

余象斗《水滸志傳評林》小說人物識鑑及其意涵研究

林雅玲*

提 要

福建建陽書坊主余象斗（1560？-1637？）在萬曆年間共評點了《三國志傳》、《三國志傳評林》、《水滸志傳評林》、《列國志傳》、《列國前編十二朝》等小說。透過其小說評點，可觀察當時庶民小說閱讀的美學旨趣。本文以《水滸志傳評林》為材料，從德性論及才性論展開論述架構，一則探討余象斗人物識鑑觀內涵，二則以此為基準，對照容與堂本、袁無涯本及金聖嘆等人之《水滸》人物評點，探究余象斗人物識鑑系統之價值與特色。研究結果發現「敦古誼，敬英雄」乃余象斗《水滸志傳評林》人物識鑑核心價值；而其重視義、勇與智之德性與才質的人物識鑑思維，與李卓吾、金聖嘆等強調人物去假存真，天機自適之美學觀有異。余象斗小說人物識鑑美學，其內在意涵正是儒商實用主義思維的具體呈現。

關鍵詞：余象斗、《水滸志傳評林》、小說人物評點、儒商

* 高雄師範大學國文系副教授。

A study on discernment and meaning of characters on Yu Xiang Dou's "*Remarks about Water Margin*"

Lin Ya-Ling

Associate Professor, Department of Chinese,
National Kaohsiung Normal University

Abstract

Yu xiang Dou (余象斗) is a very important publisher at Fujian Jianyang (福建建陽) in the late Ming Dynasty. He wrote lots of annotations and remarks, such as "*Remarks about Water Margin*" (水滸志傳評林), "*Romance of the Three Kingdoms*" (三國志傳), "*Remarks about Romance of the Three Kingdoms*" (三國志傳評林), ect. This thesis plans to study on the discernment and meaning of characters on Yu Xiang Dou's "*Remarks about Water Margin*". By this research, we find that, chivalry and heroes are the most important things in aesthetics of "*Remarks about Water Margin*". Being a Confucianism and businessman, it represents the thought of Yu's pragmatism.

Keywords: Yu xiang Dou, *Remarks about Water Margin*, annotation, Confucianism and businessman

余象斗《水滸志傳評林》小說人物識鑑及其意涵研究

林雅玲

一、前言

春秋戰國時期，中國雖未有人物品評專著，但對人識鑑的言談散見在諸子典籍中，如《論語·為政》一十章中即記載，子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？」¹《孟子·離婁》上亦云：「存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。胸中正則眸子瞭焉；胸中不正則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？」²孔、孟二賢都認同「眼神」是觀察人心邪正的法門，從人的五官外貌，可以掌握人的心性。但若論具體的人物品鑑觀，以儒家而言，則要從孔、孟對人心、人性的思想入手，非止停留於五官面相上。《論語·公冶長》篇中子貢云「夫子之言性與天道，不可得而聞。」³孔子雖然極少言性，但由於整部《論語》中心思想主要為「仁」，孔子論人即論仁，仁在人性上的具體開展得落實到行為的實踐，也就是孔子在《論語》中所討論的忠、恕、孝、悌、信、義……等德性。孔子之「人性論」基本上是一種「德性論」。《孟子·盡心》篇中論人性云「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。」⁴這個良知良能，即孟子「性善」之說，擴為外顯工夫則為惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，也就是仁、義、禮、智四端的俱足。綜合孔、孟之說，可知儒家思想人性觀，是一種以「仁」為核心的思想結構，而落實在孝、悌、忠、信、仁、義、禮、智等修身德目的實踐。這一套倫理道德規範也

¹（宋）朱熹集註，蔣伯潛廣解，《廣解四書》（台北：東華書局，1989），頁19。

²同註1，頁320。

³同註1，頁54。

⁴同註1，頁358。

成爲儒家人物評鑑的主要參照點。

漢代時司馬遷（BC135-90）撰《史記》，將項羽列入本紀、孔子列入世家，不以成敗論英雄，以《春秋》之筆成一家之言，當中蘊含太史公對人物品評的標準。而東漢王充（27-97？）《論衡》則結合形、氣、性與陰陽五行說，其「用氣爲性」說以材質與命定觀來評論人。⁵稍後中國第一本人物專論書籍——劉劭（189？-244？）的《人物志》從才性名理的美學觀點出發，以人的形徵（稟性、外表）爲識鑑標準，將之分爲清節家等十二種流派志業，以此爲用人參考。⁶王充與劉劭的人物品評系統有別於孔、孟的「德性論」，乃是以人物的形、能、性爲品鑒中心。到魏晉時期，士人講求對人容止儀形，風神的評議，這是對人物形相的鑑賞，從《世說新語》中可看出當時品評人物的美學觀。唐宋以降雖然沒有人物品鑑專書，但隨著小說評點的出現，作者透過序、跋、眉批、夾批、回批，對書中人物加以品頭論足，人物識鑑遂寄寓在小說評點中。如中國小說評點第一人的南宋劉辰翁（1232-1297），⁷其《世說新語》四百餘條的眉批，分別從人物、情節及文學創作等處立論。當中的人物評從三、四字到二、三十字，雖多短語，但在評點中捕捉人物的精神風采。⁸從王充、劉劭到劉辰翁，這種以人物氣質、材能（主要指人的質材）、稟性出發的評點，異於《論語》、《孟子》之從人性、德性層面論人，這是屬於「才性」識鑑的人物評論。

小說評點在萬曆之後進入繁榮期，評點家李贄（1527-1602）、金聖嘆

⁵ 王充，《論衡·無形》第七：「形、氣、性，天也。形爲春，氣爲夏。人以氣爲壽，形隨氣而動。氣性不均，則於體不同。」氏著，《論衡》（北京：中華書局，1995），頁 65。王充「用氣爲性」說參見牟宗三，〈王充之性命論〉。氏著，《才性與玄理》（台北：臺灣學生書局，1983），頁 1-42。

⁶ （漢）劉劭著，陳喬楚註譯，《人物志今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1996），頁 41-66。

⁷ 孫琴安、韓進廉、陳洪皆肯定劉辰翁《世說新語》評點的價值。參見孫琴安，《中國評點文學史》（上海：上海社會科學出版社，1999），頁 65-70。韓進廉，《中國小說美學史》（保定：河北大學出版社，2004），頁 86-98。陳洪，《中國小說理論史》（天津：天津教育出版社，2006），頁 29。

⁸ 例如〈賞譽〉第八「王平子」條：「王平子與人書，稱其兒『風氣日上，足散人懷』」劉辰翁評曰：「傲也」。又如「謝車騎」條：「謝車騎問謝公：『真長性至峭，何足乃重？』」答曰：『是不見耳！阿見子敬，尙使人不能已。』」「謝車騎初見王文度曰：『見文度雖蕭灑相遇，其復悖愴竟夕。』」劉辰翁評：「語本不足道，而神情自近，愈見其真」。（南朝宋）劉義慶撰，劉孝標註，劉強會評輯校，《世說新語會評》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 262、291。

(1608-1661)、毛宗崗(1661 前後)、李漁(1611-1679)、張竹坡(1670-1698?) 等人各抒己見，爭奇鬥艷。評點家們的小說論述，可以說是魏晉之後「文論史上的第二次文學自覺」。⁹他們在小說章法、敘事等創作藝術論上，層出不窮地提出新見，其中有關於小說人物，如葉畫點睛式的人物形象批評法、¹⁰金聖嘆以人物之真情至性評其等第，¹¹對小說人物做出多元的詮釋，令人耳目一新。其中活動於嘉靖到崇禎年間的福建書坊主余象斗(1560-1637)，他共評點了《三國志傳》、《三國志傳評林》、《水滸志傳評林》、《列國前編》、《列國前編十二朝》等小說，從中呈現他對人物的見解。

關於《水滸傳》人物的評論，南宋龔開¹²以四句四言詩為宋江三十六人寫詩贊，這是最早系統性針對一百零八位梁山泊英雄所做的評論。而在容與堂本與袁無涯本之前，就只有余象斗全面評點《水滸傳》中的人物。余象斗在中國小說評點史上的地位，雖不如李卓吾、金聖嘆，但他的小說評點中所呈現的庶民思想，為中國儒商的典型代表。本文擬以余象斗的《水滸志傳評林》為材料，一則探討他的人物識鑑觀內涵，二則以此為基準，對照容與堂本、袁無涯本及金聖嘆等人之《水滸》人物評點，呈現余象斗人物識鑑系統之價值與特色。

二、余象斗小說人物識鑑觀

在前一節中簡述中國先秦到明清小說人物鑑賞的發展，然而關於中國人物品鑑

⁹ 譚帆，《中國小說評點研究》，(上海：華東師範大學出版社，2001)，頁 68-111。

¹⁰ 葉畫「佛」、「活佛」、「猴」、「聖人」式的評點，以「警字」畫龍點睛捕捉人物最傳神處，乃是一種庶民美學的人物評點，其源來自《世說新語》。參閱拙作，〈葉畫小說評點析論〉，收在南華大學文學系主編，《傳播、交流與融合——明代文學、思想與宗教國際學術研討會論文集》(台北：新文豐出版公司，2005)，頁 101-122。

¹¹ 金聖嘆〈讀第五才子書法〉中以宋江為下下人、魯智深為上上人，燕青為中上人……等。(明)施耐庵著，金聖嘆評點，《第五才子書水滸傳》《古本小說集成》本(上海：上海古籍出版社)。

¹² 龔開，江蘇淮陰人，字聖予，號翠岩，南宋末年畫家、文學家。景定年間(1260-1264)，曾在兩淮制置司李庭芝幕府任職，南宋滅亡後隱居不仕。

的理論，雖然東漢時已有《人物志》，但該書究竟偏於驗情辨性，知人任事。對於如何從外在的形貌長相、言談舉止，到內在的稟氣性格、思想品德……等識鑑人物，作品中缺乏一套系統性原理。牟宗三在論中國人性了悟之學時，對此一問題曾指出：可從道德善惡論人性，或從才性、情性來品鑒姿態兩路徑入手。其說正好綜合先秦孔孟德性論、漢魏才性論兩種對人的品評方式。此二者前者屬於「道德」的，後者是「美學」的。前者從孔子之仁與孟子性善思想開展，配以《中庸》「天命之謂性」、《大學》「明明德」，結穴於宋明儒者「心性之學」，轉為「義理之性」的辯析；¹³後者始於《人物志》之才性名理，結穴於宋明儒者「心性之學」，轉為「氣質之性」的辯析。¹⁴牟宗三所說的雖是「人性了悟的學問」，但這兩種不同的價值觀——「德性論」及「才性論」，正可以做為中國人物識鑑的兩種參照原理。¹⁵

余象斗的小說人物評論涵蓋層面廣，不過語多簡短，缺乏系統性論述，較近似劉辰翁評《世說新語》。不過，從《水滸志傳評林》中心到邊緣人物評點的整理，可以肯定余象斗小說人物識鑑，基本上也是「德性」論與「才性」論的融合。¹⁶

¹³ 牟宗三「心性之學」論述，尚可參見其〈宋明儒學之課題〉一文，氏著，《心體與性體》（台北：正中書局，1973），頁1-60。關於「天命之謂性」可參酌錢穆〈辨性〉一文。錢穆指出——《中庸》「天命之謂性」與《易繫》「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」之「性」為「本乎天以見性」，推極於生理與物理，近二程「生之謂性」。參見氏著，《錢賓四先生全集》，《中國學術思想史論叢》第三冊（台北：聯經出版公司，1998），頁361-424。

