

李卓吾雜揉儒道法佛四家思想

王 煜

美國的心理哲學家占姆士將自我分成三層：①物質我（形軀，妻子，房屋）；②社會我（他人的寶貴意見，名譽，光榮）；③精神我（辯論之能力，道德）。¹ 他曾說偉人是社會接納或排斥的生物學之「變種」（mutant 乃因突變而產生的新品種）。² 明代泰州學派的何心隱（1517—1579）³ 和李贄（1527—1602）都是受社會接納而被權貴害死的偉人，都抱崇高的道德理想，具備鋒利的辯才與嚴謹的操守，臻致高級的「精神我」。他們身後的聲譽盛於生前，同有畸型的「社會我」。至於「物質我」，李氏《何心隱論》云：「凡世之人靡（無）不自厚其生，公獨不肯治生。公家世饒財者也，公獨棄置不事，而直欲與一世賢聖共生於天地之間。……公誦法孔子者也。……孔子之道，其難在以天下為家而不有其家，以羣賢為命而不以田宅為命。……人倫有五，公舍其四，而獨置身於師友賢聖之間，則偏枯不可以為訓。……此不過世之庸夫俗子……妄肆譏

¹ William James, *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt & Co., 1890, I, 291.

² "Great Men and Their Environments" (1880) in William James, *The Will To Believe*, London: Longmans, Green & Co., 1912. 按占氏（1842—1910）生於紐約，大半生卻在哈佛大學渡過，廿九歲作解剖學講師時，開始其學術生涯，與杜威及數學家Peirce代表美國的實用主義。

³ 容肇祖除撰《李卓吾年譜》及《李卓吾評傳》外，又著①《何心隱及其思想》，見《輔仁學誌》，VI, 1-2, 1931, 129-170；②《何心隱集》，北京：中華書局，1960。容氏另撰《明代思想史》，上海：開明書店，1941；台北：開明書店，1962，其中第七章談胡直、何李二氏及焦竑。嵇文甫著有①《李卓吾與左派王學》，見《河南大學學報》，I-II, 1934, 1-8；②《左派王學》，上海：開明書店，1934；③《晚明思想史》，重慶，商務印書館。吳澤著有《儒教叛徒李卓吾》，上海：東方學出版社，1949。朱謙之曾撰《李贄——十六世紀中國反封建思想的先驅者》，武漢：湖北人民出版社，1957。懷辛《關於何心隱的著作》，見《歷史研究》，IX, 1958。歐美不少人以李卓吾為博士論文主題，極少專書。「亞洲及比較哲學會」出版的第一本專論，就是《聖人與社會：何心隱之生活與思想》。Ronald G. Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, Monograph No. 1 of the Society for Asian and Comparative Philosophy, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1974. 此書頁141亦引李氏《何心隱論》所謂「彼其含怒稱冤者，皆其未嘗識面之夫；其坐視公之死，反從而下石者，則盡其聚徒講學之人」的大意，但是未能指出此文名稱及出處。頁2「禪師」Ch'anist 誤作 Chanist, 頁170「第三」3rd 錯成 3d；中文字頤、館、陰、嵇、羲、貌、祭等皆誤。

詆，……」⁴ 李卓吾欣賞何氏的輕視物質，反對世俗抨擊何氏為捨棄四倫。由於缺乏婚姻生活，何氏《論友》一文遂謂「天地交曰泰（《周易》泰卦義），交盡於友也。」李氏不至於片面強調友誼，但像詩佛王維喪妻後受佛教陶冶而不續絃。⁵ 他的家境比何心隱富裕，先祖乃海外貿易巨商，且嘗作琉球（今日本沖繩島）譯員。⁶ 李贄的三世叔祖林廣齊開罪姓徐的御史，被控謀反，在1422年逃奔南安時改姓李。⁷ 此似傳說中嵇康的祖先避仇至稽山，而將奚姓改成嵇而對這新字賦予奚音。何心隱亦因得罪於張居正與嚴嵩而改姓，原名梁汝元只用了四十四年。嵇、何、李三者同具強烈的正義感，可惜未能明哲保身，只能成為破偽善、反權奸（如嚴嵩）的犧牲者。近代外國學人頗注意中國在政治宗教上的逼害，甚至將李氏比擬憐惜他的名僧紫柏達觀（真可）。⁸ 然而紫柏瘐死獄中，卓吾則以剃刀自刎。

明代諸學派以泰州學派最駁雜，此派又以李贄思想最雜，雜於主張融合三教的明末四大名僧，簡直可謂儒、道、墨、法、佛、回六不像。⁹ 他的著作尚算豐富，侯外廬分它為三部分。¹⁰ 首部是生前刻成的《藏書》、《焚書》、《初潭集》、《易因》、¹¹ 《王龍溪先生文錄鈔》。次部刻成於身後，包含《九正易因》（中國科學院圖書館藏）、《李氏文集》（即《李溫陵集》）、《續藏書》、《續焚書》、《李氏叢書》、《李氏六書》、《卓吾老子三教妙述》、《陽明先生道學鈔》。末部乃《四書評》、《讀升庵集》、《枕中十書》、《世說新語補》、《坡仙集》、《評選三異人集》，經已真偽參

⁴ 《焚書》，北京：中華書局，1975，3，88-90。

⁵ 「泉州市文物管理委員會」及「泉州海外交通史博物館」《李贄的家世、故居及其妻墓碑》，見《文物》，1，1975。按今福建省晉江縣有泉州市，乃李氏故鄉。其妻姓黃，錢謙益《列朝詩集閩集》卷三《李贄小傳》所云「卓老多病寡欲，妻莊夫人生一女。」似據《歷年表》而誤黃為莊。

⁶ 同5，頁39。我在一九七五年八月參觀沖繩島的「海洋博覽會」，見島上民居及墳墓仍屬中國式，中國文化潛存於該島。

⁷ 同5，頁36。

⁸ 如下列三文：① Charles O. Hucker, "The Tung-lin Movement of the Late Ming Period," in John K. Fairbank, ed. *Chinese Thought and Institutions*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1957, 144-5; ② Wm. Theodore de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism," in David S. Nivison and Arthur F. Wright, *Confucianism in Action*, Stanford: Stanford University Press, 1959, 30; ③ Araki Kengo, "Confucianism and Buddhism," in de Bary and the Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought, eds. *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York and London: Columbia University Press, 1975, 48, 60.

⁹ 我在澳門的孫中山先生紀念館見一隻怪獸「四不像」之標本，悟及體貌與思想皆可「N不像」，N最低限度是整數三。如N為二，則索性合併此兩項作新名，如駝馬、鼠鹿、狗頭猴（狒狒）、貓頭鷹（鴟梟）、狗熊、熊貓。

¹⁰ 侯氏主編《中國思想通史》，4下，北京：人民出版社，1960，1048-51。侯氏另著《十六世紀中國的進步的哲學思潮概述》，見《歷史研究》，X，1959，39-59。

¹¹ 收於《道藏》。

半，遑論全屬贗品的《評殘唐五代演義》、《疑耀》¹² 和《史綱評要》！¹³ 侯氏指出李氏祖先「奉命發舶西洋，娶色目人，遂習其俗。」可見李氏血統可能非純中國的。侯氏繼謂：

李贄父祖皆回教徒，李贄本人，觀其臨老遺言，諄諄囑咐葬式，似亦信奉回教，但信仰不一，出入佛老。（見《林李宗譜》，廈門大學抄本）李贄妻黃氏，平生「必不輕履僧堂」，疑亦信奉回教。¹⁴

一九七五年《文物》首期揭露李氏家族的二世祖在一三四七年娶「夷妣」，某祖又娶回教徒蒲壽庚的後裔蒲氏，不少祖先皈依伊斯蘭教，採用「回制」葬於回教墓地。回教與耶教關係至密，李卓吾臨終三年內曾三度會見傳教士利瑪竇（利西泰），且云：

西泰「大西域」（歐洲）人也。到中國十萬餘里，初航海至南天竺（可能錫蘭）始知有佛，已走四萬餘里矣。及抵廣州南海（1599），然後知我大明國土先有堯舜，後有周、孔。住南海肇慶幾二十載，凡我國書籍無不讀，請先輩與訂音釋，請明於《四書》性理者解其大義，又請明於《六經》疏義者通其解說，今盡能言我此間之言，作此間之文字，行此間之儀禮，是一極標致（緻）人也。中極玲瓏，外極樸實，樓十人羣聚喧雜，譬對各得，傍不得以其間鬪之使亂。我所見人未有其比，非過亢則過諂，非露聰明太悶悶瞶瞶者，皆讓之矣。但不知到此何為，我已經三度相會，畢竟不知到此何幹也。意其欲以所學易（改移或交換）吾周、孔之學，則又太愚，恐非是爾。¹⁵

李卓吾頌讚利氏專心、好學、聰慧、能幹，但是不甚了解傳教士虛心熟習中國文化的終極目標。他根本未嘗理解耶、回兩教，何況信仰！回教聖地麥加以東的清真寺皆向西，以西的清真寺都朝東，恐怕他也未知。七十五歲時他遺言身後白布蓋尸，土坑埋葬，但未吩咐方向。侯外廬說「似從回教葬儀」，¹⁶ 當然僅能懷疑而不能確定。我不相信李氏

¹² 侯氏但云「非李贄作」。按《四庫提要·雜家》謂作者是明代張萱。顯然書名出自《莊子·齊物論》「滑疑之耀，聖人之所圖也。」圖字可指謀取或規限。

¹³ 一九七四年北京中華書局出版《史綱評要》三冊，「出版說明」贊為「李贄尊法反儒的重要著作之一」。一九七七年《文物》8期崔文印《談史綱評要的真偽問題》一文徹底推翻此說。

¹⁴ 《中國思想通史》，4下，1031。

¹⁵ 《續焚書·與友人書》，北京：中華書局，1975，35。李氏《贈利西泰》詩云：「逍遙下北溟，迤邐向南征。剎利標名姓，仙山紀水程。回頭十萬里，舉目九重城。觀國之光未？中天日正明。」見《焚書》，北京：中華書局，1975，6，247。

¹⁶ 《中國思想通史》，4下，1047。

思想蘊函耶、回兩教成素，所以下文只分儒、道、法、佛四部。至於他的《墨家批選》，大致在維護兼愛和節葬，本文不研究它。

(一) 儒家思想

李贄的悲劇性死亡略似蘇格拉底。雅典有些貴人控訴蘇氏不信雅典諸神和腐蝕青年心靈，偽善的「禮科給事中」張問達彈劾李氏「惑亂人心」、「狂誕悖戾」、「肆行不簡」、「刺謬不經」。兩者同受青年愛戴，因為青年較不虛偽。重智的蘇氏抨擊心智的虛偽，重德的李氏猛攻道德的虛偽。柏拉圖《對話錄·辯白》(*Apology*) 一篇是蘇氏巧妙的自我辯護，可憐李卓吾僅能作最簡單的自辯：「罪人著書甚多，具在，於聖(儒)教有益無損！」¹⁷ 他的確自信改善儒家哲學。蘇氏放棄幾個逃走良機以示守法，無巧不成話，未知古希臘哲人的李贄亦對長老云：「聞分巡之道欲以法治我，此則治命，決不可違也。若他往，是違治命矣，豈出家守法戒者之所宜乎！止矣止矣，寧受枉而死以奉治命，決不敢僥倖苟免以逆治命，是的也。」¹⁸ 這令人想起他描述何心隱所言「人莫不畏死，公獨不畏，而直欲博一死以成名。」¹⁹ 也許蘇、何、李三人像耶穌和布儒諾、²⁰ 紫柏等以殉道增強精神的不朽。他將何心隱比作「有悔」的「亢龍」，此譬喻可適用於任何殉道的烈士，儘管烈士自身不悔。道家否定殉道，儒、墨卻謳歌殉道。

孔子酷愛《易經》。李氏曾「與弱侯(焦竑)刻夜讀《易》，每夜一卦。蓋夜靜無雜事，亦無雜客，只有相信五六輩辯質到二鼓耳。」²¹ 「夜夜相聚讀《易》，千古快事！」²² 孟子讚揚殺身成仁、捨身取義。李氏批評宋儒王半山的俗見云：

半山謂荆軻蒙於燕，故為燕太子丹報秦。信斯言也，亦謂呂尚蒙於周，故為周伐紂乎？相知在心，豈在蒙也，半山之見醜矣。且荆卿亦何曾識燕丹哉！只無奈相知如田光者薦之於先，又繼以刎頸送之於後耳。荆卿至是，雖欲不死，不可得矣。……醜哉宋儒之見，彼豈知英雄之心乎！蓋古人貴成事，必殺身以成之；捨不得身，成不得事矣。²³

王半山認為荆軻刺秦王為了報蒙養之恩，李卓吾相信荆卿清高得超過生死利害的計較。

¹⁷ 袁中道《李溫陵傳》，見《焚書》前文，4—5。

¹⁸ 《續焚書·與城老》，1，18。

¹⁹ 《焚書·何心隱論》，3，88。

²⁰ Giordano Bruno (1548?-1600) 乃意大利哲人，堅持太陽中心說，違反羅馬教庭御准的地球中心說，遂被誘返羅馬焚斃。他逝世只比李氏早兩年。

²¹ 《續焚書·復劉肖川》，1，29。

²² 《續焚書·與汪鼎甫》，1，47。

²³ 《焚書·王半山》，5，220。

重義輕利，正是孟學要旨。孟子珍惜赤子之心，李卓吾發揮云：

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，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。……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，而以為主於其內而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以為主於其內而童心失。其久也，道理聞見日以益多，則所知所覺日以益廣，於是焉又知美名之可好也，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……反障之也。……聖人又何用多著書之言以障學人為耶？童心既障，於是發而為言語，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。非內含於章美也，非篤實生輝光也，欲求一句有德之言，卒不可得。……豈非以假人言假言，而事假事、文假文乎？……無所不假，則無所不喜。

