

第三章 德富蘇峰之「儒教主義」批判

第一節 「儒教主義」的初步界定

爲考察德富蘇峰的「自由」論，本章以其對「儒教道德」的批判爲前提展開立論。在明治十七年(1884)出版的《自由、道德、及儒教主義》中，嚴厲批判「儒教主義」的封建道德。他在批評儒教舊道德之際，已預先將儒教一詞冠上「主義」一語，因此「儒教主義」涵蓋濃厚之主觀色彩。本章乃立基於，德富蘇峰的目的並非攻擊儒家學說，而是側重於批判「儒教主義」在整個社會中所扮演的機能面向而展開立論。且他所批評的對象並非江戶時代的封建「儒教主義」，而是明治二十三年(1890)主導政府發布《教育敕語》的元田永孚¹與井上毅²。

明治維新初期的國家政策以「全盤西化」爲主。明治五年(1872)政府公布學制，全盤否定江戶時代的儒學教育，提倡實用主義和實利主義的教育。於是，仁義道德逐漸遭受社會忽視。加之政府爲了廢除治外法權，只得順應列強要求引進西式憲法、民法和刑法，來健全法制，此舉卻使「天賦人權」等自由思潮得以傳布³。期間歷經自由民權運動、西南戰爭等，令明治政府面臨極大的政治危機。

明治十五年(1882)至明治二十三年(1890)間，教育家、啓蒙思想家、漢學者等各發其聲，撰寫大量的德育論述，一直要到《教育敕語》頒布才令言論得到統一。例如，自由民權論者植木枝盛⁴在明治十九年(1886)撰〈論維新後道德的頹廢〉

¹ 元田永孚(1818~1891)，儒學者，熊本藩出身。明治四年(1871)進入宮內省，始任侍讀，後就任侍補，擔任天皇帝王學的教授。與佐佐木高行等人展開天皇親政運動，明治十四年(1881)因爲憲法的基本理念與政府對立，但是他仍從國體論的立場積極展開政治活動。

² 井上毅(1843~1895)，法制官僚，生於熊本縣。在明治十四年(1881)的政變，參與策劃罷免大隈重信，向岩倉具視·伊藤博文建議以德國憲法爲範本制定日本憲法。政變後任參事院議官，明治二十一年(1888)年兼任法制局長官·樞密院書記官長，其間，創設內閣制度與引進地方自治制度，並與伊藤博文·伊東巳代治·金子堅太郎共同起草、策劃大日本帝國憲法，也參與教育勅語的起草。

³ 劉岳兵主編，《明治儒學與近代日本》(上海：上海古籍出版，2005)，p.53。

⁴ 植木枝盛(1857~1892)，自由民權運動家。土佐藩士之子。明治七年(1874)聽聞板垣退助的演講後，立志從事政治。成爲板垣的書生，自學西洋思想，投稿報紙等。明治十年(1877)返回土佐，

一文。德富蘇峰亦在明治二十年(1887)的《新日本之青年》⁵中說道：「從道德的觀點上來觀察明治社會，則為一裸體社會」⁶；因此，綜觀日本明治時期的言論界，許多知識人以「道德的混亂」、「道義的頹廢」為批評點展開立論，試圖改建道德體系，這一時期又可稱為「道德混亂時代」⁷。而他們欲藉由道德來重建秩序的這個觀點，其實本身就具有「保守性」的傾向。針對日本保守主義，橋川文三說道：「關於日本近代的保守主義，不論是思想傳統抑或政治傳統，皆無形成一安定的實體。……換言之，近代日本的國家理性中，無容納保守原理的餘地。故它只有在扮演基於權力原理的反動機能時，才會受到公認」⁸，可知日本的保守主義其實介於「保守」與「反動」兩個概念之間。橋川文三並採取 A. Lawrence Lowell 的學說做更進一步說明，如下圖⁹：

加入立志社，負責執筆關於國會開設的〈立志社建白書〉。明治十三年(1880)編輯《愛國志林》、《愛國新誌》，亦負責起草規定人民主權、抵抗權等的〈日本國國憲案〉。因板垣外遊問題，與馬場辰猪等退社之後加入《自由新聞》執筆論說，刊行《民權自由論》、《言論自由論》、《天賦人權弁》等。

⁵ 德富蘇峰在明治十八年六月自費出版的《第十九世紀日本ノ青年及其教育》，是增加《新日本之青年》之總論部份，在明治二十年四月由集成社刊行。《新日本之青年》在論述道德教育與道德問題時，除了繼承《自由、道德、及儒教主義》之論點外，在政治觀點上也呈現一些變化。

⁶ 德富蘇峰《新日本之青年》，p.121。植手通有編，《德富蘇峰集 明治文学全集 34》(東京：筑摩書房，1983)所收。凡此書引用文皆為拙譯。原文：「今ヤ我カ明治ノ社會ハ。之ヲ道德上ヨリ觀察シ來レバ。乃チ裸体ノ社會ト云ハザル可ラズ」。

⁷ 〈教育敕語渙發關係資料集第二卷解說〉《教育敕語渙發關係資料集》第二卷(東京：國民精神文化研究所，1939)，p.1。

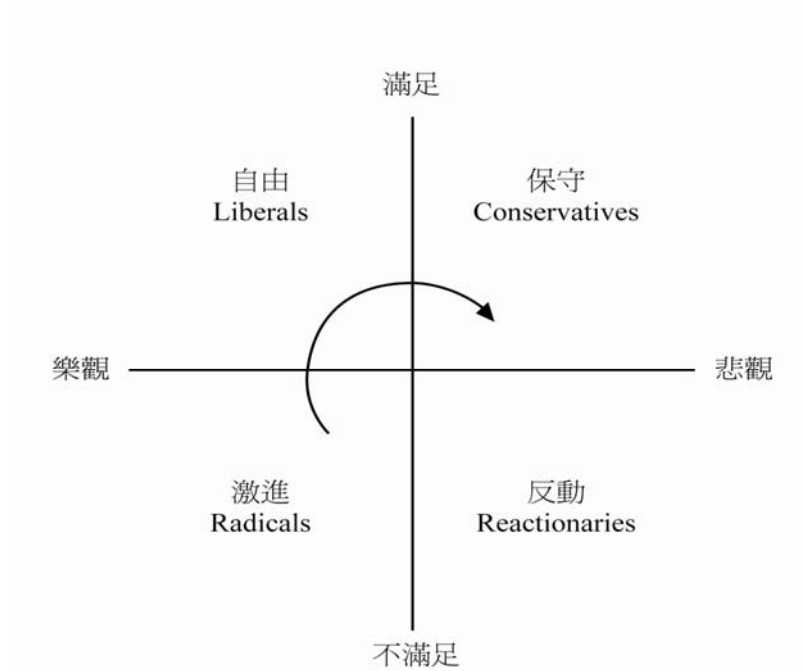
⁸ 橋川文三編，《保守主義の思想》(東京：國民精神文化研究所，1968)，p.20。

⁹ 同上書，p.21~22。

(1)此圖的縱軸表示對現實滿足—不滿足的態度，橫軸則表示對未來樂觀—悲觀的態度。其組合構成上圖四個政治態度。

(2)此圖不論是在個人的政治意識，或是某一政治社會的政治意識的分布上都是相符的。箭頭則相應於個人年齡的成長。

(3)在座標軸上相鄰的態度之間，可推測容易產生轉移。例如，自由易轉變成保守，保守轉變成反動。



回顧制定《教育敕語》之元田永孚與井上毅的思想經歷，可得知他們都是以儒教思想為中心，欲維持、擴張傳統道德，但其思想仍有一些相異點。根據家永三郎的〈教育勅語之思想史的考察〉中指出：元田永孚代表「儒教之歷史角色」，「為維持殘存的封建勢力，對於以資本主義產業社會為地盤的近代思潮來說，扮演最後的抑制角色」，在《教育敕語》的制定上，與元田永孚欲以「封建的儒教主義」為國教的意圖相反；井上毅則站在「近代的立憲主義」立場(當然受到極大限制)，參與《教育敕語》的制定。井上毅徹底排除元田永孚之主要意圖，並且成功地「瓦解其內部」。結果，《教育敕語》的特色為「不僅強調儒教之君臣、父子、兄弟、夫婦等私的人倫道德，且偏重於公益、世務、國憲、國法等社會道德」¹⁰。試以上圖說明，元田永孚主張的儒教復古主義，使他的理論具有「反動」(reactionaries)的意味；而井上毅則抱持以天皇為中心的國體觀，欲創建以立憲主義為制度的日本國家，含有「保守」(conservatives)色彩。

另外，梅溪昇在闡明元田永孚與井上毅制定《教育敕語》的特質時，說道：

¹⁰ 家永三郎，〈教育勅語の思想史的考察〉《史學雜誌》第56編第12号，1947。

元田永孚與井上毅雖然皆站在「儒教主義」的立場，但其相異點則是對「政教一致」持不同看法。元田永孚的「政教一致」乃是站在「王道論」的立場主張政教的不可分離性；而井上毅則站在近代國家法治主義的立場，認為一旦政治(法)與宗教(在日本是道德)分離，但具有「分離卻又相結合」的意味。元田永孚並無考慮到德治主義以外的政治，他主張只要施行以天皇「王道論」之道德政治，一般人民自然會絕對服從的樂觀主義政治；而井上毅通曉西洋近代國家政治之形勢，因此不抱如此的樂觀主義，而是考慮到在國家權力後支配的法律，對於井上而言，政治即是「法治主義」的政治。換言之，儒教道德對元田永孚來說，既是政治的精神亦是目的；而井上毅則認為其是政治的附加物亦是手段，且是為了維持日本法治主義的道德¹¹。

站在「尊重儒教」的立場上來說，一般認為，元田永孚與井上毅之間有「封建的」與「近代的」差別。元田永孚是「封建的儒教主義」，而井上毅則是「近代的儒教主義」。但是，梅溪昇主張井上毅的「近代性」並沒有完全超越及克服「尊重儒教」的立場。尤其他強烈排除基督教的思想，使得他的「近代性」受到圍限。因此，梅溪昇認為與其以「(近代的)「儒教主義」定義井上毅的思想模式，倒不如採取「國體主義」或「日本主義」的定義為佳。大體而言，元田永孚乃一道德思想家，而井上毅為一政治思想家。因之，以下探討元田永孚與井上毅的道德論述。

