

 使用大字体察看本文
阅读次数: 153

中江兆民的自由民权思想和儒学

王家骅

中江兆民（1847—1901）有“东洋卢梭”之称。他是日本自由民权运动的最具代表性的理论家，又是积极的社会活动家，还是卓越的唯物主义无神论者。然而，在其思想历程中，传统与现代之间并未发生彻底断裂，他并不把儒家思想与西方近代思想视为截然互逆、绝不相容的对立物。他不断热情吮吸西方民主新风，但又未曾放弃所挚爱的汉学，尤其对《孟子》情有独钟。他在翻译与权势西方近代思想家的著作和宣传自由民权思想时，融入儒家的思想与观念，形成了有别于西方的东方型民主主义。一些儒学的概念、思想、思维方式成为通向东方型民主主义的桥梁、或转化为东方型民主主义的有机组成部分。本文意在考察儒家思想与中江兆民的自由民权思想有何关系，以及由此关联如何形成了他的民主主义思想的“东方”特色。

（一）

中江兆民出生于土佐藩（今高知县）下级藩士之家。幼时入藩学文武馆学习汉文，并熟读经书、诸子百家和《文选》等。17岁又入致道馆学洋学。1865年以后赴长崎、江户学法兰西语。在神户、大阪开港之际，成为法国公使的翻译。明治维新后，还担任过大学南校（东京大学前身）的法语教师。1871年经同乡后藤象二郎、板垣退助推荐，作为司法省留学生被派往法国留学。留法的两年多期间，他大量阅读西方哲学、历史、文学著作，深受法国共和主义思想影响，同时亦曾将《孟子》译成法语。1874年归国后，在任东京外国语学校校长时，因主张“教育之根本在于德性涵养”，认为“维持我国民道德，提高人格，最适当的是孔孟之教”，欲将“孔孟之书”作为该校课程之一，（1）而与主张全面欧化的文部省当局发生冲突，任职三个月后辞职。后又曾任元老院权少书记官，于1877年辞职。不过，早在他担任公职之前，便于1874年10月创建了“法兰西学舍”（后称“法学塾”）。在法学塾中，除讲授法语、历史、地理外，还讲授18世纪法国启蒙思想家伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭的著作。其中，尤重卢梭的《社会契约论》。中江兆民在那时已开始翻译卢梭的《民约论》（即《社会契约论》），其手抄本广泛流传于自由民权运动的参加者和反政府者之间。据说曾就读法学塾的青年多达2000余人，以致“法学塾为民权论之源泉，为一种政治俱乐部，且为侦吏注目之焦点”（2）。不过他在主持法学塾的同时，又先后追随名儒高谷龙洲和冈松瓮谷学习汉文写作。1882年出版的《民约译解》（即卢梭的《社会契约论》的翻译与解说）就是中江兆民的出色汉文著作。

1881年，中江兆民参加了自由民权运动的政党组织自由党的活动，并出任《东洋自由新闻》主编，从此便直接投身于在野的政治活动。不过，他仍主要从事自由民主思想的理论宣传，除翻译卢梭的《民约译解》外，还翻译了《非开化论》（即卢梭的《科学艺术论》）、《维氏美学》、《理学沿革史》，著有《三醉人经纶问答》、《平民的觉醒》、《国会论》等，先后主办过《政理丛谈》、《东方新闻》、《日刊政论》、《自由新闻》、《自由平等经纶》、《北门新报》、《百零一》等刊物，发表了大量的政论。1887年，因参与自由民权运动，与570多位民权派人士一起被逐出东京。明治宪法公布后，1890年中江兆民被选为国会议员。翌年，愤激于所参加的自由党与政府妥协，断然辞去议员。1891年，被确诊患喉癌。医生说他还可以活一年半。在病痛折磨下，他以惊人的毅力完成了唯物主义哲学著作《一年有半》和《续一年有半——无神无灵魂》。同年12月13日，结束了他作为民主主义和唯物论者的光辉一生，终年55岁。

（二）

“东洋卢梭”的誉称，至为恰当第反映了中江兆民的真实面貌。这一方面表现了他日本最热情的卢梭思想的宣扬者，又反映了他所介绍的卢梭思想有别于“西洋”的卢梭，具有“东洋”的特色。由于中江

