

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 福澤諭吉《文明論之概略》精讀

A Close Reading of Fukuzawa Yukichi's Outline of Civilization

doi:10.6752/JCS.200710\_(5).0007

文化研究, (5), 2007

Router: A Journal of Cultural Studies, (5), 2007

作者/Author：子安宣邦(Koyasu Nobukuni);陳瑋芬(Wei-Fen Chen)

頁數/Page：208-235

出版日期/Publication Date：2007/10

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200710\\_\(5\).0007](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200710_(5).0007)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



# 思想翻譯

《文化研究》第五期（2007年秋季）：208-235

## 福澤諭吉《文明論之概略》精讀

### A Close Reading of Fukuzawa Yukichi's *Outline of Civilization*

子安宣邦

Koyasu Nobukuni

大阪大學名譽教授

陳瑋芬翻譯

Wei-Fen Chen

中央研究院中國文哲研究所副研究員

#### 譯者說明：

本書《福澤諭吉〈文明論之概略〉精讀》，曾獲《東洋經濟週刊》(*Weekly Toyo Keizai*)「經濟書・社會科學書年間BEST」，即該刊於2005年特選100本好書之一，再版多次，讀者甚眾。書評報導散見報章及網路，就譯者愚知淺見範圍，謹列數則以供讀者自行閱讀參考。山下範久，〈實踐的思考の書として『概略』を讀み解く興奮——《福澤諭吉〈文明論之概略〉精讀》書評〉（《東洋經濟週刊》2005年6月18日號）；孫軍悅，〈日本文明化的設計——評《福澤諭吉〈文明論之概略〉精讀》〉（《中國圖書評論》，頁58-62，2006）；趙京華，〈反思「脫亞入歐」的文明史觀——評子安宣邦的《福澤諭吉〈文明論之概略〉精讀》〉（《博覽群書》2006年第3期，頁61-65）。子安宣邦《精讀》中譯本即將由北京清華大學出版社出版，本刊節錄序文的一部分和前兩章，供讀者先睹為快。

#### 序 為何此刻回顧《文明論之概略》？

為何我們現在要讀《文明論之概略》呢？當然是因為該書值得我們閱讀。或者該說，是因為閱讀該書有其意義存在。說閱讀該書

「有其意義存在」，是因為在《文明論之概略》一書中，福澤諭吉所要傳達的訊息，回答了時代相隔久遠的我們的疑問。足以回答時代相隔久遠的讀者的疑問，如是之著作才稱得上經典名著吧！《文明論之概略》若要稱得上經典著作，需徹底符合近代日本黎明期著作之歷史性限制。如果將《文明論之概略》從歷史性限制中分割開來，當成一般的經典著作來看的話，閱讀該書之樂趣和趣味性一定會大幅減少。如此一來，讀《文明論之概略》，將變得只是為了閱讀而閱讀，再無法期待其他閱讀的意義了。《文明論之概略》並非是足以與柏拉圖的《對話錄》(*Dialogues*)或歌德的《浮士德》(*Faust*)相媲美的經典著作。如果將該書當成這些鉅著來讀的話，便只是一部無聊透頂的讀物罷了。又如果將該書當成這些鉅著來講解說明的話，也只不過徒具教育主義而令人覺得枯燥乏味的說教罷了。

## 《文明論之概略》第一部

### 精讀一：〈緒言〉

#### 一、文明：日本之課題～其一

##### (一) 以「文明」為主題的文明論

福澤在《文明論之概略》中努力要傳達一個訊息：對於明治初年的日本而言，「文明」是最受到矚目和議論的課題。他所謂的文明，亦即西方文明，近代文明。而最緊要的課題是日本的「文明化」，也就是引進西方文明。福澤的「文明論」要論述的就是，當時日本最重要的主題、課題——「文明」，究竟如何被議論。換句話說，福澤在《文明論之概略》中所提示的「文明」論，絕非關於文明的敘述或泛論，而把焦點集中於，近代黎明期的日本刻不容緩課題之文明，究竟涵蓋怎樣的內容。

令人找不出論點的、看不到問題所在的論述，那充其量只是聊

天，而非議論。有意義的議論應當是透過彼此的語言溝通，步步烘托出問題核心，並且運用有力的論點和敘述說服對方。這就是福澤在《文明論之概略》第一章〈決定議論的出發點〉的主旨。福澤企圖在其「文明論」裡闡明「文明」（即西方近代文明）對日本的重要性，促使人們進一步體認此重要性。他在〈緒言〉的開頭寫道<sup>1</sup>：

文明論乃關於人類精神成長的議論。但其主旨不在討論個人的精神，而是天下眾人的精神。亦即將天下眾人的精神凝結為一體，就其一體的精神來展開討論。因此也可以將「文明論」視為眾人之心靈成長論。<sup>2</sup>（〈緒言〉：9）

如同前述，福澤的文明論並非關於文明的泛論，而聚焦於日本首要課題——文明，即西方文明——的論述。引文中福澤以「天下眾人的精神成長」立論，可知福澤認為「天下眾人的精神」之成長是日本的首要課題，並從中尋找「文明」的源頭。這裡所謂「天下眾人的精神」與福澤在別處所說「一國人民的智德」是同樣的意思。對福澤而言，凡是「文明」國家的背後，必有「眾人的精神」、「人民的智德」在支撐。換言之，文明國家的成立，必須先有國民不斷成長的氣質，即以不斷成長的「精神」與「智德」作為基礎。從第二章章名〈以西方文明為標的〉可見，福澤認為西方國家的國民都具備「智德」，這正是西方諸國之所以能有「文明」的原因。因此，福澤的文明論是以先進西方文明為典範，冀求日本國民素質的提升，也就是以日本人之文明化為目的的議論。國民素質必須不斷提升，這是國家文

---

1 丸山真男的《〈文明論の概略〉を讀む》（讀〈文明論之概略〉）（東京：岩波書店，1986）一書，將〈緒言〉視為「答案」。認為先閱讀〈緒言〉，就像是解方程式先偷看答案一般，所以把〈緒言〉挪移至著作之末（《讀〈文明論之概略〉》下）。但是我們也可以說〈緒言〉代表作者對著作的看法，如作者對著作所懷的自負心等；或者說〈緒言〉表達作者對讀者的訊息，如他對讀者期待如何閱讀他的著作等。因此，我們應先透過〈緒言〉掌握福澤向讀者所發出的訊息。〈緒言〉或〈序論〉，本來能刺激到讀者閱讀的好奇，讀者由〈緒言〉或〈序論〉接收訊息，於是產生進一步閱讀的念頭。閱讀的行為，來自書籍所提示的問題所激發，甚而產生共鳴。丸山的《讀〈文明論之概略〉》竟然把如此重要的〈緒言〉挪移到最後，那麼它要閱讀的到底是什麼呢？實在令人感到疑惑。

2 本書引用福澤論吉《文明之概略》時，會在引用文字後括號註明章名及頁數（頁數均按照岩波文庫的版本，松澤弘陽校注）。

明的關鍵，也是日本的當務之急。我們也可以說，福澤對西方國家的發現與認識，主要就是透過國民素質及文明化社會這個要點上。

## （二）與異文明的接觸及文明化的渴望

十九世紀後期，西方忽焉進逼日本眼前。與西方文化交手的過程中，日本人對彼此間的差異大感驚訝。福澤說：「我國人民始知西洋，得知彼我文明之巨大差異，一時耳目受驚，內心也彷彿遭遇騷亂。」（〈緒言〉：10）按福澤的說法，初遭遇的異國文明對人心造成莫大震撼，簡直像是「人心之騷亂」一般。然而西方帶來的文化衝擊，在日本歷史上並非第一次。「上古由支那傳來儒佛之教」，是日本最早經驗的異國文明。雖然如此，後者同屬於亞洲文明，具備類似的元素，震撼程度自然不能與前者相提並論。福澤如此形容西方文明帶來的吃驚與騷亂：