元田永孚欲實行所謂的「王政復古」，根據明治十二年(1879)元田永孚的《教學大旨》：

教學之要，在於明仁義道德，探究智識才藝，克盡人道。此乃我祖訓國典

¹¹ 梅溪昇，《明治前期政治思想史の研究》(東京：未來社，1978)，p.318。(拙譯)

之大旨，上下一體之教(國教)之所在也。近來專尚智識才藝，馳文明開化之末，打破品性，毀傷風俗者不在少數。……其流弊乃置仁義忠孝於度外，一味競行西洋風潮，將來恐怕會造成不知君臣父子大義之景況，此非我國教學之本意。故從今以往，基於祖宗之訓典，竭立宣明仁義忠孝，專究孔子道德之學，人人崇尚誠實品行。以此為基礎，學習各科之學，隨其才器逐漸長進，道德才藝，本末齊備，將大中至正的教學布滿天下。我國擁有獨立的精神，可不恥於宇內¹²。

元田永孚認為明治政府只偏重「智育」，但他主張強化「德育」也是不可忽視的。他主張日本的「國教」樹立應以「孔子道德之學為中心」，其「國教」的具體內容，即在自古以來的神道傳統上加上儒教，從而制定「祭政教學一致」、「仁義忠孝上下不二」¹³的體制。他並且將「智識才藝」視為「末」，而「仁義忠孝」=「君臣父子大義」屬於傳統道德之「本」。根據此論點，元田永孚認為在「君德」的「培養」上也應以儒學為基礎。他說道：因「人倫性情之德，根基於我邦之天賦，其工夫皆完備於四書五經」，並不需要「向西洋謀求」¹⁴，天皇學習儒學，即可明過去的歷史，對於繼承祖先的基業來說是極為重要的。

元田永孚雖認為天皇應該學習儒教思想，實際上明治七年時，天皇的學習情形並不如元田永孚所主張的，只從儒家思想中謀求治國大業。他在《還曆之記》中說道：

侍講之用書除國典歷史之外，亦有大量譯書。此時福羽美靜傳授國典，加

¹² 元田永孚《教學大旨》，p.263。松本三之介編《明治思想集I》（東京：筑摩書房，1980）所收。凡此書引文皆為拙譯。原文：「教学ノ要、仁義忠孝ヲ明カニシテ、智識才芸ヲ究メ、以テ人道ヲ尽スハ、我祖訓国典ノ大旨、上下一般ノ教トスル所ナリ、然ルニ輓近專ラ智識才芸ノミヲ尚トビ、文明開化ノ末ニ馳セ、品行ヲ破リ、風俗ヲ傷フ者少ナカラズ……其流弊仁義忠孝ヲ後ニシ、徒ニ洋風是競フニ於テハ、将来ノ怖ルハ所、終ニ君臣父子ノ大義ヲ知ラザルニ至ランモ測ル可カラズ、是我邦教学ノ本意ニ非ザル也、故ニ自今以往、祖宗ノ訓典ニ基ツキ、專ラ仁義忠孝ヲ明カニシ、道德ノ学ハ孔子ヲ主トシテ、人々誠実品行ヲ尚トヒ、然ル上各科ノ学ハ、其才器ニ随テ益々長進シ、道德才芸、本末全備シテ、大中至正ノ教学天下ニ布滿セシメハ、我邦独立ノ精神ニ於テ、宇内ニ恥ルコト無カル可シ」。

¹³ 元田永孚〈教育論附議〉，p.269。松本三之介編《明治思想集I》（東京：筑摩書房，1980）所收。

¹⁴ 元田永孚《為學之要》，p.173。海後宗臣編，《元田永孚》（東京：文教書院，1942）所收。

藤弘之專講洋書。余此時並無選擇任何書籍，只講述君德之要、理義的歸趨、治亂興衰之機，不在君子小人之辯。……反覆說明以期聖心確信¹⁵。

可見當時天皇教育並非如元田永孚所願，以儒學思想為講述主題，而是兼之以國典、洋學。

圍繞「德育」問題，宮中「反動」派之元田永孚與「保守」派官僚之井上毅、伊藤博文等開始進行論爭。明治十二年(1879)伊藤博文針對元田永孚的教育改革意見，委託井上毅起草〈教育議〉一文，上奏天皇。其中說道：

政談之輩過多，實非國民之福。……漢學之學生，大體開口輒言政治主張，振臂便議天下之事。因此他們即使讀洋書，也無法靜心鑽研具體的知識和科學。其讀西洋之政治論，則喜其空論，滔滔成風，如此政談之徒充斥都市農村¹⁶。

井上毅嚴厲抨擊「漢學」，這是因為當時投身自由民權運動的志士，絕大多數是「漢學者」、「漢學書生」¹⁷。元田永孚亦曾批評道，明治時期的「漢學」仍存有考證學遺風，專聘文辭技藝之末，非實用之學。他認為現今日本應以發揚儒教之「道德學」。而井上毅的〈教育議〉中也闡明，現今政談之徒眾多，漢學被視為當時煽動政治不滿的導火線，同時這些漢學者以治國平天下為目的，因此極易吸取西方政治思想，使得政情不安。伊藤博文與井上毅認為要將青年子弟從政談＝

¹⁵ 元田永孚《還曆之記》，p.176~177。海後宗臣等編，《元田永孚文書》第一卷（元田文書研究会，1966-70）所收。（拙譯）原文：「侍読ノ書モ国書歴史ヲ用キルノ外、多クハ訳書ノ瑣々タル者ノミ、時ニ福羽ハ国書ヲ主トシ、加藤ハ洋書ヲ專ラトシテ、余此際ニ立チ、何ノ書タルヲ扱ハス、其説ク所ハ君德ノ要、義理ノ当帰、治乱盛衰ノ機、君子小人ノ弁ニ非サルハナシ、……反復説明シ聖心ノ確信アランコトヲ期ス」。

¹⁶ 井上毅〈教育議〉，p.267。松本三之介編《明治思想集I》（東京：筑摩書房，1980）所收。原文：「政談ノ徒過多ナルハ、国民ノ幸福ニ非ズ。……漢学生徒往々ロヲ開ケバ輒チ政理ヲ説キ、臂ヲ攘ケテ天下ノ事ヲ論ズ。故ニ其転ジテ洋書ヲ読ムニ及デ、亦靜心研磨、節ヲ屈シテ百科ニ從事スルコト能ハズ、却テ欧州政学ノ余流ニ投ジ、転タ空論ヲ喜ビ、滔々風ヲ成シ、政談ノ徒都鄙ニ充ルニ至ル」。

¹⁷ 牧野謙次郎，《日本漢學史》（東京：世界堂書店，1938），p.259~260。

民權運動隔離，因此他們試圖實行「政教分離」政策。但是這種分離，並不意味著爲了使教育成爲自發而排除政治的干涉，而是要讓教育保持沉默。伊藤博文認爲「應推廣具體的知識、技術、科學，重視實用」，一般民眾的教育，應該與政治知識無緣，完全進行實用、具體的技藝教育¹⁸。由此可見伊藤博文與井上毅等保守派的官僚，他們的想法並非自由主義，而是國家主義的。同樣身爲明治政府官僚的元田永孚與井上毅，兩者對道德的立場及論據即有所出入，更遑論民間知識人對道德的眾說紛紜，莫衷一是。

但是，井上毅在明治十四年(1881)的〈人心教導意見案〉中，提出與〈教育議〉相反的意見。在〈教育議〉中，井上毅只是反對將漢學當成教育的基本理念(意識型態)，而非批判漢學本身。因此，他也未直接否定元田永孚所說的「仁義忠孝」=儒教之「道德學」。而在〈人心教導意見案〉中，他所攻擊的對象並非元田永孚，而是自由民權運動。針對「過激」、「急躁」的民權運動，他認爲應該以「忠愛恭順之道」施行教育¹⁹。針對此一觀點，井上毅亦在〈儒教當存〉一文中，積極闡明儒教的「政教一致」的思想。他說道：

儒教乃政教一致，官府之外無僧府。余讀宇內之書，斷然認爲儒教乃正大第一之教。……余冀：廣察現今各國之優劣，治具、民法、農工等百般技藝取自西洋，滅支那之衰風。再者，斷然將倫理名教之事，昭告於天下；以古典國籍爲父，以儒教爲師，參考二典(註：《尚書》中《堯典》與《舜典》的合稱)、及〈禹貢〉、〈無逸〉、〈豳風〉、〈大雅〉諸篇，與《四書》，以著令典(註：成文法典稱律典，非刑事類法典稱令典)，在學校行此普通之教，待百世後論定。……又，為了農工之子，斟酌經義，以日文(国文)編纂平易的小學教

¹⁸ 松本三之介〈明治前期保守主義思想の一断面—政治と道德の問題を中心に—〉，p.138。坂田吉雄編，《明治前半期のナショナリズム》(東京：未來社，1958)所收。

¹⁹ 飛鳥井雅道，《国民文化の形成》(東京：筑摩書房，1984)，p.139。

科書，作為普通初步之學，教其略義²⁰。

由此可知，井上毅予儒教「政教一致」理念極高的評價，主張強化儒教之「道德學」教育。除要求「君德」以「古典國籍為父，以儒教為師」，並且欲使儒教成為「學校普通之教」、「編纂平易的小學教科書，作為普通初步之學，教其略義」。此觀點幾乎同元田永孚之「故從今以往，基於祖宗之訓典，竭力宣明仁義忠孝，專究孔子道德之學」。由於元田永孚與井上毅在儒教思想上有共通性，因此之後在《教育敕語》的制定上有互相同化、妥協的現象。

