

福泽谕吉

(1834—1901)

福泽谕吉生于大阪，是丰前中津藩“回米方”（译者：江户时代各藩负责粮食周转的小官员）百助的小儿子。百助不仅擅长于财务，而且对经学诗文具有丰富的素养。然而由于身份低微，致使才能不得发挥，终生抱恨，

· 《世界历史事典》第 16 卷（平凡社，1953 年）中的名词解释。——译者

于谕吉 3 岁时去世。谕吉从母亲那里知道了父亲的经历，同时在中津藩又亲身体会了下级武士生活的凄惨状况，因此，在他幼小的脑海里，早就种下了对封建等级制的深刻仇恨。1854 年（安政元年），他到长崎学兰学，次年赴大阪进了绪方洪庵之门。1858 年（安政五年）10 月，奉藩命上京，在筑地铁炮洲的奥平家宅地内开设了学塾（今日的庆应义塾的起源）。他 1860 年（万延元年）1 月随从幕府军舰奉行木村摄津守渡美，后来 1861 年（文久元年）和 1867 年（庆应三年）又再次渡航。通过前后共三次到海外游历，他获得了不少对欧洲各国和美利坚合众国的宝贵体验。使谕吉名高一世的著作《西洋事情》（1866—1869）便是其体验的结晶。

其间，他被雇用为幕府的翻译官。为此，在幕末内外形势的激烈变化中，谕吉被置于极其复杂的政治关系里。尽管他感知到幕藩体制的历史命运已走至尽头，但现实中，他却对掌握了反幕主导权的萨长势力抱有强烈的憎恶和蔑视。他最担心外国势力以内乱为借口而介入，为打开此局面，他曾经提议过建立大名联邦，后又构想过设立“大君的君主政治”，即德川将军主导的绝对主义政权。然而不久，政治的抉择却发展为尊攘派与倒幕派的决战。于是，他拒绝了这种“两派择一”的选择，采取了非政治的冷静观察态度。但另一方面，他一刻也没有中断他的洋学研究和教育。随着维新后所谓文明开化时代的到来，谕吉作为启蒙思想家开始了他绚烂多彩的活动。

他以《劝学篇》对封建的学问和道德作了大胆的挑战。此著的连续发行（1872—1876）招致了守旧派的愤怒和攻击，但这并没能压倒此著的巨大影响力，其传播量包括伪版在内达 300 万册以上。《文明论概略》（1875）引起的反响亦不亚于此。同时，他与神田孝平、加藤弘之、西周、津田真道等当时第一流的洋学者一起组织了“明六社”，1878 年（明治十一年），他被选为东京第一届府会议员，1879 年被推选为东京学士会院第一代会长，并在

交询社的设立上作出了很多的努力。其社会活动可谓丰富多彩。然而对于来自维新政府的多次招聘，谕吉一概拒绝，坚持不走官途。不仅如此，还进而批判学者的官僚化。这种态度既是他对“官尊民卑”社会风潮的抵抗，也是他坚持“幕臣”节操的所谓“瘦我慢”（强忍）精神的体现。不过，他对维新政府那种“意外”的开明态度表示了好感，在率先倡导民权论的同时，积极地鼓励绝对主义政府自上而下的近代化路线。1880年他少有地接受了伊藤博文、井上馨、大隈重信的请求，同意协助办政府机关报，这也是出于上述对维新政府开明态度的支持。但这个计划因“明治十四年政变”中伊藤与井上的相互“背叛”而告吹。次年，谕吉的宿愿反而结晶为《时事新报》之创刊大业。

