



余象斗《三國志傳》、《三國志傳評林》 史觀探究

林雅玲

高雄師範大學國文系教授

摘要

明中葉以來，歷史小說發行蔚為風潮，此一現象頗值得觀察。余象斗於萬曆年間刊行諸多演義小說，如《全漢志傳》、《三國志傳》、《三國志傳評林》、《水滸志傳評林》、《列國志傳評林》、《列國前編十二朝》……等，出版之餘又加以評點。本論文以其《三國志傳》、《三國志傳評林》為研究文本，探究余象斗在二書中所呈現之三國史觀。研究顯示其核心思想為「天命說」，包括順天命、天命有知、天人感應等。此一史觀詮評蘊含仁政理想、安頓自我生命及以歷史教化庶民之功能。

關鍵詞：余象斗 評點 三國史觀 天命



**Study of the historical viewpoints in Yu
Xiang-Dou's "*Romance of the Three
Kingdoms*" and "*Remarks about Romance of
the Three Kingdoms*"**

Lin Ya-Ling

Professor, Department of Chinese, National
Kaohsiung Normal University

Abstract

Yu Xiang-Dou published many historical fictions in the Ming Dynasty. He also wrote lots of annotations in these books. This thesis focus on his historical viewpoints in "*Romance of the Three Kingdoms*" (《三國志傳》) and "*Remarks about Romance of the Three Kingdoms*" (《三國志傳評林》). After studying the texts, we found that Yu Xiang-Dou strongly believed in the fixity of destiny. By writing annotations, he freed and settled down himself from the frustration of imperial examination; and he wanted to educate people and showed his political ideal..

Keywords : Yu Xiang-Dou, annotation, historical viewpoint, destiny



明代中後期，出現大量歷史演義小說，如《新刻按鑿編纂開闢衍繹通俗志傳》、《京板全像按鑿音釋兩漢開國中興志傳》、《新刊參采史鑿唐書志傳通俗演義》、《全像按鑿演義南北兩宋志傳》……等，這些作品多仿自通鑑史傳，顯示此時出版章回體歷史小說蔚為風潮。余象斗雙峰堂為萬曆年間建陽重要書坊，所刊小說中，包括《全漢志傳》、《三國志傳》、《三國志傳評林》、《水滸志傳評林》、《列國志傳評林》、《列國前編十二朝》……等，多為歷史演義之作。其出版及評點系列歷史演義之舉，在小說出版文化上具觀察意義。為了解余象斗對歷史更迭的見解，以萬曆二十年（1592）出版之《三國志傳》及後來續刊之《三國志傳評林》兩本三國小說，進行史觀評點研究。該二書為三節版，多眉批欄，為嘉靖元年（1522）《三國志通俗演義》及萬曆十九年（1591）周曰校本《三國志傳通俗演義》所無。眉批的加入，為小說編者提供另一書寫空間。評者對人物、情節、史事之見，在眉批中保留大量材料，後代讀者可據以考查編者思維。本文擬就余象斗所評，將之置於晉至清三國評點發展脈絡中解讀；再針對其背後之出版文化意蘊進行詮釋。

一、晉宋至明之三國評論

在討論余象斗《三國》評點史觀思想內容前，先述晉宋至元明間，各種文章、筆記雜著及小說序跋眉批之三國評論，以對照余象斗與前人論點之差異。

（一）筆記雜文多評單一人物

整體而言，晉宋間人三國評論多集中在討論三國各別人物。在司馬懿一統魏蜀吳的同時，晉人筆記已有三國事蹟人物評論。最早出現者為傅玄（217—278），他比較孔明與姜維功業云：「諸葛亮，誠一時之異人也。治國有分，御軍有法，積功興業，事得其機，入無餘力，出有餘糧。知蜀本



弱而危，故持重以鎮之。姜維欲速立其功，勇而無決也。」¹以決策與勇敢做為標準，辨明蜀國前後兩位佐臣材智。之後陸續有王崇、張輔、裴啟、習鑿齒、劉義慶等對三國史事予以評論。王崇評論蜀後主與姜維，認為後主乃「庸常之君」，而姜維則不如鍾會有智略。²張輔（？—306）〈名士優劣論〉比較曹操與劉備，認為曹操性格安忍無親，不如劉備仁厚。³東晉裴啟嘆孔明「可謂名士」，以「床頭捉刀人」故事寫曹操之氣概。⁴習鑿齒（？—383）⁵先後評先主、孔明、龐統、曹操、周瑜、魯肅……等人。⁶而南朝劉義慶（403—444）《世說新語》，書中尤多三國人事，其中如寫曹操望梅止渴、眠中殺人等事件，敘事多而評論少。偶有幾例夾敘夾議，如寫諸葛亮三兄弟，評曰「蜀得其龍，吳得其虎，魏得其狗」⁷，褒貶之意寓其中。

上述評論中所評較深刻者為張輔及習鑿齒。張輔認為劉備比曹操略勝一籌，乃因玄德為撥亂之主，「以能收相獲將為本」。而曹操殺楊修、孔融等，「良將不能任，行兵三十餘年，無不親征。功臣謀士，曾無列士之封，仁愛不加親戚，惠澤不流百姓。豈若玄德威而有恩，勇而有義，寬弘而大

¹ 見傅玄，《意林》，收在（清）嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（京都：中文出版社，1981），《全晉文》卷四十九傅子三〈補遺〉上，頁1742。

² 王崇，生卒年不詳，晉初與陳壽各撰《蜀書》。晉人常璩（291？—361）撰《蜀漢書》參引其作。同上註，《全晉文》卷七十八王崇〈論蜀後主〉、〈論姜維〉，頁1910。

³ 同註1，《全晉文》卷二零五，頁2063。

⁴ 裴啟，生卒年不詳，作《語林》，多亡佚。參見魯迅，《古小說鈞沉》（濟南：齊魯書社，1997），頁4、5。

⁵ 習鑿齒，襄陽（今湖北襄樊）人，世代為襄陽豪族，初為荊州刺史桓溫別駕，桓溫北伐時，隨從參與機要。因忤桓溫，遷為滎陽（今河南鄭州市）太守。不久辭職歸鄉。見（唐）房玄齡等撰，楊家駱主編，《新校本晉書》（台北：鼎文書局，1976），《列傳·卷八十二·第五十二·習鑿齒》，頁2152-2153。

⁶ 同註1，《全晉文》卷一三四，頁2229-2234。

⁷ （南朝宋）劉義慶撰，余嘉錫撰，《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1993），〈品藻第九〉，頁503。



略」。⁸張輔分判之參照在二人人格特質——曹操善忌刻薄寡恩，而劉備仁愛寬弘有義。張輔之外，習鑿齒則評曹操驕伐，不能兼天下；又評周瑜、魯肅為小人，非君子。以君子「將竭其直忠，佐扶帝室，尊主寧時，遠崇名教王」，若有志不能伸，則宜遁跡。周瑜、魯肅與孔明一樣為佐臣，然因劉備為「漢高之正胄，信義著於當年」，孔明「有匡漢之望，崇本之心」，故為君子。習鑿齒之評，立基於以漢代為正統。⁹此二人是晉人三國論述中具洞見者。

唐時民間文學有關三國故事之書寫不多，道宣（596—667）《四分律刪繁補闕行事鈔》卷下三「僧像致敬篇」中提及世人內心堅正，外有威儀，即能得人敬重。在此節下有小註曰：「似劉氏重孔明等」。查《四分律行事鈔》的疏文，如唐代大覺《四分律行事鈔披》、景霄《四分律行事鈔簡正記》中均載劉備「寡人得孔明，如魚得水」之語，以及諸葛亮死後嚇退司馬懿一事。¹⁰此外，晚唐胡曾詠史詩〈五丈原〉：「蜀相西馬丘十萬來，秋風原下久徘徊。長星不為英雄住，半夜流光落九垓。」下錄咸通年間（860—873）陳蓋註文中有諸葛亮臨終「口中含米，心前安鏡」一事。¹¹從以上資料可見當時民間講述三國傳說情形，不過此二者皆「死諸葛亮怖生仲達」傳聞，非評論。

⁸ 同註 1，頁 2063。

⁹ 同註 1，《全晉文》，習鑿齒，〈周瑜魯肅〉，卷一三四，頁 2233。

¹⁰ 大覺生卒年不詳。而景霄（？—927）《四分律行事鈔簡正記》約定稿於開元二年（714）。《四分律行事鈔簡正記》，《新纂續藏經》第四十三冊 No.737（台北：中華電子佛典協會，2008），卷十六，頁 440a、440b。另參見一粟，〈談唐代的三國故事〉，收在《三國志平話》（台北：文化圖書公司，1983），頁 117-127。

¹¹（唐）胡曾撰，陳蓋注，米崇吉評注，《新彫注胡曾詠史詩》，《四部叢刊續編》（台北：台灣商務印書館，1966），卷二，頁 9。陳蓋為唐咸通年間人，見（明）辛文房，《唐才子傳》卷八「胡曾」條：「……今《詠史詩》一卷，有咸通中人陳蓋註。」氏著，《唐才子傳》（台北：廣文書局，1969），頁 11。



（二）史書多論正統觀

相對於民間對三國人物之評議，史官則多論曹魏或蜀漢正統觀問題。¹²陳壽（233—297）撰《三國志》，因身為晉臣，故以曹魏為正統。晉人常璩撰《蜀漢書》；此外，東晉習鑿齒除了前述筆記評議外，其《漢晉春秋》為最先以蜀漢為正統，貶抑曹魏之史著。¹³至南朝裴松之（372—451）作《三國志》注亦親魏。¹⁴唐中宗景龍四年（710）劉知幾（661—721）撰《史通》，書中提及民間口傳三國故事「諸葛猶存」，但劉知幾並未對三國正統問題提出看法。¹⁵北宋司馬光（1019—1086）《資治通鑒》立魏為正統；而南宋朱熹（1130—1200）《通鑑綱目》（又稱《紫陽綱目》、《資治通鑒綱目》，以下簡稱《通鑒綱目》）則一反前人立場，以蜀為正統。

上述諸人代表官方正史親魏者姑先不論，私家撰史以蜀漢為正統者，各有其原因。以常璩而言，因其世居蜀郡江原（今四川成都崇州西南），所撰之《蜀漢書》乃四川地理、歷史、人物方志書，自然以蜀為敘事中心。常璩後來因降晉傾心江左，為示好於桓溫，在晉穆帝永和四年至永和十年（348—354年）將《蜀漢書》改為《華陽國志》，以晉帝紀年。書中收錄

¹² 「帝統歸屬」之爭是千餘年來《三國志》研究第一項爭議。李純蛟〈一千七百年來《三國志》研究中的若干論爭（上）〉，氏著，《三國志研究》（成都：巴蜀書社，2002），頁164。

¹³ 《漢晉春秋》已佚。今有（清）湯球輯，《漢晉春秋輯本》，《叢書集成初編》（北京：中華書局，1985）。

¹⁴ 裴松之雖以劉備為血胤正統，但因他不願天下蒼生受苦的終極關懷超越漢祚繼承問題，故在其補闕、備異、懲妄及論辯的注解中流露企盼曹操一統天下，力挺曹魏的史觀。參見蔡衍廷，〈尊魏？擁蜀？：關於裴松之正統觀的幾點討論〉，《東華中國文學研究》第4期（2006.09），頁77-92。

¹⁵ 「諸葛猶存」一事見《史通》卷五〈採撰〉，該篇乃討論史料蒐集、鑑別問題。劉知幾認為道聽塗說失實之史料，其害不可忽。他將「死諸葛走生仲達」與「曾參殺人」皆視為「道聽途說之違理，街譚巷議之損實」，故未對三國正統說提出剖析。見（唐）劉知幾撰，（明）李維楨評，郭孔延評釋，《史通》，《四庫全書存目叢書》史部第279冊（台南：莊嚴文化事業有限公司，1996），頁67。



