

明鄭亡後無中國*

楊儒賓

摘要

明鄭是台灣四百年史的黎明，本文從儒家思想史的角度著眼，認為明鄭二十三年的價值不只意在保明，而且是意在保天下。明末的天下意識一方面是漢文化代代延續的文化總體，一方面又帶有轉化為現代化內涵的因素。舉凡政權的合法性、法令的客觀性、道統政統的根源性分權、中央地方的制度性分權、物的反思、新的主體範式等問題其時皆已出現曙光，然異族的征服摧毀了敏感的現代化內容，使之不得成長。明鄭君臣的抗清復國義舉被晚明至民國史家視為具有春秋大義的抗爭，1683年明鄭亡則被視為一種文化意義的中國自此消逝不見，明鄭亡後無中國。明鄭精神可視為台灣價值的原型，台灣日後的民俗、祭祀與反抗活動的精神內涵皆可溯源至此明鄭一線

關鍵字：明鄭原型、天下意識、剃頭、中國現代性、春秋大義

* 2016年12月25日「跨越1949：文學與歷史國際學術研討會」專題演講文稿。

台灣有文字記載的歷史相對地簡短，大抵自 17 世紀以後才有較豐富的文字記載島上風情。從 17 世紀至當代，歷史事蹟層層疊疊，其意義往往前後勾連。由於台灣進入有規模的文字記載的歷史時代較晚，其時正是世界史所說的現代化的時期，全球化的格局於焉展開，世界各地不自己地都捲進了現代化的行程。但也因為各地的歷史背景不同，因此，也都有各種混雜本土與全球、連續與斷層，去疆域與再疆域化，去脈絡化與再脈絡化的工程。而且這種解構與重組的過程仍在進行中，這個階段的歷史事件的意義會在不同的視座下，由原始的意義衍生出文化的意義。不管原生的與衍生的意義如何難以切分，但可以確定的，這個階段的重要事件不會過去，需要一再地重解。

明鄭這個概念的成立源於鄭成功於 1661 年以「明招討大將軍」的名義攻伐其時盤據台灣的荷蘭東印度公司的勢力，歷經苦鬥，終將此殖民帝國勢力逐出台灣。爾後，鄭成功奠定的政權分別由其子鄭經、其孫鄭克塽先後經營，直至 1683 年才因清將施琅渡海征伐，鄭氏不支，其政權遂亡。在鄭成功入台之前，漢人雖早已進入台灣，1624 年荷蘭東印度公司在台招民拓墾、貿易權稅，已有相當的組織形式。但無疑地，明鄭的格局遠非前人入台者可比，隱然已具王國之架勢。在南明諸反清勢力中，也只有鄭家能以姓氏和朝代名稱結合，成了「明鄭」此一專有名詞。

明鄭政權因存在於風雲巨變的明清鼎革之際，爾後台灣卻又恰好成為當時東亞巨變的焦點，因此，有關「明鄭」的性質的問題，遂無可避免地會成為歷史詮釋的焦點。鄭成功的形象之演變很有代表性，他從清初的「海賊」到同治年後的「明之忠臣」，從日本帝國的「大和民族雄飛寰宇」到國民政府的「民族英雄」，從民間的「開台聖王」到另一種半官半民的「東寧王」，到目前反中氛圍下一種壓迫原住民的「台灣哥倫布」的想像，橫跨的幅度很廣。一位鄭成功，卻有諸多鄭成功的意象，「鄭成功」其人的意義總是緊緊連繫著論述者當下的關懷，不斷變化。筆者同樣認為：我們要瞭解明鄭政權，不能脫離現代的處境，明鄭政權的意義需要後來歷史的補足。反過來說，我們要瞭解當下的兩岸關係，需要有歷史的縱深使之明朗化，當代台灣的性質仍脫離不了明鄭的歷史影響。

明鄭在台前後不過二十三年，但由於它處在明清變局這個大變化的框架，又是台灣第一個漢人政權，事實上，一個有政治意義的台灣可以說是由鄭成功開創的，鄭成功是「開台聖王」。¹「開創」是時間的意義，但也是本體論的意義，有了「開創」，才有「存在」。²「開台」這個歷史事件和「台灣」的本質不能沒有本

¹ 鄭成功攻台，趕走荷蘭人，認為乃是光復其父鄭芝龍借予荷蘭人的故土，但這種「復台」語言恐怕只能是政治語言，師出有名耳。關於「開台」或「復台」之爭，參見楊雲萍，〈鄭成功的歷史地位——開創與恢復〉，《南明研究與台灣文化》（台北：台灣風物雜誌社，1993），頁 367-374。

² 關於「開創」、「開始」與初民思維，實即與現代西方以外的人之思維的關係，參見耶律亞德（M. Eliade）著，拙譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（台北：聯經出版事業公司，2000）。

體論意義上的關聯。「明鄭」不算長，但它的存在遂有不容忽視的重要性。

不但如此，由於 17 世紀是中西文明衝撞，兩股歷史潮流的匯聚點，明鄭存在的意義遂遠超出其政治史的年代，其作用波沿至今。筆者對明鄭的解釋也出於對於現代性議題的關懷，在近代東亞，任何地區面對近代西洋文明帶來的強大撞擊，大概都會出現路線之爭，在傳統與西洋兩端之間徘徊。晚清台南進士、唐景崧重要幕僚施士洁所以感慨：「相逢亞雨歐風裡，六合茫茫那肯晴」。在這種「亞雨歐風」的巨大歷史潮流的推動下，中國就像各古老文明一樣，其歷史行程大概都免不了重層交疊的西洋現代性與在地傳承的混雜性，中國的近代史相對而言更複雜。真相幾時真能夠明？筆者認為我們如果從儒家現代性模式下解讀明清變局的歷史作用，或許可以給明鄭一個恰當的定位。

二、明亡於何時

我們的問題要從「明亡於何時」開始談起。

明亡於何時？這個問題似乎不是問題，但這個疑問在民國時期的學術界似乎曾經是個問題，在 17 世紀的東亞似乎也曾經是個問題。這個問題之所以值得冠上「似乎」兩個字，乃因朝代代興並不是國史上特殊的現象，興亡自古尋常事，但尋常事碰到了特殊的歷史際遇，就需要解釋。崇禎十七年（1644）三月十九日，李自成攻入北京，崇禎帝煤山自縊殉國，接著滿清入關，趕走李自成。爾後十餘年，來自東北長城外的這支遊獵民族陸續平定中國大陸的農民軍力量以及南明的反抗力量。滿清在入關之前的 1626 年已建號稱帝（清太宗皇太極），明清早是對峙的敵國。所以清朝官方以 1644 年定調明亡時日，明亡清興，這樣的歷史斷代是說得通的。

如果 1644 年的歷史時間定得太早，沒有顧及到南明仍有大規模的反抗行動，退一步想，1662 年是另一個可以被考慮的年分。因為崇禎朝覆滅之後，南京仍成立各種條件都相對齊全的南朝政權；繼福王的南京政權、唐王的福州政權先後在 1645、1646 年潰滅後，中國東南與西南仍有頑強的反清武裝抗爭。到了 1662 此年，永曆帝、魯王、李定國、鄭成功先後死亡，也就是明朝主要的反清領袖同年告別人世。在中國大陸本土，有組織的反清力量大抵已被平定。因此，我們如視 1644 年為明亡清興的斷代年分，退十八年想，以 1662 年告終，都是有歷史依據的。兩說之中，清代官方定調 1644 年，更符合一般的理解。在清末民初流行的「支那亡國」紀念會或「甲申三百年祭」之類的敘述中，也預設了明亡於 1644 年的前提。

但是，在民國年間的史學敘述，確實頗有學者主張明朝不是亡於 1644 年，也不是 1662 年，而是亡於 1683 年，也就是施琅攻克澎湖，鄭克塽降清，寧靖王

自殺那一年。柳亞子在《南明史綱初稿》的最後一章最後一節記載永曆三十七年八月事，即說道：「王子，清將施琅入東寧……延平王出降……寧靖王術桂殉義於東寧，明亡」。此書至此結束。柳亞子說的不只是南明亡，而是「明亡」。類似的觀點在謝國楨、朱希祖的著作裡也出現過，目前最詳盡的南明史著作，錢海嶽的《南明史》也是這樣定位的。連橫的《台灣通史》充滿了不可掩抑的故明之思，當然更賦予 1683 年「明朔亡」的特別意義。無疑的，謝國楨、柳亞子、連橫等人的說法主要是出之於民族主義的觀點，前人所謂的春秋大義。而且這樣的論點只能在清廷亡後或清廷勢力不及之處，才有可能出現。

但是，這些持 1683 年明亡說的學者是否只是受到一時的民族主義情感衝動所致，還是另有所本呢？筆者認為民族主義之說太狹隘，這些人的觀點確實是上有所承的，明末清初的史學大家黃宗羲在他的〈賜姓始末〉即言道：

自緬甸蒙塵以後，中原之統絕矣；而鄭氏以一旅存故國衣冠於海島，稱其正朔。在昔有之，周厲王失國，宣王未立，召公、周公二相行政，號曰「共和」；共和十四年，上不係於厲王，下不係於宣王，後之君子未嘗謂周之統絕也。以此為例，鄭氏不可謂徒然。³

「緬甸蒙塵」指永曆帝被吳三桂殺害之事，「鄭氏稱其正朔」指鄭經、鄭克塽於永曆被弒之後，仍然使用「永曆」年號。行正朔，表示明未亡，就像西周時期的共和十四年一樣。「不可謂徒然」，當然意指稱正朔、存故國衣冠是有重要意義的，不能以結果論。由黃宗羲的引言可以看得出來，他認為明鄭仍保留明朝正朔，這種政治措施是符合《春秋》大義的，其論點是道德判斷，但也是歷史判斷。《春秋》一經原本即有在歷史中反思道在具體事件中呈現的意義，《春秋》的歷史是理事交融的歷程，價值意識溶進時間的流逝中。依據黃宗羲所說的《春秋》之義，明鄭的存在即意味明朝尚存於天壤之間。鄭氏政權覆亡，明朝才算告終。

黃宗羲之言並非個人意見，劉獻廷在《廣陽雜記》這本奇書裡，也讚美鄭成功道：「賜姓提一旅之師，伸大義於天下，取台灣，存有明正朔於海外者將四十年，事雖不成，近古以來未曾有也，賢於文信國遠矣！」⁴劉獻廷此書記載不少明鄭事蹟，由於其說多得之於和鄭成功總角同學的楊于兩之口，頗富史料價值。楊于兩對鄭成功評價極高，認為「諸葛忠武、郭汾陽、岳武穆後之一人」。劉獻廷給楊于兩的話下一總評，指出鄭成功的事功之大者在於延明正朔於海外將近四十

³ 黃宗羲，〈賜姓始末〉，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1986），冊 2，頁 200。

⁴ 劉獻廷，《廣陽雜記》（北京：中華書局，1985），頁 58。

年。⁵可注意者，黃宗羲、劉獻廷之說皆著於康熙年間，也就是文網甚密的年代，他們的評論多少是要冒些政治風險的。

明鄭的存在是清代大一統論述的一個障礙，至少是礙眼點，這個存在的現象是個歷史問題，但也是個現實的問題。明鄭的解釋問題之所以在三百年後的當代仍是個敏感的議題，隱側地牽動兩岸人民的神經，關鍵的連結點在於 1949 之後中華民國撤守台灣，中華民國在 1949 年之後的處境，極像南明，更確切地說，很像永曆、魯王這個最後階段的南明政權的處境。1644 年後，奉永曆正朔者，主要在中國的西南與東南一隅；1949 年後的民國政府也是在滇緬邊境保有殘軍，主力則在台澎金馬，作用同樣落在中國的西南與東南一隅。蔣家父子和鄭氏父子的處境也有可以比配之處，中華民國與南明政權的存在很難不令人連結在一起。