从此以后，他的活动舞台便集中于两个方面。一是以《时事新报》为据点的文笔活动，二是庆应大学的经营与教育事业。

在《时事新报》和他的其他著作中，谕吉一贯论述的基本主题可归纳为以下两点。

第一，是排除“权力偏重”——社会价值集中于政治权力的传统倾向。从这点志向出发，他极力强调经济、学问、教育、宗教等各个文化领域的独立性，并由此一贯反对政府对这些领域的介入。谕吉认为，要使这些文化领域的多样性和自主性的发展成为可能，其根本前提在于培养具有独立性格的人民。所谓“独立的精神”，在伦理上是指自由平等的人际关系，在逻辑上是指客观地有法则地把握认识对象的方法，用谕吉的话说就是“数理学”的思维方法。他认为这两者是近代欧洲文明优越性的根本秘密。谕吉对自由民权运动采取支持态度，也主要是出于他要推动“社会价值分散化”的立场。但他始终没有赞成“绝对的”民权论，其重要思想根据也在于此立场。对他这种思想的形成产生了重要影响的西欧思想家，主要可举出巴克尔、基佐、托克维尔、斯宾塞等。

第二，是在国际权力政治漩涡中保护和伸张日本国权的问题。

这个主题是与第一个主题紧密相关的，“一身独立才能一国独立”是谕吉反复强调的命题。他一生始终坚持了第一个主题，但在第二个主题——国权论上却发生了前后的本质变化。就是说，随着日本周围的国际形势、尤其是明治十年代朝鲜改革问题所导致的形势的恶化，谕吉的国权论渐渐失去了初期的自然法色彩，向“国家存在理由”的主张转化。他最初对现实国际政治的构想，是与欧洲帝国主义对抗的东洋共同防卫构想。但当他看到朝鲜和中国清代儒教主义根深蒂固的现实，并为此感到焦躁和绝望时，又反而产生出一种确信，认为推进东洋近代化的使命应由日本来承担。他的这种对外主张，在现实结果中与日本帝国的大陆扩张冲动合了拍。他对甲午战争始终坚持强硬的主战论，还充当了军费筹集运动的发起人。自然，他也是以最大的喜悦和满足来迎接甲午战争之胜利的。而且由于在谕吉的思想中，国际关系始终优先于国内问题，因此其国权论越发展，其对国内政治的态度便越妥协。无疑，他在抽象的意义上始终坚持了自由进步的原则，但这些原则的具体化日程却因对外问题越来越往后推迟。

然而，谕吉留给后世的最大遗产，不应是这种与政治纠缠的结果，而应是他对日本人的思维方式和日常生活态度的透彻批判。他主张从一切“惑溺”（译者：指没有主体性的轻信轻疑，把某种价值绝对化的凝固思维等）中解放出来；他强调开展讨论和举行会议的重要意义；倡导树立男女之间的新伦理；提倡在教育中尊重自发性和想象力。直到因患脑溢血而不可再振起之瞬间为止，他从没停止过为上述信念所作的奋斗。谕吉作为一名无官无位的在野思想家完成了他的一生。他这光辉的一生与他“独立自主”的旗帜一起，超越了他的过失和偏向，一直活在日本国民心中。

译自：《战中与战后之间 1936—1957》,美 鷗 (misuzu)
书房 1976 年版

幕末维新的知识分子

与福泽谕吉相遇

我有三本岩波书店袖珍本的《文明论概略》。一本是昭和 37 年的第 18 次改版发行本（即今天的现行版本），另一本是战后的仙花纸印刷本，还有一本是昭和 13 年的第 4 次发行本。仙花纸印刷本和第 4 次发行本都是按原

文照印的，没有标点符号。战后的仙花纸版本定价一元五十钱，战前的第四版定价四十钱。

昭和 13 年时，我毕业才一年，在东大法学部当助教。那时第一次读到这本书，还在这袖珍本上画了一道一道的线但关于此书的内容几乎没有印象。在我当学生的时候，日本到处高唱皇国精神和日本主义，我对那个时代很反感。由于这种反感情绪先行，我对过去日本思想家的著作是不屑一顾的，福泽的著作自然也没读过。直到当了助教，以日本思想史为专业后，才出于职业之需开始研究福泽谕吉，不久便写了一些小文章。如《战中与战后之间》所收的《福泽谕吉的儒教批判》和《福泽的秩序与人间》等。因此可以说，我是进入了学者生涯后才开始研究福泽谕吉的。

昭和 13 年的版本有一个异常的特征，就是在重要的两处作了大幅度的削除。关于被削除的部分及其意义，下面再作说明。昭和六年的第一次发行本我不清楚，不知是什么时候开始削除的。至少在昭和 13 年，我进入学者生活时，世态已变得相当坏。

