

# 楊度和帝王之學

• 楊念群

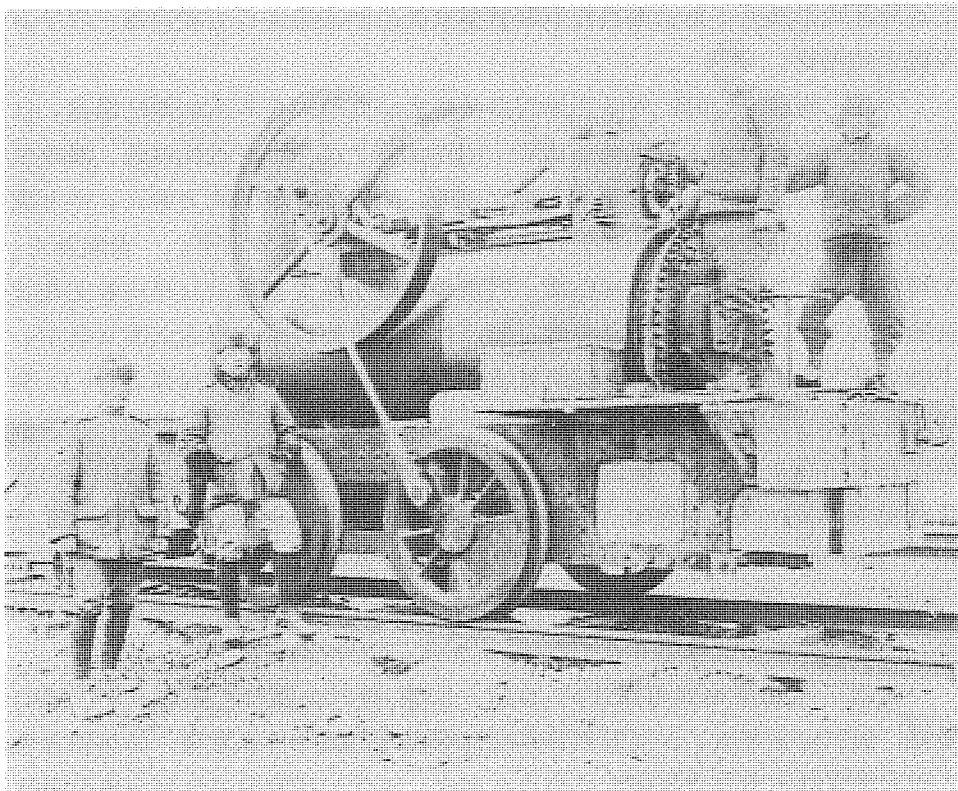
白魯恂(Lucian W. Pye)教授在中國民族主義與現代化之間關係的討論中提出一個基本假設：中國民族主義似乎與現代化的運作目標之間存在着相互對抗而不是相互推動的張力關係<sup>①</sup>。此一論點給我們的提示似乎是，中國由傳統文化心理中蘊育而成的民族主義情感與現代化的具體取向始終是背道而馳的，這部分傳統資源在中國現代化過程中亦始終無法加以利用。白教授的論點基本上可以說是一種典型的西方普世主義的看法，即認為對近代民族主義的認同必須以捨棄地方性傳統價值觀為代價(例如丟棄所謂的「中國情結」(Middle Kingdom complex))。

在我看來，近代國人對現代化的普遍拒斥態度雖然部分地源於傳統的民族主義，但是在近代儒生言行中表現出的與傳統相聯繫的民族主義情感，未必均會成為中國近現代化的阻力。而在不同區域或學術背景下體現出來的民族主義情緒對中國現代化的作用，更應仔細加以分疏。楊度的民族主義觀就是一個值得剖析的例子。

從政治與文化的雙重取向而言，中國的民族主義可能是種族主義的變相表現，如近代革命黨鼓吹的反滿思潮；也可能是文化層面「華夷之辨」心態的翻版，如「中體西用」的價值觀。

## 一 「外王」剝離於「內聖」

傳統中國的民族主義常常是以文化普世主義的榮耀存留於知識階層意念之中的。此種輝煌發展到近代已無法用一種固定的參照系統加以分析。世界格局的變化對中國的影響使國人很難維持某種純粹的華夏中心心態。從政治與文化的雙重取向而言，中國的民族主義可能是種族主義的變相表現，如近代革命黨鼓吹的反滿思潮；也可能是文化層面「華夷之辨」心態的翻版，如「中體西用」的