¹⁴ 牟宗三，〈《人物志》之系統的解析〉，同註5，頁43-66。

¹⁵ 牟宗三對中國人性的論述中，除了「德性論」及「才性論」外，並未提出「心性論」一說，但他將「道德善惡」與「才性名理」都歸結於宋明儒者「心性之學」，致使其「人性了悟」之學有關「心」、「性」、「情」的界說，產生含混籠統處。本文所研究者為余象斗之人物評論，若將晚明諸家人物評論標準分析之，大約不出人的道德、質材及性情三面向。筆者經由《水滸志傳評林》人物評點的分析，將品格特質中之「忠、孝、信、義、廉、恥」等，歸屬行為道德的實踐，為「德性論」。而人物是否具備「智慧、謀略、勇敢」等天生質地及能力，歸屬「質材」，而粗鹵、直率、細膩、謹慎、真摯、虛偽等則為「性情」，本文把質材與性情統括為「才性論」（「才」謂質材），而不云「心性論」，以免混淆道德實踐、情緒表現與性情真偽問題。關於「心」、「性」、「情」、「理」、「氣」之內涵，宋明理學者討論甚詳，相關概念及論述參見陳榮捷，《宋明理學之概念與歷史》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996）。古清美，《宋明理學概述》（台北：臺灣書店，1996），頁39-96。祝平次，《朱子學與明初理學的發展》（台北：臺灣學生書局，1994），頁61-88。

¹⁶ 本文所用之材料為（明）羅貫中編集，余象斗評，《水滸志傳評林》，（北京：中華書局，1991年，《古本小說叢刊》影印萬曆廿二年（1594）刻本）。文中所引材料隨文夾註頁碼。

（一）、德性論

從《水滸》故事人物評點的材料整理中，可知無論是主角宋江或小人物牛兒等，余象斗所讚揚的人格特質主要是：義、勇、智、孝、忠、仁……等。這些評鑑標準不只見於評梁山泊故事，也普遍存在在《三國志傳評林》及《列國志傳評林》中。¹⁷余象斗重視中國社會中傳統禮法綱常的實踐，對人物的毀譽也是依世俗化、庶民化的倫常道德做為判斷標準。其「德性論」人物識鑑以「義先於忠」為代表，說明如下：

余象斗評宋江性格特質有「忠」、「孝」、「義」、「仁慈」、「有真情」，其中評宋江重「義」甚於「忠」，對許多《水滸》英雄也都一再讚揚他們性格中「義」的特質。欲知余象斗對「義」的見解，得從儒家原始「義」義觀察起。先秦至漢對「義」的內涵，說得較具體的是《中庸》。《中庸》：「仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。」¹⁸《說文解字》：「義，己之威儀也。」段玉裁注曰：「古者威儀字作義，今仁義字用之。儀者，度也，今威儀字用之。誼者，人所宜也，今情誼字用之。」¹⁹也就是說「義」之古義，在秦漢時期原指一種合理的威儀、儀表、法度。後來用為「仁義」的「義」，其意從己身的威儀轉變成一種道德實踐的準則，指的是具有「正當性」的行為。如《論語·學而》：「信近於義，言可復也」、《論語·為政》「見義不為，無勇也」、《論語·憲問》：「見利思義，見危思命、久要不忘平生之言、亦以可為成人也」，以及《孟子·離婁》：「仁，人之安宅也。義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」此皆君子立身行事的原則。「義」是「利」與「得」的相反，在《孟子》書中尤多「義利之辨」，孟子以行為動機之「為義」或「為利」，做為判斷德行的標準。²⁰《史記·信陵君列傳》

¹⁷ 如《列國志傳評林》對姜后、妲己、姜子牙、周公、李造父、徐子等人，余象斗仍從儒家四維八德傳統價值論其人物優劣。卷一評蘇護「知加兵問罪而不肯以女而從無道者，真義士也。後雖送之，但出乎不得已，豈圖富貴者乎？」（頁35）、評武吉：「乃一樵者，孝義兩全」（頁83）。

¹⁸ 同註1，頁410。

¹⁹ （漢）許慎，《說文解字》（台北：漢京文化事業有限公司，1980），頁639。

²⁰ 楊澤波，〈原義利之辨〉，《清華學報》新第26卷第4期（1996年12月），頁393-420。張永雋，〈朱熹「義利之辨」之倫理價值觀探源〉，《哲學與文化》28卷第1期（2001年1月），頁1-10。

平原君使者所謂「以公子之高義，爲能急人之困」²¹，表彰的就是信陵君濟困救貧，正當合宜的義舉，與其威儀法度無涉。後來唐代韓愈在〈原道〉篇所說：「博愛之謂仁，行而直之謂義」²²，沿用的就是這個定義。此後在史傳中出現的〈遊俠〉、〈刺客〉列傳，以及唐傳奇〈虬髯客〉、〈紅線傳〉、〈上清傳〉等，多美俠客行其所當行，濟弱扶傾、拔刀相助的義舉。及後代演義類章回小說《三國演義》、《七俠五義》、《小五義》……等，「義」行範圍由朋友間的紓困救急、結義行俠，向外擴大到對國家百姓的盡忠施義，剷奸除惡。余象斗對「義」的概念，就是承續這個概念而下，並具體地把「義」擴充到「濟民」的層面。余象斗〈題《水滸傳》敘〉：

23

先儒謂盡心之謂忠，心制事宜之謂義。愚目曰：盡心於為國之謂忠，事宜在濟民之謂義。若宋江等，其諸忠者乎？其諸義者乎？當是時宋德衰微，乾綱不攬，官箴失措，下民咨咨，山谷嗷嗷。英雄豪傑憤國治之不平，憫民庶之失所，迺崛起山東，烏合雲從，據水滸之險以為依，渙汗大號，其勢吞天浴日，奔鯨駭鴛，可謂渙奔其杙，渙有丘奚。不知者曰：此民之賊也，國之蠹也。噫！不然也。彼蓋強者鋤之，弱者扶之，富者削之，貧者周之，冤屈者起而伸之，囚困者斧而出之。原其心雖未必為仁者，博施濟眾，按其行事之迹，可謂桓文仗義，並軌君子。玩之者當略彼□□之非，取其平濟之是，則豪□□□□，貧困者生全，而奸官斂手。□□曰：有為國之忠，有濟民之義。昔人謂春秋者，史外傳心之要典，愚則謂此傳者，紀外敘事之要覽也。豈可曰：此非聖經，此非賢傳而藐之哉？

文中把「義」從先秦「義者宜也」發揮為「心制事宜」、「事宜在濟民之謂義」，而且將「義」置於「忠」之上。「義」可以說是余象斗人格品鑑中的最高準則。〈敘〉

²¹ (漢)司馬遷，瀧川龜太郎著，《史記會注考證》(台北：大安出版社，2005)，頁938。

²² 《韓昌黎文集·雜著》。(唐)韓愈著，馬通伯校注，《韓昌黎文集校注》(台北：華正書局，1982)，第一卷，頁7。

²³ 由於日光輪王寺所藏《水滸志傳評林》該篇敘文下有「天海藏」三字，朱一玄、劉毓忱《水滸傳資料匯編》遂將敘文作者題為天海藏。事實上天海藏乃天海大僧正(1536-1643)，是目本江戶時代天臺宗第五十三世貫主。敘文下之「天海藏」為皮藏記載。見馬幼垣，〈水滸書首資料六種(外一種)〉，氏著，《水滸論衡》(台北：聯經出版公司，1992)，頁117。

中提及：先有宋德之不張，才有水滸英雄聚眾為義，濟弱扶傾，救民倒懸。他們的行為雖未必是先儒所謂「忠」、「仁」之舉，但能劫富濟貧，博施濟眾，伸張正義，也算是桓公之流了。故稱宋江為「義人」（頁 301、586、628）、「義氣凜凜，威風烈烈」（頁 890）；武松「真義士」（頁 222、223、285）；燕青是「義僕」（頁 601）、張順有「義心」（頁 638）等等。

余象斗為何重視梁山泊好漢之「義」舉甚於「忠」行呢？其實「落草」本來就不是「忠」，而是「叛國」。《水滸》成書以來，評點家對宋江一直有「忠」、「奸」不同的判讀。早在南宋時期龔開就曾云：

……古稱柳盜跖為盜賊之聖，以其守一至極處，能出類而拔萃。若江者，其殆庶幾乎。雖然，彼跖與江，與之盜名而不辭，躬履盜跡而無諱者也。豈若世之亂臣賊子，畏影而自走，所為近在一身，而其禍未嘗不流四海？嗚呼，與其逢聖公之徒，孰若跖與江也？²⁴

他贊揚宋江識性超卓，有過人處，並指出詩人為三十六人作贊「其本撥矣，將使一歸于正，義勇不相戾」，所肯定的是水滸亡命之徒「義勇」，並不是「忠」。明清之後，對於宋江忠奸之辯，始終未有定論。²⁵究竟《水滸》始出時，評家是將水滸人物視為「忠義之士」亦或「奸邪之盜」呢？現今所知《水滸傳》傳世較早的版本資料是世宗嘉靖（1522-1566）郭勳家藏本，²⁶不過在《水滸傳》刊行後不久，田汝成（1503-1557）在《西湖遊覽志餘》就已評《水滸傳》「奸盜脫騙機械甚詳」、「變詐百端，壞人心術，其子孫三代皆啞」。²⁷《西湖遊覽志餘》雖比嘉靖廿六年（1547）的《西湖遊覽志》晚出版，但田汝成撰此二書，幾乎是同時著手進行的。²⁸可見嘉

²⁴ 龔開為李嵩（1166-1243）畫宋江等三十六人畫像所寫的贊詞「宋江三十六贊」收在周密《癸辛雜識續集》卷上。見氏著，《癸辛雜識續集》，《四庫全書》文淵閣本第1040冊（台北：商務印書館，1986），頁88。

²⁵ 明清時期《水滸》忠奸之辨參王平，〈《水滸傳》明清詮釋之比較〉，《濟寧師範專科學校學報》27卷第5期（2006年10月），頁5-12。

²⁶ （明）沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，2004），卷五〈勳戚·武定候進公〉，頁139。

²⁷ （明）田汝成，《西湖遊覽志餘》，《大陸各省文獻叢刊》（台北：世界書局，1963），頁468。

²⁸ 見《西湖遊覽志》初刻簡介，載《西湖遊覽志》一書中。（明）田汝成，《西湖遊覽志》，（台北：世界書局，1963）。

靖年間，民間對宋江「受招安」、「效忠」說，並非全持肯定意見。余象斗之前的李贄手批本，今已不得見。而袁無涯雖評宋江「以忠孝兩字爲重」²⁹，但一則該書成於萬曆四十二年（1614）晚於余本，二則該書評點經楊定見改過，³⁰不能完全代表李贄之說。故余象斗刻於萬曆廿二年（1594）的《水滸志傳評林》是今所見較早針對宋江受招安一事做出評論的書。宋江率眾在梁山泊起兵勤王，征遼及方臘、王慶、田虎，余象斗大體上認爲是「忠義」之舉。但對於接受徽宗降旨詔撫，封官晉爵一事，他質疑並持否定態度。余評：「公明兄弟衣錦還鄉，報恩散惠，可謂遂志矣，何爲復欲往任？」（頁 1233）余象斗認爲宋江忠君愛國，志在建功樹名，向朝廷輸誠、征四寇，都已讓他留名青史了，爲什麼一定要受詔赴任楚州安撫使？爲了名利富貴，帶著水滸兄弟受封晉爵，此舉不當，以致最後引來殺身之禍。如果不是爲了功名利祿，爲何公孫勝以歷史上功在國家反招殺身者爲殷鑑，對他曉以大義，宋江還是執迷不悟，一意孤行？「宋江、盧俊義志在貪位慕祿，公孫勝以歷代功臣始終之事儼然招（昭）彰，而宋、盧邈然不悟，迷戀富貴卒逼酖毒，良可嘆也。」（頁 1069）以宋江的聰明「明足以察李逵之反而玷忠節，暗不知遠讒臣之害而保終身，悲乎二人哭約，可痛恨也。」（頁 1239）他看得到李逵若知朝廷賜藥酒必造反，會壞了眾人一生忠義；但卻無視於小人之浮雲蔽白日，顯然是爲利欲所蔽，不明現實，以致錯下判斷。對宋江的受詔赴任，重利輕義的批判，關鍵就在此舉有損「忠」節。「義先於忠」是余象斗人物評驚的核心要義，宋江等人群聚梁山泊，最主要的是要替天行道做「濟民義事」，既然義行功業已成，不必一定要受詔出仕。宋江受詔最後被賜毒酒，累及李逵、吳用、花榮等人，損及「弟之誼朋友之忠」。顯示余象斗對「忠」的思考，除了「忠君」的政治倫理之外還有「忠誼」的社會倫理，赴任之不當正因其結果對「忠誼」造成斷傷。

