

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

明朝人的英雄豪傑觀

陳寶良

北京師範大學歷史系

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

引言

從源頭來說，英雄豪傑觀自然不起於明代，僅是儒家的一種傳統人格崇尚，或可稱之為精神傳統，亦即孔子的真精神「剛」，以及孟子所謂的「大丈夫」、「豪傑之士」。按照傳統的道德觀念，世上的人大體可以分為聖人、眾人、惡人三種。惡人名聲太壞，人們避之猶恐不及；聖人則是人格的極致、至善的化身，近乎高不可攀；而大多數人只好流於眾人，平平凡凡，庸庸碌碌。於是，一些人希望從聖、凡之間尋找到一種新型的人格，這就是英雄或豪傑。

惡者，當指罪過，與善相對。而所謂惡人，則指品行不端，性格兇暴、兇險之人，也就是世俗所謂的壞人。聖者，則為無事不通之謂，是君主時代帝王的專稱。所謂聖人，除了指帝王之外，即為人格品德最高的人。在傳統中國，堯舜禹湯文武周公孔子，方堪此稱。聖人不是神，徹底是人，是道的本身。¹ 眾人，多也。無論是物，抑或人，一旦變得多了，甚或泛濫，就不值錢，流於一般化。所以，眾人者，即凡人，也即平庸、世俗之人，不過是一些只具凡心、俗骨的凡夫俗子。

豪傑者，自然是指才智出眾之人。照中國傳統的說法，才過百人曰豪，千人曰傑。可見，豪傑是聖、凡之間的中間人格。在中國，常常是英雄、豪傑並稱，兩者無意義上的嚴格區分。而在西方學者看來，英雄是人類詩化的投影，因為他不可避免地要面對生命的意義，或者失去生命的價值。一個英雄在生理機能的程度上不同於另外一些人。在一些英雄詩中，英雄是一群特殊的人，他們可以超越人類一般的

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

¹ 中村元(著)、徐復觀(譯)：《中國人之思維方法》(臺北：臺灣學生書局，1991年)，頁135。

局限性，而且有超自然的力量。英雄最需要的是展示他的勇猛。為了一些與他個人絲毫無關卻又能吸引他的事，隨時準備挺身而出，因為這給了他一個顯示自己的機會。²在西方的歷史或文學中，英雄當然是人類的領導者，是一群偉大的人物；是人類的塑造者、典範，或者更廣泛意義上的創造者。³可見，英雄首先是一個主角；其次，英雄又是一個在行動中扮演令人欽佩的角色的中心人物，是一種被人們視作典範的人物。⁴正是在這一點上，中西英雄觀倒頗有一些相同之處。

在明代典籍中，與豪傑相關的稱謂頗多，或稱「英雄」，或稱「好漢」，或稱「英靈漢子」。儘管稱呼不一，但在人格的指代上卻歸趨一致。換言之，豪傑大多屬於知識階層所崇尚的人格，而英雄、好漢則更多地為一些綠林粗魯漢或一般民眾所仰慕。然因明代的儒家學者多少帶有一些豪俠氣概、綠林氣息，於是英雄、好漢也同樣成為一部分士人崇尚的理想人格。概括言之，英雄、豪傑、好漢等等人格特質，從其共同點而言，則為強橫任俠，狂放恣肆，豪放爽快。

自先秦以來，雖然聖人是最崇高的理想人格，但英雄、豪傑也一直被人稱讚。如《孟子·盡心上》曰：「若夫豪傑之士，雖無文王猶興。」中國的俗語也說：「生為人傑，死為鬼雄。」一至明代中葉，王氏心學崛起，改變了整個思想史進程。這就是一方面聖人人格的大眾化，人人皆可為堯舜；另一方面，無論是知識界人士，抑或一般民眾，卻均在人格上崇尚英雄、豪傑。於是，也就賦予英雄、豪傑一些新的內涵，從而形成了明人獨具特色的英雄、豪傑觀。本文所擬探討的就是對傳統的英雄、豪傑觀念進行適當的梳理，尤其注意這種觀念在明代所發生的種種變化，以及這種變化所反映的明代思想史的實際狀況，並對清代、民國時期著名思想家的影響。

傳統中國的英雄、豪傑觀

儘管英雄、豪傑觀念起源於先秦，然這一觀念在知識界的得以普及，實有賴於理學的興起。正是因為理學家對英雄、豪傑給以新的闡釋，並賦予其新的內涵，方使其具備作進一步探討的必要性。換言之，宋代理學家的英雄、豪傑觀，明顯是人生道德修養、踐履過程中的一環，其終極的歸趨是聖人。於是，英雄、豪傑也就成為聖

² Victor Brombert, "Introduction: The Idea of the Hero," and C. M. Bowra, "The Hero," in *The Hero in Literature*, edited by Victor Brombert (Greenwich, CT: Fawcett, 1969), pp. 12, 22, 29.

³ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and Heroic in History* (London: Oxford University Press, 1925), p. 1.

⁴ Robert D. Hume, "Concepts of the Hero in Comic Drama, 1660-1710," in *The English Hero, 1660-1800*, edited by Robert Folkenflik (Newark: University of Delaware Press, 1982), p. 61.

人的人格附庸。正是在這一點上，明人才得以區分於宋人。這就是明朝人眼中的英雄、豪傑，是一種游離於聖人的獨立人格，而不僅僅是聖人的附屬物。職是之故，英雄、豪傑不僅是一種活生生的人物性格，而且成了至真、至誠生活的代名詞。

理學興起以後英雄、豪傑觀念的演變，以及中國傳統英雄觀的基本特點，梁啟超、錢穆、費孝通、狄百瑞等前輩學者均有系統而又具開拓性的闡述，而且基本反映了中國傳統英雄、豪傑觀念的歷史真實，無疑值得給以系統的總結、介紹。

在戊戌時期名噪一時的傑出政治家梁啟超(1873-1929)，後來漸漸轉向於學術研究，將中國的傳統文化置於與西洋對比的境遇下，給以深刻的反思，留下了許多不朽的學術成果，並頗多真知灼見。他在給晚清名人李鴻章(1823-1901)所作的傳記中，就對中西英雄觀進行了頗具借鑑意義的對比。他認為，天下只有庸人無咎無譽。如果一個人為天下之人所通罵、厭惡，那麼此人必是非常之「奸雄」。反之，一個人被天下之人普遍稱揚、讚譽，於是此人也就成了非常之「豪傑」。儘管如此，大體說來，天下之人，常人居其千百，而非常人不得其一。那麼，以常人而論非常人，其是非豈盡允當？故譽滿天下，未必不為鄉愿；謗滿天下，未必不為偉人。在此論點基礎上，他以李鴻章為例，對中西英雄觀念作了如下比較：

西哲有恆言曰：時勢造英雄，英雄亦造時勢。若李鴻章者，吾不能謂其非英雄也。雖然，是為時勢所造之英雄，非造時勢之英雄也。時勢所造之英雄，尋常英雄也。天下之大，古今之久，何在而非時勢？故讀一部二十四史，如李鴻章其人之英雄者，車載斗量焉。若夫造時勢之英雄，則閱千載而未一遇也。此吾中國歷史，所以陳陳相因，而終不能放一異彩以震耀世界也。⁵

由上可知，梁啟超將英雄分析成時勢所造和造時勢兩種。在傳統中國，恆多時勢所造之英雄，罕見能造時勢之英雄。而真正的英雄，「恆不假他之勢力，而常能自造勢力」，⁶也即能造時勢。

⁵ 梁啟超：《李鴻章傳·緒論》，載蕭關鴻(編)：《中國百年傳記經典》(上海：東方出版中心，1999年)，第1卷，頁9。按：中西方英雄觀念確實存在著相當大的差異。譬如有兩個特點深深植根於希臘的英雄觀：一是自我毀滅。在大多數神話中，英雄首先是無人可以摧毀他們的，但在希臘，他是一個不得不毀滅自己的人；二是與眾神的親密關係。而在西方神話原型的研究中，英雄往往一出世便成為孤兒，不論是身分上或是心靈上的孤兒。坎貝爾(Joseph Campbell)在其名著《千面英雄》中，將英雄的追尋區分為三個階段：離家、入世、回返。所有這些，均與中國上古時期的英雄崇拜迥然不同。關於西方人的英雄觀念，其詳細介紹可分別參見：Cedric H. Whitman, "The Matrix of Heroism: Ajax," in Brombert, *The Hero in Literature*, pp. 62-63；陳玉玲：《尋找歷史中缺席的女人：女性自傳的主體性研究》(嘉義：南華管理學院，1998年)，頁152-53，182-83。

⁶ 梁啟超：《李鴻章傳·緒論》，頁99。



錢穆(1895–1990)以對中國歷史、文化別具真知灼見而聞名。他認為，西方人講歷史比較偏重事，中國人講歷史比較偏重人。⁷當然，這不是絕對的區別，僅是一種分數的關係。在此基礎上，他又指出，西方較為重視領袖，中國較為重視集團。於是，他在英雄觀方面對中西歷史作了下面有益的對比：

我看西方歷史似乎近是一種「英雄性」的。如講政治，古代從亞歷山大到羅馬凱撒，到了近代法國的拿破侖，這不過是舉幾個代表性的例子講。這是由一領袖，領導一個集團，而成功了那時的一番事業。這都帶有一種英雄性。而中國呢？「集團性」更重於英雄性。所以好像不見英雄性。⁸

為使自己的論點得以成立，錢穆又分別引證歷史、傳記文學、小說為例，使其論點更具普遍價值。他以楚漢之際的項羽(前232–前202)、劉邦(前256或前247–前195)為例，從頗具英雄氣概的項羽之失利，以及不太具英雄性的劉邦之成功，看出中國歷史重視集團性，輕視英雄性。從中國的歷史傳統來看，大凡成就了一番大事業的領導人，往往均無法顯示出其英雄性。尤其是在小說《水滸傳》與《西遊記》中，這種文化觀念特點更為明顯。如《水滸傳》中的晁蓋，為初創梁山泊七人中的領袖。儘管如此，與其他六人相比，晁蓋反而顯得最為無用，很難看出他有英雄的氣概、豪傑的手段。隨後宋江上山，接替晁蓋而成為梁山上一百零八條好漢的頭領，然宋江的特點也不是個人的英雄性，似乎是一個一無所用的人，而是能結納眾位好漢，為己所用。⁹

以上種種，無不牽涉到傳統中國對英雄的認知。換言之，中國的領袖，大體上缺乏一種英雄性，而是更多地表現為一種聖人性，也即利用仁義或寬厚仁德籠絡英雄、豪傑，然後再成就一番大事業。成就大事業以後，儒家知識分子同樣以仁義一類的道德內涵規範一個君主所必備的聖德。這就需要考察中國的英雄崇拜問題。說中國的歷史更多地表現為重視集團，而不是領袖，並不否定傳統中國有英雄崇拜，而是所崇拜的英雄與西方也表現為一種相異性。舉例來說，在中國古代，凡是英雄死後，無不受到人間的俎豆，百姓大多將他們奉為神聖，並加以崇拜。按照《禮記》中祭法的規定，被人崇奉並得以享受俎豆者，大體不外「法施於民」、「以死勤事」、「以勞定國」、「能禦大災」、「能捍大患」五種人。¹⁰

⁷ 錢穆：《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》(臺北：聯經出版事業公司，1982年)，頁47。

