“遺民”詞義的演變 與“遺民”觀念的形成與發展

李 瑄

遺民——在易代之後因堅持對故國的忠誠而拒絕與新朝合作者——作為中國歷史上朝代更迭期特有的文化現象，為研究者所廣泛注意。然而，“遺民”一詞，在中國古代典籍中是豐富多義的，除上述意義之外，它至少還有“亡國或亂離之後遺留下來的子民”、“後裔”、“以往時代的人”、“隱士”四個義項。通過歷史的考察，不難發現，“遺民”詞義的演變過程，也就是人們對其認識逐漸明確，辨別逐漸精確的過程，而這一過程，與遺民觀念的形成與發展恰為同步。

—

“遺民”作為成詞，有案可查的記錄最早見於《左傳》。共四例：

衛之遺民(I)男女七百有三十人，益之以共、滕之民為五千人，立戴公以廬於曹。

吳公子劉來聘。……請觀於周樂。……為之歌《唐》，曰：“思深哉！其有陶唐氏之遺民(II)乎？不然，何憂之遠也？非令德之後，誰能若是？”……為之歌《小雅》，曰：“美哉！思而不貳，怨而不言，其周德之衰乎？猶有先王之遺民(III)焉。”

司馬致邑立宗焉。以誘其(蠻)遺民(IV)(杜預注：楚復許

為蠻子作邑；立其宗主。）而盡俘以歸。^[1]

它們都有一個中心意義：遺留下來的人。這個意義在不同語境中表現為不同變項，可以歸納為三：一、亡國或亂離之後遺留下來的子民（I、IV）；二、後裔（II）；三、前一個時代遺留下來的人（III）。這三個義項作為“遺民”的基本義，在後世文籍中大量使用，而新義項的產生，也是新的歷史環境作用於此基礎的結果。值得注意的是，此處“民”包括各個階層的人，上至公卿，下至庶民。“遺民”指稱個體對象有案可查的，首見於東漢杜篤所撰《首陽山賦》中伯夷、叔齊自稱，其文曰：

嗟首陽之孤嶺……忽吾睹兮二老，時採薇以從容。於是乎乃訊其所求，問其所修。“州域鄉黨，親戚足儔，何務何樂，而並茲遊矣？”其二老乃答余曰：“吾殷之遺民也。厥胤孤竹，作蕃北湄，少名叔齊，長曰伯夷。聞西伯昌之善教，育年艾於胡耆，遂相攜而隨之，冀寄命乎餘壽。而天命之不常，伊事變而無方，昌伏事而畢命，子忽遭其不祥。乃興師於牧野，遂干戈以伐商。乃棄之而來遊，誓不步於其鄉。余閉口而不食，並卒命於山傍。”^[2]

《史記·伯夷列傳》記載伯夷、叔齊事跡云：

伯夷、叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰：“父命也。”遂逃去。叔齊亦不肯立而逃之。國人立其中子。於是伯夷、叔齊聞西伯昌善養老，盍往歸焉。及至，西伯卒，武王載木主，號為文王，東伐紂。伯夷、叔齊叩馬而諫曰：“父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？”左右欲兵之。太公曰：“此義人也。”扶而去之。

武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，採薇而食之。及餓且死，作歌。其辭曰：“登彼西山兮，採其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農、虞、夏忽焉沒兮，我安適歸矣？於嗟徂兮，命之衰矣！”遂餓死於首陽山。^[3]

如果把二者結合起來看，似乎《首陽山賦》中的“遺民”已經可以理解為“出於政治與道德立場而不食周粟者”。後世也往往以夷、齊為“易代不仕者”代稱，如謝枋得詩云：“雪中松柏愈青青，扶植綱常在此行。天下久無龔勝潔，人間何獨伯夷清。”^[4]顧炎武亦云：“惟願師伯夷，寧隘毋不恭。嗟此衰世意，往往纏心胸。”^[5]謝枋得與顧炎武均以不仕新朝的遺民自處，他們對伯夷的追慕，顯然是出於身份的認同。

然而，結合先秦典籍對夷齊事跡的記載來看，對夷、齊的這種認識恐怕是一個誤解。

據《論語·微子》：“逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。”伯夷、叔齊居於“逸民”之首，被孔子贊為“古之賢人”。《季氏》云：“伯夷叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。”^[6]此中透露出，孔子時代，夷、齊已經成為人們談論得較多的對象。然而《論語》並沒有對其具體事跡的記載。因何“餓於首陽之下”不得而知。此外，所謂“逸民”，含義也很令人費解。並稱的柳下惠曾“為士師，三黜”，且《微子》章云其“降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣”。同後世理解的“逸民”也有很大的差異。

