

萬斯同的經世之學

鄭 吉 雄

前 言

萬斯同(1638-1702)承繼「戴山證人之緒」^①，又是清初浙東學派的一員大將。他畢生的學術研究集中在歷史方面，章太炎(1869-1936)尤稱斯同「獨尊史法」^②，表示他在史學上有非常獨到的過人之處。斯同的老師黃宗羲

-
- ① 全祖望〈萬貞文先生傳〉：「自先生之卒，戴山證人之緒不可復振。」《鮚埼亭集》上册p.354。台北：華世出版社，1977。
- ② 《檢論》卷四「清儒」：「自明末有浙東之學，萬斯大、斯同兄弟皆鄞人，師事餘姚黃宗羲，稱說禮經，雜陳漢宋，而斯同獨尊史法。」p.24。台北：廣文書局，1970。雄按：斯同所尊的「史法」，舉其重點，約有六端：
- 知大小：史官明辨那些事件是影響歷史的大事，那些是小事。小事可以刪減，大事則必須加詳。（參〈讀洪武實錄〉）
 - 秉直筆：史官紀事，不能受權勢左右，遇事必須將善惡秉筆直書。（參〈讀弘治實錄〉）
 - 重方志：斯同十分重視地方史，但不是一般多徇請託的州郡志乘，而是專業學者纂寫的鄉邦傳、人物傳一類的專門地方人物史，以求補國史的不足。（參〈與李杲堂先生書〉）
 - 兼詳略：斯同撰寫《明史》，先做了倍於《宋史》的材料蒐集工作，凸顯那些不具可信性（未收入）的材料，令後人知道選擇。但同時他又與黃百家相約寫一部《明朝大事記》。同是明史，前者詳而後者謹記大事，各有體例，各有所當。（參方苞〈萬季野墓表〉和黃百家〈萬季野先生斯同墓誌銘〉）

（續下頁）

(1610-1695)，對斯同的經世思想和史學研究啓發最大，影響也最深。本文的題目訂爲〈萬斯同的經世之學〉，希望根據黃、萬的學術因緣，提出「制法」、「尊史」和「氣節」三點，分析斯同經世之學的主要內容。

壹、制 法

萬斯同的經世之學最重要的項目之一，是透過研究歷代的制度，來制定出一時代的立國規模。這個理念，是受到黃宗羲的啓發的。

黃宗羲生於明末，一生中經歷了喪父、黨爭、亡國、抗清等磨難，最後以隱居授學終。他「少年即入社會」、「黨人之習氣未盡」^③，始終和政治活動保持密切關係，同時，他受業於理學大師劉宗周。他從研究理學、關心政治，漸漸深入經史之學，不斷擴充知識領域^④，最後綜合貫通了各種學問，提出新見解。他說：

盈天地間皆心也。變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其

（接上頁）

e. 明法度：指文章的法度。斯同認爲史家必須做到「事信而言文」，事信經由詳細的考覈可得，言文則必須藉由具有「法度」的文筆達成。斯同反對明末散文家「文必秦漢」的主張，認爲「史，即古文也」，並應從唐宋大家學習「法度」，「審其法度」，以求傳之久遠。（參〈李杲堂先生五十壽序〉、〈與錢漢臣書〉）

f. 嚴考覈：斯同非常重視透過嚴密的考證來分析歷史問題。他著成許多考證歷代制度的書，甚至許多考證那些考證材料的書，來保證他的考據沒有問題。（參本文）

③ 全祖望《鮚埼亭集》外編卷四四〈答諸生問南雷學術帖子〉。下冊p.1331。

④ 據黃炳堂《黃梨洲先生年譜》，崇禎十四年(1641)宗羲「主黃比部明立居中家，千頃堂之書，至是緝閱殆遍。朝天宮有道藏，公自易學以外，有干涉山川者，悉手抄之。」這是記載宗羲留心史地學的直接資料。嗣後他又讀書於錢謙益的絳雲樓，並逐漸完成《律呂新義》、《易學象數論》、《孟子師說》等書。

本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。^⑤

宗羲一生服膺「心學」，治心學並非「束書不觀，游談無根」，而是要一方面實實在在地讀書，明白事物的道理，一方面時時反求於心，因為人必須依靠「心」來認識、判斷事物的本質與價值。所以他又說：

讀書不多，無以證斯理之變化；多而不求於心，則為俗學。^⑥

宗羲以王守仁(1472-1529)「心即理」學說為依據，提倡研究經史之學。他認為要用經史的知識，和人的道德根源互證，不可以執一而遺一。他又說：

學必原本於經術，而後不為蹈虛；必證明於史籍，而後足以應務。^⑦

宗羲經過了幾十年兵荒馬亂的歲月，領悟到學術必須變革，儒學不能再像前人那樣專守住一個領域，而必須將心學、經學、史學打成一片，切實解決現實的問題，為中國的未來開闢一條新的出路。怎樣去著手進行呢？他的《明夷待訪錄》提供了後人最為具體的答案。《明夷待訪錄》共二十一篇，十三個題目，分別為〈原君〉、〈原臣〉、〈原法〉、〈置相〉、〈學校〉、〈取士〉、〈建都〉、〈方鎮〉、〈田制〉、〈兵制〉、〈財計〉、〈胥吏〉和〈奄宦〉^⑧，幾乎涵括了所有最重要的政治項目。〈原君〉篇從公私義利的問題，討論到國家體制中君主權責問題，這是將「心學」和「政治」結合了；〈原法〉、〈置相〉等篇根據經書和史書中對制度的記載，討論了政府法制的問題，這是將「經學」和「史學」結合了；〈取士〉篇從歷代考試制度，檢討「今日制科之弊」，這是將「史學」和「時務」結合了。至於〈財計三〉討論到「禮俗」，〈兵制一〉討論到「戶口」，〈胥吏〉篇討論到「差役」，都可見宗羲這部書陶鎔了他各方面的學問。《明夷待訪錄》一書作為宗羲經世思想的代表作，是很顯而易見的。

⑤ 《明儒學案》〈原序〉。《黃宗羲全集》第七冊p.9，浙江：浙江古籍出版社，1987。

⑥ 全祖望〈梨洲先生神道表〉，《鮚埼亭集》卷十一，上冊p.136。

⑦ 《鮚埼亭集》外編卷十六〈甬上證人書院記〉，下冊p.880。

⑧ 關於《明夷待訪錄》的篇數，和《留書》的相關問題，我正擬寫〈黃宗羲的《留書》與他政治思想的轉變〉一文，預計於明年發表。

宗義《待訪錄》用「待訪」二字，表明他想纂寫新版本《尚書·洪範》的意圖^⑨。「洪」訓「大」，「範」訓「法」，《尚書》《偽孔傳》解釋為「天下之大法」^⑩。宗義在《待訪錄》中提出了一套新的國家「大法」，在崇法的觀念下，分析國家最重要的十三個制度。他說「有治法而後有治人」^⑪，意指治儒學的人不能只從教育、道德層面講人治，也應該注意研究法治。

