

國立政治大學中國文學系一〇二學年度

碩士學位論文

指導教授：高桂惠 教授

《三國演義》的死亡書寫研究：
以毛評本為中心的考察

研究生：林如隆

中華民國一〇三年六月

謝辭

要感謝的人太多，繁不及備載。來台灣的這四年，是求學也是旅行，是度假也是生活。旅程中遇到的人事物，皆非我在新馬所能遇到。抵達下一個人生景點之前，在木柵的這四年是我人生到現在最快樂的時光。我一直希望自己可以來到這裡，而今我也真的生活於此。偶爾午夜夢回，我仍然驚訝於自己竟然身處異地。可惜的是，我擁有的能力不足以讓我留在這塊土地上，只希望自己有一天還能夠再次降陸在大書「中華民國」、店員們發出「緩影光拎」和「隨便看喔」的島嶼。

謝謝我最愛的寶貝儒，在我論文寫作最痛苦之際陪我走過，我們說過的互相扶持，我希望會是永遠。如果沒有你，我這四年在台灣的生活不會那麼快樂，真的。除了愛情，我在台灣也得到了最誠摯的友情，小潘、黃總奕鳴、大師明傑、Jerry、盧董、詠翔、益嘉等人，我在台灣這幾年認識了很多。大家雖然來自世界各地，但正如我經常說的，交朋友又何須用護照來確認身份？感謝桂惠老師的指導、胡衍南老師和李志宏老師對我論文的寬宏，畢竟我實在是寫太爛了。打過電訪、在餐廳捧餐、當過數位老師的助理、當自強 123 的舍顧，戶頭的錢少到剩下 100 多塊，或許我未來的日子還會再有，但這段日子越是艱苦，以後也越是想念。繡惠老師、裕民老師、燕梅老師、舍顧室的張伯伯、邱輔導員、董輔導員、每次經過政大後門就會打招呼的保全阿姨、安九老闆、安九上川老闆、井 bar 店長、電訪督導等人，這些人可能都不會知道，我的記憶力很好，而且是超好。

撒狗血的話本無須多言。以上。

2014 年 7 月 6 日於自強 123 舍顧室

摘要

《三國演義》中刻畫了無數的戰爭場面，而伴隨著這些戰爭場面的則是小說中大小人物的死亡情境。小說中的人物包括了帝王將相、文人謀士、名醫，甚至也包括了徐母、蔡夫人、糜夫人這些女性人物。《三國演義》敘寫了這些人物的生，亦刻畫了這些人物的死。《三國演義》中的大小人物，究竟是為何而死？又為誰而死？這些人的死亡究竟帶著何種價值觀的衝擊與辨證？而小說中的死亡書寫對於小說人物形象的塑造和情節發展又起了什麼樣的作用？劉、關、張三人之死是因為「忠」或是「義」？抑或是二者兼具？又或是有別的價值觀於其中？孫策之死與于吉有直接的關係嗎？小說中的女性之死意味著什麼？小說中無論是忠義之人抑或是暴虐之人都不免一死，這又意味著什麼？

本論文的第二章，擬針對《三國演義》的著述意識而展開討論。首先是三國正統觀之流衍問題。第一個提出「擁劉反曹」的應是習鑿齒；朱熹則認為歷史記錄者應利用「義例」突顯其歷史意識，而毛評亦接受了朱熹的觀點，強化了小說中「擁劉反曹」的傾向。第二節和第三節則針對毛氏父子的忠孝節義觀與死亡觀進行考察。毛氏父子在家學的影響下，都非常重視忠、孝、節、義等倫理觀念，但毛評本並非盲目地推崇忠孝節義等倫理價值觀的，對於一些虛情假意之舉，毛氏父子亦予以批判。雖然小說非常強調忠孝節義觀，但同樣是以死完成生命的價值，審配、龐德、荀彧之死卻沒有得到毛氏的讚賞，而毛氏對於降將亦有相當程度的包容，可見毛氏是有靈活性、懂得變通地看待死亡。

第三章探討的則是《三國演義》群己視域下的死亡書寫。首先是明清之際的群己觀念，除泰州學派的王艮、何心隱、李贄等人外，晚明文如顧大韶、利瑪竇都對友倫觀非常重視，而晚明的這一文化特色或多或少都影響了毛評本對友倫的描寫。小說中最鮮明的友倫描寫應當是劉關張三人之間的互動，小說文本中的「桃園結義」建立在「上報國家，下安黎庶」的基礎上，「義」則是其核心價值的體現，這與何心隱提出的「藏身顯家」相契合。從魏蜀吳集團之間的群己意識觀之，毛評本則指出了血緣相同者不如志趣相投者；「愛我者」、「用我者」皆不如「忌我者」的觀念，小說不斷強調的是「知」。

第四章探討的是毛評本《三國演義》中死亡的倫常抉擇與世道辯證。如前所述，毛評反對盲目地為了死而死，其強調的是「死得其所」，而毛氏也不斷強調「人雖不死，不可以畏死；雖不必不生，不可以貪生」。從小說人物之死而言，小說中的文人多在政治思想的前提下選擇「以死明志」；武將的「以死明志」則傾向於一種「士為知己者死」的精神，以及對戰敗的負責或自我尊嚴的維護。至於女性之死，毛氏則認為許多男性在

面對死亡之時反不如女性的堅毅。小說中的婦女所以能夠堅毅地直面死亡，其原因在於：一、明代旌表制度的完備、明代士人的節烈書寫以及社會風氣；二、有助於自我價值的認定，婦女能因此得到自我道德榮譽上的滿足，也能因此得到他人的認可。

第五章處理的是毛評本《三國演義》死亡書寫之深層結構與文學意涵。雖然小說中的死亡書寫時常伴隨著對於鬼神之事的描寫，如孫策、曹操、關羽等人之死，然而《三國演義》旨在「紀人事」，而非「紀鬼神」，而小說中的鬼魂描寫彰顯了兩個面向，即「死而不朽」的觀念和勸善懲惡的道德教化功能。除了對於鬼魂的描寫之外，小說中也不乏關於天命的描寫，甚至是一些具有預示作用的文字。毛評本中的天命與人事之間存在著辯證關係，小說反復強調了人事的主動性和人對於忠孝仁義的追求，但卻也說明了天命與道德無關。作為一部歷史演義小說，毛評本《三國演義》雖然在一定的程度上忠於歷史事實，然而毛氏亦在小說中呈現了個人情懷或批判。毛氏由始至終都在強調正統應以「理」為主要考量，即蜀漢才是小說中的正統，毛氏在小說中不斷強調尊重歷史事實，然而他也指出自己是以「理」為判準。由海登懷特的歷史哲學觀之，毛氏的史觀雖然與傳統史家不一樣，但也有其立足點。海登懷特強調史家的個人意志，歷史是被講述出來的故事，歷史必然包含了史家對於事件本身的主觀意見。

本論文以毛評本為考察之文本，通過對於小說中的忠孝節義觀、正統觀與死亡觀的爬梳，旨在探究毛評本中小說人物之死。毛評本從倫理道德觀的角度審視小說人物。對於寧死不屈的小說人物，毛氏予以高度讚賞，但毛氏對死亡也有其靈活性。毛氏自知無力改變歷史事實，但仍寓褒貶於小說之中，他肯定了居於倫理道德的一方，批判了那些殘暴不仁的行徑；感懷於歷史中道德的缺席，無奈於人事與天命的相悖。相較於那些秉持書寫客觀的史家，毛氏更堅信道德才是他書寫歷史的初衷。

關鍵詞：《三國演義》、毛評本、死亡觀、正統觀、忠孝節義觀

目次

第一章、緒論	1
第一節、研究動機	1
第二節、文獻檢討	2
第三節、研究範圍與研究方法	13
第四節、章節大綱試擬	16
第二章、毛評本《三國演義》的著述意識	21
第一節、三國正統觀之流衍	21
第二節、毛氏父子的忠孝節義觀	28
第三節、死亡觀的辯證與融攝	35
第三章、毛評本《三國演義》群己視域下的死亡書寫	42
第一節、明清群己觀之展演與意義	42
第二節、「桃園結義」與劉關張的死亡書寫	50
第三節、魏蜀吳集團之弔亡與群己意識	55
第四章、毛評本《三國演義》中死亡的倫常抉擇與世道辯證	63
第一節、死亡的抉擇與辯證—道德、人格以及價值判准之思辯	63
第二節、文人武將的「以死明志」及其異同	68
第三節、女性之死的多面向意涵	74
第五章、毛評本《三國演義》死亡書寫之深層結構與文學意涵	84
第一節、忠魂義魄--《三國演義》的不朽想像	84
第二節、天命與人事--《三國演義》的理念辯證	91
第三節、歷史感懷--《三國演義》的抒情意象	96
第六章、結論	104
附錄	109
參考書目	157



第一章、緒論

第一節、研究動機

《三國演義》中刻畫了無數的戰爭場面，而伴隨著這些戰爭場面的則是小說中大小人物的死亡情境。由東漢末年眾諸侯的紛爭到後來的魏、蜀、吳三國的建立，乃至於最後以晉一統天下作為結局，小說中並不乏死亡的描寫。這些死亡書寫中，有死於戰場、有病死、有氣煞致死、有被敵軍擄獲斬死於帳外等等。

小說中的人物包括了帝王將相、文人謀士、名醫，甚至也包括了徐母、蔡夫人、糜夫人這些女性人物。《三國演義》敘寫了這些人物的生，亦刻畫了這些人物的死，或洋洋灑灑數百字，或一筆帶過，死亡書寫於其中擔負了重要的功能：

死亡符號主要功能是表現情感……死亡現象最能刺激人的心理，引發情緒波浪產生潮漲潮落。創作者表現人物之死，可能是他達到情感的高峰體驗（Peak-experience）時刻，死亡意象也處於情感的臨界點上，欣賞者也受到大量的情感熏染，並可能產生較強烈的審美反應和情感認同。¹

作為肉體生命的終結，死亡具有神秘性，更能令人產生畏懼之感。正如佛斯特所說：「人的生命可以是從一個他已經忘記的經驗開始，並以一個他必須參與卻不能瞭解的經驗結束。」²死亡之所以令人畏懼，在於其未可知。死亡意味著一個能言語、能活動的血肉之軀永遠地逝去，留下的是只是一具空殼。海德格爾在其著作《存在與時間》中指出：「人是向死亡存在的。」³無論生命活動如何精彩，人終有一死。《三國演義》中的大小人物，究竟是為何而死？又為誰而死？這些人的死亡究竟帶著何種價值觀的衝擊與辨證？而小說中的死亡書寫對於小說人物形象的塑造和情節發展又起了什麼樣的作用，這些都是本論文要處理的問題。

有關《三國演義》的研究中，已有一些篇章嘗試處理了關於小說中死亡書寫的部分。筆者將通過對於這些前人研究的爬梳，重新審視《三國演義》中的死亡書寫，例如劉、關、張三人之死是因為「忠」或是「義」？抑或是二者兼具？又或是有別的價值觀於其中？孫策之死與于吉有直接的關係嗎？小說中的女性之死意味著什麼？小說中無論是忠義之人抑或是暴虐之人都不免一死，這又意味著什麼？「忠義」的命題透過具體的死亡事件，不斷被檢視與考掘，深化其複雜性。本論文的死亡書寫研究將針對這些現象考察。

1顏翔林：《死亡美學》（上海：上海人民出版社，2008年），頁52、53。

2〔英〕佛斯特〔Edward Morgan Forster〕著，李文彬譯：《小說面面觀---現代小說寫作的藝術》（臺北：志文出版社，1973年），頁41。

3見〔德〕海德格〔Martin Heidegger〕著，王慶節，陳嘉映譯：《存在與時間》（臺北：桂冠圖書有限公司，1990年），頁342。

第二節、文獻檢討

《三國演義》的相關論著成果甚豐。無論是有關小說作者以及版本的考究，甚至是藝術內容、思想內涵、人物形象等方面，都累積了一定的數量與質量。以下就《三國演義》相關研究，分為論文集、專書、學位論文與單篇論文四大類，先簡要說明其篇章，後再以本論文關切之命題分述：

一、《三國演義》相關論文集

論文集方面，《三國演義研究集》⁴和《名家解讀三國演義》⁵等集結了各大家對於《三國演義》的研究成果。此外，楊義的《中國古典小說史論》⁶中也以專章的方式探討了三國的幾個問題。他從三國故事的典範化談到其悲劇性，再從其「戰爭與人才」的母題談到小說中的探聽行為與數字組合結構等問題。夏志清的《中國古典小說史論》⁷亦在書中專章討論了《三國演義》。他從諸葛亮、關羽、劉備等主要人物談到赤壁之戰，進而辨析了胡適認定《三國演義》的寫定者非一「有天才的文學家」之說。爾後，夏志清再從官渡之戰中的袁紹形象，進而涉及小說中的神秘莫測的命運安排。類似這樣的論集還包括了李晨冬的《李晨冬古典小說研究論集》⁸以及張錦池的《中國四大古典小說論稿》⁹等。

二、《三國演義》專書

專書方面，沈伯俊的《三國演義新探》¹⁰集結了沈伯俊多年來的豐碩成果，其中包括了版本的考證、小說思想藝術的辨析、人物形象的論述等；劉永良的《三國演義藝術新論》¹¹從人物描寫、語言藝術、詩詞歌賦談到小說中的飲酒描寫與喜劇特色；洪淑苓的《關公民間造型之研究——以關公傳說為重心的考察》¹²以及李福清的《關公傳說與《三國演義》》¹³側重於關羽這個人物形象以及相關傳說之研究；另外還有鄭鐵生的《三國演義敘事藝術》¹⁴、郭瑞林的《三國演義的文化解讀》¹⁵、傅隆基的《解讀三國演義》¹⁶等著作。

4《社會科學研究叢刊》編輯部，四川省社會科學院文學研究所編：《《三國演義》研究集》（成都：四川省社會科學院出版社，1983年）。

5陳其欣選編：《名家解讀《三國演義》》（濟南：山東人民出版社，1998年）。

6楊義：《中國古典小說史論》（北京：人民出版社，1998年），頁266-291。

7〔美〕夏志清；胡益民等譯：《中國古典小說史論》（南昌：江西人民出版社，2001年），頁37-76。

8李晨冬：《李晨冬古典小說研究論集》（北京：中華書局，2006年）。

9張錦池：《中國四大古典小說論稿》（北京：華藝出版社，1993年），頁1-80。

10沈伯俊：《三國演義新探》（成都：四川人民出版社，2005年）。

11劉永良：《三國演義藝術新論》（臺北：商鼎文化，1999年）。

12洪淑苓：《關公民間造型之研究——以關公傳說為重心的考察》（臺北：臺大出版委員會，1995）。

13〔俄〕李福清（B.Rifin）：《關公傳說與三國演義》（臺北：雲龍出版社，1999年）。

14鄭鐵生：《三國演義敘事藝術》（北京：新華出版社，2000年）。

近年來一些學者以敘事學以及後現代批評角度切入，亦為學界打開了另一個研讀《三國演義》的視角。許麗芳的《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》¹⁷則探討了《三國演義》中的敘議傳統、天命與人事、士庶價值等問題。周建渝的《多重視野中的《三國志通俗演義》》¹⁸從解構批評、「文本互涉」、「多重對話」等角度重新詮釋三國故事。他從諸葛亮之死、魏延的反骨以及曹操之為奸雄等小說情節的解讀中，指出小說文字意義的不穩定性。他引用了《左傳》、《史記》、《戰國策》等作品與《三國志通俗演義》相互對照。此外，周建渝還以孫策與于吉、曹操與左慈之間的衝突指出小說中不同意識之間的對話以及小說中開放式的敘事結構。浦安迪的《明代小說四大奇書》¹⁹則將《三國演義》以及其他三本奇書放在文人小說的論述中，以「反諷」的角度切入，深入分析劉關張、諸葛亮、曹操等人的人物形象以及小說創作意旨之內在聯繫。李志宏的《「演義」——明代四大奇書敘事研究》²⁰則將四大奇書放在「演義體」的論述之中，指出《三國志通俗演義》中的歷史意識及其勸善懲惡的道德辯證與歷史評價。

三、《三國演義》學位論文

學位論文方面，台灣亦累積了一定的豐碩成果。以蔣聖安的〈《三國演義》的敘事認知與文本建構〉²¹為例，文中旁徵博引，從史著到小說文本，從中國古典文獻到西方譯著，用功之致可見一斑。文中指出，《三國演義》在遵照史書記載上主要事件發展之敘事前提下，承襲參照著其他相關歷史敘事文本的形式與內容，如《三國志平話》與三國雜劇戲曲等，使各種不同傳統文本均成為建構《三國演義》一書的敘事成分，而這種敘事取材過程與其實就等同於史家收集史料與記載歷史，都是在既有的文本與史料基礎上進行歷史人事物的連結與形塑。《三國演義》之創作意圖在於重新詮釋三國歷史，將其書的性質與定位等同於歷史著作。換言之，《三國演義》作者是以史家心態來進行敘事文本的建構。就敘事價值觀而言，《三國演義》主要是從道德評判的觀點，對於歷史人物的功過進行議論評價，只要是具有道德勇氣與正義之歷史人物，一律給予褒揚讚美，而對於那些為求霸業因而殘害人民的無情梟雄，則是予以譴責撻伐。

15郭瑞林：《三國演義的文化解讀》（上海：上海古籍出版社，2006年）。

16傅隆基：《解讀三國演義》（臺北：雲龍出版，1999年）。

17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》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2007年）。

18周建渝：《多重視野中的《三國志通俗演義》》（北京：中國社會科學出版社，2009年）。

19〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）著；沈亨壽譯：《明代四大奇書》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年）。

20李志宏：《「演義」——明代四大奇書敘事研究》（臺北：大安出版社，2011年）。

21蔣聖安：〈《三國演義》的敘事認知與文本建構〉（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2003年）。

陳香璉的〈《三國志演義》中「五虎將」結構之探討〉²²以五虎將的來源為開端，對比了《三國志》、《三國志平話》、嘉靖本、毛評本等作品中的五虎將形象，資料整理的工夫相當足夠，此外論述方面條理清晰，實為考察五虎將形象不可或缺的資料。文中指出，由《三國志平話》、嘉靖本《三國志通俗演義》與毛評本《三國演義》的對比可以發現，關羽和張飛二人的形象恰好相反，前者是由輕至重，後者則由濃轉淡。陳香璉指出，「桃園結義」是建立在「上報國家，下安黎庶」的基礎上的，而「桃園結義」結構是作為「五虎將」並列結構的典範而存在的。另外，文中指出毛評本《三國演義》大大地提升了趙雲的人格形象；毛評本《三國演義》中的黃忠則是建立在「義」的基礎上；毛評本《三國演義》則是將原來「道德有虧」的馬超改為集「國仇」與「家恨」為一體的忠義形象。此外，陳香璉亦指出魏延在武力上實可位列五虎將，毛評本為了作出區隔，而將魏延的人格醜化。簡言之，毛評本對五虎將結構的塑造有四個特色，即「道德品格的美化」、「對蜀漢集團貢獻的聚焦」、「超群勇武的推揚」、「五虎將關係的相互映照」。

廖文麗的〈古典小說虛實論研究——以《三國演義》為例〉²³以虛實論的角度為中心點，梳理了歷代對於虛實的爭辯，進而論及《三國演義》中的虛實，論述清晰，理據充分，其用功頗值得肯定。文中指出，《三國演義》對題材虛實的運用，是在史實的制約下展開合情合理的藝術虛構，無論是對史料的挪移、借用、改造、捏合、演化，最終還是將史料與虛構渾融為一，形成一個完整的藝術形象。然而，文中也指出，《三國演義》對虛實理論的實踐亦受到其擁劉反曹的思想所局限，而無法公允地對待每個歷史人物的優點，對蜀國陣營的劉備與諸葛亮往往增飾太多，造成虛假的形象。

丁秋霞的〈1980 年以後大陸地區《三國演義》悲劇觀研究之考察〉²⁴梳理了大陸地區關於《三國演義》悲劇觀的研究，其整理資料之龐大不在話下，尤可見其用功。此外，文中主要從縱向與橫向探討《三國演義》悲劇觀。縱向方面，文中從《詩經》、《楚辭》、《史記》到元雜劇，梳理了《三國演義》之前的中國文古代學作品中的悲劇精神。橫向方面，文中也將有關《三國演義》的悲劇觀論述分成命運悲劇、性格悲劇、歷史悲劇、道德悲劇、愛情悲劇等，再將《三國演義》置放於西方悲劇美學中考察。

賴志鈞的〈《三國演義》史傳敘述模式的研究〉²⁵通過大量文史資料的處理，探討了歷史敘事對《三國演義》的影響以及《三國演義》獨特的結構形式，文章旁徵博引、論述

²²陳香璉：〈《三國志演義》中「五虎將」結構之探討〉（花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2012 年）。

²³廖文麗：《古典小說虛實論研究——以《三國演義》為例》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1995 年）。

²⁴丁秋霞：〈1980 年以後大陸地區《三國演義》悲劇觀研究之考察〉（臺北：國立政治大學中國文學系國文教學碩士論文，2006 年）。

²⁵賴志鈞：〈《三國演義》史傳敘述模式的研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2006 年）。

清晰，頗有值得參考之處。文中以《三國志》、《資治通鑑》及《通鑑紀事本末》為主要研究對象，探討編年體、紀傳體、紀事本末體的文體結構特徵，並探討其對《三國演義》組織情節方面起的促進作用。文中指出，歷史敘事的精確性、客觀性通常與文學形象的生動性呈現反比關係。司馬遷為了敘事的形象生動性，有意或無意地採用場景敘事模式，但他在歷史事件的敘述上並未違反史實，因此《史記》可歸類於極富文學色彩的歷史著作；而羅貫中為取悅讀者則不僅僅是大量採用場景敘事模式，並在情節組織和人物設置等方面做出某些不顧史實或違反史實的虛構處理，因此《三國演義》其實已遠離了歷史，擁有虛構性小說的品格。

陳瑩嫻的〈張飛形象之演變—以《三國志》到《三國演義》的敘事嬗變為核心〉²⁶梳理了《三國志》、《三國志平話》、元雜劇、《三國志演義》等作品中的張飛形象之轉變。文中指出，《三國志演義》中的張飛形象之所以與《三國志平話》大不相同，其原因在於作者的撰寫意識。羅貫中在「以史自許」的意念下，藉著述立書抒寫己志，他選擇了蜀漢為書寫重心，帶有理想政治與道德倫理的實現盼望，也是重視精神而不論成敗的追求表現，這樣的書寫影響了情節鋪陳、人物描繪與敘事重心的轉移。羅貫中的著述意念也包含了對於天下家國的宏觀看法。劉備與諸葛亮兩人呈現的正是儒家理想中「聖君賢相」的關係。而關羽與張飛的地位改變，一方面是受到民間信仰的影響，同時也是關羽帶有的儒雅特色，比張飛更接近士人的審美觀念，此外，關羽、張飛雖皆以「義」為特色，但就《三國志演義》而言，關羽才是真正「義」的化身，在他的身上可以看出「義」的根本精神就是良知良能，是儒家最高層次的道德境界，也是張飛無法企及的高度。陳瑩嫻也指出了張飛的魯莽英雄形象，而《三國志演義》將這樣的魯莽英雄形象由《三國志平話》中的主要人物改為配角，《三國志演義》以謀士中的諸葛亮為核心開展全書，形成所謂的「諸葛孔明傳記」，這樣的重心變換，反映了羅貫中以民間文學為踏板，展開他對經典的挑戰。他捨棄了史傳傳統的正統思想，而在符合民心的道德價值進行敘事重構；又分離了民間文學的俚俗、趣味，以及對於暴力等欲望的意識表現，萃取文人與市民內心深處對於仁君賢相與忠義英雄的共同追求，凝成全書的核心意義而形成上述的敘事圖形，張飛也隨之產生地位的偏轉，而從張飛形象的轉變也可以看出《三國志演義》的「化俗為雅」。

黃世孟的《《三國志通俗演義》著述意識研究》²⁷從幾個面向探討小說的著述意識，論述清晰，頗為可取。文中指出，作者體現史家意識，對人物之評價主要有兩大標準，即道德褒貶與功業推崇。延續對人物之評價，作者亦塑造了典範人格與君臣範型，此不僅為其史家意識之表現，更體現出歷代士子之時代意識。透過劉關張、諸葛亮之間關係，成功

²⁶陳瑩嫻：〈張飛形象之演變—以《三國志》到《三國演義》的敘事嬗變為核心〉（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2011年）。

²⁷黃世孟：《《三國志通俗演義》著述研究》（花蓮：國立東華大學中國語文學系研究所碩士論文，2004年）。

地塑造出蜀漢集團君臣間「以文士為師」、「以武將為弟」之理想範型。小說中最能體現作者史家意識的是於對歷史之解釋，其中最重要的是作品中的「正統觀」與「命定觀」。之正統觀所展現之史家意識，為「重德輕位」、「以理衡史」之標準，而作者主張以漢室、蜀漢為正統歸屬，即是依循「天下者，非一人之天下，乃天下人之天下也，惟有德者居之」的評判依據。而小說中的命定之爭即於正統爭論中延展而出，其敘述軸心仍為作者寄託理想之蜀漢集團。小說中以蜀漢集團為主線，藉由人謀與天命之抗爭，詮釋三國歷史之演變。蜀漢集團實為作者之理想寄託，因其在歷史真實而必然覆敗之結果下，無法符合理想政治之因果論，在此矛盾之情形下，作者遂將蜀漢敗亡之原因歸於天命。

四、《三國演義》有關單篇論文

單篇論文方面，鄭振鐸的〈《三國志演義》的演化〉²⁸探討了《三國演義》的演化問題，指出了《三國志平話》、羅貫中的《三國志通俗演義演義》與毛本《三國演義》的一些異同點。鄭振鐸指出，《三國志通俗演義演義》在很多方面皆高出《三國志平話》許多；至於毛本《三國演義》，鄭振鐸也認同毛本的文字比起《三國志通俗演義》是較為進步的，但他也指出毛氏的批評並沒有比余象烏和李卓吾高出多少。

劉世德的〈談《三國志演義》中的正統觀念問題〉²⁹認同《三國志演義》中的正統觀，但也駁斥了一些簡單的標籤，如《三國志演義》的正統觀念有「人民性」或「愛國主義」，他認為正統觀念是封建統治階級和站在封建統治立場上的史家用以為封建君主辯護的理論，封建社會的一般人民可能有正統觀念，但這並不能證明正統觀念有人民性。至於羅貫中的「愛國主義」問題，劉世德則認為有民族思想的人寫出來的作品不一定都有民族思想，文章主要是駁斥此二觀點。

黃鈞的〈我們民族雄的歷史悲劇——從蜀為矛盾看《三國演義》的思想內容〉³⁰指出小說中仁義與殘暴、善與惡、英雄與聖人等的二元對立，認為這構成了歷史運動中的普遍矛盾。黃鈞指出，小說中的諸葛亮雖然是智慧的化身，然而歷史與社會發展並不決定於英雄的意志，小說中的宿命觀促成了蜀漢的悲劇。

傅繼馥的〈《三國》人物是類型化典型的光輝範本〉³¹指出了《三國志通俗演義》的人物具有類型化典型的特徵。他指出，類型化典型的特點是為一般而找特殊，共性對個性

28鄭振鐸：〈《三國志演義》的演化〉，收於李津生、劉英民策劃：《鄭振鐸全集》第四卷（石家莊：花山文藝出版社，1998年），頁151-220。

29劉世德：〈談《三國志演義》中的正統觀念問題〉，收於河南省社會科學院文學研究所編：《三國演義研究論文集》（北京：中華書局，1991年），頁157-172。

30黃鈞：〈我們民族的雄偉的歷史悲劇——從魏、蜀矛盾看《三國演義》的思想內容〉，收於陳其欣選編：《名家解讀《三國演義》》（濟南：山東人民出版社，1998年），頁132-150。

31傅繼馥：〈《三國》人物是類型化典型的光輝範本〉，收於河南省社會科學院文學研究所編：《三國演義研究論文集》（北京：中華書局，1991年），頁502-523。

佔有突出的優勢，而小說中類型化典型的藝術特徵分別為重要形象的主要特徵特別突出、主要特徵穩定不變、形象迴避了性格的複雜性等。

陳翔華的〈論諸葛亮典型及其複雜性〉³²指出了諸葛亮形象在「軍事」階段和「丞相」階段性格的不一致。他指出，除了受限於歷史外，這種性格的不一致乃是由於下層民眾的思想和君主制度下文人士大夫的觀念兩種思想觀念的反映。

以上列舉的都是年代較早的單篇論文，對於往後的《三國演義》的相關研究有其顯著的貢獻。由於有關《三國演義》的研究甚多，此處不予贅述，以下就本論文之論題，將相關研究成果分為死亡書寫、天命觀、毛評本三大類：

一、《三國演義》死亡書寫相關研究

關於《三國演義》的死亡書寫，歷來的相關研究不可謂多，以下為有關《三國演義》死亡書寫之研究：

王國宸的學位論文〈《三國演義》中英雄人物的死亡書寫〉³³是台灣少數處理《三國演義》死亡書寫的碩士論文，他選擇了以英雄死亡的角度切入，文中旁徵博引，以史書與小說作品相互參照，並且結合了小說人物塑造與死亡書寫，其用功躍然紙上。他梳理了卡萊爾《論英雄與英雄崇拜》一書，探討了毛氏如何將小說人物塑造成英雄的問題，並通過歷史與小說的相互對照，將小說中的八個人物分成功能式英雄如孫權與趙雲、雙面英雄如曹操與周瑜、悲劇英雄如劉關張三人與諸葛亮。王國宸通過梳理弗萊《批評的解剖》、姚一葦譯著的《詩學箋注》闡述的悲劇理論，分析了以上八個英雄人物在死亡敘述結構中的定位與建構他們死亡的過程；並以朱光潛《悲劇心理學》一書論及的悲劇心理與顏翔林的《死亡美學》分析這群英雄人物死亡引發的心理衝擊和美感經驗。孫權是協助劉備破曹的聯軍統帥，趙雲則是錦囊妙計的執行者，此二人因為具有這樣的功能而被列入功能式英雄；周瑜和曹操在歷史和小說之間的差異甚大，因此列入了雙面英雄；劉關張三人各自因為性格缺陷而死，而諸葛亮在小說中雖然是智慧形象，卻因為命運的阻撓而無法成功，因此這四人被列入悲劇英雄。王國宸還指出，這些英雄死亡的驅力源自歷史事實、人物性格和作者情感，而這些英雄死亡的類型包括了沉寂之死、抱憾之死和壯烈之死，這些英雄死亡的涵義在於宣揚生命的意義和價值。

32陳翔華：〈論諸葛亮典型及其複雜性〉，收於河南省社會科學院文學研究所編：《三國演義研究論文集》（北京：中華書局，1991年），頁378-394。

33王國宸：〈《三國演義》中英雄人物的死亡書寫〉（臺中：國立中興大學中國文學系碩士在職專班論文，2010年）。

陳遼的〈羅貫中筆下的三國人物之死〉³⁴成功地掌握了《三國演義》中帝蜀寇魏的思想傾向。文中指出，羅貫中對魏、吳、蜀三方主要人物之死，並不嚴格按照歷史事實，而是視其對蜀方的利害，分別採取不同的態度，表現了鮮明的傾向性。羅貫中寫魏國、吳國一些重要人物之死，大不同於史實，這突出了羅貫中帝蜀寇魏的思想傾向。對於蜀國重要人物之死，羅貫中則寫得悲壯，或是予以認同。文中還指出，羅貫中寫魏、吳、蜀三方人物之死，不僅表現了作者的思想傾向性，還充分體現了他的藝術獨創性，其藝術獨創性大致有三：一是主要人物之死無一雷同；二是羅貫中筆下的人物之死，都符合人物原來的性格；三是羅貫中寫人物之死的藝術獨創性和思想傾向性是統一的。

陳思齊的〈析論《三國演義》的著述意識——從人物死亡描寫的角度〉³⁵從人物死亡描寫的角度來看《三國演義》的著述意識，切入點可謂獨樹一幟。文中以死亡類型區分，將一眾人物之死分成戰場上戰死、病死、自殺、護漢而死、戰敗被俘而死、護主而死與其他。文中也指出了毛宗崗評點對完善作者著述意識最大的貢獻，就是在於強化了尊劉抑曹的正統觀念及宣揚忠義思想。

陳志勇的〈生命燃燒之曲——《三國演義》作者對英雄死亡的描寫與感悟〉³⁶指出，小說中積極體悟死亡、超越死亡、直面死亡的人生態度，以及在生死間選擇以死亡實現生命意義的觀念是作者欣賞的，而且還成了作者評判英雄的標準。文章的優點在於指出了《三國演義》中的死亡意義有三個層面，即英雄對死亡選擇所顯現的倫理意義，作者對英雄死亡選擇的價值判斷，作者對死亡、歷史、歷史英雄的感悟與思索。文中明確地點出了英雄的群體死亡與個體英雄之分、英雄的主動死亡與被動死亡之分。此外，作者還從正面人物之死與反面人物之死進而論及小說中對於英雄人物之死的評判。

王建平的〈《三國演義》中的死亡描寫藝術〉³⁷將死亡描寫分為文臣武將、當權者以及平民百姓與士卒三個類別。對於小說中死亡描寫的藝術特色，文中分為五類，即同而不同的藝術處理、詩評的巧妙運用、詳略得當的敘述手法、烘雲托月的襯托描寫、宿命論和先驗論色彩。文中指出，《三國演義》通過死亡描寫，歌頌了忠義之士視死如歸、凜然不屈的犧牲精神，諷刺了貪生怕死之徒卑躬屈膝、哀憐乞命的可恥之舉，表達了對無辜慘死者的深切同情，具有深刻的思想意義和價值。此外，《三國演義》中的死亡描寫賦予了作品以沉鬱凝重的氛圍。《三國演義》作者以主要人物的命運、死亡為結構線索，以死亡為

34陳遼：〈羅貫中筆下的三國人物之死〉，《鹽城師範學院學報》（人文社會科學版），第23卷第1期（2003年2月），頁25-28。

35陳思齊：〈析論《三國演義》的著述意識——從人物死亡描寫的角度〉，《東海大學圖書館館訊》，新58期（2006年7月），頁34-56。

36陳志勇：〈生命燃燒之曲——《三國演義》作者對英雄死亡的描寫與感悟〉，《廣西社會科學》，總第119期，第5期（2005年），頁121-124。

37王建平：〈《三國演義》中的死亡描寫藝術〉，《孝感學院學報》，第26卷第1期（2006年1月），頁36-39。

開端，又以死亡為結局，形成了一個死亡迴圈，展示了三國時期動盪血腥的歷史進程。另外，《三國演義》中的死亡描寫體現了作者的生命哲學觀，作者對死亡者的褒貶態度鮮明，如將忠義剛烈之士的死亡稱為「死節」等。

劉玲娜〈尚力與尚義——《三國演義》死亡描寫的聚焦點〉³⁸指出了《三國演義》中崇尚武力，以為判斷英雄的價值標準，且成功地掌握了小說中強調的道義精神，認為此二者是小說中死亡描寫的聚焦點。文中指出，《三國演義》中的死亡基本上屬於非自然性質，生老病死、自然死亡並非作者所關注的。除少數自殺者外，其中絕大多數人死於被殺，成為武裝暴力的犧牲品。被殺者大致可以分為兩類，一類為無辜的百姓和一般的官吏，一類則是政壇和戰場上的失敗者，他們與自殺者得到了作者更多的關注和表現。《三國演義》中的英雄通常以殺人作為實現自我價值、顯示英雄本色的重要手段。此外，《三國演義》作者將武裝暴力視為消滅罪惡的有效手段，由此而欣賞以惡制惡的殘酷。《三國演義》中的多數英雄被賦予了義的靈魂，最為普遍的表現就是為義而衝鋒陷陣不懼死亡，不少人在死亡逼近之時憑藉義的力量去完成生命中的最後一搏。文中指出，義是《三國演義》塑造和評價人物的標準，有勇力而無忠義者如呂布，則不會為《三國演義》作者所推崇。

王春華〈淺談《三國演義》死亡敘事〉³⁹明確地指出了《三國演義》死亡敘事的重要性在於塑造人物性格以及深化人物精神世界，這是文章的一大優點。文中指出，作者對死亡的敘述可分為客觀的敘述和抒情的敘述。《三國演義》作者對戰爭中大規模的死亡和一些個體的死亡用的都是客觀敘述的方式；而對自己寄予無限感情的人物，作者則加入自己的感情，對他們的死亡描寫用的是抒情筆法，如趙雲、諸葛亮等人。另外，死亡敘事是承載作者價值倫理的重要手段。作者在人物的人格價值取向上是恪守以忠義為核心的倫理道德規範。反之，對那些貪生怕死、喪失氣節的人，作者則予以否定，如于禁。

此外，歷來對死亡的研究，以哲學、醫學、宗教學、心理學角度出發的有《死亡與超越》⁴⁰、《死亡心理學》⁴¹、《中國死亡文化大觀》⁴²、《死亡美學》⁴³、《自殺論》⁴⁴等

38劉玲娜：〈尚力與尚義——《三國演義》死亡描寫的聚焦點〉，《西華師範大學學報》（哲學社會科學版）第2期（2008年），頁21-25。

39王春華：〈淺談《三國演義》死亡敘事〉，《德州學院學報》第25卷第3期（2009年6月），頁22-25。

40李向平：《死亡與超越》（上海：上海文化出版社，1997年）。

41〔美〕卡斯登堡（Robert Kastenbaum）著；劉震鐘、鄧博仁譯：《死亡心理學》（臺北：五南圖書出版有限公司，1996年）。

42鄭小江主編：《中國死亡文化大觀》（南昌：百花洲文藝出版社，1995年）。

43顏翔林：《死亡美學》（上海：上海人民出版社，2008年）。

44〔法〕涂爾幹（Émile Durkheim）著；黃丘隆譯：《自殺論》（臺北：結構群文化事業有限公司，1990年）。

作品，而從文學角度的亦有康韻梅的《中國古代死亡觀之研究》⁴⁵、張三夕的《死亡之思》⁴⁶、孟憲武的《人類死亡學》⁴⁷、王治國的《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》⁴⁸等。

二、《三國演義》天命觀相關研究

關於《三國演義》的天命觀，研究成果則相對可觀。黃世孟的《《三國志通俗演義》著述意識研究》⁴⁹一文在第四章第二節中談到了小說中的天命論述，文中指出小說中的天命與人謀是對立的，其所提及的天命應是「意志之天」；王拓的〈「三國演義」中的定命觀念〉⁵⁰則認為羅貫中是在忠於歷史事實的前提下勉強以天命自圓其說的，他甚至認為以天命為框架是一種粗略的方式⁵¹；傅隆基〈《三國演義》中二元對立的觀念與價值取向〉⁵²則不僅僅認為天命與人謀是對立的，且指出人謀才是小說中的真正的價值取向；戴承元〈試論《三國演義》在「天命」和「人事」之間的兩難抉擇〉⁵³指出了天命與人事間的矛盾對立，認為小說終究統一於天人合一；黎紅霞〈紛紛世事無窮盡，天數茫茫不可逃——論《三國演義》的天命觀〉⁵⁴將小說中的天命觀理解為意志之天；魯小俊〈天道的循環與人道的悲劇——《三國演義》的講史基調〉⁵⁵認為天道循環與人道的矛盾衝突造就了小說中的悲劇意識。其餘有關《三國演義》天命論之論著包括了李艷蕾〈《三國演義》天命空間敘事〉⁵⁶、胡世厚、衛紹生合著之〈評《三國演義》的天人觀〉⁵⁷、范道濟〈談《三國演義》的天人關係〉⁵⁸、潘承玉〈紛紛世事無窮盡，天數茫茫不可逃——《三國演義》主題

45康韻梅：《中國古代死亡觀之研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994年）。

46張三夕：《死亡之思》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1996年）。

47孟憲武：《人類死亡學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006年）。

48王治國：《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》（北京：中國社會出版社，1998年）。

49黃世孟：《《三國志通俗演義》著述研究》（花蓮：國立東華大學中國語文學系研究所碩士論文，2004年）。

50王拓：〈《三國演義》中的定命觀念〉，收於林以亮：《中國古典小說論文集第一輯》（臺北：幼獅文化公司期刊部，1976年），頁169-189。

51王拓：〈《三國演義》中的定命觀念〉，收於林以亮：《中國古典小說論文集第一輯》，頁173-174。

52傅隆基：〈《三國演義》中二元對立的觀念與價值取向〉，《華中理工大學學報》（社會科學版）第4期，總第40期，第4期（1998年），頁88-93。

53戴承元：〈試論《三國演義》在「天命」和「人事」之間的兩難抉擇〉，《安康師專學報》（綜合版）第2期（1997年），頁24-28。

54黎紅霞：〈紛紛世事無窮盡，天數茫茫不可逃——論《三國演義》的天命觀〉，《文教資料》下旬刊（2008年6月），頁15-17。

55魯小俊：〈天道的循環與人道的悲劇——《三國演義》的講史基調〉，《天府新論》第四期（2007年），頁128-130。

56李艷蕾：〈《三國演義》天命空間敘事〉，《山東科技大學學報》（社會科學版）第7卷第1期（2005年3月），頁86-89。

57胡世厚、衛紹生：〈評《三國演義》的天人觀〉，《天府新論》第6期（1990年），頁70-75。

58范道濟：〈談《三國演義》的天人關係〉，《明清小說研究》第1期（1993年），頁22-33。

再探》⁵⁹、秦玉明〈天道循環：《三國演義》的思想核心——《三國演義》主題新探》⁶⁰、孫勇進〈天命與人道——論毛批《三國》歷史意志與道德理性的衝突〉⁶¹、韓曉、魏明合著之〈論「天人合一」對《三國演義》敘事系統的影響〉⁶²、符麗平〈天命觀與《三國演義》孔明形象塑造〉⁶³、劉孝嚴〈《三國演義》的天命觀〉⁶⁴等篇章。這些有關天命論述的篇章大多列舉了小說中的天命論述，或曰天人合一，或曰天命與人事之對立，都在整部書思想必須統一的前提下僅僅觸及天命觀的某個面向而無法兼顧其他的方面，這乃是有待商榷之處。

三、毛評本《三國演義》相關研究

毛評本《三國演義》是較為流行的版本，毛評本《三國演義》的相關研究亦不可謂少。黃霖的〈有關毛本《三國演義》的若干問題〉⁶⁵是較早的一篇關於毛本的文章，其中解處理了毛本的成書年代、評改者等問題。黃霖亦指出毛本與李卓吾評本的不同，認為若是以研究「尊劉貶曹」問題為核心，李卓吾評本與毛本的不同之處乃是不可忽視的問題。

徐中偉的〈不可等量齊觀的兩部「三國」--嘉靖本與毛本「擁劉反曹」之不同〉⁶⁶指出嘉靖本以民本思想為核心，並不因為曹操為非正統而忽視曹操的仁德；而毛本則在強化「擁劉反曹」的前提下，對於劉備集團的人物採取了一味美化的態度，對曹操的仁德亦視而不見。然而，這篇文章卻並忽略了毛評對於曹操「寧可我負天下人」之語的肯定，亦忽略了毛評對於劉備仁人君子形象的質疑。

陳翔華的〈毛宗崗對《三國志演義》的批評及其理論貢獻〉⁶⁷指出了毛宗崗對《三國志演義》的批評受到了前輩蔣燦、金聖嘆還有其父毛綸的影響。毛宗崗的修改主要是整理回目、增刪細節、修正文辭、削除論贊、改換詩文等，突出地宣揚了尊劉抑曹的正統觀念

59潘承玉：〈紛紛世事無窮盡，天數茫茫不可逃——《三國演義》主題再探〉，《晉陽學刊》第1期（1994年），頁85-89。

60秦玉明：〈天道循環：《三國演義》的思想核心——《三國演義》主題新探〉，《攀枝花大學學報》第13卷第1期（1996年3月），頁27-32。

61孫勇進：〈天命與人道——論毛批《三國》歷史意志與道德理性的衝突〉，《明清小說研究》第4期（1998年），頁113-122。

62韓曉、魏明：〈論「天人合一」對《三國演義》敘事系統的影響〉，《湖北大學學報》（哲學社會科學版）第31卷第3期（2004年5月），頁328-331。

63符麗平：〈天命觀與《三國演義》孔明形象塑造〉，《成都大學學報》（社科版）第6期（2006年），頁53-56。

64劉孝嚴：〈《三國演義》的天命觀〉，《社會科學戰線》第3期（1995年），頁188-193。

65黃霖：〈有關毛本《三國演義》的若干問題〉，收於社會科學研究叢刊編輯部，四川省社會科學院文學研究所編：《《三國演義》研究集》（成都：四川省社會科學院出版社，1983年），頁326-342。

66徐中偉：〈不可等量齊觀的兩部「三國」--嘉靖本與毛本「擁劉反曹」之不同〉，收於河南省社會科學院文學研究所編：《《三國演義》研究論文集》（北京：中華書局，1991年），頁224-243。

67陳翔華：〈毛宗崗對《三國志演義》的批評及其理論貢獻〉，收於氏著：《三國志演義縱論》（臺北：文津出版社有限公司，2006年），頁198-207。

以及古代君主制度下的宗法倫理道德思想，同時加強了儒家的民本思想，在表現技巧、文辭修飾等方面都有顯著的提高。此外，陳翔華針對歷史小說觀、人物性格與典型問題、藝術結構論與藝術手法四方面指出了毛宗崗的理論貢獻。

孫勇進在其〈天命與人道——論毛批《三國》歷史意志與道德理性的衝突〉⁶⁸一文中指出了歷史意志與道德理性、天命與人道、天理與天數的二元對立，認為這是毛評本有別於嘉靖本的，然而正如毛評所言「蓋天理之天，不能不聽於天數之天也」，天理之天更像是涵蓋於天數之天內的，並非如該文所謂的二元對立。

何曉葦的〈筆削之功——論毛氏父子修訂《三國》的性質及意義〉⁶⁹在對比了李卓吾評本後，肯定了毛氏父子評改《三國演義》的功勞，否定了胡適對毛本《三國演義》的貶抑。但何曉葦亦指出了毛本在觸及倫理觀問題時其修訂就會減損原作的豐富性，如削弱了原文中對於關羽剛而自矜的弱點等。

邊翠芳的〈《三國演義》嘉靖本與毛評本之比較〉⁷⁰從文辭論、詩詞論、告語類文體論、情節論、人物論五方面比較了嘉靖本與毛評本，指出毛評本的修訂優大於劣，做到了行文簡潔與結構嚴謹，思想上雖然為人詬病其「擁劉反曹」的深化，卻也主題鮮明。

劉淑華的〈《三國志平話》與毛評本《三國演義》之情節比較〉⁷¹多以表格的方式對比《三國志平話》與《三國演義》，一目了然，其論述也十分清晰。文中從情節、語言特色幾個方面梳理了《三國志平話》與毛本《三國演義》的不同之處。文中指出，《三國志平話》在架構上以蜀漢為敘事主軸，而魏、吳則是陪襯，比例相當不均；而毛本《三國演義》則以史家的心態、小說家的筆法重新詮釋三國歷史，且在時間、敘事安排上維持比例上的平衡。從內容而言，《三國志平話》則略嫌誇張，而毛本《三國演義》則相對嚴謹，不流於浮誇。寫作特色而言，《三國志平話》的人物特色則接近草莽氣息，其語言則有大量的文字音誤與呆板的四字句；毛本《三國演義》的人物則突出了諸葛亮的忠、劉備的仁、關羽的義等，其語言則文白夾雜。

陳蕙如的〈《三國演義》評點研究--以毛評為中心〉⁷²旁徵博引，從毛本與其他《三國演義》評本如李卓吾評本、鐘本、漁本的對比中突出了毛評的特色所在，論述亦相當客觀全面而不流於偏頗，其用功可圈可點。文中指出，毛氏是六種評本中最富文采、最精細

68孫勇進：〈天命與人道——論毛批《三國》歷史意志與道德理性的衝突〉，《明清小說研究》第4期（1998年），頁113-122。

69何曉葦：〈筆削之功——論毛氏父子修訂《三國》的性質及意義〉，《明清小說研究》總第86期（2007年第4期），頁62-71。

70邊翠芳：〈《三國演義》嘉靖本與毛評本之比較〉（蘭州：蘭州大學中國古代文學碩士學位論文，2007年）。

71劉淑華：〈《三國志平話》與毛評本三國演義之情節比較〉（臺北：國立臺灣師範大學國文學系在職專班碩士論文，2008年）。

72陳蕙如：〈《三國演義》評點研究--以毛評為中心〉（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士學位論文，1991年）。

的評本，但毛氏的評點卻少了一點突破傳統拘束的動力，而汲汲於框框之內的圓滿；如果從評點服務讀者的角度而言，毛氏的缺點可能是優點。毛氏天然妙文的強調、演義妝點的辯駁，還可以用來幫助讀者去除三國史實的干擾，而毫無疑慮地在小說的幻覺世界中悠遊。陳薏如指出，葉晝和李漁所表現的文藝批評態度與歷史小說觀無疑是較為進步的，他們分別對通俗演義的性質及其與作者的關係提出了明確的見解，而毛氏在演義的虛實上則較為敏感，否則他也無須處處強調，處處辯駁。然而，陳薏如也指出葉晝只是偶有神來之筆，而李漁又摻雜太多的隨意性，往往不夠明確。

曾文男的〈毛宗崗評改《三國演義》研究〉⁷³則從毛宗崗的小說觀、評點、敘事藝術、情節設置等方面切入，探討毛宗崗對於《三國演義》的批改。文中指出，歐陽修認為正統不只是要地理上的統一，更要符合道德標準，由這點來看毛宗崗的正統觀與歐陽修的觀點是相近的。此外，〈毛宗崗評改《三國演義》研究〉一文亦針對清代背景，指出了毛宗崗的遺民情結。文中指出，毛宗崗亦在小說中反思了晚明文人的的一些問題，例如道德品性的失落、學術出版的失德，甚至批判了社會上的一些「虛高」現象。毛氏駁斥了「文人無用論」，也提出了自己的「女性人才論」。

林盈翔的〈毛本《三國志演義》回目研究〉⁷⁴列舉了毛本對於回目的改動，指出了「天下非一人之天下」與「漢室正統」之間或許沒有太大的不同，其背後的思想仍都是「有德者居之」。文中指出，毛宗崗並非盲目地以血緣關係，便認定劉備為不可改易的正統，而是在清初的高壓氛圍之下，毛宗崗絕不能明目張膽地高唱「天下者，非一人之天下，乃天下人之天下也，維有德者居之」的理論。

上述研究，開啟了筆者對於《三國演義》死亡書寫的一些想法，以下將說明本論文的研究範圍與研究方法。

第三節、研究範圍與研究方法

本論文將探討《三國演義》的死亡書寫，由於《三國演義》版本眾多，且各版本之間的增刪各異，因此選定其中一個版本作為考察研究之文本將能讓研究方向更加明確，亦不至於讓研究範圍過於寬泛。「今所知的《三國志通俗演義》的最早的刻本是有弘治甲寅（公元 1494 年）庸愚子（金華蔣大器）及嘉靖壬午（公元 1522 年）關中修髯子（關西張尚德）的二序的一本。」⁷⁵。嘉靖本之後的版本，一直都沒有針對原文大加刪改的版本，

⁷³曾文男：〈毛宗崗評改《三國演義》研究〉（嘉義：南華大學文學系碩士學位論文，2011 年）。

⁷⁴林盈翔：〈毛本《三國志演義》回目研究〉，《有鳳初鳴年刊》第五期（2009 年 10 月），頁 129-146。

⁷⁵鄭振鐸指出，嘉靖壬午年離弘治甲寅年還不到三十年，或由於庸愚子所序的本子並未刊印，直到嘉靖壬午方見之於刻本，因此嘉靖壬午本是《三國志通俗演義》現在所知道的最早的一個刻本。由此刻本以後，明刊本的《三國志通俗演義》不止於二三十種。詳見鄭振鐸：〈《三國志演義》的演化〉，收於李津生、劉英民策劃：《鄭振鐸全集》第四卷（石家莊：花山文藝出版社，1998 年），頁 193、194。

一直到毛評本的出現⁷⁶。與毛氏同時尚有李漁表彰羅氏原本，僅針對羅氏原本略加改動，欲與毛本抗爭，然而始終是毛本較為流行⁷⁷。由於在後來的數百年間毛評本較嘉靖本更廣為人知，且學界普遍認為毛評本突顯了擁劉反曹⁷⁸的思想，因此筆者將以毛評本為考察研究之文本。

由於嘉靖本在前、毛評本在後，不少學者認為毛評本的內容多承襲自嘉靖本而來，若以毛評本為考察之文本，則易陷入另一個問題，即內容在多大同小異的前提下，如何宣稱小說中的概念皆毛評本的著述意識？筆者以為，雖然兩個版本在內容上多有雷同，但毛評本畢竟有其對於內容上取舍的權利，既然毛評本選擇了這樣的內容，而毛評本更在這樣的內容取材上加以強化了「擁劉反曹」的思想傾向，這便說明了毛評本的著述意識是有其考察價值的。因此，筆者將在這樣的基礎上，以毛評本為考察的文本。

對於《三國演義》中的死亡書寫，本論文將從幾個面向進行考察：

一、評點學的視角：

小說評點於明萬曆年間形成風潮，至清初仍十分流行，小說評點的產生大致有三個基本條件：一、小說創作與傳播的相對繁盛；二、萬曆年間文人對通俗小說的逐漸注目；三、小說評點與小說「市場」的形成密切相關⁷⁹。進一步來說，明清的小說評點學亦與晚明的文人文化密切相關，而晚明歷史中的朝綱廢弛、士林講學之風尚與商品經濟的活躍是三個促成晚明文人文化的因素⁸⁰。

76鄭振鐸認為，毛評本又可稱為「第一才子書」。此書將原文的冗長之處加以修正，甚至將回目由單句改為對偶形式的雙句式。此外，毛本將原原本紀事之訛誤加以辨正，還將所謂李卓吾先生的批評除去，易以自己的評論。詳見鄭振鐸：〈《三國志演義》的演化〉，收於李津生、劉英民策劃：《鄭振鐸全集》第四卷，頁 207-209。

77詳見鄭振鐸：〈《三國志演義》的演化〉，收於李津生、劉英民策劃：《鄭振鐸全集》第四卷，頁 218、219。

78此外，從毛宗崗的〈讀《三國志》法〉甚至是他對於小說的評論，亦可看出這樣的傾向，如「有正統、閏運、僭國之別。正統者何？蜀漢是也。」〔清〕毛宗崗，〈讀《三國志》法〉，〔明〕羅貫中著，《三國演義》第十六回，見〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點，《毛宗崗批評本三國演義》上冊（長沙：岳麓書社，2005 年），頁 1。