昭和 9 年秋我大学一年级的時候发生了“天皇机关说”的问题。翌年，美浓部达吉先生被告发。虽然起诉缓期了，但美浓部先生辞了贵族院议员的职，在社会上几乎被埋没了。我进入大学时，美浓部先生在东大也已退職，没能听到他的讲义。在二年级期末时，爆发了二·二六事件。事件前夕，美浓部先生在自家被右翼袭击，进了东大医院。为此，崛起部队扬言要袭击东大，校内充满了可怕的气氛。昭和 12 年我毕业时，发生了卢沟桥事变，昭和 6 年的九·一八事变发展为全面战争。其翌年，劳农派被一起逮捕。

昭和 12 年末，我因患着感冒去滑雪，回京后得了肺炎，为此休学半年。昭和 13 年元月，我还患着肺炎发高烧，一天我打开报纸，头条新闻就是“大内、有泽等一起被逮捕”。这就是所谓教授集团事件。

可见，《文明论概略》岩波文库第 1 版本时的昭和 6 年与第 4 版本时的 13 年，是全然不同的时代。昭和初期，还留有大正民主主义时代的余韵，或者不如说正是知识界的马克思主义全盛期。

常常听年轻人说，看起来我和桑原武夫他们是同时代人。当我告诉说，我和桑原他们有十年之差，青年们就吃惊。其实反而是我吃惊。不过，正如我们看年轻人时，看不出五年十年之差一样，青年人把我们一概看成“战前派”，其实，当时是一年不同于一年。一年之差背景就大不一样。相差十年，体验完全不同。桑原武夫与中野好夫那代人充分吸收了大正民主主义的空气。而我们这代人，从高中开始就经历反动的军国主义时代。

我在昭和六年，九·一八事变之年进入高中。高中三年级那年，出现了佐野学·锅山贞亲的转向，这就是转向时代的开始。“转向”这个词是那时开始流行的。同在这昭和八年，发生了京大泷川教授事件，还有日本退出国联事件。用经济学术语来表达，是出现剪刀差的一年。亦即民主主义、自由主义的曲线渐渐下降，右翼的或国家主义的路线急速上升的时期。

但昭和 13 年又与此时完全不同，且昭和 13 年如与 16 年——太平洋战争开始之年相比，仅仅三年之差，其变化还更大。昭和 13 年，中日战争事态扩大，日德意结成了防共协定，但还没有军事同盟。议会还存在着复数政党，还未被大政翼赞会统一。世态变迁如此急剧，以至要叙述 20 世纪 30 年代的事，必须确认清楚何年何月何时。

我在昭和 12 年当了助教，专攻日本思想史。明治以后属于现代史，若是研究这一段，资料的阅读并不需要书志学的特别训练。但日本思想史的研究，从学问的分工来看，需要追溯到明治时代以前。而且研究政治思想的，必须从儒教学起。于是便顺着手头之便，接触起用江户时代的汉文体写的儒书。

但并不感到有意思，总觉得其千篇一律，毕竟只是仁、义、礼、

智、信之五常，“君臣义，父子亲，夫妇别，兄弟序，朋友信”之五伦。这些道德的基础，曾在学校的修身教育和汉文课上被灌输过，已觉乏味。其实，江户时代的儒学思想，也并不如其表面看起来那样单调，只是当时自己没有眼光。南原先生是直接指导我的先生，也不能太过抱怨。记得有一次，我对冈义武先生表示不满说：“一读原史料的注释书就厌烦。”冈先生叫我以学习经院哲学的态度去研究。当然，“经院哲学”一词不太好听，当时被看成是烦琐哲学。文学部的人不用说，专攻法学、政治学的人，也真是要富有耐性地去读儒者的书。

