

# 黄宗羲的“上帝”观

## ——兼论其对天主教的态度

贾庆军

(宁波大学 文学院历史系, 浙江 宁波 315211)

**摘要:**黄宗羲继承了儒家传统中“天”的观念,“天”是一个非人格的至善至高之存在,不可以人事事天,任何人格或神格的“天”都是对“天”的降格。而“上帝”则是接近人格或鬼神之存在,已经丧失了至高无上性。所以,黄宗羲不会接受西方“天主”或“上帝”之本质,直斥之为谰言邪说。

**关键词:**黄宗羲;天;上帝;天主教

**中图分类号:**B249.3

**文献标识码:**A

**文章编号:**1004-7387(2008)03-0214-03

### 一 黄宗羲与天主教的接触

据考证,黄宗羲的几位好友如魏学濂、瞿氏相等都是天主教徒。魏学濂受其父魏大中及其东林党同志影响,对传教士有好感。而且他还与著名的天主教徒朱宗元共同校正耶稣会士孟儒望所述的《天学略义》,据说魏氏很可能在此之前就加入了天主教,否则不会拥有编校耶稣会士著作的资格。<sup>[1]</sup>南明重臣、大学士瞿式耜(1590—1651)也同传教士过从甚密,他本身就是天主教徒。<sup>[2]</sup>瞿式耜是与利玛窦最亲近的中国友人之一——瞿汝夔的侄子。在一定意义上,正是瞿汝夔推动了天主教在华传教策略的转变,即建议利玛窦最好穿儒服而不是和尚服去传教。并且瞿汝夔还利用他在官场上的关系为利玛窦宣传引荐,为利玛窦进京铺平了道路。<sup>[3]</sup>而瞿式耜却比他这个伯父名气还大,他先是万历进士、崇祯户科给事中,后为南明吏、兵两部尚书,临桂伯、武英殿大学士、少师兼太子太师。他与传教士素来交好,可能在天启间受洗入教。<sup>[4]</sup>而黄宗羲与他交情甚厚,当瞿氏南下出任广西巡抚,匡扶南明时,黄氏亲自送他至金陵湖头。<sup>[5]</sup>

除了这些接触西学的途径,黄宗羲还同耶稣会士有过直接的交往。据考证,黄宗羲曾与汤若望相识于北京,一番交谈,令黄宗羲对汤若望的历算知识大为折服,大有将汤氏视为自己历算学启蒙老师之意。并且汤若望还送了一个日冕给黄氏,黄氏甚是珍爱。<sup>[6]</sup>

此外,黄宗羲还从梅郎中那里得到一个传教士转赠给他的龙尾砚。黄氏将之看成“绝品”,后来不小心遗失,大为痛心,但十年后,又戏剧性地复得,并赠与吕留良。足见黄宗羲对此砚之重视。<sup>[7]</sup>

有了这些天主教徒好友,还有与耶稣会士的直接接触,黄宗羲或多或少了解天主教及其教义。那么他是怎么看待天主教的呢?他评价天主教的标准又是什么呢?

### 二 黄宗羲的“上帝”观

在黄宗羲的著述中,极少提到天主教。这已经向我们传递了一个信息,西方宗教信仰对他来说可能是无足轻重的,也对他所服膺的王道圣学构不成威胁。我们能找到的他对天主教的只言片语,也是在他批判禅学等其它学说时捎带提及的。较有代表性的就是其晚年所写的《破邪论》中的论说。

从他《破邪论》的题辞中,我们就能看出他的基本态度。他说,在他完成那部囊括先王之道的《明夷待访录》三十年后,“方巾待尽,因念天人之际,先儒有所未尽者,稍拈一二,名曰破邪。”<sup>[8]</sup>我们可以这样认为:《破邪论》可能是其《明夷待访录》的补遗。如果说《明夷待访录》是其多年前建立起来的圣学大厦的话,《破邪论》则是对大厦某个角落的修缮。因此,在他最后这部文集里,内容杂陈,已经不仅仅是在“破邪”。与“邪”相关的文章只有上帝、魂魄、地狱等三篇;赋税、科举两篇文章是对《明夷待访录》

