

## 第四章 初期蘇峰自由論、道德論之特色

### 第一節 立足於「人的自然性」之自由

德富蘇峰在《自由、道德、及儒教主義》中闡述「自由」為何。首先，他列舉了許多西洋思想中關於自由的論述<sup>1</sup>。例如，休謨(David Hume, 1711~1776)<sup>2</sup>曾道：「自由則是憑藉意志的裁斷，有時動有時不動的勢力，其欲停則停，欲動則動是也」<sup>3</sup>。利伯(Francis Lieber, 1800-1872)<sup>4</sup>說道：「人民之自由乃指一個狀態，則是人人不受他人的約束，亦不背離社會制限，非背反正道時，動靜心思言行，均處全然自由的狀態。社會制度與政道乃是一種道理與法度，它是用以確認、保存，及愛護人之所以為人的理由」<sup>5</sup>。布萊克斯通爵士(Sir William Blackstone, 1723-1780)<sup>6</sup>亦道：「被賦予避惡趨善之明智和循己之所欲行為的能力之不羈之人的全權，此總稱為自然的自由。因此，自然的自由指稱只是受自然法之限制，就是全然不受他人的檢束，自己所有決行至當決意之權，亦為與自由意志之能力同屬上帝所賦予的天賦權理」<sup>7</sup>。根據蘇峰所引用的這些言論，「自由」皆有不受他

<sup>1</sup> 德富蘇峰在《自由、道德、及儒教主義》一書中，列舉了許多西洋思想家的言論。因早期蘇峰(明治十七年)並未遺留任何書信史料，因此無法明確得知其引用文是否正確，但卻可推論蘇峰可以閱讀英文書籍。

<sup>2</sup> 休謨，十八世紀啓蒙時代蘇格蘭哲學家大衛休謨是近代哲學英倫經驗論三大代表人物之一，上承洛克(John Locke, 1632-1704)、巴克萊(George Berkeley, 1685-1753)，下啓邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)、彌爾(John Stuart Mill, 1806-1873)。他在年僅23到26歲期間撰寫的《人性論》(*A Treatise of Human Nature*, 1734-37)一書，一向被譽為「英語系最重要的哲學著作」。該書於出版之始，未能獲得應有的重視，但其後卻對當代哲學造成了無與倫比的影響力。

<sup>3</sup> 德富蘇峰《自由、道德、及儒教主義》，p.33。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：「自由トハ意志ノ裁斷ニ憑リ或ハ動キ或ハ動カサルノ勢力ニシテ止ラント欲スレハ則チ止リ動カント欲スレハ則チ動クモノ是レ也ト」。

<sup>4</sup> 利伯，德國出生的美國政治哲學家和法學家，以系統地闡述「戰爭法」而聞名。著有《On Civil Liberty and Self-government》等。

<sup>5</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.33。原文：「人民ノ自由トハ人々他ノ為ニ拘束セラル、コトナク社會ノ制ヲ超ヘス正道ニ背カサル時ハ動靜心思言行、共ニ全然自由ナルヲ云フ、社會ノ制及ヒ政道トハ人ノ人タル所以ヲ確認シ保存シ愛育スルノ道ト法トヲ云ナリト」。

<sup>6</sup> 布萊克斯通爵士，英國法律家。曾任法官、議員和牛津大學教授。代表作為《英國法律評註》(*Commentaries on the laws of England*，4卷，1965-69)。此書至今仍是英國法律的權威。

<sup>7</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.33。原文：「惡ヲ去リ善ニ就ノ聰明ト己レカ欲スル所ニ從テ行為スルノ勢力ヲ賦與サレタル不羈ナル人間ノ全權ヲハ之ヲ總稱シテ自然ノ自由トハ稱スルナリ故ニ自然ノ自由トハ性法ノ制限スル所ニアラサルヨリハ全ク他ノ檢束ヲ受ケス自カラ

人約束，遵循自我意志的自律意涵。

蘇峰在列舉許多言論之後卻無進一步說明，卻引述盧梭《社會契約論》中：「人是生而自由的」<sup>8</sup>一語，將「自由」等同於「人性」。他逕自將「自由」解釋為「人性」<sup>9</sup>；並且以「人生之樂是在夕顏花棚下乘涼，男子與女子皆穿著寬衣之時」（意譯。原文：樂は夕顔棚の下た涼み男はてゝら女は二布して）此古代歌謠為例，認為此乃「描述自由鄉里本質之辭」<sup>10</sup>：此歌謠乃是指人們不受拘束的自然狀態。但是，卻脫離蘇峰之前所列舉、強調的，含有自律自治意味的自由定義。

再者，蘇峰在定義道德時引用《中庸》：「天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教」<sup>11</sup>，再以朱熹的註「道猶路也。人物各循其性之自然。則日用事物之間。莫不各有當行之路。是則所謂道也。德之為言得也。行道而有得於心也」<sup>12</sup>加以解釋。由此可見，認為遵循人性(人的自然性)，即可行當行之道的儒教，尤其是這種朱子學式的思考模式，對蘇峰影響極深<sup>13</sup>。本節欲探討蘇峰在闡明「人的自然性」時，是否遵循朱子的思考模式。同時，筆者認為在闡明蘇峰的「自由」論前，需先明瞭其思想背景。

追溯德富蘇峰的思想源流，由於父親德富一敬是橫井實學黨有力之一員，因此蘇峰在幼少期時，即陸續在元田永孚的私塾、竹崎茶堂的日新堂、兼坂止水的島崎塾中接受漢學教育，此時期的蘇峰除習熟《四書》、《五經》等儒家經典之外，並且還閱讀《左傳》、《史記》、《歷史綱鑑》、《國史略》、《日本外史》、《唐宋八家

---

至當ノ決意スル所ノモノヲ決行スルノ權ニシテ自由ノ意志ノ能力ト共ニ上帝ヨリ賦與シタル天賦ノ權理ナリト」。

<sup>8</sup> 同上書，p.34。原文：「人生レナガラニシテ自由ノ性ヲ有スト」。

<sup>9</sup> 同上書，p.34。原文：「果シテ然ラバ自由ハ人ノ性ニアラザルカ」。

<sup>10</sup> 同上書，p.34。蘇峰引自《醒睡笑》。原文：「是れ自由郷里の真味を描し出したるの辭にあらずや」。

<sup>11</sup> 同上書，p.35。朱子原文：「命，猶令也。性即理也，天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」（《四書章句集註》中庸章句）

<sup>12</sup> 同上書，p.35。

<sup>13</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》解題，p.363。

文》等書籍<sup>14</sup>。橫井小楠的實學可謂是儒教改革的實學<sup>15</sup>，其實學思想乃源自《大學》：「大學之道，在明明德。在親民。在止於至善。」(朱子將「親」改為「新」)。針對「新民」這一語，將親民作新民、革新解，含有自明其明德，則推己及人，使人民棄舊自新，以己德去教化人民的意味。橫井小楠的實學乃重視「新民」，即政治面<sup>16</sup>。他主張改革儒教，重新評價中國古代堯舜之治，除重視西洋的科學技術之外，並且還注意西洋的政治制度與社會制度，以解決日本面對西方文明的問題。而蘇峰在明治九年(1876)參與花岡山結盟事件時，與橫井時雄、海老名彈正、金森通倫等熊本洋學校的高年級生，簽署了「為報國、啓蒙人民而信奉基督教」的奉教趣意書。在晚年時他回想道：「余當時本來並無研究基督教，只是比起陳舊發霉的《大學》與《論語》的解釋，認為基督教更為有趣。為脫離實學黨，因而加入此行動，除此之外並無任何意味」<sup>17</sup>。由此可見，蘇峰在這段引文中雖然排斥代表「舊思想」的橫井實學黨，但他是否可以完全排除儒教思考模式與橫井小楠「明堯舜孔子之道，盡西洋器械之術」，以東洋倫理為主幹的思考模式，乃以下欲探討的課題。

因此，受到儒學思想(朱子學)影響極深的德富蘇峰，在提倡自由時引述盧梭《社會契約論》中：「人是生而自由的」<sup>18</sup>，盧梭將「自由」歸於「人性」，「自由」乃是身爲人所擁有的「自由權」，即天賦人權思想，藉此恢復人的尊嚴和平等。盧梭此觀念亦爲明治十年代自由民權運動的理論基礎。但是，蘇峰將「人的本性・人的天性(自然性)」(即朱子所謂「本然之性」)視爲「自由」。可見盧梭所謂的「自

<sup>14</sup> 德富蘇峰，《蘇峰自傳》(東京：中央公論社，1935)，p.41~52。

<sup>15</sup> 源了圓，《近世初期実学思想の研究》(東京：創文社，1980)，p.97。源了圓將近世實學分爲三種類型：一、洋儒兼學的實學(佐久間象山)；二、儒教改革的實學(橫井小楠)；三、政治變革的實學(吉田松蔭)。

<sup>16</sup> 松浦玲，《橫井小楠—儒学的正義とは何か—》(東京：朝日新聞社，2000)。實學黨代表人物分別爲長岡監物與橫井小楠。長岡監物重視內在修養之「明明德」，橫井小楠則重視「新民」(特別是治國、平天下)，因此形成安政二年實學黨分裂的契機。

<sup>17</sup> 同《蘇峰自傳》，p.64。原文：「予は当時固よりキリスト教の事を研究したといふではなく、唯だ黴の生えたる『大学』や『論語』の講釈よりも、何やらこの方が面白いやうに心得たる迄であつた。謂はば実学党の殻からをどり出す為に、その仲間に加はつた迄にて、それ以上の意味はなかつた。」

<sup>18</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.34。原文：「人生レナガラニシテ自由ノ性ヲ有スト」。

由」與蘇峰所謂的「自由」論理不甚相同。蘇峰的「自由」論理乃承襲啓蒙主義以來，在攝取西洋的自由、權利觀念時，顯見其以朱子學為媒介。透過「性法」(自然法, Natural law)觀念，他們認為人性(人的自然性)本就具有道德性，這種道德的本性，一方面以五倫五常為社會秩序的根本規範，另一方面又與宇宙自然的秩序相連續。因此，這樣的論理模式可謂與朱子學的自然法思想相連貫<sup>19</sup>。朱子曾道：「天下之物則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。」(《大學或問》卷一)將理分成「所當然之則」與「所以然之故」，前者主要指「道德的標準」，後者指「當然之則」之理由。由是，「所以然之故」的理是證成「當然之則」的理，而「所以然之故」又是來自「天命之性」，因此，「道德的基礎」在「天命之性」上。這裡需注意的是，朱子所謂「所當然之則」，並不只囿限於自然界的理法，亦包括人間的理法(倫理)<sup>20</sup>。