元田永孚極力主張恢復儒教，反對文明開化政策。而井上毅在明治十四年(1881)政變後，積極鼓吹漢學教育。啓蒙主義者福澤諭吉在明治十五年(1882)撰寫《德育如何》及《德育余論》，批判元田永孚與井上毅的儒教復興運動。福澤諭吉雖然認為文明乃繫於一國人民的智德，但他認為推進文明進步的乃是「智識」而非「道德」，藉此抨擊傳統的儒教道德。他藉由「自主獨立」論主張德育必須是自發自覺而非刻意訓導。相對於政府方面的儒教道德復興運動，福澤諭吉憎惡支持封建制度的儒教道德，並站在啓蒙主義的立場進行批判。而德富蘇峰因為繼承福澤諭吉的思想²¹，兩者皆將個人乃至於市民的培育視為國民形成之基礎，所以其對儒教道德的論理方式，可推測與福澤諭吉之「儒教主義」批判有關連性。

綜上所述，本論文為考察德富蘇峰之道德論，因此欲以元田永孚與井上毅(政府官僚)與福澤諭吉(民間知識人)為論述之側面，藉此明瞭蘇峰「儒教主義」批判之特質。

²⁰ 井上毅《儒教ヲ存ス》，p.497~500。井上毅傳記編纂委員會編，《井上毅傳 史料篇第三》(東京：国学院大学，1969)所收。(拙譯)原文：「儒教ニテハ、政教一致、官府ノ外ニ僧府ナシ。余宇内ノ書ヲ讀デ、断然トシテ、儒教ヲ以テ正大第一トス。……仰キ願クハ、今日ニ在リテ、広ク万国ノ長短ヲ鑑ミ、治具、民法、農工、百般ハ、之ヲ西洋ニ取り、支那ノ衰風ヲ刪リ、又倫理名教ノ事ニ至テハ、断然天下ニ布キ示シ、古典國籍ヲ以テ父トシ、儒教ヲ以テ師トシ、二典禹貢無逸爾雅諸篇、学庸論孟ノ書ヲ以テ、令典著シ、学校普通ノ教トシテ、以テ百世ノ後、論定ルヲ待チ給ハム事ヲ。……又農工ノ子ノ為ニハ、經義ヲ斟酌シテ、国文ヲ以テ、平易ノ小学書ヲ作り、普通初步ノ書トシ、略義理ヲ教フベシ」。

²¹ 家永三郎，〈福沢精神の歴史的発展—福沢と民友社との思想的連関—〉，《日本近代思想史研究》(東京大学出版會)，1954年10月。

第二節 反自由主義批判

德富蘇峰主張儒教道德具有「反自由主義」的特質。類似的觀點亦已出現於福澤諭吉的儒教批判論理中，他批評道：「儒教主義」的復活乃「回護舊時陋習」，並倡導「自主獨立的精神」，只要以發展人民「智識」為前提，而後自然可孕生「德育」。福澤諭吉在明治十五年(1882)所寫的《德育如何》中說道：

如果一身已獨立，那麼即可勸導他人獨立，終而與國人共同謀求一國的獨立。在這觀念成為自然的順序後，那麼自主獨立一義，可以仕君、事父母、全夫婦之倫、保長幼之序、固朋友之信。它從人生居家的細目至天下大計，網羅一切秩序，無所遺漏²²。

由以上引文可知，福澤諭吉站在自由主義的立場，主張道德是以「自主獨立」為前提，儒教道德所說的「五倫」是自發自覺形成的，而非刻意訓導。他亦聲稱「今日的德教已到了遵循輿論變成自主獨立意旨的時機，因此我僅欲亦將周公孔子之教包羅於自主獨立論中，利用此理論而已」²³，他認為只要發揚「自主獨立」論，德育即可自然形成。

之後，福澤諭吉在《德育余論》中闡述：

幸我國自古以來信奉佛法的一般民眾(下流の人民)極多，民間的道德幾乎生於佛法，此舊慣之維持一點也不妨礙德育，如能在教導的同時也放任，民間

²² 福澤諭吉《德育如何》，p.328。《福澤諭吉著作集5》（東京：慶応大学出版会，2004）。凡此書引文皆為拙譯。原文：「一身既に独立すれば眼を転じて他人の独立を勧め、遂に同国人と共に一国の独立を謀るも自然の順序なれば、自主独立の一義、以つて君に仕うべし、以て父母に事うべし、以て夫婦の倫を全うし、以て長幼の序を保ち、以て朋友の信を固うし、人生居家の細目より天下の大計に至るまで、一切の秩序を包羅して洩らすものあるべからず」。

²³ 同《福澤諭吉著作集5》，p.328。原文：「即ち今日の徳教は輿論に従て自主独立の旨に變ずべき時節なれば、周公孔子の教も亦自主独立論の中に包羅して之を利用せんと欲するのみ」。

的德育也就十分足夠。……假如能臻開化之境，人智逐漸進步的話，宗教也會逐漸進步，終而不需憂心德育失其用²⁴。

福澤諭吉認為一般民眾的道德覺醒並非儒教的薰陶，而是佛教的啓發。他以啓蒙主義的角度來闡明「上流士人」與「下流人民」之間接受德育的方式不同。「上流士人」乃以「私塾家塾」為主，而「下流人民」受「宗教」啓發德育。總而言之，福澤諭吉是以一種進步論的觀點，闡明德育的發展歷程。他認為一旦日本臻至開化之境域，人智也隨之躍進，人人皆能「自主獨立」，此時已不需要再憂心德育失其用。

德富蘇峰認為「儒教主義」是反自由主義的，因為他認為「儒教主義」在「君主專制」²⁵之下，也同時擁有「專制道德」²⁶之一面。蘇峰批評道：「孔孟的政治主義本是反自由主義」，亦即在君主專制的體制下，更使「儒教主義」成爲一種「干涉主義」²⁷。且「儒教主義」的專制性格也扼殺了自由的發展。他並說道：

論語中以論及政治之章節者居多，其他如大學、中庸、孟子中散見者則不可勝數，其中，至理名言燦然發光……總而言之，其大主眼皆為專制干涉主義²⁸。

由此可知，他認為儒教的「專制干涉主義」正是壓抑自由空氣的罪魁禍首。

²⁴ 福澤諭吉〈德育余論〉，p.336。同《福澤諭吉著作集5》原文：「我国は幸にして古來下流の人民に仏法を信ずる者多く、民間の道德は全く仏法より生じたるものなれば、この旧習慣を維持して毫も此を妨ることなく、その教導のまゝに放任たらば、民間の德育に足らざるものなかるべし。……仮令い或は開化に進むも、人智次第に進歩すれば宗教の所説も亦次第に進歩して、結局その德育の用を失うの憂あるべからず」。

²⁵ 德富蘇峰《自由、道德、及儒教主義》，p.40。植手通有編，《德富蘇峰集 明治文学全集 34》（東京：筑摩書房，1983）所收。凡此書引用文皆爲拙譯。

²⁶ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.38。

²⁷ 同書，p.40。

²⁸ 同書，p.40。原文：「論語ヲ繙キ見ヨ政治ヲ論スルノ章多ニ居ラン、其他學庸、孟子中ニ散見スルモノ擧テ數フ可ラズ、其ノ中ニハ、至理名言燦然トシテ光ヲ放チ……要スルニ其ノ大主眼タルハ皆專制干涉ノ主義ニアラザルハナシ」。

尤其是儒教道德本來就是「命令的道德」²⁹，而蘇峰認為現今政府保守主義者致力復興儒教，則會使國家成為「完全藉由世俗的威權，亦即命令的力量」的「政治機械」³⁰。果真如此，那麼眼下的儒教復興運動對於確立「真道德」，不正是倒行逆施嗎？

德富蘇峰與福澤諭吉皆以自由主義為原則，批判「儒教主義」。但是，福澤諭吉並非完全排除儒教道德「五倫」的重要性，而是認為「自主獨立」論更為重要，只要人人涵養「獨立自尊」之精神，自然可與儒教倫理秩序結合，達到社會的和諧。而蘇峰認為儒教思想並非如元田永孚等所認為的如此完美。承前所述，他批評「儒教主義」，「並無區分政事與道德，若將政事除去，那麼將立即破壞儒教主義的組織」³¹，換言之，他反對「儒教主義」之「政教一致」的觀點。蘇峰並列舉了許多儒教經典中闡釋政治的語言³²，例如：

「民可使由之，不可使知之。」³³《論語》〈泰伯〉

「為政以德，譬如北辰居其所而衆星共之。」《論語》〈為政〉

「文武之政布在方策。其人存，則政舉；其人亡，則其政息。」³⁴《禮記》
〈中庸〉

「不在其位。不議其政。」《論語》〈泰伯〉

²⁹ 同書，p.39。

³⁰ 同書，p.41。

³¹ 同書，p.40。原文：「政事道德ノ區別アルコトナシ、若シ政事ノ一分ヲ除キ去ラバ、儒教主義ノ組織ハ乍チニ破壊ス可シ」。

³² 同書，p.40。

³³ 此引文自古以來皆被當成批評儒教愚民政治的工具。但是，按照朱子的學說，他並不認同人一開始就可以發揮自覺自發、自主自律的說法。因此在解釋孔子所謂「民可使由之，不可使知之」的意義時，說道：「民可使之由於是理之當然。而不能使之知其所以然也。」然而，他再更進一步闡述理由：「民但可使由之耳，至於知之，必待其自覺，非可使之。由之而不知，不害其為循理；及其自覺此理而知之，則沛然矣。……大抵由之而自知，則隨其淺深，自有安處」（《文集》卷三十九〈答范伯崇〉）朱子認為，民不是不可使知之，而是要使民知之，必須是人已到達「自覺」的境地。也就是說「知之」之前，必經一段「由之」的歷程。福澤諭吉在《勸學》中曾道：「人曰：『民可使由之，不可使知之』（《論語》），這句話是說若世上懂道理者與不懂道理者各居其半，則人民只要服從政府就行了，不必讓他們知道政治的內幕，反正世上無知的民眾多，卓越的政治家在上面支配人民，讓人民服從政府的命令就行了。」福澤諭吉與德富蘇峰為抨擊儒教，徑自將其理解為儒教之愚民政策。

³⁴ 朱熹解曰：「有是君，有是臣，則有是政矣。」（《中庸章句》第十九）

「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」《論語》〈顏淵〉

「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。」《孟子》
〈離婁〉

由此可知，「儒教主義」的精神乃將政治與道德(特別是君德)結合在一起，認為只要君王施行德治政策的話，那麼人民就會自然地遵循其命令而行，形成「政教一致」、「政假於教」的政治體制。政教的區分，主要欲使道德脫離政治的干涉，也使政治脫離道德的約束。對德富蘇峰來說，元田永孚與井上毅的儒教復興運動正意圖以此「反自由主義」的道德來約束政治，就日本近代化的功能而言，豈不阻礙了社會進步。

