

第二章 近代日本西洋自由論之導入

第一節 近代西洋自由思想的導入與社會背景—啓蒙期～自由民權期

誠如第一章所述，近代西洋自由主義可區分為兩大流派：英國自由主義與法國自由主義。本節欲探討日本近代化的過程，尤其是啓蒙期至自由民權期，這兩派自由主義的特質，如何影響日本知識人對西洋近代思想攝取的模式。再者，由啓蒙期至自由民權期，其價值觀念又是如何轉化。目的乃在透過對歷史背景的闡述，進而了解德富蘇峰「自由」論的思想歷程。

幕末期始，日本因西洋勢力紛紛入侵，引發了危機意識。在自古以來的傳統儒家思維模式中，產生了汲取西洋文明的覺醒。在這價值轉換的過程中，西洋思潮迅速並大量地湧入日本。在破除封建體制的藩籬，建立近代民族理念方面，自由與平等扮演了極其重要的角色。明治初期的啓蒙主義者與自由民權運動者雖站在不同的立場攝取西洋文明，但皆試圖達到「富國強兵」之目標。明治元年(1868)至明治十年(1877)乃日本啓蒙時期，尤其在明治四年(1871)廢藩置縣後，政府即勵行文明開化¹政策，以期自由平等滲透至社會，但這種由政府主導的「由上而下」的開化，卻招致民權論者的不滿，他們倡導「由下而上」的自由民權運動(1877~1884)就此開展。

從明治元年至明治十年，知識階層大抵與統治階層站在同一陣線，對政治自由化並未表現積極態度，他們所重視的是社會的變革。而提到日本啓蒙主義，最具代表性的即是明六社的社員，他們與政府同步提倡文明開化，只不過是希望人民脫離封建意識，成為獨立的近代人，並無積極贊成人民參政²。但是明治政府與明六社知識人所提倡的自由平等，不可諱言其也對人民政治主體意識的成長扮

¹ 明六社的啓蒙學者將「文明」與「開化」併用，而將「文明開化」譯成英文的「Civilization」。美國的日本研究者通常將之譯為「Civilization and Enlightenment」。而「Enlightenment」一詞，國人將之譯為「啓蒙」或「啓明」。明六社社員將文明、開化合併為一詞，其用意不外是寓開發國民於文明。可見「文明開化」一詞實含有「啓蒙」之意。

² 李永熾，《日本近代思想論文集》(台北：稻鄉出版，民 87)。

演了間接促成的角色。而明治六年(1873)，政府因征韓政變之故，^{イタガキタイスケ}板垣退助³下野後積極展開民權運動，成立愛國公黨並於明治七年(1874)提出〈民選議院設立建白書〉，致力於使自由、平等的民權思想成爲反對明治專制政府的利器，並強調政府應以伸展人民參政權與提高民權意識爲施政方針。

談到日本的啓蒙主義的舵手，一般都是指成立於明治六年(1873)的明六社，其成員包括^{ニシムラシゲキ}西村茂樹⁴、^{ツダマミチ}津田真道⁵、^{ニシアマネ}西周⁶、^{ナカムラマサナオ}中村正直⁷、^{カトウヒロユキ}加藤弘之⁸、^{ミツクリシユウヘイ}箕作秋坪⁹、^{スギコウジ}杉亨二¹⁰、^{ミツクリシンショウ}箕作麟祥¹¹、^{モリアリノリ}森有禮¹²、^{フクザワユキチ}與福澤諭吉¹³等人。這些明六社的洋學者，上承幕末蕃書調所¹⁴的積極精神，下啓明治十年代的「東京學士會院」¹⁵。他們具有

³ 板垣退助(1837~1919)政治家，亦是自由民權運動的主導者。出身於土佐藩上士。身爲幕末藩的軍備總裁。在戊辰戰爭中擔任東山道先鋒總督府參謀運籌對會津之攻略。明治三年(1870)被任命爲政府參議，後因征韓論失敗而下野。

⁴ 西村茂樹(1828-1902)，生於佐野藩(佐倉藩支藩)江戸藩邸。曾任佐倉藩大參事、印幡縣權參事。明治六年時經營家塾，隨即任職文部省。明治二十年(1887)刊行以德育爲基礎，藉皇室與儒教闡明國民道德之《日本道德論》。

⁵ 津田真道(1829-1903)，美作津山藩士出身。曾任開成所教授。明治六年時任刑法官判事兼外務大臣。譯書有《泰西國法論》等。

⁶ 西周(1829-1897)，生於石見津和野的醫家。曾任開成所教授沼津兵學校「頭取」。明治六年時任職兵部省。起草與徵兵令制定有關的《軍人訓誡》。著有講義錄之《百學連環》與《百一新論》，譯書《萬國公法》等。

⁷ 中村正直(1832-1891)，幕臣。曾留英，任靜岡學問所教授。明治六年時任大藏省翻譯官。譯書有《西國立志編》、《自由之理》等。

⁸ 加藤弘之(1836-1916)，仙台藩士。曾任開成所教授「職並」、目付、大學大臣。專研德國學，著有《隣草》(1861)、《立憲政體略》(1868)介紹立憲政體。明治六年時任侍讀、外務大臣。參與明六社後，以天賦人權爲理論基礎，著《真政大意》(1870)、《國體新論》(1875)。反對民撰議院設立建白書，與自由民權運動者處於激烈對立。後站在社會進化論的立場著有《人權新說》(1882)一書。

⁹ 箕作秋坪(1826-1886)，津山藩藩者。曾任蕃書調所教授職手傳、外國奉行支配翻譯御用。明治六年時經營家塾三叉學舍。

¹⁰ 杉亨二(1828-1917)，大村藩醫村田徹齋的書生。曾任開成所教授並、沼津兵學校教授。明治六年任太政官大主記。日本統計調查的先驅者。

¹¹ 箕作麟祥(1846-1897)，津山藩士。曾任開成所教授職見習、兵庫縣御用掛。明治六年任太政官權大內史翻譯局長。在東京神保町經營家塾，門人有大井憲太郎、中江兆民等。

¹² 森有禮(1847-1889)，薩摩藩士。曾留英、清朝公使、英國公使。明治六年任外務大臣。明治十八年(1885)年成爲第1次伊藤內閣的文相，倡導國家主義教育，制定帝國大學令、諸學校令，構建文教之基礎。明治二十二年(1889)大日本帝國憲法發布當日，以冒瀆伊勢神宮的理由被刺傷，翌日死亡。

¹³ 福澤諭吉(1834-1901)，中津藩士。曾任外國方翻譯局，明治元年成爲平民。明治六年時經營慶應義塾。

¹⁴ 「蕃書調所」於文久三年(1863)更名爲「開成所」。「蕃書調所」並非單純的學校或洋學研究機構，它還擔負著外交的機能，同時負責部份出版業務。當時的設計是將「蕃書調所」與「講武所」

濃厚的官僚色彩，永田廣志甚至認為明六社成員為「官僚政府的代言人」¹⁶。明六社的論點乃完全以西洋的進步理念為主旨。其意識中的進步理念是以文明與野蠻的相對為出發點。福澤諭吉在《文明論之概略》中，亦以西方的文明與日本的半開化相對比。