誠如前述，蘇峰受到《中庸》「天命之謂性」與朱子「性即理」、「本然之性」學說的影響。「性即理」則強調人的本性完全合乎道德原則，並與宇宙法則完全一致；朱子並進一步地自宇宙本體論證人性的純善。

性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。

(《論語集註》〈性與天道者〉)

性只是理，萬物之總名，此理亦只是天地間公共之理，稟得來便為我所有。

(《語類》卷一一七)

朱子認為「理」是宇宙的本體，「性」是萬物的總名。所謂「性者，人所受之天理」，人之性既是出自於天理，而理無不善，故性無不善，性即是純善的理。由此，朱子據以論證孟子之性善論。朱子主張此理不僅是宇宙的本體，亦是一切事

<sup>19</sup> 植手通有，《日本近代思想の形成》(東京：岩波書店，1974)，p.116。

<sup>20</sup> 源了圓，《近世初期実学思想の研究》(東京：創文社，1980)，p.108。

物的根據與規範，所以稱之為「本然之性」<sup>21</sup>。

德富蘇峰將人性解釋為「人的自然性」時，其特徵在於列舉出各種「人的自然性」。認為人的自然性涵蓋「愛生命之性」（生命ヲ愛スルノ性）、「趨利避害之性」（利ニ付キ害ヲ避クルノ性）、「愛護諸權理之性」（諸ノ權理ヲ愛護スルノ性）、「運用諸能力之性」（諸能力ヲ施用スルノ性）、「開發諸能力之性」（此ヲ開發スルノ性）<sup>22</sup>等。蘇峰肯定人的自然性，並且說道：「發揮、開發自然之性，即是唯一的自由」<sup>23</sup>，他認為人們只要能開發、發揮此「自然之性」，即可發現「自由」的本質。因此，可謂「自由」是立基於「人的自然性」之上。

承上，德富蘇峰肯定欲望的存在，並且認為欲望乃「人的自然性」，此觀念與啓蒙主義相近。啓蒙時期，福澤諭吉強調個人獨立和自由，並公然正當化人們對幸福(私利)的追求，對日本社會影響深遠。他認為在現實中，自由不是空洞的理論，它是公民應該享有的基本權利：生命、財產、平等、安全、尊嚴等<sup>24</sup>。福澤諭吉明確指出：所謂基本權利，即人人重視其生命，維護其財產和珍惜名譽，福澤諭吉繼承英國傳統自由主義，認為自由乃是可列舉的權利與義務。他在《勸學》中說道：「人都愛好美衣美食」<sup>25</sup>，《西洋事情外編》中亦道：「文明開化逐漸開展，世人的需求將隨之增加。求安居，營美宅，衣欲其輕暖，食喜其精美，這是自然的人情」<sup>26</sup>。他認為「人各有其感情或欲望。因感情或欲望的作用，產生身心的活動。……人之所以活動，其原動力大多是欲望。若沒有欲望，便不會產生活動」<sup>27</sup>。因此，基本上，啓蒙主義站在肯定人欲的立場，來闡明自由理論。

<sup>21</sup> 周天令，《朱子道德哲學研究》(台北：文津出版社，1999)。

<sup>22</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.36。原文：「何ヲカ自然ノ性ト云フ、曰ク我カ生命ヲ愛スルノ性、曰ク我カ妻子父母兄弟姊妹親屬ヲ愛スルノ性、曰ク好交好社ノ性、曰ク惡ヲ惡ミ善ヲ善ミスルノ性、曰ク利ニ附キ害ヲ避クルノ性、曰ク我カ諸ノ權理ヲ愛護スルノ性、曰ク我カ心ヲ安心セシムルノ性、曰ク我カ諸能力ヲ施用スルノ性、曰ク此ヲ開發スルノ性」。

<sup>23</sup> 同上書，p.36。原文：「自然ノ性ヲ發揮開發シ得ルモノハ唯一ノ自由ニシテ」。

<sup>24</sup> 福澤諭吉《文明論之概略》。富田正文編，《福澤諭吉選集4》(東京：岩波書店，1981)。

<sup>25</sup> 福澤諭吉《勸學》，p.117。張玉燕譯，《勸學》(台北：聯合文學，2003)。

<sup>26</sup> 福澤諭吉《西洋事情外編》，p.218。富田正文編，《福澤諭吉選集1》(東京：岩波書店，1981)。原文：「文明開化次第に進めば、世人の需用も亦随て増加し、漸く安居を求め漸く美宅を営み、衣は輕暖を欲し食は精美を好む。是即ち自然の人情なり」。

<sup>27</sup> 同《勸學》，p.117。

但是，蘇峰除基於啓蒙主義對自由的闡釋之外，他主張「人的自然性」中尚涵蓋：「愛妻子、父母、兄弟、姊妹親屬之性」（妻子父母兄弟姊妹親屬ヲ愛スルノ性）、「好交好社之性」（好交好社ノ性），他雖不認同朱子以五倫五常為社會秩序的根本規範，而認為只要發揮「人的自然性」，即可臻至自由的境界；但是，此論理卻依然可見蘇峰受儒教（朱子學）思想影響之痕跡。另外，最重要的是「惡惡善善之性」（惡ヲ惡ミ善ヲ善ミスルノ性）他認為正因憑藉「人類的經驗知識」，才有此「惡惡善善之性」，且「經驗知識」的有無，與「良心」的開發與否相關連<sup>28</sup>。為闡明蘇峰的「自由」論中對於「道德」的重視，首先需明瞭啓蒙思想家福澤諭吉對於「自由」的定義。「自由」乃是譯自 freedom、liberty，初見於福澤諭吉的《西洋事情》<sup>29</sup>。福澤諭吉並且認為自由的真義是「絕非任情放蕩之意。害他利己非義之所在。發揮自己身心的功能，不妨礙他人，才可獲致一身的幸福。自我與放蕩其義往往易遭誤解。學者應審慎區別」<sup>30</sup>，由此可知在啓蒙期「自由」概念初傳入時，許多人誤解其義為放縱，因此福澤才會發此議論。蘇峰承襲福澤諭吉的理論，認為自由並非放蕩；他預設「人的自然性」中有道德的資質——「良心」，蘇峰並且據孟子之言：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（《孟子》〈告子章句上〉）藉此說明「唯有發達此固有之性，才是自由」<sup>31</sup>。而朱子的「性即理」及「本然之性」，即是把孟子所謂之仁義禮智說成是性中固有的天賦

<sup>28</sup> 德富蘇峰〈自由、道德、及儒教主義逸題〉，p.226。花立三郎・杉井六郎・和田守編，《同志社大江義塾德富蘇峰資料集》（東京：三一書房，1978）所收。

<sup>29</sup> 關於討論從幕末期至明治初期「自由」概念的論著，如下所述：

木村毅《文明開化》（至文堂，1954），p.81 以下。

津田左右吉《思想・文芸・日本語》，《津田左右吉全集》第 21 卷（東京：岩波書店，1988），p.72。

穗積陳重《法窓夜話》（岩波文庫，1980），p.199 以下。

鈴木修次《日本漢語と中国》（中公新書，1981），p.137 以下。

柳父章《翻譯語成立事情》（東京：岩波新書，1982），p.175 以下。

石田雄《日本の政治と言葉—上「自由」と「福祉」》（東京大學出版會，1989）。

<sup>30</sup> 福澤諭吉，《刊本西洋事情初編》卷之一，p.487。《福澤諭吉著作集 1》（東京：慶應義塾大學出版會，2002）。原文：「決して我儘放蕩の趣意に非らず。他を害して私を利するの義に非ず。唯心身の働を逞して、人々互に相妨げず、以て一身の幸福を致すを云ふなり。自由と我儘とは動もすれば其の議を誤り易し。学者宜しくこれを審にすべし」。

<sup>31</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.44。原文：「自由ハ唯此ノ固有ノ性ヲ發達セシムルノミ」。

之理<sup>32</sup>，再進一步將天賦之理說成是君臣、父子、夫婦、朋友間的相處之道<sup>33</sup>。於是，所謂忠誠、慈愛、仁義、負責、忍耐、正直等，皆成爲人類的基本道德。由此可見，蘇峰在致力於闡釋「自由」是道德的源起這一點上，亦受到孟子以來性善論的影響。

理論上朱子學認爲只要循此「本然之性」，即可行當行之道，因「本然之性」是「渾然至善」的。但是，蘇峰之自由理論與朱子學相異。他認爲「自然之性」是需要開發，藉此才可理解「自由」的本質，並實現道德。他並且批評儒教倫理之「父子有親、夫婦有別、朋友有信」<sup>34</sup>，只是道德的一小部份，道德至此尚未完善<sup>35</sup>。蘇峰主張人們應該開發前述立足於「人的自然性」之「自由」，並且「遵循自然之傾向，實踐、補正它，以此開發完全美善之處」<sup>36</sup>。他認爲惟有如此，才能「盡到人的職分，並開始實踐道德」<sup>37</sup>；換言之，在完成「人的自然性」時，新的道德觀念也隨之產生。由此可見，蘇峰雖極力擺脫儒教的窠臼，但是，他在思考自由與道德的關係時，毫無疑義地受到儒教思考模式的影響極深。

爲達成以上的課題，蘇峰認爲，人在獲取「自由」的過程中，應該著重於：如何開發「人的自然之性」。他並且預設「人的自然性」中有道德的資質——「良心」，因此在發揮「人的自然性」的同時，也是道德成立的捷徑<sup>38</sup>。蘇峰雖藉由儒教(朱子學)的觀念，將「人的本性・自然性」(本然之性)解釋成「自由」，但是，他強調此「自由」內含道德性，並且將「自由」與「道德」視爲密不可分的兩概

<sup>32</sup> 《孟子集注》卷十一：「性即天理，未有不善者也。」又《四書或問》卷十七：「純粹至善而已，所謂天地之性者也。」

<sup>33</sup> 《文集》卷十三〈垂拱奏劄二〉：「天高地下，人位乎中，天之道不出乎陰陽，地之道不出乎柔剛。是則，人無仁與義，亦無以立人之道矣。然而，仁莫大於父子，義莫大於君臣，是謂三綱之要，五常之本，人倫天理之至，無所逃於天地之間。」又，《文集》卷四十二〈答胡廣仲〉：「父子之親，兄弟之愛，固性之所有……君臣之分，朋友之交，亦性之所有……天地萬物之理，無不出於此四者。」

<sup>34</sup> 五倫乃指君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之間的五種倫理體系。德富蘇峰在此只列舉父子、夫婦、朋友之倫理關係，而忽略君臣與兄弟。