德富蘇峰在《自由、道德、及儒教主義》中，將「不道德」視為何物。他認為，只要「人民議論政治得失」、「熱衷於自由、平等主義」，或是「放棄舊慣故例」、「對孔孟教義抱持疑念，信奉西哲理論」，「立刻視之為不道德」³⁵。換言之，「天下之事若不能盡如孔孟之意，則應立刻判決其為不道德」³⁶。可見蘇峰之道德論的要點在於批判「儒教主義」。對他來說，現今日本的道德問題不在違背傳統的道德規範，而在於「失己所信」(自カラ信スル所ヲ失フ)³⁷。接著，蘇峰描述明治維新以來社會變化的原因：

脫離極端壓抑的世界，到極端快活的世界，其人心失於放逸，流於文弱，失其謹嚴之美德。無所信，無所守，無所畏懼，無所尊崇。眾難塞胸，群疑滿腹，對於人生重要的問題僅止於一疑一笑之間³⁸。

³⁵ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.39。

³⁶ 同上書，p.39。原文：「天下ノ事悉ク孔孟ノ意ノ如クナル能ハストテ、直ニ之ニ向テ不道德ノ判決ヲ下ス可ラス」。

³⁷ 同上書，p.39。

³⁸ 同上書，p.39。原文：「極メテ窮屈ナル世界ヨリ、極メテ快活ナル世界ニ出デタルヲ以テ、其ノ極人心放逸ニ失シ、文弱ニ流レ、謹嚴ノ美德ヲ失ヒ、何ノ信ズル所モナク、何ノ守ル所モナク、何ノ畏ル、所モナク、何ノ尊ブ所モナク、眾難塞胸、群疑滿腹、人生重要ノ問題ヲバ唯一疑一笑ノ際ニ止ムルニ到レリ」。

蘇峰認為日本人民正處於「無信無主義、茫然自失」的狀態，因為這個社會「習慣之法制已廢，道理之法度尚未制定；命令的道德已丟棄，自信的道德尚未到來；舊信仰已失，尚未得到新信仰」³⁹。但他認為這種情況是「大致從專制世界到達自由世界所必須經過」⁴⁰的階段。蘇峰這種進化論（專制→自由）的觀點，可謂承繼福澤諭吉等啓蒙主義者所主張的文明論（野蠻→半開化→文明），不同的是，福澤諭吉認為文明的前提乃藉由「自主獨立之教」維持個人自尊心與名譽，「關於今日自主獨立之教，首先使一身獨立，重視己身，視其為金玉，以此維持與他人的關係，確保人事秩序」⁴¹，此觀念的立足點雖與傳統儒教重視相對、相互依存的五倫關係相異；但基本上，福澤諭吉的「自主獨立」論中尚包含儒教倫理，而蘇峰的「自由世界」已完全排除「儒教主義」的存在。

如前所述，蘇峰既認為「儒教主義」具備「反自由主義」的道德，即應該完全排除儒教。元田永孚所強調的恢復「封建的儒教主義」與「西洋文化排斥與儒教尊重」。而井上毅欲以儒教「忠愛恭順之道」與「西洋技藝」互補為用，致力建設一君主立憲的國家，並以「國體論」來限制民權，維護君權的神聖不可侵之地位。可見此理論「近代化」意味較濃厚。但是，蘇峰這兩個論點皆勢不可行。換言之，蘇峰強調，現今的儒教復興運動，視違背儒教道德為「不道德」，並主張回到以前的狀態，認為這樣就可以解決現在的道德問題，這是不可能的。基於此論點，德富蘇峰應該要排除儒教封建道德，徹底實踐涵養「自由」精神的道德，才是蕩除儒教「專制干涉主義」之良方。

³⁹ 同上書，p.39。原文：「習慣ノ法制既ニ廢シテ道理ノ法度未タ來ラス、命令ノ道德既ニ去リテ、自信ノ道德未タ到ラス、舊信既ニ失フテ、新信未タ得サル」。

⁴⁰ 同上書，p.39。原文：「大凡專制ノ世界ヨリ自由ノ世界ニ達スルニハ必ラス此所ヲ經過セサル可ラス」。

⁴¹ 福澤諭吉《德育如何》，p.328。《福澤諭吉著作集5》（東京：慶応大学出版会，2004）。凡此書引文皆為拙譯。原文：「今日自主独立の教に於ては、先ず我一身を独立せしめ、我一身を重んじて、自から其身を金玉視し、以て他の關係を維持して人事の秩序を保つ可し」。

第三節 反平等主義批判

德富蘇峰認為「儒教主義」是反平等的。他所重視的「平等」觀念是破除「儒教主義」所規定的「上下關係」，解開身分束縛，達到人人平等的境界。為明瞭蘇峰批評「儒教主義」的平等觀，首先必須探討「儒教主義」的「反平等」觀念為何。

儒家思想除了重視人倫之表現外，也在倫理基礎上構築一套政治理論。例如，以「孝」為基礎形成家族理論，再以「忠」為基礎形成政治理論⁴²。再加上儒家價值觀以「公」乃「善」，「私」乃「惡」為前提，而「公」、「私」乃是一共同體，是一種體系的「位份」(status)理論所構成。由此可知，儒教思想致力於將父子關係上昇到君臣關係，以達到「公」與「善」之目的，臣之事君猶子之事父，臣、子的義務亦然，其間並無平等可言。如此，一旦君、父的權力達到至高無上的境域，那麼，「儒教主義」即成爲一「父權社會」(Paternalism)，這樣的社會更遑論平等與否了。

關於「平等」觀念的探討，福澤諭吉曾在《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」⁴³，以達到「人人平等」為理想境界。但是在下一段引文中：

然而如今放眼看在廣大社會，有賢明的人，有愚昧的人，有貧、有富、有貴、有賤，就實情看來，有天地之差，這是為什麼？理由簡單。《實語教》(譯者註：江戶時代廣泛流傳的修身書，由簡單的漢文寫成)中說：「人不學則無智，

⁴² 據《孝經》，「故以孝事君則忠」、「父子之道天性也，君臣之誼也」、「君子之事親孝。故忠可移於君。」指孝可移作忠。但是，其論理間的連結性極弱，而幾乎是主觀的依賴家族與國家間的體制，可以說是在感覺上將孝移作忠而已。

⁴³ 福澤諭吉《勸學》，p.27。張玉燕譯，《勸學》(台北：聯合文學，2003)。

無智者為愚。」賢與愚的差別，祇由讀不讀書來決定⁴⁴。

福澤諭吉窮其畢生，以打破人們因受限於身分而影響人生選擇之「封建門閥制度」為志向，他雖然認為人與人之間本就存有貧富賢愚的差別，但只要社會上每個人能平等接受教育，即可以消除「賢與愚的差別」，此平等可解為「人生出發點之平等」。由此可知他較重視「機會的平等」(齊頭式的平等)而輕「結果的平等」。

蘇峰在《自由、道德、及儒教主義》中，論及儒家的君臣關係時，誠如《論語》〈八佾〉所示：「君使臣以禮，臣事君以忠」，可見其以禮建構君臣關係。再者，《禮記》曰：「父母在不敢私其身，不敢私其財，示民有上下也」⁴⁵。而晏子在闡釋此句時，將「示民有上下」解為，只有「君令臣共。父慈子孝。兄愛弟敬。夫和妻柔。姑慈婦聽」才是「禮」⁴⁶的表現。綜上所述，可知傳統儒家思想認為，人與人之間的關係應以「禮」做為約束的準則，只有達到「君令臣共。父慈子孝。兄愛弟敬。夫和妻柔。姑慈婦聽」之境域，才是表現倫常情理之極致。

再者，德富蘇峰亦承繼自由民權運動以來倡導的自由、平等之天賦人權概念，認為人只有獲得自由平等，國家、社會方能獲得幸福。他認為「儒教主義」本來就是「反平等主義」⁴⁷，以此為基調展開儒教不平等之論述。在此境況下，再加上「儒教主義」主張「君主專制」⁴⁸，因此容易形成「臣為君而生」、「子為父而生」、「婦、弟、幼、少為夫、兄、長、老而生」、「農商百工乃為士大夫而生」⁴⁹，不論在道德或倫理上皆形成一種階級社會。蘇峰並引用唐韓愈《原道》中所述：「君者，出令者也。臣者，行君之令而致之民者也。民者，出粟米麻絲，作

⁴⁴ 同上《勸學》，p.27。

⁴⁵ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.40。(《禮記注疏》坊記第三十)

⁴⁶ 同上書，p.40。原文：「君令臣共。父慈子孝。兄愛弟敬。夫和妻柔。姑慈婦聽。禮也。君令而不違。臣共而不貳。父慈而教。子孝而箴。兄愛而友。弟敬而順。夫和而義。妻柔而正。姑慈而從。婦聽而婉。禮之善物也。」(《左傳》昭公二十六年十月)

⁴⁷ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.40。

⁴⁸ 同上書，p.40。

⁴⁹ 同上書，p.40。

器皿，通貨財，以事其上者也」⁵⁰。韓愈預設君、臣、人民的上下關係與職責，並強調「君令臣行」的絕對服從。因此，他認為必須破除「儒教主義」的不平等觀，以達到「機會的平等」為首要。而德富蘇峰在論及「儒教主義」之不平等時，也著眼於婦人地位之低下。在啓蒙主義時期，福澤諭吉與森有禮皆曾論及婦人地位。