至於最近的外交則並不盡然。地理環境截然不同、文明元素截然不同、該元素形成和發展的程度也不同。接觸迥異的西方文明，與之接近後，發現事事物物都叫人驚訝。好比烈火與冰水相接，在人心造成的波瀾，彷彿翻天覆地一般。（同上：10）

與西方文明相遇，無論就基本要素、發展速度或程度而言，都截然不同。完全是兩個迥異文明的相遇。正因為本質迥異，因此與它的接觸之際，為日本人精神所造成的撼動，彷彿鋪天蓋地、上下顛覆。福澤對西洋文明之殊異性的好奇，驅動著他提筆寫作「文明論」。而我之所以提筆寫作本書《福澤諭吉〈文明論之概略〉精讀》，則是希望以福澤對西洋的認識為出發點，進一步探討福澤對日本社會之解體與重生所提出的方案，重新了解和認識它，這就是「精讀」的最大目標與期待。

日本人受到西方文明的刺激和觸動，所引起的精神騷亂，遠遠不是兵戎戰火可以比擬。福澤諭吉曾說，「王政改新」所引發的兵馬騷亂在數年後平息，連痕跡都看不到，然而「人心之騷亂未息，且日益深刻」。他認為，日本社會的革新，根源於人心不曾止絕的「騷

亂」。而「人心之騷亂」成爲促使日本邁向文明的最大動力。福澤以文字描述了西方文明引發的騷亂，以及民眾內心對文明化、西化的嚮往，可以說是近代日本社會心理的一個寫照。他寫道：

這一場騷亂也是全國人民奮發邁入文明的表現，那是一種再也無法滿足自國文明，渴望攝取西方文明的熱切心情。既然尚未能與西方文明並駕齊驅，那麼當急起直追，不可懈怠。且西方文明也日新月異，因此我國人民也需加緊腳步齊頭並進。嘉永年間美國船隻來航，有如在我國民心裡點起火苗，一旦燃起便不可輕易讓它終熄。（同上：11）

### （三）「一身二生」的經驗與僥倖

福澤認爲面對先進文明的國家，興起「有爲者亦若是」的進化渴望，來自於「人心之騷亂」，並引發追求文明化的運動。對日本而言，西方文化是一種本質迥異的文明，正因爲本質迥異所以引發人心的騷亂，並使之產生急起直追的願望和努力。同樣都是異質文明，日本對於吸收中國文明的渴望就不若此強烈。因爲後者可說是同種文明，吸收之後會造成自國文明程度的提升；但前者則是「火變爲水、無變爲有，變化既突兀又迅速。這樣的變化不能以『改進』稱之，即使以『始造』稱之也不爲過」。福澤認爲，吸收西方文明，幾乎等於再創文明。

以西方爲楷模，創新自國文明，需要付出莫大努力。那麼，接觸西方文明之前的那些文明化的努力，就因此毫無意義了嗎？比方說，原本埋首於漢學的文人，轉而傾心於西學，或原本浸淫於日本傳統文明的人士，轉而致力於西方文明。這些人曾經的努力與工夫，對於新文明的吸收與創造，是否導致負面影響？福澤以「一身二生」來表達看法。他以爲在既有的文明得到知識的累積，進而面對嶄新的、陌生的新文明，並站在舊有知識基礎上進行積極吸收，可謂「一身二生」的人生體驗。短暫的人生能經驗新舊不同的兩種文明，是極其幸運、極其難得的事情。<sup>3</sup>他說：

---

3 丸山認爲，福澤的「以一身經二生」是身處非西方文明的環境下，對文明

請看看方今洋學者流，往昔無一不是漢學者、神道家、佛學者。觀其身分，非士族即為民眾。彷彿以一身經二生，以一人具兩身。二身相比兩身相較，以前世前身對照今生，新舊文明形影互照，何可見乎？議論之，未必不能得觀真實。（同上：12）

福澤認為，在西方文明圈外，或西方近代社會形成之前的地域裡，當有人「以自身經驗映照西方文明」時，他對自己的了解認識，比起處在西方文明圈內人的對外認識，必然來得更精準實在。由西方文明之典範中，如何確立自國文明的藍圖呢？福澤指出關鍵在於「一身二生」的人生體驗。他將「前生前世」視為吸收西方文明最確實有效的基礎，對非西方文明圈的經驗寄予肯定的評價。

在福澤的文明論裡，「前生前世」之原有的人生經驗受到肯定，因此他的文明論絕非一般把西方文明論直接套入的、直接轉譯西方文明的論述。而是以「前生前世」來接受異質文明的衝擊，在原本的人生經驗裡形成的文明觀（包含著政治觀、歷史觀等）遭到破壞，解構之後重構，是這樣的文明論述。眾所周知，福澤的《文明論之概略》深受基佐(François Pierre Guillaume Guizot)的《歐洲文明史》(*Histoire générale de la civilisation en Europe: depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française*)與巴克爾(Henry Thomas Buckle)的《英國文明史》(*History of Civilization in England*)影響，但並非單純的翻版。這是一部穿透福澤的個人體驗——亦即具備相當文明程度的日本人的觀點——去把握西方文明史的文明論著作。這種吸收外來文明的過程，彷彿人類攝取食物進行消化的過程。將西方文明史論述中的養分，嚼碎並化為一己的身內之物。福澤說：「好比飲食消化一般。食物本為外物。一旦為我所食，便自然成為身內之物。」（〈緒言〉：13）

---

論執行論述的日本學者，為了將巨大不利情勢扭轉為有利條件而編出來的。他指出，福澤把「幾近於強詞奪理的奇怪的辯證法，當作自己的理論根據」。（《讀〈文明論之概略〉》下：310）此外，丸山甚至批評福澤的態度道：「這是多麼不可靠的『冒險』啊！」然而，福澤應不是如丸山所言，預備進行「不可靠的」議論，反而是很驕傲地、自信地認為，自己能把「前生前身」的經驗轉化為「今生今身」有利的條件，並對如此的自己感到倖倖。

我這本《福澤諭吉〈文明論之概略〉精讀》，則是對福澤經過消化所構造出來的「文明論」之閱讀，對於消化的過程，就不是本書的重點了。

## 精讀二：第一章〈決定議論的出發點〉

### 二、文明：日本的課題～其二

#### (一) 為何「議論」成為議題？

福澤諭吉的《文明之概略》第一章是〈決定議論的出發點〉，討論「議論」的問題。為什麼「議論」被當作議題呢？「議論」這個詞彙，在當時並不算新奇，甚且可以追溯到封建時代，例如近世朱子學的代表山崎闇齋派的淺見綱齋(1652-1711)，指出赤穗義士為主君復仇之舉「其實是期待回報的卑鄙主張」<sup>4</sup>，他使用了「特別卑鄙固陋的議論」這樣的說法。顯然在此「議論」用來表示由某種立場出發的主張或言論。同樣地，也有「盲目相信某人的議論」之用例。那麼「議論」究竟具備怎樣的本質和型態？這原本不被當作議題的話題，被福澤視為重點來進行討論。他在展開文明論之前，先以「議論」做為開場白。這不得不讓我們感到疑惑，他的用意到底在哪裡？是否「議論」的意義有所改變了？

福澤認為封建社會下的大名與家臣，以及在江戶城內任職與出城工作者之間，「議論時常落於齟齬，同藩的家臣卻如仇人般」，如此而逐漸落於交惡狀態。不過他也指出，只在乎對方的缺點而看不到優點，交相侮辱攻擊，這種人際關係中的弊害，隨著人類見識的增廣、世界的進步，而逐漸改善。然而他強調，解決如此弊害的關鍵性是「人際交流」。他說：

無論是談生意、做學問、甚至遊藝、酒宴，或公事訴訟、爭戰，人與人之間只要能把心中的話坦露出來，就可以舒

緩彼此的感情，公正客觀地相待。有識之士之所以注重民間的會議、社友的演說、交通的來往、出版的自由，就是因為它們有助於人際交流。（第一章〈決定議論的出發點〉：21-22）

