

# 地火明夷：黃宗羲的盼望

楊儒賓\*

〔摘要〕

十七世紀的明清之際是特殊的歷史階段，它上接理學階段，下啟二十世紀初期的中國現代文化，黃宗羲是代表人物之一。黃宗羲是劉宗周弟子，兩人分屬不同的學術典範，劉宗周是正統心學，黃宗羲之學則可歸為理學第三系的氣學。他與同代的王夫之、方以智、呂留良共同推動新的學術轉向，他們的學問開啟了中國現代性的先聲。黃宗羲的《明夷待訪錄》質疑秦漢以後的政治制度，對君、臣、法、學校的性質重作規定。他也提出了承繼良知教的情論，重新思考情的本體論意義。黃宗羲之學對清末民初的思潮頗有影響，構成了中西混合現代性中重要的一環。

關鍵詞：黃宗羲、良知、明夷待訪錄、情教、混合現代性

---

\* 國立清華大學哲學研究所暨通識教育中心講座教授。

## 一、前言：回到被遺忘的大地

現代中國的演變和儒學有甚深的淵源，我們綜觀二十世紀重要的思想鉅子從嚴復(1854-1921)、康有為(1858-1927)、章太炎(1869-1936)到梁啟超(1873-1929)、梁漱溟(1893-1988)、熊十力(1885-1968)到孫中山(1866-1925)、張君勱(1887-1969)，到渡海的唐君毅(1909-1978)、牟宗三(1909-1995)、徐復觀(1904-1982)等人，他們都有廣義的儒者的身分，他們的思想中也都有和他們身處的國體息息相關的成分。原因固然複雜，但也不是那麼難以理解，因為儒家在今日世界不能不面臨現代轉型的議題，現代轉型議題之大者厥為國家性質的問題，傳統中國如何從天朝的天下體系轉到民族國家，如何將政權的「天命」的正當性轉到「主權在民」的正當性，百姓如何由臣民的身分轉到公民的身分云云，這些問題都出現了。到了1949年10月，共產主義革命成功，建立新的國體，國家與人民觀念的問題更複雜了。共產主義帶來了和以往主流政治哲學大不一樣的想像，共產黨的國家體制在以往的中國政治傳統中不易碰到，但上述的中國現代化轉型的議題依然存在。

中國現代化轉型的議題其實也是儒家的現代化轉型的議題，儒學如果沒有通過現代化轉型這一關，它只能如列文森(Joseph R. Levenson, 1920-1969)所用的那一個著名的隱喻，擺入博物館，供後人無害地賞玩，事實上也就是詩意地憑弔。<sup>1</sup>五四新文化運動以來，中國現代化的解釋模式一直有很強的「反傳統」的傾向，儒家常被視為絆住中國進步的絆馬繩。但儒家是個複雜的文化系統，帝制晚期的儒家總有些封閉的成分，活潑而健康的因素卻也不會少。事實上，儒家在中國現代化轉型的工程中不但沒有缺席，它還提供了現代化轉型工程得以運作的基礎，中國的現代化工程不是在真空中發生的。而且，儒家不僅無為地提供運作的基礎而已，它事實上還參與了現代化轉型的工程。

莊子在〈徐無鬼〉以及〈外物〉兩篇都提出腳下之地與大地的關係之隱喻，藉以說明有用與無用的緊密連結。莊子說人的一行一履，只須足下之地以托起之，這一小塊地是有用的。但腳下之地卻須無用的廣漠大地以連接之，沒有大地的連接即沒有足下之地可供踐踏之。同樣地，顯性的知識往往需要被忽略的知識以連

---

<sup>1</sup> 列文森著，鄭大華、任菁譯：《儒教中國及其現代命運》（北京：中國社會科學出版社，2000年），頁323-343，尤其頁337-343。

接之，顯性的知識才可成立。<sup>2</sup>筆者稱呼莊子所說為詮釋的大地原則，儒家處在歷史上的文化轉型時，即常扮演轉化基礎的廣漠大地。

落實來講，清末時期，流行的晚明思潮即是接引文化變遷的廣闊大地。學界耳熟能詳的資本主義萌芽說與良知坎陷說或日本學者的「中國近代思維」說，他們都將中國現代性的起源追溯至晚明時期，而良知學是其中重要的組成成分。王德威（1954-）探究民國新文學的著作，曾有「沒有晚清，何來五四」之說，<sup>3</sup>他的舉證與論述詳實而可靠。我們可以擴大範圍，將政治議題帶進來，還可伸展時間，狗尾續貂，繼續往前追問：沒有晚明，何來晚清？雖然五四時期的晚明文學圖像，多少有些魯迅（1881-1936）所批評的被「畫歪」了臉的問題。<sup>4</sup>

晚明思潮現象和新中國的第一章戊戌變法以至新文化運動推廣的時間高度重疊，也可以說晚明思潮的流行乃是伴隨著中國近世思想的轉型同步發生。這兩組差不多相同時間發生的現象應該不是偶然的，因為它們是同一個救世應急時代反映出的不同面向，但作為帝國晚期社會底層的儒家價值體系居有存有論上的優先位置。伴隨晚明思潮的流行，型塑歐美民主的思潮也陸續被引進中國，它們和原來即已存在的晚明記憶發揮了合流共振的效果。清末民初的晚明記憶的內容相當豐富而複雜，放在中國現代化轉型的視角看，對於明清之際的民族鬥爭，對於明清之後所產生的對傳統政治體制的反省，以及晚明儒者與文人對於文學該有的主體範式之省察，我們有必要更加正視。它們事實上遙遠地引導了清末啟動的中國現代化的歷程，晚清的時代變局可以說是對晚明的思想轉型的回應，明末清初與清末民初的文化有高度疊映的關係。

本文將以黃宗羲（1610-1695）作為「晚明文化—晚清變局」關聯性的代表人物。在清末民初，他和方以智（1611-1671）、王夫之（1619-1692）、顧炎武

<sup>2</sup> 〈徐無鬼〉原文：「足之於地也踐，雖踐，恃其所不蹶而後善博也；人之於知也少，雖少，恃其所不知而後知，天之調也。」見郭慶藩（1844-1896）輯：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書公司，1974年），頁871。〈外物〉篇記載莊子答惠子對他的無用之譏，有言曰：「夫地非不廣且大也，人之所用，容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」同前引書，頁936。

<sup>3</sup> 參見王德威：〈沒有晚清，何來五四？——被壓抑的現代性〉，《如何現代，怎樣文學？：十九、二十世紀中文小說新論》（臺北：麥田，1998年），頁23-42。

<sup>4</sup> 語出魯迅：「中郎之不能被罵倒，正如他之不能被畫歪。但因此也就不能作他的蛀蟲們的永久的巢穴了。」見《且介亭雜文二集·「招貼即扯」》，收入《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，2005年），卷6，頁236。

(1613-1682)、呂留良(1629-1683)諸人共同推動思想的轉型，也可說在不同的層面共同推出不同的知識典範，而他的思想顯現的「儒學與現代性」交錯的成分特別濃厚。透過了黃宗羲，我們或可看到一條連結晚明與民國的大道。

## 二、沒有晚明，何來晚清

在清末的晚明追憶中，晚明亡國之恨的材料不斷地被重新挖掘，重新建構，工程相當浩大。這些從晚明到盛清時期的文獻材料之所以需要被重新建構，乃因在有清一代，這些與明清易代有關的材料大概多屬於禁忌範圍，文字獄和清朝政權的穩固相伴而起。一入晚清，當民族主義成為沛然莫之能禦的力量時，官方越禁，禁書的誘惑越大，民間越會自行解禁，無效的禁書政策反而成了促銷的助力。顯然，清末民初的時代氛圍已越出了清廷劃下的政治秩序的範圍，時代提出了新的要求。

明清易代的顯著現象乃是清廷以滿人異族的身分接收了華夏文明的地區，而在滿清征服明朝的過程中，就像許多改朝換代的故事一樣，都發生了極殘酷的暴力鎮壓，也有一段時間不短的征討與反抗的過程。崇禎十七年(1644)之後，在中國東南與西南地區發生的抗清軍事活動，時間既久，規模亦大，這段抗清的時間或可說為十八年，或可說為三十九年，<sup>5</sup>這段抵抗歲月給當時的江南士人留下難以抹滅的記憶。有關此時期的記憶，如揚州十日記、嘉定三屠或此時期一些著名反抗文人的文集，如張煌言(1620-1664)、瞿式耜(1590-1651)、夏允彝(1596-1645)、陳子龍(1608-1647)、呂留良、金堡(1614-1680)等人的著作都不得流傳。<sup>6</sup>即使一些名列〈貳臣〉傳中的人物，如錢謙益(1582-1664)，也因

<sup>5</sup> 崇禎十七年，崇禎帝(1611-1644)於北京煤山(今北京景山)自縊身亡，完整的明朝滅亡。福王(1607-1646)隨後即位南京，南京朝被滅，唐王(1605-1647)、桂王(1597-1645)繼之，史稱南明。1662年，永曆帝(1623-1662)、鄭成功(1624-1662)、李定國(1621-1662)、魯王(1618-1662)先後辭世，中國大陸再無有組織的反清勢力，此時距崇禎帝自縊十八年。「三十九年」指的是明鄭覆亡的時間，永曆三十七年(1683)，施琅(1621-1696)攻臺，鄭克塽(1670-1707)投降，有組織的反清武力至此完全消滅。

<sup>6</sup> 關於清代禁書的目錄，原始文獻參見姚觀元(1823-1890)編：《清代禁毀書目附補遺》(北京：商務印書館，1957年)。相關研究參見吳哲夫(1940-)：《清代禁毀書目研究》(臺北：嘉欣水泥公司文化基金會，1969年)；寧俠：《四庫禁書研究》(北京：商務印書館，2018年)。但有禁止即有流傳，禁燬之書現已被編為大套叢書，如《四庫禁燬書叢刊》，《叢刊》刊完後，又

為事涉明清之際的史事，其著作因而列入禁書之林。有些得以流傳的文字也多經刪改，<sup>7</sup>礙眼的文字多已改定，滿清的統治建立在淨化過的安全的文獻上面。其規模之大，秦代以後僅見。

滿清治國理念的安全防護網措施經過 1840 年鴉片戰爭的衝擊後，產生了很大的裂縫，而且這個裂縫在爾後的晚清七十年中只會不斷地擴大。十九世紀中葉以後的中國已不可能是天下意識下的中國，只能是大航海時代後的中國，中國要在現代的世界體系中找到定位。在重新調整的過程中，中國要承受塑造現代世界的歐美思潮的衝擊已不可免，但這樣的必然之趨勢要被國人普遍地自覺到，卻要到半個世紀以後。許多研究都指向甲午戰爭（日清戰爭）是個關鍵的時間點，<sup>8</sup>以後的中國就進入激烈動盪的歲月，各種新興思潮迅速流行。

我們如以清末民初流行的民族主義思潮反觀 1644 年以後滿清征服明朝奠定的政治格局，即可了解晚明的記憶為何會影響到清末的政局。異族統治，而且是以人口極懸殊的少數民族統治人口大多數的漢民族，這是項極奇異的政治的現象。滿清部隊於 1644 年入關時，武力部隊才十萬。<sup>9</sup>滿清入關前的人口大約才「七十五

---

有補編續集，越是禁燬，越是廣為流傳了。

<sup>7</sup> 顧炎武的《日知錄》的流傳就是個典型的例子，顧炎武逝世後流傳的《日知錄》頗有些有目無文，文字（尤其是牽涉到明清國體名稱以及民族的稱呼）的用法也不像顧炎武使用的方式。後來國民黨元老張繼（1882-1947）得到雍正年間《日知錄》的手抄本，才發現到現行的《日知錄》是淨化本。原書的內涵經章太炎、黃侃（1886-1935）師隸更加發揮後，真相才告大白。《日知錄》刊本值得注意者，乃初刊行者為潘耒（1646-1708），他是顧炎武的高弟，情誼非同尋常，刊行師長著作而刪改師長文字，不合傳統倫理，此事甚怪。但我們如果了解潘耒乃潘耒章（1626-1663）之弟，而潘耒章正是清初著名文字獄莊廷鑑（1585-1655）《明史》案的受害者，潘耒之舉不難理解。參見臺靜農（1902-1990）：〈讀日知錄校記〉，《靜農佚文集》（臺北：聯經出版公司，2018 年），頁 249-255。潘刻《日知錄》曾讓章太炎鬱悶不已，其實它正是王汎森（1958-）所說的毛細孔現象的例證之一。

<sup>8</sup> 清廷甲午戰敗，朝野上下才興起徹底的變法之議，這個現象是學界相當高的共識。如郭廷以（1904-1975）：《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1989 年），頁 287-302。費正清（1907-1991）、劉廣京（1921-2006）編：《劍橋中國晚清史》下卷（北京：中國社會科學出版社，1993 年），頁 341-370。

<sup>9</sup> 這個數字是雍正皇帝（1678-1735）自己講的，他以此證明滿清之得天下乃是天命所歸，否則，何以人數懸殊的部隊竟然能不到二十年間先後平定農民革命的武裝部隊及南明的反抗勢力。參見〔清〕世宗：《大義覺迷錄》，收入沈雲龍編：《近代中國史料叢刊》第 36 輯（臺北：文海出版社，1973 年），卷 1，總頁 82。

萬至八十萬之譜」，<sup>10</sup>抵不上明朝幾個郡縣的人，但人口、財力不成比例的兩個國家經過近三十年的對立，<sup>11</sup>結果竟是滿清部落國家統治了中原大地。何況，滿清勝出之令人驚愕，這還不只是人數多少的量的問題，我們還需考慮夷夏之辨的價值判斷的問題——縱使這樣的價值判斷帶有很深的成見，但它曾是一個時期的群眾心理的真實，卻是難以否認的。

清末在野的兩股重要勢力厥為革命派與立憲派，眾所共知，他們當日政見的主要差異在於如何對待滿人的統治，一主革命之，一主君王立憲之。但誠如梁啟超所說的，民族主義是時代的潮流，不可能不講。梁啟超本人即沒有逃脫民族主義的魔力，但他以更好的框架整合之。他提出了一個關鍵性的質疑：有效的政治藥方是以漢族為主的「小民族主義」呢？還是合清廷有效統治的各民族為大民族，並以此大民族和中國之外的異族相抗衡呢？他支持的是「大民族主義」之說。<sup>12</sup>梁啟超所說的「小民族／大民族」之說是個極有洞見的區別。他這個區別在當日並沒有得到革命派太多的同情。但民國成立後，驅除韃虜之聲熄，五族共和之說隨之而興，孫中山、章太炎等倒滿的革命領袖都不能不擴大視野，轉從從中華民族的觀點省察爾後國家發展的命運，漢族的主導性地位終究要被中華民族取代。就理念而言，革命與立憲兩派還是趨同於大民族主義之說。

二十世紀發生於中國本土的諸多大事中，滿清覆滅，民國代興，這場發生於1911年的政權的轉換是大事中之大者。晚明的歷史記憶對這場革命起了絕大的作用，其中禁書的刊行扮演很重要的角色。民族主義與民國的建立有相當緊密的關係，此事無庸再論。在二十世紀中國政治的發展中，由於帝國主義不時的干擾，日本的侵略尤甚，所以民族主義始終發揮巨大的力量，這也是事實。但就理念而言，中華民國一成立，中華民族這個新興的詞彙已取代漢族一詞的發言位置，而且普遍為秉持各種不同意識形態的政黨所支持，很難有爭議，本文的重點不放在此處。

本文論述明末清初與清末民初政局的關係時，著眼點不在民族主義，而在「中

<sup>10</sup> 管東貴（1931-）：〈入關前滿族兵數與人口問題的探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第41卷第2期（1969年6月），頁179-194。