物質民族主義只顧在經濟國力上與西方抗衡，而忽略對西方文化的攝取、考察。

價值觀。然而概括起來，在處理與西方國家的關係時，中國知識分子大致採取了兩種典型的態度去恢復建構中心感失落後對自身文化的歸屬意識：

其一是如列文森(Joseph R. Levenson)所提示的那樣去尋求「文化價值的類似性」(analogy of cultural values)<sup>②</sup>。也就是不斷從傳統中發掘與西方文化價值相類似的內容，以證明中國文化自有價值的連續性。採取此一路徑取向的知識分子往往持強烈的文化民族主義情感，從「泰西近古說」到國粹派的「古已有之」論，均試圖在西方文化接連不斷的打擊下重振民族自尊自信心；其二是一部分知識分子在進化論「物競天擇」命題的喻示下，尋求在經濟國力方面抗衡於西方的途徑，以消弭中西之間由於種族不同造成的心理壓抑感。我們可以稱之為「物質民族主義」，下面將要着重分析的楊度「金鐵主義」說就是此一取向的典型代表。

我們注意到，第一種路徑選擇相對而言，不大關注對文化相似性的認同如何轉化為變革政治經濟結構的可操作型力量。第二種取向則頗似一類「工具主義式」的選擇，主要集中在結構變遷的物質層面而相對忽略對文化基礎因素的攝取和考察。

文化民族主義與物質民族主義分別著意於在精神與物質經濟方面抗衡於西方的條件，如果按儒學理想架構分析，此兩類取向恰好處於其「內聖—外王」模式的兩端，文化民族主義趨於從「內聖」角度尋求中西價值的源流認同，物質民族主義尤喜從「外王」的角度論證與西方競逐的經濟軍事意義，二者是相互剝離和斷裂的。這種各走極端的內在運思理路提示我們，傳統儒學觀念在面對西方挑戰時顯示出了不同層次的回應範式，同時也清晰地昭示出外來文化的衝擊

文化民族主義趨於從「內聖」角度尋求中西價值的源流認同，物質民族主義尤喜從「外王」的角度論證與西方競逐的經濟軍事意義，二者是相互剝離和斷裂的。

已迫使近代知識分子無法嚴格按照傳統儒家設計的理想途徑去從容應付西學多元觀念的挑戰。

「外王」剝離於「內聖」的重要原因乃是在於，西學無孔不入的廣泛滲透，已不可能使中國的民族主義以籠統而單一的形式與之抗衡。在近代以前，漢族生衍地區周圍的民族文明程度遠低於中土地區，對周遭民族的武力滲入，中土漢民族完全可以整體涵攝的形式使之融納於其中，儒家「修齊治平」、「內聖外王」的理想架構，可以一以貫之地由儒士的道德踐履示範從容標示出其民族主義的內涵，其文化優越感是顯而易見的。而近代西方思想的滲入所造成的文化中心主義感覺的流失，使儒士階層感到無法輕易通過由道德「內聖」推導出「外王」事功的陳舊渠道去從總體上消融吞噬掉西方的威脅，他們必須降低姿態，從各個角度尋求與西方平等競爭的突破口，甚至以肢裂儒家的理想模式為代價。同時我們也應看到，「西方衝擊」(western impact)之力也不是近代以前的「野蠻旋風」一刮即過，而是多層次地由沿海向內地的全盤推進。西方學術界流傳的以「內陸—沿海」區域劃分中國知識階層的二分觀點，已說明中國知識階層不可能像以往那樣以鐵板一塊的方式去迎候「新夷狄」之習的挑戰了。

