

FUZEYUJI YU RIBEN JINDAIHUA

福泽谕吉 与 日本近代化



[日本]丸山真男/著

区建英/译

FUZEYUJI YU RIBEN JINDAIHUA

83758

本著承日本国际交流基金赞助出版

福泽谕吉 与 日本近代化

日本]丸山真男/著
区建英/译
学林出版社

(沪)新登字 113 号

责任编辑:曹坚平

封面设计:鲁继德

福泽谕吉与日本近代化 丸山真男著 区建英译

学林出版社 出版 上海文庙路120号

商务印书馆上海发行所发行 上海市印刷六厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 7.75 插页 6 字数 185,000

1992年10月第1版 1992年10月第1次印刷 印数 1—1,000册

ISBN7-80510-753-4/D·42

定价9.55元



丸山真男先生

出版说明

福泽谕吉是日本明治维新前后的重要思想家,有“日本的伏尔泰”之誉。本书系日本当代政治学家丸山真男关于福泽谕吉研究的论文集,对福泽的政治思想及其对日本近现代思想发展的影响,作了深入的探讨,对读者多有启迪。至于在当时的中日关系上,作者实事求是地指出:“甲午战争中(福泽)曾站在最强硬的‘鹰派’立场”,并对此有所剖析。

原作者序

在我的近代日本思想史研究中,有不少关于福泽谕吉以及关于同时代知识分子的思想状况的作品。这些作品能通过区建英女士的翻译第一次被介绍到中国,我感到很荣幸。区女士不辞劳苦从事此翻译的意图和目的已在“译者序”中表达得很清楚,作为原作者我不再有任何补充。这个翻译与其说是关于丸山真男研究活动本身的翻译和介绍,不如说是为了通过丸山的福泽研究(以及与此题目相关的部分论文),把近代日本的伟大思想家之一——福泽谕吉的业绩、尤其是福泽的思维方法正确地介绍给中国。

这里有两大问题作为其前提。第一,丸山的福泽研究对于客观地理解福泽的思想和行动究竟能有多大的贡献?第二,假定丸山的研究能做出这种贡献,但研究一位活在一个世纪多以前的知识分子,而且是在各方面与中国的历史和传统相异的日本知识分子的思想业绩,对于现代中国来说,能否具有超出学者的书斋兴趣的意义和价值?

首先谈谈第一个问题。这个问题关系到以福泽研

究为中心的丸山作品的客观价值，我作为原作者本应没有判断的资格。在此仅就这个问题作个附记的说明。这里收录的论文并不是同时期发表的。其中最早的，发表于40年代前半期，即执笔于第二次世界大战之际。而以福泽“实学”观念的转换、和福泽的“哲学”为主题的论文，则是在战争刚结束的混乱状态下（日本被以美国为中心的盟军占领下，而中国那时还未迎接和平，还处于统一国家确立以前的激烈内战中）执笔和发表的。这些研究即便不带有直接与时事关联的题目，也不免带上那种内外混沌而且动荡的时代烙印。因此，假如这些论文的主题是在90年代的今天重新提出，其分析的概念装置和用语，自然会不同于与今相隔近半个世纪所写的作品。（当然，这样说并不意味着我现在认为本书所收录的论文的基本观点有错。要是那样，我不会同意此论文集的翻译的。）读者只要细致地阅读此书，就会察觉出所收录的论文相互之间（比如，战争期间的论稿与50年代后半期的论文之间），即使没有显著的相异，也有微妙的重点转移。

但尽管如此，区女士把我到目前为止的福泽研究文章汇集并翻译出来，我推测其理由如下。这主要是因为丸山研究方法的特征，不在于分析福泽（或与他同时代的思想家）所起的政治作用本身，或分析福泽对那个时代的具体个别的时事问题所作的个别回答和结论本身，而在于注视其贯穿于福泽大量的言论活动深处的、他的认识和判断问题的方法，从其中提取出这个意义上的福泽的“哲学”，并分析其意义。不过即使是这一点，我也不敢自称自己的研究成果能反映“客观真实”。但至少可以这样说，关于福泽的政治、经济、教育方面的言论和行动已有汗牛充栋的研究，然而，关于福泽的思维方法，也许因福泽没有以直接的形式来表现（福泽自身不喜欢抽象地、一般地谈自己的“哲学”或“世界观”），到目前为止，立足于这个角度的研究极其稀少。我的研究在日本，也正因为这个特殊角度的稀有价值获得了注目。

