中江兆民与中国古代哲学

徐水生

作者 徐水生, 武汉大学哲学学院副教授; 武汉, 430072

关键词 中国古代哲学 自由民权论 生死观 民本论

提要 历史表明: 日本文化的近代化, 并非全盘西化, 而是东西思想的融合和再创造。日本近代的哲学家中江兆民以当时的社会实践和所掌握的西方文化为基础, 扬弃和改造了老子的辩证法、庄子的生死观、孟子的民本论、荀子的无神论, 使古老的东方智慧在日本近代化中放出了灿烂的异彩。

中江兆民(1847-1901), 是日本明治时代杰出的哲学家、著名的自由民权理论家。他于1871年10月至1874年5月赴法国留学, 回国后积极介绍法国近代的哲学、政治思想, 有“东方卢梭”之美称。人们往往比较注意他与西方近代文化的关系, 但是, 如果仔细阅读中江兆民的著作, 就会发现它与中国古代哲学也有密切的联系。因此, 研究中江兆民与中国古代哲学的关系, 对于全面认识他的思想以及日本近代化的东方特点有着重要的意义。

一、对中国哲学的酷爱

中江兆民生于土佐藩(今高知县)下级藩士之家, 13岁丧父, 由母亲扶养成人。他幼年曾学汉文, 16岁时入著名的土佐藩校文武馆学习汉学, 专心习读《周易》《尚书》《左传》《论语》《孟子》《大学》《中庸》《礼记》等书。他尤其爱读《庄子》《史记》, 据说, 他能将其中某些章节倒背如流。与此同时, 他还在奥官糙斋家中研习阳明学, 读过《阳明全集》和《传习录》。少时的中国哲学文化素养, 对中江兆民后来的思想发展产生了不可低估的作用。

儒学在日本江户时代(1603-1867)是居统治地位的思想。明治初期的日本思想家, 如福泽谕吉、加藤弘之等人, 一般都有早期学习中国古代典籍的经历。但中江兆民的特点是, 对中国哲学文化的酷爱具有前后一贯性。他在法国学习西方文化的紧张日子里, 仍不放松钻研汉学, 并进行过把《孟子》等中国古典译成法文的尝试(见幸德秋水《兆民先生》)。他留学归国后, 在大力介绍西方哲学文化的同时, 仍继续学习、研究中国传统文化。中江还拜当时的著名汉学家冈松谷翁为师, 努力学习先秦诸子。冈松先生曾著有《庄子注释》, 中江对此书爱不释手, 反复捧读, 通过注释进一步熟悉并掌握了连中国人都颇感费解的庄子哲学思想。他后来开设法学塾时, 仍把《庄子》等作为座右之书。对中江兆民读书生活颇为了解的小岛佑马也曾说过,

《庄子》是兆民最爱读的书之一,并对他后来的文章和思想产生了颇大影响。如《秋水》,本是《庄子》书中的一篇代表作,由七组寓言组成,通过对大与小、天与人、生与死、贵与贱、官与民等问题的论述,突出地表现了庄子超脱世俗、藐视权贵、向往自由的思想。中江非常喜欢此篇,并先以篇名作为自己的雅号,后来又把这个雅号赠于得意门生幸德传次郎,将其更为幸德秋水,这也是中江酷爱中国哲学文化的一个例证。中江不仅平时如此,而且在他穷困潦倒的日子里仍视中国哲学文化为至宝。幸德秋水回忆道:“我开始寄食于大阪曾根崎住所时,先生(中江兆民——作者注)的西洋书卖了大半,只剩下一点,但汉文书籍还藏有数百卷”^①。为什么中江在接受西学之后,仍对汉学(中国古代哲学为其核心)怀有浓厚的兴趣呢?一是他认为,要把西方学术著作译成漂亮的日文,没有深厚的汉学素养便做不到;二是他随着视野的开阔、认识的深入,发现汉学中的不少合理成分经过积极改造,会有益于日本近代文化的建设。

二、对庄子生死观的扬弃

1901年,中江兆民患重病,4月医生诊断为喉头癌,并说只能再活一年半左右。听到这个消息,中江不是悲观、消极地等待死亡,而是乐观、积极地工作,其重要原因之一是,他从庄子哲学中汲取了不少思想营养,得到了极大精神安慰。

