

伍、

論東亞遺民儒者的兩個兩難式

一、引言

儒家思想源遠流長，雖應時而因革損益，但歷代儒者「游文於六經之中，留意於仁義之際」（《漢書·藝文志》），他們都不僅致力於解釋世界，更有心於改變世界。孔子在《論語》中兩度以「志於道」為「士」之天職（《論語·里仁·9》、《論語·述而·6》）。儒家之「道」指人倫日用當行之道，殆為歷代東亞儒者之通義。¹正因為儒家之「道」皆主於經世、淑世、救世，所以在東亞歷史上政治權力變遷之時，如中國的春秋戰國時代、秦末漢初、魏晉南北朝、隋末唐初、唐末五代、宋元之際、明末清初、清末民初等，日本的德川初期、幕末維新時期、朝鮮朝末期西方文化東漸之際，以及 1895 年臺灣割讓日本之際等時期，都是儒學價值理念備受考驗之時。在歷史扉頁翻

¹ 朱熹（晦庵，1130-1200）注《論語·述而·6》「子曰：『志於道』」云：「志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也。」德川時代（1600-1868）伊藤仁齋（維楨，1627-1705）解「道」為「人倫日用當行之路」，見伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901）卷上，「道」，頁 18-19。朝鮮朝韓國儒者丁若鏞（茶山，1762-1836）解釋孔子「吾道一以貫之」一語云：「吾道不外乎人倫」，見丁若鏞：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，1936，1960，2001）第二集。

動、政權轉移之際，儒學的「道」常在抱道守貞的儒者身上獲得淋漓盡緻的展現。

在東亞儒學史上，儒家的「道」以最鮮明的方式體顯在「遺民儒學」之中，在孤臣孽子的行誼中獲得實踐。在政權遞遭風狂雨驟的時代之中，遺民儒者身經亡國之痛，抱憾終天，埋憂無地。他們既以儒學作為他們安身立命的精神故鄉，儒學也因為他們全幅生命的投入而綻放異彩，別創新局。從儒學發展史的經驗來看，「遺民儒學」正是儒學傳統中特見精神的組成部分。

所謂「遺民」指亡國之民，在歷代政權改朝換代之際，儒者與尋常百姓一樣如舊樑棲燕，雖然隨著大宅更換主人而隨人換姓便成歸宿，但儒者所契入的價值世界，卻使他們在新舊時代之間備受煎熬。遺民身經亡國之痛，遙思故國，常興黍離麥秀之思，甚至不免新亭對泣之苦，春秋時代（722-404B.C.）衛國之遺民男女 730 人（《左傳·閔公 2 年》）固是如此，西周成王（1115-1079B.C.）所遷的殷遺民亦是如此。宋末元初的許衡在宋亡之後出仕蒙元，選擇「聖之仕」的道路。但趙復（仁甫，人稱江漢先生，生卒年不詳）則退隱山林，不仕蒙元而成為遺民儒者之典型。1895 年乙未割臺以後的富商李春生更屢次自稱「棄地遺民」²，連橫在抗戰時期致書國府主席林森（原名天波，字長仁，號子超，1868-1943）也以「棄地遺民」³自況。

² 李春生：《東遊六十四日隨筆》（福州：美華書局，1896），頁 9、51、82。

³ 連橫：〈致林子超先生書〉，《雅堂文集》（臺灣文獻叢刊第 208 種）（臺北：

1949年國共內戰，禹域二分，流亡港臺的儒家學者在「花果飄零」⁴顛沛流離之中，不僅以中原故土為其故鄉，更以儒學為其精神之原鄉。⁵遺民儒者就好像太平洋的鮭魚，在生命晚期奮其最後的力氣，努力迴游回歸他們精神的故鄉——儒學的價值世界。

本文擬分析東亞遺民儒者所見的兩個主軸，第一是遺民儒者的「仕」與「隱」的抉擇，第二是遺民儒者的「文化身份認同」與「政治身份認同」的合一或撕裂，並以若干遺民儒者為例，探討身處歷史變局中的遺民儒者，因應這兩種兩難式的方式及其問題。因本文所討論朱舜水在明亡之後活動範圍較廣，並長期亡命日本，對日本水戶學有開宗立範之功，故本文以東亞「遺民儒學」稱之。