<sup>11</sup> 我們如從努爾哈赤（1559-1626）於公元1616年建立大金（後金）年號天命開始算起，直至1644年順治帝（1638-1661）入關，共二十八年。

<sup>12</sup> 參見梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，收入張品興編：《梁啟超全集》第2冊（北京：北京出版社，1999年），頁1065-1076，尤其是頁1067-1070。

華民國」這個新興的國體的「民國」及「中華」的內涵為何，也就是主權在民的政體與中華文化彼此間是什麼樣的關係。筆者此處所說的「中華」的性質自然不可能沒有民族主義的內涵，但它的內涵毋寧更像梁啟超所說的「大民族主義」的述詞。在大民族主義所包含的中華文化的內涵中，筆者會將重點放在儒家文化與中國政治現代化工程的連結。比起道、佛兩教，儒家的政治性格特別強，社會道德的性格也特別強，儒家與政治的糾葛始終存在，這樣的特性是很清楚的。中國現代化轉型的議題在十七世紀下半葉時期已經浮現，儒者其實已對中國傳統君王制度提出了強烈的批判。

在清末民初時期，晚明被迫憶的內容不只是國破家亡、民族衝突的悲劇，其中也包含了政權形式的問題，更具體地講，也就是秦漢以後形成的君王專治制度如何處理的問題。秦漢後的君王制度之缺陷在明清之際因異族入侵華夏，歷史突然的撕裂，造成了遺民情感的大創傷與傳統天命理論的大破口，問題正式突現。但早在盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）、孟德斯鳩（Charles de Secondat Montesquieu, 1689-1755）、馬克思（Karl Marx, 1818-1883）思想傳進中國之前，也早在現代歐美的政治制度之設計傳進中國之前，在華夏大地上，黃宗羲的《明夷待訪錄》這部奇書已流傳於世。如果我們說《明夷待訪錄》此書是秦漢後對君王制批判最厲的一部典籍，這樣的評價應該是恰如其分的。此書和傳統的君王制度之衝突是那麼明顯，作者黃宗羲又是一代大儒，堂廡特大，影響又深遠。黃宗羲生前，此書已在他的學生中流傳，而且還得到同時期的大儒顧炎武的熱烈回應。顧炎武讀了此書後，寫信給黃宗羲，讚嘆此書可起「百王之敝」，可復「三代之盛」。<sup>13</sup>康熙朝的理學名臣湯斌（1627-1687）也視此書為「經世實學」之著作。<sup>14</sup>《明夷待訪錄》這部書在以文網縝密著稱的大清王朝時期，竟然沒有被懸為禁書，可謂咄咄怪事。

黃宗羲生前是滿清的大政治犯，「懸書購余者二，名捕者一，守圍城者一，以謀反告訐者二、三，絕氣沙墀者一晝夜，其他連染邏哨之所及，無歲無之，可謂瀕於十死者矣。」<sup>15</sup>這段語言和兩百六十年後的章太炎的經歷「七被追捕，三入

<sup>13</sup> 此信收入〔明〕黃宗羲：《南雷詩文集附錄·交遊尺牘》，收入《黃宗羲全集》第11冊（杭州：浙江古籍出版社，1985年），頁375。

<sup>14</sup> 同前註，頁385。

<sup>15</sup> 〔明〕黃宗羲：《南雷餘集·怪說》，收入《黃宗羲全集》第11冊，頁72。這些記錄可能包含了他在南明福王朝的政治遭遇，無從細檢。

牢獄」，<sup>16</sup>竟有相肖之處。事實上，黃宗羲即是影響青年章太炎的學者之一。章太炎最早碰到黃宗羲不知何時，也不知什麼機緣，但至少在他十七歲時的 1884 年，已讀過《明夷待訪錄》。<sup>17</sup>他如果有機會在晚清碰到此書，我們不會訝異。因為早在黃宗羲此人與《明夷待訪錄》此書在清末民初之際成為熱門的議題之前，《明夷待訪錄》在清中葉已被刻版流傳過。其中包括道光十九年（1839）刊行的指海本，以及道光二十九年（1849）刊行的海山仙館叢書本，海山仙館由粵人潘仕成（1804-1873）出資刊行，潘仕成是著名的收藏家，海山仙館的版本應當會受到藏家珍惜的。影響清末民初民權思想甚巨的盧梭《社會契約論》的完整中譯本要到 1902 年才在中國市場出現，此即楊廷棟（1879-1950）譯的《路索民約論》。<sup>18</sup>孟德斯鳩的《法意》的譯本則出現於 1899 年，穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873）的《名學》由嚴復譯出後，也要到 1905 年才出版。<sup>19</sup>梁啟超對這些啟蒙性的學者之引介大抵也在十九世紀與二十世紀交接之時。很明顯地，《明夷待訪錄》的傳刻流傳要早多了。

《明夷待訪錄》的傳刻雖早，大量流行也要遲至十九世紀末，這部書在晚清時期流傳的盛況遠非之前的年代可比，它的意義事實上也要到了戊戌變法那一代的儒者身上才顯現得出來。梁啟超曾述及當年維新派人士如何流傳這部書，他說：「梁啟超、譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書節抄，印數萬本，祕密散布，於晚清思想之驟變，極有力焉」，<sup>20</sup>這段話一再被引用，已不新鮮。但我們有必要注意梁啟超重視此書，並不是在戊戌政變之後，也不是他個人的偏好，而是他還在學生時代即深受此書刺激，亦即早在甲午戰爭前，他已走進黃宗羲的思想世界。有可能他在萬木草堂跟隨康有為讀書時，已受到《明夷待訪錄》的啟迪。而且他還說自己從事政治運動，受這部書的影響「最早也最深」。<sup>21</sup>

<sup>16</sup> 魯迅：〈關於太炎先生二三事〉，《且介亭雜文末編》，收入《魯迅全集》，卷 6，頁 567。

<sup>17</sup> 章太炎十七歲時曾上書李鴻章（1823-1901），已言及黃宗羲的《明夷待訪錄·原君》。參見湯志鈞（1924-）：《章太炎年譜長編》（北京：中華書局，2013 年），頁 5。

<sup>18</sup> 參見潘光哲（1965-）：〈《中國民約精義》探源初論：盧梭《社會契約論》的漢譯影響研究（之一）〉，《翻譯史研究》2015 年第 5 輯，頁 164-187。

<sup>19</sup> 以上資料依據鄒振環（1957-）：《影響中國近代社會的一百種譯作》（北京：中國對外翻譯出版公司，1996 年）一書的考證與介紹。

<sup>20</sup> 梁啟超：《清代學術概論》，收入張品興編：《梁啟超全集》第 5 冊，頁 3075。

<sup>21</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史》，收入張品興編：《梁啟超全集》第 8 冊，頁 4452。梁啟超

梁啟超的政治覺醒受惠於黃宗羲，譚嗣同（1865-1898）也是如此，譚嗣同在《仁學》一書中明言：三代以下，「萬一有當於孔教者，則黃梨洲《明夷待訪錄》，其庶幾乎！」在三代以下浩如煙海的典籍中，《明夷待訪錄》是譚嗣同唯一標舉的解決政治困局的一部書，他對此書的評價極高。<sup>22</sup>譚嗣同對《明夷待訪錄》的重視或許有可能得自康有為，康有為贊賞黃宗羲的《明夷待訪錄》見識之高，「本朝一人而已。」<sup>23</sup>但譚嗣同著成《仁學》之時，約在丙申、丁酉年間（1896-1897），其時未必見過康有為，他與黃宗羲的思想因緣可能另有脈絡。在康有為、譚嗣同、梁啟超的交遊圈中，如黃遵憲（1848-1905）、宋恕（1862-1910）、唐才常（1867-1900）等人對《明夷待訪錄》一書也頗重視。有關晚清還有何人閱讀《明夷待訪錄》，名單一定還可以增加，<sup>24</sup>但似可不必再增列下去了。我們所以提及上述的人名，意指在西學大進中國之前，此書已是當時有識之士注目的典籍，我們如說黃宗羲提供了康、梁交遊圈最早的變法的理念，亦不為過。三代以下的君王體制當變，此義已被戊戌時期的儒者推出，終於躍上了歷史的舞臺。

維新派人士重視《明夷待訪錄》，革命派人士也重視此書。維新派人士翻印此書到處流傳；革命派人士一樣也翻印此書，到處流傳。孫中山在英國倫敦結識的日本名士南方熊楠（1867-1941），即曾得到革命派人士贈予他的《明夷待訪錄》的節本，此版本現仍保留在南方熊楠的紀念館。梁漱溟也說革命派曾印《明夷待訪錄》，廣為流傳，他年輕時即受此書影響。革命派人士不只翻印《明夷待訪錄》，他們還公開販賣此書，說書此書。莊禹梅（1885-1970）在他的回憶錄中記載一位名為徐敬吾的革命黨人販賣革命書籍的事蹟如下：「書攤旁邊，掛著一幅對聯，用白布寫著『忍令上國衣冠淪於夷狄？相率中原豪傑還我河山』的句子。他一面講，一面指著書攤說：『這裡的書，都是好書。不信，買幾本去看看。』」<sup>25</sup>他說

---

此書撰於 1923 年，他說的學生時代是三十年前，亦即 1893 年。他說的年代是泛論，但早在甲午戰爭前，他不無可能即已閱讀此書。

<sup>22</sup> 譚嗣同：《仁學》，收入《譚嗣同全集》（臺北：華世出版社，1977 年），卷下，頁 56。

<sup>23</sup> 康有為撰，姜義華、吳根衫編校：《康有為全集》第 2 冊（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 587。

<sup>24</sup> 上述有關《明夷待訪錄》一書在晚清流行的情況，參見紀婉淳：《黃宗羲政治思想在近代中國的境遇：以民權思想和民族思想為中心的論述》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2021 年），頁 26-48。

<sup>25</sup> 莊禹梅：〈辛亥革命見聞一二〉，收入寧波市政协文史委員會編：《辛亥革命寧波史料選輯》（寧

的好書當中，即有《明夷待訪錄》。徐敬吾賣書、說書的情景大概很特別，所以給當時人留下了深刻的印象。徐敬吾說及《明夷待訪錄》的內容應當包含了孫中山所說的民族主義與民權主義兩方面，革命派的主張自然是想將兩者的問題一併解決。立憲派以及革命派志士在傳播反專制的共和理念時，有了交集，《明夷待訪錄》顯然是他們造反行動的助力。

明清鼎革對明遺民來說是個天解地裂的年代，也是個大反省的時代，黃宗羲、王夫之、方以智、顧炎武這些儒家哲人都提出了頗突破性的思考。在滿清統治安定以後，這些異色思想不見得可以得到發展的機會，這是事實。但清廷的文網雖密，卻不可能密無隙縫。一旦清廷的統治受到難以回應的衝擊後，這些被壓抑的思想會自尋生路，在逐漸擴大的生存空間中求得發展的。《明夷待訪錄》不是唯一反省君王制度根本缺陷的一本書，類似的零星觀點在晚明的東林、復社人士中多可見到，<sup>26</sup>在明清之際的儒者著作中，更有較體系性的表達，如我們後文還會碰到的唐甄（1630-1704）、呂留良的思想都可歸為反專制的敘述，《明夷待訪錄》當然是最明顯的一部書。

如果說影響中國現代化工程的民族國家、民主思想在歐風美雨進來之前，在華夏大地上已布置了相關的因素，也就是我們從夷夏之辨的禁書及《明夷待訪錄》等僥倖逃過一禁的書可以看到一種對現行體制不滿的因素已相當濃厚，一種期待「變天」的心理渴求也早已存在。類似的不滿及渴求狀態其實也見於主體觀的因素，也就是情性主體的問題，清末民初非常流行晚明文人的戲曲、小說、文論著作，晚明文學與民國文學的相關性極為明顯。

中國現代化工程自然不可能是由明代思想直接開出來的，民國的現代化工程充滿了撕裂、暴力、反傳統，這是難以否認的，但我們如果回到現代化工程起步的十九世紀末，我們不能不指出現代化工程不是在一片空白的大地上進行的，它的起點也不一定有那么大的偏差。恰好相反，這片大地充滿了曖昧的因素，它有因老化而腐化的成分，但它也提供了批判專制政權的因素，這些因素可追溯到晚明時期，而重新喚起對晚明異色思想的記憶者是晚清那個時期的儒家士紳。其時渡洋來華的盧梭、孟德斯鳩等人的著作之完整譯本尚未出現，或尚未廣為流傳，

---

波：寧波出版社，2011年），頁45。

<sup>26</sup> 參見溝口雄三（1932-2010）著，陳耀文譯：《中國前近代思想之曲折與展開》（上海：上海人民出版社，1997年）。

中土的自由主義的聲音及代表者恐怕不容易找得出來，共產主義則根本還沒有進入中國。我們思考中國現代化的工程如何啟動，應當還是要回到清末那個歷史階段，觀看當時的儒家知識人如何從晚明的儒者的知識洞見中，汲取現代轉型的智慧，黃宗羲很可能是最可以連結傳統中國與現代中國轉型工程的儒者。

### 三、何三代而下之有亂而無治也

黃宗羲的《明夷待訪錄》寫於 1662 至 1663 年左右，唐甄的《潛書》不知寫定於何年，但總是在十七世紀下半葉的後期成書的。《大義覺迷錄》所反映出的呂留良的「皇帝儒者作」說，其說也不知成形於何年。但呂留良和黃宗羲同輩，私人關係有些複雜，先密後疏，思想上宗王、宗朱也有很深的分歧。<sup>27</sup>但我們如將他的「皇帝儒者作」（見後文）之說的時間擺在與《明夷待訪錄》相近的時間，應是合理的安排。如果我們取一個較寬鬆的時間看，這三個人對專制政權的批判大約都見於十七世紀的下半葉，更恰當地說，都是在 1662 年之後。本書所以要突顯 1662 這個數字，乃因 1662 年，南明主要的抗清領袖永曆帝、李定國、魯王、鄭成功幾乎同在這一年過世。當時明清抗爭的地區，除了明鄭在臺灣仍保有有效的反抗力量外，東亞大陸已是滿清天下，明清之際的儒者對中國政治的反省和明清易代這場政治大變局的刺激有關。

黃宗羲、呂留良、唐甄三人在明亡之後，對君王專制制度會有嚴厲的批判，或許不是不相關的。明亡的年份不論取崇禎朝覆滅的 1644 年，或永曆帝被處死的 1662 年，甚或是明鄭滅亡的 1683 年，明亡對漢族士人都是個極大的衝擊，誠如當今不少論明清文化者喜歡引用的黃宗羲的語言，那是個「天崩地解」的時代。<sup>28</sup>所謂的天崩地解，也就是價值體系整體的瓦解。「天崩地解」的關鍵點當是崇禎十

<sup>27</sup> 關於呂留良與黃宗羲交誼變遷始末，參見錢穆（1895-1990）：《中國近三百年學術史》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1980 年），頁 69-87；又見方祖猷（1932-）：〈黃宗羲與呂留良〉，《清初浙東學派論叢》（臺北：萬卷樓圖書公司，1996 年），頁 125-139。

<sup>28</sup> 黃宗羲在〈留別海昌同學序〉中批判當時的某些道學家：「天崩地解，落然無與吾事，猶且說同道異」云云即用了此語。而類似的語言在明遺民的著作中不斷出現，如萬壽祺（1603-1652）所謂：「甲申三月十九日，地坼天崩日月昏」，亦是此意也。見〔清〕萬壽祺撰，余平、王翼飛點校：《萬壽祺集·甲申》（杭州：浙江人民美術出版社，2014 年），頁 80。「地坼天崩」出自《戰國策·趙策三》：「天崩地坼，天子下席」。明遺民常用這個意象，顯示明亡、天子自殺、異族入主中原的現象是個價值體系全面崩盤的亂世。

