

南 華 大 學

文學研究所碩士論文

李贄《初潭集》研究



研 究 生：李英嬌

指 導 教 授：鄭幸雅

中華民國九十二年六月十六日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

文學系碩士班

李贄《初潭集》研究

研究生：李炎姍

經考試合格特此證明

口試委員：林素文

陳章錫

鄭幸雅

指導教授：鄭幸雅

所 長：陳章錫

口試日期：中華民國九十二年六月十六日

論文摘要

李贄活躍於明代中晚期，其思想異於凡俗，行為特立獨行，是著名的學者與哲人，其思想與言行，自其在世之時以至於今日，時時引發論辯，或譽或毀，莫衷一是，其思想言行，頗有值得探討者。

本論文以李贄的第一本著作《初潭集》，作為研究李贄的敲門磚，欲重溯其思想之源頭，並藉由書中李贄對人物的評點、批語耙梳李贄思想的核心。再輔以重要理論（如童心說、發憤說、雜說）之探索以見證其思想。

本文共分五章：

第一章〈緒論〉：說明研究的動機、目的，研究的範圍和限制，以及研究的方法及步驟。

第二章〈李贄與初潭集〉：這部份包括作者李贄生平簡介，簡單介紹李贄在晚明歷史中所佔之地位及其評價。其次就《初潭集》的淵源、旨趣與體例作一考索，以說明該書在晚明世說體著作中有因襲也有獨創之處。最後將《初潭集》書中重要的批語加以分析，歸納為六大類，可視為內容舉要。

第三章〈初潭集所呈顯的思想意義〉：這部份著重其思想的探討。因為李贄的思想是駁雜的，儒、釋、道三者兼濟，單向度思考是不夠的，因此本研究從地理、社會、生活、學術四個角度切入，去探究其思想成因。再由《初潭集》一書所映射出的思想內涵擷取出其求「真」、「不崇古」的思想精要，最後並以其重要理論 - 「童心說」，說明其思想之一貫。

第四章〈初潭集人物品鑑的觀點〉：因為《初潭集》是李贄仿世說的體裁編纂而成，因此人物臧否便成了李贄表達其思想、寄寓其情感的手段。在這部份，我們先將人物品評的源流作一概略的說明，再經李贄人物品鑑的觀點歸納出李贄欣賞的人物類型，最後進一步地整理出不同形式上的表現手法。

第五章〈結論〉：李贄的《初潭集》具有鮮明的時代意義和社會背景，書中許多

見解在今日看來都還覺得十分先進，具有極高的價值。但不可諱言的，作者本人因所處時代之侷限，在書中的言論偶有前後不一的矛盾現象，或者作者在評論歷史人物或事件時，常常以己意斷之，失之客觀。最末章我們將以較公正的態度分析《初潭集》一書的價值，並為本研究作一扼要之結論。

李贄《初潭集》研究

目錄

第一章、緒論	1
第一節、研究動機與目的	..1
第二節、研究範圍與限制	..5
第三節、研究方法與步驟	..8
第二章、李贄與《初潭集》	10
第一節、《初潭集》的成書	10
一、作者生平	11
二、成書背景	12
三、版本考訂	19
第二節、《初潭集》的體例	22
一、《初潭集》的淵源	22
二、《初潭集》的編纂旨趣	23
三、《初潭集》的體例	28
第三節、《初潭集》的內容	35
一、自我心聲之吐露	35
二、真假道學之辨	37
三、不輕易信古	40
四、君臣以義交	44
五、士為知己死	47
六、援佛入儒	48
第三章、《初潭集》所呈顯的思想意義	53
第一節、李贄的思想淵源	53
一、社會歷史根源	54
二、地理環境根源	55
三、生活心性根源	56
四、學術思想根源	58
第二節、《初潭集》的思想映射	66
一、揭露道學家的腐朽與虛偽	66
二、關注儒家封建傳統思想	71
三、提倡進步的民主思想	75
四、反映要求出世的佛家思想	83

第三節、〈童心說〉的奠基	90
一、《初潭集》的核心理論對〈童心說〉的影響	90
二、〈童心說〉在文學上及人物品鑑上的重大意義	97
第四章、《初潭集》的人物品鑑	..108
第一節、人物品鑑的源流	..108
第二節、《初潭集》人物品鑑的觀點	..122
一、尊義重賢	..122
二、率真尚達	..132
三、崇識知人	..135
四、納諫有量	..139
第三節《初潭集》人物品鑑的表現手法	..143
一、直評式	..143
二、反諷式	..145
三、比喻式	147
四、比較式	..149
五、代言式	153
六、排比式	155
第五章、結論	..157
第一節、研究成果的總結...	...157
第二節、未來的展望	..159
附錄：	
附表一	161
附表二	163
附表三	164
附表四	166
參考書目：	..167

第一章、緒論

李贄活躍於明代中晚期，其思想異於凡俗，行為特立獨行，是著名的學者與哲人，其思想與言行，自其在世之時以至於今日，時時引發論辯，或譽或毀，莫衷一是，其思想言行，頗有值得探討者。近來研究李贄者雖不乏其人，也各有貢獻，但大多侷限一隅，不是專就反孔反儒的角度，就是偏重其文學理論之討論，對李贄思想形成的深層意識往往忽略而未能一窺究竟。本論文乃試從李贄的第一本著作 - 《初潭集》，觀其先進思想之形成，期能藉由深入探討李贄求真務實之先進精義，以明其思想之真相，而給予適當之歷史地位。本章為緒論，第一節《初潭集》的研究動機與目的，旨在說明筆者為何選擇此書做為研究對象？以及所欲達到之成效為何？第二節則界定本書的研究範圍與研究限制，最後一節則解釋研究時所採行的方法以及研究之路徑。

第一節《初潭集》研究動機與目的

李贄是晚明時期非常怪誕非常奇特的人物。他在本質上是個儒學者，卻又時時不滿意于儒家的傳統學說，在許多問題的看法上與道統相悖離，甚至對孔孟的學說也敢於非議。他不是佛家的信徒，卻偏偏又削髮為僧；既然出家，卻又毫不遵守佛教的戒律，並且還在佛堂中懸掛孔子之像。他不是伊斯蘭教徒，卻在遺囑中又要求以回教的葬儀對他進行安葬。他長期沉淪於下僚，好不容易升任知府，在知府任上頗有政績，得到提升的機會很大，正當他苦盡甘來、官運亨通之際，他又不願為官了。在任期將滿、接受上級考核之時，他提出了辭職退休的請求，得不到允許，他又自動離

職。儘管自動脫離了官場，甚至遁入空門，他對社會政治卻又熱切關注。他毫不留情地對士人階層的個人品性和虛偽道德進行批判，另一方面卻又始終脫離不了士大夫的習氣，而且在隱退休，終身依靠他的社會中上層的官僚朋友的接濟度日，他也絲毫不覺得這種生活方式有什麼不妥之處。 .. 這種種矛盾的行為使李贄成為晚明最有爭議性的人物，無論是在生前或是死後，他都擁有眾多的崇拜者和追隨者，同時又擁有同樣眾多的反對者和詆毀者。有的人把他看作聖人、視為教主，有的人則把他看作妖人、視為異端；有的人稱讚他品性高潔，有的人攻擊他行為卑污；有的人認為他的著作得孔孟之心傳，大有補於世道人心，有的人卻認為他的著作毀聖叛道，惑世誣民。對同一個人、同一的品性和同一的著作，可以得到兩律背反式的評價，這本身也是頗為奇特的。在晚明，李贄的著作在他生前和死後兩次遭到禁毀，但他的著作幾乎都被刊刻了出來，在社會上流行不絕，並且還出現了許多偽托他的名字的著作；許多士人棄儒家的傳統經典不讀，對李贄的《焚書》、《藏書》等著作卻是人手一冊，這也是頗為奇特的一種現象。對這樣一位奇特的人物，我們探討他的心態，也許不是一件毫無意義的事。

《初潭集》是李贄的重要著作之一。李贄因與道學家耿定向發生激烈衝突，被迫離開黃安，一五八五年移居龍潭，於萬曆十六年戊子（即一五八八年）編纂此書，同年他亦於此地削髮為僧，正式與道學家宣戰。所以此書是研究李贄所處時代、個人生平及思想內涵的重要著作。《初潭集》的產生與晚明雅好世說及以述為作的文壇風尚有關。自劉義慶《世說新語》成書後，模仿《世說》之體例而成的著作日益增多，尤其在明代成為一股文壇的風潮，自明代中期以後出現的仿《世說》體裁的著作多如繁星。正如謝國楨所說：

自明代中期以後，模仿《世說新語》的體裁，如何良俊著《何氏語

林》等書不下數十種之多，成了一種風氣。¹

蔡麗玲在《從晚明「世說體」著作的流行論張岱的《快園道古》》一書中亦言：

與唐、宋、清諸朝相較，明代，尤其是晚明時期，模仿《世說》的作品，顯得特別多而密集。²

她並且認為《世說》仿作的興盛，可以說是晚明時期極具意義的一種文化與文學現象，兼具普遍性與特殊性。說普遍性是因為《世說》之仿作在中國文學史上確實為一種普遍現象，學士文人，肩隨《世說》，或補或仿；說特殊性是數量之多冠於他朝，並且透過這種著作的體例來表達個人的理念，更在門類方面推陳出新。就是這種既普遍又特殊的性質，使得《世說》之仿作形成晚明文化與文學不可忽視的一個環節。而官廷森先生亦持同樣的看法，他在其碩士論文《晚明世說體著作研究》³甚至將這種現象歸納為三點，即：魏晉風流之企羨、短文小說之好尚與知名文士之推動。

除此之外，晚明「以述為作」的現象亦十分普遍。因印刷事業發達，書籍流傳漸廣，讀者專其力，壹其思，與作者性靈在作品中印合的機會慢慢增加。這種作者、讀者以性靈印合的理論，支持了一種以述為作的創作態度。采輯古人之辭章，以我之心目上達古人，往往多有印合之處，此乃第一重作者與讀者關係；然後以我與古人性靈相印合，辭章為作品，招徠讀者，復以其性靈來相契印，則為第二重作者、讀者之關係。於是三代之作者、讀者得契印感通，性靈交流之作用亦大矣。鍾惺說「以述為作」是

¹ 參見謝國楨：《江浙訪書記》〈玉塵新譚〉條，北京：三聯書局，1985，頁316-317。

² 參見蔡麗玲：《從晚明「世說體」著作的流行論張岱的《快園道古》》，清華大學文學研究所碩士論文，1993，頁6。

³ 參見官廷森：《晚明世說體著作研究》第二章〈晚明世說體著作之興起〉，政治大學中國文學系碩士論文，1999，頁7-12。

「合述作為一心，聯古今為一人」，所言甚是。

而《初潭集》一書的問世便是順應此外在機緣，再加上作者與當時整個大環境衝突下所產生的「不平之鳴」。其中寄托了許多作者的憤懣語、不平語及自我心聲的表白。但一般研究李贄的學人多未對此書有較深入的探討，不是略而未談，就是只把它歸為仿《世說》之一員，就其門類稍加說明，而內容不曾深究。筆者認為這對研究李贄其人及其思想是有失周延的。因為眾所周知，一個人的思想、意念並非突然產生的，它從在心中蘊釀到成形可能要經過一段時間，然後到達不吐不快時，才發露為文，公諸於世人之前。李贄有一篇〈發憤說〉就曾討論這種文學現象，他在文中公開讚許這種至情至性的表現，認為這樣的文章才是好文章。同樣的道理，李贄的著作很多，作為他第一本問世作品的《初潭集》對他而言應該有相當重大的意義，因為在這之前他並沒有任何作品出現。但可惜的是《焚書》、《藏書》等研究者多，而《初潭集》卻鮮少人研究。除林正三先生發表於德明學報的〈李贄《初潭集》評介〉為專門探討此書之文論外，並未有專書出現。所以筆者在前人研究的成果之下，擴而論之，擬將《初潭集》作更完善的研究。

綜合以上所言，本論文以李贄的第一本著作《初潭集》，作為研究李贄的敲門磚，欲重溯其思想之源頭，並藉由書中李贄對人物的評點、批語耙梳李贄思想的核心。再輔以重要理論（如童心說、發憤說、雜說）之探索以見證其思想。

第二節 《初潭集》的研究範圍與限制

《初潭集》是明代偉大思想家李贄的著作之一，是他退隱龍潭後，以述為作心態下的一部仿《世書》體的小說。在研究本書之前，筆者打算先在此界定它的範圍，提出研究上的限制。就研究範圍而言，首先將介定研究的對象，並說明研究的主題。其次，交待本論文研究過程中文獻及書刊的使用情況。在研究限制上，因李贄矛盾的言論常導致解讀上的歧出，所以在此除簡短說明原因外，亦一併就這個現象而來提出研究上的限制。

一、研究範圍

李贄是明代重要的思想家，本身的著作很多。甚至在他死後，還出現許多托名而作的作品。《初潭集》是李贄眾多著作中之一部，雖然研究此書的人並不似焚書、藏書者多，但筆者以為此書不同於《焚書》、《藏書》，簡短的形式反而易於使人樂於接受。而且它是李贄的第一本著作，是他先進思想的濫觴，故實在有值得研究之處。因此就本論文的研究對象而言，主要指《初潭集》一書，《焚書》、《藏書》等相關著作雖然會在本論文中時常出現，但都是用來輔助、強化論說的觀點，所以在此不加細論。此外，本研究之對象為《初潭集》一書，所以研討之主題亦限定書中內容，李贄其他的觀點因非討論的範圍，故不論。

至於研究過程中所使用到的書刊除了作者本身的著作（焚書、藏書、明燈道古錄、老子解）外，圖書館的工具書（字典、辭典、事典），以及與作者時代有關的著作（如明史、福建通志），近人出版的作者傳記、評傳、年譜，都方便吾人對作者的直接察考。此外，台灣與大陸有關李贄的論文、期刊亦相當多，對李贄的思想研究很有幫助。在碩博士論文方面，也有相當多關於李贄的文論、思想或其人之研究，見解亦非常獨特而值得吾人參考。上述以外，由於資訊的發達，透過網路，我們也可多方面的獲

得李贄的資料。

以上所言之參考書籍由於數目眾多，故在此不列，請參見書後之參考書目，將有較完整之記載。

二、研究限制

李贄究竟是擁儒，抑或非儒，歷來學者看法不一，眾說紛紜。本論文原無意討論李贄在這方面所引起的爭議，但因此項觀點牽涉到本論文研究上的範圍和限制，所以不得不在此做一番說明。

研究李贄的學者往往會有這樣的苦惱：李贄在他不同的著作中有時會以嚴厲的口吻來批判儒家，有時又會以衛道者的姿態進行儒家的教化。立場搖擺不定，導致後人對他的看法也不一。筆者以為，卓吾看似矛盾的言語只是為了強化他論述的觀點，在因時因地的情況下而有的不同反應。學者不能僅就一個點就作為論述的依據，一定要對他整個作品做全面性的探討，才不會有淪為片面之虞。

就像卓吾曾在《焚書》中提到他對出家的看法，他說：「苟有志於道，則在家可也，孔、孟則不在家乎？出家可也，釋迦佛不出家乎？」⁴；「蓋生死事大，非為鐵石心腸未易輕造。如果真怕生死，在家出家等，無有異。」⁵；「果生死道念真切，在家方便，尤勝出家萬倍。何必落髮出家，然後學道乎？」⁶。據上而論，李贄認為在家與出家對學道而言殊無分別，並非一定要出家才能學道。但他在《初潭集》又言：「今之欲真實講道學以求儒道釋出世之旨，免富貴之苦者，斷斷乎不可以不剃頭做和尚矣。」（頁144）語氣強烈而肯定，表現了勸人出家的觀點。若以《焚書》與《初潭

⁴李贄文集：《焚書》卷一，〈復鄧石陽〉，天津市：北京燕山出版社，頁26

⁵李贄文集：《焚書》卷一，〈答劉憲長〉，天津市：北京燕山出版社，頁42

⁶李贄文集：《焚書》卷二，〈與曾繼泉〉，天津市：北京燕山出版社，頁74

集》來看李贄的思想，就有前後不一的矛盾現象，所以學者若僅根據《初潭集》所言，就把卓吾的思想都歸為釋家的影響，把他的身分定位為「佛僧」，就不免有立論浮泛、失之客觀之譏。

筆者囿於有限的時間與本身學養之不足，無法就卓吾的整個著作做一番探討與分析，因此僅以《初潭集》為主要研究對象，研究中所得之結論皆是以《初潭集》為範圍所作的界定與言說。正如本研究中提及卓吾關注儒家傳統道德，亦是以書中觀點而言，非表示此為一普遍、廣泛的現象，這是本書研究上之限制。

第三節、研究方法與步驟

本論文採取的研究方法有下列數端：一、先廣收原典及與本論文相關之著作、論文、期刊，此為研究的基本功課，再將收集之資料按其主題相同者歸納之，並標示出重點。二則利用傳記批評法中論世以知人的特點詳察有關作者(李贄)所處時代的特色。無論是晚明的政治背景、社會風尚、學術趨向 都須做通盤的了解，因為人一生的所為、所思都脫離不了環境對其所造成之影響。除此之外，作者之個人之行事心性，思想體系，師承傳授 亦在我們研究範圍之內。所謂文如其人，假使我們對作者的掌握越精細，那麼就越容易幫助我們進入文本，發現作者的思想精髓所在。繼之則以問題研究法將本論文單獨成為研究的對象，考索《初潭集》一書之版本、內容、體例，要義，價值 等。每一小節都是一個單獨的研究對象，最後則將這些章節由點-線-面的完整貫串起成為本研究之論文。以下便簡單的交待本論文寫作之走向：

本論文共分五章：

第一章〈緒論〉：說明研究的動機、目的，研究的範圍和限制，以及研究的方法及步驟。

第二章〈李贄與初潭集〉：這部份包括作者李贄生平簡介，簡單介紹李贄在晚明歷史中所佔之地位及其評價。其次就《初潭集》的淵源、旨趣與體例作一考索，以說明該書在晚明世說體著作中有因襲也有獨創之處。最後將《初潭集》書中重要的批語加以分析，歸納為六大類，可視為內容舉要。

第三章〈初潭集所呈顯的思想意義〉：這部份著重其思想的探討。因為李贄的思想是駁雜的，儒、釋、道三者兼濟，單向度思考是不夠的，因此本研究從地理、社會、生活、學術四個角度切入，去探究其思想成因。再由《初潭集》一書所映射出的思想內涵擷取出其求「真」、「不崇古」

的思想精要，最後並以其重要理論 - 「童心說」，說明其思想之一貫。

第四章〈初潭集人物品鑑的觀點〉：因為《初潭集》是李贄仿世說的體裁編纂而成，因此人物臧否便成了李贄表達其思想、寄寓其情感的手段。在這部份，我們先將人物品評的源流作一概略的說明，再經李贄人物品鑑的觀點歸納出李贄欣賞的人物類型，最後進一步地整理出不同形式上的表現手法。

第五章〈結論〉：李贄的《初潭集》具有鮮明的時代意義和社會背景，書中許多見解在今日看來都還覺得十分先進，具有極高的價值。但不可諱言的，作者本人因所處時代之侷限，在書中的言論偶有前後不一的矛盾現象，或者作者在評論歷史人物或事件時，常常以己意斷之，失之客觀。最末章我們將以較公正的態度分析《初潭集》一書的價值，並為本研究作一扼要之結論。

第二章、李贄與《初潭集》

本章由三個部份組成。第一節所討論者有三：一是作者李贄的生平簡介，簡單扼要說明作者一生經歷，在晚明中所佔之地位，及其對後世之影響。二、《初潭集》的成書背景，將作品與作者所處之時代做一聯繫，以溯作者創作此書之動機與目的。三、版本考訂，除了考訂本書不同版本間的異同外，亦說明目前通用之版本。第二節就作品的淵源、創作旨趣與體例進一步的分析，說明《初》一書的取材根源、創作旨趣及在晚明仿世說體著作中體例的創新意義。最後按照全書所採集之題材歸納為六大主題，分別為：自我心聲之吐露、真假道學之辨、不輕易信古、君臣以義交、士為知己死及援佛入儒，茲分述之。

第一節《初潭集》的成書

《初潭集》的作者李贄是晚明偉大的思想家，有關其人及其學說思想，歷來學者多有熱烈討論。雖然如此，但在介紹《初潭集》這一本書之前，筆者仍有必要將其個人一生作簡單清楚的說明，以方便文本之解讀。再者，是書之產生對作者本人及整個社會環境而言，都有相當特殊的意義，因此我們不得不詳加考察作品的創作背景及作者的創作動機、目的？除此之外，雖然《初潭集》在版本方面並未有太多的異本，只是分卷上略有歧異，但版本的考訂亦為研究本書相當重要的一環，必要清楚《初潭集》的善本與目前通行的刻本之間的差異，才能在引用原典時不致發生錯誤。以上都是進入文本之前首要之工作，因此筆者分別敘述如下：

一、作者生平

《初潭集》的作者為李贄（1527-1602）。他是明代著名的思想家、史學家、文學家和文學評論家。原名林載贄，號卓吾、宏甫，別號溫陵居士、百泉居士、龍湖叟等。福建省泉州人，回族。李贄出生於航海貿易世家，自幼熟讀詩書，但不受傳統封建思想的束縛，養成了「倔強難化，不信學、不信道、不信仙釋」的性格。

嘉靖三十一年（1552），李贄考上福建鄉試舉人。後歷任河南共城（今輝縣）教諭、南京國子監博士、北京禮部司務、南京戶部員外等職，萬曆五年（1577），李贄出任雲南姚安知府，因惡官場腐敗，三年任期未滿便毅然辭官歸隱，著書立說，傳帶子弟，被統治者斥為「異端之尤」，屢遭迫害。

李贄的哲學思想深受反道學的泰州學派和佛教禪學的影響，認為宇宙以物質性的陰陽二氣為基礎，經過無數變化，生出萬事萬物來，具有一些樸素的唯物主義因素。在社會倫理道德方面，強調社會平等說，反對聖人凡人之分、智愚之別，反對封建教條和男尊女卑的觀念，認為《六經》、《論語》、《孟子》等只是孔子弟子隨筆記錄，並非「萬世之至論」，反對「咸以孔子之是非為是非」。怒斥官吏之罪惡行徑為「不操戈矛之強盜」，「吃人之老虎」。在文學方面提出「童心說」，主張創作須抒發己見，反對復古摹擬。曾評點《水滸傳》，重視小說、戲曲在文學上的地位。李贄學識廣博，思想見解獨特，詩文短小精悍，筆鋒犀利。一生著作頗豐，文集有《焚書》、《續焚書》、《說書》、《初潭集》、《道古錄》、《卓吾老子三教妙述》、《易因》、《九正易因》；史集有《李氏藏書》、《遺史》、《李氏續藏書》等。

萬曆二十八年（1600），受道學家的排擠與打擊，從湖北麻城輾轉河南商城，最後避居河北通州（今北京通州區）。萬曆三十年（1602），因

在著作中揭露湖北黃安大官僚耿定向的偽道學而遭人誣告，被明神宗下令以「敢倡亂道，禍世誣民」罪逮捕入獄。但他以七十六歲高齡，在獄中仍堅持著述，以筆墨為武器，繼續為自己的理念奮戰。他視死如歸，在寫下絕命詩「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。我今不死更何待？願早一命歸黃泉」¹後，於同年三月十五日自刎而死，以示對封建統治者的反抗。

李贄是一位走在時代前端的思想家。他高尚的人格和品質，敢於叛逆的精神，影響了明末的社會思想。直到五四運動前後，他對封建制度的抨擊，仍然有著解放思想的積極作用。²

二、成書背景

有關《初潭集》的成書背景，筆者認為可以分為兩方面來討論。一為作者個人之背景，當中以擺脫家族壓力，不願受人管束，及對假道學的具體抗議為其主要原因。二則與當時整個虛偽不真的政治社會環境有關，是作者因應腐敗的士風所提出的一帖治世良方。底下分別就這兩方面討論如下：

（一）個人背景

《初潭集》是李贄的重要著作之一。李贄因受到地主當權派的排擠，於一五八一年辭官，到湖北黃安從事講學。後因和當地自負“孔聖正脈”

¹ 引自《李贄文集》：《續焚書》卷五〈不是好漢〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁479。

² 有關李贄作者及其論著介紹可參考：容肇祖：《李卓吾評傳》，台北：台灣商務書局，1973。張建業：《李贄評傳》，福州：福建人民出版社，1992。林海權：《李贄年譜考略》，福州：福建人民出版社，1992。陳清輝《李卓吾生平及其思想研究》，台北：文津出版社，1993。林其賢：《李卓吾事蹟繫年》，台北：文津出版社，1988。筆者依上述諸書簡單整理作者生平大事與著作出版情形，見附表1，頁171、172。

的道學家耿定向發生激烈衝突，被迫離開黃安，於一五八五年移居湖北麻城縣龍潭。《初潭集》即是李贄定居龍潭以後，讀南朝宋劉義慶的《世說新語》和焦竑的《焦氏類林》後，根據二書材料重新分類、編輯，並通過批點、評論闡發自己思想的一本著作。書中以圈表文心所在，以點表肯定贊許意。如《初潭集》〈卷二十，少年五，頁348-349〉³載：「孫叔敖為兒時，出道上，見兩頭蛇，殺而埋之，歸見其母泣。問其故，對曰：『夫見兩頭蛇者必死，今出見之，故爾。』母曰：『蛇今安在？』對曰：『恐後人見，殺而埋之矣。』母曰：『夫有陰德，必有陽報，爾無憂也。』及長，遂為楚令尹。」(頁349)在此李贄在「恐後人見，殺而埋之矣」旁加圈，強調文心之所在，說明孫叔敖殺蛇的行為是天性仁厚的表現，「『夫有陰德，必有陽報，爾無憂也。』及長，遂為楚令尹。」旁加點則強調其善有善報的行為後果。吾人藉由書中的圈、點很容易便明白作者選錄節選此文的意旨。內容方面則採輯古人事蹟，排比而成，以五倫為綱，綱下細分節目，每段文後有評，亦加圈抹。是書編於明萬曆十六年戊子（一五八八）秋，為李贄初落髮時所作。書名初潭，李贄言：「初潭者何？言初落髮龍潭即纂此，故曰初潭也。」(〈初潭集序〉，頁1)，「但曰李氏初潭，言初至潭首讀此也。」(〈初潭集又序〉，頁3)。李贄在此說明書名的由來與他初至龍潭是有關的。

由於此書的撰寫與李贄的落髮有直接關係，所以在此我們先將兩者結合起來加以考索，相信對日後探討本書研撰的動機與目的，定有幫助。關於落髮之因，李贄曾簡短說明如下：

吾寧有意剃落耶？去夏頭熱，吾手搔白髮，中蒸蒸出死人氣，穢不可當。偶見侍者方剃落，使試除之；除而快焉，遂以為常。⁴

³ 本論文往後所引有關《初潭集》書中之例，都將依循註3的這種方式。

⁴ 明汪可受，〈卓吾老子墓碑記〉，收入容肇祖：《李卓吾評傳》，台北：台

李贄在此說明自己落髮的原因是因為受不了夏天的悶熱。但若僅據以上的說明，就來做為李贄落髮之原因，恐怕未免以偏概全，失之武斷。誠如林其賢先生在〈李卓吾的學佛因緣與生涯〉中所言「他學道的熱忱是真實的，但不必落髮，他之所以落髮，是偶發因素，而不是必然如此。」⁶那麼李贄為何落髮？究其原因約有三點：

1. 擺脫家族壓力

因為按照當時的習慣，他一旦回到泉州，他所需要照顧的絕不是僅止於自己的家庭。他是族中有名望的人物，又做過官，必定會或多或少受到族人的期待和逼迫。早在二三十年前，（在喪父家居的時候）李贄就已經有了這種經驗。當時倭寇犯境，城市中食物奇缺，他雖然只是一個最低級的文官，也不得不接受親族的擁戴，負起了為 30 多人的大家庭尋找飲食的義務。

然而辭官後的李贄，已迭經生活的折磨，同時又研究過佛家和道家的思想。他在重新考慮生命的意義，重建人生觀之餘，決定不再墨守成規。也就是說，他不再把讀書、做官、賣田這條生活道路視為當然，並且也亟待擺脫由於血緣關係而產生的集體觀念。當然，這樣背離傳統的行為，他的家族自然不會善罷甘休。但是親族的壓力越大，他的反抗也就越強烈。他曾在《與曾繼泉》的信裡流露出這種無奈的心情：

其所以落髮者，則因家中間雜人等時時望我歸去，又時時不遠千里來迫我，以俗事強我，故我剃髮已示不歸，俗事亦決然不肯與理也。

6

灣商務印書館，1973，頁 25-26。

⁵ 參考林其賢：《李卓吾的佛學與世學》第六章，台北：文津出版社，1992，頁 181。

⁶ 李贄文集：《焚書》卷二〈與曾繼泉〉，天津市：北京燕山出版社，1998，

除此之外，他也不只一次的在詩文中提到這種俗事的牽累。他有《薙髮》詩數首，就談到了不願受家庭或家族事務的羈絆：「有家真是累，混俗亦招尤。去去山中臥，晨與粥一甌。」（《薙髮》詩其二）；「為儒已半世，食祿亦多年。欲證無生忍，盡拋妻子緣。」（《薙髮》詩其三）。他棄官棄家，為的是希望全心學道，來處理生死大事。而辭官不回故里正是為了脫卸家族責任，以免妨礙他專心修道。為此，他努力想從塵世和俗務中脫離出來，渴望追求一種不受拘束、忘情於物外的人生境界。

2. 不願受人管束

除了逃避供應家族生計的壓力外，不願受人管束亦是落髮之一因。按明朝的習慣，退休的官員被稱為「鄉官」，也就是意謂著他仍然具有官員的身份，要受地方官的節制。地方官可以邀請他協助處理有關的事務，也可以邀請他參與重要的典禮。這種權利和義務，在別人或許會引以為榮，而在李贄則是精神上的壓力。他說：

棄官回家，即屬本府本縣公祖父母管矣。來而迎，去而送；出分金，擺酒席；出軸金，賀壽旦。一毫不謹，失其歡心，則禍患立至。其為管束至入木埋下土未已也。管束得更苦矣。我是以寧飄流四外不歸家也。其訪友朋求知己之心雖切，然已亮天下無有知我者；只以不願屬人管一節，既棄官，又不肯回家，乃其本心實意。特以世人難信，故一向不肯言之。然出家遨遊，其所遊之地，亦自有父母公祖可以管攝得我。⁷

在這裡李贄說明了他寧願飄流在外也不願回家的原因。雖然不回家是為了能訪得更多志同道合的朋友，但他也認為天下並沒有一個真正能了解他的

頁 74。

⁷李贄文集：《焚書》卷四〈豫約〉一、感慨平生，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 225。

人，所以為什麼選擇不歸，最大的原因就是不願回家後還要受到地方父母官的管束。這種人事上的送往迎來是李贄覺得難以忍受的。

此外，他又說：

嗚呼！余之落髮，豈容易哉！余唯以不肯受人管束之故，然後落髮，又豈容易哉！寫至此，我自酸鼻。爾等切勿以落髮為好事，而輕易受人布施也！雖然，余之多事亦已極矣。余唯以不受管束之故，受盡磨難，一生坎坷，將大地為墨，難盡寫也。⁸

他先說明自己是在萬般無奈的情況下才剃髮的，說自己因「不肯受人管束」受盡了折磨，最後也因為這樣的原因才會出家，並要大家不要以為落髮是好事而輕易的受人佈施。所以，從上述的論據來看，卓吾的剃法為僧，除了避免親族的糾纏之外，擺脫這些人事上的機制也是一項重要的因素。

3.對假道學家具體的抗議

萬曆十六年（西元一五八八年）李贄六十二歲，從維摩庵搬往龍潭之芝佛院，此地一住近十年，專心著述，其書滿家，然而這段時間，繁擾事端即層出不窮，也為日後生活埋下禍根。如與耿天台的筆端論戰；招收女徒並受寡婦供養；甚至為了忘卻喪子之痛、解除脾病的痛苦，與眾攜手聽歌，出入花街柳市之間。這些都為當時傳統保守的社會所不容，因此受到道學家強烈的反彈與攻擊。錢謙益在《列朝詩集小傳》中即記載道：

卓吾所著書，於上下數千年之間，別出手眼，而其掊擊道學，抉摘情偽，與耿天臺往復書，累累萬言，胥天下之為偽學者，莫不膽張心動，惡其害己，於是咸以為妖為幻，噪而逐之。（閩集，卓吾先生李贄條）

⁸李贄文集：《焚書》卷四〈豫約〉一、感慨平生，天津市：北京燕山出版社，1998，頁226。

卓老 平生痛惡偽學，每入書院講堂，峨冠大帶。執經請問，輒奮袖曰：『此時正不如攜歌姬舞女，淺斟低唱。』諸生有挾妓女者見之，或破顏微笑曰：『也強似與道學先生作伴。』於是麻、黃之間登壇講學者，銜恨刺骨，遂有宣淫敗俗之謗。（同上，錢謙益引袁中道語）

第一條的資料便說明了當時他和耿天臺水火不容的筆戰，並與道學界箭拔弩張的事實。而錢謙益所引的第二條資料則又說明了李贄的狂放言行被正統的衛道人士認為是宣淫敗俗，所以把他視為異端，看做是洪水猛獸。李贄的落髮正是要對這些道學家們正式宣戰。他說：

又今世俗子與一切假道學，共以異端自我，我謂不如遂為異端，免彼等以虛名加我，何如？夫我既已出家矣，特余此種種（指頭髮）耳，又何惜此種種而不以成此名耶！⁹

「既然你們都已經認定我是異類，那麼我就乾脆照著大家認為的這樣，免得大家又要以莫須有的罪名加在我身上」。就這樣，為了減輕耿定向及其門人對他的批評所造成的壓力，他選擇了調整自我認知、而不是改變對方認知的防衛方式，以一種逃避的方式來保護自己。他公開地以「異端」的身份出現，向封建正統勢力挑戰。他出家又食肉，剃髮又蓄鬚，住進佛堂卻又不認祖師，種種「異端」的行徑令人側目。萬曆時的名僧株宏就曾指責李贄說：「卓吾負子路之勇，又不持齋素而事宰殺，不處山林而游朝市，不潛心內典而著述外書，即正首丘，吾必以為倖而免也。」¹⁰言下之意有可歎可惜之情，然對其不軌於俗之行徑，卻無法予以同情之理解。

由上述內容來看，李贄雖然寄居僧院，但他所關心的似乎不是佛經，

⁹ 李贄文集：《焚書》卷一《答焦漪園》，天津市：北京燕山出版社，1998，頁23。

¹⁰ 釋株宏：《竹窗隨筆》，臺灣印經處，1958，頁161。

而是儒家經典的出版工作。正如他編集《初潭集》，寫序說明為什麼初落髮便編儒書，因為「卓吾子之落髮也有故，故雖落髮為僧，而實儒也。」誠如劉東星所言，李贄「雖棄髮，蓋有為也」¹¹，與其說他是托身空門的「儒僧」，倒不如說他是反對程朱理學的戰士。

（二）社會背景

李贄雖然落髮，然胸中的塊壘未除，反道學的影子仍然揮之不去，於是他將這種反抗傳統的意志投入寫作。故他落髮不久，即完成本書（亦為他的第一部著作）-《初潭集》。書中藉由人物評驚來批判社會上普遍瀰漫的虛偽士風，對心口不一的道學家提出譏諷和猛烈地抨擊。

蓋李贄活躍的時期，士人最大的問題在於表裡不一的虛偽。此即李贄所概括的：「名為山人而心同商賈，口談道德而志在穿窬。」¹² 此種風氣猶如瘟疫般在士人中迅速漫延開來。這種以拙為巧、以忠為詐風氣的出現，其直接原因或許與張居正嚴厲的作風與強硬的措施有關。因為在張氏的重壓之下，士人欲保住官位而不受懲罰，便不得不投其所好，裝出樸直與忠誠的樣子來。但根本的原因則在於，過於理想化的道德標準已與現實的人性狀況發生嚴重的脫節，士人由於難以在現實行為中達到此一理想標準，便只好採用心口相違、言行不一的做法，於是道德虛偽的時代便來臨了。

再者自嘉靖中期以來，日益發達的商品經濟與日益奢靡的世風，都在不斷刺激著士人的物質欲望，故而貪污、受賄、請托、徇私等行為在官場中成為越來越普遍的現象，而讀書做官、為仕求富也被士人們視為理所當

¹¹ 劉東星：〈書明燈道古錄後〉。收入潘曾紱：《李溫陵外紀》，台北：偉文圖書出版社，頁 172。

¹² 李贄文集：《焚書》卷二〈又與焦弱侯〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 70。

然的追求。一面是誘人的物質嘉惠與個人享受，一面是必須保持的道德操守與聖賢榮譽，二者皆不可捨，那麼唯一的做法便是同時具備陰陽兩副面孔了，於是這種風氣越演越烈，終於在萬曆年間達到了無所不假的地步。

思維敏感的李贄認真思索這一重大的問題，他檢討國事靡爛，民不聊生的原因，首在俗儒之貪鄙不仁，虛偽矯情，只知尸位素餐，不能奮發有為，以圖富國強兵。因此他企圖建立一種更加富於彈性的人性理論，以便能夠包容複雜多樣的人性存在。為此他選擇真實自然作為人性的基本規定，而對假而虛偽負面的人性因素加以抨擊。《初潭集》的產生就是為了反應這樣一個社會環境，並為這個虛偽不真的社會提出一帖治世良方。就作者本身而言，雖是針對道學家耿定向的人身攻擊，進而對抗整個道學界所做的回應，但其更大的意義卻是，作者希望透過此書達到改善社會的濟世目的。

三、版本考訂

《初潭集》的著錄歸屬在四庫全書總目提要、中國善本書提要、中國古籍善本書目、八千卷樓書目、福建通志、中央圖書館善本書目、國家圖書館善本書志初稿、台大圖書館善本書目、湖南省古籍善本書目、中國國家圖書館善本書目、中國人民大學圖書館古籍善本書目、北京大學圖書館藏古籍善本書目、中國科學院圖書館藏中文古籍善本書目、美國國會圖書館藏中國善本書目、普林斯敦大學葛斯德東方圖書館中文善本書志、日本九州大學文學部書庫明版圖錄均著錄於子部雜家類。千頃堂書目、澹生堂藏書目則著錄於子部小說類。至其卷數異同，除千頃堂書目、日本九州大學文學部書庫明版圖錄著錄廿八卷、美國國會圖書館藏本為廿六卷外，其餘則以三十、或十二卷本為多。（見附表 2）¹³

¹³ 見本論文頁 173。

茲以中央圖書館藏三十卷與十二卷比較，內容相同，只是條目異同分類不一（見附表3）¹⁴。明萬曆年間刊刻的《初潭集》共三十卷，分為五類，計夫婦父子各四卷；兄弟上下二卷，師友、君臣各十卷。每類之中亦各有子目，卷首有總目錄，各卷之前又有該卷目錄，又「夫婦」卷首有總論。全書有朱墨藍綠諸色校讀批點，批語冷峻簡要，往往別有見解。書上方多有眉批，文義並勝。卷首目錄後有無名氏手記，字跡潦草難辨，頗抨擊李贄，曰：「既落髮為僧，是僧也，偏要說是儒；既稱卓和尚，是和尚也，又曰李溫陵，又曰李贄，儒不儒，僧不僧，怪僻混亂，殺之不屈。」云云，其他諷喻尚有多處，如「夫婦」卷末云：「後來卓和尚到處引誘良家婦女證無生之樂，致身首異處。」等等，茲不俱錄。雖然文多貶抑，但也可見李贄對當時社會之的影響力。明王克安重訂之刊本則分為十二卷，此本係將《初潭集》重編，改訂為十二卷，卷各一冊，仍分五類，計夫婦類有子目十三，居卷一及第二卷前半；父子類子目十、兄弟類不分子目居卷二後半至卷三；師友類篇幅最廣，共四十一子目，自卷四至卷九前半；君臣類凡子目三十二自卷九後半至卷十二。卷首有總目；各子目下均注凡若干條。卷首目錄及李贄前序均係鈔補，而缺「又敘」一文。末兩頁亦係鈔補，且尚有闕文。書根記書名及類目、冊次。內頁中有朱筆點讀。有關三十卷與十二卷卷數不一的情況，有可能有以下的原因：根據《國家圖書館善本書志初稿》，王克安重訂的《初潭集》十二卷十二冊與四庫存目所載之十二本合。而烏以鋒先生在〈李卓吾著述考〉一文中說：

此書卷數四庫總目作十二，而余所見京師圖書館藏本則為三十。蓋四庫集書時，往往以己意分併原書：有一卷分而為二，二卷併而為一者。所以四庫所載書籍卷數，時與原書不合。況且此書列入四庫別集存目類，其卷數或許不可靠。京師圖書館所藏為明刊本，故今

¹⁴ 見本論文頁 174、175。

從三十卷。¹⁵

所以或許正如烏以鋒先生所言，此卷在明末王克安重訂時本不為十二卷，而是四庫集書時造成如今分卷上的差異。

今所見《初潭集》之影本均為三十卷本，最早為北京中華書局（1974）所出，陸續則有人文世界雜誌出版社（1975）、漢京文化出版社（1982）、莊嚴文化事業公司收入在《四庫全書存目叢書》（1995），社會科學文獻出版社收入在（2002）所出版的《李贄文集》裡。吾人乃據人文世界雜誌社所定之三十卷本作為本研究之底本，因為此本的內容與編排方式與中央圖書館藏明萬曆間刊本的三十卷一致，所以應為最完善之足本。故本論文所引用的卷數、條目及頁數都以此影本為據。

¹⁵烏以鋒：〈李卓吾著述考〉，《中山大學文史研究所輯刊》，第1卷第2冊，頁315。

第二節《初潭集》的體例

《初潭集》是一本仿世說體之著作，其取材的來源有二。一為劉義慶的《世說新語》，二為焦竑的《焦氏類林》。此書沒有長篇大論，是李贄以述為作的心態下所產生的作品。有關《初潭集》的創作旨趣，據作者在序中自言最主要為自娛，其次為感歎當代「無識人者」，因此決定首纂儒書，將歷史上德性兼備者的事蹟編纂出來，供後世參考。雖然這是一本仿世說體裁而成的著作，但在門類的編排、批點和評語上都有作者自出之新意，也很能符合作者整體思想的要旨，可說是研究李贄不可或缺的一部書籍。

