

关于朱舜水的“东夷褒美”

韩 东 育

朱舜水（1600-1682），名之瑜，字鲁屿，号舜水，谥文恭，浙江余姚人。明亡后，以明室恢复为职志，多次赴日“乞师”，1659年定居日本，1682年4月17日病逝异国，享年83岁。关于朱舜水的评价问题，史上似少有龃龉，且无论中日，多为积极褒美而鲜及其他¹。日方亟欲纳舜水于“归化人”行列而中方百般不允的争执，从另外一个侧面反映了其人格之高洁和作用之重大²。

只是，无论中方还是日方，对朱舜水的赞誉每每有流于表象者。在日本，朱舜水被“发现”，是因为“水户学”的意识形态对明治维新的成功发挥了作用，而作用当中，朱舜水之力也与焉³；在中国，“朱舜水热”则兴起于辛亥时期的民族民主革命，“驱逐鞑虏，恢复中华”当是朱舜水瞬间走红的直接诱因⁴。可如果深入观察，则朱舜水在日言行的真实用意似并不止于上述。特别当我们注意到遍布于朱舜水言论当中的大量“东夷褒美”时，问题本身显然比后人的认识要隐蔽得多，也复杂得多。

一、对日本之“东夷”褒美

自《三国志》以来，除了《明史》等书，日本都一直被放在中国史籍中的“东夷”部分，诸如“东夷”、“倭夷”、“岛夷”等不一。唐朝时虽有“日本”之名，但带有贬损味道的“倭”“夷”之称，却一直被中原人若明若暗地使用着，以至于明朝时来自日本的海盗，均见称为“倭寇”，并且“倭寇”之称，还一直被叫到“甲午战争”和“抗日战争”。“夷”相对于“华”而存在。至迟在春秋时期，居中原核心部分的华夏族，曾把四方部族和地区依方位分为东夷、南蛮、西戎和北狄。然而，“华夷之辨”最初发生于中原地区时，“文野之别”才是其核心内涵，这就是所谓“文明的落差”。始自西汉的“华夷秩序”能维持两千余年，某种意义上也正是仰赖了这一落差。但是，“明清鼎革”后，在“亡命”或“乞师”日本者的头脑中，“倭寇”的记忆倏忽间仿佛集体丧失⁵，对日本人也鲜有称“东夷”者。不宁唯是，南明人士对日本的评价，

¹ 关于中日两国各界对朱舜水的评价，可参见『朱舜水全集』（稻葉君山編、東京：文会堂書店明治45年版）和《朱舜水集》上下册（朱谦之整理，北京：中华书局，1981年）等。

² 李大钊《筑声剑影楼纪丛》〈东瀛人士关于舜水事迹之争论〉，原载1913年5月1日，《言治》月刊第1年第2期，载《李大钊全集》第一卷，北京：人民出版社，2006年，24-27页。

³ 后藤新平《朱舜水全集》序，见《朱舜水集》下册，796-797页。

⁴ 梁启超《中国近三百年学术史》，北京：东方出版社，1996年，96页；又，周作人《阳九述略》，见《周作人全集》第5卷，台北：蓝灯文化事业股份有限公司，民国八十一年，480页；又，钱明《清末民初的朱舜水热》，《浙江学刊》1996年第5期。

⁵ 刘晓东《南明士人“日本乞师”叙事中的“倭寇”记忆》，《历史研究》2010年第5期。

还突然出现了前所未有的颠覆性标准，这也是本文所要讨论的“东夷褒美”问题，也就是日本赞誉问题。

毋庸讳言，对日本评价的巨变，在当时已形成了一个“症候群”，诸如崔芝⁶、郑芝龙⁷、郑成功⁸等不一。但是，由于他们过分耽于实际的利害需求，而江户日本却根本拿不出军事力量去支持他们的“恢复”事业⁹，因此，虽不乏利害驱动但更能给日本赋予深层的价值肯定和政治褒扬的朱舜水，显然要更受日本当局的青睐¹⁰。