七年三月十九日明思宗朱由儉自縊，由於君臣一倫在漢代以後的社會被視為三綱之一，從政治的角度看，它是維繫整個帝國的綱領，君臣一倫尤為重要。<sup>29</sup>國君不在了，而且是被所謂的「流寇」的農民部隊逼迫自弒，這場皇帝私人的生死事件遂不能不引發激烈的集體情感之反應。「甲申年三月十九日」是十七世紀下半葉後的重要政治符號，對廣大的明遺民而言，它意味著一種情感的巨大創傷。

但也正因天崩地解，樞紐不在了，而這場明清易代的衝擊又是這麼大，所以對於維繫「天地」的綱常的性質為何？才會產生反省的空間。反省的切入點先是對於君王個人的檢視，尤其是明思宗朱由儉個人的君王品格批評。明代是中國皇權最盛的年代，君王權力之高張非前代皇帝所能想像，而明代一些君王之專斷剛愎，從明太祖（1328-1398）、明成祖（1360-1424）、明世宗（1507-1567）以及完整王朝最後一代的明思宗朱由儉都是著名的案例。當王朝秩序還勉強維繫得住時，皇帝的權威除了少數耿直的儒臣敢冒大不韙，加以規諫外，皇帝是在被規範糾舉的範圍外的。但一旦國破家亡，天崩地解，束縛解除了，反省就產生了。

明遺民批判崇禎帝的聲音不小，他們的聲調雖然不無痛惜之感，但對他該負起的責任，其究責叩問也未曾放鬆。張岱（1597-1685）說他：「焦於求治，刻於理財，渴於用人，驟於行法，以致十七年之天下，三翻四覆，夕改朝更」。<sup>30</sup>查繼佐（1601-1676）《罪惟錄》也說崇禎皇帝「獨少推誠，稍舞智。往往以處魏逆之法繩其下。於是諸臣救過不暇，即賢者亦或寧自蓋。而堅任內侍，益灰豪傑之隱」<sup>31</sup>類似的聲音在明遺民史家絕非罕見，談遷（1594-1658）的《國權》指謫崇禎皇

<sup>29</sup> 陳寅恪（1890-1969）解釋王國維（1877-1927）的殉清之說有言：「吾中國文化之定義，具於白虎通三綱六紀之說，其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂 Eidos 者。若以君臣之綱言之，君為李煜亦期之以劉秀；以朋友之紀言之，友為鄺寄亦待之以鮑叔。其所殉之道，與所成之仁，均為抽象理想之通性，而非具體之一人一事。夫綱紀本理想抽象之物，然不能不有所依託，以為具體表現之用。」明清之際的儒者雖然有黃宗羲類型者已看出現實的君主制度很難擺脫「私」的性質，但因為他們無法設想更合理可行的替代方案，因此，也就很難擺脫三綱的君臣關係的框架，陳寅恪這段話用以解釋明清之際大部分儒者的君臣觀恐怕還是適用的。參見陳寅恪：〈王觀堂先生輓詞并序〉，《陳寅恪集·詩集（附唐筭詩存）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），頁12-13。

<sup>30</sup> [明]張岱：《石匱書後集·第一卷烈皇帝本紀》，《石匱書；石匱書後集》第3冊（上海：上海古籍出版社，2008年），頁445。

<sup>31</sup> [清]查繼佐撰，倪志雲、劉天路點校：《明書（罪惟錄）》第1冊（濟南：齊魯書社，2014年），頁434。

帝施政之失處更多。<sup>32</sup>《明史·莊烈帝本紀》也說崇禎「用匪其人，益以僨事。乃復信任宦官，布列要地，舉措失當，制置乖方。祚訖運移，身罹禍變」。《明史》以張廷玉（1672-1755）等人掛名編成，但萬斯同（1638-1702）等明遺民應當是主要的組織者。《明史》對崇禎皇帝還是有相當的同情，但針砭之意亦在，上述的斷語很可能可以代表那一代有政治思考力的遺民的心聲。<sup>33</sup>

萬斯同是黃宗羲的門生，萬斯同參與明史的撰述事實上是得到黃宗羲支持的，黃宗羲說起崇禎，即認為他剛愎苛刻，「視其臣工，一如盜賊，欲不亡也得乎？」<sup>34</sup>他說起福王來，更加不堪了。事實上，身為明亡後著名的遺民，他對明代皇帝的批判並沒有太大的掩飾。他的著作時常反映對君王制度（包含明朝）的批判，《明夷待訪錄》只是更集中地表現而已。黃宗羲並沒對皇室有任何個人的恩怨之感，如果說恩怨，崇禎皇帝初上任，鬥倒閹黨，昭雪東林忠烈，包括黃宗羲在內的東林忠烈後人應該是很感激的。而且他保留明文化所下的工夫之深，遠超過同一時代的任何儒家知識人，大有功於大明，只因他認為大明文化不等於朱氏王朝文化。黃宗羲之所以介入對天子個人的評價，他的著眼點高多了。

明遺民如果只是將明亡指向國君個人君德的不足，所以要負起絕大的責任，那麼，這樣的批判並沒有超出之前儒家士人的軌範太遠。但由於明思宗自縊殉明，在歷代亡國之君中，像他死得如此節烈者，還真稀少，所以他在明遺民心目中，不能不有崇高的面向。一位明思宗，兩種評價，這種評價的兩極甚至見於同一個遺民身上，即使連批判君王制度最力的黃宗羲，他對崇禎的評價也是批判中深致惋惜之感。<sup>35</sup>但以黃宗羲為代表的明遺民的反省之所以超越前代者，在於他們反省

<sup>32</sup> 談遷批評崇禎皇帝「天性嚴重，詹爾選危於前，黃道周見於後」、「朝廷好負人，亟則引咎，緩則反汗，愚夫習而知之」、「寵信常寺，竟同王承恩（案：宦官）對縊」，類似之言不一而足，參見〔清〕談遷：《國權》（北京：古籍出版社，1958年），頁5816、6026、6058。詳情參見謝正光：〈從明遺民史家對崇禎帝的評價看清初對君權的態度〉，《新亞學術集刊》1979年第2期，頁39-48。

<sup>33</sup> 有關明遺民及清官方對崇禎皇帝的評價，參見前註謝正光論文以及鄭永昌：〈明清之際官方史料對崇禎皇帝評價的轉變〉，《史耘》第3-4期（1998年9月），頁57-84。

<sup>34</sup> 〔明〕黃宗羲：〈光祿大夫太子太保吏部尚書謚忠襄徐公神道碑銘〉，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁239。

<sup>35</sup> 明遺民史家即使對崇禎皇帝的施政大有微詞，但普遍地對他還是有痛惜之感，因為歷代的末代天子能選擇自殺殉國的人極少，誠如黃宗羲所說：「思陵身死社稷，一洗懷、愍、徽、欽之恥，古今亡國而不失其正者，此僅見也。」參見〈巡撫天津右僉都御史留仙馮公神道碑銘〉，

明亡的原因時，已將原因由個人德性的範圍擴充到體制的批判。而黃宗羲等人要走到這一步來，殊屬不易，他們的反思是建立前人慘烈的犧牲之基礎上的，明儒以道自任因而以身殉道的紀錄可謂壯烈，其中黃宗羲本人的親身經驗即見證了這樁偉大的傳統。他對清末民初的時局的影響也遠比任何明遺民大，我們即以他作為詮釋的起點。

黃宗羲的一生經歷大風大浪，政治鬥爭的經驗極豐富。他晚年撰有《思舊錄》，羅列了平生交遊的師友，人物共 117 名，平輩交者占多數。其中瞿式耜、張煌言、熊汝霖（1597-1648）等人都是著名的抗清領袖，陳子龍、吳應箕（1594-1645）、楊廷樞（1595-1647）、華夏（?-1647）、黃端伯（?-1645）諸人也多在乙酉年（1645）之後的反抗運動的大變動中，以身殉道。至於徐枋（1622-1694）、巢鳴盛（1611-1680）、沈壽民（1607-1675）這些人後來都成了著名的遺民，表率一代。用傳統的語言講，黃宗羲《思舊錄》中這些成為烈士或遺民的人物的意義當放在夷夏之辨這個「大防」的名目下判斷。如果福王是位有為的君王，弘光（1607-1646）是有道的時代，大明的半壁江山未必不可為。劉宗周（1578-1645）絕食臨終前，即說福王於南都之變時，「自棄社稷而逃」，亦即自棄天下，沒有履行天子的職務。黃宗羲反駁夏允彝《幸存錄》的觀點時，也說：「今古為君者，昏至弘光而極」。<sup>36</sup>如果福王是位不合格的君王，為什麼在王朝危急存亡之秋，他居然會坐上天子的位置？這個問題還是不能不浮上來。

影響黃宗羲一生更大的生命事件當是作為人格典範的師長在晚明的政治鬥爭中，受盡迫害。在天啟五年、六年（1625-1626）的東林黨與閹黨的鬥爭中，受害最慘的五君子與六君子，即有他父親黃尊素（1584-1626），而其他十位死於非命，且多受酷刑而死者，多為父親的同志友。「東林黨」一詞原來指的是以東林書院為主的一些講道論學的儒者的集結，後來變成一個自然生成的政治團體。一涉入

---

收入《黃宗羲全集》第 10 冊，頁 226。面對主死臣活，大明臣子很難沒有精神上的負擔。

<sup>36</sup> 參見〔明〕黃宗羲：《汰存錄》，收入《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 336。黃宗羲《思舊錄》中人物的李清（1602-1683）也是明遺民，他曾仕宦崇禎、弘光兩朝，歷任吏、刑、工科給事中，著有《三垣筆記》一書，他對福王另有來自個人親身經歷的判斷。李清操守學識俱佳，他對弘光帝多寬恕之詞，認為其人寬慈寡斷，所以多為小人所趁，並力雪弘光好色好利之誣。見〔清〕李清：《三垣筆記》（北京：中華書局，1997 年），「上寬仁」條、「婚禮錢糧」條、「上寬慈寡斷」條、「馬輔士英為黃侍御澍所糾」條，頁 105、110、128、143。

政治，品類自然混雜了，這是人類社會的常態。<sup>37</sup>但我們如果審視東林講學的主要人物，如《明儒學案·東林學案》所列者，或者天啟五、六年受迫害而死的那些東林黨人，他們的人格之完整剛烈，應該不太有可以質疑的空間。<sup>38</sup>

東林黨人與閹黨鬥爭的高潮正是黃宗羲的少年時期，生命旺盛，這些與他父親同輩的同志友的奮鬥構成了他生命既深且廣的精神養分，鑄造了他堅韌的人格。他回憶年少時，與父親居住在京師，親眼見到他父親的同志友如楊漣（1572-1625）、左光斗（1575-1625）、魏大中（1575-1625）等人在清寒的生涯中，與他父親共商國事，其母則辛苦準備茶鑑酒壘，招待這些共患難的同志友。往事歷歷，互久不忘。<sup>39</sup>他回憶跟隨魯王一起抗清時，東林後勁的吳鍾巒（1577-1651）如何在破碎不成局的局面下，仍勉力撐起王朝的門面。當黃宗羲因侍母之故，辭別魯王監國政權時，吳鍾巒又如何對待他這位儒林的後起之秀；「觴余於鯨背之上，落日狂濤，淒然相對。但覺從古興亡，交集此時，何處容腐儒道得一句。及余返棹，先生駕三板船送別三十里以外，至今惻惻」，<sup>40</sup>如是云云。黃宗羲論文，特重性情之教。他的情有儒學之性情的源頭，又有大時代激盪而起之情之回應，見於師友回憶時，這些文字特別感人。<sup>41</sup>

<sup>37</sup> 關於「東林黨」與「東林學派」的研究極多，僅舉以下照顧面較周延的兩書為例，小野和子（1932-）著，李慶、張榮湄譯：《明季黨社考》（上海：上海古籍出版社，2013年）；林麗月（1949-）：《明末東林運動新探》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1983年）。

<sup>38</sup> 夏允彝那本引發激烈爭議的《幸存錄》對晚明的黨爭頗有糾彈，他不認為明季政局大壞只能歸罪於單方面，但夏允彝同意東林領袖「皆文章氣節，足動一時」；反東林的領袖人物，「皆公論所不與」。如論正反雙方領袖人物的人品，「殆天淵也」，他的判斷大體是明末士人的共識。參見〔明〕夏允彝：《幸存錄》（臺北：臺灣大通書局，1987年），頁17。東林領袖人物受到異常的迫害，固然使得他們自然地就擁有道德的制高點，但由他們生前的行事風評來看，他們個人的操守確實是頗嚴謹的。至於政治黨爭中的其他的東林人物的人品如何，政績如何評斷，這是另一個層面的問題。

<sup>39</sup> 參見〔明〕黃宗羲：〈家母求文節略〉，《南雷文鈔》，收入《黃宗羲全集》第11冊，頁24。

<sup>40</sup> 〔明〕黃宗羲：《思舊錄》，收入《黃宗羲全集》第1冊，頁384。類似的詞句在他憶起吳鍾巒的文字中一再出現，黃宗羲對他的懷念應該是很深的。

<sup>41</sup> 如《南雷詩文集·碑誌類》及《傳狀類》所收與他同代的明末清初人物的傳記及墓誌銘，幾乎無篇不充滿情感，這些文章收於《黃宗羲全集》第10冊之中。《南雷文鈔》所收〈家母求文節略〉、〈送鄭禹梅北上序〉諸文也是如此，黃宗羲緬懷先哲，不能自己之意皎然可見。參見《黃宗羲全集》第11冊，頁23-28。

黃宗羲論學的一大特色在於他的學術文字常有濃厚的歷史感與時代感，筆鋒下常帶感情。他在《明儒學案》中特別標舉東林學風的特色：「一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤」，黃宗羲這幾句話可視為東林學派最好的標誌，但這段學術判斷語也可說是他的親身體驗所發的見證語。儒家強調學者當以天下為己任，成仁取義也是孔孟教義，但儒學史上像東林學派般既講究直透性天的性命之學，而又實踐到致命殉道如此徹底的儒林團體，還真是罕見。黃宗羲一生可以說被東林精神所穿透，他從天啟六年之後，可以說整個人即為他的父親及父執輩的同志友而活，也可以說為繼承東林學派的精神而活。<sup>42</sup>

黃宗羲活在十七世紀，他的生涯跨過了東林黨與閹黨的鬥爭期，跨進了崇禎朝官軍與農民軍隊的纏鬥以迄李自成（1606-1645）滅明的時期，他還跨過了完整的南明抗清的活動，他甚至見證了明鄭覆滅這齣最後的抗爭悲劇。明清易代這段驚心動魄的歷史過程，他不但眼見其事，而且多參與其事，他的生命構造即是那個時代的縮影。正因為他的生命的歷史向度特別完整，而那段歷史又具有那麼特殊的意義，所以他不但參與其事，而且還要史書其事，詮釋其事。黃宗羲對南明各個反抗政權幾乎都有文章記載其史，相當全面，<sup>43</sup>他和同代的張岱、查繼佐、談遷、王夫之等遺民共同為後代留下了明清之際一段動盪的抗爭史。當遺民整理自己身處其中的歷史事件時，整理之，也就不能不反省之。

朱明取蒙元而代之，從傳統的夷夏之辨的觀點看，明太祖朱元璋是大有功於華夏的文教傳統的。他在爾後的明儒的心目中，常佔有歷代開國君王難以擁有的作之君、作之師的地位，他驅逐蒙元，恢復華夏文教之統，至少是重要的原因之一。明代的君道與師道之爭，也可以說政統與道統之爭相當激烈，而且可以說從朱元璋想罷孟子祭典即已開始，中經方孝孺（1357-1402）案、大禮議案、東林黨案，直至明亡為止，始終未竭。以明代之多超軼絕倫的儒者，他們面對朱元璋時，