收稿日期:2007-10-23

基金项目:本文为浙江省社会科学重点研究基地“海洋文化与经济研究中心”重点课题《明清之际西学东渐与浙江学人》(06JDHY001-3Z)阶段性成果。

作者简介:贾庆军(1974-),男,河北望都人。宁波大学文学院副教授,史学博士。

内问题的再思考；而其中的分野、唐书二篇却像是心血来潮、偶然为之的考证辨谬之作；从祀与骂先贤两篇则可以看成是对某种时风流弊的评论。可以看出，其中能够算得上是对《明夷待访录》之补充的，大概有上帝、魂魄、地狱、赋税、科举等五篇，从祀篇勉强也可以列进来。余下三篇考误、评论之作则有偶然凑数之嫌。可能黄宗羲年事已高，觉得犯不着为这几篇文字分门别类，分类集册了，即使有点乱，也只能请后学原谅了。如其题辞最后所言，酌古、美芹之事与他已无缘了，“顾余之言，遐幽不可稽考。一炭之光，不堪为邻女四壁之用。或者怜其老而不忘学也。”<sup>[10]</sup>这一方面是表达自己不辍笔耕之志，一方面又有些精力不继，力有不逮的感觉。所以，他最后给我们留下的是一部题目较为混乱的杂集。

按照惯例，一代大儒最后的著作，要么非常重要，要么无关宏旨。根据以上分析，黄宗羲显然属于后者。那么将“上帝”放在这部无关紧要的文集里进行论说，黄宗羲对天主教的基本态度已经很清楚了。至于他具体的态度，我们分析了这篇文章之后就会知晓。

在《上帝》篇中，黄宗羲首先提出了他所理解的儒家“上帝”观，“天一而已，四时之寒暑温凉，总一气之升降为之。其主宰是气者，即昊天上帝也。”<sup>[11]</sup>很清楚，在黄宗羲这里，“天”、“气”、“上帝”是那个最高本原的不同称呼。<sup>[12]</sup>如果说黄宗羲思想体系的核心就是“气一元论”，<sup>[13]</sup>我们也可以称它为“上帝一元论”。那么黄宗羲这个“上帝”又是什么样的呢？

黄宗羲所谓的“上帝”，也就是“气”或“天”，究竟是什么呢？它具有什么特征呢？上文已经说得很清楚，“气”或“天”就是主宰，它包含孕育了天地万物。黄宗羲说，天地间“全是一团生气，其生气所聚，自然福善祸淫，一息如是，终古如是，不然，则生灭息矣。此万有不齐中，一点真主宰，谓之‘至善’，故曰‘继之者善也’。”<sup>[14]</sup>可见，这个主宰通过其“至善”之本质化育了天地万物。不仅如此，它还规定好了万物的高低尊卑之秩序，“知觉之精者灵明而为人，知觉之粗者混浊而为物。”<sup>[15]</sup>可见，黄宗羲的“气”包含了朱熹的“理”和“气”的全部内容，它即能创造形式，也能提供质料，是一个名副其实的全能主宰。有时黄宗羲也称这一主宰的本质为“仁”或“仁义”，“天地生万物，仁也。”<sup>[16]</sup>“天地以生物为心，仁也。其流行次序万变而不紊者，义也。仁是乾元，义是坤元，乾坤毁则无以为天地矣。”<sup>[17]</sup>“舜之明察，尽天地万物，皆在妙湛灵明之中……由此而经纶化裁，无非仁义之流行。”<sup>[18]</sup>那么，具有“仁”或“善”本质的“天”、“气”或“上帝”有没有区别呢？

“天”与“气”的区别不大，有形之“天”就是“气”凝聚时的状态，无形之“天”就是“气”。那么“天”与“上帝”的区别怎样呢？要回答这一个问题，首先牵涉到的是“天”可不可以是人格之存在的问题。在黄宗羲以及以往的儒学大家那里，天人是必须要区别开来的。如果把“天”想象成神鬼式的存在，并在世间加以祭祀膜拜，那么这实际上是对“天”的一种降低。因为无论是神还是鬼，