由於 1949 年後的中華民國與南明政權的處境頗相似，和明鄭政權的類似處尤為明顯，因此，撤退來台的國民政府對明鄭的重視可想而知。鄭成功是台灣教科書中的民族英雄，台南工學院改制，其名稱即名為「成功大學」，對延平郡王的禮敬，自然成了中樞祭典的大事。禮敬鄭成功誠然不是流亡來台的國民政府創始的，它是建立在深厚的台灣風土的反應，但無疑的，國府的重視自有當年現實的基礎。然而，由於明鄭政權最後的命運意味著抵抗之無用，國府的紀念明鄭，多少總有些陰影在內。⁶

1644 以後的南明政權與 1949 之後的國民政府的連結，我們還可以台灣銀行在 1958 年以後出版的《台灣文獻叢刊》為例加以說明。此套叢書在五〇年代的台灣，甚至那個時代的全球任何地區，都是一套極重要的台灣研究的叢書，「台灣研究」的基本文獻大體呈顯了出來。即使到了今日，此套叢書仍有它不可抹滅的意義。這套叢書以「台灣」為名，偏偏蒐集了相當多晚明人士的著作，如查繼佐、黃宗羲、黃道周、夏允彝、夏完淳、張煌言這些未曾到過台灣的儒者之文集，基本上，叢書編者是將台灣明鄭的歷史和南明的反抗運動緊緊扣在一起的。台灣銀行編纂這套叢書時，並沒有很僵硬的統獨立場，當時知識界想像中的台灣還是文化台灣，文化台灣比現實台灣多出了其時行動者的生活世界。叢書的編者周憲文的眼光相當精準，一般也認為台灣銀行能編此套叢書，是它對台灣社會的一大貢獻。

1644 年後的明鄭與 1949 年後的國民政府頗多相似之處，我們且再以魯王墓壙的發現，略見一斑。1959 年，金門駐軍在施工時，發現魯王墓壙，出土〈皇明監國魯王壙誌〉，誌文由寧靖王朱術桂所寫。誌文有云：「王集餘眾南來，聞永曆

⁵ 劉獻廷說的「將四十年」，當從崇禎自盡，鄭成功隨父親鄭芝龍從軍開始算。

⁶ 筆者曾聽已故台灣大學歷史系楊雲萍教授的醫生兒子提到：雲萍教授是當時台灣極少教授南明史或台灣史的學者，國府當局當時對他授這兩門課憂喜參半，喜的是台灣大學能開出南明史的課程，但總希望他不要上到明鄭覆亡那個階段的歷史。

皇上正位粵西，喜甚，遂疏謝監國，棲蹤浯島金門城，至丙申徙南澳，居三年，己亥夏，復至金門。計自魯而浙、而閩、而澳，首尾凡十八年。王問關灝上，力圖光復，雖末路養晦，而志未嘗一日稍懈也。」金門是鄭成功的根據地，不管在明清之際，或在 1949 之後的兩岸關係，很難找到比金門更具象徵性的地方。何況，此地出土的又是 17 世紀下半葉東海沿海抗清的領袖人物皇明監國魯王的文物。魯王墓在金門，清代文獻已多有記載，蔣介石在抗戰時期還曾在此地建「民族英範」碑亭，大力表彰過其人其事。但 1959 年新墓墳發現，才知舊墓為年代更老的一座墓，魯王墓的始末才大白於世。

魯王真墓的出土是一則劇場性十足的歷史事件，對當時中華民國的軍民，無異是件大事。島內的文史工作者的熱烈探討自然可以預期，蔣介石、蔣經國也頗關心此事，魯王墓重新安置後，紀念碑的文字即是蔣經國撰寫的。胡適也為此撰文論述此事，後來又加上一段補記：「遼藩甯靖王朱術桂的詩似乎沒有流傳下來，我們現在讀這篇新出土的〈墳誌〉，還可以想像那位末葉王孫的故國哀思，還應該對他『指日中興』的夢想寄與無限的同情。」⁷朱術桂其實還有其他文字流傳於世，胡適之說並不正確。但他的同情還是意味深長，胡適的父親胡傳（字鐵花）曾任職台灣台東州知州，親見台灣甲午、乙未的巨變，1895 年因腳氣病在廈門過世，可說間接的殉台。不意一甲子後，胡適本人又是避赤來台，他的感慨可想而知。

不只退守來台的國民黨中人，會將台灣島上前後相差約三百年的兩個政權聯想在一起，即使作為勝利一方的共產黨人也有此想法。《南明史》作者錢海岳的命運就是一個很有啟發性也很悲慘的例子。《南明史》之出版說明引顧頡剛的日記：「書方成而『文化大革命』運動起，以其曾表章鄭成功，被誣為宣傳蔣介石反攻大陸，拉之至明孝陵，從上推之下，遂跌死」（顧頡剛一九七九年四月一日日記）。⁸錢海嶽案可視為明政權爭正朔而殉身的一個令人悲傷的案例，其人不死於清而死於社會主義革命勝利的新中國，尤令人不勝唏噓。

晚近有關施琅功過的討論，也是一個現實政治反映到古人評價的一個案例。由於明鄭有極強的漢文化的象徵意義，鄭成功的驅荷復台又是普世的反帝運動中的一個傑出案例，中共當局不可能不肯定它存在的意義。但明鄭卻又是代表政統的滿清王朝大一統政策下的反抗者，如果肯定此一政權，難免會令人有現實的聯想。因此，如何詮釋明鄭與康熙的鬥爭，遂不能不是個困擾人的歷史問題。這個問題因牽涉到兩岸對峙的現實，更不可能不是個政治的問題。但有一點很清楚，即台灣社會在價值判斷上並沒有接受施琅征台的正當性，全台曾有的施琅生祠、廟宇，不過兩座。在鄭成功與施琅之間，台灣社會一面倒地接受的是失敗英雄的

⁷ 胡適，〈跋金門新發現皇明監國魯王墳誌〉，《台灣風物》，第 10 卷 1 期（1960 年 1 月），頁 38-41。

⁸ 錢海嶽，《南明史·出版說明》（北京：中華書局，2006），冊 1，頁 10-11。

鄭成功、鄭經父子，而不是「靖海侯」施琅。

明鄭政權的意義和明亡於何年的判斷息息相關，這個問題在台灣島內顯然問題更複雜。由於鄭成功家族起於閩海豪傑，用清代官方的說法，也可以說起於海賊，這個世家的家風和江南反清的儒林世家的情況顯然不同。我們如比較鄭家父子和同一時代的著名父子反抗者如祈彪佳、祈班孫或夏允彝、夏完淳父子，兩者的風格頗有差異。加上鄭成功海上舉兵的特殊局勢，永曆的勢力侷促在中國西南一隅，鄭成功活動的範圍則限於中國東海沿海，南明各政權間的鬥爭又相當複雜，作為執行武裝鬥爭統帥的鄭成功的行事自然不可能溫良恭儉讓，他的反清行動是否完全符合正統儒者的判斷，自然難免也有啟人疑竇之處。明鄭氏三代與滿清政權的冗長談判即是一例，⁹清、鄭的談判到底是否符合朝廷的體制？鄭氏是否有割地自王之義？後世疑義不斷。當台灣反對勢力興起，而且當此波運動從對國共兩黨的否定進一步延伸到對「中國」這個意象的質疑時，明鄭的解釋問題就不能不出現。

然而，不管明鄭與清朝的談判是真心，還是虛情假意，鄭、清之間的議和的最大障礙卻也清清楚楚，那就是剃髮問題。從頭到尾，滿清始終要求剃髮；從頭到尾，鄭家也始終拒絕剃髮要求。在 17 世紀的「華夷變態」中，「頭髮」的象徵意義不下於今日的憲法，至少打從滿清入關起，剃髮就是個極富象徵性的舉動。吳三桂和滿清合作，第一步就是剃髮。江南的反清活動所以特別激烈，「剃髮」始終是個關鍵的因素。1683 年困守台南的寧靖王自縊，絕命詩云：「流離避海外，總為數莖髮，於今事畢矣，祖宗應容納。」也是為了數莖髮。由於身體髮膚在儒家價值體系的位置，等於是孝道的再現，剃髮無異於斷絕了華夏的文化傳統，髮的文化象徵意義不能等閒視之。¹⁰

於情於理，明鄭的存在顯然不只意味著一個地方政權的興亡而已，它存在的意義遠超出鄭成功三代父子個人傳記的意義之外。筆者認為：從儒家思想史的角度觀察，我們可以重新確定明鄭在台二十三年的歷史意義。這個歷史的意義不只是歷史的問題，它和 1949 年之後的中華民國的定位有關，也跟明清學術的理解有關。

三、亡天下與清學抹殺論

朝代有興亡，政權有起伏。但明亡不只是一個朝代的滅亡而已，從明末遺民的觀點來看，明亡乃是一個長遠文化傳統的消逝。顧炎武曾有亡國、亡天下之說：

⁹ 據莊金德所述，雙方共有十五次的交涉，包含試探及正式和議，都是清廷主動提出。參見莊金德，〈鄭清和議始末〉，《台灣文獻》，12 卷 4 期（1961 年 12 月），頁 1-40。

¹⁰ 張煌言所謂：「華戎所分，莫不於髮取辨焉」，〈送馮生歸天台序〉，《張蒼水集》（上海：上海古籍出版社，1985），頁 39。

「易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。」¹¹顧炎武這個說法反映了當時一些傑出儒者共同的觀點，同代的王夫之亦云：「漢、唐之亡，皆自亡也。宋亡，則舉黃帝、堯、舜以來道法相傳之天下而亡之也。」¹²顧炎武的「亡天下」之說沒有明指哪個時代，但觀其一生活動，很難令人懷疑除了明清的變革外，還能有什麼解釋。王夫之所說「道法相傳之天下而亡」雖然說的是「宋亡」之事，但他以宋亡影射明亡，大概也是學界可以有的共識。宋明之亡，都不只是一個朝代的滅亡，而是民族文化的斷喪，章太炎序《張蒼水集》，提到明清之際中國東南海域的反抗運動有云：「所以有禮樂，絕腥羶，非獨為明氏之宗稷而已也」。¹³所說猶是此義。

顧炎武的「亡國」、「亡天下」之分與王夫之「自亡」、「道法相傳之天下而亡」之分，這種論述有特定的歷史脈絡，「亡國」、「自亡」意指一家一姓的政統之斷絕，「亡天下」則指一種文化精神之統的斷裂。兩種統的分別是明中葉以後儒學常用的語彙，往上推，即是朱子所說的「政統」與「道統」之分。朱子在〈中庸章句序〉提到儒家自有一個堯、舜、周、孔相傳的道統，這是儒者的精神傳承，它獨立於政治的統緒之外。朱子的文章雖然是篇序，卻劃出了一個新的時代。「道統」像是個歷史敘述，但不折不扣，它完成了建構「精神王國」的功能。¹⁴在理學之前，在秦始皇之後，中國的皇帝制度基本上壟斷了道的解釋權，皇帝成了「聖人」。¹⁵這種「道之篡奪」的顛倒現象基本上要在秦代周興後一千年，才被扶正。理學的道統論是千年來豎起文化中國的脊柱，共三光而永光。