福澤諭吉可謂是由幕末洋學者轉化為啓蒙主義者，最為鮮明的代表人物¹⁷。他在著書《世界國盡》中說道：「俗諺說道：災害起於下。而災害起於下之時，幸福也應由下產生。果真如此，天下之禍福，其源頭無他，乃繫於一般國民的智愚」¹⁸，他在此明確表明自己的「國民啓蒙」課題。他認為明治政府的文明開化政策無法受到一般民眾的認同，「總之，民眾缺乏知識，亦不知「不羈獨立」為何物，將也不知「一身獨立」的民眾視為對象，更無需談天下的獨立了。方今要務，應暫擱文明開化於一旁，開人民知識之端緒」¹⁹。由此可見，福澤諭吉思想內含愚民觀意識，他站在開明支配階層的立場，強調民眾的能動性。福澤諭吉亦主張在達成社會、國家的文明前，必須先重視「己身的文明」，「一身獨立後才可一家獨立，進而一家獨立、一國獨立、天下獨立，除使一身獨立之外無他。首先開其知識，為開其知識，必須讀西洋之書」²⁰。

誠如前述，明六社的啓蒙思想基礎乃立基於：全國人民仍耽溺舊習，可說是「半開化之民」亦即「愚民」，他們認為單是由上而下的文明開化，尚不足以達到國家的文明。最重要的是如何使這些「愚民」明理趨實，才是全國進入文明開化的捷徑。而使「愚民」明理趨實的手段，即是透過教育。然而，教育之首要在

並置，前者掌理與西洋相關的文事，後者掌理武事，以訓練西洋軍隊為主。

¹⁵ 日本歷史學研究會編，《明治維新史研究講座4》（東京：平凡社，1962），p.303。

¹⁶ 永田廣志，《日本唯物論史》（東京：白揚社，1936），p.86~87。

¹⁷ ひろたまさき，《福澤諭吉研究》（東京：東京大學出版會，1980）

¹⁸ 原文：「諺に云く、災は下より起ると。抑災害下より起るときは幸福も亦下より生ず可し。然ば即ち天下の禍福は、其源蓋し他にあらず、国民一般の智愚に係る」。

¹⁹ 浜口儀兵衛宛六九年二月二十日付書簡。原文：「兎角人に知識乏しく候ては、不羈独立の何物たるを知らず、一身の独立をも知らざる者を相手に為し、何ぞ天下の独立を談ずべけんや。方今の急務、先づ文明開化杯の話は姑く擱き、人民知識の端を開き候義と奉存候」。

²⁰ 松山棟庵宛六九年二月二日付書簡。原文：「一身独立して一家独立、一家独立、一國独立、天下独立と。其一身を独立せしむるは他なし。先づ知識を開くなり。其知識を開くには必ず西洋の書を読まざるべからず」。

將西洋思想中最自由、最文明的因素輸入日本，才有助於日本的文明化。

福澤諭吉在《勸學》開宗明義說道：

天不在人之上造人，不在人之下造人。這句話的意思是：神造人時，給予每個人平等權利，所以生來無貴賤上下的差別。人具有萬物之靈的體魄與心靈，得以利用天地間的一切物資，以供衣食住，不必顧慮他人，自由自在，彼此互不妨礙，每一個人都能安樂過日子，這便是神的意旨²¹。

福澤諭吉在此宣示人人平等，追求自我的幸福(私利)乃是正當的行為，此乃基於天賦人權論的英國功利主義觀，主張解放人欲，尊重個人主義式的「自由自在」。但這種「分限」理念，是指人應享有自由、平等的權利，但這種權利主有在不侵犯他人的範圍內才存在。個人活動應與國家活動劃分，只以滿足個人私欲為主，不可做出越分之行為。福澤諭吉亦認為人與人之間無對立情態，人所擁有的能力＝理性可解決所有問題。並且強調：「本來人民與政府的關係，如前述，是不可分的一體，但兩者各司其職。也就是政府代理人民施行政治，人民必須遵守政府制訂的法律」²²，以人民為契約的主體，基於此契約，政府與人民皆守其「職分」。因此，人民若有越分之行為發生，國家也可進行合法干涉。這樣的觀念雖是英國古典自由主義為基礎，但其中內含的社會契約論觀點，亦是福澤諭吉的理論特質²³。由此可見，福澤諭吉亦受法國盧梭之社會契約論的影響。

但是，他的論理仍以日本的國權(國賦民權)為前提，認為政府與人民間不可、也不會有對立情形；且社會契約論之所以不適用於現今社會，是因為日本尚存在「己身不獨立」、「無氣無力」的愚民。福澤諭吉站在「漸進主義」的立場，否定民眾的內亂、革命，並視此類的民眾運動為野蠻的。他說道：

²¹ 福澤諭吉《勸學》，p.27。張玉燕譯，《勸學》(台北：聯合文學，2003)。

²² 同上《勸學》，p.48。

²³ ひろたまさき，《福澤諭吉研究》(東京：東京大學出版會，1980)，p.118。

世上最可憐可悲的是無知的文盲。由於無知，不在乎羞恥與體面；由於無知，而陷於貧窮、饑寒交迫時，並不自我反省，卻嫉妒周圍的富人。甚至結幫派，集體抗議、暴動。這要說他們是不知恥呢？還是目無王法呢？……如果大多數的國民都是無知的，政府統治這些愚民，很難對他們講道理，因為他們聽不懂。因此便對他們以政府的威嚴來使民眾畏懼法律²⁴。

其蔑視日本人民的觀點，使他們疏於人民主體意識的培育。不可否認地，明六社成員皆具有濃厚的「菁英主義」色彩。但是，他們注重民眾「能動性」的觀點，到明治十年代為自由民權運動者所擴大，而成為他們攻擊政府，組織民眾的利器。

明治七年(1874)板垣退助提出〈民選議院設立建白書〉之後，日本的啓蒙主義漸趨凋落，自由民權運動時期到來。如前述，屬於英國自由主義流派的明六社社員，對人民的參政並無積極表示贊成之意。這可由他們反對「民選議院設立」運動看出。如加藤弘之認為日本立憲議會之設立為時尚早，必待政府「勸導」愚民後才可進行。

明治六年(1873)征韓政變後，明治政府的主權者為^{オオクボトシミチ}大久保利通²⁵，他主張實施漸進的立憲政體，在政策上積極實行「殖產興業」及整備地方制度，建立「有司專制」的國家體制。這種「由上而下」的專制政府體制，正是德富蘇峰所反對的。而在大久保利通集權式的立憲觀念下，由板垣退助等人根據西方議會觀念所提出的〈民選議院設立建白書〉，自然難為主政的大久保所接受。其後，士族反政府情緒漸趨高潮。有的士族以直接行動反叛政府，有的士族則藉民權運動要求參與政治，他們認為只有士族、豪農階層參與政治才能鼓起自主愛國的情緒。但

²⁴ 同上《勸學》，p.34。

²⁵ 大久保利通(1830-1878)，薩摩藩下級士族出身。慶應二年(1866)成為薩長同盟以後討幕運動的主導者，與岩倉具視一起籌劃王政復古的實現。明治四年(1871)年任大藏卿及岩倉遣外使節之副使，至明治六年(1873)巡遊歐美。因為此體驗，深感整備內政為首要之務，歸國後雖反對西鄉隆盛·板垣退助的征韓論，但在閣議時敗北。其後，與岩倉具視整頓宮廷，擊退征韓派。

明治七年至明治十年的民權運動，只是士族的反政府運動，尙未激起一般民眾的政治自覺與參與²⁶。直至明治十年(1877)西南戰爭後，士族階層已由武力反叛轉變為言論的批判，且逐漸與豪農階層的參政要求接合²⁷。豪農以地方議會為中樞，組織民眾，參加反政府專制運動，使得民眾的政治主體意識逐漸抬頭，終於演變成明治十五年(1882)福島事件²⁸以後，民眾直接以行動要求政治革新的情形。