<sup>35</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.36。

<sup>36</sup> 同上書，p.36。原文：「自然ノ傾向ニ從ヒ、之ヲ施用シ、之ヲ裁正補相シ、之ヲ完全善美ノ點ニ發育開達セシメ」。

<sup>37</sup> 同上書，p.36。原文：「人間ノ職分ヲ盡シタリト謂フ可シ始メテ道德ヲ行フタリト云フ可シ」。

<sup>38</sup> 本章第二節將更詳細闡明蘇峰論及「良心」問題時的觀點。

念，可知他欲突破只重視五倫五常之德目的「儒教主義」立場。

行文至此，可見蘇峰的「道德」始終脫離不了「自由」的範疇，視達成「道德」為目標。因此，以下將論述如何實現立基於「自由」之道德。

## 第二節 立足於「自由」之道德

如第三章所述，德富蘇峰強烈抨擊儒教舊道德，致力建構近代新道德。他以橫井實學黨之元田永孚、井上毅的所謂「德論派」為批評對象。同時，他也認為福澤諭吉等所謂「智論派」過於偏重智育，而忽略德育。因此，蘇峰傾向「智德一致」的論點。以下將闡述蘇峰在《自由、道德、及儒教主義》中，針對「道德」而展開的議論。

蘇峰說道：「只有盡到人的職分，才可謂開始實踐道德」<sup>39</sup>。同時，他又強調「職分觀念會產生，是因為有自由意志的存在」<sup>40</sup>。正因有「自由意志」存在，才會產生職分觀念，進而使道德實現。誠如前述，蘇峰所謂的「自由」乃立足於「人的自然性」之上，而蘇峰在論及「自然之性」時說道：

一是隨性情之動，一是扭曲性情之自然。扭曲性情之自然，雖經訓練，仍如此不道德。遵循自然之性者，即使放恣卻仍有如此美德。若不扭曲自然之性，而是順其自然，進而裁制補正之，兩者相去必定不啻萬里<sup>41</sup>。

在此引文中，蘇峰將「自然之性」區分為兩類，「一是隨性情之動，一是扭曲性情之自然」，他主張不可扭曲「人的自然性」，而是應當「發揮、開發自然之性」，

<sup>39</sup> 同上書 p.36。原文：「人間ノ職分ヲ盡シタリト謂フ可シ始メテ道德ヲ行フタリト云フ可シ」。

<sup>40</sup> 同上書，p.35。原文：「職分ノ觀念ヲ生ズルハ自由ノ意志アルガ故ナリ」。

<sup>41</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.45。原文：「一ハ性情ノ動クカマ、ニ發作シタルモノナリ、一ハ性情自然ヲ矯メタルモノナリ、其ノ自然ヲ矯メタルモノハ如此訓練ヲ施シテ、尚ホ如此不道德ナリ、其ノ自然ノ性ニ隨フモノハ、如此放恣ナルモ尚ホ如此美德アリ、若シ自然ヲ矯メテ訓練ヲ施ス所ナク、自然ニ從テ此ヲ裁制補正セバ、其ノ相去ル畜ニ千里ノミニアラザルナリ」。

此行為即是「唯一的自由」<sup>42</sup>。由此可證明，蘇峰將「自然之性」等同於「自由」；這樣的觀點與盧梭將「自由」＝「人性」，自由即人性的本質之理論相近。

蘇峰並且認為「光明、磊落、瀟灑、優美的品行，皆存於自由之胸中焉」<sup>43</sup>。因此，存在於「自由」中的是人的良好品行，其乃藉涵養「自由」而獲得的。為此，他強調「欲使道德隆盛之前，首先必須先使自由隆盛。使其興盛正是隆盛道德的第一階段」<sup>44</sup>。可見欲實現道德，必須先涵養「自由」。首先，要涵養自由，必須先破除日本近世以來的封建道德。蘇峰說道：「彼俗儒乃以所謂墨守成規的態度判斷社會各種事物。視卑屈為謙讓，視諂諛為忠愛，深信我是為他人而生，為奉公而生，為當奴隸而生。以「奉公人根性」為道德的第一要義」<sup>45</sup>。他尤其反對現今明治政府的儒教復興運動，極力抨擊「儒教主義」之「規範的」、「他律的」道德，致力於追求「自律的」道德。而這種「自律的」道德，正是立足於「人的自然性」＝「自由」之上。同時，他並且認為「自然之性」中其實涵蘊「良心」，只要不扭曲此「自然之性」，在「開發官能至完全美善境界」<sup>46</sup>的過程中，進而「裁制補正之」，即可實現道德。在蘇峰致力於證明「自由」是道德源起的過程中，「良心」扮演著極重要的角色。

德富蘇峰將「良心」定義為：

人們有許多自由，但極少能出於道義的範圍之外，這是因為人有良心，良心則是可自覺善惡之能力，亦即上帝刻劃給予人類胸中的。即是人人所有之規矩法度。上帝既給予人良心，因此賦與完全自由之性，而上帝毫無憂慮。上

<sup>42</sup> 同上書，p.36。原文：「自然ノ性ヲ發揮開發シ得ルモノハ唯一ノ自由ニシテ」。

<sup>43</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.45。原文：「光明、歷落、瀟灑、優美ナル品行ハ獨リ自由ノ胸裡ニ住スルニアラズヤ」。

<sup>44</sup> 同上書，p.45。原文：「道德ヲ隆盛ナラシメント欲セハ先ヅ自由ヲ隆盛ナラシメサル可ラズ、自由ヲ隆盛ナラシムルハ實ニ道德ヲ隆盛ナラシムル最初ノ階級ナリ」。

<sup>45</sup> 同上書，p.45。原文：「彼俗儒ヲバ所謂ル杓子定義ヲ以テ、社會万般ノ事物ヲ判斷シ、卑屈以テ謙讓トシ、諂諛以テ忠愛トシ、我レ一人ハ他人ノ為メニ生レ、奉公ノ為メニ生レ、奴隸ノ為メニ生レタルモノト信ジ、「奉公人根性」ヲ以テ道德ノ第一要トナシ」。

<sup>46</sup> 德富蘇峰《新日本之青年》，p.143。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：「官能能力ヲ完全善美ノ点ニマデ發達セシメ」。

帝既然安心給予人類自由，人基於何理由不將自由予同類呢<sup>47</sup>？

蘇峰視「良心」為先驗的(a priori)存在，是由上帝所賜予的，「良心」是「可自覺善惡之能力」。因為上帝已先賦予人性「良心」，因此人類才能遵循「自然法」，進而獲得自由。「良心」的功能在於可以「發揮自治的精神，在判斷行為正邪善惡時，人人需要具備自己行為之裁判官的資格」<sup>48</sup>，以此為基礎進而實現道德，並「發揮自尊自愛的天性」<sup>49</sup>。顯然可見蘇峰的「自由」內含「良心」=「自律」。蘇峰此理論與啓蒙主義極為相似。例如，福澤諭吉在《勸學》中也曾道：「人各有天生的良心。這良心可控制欲望，使欲望不致偏了方向，並保守其限度」<sup>50</sup>，他除了肯定欲望的存在之外，也認為人性中本來存有「良心」。此「良心」的作用可使人「不離棄道理而行」<sup>51</sup>。因此，蘇峰認為一旦獲得「自由」，人們就可獲得分辨善惡的能力，果真如此，道德上的問題也得以一舉解決。

德富蘇峰極重視「良心的」自由，亦可說是「道德的」自由；人們應以「良心的」自由為前提，進而獲得其他自由，他並且認為道德的實現主要乃立足於此「良心的」自由。與福澤諭吉不同的是，蘇峰並非主張「自由」只是為了滿足人類的物質欲望，他批評道：「人難道只是生活的動物嗎？亦即飽食暖衣難道是人類畢生之目的嗎」<sup>52</sup>？而是聚焦如何透過「自由」培養人格。他所謂的「自由」較接近盧梭的「積極自由」，盧梭的《社會契約論》中論及，社會中經道德教育過後的理性公民(在自然狀態下是「自然人」)，即道德個體，只要是由這些「自

<sup>47</sup> 同上書，p.45。原文：「人自由ヲ有スルモノ多シ、而シテ道義ノ範圍ヲ出ルモノ稀ナリ、是レ何ゾヤ人々良心ヲ有スレバナリ、ソレ良心トハ人其ノ善惡ヲ自覺スルノカナリ、即チ上帝ノ人類ノ胸聞ニ彫鑿セシ各人各箇ノ規法ナリ、上帝既ニ之ヲ以テ人ニ與フ、然ルカ故ニ其ノ自由ノ性ヲ賦シテ全然自由ナラシメ毫モ顧慮スル所アラズ、上帝既ニ安心シテ人ニ自由ヲ與フ、人何ノ思フ所アリテ、其ノ同類ノ自由ヲ與ザルカ」。

<sup>48</sup> 同《新日本之青年》，p.148。原文：「自治ノ精神ヲ發揮シ、ソノ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」。

<sup>49</sup> 同《新日本之青年》，p.148。

<sup>50</sup> 同《勸學》，p.117。

<sup>51</sup> 同《勸學》，p.117。

<sup>52</sup> 同《新日本之青年》，p.126。原文：「人ハタダ生活ノ動物ナルカ。即チ飽食暖衣ハ人間畢生ノ目的ナルカ」。

然人」組成的共同體，他們定會深諳上帝的旨意，內化自然主義的道德原則；在社會契約限制下，人所共有的「道德意志」，其性質是「自律的」、「利他的」。因此，盧梭的自由特質在於「免於嗜欲支配和自我立法」，是一種「自律的」、「精神的」自由。但盧梭要求人們在自律之外，還要進一步「自我立法」。因此，蘇峰所謂的「良心的」自由雖不符合盧梭自由理論的嚴格要求，但是從「自律」的觀點來看，是極為相似的。再者，如第一章所述，蘇峰的「自由」也可謂接近彌爾「消極自由」的「積極」層面，自由不只囿於擺脫外在束縛而已；彌爾並不反對欲望和衝動的存在，因為他認為人心中存有「良心」，其可達成「理性自律」狀態，「人們有惡劣的行為，並不是因為他們的欲望太強，而是因為他們的良心太弱」<sup>53</sup>。筆者認為在此難以歸類蘇峰「良心的」自由較傾向於盧梭或者彌爾，但是無庸置疑地，他認為只要發揮「人的自然性」=「自由」中蘊涵的「良心」，即可使人們達到自律的境界。此時，可謂蘇峰已然受儒教思想模式之「性善」觀念的影響。

