

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2016.13(1)107

丸山真男與福澤諭吉思想中
的「獨立自尊」與「他者感覺」
“Independence and Self-Respect”
and “Other-Consciousness”
in the Thoughts of Masao Maruyama
and Yukichi Fukuzawa

區建英

Jianning OU*

關鍵詞：獨立自尊、他者感覺、丸山真男、福澤諭吉、西洋、儒學、知性的機能

Keywords: Independence and Self-respect, Other-Consciousness, Masao Maruyama, Yukichi Fukuzawa, The West, Confucianism, Intellectual Feature

* 日本新潟國際情報大學國際學部教授。

Professor, Faculty of International Studies, Niigata University of International and Information Studies, Japan.

摘要

二十世紀中葉日本發動全面侵華戰爭時，丸山真男是知識分子中的少數抵抗者。他在極其孤獨的狀況下，繼承了福澤諭吉的「獨立自尊」思想，視之為日本國民精神革命的重大課題，那時他還沒意識到「他者感覺」的問題。戰後，丸山對法西斯做了全面的歷史回顧，分析了日本社會的精神結構與德國二戰時期的國民意識之後，發現缺乏「他者感覺」正是產生法西斯的土壤。隨著對現代大眾社會研究的深化，丸山認識到要樹立「獨立自尊」精神，也不能缺少「他者感覺」，於是從福澤思想中重新找到了「獨立自尊」與「他者感覺」緊密相關的思想源流。這個思想傳承的過程迂迴曲折，既反映出丸山與福澤二人跨時代的思想互動，也反映了西歐思想與東亞思想的互動。

Abstract

When Japan launched its full-scale invasion of China in the mid-20th Century, Masao Maruyama, one of the few intellectual resisters under the extremely isolated situation, promoted the idea of “Independence and Self-Respect” of Yukichi Fukuzawa, assuming its significance for the spirit revolution of the Japanese citizens. However, he remained unaware of the importance of “Other-Consciousness” at the time. After World War II, Maruyama performed a full-scale historic examination of Fascism, and analyzed the psychological structure of the Japanese society as well as the consciousness of German citizens in the World War II period. As a result, he recognized that if people lacked “Other-Consciousness,” Fascism could occur. In addition, when Maruyama later deepened his study of the modern mass society, he also noticed that “Other-Consciousness” is indispensable for establishing the spirit of “independence and self-respect” as well. By this time, he newly found the origin of the concept of correlation between “Independence and Self-Respect” and “Other-Consciousness” in Fukuzawa’s thought. This winding continuum reflects the interaction between the thought of Maruyama and Fukuzawa who lived in different times, and that between Western thought and East Asian thought.

壹、緒論

在二十世紀中期，日本發動全面侵華戰爭進而突入太平洋戰爭的那個令人精神窒息的時代中，丸山真男（1914-1996）開始主張樹立「獨立自尊」精神的重要性，並以之做為日本國民精神革命的重大課題。他所提倡的「獨立自尊」來源於福澤諭吉（1834-1901）的思想譜系。不過，那時丸山著重於樹立國民的「獨立自尊」精神，而對「他者感覺」並沒有表示出明確的意識。到了戰後，丸山在回顧二十世紀三十年代法西斯日益興盛的狀況時，開始論述「他者感覺」的重要性，指出缺乏「他者感覺」會不知不覺地走向法西斯，這是通過分析德國對猶太人進行迫害時的國民意識而發現的重大問題。不過，戰後初期他還未把「他者感覺」與「獨立自尊」聯繫起來思考。隨著戰後日本社會的精神狀況的推移，丸山對現代大眾社會的問題做了進一步的分析，從六十年代後半起，便明確指出「他者感覺」與「獨立自尊」的關係是密不可分的。他在闡述這兩者的緊密關係與倡導這兩種精神的時候，依然是溯源於福澤諭吉的思想。這可以說是他在戰後逐漸形成的重大認識，也是日本近代思想傳承中的一個重要譜系。

雖然在丸山真男那裡，對「獨立自尊」與「他者感覺」的認識並不是同時發生的，但他的思想變化過程卻可以反證，在福澤諭吉的思想中這兩者是同時存在的。這或許與他們各自的教養經歷上的差異也有關係。丸山的文化教養主要來源於西洋文明的教育，而福澤的文化教養不僅具有西洋文明的因素，也兼有東亞儒學的因素。福澤在《文明論之概略》的〈緒言〉中說：幕末維新期的洋學者，「二十年前曾沐浴了純粹的日本文明，不僅見聞其事，而且親臨並親為其事，所以在論述既往時，不會簡單地陷入臆測推斷等含糊狀態之中，而是能以自己的經驗與西洋文明相對照」。福澤認為這是一種幸運，把這一代洋學者的經歷稱為「一身經歷兩生，一

人具有兩身」。¹通過研究「獨立自尊」與「他者感覺」在丸山與福澤之間的互動，我們也可以同時看到西歐思想與東亞思想的互動。

貳、福澤思想中的「獨立自尊」與「他者感覺」

為了有助於理解丸山真男對「獨立自尊」與「他者感覺」的認識與傳承，本節先對福澤諭吉這方面的思想做一個簡單的考察。在日本，福澤作為「獨立自尊」的首倡者是眾所周知的，但關於他思想中的「他者感覺」卻幾乎沒有引起人們注目。這也許與福澤的思想表達方式有關係，但與當時「歐化」的時代思潮也是有關的，在歐化的社會氛圍中，多數日本人的思維傾向與「一身經歷兩生」的知識分子往往有一定的落差。據渡邊浩考察：

在江戶時代後期到明治時代前期的日本，也就是儒學教養最為滲透的時期，在這時期的日本知識分子眼裡，常常認為同時代的西洋是實現了儒學的最基本價值「仁」與「公」的社會。

他們有一種見解：「認為作為『西化』的『民主』化正是儒學宗旨的實現」。在日本的近代化過程中，儒學的價值往往通過西學的概念來表達。也許是因為這樣，

使得後來，儒學諸理念漸漸被西洋思想吸收，相對地迅速地失去了作為獨自體系的思想生命。也就是說，至少在日本，儒學在引進起源於西洋的「近代」的過程中發揮了先導作用，而且，正因如此而導致了自殺。

1 福澤諭吉：《文明論之概略》，《福澤諭吉全集》（各卷出版年不盡相同，詳書目），卷4，頁5。

渡邊浩認為這至少是日本近代化的「一個側面」。²所以，人們只注目於「歐化」而忽視或鄙視儒學因素，也是不奇怪的。但也許會因此而對一些重要的思想因素視而不見。鑑於這種歷史文化狀況，在此有必要先談談福澤的文化教養中所包含的因素。

當我們把福澤看作是日本洋學第一人的時候，不能忽視了他具有深厚的儒學教養。據福澤自述，他父親是一個真正的儒學者，嚴於修身。他自己少年時跟白石照山（1815-1883）學了四、五年儒學，在白石的學塾研讀經書，注重《論語》、《孟子》等典籍與經義研究，同時也學《蒙求》、《世說》、《左傳》、《戰國策》、《老子》、《莊子》，還讀了各種史書，對自己的儒學教養非常自負。他還談到他的家風深受父親的儒學教養影響，說母親對社會下層的人們是很熱情的，不僅是周圍的農民與商人，而且連乞丐都很隨和地接近，既不歧視也不厭惡，非常和藹可親。³這與等級森嚴的德川社會是異質的。福澤諭吉出身於下級武士家庭，他父親雖在儒學上造詣很深，但因等級不可逾越，「一生四十五年，被封建制度束縛而一事無成，空飲不平而離世」。⁴實際上，德川時代由於儒學的滲透，武士階層對「仁政」等思想也抱有一定的關心。但是在那個時代，儒學者的地位不過「一藝」之師傅，即便當上儒官做將軍或大名的老師，也難以對政治產生影響，反而要盡量使儒學適應於這個社會，擁護當時的嚴格的等級制度。正如福澤指出：即使是儒官，政府與諸藩也「並不尊敬他們，只是把他們當作機器來使用」。「學問無權，卻成了專制的幫手」。⁵

從以上可知，福澤愛戴他父親培養的家風與母親待人平等和善的品格，對自己的儒學教養也有自豪感。或許正因如此，他對那個缺乏「仁」與「公」的武士統治的社會極其厭惡，同時對儒官助力於專制，儒學成了服務於等級制度的工具，也採取批判的態度。加上他在倡導西洋文明時遇

2 渡邊浩：《東アジアの王権と思想》（東京：東京大學出版會，1997年），頁196-197、194、209。

3 福澤諭吉：《福翁自伝》，《福澤諭吉全集》，卷7，頁9、12、17。

4 前掲書，頁11。

5 福澤諭吉：《文明論之概略》，《福澤諭吉全集》，卷4，頁161。

到了極大的阻力，所以表現出對儒學激烈的批判，甚至宣稱漢學是他一輩子的敵人。⁶但另一方面，他的近代精神又是與儒學思想相互交融的。

那麼，福澤的「獨立自尊」思想是怎樣展開的？它是否包含著「他者感覺」呢？

福澤在明治初期就已提倡「獨立自尊」的市民精神，這是經過省察日本人的陋習而提出來的。福澤的思路受了巴克爾（Henry Thomas Buckle, 1821-1862）與基佐（Francois-Pierre-Guillaume Guizot, 1787-1874）的文明史方法的影響，以國民整體的智德水平來衡量一國的文明程度。他在《文明論之概略》中就「一國人民的風氣」將日本與西洋做了比較，指出日本的最大不同是，「權力的偏重普遍滲透於人間交際之中，無所不在」。比如，「政府的官吏對平民耍威權時顯得很有權，但這些官吏面對政府中的上級時，所受的壓制要比他對平民的壓制更甚」。但權力的偏重「決不僅限於政府之中，可以說是全國人民的風氣」。「甲被乙壓制，乙被丙壓制，如此強壓層層循環，沒有窮極」。而且說，「權力的偏重」是日本古來就有的，即便發生過從王室統治到武士統治的社會變動都沒有改變這種風氣。⁷他所刻畫的社會，是人人被固定在封閉的階層序列中，人與人之間沒有對等關係，因而也沒有對等的「他者」。人人都按自己階層內被規定的方式生活，甘受自己以上的人壓制，毫無自尊，但又一邊受上方壓制，一邊把壓制層層往下方轉移，因而也沒有對「他者」的尊重。

