

南 華 大 學

生 死 學 系

碩 士 學 位 論 文

「殉國」思想與行為之研究  
— 以明季思想家劉宗周與陳確的生命抉擇  
為例

**A Research on the Thought and Behavior of Martyring  
Oneself for His Country ---- the Thinker Liu Zong Zhou and  
Chen Chueh's Life Choice in the Late Ming Dynasty**

研 究 生 劉 志 英

指 導 教 授 釋 慧 開 博 士

中 華 民 國 一 百 年 五 月

南 華 大 學

生 死 學 系

碩 士 學 位 論 文

「殉國」思想與行為之研究—以明季思想家  
劉宗周與陳確的生命抉擇為例

研究生：劉志榮

經考試合格特此證明

口試委員：釋慧開

陳玉女

廖俊銘

指導教授：釋慧開

所 長：魏喜娥

口試日期：中華民國 100 年 6 月 2 日

# 謝 誌

進入生死所後，整日浸淫於豐富的課程和同學之間愉快的互動中，半是忽略半是逃避要寫作論文這件事。兩年匆匆過去，眼看同學們一一展開論文寫作，又一一順利畢業，使我不得不面對現實，認真思考寫作論文這件事了。

自任教職後，雖然自認對文史、哲學方面的書籍有閱讀的興趣，卻也許久未針對一個主題做深入的思考。選修慧開師父「人文學科研究方法」的課程時，師父提出寫作文史哲論文的重點及應具備的企圖心，總覺得這種寫作方式太困難了，我沒有信心自己可以勝任。課程中師父要我們試擬一個題目，以文史哲的方式寫作論文大綱，我提出「殉國」這個主題，雖然略具雛形，但要如何呈現，我仍是懵懂無知。承蒙師父的寬厚，在我徬徨於不知該如何寫論文時，慨然答應接受我的請求，成為我的指導教授。

從決定論文題目之後，如何尋找資料及如何呈現主題，成為時刻縈繞心頭的提問，不斷鑽研，卻也不斷出現新的問題。一路走來，許多老師、同學提供給我寶貴的意見，和許多令我耳目一新的觀點，在此一一致謝。

首先要感謝我的指導教授-慧開師父。我能完成這本論文，實在是仰仗慧開師傅豐厚的文史哲素養以及對生死抉擇這個人文議題的通透眼光。每次見面時，師父總是提綱挈領的給我明確的方向指引，無奈我的文史哲訓練的基礎薄弱，總是要思考好幾天才能理解他的提點，而即使在我全力以赴之下，僅能達到他所指示的十之二、三。我感到榮幸得到師父的指導，在闡述明末士人生死抉擇時所依據的生命意義與價值觀方面，能有更周全地視野。

廖俊裕老師是研究明末大儒劉宗周的專家，對於明末的學術思潮及劉宗周學行合一的思想，有豐厚的學養基礎。幾次向他請教，使我在最短時間內對劉宗周有較全面的認識，對劉的生死思想有更深層的了解。

陳玉女教授是東洋史專家，研究領域以明代社會史與明代佛教史為專精。口考時針對明末的歷史情況，給我許多專業的建議和指正，使原本沒有史學背景的我得到很大的幫助，使這本論文更為嚴謹，更符合文史哲的寫作形式。

司音同學不時提點我，讓我陷於紛擾的思緒能回歸主題，而且鼓舞我日漸銷蝕的士氣，要我堅持下去將論文寫完。有時甚至嚴厲的督促我，不要沉醉在自認為的苦難中，要做出應有的進度。

經過兩年的掙扎努力及各位貴人的指導幫助之下，這本論文終於完成了。許多同學透過電話或簡訊對我表示關切，加油打氣，謝謝各位的一路相伴，在此一併致謝。

# 摘要

本研究從生命意義的角度探討殉國的思想與行為，以明朝末年士人的生死抉擇為研究範疇。首先界定自殺與殉國的不同，說明殉國並非單純的自殺。接著探究傳統思想中殉國觀念的源流與演變。

明朝末年的政治環境，是千古少見的黑暗與荒謬，而身處於那個時代舞台的士人，不得不面對現實，做出抉擇。不論殉國與不殉國，他們各有各的思想基礎與行為準則。此外，還有一種不關心生命意義，逃避生死考驗，沉淪於追逐功名的人，那就無關乎本研究的主題了。

最後以明末的兩位思想家：劉宗周與陳確做為對比。這兩人的關係是師生，同樣遭遇明末的亡國劇變。身為老師的劉宗周，以艱辛的死亡過程見證自己的學說；陳確則以未殉國的餘生，忍受貧病的折磨，著書立說，深刻思考生死與節義的問題；並針對社會弊病推動喪葬改革。他們都擁有生亦無怨無尤，死亦無悔無憾的人生。

關鍵字：殉國、生命意義、生死抉擇、劉宗周、陳確

## Abstract

This research explores the thoughts and behaviors from committing martyrdom for one's country from the meaning of life perspective. In addition, the life and death choice made by scholars during late Ming Dynasty era will be adopted as the scope for this research. First of all, let us distinguish the differences between suicide and martyrdom for the country then it is followed with illustrations that committing martyrdom for one's country is not a simple case of suicide. Afterwards, this research will explore the origin and evolution for committing martyrdom for one's country idea within the context of traditional thoughts.

Political environment of late Ming era was one of the rare darkness and absurdity. For those scholars on the stage during that era had no option but faced the harsh reality and made necessary decisions. It did not matter whether committing martyrdom for the country or not, they had their own versions of thought foundation and behavioral standard. And there existed a kind of people who did not care about the meaning of life and escaped the torment from life or death, indulged themselves in the pursuit of both scholarly honor and official ranks. If that is the case, then it does not concern this research.

Lastly, this thesis will compare two of the thinkers during late Ming Dynasty: Liu Zong-zhou and Chen Chueh. These two had the relationship of master and disciple. Similarly, they both encountered the drastic changes resulted from the demise of Ming Dynasty. Liu, as the master, witness the proof for his own scholarly theory through hardship during dying process. Chen, on the other hand, survived without committing martyrdom for his country, put up with torture from both extreme poverty and physical sickness, he still maintained the normal book writing and expounding of the doctrines, and engaged in deep thinking of questions like life and death in addition to righteousness. Moreover, Chen also promoted mourning and burial reforms by targeting to social ills and deficiencies. Both of them had the lives of living out to the fullest and dying without any regrets.

Key Words : committing martyrdom for one's country 、 the meaning of life 、

the life and death choice 、 Liu Zong-zhou 、 Chen Chueh

# 目 錄

第一章、緒論.....	1
第一節、研究動機.....	1
第二節、研究目的.....	6
第三節、研究範圍與路徑之規劃.....	8
第二章、殉國與自殺的釐清.....	11
第一節、「殉國」行為之定義與發展.....	11
第二節、「自殺」的相關理論.....	19
第三節、比較與釐清.....	23
第三章、明季亡國前的亂局.....	31
第一節、朝廷的亂象.....	31
第二節、多元發展的民間社會.....	41
第三節、亡國與亡天下的辨析.....	44
第四節、摧枯拉朽的末世政局.....	54

第四章、明末士人的抉擇困境.....	59
第一節、殉國者的堅持.....	60
第二節、未殉國者的抉擇.....	67
第三節、無法承擔試煉的逃避.....	89
第五章、劉宗周的殉國抉擇.....	93
第一節、生平經歷.....	94
第二節、以講學宣揚世教.....	99
第三節、對生死迷思的破解.....	104
第四節、生命與學理交融下的生死抉擇.....	110
第六章、陳確的生命承擔.....	115
第一節、生平經歷.....	116
第二節、亂世中對生命的思考.....	123
第三節、面對疾病與生死的態度.....	134

第七章、結論.....	137
附件一、《欽定勝朝殉節諸臣錄》與《四庫全書總目》對照表.....	144
附件二、南明大事簡表.....	145
參考文獻.....	147

# 第一章、緒論

## 第一節、研究動機

引起本研究的動機，是由於筆者偶然翻閱的一本討論明朝末年士子殉國的書，引發久遠以前深藏內心，對死亡與抉擇的恐懼，繼而逐漸形成疑惑與思考，興起探討殉國思想與行為的興趣。

### 一、由一本書開始

筆者無意間從書攤處買到一本討論明朝文人氣節的書：《生與死：明季士大夫的抉擇》，作者是香港學者何冠彪。這本書引發筆者對明朝末年士人處境的好奇與同情。依照何冠彪書中統計顯示，明朝末年的殉國者人數眾多超過前代，可能是清朝較注重資料整理紀錄的原故。筆者開始思索：相對於歷史上對明朝帝王的評價，昏庸無能的程度遠超過中國歷史上其他多數的王朝；為何明末之殉國人數會如此的龐大？此外，當時殉國者前仆後繼，蔚為風潮；至於未殉國之遺民，處境頗為尷尬無奈，其將如何面對良心的自責、或如何迴避他人鄙視的目光呢？

何冠彪在書中的一個小節提到陳確，對他身處亂世而求全的態度並不苟同，甚至對陳確為自己提出未能殉國的辯解，也心存種種的質疑。陳確何許人也？他是明朝末年的一位儒生，一生未曾踏入仕途，只是一位領有國家（明朝）微薄稟資的在籍士子，所以在正史中找不到他。他是明末思想家劉宗周<sup>1</sup>的弟子，得入劉宗周的祠廟配享弟子祀，算得上是一位入室弟子。但他的名聲遠不及劉門另一

---

<sup>1</sup> 劉宗周（1578-1645），字起東，號念臺，後人稱其為戢山先生。山陰（今浙江紹興）人。明末著名哲學家，“浙東學派”的重要代表人物之一。其著作以古奧難解著稱。一生致力於講學和著述，明亡絕食殉國。

位弟子：黃宗羲。陳確擔負起整理老師遺作的重任，卻在許多學術思想上另有主張，並不一味承襲師說，他的許多見解甚至引起一些同門的撻伐，但他仍堅持己見，不為所動。

明末大儒劉宗周是陳確的老師，他在明亡時以堅定而痛苦的絕食方式殉國。劉宗周與陳確師生一場，在面對國家滅亡的鉅變時卻作出不同的生命抉擇，一生一死之間，有些耐人尋味。當時筆者自以為能夠了解陳確為何不殉國（怕死），也為他因不殉國而寫了一篇名為〈死節論〉的文章，而啼笑皆非；不過，也因如此而引起我對明朝末年的興趣、並繼續做深入地探索。筆者透過一番穿越歷史時空背景的追問，包括：從史書的各種記錄；從他們兩人留下的著作文本、及當時和後代學者對他們的評斷；並考量在明末巨大變遷的時代背景下，筆者該從怎樣的觀點來對其殉國或不殉國的行徑，提出個人在「殉國」這個課題的論述和評價。

## 二、面對試煉，脆弱的人性會如何選擇

生命絕非一場偶然或消遣，為自己尋求生命的意義，才能有真實的人生。如何面對死亡，是人生重大的功課。在生命走到與死亡正面相對時，如何以平日的修為、價值觀、思想體系……，坦然地接受死亡呢？

我們無法選擇何時出生，也多半無法預知何時死亡。但是當世人自認為面對無法超越的困境，生命只剩一片荒原，看不出生命的樂趣與意義，只有死亡可以解決所有問題時，由自己決定死亡的方式與時間，我們認為那是自殺或安樂死。這種自己選擇死亡的情況，在任何時代，都會引起道德倫理上的爭議，甚至是撻伐，被視為懦弱或逃避。

「殉國」卻是一種讓人難以界定的行為，面對苦難與幻滅，為堅持個人的理

念而尋求身亡以明志或解脫，這究竟是一種人格崇高境界的完成，或是一種懦弱的逃避現實呢？這樣的選擇是否出自殉國者自己明確的決心使然，或是礙於外在社會輿論而莫名地走上不歸路。

早在高中時代，筆者閱讀日籍作家遠藤周作的小說—《沉默》，便留下不可磨滅的印象及無盡縈繞地思索，至今仍無法想像若是自己在那樣的命運下，究竟會作出怎樣的抉擇？書中的內容是描述日本德川幕府時代頒布禁教(天主教)令，一個葡萄牙耶穌會的教士奉命偷渡到日本傳教，並調查他的前一位教士的棄教案件。那位教士是他視為信仰典範的恩師，曾經引領他深究聖經教義，卻因遭「穴吊」酷刑而宣誓放棄信教；就當時歐洲人眼中，這次的「棄教」事件，不僅是其個人的挫折，同時也是整個歐洲信仰思想的恥辱和失敗。

書中有一個懦弱的小人物吉次郎，多次做出棄教及出賣教友的行為，卻又多次請求神父原諒，不願放棄對天主教的信仰。關於自己的作為，吉次郎有一番沉痛的述說：

我天生就是弱者，上帝卻要我模仿強者，那是毫無道理的。……

神父！請聽我說！我是棄教者，可是，如果我早生十年，我說不定會是個好的天主教徒，可以上天國呢！我現在是個棄教者，遭到信徒們輕視，這都是因為我生不逢時。……我好怨恨啊！我好怨恨啊！<sup>2</sup>

如上述吉次郎所言，世人並非全都是聖人或英雄，於遭到橫逆時，都能有秉持寧為玉碎，不為瓦全的勇氣。要不是生長在這遭受迫害的時代，信徒根本不必

---

<sup>2</sup>見林水福譯/遠藤周作（1969）著：《沉默》，台北：立緒文化事業有限公司，2002，頁 139。

接受嚴酷的試煉，可以一生信守教義而過著幸福的信仰生活，成為受人尊敬的教徒！原本平凡的信徒，在信仰上遭受挑戰，經歷酷刑的身心折磨之後，被迫面對選擇：棄教；或為信仰獻出生命。書中的主角—司祭神父，於經歷多次的「問天」——與心中的上帝，一層又一層的探究信仰的真義和苦難的真義之後，最後他也宣布棄教了。他被信徒稱為「棄教的保羅」，以棄教神父的身分，繼續他心中的信仰，以自己的受苦，證明耶穌基督的愛：「祂」雖然一直沉默著，卻與世人一起受苦。

筆者並非耶教徒，但於閱讀這本小說之後，這確實引發我個人內在思緒的震撼：若我是書中的人物，在面對「我」之為我，我所建立的價值觀、生活方式、形貌、社會地位等種種自我肯定的成就，遭到不可抗拒的毀壞、侮辱，甚至必須全盤放棄時，我是否能禁得起這般的考驗？也就是，當我面對類似「殉國」或「棄教」之試煉時，我會如何抉擇呢？

筆者私下慶幸自己所身處的時代環境，沒有遭遇這種無所逃於天地之間的苦難困境，但對於歷史上那些面臨兩難的生命情境，必須以嚴肅而沉重的生命抉擇來表現自己的生命意義的人，期望穿透時空隔閡，以傅偉勳的「創造的詮釋學」與之對話，將他們的經歷納入我們的生命之中，透過他們的生命悲劇，體察到真正的自己。

### 三、對殉國行為的探究興趣

當人們因疾病、災變、戰亂、衰老……，而必須告別人世時，回顧此生經歷的生命過程，能自覺充實而無悔，便可算是生命豐碩而不虛此生了。大部分的人既無法選擇生命的誕生，亦無勇氣選擇死亡的方式與日期。

綜觀中國的歷史，天下幾度分分合合。一個朝代的興衰，一家天下的更替，

卻影響千千萬萬升斗小民的命運。筆者由這些留存在古籍上的生命記錄，去體會他們在時代轉折之際，是以甚麼樣的心情作出忠於自己的抉擇，營造出自己的命運。

許多有志之士，明知朝廷大事已不可為，在可以選擇逃離、隱遁、投降等等的情況下，本於「忠於國」、「忠於君」的思想，選擇自經、投水、絕食……等各種方式「以身殉國」；或經歷酷刑、折磨、綏官誘惑，仍然拒降受死。面對如是現象，讓我萌生下列問題的思考：

(一)「殉國」的觀念從何而來？

(二)「殉國」行為對當時社會及後世有何影響？

(三)「殉國」行為對當事人有何意義？

(四)一般認為「殉國」是十分儒家的想法，而儒家是否鼓勵「殉國」這種行為？

因「殉國」行為而青史留名者，各朝歷代皆有，名聲彰顯的如：文天祥、張巡、許遠等人。他們得到世人的敬重尊崇，得到名留青史的難得殊榮。這些人物與事蹟，至今仍留在歷史古籍中，代代相傳，供人憑弔歌誦。雷蒙·阿隆(Raymond Aron)對歷史所下的定義是：「歷史是由活著的人和為了活著的人而重建的逝者的生活」<sup>3</sup>。所以「歷史」是人類生命軌跡的紀錄，歷史所紀錄的事件，是在那個時代的活生生的，經由個人抉擇而發生的事件，這些事件記錄並流傳下來，對後人產生啟發與影響。筆者認為「殉國」行為是人們面臨生命中的「極限境況」所做出的重大決定，選擇以「死亡」完成生命意義。這是真實的人性，即使年代久遠，仍是值得探究的。

「殉國者」是有意識的選擇死亡，這算是一種自殺行為嗎？還是以「死亡」

---

<sup>3</sup> 見張文傑編譯：《現代西方歷史哲學譯文集》，上海：上海譯文出版社，1984，頁40。

來彰顯其生存價值和生命意義呢？如果「殉國者」的忠君、愛國精神是值得稱頌的，那麼人們又如何來看待相對眾多的「未殉國者」呢？更令筆者好奇的是，這些「未殉國者」在其生存的時代，其將如何看待自我，如何面對異樣的眼光，在現實中活出自我肯定的生命意義呢？

## 第二節、研究目的

本研究之目的包括：

### 一、探討「殉國」思想與行為的源流、意義：

殉國的事蹟不絕於史冊，一般民眾對殉國者的崇敬與正面肯定，可視為傳統文化中的社會倫常的公認價值。儒家思想對「殉國」思想與行為有極深遠的影響，本研究試圖由儒家的天命思想探與生死觀追本溯源，探討其對「殉國」的看法，「以死明志」是否是儒者在遭逢國難時唯一的選擇，從而界定「自殺」與「殉國」的差異。

### 二、探討明朝末年士人追尋生命價值所做的努力

明末的士人遭逢改朝換代，由明入清的巨大的變異與試煉，不得不在忠孝、生死、出處間做出抉擇。不論抉擇殉國或不殉國，都承受精神上巨大的苦難。

存在主義意義治療法的創始人傅朗克（Viktor Frankl）對「苦難」有一番解釋：

當一個人遭遇到一種無可避免的，不能逃脫的情境，當他必須面對一個無法改變的命運——比如罹患了絕症或開刀亦無效的癌症等等——他就等於得到一個最後機會，去實現最高的價值與最深的意義，即苦

難的意義。當其時，最重要的便是：他對苦難採取了何種態度？他用怎樣的態度來承擔他的痛苦？<sup>4</sup>

明末遺民，面對無力挽回的時代劇變，遭逢一場無法逃避的苦難困境，筆者嘗試解讀明朝末年這些不得不出生死抉擇的士人，他們是如何面對苦難與作出「生死抉擇」？對殉國者而言，必須以「死」來完成對於「忠」、對於「仁」的追求。時代大局既已無力回天，「死」為完成其生命意義的唯一方式；對未能殉國的遺民而言，這也是一場「選擇」的試煉，他們必須面對：如何界定自己的生命意義？如何面對那些慷慨赴義的亡魂？如何解釋自身未能以死明志？

### 三、探討在劇變中的個人生命抉擇——以劉宗周與陳確作為對照：

理學大家劉宗周真正做官的時日很短，且宦途坎坷。不但沒有大展長才的機會，反而因為忠言逆耳而屢遭貶抑。明朝亡後，他絕食二十日殉國，過程既痛苦又漫長，他毅然決然的以自己的生命印證自己的學說。他的學生陳確，在老師劉宗周、好友祝開美<sup>5</sup>相繼殉國死後、遲遲未能追隨他們的腳步，壯烈成仁。他先以奉養母親，以全孝道為由，接著又寫作文章：〈死節論〉、〈生死論〉……等，討論為人臣、為人子者，處何種情況應當死？何種情況不當死？明末，以殉國人數眾多稱著，陳確除了面對亡國的巨大壓力，他又遭逢中年喪偶與家境日窮的困境，但他仍不畏生活艱難而活著。這兩人內心對時代的回應和生命意義的省思，筆者認為頗值得深入研究。

---

<sup>4</sup> 見趙可式、沈錦惠合譯/弗蘭克（Viktor E. Frankl）著：《活出意義來---從集中營說到存在主義（Man's Search for Meaning）》，台北：光啟文化，1995，頁 138。

<sup>5</sup> 祝淵，字開美（?-1645），浙江海寧人。明末與陳確同受業於劉宗周門下，順治二年杭州失守時，殉國投繯而卒。

### 第三節、研究範圍與路徑之規劃

本研究主題在「殉國之思想與行為」，故先將「殉國」與「自殺」相比較，以確定「殉國」定義與特色；再追索明朝末年的士子，面對生死決擇的境況：有人慷慨赴義；也有選擇以隱居、拒絕出仕、出家為僧、浪跡天涯、著書立說……等方式消極抵抗異族統治。最後特舉明末思想家劉宗周與陳確這一對師生為例，探討不同抉擇的生命意義。

在研究的時間範圍上，「明季」、「明末」、「晚明」大都是指明朝末年的意思。許多研究明朝歷史的學者，對明朝末年的時間上的界定，各有不同的看法；而明朝在崇禎自縊於煤山（1644）之後，反清勢力，各方起落，對於明朝正式覆亡的時間，也是眾說紛紜。關於「明清之際」的定義，有多種說法：如周明初將萬曆到明朝滅亡前這一段時期看成是晚明時期<sup>6</sup>；謝國禎就明確定義為「明萬曆三十年到清康熙四十年左右(1602-1701)」<sup>7</sup>；王漪《明清之際中學之西漸》所講述的是明嘉靖三十一年(1552)至清乾隆三十八年(1773)的情況<sup>8</sup>。為便於確定本研究之範圍，在時間的界定上，採何冠彪的說法，將「明季」定為「崇禎一朝（1628-1644）及南明時期（1644-1662）」<sup>9</sup>。

在研究路徑方面，因筆者企圖探討殉國思想、行為，以明朝末年殉國者與未殉國者之生命的價值取向為範圍，並以明朝末年思想家劉宗周及其弟子陳確為案例，他們面對生死交關的極限境況下有不同的生命抉擇。筆者期望以傅偉勳「生命十大層面與價值取向」模型為這些遭逢「苦難」的歷史人物建構其生命意義。

---

<sup>6</sup> 見周明初：《晚明士人心態及文學個案》，北京：東方出版社，1997，頁1。

<sup>7</sup> 見謝國禎：《明末清初的學風》，上海：上海書店出版社，2006，頁2。

<sup>8</sup> 見王漪：《明清之際中學之西漸》，台北：台灣商務印書館，1979，頁1。

<sup>9</sup> 見何冠彪：《生與死：明季士大夫的抉擇》，台北：聯經出版公司，1997，頁1。

傅偉勳曾針對人類生命意義的追求，提出「生命的十大層面與價值取向」模型：(1) 身體活動層面；(2) 心理活動層面；(3) 政治社會層面；(4) 歷史文化層面；(5) 知性探索層面；(6) 審美經驗層面；(7) 人倫道德層面；(8) 實存主體層面；(9) 終極關懷層面；(10) 終極真實層面。<sup>10</sup>他認為第一、二層面為個體生存最低限度的身心活動。第三、四層面之政治社會及歷史文化，則涉及群體生命的存在意義與價值取向，使個體生命在特定社會或國度得到群體生活與精神的安頓。亞里士多德針對人的社會性曾說：「人是政治的動物」。人類組織社會、累積歷史，個體在社會與歷史的影響之下發展出屬於自己的價值觀。傅朗克曾說：「人的存在始終是被置放於一個『歷史的空間』中，而且不能從掌管該空間的座標系統中抽離出來。」<sup>11</sup>這就是個體與群體所共有的歷史文化的「共命慧」。在歷史發展的過程中，由「創造（價值意義）的少數菁英（The creative minority）」<sup>12</sup>分別創造出來種種真善美等價值，彰顯出人類群體的存在意義與取向，也就形成第五、六、七層面所追求的知性探索（真）、美感經驗（美）、人倫道德（善）的意義價值。在歷史文化累積形成的種種價值的影響下（共命慧），個別生命形成其自主的獨立精神與全面性的自我責任感。這種個人對價值意義的抉擇與信守就是實存主義所強調的「實存的抉擇」、「實存的承擔」。此已達到第八層面的「實存主體」。「實存主體」的一切意義探索與價值取向在面對生死問題時，都有其不可替代的獨特性、尊嚴性，此即「實存主體」的「終極關懷」。換言之，「終

---

<sup>10</sup> 見傅偉勳：(1)《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》台北：正中書局股份有限公司，1993。〈引論〉，頁 29。(2)《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書股份有限公司，1986。〈中國文化重建課題的哲學省察〉，頁 59-64。(3)《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994。〈生命十大層面與價值取向模型〉，頁 259-272。傅偉勳根據傅朗克的「意義治療法」構想而出「生命十大層面與價值取向」模型。

<sup>11</sup> 游恆山譯/傅朗克（Viktor E. Frankl, M.D.）著：《生存的理由（The Doctor and The Soul）》，台北：遠流出版事業股份有限公司，1991，頁 45。

<sup>12</sup> 湯恩比（Toynbee）語，轉引自傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，頁 264。

極關懷」就是「實存主體」以其獨特的態度、價值觀、生死觀，探索超克死亡的問題，形成自己的生死智慧。「實存主體」對「終極關懷」的探索，就是對生命終極意義的探索，從而產生「終極真實」的自我發現與肯認。

研究方法則是依據傅偉勳獨創具有哲理創造性之創造詮釋學<sup>13</sup>，安排研究步驟為：首先，詳讀兩人遺留之文本資料，審視其時代背景資料及參照傅偉勳「生命十大層面與價值取向」模型之學理說明的探討；其次，奠立在，期使「殉國」的生命意義獲得深入的闡述；最後，筆者在呼應歷史文本的基礎上，秉持「尚友古人」的心態，體會他們面對生死抉擇的處境，也理解他們因有各自之現實狀況處境而做出不同之抉擇，並進而發掘他們為何如此抉擇之背後的生命態度。

目前有關劉宗周與陳確的研究論文與專書，大多著重在他們理學思想上的成就與由心性之學轉為考據實學的學術轉折地位，較少由其殉國行為的角度探討。本研究擬由《明史》的傳記及《劉宗周全集》、《陳確集》等書，搜集劉宗周、陳確、祝開美所遺之書稿，直接閱讀原典，透過當事者實際表達的文字，了解當事者的心情與想法。

---

<sup>13</sup> 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》〈創造的詮釋學及其應用〉頁 10-11。其方法共分五個辯證的層次：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「必謂」。

「實謂」是指原思想家或原典實際上說了甚麼，關涉到原典校勘、版本考證與比較等基本課題。「意謂」是指原思想家想要表達甚麼？或他所說的意思到底是甚麼？通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消，原思想家時代背景的考察等等工夫，儘量客觀忠實的了解並詮釋原典或原思想家的意思。

「蘊謂」是指原思想家可能要說甚麼？或原思想家所說的可能蘊涵是甚麼？關涉種種思想史的理路探索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維連貫性的多面探討、歷史上已經存在的種種原典詮釋等。通過此類研究方式，了解原典或原思想家的種種可能的思想蘊涵。

「當謂」是指原思想家應當說出甚麼？或創造的詮釋學者應當為原思想家說出甚麼？詮釋學者設法在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構，據此批判的考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或蘊涵，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來，這需要學者自己的詮釋學洞見，已非「意謂」層次的表層分析或平板無深度的詮釋可比。

「必謂」是指原思想家現在必須說出甚麼？或為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行甚麼？創造的詮釋學者不但為了講話原思想家的教義，還要批判的超克原思想家的教義局限性或內在難題，為後者解決後者所留下兒未能完成的思想課題。

## 第二章、殉國與自殺的釐清

「殉國」與「自殺」在外顯行為上均為當事人自己決定，甚至大多是自己執行結束生命的行為。但從當事者的理念及目的性來看，我們可以說：兩種行為之間，有一種邊緣相切的類似，卻又不全然相同的關係。

自殺是一種對生命的選擇，當事人認為生命意義已空虛，生命品質已惡劣至極且無改善之可能時，於是選擇自殺。不論造成生命困境的原因為何？死亡是自殺者的目的。

而「殉國」，對當事人而言，是有意義的受難與有價值的犧牲，使他勇於面對死亡，超克人性中對死亡的恐懼，並期待以死亡完成道德上的圓滿，進而達到精神不朽的境界。

### 第一節、「殉國」行為之定義與發展

#### 一、字義解釋

「殉」字在《說文解字》一書中沒有出現，應是一個晚出的形聲字。「殉」原為古時以器物或活人陪葬之意。如《左傳》：「秦伯任好卒，以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎為殉」<sup>14</sup>。後來衍生出為國犧牲的意思，如《漢書》〈李陵傳〉：「常奮不顧身，以殉國家之急」<sup>15</sup>。

「殉」也有追隨之意。《孟子》〈盡心上〉：「天下有道，以道殉身；天下無道，

---

<sup>14</sup>晉·杜預注/唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》（《十三經注疏本》第四冊），北京：中華書局，1980。〈文公六年〉：「秦伯任好卒，以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎為殉，皆秦之良也。國人哀之，為之賦〈黃鳥〉。」頁 588。

<sup>15</sup>漢·班固：《漢書補注》上海古籍出版社，2008。第二冊，卷五十四〈李廣蘇建傳〉，頁 1124。

以身殉道。未聞以道殉乎人者也。」<sup>16</sup>意思是說：天下有道時，道德正義就隨著君子出現而實行；當道德正義蕩然無存的時候，君子就跟著消失。所以從沒有聽說過有道德正義的人會去追隨庸凡之輩的。到了宋朝，朱熹解釋這句話時，將「殉」加上以死追隨的意思：「殉如殉葬之殉，以死隨物之名也。身出則道在必行，道屈則身在必退，以死相從而不離也。」<sup>17</sup>指一個人為了要達成任務或保衛國家，不惜犧牲生命。何冠彪則提出：「『殉國』指遇到國難時，為了國家或國君而犧牲自己的生命。」<sup>18</sup>

## 二、由儒家的生死思考探討其對殉國的態度

儒家倡導世俗間人倫道德，對「生前死後」並不多做思辯猜測。孔子以「人能弘道，非道弘人」<sup>19</sup>的人本主義，去了悟人生是一種任務或使命，所以他說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。天何言哉！」<sup>20</sup>南華大學釋慧開曾提出孔子的仁道實踐觀：

就孔子的立場而言，「仁」不單是生命哲理之「終極關懷」與「終極真實」的問題，更是生命具體實踐之「終極目標」與「終極承諾」的問題。

21

仁人君子的人生使命就是配合天道，實行天所賦予的道德使命。《論語》〈子

---

<sup>16</sup> 朱熹：《四書集注·孟子》，台北：世界書局，1977，卷十三〈盡心上〉，頁202。

<sup>17</sup> 《四書集注·孟子》，頁202。

<sup>18</sup> 何冠彪：《生與死：明季士大夫的抉擇》，頁3。

<sup>19</sup> 潘重規：《論語今注》，台北：里仁書局，2000，〈衛靈公篇〉，頁349。

<sup>20</sup> 《論語今注》〈陽貨篇〉，頁394。

<sup>21</sup> 釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：洪葉文化事業有限公司，2004。〈論語之生死學義理疏論〉，頁51。

罕篇〉記載：

子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」<sup>22</sup>

孔子在匡地遭人襲擊，身臨死地，仍能鎮定自如，展現不畏死的器度，因為他相信自己肩負傳承「斯文」的天賦使命，使他超克對死亡的恐懼，並能產生勤奮不懈的動力。

孟子更進一步提出：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>23</sup>盡心知性即「知天」，存心養性即「事天」，「夭壽不貳，修身以俟之」即是「立命」。君子因為明瞭「天道」「天命」，將人性自然而然的發揮出來以配合「天命」，生命的重心在致力於仁義道德的修養與實踐，至於長壽或是早夭，皆非我可掌控，亦不須因此而怨天尤人。君子只注重為其所當為，現實人生如何發展，個人遭遇是順是逆，則「俟命」待之。

孟子並分別「命」的蘊涵：有關夭壽、富貴、吉凶禍福等不可知，不可掌握的自然意義的天命，稱為氣命或數命；有關個人抉擇之正當的道德使命，稱為正命。孟子曰：「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」<sup>24</sup>孟子教人守義安命，人的吉凶禍福，無一不是天命，只要安分守己，順受他的正命就可以了。因此懂天命的人不會站立在危牆下面。能夠樂天知命，存養修身之道而死的，就是正命；明知故犯，因犯罪受刑而死的，就不是正命。

---

<sup>22</sup> 《論語今注》〈子罕篇〉，頁 292。

<sup>23</sup> 《四書集注·孟子》〈盡心上〉，頁 187。

<sup>24</sup> 《四書集注·孟子》〈盡心上〉，頁 188。

思考「生死」問題，就不得不思考生命的存在意義與終極價值。孔子曾說：「君子憂道不憂貧。」<sup>25</sup>世間的富貴貧賤受氣命或數命所限，只要在有生之年，孜孜矻矻，踐行不息「天道」、「仁道」，到死時，自可心安理得。孟子也說：

君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之：舜，人也；我，亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。<sup>26</sup>

君子之憂在能否存心養性，踐行內聖外王之道，完成天所賦予的人生使命。

儒家以道德的圓滿達成為人生最重要的存在意義，「生命」存在的目的就是務盡本分、成人成己，不斷的提升成賢、成聖的道德實踐境界，致力於追求在「死亡」前，能達到道德圓滿的終點。於是人的道德生命重於身體的生命，在遭遇人生的「極限境況」時，不排除以「死亡」來完成道德的實踐。所謂：「殺身成仁」、「捨生取義」就是這種價值抉擇的取向。孔子說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」<sup>27</sup>孟子說：

生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也；由是則可以辟患而有不為也。是故，所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳！<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> 《論語今注》〈衛靈公篇〉，頁 351。

<sup>26</sup> 《四書集注·孟子》〈離婁下〉，頁 121。

<sup>27</sup> 《論語今注》〈衛靈公篇〉，頁 336。

<sup>28</sup> 《四書集注·孟子》〈告子上〉，頁 166-167。

荀子說：

人之所欲，生甚矣；人之所惡，死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。<sup>29</sup>

儒家認為「生死」是人生必定而自然的過程，人力不可能改變，僅能從精神上跳脫生死，追求永恆。人以「經世」為出發點，積極入世，在道德的進階上，以修齊治平的進階，追求內聖外王之道，著力之處在「社會關懷」。儒者的理想處境是「達則兼善天下，窮則獨善其身」，所以「天下興亡，匹夫有責」。只要是讀書人，不論出仕或未出仕，都對君主及朝政有社會國家的責任感。在儒家的思考中，追求道德圓滿即存在的最高價值，生死是可以置之度外的。以「仁義實踐」為本位，必要時捨生取義，即是「正命」。若能以「死亡」成就道德圓滿，那麼「生命」就超越時空極限，雖死猶生，達到死而不朽的境界。

有關「以死效忠」的生死抉擇考驗，南華大學釋慧開提出，死或是不死，要以大處著眼，不死未必是不仁。

在孔子的眼中，仁道的終極關懷，不但可以超越世俗的窮通禍福與利害得失，也可以超越世間有限的生命歷程而永垂不朽，同時可以超越生死的藩籬而生死兩無憾，更可以超越一般世俗的道德與價值判斷。<sup>30</sup>

他更進一步指出：「仁道的實踐，既不限於死或不死，也可以包含死與不死」，他並舉出孔子曾說：「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁

---

<sup>29</sup> 熊公哲註譯：《荀子今註今譯》〈正名篇二十三〉，台北：台灣商務印書館，1975，頁 471。

<sup>30</sup> 釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》〈論語之生死學義理疏論〉，頁 51。

焉。」<sup>31</sup>意思是：殷紂王暴虐無道，不聽任何人諫諍。微子因而離去；箕子佯狂為奴；比干極力諫之，結果被紂王剖心而死。微子等三人的行跡不同，但孔子認為，他們都是憂國憂民的仁者。釋慧開以此例說明：

死與不死，皆為仁道的具體實踐，不以成敗論英雄，不以死生論成仁，  
是故孔子俱稱其為仁。<sup>32</sup>

孔子對管仲評價也是一個明確的例子。春秋時代，管仲原為公子糾之部眾，公子糾與公子小白同爭齊國的大位，失敗被殺。召忽以自殺表明效忠，管仲卻不死，甚至在鮑叔牙的薦舉下，做了齊桓公（公子小白）的宰相，尊王攘夷，成就齊國的霸業。子路和子貢都質疑管仲不仁，孔子卻因管仲輔佐桓公，有利於天下萬民而盛讚管仲。

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。曰：未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」

子貢曰：「管仲非仁者歟？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之餘知也！」<sup>33</sup>

孟子也反對無意義的犧牲生命，對於義理，應切實審辨，不要犯太過和不及之弊。

可以取，可以無取；取傷廉。可以與，可以無與；與傷惠。可以死，可

---

<sup>31</sup> 《論語今注》〈微子篇〉，頁 403。

<sup>32</sup> 釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》〈論語之生死學義理疏論〉，頁 51。

<sup>33</sup> 《論語今注》〈憲問篇〉，頁 306、307。

以無死；死傷勇。<sup>34</sup>

有時表面看來似乎可取，後來仔細考慮後覺得絕不能取，因為取了，違背廉德；有時表面看來似乎可以給與人，後來仔細考慮後覺得絕不能與，因為給與了，有傷惠德；有時表面看來可以死節，經考慮後又覺得絕不能死，因為死了有傷勇德。苟取固然傷廉，過分之「與」與無益之「死」，皆非「與」和「死」之正當行為。天下事理，生死、取與之間，必求合乎中道。可見在最初的儒家觀念中，道德生命之完整，要有「殺身成仁」的決心，但不必非以死亡來完成不可。

### 三、「殉國」思想與行為的發展

何冠彪認為：人臣應該殉國的觀念，在春秋時已經形成<sup>35</sup>。據《左傳》記載，崔杼弑齊莊公，晏嬰不肯為莊公殉節並解釋：「君為社稷死則死之；為社稷亡則亡之。」<sup>36</sup>他的看法是：如果君王因為社稷而死亡，則人臣亦跟隨；否則可以不從。但是范蠡辭別越王句踐時曾說：「主憂臣勞，主辱臣死。」<sup>37</sup>這種說法，人臣已被定位為了忠君而必須殉死。另外，《禮記》也有記載：「謀人之軍師，敗則死之；謀人之邦邑，危則亡之。」<sup>38</sup>由這些文字可看出春秋時已有為國（社稷）、為君而死的觀念，但尚不能成為評斷忠臣與否的唯一條件。

到了東漢，曹植（192-232）曾說：「每攬史籍，觀古忠臣義士，出一朝之命，以

---

<sup>34</sup> 《四書集注·孟子》〈離婁下〉頁 117。

<sup>35</sup> 何冠彪：《生與死：明季士大夫的抉擇》，頁 4。

<sup>36</sup> 見晉·杜預注/唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》〈襄公二十五年〉，《十三經注疏本》第四冊，北京：中華書局，1980。，頁 1231。

<sup>37</sup> 見黃仁生註譯：《新譯吳越春秋》〈勾踐伐吳外傳·勾踐二十四年〉卷十，台北：三民書局，2009，頁 362。

<sup>38</sup> 見漢·鄭玄注/唐·孔穎達等正義：《禮記正義》（十三經注疏第十冊），台北：新文豐出版社，2001，卷八〈檀弓上〉第二，頁 354。

殉國家之難，身雖屠裂，而功銘著於鼎鐘，名稱垂於竹帛。」<sup>39</sup>對於殉國行為有極大的推崇。

殉國觀念到宋代（960-1279）趨於熾熱。歐陽修（1007-1072）編撰《新五代史》<sup>40</sup>，為維護「君君、臣臣、父父、子子」<sup>41</sup>的倫常秩序及表彰殉國者，還創設了「死節傳」和「死事傳」，以區分殉國者的等第。所謂「死節」者，指「全節之士……自古忠臣義士之難得也」<sup>42</sup>，值得推崇；「死事」者，則指「其初無卓然之節，而終以死人之事者，……而戰沒者不得與也」。因為歐陽修認為「儒者以仁義忠信為學」，五代時世風惡劣，「享人之祿，任人之國者」，卻「以苟生不去為當然…非徒不知愧，而反以其得為榮」。若是「責士以死與必去，則天下為無士矣」<sup>43</sup>，所以「死事」者仍是值得稱許的。

理學盛行之後，著力於鞏固「三綱五常」的思想。三綱即「君為臣綱、夫為妻綱、父為子綱」，三種人倫從屬關係。因為「君為臣綱」，人臣應該殉國的觀念更為確立。朱熹認為：

宇宙之間一理而已。天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性；其張之為三綱，其紀之為五常，蓋皆此理之流行，無所適而不在。若其消息盈虛，循環不已，則自未始有物之前，以至人消物盡之後，終則復始，始復有終，又未嘗有頃刻之或停也。<sup>44</sup>

明朝的士人承襲這種「君為臣綱」的傳統思想，自然深刻影響他們對君國盡

---

<sup>39</sup> 見晉·陳壽撰/宋·裴松之之注：《新校三國志注》，台北：世界書局，1985。〈魏書〉卷一九〈陳思王植〉魏文帝黃初六年，曹植所呈上疏，頁 567。

<sup>40</sup> 見宋·歐陽修：《新五代史》（《四部備要》第一九十一一冊），北京：中華書局，1965-1966。卷三十二〈死節傳〉頁 1-4、卷三十三〈死事傳〉頁 1。