福澤所謂「人際交流」、「民間交流」或「世間交流」，都意識到「society」這個概念。當時「社會」一詞尚未通行，福澤使用了「人和人的交流」之具有動感、活潑感的言辭，去表現由交通、交涉、交際等因素所構成的近代社會概念。引文中他以「遊藝、酒宴，或是公事訴訟、爭戰」來描述「社會」的某些場面，強調「議論」必須發生在雙方得以抒發意見、彼此互解互諒的基礎上。可以說，福澤把「議論」視為在人和人的交流之上成立的、近代社會的言論。他認為近代文明社會往往能保障人的自由發言與進行議論的權利，這是因為議論支撐著社會的文明性，而文明社會是在言論自由、議論開放上才得以成立。因此在引文中說道：「民間的會議、社友的演說、交通的來往、出版的自由，就是因為它們有助於人際交流。」

由此可知，福澤認為「議論」是近代社會得以成立，甚至決定文明存亡的重要型態，是一種可以形成社會性議論，即社會公論的論述。因此「議論」會成為「文明論」第一章的主題。<sup>5</sup>

## （二）以「文明」為本位的議論

那麼哪一種議論是需要的呢？這問題並不只涉及議論的形式、樣態，詢問涉及議論的實際內容。所以〈決定議論的出發點〉這一章也兼有兩種含意：一是，凡議論應有明確的主題，讓讀者清楚議論的

---

5 丸山認為福澤在第一章〈決定議論的出發點〉，是源自當時已崩壞的舊秩序，人民與社會都陷入「混沌」的背景之言論。丸山指出，福澤的立論基於兩點理由，即「其一是為了整理交錯的論述，其二是為了排擠異端、統一天下的議論」。（《讀〈文明論之概略〉》上：65）我以為丸山這種讀解方式，沒能掌握到福澤為何把該言論擺在他的著作之首。《文明論之概略》的「文明論」原本是以「文明」為本位的討論，因此福澤開宗明義，闡明「文明」為本位的議論為何重要，也強調議論（公論）在文明社會中的重要性。

「出發點」是什麼；二是，這個「出發點」應與時代與社會緊緊相隨，反映當時最迫切的課題。不必特言，福澤在《文明論之概略》中所展開的是以「文明論」為出發點的議論。既然如此，那麼他的「文明論」意味著，當時社會最急待解決的問題，即由西方文明出發的問題，而這個討論對當時社會與人民很重要。亦即《文明論之概略》所展開的議論是以「文明」為其出發點的議論。福澤在第一章之末表示了他對此議論的期待：

決定議論的出發點、尋求達成議論的方法、讓天下人同意我的見解，這並不是我所企望的。然而，我想借問天下之人，事到如今，我們該往前跨一步，還是往後退縮？要前進而追趕文明？還是後退而返回野蠻？我們只有兩種選擇，不進則退。要是世人不願意往前進，那麼我底下的議論，就沒有什麼可讀性了。（同上：25）

以「文明」為出發點的議論，自然應該具備文明性。什麼是具備文明性的論說呢？那就是與福澤以「惑溺」一詞所排斥的、偏激封閉的言論相反的言論。換言之，是與那些獨斷的、充滿成見的議論相反的，可以形成出公論平台的議論。何謂公論呢？那是人人可共有，既可以為社會基礎、又能推動社會進步的開放議論。在此，福澤以在當時政界實際存在的新舊勢力的抗爭為例，說道：「議論一旦涉及利害關係，雙方的立場往往一開始就決裂，而不能真正交換意見」，表示「偏激」的議論招致弊害。他寫道：

方今有人主張人民同權的新思想，保守派立刻視之為合眾政治之論，憂慮日本國體的未來，彷彿日本即將陷入無君王無政府的亂世一般。其實，議論才剛開始而已。這種人以未成形的議論，為替日本預設悲觀的未來，卻不去了解什麼是同權、更不去過問同權思想的內容，一味地反對、拒絕。反之，革新派也正因為平素視保守派如仇，亟欲動用歪理推翻舊說。致使兩派雞同鴨講，毫無交集。這樣的弊害來自於雙方的各持己見。（同上：18-19）

有意思的是，福澤在講述這種偏激議論的適得其反時，使用了「酒鬼和不會喝酒的人」的故事。即「酒鬼討厭餅，不喝酒的人討厭酒。兩人都努力說服對方放棄原本的嗜好，改為接受自己的嗜好」。他認為兩者各持己見，「勢必衝突而終不得相近，招致人際不睦，此不睦勢必發展成為對世間的大傷害。」固守自己狹隘偏頗的判斷，這

一類出自偏激立場的議論，往往只帶來社會對立衝突，絕不是具備文明性的議論。那麼，主張激進改革、掃除舊弊的言論，算不算是極端的見解呢？福澤的文明論主張的就是日本的激進文明化，不也是極端的議論嗎？為何偏偏只有福澤的議論，可免非議呢？

### （三）激進主義文明論的成立條件

福澤認為一般被視為「異端妄說」的見解，往往是先於他人之見。世間許多人「居於智愚間，隨波逐流，無功無罪，互相雷同，終其一生」，這樣的人被福澤稱為「世間通常之人」，他們所構成的議論是「世論」——「恰好反映當下世態，不曾回顧過往而倒退，也瞻望未來而前進，不啓不發，原地踏步。」當這群人看到與自己不同調的見解時，往往企圖將之拉回同一線。他說：

而今，世間此等人眾，聲口喧嘩。各持己見，以議天下。偶有言論越其界者，立即以「異端妄說」稱之，務必強引返回所劃定的界線內。如此，天下的議論被化約等同為一直線。此舉居心何在？世間智者將何能有為乎？唯富遠見者，才能啓文明之端。智者之先見無可發揮，何人能擔當文明大任乎？識者需慎思矣。（同上：23）

他述明即使自己的文明論被保守群眾視為偏激，也毋須因而撤回。試想，「古來文明的進步皆出於『異端妄說』」；「亞當斯密主張經濟論時，世間人都以為妄說而排斥」；「伽利略主張地動論時，被視為異端者而遭罰」。即使世間眾人都目之為激進，這也不足以當作撤回言論的理由。那麼進一步問，福澤雖然把自己急進的議論與那些無法發展出社會公論的、所謂偏激的議論之間作個區分，然而他又如何能證明自己的議論不同於偏激的議論？他的根據為何？對此，首先可以說的是，他有作為具先明之光的學者知識人的自負與對社會責任的自覺。這種自覺，只有前者才有，後者是沒有的。第二點是，他不會立刻期待、要求他人也同意自己的見解<sup>6</sup>。因為強烈要求言論同

6 福澤支持先進的議論，說：「學者不應害怕眾口喧嘩或異端妄說之譏，應勇敢為自己的見解發聲。」他認為一己的見解要得到多數人的贊同是需等

一化的這種態度，與只憑自己主見而根本不聽別人意見的態度，畢竟是相同的。而這種獨斷霸道的態度，勢必讓他的言論變質為一種以自己的利害為重心的私人化言論。因此，福澤在他的《文明論之概略》中，也就是展開以「文明」為本位的議論時，念念不忘如上所說的自覺和自戒。

我們在此重新回顧前面引用的那一段。應可看出，福澤並沒有期待或要求人們立即認同他的言論。雖然如此，他依然高聲地向讀者呼籲，日本的文明化在當今社會如何重要，同時，以文明為出發點的議論對人們又是如何重要。可以說，這裡清楚表白了福澤的文明化決心。他說道：

決定議論的出發點、尋求達成議論的方法、讓天下人同意我的見解，這並不是我所企望的。然而，我想借問天下之人，事到如今，我們該往前跨一步，還是往後退縮？要前進而追趕文明？還是後退而返回野蠻？我們只有兩種選擇，不進則退。要是世人不願意往前進，那麼我底下的議論，就沒有什麼可讀性了。（同上：25）