⁸ 同上注，頁48。

⁹ 同上注，頁52–53。

¹⁰ 許地山：〈英雄造時勢與時勢造英雄〉，載高巍(選輯)：《許地山文集》(北京：新華出版社，1998年)，下冊，頁746。

事實正如前述。英雄可以表現為兩種：一是消極的，二是積極的。消極的英雄僅可做一些維持既成現狀的事，讓人民過上平安的日子，並使他們免受天災人禍的傷害，甚至到不得已時獻出自己的生命。積極的英雄則能為人類發明或發現新事物和新法度，以使人民在停滯的生活中得到進步，在痛苦的生活減少苦痛。換句話說，積極的英雄可以改造世界和增進人間的幸福。若與前述梁啟超之說加以對照，那麼消極的英雄可視作時勢所造的英雄，而積極的英雄則為能造時勢的英雄。在傳統中國，人們崇拜的英雄，多半局限於消極的英雄，甚至是消極英雄中的很狹窄的一種，也即那種為保護人民而不惜生命的戰士。於是傳統中國的英雄崇拜也就被局限於下面兩點：一是英雄等同於聖人。如后稷能殖百穀，后土能平九州，後世人將他們崇拜為聖人。而這裏所謂的聖人，其實也是英雄的別名。¹¹ 二是英雄人格的局限性，也即英雄的獨立人格性往往受制於文化上的集團性，使英雄崇拜僅僅限於消極的甚至不過是為保護人民而不惜生命者。這就是說，如果說英雄、豪傑本應更多地體現個人人格的獨立性，但在傳統文化的熏染下，聖人被視為人格的至善，追求的也不過是普遍的倫理價值，於是英雄、豪傑的鋒芒遂為聖人光輝所掩，個人獨立的人格價值也就被湮沒於普遍的倫理價值中而不甚彰顯。

說到傳統中國的英雄觀，在此適當穿插介紹周作人(1885-1967)的看法，無疑很顯必要。從中可知，中國人的英雄觀不僅僅是受到文化的制約，而且個人的認知甚至在這種認知背後的價值觀，顯然也對英雄觀起著支配作用。周作人首先肯定英雄的意義。不過他對英雄的行為又附加了兩個條件，也即一是他們的確讓人佩服，二是可以做模範。在他看來，關羽(?-219)、岳飛(1103-1142)在社會上頗有名望，被當作英雄崇拜，其實他們不過是盡職的武將罷了，他們的聞名還是得力於《三國演義》與《岳傳》的鼓吹。而對當時頗被人崇拜的文天祥(1236-1283)與史可法(1601-1645)，他又認為，文、史二公確是有第一項的資格了，說到模範似乎不免稍有疑問。那麼，在他的價值觀中，中國歷史上有哪些人配當英雄呢？周氏舉出了越王句踐(?-前465)與范蠡(生卒年不詳)兩人，認為「但看那種徹底的潑辣，也即是堅忍的一面相，不由得不低首稱歎，這實在是難能可貴的事」。¹² 由上不難發現，傳統中國的英雄觀仍然局限於下列兩端：一是武力崇尚的產物，二是救亡扶危精神的一脈相承。此文作於1936年，撇開其背後寓含的政治意義不談，作為一種新的英雄觀，也即將潑辣、堅忍歸納為英雄的基本品質。周氏此說，未嘗不別具一格。

作為一個社會學家，費孝通從社會學的角度對中國傳統文化的觀察，以及由此而對中國人的英雄觀作出一些歸納，無疑有益於我們對此問題作更深入的研究。費孝

¹¹ 同上注，頁747，746。

¹² 周作人：〈英雄崇拜〉，載陳子善、張鐵榮(編)：《周作人集外文》(海口：海南國際新聞出版中心，1995年)，下集，頁445-46。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准不得翻印
陳寶良

通承認，在一個社會的新舊交替之際，人們不免會感到惶惑、無所適從，心理上充滿緊張、猶豫和不安，於是文化英雄脫穎而出。這種英雄既能提出辦法，又有能力組織新的試驗，還能獲得別人的信任。文化英雄一旦出現，隨即也就形成一種不同於長老權力的權力，即時勢權力。而這種英雄的產生，往往是在初民社會，或者像戰爭一類的非常局面。儘管如此，費孝通還是主張傳統中國是一個鄉土社會，而鄉土社會的權力結構是長老統治。換言之，在鄉土社會中，當它的社會結構能答覆人們生活的需要時，是一個最容易安定的社會，因此它也是很少領袖和英雄的社會。¹³

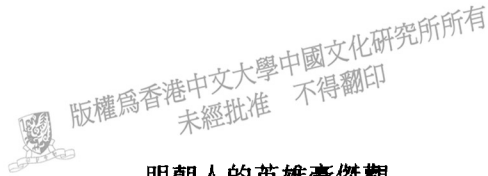
狄百瑞 (William Theodore de Bary) 通過對自宋以後理學精神的有效梳理，從中發現了中國的自由傳統。而他在對此脈絡的把握上，也找到了儒家學說中英雄、豪傑觀念的歷史演變。他首先是從孟子中尋找傳統中國豪傑觀念的出處，也即將《孟子·滕文公下》所謂的「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」這樣的大丈夫，作為儒家豪傑人格崇拜的起源。其次，他也不得不承認，在宋、明理學家的人格崇拜中，聖人仍然佔據重要地位。他在引用程頤 (1033-1107) 關於聖人觀的系統議論後，對聖人觀念作了自己的闡釋，認為「聖人不只是一般人理想的象徵性價值而已，它特別是個人修身的典型」。理學人士也講英雄、豪傑，而且不同於傳統的看法。如傳統所說的英雄之士，不外是指那些善武功、能飲酒、賦詩的人。這種英雄在元代理學家吳澄 (1249-1333) 看來，只能自表現於人而已，他們並不能真正通達人之為人的本質。那麼，吳澄所百般宣揚的豪傑之士又是甚麼呢？舉例來說，就是維持道統不墮並使其一脈相承之人，包括孔子之後的孟子、韓愈、周敦頤、二程、張載、邵雍、朱熹。狄百瑞將其概括為：「替聖賢之學作英勇的宣揚，以之為一己之責任，盡一己之力量在世道日衰的日子堅守不已。」¹⁴

可見，理學家眼中的豪傑，仍然不過是一種聖賢的附庸，不可能對聖賢有絲毫的偏離。相同的觀念也存在於明代理學家吳與弼 (1391-1469) 的思想中。如果說聖人代表的是一種理想的自我，作為個人的模範，那麼吳與弼所追求的角色便是孟子的「大人」、「大丈夫」——以個人來成就道德的英雄。這裏大人與聖人的關係猶如菩薩與佛的關係一樣。這樣的豪傑觀，還是不脫聖賢的光環。值得指出的是，狄百瑞將明代的東林學者視作一種個人的英雄，也即在政治良心上樹立了犧牲自我、耿直忠貞的高超典範。¹⁵ 這是狄百瑞見解的高明處，說明到了明代，英雄、豪傑觀念已趨於複雜、多樣化。

¹³ 費孝通：《鄉土中國》(北京：北京大學出版社，1998年)，頁77，78。

¹⁴ 狄百瑞(著)、李弘祺(譯)：《中國的自由傳統》(香港：中文大學出版社，1983年)，頁51-52，80-81。

¹⁵ 同上注，頁83-84，96。



明朝人的英雄、豪傑觀

思想、文化觀念的傳衍，當然有其內在的規律。毫無疑問，明朝人的英雄、豪傑觀是對儒家傳統觀念的繼承。然思想、文化觀念在往後傳衍過程中，或由於時移勢易，或因為思想家個人的主觀努力，常常會賦予傳統觀念許多帶有時代特色甚至新的內涵。對明朝人的英雄、豪傑觀念，也當作如是觀。

明代尤其是晚明，是一個產生巨人的時代。在這樣一個時代，思想趨於活躍，觀念越發新穎，這是必然的現象。於是，一方面，聖人趨於凡人化，也即出現了聖凡關係的平等；另一方面，在人格崇尚上，英雄、豪傑不僅為知識階層所普遍接受，而且成為一種較為大眾化的人格。換言之，明朝人賦予英雄、豪傑嶄新的內容，並在一定程度上反映了某種新的時代風尚。

明朝人英雄、豪傑觀的內容豐富多采。在明朝人眼裏，英雄、豪傑既不同於聖人，也與凡人、庸眾有諸多相異之處。英雄、豪傑並不像聖人，是至善的化身，而是活生生的人，有自己的思想、自己的生活，甚至喜怒哀樂。但英雄、豪傑又不同於凡人，他們仍然是一時的精神領袖，具有很大的號召力。概括言之，其內容包括下列幾點：

一、英雄、豪傑應當剛柔並濟

英雄、豪傑當然是至剛、至直的化身。惟其如此，才在一些與國計民生相關的大事上，敢於擔當，而不是計較個人的利害得失，虛與委蛇，苟且從事。顯然，這是一種勇於任事的精神。在這方面，從古直至明代，豪傑精神一脈相承，真所謂「英雄所見畧同」。如三國時諸葛亮(181-234)曾說：「臣鞠躬盡瘁，死而後已，至於成敗利鈍，非臣之明所能逆睹也。」宋人范仲淹(989-1052)言：「為之如我者當如是，其成與否有不在我者，雖聖賢不能必。」宋人韓琦(1008-1075)也說：「人臣當盡力事君，死生以之。至於成敗，天也，豈可預憂其不濟，遂輟而不為哉！」宋人李綱(1083-1140)更是說：「吾知事君之道，不可則全進退之節，禍患非所恤也。」¹⁶這是不顧利害，不計個人得失，事實上是儒學的真精神。而具有這種真精神的人，在明代往往被視作豪傑之士。

明人李樂(生卒年不詳)、黃淳耀(1605-1645)曾就豪傑之士的任事精神發表過精采的闡述，不妨引述如下：



¹⁶ 鄧士龍(輯)：《國朝典故》(北京：北京大學出版社，1993年)，卷四十八引《天順實錄》，中冊，頁1155。

夫所謂擔當者，即任事之謂也。才任事，便要任勞任怨，任天下萬世之重。如伊尹放太甲，直把商家天下挑在身上，何嘗有些小顧慮。才顧慮，便任不成。¹⁷

能為流俗人所不敢為，能不為流俗人所不敢為，才是豪傑。所謂豪傑者，見得定後，猛力做去，更不顧人是非毀譽，韓魏公是也。¹⁸

可見，所謂的豪傑，就是敢於擔當，勇於任事。唐順之(1507–1560)、李贄(1527–1602)也有相同的見解，¹⁹說明在明代已是一種普遍的看法。當然，正如屠隆(1542–1605)所言，所謂任事，並非是鹵莽之謂。不度理之是非，幾之成敗，遇事風生，貪功開釁，謂之鹵莽。而真正的大英雄則兼具忠、智、膽，做到殉大事以忠，料大事以智，任大事以膽。換言之，「大英雄于事體之必不可為與可為，而時勢之未之者，堅以持之，屹如山嶽，利誘之不動，威惕之不搖，天下非之而不顧。一遇所當為，奮臂而起，計安社稷，造福蒼生。如操刀必割，如弓滿必發，是非毀譽，成敗利害，置之弗問，是之謂任事也」。²⁰反映在個人性格上，也就是剛、直。海瑞(1514–1587)、張居正(1525–1582)就是此類豪傑的典型代表。海瑞之學，以剛為主。其在朝，「氣象巖巖，端方特立，諸臣僚多疾惡之，無與立談」。他任學官時，拜見知府，長揖不跪，人呼「海筆架」。剛、直之性，躍然紙上。海瑞認為，「今之醫國者只有甘草，處世者只知鄉愿」；又言孟子惡鄉愿，「其功不在禹下」。其實，在海瑞之前，湛若水(1466–1560)就說過，老子、鄉愿，同出一途，鄉愿似多一「媚」字。²¹於是，豪