都是人或物的一种伴生物。而它们根本就不可能与“天”相等或取代“天”。因此，无论是人格意义上的“天”还是鬼神意义上的“天”，都是对天的一种降低，都有损于天的至善至尊本质。这种观念在黄宗羲的《孟子师说卷七·民为贵章》和《孟子师说卷一·明堂章》中表达得较为明显。在《民为贵章》中，他说，“天地间无一物不有鬼神，然其功用之及人，非同类则不能以相通。社稷二气，发扬莽盪，如何昭格，故必假已死龙弃之人鬼，与我同类而通其志气。是故配食者，非仅报其功也。……吾与祖宗同气，藉其配食，以与天地相通。今乞城隍土谷，……亦犹句龙、弃之配食一方耳。盖城隍土谷之威灵，非人鬼不能运动也。”<sup>[19]</sup>既然万事万物产生时就都有自己的鬼神，那么，无论是人或物，还是其鬼神，都是“天”这一主宰下的产物，因此它们皆低于天。就人来说，人可以借助鬼神与天地相通。但由于人神两界不同类，不能直接相通，这就需要一个中介者。这一中介者就是死去的著名人士。当人们将句龙、弃等著名人士作为社神和稷神的世间代表而供奉起来时，人们不仅仅是在纪念他们的功勋，而且也是藉此而与社神和稷神相沟通，进而与天地相通。由此类推，人们祭祖、供城隍等一系列的祭祀行为就都有通神、通天地之功用。在这种祭祀行为中，人、鬼神、天的界线分明，等级明显。既然人们可以通过用世间的人物作为各种鬼神的象征来祭祀膜拜众鬼神，那么能不能找到“天”在世间的象征，从而通过祭祀它来表达对“天”这一最高主宰的崇敬呢？

在《明堂章》中黄宗羲谈到了这种可能。他说：“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”<sup>[20]</sup>周公通过在南郊祭祀后稷来敬天。后来发展成通过敬祖来敬天，“人莫不本乎祖，祖一而已，尊无二上，故曰率义而上至于祖，祖尊而不亲，是所以配天也。”<sup>[21]</sup>

正是在祭天礼仪中，我们看到了“天”与“上帝”的明显区别。“天”与“上帝”不是同一的吗？为什么郊祀以配天，宗祀明堂以配上帝？“盖祭天于郊，以其荡荡然，苍苍然，无乎不覆，无乎不见，故以至敬事之。郊也者，不屋者也，达自然之气也。扫地而祭，器尚陶匏，不敢以人之所爱奉之，远而敬之也。”<sup>[22]</sup>可见，郊祀“天”以及不用人事以奉天，都是为了凸显天人之差异，突出人对“天”之敬畏。对于这一“尊无二上”主宰，必须以“尊而不亲”的方式祭之，祭祖亦是如此。然而人们可能会碰到这样的问题，如果一个他们非常敬爱的领袖去世了，应该把他看作什么样的鬼神之代表祭祀呢？若以天来配之，一则会冒犯祖先，因为祖先只有一个，“天”也只有一个，不能通过多个祖先之祭祀来祭天；二则事天过于严肃和恭敬，不足以表达对亲如仁父的领袖之热爱。但是，若以其它较低的神来配他，又觉得委屈他。比如对周公来说，“周公之摄政，仁乎其父，欲配之郊，则抗乎祖，欲遂无配，则已有仁父之心。”<sup>[23]</sup>怎么办呢？这时人们就引进了“上帝”的概念，“于是乎名天以上帝以配之。上帝也者，近人理者也。假令天若有知，其宰制生育，未必圆颅方趾耳鼻气息如人也。今名之帝，以人事天，