福澤表達文明化的決心後，在下一章，則進一步發展為「日本的文明化應以西方文明為根據」的議論。

### 精讀三：第二章〈以西方文明為目標之事〉

#### 三、日本文明化的基本設計

##### （一）文明是相對而成的

福澤在第二章開門見山的寫道：「我在前一章裡說過，事物之輕、重、是、非，都是相對而言的。同樣的，文明開化也是一種相對之詞罷了。」（第二章〈以西方文明為目標之事〉：25）。那麼，「輕、重、是、非，都是相對而言」這一句話是什麼意思呢？在前一

---

待時機，因此也警惕道：「不需要把他人的言論硬歸入自己議論範圍，使得天下的議論變得毫無差異。」（第一章〈決定議論的出發點〉：24）福澤這兩段話，表達了讓「文明論」發展成為社會公論不可或缺的概念。

章，福澤還如此說道：「沒有輕者，就不可能有重者；沒有善者，就不可能有惡者。是故，輕者之意，比重者輕；善者之意，比惡者善。因此，如果沒有相對關係，輕、重、善、惡都不能存在了。」（第一章〈決定議論的出發點〉：15）照這個說明，「文明」是相對而成的，它必然具備一個與之相對的概念，即「野蠻」或「未開化」。因此，所謂的文明只有在與野蠻相對的關係之下才能存在，同樣地，野蠻只有在遇到文明時才能成立。

視文明為相對的概念，這樣的觀點涵蓋了以下兩個層面：第一種是，所謂的文明，須有野蠻這一對立的概念，意即文明是相對於野蠻而言的概念，就好比是善惡相對一樣。從「要前進而追趕文明？還是後退而返回野蠻？」這一句可看出，福澤把文明與野蠻視為相對概念。既然如此，那麼進一步而言，所謂的「文明社會」也只是相對意義而言的、並不是絕對意義而言的，也就是說，是一個相對於所謂「未開化社會」的存在而已。這就是其第二層面的意義。總而言之，文明是相對於野蠻而言的，並不是絕對或獨立的概念。

## （二）用文明論劃分的世界：文明與野蠻

文明是一種相對的概念，換言之，它在與野蠻相對的關係之下才能成立。文明、野蠻均為相對的概念，這個事實告訴我們，如果某個社會被視為文明社會，也必定有另一個社會自然地被視為未開化、野蠻的社會。此事表明，文明與野蠻的關係，不只是進度或程度上的相對關係，另外還有對立的關係。即文明這一概念的成立，勢必連續產生野蠻這一對立的觀念。<sup>7</sup>

---

7 關於「文明」是「相對」的概念，福澤在第一章的開頭便說道：「輕重、長短、善惡、是非，都是相對而生的概念。」即他認為，「輕」是相對「重」而存在的概念，同樣的，「文明」是相對「野蠻」而存在的概念。丸山對此只是從相對主義的角度去理解，即認為：「文明」、「半開化」、「野蠻」在福澤眼中是在「文明化」歷史中相對存在的各個階段，而所謂「文明」是指「文明化」的過程，因此說：「所謂的文明並不具有固定的樣態，而只是文明化之意。這是最重要的。」（《讀〈文明論之概

因為有「野蠻」，所以才能有「文明」——我們必須留意文明這一概念在結構上的如此特質，因為文明這項特質正是構成福澤文明論的基本結構。<sup>8</sup>順帶一提，「文化」這一概念並不是像「文明」那樣，因為「自文化」的相對是「他文化」，而不是「非文化」。只有在文明論式的對比或對立的關係構圖上來掌握「文化」時，「他文化」才會取代為「非文化」。

由此可見，文明論按照「文明」及其所相對的概念把世界各國劃分成為「文明國」、「未開化國」及「野蠻國」。福澤的文明論也是如此，即以「文明」及其相對的概念，把世界地圖以不同色彩上色。他的文明論是一種在理論結構上必須仰賴「文明」、「未開化」、「野蠻」的概念才能成立的議論，換句話說，文明的概念只能在判定未開化國、野蠻國之後，才能確立。這件事將會告訴我們，文明論原本是以日本的先進化、文明化為目的而成立的，之後竟演變成為另一種思維，即脫亞論。脫離後進亞洲諸國的思維，並不是無緣無故地冒生出來的，而是由文明理論本身找到足資發展的理論基礎。那麼，福澤的文明論如何在世界地圖上著色呢？

如今判斷世界各國的文明程度時，通常以歐洲諸國及美國為最上等的文明國家；以土耳其、中國、日本等亞洲諸國為半開化國家；以非洲、澳洲等為野蠻國家。這樣的區分已成為世界通說，不單單只有西方諸國使用，連被判定為半開化或野蠻的地區，也服膺這個說法。這些地區的人民甘願接受半開化、野蠻等荒謬的稱呼以自喻，不僅無法自信地面對自國文明，更無法自覺能與西方諸國並駕齊驅。（第二章〈以西方文明為目標之事〉：25-26）

當然，這種區分法本來就是依照西方文明國家的立場與角度的劃分——即視歐洲國家為具備最高文明的地域，再把亞洲、非洲及澳洲等國家，個別判定為半開化、野蠻地域。然而福澤卻指出，這種劃分法是「世界通說」。因為它不僅在西方國家通用，連半開化或野蠻地

---

略〉》上：94)

- 8 如上註所指出，丸山解讀福澤的「文明論」時，與其說他注重「文明」相對於「野蠻」而成立的論述結構，不如說他更重視相對主義式的思考方式。這樣的閱讀方法讓他可以避開福澤文明論所隱藏的脫亞論視點。

域的人民也無異議接受。不僅如此，他還指出「知道事物之理」的知識分子，反而因為「對自己國家的情況了解得更透徹，而更深刻體會到自己遠不如西方。因此，有人感到灰心，有人感到難過，有人開始學習西方國家，有人刻意和西方國家作對。這個問題在亞洲，彷彿成了知識分子的終身之憂。」（同上：26）

由西方產生的文明論式所劃分的世界圖式，在十九世紀中後期逐漸擴及東亞地域，日本、中國，都受到這樣的觀點所制約。因此，當不屬於西方文明的地區要討論文明論或文明化時，都必須經過一個步驟，就是承認西方的文明論，並按照他們對世界的區分來理解世界。因此福澤說，這「整個世界的通論」不只在西方地區通用，連非西方地區的人民也無異議地接受這一事實。然而，我們不得不發出疑問，世界的人民為什麼會接受這麼偏頗又不公平的區分法呢？對於這個疑問，福澤所提出的答案是，世界之人親眼看到了「清楚又明顯，且無法否認的證據」的緣故。<sup>9</sup>

### （三）文明化的第一階段：野蠻狀態

福澤以「野蠻」、「半文明」及「文明」之如階梯般的三階段，來掌握文明化的過程。他說：「這是人類該當經過的階段，或者可稱之為文明的年齡。」在此我們該注意到，福澤在判斷文明或野蠻時，究竟是以怎樣的社會狀態或特質當作條件呢？他憑藉人間社會的什麼現象，來評定該社會有無文明呢？從下一段引文我們可以窺知福澤的文明論哲學與世界觀。他說：

第一，居所不定，飲食不備。為了一時的利益而成群，利益盡了便各自離散。雖能定居務農，自給自足，卻不知如何使用機器。雖能發明文字，卻不知如何發展為文學作

9 福澤的文明論，把這個西方文明論式的世界著色圖，當作正確的世界地圖與歐洲人共享。在〈以西方文明為目標之事〉這一章中，福澤指出這種世界著色圖是「世界的通論」，這是討論他文明論的本質時非常重要。然而丸山的《讀〈文明論之概略〉》似乎有意避談福澤這個觀點，反而採取作為近代史觀的「進步史觀」來解讀。