北宋興起，一種新的儒學復興運動跟著興起，周敦頤、張載、二程兄弟提出了新的價值系統，一種名為「聖人」的精神價值被提了出來，成為「第一等人」，「第一等人」是超出帝王將相、巨賈文豪之上的一種人格等第；完成自己本性的學問被稱為「第一等事」，「第一等事」是超出世間所有事業，甚至包括一般泛泛而論的道德之上的生死交關之大事。我們讀宋明理學家文集，很難忘掉的印象是理學家那種「以天下為一家，以中國為一人」的胸懷與強烈的使命感，理學家將這種宇宙性的襟懷當作個人本質的成分，因此，也是個人的使命。陸象山說：「宇宙內事即己分內事，吾心分內事即宇宙內事」，所說即是此義。陸象山此段話出自孟子，我們該正視《孟子》一書在宋代興起的意義。

¹¹ 顧炎武，《原抄本日知錄·正始》（台北：明倫出版社，1970），卷 17，頁 379。

¹² 王夫之，《宋論》（台北：里仁書局，1981），卷 15，頁 260。

¹³ 《張蒼水集》，頁 333。

¹⁴ 「道學」一詞在民國來的學者如顧頡剛、陳鼓應等人的著作中，受到極激烈的抨擊。但我們如觀此詞語出現的歷史背景以及在宋明兩代的影響，「道統」說正是提供當時士人最重要的「精神王國」之設計，參見張亨，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》（台北：台灣大學出版中心，2014），頁 223-273。

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

孟子宣揚「性善論」，主張人性平等，人人皆可成聖，其學說與追求人格的重整之時代精神相符。他的著作在宋代因而一步步地被提升，最後被提升到「經」的地位。《孟子》一書的升格運動是中國思想史上的一件大事，《孟子》一書被視為經，尤其是《四書》之一時，此舉意味著一種具有宇宙意識的超越哲學成了儒學的主要關懷。但孟子的影響不僅止於內聖，「性善」的作用不可能會被劃定在人格的內部，它不可能不外溢。當孟子由諸子之一提升為道統傳人時，即不能不與「政統」的概念相撞擊。

宋代理學的興起代表一種新的人格的想法，也意味著一種新的主體範式的來臨，孟子在沉寂千年後，此時再度站上歷史舞台。宋學是追求成聖的學問，他的思想即不可能不介入中國歷史的行程。從北宋王安石的力行新政，宣揚《孟子》大義，陸象山因其兄梭山發揮孟子的「民貴君輕」之說，感慨此乃「曠古以來無此議論……（但）伏羲以來皆見此理」；¹⁶以至我們的農民皇帝朱元璋大怒孟子的革命議論，因而命臣子作乾淨本的《孟子節文》，還要將他拉下聖廟。甚至乾隆皇帝因為程頤一段發揮《孟子》大義，脫口而出「士大夫當以天下為己任」的話，也同樣大怒道：「使為宰相者，居然以天下之治亂為己任，而且無其君，此尤大不可也。」¹⁷乾隆皇帝的發怒實在很偏頗，因為「以天下為己任」原本是宋明儒者的共法，程頤的話語並不特殊。上述這些後續的歷史事件都不是沒來由的，都是「聖」的理念步入歷史行程的結果，都是孟子復甦後直接的歷史效應，孟子是位危險的思想家。

「聖人」是「聖」的理念的道成肉身，作為儒家最高人格概念的聖人是要在人世間實行他的理念的。「聖」與「聖人」原本是儒家人格的理念，秦漢大一統政權成立後，天子壟斷了一切的資源，包含象徵的資源，天子成了「聖人」。理學的運動的一大意義，可說是收復「聖」、「聖人」的運動，「聖」從皇帝的手中再歸還給儒家的價值系統。理學的興起即是聖學的興起，這個聖學興起的運動是唐宋文明翻轉的內在動力，是另一個文明階段的開始，也就是學者所說的中國現代性的出發點。這個重組秩序、重估價值的工程在朱子手中初步完成，朱子之後，很明確地，政統與道統的概念即並行於天地之間。兩統相競，道統雖有時會屈服於一時之勢，但終究會伸張其義於未來。¹⁸朱子學的道統說既用於抗衡佛教的宗教傳統，也抗衡專制政治的威權。

¹⁶ 參見《陸九淵集·語錄上》（台北：里仁書局，1981），卷34，頁424。

¹⁷ 程頤之說「天下重任唯宰相與經筵，天下治亂繫宰相，君德成就責經筵。」參見程頤，〈論經筵第三劄子·貼黃〉，《河南程氏文集》，《二程集》（北京：中華書局，1981），冊2，卷6，頁540。乾隆之語參見〈書程頤〈論經筵劄子〉後〉，引自錢穆，《中國近三百年學術史·自序》，頁2。

¹⁸ 「故天地間，惟理與勢為最尊。雖然，理又尊之尊也。廟堂之上言理，則天子不得以勢相奪，即相奪焉，而理則常伸于天下萬世。故勢者，帝王之權也；理者，聖人之權也。帝王無聖人之理，則其權有時而屈。然則理也者，又勢之所恃以為存亡者也。以莫大之權，無僭竊之禁，此儒者之所不辭而敢于任斯道之南面也。」呂坤，《呻吟語》（台北：河洛圖書出版社，1975），頁43-44。

顧炎武、王夫之等人的「亡國」、「亡天下」之說代表一代儒家知識人共同的關懷，這樣的說法遠有所本，乃是道統說的運用，學術問題、安身立命問題和現實政治問題在此交叉。理學的格局一旦成立，它與政統的關係就不能不緊張，「我們試想程子、朱子是曾被禁錮的，方孝儒是滅族的，王陽明是廷杖後貶逐的，高攀龍是自殺的——就可以知道理學家在爭自由的奮鬥史上占的重要地位了。在這一方面，我們不能不頌讚理學運動的光榮。」¹⁹引文不是新儒家學者說的，不要訝異，引文的話語是胡適說的。

從儒學的意義著眼，明代的「亡天下」之說在民國新儒家眼中，即有更深一層的解讀。新儒家學者對近代學術史一個重要的判斷乃是徹底否定了清代學術的價值，恍若中國歷代的學術中，清儒的學問最懨懨無生氣。牟宗三說：「明亡以後，經過乾嘉年間，一直到民國以來的思潮，處處令人喪氣，因為中國哲學早已消失了」²⁰。這是他一本論中國哲學的專書的結尾，論述至此終結，亡國之音哀以思，也就是亡學之音哀以思，因為政統的斷絕和學統的斷絕在此是重疊的。再度引用牟宗三先生的語言講，也就是「自明朝一亡，乾嘉學問形成以後，中國學統便斷絕了」。²¹徐復觀的用語也不惶多讓，他說乾嘉學派所講的漢學，根本不是真正的漢學，漢代築基於經學上的漢學仍不失先秦儒學元氣淋漓的精神。相對的，清人所謂的漢學講的乃是「兩漢學術中最沒有出息的一方面的東西……他們是完全沒有思想的學派……只是以此掩護自己生活中的瘡疤。」²²類似的觀點在他們的著作中反覆出現，他們態度之堅決，全稱否定命題之大膽，在在令人驚訝！兩百六十年的文明，千百位鴻儒的學術業績，從牟宗三、徐復觀先生的眼光看來，竟然只是一片廢墟。

筆者也認為從學術史的觀點看，牟、徐兩先生的判斷不免偏頗，很難得到學界同行的肯定。同樣是新儒家的立場，唐君毅對清代學問即有較深的同情，同意清代學問也有理學不及之處。但筆者認為我們仍須嚴肅考慮為何新儒家學者普遍

¹⁹ 胡適提出理學家的歷史影響時，還說：「學者提倡理性，以為人人可以體會天理，理附著於人性之中；雖貧富貴賤不同，而同為有理性的人，即是平等。這種學說深入人心之後，不知不覺地使個人的價值抬高，使個人覺得只要有理可說，富貴利祿都不足羨慕，威武刑戮都不足畏懼。理既是不生不滅的，暫時的失敗和壓制終不能永遠把天理埋沒了，天理終有大白於天下的一日。我們試看這八百年的政治史，便知道這八百年裡的智識階級對政府的奮鬥，無一次不是搦著『理』字的大旗來和政府的威權作戰。」接著就是我們在文中所見的引文。參見胡適，〈戴東原的哲學·二〉，收入《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998），冊7，頁266-267。胡適對考據學的重視與對理學的批判，眾所共知，但他對理學的意義其實也能肯定，而且非常肯定。他對儒家的同情比一般理解的胡適要深許多，引文的論點已相當接近新儒家學者的觀點，胡適的判斷很值得注意。

²⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983），頁447。

²¹ 牟宗三，〈熊十力先生追念會講話〉，《時代與感受》，《牟宗三先生全集》（台北：聯經出版公司，2003），冊23，頁293。

²² 徐復觀，〈中國歷史運命的挫折〉，收入《中國思想史論集》（台北：台灣學生書局，1975），頁261。

地反對清學，而且態度相當堅決。立論採全稱否定命題，確實很危險，新儒家學者何嘗不知道。我們如果更仔細地檢查新儒家學者的言論，不難發現同情清儒者其實何止唐君毅，不要訝異，連排斥清學不遺餘力的徐復觀也曾談及他受益於王念孫的《讀書雜誌》之事，王念孫固乾嘉考據學的代表人物也。²³也不只徐復觀對清學還有正面肯定的時候，我們發現對清儒不時發出「奴儒」、「奴性」之事的熊十力，他在心平氣和時，也對考據之學說過肯定的話。

我們還可進一步論，清代事實上未嘗沒有義理之學，我們現在大概不能不承認嘉慶學術的鉅子戴震、阮元、焦循仍是有義理之學的。²⁴依筆者淺見，批判戴震學甚力的徐復觀和戴震其實共享的學術成分還不少。徐先生地下有知，應該不會贊成筆者的解釋。但筆者相信他們兩人同樣將自己的學說建立在反無限心的情性心的基礎上，我們如比較徐先生所說的心的文化和戴震的「情理說」、「絜矩說」，不難找到兩者之間的連續點。但徐復觀還是批戴震甚力，可能正因戴震學說與他有相似之處，他擔心彌近理而大亂真，所以必須劃清界線。更可能戴震之學與他認定的以中央研究院為代表的學風相關，²⁵這樣的學風被徐復觀認為與民國來的國運不振，士風萎靡有關，所以他的批判愈形嚴厲。雖然學術與現實的糾葛勢所難免，新儒家學者亦不能免。但筆者相信：徐復觀反清代學術應該有更重要的考量，擴大來說，民國新儒家的學術反清應該有更重要的考量。要不然，不至於對清儒如此厭深惡絕。

新儒家論明清學術，嚴分為二，明儒是明儒，清儒是清儒。這種明清學術的區分大抵是類型學的，說是理想類型的區分也未嘗不可。因為依此劃分，他們即認為這兩種學術之間是斷層的，明代學術代表儒家真正的知識，直從本心出發，祖述孔孟，周程嫡傳。明學是理學重要的環節，理學世界中的人物有精神修養的向度，學問有穿透存在本源與現實世界的能量。而且，從張載的〈西銘〉到王陽明的〈大學問〉，理學的關懷推進到世界存在的邊緣，「以天下為一家，以中國為一人」。理學的目標始終和世界的理性化知識連結在一起，這是一套關聯到人的存在與世界本源的知識。清儒則是知識與人品兩缺，清代兩百多年的學術乃是服事鹽商鉅宦的「清客」所作的無意義的知識。²⁶由於這種明清之學的區分是理想類型的，當然不能含括歷史上發生過的一些特別案例，這些歧出的偶然現象（如筆者舉的阮元、戴震之說）自然可以擱置不論。