在朱舜水的日本表述中，日本的列君贤相、文人学士，简直就是中华君子，有的甚至已不输中原王者。实际上，南明“乞师”者对日本的突然变调，未尝未引致日方人士的狐疑。毕竟，那些一夜之间弥漫于日本上空的赞誉和亲近，无法不让幕府上下感到突兀，这种突兀感，甚至决定了幕府对南明“乞师”人员的态度和判断上¹¹。但有一点却颇堪玩味，即朱舜水在与日人的往来函件中虽未提到日本是“夷”或“东夷”，但却以现身说法的方式，即通过自家所在地吴越地区曾经被周人卑视为“东夷”、而今日所谓“中华”亦难以望其项背的叙事，巧妙地传达了“日本=东夷”这一历史固有指代¹²。只是，其叙事的立场却不是消极的，非但如此，他的话语还给日本人士带来足够的激励，如朱舜水与友人木下贞干之间的对话等不一¹³。那么，如此优秀的日本人，难道还不够君子吗？既为君子，则君子之所居，难道还应该是“东夷”吗？从这个意义上讲，称南明人士特别是朱舜水在日期间的相关言行，给日本学界带来了“东夷”身份的解放，应该不是后人的臆说。尽管中国古典和日本典籍中早有“东方君子国”之说法，但“倭寇”“东夷”这些曾弥漫于中土特别是明朝上下的日本认识一经中土人士翻转为积极的指代，其确认力量似乎远比并不了解日本实情的汉魏时代和盲目自大的镰仓日本要大得多。关于这一点，日本学者塚本学指出：“虽然难以断定那些明末日本求援书本身曾经被广泛阅读，并给日本思想界带来过影响，但不难想像的是，那些无疑对日本知识人造成过重大影响的明末流亡者们，曾与上述求援书一样给东方君子论赋予了新生命”。¹⁴

然而，从朱舜水对日本友人“惟在勃然奋励，实举而措之耳”和“顾在作人者何如耳，岂以地哉”等含蓄的表述中，人们又不难读出他并未轻许“日本即中华”或“东夷即中华”

⁶ 「崔芝請援兵」、見林春勝・林信篤編『華夷変態』上冊、東京：東洋文庫、1958年。11頁。

⁷ 「鄭芝龍請援兵」、見林春勝・林信篤編『華夷変態』上冊、19頁。

⁸ 「鄭彩寄書二篇」、見林春勝・林信篤編『華夷変態』上冊、26、29頁。

⁹ 石原道博『明末清初日本乞師匠の研究』東京：富山房、1945年、120-121頁。

¹⁰ 參見《上長崎鎮巡謁》，見《朱舜水集》上冊，中華書局，1981年，38頁、《答小宅生順問六十一條》，同上，411頁、《答五十川剛伯書三首》，同上，340頁、《與陳尊之書》，同上，43頁、《元旦賀源光國書八首》，同上，113頁、《謝源光國賀七十算啓》，同上，144-145頁。

¹¹ 「答長崎王談」，見林春勝・林信篤編『華夷変態』上冊、14-15頁。又，鹽谷宕陰『昭代記』卷十“正保三年（1646）丙戌”條，轉引自石原道博『明末清初日本乞師匠の研究』、東京：富山房、1945年、40頁。

¹² 參見朱舜水：《答加藤明友書二首》之一，見《朱舜水集》上冊，74頁。

¹³ 參見木下貞干《與朱舜水啓》，見《朱舜水集》下冊，780頁；《謝木下貞干啓》，見《朱舜水集》上冊，203頁。

¹⁴ 參見塚本學「江戸時代における『夷』觀念について」、載氏著『近世再考：地方の視点から』東京：日本エディタースクール出版部、1986年、82頁。

的弦外音。称“上公”“不异姬公”并不意味着“上公”就是“姬公”；而所谓“今上公种种明德，直可迈越古来哲王。若夫敬之一字，尧、舜至于文、武，心法相传惟此耳。……王道之行，于今见之”云者，也只是想表达“此政台臺际会之时也。惟冀共为敦勉，力襄至治。必期成贵国无前之美，必期为王者之法，方惬鄙怀”¹⁵而已。他不过是希望德川光圀能按照他的理想去做：“仆以上公为能尊德乐道，故不自揣，而远涉至此。上公倘能更治善俗，经邦弘化，谨庠序之教，申孝悌之义，而为万古之光，以仆之所闻于师者，庶或可疑赞襄万一”。¹⁶他激励门生奥村德辉的话¹⁷也表明，比照他心中的圣道标准，日本的现状，充其量只存在目标达成的可能性而已。为了使可能变为现实，还需要有识之士付出巨大的努力，去履践，去躬行。更何况，日本还存在“窃儒之名，乱儒之实，使日本终不知儒者之道”¹⁸的“邪教”¹⁹呢！

令人深思的是，当小宅生顺说起“本邦近代儒风日盛，师及门生往往服深衣、野服等，堂堂有洙、泗之风”时，朱舜水旋即提出了如下诘问：“贵国山川人物之秀美，幅员之广远，物产之丰盛，自鄙邑而外，诚未有与之匹休，惟是文教不足，实为万代之可惜。秉钧当轴者，岂不为此虑？至若分为学、修身为二义，仆更为不解。近代儒风日盛，敢问学行兼修者几何人？……至若深衣之制，亦只学圣之粗迹耳。”而当小宅生顺认可舜水的“邪教说”并将日本的实情告诉朱舜水后，舜水竟有恍然大悟之慨，并认为自己以前对日本的学术了解，全是错的：“仆在此廿年，所闻俱谬，兹承大教，积疑释然。果尔，世道人心之大庆也。”²⁰