<sup>41</sup> 《論語今注》〈顏淵篇〉頁 255。

<sup>42</sup> 《新五代史》卷三十二〈死節傳〉頁 1-4。

<sup>43</sup> 《新五代史》卷三十三〈死事傳〉頁 1。

<sup>44</sup> 宋·朱熹：《朱文公文集》，台北：台灣商務印書館，1980。卷七十《讀大紀》，頁 1216。

忠的倫常觀念，在改朝換代、薙髮易服的衝擊下，湧起一波又一波的殉國風潮。

## 第二節、自殺的相關理論

根據《韋氏大辭典》<sup>45</sup>的定義：suicide 自殺一辭，源自於拉丁字 sui(自己的)及 cidide(殺掉)，合為殺掉自己之意；是一種自我傷害、自動結束自己生命之行為。自殺是一種人類特有，充滿矛盾與衝突的行為，極易引起人性尊嚴與道德判斷的價值爭辯。社會學家由集體意識來探討自殺的背景因素；而心理學家則試圖解開個人內在心理的自殺行為機制。由心理分析來看，人的內心原本就潛伏引發自殺的因素；加上外在人際關係、社會制度與時代背景的牽扯與觸發，自殺行為在人類社會不斷出現，並可能不會從人類歷史上消失。

### 一、心理學的觀點

從心理學觀點研究自殺行為，學者專家說法眾多，分述如下：

- (一)、佛洛伊德 (Sigmund Freud) 認為人有創造生命、繁衍子孫的「生之本能 (life instinct)」，也有破壞、毀滅自己的「死之本能 (death instinct)」，人類同時存在著生存與死亡的衝動，當死的本能充分壓過生的本能時，人就有自殺的傾向。<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Webster's New World Dictionary (2005)頁 1300。

<sup>46</sup> 《超越快樂原則》(1920) 佛洛伊德從心理分析角度去解釋自殺行為，認為人們因為「死之本能 (death instinct)」形成攻擊性的敵意與驅力，在潛意識裡會有想死或傷害自己、別人的慾望，他將自殺看成一種對自己或別人的「謀殺」。自殺基於抑鬱 (Depression)，他認為當個人失去了一個他既愛又恨的個體時，而又將此個體內攝；會由內引發出對該個體的一種侵略性或攻擊性的感覺。若這些感覺非常強烈，該個體會進行自殺行為。而自殺行為可能因下列幾種心理動因而產生：

1、超我與本我的衝突：Freud 認為人格結構是由本我、自我、與超我共同組成，人的行為由本我推動，超我修正，而後自我折衷表現出來，本我是動力的泉源，包含積極的、消極

(二)、卡爾梅寧哲<sup>47</sup> (Karl.A. Menninger) 繼承佛洛伊德的理論，在其探討人類自我毀滅行為的名著《生之掙扎 (Man Against Himself) — 破壞自己的人》(1938)一書中提出自殺有三種潛意識的動機：

- 1、殺害的慾念 (wish to kill)：來自原始攻擊性的衝動。諸如虐待症、嬰兒式(不成熟的愛與被愛)、口慾式(吃其他人的內射作用)、未完全發展的性格建構者(矛盾情感)、或對於過度的良心之反向作用等所引起。
- 2、被殺的慾念 (wish to be killed)：由原始攻擊性掩飾—良心—而來。諸如被虐症、順於無可抗拒的力量、暴露症(Exhibitionism)暴露式的自殺、虛無幻覺的自戀等。
- 3、想死的慾望 (wish to die)：源自原始性自我的攻擊性。人有重回母胎的強烈慾念，強烈到只好赤裸裸的離開這無法達成願望的世界，諸如毀掉無能的自我、死的信仰、不真誠的表演等。

---

的動力，以積極力激發生命奮鬥，以消極力形成退縮、憂鬱及畏懼。當自我過分嚴苛，阻遏了本我的衝動，而衝動不容妥協，自我意識興起極大的困擾、紛亂、及罪惡感，形成了自殺意念，自殺行為就成為解除內在壓力而採取之行為。

2、個人心理結構和反應形式承受不了外界因素的壓迫和困擾：外在緊迫的壓力使自我的判斷能力失去頭緒，自我無法應付現實環境的焦慮狀態，個體由於身心調適功能不健全的混亂局面，使得自我不能有系統的對外界刺激作適當反應，個體失去對外界因素瞭解、分析及訂定行為方向的能力。

3、愛的喪失：在許多自殺事件是一複雜而重要的因素，個體為了補償他所愛的人的喪失，就把已失去的對象併入到精神架構中。當愛演變成一種矛盾的心理狀態時，針對這個被併入的對象會產生既愛又恨的複雜感受，從而導致憂鬱症，而當怨恨、憂鬱和憤怒的情緒十分強烈時，就有可能導致自殺。

<sup>47</sup> Karl A. Menninger (1893-1990)，美國精神醫學家，1925年與其父 Charles F. Menninger 共同設立梅寧哲診所，致力於精神醫療工作；後與其弟 William C. Menninger 創立「梅寧哲精神醫學教育與研究基金會」。著有《生之掙扎—破壞自己的人》。本節資料摘錄自林憲：《自殺及其預防》，台北：水牛出版社，1990，頁 1-4。

### 三、社會學的觀點

涂爾幹 (Émile Durkheim) 在其 1987 年出版的巨著《自殺論》中，對自殺有如下定義：「人們把任何由死者自己完成，並知道會產生這種結果的某種積極或消極的行動，直接或間接地引起的死亡叫做自殺。」<sup>48</sup>

涂爾幹是一位傑出的社會學家，所以他是從社會學的角度研究自殺，《自殺論》的全名是《自殺論：社會學的研究》，也就是說他將自殺視為社會必然會發生的現象，自殺率是社會一種穩定的數字比率，自殺率的變化是社會生活節奏的反映，所以他在自殺的定義中沒有提到動機或意願等內在心理層面。他依照不同的社會情境因素分析出四種自殺類型：

- (一)、利己型自殺 (egoistic suicide)：由於社會散漫、群體團結性低、以及缺乏社會整合所造成。這類型的自殺，根源於個體在群體中無法被整合，亦無法恰當地融入社會，只能憑個人資源生存的情況下，這種將個人限制在自己的小天地中的力量愈大，愈被團體孤立、疏離，其在社會中的自殺率就愈高，屬於社會適應困難者。
- (二)、利他型自殺 (altruistic suicide)：個體過度融入社群中，對於群體的目標過度認同與共鳴，導致個人之犧牲。也就是由於社會高度的凝聚，個體教條式地接受社會目標。社會過度的整合，自殺者出於高尚的信念，感到有自殺義務而產生的自殺現象，如：為宗教信仰或政治忠誠而自殺。
- (三)、脫序型自殺 (anemic suicide)：因為社會失序、規範崩潰的狀態，引發個人失去自我控制。一個人的生活世界變化得過快，以致無法應付新的處境：意外的財富、突然的破產、離婚、親人去世……，使個體無法以理性的方式處理危機，亦對欲求的控制力失靈。原本習慣的舊世界崩毀，

---

<sup>48</sup> 馮韻文譯/埃米爾·涂爾幹著：《自殺論－社會學研究》，台北：五南，2008，頁 41-42。

個體感受虛無、無所適從，易因迷失而選擇自殺來解決問題。

- (四)、宿命型自殺(fatalism suicide)：強烈的社會規範下有太多的規律及控制，限制了個體的自由，使個體感到沒有存活的未來，個人自我抑制過甚。如奴隸或監獄中的犯人被困在囚室中，感覺命運非自主而自殺。<sup>49</sup>

#### 四、矛盾與衝突的自殺行為

綜合各種相關的討論與研究，顯現出自殺者處於個封閉而痛苦的世界，因宗教、經濟、感情、健康等因素，而失去活下去的意念。自殺是否是合理的行為？這牽涉到宗教上的定義、個人對生命價值的觀點，也包括社會秩序的維護、情感上是否能接受等問題。諾貝爾文學獎得主海明威（Ernest Hemingway）曾經過：「人可以被擊敗，但決不能被擊倒。」但他卻是死於自殺。自殺者對於生命意義的疑惑與衝突，旁觀者是很難完全理解的，或許就如傅朗克所說：「自殺的人是勇於死亡—但卻怯於生命<sup>50</sup>」。

討論自殺行為，必須考慮時代風氣、社會制度和自我身心的成熟度，但主要仍是個人生命意義的問題。傅朗克認為自殺乃因放棄了對「意義之意志」，導致了「存在的欲求不滿」；或是因「意義之喪失」所引發。因而他斷言：「只要知道自己有責任為某件尚待完成的工作，或某個殷盼他早歸的人而善自珍重，必定無法拋棄生命。他了解自己為何而活，因而承受得住任何煎熬」。<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> 參考自《自殺論》之林瑞：〈涂爾幹自殺論導讀〉，頁 10-22。

<sup>50</sup> 見《生存的理由》，頁 73。

<sup>51</sup> 見《活出意義來》，頁 103。

### 第三節、比較與釐清

在西方文化，基督教原本並不禁止自殺。早期的殉教者往往藉自戮來保持個人尊嚴或教義<sup>52</sup>。那時的基督徒通常心甘情願的勇於殉教，有時甚至付錢給陌生人，要求對方殺了自己，以便立即進入天堂；處女為避免被強暴而自殺。希波主教奧古斯丁（Augustine，354~430）鑒於教區內殉教人數太多，使教徒人數日減，首度宣示自殺是有罪的，因為違反第六誡：「汝不該殺人」。到了第六世紀，自殺行為受到教會的譴責，自殺而亡的人不能舉行喪禮，從此西方國家普遍接受這個「自殺應受譴責」觀念<sup>53</sup>。

但是對當事者而言，當生命變得難以忍受，而且沒有任何改善跡象，甚至帶給自己和他人折磨和負擔時，「自殺」在維護生命尊嚴與生命品質上，是否是一種合乎理性與道德的行為呢？如：一個罹癌的垂死病人。另外一種狀況：斯各特·聶爾玲在年近百歲時，自覺生命已到盡頭，自我選擇以禁食方式，平靜祥和的走向死亡的過程，應該超越道德與法律，成為一種面對死亡的典範，不能以「自殺」逃避生命視之。<sup>54</sup>

某些「自殺」的原因與狀況，與「殉國」的原因與狀況有些類似，但其間也有些細微的差異需要仔細鑑別，以下就三個論點來剖析殉國與自殺的異同之處：

---

<sup>52</sup> 在〈新約〉中，猶大·以實卡留（Judas Iscariot）在出賣耶穌後上吊自殺；在馬沙達（Masada）（CE. 72）伊黎軋（Eleazar）帶領九百個猶太人集體自殺，以免被羅馬人捕獲。

<sup>53</sup> 魏德驥等譯/路易斯·波伊曼編選：《解構死亡-死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，台北：桂冠圖書公司，1997，頁 84-85。

<sup>54</sup> 張燕譯/Hellen Nnearing 著：《美好人生的摯愛與告別》，台北：正中書局，1993。在〈黃昏的星星〉一章中作者記述其夫婿司格脫·聶爾玲「要按照自己的意願和選擇，有目的地、有準備地死去。表述死亡的經驗，學習和實踐自覺地、平靜地脫離自己身體的技術，乃是司格脫所期望的。他要在死亡中得到自身的完美。」，頁 286。

## 一、「合理的自殺」與「殉國」

對於人是否有自殺的權利，有許多兩極化的說法。十三世紀道明修士多瑪斯阿奎那（Thomas Aquinas 1225-1274）認為自殺是違反自然及不道德的，因為它違反自然和基督的愛，是冒犯社會的行為<sup>55</sup>；而休姆（Richard Brandt 1711-1776）則認為並非所有自殺者都是悲觀厭世，合理的自殺發生在生命只剩下微小價值的時候，合理的自殺並不至於傷害社會，而且也不構成反抗自我的罪愆，他在〈論自殺的合乎自然〉中提到：

人類的生命可能不快樂，如果進一步拖長，我的存在將變得難以忍受；但我感謝上蒼，既為了我已享用過的，也為了我所稟賦的逃開威脅我的弊害之權力。……捨棄自己生命的人不會危害社會。……我相信沒有人在生命得一活時，會拋棄他的生命。<sup>56</sup>

波伊曼提出理性或道德上許可的自殺：

- （一）、此人確實做過評估，判斷自殺是對自己最好的作法。
- （二）、此人花了合理的評斷時間。
- （三）、自殺的結果對他人所造成的傷害不會超過此人為自己免除的痛苦。<sup>57</sup>

宗教、道德所憂慮與譴責的自殺行為，應該是當事人思考不成熟、情緒不穩定，不考慮自身責任與對他人會造成傷害的以自我為中心的行為。這種行為的後果，對當事人、周圍的親朋好友及社會，都造成傷害。「合理的自殺」經過小心的界定與評估，期望每個人負起自己生命的責任，為自己也為他人活下去或死亡。

---

<sup>55</sup> 見《解構死亡-死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》收錄阿奎那：〈自殺是違反自然且不道德的〉，頁 88-91。

<sup>56</sup> 見《解構死亡-死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》收錄休姆：〈論自殺的合乎自然〉，頁 93-101。

<sup>57</sup> 見江麗美譯/波伊曼著：《生與死—現代道德困境的挑戰》，台北：桂冠圖書公司，1995，頁 60。

韓福瑞（Derek Humphry）在討論安樂死的著作—《死亡的尊嚴》書中分辨兩種自殺。第一種是「沒有理性的自殺」（irrational suicide），由於精神沮喪、沉悶或壓抑而自殺的屬於此類，韓福瑞認為不應鼓勵，反而應該設法勸止。第二種是「有理性的自殺」，患有絕症的本人經過慎重的考慮而終於決定自殺的，即屬此類。第一種自殺是逃避生命責任的行為，是懦弱而不負責任的。第二種自殺是在生命已無復原機會的極限狀況下，有尊嚴的自我了斷，避免在現代醫學的操弄下苟延殘喘，徒具生命形式而無生命尊嚴與死亡尊嚴。<sup>58</sup>

殉國者為追求完整的生命意義，維護生命的尊嚴，經過高度精神性探索，以死亡完成個人道德的圓滿境界，這應是超越「有理性的自殺」，而是「有意義的生命抉擇」了。「殉國行為」是當事人對生命的終極意義作出的評估與選擇，並不是發生在生命只剩下微小價值的時候，而是在國家滅亡之際，經由死亡，將生命意義發揮到極致，以死亡彰顯所欲推崇的生命價值。

## 二、利他型自殺與殉國

按照涂爾幹在《自殺論》的分析：他認為利他主義的自殺與未開化社會有關。利他型自殺是「個人渴望擺脫他的生命，以便進入他視為真正本質的東西中。……他認為沒有所謂自身的生命。在這裡，無個性達到了最大限度，利他主義處於極端狀態。」<sup>59</sup>一個人脫離社會共同體時較容易自殺，但過分地與社會共同體融為一體時，也很容易自殺。

他又將利他型自殺細分為：義務性利他主義式自殺、非強制性利他主義式自殺、強烈的利他主義式自殺。

（一）、義務性利他主義式自殺：這種自殺有社會強制性，當社會的從屬關係具

---

<sup>58</sup> 轉引自傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 42-43。

<sup>59</sup> 見涂爾幹：《自殺論》，頁 273。

有強制性，自殺是為了社會目的。老人、寡婦與僕人在社會壓力下，承擔自殺的義務：

人之所以自殺，不是因為他自以為有自殺的權利，而是因為他有自殺的義務。如果他不履行這種義務，就要受侮辱，而且往往要受到宗教的懲罰。……使這種義務具有強制性的條件和環境，就是由社會造成的<sup>60</sup>。

例如：衰老得病的男子、丈夫去世的妻子、主人去世的僕人等。

(二)、非強制性利他主義式自殺：在未開化社會，並非明確的是被迫自殺，但是社會觀念認為「不留戀生命是一種美德，甚至是一種傑出的美德，……社會的獎勵給予了因此而得到鼓勵的自殺。」<sup>61</sup>例如：日本人的切腹。

(三)、強烈的利他主義式自殺：在某些社會情況下「自我犧牲僅僅是為了得到犧牲樂趣，因為毫無特殊理由的自我犧牲，被認為是值得讚揚的。」他認為印度教的宗教狂熱屬之。

對「殉國者」而言，其行為是否有社會強制之壓力，其壓力之強度如何？應就個案來討論。在儒家傳統價值觀的薰陶下，應有其一定的影響，只是我們無法逐一抽絲剝繭對每一位殉國者做詳細的評估猜測，只能期待有另一專題，做深入的研究。但對於本研究所要探討的劉宗周與陳確，他們在大時代的壓力下，如何堅持自我的主體性，活出自己的生命意義，將會有深入探討。

---

<sup>60</sup> 涂爾幹：《自殺論》，頁 268。

<sup>61</sup> 涂爾幹：《自殺論》，頁 271。

### 三、殉教與殉國

西方較無殉國的觀念與行為，比較接近的是「殉教」。《新約聖經》記載在 CE.72 的馬沙達（Masada），伊黎軋（Eleazar）帶領九百個猶太人集體自殺，以免被羅馬人捕獲。

在《羅馬帝國興亡史》中記載，有一個北非基督教派—多那圖斯派（Donatists）的教徒，經常在路上阻擋路人，要求他們出手擊殺自願受難的教徒，如果他們答應，就給他們報酬；如果他們吝於賜予這一點恩惠，就威脅立刻殺死他們<sup>62</sup>。在中世紀，耶教徒狂熱的自殺「殉教」，曾幾度使修道院荒無人煙。在印度教中，在恆河或其他聖河中尋死的習俗十分普遍<sup>63</sup>。「殉教」者以死達成目的，或使自己進天國或使世人受到懲罰，有強烈的「來世」或「重生」觀念，與「殉國」者以犧牲生命完成此生的生命責任是不同的。

由以上的比較，可釐清自殺與殉國的相異之處。傅朗克在《活出意義來》一書中提出：在身處苦難的情境之下，人仍有經由選擇而提升生命意義的能力。杜斯托也夫斯基曾說過：「我只害怕一件事：我怕我配不上自己所受的痛苦。」個人在面對極其痛苦惡劣的情況，以其「內在自由」作出選擇，積極的尋找生命的意義，使他們的生命配得上他們所受的苦。經由親身經歷的苦難，超越外在命運的限制，使這些痛苦有意義，使苦難的生命有存在的意義。

面對詭譎多變的世界，我們無法選擇、控制、改善我們的遭遇，一切或許只能以「無常」視之。但我們「內在自由」做出選擇，幫助我們超越當前的困境，在生命意義的價值上，贏得內在的勝利。

人「有能力」保留他的精神自由及心智的獨立，即便是身心皆處於恐怖

---

<sup>62</sup> 轉引自《生與死—現代道德困境的挑戰》，頁 55。

<sup>63</sup> 轉引自《自殺論》，頁 272。

如斯的壓力下，亦無不同。……人所擁有的任何東西，都可以被剝奪，唯獨人性最後的自由——也就是在任何境遇中選擇一己態度和生活方式的自由——不能被剝奪。……一個俘虜之所以變成怎樣的人，實在是他內心抉擇的結果，而非純係環境因素使然。<sup>64</sup>

康德(Immanuel Kant)曾說：「為了保護一個人對自己的責任而危及生命……並不是自殺」<sup>65</sup>。在個人的生命尊嚴受到威脅時，我們採取一些捍衛的行動，最激烈而終極的方式就是自我結束生命。因為失去生命尊嚴也失去人存在的意義，「活著」成為沒有必要的負擔。蘇格拉底是反對自殺的<sup>66</sup>，他提出兩個論證：  
1.我們是責任的哨兵，不可以拋棄我們的崗位；2.我們是神明的財產，不可以毀滅不屬於我們的財產。儘管如此，當他遭人誣告在獄中等待處死時，他仍拒絕別人提供的安全逃離管道，情願喝下毒藥，以維持自身的所尊重的價值。所以對於寧可接受死亡也要追求生命尊嚴而名留青史的人，我們都懷著崇高的敬意。自殺者以死亡終結自身的生命困境；「殉國」者並非追求死亡，而是以此完成生命的意義與價值。韓詩外傳中有一段記敘，應該可以提出說明：

楚白公之難，有仕之善者，辭其母，將死君。其母曰：「棄母而死君，可乎？」曰：「聞事君者，內其祿而外其身。今之所以養母者，君之祿也，請往死之。」必至朝，三廢車中。其僕曰：「子懼，何不反也？」曰：「懼，吾私也；死君，吾公也。吾聞君子不以私害公。」遂死之。君子聞之曰：「好義哉！必濟矣夫！」詩云：「深則厲，淺則揭。」此之謂也。<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> 見傅朗克：《活出意義來》，頁 8。

<sup>65</sup> Kant 《Lectures on Ethics》(New York：Harper Torchbook，1963) 頁 150。

<sup>66</sup> 柏拉圖：《費多篇》(約 390BCE)。

<sup>67</sup> 賴炎元註譯：《韓詩外傳今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1972。見〈卷一〉，頁 23。

這段文字生動表現這位「死君」的仕者並非不害怕死亡，他在赴死的途中，三次因害怕而「廢」，他的車夫看了不忍，勸他「何不反」，他卻以公私分明的大義，勇敢忠於自己所認定的「忠於君」的生命價值，選擇面對死亡。怕死是人性之私，而赴死是公理道義。

外顯行為上，殉國者的確符合涂爾幹所界定的自殺的定義：「自己完成，並知道會產生這種結果的某種積極或消極的行動，直接或間接地引起的死亡。」<sup>68</sup> 選擇殉國雖無法改變亡國的事實，卻是個人生命價值觀的實踐。所以，死亡並不是殉國者追求的目的，而是以死亡完成其所求之生命意義；殉國者並不是以死亡逃避生命困境的難題或責任，而是勇敢承擔價值觀中的責任與榮譽（忠、仁、內聖外王）。自殺者以死亡終結對於生命意義的質問與困惑；「殉國」以死亡完成生命的意義。多采的生命多麼令人貪戀，幽暗的死亡多麼陌生與恐懼，殉國者的選擇與承擔，對終極意義的堅定意志，與自殺的定義是不相同的。

---

<sup>68</sup> 涂爾幹：《自殺論》頁 42。

## 第三章、明季亡國前的亂局

### 第一節、朝廷的亂象

明朝的滅亡是長久以來朝廷政治的弊病累積而形成的。所謂「冰凍三尺，非一日之寒」，非身處末代的崇禎帝及臣子們所能扭轉。明朝中期以後的皇帝，以一人之任性與怠惰，影響天下人之生活與命運。在朝廷有詔獄、廷杖、錦衣衛、東廠的肆虐荼毒，造成許多是非不分，黑白顛倒的現象；在民間則有重賦、繇役、天災、饑荒、邊患而使百姓流離失所，輾轉死於溝壑，或是被逼挺而走險，成為流寇。明朝的君王所主導的政治機器，將君主集權的缺點發揮到極致，為身處那個時代的臣民帶來許多的痛苦與犧牲，所以殉國行為不是起於明亡之際，而是從神宗、世宗開始。臣子們面對主上昏聩，閹黨專權的政局，就要抉擇是直言辨析是非黑白，身遭刀鋸鼎鑊的摧折；還是依附閹黨，苟活塞責。清朝官方修訂《勝朝<sup>69</sup>殉節諸臣錄》，記錄表彰明朝殉國的臣民，就是從建文朝惠帝開始記載殉國人物，方孝儒即在列。

面對江河日下而又無力扭轉頹勢的時代亂局，明末的臣民無奈的一步步走向日暮途窮的亡國之路，面臨一次又一次的生死抉擇。國家步步趨向敗亡，但是亡於異族，而且必須被迫薙髮改服，這是政權移轉與喪失民族尊嚴的雙重失落，基於儒家傳統所強調的民族大義，是很難接受的情況，所以引發一場大規模的殉國風潮。

---

<sup>69</sup> 勝朝，是指被滅亡的明朝。

## 一、明朝政權崩解之前兆

明朝末年是一個充滿混亂及衝突的時代。內有黨爭衝突與流寇、民變的紛擾，外有滿清異族的虎視眈眈，而這些末代的紛擾，有其由來已久原因：

### (一) 任性的君王導致不可挽回的敗亡之路

明朝中期以後的幾位國君，種種顛預的行為與錯誤的決策，到了匪夷所思的地步：明神宗萬曆帝怠政，將近二十五年不上朝；光宗即位一個月即死於可疑的紅丸案；熹宗天啟帝喜歡做木匠，朝政由宦官魏忠賢把持；思宗崇禎帝剛愎多疑，決策反覆。

從明太祖廢丞相，使得宮廷和政府相對制約的平衡不復存在，天子乾綱獨斷，掌握絕對的主控權。但一個人畢竟不可能包攬一切，丞相既廢，由大學士輔佐處理文書事宜，但無決策之權。起初皇帝以身邊的太監作為私人秘書，處理一些雜事，卻發展為日漸倚重，最後竟由沒有經過科舉考試甄選的宦官掌握政治大權。<sup>70</sup>而朝廷文臣則靠禮法和祖制，和不怕死的決心與皇帝和太監對壘，處境極為艱難。這種態勢，左右了大明近三百年的政局。

明神宗（萬曆 1573~1621）在位 48 年，因為立儲之爭而荒廢朝政達二十五年。他本想立寵愛的鄭貴妃之子，但既無法面對眾臣理直氣壯的洶洶諍勸，又不願接受自己無意中與宮人生下的長子為太子（光宗），最後以不上朝為手段，此即「爭國本」事件<sup>71</sup>。這種作為使得朝廷的官員任用與政事推動，長期處於停擺狀態，而臣子之間漸開黨派門戶之爭<sup>72</sup>，彼此鬥爭激烈，這種狀態一直到明亡<sup>73</sup>。

---

<sup>70</sup> 見李榮慶等譯（1992）/司徒琳（Lynn A. Struve）著：《南明史 1644-1662》，上海：上海古籍出版社，〈序言〉，頁 8-9。

<sup>71</sup> 見清·谷應泰：《明史紀事本末》（《叢書集成三編第 99 冊》），台北：新文豐出版公司，1991。卷六七〈爭國本〉，頁 259-263。

<sup>72</sup> 周明初《晚明世人心態及文學個案》：「明朝黨爭主要以東林黨與依附宦官勢力的閹黨為最大對立勢力。……東林黨以顧憲成為首，在東林書院講學。其主要立場是力辟王陽明心學之空

萬曆三十五年（1608），葉向高任首輔（首席大學士）。他所面對的局勢是：「帝在位日久，倦勤，朝事多廢弛，大僚或空署，士大夫推擇遷轉之命往往不下，上下乖隔甚。廷臣部黨勢漸成，而中官（太監）權稅、開礦，大為民害」<sup>74</sup>。他屢次奏請補缺官、罷礦稅，並痛陳上下乖離之病，卻無濟於事。<sup>75</sup>

歷史上認為「萬曆」為明朝國勢轉衰的關鍵時期。史家所謂：「明之亡，實亡於神宗」<sup>76</sup>。繼「爭國本」事件後，朝中相繼發生引起長期政治紛爭的三大奇案：梃擊案、紅丸案、移宮案，追究原因，皆與神宗有直接或間接的關係。

萬曆二十九年（1602），神宗在朝臣壓力下冊立當時已二十歲的皇長子為太子。萬曆四十三年男子張差持木梃闖入太子所居慈慶宮，見人就打，被捉之後以瘋癲定罪。當時的刑部主事王之寀認為內情並不單純而詳加審問，再經刑部擴大偵訊，案情直指與鄭貴妃有關，引起一片譁然。最後由長久未曾上朝的神宗，帶領鄭貴妃及太子在慈寧宮召見大臣，此事在神宗的強力干預下了結。但意見對立的兩派大臣仍彼此爭論攻擊。而忠於職守，細心審案的王之寀，在熹宗時一轉而成為「梃擊」案之罪首，下詔獄而瘐（餓）死獄中。<sup>77</sup>

神宗去世後，光宗繼位。他長期忍受煎熬，終於繼承帝位，興奮之餘而有些縱情聲色。一日身體虛弱，服下鄭貴妃方面的內侍送來的藥物卻狂瀉不止，接著

---

疏自利之弊，大力提倡程朱之學。……東林黨的中堅份子包括：高攀龍、錢一本、薛敷教、史孟麟、于孔兼、顧允成等人，大多是恪守傳統儒學，身體力行的氣節之士。……當時王學盛行，東林黨人抱道忤時，矯首抗俗，但也有言詞激烈，於實際治國無濟，徒然製造爭端之弊。」頁 120-135。

<sup>73</sup> 見清·張廷玉等撰：《明史》，北京：中華書局，2003。卷七十一〈選舉志〉三：「至萬曆時，閣臣有所徇庇，間留一二以撓察典，而群臣水火之爭，莫甚於辛亥、丁巳，士聚各傳中。黨局既成，互相報復，至國亡乃止。」頁 1724。

<sup>74</sup> 《明史》卷二百四十〈葉向高傳〉，頁 6232。

<sup>75</sup> 《明史》卷二百四十〈葉向高傳〉：「自閣臣至九卿臺省，曹署皆空，南督九卿亦只存其二。天下方面大吏，去秋至今，未嘗用一人。陛下萬事不理，以為天下長如此，臣恐禍端一發，不可收也。」頁 6234。

<sup>76</sup> 《明史》卷二十一〈神宗本紀贊曰〉，頁 295。

<sup>77</sup> 詳見《明史》卷二四四〈王之寀傳〉，頁 6345-6348。

服下鴻臚寺官李可灼所進獻的紅丸後暴斃<sup>78</sup>。他自即位到崩殂，只有一個月，而他的死引起朝廷一番長期而激烈的派系爭鬥，此為紅丸案。

光宗死後，他的寵妾李選侍挾持皇太子，企圖以垂簾聽政的方式掌控朝政。熹宗即位在即，她仍軟禁皇長子，占據乾清宮，不肯搬離。東林黨人楊漣、左光斗等人極言直諫，甚至運用計謀，以半強迫的手段帶出皇長子，熹宗才得以順利即位<sup>79</sup>。自光宗崩殂至熹宗即位，共計六日，楊漣為此事奔走籌幄，致使他的「鬚髮盡白，帝亦數稱忠臣」<sup>80</sup>。楊漣、左光斗卻因此事得罪敵對派系，埋下日後被栽贓受賄，慘死獄中的殺身之禍。

熹宗即位之初，頗重用東林黨人，但他並未受過良好的帝王養成教育，至16歲即位前，從未出閣讀書。即位後，喜好做木工，大權由魏忠賢把持。<sup>81</sup>朝中遭東林黨攻訐的其他黨派，為求生存，紛紛向魏靠攏，東林黨人等正直之士幾乎被誅殺一空，朝政日壞。<sup>82</sup>

## （二）臣子在刀鋸鼎鑊之下的抉擇：

明代從開國以來，歷朝君主對出仕的文人官員，均採暴虐，甚至是屈辱的統治方式，其中以廷杖、詔獄、廠衛為最著。據《明史》記載，從明太祖開始有廷杖之刑<sup>83</sup>，並有大臣「錄足治事」<sup>84</sup>；成祖在巡幸時，令「下詔獄者率輿以從，

<sup>78</sup> 詳見《明史》卷二一八〈方從哲傳〉，頁 5763-5765。

<sup>79</sup> 詳見《明史》卷二四四〈左光斗傳〉，頁 6330；〈楊漣傳〉，頁 6320-6321。

<sup>80</sup> 《明史》〈楊漣傳〉，頁 6320。

<sup>81</sup> 詳見《明史》卷三百五〈魏忠賢傳〉：「好親釜鋸髹漆之事，積歲不倦。每引繩削墨時，忠賢輩輒奏事。帝厭之，謬曰：『朕已悉矣，汝輩好為之。』忠賢以是恣威福惟己意。」頁 7824。

<sup>82</sup> 詳見《明史》卷三百五〈魏忠賢傳〉：「初，神宗在位久，怠於政事，章奏多不省。廷臣漸立門戶，以危言激論相尚，國本之爭，指斥宮禁。宰輔大臣為言者所彈擊，輒引疾避去。吏部郎顧憲成講學東林書院，海內士大夫多附之，『東林』之名自是始。既而『梃擊』、『紅丸』、『移宮』三案起，盈廷如聚訟。與東林忤者，眾目之為邪黨。天啟初，廢斥殆盡，識者已憂其過激變生。及忠賢勢成，其黨果謀倚之以傾東林。」頁 7817。

<sup>83</sup> 《明史》〈刑法志三〉，頁 2329。

<sup>84</sup> 《明史》卷一三九〈茹太素傳〉頁 3987

謂之隨駕重囚」<sup>85</sup>；景帝時「帝每臨講幄，輒命中官擲錢於地，任講官遍拾之，號恩典。」<sup>86</sup>；世宗「中年刑法益峻，雖大臣不免笞辱」，屢次當朝杖斃公卿，杖畢未死的仍使「趣治事」<sup>87</sup>（立刻接著辦公）。其他如：武宗剝光臣子的衣服後廷杖，當場血肉橫飛，僥倖不死者，也難逃殘廢的命運<sup>88</sup>。明朝大臣在這種極端專制與恐怖的統治氛圍下，下焉者成為蠅營狗苟於權位名利，專務迎合當權者的諂佞之徒。而正直之士一如東林黨人，以傳承儒學道統為己志，自居道德清流，把個人的道德操守看做比實際的治國效能還重要。這種矯枉過正的態度，使他們往往不顧政治現實與效益，對皇帝及閹黨提出嚴苛的批評。為了對國家以及對自己所受的儒家教育負責，他們懷著「售與帝王家」卻生不逢時的抑鬱，以受辱、死亡、酷刑、傷殘，贏得自身的道德成就與輿論清議的讚揚。楊儒賓認為他們甚至因此發展出一套特殊的「刀鋸鼎鑊之學」，廷杖、詔獄等「不合理的折磨，反而更會促使他們動心忍性，擺落俗情」視為身心意志與品德的修煉。

我們不能不注意到明儒真有一套「刀鋸鼎鑊」之學。明儒從王陽明以下，如楊爵、楊繼盛、鄒元標、東林諸君子以迄明末劉宗周、黃道周等人，他們都將最惡劣的廷杖、詔獄、廠衛制度，視為對自己人格的考驗，也視為「此道、此學」最好的試金石。<sup>89</sup>

黃宗羲在〈東林學案〉中對東林諸子「冷風熱血，洗滌乾坤」的行為，有深刻描寫：

血肉撐拒，沒虞淵而取墜日者，東林也。……數十年來，勇者燔妻子，

---

<sup>85</sup> 《明史》卷一六二〈尹昌隆傳〉頁 4398

<sup>86</sup> 《明史》卷一五二〈儀銘傳〉頁 4189

<sup>87</sup> 《明史》卷九十五〈刑法志三〉頁 2330

<sup>88</sup> 《明史》卷九十五〈刑法志三〉頁 2330

<sup>89</sup> 楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉出自《劉戡山學術思想論集》，頁 537—538。

弱者埋土室，忠義之盛，度越前代，猶是東林之流風餘韻也。一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤。<sup>90</sup>

世宗時，因為他崇信道教，想在宮內修築道觀。楊爵知道後，上書勸諫君王勿過於迷信，卻遭酷刑凌虐，屢次瀕於死，長達七年。

爵疏詆符瑞，且詞過切直。帝震怒，立下詔獄榜掠，血肉狼藉，關以五木，死一夕復甦。所司請送法司擬罪，帝不許，命嚴錮之。獄卒以帝意不測，屏其家人，不許納飲食。屢瀕於死，處之泰然。繼而主事周天佐、御史浦鉉以救爵，先後箠死獄中，自是無敢救者。……先後繫七年，日與怡（周怡）、魁（劉魁）切劘講論，忘其困。所著周易辯說、中庸解，則獄中作也。<sup>91</sup>

浦鉉時任陝西監察御史，曾與楊爵同朝為臣數月，但兩人並無深交。他仗義執言為楊爵案馳疏申救，結果：「下詔獄，榜掠備至。除日復杖之百，錮以鐵桎。爵迎哭之，鉉息已絕，徐張目曰：『此吾職也，子無然。』繫七日而卒。」<sup>92</sup>

楊爵遭此大難卻以一片忠心而心平氣和。他曾說：「今日患難，安知非皇天玉我進修之地乎？」<sup>93</sup>故能在獄中與難友論講學問、寫作著述。他的獄中難友吏科給事中周怡，也是因上書彈劾嚴嵩，遭廷杖後下詔獄。周在獄中作「囚對」一文，對所遭遇的桎梏鐐籠，感恩有此學行互相印證的機會：

周子被罪下獄，手有梏，足有鐐，坐臥有籠，日有數人監之。喟然曰：

---

<sup>90</sup> 黃宗羲：《明儒學案》卷五十八〈東林學案一〉，頁 613。

<sup>91</sup> 《明史》卷二百零九〈楊爵傳〉，頁 5526-5527

<sup>92</sup> 《明史》卷二百零九〈浦鉉傳〉，頁 5527

<sup>93</sup> 楊爵：《楊忠介集》（《景印文淵閣四庫全書》集部），台灣商務印書館，1983-1986。卷六〈漫錄〉，頁 1276-60。

余今而始知檢也，手有梏則恭；足有鐐則重；坐臥有筐則不敢以妄動；  
監之眾則不敢以妄言；行有鐐則疾徐有節。余今而始知檢也。<sup>94</sup>

熹宗時魏忠賢在朝中攬權結黨，遭到東林黨人的猛烈諫劾，其中以天啟四年楊漣上書魏忠賢之二十四大罪為最。魏忠賢為鞏固勢力，先是為「三大案」翻案；之後在天啟五年、天啟六年，將熹宗即位之初，倚為忠良重臣的東林黨「六君子」<sup>95</sup>、「七君子」<sup>96</sup>羅致下詔獄，裁賊他們貪汙受賄，拷問過程極為殘暴<sup>97</sup>。

楊漣被閹黨指為移宮案的罪首，他在獄中仍寫出：「若夫雷霆霜雪，無非天恩，何不可安受？我思古人罪則歸己，此則不辨之心也。」他在絕筆書中寫道：「但願國家強固，聖德剛明，海內長享太平之福，漣即身無完肉，屍供蛆蟻，原所甘心，不敢言求仁得仁，終不作一怨尤字也」<sup>98</sup>。他把所遭受的一切，視為國君的恩德，即使面臨死亡，他仍以君國為念，沒有一絲怨尤。

高攀龍得知自己將被逮捕時，先去拜謁先賢楊時<sup>99</sup>祠，然後回家寫遺表：「臣雖削奪，舊為大臣，大臣受辱則辱國。謹北向叩頭，從屈平之遺則。」與門人書云：「一生學問，至此亦少得力。心如太虛，本無生死，何幻質之足戀乎？」寫完後整肅衣冠，投水自盡了。他認為自己為了反對宦官專政獻出生命是幸運的，因為能成就殺身成仁的平生志願而欣慰。<sup>100</sup>

左光斗則不認同自殺，認為是怯懦的表現。楊漣寫信給左光斗訣別，預先勸

<sup>94</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，台北：世界書局，1965。卷二五〈恭節周訥谿先生怡，囚對〉，頁 255-256

<sup>95</sup> 六君子：楊漣、左光斗、魏大中、袁化中、周朝瑞、顧大章。

<sup>96</sup> 七君子：周起元、周順昌、周宗建、繆昌期、李應昇、高攀龍、黃尊素。

<sup>97</sup> 見《明史》卷九十五〈刑法志三〉：「全刑者曰械，曰鐐，曰棍，曰拶，曰夾棍。五毒備具，呼囂聲沸然，血肉潰爛，宛轉求死不得。……一夕，令諸囚分舍宿。於是獄卒曰：『今夕有當壁挺者。』壁挺，獄中言死也。明日，漣死，光斗等次第皆鎖頭拉死。每一人死，停數日，葦席裹屍出牢戶，蟲蛆腐體」，頁 2338。

<sup>98</sup> 黃煜：《碧血錄》（《筆記小說大觀》正編第二冊），台北：新興書局，1973。卷上，頁 1290-1318。

<sup>99</sup> 楊時，北宋時福建人，師程頤、程顥。學成回歸之時，程顥目送他遠去，感慨地說：「吾道南矣。」楊時將理學傳入福建，後至無錫建東林書院，教學十八年。

<sup>100</sup> 《明史》卷二四三〈高攀龍傳〉，頁 6314。

他被逮時可自殺。左光斗卻說：「死何恨哉，但人臣即死，當命歸君父，伏刀輦穀下，而先時擇便，如懼死何？」<sup>101</sup>而左光斗下獄後表現出的鐵血堅毅，由方苞所著〈左忠毅公逸事〉一文可知：「（左光斗）面額交爛不可辨，左膝以下筋骨盡脫矣，史公跪抱公膝而嗚咽，左公辨其聲而目不可開，乃奮臂以指撥眦，目光如炬，……，當會動容懾服，認同他的弟子史可法所言：「吾師肝肺，皆鐵石所鑄造也。」<sup>102</sup>

### （三）以身殉國的末代帝王

熹宗亡後，並無子嗣，於是傳位給時年十七歲的五弟一信王朱由檢，也就是思宗崇禎帝。當時的明朝在連續幾任不專心政務的皇帝的治理下<sup>103</sup>，已無法遮蔽其百孔千瘡，搖搖欲墜的真相了。雖然與前幾任的皇帝相比，思宗已是銳意圖治，勉勵勤政的國君，而明朝卻在他的任內亡國，實在是因為前幾任君王累積的糜爛至極的情勢，思宗想要力圖中興，實已無力回天。<sup>104</sup>

思宗即位之初，先是不動聲色，待時機成熟後，一舉而殲滅魏忠賢及其勢力集團，表現出他果斷的一面。他是一位勤政之君，一改明朝中葉以來，皇帝不見大臣之陋習，經常召見大臣，商討政務；為了批閱奏章，經常連續熬夜。有一次去謁見他尊敬如太后的劉昭妃（神宗妃子）時，竟疲累得睡著了。<sup>105</sup>但他急切地求成效，一味以刑立威，過於責求任事的大臣，官員們動輒獲罪下獄或折殺，使官員更換頻繁，而影響施政的穩定和治效。他在位期間共殺了兩個首輔大臣，

---

<sup>101</sup> 清·陳鼎：《東林列傳》（景印文淵閣四庫全書），台北：台灣商務印書館，1983-1986。卷三〈楊漣左光斗列傳〉，頁 209。

<sup>102</sup> 清·方苞：《方望溪先生全集》（《四部叢刊》初編集部），台北：台灣商務印書館，1967。卷九〈左忠毅公逸事〉，頁 122。

<sup>103</sup> 《明史》卷三零九〈流賊〉：「莊烈帝承神、熹之後，神宗怠荒棄政，熹宗暱近閹人，元氣盡漸，國脈垂絕。向使熹宗御宇復延數載，則天下之亡，不再傳矣。」頁 7947。