兆民在翻译卢梭时，并非直译，并非直译，不仅有所敷衍和补充，还在重要处附注解，因而这些译作和介绍可以说是中江兆民的再创造。如果把中江兆民的以汉文写成的《民约译解》以及一系列介绍卢梭思想的论文，与卢梭的原著相对照，我们便不难发现儒学的概念、思想与思维方式在形成其“东洋”特色中所发挥的功能。

中江兆民在自由民权运动中的重大理论贡献是大力宣扬了卢梭的人民主权思想，然而，他所提倡的人民主权论已具浓重的儒家道德主义色彩。

中江兆民像不少儒学思想家一样，是个理想主义者。他曾说：“甚而迂阔地坚守理想，是小生自傲之处”（3）。中江兆民又常用“理义”这一概念表达他的理想。他认为“理义”是对人类具有普遍意义的道德性的“善”，有别于“物质之美”，是人之所以为人的缘由。（4）因而“理义”是“外物不能战胜的。”（5）但“理义”这一概念以及对其道德性的理解，并非中江兆民的创举，而是来源于《孟子》。《孟子—告子上》便有“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”不过，对于作为其理想之“理义”的内涵，他却重新予以规定与扩充说：“民权是至理也，自由平等是大义也。反于此等理义者，终不能不受罚。”（6）中江兆民以“民权”、“自由”、“平等”等为“理义”之内涵，便赋予了它有别于《孟子》的近代意义，但同时又使“民权”、“自由”等近代性概念含有伦理色彩。

中江兆民在这里所说的“民权”，便是卢梭的《社会契约论》所表达的人民主权。人民主权学说是卢梭社会契约论的精华与根本特点。中江兆民接受了这一思想，照他的说法便是“以政权为全国人民之公有物”（7）。如何实现人民主权？卢梭在《社会契约论》第2卷第1章中说，人民主权“不外是公意的运用”（8），而“公意”则是人民主权的体现。中江兆民在《民约译解》中以汉文翻译与解释这一论述时，将“公意”译为“公志”，又将“公志”解释为“众人之所同然。”（9）这一释义也与《孟子—告子上》有关，《孟子》在对“理义”做界定时便说“心之所同然者何也？谓理也，义也。”在中江兆民看来，“民权”是“理义”的内涵，“公志”又是“民权”的体现，这样，将《孟子》对“理义”乃“心之所同然者”的界定延伸至“公志”，把“公志”说成是“众人所同然”便是理所必至了。有时，中江兆民又将卢梭所说的“公意”解释为近似于儒家重民思想的常用概念“人情”（或曰“民情”）。在《民约译解》的述文中，他说：“盖政也者，不逆于人情，斯为美矣。”并在探索欧美各国通过国会成功第实行民权政治的缘由时说：“岂亦因人情，而裁成者非邪？”（10）其基本精神是儒家式的“政在得民”思想。其实如同后述，卢梭的所谓“公意”与“众人之所同然”或“人情”远非同义。中江兆民以“心之所同然”和“人情”阐释卢梭的“公意”，既反映了中江兆民思想的儒家因素，又表现了他的“人民主权”思想的“东洋”特色。或许正因为中江兆民如同上述地以《孟子》等儒家经典的概念、思想去理解与诠释卢梭的《社会契约论》和人民主权思想，所以他才概而言之说，“民权”、“自由”、“平等”、“理义”等，“此理在汉土孟轲、柳宗元早觑破之，非欧美之专有也。”（11）似乎以为《孟子》的民本主义与卢梭的民主主义并非二物。

类似上述以儒家的概念、思想来理解与诠释卢梭思想的例证，在中江兆民的著作中所在多有。例如，中江兆民以儒家的道德政治思想出发，来认识政治的本质、目的与途径。他说：“政之所为归趣，果安在哉？在乎使民至无用于政而已矣。何以言之？诗曰：‘民之秉夷，好是懿德’。民既有秉夷之心，则可以使移于善也。既移于善则可以使安于德也。民之安于德，法令不设可也……又何依依用政之为？”“使民移于善如之何？曰教之以道义。教之以道义者，三代之法也。诱之以工艺者，西土之术也。”（12）中江兆民认为卢梭的主张不同于边沁的功利主义者的政治论（所谓的“西土之术”），是以人类的善性和道德资质为依据，通过对民众的“道义”教化来实行的理想政治。他说：“娄骚（即卢梭）著书，颇讥西土政术，其意盖欲昌教化而抑艺术页。”（13）中江兆民把卢梭页描绘成类似于儒家的德治主义者了。