一般来说,关于政治、经济、社会、教育的具体个别问题的直接发言,不管出自多么卓越的思想家,其发言必然与其所处的时代状况密切结合,由此必然受到历史条件的制约。与之相比,上述的贯穿于具体的个别的发言深处的思维方法,就相对地能超越特定的时代的特定的风土,带有更为普遍的意义。

译者区女士正是注意到了丸山的这种超越特定状况的观察方法。反过来说,正因为丸山的福泽研究没有把重点放在福泽的政治、社会思想的个别结论上,所以她并不拘泥于这些论文发表年代的差距而编辑了这本论文集。当然,这并不意味着福泽的“思维方法”不受历史条件的制约,也完全不意味着福泽的作品是与其所处时代的状况毫无关联的、“抽象地”思辨的产物。福泽所成长和活跃的时代,正是西洋(包括美国、沙俄帝国)以压倒优势的产业和军事力量涌向亚洲的东方,而且东亚那具有悠久传统作背景的旧制度和旧统治的权威正发着响声崩溃为瓦砾,由此产生出巨大真空状态的时代。

正如福泽反复强调的,这种 19 世纪以来的西洋的压力,既不同于 15、16 世纪西班牙、葡萄牙来航时的形势,亦不能解释为英国东印度公司所代表的、长期以来“西力东渐”的单纯延长,那是一种全新的历史事态。因为,19 世纪以后逼迫东亚“开国”的“西方”压力,是饱经了西方史上也未曾有过的“产业革命”实践或正在经历这个实践的“列强”的压力。这种压力具有不能单纯用狭义的军事侵略来解释的性质,它包含着渗透政治、经济、文化、教育等社会全部领域的巨大力量。面对这种力量的涌来,日本、中国、朝鲜等东亚三国发生了深刻的危机。不仅是福泽谕吉,上述三国的优秀知识分子都能正视这种危机,并能洞察其严重性。他们倾注自己全部的精力去探求拯救自己祖国的思想课题。他们的这种智慧的创造劳动决不可能是脱离现实的抽象思索。就拿本书的中心人物福泽来看,正因为他能够洞察出此危机的

深度和广度，所以能超越单纯的个别性问题及其个别处理，超越出单纯的法律和政治制度的革新，提出了大胆的、需要智慧性勇气的“精神革命”道路。

区女士把着眼点放在“日本的近代化”这个题目上，这与她注目于丸山对贯穿福泽时事论深层的思维方法的研究是不矛盾的。不仅不矛盾，而且这正说明了区女士杰出的洞察能力。她认为日本的近代化有值得中国学习的地方，但正如她在“译者序”中说的，向日本学习并不意味着中国把日本现实走过的历史路程作为模式，去效仿其足迹和成果。而应还原到还没出现结果的、尚潜藏着多种可能性的出发点上，来把握曾与中国（或与朝鲜）面临类似历史性危机的幕末明治期的日本。就是说要站在“近代化”这个出发点上，而且不是仅仅通过表面的、现象性的“事件”，而是从更深的层次来探究近代日本。正是出于这种认识，区女士着眼于深层水平的“近代精神”的代表，从日本启蒙时代的思想家中选出了福泽谕吉。在她看来，对“思维方法”的注目和“近代化”主题的确定，是两者同一的课题。