一、《初潭集》的淵源

《初潭集》取材於南朝劉義慶的《世說新語》和李贄好友焦竑的《焦氏類林》。李贄把兩書的有關材料，重新分類編輯，通過批點、評論來闡發自己的思想。《世說新語》是記載魏晉時期一些歷史人物言行的書。李贄說過「竊以魏晉諸人，標致殊甚。」¹⁶魏晉時期，在激烈複雜的社會矛盾中產生了像嵇康、阮籍這樣的具有進步傾向的思想家。嵇康敢於「非湯武而薄周孔」¹⁷，阮籍則「不拘禮教」，「不崇禮典」¹⁸。李贄給予嵇康、阮籍很高的評價，認為「其人品氣骨」，「古今所希」，「千載之下，猶可想見其人」¹⁹。在李贄看來，這類人的思想作風和自己頗有相似之處，而和那些腐朽虛偽的道學家則正好是相反的。《世說新語》一書恰恰記載

¹⁶李贄文集：《焚書》卷一〈答焦漪園〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁23。

¹⁷《嵇康詩文》〈與山巨源絕交書〉，台北：錦繡出版社，1993，頁101。

¹⁸《晉書》·〈阮籍傳〉。台北：鼎文書局，1980，頁1360-1361。

¹⁹李贄文集：《焚書》卷五，〈思歸賦〉、〈絕交書〉。天津市：北京燕山出版社，1998，頁246。

了這些人的言行，因此李贄很重視這部書。《焦氏類林》是李贄的好友焦竑仿照《世說新語》的體裁，從各種古書中搜集材料編輯而成，記載了從先秦到元代許多歷史人物的言行。《類林》編成於一五八五年，於一五八七年刊刻。李贄在一五八五年讀了《類林》的稿本後曾寫信給焦竑說：「《類林》妙甚，當與《世說》並傳無疑。」²⁰在《類林》刻成之後，李贄就錄引《世說新語》和《類林》的材料編成《初潭集》。這兩部書除記載了李贄所引為同調的人物外，還記載了許多為李贄所鄙視的道學家式的「啖名不濟事客」。李贄編著這部書表面上說是因為「自幼習孔氏之學矣，是故亦以其學纂書焉」（見本書自序），實際上卻表彰歷史上那些不受儒家思想束縛的人物，同時著重地把批判的鋒芒指向那些墨守儒家家法的道學家式的人物。對前一類人物，李贄往往加上「似卓老」、「像卓老」之類的評語，對後一類人物，則批上「好腐物，可講道學」（卷九《兄弟》上，頁108），「此子善舌，可講道學」（卷十二《六經子史》，頁159），「巧於囑托，道學之宗祖也」（卷二十《道學》，頁344）之類的評語。書中的一些評論後來被編入李贄的詩文集《焚書》、《續焚書》中。兩書中的《夫婦論》、《三教歸儒說》、《論匯》與《閱古事》各篇、《讀金滕》等即出自《初潭集》。

二、《初潭集》的編纂旨趣

（一）、道德教化的編纂理念

李贄合劉義慶《世說新語》與焦竑《焦氏類林》為《初潭集》，在全書架構上，其捨劉義慶之分門而取焦竑之類目。而焦竑之五十九種類目原包括劉義慶之分門，然李贄獨取其中「夫婦」、「父子」、「兄弟」、「師

²⁰ 李贄文集：《續焚書》卷一〈與漪焦園太史〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁372。

友」、「君臣」五種統攝全書，由此可見其編撰旨趣所在。其〈序〉云：

有德行而後有言語，非德行則言語不成矣；有德行而後有政事、文學，非德行則政事、言語亦不成矣。是德行者，虛位也；言語、政事、文學者，實施也。施內則有夫婦，有父子，有昆弟；施外則有朋友，有君臣。孰能闕一而可乎？故孔門列四科而首德行，言其該括於此也。故言德行則三者在其中，非三者則德行將何所見乎？言夫婦則五常可知，豈有舍五常而別有言語、政事、文學乎？此非臆說也，孔氏之說也。至為易知，至為簡能者也。余既自幼習孔氏之學矣，是故亦以其學纂書焉。

劉義慶雖置孔門四科於《世說新語》全書之首，然細味其中內容，實已不具孔子儒家舊義。孔門四科之目，蓋聊備一格耳。而李贄卻標舉儒學，極措意於孔門四科。而四科中，李贄又以「德行」為貴，認為言「德行」則「言語」、「政事」、「文學」均寓於其中；而「德行」乃包括「夫婦」、「父子」、「兄弟」、「師友」、「君臣」五倫，闕一不可。故其《初潭集》特重德行，並以夫婦、父子、兄弟、師友、君臣五倫為全書綱目。這樣的編撰旨趣，實與劉義慶之初衷大相逕庭。

劉義慶編撰《世說新語》，其目的原與道德教化無甚關涉；然晚明文人創作世說體著作時，卻對此頗為強調。在晚明文人眼中，只要是出自童心、真情創作，即使是小文小說，若有裨道德，亦深具價值。如李贄以「忠義」二字評點《水滸傳》、馮夢龍藉傳奇小說宣倡「情教」等，均是看重小文小說之道德教化蘊義。而世說體著作看似為零碎片段材料之編錄，實正足以見出事理、啟迪人心。李贄編纂《初潭集》同樣也有以上的社會功效。

許多人以為李贄是非儒的，而且在他的著作中也都呈現強烈的批儒傾向。但事實可能不是如此簡單！《初潭集》序云：

初潭者何？言初落髮龍潭時即纂此，故曰初潭也。夫卓吾子之落髮也有故，故雖落髮為僧，而實儒也。是以首纂儒書焉，首纂儒書而復以德行冠其首。然則善讀儒書而善言德行者，實莫過於卓吾子也。

李贄在序中說明：他雖然落髮為僧，但本質上還是一個儒者。所以他要以儒者的身份來編纂儒書，並以儒家最強調的道德為首。他甚至還認為善讀儒書而善言德行者，莫過於卓吾子。所以，就李贄的思想基礎而言，他仍然是一個儒家的學者。李贄激烈的反傳統言論，雖然在許多方面已經突破了傳統儒家的藩籬，但並沒有從根本上叛離儒家的基本思想。對儒家的基本倫理道德觀點，李贄並沒有加以反對，相反卻是竭力維護的。他是個傳統的反傳統者。他批評後儒死守孔孟的教條，不合時宜，無補於世，但也表示他對這個社會的政治是懷有理智上的關心的，他是真心希望自己的著作能夠有助於改變當時士人風氣的因循和守舊，有助於政治社會的改善與革新的。因此，當他被捕之後接受審訊，他仍然倔強地為自己辯護：「罪人著書甚多，於聖教有益無損。」²¹。

<初潭集序>明確地指出李贄沒有放棄儒家的基本信仰，他的異端思想與行為只是在追求個性與行動的自由，而不是叛離他衷心皈依的儒家宗旨。他攻擊虛偽的道德，但卻不是背棄道德。因此編一本有關人倫日用之書，以羽翼儒教為號召，隨文寄託個人的思想，我認為可視為他編撰此書的重要動機。

（二）、自娛

顧大韶<初潭集刪定小記>中曾對卓吾此書的編纂有如下之說明：

初潭集者，卓吾先生初落髮龍潭時所纂書也。夫落髮則僧矣，而《初

²¹ 語見袁中道所著《李溫陵傳》，收入於《李贄文集》，天津市：北京燕山出版社，1998，頁11。

潭》儒書也，何以纂焉？蓋先生雖僧而實儒也。先生以《世說》稱不朽矣，而上下千載，多所缺遺。焦氏彙林，靡缺遺矣，而獨《世說》不以摺入。故合二編纂之，分門別戶，首夫婦，次兄弟，朋友，君臣，間或附以評驚，有長有短，有數言，有隻言，各隨其興之所到，用以陶性靈而昭炯戒，則斯書之所繇益重也。

顧大韶認為李贄編纂《初潭集》一書之目的，是因為李贄認為《世說》雖不朽，但所記為東漢到東晉之間的逸事，而東漢以上，東晉以下，數千年的事卻乏人記載。好友焦竑的《焦氏類林》正可以彌補這個這個方面的缺點，所以他把這兩本書合起來，以自己的方式分門別類。形式上有長有短，再加上卓吾自己的評論。都是作者興之所到，用來陶冶性靈並達到警醒世人的目的。顧氏的話正說明了《初潭集》乃作者自娛之下的產物。除此之外，筆者認為，晚明「以述為作」的創作風尚，對於此書的產生也有推波助瀾之功。

蓋根據晚明的資料考察，晚明文人「以述為作」的心態相當普遍，當日文壇，選詩、選文之風大盛，文人多企圖藉由古今詩文之選編，顯示一己獨到之論點；以為其所選編，內容雖舊，然見解已新。²²李贄基於對《世說》《類林》的喜好，從「述而不作」之觀點出發，將此二書合為一書，並加以重新分類評點：

臨川王撰《世說》，自漢末以至魏晉二百年間物耳，上下古今未備也。《焦氏類林》起自羲軒，迄於勝國，備矣。 .. 今觀二書雖千載不同時，而碎金宛然，豐神若一。 .. 真前後自相映發，令人應接不暇也。 是書也，合之則連璧，分之則雙珠，世說、類林自

²²此說法乃根據曹淑娟《晚明性靈小品研究》中第四章：性靈小品寫作的精神所言：「作者、讀者以性靈印合的理論，支持了一種以述為作的創作態度。」文津出版社，1988，頁193。

爾並行於世無疑矣。設若以世說合於類林，以少從多、以多現少，合而為連璧又奚為而不可。此老人開卷之一便，非自負於昔賢而曰『吾老矣，猶能述而不作也』；且安在乎必於世說類林等參而為三，劉氏諸人等列而為四焉而後可也者。（《初潭集》又序，頁3-4）

卓吾首先在這篇序中說明劉氏的《世說》並不完備，而類林所記年代廣久，正可以補世說之缺憾。因此把兩書合而觀之亦無不可，因兩書都是「碎金宛然」，「豐神若一」，可「前後自相映發」，「令人應接不暇」。因此他將兩書合觀以為開卷之方便。在文中他雖謙稱自己只是為了方便閱讀，並非自附於前賢，表現自己雖老「猶能述而不作」，也無意與《世說》《類林》鼎足而三，但這也正說明當時以述為作之盛行，所以《初潭集》之創作應該也無法擺脫這個因素。

據以上二則知，卓吾此編乃讀《世說》、《類林》後所纂之作品，主要用以自娛。除了方便自己閱讀之外，更希望能有傳前代著作神韻之功。

（三）、志歎

李贄在《初潭集》〈又序〉中言：「嗚呼！何代無人，特恨無識人者！何世希音，特恨無賞音者！今不念傳神者之難遇，而徒羨人物之盛於魏晉，亦惑矣。」從這條論據來說，李贄並不特別崇尚魏晉人物，因為他認為江山代有才人出，每個時代都是平等的。所以他對於明人羨慕魏晉人物的現象，有所感慨。正如每一個時代都有卓越的人物，只差沒有識人者，和善於摹畫人物的文學家罷了，所以不能貴古賤今，當肯定當代的人物。李贄於序中引謝安石所說的話來說明識人者之難求。他說：

謝安石有云：「顧長康畫，有蒼生以來所無。」今夫千古人物猶魏晉也，而顧長康鮮矣，余是以歎之。然則李氏初潭，雖志喜也，實志歎也。（又序）

「李氏初潭，雖志喜也，實志歎也。」李氏的嘆，恐怕便是這種伯樂難尋的惺惺相惜之嘆。所以經由李贄的這一番警言，不僅使人明瞭其著作之旨，更可想見他對社會現狀的無奈。

總之，一部《初潭集》，無處不顯示出作者積極入世的思想。它不僅是李贄發洩自己憤怒的一部書，也傾注著李贄的真實感情，對於研究其思想實在有著難以言喻的意義。

三、《初潭集》的體例

《初潭集》將劉義慶的《世說新語》和焦竑的《焦氏類林》合編為一書，再加以評點，雖然不是李贄的原始著作，但是體例和評點都有獨到之處，所以編纂如同創作，也可以成為不朽的盛事。

（一）、門類編目

世說體著作最明顯的特色之一，便在於門類之設立；其或仿襲《世說》門類，或另創全新篇目（例如本書）。《初潭集》最獨特的面貌非其門類結構莫屬。全書共分五個大類，依序為夫婦、父子、兄弟、師友、君臣；變朋友為師友，其餘皆為五倫名目。大類之下，復有子目，凡九十七目。現分述如下：

一、夫婦：卷一~卷四。細目十三：合婚、幽婚、喪偶、妒婦。才識、言語、文學。賢夫、賢婦、勇夫、俗夫。苦海諸嫗、彼岸諸嫗。

二、父子：卷五~卷八。細目十：教子、賢子。孝子、文子。慧子、貌子、官子。喪子、泛子、俗父。

三、兄弟：卷九~卷十。（不分細目）

四、師友：卷一一~卷二〇。細目四十一：儒教、道教、釋教。聚書、鈔書、讀書、著書、六經子史。為文、博物、談學。音樂、藝術、書畫。

清言、嘲笑。山水、隱逸、湯社。酒人、達者、豪客。論人、知人、鄙人、智人。知己、相思、哀死、推賢、規正、篤義、交難。學道、道學、會說、令色、少年、標榜、詆毀、易離。

五、君臣：卷二一~卷三十。細目三十三：聖君、聖臣、賢君、賢臣。明君、忠臣、正臣、清臣。能言之臣、能文之臣。英臣、能臣、暴君、諍臣、癡臣、昏君、哲臣、愚臣。縱君、侈臣、貌臣、譎主、奸臣、庸君、強臣。銓選諸臣。牧民諸臣。將臣、相臣。賢相、才相。廉勤相、畏慎相。（見附表4）²³

為什麼要這樣的分類編排？顯然是受儒家影響的²⁴。王煜先生在《明清思想家論集》裡說：

《初潭集》形式上確似儒典，依次評點夫婦、父子、師友、君臣四項倫理的歷史故事。²⁵

《初潭集》中也宣揚不少以儒家為正宗的封建傳統思想，如“聖君”、“賢臣”、“忠臣”、“孝子”、“賢婦”之類。書中還反應了“出世”、追求“彼岸世界”的佛教思想。...但是《初潭集》的可貴之處，在於借評論歷史人物與事件，再次把批判的矛頭指向當時的理學。²⁶

李贄《初潭集》雖以儒家「夫婦」、「父子」、「兄弟」、「師友」、「君臣」五倫為目，然在次第的編排上，李贄不蹈習前人，而勇於提出自己的看法。傳統五倫向來看重「君臣」。《孟子滕文公上》云：「使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」

²³ 本論文頁 176。

²⁴ 此說法乃根據王煜：《明清思想家論集》，〈李卓吾雜揉儒道法佛四家思想〉，台北：聯經出版社，1981，頁 51。

²⁵ 見王煜《明清思想家論集》，〈李卓吾雜揉儒道法佛四家思想〉，台北：聯經出版社，1981，頁 51。

²⁶ 以上引自張建業《李贄評傳》，福州：福建人民出版社，1992，頁 89。

而漢代三綱，亦以「君臣」為首，《白虎通·三綱六紀》云：「三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。」此三綱五常，在程朱理學之影響下，被明代士人奉為圭臬、視作本體。即便焦竑《焦氏類林》中「君臣」、「父子」、「兄弟」、「夫婦」、「師友」之目，亦未脫傳統五倫次第。然李贄卻標舉「夫婦」一倫，而將「君臣」置諸卷末。他說：

言夫婦則五常可知，豈有舍五常而別有言語、政事、文學乎！此非臆說也，孔氏之說也。至為易知，至為簡能者也。（《初潭集》又序）

文中認為夫婦為人倫之始，講夫婦則五常就可得知。哪裡有舍五常不講而先講以外的事呢？他說這不是自己亂說，是孔老夫子說的，這也應該是一般人都能知道的道理。又說：

夫婦，人之始也。有夫婦然後有父子，有父子然後有兄弟，有兄弟然後有上下。夫婦正，然後萬事萬物無不出於正矣。夫婦之為物始也如此。極而言之，天地，一夫婦也，是故有天地然後有萬物。故吾究物始，而但見夫婦之為造端也。（〈夫婦篇〉總論）

「夫婦為物始」，先有了夫婦這一倫，才能衍生其他各倫，然後萬事萬物才會出於正。所以整個天地，其實就是由夫、婦二元交感而成，夫婦才是造物之端。

正因李贄認為夫婦乃人倫之始，因此他在次第的編排上便以夫婦為首。這與傳統「君臣為先」的觀點迥異。為了說明他的觀點，他還引了易經裡的一段話來作為安排上的論據：

易曰「大哉乾元，萬物資始！至哉坤元，萬物資生！資始資生，變化無窮，保合太和，各正性命。」夫性命之正，正於太和；太和之合，合於乾坤。乾為夫，坤為婦。故性命各正，自無有不正者。然則夫婦之所係為何如，而可以如此也夫，可以如此也夫！（總論）

他說，就像易經中所說的：「乾坤是天地萬物生長的開始，萬物在乾坤中變化成各種形狀，各自涵養端正其性命。而乾代表的就是夫（男），坤代表的就是婦（女），經由乾坤的和合，就會產生太和，在太和的狀態下，性命就會因此而端正。」可見他十分看重夫婦在五倫中的作用。所以《初潭集》全書只有〈夫婦篇〉有總論，其餘則無。總論中云：

然則天下萬物皆生於兩，不生於一明矣。而又謂「一能生二，理能生氣，太極能生兩儀」，不亦惑歟！夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命耳，初無所謂一與理也，而何太極之有！以今觀之，所謂一者果何物，所謂理者果何在，所謂太極者果何所指也！若謂二生於一，一又安從生也！一與二為二，理與氣為二，陰陽與太極為二，反覆窮詰，無不是二，又惡睹所謂一者，而遽爾妄言之哉！

這番話顯然是因反對道家的宇宙論和朱子的理氣論而發。宋明理學家認為在天地萬物產生之前，有一種絕對精神的「理」，「理」是世界的本原。而以「三綱五常」為核心的封建秩序，就是「理」在人間的體現，企圖用這種唯心主義的哲學來論證封建統治的永恒性。李贄則針鋒相對地提出：夫婦是人類的開始，而天地就好比一對夫婦，天下萬物都是由物質性的兩個對立面即陰陽二氣所產生，而沒有一個產生萬物的精神性的「理」。他用唯物主義的觀點直斥「理能生氣」的論調是「妄言」，宣稱「不言一」、「不言理」，根本否認了至上「天理」的存在，也就否定了「存天理，滅人欲」這一說教的理論基礎。所以他將夫婦置於卷首並作總論大費周章的說明，實有其特殊用意。

（二）、批點

在《初潭集》一書中李贄利用眉批，夾注，後段評論等方式和圈點、線等符號，對歷史人物和事件表明了自己的看法和態度。圈和點一般表示肯定，直線則一般表示否定。關於批語的來源有二，蔡麗玲在《從晚明「世

說體」著作的流行論張岱的〈快園道古〉²⁷云：

李贄曾手批《世說》，手批本已不可見，其批語有兩個去向：一是收入李氏《初潭集》，為其底稿之一部分，一是被彙錄到《世說補》的頂欄，與辰翁、世懋並列為三家評語。

從這裡我們得知李贄曾手批《世說》，編纂《初潭集》時，移錄了部分批語，然後隨著材料的增多，又增添新的批語。如《李卓吾批點世說補》卷一頁十四上：

王偉元門生為本縣所役，求屬令為解脫，王曰：「卿學不足以庇身，吾德不足以庇卿，屬之何益！」乃步擔乾飯，兒負鹽鼓，送所役生到縣，諸生隨者千人。令以偉元詣己，整衣出迎。偉元乃下道，至土牛旁，磐折立，自言「門生有役，故來相送」。令即放遣此生，一縣皆以為恥。

李贄批云：巧為屬託，道學之宗祖也；倘若逢卓老，計不行矣。《初潭集》卷二十頁十也有此條；但無「倘若逢卓老，計不行矣」二句，此二句蓋李贄自訂《初潭集》時刪之。另《李卓吾批點世說補》卷四頁七下：

張志和築室越州東郭。陳少游表其居曰玄真坊，為買地，大其閤，號回軒巷。先是門阻流水，無梁，少游又為構之，號大夫橋。陸羽嘗問「孰為往來」志和曰：「太虛為室，明月為燭，與四海諸公共處，未嘗少別。」

李贄在此評為：真個道學，臉皮三寸！太虛為室，屍骸暴露。在《初潭集》卷十六頁十九也有此條，不過他把批語中「真個道學」改為「真假道學」

²⁷ 參見蔡麗玲《從晚明「世說體」的流行論張岱的〈快園道古〉》頁24（清華大學中文研究所碩士論文，1993）。蔡氏說法乃根據王重民先生《中國善本書提要》（台北：明文，1984）頁391：「這些批點確由李贄手批《世說新語》原本中錄出，非偽託。而此批本，即《初潭集》之底稿。」的說法。

(即真的「假道學」)。大概與他在《初潭集》中把道學分為真假二種，並特別強調假道學的「侈言誇瀾」有關吧！

李贄的批語，相當具個人特色，且多為短語。(如「妙」、「真」、「淡」、「腐」、「好言語」、「大無味」等等)，因為李贄喜歡點到為止。這種精鍊的評語提示讀者思考的方向，也為讀者保留想像的空間。

周作人曾公開表示對李贄評語的欣賞。他在〈讀初潭集〉一文中說：

中國讀書人喜評史，往往深文周納，不近人情，又或論文，則咬文嚼字，如吟味制藝。卓吾所評乃隨意插嘴，多有妙趣，又務為解放，即偶有指摘亦具情理，非漫然也。²⁸

他舉〈卷十一，師友一，儒教〉下的條目中為例，他說在〈儒教〉的三條目下，李贄的批語分別為：「道學可厭，非夫子語」²⁹、「太管閒事，非子言也」³⁰，這是因為他知道真的儒家通達人情物理，所言說必定平易近人，不涉於瑣碎迂曲也。所以李贄的評語「具情理，非漫然也」。

觀其批語內容與李贄的思想、精神相吻合。如：「今道學不肯矣」（頁270），「此子善舌可講道學」（頁159），「唯噉名甚，是故腐甚」（頁108），可見其反道之一面；「亦真」（頁280），「趣」（頁282），「妙」（頁298），「是」（頁325），反映出作者求真尚趣的人生境界；「人之不如猴者多矣！」、「人之不如馬者多矣！」（頁383），表達出作者對人性的悲觀絕望...。總之，批語的精神與李贄的整體思想是若合一契的，

²⁸ 周作人：〈讀初潭集〉，收入《藥堂雜文》，石家庄市：河北教育出版社，2002，頁132。

²⁹ 〈卷十一儒教〉：齊大饑，黔敖為食於路，以待饑者。有蒙袂戴履貿貿而來，曰：「嗟，來食！」曰：「余唯不食嗟來之食，以至於斯也。」從而謝之，不食而死。仲尼曰：「其嗟也可去，其謝也可食。」頁126。

³⁰ 〈卷十一儒教〉：魯季孫有喪，孔子往吊之，入門而左，從客也。主人以瑣璠收，孔子徑庭而趨，歷階而上曰：「以寶玉收，譬之猶暴骸中原也。」頁126。

而這些核心思想不僅在《初潭集》一書出現，它同時並存於作者其他的論著與書信中，而成為吾人研究作者的重要媒介。

第三節、《初潭集》的內容

初潭集依體例分五大類，五大類下各有三十卷，九十七個細目，體例可謂相當龐大。細目間雖各有標題以說明內容，然各細目的界限並不十分明顯，也可以說互有交涉。以「反道」這一主題而言，雖大多集中於卷十一至卷二十的〈師友〉，但〈兄弟〉，〈父子〉中亦有諸多的反道語，所以若斷然以卷帙作為內容的劃分恐甚不妥，因此筆者採用主題統整的方式將本書之內容分為六點：一.自我心聲之吐露，二.真假道學之辨，三.不輕易信古，四.君臣以義交，五.士為知己死，六.援儒入佛。底下分別作一考察與例證：

一、自我心聲之吐露

古人在評點小說戲劇時，往往喜借古人的遭遇及性情來映照自我，企圖得到一種精神上的認同與滿足，李贄個性怪異，與人多觸，所以能夠與之契合的少。袁中道說他：「不喜俗客，客不獲辭而至，但一交手，即令之遠坐，嫌其臭穢。其忻賞者，鎮日言笑，意所不契，寂無一語。」³¹他自己也說：「我性不喜流俗人，見流俗人，避之惟恐不早，此處卻冷。然我遇可人，吐心傾膽，實實以豪傑待他，此處卻熱。」³²對於欣賞與不欣賞者流露出截然不同的態度，又「好面折人過，士非參其神契者不與言。強力任性，不強其意之所不欲」³³「快口直腸，目空一切，激憤過甚，不

³¹袁中道：〈李溫陵集〉。見《李贄文集》，天津市：北京燕山出版社，1998，頁10。

³²袁中道：《珂雪齋集》附二《柞林紀譚》，台北：偉文圖書出版，1976，頁1486。

³³袁中道：〈李溫陵集〉。見《李贄文集》。天津市：北京燕山出版社，1998，頁9。

顧人有忤者。」³⁴他對自己的要求很高，相對的也以高標準來要求別人，因此能達到他的要求而得以與之交往的人便很少。於是大半的時間李贄便埋首於書冊中與古人為伍，企圖突破時空的限制，尋覓心靈中的知己。因此在編纂此書時，李贄除了藉評點和評論來品評人物高下優劣外，他更將自己的遭遇及性情投射到書中，以古人來映照自己。

《初潭集》書中記：阮修「不喜見俗人，時誤相逢，即舍去。」（卷十七，達者二，頁 276）；王勰「雅好文筆，既無山水之適，又絕親知之游，獨敦尚文史，物務之暇，披覽不輟。」（卷十二，著書四，頁 156）李贄都批曰：「似卓老。」；記劉彥真「好學博聞，而任情不羈。意相和者，則傾身與交；如志好或乖，雖王公大人，終不屈也。」（卷十九，交難七，頁 333），李贄則說：「卓和尚是。」。藉著上述之例說明自己：「其有知我者，胡越可親；苟或不然，毋寧獨立。」的孤僻性格。（卷十九，交難七，頁 330）

<卷十七，豪客三，頁 276> 記毛伯成「寧為蘭摧玉折，不作蕭敷艾榮。」，李贄說：「至言至言！」。記伯樂相馬一事，李贄則說：「寧不遇伯樂，不可以不是騏驎。是騏驎，不論價矣。」（<卷十九，知人二，頁 299>），充分刻畫出李贄孤芳自賞的生命情調。

在<卷十，兄弟下> 記王應投世儒一事，李贄評曰：「嗟嗟，予安得世儒而投之！」（頁 122）說明自己也希望有人可以投靠。在孫蔚為讀書人辦衣食一條，李贄亦羨慕道：「好主人！卓老命薄也。」（<卷十二，聚書一，頁 146>），既誇贊孫蔚，又歎惋自己無法遇到像孫蔚這樣的「好主人」。而對於司空圖出門有女家人鸞臺自隨，他則忻羨的說：「圖有女家人，何如李卓一僮不相隨也。」（<卷三，賢夫一，頁 40>），說明

³⁴ 焦竑：〈李氏焚書序〉，見《李贄文集》，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 8。

自己落寞孤苦的窘境。

從上面的舉例中可以看出卓吾對自己有著相當程度的自負與自傲，因此能夠了解他、並與之成為「至交」者少。他就像那空谷裡的幽蘭，孤芳自賞。雖然他對自己的「不被了解」常表現的不以為意，甚至還大嘆「朋友道絕」、「天下已無知我者」，但我們仍然從字裡行間讀出了他對情感的渴望，以及「天地雖大，唯恐無處容身」的歎恨。

二、真假道學之辨

李贄最喜歡諷刺當代的道學之士性情失真，他在〈童心說〉宣稱：「夫童心者，真心也 失卻真心，便失卻真人。」不真之人而講道學，就是假道學；任何人只要他能表現真性情，就是真道學。真性情即自然之表現，非後天人為可致。李贄曾說：「自然之性，乃是自然真道學也，豈講道學者所能學也！」（卷十九，篤義，頁 328）。他以孔融為例，說孔融自幼便有「自然之性」，所以六歲便能藏張儉，長大便能救盛孝章、薦彌正平，是真道學的模範。³⁵「但世有慕名作達者，似達而非達；亦有效顰為達者，雖達亦不達。」（卷十七，豪客，頁 284），「慕名作達」和「效顰為達」皆非與生俱來的自然之性，所以李贄認為並不可取。《初潭集》〈卷十七，師友七，豪客三〉中，李贄舉孫叔敖為例，說明「達」乃自然之表現：

彥公之不遣的盧也，曰：「昔孫叔敖殺兩頭蛇以為後人，效之，不亦達乎！」（頁 284）

在故事裡彥公不賣凶馬，認為孫叔敖既然能夠為後人而殺兩頭蛇，現在自

³⁵〈卷十九，師友九，篤義六〉云：曹公以楊太尉與袁公路婚，將誣以同逆，孔文舉聞之，不及朝服，往見曹曰：「楊公四世清德，海內所瞻。周書，父子兄弟，罪不相及，況以袁氏歸罪楊公！易稱積善餘慶，徒欺人耳。」曹云：「此國家之意。」文舉曰：「假使成王殺召公，周公可得言不知耶？」融家傳曰：「融兄弟七人，融第六幼有自然之性。」，頁 328。

己效法他，不也是一種通達的表現嗎？對此，李贄則不以為然。他認為，方叔敖小時後殺死兩頭蛇的行為，純出天然。哪裡是因為知道這是「達」才這樣做呢？他只是不願意別人也同他一樣，看到兩頭蛇而死，所以才殺牠。這就是他的本性，也就是所謂的「自然之性」，哪裡是可以刻意去仿效的呢！所以當阮渾欲作達時而阮籍不答應，便是因為「惡其效」也。而山公推薦阮咸，說阮咸：「清真寡欲，萬物不能移也。使在官人之職，必妙絕於時。」也正因為「識其真」也。所以李贄在此首以自然之性（即真）作為區分真假道學的標準。

其次李贄在書中比較真假道學的異同時又說到：「學道，其實也。」（卷二十，學道，頁 339）；「道學其名也。」（卷二十，道學，頁 345）。他分析真正的道是實在實用的，而道學家的道卻是譁眾取寵，有名無實的。他稱贊陳灝、邵雍二位先生，說他們的學問是實學、實行、實說。而講道學者「但要我說得好耳，不管我行得行不得也。既行不得，則謂之巧言亦可；然其如『鮮矣仁』何哉！吾是以謂之會說也，以其太說得好，實難到也。」（卷二十，會說，頁 346）李贄認為真道學是實在的，而假道學只是會說，說得好便可，而不管是否能做到。除此之外，他還認為道學家都「好名」、「無用」、「欺天罔人」。〈卷二十，師友十，道學二〉：

故世之好名者必講道學，以道學之能起名也。無用者必講道學，以道學之足以濟用也。欺天罔人者必講道學，以道學之足以售其欺罔之謀也。（頁 345）

他說凡是好名者、無用者、欺天罔人者都喜歡講道學，因為道學既可幫助他們掩飾他們的無用，又可讓他們名利雙收。而且道學家最會在口頭上討便宜，說的是一套，做的又是一套。當有利於己而想要攀附請託時，就拿出『萬物一體』的說法；當有損於己而想要遠怨避嫌時，就稱引『明哲保身』之說。（卷十九，篤義，頁 328）「平居無事，只解打恭作揖，終日

匡坐，同於泥塑。其稍學奸詐者，又攬入良知講席，在陰博高官，一旦有警，則面面相覷，絕無人色，甚至互相推委，以為能明哲。蓋因國家專用此等輩，故臨時無人可用。」³⁶，〈卷二十，師友十，詆毀七〉中說：

皆標榜以為賢，詆毀以為極不賢者。夫相為標榜，正所以自抬聲價；先期陰詆，正所以杜絕刺譏。好生羽毛，惡生瘡疣，孰敢違之。世人多愚，故使此等坐握重權耳。（頁 356）

他說這些位居高官的道學家們個個呼朋引伴，結黨營私來鞏固自己的勢力。互相標榜以自抬身價，並詆毀反對他們的人，以杜絕別人對他們的批評。而因為世人不明此幾，所以才會讓這些人成為朝中的高官，手操國家生死大權。為此李贄提出「三不許」作為反制之道，他說：「使明天子、賢宰相燭知其奸，欲杜此術，但不許囑託，不許遠嫌，又不許稱引古語，則道學之術窮矣。」（卷十九，篤義，頁 328）假使天子、宰相都能杜絕關說、避嫌、托古，那麼在政治上就可以達到正本清源的功效。

經由上述的討論使得李贄的真假道學之辨越來越清晰。綜合歸納言之，不外就是「求真求實」。「真」也就是自然不造作，是人與生俱來的自然之性，它通常以達、豪的外在形式表現，「不豪則自不達，不達則自非豪，唯達故豪，一也。」（卷十七，豪客，頁 284）。其次則是「實在」。真正的道學家是「實在、實做、實說」，沒有華麗的包裝，只求外表與內心的一致。所以李贄反道，反的是以俗儒、迂儒為主的假道學，對於真道學，李贄是十分崇敬的³⁷。

³⁶ 李贄文集：《焚書》卷四〈因記往事〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 192。

³⁷ 李贄對真道學的推崇可見：〈卷二十，師友十，道學二〉痲業家富一條，李贄評曰：「好道學！」；〈卷九，兄弟上〉韋澳一條，李贄贊道：「此真道學，可敬也。莫說他腐好。」；〈卷九，兄弟上〉韋篋一條亦說道：「可敬，此道學真可敬。」

三、不輕易信古

李卓吾的思想根源，可以說是由於「存疑」而產生。存疑就是對於以往籠罩在經史之中的思想體系，重做估價；不盲目的被人牽著鼻子走。所以他說：「學人不疑，是謂大病。唯其疑而屢破，故破疑即是悟。」³⁸他自稱大膽為他本身得天之幸，正是一種獨立思想的標榜：

天幸生我大膽，凡昔人之所忻豔以為賢者，余多以為假，多以為迂腐不才而不切于用；其鄙者、棄者、唾且罵者余皆以為可托國托家而托身也。³⁹

他對於以前被人所稱贊的人與事，大多以為是假的，是迂腐不堪用的；把以前被人鄙棄的，都以為是好的。這雖不免有偏激和矯往過正之嫌，但對於因襲陳說妨害進步的學術界而言，確有石破天驚之感。袁宏道對此有過很公正的論斷。他說：

世儒觀古人之跡，又概繩一切之法，不能虛心平氣，求短於長見瑕於瑜，好不知惡，惡不知美，至於接響傳聲。其觀場逐隊之見，已入人之骨髓而不可破。⁴⁰

袁氏認為世人在觀察古人行事時，往往囿於既有之規範，缺乏公正而客觀的裁決，「好不知惡，惡不知美」，甚至缺乏自己的見解，只是附和大眾，人云亦云。但卓吾之評史卻沒有這方面的缺點。宏道又說：「於上下數千年間，別出手眼，凡古所謂大君子者，有時攻其所短；而所稱為小人不足

³⁸李贄文集：〈雜述：觀音問〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁206。

³⁹李贄文集：《焚書》卷六〈讀書樂〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁272。

⁴⁰袁中道：〈李溫陵傳〉。見《李贄文集》，天津市：北京燕山出版社，1998，頁12。

齒者，有時不沒其所長。」⁴¹，稱贊卓吾能摒棄成見，無論君子或小人都能給予公正的評判。卓吾這種「實事求是」的科學態度，表現在《初潭集》書中有：對典籍記載的質疑，對歷史人物評價的重新評估，為女色禍國提出辯護。

李贄在文中云：「古人有虛有實，妄語者多，真正者少。」（卷十二，讀書三，頁 151），表達了他對歷史典籍的看法。他認為古人的話虛實相參，而且虛妄多過真實，所以要稍加判斷，不可全盤接受。因此在〈卷二十八，君臣八，將臣一〉齊興師伐楚一條⁴²下，李贄評語道：「何不蚤取頭？史之妄也如此。」，認為既然楚國派去的小偷既然能偷齊將之枕頭、髮簪，為什麼不直接殺他？可見是編造的，因為實在不合常理。在〈卷二十，師友十，道學二〉夏侯太初倚柱作書一事中⁴³，李贄亦認為：「史勝質，無此理。」，認為一般人在「大雨，霹靂破所倚柱」時，不會有夏侯太初「衣服焦然，神色無變，書亦如故」的反應。《世說新語》把這則故事載入〈雅量〉中，肯定夏侯太初有臨危不懼之膽量，但李贄看法則與《世說》有異，他認為是文飾大於事實，因為不符合人之常情。在〈卷二十五，君臣五，譎主四〉魏武行役一條⁴⁴中，他更以戲謔的口吻反駁道：「如何

⁴¹袁中道：〈李溫陵傳〉。見《李贄文集》，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 12。

⁴²齊興師伐楚，子發帥師當之。師三卻，楚大夫皆盡其計，齊師愈強。於是市偷進請曰：「臣有薄伎，願為君行之。」子發曰：「諾。」不問而遣之。偷夜解其將軍之幃帳而獻之，子發因使人歸之，曰：「卒有出薪者，得將軍之帷，使歸之於執事。」明日，往取其枕，子發又使人歸之。明日，又往取其簪，子發又使歸之。齊將大駭曰：「今日不去，楚軍恐取吾頭。」（頁 485）

⁴³夏侯太初嘗倚柱作書，時大雨，霹靂破所倚柱，衣服焦然，神色無變，書亦如故，賓客左右皆跌蕩不得住。（頁 340）

⁴⁴魏武行役，失汲道，軍士渴，乃令曰：「前有大梅林，饒子，甘酸可解渴。」軍士聞之，口皆出水，乘此得及前源。常言「人欲違己，己輒心動。」因語所親小人曰：「汝懷刃密來我側，我必說『心動』，執汝使行刑，汝但勿言某使，無他，當厚相報。」執者信之，不以為懼，遂斬之，此人至死不知

至今亦知？」。認為既然死人不會說話，故事又怎會流傳下來讓大家都知呢？

由這三則故事的評語可以看出，李贄在讀史的過程中表現了高度的懷疑和批判，並不隨意受古人的擺佈，是個具有獨立思考與判斷能力的讀者。

不輕信古書外，李贄對已成定論的歷史人物也提出了與眾不同的觀點和評價。如對儒家公認的聖人周公，李贄就表現了不同的看法。〈卷十，兄弟下〉記周公欲代兄死一事：

武王有疾，二公曰：「我其為王穆卜。」周公乃自以為功，為三壇同墀，為壇於南方北面，植璧秉珪，告於太王、王季、文王，願以旦代某之身，史冊祝以告。歸而納冊祝於金滕之匱中。（頁 113）

《今文尚書》云：武王於滅商次年生重病，周公既向祖先太王、王季、文王祈禱，願以身代死。後將書寫祝詞的典冊納入「金滕」之匱（以金質繩索捆束的箱匣），並誡史官不可語人。次年武王病癒。後武王死，成王繼位，周公攝政，管叔等放出流言：「周公將不利於孺子。」於是周公「居東二年」不入。周公作《鴟號》一詩送給成王，表明自己慘澹經營的苦心。但成王仍不理解，因之惹惱上天。是秋，莊稼長得很好，但將收穫時，忽然雷電交加，狂風大作，莊稼倒伏，國人大恐。成王與大夫們穿上祭天的禮服，打開金滕之匱，取看文書，發現周公訴求代死的冊書，知道了周公的忠心，於是成王出城親迎周公，上天因之息怒，是年莊稼豐收。

該篇表現出的天人感應、人鬼相通的迷信思想，自屬荒誕，但其中「周公祈求代死並納冊金滕之匱是否事實？」卻引起了大家研究討論的興趣。倘如《金滕》所述基本為事實，那麼周公是誠心代死呢，還是玩弄某種欺世盜名的把戲？李贄在《史綱評要》概述金滕之事後評曰：「周公何故好

也。（頁 447）

名，作此人也。」他認為周公並非誠意代死，只是玩弄欺世盜名的把戲罷了。《初潭集》裡，他譏諷地說：「既已明告於神矣，而卒不死何耶？」（卷十，兄弟下，頁 113）李贄設想周公仍可推托地說：「神不許我以死，我豈趕自死乎！我直以明我欲代兄之心云耳，非以祈人之知我欲代兄之死也。」（卷十，兄弟下，頁 113）對此，李贄反唇相譏地回答：「則冊祝之詞，壇墀之設，珪璧之秉，金匱之納，何為者哉！」（卷十，兄弟下，頁 113）李贄認為周公玩把戲的痕跡不難看出。祈禱之後，納冊於匾而又誠史官不可語人，這是欲揚之先抑之；納於金滕之匾而非別處，其用心亦不可謂不深。「天道示警」後成王馬上去打開看金滕之匾，可見該匾是盛放救命的法寶的器具，到了關鍵時刻就會打開，而對其中的冊書，人們是深信不疑的。周公深知此點，所以納冊於匾，只能是達到某種目的的手段。所以說周公「一人好名，毒流萬世。」（卷十，兄弟下，頁 113）李贄藉著對周公的大膽否定，把矛頭指向當時的道學家，一針見血地戳穿他們侈談仁義道德，志在功名富貴，欺世盜名的兩面派行為。

除不輕信古書、以自己的觀點評價歷史人物，李贄還獨排眾議，為歷來「女色禍國」的說法提出辯駁。〈卷三，夫婦三〉云：

阮仲容先幸姑家鮮卑婢，及居母喪，姑當遠移，初云當留婢，既發，定將去。仲容借客驢，著重服，自追之，累騎而返，曰：「人種不可失。」即遙集之母也。（頁 36）

此則故事記載阮咸與姑母家的婢女私通，姑母欲遠遷他處，本來答應把這個婢女留下，後來因故反悔而讓她也跟著離開。阮咸不顧自己正在治喪期間，竟借客驢追之而返。對於這一件事，李贄提出他的看法。首先，他肯定聲色是迷人且危險。他說：「甚矣，聲色之迷人也。破國亡家，喪身失志，傷風敗類，無不由此，可不慎歟！」（卷三，賢夫，頁 37）但他接著又說：