此段實以道、佛兩家的反智主義闡揚《孟子》和張載《正蒙·大心》篇。然而李氏在結論痛貶儒家古典，否定儒聖的絕對權威云：

夫《六經》、《語》、《孟》，非其史官過為褒崇之詞，則其臣子極為贊美之語。又不然，則其迂闊門徒、懵懂弟子記憶師說，有頭無尾，得後遺前，隨其所見，筆之於書。後學不察，便謂出自聖人之口也，決定目之為經矣，孰知其大半非聖人之言乎？縱出自聖人，要亦有為而發，不過因病發藥，隨時處方，以救此一等懵懂弟子、迂闊門徒云耳。藥醫假病，方難定執，是豈可遽以為萬世之至論乎？然則《六經》、《語》、《孟》，乃道學之口實，假人之淵藪也，斷斷乎其不可以語於童心之言明矣。嗚呼！吾又安得真正大聖人，童心未曾失者，而與之一言文哉！²⁴

老莊和禪宗的雙重影響下，李卓吾將儒家寶典一律視為權假方便的施設。因此他遠離正宗儒門，而比較欣賞荀子：

宋人謂卿之學不醇，故一傳於李斯，即有坑儒焚書之禍。夫弟子為惡而罪及師，有是理乎？若李斯可以累荀卿，則吳起亦可以累曾子矣。《鹽鐵論》曰：「李斯與荀丘子同事荀卿，而荀丘子修道白屋之下。」卓吾子曰：使（如）李斯可以累

²⁴ 《焚書·童心說》，3，98—99。

荀卿，則荀丘子亦當請封荀子矣。²⁵

焚坑之禍不應販咎於荀子，教師不可能保證全體門徒的品行純正。俗語說得好：「樹大有枯枝」。李卓吾只提宋人，顯然已闕中唐韓愈《讀荀》一文：

周之衰，好事各以其說干時君，紛紛藉藉相亂，《六經》與百家之說錯雜，然老師大儒猶在。火於秦，黃老（即動詞「黃老化」或「道家化」）於漢，其存而醇者，孟軻氏而止耳，揚雄氏而止耳。及得荀氏書，於是又知有荀氏者也。考其辭時若不粹，要販，與孔子異者鮮矣，抑猶在軻、雄之間乎？孔子刪《詩》、《書》，筆削《春秋》。合於道者著之，離於道者黜去也。故《詩》、《春秋》無疵。余欲削荀氏之不合者，附於聖人之籍，亦孔子之志歟？孟氏醇乎醇者也，荀與揚大醇而小疵。²⁶

依孔子，《詩》有興、觀、羣、怨四大功能。司馬遷《史記·屈原列傳》說「《小雅》怨誹而不亂」。李卓吾也肯定「怨」的積極意義云：

楊升菴（慎）……曰：「朱晦翁謂孔子言伯夷『求仁得仁，又何怨』；今太史公作《伯夷傳》，滿腹是怨，此言殊不公也。」卓吾子曰：「何怨」是夫子說，「是怨」是司馬子長說。翻不怨以為怨，文為至精至妙也。何以怨？怨以暴之易暴，怨虞夏之不作。怨適販之無從，怨周土之薇之不可食，遂含怨而餓死。此怨曷何少也？今學者唯不敢怨，故不成事。²⁷

事實上，宋明許多知識分子過度文弱儒怯。在《藏書·儒臣傳·德行門·德業儒臣》，李氏首先依次列舉荀子、孟子、揚雄，可能表示尊荀過於孟，最低限度並尊孟荀：

荀與孟同時，其才俱美，其文更雄傑，其用之更通達而不迂。不曉當時何以獨抑荀而揚孟軻也。中間亦尊周、孔，然非俗所以尊者。亦排墨子，亦非十二子，然亦非世俗之所以排、所以非者。……凡人之生，「負陰而抱陽」（《老子》42章），陽輕清而直上，故得之則為狂；陰堅凝而執固，故得之則為狷。……聖人者，中行之狂狷也。君子者，大而末化之聖人也。善人者，狂士之微稱也。有恆者，狷者之別名也。……惟其不學，則謂之善人；從事於學，則謂之君子；由有學而悟無學，則謂之中行。……學者不識善人之實，乃以廉潔、退讓、篤行、謹默之士當之，是入鄉愿之室而冒焉以為登善人之堂也。……曾點以狂而見道，曾

²⁵ 《焚書·宋人譏荀卿》，5，218。

²⁶ 馬通伯《韓昌黎文集校注》，上海：古典文學出版社，1957，1，21。

²⁷ 《焚書·伯夷傳》，5，211。

參以狷而信道。……放勳(堯)狂而帝，文王狂而王，泰伯狂而伯(霸)，……若舜也禹也湯與武也，以至太公、周、召之列，皆狷也。微子狂而去，箕子狂而奴，比干狷而死。……管夷吾(仲)狂之魁也，漢高帝狂之神，文王狂之聖也。陶朱狂而哲，子房(張良)狂而義。莊周、列禦寇，道家之所謂狂也。曹相國(參)、汲長孺(黯)，道家之所謂狷也。皆能措刑於不用，己不勞而民安之矣。荀之與揚，聖門之所謂狂狷也。韓子(愈)何人而遽指其醇疵哉！若陶淵明肆於菊，東方朔肆於朝，阮嗣宗肆於目，劉伯倫、王無功之徒肆於酒，淳於髡以一言定國肆於口，皆狂之上乘者也。難之難者，其東方生乎？避世金馬門，以萬乘為僚友，所謂古之狂也肆，其在斯人歟？……狂者又不可得，欲得不屑不潔之人而與之，是狷也。孟氏之所謂次也。猶言志至而氣即次之，謂不可以軒輊也。惟天之生狂者不數，故古今豪傑獨狷者差多耳。……伍員以孝狷，屈平以忠狷，藺相如以勇狷，貫高²⁸以氣狷，魯仲連之倫以俠狷，天下後世但指以為一偏一世之士，未有知其修(長)者。……李謫仙、王摩詰，詩人之狂也。杜子美、孟浩然，詩人之狷也。韓退之文之狷，柳宗元文之狂，是又不可不知也。漢代兩司馬(相如、遷)，一在前可稱狂，一在後可稱狷。狂者不軌於道，而狷者幾聖矣。…蘇氏兄弟(軾、轍)，一為狂，一為狷。坡公論議、節概頗與謫仙相似。第猶有耿耿忠愛之意，卒至坎壈以死，亦其宜耳。當是時，君相知之矣。但所謂知公者，亦不過以其才之奇矣，則謂之不知公亦可也。其殆孔北海(融)禰正平(衡)之狂歟？嗟夫！世無孔子，則古今天下無真是非。世無司馬(遷)，則誰為繼孔者？此予之所以語狂狷也。知狂狷，則知善人矣。²⁹

《藉書》和《續藏書》最長的按語，便是孟子傳後論狂狷此段。卓吾對先秦儒家實極敬仰，只恨透某些宋明儒的矯情、迂腐、虛偽、懦怯和教條主義，說話又隨意揮灑，貌似亂經非聖，遂罹殺身之禍，遭紀曉嵐的斥責：

〔焦竑〕³⁰友李贄，於贄之習氣沾染尤深。二人相率而為狂禪，贄至於詆孔子，而竑亦至崇楊、墨，與孟子為難。雖天地之大，無所不有，然不應妄誕至此也。³¹

²⁸ 漢代趙王張敖之相，生平見《漢書》卷32。

²⁹ 《藏書·荀卿》，32，518；《孟軻》，32，521--522。

³⁰ 註8所引狄別瑞等編著《新儒學之開展》有《焦竑及其叛逆程朱正統》一文頗堪參閱；Edward T. Ch'ien, "Chiao Hung and the Revolt against Ch'eng-Chu Orthodoxy." 此文正確地指陳左派王學乃清代樸學之一根源。

³¹ 紀昀《四庫全書總目提要·焦弱侯問答》，125；《焦氏筆乘·支談》可閱。

焦李二氏的抨擊僵化教條絕非妄誕，而是歌頌真性情，譬如俗儒說卓文君失身於司馬長卿，李贄謂「正獲身，非失身」。³² 世俗讚美匡衡鑿壁借光，李氏卻唱反調云：「腐儒如匡衡輩，徇私忘國，妬賢嫉能，蓋千萬古一律矣。有志之士，是以長守貧賤，抱關擊柝而不悔也。」³³ 有感於楊慎《孝烈婦唐貴梅傳》，李氏偏激地說：「先王教化，只可行於窮鄉下邑，而不可行於冠裳濟濟之名區；只可行於三家村裏不識字之女兒，而不可行於素讀書而居民上者之君子。」³⁴ 原來悍淫的老家姑受賄於情夫，逼媳婦唐氏與他通奸，嚴刑無效而控訴她不孝。貪官毛玉受賄，對唐氏倍增酷刑。她堅拒「全吾名而污吾姑」，遂於後園古梅樹下自懸殞命。李贄沒有批評她愚孝，反為讚她寧死不受辱，是烈而非孝。他的終極關注（ultimate concern）是讀書與德行毫無必然關係，學者當官常埋沒良心，喪盡真性情。品行重於學問和爵位，「人生品格已就，豈在官爵崇卑。」³⁵ 在理論方面，他改造《四書》云：

人所同者謂禮，我所獨者謂己。學者多執一己之定見，而不能大同於俗，是以入於非禮也。非禮之禮，大人勿為；真己無己（詭辭），有己即克。此顏子之四勿也。……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。……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（自）量也。……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，無鑰鑰可啓，則於四勿也當不言而喻矣。³⁶

儒學被他染上道佛色彩。先秦諸子多將史前史的人物和社會理想化，以作當代準則；李贄竟理想化了上古的顏子以充明代典範。依李卓吾，顏、曾、孟、荀以後儒者初墮落為中古董仲舒的迂腐疏闊，再淪陷於近世的「名利交相養」（套用《莊子·繕性》「知與恬交相養」）：

班氏（固）文才甚美，……劉向亦文儒也，然筋骨勝，肝腸勝，人品不同，故見

³² 《藏書·司馬相如》，37，624—625。

³³ 《藏書·陳湯》，48，811。

³⁴ 《焚書·唐貴梅傳》，5，209。

³⁵ 《藏書·趙鼎》，16，286。

³⁶ 《焚書·四句說》，3，101。

識亦不同，是儒而自文者也。雖不能超於文之外，然與固遠矣。漢之儒者咸以董仲舒爲稱首，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。……謂仁人不計利，謂越無一人又何也？所言自相矛盾矣。且夫天下曷嘗有不計功謀利之人哉！若不是真實知其利益於我，可以成吾之大功，則烏用正義明道爲耶？其視（比）賈誼之通達國體，真實切用何如耶？班氏何知，……而欲以貶誼，豈不可笑！董氏章句之儒也，其腐固宜。顯然，董氏特腐耳，非詐也。直至今日，則爲穿窬之人哉！……漢廷諸子，（賈）誼實度越。利不可謀，何其迂闊！³⁷

董子發揮孟子的義利之辨，狹義「功利」偏指自私和暫時的好處。正義明道指向人類的長遠幸福，仍屬廣義的功利。採取此廣義，聖賢亦須計功謀利，否則言行相違。李氏傾向於尚實主義（realism）、功利主義和實用主義，欣賞陳亮、葉適，相信公利就是義，影響清代顏李學派。宋儒張敬夫云：「學莫先於義利之辨。凡有所爲而爲者，皆私也，非義也。」李氏嘆道：「嗟乎！世豈嘗有無所爲而爲之事哉！真欺我矣。」³⁸「無所爲而爲」意謂不計較功利，卓吾斥爲欺詐。在現代心理學看來，意識層面上忘卻計較時，無（潛）意識層面上很可能早已計較。不自覺計較，令人自欺爲不計較，甚至自欺欺人。西方美學稱藝術欣賞爲不計較利益的（disinterested），然而賞心悅目仍屬高級的廣義利益。李氏斷言人不可能擺脫私心云：

聖人之學，無爲而成者也。然今之言無爲者，不過曰無心焉耳。夫既謂之心矣，何可言無也？既謂之爲矣，又安有無心之爲乎？農無心則田必蕪，工無心則器必廢，學者無心則業必廢。無心安可得也！解者又曰：所謂無心者，無私心耳，非真無心也。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；爲學者，私進取之獲而後舉業之治必力。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、觀場之見，但令隔壁好聽，不管腳根虛實，無益於事，只亂聽耳，不足采也。故繼此而董仲舒有正義明道之訓焉，張敬夫有聖學無所爲而爲之論焉。夫欲正義，是利之也。若不謀利，不正可矣。吾道苟明，則吾之功畢矣。若不計功，道又何時而可明也！今日聖學無所爲。既無所爲矣，又何以爲

³⁷ 《焚書·賈誼》，5，200。

³⁸ 《藏書·張栻》，35，599。

聖爲乎！夫子曰：「仁者先難而後獲。」……非謂全不求獲，……而率爾冒爲之也。此孔子所以責夫言不顧行，而欲先行其言者以此。蓋先行其言，則自無不根之言。……以無心及無私心尙論無爲之學者，皆不根之論，未嘗先行之故耳。吾以爲羲皇以前，未暇論矣。自舜以下，要皆有爲之聖人也。太公之富強，周公之禮樂，注措雖異，有爲均也。孔子夢寐周公，故相魯三月而禮教大行，雖非黃、唐以前之無爲，獨非大聖人之所爲歟？安在乎必於無爲而後可耶！但學者不知如何爲有爲，又如何爲無爲矣。是故往往以大有爲之資，而不肯自竭其力，反慮人之疑其爲富強功利也。或真得無爲之旨，又不能堅忍不用之術，輒爲有爲之業所忻（欣）艷焉。以故學不成章，無由而達，志不皈一，終難成事；則自漢文、漢武而後，大抵如此矣。夫漢文無爲之聖人也，自以其身同於含哺鼓腹之民，而以其可爲、必爲者以付景、武。雖語之有爲，如風過耳。然則賈生雖一痛哭、二流涕、六太息何益乎！故使汲長孺（黯）而當孝文之世，則清淨寡欲，固魚水之歡也。使賈生生孝武之朝，則三表五餌之策，朝進而夕拜爵矣。何者？孝武帝乃大有爲之聖人也。³⁹

