

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【計畫名稱】

# 李贊《焚書》《續焚書》研讀

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別：經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：育達商業技術學院應用中文系

計畫主持人：吳 宜 婷

執行期程：97.08.01---98.07.31

日期：中華民國 98 年 08 月 20 日

## 撰寫內容

### 一、 計畫名稱

李贊《焚書》《續焚書》研讀

### 二、 計畫目標

1. 藉由本計畫，促使小組成員閱讀經典，審視李贊的生命智慧與人生哲學。
2. 理解李贊與晚明思潮之關係。
3. 開拓李贊研究之領域與空間。
4. 促使教師就原典閱讀之再深思與再內化，強化原典之闡述能力，利於原典教學之精進。
5. 提升教師閱讀經典之能力與專業研究能力，並藉由撰寫研讀論文，促進學術交流。
6. 提高學生閱讀經典之意願，藉由各主讀老師領讀不同篇章，真正了解經典之所以成為經典的意義與價值。

### 三、 導讀

1. 導讀之前：凡參加研讀會者必須事前閱讀原典、發表之論文並參與討論。本研讀計畫之集會時間皆選定參與夥伴非上課時間，並排定發表之順序。
2. 導讀之進行：由當次之主讀人負責報告討論研讀之論文，並由各成員參與討論。每次發表皆以論文發表會形式，藉由學術交流之形式，強化閱讀能力，提升研討風氣。學術討論之重要性，在於將原典中不易被看見之原創精神，透過閱讀、吸收、內化、發表、討論之循環過程，清晰呈現原典之風貌與重要性。之後，

再交由負責網頁之助理將主讀人之論文公告於本計劃之網頁，作為資料數位化之平台，提供各界查詢，廣收資源共享之效。

#### 四、研讀成果

1. 論文之發表：目前本研讀計畫已經舉行十二次，分別為吳宜婷〈李贊「童心說」與明代童謠的關係〉（詳如附件 1）；葉守桓〈從《焚書》《續焚書》論李贊的「自得之學」〉（詳如附件 2）；吳文雄〈論李卓吾的日用說〉（詳如附件 3）；朱碧君〈李贊思想中叛逆性與戰鬥性〉（詳如附件 4）；賴哲信〈李贊的想望與痛苦〉（詳如附件 5-1）和〈李贊嚮往的世界〉（詳如附件 5-2）；吳宜婷〈李贊「童心說」對於五四兒童文學的影響—以魯迅為例〉（詳如附件 6）。陳敬介〈真信徒與假道學〉（詳如附件 7）；陳薏如〈李贊的小說觀〉（詳如附件 8）；葉守桓〈從李贊《焚書·續焚書》論其三教融合〉（詳如附件 9）；胡雲鳳〈李贊《焚書》中的人物品評〉（詳如附件 10）；賴燕珍〈淺論李贊的女性觀及其深遠影響〉（詳如附件 11）；姜明翰〈從《焚書》看李卓吾的處世哲學〉（詳如附件 12）。每次皆由主讀人發表原計畫之心得與提交論文，並佐以相關輔助資料。而共同參與之學生除聆聽主讀人的報告外，亦負責該次討論會之紀錄事宜。
2. 論文之修訂：每次研讀會後一個月，由當次主讀人根據研讀會之討論，著手修改論文。
3. 論文之刊登：主讀人完成論文修改之後，交由負責網頁之助理，刊登於本研讀活動網頁。同時，將該次研讀之活動訊息、研讀成果、活動照片等相關資訊，一併刊登於研讀活動網頁。

#### 五、議題探討結論

至於本議題探討之結論，則因目前已執行完畢。茲將各次研讀結果臚列於下：

(1) 吳宜婷〈李贊「童心說」與明代童謠的關係〉(詳如附件 1)：

李贊是明代中後期的思想家與教育家，童心說是其文論之核心。蓋李贊以為文學之起源皆本於童心，其文源論是建立在童心說之上。他強調抒真情，說真話的「童心」，對於古人今人以至後人都有啓迪，是為千古之至文。在文學觀念上，李贊的「童心說」肯定通俗文學的重要性，他以「童心說」試圖改變歷來輕視通俗文學的偏見。影響所及，明代呂得勝、呂坤父子的《演小兒語》正是此一時代風潮下的文學產物，反映當時的文學觀念綜觀中國歷史，在明代以前，幾乎所有童謠都是政治童謠，雖然它們與兒童的生活簡直毫不相干，但不同程度都淪為政治鬥爭的工具。當面臨驟變的政治現實時，往往與童謠之間產生一種極其曖昧的特殊連結。尤其每當改朝換代的亂世年頭，民間開始流傳預言亡國之音的童謠，導致「童謠亡國」的說法。《東周列國志》有云：「凡街市無根之語，謂之謠言。上天做戒人君，命熒惑星化為小兒，造作謠言，使群兒習之，謂之童謠」。他認為童心不僅是創作的源泉，更是評價作品的標準，天下最好的文章應是出於童心的文章，這種觀點成為公安派性靈說的理論源頭。同時，也影響湯顯祖、馮夢龍等人宣導尙情、尙趣的文學觀。李贊以「童心說」改變歷來輕視通俗文學的偏見，肯定通俗文學的價值，進而把《西廂記》、《水滸傳》列為「古今之至文」。影響所及，明代末期呂氏父子的《演小兒語》亦反映了當時的社會風潮與文學觀點。李贊的「童心說」論點，對當時文化思想領域具有劃時代的意義。

(2) 葉守桓〈李贊「自得之學」初探〉

自得之學，實強調為學須皆本於主體心性、性情處為依歸。亦必切於個人生命，方為真切。以此意義來看文學，文學亦只是自我情性的展現而已。據此我們可循其說，談所謂文學 創作與評論之間問題。觀其所論，感時發憤，皆是文章創作之主因。這也說明了主體個人 之境遇，是具有相當重要性的。寫作，不是為文而造意的，而是心 有所感不得不發的。換言之，創作是不離個人生命體驗的。故文學 創作必然是一種「率性」而非「刻意」之過程；此率性必是有感而發」，

與我生命經驗、體驗「不隔的」。是故，無論任何形式之寫作，無法迴卻的是這個最本質之處。故綜上所論，以自得為文者則貴獨創，志在體現自我性情之真，遂顯其本色與自然，重視「化工」而反對「畫工」，強調自然與率性，反對刻意與人為，於是自鑄風格，師心而遺論，此正有德必有言的體現，亦至文所以為至文之處。而自得之學既是自我的體驗而發揮之過程，故只要能具備這種品格的特質，皆為最完善、完美之境。據此，我們可從李贊這個觀點來論其「評論」。超凡入聖、文垂千古，是古代文士與思想家之共同理想。然而如何達至這個目標，實際上是甚為艱難的。李贊在面對這個問題時，曾提出一個回歸於童心為依據之過程。而這種態度與想法上，是普遍同時存在於各層次的問題上。無論學佛、成聖、寫作、事功等，都有其積極意義存在。按其觀點來看，所謂童心、本心、真心、初心乃為至文、成聖、成佛、為政等的價值根源，是成就一個理想意義中必須、且唯一不可或缺的本源，而這正是自得之學的意義。自得之學是強調一切之學習，必回歸至本然之心的狀態。惟有回歸而有所得，理想狀態方能有成。故自得必然是得之於己，非得之於人、得之於內，非得之於外。確切的說，是必得之於己之心性、情性之處為本源與基礎的。故「自得之學」，就理論整體之架構而言，必以自信自足為前題，以自立為表現，以聞見道理為害，掃蕩既有的格套、舊習、因襲等；強調對本體、本心第一義之回歸。而以生命性情之真發而為文，修道為佛聖。而既強調自得，遂否定傳統的種種偏見，打破了文體、教派、性別既有的論定，而從平等的角度、本質之掌握來看待一切事物。

### (3) 吳文雄〈論李卓吾的日用說〉(詳如附件3):

自宋明以來，儒學的發展重心，主要在身心性命之學的鑽研上面。尤其明代學者對此的用心，更有甚於宋代。其產生的流弊，則是對於日常器用與身心性命等理論的探討，因此變為兩截。有鑑於此，王陽明乃提倡致良知良能，即知即行，將日常器用與身心性命融為一體，以補救時弊。惟理學家的著眼點，乃在於求道，故日常器用裡的人倫物理，僅是用以成就其個人道德修養的場所而已，道與人倫物理之間仍是目的與工具的對應關係。故在王門弟子中，除王良外，並沒有特別用力以突顯日常器用本身的價值與地位者。穿衣吃飯等日常器用，不僅是人倫物理的本體內容，亦是其作用的表現形式。二者的對應關係，係即體即用，彼此互

爲目的與工具。故學者應該在人倫物理上面，追求無一切分別心的至善標準，而不應將穿衣吃飯等日常器用，視爲一判斷人倫物理的工具而已。事實上，李贊日用說之所亟欲揭舉者，乃所謂康莊大道的日常器用，係千萬百姓所共由與共履的道路之所在。此亦是他所謂應在人倫物理上識真空的至善標準之所在。所以爲至善，即如前所揭，係一無善無惡之無所分別心。而世間亦唯有千萬百姓所共由與共履的日常器用，係一自然而然，不待矯飾，亦不假思索的行爲狀態。

#### (4) 朱碧君〈李贊思想中叛逆性與戰鬥性〉(詳如附件 4)：

李贊思想中具有的叛逆性和戰鬥性，幾乎是所有討論明末學者的一致性看法；如游國恩等主編的《中國文學史》就說：「李贊的思想具有極大的叛逆性和頑強的戰鬥性。他受王學左派和佛學的影響，對程朱理學和一切僞道學，進行了猛烈的抨擊。他不以孔子的是非爲是非。認爲「天下無一人不生知」；「聖人不會高，眾人不會低」。」本文透過重英雄、貴豪傑；反科考、輕學術；重當下、貴實務等三個重點，標出李贊的思想特色，也點出他的煩苦根源。再由留餘地、相包容，點明他的追求與想望；以信自身、做自己，說明李贊所以能在痛苦中屹立不搖的緣故。

#### (5-1) 賴哲信〈李贊的想望與痛苦〉(詳如附件 5-1)

本文以李贊追求物各自適的逍遙樂土爲基礎，點明李贊所以完成理想的方法，以及身具儒、釋、道三教合一的時代印記與個人特色的特質。李贊不怕世俗的白眼，不怕當道的欺壓，即使惹來殺身之禍，都不畏縮，因爲他一心只要做自己。做自己確實讓李贊表現出一種俯仰無愧的自信，讓敢跟世界對抗。李贊他似英雄，所以多論英雄，多講惜才；能捨生取義，所以多憐屈、賈。他自信與自在，有吾道苟直，雖千萬人吾往矣的悲劇味道，也是讓他在失落與傷感之中能有大無畏的另一種平衡。

#### (5-2) 賴哲信〈李贊嚮往的世界〉(詳如附件 5-2)：

本文透過人生、為學、社會、思想等各層面，說明李贊極力追求的是一個相互尊重，容人自主的自由空間。他所以建構人生合當相互包容的理論依據來自家的佛性說、道家的齊物論以及儒家的明德說。在完成他的理論之前，即使備受打擊，他依舊堅持自性，不怕壓力。他是一個既狷且狂，擁有絕對自信的勇者。李贊他也能諒解別人對他的質疑，但他還是強調：「要之各從所好，不可以我之意而必渠之同此意也」，希望不要因為他的尊重別人，而說就將放棄自己的立場。這番話表現出無限的寬容、自信；也顯露出無比的苦楚與無奈。李贊希望大家都能相互尊重。即以問學為例，每個人都可自由自在地讀他想讀的書，不該強人同己愛我所愛：「人各有心，不能皆合。喜者自喜，不喜者自然不喜；欲覽者覽，欲毀者毀，各不相礙，此學之所以為妙也。若以喜者為是，而必欲兄丈之同喜；又以毀者為是，而復責弟之不毀。則是各見其是，各私其學，學斯僻矣」。這是一種學術自由的呼籲。李贊說得誠懇。他在〈復鄧石陽〉信中接著還說自己：「逃儒歸佛，陷於大戮而不自愛惜矣」，原本只是譬喻之詞，沒想到竟然一語成讖，真是可嘆。

(6) 吳宜婷〈李贊「童心說」對於五四兒童文學的影響—以魯迅為例〉(詳如附件6)：

李贊是晚明爭議性極大的思想家，正統道學家詆之為「小人而無忌憚者」，故其所以被詆為異端。然而在二十一世紀的今日來看，李贊之思想堪稱為超越時代的先驅者，而其超越時代處，非但不是叛聖異端，而且正證明李贊思想之進步。其童心說，對於五四新文化運動都有很大的影響。五四以來學者則歌頌李贊是「打破封建禮教」的思想鬥士。五四時期新文化運動中，周作人率先提倡「人的文學」和「平民文學」。他認為幾千年來，中國人只知道如何「做人」卻「幾乎都不知道自已是人」。周作人曾說：五四新文學運動有三個劃時代性的新發現，即發現「人」、「婦女」和「兒童」，而魯迅、胡適、周作人這些先驅者對兒童的發現，或者是對兒童價值的肯定，他們揭露傳統文化扼殺兒童個性。以魯迅而言，他的思考與表達的重心是「我們現在怎樣做父親」，而其使命是「救救孩子」。故本論文立足於李贊的「童心說」與魯迅的「救救孩子」，李贊〈童心說〉的提出，應是奠定其在中國文學批評史上不可動搖的地位。人之所以異於禽獸者，並不是無

意識地為族群繁衍著後代，而是對後代寄託著希望，對將來懷抱著理想。另外還有一個重要原因，那就是他們童心未泯，多有一種天真的悟性。是否有一點悟性，有顆童真之心，也同樣重要；並且二者是可以互補的。魯迅的文章中總是帶著赤子之心、好奇之心。另外還有一個重要原因，那就是他們童心未泯，多有一種天真的悟性。是否有一點悟性，有顆童真之心，也同樣重要；並且二者是可以互補的。一些人、一些成人，就算再練達，就算再淵博，或喪失童心，或養就某種心理定勢，或別有自以為得計的偏見，也是很難理解和走近孩子的。李贊的「童心說」，以絕假純真為人性的至善境界，而魯迅的「救救孩子」，則是最撼動人心的吼聲，試圖喝退吃人禮教的張牙舞爪。魯迅創作《狂人日記》正值五四前夕。其時，中國的封建勢力仍然統治著政治、經濟和思想領域。封建文化仍然在腐蝕著人們的靈魂；封建禮教也繼續在殘害著中國人民的精神和肉體，「吃人」的現象屢屢發生。面對這種特定時代環境的社會現象，以啟蒙思想為己任，以改變中國人的精神為職責的魯迅，以清醒的現實主義筆觸和飽蘸憤怒感情的筆墨，在他所寫的《狂人日記》中描繪了一幅「非人的生活」圖景，揭露從社會到家庭的「吃人」現象；抨擊家族制度和禮教吃人的本質，並推測出「沒有吃過人的孩子，或者還有？」，進而發出「救救孩子……」的呼聲，號召人們覺醒起來，拯救下一代，體現魯迅在文學創作中一貫的鮮明社會自覺性。縱觀李贊的「童心說」與魯迅的「救救孩子」雖然形式不盡類似，但兩位作家在文本中構築的思想內涵，其實是有其相近之處。由於所處的社會時代背景的近似，因此李贊與魯迅的創作觀念有其相近之處，所以形成兩人作品在思想內涵的類同，明顯地展現了對個性的強調。李贊的「童心說」與魯迅的「救救孩子」，各自具有各自不同的筆調，但同時突作家身處時代背景下的痛苦，也藉由作品展現自我的創作個性。

#### (7) 陳敬介〈真信徒與假道學〉(詳如附件 7):

〈焚書〉、〈續焚書〉為明代思想家李贊之重要詩文集，收錄了其書信、雜著、史論、詩歌等作品。而這些作品主要的批判對象即為「近世學者」，亦即所謂的道學家，他批評這些道學家：「陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘。」對於當時的權貴、顯宦，學風、社會風氣均造成極大的衝擊；以至於最後被統治者以「異端」之名加以迫害，而李贊卻以：「今世俗子與一切假道學，共以異端

目我，我謂不如遂爲異端，免彼等以虛名加我。」終而於獄中以剃刀自殺身亡。這些重要的思想論述，幾乎成爲李贊在〈焚書〉、〈續焚書〉中的書寫主調；而在其辛辣、尖銳而又略帶同情嘲諷的筆觸背後，他真正的信仰是什麼？他批判的是孔子？是孔學？還是假道學？他是封建知識群體的叛徒、妖言惑眾的異端？或是以身殉道、至死不渝的真信徒？故本文試以〈焚書〉、〈續焚書〉之詩文加以探討。李贊的悲觀不僅屬於個人，也屬於他所生活的時代。傳統的政治已經凝固，類似宗教改革或者文藝復興的新生命無法在這樣的環境中孕育。社會環境把個人理智上的自由壓縮在極小的限度之內，人的廉潔和誠信，也只能長爲灌木，不能形成叢林。就李贊身後，晚明文化與政治的發展看，李贊這棵在荒園中身姿特異的灌木，的確無法給荒園裝點炫麗的色彩，他比較像慢慢的長夜中，孤獨劃過黑幕的流星。從其自評看，他的確做到棄假的自我要求，從其尊孔的文字看，他在本質上實亦傾向儒家，對於童心的開展，論幅雖不宏闊，但影響甚深，總此而言，其價值與意義實在值得近世學者深思。

#### (8) 陳薏如〈李贊的小說觀〉(詳如附件 8):

明朝中葉以後，小說無論在創作上或理論上皆呈現前所未有的繁榮景象，而李贊往往被視為其中的關鍵人物，甚至被許多學者視為小說理論、小說評點的開創者。觀察李氏之小說評論，真確可考而實提出小說觀點者，一出於〈童心說〉，一爲〈忠義水滸傳序〉。至於卷帙龐大的《水滸傳》批點究竟哪一個版本屬李贊所著、又有多少出自他人之手，迄今尚無統一的說法。在李贊之前，明朝已出現了不少小說的相關評述，然而即使李贊的小說理念並非獨創，也未妨礙李贊作爲此一領域的一代精神指標，其原因一是李贊的隻字片語，皆源於堅實的理論背景，二則在於李贊評點小說，實開啓了明清最重要的小說批評形式。在西方也有類似的說法，米蘭·昆德拉近年出版的《簾幕》論及福裏拜將小說「去劇場化」時談到：「將一個動作、一個情節、一段對白放置在一個較寬廣的架構裡；用日常生活的流水將其稀釋。…日常生活裡不僅只有百無聊賴、不僅只有微不足道的瑣事，不僅只有重複性的事物以及平淡無奇的經驗。它也是美；…在劇場裡，一個壯闊的情節只能源自另一個壯闊的情節。只有小說才發現瑣事所具備的神秘而且巨大的力量。」小說與他種文學體裁相異之處，在於人物的行動必須被放置

在日常生活的細節中，對這些細節的描述與運用又較戲劇更為自由。因而從人欲出發結合日常瑣事乃「小說能做的事」，由李贊重視「無假」的人欲與日常體驗，或許也可以說明，為什麼李贊可以毫不猶豫地肯定小說、欣賞小說的原因。

(9) 葉守桓〈從李贊《焚書·續焚書》論其三教融合〉(詳如附件 9):

「三教融合」討論的是儒、釋、道三教思想的融合與匯通，此為「三教關係」中最為良性之發展，其融合主要濫觴於唐宋之際，而成熟於明代中晚期。故論「三教關係」中之「三教融合」說，實為中國學術史上甚為重要，且富於時代意義之課程。從歷史演變而言，自東漢佛教傳入中國，其譯經之僧人如安世高、支識、竺法雅等人譯經無不比附老莊之義，使人易於接受佛教教義之精神，於是形成了所謂「格義」之說；漢末三國時期牟子之《理惑論》，更申義佛、道、儒一致論，奠定了「三教一致」之理論問題。而自魏晉名士，所言三玄，涵蓋儒道之典，以老解儒，形成儒道融合之新發展。南北朝時期，因政治文化之殊，隨著佛教之倡盛，亦形成佛與道儒三教之爭，其理論辯證在於「夷夏之辯」、「沙門不敬王者」、「神滅與神不滅」等問題中；北朝由於政治宗教上之鬥爭，亦形成了北魏太武帝、北周武帝的兩次「滅佛事件」。而迨自唐代之一統，儒學雖為正統，李唐王朝亦援道家、道教之老子，藉以抬高其李姓地位，而「興道抑佛」；武則天則變唐為周，則又「興佛抑道」。而來自印度的原始佛教移植東土以來，不斷的受到中國思想儒道之衝擊、消化與吸收，終於形成了如華嚴、禪、與天臺等大乘佛教的中國化，此一發展逐漸積澱出三教合一思潮之興起。整體來說，佛、道家、道教思想之廣被漫延，直接的刺激到宋明儒學之發展。宋明等理學大師，如周敦頤、張載、程明道、朱熹、王陽明等人，無不在早年學習階段出入佛老，最終仍然站在儒學護教之立場批判佛老，但不可諱言，「儒門淡泊，早已收拾不住人心」，如何深入其中，消化吸收其優點，又能窺見其蔽，予以抨擊，藉以張大儒門，實為宋明理學各家之重要課題。從歷史發展中，宋明理學對於釋、道二氏之批評，始終環繞在「本體與工夫」、「經世與出世」、「正統與異端」等幾個層面上。但大體而言，宋明理學吸收佛老之修養工夫，實已成趨勢之處，但對於本體心性之態度，始終涇渭分明；對於經世、出世等對現實社會關懷等態度之殊異，也直接形成了「正統」、與「異端」之辨。但值得注意的是，自明開國以來，無論在政治與學

術上，從帝王之提倡，乃至陽明心學的興起，對於佛老之態度已日較開放。如陽明即已提出「二氏之用，皆我之用」，實已深涵三教融合之思維，只不過陽明仍然以「二氏自私其道，是之謂小道。」批判佛老。陽明之觀點實謂二氏論道只言明德不論親民。而自陽明以後，包涵龍溪亦提出「三教一源論」更張大其說。而由龍溪、與心齋所衍生之泰州學派，對於三教則形成一種更加開放與融通之態度。迨自晚明，民間宗教如三一教主林兆恩，更把三教合一視爲教派宗旨，乃至明末佛教高僧株宏主張「三教一家」、紫柏真可亦言「三教一致」、「三教同源」、憨山德清更把三教視爲學之三要，可見至晚明之時，「三教融合」、「三教合一」早已高唱入雲，影響著當時的文化思想界。綜上所論，儒、釋、道本爲中國思想之精神文化的主體，從思想理論來看，三教各有其不同的系統性，其終極關懷處亦有所殊別的。但在生命歷史的發展中，德性的成就、生命的修養，乃至生死的關懷，始終是實存主體生命中，最爲關切與核心之處。是故，在歷史之長流中，實可看見儒、釋、道三教之思想，從互相抨擊、到并立分合、轉爲逐漸影響，乃至互相融合等發展。本文此處之探討，主要以泰州學派之末學李贊《焚書·續焚書》一書爲主，論其三教融合之問題。從內容之討論而言，本文對於三教之問題，基本上只鎖定幾個層次之論述。首先，先談儒釋道三者之整體論述，其後則細分爲儒與道、儒與釋，釋與道之融合的問題。其次，從本質切面來看，談三教核心之意義，實必有其終極關懷目標所在，此層指向的是存在與生死的焦慮所在，而此焦慮如何解脫，自然涉及了本體工夫之實踐過程。

#### (10) 胡雲鳳〈李贊《焚書》中的人物品評〉(詳如附件 10):

人物品評在古代典籍中可以說是源遠流長的。尤其在兩漢魏晉，人物品評更受到了普遍的關注和重視。如魏劉劭《人物志》及南朝宋劉義慶的《世說新語》均爲人物品鑑的專著。對人物的德行、才能、風采等等進行品評與論斷。李贊的人物品評，顯然前有所承，但與兩漢魏晉不同的是，李贊的人物品評，主要對其哲學思想的一種實踐。但李贊的人物品評集中反映在《藏書》、《續藏書》二著作中。《藏書》68 卷中李贊以自己選錄上自戰國下至元末 800 餘名的歷史人物；《續藏書》27 卷中李贊則選錄當代人物約 400 位，紀錄他們的生平事蹟，並點評其行事作風。李贊《焚書》對人物的品評資料較少，主要集中於卷五〈讀史〉。評

品人物的篇章計有〈曹公〉二首、〈楊修〉、〈史記屈原〉、〈漁父〉、〈誠子詩〉、〈非有先生論〉、〈賈誼〉、〈鼂錯〉、〈絕交書〉、〈養生論〉、〈幽憤詩〉、〈張千載〉、〈黨籍碑〉等篇。李贊對幾個歷史人物的評鑑可以知道他很重視君臣、朋友之間「義」，他在《續焚書·與城老》中曾說：「寧義而餓，不肯苟飽。」在《焚書·朋友篇》亦言：「夫天下無朋久矣。何也？舉世皆嗜利，無嗜義者。……今天下之所稱朋友者，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。因此，他對於具有君臣、朋友之「義」行的歷史人物總是給多很高的評價，如前述之屈原、嵇康、張千載。而對於背義者，也往往不留餘地的痛加斥責，例如其對向秀的批評。李贊愛「真」，對一切的真人、真事、真話都加以推崇，其對魏晉時期狂放任達的「竹林七賢」就十分的推崇；而對於所有虛偽的人事物則都給予嚴厲的批判，例如其批判董仲舒為腐儒。「知人」也是李贊品評人物重要觀點，例如其評曹操「愛才哉曹公也！」可見其對曹操愛才的欣賞。此外，李贊也會從「識見」的角度來品評人物，在李贊的文章中我們不難看出其對「識見」的廣度與深度的重視，例如在《焚書·二十分識》曾說：「蓋才膽實由識而濟，故天下唯識為難。」在《富莫富於常知足》言：「貧莫貧於無見識」顯然，李贊認為「識見」對一個有才能的人是非常重要而難能可貴的東西。我們從其對劉向、班固的評價即可窺知一二。總的來說，李贊的人物品評和他的哲學思想及生活背景顯然有著密不可分的關係。

#### (11) 賴燕珍〈淺論李贊的女性觀及其深遠影響〉(詳如附件 11)：

在中國的歷史上，婦女在社會中一直位居次要角色，以男性為中心的價值觀、歷史觀和文化觀始終主導中國傳統社會的運作。然而，十六世紀以後，江南經濟生產、社會結構與生活方式的變遷，文人獨立萌芽的思潮，顯現出新時代改變的痕跡。其中明末思想家李贊終於打破傳統，提出尊重婦女，反對夫權，力主男女平等的“異端”之說。他一方面提出抒發真性情，回復本心的“童心說”，認為「夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。」他提倡作文要「有感於同心者之至文」，要「有為而發」，「奪他人酒杯，澆自己之磊塊；訴心中之不平，感數奇於千載」(《焚書·雜說》)。同時也崇尚“天下亦只有一情”的唯情論觀點，以“情”對抗封建禮教中視情為惡的冷冰冰“天理”。反對封建制度，諷

歌女子大膽追求愛情的行為，並主張“各從所好，各聘所長”的個性解放思想，以駁斥封建禮教的束縛。李贊的散文見解大膽，分析精闢，潑辣直率，痛快淋漓，語言淺近明白，脫口而出；又不拘泥舊時文風，肯定文學隨時代之發展而相形變化，特別推崇《西廂記》、《水滸傳》、《三國演義》等通俗文學，並積極熱情欽點一些戲曲、小說作品，其前衛觀念對後來的民間文學產生深遠的影響，滋養了許多文學作品。萬曆年間的革命思想家李贊，在王守仁的“求諸心”和“致良知”的心學基礎上，又提出了“童心說”，即“真心”說。在其著作《焚書》文中，徹底揭露了那些口是心非、表裡不一，扛著孔孟禮教的大旗，實際上卻是為所欲為的道學偽君子。“周、程、張、朱者皆口談道德，而心存高官，志在巨富”，這些人皆“可誅也”。更為可貴的是他十分同情女性所遭受到的不平等待遇，甘冒大不諱，提出男女平等的主張，反對男尊女卑的封建禮法，並針對“婦人見短”的世俗觀點，提出了男女在才智上沒有差別的進步觀點，其差別之產生反而是因社會的落後男女意識，限制住女性的發展。同時在其《夫婦·才識》中，例舉了鍾離春、巴寡婦清、趙娥、許允妻、嚴氏等二十五位婦女相夫教子的故事，以說明女子同樣具有傑出的才智，只要給予同男子一般公平的社會地位和機會。李贊的婦女觀不僅突破了孔孟以來，尤其是宋明理家在女性問題上的“正統”思想的束縛與偏見，而且立論嚴謹，極具說服力，對後世產生深遠的影響。其觀念的明顯改變可從以女性的婚姻和愛情為故事主軸的短篇白話小說“三言”、“二拍”中一窺究竟。即使到今日，仍有其參考價值。

(12) 姜明翰〈從《焚書》看李卓吾的處世哲學〉(詳如附件 12):

人應該如何活著，應該有什麼樣的處世原則，是每個文人成長過程中經常的問題。古代的文人是一群懂得調適出處進退的人，他們會在兼善天下及獨善其身之間做最佳的選擇。前者使他們知其不可為而為，在困境中勇敢前進；後者則使他們退居江湖，侶魚蝦而友麋鹿。但不論如何，轉化現實處境以圓成生命理想，卻是他們共同的目標。而至於轉化的方式，便是建立具有超越現實性的審美觀照態度，以一種新的價值，去重新認知、詮釋自我和外在世界的關係。傳統社會多以文人為主導力量，晚明知識分子群的交往互動，也展現當時文人的身分與生活模式中的處世態度。而所謂處世哲學思想就是人們對於實際存在的社會生活的反

映，是人們對社會結構和社會模式的認識或設想所形成的觀念和理論。社會關係是指社會的人與人的關係，社會生活即社會中人們的共同生活。在具體的社會中，人們進行社會生活的狀況和原因，以及維繫這種共同生活的因素。內容則包括：社會規範、人的社會化、社會的價值取向和不同人的處世態度、社會的生活方式及社會變遷、社會控制等。其中，李贊對於當時文壇具有一定的影響力，其處世哲學必有可觀之處。既然李贊對於晚明文壇具有一定的影響力，那麼應該有著相當的人際網絡。所以，李贊在《焚書》書中的文字記載了他與當時文友之間的交往經過與對應之道。這些文學活動或文化活動，自然少不了他與其他文友的雅敘，甚至是品賞。文字上的溝通，除了是一己意見之抒發，更是真我之展現。在《焚書》的文字中，最能讀出李贊的人情世故，也讀到了他的處世之道，更可歸納他的處世哲學。人生世情本就變莫測，讀書人如何求知，如何運用所學之知，如何能夠「適時應世」是一種難學的智慧。可以讀懂聖賢書，未必能夠讀懂聖賢書中深刻的道理。李卓吾的思想極其龐雜，而其個性與主張，亦造就其成為一矛盾之人，袁中道的〈李溫陵傳〉亦云：「大都公之爲人，真有不可知者：本絕意仕進人也，而專談用世之略，謂天下事決非好名小儒之所能爲。本狷潔自厲，操若冰霜人也，而深惡枯清自衿，刻薄瑣細者，爲其害必在子孫。本屏絕聲色，視情慾如糞土人也，而愛憐光景，於花月兒女之情狀亦極其賞玩，若借以文其寂寞」，由此足見李卓吾之矛盾，其既追求出世自由，卻又勸人不要出世；追求「童心」之說，卻又渴望「務實」。

依據十二次的研讀成果，參與的老師與學生皆表示對於研讀的經典《焚書》《續焚書》有更深入的理解與掌握。尤其是對於李贊代表性的「童心說」，在每次的討論中皆為援引的篇章，或因提問或因討論，也讓研讀成員對於「童心說」有更透徹的體悟，不再只是流於片面之解讀。

## 六、目標達成情況與自評

(一) 目標達成情況：目前十二個子題皆已執行報告，完成率為 100%。

(二) 期中成果自評，可分成以下幾方面論述：

1. 參與之教師均討論熱烈、藉由研討思辯，釐清閱讀經典之疑惑：雖然參與夥伴之各該專業領域有異，仍對閱讀李贊上述二書充滿濃厚之興趣。故每當主讀人發表完畢，其他參與之夥伴皆能熱烈提供自我之閱讀心得，相互激盪，形成討論及研究之風氣。
2. 活絡學術活動，開拓研究視野：定期的研讀活動，激發主讀人與參與夥伴閱讀經典之意願與能量。於研讀期間，每位參與夥伴從各自之原有研究領域閱讀經典，擴大研究領域，開拓研究視野，拓展李贊研究之多元領域。
3. 提升知識的管理與應用：將主讀人閱讀原典後所得之成果，以公開形式發表於本研讀計畫網頁，除了便於教學使用外，教師與學生之間亦可以互相觀摩評論，提高閱讀與學習興趣。

## 七、 執行過程遭遇之困難

1. 研討時間有限：縱使每次研讀時間皆安排非授課時間，然因討論熱烈，往往超過預期之研讀時間，以致部分教師因為必須從事其他教學活動，只能割愛而離席，僅能由其餘仍在場之教師繼續討論，不無遺憾。
2. 長期推動計畫之必要性：本計劃選讀李贊《焚書》《續焚書》二書，對於了解及研究晚明思潮，甚至是五四時期之學術思想，皆具有關鍵性。若能持續本研讀計畫，繼續研讀李贊之其他一系列著作，甚或研讀晚明公安派與五四新文學之作家作品，更能勾勒晚明至民初之學術思想與文風走向。因此，每位參與人員莫不期望能持續此一閱讀計劃，以開展研究之廣度與深度。
3. 閱讀原典之必要：研讀活動參與之學生多數向來習慣依賴翻譯或二手論述，則如何帶領學生閱讀原典，需要另外安排閱讀時間與閱讀訓練。而今日學生閱讀能力普遍低落，進而影響後置作業之完成與呈現，亟需要長期的規劃與推動，方

## 九、改進建議

1.難以延續計畫活動： 鈞部推行「補助推動人文社會學科學術強化創新計畫」之「經典研讀活動」立意甚佳，鼓勵眾多有志投身經典研讀之教師，藉由經典研讀活動延續經典生命，續燃智慧之火。遽聞整體計畫活動僅執行至 99 年度，深感遺憾。經典研讀活動為 鈞部重視人文社會學科之重要性，遂乃投入大量的人力、時間與補助經費，提供大專校院教師申請，以強化人文社會學科學術之能力。然而，整體計畫執行時間不足，活動經費有限，再再皆反映主掌國家學術重鎮之趨向。學術應無貴賤之分，若無適當之規劃與發展，勢必造成某一學科之積弱不振，此絕非學術之光、國家之福。因此，建請 鈞部是否能考慮此一問題，以利人文學科計劃之持續推動，並提高研究計畫之品質。

2.酌予修改空間：本計劃乃承續 96 年「邵廷采《思復堂文集》研讀」而成。計畫執行中，常遭遇主讀人需要修改當初所提之研讀計畫題目。主讀人表示當初提出閱讀計畫申請書之構思，偶於閱讀進行中遭遇若干困難，若墨守原始閱讀計劃之題目，似難完整呈現。因此，建請 鈞部是否考慮此一問題，酌予主讀人修改閱讀計劃之空間，以利閱讀活動之完整性與豐富性。

## 十、統計表

說明：1.經典研讀活動請填表一，經典研讀課程請填表二。  
2.年度成果總報告再填報此表格，期中報告不必填寫。

表一 經典研讀活動填報

計畫主持人：吳 宜 婷				
計畫名稱：李贊《焚書》《續焚書》研讀				
研讀經典 <input checked="" type="checkbox"/> 中文經典 <input type="checkbox"/> 外文經典	研讀次數 <u>12</u> 次	教師參與人數 男 <u>6</u> 人 女 <u>5</u> 人	學生參與人數 男 <u>13</u> 人 女 <u>21</u> 人	計畫助理 <input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理 (男 <u>0</u> 人 女 <u>1</u> 人) <input type="checkbox"/> 無

表二 經典研讀課程填報

計畫主持人：				
計畫名稱：				
研讀經典 <input type="checkbox"/> 中文經典 <input type="checkbox"/> 外文經典	開課對象 <input type="checkbox"/> 大學部 <input type="checkbox"/> 碩士班	參與授課教師數 男__人 女__人	修課學生數 男__人 女__人	計畫助理 <input type="checkbox"/> 博士生教學助理( <input type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女 ) <input type="checkbox"/> 兼任助理( <input type="checkbox"/> 男 <input type="checkbox"/> 女 ) <input type="checkbox"/> 無

◆經典研讀活動◆年度成果總報告◆

檔 號：  
保存年限：

## 教育部 函

地 址：臺北市中山南路5號  
傳 真：02-23976949  
聯絡人：黃凱琳 電話：02-77366001

36143

苗栗縣造橋鄉談文村5鄰學府路168號

受文者：育達商業技術學院

發文日期：中華民國97年6月9日

發文字號：台顧字第0970104883D號

速別：

密等及解密條件或保密期限：普通

附件：補助經費核定清單

主旨：同意部分補助 貴校辦理97年度「人文教育革新中綱計畫 - 人文社會學科學術強化創新計畫」，請於本(97)年6月20日前備領據到部請款，請查照。

說明：

- 一、計畫期程暨補助經費核定清單詳如附件，受補助單位應另行提撥自籌經費，額度至少須為本部總補助額度之20%，惟直轄市政府所屬公私立學校應依本部對直轄市及縣(市)政府計畫型補助款處理原則規定，提撥計畫總經費50%以上之配合款(計畫總經費為補助金額與配合款之合計)。
- 二、所送領據請註記「97年度人文教育革新中綱計畫-人文社會學科學術強化創新計畫」字樣，免備函掛號逕寄本部顧問室黃凱琳小姐收(地址：100台北市中山南路5號)。
- 三、補助經費請依本計畫徵求事宜、本部補助及委辦經費核撥結報作業要點、政府採購法及中央政府各機關單位預算執行手冊等規定執行並核銷。
- 四、受補助計畫成員於計畫執行期間，應參與活動及配合事項，由計畫辦公室另行通知，相關資料可於本室人文社會科學教育計畫入口網(<http://hss.edu.tw>)查詢或洽計畫辦公室(02)2939-3091轉62956。

正本：國立嘉義大學、嘉南藥理科技大學、育達商業技術學院、國立臺東大學、國立暨南國際大學、靜宜大學、國立中興大學、中國文化大學、龍華科技大學、佛光大學、國立中正大學、國立彰化師範大學、國立政治大學、輔仁大學、東海大學、國立臺灣大學、國立中山大學、國立臺北藝術大學、國立交通大學、國立成功大學、國立臺灣師範大學、國立臺中教育大學、國立臺北教育大學、崑山科技大學、國立中央大學、臺北市政府

裝  
訂  
線

副本：臺北市立教育大學、國立嘉義大學中國文學系蔡忠道教授、國立嘉義大學史地系李明仁教授、國立嘉義大學台灣文化研究中心黃阿有教授、國立嘉義大學史地系池永欽教授、國立嘉義大學中國文學系蘇子敬教授、嘉南藥理科技大學通識教育中心郭瓊瑜教授、育達商業技術學院應用中文系吳宜婷教授、國立臺東大學兒童文學研究所吳玫瑰教授、國立暨南國際大學歷史系濱島敦俊教授、國立暨南國際大學歷史系林蘭芳教授、靜宜大學中國文學系鄭邦鎮教授、國立中興大學歷史系宋德熹教授、國立中興大學歷史系吳昌廉教授、中國文化大學歷史系韓桂華教授、中國文化大學英國語文系胡迪教授、龍華科技大學人文暨科學學院黃淑雯教授、佛光大學歷史系李紀祥教授、佛光大學社會系鄭祖邦教授、國立中正大學歷史系顏尚文教授、國立中正大學哲學系侯維之教授、國立中正大學哲學系卞拓蒙教授、國立中正大學課程研究所蔡清田教授、國立彰化師範大學歷史學研究所陳文豪教授、國立彰化師範大學地理學系劉漢奎教授、國立政治大學哲學系汪文聖教授、輔仁大學哲學系丁福寧教授、輔仁大學外語學院康士林教授、東海大學哲學系俞鈞嫻教授、國立臺灣大學外國語文系古佳艷教授、國立臺灣大學地理與環境資源系黃宗儀教授、國立中山大學音樂系郭瓊嬌教授、國立臺北藝術大學戲劇學院鍾明德教授、國立交通大學社會與文化研究所朱元鴻教授、國立交通大學社會與文化研究所邱德亮教授、國立成功大學臺灣文學系李承機教授、國立成功大學臺灣文學系陳麗君教授、國立成功大學臺灣文學系李育霖教授、國立臺灣師範大學地理系蘇淑娟教授、國立臺灣師範大學人類發展與家庭系周麗端教授、國立臺灣師範大學教育系林逢祺教授、國立臺灣師範大學教育系甄曉蘭教授、國立臺中教育大學人文社會暨藝術學院魏麗敏教授、國立臺北教育大學國民教育系吳麗君教授、崑山科技大學人文科學院吳振榮教授、國立中央大學人文研究中心康來新教授、臺北市立教育大學社會科教育系張弘毅教授(均含附件)、教育部顧問室人文教育革新計畫辦公室、本部顧問室

部長 鄭瑞城

# 李贊「童心說」與明代童謠的關係

吳 宜 婷

## 摘 要

李贊是明代中後期的思想家與教育家，童心說是其文論之核心。蓋李贊以為文學之起源皆本於童心，其文源論是建立在童心說之上。

他強調抒真情，說真話的「童心」，對於古人今人以至後人都有啓迪，是為千古之至文。在文學觀念上，李贊的「童心說」肯定通俗文學的重要性，他以「童心說」試圖改變歷來輕視通俗文學的偏見。影響所及，明代呂得勝、呂坤父子的《演小兒語》正是此一時代風潮下的文學產物，反映當時的文學觀念。

## 一、前言

李贊（1527--1602），字宏甫，號卓吾，晉江人，明嘉靖 31 年（1552）舉人，官至南京刑部主事，後調任姚安知府。

他以「童心說」反對復古主義的「文必秦漢，詩必盛唐」的理論。他認為文學是在不斷變化和發展中，出現好作品，而作品的優劣不必然是愈古愈好。

他以「童心說」改變歷來輕視通俗文學的偏見，肯定傳奇、院本、雜劇的價值，進而把《西廂記》、《水滸傳》列為「古今之至文」。

蓋童心者實為人之初心，童心是人心的根本，若失去了童心，則不能成為真人。童心是人最初一念之本心，故人皆有童心。然而童心若不善加修持，則容易受到矇蔽而改變，失去真情，虛偽萌生。從表面上看，李贊所說的「童心」是指與生俱來且尚未被傳統教育所扭曲的純美本性。

在失卻童心之社會中，有如漫漫長夜，活在期間，痛苦難熬，所以李贊迫切提出童心說，希望挽救當時僵化而窒息的社會，更期待恢復本心之純美，藉以除卻桎梏。

天下之至文，未有不出於童心焉者也。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》，為今之舉子業大賢言聖人之道，皆古今至文，不可得而時勢先後論

也，故吾因是有感于童心者之自文也，更說什麼六經，更說什麼《語》《孟》乎！  
----〈童心說〉

這種劃時代的文學改革宣言，也宣告俗文學開始受到重視。

童心是天真純潔之象徵，是藝術的真精神。但是該如何察得？李贊認為察得童心最好的方法就是要「察邇言」。「好察邇言」，「則得本心」（《焚書·答鄧名府》），因此與提倡童心相關聯。所謂「邇言」，就是「街談巷議，俚言野語，至鄙至俗，極淺極近，上人所不道，君子所不樂聞者」（《道古錄下》），亦即下層人民反映「治生產業」之日常生活語言。他讚賞「邇言」，也就是提倡棄雅從俗，以下層人民的口頭語言反映下層人民的生活。他說：「善言即在乎邇言之中」，「唯以邇言為善，則凡非邇言者必不善」（《道古錄下》）；「邇言」不待教而後能，「是謂天成，是謂眾巧，邇言之所以為妙也」（《焚書·答鄧名府》）。總之，唯「邇言」發自本心，絕假純真，與《六經》、《語》、《孟》無涉，亦即「童心之言」。李贊提倡「童心」與「邇言」，都是要求革新文學的內容，表現新的思想和生活。