问题是，朱舜水何以会对日本有如此前后不一的认识？他是用什么为标准才作出上述那番评价的呢？

二、对满清之“东夷”贬损

满洲族从肃慎起，经勿吉、靺鞨到女真，也一直被视为“东夷”²¹，只不过按照华夏族对周边的称谓习惯，满洲系因地据中原之东北，故既称夷，也称狄。孔子在《国语·鲁语下》中讲“石弩桡矢”的故事时，就认为肃慎乃“九夷”之民；而后来的“靺鞨”，则同样被放入《五代史·四夷传》中。如果明朝不把女真族系视为“夷狄”，清雍正皇帝的“华夷一家”论，也就无从提起了²²。但是，同为“东夷”，日本和满洲在朱舜水那里却受到了两种截然不同的“待遇”。一个最直接的原因是：他生活了六十年的大明朝，竟因“清夷”而灭亡！惟其如此，他对满清的仇视便从来未加掩饰²³。

在当时的历史背景下，朱舜水的椎心泣血是可以被理解的，尽管在他的笔下，清夷的

¹⁵ 《答野传书十一首》，见《朱舜水集》上册，246页。

¹⁶ 《答源光圀问十一条》，见《朱舜水集》上册，中华书局，1981年，347页。

¹⁷ 《答奥村德辉书九首》，见《朱舜水集》上册，281-282页。

¹⁸ 参见朱舜水《答奥村庸礼书十二首》，见《朱舜水集》上册，275页。

¹⁹ 参见朱舜水《答小宅生顺问六十一条》，见《朱舜水集》上册，407页。

²⁰ 同上，404、407页。

²¹ 茅瑞徵《东夷考略·建州》，见申忠一《建州纪程图记》沈阳：辽宁大学历史系，1978年。

²² 《大义觉迷录》，见《清史资料》第四辑，北京：中华书局，1983年，3-5页。

²³ 《中原阳九述略》〈灭虏之策〉，见《朱舜水集》上册，中华书局，1981年，13页；《与王师吉书》，同上，51页；《与王民则书三首》，同上，53页；《答小宅生顺问六十一条》，同上，407-408页。

“恶”与事实之间存在有相当的距离。实际上，清在入主中原前对孔子不乏真诚的示敬行为，已显示了满族人对中原文明的认同意识²⁴。顺治（1644—1661）以至乾隆（1736—1795），中原人从清朝对以朱子学为核心的政治理念的坚守不移，对旷古未有的汉文化集成之作《古今图书集成》和《四库全书》编纂工作的全力投入等行为中，已经难以判别满、汉之间在国家事务上的表现还有什么本质性的不同。与元朝之间的鲜明差异是，清固然有游牧经济成分，但农业经济在其入关前已占据了相当比例，乃是一个不容忽略的事实。这意味着，清的政治经济制度在很大程度上已与中原地区有了绝大的相似性，对土地所有权的理解也远非蒙元时代所可比拟。这样才能理解，何以努尔哈赤要部分导入中原式统治方式、占据并分封辽东之地给旗人，以及清统治集团入主中原后大量擢用汉人官员的重要原因²⁵。有学者甚至认为，皇太极将“女真”改称“满洲”、在国号上易“金”为“清”等行为，都“表达了”其建立“正统的动机”，“因为废除女真和金的称号暗含了重新将自己纳入‘中国’范畴的可能性。”²⁶乾隆时代，寻访热河的李氏朝鲜人朴趾源（1737—1805）及其相关论述，似尤具说服力²⁷。实际上，那时的日本人也并非不知个中实情，否则，便不会有获生徂徕“吾闻清不更明制，信矣哉”的说法了²⁸。

只是，当时的诸多日本人士，也确实以为明清鼎革即意味着“华夷变态”²⁹，正以为如此，日方在人格上最看中朱舜水的，便是他“不食周粟”的大义名分；而德川光圀此前也正是伯夷、叔齐的崇拜者³⁰。如此，则朱舜水言行对他们的感官刺激和情绪感染，应该比朱氏本人如何痛苦，更为重要³¹。这意味着，朱舜水与日本人士的共鸣，事实上已形成了一个同气相求、同好相倾的价值共同体。就朱舜水而言，“清夷”的南下，无异于毁灭了他心目中最有价值的中华文明，何况他本人即因此而背井离乡、客居他国，而亲朋好友还正在彼岸“犯白刃”、“遭屠戮”呢！更为重要的是，他来日本的目的，就是想如果通过他自身的痛苦经历，去说服与崇尚中华价值的日本人出兵中土，以恢复大明社稷，存续中华文明。为了这一“大义”，无论怎样将“清夷”妖魔化，似乎都不为过。

与之巧合的是，日本各界很早就开始了与明朝争夺“中华”正统地位的思考和行动——“中华”既已成为前近代东亚地区的共通而且是最高的价值。那么，明清鼎革所造成的“华夷变态”局面，便不但是日本所希望的，也是日本从此欲以“中华”的东亚代言人堂皇登场的“触媒”。在这种情况下，不要说以往的“华夷秩序”发生了一定程度的动摇，即便不如此，日本的大小舆论也一定要让它如此。当我们看到林罗山坚决排斥日本为“太伯之苗裔”即“俗