一般來說，自由民權運動的理論脈絡可溯及法國的盧梭(Jean Jacques Rousseau)。盧梭認為社會契約是在人民的共同意志(*general will*)下成立，以此為原則組成國家，所以近代市民國家是為保護個人權利而成立，如果國家不能達成此一任務，則可反抗之。他的思想成為法國大革命的動力。因此，盧梭的形象也象徵「推翻」封建政府的自由理論者。天賦人權可說是自由民權運動的政治理論基礎，他們以此為武器，進而要求政治上的自由。天賦人權論的重點不外是倡言人類自由的妥當性。在啓蒙時期，自由可說和脫離封建意識是同義語。到了自由民權運動期，自由理念才逐漸深化，成為一切變革的基礎。

ナカエチヨウミン
中江兆民乃是將自由民權運動理論深化的代表人物。他在《東洋自由新聞》第三號社說〈君民共治之說〉，主張政治的基本問題並非在於君主的存在與否，「即使採取立憲形式的政體也有行專制的，而共和政體亦有立君主的」²⁹，在於人民能否實現自治。他將自由分為「心神的自由」與「行為的自由」³⁰。中江兆民強調內在的「心神的自由」為本，外顯的「行為的自由」是末，兩者需相轉為用。中江兆民並且以「心神的自由」為基礎來構建「自治之國」³¹，因此，他認為抑制欲望才是人該有的姿態，以此為基礎對功利主義的政治觀展開強烈的批判³²。

²⁶ 後藤靖，〈士族民權の歴史的評論〉，《明治史研究叢書 9 民權運動の展開》(東京：御茶の水書房，1967)，p.129。

²⁷ 李永熾，《日本近代思想論文集》(台北：稻鄉出版，民 87)，p.92。

²⁸ 福島事件是自由民權運動轉化為農民的激化運動之最初的事件。

²⁹ 河野健二編，《日本の名著 36 中江兆民》(東京：中央公論社，1984)，p.70。

³⁰ 松永昌三編，《中江兆民評論集》(東京：岩波文庫，1993)，p.13。

³¹ 盧梭的 *République* 已譯為「共和國」，但中江兆民認為它的原義乃「公共之物」，因此譯為「自治之國」。

³² 《民約譯解》中含有批判邊沁功利主義的觀點。

他的思想價值在於重視道德自由的內在自律，但在當時未能普遍被接受。關於中江兆民的理論將在第三節進行闡述。

自由民權論者由個人自由與權利出發，進而主張以民權為主的國家型態。但在論及國家型態時，大部份皆無法克服天皇傳統權威的意識型態。以中江兆民來說，他主張「民權至理也，自由平等大義也…無論是何等帝國主義，絕不可消滅此理義，帝王雖尊貴，仍要藉著尊重理義，才可保其尊嚴」³³。以創建「國民國家」為目標的中江兆民，對當時日本朝向帝國主義發展的路程無法認同，他認為人生還有超越民族國家與天皇等，更高的普遍性價值。此價值乃至理的民權，大義的自由平等。中江兆民雖傾慕盧梭《社會契約論》的「人民共和政體」，但亦不否認天皇政體，並且認為現今日本並不需要如法國大革命般的革命。而應採用英國立憲君主主義，匯集民意、輿論，建構一個「人民主權」的國家。一般來說，自由民權運動者大致採取天皇「國體」觀，但此理念容易將民權自由的培育依附在「國體」之上。與他們所主張的人民主權論可說是完全相反的。一旦民權自由擴大，國權也會隨之擴張，而在自由民權運動挫敗後，的確可見許多民權論者轉向國權論³⁴。再者，自由民權運動的導火線，即要求政府設立「民選議院」。自由民權運動以政治價值為前提，在主張自由權的同時，認為比起市民的自由，更需優先考慮政治的自由。因此，自由民權思想在「公」的政治價值上，大於「私」的市民價值³⁵。

自由民權運動的方式，大致來說是以士族民權派為中心，下至地方的豪農民權，最後才是一般民眾。民權運動家植木枝盛^{ウエキエモリ}一向持激烈的人民主權論，但他在

〈改進黨之變遷〉一文中說道：「不論何國何時，其改進黨」乃為「^{ミドクラス}中等社會之

³³ 河野健二編，《日本の名著 36 中江兆民》〈一年有半〉（東京：中央公論社，1984），p.381。原文：「民權是れ至理也、自由平等是れ大義也…百の帝国主義有りと雖も此理義を滅没することは終に得可からず、帝王尊しと雖も、此理義を敬重して茲に以て其尊を保つを得可し」。

³⁴ 如杉田定一、中江兆民、栗原亮一、樽井藤吉、植木枝盛等人；再者，大井憲太郎推動大阪事件，更甚者還有如頭山滿這樣極端的國粹主義者。

³⁵ 松本三之介，《明治精神の構造》（東京：岩波書店，1993），p.62~63。

人」³⁶，德富蘇峰因而批評自由民權運動為「上流的民權」。此觀念與福澤諭吉所說：「一國的文明，既不是由在上的政府主導，也不是由在下的庶民做起；而是必須由中間階層的人民發動」³⁷相同。由此可見，不論是日本啓蒙主義者抑或自由民權運動者，皆無法克服士族＝良民＝改進黨；平民＝愚民＝無氣力者，士族意識亦即愚民觀的束縛。明治十年代以後啓蒙主義逐漸官僚化，因而衰退。而自由民權運動則繼承了啓蒙主義所重視的人民主體性，並將之擴大。但是，自由民權運動的弱點與啓蒙主義相同，皆擺脫不了天皇國家的權威體制與官僚「菁英主義」。因此，自由民權運動在明治十七年(1884)秩父事件後，遂逐漸趨於沒落，並轉向國權主義。

以下將分別探討代表英國立憲主義的啓蒙論者與法國共和制思想的自由民權論者，其思想論據分別為何。在西洋近代自由論傳到日本後，他們又是如何理解的，在其理解過程中有何特色。

第二節 日本的彌爾自由論之導入

彌爾的《自由論》在明治五年(1872)由中村正直翻譯為《自由之理》出版。

中村正直(1832~1891)號敬宇^{ケイウ}，是明六社啓蒙思想家的一員，曾留學英國。他於明治四年(1871)翻譯，並刊行當時頗受歡迎的《西國立志篇》(Samuel Smiles, *Self Help*, 1859)。中村正直在《西國立志篇》序文中說道：「西國(按：西方國家)之所以強盛，乃因人民篤信天道、有自主權，且政寬法公之故」³⁸。他欲以英國立憲君主制為日本的理想範本，並積極倡導社會風氣的改善與人民主體意識的發揚才是國家文明化的首要條件。

³⁶ 植木枝盛，〈改進黨の変遷〉《愛國新誌》第十八號，《明治文化全集》續自由民權篇，p.78。

³⁷ 同張玉燕譯《勸學》，p.86。

³⁸ S. Smiles 著，中村正直譯，《西國立志編》(東京：講談社，1981)，p.39。原文：「それ西国の強きは、人民篤く天道を信ずるによる。人民に自主の権あるによる。政寛に法公なるによる」。

中村正直在《自由之理》的序論中說道：

自由(liberty)「自由之理」這一詞彙，有許多用法。本書所要闡述的並不是恰與「哲學必然論」(不得已之理)相反的所謂「主意的自由」(liberty of the will)，而是討論的是「人民的自由」(civil liberty)亦即「人倫交際上的自由」(social liberty)。即探究政府(society)對個人可以行使權力的性質，及其權力的限度³⁹。