卢梭的《社会契约论》的要旨之一，便是讨论政治与“正义”、“功利”的关系问题。该书的第一卷的开首便说：“我要探讨的社会秩序之中，从人类的实际情况与法律的可能情况着眼，能不能有某种合法的而又确切的政权规则。在这一研究中，我将努力把权力所许可的和利益要求的结合在一起，以便使正义与功利不致有所分歧。”（14）中江兆民在《民约译解》中，则把卢梭所论的“正义”和“功利”的关系，完全译解为儒家式的“义”“利”命题。其译文如下：“政果不可得正邪？义和利果不可得合邪？顾人不能尽君子，亦不能尽小人，则置官设制，亦必有道矣。余固冀有得乎斯道。夫然后政之与民相适而义之与利相合其可庶几也。”（15）将卢梭的原著与中江兆民的译文相对照，不难发现中江兆民是从《论语—颜渊》的“政者，正也”和《孟子—梁惠王上》的“何必曰利？亦有仁义而已焉”这两个儒家重要命题出发，来理解与诠释卢梭思想的。在《民约译解》中，中江兆民甚至将与“正义”和“功利”完全无关的“个别意志”和“公意”的关系问题，也作儒家式的义利问题解。卢梭曾指出“个别意志由于它的本性就总是倾向于偏私，而公意则总是倾向于平等。”（16）中江兆民将“个别意志”译为“私利”，将“公意”译为“公利”，其译文成为“私利之为物，常赴偏颇。而公利之为物，常赴周遍。”其后还自己敷衍了一句“其质本不相容也。”在这里，中江兆民不仅转换了论题，还添加了卢梭根本未曾论及的“私利”于“公利”互不相容的儒家观点，从而对他的《民约译解》开首提出的义利问题作出了回答。中江兆民始

终不赞同明治启蒙思想家福泽谕吉、西周等人宣扬的西方功利主义。在一篇题为《论公利私利》的论文中，中江兆民说：“利者由义而生，犹曰义之效。”（17）在《民约译解》中，中江兆民还直接批评边沁的功利主义，推崇卢梭为重义轻利者。他说：“勉杂母（即边沁）论用，而娄骚（即卢梭）论体；勉杂母论末，而娄骚论本；勉杂母单论利而娄骚并论义。其有不合，固宜。”（18）在这里，中江兆民评论卢梭与边沁所用的“体用”、“本末”、“义利”标准亦均为儒家范畴。

既然“个别意志”与“公意”有别，那么如何形成“公意”呢？在《社会契约论》中，卢梭曾区别“公意”与“众意”，说：“公意只着眼于公共的利益，而众意则着眼于私人的利益，众意只是个别的意志的总和。但是，除掉这些个别意志间正负相抵消的部分而外，则剩下的总和仍然是公意。”（19）卢梭认为，从作为个别意志总和的“众意”中，除掉“个别意志”与“众意”“公意”的关系，中江兆民却是从儒家的“执两用中”的“中庸”思维方式去解释的。他把“公意”译为“众志”，把“众意”译为“众人之志”。其译文是：“所谓众志者，必于众人之志众得之。何以言之？盖众人皆挟其私以临议。所云，众人之志也。而此中，必有在两端，最急与最缓者，最激与最和者之谓也。此二者势不相容。二者不相容，则中者必将出其间。是乃众志之所存也。”（20）中江兆民认为每个人的“个别意志”，必有所异，而在极端对立互不相容的“个别意志”之间，取其“中”便是“公意”。这种理解显然有违卢梭愿意，实系儒家的“中庸”式阐释。

（三）

中江兆民在自由民权运动中的另一重大理论贡献是，他介绍与高扬了卢梭的有关“自由”的思想。但中江兆民对卢梭只是简单提及的“道德的自由”却予以格外重视，从而表现了儒家思想对中江兆民的影响与中江兆民自由思想的“东洋”特色。