臺灣銀行，1964），頁127。

⁴ 唐君毅（1908-1978）：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974，1989）。

⁵ 例如1949年大陸政權易幟，徐復觀（1902-1982）浪跡臺灣與香港，在顛沛流離之中，1952年他深深感到「流亡者的靈魂的安息地方，不是懸在天下，而是擺在你所流亡出來的故鄉故土」（徐復觀：〈誰賦幽風七月篇——農村的回憶〉，收入氏著：《學術與政治之間》。臺北：臺灣學生書局，1980，頁74）；1963年，他又感到：「我的生命，不知怎樣地，永遠是和我那破落的灣子連在一起；返回到自己破落的灣子，才算稍稍彌補了自己生命的創痕，這才是舊夢的重溫、實現」（徐復觀：〈舊夢、明天〉，收入氏著：《徐復觀文錄選粹》。臺北：臺灣學生書局，1980，頁290-294，引文見頁291）；直到1980年10月28日徐復觀在他的日記中也這樣說：「我們精神上最大的挫折，在於我們沒有可歸的故鄉，因而沒有真正的家」（徐復觀：《無慚尺布裹頭歸——徐復觀最後日記》。臺北：允晨文化出版公司，1987，頁46）。這種處處無家處處家的蒼茫之感，正是1949年以後流亡臺港的遺民儒者共同的心境。

二、第一個兩難式：「仕」與「隱」的抉擇

從東亞儒學史所見，遺民儒學中第一個道德的兩難式就是「仕」與「隱」的抉擇問題。這個兩難式早已潛藏在先秦孔學之中。孔門師生一貫主張學以致用，君子應出仕以濟民，但是，君子出仕乃是為了實踐理想，子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（《論語·微子·7》）如果出仕而不能行道，則君子寧可抱道守貞而退隱山林，孔子稱許衛國大夫蘧伯玉曰：「邦有道，則仕。邦無道，則可卷而懷之」（《論語·衛靈公·7》），孔子固然說過君子進退出處原則是「天下有道則見，無道則隱」（《論語·泰伯·13》）。但是，孔子自己是一個「知其不可而為之」（《論語·憲問·38》）的人，孔子明言「鳥獸不可與同群」（《論語·微子·6》），孔子之所以栖栖惶惶，席不暇暖，就是有心於改變「天下無道」的現狀。但是，在君子出仕的過程中，如果回跡以心染，先貞而後黷，正是正統儒者所鄙視之行徑。

但是，在實際的生活世界之中，儒者的出處進退常常成爲一個痛苦的抉擇。歷史上知識份子固然堅持「不仕無義」，勇於以淑世救世爲己任，但是，在政權轉換之後，常因見道之不行而退隱山林。殷周之際的伯夷、叔齊，成爲司馬遷（子長，145B.C.-?）心目中的典範人物，列爲《史記》〈列傳〉第一篇。《論語·微子》中所見的「逸民」如伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連，以及長沮、桀溺、荷蓀丈人等人，乃至

《後漢書》〈逸民〉〈隱逸〉等傳中的人物，都是隱者的典型。

6

孔門師生所關切的「仕」與「隱」的問題，孟子以更為明確的方式加以討論，孟子說：

伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也。（《孟子·萬章下·1》）

在孟子的聖人分類之中，「仕」之極致是「聖之任者」，「隱」者則體現「聖之清者」的典型，都是聖人之一種類型。⁷

（一）蒙元時代的儒者

但是，「聖之清」與「聖之任」這兩種聖人之理想，在歷史上改朝換代之際，特別是異族入主中國之際，都會以最鮮明的方式展現兩者間的緊張關係。中國歷史上，異族所建立的遼（907-1125）、金（1115-1234）、元（1271-1367）、清（1644-1911）等非漢政權統治中國的時代，就是中國儒者面臨嚴酷考驗的時代。舉例言之，公元 1279 年蒙古鐵騎南下，大宋帝國（960-1279）

⁶ 參考神樂岡昌俊：〈後漢の逸民〉，收入木村英一博士頌壽紀念會編：《中國哲學の展望と摸索》（東京：創文社，1976），頁 333-346；松本雅明：〈後漢の逃避思想〉，《東方學報》（東京：1941 年 12 月），第 12 冊之 3，頁 64-98。

⁷ 關於歷史上知識分子面臨的「仕」與「隱」的一般性介紹，參考《歷史月刊·「大變局時代知識分子的士與隱」專輯》，1996 年 4 月號；劉紀曜：〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉，收入黃俊傑編：《中國文化新論：思想篇——理想與現實》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 289-343。