然漢武以雄才而拓地萬餘里，魏武以英雄而割據有中原，又何嘗不自聲色中來也。嗣宗、仲容流聲後世，固以此耳。豈其所破敗者自有所在，或在彼而未必在此歟！吾以是觀之，若使夏不妹喜，吳不西施，亦必立而敗亡也。周之共主寄食東西，與貧乞何殊，一飯不能自給，又何聲色之娛乎！固知成身之理，其道甚大，建業之由，英雄為本。（頁 37）

貪戀美色雖可能使人破國亡家，喪身失志，但破國亡家，喪身失志者並非皆因流連美色所致。他舉漢武、魏武、嗣宗、仲容為例，說明他們之所以據地萬里，或名流千古，又何嘗不是由此而來。如上所言，「破敗者自有所在，或在彼而未必在此歟！」（卷三，賢夫，頁 37）導致國家被滅的原因有很多，並非僅靠女色就會使人亡國。

他說：「夫而不賢，則雖不溺志於聲色，有國必亡國，有家必敗家，有身必喪身，無惑矣。彼卑卑者乃專咎於好酒及色，而不察其本，此俗儒所以不可議於治理歟！」（卷三，俗夫，頁 49）。他認為君主賢或不賢對國家而言是很重要的，「彼瑣瑣者，非恃才妄作，果於誅戮，則不才無斷，威福在下也。此興亡之所在也，不可不慎也。」（卷三，賢夫，頁 37）不賢的君主不是因為恃才妄作，而遭到誅戮，便因無才遇事不能果斷，使得臣子在底下作威作福。所以他說：這才是決定國家興亡的主要原因，奉勸在上位者不可不小心謹慎。

從以上層層的辨證中我們可以發現，卓吾藉著對古書的質疑提示人們獨立思考、正確判斷的重要性，對先聖周公的大膽否定，也欲破除儒家盲目的偶像崇拜，最後對女子禍國的傳統觀點提出異議，更表現其思想的公正客觀性，在在都突顯其思想進步的一面。

四、君臣以義交

君臣之間的關係，在原始儒家中，尚是相對性的。到了帝國建立、皇帝制度成立以後，君臣關係便向著片面絕對化的方向發展了。但卓吾卻重新標舉孟子的見解，使君臣關係回復到原本的相對性：即「視之如草芥，則報之如寇讎，不可責之謂不義；視之如手足，則報之如腹心，亦不可稱之謂好義。」（卷十九，篤義，頁 331）卓吾眼中君臣雙方的關係開始平等化了。他在〈卷二十四，君臣四，癡臣五〉說到：「夫暴虐之君，淫刑以逞，諫又烏能入也！蚤知其不可諫，即引身而退者，上也；不可諫而必諫，諫而不聽乃去者，次也。若夫不聽復諫，諫而以死，痴也。」（卷二十四，癡臣，頁 429）他鼓勵臣子應該視實際的情況行事，如果已經盡了做臣下的責任，那麼就不必「明知不可為而為之」。因為「君臣以義交也。士為知己死，彼無道之主，曷嘗以國土遇我也」（卷二十四，癡臣，頁 429）君臣雙方都是平等的個體，沒有尊卑之分，以「義」相交往對待，所以士只為知己死，不作無謂的犧牲。如果國君沒有以國土的態度待我，那我也毋需做出如此隆重的回報。

以此為前題，李贄因此發展出他的君臣觀。他認為君臣相處是一種對應的模式，在弱主的情況下，自然就有強臣的產生。主弱臣強乃不得不然的時勢下所演變而成的趨勢。主上若昏庸無能，做臣子的就一定要強勢、能幹，否則就不免遭人陷害。他說：「臣之強，強於主之庸耳。苟不強，則不免為舐痔之臣所讒，而為弱人所食噉矣。死即死而噉即噉可也，目又安得瞑也！是以不得已於強也。」卓吾以為，所謂的強臣，正是明主眼中的能臣，國家輔弼之才。因為國家大大小小的事都要仰賴他，所以國君都用禮來對待他，並且還怕不夠優厚。他感嘆地說：假使以曹操那樣的才能，要不是遇到漢獻帝那樣昏庸無能的君主，不也是個英雄豪傑嗎？只可惜那些「舐痔固寵者」只知道用一些親附自己而沒有才能的人，導致國事日漸敗壞，並把天下真正有才能、會做事的人逼到淪為盜賊。所以他對昏庸的君主迫使英雄無用武之地的現實極為不滿，忍不住沉痛地說：「主之庸可

畏也！」⁴⁵

李贄舉謝安、王導等人為例，說明他們因為不敢「強」，最後都不得善終。最後歸結到：「強者終能自強，而不敢強者終岌岌以死也。夫天下強國之臣，能強人之國，而終身不謀自強而甘岌岌以死者，固少也。是以英君多能臣，而庸君多強臣也。故言強臣而必先之庸君也。」（卷二十五，強臣五，頁 456）

李贄站在君臣平等的觀點，強調國君應以「義」待下，不該用詭譎的方法或手段來控制臣下。為此，他大倡「天道好還」，把這種觀念用來作為輔助其君臣理論的工具。〈卷二十五，君臣五，奸臣五〉云：

譎莫譎於魏武，奸莫奸於司馬宣王。自今觀之，魏武狡詐百出，雖其所心腹之人，不吝假睡以要除之，而司馬宣王竟奪其頰下之珠，不必遭其睡也。曹公之好殺也已極，而魏之子孫即反噬於司馬。司馬之嚙曹也，亦可謂無留遺矣，而司馬氏之子孫又即啖食於犬羊之群，青衣行酒，徒跣執蓋，身為天子，反奴虜于鮮卑，戮辱於厥廷之下也。一何慘毒酷裂，令人反袂掩面，含羞而不忍見之歟！然則天之報施善人，竟何如哉！吾是以知天之報施果不爽也。吾又以知譎之無益，奸之受禍也。故作譎奸論以垂鑒焉。（頁 449-450）

李贄以為好殺者即種毒，待毒發，則其自己及子孫亦必被殺。魏曹丕篡漢，晉司馬炎篡魏，其後由晉而宋、齊、梁、陳、隋，無一非篡奪者。既篡其位，復弑其君，其子孫卒受其禍。因此，李贄說明他作譎奸論的目的就是因為：「譎之無益，奸之受禍也」（卷二十五，庸君，頁 450）。在「天

⁴⁵ 此段觀點見〈卷二十五，君臣五，強臣七〉，頁 455-456。

報不爽」的情況下，不惟帝王如此，即人臣亦然⁴⁶。強調君或臣，皆應謹守分際，若君王暴戾貪殘，或臣下逾權越位，都將為自己招來毀滅。

五、士為知己死

李贄認為朋友相知相交是不容易的。他發現君主往往可有死諫之臣，而朋友之間則每每絕無「犯顏敢諫之士」。原因就在於：臣之諫君可以一「死而博死諫之名」，因此「志士亦願為之」；何況「未必死而遂有巨福耶？」但這樣的「大利」不能見之於友朋之間。卓吾指出：「若夫朋友則不然：幸而入，則分毫無我益；不幸而不相入，則小者必爭，大者為仇」⁴⁷。所以不免大歎「朋友道絕久矣」。對於知己難尋，李贄是很有感慨的。他說天下人總是「易離」，因為站在勢利上去交友，結果「以利交易者，利盡則疏，以勢交通者，勢去則反。」（卷二十，易離八，頁358）但君子則不然，君子超然於勢利之外，以求同志之歡，所以「交難」。雖然交難，但一旦結交，便不會輕易離棄。這樣的朋友才是真正的知己。李贄認為所謂的知己是以「義」交，非以「利」交的。他說：「是故豫讓決死於襄子，而兩失節於范氏與中行，相知與不相知，其心固以異也。故曰：『士為知己者死』」（卷十九，篤義，頁331）。死有「重於泰山，輕於鴻毛」，若是遇到「以國士遇我」的人，那麼士的最佳選擇就是「忘身以殉義」，以死來報答這一份相知之情。

知己除了因為執義來犧牲外，知己還可以為愛對方之才而不惜肝腦塗

⁴⁶ 藏書卷卅三，袁安傳記袁安為官公正善良，以致累世三公。李氏批注：「即此一念，當世世三公矣。」又批：「天之報忠也。」。藏書卷卅八沈約傳記沈約勸蕭衍弑帝，後夢見帝以劍斷舌，遂病悸卒一事。李氏批註曰「見報」。即俗語所謂惡有惡報的意思。

⁴⁷ 李贄文集：《焚書》卷一〈答耿司寇〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁47。

地。他以禽息薦百里奚，「當車以頭擊闌，腦乃精出」一事為例，點明禽息愛百里奚之才的心事；百里奚如果「不用於世」，禽息死後亦且「目不瞑」。卓吾因而引《周易》中的話頭讚美這一對「貞友」：「二人同心，其利斷金」。〈卷十九，師友九，知己一〉云：

禽息，秦大夫，薦百里奚不見納。繆公出，當車以頭擊闌，腦乃精出，曰：「臣生無補於國，不如死也。」繆公感悟而用百里奚。

史魚，衛大夫，卒，委柩後寢。衛君弔而問之，曰：「不能進蘧伯玉，退彌子瑕，以屍諫也？」（頁 311）

李贄嘆道：「二子皆死諫，二子皆迂腐。然二子之所以痛百里奚、蘧伯玉者至矣，所以知百里奚、蘧伯玉者深矣。蓋二人不用於世，二子之目不瞑也；與其知二人而不用，不如用二人而身死也。惜才如此，何死生之可言乎！」（卷十九，知己，頁 311-312）李贄雖然不肯定史魚、禽息以死諫才的迂腐方式，但他很敬佩他們的精神，認為二人因為愛惜知己，不甘心對方不用於世，不惜採取犧牲自我以換來國君重視如此激烈的方式，值得令人敬佩。所以他說：「嗚呼！世未有貞友而不可以事君者也。故求忠臣者，尤必之貞友之門。」（卷十九，知己，頁 312）

貞友能為朋友犧牲，定不負國恩，與自古以來儒家所謂的「忠臣必出孝子之門」的看法不同，李贄認為能「孝」不一定能盡忠，以「義」為信念的貞友才更符合忠臣的要求。

六、援佛入儒

明季禪風極盛，學者多援禪入儒，借禪詮儒，認為二家基本宗旨相似，可以互補。徐渭說：「大約佛之精，有學佛者不知，而吾儒知之；吾儒之

粗，有吾儒自不能全，有學佛者反全之者。」⁴⁸認為儒與佛是可以互相會通的，以佛詮儒或以儒喻佛都可以避免一偏之見。焦竑是萬曆時期的大儒，在批評辟佛者時，也提出了這樣一個可貴的文化思想。他說：「人有裔夏，寶無裔夏也。」⁴⁹，凡是寶物（物質的與精神的），不論是中國的還是外國的，都應該珍惜，決不能因為是外來的，就加以鄙視、排斥。他認為佛教雖然來自「西方」，但其教義與孔孟之道不謀而合，都講性命之學。而且後世儒者對儒學的解說紛紜叢雜，大都未得其微旨精義，反而越說越糊塗，而佛典「大抵皆了義之談」，「孔孟之義疏」，是學者暗室的明燈。因此，研讀佛典非但不妨害孔孟之學，而且能發明儒學，是學者性命之指南。他甚至認為只要釋氏之典一通，孔子之言立悟，強調學佛然後才能知儒。⁵⁰袁宗道也完全贊成焦竑等人的觀點。他說：「三教聖人，門庭各異，本領是同。所謂學禪然後知儒，非虛語也。」⁵¹綜合以上我們得出一個結論，即晚明學者覺得儒家創始人的學說「言簡旨微」，後世經生所作的詮釋多不合孔孟的原意，而博大精深的佛家學說正可以彌補儒家之不足。著眼於此，他們指出儒佛二家的同一性、互補性，企圖以佛詮儒，以佛濟儒，以佛旨改造儒學，從而構建一種創新的儒學。

李贄雖自幼習儒典，但他對佛學有很深的研究，他一方面利用佛學作為反封建壓迫、反傳統思想的武器，如以佛學的「生知」否定封建的等級觀念和制度；一方面宣揚「真空虛無」的理論，使他的講學傳道帶有濃厚的宗教色彩。《初潭集》〈卷十三，師友三，談學三〉衛玠問夢一條，李

⁴⁸ 徐渭：《徐文長三集》卷一九〈贈禮師序〉，國立中央圖書館編，1968，頁169。

⁴⁹ 焦竑：《焦氏筆乘續集》卷二〈支談上〉，台北：台灣商務出版社，1971，頁170。

⁵⁰ 《焦氏筆乘續集》卷二〈支談上〉，台北：台灣商務出版社，1971，頁169

⁵¹ 《白蘇齋類集》卷一七，台北：偉文圖書出版社，1976，頁503。

贄發揮佛教「真空」⁵²的觀點，認為宇宙萬物根本是幻夢：

周公、樂令、蘇子，皆一偏之談，推測之見。無時不夢，無刻不夢。天以春夏秋冬夢，地以山川土石夢，人以六根、六塵、十二處、十八界夢。夢死夢生，夢苦夢樂，飛者夢於林，躍者夢於淵。夢固夢也，醒亦夢也。蓋無不是夢矣，誰能知其故乎！雖至聖至神，於此無逃避夢中，若問其因，亦當縮首卷舌，不敢出聲矣。（頁182）

《莊子·齊物論》的長梧子（名丘）云：「大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺。丘也與女（汝）皆夢也。予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。」莊子將世俗自信的醒覺貶為較高級的夢幻，未嘗提及人類以外萬物做夢。李卓吾將人夢推廣為宇宙的夢，恰似天臺宗和禪宗的牛頭宗把佛性擴散滲透於草木瓦石、山河大地。天臺九祖荆溪湛然《金剛碑》倡「無情有性」⁵³，連無機體也有不可能發展的佛性；李贄可謂倡「無情有夢」，連無機物也作不可能覺醒的夢。以佛教萬物皆有佛性，皆可成佛的觀點來詮釋「滿街都是聖人」的心學論題。⁵⁴

李贄進一步地在書中比較儒、釋、道三教之學的異同，他認為「儒釋

⁵²華嚴宗強調事理圓融，表示不可能隔離現象與本體。本體就是真空或妙有，非頑空或斷滅空。僧肇說：「物我同根是非一氣」「天地與我同根，萬物與我一體」「彼此寂滅，物我冥一」，李贄則發揮云：「天地與我同根，誰是勝我者？萬物與我為一體，又誰是不如我者？」我的真心便是天地與我所共同的超越根據，正如王陽明認為良知便是宇宙和我共同的超越根據。真空或佛心是佛學的妙有，如同良知或良能是儒學的妙有。王陽明謂良知「生天生地，成鬼成帝」；李卓吾也可說「真空成鬼成帝，生天生地。」。前者之生是實在地直接創造，後者之生卻是虛幻地受憑依地呈現，好像僧肇《不真空論》所言不真的幻化人。

⁵³牟宗三：《佛性與般若》，台北：學生書局，1997，頁895-907。

⁵⁴參考王煜：《明清思想家論集》〈李卓吾雜揉儒道法佛四家思想〉，台北：聯經出版社，1981，頁58。

道之學一也，以其初皆期於聞道也。必聞道然後可以死，故曰：『朝聞道，夕死可矣。』」（卷十一，釋教，頁 143）在這當中，儒者把富貴視若浮雲，把天下視如敝屣；道者把富貴視若糞穢，把有天下視若枷鎖，唯恐去之不速。而釋子則更視富貴如虎豹之在陷阱，魚鳥之入網羅，活人之赴湯火。這是三者程度上的不同，但「期於聞道」的心卻是相同的。不過他感傷地說，自從顏子死後，儒學就斷絕了。

自顏氏沒，微言絕，聖學亡，則儒不傳矣。故曰：「天喪予。」何也？以諸子雖學，未嘗以聞道為心也。況繼此而為漢儒之附會，宋儒之穿鑿乎！又況繼此而以宋儒為標的，穿鑿為指歸乎！人益鄙而風益下矣。無怪其流弊至於今日，陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘然也。」（頁 144）

儒學斷絕的原因，他認為是：「未嘗以聞道為心」。諸子雖學，但未嘗以聞道為心也，以致於「口談道德而志在穿窬」。自顏氏以下，從漢儒到宋儒，從宋儒再到明末，人愈鄙而風益下，向以孔脈自居的道學家非但未得聖賢心傳，反演變成「陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘」的偽君子。

接著他進一步地嘲笑這些偽君子的無用。他說：

夫唯無才無學，若不以講聖人道學之名要之，則終身貧且賤焉，恥矣。此所以必講道學以為取富貴之資也。然則今之無才無學，無為無識，而欲致大富貴者，斷斷乎不可以不講道學矣。（頁 144）

不用講道學而自富貴者，其人大多有學有才，有為有守。如果本身既無才無學又不講道學，那麼就得註定終身窮困。因為道學是道學家獵取功名利祿的工具，所以他下結論道：「今之無才無學，無為無識，而欲致大富貴者，斷斷乎不可以不講道學矣。」（卷十一，釋教，頁 144）文中把道學家的無用挖苦得入木三分，文末還不忘強調若想要真實講道學，來求得三

教出世之旨，就不得不剃頭作和尚。

若是根據文末的說法就把卓吾的思想歸為佛家，有失偏頗。其實，觀乎全文，旨在貶斥儒學末流，在對待三教的態度上是一致的。所以筆者以為這篇文章只是突顯佛教思想在李贄的整體思想中的相對性，或者我們也可這樣以為，此為作者“援佛入儒”的另一種方式，以提高佛學貶斥儒學作為一種手段，來達到他匡濟聖教的最終目的。

從第二章的討論中我們得知，作者李贄是一個思想獨立，不畏權勢的思想家，他所提倡的許多觀點都是因為反對封建道統所生發的，而這些先進的思想在當時所造成的影響甚鉅，甚至一直到近代。《初潭集》是作者最早出版的作品，此書的誕生與作者本人及社會環境有極大之相關，可以說是作者藉以發洩情感與改善社會的工具。它是一部仿世說體的著作，與其他同類型的作品相較，它以五倫為其門類的編排方式是很特別的，但排列的次序又與傳統儒家不同，作者在序文中的說明可以讓我們明瞭其將夫婦置於卷首的用意。《初潭集》取材自《世說》及《類林》，李贄則重新分類並評點。全書呈現出來的觀點有：一、自我心聲之吐露，為作者欲藉古人反映自己，達到情感上的同化。二、真假道學之辨：界定真假道學的本質，並舉例說明真道學所具備的特質。三、不輕信古書，則說明作者具有思辨之能力，對於書中不合理的事例能夠產生質疑。四、君臣以義交，強調君臣應以義相交，不可譎詐。五、士為知己死：旨在說明與人相交，貴在知心。不僅可以「車馬衣裘與朋友共」，更可為知己「肝腦塗地」。六、援佛入儒：則說明作者書中的釋教思想是為了達到以佛詮儒的目的。以上即為第二章整體之大要。

第三章、《初潭集》所呈顯的思想意義

李贄的思想是駁雜的，他雖自幼習儒典，亦以儒者自居，但釋道的思想在他身上似乎更明顯。再加上晚年又曾剃髮為僧，著書佛典，發表非聖的言論，越顯得與正統儒學格格不入。李贄是儒？是佛？見人見智，人言言殊，至今沸沸揚揚，爭鬧不休。筆者認為若要將李贄的思想作恰當的定位，則必須要從諸多層面來探討其思想的成因，才不會陷於武斷，失於客觀。因此本章雖然探討《初潭集》一書所呈顯的思想意義，但仍須從李贄的思想淵源談起，通過社會歷史、地理環境、生活心性及師承關係這四方面來了解李贄思想的成因，其次在李贄思想淵源的基礎上，進一步地耙梳出《初潭集》所映射的思想，最後說明李贄代表性的文論〈童心說〉與《初潭集》的關係。

第一節、李贄的思想淵源

要了解一個人的思想，追溯其思想根源是很重要的一項工作。思想家的思想是所處時代社會政治環境、文化傳統、經濟型態、生活體驗、本身個性、以及時代思潮的綜合反映；同時又與所交往的師友有密切的關聯。因此先對李贄的思想形成作一系統性地梳理，方有助於我們探究《初潭集》書中所蘊含的真正意蘊。

對李贄思想產生決定性影響的眾多因素，可以歸納為四類。即（一）社會歷史根源；（二）地理環境根源；（三）生活心性根源；（四）學術

思想根源。¹以下分別說明之：

一、社會歷史根源

李卓吾生當明世宗嘉靖六年，即公元一五二七年，到他七十一歲被捕殉道自殺，應該是神宗萬曆二十七年。亦即一五九九年。在這一階段中，也正是明朝政治日趨下流的時期。武宗的昏頑荒淫，造成了朝政不綱。世宗又堅僻怙過，拒諫立威，動不動就對朝臣廷杖。神宗的荒政，更成了明朝覆亡的基本原因。故後人有「明不亡於崇禎，而亡於萬曆」¹之說。

社會上，土地兼併成了十分嚴重的社會問題。不僅皇室大量地佔有土地，而且豪強地主兼併之風也日甚一日。萬曆時期，明王朝為了擴充內府庫藏，還派出大批官員，到處搜括民脂民膏。殘酷的經濟榨取和野蠻的政治壓迫，加劇了人民的貧困和不滿，以致到處發生「民變」，並醞釀著明末農民大起義的風暴。

但另一方面封建經濟開始走下坡，資本主義經濟逐漸萌芽，特別是李贄生活的東南沿海一帶，資本主義的小業主和商人已經成為社會的主要階層之一，而造成了商業資本與封建地主階級之間的矛盾。

在文教上，明朝統治者嚴格按照八股文取士選才，讀書人若欲通過科舉、作官，便需研讀朝廷規定的內容，並且依循一定的格式應答。在這種文化專制與狹隘的人才培育制度的束縛之下，讀書人不能獨立思考，不能自由創新發明，只能成為剽竊、謄錄抄襲的工具，進而變成了充滿欺詐、苟安、諂媚的虛偽道學家；這些人平日只知「打恭作揖」，「同於泥塑」，而當國家「一旦有警，則面面相覷，絕無人色」，以致「臨時無人可用」

¹ 以下這四類分法乃參考黃文樹：〈李贄的思想根源〉，《孔孟月刊》第三十二卷，第六期，頁 22-30。

¹ 趙翼：《廿二史札記》，卷三五，〈萬曆時礦稅之害〉，台北：廣文書局，1992，頁 640。。

²。這樣的社會政治背景，引起李贄對現實社會政治環境產生極大的不滿與批判。李贄針對時弊提出猛烈的抨擊，組成了他反傳統、反封建思想的主要內涵。

《初潭集》書中的諸多對道學的攻擊就是因應這樣的社會條件而有的評論，另外書中也一再強調諫臣的可貴³，反對廷杖制度⁴，都是作者和環境互動下的產物。

李贄就生活在這樣的時代中。由於生活經驗與任官的經歷，使他對於當時社會上的黑暗和上層統治階級的腐敗，都有切身的感受。加上他的先祖和海外有較密切的往來，他不能不受到當時新的思想的影響，因而和傳統的思想發生一定程度上的背離和對立。這就形成李贄的強烈叛逆性格的社會歷史條件。

二、地理環境根源

李贄的出生地泉州，是中國歷史文化名城之一，為中國最早接觸西方文化之地。由於通商的關係，泉州是一個宗教眾多、信仰繁雜的地區。李贄的家族和伊斯蘭教有密切的血源關係，天主教對李贄及其家族也有一定影響。⁵陳增輝在〈李贄的倫理思想〉一文中指出：李贄出生在一個世代為

² 李贄：《焚書》卷四〈因記往事〉。收入於《李贄文集》，天津市：北京燕山出版社邊，1998，頁192。

³ 〈卷二十四，君臣四，諍臣四〉晉惠帝為太子一條，李贄稱讚王濟，說「濟諫留齊王，大是。」辛京杲以私杖殺部曲一條，李贄稱讚李忠臣，說他「真諫臣。」詳見本書頁424與425。

⁴ 李贄在〈卷二十四，君臣四，諍臣四〉言：「贓官死也不怕，況怕杖乎！清官寧可受死，肯受辱乎！」，頁425。

⁵ 其一，《林氏宗譜》萬曆己亥條記有：「是年天主教始傳入中國」。特意把天主教傳入中國的年份載入家譜，說明天主教對林氏家族影響之巨；其二，李贄曾三次會見義大利傳教士利瑪竇，不僅賦詩相贈，且推崇並廣為宣傳利之《交友論》；其三，李贄信奉伊斯蘭教，曾立下遺囑，死後「頭照舊安枕

商的家庭裡。祖宗幾代都是泉州巨商，常到日本、琉球和南洋各地，最遠到亞洲西部。如李贄的二世祖林驚就是兼營國內外貿易的大商人，四世祖林易庵與五世祖林琛父子經常往來於琉球、日本之間，並通曉琉球語，作過通事官，並娶色目人為妻，信仰伊斯蘭教。李贄的家族與西亞血統的泉州伊斯蘭家族屢通婚姻，李贄的祖父、父親都是伊斯蘭教徒。李贄的家族，既為巨商，又常揚帆於海外諸國，且祖先中有人做過通事官，出使外國，並以此「欽賜冠帶榮身」。特別是他的二世祖林驚娶色目人為妻，也跟著信仰當地的風俗。從此以後，子孫雖不停的繁衍，但都離不開外來的宗教。足見外來文化對林氏家族是有極大影響的。⁶

李贄生於泉州，長於泉州，因此他從小便有較多機會接觸不同的人和文化，促進了他思想開放的取徑，使得李贄在許多方面都表現出了超前的觀點。例如他在《初潭集》中記錄以下一則：「地有四遊，常動而不止，譬如人在大舟中閉牖而坐，舟行不覺也。」他在此條後評曰：「余亦曾言之，人不信也。」可見他思想是非常具有前瞻性的，只是一般人不是那麼容易能夠理解。

泉州這個特殊地理環境，於李贄思想啟迪產生相當大的影響。吾人可從李贄不立門戶之見，主張三教平等，提倡思想自由等觀點，看出李贄思想形成與地理環境之淵源。

三、生活心性⁷根源

，而加一白布中單總蓋其上下，用裹腳布二十字交纏其上。」（《焚書》〈李卓吾先生遺言〉）。見《李贄文集》，天津：北京燕山出版社，1998，頁457。

⁶ 據陳增輝：〈李贄的倫理思想〉（下），《孔孟月刊》第三十二卷，第八期，頁31。

⁷ 本文所言之「心性」是指「性情」之意。

李贄自身的獨特人格與艱苦磨難的生活經歷以及兩者間交互作用所形成的特殊心理也是影響其思想發展的重要因素。

關於李贄的獨特人格，他曾自述「丈夫在世，當自盡理。我自六、七歲喪母，便能自立，以至於今七十，盡是單身度日，獨立過時。雖或蒙天庇，或蒙人庇，然皆不求自來，若要我求庇於人，雖死不為也。」⁸可知李贄因喪母關係，自小便養成獨立自立、不靠人的堅強個性。他又說：「自幼倔強難化，不信學、不信道、不信仙釋」⁹因此李贄從小便具有獨立思考判斷，反傳統反迷信的思想意識，因而對既有的道德倫理、封建統治秩序一直抱著懷疑的態度。

再加上李贄的任官經歷並不順遂，二十多年的仕宦生活，處處與上級發生磨擦、產生矛盾。在〈豫約 感慨平生〉中即自我坦陳：因為不願被人管束，所以一生受盡折磨。當縣博士的時候就和縣令、提學產生抵觸，當太學士時，又和祭酒、司業不合，當司務禮曹時，則和高尚書、殷尚書等人格格不入。只要是在道學上愈有名氣的，李贄和他的牴牾就愈深。又認為，人從出生開始就是一連串的不自由。生下來自有父母可以管你，入學後又要受到師長的管束，當官後更不必說。於是為了擺脫這些管束，他開始逃官、逃家，選擇四處漂泊，作個“流寓客子”。¹⁰

袁中道在〈李溫陵傳〉中對李贄的個性曾有如下的描述：

公為人中襖外冷，丰骨稜稜。性甚卞急；好面折人過，士非參其神契者不與言。強力任性，不強其意之所不欲。不喜俗客，客不獲辭而至，但一交手，即令之遠坐，嫌其臭穢。其忻賞者，鎮日言

⁸ 李贄文集：《續焚書》卷一〈與耿克念〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁361。

⁹ 李贄《陽明先生道學鈔》附《陽明先生年譜後語》頁300。（央圖藏）

¹⁰ 參考李贄文集：《焚書》卷四〈豫約、感慨平生〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁225-226所言。

笑，意所不契，寂無一語。¹¹

文中說明李贄喜歡當面批評別人的過錯，而且對於自己欣賞和不欣賞的人，有截然不同的相處態度。李贄自己也說「某性褊急，其色矜尚。動與物迕，口與心違。其人如此，鄉人皆惡之矣。」¹²與中道所形容的相去不遠。《初潭集》中李贄曾感嘆道：「欲得永夕陶陶，難免俗人罵怪；欲免俗人罵怪，安得永夕陶陶乎！陶陶是我受用，怪罵是伊，何妨。」對於自己不被大家喜愛和接受，他有深刻的體悟，但他還是堅持走自己的路。

由上看來，李贄這種不近人情的性格與他走向「異端」之道是脫不了關係的。

四、學術思想根源

李贄從七歲起便在父親白齋公的教導下「讀書、歌詩、習禮文」，對一般儒家經典如《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等的研習不遺餘力，而後又治《易經》攻《尚書》。是知他幼年所學範圍不出儒家思想，也因此奠下儒家思想丕基。他的整體思想雖然龐雜揉合了儒、釋、道各家的精髓，但基本上從他的各種著作來看；從他雖出世但仍關懷民生的行為來了解，他應該是屬於儒家的。在《藏書》中他稱頌程顥的言論為「千古至言」¹³；稱楊時之學為「大才卓識，有用之道學」¹⁴，可見李贄對儒家學者並沒有完全否定。而且他的《初潭集》更謹守孔門四科的劃分法，並認

¹¹ 袁中道：〈李溫陵傳〉，見《李贄文集》，天津：北京燕山出版社，1998，頁10。

¹² 李贄文集：《焚書》卷三〈自贊〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁162

¹³ 李贄《藏書》卷三二，〈儒臣傳〉，北京：中華書局，1974，頁533。

¹⁴ 李贄《藏書》卷三二，〈儒臣傳〉，北京：中華書局，1974，頁536。

為德行是最重要的。

首纂儒書而以德行冠其首，然則善讀儒書而善言德行者，實莫過於卓吾子也。¹⁵

夫卓吾子之落髮也有故，故雖落髮為僧而實儒也。是以首纂儒書焉。首纂儒書而復以德行冠其首，然則善讀儒書而善言德行者，實莫過於卓吾子也。¹⁶

甚至在他被捕後被誣「倡亂道，惑世誣民」時，他也曾為自己做了如下的辯駁：「罪民著書甚多，具在，於聖教有益無損。」顯然他仍以儒者自居，自己並不認為是儒家的「叛徒」。

同時代的馬經綸對李贄的思想立場給了如下的剖析，我認為用在這裡非常恰當：

樂聖人之道，詮聖人之經，若世所梓行《易經》及《道古錄》諸書，真上足以闡羲、文、孔、孟之心傳，下足以紹周、邵、程、王之嫡統者也。故卓吾儒者，其托跡禪林，殆若古人之逃於酒，隱於釣。¹⁷

他說卓吾樂於聞見聖人之道，並致力詮釋聖人的經典。他所出版的《易經》、《道古錄》等書，都在闡揚孔孟之要義，可以說繼承儒家的道統。他是個托身禪林的儒者，就像古人藉飲酒與隱居來逃避令人不滿的現實環境一樣。

可見在他的眼裡，李贄並沒有反儒，他受儒家思想的薰陶而成長，他

¹⁵ 《初潭集》卷首〈序〉，台北：人文世界雜誌社，1975，頁1。

¹⁶ 《初潭集》卷首〈序〉，台北：台北：人文世界雜誌社，1975，頁1。

¹⁷ 馬經綸：《與當道書》，見潘曾紘：《李溫陵外紀》卷四。，台北：偉文圖書出版社，1977。

的思想體系還是以儒家思想為基礎。李贄所反對的，只是假道學，是言行失實的道學家，並非儒學。《初潭集》〈卷八，父子四，喪子一〉便見他稱讚儒家的孝，說：「孔門之孝，主意要聞」¹⁸；〈卷九，兄弟上〉又見他稱許孔子為聖人¹⁹，這些都是白紙黑字、可以看見的證據。

李贄的反傳統思想雖然激烈，但這並不是一無依傍，純粹出於個人的創見，而是與他的思想有深厚的心學淵源有關。李贄廿六歲中舉，自謂游戲科場，僥倖獲取，此後即絕意科舉。且因其父老、兄弟婚嫁各及時，不得不在生活壓力下登上仕途。嘉靖三十四（西元一五五五）年，李卓吾首登仕途，擔任河南輝縣教諭，至萬曆八（西元一五八〇）年，辭去姚安知府止。凡歷二十五年之仕宦生涯，其中以四十歲，任禮部司務時，首次接觸王學，成為他往後思想發展之關鍵。他云：

余自幼倔強難化，不信學，不信道，不信仙釋。故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。惟不得不假升斗之祿以為養，不容不與世俗相接而已。然拜揖公堂之外，固閉戶自若也。不幸年甫四十，為友人李逢陽、徐用檢所誘，告我龍溪先生語，示我陽明先生書，乃知得道真人不死，實與真佛真仙同，雖倔強，不得不信之矣。²⁰

當李贄四十歲時，得讀王陽明全書，便以陽明為「得道真人不死」雖「倔強」亦不得不信之矣。而這當中又以陽明所提倡的「良知」學說最為李贄

¹⁸ 見子夏哭其子而喪明一條。「子夏哭其子而喪明，曾子弔之曰：『朋友喪明則哭之。』曾子哭，子夏亦哭，曰：『天乎，予之無罪也。』曾子怒曰：『商汝何無罪也？吾與汝事夫子於洙、泗之間，退而老於西河之上，使西河之民疑汝於夫子，爾罪一也。喪爾親，使民未有聞，爾罪二也。喪爾子，喪爾明，汝罪三也。』子夏投杖而拜曰：『吾過矣！吾過矣！』」頁 95。

¹⁹ 〈卷九，兄弟上〉載：「賈思伯與弟思同，同師事北海陰鳳。業竟，無資酬謝，質其衣服。時人語曰：『陰生讀書不免癡，不識雙鳳脫人衣。』」李贄評曰：「此非癡也，乃所志也。彼蓋真知孔聖人留此一鉢衣食以遺後人耳。」頁 102。

²⁰ 容肇祖：《明李卓吾先生贄年譜》，台灣商務印書館，1982，頁 6。

所信服嚮往。為謂「良知」？王陽明曾在大學問一文中說：

良知者，孟子所謂『是非之心人皆有之』者也。（王文成公全書卷二十六）

王陽明以為「良知」是與生俱來的，人人有之的本然狀態，即天理。直接在人的本心上用工夫，而向內省察。所以天下萬物都不在我們心外，即天下沒有心外之物。

既然萬物都是由於「心」的知覺與認識，方能發生認知的作用，那麼是非善惡的標準當是存在於自然靈明覺知的人「心」中，而不在孔氏的教諭中。其《傳習錄》〈答羅整庵少宰書〉大膽的說：

夫學貴得之於心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也。而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也。而況其出於孔子者乎？

這些話後來成了李贄反對以孔子之是非為是非的張本。他在《焚書》卷一〈答耿中丞云〉中就提到與陽明相同的見解：

夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得為人乎？

在《藏書》紀傳目錄論中又云：

人之是非初無定質，人之是非人也，亦無定論。無定質則此是彼非，並育而不相害。無定論則是此非彼，亦並行而不相悖矣。然則今日之是非，謂予顛倒千萬世之是非，而復非是余之所非是焉，亦可也。然予之是非，信乎其可疑。前三代，吾無論矣。後三代，漢唐宋是也。中間千萬餘年而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非，故未嘗有是非耳。然則予之是非人也，又安能已。夫是非之爭也，如歲時然，晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣。今日非

而後日又是疑。雖使孔子復生於今，又不知作如何是非也。而可遽以定本行罰賞哉？

這些思想，可以看出李贄承繼王學的軌跡。其次李贄堅信陽明的良知之說，認為人皆生而具有良知，人人皆可成佛。良知良能，愚夫愚婦與聖人同。²¹

這種人人可以成聖人的思想，至王畿則推演為「見在良知」及「滿街都是聖人」之說。而李氏更因襲此說，並進一步申論，認為聖賢所立的名目，都不是恆久不變的。

天下無一人不生知，無一物不生知，亦無一刻不生知者，但不自知耳。然又未嘗不可使之知也。惟是土本瓦石不可使知者，以其無情難告語也，賢愚不肖不可使知者，以其有情難告語也。除是二種，則雖牛馬驢駝等，當其深愁痛苦之時，無不可告以生知，語以佛乘也。²²

並認為在日常生活中可以實踐人倫物理，更進而明白仁義道德，其在《焚書》卷一〈答鄧石陽〉一文中言：

穿衣吃飯，即是人倫物理，除卻穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種皆衣與飯類耳。故舉衣與飯，而世間種種自然在其中。非衣食之外，更有所謂種種絕與百姓不同者也。學者只宜於倫物上識真空，不當於倫物上辨倫物。故曰：「明於庶物，察於人倫」於倫物上加明察，則可以達本而識真源。否則只在倫物上計較忖度，絕無自得之日矣。支離易簡之辨，正在於此。明察得真空，則為由仁義行。不明察，則為行仁義，入於支離而不自覺矣。

²¹王陽明：《傳習錄》卷中，〈答顧東橋書〉，台北：正中書局，1970，頁41

²²李贄文集：《焚書》卷一，〈答周西巖〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁15。

這些切實而平等的思想，來自於陽明學說的引導和啟示，使其重視個人的天賦、性情、才華及獨特性，充份發揮個人的良知良能，確立自我的價值。

李贄的哲學思想是王陽明「心即是理」哲學思想的繼承和發展，而其中間媒介就是素有「左派王學」之稱的「泰州學派」。

泰州學派是陽明心學的一支，反對理學派累贅的格物致知，提倡直接追求心理的「自然自在」。李贄交遊的師友圈中，主要是以活躍於當時學術界的泰州學派為對象，因此他的思想便不得不受到其學派的影響。

李贄曾受業於王艮之子王襜，對王氏父子的思想亦欣悅領受，在《續藏書》與《焚書》中曾說明他們的師承交往關係。²³這些資料都證明李贄確實受業於王東崖，與王龍溪亦有間接的師承關係。顧炎武言：「王氏（陽明）之學，一傳而為王畿，再傳而為李贄。」²⁴可見李贄思想的因緣脈絡，不外陽明學派的範疇，思想的開啟精進，自由與解放，在此建立根基。

另外，李贄也很敬重何心隱，稱他為「英雄」，說道：

何心老英雄莫比。觀其羈絆縲紲之人，所以當道書，千言萬語，滾滾立就，略無一毫乞憐之態，如訴之戲，若等閑日子。今讀其文，想見其為人。其文章高妙，略無一字襲前人，亦未見從前有此文字，但見其一瀉千里，委曲詳盡。²⁵

²³ 《續藏書》卷二十一〈侍郎儲文懿公〉載：「心齋之子東崖公，贄之師。東崖之學雖出自庭訓，然心齋先生在日，親遣之事龍谿於越東，與龍谿之友月泉老衲矣，所得更深邃也。東崖幼時，親見陽明。」台北：明文書局印行，頁 426。，《焚書》卷二〈為黃安二上人三首〉載：「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。後自知其不如，乃從而卒業焉。」，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 105-106。

²⁴ 顧炎武：《日知錄集釋》〈朱子晚年定論〉，北京：中華書局，頁 27。

²⁵ 李贄文集：《續焚書》卷一〈與焦漪園太史書〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁 371。

對於何心隱反對教條，不受傳統束縛的自由開放精神，抱以高度的敬意。

還有羅汝芳是他的思想導師。李贄先後在南京及雲南雞足山受教於羅汝芳，覺得羅氏講學內容「親切而有味，詳明而不可厭」，自後「無歲不讀先生之書，無口不談先生之腹。」²⁶。

這些都表明了李贄師事王襃、私淑泰州的鐵證。雖然黃宗羲在〈泰州學案〉論及泰州學派的十八個門人時，並未將李贄列入，但李贄作為泰州學派的傳人，確是不爭的事實。不應將其摒除於外。²⁷受到陽明心學和非「名教所能羈絡」的泰州學派所影響，李贄擺脫正統儒家觀念的束縛，而創造出另一條嶄新的思想道路。

另一方面李贄所處的時代正是禪風浸甚的萬曆時期，士大夫無不談禪，而僧亦無不與士大夫結納。李贄由於仕途坎坷所產生的挫折意識，生活艱辛所產生的苦難意識，以及接連痛失父祖親子所產生的死亡意識，導致他對佛學研究發生興趣。再加上李贄的師友圈中大都熟悉佛經與禪學，因此在交往溝通的互動中，李贄自然而然地深化他禪學的工夫。「心學」一派，本來與禪有密切關聯。不過「心學」是把禪的「明心見性」統一到正心誠意、致誠返本的聖人之道上來，李贄則發揮了禪的反傳統的、破壞的方面，強調主觀心性的表現，否定經學權威與教條，從而形成了他的思想品格的光彩方面，以此被詆為「狂禪」。李贄思考批判的、叛逆的方面，與禪宗有密切關係。例如他認為「德性之來，莫知其始，是吾心之故物」，就與禪宗主張的圓滿自足的自性清淨心相合；據此他說：「堯、舜與途人一，聖人與凡人一」，認為男女平等無二。他又主張「穿衣吃飯，即是人

²⁶ 李贄文集：《焚書》卷三〈羅近溪先生告文〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁155。