当然，尽管有上面指出的作为前提，但因日本与中国的历史和传统有不少相异之点，所以在对应上述巨大的西洋“压力”这个共同困难的做法上，自然不可能一样。其相异不仅存在于表面的制度改革层次上，而且也存在于深层的思维方法变革或“精神革命”课题的深刻层次上。因此，即使在后者的层次上，现代中国在阅读福泽的“思维方法”时，也需要在不同的文脉里“改读”。就是说，对福泽思想的“意译”比“直译”更重要。在某种情况下，甚至还需要超出“意译”的范围，对福泽的思想进行“再创造”。谈到“改读”和“意译”的方法，以及讨论其具体内容时，自然必须深入到本序言开头所提出的两大问题的第二个问题。即关于一个世纪以前的日本思想家的研究，对于现代中国的读者究竟能提供

多大程度的意义和价值的问题。这第二个问题，与以上详论过的第一个问题相比，更不应是我这个日本人作者可以多加评论的。其结论必须由中国读者自己作判断。

区女士在“译者序言”中，简单介绍了明治以来中国对福泽的理解情况。（区女士另外还写过“中国的福泽谕吉理解——以清末期为中心”[吉川弘文馆《日本历史》第五二五号，1992年2月号]、“现代中国的福泽谕吉理解”[庆应大学福泽中心编《近代日本研究》第七卷]等论稿，原作者丸山从这些论稿中得到了不少教益。在此也顺便提及。）区女士介绍说，自70年代末、80年代初，中国强调推进“现代化”以来，福泽在中国的学界受到了新的注目。但在那以前，尤其是“随着50年代以来文化思想的闭锁化，学问性的日本研究几乎停顿，福泽研究也不言而喻了”。然而，如果把问题限定在福泽研究上来看，那么，因那时中国文化上、学问上的锁国，而导致战后日本的福泽论（或者说日本人对福泽的理解）没能传到中国，我想这个结果并不一定是坏事情。如果从排除对福泽的“先入之见”，根据福泽的著述来客观理解福泽这个出发点来看，战后日本的福泽形象因中国的内部情况而没能传到中国，对于我来说，是讽刺性的历史幸运（不幸中的幸运）。

关于战后日本对福泽理解的一般概况，本序言不可能一一作介绍。在此只想谈谈我的一点看法：从战前到战后，日本人对福泽的理解发生了巨大变化，这个变化并不意味着人们由此能开始客观地理解福泽的思想。战前，人们曾经把福泽视为“拜金主义者”，或者把他解释为江户时代“商人根性”的单纯的继续和扩大。确实，战前日本对福泽的这类浅薄的误解，随着战败已渐渐消失。但代之而起的，却仅仅是“天不生人上人”这句名文在战后的焦土上如洪水般泛滥，福泽只被作为日本民主主义的先驱性思想选手获得极端的称赞。福泽的肖像被印刷到一万圆纸币，

便是这种“个人崇拜”的绝顶表现。显然，这样的“转换”在实质上与福泽思想的真正普及差得太远了。甚至可以说，随着战前日本被扭曲了的福泽形象的消灭，战后开始迅速地流传着一种战前从未有过的（但同样是歪曲的）、全新的福泽形象。这个福泽形象被普及的速度和社会涉及面的广度，在“信息社会化”条件的配合下，达到了战前完全不能比拟的程度。它突破了学界和知识分子的有限范围，通过大众宣传的所有工具扩大到国民的规模。这种汹涌的时髦风潮甚至把知识分子、评论家、学者都席卷进去了。因此，假如战后日本的福泽形象，在“日中文化交流”的美名下流传入新中国，那么，这种巨大的、对福泽的“先入之见”必然会在我国沉积下来。因此，若是仅仅从客观地理解福泽这一出发点来看，中国“文化大革命”的不幸的锁国现象，毋宁说是一种讽刺性的幸运。

战后日本流行的福泽谕吉解释，严重阻碍着人们对福泽思想的客观理解。在此不准备就此作“抽象的”论述，只举出一个与之相关的具体例子——“脱亚入欧”的问题来作说明。我之所以举这个例子，是因为它与日本和中国的“近代化”问题争论有密切关系。