<sup>42</sup> 黃遵憲即說黃宗羲之所以有〈原君〉等文，乃因「遭遇世變，奇冤深憤，迫而出此也……每讀其書，未嘗不念環祭獄門，錐刺獄卒時也。」見〈致梁啟超函〉，《黃遵憲集》（天津：天津人民出版社，2003年），頁122。

<sup>43</sup> 黃宗羲著有《弘光實錄鈔》及《海外慟哭記》兩書，前書記載弘光一朝大事，後書記載他從龍流亡海隅的事蹟。另著有《行朝錄》一書，中含隆武（1645-1646）、紹武（1605-1647）、魯王、永曆諸朝事，南明抗清史事亦多分卷討論。由於黃宗羲未必每段的史實都熟，傳聞異辭，所記歲月先後容或有誤。但南明時期的主要抗清活動，此書已大體具備。參見《黃宗羲全集》第2冊，頁111-208。

尤其是他那篇頗似勸善文的聖諭，卻又拳拳服膺，視同聖經看待，如一代大儒羅近溪（1515-1588）即如此看待，這種令人難解的現象其實是有理路的。而由於明亡於清，滿清入主中原後，所行的一些政策如剃髮，無疑地觸犯了具有高度認同意義的漢族的文化象徵，更使得明遺民對朱元璋以及他所開創的帝國有揮斥不去的認同感。<sup>44</sup>

但明政權除了滿足人民的民族認同這個因素外，明代的政治絕非善治，離儒家的理想甚遠。孟子說：「不嗜殺人者能一之」，黃宗羲綜觀歷代政權的興衰，他說兩漢、唐、宋的興起，其國君確實以不嗜殺人而統一天下。但元、明例外，這兩朝的開創者都嗜殺人而能一之，黃宗羲只能用「天下為威勢所劫」的原因解釋之。<sup>45</sup>明代在尊重生命權這類古今同樣重視的基本價值的要求上，表現極差，明太祖、明成祖作了極壞的榜樣。後代朱明的皇帝有樣學樣，他們在今日所謂的人權紀錄上留下了極壞的成績。而且這項壞傳統直至1644年崇禎皇帝自盡為止，大體綿延不絕，形成朱明一朝極突顯的統治形象。崇禎皇帝自盡前，仍然認為自己無誤，國亡是大臣所誤，<sup>46</sup>清人修《明史》為維護君王體制，也將亡國之責推到崇禎朝的大臣上去，說他們的「門戶糾紛」要為明亡負責任。

明代皇帝特別殘暴，不會是遺傳的基因，也不見得完全是壞的祖宗家法的傳統，更重要的因素是政治體制使然，黃宗羲生前所經歷的廠衛特務政治就是個極顯著的現象。而廠衛勢力所以如此猖狂，絕非僅於皇帝個人的操守的因素使然，而是背後有體制的支持。很明顯地，明代皇帝的權力太大。在元明之前的王朝，皇帝的權力固然也是獨大，但至少從漢代起，政府和皇室分開，丞相為三公九卿之長，管領政務，國君與丞相多少有些「共治天下」的模樣。<sup>47</sup>但有明自朱元璋起，即廢宰相，國君統管一切政治事務，黃宗羲說：「有明之無善治，自高皇祖罷丞相始也」。<sup>48</sup>權力使人腐化，絕對的權力使人絕對的腐化，艾克頓(John Dalberg Acton,

<sup>44</sup> 如顧炎武在明亡後，曾七次祭拜明孝陵，就是一個典型的案例。參見〔清〕張穆（1805-1849）：《顧亭林先生年譜》（臺北：廣文書局，1971年），卷2，〈順治十七年庚子四十八歲〉條，頁10-11。

<sup>45</sup> 〔明〕黃宗羲：《孟子師說·梁襄王章》，收入《黃宗羲全集》第1冊，頁50-51。

<sup>46</sup> 崇禎皇帝臨終前說：「皆諸臣誤朕」。見〔清〕張廷玉等撰，楊家駱主編：《明史·本紀第二十四·莊烈帝二》（臺北：鼎文書局，1982年），卷24，頁335。

<sup>47</sup> 參見錢穆：《中國歷代政治得失》（香港：東南印務出版社，1952年），頁1-28。

<sup>48</sup> 〔明〕黃宗羲：《明夷待訪錄·置相》，收入《黃宗羲全集》第1冊，頁8。

1834-1902) 這句名言大概亙古今而通用。朱元璋起自民間，精力驚人，但以一人統管天下事務，其捉襟見肘可知。朱氏子孫沒有乃祖之精明及創業之艱困經驗，政治權力集中於一人的後果之惡劣，更可想而知。皇帝獨裁的結果往往只能造成內廷的獨大，權力落入太監手中，明代自英宗（1427-1464）以後，宦官政治引發的宦官與朝臣的鬥爭幾乎代代重來，始終不斷。明代也就和漢唐並列，成為宦官政治為禍最烈的年代，明代甚至有過之而無不及，有明政治之無善治此事不難得知。

有明廢除宰相，造成國君權力獨大，沒有制衡力量的平衡。另外一個同樣嚴重的問題，也是從明太祖開始，國君不但向當代人物爭權力，他也向古代的聖賢爭權力。朱元璋讀孟子，見到「民為貴，社稷次之，君為輕」這類的語言，為之大怒。曾想要罷祭孟子，還編了一套淨本的《孟子節文》，即是個著名的例子。<sup>49</sup> 朱元璋不但將政治之手伸入三教，還頒下聖諭，深入鄉里，教化百姓，他儼然成為三教教主。明太祖朱元璋之後，打壓儒學甚力的明世宗朱厚熹又是一位想以政統併吞道統的君王，明世宗是位沉迷長生甚深的道教徒，但他可能更著迷於自己的天子位置。他很不能容忍儒家的聖人之統和皇帝之統並行於世，他同代的大儒如湛若水（1466-1560）、王陽明（1472-1529）、王龍溪（1498-1583）、鄒東廓（1491-1562）等人都被他迫害過。他還與宋儒爭，不能容忍儒者居然可以名列道統之林。不但如此，他還上與孔子爭，質疑孔子怎能與他的祖先朱元璋並列。他在位半世紀間，一直想大幅強化皇權的勢力。<sup>50</sup>

傳統中國所說的道統與政統（或帝王之統）的衝突到了晚明，尤其到了天啟五、六年的東林黨事件發生時，發展到了高峰。這些衝突事件的當事者，不少人是黃宗羲一生最親近的師長、家人。這些國史上第一流的人物，晚明社會的中堅，他們面對嚴酷的政治彈壓，付上自己的性命後，很令人傷感的，他們的臨終反省幾乎都是非政治性的，或是反政治性的。他們的選擇或是更內捲的自我批判，更加堅持自己生前的理念與行為模式，繼續忠貞下去。如高攀龍（1562-1626）所說的「君恩未報，願結來生。」<sup>51</sup> 要不然，就是進入佛教的方外世界，在與世隔絕的

<sup>49</sup> 關於《孟子節文》，參見容肇祖（1897-1994）：〈明太祖的《孟子節文》〉，原載於香港出版的《讀書與出版》1947年第4期，現收入《容肇祖集》（濟南：齊魯書社，1989年），頁170-183。

<sup>50</sup> 明代的政統與道統之爭的意義，拙作〈良知學的道統思維之挫折與展開〉（待刊）有較完整的解釋。

<sup>51</sup> [明]高攀龍：〈遺疏〉，《高子遺書·高子遺書未刻稿》（南京：鳳凰出版社，2011年），卷7，

形上世界中，尋得生命的安慰，如李應昇（1593-1626）在他的〈絕筆二首〉詩裡所說的：平生以忠義自許，「十年未敢負朝廷，一片丹心許獨惺。」以後只有「佛前合掌著緇衣」，期待「生生願誦法華經」。<sup>52</sup>這位身受政治暴力對待的士子，即使付上自家的性命後，仍只能期待在宗教的救贖中消除業障。

東林人物的道德意識之強、受害之慘以及他們撐開傳統政治格局的思考能力之弱，都是驚人的。他們身處扭曲的體制帶來的迫害之時，這些國史上第一流的人物不管是採取更強化道德意志的作法，或是以解脫意志代之，他們面對作為傳統社會綱常主紐的君臣大義，都沒有辦法形成任何根本性的改革方案。即使政治之途已走到山窮水盡之際，他們依然只能依照以往的行為模式，一往直前地走下去，或幻想從實際的世界超升而上，直至佛光普照的清淨世界為止。很明顯地，他們碰到巴什拉（Gaston Bachelard, 1884-1962）所說的認識的障礙，慣性的思維阻礙了思想的飛躍。<sup>53</sup>即使他們真有來生重入仕途，可以確定的，悲劇一定會重演。

晚明儒者在政治上所遇到的認識之障礙不是一時一人一地之事，這種障礙毋寧是相當普遍性的。往前追溯，楊繼盛（1516-1555）、于謙（1398-1457）、方孝孺這幾位同樣是著名的明代受難忠臣，他們一樣找不到政治上的出路。楊繼盛臨終絕命詩所說的「生平未報恩，留作忠魂補」，<sup>54</sup>悲壯則悲壯矣，但顯然不是政治的解決方式。更往上，我們在忠貞的漢唐儒者的身上，依然找不到解決政治困局的鑰匙。然而，晚明這些殉道儒者都是沿承宋明諸大儒的思想途徑而來，他們多受到王陽明良知思想的啟迪。東林學派可以說即是朱、王兩派思想的綜合，而又以涉入時局、匡正政風作為學派的宗旨。儒學發展到了宋代的道學，義理達到了高峰；宋代的道學發展到了明中葉的良知學，儒學又開出新局。良知學一大特色是它的道德法則性（所謂心即理），以及它作為人與自然的本體之生天生地之功能（所謂乾知），以及它擁有的強烈的道德情感及道德意志的屬性，這些複雜的

---

頁 146。

<sup>52</sup> [明]李應昇：《落落齋遺集》（臺北：藝文印書館，1971年影印《四部分類叢書集成》本），卷3，頁2。

<sup>53</sup> 巴什拉論科學進步的斷裂因素，正統科學家如依正統科學持續思考問題，通常走不出固有的圈子，只有打破連續性的思考，另類思考，才可以引發新的發展。巴什拉著，錢培鑫譯：《科學精神的形成》（南京：江蘇教育出版社，2006年）。巴什拉的認識論的斷裂之說是庫恩（Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996）「典範」之說的先聲。

<sup>54</sup> [清]張廷玉等撰，楊家駱主編：《明史·列傳第九十七》，卷209，頁5542。

內容是同時出現的，良知的道德意識既超越且情意的屬性特別充足。良知學的出現給晚明社會帶來極大的衝擊，尤其透過泰州學派，良知學的滲透作用尤為深遠。這是從明季以來，學者論學時普遍持有的共識，雖然評價相當兩極。抽離掉王陽明、王龍溪、王心齋（1583-1541）、羅近溪這幾位大儒的作用，我們大概不太容易了解晚明一百年的文學、藝術思潮，也難以了解當時的社會風尚。

正因良知學一入晚明，它的動能發展到前所未見的高峰，我們才赫然發現到掀天動地的良知之學落到政治領域，竟然對明代的政治體制束手無策，不能不感到萬分的訝異。當我們讀到「致吾良知於事事物物，則事事物物各得其正」的革命性的儒學理論，一方面想到王陽明還要在宮廷受廷杖之刑，即不能不起異樣之感。我們讀到明季大儒黃道周（1585-1646）的傳記及著作時，同樣容易情不能自己。吳偉業（1609-1671）讚美黃道周是「神人」，當代第一人，對他極為佩服。<sup>55</sup>黃道周風骨嶙峋，崛起海濱，繫天下之望，他是明清之際的典範人物。但我們只要想到他一生的經歷幾乎都是在廷杖及殘缺的身體的後遺症中渡過，即不能不起悲愴之感。事實上，理學大家常是大政治犯，即使僅就晚明的最後階段來論，高攀龍、黃道周等人即是受政治鎮壓的指標人物。這些理學大家的人品高潔，思想深湛，但身處朱明的政治文化下，他們的身體都留下了難以抹滅的暴政的烙印。但更令人傷感的，面對體制性的根本問題，這些大儒竟然想不出更好的代替辦法。

《明夷待訪錄》就是在良知學已經走完它在明代歷史的背景下出現的，此書撰寫於永曆十六至十七年（1662-1663），書成時，永曆帝、魯王、李定國、鄭成功這些抗清領袖都已在一年前死亡，原來的大明土地上再也沒有有效的反清武力。黃宗羲此年五十三歲，他累積的人生經驗夠豐富了，一種強烈的歷史感已經形成了他的生命的結構，他終於替中國（還不只是明代）的政治史提出了沉重的質疑：「余常疑孟子一治一亂之言，何三代而下之有亂無治也？」<sup>56</sup>這是洪鐘轟隆的一記叩問，孟子以後僅見。黃宗羲所質疑者已經不僅於明代的政治，而是對以往整體的中國政治提出了強烈的質疑。三代以下的文景之治、明章之治、貞觀之治、開元之治常被視為「漢唐治世」，但黃宗羲卻認定它們一樣是「有亂而無治」。他的論點很容易讓我們聯想到南宋的朱子（1130-1200）與陳亮（1143-1194）論歷

<sup>55</sup> 談遷記載與吳偉業會面時，談及往事，吳偉業極讚美黃道周的學術與人品：「吾登朝見諸名流，如錢牧齋、陳臥子、夏彝仲，即才甚，可窺其跡，惟漳浦吾不能測，殆神人也。」見〔清〕談遷：《北游錄·紀文·黃石齋先生遺事》（北京：中華書局，1960年），頁259。

<sup>56</sup> 〔清〕黃宗羲：《明夷待訪錄·題辭》，收入《黃宗羲全集》第1冊，頁1。

史上的理欲王霸問題時，朱子一口抹殺了三代以下的治世之說，認為後世所謂的明主之治比起一般的君王之統治或許差強人意，但最多也是「架漏牽補，過了時日」而已。<sup>57</sup>

黃宗羲和朱子一樣，都是有強烈現實感的大儒，在歷代儒者中，他們兩人大概是少數嫻熟歷史，不缺知人論世的具體智者。他們兩人都談「三代」，他們都以「三代」對照現實的世界，「三代」其實也是理念的構造，但他們的「三代」有強烈的歷史感與現實感，這個用語不只是與現實世界對照的理型的意義，更不是腐儒詩文中的套語。黃宗羲所以會下了「何三代而下之有亂無治也」這麼重的判斷，就像朱子所以會抹殺漢文帝、唐太宗這些後世所謂明君的業績，他們應當都是依據另一種的判斷眼光，才可獲得如此的結論。<sup>58</sup>

我們不妨先看《明夷待訪錄》提出了這個爭議性極強的質疑之後，此書所提出的對治方案。《明夷待訪錄》一書共收有論文二十一篇，其中〈田制〉、〈兵制〉、〈財計〉分上中下三篇，〈取士〉、〈奄宦〉分上下兩篇，實得的主題有十三種。這些篇章的內涵大體可歸類到以往所說的「外王」的範圍內。這些篇章中，以〈原君〉、〈原臣〉、〈原法〉、〈置相〉、〈學校〉五篇最為重要，因為它牽涉到政治組織的基本原理：國君的性質、臣民的性質、法的性質以及〈學校〉篇所說的教與政的關係。

在〈原君〉篇中，黃宗羲提到國君原是為百姓而設，他設想一個原初的政治形態：那是一個社會還沒結構化的時代，國君職務甚繁，工作甚苦，所以才有許由、務光這些逃避君王職務的傳聞產生。而政治所以需要大臣，乃因職權的分工使然，沒有一位國君有能力統領天下事務，分工不得不然，這是〈原臣〉的內容。而在「臣」領域的職務中，丞相的位置特別重要，他等於統領實際政務的負責人，