尤其，蘇峰欲擺脫以「道德」規範來拘束、否定「自由」存在的「儒教主義」。明治十七年時的當政者將「自由」與「道德」視為水火不容的兩個概念：即「自由乃重權理，道德乃重仁義；自由在我，道德在他；道德乃為人，自由乃為己」<sup>54</sup>，蘇峰卻質疑道「這是何等妄論」。如前所述，明治初期除了以「自然法」觀念攝取西洋的自由、權利觀念，亦藉儒教思想，分別對立「自由」（蘇峰認為「自由」乃追求幸福的手段）與「道德」以「利」與「義」。為消解此思考模式，他進一步強調「自由與道德不只可以並存，而是應當並存」<sup>55</sup>，立基於「良心的」自由之道德才可成立，並且此「自由」不可能流於利己主義。以上，蘇峰論證「自由」與「道德」的因果關係；正因有「自由」的存在，才會產生「道德」；同時，

<sup>53</sup> 彌爾著，郭志嵩譯，《論自由》（台北：城邦文化，2004），p.93。

<sup>54</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.43。原文：「自由ハ權理ヲ重ズ、道德ハ仁義ヲ重ズ、自由ハ我ナリ、道德ハ彼ナリ、道德ハ人ノ為メニシ、自由ハ己レカ為メニス、是レ何等ノ妄論ゾヤ」。

<sup>55</sup> 同上書，p.36。原文：「自由ト道德トハ漫ニ兩立スルヲ得ルノミナラズ、正ニ兩立セザル可ラズ」。

明顯可見蘇峰受到基督教「自愛」、「他愛」的影響極深。

此觀點乃針對福澤諭吉之自由主義而發。福澤諭吉的學說傾向於英國主流的功利主義，並積極提倡個人的「獨立自尊」是為達到「自由的風氣」（自由の氣風）。他主張應該由「有形的獨立」（「生計的獨立」；勞動自己的身心維持個人的生計）和「無形的獨立」（「精神的獨立」；自己能夠辨別是非、適當的處理事情）兩方面來樹立個體的獨立自由，並且在「一身獨立」之後進而達到「一國獨立」<sup>56</sup>。山路愛山<sup>ヤマジアイザン</sup>（1864~1917）批評福澤諭吉的此理論容易「使人傾向無情、冷淡、孤立」<sup>57</sup>的狀態，幸德秋水<sup>コウトクシュウスイ</sup>（1871~1911）也指責：「獨立自尊一變而為利己主義」<sup>58</sup>。德富蘇峰認為福澤諭吉乃偏知主義者，「自由」並非只限於「形體上的自由」，更重要的是「精神上的自由」，「精神上的自由」包括「自愛」與「他愛」，並非是「利己的」。他認為福澤諭吉過於重視外在的資本主義化，即「物質文明」，因此，蘇峰為調和「物質文明」與「精神文明」，主張引進「泰西式的道德」。誠如前述，蘇峰以中村正直所譯《西國立志篇》，及《自助論》、《品行論》等著作，做為明治青年新道德的指標；「勤勉」、「忍耐」、「節約」這些美德，並且富有一種「禁欲」的性格。

承上所述，蘇峰受西洋思想之影響，欲以「自由」取代朱子學之五倫五常，朱子學以五倫五常為社會秩序的根本規範，亦是人的存在規範；而蘇峰所謂「泰西式的道德」乃立足於「人的自然性」=「自由」之上。因此，一旦獲得自由，人們自然可藉由良心和「經驗的知識」，發揮人的自然性，盡人的職分，以實現道德，「自由」成為一存在原理，並非規範。同時，此「自由」也受到道德的限制，亦即「道德」只有與「自由」共存才具有意義。

<sup>56</sup> 同《勸學》，p.55, 61。

<sup>57</sup> 山路愛山〈家庭叢談を読む〉，p.415。內山省三編，《愛山文集》（東京：民友社，1917）。（拙譯）原文：「人をして無情冷淡孤立ならしむる傾なきにあらず」。

<sup>58</sup> 幸德秋水〈修身要領を読む〉，p.308~309。《幸德秋水全集第2卷》（明治文獻，1970）。（拙譯）原文：「独立自尊は一変して利己主義となり」。

### 第三節 蘇峰自由論之限度—受法律羈縻的自由—

明治十四年(1881)政變後，以伊藤博文爲首的藩閥政府正展開中央集權的專制政治，開始著手制定《大日本帝國憲法》和《教育敕語》的一連串準備工作。明治十七年(1884)時，自由民權運動經「秩父事件」等下層農民的激化運動，逐漸消聲匿跡。因民權論者在國家構成的理念上，主張建立以民爲主的國家，藉以保障人民的幸福。但在現實層面的憲法構想上，他們大致不贊同以共和爲目標，以立憲爲主體的憲法型式。在這種憲法型式中，天皇仍維持其權威。因此，一旦民權運動遭受壓制之後，國體觀遂逐漸溢出表面。至此，明治國家體制臻於強化，許多民權論者亦轉向國權論。

而德富蘇峰即是具有濃厚國權色彩的民權論者之一，他認爲國權擴張的基礎乃在於民權的確立。明治十四年(1881)蘇峰在〈如何擴張國權〉一文中說道：「凡國家乃是由一國人民組成，國力則是一國人民集合的力量」，因此爲了伸張國權，應以「改良國民的精神」爲首要。假若「人民沒有獨立的精神，國家可能獨立嗎」？因此，爲培養人民獨立的精神，應該「讓人民參與政權，使其一身更切近一國的利害」，並且「保護人民的權利，使貨殖工業之事自由競爭，使言論自由、集會自由」<sup>59</sup>。蘇峰主張國權擴張的基礎在於涵養人民的獨立心，政府應該保障人民參與政治的權利與市民的自由，間接指責政府壓制民權運動其實是妨礙國權的伸張。

同時，蘇峰除批判專制政府與國家的干涉主義之外，他也對民權論者提出建議。在明治十四年的〈告民權論者諸君〉一文中，蘇峰期許「熱衷於政談」的民

<sup>59</sup> 德富蘇峰〈國權ハ如何ニシテ張ル可キ哉〉，p.146。花立三郎・杉井六郎・和田守編，《同志社大江義塾德富蘇峰資料集》（東京：三一書房，1978）所收。凡此書引文皆爲拙譯。原文：「凡ソ国トハ一國人民ノ湊合シタル所ノモノニテ、国力トハ一國人民ノ集合シタル力ナリ。」「人民獨立ノ精神ナクシテ国家獨立シタルモノアリヤ。」「人民ヲシテ政權ニ参与セシメ一身ヲシテ一國ノ利害ト切近ナラシメ。」「人民ノ權利ヲ保護シ自由ニ殖産工業ノ事ニ競争セシメ、自由ニ言論セシメ自由ニ集会セシメ。」

權論者，應該藉擴展「人文的自由」以「增進人民的幸福」。換言之，只有「培養人民的智德」，才可使經濟、社會、教育發達，人民才會幸福<sup>60</sup>。

在此時代背景下，《自由、道德、及儒教主義》後半部，著重於達成日本國家的獨立，蘇峰認為只有達成「政治的自由」，才可擴張「人文的自由」等。他論及明治十七年時日本在國際上的地位：

現今東洋正值百年多事之秋，通曉天下形勢之士，固然不應以當今為高枕安臥之時節。若俄國以一條鐵路橫斷西伯利亞大原，以 Lazarev 港為鎮守據點將會如何，乘南下之勢，踰越我國北門之鎖鑰又將如何。琉球紛紜若再起將如何。在中法開戰的今日，若法國擁其精銳艦隊入侵我東京灣將如何。事已至此，縱令想守嚴正中立，不知是否可實現。現今安南獨立權被奪，清國土崩瓦解，朝鮮亦處於（被列強）虎視眈眈的境地。此時我國該如何保有獨立權，保全國家體面。在此時以不到三十的軍艦，及不到十萬的陸軍，將欲維持國家的人，則是不知社稷大計的人。不然該如何？只有一個辦法，則是以日本海為池，以全國為城，以全國人民為兵，一旦舉烽火時，全國草莽挺劍群起，揮戈以出，左右、前後、首尾、縱橫，其相應如常山蛇勢，誰能抵擋<sup>61</sup>。

<sup>60</sup> 德富蘇峰〈民權論者諸君ニ告グ〉，p.140~142。花立三郎・杉井六郎・和田守編，《同志社大江義塾德富蘇峰資料集》（東京：三一書房，1978）所收。

<sup>61</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.47。原文：「今ヤ東洋百年ノ多事ハ一時ニ蟬集セリ、天下ノ形勢ニ通スルノ士ハ固ヨリ今日ヲ以テ高枕安臥ノ時節トハナサ、ル可シ、若シ魯國カ一線ノ鐵道ヲ以テシヘリアノ大原ヲ橫斷シ、ラサレフノ港ニ抛リ以テ鎮守府トナスノ日ニ於テハ如何、南下ノ勢ニ乘シ我カ北門ノ鎖鑰ヲ踰ルノ時ハ如何。琉球ノ紛紜再發セハ如何。清仏開戰ノ今日ニ際シテ仏國カ其ノ精銳ナル艦隊ヲ擁シテ我カ東京灣ニ闖入シタラハ如何。事茲ニ到ラハ縱令嚴正中立ヲ守ラントスルモ果シテ能シ得可キカ如何、今ヤ安南ハ其ノ獨立權ヲ奪ハレ、清國ハ土崩瓦解ノ姿トナリ、朝鮮亦タ虎視眈々ノ中ニアリ、此ノ時ニ於テ我國ハ如何ニシテ獨立ノ權ヲ保存シ、國家ノ體面ヲ全フスルカ、此時ニ當テ三十二充サルノ軍艦ト、十萬ニ上ラサルノ陸軍トヲ以テ、國家ヲ維持セントスルモノハ實ニ社稷ノ大計ヲ知ラサルモノナリ。然ラハ則チ如何セン、惟日本海ヲ以テ池トナシ、全國以テ城トナシ、全國ノ人民以テ兵トナスノ一事アルノミ、若シ一旦烽火ヲ舉クルノ時ハ草莽ヨリ劍ヲ挺シテ起チ、戈ヲ揮テ出テ、左右、前後、首尾、縱橫、其ノ相應スル常山ノ蛇ノ如クナラハ、何者カ能ク之ニ敵セン」。