「劉二牧志」、「劉先主志」、「劉後主志」，綜觀常璩撰述動機，在突出巴蜀優秀風土人物以與中原吳越之士抗衡。從《蜀漢書》到《華陽國志》，無論以蜀或魏紀年，皆「政治正確」抉擇問題，無關其史觀之轉變。¹⁶而習鑿齒《漢晉春秋》貶曹揚蜀，乃因與桓溫有宿怨，欲借撰史評議其挾功篡位，故否定曹魏之正統性。此皆出於身世之故，非真正認同蜀漢。¹⁷至於朱熹以劉備為三國正統，其用意有二：以理學家之姿力挺韓愈所倡「道統」之正當性；並呼應積弱不振的南宋，以止安史亂後藩鎮割據及五代混亂局面。¹⁸朱熹《通鑑綱目》史觀、正統觀，雖不見得為後代史家認同，¹⁹但他以蜀為三國正統之見，深深影響明清以後小說戲劇創作。民間對三分天下的歷史定位，跳脫成王敗寇固定思維。

¹⁶ 《華陽國志校補圖注·前言》「常璩身世與其撰述動機」中云：常璩為江原巨族，擅文辭、喜著述者。四世紀初，因蜀地農民起義，當地士族紛紛流轉遠徙他鄉。常璩年幼家貧，未能遠徙，附於青城范長生以自存。後來受李雄綏撫。璩以舊族遺民，壯歲後遍讀先世遺書，頗以文學自負。其後他鄉流民次第復還，璩招流民中多識遠方地理與亂離故事者，記問撰述。逮李期、李壽之世，璩仍為史官。曾依李雄時圖籍版檔，撰《梁益寧三州地志》及《蜀漢書》。李壽與江左絕，而頗交通北方，璩書因而最先流傳黃河流域。至李勢時，璩官散騎常侍，素服巴西龔壯言論，傾心江左。永和三年，桓溫伐蜀，軍至成都，璩與中書監王嘏等勸李勢降晉，隨勢徙建康。江左重中原故族，輕蜀人，璩時已老，常懷亢憤，遂不復仕進，哀削舊作，改寫成為《華陽國志》。其主旨在於誇詡巴蜀文化悠遠，記述其歷史人物，以頡頏中原，壓倒揚越，以反抗江左士流之諂藐。（晉）常璩撰，任乃強校注，《華陽國志校補圖注》（上海：上海古籍出版社，1994）。

¹⁷ 關於習鑿齒與陳壽對三國正統之歧見，《四庫總目提要》評道：「其書（《三國志》）以魏為正統，至習鑿齒作《漢晉春秋》始立異議。自朱子以來，無不是鑿齒而非壽。然以理而論，壽之謬萬萬無辭，以勢而論，則鑿齒帝漢順而易，壽欲帝漢逆而難。」見（清）永瑤等撰，王雲五續修，《合印四庫全書總目提要及四庫未收書目禁燬書目》（台北：台灣商務印書館，1985），頁 986-987。

¹⁸ 王北固，〈杜甫、朱熹、羅貫中——安史之亂後逐漸形成《三國演義》〉，《歷史月刊》第 235 期（2007.08），頁 51-52。

¹⁹ 朱熹編《紫陽綱目》引唐中宗年號記載武后事，將正統歸於李唐，錢大昕批評「此是誣經」，因錢大昕認為「史者紀實之書也，當時稱之，吾從而奪之，非實也」。見錢大昕《春秋論》，氏著，《潛研堂集》，《四部叢刊正編》（台北：台灣商務印書館，1979），頁 25-26。



（三）元明之三國小說評論

晉宋民間文章、筆記及史書三國評論如前述，而元以後有三國題材之小說。元世祖至元三十一年（1294）《三分事略》，是較早之書面化三國小說。該書正文中有詩三首，²⁰但未見作者之三國正統觀。成於元英宗至治年間（1321—1323）《新全相三國志平話》²¹，該本無序跋眉評，全書以果報論展開故事，謂漢高祖、司馬仲相、韓信、彭越、英布五人轉世投胎為獻帝、司馬仲達、曹操、劉備、孫權。韓信三人前世為漢高祖所殺，故三分天下以報冤，最後司馬仲達合併三國一統天下。小說結局司馬懿篡漢為晉，歸結於漢帝外孫劉淵稱王滅晉繼承漢祚。《新全相三國志平話》異於《三分事略》，故事架構參考《晉書》、《資治通鑑》等書，重新改編三國史事。²²然無論編者所據為何，其以劉淵滅晉作結，重新鞏固漢室皇圖，以漢為正統，可謂上承朱熹《通鑑綱目》。

從元末明初羅貫中《三國演義》書成起，世上流傳之小說本子應多為鈔本。²³嘉靖本出現之前，未見其它小說評本。嘉靖元年《三國志通俗演

²⁰ 卷上有上場詩「江東吳王蜀地川，官操英勇□中原。不是三人分天下，來報高祖斬首冤。」（頁 2）、下場詩「雙目能觀二四□，手長過膝異常人。他家本是□山後，肯做曹公臣下臣。」（頁 40）及卷下下場詩「漢君懦弱曹吳□，昭劉英雄蜀帝都。司馬仲達平二國，劉□興漢畫皇圖。」（頁 124）第一首以果報觀論三分天下，第二首寫劉備異相及不居曹操之下，第三首論晉代漢興。三首均未評魏蜀吳正統問題。（元）佚名，《三分事略》，《古本小說叢刊》本第 7 輯（北京：中華書局，1990）。

²¹ 古本小說集成編委會編，《三國志平話》，《古本小說集成》本（上海：上海古籍出版社）。

²² 大塚秀高考證謂《新全相三國志平話》乃根據《晉書》、《資治通鑑》、《通鑑紀事本末》改編。參見氏著，〈關羽と劉淵：關羽像の成立過程〉，東京大學東洋文化研究所編集《東洋文化研究所紀要》第 134 冊（1997.12），頁 1-17。

²³ 庸愚子《三國志通俗演義·序》：「書成，士君子之好事者，爭相騰錄，以便觀覽」。（晉）陳壽史傳，（明）羅貫中編次，《三國志通俗演義》，《古本小說集成》影印嘉靖本（上海：上海古籍出版社）。本書引文隨文夾註頁碼。



義》刻本問世，正文有雙行夾註及評論贊語，內容包括地名、人名、詞義、典故等。其中有少數之人物、情節評，如卷四〈曹孟德許田射鹿〉曹操斬呂布之後復欲殺張遼，劉備、關羽不忍張遼被殺，出面搭救，曹操乃稱殺遼一事為「戲耳」。此處嘉靖本雙行夾評曰：「此是曹公奸雄處。」（頁 650）又如卷九〈張益德據水斷橋〉趙雲與敵陣廝殺一日後精疲力竭，在長板橋前向張飛求救，夾批曰：「援者人皆言子龍求救於益德，懦也。不然，子龍在軍中殺了一日一夜方才得脫，便是鐵人鐵馬到此亦困矣。見自家之人安得不求救也，何懦之有？」（頁 1359）人物、情節評，雖已出現在嘉靖本《三國志通俗演義》中，然全書夾註仍以音義注釋為主，評論僅少數幾條。萬曆十九年（1591）周曰校刊行《新刻校正古本出（全）像大字音釋三國志傳通俗演義》²⁴（以下簡稱《三國志傳通俗演義》），其中行間夾評，多與嘉靖本同。在嘉靖本注音、釋義基礎上，再細分為「考證」、「補註」、「典故」、「斷論」、「評曰」、「音釋」、「補遺」、「考異」等，並多了「論曰」、「評曰」及「斷論」以闡述評者見解。嘉靖本及周曰校本夾評多短語，繼承小說評點宗師劉辰翁之評點型式。²⁵周曰校本評論分類雖較仔細，然其評語多襲自嘉靖本。如袁術渡淮戰曹操，時曹操糧將盡，遂令兵以小斛散糧，兵怨，曹操殺倉官王垕以止怨。嘉靖本卷四〈曹操會兵擊袁術〉雙行夾註：「史官云：雖然妄殺一人卻瞞三十萬人，免致失敬。此曹公能哉而用詐謀也。」（頁 576）周曰校本改成「斷論」，評文相同。（頁 337）又如袁紹與謀士許攸、荀諝合議起兵救劉備欲滅曹。嘉靖本卷五〈曹公分兵拒袁紹〉雙行夾批：「此一節可見紹有謀無斷，手下謀士互相不和，安有不敗之理？」

²⁴（明）羅貫中著，周曰校刊，《新刻校正古本出（全）像大字音釋三國志傳通俗演義》，《古本小說集成》萬曆十九年萬卷樓景本（上海：上海古籍出版社）。本章引文隨文夾註頁碼。

²⁵劉辰翁評《世說新語》被譽為小說評點第一人。四百餘條語多簡短，如〈德行〉第一「荀巨伯看友人疾」一條，劉評「巨伯固高，此賊亦入『德行』之選矣。」；〈容止〉十四「魏武將見匈奴使」，以形陋立於床頭為捉刀人，劉評「謂追殺此使，乃小說常情」。（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 7、352。



(頁 718) 周曰校本評文皆同，只是將之改為「斷論」。(頁 421) 以多抄襲之故，未見周曰校對三國人、事、物之觀點。

萬曆廿年(1592)余象斗刻《三國志傳》²⁶，在行間夾批之外，多了眉批及詩評兩種評點型式。評點內容，以人物及情節為主。《三國志傳》後余象斗復刊《三國志傳評林》²⁷。該本保留少數嘉靖本行間夾批，眉批之注音釋義多選自《三國志傳》，部分來源為周曰校及夏振宇本。²⁸此外增加「補遺」、「斷論」、「事實」、「補註」、「評論」、「斷論」及「考證」等。除上述嘉靖本、周曰校本、《三國志傳》、《三國志傳評林》以外，晚明尚有葉畫託名李贄所評之《李卓吾先生批評三國志》，²⁹評點內容含括人物、情節、

²⁶ (明)羅貫中編次，(明)余象斗批評，《三國志傳》，劉世德陳慶浩、石昌渝主編，《古本小說叢刊》景余象斗刻本(北京：中華書局，1991)。《古本小說叢刊》據英國博物院等藏本《三國志傳》景行，雖為殘本，然仍可用以與余象斗其他小說全本評本如《三國志傳評林》、《水滸志傳評林》、《列國志傳》、《列國前編十二朝》參照比較，窺其史觀。本文引文隨文夾註頁碼。

²⁷ (晉)陳壽史傳，(明)余象斗校梓，《三國志傳評林》，國立政治大學古典小說研究中心主編，《明清善本小說叢刊初編》(第十三輯《三國演義》專輯)(台北：天一出版社，1985)。此本為全本，但該版本版心頁碼處多漫漶。北京中華書局據日本早稻田大學景印八卷殘本，二者同為萬曆年間余文台刊本。(晉)陳壽史傳，(明)羅貫中撰，(明)余象斗校梓，《三國志傳評林》，劉世德陳慶浩、石昌渝主編，《古本小說叢刊》第二十三輯，景明萬曆年間余象斗刊本(北京：中華書局，1991)。本文引文前八卷據北京中華書局版，隨文夾註頁碼。

²⁸ (英)魏安(West Andrew)，《三國演義版本考》(上海：上海古籍出版社，1996)，頁 40。筆者比對的結果，如魏安所說。

²⁹ 《李卓吾先生批評三國志》雖題為李贄評，真正評者為葉畫，經筆者查證在九十六、一百〇五、一百十七回總評中，葉畫三度以「梁溪葉仲子」、「梁溪仲子」、「梁溪葉仲子」之名撰評，此為直接證據。此外，魏安比對《李卓吾先生批評水滸傳》版式、行款、圖像與《李卓吾先生批評西遊記》、《李卓吾先生批評水滸傳》一致，三書應為同一書坊所刊。同前註，頁 23。

而容與堂本《李卓吾批評忠義水滸傳》評點作者問題，民初以來多位學者如胡適、王利器、嚴敦易、聶紺弩、葉朗等皆撰文討論過，筆者亦以為容本《水滸》評文出自葉畫之手。參見王利器，〈《水滸》李卓吾評本的真偽問題〉，聶紺弩，〈《水滸》五論〉，收在王利器等著，《水滸研究》(台北：木鐸出版社，1983)，頁 121-141；葉朗，〈葉畫評點《水滸傳》考證〉，氏著，《中國小