庄子曾说:“孰能以无为为首,以生为脊,以死为尻,孰知死生存亡之一体者,吾与之友矣。”^②他认为,人的生命开始是自由所赋予的,最后还要回到大自然,因而人的生命实际上以无为始,以无为终。中江站在时代的新高度扬弃了庄子的以上思想,他说:“生时是有限的,死后是无限的。拿有限和无限相比,这不是短,而是根本无。假使有事情可做,并且过得愉快,那么,这一年半它不是足以充分利用的?啊!所谓一年半也是无,五十年,一百年也是无。就是说,我是虚无海上一虚舟。”^③这个“无”不排除与禅宗的“无”有一定的关系。笔者认为,它更多地吸取了庄子关于生死之“无”的思想,并加以了改造。庄子的观点是对生命现象的直观观察,中江则是以达尔文进化论、物种和人类起源论、细胞学和解剖学等自然科学为依据,作了有近代感的阐发。庄子只是主张消极地顺应生死规律,中江则坚持在顺应、尊重自然规律的前提下,提倡积极地工作,在极有限的时间内做出超常的成绩。

庄子曾用“方生方死,方死方生”^④的命题说明生与死是相互包含、相互联系的。但是,他强调相对性时,忽略了生、死的绝对性。中江以近代生物科学成果为基础,认为生死的某些道理“庄周也未能说出”,所以对“方生方死”命题进行了新的诠释:“孩子出生,从他刚刚生下的那一瞬间,就是慢慢地死去。为什么呢?因为如果是朝着最长的七八十岁的寿命前进,而没有片刻停止,这就可以说是慢慢地死去。这样说有什么不可以呢?”^⑤很明显,这是中江对庄子生死观中相对主义倾向的克服和辩证法因素的继承和引申。正因为他对生死问题有着正确的认识,所以,他面对死亡,泰然处之,毫不惊慌失措。

庄子还说:“莫寿于殇子,而彭祖为天”^⑥。“小年不及大年。……上古有大椿者,以八千岁为春,八千岁为秋,此大年也。而彭祖乃今以久特闻,众人匹之,不亦悲乎!”^⑦他认为,人们谈起长寿,往往以八百岁的彭祖为例,但彭祖如和“以八千岁为春”的大椿树相比,只能算夭折。因此,寿与夭不是绝对的。中江汲取了庄子思想中的辩证因素,指出“一年半,各位也许要说是短促的,然而我却说是漫长的。如果说短,那末,十年也短,五十年也短,一百年也短。”“一个人假使七八十岁后才死,可以说是长寿。然而死亡以后,却是永远无限的劫数。假使以七八十年去和无限作比较,那是多么短促啊!于是乎不能不把彭祖看作夭折。”^⑧中江认为,寿、夭的标准,关键在于是否活得有意义,为人们作出了积极的贡献。他在近代的历史条件下,扬弃了庄子的生死观,试图为日本新文化作出积极的贡献,为人们留下更多的精神遗产,正如他所说,“我认为至多只能活五六个月,如果能活一年,那末对我来说,已经是寿命上的丰年。这本书所以题为《一年有半》,就是由于这个缘故”^⑨。

三、对《老》《易》辩证法的运用

明治时代是日本历史上重要的变革时代，作为自由民权运动的思想家中江兆民，在政治观和社会观上都抱有强烈的图变思想，而这思想的理论依据之一，就是《老子》、《易传》的辩证法思想。

《老子》中有较多关于大与小的论述，其中蕴含着深刻的哲理。如该书六十三章曰：“图难于其易，为大于其细。天下难事，必作于易，天下大事，必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。”这种观点使中江极感兴趣。他指出：“我曾爱读的《老子》说，治大国如烹小鲜。”中江感兴趣的重点是，把老子关于大与小的辩证思想改造后当作方法论运用于社会政治观上。他认为：“世人常说，‘身材小，其才能不大，因我国不大，无奈人材也少’。这是知其一，不知其二。才能之类需学才大，气概靠平日培养。身体小是天命，生在小国又是天命。但人之命只有不安，才能求知，才能创造。如果日常培养，努力不怠，小能变大，薄能变厚”。^⑥中江坚信，“大”与“小”的差异不是绝对的，只要经过人们的努力和创造，身体之“小”必然转化为才能之“大”。他试图以此提高日本人民的民族自信心，使日本迅速走向近代化，赶上发达的西方工业国家。《老子》辩证法在这里得到了新的阐发。

中江兆民还将《易传》的辩证法运用到社会问题的分析上。他指出：“天地之道，贵在阴阳之气相交。文化的发达开始于‘日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所’（《易传·系辞下》）思想。知识必须交流，日用物资必须交换，社会重在交际。……国力还欠缺一点，是因为人们的思想还没有很好地相互沟通。政治、人民、朝野、上下的思想还没有相互沟通。‘天地交通谓之泰，不交通谓之否’（《周易·杂卦》）。人的气血堵塞，则生病。国家上下有隔阂，则国乱。”^⑦强调事物之间的相互作用、变化和发展，是《周易》的根本思想之一。中江深谙此理，所以认为思想认识、物资乃至社会都必须坚持相交原则，只有这样才能变化、发展，才能使日本从封闭性的封建社会转变为商品流通、思想交流、知识更新的、较为开放的资本主义社会。古代的辩证法和近代的社会理论在这里融合了。