<sup>57</sup> 語見〔宋〕朱熹：〈陳同甫六〉，《朱子文集》第4冊（北京：中華書局，1985年），卷36，頁1457-1459。

<sup>58</sup> 黃宗羲在〈從祀〉一文中，指出陳亮與朱子的辯論秦漢後的政治之義利王霸、是非得失，兩人誰都說服不了對方。黃宗羲認為朱子如果說三代之法未嘗行於三代以下之君，這個命題是可以接受的。但如果說秦漢以後的臣民沒有三代以上人物，這個判斷是不可行的。在黃宗羲看來，諸葛亮（181-234）、陸贄（754-805）、韓琦（1008-1075）、范仲淹（989-1052）、李綱（1083-1140）、文天祥（1236-1283）、方孝孺等七人正是三代人物，醇乎醇者也。黃宗羲此文有意伸民抑君，其著眼點與朱子之守道抑君的重點不同，但兩說不見得是矛盾之語，反而可以相互補足。參見〔明〕黃宗羲：《破邪論·從祀》，收入《黃宗羲全集》第1冊，頁192-194。

與國君「共治天下」，黃宗羲的〈置相〉篇的宗旨在此。而在政治的結構中，施政要有效運作，一種超越君王個人意志的法的設計不得不起，〈原法〉一文即論法的公共意義。在《明夷待訪錄》一書中，黃宗羲從概念的合理性著眼，指出國君、臣民、法令應當該有的型態，他是從理念的普遍性立論，其用語是「公」，「公」對「私」而言。就現實的指涉而言，他反對的是家天下的現實原理。

自從北宋儒學出現理的概念後，一種和現實世界對照的性理世界即成了精神的力量。宋代以後流行的儒學知識的用語，如道統／政統的對立、天理／人欲的對立、理／氣的對立、道／器的對立云云，都是在這種普遍性的公的理念下產生的。黃宗羲的「公」的理念帶有原則性、普遍性的涵義，我們可以合理地推測其來源出自前代理學的理的概念。<sup>59</sup>理的普遍性或公共性固然可視為理的根本屬性，但我們可以確定黃宗羲是第一位完整地將它帶到政治領域上的根本原理來的儒家哲人。黃宗羲說的「公」乃政治理念之公，不是行政事務的公家之公，政治理念之公具有普遍性的規範作用。

「學校」是儒家文化重要的一環，孟子說：「夏曰校，商曰序，周曰庠。學則三代共之，皆所以明人倫也」。<sup>60</sup>「學校」和「師道」、「道統」屬於同一群家族語彙中的成員，它和《明夷待訪錄》中常見的公之概念也隸屬同一種家族語彙。黃宗羲的「學校」之公和「科舉」之私成了一組對照的語彙，不僅如此，這種公私對立的原理還反映到〈學校〉篇的政治領域，此時即有「天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校」這樣的設計。黃宗羲認為他的〈學校〉篇的設計是依據「三代」之法而來。「三代」有無此法姑且不論，但秦漢以後的學校無此法大可確定。從宰相到學校作報告，接受學校的監督來看，黃宗羲的「學校」幾乎可以看到後世議會的影子。只是後世議會的性質是依行政、立法分權下的設計所產生的，黃宗羲的學校原理則建立在道統與政統的分化的基礎上。

《明夷待訪錄》的〈學校〉篇還不僅止於政治領域的監督行政權力的功能，就理念而言，儒家的學校原本即是傳播先王之道的機構，它代表的是文教傳統的承載者。文教傳統亦可名為道統，道統是相對於帝王之統的另外一種統緒。如果

<sup>59</sup> 參見溝口雄三著，鄭靜譯，孫歌校：《中國的公與私·公私》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年），頁44-88。

<sup>60</sup> [宋]朱熹：《孟子·滕文公上》，《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁255。

我們以國家、社會作為分判的依據，道統是建立於文化風土上的社會力量。道統論在儒家有很長的傳承，但它成為名實相符的重要概念則有待朱子的創造性的重構。<sup>61</sup>道統論出現以後，它在儒家團體內部與外部的政治領域都產生了相當大的影響。就儒學內部而言，道統論意味著正統與非正統的分別更明確地登上了歷史的舞臺，在複雜多元而又長期累積的儒家傳統中，何者是「真正的」儒家，這個問題就不能不出現。朱子編注《四書》、《近思錄》，重新整理北宋諸儒文集，可以說即是要釐清儒家價值脈絡涵義。朱子的安排自然會隨著後來理學分化發展，因而產生不同的道統論的內涵。<sup>62</sup>

道統論出現的另一個直接的效果就是儒家與政治的關係需要更明確的定位，儒家一旦有了至高規範的道之傳承，儒家又提供了現實世界的規範原理，「道統論」就不可能不政治化，此詞語因而蘊含著道統與政統並行天下的因素。如論價值位階之高低，道高於勢，師道指導君道，朱子本人就是這個理念的實踐者，他與陳亮爭論三代之後王霸義利之辨即是道統論在歷史上的反應，其實也是在政治領域的回應。黃宗羲是朱子政治理論最好的繼承人，《明夷待訪錄》預設了道統論的前提，儒家長期尋求良好的政道之用心至此明朗化。但一落到現實的處境上來，政治始終是難以馴服的力量，宋代以後的元、明、清三代是君王集權最甚的朝代。作為儒家道統論核心概念的「聖」、「聖人」不斷地被歷代政治所挪用，這種被收編的異化狀況就是個顯著的現象。<sup>63</sup>在這種政統、道統勢力不均衡的狀況下，黃宗羲提出〈學校〉篇，他想以道統馴服政統，不能不說是極具理想性的一著。

黃宗羲的《明夷待訪錄》可說是孟子以後，儒家學者最具膽識的政治哲學著作。他和近代民主的理念頗有貼近之處，至少在清末民初，這本著作引發了強烈的中西政治論之對照及合流的效果，這是相當明顯的。當清末學者面對中國政治的現代化轉型的議題時，很快地發現到黃宗羲所說與孟德斯鳩、盧梭所論，頗可

<sup>61</sup> 朱子的「道統」論見於他的〈中庸章句序〉，《四書章句集注·中庸章句》，頁14-16。

<sup>62</sup> 理學學術史意義下的道統論會成為理學各派爭議的焦點，可想而知，詳情參見荒木見悟（1917-2017）著，吳震譯：〈道統論的衰退與新儒林傳的開展〉，收入吳震、吾妻重二編：《思想與文獻：日本學者宋明儒學研究》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁1-43；以及梁濤：《儒學道統說新探》（上海：華東師範大學出版社，2013年）。

<sup>63</sup> 參見秦家懿（1934-2001）：〈「聖」在中國思想史內的多重意義〉，《清華學報》第17卷第1、2期合刊（1985年12月），頁15-27。

相互發揮。黃宗羲直可視之為中國的盧梭，所謂「民權發達最高潮，難得梨州識相超。試讀中華《民約論》，東方原亦有盧騷。」<sup>64</sup>他們甚至認為黃宗羲的年代遠在盧梭之前，從世界史的觀點看，他的《明夷待訪錄》因此更有鑿空破天的意義。梁啟超在這點上又發揮了開風氣之先的作用，他是較早比較盧梭與黃宗羲，而且影響特大的先驅人物。<sup>65</sup>如前所述，在十九世紀末、二十世紀初，不論是立憲派或革命派，他們都從黃宗羲的著作中得到支持的力量，他們也相信他們從歐美所得到的「德先生」的設計可以在中國傳統裡找到相應的支持。

但如果《明夷待訪錄》有那麼強的突破，為什麼 1662 年明亡清興之後，中國沒有發展出現代的民主制度來？如果用新儒家的語言，我們可以問為什麼沒有「開」出來？一種新的制度要成功，總要有各種因素的配合，一緣欠缺，一事即難成。清代三百年沒有民主制度的措施，即使進入二十世紀以後的大清王朝的最後階段，立憲之說隱然已成為朝野時常探討的議題，行憲已箭在弦上了，但清廷對民主制度仍然是陌生的，所以才會拖拖拉拉，遮遮掩掩，以致亡國。是因為滿清部落政權的專制性格使然呢？還是中國百姓的知識水平無法跟上？<sup>66</sup>

上述所說的問題可能都是真的，當時的中國社會確實缺少必要的民主政治的助緣。但一個更關鍵的問題是黃宗羲到底有沒有辦法提出一套可行的制度？黃宗羲是位政治醫生，他看出了傳統的政治之病，他也開出了病因的起源以及健康的依據，著眼點甚高，但藥方為何？《明夷待訪錄》有些較具實務性的篇章，他確

<sup>64</sup> 這是南社詩人高旭（1877-1925）的詩作，參見〈讀所愛誦之書五首：《明夷待訪錄》〉，《高旭集》（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁19。

<sup>65</sup> 梁啟超於1902年在《新民叢報》「捫蝨談虎錄」專欄撰〈黃梨洲〉，用的是「憂患餘生」的筆名，此文收入《新民叢報彙編》第17卷（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2009年），頁16-17。梁啟超此文將黃宗羲比作盧梭，但他認為黃宗羲的時代更早，局勢更困難，人品更高，他高標黃宗羲，可謂不遺餘力。梁啟超之後，劉師培（1884-1919）的《中國民約精義》更踵事發揮，《民約論》的華夏版本更為人所熟悉。參見劉師培：《中國民約精義》，收入《劉師培全集》第1冊（北京：中共中央黨校出版社，1997年），頁560-596。黃盧相比是清末民初學者常提出來的觀點，兩人的學說都被視為革命的理論武器。

<sup>66</sup> 這是梁啟超1903年左右撰寫《新大陸遊記》時期，提到民主政治在中國推動可能會碰到的基礎的不足時，提出的觀察。參見以下諸文，如〈政治學大家伯倫知理之學說〉中的「論民主政治之本相及其價值」一節以及〈論中國國民之品格〉、〈論獨立〉、〈服從釋義〉、〈說希望〉、〈敬告我國國民〉、〈新大陸遊記節選·四十〉等文。文章收入張品興編：《梁啟超全集》第2冊，頁1070-1075、1077-1093、1187-1189。

實提出與現實政策相對的方案，如〈兵制〉之文武合一、〈財計〉之廢金銀貨幣、〈取士〉之拓寬科舉外的多重管道、〈建都〉之置國都於南京、〈奄宦〉之罷三宮之外的宦官人數等等。甚至連〈學校〉篇，我們都可以看到黃宗羲提出的具體方略。但面對政權形式的議題，他的〈置相〉、〈學校〉諸篇雖然已隱然觸及到了分權的問題，但都是望門興嘆，點到為止，缺乏有效的制度的思考。

於今觀之，《明夷待訪錄》諸多實務篇所提的政治方案是否有效？還是已成了明日黃花？本書無能討論。本書關心的議題落在與今日的民主理念較相關的一些篇章，黃宗羲在這些篇章中提出的藥方卻是闕如的。或者說有些藥方還是有的，但他的藥方的道德成分遠多於政治的成分，體制性的設計不足。黃宗羲與其說是位政治良醫，還不如說是位政治醫事學校的診斷學教授。他診斷中國歷朝的政治出了問題，但如何實踐？巴什拉說的認識論的障礙又出現了。黃宗羲的思考至此碰到了盲點，中國政治的根本問題要獲得解決，還需要其他的資源。晚明思潮（包含黃宗羲的思想）與中國現代的工程有關，這是從左派的侯外廬（1903-1987）到文化傳統派的牟宗三，不少學者先後指出來過的。但它的不足也是很明顯的，這項缺失也是當今學界相當共許的。《明夷待訪錄》如要發揮作用，它不僅要待訪，它的同情者還要主動察訪，尋得「海上」良方。<sup>67</sup>

《明夷待訪錄》最重要的意義或許在它提出「何三代而下之有亂無治也」的呼喚，他的呼喚來自於良知學碰觸到政治阻礙所發出的激憤之聲，呼喚是期待答案的問題意識，它來自於深層的文化土壤。黃宗羲的呼喚在晚清即成了康有為、梁啟超、孫中山、章太炎的呼喊，這是種帶著方向的呼喊，雖然他們可能日用而不知，但他們的呼喊是承載價值定位的生命呼聲，它建立在「理的規範」、「公私之分」、「民貴君輕」、「師道、道統至上」的基礎上。這些具有「成見」內涵的呼喊隨著盧梭、孟德斯鳩、穆勒等人的著作陸續被引進中國，不久即會尋得相應的伙伴理念，中西合作，奠定了理念在中國大地上落實的方案，合理的問題是通往正確答案的前提。

<sup>67</sup> 「海上」藥方的隱喻在晚明的著作中已出現，這個隱喻的來源之一參見〔明〕顧憲成（1550-1612）：〈與儀部丁長孺〉，《涇臯藏稿》，收入《文淵閣四庫全書》第1292冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷4，頁31。顧憲成說周子（1017-1073）「主靜」；程子（1033-1107）「見人靜坐」即讚美之；李延平（1093-1163）教人「靜中看喜怒哀樂未發氣象」，這些都是大儒留下的「海上單方」。顧憲成是隱喻的用法，真正的海上藥方應該來自海外，本文借以指歐美文明的民主經驗。

#### 四、今人亦何情之有<sup>68</sup>

黃宗羲的《明夷待訪錄》寫定於永曆朝潰滅及魯王辭世後，這本書反省有明一代的政治經驗，是部在政治領域總其成的著作。但黃宗羲對政治的反省是在他的道論的框架下定位的，黃宗羲繼承了理學全體大用的思維，<sup>69</sup>他認為一個有道的世界是道在各種領域均能完善地展開。道就像大海，知識就像匯進汪洋中的各支流的水流一樣，「江淮河漢以至涇渭蹄涔，莫不晝夜曲折以趨之。其各自為水者，至於海而為一水矣！」<sup>70</sup>黃宗羲一生勤於撰述，學問視野開闊，知識範圍廣袤，他認為這些領域的知識都是相通的，是完整的道不可切割的部分。黃宗羲一生撰述之大者，《明夷待訪錄》固是其一，《明文海》與《明儒學案》也是他的赫赫巨著，這三本著作處理不同領域的知識，但其知識卻有相當緊密的關聯，而且我們可以看到這三部書與清末民初的中國現代化轉型工程密切相關。

大體說來，《明夷待訪錄》之於明代政治就像《明儒學案》之於明代學術，也像《明文海》之於明代文學。黃宗羲身為勝國遺民，與其父黃尊素兩代忠貞，又親身經歷亡國覆鼎之慟，他後半生的事業有為有明一代的文化表現作總結之意，這也是他父親黃尊素對他的期待。<sup>71</sup>在黃宗羲編纂與撰寫的這三套大書中，領域各有區別，但彼此起了相互支持的作用。黃宗羲對文化問題有整體論的觀點，他看待政治問題，就像他看待作為學術的理學，都不會只是從學術分化後的知識體系的觀點去看待，而是將它們視為貫穿一切文化表現的道的一環。他這個立場明顯地表達在〈移史館論不宜立理學傳書〉及〈留別海昌同學序〉<sup>72</sup>兩文中，其文

<sup>68</sup> [明]黃宗羲：〈黃孚先詩序〉，《南雷詩文集·上》，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁30。

<sup>69</sup> 關於理學的體用論的思維，參見島田虔次（1917-2000）：〈体用の歴史に寄せて〉，《仏教史學論集——塚本博士頌壽記念》（京都：塚本博士頌壽記念會，1961年），頁416-430。

<sup>70</sup> [明]黃宗羲：〈明儒學案序·改本〉，《南雷詩文集·上》，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁75。