灰飛煙滅，這項異族入主中原的歷史變局，使蒙元時代的儒者面臨「仕」與「隱」的兩難抉擇。

宋末元初的儒者如許衡慨然以道自任，他說：「綱常不可亡於天下，苟在上者無以任之，則在下之任也」，⁸許衡在亡國亂離之中，挺起「聖之任」的風範，在亂世中以衛道自任，使程朱之學廣傳於北方。⁹同時代的儒者姚樞（公茂，雪齋，1203-1280）則選擇仕進，輔佐元世祖（在位於1260-1294）以定天下，累官至翰林學士承旨。郝經（伯常，1223-1275）在元世祖時為翰林侍讀學士，任國信使使宋，自認「苟能弭兵靖亂，活百萬生靈於鋒鏑之下，吾學為有用矣」，¹⁰至宋則被扣於真州計16年，後以禮送歸。但另一方面，其他儒者如劉因（夢吉，靜修，1249-1293）就不仕蒙元，至元28（1291）年，蒙古以集賢學士嘉議大夫召，固辭不就。¹¹宋元之際儒者的進退

⁸ 黃宗義：《宋元學案》，卷19，〈魯齋學案〉，收入《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005），第6冊，頁526。

⁹ 元代儒者以朱子學為主，南方金華以許謙為代表，北方以許衡為代表，江西饒魯以吳澄為代表，參考Wing-tsit Chan, "Chu Hsi and Yüan Neo-Confucianism," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp.197-232. 此文中譯本見陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁299-329。

¹⁰ 黃宗義：《宋元學案》，卷19，〈魯齋學案〉，收入《黃宗義全集》，第6冊，頁540。

¹¹ 關於蒙元時期中國儒者隱逸之諸類型，參考Frederick W. Mote, "Confucian Eremitism in the Yüan Period," in Arthur F. Wright ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), pp.202-240. 牟復禮（Frederick W. Mote）認為劉因並無為南宋守節堅不出仕蒙古之道德義務。杜維明則進一步研究指出，劉因之堅不仕元，並非全然是政治的考量，

出處的兩難顯示：在蒙古人異族統治之下，許多儒者選擇退隱，高蹈不仕，不事異族，堅守「聖之清」原則，但以儒家傳統而言，退隱山林則有違「聖之任」之理念，心有未安；反之，如出仕異族政權，則又於個人操守大節有虧，大悖「聖之清」之理想，兩者之間如何抉擇，牽涉個人之文化理想、道德價值與政治理念等因素，出處進退之決定，誠屬不易。

（二）明末清初的儒者：黃宗羲

在「聖之清」與「聖之任」的拉鋸之中，遺民儒者常輾轉呻吟，難以抉擇，其中最常發揮作用的，則是孝親之情。春秋時代管仲（?-645B.C.）因有老母在堂而三戰三敗（《史記·管晏列傳》）；李密（令伯，224-287）以祖母「夙嬰疾病，常在床蓐」、「烏鳥私情，願乞終養」上〈陳情表〉於晉武帝司馬炎（在位於 265-290），婉拒出仕。歷代士人因親情牽絆而必須在「仕」與「隱」之間痛苦抉擇的，不可勝數，明末清初的黃宗羲是一個值得注意的個案。

公元 1644 年甲申之變，大明帝國覆亡，黃宗羲身經「天崩地解」¹²的歷史巨變，大難目擊，他和許多明末遺民一樣，堅持故國衣冠，拒不易服。¹³黃宗羲在清兵南下時，組織世忠

而更是道德與文化上的考量，參考 Wei-ming Tu, "Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Barry eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, pp.197-232.

¹² 黃宗羲：〈留別海昌同學序〉，《南雷文集》（四部叢刊初編縮本）卷 2，頁 16 下。

¹³ 林麗月：〈故國衣冠：鼎革易服與明清之際的遺民心態〉，《臺灣師大歷史

營與清兵對抗，但在敗亡之際，他並未如張煌言（玄著，1620-1664）等人一樣捨身取義，因此，後世史家頗譏其晚節。¹⁴黃宗羲致張煌言書云：¹⁵

余與公，則兩世之交也。念昔周旋於鯨背螭灘之上，共此艱難。念公已為千載人物，比之文山，人皆信之。余屈身養母，〔...〕自附於晉之處士，未知後人其許我否？

黃宗羲將張煌言比之文天祥（文山，1236-1283），而將自己比於介之推，以「屈身養母」為自己的「晚節」辯解。黃宗羲由於其父黃尊素（1584-1626）早亡，由母親一手撫養長大，因此在出處進退之際，不能不顧念母親及其家族的存亡。順治3（1646）年，黃宗羲舊部要求他復出重整旗鼓，黃宗羲明言「有老母在，且先人不可無後，乃以俠名江湖耶」¹⁶，直接予以拒絕。