四、对孟子民本论的改造

中江兆民为了推进日本近代的自由和民主进程，还把孟子的某些合理思想进行了积极的改造，作为批判封建思想的东方自由民权论的重要组成部分。

中江曾写下“民为重”的汉字横幅，从思想深层来看，这与孟子的“民为贵”理论有着密切的联系。孟子是中国古代著名的民本主义者，曾提出过许多深刻的思想，如“民为贵，社稷次之，君为轻。”^⑧“得天下有道，得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得其民矣。”^⑨“为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐。忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”^⑩柳宗元认为，历史的发展，既非天意决定，也非圣人的意志所能左右，决定的因素是“生人之意”，即人民的意愿和物质需求，因此还提出了“官为民役”的观点。总之，孟、柳清醒地认识到，人民是国家生存的基础，只有顺民心，国家才能发展、昌盛。这些思想对中江产生了极大的影响，中江晚年时说：“民权是个至理；自由平等是个大义。违反了这些理义的人，终究不能不受到这些理义的惩罚。即使有许多帝国主义国家，也终究不能够消灭这些理义。帝王虽说是尊贵的，只有尊重这些理义，才能因此而保持他们的尊贵。中国早已有孟轲和柳宗元看透了这个道理。这并不是欧美专有的。”^⑪孟子的“民为贵”、“与民同乐”，柳宗元的“生人之意”、“官为民役”的观点，是对中国早、中期封建王朝更迭历史的朴素总结，有一定的思想深度。“民权”、“自由”、“平等”诸思想都产生在近代资本主义发展的初期，随后形成了一套理论体系，它反映了资产阶级的根本利益和政治要求，批判矛头直指封建主阶级及其思想。前后二者在时间上、理论上、政治上都有较大的差别，但也有能相互沟通之处，即：都看到了人民在社会发展中的重要作用。因此，中江用近代的自由民权思

想对孟、柳的“重民”观点加以改造。这是内在的原因,其外在的原因则是,当时日本政治思想界中有一种论调,说“自由”、“民权”、“平等”思想产生于欧洲,不适合日本。中江为了反驳上述论调,激励日本的自由民权主义者与封建主义势力思想作斗争,所以提出“民权”、“自由”思想“不是欧美专有的”。他还用孟子等中国古代的“重民”思想与西方近代的民权、自由、平等新思想“嫁接”,为翻译法国自由民权主义者卢梭的名著《社会契约论》创造有利的思想条件。中江在汉文版《民约译解》(即《社会契约论》)序言中说:“盖政也者,与时推移,不逆于人情,斯为美矣。语曰,善者因之,其次利道之,最下者与之争,故唐虞禅而兴,燕唵让而亡,禹传于子,而为万世帝王之法,讼狱讴歌,亦足以见民心所向焉。”这里特别强调的“民心”,就是对孟子“得其心,便得其民”思想的汲取。

此外,中江还对孟子的“浩然正气”思想作了改造。他在《东洋自由新闻》的社论中,把自由分为“行为的自由”和“心思的自由”。所谓行为的自由,就是包括人身、思想、言论、集会、出版、结社、从政等方面的自由。所谓心思的自由,“就是我精神心思绝不受其他物之束缚,充分发达而无余地。这也就是古人所谓‘配义与道’的‘浩然之气’”^⑥。而且,心思的自由更为根本。孟子认为,“浩然正气”由内心逐步积累道义而成,只要培养得法,这种气就会变得伟大而刚强,并且四处扩散,上下流行,充塞于天地之间。总之,“浩然之气”原指人们在道德意识的支配下产生的一种无所畏惧的心理状态。中江运用法国启蒙思想家卢梭的自由理论对它加以积极的改造,以说明精神自由在空间上的无限性和绝对性,表达了日本近代资产阶级试图冲破一切精神罗网的雄心大志。