²³ 徐復觀，〈答輔仁大學歷史學會問治古代思想史方法書〉，《徐復觀雜文3·記所思》（台北：時報出版公司，1980），頁2。

²⁴ 參見拙作，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（台北：台灣大學出版中心，2013）。張麗珠，《清代義理學》（台北：里仁書局，1999）。

²⁵ 胡適著有《戴東原的哲學》（台北：台灣商務印書館，1996）。戴震可能是胡適最可以接受的儒者。徐復觀反胡適和反戴震一樣地清楚。

²⁶ 「清客」一詞是徐復觀加的，但可代表新儒家一種典型的看法，參見〈中國歷史運命的挫折〉，收入《中國思想史論集》，頁261。

清代學問號稱漢學，新儒家則認為清儒與漢代學問了不相涉，清代學問是沒辦法回應人生與時代問題的考據學。用熊十力的話講，中國歷代儒者中，惟清儒「奴化最深」。清儒「於明季大儒船山、亭林、青主、習齋、梨州、晚村諸老之勁節宏願，與其民主思想、民族思想及不專靠讀書而注重明物析理之精神，皆不惜斬絕盡淨」。²⁷從熊十力的眼光來看，明末諸儒除了人品有勁節宏願外，他們尚有民族思想、民主思想與明物析理之精神，翻譯成另一套語言，也就是民族精神加上民主、科學。熊先生的語言容易令人聯想到孫中山的三民主義的「民族、民權、民生」，以及五四運動「民主」、「科學」的口號，熊十力、孫中山、胡適等人生活在同一政治氛圍的年代，難怪用語類似。熊先生所列的名單中，顏習齋為人剛直遒勁，但其學與理學不相干，似可不論，傅青主與呂留良的名字也較少出現於渡海新儒家的文字中。新儒家外王學主要繼承的對象還是晚明的三大儒：顧炎武、黃宗羲與王夫之。

貶斥清代知識，連帶地貶斥清儒的人格，新儒家普遍地有這樣的判斷。他們認為造成清代學風的急遽轉變，主要原因在於專制政權的強壓所致，是外因導致清儒內在的陰虛枯槁之症。以唐君毅的淳淳其仁，能辨識清學的價值，能給此學在中國文化史上占一個雖不特別顯赫但可說恰如其分的位置，但他仍認為清代的高壓政策扭轉了中國文化的自然生成。唐君毅以雍正皇帝與呂留良爭，創下了政統壓制道統的惡例，嘆道：「以勢行理，何理不摧？以勢用理，何勢不行？勢即是理，何理可講？」²⁸政治的專制壓抑了學問的生機，唐君毅的感慨讓人聯想到他是否針對共產中國的現實而發？異族統治是清代學問的緊箍咒，一個專制而異族統治的王朝，容不下民主思想、民族思想與明物析理的思想，清代的歷史沒有提供這些知識成長的條件。新儒家學者將清代學術的特性與異族的專制政治連接在一起，當然不是新說，晚清學者如梁啟超、章太炎等人已慨乎言之，可謂主流論述。但新儒家的批判承繼前代儒者的民族主義關懷只是故事的一面，他們的批判背後另有更深的關懷。

我們反思熊十力等新儒家學者的明清知識類型之語，不難理解他們所說的晚明儒學的性質，正是今日所說的多元現代性的一種特殊類型，一種中國現代性的敘述。「中國現代性源於晚明儒學」的主張可追溯至 20 世紀中葉以前中國學者如嵇文甫、島田虔次等人，他們提出的論點和內藤湖南的「唐宋變革」說一脈相承，簡言之，晚明儒學的現代化議題乃是從北宋開始的儒學人間化的自然發展，政治主體的問題、物的對待的問題、新的主體範式的問題在 17 世紀下半葉都密集地出現了。民國新儒家處理中國現代性的問題時，很明顯的特點在於他們支持主流論點宣稱的中國現代化的目標，現代化的內容主要以五四運動的「民主」與「科學」為標竿，但這兩個源自西洋的譯語被他們視為乃內在於儒家思想內部的要求。

²⁷ 熊十力，《論六經》，收入《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001），卷 5，頁 765。

²⁸ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇》（台北：台灣學生書局，1984），頁 707。

雖然在歷史的發展中，這種內在於中國文化的要求受挫於現實的處境，具體地說，窒息儒家精神發展的元兇就是滿清的文字獄政策。儒家的現代性潛力因此無法充分地展現，它有待於外部的「刺激」，²⁹也就是需要來自於現代歐美提供的理念之撞擊。但筆者還是要再度強調新儒家學者的堅持：這種理念的制度面雖是外來的，卻也是潛藏於儒家內部的。

新儒家連結中國現代性的儒家思想之源頭時，無疑地有形上學的承諾，牟宗三的民主開出說，即不能不帶有「開出的主體」的問題。由於在儒家的《中庸》、《易經》與周敦頤、張載、程明道的思想中，一種介入自然與歷史行程的本體宇宙論的成分相當濃。為天地立心，為生民立命，一向不只是個道德情感的語句，而是被視為可見之於文化建設的目標。因此，一種可以統攝個人意識與世界本質的宇宙心，並由此宇宙心轉出一種對列構造的民主意識之說，自然很容易就浮上來。開出說的語式很容易令人聯想起黑格爾的理念的行程，即使論者認為牟宗三的「開出說」不需要使用這種黑格爾式的理性路線解之，筆者相信「開出說」仍是帶有明顯的攝所歸能的解釋模式。心性論、形上學、歷史哲學與邏輯結構的一致性，可說是當代新儒家的新外王說的一大特色。

但「開出說」不只是思維模式的問題，也不只是哲學的解釋，它也可以是歷史的解釋，新儒家一直強調晚明思潮和當代中國現代性的聯繫性，圍繞著「民主」與「科學」，他們舉出晚明已出現了強烈的對專制政體的批判，黃宗羲《明夷待訪錄》是最突出的一個例子。這個例子太清楚了，所以自清末維新運動以來，始終被改革者與革命者視為改變政治現況的寶典。黃宗羲恍若中國的盧梭，如果從梁啟超等人的觀點來看，黃宗羲的年代更早，問題意識一樣尖銳，更恰當的說法，乃是「盧梭為西洋的黃宗羲」。新儒家除黃宗羲外，尚多援引王夫之、顧炎武之說以證成斯義。我們今日如果繼續新儒家學者的工作，不管在文獻證據上，或在義理的解讀上，大概都還可以找到更多的論點以支持此說，³⁰此義暫時揭舉於此，細論留待他日。

新儒家同時也主張科學雖然不是儒家的強項，但科學與儒家的目標並不衝突。熊十力喜歡提的晚明的科學成就如《天工開物》、《本草綱目》云云，誠然也是科學的成就，但底氣不足，說服力不夠強。晚近對明代科技史的研究日增月益，其瞭解當然已遠超出新儒家學者當日理解的水準。我們今日如果轉從另一種思考模式，其實可以找到一種明末儒學與今日科學的關聯。明末的方以智、王夫之對朱子的「格物說」有新的發展，他們認為儒家原本有種對「物」的理解，物物一太極，我也備於萬物，這種對物的思考源於《易經》「物與無妄」的本體論的肯定，

²⁹ 牟宗三因持民主、自由是內在於儒家思想的因素，因此，對於當代中國需要實行民主政治與科學政策的原因不喜歡使用外因說的「影響」兩字，而是用蘊含內因說的「刺激」這樣的語詞。

³⁰ 如唐甄的《潛書》批判中國的專制政治不遺餘力，其析理之密，批判之猛，不下於黃宗羲的《明夷待訪錄》，但新儒家學者格於當時的見聞，皆未提及其人其學，即是個明顯的例子。

但「物的主體性」之設定則超出前賢理解的水平。明末的「物學」意味著科學的活動不一定要建立在表像的世界觀上，不一定要走上「錯置具體的謬誤」之歧途，這是種新的對待「物」的思考。筆者認為宋明理學除了提此新的主體範式，也就是「心學」外，也提出了一種新的處理物的方式，筆者稱之為「物學」。

新儒家強調以理學為代表的儒家與當代民主的關係時，不但強調兩者的相容，強調民主內在於中國文化的傳統，他們更強調理學特色的道德哲學還可以支援民主政治，賦予民主政治更豐富的內涵。徐復觀在五〇年代、六〇年代，反覆與殷海光、張佛泉爭辯，焦點即在此處。他曾經提出三點平實的主張來，他說儒家認為：（一）人類的本性是相同的，因而人類是平等的；（二）人類的本性是善的，可相互信賴的；（三）每人的價值皆圓滿自足，不須外力的強迫干涉。³¹民主是否要建立在性善論上，這是一個學界仍在探討的議題。³²但性善論在宋代以下有這麼強的傳統，由道德修養的人格義的性善論轉為政治領域的個人作為政治主體的獨立性，這樣的發展也是很合理的。民主政治是否一定要和人格的問題相連，或者中國的現代性是否要建立在道德的主體上面，新儒家和自由主義與中國馬克斯主義者的觀點大異其趣，筆者認為新儒家的設定更穩當可靠。

回到明清學術的問題上來，新儒家所以對清代的學術多有批判，主要的著眼點是清代學術無法回應中國現代性的要求。如要論中國學術傳統與現代中國發展方向的關係，首選不能不推明代儒學，尤其是明末儒學。有清一代，中國內部不時會發生「反清復明」的叛逆行動，直至辛亥革命前夕，發生於兩個半世紀前的「華夷變態」的歷史悲劇仍強烈地牽扯其時革命黨人的心弦。新儒家也有「反清復明」的主張，這種主張不僅基於學術的理由，也有政治的關懷，只是他們的政治關懷和民族主義者的頗有異同。新儒家學者一向主張：民主、自由、科學這類中國現代化追求的大義名分，有中國的脈絡，理學的歸趣本即在此。歷史有王夫之所說的「不測而神」的非意表且非人的意識所能理解的目的性。中國歷史從孔孟以下，以人民為主體的想法始終堅持，但始終找不到制度的支撐點，這個問題到了北宋時期，出現了大的轉向；到了明末以後，終於呼之欲出。可惜「呼之欲出」終究沒有呼出，因為清代的政治扼殺了天下精神的學術。這個困局一直要到了辛亥革命，才算找到了初步落實的制度方案。

³¹ 徐復觀，〈論中國傳統文化與民主政治〉，《徐復觀雜文補編·思想文化卷上》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001），冊1，頁248-249。

³² 蔣年豐與鄧育仁兩位先生都主張民主政治不須建立在性善論上，筆者也同意民主政治不一定要與特定的哲學主張連結在一起。但筆者仍願意為「性善說」爭「民主的理論」之地位。因為人格的價值在其他一切的價值之上，圍繞著人格的自我完成之事被理學家視為「第一等」之事，由道德意義上的普遍平等論引申到政治理念上的普遍平等論，距離不會太遠，而且可以賦予政治領域的事物超越的價值。建立在性善論上的民主理論乃是原初的平等立足點，應該可以表現出符合文化風土而又有普世性價值的風格。

