

近代化願景與概念的形成

——試論近代日本新「文明」概念的 意義建構與內涵

陳 瑋 芬*

摘 要

「文明」是漢語古典文獻便已出現的語彙，意指「『文』之『明』」，即文教昌明、發達，隱喻著對三代的嚮慕。來到十九世紀中葉以降，「文明」成爲西文“civilization”的譯語，此後則複合了後者帶有進化論意義的意涵，意指一種臻於發達的，已經確立的社會秩序或生活方式，並與“savagery”（未開化），“barbarism”（野蠻）形成對比。

「文明」與“civilization”之對譯關係的成立，恰好是西方帝國主義蓬勃發展的時期。列強常以“civilization”來描述自己所達到的物質水平，並將之擴爲具備普遍性的衡量基準，來認識和檢視世界其他國家。明治維新之短短十數年間所達成的現代化樣態，一般以「文明開化」來描述之。這個現代化體驗的過程不僅迅速得令人稱奇，也很可

* 作者現任中央研究院中國文哲研究所研究員。

能是世界史上絕無僅有的珍奇體驗——因為在推動此一文明開化的力量之中，除了源自於日本人自身，外國人的力量也佔了極重要的地位。換言之，此文明開化的推手至少包括了啟蒙知識分子、旅外使節及留學生、以及由政府或民間由國外所聘僱的大批技術專家及教育者（日語以「御雇外國人」稱之）。他們特別留心於西方“civilization”概念所包括的事項及實質內涵，並試圖譯介到日本。

本文透過幕末明治期的漢字辭典及雙語辭典、福澤諭吉的著作，以及岩倉具視使節團的文字和圖像紀錄，來探討他們如何表述西方“civilization”所象徵的各種面向、歸納「文明」概念所應包括的事項，並從中描摹出日本近代化願景。

關鍵詞：文明、文化、明治日本、現代性、文與體

The Formation of Modern Vision and Concepts: A Discussion on the Construction and Connotations of New “Civilization” in Modern Japan

Chen Wei-fen

Abstract

Wenming 文明 is a term used in Chinese classics, meaning “brightness” (*ming* 明) of “culture” (*wen* 文), namely well-developed culture and education. It also connotes the yearning for the Three Dynasties. Not until the mid-nineteenth century did “wenming” become the Chinese translation of the western term “civilization.” Since then, the meaning of “wenming” has included the connotation of evolutionism from the received etymology of “civilization,” suggesting a well-structured social order and living style, which sharply contrasts with “savagery” and “barbarism.”

The full development of Western imperialism in Asia led to the formation of the corresponding translation between “wenming” and “civilization.” Western great powers often used “civilization” as a description for the degree of their material life and thus regarded it as a universal criteria for evaluating other countries. The achievement of modernization established in the Meiji Restoration of Japan was

called “Civilization and Enlightenment Movement” (wenming kaihua). The process of modernization went amazingly fast-possibly a unique experience in world history. Both Japanese and foreigners played important roles in promoting Japan’s civilization. This group of people included Japanese intellectuals, overseas ambassadors and students, and the foreign technological specialists and educators hired by the government and non-government organizations in Japan (they were called oyatoi gaikokujin in Japanese). They not only paid particular attention to the connotations and content of “civilization” through translation but also tried to introduce them to Japan.

By analyzing the bilingual and Chinese dictionaries in the late Tokugawa period and Meiji period, Fukuzawa Yukichi’s works, and the text and images of the Iwakura Embassy, this article explores how “civilization” was symbolically presented in various aspects. Through the generalization of how the idea of “wenming” was circulated, this article portrays an alternative vision of Japan’s modernization.

Keywords: civilization, culture, modernity, Modern Japan and China,
text/body

近代化願景與概念的形成

——試論近代日本新「文明」概念的 意義建構與內涵^{*}

陳 瑋 芬

一、前言

「文明」是漢語古典文獻便已出現的語彙，意指「『文』之『明』」，即文教昌明、發達，隱喻著對三代的嚮慕。來到十九世紀中葉以降，「文明」成為西文“civilization”的譯語，此後則複合了後者帶有進化論意義的意涵，意指一種臻於發達的，已經確立的社會秩序或生活方式，並與“savagery”（未開化），“barbarism”（野蠻）形成對比。當時的西方世界，“civilization”一詞經常被列強用以總括自己所達到的水平線，並且以此為普遍性的基準，來觀察和認識世界，可說是西方近代體制的關鍵內容所在。西方帝國主義的蓬勃發展，令東方國家面臨西力衝擊、遭現代化浪潮所捲入，這也意味著彼此一

^{*} 本文為科技部補助專題研究計畫 NSC 102-2420-H-001-004-MY2「文明與文化之張力——近代中日僱用洋人所論述的現代性」之部分研究成果。初稿曾於2016年6月2日中央研究院中國文哲研究所學術討論會宣讀，承蒙主持人黃冠閔教授及與會學者、本刊兩位匿名審查委員多所指正，使本文得以更加完整，謹申謝忱。

“civilization”概念叢所概括的體系所捲入。同樣的，當東方國家領受並回應來自西方物質與精神層面的衝擊時，也等於是領受和回應西方以“civilization”為名的現代體制的衝擊。

日本可說是東方第一個積極步上現代化的國家。明治維新之短短十數年間所達成的現代化樣態，一般以「文明開化」來描述之。這個現代化體驗的過程不僅迅速得令人稱奇，也很可能是世界史上絕無僅有的珍奇體驗——因為在推動此一文明開化的力量之中，除了源自於日本人自身，外國人的力量也佔了極重要的地位。換言之，此文明開化的推手至少包括了啟蒙知識分子、旅外使節與留學生，以及由政府或民間由國外所聘僱的大批技術專家和教育者（日語以「御雇外國人」稱之）。啟蒙知識分子、旅外使節及留學生特別留心於西方“civilization”概念所概括的事項及實質內涵，並試圖譯介到日本。維新時期揮起「文明開化」之大旗，讓「文明」一語得以迅速傳播，甚而有大約二十年的時間，「文化」也成為「文明開化」之略語而經常被使用。而「御雇外國人」雖受雇赴日於產業界、教育界推動各種「文明開化」之建設，卻留心到急遽的「開化」可能造成文化傳統遭漠視甚而流失，所以積極建言明治政府亦需重視文化傳統的保存。¹

與「文明」意近而經常難以截然區辨的「文化」，古文獻上的意義是「以『文』去『化』之」，即與武化相對的文治教化。在漢文脈中，兩個語彙都在說明社會和族群的發展水平，而不用於個人行為修養和知識水準的判準；且所造就的結果論有近似之處。甚至在近代日本形構新「文明」概念的時期，「文化」又成為「文明開化」的略語，²

¹ 拙作〈「文明」開化與「文化」保護——近代日本御雇外國人的東方現代化建言〉，收於林維杰主編：《近代東西思想交流中的西學東漸》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年12月）探討了「御雇外國人」對「文明」、「文化」概念的見解，及在「文化」方面的建言和行動。

² 透過國立國語研究所之「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/ 全文檢索，可查到14條「文化」的用例（2017年1月31日檢索），皆為「文明開化」之略語，而非如今習用之“culture”譯語，可知當時「文化」還未有“culture”之意涵。例

使兩個詞的新概念在日本社會落實與普及的情況有別於中國。³石川禎浩簡要地勾勒明治時期兩個概念發展的情況：「明治前半期的『文明』乃是相對於野蠻或未開而言。具體地講，它意味著開化民族所應有的社會制度、生活文化等的總體。從某種意義上講，它就是表示以西方先進國為終極的一元化發展的到達點，或者到達過程的詞語。與此相應，『文化』一詞在日本的普及——這裡若除去『文明開化』之略稱『文化』——當在明治後期。」⁴

一個新概念的形成本僅透過語彙的翻譯。就「文明」與“civilization”對譯關係的成立而言，至少還包含了啟蒙知識分子對其意義內涵的論辨、福澤諭吉對其進行的意義的建構，以及岩倉具視使節團透過西洋體驗所進行的印證與修正。本文將聚焦於明治前期，考察啟蒙知識分子、旅外使節及留學生對「文明」概念的形塑過程。主要透過幕末明治時期的漢字辭典及雙語辭典、福澤諭吉（1835-1901）的著作，以及岩倉具視（1825-1883）使節團的文字和圖像紀錄，來探討他們如何表述西方“civilization”所象徵的各種面向、歸納「文明」概念所應含括的事項，並從中描摹出日本近代化願景。由於「文化」概念不論在漢文脈或西文脈，都與「文明」概念相輔相生，為了辨明其中要義，下一節雖以「文明」概念的生成及發展為主軸，亦將一併探討「文化」概念的演變。

如西村茂樹：〈開化の度に因て改文字を發すべきの論〉「文化開明の民よりして之を言へば此三不利一も不利とするに足る者なし」（《明六雜誌》1號，1987年）；森有禮〈獨立國權義〉「我邦文化未洽兵力未強政法未定而て條約の尙ほ以て束縛するあり」（《明六雜誌》7號，1987年）。

³ 這兩個概念與“civilization”、“culture”對譯關係的成立雖都出自日本人之手，並流傳到中國，但概念的發展史並不完全相同。在中國的情況可參見黃興濤：〈晚清民初現代「文明」和「文化」概念的形及其歷史實踐〉，《近代史研究》2006年第6期，頁1-35；方維規：〈近現代中國「文明」、「文化」觀——論價值轉換及概念嬗變〉，《史林》1999年第4期，頁16。

⁴ 石川禎浩：〈近代中國的「文明」與「文化」〉，收於京都大學人文科學研究所主編：《日本東方學（一）》（北京：中華書局，2007年），頁323。

二、古語的原意及新義的增生

「文明」出現在古典文獻的時間較「文化」為早，大抵意指文教、文采之發達燦然。⁵例如《易·乾文言》：「見龍在田，天下文明。」孔穎達疏：「天下文明者，陽氣在田，始生萬物，故天下有文章而光明也。」⁶意指文采光明。《易·明夷》：「內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之」，⁷意猶明察。而《易·賁》：「文明映心，鑽之愈妙。」吳徵注：「文明者，文采著明，在人，五典之敘，五體之秩，粲然有文，而安其所止，故曰人文。」⁸以及《書·舜典》：「浚哲文明，溫恭允塞」，孔穎達疏：「經天緯地曰文，照臨四方曰明」，⁹皆意謂文德輝耀。《史記·樂書》：「情深而文明。」注：「正義曰：樂為德華，故云文明。」¹⁰意思是文采斐然。此外，《管子·侈靡》：「美壟墓所以文明也」，¹¹表示社會在人智進化之中得以進步的狀態。前蜀·杜光庭〈賀黃云表〉：「柔遠俗以文明，懾凶奴以武略」，¹²則意謂文治教