卢梭的《社会契约论》第1卷第8章在论及自由时，认为自由有“自然的自由”、“社会的自由”、“道德的自由”。所谓“自然的自由”是指人类在处于“自然状态”时，自然人以个人力量为界限的自由，这种“自然的自由”在人们通过契约结成社会后便丧失了。人类由于社会契约而获得的自由是“社会的自由”，它受到“公意”的约束，即是近代国家通过法律予以保障的自由。此外，卢梭还提到“道德的自由”说：“唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人；因为仅只有嗜欲的冲动便是奴隶状态，”（21）然而，关于“道德的自由”，唯此寥寥数语，此后卢梭再也不曾论及“道德的自由”。

中江兆民在《民约译解》中，将“自然的自由”译为“天命之自由”，将“社会的自由”译为“人义之自由”，将“道德的自由”译为“心之自由”。其中，尤对“心之自由”附加了段落的解释。而在1881年3月18日发表的《东洋自由新闻》的创刊号的社会中，中江兆民又对“社会的自由”与“道德的自由”予以更为详尽的阐释。该文把“社会的自由”称为“行为之自由”，指出“一身之自由”、“思想之自由”、“言论之自由”、“集会之自由”、“出版之自由”、“结社之自由”、“民事之自由”、“从政之自由”为其具体条目。（22）诚然，明治启蒙思想家们亦曾宣传自由思想，如中村正直即曾翻译穆勒的《自由之理》（即《论自由》），并将自由说成是“古今东西道德一致之大者”，把自由解释为“道心为主”，“不谓人心之奴隶。”然而，中江兆民显然已超越明治启蒙学者中村正直。他将中村正直所忽视的“外在的自由”（如思想、言论、出版、集会、结社、参政自由等）作为自由民权运动的现实课题，体现了他的鲜明的民主主义立场。不过，较之外在的“行为之自由”，中江兆民更为重视“道德的自由”。在该文中，中江兆民将“道德自由”称作“心神之自由”，并进而解释说：“心神之自由，是谓我精神心思绝不受他物之束缚，完全发达而得无余力。古人所谓配义与道之浩然之一气，即此物也。内省而不疚，自反而缩，亦此物也。乃俯仰天地而无愧怍，外之政策教门所不能钳制，内之五欲六恶所不能妨碍，活泼泼，转辘辘，凡其所得驰骛者驰骛之，而愈进无少挠者也。”（23）中江兆民把“心神之自由”既说成一种不受他物（“外之政府教门”的“钳制”，“内之五欲六恶”的“妨碍”）的精神状态，又说成是“完全发达而得无余力”，“愈进而无少挠者”的精神动力。中江兆民认为这一“心神之自由”（即“道德的自由”）是“内在的”，最为重要，是所有“外在的自由”的根本。他说：“心神之自由乃吾本有之根基。由第二位行为之自由始，其他百般自由之类，皆由此出。凡人生之行为、福祉、学艺，皆由此出。盖吾人最当留心涵养者，莫尚此物。”（24）与西方的自由主义者更为重视“外在的自由”不同，中江兆民更为看重“内在的自由”。

然而，我们对中江兆民的上述论述稍做深入考察，便不难发现它们与《孟子》的直接关联。中江兆民将“心神之自由”说成是“配义与道之浩然之一气”，显然是来自《孟子—公孙丑上》。《孟子—公孙丑上》还讲要“善养吾浩然之气”，提倡一种内向的“存养”论。中江兆民在谈及“心神之自由”时说：“吾人最当留心涵养者，莫尚此物。”中江兆民在其他论文中也曾多次提及自由精神的“培养”、“涵养”或“锻炼”。他说：“自由诚天赋也。然不培养之，则自由决非自能畅达者。”（25）“吾侪炼自由之精神，养远大之略与深远之识，敌国亦良师也。”（26）《孟子》的“存养”论是建立于先验的“性善”论基础上的。中江兆民也说：“心神之自由，乃吾本有之根基，”“自由诚天赋，”认为“心神之自

由”亦是先验的存在。中江兆民的“心神之自由”论与《孟子》的“心性”论，在其道德性、先验性等方面确属同构。不过，与《孟子》不同的是中江兆民认为“心神之自由”即自由精神的确立与成长，不仅依赖于道德主义的向内的“培养”，还有赖于知识主义的外在学识的充实。例如，他在论及“恩赐的民权”向“恢复的民权”之转换时，便谈到应“以道德的元气与学术的滋液养之”（27）。“道德的”与“学术的”，两者不可或缺。然而，不容置疑的是，带有儒家“存心养性”论色彩的“心神之自由”已成为中江兆民自由论的有机组成部分，从而形成了他的自由论的“东洋”特色。