《莊子·天地》「無心〔於〕得而鬼神服」一句表示修養到無心的化境，連鬼神也欽佩。禪宗的牛頭宗等同「無心」與「真心」云：「雖復無心，善能覺了諸法實相(空)，具真般若，三身(法身、報身、化身)自在，應用無妨(方)。……夫無心者即真心也，真心者即無心也。……但於一切事上覺了無心，即是修行，更不別有修行。故知無心即一切寂滅，〔寂滅〕即無心也。」⁴⁰ 神會所倡「無念」⁴¹ 也是無心。但是無心乃最高的理想境界，現實世界的人如無私心則難以生存和成長。俗語說「害人之心不可有，防人之心不可無」，防備災害的心已屬私心了。倘若人人大公無私，世界便無以戰爭爲首的人禍。此種超動物界的幻想怪物僅能存在於神話。哲學和宗教上的無心，即是盡量減低自私的程度，然而極難消除潛意識中的自私動機。李卓吾受荀子性惡論的啓發，縱使未考慮潛意識，亦已洞察人性中最寶貴的童心(良知)甚易泯滅。他不想重複孟子「良知」一詞，而強調人心必私，否則不能呈現或醒覺。可能他悲觀地相信大公無私的心可望而不可即。

李卓吾將明代以前傑出的儒門哲人區分成兩類臣子：

- (1) 德業儒臣：如孟子、荀子、王通、胡瑗、邵雍、周子、程顥、謝良佐、楊時、羅從彥、李侗、陸九淵、楊簡、吳澄。

³⁹ 《藏書·德業儒臣後論》，32，544—545。

⁴⁰ 引於印順《中國禪宗史》，台北：印順，1971，9，400。敦煌本的《無心論》（斯坦因本 5619 號），作「釋菩提達摩製」，印順斷定爲牛頭禪作品。

⁴¹ 胡適《神會和尚遺集·卷首》，台北：胡適紀念館，1970，49。

(2) 經學儒臣：如程頤、張子、董仲舒、孫復、胡安國、朱子、呂祖謙。

此分別太籠統且易誤導。德業儒臣豈無經學？經學儒臣豈欠德業？明代重要的儒家，被他分為三類：

(1) 內閣輔臣：如薛瑄、王鏊、趙貞吉。

(2) 勳封名臣：如王守仁。

(3) 理學名臣：如薛瑄、吳與弼、陳獻章、胡居仁、王守仁、湛若水、呂柟、鄒守益、王艮、董濂、王畿、唐順之、羅洪先、羅汝芳、楊起元。

對於立雪程門的楊時（中立），李贄讚云：「大才卓識，有用之道學也。」⁴²但是他他不抄錄同時立雪者游酢的傳記。在張子傳後，李氏論食糧與軍事之關係云：

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。……夫（孔）子曰：「足食足兵，民信之矣。」……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，則亦不違聖人立言之旨矣。……苟無兵，食固不可得而有也。然而兵者，死地也。其名惡，而非是（此）則無以自衛，其實美也。……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，只益醜焉。⁴³

在正宗儒學，信重於食，食重於兵。李贄卻贊同法家和兵家，以為兵重於信、食。他對程頤和朱子的傳記不加評論，卻將宋朝宗室子趙汝愚喪失宰相職位以及道學受禍兩事，駁咎於朱子奏疏極詆韓侂胄奸邪，⁴⁴又諷刺程頤不賞識法家、兵家云：「李克（向魏王推崇吳起者）亦可人哉！使（如）訪之程正叔輩，必以〔吳起〕貪財好色見殺矣，孰與富國強兵乎？」⁴⁵李卓吾激賞奸雄曹操愛惜人才云：「曹公欲以愛女嫁丁儀，愛才而忘其眇（獨眼），愛才而忘其愛，愛才而忘其女之所不愛（醜男），……愛才之極矣！」⁴⁶曹氏重才甚於德，李氏引《殿學記》云：

宋儒有言：「德勝才謂之君子，才勝德謂之小人。」信斯言也，豈得謂之才哉？

⁴² 《藏書·楊時》，32，536。

⁴³ 《藏書·張載》，43，733—735。此文又名《兵食論》，見《焚書》，3，94—96。

⁴⁴ 《藏書·趙汝愚》，35，601—604。按韓侂胄乃韓琦之曾孫，「怒熹，使僇人（伶）峨（高）冠闊袖象大儒，戲於上前。」在《反騷》和《招魂》兩文，李氏較尊重朱子，見《焚書》，5，197—200。

⁴⁵ 《藏書·吳起》，47，790。

⁴⁶ 《焚書·曹公》，5，196。

夫國家多難，羽檄旁午，匪（非）才弗達。上下多危，蕭牆交構，匪才弗定。醜虜窺伺，內猜外疑，匪才弗靖。奸雄僭竊，彼甲此乙，匪才弗協。是故陳平燕居深念，張良借箸前籌，才矣。而謂之小人可乎！或謂文貞（楊士奇）正而不譎（詭詐），文敏（楊榮）譎而不正，則予豈敢？⁴⁷

儒家用德統才，法家以才統德。魏文侯在河中向吳起說：「美哉山河之固，此魏國之寶也。」吳起答稱：「在德不在險。昔三苗氏……德義不修，禹滅之。夏桀……修政不仁，湯放之。殷紂……修政不德，武王殺之。……若君不修德，舟中之人盡為敵國也。」⁴⁸ 吳起強調君主須修德用才，宋儒着重內聖而稍輕外王。李贄深感國家多難時，外王重於內聖，須用才顯德。如懷高才救國而其德稍差，亦不可受岐視為小人。對孝道的觀念，李氏也異於新舊儒學：

若欲盡孝，自不宜出仕。既出仕，藉君養親，又持終喪之說以買名，皆無廉恥之甚者。苟在朝不受俸，不與慶賀，不穿吉服，日間入公門理政事，早晚焚香哭臨，何曾失了孝道？況忠以事君，敬以禮國，委身以報主，忘私、忘家又忘身，正孝之大者。乃反以為不孝，可歎！天順反正八年之間，非文達（太師李賢）挺身負荷，則曹（太監曹吉祥）、石（忠國公石亨）之徒依然敗壞潰裂，不可收拾矣。何莫非文達行孝去處，而必以區區廬墓哭泣，乃為孝邪？吾不知之矣。⁴⁹

李卓吾的孝道觀近似開明，甚至將孝擴展為忠。他沒有正面批評孔子所維護的三年之喪浪費人才，反而頌讚孔子珍惜人才：

舉春秋之天下，無有一人能惜聖人之才者，故聖人特發此處，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（嬰），居鄧而知公孫子產（僑），聞吳有季子（札），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。⁵⁰

荀子揚孔抑孟；李氏並尊孔孟的活潑教導，以鍼砭當代人捨本逐末的偏差：

⁴⁷ 《續藏書·太師楊文敏公》，10，180—181。

⁴⁸ 《藏書·吳起》，47，789。按《戰國策·魏策》，上海：中華書局校刊《四部備要》本，222：「吳起對曰：河山之險不足保也。是（衍文）伯（霸王之業）不從此也。……政惡故也。……地形險阻奚足以霸王矣！武侯曰：善！吾乃今日聞聖人之言也。」此段殊異於李卓吾所抄，且無提及德字。

⁴⁹ 《續藏書·太師李文達公》，11，198。

⁵⁰ 《焚書·增補，寄答京友》，2，272；《李溫陵集》，4。

古人即孝弟等指點出「良知」、「良能」（孟子語）以示人，今者舍（捨）良知而專教人以學孝學弟。苟不如此，便指爲害人，爲誤後生小子，不知何者爲誤害人乎？則自古聖人皆誤害人之王矣，可勝嘆哉！孔子……教人求仁，惟求之而不得，則無可奈何。待價而沽，不欲求售者，以天下之無豪傑也。求豪傑必在於狂狷，必在於破綻之夫。若指鄉愿之徒遂以爲聖人，則聖門之得道者多矣。此等豈復有人氣者！⁵¹

狂狷的豪傑懷抱崇高的正義感，而鄉愿式的「貌（佞）臣」無人氣，⁵²但求圓滑。自稱「疏狂」⁵³的李贄抄錄王鏊的性善說和王守仁的感想：

欲知性之善乎？盍反而內觀乎？寂然不動之中，而有至虛至靈者存焉。湛兮其非有也，窅（深）兮其非無也。不墮於中邊，不離於聲臭。當時是也，善且未形，而惡有所謂惡者哉！惡有所謂善惡混者哉！惡有所謂三品者哉！凡天地間膻（逼）塞充滿皆氣也。氣之靈皆性也。譬之月在天，物各隨其分而受之，江湖淮海此月也，池沼此月也，溝渠此月也，坑塹亦此月也。豈必物物而受之！心者月之魂也，性者月之光也，情者光之發於物者也。……陽明子曰：「王公（鏊）所深造，世或未之能盡也。然而言之亦難矣。著其性善之說以微見其概。使後世之求公者，以是觀之。」⁵⁴

王濟之借用道家術語講良知非形而下的物理物，而是形而上的或無形相的實體，亦非有時形上、有時形下。不陷溺於有、無、中邊三態或善、惡、善惡混等三品，此思路似受益於印度大乘中觀論派（空宗）的中國天台宗者。⁵⁵「氣之靈皆性」可能來自朱子「心是氣之靈」一語，心較隱而性較顯、情最顯。朱子以月印萬川喻理一分殊，王氏更將萬川普遍化爲大地。李氏諷刺程朱而傾向陸王，原因之一在個人氣質，另一因素是「先入爲主」：

余自幼倔強難化，不信道，不信仙釋。故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤

⁵¹ 《續焚書·與焦弱侯太史》，1，16。

⁵² 《初潭集·貌臣》，台北：人文世界雜誌社，1975，25，446。

⁵³ 其詩云：「若爲追歡悅世人，空勞皮骨損精神；年來寂寞從人謾，只有疎狂一老身。」見《續焚書·石潭卽事四絕》，5，114。

⁵⁴ 《續藏書·太傅王文恪公》，11，218。

⁵⁵ 詳見我在國際中國哲學會（International Society for Chinese Philosophy）首屆會議（Fairfield University, Connecticut, USA; May 30-June 4, 1978）所宣讀的英文論文《中國哲學的「有」與「無」之三層義蘊》（The Three-level Meaning of Being and Nothingness in Chinese Philosophy）。

惡。……不幸年甫四十，為友人李逢陽、徐用檢所誘，告我龍溪先生語，示我陽明先生書，乃知得真人不死，實與真佛真仙同，雖倔強，不得不信之矣。⁵⁶

李贄將王守仁傳置於《勳封名臣》而非《理學名臣》，暗示景仰他的人格事功或內聖外王甚於致良知及知行合一諸教，難怪他作如下贊語：「在江西為三大忠〔之一〕，在浙江為三大人〔之一〕，在今古為三大功〔之一〕，而況理學又足繼孔聖之統者哉！」⁵⁷對於親身影響過王陽明的湛若水，⁵⁸李贄抄錄下列兩事而不加評論：「以隨處體認天理為宗，……奉母喪飯葬荷塘。廬墓三年，墓產瑞瓜，人以為孝感所致。……有劉公廟，聚眾燒香，〔湛氏〕為沉其像於江，絕眾惑。……盡毀私創庵院，僧尼勒（應作勒）令皈俗。後生子，多以湛名者。」⁵⁹李氏似信主觀的孝思足以感天動地生甜瓜，亦似認可湛甘泉之反迷信和反出家，未嘗指為宗教逼害。

陽明弟子分三派。李氏不感興趣於謹守陽明思想的江右派嫡系，仰慕浙中派的王畿，過於泰州派的王艮。江右派諸賢中，李氏似稍欣賞羅洪先，⁶⁰抄錄傳記千餘字而無贊語：

年五歲，夢至通衢，市人肩摩〔踵接〕，自知為夢。呼曰：汝往來者皆在吾夢中，尚自攘攘何耶！拍手大笑，遂覺。……年十五，聞陽明王公講學虔台，心即嚮往，遂卑舉子業，常斂目端坐。……比《傳習錄》出，奔假手抄，玩讀至忘寢食。……一日讀《楞嚴經》，得「反聞」之旨，遂覺此身在太虛，視聽若寄世外。……忽自省曰：「得無誤入禪耶？」乃求諸孔孟，與同郡鄒文莊（同派之鄒守益，字謙之）公及諸同志切劘（磋）無虛日。……王公畿（龍溪）以「專靜不達順應」為疑訪於松原，問近日行持何似。曰：「近覺一切無有雜念，即感應處便自順適。」龍溪曰：「工夫有先後否？」答曰：「即如均賦一事，終日紛應。吾未嘗憎厭執着，放縱張皇、褻侮偏黨。自朝至暮，惟恐一人不得其所。一切雜念不入，亦不見動靜二境，自謂即靜定工夫，非專以默坐時為靜而動應時無靜也。」又曰：「世間豈有現成良知，良知非萬死工夫斷不能得也。（李氏按語引

⁵⁶ 《王陽明先生道學鈔·陽明先生年譜後語》，見侯氏《中國思想通史》，4下，1051—1052。

⁵⁷ 《續藏書·王文成公》，14，279。

⁵⁸ 陳榮捷 Wing-tist Chan, "Chan Jo-shui's Influence on Wang Yang-ming," in *Philosophy East and West*, Vol. 23, Nos. 1 & 2 (Jan. & Apr. 1973).