四、最後的「天下」：明鄭二十三年

由明代學術帶出的中國現代性的黎明，以及清代學術的歧出，我們正可反思明鄭存在的意義。重要的歷史事件需要足夠的歷史縱深才看得清楚，我們需要這種「後見之明」的視角。

明鄭的存在在當時確實代表明儒最後的希望，天壤正氣繫於一線。1662年鄭成功死亡訊息傳來，張煌言不勝悲愴，有詩追弔道：「想到赤符重耀日，九原還起聽鈞天」。³³張煌言是鄭成功的軍事夥伴，他對鄭成功的諸多策略不是沒有意見。就像黃宗羲對鄭成功個人不是沒有意見，但他們都認為個人的事業上的意義常常超出個人的行為細節。鄭成功平生事點點滴滴的是非，無損於保存明朝文化命脈此一偉大事件的功績，他們對明鄭的存在都賦予很高的評價。他們眼中的鄭成功就像孔子眼中的管仲一樣，其人在細節上固有瑕疵，但觀其大體，則「如其仁」也。張煌言這位國姓爺重要的事業夥伴到底還是相信鄭成功仍意在光復的，他幻想哪一天大明中興，鄭成功會從九原之下再起，聆聽朝廷的鈞天雅樂，其詩瀟灑了追弔痛惜之意。此詩比起陸放翁的「王師北定中原日，家祭勿忘告乃翁」，同一悲愴。

大約同一段時間，張煌言有詩詠鄭成功（或包括鄭經）居台的氣象「南荒煙嶂百蠻天，別有山川紀漢年」、「鼇柱斷來新氣象，蜃樓留得漢威儀」。張煌言對明鄭在台灣的存在之情感是矛盾的，一方面他不滿意鄭成功渡海攻台，分散了反清的力量；但另一方面，明鄭代表「紀漢年」、「漢威儀」的意義是很清楚的，春秋大義的行動大於一時軍事活動的是非得失，這個新興的台灣是需要大家讚美的。張煌言寫這些詩時，永曆帝、李定國、魯王也幾乎在同一段時間逝世，中原已是愛新覺羅天下，他自己也困處在東海上的一個小島嶼，風聲鶴唳，不遑寧居。但他仍在期待明室光復之日，漢官威儀再降人間。

我們今日如果視明鄭政權為武人政權，不是講不通的；我們如果說這個政權的行事還混合了海商或海盜的巨大經濟利益，草莽氣息頗濃，後人也是有文章可作的。但從物質基礎界定明鄭的性質，總是缺少了核心的一塊——明鄭的理念價值。明鄭政權固然不能說是文采燦然的政府，但當日參與鄭氏政權的人士頗有些科舉出身且具備相當的古典素養的文人，他們具有極清楚的政治理念，這是不能否認的。南明的幾個政權都有不少義不帝秦的大儒參與其中，劉宗周之於福王；黃道周之於唐王；王夫之和方以智之於永曆帝；黃宗羲、朱舜水之於魯王，皆為顯例，明鄭的情況亦是如此。雖然在明鄭集團內部不一定找得出可以和上述諸大儒比肩的重量級學者，但在亡國、亡天下的雙重道德壓力下，中國東南地區的士

³³ 張蒼水，〈感懷兼弔延平王〉，《張蒼水集》，頁159。

人會隨鄭氏政權入台，這是可以想像的事。鄭經在一首君臣雅集的詩說道：「坐中諸子悉奇男，滿腹珠璣宿潤含。倚馬賦詩成落筆，開懷酌酒樂遺簪。」³⁴這種歌詠筵會的詩之內涵有時不能太質實看待，但也未必不寫實，鄭經說這些渡海士人是「奇男」，我們仍須正視。

我們不妨稍加瀏覽看看當時隨明鄭流亡台灣的這些士人，或可略見一斑：王忠孝、徐孚遠、陳永華、黃驥陞、李茂春、盧若騰、沈光文、辜朝薦、諸葛倬等等，這些人還是一時的名士，科舉出身，文質彬彬。不少人都是魯王舊部屬，都是在東南沿海參與抗清的志士。比如身為台灣文獻之祖的沈光文即是魯王舊部，參與明末的復社活動。他之入台雖出自天災所賜，定居台灣後，與鄭經的關係有可能也不佳，但這無礙於他是拋家從亡流落海外的儒者。沈光文寫了不少歌詠台灣的詩篇，成了台灣詩人之祖。徐孚遠是另一著名文士，他曾和陳子龍合編《皇明經世文編》，有明一代的經世事業借此留下可靠記錄。他是明末的儒生領袖，幾社巨擘。曾任隆武朝的福建推官，魯王的左僉御史，永曆朝的左副都御史，幾乎任遍南明的主要反抗政權。他的後半生往返於東南海域，可能幾度進出台灣，艤舟鯨濤，百折不饒，其志氣真足以興頑立懦。

我們更必須正視鄭成功、鄭經的重要謀士陳永華的角色，陳永華一生身兼鄭氏父子兩代的輔柱，他在明鄭史上重要的地位乃在永曆十九年（1665），於今日台南設立後世號稱「全台首學」的孔子廟。在明清之際的殘酷民族鬥爭中，孔廟扮演獨特的角色，顧炎武的「亡天下」之說具體地反映在那個時代孔廟的獨特性上。陳永華在 1665 年立孔廟於今日台南的東寧，和朱舜水 1659 年攜孔子像至日本，後來供奉在湯島聖堂（東京孔廟），具有同等重要的意義，都是存文化於海外。在 1651 年悲壯的舟山之役中，³⁵白髮蒼蒼的魯王禮部尚書、東林後勁的吳鐘巒聽到清兵大舉入侵行在，即聞難赴義，抱著夫子木主於孔廟中自焚而死，為一生所學作見證。孔廟在 1651 年的舟山群島、1659 年的日本、1665 年的台灣，分別見證了明清變局的精神史意義，天下精神存於海外，這樣的訊息是極值得省思的。

海外孔廟的象徵是連著南明反抗運動中孔廟所扮演的角色而更進一步的發展，我們對鄭經、陳永華於 1665 年立東寧孔廟之事可由此更進一解。當 17 世紀中葉，明鄭與清軍在東南角力，反覆爭奪名城時，泉州的儒學教諭陳鼎也是在城破之際，於孔廟自縊而死的，陳鼎即是陳永華之父。其時東南抗清的義士如夏之旭（夏允彝之兄、夏完淳之伯父）、高孝纘、眭明永、鄒宗善等人，也都是在孔廟自決，給自己的一生劃下了圓滿的句點。此夏之旭絕命詞所以有「遐哉尼父，

³⁴ 鄭經，〈對酒春園〉，《東壁樓集》（新北：龍文出版社，2011），頁 206。

³⁵ 史稱舟山之役，「烈比兩都」，魯王臣民反抗意識之堅決確實驚人。

余敢對揚」，眭明永所以有「生忝祖父，死依聖賢」之說。³⁶陳永華在台設孔廟，除了保文化於海外的崇高使命外，尚有紹繼先人志業之意，可謂集國恨家仇的意義於一身的偉大事蹟。

論及孔廟所代表的文化意識與南明反抗運動的關係，稍微涉獵此領域的人不可能不想到一個更著名的例子，此即鄭成功至文廟焚儒服的故事。此則故事最早見之於鄭亦鄒著的《鄭成功傳》，內容記載鄭芝龍決定降清，鄭成功強諫不從，乃決意獨立成軍，告別儒生生涯，其文如下：

成功雖遇主列爵，實未嘗一日與兵權，意氣狀貌猶儒生也。既力諫不從，

又痛母死非命，迺悲歌慷慨，謀起師，攜所著儒巾、襖衫，赴文廟焚之。

四拜先師，仰天曰：「昔為孺子，今為孤臣；向背去留，各有作用。謹謝

儒服，唯先師昭鑒之。」高揖而去，襜褕亂族，聲淚俱並。³⁷

此文寫得光彩耀目，年代又早，孤臣孽子的精神纖毫畢現，頗為感人。後世有關鄭成功舉兵抗清的記載，層出不窮，大體皆祖述此母本。連橫的《台灣通史》所述鄭成功事蹟，記載亦同。楊雲萍雖曾撰文考訂鄭成功焚儒服之說僅是一傳說，不見得是史實。³⁸但後世有關鄭成功焚儒服以從戎事的記載那麼多，其來源不見得僅出自鄭亦鄒一人的版本，很可能鄭成功生前即有此說流傳於世。至少，我們可以確定：鄭成功的「至文廟焚儒服以從戎事」之說是有當時的歷史風土作背景的，才可能傳得這麼廣。我們綜觀南明的反抗運動與文廟的關係，又考慮鄭成功曾入之國子監與文廟的必然連結，筆者毋寧認為鄭成功焚儒服之說不太容易是無因而起的，它未必不是史實，至少總是心理的史實。

我們論明鄭政權的意義，最終還是不能不面對鄭成功、鄭經父子的解釋問題。無疑的，鄭成功父子面對著天崩地裂的大變局，面對著以東南一隅，甚至以台島一嶼，要對抗席卷天下的大清勢力，其窘迫可知。生存的壓力使得鄭氏父子不見得有多大的空間從容周旋，其行事也未必無可議之處。但鄭成功父子固然都有武功，但也都有文人的修養。我們不宜忘了：他們與明末東南海域知識圈中人物多有交往。鄭成功曾師事的錢謙益於明清鼎革之際，首鼠兩端，頗受後人譏彈。但錢謙益身為東南一代文宗，其文才之高、知識之豐，自然不在話下。錢謙益所以

³⁶ 上述諸人事蹟及絕命詞，參見周憲文輯，《季明成仁詩詞鈔》（台北：台灣開明書局，1969），頁 54、57、113-114、116-117。

³⁷ 「猶儒生也」的「生」原作「書」，其義不通，逕改為「生」字。

³⁸ 楊雲萍，〈鄭成功焚儒服考〉，《南明研究與台灣文化》，頁 375-391。

後來會在降清之後再參與鄭成功的反攻京口、南京之役，³⁹應該與他們昔日的師生之緣有關。鄭成功、鄭經父子與同時的明末儒者的交往雖不免彼此意見有所出入，但鄭成功父子想要延明朝文化一脈於天下，卻是一條極明晰的行動綱領。前文提及，當鄭成功面臨國破家亡，決定舉兵抗清時，即先至文廟焚儒服，誓告夫子木主，以表九死不悔之決心。鄭成功的行動放在明末的孔廟象徵中考察，絕非孤例，我們不難理解這種行動背後的理念。

鄭成功赴孔廟焚儒服的記載應當不是空穴來風，我們不妨再舉世傳鄭成功墨跡為證。鄭成功由於身處兵荒馬亂，身後，其家族又經歷了極曲折的遷移，他傳遺下來的墨跡中可靠者極少。⁴⁰但相傳為鄭成功的墨跡中即頗有和儒門義理相關者，其中草書周敦頤〈太極圖說〉即值得留意，字作草書，筆意流暢，這是我們所知鄭成功與理學關係最密切的一件文物。另一件墨跡是藏於延平郡王祠的草書大中堂，長 196 公分，寬 78 公分，即使在明末這個流行大中堂的年代，這件作品都是尺幅很大的，此作品只寫了五絕一首二十字。內容如下：「禮樂衣冠第，文章孔孟家。南山開壽域，東海釀流霞。」字跡、鈐印皆具明人風格，文句莊嚴流麗，堂廡甚大。依據最近的重新鑑定研究，此件大中堂有可能是鄭成功存世作品中唯一可靠的親筆墨跡。⁴¹