品。非常害怕天災，仰賴他人的恩惠與威嚴。只等待禍福偶然的來臨，卻不去想辦法招福避禍。這樣的人們可稱之為野蠻，離文明甚遠。（同上：26）

福澤描寫了與文明社會相對立的野蠻社會。文字中會讓人立刻聯想到盧梭在《社會契約論》(*Du Contrat Social*)中敘述的，與人類社會狀態相對立的自然狀態吧。然而，我在這卻想以荻生徂徠所描述的自然狀態來作對比。徂徠所謂的自然狀態，是指先王聖人尚未創造人文世界以前的原始狀態。在這裡我會提出徂徠，其實是有原因的。徂徠這樣一位德川時期著名的古學派儒者，他所謂的「先王之道」之思想，對明治時代的啓蒙思想家影響很大，對近代國家社會的建設，尤其是在法律制度的建設上，也有莫大貢獻。<sup>10</sup>在福澤的《文明論之概略》中，也能找到與徂徠思想的不少關連。

徂徠寫道：

聖人未興之際，人民星散，無法統一。他們只知道有母，不知有父。子孫長成後則各適四方，互不聯繫。活著時則顧著眼前的享樂，不去思考生命的始終。死後不埋葬也不祭祀，任由鳥獸啄啃，肉體腐爛了，則像草木般回歸塵土。他們因此未曾真正得到人的幸福，也未曾成為過真正意義的人。因此，聖人編造鬼神之說來統理這些人，建立宗廟來安置他們遺體，奉供穀糧來祭祀他們靈魂。<sup>11</sup>

徂徠認為聖人借用鬼神（祖先的靈魂），並透過制定祭祀鬼神的禮制，使人類得到統一。在這裡描述的是人類還沒建立共同體的自然狀態。可以說，這是徂徠這樣把人類視為社會性存在的觀點，才能描繪得出來的一種自然狀態。那麼就讓我們來為徂徠所謂的自然狀態與

---

10 西周與加藤弘之兩人往往與福澤一同被視為明治啓蒙思想家的代表。他們一方面批評形成自己思想的朱子學，一方面重新評價徂徠學。徂徠透過「禮樂刑政」來論述人類社會與社會的存在方式，這點引起了明治啓蒙家的注意與新的評價。關於徂徠與明治啓蒙思想的關係，請參照拙論〈先王の道は礼樂のみ〉（先王之道唯有禮樂）（《江戸思想史講座》所收，岩波書店，1998）。

11 收錄在《徂徠集》卷十七〈私擬對策鬼神一道〉一文中。其中描寫了聖人制定祭祀之禮前、共同體出現之前的人類的自然狀態。請參照拙論：〈「有鬼」と「無鬼」の系譜〉（「有鬼」與「無鬼」之系譜），《「事件」としての徂徠学》所收。

福澤的野蠻狀態作個比較。福澤的野蠻狀態與徂徠的自然狀態不盡相同，前者已形成群體，啓開農漁業的自給自足式生活，甚至也發明了文字。似乎讓人感到，這應不再是非社會性的自然狀態了嗎？然而，福澤卻把它稱爲野蠻，又是什麼緣故？那是因爲在這種生活裡看不到任何積極進取的態度，人們都只是「等待禍福偶然的來臨，並不去想辦法招福避禍」，在一種停滯的狀態中自滿自足。而從此可以反推理出來的是，福澤決定文明社會的基準，即作爲與停滯社會相對立的文明社會，就是不斷追逐進步與理想的社會。在福澤的文明哲學裡，人類的野蠻狀態並不是單純的只是一種原始而非社會的自然狀態，而是一種相對於進步與理想，毫不見努力的停滯狀態。

#### （四）文明化的第二階段：半開化狀態

那麼，福澤如何判定文明發展第二階段——所謂「半開化狀態」？按照福澤的分類，除了土耳其、中國外，日本應包括在半開化國家之列。此事顯示，福澤對半開化社會的描述，不僅反映出他對亞洲與日本的認識，也反映著他對自國的認識。福澤寫道：

第二，農業已經相當發達，人民能衣食無虞。也知道建蓋房屋，形成都邑。從表面看，已有國家的模樣，但其內實還不足爲正式國家。在學術方面，文學研究相當盛行，治實學的卻非常少。他們往往充滿猜疑忌妒，興趣於討論事物之理，卻不敢發言提問，抒解疑惑。他們的手藝雖然工巧，擅於模仿，卻缺乏自己創造的工夫。雖然懂得向舊文化學習，卻不懂得將它如何改造成新的。在人際關係方面，雖不是沒有交際規則，但因爲往往流於慣例俗習，規則也無法發揮實際功能。這種社會可謂半開化狀態，即尚未達到文明之程度。（同上：27）

福澤判定土耳其等亞洲諸國爲半開化的國家，然而他在這裡所描繪的社會，實際上是以中國、日本的社會爲基礎。半開化社會與野蠻社會相比，已具備國家的基本體裁，也有繁榮的都邑、文化學術有一定程度的發展。既然如此，福澤認爲究竟缺了什麼，這些國家才無法稱爲文明國呢？不足稱爲文明國的理由又是如何？首先可以注意的是，在上述引文中福澤指出，半開化社會雖存在著學術，人們卻不熱

心於實學的研究。福澤對實學的看法，我將另作說明。但在這裡可以提示的是，福澤所謂實學並不是一門追求內在心靈的無形之學，而是追求外在事物的有形之學。在他眼中，所謂的學術進步只限於後者的發展，而非前者。此外，福澤還點出半開化社會的人際關係是封閉的。他認為人們心中的「猜疑忌妒」導致這個封閉的人際關係。而文明的社會剛好與此相反，建立在人們互相敢問的、自由開放的人際關係之上。他認為，透過人民活潑的發言與議論，才能呈現社會的健康與非扭曲。除此之外，福澤還點出其對創造精神的缺乏。可以看出，福澤認為模仿壓抑了人民創造精神的萌芽。這種模仿又與「惑溺於舊慣」的心態同一根源。因此，福澤論及半開化社會的人際關係時說：「雖不是沒有交際規則可言，但因為往往流於慣例俗習，使規則無法發揮實際功能。」

由此看來，應可了解福澤所謂的半開化社會，是透過文明論批評，所記述的東方的舊式社會。虛學、模仿、封閉的人際關係，以及耽溺於舊習的精神態度，這些都可以說是舊式文明社會的特質。那麼，第三階段的文明社會又是如何呢？

### （五）文明化的第三階段：文明狀態

福澤說道：

第三，天地間的事物已有完整的規範，但人們仍然氣魄快發，不惑溺於舊習。他們對自己有完整的主宰，不求他人的恩惠與威嚴；自行陶冶道德智慧，也不羨慕古代聖賢；不會滿足於眼下的小穩定，喜歡謀略未來大事；敢邁進而不退縮，努力不懈。他們對無形之虛學不感興趣，熱衷於有形之學，奠定創造發明的基礎。工商業日益繁榮，造福於生活。其思考能力已成長到可謀策將來。這就是現代的文明狀態，與野蠻和半開化相距甚遠。（同上：27）

從上文可以看出，福澤「文明論」所謂的文明社會，並不像前面所見野蠻狀態般停滯無進步，又不像半開化狀態般人民惑溺於舊習，而是一種向進步與理想不斷邁進的社會。它的人民具備能動、獨立、革新、實踐實學、有計畫性等特質。可以說福澤眼裡，能支持並實現

西方諸國文明狀態的，就是見解獨立且能勇往邁進的人格氣質，即所謂的文明精神。福澤對文明社會的見解，之後決定了日本文明化的方向。

## （六）日本對文明化的策略

由野蠻到半開化至文明，福澤說，這是人類必須經過的進步過程，任何社會都不能例外。他認為西方社會其實也未達到文明的極致，與其他國家、地域同樣在進步當中。由西方諸國的現狀便知：即使先進於其他國家、地域，但還是保留有不少野蠻、半開化的痕跡。福澤說道：「戰爭是世界最大的禍患，但戰爭在西方國家裡卻是最常發生的；強盜殺人是一大罪惡，西方國家中難道沒有小偷殺人？彼國有大批勾結爭權者、失權不平者，更何況他們對外交際時的權謀術策俯拾即是。」（同上：28）福澤非常了解西方國家的霸權主義，他也知道在世界史上最常發生戰爭的也就是西方國家。由此可見，福澤認為西方並不是實現文明化最好的模範，那麼福澤為何還是把西方作為日本文明化的目標呢？