余象斗將「忠」分爲政治、社會倫理二層面，源於儒家「忠」觀之分判。關於

²⁹ 袁本三十五回評。陳曦鍾，侯忠義，魯玉川輯校，《水滸傳會評本》（北京：北京大學出版社，1987），頁 672。

³⁰ 關於袁本評者之考證，參見嚴敦易，〈《水滸傳》多種版本出現的時期〉一節。氏著，《水滸傳的演變》（台北：里仁書局，1996），頁 179-205。

「忠」觀念的流行，似是在西周中晚期之後，到春秋初期「忠」已成為一普遍重要的倫理觀。³¹先秦諸子文中屢屢言「忠」，但條目中都沒有具體說明「忠」的實質內涵。劉紀曜根據《國語》及《左傳》，提出春秋時「忠」具有普遍性社會倫理及特殊性政治倫理兩種不同的內涵。社會倫理的「忠」常與「敬」、「信」等並言，是一種應對進退時，內在適當的心理狀態或態度。例如：《論語·為政》曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？……」³²、《孟子·滕文公》：「分人以財謂之惠，教人以善謂之忠」³³，此處之「忠」是人倫基本德性，人人適用的美德。與許慎《說文解字》所謂「忠，敬也，盡心曰忠」、段玉裁所注「敬者，肅也，未有盡心而不敬者」³⁴，以及朱熹《論語集註》中所強調「盡己之謂忠」³⁵一致，指的都是臨事全心盡力，表現在外偏向對所有人行事之「誠懇」、「良善」、「無欺」等品格。政治倫理的「忠」指的是臣對君或君王對國家的不貳，是一種以政治共同體之利益為臨事考量唯一指標，並傾全力效勞的死節態度。如《左傳·桓公》六年季梁對隨侯曰：「所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。」³⁶《左傳·昭公》元年趙孟所云：「臨患不忘國，忠也，思難不越官，信也，圖國忘死，貞也，謀主三者，義也」³⁷、《荀子·臣道》：「從命而利君謂之順，從命而不利君謂之諂；逆命而利君謂之忠，逆命而不利君謂之篡。」³⁸這些條文顯示：在周朝封建體制下，從人臣之忠於君，人君之忠於民，忠之行為推及到以謹慎、忠心耿耿的態度來做對國君、國家有利之事。君與臣效忠的目標指向於「社稷」共同體，春秋時期「忠」之政治倫理內涵，具深刻的社稷意識。直到秦漢以後，特別是漢武帝以後封建崩解，帝制制度確立，董仲舒《春秋繁露》結合陰陽五行說，發揮

³¹ 此處有關先秦至漢「忠」之內涵析論，參閱劉紀曜，〈公與私——忠的倫理內涵〉一文，收在黃俊傑編，《天道與人道》，《中國文化新論》思想篇二（台北：聯經事業出版社，1993），頁171-207。

³² 同註1，頁5。

³³ 同註1，頁299。

³⁴ 同註19，頁507。

³⁵ 同註1，頁43。

³⁶ 楊伯峻編著，《春秋左傳注》（台北：洪葉文化，1993），頁111。

³⁷ 同前註，頁1205。

³⁸ （清）王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1992），頁249。

君尊臣卑，提倡「王道三綱」——「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」，把原先倫理道德中人與人平等、真誠的「忠誠」關係，變成宇宙天經地義，主從上下的服從關係，於是「君要臣死，臣不得不死」，強調臣子對君主之委身致命，伏節死難精神，開後世愚忠先河。³⁹

從上述「義」與「忠」內涵的析探，「義」從內在合宜行爲，到對朋友的濟弱扶傾、對家國的救民倒懸；而「忠」從對人對事的臨事盡力，到對國家社稷的忠心耿耿，致命死節，可發現「忠」與「義」其意涵若未擴及政治面，它們做爲人物品評指標時，所強調的是：人際關係中行爲者態度的真誠與行爲本身的合宜性。從這個角度出發，當余象斗評論宋江政治抉擇——征遼、征方臘、王慶、田虎，他其實是從「忠」的政治倫理意涵，肯定宋江「效忠」於朝廷的態度。但就「受詔撫」一事來看，宋江卻陷在忠於國家，爲功名之利，傷害兄弟之誼的矛盾情節中。因此余象斗對宋江人倫道德面的識鑑，以其「義」舉取代「忠」行，對宋江品格「忠」之讚美較「義」少。《水滸志傳評林》評宋江之「忠」者只有幾條，且常是與「孝」、「義」並舉。如三十回「都監血濺鴛鴦樓 武行者夜走蜈蚣嶺」，宋江與武松在瑞龍鎮分手時，宋江交待武松「兄弟到得那裏入夥，日後倘得封妻蔭子，青史留名，也不枉丈夫志氣。」眉批：「宋江囑武松之言，見忠義之若此耶。」（頁 296）、三十三回「梁山泊吳用舉戴宗 揭陽嶺宋江逢李俊」，宋江對押解的公差說若從梁山下去，恐怕寨上派人搶奪，到時真的成了宋太公口中不忠不孝之人，於是建議公人明日揀小路去。余象斗批曰：「宋江對公人言若去梁山過之言，可見公明從父命而忠孝兩全。」（335）、十七卷「宋公明大戰獨鹿山 盧俊義兵陷青石峪」，遼國兀顏統軍而下，宋江請趙樞密另立營寨十五里外屯札監戰，看宋江決戰征大遼，以效犬馬之勞報朝廷。余象斗批曰：「觀公明對樞密之言，見公明忠義不忘。」（頁 863）宋江的「忠」表現在政治層面的效忠，而不是對人的忠誠。余象斗所評宋江的「忠義」、「忠孝」也是針對他效忠大宋朝廷，對天子「忠君」不二立論。但若就英雄落草，宋江使詐用權謀、種種行爲誘使或迫使兄弟上梁山，已不合孔、孟、朱

³⁹ 王成，〈董仲舒「忠」思想研究〉，《山東社會科學》2005年第3期（總第115期），頁36-39。

子「臨事盡忠」、「誠懇無欺」的道德標準。更遑論他後來力主招安，並接受徽宗降旨詔撫，把忠義堂上替天行道的杏黃旗，與兄弟的生命安危都拋諸腦後。就「忠」的真誠度來看，宋江明顯地是向政治層面傾斜的。

余象斗肯定宋江在人際上能濟弱扶傾，為朋友兩肋插刀，行其所當行之舉。試觀卷廿五「宋公明神聚蓼兒洼 徽宗帝夢遊梁山泊」，梁山泊英雄各自分散後，吳用、花榮各自任職楚州與應天府，一日兩人分別夜夢宋江、李逵託夢至其墳塋祭拜；兩人披星戴月馳至墳前，雙雙懸於樹上而死。余象斗評曰：「宋江託夢，吳用、花榮死生不捨，惟有忠烈之士能之，不然誰人肯輕一死？」（頁 1242）吳用、花榮既為朝官，他們自縊的行為與「忠君」無關。眉批中的「忠」凸顯余象斗對朋友把臂相交，臨事盡心，死生相契真誠情誼的重視。對人物的評議側重於社會人倫而非政治面，此點與袁無涯本不同，兩位評家觀點不同。袁評認為「忠君」凌駕一切道德倫常標準，把「忠」置於「義」之上。以李逵為例說明，黑三郎、黑旋風兩人如此義氣相交，但因宋江堅持死忠朝廷的思想，以至於宋江對兄弟做出先欲斬之，後又以藥酖之的行為。對此袁本評「以死相贈，能使受之者不以為怪，真兄弟，真忠義，可敬可哀」⁴⁰；然而余本則謂其行事作為將有玷於宋江一幫人的「忠節」，根本缺乏智慧判斷與政治現實感。所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」，問題是：達時，還得祈求遇到聖明之君，才有可能談兼善天下的理想，如果是小人當道，浮雲蔽白日，那麼「歸隱」才是明哲保身之道，所以余象斗評宋江「暗不知遠讒臣之害而保終身」（頁 1239）。從這些例證中，足見余象斗所主要肯定的倫常道統是「義」不是「忠」，呈現出他注重人倫關係勝於國家利益的思維。宋江沒有不忠於朝，他對人之義舉高出他對朋友的忠誠表現，故讚其義多於讚其忠。

（二）、才性論

《水滸志傳評林》中最為余象斗讚賞的是「梟雄」宋江，而容與堂本、金聖嘆本評點中得到極高評價的人物是「完人」武松。為何會有如此懸殊的評論？此處就

⁴⁰ 同註 29，頁 1414。

要談到余象斗「德性論」之外的另一項人物評鑑標準——「才性論」。

1、首重「智勇雙全」的才性

上文論及牟宗三認為可以從「道德」及「美學」二者來分判中國兩種不同的人性論，孔、孟、程、朱理學之「德性善惡」論屬前者；東漢劉劭《人物論》「才性名理」屬後者。《人物論》謂「人物之本，出乎情性。」這個「情性」偏向才性，「材質之性」，也就是《荀子·正名》：「生之所以然者謂之性」⁴¹，天生的「稟性」。劉劭受漢陰陽五行說影響，從人的稟性血氣不同，提出從「神、情、筋、骨、氣、色、儀、容、言」九徵、「木骨、金筋、火氣、土肌、水血」五物之象來評議人才稟性的兼備或偏材。木骨柔者能弘毅，具仁之質；金筋勁而精者勇敢，有義之決；火氣清朗者為文理，有禮之本；土肌體實者貞固，有信之基；水血其色平暢通微，為智之原。⁴²以劉劭的標準來看，宋江有「勇」、「智」，吳用有「智」，燕青的機伶，也屬於「智」。智是聰明，聰明的人能知人而任事。有智慧，表現在外則能見微知著，對事通透，任事不惑。所謂智者「色平而暢者，謂之通微，通微也者，智之原也。」（頁 18）勇敢的人，表現在外對當做該做的行為，就會堅決當機立斷，絲毫不遲疑。勇者「筋勁而精者，謂之勇敢，勇敢也者，義之決也。」（頁 18）劉劭認為見貌徵神，所以真正的智者，其氣象陰陽清和，中叡外明，心智慧敏，氣度開明，必有明白通達之色；而真正的勇者，必有激勵奮發的神色。