如果不是機械地套用西方的「挑戰—回應」模式去觀察中國式民族主義的變遷，我們就會發現，以往研究者往往強調西方挑戰的特殊意義，而相對忽視中國知識階層回應模式所顯示出的內在層次。近代知識階層的地理分佈格局除了「沿海—內地」的劃分結構外，不同文化區域之間所存留的傳統資源，使近代知識分子在實現抗衡西方的政治目標時，並不必然地由「內聖→外王」的傳統理想構架中完整地推導出民族主義的共通回應方式，換句話說，「內聖」不必與「外王」相接通，而是受現實選擇的取向所左右，此類取向又受區域性傳統思維的制約。比如嶺南學人康有為、梁啟超等受白沙學派取消客觀物質與心靈空間界限的影響，總是希圖在思維層面尋究中國傳統與西方價值的可比性，而並不強調此類可比性是否會轉化成「外王」式的政治性結果。他們多喜在思想領域中掀起變革波瀾，即使康有為同樣熱衷於在政治體制上動手術，也是以充當「教主」，推行孔教的文化手段為其變革階梯。所以嶺南學人從康有為到孫中山在近代政治的悲烈角逐中，總是以轟動始以失落終，因為他們潛意識裏沉積着過於濃厚的以「立言」途徑求「立功」的思想。再看湘籍學人，湘人稟承湖湘學派源流，講究以事功成實事，其思維與踐履之行歷來霸氣十足，楊度就曾有詩云：「吾家數世為武夫，只知霸道不知儒」<sup>③</sup>。湘人「立言」講究必須落實於「立功」才有意義，從魏源、王闓運到曾國藩，湘籍學人既遠乏江浙學人沉迷於純粹學術探究的真誠，也頗少嶺南學人思維的飄逸浪漫。他們的思想中具有太多的工具理性意識。

做為湘人的楊度，其民族主義觀也並不是從儒學道德理想的普世主義傳統出發，去尋求與西方價值的契合，而是常常從政治強力拓展的角度，去深化民族主義的情感。在他看來，民族主義的再生和拓展似乎只存留於物質與武力的角逐對抗之中，而並不存在儒教遠播和文化自我認同的問題，湘人與嶺南人的分野於此昭然若現。

早期的楊度也曾主張儒家文化的普世主義，夢想通過擴展經術之力達於控

嶺南學人康有為、梁啟超等熱衷於在政治體制上動手術，充當「教主」，以「立言」途徑求「立功」。湘籍學人，從魏源、王闓運到曾國藩，既遠乏江浙學人沉迷於純粹學術探究的真誠，也頗少嶺南學人思維的飄逸浪漫。他們的思想中具有太多的工具理性意識。

制世界的目的，他曾勸朋友「改治《春秋》，以其精於禮樂必在百年平定之後」<sup>④</sup>。其獨特的時空觀始終認為，生當亂世，以《春秋公羊傳》之經術為撥亂反正之具，是洞察世界大勢，拯救芸芸眾生的最佳途徑：「今之西人亦已庶富，以無禮教，勢將日衰。欲抱此以用世，中夏不行必於外域。」<sup>⑤</sup>在「天下日益趨亂」之際，「經術將明之勢與前之不明亦勢使然耳」<sup>⑥</sup>。從表面上看，楊度的觀點頗接近於康有為的文化民族主義立場，似乎要在亂世中極力推銷儒家文化，實際上，經術在楊度的手中不過是奔逐於衰世以應付政治煙雲變幻的權謀之術，只具有「工具主義」的價值。經術的持有者或推行者不必從嚴謹的道德修煉中升華提取出拓廣「外王」之途的「內聖」依據，而是直接以經術為「治平」之具，於是文化資源毫無掩飾地變成了政治進階的手段，這與康氏推行孔教之旨自然大異其趣。楊度曾經在《日記》中嘲笑康有為：「至欲以孔子教推行各國以敵其勢，不知泰西政教兩不相涉。」<sup>⑦</sup>

## 二 王闓運及其「帝王之學」

「外王」剝離於「內聖」大致可以看做是近代「帝王之學」的一個特點。相對而言，近代「帝王之學」比較注意攝取傳統中的政治權術資源而不單純攝取其道德文化資源，除非其對於政治角逐有利。近代「帝王之學」魁首王闓運就曾以經學大師鳴於世，因不羈於禮法之規，後世終難以儒家「立德」標準譽之。王闓運在咸豐年間游說曾國藩南面而王，更是縱橫之術的一次近代預演。湘籍學人因屢屢在政治層面建立功業，故其行為常隱含奪人之霸氣，即使如曾國藩被傳統儒家譽為「立功」、「立德」、「立言」三不朽之人，其克禮之功猶臻化境，卻仍難以標準的「內聖外王」道德偶像視之，蓋因其行事蘊藏有太深的霸道縱橫之殺機，很難說是其自身依恃「內聖」修煉的結果。