福澤還指出武士的權力偏重有如下特點：

日本武人的權力就如橡膠一樣，隨著所接觸之物而縮脹。接觸下面時甚為膨脹，接觸上面時頓時收縮。此偏縮偏重的權力集合為一體，便形成武家的威光，受其整體壓迫的是無告的小民。〔……〕武人的規矩就是，其黨徒內上下之間雖然人人有卑屈的醜態，但強

6 福澤對儒學的敵對態度，與他引進西學時受到儒者的抵制，以及後來儒教被〈教育詔書〉（〈教育勅語〉）所利用等歷史背景也有關係。

7 福澤諭吉：《文明論之概略》，《福澤諭吉全集》，卷4，頁146-148。

以整體的榮光做為自己的榮光，放棄自己一身的地位，並忘卻其醜態，〔……〕。⁸

這裡描述了一個靠層層壓制的上下尊卑關係來維持的、牢固的令人生畏的集團，以此對百姓表現武士集團的「威光」。福澤認為日本人若不改變這種風氣，依然只對上卑屈，不以道理去思維與行事，沒有自尊與自主的人格精神，將無法走向文明。他把國民的智德看作是影響政治之良否的關鍵。

西洋有句諺語，愚民之上有苛政。那不是政府苛，而是愚民自身招致的災難。按理說，愚民之上有苛政，良民之上就有良政。因此今日，在我們日本國也是有這樣的人民，就有這樣的政治。⁹
若人民不懂事物之道理，只畏服於外形，那麼御民之法亦自然順其狀況，或用道理之外的威光。¹⁰

因此，面對明治政府推行文明開化、殖產興業與富國強兵的政策，福澤認為建立「有形」的文明固然重要，但「無形」的文明是更為根本的課題，這個課題就是改變「一國人民的風氣」，樹立「獨立自尊」的精神。他全力展開著述與教育活動，力圖推進日本人內面的精神變革。早在維新初年，他就創立了慶應義塾大學，後來命其弟子以「獨立自尊」為核心內容，編撰了道德教訓集，福澤將之命名為〈修身要領〉。〈修身要領〉中有以下幾條：

第一條：人必須提高做人的品位，提煉智慧使其發揮光芒，以完成本份。吾黨男女，必須以獨立自尊的主義做為修身處世的要領，服膺之而完成做人的本份。

8 前揭書，頁165-166。

9 福澤諭吉：《學問のす々め》，《福澤諭吉全集》，卷3，頁33。

10 福澤諭吉：《文明論之概略》，《福澤諭吉全集》，卷4，頁34。

第十四條：社會共存之道在於，人人自己在保護權利追求幸福的同時，尊重他人的權利與幸福，無論如何不能侵犯之，以保證不傷害自己與他人的獨立自尊。

第十七條：與人交際須以信，己信人則人亦信己，人人互信方可確保自己與他人的獨立自尊。¹¹

光從字面上看，這裡沒有出現「他者感覺」的用語，但〈修身要領〉明確地包含著尊重自己與他人才能保證人人「獨立自尊」的宗旨。而且，從他著作中的具體觀點也可以發現「獨立自尊」是與尊重「他者」緊密關聯的。這些觀點在《勸學篇》等著作中出現得最多，關鍵論點可以大致歸納為以下三點：

第一，主張人與人都是平等的。福澤說：「天不生人上人，亦不生人下人」。在這裡，「天」是超越一切的觀念，囊括了所有人同等的人格價值。他試圖以「天」為超越者來突破日本自古以來固定的階層秩序。也只有以超越的「天」為前提，人們才能獲得認識自己與他人對等關係的視野，從而獲得覺悟出自己尊嚴的契機。當然，福澤很清楚現實中存在著人與人的各種差別。雖然明治維新實施了四民平等，但還存在著智與愚、貧與富、貴與賤等差別，尤其是人們根深蒂固的差別意識。他運用「天理」的法眼，透過型態上的千差萬別，揭示出人在「權理通義」（權利）上的平等。同時，他相信人的本性中內含著向上可能性，所有的人都可以通過學習與修養提高品位。正因為如此，他認為致力於學問就是消除人間差別的最重要途徑。關於差別產生的原因，他指出：

尋其根本原因，只是人有學問與無學問之不同所導致的結果，並不是天生就注定的。俗話說，天不把富貴給予人，而把之給予人的努力。〔……〕人們生來並沒有貴賤貧富的差別。¹²

11 福澤諭吉：〈修身要領〉，《福澤諭吉選集》（東京：岩波書店，1980年），卷3，頁292-294。

福澤作為啟蒙思想家的特色，正是通過「勸學」來提升國民的品位，克服「權力的偏重」陋習，以謀求改變「一國人民的風氣」。他在主張「西洋文明」的脈絡中倡導平等獨立，而且常常把儒學做為反面因素加以批判，所以容易被理解為用西洋的近代精神來反對儒學的精神。但實際上，他的思想中明顯地包含著與儒學共通的因素。比如他對「天」的把握方法，不能說僅僅是來自於西洋的「神」（god 或 heaven）。在儒學中，「天」超越於一切（包括超越特定的神），又內在於一切人的人性中。儒學認為人是「萬物之靈」，「天」賦予所有人一種尊貴的「天性」，使其區別於禽獸，能修得社會倫理性。因此，提倡人必須悟出自己作為人的天性，在實踐中使其完善化。「為仁由己」（《論語》十二）則是一種道德自律的思想，相信人可以把萬物之靈的天性體悟出來。福澤立足於「勸學」，其思想根據顯然與儒學相通。他的「獨立趣旨」是提倡人們修養自己，以達到「品格高尚」的目標。他說「人是萬物中的至尊」，「最重要之點，唯在於自尊自重獨立而盡人的本份」。¹³當然，他所主張的學問，是以物理學的實驗精神與「自我作古」的創新精神為信條的，這一點是對儒學的學問觀的重大革命。

而關於自尊與尊重他人的觀點，也不僅僅是來自西洋的平等博愛思想。儒學的核心概念是「仁」，是以複數的人為前提的，孔子說「仁」就是「愛人」（《論語》十二）。在這裡，人的自尊自愛並不是與他人隔絕的自我保持，它不同於自我中心的個人主義。人的尊貴天性，在於能理解他人與自己的人格同等性，並能尊重與珍愛他人。福澤的想法似乎與儒學更接近，也許他母親那種完全不論世襲等級而善待他人的品格，就是他心目中的一個楷模。

第二，主張人與人都是不同的。福澤在此所說的人與人之不同，並不是指通過學問就可以解消的那些，比如智與愚、貧與富、貴與賤的差異，而主要是指個性與文化的不同。他的「天理」思想不僅囊括了所有人同等的價值與權利，也囊括了所有人各自不同的文化個性。福澤參考了威蘭特

12 福澤諭吉：《學問のすすめ》，《福澤諭吉全集》，卷3，頁29-30。

13 福澤諭吉：《福翁百餘話》，《福澤諭吉全集》，卷6，頁404。

的倫理學（Francis Wayland, 1796-1865, *System of Moral Science*）來談人的個性，他認為「人是獨自地形成為自身的整體的」，那裡包含有五種性質，一是各自的身體；二是各自的智慧；三是各自的情慾；四是各自的真誠的本心；五是各自的意志。「人應自由自在地運用這些性質的力量，以達成一身的獨立」。¹⁴正因為每個人都具有與他人不同的獨自性，又都是人格同等的，所以個人的「自尊」裡必然包含與「他者」相關的問題。

福澤指出在亞洲各國，有一種傳統把「父子關係」適用於「社會的人際關係」，他認為這樣是不可能保全人的獨自性與自尊的。因為當父子關係被普遍地適用於一般社會時，所有人都被納入了家族型的上下關係中，導致人依附於他人，或強制他人同化。人們要麼壓抑自己的意志去服從他人，要麼把自己的意志強加于他人。因此，他主張每個人成年以後，都應是獨立的他人與他人的關係。

在一國也好，一村也好，政府也好，會社也好，一切能稱做人與人
交際的事，都是大人與大人的夥伴，都是他人與他人的交往。¹⁵

所謂「他人與他人的交往」，就是說人都是互為「他人」的，一方面每個人都具有獨自性，另一方面每個人又不是孤立的。每個人的獨自性都要靠互相尊重才能保持，不懂得尊重他人，就不可能保持自己的個性與尊嚴。所以，社會不能採取父子關係，而應依據共有的規則法律來交往。福澤說：「只有互相制定規則或約定，〔……〕雙方才能圓滿相處」。¹⁶他所提倡的是一種契約關係，在這裡，「獨立自尊」與「他者感覺」是密不可分的。

毋庸諱言，儒學的綱常倫理是影響「父子關係」型社會的重要因素。但是，儒學的「天理」並不是只有三綱五常，而且具有更抽象更超越的意義。「天」囊括森羅萬象，平等地化育萬物。在倫理方面，「天理」是賦

14 福澤諭吉：《学問のすすめ》，《福澤諭吉全集》，卷6，頁78-79。

15 前揭書，頁97。

16 前揭書，頁98。

予人的普遍性命令，通過修身逐步走向與萬人相通的「公」，儒學倫理強調與他人共存與尊重他人。在這個意義上，福澤保持了儒學的因素。最明顯的例子是，他在倡導「獨立自尊」時，非常注重對「份限」的自覺。他的勸學不僅是勸人掌握更多的知識與技術，以便獲取在社會上的地位與自由，而且更強調自己與他人關係方面的修養，明確地闡述了「自由」需要同時考慮他人。福澤指出：

做學問最重要的是知份限，〔……〕所謂份限，就是遵照天的道理與遵循人之常情，在不妨礙他人的前提下而達成自我一身的自由。自由與任性妄為的區別就在於妨礙他人與不妨礙他人之間。¹⁷

在福澤看來，每個成年男人與每個成年女人都是自由自在的人，但如果他們不意識到周圍存在著與自己人格同等而文化不同的「他人」，就容易傾向於自我中心任性妄為，那麼人與人同等的自由就不能成立，所以人需要懂得「份限」。福澤說的「他人」，與丸山所說的「他者」相通，他說的「份限」，與丸山所說的「他者感覺」也有相通之處。