李贊堅決反對文學復古思潮，重視新的文學樣式。他重視戲曲與小說，給予高度評價，強調其社會意義，說「孰謂傳奇不可以興、不可以觀、不可以群、不可以怨乎？飲食宴樂之間起義動慨多矣！今之樂猶古之樂，幸無差別視之其可」（《焚書·紅拂》）。

李贊的文學觀點，從思想內容上提出更為曠達的文學見解，正視當時的新興文學，建立通俗文學的理論架構。李贊分析諸於個人和文學上的各種束縛，批判束縛人的傳統道德觀念和束縛文學的傳統文學觀念，推動文學與社會同時前進的文學理論。

李贊的文學理論，反映明代中葉以後社會的發展對於文學的要求和文學的發展，成為明代後期新穎的文學思潮，對於當時的文學理論和創作，尤其是對湯顯祖、袁宏道、馮夢龍等文學家產生巨大的影響。

## 二、童謠的發展

中國古代童謠是中國文學史上一個略帶神秘的奇特現象，歷來均有所記載。童謠傳唱於兒童之口，但有許多童謠其內容與兒童生活和理解力毫不相干，且多是政治鬥爭的產物。童謠本是一種值得重視而且應該加以研究的文化遺產。

什麼是童謠？《國語·晉語》：「童，童子。徒歌曰語」，楊慎《丹鉛總錄》卷二五：「童子歌曰童謠，以其出自胸臆，不由人教也。」

童謠的歷史久遠，《列子》中記載的〈康衢童謠〉，據傳是我國傳說中的聖人堯時代的童謠。《古今事物考》說：「《列子》曰：『堯乃微服游于康衢，聞兒童謠……』」。《列子》一書的真實性，有待考證。而《國語·鄭語》中所記載的〈周宣王時童謠〉（827b.c.—782b.c.）的「糜弧箕服，寢亡周國」，或許才是真正最早的童謠。此首在《史記·周本紀》則名為〈童女謠〉，可知三千年前已有兒歌。

綜觀童謠的歷史，可以發現一條明顯的分界線：在明代以前，所有的童謠幾乎都是

政治童謠，不同程度地都是政治鬥爭的工具，它們與兒童的生活相去甚遠。從明代開始，除了政治性童謠，開始產生真正反映兒童生活的童謠。此時開始有人有意識地開始創作和蒐集真正的童謠。明代以前或許也有非政治性的童謠，只是無人蒐集記錄，因此湮滅。縱使偶留有紀錄，也往往被附會到政治之中。

從現有材料看，我國古代童謠大體上呈現出「兩多兩少」的狀況：「亂世多，盛世少；王朝末期多，王朝早期少」。像魏晉南北朝時期、五代十國時期、元代，政治上黑暗，內外戰爭頻繁，國家分裂，生靈塗炭，反映這一時期政治鬥爭或社會現實的童謠也較多。在每一個王朝中，通常是末期比早中期多，像漢末、元末、明末等時期，都是童謠大量流傳的時候。其因是亂世和末世，政治鬥爭頻仍，各種政治力量都努力表現自己，其中就包括用童謠為自己製造輿論。反之，在每一個王朝的初中期，統治階級的統治相對穩定，除了歌頌昇平的作品之外，政治的童謠因無生存的空間，自然不容易創作和保存下來。而童謠反成為研究當代或前代社會歷史的重要資料。

傳統兒歌雖然被視為是一種文學作品，但是卻不能用傳統文學的經驗予以衡量。兒歌與所謂經邦濟世或是延續道統的思想，相去甚遠，讀書人多視之為鄙俚蕪雜。以知識的傳播者與創造者的士大夫為了維護其自身對於知識的壟斷，不接受其他的文學，因此兒歌始終難登大雅之堂，祇能長期依附在街頭巷尾。

### 三、明代童謠發展概況

十六世紀後期，社會經濟繁榮、商品經濟發達、印刷業興盛，有些知識份子將視野擴大到前人所忽略的領域。明代的部分人士，試圖解放禁錮的思想，其視野擴大到前所未及的領域，再加上印刷業的興盛，童謠的創作或蒐集有了勝於前朝的成績。有明一代，兒歌觀念出現較大的轉變，兒歌的蒐集與研究進入一個新的階段。明代嘉靖年間的學者楊慎（1488—1559），字用修，號升庵，別號博南山人、博南戍史，四川新都（今成都市新都區）人，祖籍江西廬陵，為內閣首輔楊廷和之子，明武宗時狀元。其所編的《古今風謠》，收錄不少表現兒童生活與思想感情的兒歌。他對傳統「熒惑星說」提出質疑，並對童謠作進一步解釋：「徒歌者，謂不用絲竹相和也。……童子歌曰謠，以其出自胸臆，不由人教也。」

繼楊慎的《古今風謠》與李贊的〈童心說〉之後，終於出現第一本兒歌專書《演小兒語》，應為現存最早的兒歌集。此書是明朝呂坤（字叔簡，號新吾，河南寧陵人，1536—1618）於1593年編寫，共一卷，計46首兒歌。書中收錄河南、山西、山東、陝西……等地流傳的兒歌，加以修改，是為訓蒙之用，「又借小兒原語兒演之」，因此名之為《演小兒語》。他發現兒童生活中「以遂其樂」的兒歌，於是廣泛採集。所蒐作品，文字淺近，內容生動，便於口耳相傳。他在每首兒歌下面都加上評語，雖然有些牽強附會，不符原意，卻保留許多古代兒歌資料。該書在楊慎的理論基礎上，進一步闡述兒歌的特質。他在《演小兒語》序跋中，提出對於兒歌的看法：「兒之有知而能言也，皆有歌謠以遂許其樂」。書前有其父呂得勝（自稱近溪漁隱，？—1568）寫於嘉靖37年（1558）

的序：

兒之有知能言也，皆有歌謠以遂其樂，群相習，代相傳，不知作者所目。如梁宋間「盤卻盤」、「東屋點燈西屋明」之類，學焉而與童子無補，余每笑之。夫蒙以養正，有知識時，便是養正時也。是俚語者，固無害，胡為乎習哉？余不愧淺末，乃以立身要務，諧以音聲。如其鄙俚，使童子樂聞而易曉焉，名曰《小兒語》。是歡呼戲笑之間，莫非理義身心之學。一兒習之，可為諸兒流布；童時習之，可為終身體認，庶幾有小補云。縱無補也，視所謂「盤卻盤」者，不猶愈乎？<sup>1</sup>

呂得勝的序言，應可視為最早的兒歌理論。他強調兒歌的特點就在於「樂聞而易曉」，然而「歡呼戲笑之間，莫非理義身心之學」，卻誤解兒歌的作用。這是文學史上，第一次把兒歌、兒童生活和兒童情感相互連結。書末另有呂坤於萬曆癸巳年（1593）寫於書後的一段話：

小兒皆有語，語皆成章，然無謂。先君謂無謂也，更之；又謂所更之未備也，命余續之，既成刻矣，余又借小兒原語而演之。語云，教子嬰孩。是書也誠鄙俚，庶幾嬰孩一正傳哉！<sup>2</sup>

這段話道出兒歌世代流傳的特點及其對於兒童深遠的影響。這是歷史上第一次把兒歌與兒童生活結合在一起，肯定兒歌口耳相傳、集體創作的創作特點，強調兒歌對於兒童所具有的藝術魅力的教育功能。

明代呂坤於 1593 年編成《演小兒語》，此後，這方面的專集才逐漸增多。呂坤父子開風氣之先，概括兒歌的理論，不僅有利於兒歌的傳播與發展，也對後世有意研究或創作兒歌者，具有一定的影響，更標誌兒歌的研究，進入一個嶄新的階段。

他認為童心不僅是創作的源泉，更是評價作品的標準，天下最好的文章應是出於童心的文章，這種觀點成為公安派性靈說的理論源頭。同時，也影響湯顯祖、馮夢龍等人宣導尚情、尚趣的文學觀。

## 四、結語

綜觀中國歷史，在明代以前，幾乎所有童謠都是政治童謠，雖然它們與兒童的生活簡直毫不相干，但不同程度都淪為政治鬥爭的工具。當面臨驟變的政治現實時，往往與童謠之間產生一種極其曖昧的特殊連結。尤其每當改朝換代的亂世年頭，民間開始流傳預言亡國之音的童謠，導致「童謠亡國」的說法。《東周列國志》有云：「凡街市無根之語，謂之謠言。上天做戒人君，命熒惑星化為小兒，造作謠言，使群兒習之，謂之童

<sup>1</sup> 呂得勝：〈《小兒語》序〉，《小兒語：外八種》（長沙：岳麓書社，2003 年 1 月），頁 1。

<sup>2</sup> 同上註。

謠」。

他認為童心不僅是創作的源泉，更是評價作品的標準，天下最好的文章應是出於童心的文章，這種觀點成為公安派性靈說的理論源頭。同時，也影響湯顯祖、馮夢龍等人宣導尚情、尚趣的文學觀。

李贊以「童心說」改變歷來輕視通俗文學的偏見，肯定通俗文學的價值，進而把《西廂記》、《水滸傳》列為「古今之至文」。影響所及，明代末期呂氏父子的《演小兒語》亦反映了當時的社會風潮與文學觀點。李贊的「童心說」論點，對當時文化思想領域具有劃時代的意義。

## 參考文獻

- 呂坤：《小兒語：外八種》（長沙：岳麓書社，2003 年 1 月）
- 李贊：《李溫陵集》（臺北：文史哲出版社，1971 年，萬例年間刊本）
- 李贊：《焚書/續焚書》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984 年）
- 許建平：《李贊思想演變史》（北京：人民出版社，2005 年 2 月）
- 許蘇民：《李贊評傳》（南京：南京大學出版社，2006 年 8 月）
- 陳清輝：《李卓吾生平及其思想研究》（臺北：文津出版社，1993 年 10 月）
- 傅小凡：《李贊哲學思想研究》（福州：福建人民出版社，2007 年 1 月）

## 李贊「自得之學」初探

葉 守 桓

### 一、緒 論

「自得之學」，本質上是強調為學必切主體、本體之心性體驗 之過程，這是傳統思想常見的型態之一。以中國思想為例，基本上 他就不同西方以知識為中心而作為開展的學問，他是以人的「內在 道德性」、「主體性」為發展的人生哲學。<sup>1</sup> 故一切之學習是以主體 的生命為中心而展開的，進而達至其理想的聖賢之境。關於「自得」 之意，見於孟子之說。《孟子·離婁下》云：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之 深；資 之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得也。<sup>2</sup>

此段主要談為學之法。而其強調之「自得」，朱子註即指出「自然 得之於己也。」<sup>3</sup> 此謂為學當以得之於己為本，反對以他說、聞見為 為主。可見，「自得之學」，實謂學必切於主體身心做為體驗，明 儒王陽明更深刻的指出：

夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也。 而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言出於庸常。不敢以爲非 也。而況其出於孔子乎？<sup>4</sup>

---

按陽明所言，為學當以自家身心之體驗作為判斷標準，故其說雖不 類同於聖人之說，亦不以為非也。此說實突顯了以主體自得之處作為依據的表現。儒學這種強調「自得之學」的觀念，亦深刻的影響

- 1 見牟宗三著，《中國哲學的特質》（臺北，學生書局，民 79 年），頁 8。
- 2 見〔宋〕朱熹集註，《四書集註》（臺北，世界書局，出版年月不詳）卷四，頁 114。
- 3 同前註，卷四，頁 114。
- 4 見陳榮捷著，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，民 81 年 10 月），頁 248。

後來的文藝思想，明代之李贊就曾提出〈童心說〉，李氏認為童心 乃至文的依據，至文必須求之於童心與否，這種強調以自己之童心、本心、初心為本，亦是自得之學的討論。

本文之討論主要是以李贊《焚書》、《續焚書》<sup>5</sup> 為主，爬梳原 典，加以引證關於自得之學的討論。而誠如上述所言，「自得之學」，旨在強調「得之於己」之態度與觀念，在論述上，仍需釐清幾個問題：首先，自得雖言得之於己，但此已終究不夠明確，必進一步論，所得之內涵為何？其次，「自得之學」，必觸及之問題即是：談「自得之學」是否有其前題？亦即，強調自得的過程，在行為與心理上 必然觸及了「自信」、「自足」與「自立」等幾個層面之問題。第三，強調自得如何看待客觀經驗之學習，即為關鍵之問題。「自得之學」與「客觀學習」兩何如何整合、接榫這兩者之經驗，亦值得 深論。

## 二、自得之學的基礎

自得之學的基礎主要談兩個問題。第一談「得之於己」乃「所得」為何？此言「自足」之意，其次，談自得亦須論及一「自信」之問題。

首先，就「自得」之意，孟子「深造以自得」一語，漢儒趙歧 之注就言，所謂「自得」乃「欲使己得其原本，如性自有之。」<sup>6</sup> 此 處雖不明言得於心性，但也點明所得乃得之於人人皆有之處。故自 得之學，就本質而言，實謂「率性之

學」，「爲仁由己」之學，至 此，也觸及一個問題。亦即，本心、本性是否「自足」之道德普遍 性之間題。關於此說，李贊云：

天下無一人不生知，無一物不知，亦無一刻不生知者，但自不知耳， 然 又未嘗不可使之知也。<sup>7</sup>

蓋人人各具有是大圓鏡智，所謂我之明德是也。是明德也，上與天同，

5 見〔明〕李贊撰，《焚書》、《續焚書》（臺北：漢京文化事業有限公司，民 73 年）。

6 見〔漢〕趙歧注、〔宋〕孫奭《十三經注疏：孟子注疏》（臺北：藝文印書館，民 65 年）頁

---

114。

7 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷一，〈答周西巖〉，頁 1。

下與地同，中與千聖萬賢同，彼無加而我無損者也。<sup>8</sup>

論「知」而言，有生而知之、困而知之、學而知之三種致知的過程。 生而知之舉世而難求，乃聖人能爲之，俗情大眾皆因困或學而得。 但無論所得之知過程如何？在理論上必承認人皆有知，並可獲知， 方爲平等之學。人有此知，方能自然循德依理而動。李贊〈童心說〉 就清楚地說明這種想法。其云：

夫童心者，真心也。若以童心爲不可，是以真心爲不可也。夫童心者， 絶假純真，最初一念之本心也。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。<sup>9</sup>

就李贊言童心、真心、本心、初心，乃人皆有之。然此心雖為應然、本然的「本有之心」，但實然中多為不存、或日用而不知，或已迷失。<sup>10</sup>故「自得之學」，在理論上是必承認價值根源是「自足」的，在自足之前題下，所進行的一種「回歸與自省」人人本有的心性之處。故〈童心說〉是有為而發的，是談人們已喪失這本初的童稚之心。而這種喪失所造成之影響，即形成了言假言、事假事、文假文之弊。其因即在於人既已假，所發之處，無一不假，無一為真。故其言：

發而為言語，則言語不由衷；見而為政事，則政事無根柢：著而為文辭，則文辭不能達。非內含於章美，非篤實生輝光也，欲求一句有德之言，卒不可得。

11

按李贊所言，立文、言語、施政等種種舉措日用，皆因諸心之失而有所迷。故言行舉止，一切皆無切於身心，無得於己。以「有德必有言」之觀念來談，此德乃「得之於己」非「得之於外」；不能「得

8 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷一，〈與馬歷山〉，頁 3。

9 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈童心說〉，頁 98。

10 所謂「迷失」並不代表本心、良知或佛性消失了，他只是被遮掩住了。心學家常用「浮雲遮月」的例子來討論這個問題。當雲遮月，月雖不見，但月依然存。換言之，本心良知或佛性受物欲影響，一時隱退，但本心良知與佛性仍存，唯待常惺惺與致良知等工夫，即能撥雲見月。其意義即在，本心良知或佛性不可能有完全喪失的可能性，若是如此，則「人人皆可為聖為佛」必不能成立。人人皆可為聖為佛不能成立，就喪失本心良知與佛性人人皆有之前題了。這對於採價值根源是先驗的中國儒、釋、道三家是有衝突和砥觸的。

11 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈童心說〉，頁 98。

之於己」，而徒襲他人之說以立言。皆不切於己，乃以假飾人也。故真假之判即在於是否根之於己之童心？

故就理論之詮釋而言：首先，李贊認為人皆有童心、本心、真 心。此心乃人皆有之，人皆具足的。其次、此心雖具，然實然中多 已不存。故強調此說旨在要求回歸原有之心，而這種回歸即是一種

「復初」的觀念。第三，所謂「復初」之說，主要認為人各有本然 性與現實性的一面。前者是未被異化之過程，而後者即指此異化之 影響。以李贊所言，童 心、本心、初心之意，乃指未因時間變化而 影響的「本然之善」的狀態，故言 童、本、初，而此真乃相對於假、 偽等不善之異化影響。而此回歸與復初即強調，回復至人人皆有的 本然童稚之心等理想之根基。

綜上所論，「自得之學」就本體與工夫而言，所謂「自得」之

「得」，乃謂「得之於己」，亦為一種回復與復初之工夫。而自得 之「自」，就意指本有之童心。故自得之學，就李贊〈童心說〉而 言，即為強調得之於己 的學習過程。

除此，談童心自足與復初之工夫外，自得之學尚須談一自信的 信念。就「自信」之處，實論兩個層次，亦即信人人皆具有「與聖 無異」的價值根源，亦須相信 自我必能成聖佛。若無此二信，一切 之工夫當屬無意義，學聖為佛亦永不可期。李贊曰：

既自信，如何又說放不下；既放不下，如何又說自信也？試問自信是 信個甚麼？放不下者又是放不下個甚麼？於此最好參取。信者自也， 不信者亦自也。放得下者自也，放不下亦自也。放不下是生，放下是 死；信不及是死，信得及是生。信不信，放下不放下，總屬生死。總 屬生死，則總屬自也，非人能使之不信不放下，又信又放下也。於此 著實參取，便自得之。12

生死之事無人可幫，無人可助，當自信能放下生死，著實為之，即 能放下。如 不信能超生死者，終無可成之日。故必待自信方能有得， 而這正是「自得之學」 能成立之前題。

---

總的來說，自得之學是得之於己的心性、情性處，此心性、情 性是為聖成佛與 至文之「價值根源」。而談此自得，亦須在觀念上， 相信此心性良知「我本有 之」，亦信此心性良知能達至其理想目標。 前者，是「有無」的問題，後者是 「能否」的問題。以此為基礎方 能接續談下一個問題。

12 見〔明〕李贊撰，《焚書》、《續焚書》，卷四，〈觀音問：答自信〉，頁 170。

### 三、自得之學與客觀學習的問題

如上述所言，自得之學旨在強調學習必得之於己，故必談強自足 與自信，而談自足與自信，接續在觀念必然突顯「自立」之原則。相對的，強調自立，對於客觀學習如何看待，就成為關鍵之問題。李贊在論及「童心之失」就曾明確的指出：

蓋其方始也，有聞見從耳目而入，而以爲主于其內而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以爲主于其內而童心失。其久也，道理聞見日 以益多，則所知所覺日以益廣，於是焉又知美名之可好也，而務欲以 揚之而童心失；知不美之名可醜也，而務欲以掩之童心失。夫道理聞 見，皆自多讀書識義理而來。13

按李贊所論，他指出道理與聞見之形成是童心喪失之主因。那麼何 以道理與聞見會對童心形成危害？其因在於分別心之生而造成童心 之失。按照道家觀點來看，老子曾云：「天下皆知美之爲美，斯惡 矣。皆知善之爲善，斯不善矣。」14 這說了因名之存，而心便有了辨 別、選擇，而這種求美避醜之心的趨向，即遮閉了原有的超善惡、 是非、美醜之心，此正如莊子所謂「是非之彰，道之所以虧也」15 之 意。進一步來看，讀書識義理，是人知識化、理性化的必然過程，學習與仿效就理想目標之獲得，亦爲重要之借鑑。但這個過程如何 融合與接榫，實有其深思之處。我們可先從李贊對聖教經典之看法 談起。他指出：

千聖同心，至言無二。紙上陳言皆千聖苦心苦口，爲後賢後人。但隨 機說法，有大小二乘，以待上下二根。苟是上士，則當究明聖人之語； 若甘爲下士，只

作世間完人，則不但孔聖以及上古經籍當為服膺而不失，雖近世有識名士一言一句，皆有切於身心，皆不可以陳語目之也。

13 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈童心說〉，頁 98。

14 見王淮著，《老子探義》（臺北：商務印書館，民 79 年），頁 9。

15〔晉〕郭象注、〔唐〕成玄英疏、〔清〕郭慶藩集釋，《莊子集釋》（臺北：廣文書局，民 80

年 1 月），頁 22。

16 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷一，〈復宋太守〉，頁 23。

佛之心法，盡載之經，經中一字透不得，即是自家生死透不得，唯不識字者無可奈何耳。若謂經不必讀，則是經亦不必留，佛亦不用有經矣。昔人謂讀經有三益：有起發之益，有開悟之益，又有印證之益。其益如此，曷可不讀也！<sup>17</sup>

經典之所以為人有益，而非陳言舊述，端賴於「有切於身心」與否？故「經」有所謂的起發、開悟、印證之益，皆是我以我之心與經典作交流，藉經而悟。這說明對經典的理解與詮釋是有助於「自我轉化」的。從詮釋學立場來看，「對聖賢典籍的詮釋和理解，本身就是一種生命的轉化（self-transformation）的歷程。在此，詮釋

（hermeneutics）並不狹義地只視作人類認知活動的其中一種—對文本（texts）的解釋方法。而是在詮釋和理解典籍的過程中，主體

（詮釋者）成就了自身生命的轉化和提昇自我理解的境界。」<sup>18</sup>故自身若不能真切的以己之生命與聖賢典籍做映合、對照、反觀與修正，卻反而為典籍所執的話，則凡閱讀經典、師友學習等種種過程，則未得其利，反生其弊。六祖惠能便有「心迷法華轉，心悟轉法華」<sup>19</sup>之說，所謂「悟」、「迷」即自得與否

的效果。閱讀經典若不能形成自省覺作用時，自成爲種種負面之影響。李贊即言：

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，終不得爲人乎？<sup>20</sup>

余自幼讀聖教不知聖教，尊孔子不知孔夫子何自可尊，所謂矮子觀場， 隨人說研，和聲而已。是余五十以前真一犬也，因前犬吠形，亦隨而 吠之，若問以吠聲之故，正好啞然自笑而已。<sup>21</sup>

---

人皆以孔子爲大聖，吾亦以爲大聖；皆以老、佛爲異端，吾亦以爲異 端。人人非真知大聖與異端也，以所聞於父師之教者熟也；.....。

17 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷四，〈觀音問：答澹然師〉，頁 170。

18 見溫偉耀著，《成聖之道》（台北：文史哲出版社，民 85 年），頁 95-96。此段主要透過利科、海德格、狄爾泰諸人之詮釋學，談中國對閱讀聖人經典的態度與看法。其著重之處即在於一種

「再體驗」的歷程與工夫。以自身之體悟投入聖賢典籍之中，藉以反觀、反省自我，進而修正 自我，以達至自我生命轉化的目的。

19 東方佛教學院編著，《六祖壇經註釋》（高雄：佛光文化事業，民 59 年），頁 149。

20 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷一，〈答耿中丞〉，頁 16。

21 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷二，〈聖教小引〉，頁 66。

以上諸說皆是破執之論，旨在打破俗情大眾對聖賢經典的執迷。這也說明經典與聖賢所言雖益處雖多，但常常會形成忽略本質意義，進而「異化」形成對修道與學道之害。換言之，當經典已退化形成了聞見之理時，變成了一種客觀的認知與仿效時，其優質的層面反而成為負面之因素，對童心、真心、初心亦產生了消靡之作用。故

「否定」客觀經驗之學習，不等於「不認同」，其否定是為超越而生的，超越否定之處，而進而完善原有的本質。是故，就李贊而言，價值意義實來自於己，而非來自於外的。李贊在其〈四勿說〉中就明確的指出：

蓋由中而出者謂之禮，從外而入者謂之非禮；從天降者謂之禮，從人得者謂之非禮，由不學、不慮、不思、不勉、不識、不知而至者謂之禮，由耳目聞見，心思測度，前言往行，彷彿比擬而至者謂之非禮。語言道斷，心行路絕，無蹊徑可尋，無塗轍可由，無藩衛可守，無界量可限，……。23

---

如何界定「禮」與「非禮」？其憑藉裁定之過程即是於：是為「中」抑或為「外」？為「天降」抑或為「人得」？由前言往行、耳目聞見得之；抑或得之於不學、不思、不慮、不勉等之過程。這些衝突與對立之說法，李贊認為得之於天命之性、未發之中者皆為禮也；得之於人者、彷彿比擬者皆非禮也。這種強調源於天命之性、源於未發之中，必然在意義上排斥外在、非本體的、人為之過程。就實質上來看，亦非排斥而已，必有彼消我存，彼存我消無法相容之境。進一步來看，聖人是經典之創造者，人們靠閱覽經典而體聖，本無可置否。但相對的，亦可能偏離至只學聖人之言，體聖人之行，而不見聖人之意，故「真知」、「真行」喪矣。於是將聖人偶像化了，將經典義理僵化。此亦說明了聖人之言行，乃有為而發、因病立藥處。是故讀者、學習者往往首先忽略了自我主體在生命流程中的自我省覺之作用，亦忘記了在詮釋與學習過程中所謂投入、體驗、修正之過程，因而形成了一種向外的、偏離的認知與仿效之過程。「經典」與聖人言行，不是一無所用，其用只允許在「護持」與「資證」

22 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷四，〈題孔子像於芝佛院〉，頁 100。

23 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈四勿說〉，頁 101。

的意義上，亦只屬於第二義，<sup>24</sup>不能以客爲主，變成主客異位之結果。討自家性命之下落、是必待良知、佛性方有所成；相對的，至文之作亦必待童心之體方有所得，此第一義，亦唯一之義所在。而這些更須回歸於「自得」的這個工夫前題上。故反對與贊成，其實並不衝突。經典、聖賢之義的掌握端賴自得之過程是否穩當，如自知甚深則體之甚易，反之則爲害深矣，這也是爲何「得之於己」必優於

「得之於人」之處。而強調這種態度，自然在行爲上，必求一個「自立」的過程。在〈別劉肖川書〉一文中，李贊即指出：

大人者，庇人者也；小人者，庇於人者也。凡大人見識力量與眾不同者，皆從庇人而生，日充日長，日長日昌。若徒蔭於人，則終其身無有見識力量之日矣。今之人皆受庇於人者也，初不知有庇人事也。居家則庇蔭於父母，居官則庇蔭於官長，立朝則庇蔭於宰臣，爲邊帥則求庇蔭於中官，爲聖賢則庇蔭於孔、孟，爲文章則求庇蔭於班、馬，種種自視，莫不皆自以爲男兒，而其實皆孩子而不知也。豪傑凡民之分，只從庇人與庇於人處識取。<sup>25</sup>

此處李贊以「自立」分判「大人」與「小人」之別。自立者，是指在觀念作爲上，不庇蔭他人而能卓然有成。故不庇於人者，即爲「無待」的狀態。具體來說，即是指日常生活中、學道與寫作上的獨立性，不依傍既存的價值和條件。而此「自立」之態度又有其內在之特質，此即「有骨」之說。李贊指出：

能自立者必有骨也，有骨則可藉以行立；無骨，雖百師友左提右挈，其奈之何？一刻無人，一刻站不得矣。<sup>26</sup>

此骨即所謂「氣骨」也，故「自立」與「氣骨」即形成「態度」與

---

「作爲」之邏輯關係。有骨方能有所立，能立者亦方能站，故有骨者多能不依傍他人，而有所成，此即所謂「豪傑」也、大人也。而具此特質者，李贊多有著墨來予以贊賞的。他指出：

蘇長公何如人，故其文章自然驚天動地。世人不知，世人不知，祇以

24 李贊云：「夫經，言之教也，聖人不得已而有言，故隨言隨掃，亦恐人執之耳。苟知凡所有

相皆是虛妄，則願力慈悲尤相之大者，生死之甚者，而可藉之以爲安，執之以爲成佛之根本乎？」

見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷四，〈書決疑論前〉，頁 135。

25 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷二，〈別劉肖川書〉，頁 58。

26 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷五，〈讀史：荀卿李斯吳公〉，頁 218。

文章稱之，不知文章直彼餘事耳。世未有其人不能卓立而文章垂不朽者。27

這說明了人格特質自立、自足與否，是攸關文章優劣與好壞的，必 有好品格，方能成就天地間一等好文章。如論何心隱之文，其曰：

今讀其文，想見其爲人。其文章高妙，略無一字襲前人，亦未見從前 有此文字，但見一瀉千里，委曲詳盡，……。若此人尚不足，天 下古今更無有可足之人矣，則其所足又可知也。28

所以無襲於人，貴獨創、反模擬這樣的文章才是好文章，而所端賴 的即是自足與否。此外，又如言泰州一派之人。其云：

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，徑往將西見王都堂（王陽明），欲與之辯質所悟。此尙以朋友往也，後自知其不如，乃從而卒業焉。故心齋亦得聞聖人之道，此氣骨為何如者！心齋之後為徐波石，為顏山農。……。蓋心齋真英雄也，其徒亦英雄也。……。蓋英雄之士，不可免於世而可以進於道。<sup>29</sup>

按李氏之說，有氣骨與自立方能成就英雄豪傑；而英雄豪傑雖不免於世，然可進於道，此孔子「狂者進取」之註。是故，狂者雖有其失，然亦為入道成聖之「邏輯中介」。故自得者必有自立為支撐，方能有所進取，此乃自得之學不可或缺的一面。這也說明改變傳統依傍之陋習者，亦唯英雄豪傑能為之。

綜上所論，就自得之學來看，除強調自信層面外，在觀念上必然產生一自立態度。此無論在學道、為文，皆要能自立而得，而不傍於人，能此為之，則為大人也。這也說明客觀外在之學習，只能成為第二義的護持、與資證的過程，若以外在的學習為主，而忽略了自得之處，視必產生以客為主之弊病。

#### 四、從自得之學的角度談文學創作與評論

27 見〔明〕李贊撰，《焚書增補二》，卷二，〈復焦弱侯〉，頁 271。

28 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷一，〈與與焦漪園太史〉，頁 28-29。

29 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷二，〈為黃安二上人三首〉，頁 80。

按上述之論，可知自得之學，實強調為學須皆本於主體心性、性情處為依歸。亦必切於個人生命，方為真切。以此意義來看文學，文學亦只是自我情性的展現而已。據此我們可循其說，談所謂文學創作與評論之問題。首先，就創作之因而言？李贊指出：

夫文王繫《易》，在羑里時也。此何時也！字字皆肺腑，一人之心通乎天下古今人之心，然後羑里可出也。<sup>30</sup>

且夫世之真能文者，比其初皆非有意爲文也。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訴之處，蓄極積久，勢不能遏。一日見景生情，觸目興嘆；奪他人酒杯，澆自己墨塊；訴心中之不平，感數奇於千載。31

太史公曰：「《說難》、《孤憤》，聖賢發憤之所作也。」由此觀之，古之賢聖，不憤則不作矣。不憤不作，如不寒而顫，不病而呻吟也，觀作何觀乎？《水滸傳》者，發憤之所作也。32

文非感時發已，或出自家經畫康濟，千古難易者，皆是無病呻吟，不能工。故此序與〈高鴻臚銘志〉及〈時文引〉必自傳世。何者？借他題目，發自己心事，故不求工而自工。33

凡言者，言乎其不得不言者也。爲自己本份上事未見親切，故取陳語以自考驗，庶幾合符，非有閒心事、閒工夫，欲替古人擔憂也。34

---

觀其所論，感時發憤，皆是文章創作之主因。這也說明了主體個人之境遇，是具有相當重要性的。寫作，不是爲文而造意的，而是心有所感不得不發的。換言之，創作是不離個人生命體驗的。故文學創作必然是一種「率性」而非「刻意」之過程；此率性必是有感而發，與我生命經驗、體驗「不隔的」。是故，無論任何形式之寫作，無法迴卻的是這個最本質之處。故從其所舉「一人之心通天下」

30 見〔明〕李贅撰，《續焚書》，卷一，〈與友人〉，頁 39。

31 見〔明〕李贅撰，《焚書》，卷三，〈雜說〉，頁 97。

32 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈忠義水滸傳序〉，頁 109。

33 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷一，〈復焦漪園〉，頁 46。

34 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷一，〈復宋太守〉，頁 23。

古今之心」、「訴心中之不平」、「發自己心事」、「言乎其不得 不言」，皆不離其心之本初，不離心之本真。可見為文寫作，無不 以心之所感觸為發端。李贊在解「琴」字之意，亦見此意。其云：

《白虎通》曰：「琴者禁也。禁人邪惡，歸於正道，故謂之琴。」余 謂琴者心也，琴者吟也，所以吟其心也。35

兩者之訓解之有所不同，在於前者是將音樂視為教化之過程，乃欲 歸亂於平正。而李贊認為音樂僅僅只是個人情志之顯露而已，是一 種吟詠內心之過程而已。故無論文學創作與音樂表達，皆有其共通 之處，皆離不開以其心作為本源的。故其論「至文」之義時，亦見 此意。如談王龍谿之文時。他指出：

蓋先生學問融貫，溫故知新，若滄洲瀛海，根於心，發于言，自時出 而不可窮，自然不厭而文且理也。36

能根於主體之心，方為至文，此乃不求工而自工，言者乃心之聲也。而也因為一切皆本之於心，由心而發自為真誠之作。他指出：

宋人議論太多，雖謂之無奏議可也。然蘇文忠公實推陸忠宣奏議矣。今觀其上皇帝諸書與其他奏議，真忠肝義膽，讀之自然慟哭流涕，又 不待以痛哭流涕自言也。37

時時禁諭諸將，無一字非惻怛，亦無一字而出於忠誠。故天下之士 咸願歸而附之，而樂爲之死也。38

---

文章何以能感人？其因在於真誠。而何以能真？當然必本於「真 心」，寫作基本上就是本於性情之真，自心胸流出的過程，文學亦 只是個人情志之表達而已。唯有此真誠方能令人感動。如此一來， 李贊在論創作上，必然反對「人僞」、 「人爲」與「刻意」之處， 而求「自然」之說。其〈雜說〉云：

《拜月》、《西廂》，化工也；《琵琶》，畫工也。夫所謂畫工者，

35 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷五，〈琴賦〉，頁 204。

36 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈龍谿先生文錄抄序〉，頁 118。

37 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈李中丞奏議序〉，頁 115。

38 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷二，〈開國小敘〉，頁 1。

以其能奪天地之工，而其孰知天地之無工乎？……。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，已落第二義矣。文章之事，寸心千古，可悲也夫！39

所謂「化」乃「無意而自化」，所謂「無意」是相對於畫工之有意， 旨在排斥刻意、模擬之態度與作為，強調自然展現之過程，此不求 工而自工，不求工而自工乃化工也；而「畫」即「有意而模之」， 以《琵琶記》言，即刻意模擬表現道德教化。李贊認為此非自然之 本旨，乃刻意而有為之。故其雖巧，已非第一義也。此正「由內」 與「由外」之別，亦「自然」與「人為」不同之處。李贊曾論其作 文之過程。他指出：

凡人作文皆從外邊攻進去，我爲文章只就裏面攻打出來，就他城池，統率他兵馬，直衝橫撞，攬得他粉碎，故不費一毫氣力而自然有餘也。

40

因其自得，故能不費氣力而爲至文，此正「有德必有言」，「言者 乃心之聲也」由內而外自然展現而的過程。不能自得於己，必要苦 心經營，嘔心瀝血方能有得，故必廢氣力。是故，就自得之學而言，寫作必然形成「娛己」之感受。李贊指出：

《坡仙集》我有批削旁註在內，每開看便自歡喜，是我一件快心卻疾 之書。大凡我書，皆是求以快樂自己，非爲人也。41

所謂爲文寫作，旨在求自適與自得。將自我不得不吐之處，一吐而 盡，豈能不快；借他人酒杯，澆自己壘塊、借他人題目，發自己心 事，又豈能不樂。可見文學創作實即爲一種表達心靈、渲洩情感之 過程。

故綜上所論，以自得爲文者則貴獨創，志在體現自我性情之真，遂顯其本色與自然，重視「化工」而反對「畫工」，強調自然與率 性，反對刻意與人爲，於是自鑄風格，師心而遺論，此正有德必有 言的體現，亦至文所以爲至文之處。

---

而自得之學既是自我的體驗而發揮之過程，故只要能具備這種 品格的特質，皆爲最完善、完美之境。據此，我們可從李贊這個觀

39 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈雜說〉，頁 96-97。

40 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷一，〈與友人論文〉，頁 6。

41 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷一，〈與袁石浦〉，頁 47。

點來論其「評論」。他指出：

天下之至文，未有不出于童心焉者也。苟童心常存，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。降而爲六朝，變而爲近體，又變而爲傳奇，變而爲院本，爲雜劇，爲《西廂曲》，爲《水滸傳》，爲今之舉子業，皆古今之至文，不可得而時勢先後論也。故吾因是而有感于童心者之至文也，更說什麼六經，更說什麼《語》、《孟》？<sup>42</sup>

「□地一聲」，道家教人參學之話頭也；「未生之前」，釋家教人參學之話頭也；「未發之中」，吾儒教人參學之話頭也。同乎，不同乎？唯真實爲己性命者默默自知之，此三教聖人所以同爲性命之所宗也。

43

余竊謂欲論見之長短者當如此，不可止以婦女之見爲見短也。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？<sup>44</sup>

上述之例，乃談到至文之標準，三教所同之處，男女實無見長、見短之分別。李贊的想法實際上是「截斷眾流，直取本源」，即剝落外在形相、教派、文體、時勢前後、男女之別等差異，而以是否體察到本源做依據。就文言，是否出於真性情？就三教言，是否皆真探自家性命之下落？就男女言，是否爲得之於己的真知灼見？能此爲之，當爲至文。故文不必秦漢、詩不必盛唐，不以時勢前後來論其優劣，故亦打破所謂崇古、復古、非古等直線思考之迷思；教不以儒爲尊，不排斥佛老之學，去除本位主義、華夷之辨等角度來評斷孰優孰劣？進而採取一種三教合一等寬容之心，來對待長期被儒學視爲異端的佛道之說；女人不必智短，男人亦非智長，不以性別來論定好壞，破除了以男爲優，以女爲劣等偏見。文體、教派、性別，此皆「形也」，非實也，所判不在此。故由此定論，必涵生一平等之觀念，不爲外像所束，而取內在實質作爲裁斷之原則。

---

可見自得與否是其評價之依據。文是否出於童心、真心、本心、初心？教是否爲真實討自家性命之下落？人是否得於自己之真知灼見？能此方爲至文，方爲性命之所宗、方爲見道者。

42 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷三，〈童心說〉，頁 99。

43 見〔明〕李贊撰，《續焚書》，卷一，〈答馬歷山〉，頁 1。

44 見〔明〕李贊撰，《焚書》，卷二，〈答以女人學道爲見短書〉，頁 59。

## 結 論

超凡入聖、文垂千古，是古代文士與思想家之共同理想。然而如何達至這個目標，實際上是甚為艱難的。李贊在面對這個問題時，曾提出一個回歸於童心為依據之過程。而這種態度與想法上，是普遍同時存在於各層次的問題上。無論學佛、成聖、寫作、事功等，都有其積極意義存在。

按其觀點來看，所謂童心、本心、真心、初心乃為至文、成聖、成佛、為政等的價值根源，是成就一個理想意義中必須、且唯一不可或缺的本源，而這正是自得之學的意義。自得之學是強調一切之學習，必回歸至本然之心的狀態。惟有回歸而有所得，理想狀態方能有成。故自得必然是得之於己，非得之於人、得之於內，非得之於外。確切的說，是必得之於己之心性、情性之處為本源與基礎的。故「自得之學」，就理論整體之架構而言，必以自信自足為前題，以自立為表現，以聞見道理為害，掃蕩既有的格套、舊習、因襲等；強調對本體、本心第一義之回歸。而以生命性情之真發而為文，修道為佛聖。而既強調自得，遂否定傳統的種種偏見，打破了文體、教派、性別既有的論定，而從平等的角度、本質之掌握來看待一切事物。

# 論李卓吾的日用說

吳文雄

## 一、前言

自宋明以來，儒學的發展重心，主要在身心性命之學的鑽研上面。尤其明代學者對此的用心，更有甚於宋代。其產生的流弊，則是對於日常器用與身心性命等理論的探討，因此變為兩截。有鑑於此，王陽明乃提倡致良知良能，即知即行，將日常器用與身心性命融為一體，以補救時弊。惟理學家的著眼點，乃在於求道，故日常器用裡的人倫物理，僅是用以成就其個人道德修養的場所而已，道與人倫物理之間仍是目的與工具的對應關係。<sup>1</sup>故在王門弟子中，除王艮外，並沒有特別用力以突顯日常器用本身的價值與地位者。

由於個人意氣與性格的驅使，在得到王陽明面授晚年熟化的思想後，王艮即提出「良知現成自在」之說，強調心中空寂無物，不用安排思索，亦不需人為矯飾，良知便會自然湧現。良知乃有體有用，不僅存在，而且是活動的。在本體上，良知的內容，即性、道、中的天理，而在作用上，良知的表現形式，則是思、覺的自然與自在。王艮便是由此開出「百姓日用即道」之說，不僅強調百姓日用所體現的，是道與事物律則為一的不假思索，自自然然；更進一步強調所謂聖人之事，其實即百姓日用之事，聖人之道與百姓日常的穿衣吃飯之道並無差異。二者如有所不同，亦僅在聖人係自覺於此一良知的追求，然百姓卻是日用而不自知，有待先覺教化而已。王艮順勢將這種良知當下即有以及聖人之事乃百姓日用之事的思想往前推求，進而又導出他特別強調以教化俗，從而使精英文化日趨轉向於平民文化的思想道路。<sup>2</sup>而李贊本人正是在「百姓日用即道」這一點上面承繼自王艮的。

1998 年北京燕山出版社印行《李贊文集》兩冊，在前言部分，附有黃仁宇的〈李贊—自相衝突的哲學家〉，是一篇長達 53 頁的傳記式論文。在論及李贊重視物質與功利時，黃氏即謂：

在第三位姓王的影響之下，李贊重視物質，也重視功利。他仍然不斷地提到心，但是這已經不是就地打滾、無美于中無醜于外的心，而是考慮到日常需要的心。因為自己有所需要，就推知別人也有同樣的需要，這就是孟子所謂「他人有心，予忖度之」。在這些場合中，他的思想已經脫離了形

<sup>1</sup> 見張學智：〈王艮及泰州之學的創始〉，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2003 年 6 月第二次印刷），頁 307。

<sup>2</sup> 同前註書，頁 240～242。

而上的挂礙，而是以日用常識作為基礎。這種態度在他評論歷史時尤為明顯。<sup>3</sup>

所謂第三位姓王的，即指泰州學派的創始者王艮而言。在此段引文中，黃氏不僅舉出李贊所主張的心，是一種推己及人，以日用常識作為基礎的同理心，還指出李氏這種思想的淵源，係得自於王艮的影響。祇是李贊的日用說，主要即在聖人之道，係百姓日用常行的穿衣吃飯之道上，接受王艮的影響，但是李氏卻因此比王艮走得更遠。