做為近代「帝王之學」的鼻祖，王闓運基本沿襲了清初今文學派創始人莊存與、劉逢祿之治經方法，只是更視《春秋》為變通權術的教本，突出《春秋》主旨首在「撥亂」，乃是治亂世之寶典，他讚賞「春秋則皆撥亂時務之要者也」<sup>⑧</sup>的觀點，認定亂世出人傑，只要精通經術權變之法，就可輔佐非常之人以成帝王之業。這套訓誨對楊度的思維路徑頗有影響。他在《日記》中慨然云：「貫通九流，乃為王佐；少貶其道，出於一偏；則伯業可以操券而得也。」<sup>⑨</sup>突出的仍是一個「霸」字，與正統儒學推崇的「王道」沒有多少關係。

近代「帝王之學」並沒有從「內聖」的道德推演中尋求多少文化資源，而是更講究如何不擇手段地把握瞬息即逝的政治機遇。王闓運根本不承認孔子之後的儒家學派（如宋明理學）所構造的理論能夠傳達孔子之真意，其中當然也包括宋明儒生的道德修煉原則。楊度在《丙申日記》中曾經比較了王闓運與康有為經術之別，其論云<sup>⑩</sup>：

王先生謂儒家不足言孔，康長素謂儒教實創於孔，其說皆新，而可並存，其智皆足以知聖人。

「外王」剝離於「內聖」大致可以看做是近代「帝王之學」的一個特點。相對而言，近代「帝王之學」比較注意攝取傳統中的政治權術資源而不單純攝取其道德文化資源，除非其對於政治角逐有利。

楊度自己的看法也是①：

余謂儒為孔子創教之名，而七十子設大義矣。乖儒分為八，皆非孔子旨矣。故荀孟以下無足以言孔者。

也就是說，孔子以後的儒者對儒學獨出心裁的創獲（包括對「內聖」資源的宏揚）均不足以做為「帝王之學」的價值依據。當得知康有為以宏揚孔教著稱於世時，楊度曾重申孔教傳承不明之論：「孔教自春秋以後至今未明。不知屢世各公已何所守以攻異端，是尤大可噴飯者矣。」②聯想到湘人在近代政治領域中縱橫捭闔的活躍程度，即可知其受益於超越「內聖」統攝的權謀之術。因為政治畢竟有其非道德化的運轉規則，太拘於道德啟示的人是幹不成政治的。

楊度的老師王闓運倒並非有意使儒學向「霸道」方面轉型，只是堅持認為宋明之儒的觀點取向在亂世煙雲中不具備多少事功的意義，以致於楊度更極端地認為孟子的「仁政」構想近乎於烏托邦幻景。楊度在時務學堂與梁啟超辯論時，已經不能容忍孟子高講仁政治國時的慢條斯理，而只是一口咬定其是否對控馭亂世具有實質意義。這裏邊當然包含有區域文化差異與思想傳承造成的文本誤讀③。不過王闓運和楊度為抵消「霸氣」之銳，確實也想到了一些補救措施。

王闓運治經不僅沉浸於權術機變，而且把老莊之道引入經學，此舉最為人所推崇，也最為人所譏諷。王闓運三十歲時曾注《莊子·內篇》，「以莊子為入道之階」。在1901年七十歲時還為楊度親自評點《莊子》。他一方面向楊度灌輸「處世無經術，雖周公之材，不成一日之治」④的道理，另一方面又使其高吟「出入荊棘，懷抱冰炭，獨為君子，亦何樂乎？聖術既窮，乃有莊生。本《春秋》經世之志，發逍遙物論之旨」⑤。縱橫計拙，聖術已窮，方在莊子中尋找下台之階，頗有點儒道互補的味道。但對於尚未入仕的王、楊而言，所謂「懷抱冰炭」之舉更不如說是一種霸氣掩蓋下的韜晦之術，與溫情脈脈的「內聖」原則無關。當然更無助於為湘人在「帝王之學」內增添甚麼道德依據。

「帝王之學」使「外王」斷裂於「內聖」的結果，促成湘人的思維與行為軌範呈現出其區域性特色，楊度有詩云：「中國如今是希臘，湖南當作斯巴達，中國將為德意志，湖南當作普魯士。……諸君盡作國民兵，小子當為旗下卒。」⑥大有視湖南區域為中華機體之魂魄的意味。民族主義經過西方進化論的過濾幾乎變成了弱肉強食的同義語。楊度認為⑦：

則今日有文明國而無文明世界。今世各國對於內則皆文明，對於外則皆野蠻；對於內惟理是言，對於外惟力是視。故自其國而言之，則文明之國也；自世界而言之，則野蠻之世界也。

從字面上理解這段話，至少也可以看出楊度的民族主義觀仍是「帝王之學」霸道縱橫之術的傳統延續。中華民族要想自立於所謂「文明的國家」、「野蠻的世界」之林，不是靠尋求中西文化契合的心理平衡手段。中國自救的途徑首先依賴於「金鐵主義」式的搏爭，而不是漸進式的道德啟蒙：首先應是處理與內外域界民族的關係，而不是急於論辨中西思想的變遷與更替。