¹⁷ 李樂：《續見聞雜記》(上海：上海古籍出版社，1986年)，卷十，下冊，頁884。

¹⁸ 黃淳耀：《陶庵全集》，《四庫明人文集叢刊》影印文淵閣《四庫全書》本(上海：上海古籍出版社，1993年)，卷二十《陶庵自監錄二》，頁859。按：黃氏又將剛直與執拗作了較好的區分。

¹⁹ 譬如，唐順之曰：「自古豪傑，皆是忘其身以為世界。忘其身者，毀譽利害一切盡忘之謂也。」李贄論「出格丈夫」道：「世上人總無甚差別，唯學出世法，非出格丈夫不能。今我等既為出格丈夫之事，而欲世人知我信我，不亦惑乎？既不知我，不信我，又與之辯，其為惑益甚。」可見，我行我素，不求人知，這是豪傑的基本人格特點。分見唐順之：《唐荊川先生文集》，《叢書集成續編》影印《常州先哲遺書》本(上海：上海書店，1994年)，卷九《答萬思節參政》三，集部第一一六冊，頁107；又李贄：《焚書》(北京：中華書局，1975年)，卷二《與明因》，頁62。

²⁰ 屠隆：《鴻苞集》，《四庫全書存目叢書》影印明萬曆三十八年茅元儀刻本(臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年)，卷九《大英雄》，子部第八十九冊，頁57–58。按：晚明實心任事的精神，其觀念各有不同，如張居正之「實心」、戚繼光之「愚愚」、鹿善繼之「認真」。相關闡述，可參見陳寶良：《論晚明實心任事的精神》，《社會科學研究》1993年第1期，頁77–83。

²¹ 屈大均：《廣東新語》(北京：中華書局，1985年)，卷七《海忠介》，上冊，頁226；李樂：《見聞雜記》(上海：上海古籍出版社，1986年)，卷二，上冊，頁169。

傑、鄉愿截然兩分：一為剛、直，一則柔、媚。海瑞號「剛峰」，死後諡「忠介」，其意亦在此。張居正為改革賦役、朝政，我行我素，儘管有專斷之嫌，但勇於任事的精神，則勿庸置疑，故被人稱為「一世豪傑」。²²

正因為豪傑能實心為國任事，不計個人的利害得失，故其身後或結局也不脫下面兩種狀況：或身後一敗塗地，被人目為奇貨，大肆攻擊，如張居正即其例也；或因性剛直，被人排擠，鬱鬱不得志，只好以醇酒美女為結局。²³

儘管英雄、豪傑當以剛、直為基本品質，而且影響及於明季之佛教，使剛也成為一種「禪真」，亦即佛教的真精神，²⁴然明朝人在英雄、豪傑觀方面已有剛柔相濟，將剛柔熔於一爐之趨勢。如明太祖朱元璋(1328-1398)曾對御史臺臣曰：

為人不可太剛，亦不可太柔。剛則傷物，柔則廢事。往見貪饕之徒，常執謙下，不拂人意。蓋緣所守不正，恐舉劾其奸，故為此取媚之態。人喜其媚己，以為賢，則墮其術中矣。其不貪者，自謂操守廉潔，故與人言，議稍有不合，輒起爭端。此雖剛強，人惡其拂己，以為不屑，則失人矣。夫與中而處剛，則必無矯激之情；以正而處柔，則必無畏佞之態。²⁵

在明人看來，剛屬於陽德，出世入世，皆不可無。然按照傳統的觀念，聖人大多「體剛而用柔」。²⁶顯然，剛柔一旦相濟，那麼無論委曲從事，還是虛與委蛇，均不妨其

²² 沈德符：《萬曆野獲編》(北京：中華書局，1980年)，卷九〈三詔亭〉，上冊，頁230。按：李贄認為，何心隱是布衣之傑，故有殺生之禍；張居正是宰相之傑，膽如天大，故有身後之辱。宣稱：「二老者，皆吾師也。」而袁中道儘管也稱張居正有「大人相」，但又說他「腳跟下帶得一種無明習氣，及富貴聲色情欲甚重，所以事業不光大」，不是「真正英雄」，不過「健狗豪豬」而已。從李贄到袁中道對張居正的不同評價，事實上是明代思想史的一大轉變。分見《焚書》卷一〈答鄧明府〉，頁15-16；袁中道：《珂雪齋近集》(上海：上海書店據中央書店1936年版重印，1982年)，卷二〈答錢受之〉，頁176。

²³ 如李贄自述其性云：「又性剛不能委蛇，性疏稍好僻靜，以此日就鹿豚，群無賴，蓋適所宜。」見《焚書》卷一〈復周南士〉，頁14。這是豪傑的另一種末途。

²⁴ 如明季清溪道人所著小說《禪真逸史》，已是「以奇俠而合禪真」。又明人認為，「節烈英雄，便是禪真真面目」。見《禪真逸史》(濟南：齊魯書社，1986年)，諸允修〈序〉，頁1。

²⁵ 余繼登：《典故紀聞》(北京：中華書局，1981年)，卷三，頁46。

²⁶ 如呂坤對聖賢與大丈夫作了如下區別：「平生不作圓軟態，此是大丈夫。能軟而不失剛方之氣，此是大丈夫、聖賢所以分也。」載呂坤《呻吟語》(臺北：漢京文化事業有限公司影印明萬曆刻本，1981年)，卷四〈聖賢〉，頁511。在英雄、豪傑觀方面，相關的剛柔問題，一直也影響到近人。如張學良曾與曾想叛離的軍官老師郭松齡探討做人的原則，郭松齡說自己「寧折不彎」，這是剛的一面；而張學良則說自己是「寧彎不折」，又何嘗不得儒家剛柔相濟的真精神，也是英雄、豪傑的真面目。說載周銳鵬：〈張學良：沒想到自己能活這麼大歲數〉，《聯合早報》，2000年7月4日，第十九版。

為豪傑作用。這是豪傑向聖人的滑落。如周忱(1381-1453)在明代有清官的美譽。他巡撫江南最久，功績亦最大。然究其為人或治術，卻正、譎並用。太監王振(?-1449)專權時，周忱亦委曲事之。「時王振新建私第，文襄密令人規度其廳事內閣，廣狹長短，命松江府織絨地衣以饋。振鋪之不爽分寸，因大喜，凡有奏請，其批答無不如意，以此得便宜展布」。後王振家產被籍沒時，有一金觀音，背鏤云：「孝孫周忱進。」又如明季都給事中徐耀(生卒年不詳)，平日以聲氣自矜，屬於聲氣中的正人君子，然亦時有委蛇之舉。當謝陞(?-1645)將被起用時，言官多阻之，惟徐耀一人婉言相解。李清(1602-1683)曾密問徐耀：「何推異己耶？」徐坦然曰：「彼羽翼已成，知其必不能遏而故阻之，此正人君子他日隱憂也，不如從而玉成，猶昔人所云寬一分則受一分之賜耳。」²⁷由上不難發現，英雄、豪傑也有委曲從事或虛與委蛇之舉，即使如此，也不妨其為豪傑作用。究其原因，豪傑與臭侷小人的區別，往往不在具體的行為特徵上，而在心、性一念之間。換言之，豪傑委曲從事，是為國為民，無一絲一毫的私心雜念；而小人的虛與委蛇，無非是出自一己的私利。

二、豪傑與聖人、常人之別

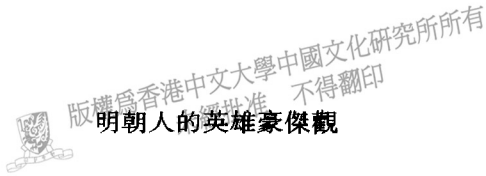
英雄、豪傑的人生品質修養及人格特徵，固然自具特色，然也需要與聖人、常人作一些適當的比較，方可對其有一完整的認識。在這方面，明朝人作了相當多的闡述，值得加以梳理。

在明朝人看來，英雄、豪傑或聖賢均具有與常人不同的品格特徵，「俱非肉眼所能盡」。大體說來，明朝人將人格等次分為如下幾種，即聖人、賢人、眾人、小人：「聖人做出來都是德性，賢人做出來都是氣質，眾人做出來都是習俗，小人做出來都是私欲。」²⁸在某種程度上說，聖、賢可以並稱。而呂坤(1536-1618)將其作更細的區分，說明賢人已等而下之，降為與豪傑相同的等次。可見，在人格等次方面，即使極其細微的差別，也可看出一個思想家在人格崇尚上的基本特點。而明人將豪傑人格給以重新的兩分，以及將常人分出眾人、小人，無不顯示出明人的人格崇尚具有相當豐富的內容。為示說明，可引明季熊開元(生卒年不詳)之說為例：

聖賢、豪傑、奸雄、盜賊，人恆言之，鮮有篤論。竊謂以聖賢之心，行聖賢之事者，聖賢也，堯舜是也。以聖賢之心，行盜賊之事者，豪傑也，湯武是也。以盜賊之心，行聖賢之事者，奸雄也，操、莽是也。以盜賊之心，行盜賊之事

²⁷ 《萬曆野獲編》卷三〈周文襄〉，下冊，頁893；李清：《三垣筆記》(北京：中華書局，1982年)，〈崇禎〉，上冊，頁28。

²⁸ 《萬曆野獲編》卷二十六〈名臣通書畫〉，下冊，頁653；《呻吟語》卷四〈品藻〉，頁531。



者，則盜賊而已矣，巢、溫是也。更有一類奸而不雄者，宵小也；盜而不賊者，鄙夫也。此其惡不至如奸雄盜賊公行篡逆，然古今以國與人者，皆此輩為厲階。²⁹

熊開元的區分與呂坤大體相同，也即在豪傑中又分出上、下兩品：上者為豪傑，下者為奸雄。而呂坤則稱之為「君子豪傑」和「小人豪傑」：「君子豪傑，戰兢惕勵，當大事勇往直前。小人豪傑放縱恣睢，拚一命橫行直撞。」³⁰ 很顯然，明人的目的在於將豪傑與常人、聖人作適當的區分，從而在區分過程中確立豪傑的人格地位。其區分的標準，則是內心的是否戰惕、妥當，而不是外在的行為特徵，甚或由心而流於外的事業。

首先，明人對聖人與豪傑、常人作了如下區別：「夫惟聖人不凝滯于物，而能與世推移。自非聖人，必有所寄藉而後克展。」可見，聖人是道德心性修養的最高境界。一臻於此，就不會滯礙於外物，而是隨時與世推移。若非聖人，無論是豪傑，還是常人，均需要一種「寄藉」，其實就是憑藉，才能有所成就。假若從見識上作一些分別，那麼，「尋行數墨，是頭巾見識。慎步矜趨，是釵裙見識。大刀闊斧，是丈夫見識。能方能圓，能大能小，是聖人見識」。在此，顯然將宋儒與明人的英雄觀作適當代區分是很有必要的。宋儒曾有言：「真正英雄，必從戰惕中來。」而宋代女詞人李清照(1084-約1151)卻言：「生既作人傑，死亦為鬼雄。至今思項羽，不肯過江東。」直將項羽認作英雄。其實，宋儒所謂的英雄，不過是聖賢的轉化形式，而非真正的英雄。職是之故，明人江盈科(1553-1605)斷言，「一婦人之見，反出宋儒之上」。³¹ 這是明人與宋儒在英雄觀上的不同點。

其次，豪傑與凡民(或庸眾)之別，簡言之，則為：「待教而興者，為凡民；興不待教，謂之豪傑之士。」說得複雜一點，天生豪傑，並降大任於斯人，必使其困窮拂鬱，多所抑之。惟其如此，「蓋學以栽培，所積日盛，則智足以通天下之變而不輕