以劉劭從稟性、質材徵驗論人，量能授官的人物美學觀考查余象斗的人物評論，發現評中宋江、燕青兩人以其「智勇」雙全，為其所推崇。余象斗曾評宋江受招安之後與民買市之舉是「公明德行慈愛忠義仁心俱全，後人觀至此者無不稱羨」（頁 796），似乎認為宋江因具備了「仁義智信忠孝」，所以是個完人。但若就其《水滸》人物評點內容來看，除了「德性論」標舉其「義」德之外，在才性論中，余象斗看

⁴¹ 同註 36，頁 412。

⁴² （東漢）劉劭，《人物志》〈九徵〉、〈體別〉及〈流業〉。同註 6，頁 11-66。引文隨文夾註頁碼。關於劉劭《人物志》的思想系統參閱牟宗三，〈《人物志》系統解析及其論人基本原則〉，同註 5，頁 43-88。張鴻愷，〈漢代哲學至魏晉玄學的過渡——劉劭《人物志》析論〉，《問學》第 11 期（2007 年 6 月），頁 107-129。

重的是宋江的「智」與「勇」。故在眉批中讚賞他「有智略」（頁 642）、「派撥眾軍，掌理公務，足有智度」（頁 693）、「勇且謀」（頁 1113）。對燕青，余象斗評「（用計）……脫出樂和之計，亦足可取」（頁 786）、「機巧，眾人莫及」（頁 1082）、「燕青之名已聞四海，入城建功，誰如其謀？」（頁 1093）、「計服胡俊獻策，國士無雙」（頁 1094）、「梁山泊人機巧萬變，各有所長，燕青尤妙。」（頁 1141）把余象斗對燕青的評點與容本⁴³、金聖嘆評論比較，容本讚美燕青是「妙人」（頁 2346）、「大丈夫」（頁 2617），金聖嘆則在《水滸》英雄品級中把說他列為「中上人物」不是「上上人物」⁴⁴。金聖嘆評燕青「活畫出屈原、申生、豫讓等輩」（頁 409）、「抵一篇陸秀夫、張世傑列傳」（頁 415），這些眉批皆出自肯定燕青對盧俊義的俠義節氣而發，不是讚賞他的聰明與膽識。顯然余象斗評點切入角度異於容與堂、金聖嘆本。就顯現在外的神情，無論是中叡之智、筋勁之勇或智勇兼具的質性，以劉劭的觀點，燕青究竟只是「偏雜之材」，不夠完美。余象斗把燕青置於晁蓋、盧俊義、林沖、武松等人之上，就仁之弘毅、義之貞固、禮之文理、智之通微、信之勇敢五質五常才性論來說，余象斗所首重推崇者是「智勇雙全」的稟性質材。

2、不重「真性情」的抒發

由於對智、勇稟性質材的重視，相形之下，其他性情特質如崇真尚實、自在活潑的生命境界，較不是余象斗所重視的人物識鑑標準。

容與堂本與金聖嘆都給「李逵」極高評價，並把他當成與宋江相對照的人物。觀容本評李逵，大致上是從其義勇之德與真情直率兩方面立論。評他「如何膽略，如何忠義」（頁 1317）、「李逵用武，……武者勇絕」（頁 2369）「天性孝子」（頁 1390）、「只有假李逵，無李逵假……不特勇猛過人，亦是純孝格天地，至誠感鬼神」（頁 1430）、「忠義漢子……要殺他（宋江）」（頁 2390）、「真忠義」（頁

⁴³（明）施耐庵集撰，羅貫中纂修，《李卓吾批評忠義水滸傳》，《古本小說集成》容與堂景本（上海：上海古籍出版社）。本文所引容本評點，隨文夾註頁碼。

⁴⁴金聖嘆，〈讀第五才子書法〉。金聖嘆，《貫華堂第五才子書水滸傳》上，《金聖嘆全集》一（台北：長安出版社，1986），頁 21。論文中金聖嘆回評及行間夾批，隨文夾註頁碼。

3258)，這些是針對李逵的天性中義勇及孝順的質地而論。此外，容本又評他為「梁山泊第一尊活佛，為善為惡，彼俱無意。宋江用之便知有宋江而已，無成心也，無執念也」⁴⁵、「魯莽，不知禮數，卻是情真意實，生死可托」（頁 1243）、「直性，無回頭轉腦心腸，口是心非說話」（頁 1728）、「一派天機，妙人趣人，真不食煙火人也」（頁 2442）、「癡子」（頁 3255），說的都是李逵性格中的真誠，無心機。相似地，金聖嘆也評李逵：「真人」（頁 396）、「粗直」（頁 45）、「上上人物，寫得真是一片天真爛漫到底」⁴⁶，顯示容本與金聖嘆對李逵稟性中「直率無偽，天真爛漫」的一面予以極高評價。

相對於容本、金聖嘆，余象斗如何評李逵呢？他讚美李逵德性中「有仁義」（頁 368）、「孝心」（頁 405）、「勇而有信義，可取」（頁 1241）。而「勇」是李逵給人最主要的印象。余象斗將他比為三國勇將張飛，四十回「楊雄大鬧翠屏山 石秀火燒祝家莊」中宋江點兵要打祝家莊，李逵脫得赤條條，揮動兩把板斧，殺向莊前。余象斗評「聞殺便喜，此若三國翼德之性無異。」（頁 460）並說他的勇是《水滸》英雄中少見者，四十二回「插翅虎枷打白秀英 美髯公誤失小衙內」，李逵聽說柴皇城受欺之事，不管是否在禁城內，直要怒打殷天賜，眉批「觀李逵打之事，《水滸》諸將惟有李逵獨雄。」（頁 506）不過，余象斗眼中李逵的勇有缺陷，即少了一點智謀。卷廿二「李逵受困於駱谷 宋江智取洮陽城」中，宋江征淮西，李逵一馬當先，卻誤入駱谷亂石徑路中，余象斗就譏曰：「黑旋風一蠢之勇，絕未見其智處。」（頁 1057）智為什麼重要？劉劭在《人物志·自序》中云：「聖賢之所美，莫美乎聰明；聰明之所貴，莫貴乎知人。知人誠智，則眾材得其序，而庶績之業興。」因為有「智」才能像宋江一樣知人任事成霸業，否則永遠就只有聽命於他人的分。至於李逵的性情，在三十七回「假李逵剪徑劫單人 黑旋風沂山嶺殺四虎」，李鬼假李逵之名剪徑劫財本該死，後來因謊稱家有老母活命，余象斗眉批：「李逵欲殺李鬼，聞李鬼說有老母，便以金白贈之，敘不殺戮，見李逵此處勇有慈心。」

⁴⁵（明）施耐庵集撰，羅貫中纂修，《李卓吾批評忠義水滸傳》，無名氏「梁山泊一百單八人優劣」，頁 1。

⁴⁶ 金聖嘆〈讀第五才子書法〉，《金聖嘆全集》一，頁 20。

（頁 406）四十二回中爲了讓朱仝順利上梁山，李逵狠心把小衙內殺了，余象斗評「惜夫爲一雄士，苦一幼兒，李逵鐵心，鶴淚猿悲。」（頁 502）還有在壽張縣衙內，穿官服喬裝知縣問案，余象斗評爲「可笑」（頁 727）。其實李逵無心機、善良到被李鬼所騙；心思單純地殺了小衙內，來斷絕朱仝回衙門任職；以及開開心心地喬裝縣官扮裝問案，這些舉措都是李逵真情流露的一面，也就是容與堂本與金聖嘆所謂李逵「妙」、「趣」、「真」之具現，但從《水滸志傳評林》中可知這些真性情皆非余象斗所重視。

不重視真性情的流露，還表現在余象斗對於《水滸》兄弟忍欲戒色行爲的評議中。《水滸傳》中的英雄好漢大多不受色誘，堅守「朋友（兄弟）妻不可戲」的道德行爲。廿回「虔婆醉打唐牛兒 宋江怒殺閻婆惜」，閻婆上縣府找宋江，宋江辭以縣裡忙，余象斗評「閻婆屢使人請公明，而公明不往之。故不以色心爲戀」（頁 197）。他對武松、石秀等人的色欲不染，沒有背叛武大郎及楊雄，十分讚賞。廿三回「王婆貪賄說風情 鄆哥不忿鬧茶肆」，潘金蓮在家中安排酒飯肉食請武松吃，色誘武松，武松沒在武大郎前弄是非，只是避嫌悄悄地搬家，成就了手足之情，「金蓮以美肉與武松吃，則武松心不以色爲念，全人倫之道，真義士。」（頁 223）四十回「楊雄大鬧翠屏山 石秀火燒祝家莊」，楊雄中了潘巧雲之計，污蔑石秀調戲她，石秀知朋友妻，不可戲，於是別作計較，讓潘巧雲的奸情水落石出，余象斗評：「石秀將前言對明，使楊雄見石秀之心，可羨石秀色欲不染，古之罕矣。」（頁 442）燕青，除了是義僕之外，面對李師師色誘，其心不動。十六卷「燕青月夜遇道君 戴宗定計賺蕭讓」，李師師酒後見燕青人物風雅，以話撩撥，燕青如何不知，但只怕誤了大事，於是借著吹簫之才，順水推舟，和李師師拜爲姐弟，一心只爲促成宋江進京面聖受招安，表現其正義凜然的一面。回到客店後，對戴宗怕其心猿意馬的擔心，燕青說出「大丈夫處世，只爲酒色而忘其本，此與禽獸何異？」余象斗評燕青曰：「欲成一事，李師師每每調之，其心不動，此真丈夫也！人莫能比之矣」（頁 778）、「燕青回店以言告知戴宗，戴宗將言急之，燕青回之言，實見心不能移，義氣丹然」（頁 779）。

對強盜出身的人而言，打家劫色似是家常便飯。在《水滸傳》中就有矮腳虎王

英一例，他在清風寨第一次拿住劉高老婆後教人抬入房中；第二次劉高老婆又被捉，燕順一刀殺了那蛇蠍心腸的女人時，王矮虎竟拿刀和燕順拼命。對王英的見色心起，旁人對此事似也有些見怪不怪。比如燕順對王英的好色，不過是笑曰：「這個兄弟諸般都肯向前，只是有這些毛病。」所謂「食色性也」，就連孔子都不可避免地將「色」與「填飽肚子」視為人的本性，需要獲得基本的滿足。「英雄難過美人關」，綠林好漢對異性流露好感，這是人性之常，所以宋江才會作主把一丈青扈三娘嫁給王英。王英的作為是個對照組，其奸淫擄掠的手段固不可取，但他代表的是直接、不造作地面對其生理層面需求，一種真性的抒發。相對之下，《水滸傳》中對宋江、武松、石秀、燕青一班人不染色欲的描寫，目的就在突顯這些人有智謀、講義氣，能成大局的英雄性格。而余象斗對梁山泊好漢不近女色加以讚賞，也再次印證其人物評議才性論中，智勇才能比「食色性也」真性情的流露更為重要。

三、《水滸志傳評林》人物識鑑評點的意義

從前文論述中得知：余象斗的人物識鑑架構是建立在對德性論「義重於忠」及才性論「智勇雙全」的基礎上。而須進一步探討的是：余象斗此一物品評思想的內在意涵為何？此處擬從朱子理學及商人精神的實踐兩層次論述。

（一）、朱子理學思想在《水滸志傳評林》人物識鑑中之實踐

1、余象斗人物評點中之理學思想背景：

余象斗小說人物德性論的評點，多以人物忠、孝、節、義……，五倫綱常道統，即孔、孟心性論及程朱理學在道德、行為上的實踐，來做為人物評鑑標準。此點反應出余象斗受朱熹理學思想的影響。