從湘人在近代政治領域中縱橫捭闔的活躍程度，即可知其受益於超越「內聖」統攝的權謀之術。政治畢竟有其非道德化的運轉規則，太拘於道德啟示的人是幹不成政治的。

### 三 楊度的「金鐵主義」

楊度在日本留學時就已高揚起「國家主義」式的實體競爭觀念，而開始拒斥和放棄文化普世主義的舊看法，這很大程度上是因為其思想始終擺脫不了「歷史偶合」現象的困惑。所謂「歷史偶合」現象是指西方勢力滲入中國時採取了狂飆鐵血的侵蝕與播灑現代化的甘霖兩種截然不同的撞擊切入方式，工業文明的恩惠是伴隨着摧殘中國民族主義自尊心的陣痛而來的，如此嚴酷之矛盾非單純文化之力所能解決。這好比一把雙刃劍，中國知識分子頭懸此劍時，必定要忍受漂離傳統而又須依賴傳統的痛苦。「歷史的偶合」可以說是知識分子選擇回應西方之民族主義手段的外在動因，其內在動因仍根源於中國知識分子自身傳統的不同選擇。比如楊度特別強調應以「國家主義」的姿態而不是「文化主義」的姿態去回應西方，在物質層面的角逐中恢復民族自信心。

就拿「尚武」的概念來說，楊度在大量文章中除個別地方提到尚武須養成「真精神」外，很少從文化建構與心理意念的角度闡發尚武的必要性；而梁啟超在〈新民說·論尚武〉一文中就比較突出民族與國力衰弱的心理根源。如認為「尚武精神」的喪失是儒教流失與世俗濡染的結果。鼓吹培養所謂「三力」，即心力、腦力、體力，心力的培養被放在第一位，基本上是一個「心理建設」的框架<sup>18</sup>。知識分子對西學入侵做出的不同回應當然取決於其受傳統模式制約的程度，特別是區域思維與行為模式的差異性。這一點此處限於篇幅無法深論。我們僅就楊度選擇物質民族主義的意向來看，視之為「帝王之學」拓展的變相方式當無不可，因為以世界列國之格局為武力角逐的大舞台，無異是春秋諸侯逐鹿中原模式的放大，這頗合「帝王之學」以經術縱橫於天下的思路，如此變通而實用的取向，幾乎無所謂有無道德資源的支持。楊度的民族主義觀需由此出發去解釋。

楊度於1907年1月至5月在《中國新報》上連載了一篇重要文章〈金鐵主義說〉。他解釋「金鐵主義」的涵義時說<sup>19</sup>：

夫吾中國今日自外而言之，則惟見經濟戰爭之勢力日以相迫，自內而言之，惟見經濟戰爭之勢力日以就萎。吾特通觀內外，而始定吾之金鐵主義。是此主義者，原所以在內而謀其自立，在外而謀其自存，通乎內外而言之者也。

在楊度的視界中，彷彿滿眼皆是經濟滲透與軍事欺詐，確立中華民族在此「野蠻世界」中之位置時，也必須報之以同樣野蠻之力的角逐。因此，「金鐵主義」並沒有給道德啟蒙留有甚麼位置，卻促成了物質民族主義的膨脹。楊度更多地是以「帝王之學」看待春秋戰國列國逐鹿的傳統眼光，去比附中國在世界格局中的位置。在楊度看來，物質民族主義生效的前提條件之一，是有一個強有力的政府為後盾。楊度民族主義歷史觀的奇特思路可表述如下：中國數千年的專制君主均因太負責任，而使一國人民之生命財產繫於一身，造成人民自主權的喪失。君主乃賢愚不等，「以不負責任為常，而以能負責任為變」<sup>20</sup>，遇不賢者，枉使人民徒為犧牲其財產生命。故二千餘年殺人流血之革命均只針對「君

「金鐵主義」並沒有給道德啟蒙留有甚麼位置，卻促成了物質民族主義的膨脹。楊度更多地是以「帝王之學」看待春秋戰國列國逐鹿的傳統眼光，去比附中國在世界格局中的位置。

主」一人，卻忽視了政治結構的嬗變，「但知以專制易專制，而不知以立憲易專制也。變詞言之，則但知怒君主之不負責任而欲去之，而不知移君主之責任於政府，以改換君主者改換政府也。」<sup>②</sup>