⁵ 鄭毓瑜：〈「文」與「明」——從「天文」與「人文」的類比談起〉討論了古語「文明」之內蘊意涵，指出「明」除了有「顯現」之意外，更重要的是其「光明」的意向，而《易傳》中關於天人之「文」其實都涵蘊了「明」的象徵。且文王與湯武之「內懷文明之德」，是將「文明」當作與「道」共享的質性，「文」與「明」比較類似同義複詞，「文明」與「柔順」相對，而與「中正」或「剛健」互相比並。收於氏著：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版公司，2012年），頁47-55。

⁶ 孔穎達等正義：《周易正義》（臺北：臺灣藝文印書館，1989年），卷1，頁17。

⁷ 孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：臺灣藝文印書館，1989年），卷3，頁17。

⁸ 孔穎達等正義：《周易正義》，卷4，頁5。

⁹ 孔穎達等正義：《周易正義》，卷7，頁3。

¹⁰ 瀧川資言：《史記會注考證》冊3（上海：上海古籍出版社，2013年），頁1385。

¹¹ 安井衡：《管子纂詁》，收於《漢文大系》冊21（東京：富山房，1916年），卷12，頁17。

¹² 杜光庭：《廣成集》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁6。

化。漢·焦贛《易林·節之頤》：「文明之世，銷鋒鑄鏑」，¹³ 意謂文教昌明。

「文化」一詞初見於漢劉向《說苑·指武》：「凡武之興，為不服也，文化不改，然後加誅。」¹⁴ 晉束晰《補亡詩·由儀》：「文化內輯，武功外悠。」¹⁵ 謂文治教化。又見南朝王融〈三月三日曲水詩序〉：「設神理以景俗，敷文化以柔遠。」¹⁶ 《大漢和辭典》解釋古文獻中的「文化」意義為「不使用刑罰威力等手段，來教化人民。文治教化。」¹⁷

上述意義的「文明」、「文化」在室町時代以前便傳入日本。景徐周麟（1440-1518）所著漢詩集《翰林葫蘆集》（1518）有「天下文明一統春，日重光又月重輪」，¹⁸ 承襲了儒家「天下文明」的思想傳統；清原宣賢（1475-1550）的《氏目抄》（1534）有「天下非一人之天下，乃天下之天下也，有道之人保之。故先文化、後刑罰，人民一心，上下可永保」，¹⁹ 此「文化」近「教化」之意。

而西語“culture”較“civilization”早出。其拉丁文字源“cultura”有居住（inhabit）、栽種（cultivate）、保護（protect）、崇拜（honour with worship）的意思。“culture”最初是一個表示「過程」（process）的名詞，意指對某物（主要是農作物或動物）的照料；十六世紀初，「照料動植物的成長」之意延伸為「人類發展的歷程」。一直到十八

¹³ 焦廷壽撰，徐傳武等點校集注：《易林彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁2183。

¹⁴ 劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁380。

¹⁵ 李善等：《增補文臣注文選》（臺北：華正書局，1974年），頁355。

¹⁶ 嚴可均編纂：《全上古三代秦漢三國六朝文》冊3（北京：中華書局，2009年），頁2860。

¹⁷ 諸橋轍次編：《大漢和辭典》（東京：大修館書店，1984-1986年），頁5207。

¹⁸ 景徐周麟：〈奉同鹿苑堂頭和尚歲旦垂示寶偈韻〉，《翰林葫蘆集》，收於玉村竹二：《五山文學新集》（東京：東京大學出版會，1967年），第4卷。

¹⁹ 清原宣賢：《清原宣賢氏目抄》，收於《中世法制史料集·別卷》（東京：岩波書店，1957年）。

世紀，“culture”總是伴隨著「正在被栽培或培養的事物」（the matter being cultivated）之涵義。觀此字義演變的過程，可見兩個重要的變化：第一，「人爲照料」的意涵變得明顯；第二，由特殊過程擴大延伸爲一般普遍的過程。²⁰ 十八世紀末到十九世紀初之際，它幾乎擺脫了農事或禮儀的內涵，而與民族及人類歷史的發展關連在一起。

“civilization”的字源來自拉丁文“civilis”（公民的、市民的）及“civis”（公民、市民）；意味“orderly”（有條理的、有秩序的）及“educated”（受教育的）。“civility”用來描述「井然有序的社會」（an ordered society），最接近的字源是拉丁文“civilitas”——意指“community”（共同體、社區）。“civilization”則出現在一七七五年的Ash版字典，指涉發展的過程。並且在十八世紀末期，尤其是十九世紀逐漸普遍化而爲人所知，其「過程」的意義漸漸被「確立的狀態」（an achieved condition）之意義所淡化或取代，成爲形容發展之成就的概念，用以描述組織性的社會生活狀態，背後潛藏著啟蒙主義的精神，強調世俗的、進步的人類自我發展。“civilization”不僅可以表達這個歷史過程的意涵，且凸顯了表徵現代性的優雅、秩序狀態。

在十九世紀，由於浪漫主義對“civilization”的反動，“culture”開始用於衡量人類發展及福祉的標準，²¹ 讓這兩個詞的關係更加複雜微妙——都表示教育和知識結構的發展程度，強調人的能力和素質之提升。直到赫德（J. G. von Herder, 1744-1803）主張讓內在的“culture”與外在的“civilization”分立並獲得多數人認同，“culture”則成爲偏重精神層面的概念，而“civilization”則主要指稱物質技藝等物質層

²⁰ 參見 Raymond Williams 著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》（臺北：巨流圖書公司，2004年），頁79。

²¹ 例如在 Herder 未完成著作《論人類的歷史哲學》裡，主張在一個重大的改革裡，有必要提到複數的“culture”：各種不同國家、時期裡的特殊與不同的文化，而且是一個國家內部社會經濟團體的特殊與不同的文化，這一種意涵在浪漫主義運動時期廣爲流行。

面，²² 且和“savagery”（未開化），“barbarism”（野蠻）形成對比。²³

原本在語意上混融甚至可以互相替代的“civilization”和“culture”經過長時間的演變，由表示發展「過程」，添加了表示「成就」的含意，甚而原有「過程」的意義漸漸被「狀態」的意義所消融或取代——“civilization”指稱一種臻於發達的，已經確立的社會秩序或生活方式；“culture”指稱一種受到耕耘的藝術、知識等範疇。

這樣的觀念傳入日本，與「文明」、「文化」成立對譯關係後，令後者獲得了新的涵義和新的視角。「文明」、「文化」並未馬上失去其古漢語痕跡，卻又在古詞上增添新意。「文明」既表現為對「三代」之戀舊，也表現為對西方的憧憬，且成為「野蠻」的對立詞；「文化」則逐漸由「人文化成」、「文治教化」的古漢語概念，轉而具備物質性、生活性、藝術性等複雜的涵義，側重於精神特質的層面。

幕末—明治初期的漢字辭典和雙語辭典的詞條徵顯了西語“civilization”和“culture”的原初意義與漢語「文明」、「文化」的原初意義逐漸混融的過程。茲舉數例說明：

（一）漢字辭典

《輿地誌略字解》（1875）可能是第一本同時收錄有「文明」和「文化」二詞的辭典。將「文明」解為「シヨモツノヲシヘノユキトドキタルコト（典籍之教誨所佈達之境）」，「文化」則解為「シヨモツノヲシヘ（典籍之教誨）」，²⁴ 可說是以「流傳」和「源頭」來詮釋「文明」與「文化」的概念。

《日本大辭書》（1893）解「文明」為「スペテ、智識、教化開ケ、政治正シク、風俗ノ最モ善イコトノ稱，野蠻時代ヲ愈遠ザカルコト（整體智識教化皆開，政治至正、風俗至善，遠離野蠻時期之貌）」，解「文化」為「文學ノ盛ニ開ケテ及ボス

²² 西元1800年，Wilhelm von Humboldt 持相反看法，不過後來未成為主流。

²³ Raymond Williams 著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》，頁39。

²⁴ 富田卓雄編，西野古海校：《輿地誌略字解》（東京：盛化堂，1885年）。

感化（因於文學極盛而得到感化）」。²⁵

《日本類語大辭典》（1909）解「文明」爲「よのひらけゆくありさま，文化，開化（社會發達進步之狀、文化、開化）」，解「文化」爲「學問進み世の進化する程度（學問進歩、社會進化之程度）」。²⁶

（二）雙語辭典

《英和對譯袖珍辭書》（1869）解“civilization”爲「端正行儀、開化」；解“culture”爲「耕作、育殖、教導、修善」。²⁷

《英和字彙》（1873）解“civilization”爲「教化者、開化者、禮文者、通物理者、管物者」，解“culture”爲「種植之事、耕種之事、種禾者、修德者、修理者、修文者」。²⁸

《英和辭書》（1890）則將“civilization”解爲「開化、教化」，將“culture”解爲「耕種、修行、教育、教化」。²⁹

《新英和辭典》（1901）解“civilization”爲「開化、教化、文明」，解“culture”爲「耕作、培養、教化、開化」，而非「文化」。³⁰

《新譯英和辭典》（1902）解“civilization”爲「文明、啟發、開化」，解“culture”爲「教化、修養、教育、文化、栽培、培養、養殖」。³¹

《漢英對照いろは辭典》（1888）將「文明」解爲「文明開化，Civilization」，也將「文化」解爲「人文之開化，Civilization」；

²⁵ 山田美妙編：《日本大辭書》（東京：明法堂，1893年）。

²⁶ 志田義秀、佐伯常齋共編：《日本類語大辭典》（東京：晴光館，1909年）。

²⁷ 堀達之助：《改正增補英和對譯袖珍辭書》（東京：藏田屋清右衛門，1868年）。

²⁸ 柴田昌吉、子安峻編：《英和字彙》（橫濱：日就社，1873年）。

²⁹ 棚橋一郎編，末松謙澄校：《英和辭書》（東京：戶田直秀，1890年）。

³⁰ 和田垣謙三：《新英和辭典》（東京：大倉書店，1901年）。

³¹ 神田乃武等編：《新譯英和辭典》（東京：三省堂，1902年）。

civilized」。³²

《和英大辭典》(1890)將「文明」解為“Civilization; refinement; social progress; enlightenment”，將「文化」解為“Civilization; refinement; leaving no trace of barbarity or savageness”。³³

《和佛大辭典》(1904)亦將「文明」和「文化」都以“civilization”解之。³⁴

(三) 哲學辭典

井上哲次郎《哲學字彙》第一版(1881)收錄了“civilization”及“culture”，卻僅將前者翻譯為「開化」而沒有解釋和例句，後者則翻譯為「修練」，並附有 Philosophical culture (哲學修練) 和 Scientific culture (科學修練) 的詞條。

《哲學字彙》第二版(1884)依然將“civilization”翻譯為「開化」，而在“culture”項下加上了 culture of conscience (良心修練) 和 Scientific culture (科學修練) 的詞條。

《哲學字彙》第三版(1912)的“civilization”詞條則不再局限為「開化」之解，而加上了「文明」、「文化」之兩種釋意；“culture”的譯詞除「修練」外，增為「文化、人文、禮文、禮修、修養」。