中國生活倫理同一性的確立，約發生在十一世紀中葉，也就是周敦頤（1017-1073）、張載（1020-1077）、程顥（1032-1085）、程頤（1033-1107）道學

興盛時期。⁴⁷明初之時，思想界主要仍受朱熹影響，《明史·儒林傳序》：

明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯。學術之分，則自陳獻章、王守仁始。宗守仁者，曰姚江之學，別立宗旨，顯與朱子背馳，門徒遍天下，流傳逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉隆而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣。⁴⁸

余象斗生約嘉靖後期至崇禎十年（1560-1637），這時期活躍在思想界的主要人物是陽明後學浙中王畿、泰州王艮及東林人士顧憲成、高攀龍等。這羣儒士的講學活動為晚明學界帶來新思潮、新時尚。但百姓的生活規範仍以《四書》所倡導的倫理綱常影響巨大至深，這與元明以來的理學發展有密切關聯。試觀元代所出版的《居家必用事類全集》，⁴⁹甲集「為學」中計輯錄「朱文公童蒙須知」、「訓子帖」、「顏氏家訓」、「朱文公白鹿洞書院教條」、「程董二先生學則」等童子初學入德之門，足見元時百姓平日仍受程朱理學德化教育薰習。皇慶二年（1313），朱熹死後的百餘年，元朝規定以《四書章句集注》為國家考試標準本。綱常倫理的齊一性，具體的呈現就是民間藝術內涵的單一化。唐以前神祇幻想、出獵巡行主題的繪畫，被生活、家庭化的內容所取代。而道德教化作品的增加，從山東、山西、河南各地出土宋金元間的富賈鄉紳及職官小吏的石棺、墓葬中壁畫、磚雕多董永、王祥等孝子烈女故事圖，⁵⁰足以佐證在國家、士紳的聯手下，民間社會家族、宗族生活規則、秩序以及維護此系統的四維八德、三綱五常等儒家道德倫理觀，正如同信仰般被建立起來。

⁴⁷ 葛兆光〈國家與士紳雙重支持下的文明擴張〉，氏著，《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2003），頁 253-279。

⁴⁸ （清）張廷玉等撰，《新校本明史》（台北：鼎文書局，1982），頁 7222。

⁴⁹ （元）佚名編，《居家必用事類全集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》景印明刊本（北京：北京書目文獻出版社，1988）。

⁵⁰ 相關出土文物考古資料，參閱劉善沂、王惠明，〈濟南市歷城區宋元壁畫墓〉，《文物》2005年第11期，頁 49-71。王進先，〈山西壺關下好軍宋墓〉，《文物》2002年第5期，頁 42-55。鄭州市文物考古研究所登封市文物局，〈河南登封黑山溝宋代壁畫墓〉，《文物》2001年第10期，頁 60-66。喬彤流、郭海林，〈山西沁縣發現金代磚雕墓〉，《文物》2000年第6期，頁 60-73。

洪武十七年(1384)禮部頒布科舉考試的成式,規定鄉試第一場考四書及經義。除了《春秋》、《書經》及《禮記》採左氏等各家及古注疏以外,四書以朱熹集註、《易經》取程朱傳、《詩經》也以朱熹集傳為主。⁵¹雖然明太祖對朱學的了解有限,⁵²但經過國家考試的認定,朱學「官學」地位鞏固;再加上陽明學派講學促使理學思想深入到愚夫愚婦的日用常行,⁵³從庶人到仕人,無人能免於程朱之學的影響。

《四書章句集注》在數百年之後,作為規定的教科書,經由官方考試,成為古代中國影響最大的、傳播理學想的文本,它借助對四種經典的解釋、規定了對早期儒學、理學以及「道統」理解的取向(tropism)、重心(focus)、和邊界(borderline),也漸漸確定了經典、思想與意識形態話語的同一性。

再次,通過思想的一系列具體化和世俗化的努力,朱熹使那些本來屬於上層士人的道德與倫理原則,漸漸進入了民眾的生活世界。⁵⁴

明成祖永樂年間編修《五經大全》、《四書大全》,十二年(1414)東華門外開館修纂《性理大全》,把周、程、張、朱理學的發明,如《太極》、《通書》、《西銘》、《正蒙》等書類聚成編。以這些書做為讀書人閱讀圭臬,孔孟四書五經及程朱理學思想,遂成為世人奉行的絕對真理。⁵⁵這種從中央政府到民間,以程朱理學為生活規範、道德秩序的同一性,從宋經元到明初,一直要到陽明心學及其後學的出現才得到解放。

明中葉正德、嘉靖年間之後,由於資本主義萌芽,隨著江南地區新興市民在城

⁵¹ 《明太祖實錄》。中央研究院歷史語言研究所校刊,《明實錄》六(台北:中央研究院,1966),卷160,頁2467。

⁵² 余英時在〈明代理學與政治文化發微〉「明代政治生態與政治文化」文中謂明太祖雖以朱注《四書》取士,但他對朱學無認識也無興趣。參見氏著,《宋明理學與政治文化》(台北:允晨文化,2004),頁249-276。

⁵³ 余英時謂明儒與宋儒間的重大落差在於:扼於政治生態,儒學傳統之「內聖外王」被攔腰斬斷,明儒只能「獨善其身」,絕望於「兼善天下」。以王陽明為例,王陽明龍場頓悟後對現實政治採退避態度,他從「得君」之上行路線改為下行之「覺民」路線,決定以「良知」來治天下,其致良知之教從士擴及平民,但其最終目的在重建合理之人間秩序。而此時新出現的民間社會,引誘明代理學轉向指導愚夫愚婦在日用常行中發揮力量,朝向「覺民行道」行去。同前註,頁276-332。

⁵⁴ 同註47,頁232。

⁵⁵ 古清美,《宋明理學概述》,頁39-118、128-202。有關明代理學尚可參閱古清美:〈明代前半期理學的變化與發展〉,氏著《明代理學論文集》(台北:大安出版社,1990),頁1-41。

市中的崛起，衝擊著宋代以來理學家所建立的社會生活規範。明嘉靖以前民風較淳樸，⁵⁶嘉靖以後商業及消費行為所帶來的時代風尚，宴飲、冶遊，奢靡的娛樂觀，都挑戰舊有保守的生活秩序。⁵⁷然而即使因中產階級的興起，更多元的價值逐步瓦解民眾生活的同一性，但宗族禮法、倫理道德綱常，傳統思想仍因科舉考試、童蒙教育的實施，還在民眾日常生活中發揮著影響力。從明代出土文物仍有孝子題材壁畫，⁵⁸以及日用類書選編孝子故事、明人誦讀「二十四孝詩」，⁵⁹婦女學習「乳姑嚙糞」的行為……等，⁶⁰都可見當時庶民受到傳統儒家思想的影響。

而對余象斗思想直接的影響，應是朱熹考亭滄州講學遺風。朱熹晚年定居在建陽考亭，講學時常以建陽為例解說義理，例如：

問：「先生嘗言，心不是這一塊。某竊謂，滿體皆心也，此特其樞紐耳。」
曰：「不然，此非心也，乃心之神明升降之舍。人有病心者，乃其舍不寧也。凡五臟皆然。心豈無運用，須常在軀殼之內。譬如此建陽知縣，須常在衙裏，始管得這一縣也。」⁶¹

又如：

⁵⁶ 顧起元，《客座贅語》卷一〈正嘉以前醇厚〉：「有一長者言曰：『正嘉以前，南都風尚最為醇厚，薦紳以文章政事，行誼氣節為常，求田問舍之事少。而營聲利、畜伎樂者，百不一二見之。』」氏著《客座贅語》，《叢書集成初編》（北京：中華書局，1991），頁21。

⁵⁷ 劉志琴謂明代風尚顯著變化，起於嘉靖初期，盛於萬曆中葉，直到明亡為止。見氏著，〈晚明城市風尚初探〉，收在《中國文化研究集刊》第1輯（上海：復旦大學出版社，1983），頁190-208。

⁵⁸ 河南原陽縣出土之明嘉靖三十九年（1560）馮氏石棺，兩側棺幫刻孝悌題材故事，除「二十四孝」故事以外，尚有兩幅過去孝子棺未出現之明傳奇劇目「曹莊磨刀勸妻」和「鄧伯道棄子留侄」。見中國美術全集編輯委員會編，《中國美術全集》繪畫編19 石刻線畫（台北：錦繡出版社，1989），頁26、95。

⁵⁹ 嘉靖萬曆年間汪道昆增訂的《群書拾唾》可能是明代最早收錄孝子故事之日用類書。明人誦讀「二十四孝詩」如羅汝芳〈臨川傅母官孺人墓誌銘〉：「孺人為邑南洪塘官聲亮女，生平性溫而敏，父授以小學諸書，即稍知大義，至誦《二十四孝詩》，則喋喋夜分不置，笄歸傅公，序執婦道甚謹。事祖姑與姑，咸盡誠款。」大澤顯浩，〈明代出版文化中的二十四孝——論孝子形象的建立與發展〉一文中從《孝行錄》、《二十四孝詩選》、《日記故事》中印證「二十四孝」故事在明末社會成爲一種典範化行為。收在《明代研究》第5期（2002年12月），頁11-33。

⁶⁰ 林麗月，〈孝道與婦道——明代孝婦的文化史考察〉，《近代中國婦女史研究》第6期（1998年8月），頁1-29。

⁶¹ 《朱子語類·性理二·性情心意等名義》。（宋）黎靖德編 王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1988），卷五，頁87。

「窮理」二字不若格物之為切，……又云：「格，謂至也，所謂實行到那地頭。如南劍人往建寧，須到得郡廳上，方是至，若只到建陽境上，即不謂之至也。」

問：「格物工夫未到得貫通，亦未害否？」曰：「這是甚說話！而今學者所以學，便須是到聖賢地位，不到不肯休，方是。但用工做向前去，但見前路茫茫地白，莫問程途，少間自能到。如何先立一箇不解做得便休底規模放這裏了，如何做事！且下手要做十分，到了只做得五六分；下手做五六分，到了只做得三四分；下手做三四分，便無了。且諸公自家裏來到建陽，直到建陽方休。未到建陽，半途歸去，便是不到建陽。聖賢所為，必不如此。如所謂：『君子鄉道而行，半途而廢。忘身之老也，不知年數之不足也，俛焉日有孳孳，斃而後已！』又曰：『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。』⁶²

朱熹部分著作如《論語要義》、《語孟精義》等也都刊於建陽。因為朱熹的關係，自宋元以來，建陽就以「圖書之府」和「理學名邦」聞名於世，書坊成為傳播朱熹學術成果之首選，建本與閩學魚水相幫，形成一種文化認同關係。到了明代科考以朱註四書為本，復因朝廷優免朱熹子孫各種徭役，如萬曆《建陽縣志·籍產志》載：「本縣昔為先賢所萃之鄉，故各家子孫俱得優免。朱文公伍拾丁石，……。蓋士、夫、舉、監生員攻承之優免，各縣所同，而先賢子孫之優免，則本縣所獨也」。康熙《建寧府志·賦役志》按語云：「朱文公子孫，洪武間冊分載儒籍；正統間，子孫優免雜差，載《明會典》。嘉靖四十五（1566），建安、甌寧、建陽三縣子孫，各免糧一十丁石；完全宗子又免三十丁石；隆慶間，議三縣子孫永免坊里。至今因之。」⁶³足見建陽地區朱熹後代，世代受其庇蔭。