²⁴ 参阅朱维铮《中国经学史十讲》上海：复旦大学出版社，2002年版。

²⁵ 参见石橋崇雄『大清帝国』東京：講談社、2000年、90、202頁。

²⁶ 参见汪晖《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》北京：三联书店，2004年版，536页。

²⁷ 参见朴趾源《热河日记》上海：上海书店出版社，1997年版，60—61页。

²⁸ 参见《葭園二筆》，《获生徂徕全集》第十七卷，東京：みすず書房、1976年、362頁。

²⁹ 参见林春勝·林信篤編『華夷変態』東京：東洋文庫、1958年。

³⁰ 安積覚「義公行実」、徳川圀順編『水戸義公全集』上、東京：角川書店、1970年、463頁。

³¹ 参见安东守约《悼朱先生文》，《朱舜水集》下册，中华书局，1981年，735页；安东守约《上朱先生二十二首》十三，同上，752页；安积觉《明故征君文恭先生碑阴》，同上，631页；安东守约《祭朱先生文三首》，同上，732—733页；徳川光圀《祭明故征君文恭朱先生文》，同上，731页；今井弘济、安积觉撰《舜水先生行实》，同上，623页；大学头藤原信笃《舜水先生画像赞》，同上，744页；伊藤东涯《霞池庵手束叙》，同上，781—782页。

所称东海姬氏国”的说法时³²，当看到山崎闇斋一方面大讲孔孟之道一方面又号召弟子勇擒“来犯”者孔孟的说教时³³，当领教山鹿素行与明清争夺“中国”之称并认为日本才是“中国”的说法时³⁴，特别当了解到德川光圀反对“中华”为中土所独占而只认“彼国”为“支那”或“唐山”³⁵并得知一部宣扬明清鼎革的剧作竟能在日本京畿地区连续上演三个年度时³⁶，则与其说“对日本学术文化发展贡献最大的莫过于余姚四乡贤之一的朱舜水”³⁷，不如说“明清鼎革”之际日本人最想了解中国大陆的变化实况以及只有通过这种了解才能帮助日本进行新的自我定位时，刚好遇到了朱舜水这般人物。只有在这种情况下，日本方面才会认真考虑朱舜水的“乞师”请求，哪怕最终结果与崔芝和郑成功并无二致：“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。立功成名，声施万世，未有易于此时者也。时乎时！遇此千万年难遇之期，而弃之轻于鸿毛，吾谓智者之所不为也，仁者义者之所不为也，有志者之所不为也，亦甚可惜矣！”³⁸朱舜水显然已经把“复明”的希望悉数寄托给了日本。

然而，虽说在情感上对清朝恨之入骨，但在理性上，朱舜水却多把明朝灭亡的原因归诸明朝自身。这一点，他在反省明朝灭亡原因的文章《中原阳九述略》中有过极明确的说明³⁹。国恨家仇，固然无法让朱舜水对“清夷”送上哪怕是一句肯定的话，但“莫大之罪，尽在士大夫”的说法，证明了“物必自毁然后人毁之”的千古箴言；而“迎刃破竹”、“前途倒戈”云者，还从反面确证了清朝的实力和感召力。实际上，面对“明清鼎革”这一空前巨大的兴亡教训，后世曾做过无数的反省，诸如计六奇完成于康熙十四年（1675）的《明季北略》⁴⁰和同一年见到的“明遗民林上珍”的《清朝有国论》（被收入《华夷变态》中）⁴¹等不一。但相比之下，日本人所见关于明朝灭亡原因的最早、最理性、也最有深度的分析，乃是上述1661（宽文元）年6月朱舜水应安东省庵“中原致乱之由及逆虏之兵势”之询而撰写的《中原阳九述略》。清朝在前近代东亚地区所构成的威压，已反衬出江户日本的虚弱。黄宗羲的《日本乞师记》中客观地描述了这一事实⁴²；日本学者石原道博还具体分析日本态度的史实根据，并认为这构成了明“乞师”失败的一个重要原因⁴³。

³² 『林羅山文集』（上）第三十六卷、東京：ペリカン社、1979年、408頁。

³³ 原念斎『先哲叢談』卷之三、124-125頁。

³⁴ 山鹿素行『中朝事實』『中国章』『山鹿素行集』第六卷、東京：国民精神文化研究所、1931年、10-11、12、13、18頁。

³⁵ 德川光圀《西山随筆》、載《水戸義公全集》中、東京：角川書店、1970年、215頁。又、《西山遺事》、載《水戸義公伝記逸話集》東京：吉川弘文館、1978年、296頁。