<sup>104</sup> 《明史》卷三零九〈流賊〉：「莊烈之繼統也，臣僚之黨局已成，草野之物力已耗，國家之法令已壞，邊疆之搶攘已甚。」頁 7948。

<sup>105</sup> 《明史》卷一百十四〈劉昭妃傳〉：「帝就便坐，俄假寐。太后戒勿驚，命尚衣謹護之。頃之，帝覺，攝衣冠起謝曰：『神祖時海內少事，今苦多難，兩夜省文書，未嘗交睫，在太妃前，困不自持如此。』」頁 3536。

撤換了五十個內閣大學士、十四個兵部尚書、十七個刑部尚書。被撤換的臣子有被治罪、自殺、下獄……。明末大儒劉宗周當時任順天府尹，屢次上疏勸諫，勸他不可過於急切，而「不免見小利而速近功」。<sup>106</sup>思宗對於他的勸諫雖「嘆其忠」，仍然視其意見為「迂闊」，認為緩不濟急，沒有採納。

思宗經常下「罪己詔」，但他的器量實不如自己所說的那麼寬大。雖然屢次下詔求諍言，卻會對大臣提出的批評含恨在心或冷嘲熱諷。大學士錢士升亦曾因思宗施政過於「操切」，使得溫體仁（閹黨）之類的小人有可趁之機，苛薄弄權，使朝臣擾攘不安。於是撰〈四箴〉呈獻，「大旨謂寬以御眾，簡以臨下，虛以宅心，平以出政」，思宗看了其實很不高興。不久錢士升為別的弊案上疏，他竟然批：「即欲沽名，前疏已足致之，無庸汲汲。」錢士升自知得罪皇帝，只能「引罪乞休」，思宗立刻批准了<sup>107</sup>。

思宗年少時意外繼承兄長的遺下的大位，缺乏主政的信心，總懷疑臣子的忠誠。<sup>108</sup>大學士劉鴻訓原本對新皇充滿期許，「銳意任事」，只是在議論政事時，與思宗的看法不同，私下說了一句：「主上畢竟是沖主。」（意指皇上太年輕了）他聽了懷恨在心，竟然「欲置之死」。<sup>109</sup>

即位之初，他召回派任各地的宦官，並且「詔內臣非奉命不得出禁門」及「戒廷臣交結內侍」<sup>110</sup>，似乎想改變明朝前幾任皇帝信任宦官的情況，但終因性格多疑，對文武百官很不信任，還是走回任用宦官的舊路。不但內政有太監干政，還派出許多太監任「監軍」，隨軍出征。

當時鎮守遼東的邊將袁崇煥，進士出身，允文允武。曾在天啟六年大勝努爾

---

<sup>106</sup> 《明史》卷二五五〈劉宗周傳〉，頁 6574-6576。

<sup>107</sup> 《明史》卷二五一〈錢士升傳〉，頁 6487-6488。

<sup>108</sup> 《明史》卷二零九〈流賊〉：「（莊烈）性多疑而任察，好剛而尚氣。」頁 7948。

<sup>109</sup> 《明史》卷二五一〈劉鴻訓傳〉，頁 6484。

<sup>110</sup> 《明史》卷二十四〈莊烈帝本紀一〉，頁 310。

哈赤，即寧遠大捷；又於天啟七年大勝皇太極，為寧錦大捷。皇太極對袁崇煥頗為忌憚，認為除去他才能奪下大明江山。根據《清史稿》〈鮑承先傳〉記載，崇禎二年皇太極大軍圍攻北京，利用被俘擄的監軍宦官施反間計，假意說已與袁崇煥有密約，即日可攻陷北京云云。思宗果然中計，當袁崇煥率軍自關外急馳救駕，卻下錦衣衛獄，遭磔刑。「自崇煥死，邊事益無人，明亡徵決矣」<sup>111</sup>。當時也有人極力提醒思宗：

（成）基命獨叩頭請慎重者再，帝曰：「慎重即因循，何益？」基命復叩頭曰：「敵在城下，非他時比。」帝終不省。<sup>112</sup>

他對官員的急躁與殘酷，使臣子們只重在揣摩上意，不敢直言任事，只說些大道理而不提實際的方案。李自成圍攻北京時，他召首輔魏藻德議事，魏藻德看多了前車之鑑，深恐多言賈禍，一直鞠躬俯首，不發一言，崇禎只能無奈的將他斥出。<sup>113</sup>

剛愎的性格也使他在面對流寇李自成圍攻北京城時，未能採行的南遷之議，錯失挽救國家的機會。崇禎十七年二月，

帝以賊勢漸逼，令群臣會議，以二十二日奏聞。都御史李邦華密疏云輔臣知而不敢言。翼日，帝手其疏問何事。陳演以少詹事項煜東宮南遷議對，帝取視默然。德璟從旁力贊，帝不答。……左都御史李邦華、右庶子李明睿請南遷及太子撫軍江南，皆不許。……帝得（李邦華）疏意動，繞殿行，且讀且嘆，將行其言。

<sup>111</sup> 《明史》卷二五九〈袁崇煥傳〉，頁 6719。

<sup>112</sup> 《明史》卷二五一〈成基命傳〉，頁 6489。

<sup>113</sup> 清·錢(粵只)：《甲申傳信錄》（《筆記小說大觀》十編第五冊），台北：新興書局，1973。卷一：「上語藻德曰：『此議何如？今事已急，可一言決之』。藻德默然不答，鞠躬俯首而已。上憂惑不能坐，於龍椅後靠立，再四詢藻德定議，藻德終無一辭。」，頁 2897。

到了三月「李建泰疏請南遷」，第二天「會帝召對群臣，中允李明睿疏言南遷便，給事中光時亨以倡言洩密糾之。帝曰：『國君死社稷，正也，朕志定矣。』」<sup>114</sup>有識之士針對事實建言，他卻不願承認自己主持的政局必須南遷；昧於時勢的大臣暢言南遷之議為為危言聳聽，他只好慷慨陳詞，決意「殉國」。終於在幾天之後（三月十八日），李自成攻陷北京，他自縊於煤山，他所信任的宦官王承恩陪伴從死。較之前幾任的君王，思宗更有力圖中興的企圖心，但終因「性多疑而任察，好剛而尚氣。任察則苛刻寡恩，尚氣則急遽失措」<sup>115</sup>，最後只能「死社稷」了。他在危急之際，仍未能面對事實，作出有遠見的抉擇，使明朝在倉促之間就覆亡了。後來亦因國無正統而使南明政權紛擾不斷，屢起屢仆，更影響處於那個時代下的臣子與人民的生死命運。

## 第二節多元發展的民間社會

### 一、文化思想方面

明朝永樂年間，朝廷纂修《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》，詔頒天下，作為全國教育系統及科舉取士的唯一教材，使「程朱理學」<sup>116</sup>取得獨尊的地位。宋儒看重的是「聖人千載不傳之奧」—「天理」。「天理」在人世間的表現就是宗法—宗族倫理，而五倫即出於「天理之自然」。二程提出「父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間。」<sup>117</sup>君臣、父子的尊卑關係和道德義務就如同「火之所以熱，水之所以寒」，是天地間之不可違逆，不必懷疑的「定理」。「人倫者，

---

<sup>114</sup> 《明史》卷二十四〈莊烈帝本紀二〉，頁 334；卷二五一〈蔣德璟傳〉，頁 6502；卷二六五〈李邦華傳〉，頁 6846。

<sup>115</sup> 《明史》卷二十四〈莊烈帝本紀二〉，頁 335。

<sup>116</sup> 「程朱理學」是宋代以程顥、程頤、朱熹為代表的哲學學派。肇始於北宋的周敦頤，奠基於二程，完成於南宋的朱熹。

<sup>117</sup> 宋·程頤、程顥：《二程全書》（《四部備要》第三六四-三六六冊），中華書局，1965-1966。見第一冊〈遺書〉，頁五。

天理也」而「君德即天德也」、「君道即天道也」。朱熹強調「格物致知」，即窮天理、明人倫、講聖言、通世故。他把傳統的綱常加以理論化和通俗化，認為「三綱五常」<sup>118</sup>應是社會的最高道德標準，並且認為這是永存而不滅的。三綱為：「君為臣綱、夫為妻綱、父為子綱」，再度強固君臣、父子間的尊卑關係。他強調：「存天理，去人欲」。「人慾」即指一切違背三綱五常的動機與行為。朱熹認為：「宇宙之間一理而已。天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性；其張之為三綱，其紀之為五常。」<sup>119</sup>天子既是天道的體現，所以臣民基於宗法倫理，要絕對的尊君。最後甚至發展出「餓死事小，失節是大」的極端思考。

這種單一的價值觀到了晚明時期，逐漸有些變化。身處民間的士人們對於朝廷的紛紛擾擾，政治的黑暗腐敗，看在眼中卻也無能為力。但他們對朝廷的失望，引發他們對自身處境更深刻的思考。施展政治抱負的空間極狹窄，生活的天地卻很寬闊，很多士人們不再以承擔道統為己任，甚至不再以參加科考為此生惟一的志業。價值觀趨向多元化，思想上由維護道統的程朱理學轉為王守仁以「心即理」、「致良知」、「知行合一」的陽明心學；由注重儒家傳統的倫理綱常，轉而注重個人主觀的道德意識與是非判斷。於是社會上出現許多名士、隱士、山人，他們的行為或是縱情聲色；或是高雅怡情；或是求禪問道<sup>120</sup>。這些人不再以「存天理，去人欲」、「克己復禮」的道德標準來評斷個人的價值高低，轉而體認自我價值的重要性。在文學、藝術上也掙脫「文以載道」的束縛，文章講求性靈之美，公安、竟陵派的小品文盛行；戲劇、小說、書法、繪畫、刻印、園林、等藝術創作，因為文人加入而有境界上的提升。文化思想上的多元發展，使明朝末年的士

---

<sup>118</sup> 摘錄自漢·班固：《白虎通義》（景印攤藻堂四庫全書薈要子部第二冊），頁 247-552。卷下〈三綱六紀〉：「三綱者何謂也？君臣、父子、夫婦也。……故君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱。」

<sup>119</sup> 《朱文公文集》卷七十《讀大紀》，頁 1216。

<sup>120</sup> 周明初：《晚明士人心態及文學個案》，頁 136。

人在遭到亡國之痛時，也有多元化的生命意義的選擇。

## 二、社會經濟方面

朝廷政治黑暗腐敗，但是民間的社會經濟如：農業、手工業、工商業……卻蓬勃發展，杭州、蘇州、湖州等商業大都市紛紛興起。原本為四民之末的商人，成為新興的社會中堅份子。社會價值觀轉變，不但不再歧視商人，文人士子或官員都與之結交，社會階級不再以以往的貴賤區分，而是以貧富區分。羅宗強認為明末社會、經濟的改變，使士人的人生旨趣產生巨大變化，有些士人自己成為儒商；有些則賣文鬻畫營生，生活逸樂奢華<sup>121</sup>。王守仁為蘇州商人方麟作墓誌銘：

古者四民異業而同道，其盡心焉，一也；士以修治、農以具養、工以利器、商以通貨，各就其資之所近，力之所及者而業焉，以求盡其心，其歸要在於有益於生人之道，則一而已。<sup>122</sup>

他將四民平等視之，他的學說是以四民為對象，不僅以士為對象。他的學生王艮原為灶丁，三十八歲始跟隨他讀書，並以「安身立本」、「明哲保身」的主張，下開泰州學派，成為一派宗師。

文人開始認為讀書之外，治生也很重要，陳確就說：

確嘗以讀書、治生為對，謂二者真學人之本事，而治生猶切於讀書。……

唯真志於學者，則心能讀書，必能治生，天下豈有白丁聖賢，敗子聖賢

---

<sup>121</sup> 羅宗強：《明代後期士人心態研究》，天津：南開大學出版社，2006，頁327；馮夢龍：《喻世明言》，台北：三民書局，1998，卷十八〈楊八老越國奇逢〉講述一個「讀書不就」的儒生從商的故事，頁267-280。

<sup>122</sup> 王守仁：《王文成公全書》（《四部叢刊》初編集部），台灣商務印書館，1967。卷二五〈節庵方公墓表〉，頁716。

哉，豈有學為聖賢之人而父母妻子之弗能養，而待養於人哉！<sup>123</sup>

這些經濟的繁榮發展，大都在長江以南。北方限於氣候、地形等因素，土地貧瘠，人民生活困苦。自天啟年間，開始有小規模的農民起事。朝廷一味鎮壓，未能在農田、水利、稅賦上思考解決方案。反而因為討平倭寇及與後金等的戰事，軍費浩大，不斷增加稅賦。萬曆時加賦五百二十萬兩；崇禎時又加遼餉九百萬兩、剿餉三百三十萬兩、練餉七百三十萬兩<sup>124</sup>，已是竭澤而漁了。即使南方土地肥沃，經濟繁榮，也已民怨四起。北方農民即使賣妻鬻子仍無法生活，只好拋田荒地，加入民變行列，成為流寇。

### 第三節、亡國與亡天下的辨析

明朝自始至終都外有邊患：北方瓦剌、女真相繼而起；沿海倭寇滋擾不斷。大小戰事，不曾停息，所以需負擔龐大的軍費<sup>125</sup>。神宗、熹宗連續怠政，朝廷宦官專政及黨爭激烈，使國庫空虛而百姓稅負日重。加之水旱災四起，百姓遭受流離之苦。主政之皇帝及大臣們卻仍埋首於使氣任性，爭權奪利，無法體認問題的嚴重性，亡國也就成為不可挽回的必然之勢了。

明亡之初，殉國人數不算太多，但「亡天下」的薙髮令頒布之後，反清復明的勢力大增，殉國風潮隨之而起。顧炎武對於所遭遇的時代劇變，提出「亡國」、「亡天下」的辨析：

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，而至于率獸食人，人將相食，謂之亡天下。魏晉人之清談，何

---

<sup>123</sup> 陳確：《陳確集》，北京：中華書局，2009。卷五〈學者以治生為本論〉，頁 158-159。

<sup>124</sup> 《明史》卷七十八〈食貨志二〉，頁 1904。

<sup>125</sup> 《明史》卷三十二〈日本〉，頁 8341-8358；卷三二八〈瓦剌〉，頁 8497-8509。

以亡天下？是孟子所謂楊墨之言，至於使天下無父無君而入於禽獸者也。……知保天下然後知保其國。保國者，其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤，與有責焉耳矣。<sup>126</sup>

「亡國」是政權的失落；「亡天下」是原則、文化傳統的失落。「保國」是保護政權；「保天下」則是保持原則，保衛文化傳統。明朝末年的改朝換代，不僅是朝代興衰，並且還是執政民族的更替。薙髮易服的規定，更使個人直接的面臨傳統思想和個人價值理念瞬間傾搖的重大挑戰。即使是統治中國近百年的元朝蒙古人，也從未下令要漢人改變髮式與服裝。「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」這是漢人千年以來根深蒂固的倫理觀，薙髮不僅有違傳統，更是一種文化上的侮辱。

得民心者得天下，朝代興迭有其天命所歸、歷史循環的意義。官紳百姓從求生存的角度看來，大順（李自成）取代明朝，只是「異姓改號」的政權轉移。明朝的掙扎圖存，是宗室、皇親國戚、世襲勳臣之類「肉食者」的事，與一般士民百姓沒有多大關係，所以抗爭並不激烈，殉國的朝臣與投降人數並不算多<sup>127</sup>。但是滿洲女真族的人主中原，又以武力威脅，強迫所有的人「薙髮易服」則是「被髮左衽」的「亡天下」了。「亡國」而又「亡天下」是政治與文化尊嚴的雙重失落，所以引起明朝末年極慘烈的抗爭。對於那些為薙髮易服奮而起義的人而言，「知保天下然後知保國。」他們所要效忠的對象不僅是是一家天下，而是整個民族文化的尊嚴與存續，因為「保天下，匹夫之賤與有責焉耳矣」。

歷史上朝代不斷更易，而文化傳統總是一脈相承，未曾中斷。「亡國」雖然遺憾痛苦，但平民百姓無力與政局、時勢或天命相抗，只能無奈接受；「薙髮易

---

<sup>126</sup> 清·顧炎武：《日知錄集釋》（《四部備要》子部第六十四冊），台北：台灣中華書局，1983。第二冊卷十三〈正始〉，頁5。

<sup>127</sup> 依照《明史》記載崇禎朝殉國大臣僅二十一人。

服」則事關「夷夏大防」，「變華為夷」，不僅是「亡國」而是「亡天下」。抗清復明不僅是恢復明室的政權保衛戰，而是「天下興亡，匹夫有責」的文化保衛戰。

## 一、亡國之初的震撼

李自成軍隊的勢力迅速擴張，朱之馮守宣府，城內人心惶惶。監軍的太監杜勳與總兵王承胤勸他獻城投降，之馮大罵，不久看見杜勳「蟒袍鳴騶，郊迎三十里之外，將士皆散」。原來監軍太監杜勳與守城總兵王承胤早已打算投降。朱之馮嘆息後登城，命左右發炮，「默無應者，自起篝火，則炮孔丁塞，或從後掣其肘。之馮撫膺嘆曰：『不意人心至此！』仰天大哭」<sup>128</sup>。城破後，他自縊殉國。

黃宗羲記兵部右侍郎王家彥在甲申之變守北京城之事：「賊入，家彥欲戰，而士卒無應者，乃望闕叩頭哭曰：『臣無以報皇上矣！從城上擲身而下。』」<sup>129</sup>；同卷另有施邦曜事，更令人感慨在亂世選擇做忠臣之寂寞蕭條：「邦耀守城，賊入，道梗不得還寓，入民舍自縊，居民恐累之，解其懸；入他舍又縊，他舍民又解之。邦耀取砒投燒酒飲之乃死。……當邦耀求死不得時，嘆曰：『忠臣固不易做！』」<sup>130</sup>

崇禎帝在流寇兵臨城下之際，要求大臣、太監們出錢助餉，反應十分冷落。連他的岳父周奎都託辭窮困，僅捐出白銀一萬兩。李自成入北京成後，部將劉宗敏以繫獄拷掠的方式，向大臣及北京城中富豪「追贓助餉」，竟然在周奎家搜出五十萬兩，可見國尚未亡，大臣早已各謀私利，對明朝及崇禎帝離心離德了。<sup>131</sup>

<sup>128</sup> 《明史》卷二六三〈朱之馮傳〉：「見之馮叩頭，請以城下賊。」頁 6808。

<sup>129</sup> 黃宗羲：《弘光實錄鈔》（《黃宗羲全集第二冊），浙江古籍出版社，1985。卷二，頁 38。

<sup>130</sup> 黃宗羲：《弘光實錄鈔》頁 39；《明史》卷二六五〈施邦曜傳〉：「城陷，趨長安門，聞帝崩，慟哭曰：『君殉社稷矣，臣子可偷生哉！』即解帶自經。僕救之蘇，恨曰：『是兒誤我！』賊滿衢巷，不得還邸舍，望門求縊，輒為居民所麾。乃命家人市信石雜燒酒，即途中服之，血迸裂而卒。」頁 6851。

<sup>131</sup> 清·計六奇：《明季北略》（《筆記小說大觀》十二編第四-六冊），台北：新興書局，1973。卷二十〈初十徵戚璫助餉〉：「上按籍，令勳戚大璫助餉，進封戚臣嘉定伯周奎為侯，遣太監徐

根據當時在北京的大臣熊開元的記敘：「聞都人望賊如望歲，不啻三百矛刺心而血欲灑而無從也」<sup>132</sup>。根據《明史》記載，李自成攻陷北京，崇禎朝應聲而亡後：「莊烈帝殉社稷。文臣死國者，東閣大學士范景文而下，凡二十有一人」<sup>133</sup>；另加上勳戚、宮人，人數較多：「文臣自范景文；勳戚自劉文炳以下，殉節者四十餘人，宮女魏氏投御河，從者二百餘人」<sup>134</sup>。滿朝文武兩三千名官員，僅二十多人殉國，人數甚至比不上建文帝時殉難的八百人<sup>135</sup>。這可能是統治者長期以來的舉措失當，人心大失之故吧！

第一個殉國的是東閣大學士范景文<sup>136</sup>，他早已看出情勢危急，已先絕食三日，北京城陷落時，他尚不知崇禎下落，就堅決殉國。

賊勢已極，公蒿目時艱，中夜輒涕零謂：「身為大臣，不能仗劍為天子擊賊，雖死奚益？顧非是無以報聖明於萬一。」三月十七日召對，公已絕粒三日。飲泣入告，聲不能續。及京城陷，群譁上南遷，公賦絕命詩有：「翠華迷草露，淮水漲烟澌」之句。遂自經於妻陸氏靈前，家人解之，賦詩二首有云：「誰言信國非男子，延息移時何所為？」拜闕號哭，

---

高宣詔求助謂：『休戚相關，無如戚臣務宜首倡，自五萬至十萬，協力設處，以備緩急。』奎謝曰：『老臣安得多金？』高泣諭再三，奎堅辭。高拂然起曰：『老皇親如此鄙吝，大事去矣，廣蓄多產何益？』奎不得已，奏捐萬金。上少之，勒其二萬。奎密書皇后求助。后勉應以五千金，令奎以私蓄足其額。奎匿宮中所畀二千金，僅輸三千。太監曹化淳、王永祚助至三萬、五萬。王之心最富，上面諭之，對以家計稍乏，僅獻萬金。諸內官各大書於門：「此房絕兌」，復雜出古玩諸物，陳於市以求售。後賊拷夾王之心，追十五萬，他金銀玩器稱是。周奎抄見銀五十二萬，珍幣復數十萬，人皆快之。惟太康伯張國紀輸二萬，餘不及也。又議前三門巨室，各輸糧給軍，且贍其妻孥，使無內顧，諸巨室多不樂而止。」頁 401。

<sup>132</sup> 熊開元：《魚山剩稿》（《筆記小說大觀》四十三編第四冊），台北：新興書局，1973。卷一〈去兵食以存信去信以求兵食疏〉，頁 107。

<sup>133</sup> 《明史》卷二六五〈序言〉，頁 6833。

<sup>134</sup> 《明史》卷二零九〈流賊〉，頁 7965。

<sup>135</sup> 明成祖靖難，惠帝不知所蹤事。見《明史》本紀第四、第五，頁 59-77；列傳第十四、十八、三十二、三十三，頁 3741-4096。

<sup>136</sup> 范景文，字夢章，號質公，河間府吳橋縣人。崇禎時拜東閣大學士。

潛赴龍泉巷古井死。時死節二十餘人，公為最先，絕不知上凶問云。<sup>137</sup>

戶部尚書倪元璐：「整衣冠拜闕，大書几上曰：『南都尚可為。死吾分也，勿以衣衾斂。暴我屍，聊志吾痛。』遂南向坐，取帛自縊而死。」<sup>138</sup>；左都御史李邦華至文信國（文天祥）祠，對信國三揖說：「邦華死國難，請從先生於九京矣。」為詩曰：「堂堂丈夫兮聖賢為徒，忠孝大節兮誓死靡渝，臨危受命兮吾無愧吾。」<sup>139</sup>然後投繯而死。

許多大臣是全家數十人一同殉國，兵部主事金鉉在情勢危急時，「奔告母：『母可且逃匿。兒受國恩，義當死。』鉉母章時年八十餘矣，呵曰：『爾受國恩我不受國恩乎！廡下井，是我死所也。鉉哭而去。』」城破時，他投河自盡，他的母親、妻子相繼投井而亡，其弟在辦完全家的喪事後也自殺了。<sup>140</sup>

## 二、頒行薙髮令引發殉國風潮

明朝末年，政治黑暗，民不聊生，致使流寇一呼百應。現實生活已是無可忍耐，百姓及官紳們對於李自成倒有些期待。北京的百姓對朝廷的危急只是旁觀，甚至是「幸災樂禍，具言李公子至貧人給銀五兩，往往如望歲焉」<sup>141</sup>，可看出有一些人對新王朝的擁護。李自成於崇禎十七年於西安自立大順王朝，隨即「免賦三年」，表現出保護農民的態度。進入北京後，「召慰父老於武英殿，問疾苦」<sup>142</sup>，所以能在短短三個月就佔領黃河流域。即使是一般受儒家傳統影響的官員、儒士和平民百姓都認為「明亡順興」是歷史上常見的改朝換代。大部分的百姓，包括

---

<sup>137</sup> 見《明史》卷二六五〈范景文傳〉，頁 6835 及《明季北略》卷二十一〈殉難文臣范景文〉，頁 3157。

<sup>138</sup> 《明史》卷二六五〈倪元璐傳〉，頁 6841。

<sup>139</sup> 《明史》卷二六五〈李邦華傳〉，頁 6846。

<sup>140</sup> 《明史》卷二六六〈金鉉傳〉，頁 6871。

<sup>141</sup> 出於劉尚友：《定思小紀》轉引自顧誠：《南明史》，北京：中國青年出版社，1997，頁 4。

<sup>142</sup> 清·談遷《國權》，北京：中華書局，1978。卷一百一〈思宗崇禎十七年〉，頁 6070。

生活較為穩定的士紳階級，大都認為明朝氣數已盡，對新王朝充滿期待。<sup>143</sup>所以「衣冠介冑，叛降如雲」<sup>144</sup>。如史可法在對弘光的奏疏中，沉痛地說：「在北諸臣死節者寥寥，在南諸臣討賊者寥寥，此千古以來所未有之恥也！」<sup>145</sup>

歷史上的改朝換代，只要新的政權能照顧百姓，讓生活能過下去，一般人都尚能接受。無奈李自成的大順王朝一直未能轉變「民變」性質，並無一統天下，長治久安的雄圖大略。沿路而來燒殺擄掠，對於軍隊並不管制，使百姓痛苦更深；又以「追贓助餉」荼毒拷掠官僚富商，使民心又散。南明的歷任君王受制於驕橫的將領。其軍隊缺乏管制，無異盜匪，對民間大肆搶掠，受害百姓轉而對清朝軍隊有「清兵如蟹，遲遲其來」<sup>146</sup>的期盼。

清政權入關後，不但馬上襲用明官，連大順官員都一樣錄用，立刻組建政府各職能部門；並祭祀前明皇帝；厲行廉政。清朝的軍隊不僅有作戰力，軍紀亦約束嚴明<sup>147</sup>。清朝連續頒布多項減稅、招聘人才、恢復科舉、嚴懲貪官……等政策，使其統治區的政治、經濟、社會各方面得到安定發展，頗能收安定人心之效<sup>148</sup>。但清朝後來的種種作為，卻與之矛盾衝突。儘管統治者一再標榜「滿漢一體」，實際上經常以征服者的姿態，在政策上、任用官員上「崇滿歧漢」。其中最嚴重，引起反彈最大的，就是頒布薙髮令。滿清初入關時即曾發布薙髮令，但引起北方人民的激烈反抗，為安定民心，只好收回成命<sup>149</sup>。但在清朝占領北、南兩京之後，

---

<sup>143</sup> 顧誠：《南明史》頁4-頁6。清·張岱：《石匱書後集》，北京：中華書局，1962。〈義人列傳〉：「甲申，闖賊破京城，百姓皆持香跪迎。」頁445。

<sup>144</sup> 談遷：《國權》卷一百一〈思宗崇禎十七年〉，頁6070。

<sup>145</sup> 明·史可法：《史可法集》，上海：上海古籍出版社，1984。卷二〈請討賊禦敵以圖恢復疏〉頁39。

<sup>146</sup> (1) 計六奇：《明季南略》（《筆記小說大觀》十二編第二-三冊），台北：新興書局，1973。卷十一〈鄭芝龍議助餉〉記隆武朝鄭氏家族蠻橫，受害者延頸待清兵，「謠曰：『敵兵如蟹，遲遲其來！』」頁1433；(2) 清·邵廷采：《東南紀事》（《筆記小說大觀》十編第五冊），台北：新興書局，1973，卷一〈唐王聿鍵〉：「清行如蟹，蓋遲其來也」，頁3059。

<sup>147</sup> 李榮慶等譯/司徒琳(Lynn A. Struve)著：《南明史1644-1662》，上海：上海古籍出版社，1992。第二章：「清朝的軍隊的優勢並不僅於作戰力，還表現在軍隊平日的約束上」，頁46。

<sup>148</sup> 司徒琳：《南明史1644-1662》第二章，頁47。

<sup>149</sup> 司徒琳：《南明史》第二章：「崇禎十七年六月六日多爾袞率清軍進入北京城，六月七日頒布

事情有了變化。

明降臣孫之獬在清廷任禮部尚書，為求表現，自己主動薙髮。上朝時，漢人官員仍是博冠大袖的明朝裝束，對他訕笑鄙視，不讓他入班站列；滿族官員也將踹出滿班。他羞憤之下，上疏向清世祖順治（多爾袞攝政）<sup>150</sup>建議漢人薙髮：

陛下平定中原，萬事鼎新，而衣冠束髮之制獨存漢舊，此乃陛下從中國，非中國之從陛下也。<sup>151</sup>

漢降臣幾乎全體反對「薙髮易服」，反對的理由是漢族儒家的「禮樂制度」的傳統及身體髮膚受之父母不敢毀傷的孝道觀念，這是崇高而不可侵犯的。言下之意，對滿族文化有輕視的態度。這激怒了多爾袞，他認為滿族也有其社會與禮儀制度，滿清是政治與軍事上的征服者，何以在文化上要受此屈辱？

順治二年（1645），攝政王多爾袞於六月二十八日在北京；七月二十一日在南京敕令：成年男子，凡非僧道中人，必須薙髮易服，以示歸順清朝。朝廷認為改換服裝樣式需要一些時日，但對於薙髮則嚴格規定：「各地自此令到達之日，限於十日之內，盡使薙髮，違者處死。」<sup>152</sup>於是薙髮令如火如荼的在各地推行。陳確記錄當時漢人的心態和情況：

---

薙髮令，因民眾動激烈，二十天後薙髮令取消。」頁 35。

<sup>150</sup> 多爾袞自 1643-1650 攝政七年。王家禎：《研堂見聞雜記》

<sup>151</sup> 清·王家禎：《研堂見聞雜記》（《筆記小說大觀》十編第五冊），台北：新興書局，1973。書中云：「我朝之初入中國也，衣冠一仍漢制，凡中朝臣子，皆束髮頂進賢冠，為長袖大服，分為滿漢兩班。有山東進士孫之獬，陰為計，首薙髮迎降，以冀獨得歡，乃歸滿班。則滿以其為漢人也，不受；歸漢班，則漢以其為滿飾也，不關。于是羞憤上疏，略謂：『陛下平定中國，萬事鼎新，而衣冠束髮之制，獨存漢舊。此乃陛下從中國，非中國從陛下也。』于是削髮令下，而中原之民，無不人人思挺螳臂，拒蛙鬥，處處蜂起，江南百萬生靈，盡膏野草，皆之獬一言激之也。原其心，止起于貪關富貴，一念無恥，遂釀荼毒無窮之禍。至丁亥歲，山東有謝遷奮起，攻破州縣，入淄川城，首將之獬一家殺死，孫男四人，孫女孫婦三人，皆備極淫慘以斃，而之獬獨縛至十餘日，五毒備下，縫口支解。嗟乎！小人亦枉作小人爾，當其舉宗同盡，百口陵夷，恐聚十六州鐵鑄不成一錯也。」頁 2584。

<sup>152</sup> 《清世祖實錄》轉引自司徒琳：《南明史》第二章頁 48。

嗚呼！「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。」此言自童時習聞之。故薙髮則虧體，虧體則辱親，虧體辱親又何以為人！去秋新令：不薙髮者以違制論斬。令發後，吏誦不薙髮者至軍門，朝至朝斬，夕至夕斬。<sup>153</sup>

「薙髮易服」的政策不僅遭到了傳統知識分子的抵制，也激怒了下層民眾，於是各地紛紛起而反抗。不僅原先準備降清的人，立刻改變主意；連原本歸順之州縣地方也紛紛起而抗清，由此而起的抗清鬥爭幾乎遍及全國，使原本如風中殘燭的南明政權，又被奉為文化與政治的正統，反清復明的力量大增，聲勢猛烈而地域遼闊。原本已降清的文官如：錢謙益、李建泰、丁啟睿；武將如：姜瓖、金聲桓、李成棟、王光泰，各在不同的機會下，先後加入反清復明的活動。

薙髮令頒行，上至士大夫階級，下至販夫走卒，因起義而殉國者前仆後繼。許多地方的抗清行動不起於清廷接管之時，而是起於薙髮令頒布之日。在當時，保留頭髮就是民族志節的表徵。張岱曾說：「髮一落，……心與髮俱落」。<sup>154</sup>髮式改變就代表民族文化的淪喪，所以許多人不惜以死護髮。

崇禎時的大臣徐汧<sup>155</sup>在甲申之變時（1644）因公務到南方，接著又因丁憂在家。弘光朝（1645）徵召他為詹事府少詹事，翰林院侍讀學士，可是他「知事不可為，不之官。」繼續隱居在家。「己酉閏六月，大清兵至，下令薙髮，公誓不屈辱曰：『以此不屈膝不披髮之身，見先帝於地下』，遂自沉虎丘後溪死。」<sup>156</sup>從他不就任弘光朝的官職可知他已選擇退出政治，不再介入世代興衰的紛擾，但薙髮則不只是政治上的屈從，且是文化上的侮辱，這就不能屈從，只能殉國了。

林化熙原是隆武朝國子監博士，隆武朝敗亡後避居海口鎮。清軍占領海口後

---

<sup>153</sup> 陳確：《陳確集》，北京：中華書局，2009。卷十三〈告先府君文〉，頁310。

<sup>154</sup> 見張岱：《石匱書後集》卷二十八〈劉、華、楊、續、沈、李、鄺、蔡列傳石匱書曰〉，頁180。

<sup>155</sup> 徐汧字九一，號勿齋，長洲人。崇禎元年戊辰進士。

<sup>156</sup> 計六奇：《明季南略》卷九〈徐汧沉虎丘後溪死〉，頁1261。

將他送到福州，降將張存仁想對他勸降，故意為他開脫說：「吾聞海上周鶴芝脅人留髮而不薙頭，子受其所脅也。」化熙笑答：「人生髮膚，不能自主，而受脅於人耶！若髮可脅之而留，今日亦能脅之而薙乎？」這句話也譏刺了張存仁，張生氣的將他置之獄中。第二天張存仁再次勸降，他仍是不答應，於是「使戮之於市」。途中經過當時隆武皇帝「登極之行朝」，化熙對押解的兵卒說：「『大明臣子也，當死於是。』口占一絕云：『吾頭戴吾髮，吾髮表吾心。一死還天地，名義終古欽。』」然後從容就義。<sup>157</sup>

隆武帝時的大臣傅冠被俘，明降將李成棟勸降：「但去髮，保無他。」他說：「汝知千古有文文山乎？吾鄉先進也。吾鄉惟有斷頭宰相耳。」臨刑時，從容南拜後就義<sup>158</sup>。錢塘知縣顧咸建不願投降滿清又不願做無謂抵抗而累及錢塘一縣百姓，本已棄官逃走，被清兵追捕送到吳江，撫司令他薙頭改冠，他說：「不仕以完臣道，不髡以完子道。」被殺<sup>159</sup>。常熟諸生徐懌在薙髮令到達的時候，「服布袍，別親族。題壁曰：『不欲立名垂後代，但求靖節荅先朝。』夜半自縊。」<sup>160</sup>

弘光朝補吏部驗封司員外郎華允誠在南京淪陷後，攜家族回鄉，「杜門者三年」（1645~1648），以逃避嚴酷的薙髮令。因為清廷實施連坐處罰，鄉人恐怕遭他們連累而去舉發。巡撫土國寶勸他薙髮，「不從」，押解至南京「見巴帥不跪，時巴著快鞋，踢折公膝，復拔公髮幾盡」。他仍不屈，最後以「吾不愛身易中國之冠裳也」被殺。<sup>161</sup>

地方百姓首先因薙髮令起而抗清的是江陰縣。江陰縣頒布薙髮令後，全城鼎

---

<sup>157</sup> 清·徐秉義：《明末忠烈紀實》（《明代傳記資料叢刊》第一輯第八、九冊），北京：北京圖書館出版社，2008。卷十三〈林化熙傳〉第八冊，頁687-688；黃宗羲：《海外慟哭記》（黃宗羲全集第二冊），魯監國元年〈虜殺國子監博士林化熙於行宮〉，頁215-216。

<sup>158</sup> 胡蘊玉《髮史》〈傅冠〉，頁3。

<sup>159</sup> 徐秉義：《明末忠烈紀實》卷十六〈顧咸建傳〉，《明代傳記資料叢刊》第九冊，頁199。

<sup>160</sup> 計六奇：《明季南略》卷九〈徐懌自縊死〉，頁1274。

<sup>161</sup> 計六奇：《明季南略》卷九〈華允誠不跪死〉，頁1258；《明史》卷二五八〈華允誠〉：「國變後屏居牧田，不肯薙髮，與從孫尚濂駢斬於南京。」頁6650。

沸，公推典吏閻應元<sup>162</sup>為首，以「大明中興」為旗號，正式反清。全城集民兵、鄉兵共二十餘萬人，組織嚴密，調配得宜；物資集中管理、分配。明降將劉良佐圍城勸降，閻應元回應：「有降將軍，無降典吏。」如此堅持近三個月，始終得不到南明政權的奧援。清軍以大砲攻城，終至城破。城破後，居民繼續展開激烈的巷戰，全城無一人投降。閻應元負傷投湖不成，被俘不屈而亡。臨終賦詩：「八十日帶髮效忠，表太祖十七朝人物。十萬人同心殺賊，留大明三百里江山。」清軍在城中屠殺數日，江陰城被破壞無遺。<sup>163</sup>

嘉定縣在弘光朝覆亡後，已由滿清占領。縣府頒薙髮令，引起民情沸騰，有人徵詢鄉紳侯峒曾<sup>164</sup>的意見，他毅然回答：「聞徐太史汧護髮自裁，何不奮義？即不可為，乃與城存亡，未晚也。」他帶領兩個兒子侯玄演、侯玄洁，進士黃淳耀及其弟黃淵耀入城倡議反清復明，得到熱烈響應。各戶壯丁「衣糧燈燭悉自備」，「城上樹立白旗，大書：嘉定恢剿義師」，「諸鄉兵未諳兵勢，爭裹糧厲兵而來，峒曾、淳耀等親自臨城，勉以忠義，言與淚俱，人皆感奮。」<sup>165</sup>但畢竟他們沒有經歷嚴格的作戰訓練，無法與清吳淞總兵李成棟（明降將）所率領的大軍相抗。僵持近一個月後城破，侯峒曾及其子都就義了，李成棟下令屠城：

兵丁遂得肆其殺戮，家至戶到，小街僻巷，無不窮搜；亂葦叢棘，必用槍亂攪，知無人然後已。丁兵每遇一人，輒呼：蠻子獻寶！其人悉取腰纏奉之，意滿方釋。……遇他兵脅取如前，所獻不多，輒斫三刀，至物盡則殺。故僵屍滿路，皆傷痕遍體，此屢斫使然，非一人所致也。……其懸樑者、投井者、斷肢者、血面者、被斫未死手足猶動者，骨肉狼藉，

---

<sup>162</sup> 清·舒赫德等撰：《欽定勝朝殉節諸臣錄》（景印文淵閣四庫全書史部），台北：台灣商務印書館，1983-1986。「英德主簿閻應元，順天通州人。初為江陰典吏，以禦海賊功遷職未赴。南京破，率江陰人守城，竭力捍禦者三月。」第二一四頁 456 之 422。

<sup>163</sup> 《江陰城守紀》轉引自顧城《南明史》第七章，頁 233-237。

<sup>164</sup> 侯峒曾，天啟五年進士，弘光時任通政司左通政史，嘉定起義當時已無官職。

<sup>165</sup> 張岱：《石匱書後集》卷三十四，頁 201。

彌望皆是，亦不下數千人。三日後自西關至葛隆縣，浮屍滿河，舟行無下篙處。……<sup>166</sup>

因嘉定周邊城鎮不斷對清軍有復仇性質的反抗行動，所以清軍前後三次屠城，居民死傷慘烈，幾乎可說是無一倖免。

這些已離職的前朝官員及平民百姓因拒絕薙髮而興起的反清行動，既沒有受過正規軍事訓練也沒有完整及長遠的規劃，更沒有得到朝廷的支援。他們並非預期復明的軍事行動會成功，不過以反抗的行動表達維護民族尊嚴的決心，堅決的不能接受文化喪失，軀體受辱，以生命追求自己所遵從的價值觀而已。明代各國君在政事上的昏庸無能，對待臣子的殘酷、不尊重，都是歷史上少見的，無怪乎依照《明史》記載，崇禎帝殉社稷後，滿朝官員殉國的僅二十一人<sup>167</sup>。在他之後的南明諸帝政的表現，比他更是不如，而殉國人數卻大幅增加，這其中的原故，應該是由薙髮令引起的「亡天下」的危機感，使當時的士人及民眾忍無可忍，憤而以生命殉之吧！

#### 第四節、摧枯拉朽的末世政局

明朝自成祖永樂帝起即是兩京制，在南京設有六部，雖是虛置，但規模具備。崇禎十七年（1644）五月，弘光帝朱由崧在南京即位<sup>168</sup>，很快就成立了南明。當時南明掌控江淮富庶之地，情勢尚大有可為，可嘆的是南明弘光朝依舊落入黨爭的情勢。馬士英<sup>169</sup>、阮大鍼在崇禎朝時曾遭東林黨人鄙視排擠，在掌握權力之後，