他在闡述近代的倫理時，對儒學的態度往往表現出兩個側面。一方面是明確地批判與否定之，另一方面又無意中地倡導之。比如他說：「拿東方的儒教主義與西方的文明主義相比，東方所缺少的有兩點，即有形的數理學與無形的獨立心」。但是，他又用儒學的觀念來解釋「獨立心」，指出：

要認識到人是萬物之靈，既然自尊自重，就不能做卑鄙的事，也不能行為不端。那些不仁不義不忠不孝的可恥之事，不論受誰指使，不論受何種情況所迫也不能去做。要修養自己以達到極高尚的境界，安心於所謂獨立這一點上。¹⁸

17 前揭書，頁31。

18 福澤諭吉：《福翁自伝》，《福澤諭吉全集》，卷7，頁167-168。

這裡不僅借用了儒學的詞語，而且闡述的內容本身至少也包含著儒學的觀點。他談個人的「自由」時，一方面採用西洋的自由觀來闡述，指出：「自由存在於不自由之中，〔……〕逞自己的自由時，必須同時尊重他人的自由，否則就不可能有平等的自由」。¹⁹但同時，又明確地引用《論語》（十二）的話來解釋「獨立自尊」必須重視對他人的考慮，指出：

己所不欲，勿施於人，是古代聖人的教誨，亦即恕道。其所追求的
是至善圓滿的精粹，那就是人本來的真心。²⁰

他把自由倫理與「恕道」結合起來，無意中證明了西洋的倫理與儒學的倫理並不是完全對立的，同時也暗喻著這兩者是可以交融與互補的，特別是儒學更重視考慮他人的這一點，也許是對自由思想的補充。其實，中國近代的知識分子中也有人注意到了這個問題，比如中國引進「自由」思想的先驅者嚴復就論述過中西觀念的異同，他說：

中國理道於西法最相似者，曰恕，曰絜矩。然謂之相似則可，謂之
真同則大不可。何則？中國恕與絜矩，專以待人及物而言。而西人
自由，則於及物之中，而實寓所以存我者也。²¹

兩者同樣都是自由自尊的思想，但與「及物之中」注重「存我」的西洋倫理相比，儒學的「恕道」倫理則注重「待人及物」，在對他人的關懷考慮方面具有更重的份量。可以說，正因為福澤繼承了儒學的思想因素，所以「他者感覺」與「獨立自尊」構成了緊密關係。

第三，「獨立自尊」的原理也適用於國家之間的關係。福澤說：「自由獨立之事，不僅適用於個人一身，而且適用於一國」。在國際關係論

19 福澤諭吉：《福翁百話》，《福澤諭吉全集》，卷6，頁376。

20 前揭書，頁224。

21 嚴復：〈論世變之亟〉，《嚴復集》，第1冊（北京：中華書局，1986年），頁3。

中，他也曾經以「天理」這個超越觀念為核心，倡導國家與國家的同等權利。他有這麼一句名言：

日本也好，西洋各國也好，都處於同一天地之間，受同一太陽照耀，眺望同一月亮，共有同一海洋，呼吸同一空氣，都是情意相同的人民，〔……〕應相互達成便利，相互祝願幸福，遵循天理人道，結成交流關係。為了理，對非洲黑奴也可佩服，為了道，對英國、美國的軍艦也不恐懼。²²

在注目於國家權利平等的觀點上，福澤確實表達了「他者感覺」，在這裡的行文中，「天理人道」也是超越於「非洲黑奴」與英美的差別之上的。但他在此使用「天理」概念，主要是為了鼓舞日本國民勇於面對歐美而爭取自國的平等地位。後來，他的國際論顯示出他並沒有用「天理」徹底突破民族關係與國家關係上的差別意識。當他論述各國的不同時，就轉為用文明與野蠻的差異觀點看問題，而不談那些與進化論的差異無關的、各國的文化個性以及「權理通義」上的平等，更沒有表示要把所有國家都看作對等的「他者」予以尊重。他基本上是用進化論的文明野蠻公式來定義各國的差異的，在《文明論之概略》中明確表達了這個觀點，他說：

論當今世界的文明，要算歐羅巴與亞美利加合眾國為最上的文明國，土耳其、支那、日本等亞洲諸國為半開之國，非洲以及澳大利亞等地為野蠻之國，這種稱呼已成為世界的通論。不僅西洋諸國人民在誇耀自己的文明，而且其他的半開野蠻的人民也服於此名稱而不認為這是誹謗，自己甘受此半開野蠻之名，不敢以自國的方式為自豪，無人認為自己超出西洋諸國。²³

22 福澤諭吉：《學問のすすめ》，《福澤諭吉全集》，卷3，頁31。

23 福澤諭吉：《文明論之概略》，《福澤諭吉全集》，卷4，頁16。

儘管福澤在這裡是為了給日本指明近代化的目標，但他把世界各國在空間上的差異，完全排列在時間軸的先進與落後的順序上了。這裡無視了「天理」的超越性，西洋成了衡量一切的標準，按這個單線的發展模式，文化方面存在相異的「他者」幾乎都得不到尊重，這樣就失去了對所有「他者」的公平。正因為福澤用這種觀點來思考國際關係問題，所以在論述日本的東洋政略時，他毫不在乎地說出如下那種話：

日本已進入文明，朝鮮尚處於未開，〔……〕日本國對朝鮮的關係，就應該是美國當初對待日本那樣的關係。²⁴

這種邏輯是以歐美對日本的感覺來看待亞洲鄰國，無視了朝鮮自身走向文明化的主體性，以及其他亞洲國家與地區自主走向文明化的可能性。可見，福澤在國際關係或民族關係論中是缺乏「他者感覺」的。在福澤的思想裡，「獨立自尊」與「他者感覺」相結合的觀念，也許只是適用於日本國或日本民族的內部倫理。然而，沒有對「他國」的尊重，也難以確立本國的「自尊」。近代日本步武西洋侵略亞洲各國，就正如走回到自己傳統中的那種上壓制下，而下又把壓制往下轉移的結構中，日本人民在對外侵略中也得不到自己的尊嚴。

參、丸山真男對「獨立自尊」精神的繼承

通過以上考察可知，在福澤諭吉的思想中，「獨立自尊」與「他者感覺」是一對緊密相關不可分割的觀念。丸山真男後期的思想也出現了這兩者的結合，在日本近代思想的源流中，這可以說是對福澤的繼承。但是，丸山對福澤的這一對觀念的理解經歷了一個曲折的過程，並不是同時意識到的，而是先繼承「獨立自尊」，然後到「他者感覺」，再到兩者結合的。

24 福澤諭吉：〈朝鮮の交際を論ず〉，《福澤諭吉全集》，卷8，頁28-29。

正如前文指出，在日本近代化中，儒學諸理念對理解西洋文明的價值發揮了先導作用，但由於儒學的正面價值被漸漸吸收進西洋文明的話語體系，以致儒學的獨自價值難以被後人認知。同時，儒學服務於德川體制的負面因素則成了批判的對象，加上後來儒學又被〈教育敕語〉與「國體」思想利用，所以沐浴了西歐教養的日本人，大都認為儒學是必須擯棄的陳腐有害的思想。具體到「獨立自尊」與「他者感覺」，本來在福澤的思想中，這兩者的結合也是西洋思想與儒學思想交融互補的一個結果。但人們往往多注目其側重於「存我」的西洋因素，而忽視其側重於「待人及物」的儒學因素。丸山理解福澤的「獨立自尊」與「他者感覺」思想的曲折過程，或許跟這種歷史脈絡有關。

丸山真男大概從二十世紀三十年代開始研究福澤諭吉，一九三八年他就讀了福澤的《文明論之概略》。那時日本已發動了對中國的全面侵略，在以天皇為「國體」由萬民「翼贊」的體制下，國家權力對思想的控制已滲透到個人的精神內面，很多缺乏獨立主見的民眾追隨政府，還幫助封殺自由的言論，丸山以及同時代的一些知識分子在思想上感到了巨大的壓抑與痛苦。在這種狀況中，丸山讀了福澤對日本社會的批判，他第一個感覺就是「痛快」！因為他覺得「福澤對日本文明的批判字字句句能對得上今日的現實」。但痛快之餘，他更是深切地認識到，「維新初期寫的批評，完全符合二十世紀三十年代中期以後的思想、社會、政治狀況」，這正說明了「三十年代不能說的話，讓明治期的福澤自由奔放地說出來了」。丸山在閱讀時幾乎忘了福澤是明治維新期的思想家，「因為他對日本社會與日本人思維方式的病症所做的敏銳揭露，給人一種非常切實的感受」。²⁵丸山甚至認為福澤曾批判過的很多問題，在他所處的昭和時代顯得更加嚴重。在這個意義上可以說，福澤精闢的批判論述給他提供了分析日本問題的重要視點。

丸山在一九四二年寫了〈福澤諭吉的儒教批判〉，這篇論文把福澤描述成畢生堅決跟儒教做鬥爭的思想英雄。那時，他在一定程度上受了馬克

25 丸山真男（著），區建英（譯）：《日本近代思想家福澤諭吉》（北京：世界知識出版社，1997年），頁209。

思主義史觀的影響，把日本的儒教看作是德川封建體制的意識形態，認定儒教的範疇是支撐日本封建等級關係的支柱，所以，儒教正是打破封建陋習、克服「權力的偏重」傳統的最大障礙。正因如此，他認定「福澤為樹立『獨立自尊』的市民精神而展開的鬥爭，必然與批判儒教乃至儒教型思維的鬥爭互為表裡」。²⁶他把儒教與「獨立自尊」的關係勾畫成一個對立的圖式，這種理解方法，與當時丸山所處的歷史背景有關。丸山是在日本侵華戰爭的背景下寫這篇論文的，當時儒教被以天皇為頂點的「國體」所利用，法西斯勢力借用儒教來排斥近代民主思想，壓抑人民「獨立自主人格」的形成，全體國民都作為順從天皇的臣民效忠於「國體」，去投入那場侵略戰爭。在這種氛圍中，從小就接受西洋文明教育的丸山真男，把儒教看成「獨立自尊」精神形成的障礙也是自然的。但這也許使他失去了發現福澤「他者感覺」的視角。