李贊所以比王艮走得更遠，是因為後者的「百姓日用即道」之說，尚有道與理的成分存在其中，而李氏則全無。換言之，對王氏而言，日常生活亦僅是修道的工具而已，其終極目的仍在個人修養的成德成聖上面。但此一學說在被李贊接受後，日常生活本身則已被視為一理論探討的對象，其地位已經由工具價值轉而為本體價值，一切關乎日常器用的物質性與功利性，均被李氏視為源自於人的內在要求。如此一來，日常器用即與身心性命融為一體。這其實已是對傳統儒學的超出。<sup>4</sup>故如上揭黃仁宇所言，李卓吾所主張的日用說，實已經脫離了形而上的罣礙，一切以形而下的日常器用知識作為基礎。在王艮身上儼然已經成形的平民文化轉向，在李贊提出日用說後，其轉向的態勢顯然更為加劇。

## 二、百姓日常器用是聖人學脈之所在

如前所揭，王陽明的提出致良知，係因為時弊將日常生活與身心性命等理論的探討斷為兩截所致，而王艮雖屬王門弟子中少見重視日常生活者，惟仍難脫理學家的罣礙，僅將日常生活視為個人成德成聖的工具而已。但是，到了李贊的日用說，不僅對於王陽明將日常器用與身心性命二者融為一體作了正面回應，亦已跳脫王艮的罣礙，將日常生活本身視為一理論探討的對象，賦予其本體價值。在〈無所不佩〉中，李氏即謂：

王逸曰：「行清者佩芳，德光明者佩玉，……故孔子無所不佩也。」李卓吾曰：道學原重外飾，蓋自古然矣，而豈知聖人之不然乎？古者男子出行不離劍佩，遠行不離弓矢……。佩玉名為隨身之用，事親之物，其實思患豫防，文武兼設，可使由而不可使知之道也，與井田寓兵同括矣。意不在文飾，特假名為飾耳。後人昧其實也，以是為美飾而矜之。務內者從而生厭曰：是皆欲為侈觀者，何益之有！故于今並不設備，而文武遂判。<sup>5</sup>

以孔聖無所不佩為例，李卓吾強調自古以來，男子日常隨身之佩飾，並非僅具外

<sup>3</sup> 見黃仁宇：〈李贊—自相衝突的哲學家〉，收在《李贊文集》的代前言部分（北京：北京燕山出版社，1998年1月第一版），頁33、34。

<sup>4</sup> 同前註書，頁307。

<sup>5</sup> 李贊：〈無所不佩〉，同註三書，頁262。

在美飾之效，亦非無益於成德之用。其實質內涵，乃個人內在身心性命形態之外顯。故道學原是內外兼修、文武兼設之學，除務求身心性命之精微執中，以便成德成聖外，亦重視日常器物之佩飾，以便隨身事親，思患預防，並非如後代學者所言，僅用力於個人內在成德之學而已。

在〈安期告眾文〉中，李贊則以佛教叢林制度的整體運作為例，強調日常例行性事物的程序本身，亦有其實質內涵存在其中：

一常住中所有事務，皆是道場；所作不苟，盡屬修行。唯愚人不信，不肖者苟且，須賴師長教督之耳。今師不知教督，其徒又不畏慎，則所有事務令誰為之？<sup>6</sup>

將日用的實質意義，從隨身佩飾的個人身體範圍，擴及到整個寺院機構的制度運作上面。舉凡日常清規律則的一切安排與進行，其程序本身即是佛門修行的道場所在。祇是眾人往往日用而不自知，有待師長教化與提撕。由此可見李卓吾的日用說，不僅視日常的有形器用飾物為一理論探討的對象，賦予其本體的價值與意義，對於機構制度的標準程序及其運作過程，李氏亦將之視為具有同等的價值與意義，一切即以形而下的日常器用與制度的知識作為基礎。

因此，在〈批下學上達語〉裡，李贊即質疑所謂「學以求達」一語的不合理性：

「學以求達」，此語甚不當。……故程伯子曰：「灑掃應對，便是精義入神。」曰：「便是」，則是即學即達也。……今觀灑掃應對，雖下愚之人亦能之，唯不能達乎其上，是以謂之下學也，是以謂之百姓也，是以謂之鄙夫也，是以謂之凡民也，是以謂之但可使由也。……蓋世之學者不是日用而不知，則便是見之為仁智，而能上達者其誰也？夫學至上達，雖聖人有所不知，而凡民又可使知之乎？……上達者，聖人之所獨，則凡見之為仁智，與日用而不知者，總是不達，則總是凡民明矣。然則自顏子而下，皆凡民也。<sup>7</sup>

李氏援引程顥的「便是」二字，強調日常的灑掃應對等生活細節，即是道學精義之所在。所謂「即學即達」一語，即將日常器用與身心性命二者融為一體，器用與心性的對應關係，是即體即用的。值得注意的是，對李卓吾而言，「學以求達」一語所以不合理，係因世間唯聖人可以上達而已矣，但自古以來，從顏回以下，芸芸眾生者，無非百姓、鄙夫與凡民也，能為聖人者幾希！故如百姓、鄙夫與凡民者，於灑掃應對等下學之事，雖日用而不知，或見仁而見智，卻亦能為之。因為自古以來不達者，總是百姓、鄙夫與凡民，李氏因此在程顥的啓示之下，揭橥

<sup>6</sup> 李贊：〈安期告眾文〉，同註三書，頁 187。

<sup>7</sup> 李贊：〈批下學上達語〉，同註三書，頁 172。

「即學即達」之義，強調一切即以形而下的日常器用與制度等知識作為基礎，從而肯應定百姓日用的價值與意義。

故在〈書決疑論前〉中，為了揭舉日常器用與身心性命二者即體即用的對應關係，李贊即以佛與菩薩彼此的身形轉換為例曰：

有佛，即便有菩薩。佛是體，菩薩是用；佛是主人翁，菩薩是管家；佛是聖天子，菩薩是百執事。<sup>8</sup>

佛即以如如自在的本體而存在，當其作用時，即自然顯現為執掌寺院百事的菩薩身形。可見佛與菩薩兩者間的關係，是互為本體內容與作用形式的。

這種即體即用的對應關係，在〈樊敏碑後〉中，李贊則以刻石業為例，強調石工日常所執事之器用者，雖為鐫石之小道，然技即道耳，神聖自然寓於造石之間，不可謂刻石業為賤也：

鐫石，技也，亦道也。……造聖則聖，入神則神，技即道耳。……石工書名，自愛惜也，不自知其為石工也。神聖在我，技不得輕矣。否則，讀書作文亦賤也，寧獨鐫石之工乎？<sup>9</sup>

石工於鐫刻石材之際，自然認知此一日常器用，雖屬小道，惟其身家利達，乃刻石之所繫，故自然愛之惜之，雖日日刻石而不以石工之業為念。換言之，石工在此一不可壓抑的基本本能為前提之下，刻石之技藝雖屬小道，必欲使其至於神聖然後知止。

### 三、日常器用是百姓共同感覺之所寄

事實上，李贊的日用說，所以捨聖人而就百姓的原因，除上揭的能為聖人者幾希與日常器用即道學精義所在之外，後代學者在個人主觀意識裡，往往好為人師，貶低天下百姓，亦是關鍵因素之一。在〈復京中友朋〉的書簡裡，針對此一時弊，李氏即加以針砭曰：

又曰：「大學之道，在明明德，在親民。只此一親字，便是孔門學脈。能親便是生機。些子意思，人人俱有，但知體取，就是保任之擴充之耳。」來示如此，敢以實封。……既能明德，則自然親民。如向日四方有道，為我所就正者，我既真切向道，彼決無有厭惡之理，決無不相親愛之事，決無不吐肝露膽與我共證明之意。<sup>10</sup>

<sup>8</sup>李贊：〈書決疑論前〉，同註三書，頁 168。

<sup>9</sup>李贊：〈樊敏碑後〉，同註三書，頁 260。

<sup>10</sup>李贊：〈復京中友朋〉，同註三書，頁 36、37。

對於大學三綱領的實踐步驟，時論往往主張應從「親民」做起，以為如此即能生機無限。惟李贊對此期期以爲不可，主張唯能明德者，即自然親民也。所謂自然，即是不加思索，自然湧現之義。可見李贊對大學三綱領的實踐認知，仍與其對日常生活與身心性命二者的體認一樣，不僅將器用與心性的對應關係，視為即體即用，融爲一體，對於明德與親民二者的對應關係，他個人亦作如是觀，並強調推己及人的結果，則是人人與我相親相愛，肝膽與共。在同揭文中，他則進一步闡釋「明明德」一詞之義曰：

明明德者，自然之用固如是也。非認此為題目，為學脈，而作意以為之也。……故苟志于仁，則自無厭惡。何者？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，名為好學實不好學者耳。……若世間之人，聖人與仁人胡為而惡之哉！蓋已至于仁，則自然無厭惡；已能明德，則自能親民。皆自然而然，不容思勉，此聖學之所以為妙也。<sup>11</sup>

所謂「明明德」者，並非有意為之，而是本來即是如此的自然而然。因此，如有立志於仁德者，即不加思索與做作，自然湧現相親相愛之情，在其主觀意識裡，絕無任何一絲貶抑眾人之意，將個人與眾人有所區隔。蓋天下人與所謂仁者，本來即是平等，而聖人與眾人之間亦無高下之分。兩者之間如有所差異，亦僅在於聖者與仁者自覺於明明德而已，而天下之眾人則是日用而不自知。

在〈答周若莊〉中，李贊則從「物有本末」的辯證角度，再度論述大學三綱領的實踐步驟，以揭櫫其個人強調即明德即親民的主張：

明德本也，親民末也。故曰：「物有本末」，又曰：「自天子以至于庶人，壹是皆以修身為本。」……今之談者，乃捨明德而直言親民，何哉？不幾于舍本而圖末，薄所厚而欲厚所薄乎！意者親民即明德事耶！吾之德既明，然後推其所有者以明明德于天下，此大人成己成物之道所當如是，非謂親民然後可以明吾之明德之謂也。<sup>12</sup>

大人所以成己成物的實踐步驟，是必先從個人自身的明明德工夫做起，然後復將其所有者擴充至於天下也。惟李贊之論如僅止於此，則仍不免招致好為人師，貶抑天下眾人之譏。故在同揭文中，對於「所有者」三字之義，則加以闡明曰：

且明德者吾之所本有，明明德于天下者，亦非強人之所本無。故又示之曰：「在止于至善」而已。無善無惡，是謂至善，于此而知所止，則明明德之

<sup>11</sup> 同前註。

<sup>12</sup> 李贊：〈答周若莊〉，同註三書，頁 16。

能事畢矣。由是而推其餘者以及于人，于以親民，不亦易易乎！<sup>13</sup>

所謂即明德即親民之義，並非將「吾之所本有」者，強行推廣擴充，以至於天下人之所本無也；而是必須超越一般善惡的二元對立，以至高至上之善為基準，作為推廣擴充於天下人身上的依據。至於此一至高至上之善的認定標準與取得途徑，李贊在同揭文中，則進一步論曰：

故終篇更不言民如何親，而但曰明德；更不言德如何明，而但曰止於至善；不曰善如何止，而但曰知止；不曰止如何知，而直曰格物以致其知而已。所格者何物？所致者何知？蓋格物則自無物，無物則自無知；故既知所止，則所知亦止；苟所知未止，亦未為知止也。<sup>14</sup>

對於至高至上之善的認定標準與取得途徑，顯然李贊係將之寄望於「格物」一途。依據引文之義，唯有能格天下之物者，即能致天下之知；而能致天下之知者，即能知天下之所本有者，乃至善之所在者也，即能不以「吾之所本有」強天下人之所本無。因此，於明德之際，即能超越個人一己之善惡，自然以至高至上之至善為認定標準之所在，使「吾之所本有」即同於天下人之所本有，如此則人人與我相親相愛，肝膽與共。

在〈又答石陽太守〉中，李贊則進一步揭舉「至一」與「大同」等至善之內涵，以作為格物、致知及誠意三者，與天下人及天下萬事萬物之間取得合理接軌的衡量準則：

人果有千萬者乎？渠惟知其人之無千萬也，是以謂之知本也，是以謂之一也；又知其面之不容不千萬而一聽其自千自萬也，是以謂之至一也，是以謂之大同也。……但得一，萬事畢，更無有許多物事及虛實高下等見解也。到此則誠意為真誠意，致知為真致知，格物為真格物。說誠意亦可，說致知亦可，說格物亦可。<sup>15</sup>

所謂「至一」與「大同」者，即將原本千千萬萬的天下人之面目與天下之事物，各自順其自然，任其自在。凡此之謂者，即是至善之標準所在。由此可見，李贊所以揭舉「至一」與「大同」兩者作為格物時的取徑，乃在使種種天下人與種種天下事物各自歸於本位，復從各自本位自然出發。在不假思索的即體即用之中，因為各從所好，各得其所，原本千千萬萬的天下人之面目與天下之事物，自然不再有任何虛實與高下的等級判別。

在〈答耿中丞〉中，李贊對於揭舉「至一」與「大同」兩者作為格物時的取徑，則更援引孔聖教人學道之術以為證曰：

<sup>13</sup> 同前註。

<sup>14</sup> 同前註。

<sup>15</sup> 李贊：〈又答石陽太守〉，同註三書，頁 20、21。

夫以率性之真，推而廣之，與天下為公，乃謂之道。既欲與斯世斯民共由之，則其範圍曲成之功大矣。學其可無術歟，此公至言也，此公所得于孔子而深信之以為家法者也。<sup>16</sup>

所謂「天下為公」，即前揭文的「至一」與「大同」。在此段引文中，李贊再次強調格物的取徑，乃即體即用，不僅要重視本體的內容，更要重視作用的表達形式。故其所謂道，既要不加思索，自然率性而為，又要推廣擴充於天下百姓身上，與天下百姓共同共有，乃即天下為公也。在同揭文中，則進一步以孔聖不以身為教於天下，反證格物需與天下百姓共同共有的必要性：

夫惟孔子未嘗以孔子教人學，故其得志也，必不以身為教于天下。是故聖人在上，萬物得所，有由然也。夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，貪暴者擾之，而仁者害之也。仁者以天下之失所也而憂之，而汲汲焉欲貽之以得所之域。于是有德禮以格其心，有政刑以擊其四體，而人始大失所矣。<sup>17</sup>

在李贊來看，天下人所以失所流離的原因，皆出之於貪暴者與所謂仁者的干擾與為害。蓋二者一旦得志，見天下人失所，乃大肆干預，以一己之身為教於天下，既出之以德禮，以格天下人之心性，復出之以政刑，以牽制天下人之肢體，使其無以各自歸於本位，完全違背人人俱有各自條理，故聖人一任萬民萬物自得其所的格物本義。故在同揭文中，李贊則強調對於天下萬民萬物的雜然紛陳應予以正視曰：

夫天下之民物眾矣，若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能。……富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之以權，能稱事者而官，懦者夾持而使，……各從所好，各聘所長，無一人不中用。<sup>18</sup>

對於天下民物眾矣的現象，所以必須加以正視，係因情勢乃不得不然也。故聖人以天下民物之條理為條理，不敢強加一己之條理於其身上。如此則天下民物均能自順其條理，各從所好，各聘所長。值得注意的是，依據李贊所列舉諸例可知，所謂條理的具體內容，既包括厚養五官的富貴利達，而無論貪財者、趨勢者、強有力者、能稱事者以及懦者等，又均需順之以祿、爵、權、官與夾持而使者等，以使其安於各自的條理之中。由此可見，藉由強調吾之所本有必須同於天下人之

<sup>16</sup> 李贊：〈答耿中丞〉，同註三書，頁 32、33。

<sup>17</sup> 同前註。

<sup>18</sup> 同前註。

所本有的格物之道，以補救時弊將日常器用與身心性命等理論探討斷為兩截的同時，李贊亟思凸顯百姓日常器用所具有的本體價值與意義，以有補於理學家僅將其視為修道工具的不足。

如從文化理論檢視李贊的日用說，其「日用」一詞的內涵及其所指涉的概念範疇，其實係一充滿「不確定分量」的概念，形態雜然紛陳，涵義亦因此模擬兩可，難以界定。故雖有指向日常器用裡，日復一日的重覆行為者，惟此一可以量化的定義，卻又潛生出日常器用的價值及其本質，即所謂「日常狀態」，有可能因為瑣碎與矛盾兼具，熟悉與無聊並存，而成為人生裡百無聊賴的沉重負擔。<sup>19</sup>在〈答耿思寇〉中，李贊於字裡行間即隱約透露類似的訊息：

試觀公之行事，殊無甚異于人者。人盡如此，我亦如此。自朝至暮，自有知識以至于今日，均之耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博求風水以求福蔭子孫。<sup>20</sup>

從「殊無甚異于人」與「人盡如此」諸語云云，即知人生自早至晚追求富貴利達，所以終日汲汲營營，投身於耕田、買地、架屋、讀書、居官與博求風水等日常器用之間者，無非為了無所逃於天地之間的求食、求種、求安、求科第、求尊顯與求福蔭子孫等。惟此一日復一日的日常行為，儘管因為不斷重覆而熟悉，卻亦因其瑣碎的程式狀態而窮極無聊，幾有可能成為人生裡百無聊賴的沉重負擔。

然而，對於這種可能成為人生重擔的種種日常行為，李贊卻不因此以為百無聊賴，反而強調日常器用所顯現的當下狀態，往往有其令人聞之忘倦的效用存在其中。在同揭文中，李氏即謂：

種種日用，皆為自己身家計慮，無一釐為人謀者。及乎開口談學，便說爾為自己，我為他人……翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，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。<sup>21</sup>

種種日常器用所以鑿鑿有味，如真有德之言也，係因為終日所謀求與計慮者，無一不是關於自己身家富貴利達之所得。既是關於自己身家，自然全心投身於日常器用之中。故身體力行者是生意，口中自然祇說生意；身體力行者是力田，亦自然祇說力田而已。可見此一日常狀態，係一不假思索的自然狀態，作生意者自在其成為作生意者，而力田作者亦自在其成為力田作者。各從所好，各聘所長，自然生機蓬勃，鑿鑿有味。

<sup>19</sup>(英)本·海默爾：〈日常生活與文化理論導論〉(北京：商務印書館，2008年1月第一印刷)，頁5。

<sup>20</sup>李贊：〈答耿思寇〉，同註三書，頁48。

<sup>21</sup>同前註。

在〈三蠹記〉中，李贊揭舉日常器用的本體價值及其意義的用心，則更為直接而露骨：

蓋我愛富貴，是以愛人之求富貴也。愛貴則必讀書，而定見不肯讀書，故罵之；愛富則必治家，而定見不做人家，故罵之。罵人不去取富貴，何恨之有？<sup>22</sup>

舉凡學者所以教人讀書者，莫不以成德成聖為其終極關懷之所在。惟李贊本人，既不諱言其愛富貴，故教人愛貴者，必要讀書，愛富者，亦必要治理家產也。將讀書、治理家產與富貴等三者連成一氣，三位一體係即體即用的對應關係，既有其工具價值，亦存在目的意義。在同揭文中，對於視辛勤日用為枷鎖者，李贊期期以為不可，評之曰非直向上去之人也：

不讀書，不勤學，不求生世之產，不事出世之謀，蓋有氣骨而無遠志，則亦愚人焉耳，不足道也。深有雖稍有向道之意，然亦不是直向上去之人，往往認定死語，以辛勤日用為枷鎖，以富貴受用為極安樂自在法門，則亦不免誤人自誤者。蓋定見有氣骨而欠靈利，深有稍靈利而無氣骨，同是山中一蠹物而已。<sup>23</sup>

又，〈答劉方伯書〉亦曰：

夫功名富貴，大地眾生所以奉此七尺之身者也，是形骸以內物也，其急宜也。<sup>24</sup>

功名富貴既是七尺形骸以內之物也，然則，所謂直向上去之人，即是懷抱富貴受用之遠志，辛勤於日常器用者也。反之，則因為拘囿於道學死語，誤以治產為枷鎖，故縱有氣骨，亦不免因此誤人誤己，仍為不足觀之愚人而已。

因此，在〈答鄧石陽〉中，李贊闡釋孟子所謂「明于庶物，察于人倫」者，即在強調百姓日常飲食穿衣等器用細節，乃人倫物理之所在也：

穿衣吃飯，即人倫物理；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，非衣飯之外，更有所謂種種絕與百姓不相同者也。學者只宜于倫物上識真空，不當于倫物上辨倫物。故曰：明于庶物，察于人倫。于倫物上加明察，則可以達本而識真源。……世間蕩平大路，千人共由，萬人共履，我在此，兄亦在此，合邑上下俱在此。

<sup>22</sup> 李贊：〈三蠹記〉，同註三書，頁 136。

<sup>23</sup> 同前註。

<sup>24</sup> 李贊：〈答劉方伯書〉，同註三書，頁 75。

若自生分別，則反不如百姓日用矣。<sup>25</sup>

穿衣吃飯等日常器用，不僅是人倫物理的本體內容，亦是其作用的表現形式。二者的對應關係，係即體即用，彼此互為目的與工具。故學者應該在人倫物理上面，追求無一切分別心的至善標準，而不應將穿衣吃飯等日常器用，視為一判斷人倫物理的工具而已。事實上，李贊日用說之所亟欲揭舉者，乃所謂康莊大道的日常器用，係千萬百姓所共由與共履的道路之所在。此亦是他所謂應在人倫物理上識真空的至善標準之所在。所以為至善，即如前所揭，係一無善無惡之無所分別心。而世間亦唯有千萬百姓所共由與共履的日常器用，係一自然而然，不待矯飾，亦不假思索的行為狀態。

---

<sup>25</sup> 李贊：〈答鄧石陽〉，同註三書，頁 19。

# 李贊思想中叛逆性和戰鬥性的商榷

## ——以數種「中國文學史」為例

朱碧君

### 一、前言

李贊思想中具有的叛逆性和戰鬥性，幾乎是所有討論明末學者的一致性看法；如游國恩等主編的《中國文學史》就說：

李贊的思想具有極大的叛逆性和頑強的戰鬥性。他受王學左派和佛學的影響，對程朱理學和一切偽道學，進行了猛烈的抨擊。他不以孔子的是非為是非。認為「天下無一人不生知」；「聖人不會高，眾人不會低」。<sup>1</sup>

袁行霈《中國文學史》也說：

李贊的文學觀念也包涵著離經叛道的因素。他在那篇著名的〈童心說〉中稱：「天下之至文，未有不出於童心焉者也。」…作者藉劉諧之口，嬉笑怒罵，諷刺嘲弄了披著「綱常」、「人倫」外衣的道學之徒，並將蔑視的目光對準了孔子這位傳統的偶像。<sup>2</sup>

其他，如 1992 年台灣復文圖書出版社出版的《中國文學史》、1986 年台北華正書局出版的《中國文學發展史》、1987 年北京出版社出版的《中國文學理論史》等也都對李贊分別有著相同的看法。

如果將各家對李贊的論述歸納起來，可以發現論者認為李贊著作中有兩個「個性精神」<sup>3</sup>，一個是所謂的「離經叛道」，一個是「不以孔子的是非為是非」。前者就如為李贊《焚書》作序、李贊好友焦竑所說的：「宏甫快口直腸，目空一世，憤激過甚，不顧人有忤者」<sup>4</sup>；後者則被後人視為「是同孔孟之道對立的，因此他進而大膽地嘲罵孔、孟。」<sup>5</sup>

上述兩個「個性精神」中的「離經叛道」，的確是李贊個人的最大特色，但是另一個「不以孔子的是非為是非」，以及「同孔孟之道對立，因此大膽地嘲罵孔孟」的「個性精神」，在對照李贊《焚書》卷一〈書答·答焦漪園〉時，或許將發現李贊對孔孟，乃至孔孟之學，其實有著正面的、與上述論者所論完全不同的觀感。《焚書》卷一〈書答·答焦漪園〉說：

承諭，《李氏藏書》，謹抄錄一通，專人呈覽。年來有書三種，…更有一種，專與朋輩往來談佛乘者，名曰《李氏焚書》，大抵…。又一種則因學士等不明題中大旨，乘便寫數句貽之，續久成帙，名曰《李氏說書》，中間亦甚可觀。如得數年未死，將《語》、《孟》逐節發明，亦快人也。

孔子說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣」<sup>6</sup>，上文中，李贊說：「如得數年未死，將《語》、《孟》逐節發明，亦快人也」；兩者對照，除了李贊的語氣與孔子不異，且從這篇〈書答·答焦漪園〉的文字中，也分明地顯示出李贊不僅主動向當時不明題旨的學士闡說《語》、《孟》大旨，更透露了他亟欲發明其中道理的想法；因此，如果李贊果真完全「不以孔子的是非為是非」，或進而「同孔孟之道對立，因此大膽地嘲罵孔孟」，那麼對他在〈書答·答焦漪園〉中的說法，又該如何解釋呢？再者，如果李贊「亟欲發明《語》、《孟》大旨的想法」這樣的假設能成立，那麼，或許所謂「離經叛道」中所離的「經」、所叛的「道」就未必一定是儒家之「經」和孔孟之「道」。

不僅如此，在李贊《焚書》中，更出現多處探討孔孟或頌揚孔孟，尤其對孔門弟子顏淵讚譽有加的載記，這許多的證據都顯示著：所謂「李贊思想中的叛逆性和戰鬥性」，僅止於披著「綱常」、「人倫」外衣的假道學，對此，《中國文學發展史》

的說法就較為持允，他說：「他所反對的是那些擬古拜孔的偽道學，他所要求的是真是真非，是思想的發展，是真理的探討。」基於此，如果仍執於「李贊思想具有叛逆性和戰鬥性」，就應該是有所商榷的。

《焚書》前五卷共 187 篇文章中，除上述〈書答·答焦漪園〉一篇為自陳外，尚有 39 篇與孔孟儒學有關；其中，論孔子之學 21 篇，論孔子處世之道 17 篇，頌揚孔子的「輕功名者」3 篇，李贊為自己被稱「異學」之辨 5 篇，論《六經》、《語》、《孟》1 篇。

## 二、論孔子之學

李贊讀《大學》首章：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能安，安而后能靜，靜而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」對孔門弟子顏淵、曾參於「三綱領」之學，提出看法說：

予觀《大學》如此詳悉開示，無非以德未易明，止未易知，故又贊之曰：「人能知止，則常寂而常定也，至靜而無欲也，安安而不遷也，百慮而一致也。」今之談者，切己自反，果能常寂而常定乎？至靜而無欲乎？安固而不搖乎？百慮而致之一乎？是未可知耳。奈之何遽以知止自許，明德自任，而欲上同於大人親民之學也！然則顏子終身以好學稱，曾子終身以守約名，而竟不敢言及親民事者，果皆非耶，果皆偏而不全之學耶！<sup>7</sup>

李贊贊同《大學》首章之義，但其解說與朱熹所註<sup>8</sup>略有不同。李贊以為「明德」是本，「親民」是末，故曰「物有本末」；且「明德」乃吾人之本有，而「明明德」於天下，並非在強人之所本無，故而《大學》首章才示之以「在止於至善」而已。為學之道，必以收知止之功為最高境界，然多有不得者，顏淵、曾參一以「好學」，一以「守約」，雖皆有學，但李贊以為「竟不敢言及親民事」，終究為「偏而不全之學」耶。

《論語·泰伯》子曰：「若聖與仁則吾豈敢，抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」對於孔子自謙不敢自列於「聖仁」，而僅止於「爲不厭」、「誨不倦」，李贊認爲「蓋已至仁，則自然無厭惡；已能明德，則自能親民」，李贊並認爲這正是聖學之所以爲妙處。李贊在〈答耿中丞〉中說：

蓋已至仁，則自然無厭惡；已能明德，則自能親民。皆自然而然，不容思勉，此聖學之所以爲妙也。故曰：學不厭，知也，教不倦，仁也。性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。何等自然，何等不容已。今人把「不厭」、「不倦」做題目，在手裡做，安能做得成？安能真不厭不倦也！<sup>9</sup>

孔子之所以爲之不厭，誨人不倦者，乃在明德、親民之事；此兩事爲之而能臻乎聖與仁之境，則即所謂止於至善。就此，李贊不但稱揚「獨有孔子能任之」，且就孔門弟子比較，尋繹出孔子屢稱顏回好學，以及孔子告誡弟子「毋友不如己者」的目的所在，李贊在〈復京中友朋〉中說：

聖人只教人爲學耳，實能好學，則自然到此。若不肯學，而但言「不厭」「不倦」，則孔門諸子，當盡能學之矣，何以獨稱顏子爲好學也耶？既稱顏子爲好學不厭，而不會說顏子爲教不倦者，可知明德親民，教立而道行，獨有孔子能任之，雖顏子不敢當乎此矣。今人未明德而便親民，未能不厭而先學不倦，未能慎言以敏於事，而自謂得道，肆口妄言之不恥，未能一日就有到以求正，而便以有道自居，欲以引正於人人，吾誠不知其何說也。<sup>10</sup>

又說：

故曰「毋友不如己者」。以此慎交，猶恐有便辟之友，善柔之友，故曰「賜也日損」，以其悅與不如己者友耳。如之何其可以妄親而自處於不聞過之地也乎？故欲敏事而自明己德，須如顏子終身以孔子爲依歸，庶無失身之悔，而得好學之實。若其他弟子，則不免學夫子之不厭而已，學夫子之不倦而已，畢竟不知夫子之所

學爲何物，自己之所當有事者爲何事。雖同師聖人，而卒無得焉者，豈非以此之故歟！<sup>11</sup>

李贊以顏淵終身學孔子並以夫子爲依歸，因得好學之實，故夫子讚之曰「有顏回者好學」；而孔門其他弟子，則不是不知夫子之所學爲何物，就是僅學得夫子之不厭，至於夫子「誨人不倦」的境界，即使是被李贊尊爲「顏子」的顏淵，亦不會說起。李贊在本篇〈復京中友朋〉中對孔子之學闡說得極爲明白，最後「雖同師聖人，而卒無得焉者，豈非以此之故歟」一語，隱然已區分出在爲學之道上，孔子之所以爲「聖」，以及顏淵之好學與其他孔門弟子之不同層次。

「好爲人師」爲千古以來眾人之病。李贊指出人之所以好爲人師，實乃出於孔子之後，學孔子之人便以師道自任而起；至於孔子對七十二弟子之師生之名，則非因孔子樂爲人之師，實乃逼迫所致也，在〈答劉憲長〉中說：

自孔子後，學孔子者便以師道自任，未曾一日爲人弟子，便去終身爲人之師，以爲此乃孔子家法，不如是不成孔子也。不知一爲人師，便只有我教人，無人肯來教我矣。且孔子而前豈無聖人，要皆遭際明時，得位行志。其不遇者，如太公八十已前，傅說版築之先，使不遇文王、高宗，終身渭濱老叟，巖穴胥靡之徒而已，夫誰知之。彼蓋亦不求人知也。直至孔子而有師生之名，非孔子樂爲人之師也，亦以逼迫不過。<sup>12</sup>

在〈答劉憲長〉中，李贊指出今人之好爲人師，以爲此乃效法孔子誨人不倦，視「以師道自任」爲孔子家法。殊不知，一旦爲人之師，就只有我教人，無人肯來教我，如之何其能效孔子之不厭？此爲李贊不主張以師道自任的根本原因。且，李贊以爲孔子之所以授徒講學，實因不能如周之太公、殷之傅說的遭際明時，故而以爲孔子的師生之名，實在是因爲「逼迫不過」而得。有關孔門弟子日眾，及孔門師友的學習情形，李贊作了一些描述，他說：

惟孔子隨順世間，周遊既廣，及門漸多，又得天生聰明顏子與之辯論。東西遨遊既無好興，有賢弟子亦足暢懷，遂成師弟名目，亦偶然也。然顏子沒而好學遂亡，

則雖有弟子之名，亦無有弟子之實矣。13

1987 年北京出版社出版的《中國文學理論史》說：「李贊的學說像狂風，在封建秩序的一潭死水中捲起了騷動的波瀾，儒釋從之者幾千、萬人，麻城一境如狂。於是，封建勢力的打擊、迫害也就步步升級地向他襲來。在強大的敵人面前，李贊充分表現了一個清醒的先覺者的高度自信和頑強鬥志。」<sup>14</sup>根據史載，李贊是泉州晉江人，先祖李駿曾於洪武年間奉命發舶西洋，在外多年，娶色目人爲妻，並習其俗。也許因此，使李贊的思想相較於同時代的人爲先進，而被目爲「歷史的先覺者」。不過任何作爲「歷史的先覺」的人，都應明白歷史進步的歷程，而非執著於一味的反對和戰鬥。李贊既是「歷史的先覺者」，則在李贊眼中「隨順世間」的孔子，又何嘗不是「歷史的先覺者」？有關李贊思想，游國恩《中國文學史》站在社會主義的立場做了一些評論，他說：「（李贊）的思想不是作爲維護封建統治而出現的，而是代表了市民的要求和觀點。」「代表市民的要求和觀點」的確是李贊思想的重心。普羅百姓有的心，只是「童心」；普羅百姓的要求，只是日用生活，如此而已。故李贊講心性，才以樸素的「明明德」「親民」爲入手。基於此，李贊甚至以爲孔子爲達到教人「明明德」「親民」之目標，不得已以「名教」作爲手段，亦並無不可取。他說：

但借「明明德」以爲題目可矣，何必說此虛無寂滅之教，以炫惑人耶？夫所謂仙佛與儒，皆其名耳。孔子知人之好名也，故以名教誘之；大雄氏知人之怕死，故以死懼之；老氏知人之貪生也，故以長生引之：皆不得已權立名色以化誘後人，非真實也。惟顏子知之，故曰「夫子善誘」。<sup>15</sup>

又說：

蓋眾人之病病在好利，賢者之病病在好名，苟不以名誘之，則其言不入。夫惟漸次導之，使令歸實，歸實之後，名亦無有，故曰「夫子善誘」。然顏氏沒而知夫子之善誘者亡矣，故顏子沒而夫子善誘之術遂窮。<sup>16</sup>

李贊盛讚孔子「邦有道穀，邦無道穀，恥也」的出處之道，而以孔子爲聖之時者，更指出這是顏淵善學孔子之處。同時指出：時人分明以孔子爲宗，卻貪高官厚祿之尊顯，更進而甚者又爲自己回護曰：「我爲堯、舜君民而出也，吾以先知先覺自任而出也。」此皆世人執迷不返，多欲之病也。在〈答耿司寇〉中說：

每思公之所以執迷不返者，其病在多欲。古人無他巧妙，直以寡欲爲養心之功，殊有味也。公今既宗孔子矣，又欲兼通諸聖之長：又欲清，又欲任，又欲和。既于聖人之所以繼往開來者，無日夜而不發揮，又於世人之所以光前裕後者，無時刻而不懸念。又以世人之念爲俗念，又欲時時覆蓋，只單顯出繼往開來不容已本心以示於人。分明貪高位厚祿之足以尊顯也，三品二品之足以褒寵父祖二親也，此公之真不容已處，是正念也。卻回護之曰：「我爲堯、舜君民而出也，吾以先知先覺自任而出也。」是又欲覆蓋此欲也，非公之不容已之真本心也。且此又是伊尹志，非孔子志也。孔、孟之志，公豈不聞之乎？孔孟之志曰：「故將大有爲之君，必有所不召之臣，欲有謀焉則就之，其尊德樂道不如是，不足與有爲也。」是以魯繆公無人乎子思之側，則不能安子思。孔孟之家法，其自重如此，其重道也又如此。公法仲尼者，何獨於此而不法？而必以法伊尹爲也！豈以此非孔聖人之真不容已處乎？吾謂孔孟當此時若徒隨行隨隊，旅進旅退，以戀崇階，則寧終身空室陋巷窮餓而不悔矣。此顏子之善學孔子處也。<sup>17</sup>

此處，李贊揭發了世人的一個真相，即：許多人既欲學孔子之道，卻又時時以功名利祿爲念；更有甚者，又一再爲己回護，終於成爲執迷而不返者。真相固然如此，但是在位者不僅不會承認，且又視李贊之說爲「異端」，爲「邪說」，這就是李贊在自序中所：「一曰焚書，則答知己書問，所言頗近世學者膏肓，既中其痼疾，則必欲殺我矣，故欲焚之。」這種直指分明具貪、嗔之性，卻又以道學門徒自居的言論，世間多有所聞於傑敖，何以獨李贊庾死獄中？據袁中道《李溫陵傳》的說法是：「然而窮公之所以罹禍，又不自書中來也。大都公之爲人，真有不可知者，…。」或許有其道理。

李贊有〈四勿說〉一篇。〈四勿說〉曰：

人所同者謂禮，我所獨者謂己。學者多執一己定見，而不能大同於俗，是以入於

非禮也。非禮之禮，大人勿爲；真己無己，有己即克。此顏子之四勿也。是四勿也，即四絕也，即四無也，即四不也。四絕者，絕意、絕必、絕固、絕我是也。四無者，無適、無莫、無可、無不可是也。四不者，中庸卒章所謂不見、不動、不言、不顯是也。顏子得之而不遷不貳，則即勿而不；由之而勿視勿聽，則即不而勿。此千古絕學，惟顏子足以當之。顏子沒而其學遂亡，故曰「未聞好學者」。雖曾子、孟子亦已不能得乎此矣，況濂、洛諸君子乎！未至乎此而輕易談四勿，多見其不知量也。<sup>18</sup>

〈四勿說〉所謂「顏子之四勿」，出自《論語·顏淵》：「顏淵問仁，子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己而由人乎哉。』」顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』就顏子「四勿」，〈四勿說〉又曰：「是四勿也，即四絕也，即四無也，即四不也。」顏子之「四勿」，已如前述。「四絕」出於《論語·子罕》：「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我。」「四無」出自《論語·里仁》：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」「四不」出自《中庸·三十三章》：「一不」：「故君子內省不疚，無惡於志，君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。」「二不、三不」：「故君子不動而敬，不言而信。」李贊第「四不」，直引詩曰：「不顯惟德，百辟其刑之。」「四勿」、「四絕」、及《中庸》「四不」涵義誠如李贊〈四勿說〉，唯有「四無」，孔子僅言及「無適、無莫」，李贊讀此，更益以朱子集注與而謂：「適，可也；莫，不可也」，而以「無適」、「無莫」、「無可」、「無不可」爲「四無」。

又有〈批下學上達語〉一篇<sup>19</sup>。「下學上達」一語出自《論語·憲問》：「子曰：『莫我知也夫。』子貢曰：『何爲其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！』」明末之際，學者莫不以「學以求達」爲治學目標；李贊對此頗不以爲然，於是從陽明心性之學切入，作〈批下學上達語〉。〈批下學上達語〉一文有四個重點：一是：「學以求達」此語不當，當作「即學即達」。二是：夫子「下學而上達」何其意圓語圓，令人心領神會而自默識於言意之中也。三是：唯不能達乎其上，是以謂之下學，是以謂之百姓，是以謂之鄙夫，是以謂之凡民，是以謂之「但可使由也」。然則下學者，聖凡之所同，夫凡民既與聖人同其學矣，則謂滿街皆是聖人，何不可耶？四是：上達者，聖人之所獨，則凡見之爲仁智，與日用而不知者，總是不達，則總是凡民明矣。故顏子而下，皆凡民也。

### 三、論孔子處世之道

孔子說：「道不行，乘桴浮于海。」，雖未果真，但在「接淅而行」、「栖栖遲去」之後，孔子並未乘桴浮于海，卻帶領弟子周遊列國去也。李贊以為際遇之不同，是孔子和老子處世態度大不同的原因。李贊在〈答劉憲長〉中說：

非孔子樂爲人師也，亦以逼迫不過。如關令尹之遇老子，攔住當關，不肯放出，不得已而後授以五千言文字耳。但老子畢竟西遊，不知去向。惟孔子隨順世間，周遊既廣，及門漸多，又得天生聰明顏子與之辯論。東西遨遊既無好興，有賢弟子亦足暢懷，遂成師弟名目，亦偶然也。<sup>20</sup>

李贊書中又以為孔子周遊列國的另一原因在於「求才」。李贊以為孔子區分人才爲三層次，太上爲中行、其次狂、狷；至於鄉愿，孔子目爲「德之賊」，故不與焉。李贊〈與耿司寇告別〉中說：

嗟夫！顏子沒而未聞好學，在夫子時，固已苦於人之難得矣，況今日乎！是以求之七十子之中而不得，乃求之於三千之眾；求之三千而不得，乃不得已焉周流四方以求之。既而求之上下四方而卒無得也，於是動歸歟之嘆曰：「歸歟！歸歟！吾黨小子，亦有可裁者。」其切切焉唯恐失人如此，以是知中行真不可以必得也。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爲，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。是以守雖定而不虛，不虛則不中行矣。是故曾點終於狂而不實，而曾參信道之後，遂能以中虛而不易終身之定守者，則夫子來歸得斯人也。不然，豈不以失此人爲憾乎哉！<sup>21</sup>

李贊稱孔子當時因得曾參爲「得人」，並在「曾元之告曾子曰：『夫子之病亟矣，

幸而至於且，更易之。』曾子曰：『君子之愛人以德，世人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣。』元起易簀，反席未安而沒。」的故事之後，以曾子與伯夷相提並論，伯夷寧餓死亦不食武王之薇，為武王乃以暴易暴也；故李贊稱曾子與伯夷為：學道而非此輩，終不可以得道；傳道而非此輩，終不可以語道。

《論語》終篇多處言及孔子求才而愛才故事，但卻少有提及孔子愛其子鯉之事。李贊提出堯之與其子朱、舜之與其弟象及孔子與鯉間事，說明聖人之愛其子弟之不同。李贊在〈與友人書〉曰：

古聖之言，今人多錯會，是以不能以人治人，非恕也，非絜矩也。試舉一二言之。夫堯明知朱之囂訟也，故不傳以位，而心實痛之，故又未嘗不封之以國。夫子明知鯉之癡頑也，故不傳以道，而心實痛之，故又未嘗不教以禮與詩。又明知詩禮之言終不可入，然終不以不入而遽已，亦終不以不入而遽強。以此之聖人之真能愛子矣。22

《孟子·離婁下》：「孟子曰：『中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。』」對此，李贊以堯、舜、孔子為例，有深入的解說，他說：

是堯不知朱之囂訟，孔不知鯉之癡頑也，不明甚矣。故僕謂舜為僞喜，非過也。以其情其勢，雖欲不僞喜而不可得也。以中者養不中，才者養不才，其道當如是也。養者，養其體膚，飲食衣服宮室之而已也。如堯之於朱，舜之於象，孔之於伯魚，但使之得所養而已也。此聖人所以為真能愛子與悌弟也。23

又說：

若夫不中不才子弟，只可養，不可棄；只可順，不可逆。逆則相反，順則相成。是為千古要言。今人皆未知聖人之心者，是以不可齊家治國平天下，以成栽培傾

覆之常理。24

孔子思想中最重要的政治思想有二，一為政府的施政順序，一為政府對待百姓的態度；前者見於《論語·顏淵》：「子貢問政。子曰：『足食、足兵，民信之矣。』子貢曰：『必不得已而去於斯三者，何先？』子曰：『去兵。』子貢曰：『必不得已而去於斯二者，何先？』子曰：『去食。自古皆有死，民無信不立。』」後者見於《論語·泰伯》：「子曰：『民可使由之，不可使知之。』」孔子的主張充分顯示出儒家政治思想的特質，但是這也是孔子在當時有志難申，以及儒家思想遭後世誤解為不切實際的原因。對孔子「足食足兵」及「民可使由之，不可使知之」之論，李贊持正面的評價，並駁所謂的後世儒者之言，他在〈兵食論〉曰：

…蓋有此生，則必有以養此生者，食也。有此身，則必有以衛此身者，兵也。食之急，故井田作；衛之急，故弓矢甲冑興。是甲冑弓矢，所以帶爪牙毛羽之用，以疾驅虎豹犀象而遠之也。民之得安其居者，不以是歟！夫子曰：「足食、足兵，民信之矣。」夫為人上，而使民食足兵足，則其信而戴之也，何惑焉？至於不得已猶寧死而不離者，則以上之兵、食素足也。其曰「去食」、「去兵」，非欲去也，不得已也。勢既出於不得已，則為下者自不忍以其不得已之故，而遂不信於其上。而儒者反謂信重於兵、食，則亦不達聖人立言之旨矣。25