---

<sup>166</sup> 《嘉定屠城記略》轉引自顧誠《南明史》第七章，頁 237-241。

<sup>167</sup> 《明史》卷二六五〈列傳第一五三〉：「莊烈帝殉社稷。文臣死國者，東閣大學士范景文而下，凡二十有一人。」頁 6833。

<sup>168</sup> 福王朱由崧為明神宗之孫，「爭國本」案時爭取太子失敗的福王朱常洵的兒子，思宗的堂兄。

<sup>169</sup> 《明史》卷三百零八〈馬士英傳〉：「士英為人貪鄙無遠略，復引用大鍼，日事報復，招權罔利，以迄於亡。」頁 7940。

藉機報復。史可法遭到排擠，自請督師淮揚。阮大鍼原為魏忠賢的爪牙，崇禎朝時詔令「終身不得錄用」的無行文人，他的出仕使許多官員紛紛告退，「呂大器、姜日廣、劉宗周、高弘圖、徐石麒等皆與士英齟齬，先後罷歸」。<sup>170</sup>

除了黨爭，還有文武不合的問題。明朝朝臣有以道德說教、以理服人的風氣，南明時文官仍然以這種方式作為駕馭武將的唯一法門。但此時武將掌握兵權，對這些大道理無動於衷。許多文官就認為不能與他們共事，不是憤而辭官；就是被朝廷屏棄不用。

弘光朝在軍事上，採「藉虜平寇」政策，謀求與清軍聯合以消滅以李自成、張獻忠為主的流寇。對被清軍攻擊敗逃的李自成軍隊並不乘勝追擊，而是希望「讓他們兩敗俱傷，然後對付削弱的一方，以收漁翁之利。」<sup>171</sup>當時因頒行薙髮令的原因，江北各地的反清勢力紛紛而起，南明卻汲汲於內部的爭權奪利，失去整合江北、江南各地民間勢力的機會。一年之後（1646），清軍南下，史可法死守揚州，卻不見援軍，城破後他壯烈犧牲。清軍直驅南京，弘光帝被俘遭殺害。不久，唐王隆武帝即位福州，勢力只及於福建；魯王監國在浙江紹興就任，勢力大至在浙東。其後的擁唐、擁桂之爭，徒然削弱反清力量。

南明諸正朔，除隆武帝出身艱苦，頗有勵精圖治之志外，其餘諸帝，雖已至亡國險境，皆仍難改王孫宮闈的生活氣息，稍有餘裕即流連逸樂享受，令人失望。張岱痛罵弘光帝朱由崧：「弘光痴如劉禪，淫過隋煬，更有馬士英為之顛覆典型，阮大鍼為之掀翻鐵案<sup>172</sup>，一年之內，貪財好殺，帶酒宣淫，諸凡亡國之事，真能集其大成。」<sup>173</sup>李奇有〈西施山戰占〉一詩：「魯國君臣燕雀娛，共言嘗膽事全

---

<sup>170</sup> 《明史》卷三百零八〈馬士英傳〉，頁 7941。

<sup>171</sup> 司徒琳《南明史 1644-1662》第一章，頁 24-27。

<sup>172</sup> 崇禎時欽定魏忠賢閹黨逆案，弘光時馬士英、阮大鍼卻大翻案，進用當時崇禎欽定為永不錄用的官員，阮大鍼即是其中之一。

<sup>173</sup> 張岱：《石匱書後集》卷五〈明末五王世家·總論〉，頁 50。

無。越王自愛看歌舞，不信西施肯獻吳。」<sup>174</sup>

南明各朝的流亡政府，對於軍人跋扈，莫可奈何。隆武帝時，擁兵自重的鄭芝龍心存觀望，只為自己的政治利益打算，暗中與清軍聯絡，想以最有利的條件降清，逼得首輔黃道周以文臣招募義軍北上與清軍作戰，他們雖有一腔熱血，卻無作戰經驗，當然兵敗，黃道周被俘不屈，壯烈犧牲了<sup>175</sup>。魯監國的大將鄭彩將意見不合的東閣大學士熊汝霖推入海中殺害，魯監國除含恨大哭之外，亦無對策。<sup>176</sup>

而所謂義軍有許多是不願降清的前流寇叛軍，來自李自成、張獻忠之草莽舊部，可謂魚龍混雜，各方勢力混亂衝突。曾自組軍隊抗清的黃宗羲，記其所知充當義軍的「陸寇」、「水寇」：

桀驁不聽節制，白晝殺人市中，懸其腸於官府之門，莫敢向問<sup>177</sup>。

時鄉壯皆民間無賴子弟，聞義旗起，皆相率團聚，以圖富貴。鄉村坊落，凡有富名，輒借名索餉，自啖酒食<sup>178</sup>。

陳確在〈東溟寺異人記〉中直接說其家鄉浙江海寧縣之「民寨稱大明兵者，…皆賊耳」<sup>179</sup>。這些烏合之眾的義軍，其殘暴無異於盜匪。而將領們以坐擁軍隊自重，

---

<sup>174</sup> 李奇：《李介立詩鈔》卷二：「詩後注曰：『魯監國之在紹興也，以錢塘江邊界。聞守江諸將日置酒唱戰，歌吹聲達百餘里。……王乃召百官宴於廷，出優人、歌伎以侑酒。其妃亦隔簾開宴。……見王平巾小袖，顧盼輕溜，酒酣歌作，王鼓頤張唇，手象箸擊座，與歌板相應。已而投箸起，入簾擁妃坐，笑語雜遝，聲聞簾外』」。轉引自顧誠《南明史》第八章第二節，頁 264。

<sup>175</sup> 《明史》卷二五五〈黃道周傳〉，頁 6601。

<sup>176</sup> 事見徐秉義：《明末忠烈紀實》卷十四〈殉魯傳熊汝霖〉頁 756；黃宗羲《行朝錄》卷四〈魯監國紀年下〉，頁 266。

<sup>177</sup> 黃宗羲：《行朝錄》（《叢書集成續編》第二七七冊），台北：新文豐出版公司，台一版，1991。卷二〈紹武之立〉，頁 259。

<sup>178</sup> 黃宗羲：《行朝錄》卷十二《江右紀變》，頁 301。

<sup>179</sup> 陳確：《陳確集》，文集卷九〈東溟寺異人記〉，頁 214。

將作戰視為有利可圖的「生意」，在朝中驕恣蠻橫，卻常有陣前倒戈，臨陣脫逃的情況。輔佐永曆帝的大臣瞿式耜感慨而言：「兩年來不困於虜，反困於寇，忠臣之報，固宜如此，夫復何言<sup>180</sup>」。

張煌言在舉義之初就對同志者說：「新莽篡位，河北群盜皆以興復漢室為名；今日山中義師，大率類此，故執事得以折柬招之。不孝本來面目何如？亦欲以此術相攏絡。」<sup>181</sup>可見他明白所謂義軍，並不可恃，他也知南明局勢終必敗亡，自己的抗清復明，就像螳臂擋車。<sup>182</sup>只是他執著於知其不可而為之的復明大業，先求壯大抗清勢力。

南明諸正朔，前後歷時十八年，每次成立的政權，幾乎都是崇禎朝弊病的延續，甚或是更為惡劣。朝中依舊黨爭不斷；坐擁兵權的武將跋扈自私；而此時期的國君比崇禎則更為無能怯懦，所以抗清的政權屢起屢仆，終難成大事。弘光帝異想天開的想藉虜平寇，一年之後，終遭覆滅；隆武帝頗思振作，卻受制軍閥鄭芝龍，也是維持一年後覆滅；魯監國欲偏安浙東，不敵清軍的猛烈攻擊，曾一度逃至舟山島上勉強支撐，八年之後魯王死於金門；永曆帝輾轉於西南山區，他對於戰事是聞風先逃，僅靠瞿式耜、張煌言、李定國等人勉強支撐，早已國不成國。

183

處於明末這個歷史轉折的時刻，士人的進退出處都有其深刻而無奈的為難之處。君王庸懦，賴以恢復明室的軍隊殘暴如賊，使得飽受戰亂荼毒的民心由激情抗清，而變得越來越冷漠。四顧蒼茫，選擇加入南明朝廷的士人、大臣們，心情

---

<sup>180</sup> 清·瞿式耜：《瞿式耜集》，上海：上海古籍出版社，1981，卷三〈與顧玉書手札〉，頁276。

<sup>181</sup> 張煌言：《張蒼水集》（《叢書集成續編》第一五十冊），台北：新文豐出版公司，台一版，1991。卷五〈復田提督雄張鎮杰王道爾錄書〉，頁540。

<sup>182</sup> 季六奇：《明季南略》卷十，記載張煌言就義前的絕命詩：「不堪百折播孤臣，一望蒼茫九死身；獨攬龍髯空問鼎，佔留螳臂強當輪。謀同曹社非無鬼，哭向秦廷那有人！可是紅羊剛換劫，青雲白草未曾春？」頁1419。

<sup>183</sup> 詳見附表一：南明大事簡表。

備感孤絕。他們原本為大明政權、為文化傳統而抗清，身家性命早已不足惜，難為的是處於其間，因迷失目標而孤立的感受。

## 第四章、明末士人的抉擇困境

亞里士多德說：「人是政治的動物」。人類在社會與歷史的影響之下發展出個體的價值觀。明末盛行的殉國風氣，涉及到許多傳統文化的因素，也關聯當時代對死亡的社會價值，尤其在封建制度下的君、臣關係。在明末這種君王昏聩；群臣紛爭；是非錯置的政治氣氛之下，明代士人堅持「生以理全，死與義合」<sup>184</sup>的理想，為了承擔道義，保持氣節而選擇死亡。這種理想根源，看似來自「臣事君以忠」的儒家思想，但孔子曾說：「君君、臣臣、父父、子子」<sup>185</sup>也說過：「君使臣以禮，臣事君以忠」<sup>186</sup>。君臣父子必須各盡其道。也就是說君若不以禮使臣，則臣之事君也就無須盡忠。漢武帝將儒家定於一尊，程朱理學再加以推波助瀾的學理化，君權被絕對化和神聖化了，成為最高之權力與真理，只要是君王即不可違逆，就要誠心誠意地全然接受。君國是一體的，君王即國家利益，所以君使臣不必以禮，臣對君卻不可不忠。明朝前期明太祖為加強專制統治，強力推行程朱理學。其所謂的倫理思想，是把社會政治倫理化，把君臣父子、上下尊卑看成是永恆的，不可更改的原則。羅宗強認為明代的君臣恪遵的是漢儒的君臣理論，而非孔子的思想傳統。<sup>187</sup>總之，明代士人受時代思潮的影響，在這種「君要臣死，臣不得不死」的絕對忠君思維薰陶之下，從萬曆、天啟開始，崇禎殉國，薙髮令頒布，到南明政權的播遷流亡十八年，一連串的事件形成一次又一次的殉國風潮，使得明朝的殉國人數，成為史上最多。

---

<sup>184</sup> 南朝宋·范曄：《後漢書》（《續修四庫全書》第二七二-三冊），上海古籍出版社，1983。卷六十三〈李固杜喬列傳〉，頁149。

<sup>185</sup> 《論語今注》〈顏淵篇〉，頁255。

<sup>186</sup> 《論語今注》〈八佾篇〉，頁52。

<sup>187</sup> 羅宗強：《明代後期士人心態研究》，頁49。

## 第一節、殉國者的堅持

在明朝末年烽火連天的現實情境之前，人的生死顯得微弱無力，但是這些基於個人對「終極關懷」的堅持而表現出的堅毅的行為，刻劃出生命的深度與真實性。戀生懼死原為人性的自然表現，但在殉國者看來，所尊崇的價值與理想更甚於生命的延續。也就是說若是活著違反自己所遵奉的「終極真實」，寧可選擇死亡，因為活著的痛苦、屈辱，更甚於死亡。

### 一、明末殉國的史籍資料

明末殉國者壯烈犧牲的行為，清朝官修明史與各家私人著作都有記述。關於殉國人數及行為過程的敘述，各家互有或繁或簡的差別，但主要人物的事蹟則大同小異。私人著作較為完整的是屈大鈞《皇明四朝成仁錄》，記載有七百零六人的傳記<sup>188</sup>。還有高宇泰《雪交亭正氣錄》，記載有三百九十六人的傳記<sup>189</sup>。其他比較完整的還有徐秉義《明末忠烈記實》、計六奇《明季北略》、《明季南略》、邵廷采《東南記事》、黃宗羲《行朝錄》、《弘光實錄鈔》等，以及許多零落出現於明末清初，民間所寫的各筆記的單篇傳記。人物、資料較為完整可信的是乾隆四十年（1775）由乾隆下旨命「大學士、九卿等稽考史書」編修的《勝朝殉節諸臣錄》，分殉國諸臣為「專諡」、「通諡」兩類：「統計一千六百餘人，若於諸生、韋布未通士籍及姓名無考如山樵市隱之流，則入祀所在忠義祠，統計又二千餘人，各為一冊進覽之」<sup>190</sup>。這是官方出面所作的記錄，人數眾多，內容則較簡短。根據《勝朝殉節諸臣錄》的統計，自一六一八年（萬曆四十六年，後金天命三年）至一六六四年（康熙三年）的四十六年間，死於抗清殉明的忠臣孝子，多達三千

<sup>188</sup> 此數字據各卷傳目加總而得，包括卷七附錄二人。

<sup>189</sup> 此數字只計本傳，未計附傳。

<sup>190</sup> 《欽定勝朝殉節諸臣錄》〈序言〉，頁 456 之 393。

七百八十七人<sup>191</sup>。乾隆在序言中特別提到明末殉國人數眾多的現象：

夫以明季死事諸臣，多至如許，迥非漢、唐、宋所可及，錄而旌之，亦累朝所未舉行，似亦足以褒顯忠貞，風勵臣節。<sup>192</sup>

他想藉褒揚前朝忠烈，一方面宣揚忠於君、忠於國的思想，合理化滿清朝廷管理統治的權力；一方面表示自己的公正豁達，以漢人尊崇的傳統觀念，尋求漢人認同。

## 二、殉國者的抉擇

對明朝末年殉國者而言，殉國行為是道德的實踐、理念的自我完成，也是抒發胸中憤恨激情的表達方式。即使改變時代趨勢的希望渺茫，仍不斷有人投入勸諫君主和抗清的行動，這是一種以死亡展示自我意志，表達激情的最後訴說。「殉國者」為報君恩、國恩；為了不願雜髮從夷狄，有些人奮勇戰死沙場或被俘不屈而亡，有些人以投水、自縊、服毒、絕食、吞金、自焚、跳樓……的方式自殺。他們死亡的時間、地點、方式各不相同，但是他們的「殉國」是經過生死思考而作的抉擇。透過生死的淬煉，顯現個人對生命意義所堅持的「終極關懷」、「終極真實」。所謂「殺身成仁」、「捨生取義」，殉國者以死亡完成其生命意義；若是在清朝統治下繼續苟活，對他們而言是生不如死的。

### （一）順時受命的抉擇

東林黨七君子之一的高攀龍，於明熹宗天啟六年自沉而死。他遭魏忠賢羅致入罪，將下詔獄，為了不使國體、此道、此學受辱而先自殺<sup>193</sup>。之前劉宗周感傷朝政晦天暗地，在寫給他的信中透露出想要自殺之意，他在回給劉宗周的信中

---

<sup>191</sup> 詳見附表二。

<sup>192</sup> 《欽定勝朝殉節諸臣錄》〈序言〉，頁 456 之 393。

<sup>193</sup> 黃宗羲：《明儒學案》卷五十八〈東林學案一〉，頁 625。高攀龍死前遺疏：「臣雖削奪，舊係大臣，大臣受辱則辱國。」

說：「然即死是盡道而死，非立危牆而死也。大抵現前道理極平常，不可著一分怕死意思，以害世教；不可著一分不怕死意思，以害世事。」<sup>194</sup>劉宗周認為這是「金針見血語」，反復引用為：「吾輩有一毫逃死之心固害道，有一毫求死之心亦害道」。<sup>195</sup>這段話說明了他選擇殉國並非以自己的生命矯俗干譽，譁眾取寵。他只是處於所當為之關鍵時刻，則義無反顧，誠實面對目前所遭遇的境況，根據自我的生命價值觀作出選擇。

## （二）「知其不可而為之」的抉擇

明亡之際，有些士人們前仆後繼的加入抗清行動，即使知其不可，還是要為所當為。錢肅樂先是擁立弘光帝；弘光朝敗亡之後，又擁立魯監國，孜孜矻矻於抗清復明的大業。錢士驢<sup>196</sup>曾說：

乙酉（1645）之夏，江南已無君矣，止亭弟尚與孫、熊諸公畫江求君而事之（弘光）；丙戌（1646）之夏，浙東已無君矣，止亭尚與諸公航海求君而事之（魯監國）。……吾豈不知天南之亂已極，非特小朝抑亂朝也，其不能為淨土在旦夕間，顧吾但求畢吾之志而已。<sup>197</sup>

止亭即錢肅樂<sup>198</sup>。他在魯監國的朝中任大學士，因憂憤武將鄭彩「跋扈內殘，魯事不辦」而「稠啞不食，病劇，猝聞連江事敗，以頭觸床幾碎，遂卒」<sup>199</sup>。他是為了復明大業，憂勞激憤而死。

<sup>194</sup> 見《明儒學案》卷五十八〈東臨學案一〉，高攀龍：〈論學書〉，頁 635-636。

<sup>195</sup> 明·劉宗周：《劉宗周全集》浙江古籍出版社，2007。第四冊文編六〈書高景逸先生帖後〉，頁 122。

<sup>196</sup> 錢士驢，明末曾任雲南陽宗知縣、嵩明知州。

<sup>197</sup> 清·全祖望：《鮚埼亭集》，台北：國立編譯館，2003。外編卷五〈明嵩明州牧房仲錢公兩世穹域志銘〉，頁 562。

<sup>198</sup> 《明史》卷二七六〈錢肅樂傳〉，頁 7080。

<sup>199</sup> 清·查繼佐《魯春秋》（《台灣文獻叢刊》第一一八種），台北：台灣銀行經濟研究室編印，1960。〈永曆二年、魯監國三年五月〉，頁 54。

錢肅樂自己全心投入，還向魯監國推薦舉用好友吳鐘巒<sup>200</sup>。吳鐘巒在弘光朝時曾上疏痛陳國計，卻不被所用。錢肅樂推薦時，他已歸隱在家，而魯王逃亡舟山群島，情況頗為困頓。此時許多人為求明哲保身而觀望不出，吳鐘巒卻以天下為己任，慨然出仕。他在就職時就已抱必死之決心。

丁亥（1647），鄭彩奉監國魯王至中左所，用錢肅樂荐，召（吳鐘巒）為通政史，不起。肅樂貽以書曰：……鐘巒亦幡然曰：「出固無益，然不出則人心遂渙。濟不濟，以死繼之。」乃就職。<sup>201</sup>

吳鐘巒在《霞舟隨筆》中說：「當此之時，惟見危受命，是天下第一等事，不死，以圖恢復，成敗尚聽諸天，非立命之學也」<sup>202</sup>。後來魯王兵敗，清軍至寧波，他並未遠逃，而是回到情況危險的舟山，在孔廟自焚殉國。根據黃宗羲在《明儒學案》的記載：

先生（吳鍾鑾）曰：「昔者吾友李仲達死奄禍，吾尚為諸生，不得請死。吾友馬君常，死國難，吾為遠臣，不得從死。聞事之壞，吾已辭行在，不得驟死。吾老矣，不及此時此地，死得明白乾淨，即一旦疾病死，何以謝吾友，見先帝於地下哉！」復渡海入衛滄洲（舟山），辛卯八月末，於聖廟右廡設高座，積薪其下。城破，捧夫子神位，登座危坐，舉火而卒。年七十五。<sup>203</sup>

由他選擇孔廟為自焚殉國之處，可體會他身為儒者的立場，以生命追求道德完成，無愧君王，無愧於同道之友。

---

<sup>200</sup> 吳鐘巒，字巒，號霞舟，崇禎甲戌進士。

<sup>201</sup> 清·徐鼎：《小腆紀傳》（《明清史料彙編》第三五-三八冊），台北：文海出版社，1971。卷四十三，頁3。

<sup>202</sup> 黃宗羲：《明儒學案》卷六十一〈東林學案四〉，頁667。

<sup>203</sup> 黃宗羲：《明儒學案》卷六十一〈東林學案四宗伯吳霞舟先生鍾鑾〉，頁666。

### （三）死於明處的抉擇

錢肅樂還策反原本已降清的浙江防倭總兵王之仁<sup>204</sup>，共同擁戴魯王就監國之位。魯監國轄下的紹興城被清軍攻破時，興國公王之仁本欲率海軍到舟山奮戰，卻被意欲投降的舟山守將黃斌卿出賣，盡奪其舟。他憤恨之餘，先是鑿沉家屬九十人所乘的大舟，待家人盡皆溺海之後，又將魯監國頒發的敕印投進大海，獨留一條大船，樹立旗幟，鼓吹張蓋，直駛吳淞江口。「峨冠登陸，百姓駭愕，聚觀之」<sup>205</sup>。吳淞總兵李成棟以為他是前來投降的，立即轉送南京。王之仁見到洪承疇後，慷慨陳詞：「我握兵柄，爵通侯，謀人國事而無成，死固分也。然葬於波濤，身死不明，故就此以求死耳。」<sup>206</sup>然後從容受刑。

王之仁殉國的過程十分屈折，最終也就是一死，可是他滿腹憤懣之情，若不如是，實難平息其心中委屈、憤恨、不甘、無奈……種種複雜的情緒。事已至此，死亡並不是最可怕的，最可怕的是雖然天地可鑒，卻無人領會自己的一片丹心的寂寞之感。所以瞿式耜謂：「死於一室，不若死於大庭。」<sup>207</sup>

### （四）終極價值的大節不虧

魯監國朝的督師大學士朱大典，家世貧賤，賦性極貪。常因「不能持廉」<sup>208</sup>，屢遭諫劾。但是他在生死抉擇的上卻能大節不虧。據守金華時，他誓死不降，清軍猛攻二十天才城破。城破後朱大典帶領全家及親信將校，引火藥自焚而死，可算是死得轟轟烈烈。<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> 王之仁，崇禎時浙江防倭總兵，在清軍入浙時降清，後接受錢肅樂策反，共同擁立魯王監國，封為武寧侯，後升為興國公。見《小腆紀傳》卷四十五〈王之仁傳〉，頁 1-2。

<sup>205</sup> 張岱：《石匱書後集》卷四十二〈王之仁傳〉，頁 246。

<sup>206</sup> 《小腆紀傳》卷四十五〈王之仁傳〉，頁 2。

<sup>207</sup> 黃宗羲：《行朝錄》卷五，頁 16。

<sup>208</sup> 《明史》卷二百七十六〈朱大典傳〉：「大典有保障功，然不能持廉，屢為…所劾。」頁 7060。

<sup>209</sup> 事見（1）《小腆紀傳》卷三十九〈朱大典傳〉，頁 4-5；（2）顧誠《南明史》，頁 297；（3）計六奇：《明季南略》卷十〈朱大典闔門焚死〉，頁 615。

#### （五）比君王更有決心的大臣

永曆朝大臣瞿式耜勸永曆帝堅守桂林，勿因怯戰而逃往西南。永曆帝卻回答他：「卿不過欲予死社稷耳！」<sup>210</sup>之後永曆帝倉皇出逃，他只好奉帝命死守桂林。並上〈留守之担難弛疏〉：

臣草疏方畢，見輔臣貽臣手書，知皇上於十五日即已移蹕武崗。又蒙皇上賜臣敕書二道，勉臣努力圖粵。臣捧讀再四，涕淚交頤，皇上其竟捨粵而去乎？捨臣而去乎？臣前疏留駕，實從封疆起見，字字血淚，豈知臣疏未入御覽，聖駕先已啟行。臣自此漸遠天顏，楚、粵遙隔，呼應不靈。<sup>211</sup>

疏中流露孤臣孽子欲振乏力的淒涼無奈。當時城中守軍皆已出逃，他在空無一人的府衙中，靜待清軍入城後殉國。他在臨難前還寫〈臨難遺表〉給永曆帝：

時臣之童僕散盡，只一老兵尚在身旁。夜雨淙淙，滿城中寂無聲響，坐至雞唱，…大廈傾圮，固非一木所能支也。<sup>212</sup>

他雖有繼續奮戰的勇氣，卻無可以並肩作戰的國君，只能獨自面對死亡。

#### （六）心灰意冷，含恨而終

還有一些人在歷經多重打擊之後，認為繼續拼搏也無濟於事，既不能憑一己之力扭轉局勢，又不能忍受「亡國」加之「亡天下」的失落，無計可施之下，唯有一死殉國。

---

<sup>210</sup> 《明史》卷二百八十〈瞿式耜傳〉，頁 7182。

<sup>211</sup> 清·瞿式耜：《瞿式耜集》，上海：上海古籍出版社，1981。卷一，頁 66。

<sup>212</sup> 瞿式耜：《瞿式耜集》卷一，頁 69。

弘光朝高宏圖多次上疏進言，剖析馬士英、阮大鍼之不可用；請召回史可法。所言不但不被採用，還遭馬士英矯旨切責。心灰意冷之餘，多次上疏乞休，弘光帝終於答應。當時他的家鄉已淪陷於滿清，只好帶著兒子寄住僧寺，「聞南都失守，九日不食，死於會稽之竹園」<sup>213</sup>。同朝的張慎言<sup>214</sup>也是因不見容朝中的武將「一日朝罷，群詬於廷，指慎言及姓為奸邪，叱咤徹殿壁。」<sup>215</sup>「謂慎言舉用文臣，不及武臣」，他遭到武將的公然侮辱，又引起朝臣激辯，最後以「不能戰合文武」，黯然離職。「慎言無家可歸，流寓蕪湖、宣城間。國亡後，疽發於背，戒勿藥，卒，年六十九」<sup>215</sup>。他們都是無法見容於朝廷的馬士英專權及武人跋扈，一片忠心卻換來屈辱。在他們憤而辭官後不久，弘光朝也覆亡了，他們是心灰意冷而赴死的。

夏允彝是崇禎朝的進士，因母喪歸家，明亡時他並無官職。甲申之變的消息傳來，「悉以家貲餉義軍討賊」。弘光朝時，他策動自己的學生吳志葵反清，卻因吳的心志不堅而使當初他和好友陳子龍一起招募的義軍全軍覆沒。他的家鄉松江淪陷後，清朝的徵召隨即而至，又收到好友侯峒曾在江陰死難的消息，使他深感無力。他在辦完侯峒曾的喪事後，決心自殺。他留書好友陳子龍「勉以光復之任」，並作絕命詞：

少受父訓，長荷國恩，以身殉國，無愧忠貞。南都既覆，猶望中興，中興望杳，何忍長存？卓哉吾友，虞求廣成，勿齋繩如，慙人蘊生，願言從之，握手九京，人誰無死，不泯者心，修身俟命，敬勵後人。<sup>216</sup>

當其時，夏允彝還可以有許多選擇：他的哥哥勸他出家為僧；他的兒子夏完淳跟

---

<sup>213</sup> 高宏圖，字研文，山東膠州人，萬曆庚戌進士。其殉國事見（1）《明史》二七四卷〈高宏圖傳〉，頁 7028；（2）徐秉義：《明末忠烈紀實》卷十二〈殉福傳〉項下，頁 624。

<sup>214</sup> 張慎言，字金銘，陽城人，萬曆三十八年進士。

<sup>215</sup> 《明史》卷二七五〈張慎言傳〉，頁 7039。

<sup>216</sup> 徐秉義：《明末忠烈紀實》卷十八〈夏允彝〉，頁 309-311。

著陳子龍，依舊熱情投入反清大業。可是他累了，徹底灰心之餘，他在家人面前毅然溺水而亡，死時衣服的背面都還是乾的，可見他的死志堅決。對現實的徹底失望，對理想不能實踐的徹底失望，繼續活下去卻無法承受一再發生的惡劣現實，又不能從改變自己所堅持的理念，死亡似乎是唯一可解決的途徑了。

夏允彝死後，陳子龍被俘，投水自殺。夏完淳也被俘，他當面羞辱洪承疇一番後被殺，當時年僅十六歲。<sup>217</sup>

### （七）以死報國，以死救子

錢塘舉人王道焜在崇禎朝亡時就已嚎哭說：「臣惟一死報國矣。」有人勸他「待時觀變」，他便避居鄉野。到南京弘光朝再亡，清軍攻陷杭州，他又聽說兒子王均名列滿清徵召的名單中。他寫下遺書給兒子：「聞汝名在選單，吾家世受國恩，一旦臣虜，何面目見祖宗於地下？吾死汝必丁艱三年，之後事又不知如何耳！」然後他就自經而亡。<sup>218</sup>他以死亡表達對國家的效忠，也以死亡阻止兒子被迫變節出仕。

## 第二節、未殉國者的抉擇

### 一、殉國觀念的微妙變化

官修的《欽定勝朝殉節諸臣錄》、徐秉義《明末忠烈紀實》、屈大鈞《皇明四朝成仁錄》等書，所收錄的殉國人物事蹟，《欽定勝朝殉節諸臣錄》從建文時開始記錄，所收錄定為節義殉國的行為也很寬廣。

殉國的觀念及激情，隨著時間推移而有些微妙的轉變。明遺民反清態度的轉

---

<sup>217</sup> 事見清·屈大鈞《明末南都殉難記》（《明代傳記資料叢刊》第一輯第九冊），北京：北京圖書館出版社，1991。〈吳江起義傳·夏完淳〉，頁274。

<sup>218</sup> 屈大鈞：《皇明四朝成仁錄》卷七〈杭州死節傳〉，頁356。

變，黃毓棟認為一般有二個明顯的時期：第一，康熙二年（1663），南明永曆帝（朱由榔，1623-1662，1646-1661 在位）被弑之後；第二，康熙十七年（1678）博學鴻詞科開科之時。<sup>219</sup>

黃宗羲（1610- 1695）年輕時激情投入反清事業，還為文標舉史家書寫「殉職」的體例，提出對於殉國行為價值高低的品評。他說：「『綱目』書死之例有三：曰死之，曰戰死，曰敗沒。死之者，節之也；戰死者，功罪半也；敗沒，則直敗之耳。」他再進一步解釋：「其死操之己者，是志在於死者也，方可曰死之；其死操之人者，原無欲死之心，亦曰遇難而已」<sup>220</sup>。顯然認為「死之」是一種主動選擇的節義行為，「戰死」則意味雖然已盡力但仍是沒有盡到職責，至於「戰敗而歿」，則屬於有失職守後的身不由己，只能算是遇難！

但是黃宗羲在年老後，為王鴻業作傳，卻將鼎革（朝代更替）比為晝夜、四季、晦明寒暑的自然變化。以為士亦各盡其分而已，宜處亂如處常，不失其故步。他說：

古今來治日少而亂日多，我生不辰，天地幽閉，擊殺移人，猶晝之不能無夜，春夏之不能無秋冬……晦明寒暑，無落吾裘葛臥起之事。顧鍾時之遷改，在天地間，不過黍稷之播于原隰，刈獲之或鉞或耨也，亦各盡其分而已矣。……居仁由義，河山雖改，詩書不廢。<sup>221</sup>

時代推移，使黃宗羲對殉國的節義觀有所改變，他不再持苛刻的言論來評定殉國者的高下，著重點由易代之痛轉為強調文化延續。

---

<sup>219</sup> 轉引自黃毓棟〈忠於記憶—明遺民歸莊的出處思想〉：「前者參周學軍：〈明清江南儒士群體的歷史變動〉，《歷史研究》，1993年1期（1993年2月），頁83。……至於第二個時期，參王思治、劉鳳雲：〈論清初「遺民」反清態度的轉變〉，《社會科學戰線》，1989年第1期（1989年1月），頁128-137。」[www.wangngai.org.hk/46-wong.html](http://www.wangngai.org.hk/46-wong.html)。

<sup>220</sup> 黃宗羲：《黃梨洲文集》（《傳世藏書別集》第十二冊），海南國際新聞出版中心，1995。頁111。

<sup>221</sup> 黃宗羲：《黃梨洲文集》〈千秋王府君墓誌銘〉，頁213。

相對於「殉國者」的激烈，仍有大部分的人選擇面對政治與生命的困境，繼續生存。畢竟殉國並非完成道德理想唯一途徑，生命意義因個人不同的抉擇，有許多不同的表現方式。王夫之在《讀通鑑論》〈東晉元帝〉中以劉琨之例說出孤臣直致之道。劉琨在東晉社稷將傾之際，表現出鏗而不捨的奮鬥精神，後人多有讚賞，王夫之仍不免「深惜其愚也」，因為他認為遭遇「宗國淪亡」之孤臣，「直致」即可，不必自處於「功則無功，死則必死」之地：

宗國淪亡，孤臣遠處，而求自靖之道，豈有他哉？直致之而已矣。……

琨乃以孤立之身，游於豺狼之窟，欲志之伸也，必不可得；即欲以頸血濺劉聰、石勒，報晉之宗社也，抑必不能；是以君子深惜其愚也。以琨之忠，身死足矣，抱志長埋於荒遠，且如此矣。下此者，陷於逆而為天下僂，亦終以不保其血胤。功則無功，死則必死也，何樂乎其為此也？

故曰直致之而已矣。<sup>222</sup>

黃宗羲為南明殉國烈士張煌言撰寫的墓誌銘中說明，有「扶危定傾之心」的人，在用盡一己之力前，不一定要慷慨速死。「古今成敗利鈍」非人力能掌控，但盡己之力的真誠，則可「長留天地之間」，他說：

語云：「慷慨赴死易，從容就義難。」所謂慷慨、從容者，非以一身較遲速也。扶危定傾之心，吾身一日可以未死，吾力一絲有所未盡，不容但已。古今成敗利鈍有盡，而此不容已者，長留天地之間。愚公移山、精衛填海，常人藐為說鈴，聖賢指為血路也。是故知其不可而不為，即非從容矣。<sup>223</sup>

張履祥<sup>224</sup>在明亡以後，自認為「遭離患難，已極人世之無所未及者，一死而

---

<sup>222</sup> 清·王夫之：《讀通鑑論》，台北：中華書局，1983。見卷十三〈東晉元帝〉，頁3。

<sup>223</sup> 黃宗羲：《黃梨洲詩文集》文集卷四〈兵部左侍郎蒼水張公墓誌銘〉，頁179。

<sup>224</sup> 張履祥，(1611—1674)，字念夫，一字考夫，號楊園。浙江桐鄉人。出身名門望族，本想以科舉求仕進。明清鼎革，隱居鄉間，館課授徒之餘，親理農桑。

已」，而他未殉國的原因，是因為「念天之生我未宜以是自斃也」，他認為此生的任務尚未完成，他雖有「遭離患難」的痛苦，卻也勉勵同輩，「當以千古為懷，萬不宜以憂傷棄此良日」。他將著眼點放大為千古，而非僅以一家一朝的興替為念，「非徒自愛，亦以愛天下也」<sup>225</sup>。

顧炎武認為國既已亡，遺民的責任則更為重大，不可輕易「怠其職」，「人寰尚有遺民在，大節難隨九鼎淪」<sup>226</sup>。他在〈病起與薊門當事書〉說的更明白：天生豪傑，必有所任，如人主於其臣，授之官與之職。今日者拯斯人於荼炭，為萬世開太平，此吾輩之任也。仁以為己任，死而後已。故一病垂危，神思不亂，使遂溘焉長逝，而於此任已不可謂無尺寸之功。今既得生，是天以為稍能任事而不遽放歸者也，又敢怠其職乎？<sup>227</sup>

孫夏峰<sup>228</sup>在九十二歲時的日記中寫道：

學問以了達生死為極詣，然世之所謂了達生死者，輕生輕死，非真能達生死也。真能達生死者，則生不徒生而生足取重於世，死不徒死而死足取重於世……若以輕生死為達生死，則荊聶一流人皆稱聞道者矣。<sup>229</sup>

綜觀清初的輿論，並不以殉國為高義，亦不以遺民之未殉國為可議，生命意義在於「以仁為己任」，任務未完成之前，怎能隨意輕生？陳確以權力與義務的角度提出：「死合於義之為節，不然則罔死」<sup>230</sup>的看法。在明亡之後出世的清初

<sup>225</sup> 清·張履祥：《楊園先生全集》，北京：中華書局，2002。卷九〈與許詳伯〉頁 266。

<sup>226</sup> 清·顧炎武：《亭林詩文集》（《四部備要》子部第八十四冊），台北：中華書局，1983。卷二〈陳生芳績兩尊人先後即世適皆以三月十九日，追痛之作，詞旨哀惻，依韻奉和〉，頁 22。

<sup>227</sup> 顧炎武：《亭林詩文集》文集卷三〈病起與薊門當事書〉，頁 10。

<sup>228</sup> 清·湯斌：《孫夏峰先生年譜》台北：廣文書局，1971。卷上：「兩朝徵聘不就，天下稱曰孫徵君。晚年講學夏峰，學者稱曰夏峰先生。壽九十有二。」，頁 5。

<sup>229</sup> 湯斌：《孫夏峰先生年譜》卷下，〈康熙十四年乙卯〉，頁 143。

<sup>230</sup> 陳確：《陳確集》〈死節論〉，頁 152。

大儒全祖望<sup>231</sup>認為殉國的行為過於激烈而無實際效果，他曾說：

天既厭明，人力莫可如何。評事以朝不坐、燕不與之身，潔己不出，其亦足以報國矣；冠裳不改，終身縞素，其亦足以見先人矣。而充其意，似乎必欲揮魯陽之戈<sup>232</sup>，返西崦之日，如醉如夢，以相從於危機。其所望于故家子弟，必盡裹足不仕而後可，是不亦愚乎？<sup>233</sup>

豪傑之士，不過存一穴胸斷脰之念，以求不愧於君臣大義而已，不然遠揚而去，又何不可，而必以身殉之乎！<sup>234</sup>

明末士人如何在困窘矛盾的內心掙扎中，真誠且如實地對自我生命進行深層的省思與定位，這是面對時代鉅變所不可迴避的人生議題。因此，突破生、死、出、處……等的生命困境與觀念侷限，並將自我價值觀與理想具體落實在生活中，便成為未能選擇殉國的懷志遺民努力不懈的終極目標。

國破、家亡，從明亡到清興的一連串的震盪，促使士人深刻反思，反而成為解除與重建原有價值觀的契機。從國破家亡的傷痛、憤恨，到以積極行動期待復明，到最後到大局已定，眾多的士人將何去何從？隨著時間過去，當衝動的感情漸漸淡去，理智浮出的時候，士人以道自任的責任感便會逐漸浮現了。大多數的士人並沒有一死了之，或耽溺在痛與恨中了卻此生，而是選擇了積極的面對現實，規畫未來。有一些人投入承擔當世之務，他們將亡國的悲憤轉為對社會百姓的責任，探索建立新的價值體系。無論是安居鄉野、逃禪避世、天涯漂泊、著書

---

<sup>231</sup> 全祖望（1705-1755），字紹衣，浙江鄞縣人。「時開明史館，復為書（信）六通移之（萬斯同），先論藝文，次論表，次論忠義、隱逸兩列傳，皆以其言為臆。生平服膺黃宗羲，宗羲表章明季忠節諸人，祖望益廣修粉社掌故、桑海遺聞以益之，詳盡而核實，可當續史。」《清史稿》列傳儒林二卷四八一〈全祖望傳〉，頁1477-1478。

<sup>232</sup> 戰國時楚國魯陽公曾與韓激戰，時值黃昏，魯陽公為挽頹勢，舞戈令太陽逆升的傳說。

<sup>233</sup> 全祖望：《鮚埼亭集》外編卷二十五〈朋鶴草堂集序〉，頁767。

<sup>234</sup> 全祖望，《鮚埼亭集》外編卷六〈明晦溪汪參軍墓碣〉，頁103。

立說、開館講學、參與編修明史、改革社會風氣……，都是他們所選定的終極關懷。這種新的轉變，擴大士人的生存空間，增加他們生命的多樣性和活力。

## 二、忠君觀念的解構與解放

明朝滅亡正好給士人一個獨立開放的思考和言論的空間。國亡之後，士人們痛定思痛，開始思考滅亡原因。也因為國既已亡，可以不再有政治上的顧忌，而能有開放深入的思辨。學者們擴大思考範疇，突破眼前所遭遇到的歷史困境，跳脫出明末遺民的悲情與局限，自我定位為橫跨古今，追求真理的儒者。他們開始反思君王的地位是否真如程、朱所言，那麼絕對而神聖，而作為臣子的人，面對萬曆以至崇禎「權奸接踵，閹豎橫行，遂至黑白混淆，忠良泯滅」<sup>235</sup>的朝政，是否有必要如東林黨人六君子、七君子一般無怨無悔的接受君王所施的酷刑，將之視為完成個人道德的刀鋸鼎鑊之考驗。

明末大儒王夫之突破以往的評價，認為正是這些人的對於君王的隱忍，鼓勵了暴政。對於廷杖、詔獄的屈辱，士人應當如高攀龍般以自殺保全尊嚴。這種立論也許過於嚴苛，而這也是對君王的深刻失望甚至絕望的看法。

臣之於君，可貴、可賤、可生、可殺，而不可辱。……至於辱，則君自處於非禮，君不可以為君；臣不知愧而順承之，臣不可以為臣也。……使詔獄廷杖而有人自裁者，人君之辱士大夫，尚可懲也。高忠憲曰：辱大臣，是辱國也，大哉言乎。<sup>236</sup>

呂留良<sup>237</sup>認為君臣之間原是平等，應該以親愛合作相對待：「天生民而立之

---

<sup>235</sup> 《欽定勝朝殉節諸臣錄》〈序言〉，頁 456 之 395。

<sup>236</sup> 王夫之：《讀通鑑論》卷二〈漢文帝〉，頁 24。

<sup>237</sup> 呂留良（1629-1683）曾參加抗清活動。康熙時，為逃避辭博學鴻辭科薦舉，削髮為僧。死時以僧服入殮。他在著作中倡言抗清攘夷，有詩云：「清風雖細難吹我，明月何嘗不照人。」

君臣，君臣皆為生民也」；「天為生民而作君，君為生民而求臣；君臣之分雖嚴，其情實親近」。只是三代以後「不知君臣之所由來，……君臣之間皆以駕馭術數為事，尊卑懸絕，情義隔離……生殺刑賞為君所制……」<sup>238</sup>。君王的殘暴，導致君臣乖離，所以難以恢復三代之治世。