²⁹ 熊開元：《魚山剩稿》，《清人別集叢刊》影印清康熙刻本(上海：上海古籍出版社，1986年)，卷二〈與馮漸卿徵君〉，上冊，頁247-48。

³⁰ 《呻吟語》卷四〈品藻〉，頁570。按：明人屠隆論曹操道：「曹操為萬古奸雄之魁，余所最腐心切齒。偶想及其處關公一段，開張心胸，大自豁達，留則厚禮，去則勿追，真有英雄局量，宜其能籠罩四海，奔走群材，卒成奸人事業也。」儘管稱曹操為「奸雄之魁」，然也不得不承認其有「英雄局量」。說見《鴻苞集》卷九〈英雄局面〉，子部第八十九冊，頁54。

³¹ 文元發：〈清涼居士自序〉，載杜聯誥(輯錄)：《明人自傳文鈔》(臺北：藝文印書館，1977年)，頁10；《呻吟語》卷四〈品藻〉，頁567；江盈科：《雪濤閣集》卷六〈古論·項羽〉，載江盈科：《江盈科集》(長沙：嶽麓書社，1997年)，上冊，頁321。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印
陳寶良

視，量足以納天下之汗而不絕人，故其任重成功果異於庸眾也」。³²這是孟子說的明代翻版。

第三，豪傑不同於眾人，是眾人中的異人。如李贄就說：「人猶水也，豪傑猶巨魚也。欲求巨魚，必須異水；欲求豪傑，必須異人。此的然之理也。」這是將豪傑之士與鄉人作了必要的區別。雖然豪傑不同於聖人，但聖人均由豪傑做成。故李贄又說：「古今聖賢皆豪傑為之。非豪傑而能為聖賢者，自古無之矣。」在傳統理學家的心目中，聖賢是至善的化身，而追求的豪傑人格也不過是聖人的另一種表現形式。如薛瑄（1389或1393–1464）說：「大丈夫心事，當如青天白日，使人得而見之可也。」³³而李贄則認為，欲成聖人，必先做豪傑，無疑提高了豪傑在人們心目中的地位。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

三、豪傑之品

從才畧、氣魄、望和學問諸方面對豪傑作出一些規範，這是明人豪傑觀的又一基本特點。如明人于慎行（1545–1608）言：

古豪傑用世，求其才畧，固亦可企可及，惟氣魄與望不可強。何謂氣魄？與人同恩而能使天下感其恩，與人同威而能使天下畏其威，此必有出於慶賞刑法之外者，所謂氣魄也。何謂望？位有與之齊而其勢獨尊，功有與之並而其名獨著，求其故而不可得而指，此所謂望也。人臣之望有三，有德望，有才望，有清望。³⁴

顯見，豪傑的品格不在於才畧，而是氣魄與望。中國傳統有立德、立功、立言之說，而聖人是立德的楷模，文人則為立言的代表，至於立功者，反而常常屬於那些豪傑之士。有鑑於此，明人有將三者合一而稱豪傑者。如張瀚（1511–1593）言：「夫士人惟出處兩途，出則榮榮，處則冥冥，求志達道，無二義也。古稱三不朽，曰：太上立德，其次立功，其次立言。……兼之者，則命世之豪傑乎！」豪傑之士，稱雄天下，「必有淵源之學，而後有光偉之政；必有卓犖之材，而後有超越之志也」。三者合一，方稱豪傑，畢竟只是一種理想。事實上，豪傑往往流於偏致一路。明季歸昌

³² 王畿：《慕蓼王先生傳全集》，《四庫全書存目叢書》影印清乾隆二十四年王宗敏刻本，卷二〈兩浙學政十六條〉，集部第一七八冊，頁132；季本：《季彭先生文集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》影印清初鈔本（北京：書目文獻出版社，1988年），卷一〈送沈子剛起復赴京序〉，集部第一〇六冊，頁846。

³³ 《焚書》卷一〈與焦弱侯〉，頁3–4；李樂：《續見聞雜記》卷十，下冊，頁784。

³⁴ 于慎行：《穀山筆塵》卷五〈臣品〉，收入中國社會科學院歷史研究所明史室（編）：《明史資料叢刊》第三輯（南京：江蘇人民出版社，1983年），頁43。

世(1573-1644)之季父曾說：「人謂吾矯情，吾已甘之。大都今世人品，須就性之所近，從偏致一路做去，方易成就。今人動必曰中庸、中庸，誰是中庸哉？」³⁵換言之，豪傑、英雄不同於聖人，無論學問，還是品性，均四平八穩，也不同於鄉愿，動輒稱中庸，而是走向偏致一路，一切按照性之所近，甚至不妨矯情。

事實確是如此。按照明人的觀點，英雄、豪傑並非至正、至善，而是偏致、有瑕。劉邦、曹操(155-220)二人，無疑提供了這方面最好的範例。照常理說來，與項羽相較，劉邦更帶有一些無賴習氣，缺少英雄氣。³⁶但事實並不盡然。如項羽與劉邦爭天下時，項羽一度以劉邦之父為人質，要挾劉邦，而劉邦卻說出「分一杯羹」的名言。這一段故事常常引起後人的爭論，從這些爭論中我們可以看出英雄觀的不同。如楊維禎(1296-1370)作有〈栢羹辭〉，鄭玉(1298-1358)作有〈索羹論〉，儘管多為項羽惋惜、設處，然還是指出劉邦「為天下者不顧其家」，可以不盡孝道，而項羽則有「婦人之仁」。子美之說，被明人陸容(1436-1494)稱為「識見高，議論當」。³⁷又如曹操，曾下過〈求賢令〉、〈敕有司取士毋廢偏短令〉、〈舉賢勿拘品行令〉，其宗旨是士即使有「偏短」，甚至「不仁不孝」，只要有治國用兵之術，都不妨重用。曹操在戲臺上是大花臉，卻很坦直。他因誤會而殺了呂伯奢全家，事後並不為自己辯護，反而發出了「寧使我負天下人，勿使天下人負我」的坦率宣言。所有這些，均被今人評為光明坦蕩，心口如一，不失英雄本色。³⁸

「偏致」說是明代的新特點。將此觀點應用於文章的評論，往往也有異曲同工之妙。如左氏、莊周、屈原、司馬遷，其文章各自成一家，不事蹈襲，不失豪傑之士本色。但按照儒家傳統的觀點，卻稱左氏「浮誇」，莊周「荒唐」，屈原「懟怨」。可見，從文學的角度來說，只要自成一家，即使有瑕疵，也可稱之為豪傑。正是在這方面，

³⁵ 張瀚：《松窗夢語》(北京：中華書局，1985年)，卷四〈士人記〉，頁65；林炫：《林榕江先生集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》影印清范氏天一閣鈔本，卷十四〈送平墅沈先生參知江藩序〉，集部第一〇九冊，頁192；歸昌世：《假庵雜著》(上海：上海古籍出版社，1983年)，頁207。

³⁶ 明人江盈科曾對劉邦、項羽作了頗有意思的比較：「以成敗論，則王者英雄也，死者非英雄也。若畧成敗論英雄，則請以棋喻：項羽者，棋中之國手也；漢高祖，最低棋，然善悔善耐久；惟其善悔善耐久，所以能制國手如項羽者，而反能取勝。」不過，江盈科還是認為，項羽「雖失天下，雖喪其軀，終不失為英雄第一」。可見，明人之說，各無定見，反從側面反映出明代思想界的活躍。說見《雪濤閣集》卷六〈古論·項羽〉，載《江盈科集》，上冊，頁321。

³⁷ 《國朝典故》卷七十九引《菽園雜記》七，下冊，頁1697。

³⁸ 黃裳：〈反封建離不開舊戲〉，載黃裳：《掌上煙雲》(上海：華東師範大學出版社，1998年)，頁142-43；又李國文：〈空心大老〉、〈曹操若健在〉，載李國文：《苦瓜苦瓜》(西安：陝西人民出版社，1995年)，頁83，88-89。

明人的觀點與傳統儒家的觀點截然兩分。如司馬光(1019-1086)《資治通鑑》認為，才德全盡，謂之「聖人」；才德俱亡，謂之「愚人」；德勝才，謂之「君子」；才勝德，謂之「小人」。換言之，豪傑、英雄與端人、正士之間，人格上是迥然有別的。而明人的長處在於吸收兩者之長，創出「達節通儒」這樣一種新人格，³⁹也即在端人正士之中，加入一些英雄豪傑的習氣。

四、豪傑爭天下

每當一朝之末，天下大亂之時，必然豪傑分爭，群雄並起，英雄有了用武之地。秦末劉邦之起、元末朱元璋之起，即其例也。明人屠隆認為，自古英雄、豪傑出山，「皆有卓識定見，非漫然者」。他舉例道：「孔明一出茅廬，即以三分鼎足許先主。伯溫望建業五色雲起，乃引太白慷慨謂人曰：此王氣也。後十年，有真主出，吾當輔之。卒酬其言，若合符契。」當然，英雄之成敗，實取決於時勢，即所謂的「雖有神龍，必乘風雲。雖有英雄，必資時運。英雄得時，故重耳不以齊薑害霸，沛公不以秦子女妨帝。英雄失時，故孔明天，文丞相敗」。⁴⁰

按照傳統儒家知識分子的觀點，豪傑之起，當為救世。這當然僅僅是儒家知識分子中豪傑輩的志向。至於那些乘亂而起的布衣之傑，儘管也打著救民於水火的旗號，而內心想著的儘是一些「彼可取而代之」的念頭。明太祖朱元璋即位後，在祭祀歷代帝王廟時，有感於與劉邦均為以布衣而得天下，於是稱劉邦為「好漢子」。而在傳統統治者看來，這些乘亂而起的布衣之傑，事實上與盜賊無多少區別。但在明代，如李贄者流，對盜賊的出現，已不再持排斥的態度，而是指出他們中很多就是英雄、豪傑，即所謂的「唯舉世顛倒，故使豪傑抱不平之恨，英雄懷罔措之戚，直驅之使為盜也」。對那些號稱大聖大賢之人，反而頗多微詞，認為他們「平居無事，只解打躬作揖，終日匡坐，同於泥塑，以為雜念不起，便是真實大聖大賢人矣。其稍學奸詐者，又攬入良知講席，以陰博高官。一旦有警，則面面相覷，絕無人色，甚至互相推諉，以為能明哲」。⁴¹顯然。這是對豪傑的稱讚，對號稱聖賢者的貶斥。

由上可知，聖人與豪傑之間的區別頗為明顯。豪傑的目的是登上皇帝的寶座，自己貴為天子；而聖人的目的則是使天下人人人格趨於完善。正如明末清初人魏禧(1624-1681)所言：

³⁹ 《國朝典故》卷七十一引《蓬軒類記》四，下冊，頁1567-68；李國文：《苦瓜苦瓜》，頁81；《呻吟語》卷四〈品藻〉，頁599。

⁴⁰ 《鴻苞集》卷十一〈廣英雄〉，子部第89冊，頁82；卷九〈英雄〉，子部第89冊，頁52。

⁴¹ 顧允成：《小辨齋偶存》，《四庫明人文集叢刊》影印文淵閣《四庫全書》本，卷三〈筭記〉，頁277；《焚書》卷四〈因記往事〉，頁156-57。

古今聖人廟祀之尊，未有盛且久於孔子者，只是身為聖人，天欠他一個天子耳。然則德厚而報薄，正自福祉遠大，世人切莫眼小性急也。後世英雄圖度天命，殘生命，害忠良，弑逆君父，皆所不顧，只要爭一個天子，究至短祚滅宗，子孫慘穢不堪，而身受惡名于萬世，亦何為哉！⁴²