⁵⁹ 《續藏書·尚書湛公》，22，427—428。

⁶⁰ 羅念菴及其師友生平，散見麥仲貴《明清儒學家著述生卒年表》，台北：學生書局，1977。泰州學派的李贄過度駁雜，麥君不承認為儒學家，此書遂無此人名。麥氏《王門諸子致良知學之發展》，香港：中文大學，1973；及《宋元理學家著述生卒年表》，香港：新亞研究所，1968，亦堪詳閱。

陽明詩曰：「良知底用安排得，此物由來自渾成。」）今人誤將良知作現成看，不知下致良知工夫，奔放馳逐，茫蕩一生，有何成就？」又曰：「吾輩所以必須學者，皆緣『習氣』作梗，要得消磨。蓋自有知以來，積染成習，如油入麪，未易脫離。誠不可以平日虛見爲得手。須是終日應酬，終日收斂，不使習氣乘機潛發，始不負一生耳。」⁶¹

羅氏借用佛家術語習氣，亦可借用莊子所謂成心。「現成」有廣狹兩義：廣義指與生俱來，狹義指不必修養磨鍊。泰州學派講現成良知採取廣義，弊病在誤導學子以爲不須下苦功；羅洪先否定的現成良知，當然是狹義的。童年的夢幻感驅使羅念菴傾向佛學。李卓吾畢生抱強烈的夢幻感，更傾向禪學，欣賞相信輪迴的王龍溪所云：「無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神（妙）。天命之性，神感神應。惡固本無，善亦不得而有也。……若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，着於有矣。自然流行者，動而無動；着於有者，動而動也。……心非有非無，相非實非幻。才着有無實幻，便落斷（滅）常（恆）〔之偏見〕。辟之弄丸，不着一處，不離一處，是謂玄同。」⁶² 王氏熔鑄三教的詭辭及義理，大致上仍屬儒門。他曾建「天真書院」，莊子所言天真相當於李氏所倡童心。龍溪逝世，卓吾感喟云：

先生聖代儒宗，人、天法眼。白玉無瑕，黃金百鍊。……蓋修身行道將九十歲，而隨地兩法（宣道）者已六十紀矣……所怪學道者，病在愛身而不愛道。是以不知前人付託之重，而徒爲自私自利之計；病在尊名而不尊己（真我），是以不念兒孫陷溺之苦，而務爲遠嫌、遠謗之圖。嗟夫！以此設心，是滅道也，非傳道也；是失己也，非成己也。先生其忍之乎？嗟我先生，唯以世人之讐譽爲念。是故苟可以「坐進此道」（《老子》六十二章），不敢解嘲也。唯以子陷溺爲憂。是故同舟而遇風，則胡、越必相救，不自知其喪身而失命也。此先生付託之重所不能已也。此予小子所以一面先生，而遂信其爲非常人也。雖生也晚，居非近，其所爲凝眸而注神，傾心而悚聽者，獨先生爾。⁶³

李贄激賞王畿的使命感及其積極傳教的效果，但是自己卻欠此種熱情而喜冷嘲熱諷。他私淑王畿和羅汝芳、陶望齡，又是王艮兒子王襜的學生。詩人黃節說：「卓吾學術淵源姚江。蓋龍溪爲姚江高第弟子，龍溪之學一傳而爲何心隱，再傳而爲卓吾。故卓吾論心隱，尊以爲上九之大人。……卓吾以孔子之是非爲不足據，而尊龍溪乃至是。……卓吾

⁶¹ 《續藏書·光祿少卿羅文恭公》，22，442—444。

⁶² 《續藏書·郎中王公》，22，437—438。

⁶³ 同上，439—440。

學與時忤，……亭林、山史因學術之同異，至病詆其人，以爲叛聖。若是，夫陽明之不能免於世之詆訶，固宜也。」⁶⁴黃氏非但忽略卓吾師王東崖，而且誤將卓吾之駁雜駁咎於姚江陽明。李氏自述學統云：

古人稱學道全要英靈漢子，……當時陽明先生門徒遍天下，獨有心齋爲最英靈。心齋本一灶丁也，目不識一丁（字），聞人讀書，便自悟性，徑（逕）往江西見王都堂，欲與之辯質（詢）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，此其氣骨爲何如者！心齋之後爲徐波石（樾），爲顏山農（鈞）。山農以布衣講學，雄視一世而遭誣陷；波石以布政使請兵督戰而死廣南。雲龍風虎，各從其類，然哉！蓋心齋真英雄，故其徒亦英雄也。波石之後爲趙大洲（貞吉），大洲之後爲鄧豁渠（太湖）；山農之後爲羅近溪，爲何心隱，心隱之後爲錢懷蘇，爲程後台：一代高似一代。所謂大海不宿死屍，龍門不點破額，豈不信乎！心隱以布衣出頭倡道而遭橫死；近溪雖得免於難，然亦幸矣，卒以一官不見容於張太岳（居正）。蓋英雄之士，不可免〔禍患〕於世而可以進於道。⁶⁵

王艮原爲庖人或廚師，且屬文盲，偶聽別人誦讀便能悟道及拜訪名師，開創泰州學派。這甚似惠能本爲賣柴文盲，偶聽他人唸《金剛經》，深受吸引，遂遠訪五祖弘忍，終於奠立禪學南宗。差異在於：泰州學派流爲狂禪，代表最不正宗的王學；禪門南宗雖距印度禪最遠，而代表最正宗的中國禪。他們的共同特質在貴辯證而非分析，重簡易直捷而輕禮儀言文，強調聖性之普遍性以至頓悟成聖。事實上，南禪薰陶出泰州派的狂簡風格。可惜愈狂簡便愈趨宗教狂熱式的神秘主義，即愈乖離哲學而淪爲反哲學了。

卓吾細說「師公」及其一兒子一高足之生平而毫不批評：

汝止（王艮）孝出天性，寒日見親以急務盥冷水，乃痛哭曰：「某爲子而令親天寒盥冷水乎？何用人子爲？」出代親役，入婦舍奉席，晨省夜定，如古禮唯謹。久之，行益純。忽心量洞明，悟性無礙，而天地萬物爲一體。自此行住語默，皆在覺體中。……江西人有……聞汝止說《論語》，詫曰：「此絕類（似）王巡撫公（陽明）之談學也。」汝止乃大喜，即日造江西。……汝止之學，以悟性爲宗，以及己爲要，以孝弟（悌）爲實，以樂學爲門，以太虛爲宅，以古今爲旦暮，以明學啓後爲重任，以九二「見龍」爲正位，以孔氏爲家法。其言曰：「只心有所向便是欲，有所見便是妄。既無所向，又無所見，便是『無極而太極。』」……

⁶⁴ 《焚書·李氏焚書跋》，6，251—252。

⁶⁵ 《焚書·爲黃安二上人三首、大孝一首》，2，80。

「卽事是心，更（別）無心矣；卽心是事，更無事矣。」……生五子：衣、璧（應作襲）、視、補、雍皆有立。……襲……生九齡，隨父之（至）陽明公所。士大夫會者千人，公命童子歌，多囁嚅不能應。宗順（襲）意氣恬如（然），歌聲若金石。公召視之，知爲心齋子。詔曰：「吾固知越中無此兒也。」輒奇而授之學。……其聰明解悟，能發揮師說者，推山陰王汝中畿；志行悃幅（至誠），則推子仁（林春）。⁶⁶

心無欲向和意見，近似神會所倡無念。心與事的等同，也像禪宗「平常心是道」。王艮似受禪學感染而邁向反理智主義。與何心隱同師顏鈞的羅汝芳，比較免於禪宗的影響。他患重病時夢見老翁向他說：「君身病康矣，心病則未也。」「君自有生以來，遇觸而氣不動，當勸而目不暝，擾攘而氣不分，夢寐而境不昏，此君心痼也。」「隨物感通，原無定執。君以宿（前）生操持太甚，遂成結習。君今漫喜無病，不悟天體漸失。豈惟心病，而身亦隨之矣。」⁶⁷「結習」乃習氣，與「宿生」同露佛家痕跡。羅近溪從拘謹恢復自然，李卓吾卻從自然趨向任誕：

耿老（定向、天台、楚侗）……云：「……昔顏山農於講學會中忽起就地打滾，曰：『試看我良知！』士友至今傳爲笑柄。卓吾種種作用，無非打滾意也。第惜其發之無當，機鋒不妙耳。」又謂「（劉）魯橋諸公之會宴鄧令君也，卓吾將優且調弄，此亦禪機也，打滾意也。蓋彼謂魯橋之學，隨身規矩太嚴，欲解其枷鎖耳……」又謂「卓吾曾強其弟狎妓，此亦禪機也。」又謂「卓吾曾率眾僧入一嫖婦之室乞齋，卒令此婦冒帷薄之羞，士紳多憾之，此亦禪機也。……」……夫祖師於四方學者初入門時，未辯深淺，願以片言單詞，或棒或喝試之，所謂探水竿也。學者不知，粘着竿頭，不肯捨放，卽以一棒趁出，如微有生意，然後略示鞭影，而虛實分矣。後學不知，指爲機鋒，已自可笑。況我則皆真正行事，非禪也；自取快樂，非機也。……若果有之（打滾事），則山農自得良知真趣。……世間打滾人何限，日夜無休時，大庭廣眾之中，諂事權貴人以保一日之榮；暗室屋漏（穴）之內，爲奴顏婢膝事以倖一時之寵。無人不然，無時不然，……而獨山農一打滾便爲笑柄也！……與禪機總不相干也。山農爲己之極，故能如是，儻（倘若）有一毫爲人之心，便做不成矣。爲己便是爲人，自得便能得人，非爲己之外別有爲人之學也。非山農欲於大眾之中試此機鋒，欲人人信己也。不信亦何害！然果有上根大器，默會深契，山農亦未始不樂也。⁶⁸

⁶⁶ 《續藏書·心齋王公》，22，433—435。

⁶⁷ 《續藏書·參政羅公》，22，445。

⁶⁸ 《焚書·增補·答周柳塘》，1，260—263。

耿定理（楚倥）和定向兄弟同師何心隱，定向刻意醜化顏鈞和李贄。李氏否認打滾諸行爲是禪機，對「爲人」賦予新解。孔子所言「古之學者爲己，今之學者爲人」的爲人指表演以取悅觀眾。李氏的「爲人」意謂替他人設想或體恤別人。理想的人格能結合爲己和爲人、自得與得人。他又替陸象山辯白云：「時方盛行朱學，雖象山先生亦不免數百年禪學之冤。嗚呼！陸子靜耳何曾聞一句禪語，目何曾見一句禪書乎？」⁶⁹對羅汝芳的門人，李氏最稱讚楊起元（復所），嘗言「見其《心如穀種論》及《惠迪從逆》作，是大作家。」⁷⁰今日看來，泰州派中最具創發性的作家是李贄。他撰《三教皈依說》，⁷¹過度強調三教共同的捨離精神，流於偏激，可代表左派左學。王門左派多忽視三教積極淑世和穩重磨鍊的優點。

（二）道家哲學與道教

「名利無兼得之理。超然於名利之外，不與利名作對者，唯孔夫子、李老子、釋迦佛三大聖人爾。舍是，非名即利。……但此事無兼得之理，欲名而又徇（殉）利，與好利而兼徇名，均爲不智，……心勞日拙也。」⁷²三家的始祖皆勘破虛名實利，三教同用名利誘導世人：「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（釋迦）知人之怕死，故以死懼之；老氏（道教）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。唯顏子知之，故曰夫子善誘。」⁷³李卓吾等量齊觀儒家名教、道教之昇仙和佛教的地獄與涅槃，視爲權假方便的善巧俗諦而非實在真諦。在儒家，禮教是俗諦，仁或誠或中方爲形上實體；在道佛兩教，不能說長生和涅槃非實在。卓吾的新解歪曲了狹義的宗教本質——肯定個人精神或靈魂的永恆延續，也許因爲他常感到「時人最高者唯有好名，無真實爲生死苦惱怕欲求出脫也」。⁷⁴「大抵今之學道者，官重於名，名又重於學。以學起名，以名起官。使學不足以起名，名不足以起官，則視棄名如敝帚矣。無怪乎有志者多不肯學，多以我輩爲真光棍也。」⁷⁵三教之中，儒門最重視名譽，學者走火入魔則易求名喪生，如左派道家所抨擊。他批評「儒者終無透徹之日，沉鄙儒無識，俗儒無實，迂儒未死而臭，名儒死節徇名者乎！最高之儒，徇名已矣，心齋老先生是也。一爲名累，自入名網，決難得脫，以是學儒之可畏

⁶⁹ 《續焚書·答馬歷山》，1，2。

⁷⁰ 《焚書·增補·復焦弱侯》，2，269。

⁷¹ 見《續焚書》，2，75—76。

⁷² 《續焚書·復李士龍》，1，13。

⁷³ 《焚書·答耿司寇》，1，33。

⁷⁴ 《焚書·復澹然大士》，2，79。

⁷⁵ 同70，270。

也。」⁷⁶ 李氏在言行兩方面都會對儒門倡叛教 (apostacy)，時常譏諷道家迂腐好名。南齊孝子江泌有兩怪行：①不吃菜的中心，因為它含生意；②以綿衣安置羣蟲。⁷⁷ 李氏嘆一聲「腐矣」。⁷⁸ 他又評道學家「託名」和「好名」⁷⁹，以及違反道家最珍惜的自然：

自然之性，乃是自然真道學也，豈講道學者所能學也！既不能學，又冒引聖言以自揜（掩）其所不能，視〔孔〕融之六歲便能藏張儉，長來便能作書救盛孝章，薦禰正平，必以不曉事目之矣。嗟乎！有利於己而欲時時囑託公事，則必稱引「萬物一體」之說；有損於己而欲遠避嫌疑，則必稱引「明哲保身」之說。使明天子、賢宰相燭知其奸，欲杜此術，但不許囑託，又不許稱引古語，則道之術窮矣。⁸⁰

此「三不許」足使偽君子「黔驢技窮」。李氏像莊子一樣愛惜「至孝至友之真性」，⁸¹ 承認「真道學可敬」，⁸² 《莊子·人間世》謂孔子勸顏回勿強諫衛國君主，卓吾發揮「痴臣」觀：

夫暴虐之君，淫刑以逞，諫又烏能入也！蚤（早）知其不可諫，即引身而退者，上也；不可諫而必諫，諫而不聽乃去者，次也。若夫不聽復諫，諫而以死，痴也。何也？君臣以義交也。士為知己死，彼無道之主，曷嘗以國士遇（待）我也。然此直云痴耳，未甚害也，猶可以為世鑒也。若乃其君非暴而誣之為暴，無所用諫而故欲以強諫，此非以君父為要名之資，以為吾他日終南之捷徑乎！若而（此）人者，設遇龍逢、比干之主，雖賞之使諫，吾知其決不敢諫也。故吾因是而有感於當今之世也：下不如其上，臣不如其君，奴之才實不逮其主，胡然不自揣量而疏草日紛紛也！⁸³