關注婦人地位及道德的福澤諭吉，曾發表一連串關於婦女之論著，如《日本婦人論》、《男女交際論》、《品行論》、《女大學評論》、《新女大學》等，提倡男女平等觀。他認為「人世間的快樂應是男女所共有，此道理是無可爭論的」⁵¹，男女應該地位平等，不應出現男尊女卑之情形。福澤諭吉在明治三年(1868)所撰之《中津留別之書》中說道：「人倫之大本在於夫婦。有夫婦，後有親子、兄弟姊妹。天生人，開天闢地之始，即是一男一女。……無論男女，皆是天地間之一人，無輕重之別的道理」⁵²，他極力主張人倫之本在於夫婦，並支持一夫一妻論。石河幹明的《福澤諭吉傳》中說道：「男尊女卑的弊風依然不變，實際上一夫多妻的陋習仍是日本社會的現狀，但站在文明國的立場，無論如何無法忍受其醜態暴露在外國人面前」⁵³，可見福澤諭吉藉由批評德川時代以來的「儒教主義」，欲建構一套新婦人道德之理論。明治五年(1870)福澤諭吉在《勸學》中嚴厲抨擊婦女地位不平等的問題。他說道：「人生於世，男性是人，女性也是人。從對世界的提供之必要功能來看，天下不可一日無男女，其對此社會所扮演之角色的必要性，也完全沒有不同」⁵⁴，主張男女之間是平等的。因而，他極力提倡男女平等、婦女解放，認為婚姻應該以愛情為基礎，主張一夫一妻制，家庭應由「男系本位」

⁵⁰ 同上書，p.41。

⁵¹ 福澤諭吉《日本婦人論》，p.43。富田正文編，《福澤諭吉選集 9》(東京：岩波書店，1981)。凡此書引文皆文拙譯。原文：「人間世界の快樂は男女共有のものたりとの一義は、争ふ可らざるの道理ならん」。

⁵² 福澤諭吉《日本婦人論》，p.6~7。富田正文編，《福澤諭吉選集 9》(東京：岩波書店，1981)。原文：「人倫の大本は夫婦なり。夫婦ありて後に、親子あり、兄弟姉妹あり。天の人を生ずるや、開闢の始め、一男一女なるべし。……又男といひ女といひ、等しく天地間の一人にて輕重の別あるべき理なし」。

⁵³ 石河幹明，《福澤諭吉傳》(東京：岩波書店，1981)。

⁵⁴ 福澤諭吉《勸學》，p.121。張玉燕譯，《勸學》(台北：聯合文學，2003)。

變成「夫婦本位」。福澤諭吉並批評「禮教對待男性的惡劣品行十分寬大，卻對女性問罪甚嚴，《女大學》裡，提到「婦人七去」(休妻七條件)之一：「若淫亂即去」，明記其處置。……這種教訓是基於男強女弱，以腕力為標準，來規範男尊女卑的道德秩序」⁵⁵，再三強調男尊女卑乃「妄說」。而森有禮在《明六雜誌》中也發表〈妻妾論〉連載，他說道：

現今，環視我國婚姻之習俗，丈夫恣意使喚妻子，如無法合其意，可任意使其去，國法並無定此法律。於是，無法實行權利與義務。名雖為夫婦，實卻不副名。因此我認為，我國人倫的大本至今尚未確立⁵⁶。

森有禮論及夫婦間的關係時，抨擊男女地位的不平等，認為這是日本進展到文明社會的阻礙之一。再者，他論及妻妾關係時說道：「因為丈夫通常偏愛妾，造成妻妾互相妒害，常至於仇視之地步。因此丈夫將妻妾或數妾分置於各所，而自己與最寵愛的妾同居，恣意為此醜行的人極多」⁵⁷。在實行妻妾同住，法律上亦屬於同等親的時代，森有禮深受基督教思想影響，並以日本社會發展為前提，主張一夫一妻制，以改革婚姻與夫婦關係。

蘇峰在《自由、道德、及儒教主義》中引用：「孔子曰：婦人伏於人也。是故無專制之意。有三從之道。在家從父。適人從夫。夫死從子。無所敢自遂也。敢令不出閨門。事在饋食之間而已矣」⁵⁸（《大戴禮記》〈本命篇〉）。蘇峰強調

⁵⁵ 同上《勸學》，p.122。

⁵⁶ 森有禮〈妻妾論〉，p.277。山室信一等校注，《明六雜誌》（東京：岩波書店，1999）所收。凡此書引文皆文拙譯。原文：「今、我邦婚交の習俗を視るに、夫ほしいままに妻を役使して、その意に充たざるがごとき、任意にこれを去るとも、国法かつてこれを律さず。これをもって、權利・義務その間に行わるを得ず。名は夫婦たりといえども、その実を距る甚だ遠し。ゆえに余あえて謂う、我邦人倫の大本いまだ立ず、と」。

⁵⁷ 同森有禮〈妻妾論〉，p.278。原文：「夫つねに妾を偏愛するにより、妻妾こもごも妒害、つねに讐視するに至る。ゆえに妻妾あるいは數妾ある者は散じてこれを別所に置き、己れまずその溺愛するところの者ととも居り、その醜行を恣にすること多し。はなはだしきは妾を婚するを榮とし、これをなさざる者を辱むるの風あり。国法妻妾を同視し、またその生子の権理を平等にす」。

⁵⁸ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.40。

「儒教主義」只是將女性當成男性的附屬品，才會形成男女地位不平等的社會。他並批評「矯性詭行」之儒教道德，「輕婦女如塵芥」，毀棄「社會大秩序之一夫一婦之正法」，而視「蓄妾為正當之事」，乃是「不道德中的不道德」⁵⁹。而現今政府卻致力於儒教復興運動，欲恢復「反平等主義」的儒教道德，這在蘇峰看來是不合常理的。由此可見，蘇峰在論及男女不平等時，明顯受福澤諭吉與森有禮等啓蒙思想家之影響。

德富蘇峰雖承繼福澤諭吉打破儒教封建社會的不平等觀，也汲取自由民權運動的平等觀念，但是，他反對啓蒙主義的「愚民觀」與自由民權運動「由上而下」的士族民權。因此，明治二十年代蘇峰從「由下而上」的觀點，倡導「平民主義」之理論。

第四節 他律性批判

德富蘇峰認為「儒教主義」本立基於「專制道德」，因此「三千年來，跋扈於東洋世界之「儒教主義」，其事業流於空，其心術失於詐，若除去空與詐，儒教主義將不復存在」⁶⁰，可見他將儒教道德視為外在、空虛之物。以此為前提，蘇峰認為相信儒教道德頗深的「道學先生」，將「忠信孝悌，溫良恭謙讓等美德裝飾於外」⁶¹，只重視形式上的規範，並非衷心地遵循儒教道德。因此，蘇峰希望藉著「自由」的涵養，將他律性之「假道學」轉化為自律性之「真道德」。

福澤諭吉在《勸學》中也提及儒教道德的「他律性」：

在二十四孝中，……因為無力奉養父母，為了減少吃飯的人口，而把自己的孩子活埋的故事，其殘酷之心，鬼蛇不如，極度違反天理人情。前面稱「不

⁵⁹ 同上書，p.41。

⁶⁰ 同上書，p.38。

⁶¹ 同上書，p.38。

孝有三」，不生孩子便說是大不孝，這裡又說，把生下的孩子活埋，滅絕子孫是孝順的行為，究竟什麼才是真正的孝順呢⁶²？

他痛斥儒教道德的不合常理，這樣的觀念由蘇峰所繼承。蘇峰批評「儒教主義」雖倡導君臣父子兄弟夫婦等倫常情理，其所尊崇的卻是「殺妻饗客」之「賢主人」與「埋子養親」的「純孝子」⁶³等相互矛盾之行爲。

同樣身爲啓蒙思想家的西村茂樹，採漸進主義的立場，強調國民啓蒙的必要性。他認爲文明開化的基礎乃在於「個人的操守」與「個人間的交往」。而他強調只有普遍提高個人的品德，才是臻至文明的手段。根據西村茂樹在明治二十七年所著的《國家道德論》中，從政治上的觀點來探討「自律性」的國民道德。他論及明治九年(1876)的〈廢刀令〉，「維新之始，隨著廢藩解除武士的本職，廢切腹之刑，禁絕復讐之事不久後，亦禁國民攜帶佩刀，其使國民勇武之風大為衰微，恐有難供緩急之用的虞慮」⁶⁴。然後，他亦說道：「若今日解除廢刀令，擊劍者即可更深入學習劍術，而國民的氣力亦會顯著剛健，與外國人交際時自有所恃，如同今日採取卑屈舉動的人，應該會減少吧」⁶⁵。西村茂樹認爲不應廢止「帶刀」之行爲，而是著力於提昇個人品德與克己禁欲精神，並視其爲促成國家文明及社會整體道德之手段；同時，他並未如元田永孚僅視「儒教道德」爲國體精神，而是採取融合儒教與西洋哲學的折衷方案，發展國家新道德，這種重視「自律性」道德的觀點，是西村茂樹有別於其他啓蒙思想家的特色。在闡明福澤諭吉與西村

⁶² 同《勸學》，p.125。

⁶³ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.41。原文：「儒教主義ノ世界ニ於テハ、其ノ妻ヲ殺シテ尊客ヲ饗シ、其ノ子ヲ埋メテ老親ヲ養フノ賢主人純孝子アルハ、勿論其他矯性詭行ノ道德家、揚々然トシテ社會ニ縱横スルハ實ニ謂レナキニアザルナリ」。

⁶⁴ 西村茂樹《國家道德論》，p.106。日本弘道會編，《西村茂樹全集 1》（東京：思文閣，1976）所收。凡此書引文皆文拙譯。原文：「維新の始、廢藩と共に武士の常職を解き、切腹の刑を廢し、復讐の事を禁じ尋て國民の佩刀を禁ぜり、是に於て國民勇武の氣大に衰へ、緩急の用に供し難きの恐れあり」。

⁶⁵ 西村茂樹《國家道德論》，p.107。日本弘道會編，《西村茂樹全集 1》（東京：思文閣，1976）所收。原文：「若し今日佩刀の禁を解かるゝ時は、擊劍を學ぶ者は一層其術に勉強し、是に由りて國民の氣力大に剛健となり、外國人に交はる者も自ら恃む所ありて、今日の如き卑屈の舉動を為す者少なるべし」。