（四）

从前述内容，我们可以看到，中江兆民的思想吸收了卢梭思想的基本内核（如“人民主权”思想及其有关论证，“自由”有“社会的自由”与“道德的自由”等），当之无愧地可称民主主义思想。但是，中江兆民往往以儒学家的概念、观念与思维方式理解与诠释卢梭的思想，例如赋予其人民主权思想以道德主义色彩，尤为重视“道德的自由”并予以《孟子》“存养”论式的解释等。因而中江兆民的思想又应说是有别于卢梭思想的东方型民主主义。而在日本自由民权运动中发生巨大影响力的，并非卢梭思想的原型，恰恰是融入了儒家思想的中江兆民的东方型的民主主义。由此而引发我们思考的是：某些儒家思想是否必然与近代思想不能相容？已称为东方型民主主义结构体之不可分割的要素的某些儒家思想，对于现代化进程可否发挥正面的功能？

就中江兆民的道德主义说，便是作为他在自由民权运动中与明治政府及其权力基础特权资产阶级、大地主进行政治与理论斗争的武器来使用的。明治启蒙思想家曾热情宣扬边沁、穆勒等人的功利主义与快乐说。固然，在传统社会向现代社会过渡的明治维新时期，提倡近代功利主义有利于打破封建经济以及传统的“重义轻利”观念的束缚，为资本主义的发展开辟道路。但是，在明治政府日趋专制，特权大资产阶级与大地主欲独占明治维新变革所带来的权力与利益时，功利主义与快乐说又已成为他们追求特权利益和纵情声色的合理依据。当时的功利主义者宣称：“私利乃公益之资本，实为古今之金言。人人有自利之心，则为国而谋世益也。”（28）明治政府的高官井上馨亦扬言“造物主之生人，其目的为与之快乐也。”

（29）如同中江兆民所揭露的，这些理论使特权阶层可以“假公以欺人而自欺”，“人人皆希望其资力以上之娱乐，千方百计欲得之。于是乎官吏以接受礼品及贿赂而肥己。经营工商业者，则钻营奔走，投靠背景，互相勾结，以求牟取暴利。……一旦参朝政而得贵官，即流于骄奢淫逸，大煽都会淫靡之风，以垂天下游治之模范。”（30）中江兆民提倡人民主权，将作为人民主权体现的“公意”，有时译为“公利”，以道德主义的义利观来论述“私利”与“公利”的关系，便发挥了批判明治政府的“有司专制”和大资产阶级、大地主的无视“公利”而追求“私利”（特权利益）的积极作用，从而反映了广大农民和中小工商业者要求共享现代化变革成果的愿望与要求。

中江兆民有关“心神之自由”的儒学性质的思考，也以批判西方的功利主义为目的，并进而充实了卢梭的近代自由观。西方的功利主义的价值评价基准，在于重视行为产生的外部效果，而不太考虑内在动机。其自由观也重视个人能否获得外在自由，即所谓的“行为之自由”，如私、言论、出版、集会、结社、参政自由等。只要不触犯公定的法律与不侵犯他人的自主，即可自由行事。这种“外在自由”或曰“行为之自由”，对成为现代的自由人，无疑是必要的，是应予以力争的。但是，人自身的欲望也常常使人的自由受到限制，甚至使人成为欲望的奴隶，只有确立了人的道德自主性，确立了道德意志的自由，才能成为真正的自由人，才能形成现代的自我。卢梭似乎对此已有体察，因而他才说：“唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人，因为仅有嗜欲的冲动便是奴隶状态。”遗憾的是卢梭对这一重大课题的思考未能充分展开。中江兆民重视“心神之自由”，主张“培养”类于“浩然之气”的自由精神，“自反而缩”，以使“内之五欲六恶所不能妨碍，”就是以东方的儒家语言来表现他对树立人的道德自主性的追求。中江兆民所论述的带有儒家色彩的“心神之自由”，与卢梭自由论并非互不相容，而是彼此融合，构成了他的东方型民主主义自由观，并使他对自由的认识超越了明治启蒙学者和当时其他的自由民权思想家。即使对于我们这些面对拜金主义大潮冲击的当代人亦不无启示价值。