引天以近之,亲之也。”<sup>④</sup>人们所设想的这个接近人格的“上帝”既有天之威严,又有人之亲切,人们可以用人之所爱来供奉之。于是,通过祭祀,“上帝”与“天”的区别就出来了。“天”是至高无上的存在,高于任何鬼神和人属。人们只能通过祭祖或原初之神(如后稷等)来祭天,以配天之至尊至敬。而“上帝”则具有了人或鬼神之特征,它是被用来象征那些非祖先的,然而又崇高类似祖先的仁德广施之圣王先贤的。虽然说“天”、“上帝”是一个本原的不同称呼,然而在黄宗羲的心目中,“天”与“上帝”已经有了等级之分。这个亲近人的上帝已经沾染了人格或者神鬼的气息,与至善至尊的“天”比起来就有些逊色了。所以,“上帝”不能郊祀之,“不可以郊,故内之明堂。明堂,王者最尊处也。仁乎其父,故亲于天。天有帝名,则祭之明堂,亲与敬兼之矣。……故郊曰昊天,明堂曰昊天上帝,天人之分明也。”<sup>⑤</sup>到了这里,我们就很清楚了。昊天与昊天上帝,虽指一物,但其区别已经是天人之别了。这可能也就是几千年来中国一直尊奉“天”而不是“上帝”的个中原因所在。

### 三 黄宗羲对天主教“上帝”之态度

由此我们再回到《破邪论》之《上帝》篇,黄宗羲先用昊天上帝的唯一性批判了《周礼》、纬书的五帝说,郑康成的五天说以及佛家的诸天说。然后他提到了天主教,对于天主教“仰佛而崇天”他是没有意见的,他所批判的是天主教将“天主”人格化或神化,甚至立其像而记其事。这样的“天主”与黄宗羲所理解的“天之主宰”大相径庭。如前所述,黄宗羲对于人格化以及神化的“天主”肯定是持否定态度的,在他及其背后的儒家思想传统中,人格化或神鬼化的“天”已经是对“天”的降格,即使这一“天主”是万神之神,也只是个被降格了的神,这样的“天主”已经不是原来意义上的至高无上之存在。所以黄宗羲会讥讽这个“天主”不过是人鬼而已,真正的“上帝”或“天”已经被抹杀了。<sup>⑥</sup>

如果说来华的传教士所具有的知识结构也分为体用两端的话,那么其自然科学就是“用”,天主教信仰就是“体”。可以看出,在中学之“体”与当时的西学之“体”之接触中,天主教并没有被儒家大师当作一个旗鼓相当的对峙,他们站在“天”这一至尊无上的塔顶上,以居高临下之姿态,轻蔑地嘲笑着那些将“天”搞成人鬼式之“天主”或“上帝”的传教士们。

#### 参考文献:

- [1][4] 黄一农:《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》,上海古籍出版社2006年版,第217、313-323页。  
[2] 王基民:《明清之际浙东学人与耶稣会士》,见陈祖武等主编:

《明清浙东学术文化研究》,中国社会科学出版社2004年版,第133、134页。

- [3] 江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社1987年版,第14、17页。  
[5] 黄宗羲:《思旧录·瞿式耜》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》,浙江古籍出版社1985年版,第一册,第383、384页。也见王基民:《明清之际浙东学人与耶稣会士》,见陈祖武等主编:《明清浙东学术文化研究》,第134页。  
[6] 徐海松:《清初人士与西学》,东方出版社2000年版,第281-283页。  
[7] 徐海松:《清初人士与西学》,第284-287页。也见夏晓琦:《黄宗羲与西学关系之探讨》,吴光编:《黄梨洲三百年祭——祭文·笔谈·论述·佚著》,当代中国出版社1997年版,第172页。  
[8][9] 黄宗羲:《破邪论·题辞》,《黄宗羲全集》第一册,第192、192页。  
[10][25] 黄宗羲:《破邪论·上帝》,《黄宗羲全集》第一册,第194、195页。  
[11] 在其它地方黄宗羲也论及到这三者的同一。他在《孟子师说卷一·明堂章》里写道:“天有帝名,则祭之明堂,亲与敬兼之矣。或曰:郊前曰天,后曰上帝,何也?曰:天、上帝一耳,不通言则若两物然,故郊曰昊天,明堂曰昊天上帝,天人之分明也。”《黄宗羲全集》第一册,第54、55页。在《孟子师说卷四·人之所以异章》中他又说:“天以气化流行而生人物,纯是一团和气。”《黄宗羲全集》第一册,第111页。在《孟子师说卷五·尧以天下与舜章》中他说得更明白:“四时行,百物生,其间主宰谓之天。所谓主宰者,纯是一团虚灵之气,流行于人物。”《黄宗羲全集》第一册,第123页。  
[12] 这一核心思想在黄氏的著作中屡见不鲜,如“覆载之间,一气所运,皆同体也。”《孟子师说卷一·庄暴见孟子章》;“天地间只有一气充周,生人生物。”《孟子师说卷二·浩然章》。  
[13] 黄宗羲:《孟子师说卷三·道性善章》,《黄宗羲全集》,第一册第77页。在《孟子师说·道性善章》的后半章,黄宗羲再次强调:“天之所赋,原自纯粹至善。”《黄宗羲全集》第一册,第78页。  
[14][17] 黄宗羲:《孟子师说卷四·人之所以异章》,《黄宗羲全集》第一册,第111、112页。  
[15] 黄宗羲:《孟子师说卷四·三代之得天下车》,《黄宗羲全集》第一册,第90页。  
[16] 黄宗羲:《孟子师说卷一·孟子见梁惠王章》,《黄宗羲全集》第一册,第49页。  
[18] 黄宗羲:《孟子师说卷七·民为贵章》,《黄宗羲全集》第一册,第160、161页。  
[19][20][21][22][23][24] 黄宗羲:《孟子师说卷一·明堂章》,《黄宗羲全集》第一册,第54、54、54、54、54、54-55页。

# 黄宗羲的“上帝”观——兼论其对天主教的态度

作者: [贾庆军](#)  
 作者单位: [宁波大学, 文学院历史系, 浙江, 宁波, 315211](#)  
 刊名: [船山学刊](#)  
 英文刊名: [CHUANSHAN JOURNAL](#)  
 年, 卷(期): 2008, ""(3)  
 被引用次数: 0次

## 参考文献(18条)

1. [黄一农](#) [两头蛇—明末清初的第一代天主教徒](#) 2006
2. [王慕民](#) [明清之际浙东学人与耶稣会士](#) 2004
3. [江文汉](#) [明清间在华的天主教耶稣会士](#) 1987
4. [黄宗羲](#) [思旧录·瞿式耜](#) 1985
5. [王慕民](#) [明清之际浙东学人与耶稣会士](#)
6. [徐海松](#) [清初人士与西学](#) 2000
7. [徐海松](#) [清初人士与西学](#)
8. [夏瑰琦](#) [黄宗羲与西学关系之探讨](#) 1997
9. [黄宗羲](#) [破邪论·题辞](#)
10. [黄宗羲](#) [破邪论·上帝](#)
11. [黄宗羲全集](#)
12. [孟子师说卷二·浩然章](#)
13. [黄宗羲](#) [孟子师说卷三·道性善章](#)
14. [黄宗羲](#) [孟子师说卷四·人之所以异章](#)
15. [黄宗羲](#) [孟子师说卷四·三代之得天下章](#)
16. [黄宗羲](#) [孟子师说卷一·孟子见渠惠王章](#)
17. [黄宗羲](#) [孟子师说卷七·民为贵章](#)
18. [黄宗羲](#) [孟子师说卷一·明堂章](#)

## 相似文献(10条)

1. 期刊论文 [潘起造](#) [论黄宗羲新民本思想的启蒙意义及局限 -浙江学刊2006, ""\(5\)](#)