對孔子曰：「民可使由之，不可使知之」，李贊說：

至矣！聖人鼓舞萬民之術也。蓋可使之「由」者，同井之田；而不可使之「知」者，則六藝之精、孝悌忠信之行也。儒者不察，以為聖人皆於農隙以講武事。

夫蒐苗獮狩，四時皆田，安知田隙？且自田耳，曷嘗以武名，曷嘗以武事講耶？范仲淹乃謂儒者自有名教，何事於兵。則已不知兵之急矣。張子厚復欲買田一方，自謂井田。則又不知井田為何事，而徒慕古以為名，祇益醜焉。商君知之，慨然請行，專務攻戰，而決之以信賞必罰，非不頓令秦強，而車裂之慘，秦民莫哀。則以不可使知者而欲使之知，固不可也。故曰：「聖人之道，非以明民，將以愚之。魚不可以脫於淵，國之利器不可以示於人。」至哉深乎！26

#### 四、論李贊「不待取給於孔子而後足」

復文圖書出版社出版的《新編中國文學史（三）》中說：「…並向儒家公開質疑。這些人中，李贊佔著顯著的地位。他說：『夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也，若必待取足以孔子，則千古以前無孔子，終不得為人乎！』」<sup>27</sup> 同樣的論點在華正書局出版的《校訂本中國文學發展史》中也有：「而在思想上最有代表性的是李贊。他的著作還在人間，稍稍翻閱，便知道他的人品很好，思想很實際，對於舊道德的反抗是很強烈的。李贊說：『夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也，若必待取足以孔子，則千古以前無孔子，終不得為人乎？』」<sup>28</sup> 可見，論者大多取出自於《焚書/續焚書》卷一〈答耿中丞〉中此段言論，做為李贊「離經叛道」、以及與儒家、與孔孟對立的一大證據。

事實上，在論者引述〈答耿中丞〉的一段話之後，尚有「故為願學孔子之說者，乃孟子之所以止於孟子，僕方痛憾其非夫，而公謂我願之歟？」從此文字中，可瞭解李贊不願學的，不是孔子之道，而是孔子之說；他以孟子止於學孔子之說，故只得後世給予「孟子止於是孟子」之名。這樣的瞭解，可以從同一篇文字中找出證據：

且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰「為仁由己」而不由人也歟哉！何以曰「古之學者為己」，又曰「君子求諸己」也歟哉！惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子；惟其為己，故孔子自無學術以授門人。是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故教惟在於因人。試舉一二言之。……由此觀之，孔子亦何嘗教人之學孔子也哉！夫孔子未嘗教人之學孔子，而學孔子者務舍己而必以孔子為學，雖公亦必以為真可笑矣。……然則孔子之學術亦妙矣，則雖謂孔子有學有術以教人亦可也。<sup>29</sup>

本文重點有二：一是：從孔子與弟子言「為仁由己，而由人乎哉」，可知孔子以為所謂「學」，祇在「為己」、「求諸己」上做工夫，不必亦不可由他人所教而得。二是：孔子未嘗教人學孔子。惟世人之學孔子者，皆務捨「為己」、「求諸己」之

工夫，而必以學孔子；更等而下之者，以爲學孔子僅學孔子之名叫足矣，此爲李贊以爲真可笑者。

### 五、李贊爲「異學」之辯

袁中道《李溫陵傳》說：「窮公之所以罹禍，又不自書中來也。大都公之爲人，真有不可知者，…。」袁中道所說可謂有幾分道理，但也可說並不十分有理，因爲，李贊書信大多爲與時人來往所作，故其書信內容即反映其平日爲人。其中《答耿司寇》一文，對於自己被稱爲「異學」的辯解，言詞犀利，口氣逼人，如不因此而罹禍，恐亦難矣。他說：

惟公之所不容已者，在於汎愛人，而不欲其擇人；我之所不容已者，在於爲吾道得人，而不欲輕以與人：微覺不同耳。公之所不容已者，乃人生十五歲以前〈弟子職〉諸篇入孝出悌等事。我之所不容已者，乃十五歲成人以後爲大人明《大學》，欲去明明德於天下等事。公之所不容已者博，而惟在於痛癢之末；我之所不容已者專，而惟直收吾開眼之功。公之所不容已者，多雨露之滋潤，是故不請而自至，如村學訓蒙師然；我之所不容已者，多雙雪之凜冽，是故必代價而後沽，又如大將用兵，直先擒王，以故用力少而奏功大。雖各各手段不同，然其爲不容已之本心一也。…若謂公之不容已者爲是，我之不容已者爲非；公之不容已者是聖學，我之不容已者是異學，則吾不能知之矣。公之不容已者是知其不可以已，而必欲其不以者，爲真不容已；我之不容已者是不知其不容已，而自然不容已者，非聖人之不容已，則吾又不能知之矣。恐公於此，尙有執己自是之病在。恐未可遽以人皆悅之，而自以爲是，而遽非人之不是也。30

其中「恐公於此，尙有執己自是之病在。恐未可遽以人皆悅之，而自以爲是，而遽非人之不是也。」「遽以人皆悅之」，乃因司寇耿定向身爲高官，所謂官大學問大，而有執己自是之病；而一般人又因趨炎附勢，更加助長了耿定向的自以爲是。

### 六、結語

——從「六經、語、孟，乃道學之口實，假人之淵藪也」論李贊思想中叛逆性和戰鬥性的商榷

「《六經》、《語》、《孟》，乃道學之口實，假人之淵藪也」一語出自李贊《焚書/續焚書》〈童心說〉。

〈童心說〉的要義是說，童心者，心之初也。人之所以懂道理，具聞見，皆自多讀書識義理而來。故而，多讀書的目的，是在維護此童心而使之勿失焉耳，非若有些學者，因多讀書識義理，反而使童心蔽障了。所以，聞見道理的應是「心」，然而所言者都是聞見道理的「言」，如果非出自童心之「言」，則言雖工，也無非是「假人言假言」罷了。以此論古今之文，苟童心常存，皆古今至文，不必以時勢先後或文體論其文也。

站在「童心說」的基礎上，李贊以為《六經》、《語》、《孟》，非出於聖人之口，且甚至大半非聖人之言，是後學者不察，決定奉之為「經」，大加崇拜和仿倣，故而落入「道學之口實」，「假人之淵藪」也。李贊〈童心說〉有關內容如下：

夫《六經》、《語》、《孟》，非其史官過為褒崇之詞，則為臣子極為讚美之語。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！嗚呼！吾又安得真正大聖人童心未曾失者，而與之一言哉！<sup>31</sup>

由上文可知李贊〈童心說〉強調文章必出自真心，出自真心的文章才能列為至文。然而《六經》、《語》、《孟》，非出於史官之手，即出於弟子所記，雖名為聖人之言，卻均非出自聖人之口；以此，其不可能為真心。且又如《論語》、《孟子》，均為聖人答弟子發問，是更難以語於童心。從「童心」而論，李贊所言是真，但不必因此而謂李贊「對程朱理學和一切偽道學，進行了猛烈的抨擊。他不以孔子的是非為是非」<sup>32</sup>，或者「將蔑視的目光對準了孔子這位傳統的偶像」<sup>33</sup>，因為李贊在〈童心說〉最後說道：「吾又安得真正大聖人童心未曾失者，而與之一言

文哉」，豈不對孔子因其「述而不作」，故有「安得」之憾哉！

透過閱讀《焚書》論孔子之學、論孔子處世之道，李贊何曾「不以孔子是非爲是非」？何曾「將蔑視的目光對準了孔子這位傳統的偶像」？基於《焚書》中的這些論述，李贊思想中的叛逆性和戰鬥性或有商榷的必要。

註一 「叛逆性和戰鬥性」一語，見游國恩等主編：《中國文學史》（台北：五南圖書出版有限公司，1999 年 11 月出版三刷），頁 1146。

註二 見袁行霈：《中國文學史》（台北：五南圖書出版有限公司，2002 年 1 月出版），頁 667。

註三 同註二，頁 665。

註四 見《焚書/續焚書》（李氏焚書序）；《焚書/續焚書》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984 年 5 月出版），頁 2。

註五 見成復旺、蔡鐘翔、黃保真：《中國文學理論史》（北京：北京出版社，1987 年 7 月出版），頁 175。

註六 語見《四書集注·論語述而第七》（台北：世界書局，1971 年 5 月出版），頁 44。

註七 同註四書，〈答周若莊〉，頁 2。

註八 見《四書集注·大學》（台北：世界書局，1971 年 5 月出版），頁 1。

註九 同註四書，〈答耿中丞〉，頁 20-21。

註十 同註四書，〈復京中友朋〉，頁 21。

註十一 同上。

註十二 同註四書，〈答劉憲長〉，頁 25。

註十三 同註四書，〈答劉憲長〉，頁 25。

註十四 同註五書，頁 176。

註十五 同註四書，〈答耿司寇〉，頁 33。

註十六 同註四書，〈答劉方伯書〉，頁 54。

註十七 同註四書，〈答耿司寇〉，頁 36。

註十八 同註四書，〈四勿說〉，頁 101。

註十九 同註四書，〈批下學上達語〉，頁 139。

註二十 同註四書，〈答劉憲長〉，頁 25。

註二一 同註四書，〈與耿司寇告別〉，頁 28。

註二二 同註四書，〈與友人書〉，頁 74。

註二三 同註四書，〈與友人書〉，頁 75。

註二四 同註四書，〈與友人書〉，頁 75-76。

註二五 同註四書，〈兵食論〉，頁 94-95。

註二六 同註四書，〈兵食論〉，頁 96。

註二七 見《新編中國文學史(三)》(台灣：復文圖書出版社，1992 年 6 月再版)，頁 219。

註二八 見《校訂本中國文學發展史》(台北：復文圖書出版社，1986 年 6 月出版)，頁 949。

註二九 同註四書，〈答耿中承〉，頁 16-17。

註三十 同註四書，〈答耿司寇〉，頁 29-30。

註三一 同註四書，〈童心說〉，頁 98-99。

註三二 見註一。

註三三 見註二。

賴哲信·讀李贊《焚書》劄記 1

## 李贊的想望與痛苦

賴哲信

育達技術學院 應用中文系副教授

### 摘要

本文透過重英雄、貴豪傑；反科考、輕學術；重當下、貴實務等三個重點，標出李贊的思想特色，也點出他的煩苦根源。再由留餘地、相包容，點明他的追求與想望；以信自身、做自己，說明李贊所以能在痛苦中屹立不搖的緣故。希望透過本文讓大家了解李贊的思想特質，以及終極想望，並且學到不為惡境所困的智慧。

### 關鍵字

李贊 理學 實學 追遙 自信

### 引言

李贊有俠士氣，英雄膽；反科考，輕學術，至疑道德質為造作，禮教為教條。但他有大公心，君子德，並不純然為反對而反對。他只是有話直說，不肯遮飾；他深心想望的只是人與人間能夠不自是而相尊重，能夠相包容而留餘地，讓人人都能透過莊子齊物一般的見識，相互享受像莊子建立的逍遙境界。可卻人人無法尊重他人的存在，一概以為自身是道德的代表，且強持之以繩他人，害得李贊陷身在凡世中，俗情裏，被層層羈綁，為之受苦受難，甚至因此喪命監牢之中，真是令人為之感歎不已。但李贊真自得，具豪傑性格，既不怕世俗的白眼，也不怕當道的欺壓，表現出透過俯仰而有的自信。

### 一 尊英雄，貴豪傑，至等視強人為將領

李贊生平最愛拔識人才，一向努力結交才人，希望為國家儲材，還曾有多篇文章談論豪傑，表現出強烈的豪傑性格。

以議論言，（焚書卷五·讀史）開篇寫曹操賞識丁儀，認為丁儀有才，無傷目眇；更同篇隨舉曹操認定陳琳善文，何妨犯己的故事，證成曹操愛

賞人才的事實，強調古人值得效法：

曹公愛才而忘其眇，愛才而忘其愛，愛才而忘其女之所不愛，若曹公真可謂愛才之極矣！……又，魏武病頭風，方伏枕時，一見陳琳檄，即躍然起曰：“此愈我疾！此愈我疾！”〈曹公二首〉

相對的〈焚書卷五·王半山〉則以王荊公之批評燕丹與荆軻的相交只是賓主間物質上的關係，說宋人見識忒短，不知英雄本心。不僅貫串自己抨擊宋儒的立場，也強調了英雄以心相交，以死相報的真誠：

半山謂荊軻豢于燕，故為燕太子丹報秦。信斯言也，亦謂呂尚豢于周，故為周伐紂乎？相知在心，豈在豢也，半山之見醜矣。

在讀史論史之外，李贊〈焚書卷四·雜述·二十分識〉更將之提升為具體議論，分析了才、識、膽的相互關係，肯定有識以增長才、膽的事實，建議世人要盡量培養各人的器識：

才與膽皆因識見而後充者也。空有其才而無其膽，則有所怯而不敢；空有其膽而無其才，則不過冥行妄作之人耳。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。（焚書卷四·雜述）

以實行言，因為李贊懂得愛才任士，所以對所有稍具才情的人都能青眼相加，如對丘長孺、周友山、梅衡湘、楊定見、劉近城等人。而且他之「費了多少心力方得此數人」，目的是在努力為鄉梓留人才，這種熱情，這種公心，也跟一般俗士迥異：

往往見人之長而遂忘其短，非但忘其短也，方且隆禮而師事之，而況知吾之為偏愛耶！何也？好友難遇，若非吾禮敬之至，師事之誠，則彼聰明才賢之士，又曷肯為我友乎？必欲與之為友，則不得不致吾禮數之隆。（焚書卷三·雜述·高捷說）

因為寶愛人才，所以李贊對盜賊也當英雄看待，稱楊閩海大盜林道乾，以為「稱王稱霸，眾願歸之，不肯背離。其才識過人，膽氣壓乎群類，不言可知也。」，絲毫不敢輕視：

設國家能用之為郡守令尹，又何止足當勝兵三十萬人已耶！又設用之為虎臣武將，則閩外之事可得專之，朝廷自然無四顧之憂矣。唯舉世顛倒，故使豪傑抱不平之恨，英雄懷罔措之戚，直驅之使為盜也。（焚書卷四雜述·因記往事）

李贊還將英雄豪傑被逼入盜藪匪林的病源歸咎作「舉世顛倒」，為被逼上梁山的英雄嗟嘆。同時還借著寫書序陳說說盜賊如宋江亦有忠義，知道「見幾明哲，不過小丈夫自完之計，決非忠於君義于友者所忍屑矣」的過人之處（焚書卷三雜述·忠義水滸傳序），以為勝似當時主張「明哲保身」的朝臣邊將。至比天下庸儒為「齷齪者」（焚書卷三雜述·高潔說）也是跟〈因記往事〉類似的想法：

嗟乎！平居無事，只解打恭作揖，終日匡坐，同於泥塑，以

為雜念不起，便是真實大聖大賢人矣。其稍學奸詐者，又攬入良知講席，以陰博高官，一旦有警，則面面相覩，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，又棄置此等輩有才有膽有識之者而不錄，又從而彌縫禁錮之，以為必亂天下，則雖欲不作賊，其勢自不可爾。（焚書卷四雜述·因記往事）

相對的，他甚至義正詞嚴地批評起朝廷的無知，世人的短視，說朝廷間，學堂裡，專論心性的軟弱人士，根本不能與真英雄，真豪傑相比並。

如此抨擊所有的官場、學界的當權人物，至被視作放浪無德，大逆不道，也依舊堅持己見。李贊果真是個豪傑人物。

## 二 反科考，輕學術，至質疑道德爲造作

除了對人才有傑出的見解以外，對功名、對學術、對教育，李贊也有與眾不同的看法。

李贊在青年時期便已經看穿科考不具學術本質，認為科考在本質上只是剽竊濫目，繕寫謄錄，迎合考官，僥倖富貴的文字文戲而已。於科考，李贊徹底表示不屑：

稍長，復憤憤，讀傳注不省，不能契朱夫子深心。因自怪，欲棄置不事。而閑甚，無以消歲日，乃歎曰："此直戲耳，但剽竊得濫目足矣，主司豈一一能通孔聖精蘊者耶！"因取時文尖新可愛玩者，日誦數篇，臨場得五百，題旨下，但作繕寫眷錄生，即高中矣。（焚書卷三·雜述·卓吾論略滇中作）

他對一些道貌岸然的理學家，表面上高唱道德優位而鬼神次之，但在臨危之際不免胡祭亂拜，完全失其故步的表面功夫也嗤之以鼻：

故為大言以誑人曰："佛、老為異端，鬼神乃淫祀。"慢侮不信，若靡有悔。一旦緩急，手腳忙亂，禱祀祈禳，則此等實先奔走，反甚於細民之敬鬼者，是可怪也！（焚書卷三雜述·鬼神論）

另外對一些強自鎮定，以為是透視生死關節的文人雅士，也以為根本只是空言恫世，根本是造作虛假：

若夫臥病房榻之間，徘徊妻孥之側，滔滔者天下皆是也。此庸夫俗子之所習慣，非死所矣，豈丈夫之所甘死乎？雖然，猶勝於臨終扶病歌詩，杖策辭別，自以為不怖死，無顧戀者。蓋在世俗觀之，未免誇之為美談，呼之為考終。然其好名說謊，反不如庸夫俗子之為順受其正，自然而然死也，等死於牖下耳，何以見其節，又何以見其烈，而徒務此虛聲為耶！

他看透一切假道學說所以欺世盜名的虛實，曾說真虛假實，如需怯、色取之病，痛加抨擊，直抵病根：

蓋真人亦自有虛實，但不可以語于真人之虛實矣。故有似虛

而其中真不虛者，有似不虛而其中乃至虛者。有始虛而終實，始實而終虛者。又有眾人皆信以為至虛，而君子獨不謂之虛，此其人犯虛怯之病。有眾人皆信以為實，而君子獨不謂之實，此其人犯色取之症。真偽不同，虛實異用，虛實之端，可勝言哉！（焚書卷三雜述·虛實說）

對於一些披著嫁紗，口誦佛號，其實只是化緣求取財貨，建廟收取佈施的甲河上更是直揭其短：

試反而視世間僧日日邀遊街市，當自汗流羞恥之。化他日之錢米，養不惜羞之和尚，出入公私之門，妝飾狗臉之行，與衙門口積年奚殊也！彼為僧如是，我為僧不如是，（焚書卷四雜述·豫約：早晚禮儀）

李贊以為四書五經之所以被尊為經其實是過譽虛美，言過其實；而道學家、空論者反據之以欺世盜名、恫嚇世人，真是無知之至：

夫《六經》《語》《孟》非其史官過為褒崇之詞，則其臣子極為讚美之語。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，迂闊門徒雲耳。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，假人之淵蔽也。（焚書卷三雜述·童心說）

李贊重視真純的人性，鄙視粗俗的教育，以至於類似提出莊子之視六經為糟粕的看法，講出「更說甚麼《六經》，更說甚麼《語》《孟》乎？」等世俗所不能容忍，視為偏激的理論來。如此事事不受拘限，敢說敢做，個性確實像極了豪傑。

### 三 重當下，貴實務，至轉換性理入實學

李贊想法具有實學色彩，隱隱約約預示了清代學風的轉向。

李贊的實學色彩首先展現在他認定歷代為《戰國策》作序者的不識實務之上，怪責劉向以至曾鞏等人之不知「時移事異，事異備變」的必要性：

余讀《戰國策》而知劉子政之陋也。夫春秋之後為戰國。既為戰國之時，則自有戰國之策。蓋與世推移，其道必爾。如此者，非可以春秋之治治之也明矣……劉子政當西漢之未造，感王室之將毀。徒知羨三王之盛，而不知戰國之宜，其見固已左矣，彼鮑、吳者，生於宋、元之季，聞見塞胸，仁義盈耳，區區褒貶，何足齒及！乃曾子固自負不少者也，咸謂其文章本於《六經》矣，乃譏向自

信之不篤，邪說之當正，則亦不知《六經》為何物，而但竊褒貶以繩世，則其視鮑與吳亦魯、衛之人矣。（焚書卷三雜述·戰國論）

李贊在講述《論語》足食足兵一章時，還認為行政事務、足衣足食比道德教育更為重要。相較於當代還在談心學理學的系列學者，更先一步地跨入到實學的領域中去，而跟當代學者有著顯著的差異：

夫子曰：“足食足兵，民信之矣。”夫為人上而使民食足兵足，則其信而戴之也何惑焉。至於不得已猶寧死而不離者，則以上之兵食素足也。其曰“去食”“去兵”，非欲去也，不得已也。勢既出於不得已，則為下者自不忍以其不得已之故，而遂不信於其上。而儒者反謂信重於兵食，則亦不達聖人立言之旨矣。（焚書卷三雜述·兵食論）

〈焚書卷三雜述·李中丞奏議序〉之說「識時務者在於俊傑」，強調奏議內容上必須針對現實，如：「蓋時者如驚鳥之趨時，務者如易子之交務，稍緩其時，不知其務則殆，孰謂時務可易言哉！」技巧上必須和緩中正，如：「宛曲及之，長短疾徐，務中其肯綮，以達乎膏肓，直欲窮之於其受病之處，蠹弊之源，令人主讀之，不覺不知入其中而不怒，則奏議之最也」，自是一種實學的表現。另外（焚書卷三雜述·八物）舉鳥獸草木，樓臺殿閣，芝草瑞蘭，杉松栝柏，布帛菽粟，千里八百，江淮河海，日月星辰等八組事物，強調「夫聖賢之生，小大不同，未有無益於世者。苟有益，則雖服箱之牛，司晨之雞，以至一草一木，皆可珍也。」也是類似的心態。

李贊事事要求務實而不淪於空虛，確實具有實學先驅的態勢。

#### 四 俗世禮，凡人情，造成李贊最大的壓力

重英雄，貴豪傑，至等視強人為將領；反科考，輕學術，至質疑道德為造作；重當下，貴實務，至轉換性理入實學，這是李贊的思想特色，卻也是他的煩苦根源。

李贊明白自己的性向，也理解社會給他限制的框架，所以盡管被共認有高才，他還是選擇老聃、姜太公作典範，甘做一個隱者，不徇俗求富貴。如他在〈復周南士〉所說，既稱自己只是個「無其才而虛有其名」的人，又有「性剛不能委蛇，性疏稍好靜僻」的傾向，因此選擇「就鹿豕，群無賴」的隱居生活；希望以老聃、太公、嚴於陵、陳希夷、陶淵明等作為準則，避免「使無才者疑，有才者忌」，致天下非笑。

李贊把自己鎖入遺世獨立的生活型態，在〈答李見羅先生書〉自陳他平日只想「閉戶卻掃，怡然獨坐」，即使在飽餐之後偶而也來個「飽後散步涼天，箕踞行遊」；或「出從二三年少，聽彼俚歌，聆此笑語，謔弄片時」，到底還是仍舊鎖門獨坐讀書。他表明他不刻意作怪，也不刻意

遠離市纏。在這故作閒適的內心裡，隱藏著多少的壓力與無奈。

李贊焚書卷四有〈感慨平生〉一文，是一篇可以當李贊傳記資料的重要作品。文中娓娓訴說他的個性讓他引來了友朋的抨擊、社會的批評、法律的怪罪種種壓力，文中有云：「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。」。

物各自適，人無相欺，這是李贊最常說，也最卑微的要求。方柄入圓鑿，不僅是他在官場中的狀態，也是他一生的痛苦根源。因為這份病根，讓他少年為脾性與友朋爭，中年為出家與社會爭，晚年為真理與政治爭。這種痛苦，深沉至極，大概只有（卷三雜述·雜說）所述：「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，觸目興歎，奪他人之酒杯，澆自己之壘塊；訴心中之不平，感數奇於千載。既已噴玉唾珠，昭回雲漢，為章於天矣，遂亦自負，發狂大叫，流涕慟哭，不能自止」能夠約略表述吧？

李贊將自己的痛苦投射在系列的歷史人物之上。

他對屈原之寫離騷而後自沉，以為是秉夷齊之德而行自絕之舉，對揚雄之寫作反離騷，怪罪屈原，以為不拘堅持過度，瀟灑不來，其實也是另依種深沉的相知，是一種無奈已極的反諷，不是諷屈原，卻是諷世俗，不僅痛屈原，也所以悼自身。言下之意，有多少借他人遭際以自悼的意思：

李生曰：《離騷》離優也；《反騷》，反其辭，以甚憂也，正謂屈子翻愁結耳。此以世不足憤，其憤世也益甚；以俗為不足嫉，其嫉俗愈深……蓋深以為可惜，又深以為可憐，痛原轉加，而哭世轉劇也。（焚書卷五讀史·反騷）

李贊認為上官靳尙奪稿之舉不足以汙陷屈原，因為若非屈原大公無私地提供上官靳尙審稿，上官必不得見其稿；進一步認定屈原本有大公之心，認為根本願意提供作品給上官大夫，甚至是其他人，乃無一毫私心之君子：

且所草稿既未定，上官大夫等安得見之？既得而見，則是吾示天下以公也。公則無有我人，又何待奪，又何奪之而下與乎？即椎以為上官大夫之能可也，不待彼有奪意斯善矣。此以人事君之道，臣之所以廣忠益者，真大忠也，甚不可以不察也。（焚書卷五讀史·史記屈原）

李贊對屈原的剖析，間接表示了李贊自己對於聲聞名利的坦蕩與無謂。如此一個大公無私、堅持正道的人，竟被認定有野心，豈不傷心欲絕？李贊因而感到寂寞，所以常說屈、賈，以他人酒杯，澆自己塊壘。

其實李贊《焚書》卷五〈讀史〉大量寫作有關楚辭的屈原、反騷、漁父、招魂，幾乎篇篇都在傳達不遇的意念；其他寫東方朔的戒子詩、非有先生論之說：「朝野無半人知朔，唯武帝知朔」、「千載遇少而不遇多，

此志士所以在山，仁人所以盡養壽命也」更是在論際遇。此外，他對曹操之收殺修，堅持操操愛士，無可置疑，而終於殺楊修，罪在楊修自己露才揚己，不知收斂。不怪君上，怪罪臣下，而這種人陳的表現，又像極了李贊自己。這是一種自我的投射與深沉的反省：

夫曹公愛才，今古所推，雖禡正平之無狀，猶爾相容，陳孔璋之檄辱及父祖，且收以為記室，安得有此？且有此，安得兼群雄而並天下也？其欲謀立臨淄，為丕等所譖是的，蓋臨淄本以才捷愛幸，秉意投修，故修亦自以植為知己。植既數與修書，無所避忌，修亦每於操前馳騁聰明，則修之不善韜晦，自宜取敗。（焚書卷五  
讀史·楊修）

以古照今，而李生之自嘆也深。

## 五 留餘地，相包容，傳達李贊卑微的想望

李贊他不強迫人順從自己，只希望別人留他一個餘地。

李贊從不以規範為絕對不可更動。他不僅強調孔子不敢強人以自己，也認為聖人正因為容許個人做自己，所以才能夠得到萬物舒暢的自在空間：

夫惟孔子未嘗以孔子教人學，故其得志也，必不以身為教於天下。是故聖人在上，萬物得所，有由然也。夫天下之人得所也久矣。（焚書卷一書答·答耿中丞）

他認定天下的桎梏都來自其他人的自是，以為這種自是將侷限他人，使人物被侷限。汲汲警告世人，即使是以自己為仁者，也可能因為自己為人而反而成了強制人性的始作俑者：

夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，貪暴者擾之，而"仁者"害之也。"仁者"天下之失所也而優之，而汲汲焉欲貽之以得所之域。於是德禮以格其心，有政刑以繫其四體，而人始大失所矣。  
（焚書卷一書答·答耿中丞）

李贊希望大家都能相互尊重。即以問學為例，每個人都可自由自在地讀他想讀的書，不該強人同己愛我所愛，這是一種學術自由的呼籲：

人各有心，不能皆合。喜者自喜，不喜者自然不喜；欲覽者覽，欲毀者毀，各不相礙，此學之所以為妙也。若以喜者為是，而必欲兄丈之同喜；又以毀者為是，而複責弟之不毀。則是各見其是，各私其學，學斯僻矣。

李贊在學術上也明明白白地說，自己作學問本來就以自在為特色；說自己為學「從容」，可以「精切」做對比（焚書卷一書答·又答石陽太守），正是源於類似的想法。

他也希望尊重人性，隨順個人的發展，這是一種政治學上的管理理

論：

夫天下之民物眾矣，若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能。  
能。〈焚書卷一書答·答耿中丞〉

對用人，他更說明當因才施用，不可強人從己；務使人盡其才，切忌削足適履，更是一種先進的用人觀念：

聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之以權，能者稱事而官，悞者夾持而使。有德者隆之虛位，但取具瞻，高才者處以重任，不問出入。各從所好，各騁所長，無一人之不中用。何其事之易也？〈焚書卷一書答·答耿中丞〉

李贊追求一個物各自是的空間，所以他以必須知道人人做法不同如人人面貌不同的事實，才算知本之學；願意包容天下人行跡有別的差異才算掌握到最重要的道理，才算體現了世界大同的境界：

跡則人人殊，有如面然。面則千萬其人，亦千萬其面矣。人果有千萬者乎？渠惟知其人之無千萬也，是以謂之知本也，是以謂之一也；又知其面之不容不千萬而一聽其自千自萬也，是以謂之至一也，是以謂之大同也。（焚書卷一書答·又答石陽太守）

《禮記·禮運》：「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同」，《莊子·繕性》：「陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之爲而常自然」，李贊以《莊子·繕性》釋無上道體的至一，《禮記·禮運》釋至高政體的大同來詮解一聽自然這個境界，可以讓人感受到他對「尊重個體」的無限嚮往。

卻惜夏蟲不可與語冰，淺人難與論大器，所以他的用材之論讓他與人結怨，種種放浪的行爲被認爲是與禮教對抗，正如李贊在〈與焦弱侯〉書中曾以如山之大魚比譽豪傑，稱道：「欲求巨魚，必須異水；欲求豪傑，必須異人」之明確地體會俗人不識豪傑偉岸的無奈，恰恰應了他自己在〈與焦弱侯〉書中：「豪傑之士決非鄉人之所好」，自稱書將被焚，自知必不爲鄉人所好的譏言。而他在〈復鄧石陽〉信中還說自己：「逃儒歸佛，陷於大戮而不自愛惜矣」，原本只是譬喻之詞，沒想到竟然一語成讖，真是可嘆。

## 六 信自身，做自己，建立李贊堅定的信心

李贊他希望天下人都能任人自得，留對方一個相互尊重的自主空間。可惜卻難以獲致。這份遺憾，李贊將之噴薄地呈現於他寫得哀婉悱惻的〈復鄧石陽〉書中：

平生師友散在四方，不下十百，儘是仕宦忠烈丈夫，如兄輩

等耳。弟初不敢以彼等為徇人，彼等亦不以我為絕世，各務以自得而已矣。故相期甚遠，而形期頓遺。願作聖者師聖，願為佛者宗佛。不問在家出家，人知與否，隨其資性，一任進道，故得相與共為學耳。

李贊的痛苦來自世人的誤解，這份誤解來自世人都怪李贊離經叛道，卻不知其實李贊仍然強調禮數；只是他不以世俗遠離人情之外的規制為真禮，強調值得世人持守的必須是出自天理人情而已：

蓋由中而出者謂之禮，從外而入者謂之非禮；從天降者謂之禮，從人得者謂之非禮；由不學、不慮、不思、不勉、不識、不知而至者謂之禮，由耳目聞見、心思測度、前言往行、彷彿比擬而至者謂之非禮。（焚書卷三雜述·四勿說）

李贊其實相當傳統，這個事實，我們可以從他論古人如楊修，如屈原，如賈誼，甚至如何自處生命的終結時刻，都具有對社會的沉重責任感猜知，而感受到他看似被棄傳統的傳統面。

李贊明明是禮教中人，只是他要求自己的禮教跟世俗所謂的禮教不同而已。又因為他的堅持，讓他與社會格格不入。因為他的不被認識，所以感到十分的寂寞。李贊〈焚書卷三雜述·高捷說〉曾感嘆自己「終日閉門，終日有欲見勝己之心也。終年獨坐，終年有不見知己之恨也」。孤獨落寞，期待知己者，至自比作莊子所描寫的空谷跑音。

李贊對許多史家文士之恆發議論都以為是不知輕重，放言無根。如〈誠子詩〉以揚雄譏刺東方朔只是「卑卑弄其唇吻，欲以博萬世之名」，〈子虛〉以揚雄非議司馬相如是淺短無識，「非但不知人，亦且不知文；非但不知文，亦且不知言，非但不知言，亦且不知諷矣。」〈賈誼〉、〈晁錯〉說班固胡亂批評，根本是濫發議論：「班氏文儒耳，只宜依司馬氏例以成一代之史，不宜自立論也。立論則不免攬雜別項經史聞見，反成穢物矣」，以為「謬哉」。一種踽踽獨行，人莫我知的影像，在李贊宛如連珠炮的系列批評中，遂躍然紙上。

〈焚書卷三雜述·忠義水滸傳序〉曾引太史公曰：「《說難》《孤憤》，賢聖發憤之所作也。」以為「古之賢聖，不憤則不作矣。」確實到出了個人的寂寞。但李贊是真豪傑，所以乃能看透事實，偉岸自信，不回頭要求世俗之肯定，明白自己不可以首鼠兩端，游移不定。以為這種行徑是枉高俯低，訝尊就卑，可笑至極：

今日夜汲汲欲與天下之豪傑共為賢聖，而乃索豪傑於鄉人，則非但失卻豪傑，亦且失卻賢聖之路矣。（焚書卷一書答·又答耿中丞）

也能對人事之評價無所羈戀，如他在〈又答耿中丞〉中所說：「夫世人之是非，其不足為渠之輕重也審矣。且渠初未嘗以世人之是非為一己之是非也。」對權力中心的意見不自貶；對大多數的壓力不害怕，對俗眾也不媚

俗；堅持不入公侯之門，不涉名利之途，斬截一切外力的傍依，作一個獨立的偉岸人物。

李贊曾自稱自己的學佛是一種願意爲道犧牲，朝聞夕死的剛健之氣：「然則此道也，非果有夕死之大懼，朝聞之真志，聰明蓋世，剛健篤生，卓然不爲千聖所搖奪者，未可遽以與共學此也。」李贊便如此具體展現了個人卓犖不群的器度。

## 結論

李贊不怕世俗的白眼，不怕當道的欺壓，即使惹來殺身之禍，都不畏縮，因爲他一心只要做自己。做自己確實讓李贊表現出一種俯仰無愧的自信，讓敢跟世界對抗。

李贊他似英雄，所以多論英雄，多講惜才；能捨生取義，所以多憐屈、賈。他自信與自在，有吾道苟直，雖千萬人吾往矣的悲劇味道，也是讓他在失落與傷感之中能有大無畏的另一種平衡。

賴哲信·讀李贊《焚書》劄記 2

# 李贊嚮往的世界—無自是，各相安

賴哲信

育達技術學院 應用中文系副教授

## 摘要

本文以李贊追求物各自適的逍遙樂土為基礎，點明李贊所以完成理想的方法，以及身具儒、釋、道三教合一的時代印記與個人特色的特質。

本文透過人生、為學、社會、思想等各層面，說明李贊極力追求的是一個相互尊重，容人自主的自由空間。他所以建構人生合當相互包容的理論依據來自家的佛性說、道家的齊物論以及儒家的明德說。在完成他的理論之前，即使備受打擊，他依舊堅持自性，不怕壓力。他是一個既狷且狂，擁有絕對自信的勇者。

## 關鍵字

李贊 性善 齊物 佛性

## 引言

李贊他不強迫他人順從自己，也希望別人留他一個餘地。他追求的是一個相互尊重，容人自主的自由空間，不管是在人生，或是在為學，或是在社會，或是在思想等各層面。他希望能活在一個任人自得的世界。

## 一 理論依據—善德天賦，理從事生

為了證成這個相互尊重，容人自主的主張，李贊先從人性自足來證明人的平等性，接著又用理自事生來貶抑威權的力量，希望人人都能體會到人人都須受尊重的原則。

李贊首先以道安佛性、《大學》明德的理論為基礎，借用孔子生知、佛家覺知的說法，主張明德為天賦之本性，証成人人本性自足的事實，以此強調人與人間只有覺知早晚的差異，沒有本質誰比誰高的問題，確立誰都不該宰制誰，誰都不該被壓抑的立場：

天下無一人不生知，無一物不生知，亦無一刻不生知者，但  
自不知耳，然又未嘗不可使之知也……且明德者吾之所本有，明明  
德于天下者，亦非強人之所本无。（卷一書答·答周西岩）

李贊甚至延續著陽明學派人人都似十足純金，泰州學派滿街都是聖人的樂觀態度，對人性給予完全的肯定，相信人人天生自足，我材有用，不需自限於特定的教育：

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？（卷一書答・答耿中丞）

在天賦善德之後，李贊更援借禪宗學問不離人生，菩提須由人生証出的主張，提出事理從人事生，不從知識來的意見；壓低知識的功能，減低威權的作用；加強個人的地位，確定自在的應然。繼續宣稱知識不是根本，學術不該自視過高，而任何人都不應該胡亂評斷或貶抑他人：

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相同者也。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"。（卷一書答・答鄧石陽）

李贊確立了人人生具天德，地位各皆平等的人生論，李贊繼續引經為據，證明連聖人都知道尊重別人，以聖人為師的學者官員，豈能不效法先賢，也不敢以學術欺壓人。不僅希望任人自得，即對傳統，甚至是自己的偶像，都建議只能借鏡不能繼蹤，應是啓發而不屬局限：

且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰"為仁由己"而不由人也歟哉！何以曰"古之學者為己"，又曰"君子求諸己"也歟哉！惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子，惟其為己，故孔子自無學術以授門人。是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故教惟在於因人。試舉一二言之。如仲弓，居敬行簡人也，而問仁焉，夫子直指之曰敬恕而已。雍也聰明，故悟焉而請事。司馬牛遭兄弟之難，常懷憂懼，是謹言慎行人也，而問仁焉，夫子亦直指之曰"其盲也"而已。牛也不聰，故疑焉而反以為未足。由此觀之，孔子亦何嘗教人之學孔子也哉！……是故聖人在上，萬物得所，有由然也。（卷一書答・答耿中丞）

即使常常稱頌孔子，也不以孔子為絕對正確，如他在〈復周南士〉質疑孔子是否有「不能委曲以濟其用……（是）以方柄欲入圓鑿」的毛病，以致「削跡伐木，餓陳畏匡，其得免者亦幸耳」；在〈答耿中丞〉中也說孟子如果能夠大其心志，不僅以學孔子為願，而能以做自己勵志，其成就必定越加不可限量，以為：「若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得為人乎？故為願學孔子之說者，乃孟子之所以止於孟子」。

由於強調做自己，所以當他讀《論語》顏淵問仁時以為：「且使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰"為仁由己"而不由人也歟哉！何以曰"古之學者為己"，又曰"君子求諸己"也歟哉！」〈答耿中丞〉，讀《大學》

時，也將明德解釋作順應各人的才性以治天下，以為：「是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之以權，能者稱事而官，悞者夾持而使。有德者隆之虛位，但取其瞻，高才者處以重任，不問出入。各從所好，各聘所長，無一人之不中用。何其事之易也？……是非真能明德於天下，而坐致天下太平者與！」（答耿中丞）。

他不強迫人順從自己，也希望別人留他一個餘地，他希望能任人自得。李贊便如此引經據典，並以新解說經的方式，初步確立了人人生具天德，地位各皆平等地人生論來。

## 二、理論主旨—堅持自性，超越傳統

李贊認為天下的紛爭起於人人各自是而非人，所以他從留餘地，相包容的角度去論述學術，人事，希望以此成就一個從容寬闊的餘裕空間。

在學術上，李贊認為境界或許各有不同，但只要取徑正確，並沒有什麼是非高下：

有道者，好學而自有得，大事到手之人也。此事雖大，而路徑萬千，有頓入者，有漸入者。漸者雖迂遠費力，猶可望以深造；若北行而南其轍，入壺上太行，則何益矣！此事猶可，但無益耳，未有害也。苟一入邪途，豈非求益反損，所謂“非徒無益而又害之”者乎？是以不敢不就正也。（卷一書答・復京中友朋）

李贊也明明白白地說，自己作學問，本來就以自在為特色。所以他說自己為學是从容，且以精切作對比：

兄精切于人倫物理之間，一步不肯放過；我則從容于禮法之外，務以老而自佚。」（卷一書答・又答石陽太守）

他希望人人有追求學問的自由；不希望任何人強用自己的繩墨規範人，以免導致學術的窄化：

人各有心，不能皆合。喜者自喜，不喜者自然不喜；欲覽者覽，欲毀者毀，各不相礙，此學之所以為妙也。若以喜者為是，而必欲兄丈之同喜；又以毀者為是，而複責弟之不毀。則是各見其是，各私其學，學斯僻矣。（卷一書答・復鄧石陽）

對傳統，甚至是自己的偶像，李贊也強調只能借鏡而不能繼蹤，只是啟發而不屬局限。所以即使常常稱頌孔子也不以孔子絕對正確，所以他在既在〈復周南士〉中質疑孔子有「不能委曲以濟其用……（是）以方柄欲入圓鑿」的毛病：

在〈答耿中丞〉中也說孟子如果能夠大其心志，不僅以學孔子為願，而能以做自己勵志，其成就必定越加不可限量：

若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得為人乎？故

為願學孔子之說者，乃孟子之所以止於孟子。（卷一書答・答耿中丞）

由於強調做自己，所以當他讀《論語》如「爲仁由己」、「古之學者爲己」、「君子求諸己」時都有異乎前人的見解。認爲「由己」、「爲己」、「求諸己」不僅在強調自己有行仁的可能、功夫是爲自己而不是爲虛名，更從人當勇敢做自己、大膽跨越前人的超越意義上作發揮。在〈答耿中丞〉中說：「孔子未嘗教人之學孔子也。」以爲：「且使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰"爲仁由己"而不由人也歟哉！何以曰"古之學者爲己"，又曰"君子求諸己"也歟哉！」

且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰"爲仁由己"而不由人也歟哉！何以曰"古之學者爲己"，又曰"君子求諸己"也歟哉！惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子，惟其爲己，故孔子自無學術以授門人。是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故教惟在於因人。試舉一二言之。如仲弓，居敬行簡人也，而問仁焉，夫子直指之曰敬恕而已。雍也聰明，故悟焉而請事。司馬牛遭兄弟之難，常懷憂懼，是謹言慎行人也，而問仁焉，夫子亦直指之曰"其盲也"而已。牛也不聰，故疑焉而反以為未足。由此觀之，孔子亦何嘗教人之學孔子也哉！……是故聖人在上，萬物得所，有由然也。（卷一書答・答耿中丞）

他認爲學術的是非只是追求真是真非。經過公開討論，讓真理越辯越明。以爲這才是學術的本質。絕不應該以政治壓迫學術，用權勢強迫他人聽從自己。以爲這才是一種真正的大同狀態：

吾以為渠之學若果非，則當以此暴其惡於天下後世，而與天下後世共改之；若果是，則當以此顯其教於天下後世，而與天下後世共爲之。此仁人君子之用心，所以爲大同也。（卷一書答・復鄧石陽）

在社會上，李贊決不允許自己徇名忘實，捨己從人，所以時時自省，不讓自己迷失在滾滾紅塵之中：

年來衰老非故矣，每念才弱質單，獨力難就，恐遂爲門下鄙棄，故往往極意參尋，多方選勝，冀或有以贊我者，而詎意學者之病又盡與某相類耶！但知爲人，不知爲己，惟務好名，不肯務實，夫某既如此矣，又復與此人處，是相隨而入於陷阱也。」（卷一書答・答李見羅先生書）