³⁶ 参见塚本学「江戸時代における『夷』觀念について」、載氏著『近世再考：地方の視点から』、102頁註28。

³⁷ 林俊宏《朱舜水在日本的活动及其贡献研究》绪论，台北：秀威资讯科技股份有限公司，2004年。

³⁸ 朱舜水《中原阳九述略》〈灭虏之策〉，见《朱舜水集》上册，中华书局，1981年，13頁。

³⁹ 《中原阳九述略》〈致虏之由〉，见《朱舜水集》上册，中华书局，1981年，1頁。

⁴⁰ 计六奇《明季北略》卷23，上海：商务印书馆，1958年，515頁。

⁴¹ 林上珍「清朝有国論」、参见林春勝・林信篤編『華夷変態』上册、東洋文庫、1958年、112-114頁。

⁴² 黄宗羲《行朝录》卷八〈日本乞师〉，载《黄宗羲全集》第二册，杭州：浙江古籍出版社1986年版，183頁。

⁴³ 参见石原道博『明末清初日本乞師の研究』、120-121頁。

三、“浙东中华主义”的推出与异国实践

对日本“东夷”的“毁誉参半”和清朝“东夷”的“明贬暗叹”，使朱舜水的在日角色和日后作用开始获得凸显。按照朱氏的逻辑，明朝之所以在清军面前不堪一击，是因为政治上纲纪弛坏、军事上贪生畏死和学术上崇尚虚诞。他之所以特别强调明亡“乃中国士大夫之自取之”，是因为作为立国根据的国家学术和在如此学术氛围中孵化出来的各级官员出了问题，并且是根本性问题。朱舜水将迄今风行于日本的儒教斥为“邪教”，也正是有怨于明朝巨大的兴亡教训而发。而教训汲取的结果，便只能是对于实学、实效和实力的高度强化而不是相反。于是，朱舜水的学术理念，对当时的日本学界特别是水户学来说，已不啻被吹进了一股清新强劲的旋风。这体现在他对宋明理学凌空蹈虚倾向的强烈批判上⁴⁴。

日本是一个善于从中国汲取教训并以此为鉴来迅速调整自我的国家，明清鼎革时如此，鸦片战争时亦未尝不然。由于“德川朝的恩人”和“维新致强最有力的导师”（梁启超语）使朱舜水的作用刚好发挥于这两个历史阶段，因此，一般认为，朱舜水能够给日本带来日后巨大变化的根本，在于他所提倡的“实学”。可是，为什么只有他能给日本带去务实的学问而别人不能（如张斐等）⁴⁵？

朱舜水每每被称为“浙东儒者”⁴⁶，他的学术实渊源于“浙东学派”。所谓“浙东学派”，是指历史上形成于浙江东部地区的重要学术流派。全祖望把它称作“浙学”、“婺学”或“永嘉之学”⁴⁷，章学诚则称之为“浙东学术”⁴⁸。何炳松认为，南宋以来，浙东学者多专究史学，所以应称之为“浙东的史学”。他进一步指出：“浙东史学的发展可以分为两个时期：第一期自南宋到明初，第二期自明末到现在（指1930年）。第一期有永嘉和金华两大派，并由金华分出四明的一支。第二期中兴于绍兴而分为宁波与绍兴的两派。”⁴⁹具言之，第一期实包括（1）以吕祖谦文献之学为代表的“金华学派”，亦称“吕学”，（2）以陈亮崇尚事功的王霸之学为代表的“永康学派”，又称“事功之学”，（3）以薛季宣、陈傅良、叶适为代表，以考订千载经制治法之学为核心的“永嘉学派”，又称“经制之学”。而第二期是指以黄宗羲、万斯同、万斯大、全祖望、邵晋涵、章学诚为代表的治学先穷经而求证于史的经史之学，亦称“浙东史学”。此派主要活动于宁、绍地区，自黄宗羲开山后，前后相承，自成统系。

然而，尽管时跨数代，人历古今，后世学者却几乎从这两个不同阶段的“浙东学派”身上发现了一个共通的学派要旨，即“事功本于仁义，仁义达于事功”（黄宗羲语），换言之，亦即注重道德与事功的统一，讲究经世致用，反对空谈性命。章学诚指出：“浙东之学，

⁴⁴ 参见朱舜水〈答安东守约书三十首〉之二十，见《朱舜水集》上册，160页；朱舜水《中原阳九述略》〈致虏之由〉，同上，1页；朱舜水〈答奥村庸礼书十二首〉之十一，同上，274-275页；朱舜水〈答野节问三十一条〉，同上，390页。

⁴⁵ 参见今関天彭「日本流寓の明末諸士」、载氏著『近代支那の学芸』東京：民友社、1913年、428頁。

⁴⁶ 参见朱舜水《朱舜水集》前言，见《朱舜水集》上册，6页；林俊宏《朱舜水在日本的活动及其贡献研究》，166页。

⁴⁷ 分见《宋元学案》卷86〈东发学案序〉（《黄宗羲全集》第6册，杭州：浙江古籍出版社2005年版，394页）、〈泽山书院记〉（同上，396页）、卷60〈说斋学案序〉（《黄宗羲全集》第5册，355页）、卷48〈晦翁学案序〉（《黄宗羲全集》第4册，816页）。