79譚帆指出，中國古代小說由文言小說和通俗小說兩大類構成。嘉靖元年《三國演義》結束了長期以抄本流傳的形式而公開出版，通俗小說的創作和流傳進入了一個新的時期。從嘉靖元年（1522）到萬曆四十八年（1620）的近百年間，通俗小說的創作逐漸興盛且平穩發展。明清兩代的文言小說在數量和質量上都難以和通俗小說對抗，而小說評點在明萬曆年間的萌興一開始就具有明顯的商業意味，在某程度上可看作是通俗小說在其流傳過程中的「促銷」手段。因此，哪一種小說門類能夠擁有更多的讀者，在某程度上也便成了小說評點的存在依據。詳見譚帆著：《中國小說評點研究》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 6-15。

80林崗在浦安迪把四大奇書稱為「文人小說」的基礎上指出四大奇書的文人色彩和文人性。林崗認為，明清之際的文人評點的小說作品道出了他們自己心中的喜怒哀樂，傳達了他們的人生感歎，故有此批點，能夠形成一時之風氣。此外林崗亦指出了明清之際的小說評點風氣可追溯至晚明，因為金聖嘆、毛氏父子都是

小說評點是一種特殊的文學批評方式，「評」是與文學作品勾連在一起的批評文字，「點」即圈點。評點是一種特殊的文學批評方式，批評文字與所評作品融為一體，只有與作品連為一體的批評才可稱為評點，帶有評點的文學作品稱為「評本」⁸¹。

小說評點以「註釋」為其起始，表現在形態上是以雙行夾註為主導形式，以後「註」便逐漸讓位於「評」，評點形態則以眉批、旁批、總批等形式漸居於主導地位，金聖嘆的《貫華堂第五才子書水滸傳》是明代小說評點形態中最為完備的評點本，而毛本《三國演義》亦有相當高的成就⁸²。

小說評點由一開始的註釋，轉變成了後來具有總評、夾評等文字的評點形態，是一種由「寄生式文字」到「共生結構」的轉變。所謂寄生，指的是剛萌芽的小說評點所缺乏的獨立性，這時候的小說評點必須依附於小說文本，這些對於小說的釋義就像是寄生於小說文本一樣，只要離開小說文本就會無法理解這些評點⁸³。然而，金聖嘆的《貫華堂第五才子書水滸傳》之後的小說評點則是以評代註，小說文本中的總評則是有意識地總結小說內容，而與小說文本成了一種共生結構。

毛氏父子在敘事方面、小說結構方面、人物塑造等各方面都有其獨到的見解，由於此處的重點是毛氏父子的撰寫意識，因此以上的幾個方面不予贅述。毛氏父子的評點強化了《三國演義》的「擁劉反曹」，他們對《三國演義》的修改主要是整理回目、增刪細節、改換詩文等，由這些改動以及每回的總評、夾評和〈讀《三國志》法〉都可以一窺毛氏父子的死亡觀，也更能釐清小說中的死亡書寫。

二、小說觀念的探討：

本論文探討的是毛評本的死亡書寫，因此毛評本的一些觀念成了非常重要的考察對象。毛評本中的死亡觀將是本論文的核心關懷，而忠義觀與正統觀則是本論文圍繞著死亡觀而展開論述的考察對象。

由明入清的人，其晚明烙印自不待言。雖然張竹坡生於康熙九年（1670），但其時去明不遠影響仍在。詳見林崗：《明清之際小說評點學之研究》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1-45。

⁸¹譚帆指出，有者以為評點有廣義、狹義之分，廣義的評點是指一切對作品的評論；狹義的評點是指批點結合的形式，離開作品的評論不包括在內，這樣的說法是將評點視為一般的文學批評，「抽去」了評點作為文學批評一種形式的特殊性。另一種說法則將評點的語序改成「評點文學」，所謂「評點文學」即一種由批評和文學作品組合而成且並存的特殊現象，具有批評和文學的雙重含意。它是一種批評方式，也是一種文學形式。另一種說法則是作了望文生義的推演，認為「評」是評議，「點」指的是「一語道破」，但這種說法實缺乏相應的文獻依據。詳見譚帆著：《中國小說評點研究》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁4-6。

⁸²詳見譚帆著：《中國小說評點研究》，頁45-54。

⁸³詳見林崗：《明清之際小說評點學之研究》，頁9。

（一）死亡觀：死亡觀是本論文的核心關懷，《三國演義》中的死亡涉及了多種倫常抉擇，包括忠、孝、節、義等倫理觀，小說人物有自我成全之死，也有成全他人之死，這樣的死亡觀強調的是以死完成生命的價值，筆者將針對這些現象進行考察。

（二）忠義觀：忠義觀是探討《三國演義》死亡書寫的核心命題，毛氏父子的評點強調忠義觀，其筆下的許多人物都以忠義觀自許，甚至為忠義觀而放棄生命，這些小說人物的諸多行徑都與忠義觀不無關係，而忠義觀亦成了部分小說人物的生死抉擇，筆者將針對此現象考察。

（三）正統觀：正統觀是《三國演義》的歷史詮釋方法策略，朱熹的《紫陽綱目》中有理念正統、地理正統、政治正統之說⁸⁴，而毛氏父子在〈讀《三國志》法〉中開宗明義地點出了「正統者何？蜀漢是也……論理則以劉氏為主」⁸⁵，這說明了毛氏父子的評點以理為前提，強化了《三國演義》中擁劉反曹的思想，這種以理為考量的正統觀是毛氏父子的史觀，亦因此影響了小說的死亡書寫，筆者將予以考察。

筆者通過對於以上幾個面向的搏化與互滲，探析小說文本的深層意義。

第四節、章節大綱試擬

本論文擬由中國古代死亡觀的發展與史書的撰述來對照探討《三國演義》中的死亡書寫並考掘其意蘊。茲試擬大綱如下：

第一章、緒論

第二章、毛評本《三國演義》的著述意識

第一節、三國正統觀之流行

第二節、毛氏父子的忠孝節義觀

第三節、死亡觀的辯證與融攝

小結

說明：

本章將以毛評本的著述意識切入，探討小說中的正統觀、忠孝節義觀與死亡觀。第一節中，筆者將梳理三國正統觀的問題。三國歷史最早見於陳壽的《三國志》，除了《三國志》以魏為正統外，其他史書如《魏略》、《魏書》等史書亦以魏為正統，習鑿齒的《漢晉春秋》在一片擁曹反劉的聲浪中能獨標仁義王道之師，可謂開了「擁劉反曹」的先

⁸⁴高師桂惠：《追蹤躡跡：中國小說的文化闡釋》（臺北：大安出版社，2005年），頁227。

⁸⁵〔清〕毛宗崗，〈讀《三國志》法〉，〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁1。

河，也對後來朱熹的《通鑑綱目》以蜀漢為正統的史觀起了很重要的影響⁸⁶。此節將以習鑿齒的《漢晉春秋》為始，爬梳三國正統觀的流行。

第二節將探討毛氏父子的忠孝節義觀。毛氏父子除了評點《三國演義》之外，亦評點了《琵琶記》。毛氏父子評點的《琵琶記》之所以為人讚賞，在於他們將原本存在於儒家「以性絜情」的性情論，在戲劇審美的認識上，作了一種「如何方能更深層地發揮人性，從而達到一種動人的優美」之解說。毛聲山更指出，文章之妙在於感動人，「忠貞節孝」之作比「才子佳人」與「神仙幽怪」之作更能打動人心⁸⁷。對於《三國演義》中涉及忠、孝、節、義等倫理觀的描寫，毛評亦都會總評和夾評中明確點出。兩相對照之下，毛氏父子對於忠、孝、節、義等倫理觀有一定程度地重視，而這些倫理觀亦影響了《三國演義》中的死亡書寫，故此節就毛氏父子的忠孝節義觀展開論述。

第三節將梳理毛評本的死亡觀。小說中的死亡書寫涉及了文臣武將之死、女性之死等，這些死亡書寫與忠、孝、節、義等各種倫理觀密切相關，小說中的人物各自為了自我堅持的倫理觀而死，其中有自我成全的，也有成全他人的，此節將由此展開論述。

第三章、毛評本《三國演義》群己視域下的死亡書寫

第一節、明清群己觀之展演與意義

第二節、「桃園結義」與劉關張的死亡書寫

第三節、魏蜀吳集團之弔亡與群己意識

小結

說明：

明清的小說評點學與晚明的文人文化密切相關⁸⁸，而晚明的泰州學派在社群活動中展現了極為明顯的自覺意識，以王艮和何心隱等人為主的晚明知識分子之間出現了追求同志或知己的社交現象。由於「朋友」一倫是唯一可以自由選擇的群己關係，因此何心隱將自古居於末位的「朋友」一倫，提高到社群網絡中最重要的位置上⁸⁹。《三國演義》的紛爭

⁸⁶ 王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第38期（2012年9月），頁75-77。

⁸⁷ 詳見王瓊玲：〈「為孝子、義夫、貞婦、淑女別開生面」——論毛聲山父子《琵琶記》評點之倫理意識與批評視域〉，《中國文哲研究集刊》第二十八期（2006年3月），頁3-10。

⁸⁸ 三國故事雖前有所承，然而《三國志平話》中對於「友倫」觀的敘述僅僅流於表面，相反地，毛評本在「友倫」觀上則著墨甚多。毛評本強化了《三國演義》中的忠、孝、節、義等觀念，毛氏父子的評點中雖然處處強調「友倫」觀，然而這樣的「友倫觀」卻是建立在忠君的基礎之上。換言之，這更接近了何心隱提倡的君臣、友朋的互為表裡關係，因此將泰州學派納入本論文之論述。

⁸⁹ 詳見張璉：〈偕我同志——論晚明知識份子自覺意識中的群己觀〉，《東華人文學報》第五期（2003年7月），頁175。

由劉關張之間的義開始，而此三人之死亦與這樣的友倫關係息息相關，因此本章第一節將以泰州學派迥異於傳統儒家的群己觀展開。

《三國演義》中的劉關張因桃園結義而成了君臣，關羽因義放走了曹操；張飛亦因懷疑關羽的「不義」而讓關羽以斬蔡陽之首明志；關羽的寧死不屈直接導致了張飛被暗殺以及劉備失去理智的宣戰，此三人的死皆與「桃園結義」不無關係，義是劉關張三人極為重視的品格，故第二節將以劉關張三人的死亡書寫為探討對象。另外，由於小說群己觀而喪生的人物，如呂蒙、顏良、文醜、華雄等人，這幾人的死都與關羽不無關係，此節亦會將這些人的死亡書寫納入討論。

第三節將探討魏蜀吳陣營中除了「桃園結義」以外的群己意識。除了蜀漢陣營中劉、關、張三人的兄弟之義、朋友之義、君臣之義外，這樣的義是否也存在於曹魏陣營和東吳陣營呢？小說中雖然處處強調劉、關、張三人的「桃園結義」，然而這並不表示小說中的「義」專屬於這三人。曹操、張遼、徐晃三人與關羽的互動，是否有所謂「朋友之義」？周瑜與孫策之間，是否也有所謂的「朋友之義」抑或是「兄弟之義」？此節將從這些人的死亡書寫，尤其是毛評對他們之死的弔詭予以考察。

第四章：毛評本《三國演義》中死亡的倫常抉擇與世道辯證

第一節：死亡的抉擇與辯證—道德、人格以及價值判准之思辯

第二節：文人武將的「殺身成仁」之異同

第三節：女性之死的多面向意涵

小結

說明：

毛氏父子的評點強調忠、孝、節、義等倫常抉擇，因此《三國演義》的死亡書寫可由此路徑進行考察。《三國演義》中有不少將士以忠主不屈的態度選擇自殺或寧死不屈的，若依照塗爾幹的《自殺論》定義，後者亦可歸入自殺之列：

自殺這個詞可用於任何一樁直接或間接導源於受家者自身主動的或被動的行為，且受害者知道這一行為的後果的死亡事件。這樣的嘗試屬於這種行為，但沒有造成實際的死亡。⁹⁰

第一節將從傳統儒學中的「殺身成仁」展開，論及黑格爾的死亡哲學。黑格爾指出：「一個不曾把生命拿去拚了一場的個人，誠然也可以被承認為一個人，但是他沒有達

90〔法〕塗爾幹著；黃丘隆譯：《自殺論》，頁39。

到他之所以被承認的真理性作為一個獨立的自我意識。」⁹¹以生命實踐「殺身成仁」的，以屈原和《史記·刺客列傳》中的豫讓、荊軻等人最具代表性。東西方哲學中皆有將生命視為一種掙搏的對象，以自殺明志是中國古代的重要思想，此節將探討這樣的哲學思考。

第二節將以小說中的文人之死與武將之死相比對，探討其中之異同。文人方面，筆者將以孔融、禰衡、陳宮、荀彧、審配等人為例，武將則以呂布、姜維與龐德為例。這些人的死亡，是否契合了毛氏父子在評點中強調的忠、孝、節、義等觀念？除了呂布之外，這些人的死亡都有各自的忠主不屈，然而這樣的忠主不屈之於《三國演義》，是否就符合了毛評中認可的倫常觀念？此節將由此開展。

第三節則以小說中的徐母、糜夫人、孫夫人等幾個女性人物為例，輔以蔡夫人為反證，探討《三國演義》中女性人物對待死亡的方式。小說中的徐母、糜夫人、孫夫人都以自殺的方式結束生命，這三人的殉節形象恰與劉表之妻蔡夫人的苟且偷生形成一個鮮明的對比。此處將從兩個面向進行考察，一是從毛氏父子的忠、孝、節、義觀進行考察，一是從明代社會風氣中找尋線索⁹²。明代政治的高度迫害使得士人退回到自身的修養中，從道德的潔癖中獲得解脫，且他們亦將這種禁欲主義加諸在女性身上，對於婦女苦節的高度讚揚事實上是一種兇殘的社會暴力⁹³。作為男性的附屬品，明代女性正是因為社會地位的低下而必須想盡辦法獲得男性的高度讚揚，而唯有透過這些男性認可的節操行為，女性才能受到重視。作為節操的載體，女性產生了更多元的張力，在她們身上展現出來的是既柔弱又堅強，既為己又為家為國的高尚情操。

第五章：毛評本《三國演義》死亡書寫之深層結構與文學意涵

第一節：忠魂義魄——《三國演義》的不朽想像

第二節：天命與意志——《三國演義》的理念辯證

第三節：歷史感懷——《三國演義》的抒情意象

小結

本章擬就毛評本《三國演義》中的死亡書寫考掘其文化框架之深層結構，以及文學意涵。毛氏父子筆下的忠義形象，並不僅僅限於主要人物如關羽，那些忠於漢朝的小人物如

91〔德〕黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）著；賀麟、王玖興譯：《精神現象學》（北京：商務印書館，1996年），頁126。

92論及小說中婦女對待死亡的方式，筆者認為毛評本婦女死亡書寫可從兩個面向來看，一是毛氏父子的忠、孝、節、義觀，一是從明代的社會關係而言。雖然三國故事前有所承，但毛評本在此前提下並未大加改動婦女的死亡書寫，反而是予以強化，其中除了毛氏父子的思想觀念外，筆者認為由明入清的毛氏父子在書寫上或多或少會受到明代社會關係的影響。

93詳見劉紹鈴：〈貞節與暴力：明代士人與婦女貞節觀之精神側面〉，《華梵人文學報》第11期（2009年），頁85-97。

董承，也是毛氏父子讚揚的忠義之士。《三國演義》中曹操與呂蒙之死，伴隨的是鬼魂描寫，而這些鬼魂恰好都是小說中極力讚揚的忠義之士，曹操的死與呂蒙之死與鬼魂描寫究竟有何關係？同樣是死亡書寫，為何毛評認定孫策不信鬼神即英雄，而曹操之死的鬼魂描寫卻成了「借鬼神之事警戒奸雄」⁹⁴？第一節將從《三國演義》中由此開展。

對於死亡現象，《三國演義》中的英雄人物多以「天命」稱之，如周瑜臨死之際嘆自己「天命已絕」⁹⁵，姜維臨死之時亦認為其死乃繫之於「天命」。此外，諸葛亮臨死前亦言其「吾命當絕」、「天意如此」⁹⁶云云，而小說中的天命常以預應的方式呈現，如趙雲之死寫道：「忽一陣大風，自東北角上而起，把庭前松樹吹折」⁹⁷，《三國演義》對於正統觀始終保持一種「天命不於常，惟歸有德」的論調，甚至對於個人，小說也常以道德為判準。小說人物各自為了自己堅持的倫理觀而戰，而小說中的天命卻終究沒有落入到以仁德著稱、以論理著稱的蜀漢陣營手裡，這其中突顯了毛評中天命與意志的辯證。《三國演義》「從正反兩面去觀察一切事物，善與惡、美與醜、君子與惡徒、聖君賢臣與暴君賊臣，通過這些普遍的對立揭示了那些小說人物無以逃避的命運與歸宿。」⁹⁸此節將以諸葛亮之死為例，從毛評中探析《三國演義》中天命與意志之間的理念辯證。

毛氏父子在〈讀《三國志》法〉中強調《三國演義》是「敘一定之事」，說明了他們是站在歷史詮釋的角度去看待三國故事的。毛氏父子選擇了正統觀和忠義觀的角度詮釋三國歷史，這樣的詮釋角度和陳壽的《三國志》並不一樣。傳統史學強調的是客觀、中立，然而從海登懷特的觀點來看，歷史本身並非真理，無法提供我們任何道德判準，但是却可以做為我們維繫各種倫理價值與意識形態的有效工具。所有歷史詮釋，不管高舉著如何正面的價值，也都不具有史學上的「唯一」正當性⁹⁹。歷史只是告訴了我們要從何種方向思考這些事件¹⁰⁰，而毛氏父子選擇了與陳壽《三國志》不太一樣的角度去理解三國歷史，筆者將由此開展，考掘毛評本《三國演義》的抒情意象。

第六章 結論

⁹⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十八回，見頁 611。

⁹⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第五十七回，頁 446。

⁹⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零四回，見頁 821。

⁹⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第九十七回，見頁 762。

⁹⁸黃鈞：〈我們民族的雄偉的歷史悲劇——從魏、蜀矛盾看《三國演義》的思想內容〉，陳其欣選編：《名家解讀《三國演義》》（濟南：山東人民出版社，1998 年），頁 140-141。

⁹⁹李鑑慧：〈知者無罪：海登懷特的歷史哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第五十二期（2003 年 12 月），頁 30、31。

¹⁰⁰“White,” The historical text as literary artifact”, in White, Tropic of Discourse (Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1978), pp81-100, see especially p.91.

第二章、毛評本《三國演義》的著述意識

清代初年，毛宗崗在父親毛綸的基礎上，對《三國演義》進行增刪與評點，名為《四大奇書第一種》，這就是現今的毛評本《三國演義》。歷來有關毛評本《三國演義》的研究中，正統觀佔據了相當大的篇幅，而不少學者也指出，毛評本《三國演義》強化了小說中「擁劉反曹」的傾向。毛宗崗在〈讀《三國志》法〉中開宗明義寫道：「讀《三國志》者，當知有正統，閏運，僭國之別。正統者何？蜀漢是也。」¹⁰¹毛評本《三國演義》中的正統觀以朱熹《通鑑綱目》中的「擁劉反曹」傾向為基礎，而要探討三國的正統觀，則可上溯至陳壽所著之《三國志》。以《三國志》為始，開展了歷代文人對於三國的正統之辨，除《三國志》外，以裴松之注《三國志》、習鑿齒的《漢晉春秋》、司馬光的《資治通鑑》、朱熹的《通鑑綱目》等作較為重要。本章第一節將由此展開論述，考察三國正統觀的流衍。

第一節、三國正統觀之流衍

歷來有關三國的正統之辨不在少數，《四庫全書總目提要》中明確指出：

其書以魏為正統，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。蓋鑿齒時晉已南渡，其事有類乎蜀，為偏安者爭正統，此乎于當代之論者也；壽則身為晉武之臣，而晉武承魏之統，偽魏是偽晉矣。其能行于當代哉！¹⁰²

「其書」即《三國志》，《四庫全書總目提要》不僅點出了陳壽《三國志》以魏為正統，亦指出了陳壽修史的難處。有關《三國志》的正統觀論述，大致可分成「帝魏」、「帝蜀」、「三方帝統等同」等三種說法¹⁰³，其中「帝魏」之說大抵是著眼於《三國志》中魏帝列入本紀，而蜀、吳則僅立傳。陳壽由蜀入晉，因此有其撰史之難處¹⁰⁴。陳壽《三國志》中「帝魏抑蜀」的正統觀在後世多有爭議，除卻僅僅為魏國立本紀外，此處亦將從其文字一窺端倪。

夏侯淵被斬：

¹⁰¹〔清〕毛宗崗：〈讀《三國志》法〉，〔明〕羅貫中著，《三國演義》第十六回，見〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點，《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁1。

¹⁰²王雲五主持：《合印四庫全書總目提要及四庫未收書目禁燬書目》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁986-987。

¹⁰³詳見李純蛟：〈一千七百年來《三國志》研究中的若干論爭（上）〉，收於氏著：《《三國志》研究》（成都：巴蜀書社，2002年），164-181。

¹⁰⁴「壽當生于癸丑，是蜀後主建興十一年。計蜀亡之歲，壽年已三十。有一，舊臣故國之思，最為真切，具見篇中，可一一尋釋而得之。」〔清〕王鳴盛：《十七史商榷》（臺北：廣文書局，1980年），頁245。

先主命黃忠乘高鼓譟攻之，大破淵軍，斬淵及曹公所署益州刺史趙顗等。¹⁰⁵(《三國志·先主傳》)

夏侯淵與劉備戰於陽平，為備所殺。¹⁰⁶(《三國志·武帝紀》)

諸葛亮四出祁山：

九年春二月，亮復出軍圍祁山，始以木牛運。¹⁰⁷(《三國志·後主傳》)

諸葛亮寇天水，詔大將軍司馬宣王拒之。¹⁰⁸(《三國志·明帝紀》)

姜維北伐：

十八年春，姜維還成都。夏，復率諸軍出狄道，與魏雍州刺史王經戰于洮西，大破之。¹⁰⁹(《三國志·後主傳》)

八月辛亥，蜀大將軍姜維寇狄道，雍州刺史王經與戰洮西，經大敗，還保狄道城。¹¹⁰(《三國志·三少帝紀》)

赤壁之戰：

先主遣諸葛亮自結於孫權，權遣周瑜、程普等水軍數萬，與先主并力，與曹公戰於赤壁，大破之，焚其舟船。¹¹¹(《三國志·先主傳》)

公至赤壁，與備戰，不利。於是大疫，吏士多死者，乃引軍還。¹¹²(《三國志·武帝紀》)

¹⁰⁵〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，2006年），頁528。

¹⁰⁶〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁31。

¹⁰⁷〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁535。

¹⁰⁸〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，60。

¹⁰⁹〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁536。

¹¹⁰〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁82。

¹¹¹〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁524。

¹¹²〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁18。

以上羅列之引文為《三國志》中〈魏書〉、〈蜀書〉中相同事件之比較，不難發現陳壽在〈魏書〉中常以「寇」字形容蜀軍，而他在〈蜀書〉中亦常以「大破之」形容魏軍的潰敗。對於赤壁之戰的描寫，陳壽在〈蜀書〉中強調了劉備與孫權聯盟的勝利；而〈魏書〉中則對曹操大軍的失利一語帶過，並強調了曹操大軍染上瘟疫一事。由此觀之，陳壽在《三國志》中應是較為客觀地陳述了三國歷史¹¹³，無論他因何種原因僅為魏國立本紀，但其文字中卻未一味地擁護魏國政權。姑且不論陳壽《三國志》是否尊魏為正統或「帝魏」，至少可以確定的是，陳壽並無明顯地「抑蜀」。

到了劉宋時期，裴松之為陳壽的《三國志》作注。裴松之在他的注中呈現了一些啟人疑竇的說法，他在《吳書·張昭傳》中指出：

曹公仗順而起，功以義立，冀以清一諸華，拓平荊郢，大定之機，在於此會。若使昭議獲從，則六合為一，豈有兵連禍結，遂為戰國之弊哉！雖無功於孫氏，有大當於天下矣。¹¹⁴

然而，裴松之卻在〈先主傳〉和〈諸葛亮傳〉中表達了他對於蜀漢紹繼漢祚之事的見解：

臣松之以為先主雖雲出自孝景，而世數悠遠，昭穆難明，既紹漢祚，不知以何帝為元祖以立親廟。于時英賢作輔，儒生在宮，宗廟制度，必有憲章，而載記闕略，良可恨哉！¹¹⁵

蓋以權禦已移，漢祚將傾，方將翊贊宗傑，以興微繼絕克復為己任故也。豈其區區利在邊鄙而已乎！¹¹⁶

此外，裴松之亦在〈荀彧傳〉中直言道：「及至霸業既隆，翦漢迹著」¹¹⁷。對於漢祚之歸屬，裴松之有其獨到之見解。裴松之認為曹操是三國之中最有能力一統天下的人，但他亦

¹¹³ 李純蛟指出，《三國志》以魏帝為本紀，表明有過漢—魏—晉這個統緒，在形式上迎合了當局爭正統的政治需要；但是從實質上講，《三國志》並不承認這個統緒是完整的。由於曹魏在時間緊承漢帝，若以蜀漢立紀，則會在時間上出現「斷層」；以吳立紀，則孫吳的系年將統屬曹魏亡國後的西晉歷史，這將使得原先居於主導地位的司馬氏降到從屬地位，不僅不符合歷史真實，亦不能為西晉當權者所接受。歷來對於陳壽將魏尊為正統的責難，李純蛟則認為這些說法忽略了陳壽的歷史意識，陳壽不僅沒有將魏尊為正統，而且是將魏蜀吳三國放在並列關係上看待的。他指出，曹魏雖然代漢而立國，但卻有名無實。陳壽是基於忠實於歷史的立場修史的，他用三方的聲音說話，保留了各自的觀點。詳見李純蛟：〈《三國志》的史學〉，收於氏著：《《三國志》研究》頁 72-80。

¹¹⁴ 〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 725。

¹¹⁵ 〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 531。

¹¹⁶ 〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 543。

認定漢祚正統並非曹魏所能紹承，「真正能」紹繼漢室的是劉氏¹¹⁸。而裴松之論荀彧不僅超越了當時漢臣或魏臣的範疇，而且他從當時的情勢討論，荀彧不得不與曹操合作，不同於一般的「世論」，是魏晉以來討論荀彧或荀彧之死，最深刻持平之論¹¹⁹。

裴松之的主要關懷在於天下能否統一，而此項關懷亦超越了漢祚之承繼問題的爭論。裴松之關注的重點在於，哪一方能夠一統天下，而不致使兵連禍結。¹²⁰

第一個較為明確具有「帝蜀寇魏」傾向的，應是作《漢晉春秋》的習鑿齒¹²¹。東晉習鑿齒所著之《漢晉春秋》則以蜀為正統，習鑿齒認為晉的正統承接自漢統，並非經由魏而來，因此必定要尊蜀漢的遺緒，此可謂中國史學史上第一次正統之辨¹²²。《四庫全書總目提要》中就提到「至習鑿齒作《漢晉春秋》，始立異議。」¹²³裴松之注《三國志》的徵引書目中，習鑿齒的《漢晉春秋》與《襄陽記》分別為 68 條與 15 條，位列第八，排在《魏略》、《典略》、《魏書》、《吳書》、《江表傳》等作品之後，然而習鑿齒《漢晉春秋》與《襄陽記》的重要性不應以量計，王文進指出，在一片擁曹反劉的聲浪中習鑿齒之作能獨標仁義王道之師，對爾後朱熹的《通鑑綱目》以蜀漢為正統的史觀起了很重要的影響¹²⁴。

¹¹⁷〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 202。

¹¹⁸詳見蔡衍廷：〈尊魏？擁蜀？：關於裴松之的正統觀的幾點討論〉，《東華中國文學研究》第 4 期（2006 年 9 月），頁 84-86。

¹¹⁹遼耀東指出，陳壽《三國志》對於荀彧之死寫道：「荀彧清秀通雅，有王佐之風，然機鑒先識，未能充其志也。」而裴松之注曰：「世之論者，多譏或協規魏氏，以傾漢祚；君臣易位，實或之由。雖晚節立異，無救運移；功既違義，識亦疚焉。陳氏此評，蓋亦同乎世識。臣松之以為斯言之作，誠未得其遠大者也。或豈不知魏武之志氣，非衰漢之貞臣哉？……及至霸業既隆，翦漢跡著，然後亡身殉節，以申素情，全大正於當年，布誠心於百代，可謂任重道遠，志行義立。」裴松之批評了陳壽將荀彧視為魏臣的看法。而范曄則認為「蓋反其歸正而已，亦殺身成仁之義也」，視荀彧為漢臣，甚至對其死予以高度評價。有關荀彧之死一事，牽扯到漢魏之際權力轉移之事，因此與正統論息息相關。對於荀彧之死，《三國志》和《後漢書》各有不同之表述，引發了荀彧到底是「漢臣」抑或「魏臣」的問題。由於後世正統論的出現，而有陳壽曲筆或迴護的爭議。詳見遼耀東：〈司馬光《通鑑考異》與裴松之《三國志注》〉，收於氏著：《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書，2000 年），頁 477-488。

¹²⁰蔡衍廷指出，裴松之注《三國志》時正值劉宋政權變動之際，而裴松之期盼的是在一個天下大一統的時代，用兵無道，暴虐無辜百姓者，乃是裴松之所譴責的對象；從政治傾向的角度論裴松之尊魏或擁蜀並不適切，裴松之注的關懷應是超越正統論述的。詳見蔡衍廷：〈尊魏？擁蜀？：關於裴松之的正統觀的幾點討論〉，《東華中國文學研究》第 4 期，頁 85-91。

¹²¹王文進指出，習鑿齒是真正扭轉三國正統觀的人。詳見王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第 38 期（2012 年 9 月），頁 83。

¹²²詳見陳芳明：〈宋代正統論的形成背景及其內容—從史學史的觀點試探宋代史學之一〉，《食貨月刊》第 1 卷第 8 期（1971 年 11 月），頁 420。

¹²³王雲五主持：《合印四庫全書總目提要及四庫未收書目禁燬書目》，頁 986-987。

¹²⁴詳見王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第 38 期（2012 年 9 月），頁 76、77。

相較於同時期其他史家對於曹魏政權的認同¹²⁵，習鑿齒則在其臨終上表時寫道：「吳魏犯順而強，蜀人杖正而弱，三家不能相一，萬姓曠而無主。」¹²⁶其言語間透露出對於蜀漢政權的認同。此外，習鑿齒所編之《漢晉春秋》以蜀漢為年號，亦彰顯了他對於蜀漢政權道義上的同情。對於魯肅與周瑜二人的功業彪炳，陳壽述之甚詳，而習鑿齒則以二人為小人，按照習鑿齒之意，君子之道當竭忠盡誠地匡扶漢室，而非在漢室滅亡之際效忠異姓¹²⁷。

陳壽在《三國志》中對於「三顧茅廬」一事如此寫道：「劉備遂詣亮，凡三往，乃見」¹²⁸，此事在其他史籍中亦有記載，而魚豢的《魏略》則以「亮乃北行見備」¹²⁹數字載之。對此，裴松之認為「良為可怪」¹³⁰。對於「三顧茅廬」的地點，陳壽並未明確交代，而習鑿齒則明確地點出了隆中的所在位置，最終致使酈道元將隆中與「三顧茅廬」一事串聯在一起，因此習鑿齒可謂劉備訪賢佳話最關鍵的敘述者，而「臥龍」、「鳳雛」此二稱號之並稱亦首見於習鑿齒之筆¹³¹。另外，習鑿齒亦大肆渲染了「七擒孟獲」¹³²一事：

亮至南中，所在戰捷。聞孟獲者，為夷、漢所服，募生致之。既得，使觀於營陳之間，問曰：「此軍何如？」獲對曰：「向者不知虛實，故敗。今蒙賜觀看營陳，若祇如此，即定易勝耳。」亮笑，縱使更戰，七縱七禽，而亮猶遣獲。獲止不去，曰：「公，天威也，南人不復反矣。」遂至滇池。¹³³

習鑿齒在架構蜀漢正統論的體系時，其主要的策略是諸葛亮神話的建構。根據《裴注》對於《襄陽記》的載錄情形，《蜀志》共 15 條，《吳志》共 4 條，而《魏志》則無記載，這說明了三國時期襄陽士人多效力於蜀政漢權。習鑿齒擇蜀漢為正統，無疑與誇

¹²⁵ 王文進指出，王忱的《魏書》、孫盛的《魏氏春秋》皆以曹魏政權為正統；常璩作為成漢降臣，其所作之《華陽國志》在論及正統觀時依然是抑蜀漢的，他在讚美諸葛亮之餘仍然接受天命在晉的論述。詳見王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第 38 期，頁 81-83。

¹²⁶ 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書·習鑿齒傳》（北京：中華書局，2008 年），頁 2157。

¹²⁷ 詳見王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第 38 期（2012 年 9 月），頁 84-86。

¹²⁸ 〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 543。

¹²⁹ 〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 544。

¹³⁰ 〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 544。

¹³¹ 詳見王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第 38 期，頁 89-93。

¹³² 對於「七擒孟獲」一事，《三國志》僅寥寥數語：「南中諸郡，並皆叛亂，亮以新遭大喪，故未便加兵，且遣使聘吳，因結和親，遂為與國。三年春，亮率眾南征，其秋悉平。」〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 547、548。

¹³³ 〔晉〕陳壽撰；〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁 549。

耀襄陽前賢遙相呼應。習鑿齒撰寫《漢晉春秋》、《襄陽記》褒蜀漢貶曹魏理念發想的背後，除傳統的「裁抑桓溫」之說外，也與習鑿齒的「鄉里情結」有關¹³⁴。

宋代史家對正統論多有討論，然而朱熹批評了司馬光所撰之《資治通鑑》缺乏天理之正的思想，朱熹評曰：

臣舊讀《資治通鑑》，竊見其間週末諸侯潛稱王而不正名。漢丞相（諸葛）亮出師討賊而反書「入寇」。此類非一，殊不可曉。又凡事之首尾詳略，一用平文書寫，雖有目錄，亦難尋檢。¹³⁵

換言之，朱熹批評的是司馬光的「帝蜀寇魏」之思想¹³⁶。事實上，司馬光所撰的《資治通鑑》，將這些原本分散在陳壽《三國志》中的記載，利用年月日先後排列的方式重新綴合，除了讓事件能較為連貫地呈現外，也意味著司馬光以歷史研究的眼光，客觀地描述了「赤壁之戰」，¹³⁷司馬光還在最後引習鑿齒論曹操驕伐作為對「赤壁之戰」的總結：

昔齊桓一矜其功而叛者九國，曹操暫自驕伐而天下三分。皆勤之於數十年之內而棄之於俯仰之頃，豈不惜乎！¹³⁸

對於三國歷史，司馬光較為純粹地就事論事，指出曹操驕兵必敗，其論述無涉於正統之論或人物好惡，使赤壁意象提升至客觀的「史事」研究位階，後人也得以明白此役始末¹³⁹。有關正統，司馬光指出：

¹³⁴ 王文進指出，除了對於董恢的讚美有別於一般歷史記載外，習鑿齒對於襄陽前賢的推崇最具有代表性的，應是臥龍鳳雛並稱對舉的神格創說。龐統乃是襄陽人物，相較於從外地移居而來的「寓賢」諸葛亮，更能代表習鑿齒的「鄉里情結」。關於劉備、龐統的一次君臣往來與諸葛亮淚斬馬謖的記載，習鑿齒都站在了襄陽人物龐統與馬謖這一邊，任何人物只要和襄陽人物發生衝突，習鑿齒往往就會站在襄陽士人的立場評論，表現出親疏有別、層次分明的毀譽。詳見王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第38期，頁104-113。

¹³⁵ 〔宋〕朱熹撰；朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編：《朱文公文集》卷二十二，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁1002、1003。

¹³⁶ 錢穆認為，《資治通鑑》的正統論，實與司馬光「尊君」、「疑孟」，且擁護宋室政權的意志有關，故他以魏為唯一正統，以蜀為寇，後人多致不滿，並引起朱子寫《資治通鑑綱目》的動機。詳見錢穆著：《中國史學名著》（北京：三聯書店，2000年），頁180、181。

¹³⁷ 詳見王文進：〈論「赤壁意象」的形成與流轉—「國事」、「史事」、「心事」、「故事」的四重奏〉，《成大中文學報》第28期（2010年4月），頁104-107。

¹³⁸ 〔宋〕司馬光編著；〔元〕胡三省音注：《資治通鑑二百九十四卷》，卷六十五（臺北：臺灣商務印書館，1965年），頁605。

¹³⁹ 詳見王文進：〈論「赤壁意象」的形成與流轉—「國事」、「史事」、「心事」、「故事」的四重奏〉，《成大中文學報》第28期，頁107。

據漢傳於魏而晉受之，晉傳於宋以至於陳而隋取之，唐傳於梁以至於周而大宋承之，故不得不取魏、宋、齊、梁、陳；後梁、後唐、後晉、後漢、後周年號，以紀諸國之事，非尊此而卑彼、有正閏之辨也。¹⁴⁰

由於中國歷史上分割的局面甚多，而正統應是能統一天下的王朝，因此司馬光指出了其修史之難。為了使史實連貫，司馬光最終仍然把魏列入紀年，他也因此遭到了朱熹的非議，事實上他承認的正統僅僅是周、秦、漢、晉、隋、唐而已¹⁴¹。

朱熹則認為，作為一個歷史記錄者，雖無須直接加入評議以求客觀，但也應利用「義例」突顯其歷史意識，朱子指出《資治通鑑》的名教綱常之理念模糊，書法褒貶尚不完備，於是朱子遂裁其史實，提綱舉目，重編史事以資鑒戒¹⁴²。對此，饒宗頤指出：「朱子為《通鑑綱目》，乃以昭烈為正統，承獻帝之後，紹漢遺統。自此以後，論蜀正統問題者議論蠡起，而改撰三國之書亦接踵而興矣。」¹⁴³朱子的正統觀相當明確，《朱子語類》有這麼一段記載：

問綱目主意。曰：「主在正統。」問：「何以主在正統？」曰：「三國當以蜀漢為正，而溫公乃云，某年某月『諸葛亮入寇』，是冠履倒置，何以示訓？緣此遂欲起意成書。推此意，修正處極多。若成書，當亦不下通鑑許多文字。」¹⁴⁴

朱熹的「帝蜀寇魏」思想非常明確，而他把正統分為正統之始與正統之餘，他認為「有始不得正統，而後方得者，是正統之始；有始得正統，而後不得者，是正統之餘」¹⁴⁵，前者是像秦朝那樣，「秦初猶未得正統，及始皇并天下，方始得正統」¹⁴⁶；後者則如蜀漢，

¹⁴⁰〔宋〕司馬光編著；〔元〕胡三省音注：《資治通鑑二百九十四卷》，卷六十九，頁634、635。

¹⁴¹詳見陳芳明：〈宋代正統論的形成背景及其內容—從史學史的觀點試探宋代史學之一〉，《食貨月刊》第1卷第8期，頁425、426。

¹⁴²詳見盧世達：〈論《三國演義》的歷史敘事與經典轉化——以「梳亭之戰」始末為例〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第18期（2010年7月），頁142-147。

¹⁴³饒宗頤：《中國史學上之正統論—中國史學觀念探討之一》（香港：龍門書店有限公司，1977年），頁49。

¹⁴⁴〔宋〕朱熹撰；朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編：《朱子語類》卷一百五，《朱子全書》，頁3459。

¹⁴⁵〔宋〕朱熹撰；朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編：《朱子語類》卷一百五，《朱子全書》，頁3458。

¹⁴⁶〔宋〕朱熹撰；朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編：《朱子語類》卷一百五，《朱子全書》，頁3458。

「始得正統，而後不得者」。此外，朱子還提出「無統」之說¹⁴⁷，即秦漢之間、漢晉之間、隋唐之間等幾個時期¹⁴⁸。

朱熹的正統觀影響了毛評本《三國演義》，〈讀《三國志》法〉中開宗明義寫道：

讀《三國志》者，當知有正統，閏運，僭國之別。正統者何？蜀漢是也。僭國者何？吳、魏是也。閏運者何？晉是也。魏之不得為正統者，何也？論地則以中原為主，論理則以劉氏為主，論地不若論理。故以正統予魏者，司馬光《通鑑》之誤也。以正統予蜀者，紫陽《綱目》之所以為正也。¹⁴⁹

毛氏父子接受了朱熹正統觀，強化了小說中「擁劉反曹」的正統觀。

三國正統觀之流行大致可從陳壽的《三國志》、裴松之注《三國志》、習鑿齒的《漢晉春秋》、司馬光的《資治通鑑》和朱熹的《通鑑綱目》等著作一窺端倪。陳壽的《三國志》較為客觀地敘述了三國歷史，雖然他唯獨把魏列入本紀，然而他卻在書中盡可能地呈現了魏蜀吳三方的聲音，較為客觀地陳述了三國歷史。裴松之則並不關心孰為正統，他關心的是誰才能統一天下，讓天下免於兵連禍結。在一片「帝蜀寇魏」的聲浪中，第一個提出「擁劉反曹」的應是習鑿齒，由於他的「鄉里情結」，他在《漢晉春秋》和《襄陽記》中表露出其對於蜀漢政權的認同。宋代司馬光的《資治通鑑》則因為把魏列入紀年，而遭到了朱熹的非議。朱熹「擁劉反曹」的思想非常明確，他認為歷史記錄者應利用「義例」突顯其歷史意識。自朱熹以後，大多論者皆持「擁劉反曹」觀點，而毛評亦接受了朱熹的觀點，強化了小說中「擁劉反曹」的傾向。

第二節、毛氏父子的忠孝節義觀

除了正統觀之外，毛評本中較為突出的應是毛氏父子的忠孝節義觀。毛宗崗受到其前輩蔣燦的影響，他「自幼即聞」蔣燦「有文章，有政績，有志節」。蔣燦是一位「闡程朱之學」而「以朱子為宗」的理學家，他「為學」講的是寓褒貶、別善惡、尊王攘夷，明而清之際又「痛懷君父忠孝之心」，這些對於當時也身遭明清易代的毛宗崗產生了重要的影

¹⁴⁷ 朱熹指出：「又有無統時：如三國南北五代，皆天下分裂，不能相君臣，皆不得正統。義剛錄作：「此時便是無統。」某嘗作通鑑綱目，有『無統』之說。」〔宋〕朱熹撰；朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編：《朱子語類》卷一百五，《朱子全書》，頁3458。

¹⁴⁸ 詳見陳芳明：〈宋代正統論的形成背景及其內容—從史學史的觀點試探宋代史學之一〉，《食貨月刊》第1卷第8期，頁427。

¹⁴⁹ 〔清〕毛宗崗：〈讀《三國志》法〉，收於〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁1。

響¹⁵⁰。毛氏父子與蔣家四世相交，毛聲山是蔣燦之孫蔣之達的老師，毛宗崗則是蔣燦曾孫蔣深的老師，而蔣燦孫蔣銘還曾促成毛評《第七才子書琵琶記》的刊刻¹⁵¹。毛評《琵琶記》中亦有蔣銘的評論，如第三齣夾評：

丑云：對此春光，如何不問。貼云：你有甚問來。批：妙。蔣新又云：若在《牡丹亭》，則以此為陳最良之語矣。¹⁵²

第十一齣總評寫道：「蔣子新又嘗謂予曰：《琵琶》一書直可作《孝經》讀，正不特為夫妻起見。斯言誠哉！」¹⁵³這裡所提及的《琵琶》，即毛聲山所評之《琵琶記》。

毛聲山對其子毛宗崗的影響尤為重要且直接，他中年廢日後的著述都由毛宗崗筆錄整理加以校訂，毛聲山所評之《琵琶記》凝集了其心血，而毛宗崗評改的《三國志演義》也與其父有很大的關係。據毛聲山《第七才子書總論》稱，在評定《琵琶記》的前年，他讀到羅貫中的《通俗三國志》「原本」，於是以文字「校正」，然而這個父子合作的毛綸評本，因遭人「竊冒」而未行世。毛宗崗在此基礎上又重新整理與修改，寫成了刊刻於康熙十八年（1679）序本《四大奇書第一種》¹⁵⁴。毛聲山在《第七才子書·總論》指出其評點《琵琶記》的原委與意旨：

予今日之得以《琵琶》呈教也，實我先大人之遺惠也。猶記孩提時，先大人輒舉古今孝、義、貞、淑之事相告，及稍識字，即禁不許看稗官，亦並不許看諸傳奇，而《琵琶記》獨在所不禁，以其所寫者，皆孝、義、貞、淑之事，不比其他傳奇也。大人既不禁我看，我因得時時看之，愈看愈覺其妙，因大歡喜之。而今乃得自以其幼時所喜歡者，出而就正於四方君子也。然則昔者我先大人於諸傳奇中，而獨許我看《琵琶記》，其愛我不甚深哉！我今願遍告天下父兄子弟，須知《琵琶記》並不是傳奇，人家子弟斷斷不可把《琵琶記》來當作傳奇看，人家父兄尤斷斷不可誤認《琵琶記》為傳奇，而禁其子弟使不得看也。¹⁵⁵

¹⁵⁰詳見陳翔華：〈毛宗崗對《三國志演義》的批評及其理論貢獻〉，收於氏著：《三國志演義總論》（臺北：文津出版社有限公司，2006年），頁199、200。

¹⁵¹詳見劉海燕：《明清《三國志演義》文本演變與評點研究》（福州：福建人民出版社，2010年），頁129。

¹⁵²侯百朋編：《琵琶記資料彙編》（北京：書目文獻出版社，1989年），頁314。

¹⁵³侯百朋編：《琵琶記資料彙編》，頁338。

¹⁵⁴詳見陳翔華：〈毛宗崗對《三國志演義》的批評及其理論貢獻〉，收於氏著：《三國志演義總論》，頁201、202。

¹⁵⁵侯百朋編：《琵琶記資料彙編》，頁287。

毛聲山受其父家教影響甚深，而他亦把這種忠孝節義觀傳給了毛宗崗。毛聲山對毛宗崗的影響大致可分為兩個方面，即在思想上以「四書五經」為主的傳統儒家教育和將毛宗崗帶上文藝批評之路，《琵琶記》則是毛宗崗最直接的文藝教材¹⁵⁶。

對於《琵琶記》全書的意義層次，毛宗崗分為三個層次，第一層是倫理框架，第二層是事理框架，第三層是託義框架。毛氏父子評點的《琵琶記》之所以為人讚賞，在於他們將原本存在於儒家「以性絜情」的性情論，在戲劇審美的認識上，作了一種「如何方能更深層地發揮人性，從而達到一種動人的優美」之解說。這種可以表述為「性見乎情，情性而雅」的「情雅」之說，將傳統劇論中常有的「重風教」之觀念，藉批點結合於戲曲中可有的敘事性與戲劇性的表現，因而使原本單純屬於「意旨」的道德意識討論，能與劇中人物之動態的「情性因素」結合¹⁵⁷。

《琵琶記》一書，毛聲山的評點可以「怨悱而不亂」概括之。毛聲山點出了主題的重要性，他認為主題若訂得不好，文章寫得再好也有可議之處。對毛聲山而言，「性見乎情」是《琵琶記》更勝於《西廂記》的原因。毛聲山重視劇中人物在「倫理網絡」中彼此的相關性，因此他強調《琵琶記》並非「閒書」，而應視之為經典¹⁵⁸。

毛氏父子對於忠、孝、節、義等倫理觀的重視，也體現在毛本《三國演義》中。毛本中對於忠君之舉予以極高的評價。對於吉平之死，毛評曰：

立誓以殺曹操，是其忠也；至死不招董承，是其義也。被禍最慘，性骨最烈，不意醫生中乃有此人。¹⁵⁹

雖然毛氏父子認同的正統是蜀漢，但對於孫權與周泰的君臣關係，毛評仍給予正面的肯定：

¹⁵⁶詳見曾文男：〈毛宗崗評改《三國演義》研究〉（嘉義：南華大學文學系碩士學位論文，2011年），頁19、20。

¹⁵⁷詳見王璦玲：〈「為孝子、義夫、貞婦、淑女別開生面」——論毛聲山父子《琵琶記》評點之倫理意識與批評視域〉，《中國文哲研究集刊》第二十八期（2006年3月），頁5-8。

¹⁵⁸王璦玲認為，《琵琶記》鋪陳的道德困境，主要是以「孝之實踐」的難處，作為整部書設計構思之著眼。《琵琶記》的道德困境來自於道德期待，而這樣的道德期待，作者、觀眾、讀者，與劇中人是一致的。《琵琶記》在結局部分，用了一個大致還算符合觀眾一時需求的「形式」套式，將它以「喜」收攝。然而這部「為功名相誤了父母」的戲，雖以大團圓結尾，卻絲毫掩蓋不了全劇的傷感氣氛。毛聲山在開場批語中用極簡練的語言，概括了全劇在人、情、事、境等方面的悲劇性意味。《琵琶記》的悲劇性，突出地表明悲劇性的實質，在於作品所要凸顯的核心價值的破碎，或失落；這種不能周全，來自生命際遇的不可預知與不可掌握。對於這種運命的無常，中國傳統戲劇常是以含蓄深沉的內在悲鬱為過程，而最後以一種情理上可以接受的結局方式加以宣洩。詳見王璦玲：〈「為孝子、義夫、貞婦、淑女別開生面」——論毛聲山父子《琵琶記》評點之倫理意識與批評視域〉，《中國文哲研究集刊》第二十八期，頁9-38。

¹⁵⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十三回，頁182。

臣之感君有流涕縱橫者矣，君之感臣亦涕泗縱橫，君臣相得，莫過于此矣。¹⁶⁰

毛評對於小說中擁立漢朝或蜀漢政權的人，大多予以正面的肯定，認為此乃忠君之舉；而毛評對於忠君之舉亦不流於狹隘，只要為人臣者擁護的是有德之人，毛評都不吝於讚譽之辭：

或曰：楊阜之助操以算馬超，與陳登之助操以算呂布，將毋同乎？予曰：不同。馬超孝子也，呂布無父之人也。且登之助操，在許田射鹿之前，爾時衣詔未發也，董貴人未死也。魏公未稱，九錫未加，操之逆未露，而操之惡未彰，則其挾天子以令諸侯者，陳登信而助之無怪也。至于阜，而衣帶詔發矣，董貴人死矣，魏公已稱，九錫已加矣。操為國賊，而助國賊者亦賊，楊阜其何說之辭？¹⁶¹

由於楊、陳二人助操的時機不同，故毛評對二人的評價亦有所不同。前者助操時曹操已經暴露了國賊身份，而後者助操時，曹操的一切不義之舉都還未進行。因此，後者助操是忠義之舉，他的助曹並不因為曹操後來的叛國就被打上助紂為虐的標籤。毛宗崗對「忠」的評價之高，讓他對忠臣的態度也相應地寬容¹⁶²。

關於小說中的「孝」，毛評亦給予正面回應，如孫權之孝：

權母謂權曰：“吾死之后，汝事吾妹如事我。”然則母死之前，權以母姨為庶母；母死之后，權即以母姨為繼母矣。以母姨為庶母，與尋常之庶母不同；以母姨為繼母，與尋常之繼母不同：權即欲不盡孝而不可得矣。雖然，不獨孫權宜然也。凡繼母之與前母，亦姊妹行也；即庶母之與嫡母，亦姊妹行也。豈必母姨而后為母之姊妹，豈必事母之姊妹而后盡孝哉？¹⁶³

此處不僅僅強調了對於親生母親的孝，毛評也指出了對於庶母之孝的重要性。《三國演義》第 119 回卷首總評亦針對北地王劉諶之死展開其對於孝的理解：

¹⁶⁰〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十八回，頁 540。

¹⁶¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十四回，頁 504。

¹⁶²詳見陳薇：〈試探毛宗崗《三國演義》評點的悲劇意識〉（上海：華東師範大學中國語言文學系碩士學位論文，2008 年），頁 20。

¹⁶³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十八回，頁 297。

武侯有子又有孫，而武侯不死；先主雖無子，有孫可以當子，而先主亦不死。使蜀之后主而以北地王為之，則吳可吞魏可滅，而漢亦安得遂亡哉？雖然，綿竹之戰，臣死於君，識武侯之家教；成都之失，子死于父，見昭烈之遺風。¹⁶⁴

毛評曰「先主雖無子」，又在夾評中強調「昭烈無兒，後主卻有子」，顯然是意指後主的無能與投降一事。關於劉諶夫婦之死，毛評不僅僅指出了其夫婦之道，亦指出了劉諶的孝與諸葛亮的家教之嚴，更強調了忠。換言之，劉諶之死不僅僅在於展現了劉諶作為劉備之孫、劉禪之子的孝，亦充分體現了他的忠君之舉和他對於蜀漢政權的認同。

對於《三國演義》中的節婦，毛評亦是讚譽有加。以糜夫人之死為例：

徐氏以不死報夫仇，糜氏以一死全夫嗣：皆賢妻也。吳夫人臨死，托壯子於良臣；糜夫人臨死，托幼子於猛將：皆賢母也。然死更難於不死；臨難之托子，更難於平時之托子：則糜夫人之賢，又在東吳兩婦之上。¹⁶⁵

糜夫人為免於拖累趙雲，堅決讓趙雲帶著阿斗離開，而自己卻選擇了投井而死。對此，毛評不斷以「好夫人」、「奇婦人」對糜夫人讚譽有加。毛評的觀點是，糜夫人長阪坡之托與劉備白帝城之托無異，而臨難之托比平時之托更難，毛評將糜夫人冒死託付阿斗的勇氣與趙雲冒死保護阿斗的勇猛相比對，指出這兩種勇氣都是不惜以死保護阿斗的精神。此外，毛評亦指出了阿斗非糜夫人親生，但糜夫人卻視如己出，其賢妻良母形象更加鮮明。

毛評本《三國演義》在第八十四回中也交代了孫夫人之死。孫夫人誤以為劉備死於戰場，因而投江致死。夾評寫道：

當夫人怒叱吳兵之時，何其壯也。及觀其攜阿斗而歸，疑其志不如前。今觀其哭先主而死，則其烈不減於昔矣。

毛評在此處對比了孫夫人怒叱吳軍以及她帶阿斗回東吳之事，突出了孫夫人因劉備而死的節烈。對於節婦烈女，毛評點出「婦人無節，即謂之不才」¹⁶⁶，此論亦彰顯了毛評本中有關「節」的看法¹⁶⁷。

¹⁶⁴ [明]羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十八回，頁920。

¹⁶⁵ [明]羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第四十一回，頁321。

¹⁶⁶ [明]羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十八回，頁920。

至於「義」，《三國演義》中有所謂君臣之義、兄弟之義、朋友之義、男女之義等。關羽在土山對張遼提出「三事之約」時，毛評點出了其君臣之義、男女之義、兄弟之義，並認為「第三事即在第一事中」¹⁶⁸。換言之，兄弟之義應包含在君臣之義中。毛評亦在第七十九回卷首總評比較了劉關張三人與曹氏兄弟的兄弟情誼：

劉、曹之相形，何厚薄之懸殊乎！玄德以異姓之兄，而痛悼其弟之亡；曹丕以同胞之兄，而急欲其弟之死。一則痛義弟之死，而不顧其養子之恩；一則欲親弟之亡，而不顧其生母之愛。君子于此，有天倫之感焉。¹⁶⁹