### 三 終極追求一人各自足，物各自適

李贊不強人從己，也不願意看到任何人胡亂判定別人的不是。他希望大家不要胡亂自是而非人，所以引聖人爲例，認爲如佛祖如王陽明都承

認人性自足，自己沒有什麼可以教人的：

陽明先生曰："滿街皆聖人。"佛氏亦曰："即心即佛，人人是佛。"夫惟人人之皆聖人也，是以聖人無別不容已道理可以示人也，故曰："予欲無言"。（卷一書答・答耿司寇）

他曾經被人攻擊，認為是假借佛徒身份，反以追求名利，李贊則以自省並無此病，它人只是依據種種知識、偶像或成說來壓迫他人：

然要之各從所好，不可以我之意而必渠之同此意也。獨念乞墦之辱，心實恥之，而卒不得免者何居？意者或借聞見以為聰明，或藉耳目以為心腹歟！或憑冊籍以為斷案，或依孔、佛以為泰山歟！有一於此，我乃齊人，又安能笑彼渠也。此弟之所痛而苦也。兄其何以教之？（卷一書答・復鄧石陽）

由於強調做自己，所以當他讀《大學》時，也將明明德解釋作順應各人的才性以治天下。

是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之以權，能者稱事而官，悞者夾持而使。有德者隆之虛位，但取具瞻，高才者處以重任，不問出入。各從所好，各騁所長，無一人之不中用。何其事之易也？……是非真能明德於天下，而坐致天下太平者與！（卷一書答・答周若莊）

他希望的學術是人人有追求學問的自由。不希望有人強用自己的繩墨去規範人，以為這會導致學術的窄化：

人各有心，不能皆合。喜者自喜，不喜者自然不喜；欲覽者覽，欲毀者毀，各不相礙，此學之所以為妙也。若以喜者為是，而必欲兄丈之同喜；又以毀者為是，而複責弟之不毀。則是各見其是，各私其學，學斯僻矣。（卷一書答・復鄧石陽）

李贊因此解讀經書往往從不自我本位，能從他人角度切入去詮釋，不管是談禮或論慎獨或解釋克己復禮：

人所同者謂禮，我所獨者謂己。學者多執一己定見，而不能大同於俗，是以入於非禮也。蓋禮之禮，大人勿為；真己無己，有己即克。（卷三雜述・四勿說）

深深感受到執拗之可怕

小人誤國猶可解救，若君子而誤國，則未之何矣。何也？彼蓋自以為君子而本心無愧也。故其膽益壯而志益決，孰能止之。如朱夫子亦猶是矣。故予每雲貪官之害小，而清官之害大；貪官之害但及千百姓，清官之害並及於兒孫。（卷五讀史・黨籍碑）

李贊認為學術的是非只是追求真是真非。經過公開討論，讓真理越辯越明，才是學術該有的本質；絕不應該以政治壓迫學術，用權勢強迫他人聽從自己；以為這才是一種真正的「大同」狀態：

吾以為渠之學若果非，則當以此暴其惡於天下後世，而與天

下後世共改之；若果是，則當以此顯其教於天下後世，而與天下後世共為之。此仁人君子之用心，所以為大同也。（卷一書答・復鄧石陽）

李贊追求一個物各自是的空間，所以他以必須知道人人做法不同如人人面貌不同的事實，才算知本之學；願意包容天下人行跡有別的差異才算掌握到最重要的道理，才算體現了世界大同的境界：

跡則人人殊，有如面然。面則千萬其人，亦千萬其面矣。人果有千萬者乎？渠惟知其人之無千萬也，是以謂之知本也，是以謂之一也；又知其面之不容不千萬而一聽其自千自萬也，是以謂之至一也，是以謂之大同也。（卷一書答・又答石陽太守）

《禮記・禮運》：「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同」，《莊子・繕性》：「陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然」，李贊以《莊子・繕性》釋無上道體的至一，《禮記・禮運》釋至高政體的大同來詮解一聽自然這個境界，可以讓人感受到他對「尊重個體」的無限嚮往。

#### 四 理論背景—既狂且狷，三教兼綜

因為晚年出家，李贊在此也備受非議。所以他也積極為自己做辯護。

李贊他說自己出家為佛徒，基本心態是想徹底理解生死問題，好好安頓自己怕死的心情，並不是一般淨土信士的專求迴向：

自朱夫子以至今日，以老、佛為異端，相襲而排擯之者，不知其幾百年矣。弟非不知，而敢以直犯眾怒者，不得已也，老而怕死也。（卷一書答・復鄧石陽）

他持著朝聞夕死的學術熱情反身走向佛門，其心態類似儒家的論學：

夫惟真實敏事之人，豈但言不敢出，食不知飽，居不知安而已，自然奔走四方，求有道以就正。（卷一書答・復京中友朋）

正因為種在學術本身，所以他將自己的出家鎖定在學道一事之上：

故苟有志於道，則在家可也，孔、孟不在家乎？出家可也，釋迦佛不出家乎？今之學佛者，非學其棄淨飯主之位而苦行於雪山之中也，學其能成佛之道而已。今之學孔子者，非學其能在家也，學其能成孔子之道而已。（卷一書答・復鄧石陽）

他委婉地解釋佛家根本沒有污染思想的能力

堂堂天朝，行頒《四書》、《五經》于天下，欲其幼而學、，壯而行，以博高爵重祿，顯榮家世，不然者，有點有罰如此其詳明也，然猶有束書面不肯讀者，況佛教乎？（卷一書答・復鄧石陽）

又曲折地說佛教並不曾為國家所禁止，人人既然都可以出家，為何只有自家不成：

且國家以六經取士，而有《三藏》之收；六艺教人，而又有戒坛之设：则亦未尝以出家为禁矣。则如渠者，固国家之所不弃，而兄乃以为弃耶？（卷一書答・復鄧石陽）

消極地說明自己遁入佛門未必不可原諒。此外他還以自己的實際經驗作驗證，積極要求一個人互尊重而物各自適的自由空間：

平生師友散在四方，不下十百，儘是仕宦忠烈丈夫，如兄輩等耳。弟初不敢以彼等為徇人，彼等亦不以我為絕世，各務以自得而已矣。故相期甚遠，而形期頓遺。願作聖者師聖，願為佛者宗佛。不問在家出家，人知與否，隨其資性，一任進道，故得相與共為學耳。（卷一書答・復鄧石陽）

從宋代以來，儒者自嘆家門淡薄，收拾不住，反以攻擊佛門，持的便是只顧自家，不過家門，是為自私自利的自了漢，李贄則在三反省，自己於此時已自毫無缺憾。他甚至一向以儒者自居，要求自己為國出力：

年來每深歎憾，光陰去矣，而一官三十餘年，未嘗分毫為國出力，徒竊俸餘以自潤。既幸雙親歸土，弟妹七人婚嫁各畢。各幸而不缺衣食，各生兒孫。獨余連生四男三女，惟留一女在耳。而年逼耳順，體素羸弱，以為弟侄已滿目，可以無歉矣，遂自安慰焉。蓋所謂欲之而不能，非能之而自不欲也。惟此一件人生大事未能明瞭，心下時時煩懣；故遂棄官入楚，事善知識，以求少得。蓋皆陷溺之久，老而始覺，絕未曾自棄於人倫之外者。（卷一書答・復鄧石陽）

他關心的是世道人心，想論述的是針砭世道，有益人心的作品，想註解的是儒家經典的論孟。所以〈答焦漪園〉自賞自家的《李氏藏書》「系千百年是非」，《李氏焚書》雖談佛乘者，卻多忿激語，不比尋常套語。並自期：「如得數年未死，將《語》、《孟》逐節發明，亦快人也」。平日讀的書是史書，寫的是史論。談的是政道。〈答鄧明府〉論應城李義河自作主張殺何公，何公死，不關江陵事。談的且是當代事。強調自己避世卻不必離世所以〈答李見羅先生〉書說自己「若樂於避人，則山林而已矣，不城郭而居也，故土而可矣，不以他鄉遊也。」堅持自己雖然剃度，但只是因為疏懶，卻不因為堅守誠律。自己雖然氣官入楚，卻仍然記掛傳宗接代的責任，不是依各被棄人倫的隱者。所以〈復鄧石陽〉說自己「絕未曾自棄於人倫之外者」。希望以此替自己做開脫。

李贄他也能諒解別人對他的質疑，但他還是強調：「要之各從所好，不可以我之意而必渠之同此意也」，希望不要因為他的尊重別人，而說就將放棄自己的立場。這番話表現出無限的寬容、自信；也顯露出無比的苦楚與無奈。

李贊希望大家都能相互尊重。即以問學為例，每個人都可自由自在地讀他想讀的書，不該強人同己愛我所愛：「人各有心，不能皆合。喜者自喜，不喜者自然不喜；欲覽者覽，欲毀者毀，各不相礙，此學之所以為妙也。若以喜者為是，而必欲兄丈之同喜；又以毀者為是，而復責弟之不毀。則是各見其是，各私其學，學斯僻矣」。這是一種學術自由的呼籲。李贊說得誠懇。他在〈復鄧石陽〉信中接著還說自己：「逃儒歸佛，陷於大戮而不自愛惜矣」，原本只是譬喻之詞，沒想到竟然一語成讖，真是可嘆。

# 李贊「童心說」對於五四兒童文學的影響

## ----以魯迅為例

吳 宜 婷

一、

李贊是晚明爭議性極大的思想家，正統道學家詆之為「小人而無忌憚者」，故其所以被詆為異端。然而在二十一世紀的今日來看，李贊之思想堪稱為超越時代的先驅者，而其超越時代處，非但不是叛聖異端，而且正證明李贊思想之進步。

其童心說，對於五四新文化運動都有很大的影響。五四以來學者則歌頌李贊是「打破封建禮教」的思想鬥士。五四時期新文化運動中，周作人率先提倡「人的文學」和「平民文學」。他認為幾千年來，中國人只知道如何「做人」卻「幾乎都不知道自己是人」。周作人曾說：五四新文學運動有三個劃時代性的新發現，即發現「人」、「婦女」和「兒童」，而魯迅、胡適、周作人這些先驅者對兒童的發現，或者是對兒童價值的肯定，他們揭露傳統文化扼殺兒童個性。以魯迅而言，他的思考與表達的重心是「我們現在怎樣做父親」，而其使命是「救救孩子」。

故本論文立足於李贊的「童心說」與魯迅的「救救孩子」，李贊〈童心說〉的提出，應是奠定其在中國文學批評史上不可動搖的地位。也因此，本文將擬以從〈童心說〉一文中，試談魯迅之「救救孩子」。

## 二、

李贊的「童心說」的主張，展現其對於「求真」之需求，而其「求真」之性格，以為由「童心」而出的文章，才是最好的文章，而「童子」乃「人之最初」，是以「童心」亦即為「心之最初」，而此最初之心即所謂「真心」。所以，李贊所言的「童心」，正是人本身初具之心。

在《王陽明與明末儒學》一書提到：「童心是絕假純真的最初一念，亦即真心。損害真心的東西，最初是聞見，爾後是道理」<sup>1</sup>。所謂「童心說」，就是「真心」，即作家必須是一個說真話，做真事，「絕假純真」的人，方能寫出有真情。「童心」就是真心，也就是真實的思想感情，也就是文學都必須真實坦率去表露作者內心的情感和人生的慾望。

李贊強調人必須以其本有之「真心」看待，才不至於失真，強調創作之個性解放。「童心說」的核心觀念為應有自我的個性特點，不僅對於當時的知識份子產生深刻的影響，也對後世的文人具有某種積極的啟發意義。

針對當時文壇頽敗的風氣，提倡以「真」對「偽」的「童心說」，反復古派最有力的袁中郎，即多受其思想的影響。李贊的「童心說」對於當時文壇的反復古主義起過積極的作用。此「童心」說之主張，在明代文學上對於公安三袁的「性靈說」，或是湯顯祖的文藝戲曲創作皆有極大的影響。明代晚期的文壇，出現一股要求思想解放，重視現實的嶄新思潮。這思潮的特點是：反對一切形式的文學教條主義，要求獨創，主張文學應該表現作家的真情實感。

而五四新文學運動中的代表人物之一的魯迅，不僅在文論觀上與李贊有著深厚的關係，這也影響到魯迅對於兒童文學的看法。

## 三、

<sup>1</sup> (日)岡田武彥 著；吳光、錢明、屠承先 譯：《王陽明與明末儒學》，(上海：上海古籍出版社，民國 89 年 5 月，初版初刷)，頁 213。

自清末梁啟超發表「新民說」開始，知識份子就為衝破傳統的文化心理的障礙，爭取人格新生進行不懈的奮鬥，到五四造就要求個性解放的啓蒙高潮。五四啓蒙運動從個性解放的要求從出發點到最後歸宿都溯源自民族的整體需求。儘管魯迅等人已經覺察到中國文化的深層核心——為求和諧意境卻戕害國民心靈。五四啓蒙運動從反傳統的角度而言不過是反對綱常倫理。

從辛亥革命到五四新文學運動，中國歷史上又再次進入思想解放時期。這時的一些學人，不但重溫晚明文學的思想解放與個性自由，這股風氣莫不與李贊有關，走出另一種新的文風。

五四前後，「異端之尤」的李贊受到了吳虞等人的激賞。魯迅在五四之後，思想出現較大的轉變，更加重視中國固有的文化傳統。

周作人在《知堂序跋·藥味集序》中曾經表示它最佩服的古今三個人物之一，其中一位就是李贊。周作人屢次提到李贊，注重其反正統的思想。周作人的敘述發現處於邊緣地位的孩子的地位，並寄予眾多期待，「童年的情形，便是將來的命運」，將孩子與國家未來的命運聯繫起來，強調他們是革命年代被賦予重任與想像的重要象徵。

李贊努力把童心提到生命本體地位，而冰心承繼李贊這一抒寫真性真情的文脈，又吸取印度泰戈爾觀看世界的童心視角，從而開闢中國現代文學的代替宗教的本真維度。冰心始終高舉愛的旗幟，始終把人性的天真與至愛視為最初與最後的精神家園。冰心的文章雖是女性的極致之筆，她本身卻不是女權主義者或其同任何主義的信奉者，她追尋與歌頌的是超越性別、超越階級的永恆的普遍的人類之愛，是對人類的絕對信賴與期待。她始終熱烈、真誠、毫無人間偏見地擁抱天真的孩提王國，在一個踐踏愛的世紀中高舉孩子的旗幟與愛的旗幟。

冰心在《寄小讀者》提到：「我若不是在童心來復的一剎那頃拿起筆來，我決不敢以成人煩雜之心，來寫這通訊。」又言：「船上生活，是如何的清新而活潑。除了三餐外，只是隨意遊戲散步。海上的頭三日，我竟完全回到小孩子的境地中去了，套圈子，拋沙袋，樂此不疲，過後又絕然不玩了。後來自己回想很奇怪，無他，海喚起了我童年的回憶，海波聲中，童心和遊伴都跳躍到我腦中來。我十分的恨這次舟中沒有幾個小孩子，使我童心來復的三天中，有無猜暢好的遊戲！」（通訊七）而冰心對兒童的發現與對兒童價值的肯定，則是提升童心到至真至善至美的境界，把童心及其護衛著童心的母愛視為最高精神本體。冰心在感悟到這一點之後，便以無限的深情和典雅的語言謳歌童心與母愛，並且將兩者合而為一，在魯迅「救救孩子」的基礎上，呼籲「孩子救救我」。她試圖從醜惡的社會泥潭中拯救出來，以保持自己的天真天籟。冰心的代表作《寄小讀者》開篇中的一段關鍵性的話，這段話是如此請求小朋友：「我從前曾是一個小孩子，現在有時仍是一個小孩子。為著要保守這一點天真直到我轉入另一世界為止，我懇切的希望你們幫助我，提攜我。」這段話正可視為冰心的創作理念。她與魯迅、胡適等一樣，看到現實生活中的黑暗、齷齪、醜惡，然而身為女性，她試圖在心中保持一片反叛社會醜惡的人性的淨土，這片淨土，就是童心，就是愛。冰心的人生和文學創造是值得自豪的。

五四時期從對人的發現到兒童的發現，孩童的位置由下而上提升。五四在西方「人本」觀念下倡導兒童的獨立個性，諸如「（兒童）是完全的個人，有他自己內外兩面的生活」、「孩子的世界，與成人截然不同，倘不先行理解，一味蠻做，便大礙於孩子的發達。」五四啟蒙分子一方面在新舊文化思想的對照下發現兒童的主體性，一方面卻用成人想像預設兒童的主體性。

#### 四、

當中國現代知識分子要創造適應於中國現代發展的新文化、新思想時，遇到的是從各種不同的階層，各種不同的人物，從各種不同的角度，以各種不同的方式進行的誣讟和攻擊。對傳統文化心理的反思深度直接影響五四知識精英們自身與傳統人格心態的分離程度。顯然，這一分離在他們之間差距甚殊。

在五四時期，魯迅是出名的反禮教鬥士，魯迅掙脫儒家群體至上的觀念限制，畢生呼喚著中國國民的人的自覺。然而，在中國文化深層核心這一層次上，魯迅勇敢地衝破傳統士大夫的和諧心態，表現了徹底的特立獨行精神。魯迅就是在這種沒有固定不變的戰線、沒有固定不變的論敵的思想文化鬥爭中自然形成的。從五四起，魯迅就開始用雜文的形式與反對新文化的各種不同的論調進行鬥爭，但那時他還是不自覺的。

在精神層次上保持人格的獨立、個性的自由，而在現實層次中又明哲保身，隨遇而安，依違於無可無不可之間。這種表持人格的獨立與個性的自由，就是魯迅所刻劃的那樣：「對於世事要『浮光掠影』，隨時忘卻，不甚了然，彷彿有些關心，卻又並不懇切。」（《且介亭雜文·病後雜談》）對於像魯迅這樣的一個狂人來說，最為痛苦難熬的往往不是外部的壓迫、摧殘，倒是內心的孤獨、絕望。

魯迅總是「對於有害的事物，立刻給以反響或抗爭」，從而為新文化、新思想的發展在舊文化、舊思想的荆棘叢莽中開闢出一條蜿蜒曲折的道路，使之能夠存在，能夠發展，能夠壯大。

以前的人對於兒童多不能正當理解，不是將他當作小形的成人，期望他少年老成，便將他看作不完全的小人，說小孩懂得什麼，一筆抹殺，不去理他。魯迅在〈二十四孝圖〉中回憶幼年讀經的情形時說：「我們那時有什麼好看的呢，只

有略有圖畫的本子，都要被塾師，就是當時的『引導青年的前輩』禁止、呵斥，甚而至於打手心。我的小同學因為專讀『人之初，性本善』，讀得要枯燥而死了，只好偷偷翻開那第一頁，看那題著「文星高照」四個字的惡鬼一般的魁星像，來滿足他幼稚的愛美的天性。昨天看這個，今天也看這個，然而他們的眼睛裏還閃出甦醒和歡喜的光輝來。「那讀經的生活是怎樣的呢？魯迅的回答是：『讀得要枯燥而死了！』」

魯迅的《狂人日記》中的狂人，尤其清醒理性，他對歷史與現實，明察秋毫，洞若觀火，一目了然：

我翻開歷史一查，這歷史沒有年代，歪歪斜斜的每葉上都寫著『仁義道德』幾個字。我橫豎睡不著，仔細看了半夜，才從字縫裏看出字來，滿本都寫著兩個字是『吃人』。

以上驚心動魄的滿本「吃人」，揭示禮教的反動本質。這段話若單單抽段來閱讀，似乎有標語口號之嫌。但若按人物的意識流動順序讀下去，就不覺得「吃人」是強加的口號，而是有其合理的內在邏輯性——因為怕被人吃，而看出處處是吃人的現象。魯迅通過狂人看書這一情節，強烈象徵控訴中國幾千年的歷史是一部吃人的歷史。

《狂人日記》的故事結尾，魯迅借著狂人之口，微弱而努力的哭喊：「救救孩子！」制度殺人，而被殺的人中，或被殺的人的親人中，還竟不乏這個制度的盲從者和維護者。這或許就是魯迅發出吶喊的原因。

《狂人日記》還告訴我們：「四千年來時時吃人的地方」，我們「也在其中混了多年」，因而有了四千年吃人的歷史。魯迅在《狂人日記》裡真正思索的是：「沒有吃過人的孩子，或者還有？救救孩子……」狂人最後的呼聲更是極度哀痛。在

《狂人日記》中，在制度僵死、個性束縛之下，魯迅看出來這個僵死制度已經毫無生氣，應該力圖改變，但他一個人的想法與力量畢竟有限，且大部分的人還無法察覺制度的僵死。

《狂人日記》控訴學校到整個政治社會中虛偽、八股說教，是犀利無比的武器。「沒有吃過人的孩子，或者還有？救救孩子……」這段話不僅讓人重新認識中國現代歷史和文學，更是對於李贊「童心說」的現代詮釋與闡發。魯迅在《狂人日記》中只呼籲「救救孩子！」，並沒有規定孩子自身的責任。而在〈鑄劍〉中則要求孩子要盡責任和為責任付出賣寶劍與頭顱的代價，但是他只讓孩子自覺獻身，而不是去殺害其他孩子。

魯迅呼喊著「救救孩子」，一心想的是打破黑暗的閨門，帶孩子到光明的地方。他期待推翻千百年來吃人的筵席，在恍如古墓的廢墟上重新恢復人的世界。他明知「絕望之為虛妄，正與希望相同」，他不忍人們在絕望中沉淪，他要在如墨的黑夜中塗抹一些熹微的光亮，為生活裝點些歡笑。

魯迅，這個為人子、為人兄、為人夫、為人父者，這個有著正常人的喜怒哀樂卻又因敏感和理性的人，怎能不痛苦，怎能不憤怒。他面對著野蠻和殘暴，虛偽和卑劣，麻木和怯懦，面對著社會的畸形和人性的病態，發出最深沉的呼吼和吶喊，成為敢想敢做敢哭敢笑敢、抨擊時代的人。

如何「救救孩子」，就是要讓大眾當個明白人，當個自主的人，當個自立的人，當個自覺的人。這就與「童蒙教育」有著密切的關係。童蒙教育，就是要讓兒童明白，看到生命的或生活的光亮，而絕不是填鴨式的教育。填鴨式教育讓小孩子失去天真爛漫的童年生活，小小年紀變得老氣橫秋。他們看似老成，像個成熟的小大人，其實他們尚未真正長大成人。表面的成熟不代表心理的成熟。唯有藉著成長的機會，通過歡樂的童年生活，才能真正獲得的成長的契機。不管是魯

迅書中所提及的四書五經還是其他的書籍，這些都是需要理解的，不能光靠死記硬背。從狂人身上，不僅看到了，覺醒者對過去不知覺的「同汙」的深刻的內省和誠摯的懺悔；也看到了他在黑暗的統治中，以及殘酷的壓迫中，獨自進行反抗的超人的信心和勇氣。更從狂人的身上，看到在昏睡的芸芸眾生，先覺醒者的那種超前痛苦和被拋棄的、被包圍的恐懼和孤獨。

如果教育的觀念錯了，那麼教育方法、教育內容、教育評價便都必然存在問題，於是，本來應當有更好發展的學生便會遭受本不存在的額外的壓力、負擔和干擾。錯誤的教育觀念實際上是正常教育活動中巨大的干擾因素。對記憶的過度崇拜，便是舊式教育的一大陋弊。 對記憶的過度崇拜，是對童年天性的扼殺，是對兒童生活的扼殺，是對兒童生命的禁錮。 兒童的生活應該是好奇的、探索的、藝術的、夢想的、遊戲的，它應當與大自然、大社會相接觸，而中國的舊式教育卻讓兒童一頭紮進背誦的海洋中，連小孩子換口氣都不讓。

在那樣一個「不是死，便是生」的時代裏，中國知識份子面臨著艱難苦痛的自我嬗變。他們身上承受著雙份的重負：不僅有社會環境的外部險惡，也有文化傳統的內在黑暗。對於前者，有時候或許能憑一股血性之氣戰而勝之；而對於後者，即令在勇士看來也是防不勝防，因為傳統與自己往往難以分離，傳統屬於我們，我們也屬於傳統。正如魯迅所感喟的：「我自己總覺得我的靈魂裏有毒氣和鬼氣，我極憎惡他，想除去他，而不能。」(《致李秉中》)

人之所以異於禽獸者，並不是無意識地為族群繁衍著後代，而是對後代寄託著希望，對將來懷抱著理想。另外還有一個重要原因，那就是他們童心未泯，多有一種天真的悟性。是否有一點悟性，有顆童真之心，也同樣重要；並且二者是可以互補的。魯迅的文章中總是帶著赤子之心、好奇之心。另外還有一個重要原因，那就是他們童心未泯，多有一種天真的悟性。是否有一點悟性，有顆童真之

心，也同樣重要；並且二者是可以互補的。

一些人、一些成人，就算再練達，就算再淵博，或喪失童心，或養就某種心理定勢，或別有自以為得計的偏見，也是很難理解和走近孩子的。李贅的「童心說」，以絕假純真為人性的至善境界，而魯迅的「救救孩子」，則是最撼動人心的吼聲，試圖喝退吃人禮教的張牙舞爪。

魯迅創作《狂人日記》正值五四前夕。其時，中國的封建勢力仍然統治著政治、經濟和思想領域。封建文化仍然在腐蝕著人們的靈魂；封建禮教也繼續在殘害著中國人民的精神和肉體，「吃人」的現象屢屢發生。面對這種特定時代環境的社會現象，以啟蒙思想為己任，以改變中國人的精神為職責的魯迅，以清醒的現實主義筆觸和飽蘸憤怒感情的筆墨，在他所寫的《狂人日記》中描繪了一幅「非人的生活」圖景，揭露從社會到家庭的「吃人」現象；抨擊家族制度和禮教吃人的本質，並推測出「沒有吃過人的孩子，或者還有？」，進而發出「救救孩子……」的呼聲，號召人們覺醒起來，拯救下一代，體現魯迅在文學創作中一貫的鮮明社會自覺性。

縱觀李贅的「童心說」與魯迅的「救救孩子」雖然形式不盡類似，但兩位作家在文本中構築的思想內涵，其實是有其相近之處。由於所處的社會時代背景的近似，因此李贅與魯迅的創作觀念有其相近之處，所以形成兩人作品在思想內涵的類同，明顯地展現了對個性的強調。李贅的「童心說」與魯迅的「救救孩子」，各自具有各自不同的筆調，但同時突作家身處時代背景下的痛苦，也藉由作品展現自我的創作個性。

# 真信徒與假道學

## —以李贊〈焚書〉、〈續焚書〉為論 —

◎陳敬介

育達商業技術學院應用中文系專任助理教授

### 壹・前言

〈焚書〉、〈續焚書〉為明代思想家李贊之重要詩文集，收錄了其書信、雜著、史論、詩歌等作品。而這些作品主要的批判對象即為「近世學者」，亦即所謂的道學家，他批評這些道學家：「陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘。」對於當時的權貴、顯宦，學風、社會風氣均造成極大的衝擊；以至於最後被統治者以「異端」之名加以迫害，而李贊卻以：「今世俗子與一切假道學，共以異端目我，我謂不如遂為異端，免彼等以虛名加我。」終而於獄中以剃刀自殺身亡。

這些重要的思想論述，幾乎成為李贊在〈焚書〉、〈續焚書〉中的書寫主調；而在其辛辣、尖銳而又略帶同情嘲諷的筆觸背後，他真正的信仰是什麼？他批判的是孔子？是孔學？還是假道學？他是封建知識群體的叛徒、妖言惑眾的異端？或是以身殉道、至死不渝的真信徒？故本文試以〈焚書〉、〈續焚書〉之詩文加以探討。首先對李贊的生平稍加介紹。

李贊（1527 年十月廿六—1602 年三月十六），明朝晉江（今福建泉州）人。初姓林，名載贊，後改姓李，名贊，字宏甫，號卓吾，又號溫陵居士、百泉居士、龍湖居士等，自稱卓吾老子、流寓客子，是明朝頗有影響力的思想家、史學家和文學家。

李贊於嘉靖六年（1527 年）農曆十月廿六出生於福建泉州市南門外。六世祖林鰲是泉州鉅賈，從事遠洋貿易，乘船往來於泉州與忽魯模斯（今伊朗的阿巴斯港）之間，並娶當地女子為妻，可能為此改信了伊斯蘭教。但到其祖父輩時，已不再是穆斯林。他的父親李鑑秀以教書為業，李贊七歲時便隨父親讀書、學習禮儀。

嘉靖三十年中舉人。嘉靖三十五年（1556 年）授河南共城教諭。三十九年，擢南京國子監博士，數月後，父白齋公病故於泉州，回鄉守制。時值倭寇攻城，他帶領弟侄輩日夜登城擊柝巡守，與全城父老兵民同仇敵愾。嘉靖四十二年任北京國子監博士。

萬曆五年（1577 年），出任雲南姚安知府，三年後辭官。萬曆九年，春，應湖北黃安耿定理之邀，攜妻子女兒到耿家鄉黃安（今紅安）天臺書院講學論道，住耿定理家中充當門客而兼教師，但和耿定理做大官的哥哥耿定向意見衝突。定理死後，遷居麻城，住維摩庵，過著半僧半俗的「流寓」生活。後遷至麻城龍潭湖芝佛院，讀書著述近二十年。

萬曆十六年，剃髮爲僧，雖身入空門，卻不受戒、不參加僧眾的唪經祈禱。他喜愛清潔成癖，衣服一塵不染，經常掃地，以至「數人縛帚不給」。萬曆二十八年，利瑪竇拜訪了李贊，討論教義。同年，湖廣僉事馮應京以「維護風化」爲名，指使歹徒燒毀龍湖芝佛院，又毀壞他預爲藏骨的墓塔，並下令搜捕李贊，他被驅逐出麻城，輾轉至通州（今北京通縣）。

萬曆三十年，都察院左都御史溫純及都察院禮科給事中張問達，上疏奏劾李贊，明神宗見疏即下詔，以「敢倡亂道，惑世誣民」之罪，逮捕李贊下獄，著作被通令燒毀。入獄後，李贊聽說朝廷要押解他回原籍福建，感慨道：「我年七十有六，死耳，何以歸爲？」又說：「衰病老朽，死得甚奇，真得死所矣。如何不死？」三月十五，呼侍者剃髮，奪其剃刀割喉，氣不絕者兩日，三月十六日（西曆 5 月 7 日）子時氣絕，享年 76 歲。東廠錦衣衛寫給皇帝的報告，稱李贊「不食而死」。李贊生有 4 子 3 女，除大女兒外，其他都不幸夭殞。

萬曆三十八年（1610 年），李贊的學生汪可受，以及梅掌科、蘇侍御捐資爲李樹碑。

## 貳、思想評述

李贊受「泰州學派」影響，針對當時官學和知識階層獨奉儒家程朱理學爲權威的情況，貶斥以程朱理學爲知識核心的偽道學，並大膽提出不能「以孔子之是非爲是非」的諸多論點，終至被視爲「異端」。詩文多抨擊前七子、後七子復古之主張，認爲《西廂記》、《水滸傳》就是「古今至文」。公安派受其影響較深。晚年頗好史學，據歷代正史纂《藏書》，又廣泛收集明代資料撰寫《續藏書》，對傳統史學觀點亦有所突破。

他的思想方法與當時的儒家思想格格不入，包括反對八股文，歌頌秦始皇、馮道、林道乾，主張女性見道未短等；再加上棄官、剃髮、肆行於花街柳巷、士女混雜講學於一堂、出入勞婦內室等荒唐事跡，造成當時知識階層對他兩極化的對待。史家黃仁宇認爲李贊在王陽明哲學的影響下「存在著鼓勵各人以自己的良心指導行動、而不顧習慣的道德標準這一趨向。1587 年，李贊就走到了這條道路的交叉點。」那李贊超越一般習俗與道德標準下的良心由何顯現？本節試從「自評」、「論孔」、「棄僞」、「存真」論述之。

## 一、自評

論道首貴自覺，自覺而後覺人，自我實踐而後服人，此為「知行合一」之本。李贊〈焚書〉頗多自我評析之語，不論對其言行、著作或一生遭遇，均有極深刻之剖析，若干文字中，甚至表現出對未來命運的準確預測，如〈自序〉云：

一曰焚書，則答知己書問，所言頗切近世學者膏肓，既中其痼疾，則必欲殺我矣，故欲焚之，言當焚而棄之，不可留也。……夫欲焚者，謂其逆人之耳也；欲刻者，謂其入人之心也。逆耳者必殺，是可懼也。然余年六十四矣，倘一入人之心，則知我者或庶幾乎！

可知李贊對於刊行〈焚書〉可能遭致的下場是十分清楚的，所謂「近世學者」，當然大多為仕宦鄉紳階級，且所言之病，大多為「隱疾」，既言之、復刊行之，唯恐天下不知，則此書遭焚，作者遭殺，亦合「世理」。以其獄中遺言曰：「七十老翁何所求？」（按：其自殺時年七十有六）則年六十四歲時刊行此書，其心應有殉道之準備矣。黃仁宇認為：

1602 年，李贊在獄中以剃刀自刎，死後，被稱為自我犧牲，這一評論不能不使人感到懷疑。……李贊並不缺乏勇氣，但是通常來說，這樣類型的作家如果發現了崇高的真理，而願意為之犧牲自己，他的文字中間就會表現一種燃燒性的自我滿足和欣快。這些特點不能在李贊的著作中見到。

黃氏之說不能不令人感到錯愕，首先李贊不是一般「作家」，平心而論亦非嚴格的哲學家，以其〈自序〉觀之，李贊非但自我犧牲，在某種程度上更是自覺的自我犧牲，而非無知的、無意義的被犧牲；如無法從其著作中看到此點，或許從其生命歷程之選擇可略知一二。又如〈自贊〉一文云：

其性褊急，其色矜高，其詞鄙俗，其心狂癡，其行率易，其交寡而面見親熱。其與人也，好求其過，而不悅其所長；其惡人也，既絕其人，又終身欲害其人。志在溫飽，而自謂伯夷、叔齊；質本齊人，而自謂飽道飫德。分明一介不與，而以有莘藉口；分明毫不拔，而謂楊朱賊仁。動與物迕，口與心違。其人如此，鄉人皆惡之矣。昔子貢問夫子曰：「鄉人皆惡之何如？」子曰：「未可也。」若居士，其可乎哉！

對於自己的情性有十分露骨的揭示，觀其言行事蹟，亦頗具真實性；然以贊文通例而言，此文卻以自嘲之筆鋒而兼及其他知識階層，若「志在溫飽，而自謂伯夷、叔齊；質本齊人，而自謂飽道飫德。分明一介不與，而以有莘藉口；分明毫不拔，而謂楊朱賊仁。動與物迕，口與心違。」相較於自己批評的偽道者，滿口仁義道德而行若狗彘，實亦相差不遠，由此觀之，則李贊有何批判立場呢？或許只有自覺其惡者，方能斷絕其惡，而此惡之緣由，以〈童心說〉之論即根源於聞見、道理、美名之故，故己之病即時人學者之病，欲除時人學者之病則當自曝其病、自療其病始，由此觀其棄官、剃髮等自絕親族之舉，恐亦非避俗務、俗事纏身爾爾，蓋以隻身相抗俗流，爲免牽連也。此亦可由〈與楊定見〉中窺其端倪：

世人之我愛者，非愛我爲官也，非愛我爲和尚也，愛我也。世人之欲我殺者，非敢殺官也，非敢殺和尚也，殺我也。我無可愛，則我直爲無可愛之人耳，彼愛我者何妨乎！我不可殺，則我自當受天不殺之祐，殺我者不亦勞乎！然則我之加冠，非慮人之殺和尚而冠之也。\_

爲官如何？爲和尚如何？只有李贊才是真的，而李贊之真則在於對儒家精神之不放棄不背離，故雖已剃頭，又著儒冠見客，世人以此爲怪，然〈三教歸儒說〉昭然在矣，又何怪之有呢？關於落髮爲僧，在〈與曾繼泉〉一文中，李贊亦寫道：

其所以落髮者，則因家中閒雜人等時時望我歸去，又時時不遠千里來追我，以俗事強我，故我剃髮以示不歸，俗事亦決然不肯與理也。又此間無見識人多以異端目我，故我遂爲異端以成彼豎子之名。兼此數者，陡然去髮，非其心也。\_

其處境之艱難可見一斑。而這艱難的困境，很大程度是來自他「性褊急」、「好求其過」的個性，如〈感慨平主〉中所云：

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，將大地爲墨，難盡寫也。爲縣博士，即與縣令、提學觸；爲太學博士，即與祭酒、司業觸。……最後爲郡守，即與巡撫王觸，與守道駱觸。王本下流，不必道矣。駱最相知，其人最號有能有守，有文學，有實行，而終不免與之觸，何耶？渠過於刻厲，故遂不免成觸也。……雖相觸，然使余得以薦人，必以駱爲薦首也。\_

由此可知，李贊一生不願受管束，卻偏偏走上受管束最多的官宦之途，尤其久沉下僚，不論是縣博士、太學博士、郡守等，均不免與上司衝撞的情況，雖不知其衝撞內情爲何，但從他極爲肯定駱守道來看，除了狂傲之外，李贊對於人才的珍愛，往往能理性的超越自我的情感，而客觀的做出持平之論；然或許這正是其盡與人觸的根本原因，私心與公心實難驟辨，如李贊對何心隱十分推崇，按理應對當時的首宰張居正持負面的評價，然於〈答鄧明府〉中卻云：

何公死，不關江陵事。……然何公布衣之傑也，故有殺身之禍，江陵宰相之傑也，故有身後之辱。不論其敗而論其成，不追其跡而原其心，不責其過賞其功，則二老皆吾師也。\_

不懂得選邊站，所謂持平者或中庸者，往往只有走向孤立一途。由此觀之，則李贊之孤高似為必然，然又因其高，故而能下，如〈窮途說〉：「卓吾和尚曰：天下唯知己最難，吾出家以來，本欲遍遊天下，以求勝我之友。勝我方能成我，此一喜也。勝我者必能知我，此二喜也。」\_此真服善之言也。至於其出入花街柳市之舉，其〈答周二魯〉亦有辯說：

老子曰：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。」「處眾人之所惡，則幾于道矣。」僕在黃安時，終日杜門，不能與眾同塵；到麻城，然後遊戲三昧，出入于花街柳市之間，始能與眾同塵矣，而又未能和光也。\_

「同塵」者，踐世俗之跡，「和光」者，復歸於道之本根；此佛、道之理，然入花叢而不沾衣，出淤泥而不染者，談何容易？就一般販夫走卒，凡夫俗子而言，跡者，真實可論；道者，抽象難評，欲免俗世側目，衛道撻伐，良難矣。故雖自云「遊戲三昧」，也只有袁中道知之深矣：

大都公之為人，真有不可知者：本絕意仕進人也，而專談用世之略，謂天下事決非好名小儒之所能為。本狷潔自厲，操若冰霜人也，而深惡枯情自矜，刻薄瑣細者，謂其害必在子孫。本屏絕聲色，視情慾如糞土人也，而愛憐光景，於花月兒女之情狀亦極其賞玩，若藉以文其寂寞。\_

又云：

公不入季女之室，不登冶童之床，而吾輩不斷情慾，未絕嬖寵，二不能學也。公深入至道，見其大者，而吾輩株守文字，不得玄旨，三不能學也。……急乘緩戒，細行不修，任情適口，鬻刀狼籍，不願學者三矣。\_

見其大者而不護細行，固為李贊有此舉措的原因之一，究其內在思想而言，蓋因李贊對於情性慾望並不採斷然否定的觀點，只要合乎本真，則日用生活均可合乎於道，就儒家言，孔子所謂「從心所欲而不踰矩」者，然此等光景，本心自知，難與外人道矣。

## 二、論孔

尊孔、反孔或疑孔的問題與討論，自孔子身後便一直存在，孟子說：「予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。」「自有生民以來，未有孔子也。」即有將孔子神聖化的傾向，歷秦之焚書坑儒，至漢武董仲舒的獨尊儒術，寵黜百家，看似復起的儒家，實已摻雜陰陽五行及讖緯之學，初步成為封建統治者，統一控制思想的工具，且加強其權威性，儒學成為知識份子追求功名利祿的顯學，故自東漢王充雖有〈問孔〉之作，唐代劉知幾〈史通〉的〈疑古〉、〈惑經〉之篇，均為反對盲從孔子的力作；而宋代自歐陽修〈易童子問〉更揭開疑經風氣的序幕。至明代王陽明亦有「夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也。」均有挑戰盲目尊孔之意。而李贊在言行方面雖多離經叛道之舉，但對孔子學說卻頗多獨到的見解。如〈答耿中丞〉：

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，終不得爲人乎？……且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰「爲仁由己」而不由人也歟哉！何以曰「古之學者爲己」，又曰「君子求諸己」也歟哉！惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子；惟其爲己，故孔子自無學術以授門人。是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故教惟在於因人。……由此觀之，孔子亦何嘗教人之學孔子也哉！夫孔子未嘗教人之學孔子，而學孔子者務舍己而必以孔子爲學，雖公亦必以爲真可笑矣。—

從「爲仁由己」而至「古之學者爲己」，又曰「君子求諸己」，而開展出「惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子；惟其爲己，故孔子自無學術以授門人。是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故教惟在於因人。」的說法，的確有王學之跡，如前所引陽明之說：「學貴得之心，求之於心」，此心自爲人之本心，而李贊所謂「因人」者，蓋因材施教之意，故云：「天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。」而今之學者，「務舍己而必以孔子爲學」，此非無己之學，而是喪己之學。學孔而喪己，此自與孔子因材施教之說相抵觸。又如〈復京中友朋〉，與京中友人論「親民」與「明明德」之輕重緩急：

如此，則我就能明德。既能明德，則自然親民。如向日四方有道、爲我所就正者，我既真切向道，彼決無有厭惡之理，決無不相親愛之事，決無不吐肝露膽與我共證明之意。何者？明德者，自然之用固如是也。非認此爲題目，爲學脈，而作意以爲之也。今無明德之功，而遽曰親民，而未立而欲行，未走而欲飛，且使聖人「明德」喫緊一言，全爲虛說矣。故苟志於仁，則自無厭惡。何者？天下之人，本與仁者一般，聖人不會高，眾人不會低，自不容有惡耳。所以有惡者，惡鄉愿之亂德，惡久假之不歸，名爲好學而實不好學者耳。若世間之人，聖人與仁人胡爲而惡之哉！蓋已至於仁，則自然無厭惡；已能明德，則自能親民。皆自然而然，不容思勉，此聖學之所以爲妙也。故曰「學不厭，知也，教不倦，仁也」，

「性之德也，合內外之道也，故時措之宜也」。何等自然，何等不容已。今人把「不厭」「不倦」做題目，在手裏做，安能做得成，安能真不厭不倦也！聖人只教人爲學耳，實能好學，則自然到此。若不肯學，而但言「不厭」「不倦」，則孔門諸子，當盡能學之矣，何以獨稱顏子爲好學也耶？既稱顏子爲好學不厭，而不會說顏子爲教不倦者，可知明德親民，教立而道行，獨有孔子能任之，雖顏子不敢當乎此矣。今人未明德而便親民，未能不厭而先學不倦，未能慎言以敏於事，而自謂得道，肆口妄言之不恥，未能一日就有道以求正，而便以有道自居，欲以引正於人人。吾誠不知其何說也。\_

京中友人認爲大學之道以「親民」爲要，李贊則認爲「明明德」爲本根，所謂「苟志於仁，則自無厭惡。」與孔子所謂：「吾欲仁，斯仁至矣」，實頗相通；故云：「蓋已至於仁，則自然無厭惡；已能明德，則自能親民。皆自然而然，不容思勉，此聖學之所以爲妙也。」則末段所云聖人止教人爲學，則此學非聞見知識之學，實爲明其仁心，見及本性之學。並云能由明德而親民，「教立而道行者，獨有孔子能任之」，可見對孔子推尊之高。又如〈何心隱論〉對孔子的推崇：

世之法孔子者，法孔子之易法者耳。孔子之道，其難在以天下爲家而不有其家，以尊賢爲命而不以田宅爲命。故能爲出類拔萃之人，爲首出庶物之人，爲魯國之儒一人，天下之儒一人，萬世之儒一人也。\_