《孟子》對伯夷與殷、周之間的關係有所記錄。《離婁上》曰：“伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作興，曰：‘盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。’”《萬章下》曰：“伯夷，目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。治則進，亂則退。橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也。當紂之時，居北

海之濱，以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。”由此孟子得出的結論是：“伯夷，聖之清者也。”^[7]不難看出，《孟子》的“伯夷”是“治則進，亂則退”，以道德理想衡之現實政治而格格不入的“聖之清者”，他主要“不忍見”的，是“殷紂之政”。

《莊子》的記述較為詳細，《讓王》云：

昔周之興，有士二人處於孤竹，曰伯夷、叔齊。二人相謂曰：“吾聞西方有人，似有道者，試往觀焉。”至於岐陽。武王聞之，使叔旦往見之，與盟曰：“加富二等，就官一列。”血牲而埋之。二人相視而笑曰：“嘻！異哉！此非吾所謂道也。昔者神農之有天下也，時祀盡敬而不祈喜；其於人也，忠信盡治而無求焉。樂與政為政，樂與治為治，不以人之壞自戕也，不以人之卑自高也，不以遭時自利也。今周見殷之亂而遽為政，上謀而下行貨，阻兵而保威，割牲而盟以為信，揚行以說眾，殺伐以要利，是推亂以易暴也。吾聞古之士，遭治世不避其任，遇亂世不為苟存。今天下闇，殷德衰，與其並乎周以塗吾身也，不如避之以絜吾行。”二子北至於首陽之山，遂餓而死焉。若伯夷、叔齊者，其於富貴也，苟可得已，則必不賴。高節戾行，獨樂其志，不事於世，此二士之節也。^[8]

“餓死首陽”的原因在此被歸結為對無道亂世的厭棄，夷、齊對周武王的不滿，並非代殷而興，而是其動機上的“推亂以易暴”。他們在殷、周之間，並無政治立場的偏向。

《戰國策》中亦有對夷齊的討論，此不贅述。總之，先秦以來，夷齊為士人所熟悉，並作為普遍討論的話題。綜合各家的材料，可以得到的資訊是：夷齊身處殷周之際，行事與儒家道德理想多有相合，被儒者推為“不降其志，不辱其身”的“賢人”（《論語》），或“聖之清者”（《孟子》）。他們所昭示的，是執著地堅持道德的純粹，拒絕

與現實秩序合作。而《莊子·讓王》則試圖揭示其執著的根源——對“神農有天下”之時，上古淳樸道德的信仰。

此後，夷齊之事在《呂氏春秋》與《韓詩外傳》中還有展示，但不出《孟》、《莊》的範圍，直到司馬遷的《伯夷列傳》。《伯夷列傳》的三個重要事件“遜國而逃、扣馬而諫、採薇而歌”均為前代所無。後人將夷、齊作為遺民，大抵基於“扣馬而諫”中“君臣之義”的提出。這對易代之際的士人是一個至關重要的問題，也是後世遺民觀念中的要素。然而在先秦時代，“君臣之義”並不像漢代以後那樣對士人有絕對的控制力。孔子雖言“臣事君以忠”，但是以“君使臣以禮”為前提的；如果君無道，“則可卷而懷之”。他對周武革命沒有激烈的反對，如果說“《武》未盡善”，那很可能也是出於對暴力的謹慎：“子之所慎：齋，戰，疾。”^[9] 孟子更是說“聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”^[10] “君臣之義”的強化是在漢武帝獨尊儒術，把君權絕對化以後。根據董仲舒的闡釋，君臣關係源於天地之位，取諸陰陽之道：“天地之志，君臣之義也；陰陽之理，聖人之法也。”因而臣對於君必須絕對服從：“臣不奉君命，雖善，以叛言。”不僅如此，臣對君還必須完全奉獻：“是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也。”實際上，在這一組關係中，“臣”沒有獨立存在的價值，其存在的目的就是為了“事君”：“為人臣者，其法取象於地，故朝夕進退，奉職應對，所以事貴也；供設飲食，候視疢疾，所以致養也；委身致命，事無專制，所以為忠也；竭愚寫情，不飾其過，所以為信也；伏節死難，不惜其命，所以救窮也；推進光榮，褒揚其善，所以助明也；受命宣恩，輔成君子，所以助化也；功成事就，歸德於上，所以致義也。”^[11] 在國家以此種觀念對士人進行規範時，“時人傳頌的夷、齊”用君臣之義來責備武王就可以理解了；不過從上面的辨析可以看出，這顯然並非周初的夷、齊所能有。