毛評指出了曹丕對其弟反不如劉備對關羽、張飛，以異性兄弟的情誼反襯了曹丕對親兄弟的殘忍，突顯了毛氏父子對於「義」的重視。類似的評論亦見於第六十二回卷首總評：

觀于張肅、張松，而有慨於兄弟之間也。一則賣主求榮，而不告其兄；一則懼禍及己，而不顧其弟。在同胞之兄弟且然，而況備與璋之以同宗通譜者耶？¹⁷⁰

此處不僅感慨張肅、張松的兄弟情薄，甚至暗指劉備起兵攻打同宗劉璋之舉。

毛評本中雖然有許多關於忠孝節義的描寫，但毛評對於一些虛情假意¹⁷¹的行為亦是予以批判：

觀孫權之使魯肅弔喪，而嘆今日之人情，大抵如斯矣。前之弔劉表，非為劉表而弔也，為劉備而弔也；后之弔劉琦，又非為劉備而弔也，為荊州而弔也。弔本為死，乃以為生；弔本為人，乃以為我。弔之而無益于我，則雖當弔而不弔焉；弔之而有

¹⁶⁷陳薇指出，毛宗崗對於儒家綱常的信奉有時候已經到了「癡」的程度，甚至有點一板一眼，缺乏對人性的拷問。筆者以為，這點有待商榷。毛氏對於儒家綱常的堅持雖然很明顯，但毛氏卻在經常在一些細節上指出一些虛情假意的行為，並予以批判。由此觀之，以「癡」來形容毛氏的點評似乎有欠公允。詳見陳薇：〈試探毛宗崗《三國演義》評點的悲劇意識〉，頁 14-18。

¹⁶⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十五回，頁 190。

¹⁶⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十九回，頁 617。

¹⁷⁰〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十二回，頁 488。

¹⁷¹曾文男指出，毛氏父子在評點中經常針對小說人物的一些裝腔作勢或虛情假意之舉，予以批判。從這些評點中可以看出，毛氏父子對於晚明文人的某些裝腔作勢之舉、甚至是一些假隱士的行為持否定的態度。詳見曾文男：〈毛宗崗評改《三國演義》研究〉，頁 90-93。

益于我，則雖不必弔而亦弔焉。豈獨東吳為然哉？又豈獨弔喪為然哉？凡近世之紛紛往來，皆當作東吳弔喪觀。¹⁷²

對於東吳藉弔喪之名，行探聽之實的行為，毛氏父子以「弔喪觀」稱之，指出時人之人情亦不乏這種虛情假意之舉。即使是在小說中以仁義著稱的劉備，毛評亦毫不避諱地指出其行為上的曖昧之舉：

或問先主令孔明自取之，為真話乎，為假語乎？曰：以為真，則是真；以為假，則亦假也。欲使孔明為曹丕之所為，則其義之所必不敢出，必不忍出者也。知其必不敢，必不忍，而故令之聞此言，則其輔太子之心愈不得不切矣。且使太子聞此言，則其聽孔明，敬孔明之意愈不得不肅矣。陶謙之讓徐州，全是真不是假；劉表之讓荊州，半是假半是真。與先主之遺命，皆不可同年而語。¹⁷³

雖然毛評對於劉備托孤之舉含糊其辭，對其真假不予正面評價，然而對於劉表讓荊州之事，毛評便直言「半是假半是真」。另外，毛評本雖然強化了「擁劉反曹」的思想，但對於曹操的真性情，毛評亦予以肯定：

更說出「寧使我負人，休教人負我」之語，讀書者至此，無不詬之、詈之，爭欲殺之矣。不知此猶孟德之過人處也。試問天下人，誰不有此心者，誰復能開此口乎？至于講道學諸公，且反其語曰：「寧使人負我，休教我負人。」非不說得好聽，然察其行事，卻是步步私學孟德二語者。則孟德猶不失為心口如一之小人；而此曹之口是心非，而不如孟德之直捷痛快也。吾故曰：此猶孟德之過人處也。¹⁷⁴

毛氏父子在家學的影響下，都非常重視忠、孝、節、義等倫理觀念。毛評《琵琶記》強調的是「為人夫」和「為孝子」，而《三國演義》則在強調忠君與兄弟之義外，亦特別注重其他倫理觀念如孝道和女子的節烈觀念。然而，這並不表示毛評本是盲目地推崇忠孝節義等倫理價值觀的，對於一些虛情假意之舉，毛氏父子亦予以批判。

¹⁷²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第五十四回，頁422。

¹⁷³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十五回，頁663。

¹⁷⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第四回，頁24、25。

第三節、死亡觀的辯證與融攝

毛評的死亡觀是本論文的核心關懷，《三國演義》中的死亡涉及了多種倫常抉擇，如：忠、孝、節、義等倫理觀，此外亦涉及小說的正統觀。如前所述，毛評本《三國演義》強化了「擁劉反曹」的傾向，亦在毛聲山、毛宗崗對於倫理觀的重視下，非常強調忠、孝、節、義等觀念，此處將以《三國演義》的死亡書寫為例，進行考察。

對於那些選擇以死效忠漢室江山之人，毛評給予了高度讚賞。以吉平之死為例，曹操強迫吉平招供，吉平為免熬不過曹操的酷刑，選擇了撞階而死。毛評讚之曰：

立誓以殺曹操，是其忠也；至死不招董承，是其義也。被禍最慘，性骨最烈，不意醫生中乃有此人。¹⁷⁵

對於吉平之死，毛評多次以「良醫」、「硬漢」、「人心所存，即天理也」¹⁷⁶等詞句對吉平予以高度的讚賞。毛評以「忠義」與硬漢稱讚吉平，將他與華佗並列，突顯了對他的讚美。

諸葛亮在毛評本《三國演義》中的形象，除了智，亦有忠。對於諸葛亮之死，毛評寫道：

曹操、司馬懿之為相，與諸葛武侯之為相，其總攬朝政相似也，其獨握兵權相似也，其神機妙算為眾推服，又相似也。而或則篡，而或則忠者，一則有私，一則無私；一則為子孫計，一則不為子孫計故也。操之臨終，必囑曹丕；懿之臨終，必囑師、昭。而武侯不然。其行丞相事，則托之蔣琬、費禕矣；其行大將軍事，則付之姜維矣。¹⁷⁷

毛評將諸葛亮、曹操、司馬懿相對比，以曹操、司馬懿的有私映襯出諸葛亮的無私，彰顯了諸葛亮的忠君形象。毛評甚至認為諸葛亮比管仲、樂毅、姜子牙、周公旦等人有過之而無不及，原因在於諸葛亮不僅僅有智，而且還有無私付出的忠。對於忠君，毛評大多持以

¹⁷⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十三回，頁182。

¹⁷⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十三回，頁174-182。

¹⁷⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百四回，頁820。

正面的態度，尤其是蜀漢陣營之人，如諸葛瞻自刎而死時毛評讚之曰「死忠」¹⁷⁸，第一百一十七回卷首毛評寫道：

諸葛瞻父子受命於大事既去之後，而能以一死報社稷。君子曰：武侯於是乎不死。蓋戰死綿竹之心，亦秋風五丈原之心也。使當日甘心降魏以圖苟全，則於「鞠躬盡瘁，死而後已」之家訓，不其有愧乎？故瞻、尚亡則武侯存。

毛評高度讚揚了諸葛瞻的忠君，更在劉諶之死時指出「武侯有子又有孫，而武侯不死；先主雖無子，有孫可以當子，而先主亦不死」，將諸葛亮之子與劉備之子對比，以劉備的「無子」襯托了諸葛亮的「有子」，足見毛評本對於忠孝節義觀的重視。

同樣是以死完成生命的價值，毛評對於審配、龐德、荀彧之死卻展示了其不同的看法。以審配之死為例，毛評並未正面稱讚審配，僅以「與張遼答濮陽之火語氣相似」寥寥數語委婉地表達了對於審配之死的認同¹⁷⁹，且針對其字「正南」¹⁸⁰與他決定北跪而死一事表示可笑。

至於龐德之死，關羽水淹七軍威震華夏，生擒了龐德，龐德誓死不降，然而毛評卻無一語稱讚龐德的視死如歸，反以「不肯跪關公，獨肯跪曹操，殊無足取」¹⁸¹強烈地批判了龐德。毛評批判了龐德只肯敬曹操而不肯敬關羽，甚至認定龐德不投降是因為妻子還在曹操手上。對於蔡邕為董卓而死，毛評以士為知己者死評之，認為「在他人固為桀、紂，在此人則堯、舜也」¹⁸²，但龐德為曹操而死，毛評卻毫無肯定之語，這不僅僅是因為龐德之死乃為其效忠曹操所致，更因龐德不尊重情義如山的關羽。

由此可見，毛評本《三國演義》並非一味地讚賞以死明志的倫常抉擇，而是有條件地看待這樣的倫常抉擇。毛評本《三國演義》中的死亡，有自我完成之死，也有成全他人之死，前者如審配之死、蔡邕之死、龐德之死；吉平之死則不僅僅是自我完成，亦為了免於逼供而陷他人於不義，是所謂成全他人。然而，無論是自我完成，抑或是成全他人，毛評

¹⁷⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十七回，頁919。

¹⁷⁹毛評本《三國演義》第十九回中，陳宮、呂布、張遼等人被擒，陳宮和張遼選擇了視死如歸的態度，而呂布的貪生怕死形象則躍然紙上。對於張遼的態度，毛評以「所謂『死則死耳，何懼之有』」讚之。詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十九回，頁149。

¹⁸⁰毛評寫道：「審正南緣何正北而死？一笑。」詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十二回，頁255。

¹⁸¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十四回，頁587。

¹⁸²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第九回，頁60。

讚賞的死亡亦與「擇主」不無關係。以關羽之死為例，小說交代了赤兔馬不食草料而死，毛評寫道：「此馬不為呂布死，而為關公死，死得其所矣，馬亦能擇主乎？」¹⁸³此處點出了小說中相當強調的「擇主」。毛氏以漢為正統，他所認同的「主」是漢朝帝王，或以漢室宗親自居的劉備，因此只要是為漢朝或劉備而死的人，毛評都予以讚賞；反之，對於那些為曹操而死的人，毛氏大多不予以認同。由此觀之，毛評本《三國演義》的死亡觀亦與毛評「擁劉反曹」的正統觀不無關係¹⁸⁴。

毛氏對於荀彧之死的看法亦涉及了「擇主」和正統觀的問題。第六十一回中，荀彧進諫勸阻曹操受魏公之位與加九錫，曹操怒而賜毒，荀彧會意而服毒致死，然而毛氏卻絲毫沒有讚賞之辭：

荀彧向為曹操心腹，今日忽然作此等語，是教曹操以淡也。董昭淡而不淡，荀彧不淡而假淡，可發一笑。¹⁸⁵

荀彧之死，或以殺身成仁美之者，非也。初之勸操取兗州，則比之於高、光；繼之勸操戰官渡，則比之於楚、漢。凡其設策定計，無非助操僭逆之謀。杜牧譏其教盜穴墻發柩者，誠為至論矣。既以盜賊之事教之，后乃忽以君子之論諫之，何其前后之相謬耶？蓋彧之失在從操之初，而欲蓋之以晚節，毋乃為識者所笑？¹⁸⁶

毛氏認為荀彧一直是為曹操出謀劃策的人，因此突然轉而發君子之言，要曹操匡扶漢室，是虛偽的表現。毛評本《三國演義》強化了小說中「擁劉反曹」的傾向，因此縱使荀彧和龐德選擇了以死明志，仍然無法得到像陳宮、吉平等人一樣的評價。

毛評本《三國演義》中這些人物選擇了以死明志，用生命的終結體現了其生命的價值，然而並非每位以死明志的人物都能得到毛評的讚賞。毛氏將忠孝節義觀卻與其強調的正統觀並舉，在正統觀念的影響下，龐德雖然以死明志，但由於他是曹魏陣營的人，更因

¹⁸³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十七回，頁606。

¹⁸⁴對此，陳思齊在其文章中指出了「擁劉反曹」與死亡觀的關係，他在文中從人物死亡描寫的角度來看《三國演義》的著述意識，他以死亡類型區分，認為小說人物之死無論是戰場上戰死、病死、自殺、護漢而死、戰敗被俘而死、護主而死等，都與毛宗崗的著述意識有關，小說中的死亡都與「擁劉反曹」的正統觀念及宣揚忠義思想密切相關。詳見陳思齊：〈析論《三國演義》的著述意識——從人物死亡描寫的角度〉，《東海大學圖書館館訊》，新58期，頁34-49。

¹⁸⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十一回，頁484。

¹⁸⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十一回，頁480。

龐德對關羽的無禮，因此毛氏並不予以認同。因此，那些為曹操而死的人與貪生怕死之徒都受到了毛評的批判¹⁸⁷。

除了這些文臣武將的忠主不屈外，劉諶之死不僅體現了忠君，亦體現了孝道。如上節所述，劉諶之死體現了他的忠君之舉及其對於蜀漢政權的認同，也展現了劉諶作為劉備之孫、劉禪之子的孝行。至於其妻崔夫人，她眼見丈夫劉諶想要以死明志，她毫不猶豫地選擇了觸柱而死。對此，毛評讚之曰「馬邈夫婦是有婦無夫，劉諶夫婦是有夫有婦。」¹⁸⁸此外，徐母亦是小說中節烈婦女的典範，她眼見徐庶因為自己而轉投曹操，選擇以死明志，毛評讚之曰：

徐庶之母與王陵之母，皆賢母也。陵母之死，恐其子之歸楚；庶母之死，怒其子之歸曹。然庶母不死於曹操召見之初，而死於徐庶既歸之日，或恨其死之晚矣。予曰：不然。曹操非項羽比也，羽直而操詐。庶母即欲先死以絕庶之望，而奸詭如操，何難秘之而不使庶知，又何難於母死后假作母書以招庶乎？此不得為庶母咎也。¹⁸⁹

毛評高度評價徐母，甚至將她與王陵母對比，並指出曹操之奸與項羽之直的對比，因此徐母選擇在與徐庶見面之後而死，這亦突顯了徐母的智慧，徐母之死表彰了她的節烈形象，亦突顯了她教育兒子明辨是非的母親形象。

《三國演義》中描寫了不少節烈婦女，這些節烈婦女或為夫死、或為子亡，而這些死亡的背後大多與小說中的忠君與正統觀念有關。這些婦女的死亡，既是自我完成，也是成全他人。婦女對貞節觀的信守，來自於其心靈對身份的認同、愛的需要、道德榮譽的崇高

¹⁸⁷有關《三國演義》死亡書寫的倫常抉擇，劉玲娜指出義是《三國演義》塑造和評價人物的標準，有勇力而無忠義者如呂布，則不會為《三國演義》作者所推崇。詳見劉玲娜：〈尚力與尚義——《三國演義》死亡描寫的聚焦點〉，《西華師範大學學報》（哲學社會科學版）第2期（2008年），頁23。另外，陳思齊指出了毛宗崗評點對完善作者著述意識最大的貢獻，就是在於強化了尊劉抑曹的正統觀念及宣揚忠義思想。詳見陳思齊：〈析論《三國演義》的著述意識——從人物死亡描寫的角度〉，《東海大學圖書館館訊》，新58期（2006年7月），頁49-55。王春華也指出《三國演義》在人物的人格價值取向上是恪守以忠義為核心的倫理道德規範。反之，對那些貪生怕死、喪失氣節的人，作者則予以否定，如于禁。詳見王春華：〈淺談《三國演義》死亡敘事〉，《德州學院學報》第25卷第3期（2009年6月），頁23、24。

¹⁸⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十八回，頁922。

¹⁸⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十七回，頁287。

感，她們以此追求自我價值的認定，絕大多數的婦女心中還是一種因應在「自我」與「他人」的關係上成立的¹⁹⁰。

至於《三國演義》的兄弟之義，應是以劉關張三人之間的情誼為表率。三人從互不相識到結義兄弟，進而成為君臣，其中既有兄弟之義，也有朋友之義，更有君臣之義。然而，以關羽之死為轉捩點，張飛和劉備相繼過世，張飛被殺害，劉備失去理智向東吳開戰，兩人之死皆與關羽之死不無關係。對於張飛之死，毛評指出：

翼德之不欲先伐魏，而請先伐吳者，非但知兄弟而知君臣之義也。觀其古城之役，誤疑關公之降操，而欲拒關公，豈非君臣之義重而兄弟之情輕乎？其伐吳之意，以為魏固漢賊，而吳之黨魏亦為漢賊，從來除殘去暴者，必先翦其黨。如殷將伐桀而先伐韋、伐顧、伐昆吾，周將伐紂而先伐崇、伐密是也。蓋不獨為兄弟起見，而伐吳在所當先；即為君臣起見，而伐吳亦在所當先耳。¹⁹¹

毛氏將吳視為魏的黨羽，將張飛伐吳認定為知兄弟之義，亦知君臣之義。由此觀之，毛氏始終是以君臣之義為優先，兄弟之義為次。張飛死後，劉備在肩負兩個結義兄弟的殺身之仇下，更不得不對吳國開戰。對此，毛評寫道：「為一己之私恩而釋曹操，人不以此病關公；則為三人之義而討孫權，豈得以此訾先主！」¹⁹²此處的三人之義，應是涵蓋了君臣之義、兄弟之義、朋友之義於其中。

毛氏的死亡觀與小說的正統觀和忠、孝、節、義等倫常抉擇有關。對於小說人物的死亡，毛評多以倫常抉擇為評斷標準，然而在這些倫常抉擇之外，「擁劉反曹」的正統觀亦是影響毛評死亡觀的重要因素。毛氏以倫常抉擇為褒貶的準繩，而正統觀則是這些倫常抉擇之所以為毛氏認可的考量因素；然而正是因為劉備的以民為本與劉關張三人之間的忠義觀，毛氏父子才以蜀漢為正統，因而強化了小說中的「擁劉反曹」傾向。簡而言之，小說中「擁劉反曹」的正統觀與忠、孝、節、義等倫常抉擇互為表裡，影響了毛評本《三國演義》死亡觀。

雖然毛氏的死亡觀受到了忠孝節義觀念的影響，然而這並不表示毛氏對於忠孝節義觀的恪守是迂腐的。小說讚賞那些以死明志的人物，對貪生怕死之徒則予以批判，如呂布、于禁等人。但小說對於「投降」這一行為的態度是極為寬泛的。張遼、嚴顏等人便是這樣的例子。相對於呂布的貪生怕死，陳宮和張遼在曹操面前則是毫無懼色，對於死亡大義凜

¹⁹⁰詳見溫毓詩：〈中國「貞節觀」文化對婦女的影響兼論心理特質探討〉，《華梵人文學報》第六期（2006年1月），頁44。

¹⁹¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十一回，頁631。

¹⁹²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十一回，頁631。

然。然而，曹操卻親自為張遼解開繩子，張遼感動於曹操的厚待，於是歸降。另外，茲以張飛義釋嚴顏一事為例：

張飛坐於廳上，嚴顏不肯跪下。飛怒目咬牙大叱曰：「大將到此，為何不降，而敢拒敵？」嚴顏全無懼色，回叱飛曰：「汝等無義，侵我州郡！但有斷頭將軍！無降將軍！」飛大怒，喝左右斬來。嚴顏喝曰：「賊匹夫！要砍便砍，何怒也？」張飛見嚴顏聲音雄壯，面不改色，乃回嗔作喜，下階喝退左右，親解其縛，取衣衣之，扶在正中高坐，低頭便拜曰：「適來言語冒瀆，幸勿見責。吾素知老將軍乃豪杰之士也。」嚴顏感其恩義，乃降。¹⁹³

張飛本來要斬嚴顏，但他見嚴顏毫無懼色，因此便為嚴顏解開繩子，嚴顏感於張飛的厚待，因此投降。《三國演義》中描寫了很多人的死亡，陳宮、張遼、嚴顏在死亡面前都毫無懼色，選擇以死明志，然而張遼和嚴顏受到了曹操和張飛的厚待，因此選擇投降。對於人面對死亡的態度以及其抉擇，毛氏指出：「可見人雖不死，不可以畏死，雖不必不生，不可以貪生。」¹⁹⁴換言之，毛氏的死亡觀雖然是以其忠孝節義觀為依據，但卻有其靈活性。

無論如何，毛氏是有靈活性、懂得變通地看待死亡，而對於那些以死明志或突顯生命價值的死亡，毛氏並不吝於讚譽之辭。那些自我完成，抑或是成全他人的人，無論是文臣武將、帝王將相還是老幼婦孺，只要是符合了毛評「擁劉反曹」的正統觀與倫常判準的人，他們的死都或多或少受到了毛氏的讚賞。所謂的成全他人，指的是這些人的死亡對於他人是有利的，抑或是使得他人能夠完成生命中非常重要的事情，如徐母之死是為了讓徐庶可以心無旁騖地繼續輔佐劉備，吉平之死是為免於供出其他企圖刺殺曹操的人。自我完成，則是從死亡中尋求比其生存於世更具有價值的東西。人如果連生命都可以棄之不顧，則表示了他認定死亡比生命的延續更具有意義，畢竟生命是無法重來的。死亡所帶給人們的恐懼，其中一個重要的理由是，生命與時間的終止。而要克服這樣的恐懼，則須尋求生命與時間的綿延不絕，也就是「不朽」。而「不朽」的追求，有時卻未必是對「生」的留戀，甚至是要拋棄「生命」才能得到真實的「不朽」。¹⁹⁵毛評本《三國演義》中那些自我完成，或是那些以死明志的人，在很大程度上也是在追求這樣的「不朽」而選擇死亡的。

¹⁹³ [明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十三回，頁502。

¹⁹⁴ [明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十一回，頁496。

¹⁹⁵ 詳見王健文：〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《成大歷史學報》第22期（1996年12月），頁197。

成全他人者寧可選擇死亡也不願意苟活，他們期許死亡能為之實現一些目的或願望，因此他們選擇了死亡；自我完成者選擇死亡則是因為生命的延續無法帶給他們更多的可能，因此他們希望藉由死亡得以實現更多的可能。如前所述，無論是自我完成，抑或是成全他人，都是所謂以死明志的人，他們都將生死視為一體，通過死亡追求生命的價值。如果「生」「死」都作「過程」看，那麼，「生」「死」原本為「同一」的過程，在這個意義上，選擇何種「生」，也就是選擇何種「死」，而選擇何種「死」，也反過頭來彰顯何種「生」的價值。死不是生之結果，而是生的原因¹⁹⁶。毛評本《三國演義》中的死亡書寫，體現的就是這種以死彰顯生之價值的死亡觀。



¹⁹⁶廖棟樑：〈向死而生：論屈原的死亡與不朽〉，《先秦兩漢學術》第5期（2006年3月），頁64。

第三章、毛評本《三國演義》群己視域下的死亡書寫

毛評本《三國演義》中有不少涉及朋友之交的描寫，如劉、關、張三人的「桃園結義」、孫策與周瑜之交、張遼與關羽之交等。由時代背景觀之，小說中的這些朋友之交與晚明時期的群己觀遙相呼應，而晚明文人中又以泰州學派對群己觀尤為重視，故此章擬由晚明泰州學派的群己觀切入，探析小說中群己觀與死亡書寫的關係。

第一節、明清群己觀之展演與意義

一、王艮的「身」/「家」模式

明代儒學發展到了王艮之時，展現了與過去不太一樣的風貌。他雖師承王陽明，其開創的泰州學派之學說卻被黃宗義認為是「蒲輪轍環意見」¹⁹⁷，即不符合儒家思想或離經叛道之見。王艮（1483-1541），字汝止，號心齋，他身處的明代中期社會在經濟、政治、文化各方面皆處於轉型時期，由於經濟的活絡發展，帶動了商業繁盛與市鎮興起，而生計形態的變化與人口流動，相對也帶來了新的社會問題¹⁹⁸。

明代是一個君王任喜怒，好生殺，對大臣動輒捶撻鞭打、坐監軟禁、發配屯田工役，稍有差池則遭誅戮的恐怖氛圍¹⁹⁹，晚明時期更是一派君王昏庸、宦官弄權、朝綱混亂、黨爭激烈、文字獄盛行的衰敗氣象，無辜的讀書人往往成為權力傾軋的犧牲者²⁰⁰。相關文字記載如下：

陛下無幾時不變之法，無一日無過之人。出吏部者，無賢否之分；入刑部者，無枉直之判。²⁰¹

明祖懲元季縱弛，特用重典馭下，稍有觸犯，刀鋸隨之。時京官每旦入朝，必與妻子訣，及暮無事，則相慶以為又活一日。法令如此，故人皆重足而立，不敢縱肆，蓋亦整頓一代之作用也。²⁰²

身為士大夫，俄加諸膝，俄墜諸淵，習於訶斥，歷於桎梏，褫衣以受隸校之凌踐，

¹⁹⁷ [清]黃宗義；沈芝盈點校：《泰州學案（一）·處士王心齋先生艮》，《明儒學案》下冊（北京：中華書局，2008年），卷三十二，頁711。

¹⁹⁸ 詳見張璉：〈從《心齋王先生全集》論王艮的新人倫觀〉，收於中國明代研究學會主編：《明人文集與明代研究》（臺北：明代學會，2001年），頁220。

¹⁹⁹ 詳見劉紹鈴：〈貞節與暴力：明代士人與婦女貞節觀之精神側面〉，頁85。

²⁰⁰ 詳見姚文放：《泰州學派美學思想史》（北京：社會科學文獻出版社，2008年），頁36、37。

²⁰¹ [清]趙翼：《廿二史劄記》下冊（上海：上海古籍出版社，2011年），卷三十二，頁664。

²⁰² 趙翼：《廿二史劄記》下冊，卷三十二，頁668。

既使之隱忍而幸於得生。²⁰³

東廠、西廠緝事人四出，道路惶懼，瑾復立內行廠，尤酷烈，中人以微法，無得全者。²⁰⁴

王陽明因上疏援救戴銑而觸怒宦官劉瑾，抑或是方孝孺被誅連十族的慘案，李贄嘗謂「一殺孝儒，則後來讀書者遂無種也，無種則忠義人材豈復生乎？」²⁰⁵明代的政治迫害達到了頂峰，因此形成了一股講學之風²⁰⁶，而王艮更首開布衣講學之風，終生隨處講學，在各地從事「布衣倡道」的教育事業²⁰⁷。

王艮在「安身論」的基礎之上，重新制定了傳統的人倫秩序，把上下尊卑的原始架構化約為縱向的「孝弟」關係與橫向的「師友」關係²⁰⁸。王艮以「尊身」思想為根本，認為「孝弟」並非盲從於父兄長輩的想法，而要在必要時指出父兄長輩的過錯，分辨善惡。若因父兄是長輩而不敢指出其過錯，反而是陷之於不義。

父兄所為，不可不識；父兄所命，不可不擇。所為若是，終身踐跡；所為未是，不可姑息。所命若善，盡心竭力；所命未善，反復思繹。敷陳義理，譬喻端的。陷之不義，於心何憚？父兄之愆，子弟之責。²⁰⁹

王艮之父性喜嬉遊、留戀美色，導致家道中落，使心齋因家貧而輟學，這樣的成長背景影響了其「孝道」思想²¹⁰。無論如何，傳統五倫觀的上下尊卑並不見於王艮的「孝弟」觀念，而他對於「烹身割股」這樣的「孝弟」觀念亦持否定的態度。王艮指出：「若不先曉

²⁰³ [清]王夫之：《讀通鑑論》上冊（北京：中華書局，1975年），頁34。

²⁰⁴ [清]張廷玉等撰；楊家駱主編：《明史》（臺北：鼎文書局，1980年）卷340，列傳192，宦官1，頁7789。

²⁰⁵ [明]李贄；張建業主編；張建業，張嵐注：《續藏書注（一）》卷5，《李贄全集注》第九冊（北京：社會文獻科學出版社，2010年），頁211。

²⁰⁶ 黃芸指出，明代帝王一反宋代的優容政策，對士大夫缺乏信任，亦殊少尊重，相反卻任用宦官以制衡清流，正德、嘉靖年間，君臣間的緊張關係更達到一個高峰。王陽明少年得志，企圖整頓朝綱，因而得罪宦官劉瑾，被廷杖四十，幾死。這個經歷令他的「得君」之夢破滅，因而不得不另闢蹊徑，將視野從朝廷轉向民間，將儒者的角色定位由「帝王師」轉變為「萬民師」。因此，私人講學是陽明學說的主要傳播方式。詳見黃芸：〈《交友論》的接受基礎及與陽明學友道觀念的比較〉，收於陳聲柏主編：《宗教對話與和諧社會》第三輯（北京：宗教文化出版社，2012年），頁179-183。

²⁰⁷ 詳見黃文樹：〈泰州學派人物的特徵〉，《鵝湖學誌》第20期（1998年6月），頁136。

²⁰⁸ 詳見張璉：〈偕我同志——論晚明知識份子自覺意識中的群己觀〉，頁173。

²⁰⁹ [明]王艮：《王心齋全集·雜著》（臺北：廣文書局，1987年），頁92。

²¹⁰ 詳見楊欣樺：〈王心齋思想之形成及其發展〉（桃園：國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2005年），頁72。

得個安身，則止於孝者，烹身割股有之矣；止於敬者，飢死結纓有之矣。」²¹¹他認為這樣的作法沒有其必要性，在「保身」觀念的基礎上他還將孔子認同的「殷之三仁」以優劣排序：

微子之去，知幾保身，上也。箕子之為奴，庶幾免死，故次之。比干執死諫以自決，故又次之。孔子以其心皆無私，故同謂之仁，而優劣則於記者次序見之矣。²¹²

王艮以「安身」為本，強調了個人生命的重要性，沒有了個體，亦無以構成群體；以「孝弟」為本，建立了基本的人倫架構，確立了「家」的和諧；由「家」的和諧，進而延伸到整個社會的和諧與政治秩序的確立，這才是王艮提出「安身論」或「孝弟」思想的目的。

今聞主上有純孝之心，斯有純孝之行，何不陳一言為盡孝道而安天下之心，使人人君子，比屋可封？²¹³

孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通，故上焉者老吾老以及人之老，治天下可運之掌上。²¹⁴

以「身」為本，向外延伸即是「家」，「孝弟」則是個體「身」在最小社群「家」的基本倫序；以家為本，向外延伸即是「國」；以「國」為本，向外延伸即是「天下」，王艮提倡的「身」/「家」模式無有貴賤，人人皆以「孝弟」為道德準則，「孝弟」成了維繫整個社會極其重要的倫理秩序²¹⁵。

王艮以「孝弟」為核心，突破了傳統倫理觀念中的上下尊卑思想，對於個體與個體的人際關係上，他所強調的「師友」關係也是以平等為前提的，這使得朋友之論成為社會實踐的重要成分。王艮所提倡之平行、平等的「師友」關係，即所謂「塗之人皆明師也」²¹⁶，他突破了傳統的五倫觀念，從更廣的思維角度重新詮釋了「朋友」之倫，還將「經世

²¹¹ [明]王艮：《王心齋全集·語錄下》（臺北：廣文書局，1987年），頁78、79。

²¹² [明]王艮：《王心齋全集·語錄上》，頁56。

²¹³ [明]王艮：《王心齋全集·尺牘》，頁135。

²¹⁴ [明]王艮：《王心齋全集·尺牘》，頁136。

²¹⁵ 詳見張璉：〈從《心齋王先生全集》論王艮的新人倫觀〉，收於中國明代研究學會主編：《明人文集與明代研究》，頁225、226。

²¹⁶ [明]王艮：《王心齋全集·語錄上》，頁46。

之業」與「朋友之義」連結起來，認為這才是建立社會秩序的根本²¹⁷。

學不足以為人師，皆苟道也。故必修身為本，然後師道立而善人多。如身在一家，必修身立本，以為一家之法，是為一家之師矣。身在一國，必修身立本，以為一國之法，是為一國之師矣。身在天下，必修身立本，以為天下之法，是為天下之師矣。故出必為帝者師，言必尊信吾尊身立本之學，足以起人君之敬信，來王者之取法，夫然後道可傳亦可行矣。²¹⁸

王艮重視人的反求諸己之心，他提出的「師友」關係強調的是人與人之間的相互平等，並無傳統中的尊卑觀念。他提倡從人與人之間的相互砥礪來改善自身的弊病，其所謂「一體相關」即是一種人我一體的救恤精神，而這又以「仁人君子，比屋可封」為最高目標²¹⁹。

在修身治行者反求諸身，果有矯俗好名之弊，迂闊驕矜之偏，自當修之治之。所謂非議嫌忌者，皆砥礪切磋之師矣。²²⁰

予幸辱諸友相愛，彼此切磋砥礪，相勉於仁，惟恐其不能遷善改過者，一體相關故也。²²¹

王艮提出的「身」/「家」模式與「師友」概念亦可以在《三國演義》中一窺端倪。《三國演義》中的「桃園結義」正是一種「朋友之義」的表現，另外是劉備與諸葛亮之間的師友關係：

玄德待孔明如師，食則同桌，寢則同榻，終日共論天下之。²²²

劉備與諸葛亮的關係幾乎可以看作是「桃園結義」的補充²²³。《三國演義》中除了「桃園

²¹⁷詳見張璠：〈從《心齋王先生全集》論王艮的新人倫觀〉，收於中國明代研究學會主編：《明人文集與明代研究》，頁 228-231。

²¹⁸〔明〕王艮：《王心齋全集·語錄下》，頁 89。

²¹⁹詳見張璠：〈從《心齋王先生全集》論王艮的新人倫觀〉，收於中國明代研究學會主編：《明人文集與明代研究》，頁 229。

²²⁰〔明〕王艮：《王心齋全集·尺牘》，頁 160。

²²¹〔明〕王艮：《王心齋全集·雜著》，頁 102。

²²²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十八回，頁 301。

結義」，劉備更曾經與公孫瓚和呂布以兄弟相稱，關羽亦曾義釋曹操。雖然《三國演義》中的某些兄弟之稱極具反諷意味，但小說中頻繁地出現結義兄弟，恰好反映了明代中晚期士人對於「朋友之義」的提倡。

二、何心隱與其「會」概念的提出

泰州學派另一個比較重要的代表人物是何心隱。何心隱（1517-1579），本名梁汝元，字柱乾，號夫山，是泰州學派三傳弟子。對於人與社會的關係，何心隱認為人是仁義的個體，他認為「親尊」是人人平等的，他企圖突破傳統五倫有漸次的社會架構，建立人與人之間皆為朋友的關係。何心隱認為，其餘四倫皆局限於狹隘的相對關係，惟有藉朋友的相交才能達於極至²²⁴。何心隱指出：

天地交曰泰，交盡於友也。友秉交也，道而學盡於友之交也。²²⁵

昆弟非不交也，交而比也，未可以擬天地之交也。能不驕而泰乎？夫婦也，父子也，君臣也，非不交也，或交而匹，或交而昵，或交而陵、而援。八口之天地也，百姓之天地也，非不交也，小乎其交者也。能不驕而泰乎？²²⁶

何心隱提出這些觀念，並非要打破人倫關係，而是要打破傳統觀念中的五倫框架，他理想中的社會關係，是朋友與朋友的關係，並且將朋友的關係擴充應用到其他四倫的關係中，以取代原有狹隘的人倫關係。何心隱也指出，若其他四倫能超越偏狹的人倫關係，則這些人倫關係也是值得肯定的²²⁷。

何心隱提出「會」的觀念，這是在個體與群體關係的基本架構上衍生而出的。他稱個體為「身」、群體為「家」，「會」則是「取象於家，以藏乎其身」；反之，「主會」則是「取象於身，以顯乎其家者也」²²⁸。

夫會，則取象於家，以藏乎其身；而相與以主會者，則取象於身，以顯乎其家者也。²²⁹

²²³ 浦安迪指出，劉備與諸葛亮的親密關係完全可以看作是第四位結拜兄弟。詳見〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）著；沈亨壽譯：《明代四大奇書》，頁418。

²²⁴ 詳見張璠：〈何心隱的社會思想論析〉，《史學集刊》第一期（1998年），頁26、27。

²²⁵ 〔明〕何心隱：《何心隱集·論友》（北京：中華書局，1960年），卷二，頁28。

²²⁶ 〔明〕何心隱：《何心隱集·論友》，卷二，頁28。

²²⁷ 詳見張璠：〈何心隱的社會思想論析〉，《史學集刊》第一期，頁27。

²²⁸ 詳見張璠：〈何心隱的社會思想論析〉，《史學集刊》第一期，頁28。

²²⁹ 〔明〕何心隱：《何心隱集·語會》，卷二，頁28。

換言之，「身」是「個體」的代稱，「家」是「會」的代稱，「身」與「家」是相對而非絕對的關係。何心隱藉由「身」、「家」的關係來闡釋個體與家、國、天下之間的相對關係。他認為，個體投身於「會」才能「藏身顯家」，他心中藏身顯家的最佳典範則是孔子²³⁰。

何心隱在王艮的基礎上，將其「身\家」延伸模式與「朋友」特質整合起來，發展兼具兩者精神的成人際理論。此人際理論有二空間關係，一為個體與個體間的「小空間」關係；一為具有延伸機制的「大空間」關係。「小空間」指的是君臣、父子、夫婦、兄弟等容易陷入相對關係的四倫；何心隱講求的是群己間不受傳統倫序束縛的「大空間」，彼此自由平等。何心隱的朋友論比王艮更具有顛覆性，將自古居於末席的朋友一倫提升至社群網絡中最重要的位置。²³¹

如前所述，以「身」為本向外延伸即是「家」，「孝弟」則是「身」在最小社群「家」的基本倫序；以家為本向外延伸即是「國」；以「國」為本向外延伸即「天下」，何心隱和王艮的群己觀雖然非常強調友倫觀念，然而他們始終沒有要打破傳統的五倫框架。王艮說「孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通，故上焉者老吾老以及人之老，治天下可運之掌上」，何心隱說「取象於家，以藏乎其身」，這些都表示他們的群己觀仍然是為政治而效勞，何心隱提倡的「會」就是要作為個體的「身」投入到群體的「家」當中奉獻自己的力量，這樣的論述顯然是以服務政治為最終目標。

三、李贄與利瑪竇的「交友論」

另一個較為重要的人物是李贄。李贄（1527-1602），原名林載贄，字宏甫，有卓吾、篤吾等號。李贄自己在著作中提及自己師承於王襞，他亦表示自己非常敬重王艮：

心齋之子東崖公，贄之師。東崖之學，實出自庭訓，然心齋先生在日，親遣之事龍于越東，與龍之友月泉老衲矣，所得更深邃也。東崖幼時，親見陽明。²³²

當時陽明先生門徒遍天下，獨有心齋為最英靈。心齋本一灶丁也，目不識一丁，聞人讀書，便自悟性，徑往江西見王都堂，欲與之辯質所悟。此尚以朋友往也，後自知其不如，乃從而卒業焉。故心齋亦得聞聖人之道，此其氣骨為何如者！²³³

²³⁰ 詳見張璉：〈何心隱的社會思想論析〉，《史學集刊》第一期，頁28、29。

²³¹ 詳見張璉：〈偕我同志——論晚明知識份子自覺意識中的群己觀〉，頁174、175。

²³² 〔明〕李贄；張建業主編；張建業，張嵐注：《續焚書注·儲瓘》卷三，《李贄全集注》第三冊（北京：社會文獻科學出版社，2010年），頁276。

²³³ 〔明〕李贄；張建業主編；張建業，張嵐注：《焚書注（一）·為黃安二上人三首》卷二，《李贄全集注》第一冊，頁194、195。

此外，李贄也把何心隱的死形容為「所謂死有重於泰山者是也」²³⁴。這些都表明了李贄師承於王襞，亦說明了李贄對王艮、何心隱等人在待人處事方面的敬佩²³⁵。

李贄把自己結交的朋友分為「酒食之交」、「市井之交」、「遨遊之交」、「生死之交」等十種²³⁶。對於結交朋友的原因，李贄認為是「有以贊我」，即從旁協助的良師益友；李贄的交友途徑是「訪友千里」；至於自己和朋友的關係，李贄則以「骨肉一般」稱之；談到友誼基礎，李贄則認為朋友應是「可與論心」的人；李贄亦「標高友倫」，將朋友稱為「同志」，認為得一同志更勝「同胞」²³⁷，對他而言，朋友是是互為學問與道德的良師益友²³⁸：

學道人腳跟未穩當，離不得朋友，腳跟既穩當，尤離不得朋友。何者？友者有也，故曰道德由師友有之，此可以見朋之不可離矣。然世間真友難得，而同志真實友尤其難得。古人得一同志，勝於同胞，良以同胞者形，而同志者可與踐其形也。孔、孟走遍天下，為著甚麼？無非為尋同志焉耳。²³⁹

除了泰州學派的這些代表人物外，晚明知識分子的社交活動中出現了渴望結交同志、知己的心態，可謂此時期社群文化的特色²⁴⁰。傳教士利瑪竇（1552-1610）亦寫下《交友論》一書，表達了自己對於「友倫」的看法。利瑪竇在《交友論》一書中談了「朋友的定義」、「朋友的作用」、「朋友的道德地位」、「慎擇友」、「維繫友誼的方法和原則」等幾個交友的面向。他在《交友論》中即開宗明義說道：「吾友非他，即我之半，乃第二我也。」²⁴¹又言：「友之與我，雖有二身，二身之內，其心一而已。」²⁴²此外，他還把朋友分為把朋友區分為「義友」和「俗友」兩種：「俗友者，同而樂多於悅，別而留憂；義

²³⁴〔明〕李贄；張建業主編；張建業，張嵐注：《焚書注（一）·何心隱論》卷三，《李贄全集注》第一冊，頁246。

²³⁵黃文樹指出，李贄的自述可以看作是李贄師事王襞和他私淑泰州的鐵證。詳見黃文樹：〈泰州學派人物的特徵〉，《鵝湖學誌》第20期，頁139。此論亦可見於姚文放：《泰州學派美學思想史》，頁299-301。

²³⁶〔明〕李贄；張建業主編；張建業，張嵐注：《焚書注（一）·李生十交文》卷三，《李贄全集注》第一冊，頁354、355。

²³⁷詳見黃文樹：〈李贄與利瑪竇的交誼及其「友倫」之比較〉，《玄奘佛學研究》第5期（2006年7月），頁135-148。

²³⁸詳見張璉：〈偕我同志——論晚明知識份子自覺意識中的群己觀〉，頁175、176。

²³⁹〔明〕李贄；張建業主編；張建業，張嵐注：《續焚書注·與吳得常》卷一，《李贄全集注》第三冊，頁55。

²⁴⁰張璉以張岱、陳繼儒、公安三兄弟、鐘惺、譚元春等人為例，說明了晚明時期的這個現象。詳見張璉：〈偕我同志——論晚明知識份子自覺意識中的群己觀〉，頁163-168。

²⁴¹〔明〕利瑪竇著；朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001年），頁107。

²⁴²〔明〕利瑪竇著；朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》，頁108。

友者，聚而悅多於樂，散而無愧。」²⁴³前者近乎於小人之交，後者相當於君子之交²⁴⁴。對於「朋友的作用」，利瑪竇認為朋友最重要的作用是幫助砥礪品德，其次則是在實際生活方面互相扶持，對於國君，朋友還有助於國家的繁榮富強²⁴⁵。利瑪竇給了朋友極高的道德地位，他認為朋友的地位比父子兄弟還高²⁴⁶，他指出：「友於親，惟此長焉。親能無相愛，親友者否。蓋親無愛親，親倫猶在，除愛乎友其友，理焉存乎？」²⁴⁷利瑪竇的此番論述凸顯了友誼「超越親情私愛」的特殊價值²⁴⁸。利瑪竇強調擇友的要點在於患難見真情，他認為「時當平居無事，難指友之真偽；臨難之頃，則友之情顯焉。蓋事急之際，友之真者益近密，偽者益疏散矣。」²⁴⁹因此，利瑪竇認為維繫友誼的原則在於誠、信等價值觀²⁵⁰。陳繼儒則在為《交友論》的〈小敘〉中指出利瑪竇將「友倫」視為唯一能使「四倫彌縫」的社會倫理²⁵¹。

晚明的另一個文人顧大韶則是著名的辭賦家，其〈放言〉前三篇討論君臣、父子兄弟、朋友，後兩篇討論夫婦，而以朋友貫穿始終²⁵²。顧大韶把朋友一倫視為五倫之綱，大大提升了朋友在五倫中的地位：

父子以身屬者也，朋友以心屬者也。人之身或蕩或天，上壽百年而死矣。既死矣，烏枉其為父子哉。若夫心則惺古而不死也。故以君臣為首者，名教也。為善無近名，則不仕無義可也。以父子為首者，人情也。太上忘情，則骨折還父、析肉還母可也。以朋友為首者，真心也。至于心，則無復之矣。故朋友者，五倫之綱也。²⁵³

晚明時期的文人在朝綱敗壞的時代背景之下，產生了對於友倫觀非常重視的傾向，而這傾向以泰州學派尤為鮮明。毛氏父子皆由明入清之人，晚明的這一文化特色或多或少都

²⁴³〔明〕利瑪竇著；朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》，頁111。

²⁴⁴詳見黃芸：〈《交友論》的接受基礎及與陽明學友道觀念的比較〉，收於陳聲柏主編：《宗教對話與和諧社會》第三輯，頁194。

²⁴⁵詳見黃芸：〈《交友論》的接受基礎及與陽明學友道觀念的比較〉，收於陳聲柏主編：《宗教對話與和諧社會》第三輯，頁195。

²⁴⁶詳見黃芸：〈《交友論》的接受基礎及與陽明學友道觀念的比較〉，收於陳聲柏主編：《宗教對話與和諧社會》第三輯，頁197。

²⁴⁷〔明〕利瑪竇著；朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》，頁111。

²⁴⁸詳見黃文樹：〈李贄與利瑪竇的交誼及其「友倫」之比較〉，《玄奘佛學研究》第5期，頁147。

²⁴⁹〔明〕利瑪竇著；朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》，頁108。

²⁵⁰詳見黃芸：〈《交友論》的接受基礎及與陽明學友道觀念的比較〉，收於陳聲柏主編：《宗教對話與和諧社會》第三輯，頁198。

²⁵¹詳見黃文樹：〈李贄與利瑪竇的交誼及其「友倫」之比較〉，《玄奘佛學研究》第5期，頁148。

²⁵²詳見黃芸：〈《交友論》的接受基礎及與陽明學友道觀念的比較〉，收於陳聲柏主編：《宗教對話與和諧社會》第三輯，頁187-189。

²⁵³〔明〕顧大韶：〈放言〉，收於〔清〕黃宗羲：《明文海》，卷九十九（北京：中華書局，1987年），頁972。

影響了兩人的思維，亦影響了毛評本《三國演義》對友倫的描寫，群己觀深深嵌入劉、關、張三人的「桃園結義」和重彩濃墨的死亡書寫。

第二節、「桃園結義」與劉關張的死亡書寫

《三國演義》中的劉、關、張三人在「桃園結義」的盟約之後，成了小說中具有代表性的異姓兄弟。此後，三人既是兄弟，也是朋友，更是君臣。對於三人的盟約，毛評指出：

今人結盟，必拜關帝；不知桃園當日，又拜何神？可見盟者，盟諸心，非盟諸神也。今人好通譜，往往非族認族；試觀桃園三義，各自一姓：可見兄弟之約，取同心同德，不取同姓同宗也。若不信心而信神，不論德而論姓，則神道設教，莫如張角三人，同氣連枝，亦莫如張角三人矣。而彼三人者，其視桃園為何如耶！²⁵⁴

毛評點出了「同心同德」四字以概括「桃園結義」遠勝於張角等同姓兄弟²⁵⁵之故。三人的同心同德，體現在日後的大小戰役如三英戰呂布之中。以劉備為首的蜀漢陣營，若缺少了關、張二人的武力貢獻，三分天下之勢將難以形成。然而，三人之間的兄弟關係也並非一直是那麼牢固的。劉備敗走徐州之後，三人的關係就曾一度出現緊張。關羽在無可奈何的情況下，以「降漢不降曹」的方式帶著甘、糜二夫人暫且留在曹操的陣營中。對此，劉備曾以一書信表達他對於結義兄弟的疑慮：

備與足下自桃園締盟，誓以同死。今何中道相違，割恩斷義？君必欲取功名、圖富貴，愿獻備首級以成全功。書不盡言，死待來命。²⁵⁶

關羽對自己與劉備的關係，以「是朋友而兄弟、兄弟而又主臣者也」²⁵⁷做了很好的詮釋，其中涵蓋了五倫中的三倫。對於關羽委身於曹操陣營，張飛也同樣表示過自己的疑慮，而關羽亦以斬蔡陽消弭了張飛的這份不安。三人之間的兄弟情誼雖然有過這樣的疑慮，但卻

²⁵⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第一回，頁1、2。

²⁵⁵此外，第七十九回總評亦對比劉、關、張與曹丕、曹植兄弟：「劉、曹之相形，何厚薄之懸殊乎！玄德以異姓之兄，而痛悼其弟之亡；曹丕以同胞之兄，而急欲其弟之死。一則痛義弟之死，而不顧其養子之恩；一則欲親弟之亡，而不顧其生母之愛。君子于此，有天倫之感焉。」詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十九回，頁617。

²⁵⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十六回，頁202。

²⁵⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十六回，頁202。

在最後得到彼此的諒解，毛評更以「好兄弟」²⁵⁸稱之。所以，「兄弟」情誼是動態的，需經得起辯證的。

劉、關、張三人的兄弟情深，在關羽死後得到了很好的印證。關羽失荊州後敗走麥城，進而成了孫權的俘虜。有關關羽之死，毛評本《三國演義》寫道：

少時，馬忠簇擁關公至前。權曰：「孤久慕將軍盛德，欲結秦晉之好，何相棄耶？公平昔自以為天下無敵，今日何由被吾所擒？將軍今日還服孫權否？」關公厲聲罵曰：「碧眼小兒，紫髯鼠輩！吾與劉皇叔桃園結義，誓扶漢室，豈與汝叛漢之賊為伍耶？我今誤中奸計，有死而已，何必多言！」權回顧眾官曰：「云長世之豪杰，孤深愛之。今欲以禮相待，勸使歸降，何如？」主簿左咸曰：「不可。昔曹操得此人時，封侯賜爵，三日一小宴，五日一大宴，上馬一提金，下馬一提銀：如此恩禮，畢竟留之不住，聽其斬關殺將而去。致使今日反為所逼，幾欲遷都以避其鋒。今主公既已擒之，若不即除，恐貽后患。」孫權沉吟半晌曰：「斯言是也。」遂命推出。於是關公父子皆遇害。²⁵⁹

毛評不斷地以「叛漢」、「不及曹操多矣」批判孫權，更以「遇害」二字來描寫關羽之死，甚至還藉由赤兔馬不食草料而死反問「馬亦能擇主乎」，這一方面說明了毛評本對於關羽的推崇²⁶⁰，一方面更把兄弟情誼推向更深層的價值扣問。

關羽之死開展出來的是張飛之死與劉備之死。張飛由於自己的急性子與難過，而遭到了范疆、張達二人的殺害；劉備則是在失去兩個結義兄弟後，失去理智對東吳發動了戰爭，最後托孤於白帝城。張飛之死如下：

卻說張飛在帳中神思昏亂，動止恍惚。乃問部將曰：「吾今心驚肉顫，坐臥不安，此何意也？」部將答曰：「此是君侯思念關公，以致如此。」飛令人將酒來，與部將同飲。不覺大醉，臥於帳中。范、張二賊探知消息，初更時分，各藏短刀，密入帳中，詐言欲稟機密重事，直至床前。原來張飛每睡不合眼。當夜寢於帳中，二賊

²⁵⁸第二十八回總評寫道：「翼德失徐州，而云長責之；云長寄許都，而翼德責之。能如此以義相責，方是好兄弟。每怪今人好立朋黨；一締私盟，便互相遮護，雖有大過，不嫌其非。此以水濟水耳，豈所稱和而不同之君子乎？」詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十八回，頁213。

²⁵⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十七回，頁605。

²⁶⁰關於毛評本對關羽的推崇，還可從小說中對於呂蒙與龐德之死的描寫一窺端倪。呂蒙被關羽附身，七竅流血而死；而龐德雖然以忠主不屈的形象而死，然而小說中未見任何讚譽之辭，僅以「關公憐而葬之」寥寥數語帶過。這些描寫都說明了毛評本對於關羽形象的推崇。詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，頁587、607。

見他須豎目張，本不敢動手。因聞鼻息如雷，方敢近前，以短刀刺入飛腹。飛大叫一聲而亡。²⁶¹

張飛讓范疆、張達二人三日內辦妥白旗、白甲之事，二人由於期限太短而希望寬限幾天，反而遭到張飛的毒打，甚至以死亡威嚇。持平而論，范疆、張達二人選擇謀害張飛亦是出於無奈，然而毛評本在此處不斷以「二賊」稱之，顯示了毛評支持張飛的立場。至於劉備之死，除了劉備托孤於諸葛亮外，小說亦交代了劉備臨死前的夢境：

忽然陰風驟起，將燈吹搖，滅而復明。只見燈影之下，二人侍立。先主怒曰：「朕心緒不寧，教汝等且退，何故又來？」叱之不退，先主起而視之：上首乃云長，下首乃翼德也。先主大驚曰：「二弟原來尚在？」云長曰：「臣等非人，乃鬼也。上帝以臣二人平生不失信義，皆救命為神。哥哥與兄弟聚會不遠矣。」先主扯定大哭，忽然驚覺，二弟不見。直待夢覺，方知是夢，寫來如畫。即喚從人問之，時正三更。先主嘆曰：「朕不久于人世矣！」²⁶²

此處預示了劉備之死，其中亦瀰漫了一股結義兄弟無法完成當年「上報國家，下安黎庶」之約的哀傷之情。

如果說毛評本《三國演義》推崇「桃園結義」的原因在於劉、關、張三人的同心同德，那所謂同心同德則是指三人「上報國家，下安黎庶」的盟約。換言之，以天下蒼生為己任、忠君愛國才是劉、關、張三人之所以結義的初衷，即忠君應該是三人一切行動的考量，至少關羽在土山被圍困之際亦提出了所謂「降漢不降曹」的說法以明其志。換言之，促成劉、關、張三人「桃園結義」的，應是他們「上報國家，下安黎庶」的願望，然而維繫三人之間情感的，始終是那層「抹上血緣關係色彩」²⁶³的朋友之義。如果說「上報國

²⁶¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十一回，頁634。

²⁶²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十五回，頁665。

²⁶³劉、關、張三人所謂的「義」，應是朋友之間的忠誠，但是衝突在所難免，洪詠秋指出：《三國演義》在史料中刻意加入一段結義儀式，把社會中非血緣的人際關係抹上血緣關係的色彩，甚至超越了血緣，使其顯得牢不可摧。五倫之中，君臣、父子、夫婦、兄弟四倫是個人較為無法自由選擇的，然而朋友卻可以選擇。劉、關、張皆因為「專好結交天下豪傑」而集結在一起，而朋友一倫卻因為其「人為性」而必須面對職責、法律等其他道德的考驗，由此觀《三國演義》中強調「義」之情節，則可發現大多都離不開這般有所衝突的情境以呈顯「義」之可貴。筆者認為，正是因為劉、關、張三人之間本無血緣關係，在此之前三人互不相識，而三人得以成為朋友仰賴的僅僅是報效國家的心，因此三人的情誼有所衝突亦在所難免。然而，恰恰是因為三人共同擁有的是一顆報效國家的心，三人的情誼才得以如此堅定，克服了彼此間的種種猜忌。詳見洪詠秋：〈《三國演義》及《水滸傳》英雄觀之探析〉（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，2009年），頁76、77。