他將社會(society)譯為「仲間連中」，且在翻譯社會(society)一語時，還有譯為「仲間會所」、「仲間會社」、「總體仲間」、「公眾」，並在後加註「政府」，可見他將社會與政府這兩個觀念混同為一。但是從另外一個角度來看，中村正直將他認為同樣是「政府」的字眼，以不同的譯字表示，顯示出他反覆揣摩原文的用心⁴⁰。彌爾相信最能確保個人社會自由的體制莫過於一種全民參與的政府(government)，他說的「社會自由」乃指個人在社會中可享有的自由，由全民參與的政府所擔保。社會並不同於政府。而中村正直既為明六社成員，也可說是明治政府的新官僚，具有強烈的學者意識。他雖然認為改變人民氣質的方法之一，是讓人民逐漸參與政治；但大體來說，明六社成員只想以自由、平等理念，意圖使受封建思想束縛的民眾擺脫封建的價值觀，以自由人的身份，平等、機械地規屬於明治政府的統治下。基於此觀點，中村正直將社會等同於政府，並不足為奇。

在《自由論》第一章中，彌爾的論旨由考察政府權力移轉到社會壓力，他提出「多數專制」(the tyranny of majority)的觀念。中村正直在《自由之理》中將此

³⁹ 中村正直《自由之理》，p.7。《明治文化全集第二卷》自由民權篇。凡此書引文皆為拙譯。原文：「リベルテイ〔自由之理〕トイヘル語ハ、種々ニ用ユ。リベルテイ オフ ゼ ウイール〔主意ノ自由〕トイヘルモノハ、フーイロソフーイカル ネセスシテイ〔不得已之理〕トイヘル道理ト反対スルモノニシテ、此書ニ論ズルモノニ非ズ。此書ハ、シヴイル リベルテイ〔人民ノ自由〕即ちソーシアル リベルテイ〔人倫交際上ノ自由〕ノ理ヲ論ズ。即チ仲間連中^{即チニ政府}ニテ各箇ノ人ノ上ニ施シ行フベキ權勢ハ何如ナルモノトイフ本性ヲ講明シ、并ビニソノ權勢ノ限界ヲ講明スルモノナリ」。

²⁸ 山下重一，〈明治初期におけるミルの受容〉《思想》594號，1973.12。

段翻譯如下：

多數暴政(多數ノ仲間ノ暴威)其害甚於人君之暴政。為防止此情形，只局限政府官員的權勢是不夠的，還應該防衛當前輿論的專制。……集體意見，亦即政府意見，對人民的干預限度為何？多數者，亦即政府權力，以干預人民自由權，是有限度的；而探究此限度，並防止它不受霸權侵害，此乃使世運福祚興盛，提昇人心良善之要點⁴¹。

從以上的引文「集體意見，亦即政府意見」，其原文為「collective opinion」。中村正直在此將社會等同於政府的傾向亦趨明顯。而文末「進而使世運福祚興盛，乃提昇人心良善之要點」，此乃中村正直的添筆，可見他對於日本躋身文明國家期許甚深。另外，也顯示他的最終理念在於使封建時代的「人民性質化為善良的心性與高尚的品格」，「使之能去舊習，日新又新」。

值得注意的是，身為儒教道德理論家的中村正直在《自由之理》卷二的序論中說道：

上帝愛人，無有限量，故人亦當愛……君親、朋友、一國之人、天下之人、皆為神所造、與吾同。審思此，則親愛之心，淳然而生。蠻夷之民，容易自殺。故亦容易殺人。開化之民，真正自愛。故亦真正愛人。自愛之心，與愛人之心，不獨必行而不悖，實相須以生長。何謂自愛，曰：正心誠意，全靈魂之真，克己復禮，斥肉體之欲，是也。何謂愛人，曰：愛人如己，施貧者，救病者，貴不凌賤，多不暴寡，強不犯弱，大不侮小，寬弘而不猜忌，公平

⁴¹ 同《自由之理》，p10。原文：「多數ノ仲間ノ暴威ハ、人君ノ暴威ヨリ其害更ニ甚シ。コレヲ防グニ、官人ノ權勢ヲ限ルノミニテハ事足ルベカラズ。一般ニ流行シ一般ニ善トスル意見議論ニ向ッテソノ權勢ヲ抑ヘコレヲ限ルベキナリ。……蓋シ惣體ノ意見議論、即チ政府ノ意見議論ハ、何程マデニ人民ノ上ニ行フベク、多數ノ仲間即チ政府ノ權ハ何程マデニ人民一箇自由ノ權ト立ち交リ相ヒ關係シテ宜シカルベキヤト、ソノ限界ヲ查究シ、霸政ノ侵佔ヲ防グコトハ、世運ノ福祚ヲ増シ、人心ノ祥善ヲ崇スル為ニ、最要ニシテ少ベカラザルモノナリ」。

而不偏頗，真實而不詐偽，謙讓而不驕矜，溫厚而不暴慢，相交以衷，不相隱藏，相下以禮，不相侵侮，憐愚人，而誘迪之，哀罪人而教誨之。愛同儕，則相推以赤心，憫敵己者，則施善以化之。心口合一，內外無間，不存彼我，不別自他，苦心圖謀者，盡是邦國公同之益。勞力經營者，不外民人共享之利。凡為此等愛人之事。唯患心力之不至。尚何有限量之議乎⁴²。

反映了中村正直對基督教信仰的態度。在留英時，他體認到西洋的基督教信仰與人民「自由權」互為表裡。誠如上述，他說道：「蠻夷之民，容易自殺。故亦容易殺人。開化之民，真正自愛。故亦真正愛人」。可見他與明六社的其他成員相同，以進步理念來論述文明的進展過程。他以野蠻→開化＝文明的過程，討論文明的內涵與特徵。並以「自愛」與「他愛」的基督教概念來定義文明與否，在闡述這兩個觀念時，明顯可見他以儒教道德定義的言語。中村正直在明治四年末(1871)時，發表了一篇關於基督教解禁與勸說天皇受洗的〈擬泰西人上書〉。他雖贊同基督教教義，但始終視儒教、佛教、基督教為一體，並以儒教的「天」觀念理解基督教的「神」⁴³，可見他仍然脫離不了儒教思維的模式。

同時，中村正直對《自由論》第二章所論及的「思想與言論的自由」也甚為重視。他在《自由之理》中說道：

基於己身天良是非之心，思考自由。無法堅持己見，毫無反抗，進而聽從他人之言，亦即輿論，乃成為自我心靈的奴隸(mental slave)。在心靈被奴役的一般氣氛中，不會產生思想的大家，亦即哲學家。在那種氣氛中，卻從未有過，也不會出現勤於思想的聰明之民(intellectually active people)⁴⁴。

⁴² 同《自由之理》，p.18~19。

⁴³ 高橋昌郎，《中村敬宇》(東京：吉川弘文館，1988)。

⁴⁴ 同《自由之理》，p.28~29。原文：「自ラ天良是非ノ心ニ原キ、自由ニ思想シ、一己ノ意見ヲ立ルコト能ハズシテ、他人ノ説、即チ世間總體ノ議論ニ、餘儀ナク從ガラコトヲ、心中ノ奴隸トイフ。コノ心中ノ奴隸ナルモノ、一般ニ行ハ、ソノ大氣ノ中ニ、思想者ノ大家、即チ理學ノ

此章譯文極為明快，尤其是中村正直在頭註添加了「絕妙譬喻」、「極公平、極痛快之論」等讚辭，可見他對「思想與言論自由」的重視。同時，在《自助論》中說道：「使人們進而習讀西方典籍，使其心謙虛，可接受新見異說，致力於智識的積累，而非憑一己之見論斷事物」⁴⁵，可見中村正直認為尊重「新見異說」乃是人類進步的要素。