如今歐洲文明實已到達世界人智的頂峰。既然如此，世界其他諸國，無論是野蠻或是半開化，只要想謀策自國的文明進步，都必須以歐洲為目標，並確定議論的出發點。種種利害得失，都必須由此出發點進行討論。因此，本文所論及的利害得失，都是以歐洲文明為目標，在這個前提下衡定的利害得失。這一點請學者不要誤解了。（同上：29）

福澤明白點出，以西方國家為自國文明化的目標、作為討論自國文明化的出發點，就是因為歐洲文明至少在當時各國文明中呈現最高水準。福澤如此設定目標，其實有他的戰略性考量。什麼是戰略性考量呢？他不為了漫無目的的追隨西方，或將自國與西方國家同化，而是希望達成日本的文明化。因此可以說，以西方為目標，只不過是為了達成大目標前的一種暫時性的小目標而已。雖然如此，隨著時序推移，原先的目標竟然連在福澤本人的思惟裡都變得模糊，甚至產生變化了。結果，日本在邁向近代化之際時所實際選取的方向，卻是與西方同化的方向，即與西方霸權主義同化的方向，而不是文明化的方向。

## (七) 外在的文明與內在的文明

由《文明論之概略》可以見出，福澤以西方為目標，具有明確的戰略性。他很清楚知道日本從西方文明中該學習什麼、不該吸收什麼。首先他區分文明為外在與內在，說道：

任何文明都兼有兩不同層面，一是表露在外在的事物層；另一是隱藏在內裡的精神層。這兩者是可以區別的，即前者可以容易學成；後者不容易學成。要提高國家的文明程度，應先吸收不易學成的一方，再來吸收容易學成的一方。而在吸收不易學成的一方時，必須檢討自己學會了多少，再來調配容易學成那一方的吸收速度。如果打亂了這個步驟，或把容易學成的優先於不易學習的，勢必導致本末顛倒。（同上：29-30）

福澤說明，呈現於外的文明事物是：「衣裝、飲食、居住，乃至於政令、法律等，耳目感官能聽見看見的一切」。這些外在事物與支撐於內的精神密不可分，但因為前者比較容易模仿，因此當時的日本人往往將之當作文明化的表現，造成一種觀念上的誤解並形成潮流。他對此思潮反問道：「譬如最近由西方陸續傳來的衣裝、食物、家具，真能當作文明化的實證嗎？剪去髮髻者或肉食者，就等同於文明開化的人嗎？」答案很明白：「當然不是。」但現實並不如他所願，模仿西方外在文明即等於文明化的錯誤思想，不僅在人民之間蔓延，甚至影響到國家的文明政策。福澤指出：

日本人在建設都市時，模仿西方建了水泥大廈及鐵橋；中國人也模仿西方而在短時間改革了兵制，花大把金錢製造軍艦、購買大砲，這都不是我所樂見的。其實，這種表象的文明化，只要有人力便可以做到、砸錢便可以買到。因為這些都是顯在的有形之物，學起來也很容易。正因為如此，我們在學習西方文明時的輕重緩急，必須謹慎地思考決定。（同上：30）

福澤看似在批評中國單純認為擴編軍事、強化兵力等表面的改革才是文明化。但是福澤其實是以指桑罵槐的方式批評日本而已。顯然福澤認為「砸錢可以買到」如此層次的文明化，在文明化過程當中「最容易做到」。那麼再進一步提問，哪一種層次的文明化才是最不容易做到的呢？福澤表示：

模仿西方建設水泥大廈和鐵橋，是很容易做到的。但是學習西方來改革自國的政治法律，卻是相當不容易的事。我國雖有水泥大廈和鐵橋，在政治法律上從來沒有發生過改革，也從未舉辦過國民會議，就是因為其難度。再進一步由學習西方文明而學到改變國民氣質，則是最不容易做到的了。絕非一朝一夕、一蹴可成之事。（同上：32-33）

吸收外在事物，導入文明利器是容易的。但這種層次的文明化甚至可以比喻為「不招而來，不求而得」，即根本不需要努力的。與其相比，制度規則上的文明化比較難，而最難的就是人民精神、氣質之感化，即精神層次的文明化。福澤承認精神、氣質的文明化最難，但他認為這種層次的改革一旦成功，那麼制度規章的改革就容易許多。既然實現了制度規章的改革，那麼國家的文明化基礎就打穩了。顯然可知，在福澤眼裡，文明化過程裡最該先著手的，並不是那些容易做到的表面事物層次，而是那最棘手的人民精神氣質層次。他說道：

衣食住等生活上的有形之物，不必刻意去學習，只要任順自然之趨勢，便不招而來，不求而得。因此可以說，要學習歐洲文明，應該先學習最不容易學成的，再來學習較容易學成的，也就是說，從人心的改革著手，從而推及政令，最後推及有形之物。如能照此步驟推行文明化，便可得要領，雖然還是需要努力，但將少有妨礙，順利可成。（同上：33）

以上是福澤根據他的文明論哲學，所建立的文明化策略。精神層次的文明化、民心改革，雖然並不容易做到，但是只要克服了這一層次的文明化，國家社會便可獲得到文明化最穩定可靠的基礎，後續步驟必定順利無礙。從這我們可以清楚看到福澤文明論的特色——注重人民氣質之感化，即注重精神層次的文明化。換句話說，福澤的文明論，是把人民的智慧與道德的文明化，視為最重要的課題。從此可見其文明論的積極性與嶄新性。可以說，它在明治時代那樣一個受限的社會中，是一個表現得最積極、嶄新的文明化策略。

## （八）人民精神的文明改革

福澤把人民精神層次的文明化與人民智慧道德上的成長當作是同

一回事。當然，他所謂的文明化具有「以西方文明為目標」之前提。所以他說：「我之所以把歐洲文明訂為我國文明化的目標，主要是希望我國人民也能學會它的文明精神。」（同上：32）顯然福澤文明論是以西方文明為楷模、透過人民心態與精神層次的改革，再把它提升到國家層級的改革。丸山真男認為他這種以精神改革為優先的文明論是「福澤針對當時狀況，截長補短的主張」。<sup>12</sup>丸山說，日本接受西方文明時曾有兩種不同的截長補短論。一是佐久間象山(1811-1864)等人所提倡的「東方道德／西方藝術（技術）」，這是一種「各有所長」的態度；另一是「開化先生」式的態度，即「凡西方風習皆無不善，汲汲於模仿」。丸山認為後者的論調是為反對前者所產生的。我無法判斷丸山這樣的看法之對錯，但不管如何，值得注意的是，丸山把福澤的文明論歸為這些截長補短論的批判之這一點。維新時期出現許多不同的言論，彼此複雜交錯，福澤的言論必須在此特殊的言語脈絡中被掌握。若只歸類為批判論，豈不是對福澤文明論打了大折扣嗎？這就是我對丸山論的批評。可以看出，丸山對福澤是高度肯定的，實際上反而減低了福澤論述的價值。這是因為丸山費了不少篇幅凸顯福澤對「開化先生」的批評態度。然而讓人不得不懷疑，福澤難道只為了批評或反對，才主張文明論嗎？丸山又指出福澤文明論注重精神方面的改革，是為「反對」象山他們的截長補短論。若真是如此，那麼福澤的言論豈不也成為反對象山的另一種截長補短論嗎？我個人認為，丸山把象山等人「東方道德與西方藝術」的主張視為截長補短論，固然是不對的，把福澤文明論都視為對前者的反駁，更是錯誤的。