儒教即便曾經服務於德川封建體制，也對封建等級關係起過支援作用，但儒教本身並不是作為封建制度的意識形態而誕生的。而且，福澤所批判的儒教也不一定能等同於中國的儒教。實際上，日本在引進儒教時已對之進行了脈絡性轉換，特別是朱子學的「天理」思想，在適應德川社會的過程中失去了超越的、抽象的哲學含義，而三綱五常則被套用於日本的上下尊卑秩序，並被直接賦予了自然秩序的性格。丸山沒有意識到儒學在東亞各國的不同，因而也忽視了儒教的正面價值。不過，丸山也注意到福澤所說的話：「我輩一味排斥儒教主義的原因，絕不是因為認為其主義有害，周公孔子之教提倡忠孝仁義之道，不僅沒有一點可非難，而且作為社會人道的標準是應該敬重的」。之所以排斥之，是因為現在的儒教已「改變了原來的本性，達到了腐敗的極點」。²⁷而且，丸山還注意到福澤在分析「權力的偏重」時，指出那不是德川時代特有的，而是日本古來就有的陋習，那就意味著在儒教滲透於日本之前就有。同時，丸山也痛感到權力偏重的思維方式已成了人們的一種「生理上」的習慣。這些視點為他後來的反思埋下了伏筆。

26 丸山真男：〈福澤諭吉の儒教批判〉，《丸山真男集》（東京：岩波書店，1996年），卷2，頁139-141。

27 福澤諭吉：〈儒教主義の害は其腐敗にあり〉，《福澤諭吉全集》，卷16，頁276-277。

幾乎在同一時期，他還寫了兩篇關於徂徠學的論文，第一篇是〈日本近世儒學發展中徂徠學的特質及其同國學的關係〉（1940），第二篇是〈日本近世政治思想中的「自然」與「製作」——作為制度觀的對立〉（1941-1942）。²⁸當時的背景是，法西斯全體主義勢力把近代思維看作與日本無緣的敵性思想，狂傲的皇國優越思想占了意識形態的支配地位，同時文化界興起了「近代的超克」思潮。²⁹在這種情況下，二十多歲的丸山力圖從日本自身的歷史中探索產生近代思維的可能性，以此作為他堅守的最後陣地。他認為在市民的抵抗思維幾乎沒有成長契機的德川時代，只能試圖從作為「政權體制教學」的儒教入手，通過考察其自我分解過程來追尋日本近代意識成長的可能性。因此，他選擇了象徵著朱子學思想體系走向崩潰的徂徠學為對象，高度評價徂徠對朱子學體系的分解，認為那是日本劃時代的近代思維的萌芽。³⁰然而，徂徠的聖人「製作」秩序觀是反民主的，是君主絕對主義，但按丸山所依據的西歐模式，由統治者負責任地大膽「製作」，是向近代轉型的一個過程。也許因為有這種認識，丸山在現實政治的考慮上，曾對當時的「重臣自由主義」³¹抱有期待。

雖然，丸山真男的徂徠研究與福澤研究幾乎同時展開，但其思路顯然是不一樣的。在關於福澤的論文中，他批判的主要不是儒教思想的體系本身，而是那種支配著人們行為的思維方式，即像生理本能一樣地去實行五

28 這兩篇論文的日文題目是：〈近世儒教の發展における徂徠学の特質並びにその国学との関連〉，〈近世日本政治思想における「自然」と「作為」一制度觀の対立としての一〉。

29 「近代的超克」思潮不僅標榜要對明治以來影響著日本的西洋文明進行總體的「超克」，而且與當時的皇國優越觀和國粹主義合流。

30 丸山的徂徠論的盲點在於，認定來自中國的朱子學是阻礙日本社會進步的封建意識形態，這未免缺乏對中國以及韓國儒學的內在理解，因而也缺乏了對日本儒學的內在理解。丸山在戰後反省了自己受西洋的「亞洲停滯論」影響，認為中國是停滯的，但日本雖落後而並不停滯（〈あとがき〉，《日本政治思想史研究》〔東京：東京大學出版會，1952年〕，頁7）。後來又反省了自己沒有把中國的朱子學與日本的朱子學區別開來（〈日本における儒教の変遷〉，《丸山真男集 別集》〔東京：岩波書店，2015年〕，卷3，頁177）。

31 「重臣自由主義」是指，天皇身邊的重臣在大日本帝國憲法的框架內解釋立憲君主的意義。一方面維持以天皇的血統作為統治正統性的根據，另一方面試圖引導體制走向政黨政治。

倫五常等儒教德目的習慣。³²他從福澤對日本傳統的批判與「獨立自尊」思想中獲得了重大啟發，內心真正追求的是由人民參與秩序的「製作」，這為他戰後否定「重臣自由主義」積累了思想資源。可以說，這時丸山的思想狀態是複面的。實際上，當時他之所以被福澤吸引住，是因為已深刻地認識到法西斯橫行的環境與日本人缺乏「自主人格精神」、傾向順從的思維狀態有重要的關係。丸山要在自己的時代訴求與福澤論吉同樣的課題，也就是說，他要接過福澤的精神革命大旗，分析日本社會與日本人思維方式的病症，謀求在國民中樹立「獨立自尊」精神，〈福澤的「秩序與人」〉（1943）表達了這個志向。在這篇短小而精練的論文中，他把福澤在明治時代觀察問題的重要視點，用昭和時代的話語勾畫出來，使之貼近了自己時代的改革主題。歸納起來有以下主要論點：

福澤敏銳地看到日本傳統的國民意識中最缺乏的是自主人格的精神。他最尖銳地指出的日本社會弊病是：例如，道德法律僅僅被作為外在權威而強制推行，以致於不知恥的現象在嚴格的法律與教育之下到處氾濫；由於批判精神的積極意義得不到承認，以致於掌權一方愈益閉鎖，批判一方愈益陰性化乃至變為旁觀者；官尊民卑，官吏內部的權力向下「膨脹」與向上「收縮」；對事物的輕信，從迷信東洋急轉為迷信西洋，等等。這類現象無疑都是自主人格精神缺乏的表現。無需贅說，福澤的最終目標是國家的自主性，然而，他認為「一身獨立，才能一國獨立」，沒有個人自主性的國家，在他看來不可能達到自立。國家若要成為不是單純地對個人實行外部強制的存在，必須通過確立人格內面的獨立性才能實現。³³

丸山指出，日本一向以來，

32 丸山所指的並不是儒教的道德教義，而是指儒教的概念已被套用到德川時代身分制的話語體系，所以包括不懂儒教的民眾，都本能地按這些概念去思維和遵循等級關係。

33 丸山真男：《日本近代思想家福澤諭吉》，頁82。

國家秩序這個東西對於國民來說，僅僅是一種社會環境。〔……〕環境的變化對於個人來說，只是自己周圍的變化，而不是自己本身的變化。只要國民的大多數僅僅是被作為政治統治的客體來順從被賦予的秩序，那麼，國家的秩序對於國民來講，決不會具有超出於「外在環境」的意義。對於人民自己的生活來說，所謂政治也只能被理解成自己以外的東西。³⁴

他認為，自從福澤舉起「獨立自尊」大旗以來，產生了根本不同的秩序觀。那就是，

要使日本作為近代國家正常發展，必須對那只知道單純地被動地服從政治秩序的國民大眾進行啟發，使之覺悟到自己作為國家構成者的主體的能動的地位，從而把國家、政治等事，由「外在環境」引到個人的內在意識中。〔……〕福澤就是以驚人的旺盛鬥志承擔起這空前課題的首位思想家。³⁵

在上述幾段話中，丸山不僅把福澤批判過的致命問題用自己時代的話語濃縮地描述出來，最初的那句話顯然是針對昭和時代的狀況而指出的。當時日本的大眾純樸地信奉於以天皇為頂點的「國體」，糊塗地追隨法西斯政策，知識分子處於無比孤獨的狀態，而且與「國體」相抵觸的思想遭到封鎖，致使知識分子也患上了失語症。這時丸山痛切地感到明治以來的啟蒙思想並未內在於國民的精神中，所以，他對福澤提倡的「獨立自尊」產生了強烈共鳴，同時認識到福澤的課題在近代日本並未完成，他要繼續努力。

也就是說，在戰爭期間，丸山在學術上正面評價徂徠的由統治者負責「製作」的主張，在現實政治的考慮上也停留於對「重臣自由主義」的期待。但同時，由於對福澤的理解與共鳴，他已覺悟到要改變日本的狀況，

34 前揭書，頁81。

35 前揭書。

最重要的是培養起國民的自主獨立的人格精神。這為他戰後做出重大抉擇積累了思想資源。

而戰敗前後的情況又讓他進一步痛感到日本人嚴重「依存於權威」的精神狀態。比如像《菊與刀》所描述的那種情況，在戰場上頑抗到底的日本俘虜說，他們是奉天皇的「聖志」而死戰，為安「聖慮」而捨命，服從天皇主導的戰爭是自己的義務。但天皇宣布日本戰敗之後，那些否定戰爭的征服性的人又說，「天皇是和平主義信念的來源」。總之，天皇是代表所有人的一切思想的權威。³⁶不論轉變成什麼價值觀，都依存於天皇這個代表一切價值的權威。而且，「重臣自由主義」的贊同者，包括丸山的恩師以及他所尊敬的一些學者，在戰後依然繼續提倡皇室的「精神權威」。這使他感到若是這種狀況持續下去，個人的自主精神就難以樹立。他在經過痛苦思考之後，下決心與天皇制的精神結構決裂。後來回顧這段思想鬥爭時，他說：

戰敗後，我經過了半年苦苦思考，終於得出了我的結論：天皇制，對於日本人的自由人格形成——即能根據自己的良心去判斷與行動，並對其結果能負起責任的人格，亦即具有不同於依存「聖意」的行為方式的人格類型的形成——是致命的障礙。³⁷

於是，丸山內心早已孕育起來要實現民主社會的願望，終於吶喊出來了，他明確否定「重臣自由主義」，並向天皇制的精神構造發起了挑戰，他在一九四六年發表的著名論文〈超國家主義的邏輯與心理〉就是挑戰宣言。為了讓人們對過去日本的思想結構與心理基礎有一個根本的認識，丸山在論文中揭露了作為精神結構的「天皇制」的致命問題，指出「日本國家成了倫理的實體，獨佔了所有價值內容的決定權」。³⁸正因為對天皇權威

36 Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1988), p. 31.