⁷⁶ 《續焚書·與焦漪園太史》，1，28。

⁷⁷ 「泌少貧，晝日斫屨（屨，履中薦），夜讀書，隨月光握卷升屋。性行仁義，衣弊，〔恐〕虱饑死，乃復取置衣中。數日閉（閤），終身無復虱。母亡後，以生闕供養，遇鮭不忍食。食菜不食心，以其有生意也。……見老翁步行，下車載之，躬自步去。……泌尋卒（不久死去）。泌族人兗州治中泌，黃門郎〔江〕愈子也，與泌同名。世謂泌為『孝江泌』以別之。」見《南齊書·列傳·孝義》，北京：中華書局，1972，55，76，965。《中文大辭典》，台北：中國文化學院出版部，1967，誤「孝江泌」作「江孝泌」。

⁷⁸ 《初潭集·孝子》，6，80。

⁷⁹ 《初潭集·牧民諸臣》，27，742；《廉勤相》，30，509。

⁸⁰ 《初潭集·篤義》，19，328。

⁸¹ 《初潭集·兄弟下》，10，114。

⁸² 《初潭集·兄弟上》，9，109。

⁸³ 《初潭集·痴臣》，24，429。

佞臣太狡滑，痴臣太忠直。前者多屬假道學，「諱言官，諱言異日致富貴」，⁸⁴ 卻善引古語維護本身的君子形象。李氏嘗言「善舌可講道學」。⁸⁵ 他重行輕言，稱讚「俠骨」，⁸⁶ 不像左派道家貶抑英雄豪俠式的壯烈犧牲為殉名，反而謳歌它為高級死亡：

人有五死，唯是程嬰、公孫杵臼之死，紀信、樂布之死，聶政之死，屈平之死，乃為天下第一等好死。其次臨陣而死，其次不屈而死。臨陣而死也，未免有不量敵之進，同乎季（子）路。不屈而死義也，未免有制於人之恨，同乎睢陽（張巡）。雖曰次之，其實亦皆烈丈夫之死也，非凡流也。又其次則為盡忠被讒而死，如楚之伍子胥、漢之晁錯是矣。是為不知其君，其名曰不智。又其次則為功名遂而死，如秦之商君，楚之吳起，越之大夫種（姓文）是矣。是為不知知足，其名亦曰不智。……既忠於君矣，雖死有榮也；既成天下之大功矣，立萬世之榮名矣，雖死何傷乎？……縱有優劣，均為善死。……丈夫之生，原非無故而生，則其死也又豈容無故而死乎？其生也有由，則其死也必有所為。……英雄漢子無所洩怒，既無「知己」可死，吾將死於「不知己者」以洩怒也。謹書此以告諸「貌稱相知者」，聞死來視我，切勿收我屍！是囑。⁸⁷

卓吾戲稱「為知己死」為「大買賣」，愧無值得效死的心腹摯友，遂讓逼死自己的陌生人遺臭萬年，儘管自己不能留芳百世。李贄雖未脫盡好名的習氣，而像道家透視名稱聲譽的虛幻性：

善與惡對，猶陰與陽對，剛與柔對，男與女對。蓋有兩則有對，既有兩矣，其勢不得不立虛假之名以分別之。……均此一人也，初生有乳名，稍長有正名，既冠而字，有別號，是一人而三四名稱之矣。然稱其名則以為犯諱，故長者咸諱其名而稱字，同輩則以字為嫌而稱號，是以號為非名也。……則字亦非名，諱亦非名。自此人初生，未嘗有名字夾帶將來也，故為乎而有許多名，又胡為乎而有可名與不可名之別也？……名也，與此人原不相干也，又胡為而諱，胡為不諱也？甚矣，世人之迷也。⁸⁸

⁸⁴ 《初潭集·官子》，7，93。

⁸⁵ 《初潭集·六經子史》，12，159。此語針對庾子與五歲勤讀《孝經》時答問者所云「孝，德之本，何謂〔《孝經》文句〕不多！」《初潭集》主要內容乃評論《世說新語》，後者有頗佳英文註譯本：Richard B. Mather, tr. *Shih-shuo Hsin-yü, A New Account of Tales of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.

⁸⁶ 《初潭·賢子》，5，72。

⁸⁷ 《夷書·五死篇》，4，163—4。

⁸⁸ 《續焚書·與陶石簣》，1，49。

每個體可擁有無限的名字，每名字可用於任何個體。人常渴望他人憑藉自己的名字而記憶自己的言行（迹），以致疏忽了德性（冥）：「朴散爲器，則因器制名，而名始有矣。若殉名而忘其本，遂有（物）而不知所皈，殆而！」⁸⁹ 宇宙的渾沌物質一旦分化成個體，包函無限的分割和對峙，故須立名以方便指謂，記憶與研究。用現代術語說，名稱是求知的工具，應爲知識論的主角，形上學的配角（西方有唯名論），兼價值論的閒角。名譽卻是立德的後果而非目標，容易淪爲求利的工具，遂成價值論的主角。倫理學可討論名譽與人生的微妙關係。李氏對此問題有深刻的感受。

卓吾的文學批評和藝術批評均屬道家形態，肯定傳奇亦可如《詩經》有興、觀、羣、怨四大功能，反對儒家輕視小說，揭示自然而非道德的琴藝觀：

《白虎通》曰：「琴者禁也。禁人邪惡，皈於正道，故謂之琴。」余謂琴者心也，琴者吟也，所以吟其心也。人知口之吟，不知手之吟；知口之有聲，而不知手亦有聲也。如風撼樹，但見樹鳴，謂樹不鳴，謂樹不鳴不可也，謂樹能鳴亦不可。此可以知手之有聲也。聽者指謂琴聲，是猶指樹鳴也，不亦泥歟！……心殊則手殊，手殊則聲殊，何莫非自然者，而謂手不能二聲可乎？……故蔡邕聞絃而知殺心，鍾子期聽絃而知流水，師曠聽絃而識南風之不競。蓋自然之道，「得手應心」。⁹⁰

如音訓琴爲禁，似陶潛《閑情賦》之閑，更似中古神學，不若音訓爲心吟。與其說樂器發聲，毋寧謂心與手發聲。技藝之奧妙在《莊子·天道》所言「得之於手而應於心」。李氏論自然云：

淡則無味，直則無情。宛轉有態，則容冶而不雅；沉着可思，則神傷而易弱。…拘於律則爲律所制，是詩奴也，其失也卑，而五音不克諧；不受律則不成律，是詩魔也，其失也亢，而五音相奪倫。不克諧則無色，相奪倫則無聲。蓋聲色之來，發於情性，由乎自然，是可以牽合矯強而致乎？故自然發於情性，則自然止乎禮義，非情性之外復有禮義可止也。惟矯強乃失之，故以自然之爲美耳，又非於情性之外復有所謂自然而然也。故性格清徹者音調自然宣暢，性格舒徐者音調自然疏緩，曠達者自然浩蕩，雄邁者自然壯烈，沉鬱者自然悲酸，古怪者自然奇絕。有是格，便有是調。……可以一律求之哉！然則所謂自然者，非有意自然而遂以爲自然也。若有意爲自然，則與矯強何異？⁹¹

⁸⁹ 李贄《老子解》，上，26。此書收於嚴靈峯編《無求備齋老子集成》，台北：藝文印書館，91。

⁹⁰ 《焚書·琴賦》，5，204—205。

⁹¹ 《焚書·讀律膚（淺）說》，3，132—133。

孔子說《詩經》教人「思毋邪」，韓愈力倡「文以載道」，李贄不會贊同。他從童心以談文學進化：「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，無一樣創制體格文字而非文者。詩何必古選？文何必先秦？降而為六朝，變而為近體；又變而為傳奇，變而為院本，為雜劇，為《西廂曲》，為《水滸傳》，為今之舉子業，皆古今至文，不可得而時勢先後論也。故吾因是而有感於童心之自文也，更說甚麼《六經》，更說甚麼《語》、《孟》乎？」⁹² 童心最自然，不分古今中外。科舉應試文章常言不由衷以討好評閱者，但是亦可表現童心，如蘇東坡「想當然」的歷史寓言，非為取悅范仲淹，反把范氏嚇了一跳，誤會自己讀漏了史書某段。不必刻意載道，因為：「道之在人，猶水之在地也。人之求道，猶之掘地而求水也。然則：人無不載道，水無不在地也，審矣。而謂水有不流，道有不傳可乎？願掘地者，或棄井而逃，或自甘溷（渾）濁鹹苦，終身不見甘泉而遂止者有之。然而得泉者亦已眾矣。彼謂〔孟〕軻之死不得其傳者，真大謬也。」⁹³ 普通人擁有普通的道，對於超卓的大道，仍須艱苦尋覓，非一蹴而就。《中庸》云：「道不遠人，人之為（修）道而遠人，不可以為道。」李氏等人與道云：「道本不遠於人。而遠人以為道者，是故不可以語道。可知人即道也，道即人也。人外無道，而道外無人。」⁹⁴ 如此，天道只有內在性而無超絕性，類似稍早的王廷相（1474—1544）所言「氣載乎理，理出於氣，一貫而不可離絕言之者也，故有元氣即有元道。」⁹⁵ 王氏又云：「氣有常有不常，則道有變有不變。」「氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺萬，偏矣。」⁹⁶ 他抨擊宋明儒家忽視性惡，相信「朱子謂本然之性超乎形氣之外，其實自佛氏本性靈覺而來，謂非依傍異端，得乎？大抵性生於氣，離而二之，必不可得。」⁹⁷ 這對朱子不公平，先秦儒道兩家的道、理、性可兼具超絕性及內在性，朱子不須受佛學啟發。王氏像荀子和王充力反迷信，⁹⁸ 但如李卓吾仍有迷信。⁹⁹ 對於道家之形上學及無為之治，王氏否定云：「任其自然者，亂之道也。」¹⁰⁰ 「元氣者，天地萬物之宗統。有元氣則有生，有生則道顯。故氣也者，道之體也；道也者，氣之具也。以道能生氣者，虛實顛越，老莊之謬談也。」¹⁰¹ 儒、道

⁹² 《焚書·童心說》，3，99。

⁹³ 《藏書·德業儒臣前論》，32，517。

⁹⁴ 《李氏文集·明燈道古錄下》，見侯氏《中國思想通史》，4下，1066。

⁹⁵ 侯外廬等編《王廷相哲學選集·家藏集·太極辯》，北京：中華書局，1965，170。

⁹⁶ 《王廷相哲學選集·雅述上篇》，99。

⁹⁷ 《王廷相哲學選集·雅述下篇》，90，130—131。

⁹⁸ 同上，118。

⁹⁹ 同上，124，144。

¹⁰⁰ 《王廷相哲學選集·慎言·御民篇》，37。

¹⁰¹ 《王廷相哲學選集·慎言·五行篇》，61。

兩家以為道或理在價值上高於氣或物，王廷相欲顛倒此價值觀。李贄雖遠不如王子衡那般唯物，但亦以物質利潤作道德根基，像荀子性惡論那般肯定「雖大聖人不能無勢利之心。則知勢利之心，亦吾人秉賦之自然矣。」¹⁰²卓吾的人性論近荀子而非道家的。

道家雖主張內聖外王而多讚隱士為真人。卓吾融貫儒道思想以論隱士人格的層級類型：（甲）「時隱」：「時當隱而隱，所謂邦無道則隱（孔子語）是也。……固有保身之哲矣，然而稍有志者亦能之，未足為難也。」（乙）「身隱」：「以隱為事，不論時世是也。」又分七等：①懶惰漢：「有懶散不耐煩，不能事生產作業而其勢不得不隱者。……又何取於隱也。」②耽寂戀靜者：「有志在長林豐草，惡囂聒（耽之俗字）寂而隱者。」③道教徒：「不有志在神仙，願棄人世，如陶弘景輩者乎？」¹⁰³④蟄伏以待報國之志士：「身遊物外，心切救民，如魯連子（仲連）者乎？」⑤高潔之士：「志趣超絕，不屈一人之下，如莊周、嚴光、陶潛、邵雍、陳搏數公者乎？」蓋身雖隱而心實未嘗隱也。此其隱蓋高矣，然猶未大也。⑥身心兼隱者：「必如阮嗣宗等，始為身心俱隱，無得而稱焉。」⑦以不隱為隱者：「嗟夫！大隱居朝市，東方生（朔）其人也。彼阮公雖大，尚未離乎隱之迹也。吾謂阮公雖欲為馮道之事而不能，若馮公則真無所不可者也。」李贄《藏書》最後三卷（66—68）談四型隱居。「時隱外臣」有袁闕、郭泰、管寧（讚為「大用得」）等。「身隱外臣」是莊周、商山四皓、嚴尊（字君平，揚雄之師，以卜為業，嘗嘆云「益我貨者損我神，生我命者殺我身。」）、嚴光（子陵）、梁鴻、孫登（曾對嵇康作辯證詭辭及準確預言云：「火生而有光，而不用其光，果在於用光；人生而有才，而不用其才，果在於用才。故用光在乎得薪，所以保其燿（耀）；用才在乎識真，所以全其年。今子才多識寡，難乎免〔禍〕於今之世矣！」）、皇甫謐（自號「玄晏先生」，嘗云：「至道不損，至德不益。夫唯無損，則至堅矣；夫唯無益，則至厚矣。堅故終不損，厚故終不薄。苟能體堅之實，居不薄之真，立乎損益之外，遊乎形骸之表，則我全矣。」）、陶潛、陶弘景、阮孝緒、孫思邈、武攸緒（武則天之兄惟良之子，「恬淡寡欲，好《易》、莊周書。少變姓名，賣卜長安市。」）、陸龜蒙（時稱「江湖散人」）、司空圖、陳搏（老子同鄉，辟穀於武當山九室岩二十餘年，享壽117歲，「撰《指玄篇》八十一章」，故意比擬八十一章之《道德經》）、林逋（梅妻鶴子於西湖畔之孤山二十年）等。「心隱外臣」包括阮籍、劉伶、嵇放（與母俱隱終南山，自稱「退士」，「不喜浮圖氏，嘗裂佛經以製帷帳。」）等。「吏隱外臣」只有五人：東方朔、胡廣、譙周、鄭綮、馮道。李贄似欽佩馮氏「能自刻苦為儉約，……所得俸祿與僕厮同器飲食。……訪其主而還之（諸將領所掠美女）。」馮道自號「長樂老」，

¹⁰² 《李氏文集·明燈道古錄上》，18，見《中國思想通史》，4下，1069。

¹⁰³ 李氏不提葛洪，可能因於葛氏著《抱朴子》以求不朽令譽。此書有英文譯註本：James Ware, tr. *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320*, Cambridge, M.I.T. Press, 1966.