比對漢字辭典和雙語辭典的釋意，³⁵ 可以發現維新初期問世的漢字辭典主要沿襲中國古典文獻對「文明」和「文化」的理解。雙語辭典之中，英和辭典類都收錄了“civilization”及“culture”，並沿襲羅存德 (Rev. W. Lobscheid, 1822-1893) 在《英華字典》(1866-1869)

³² 高橋五郎：《漢英對照いろは辭典》(長尾景弼刊，1888年)。

³³ Brinkley, Frank、南條文雄、箕作佳吉等編：《和英大辭典》(東京：三省堂，1896年)。

³⁴ ルマレシヤル：《和佛大辭典》(東京：三才堂，1904年)。

³⁵ 惣郷正明、飛田良丈編：《明治のことば辭典》(東京：東京堂，1986年)之「文化」(頁511-512)及「文明」(頁520-522)整理了收錄「文明」「文化」二詞的明治辭典，筆者係以此為基礎，加以補充未盡部分。

中的釋意，³⁶以漢字詞表達西語“civilization”的「開化」意義及“culture”的「耕作」意義。³⁷明治十年代、二十年代的英和辭典，多以「開化」和「教化」來解釋“civilization”與“culture”，其分別是前者較重「啟發」意義，後者較重「教育」意義；及至二十世紀初問世的《新譯英和辭典》才出現以「文明」和「文化」分梳“civilization”與“culture”的現象。井上哲次郎的《哲學字彙》1881年初版、1884年再版，及增訂羅存德《英華字典》（1899）時都並未修訂其釋意，直到第三版（1912）才出現明確的「文明」與“civilization”、「文化」與“culture”對譯現象。和英辭典及和法辭典類，則幾乎都以“civilization”來概括「文明」和「文化」，未加分別，也未脫離馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）在《華英辭典》（1822）的看法。³⁸

由此推知，漢字辭典和和英辭典可能受到漢語文脈「文明」及「文化」兩者語意自古相互混融，以及「文化」作為「文明開化」略語兩項因素的影響，到二十世紀初還呈現「文明」和「文化」互解的情況，《日本類語大辭典》對兩者做了極為近似，甚至互解的詮釋，《和英大辭典》及《和佛大辭典》皆將「文明」和「文化」釋為

³⁶ 羅存德：《英華字典》（*English and Chinese dictionary : with the punti and mandarin pronunciation*）將“civilization”解為「教化者、開化者、禮文者、通物理者、管物者」；“culture”解為「種植之事、耕種之事、耕田之工、種禾者、修德者、修理者、修文者」（Hong Kong: Daily Press Office, 1866-1869年，頁392、頁541）。方維規指出，羅存德對這兩個概念的詮釋明顯落後於時代，因為在他的詮釋中，幾乎看不到這兩個概念在當時已經發展出綜合性的意義，且他的解釋更多地指涉個體而非群體。參見氏著：〈論近現代中國「文明」、「文化」觀的嬗變〉，《史林》1999年第4期，頁75。

³⁷ 麥都思（Medhurst, Walter Henry）：《英華字典》（*Chinese and English Dictionary: Containing All the Words in the Chinese Imperial Dictionary, Arranged According to the Radicals*, Batavia: Printed at Parapattan, 1842-1843）未收“civilization”，而將“culture”解為「修理之功」（頁347）。

³⁸ 馬禮遜《華英辭典》（鄭州：大象出版社，2008年）將「教」、「文」、「明」解為“civilization”，又將「文」或「化」解為“culture”。

“civilization”，可以證之。英和辭典則接榫了西語的語意脈絡，較早意識到兩者的區別。

然而，“civilization”及“culture”在西語脈絡中的意義與「文明」及「文化」在漢語脈絡中的意義產生衝撞、融合的過程中，辭典所顯示的是已然形成共識的概念內涵。於共識形成之前，駐外使節及留學生、具備漢學與西學素養的知識分子、以及長期旅日的外國專家都曾對「文明」、「文化」的涵義進行思考和表達，透過他們的介入，對譯關係得以逐漸成立，而「文明」、「文化」二詞的內涵也得以更加豐富多元。下文將藉由不同文獻的考察，嘗試探討此意義建構的過程。

三、福澤諭吉的「文明」論述

上述漢字辭典及雙語辭典顯示出，在幕末維新之交，日本人雖然尚未完全認識“civilization”和“culture”概念的廣度和深度，卻已經使用於生活之中。維新初年標舉「文明開化」之大旗，隨之出現不少「文明」的複合詞如「文明飯」（西餐）、「文明裝」（西裝）、「文明舞」（西式交際舞）、「文明棍」（西式柺杖）等等，其「文明」意思類同於西洋或摩登；而「文明家」、「文明人」（迅速適應文明發展之人）、³⁹「文明之利器」（方便於生活的器械）⁴⁰等語也一定程度地顯示“civilization”概念流入的痕跡。

因此本節將以福澤諭吉為主，先針對「文明」論述的出現與發展進行梳理。

福澤諭吉在明治維新前夕出版的《西洋事情》（1866）及《西洋事情外編》（1867）已多次使用「文明」、「文明開化」、「文明國」等

³⁹ 橫河秋濤述，長谷川貞信畫：「此第一等之文明家。」《開化之入口》（大阪：松邑文海，1874年）。中江兆民著，吳藻溪譯：《一年有半》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁14。

⁴⁰ 「藉文明之利器，除去木曾、雜冰之二險。」〈地理門〉，《風俗畫報》279號（東京：東洋堂，1903年），頁22。

語。如：「窮理、地理、兵法、航海術諸學日開月明，助我文明之世、補我武備之闕，其益甚大。」⁴¹「人皆修德畏法，可助於世之文明開化。」⁴²啟蒙思想家如西周（1829-1897）、森有禮（1847-1889）、津田真道（1829-1903）、加藤弘之（1836-1916）、箕作秋坪（1826-1886）、西村茂樹（1828-1902）、阪谷素（1822-1881）等人也透過《明六雜誌》頻繁地討論「文明」議題，⁴³對推動「文明」的熱切與躊躇並具、對「文明國」的嚮往與批評兼容，也顯示出對西方既存「文明」之秩序及序列，從認識到接受進而展開評論的進程。

一八七五年福澤出版的《文明論之概略》可謂當時對「文明」概念闡述最深入，傳播效益也最大的著作，也正式為「文明＝“civilization”」之對譯關係做了背書。⁴⁴該書甫問世便風靡全國，成為書店的首屈一指的暢銷書。福澤主要參照了巴克爾（Henry T. Buckle，1821-1862）的《英國文明史》（*History of Civilization in England*, 1861）、基佐（Francois P. G. Gizo，1787-1874）的《歐洲文明史》（*Histoire de la civilisation en Europe de puis la Revolution francaise*, 1828）、威蘭德（Francis Wayland，1796-1865）所編《倫理學原理》（*Element of Moral Science*）、穆勒（J. Stuart. Mill，1806-1873）的《議會政治論》（*Considerations on Representative Government*）和《自由論》（*On Liberty*），試圖從文明論的角度，為邁向近代國家的日本，提供一個設計藍圖，反覆地討論日本的「文明」（＝“civilization”）如何可能，「文明」概念因此而廣為人知。

福澤所面對的時代是，日本甫經維新，展步跨向近代國家的道

⁴¹ 福澤諭吉：《西洋事情·初編一》（東京：尙古堂，1866年），頁13。

⁴² 福澤諭吉：《西洋事情·初編一》，頁30。

⁴³ 透過國立國語研究所之「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/ 全文檢索，可查到73條「文明」的用例。檢索日期：2017年1月31日。

⁴⁴ 福澤諭吉：《文明論之概略》「文明一詞英語叫做“civilization”」（北京：北京商務印書館，1959年），頁30。

路，卻還在摸索究竟要如何形成一個國家，甚至對於自己究竟能否成功晉升為獨立國家沒有把握。福澤試圖透過本書明確描繪出日本文明化＝近代化的藍圖，他指出：「日本的文明化必須以西洋的近代文明為準則。」在這個基礎上，他討論何謂「文明」、探究「文明社會」的內容、訂立邁向文明化的對策。他層層推演出自己對文明的認知及期待，梳理其理路層次，可將福澤文明論的特色歸納如下：

（一）文明是一種社會逐漸發達的過程

福澤開門見山，直指闡述「文明」對日本的重要性：

文明論是關於人類精神成長的議論。但其主旨不在討論個人的精神，而是討論天下蒼生的精神。亦即將天下蒼生的精神凝結為一體，針對其一體的精神來展開議論。因此也可以將「文明論」視為眾人之心理成長論。⁴⁵

他主張日本的首要課題就是令「天下蒼生的精神」得以成長。他著眼於「天下蒼生」，從中探究「文明」的源頭何在，可以說已經擴大了羅存德局囿於「個體修身」的層面，而更接近“civilization”概念原本含括的普遍性範疇。

這原因很可能是福澤對「文明」的認識，係直接來自基佐的啟發。⁴⁶ 他分別文明的狹義是「以人力盡可能增加人類的日常需要，例如增加衣食住等層面的虛飾」，而文明的廣義是「研智脩德，以提升人的高尚地位」。⁴⁷ 所謂的廣狹，可以理解為表面淺層的文明觀與深度的本質的文明觀，福澤重視的是後者。他說：

⁴⁵ 松澤弘陽校注：《文明之概略》（東京：岩波文庫，1995年），頁9。

⁴⁶ 《文明論之概略》第三章〈論文明的本旨〉是圍繞著基佐的《歐洲文明史》第一講〈文明概論〉中的文明定義所做的議論。

⁴⁷ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁57。

文明本來就是相對的詞語，它是沒有極限的，唯有逐漸脫離野蠻而進步。本來人類便以相交為本性。獨居孤立則無法激發才智。即使是家族相聚，仍不足以完備人類的交際。必須要與眾人相互接觸，交際才會越益廣闊，法律也從而完備，人情相和，智識漸開。文明的英語是 civilization，源自拉丁語之 civilis，即「國家」之意。故文明是形容人類交流逐漸改善的詞彙，相對於野蠻而漫無章法的獨立，意為形成一個國家之體裁。⁴⁸

換言之，文明＝“civilization”意指社會在愈益複雜的流動裡，逐漸文明化的過程，是一種相對於野蠻國家而成立的文明國家體式。這裡福澤反而延續了羅存德《英華辭典》的解釋，強調文明作為「過程」而非「既成狀態」的一面。

福澤認為被神權支配的國家（如印度）以及被保護受壓抑的社會（如蝦夷），人民的自由受到統治者束縛，即使社會間存在公議，也不出自於人民的自立精神，而是他律的、依存上意所產生的結果。例如「亞細亞諸國人民受神權政府束縛，陷於極度卑躬屈膝的情境，盡失活潑氣象，便是如此。」由此一端可以看出福澤與基佐的論述，的確共同擁有西方文明史的基礎結構。