即使是在《伯夷列傳》中，夷齊事跡所反映的也是對儒家“孝”

“仁”的執著，《採薇》歌中所流露的，也是上古淳德消失之後的無所歸依之感，因此，與其說他們是“殷遺民”，不如說他們是淳於儒道，無法在澆薄之世自處的“上古遺民”；更何況，在殷周之間，他們本無偏向。在司馬遷的敘述中，夷齊精神更多的還是對純粹的遠古道德理想的一首絕唱。

由此，《首陽山賦》中夷、齊自稱的“遺民”，和謝枋得、顧炎武等人認識的遺民身份、遺民意識是有很大差異的。如果用“亡國之後遺留下來的子民”去解釋它，較之“不貳之臣”應該更為合理——後一義項在漢代實際並未產生。

兩漢以至南北朝，“遺民”一詞一直延續著這三個義項，並無新義出現。但晉宋之交的隱士劉程之，卻在遺民史的研究中造成了不少誤解，有必要加以澄清。

劉程之號“遺民”，人們往往受了這個稱號的影響來判斷他的政治取向，把他作為晉宋間遺民的一個代表。然而從現存史料來看，有關他“不仕新朝”的記載並不可靠，他的歸隱，與其說是出於政治立場上拒絕與劉宋的合作，不如說是玄學與佛學人生觀影響下的皈依山林。“劉遺民”其實就是“劉逸民”。

事實上，隋唐以來的很長一段時期，人們都把劉遺民理解為一位精研佛理的山林隱士，“遺民”因此成了“禪隱”的代名詞。此義在唐詩中廣泛使用，而新的義項——“隱士”亦就此產生。^[12]

二

在北宋的典籍文獻中，遺民最常用的義項有二：亂離後的遺存者與隱士。到了宋室南渡以後，半壁江山為異族佔領，“遺民”一詞的政治色彩增強了，尤用於指稱淪陷區士民。其意義還是“亂亡遺留之民”，但其中亡國之痛與對故國恢復的渴望已非常強烈。如下例：

陛下隱忍不肯斥逐，塗炭遺民固已絕望，二聖還期在何時耶？臣每念此，不如無生。^[13]

故宮為禾黍，改館徒饋於秦牢；新廟遊衣冠，招魂漫歌於楚些。雖置河東之賦，莫止江南之哀。遺民失望而痛心，孤臣久繫而嘔血。^[14]

遺民久厭腥膻苦，辟國謀乖負此心。^[15]

遺民久憤汗左衽，孱虜何足煩長纓。^[16]

在這些用法中，新義引申的趨向已經顯現，一些在舊義中並不突出的意義取向與情感色彩得以強化，政治傾向也鮮明得多。它們都預示著在特殊的歷史語境下“遺民”一詞新義項的產生。

從與遺民相關的另一個詞彙“殷頑”此時發生的變化，也可以發現遺民意識產生的端倪。“殷頑”本指周初叛周的殷人。尚書《多士》曰：“成周既成，遷殷頑民。”《畢命》云：“毖殷頑民，遷於洛邑。”“殷頑”之名由此而來。孔穎達釋“頑民”曰：“頑民謂殷之大夫士從武庚叛者。以其無知，謂之頑民。”^[17]“頑”乃“頑鈍不化”之意。此後人們均從周王朝的立場出發，以之為惡名。直到南宋時期，由於山河破碎的創痛與國家危亡的刺激，人們開始以新的眼光來看待殷頑。陳亮為之正名曰：“睠念先王之舊澤，執義以自守。雖諄復喻之，囁乎其不肯順從也。……見稱頑民，則周人之言也，於商義矣。”^[18]宋亡以後，就有人以自稱“殷頑”來表明政治立場，如：“吾家世臣宋，絳冕興如雲。於今雖為庶，義不忘宋恩。國亡幸免死，忍復干祿云。恥為膚敏士，寧作殷頑民。”^[19]詩作者楊再十一君，“宋亡，隱居不出，作《詠史》詩以自見”。