這裡有兩個概念必須先釐清。其一，宗義講的「法」是從儒學上講的；其二，宗義講的「法」是從心學上講的。

若往上追溯，儒家和法家、道家一樣重視「法」，但其概念內涵並不相同。《詩經·小雅·巧言》「秩秩大猷，聖人莫之」，鄭《箋》說：

猷，道也；大道，治國之禮法。^⑫

儒家重視禮，所以鄭玄(127-200)以「禮」與「法」並舉。孔子(前551-479)說「克己復禮，天下歸仁」^⑬。儒家思想中的「天下之大法」，貫徹著「禮」和「仁」的內涵，這和黃學「道生法」^⑭、以及法家將「法」視為帝王統御的工具^⑮，都不相同。《待訪錄》提倡貶抑君權，又常常強調以仁人愛物之心、重視禮制教育，很明顯地，宗義是要將「法」的概念賦予儒家思想的內涵。

⑨ 《尚書·洪範》：「惟十有三祀，王訪于箕子。王乃言曰：『嗚呼，箕子！惟天陰鷲下民，相協厥居，我不知其彝倫攸敘。』箕子乃言曰：……」《十三經注疏》《尚書注疏》，台北：藝文印書館，p.167下。宗義〈明夷待訪錄題辭〉：「吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶幾焉。豈因夷之初旦，明而未融，遂秘其言也。」

⑩ 《尚書·洪範》孔安國《傳》：「洪，大；範，法也。言天地之大法。」同前註書。

⑪ 《明夷待訪錄》〈原法〉。《黃宗義全集》第一冊，浙江：浙江古籍出版社，p.7。

⑫ 《十三經注疏》《毛詩正義》，台北：藝文印書館，p.424下。

⑬ 《論語·顏淵》：「子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。』」《四書章句集注》，台北：大安出版社，1994，p.181。

⑭ 參余明光《黃帝四經與黃老思想》「附錄一」《黃帝四經》注釋第一篇〈經法〉。哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989，p.240。

⑮ 《韓非子·定法》：「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心；賞存乎慎法，而罪加乎奸令者也。此臣之所師也。……君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。」香港，中華書局諸子集成第五冊，p.304。

明朝中葉，王守仁用「心學」來詮釋儒學，無異將禮、理、法、仁等儒學的價值，統攝起來，以「心」作為它們的中心、根源^{①⑥}。宗羲是明末清初承繼王學的大師之一，他在〈原法〉指出：古聖王本於「惻隱愛人」之「心」來制「法」，從而訂定出許許多多制度，所以制法者也應有「為天下之心」^{①⑦}。簡單地說，他主張「天下之法」，反對「一家之法」；肯定養民的善法，反對保障帝王一人私利的惡法。二者的差別，就在於制法者的「心」，究竟是視天下為天下人的天下，抑或一人一姓的天下。這和〈原君〉篇從公私義利之別論君主的權責一樣，都是要以「心」為出發點，開展出植根於儒家的禮法思想。

由此可見，宗羲雖然強調了「有治法而後有治人」的崇法思想，卻沒有走上法家「法」的路線，正因為宗羲用儒家思想的道德理念、人文關懷來建構他提出的「法」。「法」的善惡是非、利民與否，都取決於制法者的心。心的出發點為公義，所制之法便成為天下之法；出發點為私利，所制之法便成為一家之法。人心有判斷是非的能力，也有仁愛天下的良知良能，人創造了國家社會，那麼「心」便是儒家「禮儀三百，威儀三千」的根源。若忽略「心」而單講禮和法，便無異陷入王守仁所說的「不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短」^{①⑧}。所以，後人若不循「心即理」的宗旨，將很難了解《待訪錄》崇「法」的理論根據。宗羲不是說過「多而不求於心，則為俗學」^{①⑨}嗎？

宗羲著成《明夷待訪錄》後，兩年後(1665)萬斯同即拜宗羲為師^{②⑩}。這時

①⑥ 王守仁〈答顧東橋書〉：「夫學問思辨篤行之功，雖其困勉至於人一己百，而擴充之極，至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。」陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：學生書局，1983，p.174。

①⑦ 並參《明夷待訪錄》〈原法〉，《黃宗羲全集》第一冊，p.7。

①⑧ 〈答顧東橋書〉，《王陽明傳習錄詳註集評》第139條，p.182。

①⑨ 全祖望〈梨洲先生神道表〉，《鮚埼亭集》卷十一，上册p.136。

②⑩ 《梨洲先生年譜》康熙四年(1665)乙巳條說：「春，甬上萬充宗斯大、季野斯同，陳介眉錫嘏、夔獻赤衷，董在中允瑄、巽子道權，吳仲允璘，仇滄柱兆鰲等二十餘人，咸來受業，信宿南樓而返。」按：宗羲序《明夷待訪錄》於康熙二年(1663)癸卯。

候宗羲的經世思想既已趨於成熟，受到他的影響，康熙五年(1666)，斯同開始苦讀二十一史^②，同年並寫了一封信給他的姪子萬貞一^③。這是一封十分重要的信，不但保存了萬斯同二十九歲時的思想，也可以幫助後人了解他往後治學的方向，是研究斯同經世思想的重要文獻。信中顯示他的經世思想，完全受宗羲所啓發。我將之歸納為四點，分述如下：

1. 儒學即是經世之學。他說：

至若經世之學，實儒者之要務，而不可不宿為講求者。今天下生民何如哉？歷觀載籍以來，未有若是其憔悴者也。使有為聖賢之學，而抱萬物一體之懷者，豈能一日而安居於此？

這是斯同提出研究「經世之學」最早的記載，恰好和翌年(康熙六年[1667])宗羲恢復證人講會，提出「經術所以經世」^④相同。不過讀者也許以為「經世」是明末清初一種普遍的思潮，那麼讓我們再看第二點。