（二）文明是手段，其目的是國家獨立

福澤將「國家之獨立」當作日本「當前」的目的，而「文明」是為達成此目的的手段。他強調：「我輩所謂本國之獨立，即是我國民與外國交際時，歷經千錘百鍊，亦始終維持錚錚之態度，彷彿牢靠可抵擋大風雨的屋宇一般。」⁴⁹言下之意，具備智德的人民能自立自強→國家獨立→尚須在國際外交上「始終維持錚錚之態度」，方可稱

⁴⁸ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁57。

⁴⁹ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁390。

之爲「文明」。⁵⁰ 他清楚申明：「國際外交是我國之一大困難之病症，欲治療此病症，不可不仰賴本國之人民。」⁵¹ 可見福澤主張「獨立」、「文明」、「人民」之三要素密切不分，這是面對外交難局時，打開生路的唯一可能途徑。

不過，這裡值得細思的是，當站在「當前」的情勢，以「國家獨立」爲最高的目的，「文明」成了手段，它的意義是否產生質變的問題。我們必須注意福澤也說了這一段話：

必須先有日本之國與日本之人民的存在，才能論及文明之事。
沒有國家沒有文明，則不可謂之爲我日本之文明。⁵²

「文明」明顯地成爲附屬的存在，造就了「我日本」、「我國」的優位化。「我日本」之作爲第一義、作爲目的的優位化，使得「文明」這個手段淪爲第二義的存在。⁵³ 福澤認爲，日本當前被西洋諸國所迫，身處西方藉由「貿易與戰爭」兩個原則所律定的「國際外交」情勢中，境地窘迫。他一方面對先進國的蠻橫殘暴，表達高度的憤怒，一方面也積極地對自家人提出警告。

福澤希望透過日本的文明化達成「國家獨立」，解除日本在國際外交之中的危機，與先進主權國家並駕齊驅。文明不僅是論述，文明是一種明確的手段。過不了多久，福澤又進一步闡述：「欲喚起一國之人心，令國家全體人民感動，最方便的莫過於發動對外戰爭。」⁵⁴ 其後日本便以「貿易」爲由，主動向鄰近諸國發動戰爭。《文明論之

⁵⁰ 福澤：「國家之獨立即文明也。無文明則無法保持獨立」。參松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁301。

⁵¹ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁294。

⁵² 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁298。

⁵³ 子安宣邦：《福澤諭吉『文明之概略』精讀》（東京：岩波書店，2005年），頁289-290。

⁵⁴ 《通俗國權論》第七章〈外戰止むを得ざる事〉（論外戰之不可止），收於富田正文、土橋俊一編：《福澤諭吉選集·第七卷》（東京：岩波書店，1953年），頁15。

概略》刊行翌年，日本逼迫鄰國朝鮮簽訂「江華島條約」（1876），朝鮮不得不打開國門；在日本進行帝國化的過程中，它也晉身為具備「貿易與戰爭」之二元素的近代化主權國家。不僅在韓國，也對中國、臺灣的土地上，重演了昔日培理（Mathew C. Perry，1794-1858）將軍、哈里斯（Townsend Harris，1804-1878）領事在日本國土上所進行的要脅。

（三）文明是人類在身心兩方都得到豐足

福澤在第三章〈論文明的本質〉中，舉出各種「不得以文明名之」的社會型態作為反證，來回答「文明為何」的問題，並由此推斷文明社會的形象是：具備自由活潑的知性、自律的精神、人際平等、個人自由的社會。他描述「文明」的內涵道：

文明者，使人身安樂、心地高尚、衣食豐饒、人品高潔也。⁵⁵

他對「文明」理念的說明以基佐所論歐洲文明社會為基準，但他關於文明內涵的描述，卻非常接近人類幸福樣態的藍圖，帶著功利主義思維。他所謂文明，是關乎人類幸福的，即涉及物質、及道德條件的。但是他進一步說明：

此云安樂者、高尚者，意指其進步之狀況也。蓋因文明者，攸關人心之安樂及人品之進步矣。再者，人之安樂與品格乃出於人之智德，故文明者，可稱為人之智德進步也。⁵⁶

即強調並非「人之身心皆受益者，可稱為文明」，這不是文明社會的極致。文明應當是人類社會物質的、道德的進步向上狀態，包含「身心兩方」的豐足。而此處所謂「人之智德」，由第二章〈以西方文明

⁵⁵ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁60-61。

⁵⁶ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁61。

爲目標〉看來，福澤認爲西方國家的國民具備了「智德」，正是得以晉於「文明」的原因。因此凡是「文明」國家必受到「眾人之精神」、「人民之智德」所支撐。

具體而言，福澤所定義的「文明」意味開化國家所應具備社會制度和生活文化之整體，它是一個表示以西方先進國爲終極目標的到達點、或者到達過程的詞語。他訂立這個目標，是具有明確戰略性的。他很清楚知道日本應該如何由西方文明中取捨。於是他區分「文明」爲外在與內在，解釋道：

任何文明都兼有兩不同層面，一是表露於外在的事物層；另一是隱藏在內裡的精神層。這兩者是可以區別的，即前者可以容易學成；後者不容易學成。要提高國家的文明程度，應先吸收不易學成的一方，再來吸收容易學成的一方。而在吸收不易學成的一方時，必須檢討自己學會了多少，再來調配容易學成那一方的吸收速度。如果打亂了這個步驟，或把容易學成的優先於不易學習的，勢必導致本末顛倒。⁵⁷

所謂外在的文明意指「衣裝、飲食、居住，乃至於政令、法律等，耳目感官能聽見看見的一切」。這些外在事物與支撐於內的精神密不可分，但因爲前者比較容易模仿，因此當時的日本人往往將之當作文明化的表現，造成一種觀念上的誤解，甚而形成潮流。他強調形式上的模仿是最容易做到的，制度和規則上的文明化就比較難，而最難的就是人民精神、氣質之感化，即精神層次的文明化。但若精神、氣質這種層次一旦能文明化，制度規章層面的改革就容易許多，而且國家社會便可獲得到文明化最穩定可靠的基礎，使後續步驟順利無礙。

⁵⁷ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁29-30。

(四) 文明的社會是多元的，文明之概念由野蠻所襯托

至此我們可以清楚看到福澤的文明論的特色，是把人民的智慧與道德的文明化，視為最重要的課題。他希望提高人民獨立的精神、建構獨立的近代國家。然而他接著指出文明社會的標誌，就在於社會生活的多元化。如果說未開化社會是「無事的社會」，那麼文明社會則是「多事的社會」。他由文明史的角度，對人類社會提出以下的觀察：

若人類的活動越單一，思想也將越統一；若人類思維越統一，社會權力也將越偏頗。從前社會事業少，人們沒有足夠的活動空間，權力勢必偏重於一方。然而隨著時間流逝，人們為了滿足身心需求而不斷開發新的活動空間，無事的社會逐漸變為多事的社會。如今歐洲諸國的社會，正是多事的社會。所以，文明進步的關鍵是開發人們的活動、提高人們的需求。無論事業規模的大小輕重，都要以積極開放的態度去吸收，這樣可以使人們精神活動更加活潑、多元。⁵⁸

他把社會由「停滯」到「進步」的變化，視為在價值觀上由「一元」到「多元」的變化。所謂政治一元的社會，意指政治價值凌駕其他一切價值的社會，一切活動都受到政治支配。在多元的社會裡，政治不再是唯一價值，只是種種價值之一罷了。這裡透露著他對專制政治形態的批判。

同時，福澤還認為「事物之輕、重、是、非，都是相對而言的。同樣的，文明開化也是一種相對的說詞罷了。」⁵⁹對照前一章福澤所謂「沒有輕者，就不可能凸顯出重者；沒有善者，就不可能凸顯出惡者。是故，所謂輕者，較重者為輕；所謂善者，較惡者為善。因此，

⁵⁸ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁35-36。

⁵⁹ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁25。

如果沒有相對關係，輕、重、善、惡都不能存在了。」⁶⁰可知福澤認為「文明」是相對而成的，由相對的概念「野蠻」或「未開化」凸顯而成。

他以「文明開化的相對性」作為衡量基準，將當時的歐洲各國與美國，列為世界上最文明的國家；土耳其、中國、日本等亞洲國家，則為半文明國家；而非洲、澳洲地區的一些國家，則屬於野蠻國家。當把當時各民族文明由低到高排序，視為「人類必經階段」的文明發展階段後，他申明處於「半文明」類型的日本，必須以西洋各國更先進的近代文明，作為全面仿效的對象。

因為有「野蠻」，所以才能有「文明」——這一概念在結構上的特質值得留意。文明這項相對性的特質，也正是福澤文明論的基本構造。

四、岩倉具視使節團的「文明」考察

在新「文明」概念因《文明論之概略》及蓬勃的文明論述而廣受認知時，「文化」一詞被當成「文明開化」的略語——《明六雜誌》中論及「文化」的篇章，如津田真道、森有禮的論述，以及西周和西村茂樹關於是否廢漢字、改以西文為國語的討論中所謂「文化開明」皆然。⁶¹而西周在1870年頃出版的《百學連環》有「論及學術，則不

⁶⁰ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁15。

⁶¹ 可由前引「明六雜誌コーパス」資料庫檢閱出下述資料：西周：〈洋字を以て國語を書するの論〉及西村茂樹：〈開化の度に因て改文字を發すべきの論西村茂樹〉（《明六雜誌》1號，1874年）。森有禮的：〈獨立國權義〉（《明六雜誌》7號，1874年）所謂「文化未洽兵力未強の間は全く一國の内政に屬し」及中村正直：〈西学一斑（七）〉所謂「始は明達の人少なしと雖ども自ラノツカラ亦他人を化して明達ならしむる故文化大に進みたり」（《明六雜誌》7號，1874年）。此外，津田真道的：〈政論（二）〉有「文化の未だ開進せざるや法律疎畧にして」（《明六雜誌》11號，1874年），其〈新聞紙論 津田真道〉有「文化開明の裨益を為す」（《明六雜誌》20號，1874年），〈西洋の開化西行する説〉有「西洋の文化は

可缺文化滋養。述各國之經濟及政體、及風俗、人種、文化、人口、財政等事」，⁶²係將「文化」理解為「自然」的相對概念；不是古文獻與「刑罰」相對的「教化」意義，也不是「文明開化」之略語。

可以說明治前期的「文化」概念附屬於「文明」，所受到的矚目也遠不及「文明」，但它的內涵也緩慢地在充實及轉變。這段時期福澤等啟蒙思想家著力於建構新「文明」的理論層次，而使節團及留學生則透過親身的西方經驗來轉譯及嫁接“civilization”的意涵。