朱學影響建陽書坊，除了表現刊刻儒家經典之外，也反映在當地日用類書的編纂內容上。例如萬曆廿五年（1597）書林鄭世魁梓行的《五車撥錦》⁶⁴、萬曆三十

⁶² 此二條見《朱子語類·大學二·經下》。同上註，卷十五，頁288、289。

⁶³ （清）張琦修，（清）鄒山，（清）蔡登龍纂，《康熙建寧府志·賦役志》（上海：上海書店，2000）。

⁶⁴ （明）鄭世魁刊，（日）坂出祥伸、小川陽一編，《五車拔錦》，《中國日用類書集成》（東京：汲古書院，1998）。

八年（1610）藝林⁶⁵楊欽齋梓行的《萬書淵海》⁶⁶、萬曆四十二年（1614）書林樹德堂梓行的《萬寶全書》⁶⁷等，這些書如同元代的《居家必用事類全集》一樣，它們是書坊主從數千百本書中，披沙揀金、挑選輯錄以備百姓生活日用「不求人」的百科全書。⁶⁸書中目錄包括天文、地輿、人紀、琴、棋、書、畫、醫學、卜筮、詩對、武備、養生、農桑、風月等無所不有。其中冠婚、葬祭、訓童、勸諭等門為儒家禮儀規範、道德倫理名言的彙編，真實地展現出程朱理學思想在萬曆年間對民眾百姓日常生活的影響。同樣地，我們也可從余象斗彙編之日用類書一窺理學對他實質的影響。在余象斗放棄舉業之後，萬曆三十五年（1607）就刻《三台萬用正宗》（即《萬用正宗不求人全編》）⁶⁹。這是一本日用類書，收錄各種生活知識供人查詢，類似今天的網路知識流覽器一般的便利。該書分四十三卷，比建陽書坊鄭世魁所刊的《五車拔錦》多了十卷，且門類改動甚多。其中「師儒門」及「閑中記」，「師儒門」上下兩欄中，上欄「幼學須知」輯錄「訓蒙八規」、「童蒙須知」等；下欄「經史述作」、「辭章類」、「聲律類格」等。其中「經史述作」纂輯介紹《河圖》、《洛書》、《論語》、《孟子》、《老子》、《莊子》、《史記》、《西漢史》、《三國志》等書。而較特別的是「閑中記」，查萬曆年前後其他的日用類書都沒有「閑中記」這一門，余象斗「閑中記·總論」中云：「余因暇日披覽經書，略述要言，以傳後世」，可見「閑中記」乃其閑居所撰，可以視為其儒家思想的具體呈現。該門上欄為「名公格言」、「勸世文」；下欄所記駁雜，前十篇依次分別為：混沌初分、乾坤定位、帝王總括、三公九卿、人倫三教、勸學、敬慎、養性保命、居官蒞正、禮儀。從他纂輯《五車拔錦》所無的「師儒門」、「閑中記」內容來看，可

⁶⁵ 「藝林」，南閩潭邑（建陽別稱）書坊地名。見方彥壽，〈宋代「建本」地名考釋〉，福建省地方志編委會，《福建史志》第21期（1987年第6期），頁39。

⁶⁶ （明）楊欽齋刊，（日）坂出祥伸、小川陽一編，《萬書淵海》，《中國日用類書集成》（東京：汲古書院，2001）。

⁶⁷ （明）劉子明編，（日）坂出祥伸、小川陽一編，《妙錦萬寶全書》，《中國日用類書集成》（東京：汲古書院，2003）。

⁶⁸ 如鄭世魁《五車拔錦·序》：「今而後，寓中君子日用間，則不必堆案五車，玄覽記載。一展卷之下，若揭錦囊，而探物已。」同註59，〈序〉，頁7。

⁶⁹ （明）余象斗纂，（日）坂出祥伸、小川陽一編，酒井忠夫監修，《三台萬用正宗》（東京：汲古書院，2000），頁215-235、頁536-562。

見余象斗仍受到傳統四書五經、程朱理學的影響。而比《三台萬用正宗》更晚出版的《萬書淵海》、《萬寶全書》，後來也仿效余象斗收錄這一類型的知識，歸納為「訓童」、「勸諭」類，成為百姓教誡童蒙知識的參考。從《三台萬用正宗》這類書纂輯「師儒門」、「閑中記」內容來看，晚明時期陽明心學、泰州學派雖逐步展開思想解放，但常民生活仍重視孔、孟、程、朱儒家經典，忠、孝、節、義等傳統綱常仍普遍地影響著中下階層的生活倫常與道德秩序觀。

余象斗一則身為書坊主人，二來由於曾經參加多次的科舉考試，⁷⁰熟諳四書五經經義，以地域之故無形中受朱子理學思想薰習。其評點傾向以程朱儒學來評識人物之德性論，與葉晝、金聖嘆不同。葉晝評《水滸》、《三國》、《西遊》，多反禮教、調侃人情世事，重視真情流露，以諧謔、訕笑為基調，展現個人讀書樂趣。⁷¹而金聖嘆其〈讀第五才子書法中〉以武松、李逵、林沖等為上上等人，宋江、時遷為下下人；推崇人物率性、任真、自然的生命境界。⁷²余象斗與葉晝、金聖嘆相較，前者思想主要受程朱宋明理學影響，而後二人則接近晚明陽明心學思路。

2、理學思想影響下的《水滸志傳評林》人物論：存天理，去人欲

從余象斗重視人物的義行義舉，及不特別重視真性情的觀點，可見「存天理，去人欲」思想對他的影響。「存理去欲」為宋明理學家所討論重要課題之一。《朱子語類》卷十二云：「聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲」⁷³；卷十三又云：「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始為學」⁷⁴；王陽明亦曰：「聖人述六經，只

⁷⁰ 余象斗序《新錄朱狀元芸窗匯輯百大家評註史記品粹》，該書藏北京圖書館。引自顧青，〈《帝王御世志傳》與出版家余象斗〉，《古典文學知識》第40期（1992年），頁87。

⁷¹ 葉晝其人及小說評點風格參閱拙作〈葉晝小說評點析論〉。南華大學文學系主編，《傳播、交流與融合——明代文學、思想與宗教國際學術研討會論文集》，頁122。

⁷² 討論金聖嘆評《水滸》人物之作甚多，參閱林淑媛，〈晚明《水滸》人物評論之研究〉（中壢：中央大學中國文學研究所碩士論文，1992）、林桂如，〈李卓吾、金聖嘆《水滸》人物評論之研究〉（台北：台灣大學中國文學系碩士論文，1999）、陳鳳美，〈金聖嘆的小說人物論與人物批評實踐——以《水滸》人物評點為例〉（高雄：高雄師範大學國文學系碩士論文，2008）。

⁷³ （宋）黎靖德編，《朱子語類》（台北：文津出版社，1986），頁207。

⁷⁴ 同前註，頁225。

是要正人心，只是要存天理，去人欲」⁷⁵。而天理與人欲指涉內涵為何？朱子曰：「天理只是仁義禮智之總名，仁義禮智便是天理之件數」⁷⁶；《朱子語類》卷十三：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也」⁷⁷；而王艮在其〈王道論〉中亦云：

夫所謂王者，存天理遏人欲而已矣。天理者，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信是也。人欲者，不孝不弟，不睦不姻，不任不恤，造言亂民是也。⁷⁸

朱子之學「天理」要義，在維護傳統家思想的三綱五常。而「去人欲」的真諦在於「去一己私欲」，乃道德層面之克制私欲，而非禁絕一切欲望，⁷⁹故王艮才云：使人不孝不悌、不和諧者，皆人欲所致。余象斗人物評點中強調「存天理」，謹守三綱五常，忠孝信義、知恩圖報。而「去人欲」反映在余象斗評點中為：對水滸好漢不受色誘的肯定，及不重真性情的流露。相對於潘金蓮、閻婆惜、潘巧雲的不知恥，余象斗對宋江等人絕對不受色誘的特質，大加讚賞。對此，比照容本、袁本及金本相關情節的評點，後三家評點並不像余象斗那樣凸出男性戒色的特質。究其因仍在——「義」為余評核心價值，讚美武松、石秀、燕青等人為忠義之士，他們智勇雙全，行其所當行，與朋友交誠信盡心，不會為女色而誤事出賣朋友。這樣的詮評思維即在鞏固余象斗「存天理」以信、義道德綱常為中心的人物德性論。

余象斗為何不重視小說人物之真性情流露？中國小說評點中對人物性情「去假存真」、「真實無偽」，從李贄揭示童心之說，到金聖嘆時才大加張揚。元明之際，朱學仍居正統之位，為中國君主社會後期的官方思想。⁸⁰主張「心即理」、「致良

⁷⁵ 《傳習錄》上卷。(明)王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社：1992)，頁9。

⁷⁶ 《朱熹集·書·答何叔京》，(宋)朱熹著，郭齊、尹波點校，《朱熹集》(成都：四川教育出版社，1997)，卷四十，頁1885。

⁷⁷ 同註61，頁224。

⁷⁸ 《王心齋全集·雜著》。(明)王艮，《王心齋全集》(臺北：廣文書局，1975)，卷四，頁108。

⁷⁹ 關於朱熹「存天理去人欲」句中之「人欲」與「欲」有別。《朱子語類》卷十三：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也」。亦即「欲」為冬冷穿衣，渴飲飢食，生理之欲，是天理之欲；但人欲無窮，無所節制，則有礙道心、仁心。故朱熹之「人欲」有其道德內涵。參見胡元玲，〈朱熹思想中「存天理去人欲」之研究〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》44期(2000年6月)，頁179-266。

⁸⁰ 相關論述參閱余英時，《宋明理學與政治文化》，同註52，頁249-275。

知」與「知行合一」的王陽明（1472-1528），其思想在開始時尚被視為離經叛道之說，經過一段時間的蟄伏，才漸漸產生影響力。⁸¹到了明中葉嘉靖以後，隨著新興城市商人地位的崛起，水陸交通更加發達及書坊印刷業的勃興，加快知識傳播的腳步。隆慶之後，自由講學風氣，使時代思潮更多元開放。陽明後學浙中錢德洪（1496-1574）、王畿（1498-1583），泰州王艮（1483-1541）等人四處講學，其中像王畿將陽明四句教「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」中的心體放大成「心是有善無惡之心」⁸²，超越陽明心學致良知的主張。其追求自由、自然、自主的精神，企圖打通俗與聖、情欲與心靈分別的主張，影響所及，李贄的「童心說」、金聖嘆人性觀肯定人欲之自然，追求真實，崇尚自由，都是從陽明心學後學思想路徑發展而下。⁸³到晚明新儒學，人物的品鑑轉向，把情性之真、肯定人欲與做為人的主體自由放到德性之上。由於對真性、自在生命本質尊崇態度上的差異，所以余本、袁本及容本、金本兩組評家對人的評價如此懸殊。金聖嘆其人物識鑒中，「崇尚真實」用真假之辨凸出人物主體性情的論點，已取代道德行為的是非善惡價值判斷。⁸⁴但在他之前的余象斗，其人物識鑑標準不同於金聖嘆。余象斗以朱子理學之道德實踐德性論為主，而容本、金本是肯定陽明後學自適真誠心性本色的質地才性論，這是兩套不同的人物品評標準。