在《自由之理》第三章，中村正直在頭註「今世開化方始，猶旭日初生。若以歐洲今日乾坤為既達至善境地，則大謬」這一節說道：「在未臻開化之境域時，不同的經驗是有益的。只要不損害別人，應讓各種性格都有自由的發展」⁴⁶，將彌爾所說的「人類尚未健全」之時譯為「未開化」，並且認為今日歐洲尚未達開化境界。另外，對中村正直來說「自治」(自主)亦是「獨自一己」的主張，但他的論述僅止於「德善上的自主」之道德論⁴⁷，幾乎無涉及政治思想。但彌爾所說的「自由的精神」(the spirit of liberty)或「改進的精神」(the spirit of improvement)，「因為有了自由，有多少個人就可能有多少獨立的改進中心」⁴⁸，以此為前提，欲脫離「習慣的權勢」，其中所含的政治意圖極為明顯。

中村正直在《自由之理》第五章〈論適用〉(施用ヲ論ズ)中，特別關心教育問題與官僚制批判：

生出一個孩子，不只要給予食物以填飽他的身體，並且還要能夠修養和訓練他的心智。如果不實行此責任(職分)的話，無論對那孩子或是政府來說，都是道德的罪惡；因此，如果父母不盡這種責任，政府就應該強迫他們去盡。

大家生レタルコトナク、今ヨリ後モ、生レザルベシ。マタカル世ニ、思想ノ事ヲ勤ムル聰明ノ民、出シコトナク、今ヨリ後モ出ザルベシ」。

⁴⁵ 中村正直譯，《西國立志編》(東京：講談社，1981)，p.325。原文：「人をして進んで西籍を習読し、其の心を謙虚にし、新見異説を受容し、務めて智識を集め、妄に一己を執りてもって論断せざらしめんと欲るなり」。

⁴⁶ 同《自由之理》，p.44「コノ十分ナル開化ニ至ラザル間ハ、人生ノ事ニ種々各異ナル経験アルベキヲ要ス。他人ニ害スルヲ除クノ外、種々ノ品行ノ自由ニ顯ハシ出ザシムベキヲ要ス。」

⁴⁷ 同上書，p.54。

⁴⁸ 彌爾著，郭志高譯，《論自由》(台北：城邦文化，2004)，p.105。

……一般來說，政府的國家教育，只是要將人民鑄造成一式一樣，因此，用以鑄造他們的模型是帝王或僧侶或者諸侯(亦即當權者)所喜愛的，以此鑄造人民的意見、品行，並欲達到萬人一心⁴⁹。

彌爾在強調義務教育重要性的同時，也指責國家獨佔教育有壓抑個性的危險性。在《自由之理》出版的同年(1872)，政府公佈了學制。主張教育不是為國家，而是為個人，倡導國民平等的教育理念，宣誓「希望邑無不學之戶，家無不學之人」⁵⁰。因此，國民對於天皇給予的教育機會心懷感謝，實現「由上而下」的教育統制，同時也麻痺國民對教育的批判。這對身為教育家的中村正直來說，勢必產生了深刻的共鳴。

對於明治初期的知識人來說，從封建的殘存體制(心中的奴隸)中解放是他們關心的重點，而強烈主張個性與思想言論自由的彌爾的自由理論，給予他們極大的鼓舞。如明治八年(1875)西周的《人生三寶說》提及彌爾的思想：「邊沁的功利主義由彌爾所擴張、繼承，所有的政治體制乃是「爲了實現最大多數的幸福」，「人世三寶說」即基於此理」。福澤諭吉曾說：「政府的義務，只要不妨礙民間活動，體察人心所向，並加以保護即可。因此，實行文明事業的是民間人，保護扶植文明的是政府」⁵¹。深受英國自由主義(彌爾·邊沁)影響的明六社成員，他們認爲要達到「富國強兵」，唯有促成人民的自我精神變革與減少政府的干涉，方是正道。誠如杉原四郎在《彌爾與馬克斯》一書中說道：

⁴⁹ 同《自由之理》，p.77。原文：「蓋シ人苟クモ子ヲ産ミタランニハ、食物ヲ与ヘソノ身体ヲ養フノミナラズ、教養ヲ以テソノ心靈ヲ養フベシ。コノ職分ヲ欠バ、実ニ德行上ノ罪惡トナリ、独リコノ不幸ナル子ニ罪ヲ得ルノミナラズ、國中総体仲間即チ政府ニ対して罪ヲ得ルナリ。故ニ父母、モシコノ職分ヲ尽サザレバ、政府ニテソノ父母ヲ強ヒテソノ子ヲ教養セシメ、ソノ職分ヲ尽サシムベキナリ。……抑モ一般ニ行ハルル政府ノ教養ハ、特ニ人民ヲ鑄シ、互ヒニ相ヒ同一ナラシムル所以ノ器具ニ過ギズ。故ニ帝王或ハ僧正或ハ諸侯(即チソノ權勢強キモノ)ノ好メル意見品行ノ模型ヲ以テ、人民ノ意見品行ヲ鑄造シ、万人ノ心ヲシテ一人ニ帰セシメント欲シ、教養ヲ以テソノ具トナス」。

⁵⁰ 原文：「國民は皆学に就き必ず邑に不学の戸なく、家に不学の人なからしめん事を期し給へり」。

⁵¹ 同上《勸學》，p.86。

彌爾的思想有過於強調妥協、折衷的特質，這是布爾喬亞(bourgeoisie)自由主義中進步的核心，亦即廣義上反地主的勤勞人民的立場，忽視這個絕不能摒棄的事實是不恰當的。……這裡表現了彌爾思想本質具有的健康性，再者，彌爾的思想在長期殘存絕對主義壓制的我國(日本)政治下，予思想言論的不當壓迫帶來了鼓舞鬥爭的力量⁵²。

彌爾的思想在明治初期，由中村正直(《自由之理》)與西周(《利學》)等啓蒙思想家，亦是道德理論家所攝取，對當時啓蒙主義的理論建構有極大的影響。但是，隨著明治憲法體制的強化，彌爾所主張的自由理論卻逐漸掩蓋在「有司專制政府」體制之下。

第三節 自由民權期的盧梭自由論之導入

本節主要探討盧梭的自由論是透過何種方式介紹予日本，及如何影響日本的明治時期。在日本，盧梭的《社會契約論》(*Du Contrat Social*)最早在明治十年(1877)由服部德所翻譯。眾所周知，明治十五年(1882)中江兆民翻譯部份《社會契約論》，並以《民約譯解》(原文為漢文)為名出版，本書可謂是自由民權思想的論理性著作。

中江兆民(1847~1901)在當時日本被譽為「東洋的盧梭」，在他的思想形成歷程中，受到盧梭所代表的十八、九世紀法國自由主義影響極深，另外他亦認為「維持我國民道德，提高人格，最適當的是孔孟之教」，將東洋傳統與西洋自由思想融合，可說是中江兆民畢生之課題。這裡需留意的是，在漢學薰陶下的兆民，並

⁵² 杉原四郎，《ミルとマルクス》(東京：ミネルヴァ書房，1967)，p.247。原文：「ミルの思想の妥協的折衷の性格を強調するあまり、それが、ブルジョア自由主義のもつ進歩的性格の核心、すなわち反地主的な広い意味の勤勞人民の立場を最後まで決してすてきではないなかったという事実をみおとすことは不当であろう。……ここに、彼の思想がもつ本質的な健康さがみられうるし、またそれが、絶対主義的圧政が長く残存したわが国において、思想言論に対する不当な圧迫との闘争を鼓舞しうる力をもちえたゆえんがあるといつてよいだろう」。

非忠於原著而將盧梭的思想介紹至日本。兆民在建構自身思想時，一方面積極攝取歐美近代的自由與權利思想，另外又以傳統的東洋儒學解讀之，試圖將兩者融合在一起，以構築近代日本的思想⁵³。因此，筆者欲藉兆民的《民約譯解》，略窺盧梭的自由論是如何導入日本，以便明瞭自由民權期自由論的理論基礎。