文筆等，偶亦抒發作者人情世事感嘆，後者為前嘉靖本等三家所無。³⁰

比較嘉靖本、周曰校本、余象斗本及容與堂葉畫評本，發現有關三國鼎立問題，評家多從曹操、劉備、孫權三人具備之才德，堪任中原霸主否此一層面上評議。至於正統為誰，未預設立場。如曹操義釋關羽一節，關羽封金掛印而去，曹將蔡陽、程昱勸曹操勿縱虎歸山，然曹操卻力排眾議，並贈關羽路費征袍。此節嘉靖本卷六〈關雲長千里獨行〉錄宋賢詩曰：「三國初爭勢未分，獨行謀策最機深。不追關將令歸主，便有中原霸業心。」文中雙行夾批云：「此言曹公平生好處，為不殺玄德，不追關公也。因此可見的曹操有寬仁大德之心，可作中原之主。」（頁 852）周曰校本抄襲嘉靖本改為「斷論」：「此言曹公平生好處，為不殺玄德，不追關公也。因此可見的曹操有寬仁大德之心，可作中原之主。宋賢以詩贈之。」（頁 502）余象斗《三國志傳評林》此處有兩條評文——「評曹操全義」：「程昱數羽三罪，而曹公終不肯聽，必欲成就其去志，是曹公之好處。」（頁 375）「評

說美學》（台北：里仁書局，1987），頁 351-381；嚴敦易，《水滸傳的演變》（台北：里仁書局，1996），頁 185-186；拙作，〈葉畫小說評點析論：以《李卓吾先生批評忠義水滸傳》、《李卓吾先生批評三國志》、《李卓吾先生批評西遊記》為研究中心〉，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。

³⁰ 《李卓吾先生批評三國志》評人物如第五回回評：「袁術小人，不識玄德兄弟，無責也。本初亦是人豪，乃玄拘牽俗見，不能格外用人。嗚呼，天生豪杰，豈可於資格中求哉？此孟德之所以為可兒也。今人都罵孟德奸雄，吾恐奸雄非尋常人所可罵也，還應孟德罵人不奸雄耳。」（頁 62）評情節如第八回回評：「玄德、雲長、翼德三人并戰呂布尚且費力，貂蟬以一油粉女子一戰勝布，真大將軍也。今人閨閣中俱有油粉將軍，怕人怕人，避之避之。」（頁 93）評文筆如一百一十回：「讀《三國志演義》到此等去處，真如嚼蜡，淡然無味。陣法兵機都是說了又說，無異今日秀才文字也。山人詩句亦然。」（頁 1347）評人情世事如第九回回評：「董卓一味妄自尊大，全不知世務。如此人，安有成事之理？這樣結果，到底便宜了他。凡今之妄自尊大不知世務者，看樣。」（頁 106）《李卓吾先生批評三國志》評文引自陳曦鍾、宋祥瑞、魯玉川輯校，《三國演義會評本》（北京：北京大學出版社，1986）。



操送金袍」：「既不追其去，又贈金袍，即此可見操有寬人大乃之心，可作中原之王。」（頁 377）葉晝評本夾批：「雲長膽大，孟德量大，真都是英雄。」（頁 331）四家皆就曹操性格、才幹評議。又如劉備在襄陽會劉表，如廁時看見自己髀肉復生，感歎過去常是身不離鞍，以致髀肉皆散，而今久不騎馬，髀裏生肉，日月蹉跎，悲泣老之將至，功業不建。嘉靖本卷七〈劉玄德襄陽赴會〉，錄史官贊詩「曹公屈指從頭數，天下英雄獨使君。髀肉因生猶感舊，爭教寰海不三分。」下有雙行夾批曰：「此言玄德不忘患難，安得不為君乎？」（頁 1108）周曰校本亦同。（頁 648）余象斗《三國志傳評林》「評玄德悲嘆」：「即玄德之自嘆乃是不忘患難也。此所以三分天下能有其一。」（頁 488）葉晝夾評：「是丈夫」。（頁 429）此處四位評家多單評劉備不忘患難之德，不論魏蜀吳正統問題。從以上例證，可知南宋朱熹以來蜀漢正統論之說，至明時由於一統局面，故嘉靖到萬曆年間小說評點少有正統之爭，顯然與後來毛宗崗揚劉抑曹不同。既是如此，則四評家如何看待三國的統一？

詳閱其評，發現四家對得天下者，多以「天命」觀解讀。嘉靖本、周曰校本及葉晝本中都有「天命」及「命定」論，如孔明火燒木柵寨一節，嘉靖本卷二十一夾評：

武侯屢出祁山不得志而回，為勍敵者司馬懿也。此一條計，當時武侯必可以為擒懿矣。不意天已有屬於司馬氏之禪，默垂其護。大雨一降而火焰飛消，使懿父子再生，是則人力寧可以勝天者哉？吁，武侯用心亦勤矣。（頁 3354）

周曰校夾評評文與嘉靖本同。（頁 1961）此條葉晝雖未評，然葉晝評本他處亦有天命觀之說，如九十四回張苞、關興奉命戰姜兵，關興被姜將越吉元帥一鎚打下，墮入澗中，關興掙扎而起，見雲霧中關羽來救。回評曰：「雲長先生之靈能救其子鐵車之厄，不能為後主平吳削魏。乃知天命有定，即



忠義神聖如雲長，亦不可為也。」(頁 1156)以天命說來說明三國之興廢。

不過，四家評點側重又有別，嘉靖本、周曰校本夾批以注音義為主，對三國紛爭、歷史發展，提出評論者不多。此一現象至余象斗時有所改變，由於評林本為三節本，每頁均針對上場人物、情節進行評議，眉批完整呈現評者對魏、蜀、吳誰得天下及其條件之詮解。至於後出之《李卓吾先生批評三國志》雖亦以「天命觀」解讀天下分合，然評文為作者葉晝之讀書心解，其意在假小說寄筆端以評時風，不在史觀論述。故余象斗可謂三國小說評家中，系統性討論天下分合，三國興替史觀之第一人。故本文以下將以此問題為焦點，詳論余象斗史觀內涵及其意義。

二、余象斗《三國》評林史觀³¹

余象斗《三國志傳》、《三國志傳評林》眉批解讀三國史觀問題，建立在「天命」及「天人合德」二思想脈絡中，此處先就其「天命」詮評觀說明。

(一)《三國》評林「天命」詮評內涵

余象斗三國興亡成敗史觀，最早可溯源自出先秦之天命觀。如《詩經》、《尚書》及王充《論衡》中均可見到有關「命」與「天命」的敘述。余象斗《三國》評林中的「天命」觀，思想精神承此脈絡。³²茲將其內容分為

³¹ 標目中之「《三國》」二字，非羅貫中之《三國演義》，乃指余象斗《三國志傳》、《三國志傳評林》二書而言。

³² 先秦典籍之「命」、「天命」觀點，雖非本文首要耙梳者，然以其為余象斗「天命」觀之源，此處臚列相關資料，以明余象斗思想脈絡。如《詩經·鄘風·蟋蟀》：「大無信也，不知命也」；《詩經·商頌·玄鳥》：「天命玄鳥，降而生商」；《尚書·盤庚》：「先王有服，恪謹天命，茲猶不常寧；不常厥邑，於今五邦」……等。又如王充《論衡·無形》：「人稟元氣於天，各受壽夭之



「天命不可違」、「天命有知」及「天道好還」三項剖析。

1、天命不可違

《三國》評林中，余象斗最常用來解讀史事成敗者為「天」、「天意」、「天命如此」思維。如《三國志傳評林》卷二〈陶謙三讓徐州〉，曹操引兵劫呂布寨，結果大敗。陳宮建議呂布行計哄騙曹操，曹操上當入城，遇四門烈火從天而起，亂軍中只見呂布加鞭縱馬趕來，其戟恰巧擊在曹操盔上，呂布不知被擊中者即曹操，居然問曰：「操何在？」呂布受騙，曹操也得以調轉馬頭逃走活命。而後，曹將典韋護主殺出血路，城上推下熊熊柴草，曹操逃至城邊，城樓突然崩下樑木一條，曹操以手托樑倒於火中，手臂鬚髮盡皆焚毀。時夏侯淵從城外趕來，典韋、夏侯淵再攻入城，救出曹操。此處眉批「評曹操罹難」：「曹操被呂布盔中一擊退，則冒煙突火，焚其身體，罹此大難，又得夏侯淵救出，天誠不忍遽滅曹氏。」（頁 185）余象斗將曹操千鈞一髮中屢屢獲救，歸於「天」使之然，與其德厚與否無關。又如卷四〈曹操三勸吉平〉，董承與吉平密謀殺曹操，曹操知悉詐病，吉平進毒藥，事敗曹操拷問吉平。眉批「評吉平遭勸」曰：「吉平事露而遭勸問，是天滅漢祚，不欲成董承之謀也。」（頁 335）卷六〈徐庶定計取樊城〉中魏蜀兩軍交戰，曹仁佈八門金鎖陣，被徐庶看出破綻。此處眉批「評徐庶破陣」：「徐庶觀曹仁陣法而即教子龍破陣之計，大敗曹仁之陣，此乃天意興劉之兆也。」（頁 508）卷七〈劉玄德走江陵〉，孔明火燒新野後軍馬盡赴樊城，曹操從劉曄諫言令徐庶招安玄德，眉批「評操用計招安」：「操先

命，以立長短之形。……器形已成，不可小大；人體已定，不可減增。用氣為性，性成命定。……形不可變化，命不可減加。……形、氣、性，天也。」《論衡·命祿》：「凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生天壽之命，亦有貴賤貧富之命。」（漢）王充撰，（清）棟批校，《論衡》，《中國子學名著集成》珍本初編雜家子部（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978），下文引文插註頁碼，不再註明出版項。有關先秦命及天命觀，參見徐復觀，《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1988），頁 15-35。



買民心，遣徐庶招安玄德，此其貪得之志固不在小矣。豈知天不祐曹乎？」（頁 578）

上述諸例顯示，對征戰成敗、朝代更迭、歷史興衰，余象斗多以「天」、「天意」詮解，足見其深受中國傳統天命觀影響。其「天命不可違」之思源起儒家、陰陽家，在《三國志傳》、《三國志傳評林》中，透過評點呈現順天命應天時、天災兆告天命、國命繫於將帥元氣天命、真命天子天生命定等，多元之天命史觀思維。

（1）順天命應天時

天命不可違，故宜敬天命順天時。《論衡·命祿》：「命則不可勉，時則不可力。」（頁 41）即在說明天時者命定也，無法力強而致。《三國志傳評林》卷八〈闕澤密獻詐降書〉，黃蓋欲詐降，闕澤小有膽氣，密至曹軍獻降書，曹操以降書中無約期，認定黃蓋詐降。千鈞一髮間，闕澤以「背主作盜，安可期乎？」一語反詰曹操。意即黃蓋若為謀反，如何能先訂約期？闕澤云：「只是但得便時行矣」，此語一出，突破曹操心防。其上眉批「評澤言正大」：「非為爵祿，而但欲順天時，此闕澤正大之言也」（頁 663）。余象斗以「順天時」評之，認為闕澤不求富貴，提出「順應天時」說，方使曹操相信黃蓋來降之正當性。此為闕澤說詞中正大光明處，亦是使曹操相信之主因。又如卷八〈曹操三江調水軍〉，曹軍戰船連環鎖之後，北軍在船上刺鉞使刀，衝波激浪，操演穩如平地。此時程昱諫言，宜隄防敵軍火攻。然曹操謂隆冬之際，只有西、北風，若南風起，恐殃及南軍，為患蜀漢。此處余象斗眉批：「程昱進言懼火攻之難，而操拆（斥）其不識天時焉？諸葛有呼風喚雨之能乎？」（頁 675）余象斗指出曹操斥責程昱不明天時，謂孔明豈能呼風喚雨？此評間接肯定孔明借東風，乃是得天時之佑。