“遺民”新義的產生與之大致同步。江山淪喪以後，南宋士人面臨著出處問題，而“遺民”成了一種特殊的身份。文天祥《自述》云：“江南啼血送殘春，漂泊風沙萬里身。漢末固應多死士，周餘乃

止一遺民。”^[20]此處“遺民”與“死士”相對，表明了出處選擇；而“漢末”、“周餘”強調了易代之際的特殊生存環境；“江南啼血送殘春，漂泊風沙萬里身”則暗示了對節操的堅守。應該說，文天祥以“遺民”來“自述”，詞義中的道德感較之此前是大大增加了，其身份定位的自覺意識是非常鮮明的。不僅如此，文天祥還以之表示群體認同。他敘述北往經歷說：“予過吳門，感念悽愴，向使朝命不令人衛，嚴速予以死守，不死於是，即至今存可也。予託病臥舟中，舊吏三五人來，遺民聞吾經過無不垂涕者。”^[21]其間所稱的“遺民”，顯然不是渾噩的“難民”，而具有自覺的政治取向：亡國之恨，故國之思，都在“垂涕”中宣洩出來。至此，“遺民”詞彙與“遺民意識”形成了對應，“遺民”超越了它的字面意義而具有了深層次的文化涵義。

“遺民”身份確定的主要行為規範——“不仕新朝”也確立於此時。大多數自謂“遺民”的士人都以忠誠故國與抗節新朝為立身宗旨。如游汶：

(汶)入元，有薦為福建總管者，不就，書其布袍之背曰“前宋遺民”，無寒暑衣之。^[22]

這樣的現象並非個別，舒岳祥、王應麟、劉莊孫、劉辰翁等人入元不仕，均自稱遺民。^[23]在新舊朝的交替中，因為這群士人鮮明的政治、道德取向，“遺民”的第五個義項——“在易代之後因堅持對故國的忠誠而拒絕與新朝合作者”產生了。

不過，此時“遺民”一詞的使用並不規範，它常常模糊於“亂亡遺留之民”與“不仕貳朝之士”之間。有過仕元經歷的士人也往往借助它來表達對故國的眷念，如方回。方回於宋“官提領池陽茶鹽，遷知嚴州。入元，為建德路總管”。^[24]可他卻屢屢以“遺民”自稱。如《九日有感再書》：“萍梗江湖今故國，干戈天地幾遺民。”《正月十日始晴》：“香火荒山猶古廟，兵戈故國僅遺民。”^[25]這些詩都

收入《桐江續集》，據《四庫全書總目》，此集“皆其元時罷官後作”^[26]。再如袁桷，雖為元代翰林官，卻依然以宋遺民自命，其《書藝祖皇帝十節度風雲圖後》云：“杯酒釋兵柄，此啟運立極之基也。然文盛武衰，亦自此始。攬《風雲圖》慟。遺民袁桷書。”^[27]這些“遺民”，如果要嚴究其義，只能是“亡國遺留之民”，而不能與舒岳祥等人所稱者相同。可是，它又從以前的泛指普通民眾變成了一種士人的特殊稱謂，在新義已經普遍使用的時代，仕元的漢族士人如此自稱，仿佛是刻意表明自己的情感取向與文化取向，他們在遺民兩種詞義的模糊之間，努力保持著自己與故宋的聯繫。

明初，在君臣之義與華夷之防得到強化的同時，以表彰宋遺民為目的的《宋遺民錄》出現了，這通過《四庫全書總目》的著錄還有所保留。據《總目》，洪武時已經有了《宋遺民錄》鈔本，作者已佚，經明末毛晉刻印，四庫館臣尚得見其書。成化中，又有程敏政纂《宋遺民錄》十五卷，取王炎午、謝翱、唐珣等人的事跡與遺文，及明初諸人為其人而作的詩文，依次編排，並頌之曰：“其志則已光耀研鉤於青天皎日之下，雖歷萬世光景常新，不與海桑而俱化矣。”^[28]此外，《總目》集部還著錄有《宋遺民錄》一部，為宋遺民的詩詞雜文集彙編。在這些《遺民錄》中，編撰者有意識的排除那些有仕元經歷的士人。^[29]通過這些《遺民錄》的傳錄，遺民逐漸成爲一種對政治道德操守高下的評判，代表了一類應當受到表彰的人群。至此，“遺民”的常用義項簡化爲二：一、亡國或亂離後遺留下來的子民；二、易代之際懷有強烈的故國之思，不肯出仕新朝的士人。而它的“後裔”、“前一時代遺留之人”、“隱士”等義項，就漸漸弱化了。