一八七一年春，伊藤博文（1841-1909）建議派遣懂漢語並熟諳內政的官員出洋考察。他說：「爲使我帝國進入開明各國之社會，內政應如何改革，應有何種法律，政務應施何種方略，外交應以何爲准則，以及應如何交際等等，皆需加以咨詢研究。」維新政府終於在該年末派出由正使岩倉具視帶領的「岩倉使節團」⁶³赴歐美訪察。目的有二：一是修訂幕末以來所締結的不平等條約，「確立與列國並肩之基礎，奠定獨立不羈之體制」；二是親身體驗西方文物，考察「歐美諸洲開化最盛之國體，諸種法律、規則等實務」，研究各國陸海軍的法律、待遇和指揮方法，以及海關、軍械、城堡防衛等等。換言之，「凡可予我國有益之事，概當研究熟覽」。⁶⁴這在在呼應了睦仁天皇《五條御誓文》中的國是方針：「破除舊有之陋習，一本天地之公道；求知識於世界，大振皇國之基業。」

使節團由正使右大臣岩倉具視、副使內閣顧問兼參議木戶孝允（1833-1877）、參議兼大藏卿大久保利通（1830-1878）、參議兼工部

源を天竺に發し」（《明六雜誌》18號，1874年），皆爲「文明開化」之略。

⁶² 西周：《百學連環》，收於近代日本社会学史叢書編集委員會編：《近代日本社会学史叢書》第1期第1卷（東京：龍溪書舍，2007年）。

⁶³ 在此之前，日本派遣過萬延元年遣美使節、文久遣歐使節和橫嬭鎖港談判使節團。

⁶⁴ 久米邦武編，田中彰校注：《特命全權大使米歐回覽實記》冊1（東京：岩波書店，2000年），頁10-11。（以下各註釋略稱爲久米邦武編：《米歐回覽實記》）

大輔伊藤博文、外務少輔山口尚芳（1839-1894）等46位使節、18位隨從及43位留學生組成，⁶⁵平均年齡約30歲，可謂「維新政府行政部門的全體出動」。在接近二年歷訪美、歐、非、亞各州期間，⁶⁶史學家久米邦武（1839-1931）在此行擔任記錄，並於返國後將在地記錄參照了許多原文文獻及翻譯史料，經多次增補修正，配合杉浦弘藏（1842-1876）的多幅圖繪，整理為報告書性質的《特命全權大使米歐回覽實記》，於一八七八年出版。該書涵蓋了日記體的「實況」、「實錄」，及論述體的「論說」。「實況」、「實錄」對於所遊歷諸國的歷史及地理背景、政治、經濟、社會、產業、宗教、教育、文化等諸多層面，都有近似百科全書般，包羅萬象且詳細生動的記述；⁶⁷而「論說」則提出如何攝取西方文明的主張，及對西方文明的評論。

值得注意的是，《特命全權大使米歐回覽實記》（以下簡稱《實記》）出版之際，一個蘊含政治、思想要素的「國語」概念，隨著政府致力於凝聚人民對中央集權式國民國家之認同而正在成形與普及。「言文一致」運動的推行則逐漸改變了文字結構、文體及語彙。東西方往來的頻繁帶來社會的新變貌，新字新詞急速增加，不僅用以表述日本未曾出現的物事，更用以描摹新進的制度與概念。《實記》一書中也表徵了上述狀況——其中不僅使用「文明」、「文化」來形容眼見的社會樣態，也出現「文明國」、「文明信仰」、「文明開化」等複合詞，以及「文明之光」、「文明之民」、「文明寬大之風」、「文明之

⁶⁵ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊1，頁84、424-426。

⁶⁶ 「岩倉使節團」由橫濱港登船，遠涉重洋抵達美國西岸，之後沿鐵路東進，橫越美國大陸到東岸，總計在美國居留約半年、英國四個月、法國二個月、比利時、荷蘭、德國三周、俄國二周，以及丹麥、瑞典、義大利、奧地利（參觀維也納萬國博覽會）、瑞士等。其後取徑地中海，穿過蘇伊士運河，經紅海，拜訪了沿途的斯里蘭卡、新加坡、西貢、香港、上海等等歐洲殖民地和亞洲城市，但停留時間都比較短，於1873年（明治六年）5月至9月間先後回國。

⁶⁷ 可參閱高田誠二：《維新の科学精神：『米歐回覽實記』の見た産業技術》（東京：朝日新聞社，1995年）。

君子」、「文明之本意」等敘述，此外更不乏「開化」、「開明」、「教化」、「化治」等在當時與「文明」能互相替換的語詞，以及文明的反義語「野蠻」。⁶⁸

相對於福澤諭吉在《文明之概略》中表達的一介知識分子所懷抱和理想文明觀，《特命全權大使米歐回覽實記》可謂呈現出一群擔負著創造近代化國家使命的「官僚」們所持有的文明論。此外，相較於福澤以洋學為基幹的西洋理解，久米邦武主要是漢學訓練，他的西洋理解是透過漢譯書籍如魏源（1794-1857）的《海國圖志》、徐繼畲（1775-1873）的《瀛環志略》等書。知識素養及自覺使命的不同，令兩者之記述同異各現，試歸納如下：

（一）「文明」的發展階段與判準

如前節所述，福澤諭吉抱持進化論式的文明觀，相對於西洋為基準的「文明」，日本與中國處於「半開」階段——意指「野蠻與文明之間」。具體而言，他認為白種的歐洲各國與美國，為世界上最文明的國家；黃種的土耳其、中國、日本等亞洲國家，為半文明國家；而黑種的非洲及大洋州的部分國家，則屬於野蠻國家。可以說，福澤為世界諸國文明程序排序的標準，主要是「人種」。

在《特命全權大使米歐回覽實記》一書中也出現「文明圈」及「文明圈外」的劃分，同樣將文明的發展理解為三個階段：「野蠻」—「半開化」—「文明」。「南洋」（東南洋）是蠻荒之地，涵蓋了日本與中國的「東洋」已走上開化之路，擁有文明化的可能性，而歐美各國則已臻於文明之境。⁶⁹

使節團也相當留意「人種」之別，指出：「白種……為慾望深重

⁶⁸ 此外，可視為明治時期的新詞者尚有「社會」、「個人」、「銀行」、「哲學」、「理化」、「器械」等等。

⁶⁹ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁308。

之人種；黃種……為慾望淺薄之人種」，⁷⁰但留意其敘述，可發現對於使節團而言，「人種」或「膚色」只是「比較東西兩洋的要素之一」，主要用以呈顯他們眼中東西方的價值觀及人性差異，卻並非文明的唯一判準，亦非區分東西政治樣態的唯一標準。他們認為慾望的深淺，造成社會風氣不同——白種人熱中於宗教，缺少自制力，為了實現自我慾望、追求暢快人生；黃種人情慾之念淡薄，改正性情的意志堅定。

久米邦武明言「生理是否勤勉有力」⁷¹才是文明是否發達的要素，換言之，「某一地域的人們是否為了生存而奮發努力，決定了其文明基礎是否能持續累積」。⁷²因此，當在猶他州鹽湖城（Salt Lake City）參觀印地安原住民族群所留下的史蹟時，⁷³久米以詳細的問答形式紀錄了該地印地安民族的特色及生活史，筆端流露相當的親近感；而他書寫美國新墨西哥州黑人的段落中，則形容他們勇猛堅毅，應該不可能說是「日本人的流裔」⁷⁴云云，完全看不出丁點對少數民族的歧視或差別態度。然而在描述東南亞的原住民時，卻一再指出其生性「怠惰」。可證之其判準為「勤奮與否」而非「人種」。

此外，久米由「武鬥」的角度區分了「文明」國和「野蠻」國的本質。他指出文明國家講武練兵，野蠻之民的嗜武鬥狠，兩者所行之事表面相似，宗旨則大相逕庭。文明之國講武練兵的目的在於防禦外敵，野蠻嗜武之民則為了挑起爭端，且喜好自國相鬥。這一點十分接近中國古文獻對「文明」的理解——由上古洪荒之亂世鬥狠，收斂到三代治世的文質彬彬；也類似於古典所解釋的「文治」與「武治」。

同時，對使節團而言，「文明」與「非文明」並不能一概而分，他們強調文明國亦有不文明之人，不能等同視之：

⁷⁰ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁149。

⁷¹ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁275。

⁷² 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁275。

⁷³ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊1，頁132-133。

⁷⁴ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊1，頁132-133。

即便是文明國家，其中等以下人民還是不免冥頑不靈，兇暴強悍。謂西洋各國上下風俗皆美，此大誤也。⁷⁵

本來各國各種人民，分疆成國，草木之區尚且各有姿態，儀態萬千，即便開化，也未能使之相同。興趣風俗皆異，自然賢邇有無，共同等待發展文明之機。即便是稱作文明精華的歐洲，沉溺慣習，過於天真，不能之事多也。⁷⁶

表達出一種所謂文明並非事事皆美、文明中有差等，而各國皆可能往文明發展的認知。

(二)「文明」與「風土」

岩倉使節團出訪歐美時，「文化」與“culture”的對譯關係尚未確立，但使節團成員們不僅留心於西方諸國的文明動態，也試圖洞察各地歷史傳統和「風俗習慣」的實質，並因此而為既有的「文明」論帶入「風土」的觀點。在《特命全權大使米歐回覽實記》表達出一種「風土」孕育了「民情」的文明觀，並透過儒教的人性視角，以東洋社會為比較對象，試圖觀察歸納東西洋社會的優缺點。

使節團認為相異的「人種」之所以表徵出迥異的民族性，⁷⁷係因風土的不同，有以致之。土地貧脊日照稀少的歐洲，人民必須為了生計而勤奮不懈，故逐漸孕育出勃發的「文明」；而亞洲土壤肥沃、陽光充足，人民往往因此懶散怠惰，無法激發出在逆境中求生存的心志，難以長期積累出「文明」（極端例子如東南亞）。

「沃土之民情」是儒家式的思維，久米邦武等人以此為前提，推演出對東西洋思維方式、社會、民生、政治的比較論。例如在民生方面，他們認為西洋人在貧瘠的環境中奮力追求生活的富饒，希望因富

⁷⁵ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊3，頁141。

⁷⁶ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁147-148。

⁷⁷ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁275。

饒而獲致更多快樂。因此西洋人透過各式各樣的營生來賺取財富，不但重視各類商品的估價，也時時留心國際商業及市場行情的盛衰，具備商情的洞察力，使他們的國產品在交易上不被砍價，人民也終能致富。他們推崇歐洲的商業模式，足以作為世界模範。⁷⁸反之，東洋人較不懂得賺錢與花錢之道，要不是怠惰者，就是浪擲錢財者，常不知不覺地成為守財奴。⁷⁹

使節團最首要的課題，是尋求以天皇制為中心的德治社會如何在近代化國家的制度內有效地實現法治，他們認為歐美近代社會的組成原理，是為了對抗他者的專橫而重視個人的自主、獨立，故尊重自由，並以法律保護和調整這些權利。由「風土」造就民族性的觀點，他們認為西洋人性格矯揉遲鈍，其君主遂制訂出對自身財產有利之政策，所坐擁之土地皆取自人民，斂稅又豪奢，貪婪無厭，故激西洋人民紛紛起而削除君權，還政於民之議沸起，⁸⁰逐漸形成一種抗拒專橫，重視個人的自主、獨立，尊崇自由，並加以法律保護、調整這些自應權利的制度。由此推演出西洋為「保護之政治」、採取法治主義，東洋為「道德之政治」、採取德治主義的結論。