37 丸山真男：〈昭和天皇をめぐるきれぎれの回想〉，《丸山真男集》（東京：岩波書店，1996年），卷15，頁35。

38 丸山真男：〈超國家主義の論理と心理〉，《現代政治の思想と行動》（東京：未來社，1964年），頁14-15。

的依存，儘管經歷明治、大正、昭和的社會變動，自由民權等觀念依然未能在個人的倫理層面內在化。這使他進一步認同了福澤對文明史的分析，認為必須深挖「權力的偏重」精神結構的深層原因，甚至有必要追溯到封建社會或更古的時代。如果說在發表關於徂徠學的論文時，丸山曾期待過由開明的統治者來負責政治的「製作」，那麼戰後他已轉為以福澤的思想為基礎，倡導由國民來參與秩序的「製作」。他接連發表了〈福澤的「實學」的轉回〉、〈福澤諭吉的哲學〉（1946-1948）等一系列著名論文，從倫理、哲學與思維方法等角度闡明了「獨立自尊」與批判精神的重大意義，晚年還寫了《讀《文明論之概略》》（1986）等論著。就這樣，丸山真男繼承了福澤諭吉的「獨立自尊」思想，並把之做為貫穿一生的核心精神。

肆、丸山對「他者感覺」重要性的發現

丸山真男對「他者感覺」產生出體悟，可以說是從戰後開始的。但那時並不是從福澤諭吉的思想中獲得這種體悟的，其契機是反思二十世紀三十年代法西斯日益興盛的原因，特別是分析德國對猶太人進行迫害時的國民意識。丸山留下的很多論稿在近年逐漸被整理出版，二〇一四年十二月岩波書店出版了《丸山真男集 別集》第一卷，公開了從一九三三年到一九四九年的論稿。其中有一篇題為〈法西斯的歷史分析〉的論文，寫於一九四九年。那時丸山的問題意識是，法西斯在戰後已被人們憎惡與唾棄，但必須警惕法西斯在今後重新抬頭，為此需要知道法西斯的本質與規律。在這篇論文中雖然沒有出現「他者」等用語，但已表現出他意識到「他者感覺」的問題了。

丸山首先從國際現象的角度，把法西斯作為世界資本主義壟斷階段的產物，分析了其各國的共性。指出了法西斯產生的主要社會條件，比如壟斷資本主義出現危機、國際對立非常激化、國內因恐慌而發生經濟危機、無產階級在政治上激進化等等。同時指出了法西斯產生的主要精神條件，

比如對戰爭結果的不滿或抱有恥辱感、因經濟的窮困與混亂而出現絕望的歇斯底里的衝動或虛無主義、劣等者心態與社會孤獨感等等。並闡述了法西斯的歷史發展規律，最初是出現了一種政黨，把失意落魄的大眾組織起來編成戰鬥性隊伍，繼而使這種組織化逐漸擴大到廣泛的中產階層範圍，進而又與壟斷資本結合。然後隨著這種政黨的得勢，法西斯勢力佔據整個國家機構，出現國家對國民生活的全面統制。意識形態變成了強調國家與民族優先於階級的全體主義，同時煽動自民族在世界上的優越感與對一些特定的他民族的憎惡，最終便是走向戰爭與侵略。

值得注目的是，丸山分析了各國的共性之後，非常著力於分析日本法西斯的特殊性。他指出日本除了具有與歐洲的一般型態相同的性質以外，還有更重要的特徵，那就是沒有出現納粹式的法西斯政黨佔據國家權力的歷史運動。在日本，發揮主要作用的不是政黨，而是軍部與官僚勢力。初期基本上是民間右翼的運動，之後也一直沒有發生由下至上奪取國家權力的現象，而是由既存的國家權力通過內部改編而完成法西斯統治的過程的。丸山認為這是一個非常嚴重的問題，因為這表明日本法西斯的推動力並不是資本壟斷階段的新興力量，而是與明治憲法以來的體制連續一貫的。他說：

我認為最大的問題存在於日本的天皇制機構之中。〔……〕在日本，天皇制本來就是最適合於壓抑階級鬥爭而強調全體性的工具與實體。〔……〕只有天皇與直屬於天皇的官僚才能代表全體，這是明治以來一貫的日本統治意識形態。³⁹

關鍵的要害在於「以天皇為頂點的家族式結合」，它不允許國內有政治對立，採取「家族式的溫情主義」，維持一種「偽裝的舉國一致」。它的另一個特徵是：

39 丸山真男：〈ファシズムの歴史的分析〉，《丸山真男集 別卷》（東京：岩波書店 2014年），卷1，頁387-389。

只在家族內部實行溫情主義的統治，而對家族秩序之外的人、或不願意進入家族秩序的人，則用盡一切方法來排擠與殘酷壓制。⁴⁰

此外還有一個特徵，就是「家族利己主義」，對內道德與對外道德是分裂的。

[……] 家族利己主義在國際方面表現為這樣的想法，當然是只要日本國家——家族的國家！能好，鄰國的民族會怎樣、世界會怎樣都毫不在乎。[……] 那些作為戰犯被判了死刑的人，在被行刑前煞有介事地說：「希望日本國民能從不幸中站起來」，還向日本國民道歉。但關於中國人民所受的無可言表的痛苦，他們沒有一個人對中國人民、或者世界人類表示道歉。至於自己的行為如何給世界人類帶來了危害，那都是他們完全不關心的。這就是家族式意識形態的典型的病理現象。⁴¹

這裡所論到的對家族秩序「內部」與「外部」的差別對待，實際上就是丸山後來說的「他者感覺」問題。日本建立「大東亞共榮圈」決不是包容「他者」，而是在空間上擴大自己，把更多的人納入天皇的「家族秩序」中，使之「皇民化」。如果有「不願意進入家族秩序的人」，則對之實行殘酷鎮壓。在上述論文中，丸山集中分析了日本以天皇為頂點的家族式政治傳統，尤其揭露了其對「他者」缺乏理解與公平性的弊病。

另外，隨著對戰後世界研究的視野擴大，丸山又觀察到，西方社會一方面與二戰時代已經斷絕，比如社會已脫離全體主義的狂熱的「政治化」，轉變為享受福利與閒暇的時代，但另一方面，現代大眾社會的深層又存在著與二戰時代的連續性。生活在戰後福利與閒暇時代的人們一般認為，全體主義對個人的壓迫都是已成為過去的法西斯時代的惡夢，但這種認識並不意味著六十年代的世界已恢復了政治良知，即便在言論自由的先

40 前揭書，頁392-393。

41 前揭書，頁394-395。

進國家，很多正義的訴求依然被大多數國民看作是多餘的或是發瘋的。這使丸山意識到即便在具有個人主義傳統的西方，也存在著缺乏「他者感覺」的問題。因此，他在關於法西斯的研究中導入了對西方個人主義的反思，分析二戰期德國對猶太人進行迫害時的國民意識。

一九六一年丸山發表了一篇論文〈現代的人與政治〉，闡述了「倒錯的時代」的問題。他從卓別林的電影《獨裁者》中受到啟發，悟出了「倒錯」是一個普遍的時代問題。指出：

對於住在「倒錯的時代」裡的人們來說，倒錯的世界是不會被認為是倒錯的。在「倒錯的時代」裡，知性與感覺被封鎖，在那些對倒錯現象的感受已日常化的人們看來，正常的現象才是倒錯的。在這裡，不符合常理的事被作為符合常理的事而通行無阻，正常的精神會被看成是發瘋。⁴²

當然，在二戰結束後的德國，納粹時代的強制同一化已受到了批判與制裁，那些徹底的權力統制、殘酷的鎮壓與暴力、遍布各處的警察網、令人窒息的監視組織都已被人們擯棄。但丸山提出了一個疑問：德國的大多數國民在納粹統制下的十二年抱著甚麼心情走過來的？他們對不斷發生的背離道義之事是怎麼看待的？即便他們對迫害猶太人的奧斯威辛收容所不太了解，但關於猶太人以及其他一些民族遭到嚴重迫害的情況不可能不知，而他們卻保持了沉默。他們作為普通市民跟納粹是不一樣的，但自己居住的社會變成了納粹，他們也一直順應著這種變化。⁴³

為什麼德國人對那種瘋狂的統治會置之不問？為甚麼他們住在那明顯「倒錯」的世界裡也能如此「若無其事」？據當時的一些證言顯示，從納粹出現的前奏期到納粹急遽誕生的過程，對於住在那個社會內部的人們來說，並沒有特別衝擊的感覺，只感到那是一點一點地逐漸變化。丸山認為

42 丸山真男：〈現代における人間と政治〉，《現代政治の思想と行動》，頁464。

43 前揭書，頁467-469。

問題的關鍵就在這裡！丸山從《他們自認為是自由的》（*They Thought They Were Free: The Germans, 1933-45*, 1955）的作者麥爾（Milton Mayer, 1908-1986）的採訪內容中選出了兩種事例來分析。

第一種情況是一個語言學者的「告白」：

每個措施都是很小的，且有給予周到的說明，有時還對人民表示出「遺憾」之意。如果不是與之拉開距離而通觀最初以來的全過程，——如果不是從原理上理解那一個個小措施的意味，——那人們所看到的，就正如農夫看到自己田裡的作物慢慢成長一樣。〔……〕每一個行為、每一個事件都確實是比以前的行為或事件要變得不好，但那只是變壞了很小的一點點。〔……〕

走出戶外，在街頭或在人們聚集的地方，大家都顯得挺幸福的，聽不見也看不見有任何抗議。〔……〕在大學，跟大概與自己有共感的同僚們私下交談了一下。他們卻說「社會並沒有那麼差」，或說「你是在嚇唬人吧」。〔……〕

〔……〕各種型態都一如既往沒有變化，家庭、商店、工作、吃飯的時間、來訪的客人、音樂會、電影、假日也都是〔……〕。但精神卻完全變了。儘管如此，人們往往持續地把精神與型態看成是同樣的東西，所以不會意識到，現在自己居住的已是憎惡與恐怖的世界。而且，憎惡與恐怖的國民甚至不知道自己正在憎惡與恐怖。〔……〕⁴⁴