2. 經世之學應研究「治法」，以訂定一時代規模為目標。他說：

今日之治法，其可久而不變耶？

又說：

夫吾之所謂經世者，非因時補救，如今所謂『經濟』云爾也。將盡取古今經國之大猷，而一一詳究其始末，斟酌其確當，定為一代之規模，使今日坐而言者，他日可以作而行耳。

斯同主張「盡取古今經國之大猷，一一詳究其始末，斟酌其確當，定為一代之規模」，這不正是宗羲《明夷待訪錄》所做的工作嗎？《明夷待訪錄》全書篇

② 黃百家〈萬季野先生墓誌銘〉說：「逮後康熙丙午(1666)丁未(1667)間，余與先生及陳子夔獻讀書與鄆縣外之海會寺，見先生從人借讀二十一史，兩目為腫。己酉(1669)以後數年，又與先生讀書于越城姜定庵先生家。發其所藏，有明朝《實錄》，廢寢觀之。」《碑傳集》卷一百三十一。

③ 《石園文集》卷七〈與從子貞一書〉，四明叢書本，p.315-317。

④ 全祖望〈梨洲先生神道碑文〉，《鮚埼亭集》卷十一，上册頁136。

幅雖不多，卻有一個嚴謹的體例：先針對該篇所討論的制度，抉發其創制的精神，其次分析它在歷代實施的利弊得失，再而提出一個理想的新方案。宗羲的目的，是要追尋儒家制法的理論根據，探討中國歷代制度的大得大失，而推出一套完整的理想。斯同的說法，無疑就是讀了《明夷待訪錄》後獲得啓發的。

3. 傳統制度經過數千年的發展，至於清初，累積了不少問題，已成不可不變的形勢。他說：

吾嘗謂三代相傳之良法，至秦而盡亡，漢、唐、宋相傳之良法，至元而盡失。明祖之興，好自用而不師古，其他不過因仍元舊耳。中世以後，並其祖宗之法而盡亡之。至於今之所循用者，則又明季之弊政也。

斯同指出，整個中國歷代法制的發展，經歷了秦代和元代兩次大破壞後，良法盡失；而宗羲在《明夷待訪錄》〈原法〉篇說：

夫古今之變，至秦而一盡，至元而又一盡。經此二盡之後，古聖王之所惻隱愛人而經營者蕩然無具，苟非爲之遠思深覽，一一通變，以復井田、封建、學校、卒乘之舊，雖小小更革，生民之戚戚終無已時也。^②

斯同的說法，幾乎是完全轉述宗羲的文字。尤其宗羲提出「遠思深覽，一一通變」的建議，更啓發了斯同「一一詳究其始末，斟酌其確當」的想法。

4. 經世之學的研究成果，可以作為國家施政的方針，否則也可以著書留給後世參考。他說：

願暫綴古文之學，而專意從事於此，使古今之典章法制，爛然於胸中，而經緯條貫，實可建萬世之長策。他日用則為帝王師，不用則著書名山，為後世法，始為儒者之實學，而吾亦俯仰於天地之間而無媿矣。

宗羲著成《明夷待訪錄》的主要目的是找出幾個關係國家民生的重要題目，綜論古今，訂定法制，倡導政治改革，希望能受新王的訪求，並實行於當代。斯同寫信給萬貞一，鼓勵他去研究古今典章法制，「他日用則為帝王師，不用則

^② 《黃宗羲全集》第一冊，p.7。

著書名山，為後世法」，不就是與宗義著《待訪錄》的理想一模一樣嗎？

王守仁提「致良知」，劉宗周提「慎獨」，黃宗羲則承繼「心學」的傳統，提倡經史經世之學。斯同表示希望「定為一代規模」時，亦屢屢提及「抱萬物一體之懷」、「天心之仁愛」、「救民之患」、「己飢己溺，若納溝中」。換言之，他的制法思想，仍然是沿著王守仁所創、黃宗羲所傳的「心學」宗旨。從這些地方，我們不但可以看出王學在明末清初經世思潮中所產生的具體作用，也能理解萬斯同如何承繼了「戴山證人之緒」^⑤。

貳、尊史

明末陳子龍(1608-1647)編了一部《皇明經世文編》，收錄了明朝一代討論官制、禮制、賦稅、宗室、水利、財政等問題的文章，影響了學術界。從明末一直到清初，很多學者都討論到「經世」的問題，形成了一股思潮^⑥。

經世和經史之學有密切的關係。清初學者，黃宗羲教人「原本於經術，證明於史籍」，顧炎武(1613-1682)自言「篤志經史」^⑦，毛奇齡(1623-1716)遍注群經，邵廷采(1648-1711)著《史略》、《史論》^⑧，顧祖禹(1631-1692)著《讀史方輿紀要》，全祖望(1705-1755)著《經史問答》。比起明代理學時期學者普遍不重視史學，清初學者普遍都非常留心史學。在這個新的風氣之中，尤其萬斯同「獨尊史法」，更值得吾人注意。

^⑤ 全祖望〈萬貞文先生傳〉：「自先生之卒，戴山證人之緒不可復振，而吾鄉五百餘年攻媿、厚齋文獻之傳，亦復中絕，是則可為太息者矣。」《鮚埼亭集》卷二十八，上冊，p.354。

^⑥ 參何佑森師〈清代經世思潮〉，《漢學研究》第13卷第1期，1995.6。

^⑦ 顧炎武〈又與人書二十五〉。《原抄本顧亭林日知錄》p.8，台北：文史哲出版社，1979。

^⑧ 《思復堂文集》卷九。史略共六篇，分別為「治體」、「兵制」、「宗藩」、「宦侍」、「海防」和「太學州郡」。

萬斯同尊史的思想，亦得自黃宗羲。宗羲畢生治「心學」，晚年提倡經史之學，也提出了「盈天地間皆心」的命題。浙東史學和心學之間，顯然有著密切的關係。

原因在於，浙東學者一直很重視「事」和「史」。南宋永康學者陳亮(1143-1194)從歷史經驗提倡「事功」，和講「道德性命之說」的朱熹(1130-1200)相抗衡，一生鬱鬱不得志²⁹。其後王守仁以「心學」為依據，竟轟轟烈烈地成就了一番聖人事業，證明了「道德性命之說」和「事功」可以合一。其實守仁一生極重視「事」。他認為要本著良知之「心」去「行事之實」，做「堯舜事業」³⁰；又講「人須在事上磨」³¹，「致良知是必有事的工夫」³²，解「致知」為「致吾心之良知於事事物物」³³。後人認為守仁鼓吹空寂的思想，卻沒有注意到一部《傳習錄》記載守仁討論「心即理」時，處處離不開一個「事」字。尤有進者，守仁重視的「事」，應該是《傳習錄》中常常提到的「事君」、「事親」、「仁民愛物」、「人情事變」、「修齊治平」，以及《皇明經世文編》收錄《王文成文集》中關於錢糧、訟獄、剿賊等「事」。守仁創立的「心學」，一直以關懷現實國家社會事事物物為出發點，強調實際踐履事為的重要性。