此外，李贊對於當代學者的學孔方式亦頗多譏諷，如〈答劉憲長〉云：

自孔子後，學孔子者便以師道自任，未曾一日爲人弟子，便去終身爲人之師，以爲此乃孔子家法，不如是不成孔子也。不知一爲人師，便只有我教人，無人肯來教我矣。且孔子而前，豈無聖人，要皆遭際明時，得位行志。其不遇者，如太公八十已前，傳說版築之先，使不遇文王、高宗，終身渭濱老叟，巖穴胥靡之徒而已，夫誰知之。彼蓋亦不求人知也。直至孔子而始有師生之名，非孔子樂爲人之師也，亦以逼迫不過。如關令尹之遇老子，攔住當關，不肯放出，不得已而後授以五千言文字耳。但老子畢竟西遊，不知去向。惟孔子隨順世間，周遊既廣，及門漸多，又得天生聰明顏子與之辯論。東西遨遊既無好興，有賢弟子亦足暢懷，遂成師弟名目，亦偶然也。\_

認爲學者們學習「至聖先師」孔子，只學到「師道自任」，「不如是不成孔子也」。然「師」者名也，「道」者實也；得其皮毛之相，而未能掌握道之實質內涵，於是形成一種：師法孔子、師道自尊、門徒遵從的家法傳統，故其〈題孔子像於芝佛院〉：「儒先臆度而言之，父師沿襲而誦之，小子矇聾而聽之。萬口一辭，不可破也；千年一律，不自知也。」\_的荒唐現象，或爲打破此種門派家法之桎梏，故云「直至孔子而始有師生之名，非孔子樂爲人之師也，亦以逼迫不過。……惟孔子隨順世間，周遊既廣，及門漸多，又得天生聰明顏子與之辯論。東西遨遊既

無好興，有賢弟子亦足暢懷，遂成師弟名目，亦偶然也。」將孔子傳道解惑之志業說成是「逼迫不過」、「成師弟名目，亦偶然也」，則不免矯枉過正之嫌。又如〈與焦弱侯〉：

更可笑者，一生學孔子，不知孔夫子道德之重自然足以庇蔭後人，乃謂孔林風水之好足以庇蔭孔子，則是孔子反不如孔林矣。不知孔子教澤之遠自然遍及三千七十，以至萬萬世之同守斯文一脈者，乃學其講道學，聚徒眾，收門生，以博名高，圖富貴，不知孔子何嘗爲求富貴而聚徒黨乎？貧賤如此，患難如此，至不得已又欲浮海，又欲居九夷，而弟子歡然從之，不但餓陳、蔡，被匡圍，乃見相隨不捨也。若如今人，一日無官則弟子離矣，一日無財則弟子散矣，心悅誠服其誰乎？非無心悅誠服之人也，無可以使人心悅誠服之師也。\_

對時人認爲孔林風水好提批判，並指出孔子聚徒講道，非爲博高名，圖富貴，而「貧賤如此，患難如此，至不得已又欲浮海，又欲居九夷，而弟子歡然從之」，但今人則無官無財則弟子離散的情形感到悲哀。相較於當時功利的學風，李贊特從孔子惜才的角度加以肯定，其〈寄答京友〉云：

舉春秋之天下，無有一人能惜聖人之才者，故聖人特發此嘆，而深羨於唐、虞之隆也。然則才固難矣，猶時時有之；而惜才者則千古未見其人焉。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！然則孔子之嘆才難，非直嘆才難也，直嘆惜才者之難也；以爲生才甚難，甚不可不愛惜也。\_  
又如〈與耿司寇告別〉亦云：

嗟夫！顏子沒而未聞好學，在夫子時，固已苦於人之難得矣，況今日乎！是以求之七十子之中而不得，乃求之於三千之眾；求之三千而不得，乃不得已焉周流四方以求之。既而求之上下四方而卒無得也，於是動歸予之嘆曰：「歸歟歸歟！吾黨小子，亦有可裁者。」其切切焉唯恐失人如此，以是知中行真不可以必得也。

均對孔子的惜才思想一再肯定，而爲其「不當其位」感到遺憾，其實爲人師者，豈有不惜才之理，蓋得英才而教之，固一樂也；激覺凡庸而成英才，此尤爲難能可貴；若化子路之粗鄙爲勇豪，調子貢之財利而兼行仁義，餘如公冶長、漆雕開均爲遭刑之人，且不論其遭刑之由爲何，孔子能凌駕一般成見而接納之、教化之，進而成其才德，則其惜才、愛才而覺其才者，真萬世一人也。

### 三、棄僞

李贊自稱「不通道，不信仙釋，故見人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。」而在李贊眼中，道學者之虛偽，最能體現在耿定向身上，試節引其〈答耿司寇〉一封長信論述之：

試觀公之行事，殊無甚異於人者。人盡如此，我亦如此。自朝自暮，自有知識以至今日，均之耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博求風水以求福蔭子孫。種種日用，皆爲自己身家計慮，無一釐爲人謀者。及乎開口談學，便說爾爲自己，我爲他人；爾爲自私，我欲利他；我憐東家之饑矣，又思西家之寒難可忍也；某等肯上門教人矣，是孔、孟之志也，某等不肯會人，是自私自利之徒也；某行雖不謹，而肯與人爲善，某等行雖端謹，而好以佛法害人。以此而觀，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？以是謂爲孔聖之訓可乎？翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，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。……聖人不責人之必能，是以人人皆可以爲聖。故陽明先生曰：「滿街皆聖人。」佛氏亦曰：「即心即佛，人人皆佛。」夫惟人人之皆聖人也，是以聖人無別不容已道理可以示人也，故曰：「予欲無言。」夫惟人人之皆佛也，是以佛未嘗度眾生也。無眾生相，安有人相；無道理相，安有我相。無我相，故能舍己；無人相，故能從人。非強之也，以親見人人之皆佛而善與人同故也。善既與人同，何獨於我而有善乎？人與我既同此善，何有一人之善而不可取乎？故曰「自耕稼陶漁以至爲帝，無非取諸人者」。……耕稼陶漁之人既無不可取，則千聖萬賢之善，獨不可取乎？又何必專學孔子而後爲正脈也。……今某之行事，有一不與公同者乎？亦好做官，亦好富貴，亦好妻孥，亦好廬舍，亦有朋友，亦會賓客，公豈能勝我乎？何爲乎公獨有學可講，獨有許多不容已處也？我既與公一同，則一切棄人倫、離妻室、削髮披緇等語，公亦可以相忘於無言矣。何也？僕未嘗有一件不與公同也，但公爲大官耳。學問豈因大官長乎？學問如因大官長，則孔、孟當不敢開口矣。

每思公之所以執迷不返者，其病在多欲。古人無他巧妙，直以寡欲爲養心之功，誠有味也。公今既宗孔子矣，又欲兼通諸聖之長：又欲清，又欲任，又欲和。既于聖人之所以繼往開來者，無日夜而不發揮，又于世人之所以光前裕後者，無時刻而不繫念。又以世人之念爲俗念，又欲時時蓋覆，只單顯出繼往開來不容已本心以示于人。分明貪高貴厚祿之足以尊顯也，三品二品之足以褒寵父祖二親也，此公之真不容已處也，是正念也。卻回護之曰：「我爲堯、舜君民而出也，吾以先知先覺自任而出也。」是又欲蓋覆此欲也，非公不容已之真本心也。……吾謂孔、孟當此時若徒隨行逐隊，旅進旅退，以戀崇階，則寧終身空室陋巷窮餓而不悔矣。\_

李贊與耿定向交往頗深，尤其與其弟耿定理更爲契合，惜耿定理早逝，無法爲兩人的衝突調停，但平心而論，就書信中提出的質疑與批判，實亦非所謂「調停」

可解決者。如談耿定向的言行不一，重視買地、架屋、居官、風水，「人盡如此，我亦如此，公亦如此。」然耿定向卻好僞言自飾，以道德仁義掩蓋自私自利的本質，「翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，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。」由此可知，李贊並非否定生命本質的欲望，而是厭惡僞道學者為掩飾自我的欲望，而以仁義道德自我標榜，甚至以此與所謂愚夫愚婦、販夫走卒做區隔，甚而以此凌駕、宰制、壓迫大眾，從中獲得更大的利益，以滿足名的提升與利的累積，此實為其批判僞道者的關鍵所在。

而對於耿定向認為他對子侄有不良影響，如不重子嗣，不行科舉，然李贊卻說，「今某之行事，有一不與公同者乎？亦好做官，亦好富貴，亦好妻孥，亦好廬舍，亦有朋友，亦會賓客，公豈能勝我乎？何為乎公獨有學可講，獨有許多不容已處也？我既與公一同，則一切棄人倫、離妻室、削髮披緇等語，公亦可以相忘於無言矣。何也？僕未嘗有一件不與公同也，但公為大官耳。學問豈因大官長乎？學問如因大官長，則孔、孟當不敢開口矣。」其實耿定向的憂慮亦有其道理在，當時，李贊辭姚安知府，履踐與耿定理一同歸隱論道之約，在耿定向眼中，為論道卻做下拋家棄官之事，實是愚蠢之行，對其子侄當然有不利的影響。耿定向這看似合乎世情的指責，卻正好顯示出耿、李在根本上的不同。

孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」恐怕只有真心好道者方能領略此言。故李贊責其曰：「公今既宗孔子矣，又欲兼通諸聖之長：又欲清，又欲任，又欲和。……又以世人之念為俗念，又欲時時蓋覆，只單顯出繼往開來不容已本心以示于人。分明貪高貴厚祿之足以尊顯也，三品二品之足以褒寵父祖二親也。」已世人之念為俗念，卻又時時掩飾自己同於俗念之心，總之，從根本上看，這是一個虛偽不實的大困境，論道而得富貴甚好，論道而拋官棄家，則萬萬不可行。又如〈寄答耿大中丞〉：

觀二公論學，一者說得好聽，而未必皆其所能行；一者說得未見好聽，而皆其所能行。非但己能行，亦眾人之所能行也。己能行而後言，是謂先行其言；己未能行而先言，則謂言不顧行。吾從其能行者而已，吾從眾人之所能行者而已。」

故能行而言之，則言行一致，李贊行履其言，固已難矣，往往其所行履之事，又多為聖賢之所言者，故益難矣。孔孟聖賢之所言，在當時多為其所實踐者，行而後言之，故令人樂而從之；道學家論學則多言其行，而未必能行，「論學」只是論，論而能得富貴，居高官，則非但不能行，更是扭曲其言之真實意義；而「吾從眾人之所能行者而已」，則表現出左派王學之特質，所謂「滿街皆聖人。」則聖人之言行，豈有難行之處，「吾欲仁，斯仁至矣」！又如〈復焦弱侯〉：

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

爲榮身之梯，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，怕作官便舍官，喜作官便作官；喜講學便講學，不喜講學便不肯講學。此一等人心身俱泰，手足輕安，既無兩頭照顧之患，又無掩蓋表揚之醜，故可稱也。趙文肅先生云：「我這箇嘴，張子這箇臉，也做了閹老，始信萬事有前定。只得心閒一日，便是便宜一日。」世間功名富貴，與夫道德性命，何曾束縛人，人自束縛耳。……今之學者，官重於名，名重於學，以學起名，以名起官，循環相生，而卒歸重於官。使學不足以起名，名不足以起官，則視棄名如敝屣矣。無怪乎有志者多不肯學，多以我輩爲真光棍也。」

論三等人之說甚有滋味，其中對偽道者的批評保持著一貫的辛辣直接，「本爲富貴，而外矯詞以爲不願，實欲托此以爲榮身之梯，又兼採道德仁義之事以自蓋。此其人身心俱勞，無足言者。」直指其所偽而可惡之處，其實李贊對名利並非一味的排斥，他認爲「世間功名富貴，與夫道德性命，何曾束縛人，人自束縛耳。」功名富貴不必多求，道德性命亦非讀書人的專利；並揭露這些學者的真實目的，「今之學者，官重於名，名重於學，以學起名，以名起官，循環相生，而卒歸重於官。」如此則無官便無名，無名則何必學？學者之道的墮落沉淪莫此爲甚矣！而這正是其著作的真精神——切近世學者膏肓，中其痼疾。

## 四、存真

既已棄偽，則所存者爲真，所謂真之涵義爲何？其〈又與焦弱侯〉云：

且商賈亦何可鄙之有？挾數萬之貲，經風濤之險，受辱於關吏，忍詬於市易，辛勤萬狀，所挾者重，所得者末。然必交結於卿大夫之門，然後可以收其利而遠其害，安能傲然而坐於公卿大夫之上哉！今山人者，名之爲商賈，則其實不持一文；稱之爲山人，則非公卿之門不履；故可賤耳。雖然，我寧無有是乎？然安知我無商賈之行之心，而釋迦其衣以欺世而盜名也耶？有則幸爲我加誅，我不護痛也。雖然，若其患得而又患失，買田宅，求風水等事，決知免矣。」

商賈者，古四民之末，但明代中期以後，因城市經濟急遽發展，商人的地位亦大爲提升，加上左派王學對於思想的推波助瀾，中下階層在自我價值的認知上，亦更爲自覺而肯定，如其〈羅近溪先生告文〉云：「至若牧童樵豎，釣老漁翁，市井少年，公門將健，行商坐賈，織婦耕夫，竊屢名儒，衣冠大盜，此但心至則受，不問所由也。」則可知欲論其真否？但論本心，不論身份，故「商賈亦何可鄙之有？」且細思其文義則爲商賈「挾數萬之貲」即能「傲然而坐於公卿大夫之上哉！」而所謂名爲山人者，反而奔走於公卿之門，故可賤，其傲然與可賤的差異

則在於真偽之別也。身份職業既無妨其學道處世，則就學道言，女人亦無異於男子，其〈答以女人學道爲見短書〉云：

昨聞大教，謂婦人見短，不堪學道。誠然哉！誠然哉！夫婦人不出閨域，而男子則桑弧蓬矢以射四方，見有長短，不待言也。但所謂短見者，謂所見不出閨閣之間；而遠見者則深察乎昭曠之原也。短見者只見得百年之內，或近而子孫，又近而一身而已；遠見則超於形骸之外，出乎死生之表，極於百仟萬億劫不可算數譬喻之域是已。短見者祇聽得街談巷議，市井小兒之語；而遠見則能深畏乎大人，不敢侮於聖言，更不惑於流俗憎愛之口也。余竊謂欲論見之長短者當如此，不可止以婦人之見爲見短也。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？設使女人其身而男子其見，樂聞正論而知俗語之不足聽，樂學出世而知浮世之不足戀，則恐當世男子視之，皆當羞愧流汗，不敢出聲矣。

以近世觀點論，此說極爲平常，然在當時實爲驚世駭俗之論，簡潔一句「謂見有長短則可，謂男子之見盡長，女子之見盡短，又豈可乎？」道盡歷史的真相，從漢初之呂后、盛唐之武則天，乃至明朝開國皇帝朱元璋之元配馬皇后等，雖爲數不多，但較之所有的帝王而言，見識在其上者亦不多也。然但說無妨，偏偏李贊身體力行，非但招收女弟子，更將其論道內容編撰出版爲〈觀音問〉，終成自己的罪名之一。然就世人這種偏頗的想法，實因知聞見解所誤，知聞見解並非本質上的不真，癥結在於對待的態度，改正這種因襲態度的重點則在於「絕假純真」，其〈童心說〉：

童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！然童心胡然而遽失也？蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以爲主于其內而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以爲主于其內而童心失。其久也，道理聞見日以益多，則所知所覺日以益廣，於是焉又知美名之可好也，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。古之聖人，曷嘗不讀書哉！然縱不讀書，童心固自在也，縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳，非若學者反以多讀書識義理而反障之也。……夫既以聞見道理爲心矣，則所言者皆聞見道理之言，非童心自出之言也。言雖工，於我何與，豈非以假人言假言，而事假事文假文乎？蓋其人既假，則無所不假矣。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？然則雖有天下之至文，其湮滅于假人而不盡見於後世者，又豈少哉！何也？天下之至文，未有不出於童心焉者也。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。降而爲六朝，變而爲近體；又變而爲傳奇，變而爲院本，爲雜劇，爲西廂曲，爲水滸傳，爲今之舉子業，皆古

今至文，不可得而時勢先後論也。故吾因是而有感于童心者之自文也，更說甚麼六經，更說甚麼語、孟乎？

「縱不讀書，童心固自在也，縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳，非若學者反以多讀書識義理而反障之也。」從佛學言，童心即清淨不染之心；從道家言，童心即自然大化之心；從儒家言，童心即仁德本然之心。其心固自在，所以不假旁依，由此行事待人，自不爲俗世成見所牽引，由此寫作文章，則「爲今之舉子業，皆古今至文」，所有人爲的規範均可超越，故「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。」可見存真者，存其本然之童心也。

## 哭、結語

黃仁宇在《萬曆十五年》的最後一章專論李贊說：

李贊的悲觀不僅屬於個人，也屬於他所生活的時代。傳統的政治已經凝固，類似宗教改革或者文藝復興的新生命無法在這樣的環境中孕育。社會環境把個人理智上的自由壓縮在極小的限度之內，人的廉潔和誠信，也只能長爲灌木，不能形成叢林。

就李贊身後，晚明文化與政治的發展看，李贊這棵在荒園中身姿特異的灌木，的確無法給荒園裝點炫麗的色彩，他比較像慢慢的長夜中，孤獨劃過黑幕的流星。從其自評看，他的確做到棄假的自我要求，從其尊孔的文字看，他在本質上實亦傾向儒家，對於童心的開展，論幅雖不宏闊，但影響甚深，總此而言，其價值與意義實在值得近世學者深思。

<續焚書>，頁 75。

<焚書>，頁 74。

黃仁宇《萬曆十五年》（台北：台灣食貨出版社，1994，增訂二版），頁 281。

<焚書>，頁 1。

黃仁宇《萬曆十五年》，頁 257。

<焚書>，頁 130。

<焚書>，頁 65。

<焚書>，頁 52。

<焚書>，頁 187。

<焚書>，頁 16。

<續焚書>，頁 71。

<焚書>，頁 259。

<焚書>，頁 6。

<焚書>，頁 7。

<焚書>，頁 16。

<焚書>，頁 20。

<焚書>，頁 88。

<焚書>，頁 25。

<續焚書>，頁 100。

<焚書>，頁 62。

<焚書>，頁 51。

<焚書>，頁 27。

<焚書>，頁 30-38。

<焚書>，頁 43。

<焚書>，頁 46。

<焚書>，頁 49。

<焚書>，頁 122。

<焚書>，頁 59。

<焚書>，頁 98。

## 李贊的小說觀

陳 薦 如

明朝中葉以後，小說無論在創作上或理論上皆呈現前所未有的繁榮景象，而李贊往往被視為其中的關鍵人物，甚至被許多學者視為小說理論、小說評點的開創者。觀察李氏之小說評論，真確可考而實提出小說觀點者，一出於〈童心說〉，一為〈忠義水滸傳序〉。至於卷帙龐大的《水滸傳》批點究竟哪一個版本屬李贊所著、又有多少出自他人之手，迄今尚無統一的說法。在李贊之前，明朝已出現了不少小說的相關評述，然而即使李贊的小說理念並非獨創，也未妨礙李贊作為此一領域的一代精神指標，其原因一是李贊的隻字片語，皆源於堅實的理論背景，二則在於李贊評點小說，實開啓了明清最重要的小說批評形式。

### 一、肯定小說的價值－古今至文

自「小說」一詞登場，歷來不僅詞義駭雜，而且長期成為一種「貶義的泛稱」。《莊子·外物》之「飾小說以干縣令，其於大達亦遠矣」、《荀子·正名》之「故知者論道而已矣，小家珍說所願皆衰矣」固肇其端，至班固《漢書·藝文志》所謂「致遠恐泥，是以君子弗為」的「稗官」之說，更深遠影響了往後士子的視聽。即使《三國》、《水滸》、《西遊》相繼出現且廣受喜好，清朝編纂的四庫似乎依然可以合理地將之排除在外。

事實上，明朝在李贊之前就有不少論者從各種角度肯定小說的地位。將小說與經史相提並論，是其中常見的作法。如蔣大器〈三國志通俗演義序〉所謂「文不甚深，言不甚俗，事紀其實，亦庶幾乎史。蓋欲讀誦者，人人得而知之，若《詩》所謂里巷歌謠之義也」。署名天都外臣、也是現存第一篇水滸序則提到「雅士之賞此書者，甚以為太史公演義」。另外一則常被人引用的例子是李開先《詞謠》所載「崔後渠、熊南沙、唐荆川、王遵岩、陳後岡謂：《水滸傳》委曲詳盡，血脈貫通，《史記》而下，便是此書」。凡此皆可看出小說逐漸受到重視的傾向，但這些說法似乎都不如李贊之影響深遠。

早在李贊任職刑部時就論及「宇宙內有五大部文章」，分別是「漢有司馬子長《史記》，唐有《杜子美集》，宋有《蘇子瞻集》，元有施耐庵《水滸傳》，明有《李獻吉集》」，因而他對小說的肯定，或者說對《水滸傳》的偏好是一貫的，最常被人援引的是出自〈童心說〉的這段文字：

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。

此說揭示了李贊在歷史時間軸上的宏觀思維：「由後觀今，今復為古……萬世以下，當復以我為唐無疑也。」而其思想核心則來自童心說。在〈童心說〉一開頭李贊即論道：

夫童心者，真心也。若以童心為不可，是以真心為不可也。夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻真心。若失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。

李贊認為人的本心被「聞見道理」所浸染，「知美名之可好」、「知不美之名之可醜」於是「以聞見道理為心矣，則所言者皆聞見道理之言，非童心自出之言也」，這是「以假人言假言，而事假事文假文」，以此李贊批判程朱理學之束縛：「六經語孟，乃道學之口實，假人之淵藪」，而以童心常存，則「無時不文，無人不文，無一樣創制體格文字而非文者」救其流弊。李贊之另兩項重要論點：〈讀律膚說〉之「發乎情性，由乎自然」；〈雜說〉之重「化工」、輕「畫工」，皆可視為童心說的同曲變調。

李贊以童心涵蓋一切的論法顯然簡化了創作的問題，但亦有其切中要害處。陳洪曾以精神分析之創作心理動力學說解析，認為「卓吾所說『童心』頗近乎於『本我』。而『道理聞見』、『可美』、『可醜』則近似於『超我』。李卓吾認為，在『道理聞見』、『可美可醜』的改造約束下社會中的人大多失卻真心，將本性真情掩飾起來，成為『假』人。這種『假人』的提法，亦與精神分析學說的『自我』相合，精神分析學派認為，文藝創作的心理動力應來自『本我』，應擺脫『超我』，跳出『自我』，將『本我』的原動力轉移、升華而產生文藝作品。」

韓進廉也從心理學的角度進行解釋：美國心理學家馬斯洛以「第二次天真」和「健康的兒童性」要求作家「既是非常成熟的，同時又是非常孩子氣的」，亦即既要以成熟的、深刻、理性的眼光觀察生活，以期充分揭示生活的底蘊；又要以天真的、陌生的、非理性的眼光觀察生活，以期把生活的詩性光輝放射出來。「並以這種精神超越一切既成的偏見和成見，從而見出普通世界的令人驚奇的一面。」托爾斯泰曾言，藝術感染力的深淺決定於三個條件：獨特性、清晰度、真摯程度，而實際上決定於最後一個條件，就是藝術家要表達出自己的感情。最後一個條件又包括了前兩項，因為「藝術家越是從心靈深處吸取感情，感情越是真摯，那麼它就越是獨特。這種真摯使藝術家能為他所要傳達的那種感情找到清晰的表達。」此說或者也可以作為李贊童心說的註腳。

從這個角度出發，就難怪李贊能擺脫舊有的包袱，洞燭當時還不登大雅之堂的市民文學的價值，小說、戲曲既是懷抱童心的創作，自是「真人」所寫的「至文」。在某些文章中可以看出李贊的這種觀點不僅是做為一種學而理存在，也是他個人的一種生活實踐。如《續焚書·與焦弱侯》中他曾自言：「《水滸傳》批點得甚快活人，《西廂記》、《琵琶記》塗抹改竄得更妙」，李贊評賞戲曲小說的熱情溢於言表。另外，李贊批點《論語》，在〈微子〉章後寫有一句：「讀此一篇，如讀稗官小說、野史、國乘，令人不寐。」讀儒家經典竟比附稗官小說，可見在李贊心目中「聖賢書」與「小道」確實沒有高下之分。

## 二、創作動力—發憤說

發憤著書之說始於司馬遷，〈太史公自序〉云：「昔西伯拘羑里，演《周易》；孔子厄陳、蔡，作《春秋》；屈原放逐，著有《離騷》；左丘失明，厥有《國語》；孫子臏腳，而論兵法；不韋遷蜀，世傳《呂覽》；韓非囚秦，《說難》、《孤憤》；《詩》三百篇，大抵賢聖發憤之所為作也。」這一段話對後世產生了極大的影響。如桓譚《新論·求輔》有云：「賈誼不左遷失志，則文采不發」，鍾嶸評李陵：「使陵不遭辛苦，其文亦何能至此」。至唐代韓愈的「不平則鳴」、宋代歐陽修之「詩窮而後工」，皆認為文人情感鬱結而無可宣泄時可以化為創作動力，鋪寫為優秀的篇章。發憤著書的說法在明代延伸至小說領域，明朝前期較集中在「三話」的序文中。如瞿佑〈剪燈新話序〉之「哀窮悼屈，其亦庶乎『言者無罪，聞者足以戒』之一義云爾」，李楨〈剪燈餘話序〉之「非借楮墨吟弄，則何以豁懷抱、宣鬱悶乎？」，又桂衡〈剪燈新話序〉之「感離賦遇心怦怦」，都說明了小說乃是作家面對窮困、不平，抒發憂憤的產物。李贊的〈忠義水滸傳敘〉也自覺地繼承了此一傳統：

太史公曰：「《說難》、《孤憤》，賢聖發憤之所作也。」由此觀之，古之聖賢不憤則不作矣。不憤而作，譬如不寒而顫，不病而呻吟也，雖作何觀乎！《水滸傳》者，發憤之所作也。蓋自宋室不競，冠履倒施，大賢處下，不肖處上。馴致夷狄處上，中原處下。一時君相，猶然處堂燕鵲，納幣稱臣，甘心膝於犬羊已矣。施、羅二公身在元、心在宋；雖生元日，實憤宋事。是故憤二帝之北狩，則稱大破遼以泄其憤；憤南渡之苟安，則稱滅方臘以泄其憤。敢問泄憤者誰乎？則前日嘯聚水滸之強人也。欲不謂之忠義不可也。是故施、羅二公傳《水滸》，而復以忠義名其傳焉。

此說與〈雜說〉中所論可互為表裡，即「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言而莫可所以告語之處，蓄極積久，勢不能遏。」《水滸傳》之

創作乃因胸中、喉間、口頭諸多憤懣難耐之意緒而發，此「蓄極積久，勢不能遏」者即是宋代朝廷的無能，因而寄托於梁山故事之中以泄其憤，泄憤既出於真摯情感，實亦不脫「童心」之主旋律。

李贅肯定了「發憤」可以是小說創作的動力，也強調對腐敗政體的批判，乃其小說論上的貢獻。然而「施、羅二公」果然因為「憤宋事」而敷衍此一長篇巨作？

「憤二帝之北狩，則稱大破遼以泄其憤」的臆測或者有其道理，「憤南渡之苟安，則稱滅方臘以泄其憤」的說法卻不易推想，這多少顯示了由「童心」、「發憤」而來的論斷難免有主觀隨意之處。因而董國炎認為李贅「可以熱烈地贊揚一部小說，但具體評論解釋時，卻不能嚴格忠實於作品。唯心的解釋，率性而發的話很不少」，林崗也論道：「一部題旨複雜、含義深廣的小說，竟然『忠義』二字可以為歸宿，實在不敢苟同」，這些說法的確點出了今日回顧李贅彼時卓見之際必須再度省思的問題。

### 三、教化功能—忠義說

中國傳統上論文須以聖人之言為是非標準，以實用功利價值為指歸。從毛詩序的經夫婦、厚人倫、移風俗、美教化，到唐宋的載道說，乃至理學家之存天理、去人欲，都指向以道德為核心、以善為標準的文藝觀。因而無論小說內容為何，善的功用價值成為小說工作者或愛好者必須攀附之處。

歷來小說論者皆深知教化功能是作品刊行的必要條件，張光啓〈剪燈新話序〉談到此書「其善可法，惡可戒，表節義，礪風俗，敦尚人倫之事多有之，未必無補於世也」。張尚德（修鬚子）〈三國志通俗演義引〉更強調了政治色彩：「好事者以俗近語隱括成編，欲天下之人，入耳而通其事，因事而悟其義，因義而興乎感，不待研精覃思，知正統必當扶，竊位必當誅，忠孝節義必當師，奸貪訛佞必當去，是是非非，了然於心目之下，裨益風教，廣且大焉。」以及上文蔣大器之「若《詩》所謂里巷歌謠之義也」，瞿佑之「言者無罪，聞者足以戒」，皆是基於儒家經世教化的理想，強調小說所能帶來的社會影響。

李贅論《水滸傳》有其推論歷程，《水滸》的主題向來被解讀為亂自上作、官逼民反，因而水滸眾人之為盜不過是被「逼上梁山」。〈忠義水滸傳敘〉對這種現象的思索有其細膩的一面：

今夫小德役大德，小賢役大賢，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。

於是在國政廢弛、吏治腐敗的環境刺激下，這批強人的存在有了合理的解釋，也成為人們內心寄托的英雄。同文稍後李贊論及，宋江「身居水滸之中，心在朝廷之上，一意招安，專圖報國」，為了南征方臘，「一百單八人者陣亡已過半矣」，這些人「皆大力大賢有忠有義之人」，最後李贊在文末論道：

故有國者不可以不讀，一讀此傳，則忠義不在水滸，而皆在於君側矣。賢宰相不可以不讀，一讀此傳，則忠義不在水滸，而皆在於朝廷矣。兵部掌軍國之樞，督府專閫外之寄，是又不可以不讀也，苟一日而讀此傳，則忠義不在水滸，而皆為干城心腹之選矣。否則不在朝廷，不在君側，不在干城腹心，烏乎在？在水滸。此傳之所為發憤矣。若夫好事者資其談柄，用兵者藉其謀畫，要以各見所長，烏睹所謂忠義者哉！

在此以叛逆聞名的李贊回到了他理學門生的角色，將結論做在傳統的功利價值標準上。由童心說李贊肯定小說的地位，是以真為核心立論，至此《水滸傳》成了改造國家的典籍，轉而以善為核心，重視的是小說的功用目的。他擲棄了某些日常的功用，如「談柄」、「謀劃」，而選擇了最高的功用－忠義。如果《水滸》真有忠義可言，則「不可不讀」者恐怕是被金聖歎腰斬的後半部，著名的「誨盜」之作而須題以「忠義」之名，實乃古典小說為一己之存在合理性辯護而賦予教化內涵的一貫傳統。

#### 四、人欲日常－「小說能做的事」

不以小說論的方式呈現，卻含藏在李贊論述中而對小說產生重大影響的，是他對人欲日常的尊重。李贊論文的核心觀點為童心說，而童心說來自陽明心學已是學者的共識，如果說心學的發展透過李贊的學說肯定了小說存在的合理性似亦不為過。

李贊在任職禮部與南京刑部員外郎時，接觸了王陽明的心學，此後與耿定理、焦竑、羅汝芳、王畿交往密切，並拜泰州學派的傳人王襞為師，王襞乃泰州學派代表人物王艮的弟子。王艮肯定飲食享用、男女之性是「自然天則」，主張凡脫離百姓日用的玄談皆為異端，要求從日常生活貫徹儒家倫理道德。李贊繼承了此一思維，《焚書·答鄧石陽》云：

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，非衣飯之外更有所謂種種絕與百姓不相同者也。

「理」便蘊藏在吃飯穿衣中，在日常細事的當下，實踐應有的道德。他反對世上的假道學「陽爲道學，陰爲富貴，被服儒雅，行若狗彘」，而認爲「私者，人之心也。人必有私，而後其心乃見；若無私，則無心也」，因而樸實的物質欲求亦是真心的一面：「如好貨，如好色，如勤學，如進取，如多積財寶，如多買田宅爲子孫謀，博求風水爲兒孫福蔭，凡世間一切治生產業等事，皆其所共好而共習，共知而共言者，是真邇言也」。此乃源自於他理論的核心：「匹夫無假，故不能掩其本心」，由真心出發，對於市井小民「無假」的作爲，便有了一份接近美感的體驗：

市井小夫，身履是事，口便說是事。作生意者，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。

由於脫離了空談，將視角轉向了社會生活、真實的人性，王艮、李贊倡導的思想對明末的世情小說產生了重大的影響。《三國》、《水滸》、《西遊》或《封神演義》皆通過歷史或神話事勾勒了理想的社會，而對人欲、日用的肯定，促使小說由遠距離的寄托轉向了對芸芸眾生現實生活的觀照，因爲由驚心動魄的情節移至平常、瑣碎的家常生活，才產生了《金瓶梅》、《儒林外史》、《紅樓夢》等新型的小說。

從另一角度來看，對日常生活的重視與小說此一文類的本質亦不無關聯，小說描寫人物之意志產生的活動，其所處的環境是活動不可或缺的一環。就中國古典型小說而言，高辛勇曾論及話本小說「常不憚其煩牽扯描述許多與故事發展毫無直接關係的日常生活習俗、社會背景等細節」。王德威也發現：「似乎傳統說話人及作者都體會到，故事臨場感的產生往往得力於在主線『事件』之上穿插許多無關緊要的『非事件』」。張大春則以爲小說可以是「人民大衆的起居注」，因爲「小說家據以鋪陳情節的動作情感、用具形制、衣裝服飾甚至音容語貌，幾乎都與作家親即的、或者所想像的生活細節有關」，並且要求「在看似無意義亦無價值的生活細節上見證小說自身的意義與價值，因爲只有小說可以做到這一點」，他進一步論述道，就如同曹雪芹所做的，「看似無意義亦無價值的生活細節（打翻湯碗、燙手不覺）開始和小說角色的內在（個性、性格、氣質或心理狀態）無所不能地發生聯繫」。

在西方也有類似的說法，米蘭·昆德拉近年出版的《簾幕》論及福裏拜將小說「去劇場化」時談到：

將一個動作、一個情節、一段對白放置在一個較寬廣的架構裡；用日常生活的流水將其稀釋。…日常生活裡不僅只有百無聊賴、不僅只有微不足道的瑣事，不僅只有重複性的事物以及平淡無奇的經驗。它也是美；…在劇場裡，一個壯闊的情節只能源自另一個壯闊的情節。只有小說才發現瑣事所具備的神秘而且巨大的力量。

小說與他種文學體裁相異之處，在於人物的行動必須被放置在日常生活的細節中，對這些細節的描述與運用又較戲劇更為自由。因而從人欲出發結合日常瑣事乃「小說能做的事」，由李贊重視「無假」的人欲與日常體驗，或許也可以說明，為什麼李贊可以毫不猶豫地肯定小說、欣賞小說的原因。

# 從李贊《焚書·續焚書》論其三教融合

葉 守 桓

## 緒論

「三教融合」討論的是儒、釋、道三教思想的融合與匯通，此為「三教關係」中最為良性之發展，其融合主要濫觴於唐宋之際，而成熟於明代中晚期。故論「三教關係」中之「三教融合」說，實為中國學術史上甚為重要，且富於時代意義之課程。

從歷史演變而言，自東漢佛教傳入中國，其譯經之僧人如安世高、支識、竺法雅等人譯經無不比附老莊之義，使人易於接受佛教教義之精神，於是形成了所謂「格義」之說；漢末三國時期牟子之《理惑論》，更申義佛、道、儒一致論，奠定了「三教一致」之理論問題。而自魏晉名士，所言三玄，涵蓋儒道之典，以老解儒，形成儒道融合之新發展。南北朝時期，因政治文化之殊，隨著佛教之倡盛，亦形成佛與道儒三教之爭，其理論辯證在於「夷夏之辯」、「沙門不敬王者」、「神滅與神不滅」等問題中；北朝由於政治宗教上之鬥爭，亦形成了

北魏太武帝、北周武帝的兩次「滅佛事件」。而迨自唐代之一統，儒學雖為正統，李唐王朝亦援道家、道教之老子，藉以抬高其李姓地位，而「興道抑佛」；武則天則變唐為周，則又「興佛抑道」。而來自印度的原始佛教移植東土以來，不斷的受到中國思想儒道之衝擊、消化與吸收，終於形成了如華嚴、禪、與天臺等大乘佛教的中國化，此一發展逐漸積澱出三教合一思潮之興起。整體來說，佛、道家、道教思想之廣被漫延，直接的刺激到宋明儒學之發展。宋明等理學大師，如周敦頤、張載、程明道、朱熹、王陽明等人，無不在早年學習階段出入佛老，最終仍然站在儒學護教之立場批判佛老，但不可諱言，「儒門淡泊，早已收拾不住人心」，如何深入其中，消化吸收其優點，又能窺見其蔽，予以抨擊，藉以張大儒門，實為宋明理學各家之重要課題。

從歷史發展中，宋明理學對於釋、道二氏之批評，始終環繞在「本體與工夫」、「經世與出世」、「正統與異端」等幾個層面上。但大體而言，宋明理學吸收佛老之修養工夫，實已成趨勢之處，但對於本體心性之態度，始終涇渭分明；對於經世、出世等對現實社會關懷等態度之殊異，也直接形成了「正統」與「異端」之辨。但值得注意的是，自明開國以來，無論在政治與學術上，從帝王之提倡，乃至陽明心學的興起，對於佛老之態度已日較開放。如陽明即已提出「二氏之用，皆我之用」，實已深涵三教融合之思維，只不過陽明仍然以「二氏自

私其道，是之謂小道。」批判佛老。陽明之觀點實謂二氏論道只言明德不論親民。而自陽明以後，包涵龍溪亦提出「三教一源論」更張大其說。而由龍溪、與心齋所衍生之泰州學派，對於三教則形成一種更加開放與融通之態度。迨自晚明，民間宗教如三一教主林兆恩，更把三教合一視為教派宗旨，乃至明末佛教高僧株宏主張「三教一家」、紫柏真可亦言「三教一致」、「三教同源」、憨山德清更把三教視為為學之三要，可見至晚明之時，「三教融合」、「三教合一」早已高唱入雲，影響著當時的文化思想界。

綜上所論，儒、釋、道本為中國思想之精神文化的主體，從思想理論來看，三教各有其不同的系統性，其終極關懷處亦有所殊別的。但在生命歷史的發展中，德性的成就、生命的修養，乃至生死的關懷，始終是實存主體生命中，最為關切與核心之處。是故，在歷史之長流中，實可看見儒、釋、道三教之思想，從互相抨擊、到並立分合、轉為逐漸影響，乃至互相融合等發展。

本文此處之探討，主要以泰州學派之末學李贊《焚書·續焚書》一書為主，論其三教融合之問題。從內容之討論而言，本文對於三教之問題，基本上只鎖定幾個層次之論述。首先，先談儒釋道三者之整體論述，其後則細分為儒與道、儒與釋，釋與道之融合的問題。其次，從本質切面來看，談三教核心之意義，實必有其終極關懷目標所在，

此層指向的是存在與生死的焦慮所在，而此焦慮如何解脫，自然涉及了本體工夫之實踐過程。

## 一、李贊之三教觀

### (一)、三教之論

李贊對於儒釋道三教之問題，主要建立在「聞道」之意義上，此處可從其〈三教歸儒〉一說來論，李贊指出：

儒、道、釋之學，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。」非聞道則未可以死，故又曰：「吾以女爲死矣。」唯志在聞道，故其視富貴若浮雲，棄天下如敝屣然也。然曰浮雲，直輕之耳；曰敝屣，直賤之耳：未以爲害也。若夫道人則視富貴如糞穢，視有天下若枷鎖，唯恐其去之不速矣。然糞穢臭也，枷鎖累也，猶未甚害也。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，活人之赴湯火然，求死不得，求生不得，一如是甚也。此儒、道、釋之所以異也，然其期於聞道以出世一也。<sup>1</sup>

此段大抵申義三教同與異層面之問題，三教之同在於「聞道以出世」。

<sup>1</sup> 見李贊撰，《續焚書》，卷二，〈三教歸儒說〉，頁 75-76。

所謂「聞道」指的是對性命之學等真理的體悟；「出世」則謂超越世俗功利與富貴的人生態度。李贊以「聞道以出世」所展現的人生态度，來概括三教之同的論述，實有別於傳統儒者之說！傳統儒者實乃從經世、入世之意義，進而批判釋道二教之出世、超世等否定社會人倫之問題，進而延伸形成「正統」與「異端」之論述，此代表著其對釋道二教採取一種積極正面之態度來對待，而非從儒學本位之衛教色彩論其「異」！

進一步來說，三教之異，實乃對人世間富貴之負面觀感與內心之趨，儒者視富貴若浮雲但未以為害；道者則視富貴如糞穢，而未甚害也；佛者則「視富貴若虎豹之在陷阱，魚鳥之入網羅，活人之赴湯火然，求死不得，求生不得，一如是甚也。」實深以富貴為苦！觀李贊於此論「三教之別」，實質上非嚴格的界義三教哲學異同之分判，基本上指的是對人世負面感受之體驗的差異而已！

從李贊對三教之論述上，亦可見其對釋道二教所採取的態度。基本上李贊談三教歸儒，雖以儒學為本位，但顯明的其對佛道二教是一種以「多元平等性的思考」來進行論述的，而非傳統儒者「排他性質的本位主義的思考」，或以「判教性質的思考」。所謂「多元平等性的思考」，指的是認為各種宗教都能有效的到達終極關懷之目標—道的體驗之過程，這是一種以各教平等意義下進行的思考。而所謂「排他

性質的本位主義的思考」，則是以本教為惟一之真理與道路，視他教並非真理的本位主義之思考。除此亦有以本教之教理為高，視他教為間接或基礎意義，如同佛教判教性質的意義所進行之思考！

是故，三教歸儒指的是以儒學為本位，但對於二教之認同與意義是正面，而這層正面之認同與肯定，主要是建立在三教皆以聞道為目的的意義中！

## (二)、儒釋之論

至於儒釋二者之間的看法，李贊於〈書黃安二上人手冊〉一文中，則從「出世」之問題加以討論。李贊指出：

出家者終不顧家，若出家而復顧家，則不必出家矣。出家為何？為求出世也。出世則與世隔，故能成出世事；出家則與家絕，故乃稱真出家兒。今觀釋迦佛豈不是見身為淨飯王之子，轉身即居轉輪聖王之位乎？其為富貴人家，孰與比也？內有耶輸女之賢為之妻，又有羅喉羅之聰明為之兒，一旦棄去，入窮山，忍饑凍，何為而自苦乃爾也？為求出世之事也。出世方能度世。夫此世間人，猶欲度之使成佛，況至親父母妻兒哉！故釋迦成道而諸人同證妙樂，其視保守一家之人何如耶？人謂佛氏戒貪，我謂佛乃真大貪者。唯所貪者大，故能一刀兩斷，不貪戀人世之樂也。蓋但釋迦，即

孔子亦然。孔子之於鯉，死也久矣，是孔子未嘗爲子牽也。鯉未死而鯉之母已卒，是孔子亦未嘗爲妻系也。三桓薦之，而孔子不仕，非人不用孔子，乃孔於自不欲用也。視富貴如浮雲，唯與三千七十遊行四方，西至晉，南走楚，日夜皇皇以求出世知已。是雖名爲在家，實終身出家者矣。故余謂釋迦佛辭家出家者也，孔夫子在家出家者也，非誕也。<sup>2</sup>

李贊證儒釋同質，在其同求「出世大事」。所謂「出世大事」實謂自度成道、同證妙樂的解脫之意。而能形成「出世大事」，實牽涉「出世」與「出家」之概念。李贊認為所謂「出世」實以「出家」為必要性之內涵，亦即能出家才能超越世俗之羈絆而終出世成道，故其論佛祖棄家苦行，乃至孔子周遊列國之行皆出家之舉也。從其論述來言，其論孔子之行為乃出家之證，實乃有疑義！