當然，也不可過分強調兩者的區別。其實，孔子也有「素王」之稱，而豪傑、英雄做上天子後，也想做聖人，即所謂的「聖上」。相較而言，天子要做聖人，很容易；倒是布衣要做聖人，頗難。⁴³

五、英雄與情色

在西方中世紀晚期，已有很多行為使愛情提高到悲劇性的尊貴。「愛和英雄」由此而成為另一個頗值得研究的課題。但在西方中世紀，似乎以下觀念佔據主導地位，亦即真誠、愛情有礙於典型的英雄道德品質。⁴⁴就中國而言，聖人是人格的至善，是做人的楷模，自然有定準而不可輕易，甚至可以「不近人情」。⁴⁵而英雄、豪傑則在道德上無一定的標準，這就是過去的人常說的「不拘小節」。既無定準，那麼無論是多情好色，抑或寡情遠色，均不失為英雄、豪傑的氣魄。舉例來說，于謙(1398-1457)功在社稷，勳業在朝廷，無疑是世人所共仰的英雄；但他生性淡泊，「旁無姬妾」。這是在情色方面保持克制與矜持態度的英雄。而與此相反的例子則是東林黨的顧憲成(1550-1612)與趙南星(1550-1627)。正如狄百瑞所說，東林學者中不乏個人的英雄，「這些英雄在政治良心上樹立了犧牲自我，耿直忠貞的高超典範」。而正是這些被傳統視作楷模並具有英雄氣的學者，卻在情色方面不乏越規之舉。顧憲成是東林魁首，道學宗主，立朝大節嶽嶽，然其鄉里人「每言其有桑中之事」。據錢謙益這位「頗漁於色」的老東林說，憲成曾「置一妾於別所」，「時就之居」。趙南星抗節中朝，身為東林黨魁，人但見其門庭高峻，不可梯接，其實他也有軒牖闊辟，通俠縱

⁴² 魏禧：《魏叔子日錄》，《四庫禁燬書叢刊》影印清道光二十五年甯都謝庭綬絨園書塾重刻本(北京：北京出版社，1997年)，卷三〈史論〉，集部第五冊，頁456。

⁴³ 清初理學名臣李光地曾說：「天子要做聖人，很容易。漢光武、明帝成甚麼文教，不過畧有一層皮，在體面上畧畧行些，然天下文風之盛，超軼前後。況文、武、成、康，而濟之以周、召乎？倒是布衣做聖人難。孔夫子若有走一步路不是，門人便不敬他。天子好處不耑在細事，大事皆做得來，便是聖人。」見李光地：《榕村續語錄》(北京：中華書局，1995年)，卷十八〈治道〉，下冊，頁855。

⁴⁴ Brombert, *The Hero in Literature*, p. 14.

⁴⁵ 如李光地說：「聖賢有似不近人情處。朱子斷妓女，施以嚴刑，判使從良。其實罪不關妓女也，人至今以為口實。孔子將景公梨園子弟付之極刑，太公蒙面而殺姐己，何妨同道。」見《榕村語錄》卷十九〈宋六子〉，上冊，頁335。

酒，風流躍宕的一面。如在趙氏的相關尺牘中，多次提到菊子、翠柳、黃二姐，均為與他時相往還的樂妓。⁴⁶這是生活瀟灑、惑於情色的豪傑。

值得指出的是，明代思想史的進程無不說明，從說理轉向講情，已是時代的必然趨勢。⁴⁷而從人物性格上來看，晚明人多崇尚「狂狷」。換言之，豪傑多帶有狂狷的氣質。如李贄就說：「求豪傑必在於狂狷，必在於破綻之夫。若指鄉愿之徒遂以為聖人，則聖門之得道者多矣。」東林黨人高攀龍(1526-1626)也將「狂狷」與「庸俗」作了必要的區分：「取人要知聖人取狂狷之意。狂狷皆與世俗不相入，然可以入道。若憎惡此等人，便不是好消息。所與皆庸俗人，己未有不入於庸俗者。」公安派之袁中道(1570-1624)同樣對狂與聖有較好的區別：「狂者，是資質灑脫。若嚴密得去，可以作聖。既至於聖，則狂之迹化矣。必謂狂即是聖，此無忌憚者所深喜也。」⁴⁸袁氏聖、狂之別，其實就是聖人、豪傑之分。細言之，人常有一種從胎骨帶來的習氣，也即釋家所謂的「俱生惑業」，入於骨髓，貫於老少而不可解。這就是人容易為豪傑，但不能成聖人的原因。但正是這種具有狂、傲特性的豪傑，如小說《醒世恆言》第二十九回所塑造之盧柟，恰恰與儒家傳統如孟子所標舉的「威武不能屈」、「說大人則藐之」的大丈夫有了內涵上的差別。如果說孟子所標榜的是一種在傳統的道統與政統命題下，士所具有的堅持正義、勇於批判的真精神，那麼，明末所顯露出來的具有狂傲特性的豪傑人格，可視作新的價值觀、人生觀所構成的性格的外露，是晚明追求自我這種新趨向的真實反映。⁴⁹

豪傑多少帶有一些狂者或豪俠的習氣。俠氣也並非與情矛盾衝突，而是可以合而為一。明季人宋懋澄(生卒年不詳)有詩句曰：「舉世無英雄，誰與言奇事？舉世無任

⁴⁶ 《松窗夢語》卷四〈士人記〉，頁65；《中國的自由傳統》，頁96；歸莊：《歸莊集》(上海：上海古籍出版社，1984年)，卷十〈隨筆二十四則〉，下冊，頁518；鄧之誠：《骨董續記》(北京：中國書店，1991年)，卷一〈趙忠毅尺牘〉，頁309。

⁴⁷ 如明人高拱言：「聖人以人情為天理，後儒遠人情以為天理。」顯為肯定人情的又一例證。說見高拱：《本語》，載《高拱論著四種》(北京：中華書局，1993年)，頁14。按：日本著名中國思想史研究專家溝口雄三認為，人情這一概念開始流行，並作為規範的理的非人情性由此而被暴露，理亦因此而向情靠攏，這種現象的出現，則是進入清代以後的事。而揆之明代事實，這一論點卻又頗可商榷。說見溝口雄三(著)、趙士林(譯)：《中國的思想》(北京：中國社會科學出版社，1995年)，頁35。

⁴⁸ 李贄《續焚書》卷一〈與焦弱侯太史〉，頁16；高攀龍：《家訓》，載徐梓(編注)：《家訓——父祖的叮嚀》(北京：中央民族大學出版社，1996年)，頁182；《珂雪齋近集》卷二〈示學人〉，頁205。

⁴⁹ 關於此，王鴻泰作了細微的比較研究，並指出這種細微差別所顯現出來的特別含義以及時代特徵。這是頗具真知灼見的新論斷。說見王鴻泰：《「三言二拍」的精神史研究》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994年)，頁146-55。

俠，誰與言情死？」⁵⁰ 細斲詩旨，無非是說英雄有奇行，俠者最講情。這與他對聖賢的蔑視有異曲同工之妙，無不都是明代英雄、豪傑觀念的新趨向。⁵¹ 然按照傳統的說法，如若兒女情長，勢必就會英雄氣短。於是，在晚明思想界出現了一股對兒女情與英雄氣之關係進行重新梳理、辨證的新趨向。譬如，《醉古堂劍掃》言：「兒女情、英雄氣，並行不悖，或柔腸，或俠骨，總是吾徒。」而晚明一位博學者即周銓(生卒年不詳)更是著〈英雄氣短說〉一文，對兩者的關係進行了重新的論辯。他認為，「情之所在，一往輒深。移之以事君，事君忠。以交友，交友信。以處世，處世深」。他進而斷言：「惟兒女情深，乃不為英雄氣短。」⁵²

英雄、豪傑講情，甚乎可以溺於情，也不失其英雄事業、豪傑氣概。這是晚明思想界在英雄、豪傑觀方面的新動向。英雄溺情，其始無不給人一種有不屑之事的錯覺，但究其終極，卻反而有不測之功。一旦乘時大作，他們往往義無反顧，觸白刃，死患難，均不乏其人。狄百瑞認為，宋明理學的盛行，使受教育的上層分子產生了新儒家個人主義。他們只專注自己，不再以服務百姓或闡揚真道為職志，其中有些人從自我犧牲的殉難行為，成就他們的英雄事迹，從而自得其樂。雖然狄百瑞沒有列出證據，但他的說法還是可信的。有學者以明末殉國的吳鍾巒為例，⁵³ 說明王學的流行，對明末士大夫的殉難行為同樣產生了一定的影響。

英雄氣與兒女情可以並行不悖。於是，《水滸傳》中的矮腳虎王英有好色的行為，在李贄看來也是情有可原的英雄行徑。⁵⁴ 這是晚明知識界人士對情色問題的新看法。然吊詭的是，當在晚明知識界普遍存在著為情欲唱讚歌的時候，在民間百姓中廣泛流傳而又對英雄、好漢刻意歌頌的《水滸傳》，其塑造的英雄、好漢形象，卻反而遠離女色、情欲。這是頗值得注意的動向。在《水滸傳》中，眾英雄好漢對女色多持一種漠然甚或無動於衷的態度。譬如，宋江所喜結交者，多為綠林好漢，除衙門公務外，整日應酬者也是一群鬚眉男子，反而冷落了身邊的美貌妻子閻婆惜；武松面對風騷嫂子潘金蓮的百般勾引，卻似視若未見，一如坐懷不亂的柳下惠；即使有「浪子」

⁵⁰ 宋懋澄：《九籀集詩輯錄·詠史其二》，載宋懋澄：《九籀集》(北京：中國社會科學出版社，1984年)，頁298。

⁵¹ 宋懋澄有詩句曰：「醉劇輕天地，癡真小聖賢。」顯然也是對有「醉劇」生活，並具「癡真」之性這樣一種豪傑人格的崇拜。見《九籀集詩輯錄·近況》，頁301。

⁵² 相關資料的介紹與評述，可參見王鴻泰：《「三言二拍」的精神史研究》，頁174。

⁵³ 殉國者吳鍾巒在《霞舟隨筆》中言：「或問：『當此之時，何以自處？』答云：『見危臨難，大節所在，惟有一死。其他隨緣俟命，不榮通，不醜窮，常養喜神，獨尋樂處，天下自亂，吾身自治。』」相關資料的介紹及評述，參見何冠彪：《生與死：明季士大夫的抉擇》(臺北：聯經出版事業公司，1997年)，頁12，注33。

⁵⁴ 參見王鴻泰：《「三言二拍」的精神史研究》，頁172。

雅稱的燕青，面對絕色藝伎李師師，絕無風流倜儻的派頭，反而好像有點縮手縮腳，不見其有半點邪念。倒是像西門慶、張文遠輩無賴小人，嗜好女色猶如蒼蠅逐臭，顯得本色當行。

這是相當奇異的現象。換言之，在明代，關於英雄、豪傑觀念，在知識階層與民間百姓之間出現了兩分現象：當知識階層在情色問題上對英雄、豪傑持相當寬容的態度時，而在民間，在情色方面對英雄好漢卻反為苛刻。儘管梁山泊眾草莽英雄可以大碗喝酒，大塊吃肉，盡顯粗魯豪爽風格，但在情色方面卻謹小慎微。同是一本通俗小說《水滸傳》，屬於知識階層的李贄，看到了好色的矮腳虎王英，肯定其不失英雄本色；而在民間百姓那裏，看到的卻是不近女色的好漢，對好色的西門慶之流持貶斥的態度。從這種角度來說，知識階層與民間百姓之間，在道德觀念方面確乎有截然不同之處。⁵⁵就民間道德觀念而言，只有輕色重友，方不失英雄好漢的本色。而英雄為成就大事業，甚至不妨狠心殺掉自己的親人，以斷退路。關於此，明代說唱詞話中流傳的有關關羽、劉備、張飛三結義之事，提供了一個頗值得注意的例證。詞話記關、劉、張三人在姜子牙廟結拜為兄弟事道：