在自由民權運動期間，兆民在於理論上最大的貢獻是倡導盧梭的人民主權思想。中江兆民在《民約譯解》的序文中，認為盧梭的思想乃「在於令民自脩治，而勿為官所抑也」⁵⁴，「以政權為全國人民之公有物，非官僚私有」⁵⁵。除此之外，以儒家的概念、思想來理解與詮釋盧梭思想的例證，在中江兆民的著作中所在多有。以下將根據此觀點展開論述。

盧梭認為在社會契約論形成的同時，不只產生了「主權者」(sovereign)，還賦予該主權者一種支配其中所有成員的「絕對權力」。然而這項權力並非獨立於契約之外，它仍然得受「公共意志」(general will)的指揮，如此方能稱之為「主權」⁵⁶ (sovereignty)。中江兆民在《民約譯解》中以漢文翻譯與解釋這一論述時，將「公共意志」譯為「公志」，在定義「公志」時說道：「公志為何？眾人之所同然」⁵⁷。這一釋義也與《孟子·告子上》有關，孟子在對「理義」做界定時便說「心之所同然者何也？謂理也，義也。」在兆民看來，「民權」是「理義」的內涵，「公志」又是「民權」的體現，如此，將孟子對「理義」乃「心之所同然者」的界定延伸至「公志」，把「公志」當成是「眾人所同然」便是理所必至了⁵⁸。

⁵³ 德富蘇峰，《德富蘇峰集》(東京：改造社，1930)，p.447。蘇峰在評論兆民的學問時，說道：「其の仏蘭西文字の知識に加ふるに、漢学の素養ある、即ち漢学者として、門戸を張るも、優に一家を成すに足るものあり」。例如，針對「理義」這一詞，誠如島田虔次氏指出「理義」乃是兆民的愛用語之一。中江兆民將「理義」這一詞理解為「理想」。《孟子·告子上》：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」而兆民認為：「民權至理也，自由平等大義也」。(《一年有半》)兆民將「民權」、「自由」、「平等」等包含於「理義」之內，便賦予了它有別於《孟子》的近代意義，但同時又使「民權」、「自由」等近代性概念含有倫理色彩。

⁵⁴ 《近代日本思想大系3 中江兆民》(東京：筑摩書房，1974)，p.186。

⁵⁵ 同上書，p.186。

⁵⁶ 根據盧梭的《社會契約論》所說，「主權不外是公共意志之運用」，「公共意志」(general will)乃是人民主權的體現。換言之，服從主權者也就是服從「一般意志」，服從法=服從自身意志自=即成立自由這一公式。引自《歷史學事典 第九卷 法と秩序》，p.306。

⁵⁷ 中江兆民《民約譯解》，p.173。《中江兆民全集1》(東京：岩波書店，1984)。

⁵⁸ 王家驊，《日本の近代化と儒学》(東京：農山漁村文化協會，1998)。

盧梭的《社會契約論》的要旨之一，便是討論政治與「正義」、「功利」的關係問題。他在該書第一卷開宗明義便說道：

我想就人性所然，法律所能，研究在國家秩序方面，究竟能否訂立些公正確定的政治原則。在這項研究裡，我將始終力求把權利所許的和利益所示的連合起來，俾正義和實利不相分離⁵⁹。

但是，中江兆民將盧梭所說的「正義」與「實利」的關係，以儒學之「義」與「利」的概念來解讀。根據兆民《民約譯解》：

政果不可得正邪？義與利果不可得合邪？顧人不能盡君子，亦不能盡小人，則置官設制，亦必有道矣。余固冀有得乎斯道。夫然後政之與民相適，而義之與利相合其可庶幾也⁶⁰。

盧梭所說的「實利」與兆民所指的「利」是相異的。

在此譯文中，可見中江兆民是從《論語》〈顏淵〉的「政者正也」與《孟子》〈梁惠王〉的「王亦曰仁義而已矣。何必曰利。」這兩個儒家的重要命題出發，以此解讀、理解盧梭的思想。兆民並且以儒學的思考模式，將「正義」與「功利」問題完全無關的「個別意志」(will of all)與「公共意志」(general will)，用儒學之「義」、「利」來理解。首先，盧梭曾指出「個別意志自然是傾向偏頗的，公共意志是傾向公平的」⁶¹。他亦強調：「全體的意志和公共的意志常有很大的區別，後者只考慮公共的利益；前者則顧及私人的利益」⁶²。中江兆民將「個別意志」譯

⁵⁹ 盧梭著，徐百齊譯，《社約論》，(台北：商務印書館，1999)，p.2。

⁶⁰ 島田虔次〈《民約譯解》原文、読み下し文、ならびに注解〉，p.184。桑原武夫編《中江兆民の研究》(東京：岩波書店，1966)所收。

⁶¹ 徐百齊譯，《社約論》，(台北：商務印書館，1999)，p.34。

⁶² 同上書，p.39。

為「私利」，將「公共意志」譯為「公利」，其譯文成為「私利之為物，常赴偏頗。而公利之為物，常赴周遍。」其後還自己加上一句「其質本不相容也」⁶³。由此可見，兆民不但以儒家觀點解讀盧梭思想，還加上盧梭未曾論及的「公利」與「私利」互不相容的儒家觀點⁶⁴。

中江兆民以儒家道德政治為出發點，他極不贊同明治啓蒙思想家福澤諭吉、西周等人主張的英國功利主義。《民約譯解》中闡明：「勉雜母（註：邊沁）論用，而婁騷（註：盧梭）論體。勉雜母論末，而婁騷論本。勉雜母單論利，而婁騷并論義，其有不合也，固宜」⁶⁵。他讚賞盧梭「重義輕利」之思想，並以「體用」、「本末」、「義利」等儒學語彙來批評邊沁的功利主義，這段話可充份表現兆民受儒家思想影響頗深。同時，他亦強調：「婁騷著書，頗譏西土政術⁶⁶，其意蓋欲昌教化而抑藝術」⁶⁷，可見他將盧梭視為儒家的德治主義者。中江兆民儒學式的解讀，是否扭曲了盧梭的民主主義思想？抑或對盧梭思想的導入日本形成阻礙？以下從「自由」的觀點來探究這些問題。

如前所述，在自由民權運動時期，中江兆民極力鼓吹盧梭的人民主權思想，同時也宣揚他的「自由」概念。根據兆民的《民約譯解》，他將盧梭的三個自由觀念「自然自由」(natural freedom)、「社會自由」(civil freedom)、「道德自由」(moral freedom)各自翻譯為「天命之自由」、「人義之自由」、「心之自由」⁶⁸。中江兆民闡釋「天命的自由」：「上古之人肆意為生，絕無被檢束，純乎天者也」⁶⁹，即盧梭的天賦人權觀念，此「天命之自由」意味著，成文法形成之前人們的生存權。關於「人義之自由」，兆民說道：「民相共約，建邦國，設法度，興自治之制，斯

⁶³ 《中江兆民全集 1》(東京：岩波書店，1984)，p.108。

⁶⁴ 王家驊，《日本の近代化と儒学》(東京：農山漁村文化協会，1998)，p.192。

⁶⁵ 同《中江兆民の研究》(東京：岩波書店，1966)，p.202。

⁶⁶ 筆者註：這裡所指的是邊沁的功利主義政治論。

⁶⁷ 《近代日本思想大系 3 中江兆民》(東京：筑摩書房，1974)，p.180。

⁶⁸ 盧梭的自由理論請參照第一章第二節。

⁶⁹ 《中江兆民全集 1》(東京：岩波書店，1984)，p.138。

以得各遂其生長其利，雜乎人者也」⁷⁰，亦即近代國家制定法律時，不論公、私領域皆保障人民之自由權⁷¹。

除「天命之自由」與「人義之自由」之外，中江兆民最重視的是「心之自由」，亦即盧梭所謂的「道德自由」。他在《東洋自由新聞》創刊號(1881年3月8日)中更進一步闡釋「人義之自由」、「心之自由」這兩個概念：「自由之旨趣有二，一為心神之自由，一則行為之自由」⁷²，這裡所謂「行為之自由」，包括「一身之自由」、「思想之自由」、「言論之自由」、「集會之自由」、「出版之自由」、「結社之自由」、「民事之自由」、「從政之自由」等具體條目，即所謂「市民的自由」。