入清之後，黃宗羲以遺民自居，以夷、齊自期，但他認為遺民所應守的節操只在於不仕：¹⁷

學報》第30期（2002年6月），頁39-56。

¹⁴ 錢穆說：「梨洲制行不如船山、亭林諸人達卓，晚節誠多可譏。」見氏著：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1980），頁27。

¹⁵ 黃宗羲：〈兵部左侍郎蒼水張公墓志銘〉，收入《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第10冊，頁286。

¹⁶ 劭廷采：〈遺獻文孝先生傳〉，《思復堂文集》（杭州：浙江古籍出版社，1987），頁6。

¹⁷ 黃宗羲：〈謝時符先生墓志銘〉，收入《黃宗羲全集》，第10冊，頁411。

嗟乎！亡國之戚，何代無之？使過宗周而不憫黍離，陟北山而不憂父母，〔...〕是無人心矣。故遺民者，天地之元氣也。然士各有分，朝不坐，宴不與，士之分亦止於不仕而已。

除了堅不出仕之外，黃宗羲對清廷並無太多抵觸之意，在其作品中屢稱清廷為「聖朝」、「國朝」，稱康熙（在位於1661-1722）為「聖天子」，稱清兵為「王師」，甚至在記載南明事蹟時，他也習慣奉清朝正朔。黃宗羲對清廷態度的改變，與清初約50年間（1644-1692）清廷以薦舉故明官吏、恢復科舉考試、徵辟山林隱逸等政策吸納明遺民投入新朝之歷史背景有關。¹⁸而且，正如許多現代學者的研究文獻所指出的，明代中葉以後，商品經濟的成長，都市化的發展，科舉考試應舉人數的增加，甚至於以禮儀代行政，以道德為法律的政治傳統等趨勢，入清之後都持續發展，一幅盛世景況。¹⁹雖然黃宗羲在入清之後對清廷並未抗衡，但他自身出處持守仍極嚴謹，葉方藹（1629-1682）以博學鴻儒、徐元文（1634-1691）以《明史》校讎在康熙之前薦舉黃宗羲，都為他所婉拒。然而，徐元文改而薦舉其子黃百家（約1695）、門生萬斯同（季野，1638-1702）等人修撰《明史》時，黃宗羲則十分認同，並回復徐元文道：

¹⁸ 參考李瑄：〈清初五十年間明遺民群體之嬗變〉，《漢學研究》23卷1期（2005年6月），頁291-324。

¹⁹ 參考 Jonathan D. Spence and John E. Wills, Jr. eds., *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-century China* (New Haven and London: Yale University Press, 1979).

昔聞首陽山二老，托孤子尚父，遂得三年食薇，顏色不壞。今吾遣子從公，可以置我矣。

除了孝親養母之外，讓自己的家族能夠延續繁衍，也是孝親之德的一種表現，而且其子已經不須以遺民自命，因此黃宗羲也樂於讓他出仕，雖然這種行為也招致呂留良（1629-1683）等人的批評。²¹黃宗羲在去世之前，要求子弟在其墳前立兩望柱，上刻：²²

不事王侯，持子陵之風節；
詔抄著述，同虞喜之傳文。

守節不仕是黃宗羲身為遺民之志節，然其子弟則無此種道德義務。基本上，在明末清初之際，黃宗羲由仕而隱，入清之後，由隱退轉而同意其子弟出仕大清，孝親之情與家族之延續應是他主要的考量因素，因此，在黃宗羲去世次年，其門人討論他的諡號時，仇兆鰲（1638-1717）主張諡以「文節」，但多數的門人最後還是決定諡以「文孝」。²³

²⁰ 全祖望：〈梨洲先生神道碑文〉，收入《黃宗羲全集》，第12冊，頁9。

²¹ 參考何冠彪：〈論明遺民子弟的出仕〉，《明末清初學術思想研究》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁127。

²² 黃宗羲：〈梨洲末命〉，收入《黃宗羲全集》，第1冊，頁191。

²³ 萬言：〈文孝梨洲先生議諡議〉，收入《黃宗羲全集》，第11冊，頁416。

三、第二個兩難式：「文化身份認同」與「政治身分認同」的融合與撕裂

東亞遺民儒學中的第二個兩難式，就是儒者的「文化身份認同」與「政治身分認同」之間的融合與撕裂之問題。所謂「政治身分認同」是指人作為政治的動物，必營求群體之生活，人必須決定其所屬的政治團體（如國家），以對該政治團體盡義務（如納稅、服兵役）換取個人生命財產之安全與保障，這就是「政治身分認同」。所謂「文化身份認同」是指人生活於複雜而悠久的文化網路之中，人生而被文化網絡所浸潤，因而吸納其所從出的文化系統之價值觀與世界觀，因而認同於他所從出的文化，此之謂「文化身份認同」。明末清初儒者顧炎武區分「亡國」與「亡天下」說：²⁴