就这样只出于某种需要，我顺着手头之便，不管时代顺序，无体系地拿起原史料就读。同时，开始学习四书那样的中国古典，并为学习书志学而听文学部的讲义。学习中，发现在江户的儒者里能闪出点光辉的就是荻生徂徕，于是便决定研究徂徕。我非常尊重南原先生的人格，并且在学问态度方面从他那里得益不少。但南原先生比较缺乏日本思想的专门知识，他连徂徕与仁斋在时代上谁先谁后都不知道。所以，在日本思想史研究方面，只能自己决定题目，自己在混沌中摸索研究的方法与角度。我决定先努力读徂徕，然后顺时代向徂徕以前和以后的内容扩展。

关于自己是怎么研究起徂徕的，我心中非常清楚。但自己是如何关心起福泽的？其契机现在怎么也想不起来。昭和 12 年时，羽仁五郎著的《白石·谕吉》在岩波书店作为大思想家文库之一册出版了。此书的正文几乎为引用文占领，那是借白石、谕吉的文章来与当时的时代对抗。大概这本书的出版成了我的一个契机。我还记得，电影导演田坂真隆曾把山本有三的作品《路旁的石》拍成电影。这部电影中，有个场面是一少年在教室朗读《劝学篇》，屏幕上映出了如下字幕：“天不生人上人，亦不生人下人。”那印象非常深。山本有三的原作和这部电影在当时的时代，是富有良心的作品。

总而言之，一开始读福泽谕吉，就产生了强烈的兴趣。与其说兴趣，不如说是感到痛快，那种痛快感也许是今天难以想象的，特别是《劝学篇》和《文明论概略》，其每一行都好像是对当时那个时代的猛烈批判，读着读着，真是连续地感到痛快。这样，直到战争结束为止，在日本思想家中，我真正好好研究过的，就是荻生徂徕和福泽谕吉。关于后来的思想家的研究，是不能与此二人同日而语的。

徂徕与谕吉两人，时代相差一个半世纪以上，而且思想上没有什么直接关系。如果勉强说有的话，那只能举出，福泽少年时代的儒学先生白石常人属龟井南冥、昭阳的学统，而龟井父子是继承了徂徕学的，在福泽的著述中，也曾出现徂徕的名字，但那不过是在指出“徂徕这样的大儒也认为汉学者不行”的文脉中提起。尽管两者的相互关系没有清楚的轮廓，但我一直认为其两者之间有亲和性的相似。正因为如此，数年前《徂徕全集》问世后，出版社的编辑小尾俊人告诉我，白柳秀湖曾有过“福泽谕吉与荻生徂徕”的论稿。白柳秀湖其人不大为经院派历史学家所信用，在山路爱山、竹越三叉等明治民间史家流中也排在最后，是一个很有意思的人。他着眼于徂徕的“政谈”，说徂徕是封建社会的马克思。这篇论稿载于他的《历史与人间》中。

其中有这么一段：“福泽谕吉虽说在传记上与荻生徂徕完全无关，但在其哲学上，史学上，两者之间有一看不见的、粗大的、不朽的思想链条相联结着。在经验的、实证的、功利的哲学上，两者的经济的、社会的、演绎的史学色调，是日本思想界巍然相应的高峰。记得谁说过，若精通柏拉图，晓达康德，就不必学习其间的思想家。同样，在德川氏以后的思想史中，若精通徂徕，晓达福泽，其间的思想不看也无妨。至少要学习日本自己的思想史，光学这两者就够多的。”

我不明白他说的“演绎史学”是什么，总之，他说了精通徂

徠和福泽，便可跳过其间。我是不敢作出如此大胆的主张的，也知道秀湖大概是夸张。但他这句话倒可以给我些鼓舞，我觉得“在此问题上有了同志”。

“天保的老人”们

福泽谕吉生于天保五年。“天保”在江户时代，特别是江户时代末期的年号中，也是少有的、持续长久的年号，足有 15 年。因此，天保出生的著名人士相当多，有“天保的老人”之说法。

在明治十年代末与二十年代初之间，德富苏峰写了《将来之日本》和《新日本之青年》二著，此二著成了畅销书。当时他才二十几岁，其强烈的影响力波及二十来岁的青少年，出现了“苏峰热”。在上述二著，特别是《新日本之青年》中，他将“天保的老人”与“新日本的青年”作为两代人的对照，把“新日本的青年”看成继明治维新后“第二次革命”的承担者。