劉備道：「我獨自一身，你二人有老小掛心，恐有回心。」關公道：「我壞了老小，共哥哥同去。」張飛道：「你怎下得手，殺自家老小？哥哥殺了我家老小，我殺了哥哥底老小。」劉備道：「也說得是。」⁵⁶

最後的結局，是張飛提了青銅寶劍，殺了關羽全家一十單八口。儘管如此，卻不失英雄本色。這是全新的民間道德觀念。

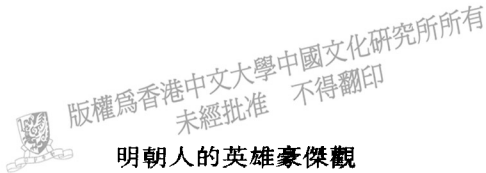
六、豪傑在於「破綻之夫」

在明朝人眼中，英雄、豪傑除了有狂狷的性格並可縱情於聲色外，豪傑還是一種破綻之夫。換言之，豪傑在人格上並非十全十美，而是有缺失的破綻之夫。

既為破綻之夫，那麼，無論是生活清儉，還是華楚，均不失為一個豪傑的本色。若將熊廷弼(1569或1573-1625)與馮夢龍(1574-約1646)作一對比，那麼英雄豪傑與江南才子的生活風尚則迥然有異。馮是熊的門下弟子，文多遊戲，所撰《挂枝兒》小曲與《葉子新門譜》，浮薄弟子，靡然傾動。平日生活，「晨選佳肴，夕謀精粢」，一

⁵⁵ 這種上層的精英文化與下層的民間文化的區別，美國人類學家芮斐德(Robert Redfield)以「大傳統」與「小傳統」給以適當的區分。相關介紹可參看李亦園：《人類的視野》(上海：上海文藝出版社，1996年)，頁143-45。

⁵⁶ 《新編全相說唱足本花關索出身傳前集》，收入朱一玄(校點)：《明成化說唱詞話叢刊》(鄭州：中州古籍出版社，1997年)，頁2。



如吳下書生之風。而熊廷弼卻主張，「丈夫處世，不應於飲食求工，能飽餐粗糲者，真英雄耳」。又如南昌知府丁應璧(生卒年不詳)，「淡薄自持，衙內經月進豕肉不過二三度」。這是苦節之士被定為豪傑品格。名相張居正也被人稱為豪傑，但他的生活則正好相反，是以「性喜華楚」聞名。史載張居正，「性喜華楚，衣必鮮美耀目，膏澤脂香，早暮遞進，雖李固、何宴，無以過之」。居正宴客，飯間由侍從持鬃刷「刷雙鬢者再，更換所穿衣服數四」。⁵⁷

顯而易見，豪放不羈之士，自不當以常理責之。換言之，三代教養之法，「可以御常民，不可以御豪傑」。豪傑不同於講學者，「講學者多規行矩步，瞑目拱手示深遠」，而豪傑卻粗獷闊略，豪放爽快。一至明代，豪傑多近於文學之士，與道學之士迥然有別：「高朗之士，以通脫為豪傑，以擺落為寥廓，負氣節，工文章，識綜玄曠，趣兼風流，往往菲薄道學先生拘局繩尺，曰：是裹青布頭巾者，是食生豬肉吃者。固哉迂儒，何適於用！而道學之士佩服周孔，動遵禮法，屋漏是謹，細行必嚴，深惡文學放達，狂而無當。」⁵⁸ 豪傑也不同于書生，即所謂的「豪傑當事作用，斷與書生不同」。⁵⁹ 明人心目中的豪傑，常常是不拘泥於小節的。試舉下面一例：

姚江理齋諸先生當嘉靖癸卯，寓慈淨寺，其鄉新舉子十數輩共謁之。先生冠帶出見，然自員領以內，絕無襯衣，瑩然一玉體也。數君口不言，心謂先生慢客至此。坐間報學憲張公來訪，數君謂先生必更衣也。先生以此迎學憲如故，殊不躊躇不安之意。數君於是心服先生之曠達焉。⁶⁰

可見，豪傑在個人行為方面大多曠達疏闊，不拘小節，無道學氣，也無頭巾氣。他們不喜歡掩飾自己的喜怒愛樂。即使是一些不為傳統道德所稱，或不符合自己身分的事，如科名之類，他們也不能不直言自己的臆嗜之情。羅洪先(1504-1564)因中狀

⁵⁷ 鈕琇：《觚賸續編》(上海：上海古籍出版社，1986年)，卷二〈英雄舉動〉，頁195-96；李樂：《見聞雜記》卷九，下冊，頁734-35；卷十，下冊，頁888；《萬曆野獲編》卷十二〈士大夫華楚〉，上冊，頁316。

⁵⁸ 王錫爵：《王文肅公文集》，《四庫禁燬書叢刊》影印明萬曆王時敏刻本，卷三〈萬曆癸酉順天策問〉，集部第七冊，頁107；卷八〈參議惠鹿吳公墓誌銘〉，集部第七冊，頁198；《鴻苞集》卷九〈是非〉，子部第八十九冊，頁50。

⁵⁹ 王錫爵：《王文肅公文集》卷十四〈劉守有錦衣〉，集部第七冊，頁331。按：書生即讀書人，原本含有清高的意味，如「一介書生」、「書生本色」之類。後衍變為被人嘲諷的專稱，如人們常說的「書呆子」、「迂夫子」、「腐儒」、「學究」等。相關探討可參見朱自清：〈論書生的酸氣〉，載《朱自清古典文學論文集》(上海：上海古籍出版社，1981年)，上冊，頁163-70。

⁶⁰ 李樂：《見聞雜記》卷二，上冊，頁188。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印
陳寶良

元而面露喜色，說明豪傑為人，只是「不欺人」，而國家科名，也「不能不膾嗜」。⁶¹天下之得失，一些君臣往往諱莫如深，忌諱輕易言及於此。而元世祖(1215-1294)方得天下，即問失天下之日；劉秉忠(1216-1274)亦不以失天下為不祥，侃然致對。為此，李贄發出如下感慨：「視亡若存，真英雄豪傑，誠不同于時哉！」⁶²

英雄、豪傑觀之傳衍

明朝人的英雄、豪傑觀念大體如上所述，對儒家傳統觀念的承襲和革新，也是顯而易見的。一至明末清初，由於兩朝鼎革，時人經歷了天崩地陷的一幕，必然會對明代久已存在的思想觀念作出一些梳理、總結甚至反思，而英雄、豪傑觀念也不例外。在此，可舉有清初三大家之稱的顧炎武、王夫之、黃宗羲之說為例。⁶³顧炎武(1613-1682)論及豪傑道：「天生豪傑，必有所任，如人主於其臣，授之官而與之職。今日者拯斯人於塗炭，為萬世開太平，此吾輩之任也。」顧炎武有鑑於神州陸沈，明朝滅亡，於是以豪傑自任，希望通過明道而經世。顧氏時揭「明道救人」之幟，主張「凡文之不關於六經之旨，當世之務者，一切不為」。顯然，顧氏所謂的豪傑，是一些以明道救人為職責者。以當時人而論，他認為黃宗羲(1610-1695)、呂留良(1629-1683)，均堪當「一代豪傑之胤」。⁶⁴

王夫之(1619-1692)的豪傑觀也大體順應明末清初的社會變化，對明人觀念作了適當的調整。他說：

版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

- ⁶¹ 江盈科《諧史》第五十六則記其事云：「羅念庵中狀元後，不覺常有喜色。其夫人問曰：『狀元幾年一個？』曰：『三年一個。』夫人曰：『若如此也，不靠你一個，何故喜久之？』念庵自語人曰：『某十年胸中，遺狀元二字不脫。』」見《江盈科集》，下冊，頁878。
- ⁶² 李贄記其事云：「元世祖初平江南，問劉秉忠曰：『自古無不敗之家，無不亡之國。朕之天下後當何人得之？』秉忠對曰：『西方之人得之。』及後定都燕京，築城掘地，得一石匣，開視，乃一匣紅頭蟲，復詔問秉忠。秉忠對曰：『異日得陛下天下者，即此物也。』」見《焚書》卷二〈又與周友山書〉，頁56。
- ⁶³ 關於英雄，有人作如下定義：「英雄是把當前的社會問題解決，並且躬行實踐新思想的人。當前的社會問題來自舊思想的流弊，新的思想家必須提出解決這些問題的根本理念，像這樣的思想家對社會的影響力是無與倫比的。」而黃宗羲正是這樣的思想家，不失是一位文化英雄。見李東三：《黃梨洲及其〈明夷待訪錄〉之研究》(臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1983年)，頁23。而相關黃宗羲豪傑精神的介紹，又可參見季學原、桂興沅：《〈明夷待訪錄〉導讀》(成都：巴蜀書社，1992年)，頁13。
- ⁶⁴ 顧炎武：《亭林文集》卷三〈病起與薊門當事書〉，載《顧亭林詩文集》(北京：中華書局，1983年)，頁48；卷四〈與人書三〉，頁91；附〈答李子德〉，頁74。

有豪傑而不聖賢者矣，未有聖賢而不豪傑者也。能興即謂之豪傑。興者，性之生乎氣者也。拖遯委順當世之然而然，不然而不然，終日勞而不能度越于祿位田宅妻子之中，數米計薪，日以挫其志氣，仰視天而不知其高，俯視地而不知其厚，雖覺如夢，雖視如盲，雖勤動其四體而心不靈，惟不興故也。聖人以《詩》教蕩滌其濁心，震其暮氣，納之以豪傑而後期之以聖賢，以救人道于亂世之大權也。⁶⁵

王夫之提出以「興」作為區分豪傑與庸人的標準，這是其突出處。所謂「興」，即性之生乎氣者。這是說豪傑之性不純，尚帶有「氣」的特色。在王夫之看來，豪傑應具有儉、勤、慎三大品質，「能儉、能勤、能慎，可以為豪傑矣」。他進而解釋儉、勤、慎道：「儉者，節其耳目口體之欲，節己而不節人。勤者，不使此心昏昧偷安於近小，心專而志致。慎者，畏其身入於非道，以守死持之而不為禍福利害所亂。」在此基礎上，又將儉、勤、慎與吝、鄙、懦作了必要的區分，認為後者均因莊子「死其心」之說所致，藉此在道德品質上將儒、道歧為兩橛。在個人心性修養上，王夫之也舉孔子、王畿為例，以說明聖人與豪傑之間的道德差別。王畿(1498-1583)也算學道好修之士，以豪傑自命。當他的家為火所焚毀後，「其往來書牘，言之不置，平生講良知，至此躁氣浮動，其所謂良知者，非良知也」。而孔子屢焚不問馬，惻怛之心專注於人，「人幸無傷，則太和自在聖人胞中，以之事親則底豫，以之立身則浩然，以之治人則天下歸之，此之謂良知」。⁶⁶

由上不難發現，一至清初，在英雄、豪傑觀方面出現了兩大傾向：一是繼承孟子以來的儒學真精神，發揚明代英雄、豪傑觀方面所刻意渲染的實心任事精神，而後將其引申為明道救世。二是有鑑於明代王學盛行以後，良知說泛濫，豪傑多流於狂狷、任俠一路，⁶⁷希望通過聖人、豪傑之辨，以聖賢之學補豪傑之不足。王夫之的學說是一例證。而魏禮(1628-1693)也採用相同的方法，以對聖賢、豪傑作必要的區分：「豪傑之任事，任之以才；聖賢之任事，任之以學。任以才者，橫發而駢弛；任以學者，擬議而純粹。」比較而言，豪傑盡其才於所為，故其事恆闕；聖賢得其學於所不為，故其事恆周。有鑑及此，魏禮主張豪傑也要務學，不但要務「窮理精義之學」，而且要務「有體有用之學」。⁶⁸