親筆墨跡的儒家價值傾向太濃烈了，〈太極圖說軸〉的意義更無庸再論，事實上，鄭成功一生以道養身、以身殉道的行事是非常清楚的。在明末豪傑並起的年代，諸多抗清義軍領袖中，與鄭成功關係最深者當是張煌言，張煌言即認為「延平藩為千古第一等人，欲為千古第一等事」。⁴²張煌言這句話不是應酬話、門面話，他是在致一位朋友的信中說的，可視為他對鄭成功的真正評斷，這種判斷是符合史事背後的精神意義的。「第一等」是理學名詞，邵雍所謂：「欲出第一等言，須有第一等意。欲為第一等人，須作第一等事。」⁴³從理學興起後，他們即確立了一種超越世俗功利甚或一般道德之上的精神價值，這是種完善自己本性的學問，這種以成聖為目標而加以體現的人即是「第一等人」。第一等人能擴充此心，淑世濟民，即可稱之「第一等事」。張煌言生於江南文物之鄉，嫻熟儒門文獻，他不會不了解「第一等人」這樣的語言背後的價值定位。他使用這種話語讚美鄭成功，自然是賦予鄭成功在事功之外的儒門價值的內涵。

³⁹ 參見陳寅恪，《柳如是別傳》，收入《陳寅恪集》（北京：三聯書店，2001），頁 1175-1176。陳寅恪還提出參與密謀者，尚有方以智與錢澄之。

⁴⁰ 流傳的鄭成功作品中，比較沒有爭議的，當是上世紀下半葉日本黃檗宗大本山萬福寺公布的鄭成功致隱元和尚的信札。但此件信函很可能出自鄭成功的記室所寫，不見得是親筆函。參見陳智超等編，《旅日高僧隱元中土來往書信集》（北京：新華書店，1995），頁 67-70。

⁴¹ 台南市文化局最近委託台南藝術大學盧泰康教授對流傳鄭成功書畫作一鑑定，並出版《文化資產中的古物研究與鑑定——台南瑰寶大揭密》。此件草書中堂據盧泰康教授的判斷：種種資料證實接近真品。此訊息見 2017 年 7 月 11 日《聯合報》全台焦點版「仿品變真跡！鄭成功書法正名」。

⁴² 〈答曹雲霖監軍書〉，《張蒼水集》，頁 23。

⁴³ 邵雍，〈一等吟〉，《伊川擊壤集》，《邵雍集》（北京：中華書局，2010），卷 19，頁 503。

相較於鄭成功，鄭經受到的注意稀薄多了。有關鄭成功、鄭經父子的政治意圖問題，晚近由於鄭經的《東壁樓集》的重新面世，⁴⁴我們終於有機會見到當事者的自我解釋。在這本湮沒已久的著作中，我們看到鄭經不但平日不忘武事，也未忘寫詩，他的古典修養得以之於陳士京、王忠孝、徐孚遠等一時從亡的儒者，詩作量大而質不差。其詩作存世數量超過沈光文，整體的文學成就恐亦不遜色。不但如此，鄭經之尊明驅胡之念始終未減，乃是極清楚的事。我們僅以底下一首詩為例，即可見其一斑：

腥羶滿中原，林木巢胡燕。天子蒙塵出，皆繇諸臣譴。壯士懷激烈，忠心
 在一片。義旗照天地，驛絡蔽日暉。徒苦諸群黎，作計良不善。胡騎一朝
 至，人人自為變。我今興王師，討罪民是咎。組練熊羆卒，遵養在東洵。
 企望青鸞至，年年獨不見。⁴⁵

此詩頗見建安風骨，隱然有曹操、王粲雜詩的神韻。鄭經其時應當居於東寧，枕戈待旦，聞雞起舞之思，皎然可見。鄭經後來參與吳三桂發起的反清行動，曾渡海北伐，但兩人的關懷卻是南轅北轍。鄭經期待吳三桂能推立故主後裔，一返朱明江山，吳三桂卻是早有異圖，想自立門戶。⁴⁶鄭經北伐失敗返台後，生活頗頹廢。但由他的詩文及一生行事看來，鄭經嚴守朱明的立場，恐不惶多讓其父。

歷史很難完全地透明，歷史人物的行動常受限於歷史的行動，晚明東寧政權的王公貴族未必深切瞭解明代學術蘊含的現代性理念，但他們要保明朝文化的決心是清清楚楚的。⁴⁷歷史是殘酷的，但歷史也是公平的。1683年明鄭覆亡之後，明鄭一朝的文物不免煙消雲散，從此海外的儒林人物的用心亦多湮沒於鯨濤蜃樓

⁴⁴ 參見朱鴻林，〈鄭經的詩集和詩歌〉，《明人著作與生平發微》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁 170-213。

⁴⁵ 鄭經，〈獨不見〉，《東壁樓集》，頁 5-6。

⁴⁶ 我們且看兩人的檄文的差異，即可略知一二。鄭經說：「惟二祖列宗，豐功偉業，澤潤民生，踐土食毛，世承君德，即有亡國之禍，非有失道之主，而煤山龍馭，死守社稷，尤忠臣義士所椎心而感泣者也。……願與同志之士敦念故主之恩，上雪國家之恥，下救民生之禍。……同建匡復之勳，永快昇平之樂。」吳三桂則絕無此意。鄭經檄文參見川口長孺，《台灣鄭氏紀事》（台北：台灣大通書局，1987），頁 59-60。

⁴⁷ 偶閱《全台詩》，觀渡海居台的王忠孝於春天時遙祝永曆帝有詩曰：「暇方布淑氣，海外猶朝宗。」「朝宗」一詞也見於沈光文詩：「念此朝宗義，孤衷每鬱鬱」（〈山間〉）。東寧朝臣延明朔、爭正統的決心清楚可見。「衣冠」一詞在此時的詩歌裡也常見，鄭經說：「王氣中原盡，衣冠海外留。」〈滿酋使來，有不登岸不易服之說，憤而賦之〉。此絕句後兩句為「雄圖終未已，日日整干戈」，其雄心可見。他在另一首詩裡說道：「曾聞先聖為難語，漢國衣冠萬古同。」〈題東寧勝境〉也表達出類似的情懷。筆者相信鄭經詩所說的「先聖」當指鄭成功，縱使未必然，鄭成功自始至終堅持明朝衣冠的文化傳統之象徵價值，是毫無可疑的。

之中。但道在史中，歷史會承載道留下來的痕跡。如果正史不寫，歷史的正義會自尋生路。當滿清王朝以雷霆之力盡量消除明末歷史在正史上的軌跡時，民間自然會尋得更有效的保存方案，民間自有民間的歷史法庭。歷史不接受威脅，它會以新的途徑討回公道。

1683年後的台灣，能為明鄭發聲，再度扮演歷史正義使者角色者主要是民間的集體記憶。民間的集體記憶如何形成的，乃一大祕密。不易追蹤，卻又清清楚楚。我們可以舉兩個顯赫的事例，以證民間對明鄭的回應，首先是太陽神君的祭祀。在台灣民間的寺廟或齋堂中，可見到祭祀滿身赤紅的太陽神君，背景也是殷紅一片，偶爾還可看到與太陰神君合祀的例子，太陽(日)太陰(月)合而為「明」。神君的祭祀日是三月十九日，這個日子不可能是偶然的，因為此日正是崇禎帝煤山自縊殉國的日子。在明清之際的遺民中，「三月十九日」是個創傷至深、難以撫平的巨大創口。筆者有幸，曾因偶然的機緣在任教的校園南門對面的齋堂，赫然見到太陽神君的祭祀。⁴⁸後來又因另一機緣，在埔里的地母廟知道太陽神君之祭典。兩處與太陽神君的相會，都是不期而遇。可想見地，全台各地區的太陽神君之祭祀一定不會少，台南重要的民間祭品「九豬十六羊」，應當也是反映了民間對故明的追思。⁴⁹雖然太陽神君的祭祀也見於江南地區，不是台灣才有，但至少顯示明鄭所在的台灣和中國東南地區的反抗運動分享了同一個歷史事件的文化價值。

太陽神君的祭祀是一個例子，天地會的傳佈又是個例子。台灣自歸清屬後，時有叛逆，叛逆多打「反清復明」的口號，自朱一貴舉事即是如此。雖然起義者常借助民間宗教的力量以凝聚人氣，這是中國史的常態。但台灣清領時期的反叛行動，「明」的象徵意義介乎其間，則是不爭的事實。清代民間的反叛活動中，時見「天地會」的影子。但「天地會」這個名稱首先出現於官方記載，即見於台灣反清運動中規模最大的林爽文事件。有關「天地會」之起源與性質如何，學界討論甚多，我們幾乎可以確定：前近代的反叛運動很難是理念非常清澈一致的，總不免夾雜。天地會這樣的組織要在高壓的政權底下生存，它不可能不透過各種曲折的管道以存活。⁵⁰但天地會與東南的反抗運動有關，有可能台灣是起源區或是主要活動區，這種可能性是存在的。而天地會的成立相傳與陳永華相關，這樣的傳說或許也不是空穴來風，⁵¹這個現象是值得注意的。

台灣民間對朱明文化被清廷抹滅的反撲行動最徹底的展現見於對鄭成功的

⁴⁸ 此齋堂位於新竹市寶山路，名為「紫霞堂」。

⁴⁹ 「九豬十六羊」是傳統宗教在農曆3月19日台灣「太陽公生」時，以糕餅作成的「九豬十六羊」供品來祭拜太陽星君，目前已漸式微。「豬」隱喻「朱」，「九」音同「久」，「十六」指明朝十六代君王，「羊」指「陽」，明朝帝祚之代稱。

⁵⁰ 參見莊吉發，《清代台灣會黨史研究》（台北：南天書局，1999）。

⁵¹ 金庸的《鹿鼎記》出現的天地會總舵主為陳近南，亦即陳永華，雖是小說家之言，卻非他所杜撰，而是遠有所本。

崇拜。在清代文獻中，鄭成功當然被視為海賊，但台灣民間始終不這樣看。最明顯的，乃是奉鄭成功為主神的廟宇遍佈台灣，「開台國聖王」、「開台國聖爺」、「開台聖王」、「延平郡王」、「開山尊王」、「開山聖王」、「國姓爺」、「國聖公」等等諸類的寺廟在幾年前已達一百六十三座。至於混合或副神（如新竹的東寧宮）的廟寺尚不計算在內。台灣怎麼會是鄭成功「開台」的呢？荷蘭人已早他一步在台徵稅開墾，荷蘭人之前當然還有不少的漢人移居此地，台灣不可能是未經人事的處女地，但台灣百姓就是堅持「開台」、「開山」者乃國姓爺。⁵² 全台以「成功」為鎮名、里名、村名、校名者不少，以「成功」命名的路名更是幾乎遍佈每一鄉鎮。台灣民間懷念鄭成功，也就是對明鄭另有一種異於清廷的判斷標準，這是民間社會對當權者曲折的反抗。連橫說鄭成功為鎮台之「大神」，⁵³ 其說洵為無誤。同樣是渡海開創事業，相對之下，祭祀施琅的廟宇卻只有兩座，在民間宗教體系中的地位可有可無。