苏峰主张的特征之一，是把在朝者和在野者一起纳入“天保的老人”的范畴中。一方面，他把伊藤博文、山县有朋等维新元勋排斥为贵族的欧化主义和复古主义，另一方面，把自由民权派斥责为“封建的自由主义”，还把福泽批判为偏知（即道德轻视的）主义。这是日本的“世代论”的首次出现。

德富苏峰生于文久三年（1863 年）因此实际上没有体验过幕藩体制。明治二十年以后，基本上是在全然不知幕藩体制的世代长大的人活跃于社会舞台的时代。从上述第二次大战一代的例子亦可想象出，这种情况会产生多大的世代之间的断绝。这并不是哪个好哪个坏的问题，只是说明经验的差距。维新时已经 34 岁的福泽，与维新前后才出生的人相比，其人生经验有质的不同。

那么，“天保的老人”，即与福泽同一世代中，都有些什么样

的人物呢？顺着想到的来列举，有名的人物里，可举出吉田松阴（天保与文政年间的人，文政十三年生，比福泽仅年长 4 岁）；桥本左内（与福泽同年）；坂本龙马（比福泽小 1 岁）；高杉晋作（庆应三年病死，比福泽小 5 岁）；蛤御门之变中负伤自刃的久坂玄瑞（比福泽小 6 岁）等。也就是说，在安政大狱、维新年间的动乱中死去的有名志士，都与福泽同世代。如果可称之为“志士的世代”，那么福泽应算“志士的世代”的人。这个世代的人，在富有感受性的青年期亲身了解了幕藩体制，并且是在亲眼看着那个体制土崩瓦解而迎接新时代的。

坂本龙马、高杉晋作等与福泽是同年人或比福泽小一岁，这在今天已难想象出其状态。福泽在维新后的著作成为畅销书，而且活到明治三十四年，所以，人们往往认为，福泽这个明治时人与幕末志士有一个时代之差。

但另一方面，高喊“天保的老人，退下去！”的苏峰世代，有前面说过的苏峰（明治维新前夕出生），比他稍年长的三宅雪岭等。文学家中，明治元年生的北村透谷、德富芦花，明治三年生的田冈岭云；明治四年生的有田山花袋、岛崎藤村、德田秋声等不少的自然主义者，他们都是完全不知幕末维新大变动的一代人，亦即，他们是到了“明治御代”（译者：“御代”指天皇统治的时代）才出生的人。

在这两代人之间，即明治二十年初被称为“天保老人”的志士世代与“维新后派”之间，还存在着自由民权观念派。如中江兆民（弘化四年生，比福泽小 12 岁），马场辰猪（小 15 岁），植木枝盛（小 22 岁）。今天，人们往往把植木枝盛和福泽看成同时代的人，其实，22 年之差是巨大的差距。还有改进党的小野梓（比福泽小 17 岁）这些自由党和改进党的观念派位于天保世代与维新后派中间。

阅读当时的著作时，有必要把这个基本构图放在脑子里。以

“明治思想”或“明治初期的思想家”等词概括其全部是不严谨的。

以上主要列举了思想史和文学史领域的人物。再看政治家、实业家的领域，那里被称为“明治元勋”的人，压倒多数是天保出生。除了文政十年出生的西乡稍为年长以外，大久保、木户，以及山县有朋、大隈重信、伊藤博文、井上馨、松方正义、黑田清隆等都是天保出生。福泽属于这“天保的老人”一代，因此，读福泽时需要留意这一点。

近代的知识分子

在理解包括自由民权观念派在内的幕末维新期的知识分子时，我想还需要预先考虑到以下问题。

前面虽然分了世代，但因帝国宪法发布和教育敕语后，情况有了很大变化，所以，在此把纯粹的“维新后派”另当别论，而将“志士的世代”与“自由民权世代”规定为幕末维新期的知识分子。为了理解这个时代的知识分子及其活动，必须弄清“近代知识分子”的一般性侧面，和弄清日本幕末维新期的知识分子的特殊性侧面，将之看成其两个侧面的重合。