自豪於更事四姓及契丹，七十二歲壽終時世俗稱嘆他與孔子同壽。儒家心中，馮氏代表不忠；圓滑臣子心甘情願事奉任何當權派，彷彿「有奶便是娘」，又似水性楊花、朝秦暮楚的淫婦「人盡可夫」，摒棄傳統道德觀念、衝破禮教樊籬。叛逆傳統禮教的李卓吾居然以「長樂」精神代表隱於朝庭或隱於不隱的大隱化境：

馮道自謂長樂老子（李氏增一子字），蓋真長樂老子者也。孟子曰：「社稷為重（原文「民為貴，社稷次之」），君為輕。」信斯言也。〔馮〕道知之矣。夫社者，所以安民也；稷者，所以養民也。民得安養而後君臣之責始塞。君不能安養斯民，而後臣獨為之安養斯民，而後馮道之責始盡。今觀五季相禪，潛移嘿（默）奪。縱有兵革，不聞爭城。五十年間，雖經歷四姓，事一十二君並耶律契丹等，而百姓卒免鋒鏑之苦者，道務安養之力也。譙周之見，亦猶是也。嗚呼！觀於譙周仇國之論，¹⁰⁴而知後世人士，皆不知以安社稷為悅者矣。然亦必有劉禪之昏庸，¹⁰⁵五季（代）之淪陷，東漢諸帝之幼沖，黨錮諸賢之互為標幟（榜）乃可。不然，未可以是而藉口也。

人道主義者李贄最關心國民的幸福而非何派執政及奉何主義。他似道家沒有嚴謹絕對的是非善惡觀念，相信使人民幸福者善，令黎庶苦難者惡。《藏書》懷念相對主義者老子所倡「三寶」：¹⁰⁶慈、儉、不敢為天下先，貶斥白起坑降卒四十萬，¹⁰⁷嘆惜項羽為無智慧之好漢、¹⁰⁸主父偃不懂人性醜惡，¹⁰⁹讚賞張良善於藏用、¹¹⁰呂蒙正自知僅具「用人」一項專長而且發揮道家精神云：「水至清則無魚，人至察則無徒；」¹¹¹又稱葉適無半點頭巾氣，¹¹²陳亮粗豪而後真精細出。¹¹³「至察」就是吹毛求疵，在雞蛋裏找骨頭，表示

¹⁰⁴ 蜀漢人「譙周……幼孤，就古篤學，欣然獨笑以忘寢食。……潛識內敏，諳曉天文。……丞相〔諸葛〕亮……命周為勸學從事。……亮卒，周在家間問，即便奔赴。（因敬愛此摯友）後姜維連年攻魏，百姓凋敝，周作《仇國論》以諷之。及鄧艾伐蜀，周勸後主出降。……上疏曰：《易》稱「知得失存亡而不失其正者，其惟聖人乎？」言聖人知命而不苟必也。……遂從周策，劉氏無虞，一國蒙賴，周之謀也。時晉文王為魏相國，以周有全（保）國之功，封陽城亭侯。又下進辟周，周以病不進。」見《三國志·蜀志》，42；《藏書》，68，1139。

¹⁰⁵ 蜀漢後主劉禪初憑諸葛亮興國。亮死，竟寵信宦官黃皓，終於眾叛親離，面縛為虜。其父劉備早已不喜讀書而愛犬馬、音樂、美服、豪傑、仁義五項事物。

¹⁰⁶ 《藏書·武臣傳·王濬》，54，908。

¹⁰⁷ 《藏書·武臣傳·白起》，53，885。

¹⁰⁸ 《藏書·英雄草創·西楚霸王項羽》，2，22。

¹⁰⁹ 《藏書·詞學儒臣·主父偃》，36，621。

¹¹⁰ 《藏書·忠誠大臣·張良》，11，195。

¹¹¹ 《藏書·容人大臣·呂蒙正》，1，175—176。呂氏曾引《老子》「治大國若烹小鮮」一語勸宋太祖用黃老清靜之旨政治。

¹¹² 《藏書·經世名臣》，14，245。

¹¹³ 《藏書·強主名臣》，16，288。

假精細的迂腐頭巾氣，即現代所謂「泛道德主義」或過度殷切於作道德判斷。卓吾亦用三卷《藏書》（57—59）作負面的道德判斷，分「賊臣」為七類：

①盜賊：如劉盆子等赤眉賊、黃巢。

②妖賊：如黃巾賊張角、五斗米賊張魯、奉五斗米道賊孫恩。可見李氏雖尊陶弘景、陳搏、种放諸道士，而斥道教諸祖為妖。另一妖賊宋子賢乃「神棍」，自稱淨土宗之彌勒佛化身。¹¹⁴李氏鄙視妖言惑眾的教主，不論道佛。陶弘景像科學家以不知事理為耻，似荀子和朱子尊重經驗知識，免於先秦道家的反智主義，亦未愚民騙財，故非妖賊。

③貪賊：如蔡京、賈似道。

④反賊：如僕固懷恩（曾殺子徽寵）、李懷光。

⑤殘賊：如張湯、江充、邢恕（程顥門人）。

⑥逆賊：如董卓、呂布、王敦、桓温、桓玄、安祿山、史思明、李希烈、朱泚、王陵、趙苞、温嶠（以上三人皆殺母）。

⑦奸賊：如李林甫、盧杞、秦檜。

然而李贄主張相對主義而非本質主義。他說武「三思既殺五王，權傾人主，嘗言：我不知代間何者為善、何者為惡。但於我善者則為善人，於我惡者則為惡人耳。」¹¹⁵對此以個人利益界說善惡的惡劣心習，李氏毫不評點。他罵漢高祖的呂后「妬虐謀篡」、漢章帝的竇后「妬虐」、晉惠帝的賈后「淫虐」、隋文帝的獨孤后「妬忌」。可以他只稱武則天為「唐太宗才人」，似欣賞她「雖濫以祿位收天下人心，然不稱職言，尋亦黜之，或即加刑誅（李按：快人！）。政由己出，明察善斷，故當時英賢，亦競為之用。」¹¹⁶唐中宗的韋后荒淫，唐玄宗的楊妃貪婪誤國，李氏僅標題為「唐中宗韋庶人」、「唐壽王妃楊氏」。陳玄禮將軍擒斬楊國忠，卓吾竟謂「國忠何罪之有？親平韋氏，身見色荒；父子兄弟，日夕憂危，而旋自蹈之。玄宗之罪，可勝誅哉！」¹¹⁷卓吾片面強調國忠的美好面和玄宗的醜惡面，太胡塗偏謬。漢代孝女曹娥之父業巫祝，迎婆婆神時溺斃。娥投瓜於江，祝曰：「父尸所在瓜當沉。」十七日後瓜沉，娥遂投江殉父。李贄毫不批評，全無西門的豹治鄴所表現的正義感。因為他亦有某些迷信，如信寶石吸新草不

¹¹⁴ 「隋大業九年，……唐縣人宋子賢善為幻術。每夜樓上有光明，能變作佛形，自稱彌勒出世。又懸大鏡於堂上。紙素上畫為蛇為獸及人形。有人來禮謁者，轉側其鏡，遣觀來生形像；或映見紙上蛇形。子賢輒告云：『此罪業也，當更禮念。』又令禮謁，乃轉人形示之。遠近感信，數百千人。遂潛謀作亂。……鷹揚郎將……擒斬之。」見《藏書·賊臣》，547，956。

¹¹⁵ 《藏書·親臣傳·后妃·唐中宗韋庶人》，63，1054。

¹¹⁶ 《藏書·親臣傳》，63，1050。

¹¹⁷ 《藏書·親臣傳》，63，1056。

吸腐草。¹¹⁸ 漢代姜詩之母「嗜魚鱸，又不能獨食。夫婦常力作供鱸，呼鄰母共之（分享）。舍側忽有湧泉，味如江水，每旦輒出雙鯉，常以供二母之膳。後赤眉賊經詩里，弛兵而過曰：『驚大孝，必觸鬼神。』以故比落（隣近村莊）蒙其安全焉。」¹¹⁹姜詩伉儷至孝可嘉，但是李氏不知湧泉日出雙鯉此神話絕非事實。張巡和許遠的傳記中，張氏西向拜曰：「孤城備竭，弗能全。臣生不能報陛下，死當為厲鬼以殺賊。」李氏斥為「胡說甚！」張氏殺妾饗軍，卓吾訶罵云：「醜甚！可厭甚！好名甚！」許遠亦殺奴僮以哺卒，卓吾譏為「腳步！」¹²⁰李贄既信「凡物皆有神」，¹²¹何以單獨否定忠烈張巡之化成厲鬼？卓吾嘗言「好看者，致飾於外，務以悅人，今之假名道學是也；活動者，真意實心，自能照物，非可以肉眼取也。」¹²²他似採取左派道家的立場，貶抑張、許兩將為粉飾外表的偽君子！

世俗以政治、社會、經濟諸角度區分大人和小人，儒家以道德分別君子（大人）與小人。李贄逼近莊子的立場，以精神獨立性辨別人格的大小：

大人者，庇人者也；小人者，庇於人也。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，立朝則求庇蔭於宰臣，為邊帥則求庇蔭於中官，為聖賢則求庇蔭於孔孟，為文章則求庇蔭於班、馬。種種自視，莫不皆自以為男兒，而其實則皆孩子劣（義）而不知也。豪傑凡民之分，只從庇人與庇於人處識取。¹²³

莊子理想中的真人徹底獨立，不庇於人而不必庇人，稍異於李氏的理想。根據《天下》篇中「內聖外王」一語，真人亦可庇人。卓吾相信思想獨立的政治領袖方能拓展胸懷和銳化智慧，可惜大家習慣依傍攀援，連語文都要引經據典，幼稚如兒童。李贄可能影響了章學誠的《古文十弊》和胡適的《文學改良芻議》。章氏發揮莊子（也許和李贄）的名實觀云：

「名者實之賓」（《莊子·逍遙遊》），狗名而忘實，並其所求之名而失之矣；質去而文不能獨存也（孔子之文質觀）。「太上忘名」（王衍語「太上忘情」轉

¹¹⁸ 《焚書·三大士像議》，4，146。

¹¹⁹ 《藏書·列女附姜詩妻龐氏》，64，1060。

¹²⁰ 《藏書·武臣傳》，50，842—843。

¹²¹ 《焚書·方竹圖卷文》，3，131。

¹²² 同116。

¹²³ 《別劉肖川書》，分別見於《焚書》，2，58及《續焚書》，1，48—49。可見續編者汪鼎甫粗心大意。

成），知有當務而已，不必人之謂我何也。其次顧名而思義，天下未有苟以爲我樹名之地者，因名之所在而思其所以然，則知當務而可自勉矣。其次畏名而不妄爲，盡其所知所能而不強所不知所不能。黠（狡）者視之，有似乎拙也；非拙也；交相爲功也。最下徇名而忘實。

足下（邵二雲）與僕（章氏謙稱）自都門初遇之日，皆自以爲稍出流俗。荏苒二十年矣，不幸名過其實，薄有文學之名。

古人不憂名之不傳，而憂名之徒傳而無功於人世；不憂學之不成，而憂學之徒（枉）成而無得於身心。是故遑遑汲汲自力於學，將以明其道也。

「名者實之賓」，猶文者質之著也。……務實不可以好名，而初學入德者未必能也，則姑循其名以漸致其實，亦未始非教者之善誘也。邵先生嘗舉黃梨洲言：「好名乃學者之病，又爲不學者之藥。」吾當時頗不爲然，今知黃氏之言良有味也。……好名之甚，必壞心術。……好名之心，與好利同。凡好名者，皈依未有不俗者也。……今思天下之人，中才爲多。勉以力學，猶未能從，更不計其好名，則彼未知學中旨趣，將謂吾何樂乎爲學，是欲戒好名而先令惰學也。……有意徇人者不自求其有德，則終身無入德之階矣！¹²⁴

道家否定名譽的價值，李贄和章學誠卻以嘉名作誘掖後學的工具，可謂化臭腐爲神奇。

（三） 法家思想

張問達誣告李贄「以秦始皇爲千古一帝」，¹²⁵其實李氏仰慕仁厚而非刻薄的帝王。「始皇爲人，天性剛戾（愎）自用。」¹²⁶卓吾說「畫得像」，表示贊同此語。李斯建議焚書和「偶語詩書者棄市」，卓吾斥他「卒自殞身滅族者宜矣！」¹²⁷李贄不喜李斯殘酷，而同情和欽佩下列法家：

(1)李悝：列於《富國名臣》，因他勸勉魏文侯「取有餘而補不足」，¹²⁸暗示實踐《老子》77章所倡天道，可使魏國強盛。

(2)吳起：「吳起料敵制勝，號知兵矣，而卒困於公叔之僕。何哉？其廢公族，疏遠

¹²⁴ 章實齋《文史通義》，香港：太平書局，1973，內三，89；外三，291，304，338。此書《補遺·與邵二雲論文》，352誤以孔子講法家道理「愚而好自用，賤而好自尊；生乎今之世，反（返）古之道，災及其身者也。」須知《禮記·中庸》非純儒家言，而混入秦漢之際反對「好古」或厚古薄今的法家話語。