如果傳統可分大傳統與小傳統，或用日治時期曾任教台北帝大的京都學派學者務台理作的話講，可分文化載體意義的傳統與庶民的傳統，筆者認為明鄭在台灣，它是大小傳統的意義都有的，小傳統保存的內涵可能更密集，明鄭已成為台民心中難以抹殺的集體意識的符號。清同治以後，鄭成功獲清廷的正面肯定，由海賊變為明之忠臣。現存於台南延平郡王祠的詩文聯句，多為其時涉台之官吏所作，幾乎首首情見乎辭，⁵⁴ 壓抑台島百多年的冤氣為之一吐而光。1949 年之後，國府敗退來台，對鄭成功仍是禮敬有加。這兩波的尊鄭行動當然是政治的，但卻不能不說有相當的民意基礎。風土的親和性確立了明鄭在台灣的作用，其浸潤之深不是荷蘭東印度公司在台、滿清入台與日本帝國在台這前後幾個階段的統治者所能比擬的。

筆者所以重新再提明鄭政權的價值判斷問題，乃因我們論中國的現代化問題時，尤其是中華民國政府在台灣所表現出的模態，不能不正視其塑造的力量應該是西方現代性匯合中國的現代性所致。明鄭處在早期全球化高峰時期的 17 世紀，明鄭當時參與海外交通之頻繁，遠遠超過同一時期的幾個南明政權，也超過了滅亡它的大清王朝。鄭家從鄭芝龍以下四代，其船艦縱橫中國東北與東南海域，貿易深入到中南半島與南洋群島諸國。如果沒有大量的貿易利潤所得資金，⁵⁵ 充作

⁵² 即使日本在統治台灣末期，改各地廟宇為神社時，延平郡王祠被改名為「開山神社」，鄭成功仍占據了開發台灣的「始祖」的地位。

⁵³ 連橫，《台灣通史·建國記》（台北：台灣通史社，1920）卷 2，頁 62。

⁵⁴ 沈葆楨題的聯語：「開萬古得未曾有之奇，洪荒留此山川，作遺民世界。極一生無可如何之遇，缺憾還諸天地，是創格完人」悲愴蒼莽，詞義俱美，可視為群作之白眉。但祠堂內其他的對聯文句亦美，粲然可觀，此現象很值得玩味。

⁵⁵ 明鄭是 17 世紀東南海域的霸主，據推測，鄭成功每年往日本的商船約 40 艘，每年的貿易總額約二百一十六萬兩白銀，利潤約一百四十一萬兩白銀，其他地區的貿易額姑且不計，參見楊彥杰，〈一六五〇至一六六二年鄭成功海外貿易的貿易額和利潤額估算〉，引自南炳文，《南明史》（天津：南開大學出版社，1992），頁 366。

軍事行動的後盾，我們很難相信鄭成功、鄭經父子能以區區閩南、台灣一隅，頑抗泰山壓頂的滿清武力。抗爭是要有實力的，持久的軍事鬥爭不可能沒有堅實的經濟基礎。一個地方政權能夠在海上與荷蘭帝國、西班牙帝國、日本帝國這些海上強權爭，縱橫東方海域數十年。即使我們從歷史唯物論的角度看明鄭，這個政權的現代性氣息仍是相當濃厚的。

但明鄭這個政權的存在，最大的意義乃在它保留了明文化在天壤間繼續傳播與生長的可能性。我們不會忘掉：明鄭的影響超越了漢人政權的範圍，影響江戶文明甚巨的黃檗文化的開創者隱元禪師，他東渡日本，即是由鄭成功的水師護送的。黃檗宗後來在日本生根繁衍，有末寺達三百多所，隱然成為日本佛教之一大宗派。由於鄭芝龍、鄭成功家族與日本特殊的關係，也由於明鄭政權的海洋文化的特性，明文化透過鄭家的影響管道，即不可能不散播到中國東方與東南海域。我們單單設想明鄭時期，菲律賓的西班牙殖民政權對鄭成功、鄭經的高度防衛態度與對其時馬尼拉的漢人之高度鎮壓，即可略窺背後深層的結構因素。

無疑的，在台二十三年的明鄭政權受限於歷史條件，沒有留下文化種子大幅成長的空間，但它卻是抵抗滅亡它的文化母體的異族政權最倔強的反抗者。南明政權的逐次南移，最終移至洪荒山川之島嶼，或許不是無意的。明鄭二十三年也就是明文化二十三年，也就是天下意識仍殘留於天壤間的二十三年。在 1683 年施琅入台此不幸事件後，明文化孕育的天下意識被澆熄了，但冷灰餘燼仍滲透在台灣此島嶼上。明鄭保護住的這塊島嶼，或許正等待久蓄於近代儒學傳統的中國現代性種子的發芽成長。空間的移動，文化的再畛域化，正是要留給歷史一個新的崛起的機會。

五、近世第一波的花果飄零與靈根自植

二戰結束，冷戰開始，全世界產生大規模的「離散」現象，不少人民離鄉背井，轉移到完全陌生的土壤，一切重來。中國也是產生離散現象的國度，尤其 1949 年兩岸的大分裂，更造成大規模的人民遠離故國，流亡海外，終老異鄉，唐君毅先生因而有「花果飄零」之說。花果離開了母株，四處飄零，這是幅悲愴的畫面。但在花果飄零之後，唐君毅先生又有「靈根自植」之喻。飄泊海外的失根花果，落土生根後，透過道德的自覺，未嘗不可於異域獲得新生的力量。

筆者在此提到 1949 的花果飄零現象，乃因這個離散現象極顯著，是當代重要的文化議題，但在台島上並不是第一次發生。事實上，1661 年的鄭成功入台，其性質與 1949 年的國府入台，性質頗有近似之處。兩者都是從大陸政權轉入海島，兩者都抱有「亡天下」的悲愴之懷，因而思求延續禮樂文化於海外，兩者也都帶有一批軍民「義不帝秦」，輾轉入台。在花果飄零的歷史命運的嘲弄下，兩波的遺民與移民也都或主動或被動地，先後在島嶼上扎根、建設，靈根自植，轉

化了歷史定命的魔咒。前後兩階段的規模當然差很多，明鄭時期的物質條件遠不能和國民政府比，其牽連的因素也相對單純，但可參照處還是不少。

鄭成功入台，是樁牽動集體移民的歷史事件，連橫說「士大夫之東渡者蓋八百餘人」，其說不知何據。我們僅就前面業已提過的明鄭時期幾位核心人物，觀察他們一生的經歷，或許可看出 17 世紀末這波台灣史上的大移民潮的特色。

- (一) 鄭成功 (1624-1662)，生於日本平戶，七歲返回福建。年十五，補博士弟子員。聞錢謙益名，執贄求學。隆武元年，唐王賜成功朱姓，封御營中軍都督，儀同駙馬。年二十三，父鄭芝龍降北，鄭成功與之決裂，開始招兵買馬，以招討大將軍名，從事復明行動。此後即率師進出於浙、閩、粵海域，永曆十二年，曾大舉攻至南京，此役為南明復國第一大仗。永曆十五年征台，隔年逝世。
- (二) 朱以海 (1618-1662)，字巨川，號恆山，別號常石子。明太祖第十子魯荒王朱檀的九世孫，魯肅王朱壽鏞第五子，魯王朱以派之弟，藩封在兗州府。1644 年 2 月被明思宗封為魯王，但四天後，即因戰亂，朱以海南奔。1645 年南京、杭州都被清軍攻下後，朱以海於紹興宣布監國，以 1646 年為監國魯元年。浙江與福建相繼為清兵攻破，朱以海逃亡舟山，並且與張名振、張煌言、鄭成功合力抗清，一度尋求日本的援助。1651 年，舟山陷落，朱以海移居金門，爾後即流離東南海域諸島嶼，是東南人士抗清運動的領袖。1662 年病逝於金門。
- (三) 寧靖王朱術桂 (1617-1683)，字天球，別號一元子，遼王朱植之後，明太祖九世孫。崇禎十五年，流寇陷荊州，避亂南下，先守寧海，後依魯王監國，輾轉石浦、舟山，後同至廈門。永曆即位，朱術桂入揭陽參見，先後被令監督鄭鴻逵及鄭成功師，常居金門、廈門間。永曆十八年，隨鄭經入台。在台安居近二十年，永曆三十七年 (1683)，施琅入台，寧靖王自以天潢貴胄，義不受辱，乃自縊殉國。
- (四) 沈光文，浙江鄞人。福王元年，參預畫江之師。隔年浮海至長垣，再參與琅江渚軍事。明桂王立粵中，乃走肇慶依之，累遷太僕寺卿。永曆五年，由潮陽航海至金門，遂留閩。後挈家浮舟，過圍頭洋口，忽遭颶風，飄至台灣，遂定居於台。鄭成功克台，驚見島上有故人，特加禮遇。鄭經時期，沈光文與之漸有嫌隙，乃北移隱居，後卒於諸羅，其時已在施琅入台之後。流離海東諸老中，沈光文居台時間最久，著述流傳後世較多，人稱海東文獻之祖。
- (五) 徐孚遠，江蘇華亭人，南都亡，授福州推官。閩亡，浮海入浙入蛟關，結寨定海之柴樓。比監國入舟山，往賀，舟山破，監國入閩，徐孚遠航

海從之。永曆十二年冬，隨周金湯入覲永曆帝，失途，播遷越南。鄭成功克台，徐孚遠曾渡海入東都，後往來閩、粵海涯之間，久之，卒於粵潮之饒平。⁵⁶

在 1661 年鄭成功復台之舉中，跟隨鄭成功入台者，無疑地以閩南籍為大宗，粵籍人士次之，其他外省人口又次之，其人口結構與今日台島的組成人物相似。沈光文、徐孚遠、朱以海、朱術桂或為浙人，或為魯人，或為江蘇人，籍貫皆不相同。當時寄居台島之明代諸王：瀘溪王朱慈曠、巴東王朱江、樂安王朱俊、舒城王朱著、奉南王朱熺、益王朱鎬等。其人皆不知封於何地，後皆渡海入台依鄭成功。這樣的人口組成因素，又恍若 1949 之後的台灣。偶讀張煌言集，有送友人至台灣之詩，這位友人遠從唐山至台灣，所為何來？所經何途？是否安然抵達？是否由台折返？細節皆不得而知。這些具體的個人之喜怒哀樂、悲歡離合，皆被吞噬於大歷史潮流的洪濤巨浪中，唯留淡漠微跡於故人的數行文字。在天崩地解的 17 世紀六〇年代後，茫茫乾坤尚抱故國之思甚或中興之念者，當有其人，則連橫所說「八百人」之數，或許不為無據。

我們讀這些明鄭人士的傳記，最難以抹滅的印象是不堪的流離經驗，他們的生命隨著時局的轉移，飄泊於天地間。明鄭最重要的兩位領袖鄭成功與魯王朱以海就是離散經驗最典型的代表。鄭成功從日本到泉州，從泉州到南京，後半生都在東南地區度過。魯王更遠從山東南下紹興，後來更在東南島嶼的舟山、金門、廈門，往復流離，以至老死。筆者見過一件民間收藏的諸葛倬書法作品，諸葛倬落款有語云：「海上十六年」。在金門魯王題字「漢影雲根」的石碑後，諸葛倬曾作過跋語，其人蓋為魯王舊臣，後又依鄭經以終老台灣。其「海上十六年」之語，當是從魯王於紹興聚義舉兵、接著流亡舟山群島以後開始算，觀其墨跡，可想見其時從亡臣民流離於東南海域的窘狀。這批流離的士大夫所為何來？所求何事？他們的奮鬥又給原來的山川帶來何等的影響？