這個語言學者的「告白」把生活在納粹世界內部的市民所感受到的狀況忠實地描寫出來了。那是一種潛移默化的變化，而且對於內部的人來說甚至都依然是符合常理的。

第二種情況，是納粹法學界巨擘卡爾·舒密特（Carl Schmitt, 1888-1985）談到的事例。根據他描述的當時知識階層的態度與氛圍表明，其實

44 前揭書，頁470-471。

任何強制的同一化都沒能打破德國精神狀況的雙重結構，即一方面是社會上的朝夕鳴響的「世界觀」洪水，和與之呼應的人民齊唱，另一方面是知識階層在內心深處頑強地保持著自己傳統的矜持、自己不可出讓的自由、教養與內面性的領域。迎合權力的只是學者或文筆家中的二、三流人物，真正的知識分子幾乎都保持著表面與內面不同的雙重結構。這證明了政治權力對精神的自由有著本質上的局限性，也可以聲稱西歐合理主義的深厚傳統，加上德國人「難以脫去」的個人主義並不是那麼簡單地可以被幾十年的暴政所消滅。但是，德國知識階層在表面的狂瀾怒濤下保持了安靜沉默的自由，這本身又反證了那種「私人內面性」，作為我們所生活的世界的健全基礎是靠不住的。舒密特說：

德國人驚人地容易被組織起來，這實際上不過是德國人驚人的自我保護的表面門檻而已。甚至在對每個時期的合法政府的命令表現出最大限度樂意協助的態度之時，也依然保持著向自己的內面性引退的、固有的安靜傳統。〔……〕⁴⁵

丸山指出，

所謂全體主義的「局限性」，反過來又可以說是「內面自由的世界」的「局限性」。這只不過證明了兩者站在相互不可侵的、事實上相互承認的立場上，可以共存於同一個社會。其所謂「難以脫去」的個人主義，在內面性的名義下，已把「外部」、也就是人際關係（社會）全部交給了政治的世界，以此解除了自己對外部的世界做出選擇的責任。⁴⁶

45 前揭書，頁473-474。

46 前揭書，頁474。

丸山還引用了另一事例，一個路德教會的牧師馬丁·尼美拉（Friedrich Gustav Emil Martin Niemöller, 1892-1984）對自己在納粹時代中的生活實感與私人內面性的反省：

納粹攻擊共產主義者時，自己感到有些不安，但自己到底不是共產主義者，所以什麼都沒做。接著，納粹攻擊社會主義者時，自己的不安有些增大，但自己到底不是社會主義者，所以還是什麼都沒做。繼而學校、新聞、猶太人也開始受到攻擊，每每自己的不安也在增加，但依然是什麼都沒做。後來納粹攻擊教會了，那時自己才做了一些事，不過為時已晚了。⁴⁷

丸山認為，這說明了直到火燒到尼美拉自己身上之前，他還是「內部的人」。而身處於「外部」的人們，從最初開始就有著與「內部」的人們完全不同的實感。比如猶太人、或是被排除於權力保護之外的人、或是從原理上批判納粹的抵抗者，總之對於那些受納粹直接迫害的「外部」人來說，同一個世界卻是另一種光景，那裡不僅看不到「大家都挺幸福」，而且是到處充滿憎惡與恐怖、猜疑與不信任狂瀾的荒涼世界。在那些受害者或抵抗者看來，這種光景才是「真實」的。但在「內部的人」——即體制的贊同者或消極的追隨者看來，完全不同的光景才是「真實」的。⁴⁸「內部」人對「外部」人的慘痛感受毫無認識，這就是丸山後來說的缺乏「他者感覺」，他認為這是產生法西斯或容忍法西斯的土壤。此論文的最後已使用了「他者」一詞。丸山特別注重「內部」與「外部」之間的「邊界地」，亦即與「外部」交接的地方。活用「邊界地」去培育「他者感覺」，是他對個人主義反思以後的新觀點。他指出：

住在邊界地的意義在於，一方面可以與內部的人們共同體驗「實感」，而且又可以不斷地與「外部」保持交流，以打破內部自我積

47 前揭書，頁475-476。

48 前揭書，頁477。

累起來的image的固定化。〔……〕知性的機能，歸根結底只有把他者完全看作他者，並且他在地理解之，才能真正產生。⁴⁹

一九七九年丸山在談「理解」的重要性時引用了卡爾·曼海姆（Karl Mannheim, 1893-1947）的話說：

二戰剛結束時，卡爾·曼海姆在逃亡地倫敦對德國做了廣播，在對德廣播中有一句話令人印象深刻。他說：「學問自由的前提，是一種本質上的好奇心，即不論對任何自己以外的集團或任何他人，都試圖去『他在』地把握之」。「納粹徹底缺乏的，正是這種知性的好奇心」。把他者作為他者來理解，這是學問性認識的起點。⁵⁰

通過研究二戰期德國國民的深層思維，丸山悟出了理解「他者」的重要性，甚至把之看作產生「知性的機能」的關鍵，可以說丸山關於「他者感覺」的理論這時已形成。從以上考察可以看出，丸山對「他者感覺」的認識是從國際關係論開始的。他親身經歷了日本戰前戰中的痛苦，加之分析法西斯的思維結構，體悟出了「他者感覺」的重要性。對他國與他民族所受痛苦的理解，是他發現「他者感覺」的重要契機。這一點則與福澤諭吉形成了鮮明對照。

伍、丸山思想中「獨立自尊」與「他者感覺」的結合

對於丸山真男來說，戰後是日本重新開啟近代化改革的好機會。因為隨著「國體」思想的崩潰，社會出現了價值觀的迷失，這種狀況給日本帶來了思想的多樣化與走向民主主義的可能性。儘管經歷過明治以來的大變動，日本國民依然未能擺脫缺乏自主人格的狀況，但戰後的環境使日本獲

49 前掲書，頁491-492。

50 丸山真男：〈日本思想史における「古層」の問題〉《丸山真男集》，第11冊（東京：岩波書店，1996年），頁172。

得了謀求精神革命，實現市民「獨立自尊」的絕好條件。面對佔領軍改革下日本國民被賦予自由的狀況，丸山最關心的問題是，如何把「被給予」的自由提升為國民「內在的自由」。⁵¹丸山積極參與了「庶民大學三島教室」的講座等市民學習活動，與市民共同進行新的精神探索，同時運用思想史學的方法對日本思想結構中的病理進行解剖與分析，⁵²這也許是他最充滿希望的時期了。

不過，隨著從戰後到經濟高度成長的時代變化，丸山卻愈益痛感到獨立的人格精神在現代日本也難以成長。由於個人走向「原子化」（個人處於缺乏公共精神與相互聯合的狀況），孤立的個人反而容易受到強大的政治化與信息化影響而被動員起來，大眾社會傾向於朝單一化的方向發展，使得獨立精神的樹立更加困難。他認為，現代社會的大眾傳媒無疑是單一化的有力推手，但近代遺留下來的天皇制精神結構問題尚未被克服，這是更重要的因素。近代天皇制的「家族式結合」型態使人們在精神深處嚴重「依存於權威」。一般來說，抵抗單一化的免疫力在於民間與個人具有的強韌的思想或信念，並可以自主地結成聯合，但日本所缺乏的正是這種免疫力。這時他開始意識到，如果沒有與相異的「他者」進行對等的互動，就很難產生「獨立自尊」精神，由此，在他的思想中「他者感覺」就與「獨立自尊」連接起來了。

但是，孤立的個人要與「他者」對等地互動起來，就不能缺少一個重要的契機，那就是對超越的普遍者（比如「天」）的體悟。這正是日本人的精神結構中所缺乏的。丸山從日本近代的國民意識形成中尋找原因，指出其要害問題存在於天皇制的國民統合方式裡，即通過讓全社會崇拜以天照大神為祖神的「萬世一系」的天皇，來使國民順從與同化於國家秩序。此過程不需要國民共有某種普世的原理價值，因而也不需要國民陶冶自己內面的自律性，國家就可輕易地統合起來。在那裡，並非普遍者的天皇被視為最高的天，而「傳統中的『天』觀念等具有超越性的契機卻被甩掉

51 丸山真男：《丸山真男講義錄》，第2冊（東京：東京大學出版會，1999年），頁181。

52 丸山真男：《日本の思想》（東京：岩波書店，1961年），是他戰後啟動這項工作的第一本思想史代表作。

了」。⁵³這種思維習慣根深蒂固，以至於戰後隨著以天皇為頂點的「國體」崩潰，個人便趨於「原子化」，而不是與「他者」結成橫向的聯合，因而仍舊難以產生出獨立於權力的良心與信念。

後來在一次關於「戰後日本的精神革命」的對談中，南原繁主張要發揮日本民族神話在重構民族使命中的意義。丸山則批判這種觀點，指出：「給那種神話賦予普遍性意義是非常困難的」。因為日本神話中的「神」，「只是皇室的祖先神，無論怎樣追溯，祖先神也只不過是特殊者，而不能成為超越特殊者的、作為普遍者的觀念」。⁵⁴顯然，丸山已明確地認識到，真正的普遍者必須是超越一切的，包括超越特殊的「神」，而這種普遍者的缺失正是獨立精神與「他者感覺」缺乏的主要原因。這意味著他與福澤的「天理」思想接近了一步。福澤所追求的「個人獨立的氣象」是需要內心有「天理」等超越者的，只有在徹底超越的普遍者面前，才能意識到「他者」是相異與對等的，「他者感覺」的產生需要有這種普遍者作為契機。

一九六六年，丸山在《展望》雜誌舉辦的座談會上談到了人格主體性的支柱。他雖然沒有使用「天理」等儒學概念，但他主張人格內面需要有一種「看不見的權威」來自律。他說：

如果心目中只有眼前經驗的實感世界，而失去了用超越於實感的、看不見的權威——比如神或者理性或者「主義」等看不見的權威來約束自己的感覺，那麼，結果就會簡單地追隨那種看得見的權威——比如政治權力或者輿論或者評價。⁵⁵