¹²⁵ 《明神宗實錄》，台北中央研究院歷史語言研究所，1966，369，11。

¹²⁶ 《藏書·秦始皇》，2，15。

¹²⁷ 同上。

¹²⁸ 《藏書·李悝》，17，292。

以養戰士，所以強楚者以是，所以殺身者亦以是。其屍錯之徒歟？任事者必任怨，雖殺身可也。」¹²⁹法家倡嚴厲措施，雖能富國，而因開罪頑固派，常導致本身殉國，扮演政治鬭爭中的悲劇英雄。白居易詩云：「昔有吳起者，母歿喪不臨；嗟哉斯徒輩，其心不如禽！」¹³⁰可能撰作《孝經》的曾子，也鄙薄這位學生不孝。然而吳起不叛衛國，由於恪守與母親訣別時咬臂而發的盟誓：「起不為卿相，不復入衛！」然後他拜曾子為師，再赴魯國習兵法，終受李克賞識而獲魏文侯信任。他非弑母，亦無法對亡母起死回生，可能還有政治因素使他不方便返國葬母。縱使他「猜忍」、「貪而好色」，又曾殺戮誹謗者三十餘人，少時遊仕失敗拖累家庭破產；他仍是功高於過。難怪李贄沒有曾參和白居易那般偏激，何況吳氏能勉勵魏君施行德政！

(3)申不害：卓吾濃縮《史記》本傳為：「申不害者，京人也。故鄭之賤臣。學術以干韓昭侯。用為相，內修政教，外應諸侯。十五年終申子之身，國治兵強，無侵韓者。申子之學，本於黃老，而主刑名。著書二篇，號曰《申子》。」¹³¹申不害和韓非活用老子哲學於政治、軍事、經濟三方面。美國漢學家顧立雅教授獨排眾議，主張申子影響老子的可能性大於老子影響申子的，我認為顧氏誇張了申子的創造性。¹³²有趣的是：申子「不害」名符其實，在主要法家人物中，以他害人和受害的程度最低。

(4)商鞅：「商君知之，慨然請行，專務功戰，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。』（《老子》六十五首句為「古之善之道者」）魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。（《老子》三十六章）』至哉深乎！歷世寶之，太公望（呂尚）行之，管夷吾修之，柱下史（老子）明之。姬公（周公姬旦）而後，流而為儒，紛紜制作，務以明民，瑣屑煩碎，信誓周章，而軒轅氏（黃帝）之政遂衰矣。」¹³³李卓吾敬仰商君使秦國富強，憐憫他殉了自己制訂的嚴刑峻法，更鄙薄秦民懵懂不向商君感恩圖報。孔子說：「民可使由之，不可使知之。」¹³⁴表示微妙的政策法規僅可要求人民遵從，而不能期望他們預知和贊成。此非愚民政策，因為合理的政府乃國家精粹，足以代表民意。李贄卻譴責周公以後儒家違反道、法兩家的愚民政策，惑亂了民心。在此，左

¹²⁹ 《藏書·吳起》，47，790。

¹³⁰ 蘇仲翔選註《元白詩選》，上海：古典文學出版社，1957，114；《白氏長慶集》，北京：文學古籍出版社，1955，1，14。

¹³¹ 《藏書·韓非·申不害》，15，252。

¹³² H. G. Creel, *Shen Pu-hai*, Chicago and London: Chicago University Press, 1973. 我的書評《評介顧立雅教授近著申不害》，見《鵝湖》，台北，1978，3，8，42-47。

¹³³ 《焚書·兵食論》，3，96。

¹³⁴ 假如採取另一種句讀：「民可使，由之；不可使，知之；」那末孔子意謂倘若人民服從命令，便給他們多些自由；假如民眾拒絕順從，就須調查原因。此義極佳，但恐非孔子原意。

派王學酷似左派道家哲學，同樣排斥煩瑣「明民」的制作。

(5)韓非：卓吾抄其傳記而無詳論，僅用「千古同貫」四字評點「儒者用文亂法，而俠者以武犯禁。寬則寵名譽之人，急則用介冑之士。」又用「惡佞亂義」四字評點李斯與姚賈所謂「遺患也，不如以過法誅之。」¹³⁵卓吾厭惡好名的假道學和嫉賢忌能的諂佞劣吏，隱表哀憐韓非的橫死。

(6)晁錯：「晁錯區區欲圖袁盎，自速反噬，無足怪也。然而漢景〔帝〕之愚，亦太甚矣。若錯但可謂之不善謀身，不可謂之不善謀國也。晁、賈同時，人皆以賈生通達國體。今觀賈生之策，其迂遠不通者，猶十而一二。豈如晁之鑿鑿可行者哉！故宜魏相諸賢，多從晁、賈以致中興也。然言晁，則賈繼之矣，餘無能出賈之右者也。又曰：『斬韓信則生入信罪，斬晁錯則生入錯罪。』刑官假借以誑一時，史臣又久假以誑萬世。誣哉冤乎，孰肯盡心於所事也！」¹³⁶卓吾敬仰晁錯基於雜家賈誼，但是批評宋代法家「宰相王安石非但不能上比伊尹、管仲，亦不能彷彿商君矣，」¹³⁷可見他佩服先秦法家過於中古法家，甚至責晁氏不夠理智：

晁錯對策，直推漢文於五帝，非諛也，以其臣皆莫及也。故曰：「五帝神聖，其臣莫及，而自親事。」親事則不可不知術數矣。今觀時在廷諸臣，僅賈生耳。賈生雖千古之英，然與文帝遠(疏)矣，是豈文帝《咸有一德》¹³⁸之臣乎？夫既不得如五霸之佐，賢於其主，又不得如三王之臣，與主而俱賢，則孝文〔帝〕真孤立無輔者矣。……夫治國之術多矣，……以至六家九流，凡有所挾以成大功者，未常不皆有真實一定之術數。唯儒者不知，故不可以語治。雖其間亦有一二偶合，然皆非性定神契、心融才會，真若執左券（納稅或還債表示與而不取）而後為之者也。是故因其時，用其術，世無定時，我無定術，是之謂與時消息而已不勞，

¹³⁵ 同 130。胡適《中古思想史長編》，台北：胡適紀念館，1971，194—211云：「古來的思想家，……都有壓迫異己的傾向。……儒家不會造出孔子誅少正卯的故事嗎？……後世儒者對於孔丘殺少正卯的傳說都不曾有貶辭，獨要極力醜詆李斯的焚書政策，真是知二五而不知一十了。……李斯焚書令中的話便是〔韓非〕《五蠹》、《顯學》的主張，……可算是中國古代思想中最大膽、最徹底的部分。……不是有意要『愚黔首』，……不過等於廢除《四書》、《五經》，禁止人做八股，教人多研究一點現代的法律、經濟、政治的知識。……我們至多不過嫌李斯當日稍稍動了一點火氣，遂成了一種恐怖政策。……崇古思想的專制其實更可怕。……韓非、李斯是中國歷史上極偉大的政治家。」胡氏像李贄尊崇韓非，但是比卓吾更肯定李斯的功業。至於孔子誅少正卯的傳說，極可能由法家捏造，胡氏不宜武斷為儒家所造。

¹³⁶ 《藏書，強主名臣》，15，254—255。

¹³⁷ 《藏書，求治真主宋神宗皇帝》，8，135。

¹³⁸ 《書序》云乃伊尹作。《孔疏》：「太甲既敗於亳，伊尹致士而退，恐太甲德不純一，故作此篇。」

上也。執其術，馭其時，時固無常，術則有定，是之謂執一定以應於不窮，次也。若夫不見其時，不知其術，時在則術在，而術不能違時；術在則時在，而時亦不能違術：此則管夷吾諸人能之，上之上也。若晁錯者，不過刑名之一家，申、商之一術，反以文帝為不知學術，而欲牽使從己，惑耳！夫申、商之術，非不可平均天下，而使人人視之盡如指掌也，然而禍則自己當之矣。故錯以其殘忍刻薄之術，輔成太子；而太子亦卒用彼殘忍刻薄之術，還害其身。¹³⁹

(7)諸葛亮：「孔明之喜申、韓審矣。然謂其為對病之藥，則未敢許。……劉禪之病，牙關緊閉，口噤不開，無所用藥者也。……唯其（孔明）多欲，故欲兼施仁義；唯其博取，是以無功徒勞。」¹⁴⁰卓吾抨擊諸葛亮屢次「驅無辜赤子轉鬪數千里之外」和「僥倖於一逞」，違反愛民兼報主的初衷。

卓吾最崇拜的，是儒法之間的人物管仲，因他擅長結合時勢和術數，免於殘忍刻薄及作法自斃，堪稱執左契而不責（構怨）於人（民）的有德聖人（用《老子》79章）。

（四） 佛家思想

泰州派饒於禪味，可是羅近溪所言「赤子良心，不學不慮」是孟子思想而非禪學，¹⁴¹儘管儒家的良知相當於禪宗的佛性。接受佛學最多的是李贄、焦竑和主張會通儒禪的趙貞吉。李氏曾經表示：「意欲別集《儒禪》一書，凡說禪者依世次彙入，而苦無書；有者又多分散，如楊億、張子韶、王荆公、文文山（天祥）集皆分散無存。若《僧禪》則專集僧語，……與《儒禪》並行，……使讀者開卷了然，醍醐一味，入道更易耳。」¹⁴²他自知為儒家之異端，仍強辯謂「雖落髮為僧而實儒也」。¹⁴³《初潭集》形式上確似儒典，依次評點夫婦、父子、師友、君臣四項倫理的歷史故事。但是一看第四卷兩節標題「苦海諸嫗」及「彼岸諸嫗」，便知作者是佛教徒了。此卷結論云：「學者以生死為苦海，以得免生死輪迴為到彼岸。若常在生死，不但沉溺聲酒之極者，為沒在苦而不能出，雖為節婦、為烈女，如卓老所誇羨以為非真男子不能至者，其有生之苦尤何如也！故特附三出世女於後，以示有生之苦，須早證（覺悟）無生之樂。」¹⁴⁴可惜那三個出世婦女事皆極神怪不可信。「無生」指實體性的佛性、涅槃、法身永恆不變或無生滅。

¹³⁹ 《焚書·晁錯》，5，202—203。

¹⁴⁰ 《焚書·孔明為後主寫申、韓、管子、六韜》，5，223—224。

¹⁴¹ 北京大學哲學系中國哲學史教研室主編，《中國哲學史講授提綱（初稿）》，北京：1975，88
誤此語為禪宗獨特的思想。

¹⁴² 《焚書·增補》，1，257。

¹⁴³ 《初潭集·序》，1。

¹⁴⁴ 《初潭集·夫婦》，4，59—60。

「有生」即「有身」，卓吾在書信中說：

弟今秋一疾幾廢，乃知有身是苦。佛祖上仙所以孜孜學道，雖百般富貴，至於上登「轉輪聖王」之位，終不足以易其一盼者，以為此「分段之身」禍患甚大，雖「轉輪聖王」不能自解免也，故窮苦極勞以求之。不然，佛乃是世間一個極拙痴人矣，舍此富貴好日子不會受用，而乃十二年雪山，一麻一麥，坐令烏鵲巢其頂乎？想必有至富至貴，世間無一物可比尙者，故竭盡此生性命以圖之。在世間顧目前者視之，似極痴拙；佛不痴拙也。¹⁴⁵

大病使他更渴望終結「壽命有分限、形體有段別」地輪迴流轉於六道眾生中的凡身，又曾謂「不真實厭生死之苦，則不能真實得涅槃之樂。」¹⁴⁶甚至佛化老子云：

「吾有大患，為吾有身；若吾無身，更有何患？」（《老子》十三章大意）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（誕生），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。……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。¹⁴⁷

老子深知肉體小我的憂患，但是不創造宗教斷言來生。佛教的偏諛在誇張有身的苦難，卓吾竟誇張至極端情況，彷彿戴上黑色眼鏡觀察人生。有時他感覺「人生離別最苦，雖大慈氏（釋迦）亦以為八苦之一（愛別離苦），況同志乎！惟有學出世法，無離無別，無愛無苦，乃可免也。」¹⁴⁸他的詩句如「看花不是種花人」和「花開花謝總不知」，¹⁴⁹透露對無常的悲感，可謂曹雪芹《葬花詞》的先驅。究竟屬於半途出家，他自嘲道：「閉關正爾為參禪，一任主人到客邊；無奈塵心猶不了，依然出戶拜新年。」¹⁵⁰他也念念不忘孔子與生死：

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、

¹⁴⁵ 《續焚書·與袁石浦》，1，50。

¹⁴⁶ 《續焚書·答友人書》，1，10。

¹⁴⁷ 《續焚書·與周友山》，1，32—33。

¹⁴⁸ 《續焚書·與劉肖川》，1，30。

¹⁴⁹ 《焚書·七言四句·湖上紅白梅盛開戲題》及《牡丹時》，6，243。

¹⁵⁰ 《焚書·七言四句·閉關》，6，240。

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。¹⁵¹

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。非但釋迦，即孔子亦然。孔子之於鯉，死也久，是孔子未嘗為子牽也。鯉未死而鯉之母已卒，是孔子亦未嘗為妻繫也。三桓薦之，而孔子不仕，非人不用孔子，乃孔子自不欲用也。視富貴如浮雲，唯與三千七十〔弟子〕遊行四方，西至晉，南走楚，日夜皇皇以求出世知己。是雖名為在家，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。¹⁵²

連孔子也被佛化了。卓吾力言「出家者終不顧家」、「出世方能度世」。¹⁵³孔子顧家且入世，後裔延續至今；釋迦的獨子羅睺羅隨父出家，故無後裔。儒家以死為盡責後的休息，將後裔視為個人生命的延續，故不訴諸精神靈魂的彼岸。卓吾似未理解中印兩國生死觀的殊異。

李氏自述生死觀云：「生之必有死也，猶晝之必有夜也。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，唯有生乃可傷矣。勿傷逝，願傷生也！」¹⁵⁴他嚮往涅槃之樂，自稱非「坐枯禪，圓寂滅，專一為守屍鬼」，¹⁵⁵而慕「大乘聖人……留惑潤生」。¹⁵⁶佛有三身，卓吾引用大慧宗杲之融合《中庸》，將「天命之謂性」比清淨法身，「率性之謂道」指圓滿報身，「修道之謂教」解千百億化身。這是隨意的比附。他對「報身」闡釋道：「圓滿報身，即今念佛之人滿即報以極樂，參禪之人滿即報以淨土，修善之人滿即報以天堂，作業之人滿即報以地獄，慳貪者報以餓狗，毒害者報以虎狼，分釐不差，毫髮不爽。……報身即應身，報其所應得之身也。」¹⁵⁷正如大慧宗杲，他亦以佛解儒云：「無己可克，故曰

¹⁵¹ 《焚書·答自信》，4，171。卓越的科學哲學家，德人萊肯巴赫(Hans Reichenbach, 1891-1953)透視人類的長生欲求云：「對於超過死亡而永恆生存的欲望，……與物理事實顯然不相容的欲望，經已導致一個概念；長生不在時間中，而在另一實在裏面。為了逃避與時俱『逝』，遂創造無時間之實在(timeless reality)。」又云：「憑藉『逝世』(passing away)一片語，我們用逃避的方式談及死亡而免用死亡一詞。此事表示我們在情感上等同了死亡與時間之流(time flow)。」見 Charles M. Sherover, ed. *The Human Experience of Time*, New York: New York University Press, 1975, 18, 318-319.