（2）天災兆告天命

天命天時，神聖不可悖逆。得天命與否雖為元氣自然，命中註定不可改易，然成王敗寇卻有兆可循，此即天象預示。《論衡·吉驗》：「凡人稟貴



命於天，必有吉驗見於地。見於地，故有天命也。驗見非一，或以人物，或以貞祥，或以光氣。」（頁 96）從上古天命神權到封建社會，「吉凶」之兆常做為一種符碼，預告國之興衰。三國故事，吉凶徵兆與朝代之更迭，多以人物遭病罹厄情節呈現。《三國志傳》卷二十〈姜維一計害三賢〉，姜維知鍾會有反意，故表面順服鍾會，但背地卻離間鍾會與司馬昭。姜維教唆鍾會謀反，密於上元節宴飲時聲討司馬昭，豈知眾將不服鍾會。姜維領武士欲殺魏將，當下一陣心痛昏倒於地。謀反不成，姜維為魏軍追殺後，仍拔劍往來衝突力抗敵兵。熟料此時心疼轉劇，最後自刎而死。余象斗眉批「評艾維心痛」：「姜維又值心痛昏倒於地，一人死于亂軍，大計不成，乃天滅漢也。」（頁 895）同卷〈司馬炎復奪受禪臺〉，由於司馬昭攻佔四川立下功勞，理應受封進爵，魏主曹奂怯懦不能主張，遂立昭為晉王，眼見晉將代魏而立，豈知司馬昭宮中宴飲時，竟中風而亡。余象斗眉批「評昭忽中風」：「大臣方帖行天子事，昭忽中風不語，此天不容弑逆之賊也。」（頁 900）病症在情節中，作為一種天命符號，預示不祥結果。姜維不能為蜀立功，司馬昭無法稱帝，以「心痛」、「中風」雙雙身亡。對此二人，余象斗即以臨事「天命不濟」評之。

人有吉凶之驗，而征戰殺伐與國家興亡，也常透過風雲之變、妖異之象，兆告吉凶。董仲舒《春秋繁露》：

凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失，乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之；驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁，而不欲陷人也。³³

上天有好生之德，以天下蒼生為念；故國家將失政時，以階段性預兆召告

³³（漢）董仲舒撰，（明）孫鑛等評，《春秋繁露》，《中國子學名著集成》珍本初編雜家子部（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978），卷八〈必仁且智第三十〉，頁 235。下文引文隨文夾註頁碼。



之。先預示自然天災，次以怪異之變，若主政者不能有所悟，禍乃自天降。

對《三國》故事中風雲自然變色情節，余象斗援引董仲舒天象能預告吉凶之觀點以論之。當曹軍引哨船二十艘望江南進發，意在得天下，豈料卻為韓當、周泰所敗。此時曹操怏怏不悅；同時周瑜雖戰勝，但見江上艨艟戰艦，如蘆葦般密密麻麻，旗旛號帶各有次第，緩緩前進。周瑜不知以何計破之，憂心忡忡，只見曹軍寨中大風吹折中央黃旗，《三國志傳評林》卷八〈曹操三江調水軍〉眉批：「周、韓二將大破魏兵，而獲全勝。更值大風折倒魏主帥字旗，旗倒兵危，故知天數莫能逃矣。」（頁 677）評中指出透過風折兵旗，預示魏之將敗。天數難逃，有跡可循。又如《三國志傳》卷十一〈劉玄德斬楊懷高沛〉，劉備在葭萌關日久，民心甚順，龐統用計欲據涪城，然後入成都。但劉璋卻命守關楊懷、高沛二將，不許放行。楊、高藏利劍，欲於送行處刺殺劉備，以絕劉璋後患。誰料江上一陣旋風，吹劉備馬前帥字旗欲倒，似是預告劉備大難臨頭。余象斗眉批「評楊高詐餞」：「玄德到，而楊、高二將詐作餞行，而即欲斬玄德。豈知天風先報龐統預謀，二豎是以自斃而已。」（頁 691）余象斗即將風吹旗倒，視為天命預示之兆。

董仲舒「天人三策」答漢武帝有關災異之變緣起，即謂：「國家將有失道之敗，而天迺先出災害以譴告之。不知自省又出怪異以警懼之，尚不知變而傷敗迺至。以此見天心之仁愛人君，而欲止其亂也。」³⁴災異隱喻失序，中西文學表現雷同。天災顯現在人及自然世界上，做為一種文學隱喻手法，常預告著人運衰亡、國家失序，中外皆然。³⁵

³⁴（漢）班固，《新校本漢書》（台北：鼎文書局，1983），列傳卷五十六〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2498。

³⁵如蘇珊·桑塔格（Susan Sontag）：「秩序是政治哲學最早關切的東西，如果把城邦政體比作有機體是行得通的話，那把國家的失序比作疾病，也行得通」；她又云：「把國家失序類比為疾病，是為了以此來敦促統治者追求更為理性的政策。」（美）蘇珊·桑塔格著，程巍譯，《疾病的隱喻》（*Illness as Metaphor and Its Metaphors*）（上海：上海譯文出版社，2003），頁 68。



(3) 國命繫於眾將帥元氣天命

《論衡·命祿》：「天命吉厚，不求自得；天命凶厚，求之無益」（頁 48），元氣自然，性成命定。然個人之吉凶與政治成敗又有何關聯？〈偶會〉篇云：「命當貴，時適平；期當亂，祿遭衰。治亂成敗之時，與人興衰吉凶適相遭遇。因此，論聖賢迭起，猶此類也。」（頁 117）君王賢臣與吉相會，成王大業；反之，與凶相逢，則霸業難成。〈無形〉篇亦云：「物變隨氣，若應政治，有所象為。」（頁 77）萬物隨元氣變化，與國家政治形勢好壞相應，契合吉凶預兆。以姜維伐中原為例，姜維與夏侯霸在雲山谷中埋伏，準備捉鄧艾，取祁山。姜維雖戰勝，但卻讓鄧艾步行走脫，而棧道關隘又被王瓘燒毀，姜維只好還兵漢中。《三國志傳》卷十九〈姜維棄車大戰七伐中原〉眉批「評姜維奏功」：「姜維用兵屢奏捷功，雖每以事勢限之不獲全勝，謂非天意欲亡蜀而興晉耶？」（頁 853）評中指出姜維盡人事，無奈天意亡蜀，不能成霸業。《論衡·命義》篇云：

國命繫於眾星，列宿吉凶，國有禍福；眾星推移，人有盛衰。人之有吉凶，猶歲之有豐耗。命有衰盛，物有貴賤。一歲之中，一貴一賤；一壽之間，一衰一盛。物之貴賤，不在豐耗；人之衰盛，不在賢愚。（頁 66）

王充認為朝代更迭非關人臣賢愚，他把國家盛衰與眾星（將帥）元氣吉凶聯繫。此說亦見諸余象斗評中，如《三國志傳》卷二十〈姜維洮陽大戰八伐中原〉眉批有「維欲伐魏」一條曰：

姜維修理棧道，又欲領兵伐魏，是不與昭□生，觀後主沈於酒色，將星暗干不明，皆無用命之君，則無佑漢之天命也。（頁 855）

以姜維九伐中原之用心，其賢無可疑，且其克敵致勝，文韜武略為一能臣。



修棧道之後仍欲出兵，可惜後主無能，耽溺美色，蜀漢眾星將帥暗淡不明。姜維天命逢凶，天祿當衰，難成西蜀霸業，令人徒呼奈何。余象斗評「無佑漢之天命」，一切皆有命定，蜀之亡與將帥星象元氣衰微有關，無關諸葛亮與姜維之賢愚。

(4) 真命天子天生命定

王充〈命義〉中討論性與命，將之分正命、隨命、遭命與正性、隨性、遭性，所謂：

正命，謂本稟之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。隨命者，戮力操行而吉福至，縱情施欲而凶禍到，故曰隨命。遭命者，行善得惡，非所冀望，逢遭於外，而得凶禍，故曰遭命。凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣。夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。……操行善惡者，性也；禍福吉凶者，命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。……三性：有正，有隨，有遭。正者，稟五常之性也；隨者，隨父母之性；遭者，遭得惡物象之故也。（頁 68）

「禍福吉凶者，命也」，命乃稟氣，天生註定。稟自上天，不待努氣，福吉自來，此為正命。後天努力，操持修行，始獲福分是隨命。積善惡報，則是遭命。「操行善惡者，性也」，三性之中具仁、義、禮、智、信五常者為正性；稟自父母之性為隨性，得惡物象者則為遭性。總之，「萬般皆是命，半點不由人。」父母施氣時，命之吉凶業已註定，欲為九五之尊、萬乘之主，端視有無「天子」之命而定。《論衡·初稟》：

人生性命當富貴者，初稟自然之氣，養育長大，富貴之命效矣。……命，謂初所稟得而生也。人生受性，則受命矣。性命俱稟，同時並



得，非先稟性，後乃受命也……王者一受命，內以為性，外以為體。體者，面輔骨法，生而稟之。……夫王者，天下之雄也，其命當王。王命定於懷妊，猶富貴骨生，鳥雄卵成也。……王者稟氣而生，亦猶此也。……自然無為，天之道也。……勇氣奮發，性自然也。」
(頁 131)

「人生受性，則受命矣」，性與命皆稟先天之氣，同時而生。據王充之見，具天子之象與否，於受孕間即成定局。決定之因在於性與命之稟氣。受命於天者，內有其性，外有其體，方能立王者大業。而「真命天子」外顯具體表徵為長壽及富貴，《論衡·命義》：

死生者，無象在天，以性為主，稟得堅強之性，則氣渥厚而體堅強，堅強則壽命長，壽命長則不夭死；稟性軟弱者，氣少泊而性羸窳，羸窳則壽命短，短則蚤死。故言有命，命則性也。至於富貴所稟，猶性所稟之氣，得眾星之精。眾星在天，天有其象。得富貴象則富貴，得貧賤象則貧賤，故曰在天。在天如何？天有百官，有眾星。天施氣，而眾星布精，天所施氣，眾星之氣在其中矣。人稟氣而生，含氣而長，得貴則貴，得賤則賤；貴或秩有高下，富或資有多少，皆星位尊卑小大之所授也。(頁 67)

所謂「生死有命，富貴在天」，生理上性強氣沃者身體健康，長壽不易夭死；而能否衣錦繡，飫珍饈，聽管弦之聲，睹燕齊之色，視其稟氣而定。〈命義〉：「富貴貧賤皆在初稟之時，不在長大之後，隨操行而至也。」(頁 70) 雖為天生命定，自然無為，但因人不同，外在表徵亦異。王者稟氣得天上眾星之精，氣長者貴，氣短者賤，故王霸之人有君王之象。以《水滸傳》為例，梁山泊聚集百餘條好漢，其中托塔天王晁蓋、玉麒麟盧俊義、智多星吳用、豹子頭林沖甚至行者武松，才幹、智能、勇氣皆出色，然為何宋江坐第一把交椅？若據王充之說，則歸因於命定自然。晁蓋稟氣薄短命早夭，



天罡星盧俊義、天機星吳用、天雄星林冲雖均具英雄之姿，但天罡、地煞，只為成就宋江。宋江具王者之命，在其承受父精母血之時即註定。三國人物亦然。東吳周瑜、蜀漢孔明、姜維、關羽……等人，天施百官，一時間英雄出少年，然周瑜、孔明者多壯志未酬，早夭身亡。足見曹操、劉備、孫權其命當王，眾星布精，乃為成就王者霸業。

似王充「其命當王」之說，余象斗評點亦有「真命天子」之論。《三國志傳評林》卷三〈曹操興兵擊張綉〉，劉備棄沛縣往許都投效曹操，荀彧以為劉備有英雄之志，勸曹操及早圖之。曹操不聽。余象斗眉批「評荀彧勸曹操殺玄德」：「荀彧欲殺玄德，所以為操謀則忠矣。不知帝王自有真，其如操之不從何？」（頁 253）卷四〈關公賺城斬車胄〉，劉備敗袁術，留下軍馬在徐州，曹操傳旨要車胄殺劉備，不過反被關羽假扮曹軍引車胄出，襲而殺之。眉批「評羽殺車胄」：「車胄欲殺玄德，而反為關羽所刺，以此見帝王自有真，而奸雄不能肆其志也。」（頁 313）余象斗所謂「帝王自有真」，意謂曹操、劉備具帝王之姿，為「真命天子」，有其神聖不可取代性。

2、天命有知與天人感應

余象斗天命觀中之「天」，同於西周金文之神格性天。將此神格天從宇宙主宰安置於政治結構內，即為一「有意志能左右人事的存在體」³⁶，亦即「天命有知」之思維。天命神威感應靈敏如墨子所云：「當若天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不孰，六畜不遂，疾菑戾疫，飄風苦雨，薦臻而至者，此天之降罰也，則以罰下人之不尚同乎天者也。」³⁷此天為一有意識，能感知一切之上帝。《周易·乾卦·文言》亦云：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天