在思維方式方面，使節團認為西洋人具備著一種合理性、系統性的發想，以「理論」、「學智」為骨幹；而東方人則缺少這類型的思維，重視「經驗」的傳承與根據。前者講究刻苦及合作，盡人事而欲勝天道，其農工之業倚重「科學」，發明不少技術器械。「講究使他們學術進步，刻苦令他們發明器械，合作讓他們貿易昌隆。累積至今日，遂成文華之世」，⁸¹並強調西洋的工事尚不足為懼，令人敬畏之處在於合作的精神。⁸²東洋人則倚賴上天，農工之業得力於「經驗」的

⁷⁸ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊2，頁174；冊3，頁201。

⁷⁹ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁222。

⁸⁰ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊1，頁52-53；冊4，頁42、43-44、53-54、210、372、389-390。

⁸¹ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁220。

⁸² 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁220。

累積。同時也留意到「工智」，即工藝技術的重要。⁸³

雖然使節團對於西洋社會富庶之情狀相當讚許，認為這是西洋人懂得發揮天性優勢，集結眾智，遂能擴展工業技藝及貿易，有以致之。⁸⁴ 但他們並非對西方的一切盲目稱揚，同時指出共和國家，自由的弊端甚多，每個人能夠被一視同仁地獲得自由，固然令人稱羨，但某些人因此放肆無忌，欠缺上下檢束之美，風俗自會不良。⁸⁵

(三)「文明」有盛衰榮枯

岩倉使節團每到一處，都會將博物館列入參觀行程中，他們認為除了鄉鎮都市的踏查外，參觀博物館可以「親炙該國開化之順序，知其國之興，……非倉促可成，其中必有順序。先知之知傳達後世，先覺之覺流傳後生，循序漸進。此即是進步二字。進步一事並非只謂除舊換新。」⁸⁶

他們在義大利首先參觀了文藝發源地的佛羅倫斯及首都羅馬，盡可能走訪各種古蹟——各教堂、廣場、古城墉、萬神殿、議事廣場、競技場、浴場、聖彼得大教堂、梵諦岡博物館、聖天使堡……，認識到義大利作為歐洲文明的發源地，以及始自羅馬的源遠流長歷史，推動著歐洲諸國走上文明開化的道路。久米邦武發出感嘆：「國之文明非一朝一夕可成，需歷數千年的孕育，才能如此煥發。」⁸⁷ 但來到街坊之中，他們驚訝於眼前的羅馬塵土飛揚，貧民聚集，過往榮光蕩然無存。

當他們往南方走，眼見義大利南部第一大城那不勒斯（Napoli）貧民聚集，「多為無學之人、性格疏懶，街市不拂塵芥、車馬狼籍」⁸⁸

⁸³ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁220。

⁸⁴ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁220。

⁸⁵ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊1，頁330。

⁸⁶ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊2，頁114。

⁸⁷ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁288。

⁸⁸ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁326。

的情境，回顧自己曾遊歷過的十二個國家，尚未有如此巷弄「狹隘不齊」、「骯髒、貧窮、無知」的城市，這讓他們憶起中國的上海。而過去在羅馬的全盛時期，被稱為「皆為蠻夷之地」的倫敦、巴黎，以及「多為苦寒之原，森林之野」的德國，卻因受到羅馬文明的「誘發」，加以人們長時間的奮發積累，如今躍升為泱泱文明大國。⁸⁹ 久米邦武感嘆：「回顧歐洲文物之興，自有其理。當某地興盛，另一地便朝向衰弱。對照英、法、德諸國榮景之歷歷，而其文明開化之成因及動力，係淵源於羅馬。時至今日，綜覽那不勒斯各處之景象，可證此理之物多矣。」⁹⁰

他們發現「歐洲今日的光景與羅馬往昔的盛況，相互重合之處多矣。」⁹¹ 昔之「蠻夷之地」，今成「文明之國」；昔之「文明之源」，今成「落魄之地」，這樣的轉變讓他們滿懷驚奇與好奇，透過旅途的各種經歷與見聞，掘發歐洲文明圈確立的過程，他們既翻轉了中國古典上溯三代企慕「文明之世」的「尚古」思維，也修正了近代“civilization”概念認為隨著時代推移，文明將更臻於完竟的觀念，強調文明的狀態可能消長，並探求文明之所以出現盛衰榮枯的歷史原因。

(四) 日本——面對東西洋風俗及傳統「截長補短」的主體性

使節團透過東洋——西洋的對照／對比來立論，將此現象視為歷史不可割斷的連貫性。若如此，那麼東西兩種文明作為歷史的橫斷面，使節團既已彰顯了其間的異質性，那麼他們如何陳述彼此的相關性呢？

在《特命全權大使米歐回覽實記》羅馬之卷中，假設了東西洋之間自古便能「相通」，且「交易」未曾斷絕的情況：

⁸⁹ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁287。

⁹⁰ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁287-288。

⁹¹ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁290。

一千七百年前，若不切斷東西洋往來的船舶與貿易，如今地球上將可能訂定相通共享的交易法規，兩洋之民可相互切磋、琢磨智慧，並皆能獲益獲利，兩者差距絕非如今之劇。⁹²

幕末黑船來航事件之後，歷經二十年寒暑，日本政府無可逃於須在國際社會立足的現實。岩倉使節團的重要使命之一，便是為日本擘劃新的國家體制。他們身處異質文明的發源地時，油然而生出曾透過「貿易」而連結的東西文明，如果一如既往，交通不絕的話，文明又將如何表現的感嘆。但歷史的現實並非如此。「漢人安坐不動，羅馬阻絕不來」。經過千百餘年再恢復往來，東西之風土民情早已南迴北異——「扞格不入，從盛轉衰、從小變大，變化已久，往昔之事，眾人漠然而不會相聞。」⁹³

他們深知歷史無可回頭，所提出的東西人種比較論，旨在強調亞洲人種及亞洲社會的獨特性，試圖找尋作為「亞洲人種的近代」之日本，該如何開闢出一條獨特的「亞洲之道」。而透過風土論，他們不僅區分了東西民情的不同，更區別了「東洋」與「南洋」（東南亞）的差異，凸顯日本不但具備了文明化的可能性，又因地利之便，受南洋物產之惠。久米邦武寫道：「弱肉強食，自歐洲遠航之始，熱帶之弱國，則成列強爭相捕食之地，其豐饒物產，悉皆輸入本國。」⁹⁴

久米邦武舉出「學習精神」及「模仿能力」作為日本可以突破長期的隔閡，並吸納、薈萃東西方文明的主因。「我國自古以來少有發明，常從他國知識中學習」，⁹⁵「歐洲人與日本人接觸時，總稱讚其伶俐……非常讚賞日本人的模擬精神」。⁹⁶他回顧日本的建築、造鐵技術、陶瓷器、紡織等等，雖然皆從朝鮮或中國習得，但而今的技術已

⁹² 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁290。

⁹³ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁290。

⁹⁴ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁307。

⁹⁵ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁321。

⁹⁶ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁220。

凌駕這些國家；同時，東洋多有文明古國，但而今僅有日本積極朝向開化之道邁進。由其筆端可知，使節團對日本文化中善於模仿的特質有充分的自覺，指出若充分發揮此特質，則日本將可能成為亞洲最開化的國家。「東西智巧相異，雖說難以相合，但其進步與否，皆非上天所賜……世界本來有無互通、長短相補，若相互不失勉勵之精神，有識者必能見出可裨益之處。」⁹⁷

透過《特命全權大使米歐回覽實記》，使節團將日本置於東西文化的接點上，為進入國際社會而鋪磚引路，並提出東西洋文明同異互見，日本攝取文明的立場應是「截長補短」，以求取融通性。

東西洋風俗異中有同，同中也有異。故取西洋之良法善制，施行於東洋，盡心把握其旨，並謹慎執行。二者時而如柄鑿之不相合，故有識者須斟酌估量。⁹⁸

在這個觀點上，日本保有了主體性，來進行對於西方文明內容的辨別和攝取。

他們因此敏銳地發現了文明國家中的階級差別待遇嚴重，木戶孝允便舉英國貧民窟、法國勞工階級、俄國困乏的農村為例，指出「開化之國也多醜態」，需防止日本「染上惡弊」。⁹⁹ 述及一八七一年巴黎公社起義事件時，毫不留情地批評其為「暴徒」、「賊徒」，說道：「即便是文明國家，其中等以下人民還是不免冥頑不靈，兇暴強悍。謂西洋各國上下風俗皆美，此大誤也！」¹⁰⁰

在鹽湖城見到摩門（Mormonism）教祖 Joseph Smith 一夫多妻、在英國看到鴉片的盛行與貧民窟的慘狀、在法國體會到勞動街的困苦、在俄羅斯觀察到僻壤窮鄉人民的無計可施，讓他們對「文明」的

⁹⁷ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊4，頁321。

⁹⁸ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊3，頁144。

⁹⁹ 詳參木戶孝允、妻木忠太：《木戶孝允文書·四》（東京：日本史籍協會，1930年）。

¹⁰⁰ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊3，頁141。

內涵與「開化」的進度都極其慎重。他們也提醒激進開化論者，若僅學外國之皮毛，妄自菲薄，受西方進步之狀所炫惑，將得不償失。而返回日本的船旅中，眼見將前往南亞殖民地的「白晳紅鬍船客」¹⁰¹舉止輕慢無禮，完全不似文明國人民當有的舉止。而當船隻行過斯里蘭卡後，展現在眼前的是東南亞山青水綠、土地肥沃、植物繁茂的風光，與先前滿是紅土的「赤野」風景截然不同，他們不禁脫口而出：「真為極樂之地矣！」¹⁰²但事實是這些「極樂之地」已成爲歐洲諸國的殖民地，觸目可見殖民者們的蠻橫無理。於是久米邦武在記錄中特別描述了對於荷蘭人殘暴地對待蘇門答臘北部亞齊特區人民的景象，指出相對西班牙、葡萄牙、荷蘭「對待土著暴虐殘酷」，英國則是採取「招撫柔遠」、「親和」的政策，才「成爲今日盛況」。¹⁰³

西洋日新進步之說傳入日本以來，社會輕佻短慮之風漸興，棄舊爭新。其之謂新者，未必得其所適；舊者又多遭毀棄不存。噫！這豈是日新之所謂歟？又豈是進步之所謂歟？

他們試圖在文明的外表直見其實質，並思考所見之文明事項，是否確實適合日本，以及擷取的緊迫性如何。例如當考察了處於資本主義、文明尖端的英國後，他們指出「此國幅員、人口、位置與我日本相似，且倫敦身爲世界物產的一大市場」，¹⁰⁴其人民營生圖利之方及國家貿易狀況應加以注意，但其政體及民族性，則未有仿效的急迫性。