茂樹的「儒教道德」觀點後，以下將探討蘇峰批評儒教「他律性」道德的論理。

首先，蘇峰批評「道學先生」的人格特質：「忠成佞，謙為諂，持有氣節卻成傲慢……終而無法自覺其巧言令色，自處安心立命之境地」⁶⁶，原本儒家所言之「道學先生」擁有嚴謹與勤勉的印象，但現今並非如此，這些道學先生受外鑠、他律的道德所拘束，而失去自律的本質。如此，使得道德成為社交、應酬的虛文，所謂的「道學先生」多是深諳此一人際藝術的人，外在與內在差別太大，於是社會上瀰漫著虛偽的風氣。追本溯源，這與儒教「政教不分」、「政假於教」有關，其教化並非學術，而成為政治的一手段。這種由上而下的教化，不但將人民同質化，使得他們以「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國」⁶⁷為目標，在此權威性的教化下，極易產生他律道德。

蘇峰並且斷定儒教之所以不道德，是因「後世俗儒之罪」，而非「孔孟之罪」，再加上「彼俗儒之輩並非不尊信孔孟之道，才陷入如此錯誤的境地，而是太過信奉其遺意，反將此恥辱加諸於孔孟」⁶⁸。由此可見，蘇峰在此處認為儒教道德之所以不道德，應歸咎於後世俗儒，罪不及孔孟。由此可見蘇峰主要目的並非抨擊原始儒家(孔孟)之學說，而是後世俗儒及儒教道德所形成的一種規範主義，他甚至說道：「墜地寧作牛馬走，不為假道學先生」⁶⁹，蔑視儒教道德的程度可見一斑。

實際上，「儒教主義」之所以不道德，乃是因為後世俗儒只盲從形式上的禮，因此形成「儒教主義」之規範性。如此一來，即牽涉到個人是否自律地遵守道德。以原始儒家的孔、孟而論，孔子說道：「我欲仁，斯仁至矣」(《論語》〈述而〉)，似指道德內發的、先天理性的存在；而孟子主張性善，偏於「思」，認為「萬物皆備於我矣」(《孟子》〈盡心上〉)，只要本諸主觀的體悟與自省的工夫，即能自發自覺地達到道德的境界，另外，孟子更反覆申明仁、義、禮、智並非外鑠的。顯見其道德先驗論的觀點，而此理論使得道德的自律性極高。另一方面，孔孟也

⁶⁶ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.38。

⁶⁷ 同上書，p.38。

⁶⁸ 同上書，p.38。

⁶⁹ 同上書，p.38。出處不明。

講重倫理關係的「對稱性」(symmetrical)，但後來這種自律性道德卻被後世俗儒形式化、絕對化、泛道德化了，原本順乎人情的「尊尊」與「親親」之情對大眾而言，遂成爲外鑠的、強制的行爲規範了，而蘇峰欲指責的即是此類他律性道德。

無可否認地，蘇峰所批評的「儒教主義」富有濃厚的意識型態。其實，其緣由乃因他對當時元田永孚與井上毅的儒教復興運動抱持反對的態度。蘇峰認爲「儒教主義」已「失去社會之信賴」，其原因在於「儒教主義」將「孔孟的一言視爲最終判準」，而不問其「同意不同意，合乎道理與否」⁷⁰，這種具強烈外在規範的他律性道德，已不適用於現今日本。蘇峰並且呼籲日本社會應尊崇西洋的自律性道德，而非恢復東洋的他律性道德。

其實，蘇峰在此批判之儒教他律性道德，較傾向於宋儒，尤其是朱熹的理學思想。朱子提出天理的觀念，認爲天理有它的客觀性、必然性和永久性，足以作爲一切存在事物的指導原則⁷¹，人們對於天理，是無所選擇，無可逃避，務必遵守服從⁷²。因而，人間社會一切是非善惡的判斷，自是以天理作爲最高的指導原則。即以忠君爲例，「忠」是中國人最重視的基本道德，在孔孟的觀念中，君臣是以義合，可處而處，可仕而仕，去就之間，只問合不合於義，與忠不忠無涉⁷³。朱子卻認爲，君仁臣忠是天理，爲人臣者必須效忠於君王⁷⁴，這是不生不滅，永恆的存在⁷⁵。朱子認爲天理代表人間社會的正義公理，並以天理作爲是非善惡的判準，以「存天理，去人欲」作爲整個人間社會的最高道德原則，所要強調的即

⁷⁰ 同上書，p.41。

⁷¹ 《語類》卷五十九：「理，只是事物當然底道理。」卷十三：「道者，古今共由之理。」《文集》卷三十六〈答陳同甫〉：「若論道之常存……自是亙古今，常在不滅之物，雖千百年被人作壞，終殄滅他不得耳。」

⁷² 《語類》卷一二六：「天下只是這道理，終是走不得……自是逃不得。」《文集》卷十三〈癸未垂拱奏劄二〉：「三綱之要，五常之本，人倫天理之至，無所逃於天地之間。」

⁷³ 見《孟子》〈萬章下，孟子曰伯夷目不視惡色章〉。

⁷⁴ 《語類》卷十三：「君仁臣忠，是一個公共底道理，德便是得此道於身，則爲君必仁，爲臣必忠之類皆是。」

⁷⁵ 《語類》卷二十四：「這綱目自要壞滅不得，世間自是有父子，有上下，羔羊跪乳，便有父子；螻蟻統屬，便有君臣。」

是此一公理正義的存在與彰顯。但圍繞此天理的問題，後人認為朱子所存的天理，根本就是「茫茫冥冥不可捉摸」的東西，其「天理」甚至一變而成他律之「禮教」(dogma)，朱子因遭批判是「以理殺人」⁷⁶。

再者，「儒教主義」既具有他律性道德，又不出「私德」的範疇，中國社會的基本維繫不是靠明確「權利/義務」關係所定下的「公德」來規範，而是靠無止境、不確定的私德來維持，且絕大多數的人知識水準又極低，所謂私德往往也只是假相。雖置身於仁義之鄉，卻自主者少，被迫者多，少數人的「克己復禮」固然是真正主宰自己的道德生命，大多數人則不免受「教條」拘繫，一旦道德淪為只具有形式意義與規範外部行為的功能，那麼，將形成社會失去自由與個人喪失自主的情況。

如前所述，德富蘇峰極力批評他律性的儒教道德。那麼，他所追求的「自律性道德」是什麼觀念？由中村正直在明治四年(1871)翻譯的《西國立志篇》，對當時的日本青年來說，可謂是代替儒教舊道德的新道德。蘇峰曾說：「此《西國立志篇》是我在大江義塾使用的教科書之一。我雖持有原書，但認為先生(按：中村正直)所翻譯的較原書來得更優秀」⁷⁷，可見此書對他有極大的影響。《西國立志篇》中闡述以「勤勉刻苦為主軸」⁷⁸之禁欲主義道德，並倡導完美人格需具有獨立心、忍耐心。蘇峰認為人要能「發揮自治的精神，在行為正邪善惡的判斷上，使自己具備作為自我裁判官的資格」⁷⁹，這樣的道德正是自律性的道德。此觀點正是蘇峰反對現今儒教復興運動的重心，因井上毅等致力於培養「仁愛恭順」的「臣民」，而蘇峰則欲創造出「自律自愛」的「國民」。再者，因本節探討之重心乃《自由、道德、及儒教主義》一書，因此有關蘇峰論及自律性道德的部份，請詳參明治二十年(1887)出版之《新日本之青年》。

⁷⁶ 見戴震《孟子字義疏證》卷上。

⁷⁷ 德富蘇峰，《讀書九十年》(東京：講談社，1952)，p.11。

⁷⁸ 前田愛，《近代読者の成立》(東京：有精堂，1973)，p.142。

⁷⁹ 德富蘇峰《新日本之青年》，p.148。植手通有編，《德富蘇峰集 明治文学全集 34》(東京：筑摩書房，1983)所收。凡此書引文皆為拙譯。原文：「自治ノ精神ヲ發揮シ、その行為ノ正邪善惡ノ点ニ付キ、自家ヲシテ自家ノ裁判官タル資格ヲ具備セシメヨ」。

對德富蘇峰來說，「儒教主義」之道德論並不合乎邏輯，他批判孔孟之道德論「如同宗教，假借無限、大自在之力量，擁護理外之理，訴諸人們之感情」⁸⁰；反之，西洋哲學的理論卻「合乎情理，致廣大而盡精微」⁸¹，因此它「如基督教勢力波濤洶湧地侵入我國，一方面其哲學的權威亦漸漸支配學者論客的思想」⁸²。蘇峰認為儒教只是富有宗教性色彩的理論，而現今必須尊崇的是論理精微之西洋哲學。而隨著西風東漸，「儒教主義」終將走向衰滅之道。

第五節 非時勢批判

德富蘇峰在此著作中也批評儒教具有「復古主義」之傾向，這與他畢生強調的「時勢」觀相關。他認為孟子的學說以「三代單純質樸之政治」⁸³為理想，並想以之行於「戰國險惡糾紛之世界」⁸⁴，這是完全不可能的。因此，他認為能「順應時勢」之商鞅與韓非等人才是值得敬佩的⁸⁵。

蘇峰的時勢觀立基於認定儒教原本即是復古主義，因此孔孟的政治理論也已不符合現今時勢，換言之，現今時勢已不適用專制、反自由主義、反平等主義之理論。而筆者所關注的是，蘇峰自幼即受橫井小楠^{ヨコイショウナン}⁸⁶實學思想之影響，此理論培

⁸⁰ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.41。原文：「宗教的ノ如ク、無限ノ大自在カヲ假リ、理外ノ理ヲ擁シ、人ノ感情ニ訴」。

⁸¹ 同上書 p.41「道理のニ説明シ得テ、其ノ廣大精微ヲ極メ」。蘇峰並列舉了康德(Immanuel Kant 1724-1804)、黑格爾(Friedrich Hegel 1770-1831)、漢彌爾頓(Alexander Hamilton 1755-1804)、彌爾(John Stuart Mill 1806-1873)、斯賓塞(Herbert Spencer 1820-1903)等人物，並說明他們理論的巧妙精微。