³⁶ 蔡英文，〈天人之際——傳統思想中的宇宙意識〉，收在黃俊傑主編，《中國文化新論》思想篇二——《天道與人道》（台北：聯經出版事業公司，1983），頁 288。

³⁷ （清）孫詒讓著，孫以楷點校，《墨子閒詁》，《新編諸子集成》第一輯（台北：華正書局，1987），卷三〈尚同中第十二〉，頁 74。



弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」³⁸吉凶感應，為政者與鬼神同。天命有知、天人感應說亦見之荀子〈天論〉：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶——受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。³⁹

天感應治亂，回報以吉凶，強本養備修道則吉，本荒養略背道則凶，人君明乎相應之理，守天人之分，則為聖人至人，國因以治，此為「天人感應」之理。而天人間之交感至董仲舒時，進一步發展為王道與天相副之理。《春秋繁露》曰：

古之造文者，三書而連其中，謂之王。三書者，天地與人也，而連其中者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？是故王者唯天之施，施其時而成之，法其命而循之諸人，法其數而以起事，治其道而以出法，治其志而歸之於仁。仁之美者在於天，天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也。人

³⁸（魏）王弼注，（唐）孔穎達正義，《周易正義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（台北：藝文印書館，1965），頁17。

³⁹（周）荀況著，（清）王先謙撰，《荀子集解》，（濟南：山東友誼書社，1994），頁537。



之受命於天也，取仁於天而仁也。⁴⁰

聖人副天，天人相副，天意以「仁」為依歸。徐復觀認為董仲舒「天人相應」政治哲學意義在於：天為一具意志、權威之宗教神，融合陰陽五行觀，肯定天人之間有一對應關係，將皇權納入天之哲學中，俾能馴服皇權外，亦將官僚體製導向儒家「尚德不尚刑」之政治路線。⁴¹所謂導皇權、官僚於德治之說，即〈王道通三〉中王者貫串天、地、人，而將其治歸於仁也。

以此觀余象斗之《三國》詮評，《三國志傳》卷十一〈楊阜借兵破馬超〉孔明既得雒城，危及蜀中劉璋，鄭度獻策燒除巴西倉廩以擒劉備，為劉璋否決，余象斗「評鄭度獻策」：「獻守禦城都之策，而劉璋則曰：聞拒敵以安民，未聞動民以備（避）敵。此言非不仁之君，奈劉備天人共與之。」（頁 716）劉璋拒採鄭度之策，不燒倉廩，體恤百姓，德與天地合，亦為一仁君。然余象斗亦指出劉璋終不能成君王霸業，非其不仁，乃不如劉備具天命，非真命天子也。

3、天道好還

「天命不可違」雖為得天下之必要條件，然「天人感應」說之提出，終極理想在於行仁。仁政則治，暴政則亡，落實於歷史興替中為「天道好還」史觀；落實於現世生活則為賞善罰惡之「因果報應」觀。

《三國志傳》、《三國志傳評林》中，余象斗除以天、天命成敗興廢之理詮評，尚提出「天道好還」、「天理昭然」果報觀。如《三國志傳評林》卷七〈獻荊州王粲說劉琮〉一節，建安十三年秋，曹操選日出師攻劉荊與劉備。孔融上書諫阻，曹操不聽，叱之。余象斗眉批「評孔融諫操」：「孔融止操伐劉備之兵，君子曰：『知天人矣。』操怒其為賊，一旦收父子而殺之。詩曰：『君子秉心，亦既忍之。』他日子孫盡滅於司馬氏之手，此報應

⁴⁰（漢）董仲舒，《春秋繁露》，第十一卷〈王道通三第四十四〉，頁 284。

⁴¹徐復觀，《兩漢思想史》（台北：學生書局，1976），卷二，頁 296。



之理所必然也。」(頁566)。余象斗以「因果報應」觀評曹魏後為司馬氏所篡之事。《三國志傳》卷二十〈司馬炎復奪受禪臺〉，司馬昭病亡，司馬炎欲篡魏主曹奂之位，賈克、裴秀建議司馬炎依魏紹漢之例築受禪台，布告天下即位。余象斗評「炎劫魏位」：「司馬炎帶劍入宮以劫魏位，是曹丕昔日之作俑也。」(頁901) 因果循環，此亦「報應之理所必然」。

綜上所述，知余象斗三國史觀內涵包括「天命不可違」、「天命有知」、「天人感應」、「天道好還」等概念，自有其天命詮評思想架構，亦非小說家隨意點染而已。

(二)《三國》評林「天人合德」詮評內涵

余象斗除以「天命」詮釋三國史觀外，對劉備、曹操、孫權等人之為政尚以「天人合德」觀評議。⁴²人受天命，天人感應落實於政治為「仁政」、「德政」，亦儒家自孔、孟以來所主張之王道思想。余象斗為一儒書，世居朱熹晚年講學之建陽；而明代以四書五經取士，讀書人熟諳經義。時、空條件配合，使余象斗三國評點呈現以順天命、天人感應、天道好還開始，而終於「天人合德」之仁政理想。君王行仁之要，除勤禮祭祀，敬天法祖外，實程序即《大學》所謂「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」，從格致誠正修齊，最終治國平天下。表現在其《三國》行間夾註及眉批中，則為修己及治人兩層面。前者落實在為政者需仁義兼備、大度有恩與屈身禮賢；後者則為修己安人，治人需知人善用、內聖而外王。

⁴² 「天人合德」概念源自殷商，商朝時期雖為巫政合一，然〈盤庚〉卜辭顯示：遲至殷商晚期，商人已認知德與天帝間有堅強的聯繫。從商至周，天人關係從孔子所謂「五十知天命」、《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，到孟子仁、義、禮、智四端，「人之有是四端者，猶其有四體也」，是天生，「非由外鑠我也」；因西周社會「人文精神的躍動」，儒家「天命」觀由本體論推進到以人為本，天人合德的修養論。先秦之「天人合德」觀參見徐復觀，《中國人性論史》，頁13-29。



1、仁義兼備以修己

欲達天人合德理想之境，從修己、盡人事出發，以待天命。修己者強調為政者之仁義兼備、大度有恩，方能成帝王之業。《三國志傳評林》卷六〈徐庶走薦諸葛亮〉一節，曹操執徐庶之母，詐修書以賺徐庶，眾等力勸劉備毋令徐庶北行，但玄德以為「使人殺其母而用其子為不仁，留其子使絕子母之道為不義」，故不為。余象斗眉批「玄德不仁不義之言何等寬仁，畢竟全徐庶母子天性之恩。」（頁 514）卷七〈劉玄德走江陵〉，孔明火燒新野，曹操令徐庶招安劉備，劉備走襄陽，因不忍棄新野、樊城二縣民，於船上大慟。余象斗評「玄德不忍□民」：「徐庶教玄德速行，玄德又不忍別百姓逃去。一以為生，一以為民，具見于此。」（頁 579）相對於劉備之仁，曹操則顯得奸詐。卷六〈曹操引兵度壺關〉，曹操定冀州，建安十年春進兵南皮，天氣嚴寒，操令百姓敲冰拽船，百姓懼而往深山逃逸，曹操怒斥下令逮捕百姓盡斬之。嚇得百姓復親往營中投首，曹操以若不殺之則號令不行，殺之為不仁，復命百姓往山中藏避，休被軍士所擒。三易其策，機變詭詐。余象斗「評曹操奸雄」：「既捉而又令其走避，假仁以入人，此操之奸偽，所以如鬼蜮也。」（頁 474）

全仁全義，以德為政，「寬厚有恩」、「有容乃大」，恩義並存以待天時，此乃帝王之德。《三國志傳評林》卷三〈李催郭汜亂長安〉，興平二年夏曹操敗呂布，呂布往投劉備，劉備納之。余象斗「評玄德納呂布」：「布本少恩之人，勢窮來投，玄德不聽張飛之阻，反令之攝州事，此其豁達大度，所以卒成帝業。」（頁 196）後來呂布夜襲徐州，與袁術謀夾攻劉備。袁術背信，呂布復請劉備還屯小沛，關、張以為不可，而玄德則以呂布非無義之人，力主屈身守分待天時。余象斗「評玄德言守分」：「玄德屈身守分之言，足見帝王大度。」（頁 226）劉備寬容大度，亦表現在對待降將之態度。卷四〈關張擒劉岱王忠〉，關雲長、張飛在徐州分別出戰敵軍王忠、劉岱。雲長生擒王忠、張飛用計活捉劉岱，玄德留王忠、劉岱以解危。余象斗「評玄德不殺王忠」：「玄德不殺王忠，恩亦不少，固宜王忠之有以報之也。」



(頁 322)「評劉備釋忠岱」:「劉備釋王忠、劉岱,後來二人見操,力說曹操言備不反,至黜罷爵祿,亦備有以感之也。」(頁 323)劉備對降將王忠、劉岱寬容,二人感劉備之德而報恩。又如《三國志傳評林》卷五〈關雲長千里獨行〉,關羽身在曹營心在漢,得知劉皇叔下落後,封金掛印辭別曹操飄然遠行。對關羽離營,曹操未聽程昱細數關羽三罪之言,還以金銀一盤為路費、一領繡袍作秋衣,與關羽餞行。余象斗「評操送金袍」:「既不追其去,又贈金袍,即此可見操有寬人大乃之心,可作中原之王。」(頁 377)

2、屈身禮賢善識人

余象斗三國史觀,成王道之業,除仁義兼備,大度有恩外,治人要能知屈身禮賢,為國舉才,故為政者需放下身段,方能成其德治。《三國志傳》卷十一〈劉玄德平定益州〉,劉備平定西川入成都,郡中諸官皆拜降,唯有黃權、劉巴不出。劉備親自登門請二人,余象斗評「玄德請權」:「(玄德)親自上門請黃權、劉巴,可謂能待忠臣矣。」(頁 730)又如《三國志傳評林》卷五〈關雲長搥鼓斬蔡陽〉一節,關羽過五關斬六將,曹操非但不怒,反以其忠義更加青睞敬重。余象斗「評曹公遣將」:「曹公連遣三使送文書來,又命張遼放行,固寬厚之情,而實懼公之忠勇,以服其心者也。」(頁 391)為求天下英才,劉備請黃權、劉巴;曹操厚待關羽,不惜屈身,禮賢下士,宜其能有天下。

國君除禮賢下士外,尚需知人善用,方能成天子之業。《三國志傳評林》卷五〈孫權領眾據江東〉,孫策得病,命危喚弟孫權來臥榻邊云:「決機於兩陣之間,卿不如我;舉賢任能,以保江東,我不如卿。」故取印綬付之。余象斗眉批:「孫策臨終遺囑後事固無遺策,而曰吾死後汝等一聽於孫權所使,此尤有知人之明,固宜其后嗣之虎視江東也。」(頁 416)一國之君能得良臣輔弼,譬諸劉備得孔明如魚得水。孫策綬孫權印璽,亦以其能為國舉賢任能。而「識人之明」尤貴在以慧眼識英雄之義勇忠心。《三國志傳》卷十二〈曹操漢中破張魯〉,張郃、夏侯淵、徐晃、許楮輪番出戰龐



德，只因曹操知其為西涼名將，欲生擒之。余象斗評「魯用龐德」：「曹操聞張魯用龐德而欲生致之，蓋愛其勇而且忠也。」（頁 747）又如《三國志傳》卷二十〈羊祜病重薦杜預〉中，吳主孫皓凶暴嗜酒，怒誅諫臣。余象斗評「皓溺酒色」：「皓以一國之主而溺於酒，大興土木誅殺忠諫，吳雖欲不亡不可得矣。」（頁 903）主上能用忠義之士則興，反之則亡，此亦諸葛亮〈出師表〉所謂「侍衛之臣，不懈於內；忠志之士，忘身於外」，文臣武將，共襄國是。故欲成王道之業者，選賢舉能，敬重忠勇義士，不可不慎。

三、余象斗《三國》評林史觀底蘊

將《三國志傳》、《三國志傳評林》史評，置於三國評論及小說評點史二系統下檢視，發現余象斗之史觀寓含仁政理想、自我生命安頓及歷史教化功能三層底蘊。

（一）仁政政治理想

羅貫中於《三國演義》首卷鋪陳漢末靈帝青蛇墮殿、雌雞化雄、黑氣沖宮異象，預告漢之氣數將盡。隨著三分天下，魏蜀吳勢力消長，司馬懿最終以晉一統天下，結束紛紛擾擾三國。其借災異「印證預告」⁴³之敘事模式，逐步證實「天下合久必分，分久必合」歷史哲理。「在古典敘事裡，敘述開始之前，事件就已成過去，並得到了處理。這種封閉本身以運氣、命運、天命或命定等概念投射某種類似意識形態的幻象，而這些敘事似乎是『說明』那些概念。」⁴⁴此災異預示之小說敘事，異於《三國志》據史以撰，以曹魏