明末大儒黃宗羲、顧炎武都曾加入抗清行動，但也先後離開政治圈，各自以自己的方式表達對故國、對儒家傳統的尊重。顧炎武提出「亡國、亡天下」之論，他認為而「存天下」的重要途徑即是推行禮教。「國亂於上而教明於下，易曰：改邑不改井。言經常之道，賴君子而存也。」<sup>239</sup>

黃宗羲在《明夷待訪錄》的〈原臣〉、〈原君〉諸篇中，有許多經過深刻思考，煥發出民主思潮的言論。黃宗羲〈原臣〉：

其人之任，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。士之為臣者，昧於此義，以謂臣為君而設者也。<sup>240</sup>

在這種想法之下，士人面對亡國之慟，謹守「君臣」分際即可，不必表現太過。黃宗羲說：

亡國之戚，何代無之？……然士各有份，朝不坐，宴不與，士之分亦止於不仕而已。……是故種瓜賣卜，呼天搶地，縱酒祈死，穴垣通飲饌者，皆過而失中者也。<sup>241</sup>

---

雍正六年（1728）曾靜宣揚他的學說而引起一場牽連甚廣的文字獄，此時他已去世 45 年，還被剖棺戮屍。

<sup>238</sup> 清·呂留良：《呂晚邨先生四書講義》（《續修四庫全書》湖北省圖書館藏清·康熙天蓋樓刻本），上海：上海古籍出版社，1995。卷六〈定公問君使臣章〉，頁 9-10。

<sup>239</sup> 顧炎武：《亭林詩文集》文集卷五〈華陰王氏宗祠記〉，頁 11。

<sup>240</sup> 清·黃宗羲：《明夷待訪錄》，北京：中華書局，1981，頁 4。

<sup>241</sup> 清·黃宗羲：《南雷文定》（《四部備要》第八冊），台北：中華書局，1983。〈後集〉卷二〈謝時符先生墓誌銘〉，頁 3。

陳確也說：「君臣之分，固義無所逃，然亦必食其祿而後忠其事，亦所以云報耳。」

<sup>242</sup>君臣之分以是否出仕決定，對於未出仕的人，則不應要求以生命殉之。王夫之在《讀通鑑論》中說明，從百世的角度來看改朝換代的大勢所趨，是不能且不必「強系之以存」的，他說：

若夫立乎百世以後，持百世已上大公者論，則五帝、三王之大德，天命已改，不能強系之以存。故杞不足以延夏，宋不足以延商。<sup>243</sup>

到了清朝時出生的全祖望則提出：「士之報國原自各有分限，未嘗概以一死期之<sup>244</sup>」。更寬解了報國的方式，不僅是一死而已。

許多遺民本身雖堅持不作貳臣，但是其後代子孫逐漸接受清朝為正統的地位，「遺民不世襲」的觀念逐漸成形。黃宗羲遣子黃百家入明史館修史；顧炎武自言奉母遺命，絕不能仕清，但他的甥兒徐學乾、徐秉義、徐元文均為清朝顯宦，姪兒也都有參加清朝的科舉考試。畢竟對儒家士子而言，關心民瘼，經世致用，才是儒者真義。

錢穆對明末遺民的最後命運有些末世的感傷。雖然有「抵死支撐」的前朝遺老，但敵不過時代的「潛移默運」，後世子孫不免會「屈膝奴顏於異族之前」。<sup>245</sup>鼎革之變改變了那個時代所有人的命運，未殉國者對前朝的感懷，在時間中逐漸磨蝕，終於成為少人聞問的歷史。

---

<sup>242</sup> 陳確：《陳確集》〈寄吳裒仲木書丙申〉，頁 102。

<sup>243</sup> 王夫之：《讀通鑑論》，卷末〈敘論一〉，頁 2。

<sup>244</sup> 全祖望：《鮚埼亭集》外編卷四十二〈移明史館帖子五〉，頁 1023。

<sup>245</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》〈第二章〉：「棄身草野，不登宦列，為先朝遺老之及身而止。其歷世不屈者則殊少。既已國亡政奪，光復無機，潛移默運，雖以諸老之抵死支撐，而其親黨子姓，終不免折而屈膝奴顏於異族之前。此亦情勢之至可悲而可畏者。」頁 71-72。

### 三、遺民生命價值的多樣化

從國破家亡的傷痛、憤恨，到期待復明；從積極的投入復明行動，到最後面對大局已定的無奈，眾多的士子將何去何從？未殉國者或以親在，必須盡孝；或以家累子幼，不能拋棄責任；或以傳承道統之大任為己志，承擔當世之務。他們努力為自己的生存困境重新建立價值觀，為自己的生存，定位出合理的意義。

#### （一）著書立說以傳世

南明末世，有些人深恐隨複雜的政局與殘暴的軍隊起舞，會模糊、甚至喪失原來想救國、救民、救天下的志向，於是選擇遠離朝廷政治，以著書立說的方式延續文化。

明末大儒王夫之<sup>246</sup>曾參與衡山的地方抗清活動，他的二兄、叔父、父親均死於戰火。兵敗後投奔當時在肇慶的永曆朝廷，親眼見到朝廷黨爭依舊，甚至顛倒是非。永曆二年（1650），他上疏勸諫朝廷勿再興起黨爭之獄：「大臣進退有禮，請權允輔臣之去，勿使再中奸毒，重辱國而灰天下之心。」<sup>247</sup>卻差點被下獄治罪。使他「憤激咯血，移疾求去」<sup>248</sup>，黯然離開朝廷。事後他寫〈章靈賦〉<sup>249</sup>描述這段經歷及後來不再接受永曆朝徵召的心情：

惟余一意事主，不隨眾狂而孤立無援，如彼何也。……

北辰固為天樞，非彼所思存，睽而去之，如遺屣矣。既三諫不聽，諫道

---

<sup>246</sup> 王夫之，字而農，號薑齋，衡陽縣人，壬午舉人。晚年隱居於形狀如頑石的石船山，自署船山病叟，學者遂稱船山先生。劉獻廷對他極為推崇：「而農先生于壬申歲已八十矣，隱居山中，未嘗入城市，其學無所不窺，於六經皆有發明。洞庭之南，天地元氣，聖賢學脈，僅此一線耳。」見清·劉獻廷：《廣陽雜記》（《叢書集成》簡編第一四五冊），台北：台灣商務印書館，1983，卷二，頁52。

<sup>247</sup> 清·王夫之：《船山遺書》之《龍源夜話》〈陳言書〉，頁3876。

<sup>248</sup> 王之春：《先船山公年譜》，頁1。

<sup>249</sup> 清·王夫之：《王船山詩文集·薑齋文集》（船山全書第十五冊），北京：中華書局，1962。卷八，頁83。

窮矣。乃以病乞身，遂離行闕。……

使以皓素之姿，聊且受染於淄黃，而中變其故，則終至暮年，不可復改。

是則素抱清虛之志者，安能妄投於一試耶？……

天理幽隱，初無定在，遷移於無迹之中，則昔之所可，今或否矣，其得立一必美無惡之事，以耽著而沉溺之哉？……

君子之不幸而當此也，留則河山非有，往則逆順無垠，求以潔身而報主者如鑿泚求精，亦已難矣。……<sup>250</sup>

他雖有報國效忠之赤忱，卻在政局紛亂，懷著被皇上棄如敝屣的遺憾下選擇離開，深怕陷溺染缸而喪失自我。他深刻體認到不論殉國或不殉國；出仕或隱居，身處在這個特殊的歷史時刻，是無法有「必美無惡」的選擇的。在《讀通鑑論》中他亦藉古言今，感觸深刻：「懷忠而憤宗國之傾沒，聞有義聲者欣然而就之，其不為亂賊所陷者鮮矣。」<sup>251</sup>他選擇歸隱荒野之中，終身不雜髮易服，流亡零陵、郴州一帶，變姓名為瑤人，教授學生，著書不輟。為逃避清軍搜捕，終身不入城市，過著半野人般的辛苦生活。到了晚年，貧病交迫，連紙筆都靠朋友周濟。

王夫之由親身參與，透過對政治的觀察與實踐，深刻的體會當時士人的孤獨，深刻思考士人的存在意義。面對大時代的趨向，他體會到個人的無力感。他既不能做清朝的順民，又不全然認同當時遺民社會對於是非、毀譽、去就、恩怨的觀念，「漠然於己無與，而後俯臨乎流俗汙世而物莫能撓。」<sup>252</sup>他選擇克盡個人能力，以著書立說的方式承擔儒者承先啟後眾的道統責任，超越時代風氣之

---

<sup>250</sup> 王夫之：《王船山詩文集》之《薑齋文集》卷八〈章靈賦〉，頁 83。

<sup>251</sup> 王夫之《讀通鑑論》卷十三，頁 469。

<sup>252</sup> 王夫之：《船山遺書》第六冊〈俟解〉，頁 3809。

外，卓然獨立於世，終成一代大儒。王夫之自題墓石：「有明遺臣行人王夫之，字而農，葬於此」。自為墓誌銘

抱劉越石（劉琨）之孤憤，而命無從致；希張橫渠（張載）之正學，而力不能企。幸全歸於茲丘，固銜恤以永世。<sup>253</sup>

另一位大儒黃宗羲，在清兵南下時曾與家族弟子組織「世忠營」武裝抵抗。弘光朝時，阮大鍼為排除異己，搜捕復社八十人，說他們是東林黨餘孽。黃宗羲亦名列其中，被捕入獄，危在旦夕。諷刺的是不久後弘光朝覆滅，他才能活著逃回家鄉。接著他投效魯王監國，繼續抗清復明的行動。魯王企圖收復福建的軍事行動失敗，他隨魯王流亡舟山群島。當時舟山的守將黃斌卿以自己是隆武朝所封，拒絕讓他們進入舟山城，他們只能暫駐群島海邊。他回憶當時景象：

御舟稍大，名河船，其頂即為朝房，諸臣議事在焉。落日狂濤，君臣相對，亂礁窮島，衣冠聚談。是故金鰲桔火，零丁飄絮，未罄其形容也。

254

經歷重重驚險之後，他對於自己抗清復明的行動，開始有些遲疑困惑。在〈兩垓葉君墓誌銘〉中說：「喪亂之中，余濱於十死，兩垓不以為非是，然余自以為迷轉亂轍，每勸兩垓入山自放。」<sup>255</sup>他的兒子黃百家追憶其父的內心轉折：

張儉、魏齊，遂倚箭山為復壁<sup>256</sup>；文成、五利，共指竹浦為蓬萊。府君乃幡然曰：「我乃以俠名江湖耶？」遂奉王母避之山中，大發篋衍，默

---

<sup>253</sup> 王夫之：《王船山詩文集》之《薑齋文集補遺》〈自題墓石〉，頁 169。

<sup>254</sup> 黃宗羲：《行朝錄》卷四〈魯王監國紀年下〉，頁 269。

<sup>255</sup> 黃宗羲：《黃梨洲文集》，頁 260。

<sup>256</sup> 復壁也稱夾壁或夾牆，供緊急避難暫且藏身的地方。

體遍勘，始悟師門之學，為集儒先之大成。<sup>257</sup>

這就是黃宗羲在明末易代之際，由積極投入武裝抗清的行動派，轉而成為奉母避亂入山的一代大儒的過程。他是憂懼在靡爛政局中一再妥協退讓，可能會迷失自我，喪失初衷吧！於是轉而著書立說，以文化延續的方式避免「亡天下」。

康熙二十七年（1689），黃宗羲七十九歲，自知不久於人世，便在化安山他父親黃尊素<sup>258</sup>的墓旁，為自己造了一個墓穴，裡面放了一個石床。他死前作〈葬制或問〉一篇，囑咐家人：「吾死後，即以次日抬至墳中，一被一褥，安放石床，不用棺槨。」<sup>259</sup>康熙三十四年七月黃宗羲死後，兒子黃百家不敢違抗遺命，只得將他「不棺而葬」。全祖望在神道碑文中說：「公自以身遭國家之變，期於速朽。」<sup>260</sup>對於黃宗羲的內心的亡國之痛，有深刻的體會。

## （二）以編修明史，延續文化命脈

明末許多人認為：遭逢亡國之戚，士的本分僅止於不仕，而非「殉國」，因為士有更重要的任務—不可「亡天下」。而修明史為最具體的作法，既能表達對前朝的思慕，又能延續文化命脈。

在官修明史方面，以萬斯同最有成就。康熙十七年（1679），清廷詔請黃宗羲、萬斯同入博學鴻詞科，兩人都拒絕了。康熙十八年（1680）清廷開明史館，任修史總裁的徐文元延請黃宗羲、萬斯同。黃宗羲拒絕；萬斯同則赴京修《明史》，

---

<sup>257</sup> 見《黃宗羲全集》第十一冊，黃百家〈先遺獻文孝公梨洲府君行略〉，頁422。

<sup>258</sup> 黃尊素，字真長，餘姚人。萬曆四十四年進士，以敢於直言，得罪魏忠賢，下詔獄而死。弘光朝追諡忠端。見《明史》卷二四五頁6360-6364。

<sup>259</sup> 全祖望：《鮚埼亭集上》卷十一〈梨洲先生神道碑〉：「公於戊辰冬，已自營生墳於忠端墓旁，中置石床，不用棺槨，子弟疑之，公作葬制或問一篇。援趙邠卿、陳希夷例，戒身後無得違命。公自以身遭家國之變，期於速朽，而不欲顯言其故也。」頁269。

<sup>260</sup> 黃宗羲：《黃梨洲文集》，頁489。

條件是「請以布衣參史局，不署銜，不受俸」<sup>261</sup>。隔年黃宗羲也派遣兒子黃百家入明史館，期望完成修史大業，保存明朝史料與文化<sup>262</sup>。全祖望在《萬貞文先生傳》中說萬斯同入史局後：

諸纂修官以稿至，皆送先生複審。先生問畢，謂侍者曰：取某書某卷某頁有某事當補入，取某書某卷某頁某事當參校。侍者如言而至，無爽者。

《明史稿》五百卷，皆先生手定。<sup>263</sup>

自康熙十八年到四十一年，萬斯同除兩次南歸探親約一年外，其他時間都居京修史。他懷著「以任故國之史事報故國」的心意，處在希望實現史學理想和不能違逆清廷立場的兩難處境中，耗盡心力於明史之編修。他自言道：

吾此行無他志，顯親揚名非吾願也；但願纂成一代之史，可藉手以報先朝矣。……三百年祖宗功德於互古無兩，而國史承譌襲謬，迄未有成書。乃發憤以史事為己任，以謂庶持此志，上告列祖在天耳！<sup>264</sup>

今鼎遷社改無可為力者，惟持此志上告歷祖在天耳。……昔吾先世四代死王事，今此非王事乎？祖不難以身殉，為其曾玄，乃不能盡心網羅，以備殘略，死尚可以見吾先人地下乎？故自己未（康熙十八年 1680）以來迄今二十年間，隱忍史局，棄妻子兄弟不顧，誠欲有所冀也。<sup>265</sup>

---

<sup>261</sup> 當時，凡入史局者皆署翰林院纂修官銜，授七品俸祿。萬斯同遵照黃宗羲囑咐，上京後寓居于徐元文家，不接受清廷的官銜、俸祿，只以一介布衣的身份入京。

<sup>262</sup> 黃宗羲：《黃梨洲詩文集》〈送萬季野北上詩〉：「四方身價歸明水，一代賢奸托布衣。」「不放河汾聲價倒，太平有策莫輕題。」頁 19。

<sup>263</sup> 全祖望《鮚埼亭集》內編卷二十八〈萬貞文先生傳〉，頁 653。

<sup>264</sup> 見萬斯同：《石園文集》（收入《續修四庫全書》冊 1415），上海：上海古籍出版社，1995。所附楊無咎：〈萬季野先生墓誌銘〉，頁 2（總頁 441）。

<sup>265</sup> 《石園文集》所附劉坊：〈萬季野行狀〉，頁 440。

他懷著報效先朝與告慰先祖的心情，「以史事為己任」，以投入生命的方式修《明史》，所以能「隱忍史局，棄妻子兄弟不顧」。康熙四十一年他客死北京，家道中落，後繼無人，藏書盡歸於助手戴名世。

### （三）私人撰史，以追憶代替對抗

因清朝對明末至南明的歷史十分敏感忌憚，所以官修明史對於這段歷史記載簡略而模糊。於是私人撰史之風盛行，企圖以此留下前朝的忠烈事蹟。黃宗羲作《明史案》、《南雷文定》、《行朝錄》，萬斯同繼之以《兩浙忠賢錄》、《明季兩浙忠義考》；邵廷采亦有《思復堂集》、《東南記事》、《西南記事》；全祖望則有《鮚埼亭集》……，另外還有眾多私人著述的筆記野史等，皆詳細記載南明抗清事蹟。

《石匱書》作者張岱，在〈自為墓誌銘〉中，自敘生於萬曆二十五年丁酉（1597），所以明亡（1644）時他已四十八歲。他的生平可以甲申為界，劃分為兩個階段。在前一段，因為家境富裕，他的生活極為豪侈，而態度極為放縱。

少為紈褲子弟，極愛繁華。好精舍，好美婢，好鬻童，好鮮衣，好美食，好駿馬，好華燈，好煙火，好梨園，好鼓吹，好古董，好花鳥；兼以茶淫譎詭，書囊詩魔。<sup>266</sup>

甲申之後他曾以「東海布衣」的身分上書魯王監國，也曾在家中接待魯王監國。但他眼看南明朝政紛亂，認為事不可為，慨然留下家產任政府軍處置，自己則逃至鄉野廟寺隱居。自此之後他的生活是完全不同了。

勞碌半生，皆成夢幻。年至五十，國破家亡，避跡山居。所存者，破床碎几，折鼎病琴與殘書數帙，缺硯一方而已。布衣蔬食，常至斷炊。回

---

<sup>266</sup> 清·張岱：《張岱詩文集》，上海：上海古籍出版社，1991。〈自為墓誌銘〉，頁 294-295。

首二十年前，真如隔世。<sup>267</sup>

他並不認為亡國之後殉國是唯一的選擇，「若夫罷職歸田，優游林下，苟能以義衛志，以志衛身，托方外之棄機，上可以見故主，下不辱先人，未為不可。」<sup>268</sup>雖然生活貧乏，幾乎到了活不下去的地步，但他要完成一部明代紀傳史書的心願，支持著他。他在《陶庵夢憶》自序：

陶庵國破家亡，無所歸止，披發（髮）入山，駭駭為野人。故舊見之，如毒藥猛獸，愕窒不敢與接。作自挽詩，每欲引決，因《石匱書》未成，尚視息人間。然瓶粟屢罄，不能舉火。<sup>269</sup>

他自崇禎元年（1627）即動筆撰寫《石匱書》，寫作態度十分認真。他自序道：

余自崇禎戊辰遂泚筆此書，十有七年而遽遭國變，攜副本，屏跡深山，又研究十年而甫能成帙。……事必求真、語必務確，五易其稿，九正其訛，稍有未核，寧缺勿書。<sup>270</sup>

他期望以《石匱書》效法宋末鄭思肖的《心史》，以寫作史書表達心底的故國之思<sup>271</sup>。他以史筆留下對明朝的追憶，使那些曾經存在的事蹟不會如煙散去，那些殉國的生命不會平白凋零。康熙三年，他終於完成《石匱書》與《石匱書後集》，寫作的時間，前後歷五十年，兩書合起來約三百萬字。《石匱書》記明太祖至熹宗；《石匱書後集》記崇禎至南明諸王。內容上自天文曆法，下至經世濟民。這

---

<sup>267</sup> 《張岱詩文集》〈自為墓誌銘〉，頁 294-295。

<sup>268</sup> 張岱：《石匱書後集》〈鄉紳死義列傳總論〉卷二十三，頁 153。

<sup>269</sup> 《張岱詩文集》〈陶庵夢憶序〉，頁 110。

<sup>270</sup> 《張岱詩文集》〈石匱書序〉，頁 100。

<sup>271</sup> 清·邵廷采：《思復堂文集》，台北：華世出版社，1977。卷三〈明遺民所知傳〉：「丙戌後，屏居臥龍山之仙室，短檐危壁，沉淫於明一代紀傳，名曰《石匱藏書》，以擬鄭思肖之鐵函心史也。」頁 445。

套史書得到當時的史學家查繼佐、談遷、毛奇齡的讚賞。浙江提督學政谷應泰仰慕他的學識，以五百金買下《石匱書》文稿，還聘請他共同編修《明史紀事本末》，書中大量引用《石匱書》的資料。

他年少時生活富裕，沉溺於聲色犬馬之好，一旦國亡，只是將舊有的一切，當作昨夜的一場好夢，並不因為貪戀過去而失去原則，毅然選擇在貧困的現實生活中艱苦寫作。不像吳偉業、錢謙益者流，因一時的軟弱與貪戀，徒然為人生留下無盡的悔恨。

徐汧的兒子徐枋<sup>272</sup>在父親因拒不雜髮自殺殉國後（見本文第三章第二節），原本「誓必從死」，但徐汧告訴他「吾不可以不死，若長為農夫以沒世可也」，他從父命，「遁跡山中，布衣草履，終身不入城市」<sup>273</sup>。他「以死志未遂，于是形存而志等於死，生平戚友俱絕，操作勤苦」<sup>274</sup>。

徐枋在守喪之後，「陳篋數十，伏讀遺書，雖才匪三長而有心史學，專精竭志，討極窮搜。疾病間臨，外患時至，而素業弗輟，修輯罔移，踰涉十年」，終於寫成《廿一史文彙》、《通鑑紀事類聚》二書。他認為自己這樣做是「苟延視息於一時，庶幾稍塞釁責於後世」。此時他已活出自己的生命意義，認為自己「非獨以杜門守死為然」而感到無愧。他體認到「聖人之道，載於六經」，儒者的責任則是「明經以荷道」，自己不能逃避責任，「吾身存，有與俱存；吾身亡，有與俱亡者矣」，若是輕生蹈死，則是因小而失大。「蹈小節而輕吾身，是使經不傳而道不明也，經不傳道不明，是使斯人不得與綱常倫序之中也」。士人基於這種重要性，所以要「晦吾跡以存吾身，而存之愈久則垂之愈長，積之愈厚則施之愈遠」

---

<sup>272</sup> 徐枋，崇禎十五年（1642）舉人。順治二年（1645年）父徐汧殉節，遵父命不仕異族，隱居於天平山麓「澗上草堂」，終身不入城市，賣畫自食，例不書款。自號秦餘山人。

<sup>273</sup> 計六奇：《明季南略》卷九〈徐汧沉虎丘後溪死〉，頁580。

<sup>274</sup> 民國·趙爾巽：《清史稿》，北京：中華書局，1986，卷伍佰一遺逸二〈徐枋傳〉，頁13846。

<sup>274</sup> 民國·羅振玉：《徐俟齋先生年譜》（《藏珍本年譜叢刊》第七十五冊），北京：北京圖書館，1999。附〈徐俟齋先生墓誌銘〉頁441。

<sup>275</sup>。他這種想法與陳確十分相近，這是經過亡國初期的激情時代之後，逐漸形成的理智的觀念。

#### （四）以耕讀生活建立亂世中的儒者尊嚴

鼎革易代的亂世，社會動盪，士人失去科舉出仕或設館教學等穩定的生活基礎，被迫面對柴米生活的窘境，稍一不慎，便有辱斯文。現實生活的壓力，使有些士人明白必須先有生存能力，才能保障自身的意志與尊嚴。張履祥<sup>276</sup>是劉宗周的學生，劉宗周自殺殉國，他聞後大哭，但並沒有追隨，而是與好友徐敬可、何商隱投入反清的行動。順治年間，清朝的大局鞏固，他與徐、何等人決心隱居終身。

他認為讀書人面對亂世的困窘窮愁，應該要有特別的因應之道，否則可能為求溫飽而致斯文掃地。「學者處亂世，絕仕祿，苟衣食之需不能無資於外，雖抱高志，亦將無以自全」<sup>277</sup>。他原本在富人家中的處館，因不堪屈辱的對待而改以耕讀治生<sup>278</sup>。「吾人唯有力田代食，可以俯仰無忤」<sup>279</sup>。他的隱居生活以教書為主，另有四十餘畝田雇人耕種。教學之餘，他親自參與農務<sup>280</sup>，還經常向老農請教務農之道。他得到一本《沈氏農書》，研讀之後，奉為種桑治田的最高準則。他將親身的經驗及與老農討論農事經驗寫成《補農書》。書中提出「因地制宜，多種經營」的原則，對種植稻麥及養殖桑蠶都提出技術改進的方法，以提升收益。

---

<sup>275</sup> 清·徐枋：《居易堂集》（《四部叢刊本》第四九冊），台灣商務印書館，1983。卷三〈與馮生書〉，頁40；卷四〈誠子書〉，頁47；卷十五〈書成告家廟文〉，頁197。

<sup>276</sup> 張履祥，字念夫，一字考夫，號楊園。浙江桐鄉人。明萬曆三十九年(1611)生；清康熙十三年(1674)卒。

<sup>277</sup> 清·張履祥：《楊園先生全集》，北京：中華書局，2002。卷六〈與許大辛〉，頁172。

<sup>278</sup> 《楊園先生全集》卷十八〈處館說〉：「今人計較多寡，及關書等於卷契之類」，頁545；卷八〈答姚林友〉：「弟近年以來實見處館一節，真如嚙齧之食，與爾汝之受」；「弟所以自比此事於傭作之人，主人使其挑糞，則亦不得已而為之；又自比於守門之丐，與之酒食則亦欣然受之」，頁316。

<sup>279</sup> 《楊園先生全集》卷七〈答許欲爾四〉，頁203。

<sup>280</sup> 《楊園先生全集》附錄《年譜》：「先生歲耕田十餘畝，地數畝。種獲兩時，在館必歸，躬親督課。草履箬笠，提框佐饌。其修桑枝，則老農不逮也。」頁1498。

他隱居鄉間，生活簡樸，平日布衣素食，不是祭祀不殺豬宰羊，沒有客來則不吃肉。他認真的教書、務農，駁斥「以耕為耻」的觀念，以務實的態度面對時代的衝擊，這在「士為四民之首」的時代是難能可貴的。

人須有恒業，無恒業之人，始于喪其本心，终于喪其身，然擇術不可不慎，除耕讀二事，無一可為者。……近世以耕為耻，只緣制科文藝取士，故竟趨浮末，遂至耻非所耻耳，若漢世孝悌力田為科，人即以為榮矣，夫耕則無游惰之患，無飢寒之憂。<sup>281</sup>

他身處亂世，眼見許多膏粱子弟「罔知稼穡，一旦失所，飢寒隨即，以至志行不立，廉恥道盡」，所以要求自己的子孫，「只守農土家風，求為可繼，惟此而已。」<sup>282</sup>他體認出：以耕讀生活自立的士人，才有能力在亂世中保有「知廉恥、知禮讓」的獨立人格。所以他說：「能稼穡則可以無求於人，無求於人，則能立廉恥；知稼穡之艱難，則不妄求於人，則能興禮讓。」<sup>283</sup>他提出耕讀並重的觀點，希望以耕讀生活保存讀書人的節操。他認為耕與讀都必須認真投入，而非以耕讀的虛名逃避現實或沽名釣譽。

耕與讀又不可偏廢，讀而廢耕，飢寒交至，耕而廢讀，禮義遂亡。又不可虛有其名而無其實，耕焉而田疇就荒，讀焉而詩書義塞。<sup>284</sup>

時代使他失去了參加科考、從政的機會，倒是成為一位農業專家。他的耕讀生涯始於無奈，終於自覺，而他確實從耕讀生涯中，得到安身立命的寄託，也保存了讀書人的節操。

---

<sup>281</sup> 《楊園先生全集》附錄《年譜》，頁 1498。

<sup>282</sup> 《楊園先生全集》卷二十〈題劉忠宣公遺事〉，頁 587。

<sup>283</sup> 《清史稿》卷四十八〈張履祥傳〉，頁 13119。

<sup>284</sup> 《楊園先生全集》附錄《年譜》，頁 1498。

### （五）一時怯懦，終身懊悔

〈圓圓曲〉作者吳偉業以親情羈絆，未能於適當時間選擇殉國或出家，以全名節，終而懊悔終身。

吳偉業的老師是復社<sup>285</sup>的發起人張溥。崇禎四年（1631），吳偉業參加會試，高中第一。因當時復社和以溫體仁為首的浙黨的鬥爭，主考官被指控徇私舞弊。崇禎帝親閱試卷，在吳偉業的試卷上批上「正大博雅，足式詭靡」，才平息紛爭，授以翰林院編修。同年，吳偉業奉旨歸娶，榮極一時<sup>286</sup>。崇禎十二年（公元1639年）他因母親病重歸里。崇禎十四年崇禎帝自縊煤山時，「先生里居，聞信，號痛欲自縊，為家人所覺。朱太淑人抱持泣曰：『兒死，其如老人何？』乃已」<sup>287</sup>。好友王翰國在國變後，慟哭別廟，焚書出家，成了願雲和尚。他曾約吳偉業一起出家，吳偉業以不捨家累而拒絕。弘光朝（1645）召拜吳偉業為少詹事，居官僅兩月，就因與馬士英、阮大鍼等權臣不合，謝官歸里。

清朝政權穩定後，長達十年的時間內，吳偉業一直屏居鄉里。好友侯方域（朝宗）曾貽書勸他終隱林泉，杜門勿出，他並沒有做到。順治九年（1652），侯方域去世時，吳偉業在〈懷古兼弔侯朝宗詩〉中萬分悲痛地自責：「死生總負侯羸諾，欲滴椒漿淚滿尊」<sup>288</sup>。順治十年（1653）他主持東南一帶士人會社聚集的虎丘大會，儼然成為江南的士林領袖。此舉引起朝廷注意，朝中降臣孫承澤、陳名

---

<sup>285</sup> 復社乃明末文社。崇禎二年(1629)成立於吳江(今屬江蘇)，主要領導人為張溥、張采。明代讀書士人為砥礪文章，求取功名，因而尊師交友，結社成風，以江浙一帶尤甚。張溥等人痛感閹黨橫行，士風淪落，所以聯絡四方人士，主張興復古學，故名曰「復社」。復社的主要任務在於切磋學問，砥礪品行，更以東林後繼自任。

<sup>286</sup> (1) 清·吳偉業《梅村家藏稿》(《四部叢刊》初編集部)，上海：上海書店出版社，1989。其文集第三十五卷〈與子暉疏〉：「不意年逾二十，遂掇大魁，福過其分，實切悚栗。時有攻宜興座主（周延儒），借吾作射的者，故榜下即多危疑，賴烈皇帝保全。並給假歸娶先室程氏。」；(2)《清史稿》卷四八四文苑一〈吳偉業傳〉，頁13326。

<sup>287</sup> 清·顧師軾：《吳梅村先生年譜》(《藏珍本年譜叢刊》第六十九冊)，北京：北京圖書館，1999。〈崇禎十七年三十六歲〉項下，頁271。

<sup>288</sup> 吳偉業：《梅村家藏集》之詩集，卷十六〈懷古兼弔侯朝宗〉，頁2。

夏、陳之遴、馮銓共同薦舉，地方官兩江總督馬國柱也一再敦逼。一時之間，他的出處成為朝野著目的焦點。已仕清的人希望他出仕，以減少自己的內心壓力；不願妥協仕清的士人，則擔心失去一位領袖人物。吳偉業先是向馬國柱再三堅辭，但朝廷詔書下達後，官府催逼威脅日緊。他在雙親流涕相求的壓力下，應詔入都。<sup>289</sup>朝廷對他甚是禮遇，先是授秘書院侍講，不久升國子監祭酒，順治帝還向他請教《孝經》。順治十三年（1656），吳偉業以有養育之恩的伯母張氏亡故，先上書將自己過繼為張氏嗣子，再以丁憂辭官歸里，結束兩年的仕清生涯。他的內心以曾經仕清為憾事。他在〈與子暉書〉中說：

惟是吾以草茅諸生，蒙先朝巍科拔擢。世運既更，分宜不仕，而牽戀骨肉，逡巡失身，此吾萬古慚愧，無面目以見烈皇帝及伯祥諸君子，而為後世儒者所笑也。<sup>290</sup>

康熙十年（1671）夏季，江南酷熱，吳偉業「舊疾大作，痰聲如鋸，胸動若杵」（《致冒辟疆書》），他預感自己不久于人世，便留下遺言：

吾一生際遇，萬事憂危。無一刻不歷艱難，無一刻不嘗辛苦。實為天下第一大苦人。吾死後，斂以僧袍，葬我于鄧尉，靈岩相近，墓前立一圓石，題曰：詩人吳梅村之墓。<sup>291</sup>

吳偉業深為自己仕清失節而痛悔，不願死後別人以入清的官職「祭酒」相稱，將自己定位為一普通的「詩人」。他既不願意穿清朝的官服入殮，又不能穿明朝的

---

<sup>289</sup> 顧師軾：《吳梅村先生年譜》〈順治十年四十五歲〉項下：「二親流涕，辦嚴攝使就道，難傷老人意，乃扶病出山。」頁 326。

<sup>290</sup> 吳偉業：《梅村家藏集》文集，卷三十五，〈與子暉書〉，頁 5。

<sup>291</sup> 《清史稿》卷四八四，文苑一〈吳偉業傳〉，頁 13326。

官服，無奈之下，選擇殮以僧袍。清末宗源瀚<sup>292</sup>〈題梅村先生寫照〉詩中：「苦被人呼吳祭酒，自題圓石作詩人。」道出他曲折的心事。

#### （六）立場反覆，終被視為「貳臣」

錢謙益，字受之，號牧齋，江蘇常熟人，萬曆三十八年（1610）進士，授翰林院編修。在他任職後不久，即以丁父憂回籍，家居十一年，始赴闕補官。熹宗天啟元年（1621），典試浙江，轉右春坊中允。後因魏忠賢整肅東林黨案的牽連，被劾革職。崇禎繼位，擢升禮部右侍郎，兼翰林院侍讀學士。介入閣員溫體仁、周延儒爭權的紛爭，錢謙益被抨擊，幾乎喪命，他向宦官曹化淳求救，才得稱病脫身，再次削籍返家。從他首次入仕至崇禎十七年（1644）明亡，在長達 35 年的時間裏，錢謙益三起三落，真正當官的時間加在一起也不過五六年左右。但他對仕進是熱切的。崇禎二年被削籍南歸之後，錢謙益寫下了這首《反東坡洗兒詩》：「坡公養子怕聰明，我為癡呆誤一生。還願生兒狷且巧，鑽天驀地到公卿。」<sup>293</sup>可以看出他對當時投機鑽營之徒當道的現象大為不滿，但也不難看出他未能「學而優則仕」的遺憾。令人感到諷刺的是，在之後的仕途中，錢謙益不再甘於「癡呆」，而是用他曾不以為然的方式去爭取仕途。南明弘光朝時，朝政被馬士英、阮大鍼等小人把持。作為東林領袖，自視清流的錢謙益居然上書稱頌馬、阮，因而任職禮部尚書。弘光朝覆，南京城破亡時，他帶領大臣們奉表迎降<sup>294</sup>。順治三年（1646）正月，錢謙益被授予秘書院學士兼禮部右侍郎，充任修《明史》副總裁<sup>295</sup>，這種職務並不符合他期待的信任和重用。失望之餘，錢謙益於同年五月託病辭歸，他降清後為官的時間總共只有五個月。

<sup>292</sup> 宗源瀚（？—1897）字湘文，江蘇上元人，清朝末年官吏。

<sup>293</sup> 清·錢謙益：《初學集》，上海：上海古籍出版社，1985。卷九崇禎詩集五，頁 263。

<sup>294</sup> 《清史稿》〈世祖本紀〉：「（順治二年五月）丙申，多鐸師至南京，故明福王朱由崧及大學士馬士英遁走太平。忻城伯趙之龍、大學士王鐸、禮部尚書錢謙益等三十一人以城迎降。」頁 95。

<sup>295</sup> 事見《清史稿》卷四八四，文苑一〈錢謙益傳〉，頁 13324。

從清朝辭官後，他長期而積極地從事反清復明的活動，屢次險遭殺身之禍，但仍無法改變「貳臣」的汙名，使他追悔不已，寫下「苦恨孤臣一死遲」<sup>296</sup>。歸莊〈祭錢牧齋先生文〉中也寫到他的追悔：

先生喜其同志，每商略慷慨，談讌從容，剖腸如雪，吐氣成虹。感時追往，忽復淚下淋浪，髮豎蓬鬆。窺先生之意，亦悔中道之委蛇，思欲以晚蓋，何天之待先生之酷，竟使之費志以終。<sup>297</sup>

錢謙益倒是有兩位在反清復明的事業上令人敬佩的高足：一是扶持南明永曆帝的瞿式耜；一是誓死反清的鄭成功。

錢謙益是一個爭議性人物。他才華橫溢卻醉心功名；雖為東林巨子卻缺東林風骨。生平多次介入官場權勢爭鬥，都基於對仕途的熱誠而使他的立場搖擺反覆。因為在明朝的體制之下，上無明君，朝臣紛亂，不但得不到發展的機會，甚至可能因莫名其妙的黨派紛爭招惹殺身之禍。後來他降清，以為憑著自身的才華，能得到優渥的待遇，有更多一展長才的機會，至少可以有公平的對待，但清朝的重滿抑漢，輕視侮辱漢臣的舉動，又讓他失望了。

有人指責錢謙益先仕明、後仕清，是個大節有虧的「貳臣」。顧炎武就對錢謙益十分不齒，即使遭奸人構陷入獄，亦不願向當時在清朝作官的錢謙益求救。顧的好友歸莊是錢謙益的學生，因事情緊急還是請錢謙益搭救。錢謙益以兩人有師生之誼才便於搭救，歸莊便假造顧炎武的名帖送給錢謙益。事後，顧炎武非常生氣，要不回名帖，就四處張貼公告，說明那張名帖是假的，表示自己和錢謙益並非師生關係。<sup>298</sup>錢謙益甚至受到清朝乾隆帝的奚落侮辱，名列《清史》〈貳臣

<sup>296</sup> 清·錢謙益：《投筆集》，台北：文史哲出版社，1973。〈後秋興之十二〉，頁52。

<sup>297</sup> 歸莊：《歸莊集》卷八，上海古籍出版社，1984。頁471。

<sup>298</sup> 事見（1）《亭林詩集》卷二〈贈路光祿太平〉，頁319；（2）江藩：《國朝漢學師承記》北京：中華書局，1983。卷八，頁5。

傳》<sup>299</sup>之首：

至錢謙益之自詡清流，覲顏降附，及金堡、屈大均輩之幸生畏死，詭託  
鎔流，均屬喪心無恥。<sup>300</sup>

但是人們又不能不讚譽他，因為他有出色的文才，是著名的學者、詩壇領袖，  
被譽為「江左三大家」<sup>301</sup>之一。吳偉業評說：「牧齋之於詩也，可以百世。」陳  
子龍贈詩中對他有「漢苑文章首」的評價；黃宗羲也說他「主文章壇坫者五十年」  
<sup>302</sup>。對於錢謙益立場反覆之事，陳寅恪客觀地說：「牧齋之降清，乃其一生污  
點。但亦由其素性怯懦，迫于事勢所使然。若謂其必須始終心悅誠服，則甚  
不近情理。」<sup>303</sup>可謂深得其心。

### 第三節、無法承擔試煉的逃避

對生命沒有承擔者面對生死的試煉時，表現出的是「平日慷慨成仁易，事到  
臨頭一死難」。有些人平日滿口是氣節，一旦面臨生死關頭，都隨風化為烏有，  
立刻現形為只求生存而意志不堅的小人。劉宗周直指這些隨情勢改變心意的人，  
其平日所學是「偽學」，考驗來臨時，當然無法堅定自持：

---

<sup>299</sup> 乾隆為了鞏固統治，緩和民族衝突，消解民族意識，下令編纂《欽定勝朝殉節諸臣錄》，  
大力表彰明朝忠臣。同時編纂《貳臣傳》，把降清的明朝官員分甲乙兩編，甲編是能對  
清朝忠心建功者；乙編是毫無建樹者。錢謙益兩朝為官，卻又暗中詆毀清朝。乾隆評錢  
是「有才無行之人」，錢如果為明朝死節，以筆墨諷喻清朝，尚有情可原。現在作為清  
朝的臣子，還把「狂吠之語刊入集中，其意不過欲借此掩其失節之差，尤為可鄙可耻」。

<sup>300</sup> 《欽定勝朝殉節諸臣錄》〈序言〉，頁 456 之 395。

<sup>301</sup> 明末清初詩人錢謙益、吳偉業、龔鼎孳三人皆由明臣仕清，籍貫都屬江左地區，詩名並  
著，故時人稱江左三大家。

<sup>302</sup> 黃宗羲：《南雷詩歷》，見《黃宗羲全集》第11冊，杭州：浙江古籍出版社，1985。卷二〈八  
哀詩·錢宗伯牧齋〉：「四海宗盟五十年，心期末後與誰傳。憑烟引燭燒殘話，矚筆完文抵  
債錢。（黃注：問疾時事，宗柏臨歿，以三文潤筆抵喪葬之費，皆余待草。）紅豆俄飄迷月  
路，美人欲絕指箏絃。平生知己誰人是？能不為公一泫然。」頁261。

<sup>303</sup> 陳寅恪：《柳如是別傳》，頁 1045。

盡有平日高談性命，臨歧往往失之。……是偽學，飾名欺世，原無必為聖賢之志，利害當前，全體盡露。<sup>304</sup>

趙玉森為崇禎朝進士。新科進士召對時，思宗問：「君有難，當云何？」趙玉森當場回答：「萬歲，臣殉死」。思宗點頭稱讚，又問一些邊防的事，玉森誠懇表態，他「對且泣」。思宗感動之餘「遂拔翰林，時稱欽賜翰林。旗杆半黃半朱，眾榮之。」<sup>305</sup>

崇禎朝時的理部尚書王孫蕙，在北京城將破之前，應思宗之召對。「孫蕙伏陛言君辱臣死之義，繼以哭」，表現忠義之忱。城破後，王孫蕙隨即有應變之道：「命取竹一竿，曳黃布一幅，大書：『大順永昌皇帝萬萬歲』。將布懸門，遍拉同籍往迎。」<sup>306</sup>