中江兆民的思想历程表明，儒学的某些概念和思想有可能成为通向近代思想的桥梁，或融入近代思想成为其构成要素（如“心神之自由”）。固然，儒学并未孕育出民主思想，但其重民思想（或称“民本”思想）却有可能成为通向民主思想的桥梁。民主思想的核心及其与儒家重民思想的重大区别，均在于人民主权思想以及与之俱存的公民权力观念。《孟子》虽讲“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子—尽心下》），又讲“得其民，斯得天下矣”（《孟子—离娄上》），以为民心之向背即“民情”如何，能影响君主权力的存失，表达了他的重民思想，但是，全体人民并非主权者，“民情”也不能直接参与政权的予夺，最终的决定仍在于超越者“天”的同意即取决于“天命”。“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子—万章上》），“民情”不过是“天意”的指示器，最后还是“顺天者存，逆天者亡。”（《孟子—离娄上》）因而，许多学者指出从重民（或“民本”）思想中不能直接引出民主思想，这无疑是正确的。但是，从中江兆民接受与诠释西方近代民主思想的过程中，我们又可看到儒家的重民思想已成为导向近代民主思想的桥梁，诸如从儒家的“心之同然”、“人情”（即“民情”）引致对于卢梭人民主权论的“公

意”（不是全体意志，而是大多数人的意志）之理解。儒家的重民理论中抛弃超越者“天”，进而通过设定政治机构与程序来反映“民情”、“公意”，以及保证“民情”、“公意”的执行并根据“民情”、“公意”决定政府权力之予夺，便可实现人民主权，即是民主。对于“民情”与“公意”的重视，可谓儒家重民思想与民主思想的理论结合点。根据以上论述，说儒家的某些概念、思想有可能成为通向东方型近代民主思想的桥梁，或融入其中构成其不可分割的一部分，似乎还可以成立。

注释：

- (1) 《故兆民居士追悼会》，《幸德秋水选集》第2卷，世界评论社1948年版，第178页。
- (2) 《日本的名著—36—中江兆民》，中央公论社1984年版，第19页。
- (3) 幸德秋水：《兆民先生》，岩波文库本，1961年版，第25—26页。
- (4) 中江兆民：《一年有半》，《近代日本思想大系—3—中江兆民集》，筑摩书店1974年版，第140页。
- (5) 中江兆民：《一年有半》，《近代日本思想大系—3—中江兆民集》，筑摩书店1974年版，第140页。
- (6) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》第125页。
- (7) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》第186页。
- (8) 卢梭《社会契约论》中译本，商务印书馆，1982年版，第35页。
- (9) 转引米原谦：《日本近代思想和中江兆民》，新评论社，1986年版，第183页。
- (10) 《兆民文集》，1965年复刻版，第275页。
- (11) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》，第125页。
- (12) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》，第179页。
- (13) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》，第180页。
- (14) 卢梭：《社会契约论》中译本，第7页。
- (15) 《兆民文集》，1965年夏复刻版，第261页。
- (16) 卢梭：《社会契约论》中译本，第36页。
- (17) 转引自米原谦：《日本近代思想和中江兆民》，第184页。
- (18) 《兆民文集》，1965年复刻版，第378页。
- (19) 卢梭《社会契约论》中译本，第39页。
- (20) 转引自米原谦：《日本近代思想和中江兆民》，第185页。
- (21) 卢梭《社会契约论》中译本，第30页。
- (22) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》，第182页。
- (23) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》，第182页。
- (24) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》第182页。

(25) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》第188页。

(26) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》第192页。

(27) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》第44页。

(28) 转引自米原谦：《日本近代思想和中江兆民》，第202页。

(29) 转引自米原谦：《日本近代思想和中江兆民》，第199页。

(30) 《近代日本思想大系—3—中江兆民集》第142页。

原载《世界历史》1994年第1期

中国法律文化 | About law-culture | 关于我们

中国法律史学会 主办 中国社会科学院法学研究所 承办
电话: 64022187 64070352 邮件: law-culture@163.com
地址: 北京市东城区沙滩北街15号 邮编: 100720