三

明亡以後，“遺民”——忠於故國、不仕新朝、甘貧守節，成爲許多由明入清士人的人生選擇。

明遺民的數量大大超過前代。迄今可考者，單是在各種《遺民錄》中留下傳記資料的就有二千餘人^[30]。“遺民”身份不僅是許多士人的自覺選擇，還成爲代表他們道德節操的榮譽稱號。被稱爲“遺民”者往往是群體中操守最堅定，品格最高潔的模範。當時有“徐州二遺民”與“海內三遺民”之標榜。據《清史稿·遺逸傳》：

初，(閻)爾梅、(萬)壽祺同謀舉事，一起江北，一起江南，先後相呼應。及事敗，爾梅出走，思得一當。壽祺留江、淮觀世變，不幸先死。爾梅獨奔走三十餘年，亦終無所就。後世稱“徐州二遺民”。

徐枋，字昭法，長洲人。父汧，明少詹事，殉國難，事具《明史》。枋，崇禎壬午舉人。汧殉國時，枋欲從死，汧曰：“吾不可以不死，若長爲農夫以沒世可也！”自是遯跡山中，布衣草履，終生不入城市。及遊靈岩山，愛其曠遠，卜澗上居之，老焉。枋與宣城沈壽民、嘉興巢鳴盛，稱“海內三遺民”。^[31]

閻爾梅、萬壽祺、徐枋、沈壽民等人，在清初士人群體中都有很高的聲望，如此尊稱，可見“遺民”一詞在時人眼中的道德崇高地位。甚至有人期望以“遺民”作爲自己“蓋棺定論”的，如郭金臺：

清初，當局特疏薦於朝，力請得免。晚授徒衡山，深衣幅巾，足不履戶外，絕口不談世事。惟論列當時殉難諸人，輒欷歔流涕。康熙十五年，以疾卒於家，年六十有七。自題其墓曰“遺民郭某之墓”。^[32]

可以看出，此時的“遺民”已不僅是一種士人之間身份的區別，而且是道德節操的代稱了。

出於人生選擇的自覺與群體認同的需求，編撰《遺民錄》受到

了明遺民的重視。筆者根據現有材料統計，明遺民編撰的宋代遺民錄至少有 4 種^[33]，歷代遺民錄至少有 1 種^[34]，明遺民錄至少 8 種^[35]；對當代遺民詩文的彙編至少有 3 種^[36]。遺民們意識到了自己不是孤獨的個別存在，其身後還有同氣同聲的人群。顧炎武就把友人朱明德撰述《廣宋遺民錄》的動機即歸結為群體需求，其《廣宋遺民錄序》云：“子曰：‘有朋自遠方來，不亦樂乎？’古之人學焉而有所得，未嘗不求同志之人，而況當滄海橫流，風雨如晦之日乎？……而或一方不可得，則求之數千里之外；今人不可得，則慨想於千載以上之人；苟有一言一行之以合於吾者，從而追慕之，思為之傳其姓氏而筆之書。”^[37]

這種群體需求之所以要到“千里之外”、“千載以上”去尋求滿足，在顧炎武看來，主要是源於對現實生活中周圍遺民純粹性的要求，就在這篇序文中，他說：

於此之時，其隨世以就功名者固不足道，而亦豈無一二少知自好之士，然且改行於中道，而失身於暮年，於是士之求其友也益難。……余嘗遊覽於山之東西、河之南北二十餘年，而其人益以不似。及問之大江以南，昔時所稱魁梧丈夫者，亦且改行換骨，學為不似之人。

此處伴隨着對《遺民錄》揀擇精嚴之必要的慨歎，正體現了顧炎武對“遺民”身份要求的精嚴：他提出必須將真正的遺民與“少知自好之士，然且改行於中道，而失身於暮年”者加以分辨，並且明顯對號稱遺民而實際“不似之人”有所警惕。這種分辨體現出的是顧炎武對遺民身份的重視，在他看來，只有那些具備堅定的政治立場並能始終保持節操者，纔可稱為“遺民”。