趙玉森這位「欽賜翰林」在崇禎自縊後，到「忠義」的王孫蕙的家中涕泣說：「受崇禎恩深，然國破家亡，實自作之孽。予捐性命以殉之，理既不必。將逃富貴以酬之，情又不堪，奈何？」王孫蕙勸他：「百行孝為先，君家有太公在，且全個孝罷。」結果他們決定「相攜詣賊報名」。途中遇到張琦、秦汧，「與語意合，乃握手同往。」<sup>307</sup>可見與他們志同道合者，所在多有。選擇為全孝道而求生，自

<sup>304</sup> 《明儒學案》之〈戴山學案〉，頁 1546。

<sup>305</sup> 《明季北略》卷十六〈策貢士〉崇禎十三年庚辰：「新進士召對，上問：『君有難，當云何？』錫人趙玉森對曰：『萬歲臣殉死。』上頷之，因問四事。玉森對且泣，遂拔翰林。時稱欽賜翰林。旗杆半黃半朱，眾榮之。」頁 2618。

<sup>306</sup> 《甲申傳信錄》卷五〈槐國衣冠·鹽運使〉：「三月十六日，應召對，孫蕙伏陛言君辱臣死之義，繼以哭。改授銓曹。命未下，十九日城陷，城中哭聲震沸。孫蕙語家人曰：『毋恐！吾自有定心丸在此』。命取竹一竿，曳黃布一幅，大書：『大順永昌皇帝萬萬歲』。將布懸門，遍拉同籍往迎。馬素修太史不可，走語趙玉森曰：『百行以孝為先，君太公年高圖畫錦足矣。不為徐庶，忍心為趙苞耶！』玉森頷之。出語張琦、秦汧，與語意合，二十日同謁偽政府宋企郊，各執手板陳姓名。孫蕙袖中忽出一紙拱手加額曰：『臣王孫蕙進表』，諸人出不意，慮觸忌殊恐。宋閱表微笑，點頭曰：『好文字！』眾乃嘆服弗如。」頁 2974。

<sup>307</sup> 《甲申傳信錄》卷五〈槐國衣冠·鹽運使〉：「趙玉森至王孫蕙寓，涕泣自言：『受崇禎恩深，然國破家亡，實自作之孽。予捐性命以殉之，理既將不必，逃富貴以酬之，情又不堪。奈何？』孫蕙曰：『方今開國之初，吾輩須爭先著』。玉森曰：『甚合我意』。同詣報名，途遇秦汧，握手大笑，揚揚而前。」頁 2978。

是無可厚非，但「相攜詣賊報名」就透露出在他們心中，求活及求富貴的意願，更甚於求孝道。

另有兵科給事中龔鼎孳<sup>308</sup>，「天才宏肆，千言立就」<sup>309</sup>，名列江左三大家之一。闖王入京後「從逆」（投降李自成）為直指使。清兵入關後又降清，官職也隨之步步高升。他經常對人說：「我原欲死，奈小妾不肯何？」<sup>310</sup>這種以女人為藉口的行為，真足以媲美吳三桂！

這一類的投機分子，對生命意義的追求，只停留於身體活動層面。他們慷慨激昂的言論或優美的詩文，只是未經考驗的「偽學」。孟子：「使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？」<sup>311</sup>所以他們可以在面對考驗時，可以為求生存而無所不為，隨風轉舵，淪落塵埃！

---

<sup>308</sup> 龔鼎孳（1615年—1673年），字孝升，號芝麓，崇禎七年（1634年）進士。崇禎十五年，娶名妓顧橫波。崇禎十六年因拂逆崇禎下獄，崇禎十七年二月出獄。明亡后，先降李自成，後降清。在清朝曾任太常寺少卿，升左都御史、刑部尚書、兵部尚書、禮部尚書。康熙十二年（1673）病逝，諡端毅。乾隆三十四年（1769），詔奪其諡。事見《清史稿》卷四八四文苑一〈龔鼎孳傳〉，頁13324-13325。

<sup>309</sup> 《清史稿》卷四八四文苑一〈龔鼎孳傳〉，頁13325。

<sup>310</sup> 事見計六奇：《明季北略》卷二十二〈從逆諸臣龔鼎孳〉，頁382。

<sup>311</sup> 《四書集注·孟子》〈告子篇上〉，頁167。

## 第五章、劉宗周的殉國抉擇

劉宗周，既是一名儒學名臣，同時也是明代最後一個純粹的儒學派系——蕺山學派的創始者，被人稱為「明季二大儒之一」（另一人為黃道周）。劉宗周修正王陽明的心學思想，並提出自己慎獨、誠意的宗旨。清初浙東重要學者黃宗羲、陳確、張履祥等都是他的學生，他們師承宗周，也各自提出自己的學說。劉門學說的分化代表宋明理學的結束，也反應了新時期的新學說，因此劉宗周學術對宋明學術、清初學術以及民間宗教「功過格」與士大夫階層的純粹道德說，有很重要的影響。

牟宗三認為從先秦儒家到宋明儒學，為中華文化生命之綱脈。歷代士人秉持於心，並且隨時代的治亂盛衰，有恰當適宜的行為表現，這是儒家的學問，亦是儒者的生命樣態。而這一脈相承的命脈卻在明末劉宗周絕食而亡後，「此學隨明亡而亦亡。」<sup>312</sup>

明亡，蕺山絕食而亡，此學亦隨而音歇響絕，此後，中國之民族生命與文化生命即陷於劫運，直劫至今日而猶未已。噫！亦可傷矣！<sup>313</sup>

勞思光先生認為劉宗周是明代最後一位儒學大師，也是宋明理學（心學）的殿軍。「劉宗周乃陽明後宋明儒學中能自立系統者，亦可謂宋明儒學之殿軍」；「蕺山所立之系統，乃陽明一支思想中最後出亦最徹底之系統。」<sup>314</sup>

劉宗周在明亡後絕食二十多日殉國，他對生死的思考，他的殉國抉擇與煎熬的死亡過程，是學術思想與行為實踐的真實結合，在研究殉國行為上具有重要的代表性。

---

<sup>312</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》台灣學生書局，1990，頁3。

<sup>313</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁541。

<sup>314</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，台北：三民書局，2006。第三卷下，頁604.4與頁661.2。

## 第一節、生平經歷

劉宗周（1578—1645），浙江山陰（紹興）人，生於明神宗萬曆六年（1578），卒於明福王弘光元年（1644）。他是遺復子，出世前父親劉坡（字秦台）已去世，他為追念父親，字念台。父親去世，家境貧窮，需依附外祖父家成長。他在母親章氏的辛勤嚴格管教下，勤苦力學。可惜他榮登金榜時，章氏病危，未及聞劉宗周的登第捷報就去世了。因他曾講學於山陰縣城北蕺山，學者尊稱為蕺山先生。

由劉宗周的仕宦生涯的起起落落，最可見出他的儒者風範與生死與之的決心。他在官籍四十五年，出仕約六年多，實際立朝僅四年，而被革職為民三次。這是因為他直言問政，不畏權臣威嚇，甚至當面指出皇帝的施政之弊。這不僅使他仕途多舛，經歷三次革職，甚至多次有身家性命的危險。

### 一、第一次被革職

劉宗周於萬曆二十九年（1601）中進士，時年二十四歲，隨即因母親去世而歸家守喪三年。萬曆三十二年（1604）赴京，授行人司行人，開始他的仕途生涯。未幾，又因祖父、外祖父逝世而歸家守喪。至熹宗天啟元年（1621），出仕任禮部主事；二年任光祿寺丞；三年任尚寶司少卿、大僕寺少卿；四年任通政司右通政。天啟四年（1624）時，因東林黨楊漣彈劾魏忠賢二十四大罪，使六君子先後下詔獄。在此風聲鶴唳之時，劉宗周上疏三通，一疏向熹宗闡明東林諸君子忠邪之分；一疏參當時掌權的魏忠賢；一疏提呈辭職。前二疏被銀臺（通政司）以恐會釀成大禍而止住，只轉呈辭職一疏。天啟五年，他被熹宗指責為「藐視朝廷，矯情厭世」，革職削籍。<sup>315</sup>

---

<sup>315</sup> 《明史》卷二五五〈劉宗周傳〉，頁 6574。

## 二、第二次被革職

崇禎元年（1628），思宗起用他出任順天府府尹。崇禎二年，後金（清）軍由喜峰口入塞，京師震動。袁崇煥急行軍救駕，多疑的思宗將之下詔獄，磔殺於市。當時人心惶惶，劉宗周一方面安撫自外省移入的難民、穩定軍心；一方面力勸思宗不可移蹕，並設于謙神位宣示守城決心，終於度過危機，稱得上是頗有治績。<sup>316</sup>崇禎三年以改革意見受阻於甚受崇禎寵信的閹黨溫體仁、周延儒，託病告歸。崇禎九年一月（1636）思宗召宗周至文華殿面對，宗周直言無諱的說思宗因「求治太急，用法太嚴，布令太煩，進退天下士太輕，諸臣畏罪飾非，不肯盡職業，故有人而無人之用，有餉而無餉之用，有將不能治兵，有兵不能殺賊。」<sup>317</sup>此次未被降罪，反而擢為工部左侍郎。二月，宗周上〈痛憤時艱疏〉，疏中痛陳累積數朝形成之弊端及思宗施政之缺失：

耳目參於近侍，腹心寄於干城，治術尚刑名，政體歸叢脞，天下事日壞而不可救。廠衛司譏察而告訐之風熾；詔獄及士紳而堂廉之等夷。人人救過不給而欺罔之習轉甚；事事仰承獨斷而諂諛之風日長。三尺法不申於司寇而犯者日眾；詔旨雜治五刑，歲恭斷獄以數千計，而好生之德意泯。刀筆治絲綸而王言褻，誅求及瑣屑而政體傷。參罰在錢穀而官愈貪，吏愈橫，賦愈逋。敲扑繁而民生瘁，嚴刑重斂交困而盜賊日起。總理任而臣下之功能薄，監視遣而封疆之責任輕。督、撫無權而將日懦，武弁廢法而兵日驕，將懦兵驕而朝廷之威令并窮於督、撫。朝廷勒限平賊，而行間日殺良報功，生靈益荼炭。<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> 此即「己巳之變」。《明史》卷二五五〈劉宗周傳〉，頁 6576。

<sup>317</sup> 《明史》卷二五五〈劉宗周傳〉，頁 6578。

<sup>318</sup> 《明史》卷二五五〈劉宗周傳〉，頁 6579。

他指出：當官員的尊嚴被踐踏，經常恐懼被迫害時，如何能專心投入自己的職責呢？而以中官（太監）為督軍，只會破壞體制、渙散軍心。此疏奏入，心胸狹窄的思宗很不高興，本欲嚴處劉宗周，後怒意稍緩，仍降旨詰問：「大臣論事宜體國度時，不當效小臣歸過朝廷為名高」。六月宗周請辭照准。九月，在歸鄉途中又上〈身切時艱疏〉，針對思宗一味聽信「大奸似忠，大佞似信」的閹黨溫體仁、周延儒輩，而說出「賢奸顛倒，任用匪人之禍」的話。這次思宗大怒，降旨革職。

### 三、第三次被革職

崇禎十四年，思宗想起劉宗周「清正敢言，群臣莫能及」，又起用為吏部左侍郎。他堅辭再三，卻反被升任都察院左都御史。他連續上〈咨諏所及〉、〈條列風紀之要〉等十餘疏。崇禎十五年有姜採、熊開元案<sup>319</sup>，劉宗周不但當面與思宗折衝，力言姜、熊無罪，並對思宗辯明「才望」與「操守」孰重。

十五年來陛下處分未當，致有今日敗局。不追禍始，更絃易轍，欲以一切苟且之政，補目前罅漏，非長治之道也。……

論者但論才望，不問操守；未有操守不謹，而遇事敢前，軍士畏威者。若徒以議論捷給，舉動恢張，稱曰才望，取爵位則有餘，責事功則不足，何益成敗哉？……

陛下方下詔求賢，姜採、熊開元二臣遽以言得罪。國朝無言官下詔獄者，有之自二臣始。……朝廷待言官有體，言可用用之，不可置之。即有應

---

<sup>319</sup> 《明史》卷二五八〈姜採傳〉〈熊開元傳〉，頁 6665-6671。姜採、熊開元俱因直言勸諫而下詔獄。

得之罪，亦當付法司。今遽下詔獄，終於國體有傷。<sup>320</sup>

思宗怒甚，認為自己以帝王之尊降罪一、二言官，有何傷於國體？劉宗周態度堅定的回答：「即陛下問貪贓壞法，欺君罔上，亦不可不付法司也」。思宗氣得將他革職，下刑部議罪，經閣臣懇救乃免，斥為民。<sup>321</sup>

劉宗周在為官時勇於直言，不顧惜個人仕途利祿，甚至是個人的身家性命。崇禎帝求治心急，人才、餉糧、流寇、邊患等問題常縈繞在心，希望群臣能拿出一些行之有效的具體措施。劉宗周却認為這些都是刑名之術，近於功利，人主應以仁義為本。他希望經過勸諫與改革，達到長治久安的目的。他認為以道德為後盾的事功才是可大可久的，力勸思宗重視官員的人格，甚至應注重人君自己的人格提升<sup>322</sup>。思宗有心求治，卻無接納雅言的胸襟，也無徹底革新的決心，雖然他明快的剷除魏忠賢的勢力，卻被另一批阿諛奉承的官員與太監所包圍。

劉宗周歸家兩年後，流寇四起，北京危急。他激昂的招募義旅，投入剿寇的軍事行動，奈何反應寥落。《明史》記載：

（崇禎十七年）夏四月辛卯（初四日）大會紳士於城隍廟，倡議勤王。…  
諸紳會者寥寥，各書數十緡而去。越次日，再傳單，未至諸紳，而應者如前。先生嘆曰：「人心如此，天下事可知矣。」乃以己所輸金遺撫軍，又致書趣其啟行。撫軍竟不成一旅<sup>323</sup>。

不久，崇禎自縊，北京淪陷於清兵之手。福王被馬士英等人擁立於南京。新朝廷詔起劉宗周復任原官左都御史，他以大仇未報，不敢受職，自稱草莽孤臣。

---

<sup>320</sup> 《明史》卷二五五〈劉宗周傳〉，頁 6583-6584。

<sup>321</sup> 《明史》〈劉宗周傳〉，頁 6583-6584。

<sup>322</sup> 劉宗周作《中興金鑑錄》本想呈獻福王作治國參考。

<sup>323</sup> 《劉宗周全集》第六冊，〈年譜〉崇禎十七年甲申，頁 148-149。

但劉宗周仍秉持原先任官風格，接連抗疏言事，對朝廷不積極北伐討賊，而一些勳貴、宦官擾亂朝政，提出嚴厲批評。他特別抨擊馬士英和四鎮總兵，把他們稱作使朝政紊亂的小人。他指責這幫人自認有「定策之功」，使四鎮得以封爵，馬士英賴以驕橫跋扈，足躋身大學士之列。他還敦促將馬士英遣回鳳陽，「度諸將中仍有不用命者，立以朝廷之大法處之。」<sup>324</sup>

四鎮及馬士英對劉宗周深懷憤恨，四鎮中的高捷、劉澤清還暗中派人刺殺劉宗周，幸而未果<sup>325</sup>。馬士英啟用崇禎欽定逆案永不錄用的阮大鍼為兵部右侍郎一事，使劉宗周不只對朝政失望，而且對國君失望，憤而辭官回鄉<sup>326</sup>。後來姜日廣、高宏圖皆因與馬士英輩不和而先後去職，朝中耿直之士一空，使馬士英更加為所欲為。

劉宗周歷經神宗、熹宗、思宗、福王四朝。儒家的經世思想使他必須接受朝廷的徵辟，但朝政的亂象卻使他深感無奈。早在萬曆時，他即已見出朝政之不可為：「嗟乎！時事日非，斯道阻喪。亟爭之而敗，緩調之而亦敗。雖有子房，無從借今日之箸，直眼見銅駝荊棘<sup>327</sup>而已。」<sup>328</sup>他屢次請辭而不得，又無法違背自己的道德感與責任感，在其位而不對國君盡忠告之職責。他為了盡職，不顧個人的安危與利害，屢次上疏，言人所不敢言，皇帝、權臣、宦官都遭他直言批判，也為他帶來削職為民或險遭暗殺的危機。《四庫全書總目題要》在介紹《劉戡山集》時，推崇他為足以與日月爭光的皎皎完人：

立朝之日雖少，所陳奏如除詔獄、汰新餉、招無罪之流亡，恩義拊循以

<sup>324</sup> 《劉宗周全集》（第六冊）〈年譜〉崇禎十年年甲申，頁 156。

<sup>325</sup> 《明史》〈劉宗周傳〉：「澤清、傑日夜謀所以殺宗周者不得，乃遣客十輩往刺宗周。」頁 6587。

<sup>326</sup> 《明史》〈劉宗周傳〉：「宗周曰：『大鍼進退，係江左興亡，老臣不敢不一爭之。不聽，則亦將歸爾。』」頁 6588。

<sup>327</sup> 《晉書》〈索靖傳〉：「靖有先識遠量，知天下將亂，指洛陽宮門銅駝，歎曰：『會見汝在荊棘中耳！』」後因以「銅駝荊棘」指山河殘破、世族敗落或人事衰頹。

<sup>328</sup> 劉宗周《劉宗周全集》（第三冊）文編上書二〈與周生〉（萬曆四十二年作），頁 394。

收泮渙之人心。還內廷掃除之職，正懦帥失律之誅諸疏，皆切中昔時利弊。一厄於魏忠賢，再厄於溫體仁，終厄於馬士英，而薑桂之性，介然不改，卒以首陽一餓，日月爭光。在有明末葉，可稱皎皎完人。非依草附木之流所可同日語矣。<sup>329</sup>

## 第二節、以講學宣揚世教

劉宗周經歷明朝末年之天地晦冥、綱紀廢弛的局面，目睹士人不能進德修業的窘態。熱衷政治者以科舉為捷徑，專務個人名利追逐，結黨營私；在野者則自認高蹈，作無根之空談，形成有知無行的空疏弊病，將儒家關心民瘼，經世致用的理想目標束之高閣。這種惡劣的政治現實激盪他的思想與行為，使他的學術越來越重視道德實踐。<sup>330</sup>

世道之衰也，士大夫不知禮義為何物，往往知進而不知退。及其變也，或以退為進。至於以退為進，而下之藏身愈巧，上之持世愈無權，舉天下貿貿焉奔走於聲利之場。於斯時也，廟堂無真才，山林無矯節，陸沉之禍，何所底止！<sup>331</sup>

天啓五年，「逆閹大興鉤黨之獄，緹騎四出，削籍徧天下」。他連上三疏，被革職為民。又眼見正直的東林六君子慘死詔獄，他感慨的說：「天地晦冥，人心滅息，吾輩惟有講學明倫，庶幾留民彝於一線乎？」<sup>332</sup>當時朝廷在魏忠賢主導下「頒學禁」、「毀書院」。在這種風聲鶴唳的氣氛下，講學風氣已然式微。劉宗周

---

<sup>329</sup> 文淵閣《四庫全書》〈總目〉第四冊，頁 568。

<sup>330</sup> (1) 孫中曾：〈證人會、白馬會與劉宗周思想之發展〉，收入《劉戡山學術思想論集》，頁 511；  
(2) 廖俊裕〈道德實踐與歷史性－關於集山學的討論〉，頁 10-11。

<sup>331</sup> 劉宗周《劉宗周全集》(第三冊)文編上奏疏〈天恩愈重〉疏(天啟四年作)，頁 46。

<sup>332</sup> 《劉宗周全集》(第六冊)《年譜》天啟五年，頁 80。

卻在不能從政的時候，歸家講學。他期望以講學使天下人心能重新啟明，並能將所學之「道」實踐在日常生活中。所以他的講學不僅是辯論心性的純粹學術討論，而是提出「慎獨」之說，以期改變人心及社會狀況。孫中曾認為「劉宗周的經世思想已然將道德內省與經世聯繫在一起」<sup>333</sup>。他一生在政治與講學之間力求學問與道德的實踐。他講學態度嚴謹，當時「末世師道凌夷，見先生嚴毅，咸驚異焉」<sup>334</sup>。他先後講學於解吟軒、石家池、韓山講堂、首善書院。崇禎四年劉宗周與陶奭齡成立「證人會」（又稱「證人社」），以陽明學說出發，辯證人人以「視聽持行」的實踐工夫踏實去做，皆可為聖賢之理<sup>335</sup>。又作《人譜》詳細講述「人之所以為人」的證人之方法、步驟與最終境界，並蒐羅了許多古人古事（人譜雜記），說明智愚都可依《人譜》為修身手冊，「將馴是而至於聖人之域」<sup>336</sup>達到聖人的境界。在晚明阿諛成風，士大夫無恥的風氣中，劉宗周直接以縝密的實作工夫改變風氣，發揮世教的作用。他的學說以主敬、慎獨、誠意為主。根據他的弟子黃宗羲所分析，其發展歷程為始於主敬，中用慎獨，晚歸誠意。黃宗羲說：

先生宗旨為慎獨，始從主敬入門，中年專用慎獨功夫。慎則敬，敬則誠。晚年愈精微，愈平實。本體只是些子，工夫只是些子，仍不分此為本體，彼為工夫，亦并無這些子可指，合於無聲無臭之本然。從嚴毅清苦之中，發為光風霽月。消息動靜，步步實歷而見。<sup>337</sup>

劉宗周認為王陽明「致良知」的學說末流有空疏之弊，必須發展出實踐的工夫，用來反撥和糾正王學的末流之弊，使心學不再墮墜。他批評王學之弊為：

---

<sup>333</sup> 孫中曾：〈證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展〉收在《劉宗周學術思想論集》，頁 464。

<sup>334</sup> 《劉宗周全集》第六冊〈年譜〉萬曆三十五年，頁 64。

<sup>335</sup> 《劉宗周全集》第二冊語類〈會約書後〉，頁 498（崇禎四年作）。

<sup>336</sup> 《劉宗周全集》第二冊語類〈人譜〉，頁 2（崇禎七年作）。

<sup>337</sup> 《劉宗周全集》第六冊附錄一，黃宗羲〈子劉子行狀〉，頁 39。

今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊。<sup>338</sup>

《論語》中有一段季路問孔子事鬼神的問答，劉宗周舉出此段問答來批評王學，認為王學誤入無善無惡的心體：

昔者季路一日有事鬼神之間，不得於鬼神，又有知死之間，總向無處立腳。夫子一則曰：「未能事人，焉能事鬼？」一則曰：「未知生，焉知死？」一一從有處轉之。乃知孔門授受，旨在彝倫日用討歸宿，絕不於此外空談本體，茲人高明之惑，只此便是性學。所云「知生便是知性處」，所云「事人便是盡性處」，孟子言良知，只從知愛、知敬處指示，亦是此意。知愛、知敬，正是本體流露正當處，從此為善，方是真為善；從此去惡，方是真去惡。則無善無惡之體，不必言矣。今人喜言性學，只說得「無善無惡心之體」，不免犯卻季路兩問之意，此正夫子之所病，而亟亟以事提醒者也。<sup>339</sup>

劉宗周認為儒家的義理是在日用常行中，而非空談本體心性。他認為要「知性」必須先「知生」，要「盡性」則要「事人」。所以，他經常強調以實踐的方式得到「身心印證」。

劉宗周認為「孟子言良知，只從知愛知敬說」<sup>340</sup>。他認為孟子所說人的良知是不學而能、不慮而知的，由孩童都知要愛親、敬長，可證明人是本有良知的，仁義亦是內在於人自身的。他以孟子的一段話為印證：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，

<sup>338</sup> 《劉宗周全集》第二冊語類八〈證學雜解解二十五〉，頁 278。

<sup>339</sup> 《劉宗周全集》（第三冊）文編三〈答履思二〉，頁 309-310（崇禎四年作）。

<sup>340</sup> 《明儒學案》卷六十二〈蕺山學案〉，頁 1546。

無不知愛其親也；無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。<sup>341</sup>

劉宗周說明孟子談良知是以孩童愛親、敬長來說明，因為「愛親、敬長」即是本體流露之處。劉宗周強調良知是在日常生活的待人接物中呈現，並非如王學所說是空懸的一個本體。所以聖賢之學重在以實踐的方式得到「身心印證」。今日學者之治學以口耳之學為驚，忽略在日常生活中基本的踐履篤實，與聖賢之學背道而馳，徒然擾亂人心。他在與友人的書信中說：

今世不知有聖賢之學久矣，病在治經者徒以資口耳而忽身心之印證，治事者徒以博功利而忘幹濟之成績。是以學愈講，而叛道乃愈甚；才愈高，而惑世誣民之禍亦愈深。<sup>342</sup>

梁啟超認為劉宗周的學說是出自王學，卻又是對王學的反動，梁氏在其《中國近三百年學術史》一書中提出這樣的看法：

劉蕺山一派，特標「證人」主義，以「慎獨」為入手。對龍溪（王畿）、近溪（羅汝芳）、心齋（王艮）諸人所述的王學，痛加針砭，總算是捨空談而趨實踐，把王學中談玄的成分減了好些。<sup>343</sup>

劉宗周提出的「慎獨」，是「本體」也是「工夫」：既是他獨特的心性學說，也是必須實踐於生活倫常的工夫。他以這種注重實踐的工夫，痛批王學的空洞談玄之弊。所以他說：「古人慎獨之學，固向意根上討分曉，然其工夫必用到切實處，見之躬行」<sup>344</sup>。

---

<sup>341</sup> 《四書集注·孟子》〈盡心篇上〉，頁192。

<sup>342</sup> 《劉宗周全集》（第三冊）文編三〈答魏生子一〉（崇禎十年作），頁338。

<sup>343</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史》，台北：里仁書局，1995，頁8。

<sup>344</sup> 《劉宗周全集》（第二冊）語類〈證學雜解〉，頁264。

詹海雲就劉宗周學說中注重實踐的部分，進一步指出劉氏的成就不僅是矯正王學空疏之弊，且影響後繼的明末清初的學風，詹海雲在其論文〈劉宗周的實學〉中指出：

劉宗周努力打通形上形下的界線，重視由形下的實踐中去認知道，這使得其弟子陳確重視後天的「習」與「人欲」，因而提出「天理從人欲恰好中見出」，「習成而性與之成」的實學觀點。<sup>345</sup>

劉宗周的由實踐中去認知「道」的觀念，影響其弟子陳確，繼而發展出注重「習而成性」的「實學」的觀點。

廖俊裕從劉宗周〈讀鄭風〉一文，提出「蕺山的道德實踐，非常重視『勘驗』，『勘』是他喜歡用的字眼」<sup>346</sup>的看法。劉宗周認為「惡似而非者，惡鄭聲，恐其亂雅樂也」<sup>347</sup>，需要仔細而深入的分辨。因為「惡似而非者」所以要自我檢視，這是「蕺山道德實踐學的特色」。「這樣的工夫實踐，對陽明後學的混良知與情識（情識而肆）之流弊剛好有針砭的效果」<sup>348</sup>劉宗周先從內心自我檢視其行為動機，所以要「慎獨」；發之於外後，再從行為上自我檢視，所以要「改過」。

劉宗周的學說著重以實踐的工夫得到「身心印證」，所以在生死抉擇的緊要關頭，他選擇以絕食方式殉國。在痛苦而漫長的絕食過程中，他隨時可以改變心意，放棄絕食，接受亡國的事實；或是以較迅速的方式自殺殉國，以停止所承受的痛苦。但他堅持承受痛苦，不斷拒絕親人、弟子的勸阻，他以絕食殉國的行為向世人證明他的「學行合一」。

---

<sup>345</sup> 詹海雲：〈劉宗周的實學〉（收錄在鍾彩鈞主編《劉蕺山學術思想論集》一書中），頁 453-454。

<sup>346</sup> 廖俊裕《道德實踐與歷史性－關於蕺山學的討論》，頁 44-45。

<sup>347</sup> 《劉宗周全集》（第四冊）文編下〈讀鄭風〉，頁 416。

<sup>348</sup> 廖俊裕：《道德實踐與歷史性－關於蕺山學的討論》，台北：花木蘭文化出版社，2008，頁 44-45。

### 第三節、對生死迷思的破解

劉宗周的生命中經歷多次的生死事件：未出世父親已去逝、考上功名母親即去世、中年罹患重病<sup>349</sup>、政治黑暗，眼見朋友相繼慘死詔獄，他自己也屢次有性命之憂，這些經歷使他深刻的思考生死的問題。天啟五年，他對於楊漣、左光斗等東林六君子先後遭魏忠賢殺害，感到絕望無奈，在給好友高攀龍的信中有「旦暮從而遊者」句，透露出想要以自殺追隨殉道的意念。高攀龍回信說：

杜門謝客正是此時道理，彼欲殺時，豈杜門所能逃，然即死是盡道而死，非立巖牆而死也。況吾輩一室之中自有千秋之業，天假良緣，安得當面磋過。大抵現前道理極平常，不可著一分怕死意思以害世教，不可著一分不怕死意思以害世事，想丈於極痛憤時，未之思也。<sup>350</sup>

高攀龍指出劉宗周因為目睹諸同道為國慘死，在「極痛憤時」心情激盪，而有這種放棄儒者以此身行道的責任，欲追隨「六君子」於地下的消極想法。他提點劉宗周，這是完成「千秋之業」的「天假良緣」，豈可輕易以「死亡」錯過。劉宗周十分感佩，認為這是「金針見血語」，其後反復引用為：「吾輩有一毫逃死之心固害道，有一毫求死之心亦害道」<sup>351</sup>。並且完全接受高攀龍的勸告，「自此一意韜晦」。

天啟六年（1626），高攀龍在將被逮捕下詔獄前，以不願受辱，溺水自殺了。死前留下一篇給熹宗的〈遺疏〉，一篇給友人華鳳超的〈別友人書〉。書信中有言：「心如太虛，本無生死，何幻質之足戀乎？諸相知統此道意，不能一一也。」劉

<sup>349</sup> 《劉宗周全集》（第六冊），劉洵所編〈年譜〉記載：萬曆三十六年，他大病且「浸就危篤」，夫人亦病，兩人因病臥榻相對三年，「投以藥餌，俱不效，遂專事靜養，久之漸接瘥。」頁65。另《劉宗周全集》（第三冊）文編上〈與祝開美五〉談論醫病之道，頁493。

<sup>350</sup> 高攀龍〈論學書〉轉引自《明儒學案》卷五十八頁635-636。

<sup>351</sup> 《劉宗周全集》（第四冊）文編下〈書高景逸先生帖後〉，頁122。

宗周認為儒家是肯定人倫實踐的，不會把人生看作虛無的「幻質」，高攀龍的這些話易引起後輩學者墜入禪學之誤解。崇禎元年，劉宗周（時年 51 歲）特別寫了〈書高景逸先生帖後〉一文，「為後人貪生者解惑」：

閱先生〈遺表〉及〈別友人書〉，見先生到頭學力，庶幾朝聞夕死者。顧其各有攸當，弗得草草看過。先生告君曰：「願效屈平（原）遺則。」不忘君也。其告友人曰：「得從李（元禮）、范（孟博 曄）遊。」不負友也。先生蓋以數子之義自審其所處則然，而非以數子自況也。至云：「心如太虛，本無生死。」亦為後人貪生者解惑云。然先生心與道一，盡其道而生，盡其道而死，是謂無生死。非佛氏所謂無生死。憶先生往歲嘗遺余書曰：「吾輩有一毫逃死之心，故害道；有一毫求死之心，亦害道。」此金針見血語也。求先生於死生之際者，當以此為正。又先生處化時，端立水中，北向倚池畔，左手捧心，右手垂下帶，口不濡勺水。人多異之者。先生平日學力堅定，故臨化時做得主張，如此攝氣歸心，攝心歸虛，形化而神不化，亦吾儒嘗事。若以佛氏臨終顯幻之法求之，則失矣。嗚呼！先生往矣。余懼後之學先生者，潛求之東漢人物，又或過求二氏者，辜負先生臨岐苦心，因特為表而出之。<sup>352</sup>

劉宗周闡說高攀龍的真意為：「盡其道而生，盡其道而死，是謂無生死。非佛氏所謂無生死。」他以堅定的儒家的道德觀詮釋高攀龍的殉國抉擇。若是「盡其道而生，盡其道而死」就可以放下生死之念了。楊儒賓認為他「補足了高攀龍為義而死的意義」<sup>353</sup>。

劉宗周提出了「人以天地萬物為一體」的思想，解釋人與天地萬物之間的關

---

<sup>352</sup> 《劉宗周全集》（第四冊）文編下〈書高景逸先生帖後〉，頁 122。

<sup>353</sup> 楊儒賓：〈死生與義理-劉宗周與高攀龍的承諾〉收錄於《劉戡山學術思想論集》，頁 553。

係，也說明儒者將自身與天地萬物一體視之的立場，所以能將一己的生死視為天地萬物之間的尋常事，而無一己之私的生死之念，他與友人在書信中討論：

仁者以天地萬物為一體，乃人以天地萬物為一體，非仁者以天地萬物為一體也。若人與天地萬物本是二體，必借仁者以合之，早已成隔膜見矣。人合天地萬物以為人，猶之心合耳、目、口、鼻、四肢以為心。今人以七尺言人，而遺其天地萬物皆備之人者，不知人者也；以一膜言心，而遺其耳、目、口、鼻、四肢皆備之心者，不知心者也。學者於此信得及、見得破，我與天地萬物本無間隔，即欲容其自私自利之見以自絕於天而不可得。不須推致，不煩比擬，自然親親而仁民，仁民而愛物，義、禮、智、信一齊俱到，此所以為性學也。<sup>354</sup>

人其實就是天地萬物的組合，就像心其實就是耳、目、口、鼻、四肢等感官的組合一樣。明白了此道，也就明白了自我與天地萬物原本就無所間隔，也就不會將自我隔絕於天地萬物，而產生那麼多自私自利之偏見了。自然就會去親親、仁民、愛物，就會將仁義禮智信一起實現。

崇禎四年（1631）劉宗周 54 歲時，對生死有更深入的看法。他認為以「一身」的生死來考慮問題，是自私自利的行為，違背儒者應有的責任。人當以天地萬物之大化，破除一己的貪生怕死之心。他寫〈生死說〉一文說明此理：

自聖學不明，學者每從形器起見，看得一身生死事極大，將天地萬物都置之膜外，此心生生之機，早已斷滅種子了。故其工夫顯究到無生一路，只留箇覺性不壞，再做後來人，依舊只是個貪生怕死而已。吾儒之學，直從天地萬物一體處看出大身子。天地萬物之始，即吾之始；天地萬物

---

<sup>354</sup> 《劉宗周全集》（第三冊）文編上《答履思五》，頁 312。

之終，即吾之終。終終始始，無有窮盡，只此是生死之說，原來生死只是尋常事。程伯子曰：「人將此身放在天地間，大小一例看，是甚快活。」予謂生死之說正當放在天地間，大小一例看也。於此有知，方是窮理盡性致命之學。藉令區區執百年以內之生死而知之，則知生之盡，只是知箇貪生之生；知死之盡，只是知箇怕死之死而已。然則百年生死，不必知乎？曰：奚而不知也。子曰：「朝聞道，夕死可也」是也。如何是聞道？其要只在破除生死心，此正不必遠求百年，即一念之間，一起一滅，無非生死心造孽。既無起滅，自無生死。」又曰：「盡語默之道，則可以盡去就之道；盡去就之道，則可以盡生死之道；生死非大，語默去就非小，學者時時有生死關頭難過，從此理會，天地萬物便是這裏，方是聞道。」<sup>355</sup>

作為一個人，只要做好本分事就好了。匆匆一生，老是去講求「如何不死」、「死後如何」的問題，而不去體悟天理、道義，那就是自私自利、貪生怕死的表現。他先破除自身與天地萬物的差別，接著破除生與死的差別。

廖俊裕在〈儒學的生死學—以晚明儒學為文本〉一文中，對劉宗周生生不息的生死觀提出深刻透闢的看法：

蕺山的意思顯然是說，如果忽略當下的存在情境之「為所該為」的「彝倫日用」之處，而將眼光放到人死亡之時，思有所處理對治，這樣剛好忽略當下，而使「生生不息之機」斷絕……

如果對生死真正的放下，就不會執著地不再來，所以蕺山此處才有再來還是「貪生怕死」之論。因此蕺山的意思是不要從生前死後去體證生死，

---

<sup>355</sup> 《劉宗周全集》（第二冊）語類〈生死說〉，頁 322。

而要從天地萬物之前去體證生死，從天地萬物之前去體證生死，就可知道孔子所做〈繫辭〉中的「原始反終，故知死生之說」，蕺山解生死最重要的依據就是這句「原始反終，故知死生之說」這樣我們就可「天地萬物一體處看出大身子」<sup>356</sup>

劉宗周將自我放大與宇宙同體，將自我溶入天地萬物之化。以看宇宙變化之理來看我之生死，我既無私也無生死。這是我與天地萬物通為一身的大身觀。此生以體驗正道為最重要，當生則生，當死則死，以合於道為重。何時生死；以何種方式生死，並不重要。既然「天行健」，君子自當「自強不息」。如果修養境界能達到天人合一，就只有天地大化，不必再糾結於個人生死的問題了。

美國實效論（Pragmatism）哲學家威廉·詹姆士（William James）在《宗教經驗之種種》（Varieties of Religions Experience）中提出所謂「硬心腸」或「軟心腸」的理論。他認為傳統哲學多是哲學家不同心理氣質的反映，軟心腸（tender-minded）的哲學家容易採理性主義、理想主義、有神論等立場；硬心腸哲學家（hard-minded）哲學家則採經驗主義、唯物主義、無神論等立場。實用主義的責任則在協調兩者之間，如何在科學唯物論盛行之際，保存宗教與人文價值，同時仲裁各種哲學爭議。傅偉勳則從生死問題的心性體認立場來區分「硬心腸」或「軟心腸」，他的說法是：

不假借任何客觀外在化的真理或教義，去談論生死、超生死的人，是硬心腸人物；仍需假借客觀外在化的真理或教義，藉以建立生死信念的人，是軟心腸人物。<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> 廖俊裕：〈儒學的生死學—以晚明儒學為文本〉刊於《宗教與文化學報》第四期，頁245-246。

<sup>357</sup> 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁 234。

劉宗周講生死，只是把它作為是否「盡其道」的道德實踐的勘驗而已。這並非空談，劉宗周以實際的生死抉擇體現其道德哲學，甚至他的學生，如：祁彪佳、王毓蓆、祝淵等，都是這樣「硬心腸」的人物。劉宗周和他的弟子們以儒家的道德實踐為依據，坦然接受時代播遷下的各種坎坷命運與生死考驗，選擇「為所當為」之後，自然能將生死等閒視之。

所以，劉宗周對於當時許多人藉佛教教義超脫生死的想法，頗不贊同，他在〈聖學宗要〉一文中提出：

愚按〈太極圖說〉其要歸之知生死，何以故？此佛氏所謂第一大事因緣也。但佛氏向父母未生前討分曉，吾儒則向天地未生前討分曉，比佛氏因緣殊大。佛氏討過分曉，便以無生為了義；吾儒討過分曉，便以生生不窮為了義。以無生為了義，只了得一身。以生生而不窮為了義，並天地萬物一齊俱了。其為大小之分，更自天淵。夫佛氏了生死本小，而看得以為極大，便是難了處。吾儒直作等閒看過，生順歿寧而已。<sup>358</sup>

劉宗周認為儒家與佛家不同，儒家並不特別看重生死，所重的是「當為」或「不當為」的義利之辨。聖賢不講生死，並非不知而是不消去說，他自己就一直都強調生死關頭的重要性：「學問勘到生死關始真」<sup>359</sup>。而他「義當死自死」的殉節，就是以生死勘驗道德實踐的最好的證明。讀書人若是只考慮「一身」的生死問題，那就是自私自利。對於生死，最好的態度就是「為所當為」後，坦然以「生順歿寧」的態度面對。

吾儒之道，既云萬物皆備於我，如何自私自利得？生既私不得，死如何

---

<sup>358</sup> 《劉宗周全集》（第二冊）語類〈聖學宗要〉（崇禎七年作），頁 231。

<sup>359</sup> 《劉宗周全集》（第二冊）《立志說》，頁 320。

私得？夕死可以，分明放下了也。<sup>360</sup>

孟子的原文是說：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」<sup>361</sup>天地萬物我都能夠思考、認識，所以天地萬物我都具備了，就能「反身而誠，樂莫大焉」。反躬自問，我所認識的一切都是誠實無欺的，這是一種探求真理的快樂。接著要「強恕而行，求仁莫近焉」，就是一種實踐，盡力按恕道實行仁道。劉宗周認為既然「萬物皆備於我」，個人的生或死，不能由一己之私決定。

他的弟子祁彪佳<sup>362</sup>曾經問：「人於生死關頭不破，恐於義利尚有未淨處。」宗周回答：「若從生死破生死，如何能破？惟從義利辨得明，認得真，有何生死可言？義當生自生，當死自死，眼前只有一義，不見有生死在。」<sup>363</sup>劉宗周的生死學說，基本而言是一種道德學說，他所著重的是行為是否合於義，而不僅是生死。人能夠「盡其道」而行，便有永恆性與絕對性。生死的意義不在事件的本身，而是生死是否體現了「合於義」的永恆的價值，世人應當以此永恆的價值安身立命，打破對生死的迷惘。

#### 第四節、生命與學理交融下的生死抉擇

劉宗周在闖王李自成攻佔北京，崇禎帝自縊煤山之時（清順治二年），並未殉國，而是在順治三年（1645）福王被殺，潞王降清，抗清復明的最後一線希望

---

<sup>360</sup> 《劉宗周全集》（第三冊）文編上〈答右仲二〉（崇禎十年作），頁 333。

<sup>361</sup> 《四書集註·孟子》〈盡心上〉，P189

<sup>362</sup> 祁彪佳，弘光朝時曾任蘇松督撫，遭馬士英排擠，稱病乞歸。弘光朝亡時他受黃道周邀，準備出仕扶助潞王監國，不料潞王隨即被俘而亡。而清朝貝勒的招聘與薙髮令接連而至，使他決心自殺。他將產業捐給佛寺，與家人暢飲後，獨留好友祝山人暢談生死。待眾人皆睡後投水而亡。遺言有謂：「深心答識者，或不任溝瀆自經。若余碌碌小儒，唯知守節而已。」遺體尋獲時，「正襟危坐，水緣過額，冠履儼然，鬚髯不亂，面有笑容。」事見張岱《石匱書後集》卷三十六，頁 624。