依我了解，福澤文明論的目的與期望，始終就是提高人民獨立精神、形成獨立的近代國家，沒有其他。就目的而言，與在維新革命中喪命的象山，也有殊途同歸之處。只是生活在幕府末期的象山，深

---

12 引自丸山《讀〈文明論之概略〉》上，頁120。當然丸山並未使用「文明化的戰略」這類語詞，事實上他並沒有像我一樣故意使用這類語詞強調福澤對文明化設計的意圖。如正文中所能看見的，丸山的討論始終著墨於福澤對當時截長補短論的批判。

刻地了解西方國家霸權的一面，爲了牽制西方勢力、預防其威脅，勢必強調「東方道德」來強化自國本有的精神力量。問題是，如何培養這種精神力量？其實，象山「東方道德」這一句話早已提示了方法——即透過復興自國文化傳統，來培育作爲近代國民的基本精神。除此之外，則是人民意識層次的徹底改革，來爲新國家的新文明奠定基礎——這是福澤提出的方法。福澤在〈緒言〉中說道：「即使把文明化稱作爲『始造』，也不會誇張」。文明化在他眼裡與「文明的創造」是等同的。這一點在他文明化設計裡具有根源性的意義。

### （九）文明社會，「多事」的世界

福澤認爲文明社會的一大特色是，人民持有理想積極邁進。相反地，野蠻或半開化社會的特色是，人民缺乏理想，沈溺於陋習中。在停滯和前進這兩種社會裡，要如何看待權力（腕力）與知識（智力、智德）的關係呢？福澤提出了重要的觀念——野蠻社會裡，知識是從屬於腕力的，它本身從不具備「獨立地位」；半開化社會裡，知識人往往受政治控制，服從政府權威，知識雖然存在，卻未發揮獨立的作用。福澤指出：「雖然有少數知識人靠自己的知識謀生，卻往往與社會脫節，封閉在古學或詩歌文章的象牙塔中」。顯然半開化社會的知識，也沒有取得獨立地位。那麼文明社會的權力和知識的關係又如何？福澤說：

文明社會的人事漸漸變得複雜，人民在身心上的需求也增加，遂出現許多新發明。工商業與學術界都產生分化、專業化，回應人們不同的要求。生活在這樣的社會裡，人們再也無法以單純爲滿足。戰鬥、政治、古學、詩歌，都不過是單一項目，不可能獨占權力。千百事業一起發生一起成長，互相競爭，但不至於造成不公平現象，反而透過切磋琢磨而提升了人民的品德氣質。這樣才是知識與智力取得獨立地位的社會。我們也由此看出文明的進步。（同上：35）

可見福澤認爲社會生活的多元化是文明社會的標誌。若未開化社會是「無事的社會」，那麼文明社會則是「多事的社會」。福澤說：「如今歐洲諸國的社會，正是多事的社會。」在這樣的社會裡，連政

治都成爲「單一項目」，本身無特權也無法侵害其他領域的人事活動。而未開化「無事」的社會則是一種唯政治是從的社會吧！政治權勢控制了一切人事活動，成了一元化的社會。這樣的社會與透過多元競爭而成長的「多事」社會截然不同。福澤認爲人類社會的進步必須透過多樣化的競爭而來。他由文明史的角度對人類社會觀察道：

若人類的活動越單一，思想也將越統一；若人類思維越統一，社會權力也將越偏頗。從前社會事業少，人們沒有足夠的活動空間，權力勢必偏重於一方。然而隨著時間流逝，人們爲了滿足身心需求而不斷開發新的活動空間，無事的社會逐漸變爲多事的社會。如今歐洲諸國的社會，正是多事的社會。所以，文明進步的關鍵是開發人們的活動、提高人們的需求。無論事業規模的大小輕重，都要以積極開放的態度去吸收，這樣可以使人們精神活動更加活潑、多元。（同上：35-36）

福澤文明史觀的獨到之處，是把社會由「停滯」到「進步」的變化視爲價值觀由「一元」到「多元」的變化。所謂政治一元的社會，是指政治價值凌駕其他一切價值的社會，一切活動都受到政治支配。而所謂多元性社會，政治不再是唯一價值，只是種種價值之一罷了。這也透露著福澤對亞洲專制政治形態的批判態度。同時，福澤以當時的中國爲專制國家的典型，透過與日本的比較，重新掌握日本的權力結構。論述從而步上「國體論」的解構與重構的方向。他的文明論與文明史論在日本近代國家創設時期，完全呈現著批判性政治論的色彩。

### （十）專制的國家：支那論

福澤文明史論把社會從「無事」到「多事」的文明化過程，與政治一元到多元的變化過程結合爲一。這樣的觀點勢必促使他對亞洲的停滯王國——中國，與前近代的日本進行比較。我們或可發現，中國作爲停滯王國的觀點，在福澤敘述由野蠻到半開化再到文明的階梯式發展時，早已存在，只是讀者尚未發現或還沒注意到而已。福澤進一步說：「再往下推論，可發現一件事實，即中國與日本在文明上是截然不同的。」福澤「推論」的前提，就是上述以多事、多元爲文明化

特色的觀點。但讓人感到疑惑的是，爲什麼由這個觀點可推論出中日政治比較論、或中國專制論呢？丸山在《讀〈文明論之概略〉》中對此沒有存疑，而表示福澤的中日比較只是單純爲了證實「文明進步經由社會活動的多樣化而產生。如果社會活動多樣化，單一價值社會自然會被淘汰，人民將獲得自由與開放」這一命題的舉例罷了，「並不是對日本與中國本身所作的全體性比較」。然而丸山這種故意保護福澤的態度，反而讓我們感到詭異，他似乎害怕被人發現某件事，即被讀者發現福澤對中國的負面看法。

無論如何，福澤文明論所描寫的中國，事實上是讓東方文化停滯的、唯政治是從的一元社會國家。正如福澤自己所云「文明爲相對」這一概念所顯示的，文明社會必須存在相對峙的，即反文明的或停滯社會。這或可讓我們聯想到黑格爾作爲「反世界史」的東方形象。<sup>13</sup>先不談福澤文明史論有沒有受到歷史哲學的影響，必須注意的是，黑格爾的世界史，是以歐洲文明成立史爲理論基礎，亦即它本身就是文明史的典型代表。由此可以推論，福澤在《文明論之概略》中所謂停滯國家的中國論，並不是丸山所說一般單純的舉例，而是基於歐洲文明論所自然推知的理論結果。因此「再往下推論，可發現一件事實，即中國與日本在文明上是截然不同的」。這一句所表達的，只是在推論後的一個結論而已。

凡是純粹獨裁的政府或所謂的神權政府，往往借用天賜權力來解釋君主之所以尊貴的理由。獲得至尊之位與至強之力的君王，便能支配人間社會，控制人之思想。而服從這種政府的人民，他們的思想觀念不得不趨向於單一化。  
(同上：36)

在福澤眼裡，無論是獨裁政治(*autocracy*)或神統政治(*theocracy*)，這些唯政治是從的一元社會都把「至尊之位」（權威）與「至強之力」（權力）結合爲一，同時也結合了宗教權威與政治權力。他認爲

---

13 有關黑格爾歷史哲學中的東方形象，請參見拙論〈ヘーゲル「東洋」概念の呪縛〉（黑格爾「東洋」概念的呪縛）（《「アジア」はどう語られてきたか》〔亞洲是如何被敘述的〕所收，東京：藤原書店，2002）。

權威與權力的結合，不僅控制了人的思想，還支配了人格。<sup>14</sup>由於這種社會的人民只服從絕對的主宰，社會中只存在以政府為主軸而構成的支配／服從的單一性關係，專制支配社會的典型結構清楚可見。福澤接著以古代中國為例，就專制與自由的角度來敘述周末到秦朝之間，形成專制國家的過程。

