

批評與回應

讀〈浮出水面的北一輝〉有感

● 楊際開

北一輝指出：「日本是革命黨的教父，新國家的產婆。」他一到辛亥革命爆發後的上海就對日本發出了忠告：在中國「國權與民族的覺醒到來了，……對新興國家即使有一點侮慢，最終將會被全中國四百餘州縣所拒絕。」這反映了近代中日關係的兩難困境：一旦中國革命成功，日本就會從介於中國中央與地方的第三者關係中被排擠出去。

盛邦和先生近年來提出了「文化東亞」的概念，認為從農業東亞向工業東亞的轉變是東亞文明轉型的整體進程。我深以為然，並認為文明轉型是政治倫理的更新過程。盛氏這篇刊登於《二十一世紀》第82期的大文簡明扼要，行雲流水，十分精彩，似有所徹悟，一氣呵成，是一篇傾注了史家長年積累，把歷史知識與公共關懷完美交織、融為一爐的好文章。盛氏在文末「留下的思考」中寫道：

一個現代化進行中的國家中甚麼是左派？左派是怎樣形成的？左派的歷史使命究竟是甚麼？一切偽裝的「左派」的最終政治命運與專制集權有甚麼關聯？這樣的關聯是怎樣形成的？也成為重要的研究課題。這些課題不是歷史的，而是現實的。

發問已深入集權專制的社會心源，錚錚有聲，令人震撼。在此，盛氏已從對日本法西斯革命家北一輝的研究中提煉出了一個在現代化進程中常見的「國家主義集權」的國際政治學課題。

戊戌變法是自上而下的改革運動，但行不通，而支撐戊戌變法的地

方改革卻埋下了辛亥革命的火種。這「上」「下」之間有一個重心就是日本。圍繞這個重心的政治力學是要把霸道的天皇形象轉化為王道的虛擬權威。在帝王專制時代，重心是以帝王為秩序原點的行為規範。重心頓失的直接後果是行為失據，群雄並起。如果日本缺席，無論改革是「自上」或是「自下」都不會如意的。

北一輝從涉入中國革命的經驗指出：「日本是革命黨的教父，新國家的產婆。」根據這樣的認識，他一到辛亥革命爆發後的上海就對日本發出了忠告：在中國「國權與民族的覺醒到來了，並且是以日本的方式到來了。對新興國家即使有一點侮慢，最終將會被全中國四百餘州縣所拒絕，這種拒絕不是一時的經濟的，而是永遠的，從一切方面的全面拒絕」。其實，這裏反映了近代中日關係的兩難困境：日本支援中國的中原革命，但一旦革命成功，日本就會從介於中國中央與地方的第三者關係中被排擠出去。解決辦法是認同日本是東亞現代價值的發射源，以發射源為東亞文明地方社會與世界溝通的平台，重建東亞文明的政治結構。

北一輝支援宋教仁主持的中部同盟會，是繼承了庚子勤王時期東亞同文會的路線——反對孫中山的廣東獨立，支援中部革命。孫中山之所以成功，也是順應了長江流域的革命動向與日本之間的默契與互動。中國是在日本所呈現出來的近代民族國家的方方面面的刺激下才產生出了對國權與民族的覺醒。日本是刺激源，中國則是主動的接受者。讀宋教仁的《我之歷史》，就可以看到陽明心學的倫理觀念與近代國民觀念的化合產生出近代民族意識的心理過程。留日青年學生把這種內在革命的體驗轉化為中國革命的實踐，用以日本為樣板的中央集權與地方自治的近代國家模式來設計未來的中國。宋教仁為中國設計的「中央行政與地方行政之分劃」完全是一個中央本位的近代國家藍圖，旨在上層結構的重建，對下層結構的轉變顧及不多，與宋教仁立足於省的變革構想適相反。

章太炎在〈對二宋〉一文中認為日本有良俗，所以可行憲政，而在中國，要轉變民性，「當除胡虜而自植」。這是說，要清除屈服於強權政治的生活觀念，而辛亥革命以後出現的社會問題是「向之為我哺乳之子孫者，今盡是我飲血之寇仇也」。這是說，要如何處理因打倒王權而釋放出來的集體原欲。中國革命從一開始就遇到合法性問題。若從儒家革命論看，易姓革命，還需要新的王者出來；若從民主革命論看，需要建立立憲政體。明治維新恰好結合了這兩種資源。孫中山視辛亥革命為明治維新的廣續，也就是說，中國革命的合法性資源與明治維新是同一的。孫在〈民權主義〉中展開的權與能的分離說，是以明治天皇與國會的關係為模式的。他本人保持着與東方式虛擬政治權威的內在溝通