言外之意，是否摘掉一塊皇帝牌子並不重要，重要的是權力實體的真正轉移。歷代為爭君主之位而釀成的攻殺劫掠，未必是「君主」之位本身造成的歷史性災難，而可能是「君主」與「政府」之間在協調關係時沒有平衡好的結果。這未嘗不是一個精彩的思想，「皇帝」在楊度的觀念裏無形間變成了文化符號。

#### 四 「夷夏之辨」與「權威情結」

楊度所抱定的「權威理念」與立憲宗旨，其傳統源頭有相當一部分來自對「夷夏之辨」民族主義觀的再認識。中國傳統的民族主義觀基本以漢族政治核心為中點劃出一個涵蓋四方的半圓，然後一圈一圈地推射出去。處於核心位置的漢族當然是文化最高的民族，周圍民族從文化程度上講自然要低其一等。這個「夷夏之辨」的同心圓理論在一定歷史時期和一定範圍之內大致是不錯的，可是拿到近代來檢驗就有問題。如從滿漢之爭的背景下引伸出五族共和觀念，其前提仍是以民族不平等為潛台詞；從中西之別中引伸出文化自我認同觀念，則仍可喚起虛假的民族主義自大情緒。不過傳統民族主義的劃分方法是否有利於政治結構轉型則是另外一個問題。

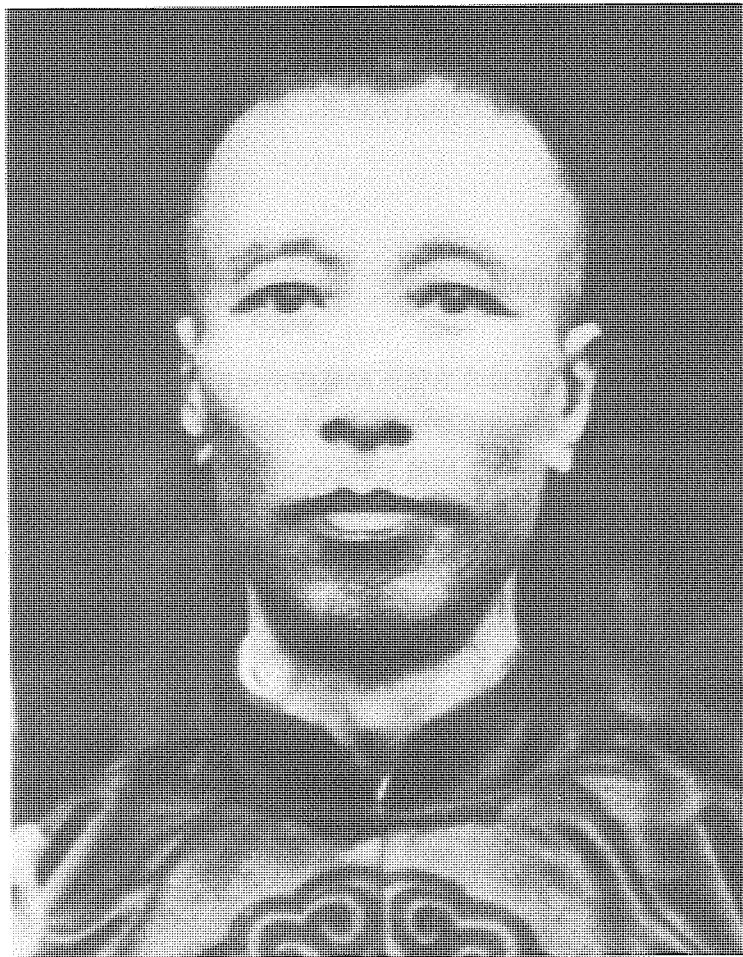
在楊度看來，傳統的民族主義應該成為歷史的化石。他極不贊成革命黨動用反滿的過激口號，認為其舊式的民族主義色彩過濃。民主立憲、君主立憲都不應是「民族主義」裂變的歷史產物，而應是近代「國家主義」的產物。