⁴⁸ 参见章学诚《文史通义》内篇5〈浙东学术〉，北京：中华书局，1985年，523页。

⁴⁹ 何炳松《浙东学派溯源》第6章〈浙东学派的兴起〉，北京：中华书局，1989年，188、189页。

……通经服古，绝不空言德性。”又：“浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。”⁵⁰在今天看来几乎充满了“自明”正当性的“浙学”理念，历史上却不时引起反对者的弹压和支持者的颂赞——它使何炳松的以下问询总有催人思考的价值：“至于……朱氏一派怎样把浙东的学派目为功利之学，当时的浙东学派中人怎样代自己辩护，明代的宋濂，清代的黄宗羲、黄百家、全祖望、纪昀、张作楠诸人怎样代浙东学派伸冤，这种种问题都应该让研究浙东学派的人去讨论。”⁵¹

实际上，后世学者特别是第二期“浙东学派”的人物们在讨论第一期“浙东学术”时的态度是十分明显的。黄宗羲在《宋元学案》中褒陈亮贬朱熹的学术倾向代表了这一态度⁵²。更进一步，黄宗羲还以对比的手法，给永嘉之学以会心的赞美：“永嘉之学，教人就事上理会，步步著实，言之必使可行，足以开物成务。盖亦鉴一种闭目合眼、矇眊精神、自附道学者，于古今事物之变不知为何等也！”⁵³在解释前后两个时期“浙东学派”何以会有共通的价值取向时，一个无法回避的内在而深刻的逻辑关联是：“南宋的功利学派无论其学术宗旨或治学路径与《宋元学案》的编纂者有相类似之处。例如，前者为学主经制，后者为学重经史；前者讲事功，后者讲经世致用。又如，他们都反对空谈性命，等等。正是这种学术思想上的共同点和相似点，决定了《宋元学案》的编纂者对于功利之学持肯定的态度，而这也是他们在‘义利王霸’之辩中偏于右陈的重要原因。”⁵⁴

尤其引人注目的是，位处两期“浙东学派”之间的“东林党人”，在“实理实学”弘扬上所发挥的重要中介作用。因为无论是学术思想还是政治理念，甚至在人员的血脉上，“东林党人”都与“浙东学派”有着千丝万缕的联系。作为第二期“浙东学派”创始人的黄宗羲，其家族遭遇和由此而激发出来的反抗情绪，与王阳明颇堪比拟。因抵制大太监刘瑾的特务统治而牵累父亲、谪居龙场的遭遇，使王阳明创生了著名的“姚江学派”。察王阳明一生终始，恐怕任何人都难免会留下这样一个十分强烈的印象，那就是：王阳明的“致良知”和“心外无物”论，完全是恶政逼迫下的产物。王阳明如此而为的意义，按照余英时的说法，是想通过所谓“人人都具有的良知”这个内在标准“把决定是非之权暗中从朝廷夺还给每个人”，仿佛使“致良知教又涵有深刻的抵抗专制的意义”⁵⁵。这恐怕是除家学外，黄宗羲还承袭了部分“姚江学派”统系的原因之一，也是章学诚称黄氏学术“上宗王、刘，下开二万”⁵⁶的道理所在。尽管在今天看来，唯一具有可操作性并能够切实“格正”“君心之非”的法律准绳，在心学体系中只能转化为“精神胜利”和“政治冷感”，并且由现实逃遁所催生的禅学倾向，还使“事上磨炼”、“知行合一”的王学要义，逐渐走向了反面。它与余姚特有的实务之学发生冲突，只能是时间的问题。

值得注意的是，在东林党的问题上，朱舜水与黄宗羲亦有着近似的经历。据《朱舜水先

⁵⁰ 章学诚《文史通义》内篇5〈浙东学术〉，同前揭，523页。

⁵¹ 何炳松《浙东学派溯源》第6章〈浙东学派的兴起〉，205页。

⁵² 《宋元学案》卷56〈龙川学案〉，见《黄宗羲全集》第5册，225页。

⁵³ 《宋元学案》卷52〈艮斋学案〉，见《黄宗羲全集》第5册，56-57页。

⁵⁴ 参见侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》下，北京：人民出版社，1997年，768-770页。