而「^{リベルター}心神之自由」則是：

心神之自由乃吾本有之根基。由第二位行為之自由始，其他百般自由之類，皆由此出。凡人生之行為、福祉、學藝，皆由此出。蓋吾人最當留心涵養者，莫尚此物⁷³。

前述所列舉之市民諸自由(亦即外在之自由)皆源自此「心神之自由」。而在《民約譯解》中，他特別在「心之自由」下附加一段「解」，即

邦國未建之時，人人縱慾徇情，不知自脩厲，故就貌而觀，雖如極活潑自由，實不免為形氣之所驅役，本心始未能為主宰，非奴隸之類乎⁷⁴。

⁷⁰ 同上書。

⁷¹ 松本三之介，《明治思想における伝統と近代》(東京：東京大学出版會，1996)，p.147。

⁷² 松永昌三編，《中江兆民評論集》(東京：岩波文庫，1993)，p.13。原文：「自由ノ旨趣其目二、曰クリベルター・モラル(即チ心神ノ自由)、曰クリベルター・ポリチック(即チ行為ノ自由)なり」。

⁷³ 松永昌三編，《中江兆民評論集》(東京：岩波文庫，1993)，p.14。凡此書引文皆文拙譯。原文：「我が本有ノ根基ナルヲ以テ、第二目行為ノ自由ヨリ始メ其他百般自由ノ類ハ皆此ヨリ出デ、凡ソ人生ノ行為、福祉、学芸皆此ヨリ出ヅ。蓋シ吾人ノ最モ当さに心ヲ留メテ涵養ス可キ所之物ヨリ尚ナルハ莫シ」。

⁷⁴ 桑原武夫編，《中江兆民の研究》(東京：岩波書店，1966)，p.210。根據盧梭的《社會契約論》，

中江兆民始終認為，在心成爲主體之後人們才可脫離奴隸狀態，可見他重視「心神之自由」甚於「行爲之自由」。

同時，許多研究者亦指出中江兆民之「心之自由」與孟子的心性論相關連⁷⁵。例如，他在闡明「心神之自由」時，說道：

是謂我精神心思絕不受他物之束縛，完全發達而得無餘力。古人所謂結合義與道之浩然一氣，即此物也。內省而不疚，自反而縮，亦此物也。是則俯仰天地而無愧怍，顯之於外則不爲政策教門所鉗制，處之於內則不爲五欲六惡所妨礙，活潑馳騁，毫不屈撓⁷⁶。

由「結合義與道之浩然一氣」，明顯可見出於《孟子》〈公孫丑上〉之「吾善養浩然之氣」，中江兆民因此認為「自由」乃天賦，且是可「存養」的。但是，筆者認為，中江兆民「心神之自由」乃是以本心爲體，重視人的主觀精神之能動性作用，此更近於王陽明的「良知」說。王陽明主張「心即理」，理不離心，此心即理⁷⁷，二者構成了主體意識不可分割的方面。而作爲自心與理之統一的這種主體意識(心)，即良知。此心體(良知)，同時亦是萬物的本體，心(良知)構成了萬物所以存在的依據⁷⁸。在王陽明看來，「良知」作爲內在於萬物的普遍本體，並不是靜

「在社會狀態之中加入道德自由(moral freedom)，這使人成爲真正自己的主人；因爲循情慾的衝動是奴隸，而依從自己所定的法則是自由」。

⁷⁵ 松本三之介氏在《明治思想における伝統と近代》中，強調中江兆民的自由涵養與孟子思想之間具有關連性。王家驊氏也認為「兆民將盧梭的『道德自由』，理解爲具備先驗德性的自由精神」，以強調中江兆民確實受到《孟子》心性論的影響。這兩位論者只以中江兆民字面上的譯文，以之與孟子心性論相關連。其實，筆者認為，兆民的「心之自由」更接近王陽明的致良知說。

⁷⁶ 松永昌三編，《中江兆民評論集》(東京：岩波文庫，1993)，p.14。原文：「我が精神心思の絶えず他物の束縛を受けず、完全發達して余力なきを得るをいふこれなり。古人いはゆる義と道とに配する浩然の一氣は即ちこの物なり。内に省みて疚しからず。自ら反して縮きもまたこの物にして、乃ち天地に俯仰して愧怍するなく、これを外にして政府教門の箝制する所とならず、これを内にしては五慾六惡の妨碍する所とならず、活潑々々として凡そその馳騁するを得る所はこれに馳騁し、いよいよ撓進みて少しも撓まざる者なり」。

⁷⁷ 王陽明曾道：「心之體，性也，性即理也。天下寧有心外之性乎？寧有性外之理乎？寧有理外之心乎」。(《書諸陽卷》，《全集》卷八)

⁷⁸ 楊國榮，《王學通論—從王陽明到熊十力—》(台北：五南書局，民 86)。

態的：「天地間活潑潑地無非此理，便是良知的流行不息。」（《傳習錄下》）此「良知」可謂與中江兆民的「心神之自由」極相同，含有免除內在五欲六惡侵擾的精神自律性，兆民將人視為道德自主自律的主體，並認為人類具有普遍的、先驗的道德意識，他透過確立「心」的本體與主宰地位，高揚人的主體性和至善性。中江兆民並且強調「行為之自由」應以良知為依據，「人有良知，判別正不正，無有失錯，所謂道德也。然道德以其無賞罰之柄。君子競業。唯良知是聽。不敢為惡。而小人肆然自恣法度之外，則是君子常蒙害，而小人常享利，故道德亦未足賴以為治，而律令終不可不設」⁷⁹。他以「心神之自由」（良知）是本，「行為之自由」是末，兩者需相轉為用。

中江兆民的自由理論大約如上所述，他窮其畢生強調「道德自由」，其原因在於批判當時成為主流的功利主義。他從道德自由的觀點，批評以追求欲望為首要目的之功利主義。中江兆民的觀點，可說是針對受到英國自由理論影響的明六社思想家提出的反論。為解決此問題，兆民乃以儒學道德主義為橋樑，攝取盧梭的自由論。

再者，從自由概念之觀點來看，可謂中江兆民與盧梭的自由觀念同屬於「積極自由」（positive liberty）。關於盧梭的「積極自由」，柏林說道：「我是自由的，因為我夠自律（autonomous），而且，只要我維持自律，我就是自由的。我遵守法律，但是我已把它們加在我不受強制的自我裡，發現這些法律。自由就是服從（obedience），但卻是『服從一種我們為自己而制訂的法律』，於是，沒有人能奴役自己」⁸⁰。柏林主張「積極自由」＝「自律自由」，正是盧梭與中江兆民堅稱：人們必須「成為心的主宰」，才可脫離奴隸狀態。

中江兆民將盧梭的「道德自由」理解為「心神之自由」，是人類與生俱來的天賦；但根據盧梭的《社會契約論》，「道德自由」乃是人們藉由社會契約的締結，遵守自己所制定的法律之後才形成的，因此「道德自由」並非如兆民所謂的內在

⁷⁹ 中江兆民，《民約譯解》，《明治文化全集 政治篇》，p.202。

⁸⁰ 陳曉林譯，柏林著，《自由四論》（台北：聯經，民75），p.248。

天賦，而是後天的。由此可見，中江兆民以「心神之自由」為政治的前提，與盧梭的「成立國家的自由」(liberty to.....；国家への自由)主張所強調國家與人民一體化後，才產生「道德自由」的觀點正好相反⁸¹。由此可見，兆民受儒學影響的痕跡。