⁸² 同上書，p.41。原文：「一方ヨリハ基督教ノ勢力波濤ノ奔ルカ如ク我邦ニ闖入シ、一方ヨリハ哲學ノ權威漸ク學士論客ノ腦頭ヲ支配」。

⁸³ 同上書，p.37。原文：「三代ノ單純質朴ナル時代ノ政治」。

⁸⁴ 同上書，p.37。原文：「戰國ノ險惡糾紛ナル世界」。

⁸⁵ 蘇峰列舉韓非與商鞅之言，藉以說明他的時勢觀。韓非說道：「今有構木鑽燧於夏后氏之世者。必為鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者。必為湯武笑矣。然則有美堯舜湯武禹之道於當今世者。必為新聖笑矣。是以聖人不期修古。不法常行。論世之事。因為之備。」(《韓非子》〈五蠹〉) 商鞅說道：「治世不一道。便國不法古。」(《史記》〈商君列傳第八〉)。同《自由、道德、及儒教主義》，p.37。

⁸⁶ 橫井小楠(1809-1869)，幕末的儒學家、政治家。名時存。通稱平四郎。號小楠。肥後藩士。雖與地方藩士、豪農等成立肥後實學黨，不久與上士階層對立，因而遊歷各地。安政五年(1858)

養他「東洋道德，西洋技術」⁸⁷折衷主義之思考模式。但是，蘇峰認為此思想存在著基本的謬誤。爲了探明此課題，首先必須了解橫井小楠之時勢觀⁸⁸。橫井小楠曾說：

西洋之學只是事業之學，並非心德之學。因此無君子、無小人、無上下，只因它是事業之學，因此其事業愈發興盛。其無心德之學，因此不通人情。在交易談判與約定事務時易陷入膠著，此膠著處即引發戰爭⁸⁹。

由此可知，橫井小楠認為「心德之學」較「事業之學」優秀。他並且重新解讀堯舜三代的治道，將其與自己的理論融合，以與歐洲「事業之學」相對抗。例如在送甥左平太·太平至美國時，小楠說道：

明堯舜孔子之道 堯舜孔子の道を明らかにし
盡西洋器械之術 西洋器械の術を尽くさば
何止富國 なんぞ富国に止まらん
何止強兵 なんぞ強兵に止まらん
布大義於四海而已 大義を四海に布かんのみ

他認為只要實行堯舜三代的治道，並且獲得西洋技術的話，那麼，不僅可達到日

由福井藩的松平慶永募爲賓師，並與由利公正等人推行與外國貿易相關的殖產興業，獲得極大的成果。著《學校問答書》、《國是三論》等。

⁸⁷ 在幕末期時，受到異質文化巨大壓力的知識人，他們最大的課題即：如佐久間象山提倡「東洋的道德，西洋的藝術」，而橋本左內則主張「器械藝術取於他人，仁義忠孝存於我」。

⁸⁸ 蘇峰在《將來之日本》的結論中說道：「我が将来の日本なるものは、如何になさざる可らざる乎。此の自然の大勢に従ひ、此を利導するにある而已。横井小楠翁曰く、達人能明了、渾順天然勢と。實に然り。唯だ此の天地の勢に順ふにあるなり」。可見蘇峰的時勢觀，確實受到橫井小楠之影響。

⁸⁹ 日本史籍協會編，〈沼山閑話〉《横井小楠関係史料2》（東京大学出版會，1977），p.926。原文：「西洋の学は唯だ事業上の学にて、心徳上の学に在らず。故に君子となく小人となく上下となく、唯だ事業の学なる故に事業は益々開けしなり。その心徳の学無き故に、人情に亘る事を知らず。交易談判も事実約束を詰るまでにて、その詰る処つひに戦争となる。」

本之國家繁榮，同時也應將「堯舜之道」傳布到西洋，如此可使世界免於戰爭，邁向和平之道。

因此，蘇峰據此反駁小楠「復古主義」之時勢觀。他在「孔子即使得其君，亦無法施行堯舜之政，孟子亦然」⁹⁰，這是因為「時非堯舜之時，民非堯舜之民」⁹¹，由此觀點來批評儒教的時勢觀是不合時宜的。明治十六年(1883)福澤諭吉在《儒教主義》說道：

支那在周代時，分修身齊家治國平天下四個階段。修身第一，齊家次之，再者治國，最後乃平天下。這樣的區分在當時社會是自然的結果，難以一概擯斥。其順序乃因周代社會之治安本是由內而外。……雖然從內部層層向四方擴張，隨著其擴張影響也逐漸稀薄，……亦即止於王化不及的夷狄，憂患不在於外，安危繫於內……因此必須堅固其中央。而欲堅固此處，使中央部位的人能修身、齊家，人人皆能守其本份為第一要點，事實上是極自然的。……因此依修身齊家治國平天下這四層順序，以道德支配政治的「儒教主義」乃適用於周公孔孟的時代，此時代不可無此主義⁹²。

福澤諭吉主張「儒教主義」只適用於周代，批判政府將「儒教主義」套用在現今日本。蘇峰的時勢觀，也可說受到福澤諭吉的影響。蘇峰並認為「將修身治國之政教視為一途」的「儒教主義」，實際上不可能達到「治國平天下之目的」。其理

⁹⁰ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.37。原文：「孔子モ其ノ君ヲ得テ、堯舜ノ政ヲ行ハントシタレトモ行ハレス、孟子モ亦然リ」。

⁹¹ 同上書，p.37。原文：「時ハ堯舜ノ時ニ非ズ、民ハ堯舜ノ民ニ非ズ」。

⁹² 福澤諭吉《儒教主義》，《福澤諭吉全集9》(東京：岩波書店)。原文：「支那国にて周代の世に修身齐家治国平天下と四層の段階を分ち、修身第一にして齐家これに次ぎ、夫より治国となりて最後に平天下を置きたるは、実に当時の社会に於て已み難き自然の結果一概には擯斥難き理由なきに非ず。其次第如何と云ふに元来周代社会の治安は内より成て外に及び……内部より層々輪をなして次第に四方に広がれども、其広がるに従ひ次第に希薄となりて……所謂王化及ばざるの夷狄に至て止み、憂患外に在らずして安危内に存する者なれば……この中央部をば最も堅固に構へざる可らず。而して之を堅固になさんには、此中央部の人に其身を修め其家を齊へ各々その本分を守らしむるを第一肝要の儀と為すは實際已み難き次第なり……是故に修身齐家治国平天下と順次に四層をなし来りて、道德に政治を配劑したる儒教主義は誠に周公孔孟の時代に適合したる教にして此時代には此主義なかる可らず」。

由乃在於「儒生俗士不知時務」⁹³。

蘇峰雖肯定小楠之「心術事實必須一致」才能實現「聖學之要」⁹⁴的思想，可見他確實受到融合「體」與「用」的實學極大影響。然而，如前所述，橫井小楠與蘇峰的時勢觀之間歧異甚大。小楠欲明「堯舜孔子之道」，將「大義」傳布到西洋各國。但蘇峰卻強烈批判「儒教主義」，認為儒教復古主義之時勢觀已不適用於現今的日本，此論點在明治二十年(1887)出版之《新日本之青年》中有更詳細的論述。在此著作中，蘇峰認為東洋流學問與道德的本質乃「秩序的學問」，並「斷絕人事現象」，規定人與人之間「治者・被治者、主人・奴隸」⁹⁵的上下關係。如果欲使此秩序、專制的東洋學問，與進步、自由的西歐學問並存，是完全不可能的。由此可知，蘇峰的時勢觀與「東洋道德、西洋技術」這一觀念是存在著斷裂性的。同時，他亦說道：

我邦社會已經不能不全面性地，在生活、政治、學問等方面，輸入泰西新主義。我邦現今正邁向泰西之社會，但是，現在尚未導入支配這個社會之泰西式道義法。吾願以《自助論》、《品行論》取代《小學》、《近思錄》之道德⁹⁶。

可見蘇峰重視的是引進西洋式的新道德，以完全代替東洋式的舊道德。他追求的精神變革是道德西化，並主張全盤西化才是重建日本精神的主要過程。

蘇峰並且批判「儒教主義」的弊病乃在於：「將極樂世界定位在遠古中的最遠古，即陶虞三代，並且引導社會復歸此時代，為此，儒教主義並非主張邁向進步的將來，而是回歸於退步的過去」⁹⁷，此正應證孔子的「述而不作，信而好古」，

⁹³ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.37。

⁹⁴ 同上書，p.37。

⁹⁵ 同《新日本之青年》，p.138。

⁹⁶ 同《新日本之青年》第四回〈現時の所謂る教育主義〉。原文：「我ガ社会ハ既ニ生活的、政治的、学問的等、一トシテ泰西ノ新主義ヲ輸入セザルハナシ。而シテ今ヤ我社会ハ既ニ泰西的ノ社会トナラント欲ス。而シテ独リ此ノ社会ヲ支配スル所ノ泰西的道義法ノミ、之ヲ輸入セザルハ抑モ何ゾヤ。願クハ彼ノ小学、近思録ノ道德ニ代ルニ自助論、品行論等ノ道德ヲ以テセヨ」。

⁹⁷ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.38。原文：「其ノ極樂世界ヲ過去中ノ最過去ナル陶虞三代

可見「儒教主義」尊古、崇古之一斑。據此，蘇峰說道：「儒教已非改進之教，又豈是自由之教」⁹⁸，而此復古主義造成：

孔丘祖述堯舜文武，並不能跳脫大範圍，孟軻祖述孔丘，仍無法跳脫其範圍；韓愈程朱祖述孔孟，薛敬軒、李退溪、劉念臺之輩又祖述程朱，也無法跳脫其範圍……又如橫井小楠翁超越無數小範圍，雖可活動於綽綽有餘之地盤，但其志所在畢竟難見廬山真面目，依然無法跳脫最初的大範圍⁹⁹。

他雖肯定橫井小楠實學之一部份，但仍認為其無法跳脫「儒教主義」之復古主義思想。因此，可以說蘇峰在主體上已超越橫井實學黨之思想框架¹⁰⁰。但蘇峰果真能完全克服儒教的思考模式，關於這個問題，在第四章檢討他「自由」論之過程中可窺其端倪。

第六節 德富蘇峰「儒教主義」批判之歷史意義

明治十四年(1881)政變後，井上毅主張恢復儒學教育，使得儒教成爲主流思潮。明治十六年(1883)政府發布「新聞紙條例」與「出版條例」，藉以鎮壓自由民權運動，嚴格進行教科書檢閱，配置儒學者於全國官公立學校講授四書五經，廢止外國語文的教學，實行大規模的復古教育。而德富蘇峰在明治十七年(1884)