⁵⁵ 余英时《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年，11页。

⁵⁶ 章学诚《文史通义·浙东学术》。

生行实》载，舜水曾师从“礼部尚书吴钟峦研究古学，特明诗、书”⁵⁷。闵尔昌亦称：“朱之瑜字鲁屿，号舜水，余姚诸生。从朱永祐、张肯堂、吴钟峦学。”⁵⁸黄宗羲《明儒学案》复谓，吴钟峦乃东林党领袖、实学大师顾宪成的门人⁵⁹，等等。张肯堂固已殉明，而吴钟峦也在抗清中“自焚而死”⁶⁰。朱舜水之所以认定沉湎于“章句科第”之学便无复“忠君爱国”，而那些务实的“忠君爱国”者如“东林党人”却刚好不以“章句科第”为意，当与他平生所见所闻，无法切离。“东林党”的创始人为顾宪成。“宪成尝曰：‘官辇毂，志不在君父，官封疆，志不在民生，居水边林下，志不在世道，君子无取焉。’故其讲习之余，往往讥议朝政，裁量人物。朝士慕其风者，多遥相应和。由是东林名大著，而忌者亦多。”⁶¹“官辇毂”一段，亦见于黄宗羲《明儒学案》卷58〈东林一〉。其中激荡着的“实学事功”主义倾向，不但影响了黄宗羲父子两代人，而且按照朱舜水的出自，这无疑也给舜水本人的观念烙上了几乎规定他未来走向的深刻印记。林俊宏谓：“朱舜水可谓顾宪成的再传弟子，承继东林学者注重实学，合于世道的精神。”⁶²而所有这些，都与“浙东”这个务实主义的学术渊源密不可分。所以朱谦之说：“舜水对待历史的态度和黄宗羲所开创的‘浙东学派’有一致的地方。”⁶³这样在学脉上才好理解，为什么在审视朱熹与陈亮学案时，朱舜水竟是那般地右袒陈亮一方⁶⁴。至于舜水将一切经世道理的最终裁定者完全交给“周孔之道”的学术倾向，是否也与“浙东学派”有某种渊源关系呢？钱穆注意到，早期“浙东学派”之所以屡遭朱熹等人的非议，在很大程度上是因为他们当中的很多人物均将终极标准措诸周孔身上⁶⁵。

如此而观察朱舜水的学派归属和来源问题，答案可庶几明晰起来。就大脉而言，舜水的“实理实学”，实根据于“周孔”圣人之道；从晚近的意义上说，乃根源于“浙东事功学派”，尤其是后者。有一个值得关注的问题，即陈亮与朱熹争辩时所谈到的“孟·荀”。虽不能说朱舜水的思想中有直承荀学的成分，但“浙东学派”中荀学思想所在多有，却是无法回避的事实。而且正如日后登场的日本近世思想家所能展示的那样，荀学在德川幕府，确曾扮演过极其重要的角色。重要的是，以荀学为“原型”的日本“古学派”集大成者荻生徂徕（1666–1728），与朱舜水之间有过深刻的间接联络，并且朱舜水的著作还对徂徕学构成了直接的影响⁶⁶。这一点，适足令人深思。朱舜水对“圣人之道”的赞颂和对宋明理学务虚本质的批判，在给日本人灌输了实学思维的同时，也给日本学界脱离和否定中国官方意识形态——道学，开启了学术先河。