⁴³ 「印證預告」是「作品事先預告結局，情節的發展逐步印證這一預告。」胡亞敏，《敘事學》（武昌：華中師範大學出版社，2004），頁 138。

⁴⁴ （美）弗雷德里克·詹姆遜（Fredric R. Jameson）著，王逢振、陳永國譯，《政治無意識：作為社會象徵行為的敘事》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁 140。



為正統之史筆。小說異於歷史，小說家透過史料與街談巷議材料之取捨，以情節見作者之歷史批判。而評點家又不同，他們無須面對「史實與設幻」問題，直接以行間夾批、眉批表達對人物、史事之評議。如本文第一小節所述，綜觀三國故事評論，從晉人筆記對單一人物之評，至宋理學家朱熹以蜀為正統之史觀，發展至明《三國演義》嘉靖本、周曰校、余象斗本以音義、注釋為主之會註，甚或萬曆以後葉晝、毛宗崗對《三國演義》人物、情節筆法評點等；其間余象斗以天命觀解讀三分天下之歷史變化，就三國故事詮評之歷時性發展來看，無疑是異於他人的。

其次就中國小說評點角度觀之，以天命思想架構，詮釋三國歷史亦是與眾不同。其實自魏晉以來，小說書寫以「天命」、「天道好還」為主題者屢見不鮮。「天人感應」、「君權神授」亦是感生神話及歷史小說、英雄傳奇主要思考命題之一。⁴⁵「命」、「天命」主題相關作品，如唐傳奇〈虬髯客〉中傳達「太原李氏，真英主」、「真人之興，非英雄所冀」之「真命天子」觀；以及宋明清小說，如「錯斬崔寧」、「轉運漢遇巧洞庭紅」……等故事，其中寄託「萬般都是命，半點不由人」之命定思想。更遑論章回小說長篇鉅製中，無論結構模式或敘事架構，亦有「天命」、「天人合一」寓意。⁴⁶而

⁴⁵ 吳光正指出漢代文化英雄感生對象從遠古圖騰轉化為天皇天帝，這種緯書政治神話為人間帝王興替尋找到一種特殊政治意識形態的支持，使其政權合法化。氏著，《中國古代小說的原型與母題》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁317-323。而明清歷史小說如《英烈傳》、《北史演義》、《說唐全傳》……等，幾乎所有開國帝王都是星宿下凡，「天授其命」、「天降其輔」或「天佑其勝」情節，都是為表明「得天命者得天下」的觀念。參見彭利芝、彭家模，〈論明清歷史小說中的「得天命者得天下」之觀念〉，《洛陽師範學院學報》第25卷第3期（2006），頁63-66。

⁴⁶ 龔鵬程把古典小說「天命」思想歸納為三系統：一是力與命的爭衡；二是人與命、數與智、才與時的調和安頓；三是從天命沈思化解人世追逐。見氏著，〈傳統天命思想在中國小說裡的運用〉，收在龔鵬程、張火慶，《中國小說史論叢》（台北：台灣學生書局，1984），頁21。杜貴晨討論古代小說「天人合一」之結構模式，認為漢代以後「天人合一」思想，反映在小說書寫上主要有二：「天人同構」及「天人感應」。「天人同構」包括通俗小說出現「一百單八將」、「十二金釵」等「法天之數」布局，以及「法天之象」追求團圓結局、往復回環之圓形敘事框架。而「天人感應」如《三國演義》中不斷強調「謀事在人，成事在天」思想。氏著，〈「天人合一」與中國古代小說結構的若干模式〉，



以「天道好還」、「因果報應」為旨之小說亦比比皆是，魏晉六朝《搜神記》、《幽明錄》、《宣驗記》等志怪；唐〈紅線傳〉、〈柳毅傳〉、〈霍小玉〉等傳奇；宋元明話本《三言》、《二拍》，或長篇小說《金瓶梅》、《西遊補》、《醒世姻緣傳》、《楊家將演義》等，皆具果報思想。⁴⁷劉雯鵬研究指出：

自西漢末佛教東漸，系統化且明確的果報思想脈絡與中國固有的果報觀念相互影響，……成為中國人所獨有的社會文化意識，所以中國小說從萌芽便已染上因果報應的色彩，這可由六朝志怪小說中的情節及果報故事的數量以證之，後至唐傳奇、宋元以後的話本小說、筆記小說，甚至長篇章回小說，無不受果報應思想的影響。……因果報應確實為中國小說中最重要的主題之一。⁴⁸

因果報應透過文學作品宣揚推波助瀾，遂廣為庶民所認同。天命不可違、天道好還，乃傳統小說書寫中心寓旨之一。

然對小說此一蔚為大宗之「天命」書寫，評點家們詮評情形不盡相同。小說評點史中，相對於李卓吾、金聖嘆、張竹坡、毛宗崗等上層文人著重小說美學品味，以文章作法、小說藝術為主之評論，余象斗以「天命」、「天

收入《傳統文化與古典小說》（保定：河北大學出版社，2001），頁 21-37。至於章回小說之敘事架構蘊藏「天命」概念者，如李志宏認為《水滸傳》中一百零八條好漢「上符天數，下合人心」義結兄弟，替天行道，保國安民，呈現強烈的天道與人事的斡旋底蘊。其「天命」敘事表現有二：天人感應表現在透過疾病書寫作為歷史興亡治亂的隱喻；梁山泊三易首領也是天命人受的思維圖式。見氏著，〈在天道循環與人事際遇之間——論《水滸傳》敘事的後設命題及其話語構成〉，《東華人文學報》第 10 期（2007 年 1 月），頁 107-156。

⁴⁷ 「果報觀」在明清小說中屢見不鮮，與宗教三教合一善善惡惡及小說作家強化勸懲意識有關。吳波，〈論因果觀念與明清小說的創作〉，《松遼學刊》（社會科學版），1995 年第 3 期，頁 32-37。

⁴⁸ 劉雯鵬又云：中國在宋以前之果報觀，多與宗教因素如唸佛、放生……等有關。宋朝以後則趨向以守道德規範（如宋為「孝順」、明清為「樂善好施」）與否，為受報之依據。氏著，〈歷代筆記小說中因果報應故事研究〉（台北：文化大學中國文學系博士論文，2004），頁 1、402-405。



人合德」為中心之論述，可謂非主流之評點。⁴⁹

余象斗天命思想不只出現於《三國演義》評點，亦出現於《水滸志傳評林》、《列國前編十二朝》、《列國志傳評林》中。⁵⁰其天命觀評論小說，自有思想之一貫性。許麗芳論《三國演義》、《水滸傳》之歷史書寫與想像時，以為此二書雖有歷史來源，然作者往往出於主觀意識與價值「重新創造」作品，從中可看出作者之歷史審視與詮釋。⁵¹小說創作如此，評點亦然。余象斗凸出「順天命」、「天人感應」、「天道好還」之天命觀，以至於強調人君修己、治人之「天人合德」觀，其評點自有歷史之審視——天道與人道並重，天道根植於敬畏天威，故宜重德施恩；而人道根植於天命有知，相信善惡果報，兼具宗教及道德層面意義。以道德面而言，儒家思想接受神聖天命說以及陰陽五行、超自然觀，透過敬天法祖，鞏固宗法家庭制度，在天與宗教間建立穩固之人倫連繫。⁵²而以宗教面觀之，天道好還說匯合道教「承負說」、儒家「善惡到頭終有報」與「佛教三世因果」思想，「表明作為主文化的儒家文化和亞文化的佛教文化完善地融為一體，共同實現

⁴⁹ 譚帆將小說評點依其評家身分及評點內容分成：書坊主——商業性、文人——主體性、小說家自評——向導性三種，其中文人型為明清小說評點之主流類型。參見氏著，《中國小說評點研究》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁69-105。

⁵⁰ 經統計《水滸志傳評林》中「天命」、「果報」評點計有43條，《列國志傳評林》7條、《列國前編十二朝》則有4條。評點內容詳見附錄三。

⁵¹ 以《三國演義》與《水滸傳》的敘事基本架構——「天命與人事之互動」為例，為符合「天人感應」概念，作者在敘事中加入異兆符讖預言人事未來，以神蹟神祕力量說明得道者多助，這樣的書寫已「超越歷史事件之單純再現，呈現作者對此一歷史序列所具有的理解與審美。」許麗芳，《章回小說的歷史書寫與想像——以《三國演義》與《水滸傳》的敘事為例》（台北：秀威資訊科技公司，2007），頁47-77。

⁵² 楊慶堃認為儒家以祖先崇拜為聯結親屬團體的方法，其世俗功能是培養如孝道、忠誠、家族等團體的道德。參見其〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉一文。氏著，段昌國、劉劬尼、張永堂譯，《中國思想與制度論集》（台北：聯經出版公司，1981），頁319-347。



人生的救贖和勸諭。」⁵³在敬天法祖之天命觀，以及講明果報、修己治人之德治思維下，達到「天人合德」之理想境界。誠如《春秋繁露·王道通三第四十四》所云：

是故人之受命天之尊，父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉讓之行，有是非逆順之治，文理燦然而厚，積知廣大有而博，唯人道為可以參天。天常以愛利為意，以養長為事，春秋冬夏皆其用也。王者亦常以愛利天下為意，以安樂一世為事，好惡喜怒而備用也。⁵⁴

此一兼具宗教與道德性「天人合一」史觀，對為政者而言，光被四表，格於上下，建立天人並重，「以德輔政」之王道政治哲學。

在歷史發展中，有「德」者雖不一定有「位」，「天命」非人力所可左右，然「惟德是輔」、「以德化民」卻是為君者所應時時繫念，朝於斯暮於斯不變之理。關於「得位」與「天命」間，為何仍有待於「德」之工夫？牟宗三對此有所闡述。⁵⁵他引《孟子·盡心》云：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」知天、事天、立命三事本為一貫。但生死、榮華富貴等，又非我能掌握者。冥冥之中，自有命定。一切皆命，無法違逆之下，人當順受其正當者。孟子曰：「莫非命也，順受其正。」順受天命，表現在思辨與實踐上，即為一存心養性的道德實踐工夫。為何存心養性為事天之唯一道路？《易傳·乾·文言》指出大人之德與天地之德合一，故大人實踐存養心性，則與日月、四時、鬼神皆合德。大人在「仁義禮智之本心以及這本心所發的仁義忠信之德」上下工夫，此一實踐工夫，正是儒家「命定」

⁵³ 吳光正，《中國古代小說的原型與母題·因果報應》，見氏著，《中國古代小說的原型與母題》，頁 83。

⁵⁴ (漢)董仲舒，《春秋繁露》，頁 285。

⁵⁵ 牟宗三，《圓善論》(台北：台灣學生書局，1985)，頁 131-157。



觀獨到之處。對廣土眾民而言，「人人期冀天命站在自己這一邊，『修德』即是為爭取天命的一種方法。小說裡因果業報恆是天命宿定之下的一個依屬系統，其原因正在於此。」⁵⁶敬畏天威與天命，恪守教化，諸惡莫作，眾善奉行。上自天子，下至庶民，建立以「仁」、「德」為中心之道德政治理念。

在羅貫中撰《三國演義》之前，三國歷史已如長江水般滾滾東逝。羽扇綸巾、橫槊賦詩、三顧茅廬、過五關斬六將、七擒孟獲……等，英雄們早已灰飛煙滅。小說中與天命、天時、天災相關之情節，不過是寄寓作者個人對歷史人物之主觀好惡。然而一旦故事被閱讀，讀者成為詮釋主角時，即揭示出文本被接受之時代意義。余象斗評點呈現其對歷史興亡「天命難違」、「天行有常」、「敬畏天威」之思想底蘊。「天命不可違」，故強調順應天命天時，神格天以天災預示凶吉，而國命繫於眾將元氣，真命天子亦天生命定。其次因「天人相應」、「天命有知」之故，故對風折兵旗以預示災異吉凶，或曹操篡漢、司馬炎篡魏，余象斗皆以善善惡惡、天道好還之思評議。對曹操之聰明、奸絕，劉備之惜才、膽怯等，二君不同之人格特質、舉措，余象斗推崇曹操義釋關羽、劉備仁民愛物，此全仁全義之評議，寄寓評者期勉為政者修己治人，以待天命，天人合德之仁政政治想望。