²⁹ 參拙著〈陳亮的事功之學〉，《臺大中文學報》第六期，台北：國立臺灣大學中國文學系，1994.6。陳亮批評朱熹提倡性理之學，結果「道德性命之說一興，而尋常爛熟、無所能解之人自託於其間，....相蒙相欺，以盡廢天下之實，終於百事不理而已。」（〈送吳允成運幹序〉，《陳亮集》卷三四，北京：中華書局，下冊p.271。

³⁰ 守仁說：「後儒不明聖學，不知就自己心地良知良能上體認擴充，卻去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大，不知自己是桀紂心地，動輒要做堯舜事業，如何做得？」《王陽明傳習錄詳註集評》第107條，p.129。

³¹ 守仁說：「人須在事上磨，方立得住，方能靜亦定、動亦定。」《王陽明傳習錄詳註集評》第23條，p.62。

³² 《王陽明傳習錄詳註集評》第330條，p.378。又第87條記守仁說：「格物無間動靜。靜亦物也。孟子謂『必有事焉』，是動靜皆有事。」p.111。

³³ 〈答顧東橋書〉，同前註書第135條，p.172。

現實之「事」經過時間推演成爲「史」，重視歷史亦即重視現實。所以王守仁重視「事」，也沒有忽略「史」。他說：

以事言謂之史，以道言謂之經。事即道，道即事。《春秋》亦經，五經亦史：《易》是包犧氏之史，《書》是堯舜以下史，《禮》《樂》是三代史。其事同，其道同，安有所謂異？^⑭

他並沒有重經輕史，認爲經史基本上是相同的。照他的意思說：「史」所記之「事」亦自有其「道」與「理」，史家透過筆削的工夫，是非善惡之理便能顯明。所以「史」並不是空擺在典冊裡面的文字。守仁說：

五經亦只是史。史以明善惡、示訓戒。善可爲訓者，時存其跡以示法；惡可爲戒者，存其戒而削其事以杜奸。^⑮

章學誠說：

浙東學術，言性命者必究於史，此其所以卓也。^⑯

人從歷史中得到的，究竟是權謀機巧，抑或善惡鑑戒，就端視乎「心」遇「事」時是否發揮了判斷是非、審察道理的能力。這是浙東學者一直非常重視的。王守仁的「心學」在歷史洪流中慢慢醞釀，經過明末清初一場天崩地解的大變局後，終於在黃宗羲與萬斯同的手裡，發展出一個宏闊的浙東史學體系。

宗羲的《明夷待訪錄》，貫注了深厚的史學在其中，已不必多敘。前文提及該書的一個基本體例：先針對該篇所討論的制度，抉發其創制的精神，其次分析它在歷代實施的利弊得失，再而提出一個理想的新方案。宗羲所謂經世之學「必證明於史籍」，這種尋源溯流的分析方法就是最好的證明。宗羲的用意是：經書記載了中國古代各種禮俗制度，但制度延綿了兩千年，產生了許許多多變化。要探求制度的「變」，就必須回歸到歷史材料上去講。這樣一方面可

^⑭ 同前註書第13條，p.51。

^⑮ 同前註書第14條，p.53。

^⑯ 章學誠《文史通義》〈浙東學術〉，《章氏遺書》卷二，台北：漢聲出版社，1973，第一冊。

以避免盲目的尊崇上古三代，一方面也可以深入地汲取歷史經驗，在歷史傳統的基礎上創新。

從理學上講，宗羲寫《明儒學案》，「爲之分源別派，使其宗旨歷然」，「以有所授受者，分爲各案」³⁷，運用歷史的眼光來寫「理學史」，所以錢穆先生(1895-1990)稱《明儒學案》爲「講學術思想的一種專門史」³⁸。

再檢視一下宗羲的文集，當晚明文壇熱烈討論「復古」、「性靈」等問題時，宗羲卻集中力量寫史傳敘事文章。《南雷文定》〈凡例〉說：

余多敘事之文。嘗讀姚牧菴、元明善《集》，宋元之興廢，有史書所未詳者，於此可考見。然牧菴、明善皆在廊廟，所載多戰功；余草野窮民，不得名公鉅卿之事以述之，所載多亡國大夫。地位不同耳，其有裨於史氏之缺文，一也。³⁹

宗羲的文集，「所載多亡國大夫」，「有裨於史氏之缺文」，可見重點並不在體現某一種文學主張，而是要保存明清易代之際的歷史。以上的分析，旨在說明宗羲的經世之學、理學和文學，都體現出「尊史」的精神。這種精神是一種強烈的使命感，以及對於現實世界的人文關懷，亦即用儒家的仁心來改造國家社會。

前文提及，斯同受業宗羲之始，做的第一件大事就是讀二十一史。原來當時宗羲正準備恢復劉宗周的「證人講會」，提出窮究經史之學的新宗旨。很顯然地，這時宗羲並不鼓勵他往理學家探求性命之理的路子走，而是希望他著力研究史學；在斯同方面，也將發揚宗羲的史學視爲重責大任。斯同對他的朋友說：

嘗與同志言，吾輩既及姚江之門，當分任吾師之學。今同志之中，固有

³⁷ 《明儒學案》〈原序〉、〈凡例〉，P.10,18。

³⁸ 錢氏著《中國史學名著》，P.286，台北：臺灣商務印書館。

³⁹ 《南雷文定》P.1a。四部備要本。

不專於古文而講求經學者。將來諸經之學，不患乎無傳人，惟史學則願與吾兄共任之。^⑩

斯同「經世」和「尊史」的思想，既是受到宗羲的啓發，而他又很早就完全接受了《明夷待訪錄》的觀念與方法，我們可以理解到宗羲「政治改革」的理想，給他造成的衝擊，在他一生思想中產生的影響。只是當時天下形勢大定^⑪，種族統治已成事實，宗羲「如箕子之見訪」^⑫的願望落空了，滿洲人也漸次興起文字獄^⑬。在山雨欲來風滿樓之際，漢族士大夫即使有改革政制的理

⑩ 〈寄范筆山書〉，《石園文集》卷七，p.313。

⑪ 順治十六年鄭成功、張煌言由崇明入長江，陷鎮江，四府三州二十四縣望風納款，東南大震。崇明總兵梁化鳳赴援，破成功。成功遂出海取臺灣，瓜州、鎮江復歸滿清。事見《小腆紀年》附考19(順治十六年七月)壬午二十三日條，及魏源《聖武紀》捌。