楊度曾經以甄克思的理論比附自己的民族觀。他把社會進化分為蠻夷社會、宗法社會、軍國社會三大階段：「蠻夷社會無主義，宗法社會為民族主義，軍國社會為國家主義。」<sup>③</sup>中國社會結構中，滿、蒙、回、藏四族都處於宗法社會階段，有民族主義而無國家主義，故與中國近代國家程度不相應，唯有漢族手創中國，其文明程度乃獨高。楊度的結論是「宗法社會之族，一遇軍國社會之族而立敗。民族主義之種人族人，一遇軍國社會之國民而立敗，此自然淘汰之理」<sup>④</sup>。民族主義幾乎成為落後民族擁有的專利。

楊度以西學比附民族觀，雖仍不脫以漢族為重心的「同心圓模式」，卻反映出一種歷史傳承的真實心態。民族文化的差異性在中國歷史上確實存在過，「同心圓模式」對周遭民族的統攝也並非純粹是一個「民族主義神話」，所以承繼這份遺產時，楊度的語言分析雖然帶有大漢族沙文主義的偏激色彩，卻未嘗不是在為改造現實境況做鋪墊。從任何角度觀察，楊度都是一個典型的現實主義者，他曾說<sup>⑤</sup>：

家族思想影響於國家者如此其大，故今日一般國民之心理，猶是坐車者之心理，無論如何不能破除其希望君主之心。頌之者頌其能仁民愛物而惠我也；怨之者怨其不能仁民愛物而虐我也。怨頌雖異，其心則同。

因此在權威符號下的政治變革運作，比激進主義式的殺人流血革命應該擁有更多的傳統依據，而「民族主義」發展的階段劃分則是其「權威情結」的維繫



楊度的政治思想雖然多變，但都不過是「帝王之學」的衍生物。圖為楊度。

點。這比當時已甚囂塵上的反滿革命論似乎顯得保守許多，楊度也自然成為「權威主義」的近代先行者。

傳統的「夷夏之辨」觀構成了楊度近代權威主義理論的重要基石，卻同樣使其陷入了某種思維的悖論。在楊度看來，傳統的民族主義應該成為歷史的化石。他特別指出，必須盡快樹立起「國家主義」而非「民族主義」的現代理念，他極不贊成革命黨動用反滿的過激口號，認為其舊式的民族主義色彩過濃。民主立憲、君主立憲都不應是「民族主義」裂變的歷史產物，而應是近代「國家主義」的產物。傳統民族主義觀往往萌源於「宗法社會制度」，歷史的總體變遷被繫於一家一姓的興衰榮辱之上，「反清復明」成了復興朱家一姓之天下的運動，流血革命成了種族更替的助產士和潤滑劑，與政治結構本身的變化無關。這就是所謂的「種主即國論」，「國家主義」則易把「種主」君王變成立憲符號或變革驅動杆，國家機器的運轉效率取決於權力制衡系統而不是取決於做為文化符號的皇帝。這絕不是一般論者所誤解的所謂絕對專制主義(Absolutism)傾向。

楊度本身做為一個悖論的體現者而存在，還在於他又是一個相當傳統的「民族主義」者。他論證君主立憲推行的必要性乃是在於滿、漢、蒙、藏並不處於同一社會進化的水平面上。也就是說漢族文化在清末仍處於核心位置，其它文化則實質上處於非核心的同心圓外圍，文化在廣大地域中如此不成均勢的分



佈，是行使君主立憲之關鍵所在，否則就會缺乏制衡的樞紐。楊度的權威情結就是這樣重新被維繫於傳統民族主義遺留之上了。也正是因為楊度無法超越如此奇妙之悖論所造成之精神世界的內在緊張，他終於背起了近代權威主義代言人的十字架。

## 五 物質民族主義與權威主義

「民族主義」觀念在楊度的思想中與政治權威的概念緊密聯繫在一起。其最終意向仍是靠權威整合力量動員和配置社會資源以達到現代化的目標。

楊度形象近期在大陸因被政治化而顯得特別時髦，似乎其一夜之間就會拋棄權威主義的初衷，通過跨越佛教的津梁而達於共產主義的境界，實際上其後期思想的轉型到底在多大程度上擺脫了「權威情結」籠罩的巨大陰影，尚是一個疑問。在我看來，中國式的共產主義思想與「帝王之學」引伸出來的權威政治運作思路不但不相矛盾，反而存在着進行合理銜接的可能。這在楊度晚年的著述《楊氏史例》中反映得尤為真切。楊度把人類社會之進化動力歸結為「求食」、「爭食」。〈楊氏史例·總則〉中云：「人類一切社會之成立皆以求食為唯一之原因。」「人類社會之進化皆以求食方法進化為唯一之原因。」故一切經濟、政治制度均應圍繞着此一主題而漸次展開。「人類的名位利均因爭食而起，構成政治制度網絡」<sup>②</sup>，這既能看作是典型的唯物史觀表述，也可以說是物質民族主義原則的變相發揮，甚至可以追溯至湘人區域性注重事功的心理取向。