²⁷ 稽文甫：《左派王學》：「他雖然不能正式的列入王學左派，但和王學左派關係密切，其思想行動最能把左派王學的精神充份表現出來」。台北：國文天地出版社，1990，頁55。

倫物理」(〈答鄧石陽〉)，「道之在人，猶水之在地也」(《藏書》卷三二〈德業儒臣前論〉)這正是南宗禪馬祖道一「平常心是道」的發揮。他反對一切見聞覺知的束縛，反對以孔子之是非為是非，要求「率性而為」，提倡「為己」之學，也是發揮了禪宗毀經慢教、呵佛罵祖的作風。就高揚主觀心性、突出個性自覺來說，他可算是禪宗精神的真正繼承者。

28

總之所有上述論及的社會歷史現象、地理環境條件、李贄自身生活經歷和獨特人格以及王學和禪宗等學術思想，都對李贄的思想產生衝擊。在這些種種因素的交互作用之下，烙印了李贄與前代士大夫迥然不同的思想和觀念，並蘊釀出許多極富新意的思想理念。

²⁸ 以上參考自孫昌武先生：《詩與禪》，〈從「童心」到「性靈」 - 兼論晚明文壇「狂禪」之風的蛻變〉一文，台北：東大圖書公司，1994，頁 256-259。

第二節、《初潭集》的思想映射

在上一節，筆者從社會、地理、作者本身、及其師承關係四方面來討論作者思想形成的原因，並說明這些因素都對李贄造成極大衝擊，使他產生與前代士大夫迥然不同的觀念。所以這一節，我們將在上一節的基礎中討論《初潭集》呈顯出李贄哪些極富新意的思想？並對當代或後代造成的影響。探討的途徑有四：一、揭露道學家的腐朽和虛偽，二、關注儒家封建傳統思想，三、提倡進步的民主思想，四、反映要求出世的佛家思想。分別說明如下：

一、揭露道學家的腐朽與虛偽

李贄《初潭集》中除了有他讀書心得、自我心聲的表露外、佔全書最多篇幅的則是他對道學家的鄙棄與撻伐。蓋儒學在明代後期可謂形存而實亡，孔子的真精神已蕩然無存，假人假事充斥世間。李贄希望能改造社會、淨化人心，為正本清源計，乃針對引起社會危亂、人心偽詐的禍首 - 假道學家，大肆批判、猛烈抨擊，這就是李贄反假道學家的動機。

李贄非常尊孔，但他卻反對盲目尊孔。而這些假道學家就是盲目尊孔的典型，因此李贄特別厭惡。他認為這些道學家並不能真正繼承孔子學說，而只是拿著孔子做招牌，做為謀取功名利祿之掩護而已。在〈三教歸儒〉中他說：「自顏氏沒，微言絕，聖學亡，則儒不傳矣。」李贄認為自從有道德的顏淵死了之後，孔子的道就失傳了。後來的人學孔子只是「矮子觀場，隨人說妍，和聲而已。」²⁹這些人就是李贄文章中所批評的「道學家」，也就是俗儒、腐儒、陋儒 等人

²⁹ 李贄文集：《續焚書》卷二〈聖教小引〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁414。

李贄對假道學家提出尖酸刻薄的譏刺，如上所言，自有其深刻的意義。綜觀全書，李贄認為假道學之所以令人痛恨，其原因不外有下面這幾點：

（一）好名

李贄批評今之學者只好虛名，不務實學。他在卷二十〈道學〉一篇中即對好虛名的道學家提出一針見血的批判。

道學其名也。故世之好名者必講道學，以道學之能起名也。無用者必講道學，以道學之足以濟用也。欺天罔人者必講道學，以道學之足以售其欺罔之謀也。

他在此歸納出世上有三種人必講道學：其一為好名者，二為無用者，三為欺天罔人者。可見好名、無用、虛偽是道學家令人鄙視的原因。正因道學家好名，不肯力學，為李贄所不齒。故他於《續焚書·與漪焦園太史中》又批評「儒者之學，全無頭腦」、「終無透澈之日」，更何況「鄙儒無識，俗儒無實，迂儒未死而臭，名儒死節殉名者乎！最高之儒，名而已矣。」對於儒者好名，容易為名所牽累，往往一入名網，決難逃脫，終致沉淪，分析可謂透徹。

（二）好利

李贄並不反對求利，並且把利當作是社會進步的動力。主張人人都有權求利，反對董仲舒「正其誼不謀其利明其道不計其功」的迂遠理想。他把「私」、「利」當作是人情，也是人類生活的基本需求。積極鼓勵人們去追求，反對封建統治者「存天理去人欲」式的壓抑與剝削。

李贄反對道學家實因其好利，主要是他們借道學之名，行奪利之實。因道學家常口是心非，口誦仁義，心慕富貴，身行不義。不像市井小販之徒，想賺錢就做生意，心口如一，真實可愛。李贄於〈三教歸儒說〉認為

世上不講道學而致富貴的人是有學有才，有為有守，所以不給他富貴也不行。

夫世之不講道學而致榮華富貴者不少也。何必講道學而後為富貴之資也？此無他，不待講道學而自富貴者，其人蓋有學有才，有為有守，雖欲不與之富貴而不可得也。夫唯無才無學，若不以講聖人道學之名要之，則終身貧且賤焉，恥矣。此所以必講道學以為取富貴之資也。。（頁 144）

李贄痛恨道學，實因道學家是以講道學做為謀富貴之手段，欺天罔人，實在可惡。這種假道學，名為學道，心實追求富貴，雖然變詐機巧，花樣百出，但都逃不過李贄的「法眼」。他於《焚書 又與焦若侯》中，即將這些五花八門的道學面具一一拆穿，讓這些善於偽裝美化的道學先生，原形畢露。

今之所謂聖人者，其與今之所謂山人者一也，特有幸不幸之異耳。幸而能詩，則自稱曰山人；不幸而不能詩，則辭卻山人而以聖人名。幸而能講良知，則自稱曰聖人；不幸而不能講良知，則謝卻聖人而以山人稱。展轉反覆，以欺世獲利，名為山人而心同商賈，口談道德而志在穿窬。

可見不管「山人」、「聖人」如何變化粉飾，其「欺世獲利」的本質是不變的，這就是道學家令人厭惡的地方 - 虛偽求利。誠如李贄批評耿司寇時所說的：讀書為求科第，居官為求尊顯，（道學家）種種日用都為自己身家計算，沒有絲毫是為別人謀畫。但等到開口時便說自己是為他人，是利他。³⁰「言行不顧」正是道學家們最大的通病。

（三）無用

³⁰ 參考《李贄文集》：《焚書》卷一，〈答耿司寇〉，頁 48 所言。

李贄認為食君之祿，自當公忠體國，勤勉事君，公而忘私，死而後已。這樣才符合君臣大義，為有用之臣。而道學家往往不然，「有利於己而欲時時囑託公事，則必稱引『萬物一體』之說；有損於己而欲遠怨避嫌，則必稱引『明哲保身』之說」（頁 328）他在〈卷二十四，君臣四，愚臣八〉中說

君昏則臣必哲，不哲則愚矣。然有與君共戚者，受遺顧命者，世受國恩無所逃者，則雖欲不愚，曷可得也！講道學者未可改概以明哲藉口矣。（頁 328）

李贄再三強調臣事君以忠，不可用明哲保身來推諉責任，並譏諷道學家常不能辨此，是為無用之「賊道」。³¹李贄於《焚書·因記往事》特別對這種「無用」的道學家之醜陋嘴臉刻畫出來，認為這些人不但失去真性，也沒有真本領。蓋「平居無事，只解打躬作揖，終日匡坐，同於泥塑。」一旦國家有事，則「面面相覷」，嚇得「絕無人色」。甚至互相推諉，以為能明哲保身。李贄感嘆地說：「蓋國家專用此等輩，故臨時無人可用。」

李贄生動傳神的刻畫出明末政治舞臺上主角人物的身影，因為這一群人無才無德，竊居高位，一無用處。甚至張牙舞爪，殘民自肥，致使明代身陷危亂之中，十足可恨。可見李贄對無用之儒鄙之甚切。

（四）虛偽不真

李贄生性剛直，為人實在，為文求真，對於言行不一，虛偽造作的道學家，尤其痛恨。他在〈復焦若侯〉中指出：世間有三等作怪人，致使世間不得太平。其中最令人喜歡的是：怕做官便舍官，喜講學便講學，不喜講學便不肯講學，因為這種人表裡如一，所以身心俱泰，手足輕安，沒有

³¹ 《明燈道古錄》：李贄、劉東星同撰，中國子學名著集成（蕭天石）編本。年代不詳。

負擔，真正是心安理得者。而最令李贄厭惡的是「本為富貴，而外矯詞以為不願，實欲托此以為崇身之梯，又兼採仁義之事以自蓋，此其人身心俱勞，無足言者。」³²這種兩頭照顧，內心貪慕榮華富貴，外表又假仁假義以自蓋的人，虛偽矯情，最無誠信。李贄說：「近信之色，是為正色，豈道學所知！」（卷二十，令色四，頁 348）即是對假道學言而無信的諷刺。李贄於《焚書·答耿司寇》中與耿司寇短兵相接，針鋒相對的攻伐，李贄攻擊耿的重點即在於耿的貪名好利，又好以仁義道德自掩，是標準的自私自利之徒。他說：「以此觀之，所講者未必公之所行，所行者又公之所不講，其與言顧行，行顧言何異乎？」³³批評耿定向講得太好聽，做得又太少，這種虛假行為，令人痛惡。

李贄除了痛惡道學先生的虛偽外，對其不真也頗厭惡。蓋李贄為人貴一「真」字，若無真情，或虛與尾蛇者，必為李贄識破而唾棄。這點由他待客之道可見，他見客人中有氣味不相投者，則沉默不語，甚至閉戶不見。若逢性相近者，則終日促膝長談，妙語如珠，趣味橫生，毫不厭倦。同樣一人，為何前後判若兩人？正因「真」與「不真」也。他在書中稱美孫叔敖殺兩頭蛇為仁者真心之流露，並非為前途通達而殺，所以是「真達」、「真豪」。他並以這種「真」情，反諷道學先生之不真，而嘆息地說：「噫！是豈易與道學者談耶！」（卷十七，豪客三，頁 284）痛斥道學家之不真，極為深刻。這與〈卷十九，師友九，哀死三〉一節中所載：「以上皆哀死者。唯其痛之，是以哀之；唯其知之，是以痛之。故曰哀至則哭，何常之有！非道學禮教之哀作而致其情也。」（頁 318）同樣對道學先生不真而發的批評。

³² 《李贄文集》：《焚書》卷二〈復焦若侯〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 66。

³³ 《李贄文集》：《焚書》卷一〈答耿司寇〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 48。

由上可知，李贄痛恨道學家，主要是因道學家的虛偽不真，好名求利，固執不通，又一無用處。這種人充斥在當時的朝廷，也是政治成效不彰的首禍。反之，對於有才識，能通達不迂的真道學還是相當崇敬的。例如他於〈卷二十，師友十，會說三〉中稱譽陳搏、邵雍為「實學、實行、實說」之士，〈卷九，兄弟上〉中稱美韋澳、韋實等人之學為「真道學，可敬也」（頁109）。

由此觀之，李贄反道學是反假道學，旨在去偽存真，目的在救國治國。言論上或有過激之處，但基本上以儒為本的本質還是未變的。

二、關注儒家封建傳統思想

李贄在藏書《名臣傳 智謀名臣》中說：「士之有智謀者，未必正直；正直者，未必有智謀。節義者，敗亡之徵也，東漢之末事可見已。夫惟國家敗亡，然後正直節義之士收其聲名，以貴於後世，則何益矣？」³⁴不僅強調才智的可貴，更把矛頭指向封建道德極為推崇的「節義」，認為「節義」只不過是統治階級為了維持既定的秩序、享受既得的利益所刻意突顯的美德。其目的正用以禁錮人性，使人們放棄對利益的追求。因此他說：「節義者，敗亡之徵也」，認為「節義」是國家敗亡的徵兆。

除了對儒家向來強調的「義」表現輕蔑的看法，對「忠」的觀點，李贄也不盡與人相同。《續藏書》卷七《遜國名臣 程公 高公》篇裡，記載了編修程公和御史高公兩種不同的效忠法³⁵。對此，李贄評價說：「高

³⁴藏書《名臣傳 智謀名臣》，台北：台灣學生書局，1986，頁343。

³⁵《續藏書》卷七《遜國名臣 程公 高公》篇記載：「程公在“靖難”後，對建文帝說“天數已定，唯有出走免難耳”，並找來僧人為帝落髮，喬裝出逃。程公伴隨建文左右，每當遇險時，就以智術使其脫險。一直跟隨數十年，而高公在“靖難”後，穿著喪服，大哭著去見燕王，出言不遜，觸怒皇帝，於是全家抄斬，沒收家產，親戚全被發戍邊疆。最慘的是他的祖墳被挖開，祖先的骨骸被混在犬、牛骨頭中一起焚燒揚飛。」

公以死為貴，程公以智免於貴，兩種公好像不同。其實，高公死忠是忠，程公跟隨皇帝逃難幾十年，忘家忘親忘身之忠也是忠，而程公之忠才是『人臣之大忠也』。³⁶

由以上李贄對「節義」、對「忠孝」的反傳統言論，使得他在當時和後世被一些思想正統的士人視為異端，斥為「欺聖叛道」。而現代的研究者們也往往把李贄作為反孔批儒的思想家典型。其實這裡是存在著很大的誤解的。就李贄的思想基礎而言，他仍然是一個儒家的學者。儒家的仁義、忠孝那一套基本的倫理道德觀念，他仍是有所保留的。

例如孔夫子一向是積極從政的，他說：「苟有用我者，期月而已可也。三年有成。」³⁷又說：「如有用我者，吾其為東周乎。」³⁸照胡適的說法：「後來他見時勢不合，沒有政治改良的機會，所以想從教育上收效。」³⁹後來他的學生出仕都有成就，孔子晚年在政治上的建議很受重視，甚至在「孔子死時，哀公誅之」⁴⁰。這樣看來，孔子的教育是手段，從政才是目的；又進一步說，從政是手段，從事政治改革的理想才是目的。〈卷九，兄弟上〉李贄對於陰鳳接受賈思伯兄弟衣服以為「束脩」時評到：「此非癡也，乃所志也。彼蓋真知孔聖人留此一鉢衣食飯以遺後人耳。窮則開門受徒，計束脩羊，獨善其身；達則駟馬高蓋，擇美田宅，兼善天下。豈為癡哉！」肯定傳統儒家窮則「獨善其身」，達則「兼善天下」的濟世思想。

又〈卷十三，師友三，談學三〉裡提到無能子之友華陽子為所知迫以仕，而無能子告訴他：「故理安於獨善，則許由、善卷不恥為匹夫；勢便

36 《續藏書》卷七《遜國名臣·程公·高公》，台北：明文書局，1991，頁133。

37 《論語》〈子路篇〉。《四書讀本》，永和：久久出版社，1981，頁262。

38 《論語》〈陽貨篇〉。《四書讀本》，永和：久久出版社，1981，頁331。

39 胡適：《中國古代哲學史》，台北：遠流出版社，1986，頁62。。

40 《十三經注疏》：《左傳》，〈哀公十六年〉，台北：東昇出版社，頁1041

於兼濟，則堯舜不辭為天子。」，李贄評曰：「好朋友！」。可見李贄肯定在時勢、條件許可的情況下，讀書人應該出來施展自己的抱負，為國家效力。

除此之外，〈卷十六，師友六，隱逸二〉姜肱一條亦是如此。「桓帝嘗徵姜肱，不至，乃下彭城，使畫工圖肱形狀。肱臥闇室，以被韜面，言感眩疾，不敢出風，工竟不得見之。」李贄評曰：「與其臥闇室，孰若處溷穢；與其感眩疾，孰若長如風。」對姜肱的逃避行為頗不以為然。

在應曜一條中，他有更明白的表示。他說：「應曜隱於淮陽山中與四皓俱徵，獨不至。時人與曰：『商山四皓，不如淮陽一老。』」李贄則評曰：「淮陽一老，不及商山四皓，四皓輔翼太子，功德無比矣。」肯定四皓為拯天下黎民而放棄個人自由的功德。

〈卷二十三，君臣三，能言之臣二〉提到謝安石有違當初的東山之志，因此遭到郝隆的調侃，李贄跳出替謝公辯白說：「參軍誤了，出則為遠志，處則為小草。」同樣也是站在儒家積極入世，「學而優則仕」的傳統角度。

上面所提的是李贄提倡積極入世、拯救天下的政治觀點。其次在個人的應對進退上，他也表現出維護傳統的傾向。〈卷十·兄弟下〉記載衛太子壽欲犧牲自己性命來救同父異母兄弟伋一事時，李贄評道：「伋與壽，所謂視死如歸，以死為榮者耶！伋、壽皆宣公子，而壽又朔同母子，若說父母種性，不應產此聖兄聖弟明矣。人固不繫於種類哉！雖惡種，其能移此二子至孝至友之真性哉！」稱贊伋不肯逆父求生的行為是至孝的表現，而壽為兄長犧牲也是至友的真性情，對這兩個兄弟表現出來的孝悌精神表達了他的欣賞與惋惜。

〈卷十·兄弟下〉子敬疾屬續，子猷欲以餘年代弟。李贄評曰：「子猷無可代之年，是以卒不得代耳。然兄弟相知之痛，如何可忍也。卒以撫

心慟哭，背潰疽裂，而遂俱死，傷哉！」子猷因悲痛於弟弟的死去，所以心有所感，不久也隨著去世。李贄認為這是兄弟間至情至性的最高表現，非周公故弄玄虛或別有用心可比。

再者，〈卷十九·師友九·篤義六〉中顧潤之條，記顧潤之在老師俞觀光去世後，不但奉其屍，殮於家，衰經就位，而且還將其安葬於先塋之旁。有人認為不合禮，顧潤之說：「『生於我乎養，死於我乎殯。』非家斂之，其將尸諸草莽乎！生服其訓，死而委諸草莽，仁者弗為也。」李贄以感佩的口吻道：「真，真！」讚美他是一個言行相顧、表裡如一的真君子。

另外，〈卷二十四，君臣四，能臣二〉記載其思革子、石文子、叔愆子三人欲往見楚王，而中道遇暴風雪，二子俱死，獨其思革子得見之楚王。其思革子不因楚王的款待而忘記他兩位故友，哀怨的琴聲使楚王感同深受，不但賜他黃金、相位，還恩澤廣被，命左右收二子而葬之。李贄認為「革子之賢不可及也。一進見之頃，奏琴之間，而沒者以慰，生者以榮，成已成物，道在茲矣。」對革子不忘故舊、推己及人的表現表示肯定。

對兄弟、師長、朋友尚且如此，對國家，他更強調儒者的責任。他說：「有與君共戚者，受遺顧命者，世受國恩無所逃者，則雖欲不愚，曷可得也！」（卷二十四，愚臣八，頁 436）。這些與君共戚者、受遺顧命者、世受國恩者，平時接受國家這麼多好處，所以「報禮安得不重乎！」（卷二十一，賢君三，頁 368）在〈卷二十二，君臣二，忠臣二〉中李贄便贊美蒯瞶這一對主僕說：「難難，難難！可敬，真可敬也！」⁴¹。寫辛俞身

⁴¹ 〈卷二十二，君臣二，忠臣二〉記載：「崔杼弑莊公，邢蒯瞶使晉而反，入死而報君；其僕敬重其義，亦結轡自刎於車上。」頁 379。

受欒氏之恩，冒死不願離去是：「難難！難難！」⁴²對蒯瞶主僕與辛俞的節義行為表達他最高的敬意。

張鼐曾說：「卓吾疾沒世為人之儒，假義理，設牆壁。總之，要人絕盡支蔓，直見本心，為臣死忠，為子死孝，朋友死交，武夫死戰而已。」⁴³所說或有過激之處，但不可諱言的，李贄在倡導進步思想的同時，對傳統的儒家思想，他並沒有全盤否定，從上述的論據看來，他對儒家的某些美德，還是予以保留，並在有意無意中透露出來，並希望大家起而效尤。

三、提倡進步的民主思想

（一）君臣、君民平等

《中庸》把人分成「生知」、「學知」、「困知」三等，斷言這是先天決定、永恒不變的。這一理論，成為封建等級制度的理論根據。宋明道學家們把《中庸》奉為經典，朱熹據此提出了「氣稟論」，認為人們的「氣稟有不同」，這是由「天」決定的；天的意志，又通過「朝廷」的意志體現出來。這些，成為道學家們維護封建等級制度的金科玉律。李贄根據王陽明「良知說」中的平等觀念和何心隱「君臣友朋，相為表裡」的平等思想，針鋒相對地提出了「人人生知」的命題，指出：「天下無一人不生知」⁴⁴、「人皆可以為聖」，⁴⁵並由此出發，提出了君臣平等、君民平等的理論。

⁴² <卷二十二，君臣二，忠臣二>記載：「晉逐欒盈之族，命其家人有敢從者死。其臣辛俞從之。君曰：「命汝無從，敢從何也？」辛俞對曰：「臣聞三世仕於家，君之；二世者，主之。事君以死，事主以勤，為其賜之多也。今臣三世於欒氏，受其賜多矣，臣敢畏死而忘三世之恩哉！」晉君釋之。」頁379。

⁴³ 張鼐：〈讀卓吾老子書述〉。收入在《李贄文集》，天津市：北京燕山出版社，1998，頁336。

⁴⁴ 李贄文集：《焚書》卷一〈答周西岩〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁15。

李贄說：

天下之人之身，即吾一人之身，我亦人也，是上自天子，下至庶人，通為一身。⁴⁶

揭示聖人與凡人為一之理，間接地反對君上臣下，百姓為末之政治形勢。

又說：

侯王不知致一之道與庶人同等，故不免以貴自高。致一之理，庶人非下，侯王非高。在庶人可言貴，在侯王可言賤，特未之知耳⁴⁷

侯王因不知民胞物與，物我同源之理，故常以貴自高。對此，李贄深表不以為然，他認為侯王與庶民一也，因為無論天子還是庶人，都有物質欲望，二者之別只在於角色之不同而已，並無貴賤之分。李贄從人的自然本性上肯定了君臣平等、君民平等，為君臣、君民平等思想的提出奠定了理論基礎。

既然在自然本性上君與臣、君與民是平等的，那麼在社會生活中，君與臣、君與民也理所當然地應該是平等的。李贄從孟子「君之視臣如手足，則臣視君如腹心」的君臣平等思想出發，提出了君臣朋友的思想。他說：「君臣以義交，士為知己死。」（頁 429）強調個人行為的方式，應當以他人是否尊重自己為轉移：「是故視之如草芥，則報之如寇讎，不可責之謂不義。」（頁 331）即是說，在人際關係中，主體行為的依據首先是他人對待主體的態度，而不是抽象的道德教條。如果個體受到蔑視，則雖「報之如寇讎」，也不能謂之不道德。又說：「彼無道之主，何嘗以國土遇我也。」「蚤知其不可諫，即引身而退者，上也。」（頁 429）天道既表現

⁴⁵ 李贄文集：《焚書》〈答耿司寇〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 49

⁴⁶ 李贄、劉東星：《明燈道古錄》，中國子學名著集成（蕭天石）編本，頁 393

⁴⁷ 李贄：〈老子解〉下，出版地不詳：藝文，1965，頁 3。

了對主體（我）的鄙棄，而一旦君臣處於這種關係之中，則主體即可「引身而退」，不必再履行臣子之義。這種以君尊重我作為我報效君之必要條件的觀點，與片面強調臣必須絕對效忠君的封建正統觀念，顯然是格格不入的，它從更高層次（君臣關係）上肯定了個體價值。

由此出發，他對「君王聖明，臣罪當誅」的君主專制主義，亦表示了極大的憤慨。封建統治者和道學家鼓吹「三綱五常」，它的第一綱就是「君為臣綱」。「君為臣綱」的根本原則在於要求臣子對皇帝忠心不貳，絕對服從，「君要臣死，臣不得不死」。保身之說，非但不可言之於口，亦不可萌之於心。若有此心，便是「不忠」。為官者即使死，也不能事二主，當二臣。這在李贄看來乃是無稽之說。與這種說教相反，李贄主張強臣應該起來反對這種絕對王權，他說：「臣之強，強於主之庸耳。苟不強則不免為舐痔之臣之讒，而為弱人所食啖矣。死即死而啖即啖也，目又安得瞑也，是所以不得已於強也。」（卷二十五，強臣七，頁455）。他甚至以老百姓的利害為標準去評價君主的功過。如在評價六國中亡國後餓死的齊王建時，李贄說：「齊之亡甚無謂。齊王建餓得亦甚可憐，然如建者不餓死，中甚用也。餓死一無用癡漢，而可以全活數十百人猶且為之，況全齊百萬生靈乎？干戈不格且四十年，戰國之民，齊何獨幸矣。夫天之立君，本以為民爾。由此觀之，雖謂建有大功德於民亦可。」⁴⁸他把齊王建稱作「無用癡漢」，說他餓死當然很可憐，但因他的餓死使千百萬齊國人民免於戰亂之苦，可說是他對老百姓立下了大功德。如此評價一個國君，確實把「君為臣綱」一倫挖苦得很徹底。

從「天之立君，本以為民」思想出發，李贄為歷來遭人唾罵的馮道翻案。馮道是後周人，歷事四姓十二君，在相位二十餘年，對喪君亡國未嘗屑意，自號「長樂老子」。道學家耿定向特別作《馮道論》，抨擊道：「以

⁴⁸ 《藏書》卷一，〈世紀·九國兵爭·田齊〉，台北：臺灣學生書局，1986，頁6

馮道為有道，是可指孀婦而謂之曰：人盡夫也。何以節為云爾！」⁴⁹在道學家看來，馮道是個十惡不赦的失節之臣。李贄針鋒相對地指出：馮道，何罪之有？就連儒家大聖人孟子都曾經說過：「社稷為重，君為輕。」，馮道忍辱事四姓十二君，是不忍心無辜的百姓受到戰火的荼毒，完全是站在老百姓的生計上去考量，盡了保護、安養百姓的責任，又有什麼好責怪的呢？由李贄對馮道的評論⁵⁰可以看出李贄將人民的利益置於一姓之君的上頭，表現了他對「忠君」觀念的蔑視和對「不事二主，不做二臣」的愚忠行為的批判。這種反對忠君的見解李贄在對岳飛的批語中也有同樣的說明。宋代武將岳飛抱定「盡忠報國」的決心和行動，百戰殺場。但到頭來反被誣陷慘殺，所以李贄批上，忠君「何用？」⁵¹這就完全對抗了君為臣綱和為臣必須忠君的封建綱常。

除了在德性上強調聖人與凡夫平等、君臣（民）平等之外，他還在社會等級上鼓吹尊卑貴賤平等。在《初潭集》中他說：「臧官死且不怕，況怕杖乎！清官寧可受死，肯受辱乎！然則決杖贖死，正所以優待臧官而導入臧污也。雖曰士人，實同徒隸，但論有臧否耳。徒隸之人豈無羞惡本心高出士人之上哉！」（頁 425-426）他曾以輪輻穀耜和車的關係比喻王侯庶人和國家的關係⁵²。車的各部份都是一種功能性結構，各有職司，小固不可以充大，大才又何嘗能小用？國家社會原本就需要各種不同性向、不同才能的人來合作組成，如王陽明所說：「而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，故皋夔稷契等聖賢也只是分任一事，並未要求全能」⁵³。結構上或許不能沒有上下尊卑，但這只是一種名，方便組織

⁴⁹ 耿天臺：《耿天臺先生文集》卷七〈馮道論〉，文海出版社，頁 733。

⁵⁰ 有關李贄對馮道的評論請參考：《藏書》卷六十八〈吏隱外臣·馮道〉，頁 1141-1142。台北：台灣學生書局，1986。

⁵¹ 《藏書》卷五十二〈武臣傳·岳飛〉，台北：台灣學生書局，1986，頁 874。

⁵² 李贄：《老子解》下篇，出版地不詳：藝文，1965，頁 3。

⁵³ 王陽明：《傳習錄》卷中，〈答顧東橋書〉，台北：正中書局，1970，頁 44-45

行事而已，並非人的德行或本質性的分殊，也非才能上的高下差異。就本質的德性而言，則「人之德性，本自至尊無對」⁵⁴，就天生不同的才能而言，「各從所好，各逞所長，無一人之不中用」⁵⁵，原都是自由平等的，王侯並不真的比庶人高，庶人也不必比王侯低。不止如此，自天子至於庶人，自德性而言，都「通為一身，是以雖庶人之賤，亦皆明明德於天下，而親民以明其德」⁵⁶。每個人都明德親民，都是天子，也都是庶人。

這樣，任何一個人，不管是堯舜還是周孔，都無權聲稱自己可以治人，因為沒有一個人可以在德性或能力上居於比另外一個人優越的地位。所謂：「天地與我同根，誰是勝我者；萬物與我為一體，又誰是不如我者？」⁵⁷而且，因為每個人都是自由的個體，各有不同的個性能力發展要求，所謂：「千萬其人者，各得其千萬人之心；千萬其心者，各遂其千萬人之欲」⁵⁸。如過度強用一種聖賢之道管治天下人，反會困亂天下，令百姓失所。

從層層探討中可以發現，李贄是從四面八方來建立他民主思想之理論架構。由一般利益關係上肯定「貴為己，務自適」的正當性，到從道德關係上強調「視之如草芥，則報之如寇讎」，再進而到君臣關係上以君尊重臣作為臣報效君的前提，正是通過這種層層的邏輯進展，「天生一人，自有一人之用」論獲得了越來越具體的規定。

⁵⁴ 李贄、劉東星：《明燈道古錄》，中國子學名著集成（蕭天石）編本，年代不詳。頁 433。

⁵⁵ 李贄文集：《焚書》卷一〈答耿中丞〉，天津市：北京燕山出版社，1988，頁 33。

⁵⁶ 李贄、劉東星：《明燈道古錄》，中國子學名著集成（蕭天石）編本，年代不詳，頁 393。

⁵⁷ 李贄文集：《焚書》卷四〈念佛答問〉，天津市：北京燕山出版社，1988，頁 169。

⁵⁸ 李贄、劉東星：《明燈道古錄》，中國子學名著集成（蕭天石）編本，年代不詳，頁 457。

（二）男女平等

自古以來人們常把昏君誤國、亡國的罪過推到女人身上，而不知客觀的檢討導致國破家亡的真正原因，這對女子來講也是很不公平的。李贄不忍女子含冤受垢，乃以卓傑的歷史眼光，辨析帝王成敗之因，為女子爭取平等的待遇，誠如他在〈夫婦三〉說：「甚矣，聲色之迷人也，破國亡家，喪身失志，傷風敗俗無不由此，可不慎歟！然漢武以雄才而拓地萬餘里，魏武以英雄而割據有中原，又何嘗不自聲色中來也。」（頁 37）把女子的地位從獨自承擔國破家亡的不平等待遇中解救出來。這與理學家周敦頤所說：「家人離，必起于婦人。」⁵⁹把家庭不和的責任完全推給婦人的見解相較，不僅公允合理，而且高明許多。李贄為了打破男女不平等的傳統思想，不惜與千萬人為敵，從歷史中找出女子的典範，站在男女平等的立場，為他們大翻歷史的公案，洗雪歷史的冤屈，重新給他們一個公正合理的定位。他也因此被誣指為「異端邪說」，並慘遭迫害。然而他對男女平等的主張，卻慢慢解開了「男尊女卑」的死節，解救了無數的女子。影響所及，如明末唐甄《潛書·夫婦》就提出了「五倫百行，非恕不行，行之自妻始。」的男女平等主張，徐允祿更主張女子不必守寡，男子也可以娶寡婦，夫婦無義可離婚，並且離婚不影響名節。清代的袁枚也認為讀書明理不分男女，總以才具為先。此外李汝珍的小說《鏡花緣》及陳端生的彈詞《再生緣》都以故事的形式把李贄的男女才智平等觀充份的發揮。

再則，在中國人的心中，「男尊女卑」的傳統思想一直是牢不可破的，而婦女也因此長期的受到壓迫和不平等的對待。李贄雖生長在封建的黑暗時代，但對男女的地位卻持平等的進步看法。正如周作人所言：「我曾說看文人的思想不難，只須看他對婦女如何說法即可明了。」⁶⁰對當時社

⁵⁹ 周敦頤：《周子通書》第三十二，台北：臺灣書局，1980，頁 7。

⁶⁰ 周作人：〈讀初潭集〉，石家庄：河北教育出版社，2002，頁 130。

會對女子的看法，李贄曾撰文大加駁斥。他在〈答以女人學道為見短書〉特別對人們認為男子智能超過婦女的說法深不以為然，對於過去的論據作了一番批評。他說：

故謂人有男女則可，謂見有男女豈可乎？謂見有長短則可，謂男子之見盡長，女子之見盡短，又豈可乎？

明明白白的指出，男女沒有天生的智能差別，只有後天環境造成的見識差異。人們總是舉證歷史上有成就的例子以男人為主，婦女很少傑出的表現，尤其在思想探索與性靈超越方面，顯著的表現了男人的優越。李贄認為，這種說法其實忽視了婦女困居閨閣這樣的社會現實。男子有機會在外面發展，當然見的世面多，因此就有「遠見」；婦人平時足不出戶，「祇聽得街談巷議，市井小兒之語」，日常接觸的都是雞毛蒜皮，當然就成了「短見」。然而，若把男女的社會處境互換，讓男人困守閨中，而女人有機會見到廣闊的天地，則恐怕「遠見」、「短見」的標籤也要移置了。

《初潭集》一書對男女智能方面亦有相關的討論。首先他在〈夫婦篇總論〉中，開章明義地說男女關係是人倫之始，是一切倫常關係的基礎：

夫婦，人之始也。有夫婦然後有父子，有父子然後有兄弟，有兄弟然後有上下。夫婦正，然後萬事無不出於正。夫婦之為物始也如此。極而言之，天地一夫婦也，是故有天地然後有萬物。⁶¹

其次發揮男女陰陽兩元的觀點，進一步批評了「一能生二，理能生氣，太極能生兩儀」的流行看法，不但批判了宋明理學以一貫道的主流思想，還把這形而上的範疇討論延伸到社會生活，指出男女是對應存在的，其間並不必然存在天經地義的尊卑關係。

書中對歷史上一些傑出的女子，若無忌母、班婕妤、從巢者、孫翊妻、

⁶¹ 李贄：《初潭集》，〈夫婦篇總論〉，人文世界雜誌社，頁1。

李新聲、李侃婦、海曲呂母等，皆推崇有加，認為這些人「皆的的真男子也」。並反諷世上有多少男子是真男子呢？像張宗昌、張易之等以蓮花之面，為人主所寵幸者，即非真男子啊！李贄在書中就曾以感慨的口吻道：「貌臣，無人氣矣。」（卷二十五，貌臣三，頁 446）。於〈夫婦二〉又列舉出二十五位才智過人、識見絕異的婦女。如：善於識人的僖負羈之妻，善守家業的巴寡婦清，為父報仇而自請受戮的趙娥，及善於應變為子謀劃的陶侃母親等，無不受到李贄無上的禮贊與崇敬，並長嘆曰：「是真男子！是真男子！」已而又長嘆曰：「男子不如也！」（頁 26）可見李贄對於肯定女子才學之用心，對提高女子地位的努力是不遺餘力的。

此外，李贄站在女性的立場，主動為女性爭取應有的地位和權利。他在《焚書》卷二十九〈司馬相如〉傳中盛讚卓文君，以為其私奔相如是「同明相照，同類相招」，肯定她自主婚姻，主動追求愛情。《初潭集》中也有相同的主張。〈夫婦篇〉中便說道：「好女子與文君悉殊也！有好女子便立家，何必男兒。」（卷一，合婚一，頁 6）肯定書中的主人公自由擇婚配。對於夫死後，女子便得守寡以示忠貞的傳統觀念，李贄也在書中表達了他的看法。當中提到彥亮及王戎的兒子均早亡，在對待兒媳改嫁的這一問題上，彥亮十分通達，因此贏得李贄的讚賞，書中批語道：「好！」；而王戎則顯得不近人情，因此李贄便憤怒地批道：「王戎不成人，王戎大不成人」（卷一，喪偶三，頁 15）。充份表現出對封建社會壓迫婦女的極大蔑視，及對「餓死事小，失節事大」的吃人禮教的勇敢挑戰。

凡此總總，無法盡述。侯外廬在《中國思想史綱》中說：「李贄特別提出了男女平等的觀點，這樣的進步觀點開清代俞正燮等人的先聲，在當時是非常大膽的。」⁶²是的，自李贄以後，文人開始在他們的集子或小說中表達了與李贄相同的想法。當初的異端之言，慢慢為大家所接受。

⁶² 侯外廬：《中國思想史綱》，北京：中國青年出版社，1980，頁 28。

在民主這條道路上，李贄雖然是寂寞而乏人了解，但影響卻是深遠而廣大的。

四、反應要求出世的佛教思想

李卓吾的一生，和佛教的關係，非常密切。萬曆十六年，他甚至選擇在芝佛院落髮出家，當起了和尚。由早年的「三不信」 - 不信道、不信學、不信仙釋，到晚年專研佛理，甚至精通佛法（有佛學的專著出現），這其中的轉變並非單純。誠如江燦騰先生《人間淨土的追尋》一書中所言：

李卓吾的佛教思想，其實並非單純佛學的問題，而是涉及到李氏個人的性情、生平的交往、社會環境的變遷、儒佛融合思想的盛行等。如將佛教思想孤立看待，其意義不大；反之，如抽離佛教思想，則李氏思想又缺乏統一性和完整性，因而要結合來看才行。⁶³

當然上述所提到的因素都與李贄習佛這一事件有密切的關係，但我認為這些都不是最主要的因素，而且因為所牽涉的範圍過於龐大，所以這裡我們便不加以討論，以下僅從李贄自身的心性、一生經歷為著眼點，來探討李贄習佛的因緣，並將《初潭集》書中所透露的出世觀念與其佛教思想作一縮合。

我們若從李贄的相關研究資料來看，可以發現，李贄早年對佛教並無好感。

余自幼倔強難化，不信學，不信道，不信仙釋。故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。惟不得不假升斗之祿以為養，不容不與世俗相接而已。然拜揖公堂之外，固閉戶自若也。不幸年甫四十，

⁶³江燦騰：《人間淨土的追尋 - 中國近代佛教思想研究》，台北：稻鄉出版社，1989，頁 73。

為友人李逢陽、徐用檢所誘，告我龍谿先生語，示我陽明先生書，乃知得道真人不死，實與真佛真仙同，雖倔強，不得不信之矣。余今果能次先生之譜，皆徐、李二先生之力也。若知陽明先生不死，則龍谿先生不死。⁶⁴

有關這一敘述，從表面上看是談他四十歲那年的一次思想大轉變：因徐、李二人之介紹，而開始認識王陽明、王龍谿的道學。但這也可作為他開始接觸佛教的有力證據。因為他認為「陽明先生與真仙真佛同樣『真人不死』」。可見卓吾學道的動機即在「不死」。《明儒學案》卷十四有更具體的記載：

（徐魯源）在都門（按指北京）從趙大洲講學，禮部司務李贄不肯赴會，先生（徐魯源）以手書《金剛經》示之曰：「此不死之學問也，若亦不講乎？」贄始折節向學。嘗晨起候門口，先生出輒攝衣上馬去，不接一語。贄信向益堅，語人曰：「徐公鉗錘如是。」⁶⁵

這裡提供了一個證據，因為其中提到了徐魯源以《金剛經》誘勸李卓吾去聽講「不死」的「學問」。

除《明儒學案》外，袁中道在〈李溫陵傳〉中亦說到：

（公）初未知學，有道學先生語之曰：「公怖死否？」公曰：「死矣，安得不怖。」曰：「公既怖死，何不學道學道所以免生死也」公曰：「有是哉！」遂潛心道妙。⁶⁶

他不僅一開始便將自我的學道動機定位在解決生死問題上，而且經常宣示其為學之目的在於解決自我個體的存在問題。如：「我以自私自利之心，

⁶⁴ 容肇祖：《明代思想史》，台灣開明書店，1982，頁235。

⁶⁵ 黃宗羲：《明儒學案》卷十四，台北：河洛圖書出版社，1974，頁36。

⁶⁶ 袁中道：〈李溫陵傳〉，見《李贄文集》，天津：北京燕山出版社，1988，頁9。

為自私自利之學，直取自己快當，不顧他人非刺。」而且還將自我的認識推及一般說：「凡為學皆為窮究自己生死根因，探討自家性命下落。孰不愛性命，而卒棄置不愛者，所愛止於七尺之軀所知止於百年之內而已，惟三教大聖人知之，故竭平生之力以窮究之。」⁶⁷他說自己是自私的，因為對生死大事的畏懼，讓他只考慮到自己，無法去在意別人對他的非議與評價。話雖如此，但在與友人書信往復時，他還是抬出三教聖人來為自己的行為辯護。他認為三教聖人都是愛性命至極的人，為了探討自家性命下落，有的棄官不顧，有的棄家，有的則專注到「視其身若無有，至一麻一麥，鵲巢其頂而不知」。在卓吾筆下，三教聖人都產生了另一種意義性的轉換，即他們的出世都是為了窮究自己的生死根因。⁶⁸

從這裡我們發現卓吾因怕死而來接觸佛法這論據是可以成立的，但為何在四十歲以後才來「怕死」？又有甚麼關鍵因素促使他由當初的「不信」到現在的「必恭必敬」呢？或許正如江燦騰先生在書中所言：

一個人的所思所為，與他所處的時代息息相連，而和他本人的生活經驗，或家庭環境，尤其關係重大。李卓吾的生平，雖然相當複雜，但在複雜中仍有一核心部份，即死亡和佛教問題，此一部份始終盤繞在他的腦海中，他的一生思想和作為，雖具有一些戲劇性轉變和不可解的矛盾表象，其實是反映了尋求解脫死亡恐怖的掙扎過程。而這一過程，在整理四十歲前的李卓吾生活背景時，自然而然的會發覺：李卓吾實際上承受了家族親人死亡和生活艱困的強大壓力，因而才發生轉變。⁶⁹