⑫ 《明夷待訪錄》〈題辭〉，《黃宗羲全集》P.1。雄按：宗羲以「箕子」自比，無疑喻清聖祖為「周武王」，《尚書·洪範》歷有明據，無容爭論，故清初士林對宗羲的晚節頗有異同之論，全祖望在〈梨洲先生神道碑文〉、〈甬上證人書院記〉、〈答諸生問南雷學術帖子〉中，一再申辯宗羲的大節，而對於「箕子」「武王」的譬喻卻絕不置辯。後人迴護宗羲，說宗羲「待訪」是待新王之訪(梁啓超先生《中國近三百年學術史》主此說)是沒有必要的。祖望論宗羲的晚節：「士之報國，原有分限」、「大節無虧」、「觀其送萬季野北行詩，戒以勿上河汾太平之策，則先生之不可奪者又確如矣」(以上〈答諸生問南雷學術帖子〉)、「平生流離顛沛，為孤子、為遺臣，始終一節，一飯不忘君父，晚年名德巋然，翹車所不能致，遂為前代之完人，其為躬行，又何歉然？」(以上〈甬上證人書院記〉)、「終保完節」、「自以身遭國變，期於速朽」(以上〈梨洲先生神道碑文〉)，最後祖望說：「是固論世者所當周詳考覈，而無容以一偏之詞定之者也」。他認為：不能用一兩個詞語論定一位遺民的大節，而應該著眼於他實際的立身進退出處。宗羲從學術上、行為上都恪守一位遺民應守的原則，後人又何必於用語上斤斤致辯？其實，宗羲、斯同都有「國可滅，史不可滅」(黃百家〈萬季野先生斯同墓誌銘〉語)的思想，斯同與黃百家纂修《明史》又有何可議？宗羲說「蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂」，他不去計較個人名節是否會受到懷疑，著書倡議建立新制度，希望新政權能採納造福萬民，這種胸襟又豈是一般憑意氣、矜名節的人所可知的？

⑬ 據郭康成、林鐵鈞《清朝文字獄》，康熙三年以前共有七次文字獄，尤以順治四年(1647)僧函可《變紀》案、五年(1648)黃毓祺復明詩詞獄、和康熙二年(1663)莊廷鑑《明史獄》較重要。參該書p.287-294，北京：群衆出版社，1990。

想，付諸實行的可能性也微乎其微。政治改革既已不能立即實現，於是宗羲在康熙六年(1667)恢復證人講會，轉而尋求教育一途，希望透過學術的傳承，將儒家「變法」這件大事交由年輕學人在未來努力^④。他在證人講會中提倡經史之學，無疑是希望日後的變法能永遠以儒家思想及歷史經驗為源頭活水。從纂寫《明夷待訪錄》到恢復證人講會，宗羲的方針改變了，斯同自然也明白：他再怎樣研究古今典章法制，能「用為帝王師」恐怕亦如蓬萊方丈，渺不可期。不過，他們師徒都發揮了儒家守先待後的精神，而斯同繼續從關懷現實世界的心胸，堅持了史學的路線，用畢生精力，致力於「推研法制」和「考訂前史」兩件工作，可謂不負師門。同時，我們仍能很清楚地觀察到斯同心中實施政治改革的步驟。

就「推研制度」來說，他實踐了青年時期的雄心壯志，為了「訂為一代規模」，果然「盡取古今經國之大猷」來深入研究，並從「研究」擴及於「教育」，在京師屢開講會，講授歷代制度之學^⑤。而為了「斟酌其確當」，他寫了《歷代史表》、《廟制圖考》、《紀元彙考》、《讀禮通考》等書，對整個中國歷史制度問題細加考證，以求「一一詳究其始末」。考證是起點，而「定為一代之規模」則是最終目的。為了保證他的考證工作沒有偏差，他甚至一再深入去考證用作考證的材料，而著成《群書疑辨》、《石經考》等書^⑥。總括來說，他從「定為一代規模」的目標不斷向後退，為這個大目標進行艱鉅的準備工作——希望由考辨史料而詳研制度，再而訂定一代規模。斯同這種治學的雄心氣魄，確是非常驚人的。

④ 宗羲遂於康熙六年丁未[1667]恢復乃師劉蕺山的「證人講會」，參拙著〈黃宗羲恢復證人講會在學術史上的意義〉，刊《王叔先生八十壽慶論文集》，臺灣，臺北，1993.6。

⑤ 黃百家〈萬季野先生斯同墓誌銘〉：「後主講會於京師，每月兩會。至期輿馬駢集，先生布衣敝屣，從容就席，辨析歷代制度，若《通考》、《通志》諸書，脫口成文，執筆者手不停錄。」

⑥ 關於斯同的著作，可參全祖望〈萬貞文先生傳〉及梁啟超《中國近三百年學術史》。

就「考訂前史」來說，他爲了寫《明史》使「一代治亂賢奸之跡」^⑴呈現出來，採取和「推研制度」相同的方式，先用了極大的工夫蒐集、考證和鑑別資料，再而寫定《明史》。他在晚年時曾對方苞(1668-1749)說過這麼一段話：

史之難爲久矣，非事信而言文，其傳不顯。李翱、曾鞏所譏魏、晉以後賢姦事跡並暗昧而不明，由無遷、固之文是也，而在今則事之信尤難。蓋俗之偷久矣，好惡因心而毀譽隨之；一室之事，言者三人，而其傳各異，況數百年之久乎？……吾少館於某氏，其家有列朝《實錄》，吾默識暗誦，未敢有一言一事之遺也。長遊四方，就故家長老求遺書，考問往事，旁及郡志邑乘、雜家誌傳之文，靡不網羅參伍，而要以《實錄》爲指歸。……昔人於《宋史》已病其繁蕪，而吾所述將倍焉。非不知簡之爲貴也，吾恐後之人務博而不知所裁，故先爲之極，使知吾所取者有可損，而所不取者，必非其事與言之真而不可益也。^⑵

從這段話中可見斯同幾乎花了畢生的精力去了解明代歷史，因此他寫《明史》時所做的準備的工作也是十分浩大的。他遍讀史料、尋訪文獻，竟然以一人的精力做雙倍於《宋史》的工作。「先爲之極」四字，洵非虛語。他對歷史材料掌握的廣度和熟悉程度，和他共事的黃百家(1643-?)形容得非常生動。百家說：

於有明十五朝之實錄，幾能成誦。其外邸報、野史、家乘，無不遍覽熟悉。隨舉一人一事問之，即詳述其曲折始終，聽若懸河之瀉。蓋先生出生無他嗜好，侵晨達夜，惟有讀書一事，而又過目不忘，故其胸中所貯益富。……京朝諸大老，無不敬禮雅重。凡有古典故事，未諳出處者，質詢於先生，先生以條紙答之曰：「在某書某卷某葉。」檢書查閱，不