渠道從而獲得了革命的合法性資源。日本成了催生中國革命的法源。

日本自明治維新以後成了東亞新知識的中心，按照知識就是力量的觀念，接近日本是獲取權力的捷徑。通過這一渠道，孫氏的前衛政黨向傳統中國輸送了西方民族觀念與國民意識，但由於刺激源與接受方的溝通障礙與認同危機，使中國陷入了黨國極權主義的死胡同。然而，在現實政治中，要平服集體原欲就得與專制政治妥協，孫中山把大總統讓位於袁世凱是對的。宋教仁的死也意味北一輝所自負的中國留學生在日本所受到的教育的失敗。也就是日本的方式不能與其背後的法源割斷而套用於中國。這要到梁漱溟才完全認識到日本天皇已是東亞文明虛擬政治權威——法源。

中江兆民倡導的民權運動經幸德秋水轉變為反宗教神權的運動，目的是要把日本國民的天皇崇拜與國家意識打為兩段。北一輝則發現了明治憲法中天皇地位的神人悖理。北可能想從中國革命中尋找解決這一問題的線索。他曾說過，如果自己生在中國，可以成為天子。黃自進指出，參加中國革命的經驗使北認識到了日本天皇制的本質乃「御而不治」，這就回到了把明治天皇視為東亞王道公共形象的辛亥革命指導理念的原點。從參加中國革命到轉入日本革命，推動北一輝政治行為的動源是東亞君主制的幽靈，他以這一不可視的幽靈為精神上的後盾，尋求東亞革命的最後完成。北是在東亞國際王道的理念下，把中國革命與日本革命轉換為東亞國際革命的設計師：一邊把近代天皇的形象從民族國家的原欲中拔出，一邊又以他觀念中的東亞國際王道的「大公」去摧毀淪為「大私」的中國君主制進而提升作為「大公」的天皇觀念。這是東亞

日本自明治維新以後成了東亞新知識的中心，按照知識就是力量的觀念，接近日本是獲取權力的捷徑。孫中山視辛亥革命為明治維新的廣續，他在〈民權主義〉中展開的權與能的分離說，是以明治天皇與國會的關係為模式的。他本人保持着與東方式虛擬政治權威的內在溝通渠道從而獲得了革命的合法性資源。日本成了催生中國革命的法源。

我認為西方文化對東亞的衝擊是一個整體的進程，東亞的回應也是一個整體的內在互動過程，在西方文明衝擊下，東亞成了文明風險與共的整體。宋恕的變法構想是把中國的專制皇權向日本的虛擬王權的轉移接上了黃宗羲提出的政治思想課題。

文明內部中國與日本之間的雙重互動革命。北既是近代東亞革命整體性的見證人，又是參與人。推動他政治行為的深層心理是東亞一體的文化意識。

當十九世紀末葉江南出現了語言自決以及廢纏足等要求時，專制王權的文化功能已失去了立足點。沈才彬認為，日本天皇與中國皇帝是「同源異態的兩種君主制」，沙培德 (Peter Zarrow) 注意到了東亞文明中起到社會契約紐帶作用的君主功能。民主與法只有在具有正當法源的社會秩序中才會有效。明治日本之所以成為推動東亞變革的策源地就在於其自身形成了現代意義上的法秩序。在此，提升為國家主權的近代天皇制與中國皇帝短兵相接了。按照北一輝的思路，中國的民族覺醒是日本喚起的，現在日本只有發動法西斯革命才能挽回中國革命。在他的政治倫理中尚有中國的內政是日本外交的結果這一反思性的東亞一體觀。

大川周明認為北一輝「融通無礙地來往於佛魔一如的天地之中」，所以稱北為「魔王」。其實，幸德秋水與北一輝都想改造近代日本政教合一的體制，前者因為參與暗殺天皇而被處死，後者因牽連企圖推翻政府的兵變而座罪。之所以稱北為「魔王」是因為他把佛性投注到了「民族」原欲之中，發起了「底層革命」。盛氏寫道：「當民族遇到危機，社會必有緊縮，市民必有忍讓，自由必做犧牲。當底層遇到危機，自由社會也必無奈地『倒退』。」是的，對內的底層主義與對外的民族主義正是法西斯革命的二輪車。也是一手拿書，一手拿槍的集體恐怖主義的原型。這是一種兼內在與外在，兩者又互為前提的雙重暴力，是暴力進化到二十世紀的新品種。

北一輝是1920年1月5日從上海經長崎回到東京，參與了「猶存社」這一國家改造實踐團體。過了四個月，陳獨秀就在上海籌創中國共產黨，目的是要展開類似於辛亥革命的革命運動和反日愛國運動。他說：「日本的軍閥政客們狂妄已極。他們看不起有五千年歷史文化的中國和四億炎黃子孫。」可見，他所謂的「反日愛國運動」實是要捍衛中國在東亞文明中的文化霸權，而維護這一霸權就可以重新獲得統治中國人的合法性。戴季陶不肯入夥是由於認識到日本國民性確有與中國不同的地方。中國革命原初的理念已被國家恐怖主義所取代。毛澤東早在1916年就預言與日本「二十年內，非一戰不足以圖存」。遺憾的是他的方法與敵人完全一樣。可以說，日本法西斯與中國共產黨是辛亥「革命尚未成功」的藤上生出來的兩個苦果，同根同源。二者都在「民族」原欲與政教合一的夢魘中不能自拔，掙扎在民主社會的入口處。