<sup>71</sup> 黃宗羲修史的興趣起於十七歲時，《黃梨洲先生年譜·崇禎四年》：「忠端公被逮時，途中謂公曰：『學者不可不通知史事，將架上《獻徵錄》涉略可也。』公至是發憤。自明十三朝《實錄》，上溯二十一史，每日丹鉛一本，遲明而起，雞鳴方已，兩年而畢。」參見〔清〕黃炳壘（1815-1893）：《黃梨洲先生年譜》，收入《黃宗羲全集》第12冊，頁23-24。

<sup>72</sup> 兩文皆見於〔明〕黃宗羲：《南雷詩文集·上》，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁211-215、627-628。

化整體論的立場相當清楚。

黃宗羲《明夷待訪錄》、《明儒學案》、《明文海》三套大書的意義是相互支撐的，從黃宗羲的觀點看，我們今日所說的政治議題、哲學議題、文學議題是高度相關聯的，皆為道之展現。如果我們要在這三書中分出主從的話，黃宗羲應該會認為《明儒學案》更為重要。《明儒學案》討論有明一代學術的表現，基本上以理學家為核心，理學家是儒家之道的承載者與傳遞者，在中國傳統的知識分類中，儒家之道具有類似體用論的本體的位置。黃宗羲是具有多重身分的知識人，他是學人也是文人；是史家也是經學家；是政治反抗者也是勝國遺民，是數學家也是天文學家。他橫跨的知識領域極廣，但他對自己的儒者的身分之認同是極清楚的，而他所認識的儒家之道的年代最近也可以說最光彩的表現，正在於有明一代由王陽明、劉宗周這兩位理學大師所支撐起來的精密的心學體系——如果我們要件更精密的規定的話，可以說是良知學體系。<sup>73</sup>黃宗羲對傳統政治的反思正是在以良知學為背景的脈絡下展開的。

王陽明良知學的出現是明代儒學關鍵性的事件，他在正德三年（1508）某晚的龍場驛之悟，揭舉了儒學的另一種實踐的方式。良知學是對朱子性理學批判的繼承，兩者的差別主要見於工夫論是要走內外相合的格物致知的途徑，還是要走心學模式的致良知的途徑。如果換成心性論的語言，兩者的差別在於朱子主「性即理」，王陽明主「心即理」。理學的「心即理」或「性即理」之說皆預設了孟子性善論的主張，程朱陸王同樣主張每個人的本性是平等的，同樣有成聖的機會，而且成聖被視為人生中所有價值的最高者，因此，成聖的學問是第一等的學問，聖人是第一等的人，由成聖的學問所構成的知識系譜即是道統。由於理學家視內聖外王領域的議題是連續性的，上述這些簡要的語言放在明代政治史的脈絡來看，即蘊含了道統與帝王之統的競爭。然而，作為道德主體的良知學有沒有可能轉為提供政治主體的良知學？

上述這些政治效果的語言其實在《孟子》一書中即可見到，孟子講性善，主張四端之純善無惡，這是道德主張。這種主張移之於政治領域，即有道大於勢，民為貴的理論，他的重民輕君的主張極清楚。但孟子這些主張在秦漢之後，長久

<sup>73</sup> 黃宗羲給《明儒學案》寫的序言有言：「有明事功文章未必能越前代，至於講學，余妄謂過之」。他這裡說的「講學」，講的當然是儒家的義理之學。文見〈明儒學案序·改本〉，《南雷詩文集·上》，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁76。

未得發展，這種停滯的情況一直要到了宋代以後，因為一種對照於經驗界的性理向度的出現，性理取得明顯的主導且獨立的地位，孟子的性善、民貴之論的政治內涵才徹底顯現。理學的性理說到了朱子手中，即成了道統論的敘述，一種獨立於政治統緒之上的儒家精神傳統更是徹底建立起來。道統論到了王陽明手中，即成了良知學的敘述，它將作為道德與存在依據的太極收到本心上來，心理為一。在陽明的本心的概念中，具有更強烈的道德意志與道德情感的作用，因為本心當下即提供了具有規範意義的「心即意」以及「心即情」的內涵。良知學本來即主張人人在道德實踐領域的平等，它現在要轉到人人在政治領域作為政治人的人格平等，但因為良知是理氣合一，心即理即氣，所以政治人格的人人平等其實也預設了現實上的個體性之人人差異。在政治世界中，學者如何面對每一個人必然會有的個性之差異，在分歧中了解他者，共感他者而又不失其正，這個問題不能不產生。良知從來不只是向上超越到乾知層面，也不只是深潛到性體，它也向生活世界的眾多他者開放。在人群組成的政治世界中，良知要發揮作用，它需要具足共感的情的能量。情帶來分殊顯著的氣性的交感，它與良知的知、意之作用的方向不同，黃宗羲繼承良知學而又特別彰揚良知學的情感力量。

儒家重視道與文化的本質關聯，它因此不可能不重視情感的價值，因情立文，因情制禮，這類的語言在儒學傳統中並不陌生。王陽明本人即是充滿強烈道德熱情的哲人，他述及的良知之惻隱、憤悱非常感人。陽明學也影響了晚明流行的情之文學，湯顯祖（1550-1616）就是一個典型。但儒者以正正堂堂之師，立在文學的基礎上，正面肯定文學、情感與良知的連結者，明清之際的學者當中仍當以黃宗羲為重要代表。黃宗羲的一生波瀾壯闊，情感歷經千錘百鍊，他非常了解情的力量在詩文中的意義，詩文非情無法彰顯其內容，情在詩文中也特別容易顯現正面的價值。黃宗羲說「詩以道性情」，<sup>74</sup>類似的話在他論詩的文章中，不斷出現。詩如此，文亦如此，他編《明文案》、《明文海》，不只作文獻編纂的工作，也在作文學理念的清理。

「情」與文字的連結本來即是儒家文學觀的重要主張，「詩以道性情」之語並不特殊。但黃宗羲提出這個命題時，我們必須正視同樣一個「情」字，在不同的歷史脈絡的作用是不一樣的，在理學脈絡下的「情」與「性」是有特別的關係

---

<sup>74</sup> 此句同見於〈景州詩集序〉以及〈馬雪航詩序〉，〔明〕黃宗羲：《南雷詩文集·序類》，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁15、91。

的。如果說同樣重視心學的儒釋道三教在理解「心」的內容上有所區別的話，「情」始終是儒家不同於佛老的關鍵的因素之一，佛老祛情，儒家重情，這樣的主張大體符合中國文化史的現象。《中庸》言：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」，此段話論及情感的未發、已發，北宋理學樹立儒學旗幟時，未發、已發遂成為關鍵性的儒學議題。如果我們再往上探討作為理學先驅的李翱（774-836）之〈復性書〉所以會引發後儒的指謫，重要的原因即在於李翱的無情之說。儒者追求此心此性的超越向上時，不可能以犧牲情感作為盡心復性的代價。

但黃宗羲論文重情，這項主張還有晚明時期特定的脈絡。首先，雖然儒家一向重視文與情的關係，但在理學的脈絡中，確實也有藐視文學作用的主張。當理學出現於歷史舞臺，理學家強調道高於勢的價值時，或不免強調獨立於經驗界之上的性理的作用，因此，道文矛盾的主張遂不能不出現，程伊川在這點上即相當明顯。程伊川認為「作文妨道」，以詩文為「玩物」，玩物會喪志，文道終究兩相妨。<sup>75</sup>或許程伊川的論點的真正旨趣如何，仍有修正的空間，但我們可以合理地推定文學在他的思想體系中大概不會有太高的位置。一到明朝中葉，相對之下，文與情的關係在良知學處則有較緊密的結合，文道相妨的主張不是王學的主流，恰好相反，良知概念特別濃厚的情意內涵構成了晚明文學的情感主體。但由於理學對超越境界有強烈的追求，而「情」與超越的體證容易緊張，李翱〈復性書〉的復性之呼喚在整體理學史的傳承中始終魅力不減，由此可見一斑。<sup>76</sup>如何正面地溝通文學情感與良知的關係，除了備受爭議的李卓吾（1527-1602）等人對此有些突破外，理學中人對這個問題的反省其實仍是相當欠缺的。

除了理學的脈絡外，另外一個特定的文學脈絡是明中葉以後主盟文壇的前後七子的文學主張，據說他們提出「文必秦漢，詩必盛唐」之說，以李夢陽（1472-1529）、何景明（1483-1521）為代表的前七子揭之於前；以王世貞（1526-1590）、李攀龍（1514-1570）為代表的後七子，繼之以後，前後七子的文學主張蔚為明中葉以後文學的主流。李夢陽、何景明活動的年代約與王陽明相當，王陽明年輕時事實上也參與了他們的文學活動，王陽明生涯中的「汜濫於辭章」<sup>77</sup>

<sup>75</sup> 程伊川視文章為「玩物，玩物則喪志」，作文則「害道」，寫詩是寫「閑言語」。參見〔宋〕程顥、〔宋〕程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書·二程集》（臺北：里仁書局，1982年），卷18，「問作文害道否」條、「或問詩可學否」條，頁239。

<sup>76</sup> 馬一浮（1883-1967）抗戰期間在四川建書院，以「復性書院」命名，即是一例。

<sup>77</sup> 〔明〕王畿：〈刻陽明先生年譜序〉，收入吳光等編校：《王陽明全集：新編本》（杭州：浙江

時期大約和他參與前七子文學活動的時間相關。黃宗羲批判前後七子的文學觀甚力，他認為李夢陽、何景明的文學觀為害甚烈：「矯為秦漢之說，憑陵韓歐，是以旁出唐子，竄居正統，適以衰之蔽之。」王、李繼之，持論益甚，「靡然而為黃茅白葦之習」，結果更壞。<sup>78</sup>王陽明曾參與他們的文學活動，後來脫離了他們的圈子後，王陽明的文章反而氣韻盡出，格調更高。<sup>79</sup>相反地，亦步亦趨之學者，文學技藝學成後，其詩文遂無一首可觀。<sup>80</sup>

黃宗羲的思想代表「內在一元論」，<sup>81</sup>一個新時代由此展開，他的道連著氣，不主故常。他論文學也是如此，文學不只是文字技巧之事，文學是人格的回聲，有精神力道十足的文體才有氣勢磅礴的文字。他不相信詩文只有一種標準，他認為各個時代的文學皆有可觀。前後七子標榜盛唐、秦漢，結果文學史的內容去了一大半，盛唐、秦漢外的各朝代文學遂萬馬齊瘖，一無可觀。他也不認為「文」的價值只見於文人，相反地，他認為販夫走卒的表達都可以表達真正的「文」義，他的觀點和晚明的公安派竟有相應之處。黃宗羲認為好的文學是「千變萬化，各有至處，不必出於一途」。

黃宗羲上述這些論點不能說太特殊，事實上，前後七子固然聲震一時，但批

---

古籍出版社，2011年），頁1375。

<sup>78</sup> [明]黃宗羲：〈明文案序下〉，《南雷詩文集·序類》，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁20。黃宗羲批判他們的用語有時相當嚴厲，他批判李攀龍之文有言：「滄溟之文，集句而成，一時視之，亦如孫樵、劉蛻。但孫、劉意思雋永，滄溟則索然而已。楚楚自成尚不能，況欲以之易天下乎？」參見《明文授讀評語彙輯一卷》，收入《黃宗羲全集》第11冊，頁188-189。

<sup>79</sup> 黃宗羲比較王陽明、李夢陽文章，說及兩人本來共同追求文章改革之道：「其時，王文成可謂善變者也。空同乃摹倣太史之起止，《左》、《國》之版實，初與文成同講究之功，文成深悟此理，翔於寥廓，反謂文成學不成而去。空同掩天下之耳目於一時，豈知文成掩空同之耳目於萬世乎！」參見《明文授讀評語彙輯一卷》，收入《黃宗羲全集》第11冊，頁184-185。類似的意見也見於：〈姜山啟彭山詩稿序〉，《南雷詩文集·序類》，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁57-58。

<sup>80</sup> 黃宗羲指出一位名為君房者學前後七子文章的後果，竟是其文一無可觀。參見〈明文案序下〉，《南雷詩文集·序類》，收入《黃宗羲全集》第10冊，頁20。

<sup>81</sup> 參見劉述先（1934-2016）：《黃宗羲心學的定位》（杭州：浙江古籍出版社，2006年）。內在一元論的思想其實也見於劉宗周，但劉宗周的超越意識亦強，黃宗羲相對較弱，但黃宗羲仍是理學立場，屬理學家。黃宗羲之後，清儒多走入達情遂欲一路，參見鄭宗義：《明清儒學轉型探析》（香港：中文大學出版社，2000年），頁171-188。

判前後七子文學觀及其作品的聲音並不少，一入晚明，尤其如此。如公安三袁及錢謙益的反前後七子，即是個極顯著的現象。但前後七子的文學創作與理論是否那麼懨懨無生氣，可能仍需仔細檢證。他們既然能夠主盟一代文壇，他們的文學理念與作品不可能太簡陋，我們事實上可以找出前後七子也重情的文字與優秀的作用以反駁之。<sup>82</sup>而且如果「模仿」本來也是任何技術活動必具備的私人知識的話，<sup>83</sup>詩以盛唐為法，文以秦漢為法，取法乎上，採擷其英，這樣的策略也不能說沒有合理的成分。

但黃宗羲論文學不宜守陳規，論文學因地因時因人，皆可不能被取代的獨特性，他是依一種更高的視野所作的判斷。黃宗羲論文重情，乃是站在深透人的本質（所謂本心、心體）的文學主張，他的文學主體是帶有強烈的情意功能的良知，而他的情意是帶有強烈的感通力道的作用體。良知呈現世界，表達同情共感，因而形成共享的生命世界。所以他的詩是「從性情而出」，而且詩人具有特殊的地位：「一人之性情，天下之治亂」。<sup>84</sup>黃宗羲這些論點無疑地承繼「是以一國之事繫一人之本」的詩教傳統，孔穎達（574-648）《毛詩正義》云：「要所言一人，心乃是一國之心。詩人覽一國之意以為己心，故一國之事，繫此一人使言之也」，這是「風」。「詩人總天下之心，四方風俗，以為己意，而詠歌王政」，這就是「雅」。<sup>85</sup>儒家的文學觀帶有濃厚的社會的內涵及歷史的向度，孔穎達詮釋的〈詩大序〉之說乃是繼承孔子的詩教理論而來。黃宗羲的情從心體良知的概念出，同樣帶有很強的社會性、歷史性，同樣出自詩教。但因為落在王學的脈絡，情所出之良知的堂廡特大，根源特深，情不礙理，即性即情，所以它帶來的規範力道也就特別充沛。

<sup>82</sup> 《明史·李夢陽傳》說李夢陽倡導「文必秦漢，詩必盛唐」，文學影響很壞。其實他並沒有說過此話，《明史》的用語過於簡化。他與前七子的詩文創作多有真情，也不乏創新，李夢陽尤為一代作手。參見辛培恒、駱玉明編：《中國文學史新著》（上海：復旦大學出版社，2007年），卷下，頁57-58、66-81。當代學者對前後七子的「復古」標誌稍作平反動作，應該已經不是罕見了。

<sup>83</sup> 波蘭尼（Michael Polanyi, 1891-1976）論知識，注重傳統工藝的師徒相傳之學，模擬可以視為一種以具體的手眼動作內聚於作品祖本的再創作行為。

<sup>84</sup> [明]黃宗羲：《南雷詩曆·題辭》，收入《黃宗羲全集》第11冊，頁203。

<sup>85</sup> [漢]毛亨（生卒年不詳）注，[漢]鄭玄（127-200）箋，[唐]孔穎達（574-648）疏：《毛詩正義》，收入李學勤（1933-2019）主編：《十三經注疏》上冊（北京：北京大學出版社，1999年），頁17。