家」是可謂「忠君愛國」，那劉、張二人因為關羽的死，而在失去理智的狀況下也犧牲了自己的生命，是否意味著三人捨「忠」而取「義」？

劉、關、張三人在同樣希望報效國家的基礎上，選擇了結義，前者是「忠」，後者則是「義」。而三人的「義」，正如關羽所言是朋友而兄弟、兄弟而君臣的「義」。三人從一開始對於漢室的效忠，到後來發現漢室終將覆滅，而選擇以擁有漢室宗親血統的劉備為君，這就意味著他們將原來對於漢室的「忠」改為對劉備的「忠」，而這份「忠」則是源自於三人的朋友之義，因此《三國演義》中的「忠」、「義」不僅僅沒有明顯的衝突，更有相互疊合之處。同樣是人倫道德，《三國演義》將「義」與「忠」並舉，然而此二者的衝突並不明顯，因為其主要用「義」代替「忠」，二者基本上是合一的。即便是看似「義」與「忠」對立的華容道釋曹，關羽的行為同樣沒有被視為對劉備的不忠²⁶⁴。

當三人原來的「上報國家，下安黎庶」之「忠」變成了以劉備為首的蜀漢政權之「忠」，這樣的「忠」似乎與三人原來的朋友之「義」難以切割。從「桃園結義」之誓詞來看：

三人焚香再拜而說誓曰：「念劉備、關羽、張飛，雖然異姓，既結為兄弟，則同心協力，救困扶危；上報國家，下安黎庶。不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死。皇天后土，實鑒此心，背義忘恩，天人共戮！」²⁶⁵

三人因為各自欣賞且希望一起報效國家，然而既然結為兄弟，則希望同年同月同日死，若無法實踐「同年同月同日死」，則是「背義忘恩」，這也能解釋為什麼劉備和張飛在得知關羽之死後的不理智。作為朋友、結義兄弟抑或是臣子，張飛或許在處理下屬范疆、張達的問題上是有問題的，但他的行為顯然與「忠」於劉備毫無衝突之處；而劉備雖然是在失去理智的情況下違背了當初「東和孫權，北拒曹操」的戰略，但他自己就是眾人「忠」的對象，因此他的行為更沒有所謂「忠」與「不忠」的問題或衝突之處。劉、張二人之死頂多只是一種失去理智的死，而無關「忠」、「義」之對立。從另一個角度來說，縱使劉

²⁶⁴洪詠秋指出，《水滸傳》中的「義」則與此不同，《水滸傳》的「義」更多時候是看起來不問是非、只看私人關係的「義」。《三國演義》中的人物在面臨與職責、法律的衝突時尚且瞻前顧後、內心掙扎一番，但梁山好漢們在奉行此法時卻是理所當然地拋下一切。梁山好漢活動之處是與權力中心對立的江湖，「義」的排外性促使了梁山泊的締結，卻也使得其似乎產生與「忠」的對立。然而，在梁山聚義完成後，才是好漢們回到社會的開始，而小說則透過宋江用「忠」對「義」作出收束，而梁山泊的幻滅，也是在此價值實踐中，既呈顯英雄個人意志、又完成其社會使命的展現。筆者認為，三人之間的「義」不僅是私人關係的「義」，更包含了君臣之義，三人之間的義是建立在報效國家的基礎上的，因此三人的「義」既是私「義」，也是公「義」。詳見洪詠秋：〈《三國演義》及《水滸傳》英雄觀之探析〉，頁 77-88。

²⁶⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第一回，頁 5。

備、張飛很理智地為了當初的「上報國家，下安黎庶」而堅持下去，亦違背了「同年同月同日死」的誓詞，這顯然也不符合三人的初衷。

「桃園結義」是建立在「上報國家，下安黎庶」的基礎上，「義」是其核心價值的體現，因此，嘉靖本《三國演義》在《三國志平話》創造的「桃園結義」原始結構下，加入以「義」為主題的核心價值，強調「上報國家，下安黎庶」的終級目標，在《三國志話》的創作基礎上為「桃園結義」結構提升了質的高度；而毛評本《三國演義》則在人物形象的塑造上，更加強化了「忠義」美學的體現²⁶⁶。而此處的「義」，若以「義者，宜也」來解，其定義似乎略於浮泛，「義」應可理解為孟子所謂「義，外也，非內也」之意²⁶⁷。換言之，「義」應理解為人為關係的道德律。五倫之中唯獨朋友一倫是可以人為選擇的，此處的「義」應可理解為「義氣」，這是一種交友之道，是一種社會倫理而非家庭倫理。五倫之中，只有朋友一倫是意氣或感情的組合，無論在道德上或法律上都沒有良心的責任，最多只有道義上的義務而已²⁶⁸。

整體而言，「桃園結義」的形式把救國安民作為天職，緊緊聯繫著三個人的命運，並規定和制約著全部的人生道路、理想追求、道德情操，這樣使「義」包含了對時代和社會的使命，也包括了對結拜兄弟的義不容辭的職責²⁶⁹。《三國演義》中的這些描寫，與何心隱提出的群己觀是相當一致的。如前所述，何心隱的以個體為單位，建構以師友為網路的社會關係，從這個抽象的概念，引申出一個可以「藏身顯家」的「會」的社會生態。換言之，何心隱之所以提倡群己觀，也是希望個體可以投身於「會」而管理其「會」，他主張「身」、「家」互為表裡，若失去這樣的表裡關係，則「身」只能是「身」，與「會」沒有任何關聯；「家」也只能是「家」，與「會」也毫無關聯，而「會」則因不具任何藏身顯家的功能而失去意義²⁷⁰。除了泰州學派，利瑪竇亦指出友倫與家、國間的聯繫，他認為「國家可無財庫，而不可無友也」²⁷¹。換言之，晚明文人的群己觀重視的不僅僅是個體，亦非常注重社會與國家。除了劉、關、張三人的「義」，《三國演義》亦描寫了存在於其他人之間的「義」與群己觀，使得「義」的內涵有更廣闊的面向。

²⁶⁶詳見陳香璉：〈《三國志演義》中「五虎將」結構之探討〉（花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2012年），頁68-70。

²⁶⁷黃華節指出，以「義者，宜也」的角度理解「義」流於浮泛，畢竟關公所做的許多事從傳統的倫理觀來看都不能稱之為「宜」，譬如說華容道放走曹操一事。詳見黃華節：《關公的人格與神格》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁238-241。

²⁶⁸詳見黃華節：《關公的人格與神格》，頁241-250。

²⁶⁹詳見葉松林：〈義士、聖人、天神——關羽形象的文化透視〉，收錄於譚洛非主編：《三國演義與中國文化》（成都：巴蜀書社，1992年），頁219。

²⁷⁰詳見張璉：〈何心隱的社會思想論析〉，《史學集刊》第一期，頁29。

²⁷¹〔明〕利瑪竇著；朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，頁113。

第三節、魏蜀吳集團之弔亡與群己意識

承上節，《三國演義》中的「桃園結義」與劉、關、張三人的「義」，這樣的義是否存在於曹魏陣營和東吳陣營呢？《三國演義》中雖然處處強調劉、關、張三人的「桃園結義」，然而這並不表示小說中的「義」專屬於這三人。曹操、張遼、徐晃三人與關羽的互動，是否有所謂「朋友之義」？周瑜與孫策之間，是否也有所謂的「朋友之義」抑或是「兄弟之義」？

首先我們聚焦關羽的人際互動，關羽除了與劉、張二人的「義」外，也與曹魏陣營的曹操、張遼有過一定的交情。曹操與關羽的交情，可從關羽在土山提出「降漢不降曹」一事與曹操敗走華容道一事進行考察。對於關羽的「降漢不降曹」，曹操的第一個反應雖然是「養之無用」，但後來他還是對關羽不薄，曹操送金銀、美女、錦袍、馬匹，可以說該送的都送了，關羽封金掛印之時曹操更以「不忘故主，來去明白，真丈夫也。汝等皆當效之」勸阻部下蔡陽追關羽。關羽千里走單騎之際，曹操親自率眾送金銀和錦袍給關羽，為他送行，後來亦多次派人送公文予關羽。對於曹操這樣的表現，毛評指出：

曹操於關公之行，不使人導之出疆者，陽美其大義而陰忌其歸劉，故聽彼自往。若其于路阻截而復回，則是不留之留也；若其中途為人所害而死，則是不殺之殺也。迨至斬關而出，渡過黃河，當此之時，留之不可，殺之不得也；于是又恐不見了自己人情，然后令人賁送文憑以示恩厚。斯其設心，不大可見乎？文憑之送，不送于而用文憑之時，而送于不必用文憑之后。讀者讀至此，慎勿被曹操瞞過也。²⁷²

毛評點出了曹操的「不留之留」與「不殺之殺」，指出曹操雖然也派人送文憑予關羽，但卻是曹操的一種手段。然而，毛評卻在第二十六回卷首寫下了與此看似有所衝突的文字：

曹操一生奸偽，如鬼如蜮，忽然遇著堂堂正正、凜凜烈烈、皎若青天、明若白日之一人，亦自有「珠玉在前，覺吾形穢」之愧，遂不覺愛之敬之，不忍殺之。此非曹操之仁有以容納關公，乃關公之義有以折服曹操耳。雖然，吾奇關公，亦奇曹操。以豪杰折服豪杰不奇，以豪杰折服奸雄則奇；以豪杰敬愛豪杰不奇，以奸雄敬愛豪杰則奇。夫豪杰而至折服奸雄，則是豪杰中有數之豪杰；奸雄而能敬愛豪杰，則是奸雄中有數之奸雄也。²⁷³

²⁷²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十八回，頁212。

²⁷³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十六回，頁198。

前者指出了曹操的奸偽，認為曹操雖然多次派人送公文，但卻是一種「不留之留」與「不殺之殺」的手段；後者則說明了曹操雖然一生奸偽，卻為關羽之義所折服，因而敬重關羽之義。曹俊漢把孫權和曹操相比對，認為相對於曹操與關羽之間的義，孫權陣營中無所謂義，只有利。他指出，曹操對於關羽封金掛印一事不僅不追究，更願意送關羽盤纏，是曹操言而有信，也是一種信義的表現²⁷⁴。然而，高志成卻持不同的意見。高志成認為，以曹操這樣的一個奸雄，並不可能如毛評和曹俊漢所說的「獨信關羽」，他認為關羽是在不知情的情況下被曹操消費榨取²⁷⁵。筆者以為，「曹操明知留不住雲長，仍想方設法以留之，這也表示了曹操心胸與肚量」一語固然推論過快，而曹操願意送關羽許多盤纏也未必是信義之舉，然而可以確定的一點是，曹操的奸雄形象與他是否敬重關羽的「義」並無衝突。毛評在第二十五回中的「曹操平生以詐待人，獨於關公則信之」²⁷⁶一語，針對的是關羽「降漢不降曹」一事，這句評語說明的是曹操的奸雄形象與關羽的一諾千金。換言之，就算曹操對關羽毫無信義可言，這也不能證明曹操不敬重關羽。以曹操之死為例，他的死亡緊接在關羽之死後，就文本脈絡設計而言，曹操之死與關羽之死有一定的關係；《三國演義》第七十七回描述關羽之死：

呈上木匣，操開匣視之，見關公面如平日。操笑曰：「雲長公別來無恙？」言未訖，只見關公口開目動，鬚髮皆張，操驚倒。眾官急救，良久方醒，顧謂眾官曰：「關將軍真天神也！」²⁷⁷

第七十八回接下來就描寫曹操的心境：

卻說曹操在洛陽，自葬關公後，每夜合眼便見關公。²⁷⁸

²⁷⁴詳見曹俊漢：〈細說中國民間社會中的「義氣」：從關雲長與曹孟德一段恩怨情仇說起〉，收入盧曉衡主編：《關公、關公和關聖：中國歷史文化中的關羽學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），頁60-68。

²⁷⁵高志成主要針對的是毛評中的「曹操平生以詐待人，獨於關公則信之」一語以及曹俊漢〈細說中國民間社會中的「義氣」：從關雲長與曹孟德一段恩怨情仇說起〉一文中「令人感到欽佩的是，曹操明知留不住雲長，仍想方設法以留之，這也表示了曹操心胸與肚量」兩句話提出其看法。高志成指出，曹操脫口而出的「然則吾養雲長何用？此事卻難從」一語中的「養」字，說明了曹操並非惜才、愛才，而只是要求回報的現實利用關係，他在此處反復地說明了曹操是藉機利用關羽的忠義行為。詳見高志成：〈從「華容道」戰役論〈毛批〉「三絕」說〉，《國立臺中技術學院通識教育學報》第4期（2011年1月），頁16、17。

²⁷⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十五回，頁192。

²⁷⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十七回，頁608。

²⁷⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十八回，頁612。

曹操在聽說關羽死後，對著關羽的首級戲謔問候，因而被關羽的首級驚倒。此後，曹操一直得病，甚至「每夜合眼便見關公」，後來更經歷了梨樹之神與眾冤魂纏身而死。由此可見，曹操之死與關羽即使沒有直接關係，亦有間接關係。我們從曹操厚葬關羽、稱關羽為「天神」等處來看，他對於關羽的敬重與矛盾的情誼是難以言喻的。

曹魏陣營中，另一個與關羽有交情的人是張遼。關羽在土山約三事之際，張遼見到關羽時說的是「想故人舊日之情」；曹軍敗走華容道之際，關羽在放走曹操後更猶豫不決而大喝一聲，卻因看到張遼而「動故舊之情」，毛氏父子評之曰「張遼無言，關羽亦無言，都妙在不言處寫」²⁷⁹。對於兩人的交情，可以從張遼與關羽的對話一窺端倪：

遼曰：「兄與玄德交，比弟與兄交何如？」公曰：「我與兄，朋友之交也。我與玄德，是朋友而兄弟、兄弟而又主臣者也，豈可共論乎？」²⁸⁰

關羽一席話，不僅以五倫中的朋友、兄弟、君臣三倫涵蓋了與劉備的關係，亦明確地點出了自己與張遼的朋友之情。

相對於曹操和徐晃²⁸¹，毛評本《三國演義》對於張遼與關羽的友情有更多的描寫。白門樓上，關羽對張遼捨命相保；下邳城外，張遼也為關羽來回奔走。張遼主動請纓說服關羽暫歸曹營，既是為主上盡忠，也是為朋友盡義。張遼千里馳驅，身為大將卻做普通信使的事，足見他對朋友的忠心與義氣²⁸²。相較於呂布的貪生怕死，張遼的忠義形象格外鮮明：

卻說武士擁張遼至。操指遼曰：「這人好生面善。」遼曰：「濮陽城中曾相遇，如何忘卻？」操笑曰：「你原來也記得！」遼曰：「只是可惜！」操曰：「可惜甚

²⁷⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第五十回，頁398。

²⁸⁰〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十六回，頁202。

²⁸¹有關徐晃與關羽的交情，《三國演義》僅在第五十八回藉兩人兵戎相見之際敘之。而毛評則在卷首評論道：「晃之戰汜水，與張遼之戰合肥，仿佛相類。兩人皆有大將才，故關公與之友善。然遼能救公于患難之中，晃獨窮公於患難之際，則晃之為人殆遜於遼云。」〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十六回，頁596。

²⁸²詳見姚大勇：〈滄海橫流顯忠義——《三國演義》中張遼形象初探〉，《伊犁師範學院學報》第2期（1999年），頁23-28。

的？」遼曰：「可惜當日火不大，不曾燒死你這國賊！」操大怒曰：「敗將安敢辱吾！」拔劍在手，親自來殺張遼。遼全無懼色，引頸待殺。²⁸³

而小說更藉關羽之口敘張遼之忠義：

雲長在城上謂之曰：「公儀表非俗，何故失身于賊？」張遼低頭不語。雲長知此人有忠義之氣，更不以惡言相加，亦不出戰。²⁸⁴

《三國演義》中的張遼不僅以忠義著稱，也以勇力著稱，威震逍遙津一戰堪稱張遼畢生的經典戰役，而毛評亦在小說中直接將張遼與關羽對比予以讚揚：

張遼之守合肥，其真大將之才乎！赤壁之戰，射黃蓋以救曹操，猶不過戰將之能耳。觀于此回，有大將之才三：既勝而能懼，是其慎也；聞變而不亂，是其定也；乘機以誘敵，是其謀也。宜其為關公之器重歟！惟大將不懼大將，亦惟大將能知大將。²⁸⁵

無論是以武力著稱的許褚、典韋或小說後半部為司馬懿所倚重的張郃，他們再怎麼善戰，始終缺少了倫理道德方面的描寫。換言之，張遼似乎是曹魏陣營大小將士中形象最突出的其中之一。此外，張遼也是曹魏陣營中唯一一個名字出現在回目上達到兩次的將領，這說明了他在《三國演義》中曹魏陣營的重要性。《三國演義》賦予張遼忠義之形象，小說以張遼襯托關羽，以此顯示忠義的力量²⁸⁶。既然張遼與關羽在小說中是如此的相知相惜，同樣是小說中的忠義形象，那兩人的「忠義」是否有別？米士仁指出：

表面上看張遼和關羽都可稱為忠義之士，但張遼只是忠於曹操；而關羽則除了忠於劉備、張飛的小集團之外，還忠於朝廷，我們從關羽口口聲聲說「匡扶漢室」，自稱「大漢」的將軍，就知道張遼和關公的忠義在本質上有所分別。²⁸⁷

²⁸³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十九回，頁149。

²⁸⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十八回，頁137、138。

²⁸⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第五十三回，頁416。

²⁸⁶詳見姚大勇：〈滄海橫流顯忠義——《三國演義》中張遼形象初探〉，《伊犁師範學院學報》第2期，頁27。

²⁸⁷米至仁：《三國演義研究》（香港：珠海學院中國文學研究所文學組博士論文，1991年），頁474。

這裡點出了小說中的「擁劉反曹」思想。同樣是忠義之士，張遼忠的對象是曹操，而關羽忠的對象卻是劉備和漢朝，從毛氏父子屬意的正統來看，張遼再怎麼忠義，也不過是效忠奸雄曹操的一員大將，其重要程度並不能和關羽並駕齊驅，而這也就能解釋何以毛評並未對張遼之死有任何的正面評價了²⁸⁸。

相對於蜀漢陣營或曹魏陣營，毛評本《三國演義》對東吳陣營並沒有太多的群己觀描寫。除了孫策與周瑜、周瑜和魯肅的互動外，東吳陣營中鮮少出現朋友之交的描寫。以孫策與周瑜為例，「瑜與孫策同年，交情甚密，因結為昆仲。策長瑜兩月，瑜以兄事策」²⁸⁹，毛氏父子評之曰「不但同年，亦且同志」²⁹⁰。孫策臨終時，毛評本附上的詩也僅僅以「臨終遺大事，專意屬周郎」交代了兩人的關係，並未進一步提及兩人的友情。至於周瑜和魯肅，小說則是藉周瑜之口說出魯肅當年救濟周瑜一事。毛評寫道：

孝親篤友，輕財好施，此等人豈易于富翁中求之？若能孝親篤友，則必能忠君矣。
能輕財好施，則必不私其家以負國矣。²⁹¹

換言之，毛評是將「孝親篤友」視為衡量忠君的標準，這亦與何心隱的群己觀想法一致。小說中無論是哪個奉行朋友之義的小團體，都是以「忠」為第一考量的，唯這些團體對「忠」的定義有所不同，劉、關、張三人的「忠」針對的是漢朝或劉備；張遼「忠」於曹操；周瑜和魯肅「忠」的對象則是孫權。對於周瑜之死，毛評以「知己」形容諸葛亮與周瑜的關係：

孔明弔公瑾之曰：「從此天下，更無知音。」蓋不獨愛我者為知己，能忌我者亦知己也；不獨欲用我者為知音，欲殺我者亦知音也。不寧唯是，苟能愛我而不能用，用我而用之不盡其才，反不如忌我殺我者之知我耳。²⁹²

²⁸⁸ 《三國演義》中僅以幾句話帶過張遼之死，未有任何的詩句以讚之，此處亦無毛氏父子的夾評：「張遼急拍馬來迎，被奉一箭射中其腰，卻得徐晃救了，同保魏主而走，折軍無數。背後孫韶、丁奉奪得馬匹、車仗、船只、器械不計其數。魏兵大敗而回。吳將徐盛全獲大功，吳王重加賞賜。張遼回到許昌，箭瘡迸裂而亡，曹丕厚葬之，不在話下。」詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第八十六回，頁 678。

²⁸⁹ 〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十五回，頁 109。

²⁹⁰ 〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十五回，頁 109。

²⁹¹ 〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十九回，頁 229。

²⁹² 〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第五十七回，頁 445。

從小說中諸葛亮三氣周瑜這個部分來看，此處的「知己」應作何解成了一個重要的議題。孫劉結盟抗曹，因此兩家可以稱得上是「盟友」，然而周瑜卻處處針對自己的「盟友」，他被氣死後孔明卻以「知音」稱之。此處存在兩種可能，一是諸葛亮對周瑜之死，名為弔喪，實為嘲諷；二則是如毛評所言，諸葛亮深深惋惜自己失去了一個「知音」。毛評持「知音」觀點呼應了「東和孫權」的堅持，而諸葛亮的弔喪亦有自悼的成分。

筆者以為，諸葛亮或許有意氣周瑜，卻並不希望周瑜因此而死；諸葛亮就算認為周瑜死有餘辜，也與他自認為失去「知音」一事沒有衝突，此處的關鍵在於「知音」一詞。諸葛亮與周瑜應是一種競合關係，既是相互合作的盟友，也是爭奪共同利益的敵人，此二人在領軍能力上亦可謂旗鼓相當，在破曹大計上也有相同的見解。所謂「知音」，指的應是對雙方能力的了解。關於周瑜之死，毛氏論曰：

武侯氣王朗，只是一氣；氣曹真，不止是一氣。薑維詐降，一氣也；王雙被斬，二氣也；秦良死而寨又劫，三氣也。與三氣周瑜之事殆相仿佛矣。然周瑜未死之前，有兩句歌謠，一封書劄；周瑜既死之後，又有一篇祭文。獨至曹真，而片紙之中，一番教訓，一番嘲笑，一番哀憐，直將歌謠、書劄、祭文合成一幅，尤令見者解頤。²⁹³

毛氏將曹真之死與周瑜之死對比，突出了周瑜之死的重要性。曹真與諸葛亮並非棋逢敵手，而周瑜與諸葛亮不僅僅是棋逢敵手，更有「知」的成分於其中，諸葛亮深知周瑜的才能，周瑜對於諸葛亮的能力更是瞭然於心，要不然周瑜也不會千方百計地置諸葛亮於死地。因此，周瑜之死在小說中比曹真之死更為重要。這種旗鼓相當的才能角力，也出現在諸葛亮與司馬懿的對決之中：

武侯之計，未嘗不為司馬懿之所料；而無如司馬懿之料武侯，又早為武侯之所料也。懿料武侯之必出，於是而思有以破之；武侯又料懿之知我之出，於是而預有以防之。²⁹⁴

司馬懿與諸葛亮的對決可謂棋逢敵手，司馬懿雖然多次敗給諸葛亮，然而諸葛亮也未能成功打敗司馬懿。諸葛亮打算利用女人的衣服侮辱司馬懿，反為司馬懿說諸葛亮太操勞，未

²⁹³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百回，頁785。

²⁹⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第九十九回，頁776。

必久於人世，諸葛亮亦慨歎「彼深知我也」²⁹⁵，此即所謂「知音」。關於友倫，利瑪竇曾指出：「吾友非他，即我之半，乃第二我也」²⁹⁶。兩個深知對方能力的「知音」，難道不就是這樣的「第二我」嗎？有關周瑜與諸葛亮、司馬懿與諸葛亮這種才能的對決，〈讀《三國志》法〉指出：

觀才與不才敵，不奇，觀才與才敵則奇；觀才與才敵，而一才又遇眾才之匹，不奇；觀才與才敵，而眾才尤讓一才之勝，則更奇。²⁹⁷

小說中的周瑜、司馬懿、曹操、陸遜等人與諸葛亮的交手，多數情況下都是諸葛亮佔據上風，此所謂「眾才尤讓一才之勝」。這些人的共同點在於智，然而相對於周瑜的量窄、司馬懿的「鷹視狼顧」，諸葛亮卻是以德著稱，他效忠於劉備，也力圖復興漢室，這些都是其對手所沒有的，這也突顯了毛評本對於忠孝節義觀的重視。

如前所述，對於這樣的「知音」，毛氏父子認為「苟能愛我而不能用，用我而用之不盡其才，反不如忌我殺我者之知我耳」，毛評將「愛我者」、「用我者」、「忌我者」相比對，指出了「忌我者」表面上不如前二者，卻比前二者更了解「我」的才能，此處點出了「知人之難」的問題²⁹⁸。

「知人」的問題，在小說中通常表現在「擇主」和「知遇之恩」上，由此而來的則是下一節將談到的「士為知己者死」的問題。毛評本中強調「知人」，因此重視「知己」；由於重視「知己」，因此強調友倫。小說中的諸葛瑾與諸葛亮雖然是親生兄弟，卻並不因此而共事，原因在於二人並非「同志」²⁹⁹；曹丕與曹植雖有血緣關係，卻也在繼承曹操的問題上意見分歧；「桃園結義」的劉關張能結為兄弟，則是因為「同志」。毛評本似乎想藉此闡發的是，唯有志趣相投的人才能共事，而無關血緣。小說最後描寫了姜維與鍾會結

²⁹⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零三回，頁817。

²⁹⁶〔明〕利瑪竇著；朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》，頁107。

²⁹⁷〔清〕毛宗崗：〈讀《三國志》法〉，收於〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁2。

²⁹⁸黃衛總指出，馮夢龍《警世通言》中的「俞伯牙摔琴謝知音」比起早期文本「伯牙和子期」中的故事更為複雜，其中強調了兩人間的貧富差距，而這是早期文本中所沒有的。根據黃衛總的觀點，如果說子期一聽到伯牙的琴聲，他馬上能猜透鼓琴者的意圖，即子期確實是個「知音」的話，那伯牙則花了很長的時間才相信子期能理解自己的音樂。這種「知音之快」與「知人之慢」的強烈對比似乎在告訴讀者，知音和知人并不完全是一回事。「知人」顯然要比知音難得多。詳見黃衛總：〈晚明朋友楷模的重寫：馮夢龍《三言》中的友倫故事〉，《人文中國學報》第18期（2012年12月），頁234-235。

²⁹⁹此處的「同志」一詞與現代文學中的「同志」並不一樣。根據沈俊翔的理解，他通過周華山對於「同志」一詞的定義，認為現代文學中的「同志」一詞既有志同道合之意，也包含個人性身份的政治選擇，更是情欲政治流動的場域。至於中國古代小說中的「同志」一詞，僅僅有志同道合之意。詳見沈俊翔：〈九零年代台灣同志小說中的同志主體研究〉（臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，2004年），頁14、15。

拜為兄弟一事，「會遂折箭為誓，與維結為兄弟，情愛甚密」³⁰⁰，毛評更評之曰「為上賓則猶疏，為兄弟則甚密矣」³⁰¹，此處多次以「密」形容兩人的「情愛」，而利瑪竇對於友誼亦曾以「愛」來形容³⁰²，似乎說明了毛評本對於友倫觀的理解與利瑪竇是極其相似的。然而，利瑪竇亦強調朋友間的「患難見真情」，他認為「事急之際，友之真者益近密，偽者益疏散矣」，姜維與鍾會雖然有所謂「情愛甚密」，然而姜維也只是把鍾會當作一顆棋子，並非真心與之結拜，因此當鍾會找姜維解夢時，姜維也只是「為鍾會圓夢，是假話」³⁰³。兩人看似「同志」，事實上鍾會是反叛，而姜維所想的只是要打敗曹魏，志向並不一樣。

對毛氏而言，血緣相同者不如異姓卻志趣相投者，志趣相投者當中又以「知」為前提。若是失去了「知」這個大前提，即使是「愛我者」與「用我者」皆比不上「忌我者」，如周瑜與諸葛亮的關係。此外，毛評本還刻畫了不少朋友之交的例子，如凌統與甘寧的生死之交和孔明、石廣元、崔州平、孟公威、徐庶等人的交情。對於周瑜和孫策、周瑜和魯肅的交情，小說並未有太多的著墨。至於魯肅之死，小說更是一筆帶過³⁰⁴。縱觀此節所舉的朋友之交，小說都是以輕描淡寫的方式帶過，唯獨劉、關、張三人的交情才是小說最著力刻畫的，箇中原因與毛氏父子的「擁劉反曹」思想不無關係。如前所述，劉、關、張三人既是朋友、也是兄弟、亦是君臣，而此三者可謂密不可分，小說中幾乎找不到另一個朋友之交能有如此交情者。毛評本《三國演義》對於朋友之交的重視，與晚明時期的群己觀不無關係，而這樣的朋友之義仍然是建立在毛評本的忠君思想之基礎上的。

³⁰⁰〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十八回，頁923、924。

³⁰¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十八回，頁924。

³⁰²利瑪竇指出：「友於親，惟此長焉。親能無相愛，親友者否。蓋親無愛親，親倫猶在，除愛乎友其友，理焉存乎？」詳見〔明〕利瑪竇著；朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》，頁111。

³⁰³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十九回，頁929。

³⁰⁴小說僅以一句「東吳陸口守將魯肅身故」交代魯肅之死。詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第六十九回，頁548。

第四章、毛評本《三國演義》中死亡的倫常抉擇與世道辯證

毛評本《三國演義》中有很多的人物選擇以死明志，如姜維、陳宮、徐母等人。有關小說死亡觀與忠、孝、節、義觀的關係，筆者已經在第二章交代過了，第三章亦探討了小說中的群己觀，本章將從小說人物死亡的倫常抉擇切入，輔以明清之際的社會氛圍，對小說死亡觀進行考察。

第一節、死亡的抉擇與辯證—道德、人格以及價值判准之思辯

小說中的死亡，只要不是非自願性死亡的，很多都和忠主不屈或以死明志的倫常抉擇有關。所謂的非自願性死亡，指的是那些意外死亡或病死等等。相對於這些非自願性死亡的，應是自願性死亡，一般稱之為自殺。有關自殺，塗爾幹指出：

自殺這個詞可用於任何一樁直接或間接導源於受家者自身主動的或被動的行為，且受害者知道這一行為的後果的死亡事件。這樣的嘗試屬於這種行為，但沒有造成實際的死亡。³⁰⁵

按照塗爾幹的意思，自殺還包括了一些「被動的行為」，若依照這樣的定義，俘虜者的寧死不屈亦在自殺之列。寧死不屈者之於《三國演義》並不在少數，關羽、陳宮、龐德等人皆是在這樣的情況下喪生的，茲以龐德之死為例：

關公又令押過龐德。德睜眉怒目，立而不跪。不關公曰：「汝兄現在漢中；汝故主馬超，亦在蜀中為大將。汝如何不早降？」德大怒曰：「吾寧死于刀下，豈降汝耶！」罵不絕口。公大怒，喝令刀斧手推出斬之。德引頸受刑。關公憐而葬之。³⁰⁶

如前所述，毛評本《三國演義》固然在「擁劉反曹」的前提下對於龐德「不跪關羽」頗有微詞，然而龐德此舉仍然迎來了「關公憐而葬之」的評價，此事亦讓龐德之名成了第七十四回的主要人物之一³⁰⁷。同一回中，小說亦描寫了曹魏陣營的另一員將領于禁貪生怕死的形象，曹操更歎息「于禁從孤三十年，何期臨危反不如龐德」³⁰⁸。龐德與于禁的鮮明對

³⁰⁵ [法] 涂爾幹著；黃丘隆譯：《自殺論》，頁 39。

³⁰⁶ [明] 羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十四回，頁 587。

³⁰⁷ 第七十四回回目名稱是「龐令明擡槓決死戰」。〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十四回，頁 582。

³⁰⁸ [明] 羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十五回，頁 592。

比，很難不讓人認為這是小說對於寧死不屈精神的推崇，小說不僅一次這樣地描寫人性在面對死亡時的兩個極端的選擇，陳宮與呂布的對比就是另一個鮮明的對比。通過《三國演義》一次又一次對於死亡倫常抉擇的描寫，如果說小說歌頌了忠義之士視死如歸、凜然不屈的犧牲精神，諷刺了貪生怕死之徒卑躬屈膝、哀憐乞命的可恥之舉，表達了對無辜慘死者的深切同情，具有深刻的思想意義和價值³⁰⁹，這樣的說法大體上是成立的。

對於死亡，儒家強調的是一種死的自覺，更是一種生的自覺³¹⁰。所謂「朝聞道，夕死，可矣」強調的是把「道」的體悟與追求作為自己生命的終極目標，於是乎，「道」成了人的生命終極意義的一種體現，死亡也因此成了完滿人生的一個步驟。儒家對於死亡的這種理解，把人必然會死轉換為我肯定會為某種原則去死。換言之，這是一種死得其所的文化價值觀³¹¹。

這種將生命視為拚搏對象的死亡觀，也出現在黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）的哲學中。黑格爾指出：「一個不曾把生命拿去拚了一場的個人，誠然也可以被承認為一個人，但是他沒有達到他之所以被承認的真理性作為一個獨立的自我意識。」³¹²對黑格爾而言，死亡是精神的個體性和普遍性的和解。黑格爾認為，肉體生命或自然生命是一種「純粹的個別性」，因此在所難免地將會和精神或理念的普遍性發生衝突，為精神的更高階段所揚棄，而精神或理念也只有這樣才能突破自然生命的局限，使自身從片面的直接性和個體性中解放，達到自身的普遍性，達到現實的個體性與普遍性的辯證統一。然而，自然生命達到這一步最有效的手段便是死亡³¹³。因此，黑格爾指出：「死亡是個體的完成，是個體作為個體所能為共體進行的最高勞動。」³¹⁴由此觀之，無論是儒家或黑格爾的死亡觀，都是從「犧牲」的觀點看待死亡的。

「死」作為一個「自然」現象，原本不是一個「選擇」問題，「死」無可「選擇」，不能也不必「選擇」，人人都必「死」。從這個角度而言，人無權選擇「死」。然而，就如太史公說的，人固有一死，但是死卻有「重於泰山」和「輕如鴻毛」之別，可見「死」

³⁰⁹詳見王建平：〈《三國演義》中的死亡描寫藝術〉，《孝感學院學報》，第26卷第1期，頁39。

³¹⁰詳見李澤厚：《華夏美學》（臺北：三民書局，1996年），頁60。

³¹¹詳見李向平：《死亡與超越》（上海：上海文化出版社，1997年），頁45-49。

³¹²〔德〕黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）著；賀麟、王玖興譯：《精神現象學》上卷（北京：商務印書館，1996年），頁126。

³¹³黑格爾指出，真正的精神生活要求的是具備一種敢於承當死亡且在死亡中得以自存的勇氣。所謂承當死亡，即敢於直面自己應當被否定的方面，敢於去否定自己應當被否定的方面，這是一種「自身返回到自身的運動」，這需要靠其內蘊的否定力量，離開了精神的自我否定，就沒有精神的自我超出。因此，黑格爾把「否定之否定」規定為精神發展的基本公式，把否定性視為精神的「魔力」，精神擁有的這種自我否定力量在某種意義上而言即「死亡」。黑格爾指出，死亡不僅僅是一種揚棄，也有肯定的意義；它不僅涵指取消，也涵指保存和提高；它是否定和肯定的統一，取消和保存的統一；它既是精神的自我否定，又是精神的自我肯定；既是精神的自我分裂，亦是精神的自我和解。詳見段德智：《死亡哲學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994年），頁232-235。

³¹⁴〔德〕黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）著；賀麟、王玖興譯：《精神現象學》下卷，頁10。

的意義有所不同。換句話說，「死」有一種積極、主動的意義在³¹⁵。以屈原為例，他在明確意識到自己必須選擇死亡之時，執著地探求是非、善惡、美醜，要驅除掉求活這個極為強大的自然生物本能，實現與醜惡世界作死亡決裂的人性，對於一個血肉之軀而言並不容易，它是經過自我意識生死再反思的選擇，而這反思與選擇中也包括了對於生命的眷戀與執著³¹⁶。換言之，屈原的死不是偶然的衝動，當然更不是「匹夫匹婦自經於溝瀆」式的負氣，而是冷靜地，經過思慮的結果³¹⁷。問題在於，毛評本《三國演義》中的那些以死明志，是否也是這類經過冷靜思慮的結果？

以關羽為例，他雖然簽了軍令狀，卻選擇在華容道放走曹操；他看到孫權派諸葛瑾來求親，卻以「犬子」稱呼對方；他與曹仁對戰、箭傷在身仍然經常動怒且執意攻打樊城，作為劉備手下一員大將甚至鎮守荊州的統帥而言，關羽在許多方面的表現都很難讓人感覺到他是一個懂得冷靜思考的人。作為鎮守荊州的統帥，他罔顧「北拒曹操、東和孫權」的大前提，以一時之氣趕走了諸葛瑾，還因為陸遜的幾句話鬆懈了戒備，進而敗走麥城，最後在孫權勸降之際還大罵孫權，這很難讓人把他對於死亡的抉擇與冷靜思慮聯想在一起。另一個問題在於，如果關羽可以在土山「降漢不降曹」，那為什麼他不能在成為孫權的俘虜時權且投降，像當年一樣他日再回歸蜀漢陣營？這可能和關羽的性格有關。第一，他深信自己是「降漢不降曹」的，而非把「降漢不降曹」視為一個權宜之計，因此他自然無法接受自己投降孫權；第二，關羽從溫酒斬華雄開始就顯露出他對於自己的高度信心，後來他經歷斬顏良、誅文丑，最後水淹七軍威震華夏，他的自信已經達到自滿的程度，他對於黃忠與自己並列為五虎大將一事就曾經深表不滿，更看不起陸遜，當年「降漢不降曹」之際他還不是戰功累累的名將，而今他威震華夏還要歸降孫權，關羽的衝動性格使他無法冷靜地接受自己成為敗軍之將。小說中類似關羽這樣，主動地選擇死亡的還包括了龐德、陳宮、張遼、嚴顏等人，雖然張遼、嚴顏最後並沒有因此而死。既然他們的死亡與屈原經過冷靜思慮的死亡並不一樣，那他們的死亡是否還能稱得上以死明志？

對於死亡，儒家有所謂「朝聞道，夕死，可矣」的死亡精神，這樣的死亡精神在古代士人身上的具體呈現，可以是殺身成仁，可以是捨身取義，而更具有典型代表意義和文化價值的則是「士為知己者死」的精神³¹⁸。從《史記·刺客列傳》來看，豫讓、聶政等五個

³¹⁵詳見廖棟樑：〈向死而生：論屈原的死亡與不朽〉，《先秦兩漢學術》第5期（2006年3月），頁63。

³¹⁶李澤厚認為，為屈原所突出的選擇死亡不只是對於死亡的悲哀，而是在死亡面前那種執著頑強、不肯讓步的生的態度。屈原選擇死亡的情感實際又是堅守信念的情感，死的反思歸結為生的把握。相比較之下，筆者認為《三國演義》中一些人物的死亡並非這種對是非善惡的執著或探求，而是一種道德律令，很多小說人物的死亡並沒有那麼多的準備與預期。詳見李澤厚：《華夏美學》，頁133-140。

³¹⁷詳見廖棟樑：〈向死而生：論屈原的死亡與不朽〉，《先秦兩漢學術》第5期（2006年3月），頁64。

³¹⁸詳見李向平：《死亡與超越》，頁68。

人都具有這種「士為知己者死」³¹⁹的精神，他們選擇了以死事君，這種對於死亡的抉擇是出於理性的³²⁰。至於關羽對劉備、龐德對曹操、陳宮對呂布等，雖然都可以算是以死事君，但卻未必是「士為知己者死」。無論是毛評本《三國演義》的關羽、龐德、陳宮等人，還是屈原，甚至是《史記·刺客列傳》中「士為知己者死」的刺客們，他們的死都具備了一種以死明志的死亡精神，然而屈原的死是出於一種冷靜思考的前提，他對於死亡的抉擇是一種對於生死、美醜、善惡的叩問；〈刺客列傳〉中的豫讓、聶政等人對於死亡的抉擇也是在出於理性態度的前提下，然而他們的死是對於「知己」的一種反饋；至於《三國演義》中的以死明志，則是一種純粹的「以死事君」，似乎變成了一種理所當然的倫常抉擇。如果說屈原、豫讓是處心積慮地想以死明志，那關羽、陳宮則只是一心想著為君主捨命拚搏，他們或許知道自己有朝一日會以死事君，但他們對於死亡顯然沒有那麼多的準備與預期³²¹。另一個問題在於，張遼和嚴顏不僅沒有因為這樣的精神而死，卻選擇了投降，是否意味著他們沒有「以死事君」的精神？

小說中不止一次出現這樣的橋段：甲擒獲乙，乙誓死不降，甲動之以情，親手為乙鬆綁，乙有感於甲的不殺之恩，因此歸順，張遼投降曹操如是，嚴顏投降張飛亦如是。如前文所述，《三國演義》經常把一個寧死不屈的形象和一個貪生怕死的形象放在一起互相比較，但這並不意味著《三國演義》對於「降將」是一味斥責的。毛評本《三國演義》雖然也推崇以死明志的死亡精神，但並不拘泥於傳統倫理規範；相反地，小說更強調「擇主」³²²，即小說強調一種「死得其所」的死亡觀，小說並非默許「愛生惡死」³²³的意識，而是

³¹⁹黃馨霽在文章中深入地分析了《史記》中「知己」的多重面向。詳見黃馨霽：〈《史記》敘事之抒情性：以〈刺客列傳〉為核心之探討〉，《東吳中文學報》第26期（2013年11月），頁54-56。

³²⁰詳見李向平：《死亡與超越》，頁69、70。

³²¹「朝聞道，夕死，可矣」和「殺身成仁」強調的是平靜、勇敢而無所畏懼地面對死亡，它只構成某種道德理念或絕對律令，卻抽去了個體面臨或選擇死亡所必然產生的種種思慮，情感和意緒。詳見李澤厚：《華夏美學》，頁131。

³²²這牽涉到小說中的「擇主」問題。以蔡邕之死為例，毛氏父子評之曰：「今人俱以蔡邕哭卓為非，論固正矣；然情有可原，事有足錄。何也？士各為知己者死。設有人受恩桀、紂，在他人固為桀、紂，在此人則堯、舜也。」小說中不僅一次地談到了「擇主」的問題，而對於「擇主」，毛評本《三國演義》雖然持「擁劉反曹」之觀點，但小說中對於一些蜀漢陣營之外的君臣關係仍是予以肯定的。有關毛氏對於蔡邕之死的評論，詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第九回，頁60。

³²³小說對英雄死亡的評判閃爍著倫理與價值的理性光芒，小說中的很多悲劇英雄的毀滅體現了捨生取義、捐軀殉節的倫理意義和死亡價值。然而，捨生取義這一倫理價值也弱化了自身的主體價值。因此，《三國演義》在高揚「捨生忘死」的同時，也默許了「愛生惡死」意識的選擇。從情感來說，「愛生惡死」體現在事危投降上是能夠得到寬容和理解的，而「愛生惡死」並不等於「貪生怕死」，張遼、嚴顏、黃忠等人之所以得到高度評價與重用，是因為他們有赴死不屈、忠主之節在前。因此，《三國演義》的死亡觀既是一種囿於傳統的倫理規範理想人格式的死亡觀念，又跳出了倫理框架的羈絆。對於陳志勇這樣的論述，筆者認為小說的重點並不在「愛生惡死」意識的選擇上，而是在死和投降的「必要性」上。詳見陳志勇：〈生命燃燒之曲——《三國演義》作者對英雄死亡的描寫與感悟〉，《廣西社會科學》總第119期，第5期，頁122、123。

在傳達一種沒有必要盲目尋死的觀念。換言之，以死明志是小說極力推崇的死亡精神，但毛評本並不認為只有肉體的死亡才能突顯這樣的死亡精神，因此毛評直言「人雖不死，不可以畏死；雖不必不生，不可以貪生」³²⁴。

毛氏父子不止一次在評論中透露了其對於晚明時期文人文化的一些看法³²⁵，這說明了他們在評點《三國演義》時亦或多或少將自己對於晚明文人文化的一些感受也注入了小說評點中。晚明的很多文人都曾經提倡自然人性論，他們並不反對道德上嚴格的自我轉化，但他們反對「陸沈泥腐」³²⁶。對於死亡，泰州學派的王艮並不反對傳統的捨生取義或殺身成仁，但他認為這是審時度勢應變全變的特例，而非人人應該恪守的常規。王艮指出：

止於仁，止於敬，止於孝，止於慈，止於信。若不先曉得個安身，則止於孝者，烹身割股有之矣；止於敬者，飢死結纓有之矣。必得孔子說破此機括，始有下落。才能內不失己，外不失人。故大學先引綿蠻詩在前，然後引文王詩做誠意功夫，才得完全，無滲漏。³²⁷

王艮認為，「吾身不能保，又何以保天下國家哉？」³²⁸一般人可能會認為「止於孝者，烹身割股有之矣；止於敬者，飢死結纓有之矣」兩句有貪生怕死之嫌，岑溢成則認為這是對於王艮「安身論」中「身」概念的混淆或誤解。他指出，「安身論」的「身」並非純粹肉體形軀的「身」，純粹肉體形軀的「身」可以與「心」相對，「修身」的「身」卻不能與「心」相對。從個人的立場來看，他是道德的行動者；從群體的立場來看，他是社會的行動者。以「身」為天下國家之本，以「安身」為齊家、治國、平天下之本，就是以道德的行動作為社會的行動的根本。王艮強調的是推及家、國、天下的「身」。這種意義的「身」，不只是一個個人道德的實踐者，更是一個社會甚至政治的行動者³²⁹。

有生者必有死，其原因在於生命即包含有死亡的種子³³⁰，毛評本《三國演義》非常強調以死明志或把生命視為拚搏對象的死亡觀，小說將死的意義建築在生的價值之上，將死

³²⁴ [明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十三回，頁496。

³²⁵ 毛評本經常在評點中將小說人物的一些行為與晚明文人文化相對照，如晚明文人的虛情假意或貪慕虛榮之舉。詳見曾文男：〈毛宗崗評改《三國演義》研究〉，頁87-95。

³²⁶ 詳見王汎森：〈明末清初的一種道德嚴格主義〉，收於郝延平、魏秀梅主編：《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998年），頁69-81。

³²⁷ [明]王艮：《王心齋全集·語錄下》（臺北：廣文書局，1987年），頁78、79。

³²⁸ [明]王艮：《王心齋全集·語錄下》，頁73。

³²⁹ 岑溢成認為王心齋的「安身論」之所以為後人誤解，甚至連其弟子亦無法很好地掌握，原因在於他的說理有未徹未瑩之處。詳見岑溢成：〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖學刊》第14期（1995年6月），頁71-80。

³³⁰ 詳見[德]黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）著；賀麟譯：《小邏輯》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），頁209。

的個體自覺作為生的群體勉勵。只有懂得生，才能懂得死，才能在死的自覺中感受到存在³³¹。然而，小說反對「陸沈泥腐」、反對盲目地為了死而死，小說強調一種「死得其所」，小說並不認為只有肉體的死亡才能突顯這樣的死亡精神。下一節中，筆者將以毛評本《三國演義》中的一些文人、武將為例，對小說的死亡書寫進行更深入的考察。

第二節、文人武將的「以死明志」及其異同

毛評本《三國演義》中，有不少文人武將選擇以死明志，或自殺、或不甘為俘虜而寧可被殺等。有關中國傳統的死亡觀，一般論者皆以儒家的「朝聞道，夕死可矣」、「殺身成仁」、「捨生取義」的角度切入³³²，然而筆者以為，論及小說中文人武將之死，無論是「殺身成仁」或「捨生取義」都無法很好地概括這些人物對於死亡的抉擇。筆者的問題在於，小說中的死亡行為，毛氏父子是否都視之為「殺身成仁」或「捨生取義」？

以龐德之死為例，毛氏父子在夾評中不僅沒有以仁義讚之，更以「不肯跪關公，獨肯跪曹操，殊無足取」、「德之所以不降者，想以妻子在許昌故耶？嫂可殺，兄可絕，而妻子獨不可棄耶？」³³³論之，足以顯示毛氏父子對於龐德誓死不降的不認可。對於審配之死，小說除了以一詩歎審配之死，其夾評中並沒有流露出任何一絲惋惜之情，甚至以「審正南緣何正北而死？一笑」³³⁴評之，此夾評似略有輕蔑之意。關於荀彧之死，小說第六十一回卷首總評更是開宗明義地直斥荀彧之死並非所謂的「殺身成仁」：

荀彧之死，或以殺身成仁美之者，非也。初之勸操取兗州，則比之於高、光；繼之勸操戰官渡，則比之於楚、漢。凡其設策定計，無非助操僭逆之謀。杜牧譏其教盜穴墻發柩者，誠為至論矣。既以盜賊之事教之，后乃忽以君子之論諫之，何其前后之相謬耶？蓋彧之失在從操之初，而欲蓋之以晚節，毋乃為識者所笑？³³⁵

³³¹詳見李澤厚：《華夏美學》，頁 59、60。

³³²李向平指出，「朝聞道，夕死，可矣」的死亡精神，在古代士人身上的具體呈現，可以是殺身成仁，也可以是捨生取義，另外還有一種是「視為知己者死」。詳見李向平：《死亡與超越》，頁 68。李澤厚認為「朝聞道，夕死，可矣」、「無求生以害人，有殺身以成仁」講的是死的自覺，更是生的自覺。詳見李澤厚：《華夏美學》，頁 58-71。

³³³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十二回，頁 255。

³³⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十四回，頁 587。

³³⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十一回，頁 484。

毛氏父子在夾評中亦指出：「荀彧向為曹操心腹，今日忽然作此等語，是教曹操以淡也。董昭淡而不淡，荀彧不淡而假淡，可發一笑。」³³⁶由此可見，荀彧之死對毛氏父子而言不僅僅稱不上是殺身成仁之舉，更有矯揉造作之嫌。由以上三例足可見毛評本《三國演義》中並非每個人物對於死亡的抉擇都可以「殺身成仁」或「捨生取義」概括之，故筆者選擇以較為中性的「以死明志」名之。另外，筆者將要解決的問題是，小說中的文人、武將如何「以死明志」？

孔融向曹操推薦禰衡之才，然而禰衡卻極盡數落之能事，以言語羞辱曹操與其帳下各文人武將，爾後曹操將他送到劉表處，劉表又因禰衡的羞辱而把他送到黃祖處，最終禰衡死於黃祖處。曹操聽聞禰衡被殺一事笑道：「腐儒舌劍，反自殺矣！」³³⁷這樣的說法在某個程度上是合理的，禰衡不可能不知道自己的言語足以激怒曹操、劉表和黃祖，禰衡至死仍「罵不絕口」，其實是一種不畏死的精神。對於禰衡之死，毛氏父子在第二十三回總評讚曰：

禰衡、孔融、楊修三人才同，而其品則有不同。楊修事操者也；孔融不事操，而猶與操周旋者也；禰衡則不事操，而并不屑與操周旋者也。三人皆為操所殺。而三人之中，惟衡最剛；故三人之死，亦惟衡獨蚤。操自負奸雄，其才力足以推倒一世，而禰衡鄙夷傲睨，視若無物，非膽勇過人，安能如此？生前既罵曹操，死後又罵王敦，至今鸚鵡洲英靈不泯，豈得僅以文人才士目之耶！³³⁸

毛評將禰衡與孔融、楊修、陳琳三人對比，突出了禰衡之死。毛評指出，禰衡之死比其餘三人更勝之處在於，禰衡不僅僅不事曹操，亦不屑與曹操周旋，此外禰衡更勝於陳琳³³⁹的是他是當面罵曹操，且並未像陳琳一樣罵了曹操還投降曹操。另外，耿紀、韋晃等人之死亦被毛氏父子寫進了〈讀《三國志》法〉³⁴⁰中，耿紀、韋晃找來金禕、吉邈、吉穆等人，打算在元宵之夜趁亂殺死曹操卻未成功，小說寫道：

³³⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十一回，頁484。

³³⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十三回，頁179。

³³⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十三回，頁174。

³³⁹毛評點出了禰衡更勝陳琳之處：「禰衡罵操以口，陳琳罵操以筆。雖同一罵，而衡之罵操，自罵者也；琳之罵操，代人罵者也……陳琳罵操，而終於事操；禰衡罵操，則必不事操。代人罵者可降，自罵者斷不降，此操之所以不殺琳而必殺衡歟！」詳見〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十三回，頁174、175。

³⁴⁰「搆生則有耿紀、韋晃之節。」詳見〈讀《三國志》法〉，收於〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁3。

夏侯惇押耿，韋二人至市曹。耿紀厲聲大叫曰：「曹阿瞞，吾生不能殺汝，死當作厲鬼以擊賊！」劊子手以刀搯其口，流血滿地，大罵不絕而死。韋晃以面頰頓地曰：「可恨！可恨！」咬牙皆碎而死。³⁴¹

第六十九回總評寫道：

金禪若能先約劉備，俟操之出救漢中而後舉事，則備自外來，禪從中起，其事未必無成，而惜乎其發之太驟也。雖然，事之成敗不足論，而其忠肝義膽，實可對后土而告皇天，安見此五賢之有異于三杰乎？史官仍魏史之舊，誤書為耿紀、韋晃等謀反伏誅，大為背謬。自《綱目》正之曰：「耿紀、韋晃討曹操不克，死之。」《春秋》之旨，昭於千古矣。³⁴²

耿紀、韋晃等五人冒死捐生，最後更遭滅門之禍，因此毛氏父子對於他們的死給予高度評價。而陳宮之死更是毛評本中著力刻畫的：

操曰：「今日之事，當如何？」宮大聲曰：「今日有死而已！」操曰：「公如是，奈公之老母妻子何？」宮曰：「吾聞以孝治天下者，不害人之親；施仁政于天下者，不絕人之祀。老母妻子之存亡，亦在于明公耳。吾身既被擒，請即就戮，并無掛念。」操有留戀之意。宮徑步下樓，左右牽之不住。操起身，泣而送之，宮并不回顧。操謂從者曰：「即送公臺老母妻子回許都養老。怠慢者斬。」宮聞言，亦不開口，伸頸就刑。³⁴³

毛評多次以「硬漢」稱陳宮，強調陳宮的不畏死精神；與之相對的是曹操並未因為陳宮對自己有恩而放陳宮一條生路，毛評以為曹操此舉乃心狠手辣，且認為曹操之哭陳宮之死是惺惺作態。