⁶⁵ 王夫之：《俟解》，收入《梨州船山五書》(臺北：世界書局，1988年)，頁3。按：「州」當作「洲」，下同。

⁶⁶ 同上注，頁8。

⁶⁷ 關於此，明末學者黃淳耀有很好的揭示。他說：「嘗讀王伯安、羅近溪、王龍溪一流語錄，怪其高遠之過。此後一變而為任俠，顏山農、何心隱之流，種種迂怪，世或指為大盜，而流弊極矣。」見《陶庵全集》卷二十二〈陶庵自監錄四〉，頁867-68。

⁶⁸ 魏禮：《魏季子文集》，《四庫禁燬書叢刊》影印清道光二十五年謝庭綬絳園書塾重刻本，卷七〈黃松溪六十序〉，集部第五冊，頁616；〈公事牘序〉，集部第五冊，頁635。

這僅僅是問題的一個方面。事實上，明人的英雄、豪傑觀念在清代也得到很好的流衍，甚至發揚光大。直至民國年間，尚有許多學者在英雄、豪傑觀念上，與明人有驚人的相似之處。這當然是文化觀念傳衍的必然結果。細析之，清人在下面兩個方面承襲了明人之說：一是繼續理順兒女情與英雄氣之關係，使英雄與情色並行不悖；二是將英雄、豪傑定為剛柔並濟的人格典型。

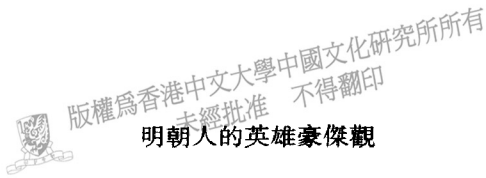
英雄必無理學氣。這是清人比較普遍的看法。清人認為，凡觀歷代史書人物，「跡弛不羈之士建立奇功者有之，至號為理學者卻少概見」。理學家說理而不談情。英雄無理學氣，則英雄又何嘗無情。清初人魏禧就從「情」字上區分賢人與聖人。他說：「天下無不矯情賢者，無不近情之聖人。然不曾矯情，未易便說近情二字。」這是對矯情的肯定。福格（生卒年不詳）也認為「好聲伎未嘗為人品之累」。他從謝太傅東山絲竹，文信國聲伎滿前，寇萊公好柘枝舞，乃至康對山工琵琶，耽伎樂，悟出一個基本的道理：只要宅心於誠，勿假偽飾，即使有好聲伎情色之事，也不失豪傑的氣概，勝過理學家表面上敝衣惡食、面塵齒垢，而實際上較量輜銖、問舍求田的假養德、假高潔。道光、咸豐年間民間儒學派別之太谷學派，其學派中人蔣文田（生卒年不詳）也說：「若夫豪傑之士，只是真情發露，而由仁義，行真心，即發真氣，斯充直養，自性自度即在此。」若要舉例，那麼在清末同光中興中起關鍵作用的曾國藩（1811-1872）就是最好的例證。曾氏號稱理學名臣，但相傳他在兩江時，曾納一妾，「其事暫而秘，不過確有其事」。⁶⁹

當然，最為著名者還數文康（生卒年不詳）所著小說《兒女英雄傳》。傳統觀念往往將兒女、英雄看成兩種人，認作兩樁事，即把那些使氣角力、好勇鬥狠者視為英雄，而把那些調脂弄粉、斷袖餘桃者看成兒女，於是就有了「英雄志短，兒女情長」、「兒女情薄，英雄氣壯」的說法。⁷⁰而文康則認為，「有了英雄至性，才成就得兒女情長；有了兒女真情，才做得出英雄事業」。他舉漢高祖劉邦、唐明皇李隆基為例，認為漢高祖沒有兒女真情，枉作了英雄事業，才遺笑千古英雄；而唐明皇沒有英雄至情，空談些兒女情腸，才哭壞世間兒女。⁷¹

⁶⁹ 歐陽兆熊、金安清：《水窗夢囈》（北京：中華書局，1984年），卷上〈英雄必無理學氣〉，頁13-14；魏禧：《魏叔子文集》，《四庫禁燬書叢刊》影印清道光二十五年寧都謝庭綬絨園書塾重刻本，卷一〈里言〉，集部第五冊，頁403；福格：《聽雨叢談》（北京：中華書局，1984年），卷八〈好聲伎未嘗為人品之累〉，頁176-77；蔣文田說轉引自陳遼：《周太谷評傳》（南京：南京出版社，1992年），頁165；黃濬（著）、許宴駢、蘇同炳（編）：《花隨人聖庵摭憶》（臺北：聯經出版事業公司，1979年），頁67。

⁷⁰ 這方面最典型的例子是項羽。項羽無疑是氣吞山河的英雄，但經司馬遷龍門筆法的渲染，項王夜聞漢軍四面楚歌之聲，活脫一段英雄末路，有聲有色，千載而下讀之，猶為感慨。項羽兒女情長，英雄氣短，已是不言而喻。參見方濬師：《蕉軒隨錄》（北京：中華書局，1995年），卷十一〈虞美人〉，頁425-26。

⁷¹ 文康：《兒女英雄傳》（北京：人民文學出版社，1983年），頁4-5，6-7。



這種新兒女英雄說，至民國年間尚有一定的影響力。如魯迅(1881-1936)曾高吟「無情未必真豪傑，憐子如何不丈夫」。吳虞(1872-1949)認為，「英雄若是無兒女，千古河山漫寂寞」，深信大好河山若離開了英雄、兒女、歷史人物的點染，就不能不失色。⁷² 如此等等，均可為例。

清人對豪傑人格的要求，往往也是剛柔並濟。從中國歷史事實來看，重臣很少能大行其志者。不得於君姑且不論，至於那些為君重用的大臣，更是得君愈專，則謗者愈眾。如王安石、張居正之類，幾乎是天下士大夫爭相譏謗之，務令墮其志業而後快。有鑑及此，清初理學名臣李光地(1642-1718)一方面承認「臨大節而不可奪」是大丈夫的行徑，但又看到了此話背後所蘊含的另一層意思，即「非大節便可奪」。不但自己不是處，理應改以從人，即使自己是對的，但與人情不便，也需要曲全，不必固執。而委蛇遷就，雖非君子之道，「然苟徒恃義理之正，一任激烈做去，以致僨事，甚且貽患無窮，只是為血氣所驅耳」。這事實上是豪傑向聖賢的轉化，而其明顯的特徵則是剛柔之相濟。又譬如，曾國藩為清末一時人傑，自言欲著《挺經》，世多知之。此是其剛處。但他自撰墓銘曰：「不信書，信運氣，公之言，告萬世。」⁷³ 顯然，曾氏晚年受盡譏謗，又有鑑於王安石、張居正之結局，始悟以柔道行之之語，善用其剛，以柔全之，藉以維持全局。這是他的柔處。於是，剛柔合一遂成傳統中國英雄、豪傑觀的精髓。

結束語

若從源頭來說，英雄、豪傑觀念當然是孟子大丈夫之說的流衍，是儒家「士」之真精神的真實反映，⁷⁴ 而又與《中庸》的「誠」有淵源關係。⁷⁵ 中國的文化傳統當然具有社

⁷² 柯靈：〈情話亂彈〉，載柯靈：《燕居閒話》(上海：學林出版社，1997年)，頁101；參見黃裳：《掌上煙雲》，頁192。

⁷³ 李光地：《榕村語錄》卷三〈上論〉2，上冊，頁40；卷二十四〈學〉2，上冊，頁435；曾國藩自撰墓銘見《花隨人聖庵摭憶》，頁47，49。

⁷⁴ 近人梁漱溟認為，真正的孔子精神，亦即「剛」的精神，或「剛毅木訥近仁」，在傳統中國並未得到充分的、切實的發展。他又認為，這種儒學真精神，已由明代「其人多能赤手以博龍蛇」的王學左派即泰州學派所繼承。正如我在前面所述，泰州學派中人，多具豪俠之風。可見，明人的英雄、豪傑觀念，當是孔子真精神的傳衍。梁氏之說載林毓生：《熱烈與冷靜》(上海：上海文藝出版社，1998年)，頁163-64。

⁷⁵ 我在〈論晚明實心任事的精神〉中，曾指出晚明這種精神導源於《中庸》的「誠」。對晚明提倡這種精神的人來說，只要意圖(或心志與目標)是對的，他的行為就是對的，結果如何，則不是他的責任。這種精神，實可以韋伯的「意圖倫理」學說給以合理的闡釋。關於韋伯學說，參見林毓生：《熱烈與冷靜》，頁280-84。

會優先性的特徵，而個人的價值也正是在於他們能夠犧牲自己，顧全社會。但只要是人，就會有自我實現、自我完善或出人頭地的個人成就動機，而這種所謂個人成就的定義，就不一定是以個人的成敗為目標及評定標準。⁷⁶ 明人英雄、豪傑觀念中的「剛」，抑或「實心」任事精神，顯然也是這種文化積澱中個人成就感的反映，以及儒學真精神的回復。但是，明朝人崇拜的英雄、豪傑，又與中國人的傳統民族性格或儒者的人格有別，⁷⁷ 也即更多地帶有理性自我的價值實現。值得指出的是，在明代，一種新的思想觀念的提出，往往借助於對傳統儒學的回復或諸子學的復興，然後在此基礎上形成一種基於時代土壤而又與傳統有別的新說。職是之故，明人(尤其時晚明人)的英雄、豪傑觀不僅是歷史傳統的繼承，而且蘊含了豐富的時代文化內容，是明代思想文化的真實反映，並與時代精神思潮桴鼓相應。

究其實，英雄、豪傑觀念既是人格崇尚的反映，同時也可藉此以觀人們的歷史觀念。從人格崇尚來說，明代自王學崛起以後，鼓吹「滿街都是聖人」，「人皆能為堯舜」，導致聖人的凡人化，形成聖、凡關係的平等，也即一種所謂的「德性民主」，進而彙成晚明蔚為風氣的平等觀念。⁷⁸ 如所周知，宋代理學家心目中的聖人形象相當嚴肅、高遠，近乎高不可攀。朱熹(1130-1200)所言的「聖人萬善皆備，失之一毫，不足為聖人」，即是其例。換言之，在宋代理學體系中，道心(即本來性)比氣質之心(即自然)更具優越性。可見，在凡人(也即眾人)與聖人之間，存在著很遠的道德距離。這就是說，中國自我的發展就是修養功夫的功力，也即自我內化社會規範的程度，同時也是自我與個己融合為一的程度。而這個修養發展的過程卻是漫長而又艱辛，並且永無止境。⁷⁹ 一至明代，聖人觀方面隨之也發生了一些變化。據有的學者研究，這種變化始於元末明初的宋濂(1310-1381)。他倡導我自可為聖人，我之言可以成為經典。此後，吳與弼、陳獻章(1428-1500)之流，均是將「我」當作聖人的具體表現。在「我」中希求主體，也即把本來的人間狀態發揮到更具體的自我的現在狀態中，把本來性誘發到自己的現實之中，而王陽明(1472-1529)則正好代表了當時這種