这意味着，舜水之学虽不乏朱子学和阳明学的各自成分，但究其实，却既非朱子学，亦非阳明学。在对朱子学和阳明学的选择中，朱舜水显然抛却了两者的共通“空疏不实”成分。

⁵⁷ 今井弘济、安积觉撰《舜水先生行实》，见《朱舜水集》下册，612页。

⁵⁸ 闵尔昌《碑传集补》卷35〈朱之瑜〉，见《朱舜水集》下册，641页。

⁵⁹ 《明儒学案》卷61〈东林四〉，载《黄宗羲全集》第8册，868–869页。

⁶⁰ 有关吴钟峦事迹，见《明史》卷276，《明史稿》卷257，《明儒学案》卷61。

⁶¹ 《明史》卷231〈顾宪成传〉。

⁶² 林俊宏《朱舜水在日本的活动及其贡献研究》，166页。

⁶³ 参见朱谦之《朱舜水集》前言，见《朱舜水集》上册，6页。

⁶⁴ 参见朱舜水〈答野节问三十一条〉，见《朱舜水集》上册，386页。

⁶⁵ 参见钱穆《中国近三百年学术史》上册，北京：商务印书馆，1997年，6页。

⁶⁶ 参见拙著《从“脱儒”到“脱亚”：日本近世以来“去中心化”之思想过程》第五章《朱舜水在日活动再思索》，台北：台大出版中心，2009年。

因为“道问学”不但内含“章句训释”之学术“末技”，还有“心性命理”之臆断玄思；而“尊德性”亦不但有“心外无物”的空想，更有“白门训示”的狂想。明朝巨大的兴亡教训，已决定性地取消了朱舜水所追求的“实理实学”会从理学和心学的虚妄偏好上娩出的任何可能性。然而，无论是朱子学还是阳明学，两者在立学之初并不缺乏“实理实学”内涵，即朱子学中除了“理”还有“气”，而阳明学中除了“致良知”还有“事上磨炼”。理学心学共通之弊，在于学派的极至处均无一例外地抛却了“气”论和与之相应的“事上磨炼”传统。如果一定要说朱舜水的思想折衷了朱子学与阳明学，那么，它所汲取的则是两家学说中后来几乎均被偏废了的“格物致知”精神和“事上磨炼”价值，而不是“理在气先”与“心外无物”的禅机玄理。在这个意义上，所谓“之瑜……为（日本）建学，设四科，阐良知之教，日本于是始有学，国人称为朱夫子”⁶⁷和“舜水先生亡命日本，传王学于彼邦”⁶⁸云者，往往想象多于事实。在回答日本小宅生顺的问题时朱舜水甚至说：“汉武帝内多欲而外施仁义，其表章六经，实为万代之功。若非汉武，则圣人之学久已灭绝矣，岂宋儒所能开辟也！今贵国但患不能好圣人之学耳！果能好之，且可为尧为舜，何患文章之不及中国也？此为之数年，便可见效，十年便可有成，何不试之，而徒作临渊羡鱼之叹？此言非如释氏之捉风捕影也。”⁶⁹一篇《中原阳九述略》，已把明朝所以失国的学术原因，全部展示在日人面前，也把日本如何免蹈大明覆辙并趋势崛起于东亚的根本秘诀，和盘托出。

从这个意义上讲，朱舜水在日期间并力推出的，与其说是以道学为代表的所谓儒学主流，不如说是具有浓厚务实精神和地方特色的“浙东中华主义”。他的工作是潜在而成功的。通过他润物无声式的因势利导和着力渗透，日本不但完成了由局部到整体的“去中心化的中心化”过程⁷⁰，还全方位地建立起了自身的统系——包括历史、哲学和国家意识形态⁷¹。然而，当我们进一步观察日本变化的伏线时会发现，其对“中华”的争夺，亦无疑使自身的中华色彩日趋浓重。幕末明治时期“尊王攘夷”的口号由水户藩大声喊出等理直气壮行为，反衬了其对自身中华立场的整体没入和习焉不察。这在西方入侵者面前本应由中国带头发出的怒吼此刻居然由日本人代为呼号的现象，从一个侧面确证了朱舜水工作的部分实效。

然而，朱舜水亡命日本期间的“东夷褒美”后果，有些已不以他的意志为转移。形式上看，清朝取代明朝似乎已经使“中华不再”，但清朝毕竟是中华文明的继承者和开拓者，而中土也毕竟是朱舜水祖辈生息的故园。就“亡国”之初的心境讲，朱氏的“乞师”行为无疑是可以理解的。但是，也许朱氏也预感到他东瀛“布道”可能会导致的后果。尽管那符合他的初衷，但家国的情结，又使他不忍目睹中日之间的兵戎相见。这一点，从他所谓“他日中国复兴，未必非友邦辑睦所系”⁷²等话语及其态度调整中不难窥见。尽管朱舜水用现身说法的方式在日本大谈华夷，旨在强调“文野之别”，可当华夷观念被措置于清朝和日本之间时，“文野之别”就极易转化为“国族主义”，甚至会引发日本对中国的颠覆冲动。这一点，虽说未尝乖离朱舜水反清复明的初衷，但后来却未必就是他真心期待的惨景。然而，历史的因果

⁶⁷ 参见邵念鲁《明遗民所知录》传十七《朱之瑜》，见《朱舜水集》下册，640页。

⁶⁸ 参见朱谦之《朱舜水集》前言，见《朱舜水集》上册，4页。

⁶⁹ 参见朱舜水《答小宅生顺问六十一条》，见《朱舜水集》上册，412页。

⁷⁰ 参见拙稿《“去中心化”的“中心化”》，《读书》2009年第8期。

⁷¹ 参见拙稿《朱舜水在日活动新考》，《历史研究》2008年3期。

⁷² 参见朱舜水《答答源光国十一条》，见《朱舜水集》上册，353页。

关系，时常冷笑我们的主观意志：朱舜水当年的“乞师”不成，反而使明治兵舰不请自到。当日本不但在朱舜水的鼓励声中已经确立并确信自身“中华”正统地位的时候，当西方文明几乎进一步把整个东亚均降为“蛮夷”而日本却独能跻身列强的时候，朱舜水当年传播于日本的“华夷对立”观念，二百余年后竟转化成日本与中国的“国家对决”。在“清室覆亡，朱舜水的志愿才算偿了”（梁启超语）的过程中，有日本国参与的中国内乱，最终也给舜水的母邦带去了东洋人的灾难。倒是后藤新平的感慨道出了一点猜测式的真实：“若更令有知禹域乱余之危局，其（指朱舜水）或拊膺而长叹太息欤！”⁷³

⁷³ 後藤新平「朱舜水全集序」、参見稲葉君山編『朱舜水全集』東京：文会堂書店、明治45年、3頁。