<sup>363</sup> 《劉宗周全集》（第二冊）語類〈（證人會）會錄〉，頁 504。

斷滅後決意殉國的。弘光朝亡，浙江降清時，劉宗周聞訊慟哭而決定絕食自殺。對於自己在此時此刻絕食殉國，他有極詳盡的說明：

北都之變，可以死，可以無死，已身在削籍也。南都之變，主上自棄其社稷，僕在懸車，尚曰可以死，可以無死。今吳越又降，區區老臣，尚何之乎？若曰身不在位，不當與城為存亡，獨不當與土為存亡乎？故相江萬里所以死也。世無逃死之宰相，亦豈有逃死之御史大夫乎？君臣之義，本以情決，捨情而言義，非義也。父子之親，固不可解於心，君臣之義，亦不可解於心。今謂可以不死而死，可以有待而死，死為近名，則隨地出脫，終成一貪生畏死之徒而已矣。<sup>364</sup>

劉宗周認為君臣之義取決於情，若君臣之間無應有的君臣之情，則「非義也」。崇禎自縊、弘光被殺，自己身在削籍、懸車，可以死也可以不死，現在杭州失守，全浙降清，國亡勢去，他只好與（國）土為存亡。所以袁爾鉅說他是「死國非死君」<sup>365</sup>。

在劉宗周絕食的同時，清軍攻入會稽，他的弟子王毓著<sup>366</sup>「大書其門曰：『生員王毓著不降。』」在溪水枯竭的柳橋下自溺而亡，並留下一封信給老師，信中勸老師殉國守節：

上宗周曰：「毓著已得死所，願先生早自決，無為王炎午<sup>367</sup>所弔。」…

---

<sup>364</sup> 黃宗羲：《明儒學案》卷六十二〈戴山學案〉，頁 657。

<sup>365</sup> 袁爾鉅：《戴山學派哲學思想》，濟南：山東教育出版社，1993，頁 206。

<sup>366</sup> 《明史》〈劉宗周傳〉：「毓著，字元趾，會稽人。為諸生，跌宕不羈。已，受業宗周之門，同門生咸非笑之。杭州不守，宗周絕粒未死，毓著上書曰：「願先生早自裁，毋為王炎午所弔。」俄一友來視，毓著曰：「子若何？」曰：「有陶淵明故事在。」毓著曰：「不然。吾輩聲色中人，慮久則難持也。」一日，遍召故交歡飲，伶人奏樂。酒罷，攜燈出門，投柳橋下，先宗周一月死。鄉人私謚正義先生。」頁 6591。

<sup>367</sup> 王炎午（1252年—1324年）南宋末年人。咸淳甲戌（1274年），曾經擔任太學上舍生。臨安陷，前往投靠文天祥為幕僚，不久以母病辭歸。文天祥被元軍俘虜後，王炎午寫《生祭文丞相》，從贛州至南昌沿途張貼，以激勵文天祥死節。文天祥死後，又撰文以祭。宋亡後，

是時，宗周既不食十日矣，見書傷悼曰：「吾講學十五年，僅得此人。」

368

劉宗周於弘光元年六月十五日開始絕食，隨後為求得死所，不願死於降城而「出城觀變」。學生們勸他繼續奮鬥，希望他與黃道周、熊汝霖、章正宸聯絡，作最後一擊。他雖認為希望渺茫，卻同意盡最後之力：「吾輩斷無生路，行亦死，住亦死，作事亦死，等死也，與其墨墨而死，毋寧烈烈而死」。並稍微「食少糜，忍死以俟」。但兵荒馬亂之際，書信未達，事亦未成，他再度絕食。在面對生死之際，他想到父母，不禁泫然淚下：「吾平生從未言及二親，以傷心之甚，不忍出諸口故也。」已而曰：「胸中有萬斛淚，半灑之二親，半灑之君上。」閏六月一日，門人堅決勸他中斷絕食，劉宗周生氣的說：「吾學問千辛萬苦，做得一字；汝輩又要我做兩字。」學生張應鰲問他：「今日先生與高先生（高攀龍）丙寅事相類。高先生曰：『心如太虛，本無生死。』先生印合何如？」劉宗周說：「微不同，非本無生死，君親之念重耳！」

弟子王毓芝問曰：「先生心境如何？」他答曰：「吾甚樂。……他人生不可以對父母妻子，吾死可以對天地、祖宗，一樂也；他人求生不得生，吾求死得死，二樂也；他人終日憂疑驚懼，而吾心中泰然，三樂也。嗚呼哀哉！抑又何求？」

初五日，女婿秦祖軾問他：「不以他端立決，必欲絕食而死，非但從容就義，或欲為全歸之存乎？」他微笑點頭相應。初六日，「先生命家人扶腋起，幅巾葛袍，肅容端坐，有頃，遷北首臥，以示北面對君之義。」初七日，有人告訴他弟子祁彪佳投水殉國的事，他已不能言語，在旁人協助下「捉筆書魯字」，想要知道魯監國抗清的情勢如何。初八日戌刻，氣絕。<sup>369</sup>

---

終身不仕而卒。顧炎武因仰慕王炎午，故改名炎武。

<sup>368</sup> 邵廷采：《東南紀事》卷八〈王毓著〉，頁 64。

<sup>369</sup> 此段劉宗周絕食而亡的引文，參見《劉宗周全集》（第六冊）劉灼、姚名達兩本〈年譜〉，

楊儒賓說：「劉宗周所說的學問是建立在他的體證基礎上的。」<sup>370</sup>他絕食兩旬，其中滴水不進者十三日<sup>371</sup>，這種「殉國」的方式既痛苦又漫長，沒有堅強的意志力難以達成。劉宗周以死證道，以超脫生死的身心證道。他以自己的死亡「見證」自己強烈的意志和堅定的學術信念，其內在思想與修養，經由他進退出處及生死抉擇的道德實踐，展現出來。

他平生學問以道德圓滿之實踐為最高價值，臨終之際，仍以君親之念為重，以盡忠盡孝為念。他絕食、不雜髮，全身而逝，以全孝道；他北首而臥，掛念為社稷而戰的魯王，以盡忠道。

回顧他的一生，在東林黨禍的驚險中，他深刻的面對道德與生死的關卡，掌握作為實踐主體的「心」，展開一系列的修養功夫。他以儒家的道德觀面對因時代而遭遇的生死考驗。遭遇明季的天崩地坼，他選擇「絕食殉國」的艱苦道路，作為他一生學問與修養的最後實踐與總結。劉宗周以殉國來傳道、傳學，對他而言，殉國的艱苦過程是此生最後的修練。

---

頁 165-171、頁 479-485 及《全集》第 2 冊《會錄》，頁 545。

<sup>370</sup> 楊儒賓〈死生與義理－劉宗周與高攀龍的承諾〉收在《劉戡山學術思想論集》，頁 545。

<sup>371</sup> 清國史館編《欽定勝朝殉節諸臣錄》：「都察院左都御史劉宗周，山陰人。學術深醇，立朝忠讜，指陳多中時弊，南都亡，杭州亦失守，赴水不死，絕食二十三日而卒。」頁 1983。

## 第六章、陳確的生命承擔

陳確是明代「最後一位理學大家」劉宗周的弟子。他位列劉宗周祠廟配享弟子之一<sup>372</sup>，卻被認為非劉氏的嫡傳弟子；同門好友祝淵將老師劉宗周的遺稿託付給他<sup>373</sup>，他整理校輯先師遺稿，但是卻不被同門認同。全祖望說他是「說經諤諤」的「畸士」<sup>374</sup>；黃宗羲為他寫過四篇墓誌銘，一再修改對他的看法與定位。由這些評語可看出他是一位特立獨行，高介絕俗的人。

在一個朝代興亡交替及異族統治的時代，在老師劉宗周及好友祝淵相繼殉國的氛圍下，陳確沒有殉國。以時空背景而言，劉宗周所遭遇的是狂熱激情的動亂時代，弟子陳確則已進入力求回歸平穩生活的時代。他所遭遇的時代使他對生命價值、生死、節義有不同於老師劉宗周的思考。明朝亡國時他四十一歲，在四十四歲時具呈本學，求削儒籍，七十四歲時去世。在清朝統治下的三十多年，他居處鄉野，埋首讀書，對理學思想上的思辯、喪葬制度的改革意見，提出許多劃時代的思考角度。<sup>375</sup>而他以儒者的社會責任感提出「居一鄉仁一鄉」的道德實踐理想，提昇了他的生命價值。他原本家境就貧窮，明末的戰亂動盪，更是生活困窘，時常舉債度日。在貧病交迫的生活壓力下，他依然潛心著述，關心民生。甚至屢次上書有司，大聲疾呼改革喪葬陋習。

---

<sup>372</sup> 《陳確集》附全祖望〈全紹衣庶常祖望子劉子祠堂配享碑〉，頁 44。

<sup>373</sup> 《陳確集》卷十二〈祝子開美傳〉，頁 277。

<sup>374</sup> 《陳確集》附全祖望〈全紹衣庶常祖望子劉子祠堂配享碑〉，頁 44。

<sup>375</sup> 《陳確集》卷十六〈示兒帖〉：「論葬與世俗異，論性、大學與諸儒異」，頁 390。

## 第一節、生平經歷

### 一、鼎革之前的舉業與俗業

陳確，浙江海寧人，出生於明萬曆三十二年（1604），卒於清康熙十六年（1677）。海寧陳氏原為江南望族，從陳確的高祖陳中益（1486-1539）考取廩貢生及出任江南吳江縣訓導以來，一直到陳確父親陳穎伯（1564-1630），四世都是庠生，可說是「簪纓累世」，然至其祖輩時，家道逐漸衰落。

陳確的幼年家貧，無力聘老師，十二歲之後，在長兄、仲兄離家出任教席時，他隨行在旁就學<sup>376</sup>，直到二十歲。青少年時代的陳確刻苦自學，十六、七歲時即小有文名。父兄企望他能在科場中成就功名，重現家族的榮耀，但他自言不喜舉業。乾初在〈哭仲兄文〉中回憶：

崇禎己巳七月，遽有淑兄之喪；明年九月，又有吾父之喪。詩書誤人，百死悉贖！確自此以絕意榮進，兩兄勉之，故出竊一衿，非其願也。<sup>377</sup>

屢次落榜，使他更不喜舉業。直到崇禎六年，他三十歲時，中試為庠生；崇禎十三年，三十七歲時，中試為廩生。甲申改鼎之後，他才完全拒絕應試。

年輕時的陳確頗有江南文士的風流：鍛鍊詞章，結為文社，吟風弄月，頗見才情。<sup>378</sup>黃梨洲在〈乾初墓誌銘〉中也說：「先生天才絕出，書法、篆刻擘阮，

---

<sup>376</sup> 《陳確集》附陳翼（陳確之子）〈乾初府君行略〉：「家貧不能延師，間從伯父腹貞公、孝章公出游學，講解略過耳，即能領會其要。命題課藝，卓絕等輩，兩公絕賞愛之。甫就童子試，即大有文名。」頁 12。

<sup>377</sup> 陳確：《陳確集》卷十四〈哭仲兄文〉，頁 334。

<sup>378</sup> 陳確：《陳確集》附陳翼〈乾初府君行略〉：「二十以后，試屢蹶，遂薄視一衿，放浪山水，恣情聲律，韻管譜琴，時共一二知交，吟風弄月，超然遠寄，有點游舞雩之致。間以雙陸圍棋，篆刻臨池，得心應手，無不窮極其妙。」頁 12。

洞簫、彈棋蹙融，雜藝經手，便如夙習。」<sup>379</sup>

明末文人有集社風氣，或較量課藝，或吟詠性情。他經常與集社文友聚會於黃山的枕濤莊，作詩唱和。由他的作品更能看出他早年的文士生活。這首〈辭山〉是他早年生活與志趣的紀錄：

十二離家二十歸，褊心不忍負清暉。連朝嶺路雲筑濕，到處山廚霜菜肥。

元白全編隨意誦，歐蘇選集恣情揮。夢餘枕上無些事，簡韻拈詩訖五微。

380

他在此詩第三聯下自注「山中攜書，惟此四部」，可看出他沉酣其中的是元白、歐蘇之詞章，未將科考舉業放在心上。

當他三十四歲為庠生時，頗受當時杭州知府劉雪濤的賞識，「遇以國士，而先生介然，絕不以一語干謁，公益敬之。」<sup>381</sup>崇禎十五年（1642），海寧縣令貪墨，荼毒百姓。陳確適值參加鄉試，他挺身而出，聯合海寧諸生群至司衙控告酷吏虐民。司衙庇護縣令，反要奪去陳確的生員頭銜，幸虧學憲執意不許，但陳確因此失去這一年參加鄉試的資格。他說：「捐吾生以救一縣之民，亦何足惜，一鄉試何足道哉！」<sup>382</sup>不久，這件事傳至京師，庇護縣令的有司及縣令都被彈劾落職，而陳確並「不以此自喜」<sup>383</sup>。

---

<sup>379</sup> 陳確死後，黃宗羲先後寫過四篇〈陳乾初先生墓誌銘〉。兩篇收入中華書局《陳確集》卷首；一篇見於《南雷文約》卷二；一篇見於《南雷文定》後集卷三。此處引用為中華書局《陳確集》第一篇內之文字，頁3。資料參考自周志文《晚明學術與知識分子論叢》〈論黃宗羲的四篇陳乾初先生墓誌銘〉，頁137。

<sup>380</sup> 《陳確集》卷七七言律詩一〈辭山〉，頁750。

<sup>381</sup> 《陳確集》附陳敬璋〈乾初先生年表〉，頁25。

<sup>382</sup> 《陳確集》首卷，附陳翼〈乾初府君行略〉，頁13。

<sup>383</sup> 事見於《陳確集》陳翼〈乾初府君行略〉頁13、陳確〈蔡養吾子傳〉頁294、陳元龍〈陳氏理學乾初先生傳〉，頁10。

## 二、師友之間的不同抉擇

崇禎四年，陳確與祝淵定交。兩人「一見意洽」，自此交情深厚。陳確「謂開美非俗士也，開美亦時時竊歸告其尊仁，稱陳子之義」<sup>384</sup>。崇禎十五年，任御史大夫的劉宗周因為姜采、熊開元案上書直諫，被彈劾去職。當時祝淵在北京參加科考，以一區區孝廉「具疏力爭，指切當事，無所諱」，極言處置宗周為不當，因而被「明旨切責，下部議，罷南宮試」<sup>385</sup>，還下詔獄遭重笞，被關兩個多月。祝淵出獄後追隨宗周，納贄為弟子。

崇禎十六年，陳確四十歲時，透過好友祝淵的引薦，同往山陰謁見當代大儒劉宗周，拜在門下。師事劉宗周，這是他真正治學的開始。他在劉宗周的啟迪之下，收束身心，開始對理學展開義理的探索。

在南明亡後，老師劉宗周與好友祝淵相繼自殺殉國（順治三年 1645）。北京淪陷時，祝淵即欲殉國，因同鄉吳麟徵（時任太常少卿）囑託後事，祝淵「留視含殮，持其喪歸」。到了福王敗亡，「北師長驅至浙」，祝淵感到大勢已去，決心殉國<sup>386</sup>。他臨死前曾賦詩：「莫向編年問知否，心安理得更何求<sup>387</sup>」。陳確對他十分敬重，對他殉國的心境，更是能深切體會。他認為祝淵並非「徒爭區區之節者」，而是「兢兢無負其本心，以庶幾寡過之學者」<sup>388</sup>。明亡時祝淵的身體已是病弱將死的情況，他仍決意自殺殉國。陳確勸他暫緩，至少將祝母改葬之事辦完再說。祝淵在辦好母親改葬之後，以堅定的意志力「強起再縊而死」<sup>389</sup>。陳確為了說明祝開美殉國是出於內在深沉的求「心所安，不可以苟」，不是一時意氣，更非「市

---

<sup>384</sup> 《陳確集》卷十二〈祝子開美傳〉，頁 275。

<sup>385</sup> 事見《陳確集》卷十二〈祝子開美傳〉頁 276、《明史》卷二五五〈劉宗周傳〉頁 6590。

<sup>386</sup> 事見《明史》卷二六六〈吳麟徵傳〉頁 6858、《陳確集》卷十二〈祝子開美傳〉頁 277。

<sup>387</sup> 引自《陳確集》詩集卷七〈哭祝子開美〉詩中注，頁 744。

<sup>388</sup> 《陳確集》卷十〈輯祝子遺書序〉，頁 240。

<sup>389</sup> 《陳確集》卷十三〈祭祝開美文〉：「吾友祝開美以弘光元年閏六月五日午時自縊，將絕又解之，至次日子時氣盡死。」頁 302。

名」，陳確在〈祭祝開美文〉中寫道：

嗚呼開美！介石之守。疾在膏肓，寓世豈久；優游考終，亦云順受。胡不能俟？蹈義恐後。曰心所安，不可以苟，莫向編年，問知與否。<sup>390</sup>

祝淵死後兩日，劉宗周亦絕食而亡。面對良師益友相繼殉國，這時的陳確對自己「懦不能死」感到慚愧。他在整理劉宗周的遺稿時說：「今先生與開美俱死國難，而確獨隱忍苟活，皇皇未知所稅駕也，悲夫！」<sup>391</sup>流露出羞慚之意。他在祭告老師劉宗周的祭文中說明自己抉擇不赴死的原因：

干戈滿途，母老為累，棄而渡江，誠所未忍。家自老母而下，四世親丁，共三十一口，若攜家東避，則力有不能，因循至今，遂踰年歲。……嗚呼！吾師死矣！同學祝淵亦……死矣！獨確懦不能死，又不能編名行伍，為國家效分寸之勞，又丁口田廬，偽官所轄，疏租納稅，不異順民，愧師友而忝所生甚矣。……豈憐確母老苟活，情亦有不得已者。<sup>392</sup>

可看出陳確選擇移孝作忠，在異族統治下，以自己認同的方式活出自己的生命意義。他一方面盡孝，一方面以著書立說和關心社會來繼續完成儒者的使命。他在〈過查肇五漫賦兼寄封婁兄弟〉中寫道：

未死皆緣母已老，粗安惟藉家原寒……寄語諸賢各努力，丈夫豈肯空儒冠！<sup>393</sup>

---

<sup>390</sup> 《陳確集》卷十三〈祭祝開美文〉，頁 303。

<sup>391</sup> 《陳確集》卷十七〈書祝開美師門問答後〉，頁 392。卷十三〈祭山陰劉先生文〉：「嗚呼！吾師死矣！同學祝淵亦以閏月初六死矣！…獨確懦不能死，…」，頁 307。

<sup>392</sup> 陳確：《陳確集》卷十三〈祭山陰劉先生文〉，頁 307。

<sup>393</sup> 陳確：《陳確集》詩集卷七〈過查肇五漫賦兼寄封婁兄弟〉，頁 750。

### 三、更改名字與求削儒籍

順治四年（1647）陳確四十四歲，這一年他的人生有很大改變。首先他將名字改了，其名由陳道永改為陳確；字由非玄改為乾初。陳確他在〈為舊字有贈〉一詩中解釋他更改名字的原因：

昔我字非玄，今子易乾初，其德為潛龍，於名取確乎！命子有深意，願言至區區。吾愆賴子蓋，吾美賴子扶，願子入深山，願子多讀書。大道貴闡然，顏子若虛無；勿皎皎而察，寧汶汶而愚，立德敬為本，安俗恕為樞。人壽周甲子，羸縮安可虞！吾已四十四，子年寧我逾！歲月去不返，老大良足吁，前子真憤憤，子今其慎諸！<sup>394</sup>

《易經》乾卦爻辭：「初九，潛龍勿用」。其下《象》曰：「潛龍勿用，陽在下也。」《文言》曰：「初九曰『潛龍勿用』。何謂也？子曰：龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名：遯世無悶，不見是而無悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也<sup>395</sup>」。依照《象》對乾卦爻辭的解釋：潛龍指有才德而隱居的君子。他的操行堅定不會隨世風轉移；因不求虛名，隱居避世也不會感到抑鬱苦悶；言行不為世人所賞識，也不會煩惱。遇到樂意的事就施行，遇到憂患的事就避開，他的品德是堅定而不可動搖的。「潛龍勿用」是因為這條龍雖然具有陽剛的品質才德，但是窮居下位時，受到時空環境的限制，既不能展現自己的品質才德，也不可輕舉妄動。所以當人處在乾初九的時候，需晦養以待時。

他改字為乾初，是以自身處境的動彈不得而取「乾卦」的「初九，潛龍勿用」比喻自己隱居求志，以遺民終世的氣節；名改為確，是取爻辭：「確乎其不可拔」，表示堅決的意志。除改名字之外，他還求削儒籍並且獲准。他的家世雖非顯赫，

<sup>394</sup> 《陳確集》詩集卷二〈為舊字有贈〉，頁 639。

<sup>395</sup> 南懷瑾、徐芹庭註譯：《周易今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1974，頁 1-4。

但也算是「累世簪纓」，他在祭告亡父後，具呈本學，求削儒籍。從此在滿清的統治下，他以新的名字、新的身分展開新的生命狀態。他在〈告先府君文〉中寫道：

家自司訓梅岡公而下，於今六世，為國名儒，一旦地坼天崩，逡巡向異類乞活。犬馬猶戀舊主，而況人乎！革命以來，即思告退，以不忍寫弘光後年號，因循未舉，謂歲試不到，將自除名。今年春，學廩又已開支，而歲試未有期日，益復遷延，為疚滋深。將卜日告於先聖之廟，隨呈本學，求削儒籍，終為農夫以末世。<sup>396</sup>

順治九年，他取黃山之竹作成「明冠」，第二年又作「湘冠」、「雲冠」。從此他「春戴雲冠，夏戴明冠，秋戴湘冠，冬幅巾」<sup>397</sup>，雖然模樣古怪，「不類今世人」<sup>398</sup>但也巧妙的使他避免以薙髮後的樣貌見人。

#### 四、貧病與著述的餘生

陳確在清朝統治下度過三十三年，他以隱遁的生活形式，著書立說，在學術上發揮他「確乎其不可拔」的氣概。陳確的學術思想是時代內容的反映，具有很強的時代性。他不僅對理學之弊進行了批評，對陽明心學也未附和，對其師說也未固守，走的是一條理性自由的學術道路。師友相繼殉國的十年裡，他的重要論著〈大學辨〉、〈性解〉、〈葬論〉也陸續完成。他在這段時間內的學問風格產生很大的變化，對心性義理之學及理學視為重要經典的《大學》、《中庸》多所批評。

---

<sup>396</sup> 陳確《陳確集》〈告先府君文〉，頁 311。

<sup>397</sup> 陳確《陳確集》〈竹冠記〉，頁 215-216。

<sup>398</sup> 《陳確集》附黃宗羲〈陳乾初先生墓誌銘〉一稿：「截竹，取書刀削之成冠，以變漢竹皮冠之制。其服也，不屑為唐以下，突兀遇之寒田古剝下，不類今世人也。」頁 3。

他寫「大學辨」一文，以「考證眼光」<sup>399</sup>直指《大學》為後世偽造的經書，此舉引發同門對他的激烈批評，但他仍堅持己見<sup>400</sup>。在給劉宗周之子劉伯繩的信中，他說明：

弟於先生（劉宗周），無言不悅，惟誠意、已發、未發之說，雖極精純，然弟意欲且存而不論。蓋《大學》斷是偽書，《中庸》所言，尚多出入<sup>401</sup>。

黃宗羲亦曾寫信給陳確，討論他〈性解〉中的人性論：「得見性解諸篇，皆發其自得之言，絕無倚傍，絕無瞻顧，可謂理學中之別傳矣<sup>402</sup>」。當時他已七十三歲，久病之體並未減弱他對學理的自信與堅持，他以簡短卻堅定的回信〈與黃太冲書〉，為自己的立場辯駁：

弟愚人也，何敢言學。惟是世儒習氣，敢於誣孔孟，必不敢倍程朱，時為之痛心。性解諸篇呈教，據徧見所及如此。是非一聽天下之公，弟何敢強辯，重蒙駁正，感激涕零。<sup>403</sup>

他長期隱居山鄉，躬耕田里，與貧病交迫的生活奮戰。家境原本就不富裕，加之連年的兵燹盜匪，使生計更為窘迫。他放棄「廩生」的收入，又不參加科考，雖然親身耕作，企圖自給自足，但遭逢順治、康熙年間的旱災，只能無語問天<sup>404</sup>。順治七年（1650），主持家計的妻子王氏病逝，也是因為「病婦已數年，惜財不早治。」<sup>405</sup>此後家中更見困窘，屢次絕糧，靠著典當、借貸或朋友接濟度日<sup>406</sup>。

---

<sup>399</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁 218。

<sup>400</sup> 《陳確集》附朱彝尊〈陳乾初先生著述目〉：「乾初，…晚著大學辨一篇。…於時聞者皆駭。」頁 45。

<sup>401</sup> 陳確《陳確集》〈與劉伯繩書〉，頁 471。

<sup>402</sup> 黃宗羲：〈與陳乾初論學書〉附於《陳確集》，頁 148-150。

<sup>403</sup> 《陳確集》〈與黃太冲書〉，頁 147。

<sup>404</sup> 見陳確：《陳確集》〈種秫〉，頁 643、〈鋤菜〉，頁 692、〈蒼天〉，頁 628 等詩。

<sup>405</sup> 陳確：《陳確集》詩集卷二〈婦病〉，頁 633。

長期處於貧困愁慘之中，他連續的生病，瘡疾、傷寒、毒瘡接踵而來。在 60 歲時（康熙二年）他罹患風癱之症，「右手右足漸弛廢不為用」<sup>407</sup>。起初數年尚能支撐著走動、寫作，但病情逐漸加重，到最後幾年已不能下床。

陳確在時代苦難下喪失一展懷抱的機會，面對生命中紛至沓來的苦難，卻仍展現出堅強不屈的儒者風貌，他寫下〈示兒帖〉可算是對自己一生學行的總結：

吾生不辰，懷抱未展，遂同草木俱腐。生平筆札紛紛，了無足取。惟論  
葬與世俗異，論性、大學與諸儒異。要為不失孔孟之旨，聖人復起，不  
易吾言。……孟子不云乎：「予豈好辯哉！予不得已也。」<sup>408</sup>

陳確選擇以獨居方式承擔儒者教化群眾的社會責任，負起延續道統的使命，生前他過得寂寞，死後他的作品亦幾乎湮沒無聞，因為黃宗羲的介紹才有保留的機會，近年來逐漸有學者對他的學說展開研究。

## 第二節、亂世中對生命的思考

### 一、對生死與節義的見解

明末清初的遺民，對於「節義」極為看重，但他們對「節義」的定義失之太苛。陳確突破當時嚴酷的節義觀念，對生命與生死有深入地體驗與思考，不以殉國為最高道德，尊重自我生命的價值。趙園認為在節義的觀念上，「陳確應屬見識極明通者」<sup>409</sup>。相對於當代的風氣，陳確的生命態度與思想言論是一股特別的、

---

<sup>406</sup> 見《陳確集》〈米治〉，頁 644、〈己亥春正〉，頁 693、〈管鮑吟〉，頁 640、〈伐園〉，頁 663 等詩。

<sup>407</sup> 陳確：《陳確集》〈寄張考夫〉，頁 130。

<sup>408</sup> 陳確：《陳確集》〈示兒帖〉，頁 390。

<sup>409</sup> 趙園：《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，1999，頁 41。

理智的清流。

時代氛圍使陳確對生死、節義等問題，有深刻的思考。薛台光認為陳確在生死思想方面的重要著作為：〈死節論〉、〈養生送死論〉、〈生死論〉。<sup>410</sup>陳確在〈死節論〉中充分說明他反對自殺殉國就是節義的態度；〈養生送死論〉則是闡述人生要把握當下盡孝，才不至於有所遺憾的宗旨；〈生死論〉則再度強調儒家思想的以道德超越生死與獲得不朽的議題。

陳確說：「人孰無生，貴有所益焉耳；人孰無死，貴死無所恨焉耳」<sup>411</sup>。在生死問題上，他認為：既不可苟生，也不可輕死。當時的社會風氣以殉國為高義，如黃宗羲所言：「甲申以後，士之好名者強與國是，死者先後相望」<sup>412</sup>。陳確對此情況並不認同，他寫作〈死節論〉，發出獨特而深入的見解：

子曰「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁」，孟子曰「生我所欲，義我所欲，二者不可兼，則捨身取義」，皆極言推之。故義可兼取，則生有不必捨；仁未能成，而身亦不必殺也。<sup>413</sup>

他認為：孔子、孟子所說的「殺身成仁」、「捨生取義」是「生」與「死」之間發生了尖銳的衝突，惟有一死才能成全道義的極端情境。基本上儒家是珍重生命的，如果生死之間的衝突並非不能並存，或是捨身不一定能成就仁義，這就是「可以死，可以無死」的情況，也就不必殺身以「傷勇」。

至於殉國，他認為生命有其完成「仁德」的目的，在未能「成仁」之前，不必要「捨身」。若是既未完成仁德的生命任務，又失去實踐任務的生命，那是缺

---

<sup>410</sup> 薛台光：〈陳確生死思想研究〉，碩士論文，中國文化大學哲學研究所，2004。

<sup>411</sup> 陳確：《陳確集》〈誅查母許碩人文〉頁 328。

<sup>412</sup> 《陳確集》附黃宗羲：〈陳乾初先生墓誌銘〉，頁 8。

<sup>413</sup> 陳確：《陳確集》卷五〈死節論〉，頁 153。

乏意義的。所以他說：「義有可取，而生有不必捨；仁未能成，而身亦不必殺也<sup>414</sup>」。死必須無憾而死，「只是拋卻一死，有何意義？」<sup>415</sup>即使面對薙髮的衝擊，他仍以「完成仁德」為較為遠大的生命意義，來消解內心「虧體辱親」的惡劣感受。他在〈告先府君文〉中說：

近聞不薙髮而見執者法未必死，而大僂辱之，終亦不免於薙髮。……  
夫不殺而終薙髮，則名垢身辱而吾志不得遂，即憤而自殺，而已無解於  
窺體辱親之罪，……故確亦思變計從俗也。<sup>416</sup>

他的外甥因為薙髮而連續數日，悲痛不已。陳確以君子貴在心性品德的完美，不必以「數莖」為累，作詩安慰他：

君子憂其大，方寸難區置，時時懼有失，數莖豈為累！勉之勤進修，古  
賢宜可至，完虧在厥性，具形未云貴！<sup>417</sup>

當時一般人為「節義」而死是「高義」，他則認為「節義」並非唯一的生命意義，從生到死之間，總要留下一些自己認為重要的生命意義才不枉此生。一個人先要有「度吾身上何者為第一要事」的工夫，傾注畢生之心力做自己所選擇的「第一要事」，即使為此事付出生命亦「無憾於死者」；若無此工夫，只是一死了之，是沒有意義的。他在〈黏菴茂堂〉一文中說：

學者日用功夫，需相其緩急而為之。度吾身上何者為第一要事，未曾幹  
得，即盡吾心吾力而為之。為之而畢，又及其次者。如是不已，工夫漸

---

<sup>414</sup> 陳確：《陳確集》〈死節論〉，頁 152。

<sup>415</sup> 陳確：《陳確集》〈黏菴茂堂〉，頁 376。

<sup>416</sup> 陳確：《陳確集》〈告先府君文〉，頁 310。

<sup>417</sup> 陳確：《陳確集》〈董甥典瑞以剪髮作數日悲簡慰之〉，頁 635。

有就緒，時使吾心泰然，有雖死無恨一段胸次，然後此生綽有餘地。古語有云：『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元』者，正此之謂也。彼非不忘死而已也，蓋不忘其所以無憾於死者也。若只是拋卻一死，有何意義而夫子稱之？<sup>418</sup>

「人孰無死，死生命也」，面對死亡要有所擔當。「死忠」與「死孝」可稱得上「死復何憾」。他指責「不可以死而竟以毀死」是「賢者之過」。所以即使是「死忠」與「死孝」，也必須合道而行，情順自然。他特別在書信中為朋友解說：

忠臣死忠，孝子死孝，正是自然之理，非速死之謂。當死不死，便是怖死，所謂私意，所謂愚罔耳。若夫不怖死，亦不求速死，……斯則情順自然，聖王之教。<sup>419</sup>

他更深入的辨明合於節義的死亡才是「死節」，否則即是無意義的「罔死」。「嗟乎！死節豈易言哉！死合於義之為節，不然，則枉死耳，非節也。人不可罔生，亦不可罔死」<sup>420</sup>。陳確〈死節論〉中對「死節」提出新的詮釋。一般人認為國亡而死便是「死節」，但他認為「不罔生」、「不罔死」，才是「死節」。他解釋「節」：「節如禮節，揖讓進退之不可踰咫尺也；節如音節，高下疾徐之不可差芒忽也」。生死抉擇必須「與天地同其節者，乃真死節者也」。

人都是會死的，只是「要善其死之為難」。他舉殷之三仁為例，「比干之死，紂殺之，使紂不殺，則比干者終與微、箕同賓周室，必不死也」。至於伯夷、叔齊「不時周祿，窮餓西山」，是因為「紂雖暴，君也；武雖聖，臣也」，如果「無夷、齊之餓，則天下後世寧復知君臣之義哉！」，他們的「窮餓」是表現君臣之

---

<sup>418</sup> 陳確：《陳確集》文集卷十六〈黏菴茂堂〉，頁 376。

<sup>419</sup> 陳確：《陳確集文集》〈答龔化疑問〉，頁 372。

<sup>420</sup> 陳確：《陳確集》〈死節論〉，頁 152。

義的必要行為。陳確進一步推論「二子之義，只在窮餓」，而非一定是以死守節。所謂「餓」也「只是窮困之詞」，因為「孔子稱夷、齊，……只是貧耳」。他又舉孟子之言為證，「孟子謂七十非肉不飽」，「夷、齊之餓，不肉食之謂也」。並非「兄弟捐軀，同殉國難」。當武王伐紂時，「二子者皆已皤皤期耄之年」，所以他們是年老又窮餓（營養不良）而死，並非司馬遷「猥云餓死」—那只是司馬遷誇張好奇的敘述方式。這觀點與黃宗羲相同，黃宗羲也認為伯夷、叔齊「只在窮餓，節如此止」，並非「以沾沾一死為快」<sup>421</sup>。他們都認為後世因為不明此義，以致歷史上有許多「赴水投繯、仰藥引劍，視死如鶩，曾之不悔」的行為。這種情況在明季尤為嚴重，許多人未能活出自己抉擇出的生命價值與意義，只因臨終一「死」而使智、愚、賢、不肖都被界定為「節義」，陳確認為這種混亂的價值觀是令人痛心的。他在〈死節論〉中說：

甲申以來，死者尤眾，豈曰不義，然非義之義，大人勿為。且人之賢不肖，生平俱在，故孔子謂：『未知生，焉知死？』今士動稱末後一著，遂使姦盜優倡同登節義，濁亂無紀，未有若死節一案者，真可痛也！<sup>422</sup>

陳確指出「三代以後」，世人競相標榜「死節」，乃是為了「爭以死節市也」<sup>423</sup>。他在〈書潘烈婦碑文後〉大膽指責為世人稱道的殉節之行太過激烈。「速死」需要勇氣，但「忍死」以完成從一而終的大節，更需要堅忍與勇氣。趙園認為陳確在此暗示潘烈婦乃為極端節義論的風尚所殺。<sup>424</sup>陳確在〈書潘烈婦碑文後〉一文中說：

---

<sup>421</sup> 黃宗羲批評時人誤效伯夷的觀點，見於《黃梨洲文集》傳狀類〈鄭玄子先生述〉，頁 60 及〈王義士傳〉，頁 59。

<sup>422</sup> 陳確：《陳確集》〈死節論〉，頁 154。

<sup>423</sup> 《陳確集》〈死節論〉，頁 152。

<sup>424</sup> 趙園：《明清之際士大夫研究》，頁 45。

然吾以為烈婦之死，非正也。確嘗怪三代以後，學不切實，好為節烈之行，寢失古風。……夫速死之與忍死，其是非難易皆什佰，而士往往捨此而予彼。甚矣，人心之好異！此烈婦之所以之死而不悔者也。……語云：「三代而下，士唯恐不好名」。<sup>425</sup>

他感慨世儒好作高蹈的議論而忽視日常應用的「恆德」，「此吾夫子所以致嘆於白刃可蹈，而中庸不可能者也」<sup>426</sup>。身處明季的殉國熱潮，他在無奈之餘，力圖以順乎自然、適情循理的論述走出極端的偏激的氛圍，回歸平衡的中道。期望人心士風能力戒浮誇，以「情順自然」，回復正常的價值感。他在〈答龔化疑問〉中說：

愚夫罔識，樂生戀死，……而賢知之過，又欲反之：生期速死，死期速朽。不知欲遲欲速，俱違自然之理。

若夫不怖死，亦不求速死；不辭朽，亦不求速朽；斯則情順自然，聖王之教。<sup>427</sup>

他將「死節」分為「死合於義」與「罔死」兩大類，其遭遇的情況分為六種：「死事」、「死義」、「死名」、「死憤」、「不得不死」、「不必死而死」。並指其中合於節義而「無愧於古人，則百人之中亦未易一二見」。

陳確在〈死節論〉中提出：「死節」既要合乎忠，也要合乎仁。所謂「殺身成仁」，以完成仁德為最高目標。「果成仁矣，雖不殺身，吾必以節許之；未成仁，雖殺身，吾不敢以節許之」。他深刻尖銳的指出節義的重點在於是否能完成「仁德」，而非是否能「捨身赴死」。

---

<sup>425</sup> 陳確：《陳確集》〈書潘烈婦碑文後〉，頁 395。

<sup>426</sup> 陳確：《陳確集》〈祭查母朱碩人文〉，頁 325。

<sup>427</sup> 陳確：《陳確集》卷十五〈答龔化疑問〉，頁 373。

明清之際，為了恢復明室，許多殘暴不仁的軍事行為，現今來看，實令人不忍卒睹。而這些已喪失人性的行為，還能稱之為「節義」嗎？南明金聲桓守南昌，「城中飢甚」，只好殺人為食，「呼人為雞……有孤行者，輒攫去烹食，棄骸於道，顛骨皆無完者，食腦故也。」<sup>428</sup>李樞守貴陽，圍城中甚至有公然販賣人肉的慘況：

食糠核草木敗革皆盡，食死人肉，後乃生食人，至親屬相啖。彥芳、運清部卒公屠人市肆，斤易銀一兩……城中戶十萬，圍困三百日，僅存者千餘人。孤城卒定，皆樞及永安、錫元功。<sup>429</sup>

這些慘狀，都是為了遵守狹隘的節義觀，造成人民可怖的痛苦與災難。王夫之曾在《讀通鑑論》中說及末清初時為求「節義」的慘況：「殺愈慘而人愈激，激以為義，非必出於偽，而義終不固……無激也，斯無隋也」<sup>430</sup>。在社會風氣的激盪下，形成狂熱的殉國風潮，使得一般人缺乏深刻的自我體察，陳確冷靜而理智的將生命意義的問題回歸人性的基本價值—仁。他不以「一節」作為全部的生命意義，他自期此生當以全面的「行仁」為最高價值。

他的老師劉宗周曾言：「人生末後一著，極是要緊」<sup>431</sup>。著重的是貫徹始終的意思，並非僅注重「末後一著」。同門張履祥說：「豈若釋氏只以不貪生、不怖死為了生死大事，而終日以末後一著為念哉！夫吾儒所謂『末後一著』者，得正而斃，全而歸之而已，故曰：『朝聞道，夕死可矣。』又曰：『盡其道而死者，正命也。』」<sup>432</sup>此說與陳確同調。

黃宗羲對明末混亂偏激的節義觀也頗不以為然，他在《孟子師說》中說：「世

<sup>428</sup> 黃宗羲：《行朝錄》卷十二〈江右紀變〉，頁 302。

<sup>429</sup> 《明史》卷二四九〈李樞傳〉，頁 6452-6453。

<sup>430</sup> 王夫之：《讀通鑑論》卷二十一，頁 817。

<sup>431</sup> 劉宗周：《劉宗周全集》（第二冊），頁 542。

<sup>432</sup> 張履祥：《楊園先生全集》〈與沈子相二〉，頁 188。

人多以一節概人生乎，人多以一節自恃。」<sup>433</sup>所以，他認為陳確對節義的論說算是「未有不補名教者」<sup>434</sup>。

## 二、對「出處」的看法

鄧立光認為陳確對出處的主張因對向身分之不同而有別：苟為遺民，自身必不可出仕；基於「子父一體」，其子弟亦不可出仕<sup>435</sup>。但隨著時間流逝，人心與局勢都逐漸改變。黃宗羲：「年運而往，突兀不平之氣，已為飢火之所銷鑠……落落寰宇，守其異時之面目者，復有幾人？」<sup>436</sup>陳確自己也觀察到：「甲申之後，吾友之出試者絕少，而子弟則稍稍出試矣。」<sup>437</sup>

其實陳確曾多次的提出「出處一理」之說。他在〈送謝浮弟北上序〉中說：「出處一理，而士或相非，不其陋與！」<sup>438</sup>其他類似的說法還有：「出處不同同乎道」；「出未必盡非，而處未必盡是」等。陳確的思想通達，雖然他自己絕不出仕，也不贊成遺民出仕清朝，對遺民友人或同志本身及其子弟，皆以為不可「出」<sup>439</sup>。但他的觀點是超越當世的思考局限，不僅是討論「出」或「處」的行為是否正確，重點在對於自身生命意義的抉擇，及抉擇之後的擔當。他認為不論選擇「出」或「處」，都要有十分堅定的「必以其道，繼之以死」的決心。他自己是堅持不仕。對於朋友，他並不鼓勵或反對，而是採自由選擇的開放態度。