以上引文爲蘇峰針對西力東漸所倡導的日本獨立論。他認爲社稷大計在於鞏固日本獨立，主張國民皆兵，並以「常山蛇勢」比喻人民・草莽的崛起。蘇峰列舉朝鮮問題、俄國南進、琉球歸屬問題、中法戰爭等列強侵略，強調日本應實施具體的國防策。再者，「並非中止維新以來改進的氣運，而是立刻將我國一變成為純乎自由的邦土」<sup>62</sup>，由此可知，蘇峰以明治維新的文明開化與國家的獨立發展爲出發點，進而強調「自由」的必要性，使日本在列強中保有獨立自尊的地位。如福澤諭吉所說：使人民「皆能安心遵從自由平等的天理，充份行使自己的權利」<sup>63</sup>，由「一身獨立」進而「一國獨立」。但是，蘇峰並不認同啓蒙主義者的「愚民觀」，只是將政治理論與意識，灌輸給「無氣力的順從愚民」，以便提昇「愚民」爲主體化的「國民」之菁英主義；他主張應該給予身爲國家主權者的一般人民「自由」，使人民都能「自主愛國」，此乃承繼自由民權派國家構想而來。蘇峰重視「人民」的觀點，與他在明治十八年(1885)所主張的「平民主義」具有關連性。

德富蘇峰強調「自由」與「道德」是可以並存的。他以政治的觀點來闡明此論理。首先，他以英、美兩國與中國、印度兩相對照。

英美兩國乃最富自由的國家，支那、印度兩國自古以來則被譽爲仁義道德的國家，且是近來甚專制的國家，原本應該印度、支那才是道德世界，英美兩國則是最邪惡且匱乏道德的世界才對；但當今並非如此，誇以道德的支那、印度皆匱乏自由，也匱乏道德。英美兩國隨著自由的進步，道德也趨於進步，這是無可爭論的事實，為何如此呢？假如有人認爲因有自由而無道德，吾人應堂堂正正地提出反對的證據<sup>64</sup>。

<sup>62</sup> 同上書，p.49。原文：「唯維新來改進ノ運ヲ中止スルコトナク、速ニ、我邦ヲ一變シテ純乎タル自由の邦土トナサント欲スルノ一点」。

<sup>63</sup> 同張玉燕譯《勸學》，p.33。

<sup>64</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.45。原文：「英米二國ハ尤モ自由ニ富タル國ナリ、支那印度兩國ハ古來ニ於テハ尤モ仁義道德ノ譽レ高ク殊ニ近來ニ於テハ尤モ專制ニ饒ナルノ國ナレバ、印度支那コソ道德ノ世界ニシテ英米二洲コソ尤モ險惡不道德ノ世界ナル可キニ、左ハナクシテ、彼ノ道德ニ誇リタル支那印度ハ自由ノ欠乏ト共ニ道德ニ欠乏シ、英米二洲ハ自由ノ進歩

蘇峰將中國與印度之所以不道德的原因歸咎於因專制而匱乏自由，而英美兩國卻由於自由的進步，道德也隨之提昇。因此，他呼籲日本首先應積極爭取政治的自由，以確保經濟、思想言論等其他層面的自由。彌爾的自由論中也有類似的觀點，他認為整個東方都有認為「習慣是一切事情的最後歸趨，公平和正義都是指對習慣的順從」<sup>65</sup>的情形。彌爾強調專制的習慣阻礙了「自由」的發展，沒有「自由」，個人也就不可能擁有獨立的改進中心，若無法發揮個性，整個國家、社會體制將趨於停滯、僵化。

如前節所述，蘇峰主張藉由「自由」才能完成「人的自然性」，而最終目標皆需歸趨於「道德」。因此，他始終視「自由為達到道德的手段」<sup>66</sup>，強調「若誠心欲使道德進步，應該將之與自由主義並立」<sup>67</sup>，並進一步定義「自由乃手段，道德乃目的」<sup>68</sup>。同時，自由亦是「達到幸福、文明之手段」<sup>69</sup>。由此可見，蘇峰受到福澤諭吉等啓蒙思想家的英國功利主義理論影響極深，而此論據應源於彌爾之效益主義。彌爾強調「幸福的提昇」（享受快樂和免於痛苦）並非唯一的目的，「什麼是幸福」也是該目的之一部份，不應該只被視為「手段」而已。因此，他在「目的」和「手段」的區分中加入「次級目的」，並視之為目的中的「一部分」。與彌爾不同的是，蘇峰說道：

自由並非幸福，憑藉自由始可獲幸福；幸福與道德決非二物，道德源於自身，幸福乃其結果。因此，自由只不過是一手段。而如此重視自由的理由為何。

---

ト共ニ道德ニ進歩シタル事ハ決シテ争フ可ラサル事實ナルハ何ゾヤ。苟モ自由アルカ故ニ道德欠乏スト云ハ、論者ハ此ニ向テ正々堂々反對ノ証據ヲ與ヘヨ」。

<sup>65</sup> 同郭志嵩譯《論自由》，p.105。

<sup>66</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.44。原文：「自由ハ道德ニ達スルノ手段ナリ」。

<sup>67</sup> 同上書，p.44。原文：「若モ真正ニ道德ヲ進歩セシメントスルモノハ何ニセよ自由主義ト並立セシメザル可ラズ」。

<sup>68</sup> 同上書，p.44。原文：「自由ハ手段ナリ、道德ハ目的ナリ」。

<sup>69</sup> 同上書，p.44。原文：「幸福ニ達シ文明ニ達スルノ手段ナリ」。

其目的乃道德、幸福、文明，因此才須如此尊重自由<sup>70</sup>。

此觀點相異於彌爾效益主義，彌爾所謂：自由除了是手段之外，也是達到最大幸福的目的之一。他並說道：「幸福已建立在它做為行動目的的一項頭銜，因而成為道德的判準之一」<sup>71</sup>，最大化幸福是唯一可欲的事物，亦是他所認可的道德原則。蘇峰卻認為「自由亦是達到幸福的最大最要之一手段」<sup>72</sup>，對他來說，所謂最大幸福在於達成日本國家的獨立，自由只不過是手段而已；他並且強調「人的自然性」內含良心，立足於「自由」之道德乃源自於己身，在此前提下，「自由」是達到幸福與道德的手段，而幸福與道德卻是臻至最大幸福的目的之一。根據蘇峰對最大幸福的定義，可見他始終以「政治的自由」為優先。因此，以下欲探討蘇峰所謂「政治的自由」為何。

蘇峰如此積極倡導之「政治的自由」有何特徵。首先，他闡明其重要性：

吾人主張給予（人民）自由，立刻給予自由。即國富、兵強、文學隆興、道德振起。……吾人並非僅以獲政治的自由為滿足。即吾人將以政治的自由保護我人文的自由、財產、身體、權理，並得和平、自由，再一掃社會惡慣陋習，夷平反自然的階級制度，蕩除偏僻的壓制，使全社會充滿自由的空氣，進而消解各人思想束縛之鐵鎖，自在地開發人智<sup>73</sup>。

<sup>70</sup> 同上書，p.44。原文：「自由ハ幸福ニアラサルナリ、自由ニ由テ始メテ幸福ハ得ラル可キナリ、幸福ト道德ハ決シテ二物ニアラサルナリ、道德ハ我ニ縁起シタルモノナリ、幸福ハ彼ニ結果シタルモノナリ、如此自由ハ一ノ手段ナルニ過キス、而シテ如此尊重スル由縁ハ何ソヤ、其ノ目的タル道德、幸福、文明ノ如彼尊重セサル可ラサレハナリ」。

<sup>71</sup> Mill, J. S., *Essays on Ethics, Religion and Society*, London and Toronto: Routledge and University of Toronto Press. p.234.

<sup>72</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.34。原文：「自由モ亦幸福ニ達スルノ最大最要ナル一ノ手段」。

<sup>73</sup> 同上書，p.48。原文：「吾人ハ曰ク自由ヲ與ヘヨ、速ニ自由ヲ與ヘヨ。然ル時ニハ國乍チニ富ミ、兵乍チニ強ク、文學乍チニ隆興シ、道德乍チニ振起セント。……吾人ハ獨リ政治ノ自由ヲ得タリトテ以テ直ニ満足スルモノニアラス。吾人ハ政治ノ自由ヲ得ハ、之ヲ以テ我カ人文ノ自由ヲ保護シ、我カ財產ヲ保護シ、我カ身體ヲ保護シ、我カ權理ヲ保護シ、平和ヲ得、自由ヲ得、更ニ進ンテ社會ヲシテ惡慣陋習ヲ一掃シ人為ノ階級ヲ削平シ、偏僻ノ壓制ヲ蕩除シ、全社會ヲシテ自由ノ空氣ヲ充滿セシメ、更ニ進ンテ各人各箇ノ腦裡ヲ束縛スルノ鐵鎖ヲ解キ、人知ノ開發ヲシテ自在ナラシメサル可ラス」。

他認為政府欲富強國家的當務之急是立刻給予人民「自由」，並且強調：

若無自由，財產、產業、文學、社會、政府、家庭、文明、快樂、幸福都不存在，當然無吾人亦無他人的存在餘地，<sup>74</sup>。

「自由」是生成一切事物的要素。蘇峰認為，國家必須獨立之後，才有可能保障「政治的自由」之存在，而藉此自由，可一掃社會舊慣、專制，亦可開發人智使其自由自在，達成「人文的自由」。明治維新前後，國家主義(民族主義，Nationalism)已成為日本國民政治上的意識型態。啓蒙主義者認為國家存在的理由乃為保護天賦人權，包括自由、平等，且強調個人的自由、權利始終歸屬於國家的自由、獨立之下，而遵守法律才是文明精神。尤其，福澤諭吉強調從封建解放後的個人雖享有法律上的平等，但也應負有遵循法律的義務，人民應「修其德行，守護法令，脫離野鄙固陋的風習，以居禮義文明之世」，藉此「助長社會的文明開化」<sup>75</sup>。自由民權運動則主張政府應重視人民主權的存在，民權乃國權擴張的基礎。而同時受到自由民權思想影響的蘇峰，認為要達到人民自主愛國的境界，需先使人民「參與政權，只要人民成為國家的主權者，他們即知道愛身愛國毫無二致，在思考國家之事時，就如同憂慮自己的衣食」<sup>76</sup>，而參與政權的人民也將盡其「職分」，同時，人民亦有守法律的責任與義務。在日本遭受列強虎視眈眈的時代背景下，德富蘇峰的思想基調以追求國家的統一和獨立為前提，提倡「政治的自由」。

同時，蘇峰主張在追求平民「政治的自由」之餘，應該先謀求「經濟的自由」，

<sup>74</sup> 同上書，p.34。原文：「若シソレ此ノ自由ナカリセバ、財産モナク、産業モナク、文学モナク、社会モナク、政府モナク、家内モナク、文明モナク、快樂モナク、幸福モナク、我モナク、人モナカラシ」。