近代知识分子的定义是什么？这是一个很大的题目，在此不详细论述，只点出结论。总而言之，不管在哪个世界，传统社会或者说近代以前的知识分子，在“古来”的意义上，都具有共同的因素。大体上说，所谓知识分子，指神官、僧侣等；就日本来说，指律令制度中的大学博士。然而，江户时代的儒者和戏剧作家等知识分子有些不同，江户时代奇妙地存在近代社会的要素。这个问题比较复杂，在此省略不论。不管是中世纪的欧洲，还是在古代的埃及帝国，大体具有共同特征。如神官、僧侣、大学博士、中国的读书人，这些都是“体制知识阶层”（译者；指在社会体制

中具有一定身份、官职的知识阶层，比如过去的士大夫等）。从他们担当的任务来看，他们是社会中正统世界观的垄断性解释者和授予者。

当然，这里提到的“世界观解释”，比通常所说的哲学或宗教体系的教义解释的含义要广，是指对我们生活着的世界赋予意义的工作。人不可能在无意义的混沌世界中生活。也许人们没意识到，实际上，我们是在不断地对自己、对自己的环境、对社会赋予某种意义或秩序。有人说“这个人世间没有意义”，这也是一种意义的赋予。给这种“意义赋予”提供基础的概念框子或座标轴，这是传统社会知识分子的任务。把天地开创的神话，或“十戒”、“五伦五常”等基本的伦理范畴向世间的人传授，这是“体制知识阶层”的工作。

近代知识分子的诞生，首先是从身份的制度的锚缆中解放出来，再就是从正统世界观的解释和授予的任务中解放出来。这两种解放是其诞生的前提。“自由的”知识分子诞生于这两重意义中。这个说法，不管翻看哪国的历史，都基本上可以成立。多种多样的世界观解释，正如商品在市场上竞争一样，在思想的自由市场上竞争。这就是近代的诞生。在欧洲就是所谓“文艺复兴”的时代。近代的知识分子以各种各样的形式参与着思想自由市场的竞争。与商品的自由一样，思想的自由市场在什么程度才算真正的“自由”？这还是一个有待解决的问题。但是，至少知识分子的思想、言论要与权力和制度的任何特别保护脱离关系。

在维新的日本，也出现了类似的情况。知识分子在身份上，从幕藩羁绊中解放出来了。但很有讽刺意义的是，活跃于明治初期的知识分子，连结集于“明六社”的人们在内，几乎都是曾仕奉于幕府的蕃书调所、或学问所的知识阶层。萨长等推翻幕府一方中没有出现多少，反而从幕府一方或佐幕诸藩一方产生了初期的近代知识分子。被打倒一方比较快地被身份抛弃，其处境容易产

生一种“被根除了”的意识。

就这样，从身份的制度的锚缆中的解放，与参加思想自由市场多种多样的世界观解释竞争，两者同时进行。“明六社”是近代日本知识分子最初的自发结社，《明六杂志》是日本高级思想杂志的开端，其意义就在于此。

以上所讲的是世界性的共同现象，下面再看日本或东亚的特殊现象。其最大的特征是“开国”的问题。这是欧洲的近代知识分子没有碰到的问题。

那么“开国”意味着什么？要详尽考究这个问题不容易，在此只谈谈具体的。用一句话概括，可以说这是与高度发达的异质文明发生急剧接触的时代的开始，或者说是文化接触。当然，文化接触是任何一个时代都有的现象，但幕末维新期的“开国”是急剧的、单方面的（输入过超的）文化接触。西洋文化从大开的闸门奔涌而进。于是，翻译和传播这种异质文化的使命，便落在那个时代的知识分子身上。不仅日本是这样，朝鲜和中国在这一点上也是共同的。文化接触，并不单纯是如何历史地内在地改变传统文化的问题，而是对等的横向的文化圈相接触的问题。这个问题不仅东亚如此，俄国也一样。那时俄国本身是后进国，是欧洲的乡下。屠格涅夫等 19 世纪的俄国知识分子，多少承担了传播法国等先进国文化的历史任务。