「離散」是 20 世紀下半葉中國文學的重要主題，但我們也許該正視在抗戰、國共內戰前的三百年，一種現代意義的離散的現象已在中國發生了。1644 年崇禎朝覆亡之後，南明政權——包含明鄭在內引致的離散現象，由於缺少具體的統計數字，我們對流民、遺民的數量難以掌握，上述所說的案例不免是個別的案子，但透過長距離的反觀省思，這些個別的案例揭露出來的實相應當更廣更遠，國破家亡，流離失所帶來的文化新興之意義逐漸透出曙光。

⁵⁶ 全祖望〈徐都御史傳〉說徐孚遠卒於台灣，且曰：「公以江左社盟祭酒為之領袖，台人爭從之遊……至今台人語及公，則加額曰：偉人也。」然全祖望所記實誤，徐孚遠雖曾入台，而實卒於饒平。徐孚遠有〈東寧詠〉：「自從飄泊臻茲島，歷數飛蓬十八年。函谷誰占藏史氣，漢家空歎子卿賢。土民衣服真如古，荒嶼星河又一天。荷鋤帶笠安愚分，草木餘生任所便。」此詩當是詠自家經歷，唯不知徐孚遠居台多久。參見徐孚遠，《釣璜堂存稿》，收入《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010），冊 14，卷 15，頁 27。

17 世紀下半葉的離散現象的焦點雖聚集於今日中國的西南邊區與東南沿海一帶，台灣尤為此波離散現象的焦點。但由於中國在東亞洲所占的體積之大與文化中心中的地位，因此，一旦天網解紐，外族入侵之後，其所產生的離散格局之大，遂超乎一般亡國滅家的規模。朱明之亡不但牽動了中國的政局，中國四周也無一不受到影響。原為「四夷」的國家遂不能不走進當時從亡諸臣的視野中，作為他者的蠻荒不能不成為「少康」中興的龍興之地，至少，不再是不相干的他者。圍繞中國周邊的國家如越南、朝鮮、日本從此即與「中國」產生了複雜的連結。

朝鮮緊鄰明清國界，在 17 世紀的華夷衝突中，首當其衝。加上 16 世紀的兩次倭亂，明朝大力支援朝鮮抗倭，保存朝鮮一國命脈，朝鮮與明朝遂有特殊的情感臍帶。隨著明清的變革，流離到朝鮮的流民、遺民也就特別顯著。這些流亡到箕子之鄉的明朝遺民中，有原來幫助朝鮮平倭亂的明朝將士的後代；有隨著朝鮮王子鳳林大君歸返母國的九義士及其後代；還有隨風漂流到朝鮮的流民。他們於朝宗岩建大統廟，傳播尊周思想，延明祀於海外，其後代子孫瓜瓞綿延，形成獨特的朝鮮文化面貌。朝鮮一向自稱小中華，明遺民托身此邦，無疑地強化了朝鮮與滿清的緊張關係。在 17 世紀以後的朝鮮，官方文書雖然不能不承認朝貢體制下清廷的天朝地位，但民間的文書通常還是保留「後崇禎」的紀年方式，朝鮮與中國的關係停格於崇禎十七年三月十九日的明思宗殉國之日。春秋大義的情緒凍結了歷史的變遷，朝鮮官方對明朝的祭祀活動，也始終未曾斷絕。「明遺民在朝鮮」是個重要的文化現象，其深層內涵仍有待更進一步的探索。⁵⁷

在 17 世紀明清變局中，離散現象帶來的文化意義最顯著！江戶日本應當是重要的區域。由於日本與江南一衣帶水，兩地的海上交通早已有之。據統計，17 世紀上半葉，寓居日本長崎一帶及附近島嶼的中國居民高達二、三萬人，⁵⁸二、三萬人是個不小的數字。下半葉後，流亡至日本的明人一定更多，其中有學者，有僧侶，有工匠，有書畫家。著名人物如朱舜水、隱元、心越、獨立等人，影響尤大。他們帶來了故里的思想、宗教、藝術，在日本匯入了江戶文化，也形塑了新的江戶文化，他們開闢出原先在中國未曾夢想過的格局。

比較日、朝兩國，甚至包含越南，台灣這塊島嶼與第一波的花果飄零之關係尤為密切。鄭成功入台，其規模較諸日、朝兩地之遺民，其規模尤大。到底他是以中原文化的捍衛者以及朱明王朝的復興者自許，名號既正，歷史的後續效果自然遠超出個別遺民的生命抉擇。鄭成功王朝使得台灣成為漢文化主導的地區，而且形塑了一種強悍的抗議精神，也奠定了一種新時代風貌的海洋文化的基礎。這些飄零在域外的離根花果，終究還是在異域生根發芽，歷史的發展超出個人的意

⁵⁷ 參見孫衛國，《大明旗號與小中華意識》（北京：商務印書館，2007），頁 185-225。

⁵⁸ 朱國禎，〈倭官倭島〉，《湧幢小品》（北京：中華書局，1959），卷 30，頁 715。此資料承蒙廖肇亨教授告知，謹致謝意！

圖，悲劇也可暗合歷史理性的。

六、台灣의明鄭文化原型

1661年鄭成功入台，明鄭政權成立，這個事件不是獨立的，而是明清鼎革、華夷變態過程中的一個重要環節。從華夷秩序重組後的結局反思，尤其從原先中華秩序周遭的日韓等國看來，清人入主中原的一個重大的歷史後果乃是天下再也不是天下，中國再也不是中國，用乾隆朝一位朝鮮儒者的話說，即是：「明朝後無中國」。一個代表禮樂文明、人間理想秩序模式的明文化隨著南明政權一個一個地覆滅，銅駝荊棘，正道滄桑，天朝再也回不來。清代文化或清儒之所以該受指責，用前面那位朝鮮儒者的話語說即是：「非責彼之不思明朝，而責其不思中國耳」。此位給燕行使者洪大容上書的朝鮮儒者名為金鐘厚，他此處所說的「明朝一中國」之對照，其實即是顧炎武「亡國一亡天下」的對照，明朝之亡本是亡國，但因為此亡國乃連著文化傳統一併滅亡，所以明亡也是中國亡，亡國也是亡天下。朝鮮儒者責備清代漢人對明亡沒有悲悽之思，他的責備的理由不是為了「明朝」，而是為了「中國」。這樣的「中國」顯然是顧炎武所說的「天下」之「中國」，一個文化意識而不是王朝意識的「中國」。

17世紀中葉明清的變局對東亞的政治秩序帶來極大的衝擊，日人當時的著作稱之為「華夷變態」。日本由於未納入中國的朝貢體系，一向即有以「天下」、「神州」自居的傳統，面對滿清入主中原，其分庭抗禮之心愈加明切。在面對明末諸多的「乞師」活動，或諸多的遺民東來的情況中，扶桑大名與臣子的反應，在在可看出他們對滿族入主中原之不屑。也可以看出後世國學者本居宣長等人之以扶桑自重，明清變局導致中土文化的變質是重要的背景因素。

華夷變態的結果意味著一個儒家的文化傳統自此已消逝於天壤間，中國周邊國家的日、朝在17世紀下半葉後，不能不將象徵意義的「中華」納入自己的國境與傳統內。1644年以後的朝鮮可以視為是活在「後崇禎」的歲月中，時間凍結了。崇禎之後再也沒有具正當性的政治年號，朝鮮君臣在正式文書上不能不使用滿清年號，只是虛與尾蛇，不得不然。滿清已不是中國，反而朝鮮本身才是個可以與夷狄對照的「小中華」。日本從文化象徵的角度著眼，更加確定自己作為東亞主人的一種自尊意識。日、朝兩國從17世紀下半葉後，不管在正式的官方體制上，是否能夠不納入朝貢體制——朝鮮顯然沒有逃脫的機會。但就精神的表現而言，他們有理由認定文化的中心位置已移到了九夷，明亡後無中國。⁵⁹

17世紀日本、朝鮮士人對明清的情感反應，意義深遠。因為明鄭是現代之前漢文化最後的堡壘，1683年鄭克塽出降後，歷史即翻到新而闐然的一頁。明鄭時

⁵⁹ 參見葛兆光，《宅茲中國——重建有關「中國」的歷史論述》（台北：聯經出版事業公司，2011）。

期渡台人士最主要的精神動力應當是文化民族主義的情感使然。他們之不剃頭，不換服飾，不改制度，奉明正朔，雖說是夷夏之辨的民族主義的情感之表現，傳統的史家也是這樣定位的。但同一種文化現象可以有重層的意義，筆者毋寧認為不剃頭、奉明正朔云云，更是一種具有普世意義的天下精神之表現。朝鮮儒者說：「明亡之後無中國」，如果我們同意 1683 年施琅入台，明朔乃絕，那麼，「明亡之後無中國」的說法實即「明鄭之後無中國」。

明鄭的抗清復明是 17 世紀下半葉中國境內最動人心弦的一幕偉大的歷史劇，鄭成功以焚儒服、斷絕父子之情的悲劇人物成為歷史理性的載體，讓台灣走上歷史的舞台。就深層的結構分析，我們有理由認定明鄭政權悲劇性的反抗運動，其目的即是要延續具有「天下」意義的中華文化於天壤之間。明鄭之後，中國即進入一個禁止士大夫談論「以天下為己任」的封閉時代，即是一個君子道消，「避席畏聞文字獄，著書都為稻粱謀」⁶⁰的年代。就精神的表現而言，明清鼎革的後遺症就是一種可以抗禮政統、道濟天下的人格型態之消失。

明亡不只是政治事件，更是文化事件。對於明鄭的追憶是台灣人三百多年來一往癡情的夢，是窒迫的現實環境下的變形的哀吟，也是逆反時間馬拉松賽跑中永難企及的路標。明文化的內涵為何，二十三年的明鄭政府確實沒有太多的創造性空間加以醞釀，無法開花結果。但明朝所代表的漢文化本身不可被抹除，這樣的信念是深深扎根於其時台灣居民的意識中的，所以明鄭最終雖亡於清廷之手，但台灣民間仍透過種種曲折的管道，再延此明鄭的抗爭精神於民情習尚之中。從入清以後，「三年一小亂，五年一大亂」的民亂，到台民被迫進入日治時期以後，前輩反對運動人物等不斷追求超越日治、清朝這雙重歷史歧途的文化回歸運動，在在都可看出島嶼上有一種頑強難滅的文化原型精神。⁶¹

⁶⁰ 龔自珍，〈咏史〉，《古今體詩上卷破戒草》，《定盦文集補》（台北：四部叢刊初編縮本，台灣商務印書館，1965），頁 110。

⁶¹ 蔣渭水說過：「台灣人的優秀體質來自於漢文化傳統，壞於兩百多年的滿清統治。」《民報》社長林茂生在江山樓舉行的「台灣光復慶祝大會」致書面祝詞，說台灣光復的意義在於發現自然人、發現真社會、發現真國家，光復是要「復到我父祖五千年來之國家，復到存明抗清之鄭成功之國家，與四萬萬同胞同心同德，同一歷史，同一法制，同一語言，同一傳統之真國家。」這些現在看來有些陌生的語彙卻是過來人內心最真實的證詞，這些話語的內涵值得仔細思索。

附圖楊雲萍信札

台灣的性格和南明的反抗運動密不可分，圖為台南市文史協會致楊雲萍教授（1906-2000）信函，討論「南明史研究專號」之事。楊雲萍教授為已故台灣大學歷史系教授，戰後台灣史研究奠基者之一。