有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。

顧炎武這一段話中的「亡國」就是指「政治身分認同」對象的崩潰，「亡天下」則是指「文化身份認同」的瓦解，兩者有其清楚的界限。在東亞歷史扉頁快速翻動的時代裡，儒者常常面對「政治身分認同」與「文化身份認同」的撕裂與拉扯。

²⁴ 顧炎武：《原抄本日知錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷 17，「正始」條，頁 379。

傳統中國儒者的「政治身份認同」與「文化身份認同」一向處於融合為一的狀態。舉例言之，宋亡之後趙復雖身繫北方講學於太極書院，但常有江漢之思，《宋元學案》有以下一段記載：²⁵

〔元〕世祖嘗召見曰：「我欲取宋，卿可導之乎？」對曰：「宋父母國也，未有引他人之兵以屠父母者。」世祖義之，不強也。先生雖在燕，常有江漢之思，故學者因而稱之。

趙復拒絕導引元世祖（在位於 1260-1294）攻宋，他所謂「父母之國」，既是他「文化身份認同」又是他「政治身份認同」的對象，兩者合而為一。

我們接著以朱舜水與黃宗羲為例，探討遺民儒者的「文化身份認同」與「政治身份認同」問題。

（一）朱舜水

明末清初的朱舜水是闡明「政治身份認同」與「文化身份認同」的極佳個案。朱舜水在明亡之後先到安南（今越南北部），他在自撰〈安南供役紀事〉一文中，自敘他面見安南王時的心情：²⁶

²⁵ 黃宗羲：《宋元學案》，卷 19，〈魯齋學案〉，收入《黃宗羲全集》，第 6 冊，頁 525。

²⁶ 朱舜水：〈安南供役紀事〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980），卷 2，引文見頁 14。

我中夏淪胥，外夷閔位，天既不賦瑜以定亂之略，瑜何忍復生其任運之心。是以通播異邦，流離一十三載，間關瀚海，茹荼百千萬端，庶幾天日再明，沉州復陸。乃忽有安南國王檄召區區，相見之際，遂為千古臣節所關，不死不足以申禮；然徒死亦不足以明心，不得不親至其廷，往返辯折。況瑜大仇未復，又何肯輕喪於溝渠，故不亢不撓，以禮譬曉。國王之識習局於褊淺，而才氣頗近高明。讒夫鴟張，極力煽其焰；元臣箝口，無或措一辭。獨力支撐，四面叢射。逼勒有甚乎衛律，嗟歎無聞于李陵。雖十一日磨厲之鋒，不敢輕試；而三百年養士之氣，未得大伸。

朱舜水在上文中強調他輾轉異邦，是為了「天日再明，沉州復陸」，他以大明帝國作為他的「政治身份認同」之對象絕無疑義，所以當他面見安南國王時，名帖僅書「頓首」二字，他自述經過云：²⁷

該艘入啟國王，即日命見。文武大臣盡集大門內右廂，其餘侍班肅然，持刀環立者數千人。又非九賓見客，萬目共注。奉命之人，傳呼迫促。瑜及門不趨，徐徐步入。侍班大喝，瑜不為動。見國王，立致一名帖，與前帖同，但前加「本年正月」四字，後加「頓首」二字。諸大老屏人面見，彼此不相為禮。

²⁷ 同上書，頁18。

接著，朱舜水悍然拒絕對安南王行跪拜之禮，他自己有以下傳神的描述：²⁸

語同事翁斗曰：「見國王及該艚，從來無不拜之禮。今與公各班相見，我今日以死生爭之，慎無隨我以累公！先時欲言，恐公震怖。公者捨得死，則不拜可耳。」於是翁姓者先拜。瑜直立於旁。差官啟事畢，來就瑜，令拜，瑜作不解狀。舉侍班之仗，於沙中劃一「拜」字；瑜即借其杖，於「拜」上加一「不」字。差官牽瑜袖按抑令拜，瑜揮而脫之。國王大怒，令長刀手押出西行。瑜毫無顧盼，揮手即行，語同行者曰：「爾輩何故隨我？我此去至好是下監。彼國監禁，公行需索，所費萬端，我止辦一死。爾輩已拜，無事，不須隨行，但遠覘之可也。若此去便殺，倒得乾淨。」因解身上鮮衣與之，惟整束舊衣同去，不知其赴該艚所也。