(五)「文明」建設的物質基礎及精神內涵

福澤諭吉強調文明需包含「身心兩方」的豐足，應同時含括人類社會在物質與道德兩個層面的進步向上狀態；使節團在思索適合於日本

¹⁰¹ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁307。

¹⁰² 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁312。

¹⁰³ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁307。

¹⁰⁴ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊2，頁384-385。

的文明開化時，也表達出不局限於政治制度與工業技術的寬廣視野。

福澤諭吉將文明定義為「人類智德的進步」，《特命全權大使米歐回覽實記》則將「進步」定義為「將先知傳達給後知，以先覺啟發後覺，逐步前進」，並明言「進步並非棄舊圖新」。在此論理上，使節團盡可能由進步的物質表象中，探求其內質。當他們在美國匹茲堡、英國曼徹斯特目睹受到工業革命所推動、形構的城市景觀——由巨大高聳的煙囪連結而成的風景線、伴隨著蒸氣機活塞上下作動聲充塞耳際時，他們讚嘆於蓬勃的生命力，並留意到「道路整備」是發展「都市建設」的基礎，提出「道路文明論」——即「在其國，觀其道路之修美，可知政之修荒、人民之貧富。」¹⁰⁵指出城市的路網決定了各式公共場所及各種社會功能區塊的空間分佈與整備，也決定了工商活動如何進行，當生產力急速擴張後，因應城市的開發而大舉拓展道路，連帶著上下水道的鋪設、電力、煤氣、路燈的普及，使城市變得更富有公共性及開放性。¹⁰⁶

在所到訪的歐、美都市中，他們最推崇巴黎，尤其是凱旋門大道，認為它的柏油路鋪設得平坦又寬廣，無合縫之處，且道旁林木分隔了人行道與車道，漫步其間，充分感受到蔭涼。¹⁰⁷華燈初上後，有瓦斯燈照亮了大道，「燦爛如明珠，堪稱壯麗天下」，¹⁰⁸較之美國的木板路更為堅固，技術也更勝一籌。¹⁰⁹此外，巴黎市政府花費十數年剛完成擴建的上下水道設施縱橫交錯、井然有序，也深得使節團讚譽，認為這是巴黎的一大「壯觀」。由於當時日本的下水道建設仍相當落後，人口密集的大城市如東京，對下水道疏於管理，家庭污水、糞尿、雨水均未經處理便排入河川，污染水源，構成嚴重的環境衛生問題，甚而引發霍亂等傳染疾病的流行。他們因此由歐美大城借鏡，思

¹⁰⁵ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊1，頁103-107。

¹⁰⁶ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊1，頁102-103。

¹⁰⁷ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊3，頁50-52。

¹⁰⁸ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊3，頁44-46。

¹⁰⁹ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊3，頁53。

考如何讓以東京、大阪爲首的日本城市，由幾百個小町構成的舊城空間，以及大小新舊不一的道路網絡，發展爲一個足以應付工商業高度發達、人物交通往來頻繁、中央統治的「文明城市」。

他們留意到「生活品質」也是「文明」的內涵之一。當參觀過三藩市的動植物公園、紐約的中央公園、巴黎的柏特休蒙公園（Parc des Buttes Chaumont）之後，他們認識到城市公園作爲公共空間，可以開放給市民，特別是勞動工人休憩遊樂的世外桃源（arcadia），可謂文明開化的表徵之一，並指出進行城市道路基建之餘，更需注意樹木綠化功能。¹¹⁰而積極參訪各類型學校（男女共學、女子學校、黑人學校）後，他們體認到以長遠眼光籌劃教育設施及文教設施的重要。木戶孝允於一八七二年一月二十五日致信給國內的文部省要員田中不二麿（1845-1909）及長與專齋（1838-1902），強調設立學校的重要：「如果對後人子弟的行爲，不予以格外重視，那麼日本國家的保安是沒有指望的。爲了防範十年以後的弊病，只有興辦真正的學校。」他提醒日本國人：「我國今日之文明不是真正的文明，我國今日的開化不是真正的開化。」他激勵日本人：「日本人決非與今日歐美之人有異，唯在學與不學」。¹¹¹

福澤諭吉認爲「衣裝、飲食、居所、政令、法律等耳目感官所感知的一切」¹¹²是文明的外在，而文明的內在就是人民的「精神」與「智德」，強調形式上的模仿容易，而精神層次的文明化則困難。使節團的見解不謀而合，且更具體地提出建言——興革學校，普及教育。

相對於作爲個人意見表述的《文明論之概略》，《特命全權大使米歐回覽實記》是一部具有公務報告書性質的長篇紀錄。前者吸納西學視角，認爲中華封建社會的停滯性及蘊含儒家保守思想的日本封建體

¹¹⁰ 齋藤健次郎：〈黎明期における下水有機資源の再利用——「米歐回覽實記」に見る〉，《再生と利用》第97號（東京：日本下水道協會，2012年），頁6-11。

¹¹¹ 木戶孝允、妻木忠太：《木戶孝允文書·四》，無頁碼。

¹¹² 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁30。

制，都是日本邁向近代化時必須克服的問題。後者雖肯定西洋文明進步的一面，但仍保有儒家思維，較多地憑藉儒教價值觀，對「文明」進行選擇與取捨。

相對於福澤諭吉的「脫亞論」主張——日本應遠離朝鮮、中國等亞洲「未開化」的惡友，以「開化」為目標，與西洋文明國家為伍；¹¹³使節團經歷長時間的實際踏查，認識到歐洲的階級差別待遇嚴重後，對歐洲現代性的幻想也有所覺醒，他們不燥急地論斷「脫亞」與否，而對東南亞受殖民的狀態抱持同情。在其紀錄的筆鋒，對於西方文明的本質與榮華盛衰有所保留，對日本是否有能力走上這種富國強兵的境地也有所憂慮。在《特命全權大使米歐回覽實記》全書之後段，尤其歸國的航程時，久米甚至顯露出「脫歐」的論調；其「優先道德教化之舉，刑名之事居末，君主節儉、勤奮仁恩，人民寡欲、勤勉報效，上下相親，常保太平。故利慾之論，最為人所不恥也」，¹¹⁴可以很明確地看出他的視點有從文明轉往道德的傾向。可惜明治政府並未深思使節們欲克服「脫亞」論的嘗試，而最終採取的是逕行歐化政策，甚而走向「大東亞共榮圈」的終局。

五、結語

當某一語詞與西文的對譯關係真正確立或成為「標準」譯法之後，人們往往不再追問其原委，但是這樣的「標準化」及其流傳，時常帶著機遇性，甚至偶然性。在近代日本「開明」及「開化」也曾被使用於“civilization”的譯語。為何啟蒙思想家們最後選擇「文明」，從筆者可見的文獻上尚不得而知。但也許可以推估，「文」與「明」

¹¹³ 他說：「若不模仿西洋之風氣，不斷然下定決心——讓亞洲之東出現煥然一新之西洋國家——我國將無法晉於文明。」福澤諭吉：《文明論之概略》。

¹¹⁴ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5，頁159。

的組合，和歐洲思想史的重要概念“enlightenment”（啟蒙）相通、且意味著「野蠻」的對立面，而獲得青睞。這個「文明」概念指涉了一種在精神和物質方面俱達到「先進的」進展，有別於傳統的、過時的東方文化，而在當時的日本，「文明化」也成了「近代化」的同義詞。

促使「文明」與“civilization”之對譯關係成立的推手福澤諭吉，所詮釋的「文明」已經是為綜合概念，他吸納了赫德區分文明程度和文明等級的觀念，並且強調文明概念與「進步」和「發展」緊密相關。他以基佐的文明史論為基礎，展開其「文明」論述。基佐描述出在羅馬帝國廢墟上形成的歐洲文明的因素和演化歷程，主張近代的歐洲文明是以多元性為最顯著的特點，並採納了一種以自由和正規的政府之建立為焦點的進步史觀，來描述多樣化的歐洲文明因素（帝國遺物如君主制、法律、自治市鎮；蠻族因素如封建制、個體獨立；基督教因素如心靈力量、宗教與世俗的分離）如何在時間長河中逐漸融入一個社會之中。

福澤諭吉雖然留意到文明的多元性，以「多事的社會」來形容文明社會的樣態；但對他而言，歐洲文明是一個值得仿效的目標，促進日本文明化的最主要目的就是「國家獨立」——解除日本受不平等國家制約的困境及在國際外交之中的危機。他取“civilization”的拉丁語字根 *civilis*（公民的、市民的），直接解為「國家」，來說明「文明」與“civilization”的對譯關係：

文明的英語是 *civilization*，源自拉丁語之 *civilis*，即「國家」之意。¹¹⁵

他進一步強調文明就是一種手段，主張透過對外戰爭和對外貿易來晉身主權國家。

此外，福澤的思想始終採取相對主義原則，認為所有事物都應放

¹¹⁵ 松澤弘陽校注：《文明之概略》，頁57。

在相對關係中討論。他將歐洲文明視為重要的參考座標，著力於申論「文明開化的相對性」。亦即在文明——半開化——野蠻的文明進化論式中，日本應如何由半開化之域躋身文明之列。並將文明區分為「制度規章上的」和「精神氣質上的」，指出在衣食住行等形式上模仿「文明」容易，制度和規則上的文明化較難，但最難的是精神層次的文明化；主張以精神、氣質層次的文明化為重，如此制度規章層面的改革將容易許多。

久米邦武不採取相對主義，而採取歷史式的思考。在《實記》文首定義了「進步」就是「將先知傳達至後知，讓先覺啟發後覺，以此逐漸前進」，強調「進步並非捨舊圖新」，他為「進步」加上了「慣習」之傳統要素，指出「國家的成立自有慣習，可從中看出文化之美」。¹¹⁶使節團的參考座標除了歐美，還有非洲及東南亞，試圖透過歐洲與亞洲的比較，掌握兩種文明；並進一步將福澤諭吉的人種論融入風土、生理等觀念，展開其文明論述。他們所理解的「文明」內涵已不是物質、器物或制度上的，精神、生活、民氣更佔據優先地位。此外，他們也提出文明中有差等，且文明可消、可長的看法。他們使用的「文明」概念指涉了一種帶有普遍意義的文明現象，既是精神的、也是物質的，既是技術的、又是社會的文明程度。

此外，久米邦武以「道德政治」作為認識的起點，強調日本與歐美擁有的傳統不同，反倒認知到文明政治所擁有的優點——即「自主的人民」及「運用自主能力」。站在道德的角度看待西方的新概念，¹¹⁷久米深感衍生出這些詞彙的西洋社會構造和意識與「東洋之風俗」截然不同，深刻體會並刻畫出東西政治的不同。