<sup>75</sup> 福澤諭吉《西洋事情外編》，p.171。富田正文編，《福澤諭吉選集1》(東京：岩波書店，1981)。原文：「各々其徳性を修め法令を守らざる可らず。野鄙固陋の風習を脱して礼義文明の世に居るは人の欲する所なり。……世の文明開化を助けざる可んや」。

<sup>76</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.48。原文：「政權ニ参与セシムルニアルノミ、人民一タヒ一國ノ主權者トナリ、愛身愛國ノ二致ナキコトヲ知ラバ、国家ノ事ヲ思フ、恰モ我ガ衣、飯碗ヲ慮ルガ如ケン」。

他倡導自由放任、自由貿易，如下：

假若我國採用自由制度，進而整頓財政；厚信用；保安人民之所有權；解放各個職業，使人民自由就任；削除政府干涉之弊，浚我港灣，減我關稅，使我國百工興隆。……耕者皆欲耕於王之野。商賈皆欲藏於王之市。行旅皆欲出於王之塗。我國馬上成為太平洋的一大埠，東洋之大都，萬國（＝世界）商業流通中心，此惟因自由存在<sup>77</sup>。

啓蒙主義者福澤諭吉亦曾論及自由經濟主義，曾道：「人民若能依據官府之法律，安其生命，保其私財，則以力役取薪給，由買賣獲利潤，他人不能妨害之」<sup>78</sup>，他站在菁英主義的立場，在不妨害他人的原則下，鼓吹人民獨立自主，開拓其生產領域，藉此達成富國強兵的目標。而明治七年(1874)在大久保利通的主政下，積極推行日本的資本主義化，即「殖產興業」，民間經濟受到專制政府極大的制約，「殖產興業」是「由上而下」的工業化推展運動，而蘇峰站在自由主義的立場，排拒大久保的專制政治干涉經濟，提倡「由下而上」的經濟自由。其思想背景乃源於其熊本豪農階層背景，在自由民權運動時，有許多地方豪農參與，他們在追求政治自由的同時，也要求產業自由化。根據蘇峰重視「經濟自由」之特性，可略窺他的「平民主義」中所謂「平民」概念，所指的是生產者，並非底層的民眾<sup>79</sup>。蘇峰以人民得到經濟自由為前提，再進一步達到「政治的自由」，由國家給予其「自由」，人人從而盡其「職分」，達成國家的獨立與富國強兵。

<sup>77</sup> 同上書，p.46。原文：「若シ我カ制度ヲシテ自由ノ制度トナシ財政ヲ整理シテ、信用ヲ厚フシ人民所有ノ權ヲ安全ニシ、百般ノ職業ヲ解放シテ人民ノ自由ニ任セ、干涉保護ノ跡ヲ削リ、大ニ我カ港灣ヲ浚ヘ、大ニ我カ關稅ヲ減セハ、我國百工ノ興隆スル、……耕者皆欲耕於王之野。商賈皆欲藏於王之市。行旅皆欲出於王之塗。乍チニシテ太平洋中ノ一大埠頭トナリ、東洋ノ大都トナリ、萬國商業ノ問屋トナリ、……而シテ是レ唯一ノ自由アルカ為メニ然ルノミ」。

<sup>78</sup> 福澤諭吉《西洋事情外編》，p.225。富田正文編，《福澤諭吉選集1》（東京：岩波書店，1981）。原文：「国中の人民、官府の法を頼て其生命を安じ其私財を保つを得ば、力役を以て賃銭を取り、商売に由て利潤を得るとも、他より之を妨ぐるの理なし」。

<sup>79</sup> 色川大吉，《新編明治精神史》（東京：中央公論社，1973），p.437。

德富蘇峰進一步談到「自由」之限度，「我等並非不希求自由，只是不欲過度的自由」<sup>80</sup>，他並且說道：「若妨礙到他人的自由，則此非自由」<sup>81</sup>。福澤諭吉亦在《勸學》中闡述：

身為人者，應在不妨礙他人權利的情況下，自由自在的發揮自己本身的潛能。行與所當行，止於所當止，或工作或遊樂，不論甲的努力工作，乙的勤勉工作，都是自己的自由。或日夜用功不懈，或懶散時，終日無所事事，只要不影響到他人的利害，皆與他人沒有關係，旁人沒有議論的道理<sup>82</sup>。

福澤認為個我存在著律己的本性，他論及所謂「分限」的概念，即個人的權利是有限度的，如果一味主張自由，而不知「自由的限度」，易陷於「任性放蕩。這自由的限度，是基於人權平等的天理，順從人情，不妨礙他人，在其限度內發揮自己的自由」<sup>83</sup>。福澤諭吉與德富蘇峰這兩論點源自於彌爾的自由主義，彌爾曾道：「任何人在行為上須向社會負責的，只限於與別人有關的那一部分。在只關係他個人的行為上，他的獨立(independence)，就權利講，是絕對的。對他自己，對他自己的身心，他就是無上的權力(sovcreign)」<sup>84</sup>，只要不妨礙到他人的自由，個人擁有完全的行動和思想的自由。彌爾強調政府的功能之一，必須能「促進」(promote)人的素質；爲了「社會整體利益」的提昇，在必要時，政府亦可進行「合法」的干涉。彌爾亦主張政府必須允許個人可以表示意見，進而決定自由空間的範圍。他重視個人的「思想・言論的自由」(the liberty of thought and discussion)，這種存在「消極上」不受「社會整體利益」全面控制，「積極上」則能批判政府干涉個人自由的可能性。再者，彌爾的自由理論屬於「擺脫國家束縛的自由」

<sup>80</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.48。原文：「我等モ自由ヲ欲セサルニアラス、唯自由ノ過度ナルヲ欲セサルノミト。ソレ自由ノ過度ナルトハ何言ソヤ」。

<sup>81</sup> 同上書，p.48。原文：「他人ノ自由ヲ妨害スルモノナレハ之レ自由ニアラサルナリ」。

<sup>82</sup> 同《勸學》，p.119。

<sup>83</sup> 同《勸學》，p.29~30。

<sup>84</sup> 同彌爾《論自由》，p.35~36。

(liberty from.....；国家からの自由)，他認為自由乃是「漸進的」觀念，人民的自由權應該是循序漸進地從政府處獲得的；他並且致力於縮小政府的權力範圍，期許人人都可獲得最大的自由。

蘇峰承襲彌爾的自由論的一部分，使得他的理論是為非急進・漸進的、保守色彩的自由主義。但是，蘇峰深信民權乃為國權擴張的基礎，這一點使得他的民權容易為國權所用。同時，在《自由、道德、及儒教主義》中，蘇峰視天皇的存在為理所當然，此與自由民權運動始終無法擺脫天皇國體觀，以致後期如中江兆民、植木枝盛等人，也只能視天皇為一象徵、超越的存在相關連。無可諱言地，自西洋自由論傳入以來，日本對於「國權」的克服，可說是啓蒙時期以來知識份子最大的課題。因此，蘇峰所謂的「自由」亦始終附屬於國權之下，並且受到政府或法律所限制，此論點傾向於英國傳統自由主義。如海耶克所說：英國傳統說明了「國家的正當功能及國家行動的限度」<sup>85</sup>。蘇峰「自由」論中天皇制下的政府擁有至大的權力，人民的「自由」是由國家所給予的；此觀點與彌爾相異，彌爾所謂的「擺脫國家束縛的自由」(liberty from.....；国家からの自由)，是由人民循序漸進向國家要求，隨著人民「自由」權的增加，政府的權力也越趨縮小。蘇峰又說道：「自由若被剝奪，道德也無法進步」<sup>86</sup>，與其說是要藉自由達到道德的境界，倒不如說蘇峰追求的是「富國強兵」，因此他必須先創造出具備「新道德」的人民，再由國家給予人民自由，而人民必須在法律限制內行動。

德富蘇峰更進一步強調「自由」是被限制在「達到職分的自由，前進道義的自由，在道德的範圍內活動的自由」<sup>87</sup>。誠如蘇峰所說，假使「自由」乃是「人的自然性」，那麼「自由」又為何要隸屬於「道德」、「法律」之下呢？換言之，「自由」內含「良心」，人性處於理性自律的狀態，「自由」既然是道德的源起，此時，

<sup>85</sup> 周德偉譯，《自由的憲章》(台北：台灣銀行出版，民 63)，p.79。

<sup>86</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.44。原文：「自由ヲ剝奪セラシテ道德に進歩スルモノハアラジ」。

<sup>87</sup> 同上書，p.44。原文：「職分ヲ達スルノ自由ナリ、道義ニ進ムノ自由ナリ、道德ノ範圍内ニ活動スルノ自由ナリ」。

爲何需要以法律來約束個人行動。蘇峰既重視內在的道德自由，亦強調外在的行爲自由，但是，此兩種「自由」在天皇制國家下，將會互相調和或自相矛盾，乃以下欲探討的課題。

#### 第四節 道德 = 「職分」之實踐

根據《劍橋哲學辭典》的定義，「職分」(duty)是「一個人應盡的義務或被要求做的事。根據不同的基礎或背景，責任可以被區分為道德的、法律的、家長的、職業的責任等」<sup>88</sup>。在蘇峰的道德論中，「職分」佔有舉足輕重的地位，如前述，蘇峰所謂的「自由」既然是被限制在「達到職分的自由，前進道義的自由，在道德的範圍內活動的自由」<sup>89</sup>之內。那麼，他追求的「道德」與「職分」究竟有何關係？

首先，蘇峰爲闡明道德與倫理學之概念，列舉了三家的論理來說明：(一)《中庸》謂：「天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教」，再以朱熹的註「道猶路也。人物各循其性之自然。則日用事物之間。莫不各有當行之路。是則所謂道也。德之為言得也。行道而有得於心也」<sup>90</sup>加以解釋，可見朱熹所謂的「道德」包含實踐的意味；(二)培里(William Bailey, 1743~1805)<sup>91</sup>曾道：「倫理學即教導人的職分，及職分之所以為職分的學問」<sup>92</sup>；(三)霍普金斯(Samuel Hopkins, 1721~1803)<sup>93</sup>說道：倫理學乃「教導人類如何達到終極目的之學問」<sup>94</sup>。根據現今「倫理學」的

<sup>88</sup> 王思迅編，《劍橋哲學辭典》(台北：城邦文化出版，2002)，頁342，見「責任(duty)」條。

<sup>89</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.44。原文：「職分ヲ達スルノ自由ナリ、道義ニ進ムノ自由ナリ、道德ノ範圍内ニ活動スルノ自由ナリ」。

<sup>90</sup> 同上書，p.35。

<sup>91</sup> 培里(William Bailey, 1743~1805)，英國教會神學家，哲學家。其哲學立場乃採取功利主義，遵循神意則快樂，反之則苦痛。著有《Principles of moral and political philosophy, 1785》。