朱舜水以個人生命力爭不拜安南國王，引起安南國文武大臣舉國震怒，要求國王殺之，後來死裡逃生。從這件事可見朱舜水以南明為「政治身份認同」之堅定立場。朱舜水亡命日本之後，更乞師日本以圖恢復南明政權，²⁹他效忠明室之態度死生一貫，從未動搖。

在遺民儒者朱舜水的思想世界，「政治身份認同」與「文

²⁸ 同上註。

²⁹ 今井弘濟、安積覺：〈舜水先生行實〉，收入《朱舜水集》，下冊，附錄一，頁 612-624，引文見 614。

化身份認同」密切結合為一，他聞德川藩府興學而大喜，以為係日本「聖教興隆之兆」，³⁰見日本「教詩書，說禮樂」興「周公之道」³¹而喜不自勝。朱舜水對中華文化的深刻認同，使他在日本時痛感「孔、顏之獨在於中華，而堯、舜之不生於絕域」。³²從朱舜水在安南與日本的行誼與思想，我們看到了遺民儒學中「政治身份認同」與「文化身份認同」原不斷為兩橛。

但是，亡命日本之後，朱舜水所見的日本文化則是佛教大興，儒門淡薄的狀態，他說：³³

東武戶口百萬，而名為儒者僅七八十人，加以婦女則二萬人中一儒也。而其人又未必不佛。就此七八十人中，又自分門別戶，互相妬忌，互相標榜，欲望儒教之興，不幾龜毛兔角乎？乃欲以此闢佛，是以斐撼山也。

而且，在朱舜水看來，日本「國小而法立，氣果而輕生，結繩可理，畫地可牢，前乎此，未聞有孔子之教也」，³⁴身處如此文化環境的遺民朱舜水，只能以儒學作為他精神的故鄉。

在朱舜水的思想中，不僅文化世界崩解，政治秩序亦塗

³⁰ 朱舜水：〈答安東守約書·14〉，收入《朱舜水集》，卷7，〈書簡四〉，頁182。

³¹ 同上註。

³² 朱舜水：〈答安東守約書·1〉，收入《朱舜水集》，卷7，〈書簡四〉，頁169-170。

³³ 朱舜水：〈與釋獨立書三首〉，收入《朱舜水集》，上冊，卷4，〈書簡一〉，頁58。

³⁴ 朱舜水：〈聖像贊五首〉，收入《朱舜水集》，下冊，卷19，頁560。

地，朱舜水賦詩云：³⁵

九州如瓦解，忠信苟偷生。
受詔蒙塵際，晦跡到東瀛。
回天謀未就，長星夜夜明。
單身寄孤島，抱節比田橫。
已聞鼎命變，西望獨吞聲。

亡命東瀛，朱舜水西望洪水滔天，神州陸沉，自比田橫，寄身孤島，政治上恢復無望，文化上亦居夷處困，僅能老淚頻揮而已！但是到了 1665 年，朱舜水的流亡生涯出現轉折，他在是年應水戶侯源光國（1628-1700）之邀，講學江戶，1669 年撰〈遊後樂園賦〉，頗有得君行道之慨。³⁶

（二）黃宗羲

與朱舜水同時代的黃宗羲是另一個值得討論的個案。關於黃宗羲的「文化身份認同」與「政治身份認同」問題，主要集中在其《留書》一書中，這本書作於順治 10（1653）年，書中的「華夷之辨」仍極為強烈。至於黃宗羲晚年對於「文化身份認同」與「政治身份認同」的討論，相關的材料不多，但我們或可由其行為及思考脈絡進行推敲。關於「文化身份認同」問

³⁵ 原念齋：《先哲叢談》，卷 2，〈朱之瑜〉，收入《朱舜水集》下冊，頁 636。

³⁶ 參考鄭毓瑜：〈流亡的風景——〈遊後樂園賦〉與朱舜水的遺民書寫〉，《漢學研究》20 卷 2 期（2002 年 12 月），頁 1-28。

題，黃宗羲在首篇〈文質〉中認為：³⁷

當周之盛時，要荒之人，其文畫革旁行，未嘗有《詩》、《書》、《易》、《春秋》也；其法鬥殺，未嘗有禮樂刑政也；〔...〕然則同是時也，中國之人既喜文而惡質與忠，彼要荒之人何獨不然與？是故中國而無後聖之作，雖周之盛時，亦未必不如要荒；要荒之人而後聖有作，亦未必不如魯、衛之士也。