基於相似的心理，人們開始要求更精確的使用“遺民”這個詞，邵廷采、歸莊等對“遺民”和“逸民”作了特意的辨別。歸莊說：凡懷

道抱德不用於世者，皆謂之“逸民”；而“遺民”則惟在廢興之際，以爲此前朝之所遺也。……故遺民之稱，視其一時之去就，而不繫乎終身之顯晦，所以與孔子之表逸民，皇甫謐之傳高士，微有不同者也^[38]。邵廷采云：

於乎！以翱（謝翱）等之才情操行，不得與嚴光、高鳳同為盛世之逸民，而乃以遺民著，豈其志也夫？然亦豈非其猶幸也夫？^[39]

這都是有意識地要把“隱士”的義項從“遺民”中排除，其是強調遺民的政治取向與節操，而這正是明清之際遺民觀念成型之後進一步發展的表現。它們表明，清初士人對於“遺民”群體的行爲規範與“遺民精神”的獨特價值，都已經有了相當自覺的意識。

作爲清初一個特殊的群體，明遺民對自身存在的獨特價值有非常明確的認識。明遺民易代不仕，大多數以窮老荒村爲生存的基本方式，甚至有“前二十年不入城市，後二十年不出戶庭”^[40]者；爲了屏絕現實社會對節操可能帶來的損害，還有不少人出家爲僧。就多數人而言，他們放棄了對現實社會的直接干預，這也是在當代視野中遺民受到質疑的重要原因。然而，對於任何一個社會來說，除了可以直接發生實用效應的各種元素之外，精神文化傳統的延續與發展也是必不可少的。明遺民所體認的群體價值，正在於當漢民族文化傳統面臨危機時的“存道”。故而王夫之云：

儒者之統，與帝王之統並行於天下，而互為興替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之統絕，儒者猶保其道以孤行而無所待，以人存道，而道可不亡。^[41]

張履祥亦云：

天地之心，雖當陰凝龍戰之日，而一陽已潛回於九地之下，自有生民以來，終無熄滅之理。幸與同志諸君子努力進修，則世道之慶也。儒者參贊之功，要不外此。^[42]

黃宗羲甚至說：“遺民者，天地之元氣也。”^[43]“元氣”者，天地運轉之動力，遺民以滄海一粟之身，甘於貧賤困苦甚至種種不測，擔負起的是“天理民彝之不可泯”；他們是在亂亡中，整個世界的秩序被打亂的時候肩起保存秩序重擔的人。他們所堅持的，在今天看來可能包含有種種時代局限下的忠義、綱常等觀念，但在民族危難之際，如果社會全體成員都喪失了對道德傳統的執著信仰，很難想象這個民族的其他精神文化元素還能得到有效的保存，從這個意義上來理解遺民的“存道”，或許能夠得出較為公允的判斷。