（二）安頓自我生命

雖云敬畏天威，然余象斗在其他小說評林中亦曾流露天道不公、有德無位之質疑。如《列國志傳評林》卷二〈陳穆公以婚救衛〉中，鄭伯攻宋，宋司馬孔父嘉主張襲鄭，司空華父力言不可，宋公不聽，遣兵侵鄭，華父默遣使私通於鄭，使鄭兵臨城下，宋公殺孔父嘉於殿前。此處余象斗批曰：

⁵⁶ 龔鵬程，〈傳統天命思想在中國小說裡的運用〉。龔鵬程、張火慶，《中國小說史論叢》，頁 17。



父加（嘉）失計喪兵，其禍皆華父也。復斬父嘉而取榮，父加（嘉）之死獲罪□乎？獲罪天乎？二者無，罪何不得其死。然天不相忠臣乎？余觀後宋之秦檜、漢之董、曹、司馬皆華輩流，俱害忠臣孝子，往往無報。或人云：陽不報而陰應之。予曰：「誰見當明報之？」予嘗聞不孝用□謀人者，天報之以雷；不敬神明者，天降之以殃。此等賊子，何無報？夫子云：「不可怨天。」予觀此數人，天無報應，不由人不怨天矣。⁵⁷

表達對天道不公、報應無常之怨。在《列國前編十二朝》卷四〈太甲顛覆湯刑伊廢甲〉一則中，商湯嫡孫太甲即位，不遵先君典刑，於是伊尹上告太后廢太甲為桐宮侯，由伊尹暫攝國政。而後太甲聞過善改，聿修厥德，處仁遷義，三年後再奉召回朝，保惠庶民。此處余象斗行間夾註「答辨」，該條以自問自答方式，對孔明未能效法伊尹廢劉禪，自行攝政，以致司馬氏篡天下之事，提出嚴峻批判。文曰：

余仰止曰：孔明四出祁山，罵死曹真，大敗司馬懿，長安不日可得。可恨劉禪昏淫、黃皓受賄，聽荀安流言召回孔明，前功盡廢矣。孔明豈不知劉禪之懦而黃皓之佞乎？當時何不效伊尹廢太甲之例，廢劉禪自攝國政，豈不順天行道？何只知鞠躬盡力，死而後已也？豈孔明不知有伊尹之規乎？豈孔明不知劉堪之賢可立乎？使三分天下至司馬得一統者，孔明之賜也。或云：三國時不比湯王之世，不能行伊尹之事廢禪自攝國政。某曰：國政故不奇自攝，廢禪輔劉堪為君，亦無不可。或又曰：孔明未出茅廬已知三分天下定，故如是行。某曰：若以三分為定，亦不必六出祁山而將兵書授姜維矣。愚曰：雖天數付之佞臣賊子，孔明肯行伊尹之事，則內有明君主國，外有

⁵⁷（明）余邵魚編集、余象斗評梓，劉世德、陳慶浩、石昌渝主編，《列國志傳評林》，《古本小說叢刊》本（北京：中華書局，1990），頁 286。



孔明主兵，姜維為之參謀。雖曹吳百萬之眾，銅鐵為城，難逃孔明師徒掌握中矣。或又問曰：公無抱不平。若非天數付之司馬上方谷，孔明計成，天不降滂沱大雨以滅煙火，孰能禦以救之不死？夫司馬父子一死，孰為晉朝？孔明見天降雨以救出司馬父子，亦嘆曰：「謀事在人，成事在天」，何待公今日不忿議論？某曰：噫！皆如公言則人生不必論善惡，人生不必論長短，人生不必求名利，人生不必行計較，皆坐而待天安排至也。吾何數□諸？吾聞古云：作善者，天降之以福；作不善者，天降之以殃。若人生坐而待數，而數果有定，作善不善亦無有也。吾終有不平焉。吾為釋氏弟子，觀佛教云：不思善，不思惡，不取不捨，心如虛空，能合萬物直心正念，即得成佛。若言萬事皆有定數，不由人為，吾寧遵釋教學佛也。⁵⁸

文中顯示余象斗對「有德者必有位」此一問題，並非一味地從「天命神授」觀詮解。他力主孔明宜廢劉禪攝政，不宜全盤接受天命之論，足見對於歷史興廢，余象斗仍偏於「天人合德」中「人」之努力。此一思考路數乃取法孔、孟儒家，透過行為實踐，下學上達，承天開命，為德性上之積極自我超越，強調「人事」比「天數」重要。該評文中余象斗復以佛教徒身分解讀因果，所謂：積善得慶，積惡得殃，若凡事皆歸於「天數」，最後只會令人不行善，消極等待天成命定。故唯有全力以赴，修己治人，等待天命，才能由果報中超拔出來。其結語以佛教「空」觀化解自己對「有德無位」、「天道不公」之執著與迷思。

無疑的，此段夾批三國史事，可視為其蹭蹬科場，生命經驗困頓挫折之折射。從生命中屢試不第的無奈，體悟天命無常及不可為，採取混融儒、釋、道三教之天命史觀詮釋歷史興衰，化解仕途多舛怨尤。余象斗以書坊射利營生，雖不似閩商轉戰各地買賣，受舟車勞頓之苦；然坊間競爭，爭

⁵⁸（明）余象斗編集，《古本小說集成》編委會編，《列國前編十二朝》，《古本小說集成》本（上海：上海古籍出版社），頁 517。



毫逐利，他仍得面對盈虧自負之風險。商人對天道之質疑，誠如康海（1475—1540）所載陝西商人樊現之語：

誰謂天道難信哉！吾南至江淮，北盡邊塞，寇弱之患獨不一與者，天監吾不欺爾！貿易之際，人以欺為計，予以不欺為計，故吾日益而彼日隕。誰謂天道難信哉！⁵⁹

唯其自信「天命有知」、「天道不欺」，方能使商賈在機變難測之商場中安頓心靈。執此信念，恰似萬曆年間流行之《雲谷格》、《自知錄》等功過格，透過道德量化方式，藉長時期之自我審察，喚醒良心價值判斷。先天命運，經果報觀強化道德實踐及後天修善改變，使生命圓善而能安身立命。⁶⁰余象斗以書坊家業、小說評點安住生命，透過天命、德化觀詮評歷史及人世變化，以此跳脫成敗起伏之桎梏。此思想沈澱之運作過程，如孟子〈盡心〉篇所揭櫫之「盡心知性知天命」、「存心養性以事天」。此一安養心性，知命事天之處世哲學，即牟宗三所謂「為儒家圓盈之教開一規路，也是為政者終極理想的典範」。⁶¹亦即唐君毅討論中國文化與人文精神時一再探幽發微，鉤元提要之奧義——中國傳統民俗宗教終極信仰，是以儒家盡心知性以知天命之天人合一思想為核心，開創生命、精神的世界觀，建立儒家思想形態之天德宗教觀。⁶²龔鵬程謂：

天命觀念可解釋為中國小說的形上學，它提示故事來源及衍變的脈

⁵⁹（明）康海，《康對山集》，《續修四庫全書》一三三五·集部·別集類（上海：上海古籍出版社，2002），卷三十九「扶風耆賓樊翁墓誌銘」，頁438。

⁶⁰鄭志明，〈功過格的倫理思想初探〉，見氏著，《中國善書與宗教》（台北：台灣學生書局，1988），頁64-78。

⁶¹牟宗三，〈心、性與天與命〉，氏著，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985），頁131-141。

⁶²唐君毅，《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1953），頁326-344、唐君毅，《中國人文精神之發展》（台北：學生書局，1974），頁362-366。



絡，操縱著情節的發展，以及整體結構之預設；而其本身所欲表達的主題，往往仍是天命。這種起迄一合的型態使得中國小說習於運用這一類人命天命相調合安頓的方式來處理一段故事。所謂知命而安於命，其本身應有兩種層次或樣態，一是哲人式由自我修持鍛鍊，窺透天命非人力所可增減改易，故能不擇地不擇事而安之，達到君子無入而不自得的境界。……第二類知命安命的樣態則是徹底承認天命之超越能力，明顯地走入天命預設的架構中，去展示天意，成為天命的執行者，作為天命在人間的具體表現。⁶³

誠哉斯言！余象斗究竟只是一俗儒，選擇以小說評點作為利器，奉天承命，展示「天人合德」三國史觀，以此消融人生之蹭蹬，安時處順，開拓另一生命視野。

（三）歷史教化功能

余象斗以「天命觀」詮解三國歷史興替，除投射仁政理想，安頓自我生命外，對小說讀者而言，尚有歷史教化功能。

明代萬曆年間以「通鑑」為名之歷史演義小說興起，與宋元以來統治階層重視「通鑑綱目」類書，以之進行風俗教化、歷史教育之政教作用有關。自北宋司馬光《資治通鑑》問世後，由於供人君自治防亂、人臣事君治民、人子謀身作事之道，⁶⁴普遍受到君王、士人推崇，在宋元時掀起續修、注釋、評論《資治通鑑》之風。其中朱熹《通鑑綱目》以內容簡要，

⁶³ 龔鵬程，〈傳統天命思想在中國小說裡的運用〉，龔鵬程、張火慶，《中國小說史論叢》，頁 25。

⁶⁴ 胡三省〈《新註資治通鑑》序〉：「為人君而不知《通鑑》，則欲治而不知致治之源；為人臣而不知《通鑑》，則上無以事君，下無以治民；為人子而不知《通鑑》，則謀身必致辱先，作事不足以垂後。」（宋）司馬光著，（元）胡三省注，《資治通鑑》（台北：天工書局，1988），頁 28。



便於觀覽，深獲統政者及儒士肯定。至明中葉時，由於綱鑑類史書明正統，斥篡賊，立綱常，扶名教，除史弊，法《春秋》之史觀，有益治道，皇帝閱覽通鑑類史傳成風。如憲宗贊其「俾後世為君為臣者，因之以鑒戒勸懲」、孝宗謂「《通鑑綱目》并《續編》深切治道」。⁶⁵文人們相與傳注纂輯綱目類史書，如瞿佑（1341—1427）《通鑑綱目集覽鑄誤》、陳濟（1364—1420）《通鑑綱目集覽正誤》。從史籍校勘進而選刊歷代史鑑類書，如李東陽（1447—1516）等撰《歷代通鑑纂要》、薛應旂（約 1550 前後）撰《宋元資治通鑑》。「上有所好，下必盛焉」，因君王、文人閱讀、推薦，帶動坊間梓行通鑑類史書風潮。紀德君根據《中國古籍善本書目》統計萬曆以前「通鑑」類史書共二十餘種、「綱目」類一百四十餘種。其中坊刻佔九十餘種，而建陽刻本就有六十餘種，且多附句讀、注音、釋義等。書坊主覺知上層階級閱讀風尚，將難讀典籍，求其易解，使歷史讀物普及大眾。⁶⁶而在史書通俗化過程中，書坊除廣刻《資治通鑑》等史籍外，自歷史故事取材，將之編纂成演義類小說，也成為他們推廣歷史知識之另一途徑。

與歷史相關之「講史」故事，宋時早獨立為一科，為說話四大家數之一。當時宋元講史平話如《新編五代史平話》、《大宋宣和遺事》、《三分事略》、《全相平話》等，除敘及歷史興廢外，也多言妄誕因果之事。⁶⁷究其因，應是說書人說話過程中加油添醋、穿鑿附會，欲使故事具奇幻效果，聽者聞之可喜可愕，所留下之痕跡。然明之歷史演義小說，編者多讀書人非市井說書人，他們編寫歷史讀物目的在普及歷史知識，教化民眾，故習慣「按鑑」編撰。而所謂「按鑑」者，即改編抄錄自司馬光《資治通鑑》、朱熹《通鑑綱目》等綱鑑類史書。以泥於史，編者多將荒誕無根之說刪去，「得其興廢，謹按史書」，如同編年之書，不似小說具設幻之想，可引人入