黄宗羲的《明夷待访录》对传统民本思想有六大突破:把维护天下人的“自私”、“自利”作为为君之“本”;把“在万民之忧乐”作为“公天下”的基本诉求;将民本思想中尊重民意的观念上升到尊重民众权益的思想;认为“以民为本”就是君为民设、君是民仆;君臣都是为天下人服务的,因而是师友关系;提出“有治法而后有治人”的政治观念。由此可见,黄宗羲政治思想的理论基础虽是中国传统文化中的民本思想,但他从传统民本思想中得出的进行社会改造的政治结论,却超越了民本思想,是具有民主启蒙意义的新民本思想。但用近代民主思想来考察,在黄宗羲的《明夷待访录》中没有人权观念;没有“主权在民”的观念;虽然看到了君主专制统治的弊端所在,但并没有真正看到中国社会发展的前进方向。正是由于黄宗羲新民本思想中的这些历史局限性,所以它没有也不可能成为引发中国近代民主革命的理论。

2. 学位论文 [吴海兰](#) [经学与黄宗羲史学](#) 2004

黄宗羲的经史之学是明末清初“天崩地解”时代的产物,是当时学术思潮中的重要组成部分。与翻天覆地的社会变化相适应,学术领域也发生了相当大的演变,主要体现为王学式微,经世致用的经史之学兴起。思想家们认为经史相通,才能更好地发挥救世的作用。明末清初史学的研究比较充分,所以本文主要总结了其时经学的特征:一是通经学古以明道,二是汉宋兼采并兼批。

黄宗羲的经史之学与浙东尊经重史的传统有着渊源关系,并受到黄氏父辈的熏陶。

黄宗羲的经学深刻地影响了其史学。其中以易学、春秋学与孟子学说对史学的影响最为突出。易学十二运与孟子的一治一乱学说共同影响了黄宗羲对历史运动观的认识,其中以后者为主体;易学的通变思想与对人事作用的重视还影响到黄宗羲的历史盛衰论;孟子的仁义理论与批判精神则影响了黄宗羲的社会史观;易学、春秋学与孟子学说还从不同方面影响了其学术思想;《春秋》学所衍生的正统观念与夷夏之辨,则影响了黄氏的历史编纂学思想。

黄宗羲的经史之学具有如下特征:首先是“学必原本于经术”,他倡导穷经,会归于一;在经传关系上主张“屏去传注,独取经文”;并具有鲜明的心学色彩。其次是“经术所以经世”与“言性命者必究于史”,他主张经学应具有经世的功能,这需要通过史学来予以落实。再次是其史学批判体现出全面性、深刻性、时代性,成为时代的最强音之一。

3. 期刊论文 [蔡家和](#) [牟宗三《黄宗羲对于天命流行之体之误解》一文之探讨 -湖南科技学院学报2006, 27\(1\)](#)

—前言[1]

本文拟对于牟宗三先生对黄宗羲思想之理解,作一不同的表述.先谈论牟先生此文的内容,再对其看法进行讨论,以见黄宗羲思想是否真如牟宗三先生所言,守不住师说,而为下堕之学.在此吾人写作的方式,乃不同于牟宗三先生所言,认为黄宗羲守不住师说,所以吾人须先就黄宗羲思想与其师刘蕺山之思想作一比较,特别是天道论(理气论)方面,看是否有距离,以视黄宗羲对于天命流行之体之义理是否真真误解.

#### 4. 期刊论文 张实龙 论黄宗羲政治学说的内在逻辑和历史意义 -浙江万里学院学报2003, 16(5)

文章从《明夷待访录》的中心命题“立君为天下”而出,分析了黄宗羲政治学说的内在逻辑,即从人的生命需要出发,彻底否定君主“家天下”和“无君主主义”,主张“立君为天下”,兴公利除公害,最终成就“人各自私”、“人各自利”.为保证“立君为天下”的实现,黄宗羲既不主张以“天”来约束君权,也不提倡道德来规范人主,而是从权力的分配、法律的制定、舆论的监督、制度的建立等方面来制衡君权.在此基础上,也分析了黄宗羲“以君为天下”政治学说的历史影响和意义.