小說在此處描寫了陳宮、張遼、呂布三人在面對死亡的態度，相對於小說對於陳宮和張遼視死如歸的描寫，小說則描寫了呂布的貪生怕死，毛氏父子則評之曰「宮何硬，布何

³⁴¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十九回，頁550。

³⁴²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十九回，頁544、545。

³⁴³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十九回，頁148。

軟」³⁴⁴。至於張遼，小說則是寫其大罵呂布的貪生怕死，張遼以言語罵曹操，他「全無懼色，引頸待殺」³⁴⁵，毛評在此處評之曰「所謂『死則死耳，何懼之有』？」³⁴⁶

毛評本中武將的視死如歸，還可見於龐德與姜維之死。如前文所述，龐德至死都不肯歸關羽，且誓死不降，毛氏父子對於他這樣的態度並沒有給予正面的肯定，然而這並不能否定龐德「以死明志」的精神。至於姜維則是企圖通過利用鐘會而打敗魏國，但其計不成，最後在多次「心疼」的情況下選擇自刎而死，小說在此處描寫到魏國士兵爭相剖姜維之腹，而他的「膽大如雞卵」，正是對姜維的一種肯定。此外，毛氏父子也在該回總評花了許多筆墨為姜維平反：

會滅而諸將不滅，艾滅而衛瓘不滅，則天之未可強也。論者往往以多事責姜維，然則陸秀夫之航海、張世杰之辦香、文天祥之崖山流涕，皆得謂之多事耶？李陵之不即死，或猶虛諒其得當報漢之言；而姜維之不即死，豈得實沒其設謀報漢之志？元人有詩曰：「諸葛未亡猶是漢。」予請更下一語以對之曰：「姜維不死尚為劉。」庶不負其苦心云。³⁴⁷

毛評駁斥了認為姜維「多事」之論，而指出姜維之計不成乃是「天之未可強也」，是姜維無法用一己之力改變的，甚至把姜維與陸秀夫、文天祥等人相提並論，足見毛評本對於姜維肯定的態度。雖然這些文人武將都有共同的「以死明志」之精神，那是否意味著文人武將的這種「以死明志」是完全無二致的？

毛評本《三國演義》中的很多文人武將，雖然都有著相同的「以死明志」之精神，然而他們的「以死明志」卻有著不一樣的價值觀。張三夕指出：

壯士的毫不畏死，沒有多少政治思想內容，只有一些「信」、「義」、「勇」之類的道德規範和倫理原則。他們的勇於赴死，是為他人去死，而不是為自己而死，也不是為了國家而死。而那些充滿忠君愛國政治思想的志士的不畏死，則有其明確的

³⁴⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十九回，頁148。

³⁴⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十九回，頁149。

³⁴⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十九回，頁149。

³⁴⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，一百一十九回，頁926。

政治思想內容。他們勇於赴死時候為了實現一定的政治目的，如比干之死與伯夷、叔齊的義不食周粟而餓死首陽山，比干犯顏強諫被剖心而死。³⁴⁸

張三夕認為，壯士之死通常與一些俠義精神³⁴⁹和復仇情緒有關，而忠君愛國志士的死通常與政治思想有關。以陳宮為例，雖然小說在描寫他面對死亡的態度之時是與張遼、龐德等人一樣的方式，但他不投降曹操並不是為了呂布，他是在了解到曹操的殘暴不仁之後才決意離開曹操，他雖然也體認到呂布的無謀，但他更厭惡曹操的不仁。韋晃、耿紀、禰衡等人之死與陳宮類似的地方在於，他們都是因為政治思想而死的。至於武將，張遼、龐德也與上述的壯士之死一樣，他們的死和所謂的「士為知己者死」有關，然而此處出現了一個問題，即姜維之死亡似乎與所謂的俠義精神無關，而與其政治思想有關。無論是姜維、龐德或張遼，他們對於死亡的態度常常顯現在他們兵敗之後對於從容就義或自殺的選擇：

對於戰敗首領而言，自殺也許是表示個人對戰敗負責的最好形式，自殺也許是維護戰敗者自我尊嚴的最後手段。他們的自我意識極強，把個人的意志和名譽視為至上。人類的自尊心造成了人內心世界的脆弱，脆弱的人心反過來又鞏固了人的自我尊嚴。³⁵⁰

將對於戰敗的責任和人的自我尊嚴納入，似乎更能理解武將對於死亡的態度。由於小說中的武將常常是在戰敗後才決定放棄生命的，因此這些武將對於死亡的態度往往不僅僅是出於一種「士為知己者死」的俠義精神，更出於一種對戰敗負責和維護自我尊嚴的行為。至於文人，他們並非那些上戰場拚命的將士，他們的職責在於為主公出謀劃策，而且他們的能力更多是靠著以遊說來明志，因此小說經常描寫一些文人或像吉平這樣的醫生因大罵曹操而死。簡而言之，小說中文人的「以死明志」常常與其政治思想有關，而武將的「以死明志」則比較傾向於一種「士為知己者死」的精神，甚至是出於對戰敗負責和為將者自我

³⁴⁸張三夕指出，像陳宮、張遼這樣的義士在死亡面前從容不迫、寧死不屈，幾乎成為中國古典小說描寫壯士臨刑就義的一種常見模式。筆者認為這些人物的死亡乃是一種道德律令的體現，突顯了這些人物對死亡的理所當然心態。詳見張三夕：《死亡之思》（臺北：洪業文化事業有限公司，1996年），頁194、201。

³⁴⁹李向平認為，「士為知己者死」的死亡態度源於「事君以死」的宗法倫理原則，成型於春秋戰國時代新興士階崛起的過程中。那是一個養士之風很盛的時代，而士夫文人深深感覺到了自身的分量，源於宗法性士階層的士夫文人的原型精神，促使他們將以往的人身依附性格、盡職竭誠的忠誠性格，轉換為主動自覺的任道、殉道的堅定。李向平以《史記》中有關豫讓的描寫為例，指出這所以然有刺客俠士行為的色彩，但古代士人本身的原型與古代士人的「士為知己者死」的態度是一拍即合的。因此，「事君以死」與「士為知己者死」融為一體，內在地轉化為知識分子的價值取向。詳見李向平：《死亡與超越》，頁68、69。

³⁵⁰詳見張三夕：《死亡之思》，頁162-166。

尊嚴的維護。然而，通過張遼之例可以發現，小說並沒有針對他最後投降曹操一事予以強烈的批判，這是否說明了小說對於死亡有更寬容的態度？

如果說武將的「以死明志」與其「士為知己者死」的精神有關，而當該武將意識到眼前的敵人更能重視自己的能力時，該武將究竟是會選擇死亡抑或是投降？毛評本中不少關於將士投降敵軍的描寫便是最好的例證，張遼、嚴顏等人便是在這樣的情況下保住了性命，而小說並沒有予以批判。對於嚴顏投降張飛，第六十三回總評更是直接點出了毛評本對於死亡抉擇的看法：

嚴將軍頭本未嘗斷，而有「斷頭將軍」語，遂使千古傳為一美談。文天祥《正氣歌》曰：「為顏將軍頭。」而元人吊天祥詩亦曰：「忠如蜀將斬嚴時。」竟似嚴將軍真曾斷頭也者。可見人雖不死，不可以畏死，雖不必不生，不可以貪生。³⁵¹

由此可見，毛氏父子對於死亡抉擇的著重點是在於是否「貪生」的念頭，而非執著地認定任何人都不能選擇投降。以張遼之死為例，《三國演義》中的英雄人物並沒有鄙視張遼窮孤投降的行為，對張遼忠心事主和英勇善戰，尤其是威震逍遙津，小說更是大加讚賞。可見《三國演義》的死亡觀是有其靈活性和可操作性的³⁵²。小說第一百零六回中，司馬懿便曾直接透露出其對投降的看法：「軍事大要有五：能戰當戰，不能戰當守，不能守當走，不能走當降，不能降當死耳！」³⁵³

毛評本中對於死亡觀的這種靈活性和視情境考量，應是出於小說中的「擇主」觀念，這點可從小說不斷強調「良禽相木而棲，賢臣擇主而事」一窺端倪。毛評本雖然在「擁劉反曹」的前提下在多處批判了曹操，甚至罵龐德「不肯跪關公，只肯跪曹操」，但小說中並不見任何一字一句對於張遼歸降曹操的指責。而毛氏父子對於蔡邕之死的評論更是直接地道出了毛評本對於「擇主」一事的寬容：

今人俱以蔡邕哭卓為非，論固正矣；然情有可原，事有足錄。何也？士各為知己者死。設有人受恩桀、紂，在他人固為桀、紂，在此人則堯、舜也。董卓誠為邕之知己，哭而報之，殺而殉之，不為過也。³⁵⁴

³⁵¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十三回，頁496。

³⁵²詳見陳志勇：〈生命燃燒之曲——《三國演義》作者對英雄死亡的描寫與感悟〉，《廣西社會科學》總第119期，第5期，頁121、122。

³⁵³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零六回，頁840。

³⁵⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第九回，頁60。

雖然毛評本在許多處都顯示了「擁劉反曹」的傾向，但「設有人受恩桀、紂，在他人固為桀、紂，在此人則堯、舜也」一句亦彰顯了毛評本對於擇主一事的開放態度。換言之，毛氏父子並不認為只有投降劉備的人才值得讚許；反之，每個人都有自我選擇的權利。

筆者在這一節大致梳理了小說中文人武將之死。由於毛評本的「擁劉反曹」思想，因此小說中對於龐德、荀彧等人之死並不認定為「殺身成仁」或「捨生取義」，因此筆者在此節以「以死明志」名之。小說中這些文人武將對於「以死明志」的選擇雖然大同小異，但文人多在政治思想的前提下選擇「以死明志」；而武將的「以死明志」則較為傾向於一種「士為知己者死」的精神，甚至是出於一種對於戰敗的負責或是自我尊嚴的維護。然而，這並不是截然二分的，這並不同於文人沒有「士為知己者死」的精神，或武將絲毫沒有政治思想，而是這些文人武將在選擇死亡之時較為顯著的差異而已。此外，小說中的死亡觀是有其靈活性的，這樣的靈活性允許了一些文人武將的投降行為，如關羽、張遼、嚴顏等人。對於死亡，毛評本的看法在於人是否有「貪生」的念頭，而不是迂腐地認定投降即「貪生」，而毛評本對於死亡觀的靈活性應是出於其對於「擇主」的寬容，即毛氏父子並不因為其「擁劉反曹」思想而否定了選擇投降其他陣營的文人武將。除了小說中的文人武將外，小說中的女性之死亦是非常重要的課題。

第三節、女性之死的多面向意涵

《三國演義》除了以文人武將之死測繪歷史、文化的深層思維，小說中的很多女性也選擇了以死明志。以徐母為例，她在得知徐庶因為自己而投奔曹操帳下之後，怒叱了徐庶，爾後選擇了上吊自殺。小說對此給予高度的讚賞，還留了一首詩讚賞徐母這樣的行為。毛氏在總評寫道：

徐庶之母與王陵之母，皆賢母也。陵母之死，恐其子之歸楚；庶母之死，怒其子之歸曹。然庶母不死於曹操召見之初，而死於徐庶既歸之日，或恨其死之晚矣。予曰：不然。曹操非項羽比也，羽直而操詐。庶母即欲先死以絕庶之望，而奸詭如操，何難秘之而不使庶知，又何難於母死后假作母書以招庶乎？此不得為庶母咎也。³⁵⁵

如果沒有徐母的死，徐庶恐怕未必會不幫曹操出謀劃策。毛氏不僅高度讚賞徐母的節烈，還盛讚她的智慧。小說第一百一十七回中，江油守將馬邈在知道江油危急之後卻不以為

³⁵⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十七回，頁287。

意。他的妻子李氏十分不解，而馬邈的回答卻是「魏兵若到，降之為上，何必慮哉？」李氏大罵馬邈之後，鄧艾已率軍攻破江油，馬邈二話不說就投降了，而李氏則選擇自縊而死，小說以「可憐巴蜀多名將，不及江油李氏賢」³⁵⁶讚之。此外，孫夫人在誤信劉備死於猇亭之戰後，選擇投江而死，毛氏評之曰「當夫人怒叱吳兵之時，何其壯也。及觀其攜阿斗而歸，疑其志不如前。今觀其哭先主而死，則其烈不減於昔矣」³⁵⁷，語句間充滿了對於孫夫人以死明志的高度讚賞。從毛評本對於故事本身的遣詞用字到毛氏的點評，都可以看到毛評本對於這些女性之死的高度評價，然而問題在於，這些女性之死是合乎情理的嗎？抑或是，這些女性有必要因此而死嗎？而這些事件又何以促成這些女性對於以死明志的選擇？

有關這些女性的以死明志，筆者以為明代的貞節觀或許能提供詮釋的參考。秦漢以前，貞節觀念尚不明顯，至秦代開始有了「男女有別」的倫理觀念；漢代的劉向與班昭曾極力提倡貞節觀念，而漢朝亦有明文規定獎勵貞節，但是社會上女性再嫁的例子仍然很多，因此漢代僅僅是貞節觀念由寬泛到嚴格的一個最初步的過渡時代；魏晉時期的貞節觀念也還保守著；隋唐、五代時期的男女禮教上的關係非常鬆懈，社會對於貞節觀并不太注意，因此此時期的貞節觀念反而比南北朝更淡薄了³⁵⁸。宋代前期和中期對於貞節觀念雖然相對寬泛，但後期由於程頤、朱熹等儒者的大力提倡，一般人的貞節觀念加重了，然而這對於當時社會風氣的影響並不大，而法律上也少有明文獎勵婦女的貞節行為，此時期的貞節觀念因程頤、朱熹等人的提倡再由寬泛轉為嚴格；宋朝極度提倡後的嚴格化貞節觀念，到元朝則持續開展，此時期一般人，尤其是漢人，對於貞節觀念都很認真³⁵⁹。

一般主張宋代是「守節」由寬而嚴的關鍵時期，也是貞節觀形成「宗教化」的時代，理學家將道德、貞節觀以「天理與人欲」的對立闡釋法，規範成「天經地義」的無上價值，在明清「貞節觀」的實踐下更成為一個不可不如此的僵化要求³⁶⁰。明代是獎勵貞節最

³⁵⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十七回，頁917。

³⁵⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十四回，頁660。

³⁵⁸劉紀華指出，春秋戰國時期，男女大多有戀愛自由的機會，他們的隔離並不怎麼厲害，而再嫁之事亦很普遍，當時的學者對於淫亂和再嫁之事也不太反對。秦代則開始增重了宗法的組織，社會開始有了「男女之別」的觀念。漢代在法律上則有了明文規定，獎勵貞節一事；而劉向與班昭則各別寫下了《列女傳》與《女誡》，前者以禮法裁訂女子生活標準，後者則將男尊女卑的觀念、夫為妻綱的道理和三從四德的典型有系統地用文字編纂起來。經歷過漢代貞節觀念由寬泛到嚴格的初步過渡期後，魏晉時期對於貞節觀念仍然保守著，而隋唐、五代時期卻比以前更淡薄了，白居易甚至在詩中認為女子守節是不平等的。詳見劉紀華：〈中國貞節觀念的演變〉，收於鮑家麟：《中國婦女史論集·四集》（臺北：稻鄉出版社，1995年），頁101-109。

³⁵⁹詳見劉紀華：〈中國貞節觀念的演變〉，收於鮑家麟：《中國婦女史論集·四集》，頁110-115。

³⁶⁰詳見溫毓詩：〈中國「貞節觀」文化對婦女的影響兼論心理特質探討〉，《華梵人文學報》第六期（2006年1月），頁40、41。

力的時代³⁶¹，此時期貞節烈女的生產機制可區分為制度性的操作、士人的書寫與鄉裡之間的傳述與記憶，這三者並非各自獨立，它們並存於明代社會，相互之間也會產生影響³⁶²。

制度性方面，明代政府為了鼓勵守節，在洪武元年下詔：「民間寡婦，三十以前夫亡守制，五十以後不改節者，旌表門閭，除免本家差役。」³⁶³就旌表制度的歷史發展脈絡而言，明代並未「建立」一個特殊完備的國家旌表制度，而是承繼了歷代旌表制度發展的「結果」，即明代是在歷代累積的基礎上將國家貞節旌表制度作更進一步的發展³⁶⁴。除了中央的旌表之外，明代也有一些針對貞節烈女的地方性表揚，包括了頒予受表者住宅匾額之榮譽、在受表者墓地刻石立碑、記名於旌善亭或載入方志、差役的減免等³⁶⁵。此外，明代政府還區分了平民與命婦身份上的貴賤差異，針對個別的身份差異予以獎勵，而明代的「貞節烈女」，也不再是模糊的道德概念，而是某些行為模式的特殊指稱，如行為上有「節」、「烈」之別；若納入身份考量，則有「節婦」、「貞女」、「烈婦」、「烈女」之別³⁶⁶。

除了官方的表揚外，方志烈女傳的另一重要資料來源是士人所作的節烈傳記³⁶⁷。節烈書寫之所以會成為一種普遍的社會儀俗，是由於人們藉著士人的記傳稱頌，不但可以透過「文字」的形式，跨越時間的隔閡，進入社會共同的空間；更能夠進一步「顯揚親德」，藉由士大夫自身的權威，建立傳主道德上的價值。以李東陽的〈守貞堂記〉為例：

乃作堂奉母而居，名之曰：「守貞」，以識不忘。既又曰：「吾能識母之德，不能使暴於天下，無以稱為子。」謀於從兄鄉貢士公美，公美上春官，告其兄車駕郎中公實，以請於予曰：「願有記。」³⁶⁸

³⁶¹ 詳見劉紀華：〈中國貞節觀念的演變〉，收於鮑家麟：《中國婦女史論集·四集》，頁 115。

³⁶² 詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（臺北：台大出版委員會，1998 年），頁 191、192。

³⁶³ 〔明〕李東陽等撰；申時行等重修：《大明會典·旌表》卷七十九（臺北：新文豐出版公司，1976 年），頁 1254。

³⁶⁴ 就「制度」的角度而言，普遍獎勵貞節的全國性制度應可追溯到漢朝，然而實際的運作流程與官僚系統對於貞節審核所持的標準卻到元代才有清楚的規定。雖然在節婦旌表方面元代政府已作出了許多明確的規定，但在「烈女」的部分仍未固定。詳見詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 89-93。

³⁶⁵ 詳見詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 117-126。

³⁶⁶ 詳見詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 115、127-128。

³⁶⁷ 這樣的節烈文字書寫可分為社會儀俗與社會教化兩大脈絡，然而在現實世界中，這兩種脈絡也可能同時並存。詳見詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 129、163。

³⁶⁸ 〔明〕李東陽：《李東陽集·守貞堂記》卷十（長沙：岳麓書社，1985 年），頁 406。

通過這些士人的權威與文字的形式，貞節烈女不再是隱蔽於社會各個角落的婦女，她們被「定位」於道德系譜中，在社會上擁有一個特出的位置，不但受到權威的肯定，還得到廣為人知的美名³⁶⁹。然而，這些因社會儀俗而作的傳記，其內容大致上皆以「歌功頌德」為主，於是明代士人的這些節烈書寫漸漸流於「形式化」，淪為一種誇耀的工具：

余嘗患今世多挽詩，大率為人子孫表揚祖父之文具。空言相高，上下一致，與之者非衷言，受之者無德譽，見之者不以為重輕。黃鳥屍鄉之哀聲，至是一大變矣。³⁷⁰

另外，除了官方教化與士人的節烈書寫外，透過在地方鄉裡中人與人間的互動網絡，婦女的節烈行為也可以為社會所「辨識」，而在這些婦女對於「節」、「烈」的實踐過程中，往往牽涉其他人的介入，因而具有一定的「公開性」³⁷¹。以〈唐烈婦曹氏墓志銘〉為例：

唐烈婦之夫死於九月二十八日。先服毒二次未死，再絕食二十二日「面貌如故，神理炯然」，再投池死獲救。十二月望，祭天地、祖先、舅姑等畢，再絕食，於除夕時自縊死亡。「許邑徇詣廬祭之，聚觀者數千人，莫不為之歎息泣下。」³⁷²

在傳統社會的生活脈絡底下，婦女的節烈行為不是一種獨立存在的個人意志，在衝突與調解的過程中，可能參入了親鄰甚至官方的介入³⁷³。

在官方的旌表制度、士人的節烈書寫與鄉裡間的傳述等各方面的影響下，明代的女性貞節在數量上超過了「孝」、「義」，在整個道德教化體系中是成效最顯著的³⁷⁴。從洪武至崇禎期間，以身殉節的烈女高達 9473 人³⁷⁵。旌選出來的「貞節烈女」，伴隨著大量節烈故事的流動，在社會上建立了一個普遍性的認知架構，使得「節烈情境」被突顯，這意

³⁶⁹ 詳見詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 138-141。

³⁷⁰ 〔明〕張寧：《方洲集·三忠二節挽詩序》卷十六，頁 406。

³⁷¹ 這些「無問識與不識」數千人的參與，使烈女的死亡稱為地方上的重大事件。除了烈女道德精神的感召，這些人的聚集或許也是出於某程度的好奇成分，此好奇大多源自於死亡本身的聳動人心。詳見詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 170-176。

³⁷² 〔清〕黃宗羲：《南雷詩文集·唐烈婦曹氏墓志銘》，收於〔清〕黃宗羲：《黃宗羲全集》第 20 冊（杭州：浙江古籍出版社，2012 年），頁 372-374。

³⁷³ 詳見詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 176。

³⁷⁴ 詳見詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 276、277。

³⁷⁵ 詳見安碧蓮：〈明代婦女貞節觀的強化與實踐〉（臺北：中國文化大學史學研究所博士論文，1995 年），頁 110。

味著婦女在拒絕「貞節」的選擇時要付出更大的代價，這些真人真事的大量節烈例子進一步使得「節烈」的可行性大幅度提升³⁷⁶。

由五倫構成的人倫世界裡，「忠臣」、「烈女」雖然有「臣」與「婦」的身份差異，然而在「人合」的概念下，所謂「忠臣不事二君，烈女不事二夫」可被視為同質的道德³⁷⁷。對此，李東陽指出：「古恒以忠臣烈女相配，謂委質與致命之義同也」³⁷⁸。海瑞亦持類似觀點：

惟臣之良，婦之節，崇顯褒異，拳拳然持此以為天下勵者，是則何故？蓋以義合者，而能不悖其心。³⁷⁹

在「忠臣」、「烈女」的文化性隱喻下，「貞節烈女現象」成為士人批判現實社會的重要憑藉，同樣是「人合」，婦女卻在道德實踐條件遠遠不及倫理世界的承載者士大夫的狀況下，表現得如此傑出³⁸⁰，羅倫更直言不諱道：「使士君子而皆此婦人焉，則人之國家豈有喪亡之禍哉？」³⁸¹士人將自己不當其時、不當其事、不當其人的險惡政治際遇，轉嫁到節婦烈女身上，透過旁觀她人的痛苦，澆胸中之塊壘，他們把自己的故事也寫進貞婦烈女的傳記之中，作為「自我死亡」的模擬³⁸²。

如果說，《三言》中友倫觀描寫的那些利他行為都是以行為者「自我形象」的構建與維護為最終目的的話³⁸³，那婦女對貞節觀的信守，則來自於其心靈對身份的認同、愛的需

³⁷⁶費絲言指出，「道德典範」的崇高在於其「難能」，展示了人內在的道德潛力與可能的發展空間，使平凡的大眾有一個可以瞻仰的目標。然而，一旦節烈實踐開始出現以後，「典範」與「規範」的差距就會縮減，就「量」與「貞節觀」之間的因果解釋上，應是先有「社會意識」中的大量貞節烈女，才帶來貞節觀念的嚴格化發展。詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 279、280。

³⁷⁷「三綱五常」中，父子與兄弟是「天合」的血緣關係，君臣與夫婦則是有權力尊卑關係的「人合」；朋友雖也是「人合」，卻是在「志同道合」之下的平等結合。三綱之中，唯有父子有先天的連結，君臣與夫婦則是後天人為建立的人際關係，因此，海瑞人為二環節是聖王教化最先的要務，能夠在缺乏血親聯繫的「義」合狀態下，實踐對於尊者的忠貞的忠臣烈女，朝廷都當大力獎賞。詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 305、306。

³⁷⁸〔明〕李東陽：《李東陽集·封孺人張母姚氏墓志銘》，頁 423。

³⁷⁹〔明〕海瑞：《海忠介公全集·贊蕭氏一門二節》卷五（台北：海忠介公全集輯印委員會，1973 年），頁 420-421。

³⁸⁰詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁 309、310。

³⁸¹〔明〕羅倫：《一峰文集·冰雪堂記》第 2 冊，卷六（台北：台灣商務印書館，年份不詳），頁 21、22。

³⁸²詳見劉紹鈴：〈貞節與暴力：明代士人與婦女貞節觀之精神側面〉，《華梵人文學報》第 11 期，頁 106。

³⁸³在《三言》中，「吳保安棄家贖友」這個故事的其中一個特點是兩個朋友很少見面。黃衛總指出，雙方是否真正見過面乃至於對對方到底有多深的感情並不是重要的因素，他們只是按照自己關於一個義氣朋友行

要、道德榮譽的崇高感，她們以此追求自我價值的認定，絕大多數的婦女心中還是一種因應在「自我」與「他人」的對待性上而成立的³⁸⁴。如前所述，明代在極度高壓的政治環境下，士人只有轉向肯定內在精神的自足，以極高的標準審視自己，他們津津樂道於「砥礪節操」，以處逆境仍能操持道德為標榜，隨時隨地自省吾身、檢視對方，不容稍刻懈怠³⁸⁵，而他們亦以這種高標準檢視當時的婦女。當時的士人對於節婦烈女的審核標準，是把婦女的貞節簡單地分為三等：品以上、品之次與品之常，品之常為生活無虞、守志不肯再嫁者；品之次為孤苦無依、仍堅持不二嫁者；然而無論守寡的生活條件如何，皆不如品之上「殺身成貞，舍生成義」的殉節來得壯烈³⁸⁶。在明代士人的高標準檢視以及官方的旌表制度等影響下，「貞節烈女」甚至會成為一種託辭，即這些節婦烈女之所以選擇守節並非基於對於婦道的堅持，而是因為這樣更「有利」³⁸⁷。宋濂就曾經針對此事指出：

嗚呼！婦以節旌者固多，而其事則殊，有慕夫家富貴而不忍去者，有年壯多子之而不易割恩者，有不能冰雪其行，姑盜名以欺世者。³⁸⁸

換言之，明代社會中的節烈觀念由於官方以及士人的大力鼓吹，似乎已經成了一種稀鬆平常的普世價值。在這樣的大前提下，這時期有許多婦女動輒以死明志，她們動輒輕生的態度不禁讓人揣測其動機是否純粹，宋濂亦因此而認為有「欺世」之嫌。然而此處卻產生一個問題，何以一貫以溫柔、順從形象示人的婦女會在明代社會有如此剛烈的行為表現？

如果從夫婦這一倫來看，社會對婦女的要求是順從、忍辱負重等性格表現；然而中國古代社會卻也要求人們要「重視節操」，此種對於情操的要求若放到女性的身上則不僅僅是順從，還有「節」的人格高度³⁸⁹。婦女在社會中原來的角色是夫婦一倫中的妻子，她們

為準則的抽象觀念行事而已，至於那位具體需要幫忙的朋友究竟為何人，反倒是個次要的問題。詳見黃衛總：〈晚明朋友楷模的重寫：馮夢龍《三言》中的友倫故事〉，《人文中國學報》第18期，頁230、231。

³⁸⁴詳見溫毓詩：〈中國「貞節觀」文化對婦女的影響兼論心理特質探討〉，《華梵人文學報》第六期，頁44。

³⁸⁵詳見劉紹鈴：〈貞節與暴力：明代士人與婦女貞節觀之精神側面〉，《華梵人文學報》第11期，頁87-89。

³⁸⁶詳見劉紹鈴：〈貞節與暴力：明代士人與婦女貞節觀之精神側面〉，《華梵人文學報》第11期，頁93。

³⁸⁷費絲言指出，在國家、士人特意以「民之所尚」促進道德實踐的努力下，使得婦女們相互感染，而當時貞節行為大量的實踐很可能只是一種「流行」。詳見費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，頁267-272。

³⁸⁸〔明〕宋濂：《宋學士文集·題李節婦傳後》下冊，卷三十三（台北：台灣商務印書館，1968年），頁581。

³⁸⁹中國古代「重視節操」乃儒家傳統的最大內涵，孟子所謂的「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」，是大丈夫的道德情操的堅毅形象，這樣的情操若要求放到女性身上則不僅是「順從」，而更要求「節」的人格高度，這一特徵和孔子要求的「行己有恥」的傳統有很大的關係。一個人知廉恥才會保持情操，重視氣節或貞節。而中國對德性的要求又必須「順從」（臣對君、子對父、下屬對上司、妻對夫等）。古代的專制主義下決定了百姓必須具順從性的一面，其表現是逆來順受、忍辱負重、安分守己等性格要求，這乃

本該重視的節操應是為人妻的順從，而她們的行為表現卻也突出了她們的堅毅精神，這可以從時代背景和婦女的心裡層面兩個角度來看。從時代背景來看，明代士人身處明代政府的高壓統治，他們由於無法施展自己的抱負，因而只能砥礪自己，對自我對他人持以高標準的道德判準，他們原來期盼的是「學而優則仕」，既然無以「仕」，他們只能書寫，而「忠臣不事二君，烈女不事二夫」屬於同質性道德，因此士人將自己的慘痛心情投射到節烈故事中的婦女身上，藉貞節烈女之事澆自己的塊壘；從心理層面來看，婦女原來扮演的只是人倫世界中夫婦一倫的「妻子」這個角色，這個角色要求的不僅僅是順從，而且還相當於男人的附屬品，她們是社會中缺少目光與焦點的一群，而她們對於貞節觀念的信守則有助於自我價值的認定，她們能因此得到自我道德榮譽上的滿足，也能因此而得到他人的認可。綜合以上這兩點，加上官方也大力鼓吹婦女應該守節，這使得原來具有柔弱且順從特質的婦女也必須具備大丈夫的堅毅，以不畏死的精神直面死亡。

毛評本中描寫了很多婦女以死明志的故事，除了前文中所提及的徐母、李氏、孫夫人之外，糜夫人之死亦是一個相當典型的例子：趙雲在亂軍中帶著糜夫人和阿斗奮力殺出重圍，糜夫人最後卻坐在井邊哀求趙雲保住阿斗的命為劉備延續子嗣。糜夫人為了不讓自己拖累趙雲，最後一意孤行地選擇投井而死。毛氏評之曰：

徐氏以不死報夫讎，糜氏以一死全夫嗣：皆賢妻也。吳夫人臨死，托壯子於良臣；糜夫人臨死，托幼子於猛將：皆賢母也。然死更難於不死；臨難之托子，更難於平時之托子：則糜夫人之賢，又在東吳兩婦之上。³⁹⁰

毛氏在夾評中不斷地以「好夫人」、「奇婦人」對糜夫人讚譽有加，其論點大致可分成：一、臨死托幼子於猛將；二、阿斗並非糜夫人之子；三、糜夫人長阪坡之托與劉備白帝城之托無異；四、臨難之托比平時之托更難；五、糜夫人冒死託付阿斗的勇氣與趙雲冒死保護阿斗的勇猛都是不惜以死保護阿斗，一樣是可貴的精神。毛氏的分析層層遞進，然一言以蔽之曰「難」，其評斷糜夫人之死的重點在於其抉擇之難能可貴，突出了糜夫人犧牲自己的精神。關於小說中婦女之「難」，毛氏指出：

三國人才之盛，不獨於男子中見之，又於婦人中見之。然男子有才，不必其皆節；而婦人無節，即謂之不才。故論才於男子，才與節分；論才與婦人，必才與節合。

是與「君權神授」、「尊卑貴賤」、「忠君孝親」、「三綱五常」、「三從四德」等意識形態與行為規範互輔相成的，其極端的表現若是虛假的便是奴顏媚骨，否則怯懦表現為謹小慎微、無能為力，呈現在婦女身上更是要求敬順卑弱。詳見溫毓詩：〈中國「貞節觀」文化對婦女的影響兼論心理特質探討〉，《華梵人文學報》第六期，頁 57、58。

³⁹⁰〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第四十一回，頁 321。

是婦人之才，視男子之才而更難也。惟其最難而能盛，則三國有足述焉。魏之才婦有五：姜敘之母，趙昂之妻，辛敞之姊，夏侯令之女，王經之母是也。吳之才婦有三：孫策之母，孫翊之妻，孫權之妹是也。漢之才婦有五：先主之夫人糜氏，北地王之夫人崔氏，武侯之夫人黃氏，及徐庶之母，馬邈之妻是也。至於權變如貂蟬，聰慧如蔡琰，又其下者耳。³⁹¹

毛氏認為小說中的女性絲毫不輸給男性，而且在某個程度來說似乎更甚於男性。毛氏指出，「男子有才，不必其皆節；而婦人無節，即謂之不才」，因此婦女必須在「才與節合」的前提下才算是具備所謂的「才」，而在這麼苛刻的條件下還能有如此多的貞節烈女，故毛氏予以高度的正面評價。對於李氏之死，毛氏謂「可憐巴蜀多名將，不及江油李氏賢」，這樣的論述與羅倫所說的「使士君子而皆此婦人焉，則人之國家豈有喪亡之禍哉」是遙相呼應的。如前所述，小說中那些貞節烈女都符合一個前提，即女子被迫有一個比在家庭道德中「事夫」更高的道德選擇³⁹²。這個道德選擇即忠君思想，因此毛氏評李氏「獨知有君臣，其節義更勝夏侯女」³⁹³。

由於毛評本對於忠孝節義的重視，因此毛評本對於那些恪守貞節觀念的婦女予以高度的讚賞。而小說中也批判了那些跟道德沾不上邊的婦女，如蔡夫人。小說中的蔡夫人是一個心腸歹毒的婦女，多次想加害於劉表長子劉琦，但她最終還是死於曹操之手。曹操任命劉琮到青州做官，然後派于禁在蔡夫人與劉琮往青州的路上將蔡夫人母子殺死。對於蔡夫人之死，毛氏評之曰「早知如此，悔不當初」³⁹⁴。袁紹之妻劉夫人在袁紹死後，將他的寵妾都殺死，劉夫人擔心這些寵妾的陰魂會與袁紹相見，便對寵妾們的屍體「刺其面，毀其屍」，毛氏直斥之曰：「其妒惡如此。妒至於鬼，妒亦奇矣。妒其生，故欲其死；如又妒其死，則何不亦從之死耶？我為人，而人終不能防鬼；不若我亦為鬼，而鬼庶可以防鬼耳。」³⁹⁵毛氏在言語間不僅斥責了劉夫人的嫉妒心理，還認為這是「癡極」³⁹⁶之舉。

³⁹¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十九回，頁920、921。

³⁹²詳見嚴明、顧友澤：〈論《三國演義》女性觀的矛盾性〉，《明清小說研究》總第59期（2001年第1期），頁148。

³⁹³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十七回，頁917。

³⁹⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第四十一回，頁324。

³⁹⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十二回，頁250。

³⁹⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十二回，頁250。

雖然毛評本有明顯的「擁劉反曹」傾向，但這並不表示毛氏忽略了曹魏集團婦女的貞節觀念。第六十四回中，姜敘之母與趙昂之妻都得到了毛氏「一個女丈夫，可比斷頭將軍」³⁹⁷的高度讚賞。姜敘之母說的「死於忠義，死得其所」³⁹⁸，趙昂之妻則認為「雪君父之大恥，雖喪身亦不惜，何況一子乎！」³⁹⁹這兩個被毛氏評為「女丈夫」的婦女「忠」的對象是曹操，然而毛氏並沒有因此而對她們吝於讚譽之辭，仍稱之為「女丈夫」。但毛氏仍然認為兩人的「忠」是「可惜」的：

人謂姜敘之母，同於太史慈之母：慈之母勉其子以報孔融，敘之母勉其子以報韋康，此則其可嘉者也。我謂姜敘之母，異於徐庶之母：庶之母知操之為賊，敘之母不知討操者之非賊而助操者之為賊，此則其可惜者也。人謂趙昂之妻異於呂布之妻：布之妻阻其夫之出戰，昂之妻勵其夫以起兵，此則其可嘉者也。我謂趙昂之妻，同於劉表之妻：表之妻背劉備而從曹操，致其身與子俱死；昂之妻助曹操以攻馬超，身幸免于死，而亦致其子于死。此又其可惜者也。⁴⁰⁰

毛氏雖然稱讚姜敘之母與趙昂之妻為「女丈夫」，認為她們是「可嘉」的；但對於兩人效忠於曹操，毛氏則認為「可惜」。由此觀之，毛氏對於她們的評價仍然是相當客觀的，並不因為她們效忠於曹操而全然無視她們的「忠君」思想。

此章探討了毛評本中的死亡抉擇問題。毛評本強調的是「有重於泰山」的死亡，因此小說中描寫了許多人物的以死明志。然而，在毛評本「擁劉反曹」傾向的前提下，小說中的一些人物如龐德、荀彧等人對於死亡的抉擇並沒有得到毛評的正面評價。換言之，毛氏在很多時候是站在一個「擁劉反曹」的立場去評斷以死明志這個問題的。雖然毛評本強調「死有重於泰山」的重要性，但這並不意味著小說的死亡觀是迂腐的，毛評本的死亡觀是有其靈活性和視情境考量的，小說在很多時候對於投降者仍然是持以相當客觀的評價，這跟小說中的「擇主」觀念有關。簡而言之，小說中文人的「以死明志」常常與其政治思想有關，而武將的「以死明志」則比較傾向於一種「士為知己者死」的精神，甚至是出於對戰敗負責和為將者自我尊嚴的維護。至於小說中婦女的以死明志，毛氏則通過李氏之死，指出了許多男性在面對死亡之時反不如女性的堅毅。小說中這些婦女之所以能夠堅毅

³⁹⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十四回，頁 509。

³⁹⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十四回，頁 509。

³⁹⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十四回，頁 509。

⁴⁰⁰〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十四回，頁 504。

地直面死亡，大致可從時代背景與婦女的心理層面兩個角度來看。從時代背景來看，除了明代旌表制度的完備，也與明代士人的節烈書寫還有整個社會對於忠孝節義觀的重視有關；從心理層面而言，對貞節觀念的信守有助於自我價值的認定，婦女能因此得到自我道德榮譽上的滿足，也能因此得到他人的認可。



第五章、毛評本《三國演義》死亡書寫之深層結構與文學意涵

第一節、忠魂義魄——《三國演義》的不朽想像

小說中的死亡書寫，時常伴隨著對於鬼神之事的描寫。以孫策之死為例，孫策在外受傷，醫者勸他須靜養百日，恰逢帳中諸將因于吉經過而群起議論，孫策因此怒叱眾將。孫策命令于吉求雨，若求雨成功則不殺之；若求雨不成功則殺之。雖然于吉求雨成功，然而孫策終究將之處死。孫策因此遭到于吉鬼魂的騷擾，最後死於病榻。毛氏評之曰：

孫策不信于神仙，是孫策英雄處。英明如漢武，猶且惑神仙、好方士，而孫策不然，此其識見誠有大過人者。其死也，亦運數當絕、適逢其會耳，非于吉之能殺之也。世人不察，以為孫策死于于吉，然則張角所云南華老仙授以《太平要術》，亦將謂其有是事否？若于吉能殺孫策，何以南華老仙不能救張角乎？孫策之怒，非怒于吉，怒士大夫之群然拜之也。至今吳下風俗，最好延僧禮道，并信諸巫祝鬼神之事，蓋自昔日而已然矣。席間耳語，紛紛下樓，此等光景實不可耐。孫策見之，安得不怒乎？若于吉果系神仙，殺亦不死，何索命之有？其索命者，或孫策將亡，別有妖孽托言，必非于吉。正史但曰：「孫策為許貢之客所刺，傷重而殞。」并不載于吉一事，所以破世人之惑也。予今存而辨之，亦以破世人之惑云。⁴⁰¹

毛氏這段評論大致有幾個重點：一、孫策不相信于吉是神仙，這是他的過人之處；二、孫策並非于吉所殺，是他的「運數當絕」；三、于吉並非神仙，因為神仙不會死，而于吉卻在死後索命；四、孫策生氣的對象不是于吉，而是時人對於「巫祝鬼神」之事的過分迷信。于吉被殺之後，孫策遭到鬼魂纏身，操刀殺死于吉的小卒也被殺死，孫策不斷看到于吉的鬼魂現身，毛氏認為若于吉真的是神仙，就不會做這些事，毛氏甚至指出，「其索命者，或孫策將亡，別有妖孽托言，必非于吉。」換言之，毛氏並沒有明確指明騷擾孫策或殺死小卒的一定是于吉，但如果真的是于吉所為，那也不過證明了于吉根本不是神仙，而是妖孽。無論如何，毛氏此處所謂的「鬼神」是有其實質上的差別的，「神」因為有德而不會妄殺生，「鬼」則比較接近「妖孽」，即無德之物。

毛評本中涉及較多「鬼魂」描寫的，應是關羽之死。關羽死後，其英魂飄到玉泉山上，經過普淨的勸說，終於恍然大悟；關羽的英魂在孫權的宴會上附身在呂蒙身上，呂蒙也因此而死；曹操得到關羽的首級後，因為自己的戲謔之語，而看到關羽睜開眼睛，最後病故；關羽兩次出現在劉備的夢中；關羽在關興危在旦夕之際突然英靈顯聖，救其一命。對於關羽之死，毛氏在第七十七回總評指出「平也、倉也、馬也、刀也、巾袍也，皆宜與

⁴⁰¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十九回，頁222。

云長并垂不朽者也」⁴⁰²，其後又在夾評中再次以「死且不朽」讚譽這幾人之死。同樣是有關「鬼魂」的描寫，毛氏不斷地強調騷擾孫策的「魂魄」並非「神」，只是「妖孽」；而對於關羽之死，則以「英魂」或「顯聖」稱之。毛氏既然認為孫策不相信鬼神之說是英雄之舉，卻又在關羽死後多次描寫了其「英魂顯聖」，筆者的問題在於，毛評本中的「鬼神」觀到底為何？

第一回中，張角兄弟三人黃巾起義，三人宣稱得到了南華老仙傳授的天書，但毛氏卻在夾評中懷疑其真偽，認為「此事誰見來？張角是自言之，而人遂信之，正與篝火狐鳴一般伎倆」⁴⁰³。結合毛氏對於孫策之死的點評，不難發現毛氏對於「鬼神」之事始終存疑，並主張不迷信「鬼神」之事。關羽解救關興一事時，毛氏即指出：

此卷之內，忽有一關公為神，突如其來，倏然而往。一救關興，再救張苞，可謂英靈之極矣。然越吉元帥之頭，何不即取之以云中顯聖之偃月刀，而必待孔明之用計而後斬之乎？曰：《三國》一書，所以紀人事，非以紀鬼神。⁴⁰⁴

這段話指出，毛氏評點《三國演義》旨在「紀人事」，而非「紀鬼神」，因此毛氏不願意讓小說中的越吉元帥死於關羽的刀下。若對照嘉靖本可以發現，毛評本與嘉靖本中的關羽之死並不一樣，前者的關羽在兵敗被俘後寧死不屈，為孫權所殺；嘉靖本則把關羽之死歸因於「鬼神」之說：

時五更將盡，正走之間，喊聲舉處，伏兵又起。背後朱然、潘璋精兵掩至。公與潘璋部將馬忠相遇，忽聞空中有人叫曰：「雲長久住下方也，茲玉帝有詔，勿與凡夫較勝負矣。」關公聞言頓悟，遂不戀戰，棄卻刀馬，父子歸神。⁴⁰⁵

毛評本在內容上多承襲自嘉靖本，然而此處卻將關羽之死改寫成寧死不屈，這不僅僅是為了要突出關羽的忠義形象，更因為毛氏之評點《三國演義》旨在「紀人事」，而非「紀鬼神」。既然「紀鬼神」並非毛氏之本意，那毛氏又何必三番四次在小說人物死亡前後記敘這些鬼魂之事？

⁴⁰² [明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十七回，頁604。

⁴⁰³ [明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第一回，頁3。

⁴⁰⁴ [明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第九十四回，頁736、737。

⁴⁰⁵ [明]羅貫中著：《三國志通俗演義》卷十六（上海：上海古籍出版社：1980年），頁739。

前文指出，毛氏兩次以「不朽」二字形容關羽以及其部將之死，小說中除關羽之死外，諸葛亮之死也出現了「不朽」二字。諸葛亮病逝於五丈原後，小說中出現了六首悼亡詩，毛氏在最後一首處評論道：「前解慕其大名不朽，后解惜其大功不成。慕是十分慕，惜是十分惜」⁴⁰⁶。另外，毛氏對於耿紀、韋晃等五人之死以「《春秋》之旨，昭於千古」⁴⁰⁷論之，於徐母之死時小說亦以「流芳千古」⁴⁰⁸讚之，這些對於人物之死的讚美，都說明了毛評本是從「不朽」的角度看待死亡的。

關於「死而不朽」的觀念，錢穆曾經指出，中國思想史中的鬼神觀其實是一種人生觀，談鬼神往往都是在談人的問題⁴⁰⁹。思想史中的「靈魂」問題，透露了人類對於生命要求永生以及不朽之無可奈何的心理⁴¹⁰：

穆叔如晉。范宣子逆之，問焉，曰：「古人有言曰：『死而不朽』，何謂也？」穆叔未對。宣子曰：「昔句之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏，其是之謂乎？」穆叔曰：「以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立，其是之謂乎！豹聞之，『大上有立德，其次有立功，其次有立言』，雖久不廢，此之謂三不朽。若夫保姓受氏，以守宗祊，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。」⁴¹¹

錢穆指出了這段話中的「三不朽」觀念。所謂的立功、立德、立言即人死後，其道德事功言論仍然留在世上，這種觀念一方面捨棄了自己的靈魂，一方面也把握到別人的心來做補償，人的生命似乎本來是應該反映在別人的心裡而始有其價值的⁴¹²。這種追逐「死而不朽」的觀念在毛評本中已經得到了印證，然而此處的問題在於，是否小說中的鬼神描寫都與這種追逐「死而不朽」的觀念有關？如果真的如此，那又何來孫策與于吉爭鋒相對的那段描寫？

子產之論鬼神曾說：

⁴⁰⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零五回，頁832。

⁴⁰⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十九回，頁545。

⁴⁰⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十七回，頁289。

⁴⁰⁹錢穆從子產對於鬼神的說法談起，從先秦儒家、道家，一直談到明代的王船山，指出中國思想史中的鬼神觀談的都是人，這些思想家所謂的「鬼神」都是氣。詳見錢穆：〈中國思想史中之鬼神觀〉，收於氏著：《靈魂與心》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁59-110。

⁴¹⁰詳見錢穆：〈靈魂與心〉，收於氏著：《靈魂與心》，頁7。

⁴¹¹〔周〕左丘明：《左傳·襄公二十四年》（臺北：師大出版中心，2012年），頁267。

⁴¹²詳見錢穆：〈靈魂與心〉，收於氏著：《靈魂與心》，頁9。

鬼有所歸、乃不為厲，吾為之歸也。⁴¹³

趙景子問焉，曰，伯有猶能為鬼乎？子產曰：能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明，匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良霄。我先君穆公之胄，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣，鄭雖無腆，抑諺曰，蕞爾國，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎。⁴¹⁴

錢穆據此指出，引文中的「魄」指人的形體，「魂」則指人之因有此形體而產生出的種種覺識與活動，故子產所言的「魂魄」，指涉的應是人生前之形體與其種種作用，而非人死後的鬼⁴¹⁵。如前所述，通過對子產這兩段話的詮釋，錢穆認為這是中國所獨有的無靈魂人生觀，且這樣的人生觀也大大地影響了往後的整個中國思想史，後來的中國思想家們都在這樣的基礎上談論「鬼神」⁴¹⁶。從思想史的角度而言，這樣的論述是有其道理的，然而這些系統思想家的說法都是經過「理智化」的結果，因而並不能代表社會上一般人，特別是平民的觀念⁴¹⁷。

另一種說法指出，子產的論述說明了人死後為鬼，而且生前的身份、地位等都在生死間有著某種聯繫，即鬼在死後世界中的命運會直接受到生前際遇的影響；而生前死後的這種聯繫，則是藉著不會隨著肉體消亡的魂魄，貫穿生死兩界⁴¹⁸。早期人類意識到的鬼魂大致有兩種，即善鬼與惡鬼⁴¹⁹。惡鬼也可稱為厲鬼，是指「橫死」、「凶鬼」等意外死亡者變的鬼魂，這些鬼魂常會留在人間作祟為害，人們害怕「凶死」者的鬼魂，因此會在喪葬儀式上特殊處理，以避免厲鬼作祟；善鬼則是那些正常死亡的鬼魂，這些鬼魂會保佑其血緣氏族的生存利益，發展成祖先崇拜⁴²⁰。意外死亡的「凶鬼」會留在人世間危害其他人，這就是子產所謂「匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲」之說。此外，「鬼有

⁴¹³左丘明；國立台灣師範大學出版中心編輯：《左傳·昭公七年》，頁 325。

⁴¹⁴左丘明；國立台灣師範大學出版中心編輯：《左傳·昭公七年》，頁 325。

⁴¹⁵詳見錢穆：〈中國思想史中之鬼神觀〉，收於氏著：《靈魂與心》，頁 61。

⁴¹⁶詳見錢穆：〈中國思想史中之鬼神觀〉，收於氏著：《靈魂與心》，頁 59-110。

⁴¹⁷詳見余英時：〈中國古代死後世界觀的演變〉，收於氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987 年），頁 124。

⁴¹⁸文中指出，子產的這番說法涵蓋了六個面向的課題：生命的本質由魂魄組成；取精用弘，則能得精爽以至於神明；人死後為鬼；生前奉養富厚，所屬宗族興旺，則死後亦為大鬼；強死者，其魂魄能憑依於人以為淫厲；鬼若得歸，則不為厲。詳見王健文：〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《成功大學歷史學報》1996 年 12 月（第 22 期），頁 168。

⁴¹⁹詳見賴亞生：《神秘的世界：中國鬼文化探秘》（北京：人民中國出版社，1993 年），頁 9。

⁴²⁰詳見鄭志明：《民俗生死學》（臺北：文津出版社，2008 年），頁 88。

所歸、乃不為厲」，人死不得埋葬而為厲，反映出的是一種生者對於死亡及死者的處理方式，因為凶死或不尋常的死亡會造成社會人際關係之間的突然斷裂，人由生到死的不同階段的順利轉換也因而遭到破壞⁴²¹。雖然中國思想史中的鬼神論述多集中在「不朽」觀念上的探討，然而這並不表示社會上或民間對於鬼神的觀念也抱持著相同的想法。明代的《庚巳編》多記載一些奇聞異事，其中不乏鬼魂描寫，以〈辟瘡鏡〉為例：

吳縣三都陳氏祖傳古鏡一具，徑八九寸。凡患瘡者執而自照，必見一物附於背，其狀蓬首顰面，糊塗不可辨。一舉鏡而此物如驚，奄忽失去，病即時愈。蓋瘡鬼畏見其形而遁也。世以為寶。至弘治中，兄弟分財，剖鏡，各得其半，再以照瘡，不復見鬼矣。⁴²²

《賢博編》寫道：

一江西人，能召鬼，餘族家嘗延之堂中，設帷障作法。人定後，有聲如鳥語，自遠而近，俄聲若從帷障中出。自稱某祖孺人，歷歷言往事，呼子姓如平生，舉家駭異。明日以語餘，餘意此服鬼法。蓋其人以術服一鬼而役使之，其聲要皆所使一點鬼為之耳，江湖間此等術甚多。⁴²³

通過這些描寫可以發現，民間的「鬼神」觀念和思想史對於「鬼神」的論述有一定程度的不同；民間的「鬼神」觀念正如前文所述，一般人對於鬼魂都抱持著敬而遠之的態度。誠然，中國思想史中的鬼神觀念一直強調「死而不朽」的精神，與毛氏身處同一個時代的李贄，對於生死問題則是強調「死不必傷，唯有生乃可傷耳」⁴²⁴，他曾說「若知陽明先生不死，則龍溪先生不死，魯源翰峯二先生之羣公與余也皆不死矣」⁴²⁵，話中的「不死」指的是一種精神上的不死，而非肉體上的不死，而毛評本中的一些鬼魂描寫也恰恰反映了小說人物對於道德功業之不朽的追求，然而這不表示毛評本中的鬼魂描寫都與這種「死而不

⁴²¹ 詳見蒲慕洲：〈中國古代鬼論述的形成〉，收於氏著：《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版，2005年），頁35。

⁴²² 〔明〕陸粲、顧起元撰；譚棣華、陳稼禾點校：《庚巳編·辟瘡鏡》卷十（北京：中華書局，1987年），頁127。

⁴²³ 〔明〕葉權、王臨亨、李中馥：《賢博編·粵劍編·原李耳載》（北京：中華書局，1987年），頁19。

⁴²⁴ 〔明〕李贄：《焚書·傷逝》，收於氏著：《李贄文集》第一卷（北京：北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁154。

⁴²⁵ 〔明〕李贄：〈陽明先生年譜後序〉，收於〔明〕王守仁；吳光等編校：《王陽明全集》下冊（上海：上海古籍出版社，2012年），頁1330。

朽」的觀念有關。前文提及孫策因斬于吉而遭到鬼魂的糾纏，曹操和夏侯惇死前亦同樣遭鬼魂纏身：

是夜，操臥寢室，至三更，覺頭目昏眩，乃起伏幾而臥。忽聞殿中聲如裂帛，操驚視之，忽見伏皇后、董貴人、二皇子，并伏完、董承等二十余人，渾身血污，立於愁云之內，隱隱聞索命之聲。操急拔劍，望空砍去，忽然一聲響亮，震塌殿宇西南一角。操驚倒於地，近侍救出，遷於別宮養病。次夜，又聞殿外男女哭聲不絕。⁴²⁶惇至殿門前，忽見伏皇后、董貴人、二皇子、伏完、董承等，立在陰云之中。惇大驚昏倒，左右扶出，自此得病。⁴²⁷

曹操和夏侯惇害死董承、伏皇后等人，毛氏認為這是「借鬼神之事，警戒奸雄」⁴²⁸。此外，關羽死後，呂蒙也因為關羽顯聖而死：

呂蒙接酒欲飲，忽然擲杯於地，一手揪住孫權，厲聲大罵曰：「碧眼小兒！紫髯鼠輩！還識我否？」眾將大驚，急救時，蒙推倒孫權，大步前進，坐於孫權位上，兩眉倒豎，雙眼圓睜，大喝曰：「我自破黃巾以來，縱橫天下三十余年，今被汝一旦以奸計圖我，我生不能啖汝之肉，死當追呂賊之魂！我乃漢壽亭侯關云長也。」權大驚，慌忙率大小將士皆下拜。只見呂蒙倒於地上，七竅流血而死。⁴²⁹