有關民權論的思想，在明治二十年兆民的《三醉人經綸問答》(1887)中，有更進一步的闡釋。中江兆民雖以民主共和制為理想，但他認為：「由專制到立憲制，由立憲制到民主制，這正是政治社會進展之順序。從專制一舉進入民主制絕非順序」⁸²，同時，他亦考慮到明治日本的現況，認為不可一味輸入西洋理論，而是要創造適合日本現勢的論理，因此兆民主張從「恩賜之民權」到「回復之民權」(英、法兩國)。誠上所述，盧梭的自由理論乃是「成立國家的自由」(liberty to.....；国家への自由)，但以中江兆民來說，他以視天皇為超越、象徵的存在為前提，積極地導入理想的民主共和制，致力於使日本成為人民主權之國家⁸³。這使他的自由理論偏向英國自由主義「擺脫國家束縛的自由」(liberty from.....；国家からの自由)。這是自由民權運動者共同的弱點，也是自由民權運動漸趨衰退，並轉向國權論的要素。

明治十四年(1881)政變後，明治國家權力更臻完備，伊藤博文等導入德國憲法制度強化君權的存在。中江兆民的自由論隨著自由民權運動的沒落逐漸消失，終而成為一理想，代之而起的則是德富蘇峰的保守主義「自由」論。

⁸¹ 參見寺谷隆〈中江兆民論〉(《国語と国文学》35卷5号，1958，p.63)。如他所主張：「然ルソーに於いては社会契約の締結によって始めて実現される道徳的自由が兆民の場合では逆に政治的自由の前提とされていたと思われる節がある」。

⁸² 河野健二編，《日本の名著 36 中江兆民》(東京：中央公論社，1984)，p.264。(拙譯) 原文：「專制から立憲制になり、立憲制から民主制になる、これがまさに政治社会の進行の順序です。專制から一挙に民主制に入るなどというのは、けっして順序ではありません」。

⁸³ 家永三郎稱，在明治十二、三年(1879、80)以前，植木枝盛等土佐派理論家，都指出君主制的非合理性，並否定天皇的存在，以共和政治為目標。(家永三郎〈日本における共和主義の伝統〉)但是，到明治十年代中葉，否定天皇之議已逐漸從民權論者的言論中消失，並進而肯定天皇的存在。(武田清子〈天皇制思想の形成〉)

第四節 明治十四年後自由論之動向

明治十四年(1881)，在自由民權激揚時期，政府內部因針對國會開設，大隈重信與伊藤博文等人意見相左而形成對立。伊藤博文反對大隈重信提出的英國式憲法，而主張採取德國式憲法體制。再者，因出售北海道開拓使官有物事件，造成自由民權派強烈批判大隈政府，因此伊藤博文等決議罷免大隈重信，此事件稱為「明治十四年政變」。從此，明治政府乃採用德國立憲制度。同年，明治政府公布召開國會詔書，為此，自由民權論者逐漸不再持否定天皇的態度，而視天皇為超越、象徵的存在。

自由民權運動以士族與豪農為領導階層，主張人民只要能伸展自己的權利，即可獲致幸福，換言之，只要參與政治便可獲得幸福。但是，明治十四年後，政府以高壓手段壓制自由民權運動，另一方面又預定於十年後開設國家。再者，大藏卿松方正義實行緊縮經濟政策⁸⁴，促使大批小農與工商業者趨於沒落，更證明了對政治關心未必能保證個我的幸福。

在此情形下，民權論者卻未能提出積極而實際的運動方策，他們依然抱持「菁英主義」，漠視民眾的實際利益，企圖以士族的道義觀重振自由民權運動的風潮。而明治十五年(1882)福島事件後，士族與豪農的民權運動逐漸衰微，農民運動卻不斷展開。但是，由於農民運動奉民權論者「暴政可推翻之」為圭臬，遂造成農民在緊縮政策產生的窘迫狀況下發動的民權革命運動。

德富蘇峰生於熊本的豪農階層，明治十三年(1880)熊本的自由民權運動達到

⁸⁴ 大久保利謙編，《體系日本史叢書 3 政治史 III》(東京：山川出版社，1985)，p.204~205。松方正義在明治十三年六月大隈重信財政下，即提出自己的財政政策〈財政管窺概略〉，採用緊縮財政並明示紙幣整理的方向。明治十四年大隈下野後，松方即開始執行此緊縮政策。松方正義想通過消化紙幣穩定幣值、削減經費、健全財政，發展產業。但正如整理紙幣之際，松方早已預測到「不論用什麼手段，隨著紙幣價格回復，一般物價會低落，農、工、商業暫時面臨困境是理所當然的，對此應有所準備。」此緊縮財政造成嚴重通貨緊縮，使農民、中小企業主甚至士族階層中相繼出現破產者。松方財政的強制造成至明治二十年日本經濟的嚴重不振，如修訂地租帶給農民嚴重打擊，特別是米價的下跌，還有隨之而起的各種租稅負擔，使得農民更為貧困。同時，在整理紙幣過程中不斷產生貧困者，進一步激化了自由民權運動。

巔峰期。他在明治十四年(1881)正式參加自由黨系的相愛社(明治十一年五月，由池松豐記、松山守善等結社，與當時熊本的國權黨與實學黨相對抗)，積極從事縣各地的政談演說⁸⁵。明治十七年(1884)蘇峰出版《自由、道德、及儒教主義》一書，時值自由黨解散，農民的激化事件之「加波山事件」⁸⁶、「秩父事件」⁸⁷也由政府所鎮壓，自由民權運動於是漸趨沒落。歷經自由民權運動以激烈手段爭取自由的失敗，日本自由論的動向於是從法國傳統自由主義：「成立國家的自由」(liberty to.....；国家への自由)回歸到英國傳統自由主義：「擺脫國家束縛的自由」(liberty from.....；国家からの自由)，而其中最具特色的可謂德富蘇峰的「自由」論。他繼承啓蒙主義的「自由」構想與自由民權運動的「人民主權」觀，致力於「新日本」的建設，並將目光轉往「人民」身上。而德富蘇峰在論述「自由」論之前，與啓蒙主義者福澤諭吉相同，是以批判「儒教主義」展開的，因此，以下將探究蘇峰「儒教主義」的批評對象與特質。

⁸⁵ 德富蘇峰在《蘇峰自傳》中論及熊本三黨分立的現況：「學校黨是保守黨，實學黨是漸進黨，相愛社是急進黨。」他也說道相愛社的特徵：「相愛社將盧梭的《民約論》奉為金科玉條。余(蘇峰)並非如此深信，但卻也受到若干影響。」德富蘇峰，《蘇峰自傳》(東京：中央公論社，1935)，p.142~143。凡此書引文皆為拙譯。

⁸⁶ 明治十七年(1884)九月企圖暗殺政要的福島·北關東的自由黨員等，在茨城県真壁郡的加波山設置本部，襲擊警察分署·商家。乃自由民權運動激化事件之一。策劃者公然地倡導「顛覆專制政府轉覆」、「創立自由立憲政體」，並使用炸彈，此舉給予政府與自由黨中央極大的衝擊，因此更強力壓制，此事件也成為自由黨解散的一契機。

⁸⁷ 明治十七年(1884)十一月發生的秩父事件，是由秩父地方與其周邊的負債農民及地方自由黨員等結成的秩父困民黨所進行的武裝蜂起。是自由民權運動期最大的激化事件。除了要求政治上的自由外，他們也希望達成經濟上的平等。