黃宗羲的情感本質的文學主張具有極正面而高明的視野，這樣的觀點確實不能說是革命性的，因為明代自嘉靖以後，詩文作家即多有重情的主張，從湯顯祖到馮夢龍（1574-1646）都提出了「情教」的理論，他們都將情的因素提到了文學史上少有的高度。這些浸潤良知光澤的晚明文人論情，已不是泛泛而論的現象意義的情，而是在良知光芒照耀下所呈現的情，他們在理論上了解情到何等程度，固然很難說，但原則上，他們的情不能不碰觸到性天的層次。晚明重情、重個性的文人如湯顯祖、徐渭（1521-1593）、馮夢龍、三袁、張岱，幾乎無一不和王學有關，他們的文學主張及文學創作背後大約都立著幾位王學大師的身影，王陽明、王龍溪、羅近溪、李卓吾大約是共同影響他們的大師。晚明文學的良知學血脈是清楚的，<sup>86</sup>黃宗羲的重情論其實也建立在共同的淵源上面，他與湯顯祖、馮夢龍等良知學文人可說是分流而飲，先後呼應，但彼此的重點確有不同。

如果我們將黃宗羲的重情論與晚明文人的重情論比較起來的話，不能不承認黃宗羲一方面沒有超出他們的範圍，似乎也沒有提出更重要的文學的主張。但晚明文人的重情所以特別引人注目，而且還影響到民國的新文學運動，並不是與良知學的關係，很重要的因素是晚明文學特別彰顯了「情」當中的男女愛情因素。我們觀察秦漢以後的儒學傳統，很少看到有強烈儒家認同而又特別彰顯男女愛情的價值者。在晚明前，儒家文學中的男女的情觀常侷限於家庭的範疇，男女之情的內涵依夫妻之情的規範性原理校正之。至於未婚男女呢？或大動亂時代被歷史業力推動而凝聚一起的非常態之男女配偶關係呢？或結為怨偶的曠男怨女的情感如何處理呢？男女關係的性質如此複雜，更不要說還有男女關係之外的其他類型的性別關係，這些情愛現象該如何面對呢？在歷代的儒者的著作中，這些敏感而又複雜的議題如果不是缺席，就是簡化了，男女情愛的分量極輕。

到了晚明，男女的因素特別彰揚出來，而且傳達男女之情的文字載體正是市井風味特濃的戲曲小說。此時的戲曲小說所載的男女關係的一大宗已不是《詩經》、《楚辭》、〈古詩十九首〉那類古典的男女情感，而是撞擊到社會規範的類型。從未婚男女的情愛到相當赤裸裸的情慾炙熱的色情作品，《金瓶梅》、《覺後禪》是此類作品名氣之尤大者。市井風味的男女之情作品充斥，文學與色情的界線特別模糊，良知要面對赤裸裸的天理人欲的問題。如果《覺後禪》之類的小

<sup>86</sup> 參見拙作：〈情歸何處——晚明情思想的解讀〉，《中國哲學與文化》第18輯（2020年12月），頁100-152。

說誨盜誨淫，欲蓋彌彰，不可以列入文學作品之林的話，《金瓶梅》呢？如果《金瓶梅》也不可以的話，《牡丹亭》呢？論及良知與文學的情欲問題，湯顯祖的臨川四夢以及馮夢龍的《情史》可視為指標，晚明江南的城市生活釀出了這些情愛著作，而湯顯祖與馮夢龍都是受了良知學影響的文人。黃宗羲到底是儒者的承諾較重，他的情論比較上還是為具有公共領域經驗的士子而發，它的歷史性與社會性特別濃，相對之下，世間兒女的男女私情的因素在他的著作中淡多了。但黃宗羲的世界和醞釀小說戲曲的土地屬於同一個世界，他的友人中也多精通此道者，如耿耿精忠的祈彪佳（1603-1645）和風流倜儻的陳洪綬（1598-1652）即與他同為劉宗周高足，祈彪佳即相當精熟戲劇門道，陳洪綬甚至還畫了水滸牌子，黃宗羲年輕時的生活恰好被小說戲曲的文化所穿透。

黃宗羲的情論雖然沒有正面觸及湯顯祖、馮夢龍那種男女愛情關係的情，但身為一個可以感受時代聲音的大知識人，他對男女之情帶來的新的訊息，並非沒有感。最明顯的，他對湯顯祖劇作相當肯定。在黃宗羲現存的詩文中，有〈聽唱牡丹亭〉詩，其詩句如下：

掩窗試按牡丹亭，不比紅牙鬧賤伶。鶯隔花間還歷歷，蕉抽雪底自惺惺。  
遠山時閣三更雨，冷骨難銷一線靈。欲為情深每入破，等閒難與俗人聽。<sup>87</sup>

黃宗羲對戲劇並不外行，他年輕時，既結社，聽曲，也召喚歌妓，<sup>88</sup>他對明末戲劇、小說所依託的市民社會的生活世界並不陌生。對流傳天下的《牡丹亭》，自然也不會不熟悉。《牡丹亭》是寫情之經典，而黃宗羲對此戲曲之肯定，正在情本身，觀最後兩句可見。可注意者，此詩寫於丙寅年（1686）八月十八日，黃宗羲已是七十六歲的人了。他讚美《牡丹亭》「欲為情深每入破」，他應該已超越了青壯時期的兒女私情，而是以智慧老人之姿，進入情之哲思了。

兩年後的戊辰年，黃宗羲想到湯顯祖除了《玉茗堂四夢》外，其他著作多為其子湯開遠燒毀，因而有感，又作了〈偶書〉一首：

<sup>87</sup> 參見〔明〕黃宗羲：《南雷詩曆》，收入《黃宗羲全集》第11冊，卷4，頁320。

<sup>88</sup> 黃宗羲回憶吳應箕的一則短文說道：「一日，禮部陶英人邀飲，次尾出一紙，欲拘顧媚，余引燭燒之，亦一笑而罷。」參見《思舊錄·吳應箕》，收入《黃宗羲全集》第1冊，頁357。他憶沈士柱（?-1659）文，亦言及在杭州時「名士畢集，湖舫為之增價。薄暮，與余聽絲竹管絃所在，掉小舟尾之」云云的浪蕩文人生涯。同前引書，頁351-352。

諸公說性不分明，玉茗翻為兒女情。不道象賢參不透，欲將一火蓋平生。<sup>89</sup>

此詩前兩句用了湯顯祖以情講學，不以性講學的著名今典。<sup>90</sup>第三句「象賢參不透」似乎用的是舜與其弟象的典故，疑不能明。但其意指責湯顯祖之子參不透，竟有意作焚燒父書的殺風景之舉，則可確定。黃宗羲此時已屆望八之齡，而且此詩是特別保存下來的，是他的晚年定論。由此看來，他並沒有迴避晚明的情教議題。

由於儒家對家庭的倫理地位一向重視，而男女關係的波動對家庭的穩定，甚至社會的穩定之衝擊甚大，理學家對男女情欲議題遂少著墨，黃宗羲的著墨也不多。但在不破壞家庭規範的前提下，他是可以肯定一種築基於現實人性的男女情欲的。黃宗羲的性不離情，情不離氣，他的性論之所以常被懷疑是自然主義的人性論，正在於他堅持性與情的連續性，他的道德有強烈的肉身性，他的思想裡沒有與「已發」隔絕的「未發」，「性」總是以「心」的各種形貌表現出來。黃宗羲文學觀的著眼點甚高，他的人性論不當以自然主義的名目規範之，但在他的思想體系中，一種由生命正常運行而來的情，包含男女之情，即是人性正常的表現，此義是清楚的。只是他雖已面對之，卻未曾積極地論述之。

良知學的提出不僅衝擊朱子學的思想領域，它溢出了禮教的高牆。我們如果把黃宗羲的情論和晚明良知學文人的情論放在一起，比較而觀，可以看到良知學掀起的驚濤駭浪，它的發展固然衝擊到政治秩序與社會秩序，它同樣也衝擊到人的主體的概念。在以往儒學各學派所提供的各種主體論中，良知學的良知之認知性相對地較弱，而情意性格特別濃厚。良知學的情意性格觸及了人的氣性之個體性問題，也牽涉到人的生命結構中與生俱來的男女情欲的問題。氣性，尤其是包含男女情欲的氣性問題在良知學傳播的脈絡中波及到戲曲、小說領域後才蔚為重要議題，這個現象和良知學的脫「格物窮理」的外在關係是密切相關的。但它也面臨所謂的欲望與天理矛盾的結構，也可以說是面臨人性與情感甚或情欲的合理關係到底是「性其情」或「情其性」的解釋問題。從情的私密性著眼，以湯顯祖、馮夢龍作為代表的晚明良知學文人對於情的個體性問題有更深的探索。但從情理

<sup>89</sup> 參見〔明〕黃宗羲：《南雷詩曆》，收入《黃宗羲全集》第11冊，卷4，頁332。

<sup>90</sup> 張岱記載一則湯顯祖的逸事如下：張洪陽見《玉茗堂四記》謂湯義仍曰：「君有如此妙才，何不講學？」義仍曰：「此正是吾講學，公所講是性，吾所講是情。」參見〔明〕張岱：《快園道古·言語部》（杭州：浙江古籍出版社，1986年），頁49。此說在晚明傳聞甚廣，時人著作多有記載。

合一或情志合一的觀點，也就是從文學的社會情感之屬性的角度看，黃宗羲的情論是更符合儒家將文學視為人格修養的重要憑藉。如果我們要在明末清初與清末民初的文學主體性的問題尋找相關的脈絡的話，湯顯祖、馮夢龍的男女之情類型與黃宗羲的社會情感類型都有參考的意義，前者如可視為左派的話，後者則可視為右派，他們重建了良知學的情的主體性論述。兩者相較之下，黃宗羲類型的情性主體的規模更大，也更符合《詩》《騷》的傳統。

黃宗羲重視知識人的人格的整体性，知識人的政治主體、道德主體、文學主體是融合在一起的，他編的《明儒學案》、《明夷待訪錄》、《明文海》三書可以說是同一個明文化的不同展現。這三部書的內容都相當複雜，但每部書也可以說都共同反映了一個主題，《明儒學案》反映了良知主體與格致主體的分歧，《明夷待訪錄》表現了道統意識與政統意識的抗爭，《明文海》表現了性情的文學主體與仿效的文學主體的爭議。三部書的三種意識縱然都有自家適用的文化領域的範圍，但它們的作用卻是互相支持，相互映攝的。三種意識乃是一種具有本體意義的良知概念下的分支，一道三相，它們同根而發，同出於一種既理且氣的良知對於現實某種秩序的抗爭。與良知學的境域對照之下，黃宗羲眼中的現實秩序不論是哲思的領域，或是文學的領域，或是政治的領域，都偏離了正道的展現。良知在黃宗羲思想處蘊藏了特定的時代議題，它有明確的戰鬥目標。良知的知、情、意的功能是可以相互轉化的，它在黃宗羲逝世之後兩百年，將會以不同的面目介入中國現代化轉型的工程中。

## 五、結論：地火的時代

身為明清之際的儒者，黃宗羲的生平就是「之際」這個詞語很好的顯像。他生於萬曆三十八年（1610），崇禎皇帝自盡時（1644），他已三十五歲。黃宗羲辭世那年為康熙三十四年（1695），他已在人世活了八十六年。他的一生都落在十七世紀，其生命的始末恰好處在明清之際的兩頭。從他與現代中國的關係考量的話，黃宗羲出生的時間距離清朝滅亡（1911），剛好三百年，他的死亡距離「新中國」之始的甲午戰爭、馬關締約之年（1894-1895）則是整整兩百年。如果榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）的共時性之說可以成立的話，黃宗羲的生死年分或許有象徵的意義。

黃宗羲的思想前有所承，如果沒有了王陽明、劉宗周，黃宗羲肯定不能形成

自己的思想體系。但黃宗羲思想中特別具足與現代性相關的內容，我們在王陽明與劉宗周這兩位大儒身上，只能看到較曲折的關聯的線索，其形象不如他的分明。劉宗周與黃宗羲這對師弟情誼甚深，同為大儒，但兩人承載的文化訊息很不一樣。劉宗周是宗教型的大儒，生命境界直入性天交會之際，在天崩地解的大動亂時期，他履道坦坦，以大無畏的殉道精神樹立了人格的典範。黃宗羲則更像是位狂風暴雨過後時代精神的反思者，他身上的「現代性」氣息頗為顯著，尤其他的《明夷待訪錄》出現以後，自此揭舉了一個新的儒家政治哲學時代的來臨。

我們所以將黃宗羲的提問當作中國現代化議題的先聲，乃因兩者面對的問題是直接相關的。黃宗羲立基於良知學的基礎上，發出了中國三代以下傳統的政治嚴重偏離了中華文教傳統的呼聲，它需要作根本改革，這種改革不能不動到三綱之首的君臣這一綱上來。黃宗羲雖然不能說已經突破了認識論的障礙，但確實撼動了，他的整體學術的規格與以往的理學家頗為不同。但他之所以可以視為一個新時代的代表人物，在於他不是孤例，而是一群特殊儒者中之尤為特殊者。在後世與黃宗羲、王夫之並稱三大儒之一的顧炎武看過《明夷待訪錄》一書後，即生惺惺相惜之感，他讚美道：「讀之再三，於是知天下之未嘗無人，百王之敝可以復起，而三代之盛可以徐還也。」<sup>91</sup>顧炎武同樣是明清之際的大儒，他很重視外王問題，《明夷待訪錄》觸動了他的深層的心事。

在黃宗羲豐富的著作中，《明夷待訪錄》的政治性格特別濃厚，此書出現的時間點也很值得省思。此書於1662年開始撰寫，在明清變革的時期，1662年是個關鍵的時期。在當時原有的大明江山的土地上，所有較具規模的反清力量都已被撲滅，西南地區反抗的象徵人物永曆帝、李定國，以及東南沿海主要抗清的象徵人物魯王與鄭成功都在此年辭世。當時除了福建海外一個剛踏進中國史不久的島嶼臺灣仍保有較具規模的反清的武力外，茫茫神州已是大清天下。如果我們以此年劃分明清兩個時期，或劃分明清兩種學術的分嶺期，未嘗不可。

明朝的覆滅與《明夷待訪錄》的出現同時發生，應該是有內在的邏輯的。《明夷待訪錄》一書的書名取自《易經》的〈明夷〉卦，〈明夷〉卦據此卦〈彖傳〉之說，和殷遺民箕子以及殷周之際的聖王周文王有關。清末時期，從事革命運動

<sup>91</sup> 顧炎武致黃宗羲信札的文字，見於〔明〕黃宗羲：《思舊錄》，收入《黃宗羲全集》第1冊，頁390。又見〔明〕黃宗羲：《南雷詩文集附錄·交遊尺牘》，收入《黃宗羲全集》第11冊，頁375。

的章太炎曾對此書及黃宗羲著書的用心大加譏彈，認為黃宗羲有期待當代周文王之意。<sup>92</sup>但〈明夷〉卦的內容縱然與箕子、周文王之事有關，我們怎麼知道黃宗羲所期待的周文王就是崛起於東北草莽世界的愛新覺羅氏呢？黃宗羲對於自己的遺民身分是很堅持的。如果說黃宗羲對於此書的影響有期待，最多，我們可以合理的推論黃宗羲是期待有後來者能採取此書的論點，重新安頓世界秩序。以黃宗羲知識視野之高之廣，他對政治的期待不可能拘囿於個人一身的榮辱。

我們或許該重回到〈明夷〉卦☱☷，思考此卦的內涵。此卦的構成為上坤（☷）下離（☲），〈坤〉卦表地，〈離〉卦表火。據此卦〈彖傳〉及〈大象傳〉所說，卦象是「明入地中」。由於〈離〉為日，為火，所以「明入地中」即是「火在地中」，地火明夷。<sup>93</sup>此卦表示君子處亂世，當如箕子般「內難而能正其志」。黃宗羲探討政治大義的著作為什麼要取法〈明夷〉卦？由於他沒有明說，後人自然難免議論紛紛。