董承等人遭到曹操、夏侯惇害死，這些人之中或死於無辜、或因伺機謀殺曹操不果而賠上性命；呂蒙則是因為直接導致了小說忠義代表人物關羽的死亡，也成了小說批判的對象。上述的這些鬼魂描寫中並不見任何道德功業不朽之追求，毛評本通過對於這些厲鬼的描寫，突出了小說中的道德觀念，毛氏希望藉由這些鬼神之事，以收勸善懲惡之效⁴³⁰。對於小說的道德教化功能，馬幼垣指出：

⁴²⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十八回，頁 615。

⁴²⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十八回，頁 615。

⁴²⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十八回，頁 611。

⁴²⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十七回，頁 607。

⁴³⁰所以小說也是本著這樣的信念，勸善懲惡地予以小說人物不同程度的褒貶和臧否，最終意旨是希望世人勿心存僥倖、勿妄自尊大。所以小說家繪出一幅又一幅的地府圖像，讓冤鬼怨靈們敲響了殺人者的喪鐘、哀鳴著無道者的輓歌，最後這些高高在上的帝王或將領，在春秋鼎盛之際被重重地摔落下來，永遠地從人生舞台中退場。詳見曾世豪：《虛實與褒貶：《三國演義》變異書寫之研究》，頁 144。

這樣一來，神怪鞏固了道德教條的力量與權威，以及大部份講史小說家那麼熱衷刻劃的天命無比崇高的觀點。所以，不單寫得好的小說裏可容納神怪的成份，就是在較不成功的作品裏，原本可能拙劣的神怪成份的運用，在效果上也許並不完全拙劣。⁴³¹

毛評本中這些「忠魂義魄」的冤情，都在小說勸善懲惡的前提下，通過鬼魂描寫得到了伸張。正如前者子產之論述，「強死」者的鬼魂很有可能因為沒有得到很好的安頓而變成厲鬼，毛評本中除了上述那些鬼魂纏身的描寫外，也記敘了諸葛亮對於亡魂的安頓：

忽然陰雲布合，狂風驟起，兵不能渡，回報孔明。孔明遂問孟獲，獲曰：「此水原有猖神作禍，往來者必須祭之。」孔明曰：「用何物祭享？」獲曰：「舊時國中因猖神作禍，用七七四十九顆人頭并黑牛白羊祭之，自然風恬浪靜，更兼連年豐稔。」孔明曰：「吾今事已平定，安可妄殺一人？」遂自到瀘水岸邊觀看。果見陰風大起，波濤洶湧，人馬皆驚。孔明甚疑，即尋土人問之。土人告說：「自丞相經過之后，夜夜只聞得水邊鬼哭神號。自黃昏直至天晚，哭聲不絕。瘴煙之內，陰鬼無數。因此作禍，無人敢渡。」孔明曰：「此乃我之罪愆也。前者馬岱引蜀兵千余，皆死於水中；照應八十八回中事。更兼殺死南人，盡棄此處，狂魂怨鬼，不能解釋，以致如此。吾今晚當親自往祭。」……讀畢祭文，孔明放聲大哭，極其痛切，情動三軍，無不下淚。孟獲等眾，盡皆哭泣。只見愁云怨霧之中，隱隱有數千鬼魂，皆隨風而散。⁴³²

毛氏指出：「且也曹操哭既死之典韋，以勸未死之典韋；武侯哭陣亡之蜀將，以勸未亡之蜀將，蓋不獨為死者而不得不祭，亦為生者而不得不祭云」⁴³³。毛評本這段描寫不在獵奇，而有更深層的「傷痕安撫」意涵，小說中的鬼神之說僅是表面，重點在於民心向度的把握⁴³⁴。

⁴³¹ 詳見馬幼垣著；賴瑞和譯：〈中國講史小說的主題與內容〉，《中外文學》第8卷第5期（1979年10月），頁117。

⁴³² 〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第九十一回，頁714。

⁴³³ 〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第九十一回，頁712。

⁴³⁴ 相較於諸葛亮小心翼翼地宗教安頓上達到民心所歸的努力，孫策雖然在沙場上所向披靡，但是針對戰爭之後的民心穩定卻顯得差強人意，最後選擇與百姓普遍擁戴的于吉決裂，雖然有效打壓了民間宗教的勢力，但畢竟手段粗糙，最後亦賠上性命。由百姓的反應可以看出于吉如何深得人心，但是孫策仍然決意斬

綜上所述，小說中的鬼魂描寫彰顯了兩個面向，即「死而不朽」的觀念和勸善懲惡的道德教化功能。從思想史的角度而言，死亡帶給人們的恐懼在於生命與時間的終止，而要克服這樣的恐懼，則必須追求生命與時間的延綿不絕，即「不朽」；然而這種對於「不朽」的追求，有時卻未必是對「生」的留戀，而是要拋棄「生命」才能得到真實的「不朽」⁴³⁵，這種對於「死而不朽」觀念的追求，可以從關羽、諸葛亮等人的身上得到驗證。小說中的一些「忠魂義魄」在「強死」後，會對加害者索命，譬如關羽之於呂蒙、董承等人之於曹操和夏侯惇等。原因在於，安頓死者是極為重要的，那些沒有得到撫慰的亡魂，都有可能變為厲鬼而一直留在人世間，而諸葛亮則通過對於亡魂的「傷痕安撫」，也成功地把握住不安的民心。

第二節、天命與人事——《三國演義》的理念辯證

如前所述，《三國演義》故事前有所承，小說對史事史筆進行審美轉化與剪接⁴³⁶，在既定的三國歷史上添加許多虛構情節。毛評本《三國演義》開宗明義即以「天下大勢，分久必合，合久必分」幾句話掀開序幕，小說結尾則以一首古風作結，其中提到「紛紛世事無窮盡，天數茫茫不可逃」，這些文字不僅僅解釋了三國歷史的分合，更表現了對於歷史爭戰的超脫感與悲涼感⁴³⁷。小說中經常提到「天命」二字，更有不少關於「預示」的描寫。龔鵬程認為，天命是小說中至高無上的律令與主導理念，它是不可踰越的先驗存有，其內在於人，卻又恍惚幽渺；當人於情感世界中意識到存在於自我本質中之天命時，則有無限感受與情懷宣洩開來，人們凝視此一無法超越的限制，總有莊嚴與感動，如此的情感認知往往是小說精神與情節架構，其中呈現人對天命之觀照、理解、矛盾，或悲或喜等生命實感⁴³⁸。這一節中，筆者將以小說中一些與「預示」有關的描寫為論述依據，探討小說中的天命與人事之間的辯證關係。以董卓之死為例：

殺于吉，足見孫策畢竟要與民心所向漸行漸遠、分道揚鑣了。在小說中，受到于吉鬼魂侵擾不斷的「小霸王」，終於也憔悴致死。詳見曾世豪：《虛實與褒貶：《三國演義》變異書寫之研究》，頁 162-164。

⁴³⁵詳見王健文：〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《成功大學歷史學報》1996 年 12 月（第 22 期），頁 197。

⁴³⁶詳見楊義：〈《三國演義》故事的典式化（下）〉，《海南師院學報》總第 7 卷第 24 期（1994 年第 2 期），頁 40-41。

⁴³⁷詳見韓曉、魏明：〈論「天人合一」對《三國演義》敘事系統的影響〉，《湖北大學學報（哲社版）》第 31 卷第 3 期，（2004 年 5 月），頁 330-331。

⁴³⁸詳見龔鵬程：〈天命思想在中國小說里的運用〉，收於龔鵬程、張火慶：《中國小說史論叢》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 7-10。

是夜有十數小兒於郊外作歌，風吹歌聲入帳。歌曰：「千里草，何青青！十日上，不得生！」歌聲悲切。⁴³⁹

毛氏在夾評中指出：「『千里草』，乃董字；『十日上』，乃卓字；不生者，言死也。」⁴⁴⁰董卓死前總共出現了五次的預示，分別是董卓之母心驚肉顫、董卓所乘馬匹的咆哮與掣斷轡頭、狂風驟起、歌聲悲切的童謠、道人手執的長竿上寫著的兩個「口」字，然而董卓最終仍未免一死。第六十九回中，曹操染病，得知管輅擅於卜卦，便請來管輅：

輅至，參拜訖，操令卜之。輅答曰：「此幻術耳，何必為憂？」操心安，病乃漸可。操令卜天下之事。輅卜曰：「二八縱橫，黃豬遇虎；定軍之南，傷折一股。」為夏侯淵被斬伏筆。又令卜傳祚修短之數。輅卜曰：「獅子宮中，以安神位；王道鼎新，子孫極貴。」為曹丕篡漢伏筆。操問其詳。輅曰：「茫茫天數，不可預知。待后自驗。」⁴⁴¹

管輅所謂「二八縱橫，黃豬遇虎；定軍之南，傷折一股」，指的是日後夏侯淵之死⁴⁴²；對於未來之事，管輅則是以「天數」回答曹操。小說中多次出現「天命」、「天數」等詞，如姜維在臨死前說的「吾計不成，乃天命也」⁴⁴³、呂布對劉備和紀靈說的「我勸你兩家不要廝殺，盡在天命」⁴⁴⁴、漢獻帝把玉璽交給曹丕時冊上所寫的「天命不於常，唯歸有德」⁴⁴⁵等，到底小說中的天命觀為何？

正如以上引文指出，小說中強調「天命不於常，唯歸有德」，此處將由此檢視小說中的天命觀。毛評本中以德著稱的蜀漢陣營中，關羽的義、諸葛亮的忠、劉備的仁，這些都是小說中不斷強調且讚譽有加的。毛評本強化了「擁劉反曹」的傾向，肯定了蜀漢陣營的

⁴³⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第九回，頁63、64。

⁴⁴⁰〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第九回，頁63、64。

⁴⁴¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第六十九回，頁547。

⁴⁴²小說第七十一回寫道：「三八縱橫」，乃建安二十四年也，「黃豬遇虎」，乃歲在己亥正月也；「定軍之南」，乃定軍山之南也；「傷折一股」，乃淵與操有兄弟之親情也。〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十一回，頁563。

⁴⁴³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十九回，頁930。

⁴⁴⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十六回，118。

⁴⁴⁵〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十回，頁628。

倫理道德，批判了曹操以奸雄之姿企圖篡漢，亦批判了間接導致關羽之死的呂蒙等人，如果說天命果真「唯歸有德」，那蜀漢陣營就應該獲得最後的勝利，然而小說的結局卻是以蜀漢覆亡作結。換言之，小說預設的「天命不於常，唯歸有德」與小說結尾并不相符，居於正統地位的蜀漢陣營並沒有因為他們的倫理道德而統一天下。關於小說中這種人事與天命的辯證，諸葛亮與司馬懿的對決乃是一例。諸葛亮與司馬懿的對決中，總是勝多輸少，完成不居於下風，然而每一次卻總是棋差一著。諸葛亮用計將司馬懿父子引到上方谷中，司馬懿父子無路可逃，大火卻被驟雨澆熄。毛氏指出：

唯至於上方谷之事，而殫慮竭能，盡其人力，然而人不縱之，而天終縱之。夫然后天下后世，不得以謀事之不忠咎武侯，而武侯亦得告無憾於先帝耳。⁴⁴⁶

毛氏肯定了諸葛亮在人事上的努力，認為「人不縱之，而天終縱之」。對於司馬懿父子的僥倖脫逃，毛氏以「知其不可而強為之，亦欲自盡其人事耳。若竟諉之天，而不為之謀，豈昭烈托孤之意哉」⁴⁴⁷一語評之。由於長期積累的疲勞，諸葛亮最終死於五丈原。雖然諸葛亮在臨死前選擇祈禳之法以求延長壽命，但卻被一時情急的魏延撲滅了主燈。對於諸葛亮之死，毛氏評之曰：

死為定數，而武侯有不欲死之心，何也？曰：念托孤之任重，則不可以死；念嗣君之才劣，則不可以死；外顧敵之未滅，而內顧諸臣更無一人堪與我匹者，則又不可以死。不可以死而死，此武侯所以不欲死也。雖然，人事已盡，則亦可以無憾於死。無憾於死，則不可死者其心，而可以死者其事也。老泉以不可死者責管仲，而獨不能以此責武侯。則武侯之死，殆賢於管仲多矣。⁴⁴⁸

毛氏指出，諸葛亮有許多不能死的原因，或托孤之重、或劉禪之才劣、或敵人未滅、或其餘臣子的能力不足等。評論中指出，諸葛亮已盡人事，可以無憾於死，但這份盡人事的心卻不能死，此論充分肯定了諸葛亮的盡人事之功。

毛氏既肯定小說中諸葛亮的盡人事之功，卻又在小說中不斷地強調天命的不可逆。小說以天命解釋歷史發展，亦突顯人事之表現與價值；既肯定天命氣數，指出人為與道德似

⁴⁴⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零三回，頁812。

⁴⁴⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零三回，頁816。

⁴⁴⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零四回，頁821。

無法扭轉天數流行之規律，然而人卻同時具有主動性，即使在此前提中亦積極介入參與，此為人文價值的展現，強調了故事人物面對當世之價值選擇⁴⁴⁹。

小說中這種不可逆的天命又稱為「天數」，無論是天命或天數，都是一種人事不可改變的「天」。這種「天」不同於《封神演義》的「天」，也不同於《說岳全傳》的「天」，更不同於《隋唐演義》的「天」。《封神演義》中的天命並沒有所謂的善惡道德價值觀，毛評本中的天命雖然也無關善惡道德，然而《封神演義》中天命的代言人卻能肆無忌憚地殺伐⁴⁵⁰；《說岳全傳》中的主要人物岳飛是貶謫的神族，小說中的天命其實是一種「神諭之天」⁴⁵¹，而《三國演義》自始至終都旨在重人事而輕鬼神；《隋唐演義》講的則是因果輪迴，其中的因果取決於天命，而天命取決於道德⁴⁵²，而《三國演義》中的天命顯然與道德無關。有關天命，《三國演義》與《水滸傳》的共同點在於，相關歷史人事之興衰分合與是非善惡，其所具有的前因後果關乎天數，天數是小說中最終的解釋，也是人事起滅的本身⁴⁵³，然而《水滸傳》中的好漢們卻是謫凡下界的魔星，這保證了他們行為的有效性與絕對性⁴⁵⁴，文本中的天命其實是一種「神諭之天」；《三國演義》則始終強調人事與天命的辯證，小說中的天命無所謂「意志」，更與「神諭」無關。

由此觀之，毛評本《三國演義》中的天命觀無關倫理道德，也無所謂神諭，其中強調人事的表現與價值，是一個重人事而輕鬼神的天命觀，這在一定程度上近似於樂衡軍所說

⁴⁴⁹詳見許麗芳：《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》，頁 81、82。

⁴⁵⁰《封神演義》中的「天」，並不以是非善惡為取捨或標準。哪吒的誕生象征著殺伐的展開，其後的一切活動也都是描寫一個指向特定目標的歷程。原因，天命如此；過程，天命如此；結局，天命如此。作為天命的代言人，哪吒的行為不必經由道德或觀念的肯定，其存在依據即是天意。封神以前，它僅以天命為唯一依據，不論善惡。作為一個天命的代言人，哪吒與生俱來的任務是殺人以成聖，他所要表現的並非正義或公道，也絕無因果報應和輪迴觀念，他要做的是透過對於天命的掌握，去創建中國泛神系統的宇宙觀；血與死的洗禮，使得諸神得以進入天堂，掌管人世善惡，人世的善惡道德價值觀是在這種天命世界完成之後才產生的。詳見龔鵬程：〈以哪吒為定位看《封神演義》的天命世界〉，收於龔鵬程、張火慶：《中國小說史論叢》，頁 182-184。

⁴⁵¹《說岳全傳》由一個荒唐而幽默的故事而展開，玉皇大帝因為宋徽宗的筆誤遣赤須龍下界，而佛祖如來則派大鵬下界保全宋朝江山，岳飛就是那個大鵬。作為貶謫的神族，岳飛只能秉天意行事，他必須矢志以誠來取悅冷酷的天命，他關切的是自己的捨己成德，企圖犧牲個人以抵消天命對於人世的懲罰。詳見張火慶：〈由《說岳全傳》看通俗小說天命與因果系統下的英雄造型〉，收於龔鵬程、張火慶：《中國小說史論叢》，頁 166-167。

⁴⁵²《隋唐演義》則以再世因緣來寫隋唐兩代的歷史，小說中的因果取決於天命，而天命取決於道德，在世代輪迴的故事之中，小說又特別突顯恃德者昌的文化意涵，流露出一種庶民化道德史觀的情懷。詳見張清發：〈《隋唐演義》中的天命因果與再世因緣〉，《玄奘人文學報》第 11 期（2011 年 7 月），頁 102-103、107。

⁴⁵³詳見許麗芳：《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》，頁 94。

⁴⁵⁴《水滸傳》中的好漢們絕對服從於天命的囑咐，如李逵就是一個徹底的劊子手，李逵的任務就是「殺」，其殺人動機不需要理智或道德支持。詳見張火慶：〈《水滸傳》的天命觀念—非抗衡的〉，收於龔鵬程、張火慶：《中國小說史論叢》，頁 131-136。

的「無因式的宿命故事」⁴⁵⁵。所謂「無因式的宿命故事」，指的是那種絕不提及「神明」一詞，此宿命規定之嚴格超過了神諭和德命說的可通融性，任何人的善惡抉擇都與此人的遭遇結果毫不相干⁴⁵⁶。除了宋明話本作品較強調其社會性⁴⁵⁷，而毛評本則重在強調歷史規律外，毛評本中的天命觀在某程度上就是這麼樣的一個宿命故事。

毛評本中的天命，強調的是一個無可動搖的命運，雖然小說中描寫了不少蜀漢陣營對於人事的價值抉擇，而毛評對於這些忠孝仁義觀的體現亦予以高度讚賞，但這並不能改變三國歷史事實，也不能改變蜀漢覆亡的小說結尾。毛氏肯定這種人事的主動性，亦強調了天命的不可逆，其評論曰：

觀曹丕受禪之時，有怪風之警，而知天心之未嘗不與人心合也。人有心，天亦有心。人心不與魏，豈天心獨與魏哉？然不與魏者天心也，不與魏而終不能禁魏之篡者，天數也。不獨人不能違數，即天亦不能自違其數。數不可憑，而福善禍淫之心則可憑。紫陽《綱目》不以魏為正統，蓋不以天數與之，還以天心之合乎人心者奪之耳。⁴⁵⁸

通過曹丕受禪時的怪風，毛氏指出了天亦有「心」。此處強調的是，天數雖然不能違背，但「福善禍淫之心」卻是可以自行掌握的，而這也是朱熹的《紫陽綱目》以蜀漢為正統的原因。小說中這種天命與人事之間的辯證關係，反映了毛氏既對於人事的執著，卻又對於天命的無可奈何。這是一種極為矛盾尷尬的價值心態，也是一種極難超脫的知性模式，朝聞夕死或以死事君的抉擇可以使古代士人死得安詳，但死生有命卻又將他們安詳的死視為一種死生的定數，一種人生、生命過程的內在必然性⁴⁵⁹。

綜上所述，毛評本中的天命與人事之間存在著辯證關係，小說反復強調了人事的主動性以及人對於忠孝仁義等價值抉擇的追求；然而小說卻也指出了這種對於忠孝仁義價值觀的追求與實現與天命並無任何關聯，天命並不會因為人的道德良心而有絲毫的動搖，天命純粹是一個冷冰冰的存在，它並不是神諭，也不是因果輪迴，更與道德無關。即便如此，

⁴⁵⁵對於宋明話本中的命運觀念，樂衡軍認為大抵有幾種類型，分別是「神諭論」、「德命論」、「宿命論」、「偶然命觀」、「業報觀」等幾種類型。詳見樂衡軍：《意志與命運：中國古典小說世界觀綜論》（臺北：大安出版社，1992年），頁184-256。

⁴⁵⁶這個「無因式的宿命論」並不關心人性中的理性，卻保有了高度神秘性。詳見樂衡軍：《意志與命運：中國古典小說世界觀綜論》，頁198、239。

⁴⁵⁷詳見樂衡軍：《意志與命運：中國古典小說世界觀綜論》，頁169。

⁴⁵⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十回，頁625。

⁴⁵⁹中國古代對於死的腔調以及朝聞夕死、以死明志的觀念和態度，並不把人的存在分成死與不死的兩個對立部分，而是以修身養性來求得生死的和諧統一，把死從屬於生，以死來完成生。詳見李向平：《死亡與超越》，頁75。

毛評本還是指出了人事在這種天命籠罩下的重要性。或許，正是因為小說人物的一舉一動皆逃脫不了天命的牢籠，而他們卻頑強地予以反抗，毛氏才給予這些小說人物如此的高度評價。正如龔鵬程所說：

一是力與命永無休止的爭衡，而人即在此絕對敗亡的淒涼場暗中迸現他強烈的生命力和偉大的情操。一種是在人與命、數與智、才與時之間求得一諧和的安頓地位，一切悲涼憤懣在天命的澄化下歸於恬淡。另一種則是利用我們對天命的沈思而消極地化解人世物象的追逐。名利榮辱的羈絆與牽糾，在此都歸虛幻，所謂「萬事不由人作主，百般原來俱是空」即是此意。對人世有些詭譎和冷凝的觀照。⁴⁶⁰

這三類天命論述間當然並非絕對的無關，然而龔鵬程卻也點出了天命與人事的辯證關係，以及在一切爭衡之後的歸於平靜；而正是這樣的歸於平靜，才更突顯了人事的可貴與天命的冷酷無情。一個以命運為旨歸的故事，其世界絕不是讓人們自由地縱浪嬉戲的人間，而是格局嚴密、規劃有序，預設在先的一個組織⁴⁶¹，在這樣的故事裡，可貴且可觀的不會只是天命的框架，也不會只是永無止境的人事爭衡，而是人們縱使知道奮鬥終究不能得償所願卻仍然願意奮勇向前的精神。

第三節、歷史感懷——《三國演義》的抒情意象

一、毛評本的歷史觀

筆者在前兩節中大致梳理了毛評本中有關鬼魂的描寫與有關天命的描寫兩個部分，這兩個部分都涉及了一些超自然與神奇怪異之事的描寫，胡應麟指出：「凡變異之談，盛於六朝，然多是傳錄舛訛，未必盡幻設語，至唐人乃作意好奇，假小說以寄筆端」，⁴⁶²其中所謂的「幻設」、「好奇」已有虛構與想像的概念⁴⁶³。作為一部歷史演義小說，毛評本《三國演義》雖然在一定的程度上忠於歷史事實，然而毛氏亦在小說中呈現了個人情懷或批判。面對現實人事或故事材料，毛氏加以擇取，此過程具有作者特地的思考與再創造，小說具有某程度上的主觀虛構與判斷，對所敘述的事件發展序列與因果關係，亦往往以特地的思維加以解釋，具有其主體意識。⁴⁶⁴毛氏在〈讀《三國志》法〉中開宗明義即提到了正統觀的問題，他指出：

⁴⁶⁰詳見龔鵬程：〈天命思想在中國小說里的運用〉，收於龔鵬程、張火慶：《中國小說史論叢》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁21。

⁴⁶¹詳見樂蘅軍：《意志與命運：中國古典小說世界觀綜論》，頁87。

⁴⁶²〔明〕胡應麟：《少室山房筆叢·二酉綴遺中》卷三十六（臺北：世界書局，1963年），頁486。

⁴⁶³詳見許麗芳：《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》，頁29。

⁴⁶⁴詳見許麗芳：《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》，頁30、31。

論地則以中原為主，論理則以劉氏為主，論地不若論理。故以正統予魏者，司馬光《通鑑》之誤也。以正統予蜀者，紫陽《綱目》之所以為正也。⁴⁶⁵

這段話彰顯出來的重點大致有三：一、毛氏認為正統應該歸蜀；二、論理應以劉氏為主；三、司馬光《資治通鑑》的史觀並不為毛氏所認可，毛氏認可的是朱熹《紫陽綱目》中的史觀。因此，毛氏說「陳壽之志，未及辨此，余故折衷於紫陽《綱目》，而特於演義中附正之」⁴⁶⁶。雖然毛氏認為應該從「理」的角度把正統歸之於劉氏，然而毛氏亦在一定的程度上尊重歷史事實，毛氏指出：

俗本記事多訛，如昭烈聞雷失筋，及馬騰入京遇害、關封漢壽亭侯之類，皆與古本不合。又曹後罵曹丕，詳於範曄《後漢書》中，而俗本反誤書其黨惡；孫夫人投江而死，詳於《梟姬傳》中，而俗本但記其歸吳，今悉依古本辨定。⁴⁶⁷

對於「俗本記事多訛」一事，毛氏是不認同的，這便說明了毛氏對於史實的重視。然而，毛氏認為「《三國》敘一定之事，無容改易，而卒能匠心之為難也」⁴⁶⁸，毛評本中的三國故事並非完全依據史實而來，其中亦不乏毛氏之主觀意見。以小說第二十三回總評為例：

嘗讀〈曇花記〉，見冥王坐勘曹操，拷之問之，打之罵之。或曰：此后人欲泄其憤，無聊之極思耳。予曰：不然，理應如是，不可謂之戲也……斯皆以天數俯從人心，以人心挽回天數。⁴⁶⁹

這種「洩其憤」之說可以上溯至司馬遷的「發憤著書」，甚至也與李贄「不憤則不作」的文學觀有關⁴⁷⁰。小說作者基於某種缺憾來書寫，亦使得小說因此有抒懷空間與可能性，肯

⁴⁶⁵ [清]毛宗崗：〈讀《三國志》法〉，收於[明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁1。

⁴⁶⁶ [清]毛宗崗：〈讀《三國志》法〉，收於[明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁2。

⁴⁶⁷ [清]毛宗崗：〈凡例〉，收於[明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁12。

⁴⁶⁸ [清]毛宗崗：〈讀《三國志》法〉，收於[明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁11。

⁴⁶⁹ [明]羅貫中著；[清]毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第二十三回，頁175。

定文本的虛構藝術與作者創造的自由空間⁴⁷¹。正如毛氏所言：「若一味直寫，則竟以《綱目》例大書曰：『諸葛亮破曹兵於博望』一句可了，又何勞作演義者撰此一篇哉？」⁴⁷²

二、毛評本中的歷史感懷

毛氏在小說中不斷強調尊重歷史事實，然而他也指出自己是以「理」為判準，加入自己的主觀意見並不為過。換言之，毛氏認為加入個人的主觀意見以及以「理」為判準並不同於不尊重史實。對於史實客觀化的問題，海登懷特（Hayden White）認為傳統的史學是一種「去修辭化」（de-rhetoricization）或「馴化」（domesticated）的過程，傳統史家不再強調人們面對歷史時所能感受到的激動或種種情緒上的震撼起伏，傳統史家強調的只是提升一種均衡節制的「美感」，有如歷史萬象一切皆是可受掌控、可以被解釋、可盡收在史家綜觀全局的冷眼當中；對懷特而言，中立與客觀、邏輯與因果、各類型式的決定論皆是足以威脅史學生機的⁴⁷³。毛氏評點《三國演義》的態度正是彰顯了這種史家的個人意志，毛氏以「理」為一切之判準，強調小說人物的忠孝節義觀，指出劉氏才是小說正統，認為陳壽的《三國志》、司馬光的《資治通鑑》的史觀是有失偏頗的。毛宗崗之所以在其正統觀論述中只提到宋，而不提及元明清三代，應與毛宗崗否定清朝的正統性以及其遺民情結有關⁴⁷⁴。明朝為清朝所滅，如果說明朝是正統，在清初乃是大忌，其時屢興文字獄，

⁴⁷⁰詳見杜貴晨：〈毛宗崗對中國古代小說理論的貢獻〉，收於氏著《傳統文化與古典小說》（保定：河北大學出版社，2001年），頁230。

⁴⁷¹詳見許麗芳：〈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〉，頁36。

⁴⁷²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第三十九回，頁306。

⁴⁷³轉引自李鑑慧：〈知者無罪：海登懷特的歷史哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第五十二期（2003年12月），頁17-20。高小康指出，懷特認為歷史與文學的根本區別並不在於虛實比例，而在於歷史敘事與現實世界的關係是一種在時空上的相互關聯、一脈相承的轉喻關係；而文學敘事則是在故事中建構一個獨立時空，無論文學敘事如何強調真實，仍是與歷史、現實世界相平行的、對現實世界的隱喻。轉引自高小康：《中國古代敘事觀念與意識型態》（北京：北京大學出版社，2005年），頁17。林慶新則指出，懷特認為歷史敘事有其轉義性質，其原因有三：一、把事件處理成時間單元的時間符碼並不是自然的產物，其中具有文化特性。事件能變成故事的素材而具備敘事功能，此為作者之功，其中包含的話語技巧與其說是邏輯的，不如說是修辭的。二、把真實事件構想成某類故事的過程，是一種轉義（修辭）的過程。故事是被講述或書寫的，而不是被經歷或發現的；故事的真實性與隱喻的真實性相仿。三、不管歷史學家給編年史事件定下什麼主題，不僅故事的情節架構，而且事件本身也都被賦予了相同的主題。歷史話語的主題是虛構的虛構。轉引自林慶新：〈歷史敘事與修辭：論海登·懷特的話語轉義學〉，《國外文學》第4期（2003年），頁5。筆者以為，相對於傳統史學強調的中立客觀，海登懷特更強調史家的個人意志，歷史是被講述出來的故事，因此無所謂中立或客觀，歷史必然包含了史家對於事件本身的主觀意見。毛氏雖然強調自己忠於三國歷史，但他也始終強調以理論正統，他認為對待歷史的態度應是從倫理道德的角度出發的，這便是懷特強調的史家之個人意志。

⁴⁷⁴有關遺民情結，文中指出了毛氏在小說中暗批宦官亂政、朋黨之爭等情形，由此突顯毛氏藉著評點，以反省明末之失。詳見曾文男：〈毛宗崗評改《三國演義》研究〉，頁83-87。劉海燕則指出，明末清初時期強烈的遺民思潮和反滿情緒在長時間內激蕩於民眾心中，毛氏選擇評點《三國演義》，不能不說是文人的

因此毛宗崗只能避而不談；若毛氏是「順民」，他應該會在小說中甚至是〈讀三國志法〉中對清朝歌功頌德，主張清朝是正統。然而，毛氏以「論地不若論理」為由，肯定劉蜀為正統，否定曹魏是正統；又以得天下正不正為由，否定晉、宋、齊、梁、陳、隋、梁、唐、晉、漢、周為正統，並謂唐、宋的「得天下之正」均不如漢而對唐、宋有微辭，以此隱晦表示他對清王朝的正統性也是否定的。⁴⁷⁵

毛氏加強了小說中的「擁劉反曹」的傾向，以劉氏為小說正統。對於曹魏稱王稱帝之舉，毛氏每每提出強烈的質疑。毛氏曾經對於曹丕廢漢帝與劉備稱帝一事指出：

玄德之稱漢中王也，在曹操稱魏王之後。夫曹氏可王，而劉氏獨不可王乎？非劉氏而王者，高祖有禁，即以獻帝臨之，曹可奪而劉可予也。玄德之即帝位也，在曹丕篡帝位之后。夫丕可以篡漢，而帝室之胄反不可以繼漢乎？丕篡之，而玄德繼之，是獻帝廢而未廢也。宋之司馬氏，乃帝魏而寇蜀，吾不知其作何解？⁴⁷⁶

曹丕稱帝是「篡」、劉備稱帝則是「繼」，毛氏鮮明的正統觀昭然若揭。毛氏強烈批判了曹魏，也對司馬光《資治通鑑》中的正統觀提出質疑，直斥之曰「宋之司馬氏，乃帝魏而寇蜀，吾不知其作何解？」毛氏還在總評中區分了「天數」與「天心」⁴⁷⁷，天雖然不能「自違其數」，但天和人一樣，都有一顆能夠分辨是非善惡之心，因此曹丕受禪之時才有一陣怪風。毛氏體認到歷史事實的難以改變，因此試圖以一些常理無法解釋的描寫來說明曹丕稱帝並不具正統性與合法性：

種文化敏感所致。劉海燕：《明清〈三國志演義〉文本演變與評點研究》（福州：福建人民出版社，2010年），頁260、261。

⁴⁷⁵司馬光的《資治通鑑》以曹魏為正統，乃是因為魏國是中原地區的統治者，國都在洛陽，而宋朝也是首先統一中原地區，國都在開封，兩國的可比性很大，肯定魏國的正統性，也就是肯定宋朝的正統性。相反地，南宋偏安建康，如果仍以魏為正統，那就等於否定了自己，因此朱熹的《紫陽綱目》便以劉蜀為正統，以此肯定南宋王朝的合法性，否定金王朝有合法性。所以，司馬光以曹魏為正統，朱熹以劉蜀為正統，都是為了肯定他們所服務的王朝的合法性。毛宗崗也是在這樣的前提下提出「論地不若論理」之說，肯定蜀漢的正統地位。陳遼認為，由於元滅宋是以少數民族入主中國，毛宗崗根本不承認它是正統，而毛宗崗對於清朝正統地位的否定，也是來自於他對的民族主義。筆者雖然認同這些文人都是在肯定其服務之王朝合法性的前提下提出正統觀，然而此正統觀與民族主義是否有關，筆者則予以保留。詳見陳遼：〈論毛宗崗的歷史觀〉，《海南大學學報（社會科學版）》第2期（1992年），頁69。

⁴⁷⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十回，頁625。

⁴⁷⁷「觀曹丕受禪之時，有怪風之警，而知天心之未嘗不與人心合也。人有心，天亦有心。人心不與魏，豈天心獨與魏哉？然不與魏者天心也，不與魏而終不能禁魏之篡者，天數也。不獨人不能違數，即天亦不能自違其數。數不可憑，而福善禍淫之心則可憑。紫陽《綱目》不以魏為正統，蓋不以天數與之，還以天心之合乎人心者奪之耳。」〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十回，頁625。

丕方下拜，忽然臺前卷起一陣怪風，飛砂走石，急如驟雨，對面不見；壇上火燭，盡皆吹滅。丕驚倒於臺上，百官急救下臺，半晌方醒。侍臣扶入宮中，數日不能設朝。後病稍可，方出殿受群臣朝賀。封華歆為司徒，王朗為司空，大小官僚一一升賞。不疾而痊，疑許昌宮室多妖，乃自許昌幸洛陽，大建宮室。⁴⁷⁸

毛氏評之曰：「曹操之疾既疑洛陽有鬼，曹丕之疾又疑許昌多妖。究竟何鬼何妖？不過因操奸如鬼，故以鬼召鬼；丕惡如妖，故以妖召妖耳。」⁴⁷⁹除了把曹魏家族比喻為鬼和妖之外，毛氏還指出了曹魏家族面對的「報應」：

天之假手於後人，以報其前人，又必有比前而更快者。衣帶詔之泄露甚遲，曹芳之血詔泄露甚速，則更快矣。天道好還，及其還也，又加倍相償。讀書至此，令人毛發俱悚！甚矣，造物者之巧也！逆臣之報，不待後世之人言之，而即令其子孫當日自言之。今人以司馬師比曹操，而曹芳亦自以其太祖比司馬師；今人以董承比張緝，而曹芳亦自以其國丈比董承。此是現前因果，明明告世，不必更聽釋氏地獄輪回之說矣。⁴⁸⁰

曹魏篡漢、司馬氏篡曹魏，毛氏認為這就是曹魏的現世報。雖然毛氏不能改變歷史事實，但他卻能透過小說文字和他的評點抒發自己對於歷史的感懷。毛氏斥責司馬光不能以「理」看待歷史，斥責曹魏家族為鬼、為妖，甚至把司馬氏篡魏視為曹魏的報應，這些都說明了毛氏對於三國歷史的評價。毛氏從道德的角度看待歷史，除了批判曹魏，毛氏也批判孫權：

操之九錫，操自加之者也；權之九錫，非孫權自加之，而待魏加之者也。自加之與待人加，則有間矣。操之九錫，天子所不敢不與者也；權之九錫，魏欲加之而權所不敢不受者也。人所不敢不與，與己所不敢不受，則又有間矣。且受漢之九錫則足榮，受魏之九錫則足恥。為篡漢而受漢之九錫則為強，為降魏而受魏之九錫則為弱。吾甚為孫權惜之。⁴⁸¹

⁴⁷⁸〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十回，頁628、629。

⁴⁷⁹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十回，頁629。

⁴⁸⁰〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零九回，頁860。

⁴⁸¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十二回，頁638。

曹操的九錫至少是來自於漢朝，然而孫權卻是因為認同曹操的正統地位才得以受封九錫；相較於曹操，孫權受封於曹操這一點更為毛氏所不齒，因此曰「弱」。

《三國演義》以漢室為正統，並非僅僅是政治性之目的，其更強調的是道德性之目的。小說對一切事物寓以褒貶，對威逼漢室之強權者，直書其惡行，揭露其欺君罔上之行徑、斥責其殘暴不仁之行為，此舉不僅肯定漢室之正統，更藉尊漢統為正之過程，嚴辭譴責亂臣賊子之心。而小說也極力稱揚力圖興復漢室者之忠義行徑。⁴⁸²小說中第四回，少帝與何太后、唐妃被董卓軟禁在永安宮中，由於少帝心情煩悶，作了一詩，詩中有兩句寫道「何人仗忠義，泄我心中怨？」，因此招來了殺身之禍。董卓命李儒用酒毒死少帝。少帝自知難逃一死，臨死前大慟而歌，小說如是寫道：

其歌曰：「天地易兮日月翻，棄萬乘兮退守藩。為臣逼兮命不久，大勢去兮空淚潸！」唐妃亦作歌曰：「皇天將崩兮后土頽，身為帝姬兮恨不隨。生死異路兮從此畢，奈何瑩速兮心中悲！」歌罷，相抱而哭。⁴⁸³

小說敘述少帝、太后與董妃面臨喪國喪身之悲愴，藉著少帝與董妃賦詩以表達其內心情志，以詩歌這種抒情文類發揮文本抒懷之特質，於整體情節敘述中渲染與突顯了漢代衰亡之氛圍⁴⁸⁴。小說在描寫諸葛亮之死時，亦通過文字之運用烘托了一種悲涼的氛圍，以突顯人事之無力與哀感⁴⁸⁵：

孔明強支病體，令左右扶上小車，出寨遍觀各營，自覺秋風吹面，徹骨生寒，乃長嘆曰：「再不能臨陣討賊矣！悠悠蒼天，曷此其極！」嘆息良久。⁴⁸⁶

毛氏本非諸葛亮本人，照理來說不可能會知道諸葛亮所思所想，但他卻在此處卻巧妙地運用了「自覺」二字，通過「自覺秋風吹面，徹骨生寒」一句，道出了諸葛亮盡人事卻無奈於天命的悲涼，突顯了整個氛圍之凝重，抒發了毛氏對於歷史事實的遺憾，其抒情之意味濃厚。劉備臨死前，小說亦描寫了一段劉備與關、張二兄弟相會的夢：

⁴⁸²詳見黃世孟：《《三國志通俗演義》著述研究》，頁 79、80。

⁴⁸³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第四回，頁 26、27。

⁴⁸⁴詳見許麗芳：《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》，頁 165。

⁴⁸⁵詳見許麗芳：《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》，頁 168、169。

⁴⁸⁶〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零四回，頁 822。

先主自知病入四肢；又哭關、張二弟，其病愈深。兩目昏花，厭見侍從之人，乃叱退左右，獨臥於龍榻之上。忽然陰風驟起，將燈吹搖，滅而復明。只見燈影之下，二人侍立。先主怒曰：「朕心緒不寧，教汝等且退，何故又來？」叱之不退，先主起而視之：上首乃云長，下首乃翼德也。先主大驚曰：「二弟原來尚在？」云長曰：「臣等非人，乃鬼也。上帝以臣二人平生不失信義，皆敕命為神。哥哥與兄弟聚會不遠矣。」先主扯定大哭，忽然驚覺，二弟不見。即喚從人問之，時正三更。先主嘆曰：「朕不久於人世矣！」⁴⁸⁷

雖然文中提及「鬼神」二字，更以「陰風驟起」形容關、張二人的出現，然而「鬼神」的恐怖氛圍絲毫不見於此，反而是小說一再以抒情筆調，通過劉備的「哭」、「歎」渲染悲傷的氣氛，描寫這個仁德之君人生中最後的光景。如果說劉備漢室血統為小說刻意強調的「正統性」，則其仁德風貌即為小說極力賦予的「理想性」，藉由對劉備之仁德與曹操之奸偽的對照，小說肯定了蜀漢正統，亦貶斥了曹魏之篡逆僭越，反對以禪讓為名，卻以霸術奪權之事實⁴⁸⁸。

對於三國歷史，毛氏有屬於自己的評價與判斷，而其評價與判斷來自於對正統和道德的堅持。正如懷特所說，「過去」並非以「故事」的形態存在，史家的工作也從來並非「如實地」把過去之故事述說出來，「過去」只是具備著許多故事元素（story elements），尚待史家如小說家一般，構思設計不同的故事情節，來傳達不同的意義⁴⁸⁹，完全排除個人偏見與情感或意識形態非但沒有必要，而且也是不可能的⁴⁹⁰，毛氏對於三國歷史的態度正是在尊重史實的前提下，保留了自己對於歷史的看法。劉備進位漢中王，毛氏稱之為「大義昭然，炳若日月」⁴⁹¹；曹操稱公稱王，毛氏評之曰「天下後世之稱操，不

⁴⁸⁷〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第八十五回，頁665。

⁴⁸⁸詳見黃世孟：《〈三國志通俗演義〉著述研究》，頁83、84。

⁴⁸⁹懷特認為，傳統史學的理解是，史家只是個述說過去的「說故事者」或「報導人」。他們要做的是蒐集過去所遺留的史料，發揮所謂的「建構性的想像力」，將這些斷簡殘篇組織成符合過去「真貌」的故事。這些故事若非忠實反映了過去，至少也是「接近」了過去的「真實」。然而，懷特認為歷史事件本身並不具有悲劇性或喜劇性，而是充滿許多紛雜、神秘、無意義、陌生的元素，當史家面對這無意義的混沌時，若要製造出可以讓讀者理解的意義，即得運用文化中現存的故事形式來賦予過去某種特定意義。轉引自李鑑慧：〈知者無罪：海登懷特的歷史哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第五十二期，頁24-25。

⁴⁹⁰懷特指出，歷史本身並非真理，無法提供我們任何道德判準，但是却可以做為我們維繫各種倫理價值與意識形態的有效工具。所有歷史詮釋，不管高舉著如何正面的價值，也都不具有史學上的「唯一」正當性。轉引自李鑑慧：〈知者無罪：海登懷特的歷史哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第五十二期，頁29-31。

⁴⁹¹〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十三回，頁574。

曰公，不曰王，不曰帝，直曰賊而已矣」⁴⁹²；董卓之死，小說則認為「天之怒卓，可謂甚矣」⁴⁹³；諸葛亮之死，毛氏直指他是「死而不死」⁴⁹⁴。毛氏自知無力改變歷史事實，但仍寓褒貶於小說之中，他肯定了居於倫理道德的一方，批判了那些殘暴不仁的行徑；感懷於歷史中道德的缺席，無奈於人事與天命的相悖。相較於那些秉持書寫客觀的史家，毛氏更堅信道德才是他書寫歷史的初衷。



⁴⁹²〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第七十三回，頁 574。

⁴⁹³〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，第十回，頁 69。

⁴⁹⁴〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百零四回，頁 821。

第六章、結論

毛評本《三國演義》刻畫了許多人物的死亡，從價值取向的角度而言，這些人物之死實與忠孝節義等觀念有關。毛宗崗在〈讀《三國志》法〉中即開宗明義地提到其正統觀當以朱熹《紫陽綱目》中之正統觀為依據，即強調蜀漢陣營的正統地位。如果從三國歷史來看的話，這樣的一種正統觀其實與一般史家看待三國歷史的角度並不一致。一般學者指出，在習鑿齒作《漢晉春秋》以前，一般的史家皆以魏為正統。陳壽《三國志》中把魏帝列入本紀，而蜀、吳則僅立傳，因此論者多指出陳壽在作為晉朝史官的立場上有其撰寫歷史之難處，而認為陳壽「帝魏抑蜀」。然而，通過史實資料的爬梳可以發現，陳壽僅僅是較為客觀地陳述了三國歷史，縱使陳壽如一般論者所說把魏視為正統或「帝魏」，然而至少可以確定的是，陳壽並無明顯地「抑蜀」。裴松之注《三國志》的終極關懷則在於天下能否統一，而此項關懷亦超越了漢祚之承繼問題的爭論。裴松之關注的重點在於，哪一方能夠一統天下，而不致使兵連禍結。

第一個以蜀漢為正統的應是作《漢晉春秋》的習鑿齒，他在一派擁曹反劉的聲浪中能獨標仁義王道之師，對爾後朱熹的《通鑑綱目》以蜀漢為正統的史觀起了很重要的影響⁴⁹⁵。由於司馬光撰《資治通鑑》時與陳壽一樣，選擇了較為客觀的角度敘述歷史，而招致朱熹的批評。朱熹以為，史家有必要以「義例」突顯其歷史意識，其「帝蜀寇魏」思想非常明確，而這也影響了後來毛氏評點《三國演義》的著述意識。毛氏在《三國演義》中對於正統觀的強調，可以從〈讀《三國志》法〉得到驗證。〈讀《三國志》法〉中以相當大的篇幅指出了「正統」、「閏運」、「僭國」三者之別，而蜀漢則為三國之正統。毛氏在小說中更毫不掩飾其「擁劉反曹」之傾向，尤其是其在小說中和評點中更嚴厲地批判了曹操加九錫以及曹丕稱帝之舉。

毛氏以蜀漢為正統，這是從政治上而言，其更強調的是蜀漢陣營的道德表現。小說中處處可見毛氏對於忠孝節義觀的重視，這與毛氏父子的生平不無關係。毛聲山受其父家教影響甚深，而他亦把這種忠孝節義觀傳給了毛宗崗，此外毛宗崗還受到其前輩蔣燦的影響，這些都直接地影響了毛評本《三國演義》中對於忠孝節義觀念的重視。毛氏對於忠孝節義觀的重視，可以從其對於小說人物的評點得知。小說對於忠臣、孝子的肯定，對於劉關張之「義」的標舉，甚至是小說中對於節婦烈女的高度讚賞，都說明了毛氏是以倫理道德的角度看待小說人物的。毛氏對於倫理道德觀的堅持，還體現在毛氏對於小說中一些虛情假意之舉的批判上。

毛氏從倫理道德觀的角度檢視每一個小說人物，因此小說人物的死亡抑或是其倫常抉擇便成了毛氏對人物褒貶至關重要的部分。小說中常以「硬漢」形容那些寧死不屈之人，如陳宮。然而，並不是每一個寧死不屈的人物都能受到毛氏的高度評價，龐德、荀彧等人

⁴⁹⁵詳見王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第38期（2012年9月），頁76、77。

的死亡便遭到了毛氏的批判。小說以蜀漢陣營為正統，也以其主要人物如劉關張、諸葛亮等人為道德典範，而曹操的奸則是小說無法認同的，因此龐德即使寧死不屈，卻仍然無法得到毛氏的認可。至於荀彧，毛氏則認為荀彧一直是為曹操出謀劃策的人，因此突然轉而發君子之言，要曹操匡扶漢室，是虛偽的表現，因此予以批判。毛氏肯定那些以死明志或突顯生命價值的死亡；對於那些貪生怕死的人，毛評則是給予了一定程度的負面評價，如呂布、于禁等人。死亡所帶給人們的恐懼，其中一個重要的理由是，生命與時間的終止。而要克服這樣的恐懼，則須尋求生命與時間的綿延不絕，也就是「不朽」。而「不朽」的追求，有時卻未必是對「生」的留戀，甚至是要拋棄「生命」才能得到真實的「不朽」。⁴⁹⁶毛評本《三國演義》中那些自我成全者，或是那些以死明志的人，在很大程度上也是在追求這樣的「不朽」而選擇死亡的。

此外，毛氏高度讚賞的倫理道德觀是「朋友之義」，除了劉關張三人之間的描寫外，小說也描寫了其他的「義」。《三國演義》中許多「朋友之交」的描寫與晚明時期這些文人提出的「友倫」觀念遙相呼應。小說中的群己觀與何心隱提出的「藏身顯家」的「會」的社會生態相當一致，雖然劉、張二人因關羽之死而死，但這並不代表劉、張二人捨棄了他們對於「上報國家，下安黎庶」誓約的違背。三人之間存在著的是朋友之義、兄弟之義、君臣之義。作為漢室的後代子嗣，小說中的劉備一直被視為漢室的合法繼承人，換言之，在漢朝覆滅之後，蜀漢陣營中的所有人物都必須將振興漢室的努力轉化為對於蜀漢政權的效忠。關羽的死亡毋寧是一種對於劉備的效忠，張飛之死則是意外，劉備則是在失去兩個結義兄弟的情況下失去理性而對東吳宣戰，致使其病故身亡。劉、關、張之死，展示的依然是如當年「桃園結義」之誓約一樣，以結義之名，行報國之實，如果兄弟中的其中一人身亡，另外兩個兄弟也應該如誓言中所說一樣，以死彰顯彼此間的情誼。

除了蜀漢陣營中的「友倫」觀描寫，曹魏陣營中的曹操、徐晃、張遼都個別與關羽有一定的朋友交情，其中又以張遼與關羽的交情最為深厚。無論是以武力著稱的許褚、典韋或小說後半部為司馬懿所倚重的張郃，小說對於他們的描寫始終缺少了倫理道德這一方面。換言之，張遼似乎是曹魏陣營大小將士中形象最突出的其中之一。《三國演義》賦予張遼忠義之形象，小說以張遼襯托關羽，以此顯示忠義的力量⁴⁹⁷。然而，同樣是忠義之士，張遼忠的對象是曹操，而關羽忠的對象卻是劉備和漢朝，從毛氏父子屬意的正統來看，張遼再怎麼忠義，也不過是效忠奸雄曹操的一員大將，其重要程度並不能和關羽並駕齊驅。至於周瑜和諸葛亮的互動，則與「知音」問題有關。對於「知音」，毛氏父子認為「苟能愛我而不能用，用我而用之不盡其才，反不如忌我殺我者之知我耳」，毛評將「愛

⁴⁹⁶詳見王健文：〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《成大歷史學報》第 22 期（1996 年 12 月），頁 197。

⁴⁹⁷詳見姚大勇：〈滄海橫流顯忠義——《三國演義》中張遼形象初探〉，《伊犁師範學院學報》第 2 期（1999 年），頁 27。

我者」、「用我者」、「忌我者」相比對，指出了「忌我者」表面上不如前二者，卻比前二者更了解「我」的才能。小說中的周瑜、司馬懿、曹操、陸遜等人與諸葛亮的交手，多數情況下都是諸葛亮佔據上風，此所謂「眾才尤讓一才之勝」。這些人的共同點在於智，然而相對於周瑜的量窄、司馬懿的「鷹視狼顧」，諸葛亮卻是以德著稱，他效忠於劉備，也力圖復興漢室，這些都是其對手所沒有的，這也突顯了毛評本對於忠孝節義觀的重視。

小說中的忠孝節義觀，落實到生死問題上的時候，則是一種以死明志的價值體現。關羽、陳宮等人之死，乃是一種死得其所的價值觀。毛評本《三國演義》經常把一個寧死不屈的形象和一個貪生怕死的形象放在一起互相對比，如陳宮、張遼二人與呂布的對比，但這並不意味著《三國演義》對於降將是一味斥責的。毛評本《三國演義》雖然也推崇以死明志的死亡精神，但並不拘泥於傳統倫理規範。小說旨在傳達一種沒有必要盲目尋死的觀念。換言之，以死明志是小說極力推崇的死亡精神，但毛評本並不認為只有肉體的死亡才能突顯這樣的死亡精神。

毛評本《三國演義》中的很多文人武將，雖然都有著相同的「以死明志」之精神，然而他們的「以死明志」卻有著不太一樣的價值觀。小說中文人的「以死明志」常常與其政治思想有關，而武將的「以死明志」則比較傾向於一種「士為知己者死」的精神，甚至是出於對戰敗負責和為將者自我尊嚴的維護。然而，這並不是截然二分的，這並不同於文人沒有「士為知己者死」的精神，或武將絲毫沒有政治思想，而是這些文人武將在選擇死亡之時較為顯著的差異而已。此外，小說中的死亡觀是有其靈活性的，這樣的靈活性允許了一些文人武將的投降行為，如關羽、張遼、嚴顏等人。對於死亡，毛評本的看法在於人是否有「貪生」的念頭，而不是迂腐地認定投降即「貪生」，而毛評本對於死亡觀的靈活性應是出於其對於「擇主」的寬容，即毛氏父子並不因為其「擁劉反曹」思想而否定了選擇投降其他陣營的文人武將。

除了文人武將之外，小說中的女性如徐母、李氏等人之死，也都受到了毛氏的高度讚賞，然而這些女性的死亡似乎都過於激烈，亦未必有其必要。這些婦女之所以能夠堅毅地直面死亡，大致與時代背景與自我價值的認定有關。明代社會中的節烈觀念似乎已經成了一種稀鬆平常的普世價值。毛氏認為「婦人無節，即謂之不才」⁴⁹⁸，因此婦女必須在「才與節合」的前提下才算是具備所謂的「才」，而在這麼苛刻的條件下還能有如此多的貞節烈女，故毛氏予以高度的正面評價。這種對於女性的苛刻態度，也體現在小說對於糜夫人之死的「難」上。毛氏對糜夫人之死的評價關鍵在於「難」，而這樣的「難」更突顯了時人對於女性之死的期待，其死亡越「難」，他人也越能予以高度評價，小說中女性之死之所以如此激烈與不合乎常理，原因大致出乎於此。

⁴⁹⁸（明）羅貫中著；（清）毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》下冊，第一百一十九回，頁920。

小說中的一些人物之死後伴隨的是鬼魂描寫，這些鬼魂描寫彰顯了兩個面向，即「死而不朽」的觀念和勸善懲惡的道德教化功能。從思想史的角度而言，死亡帶給人們的恐懼在於生命與時間的終止，而要克服這樣的恐懼，則必須追求生命與時間的延綿不絕，即「不朽」；然而這種對於「不朽」的追求，有時卻未必是對「生」的留戀，而是要拋棄「生命」才能得到真實的「不朽」⁴⁹⁹，這種對於「死而不朽」觀念的追求，可以從關羽、諸葛亮等人的身上得到驗證。另一種鬼魂描寫則是與勸善懲惡的道德教化功能有關。小說中的一些「忠魂義魄」在「強死」後，會對加害者索命，譬如關羽之於呂蒙、董承等人之於曹操和夏侯惇等。由於「強死」者的鬼魂很有可能因為沒有得到很好的安頓而變成厲鬼，因此小說中也記敘了諸葛亮對於亡魂的安頓。

雖然小說中有很多的鬼魂描寫與有關預示的描寫，然而毛氏反覆地在小說中強調他重視的並非鬼神，而是人事。小說反覆強調了人事的主動性以及人對於忠孝仁義等價值抉擇的追求；然而小說卻也指出了這種對於忠孝仁義價值觀的追求與實現與天命並無任何關聯，天命並不會因為人的道德良心而有絲毫的動搖，天命純粹是一個冷冰冰的存在，它並不是神諭，也不是因果輪迴，更與道德無關。毛評本中即強調人事的主動性與忠孝仁義價值觀的重要，卻也時時提醒讀者天命的存在，小說中的天命與人事存在著一定的辯證關係。或許，正是因為小說人物的一舉一動皆逃脫不了天命的牢籠，而他們卻頑強地予以反抗，毛氏才給予這些小說人物如此的高度評價。