⁶⁵ 黃彰健校勘，《明實錄》（京都：中文出版社，1984），《憲宗實錄》，卷一一三，頁 4732；《孝宗實錄》，卷一九九，頁 6364。

⁶⁶ 紀德君，〈明代「通鑑」類史書之普及與「按鑑」通俗演義之興起〉，《揚州大學學報》（人文社會科學版），第 7 卷第 5 期（2003.09），頁 64。

⁶⁷ 魯迅，《中國小說史略》，頁 116、127、132。



勝。故被孫楷第譏為「非史抄，非小說，非文學，非考定」，無一是處之作。

68

余象斗身處萬曆年間，亦難跳脫此一讀史潮流外，他在萬曆二十八年（1600）刊行綱鑑史書前，所編刻十本書中有五本與《史記》、歷史故事相關。⁶⁹其中《新鈺朱狀元芸窗匯輯百大家評注史紀品粹》、《新刻九我李太史編纂古本歷史大方綱鑒》，強調品評史家之筆，俾補士子文章作法。萬曆三十八年（1610）刻《鼎鏗趙田了凡袁先生編纂古本歷史大方綱鑒補》，〈凡例〉云：「《綱》、《鑒》二書，古來未有合編者。合之，自荊川唐老師始。總之，為舉業家祈捷徑也。」⁷⁰指出讀史益於科考。書名及序文中強調史書利於「功名」之目的性，無非為書坊牟利。然讀《史記》、《資治通鑒》及《通鑑綱目》何以利益制舉？追根究柢，除讀書人可取徑太史公、司馬光、朱熹文章筆法外，主要還是因綱鑑類史書，長久以來被視為「興教化，淑人心」之治、教利器，乃士子日後仕宦所需。循此思路，不難理解余象斗所刻小說中為何多「按鑑」演義類書。

萬曆二十年（1592）《三國志傳》，余象斗著第一本評林小說。與此同時，李贄亦曾批《水滸》。⁷¹由於李評為手抄本，余象斗應未睹其書，不詳

⁶⁸ 孫楷第，《日本東京所見中國小說書目》（台北：鳳凰出版社，1974），卷三「明清部二·講史類·唐書演義」，頁38。

⁶⁹ 依目前所知編年排列：萬曆十六年（1588）刻《新刊萬天官四世孫家傳平學微寶鏡》及熊大木的《京本通俗演義按鑒全漢志傳》；萬曆十九年（1591）刻《新鈺朱狀元芸窗匯輯百大家評注史紀品粹》；萬曆二十年（1592）《三國志傳》；萬曆二十二年（1594）《鑒兩狀元編次皇明要考》、《水滸志傳評林》；萬曆二十五年（1597）《新鏗歷世諸大名家往來翰墨分類纂注》；萬曆二十六年（1598）《新鐫漢丞相諸葛孔明異傳奇論注解評林》、《新刊皇明諸司廉明奇判公案》、《三台館仰止子考古詳訂遵韻海篇正宗》；萬曆二十八年（1600）《新刻九我李太史編纂古本歷史大方綱鑒》、《仰止子詳考古今名家潤色詩林正宗韻林正宗》。

⁷⁰ 據紀德君〈明代「通鑑」類史書之普及與「按鑑」通俗演義之興起〉引文。

⁷¹ 袁中道載萬曆二十年曾見李贄命僧常志抄《水滸》評本。見（明）袁中道，《遊居柿錄》，周光培編，《明代筆記小說》第12冊（石家莊：河北教育，1995），



其評點內容。然李贄卒於萬曆三十年（1602），是時正是雙峰堂大量刊刻小說階段。李贄以狂禪被視為邪說異端，官方禁毀其著作的結果更增加讀者好奇，坊間紛紛以「李卓吾先生批評」、「李卓吾先生評點」為名出版小說、戲曲。書坊主擁有文化生產絕對權力，本可隨俗將其評本託名李贄以增加銷售量，然余象斗以「余仰止」、「余象烏」為名評演義小說，其目的毋寧是冀透過評點「通作者之意，開覽者之心」⁷²，導遇適俗，教育新市民讀者。此「教化」企圖，屢見於歷史演義序文中。誠如余象斗族叔余邵魚在《列國志傳·題全像列國志傳引》中所云：

士林之有野史其來久矣。蓋自《春秋》作而後王法明，自《綱目》作而後人心正。要之皆以維持世道，激揚民俗也，故董丘以下作者疊出。是故三國有志，水滸有傳，原非假設一種孟浪議論以惑世誣民也。……抱朴子性敏強學，故繼諸史而作《列國傳》，起自武王伐紂，迄今秦並六國。編年取法麟經，記事一□實錄，凡英君良將七雄五霸，平生履歷莫不謹按五經並《左傳》、《十七史綱目》、《通鑒》、《戰國策》、《吳越春秋》等書，而逐類分紀。且又懼齊民不能悉達經傳微辭奧旨，復又改為演義，以便觀覽。庶幾後生小子開卷批閱，雖千百年往事，莫不炳若丹青，善則知勸，惡則知戒。其視徒鑿為空言以炫人聽聞者，信天淵相隔矣。繼群史之遐縱者，舍茲傳其誰歸？⁷³

余邵魚所謂「維持世道，激揚民俗」、「善則知勸，惡則知戒」，及余象斗在〈題《列國》序〉中所謂：「是書著，幻渺者躋之光明，幽晦者登之

頁 345。

⁷² 袁無涯本〈忠義水滸全書發凡〉之語。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 31。

⁷³ （明）余邵魚編集，余象斗評梓，《列國志傳評林》，《古本小說叢刊》影印萬曆三十四年本，（北京：中華書局，1990）。



顯易。」⁷⁴即強調透過歷史對人啟迪教化。至於以歷史演義取代史鑑典籍之因，余邵魚指明：「懼齊民不能悉達經傳微辭奧旨，復又改為演義。」顯然是一種將深奧難解之歷史經典，透過情節故事編撰，俾老嫗能解，達到通俗小說歷史教化功能。文中除說明《列國志傳》編撰年代、體例外，亦詮釋其著作動機。主要概念有二：一為歷史演義比正史、野史、經傳具通俗性格；二是小說閱讀具有「善則知勸，惡則知戒」，懲善罰惡教化功能。

余象斗本人對透過演義小說進行歷史教化的概念，亦有所闡述。《列國志傳·題列國序》云：

粵自混元開闢以來，不無紀載。若十七史之作，班班（斑斑）可觀矣。其序事也，或出幻渺，其意義也，或至幽晦，何也？世無信史，則疑信之傳，固其所哉。於是吊（弔）古者，未免簧鼓而迷惘矣。是傳詎可少哉？然列國時世風愈降，事實愈繁，倘無以統而紀之，序而理之，是猶痛迷惘者不能藥砭，復置之幽窆也。不設深以為惴。於是旁搜列國之事實，載閱家之筆記，條之以理，演之以文，編之以序。□商室之式微，□周朝之不臘，炯若日星，燦若指掌，譬之治絲者理緒而分比類，而其毫無舛錯。是誠諸史之司南，吊（弔）古者之□□也，距可少哉？詎可少哉？是書著，幻渺者躋之光明，幽晦者登之顯易。寧復簧鼓迷惘之患哉？⁷⁵

文中以「簧鼓迷惘」、「痛迷惘者不能藥砭」表達無信史之痛。將余邵魚《列國志傳》譽為「諸史之司南」，謂該書可令渺者光明，晦者顯易。把演義小說視為歷史指南、準則，無疑仍是強調導愚教化功能。《列國前編十二朝》卷首，余象斗題記：

⁷⁴ 同上註。

⁷⁵ 序文括號處為刻工排版訛誤，筆者加以校正。



斯集為人民不識天開地闢，三皇五帝夏商諸事蹟皆附(互)相訛傳，固(故)不佞搜采各書，如前諸傳式，按鑑演義。自天開地闢起，至商王寵妲己止，將天道星象、草木禽獸，並天下民用之物，婚配、飲食、藥石等出處始制，今皆是考所(索)，不至於附(互)相訛傳。以便觀覽云。

針對新興市民，故將各種知識、制度考查一番，以演義小說廓清讀者疑慮。題記所強調者仍不出演義小說教化功用。

然則讀史何以能對人產生教化作用？此一問題，可從「教化」(bildung)之理念了解起。關於「教化」，加達默爾(H-G Gadamer, 1900—2002)把它定義為「人類發展自己的天賦和能力的特有方式」。⁷⁶加達默爾在討論人文主義之主導概念時，曾對「教化」一詞進行歷史性考查，他指出「教化」乃源於中世紀神秘主義，十九世紀時「教化宗教」(bildungsreligion)保存該詞之深層內容，而通俗之教化概念即源於其中。⁷⁷加達默爾並引威廉·馮·洪堡(Wilhelm Freiherr von Humboldt, 1767—1835)之見，說明「教化」是「一種由知識及整個精神和道德所追求的情感而來，並和諧地貫徹到感覺和個性之中的情操。」⁷⁸

加達默爾同時也考查黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)對「教化」之理論性及實踐性意義。就理論面而言，加達默爾援引黑格爾之說，說明「教化」的本質：

教化作為向普遍性的提升，乃是人類的一項使命。它要求為了普遍

⁷⁶ (德)漢斯-格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》(台北：時報文化出版公司，1993)，頁17。

⁷⁷ 關於加達默爾對「教化」之詮解，參見《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁17-31。

⁷⁸ 同上註，頁19。



性而捨棄特殊性。但是捨棄特殊性，從否定方面說，就是對欲望的抑制，以及由此對欲望對象的擺脫和駕馭欲望對象客觀性的自由。⁷⁹

基本上，人之所以為人，主要是因為人具有精神的理性面，故人能脫離直接和本能性的東西，也因此人就需要「教化」。加達默爾強調的是教化可使人從私欲中超脫出來，亦即若人一味地沉緬於自我的個別性，此人即是未受教化的。亦即教化的目的在於使個體自身放棄欲望、放棄個人需求和私有利益，追求普遍性，成為一種普遍的精神存在。就教化的實踐層面而言，黑格爾在其《哲學綱要》提出「實踐性教化」之說，他以人類的「職業」來說明其意義。黑格爾認為：人們會全力投入職業活動，在其中克服個人原本所生疏者，使職業成為自己的東西。一旦熱衷於職業活動時，職業就不是一種限制。從黑格爾所舉「職業」一例，知其對實踐性教化本質的說明是在強調教化之歷史精神——即自己與自己和解，在他物中認識自己。

綜合加達默爾對「教化」所進行之歷史性考查，一方面教化是一種情操的提升；二方面教化是精神的實踐。以此來提觀察余象斗《三國志傳》、《三國志傳評林》中之史觀詮評本質及其實踐性意義，即可發現：余象斗所具備之歷史知識來自《資治通鑒》、《通鑑綱目》等書，而史鑑代表維護帝王法統。他試圖將其正統觀，透過評點以提升閱讀者之歷史情操。此一精神貫徹到余象斗之歷史演義小說編輯。以其評者之姿言說史觀，如《三國志傳》、《三國志傳評林》所強調之「天命不可違」、「天人合德」，據以輔弼帝王之政、進行庶民歷史啟蒙教育，進而提倡正統。使讀者了解歷史洪流中妄想螳臂擋車之亂臣賊子，終將遭湮滅。閱讀過程中，讀者無形中捨棄特殊性，放棄個人需求，放棄追逐私利。透過簡化之史綱類書，加上評者眉批鉤元提要，達到以史宣揚綱常。以「天人合德」仁治教化功能，做為普遍性史觀，提升廣大讀者追求撥亂反正、大一統之歷史精神意識。

⁷⁹ 同上註，頁 22。



商品化社會後，圖書消費人口增加，讀者與書之關係，從昔日以上層士人為主之「功名性」目的，漸為「消費性」或「學習性」取代。余象斗亦儒亦商，以商人眼光故出版大量科考、日用及消費性通俗小說；儒生本色，使其在市場流行性外，據圖書書面化特質，掌握字裡行間「言傳」空間，進行「寓教於樂」之工作。藉編纂、詮評歷史故事，化民之愚。稍後馮夢龍（1574-1646）藉《三言》醒世、喻世、警世，實與余象斗刊行演義小說，抒發勸善懲惡、導愚適俗之見，如出一轍。余象斗藉編史、評史進行教化，此一歷史教化，乃出自其個人精神、倫理所追求之知識與感覺，是一已內化之儒生史觀情操表現。其詮評異於嘉靖本、周曰校本以會註為主，亦不同於後來毛宗崗之文藝詮評，以一書商，有此表現，無論就《三國》故事刊印或小說評點史，均應予以肯定。