然而，黃宗羲沒有明說，其實他也算明說了。此卦的卦義在「利艱貞」，也就是在艱困時節如何守貞，孔穎達所謂：「時雖至闇，不可隨世傾邪，故宜艱難堅固，守其貞正之德。」孔穎達之語見之於《周易正義》的注釋，辭義極清楚，黃宗羲焉能不知？而此經的經文兩度說到「明入地中」，這麼明確的語言，不需索引，不需過度詮釋，它就表示「明」已墜入晦暗的大地中。身為大明舊臣，他怎麼可能沒有想到經文的意象？<sup>94</sup>黃宗羲引此經以自況，我們觀他一生以遺老自處，此義有何可疑？而身為儒者，他如期待有明王吸收他的思想加以實踐，又有何不可？《明夷待訪錄》一書的書名其實已揭露了作者如何自處的意圖了。

語及「待訪」兩字，〈明夷〉卦的意象還有更重要的意義。在明清之際這個

<sup>92</sup> 章太炎對黃宗羲的譏彈，參見〈非黃〉，收入上海人民出版社編，徐復點校：《章太炎全集·太炎文錄初編》（上海：上海人民出版社，2014年），頁124-129。

<sup>93</sup> 朱子的《周易本義》卷首編有〈分宮卦象次序〉歌訣，〈明夷〉一卦以「地火明夷」記之，便於蒙童記誦。傳統的士子進入《易經》世界，背誦卦名，也是這樣記憶的。

<sup>94</sup> 黃宗羲的《明夷待訪錄》此書之前，另一個和〈明夷〉卦相關的重要事件見之於王陽明的傳記。正德二年，王陽明三十六歲，《王陽明年譜》記載譜主當時得罪宦官劉瑾（1451-1510），被貶為龍場驛驛丞。譜主當時徘徊浙閩的山海之際，原擬離職遠遁。後因聽異人勸導，不要牽連到老父，乃卜筮釋疑，因得〈明夷〉一卦，遂打消原意，並題詩〈泛海〉一首於壁：「險夷原不滯胸中，何異浮雲過太空。夜靜海濤三萬里，月明飛錫下天風。」由於王陽明聽從〈明夷〉卦的指引，因而有隔年的龍場之悟，良知學正式成立。王陽明在正德二、三年間的泛海、投海、赴任，早已成為當時的傳奇，黃宗羲怎會不知這樁〈明夷〉卦事件。

大動亂的時期，「明入地中」、「地中有火」這個鮮明的意象此時出現，絕非偶然。以火明志，以火名學，這是那個時代的一大思想特色，前此未見。覺浪道盛（1592-1659）有〈五行尊火論〉，方以智有「彌空皆火」說，覺浪道盛與方以智兩人都可視為火的哲學家。<sup>95</sup>「明入地中」可以說是明末清初這一群哲人共同的艱困處境，他們都要面對大明王朝已墜入地中的現實，他們原來托身其中藉以安身立命的王朝已走進了歷史。但「明入地中」不是結束語，因為日是天火，<sup>96</sup>明入地中也可以說是地中有火，一股代表新興的思想力量如烈火般等待適時迸出，這樣的期待也見於火的哲學家的共同的精神方向。《明夷待訪錄》的地火在何處燒起？它的引燃處或許和覺浪道盛、方以智的烈火之學的場所不會一樣，但一種求知、求變、求焚燒舊業的動力，一種祈求新境的火光明境之目的，卻是他們共享的。

黃宗羲借〈明夷〉卦以寄託心事，此義並不難了解。但如果我們取〈明夷〉卦的象徵義，或許更可以了解《明夷待訪錄》此書、黃宗羲此人以及明末清初的火之哲學的哲人的心事。明代的良知學發展到了十七世紀下半葉，它面臨了極大的困境，明入地中，世界晦暗。但黑暗中卻有新興之火在地中熊熊燃燒，地火明夷，這是股思想的力量，它照出儒家文明的特色、不足及期待。我們在黃宗羲同輩的學人中，可以看到類似的精神之躍動。

蘊藏於土地的明夷之火是生生不息的天火，天火也是地火。這股地火在明亡後的一段歲月中被壓抑在僵硬的帝國體制內，不得噴湧而出，但一旦束縛解除了，我們將會看到地火如蛇虺般地奔竄，它或許不會迅速到來，但至少火種早就擺在那裡。「地火在地下運行，奔突；熔岩一旦噴出，將燒盡一切野草，以及喬木，於是並且無可朽腐。」<sup>97</sup>黃宗羲如果有朝一日有機會看到地火真的呼嘯而出，狂飆紅塵，他應當會在熟悉中帶點惶恐而不解，而不安，但那已是十九世紀末二十世紀初的事了。

<sup>95</sup> 荒木見悟：〈熱火の傳法〉，《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版社，2000年），頁42-53。

<sup>96</sup> 參見拙著：〈時間形式、禮與恥感——火的原型象徵〉，收入《五形原論——先秦思想的太初存有論》（臺北：聯經出版公司，2018年），頁335-387，尤其是頁337-347。

<sup>97</sup> 魯迅：《野草·題辭》，收入《魯迅全集》，卷2，頁163。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 〔漢〕劉向集錄：《戰國策》，臺北：里仁出版社，1990年。
- 〔宋〕程顥、〔宋〕程頤著，王孝魚點校：《河南程氏遺書·二程集》，臺北：里仁書局，1982年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1984年。  
\_\_\_\_\_：《朱子文集》第4冊，北京：中華書局，1985年。
- 〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集：新編本》，杭州：浙江古籍出版社，2011年。
- 〔明〕李應昇：《落落齋遺集》，臺北：藝文印書館，1971年，影印《四部分類叢書集成》本。
- 〔明〕夏允彝：《幸存錄》，臺北：臺灣大通書局，1987年。
- 〔明〕高攀龍：《高子遺書》，南京：鳳凰出版社，2011年。
- 〔明〕張岱：《快園道古》，杭州：浙江古籍出版社，1986年。  
\_\_\_\_\_：《石匱書；石匱書後集》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 〔明〕黃宗羲：《汰存錄》，收入《黃宗羲全集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。  
\_\_\_\_\_：《孟子師說》，收入《黃宗羲全集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。  
\_\_\_\_\_：《明夷待訪錄》，收入《黃宗羲全集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。  
\_\_\_\_\_：《思舊錄》，收入《黃宗羲全集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。  
\_\_\_\_\_：《破邪論》，收入《黃宗羲全集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。  
\_\_\_\_\_：《弘光實錄鈔》，收入《黃宗羲全集》第2冊，杭州：浙江古籍

出版社，1985年。

\_\_\_\_\_：《行朝錄》，收入《黃宗羲全集》第2冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

\_\_\_\_\_：《海外慟哭記》，收入《黃宗羲全集》第2冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

\_\_\_\_\_：《南雷詩文集》，收入《黃宗羲全集》第10冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

\_\_\_\_\_：《明文授讀評語彙輯一卷》，收入《黃宗羲全集》第11冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

\_\_\_\_\_：《南雷文鈔》，收入《黃宗羲全集》第11冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

\_\_\_\_\_：《南雷詩文集附錄》，收入《黃宗羲全集》第11冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

\_\_\_\_\_：《南雷詩曆》，收入《黃宗羲全集》第11冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

\_\_\_\_\_：《南雷餘集》，收入《黃宗羲全集》第11冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

〔明〕顧憲成：《涇臯藏稿》，收入《文淵閣四庫全書》第1292冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

〔清〕世宗：《大義覺迷錄》，收入沈雲龍編：《近代中國史料叢刊》第36輯，臺北：文海出版社，1973年。

〔清〕李清：《三垣筆記》，北京：中華書局，1997年。

〔清〕查繼佐撰，倪志雲、劉天路點校：《明書（罪惟錄）》第1冊，濟南：齊魯書社，2014年。

〔清〕張廷玉等撰，楊家駱主編：《明史》，臺北：鼎文書局，1982年。

〔清〕張穆：《顧亭林先生年譜》，臺北：廣文書局，1971年。

〔清〕黃炳堃：《黃梨洲先生年譜》，收入《黃宗羲全集》第12冊，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

〔清〕萬壽祺撰，余平、王翼飛點校：《萬壽祺集》，杭州：浙江人民美術出版社，2014年。

〔清〕談遷：《國權》，北京：古籍出版社，1958年。

\_\_\_\_\_：《北游錄》，北京：中華書局，1960年。

### 〔近人論著〕

方祖猷：《清初浙東學派論叢》，臺北：萬卷樓圖書公司，1996年。

王德威：《如何現代，怎樣文學？：十九、二十世紀中文小說新論》，臺北：麥田，1998年。

吳哲夫：《清代禁毀書目研究》，臺北：嘉欣水泥公司文化基金會，1969年。

辛培恒、駱玉明編：《中國文學史新著》，上海：復旦大學出版社，2007年。

林麗月：《明末東林運動新探》，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1983年。

姚觀元編：《清代禁毀書目附補遺》，北京：商務印書館，1957年。

紀婉淳：《黃宗羲政治思想在近代中國的境遇：以民權思想和民族思想為中心的論述》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2021年。

容肇祖：〈明太祖的《孟子節文》〉，《容肇祖集》，濟南：齊魯書社，1989年。

秦家懿：〈「聖」在中國思想史內的多重意義〉，《清華學報》第17卷第1、2期合刊，1985年12月，頁15-27。

高旭：《高旭集》，北京：社會科學文獻出版社，2003年。

康有為撰，姜義華、吳根衫編校：《康有為全集》第2冊，上海：上海古籍出版社，1990年。

梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，收入張品興主編：《梁啟超全集》第2冊，北京：北京出版社，1999年。

\_\_\_\_\_：《新大陸遊記》，收入張品興主編：《梁啟超全集》第2冊，北京：北京出版社，1999年。

\_\_\_\_\_：《清代學術概論》，收入張品興主編：《梁啟超全集》第5冊，北京：北京出版社，1999年。

\_\_\_\_\_：《中國近三百年學術史》，收入張品興主編：《梁啟超全集》第8冊，北京：北京出版社，1999年。

\_\_\_\_\_：〈黃梨洲〉，收入梁啟超主編：《新民叢報彙編》第17卷，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2009年。

梁濤：《儒學道統說新探》，上海：華東師範大學出版社，2013年。

- 章太炎撰，徐復點校：《章太炎全集·太炎文錄初編》，上海：上海人民出版社，2014年。
- 莊禹梅：〈辛亥革命見聞一二〉，收入寧波市政協文史委員會編：《辛亥革命寧波史料選輯》，寧波：寧波出版社，2011年。
- 郭廷以：《近代中國史綱》，香港：中文大學出版社，1989年。
- 郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：河洛圖書公司，1974年。
- 陳寅恪：《陳寅恪集·詩集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。
- 湯志鈞：《章太炎年譜長編》，北京：中華書局，2013年。
- 費正清、劉廣京編：《劍橋中國晚清史》下卷，北京：中國社會科學出版社，1993。
- 黃遵憲：《黃遵憲集》，天津：天津人民出版社，2003年。
- 楊儒賓：〈時間形式、禮與恥感——火的原型象徵〉，《五形原論——先秦思想的太初存有論》，臺北：聯經出版公司，2018年。
- \_\_\_\_\_：〈情歸何處——晚明情思想的解讀〉，《中國哲學與文化》第18輯，2020年12月，頁100-152。
- \_\_\_\_\_：〈良知學的道統思維之挫折與展開〉，待刊。
- 鄒振環：《影響中國近代社會的一百種譯作》，北京：中國對外翻譯出版公司，1996年。
- 寧俠：《四庫禁書研究》，北京：商務印書館，2018年。
- 管東貴：〈入關前滿族兵數與人口問題的探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第41卷第2期，1969年6月，頁179-194。
- 臺靜農：《靜農佚文集》，臺北：聯經出版公司，2018年。
- 劉述先：《黃宗羲心學的定位》，杭州：浙江古籍出版社，2006年。
- 劉師培：《中國民約精義》，收入《劉師培全集》第1冊，北京：中共中央黨校出版社，1997年。
- 潘光哲：〈《中國民約精義》探源初論：盧梭《社會契約論》的漢譯影響研究（之一）〉，《翻譯史研究》2015年第5輯，頁164-187。
- 鄭永昌：〈明清之際官方史料對崇禎皇帝評價的轉變〉，《史耘》第3-4期，1998年9月，頁57-84。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析》，香港：中文大學出版社，2000年。
- 魯迅：《且介亭雜文二集》，收入《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，2005年。

- \_\_\_\_：《且介亭雜文末編》，收入《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，2005年。
- \_\_\_\_：《野草》，收入《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，2005年。
- 錢穆：《中國歷代政治得失》，香港：東南印務出版社，1952年。
- \_\_\_\_：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1980年。
- 謝正光：〈從明遺民史家對崇禎帝的評價看清初對君權的態度〉，《新亞學術集刊》1979年第2期，頁39-48。
- 譚嗣同：《仁學》，收入《譚嗣同全集》，臺北：華世出版社，1977年。
- 小野和子著，李慶、張榮湄譯：《明季黨社考》，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 巴什拉著，錢培鑫譯：《科學精神的形成》，南京：江蘇教育出版社，2006年。
- 列文森著，鄭大華、任菁譯：《儒教中國及其現代命運》，北京：中國社會科學出版社，2000年。
- 島田虔次：〈体用の歴史に寄せて〉，《仏教史學論集——塚本博士頌壽記念》，京都：塚本博士頌壽記念會，1961年。
- 荒木見悟：《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，東京：研文出版社，2000年。
- \_\_\_\_\_著，吳震譯：〈道統論的衰退與新儒林傳的開展〉，收入吳震、吾妻重二編：《思想與文獻：日本學者宋明儒學研究》，上海：華東師範大學出版社，2010年。
- 溝口雄三著，陳耀文譯：《中國前近代思想之曲折與展開》，上海：上海人民出版社，1997年。
- \_\_\_\_\_，鄭靜譯，孫歌校：《中國的公與私》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年。

# Light and Dark Amid the Earthly Fire: On Huang Zongxi's Hope

Yang, Rur-Bin\*

[Abstract]

The Ming-Qing transition during the seventeenth century was an exceptional historical period, one that inherited Neo-Confucianism trends [in Chinese intellectual life] that came before it, while also serving as a catalyst for modern Chinese culture in the early 20th century. Huang Zongxi, a student of Liu Tongzhou, is one of representative figures from this time period. Liu and Huang are two different kinds of intellectual paragons. Liu was a representative of the orthodox study of the heart-mind, while Huang can be classified as being part of the the "third current" of Neo-Confucianism, which concerned itself with the study of *Qi* (energy, force). Along with scholars Wang Fuzhi, Fang Yizhe, and Lǚ Liuliang, Huang pushed scholarship of his era into new directions. Indeed, the scholarship of these four intellectuals can be understood as providing the first sounding notes of Chinese modernity. In his masterwork *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince (Ming Yi Daifang Lu)*, Huang provided a critique of the political authoritarianism that had defined Chinese political life since Qin-Han times, providing a critical re-thinking of such core concepts as the prince, minister, law, and schools. He also provided a discourse on emotion that centered around inheriting and nurturing moral conscience, providing an important rethinking of the ontological meaning of emotion. Huang Zongxi's scholarship had tremendous influence on intellectual trends in the late Qing and early Republican periods, emerging as one of the fundamental dimensions of a syncretic Chinese modernity [envisioned during that time] which combined Sino and Western resources.

**Keywords:** Huang Zongxi, Moral Conscience, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, Teachings on Emotion, Syncretic Modernity

---

\* Chair Professor, Graduate Institute of Philosophy and Center for General Education, National Tsing Hua University, Taiwan.