五、对荀、范思想的继承

中江兆民的唯物论达到了明治时期的最高水平。他除汲取了西方近代文化成果外,还特别注意发掘中国古代的唯物主义思想。

中江在《天说》一文中指出:“天是大公无私的,爱人而不知其仁,威人而不知其严。日月沿之旋转,雨露由之降下,风雷由之发作,四时由之推移。天从来没有任何意图,只是以无私为体,以无意为用。没有何物能如天这般聪明睿智。”^⑦虽然这篇文章的政治目的是抗议明治政府以天皇名义实施高压,迫使东洋自由新闻社社长西园寺公望辞职,讽刺以天为人格神的天皇制。但从这段文字中可以看到,他运用的思想武器仍与中国古代的天论存在着有机联系。荀子在《天论》中说,“天行有常,不为尧存,不为桀亡”。“列星随旋,日月递嬗,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神。皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天。”柳宗元写有《天说》一文,进一步阐发荀子关于“天”无意志而客观地运行的思想,提出“天”不具备“赏功而罚祸”的功能。因此,中江的《天说》是把以荀子《天论》为代表的中国古代唯物主义自然观运用到政治思想上,其特点是不仅批判思想上的有神论,而且讨伐了政治上的专制主义。

中江还继承了范缜的形神论思想。范缜是中国古代又一位杰出的唯物论者和无神论者。他在《神灭论》中说:“形者神之质,神者形之用,是则形称其质,神称其用,形之与神,不得相异也”。“神即形也,形即神也。是以形存则神在,形谢则神灭也”。这一深刻而正确的见解也为中江所汲取。他说:“身躯是本体,精神是身躯的活动即作用。正是因为这样,所以身躯一旦停止了呼吸,它的作用即视觉、听觉、言语、行动就要立即停止。也就是,一般来说身躯如果死亡,精神就要消灭,恰象薪已经烧尽,火就要熄灭一样”。“所谓精神,不是本体,而是从本体发生的作用,是活动。本体是五尺身躯。这五尺身躯的活动,就是精神这种神妙的作用”^⑧。将“体”、“用”二者与“形”、“神”二者联系在一起,严密地说明形体与精神的相互关系及各自的性质与地位,这是中国古代唯物主义哲学家范缜在一千五百年前提出的。正因为它深刻而正确,所以被20世纪初的日本哲学家中江兆民所继承和阐发,并成为他唯物主义体系中的一个重要组成部分。不同的是,范缜的“形质神用”观点是对佛教神学的沉重打击,而中江的“精神是身躯的活动”观点,则是以近代生物学

医学知识为基础，对影响资本主义近代化步伐、服务于封建势力的“唯灵论”思想的有力批判。

中江兆民在创建日本新文化的过程中注重对中国古代哲学的运用，不能仅仅归于个人的学术偏重，而是有着深刻的历史文化背景。中江是处于明治初期的思想家，所以他能逐步认识到，西方社会近代化的成功，除有重要的经济基础外，还有近代文化的配合。因此，为了推进日本社会的近代化，在大力汲取西方文化的同时，还要善于发掘东方传统文化，并融合二者，创造出能促进日本社会近代化的日本式近代文化。而以儒学为代表的中国古代哲学在江户时代全面兴盛，成为日本人民尤其是知识分子“血肉化的常识”^⑩。因此，中国古代哲学成为中江兆民融合西方思想，创建日本近代文化的重要理论来源，就不是纯个人学术的原因。

需要指出的是，中江兆民对中国古代哲学较为成功地运用是在一定的条件下展开的。他以促进、实现日本近代化为政治目的，以进化论、细胞学说等成果为科学基础，以18世纪法国唯物论等近代哲学为理论依据，对先秦诸子哲学进行选择、改造和扬弃，使其功能得到创造性的转换，而绝不是简单的引用或发思幽古之情。

当然，从中江兆民一生活活动时间的历程和大量著述来看，他首先是自由民权理论家，其次才是哲学家（并非职业的）。除遭到政治迫害外，他还常受到经济拮据的困扰，不可能有优越的条件进行思考创作，加之其理论直接为自由民权运动服务，因此，在吸收中国古代哲学创建日本近代文化时，不免有某些生硬或牵强的现象。

中江兆民扬弃中国古代哲学的事实说明：日本文化的近代化，并非全盘西化；通过学习西方文化，更能发现东方传统文化中的合理成分；经过积极改造，这些合理成分能够适应时代发展的需要。

注 释：

① 《幸德秋水》，日本中央公论社1983年日文版，第172页。

② 《庄子·大宗师》

③⑤⑧⑨⑬⑭ 中江兆民：《一年有半·续一年有半》，商务印书馆1979年版，第6 22 6 32 75 75页。

④⑥ 《庄子·齐物论》

⑦ 《庄子·逍遥游》

⑩⑪⑬⑰ 《中江兆民》，日本中央公论社昭和59年日文版，第82 85 63 96页。

⑫⑬⑭ 《孟子》《尽心·下》《离娄章句·上》《梁惠王·下》

⑱ 汤浅泰雄指出：“对于明治的日本人来说，儒教或汉学的素养可以说是血肉化的常识。”见《近代日本哲学和实存思想》，日本创文社1989年版，第166页。

(责任编辑 严 真)