#### 5. 学位论文 吴增礼 《明夷待访录》的待访对象辨析 2008

《明夷待访录》集中体现了黄宗羲的政治哲学.然而,学术界对《明夷待访录》是等待清王朝的君主还是汉族君王来访,尚无定论.

学术界讨论《明夷待访录》的待访对象尽管得出了不同结论,但观其论证过程和所持依据,主要有三种,笔者对此要一一辨析:

一是把《明夷待访录》书名中的“明夷”和“题辞”的“明”简单理解为“明朝”,“夷”等同为满清政权,并由此推断黄宗羲是在强调华夷之辨.实际上,“明夷卦”和“夷之初且,明而未融”是指若处于一个险恶的境遇,人不仅要执著于自己的追求,也需要善于避其锋芒,明哲保身.因此,二者的原意是指导人在特殊条件下如何为人处事,与“夷夏之辨”没有直接的关联.

二是根据“箕子之见访”一语判断黄宗羲是等待清朝君主的访问.箕子待访的是通过革命推翻其宗国,弑其两国君.王冕待访的是推翻元政权的汉人朱元璋.就种族而言,二人待访的指向截然相反.黄宗羲在《明夷待访录》中同时运用这两个典故,说明他不是刻意通过这两个典故来隐喻他的待访指向.实际上,箕子和王冕待访的根本目的相同,都是以“万民”为重;二者的处境遭遇也相同,都怀才不遇.黄宗羲与二人的处境、遭遇及志向、理想十分相似.黄宗羲开门见山地运用这两个典故,并用“明夷”卦来给《待访录》命名,应该只是表明黄宗羲希望他人了解他之艰难处境的良苦用心,并非刻意用此表达他的待访对象.

三是有些学者认为,在黄宗羲看来,明朝还有复兴之可能.甲申之后,黄宗羲义无反顾地追随南明鲁王,参加抗清复明的斗争.但被奸党把持的南明朝廷毫无匡复之意.至康熙初年,南明诸政权都遭受了毁灭性地打击,因此黄宗羲认为复明无望,这从他在《明夷待访录》中屡次表现对代明而兴的清朝这种既成事实的承认,也可以看出来.

黄宗羲待访的“后王”是清朝君主.从黄宗羲在《留书》和《明夷待访录》中对清廷的称谓之变化,从他同时代及后世的人对其书和其人的指责,从君王统治的合法性——“人主受命于天”的天命观和统治的合理性——“后之圣王安富天下”的帝王使命感,从他最初强调夷夏之辨到从文化上认同清朝,从他对二十年后进入盛世时期的预测与印证,可以看出黄宗羲的待清访问是无疑的.

虽然黄宗羲待访的是清朝君主,他也有极强的“传道”“济民”之“职志”,但是他不能直接出仕清室,也不能公开直言他是等待清君的访问,因为他还有很深厚的故国之情,对父、母的孝道,与师、友的情义和对气节之荣的向往等情感负担.黄宗羲没有彻底摆脱这些情感的束缚,实现对清朝的“情感认同”.此时,情感成为一种既定的力量和限制的给定,与“理性认同”发生着激烈尖锐的冲突,使黄宗羲的每一次抉择不但不能随心所欲,相反是非常艰难的.

#### 6. 期刊论文 王丽梅, WANG Li-mei 黄宗羲法制思想探微 -湖南城市学院学报(人文社会科学版)2006, 27(4)

黄宗羲的法制思想,一方面指陈和批判了专制制度下“一家之法”的种种弊端,弊端之大是保护君王一人一姓之私,成为君王专制的护身符;另一方面对“天下之法”进行了精心的构想和设计,指出真正的法律应兴“公利”、除“公害”,保护天下人的利益.黄宗羲无论是对传统法律的反思与批判,还是对新法的设计与构想,都闪烁着深刻的智慧和耀眼的光芒,散发着近现代的气息.

#### 7. 期刊论文 黄天美, Huang Tianmei 黄宗羲佚文《长啸斋摹古小技序》辨析 -浙江社会科学2010, ""(3)

本文介绍了新发现黄宗羲佚文《长啸斋摹古小技序》一篇,并对此文的真实性进行了论述.同时描述了印谱《长啸斋摹古小技》作者孙拔及其他序、引作者的大致情况.