⁶⁷ 李贄文集：《續焚書》卷一〈答馬歷山〉，天津：北京燕山出版社，1988，頁340。

⁶⁸ 李贄文集：《續焚書》卷一〈答馬歷山〉，天津：北京燕山出版社，1988，頁340。

⁶⁹ 江燦騰：《人間淨土的追尋 - 中國近代佛教思想研究》，頁79，台北：稻鄉

李卓吾剛出生不久母親就過世，二十九歲時他的長子貴兒溺斃龍潭，使他傷心不已。《焚書》卷六有〈哭貴兒〉詩三首，《續焚書》卷五有詩二首，均明顯流露出他對長子的深情與懷念。三十四歲（嘉靖三十九年）任南京國子監博士時，才到官數月，家鄉的父親就過世了。四年後（也就是嘉靖四十三年），在他復任北京國子監博士數月時，家鄉又傳來祖父的死訊。就當他接獲訃文那天，他的次男也不幸病逝北京！這對他來說真是禍不單行。而為了要安葬祖孫三代五口的靈柩，他把當時的贖禮一分為二，一份在河南購置田地以為妻女衣食之資，一份則由自己攜回福建。但因二女、三女吃不慣稻稗，結果相繼病死。因此，親身骨肉僅餘一女，香火幾斷。

再者，他的仕宦生活並不如意，跟長官僚友們都處不來。在他眼裡這些人各有缺點：有的人是急功名而清白未能過人；有的是人品下流；有的是過於刻厲，知有己不知有人。《焚書》卷四有言：

為縣博士，即與縣令、提學觸；為太學博士，即與祭酒、司業觸。如秦，如陳，如潘，如呂，不一而足矣。司禮曹務，即與高尚書、殷尚書、王侍郎、萬侍郎盡觸也。汪與董皆正人，不宜與余抵。然彼二人者皆急功名，清白未能過人，而自賢則十倍矣，余安得免觸耶？又最苦而遇尚書趙。趙於道學有名。孰知道學益有名而我之觸益又甚也？

從這些理由看來，他們之間並無多大的權力與利益衝突，純然是卓吾自己看不慣別人的作風。正因為這些官場的習慣和他狷介的個性不合，而他又不同意牽就，所以在仕途上他並未抱太大的希望，甚至在官期未滿，就想提早卸任，追求他心中嚮慕的道。

因此從這些線索推斷：他對死亡的深感是應與上述經驗有密切關聯

的。習佛的念頭或許早在他心中萌芽，但礙於早年經濟的考量、家族（庭）因素，使他始終無法拋開這一切，而生活的打擊和對死亡的驚懼適時地促使了這個機緣的成熟，至此卓吾始潛心向道，至死方休。

前面提到卓吾多災多厄的一生，促使他接受了佛教，因此有關佛教對待生死的眼光亦支配卓吾的思想。因此我們可以說，卓吾的生死觀就是佛教式的生死觀。那麼何謂佛教式的生死觀呢？

林其賢先生曾在〈李卓吾自殺原因試探〉一文中提到：

佛教的生死觀基本上有三個層次：第一怕生死苦，於是企求出離生死、超越輪迴。第二個層次，則不但視自己生死是苦，也看別人的生死輪迴是苦，因此想拉拔別人超越此苦。第三個層次，則是超越了生死的對待，不以生死為苦，但也不被生死所苦，並且能大力指點人超越生死。這三個層次就是小乘、大乘、佛乘的內涵。⁷⁰

卓吾接受了佛教式的生死觀，在「生」方面，他採取佛教視人世為苦海的態度，把人間看作孽海，把眾生看作沉溺在孽海裡的癡魂。在「死」方面，他也深信死後別有世界，眾生按自造的業與彼此的緣，在六道中不停地輪轉，生與死就像一條永無止盡的鍊條：

念佛之人滿即報以極樂，參禪之人滿即報以淨土，修善之人滿即報以天堂，作業之人滿即報以地獄，慳貪者報以餓狗，毒害者報以虎狼，分釐不差，毫髮不爽，是報身也。⁷¹

卓吾相信：由於在苦海中眾生的惰性，加上苦海本身的牽絆作用，眾生在六道輪迴中有日趨下流每下愈況的傾向；他們會「愈來愈迷」。如果任由

⁷⁰ 林其賢：〈李卓吾自殺原因試探〉，屏東商專學報，1994，頁24。

⁷¹ 李贄文集：《焚書》卷四〈觀音問答自信〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁211。

這惰性和牽絆擺佈，而不能早日醒悟；那麼，想要恢復原本在六道輪迴中得而復失的位置，「我知其不可得也」。⁷²

多舛、波折不斷的生命過程，使 he 不想再生為人，他極度渴望能尋出解脫之道，跳脫這由因果所造成的生死輪迴。

《初潭集》卷四.〈彼岸諸媼二〉中云：

學者以生死為苦海，以得免生死輪迴為到彼岸。若常在生死，不但沉溺聲酒之極者，為沒在苦而不能出，雖為節婦，為烈女，如卓吾所誇羨以為非真男子不能至者，其有生之苦尤何如也！（頁 59-60）

他以儒教極度尊重的「節」、「烈」二項德目為例，指出：如果不能擺脫六道輪迴，而「常在生死」之中，則「不但沉溺聲酒之極者，為沒在苦而不能出」；即便是他自己所極力稱道、「誇羨」，「以為非真男子不能至」的「節婦」、「烈女」，也沉浸在苦海之中，甚至遠較常人為苦：「其有生之苦尤何如也」。他的態度由此可見。

基於此，他甚至主張：儒釋道三教，儘管有程度之異，但共同的特色正是棄絕此世。他因此而達成了三教合一 - 實則為儒、道兩家佛教化的結論⁷³：

（儒門）視富貴若浮雲，棄天下如敝屣然也。然曰浮雲，直輕之耳；曰敝屣，直賤之耳：未以為害也。若夫道人，則視富貴若糞穢，視有天下若枷鎖，唯恐其去之不速矣。然糞穢臭也，枷鎖累也，猶甚害也。

乃釋子則又甚矣：彼其視富貴若虎豹之在陷阱，魚鳥之入網羅，活

⁷² 李贄文集：《續焚書》卷一〈與周友山〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁 375。

⁷³ 此說法乃根據劉季倫先生所著：《李卓吾》一書，台北：東大出版社，1999，頁 28。

人之赴湯火然，求死不得，求生不得，一如是甚也。（頁 143）

他總結道，儘管三教有些枝節上的小異，但在大關鍵上則是一致的：「然其期於聞道以出世一也」。因為，「蓋必出世，然後可以免富貴之苦也」。這種鄙薄此世的傾向，直貫其生命，我們亦可由作品中看出端倪。例：

天下最宜當真者，唯有學道作出世之人一事而已。其餘皆日用飲食之常，精亦得，粗亦得，飽亦得，不甚飽亦得，不必太認真也。⁷⁴

不真實厭生死之苦，則不能真實得涅槃之樂。⁷⁵

學出世法真為生死在苦海中，苦而又苦，苦之極也，自不容不以佛為乘矣。⁷⁶

學道人大抵要跟腳真耳。若始初以怕死為跟腳，則必以得脫生死、離苦海、免恐怕為究竟。雖遲速不同，決無有不證涅槃到彼岸者。

77

諸如此例，不一而足。就卓吾而言：「學道」，便是為了「證涅槃到彼岸」，以跳脫遷遷不息的生死輪迴，成為「不死」的「得道真人」。

所以我們若把《初潭集》裡卓吾所發之議論與他其他的著作相參較，就會發現他的思想是相當具有一貫性的。即：他自始至終所關注的焦點、所倡之道，都未離開生死分際的當頭。此一關懷，是他思想的契機與開端；在他的思想體系中，具有舉足輕重、無以倫比的重要性。

⁷⁴ 李贄文集：《續焚書》卷一，〈與友人〉，天津：北京燕山出版社，1988，頁 384。

⁷⁵ 李贄文集：《續焚書》卷一，〈答友人〉，天津：北京燕山出版社，1988，頁 350。

⁷⁶ 李贄文集：《續焚書》卷一〈與周友山〉，天津：北京燕山出版社，1988，頁 356。

⁷⁷ 李贄文集：《焚書》卷四〈觀音問答澹然師〉，天津：北京燕山出版社，1988，頁 205。

第三節、「童心說」的奠基

「童心說」是李贄哲學思想的結晶，文學理論的最高指導原則，也是美學思想的核心。不管是論文或評騭人物，他都本著其中“尚真蔑假”的一貫精神。〈童心說〉收錄於《焚書》卷三，有關焚書的刊刻根據林海權先生的《李贄年譜考略》當在萬曆十八年（1590），而《初潭集》則為李贄在萬曆十六年（1588）的作品，所以就兩書的成書先後而言，《初潭集》當比焚書要來得早，因此我們若說《初潭集》一書為《焚書》的產生紮下深厚的基礎也無所不可。故本節我們便試著從這一個角度來了解《初潭集》中有哪些核心理論為〈童心說〉所承繼？再則說明在此生發下的童心說，表現在文學上及人物評論上又突顯了甚麼重大意義？

一、《初潭集》的核心理論對〈童心說〉一文的影响

在前面的討論中我們知道《初潭集》的產生有它的特殊意義，它是在反道的基礎上發展起來的。李贄反道的因素很多，上一節裡筆者曾做過詳細的說明。在眾多的因素中，其中一個便是：不真。即所謂「口談道德，而心存高官，志在巨富」。⁷⁸不真外，道學家以聖人的言論為幌子，進行高明騙術的行徑同為李贄所不齒。所以，李贄提出「真率」以對抗道學家的虛假；提出「不盲從」，來反道學家「托古」。不管是強調個性上的真率，或是學問上的自得，基本上，都是一種自我價值的肯定。這種高蹈主體心性的主張，除了貫串《初潭集》一書，為其理論之核心外，也在之後的〈童心說〉一文中得到進一步的發揮。

（一）真率

⁷⁸ 李贄文集：《焚書》卷二〈又與焦若侯〉，天津：北京燕山出版社，1988，頁69。

真率就是一個人在沒有刻意的情況下，自然的外在表現。他所包括的意涵很廣，可以是形體上的自然通脫，如劉公榮的與人飲酒，雜穢非類：

劉公榮與人飲酒，雜穢非類。人或譏之，答曰：「勝公榮者，不可不與飲；不如公榮者，亦不可不與飲；是公榮輩者，又不可不與飲；故終日共飲而醉。」（卷十七，酒人，頁 258）

李贄評曰：「通得。」

劉伶的縱酒放達，脫衣裸形在屋中：

劉伶縱酒放達，或脫衣裸形在屋中。人見譏之，伶曰：「我以天地為棟宇，屋室為禪衣，諸君何為入我禪中！」（卷十七，酒人，頁 258）

李贄評曰：「不是大話，亦不是白話。」

阮仲容的與群豬共飲、曬禪於中庭：

諸阮皆能飲酒，仲容至宗人間共集，不復用常杯斟酌，以大甕盛酒，圍坐相向大酌。時有群豬來飲，直接去上，便共飲之。（卷十七，酒人，頁 258）

李贄評曰：「何須接去，更作牛飲其可。」

阮仲容、步兵居道南，諸阮居道北，北阮皆富，南阮貧。七月七日，北阮盛曬衣，皆紗羅錦綺。仲容以竿掛大布犢禪於中庭，人或怪之，答曰：「未能免俗聊復爾耳！」（卷十七，達者二，頁 262）

李贄評曰：「人曬我亦曬，何妨乎！」

也可以是心境上的無拘無束的自由，如曹景宗的「念此邑邑，使人氣盡。」

曹景宗既貴，謂所親曰：「我昔在鄉里，騎快馬如龍，與年少輩數

十騎拓弓弦作劈靨聲，箭如餓鴟叫平澤中，此樂使人忘死。今來揚州作貴人，動轉不得，閉置車中，如三日新婦。念此邑邑，使人氣盡。」（卷十七，豪客，頁 279）

李贄評曰：「亦真。」

更可以說是一個人內在最真實的呈現。如王融的「車前豈可無八騶」：

王融為中書郎嘗撫案嘆曰：「為爾寂寂，鄧禹笑人。」行過朱雀航，聞人爭路，乃椎車壁曰：「車中乃可無七尺，車前豈可無八騶！」（卷十七，豪客，頁 280）

李贄評曰：「亦真」。

大抵言之，它是一個有自然之性的人表達出的通達行為。⁷⁹這是李贄在《初潭集》一書中為「真率」所下的定義。

在〈童心說〉裡，李贄首先界定「童心」的本質。他說：「夫童心者，真心也。絕假純真，最初一念之本心也」。「若以童心為不可，是以真心為不可也。若失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。」在這裡「童心」包含兩方面含義：一是「本心」，一是「最初一念」。所謂「本心」，是指人生存繁衍的最基本的自然欲望、生理需要和物質需求；所謂「最初一念」，就是指人沒有受到後天的「聞見道理」浸染的自然流露的思想感情。可見，李贄所說的「童心」，是指未受儒家教義道德浸染的、從心底流出來的真情實感。

李贄認為「童心」，即孟子所謂「大人不失赤子之心」的赤子之心，是所有人的原始初心；這個原始初心的本質，孟子以為是善的。李贄當然也肯定這點，所以他說：「夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。」

⁷⁹ 李贄說：「自然之性，乃是自然真道學也，豈講道學者所能學乎！」。見《初潭集》頁 328。

不過，這與生俱來的「原始初心」並非一直存在，它會隨著道理聞見而逐漸的消失。

然童心胡然而遽失也？蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以為主於其內而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以為主於其內而童心失。其久也，道理聞見日以益多，則所知所覺日以益廣，於是焉，又知名之可好也，而務欲以揚之而童心失；知不美之名之可醜也，而務欲以掩之而童心失。夫道理聞見，皆自多讀書識義理而來也。（「焚書」卷三，〈童心說〉）

童子在還沒有受到道理聞見的污染時，其心是最良善的。隨著年歲漸長，接觸的道理越多、聞見越廣，童心就受到外來的這些道理、聞見所束縛，而一點一滴的消失。當最後道理聞見占據整個心靈的時候，「絕假純真」的童心便從此消失了。

李贄所謂的道理聞見，結合當時的社會狀況，其針對性是很明確的，「道理」即當時占統治地位的理學，而「聞見」則指當時種種反人性的社會現象帶給人們的影響。在李贄看來，由於受到道理聞見的障蔽，再加上好名的天性，所以便藏起自己的本心，想要以符合外在規範的行為去求取美名。這樣，以聞見道理為心，而童心漸失，最後的結果當然就是：「以假人為假言」，「滿場皆假」。

由是而以假言與假人言，則假人喜；以假事與假人道，則假人喜；以假文與假人談，則假人喜。無所不假，則無所不喜。滿場是假，矮人何辯也？則雖有天下之至文，其湮滅於假人而不盡見於後世者，又豈少哉！

李贄歸結道：在滿場皆假的情況下，就算有天下最好的文章，也沒有用，因為它會湮滅於假人之手，而不見於後世。有關這一點，是李贄針對理學盛行、復古主義泛濫的文壇，有感而發之言。因為在理學教條和八股文風

的影響下，文壇上到處充斥著歌功頌德、點綴升平的文章，再加上前後七子的復古摹擬，使得文章都千篇一律，沒有生氣。

針對這股逆流，李贄倡言「童心」，提出新的至文標準：一方面他認為惟有童心，才是文藝創作的真正本源，出於童心的作品，方能真正顯出本色；另一方面，他認為百姓大眾關於生計營謀與日常生活的內心表白和情感發抒是最有味道、最引人入勝的，比起道學先生言行不一的高論來，這才是真正值得欣賞的本色之言：

翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，做生意者但說生意，力田作者但說力田，鑿鑿有味，真有德之言，令人聽之忘厭倦矣。⁸⁰

可見在李贄這裡，文學真假價值正負量的交鋒是「情感」真假兩種力量的對比，崇尚童心、崇尚真情是與反對虛情矯飾對情性的遮蔽相互并進的。強加理念的干預是文藝創作的障礙，也是童心喪失、真情受阻的根源；刻意經營、虛飾情性是文藝的誤區，也是假情假文繁衍蔓延的腹地。

由《初潭集》中「以真率之為美」的審美標準，再到文學創作強調表現童心，李贄把文學由代聖人立言的「天理」，拉回到人間的日常生活及人的心靈描寫。這在當時具有重要的進步意義。可以說，李贄以童心說為核心的文藝觀，是我國文化價值由儒家道德價值中心論向人的生命價值論的轉化，是文藝領域中的大轟，吹響了明清以情格理、抒寫真實人生的文藝思潮的號角。

（二）不盲從

周作人曾說：「在過去的二千年中，我所最為佩服的思想家共有三人，

⁸⁰ 李贄文集：《焚書》卷一〈答耿司寇〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁48。

一是漢王充，二是明李贄，三是清俞正燮。這三個人的言論行事並不怎麼相像，但是我最佩服他們的理由卻是一個，此即是王仲任疾虛妄的精神，這在其餘的兩人也是共通的，雖然表現的方式未必一樣。」⁸¹李贄一生追求獨力自主，不盲目崇拜，不求庇於人。對於儒家學說，總要經過自己的認真體會來理解和接受。他曾經總結自己五十歲之前並不真正懂得「聖教」，而是「矮子觀場，隨人說妍，和聲而已」。并把自己比喻成「真犬」，就是不知道跟別的犬叫喚的原因。他認為要避免人云亦云，就要有獨立的思考。首先他認為應該不求庇於人，甚至不求庇於聖人。在《續焚書》〈別劉肖甫〉中他對庇於人者提出了批評：

居家則庇於父母，居官則庇於官長。立朝則庇於宰臣，為邊帥則庇於中官，為聖賢則求庇於孔孟，為文章則求庇於班馬。種種自視，莫不皆自以為男兒，而其實則皆孩子而不知也。⁸²

李贄一生就是堅持獨立思考，所以對各種流派學說能兼容並蓄，自成一派。《初潭集》〈卷十四，音樂〉中他以音樂來喻道。他說：「學人者不至，舍己者未盡」，「及至海天一色，四顧無依，驚怪駭愕，不能以已，不可致思，矧可晤語，自然之音見矣。」（頁 187）他指出學道若只是一味遵循前人，沒有自己領略是無法成功的。一定要在無所依傍的情況下，經過一段痛苦的階段，才能像破繭而出的毛毛蟲，化為色彩斑斕的紋蝶。

在《初潭集》一書中，李贄採取不盲從的觀點，對於不合情理的地方，他大膽提出質疑。「甚矣，史之文勝質也。」（卷二十，標榜六，頁 354），「我不信，必有因也。」（卷十二，六經子史五，頁 159），「史勝質，無此理。」（卷二十，道學二，頁 340），「想必有他故也。」（卷六，

⁸¹ 周作人：〈讀初潭集〉。收入於《藥堂雜文》，石家庄：河北教育出版社，2002，頁 133。

⁸² 李贄文集：《續焚書》卷一〈別劉肖甫〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 394。

孝子一，頁 76），「史之妄也如此。」（卷二十八，將臣一，頁 485）；「中必有故也。」（頁 486）；「未盡然。」（頁 489）。諸如此類的評語，反映出李贄求真求實的個性。

其次他反對盲目尊孔，認為不應神化聖人。他認為「天下之人，本與仁者一般，聖人不曾高，眾人不曾低」⁸³，否認孔子「道冠古今」、「夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得為人乎」⁸⁴！

此外，他也不迷信經書，他認為「經，言教也。聖人不得已而有言，故隨言隨掃，亦恐執之耳」⁸⁵若「執定一說即是死語，死語則如印印泥，欲以何用」⁸⁶？更何況這當中又經過漢儒之附會，宋儒之穿鑿。他在〈童心說〉一文便不滿地說：《六經》、《語》、《孟》這些所謂儒家的經典，其實只不過是史官過於褒崇之詞，或是臣子極為贊美之語，並非出自聖人之口。所以他不屑地指出這些經典，其實只是「道學之口實，假人之淵藪」，是道學家拿來獵取富貴的工具。

李贄這種懷疑、批判、否定的精神，正如汪本鈞指出的：「先生以故一點攬自足天下萬世之是非，而一咳唾實關天下萬世之名教，不但嬉笑怒罵盡成文章已也。蓋言語真切至到，文辭驚天動地，能令聾者聰，瞶

⁸³ 李贄文集：《焚書》卷一〈復京中友朋〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 37。

⁸⁴ 李贄文集：《焚書》卷一〈答耿中丞〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 32。

⁸⁵ 李贄文集：《焚書》卷四，〈書決疑前論〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 168。

⁸⁶ 李贄文集：《焚書》卷四，〈書決疑前論〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 167。

者明，「.倔強不降者亦無意頹而心折焉。」⁸⁷充份說明了李贄的異端思想在當時的巨大影響。

二、〈童心說〉在文學上及人物品鑑上的重大意義

(一) 文學上

李贄具有代表性的散文美學理論，是他著名的「童心說」。他在《焚書·童心說》一文中指出：

天下之至文，未有不出於童心焉者也。

認為天下最好最美的作品無不出自於「童心」。只要出自童心寫出來的便是第一等的好文章，反之若缺乏真情實感，徒飾雕鏤，則亦不值一顧。《焚書·雜說》中指出：

《拜月》、《西廂》，化工也；《琵琶》，畫工也。夫所謂畫工者，以其能奪天地之化工，而其孰知天地之無工乎？今夫天之所生，地之所長，百卉具在，人見而愛之矣，至覓其工，了不可得，豈其智固不能得之歟！要知造化無工，雖有神聖，亦不能識知化工之所在，而其誰能得之？由此觀之，畫工雖巧，已落二義矣。文章之事，寸心千古，可悲也夫！

這裡談的雖然是戲曲創作，但其看法卻適用於包括散文在內的整個文學作品。在李贄看來，「化工」這種無人工雕琢、自然形成的工巧，是一種最高境界的美。而「畫工」固然也是一種工巧，也是一種美，但與「化工」相比，則「已落二義矣」。

李贄從「童心」說出發，竭力肯定「化工」，強調「以自然之為美」，

⁸⁷ 汪本鈞：〈續刻李氏焚書序〉，收入於李贄文集，天津市：北京燕山出版社，1998，頁338。

提倡為文自然，反對矯飾。他說：

蓋聲色之來，發於情性，由乎自然，是可以牽合矯強而致乎？故自然發於情性，則自然止乎禮義，非情性之外復有禮義可止也。惟矯強乃失之，故以自然之為美耳，又非於情性之外復有所謂自然而然也。⁸⁸

在《續焚書·與友人論文》中也對文章自然之美與表現作者真性情、獨特個性的關係發表了看法：

凡人作文皆從外邊攻進裡去，我為文章只就裡面攻打出來，就他城池，食他糧草，統率他兵馬，直衝橫撞，攪得他粉碎，故不費一毫氣力而自然有餘也。凡事皆然，寧獨為文章哉！只自各人自有各人，各人題目不同，各人只就題目裡滾出去，無不妙者。

所謂「為文章只就裡面攻打出來」，就是作文要順乎情性，有感而發，不是以外在的儒家傳統倫理道德觀念為依據，矯強說教；所謂「各人自有各人之事，各人題目不同」，就是作文要從作者不同的個性和獨特經歷出發，不是「一律求之」。他認為做到這樣，就「不費一毫氣力而自然有餘也」，就「無不妙者」。

正如他崇拜蘇軾，稱蘇軾是人龍、國士、萬夫之雄，如果用在國家上就像隻猛虎，能使國家如磐石般穩固，即使不以政事而言，他還是像祥麟、威鳳那樣的傑出。⁸⁹李贄非常欣賞蘇軾的作品，在與焦竑的一封信中便談到：「蘇長公何如人，故其文章自然驚天動地」⁹⁰，他說蘇軾的片言隻字

⁸⁸ 《李贄文集》：《焚書》卷三〈讀律膚說〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁165。

⁸⁹ 李贄：《藏書》卷三十九〈詞學儒臣·蘇軾〉，台北：臺灣學生書局，1974，頁685。

⁹⁰ 參考李贄文集：《焚書》增補二·〈復焦若侯〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁329。

與今玉同聲，千年以來無人可比，說他胸中沒有半點俗氣，所以文章能夠不落俗套、不步人腳步。李贄在這裡肯定蘇軾之文「不作尋常語，不步人腳」⁹¹，既準確地揭示了蘇文富有新意的特點，又反映了他自己反對陳陳相因，人云亦云，力主創新的觀點。

與提倡「童心」，標舉「絕假純真」相聯繫，李贄還主張有感而發，不憤不作，強調審美主體的主動精神和飽滿感情，強調散文創作要有真切的審美體驗和強烈的創作欲望，反對無病呻吟，矯揉造作。他在《焚書·忠義水滸傳序》說：

古之賢聖，不憤則不作矣。不憤而作，譬如不寒而顫，不病而呻吟也，雖作何觀乎？

《焚書·雜說》又說道：

且夫世之真能文者，比其初皆非有意於為文也。其胸中有如許無狀可怪之事，其喉間有如許欲吐而不敢吐之物，其口頭又時時有許多欲語而莫可所以告語之處，蓄極積久，勢不能遏。一旦見景生情，觸目興嘆；奪他人之酒杯，澆自己之壘塊；訴心中之不平，感數奇于千載。既已噴玉唾珠，昭回雲漢，為章云天矣，遂亦自負，發狂大叫，流涕慟哭，不能自止。寧使見者聞者切齒咬牙，欲殺欲割，而終不忍藏于名山，投之水火。

李贄認為只有在創作衝動十分強烈，達到不吐不快的程度後，才能借助於具體的藝術形象，使胸中不平得到宣洩，這樣才是「真能文者」。他推崇司馬遷，便是因為司馬遷寫史完全出於真心。李贄認為《史記》是司馬遷「興於有感而志不容已」，「情有所激而詞不容緩」的作品。他對班彪、

⁹¹李贄文集：《焚書》增補一〈又與從吾〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁313。

班固父子以正統史觀攻擊司馬遷，不以為然，認為班氏父子所譏者正是司馬遷不朽之處。

接著他說：

苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，無一樣創制體格文字而非文者。詩何必古選，文何必先秦。降而為六朝，變而為近體；又變而為傳奇，變而為院本，為雜劇，為《西廂曲》，為《水滸傳》，為今之舉子業，皆古今至文，不可得而時勢先後論也。吾故因是而有感於童心者之自文也，更說什麼《語》、《孟》乎？

在這段著名的論述中，他非常有力地批駁了盛行於當時文壇的復古現象。在論述文學歷史發展的時候，則明確地強調了「變」的觀念。他認為時代是發展的，古與今是相對的，「今日新也，明日新也，後日又新也」⁹²，「以今視古，古固非今；由後觀今，今復為古」⁹³。文學作品的優劣不是以古今來分的，「昔人言文章與時高下，不其然哉」⁹⁴只要出於童心，即使是舉子業也無可厚非。

這裡把「真」看作評價作品的依據，而不是以時代先後當作區分作品優劣的標準。這是他針對李夢陽等秦漢派「文必秦漢，詩必盛唐」的主張，而提出「詩何必古選，文何必先秦」有力的批駁。他除了否定明人崇古的習性外，他還進一步的認為當代人亦有可資褒賞者。在《初潭集》序中說得極為清楚：

⁹² 李贄、劉東星：《明燈道古錄》卷上，中國子學名著集成（蕭天石）編本，年代不詳。頁 436。

⁹³ 李贄文集：《焚書》卷三〈時文後序〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 147。

⁹⁴ 李贄：《續藏書》〈文學名臣·李夢陽〉，台北：明文書局，1991，頁 506。

嗚呼！何代無人，特恨無識人者！何世希音，特恨無賞音者！今不念傳神者之難遇，而徒羨人物之盛於魏晉，亦惑矣。

他的這種發展變化和尚真貴今的觀點，顯示了他美學思想富於批判鋒芒和反潮流精神的鮮明特色。

《童心說》一文亦表現了對儒家經典的蔑視態度。其中云：

夫《六經》、《語》、《孟》，非其史官過為褒崇之詞，則其臣子極為贊美之語。又不然，則其迂闊門徒，懵懂弟子，記憶師說，有頭無尾，得後遺前，隨其所見，筆之於書。後學不察，便謂出自聖人之口也，決定目之為經矣，孰知其大半非聖人之言乎？縱出自聖人，要亦有為而發，不過因病發藥，隨時處方，以救此一等懵懂弟子，迂闊門徒云耳。藥醫假病，方難定執，是豈可遽以為萬世之至論乎？然則《六經》、《語》、《孟》，乃道學之口實，假人之淵藪也，斷斷乎其不可以語於童心之言明矣。

他認為儒家經典《六經》、《語》、《孟》等若不是史官過為褒崇之詞，就是臣子極為贊美之語，是道學之口實，假人之淵藪。把童心和孔孟之道、儒家經典看作是一對勢不兩立的事物，要維護童心，就要反對孔孟之道、儒家經典。這種視孔孟之道和儒家經典為障蔽童心、扼殺純真自然本心的觀點在當時是一種驚世駭俗、振聾發聵之論，其實質是反對代聖賢立言、文為儒道服務，這和他在哲學上對孔孟之道、程朱理學的叛逆傾向是一致的。

李贄強調作家維護童心，散文創作表現純真的自然本心的觀點，不僅突出的表現在《童心說》一文裡，而且貫串於他的全部著作之中。如他還說：「匹夫無假，故不能掩其本心；談道無真，故必欲剝其出類」⁹⁵，強

⁹⁵ 李贄文集：《焚書》卷三〈何心隱論〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁116。

調要像「匹夫」一樣反對作假的道學，保持「本心」。有時他又由「童心」、「本心」講到真性、個性，指出「性者，心所生也，亦非止一種已也」，主張「順其性不拂其能」⁹⁶。又說：「夫以率性之真，推而擴之，與天下為公，乃謂之道。夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得為人乎！」⁹⁷，提倡作品表現作家的真性情，尊重作者獨特的個性，反對人為束縛和強求一致。這些觀點與上述《童心說》一文所講保持本心、絕假純真的理論一樣，都是當時個性解放思潮在美學上的反映。

（二）人物品評上

李贄的「童心」，正是指人的本性，人的自然之性。「童心」之美，亦即人性之美，自然本性之美。李贄將世間人分為三種，其一為真人。其二為假人。其三為介於真假之間。而其中以真人最令人稱羨。《焚書》卷二〈復焦若侯〉云：

弟嘗謂世間有三等人，致使世間不得太平，皆由兩頭照管。第一等，怕居官束縛，而心中又舍不得官。既苦其外，又苦其內。此其人頗高，而其心最苦，直至舍了官方得自在，弟等是也。又有一等，本為富貴，而外矯詞以為不願，實欲托此以為榮身之梯，又兼採道德仁義之事以自蓋。此其人身心俱勞，無足言者。獨有一等，怕作官便捨官，喜作官便作官，喜講學便講學，不喜講學便不肯講學。此一等人身心俱泰，手足輕安，既無兩頭照顧之患，又無掩蓋表揚之醜，故可稱也。

⁹⁶ 李贄文集：《焚書》卷三〈論政篇〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁114。

⁹⁷ 李贄文集：《焚書》卷一〈答耿中丞〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁32。

李贄所謂的世間三等人中，他認為自己屬於第一等人，而第二等虛假之人不足道也，而第三等人「身心俱態，手足輕安」最是令人稱羨。是知第三種人是李贄求真觀點下理想的人格。

李贄求真之美學觀可由他對陶淵明之景仰得知。其《焚書》卷四〈感慨平生〉云：

夫陶公清風千古，余又何人，敢稱庶幾，然真一念真實，受不得世人管束，則偶與同耳，敢附驥尾耶！

李贄對於高風亮節之陶淵明禮敬有加，謙稱不敢附驥尾，但卻以「一念真實，受不得世間管束」，偶與淵明真實不拘之情相同而自豪。因為淵明具有「一念之真」，故能不矯情，貪富貴故求為彭澤令；苦貧窮，故以乞食為恥，而曰「扣門拙言詞」。這份真心的長存，使他能有「不為五斗米折腰」的勇氣，有「我醉欲眠，卿可去」的自在，有「採菊東籬」的悠閑 ..。李贄認為「真」恰為陶詩令人千古傳頌不已，且越久風味越清醇之理由所在。

李贄對似淵明般的「真人」大加讚揚，對道學家的「鄉愿」則十分貶抑。他說：

天下之人，本與仁者一般，聖人不曾高，眾人不曾低，自不容有惡耳。所以有惡者，惡鄉愿之亂德，惡久假之不歸，名為好學而實不好學者耳。⁹⁸

所謂「名為好學而實不好學者」便是指鄉愿而言；與「童心說」中說的「以假人言假言，而事假事、文假文」，所指是完全相同的。李卓吾與耿定向水火不相容，關鍵即在此。誠然，買地求種，耕田求實，架屋求安，讀書

⁹⁸ 李贄文集：《焚書》卷一〈復京中友朋〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁37。

求功名，居官求顯貴 此皆人之常情，亦為卓吾所能認同。但若平日汲汲鑽求私利，而開口閉口卻以孔孟之志、聖人之道來教訓別人，這樣心口不一，矯情虛假的偽道學家真是令人厭棄，誠是不如市井小民也。

因此李贄選擇「寧為狂狷，不為鄉愿」的性格。認為狂狷者雖然不合中行，但必竟一片真心。他說

狂者不蹈故襲，不踐往跡，見識高矣，所謂如鳳凰翔於千仞之上，誰能當之，而不信凡鳥之平常，與己均同於物類。是以見雖高而不實，不實則不中行矣。狷者行一不義，殺一不辜而得天下不為，如夷、齊之倫，其守定矣。所謂虎豹在山，百獸震恐，誰敢犯之，而不信凡走之皆獸。是以守雖定不虛，不虛則不中行矣。蓋論好人極好相處，則鄉愿為第一，論載道而承千聖絕學，則舍狂狷將何之乎？故學道而非此輩，終不可以得道；傳道而非此輩，終不可以語道。有狂狷而不聞道者有之，未有非狂狷而能聞道者也。⁹⁹

他認為狂者不蹈故襲，不踐往跡，狷者有所不為，但中行不可求，故繼承傳播聖道之任務有賴狂者狷者。在一篇〈與友人書〉中論及「狂者」的個性，我們不僅可以把它視為李贄欣賞的人格典型，更可當作李贄個性的寫照。他說：

蓋狂者下視古人，高視一身，以為古人雖高，其跡往矣，何必踐彼跡為也。是謂志大。以故放言高論，凡其身之所不能為，與其所不敢為者，亦牽意妄言之。是謂大言。固宜其行之不掩耳。何也？其情其勢自不能以相掩故也。夫人生在天地間，既與人同生，又安能與人獨異。是以往往從能言之以自快耳，大言之以貢高耳，亂言之以憤世耳。渠見世之桎梏已甚，卑鄙可厭，益以肆其狂言。觀者見

⁹⁹ 李贄文集：《焚書》卷一〈與耿司寇告別〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁45。

其狂，遂指以為猛虎毒蛇，相率而遠去之。渠見其狂者之得行也，則益以自幸，而唯恐其之不狂矣。¹⁰⁰

李贄認為狂者進取，志大言大是狂者的弊病，卻也正是他的優點。只有聖人「愛其狂，思其狂，稱之為善人，望之以中行，則其狂可以成章，可以入室。」¹⁰¹對狂者之益以自幸、不能不狂，實有惺惺相惜之意。無怪乎他〈與曾繼泉〉書中云：「此間無見識人多以異端自我，故我遂為異端以成彼豎子之名。」他所以要「遂為異端」，正可以從〈與友人書〉中察其心態。狂者志大言大，其行有不能相掩者，原是不得已的病症，及至後來，轉成一種與世人劃別的姿態，以狂自遠於世人，並以驅世人遠去於己。卓吾一生狂行狂言，大抵如此。這種心態也可移以解釋晚明文人的狂放表現。晚明多狂狷之士，尤多狂者。上焉者，緣於自我之尊重，志大言大，縱使行有不掩，總是操持向上一線之力，表現在文學上，一則激湧起抗擯傳統權威的勇氣，能夠獨立思考，各抒己見，晚明文學見解遂有較熱烈的討論，而有公安、竟陵諸人文學觀的提出。二則將狂狷鄉愿之辨引伸到文章表達的真偽之辨，寧真毋偽，以獨抒性靈為上，縱有疵處，亦覺可愛。袁中道所謂：「楚人之文不能為文中之中行，而亦不為文中之鄉愿，以真人而為真文。」¹⁰²，沈守正所謂：「與其大而偽，毋寧小而真。」¹⁰³都是晚明性靈小品的創作理念。

李贄以童心說完成了他的自然人性理論及文論。它的價值，就像李澤厚先生所言：「文藝之可貴就在於各人表達自己的真實，而不在其他。這

¹⁰⁰ 見李贄文集：《焚書》卷二〈與友人書〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁100。

¹⁰¹ 李贄文集：《焚書》卷二，〈與友人書〉，天津市：北京燕山出版社，1998，頁101。

¹⁰² 袁中道：《珂雪齋前集》卷十，「淡成集序」，台北：偉文圖書出版，1976，頁1092。

¹⁰³ 沈守正：「凌士重小草小引」，頁44-45。（中央圖書館藏）。

種以心靈覺醒為基礎，真實的「提倡以自己的本心」為主，摒棄一切外在枝條，道德做作，應該說是相當標準的個性解放。李贄是這個領域解放之風的吹起者。他以「童心」為標準，反對一切傳統的觀念束縛，甚至包括無上權威的孔子在內。認為每人均有其價值，自有其可貴之真實，不必依據聖人，更不應該裝模作樣假道學。這對當時文藝無疑有發矇震聾的啟蒙作用。」¹⁰⁴

誠如其言，李贄所宣揚的「真心」、「情性」對同時代及后世都產生了巨大的影響，大戲劇家湯顯祖進一步發揮了李贄重「情」的觀點，提出「唯情說」，聲稱「師講性，某講情」，認為「世總為情，情生詩歌」，「情之至」者，「生者可以死，死可以生」；「情」是人生的真諦，藝術家為了表現情感，為了追求「情」之解放，可以充份自由地發揮想象，創造理想世界。李贄的「童心說」對公安三袁也有著直接的影響，公安派的「性靈說」認為詩要「獨抒性靈，不拘格套，非從自己胸臆流出，不肯下筆」。袁宗道說：「性情之發，無所不吐。」都是強調作品要表現天真自然的趣味和真實的思想感情。此外，明清之際的黃宗羲、王夫之，以及後來的王士禛的「神韻說」、石濤的「我之為我，自有我在」的思想、袁枚的「性靈說」、「揚州八怪」的寫「真魂」、曹雪芹的《紅樓夢》、王國維的「意境說」等，無一不受李贄「童心說」的影響，構成了中國近代自然人性論美學的基本線索。¹⁰⁵

李贄就像是明末一條翻江倒海，掀起社會革新進步思想的巨龍。他的童心理論，直至三百年後的今日，非但沒有被歷史的洪流淹沒，反而像一粒珍珠，在時光的淘洗下益增其光亮。近代學者論文，仍然以李贄的「童

¹⁰⁴ 參考李澤厚：《美的歷程》，台北：元山書局，1986，頁158。

¹⁰⁵ 引自許金如：〈近代自然人性論美學的晨輝 - 評李贄的美學思想〉，揚州師院學報（社科版）1995年第1期。

心自文」為標準，認為惟有發自作者內心深處的文章，才是好的文章。可見求「真」不僅是晚明人共同的心聲，更是人類一致的追求與嚮往。¹⁰⁶

李贄是個具有獨立思考能力的人，他雖自幼習儒典，但對釋道亦多所接觸，且深有體會。再加上居住在泉州這個特殊的地理環境，使得他極早就接觸到來自西方不同的文化，而有了不同於俗的見解。彼時，社會政治的腐敗引起李贄對現實環境的不滿，他針對時弊提出猛烈的抨擊，組成了他反傳統、反封建思想的主要內涵。他的思想反映在《初潭集》書中的有：揭露道學家的腐朽和虛偽，提倡男女、君臣、君民平等的主張，其中尚包括他站在儒家入世的角度，卻大倡佛家出世的矛盾觀點。在這本書裡，「反道」是它自始至終論述的核心，他針對道學家的虛假提出「真率」以茲抗衡，對於道學家的托古，他也提出「不盲從」的觀點以破其弊。「真率」與「不盲從」都是在「童心」的基礎下所衍生出來的產物。所以「童心說」不但可視為李贄的人性論，也是他重要的論文依據。它在文學上和人物品評上，都對當代及後世造成深遠的影響。文學上，本於童心，注重作家的個性；創作時強調作家須有真切的審美感受和動機，不可無病呻吟；提出時變的觀念，認為每一個時代都有可茲欣賞者，揚棄貴古賤今的錯誤觀念；注重文學本身的功能，反對文為儒道服務。在人物品鑑上則強調真心，厭棄鄉愿；欣賞狂者；以疵為美。由《初潭集》到〈童心說〉，吾人又再一次地驗證了卓吾思想之一致性。

¹⁰⁶ 參考陳清輝：〈李贄「童心說」微旨初探〉，國立僑生大學先修班學報第5期，頁37。

第四章、《初潭集》的人物品鑑

人物品藻作為一種文化現象，在我國起源甚早，而在東漢、三國之際，尤為風行。通俗地講，人物品藻就是人物評論。其最基本的價值取向，乃是以人為著眼點，進行由表及裡、由外及內，從現象到本質、從具體到抽象的觀察與評價；換言之，就是對人進行從形骨到神明的審美批評和道德判斷。這種文化現象，與當時的歷史背景、社會思潮以及審美觀點等等，均有千絲萬縷的聯繫。因此這一章將分為三小節來探討《初潭集》的人物品鑑，首先先就人物品鑑的源流作一考索，說明在不同的時空下人物品鑑所富的意涵及審美興趣何在。其次就《初潭集》人物品鑑的類型加以討論，最後按書中之批語形式，彙整出書中六種人物品鑑的表現方法。