進一步來說，李贊認為佛者「出家」，乃真正之超越與徹底之出世，能出世方能成就度世之業！相對而言，所謂「出家」並非局限於剃髮為僧，指的是主體超越世俗之羈絆的狀態，而能一同求朋為道，這是李贊認為儒釋兩者在追求真理體悟下之同質表現，但這顯然的，必涉及儒學批判佛學長久以來之爭議—孝道人倫之議題！李贊於〈讀若無母寄書〉一書中對此亦所討論：

---

<sup>2</sup>見李贊撰，《焚書》，卷三，〈書黃安二上人手冊〉，頁 131-132。

若無母書云：「我一年老一年，八歲守你，你既捨我出家也罷，而今又要遠去。你師當日出家，亦待終了父母，才出家去。你今要遠去，等我死了還不遲。」若無答云：「近處住一毫也不會替得母親。」母云：「三病兩痛自是方便，我自不欠掛你，你也安心，亦不久掛我。兩不欠掛，彼此俱安。凡處就是靜處，如何只要遠去以求靜耶？況秦蘇哥從買寺與你以來，待你亦不薄，你想道情，我想世情。世情過得，就是道情。莫說我年老，就你二小孩子亦當看顧他。你師昔日出家，遇荒年也顧兒子，必是他心打不過，才如此做。設使不顧，使他流落不肖，爲人笑恥」此之時，你要修靜，果動心耶，不動心耶？若不動心，未有此理；若要動心，又怕人笑，又只隱忍過日。似此不會而不動心，與今管他而動心，孰真孰假，孰優孰劣？如此看來，今時管他，跡若動心，然中心安安妥妥，卻是不動心；若不管他，跡若不動，然中心隱隱痛痛，卻是動心。你試密查你心：安得他好，就是常住，就是金剛。如此只聽人言？只聽人言，不查人心，就是被境轉了。不境轉了，就是你不會安心處。你到不去住心地，只要去住境地。吾恐龍潭不靜，要住金剛；金剛不靜，更住何處耶？你終日要講道，我今日與你講心。你若不信，又且證之你師，如果在境，當住金剛；如果在心，當不必遠去矣。你心不靜，莫說到金剛，縱到海外，益不靜也。」卓吾子讀而感曰：恭喜家有聖母，膝下有真佛。夙夜有心師，所矢皆罕音，所命皆心髓至言，顛撲不可破。回視我輩傍人隔靴搔癢之言，不中理也。又如說食示人，安能飽人，徒令傍人又笑傍人，而自不知恥也。反思向者與公數紙，皆是虛張聲勢，恐嚇愚人，與真情實意何關乎！乞速投之水火，無令聖母看見，說我平生儘是說道理害人去也。又願若無張掛爾聖母所示一紙，時時令念佛學道人觀看，則人人皆曉然去念真佛，不肯念假佛矣。能念真佛，即是真彌陀，縱然不念一句「彌陀佛」，阿彌陀佛亦必接引。何也？念佛者必修行，孝則百行之先。若念佛名而孝行先缺，豈阿彌陀亦少孝行之佛乎？決無是理也。我以念假佛而求見阿彌陀佛，彼佛當初亦念何佛而成阿彌陀佛乎？必定亦只是尋常孝慈之人而已。言出至情，自然刺心，自然動人，自然令人痛哭，想若無必然與我同也，未有聞母此言而不痛哭者也。<sup>3</sup>

<sup>3</sup> 見李贊撰，《焚書》，卷四，〈讀若無母寄書〉，頁 140-141。

此文有幾層意義可說，首先可申義的是念佛與孝行之問題，此乃以若無要出家遠離世情以求道情的問題作為發端，李贊即於此書中節錄其文，並深表對此文之認同，並言「恭喜家有聖母，膝下有真佛。夙夜有心師，所矢皆罕音，所命皆心髓至言，顛撲不可破。」即說明了，李贊深刻認同若無母之見解，而這個見解實消解了傳統以求佛出家實為悖離孝道人倫之看法！李贊認為出家修行而孝行先缺實為念假佛，念佛實無法成佛。故就此層意義來說，出家實非與儒家人倫孝道有所違背的。

進一步來而言，出家不違人倫孝道，關鍵在於心行意念之間的自我超越，亦即主體意識如何於境不轉的層次問題！觀若無母言「你終日要講道，我今日與你講心。你若不信，又且證之你師，如果在境，當住金剛；如果在心，當不必遠去矣。你心不靜，莫說到金剛，縱到海外，益不靜也。」此段涵意實謂禪義中「於相而離相」、「於念而離念」，「因無所住而生其心」！亦即此心「於境不轉」而「隨緣不變」，而非「心隨境轉」而「隨緣波動」！主體意識的無執無滯，才是修行念佛之下手之處，遠離世情以求道情，只是權宜手段而非終極工夫，是故無論若無母乃至李贊二人，皆認為出家遠離修行只是跡上

工夫，非真正修煉身心之行，於此而為不但有違孝行，亦是悖離佛法之義！

觀此可見，就李贊之見解所謂出家修行，實與儒學主張的孝道人倫是沒有衝突之必然性，他所謂念佛修行乃指的是主體意識的自我超越，這種修行之過程中，能夠沒有羈絆固然為佳，但刻意為之而捨棄人倫之常，必然悖離了出家修行之理，此可視為調合儒釋二教在孝道人倫中形成之爭議！

### (三)、儒道之論

至於儒道之間的論述，李贊在〈子由解老子〉一文中，即從「饑」與「飽」之生理需求處加以申義。李贊指出：

食之於飽，一也。南人食稻而甘，北人食黍而甘，此一南一北者未始相羨也。然使兩人者易地而食焉，則又未始相棄也。獨之於孔、老，猶稻黍之於南北也，足乎此者，雖無羨於彼，而顧可棄之哉！何也？至飽者各足，而真饑者無擇也。蓋嘗北學而食於主人之家矣。天寒，大雨雪三日，絕糧七日，饑凍困碚，望主人而嚮往焉。主人憐我，炊黍餉我，信口大嚼，未暇辨也。撤案而後問曰：「豈稻粱也歟！奚其有此美也？」主人笑曰：「此

黍稷也，與稻粱埒。且今之黍稷也，非有異於向之黍稷者也。惟甚饑，故甚美，惟甚美，故甚飽。子今以往，不作稻粱想，不作黍稷想矣。」<sup>4</sup>

此處從「饑」與「飽」之需求來論，食稻與食黍雖食物有別，但其食目的皆在於「求飽」，這代表著儒道思想實為性命之學必要的需求。然這個需求非單純在為「生理需求」層次。從本質上而言，此乃到達「自我實現需求」以及「解脫生死」層面之功能，故兩者實為契道學習必經之途徑！

進一步來說，李贊認為孔子與老子之思想雖屬南北不同地域文化之觀念，但實質上，各具有其意義與價值，故實無優劣而言，可見他對儒道思想實採一種平等齊視之觀，二教之思想實皆性命之學必要之學習途徑！

### (三)、釋道之論

關於釋道二教之問題，李贊則於〈道教鈔小引〉中申義兩者思想之意義所在。李贊指出：

<sup>4</sup> 見李贊撰，《焚書》，卷三，〈子由解老序〉，頁 110-111。

凡爲釋子，但知佛教而不知道教。夫道家以老君爲祖，孔夫子所嘗問禮者。觀其告吾夫子數語，千萬世學者可以一時而不佩服於身，一息而不銘刻於心耶？若一息不銘刻，則驕氣作，態色著，淫志生，禍至無日矣。余老且死，猶時時犯此症候，幾爲人所魚肉，況如楊生定見者筋骨雖勝餘，識見尤後於余，而可不切切焉佩以終身歟！老子《道德經》雖曰置案頭，行則攜持入手夾，以便諷誦，若關尹子之《文始真經》，與譚子《化書》，皆宜隨身者，何曾一毫與釋迦差異也？故獨編錄之以示釋子之有志向，而其欲以示楊定見也尤切。<sup>5</sup>

李贊在此似無分「道家」與「道教」之別，其乃從常人之謂將道教太上老君稱老子。實切的說，「原始道家之哲學」與後來形成宗教之道教思想，在意義上是不同的。道家以求生死解脫為目標，亦與道教求長生實有根本意義上之差別！

在此〈道教鈔小引〉中，李贊認為知佛教不可不知道教，其所引用乃指《史記·老莊申韓列傳》孔子適周將問禮於老子之事。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時 則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，

<sup>5</sup> 見李贊撰，《續焚書》，卷三，〈道教鈔小引〉，頁 66。

若是而已。」<sup>6</sup>觀其所言，李贊認為釋道二教思想之意義皆在於一種「身心修煉」，而這種「身心修煉」實針對儒者在積極入世之中驕氣淫志之生，不知明哲保身而終遭災禍之自我治療與調整！以老子勸誠孔子之言，以明釋子不可不知道教之言，其義皆在明二教實有著深黯生命之謙退潛藏的智慧之理，而此智慧之理實可為儒教互補之功能！故釋道二教對李贊來說，實深存身心轉化的治療意義！

## 二、性命之學與如何解脫生死

就李贊而言，談「三教融合」並非建立在一種知識上的論證以及哲學上之詮釋。相對的，李贊亦非從儒學正統儒家衛教之立場來判別二教之說。從本質上來說，李贊對三教融合之探討實從生命之學問作為切入，在此而言「三教融合」，正如老子所謂「為道日損」而非「為學日益」！這是一種自我的生命實踐，此層學問與實踐，實皆指向生命之終極關懷所在—解脫生死之意義。李贊於〈答馬歷山〉一文中即指出：

<sup>6</sup>見〔漢〕司馬遷撰，《史記》（臺北：鼎文書局，民84年10月），卷六十三，頁2140。

凡爲學皆爲窮究自己生死根因，探討自家性命下落。是故有棄官不顧者，有棄家不顧者，又有視其身若無有，至一麻一麥，鵲巢其頂而不知者。無他故焉，愛性命之極也。孰不愛性命，而卒棄置不愛者，所愛只於七尺之軀，所知只於百年之內而已，而不知自己性命悠久，實與天地作配於無疆。是以謂之凡民，謂之愚夫焉者也。唯三教大聖人知之，故竭平生之力以窮之，雖得手應心之後，作用各各不同，然其不同者特面貌爾。既是分爲三人，安有同一面貌之理？強三人面貌而欲使之同，自是後人不智，何干三聖人事！曷不於三聖人之所以同者而日事探討乎？能探討而得其所以同，則不但三教聖人不得而自異，雖天地亦不得而自異也。非但天地不能自異於聖人，雖愚夫愚婦亦不敢自謂我實不同於天地也。夫婦也，天地也，既已同其元矣，而謂三教聖人各別可乎？則謂三教聖人不同者，真妄也。「口地一聲」，道家教人參學之話頭也：「未生以前」，釋家教人參學之話頭也：「未發之中」，吾儒家教人參學之話頭也。同乎？不同乎？唯真實爲己性命者默默自知之，此三教聖人所以同爲性命之所宗也。下此，皆非性命之學矣。<sup>7</sup>

此段有幾層意涵可論。首先，李贊認為學習之本質目的在於「成己之學」，而成己之關鍵乃在性命之學的體悟！如上節所論，三教之同在於「聞道以出世」，內以解脫生死而自度，能自度而終外能證人，而解脫生死關鍵即在於對於性命之參悟。儒學謂「盡心知性知天」、佛者謂「明心見性」、道者謂「性命雙修」。其內涵細則雖有不同，但大

<sup>7</sup> 見李贊撰，《續焚書》，卷一，〈答馬歷山〉，頁 1-2。

體上皆為一種本體之體悟，與工夫之修養交融而成的身心修煉之學。此學初由工夫契悟本體，終由本體之識進而以工夫涵養，本體工夫互融互攝，終可達成自我生命超越之境界。至此，方能擺脫生命形體的自然約束，進而在精神生命之層次得其永恆！

其次，申論其意，李贊認為三教貌雖有別然實為同，「口地一聲」，道家教人參學之話頭也：「未生以前」，釋家教人參學之話頭也：「未發之中」，吾儒家教人參學之話頭也。所謂「參話頭」乃參證其心，三教論心雖有其別，然皆以此心本光明不昧，雖偶受客塵所染，然不失清淨之體！儒學乃體喜怒哀樂未發之中，以求盡性至命；佛學體未生之前的本來面目，以還此本清淨之體。依此可見，三教之內在參證雖言語有別，但實際上皆指向一種默證性命之學問，同為性命之宗，故此三教在其「終極關懷」之意義上，是同質而無異的！

進一步來說，性命之學最終之目的在於超越生死，生命之自我超越最終必指向的是「存在與死亡」之問題與思考。而導向「存在與死亡」問題之思考與超越，本質上來自於一種「存在的焦慮」。李贊於〈與周友山〉一文中就明確指出：

蓋學道之人，本以了生死為學，學而不了，是自詭也。《老子》云：「吾有大患，為吾有身；若吾無身，更何有患！」古人以有身為患，故欲出離

以求解脫。苟不出離，非但轉輪聖王之極樂極富貴，釋迦老子不屑有之，即以釋迦佛加我之身，令我再為釋迦出世，教化諸眾生，受三界二十五有諸供養，以為三千大千世界人天福田，以我視之，猶入廁處穢，掩鼻閉目之不暇也。何也？有身是苦：非但病時是苦，即無病時亦是苦；非但死時是苦，即未死時亦是苦；非但老年是苦，即少年亦是苦；非但貧賤是苦，即富貴得意亦無不是苦者。知此極苦，故尋極樂。君不見劉思雲垂絕時乎？但知思雲垂絕之苦，不知其正前呼後擁時，驚心動念，苦已萬倍矣，特送在苦中不自覺耳。彼不學道早求解脫，不必言矣，不知戒禪師何以強顏復出也。果如戒禪師，則與不知參禪學道者一律，未審於何蹉過，幸一教我！業緣易染，生死難當，僕非病這一番，未必如此著忙。<sup>8</sup>

學道本以解脫生死為目的，這說明了「性命之學」實為李贊人生求道的終極關懷目標所在，是故從佛老精義與人生智慧來看，此二教對李贊而言，實代表著一種「出世」解脫之意義所在！而誠如李贊文中所言的生老病死是苦、得失毀譽亦是苦，可見人生無不恆存著如佛教所言「苦海無邊」的人生之譬！如老子所論「身有大患」，此苦此患即說明了主體實恆存在著一種甚難解決的「存在的焦慮」！對於此「存在的焦慮」能夠治療與解除，就李贊而言指向的是佛道出世之思想！

進一步來說，就病症的分析來言，「存在的焦慮」指向的是「生的焦慮」與「死亡的焦慮」。李贊於〈傷逝〉一文言：

---

<sup>8</sup> 見李贊撰，《續焚書》，卷一，〈與周友山〉，頁 32。

生之必有死也，猶晝之必有夜也。一死之不可復生，猶逝之不可復返也。  
 人莫不欲生，然卒不能使之久生；人莫不傷逝，然卒不能止之使勿逝。  
 既不能使之久生，則生可以不欲矣。既不能使之勿逝，則逝可以無傷矣。  
 故吾直謂死不必傷，唯有生乃可傷耳。勿傷逝，願傷生也！<sup>9</sup>

文中指出有生必有死，故生實是邁向死亡之存在，生死實為一體兩面之事！從情感上人莫不欣生惡死，但從智慧之證悟上來言，死不可復生猶逝之不可返！然就此文而言，「故吾直謂死不必傷，唯有生乃可傷耳。勿傷逝，願傷生也！」李贊人生之焦慮，顯明指的是如何與世情共處，而使生能夠順遂，實為其人生中甚為艱難之課題所在！

其次，關於「死亡的焦慮」之問題，李贊指出：

然此不怕死總自十分怕死中來。世人唯不怕死，故貪此血肉之身，卒流浪生死而不歇；聖人唯萬分怕死，故窮究生死之因，直證無生而後已。無生則無死，無死則無怕，非有死而強說不怕也。自古唯佛、聖人怕死為甚，故曰「子之所慎：齋戰疾」，又曰「臨事而懼，若死而無悔者吾不與」，其怕死何如也？但記者不知聖人怕死之大耳，怕死之大者，必朝聞而後可免於夕死之怕也，故曰「朝聞道夕死可矣」。曰可者，言可以死而不怕也；再不復死，亦再不復怕也。我老矣，凍手凍筆，作字甚難，慎勿草草，須時時與明因確實理會。<sup>10</sup>

依傳統儒學之說，對於生死之探討，本質上是依循孔子「未知生，焉

<sup>9</sup> 見李贊撰，《焚書》，卷四，〈傷逝〉，頁 164。

<sup>10</sup> 見李贊撰，《焚書》，卷四，〈答自信〉，頁 171。

知死」<sup>11</sup>之論，以生的意義積極性來討論儒學關於死亡之課題，面對人生之終點之態度，亦如宋儒張載所謂「存，吾順事；沒，吾寧也。」

<sup>12</sup>乃對將死亡之體認，建築於對人生意義實踐與否的基礎上，對於死亡的存在焦慮，基本上是甚少言論的。但李贊對此「死亡存在焦慮」的探討是顯明的。文中指出「聖人唯萬分怕死，故窮究生死之因，直證無生而後已。無生則無死，無死則無怕，非有死而強說不怕也。」以聖人怕死故究生死之因這段話，實點明了對「死亡存在之焦慮」、「如何解決焦慮」、「三教實為解脫生死之法」等三個層次之間題。亦即三教之存在，實欲以解除、治療死亡存在之焦慮，進而超越生死終極關懷所在。這是李贊對於存在此人世之間，何以要聞道以出世，與何以要三教作為解脫生死之道之因素所在。

進一步來說，存在與死亡實為牽引生命超越之關鍵所在，如何解脫實為討論中進一步需要點明之處的。李贊於〈答自信〉一文中指出：

既自信，如何又說放不下；既放不下，如何又說自信也？試問自信者是信個甚麼？放不下者又是放不下個甚麼？於此最好參取。信者自也，不信者亦自也，放得下者自也，放不下者亦自也。放不下是生，放下是死；信不及是死，值得及是生。信不信，放下不放下，總屬生死，總屬生死，則總屬自也，非人能使之不信不放下，又信又放下也。於此著實參取，便自得

<sup>11</sup>見李贊撰，《焚書》，卷四，〈傷逝〉，頁 164。

<sup>12</sup>見〔宋〕張載撰，《張載集》（臺北：漢京文化事業公司，民 72 年 9 月），頁 63。

之。然自得亦是自，來來去去，生生死死，皆是自，可信也矣。來書「原無生死」四字，雖是諸佛現成語，然真實是第一等要緊語也。既說原無生死，則亦原無自信，亦原無不自信也；原無放下，亦原無不放下也。「原無」二字，甚不可不理會：既說原無，則非人能使之無可知矣，亦非今日方始無又可知矣。若待今日方始無，則亦不得謂之原無矣。若人能使之無，則亦不得謂之原無矣。「原無」二字，總說不通也。故知原無生者，則雖千生總不妨也，何者？雖千生終不能生，此原無生也。使原無生而可生，則亦不得謂之原無生矣。故知原無死者，則雖萬死總無礙也。何者？雖萬死終不能死，此原無死也。使原無死而可死，則亦不得謂之原無死矣，故「原無生死」四字，不可只怎麼草草讀過，急著精彩，便見四字下落。<sup>13</sup>

所謂「自信」，指的是「主體對於生命體驗進行的自我肯定之狀態」，此處談自信之目的，旨在論對於生死課題的自我超越。而如文中所言，此文回答自信與否，關鍵來自於主體意識，所謂放得下來自於自己，放不下亦來自於自己，所謂「自成自道」、「自生自滅」！此說明了主體意識對於自我人生體悟實具有主導性的作用。

進一步來說，而此層主導性的作用，實為解脫生死的方法與意義所在！亦即「解脫生死」之法，即在於對生命本質的體悟，而此層體悟，最終指向的是對生命本質「原無生死」的超越體認，以及對生命

<sup>13</sup> 見李贊撰，《焚書》，卷四，〈答自信〉，頁 170。

現象流轉變化的無執。如文中所言「故知原無生者」、「故知原無死者」，如此方得「原無生死」之真諦！但李贊所謂的「悟」，無論是因言語的「解悟」、靜坐之「證悟」，乃至歷經人情事變磨鍊之「徹悟」，皆說明了一個重點，即所謂「著實參取，以自得之」，這說明了對於生命現象變化的超越，來自於本質的體悟，而這層工夫與體悟是建立於主體真切的、切之於己的工夫過程！是故，就李贊而言解脫生死之學，是必須從三教精義中下手的，並且是建立於主體對生命本質的真實體悟工夫之中的。

## 結 論

本文談李贊從《焚書·續焚書》論其三教融合，主要從其文本中關於三教交互論述之字眼，加以申義與討論之。於其文中實可見到李贊對於三教基本上雖以儒學為本位，但對於釋道二教是採取一種「多元平等性的思考」來進行論述的，而非傳統儒者「排他性質的本位主義的思考」，或以「判教性質的思考」。是故，他對二教之肯定與認同是正面而具有意義的！

而這層意義指向的是，他認為三教實皆以「聞道以出世」為目的，是在談對「死亡存在之焦慮」、「如何解決焦慮」、「三教實為解脫生死

之法」等三個層次之問題。這也是他對三教同質性思考之焦點所在，這也說明了三教實欲以解除、治療死亡存在之焦慮，進而超越生死終極關懷所在。基於此意義，三教乃需融合，尤其佛之出家、道之修養亦皆有補於儒家之處，更顯明這個融合的多重意義性所在！

# 李贊《焚書》中的人物品評

胡 雲 凤

## 一、前言

人物品評在古代典籍中可以說是源遠流長的。尤其在兩漢魏晉，人物品評更受到了普遍的關注和重視。如魏劉劭《人物志》及南朝宋劉義慶的《世說新語》均為人物品鑑的專著。對人物的德行、才能、風采等等進行品評與論斷。李贊的人物品評，顯然前有所承，但與兩漢魏晉不同的是，李贊的人物品評，主要對其哲學思想的一種實踐。但李贊的人物品評集中反映在《藏書》、《續藏書》二著作中。

《藏書》68卷中李贊以自己選錄上自戰國下至元末800餘名的歷史人物；《續藏書》27卷中李贊則選錄當代人物約400位，紀錄他們的生平事蹟，並點評其行事作風。

李贊《焚書》對人物的品評資料較少，主要集中於卷五〈讀史〉。評品人物的篇章計有〈曹公〉二首、〈楊修〉、〈史記屈原〉、〈漁父〉、〈誠子詩〉、〈非有先生論〉、〈賈誼〉、〈鼂錯〉、〈絕交書〉、〈養生論〉、〈幽憤詩〉、〈張千載〉、〈黨籍碑〉等篇。下面即對諸篇中人物品評作一簡要的介紹。

## 二《焚書》的人物品評

### 1. 曹操

曹公欲以愛女嫁丁儀，五官中郎將曰：“婦人觀貌，而丁儀目眇，恐愛女不悅。”後公與儀會，因坐而劇談，勃然起曰：“丁掾好士，即使其兩目盲，猶當嫁女與之，何況但眇。是兒誤我！”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，若曹公真可謂愛才之極矣！然丁掾亦何可當也？夫人以目眇為病，而丁掾獨以目眇見為奇，吾是以知曹公之具眼矣。

魏武病頭風，方伏枕時，一見陳琳檄，即躍然起曰：“此愈我疾！此愈我疾！”夫文章可以起病，是天下之良藥不從口入而從心授也即起于見文章，是天下之真藥不可以形求，而但可以神領也。夫天下之善文章，如良醫之善用藥，古今天下亦不少矣。故不難於有陳琳，而獨難於有魏武。設使呈陳琳之檄於凡有目者之前，

未必不皆以爲好，然未必遞皆能愈疾也。唯愈疾，然後見魏武之愛才最篤，契慕獨深也。故吾不喜陳琳之能文章，而喜陳琳之遇知己。蓋知己甚難，雖琳亦不容不懷知己之感矣。

李贊從知人、愛才的角度給予曹操很高的評價。「知人」、「愛才」是李贊評品人物很重要的觀點。李贊認為知道人才需要慧眼獨具，其云：「夫凡有大才者，其可以子知處必寡，其瑕疵處必多，非真具眼者與之言必不信。」但更難能可貴是「愛才」，因為，愛惜人才需要具有容人的雅量。因此，其品評人物時，常有意無意強調這一觀點，例如在評論楊修時說：「蓋臨淄本以才捷愛幸，秉意投修，故修亦自以植為知己。植既數與修書，無所避忌」又說：「修與禰正平、孔北海俱相知，俱是一流人，故俱敗。」在悲憫屈原的遭遇時云：「昏愚庸主有何草制可定，左右近侍絕無與原同心者，則原亦太孤子而無助矣。」

評論東方朔能「大隱居市朝」時說：「噫！使非武帝愛才知朔如此，敢一日而居市朝之間哉！」

## 2. 楊修

史稱丞相主簿楊修謀立曹植為魏嗣，曹丕患之，以車載廢簏，內吳質與之謀。修以白操，丕大懼，質曰：“無害也。”明日複以簏載絹而入，推驗無人，操由是疑。又修每當就植，慮有關白，忖度操意豫作答教十餘條，敕門下隨問應答。於是教裁出，答即入，操怪之，乃收殺修。此為實錄矣。或以修聰敏異常，又與袁氏為婚，故曹公忌之。夫曹公愛才，今古所推，雖禰正平之無狀，猶爾相容，陳孔璋之檄辱及父祖，且收以為記室，安得有此？且有此，安得兼群雄而並天下也？其欲謀立臨淄，為丕等所譖是的，蓋臨淄本以才捷愛幸，秉意投修，故修亦自以植為知己。植既數與修書，無所避忌，修亦每於操前馳騁聰明，則修之不善韜晦，自宜取敗。修與禰正平、孔北海俱相知，俱是一流人，故俱敗。

李贊認為曹公是古往今來最能「愛才」、「惜才」之主，但為什麼會殺了才思敏捷的楊修？李贊認為楊修依憑曹植的信任，恃才傲物，無所避忌，又喜在曹操前馳騁聰明，不懂得收斂光芒，所以自取滅亡。李贊雖以「不善韜晦，自宜取敗」評價楊修，但仍將之與禰衡、孔融視為第一流之人才。由李贊品評楊修可知其不以成敗論英雄的價值觀。

### 3. 劉向與班固

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。

班氏文儒耳，只宜依司馬氏例以成一代之史，不宜自立論也。立論則不免攬雜別項經史聞見，反成穢物矣。班氏文才甚美，其于孝武以前人物，盡依司馬氏之舊，又甚有見，但不宜更添論贊於後也。何也？論贊須具曠古隻眼，非區區有文才者所能措也。

二段文字主要是李贊從劉向與班固對賈誼的論贊內容，來品評劉、班二人。首先，先看二人對賈誼的評鑑，劉向給賈誼很高的評價：

「劉向稱賈誼言三代與秦治亂之意，其論甚美，通達國體，雖古之伊、管未能遠過也。」

而班固不同意劉向的觀點，其云：「追觀孝文玄默躬行，以移風俗，誼之所陳略施行矣。及欲改定制度，以漢為上德，色上黃，數用五，及欲試屬國，施五餌三表以系單于，其術固以疏矣。誼亦天年早終，雖不至公卿，未為不遇也。」

由這段文字可知，班固並不認同劉向對賈誼「雖古之伊、管未能遠過也」的定位。而李贊則不認同班固對賈誼的評斷，李贊認為劉、班二人雖然都是文儒，但劉向的人品與見識均遠勝於班固，而班固僅「區區有文才者」，識見不足，不應該立論品鑑歷史人物。

### 4. 屈原

故知王明則臣主並受其福，不明則臣主並受其辱，又何福之能得乎？然則懷王客死于秦，屈原沉沒於淵，正並受其辱者耳，曷足怪也！張儀侮弄楚懷，直似兒戲，屈原乃欲托之為元首，望之如堯、舜、三王，雖忠亦癡。觀者但取其心可矣。昏愚庸主有何草制可定，左右近侍絕無與原同心者，則原亦太孤子而無助矣。但為漁父則易，為屈子則難，屈子所謂邦無道則愚以犯難者也。誰不能智，唯愚不可及矣。

李贊以「癡」、「愚」來定位屈原，並云「誰不能智，唯愚不可及矣」。聰明才智有誰達不到的呢？唯有屈原這種「忠」、「義」的「癡愚」才是難以做到，給予屈原極高的評價。此外，李贊在《藏書》中將屈原歸於「直節名臣」一類，並對屈原的沉江有所評論：「宗國顛覆，姑且勿論，彼見其主日夕愚弄于賊臣之手，安忍坐視乎？勢之所不能活者，情之所不忍活也，其與顧名義而死者異矣。雖同在節義之列，初非有見于節之重，而欲博一死以成名也，其屈大夫之謂歟？」此段評斷屈原之沉江完全是因為「勢之所不能活者，情之所不忍活也」，並非「博一死以成名」的沽名釣譽之舉。

## 5.董仲舒

漢之儒者咸以董仲舒為稱首，今觀仲舒不計功謀利之云，似矣。而以明災異下獄論死，何也？夫欲明災異，是欲計利而避害也。今既不肯計功謀利矣，而欲明災異者何也？既欲明災異以求免於害，而又謂仁人不計利，謂越無一仁又何也？所言自相矛盾矣。

董氏章句之儒也，其腐固宜。

李贊評董仲舒為章句之腐儒，主要因為李贊認為董仲舒一面主張不計功、不謀利，但一方面卻又提出上天降災以示警的災異之論，二者是自相矛盾。李贊認為明災異以避害，就是計功謀利。認為董氏的學說只是欺世盜名之工具而已。

## 6.嵇康與山濤

濤之舉康，蓋所謂真相知者；而康之才亦實稱所舉。康謂己之情性不堪做官，做官必取禍，是也；謂濤不知己，而故欲貽之禍，則不是。以己為駕離，以濤為死鼠，又不是。以舉我者為不相知，而直與之絕，又以己為真不愛官，以濤為愛官者，尊己卑人，不情實甚，則尤為不是矣。

李贊認為嵇康〈與山巨源絕交書〉一文不合情理。李贊認為山濤舉薦嵇康為官，正說明山濤對嵇康是「真相知」，因為嵇康之才確實能夠稱舉，但嵇康卻以己主觀喜惡而否定山濤之舉薦，進而與之絕交。他認為嵇康不應視自己的「不愛做官」

爲尊貴，而視山濤之「愛做官」爲卑鄙。李贊雖不認同嵇康與山濤絕交，但對嵇康的爲人仍給予極高的評價，「聰明出塵好漢」。

### 7.向秀

向秀《思舊賦》只說康高才妙技而已。夫康之才之技，亦今古所有；但其人品氣骨，則古今所希也。豈秀方圖自全，不敢盡耶？則此賦可無作也，舊亦可無爾思矣。秀後康死，不知復活幾年，今日俱安在也？康猶爲千古人豪所歎，而秀則已矣，誰複更思秀者，而乃爲此無盡算計也耶！……『竹林七賢』，此爲最無骨頭者，莫曰先輩初無臧貶『七賢』者也。

李贊評向秀爲七賢中「最無骨頭者」，批判極爲嚴厲，這主要因爲向秀在好友嵇康、呂安被司馬氏殺害之後，卻應本郡舉入洛做了司馬氏的官。這對重義的李贊而言，最不能容忍。因此怒言「此賦可無作也，舊亦可無爾思矣」。

### 8.張千載

廬陵張千載，字毅甫，別號一鶴，文山之友也。文山貴時，屢辟不出。及文山自廣敗還，至吉州城下，千載潛出相見，曰：『丞相往燕，千載亦往。』往即寓文山囚所近側，三年供送飲食無缺。又密造一櫓，文山受命日，即藏其首，訪知夫人歐陽氏在俘虜中，使火其屍，然後拾骨置囊，舁櫓南歸，付其家安葬。是日，文山之子夢其父怒曰：『繩詎未斷！』其子驚覺，遽啟視之，果有繩束其髮。李卓吾既書其事，遂爲之贊曰：不食其祿，肯受其縛！一繩未斷，如錐刺腹。生當指冠，死當怒目。張氏何人，置囊舁櫓。生死交情，千載一鶴！

張千載爲南宋廬陵人，與文天祥是好朋友。文天祥位至丞相後，曾多次推舉張千載出來作官。但他的好朋友張千載卻多次故意避讓，始終都不肯接受。等到文天祥被抓後，張千載卻義無反顧的站出來救助文天祥。文天祥被押到北方，關進大牢後，張千載便住到了大牢的附近，每天給文天祥供應飲食，三年時間未曾間斷。直到文天祥死後，張千載也冒生命危險安葬了文天祥。李贊對張千載的重情重義，甚感佩服，讚其「生死之交，千載一鶴」。這與評向秀之「『竹林七賢』，此爲最無骨頭者」，形成強烈對比，愛憎分明。

## 三、結語

由上面李贊對幾個歷史人物的評鑑可以知道他很重視君臣、朋友之間「義」，他在《續焚書·與城老》中曾說：「寧義而餓，不肯苟飽。」在《焚書·朋友篇》亦言：「夫天下無朋久矣。何也？舉世皆嗜利，無嗜義者。……今天下之所稱友朋者，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。」

因此，他對於具有君臣、朋友之「義」行的歷史人物總是給多很高的評價，如前述之屈原、嵇康、張千載。而對於背義者，也往往不留餘地的痛加斥責，例如其對向秀的批評。李贊愛「真」，對一切的真人、真事、真話都加以推崇，其對魏晉時期狂放任達的「竹林七賢」就十分的推崇；而對於所有虛偽的人事物則都給予嚴厲的批判，例如其批判董仲舒為腐儒。「知人」也是李贊品評人物重要觀點，例如其評曹操「愛才哉曹公也！」可見其對曹操愛才的欣賞。此外，李贊也會從「識見」的角度來品評人物，在李贊的文章中我們不難看出其對「識見」的廣度與深度的重視，例如在《焚書·二十分識》曾說：「蓋才膽實由識而濟，故天下唯識為難。」在《富莫富於常知足》言：「貧莫貧於無見識」顯然，李贊認為「識見」對一個有才能的人是非常重要而難能可貴的東西。我們從其對劉向、班固的評價即可窺知一二。總的來說，李贊的人物品評和他的哲學思想及生活背景顯然有著密不可分的關係。

# 淺論李贊的女性觀及其深遠影響

賴 燕 珍

## 壹、前言

在中國的歷史上，婦女在社會中一直位居次要角色，以男性為中心的價值觀、歷史觀和文化觀始終主導中國傳統社會的運作。然而，十六世紀以後，江南經濟生產、社會結構與生活方式的變遷，文人獨立萌芽的思潮，顯現出新時代改變的痕跡。其中明末思想家李贊終於打破傳統，提出尊重婦女，反對夫權，力主男女平等的“異端”之說。

他一方面提出抒發真性情，回復本心的“童心說”，認為「夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。」他提倡作文要「有感於同心者之至文」，要「有為而發」，「奪他人酒杯，澆自己之磊塊；訴心中之不平，感數奇於千載」(《焚書·雜說》)。同時也崇尚“天下亦只有一情”的唯情論觀點，以“情”對抗封建禮教中視情為惡的冷冰冰“天理”。反對封建制度，謳歌女子大膽追求愛情的行為，並主張“各從所好，各聘所長”的個性解放思想，以駁斥封建禮教的束縛。

李贊的散文見解大膽，分析精闢，潑辣直率，痛快淋漓，語言淺近明白，脫口而出；又不拘泥舊時文風，肯定文學隨時代之發展而相形變化，特別推崇《西廂記》、《水滸傳》、《三國演義》等通俗文學，並積極熱情欽點一些戲曲、小說作品，其前衛觀念對後來的民間文學產生深遠的影響，滋養了許多文學作品。

## 貳、李贊的婦女觀

宋明時期，理學家朱熹提出“理一分殊”的哲學觀點，認為“理”是世界本體，不能改變，因此，由“理”決定的君臣、父子、夫婦這種封建等級制度是合理的。以此根本思想出發，宋明裡學家提出了許多歧視、壓迫婦女的倫理教條。因此，要倡導男女平等、婦女解放，首要之務便是在於從哲學本體論上推翻裡學家論證

男女不平等的根源“天理”，李贊以抽象的、一般人的觀點出發，反對這種封建等級觀的先天決定論。

他認為人人都有共同的天賦本能，發展了泰州學派創始人王艮的「百姓日用之道」，直言「穿衣吃飯即是人倫物理」和「人之道」、「人必有私」的命題，以「人」為中心的啓蒙觀念。首先，李贊提出「天下無一人不生之」的觀點，認為不論聖人、凡人的「生知」、「德性」都是一樣的，故所謂的「道」也是一樣的。與理學家的「道」即「天理」相反，李贊提出「道不離人，人不離道」，「人即是道」、「道即是人」（《李氏文集》卷十九《明燈道古錄》卷下）的觀點。他認為人無不載道，此乃自然之本性，故而「穿衣吃飯即是人倫物理」、即是「當下自然」之「道」。正如「飢來吃飯困來眠」的人們基本物質生活的自然要求，以為這才是「自然之性，乃是自然真道學也，豈講道學者所能學乎」（《續焚書》卷三（孔融有自然之性）），把「道學」落實到人的穿衣吃飯，正是對道學的反動，對封建倫理道德的挑戰。他把「人必有私」、「勢利之心」稱之為稟賦之自然，因而人人有權爭取和享受，即使男女也是平等的，這種天賦平等論的觀點，在當時的歷史條件下，具有重大的啓蒙觀念。

### 一、男女平等觀的本體論證明

他首先肯定婦女在人類社會生活中的重要作用，把夫妻關係提到了五倫之首，他在《初潭集》〈夫婦篇總論〉中，開宗明義的點出男女關係是人倫之始，也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。總而言之，天地一夫婦也，是故有天地然後有萬物。

此一論述與儒家一直推崇的經典《周易·說卦傳》吻合，‘大哉乾元’。萬物資始。至哉坤元，萬物資生。變化無窮，保合太和，各正性命。他加以解釋說：“夫性命之正，正於太合；太合之和，合於乾坤。乾為夫，坤為婦。故性命各正，自無有不正者。然則夫婦之所繫為何如，而可以如此也夫，可以如此也夫！”乾道變化，性命各各差分而有異，有異而有衝突，這就是要使不正歸於正；正是正於太合，太合之和，其內涵和表現形式就是乾坤。據此，李贊認為“故吾究物始，而但見夫婦之為造端也。是故但言夫婦二者而已，更不言一，亦不言理。”通過對世界萬物端始的追根究底，得出不是“一”和“理”，而是夫婦二者才是萬物端始的結論。〈夫婦論〉對君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妻妻的封建統治秩序做了大膽否定。在夫妻關係上，他主張互敬互愛，反對“夫為妻綱”。他也反對男子多妻，認為“妒忌”是對男子多妻的反抗。李贊年老時喪子，寧可無後也不納妾，親身力行其理念。

傳統觀念將女人歸於“小人”之列，如孔子之所謂“唯女子與小人爲難養也”，但李贊卻公開表現出一種尊重女性的態度。他認為武則天有“知人之明”，“愛養之才”，是一個“聰明主”。他於《初潭集》卷二《才識》篇中又列舉出二十五位才智過人，識見絕異的女子，中間信有善於識人的僖負羈之妻，善守家業的巴寡婦清，爲父報仇而自請受戮的趙娥，及善於應變爲子謀劃的陶侃母親等，無不受到李贊的衷心禮讚，並長嘆曰：「是真男子！是真男子！」，接著又嘆曰「男子不如也」。而對於那些奴性十足的男子，李贊則進行批判，質問道：“然天下多少男子，又誰是真男子者？”

李贊肯定女子有追求愛情的自由和自主婚姻的權利，他在《焚書》卷二十九〈司馬相如〉傳中即盛讚卓文君，以爲其私奔相如是「同月相照，同類相招」。《初潭集》〈夫婦篇〉中便提到，「好女子與文君悉殊也！有好女子便立家，何必男兒。」肯定書中主人翁自由擇婚配。對於夫死後，女子便得守寡以示忠貞的傳統觀念，李贊也提出他的看法。當中提到庾亮及王戎的兒子均早亡，當庾亮通達其兒媳改嫁一事，李贊讚賞地在書中批語道：「好！」；而對不近人情的王戎，則怒批道：「王戎不成人，王戎不成人」。充分顯示出對封建社會壓迫婦女的極大藐視，及對「餓死事小，失節事大」的吃人禮教的勇敢挑戰。

同時李贊更加深刻的駁斥理學家“女人見識短，不堪學道”的說法，認爲是因爲受儒家思想束縛造成的。他在《答以女人學道爲見短書》中分析了何謂見識“長”與見識“短”及形成原因。他說：“但所謂短見者，也謂所見不出閨閣之間；而遠見者則深察乎昭曠之源”……故短見者只聽得街頭巷議，市井小兒之語；而遠見則能深畏乎大人……。他指出男女智慧之所以存在差異，乃後天因素，社會環境不公正，特別是“三綱五常”和“三從四德”的教條，使得許多婦女喪失了參與社會活動的自由與權利，其活動範圍僅限閨閣庭院，見識自然就少。由此，他認爲見識長短與否，不能以性別而論，只能因人而論，即使男子如見的少，所識也會短。他說：“夫婦人不出圍城，而男子則桑弧蓬矢以射四方”是造成男女差異的根本原因。因此，他憤怒抨擊對待婦女“則以窺管之見，索以利貞”的封建婦道。指出這種婦道的人，並非是什麼“大人君子”，只不過是一般的“市井小兒而已”。這些議論也充分反映出他對封建禮教的不以爲然。

因此，正如侯外廬在《中國思想史綱》中提到：「李贊特別提出了男女平等的觀點，……這樣的進步觀念開清代俞正燮等人的先聲，在當時是非常大膽的。自此，文人開始在他們的集子或小說中表達了與李贊相同的看法，最初的“異端”之說，慢慢爲大家所接受。

## 二、以“情”字爲核心的新婚戀觀

“童心說”是李贊最著名的思想，對於後世的影響也最大。他所提倡的“童心”、“真心”、“真性情”皆與一個“情”字相通，也就是說，童心即真心，及真性情，這一切都“因乎自然”。李贊以“童心”作爲衡量這個世界的一切是

非善惡美醜的標準，更將“情”字化為世界的本源，一切創造的原動力。這種“唯情論”的思想，後來更成為明末短篇白話小說中追尋的方向。“唯情論”體現了在現實生活中李贊以“情”字為核心的新婚戀觀。

李贊在《初潭集·夫婦篇總論》中說道：“夫婦，人之始也。有夫婦然後有父子。夫婦之為物始也如此。總而言之，天地一夫婦也，是故有天地然後有萬物”。在李贊的眼中，一切有生命的事物都“肇始於夫婦”，而“夫婦之間”惟有一個“情”字在起作用，相對的宋儒之所謂“理”、“太極”等便無立足之地，惟“情”創造一切，只有講“情”，才能“保合太和，各正性命”。

對於封建禮教產生的原因極其不合理性，李贊在《焚書·論證篇》中也反駁道，“君子之治，本諸身者也；至人之治，因乎人者也。本諸身者，取必於己；因乎人者，恆順於民。”也就是說與他理想中因順民情的“自治”原則相反，因為封建禮教都是按照統治者個人的願望和利益制訂的。如同黃宗羲批評道：“其所謂法者，一家之法而非天下之法也。”所以，這些封建禮教並非天下老百姓真正想要的，故所有一切“教條之繁”、“刑法之施”都不過是用來套在老百姓的身上，用以鞏固統治政權，防止人民背離的枷鎖而已。明末的李贊，敢於逆時代之封建主流，勇敢的提出男女婚姻自主的要求，具進步的跨時代意義。