在中國，馬克思主義式的革命，亦是由暴力建立起來的，已經自我提升到了法源地位的政統及保障人權的承諾，也如明治憲法一樣內藏着政教合一的悖理。「內王外聖」的政治文化版本在以文明規模出現的集體原欲下人權成了對世界權力欲望的祭品。反君主制是陽明學以來的思想潮流，而中國在推翻君主制以後被迫採取了日本法西斯的思想邏輯與行動進程，這不是日本文化本身的錯，而是敵對文化觸變的連鎖反應，毛澤東看似中國文明中王者的現代重現，其實只是日本天皇文化的投影而已。他從少年時代就通過留日歸國的音樂教師教給他們的慶祝日俄戰爭勝利的日本歌感受到了日本的美、驕傲與強大。要把昨天的敵人的力量轉化成今天的自己

的力量，就需要同敵方的權源同化，但法源是在歷史中形成的，不能移植，只能以身試法，把自己塑造成法源並從中獲得權源的合法性。一個人成了秩序之源就可以反手掌控秩序。把法源轉化為權源，又把權源誤為法源是二十世紀集體暴力的原由所在。

林毓生所揭示的「一元論主知主義思維模式」(monistic-intellectualistic mode of thinking)並非晚清知識界的普遍現象，而是進入二十世紀在東亞文明內部遊走的國家集權主義。上世紀70年代後半，集權主義在中國的轉軌是東亞文明整體對全球化進程應變能力的體現。當我們追溯到東亞國際革命的原點，發現正站在第二次現代化的起跑點上，我們仍可以用作為道德原點的虛擬王權來想像全球化進程。

我認為西方文化對東亞的衝擊是一個整體的進程，東亞的回應也是一個整體的內在互動過程，在西方文明衝擊下，東亞成了文明風險與共的共通體。中國自明朝中葉以後就進入了這一進程，而日本要到十八與十九世紀之交才在中國大陸的帶動下進入了這一進程。明治維新只是這一進程的結局，從而完成了李贄提出的倫理轉換的課題，而中國文明自晚清以來也已做好了收容日本文化的準備。龔自珍、宋恕的變法構想完成於甲午戰爭之前，而宋在甲午戰爭的衝擊下從《孟子》中發現了人權訴求與王道政治是一種互為前提的秩序預設，他是在中國的專制皇權向日本的虛擬王權的視線轉移中完成了把東亞文明的王者功能由主體向客體的轉換，接上了黃宗義提出的政治思想課題。

遺憾的是，二十世紀的東亞史是一部文明的內戰史，不同的政治主體

都把西方「民族」觀念奉為金科玉律，而彼此之間卻以國家主義集權為克敵制勝的最後手段，結果，權力得到了正名，民主成了輸家。文明內戰使我們戴上了「民族」的枷鎖。孫中山去世前三個月在神戶對日本記者說：「日本國民如不改變視日本為列強之一的觀念，將無法產生對於真正的中日友好的思想。」是的，想成為「列強」(powers)，按照西方列強的邏輯來處理東亞內部的國際事物，正是東亞內戰的起因。這是東亞文明的古老王道理念與現實中日本霸道政治的衝突。宋恕的武器是體現在日本霸道政治中的王道理念，而體現在王道中的恕道才是強權的墓場，王國維是為這一理念在東亞的挫折而殉命，可以說是北一輝的精神先驅。

近代留給我們的遺產是向東亞文明的現代回歸。歷史的指標已進入二十一世紀，但是我們尚未完全從二十世紀的國家主義集權的惡性互動中走出。現在，日本已出現了用漢字「活私開公」表述的人權、道德、責任三位一體的公共哲學典範。我認為，我們要回到晚清知識界主流的儒釋分途的政教二元主義與地域文化的視角，才能對全球化進程作出創造性的回應。在當今「地區高於雙邊」的東亞互動，是全球倫理與本土回歸的雙方超越近代民族國家的全球地方化胎動。盛氏大文提出的問題是現實的，從中我讀出了一個歷史學家的深思與憂慮。

楊際開 杭州人，日本東京大學博士候選人，主攻晚清政治思想史，現供職於杭州師範學院。

二十世紀的東亞史是一部文明的內戰史，不同的政治主體都把西方「民族」觀念奉為金科玉律，而彼此之間卻以國家主義集權為克敵制勝的最後手段。孫中山去世前三個月對日本記者說：「日本國民如不改變視日本為列強之一的觀念，將無法產生對於真正的中日友好的思想。」想成為「列強」，按照西方列強的邏輯來處理東亞內部的國際事物正是東亞內戰的起因。