（二）、儒商精神在《水滸志傳評林》人物識鑑中之實踐

「棄儒從商」對余象斗小說評點中的人物鑑賞有何影響？筆者以為可以從兩點

⁸¹ 關於陽明心學發展參見呂妙芬，〈陽明學派的建構與發展〉，《清華學報》新 29 卷第 2 期，頁 167-203。

⁸² 《明儒學案·浙中王門學案二·郎中王龍溪先生畿》。（清）黃宗羲，《明儒學案》（台北：明文書局，1991），卷十二，頁 238。

⁸³ 關於陽明後學思想之變革參見左東嶺有關王艮、王畿、李贄之論。氏著，《王學與中晚明士人心態》（北京：人民文學出版社，2000），頁 336-378、405-437、545-601。另需說明的是：學界一般多肯定泰州學派對晚明人欲自主思想的貢獻，但祝平次在其論文中則指出從王艮所存文獻，看不到他對生理欲求的正面主張。見氏著，〈社會人倫與道德自我：論明代泰州平民儒者思想的社會性〉，收在鍾彩鈞、楊晉龍主編，《明清文學與思想中的主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁 91-141。

⁸⁴ 金聖嘆人性觀，參閱林淑媛，〈晚明《水滸》人物評論之研究〉（中壢：國立中央大學中國文學系碩士論文，1992），頁 114-119、137-139。

來分析：一是敦古誼，二是敬英雄。

1、儒商倫理影響下的《水滸志傳評林》人物論：敦古誼

所謂「古誼」所指為何？「敦古誼」之「誼」字，許慎《說文解字》解為「人所宜也，從言、宜，宜亦聲也。」⁸⁵「人所宜」指的是一種當行的道德、行爲。段玉裁於此按曰：「誼、義古今字，周時作誼，漢時作義，皆今之仁義字也。其威儀字，則周時作義，漢時作儀。」⁸⁵故知「誼」作「儀」，指容止；或通於「義」，前已論述。先秦兩漢文中，多用「誼」字，如班固《幽通賦》：「保身遺名，民之表兮；舍生取誼，以道用兮」⁸⁶；《公孫龍子·跡府》：「龍與孔穿會趙平原君家。穿曰：素聞先生高誼，願爲弟子久但不取。」⁸⁷唐宋史書中則多「古誼」一詞，如《新唐書·魏元忠列傳》：「今皇帝新服厥德，任官惟賢才，左右惟其人，因以布大化，充古誼，以正天下。君侯安得事循默哉？」⁸⁸《宋史·胡銓列傳》：「雖然，倫不足道也，秦檜以腹心大臣而亦爲之。陛下有堯、舜之資，檜不能致君如唐、虞，而欲導陛下爲石晉。近者禮部侍郎曾開等引古誼以折之……。」⁸⁹《明史·洪文衡列傳》：「泰昌元年起太常卿。光宗既崩，議升祔。文衡請祧睿宗，曰：『此肅宗一時崇奉之情，不合古誼。』」⁹⁰傳中「古誼」含「古德」及「古代禮法」義，是種合宜或合禮法的行爲。「敦古誼」一詞在文學中用來表示，重視傳統五倫綱常古風之意。例如清人文康（？乾隆年間人）在《兒女英雄傳》第十三回「敦古誼集腋報師門 感舊情掛冠尋孤女」⁹¹，該回描寫安老爺受業學生烏明阿得知恩師被參，於是聯合過去安老爺的門生湊足萬金救老師。回目「敦古誼」即指烏明阿救急報師恩

⁸⁵（漢）許慎著（清）段玉裁注，《說文解字注》，頁94。

⁸⁶（梁）蕭統，《文選》（台北：漢京出版社，1983），頁213。

⁸⁷（周）公孫龍，《公孫龍子》（台北：臺灣中華書局，1966），頁1。

⁸⁸《新唐書·魏元忠列傳》，（宋）歐陽修、宋祁撰，《新校本新唐書》（台北：鼎文書局，1981），第四十七，頁4345。

⁸⁹《宋史·胡銓列傳》，（元）脫脫、錢若水、陸心源撰，《新校本宋史》（台北：鼎文書局，1983），第一百三十三，頁11580。

⁹⁰《明史·洪文衡列傳》，同註48，第一百三十，頁6286。

⁹¹文康，《兒女英雄傳》（台北：新文豐出版社，1979）。

之舉，「知恩圖報」即為一種當行的「古誼」之舉。

商人從事買賣牟利，為何有「古誼」之風？此與宋明以來四民關係的改變，且棄儒從商者衍生出一種「射利之餘不廢行義」的商人倫理有關。傳統中國對四民的排序，向來是「士農工商」，但從中世紀宋元代以來，由於社會、經濟的變化，四民地位產生了變化，士商關係趨緊密。例如陸象山（1139-1192）先世以藥肆養生，他講學和下層民眾打交道，聽眾中不乏不識字之人。理學家朱熹也曾和學生討論陸象山作鋪買賣之事，並流露他對商人「以利存心」的戒懼。同時從宋代出土的商賈墓誌銘中，發現雖然隨著士商關係的熱絡，但士商兩棲家族對經商行為仍採隱晦態度。而且墓主銘文作者不約而同地貶斥一般商賈的追名逐利，以肯定墓主的「義方」、「義舉」、「義行」。⁹²對此一現象余英時認為這是南宋時期士商往來，新儒家避不開商人倫理困擾之故。⁹³四民關係變化，連帶產生例如義、利之辨的問題，衝擊著傳統儒家思想。

明初之時國子監開始接受捐納，從儒生到平民都可透過納捐入仕，為商人開啓仕宦之途。根據沈德符《萬曆野獲編》記載：

景泰（1450-1457）以後，胥監（按：即國子監）始有納馬之例，既改為輸粟。初不過青衿援例耳，既而白身亦許加倍輸納，名曰：「俊秀子弟」。於是辟雍遂被銅臭之目。且其所冀，不過一命為榮，無有留意帖括者。於是士子叱為異類。居家則官長凌忽之，與齊民不甚別矣。⁹⁴

這條資料雖然顯示「賈而優則仕」的商人，在納捐之初社會地位並沒有太大的改變，甚至以錢買官落人口實，但不能否認捐納確實是為商人提供了一條通往鐘鼎廟堂的捷徑。憲宗成化年間（1465-1487）援例捐官者漸多，到孝宗弘治（1488-1505）時吏部馬端肅曾上書「京官額一千二百餘人，傳奉官乃至八百餘人，……冗官莫甚於

⁹² 鄭銘德：〈宋代商賈墓誌銘中所見士人觀念中的商賈象與典範〉，《東吳歷史學報》第12期（2004年12月），頁197-216。

⁹³ 余英時：〈儒家倫理的新發展〉。見氏著，《中國近世宗教倫理與商人精神》（台北：聯經出版社，1996），頁41-94。

⁹⁴ 《萬曆野獲編·納粟民生高第》，氏著，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，2004），卷十五，頁405。

今日。」⁹⁵這些佔了京官三分之二員額的「傳奉官」，多由皇帝直接任命，其中大多未通過正常管道取得官職，他們包括軍人、僧道、工匠、畫士、醫官，以及捐官的商賈。

除了商人捐官數量增加之外，儒生也有棄儒從商者。明初較早棄儒從商的例子是十五世紀下半葉的方麟，王陽明曾幫他寫墓志銘謂：

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，以求其盡心。其歸要在於有益於生人之道，則一而已。⁹⁶

王陽明（1472-1528）以四民為立教對象，曾十餘次⁹⁷先後表達對商賈「治學治生」的看法。所謂「有益於生人之道」，商人以正當的手法牟利，這也是一種「誼行」。王陽明以儒學宗師肯定其利人利己的社會價值，認為「雖終日做買賣，不害其為聖為賢」。⁹⁸這顯示明中葉以來士、商互動之後，明儒對商賈的地位、態度，與先秦將商人視為抱布貿絲的「射利之徒」有異。⁹⁹

隨著商人人數的增加，士商互動更頻繁後，「士商農工」新的社會結構已取代「士農工商」，¹⁰⁰而新產生的價值觀也挑戰著五倫綱常。隆慶、萬曆年間，雖有不少人棄儒從商，¹⁰¹但在他們仍具儒生傳統思想，在射利之餘不忘行義。這種重古德的商人倫理觀受到儒士的肯定，如江右學派羅洪先（1504-1564）幫吉安商人周松作墓志銘，讚美周松與其兄棄儒從商之舉，「自計曰：『使予而儒，母氏劬劬；使予而商，身劬母康。吾何擇哉！』遂棄儒，……久之，諸用漸舒，兄弟卒業儒，弟妹

⁹⁵（明）鄭曉著，李致忠點校，《今言》（北京：中華書局，1997），頁 80。

⁹⁶《王陽明全集外集七·節庵方公墓表》。（明）王守仁撰，《王陽明全集》，卷廿五，頁 941。

⁹⁷陳書錄〈王陽明的儒商倫理及重商思想與明代中後期的雅俗文學〉一文統計，王陽明有十四條與商賈相關的言行。見氏著，《儒商及文化與文學》（北京：中華書局，2007），頁 74-101。

⁹⁸《王陽明全集補錄·傳習錄拾遺》第十四條。（明）王守仁撰，《王陽明全集》，卷三十二，頁 1171。

⁹⁹先秦文人認為商人趣利的價值觀與其他階層不同。參見邵毅平：〈唐以前文學對商人的表現〉。氏著，《中國文學中的商人世界》（上海：復旦大學出版社，2005），頁 11-32。

¹⁰⁰同註 93，頁 104。

¹⁰¹據方志遠的統計，其所見明清江西商人資料中，約有百分之廿左右為棄學或棄教從商。見氏著，《明代城市與市民文學》（北京：中華書局，2004），頁 104。

婚嫁咸有倚」。¹⁰²周松兄弟雖棄儒從商，但卻成就了孝與悌之名，其行宜也。明時許多文人幫商人撰寫碑文、傳記，讚美其古德義行，如王世貞（1526-1590）曾幫徽州、蘇州、寧波、山東等各地商人撰文。士代商文，或為人情請託，或為潤筆而寫，在所難免，但當中總有人如周氏兄弟行所宜，是值得肯定的。¹⁰³

余象斗，一個生在嘉靖年間的不第秀才，萬曆十九年（1591）之後「始輟儒家業，家世書坊，鈔籍為事」，¹⁰⁴開始努力經營建陽雙峰堂、文台堂、三台館等書坊出版工作。他出書的主要時間集中在萬曆十六年（1588）之後，¹⁰⁵正是明中葉士商關係變動的時代。其書坊所刻之書除了大量的歷史演義小說之外，還有大量的日用類書、科考用書及民生實用書。嚴格說來「功名」才是余象斗首選的志業，但既不能遂志滿願，轉而從商，一樣可以在文化事業中抒發自己的志向。他一方面經營自家書坊牟利治生，另一方面透過評點小說落實「雖終日做買賣，不害其為聖為賢」的儒生志業。《三國》、《水滸》小說評點中，余象斗透過對梁山泊好漢義行的評點，如：宋江為「義人」之博施濟眾、救民倒懸；武松「真義士」之不以色為念全人倫；燕青「義僕」衣衫藍縷行乞，忠心護主，尚義報恩……，凸顯他對人物「敦古誼」，重視人倫道德、三綱五常思想的肯定。

2、儒商倫理影響下的《水滸志傳評林》人物論：敬英雄

除了「敦古誼」之外，商人精神在《水滸志傳評林》中的另一呈現是余象斗對英雄人物的讚賞，特別是宋江與燕青，他倆由於「智勇雙全」，在《水滸志傳評林》中受到余象斗青睞。然而「智」與「勇」在劉劭認為：勇者「雄悍傑健，任在膽烈，失在多忌」（頁44），義勇的人有雄才且威猛，大膽剛烈，不過妒賢；智者「多智