這就涉及到毛評本對歷史的感懷問題。毛氏雖然在小說中多次強調他非常重視歷史事實，然而通過小說全文與〈讀《三國志》法〉可以發現，毛氏不僅僅強調歷史事實，他也非常強調一個史家看待歷史的態度。毛氏指出：「論理則以劉氏為主」⁵⁰⁰，因此他從忠孝節義觀念指出了司馬光和陳壽無法辨明正統的謬誤，這種對於歷史的感懷深深地影響了毛氏對於《三國演義》的評點。小說中這種以忠孝節義觀的角度思考歷史的方式，與一般歷史撰寫者的角度是不太一樣的。對於三國歷史，毛氏的評點時常會出現對於殘暴者的批判，或對於天命不予德的感懷。毛氏對於歷史的堅持可以與海登懷特的歷史哲學相互對照。正如海登懷特所言，在史學的發展上，完全排除個人偏見與情感或意識形態非但沒有必要，而且也是不可能的，所有的歷史詮釋，不管高舉著如何正面的價值，也都不具有史學上的「唯一」正當性。⁵⁰¹毛氏非常清楚地認識到，他並不能憑一己之力改變歷史事實，但作為一個書寫者，他認為自己有義務將這種忠孝節義的觀念通過三國歷史傳於後世。他雖然不能改寫三國歷史，但他卻通過許多的鬼魂描寫、預示作用有關的天命描寫等，梳理

⁴⁹⁹詳見王健文：〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《成功大學歷史學報》1996年12月（第22期），頁197。

⁵⁰⁰〔清〕毛宗崗：〈讀《三國志》法〉，收於〔明〕羅貫中著；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王凌校點：《毛宗崗批評本三國演義》上冊，頁1。

⁵⁰¹轉引自李鑑慧：〈知者無罪：海登懷特的歷史哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第五十二期，頁29-31。

出屬於毛評本的歷史觀念。毛氏通過自己的抒情筆法書寫三國歷史，他寓褒貶於其歷史感懷之中。對於殘暴不仁者，他予以嚴厲的批判；對於虛情假意者，他亦予以批判；對於堅持忠孝節義觀念者，他則予以高度讚賞。毛氏始終堅持對於人事主動性的讚賞，卻也深深惋惜於天命對於人事的不屑一顧。毛氏雖然不能改變歷史事實，但他肯定居於倫理道德的一方，批判了那些殘暴不仁的行徑；他感懷於歷史中道德的缺席，無奈於人事與天命的相悖。相較於那些秉持書寫客觀的史家，毛氏更堅信道德才是他書寫歷史的初衷。



附錄

《三國演義》的死亡書寫一覽表

人物（括弧內為回目與頁數）	死亡描寫	卷首毛評	備註
董卓 （9回， 頁 63-64）	卓入辭其母。母時年九十余矣，此嫗老而不死，以待典刑，皆董卓惡貫所致。問曰：「吾兒何往？」卓曰：「兒將往受漢禪，母親早晚為太后也。」又許一個太后。母曰：「吾近日肉顫心驚，恐非吉兆。」卓曰：「將為國母，豈不預有驚報！」國母要做，只怕令孫不肯。遂辭母而行。臨行，謂貂蟬曰：「吾為天子，當立汝為貴妃。」又許一個貴妃。貂蟬已知就里，假作歡喜拜謝。鳳儀亭戰功將從今日奏凱矣。 卓出塢上車，前遮后擁，望長安來。行不到三十里，所乘之車，忽折一輪。卓下車乘馬。又行不到十里，那馬咆哮嘶喊，掣斷轡頭。卓問肅曰：「車折輪，馬斷轡，其兆若何？」肅曰：「乃太師應紹漢禪，棄舊換新，將乘	弑一君，復立一君，為所立者，未有不疑其弑我亦如前之君也。弑一父，復歸一父，為所歸者，未有不疑其弑我亦如前之父也。乃獻帝畏董卓，而董卓不畏呂布；不惟不畏之，又復恃之。業已恃之，又不固結之，而反怨怒之、仇恨之；及其將殺己，又復望其援己而呼之。嗚呼，董卓真蠢人哉！ 王允勸呂布殺董卓一段文字，一急一緩，一起一落，一反一正，一縱一收，比李肅勸殺丁建陽更是淋漓痛快。	毛評將董卓之母的老而不死歸咎於董卓，且指出董卓並未小心提防呂布乃是愚蠢之行為。 從死亡書寫的角度而言，董卓之死總共出現了五次的預示，分別是董卓之母的心驚肉顫、董卓所乘之馬的咆哮與掣斷轡頭、狂風驟起、歌聲悲切的童謠、道人手執的長竿上寫著兩個「口」字。 董卓臨死前的預示之多，他仍然不能洞悉自己身處險境，此處突顯了他的不智，而毛評早在第六回即指出了董卓並非智慧超卓的奸雄：「觀董卓行事，是愚蠢強盜，不是權詐奸雄。奸雄必要結民心，奸雄必假行仁義。今焚宮室、發陵寢，殺百姓、擄貨財，不過如張角

	玉輦金鞍之兆也。」前則其母疑而董卓解之，此則董卓疑而李肅又解之。董卓解得勉強，李肅解得敏捷。卓喜而信其言。次日，正行間，忽然狂風驟起，昏霧蔽天。卓問肅曰：「此何祥也？」肅曰：「主公登龍位，必有紅光紫霧，以壯天威耳。」卓又喜而不疑。既至城外，百官俱出迎接。只有李儒抱病在家，不能出迎。董卓此來無人諫阻，正為此耳。卓進至相府，呂布入賀。卓曰：「吾登九五，汝當總督天下兵馬。」又許一個總督，真是做夢。布拜謝，就帳前歇宿。是夜有十數小兒于郊外作歌，風吹歌聲入帳。歌曰：「千里草，何青青！十日上，不得生！」「千里草」，乃董字；「十日上」，乃卓字；不生者，言死也。歌聲悲切。卓問李肅曰：「童謠主何吉凶？」肅曰：「亦只是言劉氏滅、董氏興之意。」葫蘆提得妙。次日侵晨，董卓擺列儀從入朝，忽見一道人，青袍白巾，		等所為。后人并稱卓、操，孰知卓之不及操也遠甚！」
--	---	---	---------------------------------

	手執長竿，上縛布一丈，兩頭各書一「口」字。明明是「呂布」二字。卓問肅曰：「此道人何意？」肅曰：「乃心恙之人也。」呼將士驅去。卓進朝。群臣各具朝服，迎謁于道；李肅手執寶劍，扶車而行。到北掖音亦。門，軍兵盡擋在門外，獨有御車二十余人同入。董卓遙見王允等各執寶劍立于殿門，驚問肅曰：「持劍是何意？」肅不應，到此便不消解說矣。推車直入。王允大呼曰：「反賊至此，武士何在？」兩旁轉出百余人，持戟挺槊刺之。卓裹甲不入，傷臂墮車，大呼曰：「吾兒奉先何在？」呂布從車后厲聲出曰：「有詔討賊！」以前叫過無數父親，此處忽喚一「賊」字，可發一笑。一戟直刺咽喉。呂布孝丁原以刃，孝董卓以戟。或刀或戟，比以用力用勞，各盡子道。李肅早割頭在手。呂布左手持戟，右手懷中取詔，大呼曰：「奉詔討賊臣董卓，其余不問！」將吏皆呼「萬		
--	--	--	--

	歲」。后人有詩嘆董卓曰： 伯業成時為帝王， 不成且作富家郎。 誰知天意無私曲， 郿塢方成已滅亡。		
蔡邕 (9回， 頁 64-65)	正飲宴間，忽人報曰：「董卓暴尸于市，忽有一人伏其尸而大哭。」允怒曰：「董卓伏誅，士民莫不稱賀，此何人獨敢哭耶！」遂喚武士：「與吾擒來！」須臾擒至。眾官見之，無不驚駭，原來那人不是別人，乃侍中蔡邕也。蔡邕之哭董卓，亦如樂布之哭彭越。允叱曰：「董卓逆賊，今日伏誅，國之大幸。汝為漢臣，乃不為國慶，反為賊哭，何也？」邕伏罪曰：「邕雖不才，亦知大義，豈肯背國而向卓？只因一時知遇之感，不覺為之一哭。自知罪大，愿公見原，倘得黔音鉗首刎足，使續成漢史，以贖其辜，邕之幸也。」若使邕成漢史，當奪范曄、陳壽之席。眾官惜邕之才，皆力救之。太傅馬日磾亦密謂允曰：「伯喈曠世逸才，若使續成漢史，誠為盛	今人俱以蔡邕哭卓為非，論固正矣；然情有可原，事有足錄。何也？士各為知己者死。設有人受恩桀、紂，在他人固為桀、紂，在此人則堯、舜也。董卓誠為邕之知己，哭而報之，殺而殉之，不為過也。猶勝今之勢盛則借其余潤，勢衰則掉臂去之，甚至為操戈，為下石，無所不至者，畢竟蔡為君子，而此輩則真小人也。	毛評站在客觀立場指出蔡邕士為知己者死的精神，但毛評同時也點出了蔡邕若因不從董卓而死是善，現在因董卓而死是可惜。 從蔡邕之死來看，蔡邕完全是站在哭一個賞識自己的主公的角度，他也知道自己這麼一哭必有一死，然而他並沒有因此退卻，此處突顯了他士為知己者死的精神；反之，此處亦突顯了王允不能容人的心。

	事。且其孝行素著，若遽殺之，恐失人望。」本是全孝不在忠，今<琵琶>曲本反說他全忠不能至孝，誣之甚矣。允曰：「昔孝武不殺司馬遷，后使作史，遂致謗書流於后世。方今國運衰微，朝政錯亂，不可令佞臣執筆于幼主左右，使吾等蒙其訕議也。」王允所見亦是，恐其敘董卓處有曲筆耳。日磾無言而退，私謂眾官曰：「王允其無后乎！善人國之紀也，制作國之典也。滅紀廢典，豈能久乎？」當下王允不聽馬日磾之言，命將蔡邕下獄中縊死，同一死也，若前日不從董卓而為卓所殺，豈不善乎？吾為邕惜之。一時士大夫聞者，盡為流涕。后人論蔡邕之哭董卓固自不是，允之殺之亦為已甚。有詩嘆曰： 董卓專權肆不仁， 侍中何自竟亡身？ 當時諸葛隆中臥， 安肯輕身事亂臣！		
陳宮 (19回， 頁148)	徐晃解陳宮至。操曰：「公臺別來無恙！」輕薄語。宮曰：「汝心術不正，吾故棄汝！」操曰：		毛評多次以「硬漢」稱陳宮，強調陳宮的正直與不畏死；與之相對的是曹操並未因為陳宮

	「吾心不正，公又奈何獨事呂布？」亦責備得不差。宮曰：「布雖無謀，不似你詭詐奸險。」操曰：「公自謂足智多謀，今竟何如？」好嘲笑。宮顧呂布曰：「恨此人不從吾言！若從吾言，未必被擒也。」操曰：「今日之事，當如何？」問得惡。宮大聲曰：「今日有死而已！」操如此問，宮必如此答。使操而有良心者，念其昔日活我之恩，若竟釋之；釋之而不降，則竟縱之；縱之而彼又來圖我，而又獲之，然後聽其自殺：此仁人君子之用心也，而操非其倫也。操曰：「公如是，奈公之老母妻子何？」又問得惡。○中牟縣初遇時，曾談及老母妻子，此處遙應前文。宮曰：「吾聞以孝治天下者，不害人之親；施仁政于天下者，不絕人之祀。老母妻子之存亡，亦在于明公耳。吾身既被擒，請即就戮，并無掛念。」并無一弱語。操有留戀之意。假惺惺。不記前城上射箭時，發狠要殺之耶？宮徑步下		對自己有恩而放陳宮一條生路，毛評以為曹操此舉乃心狠手辣，且認為曹操之哭陳宮之死是惺惺作態。 從陳宮之死來看，此處處處突顯了陳宮不畏死的精神，他在曹操發出「寧教我負天下人」一語後並未殺死曹操，但曹操卻殺了陳宮，此處亦以陳宮之仁突顯了曹操之暴。
--	---	--	--

	樓，左右牽之不住。硬漢。操起身，泣而送之，假惺惺。宮并不回顧。硬漢。操謂從者曰：「即送公臺老母妻子回許都養老。怠慢者斬。」一味權詐。○諄諄母妻，亦為卷中殺妻戀妻等事作余波。宮聞言，亦不開口，伸頸就刑。硬漢。眾皆下淚。操以棺槨盛其尸，葬于許都。宮初獲操而不殺，客店欲殺而不果，宮之活操者再矣。而操不一活之，操真狠人哉。后人有詩嘆之曰： 生死無二志， 丈夫何壯哉！ 不從金石論， 空負棟梁材。 輔主真堪敬， 辭親實可哀。 白門身死日， 誰肯似公臺？		
呂布 (19回， 頁148-149)	方操送宮下樓時，布告玄德曰：「公為坐上客，布為階下囚，何不發一言而相寬乎？」宮何硬，布何軟。玄德點頭。及操上樓來，布叫曰：「明公所患，不過于布，布今已服矣。公為大將，布副之，天下不難定也。」布言如此，備愈不肯出言相寬矣。操回顧玄德	或曰：玄德既知丁原、董卓之事，何不勸操留布，以為圖操之地？予曰：不然，操非丁原、董卓比也。操不殺布，則必用布；用布，則必防布。既能以利厚結之，而使為我用；又能以術牢籠之，而使不為我害：是為虎添翼也。操之周密，不似丁、董之疏虞，玄德其見及此乎？	毛評突出了呂布的貪生怕死，指出轅門射戟之事劉備未必死，因此劉備並未負呂布，與之相對的是曹操則負陳宮。毛評亦將呂布和陳宮對比，突顯前者的怕死與後者的不怕死。 呂布之死前有陳宮、後有張遼，兩

	曰：「何如？」操意已動。玄德答曰：「公不見丁建陽、董卓之事乎？」妙極，似為操語。布目視玄德曰：「是兒最無信者！」聊以效顰。操令牽下樓縊之。布回顧玄德曰：「大耳兒！不記轅門射戟時耶？」即不轅門射戟，備未必死。操則負宮，備不為負布。忽一人大叫曰：「呂布匹夫！死則死耳，何懼之有！」未罵曹操，先罵呂布；未說自己不怕死，先罵呂布怕死：大是妙人。眾視之，乃刀斧手擁張遼至。寫呂布、陳宮、張遼、高順陸續擒至，各有一樣身分。操令將呂布縊死，然後梟首。后人有詩嘆曰： 洪水滔滔淹下邳， 當年呂布受擒時。 空余赤兔馬千里， 漫有方天戟一枝。 縛虎望寬今太懦， 養鷹休飽昔無疑。 戀妻不納陳宮諫， 枉罵無恩大耳兒。 又有詩論玄德曰： 傷人餓虎縛體寬， 董卓丁原血未干。 玄德既知能啖父， 爭如留取害曹瞞？		人皆展示了不畏死的精神，恰好映襯了呂布的貪生怕死及其對死亡的恐懼。
--	---	--	--

禰衡 (23回， 頁179)	人報黃祖斬了禰衡。此事不用實敘，只在使者口中虛寫，省筆。表問其故，對曰：「黃祖與禰衡共飲，皆醉。祖問衡曰：『君在許都有何人物？』」衡曰：「大兒孔文舉，小兒楊德祖，除此二人，別無人物。」祖曰：「似我何如？」衡曰：「汝似廟中之神，雖受祭祀，恨無靈驗。」祖大怒曰：「汝以我為土木偶人耶！」衡之視人，不是死尸，即是木偶，所以取禍。遂斬之。衡至死，罵不絕口。」此非黃祖殺之，而劉表殺之；亦非劉表殺之，而曹操殺之也。劉表聞衡死，亦嗟呀不已，令葬于鸚鵡洲邊。后人有詩嘆曰： 黃祖才非長者儔， 禰衡喪首此江頭。 今來鸚鵡洲邊過， 惟有無情碧水流。 卻說曹操知禰衡受害，笑曰：「腐儒舌劍，反自殺矣！」不說自己殺，又不說別人殺他，反說他自殺，奸雄之極。	禰衡、孔融、楊修三人才同，而其品則有不同。楊修事操者也；孔融不事操，而猶與操周旋者也；禰衡則不事操，而并不屑與操周旋者也。三人皆為操所殺。而三人之中，惟衡最剛；故三人之死，亦惟衡獨蚤。操自負奸雄，其才力足以推倒一世，而禰衡鄙夷傲睨，視若無物，非膽勇過人，安能如此？生前既罵曹操，死後又罵王敦，至今鸚鵡洲英靈不泯，豈得僅以文人才士目之耶！或謂罵操如陳琳而不殺之，何以獨忌禰正平乎？操之出使正平于諸侯者，以正平恃才而狂，欲使人磨折他一番，挫其銳氣，然后用之耳；不虞黃祖之遽殺之也。先儒有〈代曹操責黃祖書〉，備言此意。予曰：不然。為此說者，未知禰、陳兩人之優劣也。禰衡罵操以口，陳琳罵操以筆。雖同一罵，而衡之罵操，自罵者也；琳之罵操，代人罵者也。夫自罵之與代人罵，則有間矣。琳之言曰：「箭在弦上，不得不發。」使操用之以射人，則其代操罵敵，亦猶是也。陳琳罵操，而終於事操；禰衡罵操，則必不事操。代人罵者可降，自罵者斷不降，此操之所以不殺琳而必殺衡歟！為劉表計者，既知曹操使禰衡之意，便不當使衡見黃祖，當仍令衡還許都，方是	毛評認為，殺禰衡的是曹操，而非劉表，更把曹操批為奸雄。毛評將禰衡與孔融、楊修、陳琳三人對比，突出了禰衡之死。毛評指出，禰衡之死比其餘三人更勝之處在於，禰衡不僅不事曹操，亦不屑與曹操周旋，此外禰衡更勝於陳琳的是他是當面罵曹操，且並未像陳琳一樣罵了曹操還降曹操。 禰衡之死突出了他至死仍不改口的仗義執言，具有不畏死的精神。此處亦從曹操的借刀殺人突顯了曹操的奸。
-------------------------------	---	---	--

		高曹操一頭地。今操借刀於表，表復借刀于祖，是與操一般見識，終在曹操術中耳。	
吉平 (23回， 頁182)	吉平大罵曹操「逆賊！」 見曹操便罵，硬漢。 操指謂承曰：「此人曾攀下王子服等四人，吾已拏下廷尉。尚有一人，未曾捉獲。」 曹操只道一人，不知尚有一人。 因問平曰：「誰使汝來藥我？可速招出！」平曰：「天使我來殺逆賊！」 妙。人心所存，即天理也。 操怒教打，身上無容刑之處。承在座觀之，心如刀割。操又問平曰：「你原有十指，今如何只有九指？」平曰：「嚼以為誓，誓殺國賊！」 絕不抵賴，硬漢。 操教取刀來，就階下截去其九指， 今之庸醫以十指殺人者，亦當以此法殺之。 曰：「一發截了，教你為誓！」平曰：「尚有口可以吞賊，有舌可以罵賊！」 為張睢陽齒，為顏常山舌。 操令割其舌。平曰：「且勿動手。吾今熬刑不過，只得供招，不知者讀至此，必以為將供出董承矣。可釋吾縛。」	上醫醫國，其吉平之謂乎？若吉平者，不愧為太醫矣。以其藥醫曹操之頭風，是毒藥也；以其藥醫獻帝之心病，是良藥也。人謂其誤以詐病為真病，不得謂之知病；我謂其能以毒藥為良藥，斯真謂之知醫。惜乎其藥不行耳。欲生人則生之，欲殺人則殺之，能生人是良醫，能殺人亦是良醫。獨怪今之醫家，心則華陀救周泰之心，藥則吉平毒曹操之藥，殺人而猶執生人之方，生人而適作殺人之孽，吾不知其醫術居何等也。	毛評以忠義二字與硬漢稱讚吉平，將他與華佗並列，突顯了對他的讚美。 吉平之死不僅僅突出了他的忠義，更突出了曹操的暴虐。

	意在此句耳。操曰：「釋之何礙？」遂命解其縛。平起身，望闕拜曰：「臣不能為國家除賊，乃天數也！」拜畢，撞階而死。立誓以殺曹操，是其忠也；至死不招董承，是其義也。被禍最慘，性骨最烈，不意醫生中乃有此人。操令分其肢體號令。時建安五年正月也。史官有詩曰： 漢朝無起色， 醫國有稱平。 立誓除奸黨， 捐軀報聖明。 極刑詞愈烈， 慘死氣如生。 十指淋漓處， 千秋仰異名。	
顏良 (25回， 頁196)	關公奮然上馬，倒提青龍刀，跑下土山來；鳳目圓睜，蠶眉直豎，直沖彼陣。河北軍如波開浪裂。關公徑奔顏良。顏良正在麾蓋下，見關公沖來，方欲問時，關公赤兔馬快，早已跑到面前。顏良措手不及，被云長手起一刀，刺于馬下。殺得出其不意，所以謂之刺也。忽地下馬，割了顏良首級，拴于馬項之下。插標賣首，今已被青龍刀買去矣。飛身上馬，提刀	毛評對顏良之死並無任何同情之義，亦未對關羽殺顏良有任何批判。 對於顏良、文丑之死，毛評皆讓人有一種死不足惜的感覺，這都與對象是關羽有密切關係。

	出陣，如入無人之境。		
文丑 (26回， 頁200)	只見文丑后面軍馬齊到，晃料敵不過，撥馬而回，文丑沿河趕來。 此亦先寫文丑聲勢，以襯云長聲勢。 忽見十余騎馬，旗號翩翩，一將當頭提刀飛馬而來，乃關云長也。 突如其來，與斬顏良時又自一樣氣色。 大喝：「賊將休走！」與文丑交馬，戰不三合，文丑心怯，撥馬繞河而走。關公馬快，趕上文丑，腦后一刀，將文丑斬下馬來。 文丑此時若以玄德消息告關公則不至於死矣。	顏良之死，出其不意；文丑之死，則非出其不意也。使丑亦如龔都之以玄德消息告云長，則必不至于死。故公之刺顏良，或為顏良惜；公之誅文丑，更不得為文丑惜。	毛評認為若文丑將劉備的消息告訴關羽則不至死，隱含一種責備文丑且其死不足惜的意味。 顏良文丑之死，都突顯了關羽的勇。
孫策 (29回， 頁227-228)	是夜，孫策宿于寨內，又見于吉披發而來。 種種興妖作怪，神仙必不為此。 ○「彼發而來」，一發像鬼，不像神仙。策于帳中叱喝不絕。次日，吳太夫人傳命召策回府。策乃歸見其母。夫人見策形容憔悴，泣曰：「兒失形矣！」策即引鏡自照，果見形容十分瘦損，不覺失驚，顧左右曰：「吾奈何憔悴至此耶！」言未已，忽見于吉立于鏡中。 種種興妖作怪，神仙必不為此。 ○聞神仙	孫策不信于神仙，是孫策英雄處。英明如漢武，猶且惑神仙、好方士，而孫策不然，此其識見誠有大過人者。其死也，亦運數當絕、適逢其會耳，非于吉之能殺之也。世人不察，以為孫策死于于吉，然則張角所云「南華老仙授以<太平要術>」，亦將謂其有是事否？若于吉能殺孫策，何以南華老仙不能救張角乎？ 孫策之怒，非怒于吉，怒士大夫之群然拜之也。至今吳下風俗，最好延僧禮道，并信諸巫祝鬼神之事，蓋自昔日而已然矣。席間耳語，紛紛下樓，此等光景實	毛評將孫策之死歸於「運數當絕」、金瘡迸裂，認為于吉並非神仙。另外，毛評亦肯定了孫策不信神仙乃是英雄之舉。 按照毛評的邏輯，孫策之死與鬼神無關，而是「運數當絕」，但這似乎無法解釋孫策之死中出現了大篇幅的鬼神描寫。于吉之於孫策，其實與左慈之於曹操類似，是前者對後者的戲謔，雖非關生死，

	有照妖鏡，不意凡人又有照神仙之鏡。策拍鏡大叫一聲，金瘡迸裂，昏絕于地。曰「金瘡迸裂」，則孫策仍死于許貢之客，非死于于吉也。夫人令扶入臥內。須臾蘇醒，自嘆曰：「吾不能復生矣！」隨召張昭等諸人及弟孫權至臥榻前，囑咐曰：「天下方亂，以吳越之眾，三江之固，大可有為。子布等幸善相吾弟。」乃取印綬與孫權曰：「若舉江東之眾，決機于兩陣之間，與天下爭衡，卿不如我；舉賢任能，使各盡力以保江東，我不如卿。孫策深自知，亦深知其弟。卿宜念父兄創業之艱難，善自圖之！」權大哭，拜受印綬。策告母曰：「兒天年已盡，不能奉慈母。今將印綬付弟，望母朝夕訓之。父兄舊人，慎勿輕怠。」孫策可謂孝于父母，友于兄弟。母哭曰：「恐汝弟年幼不能任大事，當復如何？」策曰：「弟才勝兒十倍，足當大任。倘內事不決，可問張昭；外事不決，可問周瑜。內事、外	不可耐。孫策見之，安得不怒乎？若于吉果系神仙，殺亦不死，何索命之有？其索命者，或孫策將亡，別有妖孽托言，必非于吉。正史但曰：「孫策為許貢之客所刺，傷重而殞。」并不載于吉一事，所以破世人之惑也。予今存而辨之，亦以破世人之惑云。	卻是于吉、左慈懲罰有惡行的孫策與曹操。 孫策之死突出了孫策在其英勇形象之外的火爆性格。正如毛評所言，孫策之死並非于吉所能左右，但孫策之死卻與他違背「午時無雨，即焚死于吉」之語有關。他若不食言，于吉也不會死後陰魂不散，進而導致孫策金瘡迸裂而死。毛評認為這是孫策「運數當絕」，但這其實也與其性格有很大的關係。
--	--	---	--

	事分得妙。恨周瑜不在此，不得面囑之也！」此句補得妙。又喚諸弟囑曰：「吾死之后，汝等并輔仲謀。宗族中敢有生異心者，眾共誅之。骨肉為逆，不得入祖墳安葬。」早為后文孫峻、孫琳伏線。諸弟泣受命。又喚妻喬夫人謂曰：「吾與汝不幸中途相分，汝須孝養尊姑。早晚汝妹入見，可囑其轉致周郎，盡心輔佐吾弟，休負我平日相知之雅。」周郎之于孫策，猶樊噲之于漢高，皆兩姨之親也。○此處將二喬點敘一筆，為后文伏線。言訖，瞑目而逝。年止二十六歲。此是孫策當死，切勿認作于吉有靈。若于吉果能捉殺孫策，則后文左慈何不捉殺曹操耶？後人有詩贊曰： 獨戰東南地， 人稱小霸王。 運籌如虎踞， 決策似鷹揚。 威鎮三江靖， 名聞四海香。 臨終遺大事， 專意屬周郎。		
審配 (32回， 頁255)	徐晃解配見操。操曰：「汝知獻門接我者乎？」配曰：「不		毛評並未正面稱讚審配，且針對其字「正南」與他決定

	知。」操曰：「此汝侄審榮所獻也。」配怒曰：「小兒不行，乃至于此！」袁氏兄弟相左，審氏叔侄亦相左，俱是骨肉之變。操曰：「昨孤至城下，何城中弩箭之多耶？」配曰：「恨少！恨少！」與張遼答濮陽之火語氣相似。操曰：「卿忠于袁氏，不容不如此。今肯降吾否？」配曰：「不降！不降！」辛毗哭拜于地曰：「家屬八十餘口，盡遭此賊殺害。愿丞相戮之，以雪此恨！」配曰：「吾生為袁氏臣，死為袁氏鬼，不似汝輩讒諂阿諛之賊，可速斬我！」操教牽出。臨受刑，叱行刑者曰：「吾主在北，不可使我面南而死！」乃向北跪，引頸就刃。審正南緣何正北而死？一笑。后人有詩嘆曰： 河北多名士， 誰如審正南！ 命因昏主喪， 心與古人參。 忠直言無隱， 廉能志不貪。 臨亡猶北面， 降者盡羞慚。		北跪而死一事表示可笑。 審配之死突出了他對袁紹的忠，亦突出了他那種「士為知己者死」的君臣之義。
徐母	急往見其母，泣拜於	徐庶之母與王陵之母，皆賢	毛評高度評價徐

(37回，頁289)	堂下。母大驚曰：「汝何故至此？」庶曰：「近于新野事劉豫州，因得母書，故星夜至此。」徐母勃然大怒，拍案罵曰：「辱子！飄蕩江湖數年，吾以為汝學業有進，何其反不如初也！元直始不過為俠客，繼則居然作名士，本是后勝于初，乃責其反不如初。妙甚。汝既讀書，須知忠孝不能兩全。豈不識曹操欺君罔上之賊！劉玄德仁義布于四海，況又漢室之胄，汝既事之，得其主矣，今憑一紙偽書，更不詳察，遂棄明投暗，自取惡名，真愚夫也！吾有何面目與汝相見？汝玷辱祖宗，空生于天地間耳！」前罵曹操可敬，今罵徐庶更可敬。罵庶深於罵操矣。罵得徐庶拜伏于地，不敢仰視，母自轉入屏風后去了。少頃，家人出報曰：「老夫人自縊于梁間。」徐庶慌入救時，母氣已絕。本欲全母之生以歸，乃歸而反速母之死，元直其抱恨終天乎！后人	母也。陵母之死，恐其子之歸楚；庶母之死，怒其子之歸曹。然庶母不死於曹操召見之初，而死於徐庶既歸之日，或恨其死之晚矣。予曰：不然。曹操非項羽比也，羽直而操詐。庶母即欲先死以絕庶之望，而奸詭如操，何難秘之而不使庶知，又何難於母死后假作母書以招庶乎？此不得為庶母咎也。	母，甚至將她與王陵母對比，並指出曹操之奸與項羽之直的對比，因此徐母選擇在與徐庶見面之後而死，這亦突顯了徐母的智慧。 徐母之死突出了她的節烈形象，亦突出了她教育兒子明辨是非的母親形象。
-------------------	---	--	---

	賢哉徐母， 流芳千古。 守節無虧， 於家有補。 教子多方， 處身自苦。 氣若丘山， 義出肺腑。 贊美豫州， 毀觸魏武。 不畏鼎鑊， 不懼刀斧。 唯恐后嗣， 玷辱先祖。 伏劍同流， 斷機堪伍。 生得其名， 死得其所。 賢哉徐母， 流芳千古！		
孔融 (40回， 頁315)	大中大夫孔融諫曰：「劉備，劉表皆漢室宗親，不可輕伐。以理言。孫權虎踞六郡，且有大江之險，亦不易取。以勢言。融意重在二劉，帶言孫權。今丞相興此無義之師，恐失天下之望。」操怒曰：「劉備、劉表、孫權皆逆命之臣，豈容不討！」前操止言劉備、孫權，今亦帶言劉表。遂叱退孔融，下令「如有再諫者必斬」。孔融出府，仰天嘆曰：「以至不仁伐至仁，安得不敗乎！」至仁獨指劉	孔融才大名高，意所予奪，天下從之，此曹操之所深忌者。奸雄必去其所忌，而後可以惟我欲為。故稱魏王、加九錫之事，必待於融死之后也。當時即無郗慮之譖，而操之欲殺之久矣。＜綱目＞書操殺融而存其官，蓋重予之云。	毛評點出孔融的才高是曹操所忌諱的，突出了孔融之死的重要性。 曹操有別於禰衡之死的假手於人，這次毫不避諱地親手處死孔融，毛評認為這突顯了曹操的暴虐。 孔融之死突出了他仗義執言的形象，亦突出了曹操的暴虐。脂習哭孔融之死與蔡邕哭董卓之死極為相似，但前者曹操聽取意見並未殺死脂習，後者

	備，而表與權又在所輕。時御史大夫郗慮家客聞此言，報知郗慮。慮常被孔融侮慢，心正恨之，乃以此言入告曹操，且曰：「融平日每每狎侮丞相，平日狎侮，卻借郗慮口中帶敘出來。又與禰衡相善，衡贊融曰「仲尼不死」，融贊衡曰「顏回復生」，孔、禰交譽語，亦借郗慮口中敘出。向者禰衡之辱丞相，乃融使之也。」又將禰衡前事一提。操大怒，遂命廷尉捕捉孔融。融有二子，年尚少，時方在家對坐弈棋，左右急報曰：「尊君被廷尉執去，將斬矣！二公子何不急避？」二子曰：「破巢之下，安有完卵乎？」操之殘惡，二子早已看透。言未已，廷尉又至，盡收融家小，并二子皆斬之，操之殺禰衡，必假手於他人；今殺孔融，則竟自殺之，更不避殺賢士之名矣。號令融尸於市。京兆脂習伏尸而哭，操聞之大怒，欲殺之。荀彧曰：「彧聞脂習常諫融曰：「公剛直太過，乃取禍之道。」脂習	王允一意孤行殺死蔡邕，突出了曹操的智。
--	--	----------------------------

	諫融語，卻在荀彧口中補敘出來。今融死而來哭，乃義人也，不可殺。」脂習之哭孔融，與王修之哭袁譚正復相似。操乃止，習收融父子尸首，皆葬之。后人有詩贊孔融曰： 孔融居北海， 豪氣貫長虹。 坐上客長滿， 樽中酒不空。 此系融幼時語，應第十一回中。 文章驚世俗， 談笑侮王公。 史筆褒忠直， 存官紀大中。 ＜綱目＞書曰「殺大中大夫孔融」，存其官也。		
蔡夫人 (41回， 頁324-325)	遂封蒯越為江陵太守樊城侯，傅巽、王粲等皆為關內侯，三人前勸劉琮降操，正為此耳。而以劉琮為青州刺史，便教起程。兩次詐許，今番變卦。惡極。琮聞命大驚，辭曰：「琮不願為官，愿守父母鄉土。」操曰：「青州近帝都，教你隨朝為官，免在荊襄被人圖害。」琮再三推辭，曹操不準，琮只得與母蔡夫人同赴青州。只有故將王威相隨，其余官員俱送至江口	蔡氏之死，天不假手於玄德；劉琮之死，天不假手於劉琦；而殺之者乃是曹操，此造物者之巧也。然操於張繡之降則不殺，於張魯之降則不殺，即於袁譚之初降而未叛，則亦不遽殺；而獨於劉琮母子，則必殺之而后已，其故何居？曰：琮之意在永保荊州，失之則悔，悔則必怨，怨則舊臣之未降者或將噓枯燼以復燃，則可慮者一；即其臣之已降者見故主尚在，亦將懷二心以圖我，則可慮者二；且操方欲下江南，而琮或復與琦合，將結劉備以為我肘腋之患，則可慮者三。操之籌此至熟	毛評點出曹操權衡利害關係而殺蔡夫人，亦指出蔡夫人的死有餘辜。 蔡夫人之死與徐母、糜夫人和孫夫人大不相同，蔡夫人心腸歹毒且過分溺愛劉琮，其形象負面；而後三者之賢妻良母形象躍然紙上，因此毛評認為蔡夫人之死不足惜。

	而回。劉琮此時行旅之況，更慘于玄德矣。操喚于禁囑付曰：「你可引輕騎追劉琮母子殺之，以絕后患。」惡極，然亦勢所必然。于禁得令，領眾趕上，大喝曰：「我奉丞相令，教來殺汝母子，可早納下首級。」蔡夫人抱劉琮而大哭。早知今日，悔不當初，欲再從屏風后竊聽賓客之語，豈可得哉！雖然，呂布之妻嚴氏、袁紹之妻劉氏，皆被曹操取至許都；則蔡夫人之見殺，猶為死得干淨也。于禁喝令軍士下手，王威忿怒，奮力相斗，竟被眾軍所殺。冀州死節者有沮授、審配；荊州死節者惟王威一人。軍士殺死劉琮及蔡夫人，于禁回報曹操，操重賞于禁。	矣，琮即欲不死，豈可得哉？	
糜夫人 (41回， 頁 327-328)	趙雲聽了，連忙追尋。只見一個人家，被火燒壞土牆，糜夫人抱著阿斗，坐於牆下枯井之傍啼哭。先將土牆枯井於此一逗。妙。云急下馬伏地而拜。夫人曰：「妾得見將軍，阿斗有命矣。望將軍可憐他父親飄蕩半世，只有這點骨血。將軍可	徐氏以不死報夫仇，糜氏以一死全夫嗣；皆賢妻也。吳夫人臨死，托壯子於良臣；糜夫人臨死，托幼子於猛將：皆賢母也。然死更難於不死；臨難之托子，更難於平時之托子：則糜夫人之賢，又在東吳兩婦之上。	毛評以「好夫人」、「奇婦人」三字對糜夫人讚譽有加，其論點有三： 1.臨死托幼子於猛將 2.臨難之托比平時之托更難 3.阿斗並非糜夫人之子 4.糜夫人長阪坡之托與劉備白帝城之托

	護持此子，教他得見父面，妾死無恨！」言之傷心，聞之酸鼻。○阿斗乃甘夫人所生，而患難之中，糜夫人能攜持付托，勝如己出，更自難得。云曰：「夫人受難，云之罪也。不必多言，請夫人上馬。云自步行死戰，保夫人透出重圍。」糜夫人曰：「不可！將軍豈可無馬？人知玄德過檀溪不可無馬，不知趙雲過當陽亦不可無馬。此子全賴將軍保護。妾已重傷，死何足惜！望將軍速抱此子前去，勿以妾為累也。」好夫人。云曰：「喊聲將近，追兵已至，請夫人速上馬。」糜夫人曰：「妾身委實難去。休得兩誤。」乃將阿斗遞與趙雲曰：「此子性命全在將軍身上！」人知昭烈在白帝城托阿斗於孔明，不知糜夫人在長阪坡托阿斗於子龍，一樣付托之重。趙雲三回五次，請夫人上馬，夫人只不肯上馬。四邊喊聲又起。云厲聲曰：「夫人不聽吾言，追軍若至，為之奈何？」勢迫事險，心忙語急，寫來如	無異 5.趙雲冒死保護阿斗的勇猛，與糜夫人冒死託付阿斗的勇氣都是不惜以死保護阿斗 糜夫人之死突出了她的節烈，此外阿斗非糜夫人親生，但糜夫人卻視如己出，賢妻良母形象更加鮮明。
--	--	---

	畫。糜夫人乃棄阿斗於地，翻身投入枯井中而死。人但知趙云不惜死以保其主，不知糜夫人不惜死以保其子。趙云固奇男子，糜夫人亦奇婦人。后人有詩贊之曰： 戰將全憑馬力多， 步行怎把幼君扶？ 拚將一死存劉嗣， 勇決還虧女丈夫。		
周瑜 (57回， 頁446-447)	周瑜覽畢，長嘆一聲，忿極而嘆，嘆甚於忿。喚左右取紙筆作書上吳侯。乃聚眾將曰：「吾非不欲盡忠報國，奈天命已絕矣。汝等善事吳侯，共成大業。」言訖，昏絕。徐徐又醒，仰天長嘆曰：「既生瑜，何生亮！」連叫數聲而亡。周瑜少年，經怒不起，蓋其讀書養氣之學不及孔明耳。壽三十六歲。后人有詩嘆曰： 赤壁遺雄烈，青年有俊聲。弦歌知雅意，杯酒謝良朋。曾謁三千斛，常驅十萬兵。巴丘終命處，憑吊欲傷情。	天下當治，人才輩出；天下當亂，人才亦輩出。君子觀於生瑜生亮之嘆，而竊以為當人才之并生，不獨此二人為然也。其并生而相濟者，如庶之先亮，統之贊亮，維之繼亮，肅、蒙、遜、抗之嗣瑜，嘉、昱、彧、攸之佐操皆是矣；其并生而相難者，如備之遇操，亮之遇懿，維之遇艾皆是矣。天生一非常之人，必更生非常之人以濟之；而天生一非常之才，亦必更生一非常之才以難之。夫既生備，何生操？既生亮，何生懿？既生維，又何生艾哉？ 孔明吊公瑾之曰：「從此天下，更無知音。」蓋不獨愛我者為知己，能忌我者亦知己也；不獨欲用我者為知音，欲殺我者亦知音也。不寧唯是，苟能愛我而不能	毛評認為「不獨愛我者為知己，能忌我者亦知己也」，指出周瑜的肚量不及孔明。 周瑜之死突出了他的氣量狹小與火爆的性格，後者與孫策之死略為相似。小說中多有因「箭瘡」而死的，如孫策、周瑜、王必，另外關羽死前亦受過箭傷，而孫策、周瑜、關羽的箭傷都恰好與他們的暴怒有關，這種箭瘡描寫恰好突出了他們的暴怒形象。 周瑜以智將形象出場，而處處為諸葛

	周瑜停喪於巴丘。眾將將所遺書緘，遣人飛報孫權。權聞瑜死，放聲大哭。拆視其書，乃薦魯肅以自代也。書略曰： 瑜以凡才，荷蒙殊遇，委任腹心，統御兵馬，敢不竭股肱之力，以圖報效。奈死生不測，修短有命，愚志未展，微軀已殞，遺恨何極！方今曹操在北，疆場未靜；劉備寄寓，有似養虎；曹操以備為龍，周郎又以備為虎。天下之事，尚未可知。此正朝士吁食之秋，至尊垂慮之日也。魯肅忠烈，臨事不苟，可以代瑜之任。人之將死，其言也善。倘蒙垂鑒，瑜死不朽矣。	用，用我而用之不盡其才，反不如忌我殺我者之知我耳。	亮所制，這可以理解為他的形象是爲了襯托諸葛亮而塑造出來的。
荀彧 (61回， 頁484-485)	侍中荀彧曰：「不可。丞相本興義兵，匡扶漢室，當秉忠貞之志，守謙退之節。君子愛人以德，不宜如此。」荀彧向為曹操心腹，今日忽然作此等語，是教曹操以淡也。董昭淡而不淡，荀彧不淡而假淡，可發一笑。曹操聞言，勃然變色。董	荀彧之死，或以殺身成仁美之者，非也。初之勸操取兗州，則比之於高、光；繼之勸操戰官渡，則比之於楚、漢。凡其設策定計，無非助操僭逆之謀。杜牧譏其教盜穴墻發柩者，誠為至論矣。既以盜賊之事教之，后乃忽以君子之論諫之，何其前后之相謬耶？蓋彧之失在從操之初，而欲蓋之以晚節，毋乃為識者所笑？	毛評認為荀彧一直是為曹操出謀劃策的人，因此突然轉而發君子之言，要曹操匡扶漢室，是虛偽的表現。 毛評第十回卷首寫道：「曹操以荀彧為『吾之子房』，是隱然以高祖自待矣。何至加九錫而

	昭曰：「豈可以一人而阻眾望？」遂上表請尊操為魏公，加九錫。操愿書墓道曰「曹侯之墓」，今則與此言大不相同。荀彧嘆曰：「吾不想今日見此事！」操聞，深恨之，以為不助己也。建安十七年冬十月，曹操興兵下江南，就命荀彧同行。彧已知操有殺己之心，托病止於壽春。忽曹操使人送飲食一盒至，曹操有九錫，荀彧只有一錫。盒上有操親筆封記。開盒視之，并無一物。彧會其意，遂服毒而亡。漢文帝賜食於周亞夫而不設箸，是猶有食也。今操以空盒賜荀彧，是并食亦無有矣。明是使彧絕食之意，彧安得不死乎？年五十歲。后人有詩嘆曰： 文若才華天下聞，可憐失足在權門。 后人休把留侯比，臨沒無顏見漢君。		始知其有不臣之心乎？文若不于此時疑之，直至后日而始疑之，惜哉，見之不早也！」又第12回卷首寫道：「荀文若曰：『河濟之地，昔之關中、河內也。』是隱然以高祖、光武之所為教曹操矣。待其后自加九錫而惡其不臣，豈始既教之，而后復惡之耶？坡公稱文若為圣人，吾未敢信」第12回夾評寫道：「文若此時已將高祖、光武望曹操矣，何后日九錫之加，而反有所不滿乎？」荀彧一直是曹操的心腹，突然阻止曹操加九錫，的確不尋常，因此毛評認為這並非殺身成仁。從死亡書寫的角度而言，荀彧之死突出了曹操的殘暴與得天下的野心。
龐德 (74回， 頁587)	德睜眉怒目，立而不跪。不肯跪關公，獨肯跪曹操，殊無足取。關公曰：「汝兄現在漢中；汝故主馬超，亦在蜀中為大將。汝如何不早		毛評批判了龐德只肯敬曹操而不肯敬關羽，甚至認定龐德不投降是因為妻子還在曹操手上。 對於蔡邕之死，毛

	降？」絕不記被射之恨，何等卓犖。德大怒曰：「吾寧死於刀下，豈降汝耶！」德之所以不降者，想以妻子在許昌故耶？嫂可殺，兄可絕，而妻子獨不可棄耶？罵不絕口。公大怒，喝令刀斧手推出斬之。德引頸受刑。關公憐而葬之。此時定是關公另以木櫬葬之，原來之櫬，不知漂沒歸何所矣。		評以士為知己者死評之，認為「在他人固為桀、紂，在此人則堯、舜也」，但龐德之死卻毫無肯定之語，這顯然是因為龐德之死的對象是重情重義之關羽。
關羽 (77回， 頁605-606)	少時，馬忠簇擁關公至前。權曰：「孤久慕將軍盛德，欲結秦晉之好，何相棄耶？原來是不肯叛親之恨。一笑。公平昔自以為天下無敵，今日何由被吾所擒？將軍今日還服孫權否？」曹操敬禮關公，而孫權笑之，不及曹操多矣。關公厲聲罵曰：「碧眼小兒，紫髯鼠輩！吾與劉皇叔桃園結義，誓扶漢室，豈與汝叛漢之賊為伍耶？操為漢賊，而助操攻公，則吳亦叛漢之賊也。罵得快暢。我今誤中奸計，有死而已，何必多言！」權回顧眾官曰：「云長世之豪杰，孤深愛之。今欲以禮相待，勸使歸	「云長安在」一語，抵得一部《金剛經》妙義。以「安在」二字推之，微獨云長為然也。吳安在？魏安在？蜀安在？三分事業，三國人才，皆安在哉？凡有在者不在，而惟無在者常在，知其所在，而云長乃千古如在矣。 昔之和尚能感神，今之和尚善搗鬼。看普靜獨自一個在玉泉山修行，方是清淨法師，所以能點化云長耳。每見近日有一等沒發光棍，略誦幾句《多心經》，輒欲升座說法；盜襲幾句野狐禪，便稱棒喝宗門。聚徒成群，過都越國，哄動男女，填塞街巷，布施金錢。和尚搗鬼，眾人見鬼，總是一派鬼混。恨不借云長青龍刀，一斬其魔障也。 云長英靈不泯固矣，而	毛評對於關羽之死的說法，大抵是對整部《三國演義》的評論。毛評認為桃園結義中的三人可看作一人，這是對於對朋友之義的理解。 對於關羽死後既經點化，仍追呂蒙、罵孫權、驚曹操，毛評認為是「因乎自然」，與關羽自身無關。 毛評認定曹操敬關羽而孫權不敬關羽，孫權之惡行更甚於曹操。 毛評盛讚赤兔馬以突顯關羽之死。 關羽之死突出了他

	降，何如？」主簿左咸曰：「不可。昔曹操得此人時，封侯賜爵，三日一小宴，五日一大宴，上馬一提金，下馬一提銀：如此恩禮，畢竟留之不住，聽其斬關殺將而去。將公往事一提，照應二十七回之前。致使今日反為所逼，幾欲遷都以避其鋒。獨不提起華容之事何耶？今主公既已擒之，若不即除，恐貽后患。」孫權沉吟半晌曰：「斯言是也。」遂命推出。於是關公父子皆遇害。曹操不害關公，而孫權害之，不及曹操多矣。時建安二十四年冬十二月也。關公亡年五十八歲。后人有詩嘆曰： 漢末才無敵， 云長獨出群。 神威能奮武， 儒雅更知文。 天日心如鏡， 《春秋》義薄云。 昭然垂萬古， 不止冠三分。 又有詩曰： 人杰惟追古解良， 士民爭拜漢云長。 桃園一日兄和弟，	赤兔馬亦在云中。豈馬為英雄之馬，其英靈亦勝於人耶？況青巾綠袍，并青龍偃月刀，皆依然如故，得毋衣物器械亦有魂否？曰：無疑也。其神靈則不獨相隨之人附之而靈，其所用之物亦與之而俱靈。平也、倉也、馬也、刀也、巾袍也，皆宜與云長并垂不朽者也。 或疑關、張并是英雄，而云長顯聖，不聞翼德顯聖，何也？曰：翼德何嘗不顯聖？相傳有在唐留姓，在宋留名之說。今張睢陽、岳武穆，聲靈赫然，廟祀甚肅，豈非翼德之未嘗死乎？況桃園三人，非三人也，一人而已。云長存，即謂之翼德存可耳；且謂與玄德俱存，亦無不可耳。 關公既經普靜點化之后，人相我相，一切皆空，何又有追呂蒙、罵孫權、驚曹操、告玄德之事乎？曰：云長不以生死而有異，玉泉山之關公，與鎮國寺之關公，非有兩關公也。善善惡惡，因乎自然，而我無與焉。追所當追，罵所當罵，驚所當驚，告所當告，直以為未嘗追，未嘗罵，未嘗驚，未嘗告而已矣。不寧惟是，五關斬將直是未嘗斬，水淹七軍直是未嘗淹也。	的忠君，亦突出了他對於結義誓言的重視。 作為小說中以義著稱的形象，關羽之死緊接著帶出了呂蒙之死、曹操之死、張飛之死與劉備之死，關羽之死在情節上可謂至關重要。
--	---	---	--

	俎豆千秋帝與王。 氣挾風雷無匹敵， 志垂日月有光芒。 至今廟貌盈天下， 古木寒鴉幾夕陽。 關公既歿，坐下赤兔馬被馬忠所獲，獻與孫權。權即賜馬忠騎坐。其馬數日不食草料而死。此馬不為呂布死，而為關公死，死得其所矣，馬亦能擇主乎？		
呂蒙 (77回， 頁607)	呂蒙接酒欲飲，忽然擲杯於地，一手揪住孫權，厲聲大罵曰：「碧眼小兒！紫髯鼠輩！還識我否？」令人嚇殺，「我」字叫得響。眾將大驚，急救時，蒙推倒孫權，大步前進，坐於孫權位上，兩眉倒豎，雙眼圓睜，大喝曰：「我自破黃巾以來，縱橫天下三十余年，今被汝一旦以奸計圖我，我生不能啖汝之肉，死當追呂賊之魂！我乃漢壽亭侯關云長也。」驚天動地之人，自有此作威顯聖之事。權大驚，慌忙率大小將士皆下拜。只見呂蒙倒於地上，七竅流血而死。死得快暢，孫權亦險些兒。眾將見之，無不恐懼。權將呂蒙尸		毛評將關羽說成是「驚天動地之人」，而呂蒙則是「死得快暢」。 呂蒙之死在關羽之死後，且與關羽之死有關。呂蒙之死突出了小說對於義的高度認可。

	首具棺安葬，贈南郡太守、孱陵侯；命其子呂霸襲爵。孫權自此感關公之事，驚訝不已。		
曹操 (第 78 回， 頁 614-616)	操病勢轉加。忽一夜夢三馬同槽而食，及曉，問賈詡曰：「孤向日曾夢三馬同槽，疑是馬騰父子為禍。此夢在殺馬騰之前，於此補照出來。今騰已死，昨夜復夢三馬同槽。主何吉兇？」曹丕未篡，早為司馬氏預兆。詡曰：「祿馬，吉兆也。祿馬歸於槽，王上何必疑乎？」與關平解豬為龍仿佛相似。操因此不疑。后人有詩曰： 三馬同槽事可疑， 不知已植晉根基。 曹瞞空有奸雄略， 豈識朝中司馬師？ 是夜，操臥寢室，至三更，覺頭目昏眩，乃起伏幾而臥。忽聞殿中聲如裂帛，操驚視之，忽見伏皇后、董貴人、二皇子，并伏完、董承等二十余人，渾身血污，立於愁云之內，隱隱聞索命之聲。從前作過事，沒興一齊來。操急拔劍，望空砍去，忽然一聲響	曹操死於庚子之年，戊寅之月，而十回之前早有左慈「土鼠金虎」一言伏案矣。然而數之未盡，事在將來，觸左慈而不死，觸樹神而后死：前文之左慈，特為此回之引子也。猶之合眼見關公而不死，開眼見伏后諸人而後死：此回之關公，特為前回之餘波也。且樹神又為伏后諸人之引子；而夏侯惇見伏后，又為曹操見伏后之餘波。斯篇略借鬼神之事，警戒奸雄，事極其妙，文亦極其妙。 曹操之托文王，與王莽之托周公相似，而曹操又巧於王莽。何也？篡國之事，王莽身自為之，曹操不自為之，而使其子為之，則莽拙而操巧也。王莽以金騰學周公，又以居攝學虞舜，是欲以一身而兼學兩聖人之事。曹操以其身學文王，而使其子學武王，是欲以兩世而分學兩聖人之事。嗚呼！以聖人之事，而乃為奸雄之所竊，豈不重可嘆耶！ 或見曹操分香賣履之令，以為平生奸偽，死見真性。不知此非曹操之真，乃是曹操之偽也。非至死而見真，乃至死而猶偽也。臨終	毛評以「呂蒙是神附於身」，而曹操「多則不勝其附」和「曹操是雙眼見之，夏侯惇是一眼見之」兩個對比突顯了曹操一生的罪惡；曹操臨死前雖然慨歎自己「獲罪於天」，並交代家事，但毛評認為曹操一生奸偽，此事不可視為「兒女情深，英雄氣短」。 毛評亦指出，曹操之死於異地與劉備恰好相似。 從情節來看，曹操之死在關羽之後，曹操的死是因為關羽之死而引起的，此後曹操砍伐神木而頭痛，進而遇到眾魂索命，因此身亡。 毛評認為曹操分香賣履乃是平生奸偽之舉，然而曹操雖然奸詐，但亦有真性情之時，如毛評在第 4 回曹操殺呂伯奢時讚之曰「孟