^⑴ 《方苞集》卷十二〈萬季野墓表〉，上海：上海古籍出版社，1983，上册p.334。

^⑵ 同前註。

爽錙銖，蓋不能使人不心服也。^④

斯同治學求博，絕非想以博炫人，而是希望用最客觀正確的方法，使一代的賢奸之跡顯現出來，冀使後人從明朝的亡國經驗中獲取教訓。換言之，他仍然堅守著一個世紀以前、王守仁昭示的「史以明善惡、示訓戒」的精神，透過歷史研究，印證真理。他所治的是「反求於心」的史學，不是「不求於心」的俗學。

宗羲替斯同的《歷代史表》作〈序〉說：

嗟乎！元之亡也，危素趨報恩寺，將入井中。僧大梓云：「國史非公莫知，公死，是死國之史也。」素以是不死。後修《元史》，不聞素有一辭之贊。及明之亡，朝之任史事者衆矣，顧獨藉一草野之萬季野以留之，不亦可慨也夫！^⑤

斯同對於史學和經世的苦心孤詣，確實和一般「朝之任史事者」是非常不同的；而他承繼王學遺緒、獨任國史之重的用心，亦恐怕只有他的遺民老師黃宗羲了解最深。

斯同承繼宗羲的學術思想，從《明夷待訪錄》的研討制度，轉而深入從事「經術史裁」^⑥，並且檢討明朝一代盛衰興亡和治亂賢奸，致力於艱鉅的史料考覈和編排功夫上，縱橫於浩瀚無垠的中國歷史文獻之中。到了達到「事信」的無可疑的地步之後，還要講究「言文」，用最恰當優美的文字將「事信」的成果呈現出來，以避免未來讀者的誤解。然而他心心念念的，仍是要寄望於未來，檢討歷代政治得失而定為一代之規模。他一生始終忠於年輕時立下的宏願。他所提倡的，的確不是「因時補救，如今所謂經濟云爾」的學問，而是貫通古今的經世之學。

^④ 黃百家〈萬季野先生斯同墓誌銘〉。

^⑤ 〈補歷代史表序〉，《黃宗羲全集》第十冊 p.78。

^⑥ 章學誠《文史通義》〈浙東學術〉：「浙東之學，雖源流不異而所遇不同，故其見於世者，陽明得之為事功，蕺山得之為節義，梨洲得之為隱逸，萬氏兄弟得之為經術史裁。」《章氏遺書》卷二，第一冊。

參、氣節

斯同生長的時代，是士風不振的明末清初。從明天啓到清康熙，短短數十年間，一批批沒骨氣的士大夫，先後投身於闖黨門下，繼而屈節於李自成(1606-1645)和滿洲人，追隨著爵祿奔走。作為一個處於亂世、飽看興亡的歷史家，斯同並沒有因此而懷疑真理的存在，反而益發堅持士大夫的氣節。劉宗周的殉國、黃宗羲的退隱，而至斯同的著史，都有一個崇氣節的精神在背後貫串著，而氣節亦成為浙東學術的重要精神支柱之一。

「氣節」講的是實踐。嚴格來說，它不是經世之學中的一個項目，清代二十多部《經世文編》中也沒有「氣節」這個部分；但實際上，它是推動經世思潮的重要動力。明末清初講經世之學的學者，大率為氣節之士。明朝末年，編纂《皇明經世文編》的陳子龍(1608-1647)，以投水殉國結束其生命。他用血肉和精神，為「氣節」與「經世」的合一，做了最悲哀與深切的詮釋。

氣節之士所堅持的是學術信仰和歷史文化的尊嚴。他們在任何世衰道微的時代，都以不屈不撓的精神追尋真理，並不僅止於在朝代遞嬗之際、嚴華夷之辨而已。像明末東林學者與闖黨抗衡，黨人遭遇橫逆，但他們的精神竟啓導了清初忠義氣節的大潮流。黃宗羲說：

數十年來，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠義之盛，度越前代，猶是東林之流風餘韻也。一黨師友，冷風熱血，洗滌乾坤，無智之徒，竊竊然從而議之，可悲也夫！^⑤

⑤ 《清史列傳》卷六八「儒林傳下一」「萬斯同傳」：「會詔修《明史》，大學士徐元文為總裁，欲薦斯同入館局，斯同復辭。乃延主其家，以刊修委之……斯同性不樂榮利，見人惟以讀書、勵名節相切劘。」（北京：中華書局，1987，第十七冊 p.5465）全祖望〈萬貞文先生傳〉：「康熙戊午，詔徵博學鴻儒，浙江巡道許鴻勳以先生薦，力辭得免。明年，開局修《明史》，崑山徐學士元文，延先生往。時史局中徵士，許以七品俸，稱翰林院纂修官，學士欲援其例以授之，先生請以布衣參史局，不署銜、不受俸，總裁許之。」《鮚埼亭集》卷二十八，上册 p.353。

「流風餘韻」四字，說明了東林學者對於忠義氣節精神的承先啓後的地位。全祖望將這種精神解釋得很好：

夫當波靡流極之世，而有人焉，獨自任以斯道之重，斯即因文而見，安得謂非中流之一柱哉！⁵³

像顧炎武著《日知錄》、黃宗羲著《明夷待訪錄》、唐甄(1630-1704)著《潛書》，都可以說是「因文見道」。他們的經世之學，都是發自於存在他們自身的氣節力量。換言之，如果沒有那種當波靡流極之世、獨自任以斯道之重的精神，恐怕他們也不會成爲一時代學術思想界的中流砥柱，而因文見道云云，也無從實現。

本節討論萬斯同的氣節，並不是因爲萬斯同像全祖望那樣，曾經寫過多少闡釋「氣節」概念的文章。如前所述，氣節講的是實踐，至於學術文字，則是藉以「見道」之「文」。我思考的問題是：是什麼樣的力量，促使斯同窮畢生之力研究經世之學？斯同經世之學的基本動力是什麼？我認爲，他和當代的大師鉅子一樣，就是以「氣節」爲中心力量的。衆所周知，他纂修《明史》，並沒有接受清政府「翰林院纂修官」頭銜⁵⁴，而是以「布衣」參與史局⁵⁵。在這進退出處的節骨眼上，他的態度和宗羲完全一致，我們看他赴京師前，宗羲給他的勉勵即可明瞭，全祖望(1705-1755)〈梨洲先生神道碑文〉：