黃宗羲認為中國人之所以喜文而惡質，並不是因為地域的差異，而是因為是否有聖人之治的問題。他認為，蠻荒之人如果有聖人之治，亦可使其人由質而至於文。黃宗羲這項論點也可以說明，清初 50 年清廷獎掖儒學，他口稱康熙為「聖天子」時，原來的蠻夷之邦亦體現了聖人之治，則亦未必不如魯衛之士也。

然而，在〈史〉篇中，黃宗羲展現了強烈的「華夷之辨」，他的觀點與王夫之有類似之處：³⁸

中國之與夷狄，內外之辨也。以中國治中國，以夷狄治夷狄，猶人不可雜於獸，獸不可雜於人也。

³⁷ 黃宗羲：《留書》，收入《黃宗羲全集》，第 11 冊，頁 3。

³⁸ 同上書，頁 12。關於王夫之的夷夏觀，參考蕭公權師：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1982），下冊，頁 677-682。劉新春：〈王夫之「夷夏之說」的精神內核〉，《船山學刊》（長沙：湖南省社會科學界聯合會）2003 年第 4 期，頁 18-21。

黃宗羲認為，與其讓夷狄宰制中國，還不如讓流寇之類的盜賊主宰中國：³⁹

是故即以中國之盜賊治中國，尚不失中國之人也。徐壽輝改元治平，韓林兒改元龍鳳，吾以為《春秋》之義將必與之。

何謂《春秋》之義？黃宗羲認為，就是利用歷史論述讓亂臣賊子懼，這同樣也包括對夷狄政權的筆伐。但由於後代正史的撰述都是由新朝為舊朝所修，因此黃宗羲認為這種修史傳統違反了《春秋》筆法：⁴⁰

宋之亡於蒙古，千古之痛也。今使史成其手，本朝因而不改。德佑君中國二年降，書瀛國公；端宗、帝昺不列本紀，其崩也皆書曰殂，虜兵入寇則曰大元。嗚呼！此豈有宋一代之辱乎？而天下恬然不知為怪也。

黃宗羲甚至認為夷狄政權不應列於〈本紀〉，因為「紀」即是「統」，而此統則必須是堯舜相傳之統：⁴¹

夫紀者由言乎統云爾。《晉書》變例載記，同一四夷也。守其疆土者則傳之，入亂中國則紀之，後之夷狄，其誰不欲入亂中國乎？

³⁹ 黃宗羲：《留書》，收入《黃宗羲全集》，第11冊，頁12。

⁴⁰ 同上書，頁11。

⁴¹ 同上註。

就「政治身份認同」而言，黃宗羲在《留書》中所認同的是中國本土的政權，而「文化身份認同」則是以聖人之治為主。但〈史〉篇的論點與〈文質〉篇似乎有互相矛盾之處，因為如果夷狄政權亦遵行聖人之治，則是否應將其視為正統？黃宗羲後來雖然沒有明言，但從其行事來看，他還是體現了〈文質〉篇的觀點，如前所述黃宗羲屢稱清廷為「聖朝」、「國朝」，稱康熙為「聖天子」，稱清兵為「王師」，甚至在記載南明事蹟時，他也習慣地沿用清朝正朔。黃宗羲是史學家，一字之褒，榮逾華袞，一字之貶，誅深斧鉞，他對清廷之稱呼應頗能反映其內心的「政治身份認同」之傾向。甚至若以〈史〉篇的觀點而言，黃宗羲應當反對夷狄政權為中國政權修正史，但他卻同意他的弟子編修《明史》，從一方面來看，黃宗羲同意弟子為清政權修《明史》，不啻承認清廷主導明代歷史的解釋權，可以視為黃宗羲對清廷政權態度的轉變。但是，從另一方面來看，遺民儒者在前朝覆亡，天崩地解之後，唯一能為前朝盡一點心力之處，也只有為前朝修史一途，為前朝保留歷史真相，這是遺民儒者的無奈。作為遺民儒者的黃宗羲心繫「故國」，以遺民自期，但是遺民儒者的生命意義，卻是在與新朝的抗拒與接納之中，獲得歷史的定位。⁴²歷史之弔詭有如此者，讀史至此，能不掩卷長嘆！

（三）傳統中國文化脈絡中的「認同」的群體性

⁴² 趙園：〈明清之際遺民學述論片〉，《社會科學戰線》（長春：吉林省社會科學院）1995年第5期，頁156-164；更詳細的討論，可參考趙園：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999）。