¹⁰² 羅洪先《念庵文集》卷十六〈董嶺周君松岡墓志銘〉。氏著，《念庵文集》，景印《文淵閣四庫全書》集部四二六冊（北京：商務印書館，2005），頁344。

¹⁰³ 據陳書錄統計：王世貞《弇州山人四部稿》及《續稿》「墓志銘」中為商人所作約佔百分之十七。〈士商契合中轉向俚俗與性靈〉文中對王世貞與商人的交往及影響有析論。見氏著，《儒商及文化與文學》，頁95、102-117。

¹⁰⁴ 同註70，頁87。

¹⁰⁵ 參見拙作〈余象斗小說出版品版式及其評林本之創新研究〉一文之考證，收在《文與哲》第12期（2008年6月），頁367-412。

韜情，權在譎略，失在依違」（頁 44），聰明機伶的人，富有智巧，深藏不露，多詭詐策略，但也反覆無常。關於宋江性格上的缺點，容本與金聖嘆有與劉劭相近的評論。容與堂本說宋江「黃老之術，以退爲進，以捨爲取……真強盜」（頁 2126）、「奸詐」（頁 2113）、「賊智」（頁 2266）。金聖嘆也評批宋江「權詐不定」（頁 29），並指出他有十罪狀（頁 344）¹⁰⁶。其中以落草爲盜，求報效朝廷、私放晁蓋、身在鄆城，名滿天下，遠近相煽、題反詩，這四件都是因宋江奸詐性格所致。容本與金聖嘆的評論，印證了劉劭的話，義勇的人，本性剛烈傑出；聰明的人，雖然是足智富韜略，但因多權謀，以致其性虛偽詭譎多狡詐。觀《水滸傳》中對宋江的描寫，從他上梁山的過程，讓位盧俊義，到聚眾忠義堂，最後卻受招安，確實有他權謀的一面。

然而余象斗卻忽視宋江性格上之不完美，在眉批上評他爲「梟雄」。（頁 392、572、668、690）「梟雄」性格上有何特質？「梟雄」與「英雄」之別又何在？關於「梟雄」，劉劭《人物志》作「驍雄」¹⁰⁷，他說白起、韓信「膽力絕眾，材略過人，是謂驍雄」，有膽、有才是「梟雄」的兩大要件。至於英雄呢？¹⁰⁸「夫草之精秀者爲英，獸之特羣者爲雄；故人之文武茂異，取名於此。是故，聰明秀出，謂之英，膽力過人，謂之雄」。英雄要具備聰明秀出及膽力過人兩大材質，缺一不可。《人物志·英雄》：

夫聰明者，英之分也，不得雄之膽，則說不行；膽力者，雄之分也，不得英之智，則事不立。是以，英以其聰謀始，以其明見機，待雄之膽行之；雄以其力服眾，以其勇排難，待英之智成之；然後乃能各濟其所長也。（頁 181）

兼有英與雄者，高祖、項羽是也。英與雄的成分中，英又比雄重要。所以項羽雖然氣力蓋世，也有智慧應付變局，但不夠聰明秀出，以致於像陳平一類的英才都亡歸高祖，成就漢高祖的天下之大業。根據劉劭的分法，驍雄者以膽識材略爲上，故爲

¹⁰⁶ 五十七回評論宋江十罪狀爲：一求報效朝廷，假強盜身分以進身；二私放晁蓋；三身在鄆城，名滿天下，遠近相煽；四題反詩；五貽戮於父；六羅致眾人上山，營窟之心已久；七燒無爲軍；八劫獄開庫；九殺官兵王師；十設忠義堂，專司賞罰。

¹⁰⁷ 劉劭「梟雄」論，見《人物志·流業》，同註 6，頁 67-88。

¹⁰⁸ 劉劭「英雄」論，見《人物志·英雄》，同註 6，頁 179-188。

將才人選。而英雄則要看他稟性中英與雄的成分，智勇多寡，決定其成就，智勇雙全，智若又能略勝於勇，才能稱霸天下。

不過，「驍雄」只是人臣之任，即使是英雄，以劉劭「仁義禮智信」五常才性理論來看，還是偏材之人，只具備義與智，一種或一種以上的氣象，其主德（元首君王質地）不預，不具純粹之德，非最高境界的人。唯有五德具備，才是聖賢。¹⁰⁹聖賢的氣象與驍雄、英雄不同。聖賢表現出一種恢宏、中和之象，因為他五行調和而顯得平淡無味。聖賢之人因具中庸之德，其質蕩蕩然無能名之。性格和諧、淡泊、樸素、文雅，「能威能懷，能辨能訥；變化無方，以達為節。」所以劉劭說：「凡人之質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味，故能調成五材，變化應節。是故，觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明。」（頁 14）

以劉劭的英雄、聖賢論來觀察余象斗的人物識鑑，就可以理解為何他稱宋江為「梟雄」，因為一百零八條好漢聚義，他們要的第一把交椅是智勇雙全，能帶領他們的英雄頭頭，而不是聖賢。余象斗對宋江的眉批「有將佐之才」（頁 417、512），這是「膽力絕眾」是「勇」；「能用人」（頁 717），這是「聰明秀出」是「英」；「提調有法」（頁 880），這是「策謀奇妙」是「智」；「有主將之才，知戰敵之道」（頁 539、666），這是「膽識才略」兼備，宋江有膽、有智、有才，是梁山泊三十六天罡中第一「梟雄」、第一「英雄」。相對地，容與堂本對魯智深的評語是「仁人、智人、勇人、聖人、神人，菩薩、羅漢、佛」（頁 101），以容與堂的觀點，魯智深「智仁勇」三者兼具，有聖人、神人之姿，最後還開悟坐化，他比宋江更接近劉劭的聖賢中和之象，才應該是梁山泊第一把交椅。至於被金聖嘆斷為天下第一人的武松，他也是「天人」，絕倫超群，有「魯達之闊，林冲之毒，楊志之正，柴進之良，阮七之快，李逵之真，吳用之捷，花榮之雅，盧俊義之大，石秀之警者」（頁 396），他具備梁山泊眾好漢性格之長，不是凡人，「武松直是天神」（頁 19）。金聖嘆對武松性格的評價，以其兼具百家之長，推為第一。即使其性格包括了像「毒」這種負面特質，但不損金聖嘆對武松的肯定。因為金聖嘆重視的是武松性格的自在

¹⁰⁹ 劉劭「聖賢」論，見《人物志》〈九徵〉及〈體別〉，同註 6，頁 41-50。

完滿性，而不拘泥於其行事作為上的缺失。性格完滿自在的武松，雖不是劉劭所謂「仁義禮智信」五常具備聖賢之質，但至少在金聖嘆眼中，他比宋江可貴。

爲什麼余象斗不像容與堂及金聖嘆一樣，以魯深智或武松爲上上之人？因爲梁山泊好漢不需要一個性格和諧、淡泊、樸素、文雅，「聰明平淡，總達眾材，而不以事自任」¹¹⁰的「聖賢」，他們要的是足智多謀，驍勇善戰，對兄弟義氣凜凜，能帶著他們打家劫舍、替天行道，闖一番事業，有稱霸天下實力的「英雄」。而「聖賢」呢？則合適於雞犬相聞，外戶不閉，可以無爲而治的太平盛世。

（三）、中產階級儒商重實用性格的評點典型

余象斗的人物評點意涵，從精神面來看，他繼承了傳統理學「存天理去人欲」的傳統，而從現實面來分析，他又表現了儒商「敦古誼敬英雄」的思考。

很明顯地，余本、袁本與容本、金本，兩組評家用的是不同的人物識鑑標準。一組重視人物的德性與才性，德性論從傳統理學出發，要求人物在三綱五常、義行報恩德性行爲上的踐履施行；才性論從形徵美學出發，注重人物稟性質地具英雄之質，智勇雙全。另一組則重視人物的心性，傾向於從性情、性格上出發，重視天機自然，坦誠真率、自在無僞的本性。兩組人物識鑑的差異顯示兩種不同人物品鑑參照價值與文化意識型態。如果說道德、材能¹¹¹、性情分別代表德性、才性、心性三組不同的人物識鑑角度，那麼余本、袁本評點傾向於以程朱理學之綱常爲主體，而容本、金本則以陽明心學新儒學爲依歸。傳統儒學重德性，所以言「義勇」，新儒學重心性，所以言「真性情」。

劉志琴在討論晚明城市風尚成因時，論到風尚變遷始自縉紳之士，但他們仍有局限：

明縉紳之士兼有官僚、地主、商人三位一體特點，他們是封建生產關係的體現者……，不是新的社會力量。……他們用以叛離綱常名教的指導思想，往往來之於佛、道、儒不同的派別，雖有沖擊封建禮教言行，卻沒有從根本上

¹¹⁰ 《人物志·流業》。同註 6，頁 83。

¹¹¹ 「材能」，材指質性，能指才幹。《人物志·材能》，同註 6，頁 129。

動搖綱常名教的理論武器。所以晚明社會風尚的變遷，沒有新的階級基礎，缺乏深刻的思想內容，經不起綱常名教的回擊。¹¹²

余象斗非官僚與地主，也不是李贄、王艮、王畿引領思潮，衝撞體制者。他生於建陽，受朱學遺風影響，做爲一介儒生「義利之說，乃儒者第一義」¹¹³，肯定宋江之孝義，鄙視其受名利羈絆。存天理去人欲，其淵源乃來自孔、孟、程、朱所倡之理學。但晚明社會進入一個快速變動的時代，傳統的教化思想，正因多元價值的挑戰，一步步崩解。做爲一個書商，余象斗也不得不向現實傾斜。強調人物才性智勇之重要，智慧、權謀又勝過所有的材質。《史記·貨殖列傳》中記載白圭治生靠「智仁勇強」四德目¹¹⁴，其實，「智仁勇」都是傳統儒家的思想，如何用儒意來治生，余英時認爲這涉及商人的文化水平。水平高者可用匯合儒釋，以出世精神做入世事業。粗識文字的商人則依賴通俗化的儒家倫理。¹¹⁵余象斗不算是個粗識文字的商人，但他也還不到像王畿之徒，能匯合理學與佛學用以治生。在屢試不第後，靠經營書坊營生，他有他觀人務實的一面。魯智深「聖人、神人、佛」及武松「天神」的境界，都不是他用來啓迪平民百姓的首選。觀容與堂本對魯智深偷酒器之評：

人說魯智深桃花山上竊取了李忠、周通的酒器，以爲不是丈夫所爲。殊不知智深後來作佛正在此等去處。何也？率性而行，不拘小節，方是後來成佛作祖處根基。若瞻前顧後，算一計十，幾何不向假道學門風去也？（頁 183）

「率性而行，不拘小節」，畢竟代表的是另一種人格的化境，余象斗沒有那麼高超的淑世理想性格。對於一個商人而言，有膽識、有智慧眼光、有才幹，務實踏實，才能決勝千里之外。余象斗首重宋江、燕青，對有慧根並具智仁勇之質的魯智深、武松並沒有想像中的重視，因爲他要的英雄不是聖賢，此一詮評觀正反應出余象斗重實用的儒商本色。

¹¹² 同註 57，頁 190-208。

¹¹³ 《朱熹集·與延平李先生書》，同註 76，卷廿四，頁 1018。

¹¹⁴ 《史記·貨殖列傳》：「吾治生產，猶尹伊、呂尙之謀，孫吳用兵，商鞅行法是也。是故其智不足與權變，勇不足與決斷，仁不能以取予，強不能有所守，雖欲學吾術，終不告之矣。」同註 21，頁 1323。

¹¹⁵ 同註 93，頁 97-166。