觀其送萬季野北行詩，戒以勿上河汾太平之策，則先生之不可奪者又確如矣。⁵⁶

黃宗羲《南雷詩曆》卷二「送萬季野、貞一北上」(原注：己未)：

管村彩筆掛晴霓，季野觀書決海堤。卅載繩床穿皂帽，一篷長水泊藍溪

⁵³ 《明儒學案》卷五十八「東林學案一」，《黃宗羲全集》第八冊p.1375。

⁵⁴ 《鮚埼亭集》外編卷三十七〈李習之傳〉。

⁵⁵ 〈萬貞文先生傳〉：「自王公以至下士，無不呼曰「萬先生」，而先生與人往還，其自署祇曰「布衣萬斯同」，未嘗有他稱也。」同前註引書。

⁵⁶ 〈答諸生問南雷學術帖子〉，《鮚埼亭集》外編卷四四，下冊p.1331。

(原注：余所居地)。猗蘭幽谷真難閉，人物京師誰與齊。不放河汾聲價倒，太平有策莫輕題。⁵⁷

從詩的內容看，宗羲頗以得斯同為徒而感驕傲，而尤勉勵他堅持以前朝儒者自居，不要成為為新政權服務的士大夫。客觀地去了解，對漢民族而言，滿清不但是一个新的政權，而且是被中原士大夫視為夷狄的政權。漢族士大夫的進退出處，對個人來說是持節或失節的問題，擴而大之便成為「華夷之辨」⁵⁸，關係到整個民族尊嚴的問題。這樣的歷史環境使得士大夫堅持氣節顯得益形重要。換言之，在這個「波靡流極」的時代，一切文字語言的分辨和批判都沒有用，只有「進退出處」的行為表現才有具體而充實的意義。全祖望用「以任故國之史事報故國」一語，一針見血地指出了「氣節」作為斯同畢生治學的根本精神，他說：

方侍郎（雄按：方苞）……又謂先生（雄按：斯同）與梅定九同時，而惜先生不如定九得邀日月之光，以為泯沒。則尤大謬。先生辭徵者再。東海徐尚書亦具啓，欲令以翰林院纂修官領史局，而以死辭之。蓋先生欲以遺民自居，而即以任故國之史事報故國，較之遺山，其意相同，而所以潔其身者，則非遺山所及，況定九乎？侍郎自謂知先生，而為此言，何其疏也。（原注：先生嘗言：遺山入元，不能堅持苦節，為可惜。）⁵⁹

人不能苟活，但又豈可以苟死。斯同並沒有以死殉節，他將生命獻給故國，活下來用畢生的精力「以故國之史事報故國」，而他確然除了讀書著史之外，並沒有做其他的事，可以想見其精神氣魄凝聚之深。前文引黃百家的說法，指出斯同生平「無他嗜好，侵晨達夜，惟有讀書一事」可以證明。長期浸淫於儒學

⁵⁷ 《黃梨洲詩集》，香港：中華書局，1977，p.70。

⁵⁸ 當時如顧炎武《日知錄》、黃宗羲《明夷待訪錄》、呂留良《呂子評語》、《四書講義》、王夫之《讀通鑑論》，都討論到華夷之辨和「封建」的問題。按：封建制度和「尊王攘夷」有關，亦涉及華夷之辨的討論。並參何佑森師〈清代經世思潮〉一文。

⁵⁹ 全祖望〈萬貞文先生傳〉，同前引書，p.354-355。

之中，使他耿介的性情益加粹然。全祖望又說：

先生爲人，和平大雅，而其中介然。故督師之姻人，方居要津，乞史館於督師少爲寬假，先生歷數其罪以告之。有運餉官以棄運走道死，其孫以賂乞入死事之列，先生斥而退之。錢忠介公嗣子困甚，先生爲之營一衿者累矣，卒不能得，而先生未嘗倦也。父友馮侍郎躋仲諸子，沒入勳衛家，先生贖而歸之。不矜意氣，不事聲援，尤喜獎引後進，惟恐失之，於講會中，惓惓三致意焉。蓋躬行君子也。⁶⁰

斯同素負氣節、耿介不屈，固然從他的進退出處和行爲實踐可以證明；而我們從他的學術思想，更可以了解那種驅使他一生堅持氣節的力量。這力量的根源是儒學，即「身心性命之學」，即抱著關懷生民疾苦而做的學問。〈與從子貞一書〉說：

如身心性命之學，此猶飢渴之於飲食，固不俟言矣。至若經世之學，實儒者之要務，而不可不宿爲講求者。今天下生民何如哉？歷觀載籍以來，未有若是其憔悴者也。使有爲聖賢之學，而抱萬物一體之懷者，豈能一日而安居於此？⁶¹

斯同在信中屢屢提到「救民之患」、「以天下爲念」、「救時濟世，固孔孟之家法，而已飢己渴，若納溝中，固聖賢學問之本領也」。他認爲：儒者只有一套學問，沒有兩套學問。從「萬物一體」的身心性命之學到治經世之學，都是儒學所應講的。立德和立功是一而二、二而一的。斯同在〈海外遺集後序〉中稱許毗陵吳宗伯「盡節海外」、「成仁取義」，說：

其一生無日不以學爲事，故當危難之頃，即能碎首捐軀，無少濡忍。然則公之忠，公之學爲之也，豈與世之徒矜名節、激發於一時者比哉。⁶²

⁶⁰ 同前註。

⁶¹ 《石園文集》卷七，p.316。

⁶² 《石園文集》卷七，p.317。

能堅持為正大的學問，才能有正大的行節。單憑一時意氣激發出來的只是「矜名節」；將學問和生命連貫起來，終生不變，才是真氣節。所以，在斯同的觀念中，治學與修德，互為基礎：儒者懷抱著為天下蒼生的心，始能做聖賢的學問；而儒者所做的學問，亦是成為儒者進退出處的本源。他深知環境對於士人的影響力十分大，一時代士節愈隆厚，對士人愈具有風行草偃的力量；相反地，一旦形勢轉變，士風愈降，不願自持自重的士人就會愈多。所以士大夫不可以不以氣節自砥礪。他說：

士風之變易也，豈不易哉？方弘治之世，人人自愛，而尚名節、重廉恥，豈不誠忠厚之俗耶？及劉瑾一出，向時之大僚，遂蒙面濡首，爭先屈膝而不恤。而高銓之子，至自劾其父，衣冠變為異類，何其甚哉！乃知若輩之在先朝，非果能自立也。幸士習方隆，故不至於敗露耳。一旦隄防既壞，遂放溢決蕩，而不可收拾矣。然則中材之士，處盛朝而保其名行，遇濁世而決其防檢者，何可勝數？⁶³