53 丸山真男：〈忠誠と反逆〉，《丸山真男集》，卷8，頁272-273。

54 丸山真男：〈戰後日本の精神革命〉，《丸山真男座談5》（東京：岩波書店，1998年），頁28-29。

55 丸山真男：〈丸山真男氏を囲んで〉，《丸山真男座談5》，頁315。

關於「精神自立的條件」，丸山還特別分析了日本人在現代社會組織中所處的狀況，指出日本一般的企業或集團就像「捕章魚的陶罐」。⁵⁶

那些集團裡都設有各種不能說或不能做的言行禁區。〔……〕但人們隨著自己埋沒入那些集團，就漸漸對那些禁區失去敏感意識，而敏感意識一旦失去，在主觀上就會覺得自己還挺自由。其實這是危險的。〔……〕

要打破那些禁區，必須從個人的決斷開始。〔……〕當然所謂個人，並不是說一個人去做甚麼，而是由個人與超出本集團的人們結成聯合，這是一種方法。大體上可以說，越是與不同的氛圍接觸，就越能防止自己的人格被埋沒於集團或所處環境的氛圍之中。⁵⁷

他所揭露的「捕章魚的陶罐」問題，就是指在那些企業等團體內部，所有的成員都被統括於組織中並與組織同一化，但相互之間並不聯合，因而難以意識到有相異的「他者」與自我的獨自性。就像戰前的「國體」，垂直關係中的所有個人都統括於天皇「家族秩序」內部，只與這個「家族秩序」同一化，而很難獲得橫向交流的機會來發現各自的主體。這正是缺乏「他者感覺」的病理之所在，而對「他者」沒有感覺又導致了對自己的獨自性沒有意識。為打破這種依存於組織或權威的狀況，丸山提倡一種超越的方法，就是「與不同的氛圍接觸」，這也就是他曾主張的讓自己的精神住在「內部」與「外部」之間的「邊界地」。

處在精神秩序的內部時，如果不讓自己與所處的環境拉開一定距離，自立性就不能產生。〔……〕以前我說過的知性機能至少是一

56 「捕章魚的陶罐」，是丸山在《日本の思想》中分析日本的社會文化型態時創造出來的用語。他把社會和文化的型態大致區分為兩種型態，一種是「竹刷子型」，一種是「捕章魚的陶罐型」。他解釋說：「竹刷子型」就是一根竹子分叉成很多細條，就像手掌那樣，從同一個根源中分出幾個指頭，這樣的文化稱為「竹刷子型」。「捕章魚的陶罐型」就是各自孤立的章魚被困在陶罐裡。近代日本的學問和文化，還有各種社會組織都不是「竹刷子型」的，而是「捕章魚的陶罐型」的（頁129）。

57 〈丸山真男氏を囲んで〉，《丸山真男座談5》，頁303。

個重要的途徑。也就是說，內在地去理解異質的他者，就可以讓他者進入自己精神的內部，便有可能在精神內部進行對話。〔……〕反過來說，讓他者住在自己的內部，是通向精神自立的一個途徑〔……〕。⁵⁸

丸山試圖向人們指明，在自己內部與他者進行對話是走向「獨立自尊」的方法。當然，這種人格內部的對話，對於一般人來說也許是很難做到的。丸山的學生內藤國夫在座談時，表現了對現實中樹立自主精神的悲觀，丸山便啟發他說：

內藤君這個人在世界上沒有第二個，自己在世界上是唯一的，你不覺得這是非常奇妙的嗎？與自己相同的人在世界上沒有第二個——簡單地說，我認為這種覺悟、這種感到驚訝的覺悟，正是精神自立的最後核心。⁵⁹

丸山認為必須通過與「他者」互動，體會這個世界上的人都是不同的、而又是平等的，人們才能發現並保持自己的獨自性，同時能去理解他人。所以強烈地呼籲人們去體悟「世界上與自己相同的人沒有第二個」，把這種覺悟看作「精神自立的最後核心」。也就是說，這時他已把人與人的交流互動，作為修養倫理的基本途徑。從丸山的這個思路來看，「獨立自尊」與「他者感覺」的關係是密不可分的。

從一九六一年丸山把內在地理解「他者」看作「知性的機能」，到六十年代後期倡導在自己內部與「他者」對話，把之作為通向精神自立的途徑，這個過程是丸山對「他者感覺」思考的深化與發展。而「他者感覺」作為一個概念，大概是在一九七九年丸山談日本思想史中的「古層」問題時做出說明的。丸山在那裡論述文化接觸時，並不是談如何把外來文化的有用因素拿來為我所用，而是強調「理解」這一核心問題。他注目於卡

58 前揭書，頁304。

59 前揭書，頁304-305。

爾·曼海姆在倫敦的對德廣播中所說的，「不論對任何自己以外的集團或任何他人，都試圖去『他在』地把握之」。指出：「把他者作為他者來理解，這是學問性認識的起點」。⁶⁰他所提倡的「理解」包括橫向的與縱向的兩個方面。

橫向的方面，是指是指人與人、團體與團體、國與國之間對異文化「他者」的理解。關於這一點，他特別指出了日本比較突出的「同質性」，認為日本長期以來自詡為「同一民族、同一人種、同一語言、同一領土」，這不一定符合歷史事實，但日本人確實抱有這樣的自我意識。「這在文明國是非常罕見的，正因如此，他者感覺非常稀薄」。⁶¹他說日本人往往是要麼把自己的形象投影於不同的民族，要麼認為不同的民族「與自己無關」。「日本明治以來對外國認識的錯誤正是根源於此。對中國的認識發生了根本性錯誤，也是因為沒有他者感覺」。而且日本在理解西洋方面也存在著同樣的問題。⁶²縱向的方面，是指對過去不同時代的「他者」的理解。丸山把「他者感覺」也導入到歷史研究中，主張歷史也是「他者」，要「他在地」地理解，即從「他者」的內部來理解。⁶³為了從歷史中探索將來的可能性，也必須正確地把握歷史，這就首先要避免把現代的感覺投影到歷史中以致曲解之。

當丸山理解到「他者感覺」與「獨立自尊」是不可分割的關係時，又重新回溯福澤諭吉的思想源流。比如引用《勸學篇》等福澤著作的語言來闡明「他者感覺」的重要性，並通過福澤的文脈來指出「沒有他者感覺，就很難產生人權感覺」。⁶⁴實際上，後期的丸山把福澤諭吉作為「他者」重新研究，讀出了很多過去沒有注目的思想。對福澤主張通過人民的交流、會議、演說、討論來達成「眾心的發達」等觀點做了新的詮釋。特別是把《文明論之概略》作為近代日本的古典進行了重新解讀，從一九七八年

60 丸山真男：〈日本思想史における「古層」の問題〉，《丸山真男集》，卷11，頁172。

61 前掲書，頁173。

62 前掲書，頁176-177。

63 前掲書，頁173。意識到歷史也是「他者」，這也是丸山對自身的思想歷程和歷史理解，包括徂徠學研究進行反思的結果。

64 前掲書，頁175。

起，他與岩波書店的一些編輯舉辦了《文明論之概略》讀書會，逐段加以仔細詮釋。讀書會持續了四年，舉辦了二十五回。一九八五年讀書會所記錄的內容被整理出來了，一九八六年以《「文明論之概略」を読む》為題由岩波書店出版了上・中・下三冊。這是他後期思想中最投入精力的工作。

我們已經了解到，對於福澤思想中的「獨立自尊」與「他者感覺」的相關性，丸山的理解經歷了一個較長的過程。他是通過對法西斯時代的親身體驗與分析，並通過觀察現代社會的單一化問題，以及反思近代日本國民意識的結構，一步一步地理解到的。而超越的普遍者則是連接丸山與福澤的主要契機。如果說在福澤的思想中，這兩者的結合是西洋思想與儒學思想交融互補的一個結果，那麼儘管丸山最終也沒有提及「他者感覺」的儒學思想源流，但丸山對這兩者的相關性的理解，可以說是與福澤殊途同歸的。

在上述考察的基礎上，本文擬歸納一下丸山真男所提倡的「他者感覺」的含義。在日本的政治思想學界，有不少人認同「他者感覺」是丸山後期思想中極其重要的概念，也大體認為丸山的「他者感覺」從福澤諭吉的思想中獲得了重要源泉。但因為丸山幾乎沒有對「他者感覺」的概念做過綜合的定義，所以對此抱有關心的學者，從各種視野來詮釋這個概念的含義，並探討丸山的「他者感覺」所要提倡的人格主體像。主要有富田宏治、宇野重規、石田雄、田中久文、大園誠等的研究，大園對這些研究做了綜述。⁶⁵大園歸納出「他者感覺」包括三點：一，能把異質的他者導入自

65 富田宏治：《丸山真男——「近代主義」の射程》（兵庫：關西學院大學出版會，2001年）；宇野重規：〈丸山真男における三つの主体像——丸山の福沢・トクヴィル理解を手がかりに〉，收入小林正弥（編），《丸山真男論》（東京：東京大學出版會，2003年）；石田雄：《丸山真男との対話》（東京：みすず書房，2009年）；田中久文：《丸山真男を読みなおす》（東京：講談社，2009年）；大園誠：〈丸山真男における『他者感覚』と『主体像』——福沢諭吉を手がかりとして〉，《摸索する政治——代表制民主主義と福祉国家のゆくえ》（京都：ナカニシヤ出版，2011年）。大園的綜述特別介紹了如下觀點：富田注目於「不斷把他者內面化」的側面，認為丸山是要形成「自己內對話」的主體。宇野認為丸山從福澤中抽出的是「自我相對化的主體」。石田認為丸山是從「知性的機能」的高度來主張「內在理解他者的能力」，特別強調這是與相異的文化接觸時的問題，需要認識到對方是與自己對等的，並且「獨立」的他

己內部而實行「自己內對話」的「知性的機能」（即「自我相對化」的機能）；二，這些機能的對象包括「文化上的・空間上的他者」；三，也包括不同時代的過去的各種「時間上的他者」。而他本人則認為丸山所構想的具有「他者感覺」的主體，是面對各種「他者」而從不懈怠地實行「自我相對化」的人格。筆者認為，這些先行研究已指出關鍵的內涵，但缺少了把「他者感覺」與「獨立自尊」結合起來的視點。而事實上，丸山後期思想的重要關鍵是，體悟到沒有「他者感覺」便難以產生「獨立自尊」精神。「知性的機能」並不是一味地「自我相對化」，而且還要內心具有能與他人或萬人共有的、不可輕易動搖的普遍價值。