「物質民族主義」需要權威（比如君主符號）的統攝，否則就失去了在「野蠻世界」中存活的核心。「求食」原則同樣需要集權手段去統一配置社會資源和經濟資源，直至協調變革後的政治機構，楊度在1907年曾經表達過類似的意思，他比喻說<sup>③</sup>：

夫以中國之地大物博，苟得一有能力者入主政府，以一定之方針行之，則舉足可為輕重於世界，洵亦絕雄大絕優美之舞台也。而今則舉國昏昏，斷送於此不負責任政府之手。試以演劇比之，則所謂班頭者既有三、四人，而又無能力、無方針，不知演劇為何物者也。

這段話在數年之後仍然管用。楊度寫《楊氏史例》時，中國社會已處於軍閥混戰的漩渦之中，故而他感嘆道<sup>④</sup>：

在社會和平，可行遺賢之制，則以不固定為善；在軍閥爭君社會，則以固定為善。既成立憲，即有全國人合作之公器公文，成為人人之國家。

可見楊度在臨去世前並沒有放棄「權威主義」立場。他表達的意思也很清楚，「權威」與「民主」並不是一對完全不相容的概念，關鍵是怎樣處理二者的關係。如果把「權威」置於「公器」「公文」的制約之下，未嘗不可尋覓出一條實現中國現代化的獨特道路。

經過以上分析，楊度對傳統民族主義資源的利用是否一定會構成實現中國

現代化的阻力這個問題，應該有了一個較為明晰的答案。楊度對中國民族所處社會階段的劃分不一定是很高明的，但他對國民文明程度的認識未嘗不是切中肯綮的。如果拋開純粹的道德判斷和歷史情感取向，楊度基於務實精神創設的「權威模式」比革命黨的反滿主義主張應具有預設的歷史合理性（不是現實的合理性），因為革命黨人的浪漫激情基本是建立在法國大革命流血衝突的反傳統快感基礎之上的，類似的激進快感也導致了辛亥的結局，儘管在革命的形式和內容上兩者在大多數情況下並無可比性。我們無法扭轉歷史現實合理性巨輪的運轉，卻不能否認歷史預設合理性的價值，這已為後來的歷史發展所證明。

「民族主義」觀念在楊度的思想中與政治權威的概念緊密聯繫在一起。其反映形式一方面是基於地域傳統沉澱的薰陶（如湘學），一方面又取決於儒學的宏觀價值取向，如「夷夏之辨」的傳續。其最終意向仍是靠權威整合力量動員和配置社會資源以達到現代化的目標。楊度眼中的民族主義雖不一定完全具備西化式的現代化內涵，但卻是在中國進行政體變革的實用依據。故「民族主義」做為與外界敵國（西方）競爭之工具，完全可以視其為「帝王之學」的延續。

### 註釋

- ① 白魯恂：〈中國民族主義與現代化〉，《二十一世紀》雙月刊（1992年2月），總第9期。
- ② Joseph R. Levenson: *Liang Ch'i-ch'ao and The Mind of Modern China* (University of California Press, 1967), pp. 41-47.
- ③⑩ 楊度：〈湖南少年歌〉，《楊度集》（湖南人民出版社，1986），頁95；頁96。
- ④⑤⑥⑦⑧⑨⑪⑫⑬⑭⑮ 《楊度日記》，家藏未刊稿。
- ⑬ 參閱拙文〈地域文化衝突的近代縮影——時務學堂之爭再評析〉，《中國社會科學季刊》（香港：1992年2月），總第2期。
- ⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕ 楊度：〈金鐵主義說〉。
- ⑲ 梁啟超：〈新民說·論尚武〉。
- ㉖㉗ 楊度：《楊氏史例》（未刊手稿）。

楊念群 1964年生，湖南湘潭人，歷史學博士，中國人民大學清史研究所講師。著有〈儒學的地域化與近代中國知識群體人格的二重取向〉、〈佛教神秘主義：《大同書》的邏輯起點〉等論文數十篇，與拓夫等合譯有巴林頓·摩爾的《民主與專制的社會起源》等。