斯同認為，大部分的明朝士大夫都只能像風下之草，隨著環境的改變（處盛朝或遇濁世）而轉折，能「保其名行」者亦不過隨人俯仰而已，真能為草上之風的士大夫只是少數，而且只有遇到衰世才得以顯現其節操。這樣說來，那些「處盛朝而保其名行」、未經過嚴酷現實的考驗的士大夫，實在不必誇耀自己如何有名節德行，惟有身處於舉世混濁的時代，仍能不屈不撓的人，才是有真風骨、真氣節的英雄豪傑。在明末這樣的時代，斯同認為天下尤需要狂者。他說：

今之天下，不狂者何限？使有一狂者出乎其間，視夫佻佻僂僂、偃偃嚮嚮折於公卿前者，不猶為賢哉？吾正疾今世之人不能狂耳。果其能狂，猶不失古志士之概。而世顧以為怪，甚矣，天下之惑也。⁶⁴

⁶³ 〈讀高銓傳〉，《石園文集》卷五，p.287。

⁶⁴ 〈送劉鼇石南還序〉，《石園文集》卷七，p.319。

綜上所述，顯然地，斯同畢生鑽研經史所載的歷代制度，但並不僅僅注意到「治法」，也注意到「治人」的重要性。前文論及，宗羲提出「治法」是儒家的「法」而非法家的「法」，其差異即在於儒家同時對於「人」、「心」有著的強烈關懷。一代政治的升降隆污，「法」的完善建立與否固然重要，但有時候「人」的問題也不可忽視。斯同分析明代國運的升降，說：

至大禮議定，天子之視舊臣元老，真如寇讎。於是詔書每下，必懷忿疾，戾氣填胸，怨言溢口；而新進好事之徒，復以乖戾之性佐之。君臣上下，莫非乖戾之氣。故不十數年，遂致南北大亂，生民塗炭，流血成渠。蓋怨氣之所感，不召而自至也。由是觀之，和氣致祥，乖氣致戾，豈不諒哉？故愚嘗以大禮之議，非但嘉靖一朝升降之會，實有明一代升降之會也。^{⑥⑤}

嘉靖朝「大禮議」事件，世宗認為尊興獻王為皇考是合法，大臣們認為尊孝宗為皇考才算合法，朝廷對於禮制中「法」的問題起了爭端。但解釋和運作禮制的是「人」。果真人與人之間爭端一起，是非對錯還未討論出結果，內朝外廷已相互對立起來，結果整件事件以悲劇告終^{⑥⑥}。斯同特別從「乖戾之氣」，指出這歷史事件是「有明一代升降之會」，原因在於：政治不是由一人而是由眾人作成的，即黃宗羲所謂「夫治天下猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許」^{⑥⑦}，政壇勢力一旦爭持不下，曠日持久，不但消耗了推動國家運作的力量，而且鬥

^{⑥⑤} 〈書楊文忠傳後〉，《石園文集》卷五，p.289。

^{⑥⑥} 嘉靖大禮議一事，主要是明武宗無嗣而崩，孝宗亦沒有其他皇子，閣臣們推定迎立憲宗子興獻王的長子厚熄入嗣，是為世宗。厚熄既入嗣孝宗，即係以皇太子的身分繼位，但世宗卻堅持以興獻王的資格登位，並尊興獻王為「皇帝」，生母蔣氏為皇后。從迎立開始，一直到嘉靖三年，朝臣以楊廷和為首的一派，和支持世宗、以張璁為首的一派相爭持。最後世宗更定大禮，稱孝宗為皇伯考，皇太妃為皇伯母，興獻王為皇考，王妃為聖母。世宗並罷楊廷和職，抗疏力爭的廷臣有十七人被杖死，一百九十多人下獄。詳參《明史稿》，或陳捷先《明清史》第三章，台北：三民書局，p.67-68。

^{⑥⑦} 《明夷待訪錄》〈原臣〉，《黃宗羲全集》第一冊p.5。

爭意識日烈，人人都歸結於自私自利，互相殘害，促成了人心的腐化。具而言之，中央政府由人運作，全國各地地方政府也是由人運作，所謂徒法不能以自行，一旦人心腐化了，真正的「治法」又如何能建立？明末清初的學者每注意「吏治」的問題，就是由於這緣故。顧炎武(1613-1682)慨歎「士大夫之無恥，是謂國恥」⁶⁸，可見明末社會人心問題的嚴重。黃宗羲《待訪錄》特別提出「吏胥皆用士人」⁶⁹，即希望透過士人的教育，來糾正吏治的貪污腐敗。斯同也認為天下官吏都缺乏保育萬民的仁心，以致吏治難言。若天下的士人都能以仁人之心為出發點，關懷他人，自我砥礪，又何至於此？斯同說：

今天下吏治難言矣！使有仁心為質，確然為斯民託命者，豈非當世之麟鳳哉？⁷⁰

斯同慨歎讀書人學而優則仕，但能懷抱為斯民託命的仁人之心者，卻永遠是那麼少，那麼吏治的問題又如何能得到解決？生民的憔悴又如何能得到改善？由此我們可以了解到，斯同的崇重氣節，強調了在世風日變的時代中、讀書人必須耿介自重、自立於世，同時也指出了士節的墜污，是直接干係到國家的安定和萬民的幸福的。

結 論

1. 萬斯同懷抱著一個非常遠大的理想來治經世之學。他繼承了王學的宗旨，接受了黃宗羲開拓的新方向，訂下創立一代規模、彰顯一代治亂的終生目標，投注畢生的精力去實踐。這是值得後人欽佩的。

2. 斯同認為歷史上的治亂興衰，制度和人佔了同樣重要的位置。他的兩項

⁶⁸ 《日知錄》卷十七「廉恥」，《原抄本顧亭林日知錄》，台北：文史哲出版社，1979，p.387。

⁶⁹ 《明夷待訪錄》〈胥吏〉，《黃宗羲全集》第一冊，p.43。

⁷⁰ 《石園文集》卷八〈循吏高公傳〉，p.326上。

工作「推研制度」和「纂著明史」，前者側重「法」，後者側重「人」，恰好和他的經世思想相符合。

3. 斯同的「氣節」，是他治經世之學的根本動力，其中包括了以遺民自居，以任故國之史事報故國，耿直不阿、獎進後學。在當時衰頹的士習士風中，他做了示範性的榜樣。

4. 綜合來說，斯同的經世思想，是要透過歷史研究來建立儒家之大法、大規模，實踐政治改革，透過推崇氣節來砥礪士節、轉變士風，促進國家政治運作。制法、尊史和氣節，是斯同經世之學的三個大支柱。