<sup>92</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.35。原文：「道義學トハ人間ニ其ノ職分ト其ノ(職分ノ職分タル)所以ヲ教ル學ナリ」。

<sup>93</sup> 霍普金斯(Samuel Hopkins, 1721~1803)，美國神學家和作家，最早反對奴隸制的公理會人士之一。主要著作爲《System of doctrines, 1793》，乃「霍普金斯主義」的典據。

<sup>94</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.35。原文：「人間ニ徹底ノ目的ト及ヒ如何ニシテ之ニ達ス

定義，如波伊曼(Louis P. Pojman)<sup>95</sup>指出：「倫理學與行動(action)和實踐(practice)相關。它關切的是諸價值(values)——並非是什麼(what is)，而是應該是什麼(what ought to be)。我該如何過我的生活？在該情境下做什麼事才對？婦女可以墮胎嗎？倫理學有種明顯行動指引(action-guiding)的面向，就此而言屬於宗教、法律和禮法的實際組織」<sup>96</sup>。因此，基本上倫理學乃是一種指引道德的學問。蘇峰進而闡明道德與倫理學的差異：

道德與倫理學(道義學)並非同一物，倫理學乃是教導人們「職分」的學問，道德乃是實踐「職分」的行為<sup>97</sup>。

在此引文中，蘇峰強調「道德即實踐人當然之職分」<sup>98</sup>，明確地定義「道德」＝「職分」之實踐。此概念與明治日本時傳入西洋「道義學」(即倫理學，Ethics)具關連性。尤其是中村正直在明治四年(1871)翻譯的《西國立志篇》(*Self Help*, 1859)，其中，史邁斯(Samuel Smiles)強調應藉由構成道德的核心「勤勉」、「忍耐」、「節約」等德目，陶冶可體現「自助」的美德之品性(character)。史邁斯在《職分論》中並闡述職分(duty)觀念，強調個人內在義務感情的意義<sup>99</sup>。

啓蒙思想家福澤諭吉亦曾在《勸學》中論及「職分」觀念。首先，他認為「一身獨立」並非意味「獨善其身不與他人交往」，如下：

---

ルヲ教ル學ナリ」。

<sup>95</sup> 波伊曼(Louis P. Pojman)現為美國軍事科學院哲學教授。19世紀60年代，他是民權運動的激進分子和牧師。他在聯合神學院(哥倫比亞大學)獲得宗教與倫理專業的哲學博士學位，並在牛津大學獲得哲學專業的哲學博士學位。他曾是哥本哈根大學富布賴特訪問學者和漢堡大學的洛克菲勒訪問學者。著有《Ethics: Discovering Right and Wrong》、《Life and Death: Grappling with the Moral Dilemmas of Our Time》等。

<sup>96</sup> Louis P. Pojman, *Ethical Theory—Classical and Contemporary Readings*, California: Wadsworth Publish Company, 1994. p.2.

<sup>97</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.42。原文：「道德ト道義學トハ同物ニアラサルナリ。道義學トハ人ニ職分ヲ教ルノ學問ナリ、道德トハ其職分ヲ實踐スルノ行為ナリ」。

<sup>98</sup> 同上書，p.35。原文：「道德トハ人間當然ノ職分ヲ踐行スル」。

<sup>99</sup> S. Smiles, *Duty*, 1880.《職分論》(栗原元吉譯，內外出版協會，明治三十八年)。

人活在世間當然不能沒有值得信任的朋友，但是那些朋友正好也會像我們信任他們一樣信賴我們，世上的朋友交往，不外乎互相各半的關係。因此當我們在運用自己的身心功能時，最重要的是依照天理，不超越本分。本分，是自己身心的功能自由地發揮，同時讓對方也充分發揮，互相不妨礙<sup>100</sup>。

福澤諭吉認為個人與他人的關係是相對的，只要依循自己的本分，不超越它，即可使自己身心的功能自由地發揮，同時，在對方也充分發揮的情況下，彼此並不會互相妨礙。所謂「自由的限度」，誠如前述，「應在不妨礙他人權利的情況下，自由自在的發揮自己本身的潛能」<sup>101</sup>，福澤諭吉的自由主義觀點傾向於彌爾，福澤所謂的道德屬於「消極的道德」，以不妨礙他人為原則，強調人們只要遵守「外在的道德」就足夠了，具有濃厚的個人主義(Individualism)與功利主義(Utilitarianism)色彩。而在「一身獨立」的前提之下，福澤諭吉進一步強調「職分」的重要性。他說道：

名分根本完全是不必要的，但我再強調一點，因為名分只是表面上的名義，內容是空虛的，所以上下貴賤等身分差別的名稱全是無意義的。但是，除此之外，人各有實質的職分。國民若把名分換為職分，忠實地遵守自己的職分，那麼，縱然留下這落伍的名分也沒什麼害處，因為其實只是職分<sup>102</sup>。

福澤諭吉畢生致力於破除封建門閥的身份不平等制度，提倡以教育提高人民的智德，培養人民成為「一身獨立」的近代市民，進而為「國民」。因此，他主張「名分」應該代換為「職分」，使人民擺脫封建束縛，並且盡其義務，以達成「一國獨立」。

---

<sup>100</sup> 同張玉燕譯《勸學》，p.118~119。

<sup>101</sup> 同《勸學》，p. 119。

<sup>102</sup> 同《勸學》，p.160。

而德富蘇峰平民社會的道德乃繼承福澤諭吉「一身獨立」的觀念而來，他亦強調「職分」的重要，並進一步闡明「職分」觀念是如何產生的。蘇峰認為其乃因人們擁有「意志的大自由大自在力」，即「職分觀念會產生，是因為有自由意志的存在」<sup>103</sup>，由此可知要完成道德，必須先實踐「職分」，而其前提是必須有「自由」的存在。他並且說道：

吾人的諸官能遵循吾人意志，吾人精神服從在吾人意志下。欲放縱則放縱，欲掌握則掌握，動即動，靜即靜，任由我意，自由自在，縱橫上下，無障無礙<sup>104</sup>。

根據蘇峰的定義，此「職分觀念」是在「吾人的諸官能遵循吾人意志，吾人精神服從在吾人意志下」<sup>105</sup>才可成立。而此「職分」的實踐，亦在道德的範圍之內，換言之，「職分」的實踐＝道德的實現。誠如：

形體所觸之處，心氣所感之處，性情所動之處，意志所決之處，這些顯之在內成為思想，露之於外成為言行，發而為人事之現象，鬱而成人心之感覺，其皆為道德所管轄<sup>106</sup>。

承前所述，蘇峰認為「人的自然性」＝「自由」中內含良心，強調人只要開發、發揮此「自然之性」，即可擁有「良心的」自由，而其中內含的道德性，可使人

<sup>103</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.35。原文：「職分ノ觀念ヲ生ズルハ自由ノ意志アルガ故ナリ」。

<sup>104</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.35。原文：「我が諸ノ官能ハ我が意ノ命スル所ニ從ヒ我が精神ハ我が意ノ令スル所ニ服ス放タント欲スレハ放チ、握セント欲スレハ握シ、動即チ動、靜即チ靜、彼ヲ棄テ此ヲ採リ此ヲ採リ此ヲ去テ彼ヲ擇ブ我カ意ノ向フ所縱橫上下、無障無礙」。

<sup>105</sup> 同上書，p.35。

<sup>106</sup> 同上書，p.43。原文：「試ニ見ヨ形體ノ觸ル、處、心氣ノ感スル處、性情ノ動ク處、意志ノ決スル處、之ヲ内ニシテハ思想トナリ、之ヲ外ニシテ言行トナリ、發シテ人事ノ現象トナリ、鬱シテ人心ノ感覺トナル是レ皆ナ道德ノ管轄ニアラスシテ何ソヤ」。

擁有自律的特質。同時，他認為要實踐「職分」，需遵循「人的自然性」，因人在良心的指揮下可刺激「職分」觀念的產生，蘇峰以「職分」來強調內在義務感情的意義。以此為前提，他主張「只有盡到人的職分，才可謂開始實踐道德」<sup>107</sup>。

因蘇峰認為「道德」是先驗的存在，他強調道德的重要性：

人類萬事不在於道德之外，亦不能出其外，除道德行為以外無其他的行為。即便在道德行為之外有其他行為，不容於道德之行為乃惡行，惡行即人不應蹈行之路。因此道德不是一種行為，人類萬事皆是道德行為，非道德之行為不可謂之為人類的正當行為<sup>108</sup>。

在以「人的自然性」蘊涵「良心」的前提下，蘇峰認為人們所有的行為皆不可能出於道德之外，他將人類之行為區分成「道德行為」=「善行」與「非道德行為」=「惡行」，並強調「人類萬事皆是道德行為」，偏離道德的行為即是「惡行」。由此可見，此觀念乃受朱子學的影響，人各有其所當行之路，而行其所當行之路即是道德；同時，蘇峰雖不遺餘力批判「儒教主義」的道德教育，但是他卻未否定儒教=朱子學的思考模式。但是，蘇峰所謂的「職分」觀念必須在「自己的諸官能遵循自己意志，自己精神可服從自己意志」之下才能成立。如果自己的身心不得不置於外在約束下，那麼也就無法言及以遵從自己意志為本質之「職分觀念」。再者，蘇峰認為「人如果沒有自覺「意志的自由」之存在的話，也就無法發揮職分觀念，如果沒有此「意志的自由」存在，那麼人只是物體，而非有靈之人」<sup>109</sup>。因此，萬一人不存在「意志的自由」，那麼就無法產生「職分觀念」，而

<sup>107</sup> 同上書，p.36。原文：「人間ノ職分ヲ盡シタリト謂フ可シ始メテ道德ヲ行フタリト云フ可シ」。

<sup>108</sup> 同上書，p.43。原文：「人間万事道德ヨリ外ナル可ラス、亦外ナル能ハス、道德ノ行為ノ外ニハ他ノ行為アラサルナリ、無キニアラサレトモ、道德ノ容レサル行為ハ惡行ナリ、惡行ハ人間ノ蹈ム可キ路ニアラサルナリ、故ニ道德トテ一種ノ行為アルニアラス、人間万事皆道德ノ行為ナリ、道德ノ行為ニアラサルモノハ人間ノ正統ナル行為ト云フ可ラサルナリ」。

<sup>109</sup> 同上書，p.35。此言出自於霍普金斯。原文：「人ハ意志ノ自由ヲ自覺スルニアラザレバ、職分ノ觀念ヲ發揮スル能ハズ、苟モ此ノ意志ノ自由ナクンバ、人ハ(靈ニ非ズシテ)物体タルニ過キザル可キノミ」。