#### 8. 学位论文 陈圣彬 论黄宗羲的“新民本”思想 2007

黄宗羲是明清之际最重要的思想家之一,他的“新民本”思想是对传统民本思想的革新.民本思想认为,民众是国家的根本,民众供养着统治者并对国家的兴亡起着决定性的作用;统治者的政治活动必须为民众着想,才能赢得民众的支持,从而维持自己的统治.早在春秋时期,民本思想已为社会广泛地接受了,民本思想的理论探讨也随着时代的变迁而不断发展变化.民本思想是个完整的理论体系,表现在政治上是重民意,在经济上是重民生,在思想上是重教化.儒家的民本思想在封建专制历史条件下,对于制约、规范君主对民的政治行为和维护劳动人民的基本权利起了重要作用.

黄宗羲在“天崩地解”的明末清初之际论述了自己的“新民本”思想.这是在内外政治、经济及至文化的剧烈冲突中,对传统民本思想的突破.在他的代表作《明夷待访录》中,黄宗羲提出“公天下”的政治理想,指出“天下为主,君为客”的主客关系;同时为限制君主的专制权力,强调了学校的重要地位和作用,认为学校还应具有教育、监督官吏、参政议政等功能;在法上反对“一家之法”,提出了“有治法而后有治人”的观念.但是,黄宗羲仍然只注重君主应该怎么样道德规范,对于客观制度的落实还是有所欠缺.

黄宗羲的“新民本”思想还不是民主思想,这在和洛克的比较中看得很明显.洛克对于对政府之哲学基础做了广泛的思考,他所整理的学说和原则,应当被认为是此后控制政府各项权力的基本原则.黄宗羲新民本思想超出传统民本思想的主要贡献也在于“限君”,但在对比中却显得很薄弱.究其原因在于,中国的君主实际上是政治主权的拥有者.黄宗羲仍然囿于君主政体的框架,而没能突破这个范式.但是也不可否认,黄宗羲对于君主专制的批判是深刻的,多方面地深化和拓展了传统的民本思想.他的“新民本”思想在清末至近代的民主革命运动中曾经起了极其重要的作用.我们现在建设有中国特色社会主义民主政治,还必须根植于我国深厚的政治文化优良传统之中.

#### 9. 期刊论文 焦娜 黄宗羲诗学思想论略 -天中学刊2009, 24(3)

黄宗羲作为极具代表性的遗民老耆,多变的时代赋予他多变的人生,但作为文人,他重“情”尚“奇”,馨香瓣折“情至之情”和“万古之性情”,兀傲奇崛,诗歌意象奇特,意境荒寒,对有清一代“桃唐称宋”的诗学思想变革具有开疆拓土之功.

#### 10. 期刊论文 程志华, 冯秀军, 杨凤兰, CHENG Zhi-hua, FENG Xiu-jun, YANG Feng-lan “自然视界”与意义世界 --关于黄宗羲“盈天地皆气”与“盈天地皆心”关系的新论 -河北大学学报(哲学社会科学版)2005, 30(5)

黄宗羲曾言过“盈天地皆气”与“盈天地皆心”两个似乎自相矛盾的命题.本文试图摆脱“汉语明说”的西方哲学语境,重新讨论这两个命题及相互关系.作者认为,“盈天地皆气”的命题因探讨了“自然视界”的统一性和主体与对象的关联性,为其在“意义世界”的讨论中建构道德本体提供了可能性;“盈天地皆气”是讨论“盈天地皆心”的前提和环节,“盈天地皆心”是“盈天地皆气”的旨归和目的;“盈天地皆气”是生成论的命题,而“盈天地皆心”是本体论的命题;这两个命题不处在同一层面上,因而是矛盾的.

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_csxk200803060.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_csxk200803060.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 4d5166b4-8977-4dcb-81f5-9e4d0071f839

下载时间: 2010年12月15日