关于“脱亚入欧”的问题，大致有以下两个论点。第一，近代日本倾向于把维新以来到今天的现实历史过程概括为“脱亚入欧”。这种概括是否妥当，属于近代日本的全盘性问题，远远超出福泽论的范围，本稿不可能对此一一论述。故在此仅提出以下反问：假如“脱亚入欧”真能象征日本近代的根本动向，那么，作为“大日本帝国”精神支柱的“国家神道”（用大众化的称呼，叫日本的“国体”）从明治时出现了全国性的组织化，到伴随第二次世界大战日本的失败和盟军的命令而被迫走向解体的历史，难道能用“脱亚入欧”一词来表现吗？那个镶嵌着浓厚儒教道德色彩的“教育敕语”（1890年颁布），究竟在什么意义上属于“脱亚”和

“入欧”？随着日中战争的扩大，新设的国民祭日（1939年9月起每月一天）被命名为“兴亚奉公日”，而1941年以后、第二次世界大战中日本所谓“圣战”的思想根据，也正是所谓“大东亚共荣圈”的确立。在这样的历史动向中，哪里有什么“脱亚”意识和“入欧”意识？那些由大日本帝国高唱的“亚洲主义”不过是令人嗤笑的虚伪意识而已。这已经为历史所证明。

关于“脱亚入欧”的第二个论点，就是这个用语究竟与福泽的思想在多大程度上有关联的问题。让我们先单纯从语言的意义上来分析。福泽在明治十八（1885）年三月十六日的《时事新报》上，曾以“脱亚论”为题，展开了他关于“脱亚”的论点。这就是福泽从社论的标题到内容都使用了“脱亚”之词的唯一事例。自那以后尽管他写过大量的书和论文，但再也没有使用这个词。至少可以说，“脱亚”这个词，并不能与福泽的“自由”、“人权”、“文明”、“国权”、“独立精神”等福泽思想的关键用语相提并论。至于“入欧”一词（以及“脱亚入欧”这个词组），福泽从来没有用过。而且，语言的使用问题是必须与实质性问题区别看待的。但即便单纯在语言的意义上来分析，今天日本社会上的一般传说给人们造成一种印象——似乎“脱亚入欧”一词是福泽创造的。为此，我不得不先谈谈语言意义上的问题。

福泽于1885年使用“脱亚”这个词（仅出现了一回）出现在《时事新报》社论，是在1884年12月李氏朝鲜发生“甲申事变”、及其政变的短命崩溃冲击下执笔的。在这个政变中表演主角的金玉均、朴永孝等李氏朝鲜内部的“开化派”（又名“独立派”）的立场，与当时的清朝相比，与其说象“洋务派”，不如说类似“改良派”。其“变法”的思想体系比清朝末期的读书人开明派（康有为、梁启超等）更激进。福泽对金玉均等朝鲜开化派的动向不仅在思想上，而且在实践上早已某种程度地认同了。正因如此，当甲申政变仅维持了“三日天下”就遭受失败时，福泽的失望是甚大的。

而且,在这个事件背后具有影响力的日本政府以及清朝和李氏政权,都只从各自的立场出发,对此政变的失败采取了观望的态度。三国政府的这种态度使福泽非常焦躁。“脱亚论”这篇社论可以说是福泽在这种挫折感和愤怒中迸发出来的。当然,福泽对李氏朝鲜政权内部的复杂微妙动向在观察上有误差,对开化派——独立派的评价也有偏高之处。对此我们可以批判福泽。然而,这与福泽是否由此失去了对中国和朝鲜近代化、文明化的关心之事,完全是不同的两个问题。人们在思考这个问题时往往容易忽视以下一个重要之点。即福泽在思想上从来是把政府(政权)和国家清楚地区别开来看待的。把政府的存亡与人民或国民的存亡严格地作为不同的问题来思考,这个原则始终贯穿于他的思想中。(在日语里,“国”这个词在上述的区别中是含糊不清的。也许出于对这两者混用的警戒,福泽格外地强调这个区别。)如果我们注目于这个特点,并仔细地追索福泽关于对外政策的论稿,就不难发现他所说的“灭亡”和“衰退”等悲观的话并非指中国和朝鲜的人民或国民。即便在他顺当时的习惯使用了“支那”、“朝鲜”等字眼时,他实质上所指的对象显然只是“满清政府”或李氏政权。这些旧制度的政权在帝国主义列强的集中侵犯面前,是否具有以自力作抵抗的可能性?为了这个抵抗,是否能够以自身的力量开拓那不可回避的、走向近代国家的自我变革?在这个问题的展望上,福泽的悲观是不可否定的。这些悲观毕竟是针对那些旧制度的政府所发的。因此,甲午战争中曾站在最强硬的“鹰派”立场的福泽,对战胜后的日本人中出现的侮辱和轻视中国和中国人的态度表示了忧虑,并给予了警告。(举其中一例,他曾说:“必须与中国人亲近。”《时事新报》社论,1898年9月22日号)