ノ時代ニ定メ、社會ヲ率ヒテ此ノ點ニ復歸セシメントスルニアリ、故ニ其ノ主義トスル所ハ將來ニ向テ進歩スルニアラス、過去ニ向テ退歩スルモノナリ」。

⁹⁸ 同上書，p.38。原文：「儒教既ニ改進ノ教ニアラズ、豈ニ又自由ノ教ナランヤ」。

⁹⁹ 同上書，p.38。原文：「孔丘ハ堯舜文武ヲ祖述シ、敢テ其ノ範圍ヲ出ルコト能ハズ、孟軻ハ孔丘ヲ祖述シ敢テ其ノ範圍ヲ出ルコト能ハズ、韓愈程朱ハ孔孟ヲ祖述シ、薛敬軒、李退溪、劉念臺ノ輩亦タ程朱ヲ祖述シ、敢テ其ノ範圍ヲ出ルコト不能、如此圓中圓ヲ畫キ、圓中又圓ヲ畫キ、遂ニ彈丸黑子ノ餘地ヲモ剩サザルニ到ル、後儒ノ窮屈モ亦思フ可キナリ、此ノ窮窟ニ堪ヘ得ズシテ曠世ノ人豪タル王陽明、若クハ我ガ横井小楠翁ノ如キハ無數ノ小圓ヲ推倒シ、綽々タル餘地ノ中ニ活動シタリト雖トモ、其ノ志ス所ハ畢竟泥山ノ真面目ヲ見ルニ止リ、依然其ノ最初ノ大圓ヲハ跳脫スルコト能ハザリシ」。

¹⁰⁰ 色川大吉，《新編明治精神史》(東京：筑摩書房，1995)。

出版的《自由、道德、及儒教主義》一書，可謂是對此儒教復興運動的批評與駁斥。

在《自由、道德、及儒教主義》中，蘇峰開宗明義說道：「吾人平生自任是自由的朋友……憂心天下之忠厚君子惑於妄言，憂心維新偉業之荒廢、改進大勢之中止，憂心國家興廢存亡的關鍵，在此闡明自由之本質，並陳述其與道德及儒教主義相消長、相關連之處」¹⁰¹，德富蘇峰所倡導的「自由」，乃與「儒教主義」之反動教育相消長，因此，他藉「儒教主義」的批判展開「自由」論。

一般來說，道德分為兩種類。一種是普遍性的，另一種是適合其時代與社會的習慣。在這兩種類的道德中，前者是不變的，而後者卻會隨著時代與社會而改變¹⁰²。本章藉由分析《自由、道德、及儒教主義》一書，得知蘇峰批評「儒教主義」包含「反自由主義」（專制性）、「反平等主義」、「他律性」、「非時勢」等特質，可見他著眼於「儒教主義」在社會上的適用性，所批評的儒教道德乃是後者。

再者，蘇峰提出了「儒教主義者是為道德撲滅自由？亦或為撲滅自由而使道德隆盛？」¹⁰³這樣的問題，針對自由與道德是否應當並存展開立論。他進一步強調：「吾人認為儒教主義者主張道德與自由無法並存，他們認為彼（自由）盛則此（道德）衰，儒教主義孕生最完全的道德，是撲滅自由的最佳機器，因此吾人將特書此事」¹⁰⁴。在此引文中，蘇峰已明白揭示此書的宗旨：即針對目前以元田永孚與井上毅為首的儒教復興運動展開批判。尤其是井上毅視「儒教主義」為教育方針，並且主張以天皇為中心和立憲主義為制度的國體觀，欲創造出一體遵循儒教道德的「臣民」；而在《自由、道德、及儒教主義》中，蘇峰間接承認天皇國體

¹⁰¹ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.33。原文：「吾人ハ平生自由ノ朋友ヲ以テ自カラ任スルモノナリ……天下忠厚ノ君子ガスル妄言ニ惑ハサレンコトヲ憂ヒ、維新ノ偉業ノ荒廢センコトヲ憂ヒ、改進ノ大勢中絶センコトヲ憂ヒ、邦家興廢存亡ノ大機ニ關スルヲ憂ヒ、茲ニ自由ノ本性ヲ明カニシ其ノ、道德及ビ儒教主義ト相消長スル所、相關涉スル所ヲ陳シ」。

¹⁰² 加地伸行，《儒教とは何か》（東京：中公新書，1991）。

¹⁰³ 同《自由、道德、及儒教主義》，p.33。原文：「渠輩（註：儒教主義者）ハ道德ナラシメンガ為メニ自由ヲ撲滅セントスルカ、自由ヲ撲滅センガ為メニ道德ヲ隆盛ナラシムルカ」。

¹⁰⁴ 同上書，p.33。原文：「吾人ハ唯渠輩カ道德ト自由ハ両立スカラザルモノト思ヒ、彼盛ナルハ此衰ルモノト思ヒ、儒教主義ハ尤モ完全ナル道德ヲ生ズ可キモノト思ヒ、自由ヲ撲滅スルニハ最良ノ機械ナリト思フ、ノ一事ヲ把テ茲ニ特筆セザル可ラズ」。

觀，但是他卻強烈批判「儒教主義」，欲藉「自由」創造出一體擁有新道德的「平民」。由此可見他寫作此書的契機。

此外，德富蘇峰在倡導「自由」論的同時，也與啓蒙思想家相同，以「儒教主義」為批評對象，如明六社的學者認為「專制」=「野蠻」，「文明」=「開化」，希望人民脫離封建意識，成為獨立的近代人，因此他們藉由抨擊「儒教主義」促進社會的變革。蘇峰的「儒教主義」批判雖然大致上無法跳脫福澤諭吉之框架，但是，蘇峰畢竟曾歷經自由民權運動，深受西洋自由、平等觀念的啓發，而自由民權運動的理念則是藉由積極地引進西方自由思想，刺激人民確立「政治自由」的觀念，他們反對現今政府將「道德頹廢」當成藉口，欲恢復儒教道德的作為，而是轉向重視國民政治、經濟上的解放，並認為只有透過「自由」，積極攝取西洋道德才是當務之急。例如，明治十九年(1886)自由民權論者植木枝盛在〈論維新後道德的頹廢〉、〈道德頹廢救治論〉文中，肯定啓蒙主義所主張的自由理念¹⁰⁵，但是，他認為道德頹廢並非排斥「儒教主義」的結果，「新主義」(註：自由主義)的東傳，也未必會使道德淪喪，而是因「洋學傳入，始由一種關係上認為西洋風格不甚重視道德之謬想」、「舊時代的組織已破除，新世界的組織尚未整備」、「一般人民因貧窮且無固定的地位與職業」、「由簡單的社會進入較複雜的社會，事物也成繁多，世人的欲望漸增，儘管如此其境遇與性格卻不相符」、「諸人對世間抱持不安感」、「排斥舊主義亦會影響道德」¹⁰⁶等緣由。植木枝盛強調「道德頹廢」

¹⁰⁵ 植木枝盛在〈道德頹廢救治論〉第二稿中說道：「勉めて人民に自由を保有せしめ自治を実行せしむ可し。抑も人にして自尊自重の精神あるときは随つて其の氣風も自ら高尚に上るべく。道德を壞り品行を穢すことをば容易に為さざるものと為し。唯だ其の自尊自重の精神あるなく。……人民に自由を保有せしむることは人をして自尊自重の精神を惹起さしむるの良道にして。自由を保有せしめざることは人をして自輕自卑の陋心を訓養せしむる所なれば。自由の主義を拡充することは道德をして社会に隆昌ならしむるの最良手段と謂ふべく。自由の主義を排斥して而して道德の社会に振起せんことを欲するは所謂根を断ち切りて花を求むるの嗤を免かれ得べきにもあらず。苟くも道德の頹廢を救正せんとするの心あれば豈に一日も自由を葆利せざることの有るべきぞ」。

¹⁰⁶ 植木枝盛〈維新後道德の頹廢せしことを論ず〉、〈道德頹廢救治論〉p.191~192。外崎光廣編，《維新後道德の頹廢せしことを論ず》(東京：法政大學出版，1982)所收。凡此書引用皆為拙譯。原文：「洋学の入りし初めに於て一種の關係より西洋の流儀は道德の事をは余り重せざることの如く謬想したる事」、「旧時代の組織結合が既に破れ新世界の組織結合が未だ整はざる事」、「一般人民が貧と為り又一定したる地位職業なきに至りし事」、「簡單なる社会が較複雑な

並非自由主義傳入之故，西洋所謂的自由與道德是可共存的。只是，自由民權論者不再致力於關注「儒教主義」在社會上的適用性，而轉而聚焦於人民獲得自由的可能性。

誠如前述，不論是啓蒙主義者或自由民權論者，皆重視「自由」概念與「儒教主義」的相互關係，因此，深受啓蒙主義和自由民權思想影響的德富蘇峰，亦以「儒教主義」批評為展開「自由」論的基本論調。此時，蘇峰繼承自由民權運動思想，嚴厲批判明治政府的儒教復興運動視「道德頹廢」為自由興盛之故，儒教主義者欲撲滅自由，恢復封建儒教道德的想法，基本上是一謬論；而根據植木枝盛所提及的「舊時代」、「新世界」；「舊主義」、「新主義」的觀念，與蘇峰所謂的「專制世界」、「自由世界」；「舊信仰」、「新信仰」兩相對照，可見蘇峰認為由「專制世界」進入「自由世界」乃自然現象，此觀點可謂繼承自由民權運動期的政治社會觀。蘇峰既認為「儒教主義」乃一「專制世界」，並且是「不道德的」，間接批評儒教復興運動乃不智之舉。那麼，以下將闡述在他的「自由世界」中，「自由」與「道德」的關連性，它們各具備何種條件與特質；而他的「自由」論攝取了啓蒙主義和自由民權思想的何種觀點，以及蘇峰如何轉化自己的「自由」論，使其獨具特色。

る社会と為り又事物が繁多になり世人の希望が増加したるに其れにも拘はらず境遇と性格と匹耦せざるものある事」、「諸人が世の中に対する不安心を感じたる事」、「旧主義を排斥するの影響道德にも及びし事」。