出處之事，人行其志，不可以口舌爭。有來問弟者，輒不應。再問，曰：

「子自籌之。」此外不更置一語。聞頃過寧城，遇友人之出仕者，每相

---

<sup>433</sup> 黃宗羲：《孟子師說》（全集第一冊）卷四〈西子章〉，頁 116。

<sup>434</sup> 《陳確集》附黃宗羲〈陳乾初先生墓誌銘〉二稿，頁 4。

<sup>435</sup> 鄧立光：《陳乾初研究》，台北：文津出版公司，1992，頁 14。

<sup>436</sup> 《黃宗羲全集》第十一冊〈壽徐掖青六十序〉，頁 64。

<sup>437</sup> 陳確：《陳確集》〈使子弟出試議〉，頁 172-173。

<sup>438</sup> 陳確：《陳確集》卷十〈送謝浮弟北上序〉，頁 242。

<sup>439</sup> 陳確對於不能阻止祝淵仲子出試，耿耿於懷。見《陳確集》卷十四〈送祝開美葬管山祭文〉，頁 330。

非詆。意者仁有餘而知未足乎！弟近痛戒同志，謂一矜之棄，何關名節？

力須勉之大道，以無愧古賢。<sup>440</sup>

他對處於此特別時代的出仕者不作嚴苛的要求。「士生乎今之世，或不得已而出試於有司，吾無惡焉耳」<sup>441</sup>。當他聽說有人對出試者「每相非詆」，即不以為然的認為提出非詆的人是「仁有餘而知未足」，拘小節而未認清「大道」。因為，「士各有志，顧實行何如耳。出未必盡非，而處未必盡是也」<sup>442</sup>。他是從經世濟民的角度來看「出仕」這件事，若出仕者以天下萬民為念，能運用政治力量改善人民生活，這是值得敬佩的。「當吾世而有以斯世斯民為己事者，吾拜而禱之！」<sup>443</sup>黃宗羲對出處一事也有相近的看法：「我之出而仕也，為天下也，非為君也；為萬民也，非為一姓也。」<sup>444</sup>

當時大多數人只是隨波逐流，缺乏對自己生命境況的了解及對生命意義抉擇的深刻思考。陳確感受到當時的出仕者或不出仕者對於自己的抉擇沒有深刻的思考與堅定的信念，「人出則吾亦出」、「人不出則吾亦不出」，「未嘗確然有所以必出」或「必不出之志」<sup>445</sup>。如果以這種模糊不確定的人生態度，「不試未即是義，而出試則殊害義」<sup>446</sup>。他寫〈出處同義議〉，說明這個道理：

今之出者固多矣，人出則吾亦出焉耳，未嘗確然有所以必出之志也。今之不出者亦不乏矣，人不出則吾亦不出焉耳，未嘗確然有所以必不出之志也。……出者止多此一出，而吾之為吾自若也；不出者止少此一出，而吾之為吾亦自若也。夫何異！出者必以其道，繼之以死；不出者必以

<sup>440</sup> 陳確：《陳確集》〈寄陸麗京書〉，頁 68。

<sup>441</sup> 陳確：《陳確集》〈試訟說〉，頁 251。

<sup>442</sup> 陳確：《陳確集》〈文學陳彬予子季離合傳〉，頁 288。

<sup>443</sup> 陳確：《陳確集》〈送謝浮弟北上序〉，頁 242。

<sup>444</sup> 黃宗羲：《明夷待訪錄》〈原臣〉，頁 4。

<sup>445</sup> 陳確：《陳確集》〈出處同異議〉，頁 173。

<sup>446</sup> 陳確：《陳確集》〈與吳袁仲書〉，頁 104。

其道，繼之以死。<sup>447</sup>

他認為士人倘若具有施行仁道的遠大志願，無論選擇「出」或「處」均無損於「吾之為吾」，重點在自我抉擇及抉擇後的承擔。不論選擇「出」或「處」，人終有一死，重要的是以「繼之以死」的決心，無負此一抉擇。

不繼之以死，則何能必以其道！出者成進士，盡忠為廉以主事，而無所阿焉，而勢或不可行也。東西南北，惟君之所使，而疆場之變又何日焉無之也。如是者，欲不繼之以死得乎？不然，則大負此出矣。不出者，或未一旦即至於困辱窮餓而死也，而或不能不至於困辱窮餓而死，而不能困辱窮餓而死，則大負此不出矣。若夫以道範身，終食勿失，窮通一揆焉耳，又何出與不出之異之有！<sup>448</sup>

若選擇出仕，就要以「盡忠為廉」的心態事其君主。若在仕途中遇到不得不死的情況，「欲不繼之以死得乎，不然，則大負此出矣」；選擇不出仕，如遭遇到「不能不至於困辱窮餓而死」的情況，就應該坦然接受，「而不能困辱窮餓而死，則大負此不出矣」。所以「出處」只是選擇以不同的方式表現「道」，表現自我抉擇的生命意義。其他人認為「出與不出，曾水火之不相入」，他卻認為「所以出之志，即所以不出之志，一而已矣。」<sup>449</sup>

他的朋友孫幼安在鼎革之初，曾削髮入空門，後因家貧母老，還俗出仕，出任宣平教諭，不久即死在任上。陳確在〈哭孫幼安文〉<sup>450</sup>中說：「吾知幼安有所以為幼安者，而不在于區區之間也」。孫幼安的生命價值在於他是一個在求學、

<sup>447</sup> 陳確：《陳確集》〈出處同異議〉，頁 174。

<sup>448</sup> 陳確：《陳確集》〈出處同異議〉，頁 173。

<sup>449</sup> 陳確：《陳確集》〈出處同異議〉，頁 174。

<sup>450</sup> 陳確：《陳確集》〈哭孫幼安文〉，頁 320。書中按：孫宏字幼闇，一作幼安，海寧人，崇禎壬午舉人。入清後曾為宣平教諭，卒於官。「幼安天性孝友，孜孜好學，有過人者。其抑心下志，忠事儕輩，切切惓惓，獎率群材，如將不及焉。幼安文章氣誼，吾黨莫之或逮，而畏義隱約，始終一貫。」

作事、文章各方面都認真傑出的人。所以孫幼安的出仕或不出仕，都沒有改變他「始終一貫」的生命態度，不能因其出仕而輕視了他的生命意義。「則幼安雖出，而其所不出者固在也；則幼安雖死，而其所不死者固在也」。陳確對於俗議之淺薄，「以幼安之出為恥，且以幼安之出而遽死為恥」，感到悲痛。

### 三、改革喪葬風俗的淑世心願

陳確在生死抉擇的時刻，選擇繼續生存下去，在接下來的日子，他以「居一鄉仁一鄉」<sup>451</sup>的理念與行動，發揮他的生命意義。

陳確認為無論選擇出或處，都並非為害之大者，但士子「言道而行俗」，則是文化的淪喪，不可輕恕，因為「孔子之惡鄉原，以其同流俗，合污世」<sup>452</sup>。他不以出處論是非，而是從「道-俗」對立來看士的價值與意義。士人當拒絕媚俗，以用獨「去偽存誠」，陳確固然不依附當政的清朝，也不依附其他遺民社會通行的價值觀。他注重日常生活之道，「不遠慕高遠難行之事」<sup>453</sup>。陳確觀察到喪葬之禮的鄉俗陋習及士人的唯俗是從。士人未能擔負起導正社會流俗的責任，反而在日用之禮上隨波逐流的從俗，使他擔心士因從俗而喪失其領導社會的地位與責任感。士人居處鄉間卻不能帶領鄉民導正「鄉俗」，反被「鄉俗」淹沒，造成「禮失」的狀況，喪失其身為士的意義。若能以禮為教，移風易俗，即使在異族統治之下，仍能重新恢復華夏文化的優勢。

當時江南喪葬之俗專務虛文，靡廢資財，拓廣墓地，並且迷信風水。許多人為了請葬師覓風水寶地，久喪不葬。陳確對此深痛惡絕，認為背離儒家的基本思想與禮制，敗壞人心且妨害人民生計。在世人聚焦於「節義」與否時，陳確從文

---

<sup>451</sup> 陳確：《陳確集》〈送謝浮弟北上序〉「有志者居一鄉則仁一鄉，治一國則仁一國，相天下則仁天下，無之而非仁」，頁 242。

<sup>452</sup> 陳確：《陳確集》〈道俗論上〉，頁 169。

<sup>453</sup> 陳確：《陳確集》〈答沈朗思書〉，頁 9

化風俗上檢討士的真正使命。他將改良喪葬風俗視為救正人心的機會，欲藉此「振行久廢之禮，提撕既死之心」<sup>454</sup>。他為此寫作〈喪實議〉、〈喪服妄議〉、〈士祭議〉等文章，及《葬書》上、下冊。在《葬書》中，他提出：「及時、族葬、深埋、實築」作為改革喪葬的原則<sup>455</sup>，以及「時、近、合、深、實、檢」六字葬法。

他批評風水之說，主張恢復周禮族葬法，並要深埋實築。他還繪製族葬的位置圖說及富葬圖、貧葬圖，著述豐富完備，可見其用心良苦。陳確 60 歲時，甚至改變其一貫不參與時政的姿態，寫下〈投當事揭〉<sup>456</sup>，致書地方官，極言葬師之害，欲藉官方力量，改革喪葬陋習，推行其「族葬」的主張。

他的同門張履祥也認為當時社會的禮俗必須改革：「婚禮猶存古意，冠禮廢矣，然未有違禮傷教如喪祭之甚者也。」<sup>457</sup>他們各自在自己的家鄉成立「葬親社」，確實發揮改革喪葬風氣的效能。張履祥特別邀請陳確親臨其「葬親社」，講說他對喪葬之禮的主張。

### 第三節、面對疾病與生死的態度

陳確晚年困於風癱之症，從 60 歲到 74 歲之間，面對疾病折磨與死亡的威脅。由他的詩作〈病夫前篇〉、〈病夫後篇〉中見出他對此生抉擇的不悔及對生死的態度。〈病夫前篇〉作於康熙八年，他 66 歲時。他在〈病夫前篇〉中說：

病夫無一能，惟恃眠與坐。豈知久而變，眠坐俱不可。我欲外形骸，形骸不外我。兩臀若受杖，舉體如關鎖。起倒極艱煩，要之無一妥。一死有何難？難於歷坎坷。此夏更奇熱，斗室若圍火，壯夫正難遣，況乃龍

---

<sup>454</sup> 陳確：《陳確集》〈答查石丈書〉，頁 78。

<sup>455</sup> 陳確：《陳確集》別集卷六〈葬書自序〉，頁 476。

<sup>456</sup> 陳確：《陳確集》文集卷十五〈投當事揭〉，頁 367。

<sup>457</sup> 張履祥：《楊園先生詩文集》卷十八〈喪祭雜說〉，頁 292。

篇中主要是對生命的提問：貧困加上生病，生活與身體的苦難以擺脫，以如此方式經歷生命坎坷，相對之下，一死了之，豈不是容易多了？康熙十二年，他 70 歲作時〈病夫後篇〉：

病夫無計之，委身受百苦。非能外形骸，內之故未可。不外不內間，意者道之所。忽然欲忘生，去留豈由我！惡死誠乃愚，欲速亦奚補！將以順天命，聊用安艱阻。詎敢云任真，庶幾稱久假。<sup>459</sup>

〈後篇〉是陳確在困於貧病四年之後，歸結出的生命態度：病體之苦，要以順受天命的態度面對才是正道。他認為生命可貴，值得珍惜。生死之間不能由我任意行之，要以順應天命的態度面對。懼怕死亡者欠缺智慧，為逃避現實生活中的痛苦而求速死也是愚行，所以只能坦然面對疾病之苦。陳確曾在給好友吳仲木的信中提及：「弟嘗欲於〈素位章〉更添一語，曰『素疾病行乎疾病』。此亦是道，不可忽也」<sup>460</sup>。《中庸》〈素位〉篇的原文為：

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，君子無入而不自得焉。<sup>461</sup>

陳確對自己的病體支離，就是以中庸之道「素疾病行乎疾病」的態度面對。

陳確對節義、對出處、對自我生命意義的抉擇，是經歷一番淬練過程，逐漸演變形成的。明亡之初，他曾表示自愧不能死，對被迫薙髮也懷著愧疚。遭遇家

---

<sup>458</sup> 陳確：《陳確集》詩集卷三〈病夫前篇〉，頁 676。

<sup>459</sup> 陳確：《陳確集》詩集卷三〈病夫後篇〉，頁 677。

<sup>460</sup> 陳確：《陳確集》〈與吳仲木書〉，頁 142。

<sup>461</sup> 《四書集注》〈中庸〉第十四章，頁 9。

國之痛，使他有反覆思考的機會，思考得越深刻，對自己生命意義的掌握就越確  
然肯定。他並沒有殉國，而是選擇為母親盡孝，也為自己所尊重的生命發揮「行  
仁」的意義。

## 第七章、結 論

二十一世紀的現代，社會思想、政治觀念……愈來愈開放多元，民主政治與個人主義、自由主義的觀念早已深入人心。身處現代的我們會問：明朝末年的士人以生命捍衛的是什麼樣的政權和什麼樣的原則？以今日眼光來看，是否值得犧牲生命捍衛腐敗的政權與昏庸的君王？可是，在當時的士人卻寧願以生命完成個人所抉擇的政治使命與道德使命。他們根據自己所尊崇的價值觀，忠於自己所選擇的生命價值，勤勤懇懇的堅持下去。我們對於明末士人的抉擇，是該予以尊重？亦或是提出批判？

### 一、從「生命的十大層面與價值取向」看明季士人的抉擇

傅偉勳針對人類生命意義的追求，提出「生命的十大層面與價值取向」模型：  
(1) 身體活動層面；(2) 心理活動層面；(3) 政治社會層面；(4) 歷史文化層面；(5) 知性探索層面；(6) 審美經驗層面；(7) 人倫道德層面；(8) 實存主體層面；(9) 終極關懷層面；(10) 終極真實層面。<sup>462</sup>此模型以「身心活動」為生命意義的最低層追求，接著人們在特定的「政治社會」與累積的「歷史文化」下，得到集體生活的制度與精神安頓（共命慧）的價值。有些個別生命體更深入的以「知性探索」追求「真」的價值；再高一層則追求「美感」的價值。到了「人倫道德」層面，歷史上有許多人為追求「人倫道德」的價值而犧牲生命，明季殉國者即屬於此一層面的價值追求者。「實存主體」對「終極關懷」的探索，就是對

---

<sup>462</sup> 傅偉勳：(1)《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，〈引論〉，頁 29；(2)《批判的繼承與創造的發展》〈中國文化重建課題的哲學省察〉，頁 59-64；《學問的生命與生命的學問》〈生命十大層面與價值取向模型〉，頁 259-272。傅偉勳根據傅朗克的「意義治療法」構想而出「生命十大層面與價值取向」模型。

生命終極意義的探索，從而產生「終極真實」的自我發現與肯認。「終極真實」的內涵，因宗教、種族、學派、個人觀念……的不同，而有不同的答案，眾說紛紜，各得其所。個體一切面對人生的抉擇與行為，皆以「終極真實」為依歸、為準則。換言之，「終極關懷」就是「實存主體」以其獨特的態度、價值觀、生死觀，探索超克死亡的問題，形成自己的生死智慧。「終極關懷」與「終極真實」是個人對價值意義的抉擇與信守，就是實存主義所強調的「實存的抉擇」、「實存的承擔」。這種存在方式是海德格所謂的「真實本然的存在」而非僅是現實存在。

明季士人在傳統儒家思想（歷史文化）與君主體制（社會政治）的交互影響下，形成「忠於君、忠於國」的價值觀（共命慧），但其個別生命仍能在其自主性之下，形成其獨立的「實存的抉擇」與「終極關懷」。他們遭受亡國與亡天下的苦難，只能依據個人的「終極關懷」與「終極真實」，面對一連串的考驗：朝政廢弛致使流寇肆虐，百姓痛苦時，是否要冒死直言諍諫；滿清入關，在城陷或被俘時，要做出投降或殉國的抉擇；侮辱漢人文化的政令及薙髮令下達時……，都是一次又一次的抉擇時刻。選擇殉國者認為「義不能苟活」，只能以死亡完成自己的生命意義。而未殉國者隨即面臨如何抉擇才能使生命有尊嚴、有意義：歸隱、不歸隱；出仕、不出仕……的抉擇。無論所選擇為何，他們都是誠實面對自己的生命：各選其志，各行其是。生命是否有意義，不在於殉國或不殉國，而是在於面對生死抉擇的態度是否誠懇而認真。明朝末年時，亂世紛紛，人命如紙。真實本然的實存主體，嚴肅面對「終極關懷」與「終極真實」時，由他自己的價值觀判斷，選擇是生或是死。所以，殉國者不是一般的自殺；未殉國者也不是貪生怕死；他們都是真實本然的存在者<sup>463</sup>。

---

<sup>463</sup> 王節慶、陳嘉映譯/海德格：《存在與時間》台北：桂冠圖書公司，1994。海德格在書中提出：「人為向死之存在」，面對這個事實活出自我，這就是本真的存在。「此有是一種存在者，但並不僅僅是置於眾存在者之中的一種存在者。從存在者狀態上來看，這個存在者的與眾不同處在於：這個存在者為他的存在本身而存在。」頁 5-55。

美國學者狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）認為宋明理學的盛行，使到「受教育的上層份子」產生了「新儒家個人主義<sup>464</sup>」。他們「只專注自己，不再以服務百姓或闡揚真道為職志」，以「自我犧牲的殉難行為」或是「追求完美的自我放逐」，來成就他們的「英雄事蹟」，從而「自得其樂」。<sup>465</sup>在程朱的忠君思想下，加上明末士人專注於的自我道德成就的觀念，原本是遷都南京的戰略問題，簡化為不可臨陣脫逃的道義道德問題，再進一步簡化為生死問題。<sup>466</sup>是否應該與滿清議和，或對流寇的策略是要剿或撫，這些是戰略戰術的選擇，但當時的士人卻未能從實際政治狀況來考量，只是考量道德上是否合宜，再簡化為生死抉擇。所以顏元批評明末的儒生：「平日袖手談心性，臨危一死報君王。」認為他們只是專注於個人忠於國的人倫道德，忽略政治的現實狀況。

本研究以探討生命意義為主軸，明末士人在面對生死抉擇時，實際是在面對自己人生的終極關懷的辯證。世道盛衰、國運興亡、明君昏君、士途順逆，都不是一己之力所能選擇或控制的。處於明末的亂世，個人的生死抉擇，就是個人道德觀、價值觀與生命意義最真誠的實踐。

## 二、劉宗周與陳確寧願受苦的生命態度

歷史人物的思想與行為，受到當時社會環境、政治局勢、主流思想、個人生命經歷等種種因素的牽制與影響，形成每個人物自成一格的思想與行為特色。傅朗克認為生命意義因時代、機遇而人人不同：

生命的意義因人而異，因日而異，甚至因時而異。因此，我們不是問生

---

<sup>464</sup> 李弘祺譯/狄百瑞（De Bary）著：《中國的自由傳統》（錢賓四先生學術文化講座叢書），台北：聯經出版事業公司，1983。第三講〈新儒學思想中的個人主義〉，頁 43-75。

<sup>465</sup> 狄百瑞：《中國的自由傳統》，第四講〈明代理學與黃宗羲的自由思想〉，頁 83。

<sup>466</sup> 趙園：《明清之際士大夫研究》：「『存亡之際』將諸種問題簡化了，終於使一切具體的『戰略戰術』選擇均簡化為生死抉擇，亦一種更簡便的抉擇。」頁 25。

命的一般意義為何，而是問在一個人存在的某一時刻中，其特殊的生命意義為何。……每個人都有他自己的特殊天職（Vocation）或使命，而此使命是需要具體地去實現的。他的生命無法重複，也不可取代。所以每一個人都是獨特的，也只有他具特殊的機遇去完成其獨特的天賦使命。<sup>467</sup>

人無法選擇所處的時代、掌控所遭遇的命運，只能面對自己的處境，根據自己所信奉的準則與價值觀作出無愧於心的選擇，坦然面對生命所提出的試煉。

司馬遷所著《史記》一書，創「紀傳體」之體例，還包含他對歷史褒貶的價值觀；以民心向背為成敗之道的政治觀；以及栩栩如生的人物刻畫與精彩的事件描述，所以魯迅在《漢文學史綱要》<sup>468</sup>中稱譽《史記》為：「史家之絕唱，無韻之離騷」。若是在遭受宮刑之後，他以「士可殺，不可辱」的價值觀隨即自殺，司馬家世代累積的治史傳承，以及他父親對他苦心孤詣的栽培，豈不付諸東流？而價值足以藏諸金匱，流傳萬代的鉅作－《史記》，就得隨著司馬遷的死亡而永不見天日。司馬遷的生命意義：是一位勇於直言犯上，超越君權桎梏，追求真正是非的耿介之臣；一位英年早逝的史家；而非「究天人之際，通古今之變，成一家之言」的太史公了。這不僅是他個人的損失，更是史學、文學上不可彌補的損失。司馬遷選擇活下來，將他的生命意義設定為：完成他的歷史鉅作。

明朝末年的政治環境，使士人們不得不面對現實，做出抉擇。不論殉國與不殉國，他們都透過一場艱苦的生命試煉，勇敢的追尋自己的生命意義。每個人為自己的生命意義建立一些準則，若這準則無法維持，使他感覺生命已毫無意義，

---

<sup>467</sup> 趙可式、沈錦惠合譯/弗蘭克(Viktor E.Frankl)著：《活出意義來---從集中營說到存在主義(Man's Search for Meaning)》，頁 134。

<sup>468</sup> 見魯迅：《中國小說史略：漢文學史綱要》，小倉出版社，2011。第十篇〈司馬相如與司馬遷〉頁 183。

繼續活下去則成為沉重而屈辱的負擔。討論殉國行為，必須考慮時代風氣、社會制度，但主要仍是個人生命意義的問題。選擇「殉國」或「不殉國」都是一種出自內心對終極價值的獻身，經由「實存的抉擇」做出「實存的承擔」。不論是付出生命；或是窮畢生之力，追求所關懷的終極價值，都對生命有誠懇負責的態度。選擇「殉國」或「不殉國」都是一種出自內心對終極價值的獻身，經由「實存的抉擇」做出「實存的承擔」。不論是付出生命；或是窮畢生之力，追求所關懷的終極價值，都對生命有誠懇負責的態度。

從身分地位而言，劉宗周曾在朝為官，陳確則並無功名；以時空背景而言，劉宗周所遭遇的是狂熱激情的動亂時代，弟子陳確則已進入力求回歸平穩生活的時代。所以他們兩人的「終極關懷」並不相同，在面對亡國之痛時的生死抉擇也不同。但從他們留下的論述與艱苦的生命經歷來看，他們都是認真投入追求生命意義而寧願受苦的人。尼采曾說：「懂得為何而活的人，幾乎任何痛苦都可以忍受」。他們兩人明確的了解自身生命的意義，勇敢的接受苦難的挑戰，寧願受苦至生命的最後一刻。劉宗周與陳確各自以不同的方式，活出屬於自己的生命意義。黃宗羲對殉國者與遺民同樣的推崇，認為兩者皆足以並垂千古：

宋之亡也，文（天祥）、陸（秀夫）身殉社稷，而謝翱、方鳳、龔開、鄭思肖徬徨草澤之間，卒與文、陸並垂千古。……，謝、方、龔、鄭皆天地之元氣也。<sup>469</sup>

筆者想這樣說：不論是殉國的劉宗周或是未殉國的陳確，只要是認真而誠實面對自己的生存處境，努力刻畫自己生命意義的人，我們都該為他們經由痛苦而淬鍊出的真實生命，報以真誠而熱烈的掌聲。

---

<sup>469</sup> 黃宗羲：《黃梨洲文集》，傳狀類〈余恭人傳〉，頁 90。

### 三、從現代眼光來看殉國行為

「價值觀」會因時代而改變，有是否合於時宜的問題。但面對生死交關的抉擇時刻，是否有決心以生命為代價，忠於自己的價值觀？這是歷史的關鍵時刻，也是建立自我生命意義的關鍵時刻。吉太郎在沉淪與超越之間掙扎，他無法忍受肉體的痛苦，卻又無法不去追求超越現實的精神價值（宗教）。很多人如吉太郎一般，在沉淪與超越之間浮沉掙扎，難以做出抉擇。錢謙益的反覆與吳偉業的悔恨，都是虛擲生命而錯失刻畫生命意義的機會。至於趙玉森、龔鼎孳之流，一味逃避生死考驗，就無所謂生命意義的問題了。

明朝末年那種殉國行為的風潮，有其歷史背景與文化因素。但明朝末年在文化思想、社會經濟多元發展的影響下，士人在遭到亡國之痛時，也是有許多不同的生命意義的選擇。以政治情況而言，現在是民主時代，經由選舉方式決定政權歸屬，政黨輪替與政權的交替移轉是經常的現象。因為台灣社會從戒嚴走向民主的過程中，有些不公義的歷史傷痕，導致目前社會上有一些人對自己支持的黨派投入狂熱的情感，當自己支持的黨派選舉失利時，會發生憂鬱焦慮或自殺的案例。這些事件顯現出時代背景對於個人生命意義的影響，而從「生命的十大層面與價值取向」的角度來看，這些人在時代影響下，以其政黨忠誠度為個人最重要的生命意義，不惜犧牲性命或是青春歲月，這是一種「殉」的表現，也是實存主體為追求終極關懷而積極投入的層面。但政治環境既然已經改變，文化、經濟、藝術、人文……各方面較之各朝各代的士人，都有不可想像的發展，個人生命意義自然也有更廣大的選擇空間。

海德格提醒我們，人是「向死之存在」。死亡是時時刻刻存在的，人必須要面對著死亡來規劃人生，探尋意義，抉擇價值。在多元發展與價值中立的後現代社會，人們自由選擇自己的終極價值，仍要保有超越物質現實，追求精神層面的

理想性。要以「殉」的精神投入生命，完成自己的生命意義。個人所選擇的價值觀各不相同，但還是要有誠實面對生命，忠於自己所選擇的生命價值的態度；還是要有為了追求終極價值與理想而犧牲的精神。尋求生命意義未必需要犧牲生命，但至少不要迷失於物質世界的聲光刺激、富貴名利，仍然願意為了自己信奉的價值觀犧牲。抉擇過程也許會有遲疑徬徨，只要最後沒有背棄自己所相信的真理，便能使生命意義因而彰顯。

# 附件一

《欽定勝朝殉節諸臣錄》與《四庫全書總目》對照表

		〈欽定勝朝殉節諸臣錄〉			《四庫全書總目》
		本傳	附傳	合計	
卷一	專謚諸臣	26	18	44	33
卷二	通謚忠烈諸臣	113	8	121	124
卷三	通謚忠節諸臣	108	18	126	122
卷四	通謚烈愍諸臣(上)	222	20	242	377
卷五	通謚烈愍諸臣(下)	352	42	394	
	(上)+(下)	574	62	636	
卷六	通謚節愍諸臣(上)	278	29	307	882
卷七	通謚節愍諸臣(中)	272	30	302	
卷八	通謚節愍諸臣(下)	293	28	321	
	(上)+(中)+(下)	843	87	930	
卷九	入祠職官	495	37	532	2249
卷十	入祠士民(上)	553	0	553	
卷十一	入祠士民(下)	941	0	941	
	(卷九)+(卷十)+(卷十一)	1989	37	2026	
卷一至 卷十一		3653	230	3883	3787
備註:《四庫全書總目》未分卷數,亦未提到所述數字是本傳或本傳、附傳合計。					

## 附件二

### 南明大事簡表

1644	崇禎十七年 三月十九日	思宗自縊煤山	歲次甲申，又稱甲申之變
	大順 永昌元年	李自成建國大順 四月二十九日即位 四月三十日焚燒宮殿離開北京	
	順治元年 五月初二	多爾袞率清兵入北京	
	弘光元年 五月初三	福王朱由崧即位南京	馬士英、阮大鍼專權， 打擊東林黨人
1645	弘光元年	五月弘光帝朱由崧被擒殺	
	隆武元年	閏六月唐王朱聿鍵即位福州	鄭芝龍專權跋扈，文武不合
		七月間魯王朱以海任監國	鄭彩專權，文武不合
	順治二年	清廷下薙髮令	六月北京，七月南京
1646	隆武二年 順治三年	八月二十八日隆武帝於福建汀洲被擒殺	
	魯監國元年	五月清軍佔領浙東，魯王逃於海上	
1649	魯監國三年 永曆元年	魯王移駐舟山	
	順治六年	十一月十八日桂王朱由榔於肇慶即位	
1651	魯監國七年 順治八年	舟山破，魯監國逃至金門	接受鄭成功保護
1653	魯監國八年	魯王自去監國號， 奉永曆帝正朔	
1656	永曆十年	孫可望（張獻忠舊部）密謀篡位失敗，永曆帝至雲南	
1659	永曆十三年	吳三桂軍隊入雲南攻下桂林	
1662	永曆十六年	永曆帝於緬甸死於吳三桂之手 魯王死於金門	

參考閻崇年：《明亡清興六十年》、顧誠：《南明史》、司徒琳：《南明史》

## 參考文獻

### 古籍

晉·杜預注/唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》（《十三經注疏本》第四冊），北京：中華書局，1980。

漢·鄭玄注/唐·孔穎達等正義：《禮記正義》（《十三經注疏》第十冊），台北：新文豐出版社，2001。

漢·班固：《白虎通義》，景印攤藻堂四庫全書薈要子部第二冊。

漢·班固：《漢書補注》，上海古籍出版社，2008。

晉·陳壽撰/宋·裴松之注：《新校三國志注》，台北：世界書局，1985。

南朝宋·范曄：《後漢書》（《續修四庫全書》第二七二-三冊），上海古籍出版社，1983。

宋·歐陽修：《新五代史》（《四部備要》第一九十一-一九一冊），北京：中華書局，1965-1966。

宋·程頤、程顥：《二程全書》（《四部備要》第三六四-三六六冊），中華書局，1965-1966。

宋·朱熹：《四書集注》，台北：世界書局，1977。

宋·朱熹：《朱文公文集》，台灣商務印書館，1980。

明·王守仁：《王文成公全書》（《四部叢刊》初編集部），台灣商務印書館，1967。

明·黃煜：《碧血錄》（《筆記小說大觀》正編第二冊），台北：新興書局，1973。

明·楊爵：《楊忠介集》（《景印文淵閣四庫全書》集部），台灣商務印書館，1983-1986。

明·史可法：《史可法集》，上海：上海古籍出版社，1984。

明·張煌言：《張蒼水集》（《叢書集成續編》第一五十冊），台北：新文豐出版公

- 司，台一版，1991。
- 明·馮夢龍：《喻世明言》，台北：三民書局，1998。
- 明·劉宗周：《劉宗周全集》，浙江古籍出版社，2007。
- 清·查繼佐：《魯春秋》（《台灣文獻叢刊》第一一八種），台北：台灣銀行經濟研究室編印，1960。
- 清·張岱：《石匱書後集》，北京：中華書局，1962。
- 清·王夫之：《王船山詩文集》（船山全書第十五冊），北京：中華書局，1962。
- 清·黃宗羲：《明儒學案》，台北：世界書局，1965。
- 清·方苞：《方望溪先生全集》（《四部叢刊》初編集部），台北：台灣商務印書館，1967。
- 清·徐鼎：《小腆紀傳》（《明清史料彙編》第三五-三八冊），台北：文海出版社，1971。
- 清·湯斌：《孫夏峰先生年譜》：台北：廣文書局，1971。
- 清·胡蘊玉：《髮史》（《筆記小說大觀》三十五編第五冊），台北：新興書局，1973。
- 清·王家禎：《研堂見聞雜記》（《筆記小說大觀》十編第五冊），台北：新興書局，1973。
- 清·錢（粵只）：《甲申傳信錄》（《筆記小說大觀》十編第五冊），台北：新興書局，1973。
- 清·計六奇：《明季北略》（《筆記小說大觀》十二編第四-六冊），台北：新興書局，1973。
- 清·計六奇：《明季南略》（《筆記小說大觀》十二編第二-三冊），台北：新興書局，1973。
- 清·熊開元：《魚山剩稿》（《筆記小說大觀》四十三編第四冊），台北：新興書局，1973。

- 清·錢謙益：《投筆集》，台北：文史哲出版社，1973。
- 清·邵廷采：《東南紀事》（《筆記小說大觀》十編第五冊），台北：新興書局，1973。
- 清·邵廷采：《思復堂文集》，台北：華世出版社，1977。
- 清·談遷：《國榷》，北京：中華書局，1978。
- 清·瞿式鋁：《瞿式鋁集》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 清·黃宗羲：《明夷待訪錄》，北京：中華書局，1981。
- 清·黃宗羲：《南雷文定》（《四部備要》第八冊），台北：中華書局，1983。
- 清·王夫之：《讀通鑑論》，台北：台灣中華書局，1983。
- 清·徐枋：《居易堂集》（《四部叢刊本》第四九冊），台灣商務印書館，1983。
- 清·劉獻廷：《廣陽雜記》（《叢書集成》簡編第一四五冊），台北：台灣商務印書館，1983。
- 清·顧炎武：《日知錄集釋》（《四部備要》子部第六十四冊），台北：台灣中華書局，1983。
- 清·顧炎武：《亭林詩文集》（《四部備要》子部第八十四冊），台北：台灣中華書局，1983。
- 清·江藩：《國朝漢學師承記》，北京：中華書局，1983。
- 清·陳鼎：《東林列傳》（景印文淵閣四庫全書），台北：台灣商務印書館，1983-1986。
- 清·舒赫德等撰：《欽定勝朝殉節諸臣錄》（景印文淵閣四庫全書史部），台北：台灣商務印書館，1983-1986。
- 清·歸莊：《歸莊集》，上海：上海古籍出版社，1984。
- 清·錢謙益：《初學集》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 清·黃宗羲：《黃宗羲全集》，浙江：浙江古籍出版社，1985。
- 民國·趙爾巽：《清史稿》，北京：中華書局，1986。
- 清·吳偉業：《梅村家藏集》（《四部叢刊》初編集部），上海：上海書店出版社，

1989。

清·黃宗羲：《行朝錄》（《叢書集成續編》第二七七冊），台北：新文豐出版公司，台一版，1991。

清·屈大鈞：《皇民四朝成仁錄》（《叢書集成》續編第二五三冊），台北：新文豐出版公司，台一版，1991。

清·屈大鈞：《明季南都殉難記》（《明代傳記資料叢刊》第一輯第九冊），北京：北京圖書館出版社，1991。

清·谷應泰：《明史記事本末》（《叢書集成》三編第九十九冊），台北：新文豐出版公司，1991。

清·徐秉義：《明末忠烈紀實》（《明代傳記資料叢刊》第一輯第八、九冊），北京：北京圖書館出版社，1991。

清·張岱：《張岱詩文集》，上海：上海古籍出版社，1991。

清·黃宗羲：《黃梨洲文集》（《傳世藏書別集》第十二冊），海南國際新聞出版中心，1995。

清·呂留良：《呂晚邨先生四書講義》（《續修四庫全書》湖北省圖書館藏清·康熙天蓋樓刻本），上海：上海古籍出版社，1995年。

清·王夫之：《俟解》（《船山遺書》第六冊），北京：北京出版社，1999。

清·顧師軾《吳梅村先生年譜》（《藏珍本年譜叢刊》第六十九冊），北京：北京圖書館，1999。

清·王之春：《先船山公年譜》（《藏珍本年譜叢刊》第七十五冊），北京：北京圖書館，1999。

清·張履祥：《楊園先生全集》，北京：中華書局，2002。

清·張履祥：《楊園先生詩文集》（《續修四庫全書》第一三九九冊），上海：上海古籍出版社，2002。

清·張岱：《石匱書》（《續修四庫全書》第三一八-三二十冊），上海：上海古籍

出版社，2002。

清·張廷玉等撰：《明史》，北京：中華書局，2003。

清·全祖望：《鮚埼亭集》，台北：國立編譯館，2003。

清·陳確：《陳確集》，北京：中華書局，2009。

民國·姚名達：《劉蕺山先生年譜》，上海：上海書店，1992。

民國·羅振玉：《徐俟齋先生年譜》（《藏珍本年譜叢刊》第七十五冊），北京：北京圖書館，1999。

#### 中文書籍

賴炎元註譯：《韓詩外傳今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1972。

南懷瑾、徐芹庭註譯：《周易今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1974。

熊公哲註譯：《荀子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1975。

王漪：《明清之際中學之西漸》，台北：台灣商務印書館，1979。

牟宗三：《心性與體性》，台北：正中書局，1985。

傅偉勳：《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書股份有限公司，1986。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書股份有限公司，1990。

林憲：《自殺及其預防》，台北：水牛出版社，1990。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，台灣學生書局，1990。

何冠彪：《明末清初學術思想研究》，台北：台灣學生書局，1991。

鄧立光：《陳乾初研究》，台北：文津出版公司，1992。

袁爾鉅：《蕺山學派哲學思想》，濟南：山東教育出版社，1993。

傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中書局股份有限公司，1993。

沈青松編：《中國人的價值觀—人文學觀點》，台北：桂冠圖書公司，1993。

傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994。

梁啟超：《中國近三百年學術史》，台北：里仁書局，1995。

林安梧：《中國宗教與意義治療》，台北：明文出版公司，1996。

- 錢穆：《中國近三百年學術史》，台北：台灣商務印書館，1996。
- 周明初：《晚明士人心態及文學個案》，北京：東方出版社，1997。
- 何冠彪：《生與死：明季士大夫的抉擇》，台北：聯經出版公司，1997。
- 顧誠：《南明史》，北京：中國青年出版社，1997。。
- 陶清：《明遺民九大家哲學思想研究》，台北：洪葉文化事業有限公司，1997。
- 鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1998。
- 東方朔：《劉宗周評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
- 趙園：《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，1999。
- 周志文：《晚明學術與知識分子論叢》，台北：大安出版社，1999。
- 潘重規：《論語今注》，台北：里仁書局，2000。
- 國立編譯館主編：《教育大辭書》，台北：文景書局，2000。
- 鄭曉江：《中國死亡智慧》，台北：東大圖書股份有限公司，2001。
- 陳寅恪：《柳如是別傳》（《陳寅恪文集》第七集），上海：三聯書店，2001。
- 王瑞昌：《陳確評傳》，南京：南京大學出版社，2002。
- 釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：洪葉文化事業有限公司，2004。
- 閻崇年：《明亡清興六十年（上、下）》，北京：中華書局，2006。
- 謝國禎：《明末清初的學風》，上海：上海書店出版社，2006。
- 羅宗強：《明代後期士人心態研究》，天津：南開大學出版社，2006。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，台北：三民書局，2006。
- 廖俊裕：《道德實踐與歷史性－關於戡山學的討論》，台北：花木蘭文化出版社，  
2008。
- 孫中興：《理論旅人之涂爾幹自殺論之霧裡學》，台北：群學出版社，2009。
- 黃仁生註譯：《新譯吳越春秋》，台北：三民書局，2009。
- 魯迅：《中國小說史略：漢文學史綱要》，台北：小倉出版社，2011。
- 翻譯書籍

李弘祺譯/狄百瑞 (De Bary) 著：《中國的自由傳統》(錢賓四先生學術文化講座叢書)，台北：聯經出版事業公司，1983。

張文傑編譯：《現代西方歷史哲學譯文集》，上海：上海譯文出版社，1984。

符傳孝譯/Karl.A. Menninger 著：《生之掙扎》，台北：志文出版社，1989。

游恆山譯/傅朗克 (Viktor E. Frankl, M.D.) 著：《生存的理由 (The Doctor and The Soul)》，台北：遠流出版事業股份有限公司，1991。

李榮慶等譯/司徒琳 (Lynn A. Struve) 著：《南明史 1644-1662》，上海：上海古籍出版社，1992。

張燕譯/Hellen Nearing 著：《美好人生的摯愛與告別》，台北：正中書局，1993。

王節慶、陳嘉映譯/海德格：《存在與時間》，台北：桂冠圖書公司，1994。

江麗美譯/波伊曼著：《生與死—現代道德困境的挑戰》台北：桂冠圖書公司，1995。

趙可式、沈錦惠合譯/弗蘭克 (Viktor E. Frankl) 著：《活出意義來---從集中營說到存在主義 (Man's Search for Meaning)》，台北：光啟文化，1995。

魏德驥等譯/路易斯·波伊曼 (Louis P. Pojman) 編選：《解構死亡：死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》，台北：桂冠圖書公司，1997。

段德智、尹大貽、金常政譯/Peter A. Angeles 著：《哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，1999。

林水福譯/遠藤周作 (1969) 著：《沉默》，台北：立緒文化事業有限公司，2002。

馮韻文譯/埃米爾·涂爾幹著：《自殺論—社會學研究》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2008。

溫洽溢譯/史景遷 (Jonathan D. Spence)：《前朝夢憶—張岱的浮華與蒼涼》，台北：時報文化出版社，2009)。

期刊

廖俊裕：〈儒學的生死學—以晚明儒學為文本〉，刊載於《成大宗教與文化學報》

第 4 期，台南：成功大學中文系，2004。

蕭敏如：〈清初遺民《春秋》學中的民族意識——以王夫之、顧炎武為主的考察〉，

刊載於《臺北大學中文學報》第 5 期，台北：台北大學中文系，2008。

張麗珠：〈「一代賢奸托布衣」——萬斯同之明史修撰與浙東史學的聯繫〉，刊載於

《成大中文學報》第 25 期，台南：成功大學中文系，2009。

#### 論文

陳熙遠：〈時代思潮與轉折點上的異數〉，碩士論文，國立台灣大學歷史研究所，

1990。

劉清泉：〈陳確批判傳統理學的思想探究〉，碩士論文，國立清華大學中國文學系，

1996。

王琇瑜：〈陳乾初處世思想探析-以素位,葬論思想為中心的討論〉，碩士論文，國

立台灣師範大學國文研究所，2002。

蔡恆海：〈陳確思想研究〉，碩士論文，國立彰化師範大學國文學系，2002。

薛台光：〈陳確生死思想研究〉，碩士論文，中國文化大學哲學研究所，2004。

黃毓棟：〈忠於記憶——明遺民歸莊的出處思想〉，香港城市大學專上學院，

[www.wangngai.org.hk/46-wong.html](http://www.wangngai.org.hk/46-wong.html)，20110605。