在理解福泽对“儒教主义”的根深蒂固的敌意和反对态度时,也必须考虑上述的这个区别。即他的攻击目标,与其说是针

对儒教的教义本身，不如说是针对被歪曲为体制意识形态的“儒教主义”这个病根。其在国内表现为父子君臣等上下关系的绝对化，对外方面表现为区分“华夷内外”的等级性国际秩序观。正是政治权利与儒教在结构上的这种结合，使中国的体制的停滞和腐败不断地重复出现。福泽是深刻地认准了这一点的。他所说的“脱亚”，实际上是指“脱满清政府”和“脱儒教主义”。如此从思想意义的角度来对福泽的所谓“脱亚”作上述的解释，也许更符合事实吧。上述意义的“脱亚论”，在针对德川政府的场合也不例外。福泽说：“我日本的德川政府亦为之（丸山注：为了19世纪80年代的文明）而倒台。难道唯有满清政府能抗拒哉？不导入文明，必受外国的欺凌而亡国。若导入文明，则人民得权而政府之旧物颠覆。二者中其一必不可免，后世子孙将目击其结果。”（《民情一新》1879年刊）福泽的这一具有长远眼光的预言，直到晚年也没有改变。

在日本，“脱亚入欧”被作为福泽独创的词组受到大肆传播，甚至被作为福泽思想整体的关键用语流传于学界，进而波及于一般的新闻出版界，这也只是最近发生的现象，充其量也只能说是50年代以后的倾向。其最明显的证据，可以举出战前小泉信三等人的有代表性的福泽研究，或已得到广泛公认的福泽最详细的传记——石河干明著的《福泽谕吉传》（全四卷1932年刊）。在这些著作里，不仅“脱亚”或“脱亚入欧”等语言完全没有出现，而且也没有提到唯一使用过“脱亚”一词的社论——“脱亚论”。假如我的记忆没有发生错误的话，我记得战前发行的福泽论文的“选集”一类书籍也从未收录过“脱亚论”。

而且还有更具讽刺性的历史事例。从1933年到1935年，那个被称为近代日本的右翼——国粹团体的鼻祖“黑龙会”发行了浩瀚的《东亚先觉志士记传》（其最后以题为“满洲国皇帝之登

极”的一章来结束！），在那前三卷里，记载有名为“东亚先觉志士列传”的人名事典。这里的“东亚先觉志士”中，也记入了福泽谕吉的项目。可见，福泽不仅没被看作“脱亚”主义者，而且还被视为大日本帝国中众多的“大亚洲主义者”的同志。当然，福泽的灵魂绝不会喜欢“黑龙会”之流给予他的这个“荣誉”。

那么，为什么到了 50 年代以后，“脱亚入欧”这个词组会突然急骤地、多数场合甚至是伴随着否定意思地与福泽的名字相结合，而且被作为福泽的本来形象受到如此广泛的传播呢？这个问题本身是战后日本思想史的一个极有意思的题目，只能等待关于这个问题的个别研究来解答。我在本书“原作者序”中之所以谈及“脱亚入欧”问题，正如前面已提到的，主要是因为流传于日本学界的福泽形象干扰着中国读者去客观地理解福泽的思想，而“脱亚入欧”问题在此又是一个具有象征性意义的事例。