	亮，震塌殿宇西南一角。新殿造不成，舊殿又塌了。操驚倒於地，近侍救出，遷於別宮養病。次夜，又聞殿外男女哭聲不絕。呂蒙是神附於身，曹操是鬼集於戶。然操何以不附？曰：一則可附，多則不勝其附，故不附耳。至曉，操召群臣入曰：「孤在戎馬之中，三十余年，未嘗信怪異之事。今日為何如此？」群臣奏曰：「大王當命道士設醮修禳。」操嘆曰：「聖人云：『獲罪於天，無所禱也。』」「獲罪於天」一語，自寫供招。然既欲學文王，何不更學孔子之言，曰「某之禱久矣」？孤天命已盡，安可救乎？」遂不允設醮。 次日，覺氣沖上焦，目不見物，急召夏侯惇商議。惇至殿門前，忽見伏皇后、董貴人、二皇子、伏完、董承等，立在陰云之中。曹操是雙眼見之，夏侯惇是一眼見之。惇大驚昏倒，左右扶出，自此得病。操召曹洪、陳群、賈詡、司馬懿等，同至臥榻前，囑	遺命，有大於禪代者乎？乃家人婢妾無不處置詳盡，而獨無一語及禪代之事，是欲使天下后世，信其無篡國之心；於是子孫蒙其惡名，而己則避之，即自比周文之意耳。其意欲欺盡天下后世之人，而天下后世之無識者，乃遂為其所欺。操真奸雄之尤哉！ 曹操平生無真，至死猶假，則分香賣履是也。臨死無真，死后猶假，則疑冢七十二是也。以生曹操欺人不奇，以死曹操欺人則奇矣。以一假曹操欺人不足奇，以無數假曹操欺人則更奇矣。然曹操之死，以假混真，雖有無數假曹操，其中卻有一真曹操。曹操之生，有假無真，人只見得一假曹操，到底不曾認得一真曹操。不獨死曹操是假，即活曹操亦是假；不獨假曹操是假，即真曹操亦是假，是其生又幻於其死云。 曹操既護其生前之身，又護其死后之身，則疑冢七十二是也。既護其死后之形，又欲娛其死后之魂，則命設帷帳於銅雀臺，每進食必奏樂是也。其生前之作惡，不畏死后之受譴者，以死后之無知耳。若欲娛死后之魂，則是有知矣。豈受譴則無知，而娛樂則有知乎？其殺人於生前不畏其報復於死后者，以他人死后之無知	德猶不失為心口如一之小人；而此曹之口是心非，而不如孟德之直捷痛快也。吾故曰：此猶孟德之過人處也」；另外，毛評分別在第 26 回卷首處與第 27 回卷首處寫點出了「關公之義有以折服曹操」以及「吾讀此回而嘆曹操之義，又未嘗不嘆曹操之奸也」，這些都說明了曹操雖為奸雄，但亦有真性情可言。 曹操之死是眾鬼魂對曹操索命，也是天理使然。對比孫策之死可以發現，毛評並不認為于吉是神，亦認定孫策之死與于吉無關，但流血的樹卻被認定是梨樹之神。 另外，三馬同槽之夢亦預示了曹操之死後司馬懿家族的篡位，揭示了小說的結尾。
--	--	--	--

	以后事。曹洪等頓首曰：「大王善保玉體，不日定當霍然。」操曰：「孤縱橫天下三十余年，群雄皆滅，止有江東孫權、西蜀劉備未曾剿除。孤今病危，不能再與卿等相敘，特以家事相托。但言家事，而不言國事，是老賊奸猾處。孤長子曹昂，劉氏所生，不幸早年歿於宛城。又將前事一提。今卞氏生四子：丕、彰、植、熊。孤平生所愛第三子植，為人虛華少誠實，嗜酒放縱，因此不立。次子曹彰，勇而無謀；四子曹熊，多病難保。惟長子曹丕，篤厚恭謹，可繼我業。卿等宜輔佐之。」但言立丕自繼，更不說到禪代事，奸滑之極。曹洪等涕泣領命而出。 操令近侍取平日所藏名香，分賜諸侍妾。且囑曰：「吾死之后，汝等須勤習女工，多造絲履，賣之可以得錢自給。」不知操者，但謂其「兒女情深，英雄氣短」。又命諸妾多居於銅雀臺中，每日設祭，必令女伎奏樂上食。劉表之妻妒及於	耳。若自娛其死后之魂，則己固有知矣。豈己之死則有知，而他人之死則無知乎？究竟果報昭然，厲鬼終當殺賊；地獄既設，游魂難到銅臺。我嘆曹操之巧，終笑曹操之愚。 觀三馬同槽之夢，又在馬騰既死之后，而竊嘆數之所伏，有非人意計之所得防也。周王以「繫弧」之謠殺弓人，而不知其應在褒姒；漢武以獄中天子氣而殺罪人，而不知其應在病己；王莽以易名應讖之故而殺劉歆，而不知其應在光武。今操之夢兆亦有是矣。若謂前之夢為西涼，則馬休、馬鐵固合而為三；若謂后之夢為西涼，則馬超、馬岱已僅存其二。因后之謬，并識前之非。而既識前之非，更無從考其后之是。讀者至此，為之喟然。	
--	---	---	--

	鬼，恐其以鬼悅鬼也。今操之遺命又欲以人悅鬼。又遺命於彰德府講武城外，設立疑冢七十二：「勿令后人知吾葬處，恐為人所發掘故也。」以此自防，亦甚苦矣。若使后人將七十二冢盡掘之，為奈何？囑畢，長嘆一聲，淚如雨下。須臾，氣絕而死。壽六十六歲。時建安二十五年春正月也。是子年寅月，正應左慈語。后人有《鄴中歌》一篇嘆曹操云： 鄴則鄴城水漳水，定有異人從此起：雄謀韻事與文心，君臣兄弟而父子；英雄未有俗胸中，出沒豈隨人眼底？功首罪魁非兩人，遺臭流芳本一身。文章有神霸有氣，豈能苟爾化為群？橫流筑臺距太行，氣與理勢相低昂；安有斯人不作逆，小不為霸大不王？霸王降作兒女鳴，無可奈何中不平；向帳明知非有益，分香未可謂無情。嗚呼！古人作事無巨細，寂寞豪華皆有意；書生輕議冢中人，冢中笑爾書生		
--	---	--	--

	氣！ 卻說曹操身亡，文武百官盡皆舉哀；一面遣人赴世子曹丕、鄢陵侯曹彰、臨淄侯曹植、蕭懷侯曹熊處報喪。曹操未見四子而死，為之一嘆。眾官用金棺銀槨將操入殮，星夜舉靈輓赴鄴郡來。曹操不死於鄴郡而死於洛陽，與先主不死於成都而死於白帝相似。		
張飛 (81回， 頁634)	卻說張飛回到閬中，下令軍中限三日內制辦白旗白甲，三軍掛孝伐吳。關公之死，為江上有白衣；翼德之死，為軍中需白甲。次日，帳下兩員末將范疆、張達，入帳告曰：「白旗白甲，一時無措，須寬限方可。」飛大怒曰：「吾急欲報仇，恨不明日便到逆賊之境，義氣凜凜，是真兄弟，不是假兄弟。汝安敢違我將令！」叱武士縛於樹上，各鞭背五十。前之鞭督郵是怒，繼之鞭曹豹是醉，今之鞭范、張是痛。以痛而鞭，鞭必倍痛矣。鞭畢，以手指之曰：「來日俱要完備！若違了限，即殺汝二人示眾！」打得二人滿口出血。	翼德之不欲先伐魏，而請先伐吳者，非但知兄弟而知君臣之義也。觀其古城之役，誤疑關公之降操，而欲拒關公，豈非君臣之義重而兄弟之情輕乎？其伐吳之意，以為魏固漢賊，而吳之黨魏亦為漢賊，從來除殘去暴者，必先剪其黨。如殷將伐桀而先伐韋、伐顧、伐昆吾，周將伐紂而先伐崇、伐密是也。蓋不獨為兄弟起見，而伐吳在所當先；即為君臣起見，而發吳亦在所當先耳。觀於翼德之亡，而先主伐吳之計，愈不得不決矣。翼德之死，為關公而死也。為關公而死，則其與孫權殺之無異也。殺一弟之仇不可忍，殺兩弟之仇又何可忍乎？為一己之私恩而釋曹操，人不以此病關公；則為三人之義而討孫權，豈得以此訾先主！ 有關興而云長不死，有苞而翼德復生。君子觀於此	毛評將張飛伐吳認定為知兄弟之義，亦知君臣之義。毛評以「真兄弟」讚張飛，多處與關羽對比，并以呂布戒酒而死與張飛飲酒而死突顯了張飛之死的可惜。 張飛之死突出了他的火爆，但毛評顯然並未針對他的暴虐而對他大加批判，張飛之死不僅突出了他的火爆，更突出了他的直率與對於結義之誓的遵守。

	回到營中商議，范疆曰：「今日受了刑責，著我等如何辦得？其人性暴如火，倘來日不完，你我皆被殺矣！」張達曰：「比如他殺我，不如我殺他。」與糜芳、傅士仁一般商議，前后相對。疆曰：「怎奈不得近前。」達曰：「我兩個若不當死，則他醉於床上；若是當死，則他不醉。」呂布以戒酒而為部將所害，張飛以飲酒而為部將所害，前后相反而相對。二人商議停當。 卻說張飛在帳中神思昏亂，動止恍惚。與關公夢豬咬足，前后相對。一則以夢為醒時之兆，一則以醒為夢時之兆。乃問部將曰：「吾今心驚肉顫，坐臥不安，此何意也？」部將答曰：「此是君侯思念關公，以致如此。」飛令人將酒來，與部將同飲。本欲以酒節哀，誰知以酒致死。不覺大醉，臥於帳中。凡人飯酒易醉，悶飲更是易醉。范、張二賊探知消息，初更時分，各藏短刀，密入帳中，詐言欲稟機密重事，	二人，而獨為先主之堂構惜也。使劉禪而有興、苞之風；則鄧艾不能越陰平，鐘會不能逾劍閣，而「此間樂，不思蜀」之言，不至為晉武所笑矣。嗚呼！天不祚漢，其謂之何哉！	
--	--	---	--

	直至床前。原來張飛每睡不合眼。當夜寢於帳中，二賊見他須豎目張，本不敢動手。寫得張飛聲勢。曹操見關公於匣中，雖死不死。范、張見翼德於帳中，雖睡不睡。因聞鼻息如雷，方敢近前，以短刀刺入飛腹。飛大叫一聲而亡。讀書至此，亦為之拍案大叫。時年五十五歲。后人有詩嘆曰： 安喜曾聞鞭督郵， 黃巾掃盡佐炎劉。 虎牢關上聲先震， 長阪橋邊水逆流。 義釋嚴顏安蜀境， 智欺張合定中州。 伐吳未克身先死， 秋草長遺閨地愁。	
孫夫人 (84回， 頁660)	時孫夫人在吳聞猊亭兵敗，訛傳先主死於軍中，遂驅車至江邊，望西遙哭，投江而死。當夫人怒叱吳兵之時，何其壯也。及觀其攜阿斗而歸，疑其志不如前。今觀其哭先主而死，則其烈不減於昔矣。后人立廟江濱，號曰梟姬祠。尚論者作詩嘆之曰： 先主兵歸白帝城， 夫人聞難獨捐生。 至今江畔遺碑在，	毛評盛讚孫夫人的節烈。

	猶著千秋烈女名。		
劉備 (85 回， 頁 665-667)	卻說先主在永安宮染病不起，漸漸沉重。至章武三年夏四月，一病經年。先主自知病入四肢；又哭關、張二弟，其病愈深。兩目昏花，厭見侍從之人，乃叱退左右，獨臥於龍榻之上。將寫夢，先寫臥；將寫見鬼，先寫厭見人。忽然陰風驟起，將燈吹搖，滅而復明。只見燈影之下，二人侍立。先主怒曰：「朕心緒不寧，教汝等且退，何故又來？」叱之不退，先主起而視之：上首乃云長，下首乃翼德也。先主大驚曰：「二弟原來尚在？」宛然夢中之語。云長曰：「臣等非人，乃鬼也。上帝以臣二人平生不失信義，皆敕命為神。哥哥與兄弟聚會不遠矣。」忽曰鬼，忽曰神，忽稱君臣，忽稱兄弟，宛然夢中所聽之語。先主扯定大哭，忽然驚覺，二弟不見。直待夢覺，方知是夢，寫來如畫。即喚從人問之，時正三更。直待知夢，方始知時，寫來如畫。先主嘆曰：「朕不久於人世矣！」遂遣使	高祖斬白帝子而創業，光武起白水村而中興，先主入白帝城而托孤，二帝始於白，一帝終於白，正合李意白字之義。自桃園至此，可謂一大結局矣。然先主之事自此終，孔明之事又將自此始也。前之取西川、定漢中，從草廬三顧中來。后之七擒孟獲、六出祁山，從白帝托孤中來。故此一篇，在前幅則為煞尾，在后幅則又為引頭耳。 觀先主托孤之語，而知其不以伐吳為重，終以伐魏為重矣。其曰「君才十倍曹丕」，何以不曰十倍孫權乎？蓋以與漢為仇者魏耳，與我為對者曹氏耳。其曰「嗣子可輔則輔之，不可輔則自取之」，猶云能討賊則輔之，不能討賊則取之也。重在討賊，故不重在嗣位，此前后出師之表，所以不能已歟？ 先主教太子之言，已知太子之無用也。何也？劉禪固不能為大善，亦不能為大惡者也。不能為大善，則但勉之以小善而已；不能為大惡，則但戒之以小惡而已。先主梟雄之才，其權謀通變，料非其子之所能學，故曰：汝父德薄不足效。知子莫若父，然哉！然哉！ 或問先主令孔明自取	毛評指出劉備托孤時說諸葛亮的「十倍曹丕」突顯了劉備以伐魏為重。既然以伐魏為重，而劉備卻為二兄弟伐吳，顯然是以兄弟之義、朋友之義為大前提。 毛評認為劉備讓孔明自取，乃是因為劉備深知阿斗無用。對於劉備此舉之真偽，毛評雖然沒有正面回應，但卻以陶謙讓徐州、劉表讓荊州、劉備托孤三事並列，委婉道出劉備一生「梟雄」所為。 毛評一再將劉備之死與曹操之死對比，似乎也暗示了兩人行為的不相伯仲。曹操臨終前尚且提及私事，而劉備卻對私事未嘗有一語，毛評或也藉此暗示了劉備一生真偽的多種可能。 劉備之死在很大程度上是出於對「桃園結義」誓言的遵守，在關、張二人之死後，劉備也感覺到自己必須為了

	往成都，請丞相諸葛亮、尚書令李嚴等星夜來永安宮聽受遺命。孔明等與先主次子魯王劉永、梁王劉理來永安宮見帝，留太子劉禪守成都。先主在白帝而劉禪在成都，與曹操在洛陽而曹丕在鄴郡，臨終之時父子皆不相見，仿佛相似。 且說孔明到永安宮，見先主病危，慌忙拜伏於龍榻之下。先主傳旨，請孔明坐於龍榻之側。自起兵伐吳以來，至此已有兩年之別。撫其背曰：「朕自得丞相，幸成帝業。何期智識淺陋，不納丞相之言，自取其敗，悔恨成疾，死在旦夕。嗣子孱弱，不得不以大事相托。」以三顧始，以托孤終，三顧之禮為自己下定錢，托孤之請又為兒子下定錢。言訖淚流滿面。孔明亦涕泣曰：「愿陛下善保龍體，以副下天之望。」先主以目遍視，只見馬良之弟馬謖在傍，先主令且退。謖退出。先主謂孔明曰：「丞相觀馬謖之才何如？」百忙中忽論馬	之，為真話乎，為假語乎？曰：以為真，則是真；以為假，則亦假也。欲使孔明為曹丕之所為，則其義之所必不敢出，必不忍出者也。知其必不敢，必不忍，而故令之聞此言，則其輔太子之心愈不得不切矣。且使太子聞此言，則其聽孔明，敬孔明之意愈不得不肅矣。陶謙之讓徐州，全是真不是假；劉表之讓荊州，半是假半是真。與先主之遺命，皆不可同年而語。	兄弟之義而獻出生命。劉備之死可以視為小說中「桃園結義」故事的結束，緊跟著關、張二人的死而死，亦成為了小說中以死亡演「義」的最高潮。
--	--	---	--

	護人才，極似閑話，不知後來卻是要緊話。孔明曰：「此人亦當世之英才也。」先主曰：「不然。朕觀此人，言過其實，不可大用。丞相宜深察之。」早為九十六回伏線。分付畢，傳旨召諸臣入殿，取紙筆寫了遺詔，遞與孔明而嘆曰：「朕不讀書，粗知大略。與孫權學問相似。聖人云：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。」朕本待與卿等同滅曹賊，共扶漢室，臨終之時，更不提起東吳，只說曹賊，則伐吳之舉，亦悔之矣。不幸中道而別。煩丞相將詔付與太子禪，令勿以為常言。凡事更望丞相教之。」既自教之，又欲孔明教之。孔明等泣拜於地曰：「愿陛下將息龍體，臣等盡施犬馬之勞，以報陛下知遇之恩也。」先主命內侍扶起孔明，一手掩淚，一手執其手，曰：「朕今死矣，有心腹之言相告。」鄭重其語，不即說出，又作一頓。孔明曰：「有何聖諭？」先主泣曰：「君才十倍曹丕，必		
--	--	--	--

	能安邦定國，終定大事。獨以曹丕比較，是以伐魏為重也。若嗣子可輔則輔之；如其不才，君可自為成都之主。」宛似劉表讓荊州之語。○人疑此語乃先主所以結孔明之心，吾謂此語乃深知劉禪之無用也。孔明聽畢，汗流遍體，手足失措，泣拜於地曰：「臣安敢不竭股肱之力，盡忠貞之節，繼之以死乎？」言訖，叩頭流血。先主又請孔明坐於榻上，喚魯王劉永、梁王劉理近前，分付曰：「爾等皆記朕言：朕亡之后，爾兄弟三人，皆以父事丞相，不可怠慢。」只吩咐二子，連三子俱吩咐在內。言罷，遂命二王同拜孔明。二王拜畢。孔明日：「臣雖肝腦塗地，安能報知遇之恩也！」先主謂眾官曰：「朕已托孤於丞相，令嗣子以父事之。卿等俱不可怠慢，以負朕望。」此處方及眾官。又囑趙雲曰：「朕與卿於患難之中相從到今，不想於此地分別。卿可想朕故交，早晚看覲吾子，勿負朕言。」一番保		
--	--	--	--

	阿斗，一番奪阿斗，與別將不同，故又特囑之。云泣拜曰： 「臣敢不效犬馬之勞！」先主又謂眾官曰：「卿等眾官，朕不能一一分囑，愿皆自愛。」此句又極周至。○看他以上歷歷吩咐眾官之言，無一語及私，與曹操不同。言畢，駕崩，壽六十三歲。時章武三年夏四月二十四日也。后杜工部有詩嘆曰： 蜀主窺吳向三峽， 崩年亦在永安宮。 翠華想象空山外， 玉殿虛無野寺中。 前解：首句如疾雷破山，何等聲勢；次句如落日掩照，何等蒼涼；三處寫當年；四實嘆今日也。山外安覓翠華，意中卻有；寺中舊為玉殿，目下卻無。是無是有，是有是無，二語閃爍不定。翠華玉殿，又極聲勢；空山野寺，又極蒼涼。只一句中，上下忽變，真是異樣筆墨。 古廟杉松巢水鶴， 歲時伏臘走村翁。 武侯祠屋長鄰近， 一體君臣祭祀同。 后解：翠華玉殿，既不可見，所見		
--	---	--	--

	惟古廟存焉。而昭烈故天子也，以天子而有廟，必也玄堂太室，所謂振鸞來賓，和鸞至止者也，而今乃巢水鶴耳。以天子之廟而有祭，必也八佾九獻，所謂群公執爵，髦士奉璋者也，而今乃走村翁耳。祠屋近是一樣水鶴杉松，祭祀同是一樣村翁伏臘，非幸其君臣一體，正蕩其君臣無別也。○少陵為依嚴武而入蜀，蜀主為伐孫權而窺吳。后人所經，前人亦經焉；后人所止，前人亦止焉。后人吊前人，后人復吊后人。不獨玉殿翠華，徒勞想象；抑且空山野寺，亦屬虛無。蜀主與武侯同盡，千載莫辨君臣；村翁與水鶴俱湮，一時何分人物。昔年白帝托孤，已作英雄往事；今日蜀中懷古，豈非文士空花。吾於此詩，得禪理矣。		
趙雲 (97回， 頁762)	忽一陣大風，自東北角上而起，把庭前松樹吹折。正應棟梁之才將折。眾皆大驚。孔明就占一課，曰：「此風主損一大將！」諸將未信。正飲酒間，忽報鎮南將軍趙雲長子趙統、次		毛評雖然以「棟樑之才」稱趙雲，但此外並未有太多言語盛讚趙雲。縱觀《三國演義》中的趙雲多次有英勇表現，毛評卻未如劉關張之死一樣耗費諸多筆墨在趙雲之

	子趙廣，來見丞相。孔明大驚，擲杯於地曰：「子龍休矣！」二子入見，拜哭曰：「某父昨夜三更病重而死。」前出師以子龍始，以子龍終者，以子龍如此結局也。孔明跌足而哭曰：「子龍身故，國家損一棟梁，吾去一臂也！」眾將無不揮涕。孔明令二子入成都面君報喪。后主聞云死，放聲大哭曰：「朕昔年幼，非子龍則死於亂軍之中矣！」追應四十一回中之事。即下詔追贈大將軍，謚封順平侯，敕葬於成都錦屏山之東；建立廟堂，四時享祭。后人有詩曰： 常山有虎將， 智勇匹關張。 漢水功勳在， 當陽姓字鄣。 兩番扶幼主， 一念答先皇。 青史書忠烈， 應流百世芳。		死上，表明了毛評是以「義」為出發點點評小說的。趙雲與劉關張並無朋友之義，因此毛評對他的重視程度並未如劉關張那麼高。
諸葛亮 (104回， 頁 822-824)	孔明強支病體，令左右扶上小車，出寨遍觀各營，自覺秋風吹面，徹骨生寒。寫盡病軀，妙在「自覺」二字。乃長嘆曰：「再不能臨陣討賊矣！悠悠蒼天，曷此	或疑武侯有靈異之術，如八陣圖、木牛流馬之類，幾於神矣，仙矣，而終不免於一死者，何也？曰：武侯非左慈、李意之比也。長生不死，為出世之神仙；有生有死，為入世之聖賢。學聖賢則不失為真實，學神仙則多	毛評突出了諸葛亮、曹操、司馬懿三人的智慧，而點出前者無私、後二者有私之別。毛評讚賞的是諸葛亮的無私，還有他輔佐的是重視朋友之義

	其極！」千古以下，同此悲憤。○宗澤臨終大呼「過河」者三，又高吟「出師未捷身先死，長使英雄淚滿襟」之句，蓋亦以諸葛武侯自況也。嘆息良久。回到帳中，病轉沉重，乃喚楊儀吩咐曰：「王平、廖化、張嶷、張翼、吳懿等，皆忠義之士，久經戰陣，多負勤勞，堪可委用。前對李福止言姜維，此對楊儀并及數人。我死之后，凡事俱依舊法而行。前與李福言者，是國法；此與楊儀言者，是軍法。緩緩退兵，不可急驟。汝深通謀略，不必多囑。姜伯約智勇足備，可以斷後。」囑楊儀，亦重托姜維。楊儀泣拜受命。孔明令取文房四寶，於榻上手書遺表，以達后主。…… 孔明寫畢，又囑楊儀曰：「吾死之后，不可發喪。可作一大龕，將吾尸坐於龕中；以米七粒，放吾口內；腳下用明燈一盞；軍中安靜如常，切勿舉哀，則將星不墜。吾陰魂更自起鎮之。神奇之極。	至於妖妄。武侯不以神仙之不可知者，示天下以可疑；正以聖賢之無不可知者，示天下以可法耳。 曹操、司馬懿之為相，與諸葛武侯之為相，其總攬朝政相似也，其獨握兵權相似也，其神機妙算為眾推服，又相似也。而或則篡，而或則忠者，一則有私，一則無私；一則為子孫計，一則不為子孫計故也。操之臨終，必囑曹丕；懿之臨終，必囑師、昭。而武侯不然。其行丞相事，則托之蔣琬、費禕矣；其行大將軍事，則付之姜維矣。而諸葛瞻、諸葛尚，曾不與焉。自桑八百株、田十五頃而外，更無一事以增家慮，則出將入相之孔明，依然一彈琴把膝之孔明耳。原其初心，本欲俟功成之后，為泛湖之范蠡，辟谷之張良，而無如事之未終，乃卒於五丈原之役。嗚呼！有人如此，尚得於功名富貴中求之哉！ 五丈原之役，所以踐「死而后已」之一語也。而有死而不已者：后事有所托，則九伐中原將自此而始；前事有所承，則六出祁山不自此而止也。又有死而不死者：蜀人之思孔明，皆有一未死之孔明在其心；魏人之畏孔明，如有一未死之孔明在其目也。豈獨當日之刻像於車中者為然哉！后世	的劉關張三人。 毛評將諸葛亮與管仲、樂毅、姜子牙、周公旦等人對比，而把他擺在眾人之首，原因在於諸葛亮不僅僅有智，而且還有無私付出的忠。 作為小說中的智者形象，諸葛亮一直是為蜀漢陣營出謀劃策最重要的一員，諸葛亮之死意味著蜀漢政權在繼承漢朝江山的可能性更低了。 劉備死後，諸葛亮不僅具備智者形象，亦具備了忠君的形象，因此諸葛亮也是《三國演義》後半部裏「忠」的主要執行者。
--	--	--	---

	司馬懿見將星不墜，必然驚疑。吾軍可令后寨先行，然后一營一營緩緩而退。若司馬懿來追，汝可布成陣勢，回旗反鼓。等他來到，卻將我先時所雕木像，安於車上，推出軍前，令大小將士，分列左右。懿見之必驚走矣。」 前用木牛、木馬，今又用木人，何先生之善能驅使草木也？楊儀一一領諾。是夜孔明令人扶出，仰觀北斗，遙指一星曰：「此吾之將星也。」 奇絕。眾視之，見其色昏暗，搖搖欲墜。孔明以劍指之，口中念咒。更是神奇之極。咒畢，急回帳時，不省人事。眾將正慌亂間，忽尚書李福又至，見孔明昏絕，口不能言，乃大哭曰：「我誤國家之大事也！」須臾，孔明復醒，又奇。開目遍視，見李福立於榻前。孔明曰：「吾已知公復來之意。」 奇絕。福謝曰：「福奉天子命，問丞相百年之后，誰可任大事者。適因匆遽，失於諮請，故復來耳。」孔明曰：「吾死之后，可任大事者：蔣	之慕義者，讀《出師》二表，無不歎歎慷慨，想見其為人。則雖謂武侯至今未嘗死，至今未嘗已焉可也。 死為定數，而武侯有不欲死之心，何也？曰：念托孤之任重，則不可以死；念嗣君之才劣，則不可以死；外顧敵之未滅，而內顧諸臣更無一人堪與我匹者，則又不可以死。不可以死而死，此武侯所以不欲死也。雖然，人事已盡，則亦可以無憾於死。無憾於死，則不可死者其心，而可以死者其事也。老泉以不可死者責管仲，而獨不能以此責武侯。則武侯之死，殆賢於管仲多矣。 管仲尊周，有撥亂之風；樂毅存燕，有繼絕之力。武侯自比管、樂，特以撥亂繼絕之意自寓耳。而武侯之才與品，有非管、樂之所能及者。其用兵，則年小之子牙也；其輔主，則異姓之公旦也；至其出處大綱，又與伊尹最相仿佛。如先識三分，非先覺乎？躬耕南陽，非樂道乎？三顧而出，非三聘之幡然乎？鞠躬盡瘁，非自任以天下之重乎？兄弟各事一國，而天下不以為疑，非猶五就湯五就桀之跡乎？專國十二年，而后主不以為偏，非猶遷桐宮廢太甲之事乎？始之不求聞達，依然千駟弗視之心；繼之誓	
--	---	---	--

	公琰其宜也。」福曰：「公琰之后，誰可繼之？」孔明曰：「費文偉可繼之。」福又問：「文偉之后，誰當繼者？」孔明不答。費祗之后，漢祚亦終矣。孔明所以不答。眾將近前視之，已薨矣。時建興十二年秋八月二十三日也，壽五十四歲。后杜工部有詩嘆曰： 長星昨夜墜前營， 訃報先生此日傾。 虎帳不聞施號令， 麟臺唯顯著勛名。 空余門下三千客， 辜負胸中十萬兵。 好看綠陰清晝里， 於今無復雅歌聲！ 白樂天亦有詩曰： 先生晦跡臥山林， 三顧那逢聖主尋。 魚到南陽方得水， 龍飛天漢便為霖。 托孤既盡殷勤禮， 報國還傾忠義心。 前後出師遺表在， 令人一覽淚沾襟。 初，蜀長水校尉廖立，自謂才名宜為孔明之副，嘗以職位閑散，怏怏不平，怨謗無已。於是孔明廢之為庶人，徙之汶山。及聞孔明亡，乃垂泣曰：「吾終為左衽矣！」李嚴聞之，亦大哭病死。蓋嚴嘗	愿討賊，無異一夫不獲之恥：三代以後，一人而已。	
--	--	--------------------------------	--

	望孔明復收己，得自補前過；度孔明死后，人不能用之故也。管仲奪伯氏駢邑三百，沒齒無怨言。夫無怨已難矣！今廢之，黜之，而又為之泣，為之死；孔明之得此於廖、李兩人者，更不易也。○忙中忽夾敘此二事，絕有筆力。后元微之有讚孔明詩曰： 撥亂扶危主， 殷勤受托孤。 英才過管樂， 妙策勝孫吳。 凜凜出師表， 堂堂八陣圖。 如公全盛德， 應嘆古今無！ 是夜，天愁地慘，月色無光，孔明奄然歸天。姜維、楊儀遵孔明遺命，不敢舉哀，依法成殮，安置龕中，令心腹將卒三百人守護；隨傳密令，使魏延斷后，各處營寨一一退去。		
魏延 (105 回， 頁 830)	維挺槍立馬於門旗之下，高聲大罵曰：「反賊魏延！丞相不曾虧你，今日如何背反？」延橫刀勒馬而言曰：「伯約，不干你事。只教楊儀來！」魏延只恨一楊儀。儀在門旗影里，拆開錦囊視之，如此	此記武侯死后之事也。前營之星方殞，而魏延遂與反漢之兵，則武侯之不可以死也。錦囊之計有遺，而魏延終應生角之夢，則武侯之實未嘗死也。逆知其必叛，而不於未叛之時除之，於此見武侯之仁；不待其既叛，而早於未叛之先防之，於此見武侯之智。	雖然是魏延之死，但毛評卻處處提及諸葛亮的仁與智，魏延之死成了突出諸葛亮形象的描寫，故毛評說諸葛亮「未嘗死也」。

	如此。妙在到此處又不說明，只是令人猜摸不出。儀大喜，輕騎而出，立馬陣前，手指魏延而笑曰： 「丞相在日，知汝久后必反，教我提備，今果應其言。汝敢在馬上連叫三聲『誰敢殺我』，便是大丈夫，吾就獻漢中城池與汝。」讀者至此，正不知此是甚計謀。延大笑曰：「楊儀匹夫聽著！若孔明在日，吾尚懼三分；他今已亡，天下誰敢敵我？休道連叫三聲，便叫三萬聲，亦有何難！」遂提馬按轡，於馬上大叫曰：「誰敢殺我？」一聲未畢，腦后一人厲聲而應曰：「吾敢殺汝！」手起刀落，斬魏延於馬下。來得突兀，出人意外。眾皆駭然。斬魏延者，乃馬岱也。先聞其聲，次見其刀，然后知其人，總是寫得意外。原來孔明臨終之時，授馬岱以密計，只待魏延喊叫時，便出其不意斬之。當日楊儀讀罷錦囊計策，已知伏下馬岱在彼，故依計而行，果然殺了魏延。此處方纔敘明，以前卻是疑陣。后人		
--	---	--	--

	有詩曰： 諸葛先機識魏延， 已知日后反西川。 錦囊遺計人難料， 卻見成功在馬前。		
姜維 (119回， 頁929-930)	卻說鐘會請姜維問曰：「吾夜夢大蛇數千條咬吾，主何吉凶？」與鄧艾水山蹇之夢，一遠一近，正自相對。維曰：「夢龍蛇者，皆吉慶之兆也。」邵綏為鄧艾圓夢是真語，姜維為鐘會圓夢是假話。會喜，信其言，乃謂維曰：「器仗已備，放諸將出問之，若何？」維曰：「此輩皆有不服之心，久必為害，不如乘早戮之。」會從之，即命姜維領武士往殺眾魏將。維領命，方欲行動，忽然一陣心疼，昏倒在地。憑他膽大，無奈心疼。天命已然，人謀何益。左右扶起，半晌方蘇。忽報宮外人聲沸騰。會方令人探時，喊聲大震，四面八方，無限兵到。維曰：「此必是諸將作亂，可先斬之。」忽報兵已入內。會令關上殿門，使軍士上殿屋以瓦擊之，互相殺死數十人。宮外四面火起，	姜維欲先殺諸魏將，然后殺鐘會，而重立漢帝，其計不為不深，其心不為不苦矣。且將除鄧艾，而假手於會；將除衛瓘，而又假手於艾。是謀殺諸將者姜維，謀殺鄧艾者亦姜維也；謀殺鐘會者姜維，謀殺衛瓘者亦姜維也。然而會滅而諸將不滅，艾滅而衛瓘不滅，則天下未可強也。論者往往以多事責姜維，然則陸秀夫之航海、張世杰之瓣香、文天祥之崖山流涕，皆得謂之多事耶？李陵之不即死，或猶虛諒其得當報漢之言；而姜維之不即死，豈得實沒其設謀報漢之志？元人有詩曰：「諸葛未亡猶是漢。」予請更下一語以對之曰：「姜維不死尚為劉。」庶不負其苦心云。	毛評肯定了姜維的忠心為漢，指出漢朝覆亡乃是天命，非人謀所能改變。 姜維之死突出了小說中貫穿前後的「天命」。正如第十回的毛評寫道：「蓋天理之天，不能不聽于天數之天也。」小說中的曹操、董卓等人因其暴虐而招致死亡，這是天理，然而天理之上還有天數，天數與道德無關，亦與人事無關，天數只是一個與賞善罰惡無關的自然之天。

	外兵砍開殿門殺入。會自掣劍立殺數人，卻被亂箭射倒。眾將梟其首。謀事不密又不速，宜其死也。然使事縱得成，維殺諸將之后又必殺會，則會固始終一死耳。維拔劍上殿，往來沖突，不幸心疼轉加。維仰天大叫曰：「吾計不成，乃天命也！」此時姜維即不心疼，而事機已泄，外兵已來，亦無及矣。遂自刎而死。噫，維死矣！漢斯亡矣！時年五十九歲。…… 又有詩嘆姜維曰： 天水夸英俊，涼州產異才。 系從尚父出，術奉武侯來。 大膽應無懼，雄心誓不回。 成都身死日，漢將有余哀。	
--	--	--

參考書目

一、古籍

- 〔周〕左丘明：《左傳》（臺北：師大出版中心，2012年）。
- 〔晉〕陳壽；〔宋〕裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，2006年）。
- 〔唐〕房玄齡等：《晉書·習鑿齒傳》（北京：中華書局，2008年）。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 〔宋〕朱熹；朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）。
- 〔宋〕司馬光；〔元〕胡三省音注：《資治通鑑二百九十四卷》（臺北：臺灣商務印書館，1965年）。
- 〔明〕王守仁；吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2012年）。
- 〔明〕王艮：《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1987年）。
- 〔明〕李贄；張建业主編；張建業，張嵐注：《李贄全集注》（北京：社會文獻科學出版社，2010年）。
- 〔明〕李東陽：《李東陽集》（長沙：岳麓書社，1985年）。
- 〔明〕李東陽等；申時行等重修：《大明會典》（臺北：新文豐出版公司，1976年）。
- 〔明〕何心隱：《何心隱集》（北京：中華書局，1960年）。
- 〔明〕利瑪竇；朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001年）。
- 〔明〕宋濂：《宋學士文集》（臺北：臺灣商務印書館，1968年）。
- 〔明〕胡應麟：《少室山房筆叢》（臺北：世界書局，1963年）。
- 〔明〕陸粲、顧起元；譚棣華、陳稼禾點校：《庚巳編》（北京：中華書局，1987年）。
- 〔明〕海瑞：《海忠介公全集》（臺北：海忠介公全集輯印委員會，1973年）。
- 〔明〕葉權、王臨亨、李中馥：《賢博編·粵劍編·原李耳載》（北京：中華書局，1987年）。
- 〔明〕羅倫：《一峰文集》（臺北：臺灣商務印書館，年份不詳）。
- 〔明〕羅貫中；〔清〕毛宗崗批評；孟昭連，卞清波，王淩校點：《毛宗崗批評本三國演義》（長沙：岳麓書社，2005年）。
- 〔清〕王夫之：《讀通鑑論》上冊（北京：中華書局，1975年）。
- 〔清〕王鳴盛：《十七史商榷》（臺北：廣文書局，1980年）。
- 〔清〕黃宗羲：《明文海》（北京：中華書局，1987年）。
- 〔清〕黃宗羲：《黃宗羲全集》第20冊（杭州：浙江古籍出版社，2012年）。
- 〔清〕黃宗羲；沈芝盈點校：《明儒學案》（北京：中華書局，2008年）。
- 〔清〕張廷玉等；楊家駱主編：《明史》（臺北：鼎文書局，1980年）。
- 〔清〕趙翼：《廿二史劄記》下冊（上海：上海古籍出版社，2011年）。

二、專著（以作者姓氏筆劃排序）

- 王治國：《殯葬文化學：死亡文化的全方位解讀》（北京：中國社會出版社，1998年）。

王雲五：《合印四庫全書總目提要及四庫未收書目禁燬書目》（臺北：臺灣商務印書館，1985年）。

尹仲容：《呂氏春秋校釋》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1958年）。

朱光潛：《悲劇心理學：各種悲劇快感理論的批判研究》（北京：人民文學出版社，1983年）。

李向平：《死亡與超越》（上海：上海文化出版社，1997年）。

李辰冬：《李辰冬古典小說研究論集》（北京：中華書局，2006年）。

李志宏：《「演義」---明代四大奇書敘事研究》（臺北：大安出版社，2011年）。

李津生、劉英民策劃：《鄭振鐸全集》第四卷（石家莊：花山文藝出版社，1998年）。

李澤厚：《華夏美學》（臺北：三民書局，1996年）。

李純蛟：《《三國志》研究》（成都：巴蜀書社，2002年）。

孟憲武：《人類死亡學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006年）。

沈伯俊：《三國演義新探》（成都：四川人民出版社，2005年）。

余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987年）。

杜貴晨：《傳統文化與古典小說》（保定：河北大學出版社，2001年）。

林以亮：《中國古典小說論文集第一輯》（臺北：幼獅文化公司期刊部，1976年）。

林崗：《明清之際小說評點學之研究》（北京：北京大學出版社，1999年）。

周建渝：《多重視野中的《三國志通俗演義》》（北京：中國社會科學出版社，2009年）。

屈萬里：《詩經釋義》（臺北：華岡出版部，1974年）。

河南省社會科學院文學研究所編：《三國演義研究論文集》（北京：中華書局，1991年）。

段德智：《死亡哲學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994年）。

姚文放：《泰州學派美學思想史》（北京：社會科學文獻出版社，2008年）。

洪淑苓：《關公民間造型之研究——以關公傳說為重心的考察》（臺北：臺大出版委員會出版出版，1995年）。

郭瑞林：《三國演義的文化解讀》（上海：上海古籍出版社，2006年）。

候百朋：《琵琶記資料彙編》（北京：書目文獻出版社，1989年）。

徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年）。

高小康：《中國古代敘事觀念與意識型態》（北京：北京大學出版社，2005年）。

高桂惠：《追蹤躡跡：中國小說的文化闡釋》（臺北：大安出版社，2005年）。

郝延平、魏秀梅：《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998年）。

陳翔華：《三國志演義縱論》（臺北：文津出版社有限公司，2006年）。

張三夕：《死亡之思》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1996年）。

張炯等：《中華文學通史》第三卷（北京：華藝出版社，1997年）。

張振軍：《傳統小說與中國文化》（桂林：廣西師範大學出版社，1996年）。

張錦池：《中國四大古典小說論稿》（北京：華藝出版社，1993年）。

張錯：《利瑪竇入華及其他：東西文化比較研究》（香港：香港城市大學出版社，2002年）。

遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書，2000年）。
 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》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2007年）。
 康韻梅：《中國古代死亡觀之研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994年）。
 黃華節：《關公的人格與神格》（臺北：臺灣商務印書館，1995年）。
 鮑家麟：《中國婦女史論集·四集》（臺北：稻鄉出版社，1995年）。
 傅隆基：《解讀三國演義》（臺北：雲龍出版，1999年）。
 費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（臺北：臺大出版委員會，1998年）。
 鄭小江：《中國死亡文化大觀》（南昌：百花洲文藝出版社，1995年）。
 鄭志明：《民俗生死學》（臺北：文津出版社，2008年）。
 鄭鐵生：《三國演義敘事藝術》（北京：新華出版社，2000年）。
 劉永良：《三國演義藝術新論》（臺北：商鼎文化，1999年）。
 劉海燕：《明清《三國志演義》文本演變與評點研究》（福州：福建人民出版社，2010年）。
 楊義：《中國古典小說史論》（北京：人民出版社，1998年）。
 蒲慕洲：《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版，2005年）。
 樂蘅軍：《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》（臺北：大安出版社，2003年）。
 魯迅：《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，2005年）。
 錢穆：《中國史學名著》（北京：三聯書店，2000年）。
 錢穆：《靈魂與心》（臺北：聯經出版事業公司，1976年）。
 顏翔林：《死亡美學》（上海：上海人民出版社，2008年）。
 譚帆：《中國小說評點研究》（上海：華東師範大學出版社，2001年）。
 譚洛非：《《三國演義》與中國文化》（成都：巴蜀書社，1992年）。
 盧曉衡：《關公、關公和關聖：中國歷史文化中的關羽學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2002年）。
 賴亞生：《神秘的世界：中國鬼文化探秘》（北京：人民中國出版社，1993年）。
 饒宗頤：《中國史學上之正統論——中國史學觀念探討之一》（香港：龍門書店有限公司，1977年）。
 龔鵬程、張火慶：《中國小說史論叢》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。
 《社會科學研究叢刊》編輯部，四川省社會科學院文學研究所編：《《三國演義》研究集》（成都：四川省社會科學院出版社，1983年）。

三、西方譯著（以英文字母排序）

〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）著；沈亨壽譯：《明代四大奇書》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年）。
 〔俄〕李福清（B. Riftin）：《關公傳說與三國演義》（臺北：雲龍出版社，1999年）。
 〔英〕佛斯特著（Edward Morgan Forster）；李文彬譯：《小說面面觀——現代小說寫作的藝術》（臺北：志文出版社，1973年）。

〔法〕塗爾幹（Émile Durkheim）著；黃丘隆譯：《自殺論》（臺北：結構群文化事業有限公司，1990年）。

〔德〕黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）著；賀麟譯：《小邏輯》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），頁209。

〔德〕黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）著；賀麟、王玖興譯：《精神現象學》（北京：商務印書館，1996年）。

〔美〕海登·懷特（Hayden White）著；陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》（北京：中國社會科學出版社，2003年）。

〔德〕海德格（Martin Heidegger）著；王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》（臺北：桂冠圖書有限公司，1990年）。

〔美〕卡斯登堡（Robert Kastenbaum）著；劉震鐘、鄧博仁譯：《死亡心理學》（臺北：五南圖書出版有限公司，1996年）。

〔美〕夏志清著；胡益民等譯：《中國古典小說史論》（南昌：江西人民出版社，2001年）。

四、期刊論文（以作者姓氏筆劃排序）

王文進：〈習鑿齒與諸葛亮神話之建構〉，《臺大中文學報》第38期（2012年9月），頁71-120。

王文進：〈論「赤壁意象」的形成與流轉——「國事」、「史事」、「心事」、「故事」的四重奏〉，《成大中文學報》第28期（2010年4月），頁83-124。

王前程：〈藝術地再現蜀漢悲劇的必然成因——評《三國演義》兼談羅貫中的現實主義創作方法〉，《武當學刊》（哲學社會科學版）第15卷第1期（1995年3月），頁76-81。

王春華：〈淺談《三國演義》死亡敘事〉，《德州學院學報》第25卷第3期（2009年6月），頁22-25。

王建平：〈《三國演義》中的死亡描寫藝術〉，《孝感學院學報》，第26卷第1期（2006年1月），頁36-39。

王健文：〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《成大歷史學報》第22期（1996年12月），頁164-207。

王璦玲：〈「為孝子、義夫、貞婦、淑女別開生面」——論毛聲山父子《琵琶記》評點之倫理意識與批評視域〉，《中國文哲研究集刊》第二十八期（2006年3月），頁1-49。

李涓：〈論《三國演義》中的空幻意識〉，《雲南民族學院學報》（哲學社會科學版）第19卷第2期（2002年3月），頁96-99。

李鑑慧：〈知者無罪：海登懷特的歷史哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第五十二期（2003年12月），頁1-55。

李艷蕾：〈《三國演義》天命空間敘事〉，《山東科技大學學報》（社會科學版）第7卷第1期（2005年3月），頁86-89。

朱樹颺：〈諸葛亮：《三國演義》中的悲劇英雄〉，《解放軍外語學院學報》總第77期，第6期（1995年），頁86-89。

岑溢成：〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖學刊》第14期（1995年6月），頁59-82。

余丹：〈《三國演義》的孤獨者形象及其審美意義〉，《安慶師範學院學報》（社會科學版），第19卷第3期（2000年6月），頁8-12。

宋克夫：〈論《三國演義》仁政思想的悲劇實質〉，《湖北大學學報》（哲學社會科學版），第2期（1995年），頁68-70。

何曉葦：〈筆削之功——論毛氏父子修訂《三國》的性質及意義〉，《明清小說研究》總第86期（2007年第4期），頁62-71。

范道濟：〈談《三國演義》的天人關係〉，《明清小說研究》第1期（1993年），頁22-33。

林盈翔：〈毛本《三國志演義》回目研究〉，《有鳳初鳴年刊》第五期（2009年10月），頁129-146。

林慶新：〈歷史敘事與修辭：論海登·懷特的話語轉義學〉，《國外文學》第4期（2003年），頁3-10。

胡世厚、衛紹生：〈評《三國演義》的天人觀〉，《天府新論》第6期（1990年），頁70-75。

姚大勇：〈滄海橫流顯忠義——《三國演義》中張遼形象初探〉，《伊犁師範學院學報》第2期（1999年），頁23-29。

馬幼垣著；賴瑞和譯：〈中國講史小說的主題與內容〉，《中外文學》第8卷第5期（1979年10月），頁106-129。

孫勇進：〈天命與人道——論毛批《三國》歷史意志與道德理性的衝突〉，《明清小說研究》第4期（1998年），頁113-122。

秦玉明：〈天道循環：《三國演義》的思想核心——《三國演義》主題新探〉，《攀枝花大學學報》第13卷第1期（1996年3月），頁27-32。

高志成：〈從「華容道」戰役論〈毛批〉「三絕」說〉，《國立臺中技術學院通識教育學報》第4期（2011年1月），頁1-24。

張清發：〈《隋唐演義》中的天命因果與再世因緣〉，《玄奘人文學報》第11期（2011年7月），頁89-108。

張濟帆：〈中國歷史悲劇的審視——《三國演義》主題探討〉，《唐都學刊》第2期，總第56期，第2期（1998年），頁57-59。

張璉：〈何心隱的社會思想論析〉，《史學集刊》第一期（1998年），頁24-32。

張璉：〈偕我同志——論晚明知識份子自覺意識中的群己觀〉，《東華人文學報》第五期（2003年7月），頁161-182。

張璉：〈從《心齋王先生全集》論王艮的新人倫觀〉，收於中國明代研究學會主編：《明人文集與明代研究》（臺北：明代學會，2001年），頁217-232。

陳志勇：〈生命燃燒之曲——《三國演義》作者對英雄死亡的描寫與感悟〉，《廣西社會科學》，總第119期（2005年第5期），頁121-124。

陳思齊：〈析論《三國演義》的著述意識——從人物死亡描寫的角度〉，《東海大學圖書館館訊》，新58期（2006年7月），頁34-56。

陳芳明：〈宋代正統論的形成背景及其內容——從史學史的觀點試探宋代史學之一〉，《食貨月刊》第1卷第8期（1971年11月），頁418-430。

陳其欣選編：《名家解讀《三國演義》》（濟南：山東人民出版社，1998年）。

- 陳遼：〈論毛宗崗的歷史觀〉，《海南大學學報（社會科學版）》第 2 期（1992 年），頁 67-71。
- 陳遼：〈羅貫中筆下的三國人物之死〉，《鹽城師範學院學報》（人文社會科學版），第 23 卷第 1 期（2003 年 2 月），頁 25-28。
- 符麗平：〈天命觀與《三國演義》孔明形象塑造〉，《成都大學學報》（社科版）第 6 期（2006 年），頁 53-56。
- 黃文樹：〈李贄與利瑪竇的交誼及其「友倫」之比較〉，《玄奘佛學研究》第 5 期（2006 年 7 月），頁 127-152。
- 黃文樹：〈泰州學派人物的特徵〉，《鵝湖學誌》第 20 期（1998 年 6 月），頁 133-178。
- 黃芸：〈《交友論》的接受基礎及與陽明學友道觀念的比較〉，收於陳聲柏主編：《宗教對話與和諧社會》第三輯（北京：宗教文化出版社，2012 年），頁 175-202。
- 黃衛總：〈晚明朋友楷模的重寫：馮夢龍《三言》中的友倫故事〉，《人文中國學報》第 18 期（2012 年 12 月），頁 225-238。
- 黃馨霽：〈《史記》敘事之抒情性：以〈刺客列傳〉為核心之探討〉，《東吳中文學報》第 26 期（2013 年 11 月），頁 33-59。
- 葉常泓：〈從王粲《英雄記》及劉邵《人物志·英雄》探析漢末三國時代之英雄觀〉，《有鳳初鳴年刊》第四期（2009 年 9 月），頁 229-242。
- 傅隆基：〈《三國演義》中二元對立的觀念與價值取向〉，《華中理工大學學報》（社會科學版）總第 40 期，第 4 期（1998 年），頁 88-93。
- 溫毓詩：〈中國「貞節觀」文化對婦女的影響兼論心理特質探討〉，《華梵人文學報》第六期（2006 年 1 月），頁 33-76。
- 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 年 9 月），頁 77-92。
- 蔡新中：〈命運的力量對封神演義的一種解讀〉，《浙江社會科學學報》第 4 期（2004 年 7 月），頁 175-179。
- 熊篤：〈《三國演義》中的悲劇發微〉，《明清小說研究》總第 68 期，第 2 期（2003 年），頁 57-69。
- 潘承玉：〈紛紛世事無窮盡，天數茫茫不可逃——《三國演義》主題再探〉，《晉陽學刊》第 1 期（1994 年），頁 85-89。
- 楊紹華：〈論《三國演義》的悲劇觀〉，《武陵學刊》，第 4 期（1996 年），頁 68-72。
- 楊義：〈《三國演義》故事的典式化（下）〉，《海南師院學報》總第 7 卷第 24 期（1994 年第 2 期），頁 40-44。
- 劉孝嚴：〈《三國演義》的天命觀〉，《社會科學戰線》第 3 期（1995 年），頁 188-193。
- 劉玲娜：〈尚力與尚義——《三國演義》死亡描寫的聚焦點〉，《西華師範大學學報》（哲學社會科學版）第 2 期（2008 年），頁 21-25。
- 劉紹鈴：〈貞節與暴力：明代士人與婦女貞節觀之精神側面〉，《華梵人文學報》第 11 期（2009 年 1 月），頁 77-115。
- 廖棟樑：〈向死而生：論屈原的死亡與不朽〉，《先秦兩漢學術》第 5 期（2006 年 3 月），頁 55-82。

魯小俊：〈天道的循環與人道的悲劇——《三國演義》的講史基調〉，《天府新論》第四期（2007年），頁28-30。

黎紅霞：〈紛紛世事無窮盡，天數茫茫不可逃——論《三國演義》的天命觀〉，《文教資料》下旬刊（2008年6月），頁15-17。

韓曉、魏明：〈論「天人合一」對《三國演義》敘事系統的影響〉，《湖北大學學報》（哲學社會科學版）第31卷第3期（2004年5月），頁328-331。

盧世達：〈論《三國演義》的歷史敘事與經典轉化——以「梳亭之戰」始末為例〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第18期（2010年7月），頁129-158。

戴承元：〈試論《三國演義》在「天命」和「人事」之間的兩難抉擇〉，《安康師專學報》（綜合版）第2期（1997年），頁24-28。

嚴明、顧友澤：〈論《三國演義》女性觀的矛盾性〉，《明清小說研究》總第59期（2001年第1期），頁137-153。

五、學位論文（以作者姓氏筆劃排序）

丁秋霞：〈1980年以後大陸地區《三國演義》悲劇觀研究之考察〉（臺北：國立政治大學中國文學系國文教學碩士論文，2006年）。

王國宸：〈《三國演義》中英雄人物的死亡書寫〉（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，2010年）。

米至仁：《三國演義研究》（香港：珠海學院中國文學研究所文學組博士論文，1991年）。

安碧蓮：〈明代婦女貞節觀的強化與實踐〉（臺北：中國文化大學史學研究所博士論文，1995年）。

沈俊翔：〈九零年代臺灣同志小說中的同志主體研究〉（臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，2004年）。

洪詠秋：〈《三國演義》及《水滸傳》英雄觀之探析〉（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，2009年）。

黃世孟：《《三國志通俗演義》著述研究》（花蓮：國立東華大學中國語文學系研究所碩士論文，2004年）。

曾文男：〈毛宗崗評改《三國演義》研究〉（嘉義：南華大學文學系碩士學位論文，2011年）。

曾世豪：《虛實與褒貶：《三國演義》變異書寫之研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2012年）。

劉淑華：《三國志平話與毛評本三國演義之情節比較》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系在職專班碩士論文，2008年）。

蔣聖安：〈《三國演義》的敘事認知與文本建構〉（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2003年）。

廖文麗：《古典小說虛實論研究——以《三國演義》為例》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系研究所碩士論文，1995年）。

賴志鈞：〈《三國演義》史傳敘述模式的研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2006年）。

陳香璉：〈《三國志演義》中「五虎將」結構之探討〉（花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2012 年）。

陳瑩嬋：〈張飛形象之演變—以《三國志》到《三國演義》的敘事嬗變為核心〉（臺北：國立臺灣大學文學院中國文學系碩士論文，2011 年）。

陳薏如：〈《三國演義》評點研究--以毛評為中心〉（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士學位論文，1991 年）。

陳薇：〈試探毛宗崗《三國演義》評點的悲劇意識〉（上海：華東師範大學中國語言文學系碩士學位論文，2008 年）。

楊欣樺：〈王心齋思想之形成及其發展〉（桃園：國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2005 年）。

邊翠芳：〈《三國演義》嘉靖本與毛評本之比較〉（蘭州：蘭州大學中國古代文學碩士學位論文，2007 年）。

六、外文文獻

White, Tropic of Discourse (Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1978).