第一節、人物品鑑的源流

人物品藻，亦即對人物的德行、才能、風采等等的品評，這種評價人與被人評價是人性的需求之一，見諸典籍，可謂源遠流長。從語言方式和內容意義兩方面來看，「尊以諡號」都可以視為人物品鑑的雛形。而在漢末魏晉以前的長時期內，統治階級為了發現、選擇和任用人才，已經十分注意對人物的德性和才能的觀察評論，並逐步地形成了某些原則、理論和方法。這在《論語》中已有鮮明的表現。孟子更進一步發展了孔子的思想，把人們在人格道德修養上所達到的境界劃分善、信、美、大、聖、神六個等級，並且明確地把它們應用於人物的品評。直到漢末魏初，人物品評開始和現實的政治產生密切相關，因而受到了普遍的關注和重視，「人倫識鑑」從而成為兩漢社會中的重要活動，此乃人物品鑑成為專門之學的重要

契機。魏劉邵的《人物志》及南朝宋劉義慶的《世說新語》是這一時期的人物品鑑專書，都具有時代的象徵意義，很能說明“人物品鑑”在歷史發展過程中的轉變。因此筆者擬以重要時代為劃分的依據，將先秦視為人物品鑑的濫觴，兩漢魏晉為人物品鑑的興盛期，連結到卓吾的人物品評，來說明人物品鑑的發展脈絡及李卓吾的人物品藻觀。²

一、始於先秦

在漢末魏晉以前的長時期內，統治階級為了發現、選擇和任用人材，已經十分注意對人物的德行和才能的觀察評論，並逐步形成了某些原則、理論和方法。這在《論語》中已有鮮明的表現，可視為人物品鑑的雛形³。劉邵在《人物志》序言中說：

是故仲尼不試，無所援升，猶序門人，以為四科；泛論眾材，以辨三等。又嘆中庸以殊聖人之德，尚德以勸庶幾之論，訓六蔽以戒偏材之失，思狂狷以通拘撫之材。疾恠恠而無信，以明為似之難保，又曰察其所安，觀其所由，以知居止之行。人物之察也，如此其詳。

上文可以說對孔子《論語》中有關人物評論的部份作了詳細的說明。所謂「猶序門人，以為四科」，即孔子乃針對七十二門人，區分為德性、言語、政事、文學等四科，並列舉其長才。（〈先進〉篇）這種分門別類評論人

² 關於人物品藻的觀念可參考許尤娜：〈魏晉人物品鑑的一個新尺度：隱逸〉，《鵝湖月刊》第24卷第4期；張蓓蓓：《漢晉人物品鑑研究》，台大中研所博士論文，1983；與賴麗蓉：《魏晉「人物品鑑」-創造性審美活動的完成》，師大國研所碩論，1996。

³ 許尤娜：〈魏晉人物品鑑的一個新尺度：隱逸〉，《鵝湖月刊》第24卷第4期頁1，與張蓓蓓：《漢晉人物品鑑研究》，台大中研所博士論文，頁1-12，都把人物品鑑的傳統推至先秦。賴麗蓉：《魏晉「人物品鑑」-創造性審美活動的完成》，師大國研所碩論，1996，頁18。則更早溯至先秦「尊以諡號」的文化行為。本文所採用的觀點乃針對見諸典籍者，故以許氏與張氏之說為據。

物的方法對後世很有影響。如劉宋劉義慶所著《世說新語》對人物的記述評論即採取了這種方法。

所謂「泛論眾材，以辨三等」，即把人劃分為生而知之者、學而知之者、困而學之者三等人，以汎論眾材（〈季氏〉篇）。

所謂以「中庸以殊聖人之德，尚德以勸庶幾之論。」意思是以「中庸」為只有聖人才能具有的道德的最高表現，並勸勉人們像顏回那樣盡力地接近聖人所提出的道德的最高要求（〈雍也〉篇、〈先進〉篇）。這種對人才區分等第和對人物的德才提出一種最高的、唯有聖人才能達到的理想，也對魏晉的人物品評產生了很大的影響。

所謂「訓六蔽以戒偏材之失」，列舉出因不好學所造成之愚、蕩、賊、絞、亂、狂等六蔽，以戒偏才之缺失（〈陽貨〉篇）。這種對人物的長短偏失的評論也是魏晉人物品評常常討論的問題。

所謂「思狂狷以通拘撫之材」，意思是具有中庸之德的人得不到，退而求其次，狂狷之人亦有可用之處（〈子路〉篇）。這和魏晉在人物品評上的唯才是舉和重視狂狷的風氣很有關係。

所謂「疾矻矻而無信，以明為似之難保，又曰察其所安，觀其所由，以知居止之行」（〈泰伯〉篇、〈為政〉篇），是指孔子憎恨表面誠懇其實無信的人，感嘆人們厚貌深情，表裡不一，因此主張識人必須聽其言而觀其所為。

這種對人物的觀察問題，在魏晉關於人物品藻的理論中，曾作了許多討論，而早在《論語》中實已包含著關於「人物之察」的許多重要看法，這就是孔子十分重視的「知人」的理論。

除了孔子外，孟子亦有關於這方面的言論出現。在《中國美學史》⁴中

⁴ 李澤厚、劉剛紀合著：《中國美學史》第一卷，第五章〈孟子的美學思想〉

提到孟子對個體人格美的認識和高揚時說到，孟子所理解的人格美同人物內在的精神狀態，即他所說的「浩然之氣」分不開，但孟子又指出這種內在的精神狀態是通過人的外部的形體而表現出來的。他說：

君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於北背，施於四體，四體不言而喻。（〈盡心〉）

這就是說人的內在道德精神能夠表現於人的外在的形體。而且值得注意的是，孟子認為這種表現，能使形體「生色」。表現於顏面，使人的面容潤澤和悅；表現於背，使人的軀體看去宏偉高大；表現於四肢，使人的四肢的動作自然而然地合乎禮義。

此外，孟子還特別談到了人的內在的道德精神狀況能夠最清楚地顯現在人的眼珠子裡：

存乎人者，莫良乎眸子，眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉。（〈離婁〉上）

這是說胸中「正」，眼睛看去清明有光；胸中「不正」，就黯然無光；人們想掩蓋也辦不到。

所有這些說法表明，孟子認為人格精神的美並不是不可感知的東西，而恰恰是具體表現在人們外在的形體之上，可以直觀到。正因為孟子以「浩然之氣」把握個體人格美的特徵，這樣就完成孟子對於人格美的認識，即「充實之謂美」（《盡心下》）。這裡所謂的「充實」，指的就是個體通過自覺的努力，把他所固有的仁義等善的本性「擴而充之」，使之貫注滿盈於人的形體之中。「充實之謂美」的說法，正是孟子對個體人格評價時

，第一節〈孟子對個體人格美的認識和高揚〉，台北：里仁書局，1986，頁197-210。

所提出的。

此外，《孟子·盡心》下言：

浩生不害問曰：「樂正子何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」
「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之
謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神，
樂正子，二之中，四之下也。」

孟子進一步發展了孔子的思想，把人們在人格道德修養上所達到的境界劃分為善、信、美、大、聖、神六個等級，並且明確地把它們應用於人物的品評上。這種品評，不僅具有道德上的意義，而且還含有審美的意義。在魏晉的人物品藻中，這種品評獲得了很大的發展，它一方面通向哲學（玄學），另一方面又通向美學。

總而言之，論、孟中不管是孔孟論衡時人、弟子或是古人的記載，所呈現的是一種道德人格的追尋和提撕。⁵誠如顏承繁先生所言：

（孔孟之品鑑）其意大體是要教人從內在生命的反省中，發現人之
所以為人的本質，以提高人的道德生活、精神生活⁶。

從個體實現善的自覺的努力中去尋求人格美，體現一種以天下為己任，積極入世的精神，這是先秦人格審美的特點。

二、盛於兩漢魏晉

到了漢代，人物品評的行為，緣其「察舉」與「徵辟」的選舉制度，

⁵ 此說法參考賴麗蓉：《魏晉「人物品鑑」研究 - 創造性審美活動的完成》第二章，師大國研所博論，1996，頁19。

⁶ 顏承繁：《人物志在人性學上之價值》第一章，師大國研所碩論，1978，頁15。

而與政治結合，成了政治上的重要事項，從而有了長足的發展。薦舉者思考如何品評人物，期待被薦舉者則思考如何突顯自我；「人物品鑑」從此走向專門之學。

漢代以來，統治階級對人才的任用採取了所謂「察舉」和「徵辟」的方法。前者是根據中央政府對人才的要求，由地方通過對人物的考察評議，自下而上地推薦人才，後者則是由中央政府或各級官府自上而下地發現和委任人才。兩種作法雖然有所不同，但人才的任用都要以對人物的德性才能的考察評議為依據。以東漢光武帝所下的《四科取士詔》為例：

方今選舉，賢佞朱紫錯用。丞相故事，四科取士：一曰德性高妙，志節清白；二曰學通行修，經中博士；三曰明達法令，足以決疑，能案章覆問，文中御史；四曰剛毅多略，遭事不惑，明足以決，才任三輔令，皆有孝悌廉公之行。自今以後，審四科辟召，及刺史二千石察茂才尤異孝廉之吏，務盡實覈，選舉英俊，賢行廉潔。（《全後漢文》卷二）

這四項標準，雖然也包含才能大小在內，但最重要的是德性和廉節，以及和德性相關的對儒家經典的學習了解。概括起來，也就是所謂「經明行修」。這同儒家的思想是一致的。

依據儒家的看法，道德實踐必須由內而外，由親而及於疏，因此要正確評量一個人是否「經明行修」，必得經由其鄉黨鄰里的長期觀察，因此「鄉閭清議」，遂成為選舉上最重要的依據。於是「人物批評」遂成為兩漢社會的重要活動。湯用彤便指出：

溯自漢代取士大別為地方察舉，公府徵辟。人物品鑑遂極重要。有名者入青雲，無聞者委溝壑。朝廷以名治，士風亦競以名相高。聲名出於鄉里之臧否，故民間清議乃隱操士人進退之權。於是月旦人物，流為俗尚；講目成名，具有定格，乃成社會中不呈成文之法度。

從漢高祖劉邦于公元前 196 年 2 月下「求賢詔」始，兩漢時期一直遵循這種由地方舉薦「賢良方正」的人才制度而選任官吏。直到東漢末年，「人物品鑑」在品題的方式和內容上才有了更重大的發展。

東漢末年，由於宦官與外戚爭權，朝政大壞，鄉閭清議由人才的拔舉更進而褒貶當道，終而引發兩次黨禍。黨禍雖使得士人被集體廢錮死徙，但清流「激揚名聲，互相題拂」的行為卻為「人物品鑑」注入了新的內容。所謂新的內容除了語言的提鍊外，即是人格典型的趨於多樣化，不僅僅侷限在儒家傳統的忠孝、節義等德目上，舉凡「高蹈不仕」、「不應徵辟」、「譏評當道」，都成了令人欽慕的人格典型。

在「清議」風氣的衝擊下，傳統的人才價值觀到了曹魏時期也產生了質的變化。曹操基於法術政治的需要，在選擇人才上提出了「明揚仄陋，唯才是舉」⁷的主張，以為「舉賢勿拘品性」，應起用那些「高才異質或堪為將守，負污辱之名，見笑之行，或不仁不孝而有治國用兵之術」⁸的人。曹操的這種重才輕德，「唯才是舉」的做法，完全突破了漢代以來推行的以「孝悌」、「孝廉」、「明經」為標準，即以德行以及與之相關的對儒家經典的掌握為標準的取士用人制度，不再以「經明行修」作為衡量人格、才能的依據，而是承認才德之間存在著差別和矛盾，重視「才」獨立於「德」的價值意義。

除了曹操「用人唯才」的主張使先秦到兩漢以來以「德性」為取士標準轉移到以「才性」為主外，，曹丕九品官人制的實施則更促使人物關注

⁷ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，〈論人物志〉，台北：里仁書局，1984，頁 9。

⁸ 楊家駱：《魏書》〈武帝紀〉，台北：鼎文書局，1983，頁 33。。

⁹ 《新校三國志注》，〈魏書武帝紀注〉，台北：世界書局，1985，頁 49-50。

的焦點由群體轉向個體；由庶民轉向士族；由政治實用轉向趣味休閒。李澤厚在《美的歷程》一書中即言：

自曹丕確定九品中正制度以來，對人的評議正式成為社會、政治、文化談論的中心。又由於它不再停留在東漢時代的道德、操守、儒學、氣節的品評，於是人的才情、氣質、格調、風貌、性分、能力便成了重點所在。總之，不是人的外在的行為節操，而是人的內在的精神性（亦即被看作是潛在的無限可能性），成了最高的標準和原則。完全適應著門閥士族們的貴族氣派，講求脫俗的風度神貌成了一代美的理想。不是一般的、世俗的、表面的、外在的，而是要表達出某種內在的、本質的、特殊的、超脫的風貌姿容，才成為人們所欣賞、所評價、所議論、所鼓吹的對象。從《人物志》到《世說新語》，可以清晰地看出這一特點愈來愈明顯。¹⁰

以下我們便以《人物志》和《世說新語》考察人物品藻歷史過程的演進：

三國魏初劉邵的《人物志》與南朝劉宋臨川王劉義慶的《世說新語》，雖各有其不同的著作背景與動機，然皆以討論人物為內容，在鑑識的方法上，有相契之處。透過二書的引導，可以了解魏晉識人的準則。

（一）人物志

在曹操「唯才是舉」的指導原則下，自建安到魏初的人物品藻具有兩個鮮明的特點：一是把人物的才能放在第一位，二是竭力要找到如何實際地考察分析人物才能的方法和標準。這樣，專門研究人物的著作，劉邵的《人物志》應運而生。《人物志》系統地總結了漢末以來品評人物的經驗和理論，把它發展和提到了哲學的高度。它可以說是中國古代最早系統地研究人物才能和個性的心理學著作，同時又帶有明顯的政治目的和哲學色

¹⁰ 李澤厚：《美的歷程》，台北：谷風出版社，1987，頁118-119。

彩。《人物志》分上、中、下三卷，共計十二篇，劉邵在著作中貫徹了曹操提出的「唯才是舉」的原則，這集中表現在他對「英雄」和「人的智慧聰明」的推崇上。劉邵認為構成「英雄」的重要條件並不在儒家所宣揚的倫理道德的崇高，而在「聰明秀出」與「膽力過人」的統一，兩者缺一不可。這正是曹操「唯才是舉」的思想的具體表現。劉邵著《人物志》的主要目的是供做政治上選拔人才的依據。雖然同兩漢一樣，都是基於政治上實用目的的考量，但事實上，劉邵的《人物志》卻有著進一步的超越。王毅先生在〈神韻：從漢末人倫鑒識到魏晉人物品藻〉一文中便指出：

（劉邵）認為從一個人的形質便可以觀察到他的才性，對於人性、才能和形質等種種表現進行探討，這反映了漢末魏初在用人上的注重，主要用意和目的是政治上如何選拔人才，但是，從“形有神情，能知神情，則窮理盡性”這樣的思路上又顯示出它事實上對政治實用有著一種超越，進入到人本身作為個體生命的顯示狀態和內外關係的考察，分析得如此細致入微，表明了要超乎鑒別人才的實用性需要，而是對人自身的濃厚興趣。這是很重要的一種過渡。¹¹

具實用政治意義的《人物志》，雖未知其對魏晉政壇的人事任用發揮多少幫助，然卻實際影響《世說新語》人物品識的方法¹²，而且使人倫鑒識由政治的實用性最終轉換為藝術的欣賞性。

（二）《世說新語》

上述與漢末魏初政治性人物品藻不同的是帶有審美性質的人物品藻，此類人物品藻以南朝宋劉義慶所編《世說新語》一書為代表。《世說

¹¹王毅：〈神韻：從漢末人倫鑒識到魏晉人物品藻〉，思想戰線，2000年第1期第26卷，頁63。

¹²詳見林秀蓉在其所撰〈魏晉論人物的經典著作 - 《人物志》與《世說新語》〉一文，中國語文（519），頁75。

新語》雖成書於宋代，但它所記述的是漢末至東晉間士族的生活和風尚，此書大約是劉義慶及其門客採集舊著編纂而成的。它以精鍊生動的語言描述了漢末至東晉社會審美意識的重大變化，對了解魏晉的人物品藻美學有著十分重大的意義。宗白華在《美學散步》中曾對魏晉南北朝的藝術作了一個概括的描繪：

漢末魏晉南北朝是中國政治上最混亂、社會上最苦痛的時代，然而卻是精神上極自由、極解放，最富於智慧、最濃於熱情的一個時代。因此也就是最富於藝術精神的一個時代。¹³

魏晉由於政局的不穩以及養生避禍的背景因素，使得魏晉士人對外在的禮教權威產生懷疑，甚至全盤否定。再加以莊子學說的盛行，導致魏晉人逐漸強調個人內在人格的覺醒和追求，著重自身才性的審美判斷。從《世說新語》及其他有關材料來看，魏晉帶有審美性質的人物品藻大異於先秦兩漢的人物審美標準。不外乎重才情、崇思理、標放達、賞容貌等幾方面。

¹⁴

值得注意的是曹操的「才」主要是指治國用兵的政治之才，而正始以後的人物品藻則把與主體個性相關的多方面的才能和情感的種種表現提到了首要地位。因此，對於人物個性的強調便成為這一時期人物品藻的一個鮮明的特色。與政治性的品藻相比，它不是訴諸理性的分析，而是訴諸直觀、想像和情感體驗的。劉邵在《人物志》中對人物的個性才能作了細緻的理性分析和明確的概念規定，使人們能夠清晰地認識每一類型人物的一般特徵、長處和弱點等等；而《世說新語》對人物的品藻卻很難歸結為某種簡單明瞭的理性概念。誠如唐君毅先生在《中國哲學原論·原性篇》

¹³ 宗白華：《美學散步》，洪範書局，1987，頁109。

¹⁴ 以上說法參考自李澤厚、劉剛紀：《中國美學史》（第二卷），第三章人物品藻與美學，頁93-106。

中所言：

魏晉人之品鑑人物之態度，乃原於其能自漢人所尚之出自品類與功用觀點之範疇、格套、概念中超脫，故其所最能認識了解之人物，亦即能自禮法規定，現實之社會政治之一般關係中，超脫而出之人物。因惟此種人物，乃與此種認識了解之態度，最為相應。由此態度所認識之人物，即自成一不屬一般社會中任何一定品類之一類，此可姑統名之為有放達而不羈之風度之品類。¹⁵

《世說新語》與《人物志》的這種不同，正是審美性的品藻和政治性的品藻的重要區別所在。可以說從政治性的人物品藻向審美性的人物品藻的轉變，不僅是魏晉美學發展的契機，也是中國人物品藻美學傳統的一大突破。「人物品鑑」從先秦人格價值的評點判斷，到兩漢的政治現實的選舉用人，再到魏晉的美感品鑑，終於擺脫「功用」和「道德價值判斷」，使「人物品鑑」成為一種「創造性的審美活動」，成為其後文學藝術的典範。

三、卓吾承之

李卓吾的人物品鑑觀，是其哲學思想的實踐，他雖沒有代庖代籌之意味，也無魏晉重視個人生命風華之色彩。但其論人重才、重智、尚名實，重實用之精神，卻與劉邵有相似之處。劉邵生於亂世，鑒於君子道消，小人猖狂，深知人物品鑑之重要，故寫人物志，以辨析人物，分析才能，期能使當權者，用人有法，使賢者在位，能者盡職。李卓吾人物品鑑觀的政治意味雖然不若劉邵之濃，然其背景卻有相同之處，蓋李卓吾身於晚明，奸人當道，風氣敗壞，黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴，忠臣慘死，義士歸陰。天綱五常，蕩然無存，此與漢末魏晉社會之混亂，士子之虛矯，頗有相似之背

¹⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》第五章，台北：學生書局，1976，頁142

景，故李卓吾提出人物品鑑論點，務實求真，痛斥虛假，尊崇節義，惜才尚智，秉春秋之史筆，抉先人之冤情，以獨立之人物品鑑觀，權衡當世，程量千古，雖有憤激之處，卻是源於情性之褒善貶惡，與愛護百性之熱忱。

有關卓吾史論裡涉及人物品評的部分大多集中體現在《藏書》、《續藏書》與本書中。在《藏書》68 卷裡，李贄以自己的眼光選錄了上自戰國下至元末八百餘名歷史人物，而在《續藏書》27 卷中，李贄則選錄了當代人物約四百名。《初潭集》作為李贄的史論是比較特別的，它包括了論史和論人兩個部份。大抵借著評人論事以抒發作者之感慨，寄寓心中之理想。全書雖採輯舊文，以述為作，但仍具有以下之特點：

（一）形式上靈活多變，不拘舊例

李贄人物評論以充份表達思想為準，完全不受舊史論模式的拘束。從評贊看，正史多為某某人曰，史臣某曰，整齊劃一；李贄評論，則用姓（李老曰）（李生曰）（李長者曰），用號（李溫陵曰）（卓吾子曰）（李卓吾曰）有時甚至不用發論詞，不強求一致。從評語在全篇中的位置看，正史多在一篇之末；李贄的評語則位置不定，有的在眉批，如〈卷十三，為文，頁 166〉；有的在正文中為夾注式的評論，如〈卷十九，篤義，頁 329〉；有的又在正文下，如〈卷十二，六經子史，頁 160〉。大部份則在正文末。從評語的篇幅看，正史多為數十字一篇；李贄則卻不拘字數，少的僅一字夾，多的長達數百字。

（二）樸實無華，質勝於文

歷來史家，都非常重視史論的寫作。他們一方面借史論闡發自己的觀點，一方面也借以表現自己的文才。因此史論大多寫得華麗，有的甚至在論後還要加上四言韻語的「贊」。李贄著書的主要目的雖然是借史立論，且本人又長於議論，但他喜歡直抒胸臆，不尚浮華，一概不寫令人目眩的四六句式和韻文。所以與他同時稍晚的著名學者袁中道就曾贊頌說「（李

贄的史論)黜虛文,求實用,捨皮毛,見神骨,去浮理,揣人情。」¹⁶可謂一語中的。

(三) 千年是非,斷以己意

前人史論,多稱引成說作為評論的依據,或君子曰,或《詩》云;李贄的史論卻是「斷以己意」,¹⁷「程量今古,獨出胸臆,無所規放」。¹⁸他所評論的歷史人物,前人多有定評,但他認為舊史既常有曲筆,其評論又多失之乖謬,或致蒙冤,或致虛傳:「真正聖賢,不免被人細摘;或以浮名傳誦,而其實索然。自古至今多少冤屈,誰與辨雪!」¹⁹。李贄認為造成這種現象的原因是那些史家沒有自己的是非觀,教條主義地搬用孔子的是非為標準。為此,他曾闡述過一段極為精彩的「是非論」,由是非的無定質無定論,推衍至「不以孔子之是非為是非」的結論。

一方面,李贄認為是非沒有一套千年不變的標準,但另一方面他又認為,每個人在作出是非評判時有一個準則,這個準則就是童心。根據李贄的說法,童心是一個是非之心,是人們評判是非的準繩,它自滿自足。人們只要按照童心去做,順著童心自由發展,就一定得出最合理的言論、做出最自然的舉動。因為童心是最真實的,它沒有虛偽的成分,只要用童心去認識事物,去裁量事物,就能得出關於該事物的準確看法。因此李贄以主觀的童心來對歷史進行評判與裁量,建立屬於自己的是非觀。

(四) 論古及今,聯繫現實

¹⁶ 袁中道:〈李溫陵傳〉收入李贄文集,天津:北京燕山出版社,1998,頁12

¹⁷ 《續藏書·李本寧序》,收入潘曾紘:《李溫陵外紀》,台北:偉文圖書出版社,1977,頁165。

¹⁸ 《藏書·焦竑序》,收入潘曾紘:《李溫陵外紀》,台北:偉文圖書出版社,1977,頁160。

¹⁹ 李贄文集:《續焚書》卷一〈與焦弱侯〉,天津:北京燕山出版社,1998,頁385。

前人史著所附史論，或補充傳主軼聞，或考訂史實真偽，即使評論也大都就是論事，很少涉及現實問題。李贄的史論卻不是為論史而論，而是緊密聯繫現實，以直言警世。他生活的時代，由儒學發展而成的道學早已霸佔著思想界的統治地位，其腐朽、虛偽已為世人所認識。李贄的史論中，即有大量抨擊腐儒偽道學的文字。他明確將儒家分為俗儒、腐儒和好儒、真儒兩大類，認為前者充斥國家，且因無能而有害無益：「獨有一等俗儒，己所不能為者，便謂人決不能為 俗儒之為天下虐，其毒豈不勝哉！」²⁰他又將道學分為真道學與假道學著重揭露了後者的虛偽面目：「世之好名者必講道學，以道學之能起名也。無用者必講道學，以道學之足以濟用也。欺天罔人者必講道學，以道學之足以售其欺罔之謀也」（卷二十，道學，頁 345），「陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘然。」（卷十一，釋教，頁 144）。凡此種種，都是因應現實環境而發之評論。

²⁰ 李贄文集：《焚書》卷一〈復鄧鼎石〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁 72。

第二節、卓吾人物品鑑的觀點

考察李贄的人物品評與他的生活背景與整體思想是脫離不了關係的。首先，李贄在書序中說自己「首纂儒書而復以德性冠其首」，因此凡具有儒家美好的「義」行者，便成為李贄謳歌的對象。其次，李贄尚真，認為真是做人的根本，立身行事的基礎，因此真率也成為李贄人物品評價值系統中的一條重要準則。最後，由於政治的腐敗，凸顯出智能之才的可貴，故凡是具識見，有雅量，能知人，或通達，或賢能的君、臣，都是卓吾書中完美的人格類型。茲分述之。

一、尊義重賢

義氣為卓吾的人格特質。李卓吾為人，狷介耿直，特立獨行。在《續焚書》卷一〈與城老〉時曾自述個性云：「平生所貴者無事，而所不避者多事。故寧義而餓，不肯苟飽；寧屈而死，不肯幸生。」可見其人極重義氣。《焚書》卷四〈附周友山為僧明玉書法語〉也說：「唯愛讀書。讀書每見忠臣烈士，輒自感慨流涕，故亦時時喜聞人世忠義事。」由此可見，「義」為卓吾欣賞之完美人格所不可或缺的部分。卓吾的「義」，約可分為忠義、節義、俠義三種：

（一）忠義

在《焚書》卷四〈題關公小像〉時，卓吾云：「嗚呼！惟義不朽，故天地同久。」認為「義」雖然無有形體，但它與孟子的「浩然正氣」一樣，是可以長存於宇宙間，與天地並列。《焚書》卷三〈關王告文〉讚美關公說：「惟神忠義貫金石，勇烈冠古今。蓋至於今日，雖男婦老少，有識無識，無不拜公之像，畏公之靈，而知公之為正直，儼然如在宇宙之間也，某等來守茲土，慕公如生，欲使君臣勸忠，朋友效義，固因對公之靈，復

反復而致意焉。」認為關公義薄云天，因此受到千秋萬世人的景仰。他對關公其人，可說是極度的欣賞，我們可從下面的兩首詩中看出：其一〈謁關聖祠〉：「交契得如君，香煙可斷云。既歸第一義，寧復昔三分？金石有時敝，關張孰不聞！我心無所似，只是敬將軍。」²¹其二：〈觀鑄關聖提刀躍馬像〉：「英雄再出世，烈烈有暉光。火燄明初日，金精照十方。居然圍白馬，猶欲斬顏良。豈料人千載，又得見關王。」²²

除了對關公反復致意外，卓吾的崇義還可由他所評點的水滸傳序文中看出。其〈忠義水滸傳序〉云：

夫忠義何以歸於水滸也，其故可知也。夫水滸之眾，何以一一皆忠義也，所以致知者可知也。今夫小德役大德，大賢役大賢，理也。若以小賢役人，而以大賢役於人，其肯甘心服役而不恥乎？是猶以小力縛人，而使大力者縛於人，其肯束手就縛而不辭乎？其勢必至驅天下大力大賢而盡納之水滸矣。則水滸之眾，皆大力大賢，有忠有義之人可也。²³

李贄此文，其用意實則指桑罵槐，借宋事而痛罵當時黑暗現實。誠如蕭武先生所云：

李卓吾對水滸傳的評點，則主要是「奪他人之酒杯，澆自己之壘塊」即借水滸傳這部無情地揭露各黑暗社會生活的小說，對自己所處的醜惡現實，進行猛烈的抨擊。²⁴

因此李氏憤批水滸。在《焚書》卷三〈忠義水滸傳序〉中，不稱百八人為

²¹李贄文集：《焚書》卷六，天津：北京燕山出版社，1998，頁300。

²²李贄文集：《焚書》卷六，天津：北京燕山出版社，1998，頁300。

²³李贄文集：《焚書》卷三，〈忠義水滸傳序〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁138-139。

蕭武：〈試論李卓吾對水滸傳之評點〉，《學術月刊》，1964，頁54。

強盜，而尊之為忠義，即敬重這些人忠義的精神。尤其宋公明，李贄認為他是「忠義之烈」也。他說：

獨宋公明身居水滸之中，心在朝廷之上，一意招安，專圖報國，卒至於犯大難，成大功，服毒自縊，同死而不辭，則忠義之烈也！真足以服一百單八人者之心，故能結義梁山，為一百單八人之主。是之為宋公明也，是以謂之忠義也，傳其可無作歟！傳其可不讀歟！²⁵

《初潭集》中也記有忠義的事蹟。〈卷二十二，君臣二，忠臣二〉記羅企生忠義一事：

桓南郡既破殷荊州，收殷強佐十許人，咨議羅企生與焉。中興書曰：「仲堪多疑少決，企生深憂之，謂其弟遵生曰：『殷侯仁而無斷，事必無成。』及仲堪走，文武並無從者，（李贄在此批：千古一樣。）唯企生在焉。路經家門，遵生駭之曰：『作如此分別，何可不執手！』企生回馬授手，遵生便牽下馬，曰：『家有老母，將欲何行？』企生揮泣曰：『今日之事，我必死之。』遵生抱之愈急。仲堪於路待之，企生遙呼曰：『今日死生是同，願少見待。』仲堪見其無脫理，策馬遂去。俄而玄至，人士悉詣玄，企生獨不往，而營理仲堪家。玄遣收之，語曰：『相遇如此，何以見負？』企生曰：『使君口血未乾而生此姦計，自傷力弱，不能翦定凶逆，我死恨晚耳！』玄遂斬之。既出市，玄遣人問何言，（李贄在此批：亦好。）答曰：『昔晉文王殺嵇康，而嵇紹為晉忠臣。從公乞一弟以養老母』桓如言宥之。（李贄在此批：亦好。）桓先以一羔裘與企生母胡，胡時在豫章，企生問至即日焚裘。」（頁 382）

²⁵李贄文集：《焚書》卷三，〈忠義水滸傳序〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁 139。

羅企生寧死不肯事二主，即使桓玄再三勸降，仍然不為所動，可稱之為烈士。雖然臨終不免遜詞乞憐，那也是由於還有老母須人奉養的緣故，所以後人推崇羅企生「忠孝之道，於斯兩全」。羅企生的母親燒掉桓玄所贈裘衣，令人感動。事實上，也因為有此深明是非的母親，才能撫育出傑出的人物。難怪李贄要說：「既有此母，定生此子。」既肯定企生的忠義行為，又讚許其母能深明大義。故事中的企生雖然早已看出失敗的徵兆，但他並未在「樹倒猢猻散」的時候棄仲堪而去，正可謂「時窮節乃現」的忠義典型，相較於其他人的無情，企生的行為散發出人性的光輝，贏得李贄發自內心的讚賞。

（二）節義

卓吾曾在〈答耿司寇〉中說：

嗟夫！朋友道絕久矣。余嘗謬謂千古有君臣，無朋友，豈過論歟！夫君猶龍也，下有逆鱗，犯者必死，然而以死諫者相踵也。何也？死而博死諫之名，則志士亦願為之，況未必死而遂有巨福耶？避害之心不足以勝其名利之心，以故犯害而不顧，況無其害而且有大利乎！若夫朋友則不然：幸而入，則分毫無我益；不幸而不相入，則小者必爭，大者為仇。何心老至以此殺身，身殺而名又不成，此其昭昭可鑒也。故余謂千古無朋友者，謂無利也。是以犯顏敢諫之士，恒見於君臣之際，而絕不聞之朋友之間。²⁶

他認為節義較忠義為難，因為人們為國君犧牲是無害且有益的事，可以博得好死的美名，但是為朋友而死卻毫無益處，因此人們不願為之。〈朋友篇〉中又說：

²⁶ 李贄文集：《焚書》卷一，〈答耿司寇〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁46-47。

夫天下無朋友久矣。何也？舉世皆嗜利，無嗜義者。嗜義則雖死猶生，而況幼孤之托，身家之寄，其又何辭也？嗜利則雖生猶死，則凡攘臂而奪之食，下石以滅其口，皆其能事矣。今天下所稱友朋者，皆其生而猶死者也。此無他，嗜利者也，非嗜友朋也。今天下曷嘗有嗜友朋之義哉！既未嘗有嗜義之友朋，則謂之曰無朋可也。以此事君有何賴焉？²⁷

因此他認為國家求忠臣必出於貞友之門。肯為朋友犧牲的人一定也能效忠國家。（卷十九，知己一，頁312）所謂「士為知己死」。李贄心目中的貞友形象在〈與友朋書〉中可略窺一二：

顧托孤寄命，有君子之風，是故半夜扣門，必不肯以親為解，而況肩鉅任大，扶危持顛，肯相辜負哉！是國家大可倚仗人也，抑又何可得也！²⁸

李贄心目中的貞友是：即使半夜扣門，也不肯以雙親為理由而拒絕朋友的人。李贄大嘆這種人難尋，因此只好將這種嚮慕之情投射於書中。《初潭集》云：

華歆、王朗俱乘船避難，有一人欲依附。歆難之，朗曰：「幸尚寬，何為不可！」後賊追至，王歆舍所攜人，歆曰：「本所以疑，正為此耳。既已納其自託，寧可以急相棄邪！」遂攜拯如初。華嶠譜敘曰：「歆為下邳令，值漢室亂，乃與同志六七人避世。自武關出，道遇一丈夫獨行，願得與俱，皆哀許之，歆獨曰：「不可。今在危險中，禍福患害，義猶一也。今無故受之，不知其義，若有進退，

²⁷ 李贄文集：《焚書》卷五，〈朋友篇〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁267-268

²⁸ 李贄文集：《焚書》卷二，〈與友朋書〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁79-80。

可中棄乎！」眾不忍，卒與俱行。此丈夫中道墜井皆欲棄之歆乃曰：「已與俱矣，棄之不義。」卒共還出之而後別。（卷二十二，君臣二，頁384）

世人往往逞一時之快意而行事，不量己力，等到面臨窘境，方才想要改便初衷，但已落得不義的惡名。華歆當初感到為難，正是擔心將來萬一遭遇到危急的時候，沒有足夠的能力可以救人；我們不能因此誤會華歆沒有同情心，不能對求助的人施予援手。故事的後續發展也證明了華歆當初的顧慮是對的。相較於王朗與其他人，華歆的表現才是真正的有為有守，李贄也由此定出兩人的高下。他說：「此君子小人之所以分也。彼平時愛買好，急則不顧。故凡買好者，皆非其心也。小人舉事不顧後，大率難以准憑，若此，國家將安所用之乎！」李贄認為小人、君子的分別就在此，君子重然諾，所以不輕易許人，但是一旦答應，便會戮力以赴，努力完成。而小人則非，平日一副仗義行俠貌，然而遇到危急時，卻以己利為先，將道義完全拋諸腦後。所以他才憂心的嘆道：「若此，國家將安所用之乎！」

（三）俠義

李贄崇拜俠，而已生行事也頗似俠。袁中道在《李溫陵傳》中談到李贄個性時說他：「好剛使氣，快意恩仇」。而他自己也說自己：「每見世人欺天罔人之徒，便欲手刃直取其首，豈特暴哉！縱遭反噬，亦所甘心，雖死不悔，暴何足云！」²⁹由此看來，確實具有俠的特質。³⁰不過，李贄愛俠，但他的俠非「任氣使性，睚眦必報」，而是含有「義」的道德規範性。

²⁹ 李贄文集：《焚書》卷二，〈與友人書〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁81。

³⁰ 汪涌豪：《中國游俠史》第五章〈游俠的人格特征〉提到的游俠特質約有下列數項：慕義感分臨難不苟的忠勇；重氣輕死不愛其軀的疏放；修行砥名有以樹立的自勵；任張威勢擅作威福的驕蠻。復旦大學出版社，2001年，頁261-291

試看他與公安三袁論「俠」，他說：

今人都不識俠。俠從人從夾，為可以夾持人也。如千萬人在危急之中，得此一人則安，失此一人即危。人人可以憑藉之，方謂之俠。今人不識俠，轉以擊劍報仇為俠，則可笑甚矣。³¹

嗚呼！俠之一字，豈易言哉！自古忠臣孝子，義夫節婦，同一俠耳。

³²

又說：

天地間緩急有用人也，是以謂之俠耳。忠臣俠忠，則扶顛持危，九死不悔；志士俠義，則臨難自奮，之死靡它。³³

所謂「俠忠」，即此義也。將這種執義不苟的精神施諸國家民族，乃至天下百姓，能為國家、民族和百姓的利益奮起抗爭，挽狂瀾於既倒，獨任天下之重而無所回避，勇與義俱，一無反顧，這便是游俠的忠勇，便是游俠人格中最為閃光，最值得稱道的品格，而這也正是李贄心目中理想的俠。這樣的俠應該要才智兼備且不輕死。他說：

俠士所以貴者，才智兼資，不難於死事，而在於成事也，使死而可以成事，則死真無難矣；使死而不足以成事，則亦豈肯以輕死哉！

³⁴

他以荊軻為例，他說：

古人真是愛身惜死，你看荊軻與魯勾踐博，少目攝之便去。本為俠

³¹見袁中道：《珂雪齋前集》，台北：偉文書局，1976，頁1488。

³²李贄文集：《焚書》卷四，〈昆侖奴〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁234。

³³李贄文集：《焚書》卷四〈昆侖奴〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁234

³⁴李贄文集：《焚書》卷四〈昆侖奴〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁234

客，睚眦報仇，卻乃如此怯懦，方知古人的心腸不同。荆軻豈是不勇的人，何須激怒。死有重於泰山非是之謂乎？³⁵

是知俠者不畏死，但也不苟死。荆軻，因為不畏死，所以可以為了成就大事而犧牲一己的性命，；因為不苟死，所以在與人不合時也不輕易逞一時之勇，喪失自己寶貴的生命。所以李贄稱讚荆軻，認為他智勇雙全。

李贄並以為俠者之可貴不在劍術，而在俠義之氣。他說：

劍安得有俠，人能俠劍，劍又安能俠人？人而俠劍，直匹夫之雄耳，西楚霸王所謂『學劍不成，去，學萬人敵』者是也。夫萬人之敵，豈一劍之任耶！彼以劍俠稱烈士者，真可謂不識俠者矣。³⁶

所以荆軻刺殺秦王雖然沒有成功，但李贄並不以成敗論英雄，他肯定荆軻的義氣，稱他為「真俠」。他說：「荆卿者蓋真俠者也，非以劍術俠。」³⁷除了荆軻，他對有俠義之氣的人都特別敬重。例如太史公，李贄稱他為「天下大俠」。³⁸對時人王心齋亦讚到：「也是一箇俠客」。³⁹由李贄對古、今人的評論，可知李贄大大充實了俠的內涵，也提高了俠的地位。

值得一提的是，另有一種「盜」，李贄站在功利的立場，亦把他視之為「俠」。我們或可把他們稱之為「俠盜」。例如明代活躍於東南沿海的海盜林道乾，他因從事馳騁海上的營生，被朝廷視為兇黠之徒，可是李贄卻很欣賞他，稱他「才氣過人，膽氣壓於群類」。⁴⁰這話在當時屬大逆不

³⁵潘曾茲：《李溫陵外紀》，台北：偉文圖書出版社，1977，頁62。

³⁶李贄文集：《焚書》卷四〈昆侖奴〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁234

³⁷李贄文集：《焚書》卷四〈昆侖奴〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁235

³⁸潘曾茲：《李溫陵外紀》〈柞林紀譚〉，台北：偉文圖書出版社，1977，頁67。

³⁹潘曾茲：《李溫陵外紀》〈柞林紀譚〉，台北：偉文圖書出版社，1977，頁84。

⁴⁰有關林道乾其人及事蹟，據《焚書》卷四〈因記往事〉言：「夫道乾橫行海上，三十餘年矣。自浙江、南直隸以及廣東、福建數省近海之處，連年遭其

道，不過卻有道理。在當時的社會條件下，販海為生者大都「恬波濤而輕生死」，涉波蹈濤已自有兇險，走私尤其是在險人堆裡討生活，除此之外，還要和官府周旋，所以，沒有一點膽識是不行的。但李贄所關注的還不僅是這一點，他是看到了一個膽識俱備的人在情懷不得展騁的情況下，被迫置身邊緣的無奈，這實在是一種英雄末路的悲哀，李贄最見不得這種悲哀，所以撰文以論之，非但將他看作是英雄豪傑，而且認為是這個世界「棄此等輩有才有膽有識者不錄」，故使「豪傑抱不平之恨，英雄懷罔措之戚，直驅之使為盜也。」⁴¹

《初潭集》中亦有這麼一位“俠盜”。在〈卷十七，師友七，豪客三〉中記：

祖車騎過江，時公私儉薄，無好服玩，王、侯諸公就祖，忽見裘袍重疊，珍飾盈列。諸公怪問之，祖曰：「昨夜復南塘一出。」祖於時恒自使健兒鼓行劫鈔，在事之人亦容而不問。（頁 275）

李贄在此評曰：「擊輯渡江，誓清中原，使石勒畏避者，此盜也。俗儒豈知！」很明顯的，李贄認為祖逖為國家所立的事功高過他劫鈔的行為，為了顧全大體，可以不必拘泥細節（節義）。

此外，卓吾身處政治污爛、天災人禍接連不斷的明末，眼見貪官污吏橫徵暴斂，使民不聊生，因此覺得賢才可貴。李贄認為「賢」是「即事即時」，只要有見識力量就可以了。若都要以齊桓、仲父為標準來要求人才，恐怕人才不易獲得。（卷二十一，賢臣，頁 375-376）。也就是順應不同的時空背景，而有不同的要求，沒有一個固定的準則。話雖如此，我們仍

荼毒，攻城陷邑，殺戮官吏，朝廷為之旰食。稱王稱霸，眾願歸之，不肯背離。」收入李贄文集：《焚書》卷四，〈因記往事〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁 191。