注釋：

[1]楊伯峻《春秋左傳注》，閔公二年、襄公二十九年、哀公四年，中華書局，1981年版，第266—267頁、第1161—1164頁、第1628頁。

[2]《藝文類聚》卷七，上海古籍出版社，1982年版，第138頁。

[3]《史記》卷六一，中華書局，1975年版，第2123頁。

[4]謝枋得《魏參政執拘投北，行有期，死有日，詩別二子及良友》，《謝疊山全集校注》，華東師範大學出版社，1994年版，第137頁。

[5]顧炎武《路舍人客居太湖東山三十年寄此代柬》，《顧亭林詩文集》，中華書局，1983年版，第142頁。

[6]《論語集注》，《四書五經》第三種，中國書店1985年版，第79頁、第28頁、第71—72頁。

[7]《孟子集注》，《四書五經》第四種，第55頁、第76頁。

[8]《莊子集釋》卷九，中華書局，1961年版，第987頁。

[9]《八佾》、《衛靈公》、《八佾》、《述而》，《論語集注》第12頁、第66頁、第13頁、第28頁。

[10]《孟子集注》卷二，第14頁。

[11]《春秋繁露》卷一一、卷一五、卷一一、卷一七，中華書局，1975年版，第405頁、第521頁、第397頁、第588頁。

[12]有關劉程之的身份辨析與“遺民”一詞“隱士”義的產生，詳見拙文《劉遺民非“遺民”考論》，《史學集刊》2005年第4期。

[13]《馬仲傳》，《宋史》卷四五五，中華書局，1985年版，第13367頁。

[14]洪皓《功德疏》，引自《續資治通鑒》卷一一五，中華書局，1957年版，第3064頁。

[15]洪邁《過穀熟》，《盤洲文集》卷五，《四部叢刊初編》。

[16]陸游《秋雨歎》，《陸游集》，中華書局，1976年版，第433頁。

[17]《十三經注疏》，《尚書·周書》卷一六，《多士》，上海古籍出版社，1997年版，第219頁。

[18]陳亮《義士傳序》，《龍川集》卷一三，《文淵閣四庫全書》第1171冊，臺灣商務印書館1986年影印，第616頁。

[19]楊再十一君《詠史》，《全宋詩》第70冊，卷3703，北京大學出版社，1995年版，第44456頁。

[20]文天祥《文山先生集》卷一四，《四部叢刊初編》。

[21]《平江府》詩序，《文山先生集》卷一三，《四部叢刊初編》。

[22]黃宗羲《丘劉諸儒學案》，《宋元學案》卷七九，《黃宗羲全集》第6冊，浙江古籍出版社，2005年版，第118頁。

[23]岳祥自謂遺民，名其詩曰《新曆未頒遺民感愴……》（《閩風集》卷六，《四庫全書》第1187冊，第390頁）；王應麟為《閩風集》作序，亦自謂遺民（《閩風集原序》）。

劉莊孫，宋亡自稱遺民，見《宋季忠義錄》卷一三，《叢書集成續編》253冊，臺北新文豐出版公司，1989年版，第171頁。

劉辰翁，見其詞作《鷓鴣天·迎春》：“馬上新人紅又紫，眼前歌妓送還迎。……釵頭燕，勝金釧。燕趙歌舞動南人。遺民植杖唐巾起，閑伴兒童看立春。”（《須溪集》卷八，《四庫全書》第1186冊，第593頁。）

[24]《四庫全書總目》卷一一八，中華書局，1965年版，第1022頁。

[25]《桐江續集》卷二，第232頁；卷六，第290頁，《四庫全書》第1193冊。

[26]《四庫全書總目》卷一六六，第1423頁。

[27]《清容居士集》卷四七，《四部叢刊初編》。

[28]《四庫全書存目叢書》史部第88冊，齊魯書社1996年版，第438頁。

[29]集部《宋遺民錄》屬入黃潛、吳師道，《總目》謂之：“殆書肆買賈偽託之以售欺也。”（第1736頁）

- [30] 據謝正光《明遺民錄匯輯》，南京大學出版社，1995 年版。
- [31] 《清史稿》卷五〇〇，卷五〇一，中華書局，1977 年版，第 13822 頁、第 13847 頁。
- [32] 《清史稿》卷五〇〇，第 13836 頁。
- [33] 李長科《廣宋遺民錄》(已佚)、朱明德《廣宋遺民錄》(已佚)、萬斯同《宋遺民廣錄訂誤》(已佚)、陳弘緒《南宋遺民錄》(已佚)。
- [34] 朱子素《歷代遺民錄》。
- [35] 黃容《明遺民錄》、陳均寧《吳逸民傳》(已佚)、屈大均《高士傳》、戴笠《耆舊集》(已佚)、朱溶《隱逸錄》(已佚)、林時躍《明山遺民紀》(已佚)、吳孟堅《逸民心略》(已佚)、侯潔《遺民錄》(已佚)。
- [36] 許楚《遺民集》(已佚)、高宇泰《有道遺民集》(已佚)、李必恒《樗巢詩選》(已佚)。
- [37] 顧炎武《亭林文集》卷二，《顧亭林詩文集》，第 33 頁。
- [38] 歸莊《朱子素〈歷代遺民錄〉序》，《歸莊集》卷三，上海古籍 1984 年版，第 170 頁。
- [39] 邵廷采《宋遺民所知傳》序，《思復堂文集》卷三，浙江古籍出版社，1987 年版，第 200 頁。
- [40] 徐枋《居易堂集自序》，《四部叢刊三編》。
- [41] 王夫之《讀通鑿論》卷一五，《船山全書》第 10 冊，嶽麓書社 1996 年版，第 568 頁。
- [42] 張履祥《與沈尹同一》，《楊園先生全集》卷七，中華書局，2002 年版，第 183 頁。
- [43] 黃宗羲《謝時符先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第 10 冊，第 422 頁。

作者單位：四川大學中文系