他說：「中國在周朝末期，由於諸侯爭奪領土，幾百年來人們幾乎忘了周室的存在。雖然天下大亂，但也由於獨裁專一的元素不復存在，出現了思想的開放與自由。」（同上：36）福澤透過周末到戰國時期的歷史演變，來敘述專制權力與思想自由之間的拮抗關係。這諸侯割據、百家爭鳴的亂世，福澤卻視之為中國三千年的文明歷史中極短暫的自由時代。他說：「中國文明三千多年的歷史中，只有周朝末期的社會，容納了不同的言論、以及對立的觀點。」（同上：36）秦始皇統一天下，實行「焚書坑儒」的舉動，福澤認為「這不是因為秦始皇討厭儒家」而是「想禁止百家論爭」之故。他說：「眾口悠悠，對專制政治特別有害。」因此福澤認為專制政治與百家論爭無法並存，秦始皇要完成專政，就必須禁止異說。這又顯示著「爭論有害於專制政治形態，而爭論中必有自由」。也就是說，爭論是自由之母。從而福澤導出一個重要的結論——即「如果社會要求言論的單一化，即使該言論本身如何純善，但它也絕對無法導致自由，因為自由只有在多事與爭論中才能存在。人們應當知道這個道理」。（同上：37）

多事與爭論為人民思想播下自由與開放的種子，一旦被秦皇斬草除根，社會又被歸還到獨裁政府統治之下。之後即使改朝換代，人際交流方式也從沒有改變過。社會仍然由至尊之位與至強之力兩者結合而成的絕對政府所支配，而執政者為支配的方便，只容許孔孟之教傳世。（同上：37-38）

福澤點出專制帝國與單一國教之間的關連，亦即，政治支配的一

---

14 丸山認為這是「尊敬價值和權力價值是同一與否的問題」，而非政治支配結構如何的問題。丸山常把問題還原到近代性思惟或近代性價值的層次而論，在此竟顯露出滑稽的面貌。他甚至由個人層次的價值問題來談，說：「如果從個人層次來看，有人會認為我並不需要被人尊敬，只追求權力；又有人會認為我並不需要權力，受人尊敬更重要。如此而產生價值的選擇，從而出現自由的社會氣息。」（139-140）

元化與思想支配的統一化是相關的。那麼若把焦點移至日本，則不得不讓人感到疑惑，日本擁戴神聖天皇，與中國政治支配人民的結構豈不相同嗎？中國至少有改朝換代的史實，日本卻由同一姓系皇室來代代支配，那麼日本人民能擁有自由思想的可能性豈不是更加渺茫？

### （十一）日本：權力與權威的二重性

對於論者的批評：「支那雖擁有獨裁政府，卻也發生過革命改制，日本則由皇室的同一譜系相傳，萬代無改，因此日本的民心更為固陋狹窄。」福澤反駁道：

我日本古時也由神權政府支配社會，即執政者結合了至尊之位與至強之力，人民對此支配毫不遲疑。然而到了中世武家的時代，社會結構發生變化。之前在人心目中理所當然的成爲一體的至尊之位與至強之力，拆開爲二。從此之後，兩者分化殊途。（同上：38）

古代天皇制結合「至尊之位（權威）」和「至強之力（權力）」，和中國的狀況相同。當時日本人的思想自由也受到一元政治支配的壓制。借用福澤的話，當時日本人的思想在天皇專制中「惑溺」著，執著於某一種思想，失去了自由思考的空間。然而到了中世時期武家政權成立後，實際政權由朝廷轉移至幕府，朝廷失去原有的權力。政治權力上出現「至尊不見得是至強；至強不見得是至尊」的情形，亦即權力與權威分離的現象。福澤認爲，日本人的思想出現了權力和權威的二分，代表思想上有更多的自由空間。在二元分立的政權下，社會與人心就不是停滯的，而將活化起來。

在兩個不同的思想中必須有理論。神政尊崇、武力壓制與兼顧兩者的理論，三種思維各有強弱，不可能有某者獨大。因爲當某一種思維的作用過大時，則將讓人們失去自由思考的空間，這樣的社會將很難產生思想自由的風氣。又將之與支那人那種擁戴獨裁君主的、至尊至強結合的、惑溺於單一思想的狀況相比，兩者明顯不同。可以說支那人思想貧瘠，日本人思想富裕；支那人無事，日本人多事。常進行思考，想法自由且豐富的人，惑溺之心便可淡泊。（同上：37-38）

「神政尊崇」、「武力壓制」這兩種不同的觀念，以及「兼顧兩

者的理論」，福澤所指的是基於怎樣的原理所成立的社會理念呢？福澤認為權力與權威的分離，導致新的理論出現，也代表著人心產生了自由。他說權威與權力的二元化，以及所導致的思想自由，都是當時日本偶然出現的幸運。他指出：「至尊和至強，這兩種相對的思想，竟能保留自由思考的空間，並開啓理論性思考的發端，不得不說是我國日本的僥倖。」（同上：39）這個僥倖對比出鄰國的不幸。他強調中國人「崇拜集至尊與至強於一身的獨裁君主」，「惑溺」於至尊且至強的君主支配，當然是看不到一絲自由的。因此說：「支那人思想貧瘠，日本人思想富裕。」

大國——中國擁有專制政府與缺乏思想自由的人民，這是從西方文明史角度所看到的中國形象，也就是以歐洲為文明精神發祥地時，所描繪的一個作為「他者」的中國形象，福澤的文明論和西方的文明史論一樣，將中國視為文明論的他者，日本則被納入文明發展的過程中，而非過程之外。據福澤的說法，日本之所以能爭取如此的位置，正因為權威與權力的分途。<sup>15</sup>因此，權威與權力的分途，完全是日本歷史上的僥倖。

## （十二）歷史的僥倖

權威與權力的分途為思想自由創造了空間，福澤視之為「歷史的僥倖」的說法，值得我們細究。他這句話並不單純表達歷史上偶然出現的幸運，更與當時日本的歷史認識密切相關。所謂當時的日本是指，武家政權在德川政治體制下繼續了三百年之久，終於崩壞了之後，在「王政復古」的口號下，天皇再度被推至政治舞台，明治政府啓動新體制的當時。「歷史的僥倖」這一句與如此的「當時」密切連動著。

---

15 在此引用一句福澤比較中日政治的話：「支那代代承繼獨裁的神權政府，日本以武器對抗神權政府。支那的中央只有一個，日本的中央有兩個。就此事論文明化的先後，支那必須經過一次改變才能及於日本。所以日本比中國更易於吸收西方文明。」(40)

至今雖然無法期待武士復權，但在幕府政權七百年的歷史當中，假如出現了王室奪回將軍武力，或將軍篡奪王室之位，再度結合至尊與至強，那麼現在的日本就不可能存在了。或也如果像那些皇學者所主張的那樣，今後日本走上祭政一致的路線，用以支配人間社會，那麼現在的日本以後就不存在了。目前的日本並不是如此，這真是日本人的福氣。（同上：39-40）

伴隨著「王政復古」口號而開始的明治新王政，假如按照「祭政一致」之說將神道與政治結合，那麼，思想自由便無法持續，今後也不可能再現。眼前的日本不至於如此，真是「日本人的福氣」。福澤這段話不僅讓人深刻地感受到幸運，也提醒人們這個幸運全賴於歷史的偶然，是一種極為脆弱的福氣。明治的新體制伴隨「王政復古」的口號開始，也導致「繼承神譜的神聖天皇是國家的絕對者，建立天皇制度的國家是近代化的最正統者」之主張的成立。這個主張將演變成「國體論」，並規定近代日本的國家論的樣式，而作為歷史認識的「皇國史觀」也將規定近代日本人的歷史觀。福澤透過「我日本偶然的僥倖」一句話，微露出這種幸運可能稍縱即逝的危機感。

福澤的文明論必然會與主張「神政府」再臨的「國體論」，產生正面衝突。因此我們往後將要閱讀他的文明論，如何帶著危機感與「國體論」進行對質，那是一場在明治初年的情境裡才會出現的激烈對質。