陸、結語

通過以上考察可以看到，丸山真男對福澤諭吉思想的繼承經歷了迂迴曲折的過程，丸山對「獨立自尊」的共鳴與對「他者感覺」的共鳴並不是同時的。二十世紀中期日本擴大對外侵略的時候，丸山作為具有理性的知識分子，在孤獨的痛苦中，繼承了福澤的「獨立自尊」思想，視為日本國民精神革命的重大課題，但那時並沒有意識到獨立心與「他者感覺」的關聯。到了戰後，丸山對法西斯做了歷史回顧，既分析了日本的社會與精神結構，又分析了德國二戰時的國民意識，這時他吃驚地發現缺乏「他者感覺」是產生法西斯的土壤。之後他又通過對現代大眾社會的研究，進而認識到，要樹立市民的「獨立自尊」精神，也不能缺少「他者感覺」。由此在丸山的思想中，「他者感覺」與「獨立自尊」形成了密不可分的關係。與之相對照，福澤的「獨立自尊」思想從最初起就與「他者感覺」同時存在，並緊密關聯。在日本近代思想的傳承中，這兩個人物對上述兩種精神的體悟出現了同時性與非同時性，這不僅反映了丸山與福澤的跨時代的思想互動，而且也反映了西歐思想與東亞思想的互動。

者，從而獲得把自己的文化相對化和自我批判的視野。

在現代社會中，我們每個人都身處於某個團體——國家或社會組織，如果讓自己完全與那些團體同一化，就不免會對其中或外部的多樣性失去意識，還會對社會的單一化傾向漸漸感覺麻木或容忍之。一方面會在團體「內部」埋沒自己的獨自性，難以維持獨立自主的人格精神，另一方面對團體「外部」的人們的感覺，也難以產生正確的理解。從這個意義上說，丸山所提倡的「知性的機能」——即讓自己的精神住在與「外部」交接的「邊界地」，「打破內部自我積累起來的 image 的固定化」，「把他者完全看作他者，並且他在地理解之」，這對於防止大眾社會走進全體主義的陷阱，防止對「他者」產生偏見或敵意，是具有重大意義的。♦

引用書目

- 丸山真男 Maruyama, Masao
- 1952 《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版，1952）。
Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan. Tokyo: University of Tokyo Press, 1952.
- 1961 《日本の思想》（東京：岩波書店，1961年）。
The Thought of Japan. Tokyo: Iwanami shoten, 1961.
- 1964a 〈超国家主義の論理と心理〉，《現代政治の思想と行動》（東京：未来社，1964年）。
“The Logic and Psychology of the Ultra-nationalism.” In *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*. Tokyo: Miraisha Press, 1964.
- 1964b 〈現代における人間と政治〉，《現代政治の思想と行動》（東京：未来社，1964年）。
“Man and Politics in the Present Age.” In *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*. Tokyo: Miraisha Press, 1964.
- 1996a 〈福澤諭吉の儒教批判〉，《丸山真男集》（東京：岩波書店，1996年），卷2。
“The Confucianism Criticism of Yukichi Fukuzawa.” In *Collected Works of Masao Maruyama*, Vol. 2. Tokyo: Iwanami shoten, 1996.
- 1996b 〈忠誠と反逆〉，《丸山真男集》（東京：岩波書店，1996年），卷2。
“The Loyalty and the Treason.” In *Collected Works of Masao Maruyama*, Vol.8. Tokyo: Iwanami shoten, 1996.
- 1996c 〈日本思想史における「古層」の問題〉，《丸山真男集》（東京：岩波書店，1996年），第11冊。
“Problem of ‘the Old Layer’ in Japanese Thought History.” In *Collected Works of Masao Maruyama*, Vol. 11. Tokyo: Iwanami shoten, 1996.
- 1996d 〈昭和天皇をめぐるきれぎれの回想〉，《丸山真男集》（東京：岩波書店，1996年），卷15。
“Fragmentary Recollection around the Emperor Showa.” In *Collected Works of Masao Maruyama*, Vol. 15. Tokyo: Iwanami shoten, 1996.
- 1997 《日本近代思想家福澤諭吉》，區建英（譯）（北京：世界知識出版社，1997年）。

- Yukichi Fukuzawa, A Thinker of Japanese Modern Times*, trans. by Ou Jianying. Beijing: Shijiezhishi Publishing Company, 1997.
- 1998a 《自己内対話》（東京：みすず書房，1998年）。
- Have Conversation in Self*. Tokyo: Misuzu shobo, 1998.
- 1998b 〈戦後日本の精神革命〉，《丸山真男座談5》（東京：岩波書店，1998年）。
- “Spirits Revolution in Postwar Japan.” *The Conversation of Masao Maruyama*, Vol. 5. Tokyo: Iwanami shoten, 1998.
- 1998c 〈丸山真男氏を困んで〉，《丸山真男座談5》（東京：岩波書店，1998年）。
- “Around Masao Maruyama.” *The Conversation of Masao Maruyama*, Vol. 5. Tokyo: Iwanami shoten, 1998.
- 1999 《丸山真男講義録》（東京：東京大學出版會，1999年），第2冊。
- Records of the Lectures of Masao Maruyama*, Vol. 2. Tokyo: University of Tokyo Press, 1999.
- 2014 〈ファシズムの歴史的的分析〉，《丸山真男集 別巻》（東京：岩波書店，2014年），卷1。
- “Historic Analysis about the Fascism.” In *Collected Works of Masao Maruyama*, supplementary Vol. 1. Tokyo: Iwanami shoten, 2014.
- 大園誠 Ozono, Makoto
- 2011 〈丸山真男における「他者感覚」と「主体像」——福沢諭吉を手がかりとして〉，《模索する政治——代表制民主主義と福祉国家のゆくえ》（京都：ナカニシヤ出版，2011年）。
- “‘Other-Consciousness’ and ‘Subject Image’ in Masao Maruyama.” In Tetsuki Tamura & Takashi Horie (ed.), *The Search for New Ideas beyond Representative Democracy and the Welfare State*. Kyoto: Nakanishiya Press, 2011.
- 石田雄 Ishida, Takeshi
- 2005 《丸山真男との対話》（東京：みすず書房，2005年）。
- Talk with Masao Maruyama*. Tokyo: Misuzu shobo, 2005.
- 田中久文 Tanaka, Hisafumi
- 2009 《丸山真男を読みなおす》（東京：講談社，2009年）。
- Read Masao Maruyama Again*. Tokyo: Kodansha, 2009.
- 宇野重規 Uno, Sigenori
- 2003 〈丸山真男における三つの主体像——丸山の福沢・トクヴィル理解を手がかりに〉，收入小林正弥（編）：《丸山真男論》（東京：東京大學出版會，2003年）。

“Three Subject Images in Masao Maruyama: Fukuzawa, Tocqueville understanding of Maruyama to a clue.” In Kobayashi Masami (ed.), *Discussions about Masao Maruyama*. Tokyo: University of Tokyo Press, 2003.

渡辺浩 Watanabe, Hiroshi

1997 《東アジアの王権と思想》（東京：東京大学出版會，1997年）。

Sovereignty and the Thoughts in East Asia. Tokyo: University of Tokyo Press, 1997.

富田宏治 Tomida, Hiroharu

2001 《丸山真男——「近代主義」の射程》（兵庫：學院大學出版會，2001年）。

Masao Maruyama: Range of “the Modernism.” Hyoko: Academy University Press, 2001.

福澤諭吉 Fukuzawa, Yukichi

1959a 《学問のすすめ》，《福澤諭吉全集》，卷3（東京：岩波書店，1959年）。

An Encouragement of Learning. In *The Complete Works of Fukuzawa Yukichi*, Vol. 3. Tokyo: Iwanami shoten, 1959.

1959b 《文明論之概略》，《福澤諭吉全集》，卷4（東京：岩波書店，1959年）。

Outline of the Civilization Theory. In *The Complete Works of Fukuzawa Yukichi*, Vol. 4. Tokyo: Iwanami shoten, 1959.

1959c 《福翁百話》，《福澤諭吉全集》，卷6（東京：岩波書店，1959年）。

“100 Talks of Old Fukuzawa.” In *The Complete Works of Fukuzawa Yukichi*, Vol. 6. Tokyo: Iwanami shoten, 1959.

1959d 《福翁百餘話》，《福澤諭吉全集》，卷6（東京：岩波書店，1959年）。

“More than 100 Talks of Old Fukuzawa.” In *The Complete Works of Fukuzawa Yukichi*, Vol. 6. Tokyo: Iwanami shoten, 1959.

1959e 《福翁自伝》《福澤諭吉全集》，卷7（東京：岩波書店，1959年）。

The Autobiography of Old Fukuzawa. In *The Complete Works of Fukuzawa Yukichi*, Vol. 7. Tokyo: Iwanami shoten, 1959.

1960a 〈朝鮮の交際を論ず〉，《福澤諭吉全集》，卷8（東京：岩波書店，1960年）。

“A Discussion about the Intercourse with Korea.” In *The Complete Works of Fukuzawa Yukichi*, Vol. 8. Tokyo: Iwanami shoten, 1959.

- 1960b 〈儒教主義の害は其腐敗にあり〉，《福澤諭吉全集》（東京：岩波書店，1960年），卷16。
“The Harm of Confucianism is the Corruption.” In *The Complete Works of Fukuzawa Yukichi*, Vol. 16. Tokyo: Iwanami shoten, 1960.
- 1980 〈修身要領〉，《福澤諭吉選集》（東京：岩波書店，1980年），卷3。
“The Points of the Morality Cultivation.” In *Selected Works of Fukuzawa Yukichi*, Vol. 3. Tokyo: Iwanami shoten, 1980.
- 嚴復 Yan, Fu
1986 〈論世變之亟〉，《嚴復集》（北京：中華書局，1986年），第1冊。
“A Discussion about the Intense Change of the World.” In *Collected Works of Yan Fu*, Vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju, 1986.
- Ruth Benedict
1988 *The Chrysanthemum and the Sword*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1988.