⁴¹ 李贄文集：《焚書》卷四，〈因記往事〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁 192。

可由書中所舉曹操的例子以及李贄對曹操的評語得出其取賢的角度。

《初潭集》〈卷一，夫婦一，合婚一〉：

曹公聞丁正禮才美，欲以愛女妻之，以問五官將。五官將曰：「女人觀貌；而正禮目眇，恐愛女未必悅，不如與伏波子楸。」太祖從之。尋辟正禮為掾，及與論議，嘉其才朗，曰：「丁掾好士，即使其兩目盲，尚當與女，何況但眇？是兒誤我！」（頁 6）

李贄在此評曰：愛才哉曹公也！

有關這一則事蹟亦收入在其《焚書》卷五〈讀史〉中。其中李贄對曹操的評語更為精詳，他說：「嗚呼！曹公愛才而忘其眇，愛才而忘其愛，愛才而忘其女之所不愛，若曹公可謂愛才之極矣！」更由此斷定曹公乃「具支眼矣」。此外在〈卷四，夫婦四，苦海諸媪一〉中記載桓豁的女兒與蔡文姬兩人為了夫婿的事情分別向宣武與曹操求情⁴²，雖然最後二公都展現了恢宏的大肚，使有罪的人獲得了寬宥，但李贄仍分出兩公高下，得出曹公勝過桓公的結論。他說：「婿故自急，二氏一律。桓公親親，曹公賢賢。嗚呼！曹公於是為不可及矣。」（頁 58）二人的高下之分便是「親親」與「愛賢」。在李贄的眼中，與文姬沒有關係的曹操，基於惜才的因素，「愛屋及烏」的赦免董祀的罪當然勝過與桓豁女有親戚關係的宣武了。這

⁴² 〈卷四，夫婦四，苦海諸媪一〉載：瘐玉臺，希之弟也。希誅，將戮玉臺。玉臺子婦宣武弟桓豁女也。徒跣求進。閹禁不內，女厲聲曰：「是何小人我伯父門不聽我前！」因突入，號泣請曰：「瘐玉臺常因人，腳短三寸，當復能作賊不？」宣武笑曰：「婿故自急。」遂原玉臺一門。（頁 58）

蔡文姬博學有才辨，妙於音律。適河東衛仲道，夫亡無子。興平中喪亂，為胡騎所獲，沒於南匈奴左賢王十二年，生二子。曹公素與伯喈善，遣使以金璧贖之，嫁與董祀。祀犯法當死，文姬詣曹公請之。時公卿名士及遠方使驛，坐者滿堂，操謂賓客曰：「蔡伯喈女在外，今為諸君見之。」及文姬進，蓬首徒行，叩頭請罪，辭旨酸哀，眾為改容。操曰：「誠實相矜，然文狀已去，奈何！」文姬曰：「明公廐馬萬匹，虎士成林，何惜疾足一騎而不濟垂死之命乎！」操感其言，乃追原祀罪。（頁 58）

兩則故事都是以事件為旁襯，從而突出曹操尚賢、愛才的難得。是知李贄的賢能，除了強調人身上應具有好德、明義等美好的節操外，最重要的就是屬於君主或將相愛惜人才這種的賢能。

二、率真尚達

真為卓吾生命的精神主調。他一生為真而愛：愛真人、真事、真話；也為不真而恨，恨那俗儒、陋儒、腐儒、迂儒、假道學家；最後也為「真」而奮鬥犧牲，付出一生。他曾說：「夫陶公清風千古，余又何人，敢稱庶几，然其一念真實，受不得世間管束，則偶與同耳，敢附驥耶？」⁴³雖然其他方面比不上陶淵明，但他認為有一點卻可與淵明相媲美，那就是：「真實」。他倡導「童心」說，率先為晚明樹立起一面求「真」的旗幟。他認為只有不失童心（赤子之心）的人才能稱為真人，而「真」是衡量人的首要標準。《初潭集》〈卷九，兄弟〉上云：

和嶠性至儉，家有好李，王武子求之，與不過數十。武子因其上直，率將少年能食之者持斧詣園，飽共噉畢，伐之送一車枝與和公，問曰：「何如君李？」語林曰：「嶠諸弟往園中食李，而皆計核責錢，故嶠婦弟王濟伐之也。」（頁 104）

李贄在此評曰：視計核責錢者為何如。世間故自有一種貪夫也。然終勝口談仁義而心與嶠一般者。在李贄看來：好貨、好利乃人之真實欲望，貪夫並無不對，他恰是如實地反映內心的想法。勝過有些人內心比貪夫還貪，但表面上仍以仁義自居。

⁴³ 李贄文集：《焚書》卷四，〈感慨生平〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁 228。

與「真」的涵意相通者為「達」。真率自然即通達的表現。卓吾為人為文均強調真率自然，所以能擺脫繁複的禮教約束，在行為上隨心所欲，不顧流俗。通達是李贄欣賞的人格類型，而身為泰州學派的一員，其言行舉止中，亦隱約有狂者的通達。沈瓚在《近事叢雜》中說：「（李卓吾）好為驚世駭俗之論，務反宋儒道學之說。其學以解脫直截為宗，少年高曠豪舉之士，多樂慕之。後學如狂，不但儒教防潰，而釋氏繩檢，亦多所棄屑。」沈瓚對李贄的評論尚有值得商榷的餘地，但李贄能從傳統思想的箝制底下突破出來建立他自己的一套思想路向，思想上的通達是不可否認的。

思想指導行為，思想通達之人其行為上亦往往不拘小節。在書中李贄便對一些舉止怪異，但求自適者流露出他個人的喜好與欣賞。茲舉數例以見之：

劉公榮與人飲酒，雜穢非類。人或譏之，答曰：「勝公榮者，不可不與飲；不如公榮者，亦不可不與飲；是公榮輩者，又不可不與飲；故終日共飲而醉。」（〈卷十七，酒人一，頁 258〉）

一般人總以為做任何事情，都該選擇才德勝過自己或和自己相當的人為伴侶，才不失自己的身份；所以對劉公榮不擇酒伴，加以譏笑。可是公榮以為和才德相當的人共飲，是天經地義的事情；和勝過自己的人共飲，是自己的榮幸，不可錯過良機；那麼以己心比人心，怎忍棄不如己的人於不顧，斷絕他們和高明共飲的快樂和機會？他與人終日共飲而醉，跡近放誕；但是這番議論，卻是無懈可擊。無怪乎李贄要說：「通得」。

劉伶縱酒放達，或脫衣裸形在屋中。人見譏之，伶曰：「我以天地為棟宇，屋室為禪衣，諸君何為入我禪中！」（頁 258）

劉伶脫衣裸形的舉動雖然煞是荒唐，但他本是不為禮法所拘之人。所以他在以「天地為棟宇，屋室為禪衣」的前題下，顯得他的「脫衣裸形」正大

而合理，所以李贄認為：不是大話，亦不是白話。

諸阮皆能飲酒，仲容至宗人間共集，不復用常杯斟酌，以大甕盛酒，圍坐相向大酌。時有群豬來飲，直接去上，便共飲之。（頁 258）

讀罷此文，想想仲容與群豬圍甕共飲的盛況，也能體會他「天地與我並生，而萬物與我為一」的那種放達不羈的豪氣。難怪李贄要說：「何須接去，更作牛飲其可。」真是性情中人的真性情語。

阮仲容、步兵居道南，諸阮居道北，北阮皆富，南阮貧。七月七日，北阮盛曬衣，皆紗羅錦綺。仲容以竿挂大布犢鼻褌於中庭，人或怪之，答曰：「未能免俗，聊復爾耳。」（〈卷十七，達者二，頁 262〉）

這一則記阮仲容雖未能免俗，但所作所為也不同流俗。李贄則認為：人曬我亦曬，何妨乎！

這種行為上的通脫是個人真率的最高行為表現。它是發自內心的，非矯飾可致。就像阮渾欲「作達」時阮籍不許⁴⁴，因為“達”不是可以用“作”的。一個人的任達，應該出於天性，本乎自然，不能矯揉造作到令世人感到怪異的程度。筆者以為，阮籍之所以不願自己的兒子去步仲容的後塵，做一些矯往過正的事情，也是基於此。而李贄則在此則故事下評曰：「不是無達意，只是無玄心；不恨無韻，只恨無骨。」可見他亦不贊同毫無節制的通達行為，認為像仲容之類者，本身既缺乏超遠曠達的風度，只會兀自學些放達的行為，不要說沒有超曠令人神遠的外在，恐怕連作人最基本的氣骨都沒有了呢！

⁴⁴ 〈卷五，父子一，教子一〉載：阮渾長成風氣韻度似父，亦欲作達。步兵曰：「仲容已預之，卿不得復爾。」竹林七賢論曰：「籍之抑渾，以渾未識己之所為達也。時竹林七賢之風雖高，而禮教尚峻。元康中，遂至放蕩越禮。樂廣譏之曰：『名教中自有樂地，何至於此！』樂令之言有旨哉：謂彼非玄心，徒利其縱恣而已。」（頁 63）

三、崇識知人

傳統對於人物評價總不外乎以道德文章為標準。然而卓吾對人物之審美觀卻以「識」為上，蓋道德文章只有在盛世時才能發揮效用，若於濁世，想要撥亂反正，則唯有用有「識」之士，才能以「識」充實其膽力，一展長才。所以他在《焚書》〈卷四，二十分識〉一文中說：「識也、才也、膽也，非但學道為然，舉凡出世處世，治國治家，以至于平治天下，總不能舍此矣，故曰『智者不惑，仁者不憂，勇者不懼』。」⁴⁵強調無論是出世還是治國、平天下，都應該才、膽、識三者兼俱。他比較譙周、姜伯約和費禕三人在這方面的異同。他說：「智即識，仁即才，勇即膽。蜀之譙周，以識勝者也。姜伯約以膽勝而無識，故事不成而身死；費禕以才勝而識次之，故事亦未成而身死。此可以觀英杰作用之大略矣。」⁴⁶在這裡他特別強調識（智）的作用，認為三者中「識」為先，若缺乏識見，大事則難以達成。

他又說，只要識見具足，即使才膽不夠也沒有太大關係，因為二者會隨著識見的豐富而擴充。他說：

有二十分見識，便能成就得十分才，蓋有此見識，則雖只有五六分才料，便成十分矣。有二十分見識，便能發得十分膽，蓋識見既大，雖只有四五膽，亦成十分去矣。是才與膽皆因識見而後充者也。 . . . 蓋才膽實由識而濟，故天下唯識為難。有其識，則雖四五分才與膽，皆可建立而成事也。

因此他得出「天下唯識為難」的結論。無識之人，不辨是非，賢愚不分，

⁴⁵ 李贄文集：《焚書》卷四，〈二十分識〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁190。

⁴⁶ 李贄文集：《焚書》卷四，〈二十分識〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁190。

終生昏濁不知何之？是乃人間至貧者也。卓吾於《焚書》卷六〈富莫富於常知足〉云：「貧莫貧於無見識 無見識，則是非莫曉，賢否不分，黑漆漆之人耳，欲往何適，大類貧兒，非貧而何？」⁴⁷正說明此理。

他在《焚書》卷五〈賈誼〉篇中品鑑劉向和班固云：

劉向亦文儒也，然筋骨勝，肝腸勝，人品不同，故見識亦不同，是儒而自文者也。雖不能超於文之外，然與固遠矣。⁴⁸

認為劉向與班固雖然都是文儒，但劉向的見識自是不同，所以不能與班固等同而論。這與他在評論班（固）、馬（司馬遷）之高下一樣，都是以「識」為著眼點。可見「識」為卓吾評鑑歷史人物的重要審美標準。由於識見的難能可貴，所以李贄對於有智慧的人，總是給予極高的評價。

巴寡婦清，其先得丹穴，而擅其利數世，家亦不貲。清寡婦能守其業，用財自衛，人不敢犯，始皇以為貞婦而客之，為築女懷清臺。李贄評：此寡婦能交結得秦始皇，受秦始皇客禮，築臺與居，懷清製額，異哉！（卷二，才識一，頁20）

認為巴寡婦用財自衛，使人不敢犯，還獲得秦皇的禮遇，築臺與居，是女子中大智慧者，所以他不禁佩服的贊道：「異哉」！認為這是很不容易的。

陶洪丘與華歆同郡，自以為明見過歆。時王芬謀廢靈帝，芬呼歆、洪定計，洪欲行，歆止之曰：「廢立大事，伊、霍所難，芬性疏而不武，此必無成。」芬果敗，洪迺服。李贄評：歆用得。（卷十八，智人四，頁306）

此則被收入在〈智人〉裡，主要用來強調華歆的以機智免禍。華歆由王芬

⁴⁷李贄文集：《焚書》卷六，〈富莫富於常知足〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁274。

⁴⁸李贄文集：《焚書》卷五，〈賈誼〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁243

平時的個性斷定他事必無成，可說是見微知著。所以李贄稱贊華歆具有識見，說他是個「可用」之才。

廉范遷雲中太守，會匈奴入塞，日暮，范令將軍各交縛兩炬，三頭熱火，營中星列。虜望見火多，謂漢兵救至，待旦將退，范令軍中蓐食，晨往赴之，斬首數百級。虜由此不敢復向雲中。李贄評：太守即將也。（卷二十七，牧民諸臣，頁472）

黃金賊起，青州刺史焦和恐賊乘冰渡河，多作陷冰丸投河中，賊遂潰。李贄評：刺史即將也。（卷二十七，牧民諸臣，頁472）

此二則故事皆在強調智之可貴。第一則故事記太守利用智謀擊退匈奴，第二則故事則記刺史用計破賊，都是識見高瞻之人。

李贄所處時代的黑暗政治使得他對識見特別的強調與重視。識見高超、見解卓著的人不但是國家的輔弼之才，同時由於他不同於俗的眼光往往能發掘出天下的奇人異士，提供給君主，一來可避免遺珠之憾的發生，再則可收舉賢與能、人盡其才之功效。所以「知人之明」，明（識）乃知人之要件也。

由智論及知人，正由於兩者間有因果般的關係。而講到知人，李贄有一篇文章，探討到知人之難及知人的重要性。他說：

世間人誰不說我能知人，然夫子獨以為患，而帝堯獨以為難，則世間自說能知人者，皆妄也。故曰“知人則哲，能官人”。堯、舜之知而不偏物，急先務也。先務者，親賢之謂也。親賢者，知賢之謂也。自古明君賢相，孰不欲得賢而親之，而卒所親者皆不賢，則以不知其人之為不賢而妄以為賢而親之也。故又曰“不知其人可乎”。知人則不失人，不失人則天下安矣。此堯之所難，夫子大聖

人之所深患者，而世人乃易視之。⁴⁹

知道人才需要慧見，所以困難，而愛惜人才更要有容人「勝己」的雅量則尤其困難。所以卓吾三番兩次的在與友人的書信中大嘆惜才之難。⁵⁰因此他讚美孔子，他說：

孔子惜才矣，又知人之才矣，而不當其位。入齊而知晏平仲，居鄭而知鄭子產，聞吳有季子，直往觀其葬，其惜才也如此，使其得志，肯使之湮滅而不見哉！⁵¹

他認為假使孔子得志的話，是不會讓這些人有懷才不遇的機會的。這也透露了：孔子嘆「才難」，不是嘆人才的難得，而是嘆懂得愛惜人才的人太少。上天造就人才既然不易，那麼為什麼不好好愛惜呢？

他進一步發揮愛才的觀點，說道：「夫凡有大才者，其可以小知處必寡，其瑕疵處必多，非真具眼者與之言必不信。」⁵²；「天下未有有才能而無過者。」（卷二十六，銓選諸臣一，頁466）；「以其小惡，忘其大美，此世所以失天下之士也。」（卷二十一，聖君一，頁360）李贄認為人沒有十全十美的，有大才的人瑕疵處必多，一定要有遠見的人方才能在「才」與「德」間作出正確的取捨。他呼籲上位者在取人的標準上不能太過苛刻，否則會錯失真正的英雄。

由以上討論得知，卓吾站在惜才的觀點，把「知人」當作是人物品鑑

⁴⁹李贄文集：《焚書》卷四，〈不患人之不己知患不知人說書〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁328。

⁵⁰有關知人之難請參見李贄文集：《焚書》卷二，〈寄答京友〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁72。

⁵¹李贄文集：《焚書》卷二，〈寄答京友〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁72。

⁵²李贄文集：《焚書》卷二〈寄答京友〉，天津：北京燕山出版社，1998，頁72

美學中的重要一環。李贄眼中的善識者，除了要發掘人才外，還要能夠使「優劣各得其所」⁵³。而由人才的擇取上強調不以「小惡掩大美」也表現出李贄「才重於德」的重才輕德傾向。

四、納諫有量

所謂「良藥苦口」、「忠言逆耳」，直諫是門大學問，勸諫者需有甘冒不諱的過人勇氣，而被勸告者更要有接受的雅量。正如李贄所言：「夫暴虐之君，淫刑以逞，諫又烏能入也！」（卷二十四，癡臣五，頁429）「上有賢君，而後下有賢臣，唯賢知賢，然未易遇也。」（卷二十一，君臣一，賢臣四，頁375），不過話雖如此，執義而往的人仍大有人在，而有肚量接受的人也不是沒有。

太守歐陽歙署鄧惲為功曹。汝南舊俗，十月享會，百里內縣皆齋牛酒到府謙飲。臨享，歙曰：「西都督郵繇延稟性公方，摧破奸賊，不嚴而理。今與眾儒共論延公，顯之於朝。」主簿讀書教，戶曹引延受賜。惲於座下愀然前曰：「司正舉觥以君之罪告謝於天。按延咨性貪邪，外方內圓，朋黨構奸，罔上害人，所在荒亂，怨匿並作。明府以惡為善，股肱以曲作直，此既無君，又復無臣，惲敢再拜奉觥。」歙色動，不知所言。門下掾鄭敬進曰：「君明臣直，功曹言切，明府德也。可無受觥哉！」歙意少解，曰：「實歙罪也。敬受觥。」（卷二十六，銓選諸臣一，頁458）

李贄評：好功曹，好門下掾，尤好太守也。在這則故事裡，李贄認為功曹能不畏權勢、仗義直言固然值得尊敬；門下掾在適當時機「緩頰」，調和

⁵³ <卷二十六，君臣六，銓選諸臣一>記：「韓滉節制三吳，所辟賓佐，隨其材器，用之悉當。有故舊子弟投之，更無他長，公署以隨軍，令監庫門。此人每早入帷，端坐至夕，警察吏卒無敢濫出入者，竟獲其力。」（頁465）

雙方衝突，功亦不可沒；而最值得稱許的則是太守，能在面對突如其來的尷尬情況，以寬大的胸襟淡然釋之。

除了上述所提的接納直諫為雅量的表現外，下面的情形也可歸為「有量」的一種：

（一）心性寬洪，不與他人計較

富有雅量的人士似乎都特別能忍，他們通常能夠承受不公平的待遇，甚至人格上的污辱。或默默無言，不為動色；或妙語調侃，超脫榮辱；或自我解嘲，化仇解怨。這樣的氣度確實不是一般人所能具有的。

王夷甫嘗屬族人事，經時未行，遇於一處飲燕，因語之曰：「近屬尊事，那得不行？」族人大怒，便舉櫟擲其面。夷甫都無言，盥洗畢，牽王丞相臂，與共載去。在車中，照鏡語丞相曰：「汝看我眼光，迺出牛背上。」（卷二十，道學二，頁 340）

這一則記事，說明夷甫存心仁厚，竭誠待人，故能對族人蠻橫無禮的暴行，毫無抗爭。當族人舉櫟迎面擲來，一定打得他鼻青眼腫；他洗臉時，雙眼一定痛得睜不開，所以洗完了臉，非得牽著王導的手臂，靠王導的導引、陪伴，才能登車離去。當他在車中勉強睜開腫脹的眼皮想從鏡中檢視自己的慘狀，發覺眼皮居然還能抬得很高，眼光居然能從牛背上方掃射出去自己居然逃脫了失明的厄運；於是情不自禁地大叫起「汝看我眼光」來。李贄在此對夷甫評語道：「便是無量。」認為非有過人之量，焉能如此。

謝公在東山，朝命屢降而不動。後出為桓宣武司馬，將發新亭，朝士咸出瞻送。高靈時為中丞，因倚如醉，戲曰：「卿屢違朝旨，高臥東山，諸人每相與言：『安石不肯出，將如蒼生何！』今亦蒼生將如卿何！」謝笑而不答。（卷二十六，銓選諸臣一，頁 464）

謝安原本隱居東山，忽又變節出仕，他的行為自相矛盾，招致高靈的嘲弄，只好苦笑不答。春秋時楚大夫成得臣伐陳有功，竇子文就把自己的官位令尹讓給他；但是蘧呂臣認為得臣不堪重任，沒有資格當令尹就責問子文說：「子若國何？」意思是：你把這麼重要的職位讓給得臣，怎麼對得起國家？所以本則「如蒼生何」、「如卿何」，應是怎麼對得起蒼生、怎麼對得起卿的意思。而「蒼生將如卿何」一語，把謝安變節的責任歸咎於蒼生的苦苦逼迫，真是諷刺入骨，讓謝難以啟齒作答。其實筆者認為，出處當中的選擇乃個人的自由，高崧對謝公的嘲諷只會讓人覺得他不厚道，反而襯出謝安不與人計較的好肚量。所以李贄便說：「高崧自謂極得意語，孰知只贏得謝公一笑。」面對高崧不禮貌的戲言，謝公用「笑而不答」來展現一己之寬容，一笑置之，促進人我之間的和諧。實在是個有量的人。

（二）不以愛憎匿善

雅量的另一個特徵便是：「不因人廢言」，「不以愛憎匿善」。雖說“好好惡惡”乃人之常情，但若欲成就大事業，則便要有超越愛憎的心胸。齊桓公若非有「不以愛憎匿善」的胸襟，聽從鮑叔牙的建議而重用管仲，焉能成就當初的春秋霸業。所以能夠不以愛憎取才的人，才是有肚量的人，也才值得人們敬重。《初潭集》中不乏這樣的例子：

郗超與謝玄不善。苻堅將問晉鼎，既以狼噬梁、岐，又虎視淮陰矣。于是朝議遣玄北討，人間頗有異同之論，唯超曰：「是必濟事。吾嘗與共在桓宣武府，見使才皆盡，雖履屐之間亦得其任。以此推之，容必能立勳。」玄功既舉，時人咸歎超之先覺，又重其不以愛憎匿善。（卷二十四，哲臣七，頁431-432）

《晉書·郗超傳》：「常謂其父（郗愔）名公（郗鑒）之字，位應在謝安右（上），而安入掌機權，愔優游而已；恆懷憤憤，發言慷慨，由是與謝氏不睦，安亦深恨之。」謝玄是謝安的姪兒，故郗超也與他互有心結。但

至為難得的是國難方殷之際，郗超能拋開私人的恩怨，讚許謝玄的知人善使，舒緩了反對的聲浪，有助於玄的建功立業。劉孝標注引《中興書》「于時氏賊疆盛，朝議求文武良將可鎮靖北方者，衛大將軍（謝）安曰：『唯兄子玄可任此事。』中書郎郗超聞而嘆曰：『安違眾舉親，明也。玄必不負其舉。』」是超把他和謝安的恩怨也置於九霄雲外，更為難得。李贄選擇此例，並在其後評語：「知人。」，一來有肯定郗超知人的能力，二來也有嘉許其不計個人恩仇之意。

第三節、卓吾人物品鑑的表現手法

人物品題，它或是用意味雋永的詞語，來對某人下一簡短的判斷；或用一個比喻來對某人加以形容，或與其他人物相比較，以顯被品題者之大概。此種判斷、形容和比較既不同於碑銘墓志可以長篇累牘，舉其生平事蹟之大略，又不像個人簡歷那樣清晰，它是含混的，而是靠聽者、讀者的想象去充實完成的。但品題者亦需對品題的人有相當的了解。余嘉錫先生云：「凡題目人者，必親見其人，挹其風流，聽其言語，觀其氣宇，察其肚量，然後為之品題。其言多用比興之體，以極其形容。」⁵⁴味其語，品題多是對一個人的正面價值的肯定與期待，且態度極為嚴肅，方法則多用比喻。⁵⁵綜觀李贄人物品題的表現手法除沿襲《世說》中人物品評的兩極思維模式外⁵⁶，他還善用小說敘事中反諷、代言、排比等多種修辭方法，以豐富手法表現的多樣性。在《世說》品人的基礎上疊有翻新。茲將李贄《初潭集》一書中人物品評的表現手法區分為六大類，現分述如下：

一、直評式

就人論人，不涉及他人，一語中的。這種評論簡潔明快，富含深刻內容。在《初潭集》一書中，此類評語為數不少。其中或出自內心的讚歎，或者直接不留情面的貶損。

⁵⁴ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，南京：上海古籍出版社，1993。

⁵⁵ 以上引自溫孟孚：〈論稼軒詞人物品題特征及與《世說新語》品題方法之關係〉，哈爾濱工業大學學報（社科版）第2卷第1期，2000年3月，頁42-43

⁵⁶ 趙春寧先生認為：「其實《世說新語》人物品評最典型的思維方式就是兩極思維。它們或兩兩映襯高下分明；或兩相並立，各有千秋；或雜取精華統於一身；或同一人物自身的不同才性對比。」詳見〈論《世說新語》人物品評的兩極思維模式〉，內蒙古大學學報（社科版）1998年第5期，頁105-106。

（一）獎善

<卷十七，豪客三>記：

劉璵兄弟少時，王愷憎之，嘗召與宿，欲默加害。石崇素與璵、琨善，聞就愷宿，逕夜往愷，問二劉所在，愷卒迫不得諱，答云：「在後齋中宿。」石便逕入，自牽以出，同車而去，語之曰：「少年何以輕就人宿！」（頁 272）

劉氏兄弟和王愷之間的仇隙，不知為何產生，但劉孝標注引劉瓌《晉紀》說：「琨與兄瑀俱知名，遊權貴間。」權貴之間，難免黨同伐異；置身其中，無異涉入是非之地。而注又引《晉諸公贊》，說王愷少以才力見稱，性情豪放，自以為具有外戚的身分（姊為司馬昭婦，生晉武帝炎），往往恣意而行，無所忌憚。則知瑀、琨少不經事，犯人大忌竟渾然不知，幾被殺害滅屍；幸賴石崇挺身相救，才得以保全生命。所以李贄讚美石崇，認為：「石大可人。」

有關“褒善”這方面的評論，形式大多短小，最短者僅以一字括之，例如「妙」、「趣」、「是」、「好」等，都是書中李贄經常用來作為讚美人的字句。除此之外，「是是」、「甚是」、「極是」、「至是」、「至好」等二字式的組合出現的頻率也很高，較少長篇大論。其中筆者認為以「妙」、「趣」作為贊語頗能突顯出晚明的特色，因為包括李贄在內的晚明文人，在全面「貴真」的同時，亦十分崇尚「趣」，認為「趣」亦是以「真」為基礎，是「真」的表現型態。因此與「真」相通的「趣」、「妙」等字彙，在當時不僅用在文學鑒賞上，也常被用來作為論人取人的一項標準。

（二）黜惡

李贄曾在答友人書中云：「每見世人欺天罔人之徒，便欲手刃直取其

首，豈特暴哉！縱遭反噬，亦所甘心，雖死不悔，暴何足云！」⁵⁷這種愛恨分明的個性表現在書中便是對於惡人的疾言厲色。因此李贄總以近於白描的方式表達他不滿的情緒。

<夫婦一，卷一，喪偶三>記載：

王戎子綏，欲取裴遁女。綏既早亡，戎過傷慟，不許人求之，遂至老無敢取者。（頁 15）

劉孝標《世說新語》注引《晉諸公贊》：「王綏，字萬子，辟太尉掾，不就，年十九卒。」，《世說》<傷逝>第十七載：「王戎喪兒萬子，山簡往省之，王悲不自勝。」從上來看，王戎對兒子的早逝似乎非常悲痛，所以當別人要為他未來的兒媳婦介紹對象時，他竟百般阻撓，不讓別人娶他。王戎這種以一己之私而斷送別人幸福的做法，真是可惡又可鄙，氣得李贄大罵他「不成人」、「王戎大不成人」。

除此之外，<卷三，夫婦三，賢夫一>中的「豫章欺人太甚。」（頁 38），<卷十七，師友七，豪客三>中的「於陵仲子於世何用！」（頁 276），<豪客三>中的痠悅「該死，死遲了！」（頁 277）。三言兩語中，李贄便把對這些“無識”、“無實”、“未死而臭”、“死節徇名”者的不滿活靈活現的表達出來。

二、反諷式

反諷修辭在小說敘事裡意指透過遣詞造句、某種情景突然出現的差異和敘事角度的改變和控制等手法，使字表和字背的意思不一樣，敘事出現初是終非或初非終是的複雜效果。反諷修辭在中文敘事裡早已不是新奇的

⁵⁷ 李贄文集：《焚書》卷二，<答友人書>，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 81。

概念，文人在評價中國最早的編年歷史著作《春秋》時就注意到所謂「春秋筆法」。他們將這種修辭現象稱作「曲筆」、「隱筆」、「陽秋之筆」或乾脆叫作「皮裡陽秋」，其含義所指的就是反諷修辭。李贄人物品評的表現手法上除了上述的直接評論外，他還熱衷作反面文章。雖不做正面的人身攻擊，但咀嚼語言的背後，卻盡是不屑的嘲諷與揶揄。

< 卷二十三，君臣三，能言之臣二 >：

晉武帝始登阼，探策得一，王者世數，繫此多少。帝既不說，群臣失色，莫能有言者。侍中裴楷進曰：「臣聞天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為天下貞。」帝說，群臣嘆服。（頁 399-400）【李贄評】此佞口才甚好，言語之選也。

此則記裴楷機敏過人的故事。在這故事中，裴楷特略用王弼注《老子》「昔之得一者：天地得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」（第三十九章）的語句，針對安定天下這件事，將「一」字最貼切而吉利的解釋，確是十分難得。《世說》將此則列入〈言語二〉，對裴楷持肯定讚賞的態度，但李贄則認為裴楷巧言令色，是個口才甚好的「佞人」。嫌惡多過欣賞，表現了與《世說》迥異的觀點。

< 卷二十五，君臣五，庸君六 >：

孝武甚親王國寶、王雅。雅薦王珣，帝欲見之。嘗夜與國寶相對，帝微有酒色，令喚珣。珣垂至，已聞卒傳聲，國寶曰：「王珣當今名流，陛下不宜有酒色見之，自可別詔召也。」帝以為然，遂不見珣。（頁 452）

善讒的人，總是充滿機心，把自己的讒言修飾得冠冕堂皇，天衣無縫，以達成毀善害賢的願望。當孝武帝乘著酒興要傳喚王珣的時後，才不如珣而早得恩寵的王國寶，立即感到事態的嚴重，唯恐孝武胡亂的授以高官，將

來強盡自己的榮祿；於是他花言巧語，假裝出忠心事主的樣子，阻斷了王珣進身之路。王國寶雖然可惡，但孝武也無心振作，才會讓國寶憑著三言兩語就奸計得逞，所以李贄嘲諷武帝說：「總是不急，若是召幸，肯中止乎！」說出了多數帝王重色不重賢的醜態。

三、比喻式

郭紹虞先生曾經指出：「比喻是修辭格中的重要門法。」認為它之所以重要，主要可以看出作者的創造能力。除此之外，它因為把抽象的事物、義理通俗化，形象化，所以利於讀者充分調動自己的想象能力。它不單是修辭的重要門法，也是文學的重要門法，⁵⁸同時也可算是人倫識鑒最常使用到的一種方法。早在孔子，就已使用這種方法做為品評人物的手段。如對宰予晝寢他認為「朽木不可雕也，糞土之牆不可污也，于予與何誅？」⁵⁹，針對子路，用「由也升堂，未入於室也」⁶⁰為喻進行批評希望他有勇有謀。仲躬的父親是賤人，仲躬卻是「可使南面」的人才，孔子用「犁牛之子騂且角」⁶¹這一新穎的比喻進行贊揚。繼論語之後，品人專著《世說》中也有許多妙趣橫生的生動比喻。如〈言語第二〉：「覆巢之下復有完卵？」形象地預示了孔融一家即將面臨的災禍。〈文學第二十五〉：「北人看書，如顯處視月；南人學問，如牖中窺日。」把「淵縱廣博」和「清通簡要」化為可以感覺到的具體形象。凡此總總，都是善用比喻以茲評比。李贄論人亦取徑此法，以物（燕、虎、馬、猴）來喻人，並諷刺「人反不如物」。

⁵⁸ 以上參考自王能憲：《世說新語研究》，江蘇古籍出版社，1992。頁 213。

⁵⁹ 《四書讀本·論語》：〈公冶長篇〉。永和：久久出版社，1981，頁 121。

⁶⁰ 《四書讀本·論語》：〈先進篇〉。永和：久久出版社，1981，頁 229。

⁶¹ 《四書讀本·論語》：〈雍也篇〉。永和：久久出版社，1981，頁 137。

< 卷三，夫婦三，賢婦二 >：

襄陽衛敬瑜妻，年十六而敬瑜亡，父母舅姑咸欲嫁之，誓而不許；截耳置盤中為誓，乃止。所住戶有燕巢，常雙來去，後忽孤飛。女感其偏棲，乃以縷繫腳為志，後遂此燕復來，猶帶前縷。女因為詩曰：「昔年無偶去，今春猶獨歸。故人恩既重，不忍復雙飛。」（頁42）李贄評：燕亦立節乎！義感禽鳥，然矣。

李贄認為故事主人公的節義感動了燕鳥，使得牠不忍雙飛。鳥與人都同樣令人尊敬。

< 卷十七，師友七，豪客三 >：

都區寶者，後漢人，居父喪，鄰人格虎，虎走趨其廬，即以簣衣覆之。鄰人尋跡到寶，寶曰：「虎豈有可念而藏之乎！」此虎後送禽獸以助寶祭。（頁269）

老虎雖然兇猛，但仍知報恩。世有知恩不報或忘恩負義者，與此相比，豈不慚愧乎！無怪李老要嘆曰：「人之不如虎者多矣。」以下亦為一則老虎報恩之例。

< 卷十七，師友七，豪客三 >：

劉夢得守連州替高霞寓，高後入為羽林將軍，有殊眷，附書夢得，欲請自代。劉答曰：「昔有嫗行遇虎，虎舉足示嫗，嫗見有芒刺，為拔之，虎感奮而去，時時擲糜鹿狐兔報嫗。一日，擲一死人，村人執嫗為殺人，嫗乃登垣語虎曰：『感則感矣，叩首大王，莫更拋人來也！』」（頁282）

老虎為了報恩時常丟一些牲畜送給老嫗，結果有一天居然丟了一個死人過來，把老嫗給嚇壞了。情節發展頗為有趣，所以李贄評：「趣」。

< 卷二十二，君臣二，忠臣二 >：

孫堅於西華失利，被鎗墜馬，眾散，不知所在。堅所騎驄馳還營，踏地嗚呼。將士隨驄去，得堅於草中。（頁 382）李贄評：馬良易，馬義難。

<卷二十二，君臣二，忠臣二>：

符堅為慕容沖所襲，馳馬墜澗，計無由出。馬踟躕臨澗，垂鞵與堅；堅不能及，馬又跪而受鞵。堅攀鞵，得登岸西走盧江。（頁 382）

馬在主人危難之際，能夠以計救主，無怪乎李贄說：「人之不如馬者多矣。」，藉以反諷那些在危難時背棄國家、朋友的人。

<卷二十二，君臣二，忠臣二>：

唐昭宗播遷，隨駕有弄猴，能隨班起居，昭宗賜以緋袍，號供奉。羅隱詩「何如學取孫供奉，一笑君王便著緋」是也。朱梁篡位，取猴令殿下起居，猴望見全忠，徑趨而前，跳躍奮擊。（頁 383）

故事中的猴深具人性，平常受昭宗的恩寵，後隨朱氏篡位而易主，但他不對朱氏獻媚，而是藉著跳躍奮擊，以示對昭宗的忠心。所以李贄在文末評曰：「人之不如猴者多矣」，以猴的有情反襯世之薄情者。

從以上所節錄的例子我們發現，在李贄的眼裡，小至猴子，大至老虎，似乎都比人來得有情有義多了。難怪李贄要說：「雀鼠雖愚，猶知微烈。」（頁 312），善用動物的有情來反襯人的無情，這是李贄在品評手法上的一大特色。

四、比較式

有比較才能有鑒別。誠如吳瑞徵所指出：「白與黑陳，則愈表其潔；

薰與蕕列，則彌著其馨。白非加皎，而薰不益香也。相形之勢然也。」⁶² 通過這類比較，孰優孰劣，孰美孰醜；抑或春蘭秋菊，各有千秋，不用作者評判，讀者自明。這樣既節省筆墨，又通過鮮明的對比給人以深刻的印象。故《初潭集》人物品藻亦多采用對比的修辭方式。其中又可歸納為兩種類型：一、兩相并立，各有千秋；二、兩兩映襯，高下分明。

（一）兩相并立，各有千秋：被品評的兩端並無明顯的高下之別，或俱優或同劣。

1.二者性質相同：

<卷一，夫婦一，合婚一>：

諸葛令女，瘐氏婦。既寡，誓不重出。此女甚強正，無有登車理。恢既許江思玄，乃移家近之。初誑女云「宜徙於是」，家人一時去，獨留女在後。此女覺，已不復得出。江郎暮至，女且哭且自詈，積有數宿。江霏暝入，恒在對床。後觀其意稍帖，霏乃詐厭，良久不悟，聲氣轉急。女乃呼婢云：「喚江郎覺！」江於是躍來就之，曰：「我自是天下男子，厭何預卿事！既爾相關，不得不與人語」女嘿然而慚，情義遂篤。

王文度弟阿智，惡乃不翅，無人與婚。孫興公有女亦僻錯，無嫁娶理，故詣文度，求見阿智。既見，便陽言：「此定可，那得至今未有婚處。我有一女，亦不惡，但吾寒士，不宜與卿計。」欲另阿智娶之。文度欣然，遂啟藍田，藍田驚喜。既成婚，女之頑囂過於阿智，始知興公之謫。（頁8）

所謂「窈窕淑女，君子好逑」。但孫興公家有惡女，故無人搭理。所以愛

⁶² 王能憲：《世說新語研究》第四章《世說新語的文學特徵》，江蘇古籍出版社，1992年，頁215。

女心切的孫興公計誘王文度，以成秦晉之好。諸葛令家則有烈女，既寡不再嫁。諸葛令只好舉家搬移，以便促進良緣。孫興公、諸葛令方法不同，出發點則是一致。所以李贄評曰：孫興公、諸葛令，愛女之心一也。

< 卷一，夫婦一，合婚一 >：

溫公喪婦。從姑劉氏，家惟一女，甚有姿慧。姑屬公覓婿，公密有自婿意，答曰：「佳婿難得，如嶠比云何？」姑曰：「喪亂之際，乞粗存活，便足慰吾餘年，何敢希汝比！」卻後少日，報姑曰：「已覓得婿處，門地粗可，婿身名宦，盡不減嶠。」因下玉鏡臺一枚。姑大喜。既婚交禮，女以手披紗扇，撫掌大笑曰：「我固疑是老奴！」玉鏡臺，是公為劉越石長史北征劉聰所得。

韓壽美姿容，賈充辟以為掾。賈女於青瑣中望見壽，說之，恒懷存想。後婢往壽家，具述女意。壽聞之心動，遂請婢為通音問，得期而往。壽矯捷，踰牆而入，家人莫知。自是充覺女盛自拂拭，說暢有異於常。後宴會，聞壽有奇香，是外國所貢，一著人則歷月不歇。充計武帝惟賜己及陳寔，餘家無此，疑壽與女通，而垣牆重密，門閤急峻，乃托言有盜，令人修牆。使人反，曰：「其餘無異，惟東北角如有人跡，而牆高非人所踰。」充乃取女左右婢考問，即以狀對。充秘之，以女妻壽。（頁9）

在這二則故事中，韓壽利用公務之便，與賈充女暗通款曲，行徑就像個小偷。溫嶠則以欺騙的方法，娶得美嬌娘。所以李贄將此二人並列，並道：「溫之詐，壽之偷，等耳。壽以高材捷足，故偷；溫以有扇遮面，故詐。」

2.二者性質相異：

< 卷十八，師友八，智人四 >：

王右軍年少時，王敦甚愛之，恒置帳中眠。敦嘗先出，右軍猶未起，

須與錢鳳入，屏入論事，都忘右軍在帳中。右軍覺而聞之，知無活理，乃剔吐污頭面被褥，熟眠。敦論事造半，方覺右軍未起，驚曰：「不得不除之。」及開帳，見吐唾縱橫，信其熟眠，乃止。（頁 308）李贄評曰：“右軍大半無計，王敦大半舊情。

人熟睡中，會不自覺地流出口涎；難得右軍在緊急中想到這一點，而且在慌張得口乾舌燥的關頭，用手指弄出許多口水來，作出長睡未醒的樣子，救了自己的性命。他不但有機智，而且是一個有膽識的人。《晉書·王舒傳》說這是王允之的事，此言羲之，可能是記憶或傳寫造成的錯誤。姑不論事件的主角為何，李贄認為王右軍並非特別有膽識，而是無計可施，不得不然；而王敦也並非毫不知情，只是念在顧念舊情，佯做不知罷了。

< 卷一，夫婦一，喪偶三 >：

孫子荊除婦服，作詩以示王武子。王曰：「未知文生於情，情生於文，覽之悽然，增伉儷之重。」（頁 14）李贄評曰：孫子荊文生於情，王武子情生於文。

就孫子荊而言，此詩乃其歷經喪妻之痛、情不自勝下的作品，所以是文生於情。就王武子而言，覺得覽之悽然，乃是受到孫子荊詩文所感動，所以是情生於文。

（二）兩兩映襯，高下分明

< 卷七，父子三，貌子二 >：

有人語王戎曰：「嵇延祖卓卓如野鶴之在雞群。」答曰：「君未見其父耳。」（頁 91）

藉著王戎對嵇康的讚美，因此李贄得出：「嵇紹不如父」的結論。

驃騎王武子，是衛玠之舅，有雋爽風姿。見玠，輒嘆曰：「珠玉在側，覺我形穢。」又嘗與同遊，語人曰：「昨日吾與外甥共坐，若

明珠之在側，朗然來照人。」（頁 92）

舅舅對外甥的批評，應該說相當客觀的。經由王武子對衛玠的評論，也間接比較出這對舅甥的高下。所以李贄說：「王濟不如甥」。

<卷二十八，君臣八，相臣二>：

顧雍累遷尚書令，封陽遂鄉侯，拜侯還第，家人不知。為人不飲酒，寡言語。孫權嘗曰：「顧侯在坐，令人不樂。」位至丞相。又車胤博學多聞，善於激賞。當時每有盛坐，胤必同之，皆云：「無車公不樂。」太傅謝公遊集之日，開筵以待胤。累鉛丹陽尹、護軍將軍、吏部尚書。（頁 494-495）