我所希望的是，中国读者不要受日本对福泽的先入之见或流行观念束缚，应亲自根据福泽的论著去理解福泽为自由和独立所作的思想苦战。如果我的研究能对作出上述努力的读者提供某些启发，我将感到非常荣幸。我还希望有这样的读者，他们能站在中国的立场上对日本思想家福泽作“意译”，并按照中国的历史状况去“改读”之。假如这些读者能进而站在自主理解和学习的基础上对我的福泽研究提出疑义和批判，那么不管其意见是多么严厉，我都将衷心欢迎。在结束本序言之际，我对为此书的翻译多年积累、不辞劳苦的区建英女士，并对积极承担这种非盈利性学术书籍出版的中国学林出版社，以及对助成此书出版的日本“国际交流基金”表示深挚的谢意。

丸山真男

1991 年初夏于日本东京

译者序：福泽谕吉研究与丸山真男

在思考福泽谕吉与日本近代化问题时，每每想起吉野作造（大正初期著名的民本主义者^①）在他的《公人之常识》中，叙述的一件从友人中听来的小事：

此事发生在日德战争（1914年）后中国的青岛。战争结束后不久，神尾大将有一次在巡逻途中顺便走进一所乡村小学堂。那里的中国人先生表示神尾大将可以尽管向学生提问题。于是大将问：“现在中国谁最伟大？”学生异口同声回答说：“孙逸仙。”无一人有异议。大将再问：“那么在日本呢？”学生又毫不迟疑地齐声说：“福泽谕吉。”

吉野的朋友闻此骇然失色。吉野借这个小插曲指出：“总之在某种意义上，中国孩子比日本人更知道日本。”（《公人之常识》文化生活研究会 1925 年 41—42 页）

为何吉野的友人“闻此骇然失色”呢？因为当时一般日本人眼中的伟大人物，不外是伊藤博文、乃木希典、东乡平八郎等政治家或军人，中国孩子的回答完全出乎他们预料之外。而象吉野这样的对福泽的价值有

深切理解的日本人，则由此看到中国人掌握日本最有价值因素的敏锐性，并通过叙述这个小插曲暗示性地批评日本教育对福泽价值的忽视。这个例子同时向我们说明了一个更深刻的问题：福泽谕吉是日本近代文明方向的最大代表，但这并不意味着福泽代表着日本历史的现实。

“中国孩子比日本人更知道日本”这句话，也许表达了当时日本部分开明人士对中国的赞叹和对自己国家的忧虑。但当时小学生齐声回答“福泽谕吉伟大”，与中国人实际上真正知道福泽和日本是两回事。我们切莫因日本人的这种敏锐的危机感而陷入“自我欺骗”中。

据文献记载，最早向中国介绍福泽的是黄遵宪的《日本国志》（1895年初版）。自那以后，清末在最大范围内介绍福泽的，是梁启超主办的《新民丛报》。此外，“桐城派”名人吴汝纶的日记，洋务派有关教育的文献，以及章太炎在《民报》的著述中，也谈到福泽谕吉。他们是怎样把握福泽思想的？这本身是个颇有意义的问题，译者对此已在别处作详究⁽²⁾。在此仅指出下面一个问题。甲午战争后，“向日本学习”渐渐成为潮流，这对帮助中国人开眼看世界，确实有积极意义。但往往又因专注于日本在国际竞争中成功的现实，反而忽略了那些被日本的现实所淹没、但正在与现实作顽强斗争的进步精神。而且还出现把那种进步精神等同于其现实的倾向。甲午战后正值明治三十年代，那时明治初期的不少优秀思想（包括福泽的思想）还没来得及被理解，便已开始被现实社会所淹没或忘却。这一现实无疑也影响了中国人对福泽的认识。另外，随着辛亥革命后日中关系的恶化，中国人对日本的反感情绪渐渐增长。当初把进步精神等同于成功现实的倾向，这时则不自觉地转化为把进步精神等同于罪恶现实的倾向。到了民国初期，除了陈独秀等人对福泽有些皮毛的言及之外，福泽几乎再没有被中国知识分子所注意。对福泽的关心如此