久米邦武的記述還有許多觸及「文化」層面的內容，卻未必使用「文化」一詞，而多以「風俗」、「文物」、「文華」或詳細羅列各種事

¹¹⁶ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊2，頁114。

¹¹⁷ 久米邦武編：《米歐回覽實記》冊5中的第八十九卷便討論了“Justice”與“Society”涵蓋的意義。

項來表述，也顯現了當時「文化」與“culture”的對譯關係尚未建立與普及。直到二十世紀初期，隨著德國哲學在日本流傳，「文化」一詞由「文明開化」之略語轉而為德語“Kultur”的譯語，¹¹⁸與「文明」意涵的區別也開始受到留意。大正時期所流行的「文化窟」、「文化住宅」、「文化村」等複合詞，使用了「文化」來表示先進與摩登的意思，也逐漸具備歷史和哲學的意涵，與「文明」之間的分殊逐漸明顯，以前者較重精神層面、後者較重物質層面，一個有別於傳統的現代「文明」、「文化」概念遂逐漸形成。當代的辭典大都在釋意中區辨了新舊概念的內涵。例如《大漢和辭典》解釋原始意義的「文明」為「文采光輝、文德充沛、人智發達社會發達之狀」，解原始意義的「文化」為「不施用刑罰威力，讓人民得以教化，文治教化」。並將作為“culture”譯語的「文化」解為：「將自然純化，實現理想的人生過程。換言之，人類征服自然、支配自然，令原本具備的終極理想得以實現和完成之過程的總稱。此過程的產物包含了學問、藝術、道德、宗教、法律、經濟等等。」¹¹⁹而後將「文明」、「文化」並比而觀，說明道：「若以文化作狹義的解釋，理解為包含宗教、道德、學藝等純粹的精神文化，則文明指涉了相對於精神文化而言的技術，或可指物質文化。」¹²⁰《日本國語大辭典》也做了接近的解釋。與中文學界的《辭海》¹²¹相較，可以發現《辭海》把握了「文明」與「野蠻」相對的意義層面，《大漢和辭典》及《日本國語大辭典》則把握了「文化」

¹¹⁸ 《日本大百科全書》（東京：小學館，1984-1994年刊）之「文化」條目。

¹¹⁹ 諸橋轍次編：《大漢和辭典》，頁5207。

¹²⁰ 諸橋轍次編：《大漢和辭典》，頁5234。

¹²¹ 臺灣中華書局辭海編輯委員會編輯：《辭海》（臺北：臺灣中華書局，2000年），頁1357。其中將「文明」原始的意義解作「文采輝耀」，而將作為“civilization”譯語的「文明」解作「人類社會開化之狀態。用為形容詞，與野蠻相對。」關於原始意義的「文化」則解作「文治教化」，而將作為“culture”譯語的「文化」解作「人類社會由野蠻而至文明，其努力所得之成績，表現於各方面者，為科學、藝術、宗教、道德、法律、風俗、習慣等，其綜合體，則謂之文化」。

與「自然」相對的一面，也強調了“civilization”偏重物質而“culture”偏重精神的意義。這或許可以徵證「同樣的」概念¹²²在不同的風土中，在概念原產地和接受地的實際認知層面和程度、歷史地位、作用和效果不可能完全相同，¹²³而每一個時代的特定視野，也會對概念的接受和認識造成影響。

¹²² 不僅是「civilisation —— 文明」與「culture —— 文化」，甚或「science —— 科學」，或「democracy —— 民主」，或「republic —— 共和」亦然。

¹²³ 中國之所以不區分「文明」、「文化」的物質性和精神性，也很可能和胡適、張申府兩位名人的討論有關。胡適於1926年發表的〈我們對於西洋近代文明的態度〉，文中提出三個「基本觀念」來界定與詮釋「文明」、「文化」的概念：第一，文明是一個民族應付他的環境的總成績；第二，文化是一種文明所形成的生活的方式；第三，凡一種文明的造成，必有兩個因子：一是物質的，包括種種自然界的勢力與質料；一是精神的，包括一個民族的聰明才智感情和理想。凡文明都是人們的心思智力運用自然界的質與力的作品；沒有一種文明是精神的，也沒有一種文明單是物質的。張申府隨即發表〈文明或文化〉，文中旁徵博引地反對胡適對「文明」、「文化」的區別不適當，主張：「我意文明與文化，在中國文字語言中，只可看成差不多與算學或數學一樣，只是一物事之二名，或一學名一俗名。不必強為之區異。或則頂多說，文化是活的，文明是結果，也不過一事之兩看法。」分見《胡適文存·卷一》（上海：亞東出版社，1928年），頁1-2、《北京大學百年國學文粹·哲學卷》（北京：北京大學出版社，1998年），頁208-211。

徵引書目

- 〈地理門〉，《風俗畫報》279號，東京：東洋堂，1903年。
- 《日本大百科全書》，東京：小學館，1984-1994年刊。
- 久米邦武編，田中彰校注：《特命全權大使米歐回覽實記》，東京：岩波書店，2000年。
- 子安宣邦：《福澤諭吉『文明之概略』精讀》，東京：岩波書店，2005年。
- 山田美妙編：《日本大辭書》，東京：明法堂，1893年。
- 中江兆民著，吳藻溪譯：《一年有半》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 孔穎達等正義：《周易正義》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 孔穎達等正義：《尚書正義》，臺北：臺灣藝文印書館，1989年。
- 方維規：〈近現代中國「文明」、「文化」觀——論價值轉換及概念嬗變〉，《史林》1999年第4期，頁2-16。
- 方維規：〈論近現代中國「文明」、「文化」觀的嬗變〉，《史林》1999年第4期。
- 木戶孝允、妻木忠太：《木戶孝允文書》，東京：日本史籍協會，1930年。
- 石川禎浩：〈近代中國的「文明」與「文化」〉，收於京都大學人文科學研究所主編：《日本東方學（一）》，北京：中華書局，2007年，頁322-337。
- 安井衡：《管子纂詁》，收於《漢文大系》冊21，東京：富山房，1916年。
- 西 周：《百學連環》，收於近代日本社會學史叢書編集委員會編：《近代日本社會學史叢書》第1期第1卷，東京：龍溪書舍，2007年。

- 田田義秀、佐伯常磨共編：《日本類語大辭典》，東京：晴光館，1909年。
- 李善等：《增補文臣注文選》，臺北：華正書局，1974年。
- 杜光庭：《廣成集》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 和田垣謙三：《新英和辭典》，東京：大倉書店，1901年。
- 松澤弘陽校注：《文明之概略》，東京：岩波文庫，1995年。
- 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，收於《胡適文存·卷一》，上海：亞東出版社，1928年。
- 柴田昌吉、子安峻編：《英和字彙》，橫濱：日就社，1873年。
- 神田乃武等編：《新譯英和辭典》，東京：三省堂，1902年。
- 馬禮遜：《華英辭典》，鄭州：大象出版社，2008年。
- 高田誠二：《維新の科学精神：『米欧回覽実記』の見た産業技術》，東京：朝日新聞社，1995年。
- 高橋五郎：《漢英對照いろは辭典》，長尾景弼刊，1888年，無頁碼。
- 堀達之助：《改正增補英和對譯袖珍辭書》，東京：藏田屋清右衛門，1868年。
- 張申府：〈文明或文化〉，收於《北京大學百年國學文粹·哲學卷》，北京：北京大學出版社，1998年。
- 清原宣賢：《清原宣賢氏目抄》，收於《中世法制史料集·別卷》，東京：岩波書店，1957年。
- 陳瑋芬：〈「文明」開化與「文化」保護——近代日本御雇外國人的東方現代化建言〉，收於林維杰主編：《近代東西思想交流中的西學東漸》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，未出版。
- 富田正文、土橋俊一編：《福澤諭吉選集·第七卷》，東京：岩波書店，1953年。
- 富田卓雄編，西野古海校：《輿地誌略字解》，東京：盛化堂，1885年。
- 惣郷正明、飛田良丈編：《明治のこぼ辭典》，東京：東京堂，1986年。
- 景徐周麟：〈奉同鹿苑堂頭和尚歲旦垂示寶偈韻〉，《翰林葫蘆集》，收

- 於玉村竹二：《五山文學新集》，東京：東京大學出版會，1967年。
- 棚橋一郎編，末松謙澄校：《英和辭書》，東京：戶田直秀，1890年。
- 焦廷壽撰，徐傳武等點校集注：《易林彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 黃興濤：〈晚清民初現代「文明」和「文化」概念的形成及其歷史實踐〉，《近代史研究》2006年第6期，頁1-35。
- 福澤諭吉：《文明論之概略》，北京：北京商務印書館，1959年。
- 福澤諭吉：《西洋事情·初編一》，東京：尙古堂，1866年。
- 臺灣中華書局辭海編輯委員會編輯：《辭海》，臺北：臺灣中華書局，2000年。
- 劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 橫河秋濤述，長谷川貞信畫：《開化之入口》，大阪：松邑文海，1874年。
- 諸橋轍次編：《大漢和辭典》，東京：大修館書店，1984-1986年。
- 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經出版公司，2012年。
- 齋藤健次郎：〈黎明期における下水有機資源の再利用——「米歐回覧実記」に見る〉，《再生と利用》第97號，東京：日本下水道協會，2012年，頁6-11。
- 瀧川資言：《史記會注考證》冊3，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 嚴可均編纂：《全上古三代秦漢三國六朝文》冊3，北京：中華書局，2009年。
- 羅存德：《英華字典》（*English and Chinese dictionary: with the punti and mandarin pronunciation*），Hong Kong: Daily Press Office, 1866-1869年。
- Brinkley. Frank、南條文雄、箕作佳吉等編：《和英大辭典》，東京：三省堂，1896年。
- Medhurst, Walter Henry（麥都思）：《Chinese and English Dictionary:

Containing All the Words in the Chinese Imperial Dictionary. Arranged According to the Radicals (《英華字典》). Batavia: Printed at Parapattan. 1842-1843.

Raymond Williams 著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》，臺北：巨流圖書公司，2004 年。

ルマレシヤル：《和佛大辭典》，東京：三才堂，1904 年。

中村正直：〈西学一斑（七）〉，《明六雜誌》7 號，1874 年。國立國語研究所「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/，檢索日期：2017 年 1 月 31 日。

西村茂樹：〈開化の度に因て改文字を發すべきの論西村茂樹〉，《明六雜誌》1 號，1874 年。國立國語研究所「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/，檢索日期：2017 年 1 月 31 日。

西周：〈洋字を以て国？語を書するの論〉，《明六雜誌》1 號，1874 年。國立國語研究所「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/，檢索日期：2017 年 1 月 31 日。

津田眞道：〈西洋の開化西行する説〉，《明六雜誌》18 號，1874 年。國立國語研究所「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/，檢索日期：2017 年 1 月 31 日。

津田眞道：〈政論（二）〉，《明六雜誌》11 號，1874 年，國立國語研究所「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/，檢索日期：2017 年 1 月 31 日。

津田眞道：〈新聞紙論 津田眞道〉，《明六雜誌》20 號，1874 年。國立國語研究所「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/，檢索日期：2017 年 1 月 31 日。

森有禮：〈独立国権義〉，《明六雜誌》7號，1874年。國立國語研究所「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/，檢索日期：2017年1月31日。

國立國語研究所「明六雜誌コーパス」電子資料庫，網址：http://pj.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/，檢索日期：2017年1月31日。