顧雍為人寡言語、不飲酒，與之同處一室，可說沉悶至極；車胤為人博學多聞，又好與人同樂，所以大家都喜歡和他相處。因此李贄說：「有顧侯不樂，無車公不樂，二人優劣何如？」，一有一無，高低分明。

五、代言式

公安三袁的袁中道曾用：「滑稽排調，沖口而出，既能解頤，亦可刺骨。」⁶³來形容李贄，可見李贄是個嚴肅而不失幽默的人。這樣個性的人在閱讀的過程中，因情感的過份投入，有時會忘了自己讀者的身分，而跳進書中的世界，在書中插上一腳。這種「神來之筆」，我們姑且把它稱為代言 - 即「代古人言」。《初潭集》一書，代言的例子亦有。有時是移情作用使然，使李贄在書中為主人公大抱不平，有時是借事寓意，意在言外。作用有別，不一而足，茲舉數例以見分明：

<卷二十三，君臣三，能言之臣二>：

⁶³ 袁中道：〈李溫陵傳〉。收入於李贄文集，天津市：北京燕山出版社，1998，頁 10。

謝公始有東山之志，後嚴命屢徵，始就桓公司馬。于時人有餉桓公藥草者，中有遠志，公取以問謝：「此藥又名小草，何一物而有二稱？」謝未即答，時郝隆在坐，應聲答曰：「此甚易解：處則為遠志，出則為小草。」桓公目謝而笑曰：「郝參軍此過乃不惡。」（頁406）

李贄在此肯定謝安出世的行為，所以他跳出來為謝安辯駁。他在書末評曰：李生因代謝答一轉語云：「參軍誤了，出則為遠志，處則為小草。」

<卷八，父子四，泛子二>：

武陵王無寵，於曲宴坐，醉伏地，貂抄肉样。武帝曰：「污貂。」對曰：「陛下愛其羽毛，疏其骨肉。」（頁97）

故事中的武陵王不被武帝寵愛，所以藉著“貂抄肉样”的機會，指責武王，說武王只注意到貂污，而不重視骨肉親情。李贄認為武陵王的回答不好，所以他替武陵王作了如下的回答：此答不是。因代武陵王答一轉語云：「陛下愛其骨肉，臣敢惜其羽毛」！故意講反話說：「既然陛下這麼愛他，他又怎會只可惜貂污了呢！」一來避免了直接的衝突，二來又達到諷刺的效果。

<卷十四，師友四，書畫三>：

戴安道中年，畫行象甚精。庾道季看之，語戴云：「神明太俗，由卿世情未盡。」戴云：「唯務光當免卿此語。」（頁212）

庾道季批評戴安道的畫太俗，原是非常不禮貌的行為。厚道的戴安道回答只有務光才能免除這樣的譏評。這樣的回答李贄顯然認為太過溫和，所以他說：此答未善。予因代答一轉語云：「與俗人看便是真俗。」反諷庾道季才是神明太俗、世情未盡。

六、排比式

孔子曾稱贊堯：「蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章」⁶⁴；又稱贊禹：「菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫」⁶⁵，就是運用節奏明快，韻律合諧的排比句來表達對他們的欽佩之情。《初潭集》中亦運用到此法來評斷人物優劣：

<卷十二，師友二，讀書三>：

李謐師孔璠，數年後，璠還就謐請業。門人語曰：「青成藍，藍謝青。師何常，在明經。」（頁 151）

孔璠原本是李謐的老師，後來李謐青出於藍，表現勝過老師。孔璠不以向學生請教為恥，所以李贄誇他：「孔璠高，孔璠實欲學，孔璠實恥不如人」。

<卷十六，師友六，隱逸二>：

張志和，婺州人，母夢楓生腹上而產。志和居江湖，自稱煙波釣徒，所著有玄真子。李德裕稱之曰：「隱而有名，顯而無事：不窮不達，嚴光之比。」（頁 251）

李贄評曰：「非但善狀志和，亦且深識嚴光。」認為李德裕把張志和和嚴光「隱而有名，顯而無事，不窮不達」的特徵都勾勒出來。

<卷五，父子一，教子一>：

阮渾長成風氣韻度似父，亦欲作達。步兵曰：「仲容已預之，卿不得復爾。」竹林七賢論曰：「籍之抑渾，以渾未識己之所為達也。時竹林七賢之風雖高，而禮教尚峻。元康中，遂至放蕩越禮。樂廣譏之曰：『名教中自有樂地，何至於此！』樂令之言有旨哉：謂彼

⁶⁴ 《四書讀本·論語》：〈泰伯篇〉，頁 184。永和：久久出版社，1981。

⁶⁵ 《四書讀本·論語》：〈泰伯篇〉，頁 182。永和：久久出版社，1981。

非玄心，徒利其縱恣而已。」（頁 63）

竹林七賢之風雖高，但禮教尚峻，因為他們藉放達的行為來逃避災禍。後人不察本心，而兀自仿其狂誕的行為，以至禮教崩壞。所以李贄感歎：不是無達意，只是無玄心；不恨無韻，只恨無骨。

< 卷十六，師友六，隱逸二 >：

桓帝嘗徵姜肱，不至，乃下彭城使畫工圖肱形狀。肱臥闇室，以被韜面，言感眩疾，不敢出風，工竟不得見之。（頁 246）

李贄站在儒家積極入世的觀點說姜肱：與其臥闇室，孰若處溷穢；與其感眩疾，孰若長如風。認為與其這樣躲躲藏藏，倒不如出來為國家為老百姓做事情。以排比的評語方式打造文章的氣勢。

從第四章我們得知，人物品藻的起源甚早，早在先秦孔孟時就有關於這方面的記載。人物品鑑在兩漢魏晉時達到顛峰，由《人物志》到《世說新語》，正可以說明品鑑觀點的過渡與轉變。卓吾承襲劉邵實用的政治觀，提出與之相符的審美類型。至於在人物的表現手法上，除了沿襲《世說》常用的「比」、「興」之體外，還創新許多新體例，豐富了人物品鑑的表現形式。

第五章、結論

《初潭集》為李贄仿世說體之著作，雖然是採集舊聞編纂而成，但其中某些創新的思想和觀念非但在當世極為盛行，甚至對後代造成極大的影響。本章第一節筆者將以簡要的方式摘錄各章重點，並標明其價值。第二節則回顧研究上之困難並指出未來研究之方向。

第一節、研究成果的總結

一、歷年來對卓吾非孔？或擁孔？莫衷一是，至今仍無定論。但以本書《初潭集》為例，來審視卓吾的思想，確實是屬於儒家的。其書在萬曆十六年秋（西元一五八八年）李贄初落髮於龍潭時所作，因此書名：《初潭集》，取其「初至潭上而作」之意。是書在選材上將《世說》和《類林》兩書的題材重新分類編輯，通過作者的批點和評論來闡發自己的思想。作者開宗明義地說明自己的編纂目的。他說：「夫卓吾子之落髮也有故，故雖落髮為僧，而實儒也。是以首纂儒書焉，首纂儒書而復以德性冠其首。然則善讀儒書而善言德性者，實莫過於卓吾子也。」說明自己雖然落髮為僧，然本質上仍為一儒者，所以想要編纂儒書來輔翼聖教，並以儒家最推崇的德性為優先。觀其意，的確以儒者自居。因此書中他標舉五倫為綱目，將夫婦、父子、兄弟、師友、君臣統攝於其中。在評點語言方面，他摒棄了傳統詩文評中那些不苟言笑、道貌岸然的語調，而是在字裡行間充滿了詼諧幽默、嬉笑怒罵，用一種通俗而富於情趣的語言來表達他讀小說時的種種真切感受和新鮮觀念。用語雖然不多，卻能表現作者的思想特徵和生命情調，乃為研究作者的重要資料。

二、由作者的整體思想，觀照《初潭集》一書，所呈現出的意義有以下幾點：（一）揭露道學家的腐朽和虛偽。李贄認為道學家既無用又虛偽不真，且普遍存在著好名、好利的貪婪性格，所以在書中對這些偽君子以毫不留情的方式大加撻伐。不管是直接批評、或是間接諷刺，都能深切的刻畫出道學家道貌岸然的嘴臉。（二）保留儒家封建傳統思想。與李贄其他反儒家思想的著作來看，《初潭集》顯得特別的不同。其中有破也有立。有創新，也有繼承。在這本書裡李贄對儒家思想並非採取全盤否定的態度，他闡明真假道學的不同，厭棄假道學但同時也推崇真道學，認為真道學可敬。他在書中大倡君臣平等，認為臣子沒有義務為無道的國君犧牲。但與此同時，他也在書中說為人臣者，食君之祿，未可概以明哲保身。這說明他對儒家的態度始終是一致的，即他所鄙薄、所非議的是儒家糟粕的那一部份，對於儒家強調人所該有的倫常、道德操守，他仍是盡力維護的。書中最值得一提的便是李贄的平等觀念。李贄的平等有男女方面的平等、君臣的平等、聖賢與凡民的平等，可以說他從四面八方、各個層面來建立他所的平等觀。這種重視自我價值的觀念經過李贄的鼓吹，在當代及後代都造成了一股風潮，為近代的民主起了催生作用。

三、中國人物品鑑的淵源極為流長。先秦時的孔、孟，由人的外在、觀其善惡，作為政治上人才之拔用，可說是人物品藻的濫觴。到了兩漢，人物品鑑仍然站在政治實用的觀點，依附著政治而存在。彼時品評的標準是以儒家傳統的節操為重。東漢末年，在清議風氣的衝擊下，傳統的人才價值觀終於產生質的變化。曹操的「唯才是舉」，突破漢代以來以德性為標準的取士用人制度，重視「才」獨立於「德」的價值意義，劉邵的《人物志》正可以說明這種情形的轉變。《人物志》的出現是漢魏之際人的價值思想嬗變的一個重要標志。之後劉義慶的《世說新語》則將人物識鑑由政治實用的目的，漸漸演化為純粹的藝術審美活動，將人物品藻活動推向巔峰。魏晉之後，雖陸續仍有這方面的專書，但都並未引起太大的注意，

使人物品藻的美學活動呈現中斷的現象。卓吾的《初潭集》雖非人物品鑑之專著，也無政治實用之目的，但其中論人的標準和寫作的方法亦有可觀，可資借鏡與參考。其品鑑人物所重者為：義氣、賢能；真率、通達；識見、知人與雅量等。其中尊義重賢是屬於儒家的，率真通達是偏重道家；崇識知人是卓吾特有的，而納諫有量則是卓吾身處昏暗政治下的需求。在人物品評的表現上則有直接評論與間接反諷等，其中有沿襲《世說》的舊體例，也有卓吾創新之處，豐富了技巧上的表現。

第二節、未來的展望

李贄在〈童心說〉中提出天下之至文皆出自童心，並認為童心是一個是非之心，是人們評判是非的準繩。因此李贄以童心做為裁量歷史人物的標準，以自己的是非觀對歷史人物及事件定出評價。不過，由於童心的主觀色彩十分濃厚，它以個人的好惡來裁量是非，所以便欠缺一個客觀的標準，因此也就喪失公正客觀的立場。如書中〈卷九，兄弟上〉記韋澳一事時¹，李贄評語道：「此真道學，可敬也。」〈卷二十二，忠臣〉記鍾雅一事時²，則曰：「可惜戴頭巾。」這樣的評論不禁使人產生質疑作者的標準何在？何以見出韋澳是真道學，而鍾雅卻是假道學。同樣情形之例還有周公與子猷。周公以身代武王死，李贄譏為「道學之舉動」（頁 113），子猷欲代弟死，李贄則說「兄弟相知之痛，如何可忍也。」（頁 121）這不禁讓人疑惑，李贄何以斷定子猷之必真，周公之必假？

¹ 〈卷九，兄弟上〉記：韋澳兄溫與中丞高元裕友善，溫請用澳為御史。又謂澳曰：「高公甚欲與汝一面，一面即為御史矣。」澳曰：「然恐無呈身御史也。」頁 109。

² 〈卷二十二，忠臣〉記：蘇峻至石頭，百僚奔散，唯侍中鍾雅獨在帝側。或謂雅曰：「見可而進，知難而退，古之道也。」雅曰：「國亂不能匡，君危不能濟，而各遜遁以求免，吾懼董狐將執簡而往矣。」頁 381。

李贄除了對相同的事，不同的人有著正反兩極的看法，有時就連同一個人，李贄也有前後不一的評價。〈卷十一，儒教〉魯季孫有喪一條³，李贄云：「太管閒事，非夫子言。」認為真正的孔子是通情達理的，不是拘泥不通的。但他在〈卷二十，道學〉總評時又說：「孔尼父亦一講道學之人耳，豈知其流弊至此乎！」認為孔子也是一個專講道理的人。同一書中就有前後不一的看法，毋怪乎世人對其儒者身分始終抱持懷疑的態度。

以上為筆者於研究過程中所遭遇到的難題。即作者正反兩極、前後不一的評論所造成研究上的阻礙與解讀上的困難。其次《初潭集》取自《類林》之例，範圍實在太大，有自《唐書》、《鬻子》、《呂紀》、《韓非子》、《說苑》、《十二國史》等等，有的甚至名不見經傳，實在無法一一察考其出處、事典，以見卓吾取例入書之用意。再則，《初潭集》究竟採用了《世說》與《類林》多少例子？採用時有沒有改動？那需要極多的時間去比較，有待來日再做探究。

³ 〈卷十一，儒教〉記：魯季孫有喪，孔子往吊之，入門而，從客也。主人以瓊璫收，孔子徑庭而趨，歷階而上曰：「以寶玉收，譬之猶暴骸中原也。」頁 126。

附表 1：李贄大事索引

一、嘉靖三十四年（公元 1555 年）以前：青少年時期

【重要大事】：生（1527）-鄉試及第（1552）-任輝縣學（1555）

二、嘉靖三十五年（公元 1556 年）—萬曆八年（公元 1580 年）：二十五年的仕宦生活

【重要大事】：丁父憂（1559）-補禮部司務（1566）-徙官南都（1571）-出守姚安（1577）

三、萬曆九年（公元 1581 年）—萬曆十五年（公元 1587 年）：在黃安麻城與理學家的鬥爭

【重要大事】：去官入黃（1581）-與耿定向交惡（1587）

四、萬曆十六年（公元 1588 年）—萬曆十七年（公元 1589 年）：在龍潭湖芝佛院和《初潭集》的編纂

【重要大事】：落髮龍潭；初潭集出版（1588）

五、萬曆十八年（公元 1590 年）—萬曆二十四年（公元 1596 年）：在龍潭湖芝佛院和《焚書》的印行

【重要大事】：初會三袁；焚書初刻（1590）-與耿定向復合（1594）-出遊西北（1596）

六、萬曆二十四年（公元 1596 年）—萬曆二十五年（公元 1597 年）：在山西和《明燈道古錄》的著述

七、萬曆二十五年（公元 1597 年）—萬曆二十七年（公元 1599 年）：在南京和《藏書》的出版

【重要大事】：南下留都（1598）-藏書刊行（1599）

八、萬曆二十八年（公元 1600 年）—萬曆三十年（公元 1602 年）：不幸的晚年和《九正易因》的完成

【重要大事】：返龍湖，被逐（1600）-北走通州（1601）-九正易因；自刎獄中（1602）

註：李贄一生著作甚富，明清兩代雖屢遭焚禁，但流傳下來的仍近百種。本表僅

概括性的把本論文中曾提及的書目列上，詳細生平大事與著作出版情形請參考有關這方面的專門著作。

附表 2：《初潭集》之分類與卷數

著作	分類	卷數
四庫全書總目提要	子部雜家類	12 卷
中國善本書提要		12, 26, 30 卷
中國古籍善本書目		12, 30 卷
八千卷樓書目		12 卷
福建通志		12 卷
中央圖書館善本書目		12, 30 卷
國家圖書館善本書志初稿		12, 30 卷
台大圖書館善本書目		30 卷
湖南省古籍善本書目		30 卷
中國國家圖書館善本書目		12, 30 卷
中國人民大學圖書館古籍善本書目		12, 30 卷
北京大學圖書館藏古籍善本書目		12, 30 卷
中國科學院圖書館藏中文古籍善本書目		30 卷
美國國會圖書館藏中國善本書目		26 卷
普林斯敦大學葛斯德東方圖書館中文善本書志		30 卷
日本九州大學文學部書庫明版圖錄		28 卷
千頃堂書目		子部小說類
澹生堂藏書目	30 卷	

附表 3 :

《初潭集》三十卷與《初潭集》十二卷之比較

《初潭集》三十卷		
年 代	明萬曆年間刊刻	
夫 婦	夫婦一	一合婚、二幽婚、三喪偶、四妒婦
	夫婦二	一才識、二言語、三文學
	夫婦三	一賢夫、二賢婦、三勇夫、四俗夫
	夫婦四	一苦海諸媪、二彼岸諸媪
父 子	父子一	一教子、二賢子
	父子二	一孝子、二文子
	父子三	一慧子、二貌子、三官子
	父子四	一喪子、二泛子、三俗父
兄 弟	兄弟上	無細目
	兄弟下	
師 友	師友一	一儒教、二道教、三釋教
	師友二	一聚書、二鈔書、三讀書、四著書、五六經子史
	師友三	一為文、二博物、三談學
	師友四	一音樂、二藝術、三書畫
	師友五	一清言、二嘲笑
	師友六	一山水、二隱逸、三湯社
	師友七	一酒人、二達者、三豪客
	師友八	一論人、二知人、三鄙人、四智人
	師友九	一知己、二相思、三哀死、四推賢、五規正、六篤義、七交難
	師友十	一學道、二道學、三會說、四令色、五少年、六標榜、七詆毀、八易難
君 臣	君臣一	一聖君、二聖臣、三賢君、四賢臣
	君臣二	一明君、二忠臣、三正臣、四清臣
	君臣三	一能文之臣、二能言之臣
	君臣四	一英君、二能臣、三暴君、四諍臣、五癡臣、六昏君、七哲臣、八愚臣
	君臣五	一縱君、二侈臣、三貌臣、四譎主、五奸臣、六庸君、七強臣
	君臣六	銓選諸臣
	君臣七	牧民諸臣
	君臣八	一將臣、二相臣
	君 臣 九	一賢相、二才相
	君臣十	一廉勤相、二畏慎相

《初潭集》十二卷		
年 代	明王克安重訂之刊本	
一卷之	總類(有夫婦)	一合婚，凡二十二條；二幽婚，凡三條；三喪偶，凡六條；四妒婦，凡八條；五才識，凡二十三條；六言語，凡十六條；七文學，凡十一條
卷之二	類 婦 夫	八賢夫，凡三十條；九賢婦，凡十一條；十勇夫，凡七條；十一俗夫，凡二十條；十二苦海諸媪，凡二十條；十三彼岸諸媪，凡三條。
	類 父 子	一教子，凡二十八條；二賢子，凡三十六條。
卷之三	父 子 類	三孝子，凡三十二條；四文子，凡十一條；五慧子，凡三十五條；六貌子，凡六條；七官子，凡三條；八喪子，凡九條；九泛子，凡五條；十俗父，凡四條。
	類 兄 弟	凡九十七條
卷之四	師 友 一	一儒教；二道教，凡二十八條；三釋教，凡三十二條；四聚書，凡十五條；五鈔書，凡六條；六讀書，凡二十二條；七著書，凡二十一條；八六經子史，凡二十九條。
五卷之	類 師 友	九為文，凡五十六條；十博物，凡二十五條；十一談學，凡二十三條；十二音樂，凡三十八條；十三藝術，凡五十三條；十四書畫，凡四十九條。
六卷之	類 師 友	十五清言，凡五十二條；十六嘲笑，凡六十一條；十七山水，凡四十五條；十八隱逸，凡三十九條；十九湯社，凡八條；二十酒人，凡四十二條。
七卷之	類 師 友	二十一達者，凡三十八條；二十二豪客，凡七十五條；二十三論人，凡九十六條；二十四知人，凡二十條；二十五鄙人，凡十一條。
卷之八	師 友 類	二十六智人，凡十四條；二十七知己，凡十六條；二十八相思，凡四條；二十九哀死，凡十七條；三十推賢，凡三十三條；三十一規正，凡十四條；三十二篤義，凡十八條；三十三交難，凡八條；三十四學道，凡十四條；三十五道學，凡二十二條；三十六會說，凡六條；三十七令色，凡十六條。
卷之九	類 師 友	三十八少年，凡二十五條；三十九標榜，凡七條；四十詆毀，凡八條；四十一易離，凡六條。
	君 臣 類	一聖君，凡二十條；二聖臣，凡六條；三賢君，凡二十條；四賢臣，凡二十一條；五明君，凡三條；六忠臣，凡十四條；七正臣，凡四十七條；八清臣，凡四條。
卷之十	君 臣 類	九能文之臣，凡十三條；十能言之臣，凡八十七條；十一英君，凡七條；十二能臣，凡十七條；十三暴君，凡二條；十四諍臣，凡二十條；十五癡臣，凡十五條；十六昏君，凡二條。
卷之十一	君 臣 類	十七哲臣，凡十四條；十八愚臣，凡十三條；十九縱君，凡八條；二十侈臣，凡三十二條；二十一貌臣，凡十二條；二十二譎主，凡五條；二十三奸臣，凡七條；二十四庸君，凡十一條；二十五強臣，凡十條；二十六詮選諸臣，凡三十九條。
二卷之十	君 臣 類	二十七牧民諸臣，凡七十條；二十八將臣，凡三十六條；二十九相臣，凡十六條；三十賢相，凡二十六條；三十一才相，凡十一條；三十二廉勤相，凡四條；三十三畏慎相，凡七條。

附表 4：

《初潭集》之體例

門類 (5)	卷數 (30)	細目 (97)
夫婦	夫婦一	一合婚、二幽婚、三喪偶、四妒婦
	夫婦二	一才識、二言語、三文學
	夫婦三	一賢夫、二賢婦、三勇夫、四俗夫
	夫婦四	一苦海諸媪、二彼岸諸媪
父子	父子一	一教子、二賢子
	父子二	一孝子、二文子
	父子三	一慧子、二貌子、三官子
	父子四	一喪子二泛子三俗父
兄弟	兄弟上	無細目
	兄弟下	
師友	師友一	一儒教、二道教、三釋教
	師友二	一聚書、二鈔書、三讀書、四著書、五六經子史
	師友三	一為文、二博物、三談學
	師友四	一音樂、二藝術、三書畫
	師友五	一清言、二嘲笑
	師友六	一山水、二隱逸、三湯社
	師友七	一酒人、二達者、三豪客
	師友八	一論人、二知人、三鄙人、四智人
	師友九	一知己、二相思、三哀死、四推賢、五規正、六篤義、七交難
	師友十	一學道、二道學、三會說、四令色、五少年、六標榜、七詆毀、八易難
君臣	君臣一	一聖君、二聖臣、三賢君、四賢臣
	君臣二	一明君、二忠臣、三正臣、四清臣
	君臣三	一能文之臣、二能言之臣
	君臣四	一英君、二能臣、三暴君、四諍臣、五癡臣、六昏君、七哲臣、八愚臣
	君臣五	一縱君、二侈臣、三貌臣、四譎主、五奸臣、六庸君、七強臣
	君臣六	銓選諸臣
	君臣七	牧民諸臣
	君臣八	一將臣、二相臣
	君臣九	一賢相、二才相
	君臣十	一廉勤相、二畏慎相

參考書目

一、 古籍

- 王世貞（明）《李卓吾批點世說新語補》 台北：廣文書局 1980
- 王陽明（明）《王陽明全書》 台北：正中書局 1970
- 王陽明（明）《傳習錄》 台北：正中書局 1970
- 王陽明撰、李贄編（明）《王陽明先生道學鈔》 明萬曆間己酉（37年；1609）武林繼錦堂刊本
- 永瑢等撰（清）《四庫全書總目提要》 台北：台灣商務書局 1965
- 李贄（明）《老子解》 出版地不詳：藝文 1965
- 李贄（明）《李溫陵集》 台北：文史哲出版社 1971
- 李贄（明）《卓吾二書》 台北：河洛圖書出版社 1976
- 李贄（明）《說書》 明萬曆間（1573-1602）吳中刊本
- 李贄（明）《藏書》 台北：台灣學生書局 1986
- 李贄（明）《續藏書》 台北：明文書局 1991
- 李贄、劉東星同撰（明）《明燈道古錄》 中國子學名著集成（蕭天石）編本
- 李贄《初潭集》（明） 台北：人文世界雜誌社編 1975
- 沈守正（明）《凌士重小草小引》 明崇禎庚午（3年，1630）武林沈氏家刊本
- 周敦頤（宋）《周子通書》 台北：中華書局 1978
- 祁承（明）《澹生堂藏書目》【出版地不詳】：藝文 1966
- 紀昀等撰（清）《四庫全書總目》 北京：中華書局 1995
- 徐渭（明）《徐文長三集》 台北：國立中央圖書館 1968
- 袁中道（明）《珂雪齋前集》 台北：偉文書局 1976
- 袁宗道（明）《白蘇齋類集》 台北：偉文出版社 1976
- 張廷玉等撰（清）《明史》 北京：中華書局 1984 年版

焦竑（明）《焦氏筆乘續集》台北：臺灣商務出版社 1971
焦竑（明）《焦氏類林》北京：中華書局 1985
黃宗羲（清）《明儒學案》台北：河洛出版社 1974
黃虞稷（清）《千頃堂書目》台北：廣文書局 1967
趙翼（清）《廿二史札記》台北：廣文書局 1992
劉義慶（南朝宋）《世說新語》台北：三民書局 1996
潘曾紘編（明）《李溫陵外紀》台北：偉文圖書出版社 1977
錢謙益（明）《列朝詩集小傳》上海：上海古籍出版社 1983
釋株宏（明）《竹窗隨筆》台灣印經處 1958
釋僧肇（明）《肇論》台北：新文豐出版社 1993
顧炎武（清）《日知錄》台北：臺灣商務出版社 1965

二、 近人著作

《山東省圖書館藏海源閣書目》 濟南：齊魯書社 1999
《中國古籍善本書目》 上海：上海古籍出版社 1996
《中國科學院圖書館藏中文古籍善本書目》 北京：科學出版社 1994
《北京大學圖書館藏古籍善本書目》 北京：北京大學出版社 1999
《李贄文集》 天津市：北京燕山出版社編 1998
《明朝史話》 台北：木鐸出版社 1987
《國立中央圖書館善本書目》 台北：國立中央圖書館 1967
《國家圖書館善本書志初稿》 台北：國家圖書館 1996
丁仁 《八千卷樓書目》 台北：廣文出版社 1970
王重民《中國善本書提要》 台北：明文書局 1984
王重民《美國國會圖書館藏中國善本書目》 台北縣：文海出版社 1972
王能憲《世說新語研究》 南京：江蘇古籍出版社 1991

- 王煜《明清思想家論集》 台北：聯經出版公司 1981
- 左東嶺《王學與中晚明士人心態》 福建：人民文學出版社 2000
- 任冠文《李贄史學思想研究》 桂林：廣西師範大學出版社 1999
- 江燦騰《人間淨土的追尋 - 中國近世佛教思想研究》 台北：稻鄉出版社 1989
- 江燦騰《明清民國佛教思想史論》 北京：中國社會科學出版社 1996
- 牟宗三《才性與玄理》 台北：學生書局 1911
- 牟宗三《佛性與般若》 台北：學生書局 1997
- 余英時《士與中國文化》 上海：人民出版社 1987
- 吳兆路《中國性靈文學思想研究》 台北：文津出版社 1995
- 吳承學《晚明小品研究》 南京：江蘇古籍出版社 1998
- 吳智和《明史研究專刊》 台北：大立出版社 1982
- 吳澤《儒教叛徒李卓吾》 台北海盜版 未列出版時地
- 宋志明等著《陳獻章、王守仁、李贄》 台北市：台灣商務出版社 1999
- 李焯然《明史散論》 台北：允晨出版社 1987
- 李澤厚《美的歷程》 台北：谷風出版社 1987
- 汪涌豪《中國游俠史》 上海：復旦大學出版社 2001
- 周作人《藥堂雜文》 石家庄：河北教育出版社 2002
- 周明初《晚明士人心態與文學個案》 北京：東方出版社 1997。
- 周彥文《日本九州大學文學部書庫明版圖錄》 台北：文史哲出版社 1996。
- 宗白華《美學散步》 台北：洪範書局 1987
- 屈萬里《國立中央圖書館善本書目初稿》 台北：聯經出版社 1985
- 屈萬里《普林斯頓大學葛斯德東方圖書館藏中文善本書志》 台北：聯經出版 1984
- 林其賢《李卓吾事蹟繫年》 台北：文津出版社 1988
- 林其賢《李卓吾的佛學與世學》 台北：文津出版社 1992
- 林其賢《李卓吾的佛學與世學》 台北文津出版社 1992
- 林海權《李贄年譜考略》 福建：人民出版社 1987

- 金儒杰編《李贄新評》 香港：神州圖書公司 1975
- 侯外廬《中國思想史綱》 北京：中國青年出版社 1980
- 胡適《中國古代哲學史》 台北：台灣商務書局 1965
- 唐君毅《中國哲學原理論》 台北：學生書局 1976
- 夏咸淳《晚明世風與文學》 北京：中國社會科學出版社 1994
- 容肇祖《李卓吾評傳》 台北：臺灣商務印書館 1973
- 容肇祖《明代思想史》 上海：開明書局 1941
- 馬美信《晚明文學新探》 台北：聖環出版社 1994
- 常書智、李龍如《湖南省古籍善本書目》 長沙：岳麓出版社 1998
- 張建業《李贄評傳》 福州：福建人民出版社 1992
- 張健《中國文學批評》 台北：五南圖書公司 1984
- 張健《明清文學批評》 台北：國家出版社 1983
- 張蓓蓓《中古學術論略》 台北：大安出版社 1991
- 敏澤《李贄》 台北：萬卷樓圖書有限公司 1993
- 曹淑娟《晚明性靈小品研究》 台北：文津出版社 1988
- 盛源、袁濟喜《六朝清音》 鄭州：河南人民出版社 2000 年
- 郭紹虞《中國文學批評史》 台北：明倫出版社 1975
- 陳清輝《李卓吾生平及其思想研究》 台北：文津出版社 1993
- 陳萬益《晚明小品與明季文人生活》 台北：大安出版社 1988
- 陳壽祺《福建通志》 台北：華文書局 1968
- 陳蔚松、顧志華《李贄文選譯》 成都：巴蜀書社 1994
- 陳錦釗《李贄的文論》 台北：嘉新文化基金會 1974。
- 傅衣凌主編《明史新編》 台北：雲龍出版社 1995
- 湯用彤《湯用彤全集》 石家莊：河北人民出版社 2000
- 湯用彤《魏晉玄學論稿》 台北：里仁書局 1984
- 項維新、劉增福《中國哲學思想論集》 台北：牧童出版社 1976

- 黃仁宇《萬曆十五年》 台北：食貨出版社 1985
- 黃卓越《佛教與晚明文學思潮》 北京：東方出版社 1997
- 黃卓越《佛教與晚明文學思潮》 北京：東方出版社 1997
- 葉朗《中國美學史》 台北：文津出版社 1996
- 載明揚《嵇康集校注》 台北：河洛書局 1978
- 劉大杰《中國文學發達史》 北京：中華書局 1973
- 劉季倫《李卓吾》 台北：東大圖書公司 1999
- 劉綱紀、李澤厚《中國美學史》 台北：里仁書局 1986
- 稽文甫《左派王學》 台北：國文天地出版社 1990
- 稽文甫《晚明思想史論》 台北：東方出版社 1996
- 謝國楨《江浙訪書記》 北京：三聯書局 1985
- 龔鵬程《晚明思潮》 台北：里仁書局 1994

三、單篇論文

- 方碧玉〈魏晉人物品評風尚初探 - 以《世說新語》中琅琊王氏為例〉 《中興史學》創刊號 1994 年 12 月
- 王毅〈神韻：從漢末人倫鑒識到魏晉人物品藻〉 《思想戰線》2000 年第 1 期第 26 卷
- 石美玲〈李贄及其「童心說」之文學理論〉 《中興大學中文學報》第三期 1990
- 任冠文〈李贄的史學思想〉 《南開學報》2000 年第 1 期
- 任繼愈〈李贄的悲劇結局〉 《首都師範大學學報》(社科版) 2000 年第 4 期
- 江燦騰〈李卓吾的生平與佛學思想〉 《中華佛學學報》第二期
- 池勝昌〈試論李贄不以孔子之是非為是非的觀念史意義〉 《師大歷史學報》十九期
- 余淑瑛〈李贄其人及其文學思想〉 《嘉義農專學報》1997

- 吳曉青〈從《世說新語》看魏晉的人倫鑒識活動〉《台灣科際大學學報》第 31-2 期
- 吳豔冬〈反封建啟蒙思想家李贄的哲學思想綜述〉《寧波職業技術學院學報》第 4 期 2001 年
- 李幸錦〈《人物志》其人其書之探究〉《鵝湖》月刊第 24 卷，第 3 期 1998
- 李建中〈轉型期的才性理論 - 劉劭《人物志》研究〉《蘇州大學學報》(哲社版) 第 3 期 1996
- 李超〈李贄的文學理念及其學術啟蒙〉《北京科技大學學報》(社科版) 2000 年第 4 期
- 李錦全〈陳獻章、海瑞、李贄思想異同述評〉《中國文化月刊》1995
- 周志文〈論李贄的道理不行聞見不立〉《幼獅學誌》第十九卷 第二期
- 周彥文〈李贄及其童心說所表現的文學觀〉《東海文藝季刊》第三期 1982
- 孟祥榮〈公安三袁與李贄〉《孔孟月刊》2000
- 林正三〈李贄《初潭集》評介〉《德明學報》第十一期 1996
- 林秀蓉〈魏晉論人物的經典著作 - 《人物志》與《世說新語》〉《中國語文》87 卷 3 期 1990 年 9 月
- 林其泉〈李贄是怎樣評朱熹的〉《國文天地》第四卷 第一期
- 林其泉〈略談李贄對儒家反動歷史觀的批判〉《廈門大學學報》第二期 1976
- 林其賢〈李卓吾自殺原因試探〉《國立屏東商專學報》1994
- 林海權〈李贄的世系及先世改姓探源〉《福建師大學報》第 4 期 1980
- 林麗星〈美的自覺 - 從《世說新語》看魏晉人物品評〉《東南學報》第 19 期 1996
- 林麗真〈讀人物志〉《書目季刊》9 卷 第 2 期 1996
- 姚文放〈李贄美學思想的近代傾向〉《學術月刊》第二三四期 1988
- 泉州市文物管理委員會〈李贄的家世故居及其妻墓碑〉《文物》第一期 1975
- 胖僧〈才名千古不沉淪 - 談李溫陵與金聖歎(上、中、下)〉《暢流》半月刊 第

二十卷 第五、七、八期

胡遂〈佛性、童心、性靈 - 禪宗與詩話理論關係探討之一〉 《求索》 1994 年第 1 期

胡遂〈論李贄《童心說》《私心說》與禪宗佛性論之異同〉 《船山學刊》 1999 年第 2 期

唐麗娟〈從“童心說”看李贄的美學思想〉 《雲南師範大學學報》第 32 卷第 4 期 2000 年 7 月。

徐又良〈試論李贄文學思想的體系性及其創新性〉 《黃岡師範學院學報》第 21 卷第 6 期 2001 年 12 月

烏以鋒〈李卓吾著述考〉 《國立中山大學文史研究所輯刊》第 1 卷第 2 期

耿湘沅〈晚明小品文蔚盛的原因〉 《暢流》 1982

袁向彤〈李贄的“狂禪”思想〉 《煙台師範學院學報》(哲社版)第 18 卷第 1 期 2001 年 3 月

崔炳學〈試論李贄“童心”說的理論基礎〉 《南京師範大學學報》(社科版)2001 年 7 月第 4 期

張云英〈“異端之尤”李贄的啟蒙思想及作用〉 《湘潭大學社會科學學報》第 25 卷第 3 期 2001 年 6 月

張世英〈尼采與李贄〉 《廿一世紀》 1991

張建業〈論李贄的民主思想及其社會基礎〉 《福建論壇》第 2 期 1982

許金如〈近代自然人性論美學的晨輝 - 評李贄的美學思想〉 《揚州師院學報》第 1 期 1995

郭芳美〈「李贄評傳」讀後〉 《臺北商專學報》 1993

陳清輝〈日新又新自強不息 - 談李贄求新求變的精神〉 《健行校刊》一八五期 1992

陳清輝〈李卓吾史學對後世之影響〉 《僑苑》第十八期 1993

陳清輝〈李贄「童心說」微旨初探〉 《國立僑生大學先修班學報》第五期

- 陳清輝〈李贄文論研究〉《健行學報》第十二期 1992
- 陳清輝〈李贄美學思想析論〉《國立僑生大學先修班學報》第四期
- 陳清輝〈李贄樸素唯物思想探微〉《國立僑生大學先修班學報》第六期
- 陳清輝〈李贄禪學的內涵與實踐〉《國立僑生大學先修班學報》第七期
- 陳碧娥〈李贄“童心說”的美學內涵〉《渝州大學學報》(社科版)第18卷第2期 2001年4月
- 陳增輝〈李贄的倫理思想(下)〉《孔孟月刊》第三十二卷第八期
- 陳增輝〈李贄的倫理思想(上)〉《孔孟月刊》第三十二卷第七期
- 傅衣凌〈從明末社會論李贄思想的時代特點〉《廈門大學學報》第一期 1975
- 寒爵〈李卓吾的性行和思想〉上、下《反攻》第242、243期
- 彭忠德、李林〈李贄的史論及其影響〉《中國文化月刊》2001
- 彭昊〈論孔子的人物品評〉《船山學刊》第2000年第3期
- 無名氏〈李贄的戰鬥精神〉《廈門大學學報》第一期 1975
- 黃文樹〈李贄的思想根源〉《孔孟月刊》第三十二卷 第六期
- 黃文樹〈泰州學派人物的特徵〉《鵝湖》學誌 1998
- 黃雲眉〈李卓吾事實辨正〉《金陵學報》第2卷第1期
- 溫孟孚〈論稼軒詞人物品題特征及與《世說新語》品題方法之關係〉《哈爾濱工業大學學報》(社會科學版) 2000年3月
- 葉國慶〈李贄先世考〉《歷史研究》第二期 1958
- 葛榮晉〈論李贄思想的實質 - 兼評哲學與政治等同論〉《中國哲學》第四輯
- 廖蔚卿〈論魏晉名士的雅量 - 《世說新語》雜論之一〉《台大中文學報》第二期 1988
- 趙春寧〈論《世說新語》人物品評的兩極思維模式〉《內蒙古大學學報》(人文社會科學版) 1998年第5期
- 劉增貴〈論後漢末的人物評論風氣〉《成功大學歷史學報》第十期 1983
- 慶思〈李贄反理學、叛聖道的鬥爭〉《北京師大學報》第五期 1974

- 慶思〈李贄的尊法反孔思想〉《文物》月刊第五期 1974
- 慶思〈李贄的進步教育思想〉《北京師大學報》第五期 1974
- 蔡鍾翔〈論李贄的“以自然之為美”〉《中國人民大學學報》第 2 期 1994
- 鄭培凱〈李卓吾與婦女的交往〉《臺北縣立文化中心季刊》1993
- 黎正甫〈李卓吾的為人及其歷史觀〉《現代學苑》第九卷 第四期
- 蕭武〈試論李卓吾對水滸傳之評點〉《學術月刊》1964
- 蕭振邦〈魏晉前期審美觀的轉化與特色暨《人物志》的美學意義〉《國立中央大學人文學報》第 9 期
- 錢南秀〈傳神阿堵 - 《世說新語》塑造人物形象的藝術手法〉《文學評論》第 5 期 1986
- 霍松〈李贄與儒學關係略論〉《安徽史學》2000 年第 4 期
- 戴卓英〈人物志淺論〉《中國工商學報》第八期
- 謝佐助〈試談李贄同封建禮教的鬥爭〉《廈門大學學報》第一期 1975
- 謝金美〈李卓吾之文學理論探究〉《臺南師院學報》1992
- 鍾聞聲〈李贄的尊法反儒思想和鬥爭精神〉《南京大學學報》1974
- 譚兵〈從“是非無定”到是非定於“童心” - 評析李贄認識論思想的本質〉
《船山學刊》2001 年第 1 期

四、學位論文

- 王頌梅《李卓吾的文學理論及其實踐》東吳大學中文研究所碩士論文 1983
- 官廷森《晚明世說體著作研究》政治大學中文研究所碩士論文 1999
- 林其賢《李卓吾研究初編》東吳大學中文研究所碩士論文 1982
- 金惠經《李卓吾及其文學理論》師範大學國文研究所碩士論文 1988
- 孫叡徹《李卓吾成學過程研究》台灣大學中文研究所博士論文 1987
- 張蓓蓓《漢魏人物品鑑研究》台灣大學中文研究所博士論文 1983

蔡麗玲《從晚明「世說體」著作的流行論張岱的快園道古》 清華大學中文研究所碩士論文 1993

賴麗蓉《魏晉人物品鑑研究 - 創造性審美活動的完成》 師範大學國文研究所博士論文 1996

戴佳琪《何氏語林研究》 文化大學中文研究所碩士論文 1997

顏承繁《人物志在人性學上之價值》 師範大學國文研究所碩士論文 1978

羅美玉《李卓吾的佛學思想與文學理論》 輔仁大學中文研究所碩士論文 1987