⁷⁶ 楊中芳：〈本冊內容簡介〉，載楊中芳、高尚仁(編)：《中國人·中國心——人格與社會篇》(臺北：遠流出版事業股份有限公司，1991年)，頁10-11。

⁷⁷ 無論是李亦園、楊國樞主編的《中國人的性格》，還是美國漢學家賴特(Arthur Wright)所著《儒者的人格》，他們所揭示的中國人的傳統人格，均與明朝人所崇尚的英雄、豪傑迥然不同。關於中國人的性格，可參見李亦園：《人類的視野》(上海：上海文藝出版社，1996年)，頁64-65，73。

⁷⁸ 關於晚明的平等觀念，可參見陳寶良：〈論晚明的平等觀念〉，《社會科學輯刊》1992年第2期，頁74-79。

⁷⁹ 楊中芳：〈試論中國人的「自己」：理論與研究方向〉，載楊中芳、高尚仁：《中國人·中國心》，頁104-5。

努力的頂峰。⁸⁰ 至於滿街都是聖人這種頗具樂觀主義特色的人性論，無疑促進了一切愚夫愚婦(明末直至奴僕)承擔秩序的自覺。而明末以降，平民在秩序的形成上所起的作用，顯然也得到了飛躍性的發展。⁸¹

不僅如此，明人還指出了聖人的局限性。如聶豹(1487-1563)、歸有光(1506-1571)，分別從義理、事變之間的關係，以及四海之廣、兆民之眾、風氣之異、嗜好之不同、剛柔善惡之殊性等等特殊性，指出聖人的局限性。⁸² 聖人有了局限，那麼英雄、豪傑就在聖人的羽翼下脫穎而出，成為為時人所普遍崇尚的獨立人格，並在某種程度上反映了明朝人主體意識的自覺。⁸³ 而豪傑人格崇尚的異軍突起，事實上又造成了知識階層的兩分現象，也即豪傑與道學之士的對立。

中國傳統的歷史觀事實上是一種正統觀。⁸⁴ 中國史學上之正統論，始於《春秋》之作。正統說的理論根據有二：一為採用鄒衍(約前305-前240)的五德運轉說，計其年次；二為依據《公羊傳》加以推衍。正統說諸家立場各有不同：歐陽修(1007-1072)、司馬光重實而輕名，但以史實為鑑戒，不惜減輕道德觀念；章望之一分而為正統、霸統，方孝孺(1357-1402)一分而為正統、變統，兼顧名實，又並不放棄道德觀念；而純以《春秋》書法為褒貶者，則朱熹一人而已。一方面，正統說的特點，據《大戴禮·五帝德》所描寫之黃帝、顓頊諸帝王，可見只有與天地合德的人物，方符合帝德的標準，方堪稱大聖。這是以聖人的統緒，代替英雄統緒的排列，如《史記》

⁸⁰ 相關的闡述，可參見溝口雄三(著)、陳耀文(譯)：《中國前近代思想之曲折與展開》(上海：上海人民出版社，1997年)，頁56。

⁸¹ 相關的評述，可參見溝口雄三：《中國的思想》，頁93。

⁸² 參見溝口雄三：《中國前近代思想之曲折與展開》，頁62。

⁸³ 關於英雄、豪傑觀念與主體意識之間的關係，其實相當複雜，有待另文作進一步的分析。不妨先舉明人屠隆之說為例。屠隆論古今真正大英雄道：「古今真正大英雄事業，無他，調心而已。……故世所稱英雄，皆粗才浮氣也。」與此同時，他又從心、形兩者對「狂」作了必要的區分：「善狂者，心狂而形不狂；不善狂者，形狂而心不狂。何以明之？寄情於寥廓之上，放意於萬物之外，揮斥八極，傲睨侯王，是心狂也。記憶體宏偉，外示清沖，氣和貌莊，非禮不動，是形不狂也。毀滅禮法，脫去繩檢，呼盧轟飲以為達，散發箕踞以為高，是形狂也。迹類玄超，中嬰塵務，遇利欲則氣昏，遭禍變則神怖，是心不狂也。」這顯然是心學思想向英雄、豪傑觀念的滲透，反而與明季普遍崇尚的個性通脫者有細微的區別。說見《鴻苞集》卷三十六〈真正大英雄〉，子部第八十九冊，頁744；卷四十四〈辨狂〉，子部第九十冊，頁132。

⁸⁴ 自1982至1983年間，大陸史學界就民族英雄問題展開討論，也即在漢族與少數民族戰爭中，為本集團利益而犧牲者是否堪稱英雄。其結果是各說紛紜，莫衷一是。這事實上牽涉到「中國」的含義問題。而再往上追溯，則又與中國史學上合法與正統問題相關。相關評述，可參考王廣武：〈宋史研究中的幾種傾向〉，載王廣武(著)、姚楠(編譯)：《歷史的功能》(香港：中華書局[香港]有限公司，1990年)，頁188-90。

之稱漢高祖劉邦為「天下雄」，又許其為「大聖」，⁸⁵於是英雄遂在聖人的羽翼之下，而不復獨立存在。換一個角度說，就中國遠古傳說的英雄人物而言，儘管自正統論興起後，後人把這些英雄人物當作後世的帝王一樣看待，但事實上遠古傳說裏所宣揚的英雄人物，大多是為大眾服務的勞動者形象，也即反映了在私有制出現以前的傑出的領袖人物的形象。⁸⁶而正統論的崛起，無疑改變了遠古傳說中英雄的形象，使其更多地與符合帝德標準的大聖相近。另一方面，正如明人江盈科所言，正統論常常以成敗論英雄，王者為英雄，敗而死者則非英雄；⁸⁷或如近人梁啟超在《新史學》中所說，「成即為王，敗則為寇」，已被正統論史家奉為月旦法門。⁸⁸一至明代，就英雄、豪傑觀來看，明人的歷史意識更趨理性化。換言之，一旦直言指出聖人的局限性，必然導致不以聖人的是非為是非的合理性。明代史家，如丘濬(1418-1495)、李贄之流，在史識上往往能獨裁以卓識靈心，別出己見，道人所不敢道。譬如李贄之稱秦始皇為千古一帝。⁸⁹丘濬為秦檜翻案，認為「宋至是也不得不和。南宋再造，檜之力也」。論范仲淹，則以為「生事」。論岳飛，則以為「未必能恢復」。在正統人士看來，他這種說法是「是非頗謬」。⁹⁰反映在英雄、豪傑觀念上，明人也多具理性色彩。如論英雄可以有兒女私情，兩者並行不悖；不以成敗論英雄，仍推項羽為英雄第一；即使已公認為奸雄的曹操，也推許其有英雄的局量；越王句踐雖敗於吳，然因其有臥薪嘗膽的堅韌相，也被稱為英雄。如此等等，不一而足。

西方學者普遍認為，英雄的時代已經過去，我們今天所處的時代，其實是一個充滿殘酷無情的、自覺的並令人沮喪失望這種非英雄化的英雄的時代。⁹¹按照南方朔的看法，在現代社會裏，欲尋找出真正的英雄，一種對人民有關懷，對世界抱希望，

⁸⁵ 饒宗頤言：「正統之確定，為編年之先務，故正統之義，與編年之書，息息相關，其故即在於此。」顯然也同意歐陽修關於正統論始於《春秋》之作的觀點。說見饒宗頤：《中國史學上之正統論》(上海：上海遠東出版社，1996年)，頁1，74-76，15。

⁸⁶ 關於中國遠古時代英雄傳說及其所反映的歷史觀念，可參見白壽彝：〈遠古的傳說〉，載白壽彝：《中國史學史論集》(北京：中華書局，1999年)，頁1-5。

⁸⁷ 江盈科：《雪濤閣集》卷六〈古論·項羽〉，載《江盈科集》，上冊，頁321。

⁸⁸ 朱維鈺：〈序〉，載饒宗頤：《中國史學上之正統論》，頁2-3。

⁸⁹ 關於李贄思想及其價值，參見李焯然：〈論李贄在明代思想史上的地位〉，載李焯然：《明史散論》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，1987年)，頁153-68。

⁹⁰ 鄭仲夔：《偶記》卷七〈丘濬愧其夫人〉，收入《明史資料叢刊》第三輯，頁171-72。有趣的是，丘濬一方面在史識上能獨抒己見，但另一方面，卻又是正統論的堅決維護者，著有《世史正綱》，「以明夫統之正也」。見丘濬：〈世史正綱序〉，載饒宗頤：《中國史學上之正統論》，頁163-65；又李焯然〈丘濬之史學——讀丘濬《世史正綱》笱記〉一文對此有極好的梳理，載《明史散論》，頁1-58。

⁹¹ Brombert, "Introduction: The Idea of the Hero," p. 11.



而又不機會主義、不教條主義的思想家暨行動家，已經越來越困難了。於是，英雄也就成了稀有動物。究其原因，現代社會已不再浪漫，而是一個追求新的功利主義，甚或虛無的時代。當然，每一個時代都有自己崇拜的英雄、豪傑，其間只是因時代而造成觀念的差別而已。換言之，現代社會已不再崇尚舊時代的英雄，而是有一種新的英雄人物的出現，也即一些迥異於前代的角色：他們都是知識分子性格的人物，他們都是新典範的創造者。相對於前代，他們都是破壞者，而同時也是建設者。他們都有著清清楚楚的知識與道德一致性，能理性地區分英雄與梟雄。這無疑已是另一種英雄，也即那些能增益人們思想及實踐向度的反主流之士。任何社會，主流多屬統治支配者，反主流才是進步的推動者。⁹²如果將明人的英雄、豪傑觀念與現代人的觀念作一對比，不難發現，明人的英雄、豪傑觀無疑是傳統儒家觀念的繼承，又具有明代社會的新特點，而其理性色彩倒與現代人的觀念有諸多若合符契之處。

勿庸諱言，明人心目中的英雄、豪傑，仍不脫時勢所造者，並無如西方那樣，具有能造時勢的英雄。明人屠隆認為英雄「必資時運」；清人曾國藩也從自己成就一番事業的實踐中，悟出經驗之談，即英雄尚須靠運氣。諸如此類，無不說明中國人英雄、豪傑觀念仍具有一定的局限性，而明朝人也不例外。

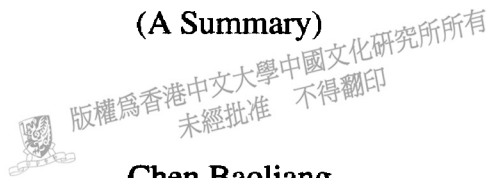


⁹² 南方朔：《另一種英雄》（臺北：久大文化股份有限公司，1990年），〈代序〉、〈再版前言〉，頁1-6。



The Concepts of a Hero in the Ming Dynasty

(A Summary)



Chen Baoliang

This article sorts out the sources of the traditional concepts of a hero, paying special attention to all kinds of changes in this concept in the Ming dynasty, and the condition of the intellectual history reflected in these changes and the influence of the concept on some thinkers in the Qing dynasty and the Republic of China period.

In essence, the concept of a hero originates from the notion of a true man (*dazhangfu* 大丈夫) in the *Mencius*, it is the reflection of the real Confucian spirit of the scholar (*shi* 士) and is related to honesty (*cheng* 誠) in the *Doctrine of the Mean* (*zhongyong* 中庸). In the traditional context, however, this ideal marks but a stage in the process of ones ethical accomplishment. The final goal is to become a sage (*shengren* 聖人); hence, the hero is merely a handmaid of the sage. But some Ming thinkers thought that a hero is different from a sage and is also different from an ordinary man (*fanren* 凡人). A hero is not the embodiment of the best virtue such as the sage. He is only one among the living people who have their own thought, life, happiness, anger, grief and joy. It is a reflection of the reasonable self. A hero is also different from the ordinary men. He is the spiritual leader of a particular period of time.

The author also contends, however, that in the eyes of the Ming people, such a hero is only a product of the times, not one who could shape the trend of the time. Their concepts of a hero still have much limitation.