現在，我們進一步探討遺民儒者的「認同」問題的特質。本節所述的 17 世紀的朱舜水與黃宗羲，都將「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一，雖然黃宗羲在〈文質〉篇中也承認蠻夷之人也可以因聖人之治而有文化。但是，我們必須指出，朱舜水與黃宗羲的「政治身份認同」與「文化身份認同」是深深地浸潤在群體的政治與文化共業的脈絡之中。他們是以作為群體中的個體之身份，而不作為一個原子式的孤伶伶的個人之身份，而為自己的「政治身份認同」與「文化身份認同」進行定位。這項特質正可以顯示「認同」問題在傳統社會與現代社會的異趣。在現代社會中，每個人常以作為獨立的個人之身份抉擇他自己的「認同」，特別是個人的「政治身份認同」更是如此。

相對於現代社會而言，傳統中國社會中，「個人」並不是如近代社會中的孤伶伶而與「社會」或「國家」對抗的「個人」；相反地，中國傳統社會中的「個人」，深深地浸潤在群體的脈絡與精神之中。在時間上，「個人」與過去無以數計的祖先與未來生生不息的子孫構成綿延不絕的傳承關係；在空間上，「個人」與社會上其他的「個人」透過「心」或「良知」的感通而構成一種密切互動的關係。「個人」與「群體」不但不是互相對抗反而是互相滋潤的關係。⁴³傳統社會中的「個人」與「社會」、「國家」或「文化」之間是連續而不是斷裂的關係，「個

⁴³ 黃俊傑：〈傳統中國的思維方式及其價值觀〉，收入黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪》（一）（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002），頁 3-30。

人」為自己的「政治身份認同」與「文化身份認同」進行定位時，常常是在群體共業的脈絡中思考。例如黃宗羲入清以後，對清政權態度的軟化，與其解釋為「晚節可譏」，不如從黃宗羲之難捨親情以及他對家族榮枯之繫念來看，較能得其平得其實，也較能進入歷史的心魂。

四、結論

儒家一貫之目標在於經世、淑世、救世，所以與現實世界交涉極深。相對於得君行道的「御用儒者」而言，在野化民的「遺民儒者」最能展現儒學的抗議精神。在國破家亡之後，遺民儒者以儒學為其精神之故鄉，安頓他們的生命。《史記·屈原賈生列傳》云：「夫天者，人之始也。父母者，人之本也。人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。」亡國之餘的遺民儒者，在疾痛慘怛之際，回歸儒家的思想世界，使他們的靈魂得到安頓。宋亡之後的趙復如此，明亡之後的朱舜水如此，1895年割臺之後的連雅堂如此，1949年以後桴海來臺的徐復觀更是如此。

本文探討東亞遺民儒學所見的兩個兩難式，第一是儒者個人在亡國之後出處進退之際，所面臨的「仕」與「隱」的抉擇，第二是遺民儒者亡命異鄉，在精神上雖然「政治身份認同」與「文化身份認同」仍合而為一，但是在現實上他們或遠託異國，息影離群如朱舜水，或堅貞志節，不仕異族如劉因與黃宗

義，或寄寓孤島，弘揚儒學如 1949 年以後的當代新儒家學者，他們都以儒學為他們精神上的移住地（Spiritual diaspora），終不能免於精神世界與現實世界撕裂之悲劇，但是遺民儒者生命的光輝，卻也在精神世界與現實世界的張力之中大放光芒，使他們名留青史。

從本文所分析的遺民儒者的行誼與思想來看，我們可以說，遺民儒者就像是懸掛在歷史之網上的蜘蛛。遺民儒者的生命深深契入於他們所從出的政治結構與文化傳統之中，所以，在政權易手、蒼黃翻復之際，他們的痛苦也特別深刻。他們雖然深知歷史正道是滄桑，但是他們「滿局棋輸氣未降」（徐復觀詩句），他們甚至流亡異國仍像朱舜水一樣地寄望「天日再明，沉州復陸」⁴⁴。

但是，遺民儒者的生命又是深深地浸潤在群體的共業之中，所以，他們輾轉於「仕」與「隱」的兩難困境之時，父母親情與家族發展仍是他們下定抉擇時的重要考量依據。他們將「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一，也是因為他們個人的生命與群體政治生命與文化傳承融為一體，不可分割。因此，他們面臨這種兩難式時，抉擇的自由度受到壓縮。他們的際遇具體顯示：人處於具體情境的繫絆中自由的有限性。

※本文曾刊於《臺灣東亞文明研究學刊》，第 3 卷第 1 期，2006 年 6 月，頁 61-80。

⁴⁴ 朱舜水：《朱舜水集》，卷 2，頁 14。