不實踐職分的話，也就無法實現道德。以此為前提可推論，蘇峰說道：「自由與道德不只可以並存，而是不可不並存」<sup>110</sup>之觀點充滿謬誤。

既然蘇峰主張「自由與道德不可不並存」，那麼，他以何論點闡明自由與道德的關係呢？首先，他認為應該先破除「自由乃重權理，道德乃重仁義；自由在我，道德在他；道德乃為人，自由乃為己」<sup>111</sup>的窠臼。蘇峰並強調權理乃伴隨著職分與義務，而「職分」在於「若為如此，究竟盡其所能為何？即為不妨害他人的權理，且能運用自己的權理，盡自己的職分矣」<sup>112</sup>。蘇峰所謂的「職分」是一種責任，假若人們履行其「職分」即可達到道德的境界，並且強調人們並無不履行「職分」的自由。例如赫曼(Ulrici Hermann, 1806-1884)曾道：「道德界中亦包含政法界，藉自由活動的「職分」支配「法」才得以互相調和。汝自由人類無揚棄各自「職分」的自由」<sup>113</sup>。同時，「自他共各有其職分。……人本非飽食暖衣就可滿足」<sup>114</sup>，可見蘇峰反對福澤諭吉只重視物質生活，而忽略精神生活，他強調為了達成精神生活，必須要徹底實踐道德＝「職分」，以此證明自由並非只是利己的概念。其中，蘇峰在明治十六年(1883)的《自由貿易、及基督教》一文中，說道：「經濟世界乃利的世界，基督教世界乃愛的世界」<sup>115</sup>，受基督教影響的蘇峰最重視的「職分」觀念包含自愛與他愛。他說道：「論及博愛，首先應先愛誰呢？舍我其誰？假若不自愛而愛別人的話，可謂是賊害人性。……自愛與他愛本

<sup>110</sup> 同上書，p.36。原文：「自由ト道德トハ漫ニ兩立スルヲ得ルノミナラズ正ニ兩立セザル可ラズ」。

<sup>111</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.43。原文：「自由ハ權理ヲ重ズ、道德ハ仁義ヲ重ズ、自由ハ我ナリ、道德ハ彼ナリ、道德ハ人ノ為メニシ、自由ハ己レカ為メニス、是レ何等ノ妄論ゾヤ」。

<sup>112</sup> 同上書，p.43。原文：「果シテ然ランニハ所謂ル行フテ宜フスルトハ他人ノ權理ヲ妨害セズシテ自箇ノ權理ヲ施用シ、自箇ノ職分ヲ盡スコトニアラズシテ何ゾヤ」。

<sup>113</sup> 同上書，p.43。原文：「道德界ニハ政法界ヲ含蓄スルモノナリ、自由ニ活動スルノ法ト職分ノ規トハ、後者カ前者ヲ支配スルヲ以テ相ヒ調和スルヲ得ルナリ、職分ハ人ニ語テ曰ク爾チ自由人類ハ爾ノ責任ヲ放擲スルノ自由ヲ有セサルナリ」。

<sup>114</sup> 德富蘇峰《新日本之青年》，p.143。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。原文：「他ハ他人ニ向テ其ノ職分ヲ有スルモノナリ。人ハ自個ニ向テ其ノ職分ヲ有スルモノナリ。……固ヨリ飽食暖衣ヲ以テ満足ス可キモノニ非ズ」。

<sup>115</sup> 德富蘇峰《自由貿易、及基督教》，p.311。花立三郎・杉井六郎・和田守編，《同志社大江義塾德富蘇峰資料集》(東京：三一書房，1978)所收。原文：「經濟ノ世界ハ利ノ世界ナリ、基督教ノ世界ハ愛ノ世界ナリ」。

為一體」<sup>116</sup>，人們應先發揮「自尊自愛的天性」，惟有如此，「他愛」才能成立。蘇峰在《新日本之青年》中更進一步闡述實踐「職分」觀念的具體指標。

那麼，如何成為善良的一家之主、孝子、慈父、友愛之兄弟、賢夫、貞婦，進而使家庭幸福並且尊榮呢？如何成為忠實且忠義的愛國人民，在國家太平之時與國家同樂，國家多難之時與國家同憂呢？如何尊重他人的權理，平等對待他人，毫無恐懼，毫無輕蔑，毫無悔恨，盡其所能，視他人為同胞，並相親相愛，與他人共悅共悲呢？如何成為高尚之人，明智識而不誤用職分之手段，正心術而不偏離職分之道。擴張我權理，遵奉我義務呢？，使自己成為無過無罪且活潑、賢良的人呢？<sup>117</sup>。

他認為現今日本最重要的課題乃是，維繫家族內良好的人際關係、確立國民國家主義(Nationalism)及涵養「鄰人愛」。誠如前述，福澤諭吉亦強調人與人之間的相互情誼，但是他以培養個人智識為前提，更重視的個人的「自主獨立」；而蘇峰認為道德教育的課題在於人格的培養，藉此達成「精神的目的」，並以「職分」觀念闡釋個人內在義務感情的意義，發揮「職分」時，除「明智識」外，最重要的是「正心術」，如此才不致於偏離職分之道。蘇峰雖與福澤同樣強調「自由的限度」，且重視「外在的道德」，但是，他同時尊重自愛他愛之精神上的自由，極力批判福澤諭吉的個人主義、功利主義和偏重智育主義的態度亦明顯可見。

<sup>116</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.43。原文：「博ク愛セントセバ、先ヅ誰レヲ愛スルカ、我ニ非スシテ誰ゾヤ、苟モ我ヲ愛セズシテ人ヲ愛スルモノハ、是レ人ノ性ヲ賊スルモノナリ。……自愛他愛固ヨリ本ヲニセザルナリ」。

<sup>117</sup> 德富蘇峰《新日本之青年》，p.143。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。原文：「然ラバ則チ如何ニシテ善良ナル主人トナリ。孝子トナリ。慈父トナリ。友愛ノ兄弟トナリ。賢夫トナリ。貞婦トナリ。家内ノ社會ヲシテ幸福ニ且ツ尊榮ナラシムル乎。如何ニシテ忠実ニシテ義烈ナル愛國ノ人民トナリ。国家無事ノ時ニ於テハ国家ト樂フ同フシ。国家多難ノ時ニ於テハ。国家ト其ノ憂ヲ共ニスルヲ得ル乎。如何ニシテ他人ノ權理ヲ貴重シ。他人ヲ同等視シ。敢テ恐ル所ナク。敢テ蔑スル所ナク。敢テ悔ル所ナク。其ノ宜ヲ盡シ。此ヲ同胞視シ。相愛シ。相親ミ。悦フ者ト共ニ悦ヒ。悲ム者ト共ニ悲ムコトヲ得ル乎。如何ニシテ高尚ナル人類トナリ。知識明ニシテ職分ノ手段ヲ誤ラズ。心術正フシテ職分ノ道ヲ外レズ。我ガ權理ヲ擴張シ。我ガ義務ヲ遵奉シ。我ヲシテ過ナキ罪ナキ活潑ニシテ且ツ賢良ナル大人タラシムルコトヲ得ル乎」。

蘇峰將道德等同於「職分」之實踐，而既然自由與道德兩個概念是並存的，則真正的自由只有在不偏離「職分」下才可成立。詳見以下引文：

真正的自由乃是不偏離「職分」之道，而且可活動自己的能力。假若不偏離「職分」之道，怎麼會有必要自己設限，自己檢束，揚棄自身官能及能力，讓自己墜入禽獸之境地呢？「職分」所認可的不只是人們遵循自然法活動，而是人們本有如此活動的「職分」。泰西人正因為盡「職分」，才可得其報酬；東洋人因為未盡「職分」，因此蒙受其刑罰。泰西人擁財富、文學、兵力、學術、法律制度，雄視宇內並主宰坤輿，這是泰西人施用自由的結果；東洋人被剷除其獨立權，被視為野蠻，被愚弄，僅立於大地之一隅，垂首束手且屏息，此乃東洋人摒棄自由的結果<sup>118</sup>。

蘇峰闡明東洋之所以受西洋侵略，且國力衰微的原因。他認為正因為東洋人一味遵循儒教道德，未盡此「職分」，而職分產生的前提乃是自由；藉此批評元田永孚等的儒教復興運動，因「儒教主義」抑制自由的成長，在此情況下，缺乏實踐「職分」的條件，東洋人於是被認為缺乏道德，及野蠻的民族，遭受西洋各國的侵略也是理所當然。如前所述，蘇峰認為應先達到經濟的自由，再進一步謀求政治的自由，他站在自由主義經濟的角度，認為個人的利益可達成公共利益，換言之，個人的利益與國家的利益相連繫。因此他致力於提倡「自由」，期許日本人民皆能盡其「職分」，完成「平民的道德」，以達成國家的富強。總之，無可諱言，

---

<sup>118</sup> 同《自由、道德、及儒教主義》，p.48。原文：「真正ノ自由トハ何ソヤ曰ク職分ノ道ヲ離レシテ自家ノ能力ヲ活動セシムルモノ是ナリ、苟モ職分ノ道ヲ離ルハコトナクンハ、何ヲ苦ンテ自カラ畫シ、自カラ檢束シ、自カラ官能、能力ヲ放擲シ、好ンテ禽視獸息ノ際ニ墜落スルヲ務ムルカ、ソレ人ノ性法ニ從テ活動スルハ職分ノ允ス所タルノミナラス、人ハ如此活動セサル可ラサルノ職分ヲ有スルモノナリ、彼ノ泰西人ハ此ノ職分ヲ尽シタリ、故ニ如彼其報酬ヲ得タリ、東洋人ハ此ノ職分ヲ尽サハルナリ、故ニ如此其刑罰ヲ被レリ、泰西人カ富ヲ以テ、文學ヲ以テ、兵ヲ以テ、學術ヲ以テ、法律制度ヲ以テ宇内ニ雄視シ坤輿ノ主宰タルハ、是レ泰西人カ自由ヲ施用シタルノ結果ナリ、東洋人カ獨立權ヲ削ラレ、野蠻視セラレ、愚弄セラレ、僅ニ大地ノ一隅ニ首ヲ垂レ手ヲ束テ屏息スルハ是レ東洋人カ自由ヲ放擲シタル結果ナリ」。

蘇峰倡導「自由」論的最終目的乃欲培養具備「新道德」的人民，且將其置於天皇制國家的統一之下，此時「自由」當然成爲涵養「道德」的良策，人民不可能獲得自由的情狀已昭然若揭。