### 三、李贊思想對後世的深遠影響

李贊一生憤世嫉俗，獨樹“異端”之言。其思想處處抵觸當時的社會觀念與秩序，不為當代所容，因此觸怒耿定向，耿派人驅逐並誣李為左道，使其無法安居。李贊因此剃頭，自敘說「此間無見識人多以異端目我，故我遂為異端，以成彼豎子之名」（《續焚書》卷一〈與曾繼泉書〉）。後來神宗更下詔以「敢倡亂道、惑世诬民」罪嚴拿，並命燒毀其所有書籍，凡「曲庇私藏」者「並治罪」（《明實錄》卷三百六十九）。以致當萬曆三十年李贊被捕入獄時，早預感有這麼一天，故將其一部著作題為《焚書》，認其書早晚必付之一炬，終以絕決的方式取剃刀自剄而亡，終年七十六。他死後，著作屢遭禁毀，但官方愈壓制，民間愈流行。他的思想因此流傳廣泛，在當時的思想界起了很大的影響。

李贊的男女平等和“童心說”基本上產生的唯情論思想影響到社會上的各個層面，特別是抒發老百姓心靈出口的民間戲曲、小說等。如公安三袁、湯顯祖、湯顯祖等。其中袁宏道提出“性靈說”，正式舉起了公安派的旗幟；湯顯祖提出了“至情說”而湯顯祖也提出了他的唯情主義。一時之間，公安詩派、竟陵詩派、“三言二拍”以及大量的民間俚曲幾乎在同一時期湧現，這些作品不僅達到很高的藝術水準，同時也表現出其鮮明的個性，形成了崇尚“真”、“奇”的晚明文風。

湯顯祖的“牡丹亭”表現的正是一種為了愛情幸福而不惜出生入死的至情觀；馮夢龍則是在批判封建制度的同時，提出了以情為基礎的自由擇夫、男女相悅的婚姻原則。主張女子應以“能擇一佳婿自豪”《情史·情俠類·梁夫人評》而非

任憑“臨之以父母，誑之以媒妁，敵之以門戶，拘之以禮法”的婚姻制度的擺佈，再也不能“隨風爲沾泥之絮”而成為專制制度的犧牲品，這是對婦女自主追求幸福權利的充分肯定。晚明學者周詮在“英雄氣短說”一文中，把“情”字看做是豪傑志士砥礪志杰的精神力量，認為豔情不但不會損人氣概，而切識英雄人物的必備條件。

唯情主義的觀點是明代忠厚其普遍流行的社會思潮，王世懋認為人本爲愛欲而生，人生以愛欲爲根。《望崖錄·內篇》；朱鍵則認爲“情慾之樞，凡聖合殼”。閔景賢針對他人攻擊他“轉而談風流”，而駁斥道：凡忠臣孝子節義事功，莫非有大情人，則此情爲位育真種子，比假經濟、假道學、假名理、假禪、假法，皆不及情者也。《快書·鴛鴦譜題辭》；吳季子更提出一種“情痴”的宇宙觀，認爲天地山川木石人物皆有情痴，將宋儒的“理一分殊”改造爲“情一分殊”《廣快書·有情痴亭》。由此可知，李贊之爲異端第一人，掀起了一場波瀾壯闊的感性啓蒙時代浪潮。

清初學者在思想內容上持續李贊等早期啓蒙思想的繼承與發展，是思想的發揚與認識的深化，除了致力於從哲學上論證新的情理觀外，還努力將抽象的哲理還原爲感性的具體說法，批判宗法專制社會的禮教和陋俗。以人道主義的觀點立論，反對傳統的節烈觀，肯定婦女對於愛情和幸福的追求，提倡男女平等，批判“女人禍水論”謳歌女性的美好特質。

戊戌維新時期，代表人物李贊爲李贊等一批“名教罪人”鳴不平，譚嗣同痛斥“三綱五常之慘禍烈毒”，宋恕揭露禮教壓迫婦女之慘酷，康廣仁倡禁纏足等，都與李贊的反對禮教，提倡男女平等相呼應。到了近代五四時期，許多學者也揭露禮教吃人，主張男女平等、婚姻自由、個性解放以及文學創作中的唯情理論，都是李贊唯情論的延續。又如當時呼籲“打倒孔家店”的英雄吳虞，即以凌厲的攻勢向封建禮教宣戰，受李贊影響極深。

魯迅的《我之節烈觀》以及“禮教吃人”的說法和對於奴性的批評，亦與之呼應。在主張文學革命方面，五四新文學家魯迅、郁達夫、周作人等人，都充分肯定晚明文藝革新思潮，直接把公安三袁等視作新文學運動的先驅。

因此，李贊男女平等啓蒙思想的萌芽，成爲中國傳統文化轉型的開端，也是傳統與現代衝突轉變的歷史轉捩點。

### 參、晚明「三」言和「二」拍等短篇白話小說中的女性文化

中國的小說，經過許多朝代更迭，長期的孕育之下，在明代進入一個百花齊放，鐘鼓齊鳴的階段。尤其是通俗小說，舉凡歷史演義、英雄傳奇、神魔、世情、公案、擬話本等諸體皆備，爲數甚多，而且出現了像《三國演義》、《水滸傳》、《西遊記》、《金瓶梅》等「四大奇書」；西周生的《醒世姻緣傳》和馮夢龍的

《三言》，凌濛初的《二拍》這樣的經典名著。尤其是《三言》—《喻世明言》、《警世通言》和《醒世恒言》以及《二拍》—《拍案驚奇》、《二刻拍案驚奇》皆取材自唐、宋、元、明他人的小說戲曲史料，主要以女性的愛情和婚姻故事為題，但脫離了一般以封建禮教中的父母之命、媒妁之言以及三從四德等作為創作和衡量小說中的婚姻標準，描寫了當時的世態風情，表現人性和自我意識的復甦，在傾訴了閨閣女子的無奈和心酸之餘，也同時描寫了故事中的女主角如何勇於對抗舊社會制度，追求自己一心嚮往的情愛，文中加入以女性為主體的文化特質，充分顯現女性自主意識的覺醒。

### 一、《三言》

《三言》所收錄的作品，有宋元舊篇，也有明代新作和馮夢龍擬作，但已難以分辨清楚。基本上其作品可視為反應馮夢龍的思想和明中後期的社會生活。這些擬話本小說題材廣泛，內容複雜，表現出鮮明的時代特點，一是城市中的商人、手工業者以主人翁之姿大量出現在作品中，並對自己的本業表現出強烈的自豪感；其次是在寫某些男女情愛的作品中，普遍出現對抗舊體制的偷情、外遇等情節，作者不僅肯定欣賞戀愛自由、婚姻自主、為情而死的行為，而且對封建的愛情婚姻道德唱反調。如〈張溜兒熟布迷魂記〉裏，作者肯定陸蕙娘拋棄品質惡劣的丈夫，另擇他人的行動；〈酒下酒趙尼嫗迷花〉，對賈秀才之妻巫娘子因中奸人之計失身，不僅不加以非議，還肯定了她忍辱報仇，立志堅真的品質；〈同窗友以假做真〉，寫聞俊卿女扮男裝，同男子自由交往，婚後仍把男性朋友稱為「友人」；姚滴珠受公婆的虐待深表同情；〈任君用恣樂深閨〉，認為男女之欲是人類應該得到滿足的正當慾望，以上在在顯現支持甚至鼓勵女性自主的傾向。

三是順應明中後期商業活動的頻繁和商人地位的提高，肯定商人追求金錢財富的努力與慾望，金錢在社會中居於主宰生命的地位。這些都是明中葉後商品經濟活躍、市民意識進一步發展的反映。其中關於愛情婚姻題材的代表作有〈杜十娘怒沉百寶箱〉、〈賣油郎獨佔花魁〉、〈玉堂春落難逢夫〉、〈蔣興哥重會珍珠衫〉、〈吳衙內鄰舟赴約〉等。

這些作品大膽地抨擊封建等級觀念與門當戶對的婚姻原則，辛辣地嘲弄封建家長和媒人，貶抑女子貞節、從一而終等封建道德意識，肯定青年男女追求愛情和幸福生活的願望。而這些人心基本的想望，都是與封建名教、傳統觀念相悖逆的，其中特別強調尊重人的感情和人的價值。像賣油郎秦重之所以博得花魁莘瑤琴的歡心，就在於他的忠厚老實，知情識趣，尊重人的尊嚴；莘瑤琴決心委身於秦重，表示「布衣蔬食，死而無怨」，就在於她早已看穿那些衣冠子弟均是酒色之徒，並無憐香惜玉的真心。作者在此便提出了看待愛情婚姻的新標準，是以彼此真心相愛，互想尊重為主，而門第、權勢、富貴、階級等傳統重視的價值，在愛情的真諦之前，都因此退位，是以充分的表現了充滿活力的市民思想意識。

「三言」中不少優秀的作品具有很高的藝術造詣，正如《今古奇觀·序》中所稱：

「極摹人事情世態之歧，備寫悲歡離合之致，可謂欽異拔新，洞心駁目。」在人物塑造上，「三言」善於寓人於事，事中見人，把人物性格的發展變化寫於故事情節的起伏波瀾之中，隨著故事的層層展開，人物性格也就愈益鮮明突出。如〈杜十娘怒沉百寶箱〉中，透過杜十娘從良、被騙、沈江的故事，一層層地披露杜十娘聰明機智、謹慎小心、情真意篤、堅貞剛烈、恩怨分明的性格特徵。同時「三言」由表入裏，以動寫靜，通過人物動態的言行，以揭示角色的思想感情、精神風貌和心理變化。如〈賣油郎獨佔花魁〉裡，秦重服侍酒後的莘瑤琴，一系列細膩動作的描寫，把他對莘瑤琴的愛憐、尊重，以及又驚又喜、戰戰兢兢的複雜心態，表現得非常飽滿酣暢，也顯示出以女性意識為主體的表現手法與進步意識。

至於凌蒙初的《二拍》小說，描寫女性愛情婚姻的故事佔首位，突出的表現出時代女性的新思想與作為，多方揭示明末女性文化的演變。其中尤以婚姻、“三從四德”和“七出”的封建禮教禮法為主。在這些問題上，《二拍》猶如一面多稜鏡，折射出各種不同身份人物的態度和作為。從而使我們清楚看到傳統的女性文化在明末起了深刻的變化。以下將針對《三言》和《二拍》故事文本中的女性形象作有系統的分析解釋。

首先馮夢龍在《三言》中突出地塑造了一批傑出的妓女形象，認為「有志婦人，就好像男子一般。」且如婦人中，只有娼流最賤其中出色的盡多。」〈《趙春兒重旺曹家庄》首頁〉小說中描寫的妓女，主要有以下幾點特色：

### 一、妓女的容貌才氣：

她們都是長相標緻，資質聰穎，多才多藝之輩。《警世通言》中的名妓玉堂春“有十二分顏色”，“鬢挽烏雲，眉彎新月。肌凝瑞雪，臉似朝霞…雅淡梳妝偏有韻，不施脂粉自多姿。便數盡滿願名姝，總輸她十分春色。”《玉堂春落難逢夫》。同書第三十一卷中的妓女趙春兒相貌則是：“花嬌月豔，玉潤珠明。”《趙春兒重旺曹家庄》。同書第三十二卷的名妓杜十娘更是長得“國色天香”，“渾身雅豔，遍體嬌香。兩彎眉畫遠山青，一對眼明秋水潤。臉如蓮萼，分明卓氏文君；唇似櫻桃，何減白家潘素。”《杜十娘怒沉百寶箱》。《醒世恒言》第三卷中的“花魁娘子”王美娘生的極為標誌，且“又會寫、又會畫、又會作詩”，甚至吹彈歌舞樣樣行。“常把西湖比西子，就是西子比他也還不如！”…《賣油郎獨佔花魁》。

### 二、妓女品格：

她們都是出淤泥而不染者，嬌身雖墮煙花巷中，但心靈卻是潔白無暇的。她們從良的標準，既非攀龍附鳳，嫁給官中之人，也不願是終日紙醉金迷的紈絝子弟；反而是挑那些“至誠君子”懂得憐香惜玉，具有真情實意之人。她們追求的是兩情相悅、真心相愛、白頭偕老的恩愛夫妻生活。如“花魁娘子”王美娘，盛名

之下“千金身價”，屢次不買有權有勢的臨安太守之子吳八公子的相約帳，卻義無反顧地選擇了家貧力薄的賣油郎秦重作丈夫。因為她明白“想處的雖多，都是豪奢之輩，酒色之徒”只知鎮日尋歡作樂，而不懂得憐香惜玉。她認為秦重雖是個窮困的賣油郎，但“是個至誠君子”，“布衣蔬食，死而無怨”。《賣油郎獨佔花魁》三

### 三、妓女的從良行爲

由於妓女多半原是良家婦女，皆因天災人禍淪落風塵，所以在送往迎來的日子裡，時刻未忘跳出火坑，選夫從良之事。一旦相中真心誠意的意中人，及千方百計贖身從良，希望過一個安分的平常百姓生活。可貴的是，這些女子在百般辛酸的生活中攢下的私房錢，最後也都是拿來贖了自己的自由之身，以換取夢想的真愛。所以當《醒世恒言》第三卷《賣油郎獨佔花魁》中的妓女花魁娘子，終於找到她認為可託付終身的賣油郎秦重時，便打定主意對家貧力薄的秦重表示：《不瞞你說，我爲從良一事，預先積攢些東西，寄頓在外。贖身之費，一毫不費你心力。》（《醒世恒言》《賣油郎獨佔花魁》）：

再如《警世恒言》中的杜十娘，與李甲公子相遇，二人真情相好，且早有從良之意，因厭惡老鵠“貪財無義”，珍重李甲的“忠厚至誠”。所以當看見李甲爲籌三百兩贖身費而愁容滿面時，爲了安慰他，拿出了一百五十兩銀，說道：“此妾私蓄，郎君可持去。”杜十娘的舉動感動了李甲好友柳遇春，經多方努力，他代籌了一百五十兩。老鵠只得無奈答應了杜十娘的贖身。

### 四、妓女的愛情婚姻

“三言”中幾篇具有代表性歌頌妓女的小說，其愛情婚姻多是喜劇結局。如《警世恒言》中的趙春兒，在曹可成爲她順利贖身後，已散盡家財，生活陷入谷底。於是趙春兒先爲他花費五十兩置買一間房子，而後帶著自己的私房錢與他正式拜堂成親。並在經歷幾番周折後，拿出自己的錢在爲曹可成上下打點，以其監生資格，求得一官半職，最後官至知府。同書中的玉堂春，在歷經磨難後，也與升任山西巡按的王景隆終成眷屬。《警世恒言》中的名妓，唯杜十娘是先喜後悲。喜的是她的美麗使“多少公子王孫，一個個意蕩情迷”，並找到了真愛至誠的情郎李甲。悲劇在於杜十娘以爲找到可託付終身的愛情時，現實的殘酷重重的擊向她，李甲竟然在愛情與金錢的選擇上，看中了金錢，辜負了杜十娘的以身相許，也葬送了他們原本可以擁有的美好生活與情愛，終使杜十娘含恨墜江。

## 五、妓女的愛情婚姻

度十娘的悲劇與唐傳奇中的霍小玉的愛情悲劇極為相似。不同的是，霍小玉的愛情悲劇，是李益屈服了門當戶對的封建婚姻制度；杜十娘的愛情悲劇，則是李甲無法抵擋金錢的誘惑。兩種愛情悲劇的根源，也正反映出了兩個時代社會的狀況。唐代社會雖較為開明，但在男女婚姻上，人們仍是注重門當戶對；到了明代，在上位者雖然極力推崇程朱理學，但明末處於資本主義萌芽的階段，人們更在乎的反而是金錢。商人孫富正是熟諳此要害，一番遊說，並以千金之資做誘餌，竟使李甲選擇辜負紅顏。由此可看出其小說中的妓女多為才藝雙全、見多識廣、追求真愛的勇敢女性，在不平的時代，努力為自己找幸福出路的堅貞女子；反觀擬話本中男子，若非花天酒地，豪奢不實，就是貧窮困頓，但忠厚至誠，輕易便感動了渴望真心相待的名妓，進而千方百計，拿出所有積蓄，為自己贖身以投入平常人家生活，或幸而獲得幸福，或被見識淺短，沒經過大風大浪，當金錢誘惑當前，就無法控制自己，想輕易富貴功名，骨子裡仍存在世俗的門戶之見，以為金錢可以再買紅顏，見完全不敵這些名妓。可憐其身不由己，一心以為抓住生命中最珍愛的情時，卻使自己墜入惡夢。

## 二、《二拍》

凌濛初的“二拍”小說中，女子的婚姻情愛居於首位，充分顯示明末時，女性如何在變動的大環境中，勇敢追求自己的幸福和婚姻，對抗整個禮教制度的天羅地網。根據北大中國古文獻研究中心曹亦冰教授研究，她將“二拍”故事以五個角度加以分析論述：

### 一、作者

凌濛初編著“二拍”小說，雖然有各種緣由，但是“聊舒胸中磊快”《二刻拍案驚奇》應是主要原因，而這磊快應是對世事的不平，其中分為以下幾個方面：首先是科舉制度，其次是官吏以權謀私，第三是對僧尼不守清規戒律的方面，特別是對女性受歧視、壓抑的境遇鳴不平。凌濛初甚至在作品裡以第一人稱直接登場發議論，大膽地表露自己的觀點：

天下事有好些不平的所在！假如男人死了，女人再嫁，便道是失了節，玷了名，污了身子，是個行不得的事，萬口訾議。即至男人家喪了妻，卻又任他續弦再娶，置妾買婢，做出若干的勾當，把死的丟在腦後不提起了，並沒有人道他薄幸負心，做一場說話。就是生前房室之中，女人少有外情，便是老大的醜事，人是羞言。及到男人家撇了妻子，貪淫好色，宿娼養妓，無所不為，有議論不是的，不為十分大害。所以女子愈加可憐，男人愈加放肆，這些也是伏不得女娘們心裡的所在。（《醒世恒言》《滿少卿飢附飽颺》）。

在他主張男女平等的思想支配下，“二拍”寫了大量反封建禮教，生動有趣的故事，使其筆下女人得以在其作品中活的自由自在。不受封建禮教的束縛，發展她們各式各樣的才華。而像凌蒙初這種為女性爭自由的作家，在明以前是不多見的。雖然唐宋傳奇、宋元話本中，有不少是以女性的愛情、婚姻為題材的作品，但是更多的是描述女性悲劇的現狀，至多給予同情，卻看不到對封建禮教和封建婚姻制度有任何的否定和批判。有的甚且以維護封建禮教的立場出發，對違背封建禮教的行為給予懲罰」，如唐傳奇《鶯鶯傳》等。

## 二、未婚女子

“二拍”中凡是作者刻意塑造的未婚女子，大多貌美如仙，能詩會文，聰明伶俐，具有強烈的自主意識。在終身大事上，不再是被動的接受父母之命，媒妁之言的婚配。而是大膽地、積極主動選擇自己心愛的人。尤其特出的是他們堅持一定要以愛情作基礎，擺脫世俗社會擇夫的門第之見或財富權勢為衡量的標準。例如《拍案驚奇》卷二十九中的羅惜惜，自幼在學堂裡與男同學張幼謙相戀，私訂終身。待年歲稍長，父母不許她在去學堂唸書，二人從此分別。後來，歷經千辛萬苦，兩人終於結為夫妻。又如《二刻拍案驚奇》卷六中的劉翠翠、卷九中的楊素梅、卷十七中的女秀才聞俊卿、景小姐等，都是自己當家作主，選擇如意郎君，結為夫妻。展現女性在婚姻上的自主能力。

## 三、已婚婦女

作者因反對封建禮法，媒妁之言、父母之命，活活扼殺許多美滿姻緣，所以在“二拍”中塑造了一批具有反抗性格的已婚婦女形象。其中有不滿公婆嚴厲家規，憤而離家出走的姚滴珠《拍案驚奇》卷二，不料半途遇壞人拐賣，幾經波折才終於獲救。作者便把姚滴珠的不幸，怪罪於媒妁之言，其次是父母之命。

看來世間聽不得的最是媒人的口。他要說了窮，石崇也無立錐之地。他要說了富，范丹也有萬頃之財。正是：富貴隨口定，美貌稱心生。再無一句實話的。《拍案驚奇》卷二《姚滴珠避羞惹羞》

有的則是已婚婦女，由於婚姻沒有任何愛情基礎，導致她不守婦道，釀成悲劇。如《拍案驚奇》卷二十六中杜氏，嫁井慶為妻，但與丈夫卻“不甚相投”。一次在回娘家途中，遇雨躲避寺廟內，見寺內小和尚智圓生得眉清目秀，風流可喜，產生愛慕之情，因而滯留寺內偷情取樂。但因老和尚大覺爭風吃醋，杜氏反遭殺害。如此敢於違反“三從四德”、故意反抗“七出”中“淫逸條規”的女性，在唐宋傳奇和宋元話本中實為罕見。

#### 四、丈夫

“二拍”的丈夫大部分都少了“夫爲妻綱”的地位和權勢，傳統上妻子最重要的貞操，也不再是最大的重點了。例如《二刻拍案驚奇》卷三十八中的徐德之妻莫大姐的婚外戀，丈夫徐德知情後，並未依“七出”中的“淫逸”禮法將她休掉，也未曾擺出大丈夫的架子虐待她，反而是帶著懇求的口吻說道：“今後仔細些罷了”。即使莫大姐仍繼續與情人私通款曲，徐德無奈之餘，至多說說要懲治楊二郎的話來嚇嚇妻子而已。再如《拍案驚奇》卷六中的賈秀才，才智過人，妻子巫氏“姿容絕世，素性貞淑”，夫妻間“如魚似水，你敬我愛”。未料淫蕩之徒卜梁覬覦巫氏美貌，設計圈套姦污了巫氏，巫氏只想一死了之，賈秀才得知此事，未有半句怨言，並一起設計報了仇。又如《拍案驚奇》卷二中的潘甲之妻姚滴珠，因不堪公婆虐待而離家出走，途中受人哄騙，被賣給大財主吳大郎當外室，後被熟人發現，經官府判還原夫。潘甲未曾嫌棄，領了姚滴珠回家團聚。這和唐宋傳奇中，男性多爲封建制度的捍衛者，爲所欲爲，卻不容女性因真情流露而出現“越軌”行爲，形成鮮明的對比。

#### 五、父母

“二拍”中的父母多半較爲開明，特別是對女兒的婚事更加尊重她們自己的意願，

淡化了父母之命、媒妁之言的成分。如《二刻拍案驚奇》卷十七中的聞參將，對於女兒的婚事完全聽憑她自己做主。所以當他得知女兒聞蜚娥用射鵠卜婚的方式私定終身，以及後來在京城與未婚夫同床歡愛一事時，非但無一絲惱怒，反而歡喜道：“這才是郎才女貌，配得不枉了！又如”《二刻拍案驚奇》卷六中的劉翠翠的父母，得知女兒的心上人是貧窮人家的孩子金定時，便破除世俗觀念，不講門當戶對，立即找了媒人到金家提親，劉翠翠與金定便乘心如意地締結爲連理。兒女的婚姻由兒女做主，或是曲意相從，這是“二拍”小說中最突出之處，也是女性文化發生演變的重要標誌。

## 肆、結論：

萬曆年間的革命思想家李贊，在王守仁的“求諸心”和“致良知”的心學基礎上，又提出了“童心說”，即“真心”說。在其著作《焚書》文中，徹底揭露了

那些口是心非、表裡不一，扛著孔孟禮教的大旗，實際上卻是爲所欲爲的道學僞君子。“周、程、張、朱者皆口談道德，而心存高官，志在巨富”，這些人皆“可誅也”

更爲可貴的是他十分同情女性所遭受到的不平等待遇，甘冒大不諱，提出男女平等的主張，反對男尊女卑的封建禮法，並針對“婦人見短”的世俗觀點，提出了男女在才智上沒有差別的進步觀點，其差別之產生反而是因社會的落後男女意識，限制住女性的發展。同時在其《夫婦·才識》中，例舉了鍾離春、巴寡婦清、趙娥、許允妻、嚴氏等二十五位婦女相夫教子的故事，以說明女子同樣具有傑出的才智，只要給予同男子一般公平的社會地位和機會。李贊的婦女觀不僅突破了孔孟以來，尤其是宋明理家在女性問題上的“正統”思想的束縛與偏見，而且立論嚴謹，極具說服力，對後世產生深遠的影響。其觀念的明顯改變可從以女性的婚姻和愛情爲故事主軸的短篇白話小說“三言”、“二拍”中一窺究竟。即使到今日，仍有其參考價值。

#### 參考文獻：

- 林怡君(2008)，《明代新思潮下文人的婦女觀－以歸有光、李贊、馮夢龍爲例》。國立成功大學歷史學系碩士論文。
- 曹亦冰(2005)，〈李贊與晚明短篇白話小說中的女性文化〉，首都師範大學學報(社會科學版)，2005 卷 3 期，頁 71-76.
- 林慶(2003)，〈李贊婦女觀述評〉，大理學院學報，第二卷第二期，2003 年 3 月，頁 40-42.
- 鄭欣(2005)，〈淺析李贊的婦女觀極其深遠影響〉，山東行政學院山東省經濟管理幹部學院學報，第四期(總第 69 期)，頁 122-124.
- 李祥林(2006)，〈風骨棱棱一異端一閒話李贊及其婦女觀〉，文史雜誌，第四期(總第 124 期)，頁 39-41.
- 鄧聲國，江楊峰(2009)，〈試論「三言」「二拍」中的新型商人形象〉，國文天地，第 24 卷第 10 期，頁 33-37.
- 稽文甫(1990)，〈李卓吾與左派王學〉，左派王學，國文天地雜誌社，頁 55-68.
- 黃仁宇(1994)，〈李贊—自相衝突的哲學家〉，萬曆十五年，頁 255-304.
- 明代(1994)，〈心學的廣泛傳播和對理學、心學的批評或修正—泰州學派與李贊「異端」思想〉中國文明史—明代中冊，地球出版社編輯部編輯，第一版，頁 841-848.
- 明代(1994)，〈豐富多彩的世俗化文學—「三言」和「二拍」等擬話本〉中國文

- 明史—明代下冊，地球出版社編輯部編輯，第一版，頁 1093-1096.
- 侯荷婷(2006)，〈李贄的個體自我思想〉，延安教育學院學報，第二十卷第四期，2006 年 12 月，頁 34-35.
- 馬曉雪(2007)，〈略論李贄“異端”思想產生的背景〉聊城大學學報，2007 年第二期。頁 95-97.
- 李贄(1959)，藏書·世紀列傳總目前論，北京:中華書局。
- 李贄(1975)，焚書·答曾中野(上冊)，北京:中華書局。
- 李贄(1961)，焚書(卷二·答以女人學道爲見短書) 北京:中華書局。
- 孫蘭英(1996)，〈論中國近代婦女運動的“男性特色”〉，史學月刊，洛陽師範專科學校，1996 年 03 期。
- 夏曉虹(1995)，〈從男女平等到女權意識—晚清的婦女思潮〉，北京大學學報，1995 年 04 期。
- 陳平原(2005)，〈別出手眼與放膽爲文—李贄的爲人與爲文〉，以文人之文到學者之文，北京:生活·讀書·新知三聯書店。頁 1-20.

## 從《焚書》看李卓吾的處世哲學

姜 明 翰

人應該如何活著，應該有什麼樣的處世原則，是每個文人成長過程中經常的問題。古代的文人是一群懂得調適出處進退的人，他們會在兼善天下及獨善其身間做最佳的選擇。前者使他們知其不可爲而爲，在困境中勇敢前進；後者則使他們退居江湖，侶魚蝦而友麋鹿。但不論如何，轉化現實處境以圓成生命理想，卻是他們共同的目標。而至於轉化的方式，便是建立具有超越現實性的審美觀照態度，以一種新的價值，去重新認知、詮釋自我和外在世界的關係。

傳統社會多以文人爲主導力量，晚明知識分子群的交往互動，也展現當時文人的身分與生活模式中的處世態度。而所謂處世哲學思想就是人們對於實際存在的社會生活的反映，是人們對社會結構和社會模式的認識或設想所形成的觀念和理論。社會關係是指社會的人與人的關係，社會生活即社會中人們的共同生活。在具體的社會中，人們進行社會生活的狀況和原因，以及維繫這種共同生活的因素。內容則包括：社會規範、人的社會化、社會的價值取向和不同人的處世態度、社會的生活方式及社會變遷、社會控制等。

其中，李贊對於當時文壇具有一定的影響力，其處世哲學必有可觀之處。既然李贊對於晚明文壇具有一定的影響力，那麼應該有著相當的人際網絡。所以，李贊在《焚書》書中的文字記載了他與當時文友之間的交往經過與對應之道。這些文學活動或文化活動，自然少不了他與其他文友的雅敘，甚至是品賞。文字上的溝通，除了是一己意見之抒發，更是真我之展現。

在《焚書》的文字中，最能讀出李贊的人情世故，也讀到了他的處世之道，更可歸納他的處世哲學。人生世情本就變莫測，讀書人如何求知，如何運用所學之知，如何能夠「適時應世」是一種難學的智慧。可以讀懂聖賢書，未必能夠讀懂聖賢書中深刻的道理。

## 一、前言

明代政治自張居正去世後，則進入黑暗和衰亡的階段，其中雖也出現過東林黨人等，企圖對抗並整頓惡質的政治環境，但最後仍告失敗，並無法避免的走向黨爭的結果。<sup>3</sup>知識份子面對這種無力回天的處境，只有選擇走避以求自保，有的隱居山林；有的醉生夢死，寄情聲色；有的參禪問道，不問世事。張鼐對這一切有最真實的記錄：

杜門不見一客者，三月矣。留都散地，禮曹冷官，而乞身之人，其冷百倍。然生平讀書潔身，可對衾影，即鄉曲小兒忌謗相加，無怪也。獨念國家所重者人才，君子所惜者名行，今設為風波之世局，令小人得駕為陷阱，而驅局外之人以納其中，縱不為斯人名行惜，其如國家人才一路何？人才壞而國事壞，國事壞而士大夫身名爵位與之俱壞。吁，可懼也。不佞歸矣，有屋可居，有田可耕，有書可讀，有酒可沽，西過震澤，南過武林，湖山之間，賦詩談道，差堪自老。……諦觀年來士大夫風尚愈趨愈下，鯀鯀惟異己是除，私人是引，楚人為楚人出缺，秦人為秦人營遷，不論官方，不談才品，目中豈復有君父，而堪以服天下，挽世運乎？

此外，有「七尺之軀疲於奔命，十圍之腰綿於弱柳」之嘆的袁宏道便曾自訴官場上的勞頓猥瑣：

弟作令，備極醜態，不可名狀。大約遇上官則奴，候過客則妓。治錢穀則倉老人，諭百姓則保山婆。一日之間，百暖百寒，乍陰乍陽，人間惡趣，令一身嘗盡矣。

而周順昌也譏諷過當時的官場：

最恨者，方今仕途如市，入仕者如往市中貿易，計美計惡，計大計小，計貧計富，計遲計速。

以上種種政治惡象，使得許多文人對宦途心生畏懼，而歸隱田園，正因為他們有更多的時間去享受生活，於是如何規劃人生，尋找精神寄託，便成為他們生活中重要的課題。

明代學術思想的發展，從初期的程朱義理，到王陽明的心學取而代之，這其中的變化，已經可以嗅出人心思變的伏流，亦即強調心性的自主性。至李贊一出，則再度掀起波瀾，其「見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡」的態度，及「陽為道學，陰為富貴，被服儒雅，行若狗彘然也」的言論，在當時被視為異端，但在他的影響下，卻開創晚明獨具叛逆性與創造性的思潮。

李贊的〈童心說〉，其根本要義在於追求絕假純真的本心和真心，承認人性中的種種存在，包括慾望和私心，此一主張直接導致晚明性靈文學的產生。在情與理的關係上，李贊以為理在情中，也在欲中：

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，非性情之外復有禮義可止也。

基於對人性、人情和人欲的尊重，其對生活與人的審美角度，自有新的面貌。李澤厚在評論明代中葉後的美學發展時，特別指出此一特色：

不再刻意追求符合「溫柔敦厚」，而是開始懷疑「溫柔敦厚」；不必再是優美、寧靜、和諧、深沈、沖淡、平遠，而是不避甚至追求上述種種「驚」、「俗」、「豔」、「駭」等等，審美趣味中出現的這種傾向，表明文藝欣賞和創作不再完全依附或從屬於儒家傳統所強調的人倫教化，而在爭取自身的獨立性，也表明人們的審美風尚具有了更多的日常生活的感性快樂。

既然打開新的審美角度，過去的標準便需要調整。

## 二、李贊的處世哲學

李贊的處世哲學，具體表現為幾個方面：

### (一) 童心與私心

李贊其「求真」之性格，主要來自於「童心」說的主張，其以為由「童心」而出的文章，才是最好的文章，而「童子」乃「人之最初」，是以「童心」亦即為「心之最初」，而此最初之心即所謂「真心」。所以，李贊的「童心」，正是人本身初具之心。「童心是絕假純真的最初一念，亦即真心。損害真心的東西，最初是聞見，爾後是道理」。李贊強調人必須以其本有之「真心」看待，才不至於失真。

當時人們大多還被限制在某種思想中而渾然不自覺，因而把說假話當成是應付政治的一種權宜。生活在這樣的環境中，人們非但尚未意識到講假話就是說謊，甚而在自覺或不自覺的情況下，也參與了說假話。在「蓋其人既假，則無所不假矣」的社會狀況下，李贊對於晚明的社會現象有所批判：「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？」人一旦以虛假為本為真，一舉一動也就無不虛假了，由此若對假人說假話，正是投其所好；若跟假人講假事，肯定信以

爲真；若與假人談假文章，必然讚賞備至。這可真是無處不假，便無所不喜呀！普天之下若全是虛假，一般人哪能分辨得出真真假假。這些「失卻真心」，專門說假話、做假事，寫假文的「人」，他們把社會變成了「無所不假」的欺詐場所。因爲以講假話爲時尚，所以聽了假話反倒很高興；既然到處都講假話，想要辯白根本不可能。那些活在別人的世界裏面，或者是別人設計好的世界裏面，沒有自我，這些李贊都稱之爲「假」。人既然是假的，那麼無論幹什麼都假，既然普天之下全是虛假，一般人哪還分辨得出真與假呢？李贊認爲「道理聞見」使人的言談舉止不再發自本心，因而言談舉止成爲「以假人言假言」、「事假事而文假文」的虛假世界。

童心既障，於是發而爲言語，則言語不由衷；見而爲政事，則政事無根柢；著而爲文辭，則文辭不能達。可見，「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」。決卻純真無暇本質的人們必然導致人格虛偽，「蓋其人既假，則無所不假矣」，言辭可惡、行爲可卑、面目可憎。

而其於《焚書》卷一〈答鄧明府〉中，更肯定人必然趨利避害之心，將這種「趨利避害」之心，看作是人的本性。其云：「趨利避害，人人同心。是謂天成，是謂眾巧，邇言之所以爲妙也」；其認爲人人皆有自私自利之心，其於《藏書》〈德業儒臣後論〉中云：

夫私者人之心也，人必有私而後其心乃見，若無私則無心矣。如服田者，私有秋之獲而後治田必力；居家者，私積倉之獲而後治家必力；為學者，私進取之獲而後舉業之治也必力。故官人而不私以祿，則雖召之，必不來矣，苟無高爵，則雖勸之，必不至矣。雖有孔子之聖，苟無司寇之任，相事之攝，必不能一日安其身於魯也決矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆說也。然則爲無私之說者，皆畫餅之談。

由上可知，所謂「私」的觀念，乃是人心固有的，李卓吾認爲，聖人必須順應這種「自然之理」，國家才能大治，天下才能太平。其「強調人心必私，否則不能呈現或醒覺」，李卓吾突破了傳統的「存天理」、「去人欲」之說法，進一步強調「私欲」的重要，並由此「私欲」肯定人「趨利避害」之心。李卓吾其中雖言「孔子之聖，苟無司寇之任，相事之攝，必不能一日安其身於魯也決矣」，然此並非詆毀孔子，而是就人之本性、私欲而論及孔子，此亦不影響其身爲一儒者之身分，以及其欲再造、重建儒學思想之立場。

李贊思想的中心是童心說，其根本要義在於追求絕假純真的本心和真心，承認人性中的種種存在，包括慾望和私心，此一主張直接影響晚明的性靈文學。在情與理的關係上，李贊以爲理在情中，也在欲中：

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，非性情之外復有禮義可止也。

基於對人性、人情和人欲的尊重，其對生活與人的審美角度，自有新的面貌。李澤厚在評論明代中葉後的美學發展時，

特別指出此一特色：

不再刻意追求符合「溫柔敦厚」，而是開始懷疑「溫柔敦厚」；不必再是優美、寧靜、和諧、深沈、沖淡、平遠，而是不避甚至追求上述種種「驚」、「俗」、「豔」、「駭」等等，審美趣味中出現的這種傾向，表明文藝欣賞和創作不再完全依附或從屬於儒家傳統所強調的人倫教化，而在爭取自身的獨立性，也表明人們的審美風尚具有了更多的日常生活的感性快樂。

既然打開了新的審美角度，過去的標準便需要調整，新的文人圖像於是就一張張的順勢展開。這其中最引人注意的，

恐怕就是那些被視為狂怪不經，癖好連連之輩了。

## （二）君子之治本諸身

人們往往易於看清「貪暴者」的兇殘，卻不易識破「仁者」以「德禮」害民的實質。因此，李贊撰《論政篇》分析此一現象：

且夫君子之治，本諸身者也；至人之治，因乎人者也。本諸身者取必於己，因乎人者恒順於民，其治效固已異矣。夫人之與己不相若也。有諸己矣，而望人之間有；無諸己矣，而望人之同無。此其心非不恕也，然此乃一身之有無也，而非通於天下之有無也，而欲為一切有無之法以整齊之，惑也。於是條教之繁，有刑法之施，而民日以多事矣。其智而賢者，相率而歸吾之教，而愚不肖則遠矣。於是旌別淑慝之令，而君子小人從此分矣。

他指出「君子之治，本諸身者也……本諸身者，必取於己」，但「君子」不懂得人與人是不一樣的，不能把自己的喜好憎惡強加於人，於是，「有諸己者而望人之同有，無諸己者而望人之同無」，「君子」從一己好惡出發，對天下之民「欲為一切有無之法以整齊之」，遂「有條教之禁，有刑法之施」。即然德刑之治皆由「君子」個人願望和利益而制，故其只是一家之禮法而非天下之禮法，並不能代表人民的利益和願望。所有「條教之禁」、「刑法之施」、「旌別淑慝之令」都不過是為鞏固專制統治、防範民眾背離「王道」而設，不僅不能造成和諧社會，

而且還會使「民日以多事」、「導之使爭」，故其危害在某種意義更甚於「貪暴者」的擾民之政。因為人民對「貪暴者」的統治可以起而反抗，「仁者」的德禮之治卻將人民禁錮在禮教名下，動彈不得，日趨麻木盲從。

又李贊在政治思想上提出一個重要論題，他說：「嗟呼！平居無事，惟解打恭作揖，終日匡坐，同於泥塑，以為雜念不起，便是真實大聖人大賢人矣。其稍學奸詐者又掙入良知講席，以陰博高官，一旦有警，則面面相覩，絕無人色，甚至互相推諉，以為能明哲。蓋因國家專用此等輩，故臨時無人可用。」

李贊認為，是非判定的標準具有個性，「人之是非，初無定質；人之是非人也，亦無定論」。既然是非無定，人們的認識就會形成差異，「是此非彼」，並行並育而不相害。他說：「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？」他認為是非判定的多樣化是合理的，凡生而為人者就應當形成自己的是非認識，否則就不成其為人了。他本人身體力行，在是非判斷上充滿自主與自信。他在《藏書·世紀列傳總目前論》中寫道：

今日之是非，謂予李卓吾一人之是非，可也；謂為千萬世大賢大人之公是非，亦可也；謂予顛倒千萬世之是非，而複非是予之所非是焉，亦可也。則予之是非，信乎其可矣。

李贊生活的時代，理學統治著思想領域，士人們手捧《六經》、口誦《論》《孟》，在仕途上鑽營，哪曾想到什麼是非判斷的自主性！唯有李贊其膽識放言「予李卓吾一人之是非」，呼喊出那個時代的最強音。

他對於「百姓日用是道」的思想自有一番看法：

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，非衣飯之外更有所謂種種絕與百姓不相同者也。

而就存在於日常生活之中，於舉手投足間即可洞然領悟。李贊從「穿衣吃飯即是人倫物理」的認識出發，認為謀求私利和物質追求乃人生所必須。他指出：私心是人之本心，與生俱來，廣義而言，表現為食、色之欲，如「饑定思食，渴定思飲。夫天下曷嘗有不思食飲之人哉？」具體言之，凡種田、治家、為學、居官，要皆有利可圖，「如服田者，私有秋之獲而後治田必力；居家者，私積倉之獲而後治家必力；為學者，私進取之獲而後學業之治也必力。故官人而不私以祿，則雖召之，必不來矣」。一言以蔽之，私利是人們一切經濟和政治活動、行為的原動力。既然如此，趨利避害就成了人們的本能，傳統儒學所奉行的「正其義不謀其利，明其道不計其功」。李贊尖銳地指出，「為無私之說者，皆畫餅之說，觀

場之見」，因為正義的目的乃是謀利，明道恰為計其功。他說：

夫欲正義，是利之也；若不謀利，不正可矣。吾道苟明，則吾之功可畢矣。若不計功，道又何時而可明也？

李贊看來，「天下曷嘗有不計功謀利之人哉？」甚至連聖人也不能無勢利之心；孔子亦如常人一樣，並不能高飛遠舉、絕粒衣草，他相魯僅三月而「至富貴享也」，並且，孔子不僅自己好利，且還「知人之好名也，故以名教誘之」。李贊基於這樣的認識，他對於傳統道德養育下的普遍虛偽人格進行了無情揭露。

李贊說「自有知識以至今日」，儘管人們「種種日用，皆為自己身家計較，無一厘為人謀者」，但只要「開口談學，便說爾為自己，我為他人；爾為自私，我欲利他；我憐東家之饑矣，又思西家之寒難可忍也」。口頭標榜毫不利己、專門利人，實則無一處不利己，表現為言與行背道而馳。李贊認為，教人者大肆宣講「專志道德，無求功名，不可貪位慕祿也，不可患得患失也」，這些人並非不知其言不由衷，只是「但為人宗師，不得不如此立論以教人耳」。在這種口是心非的道德教化之下，久而久之，逐漸養成了普遍的虛偽人格。人們「口談道德而心存高官，志在巨富；既已得高官巨富矣，仍講道德，說仁義自若也」。這種人最為傷風敗俗，他們「名為山人而心同商賈，口談道德而志在穿窬」。「反不如市井小民，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，力田作者但說力田，鑿鑿有味，真有德之言」李贊對道學虛偽人格的剖析有其深刻且獨到的見解。

### 三、結語

李卓吾的思想極其龐雜，而其個性與主張，亦造就其成為一矛盾之人，袁中道的〈李溫陵傳〉亦云：「大都公之為人，真有不可知者：本絕意仕進人也，而專談用世之略，謂天下事決非好名小儒之所能為。本狷潔自厲，操若冰霜人也，而深惡枯清自衿，刻薄瑣細者，為其害必在子孫。本屏絕聲色，視情慾如糞土人也，而愛憐光景，於花月兒女之情狀亦極其賞玩，若借以文其寂寞」，由此足見李卓吾之矛盾，其既追求出世自由，卻又勸人不要出世；追求「童心」之說，卻又渴望「務實」。

### 參考文獻

王煜，《明清思想家論集》，臺北市：聯經出版事業公司，1992。

朱劍心，《晚明小品選注》，臺北：商務，1974。

李澤厚，《華夏美學》，臺北：時報，1989。

李贊，《焚書》，臺北：漢京文化事業有限公司，1984。

李贊，《藏書》，臺北市：臺灣學生書局，1986。

羅筠筠，《靈與趣的意境－晚明小品文美學研究》，北京：北京社會科學文獻出版社，2001。