这个说法，一般地适用于“后进国”的情况，尤其是日本这种有过“锁国”条件的国家。当然，虽说“锁国”，也并非完全的“锁国”。当时通过长崎出岛的小窗口，与外面有各种各样的接触。但是应该说，到了安政开国，才急速地进入过去所不能比拟的新时代。那是一个从生活方式、制度到思想方面，前所未有的文化像怒涛般涌来的时代。知识分子必须去解释这个时代出现的各种问题。而且这些问题今天依然继续存在着。

我也算是学者的末辈，也常常被文学家取笑。他们说，日本

的学者只是“把横的变成竖的”——即读了横文字，把它介绍到日本而已。确实也是这样。但是，应该认识到“把横的变成竖的”，实际上是一件很困难的事。认识这一点，对于理解福泽非常重要。福泽正是为“把横的变成竖的”而努力奋斗过的先驱思想家。

与福泽同时代的人中，有不少文明开化的著作家。他们也“把横的变成竖的”，但他们的方法与福泽的大不相同，这一点非常重要。“把横的变成竖的”，实际上是把在完全不同的传统中产生的文化移植过来的工作，它是难度很大的。这大概与大化改新前后——律令制确立时代的日本知识分子所面临的问题相似。不过，当时的知识分子主要是前面所说的制度上的知识阶层，而且多数是归化人。他们把高度的隋唐文化介绍给日本。再者，光从语言上看，那只是“把横的变成竖的”。但即使是这样，中文与当时的日文在文法构造上有很大的不同。当时的问题与明治初期的问题可以说非常相似。如何把“横的”变成“竖的”，使之成为“自家药匣中之物”，这里有一个思想独创性的问题。

关于独创性，认真研究过的人应该知道，即使拿欧洲思想史为例，也决不会有突然出现的全新东西。正如人们说的，欧洲思想史是以古典希腊思想为主题的变奏曲。总之，所谓思想史，大体上是古来思想不断改编的历史。也就是说，对过去的思想一读再读，读透了再给以重新解释，给之以新的光辉。不外就是这样的历史。从这个意义上看，真正的独创，也并不是什么全新的东西，当然也不是什么新奇的构思。

不论是竖文字的场所，还是横文字的场所，只要是与异质文化接触，这一点是共通的。对异质文化，有人进行“直译”，有人进行“意译”。在意译的情况下，有的是无意识的意译，有的是有意识的意译。无意识的意译，用徂徕的话说，叫作“和臭”（译者：“和”指日本）徂徕努力告诫人们说：有些人原想奋力读汉文，但

只是按日本式的训读符号倒来读，其结果，总是无意识地把日本式的思维方法投影于阅读对象，以至远离中国古典原意。

有意识的意译，即按日本的风土来活用其原意，使之容易理解，为此有意识地对原典作某种“歪曲”。我认为福泽是这方面的大家。《文明论概略》就是一例。不仅福泽，同时代人的著作，几乎都有对方的蓝本。一提到蓝本，尤其是最近，人们总是将之与“盗作”混为一谈。“盗作”与“非盗作”的区别在哪里呢？在于“把横的变成竖的”时的方法之不同，在于翻译者是否理解其文化传统的深度和意识其异质性，在于如何在此基础上将之变成“自家药匣中之物”。

另外还有两种情况，即一种是首先思考日本面临的课题，然后为其解决去驱使所谓“智慧的道具”的态度；另一种是只因欧洲文化是高级文化，出于尊敬而翻译之的态度。两者有着巨大的差别。

维新知识分子的两个特征

上述的近代知识分子一般具有的性格，与日本的特殊情况——简单地说是“开国”，这两个特性决定了不仅是福泽，而且是一群刚维新后的知识分子的共同特征，那就是“全能人”的特征。亦即“万金油”的性格。曾有一时期流行过“专业呆子”之词，“万金油”与之正相反。布鲁克赫尔特曾把文艺复兴的知识分子、艺术家称为“普通人”，维新知识分子也可以说是文艺复兴的那种“普通人”。另外，“万金油”性格本身，在日本是由两个要素复合而成。

其中一个，是儒教读书人的传统。在儒教传统中，君子不能是专家。正如著名的韦柏所引用的、论语中的“君子不器”之说，