¹⁵² 《焚書·書黃安二上人手冊》，3，132。

¹⁵³ 同上，131。

¹⁵⁴ 《焚書·傷逝》4，164。此文題可能引致魯迅一短篇小說之標題《傷逝》。

¹⁵⁵ 《焚書·與焦弱侯》，2，63。

¹⁵⁶ 《焚書·觀音問·答澹然師》，4，167。

¹⁵⁷ 《焚書·觀音問·答自信》，4，173。

克己。」¹⁵⁸ 對於報應，他特別敏感，時常發揮《老子》30章「好還」觀念，感嘆「天道不爽……可畏」、¹⁵⁹「仁德之報」及「祖宗仁厚所遺」、¹⁶⁰「天命」、¹⁶¹「天也」、¹⁶²「天之報施不爽」、¹⁶³「天之報施善人又何其巧」¹⁶⁴ 及「天穢其德」。¹⁶⁵ 然而他評點歷史時，非談今生業識無窮影響來生，而似道教經典說祖宗德行無窮影響後代，常用「種毒」「毒發」諸語。他甚至傾向定命論而迷信因果網¹⁶⁶和占星學：

公（劉基，字伯溫）中忌者之毒，以太直故；晚而上之願寢薄，以剛故。其不肯爲子房（張良）之和光同塵（《老子》4章意）、曲己藏身，明矣。此其人品識見，實居留侯之前。而世人惑於聞見，反以公爲不逮子房，非也。一進一退，自有定數。一勝一負，自有定時，而況於生死大事也。迷者俟命而行，達人知天已定。公既精曉天文，安有不知己之死日在洪武八年，而已死之年僅六十又五也？¹⁶⁷

此宿命論是王充《論衡》及《列子·力命》的餘響，已乖離佛家的半定命論。在佛學，前生業力塑造招感今生，但是今生仍可積極修煉行善，爲來生製造業因。此外，他迷信鬼神。其孫氏抱主人花將軍之子奔走墮水，緣浮木入蘆渚，探蓮實啜啗此兒，七日不死。卓吾嘆云：「此等人必有神物護持。世之姦人方謂無鬼神可以恣意害人，曷可亦觀此。」¹⁶⁸ 其實蓮子供給營養，並無鬼神護持。「有人養鸚鵡，以其慧甚，施於僧，僧教之誦經，往往架上不言不動。問其故，對曰：『身心俱不動，爲求無上道。』及其死，焚之，有舍利。」¹⁶⁹ 此事太神怪。高僧火化後遺留舍利子，因爲長期修心影響生理。鸚

¹⁵⁸ 《續焚書·答友人》，1，20。

¹⁵⁹ 《藏書·定亂代立·陳陳氏》，5，85。

¹⁶⁰ 《藏書·宋神宗》及《宋高宗》，8，135—136。

¹⁶¹ 《藏書·豫讓》，27，438。

¹⁶² 《藏書·荆卿、田光、高漸離、鞠武、燕丹》，27，450。

¹⁶³ 《初潭集·兄弟下》，10，117；《初潭集·奸臣》，25，450。

¹⁶⁴ 《焚書·拜月》，4，194。

¹⁶⁵ 《藏書·唐太宗皇帝》，7，124；李氏可能從史書抄此句。

¹⁶⁶ 《續藏書·開國名臣·劉文成》，2，16。

¹⁶⁷ 《續藏書·開國功臣·東丘郡侯花將軍》，4，62。

¹⁶⁸ 維根什坦說得精闢：「對於因果網的信念是迷信。沒有使一物因另一物已發生而發生的強逼性。唯一存在的必然性乃是邏輯的必然性。」見 Garth L. Hallett, *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations,"* Ithaca and London: Cornell University Press, 1977, p. 239; 原文見維氏「哲理論」*Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.1361, 6.37。杜威高足虎克曾編論文集《決定論與自由》：Sidney Hook, ed. *Determinism and Freedom*, New York: Collier Books, 1958。

¹⁶⁹ 《初潭集·師友·釋教》，11，141。

鵝只能記憶和模仿音調而不懂經義，否則鳥類亦可成佛。縱使鳥屍火化留下舍利，也不由於悟空或修鍊。

佛教等同「真空」與「妙有」，¹⁷⁰指涉「終極實在」佛性、法身、涅槃。李贄相信「真空」是森羅萬象兼人倫物理的根源。「學者只宜於倫物上識真空，不當於倫物上辨倫物。」¹⁷¹真空是形上實體而非物理空間亦非沒有思想意念的心：

世間有一種不明自己心地者，以為吾之真心如太虛空，無相可得，只緣色想交雜，昏擾不寧，是以不空耳。必盡空諸所有，然後完吾無相之初，是為空也。夫使空而可為，又安得謂之真空哉！縱然為得空來，亦即是掘地出土之空。……既以妄色妄想相交雜而為身，於是攀緣搖動之妄心日夕屯聚於身內，望塵奔逸之妄相日夕奔趣於身外，……是謂心相，非真心也。……復迷謬以為吾之本心即在色身之內，必須空卻此等心相乃可。嗟嗟！心相其可空乎！是迷而又迷者也。……豈知吾之色身泊（灌溉浸潤）外而山河，遍而大地，並所見之太虛空（物理空間）等，皆是吾妙明真心中一點物相耳。……諸相總是吾真心中一點物，即浮漚總是大海中一點泡也。¹⁷²

惠能說「何期自性能生萬法」、「自性能含萬法是大」、「萬法從自性生」、「諸法在自性中」及「一切法盡在自性」，¹⁷³自性就是真心或本心，是萬法的憑依因（ground）而非生起因（cause）。恰似麥是麥浪的憑依因而非生起因（風）。幻起的心相和思想不必被空卻，所以臥輪禪師自誇有伎倆能斷百思想時，惠能謙稱無伎倆而不斷一切思想。¹⁷⁴卓吾比惠能進一步云：「真空既能生萬法，則真空亦自能生罪福矣。罪福非萬法之一法乎？」¹⁷⁵這把萬法的原義「現象」擴充了，因為罪福不限於現象界。超越的真空

¹⁷⁰ 參閱樂品淳教授《印度與中國之早期空宗》：Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, Milwaukee, and London: The University of Wisconsin Press, 1967.

¹⁷¹ 《焚書·答鄧石陽》，1，4。

¹⁷² 《焚書·解經文》，4，136—137。

¹⁷³ 《六祖大法寶壇經·自序品》，南京：金陵刻經處，1929，5；《般若品》，9；《懺悔品》，25；陳榮捷英譯本：Wing-tsit Chan, tr. *The Platform Scripture*, New York: St. John's University Press, 1963, 58. 按《般若品》，13又云：「但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜（雜），來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。」

¹⁷⁴ 《六祖大法寶壇經·機緣品》，40—41：有僧舉臥輪禪師偈云：「臥輪有伎倆，能斷百思想；對鏡（境）心不起，菩提（覺悟）日日長。」師（惠能）聞之曰：「此偈未明心地。若依而行之，是加繫縛。因示一偈曰：惠能沒伎倆，不斷百思想；對鏡（境）心數起，菩提作（怎）麼長？」亦見《六祖法寶壇經·機緣》，上海：佛學書局，1939，33。

¹⁷⁵ 《焚書·答明因》，4，176。

是萬象的根據：

若無山河大地，不成清淨本原矣。故謂山河大地即清淨本原可也。若無山河大地，則清淨本原為頑空無用之物，為斷滅空不能生化之物，非萬物之母矣，可值半文錢乎？……豈可以山河大地為作障礙而欲去之也？清淨本原，即所謂本地風光也。視不見，聽不聞，欲聞無聲，欲嗅無臭，此所謂龜毛兔角，原無有也，…是以謂之清淨也。……豈待人清淨之而後清淨耶？……又謂之色裏膠青。蓋謂之膠青，則又是色；謂之曰色，則又是膠青。膠青與色合而為一，不可取〔出其—〕也。是猶欲取清淨本原於山河大地之中，而清淨本原已合於山河大地，不可得而取矣；欲捨山河大地於清淨本原之外，而山河大地已合成清淨本原，又不可得而舍（捨）矣。¹⁷⁶

華嚴宗強調事理圓融，表示不可能隔離現象與本體。本體就是真空（空卻一切煩惱）或妙有（含無量無漏功德），非頑空或斷滅空。僧肇說：「物我同根，是非一氣。」「天地與我同根，萬物與我一體。」「渾爾與太虛同體。」「彼此寂滅，物我冥一。」¹⁷⁷李贄發揮云：「天地與我同根，誰是勝我者？萬物與我為一體，又誰是不如我者？」¹⁷⁸我的真心便是天地與我所共同的超越根據，正如王陽明認為良知便是宇宙和我共同的超越根據。真空或佛心是佛學的妙有，良知或良能是儒學的妙有，良心是康德哲學的妙有。王陽明謂良知「生天生地，成鬼成帝」；¹⁷⁹李卓吾也可說「真空成鬼成帝，生天生地。」前者之生是實在地直接創造，後者之生卻是虛幻地受憑依地呈現，好像僧肇《不真空論》所言不真的幻化人。宇宙萬物根本是幻夢：

周公、樂令、蘇子（軾《夢齋銘》談聯想引起白日美夢），皆一偏之談，推測之見。……無時不夢，無刻不夢。天以春夏秋冬夢，地以山川土石夢，人以六根、六塵、十二處、十八界夢。夢死夢生，夢苦夢樂。飛者夢於林，躍者夢於淵。夢固夢也，醒亦夢也。蓋無不是夢矣。誰能知其故乎！雖至聖至神，於此無逃避夢中。若問其因，亦當縮首卷舌，不敢出聲矣。¹⁸⁰

《莊子·齊物論》的長梧子（名丘）云：「大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為

¹⁷⁶ 《焚書·觀音問·答自信》，4，171—172。

¹⁷⁷ 《肇論》，台灣新竹：靈隱佛學院，2，2；6，3；5，15；6，4。

¹⁷⁸ 《焚書·念佛答問》，4，137。

¹⁷⁹ 《王陽明全書》，台北：正中書局，1953，1，87。

¹⁸⁰ 《初潭集·師友·談學》，13，182—183；《續焚書·衛玠問夢》，3，91。宜閱《論夢之哲學論文集》：Charles E. M. Dunlop, ed. *Philosophical Essays on Dreaming*, Ithaca: Cornell University Press, 1977.

覺。……丘也與女（汝）皆夢也。予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名爲弔詭。」莊子將世俗自信的醒覺貶爲較高級的夢幻，未嘗提及人類以外萬物做夢。李卓吾將人夢推廣爲宇宙的夢，恰似天台宗和禪宗的牛頭宗把佛性擴散滲透於草木瓦石、山河大地。天台九祖荆溪湛然《金剛錚》倡「無情有性」，¹⁸¹連無機體也有不可能發展的佛性；李贄可謂倡「無情有夢」，連無機物也作不可能覺醒的夢。充分存養和擴充佛性（體），人可成佛；覺悟萬物皆無實體性，即以般若智（用）悟空，人亦可成佛。禽獸可輪迴升級爲人，植物礦物卻不可能。李氏又用唯識宗術語「大圓鏡智」，解釋《大學》的「明德」（良知）是「人人各具有」，¹⁸²暗示爲實體真空之用。「蓋格物則自無物，無物則自無知。」¹⁸³《大學》的致知格物受佛化而喪盡道德義和認知義，變成無經驗內容、無道德內容的般若之照空，類似莊子「無知之知」之觀自生獨化。卓吾的「知」指般若及對般若的超越認知：

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。惟是土木瓦石不可使知者，以其無情，難告語也；賢智愚不肖不可使知者，以其有情，難告語也。除是（此）二種，則雖牛馬驢駝等，當其深愁痛苦之時，無不可告以生知，語以佛乘也。……吾恐縱謙讓，決不肯自謂我不成人也審矣。既成人矣，又何佛不成，而更等待他日乎？天下寧有人外之佛，佛外之人乎？若必待仕宦婚嫁畢然後學佛，則是成佛必待無事，是事有礙於佛也；有事未得作佛，是佛無益於事也。佛無益於事，成佛何爲乎？事有礙於佛，佛亦不足用矣，豈不深可笑哉！才等待，便千萬億劫，可畏也夫！¹⁸⁴

唯識宗斷言「一闡提」斷滅佛性。李氏像明代一般僧侶，採用天台、華嚴的理論兼禪與淨土的修行，¹⁸⁵相信《大般涅槃經》及竺道生所言眾生皆可成佛，較高等的哺乳動物似能懂佛性與般若，惟獨無情的植物、礦物和太聰明自負、太蠢鈍頑劣的人不能或不願反省逆道覺「真空」。中國佛學着重普遍化佛性及簡化生活以頓悟成佛，卓吾指出倫理政治與成佛相輔不相違，當機立斷遠勝蹉跎歲月。總之：形式方面，他用中國傳統的連鎖

¹⁸¹ 詳解見牟宗三《佛性與般若》，台北：學生書局，1977，895—907。

¹⁸² 《續焚書·與馬歷山》，1，3。

¹⁸³ 《焚書·答周若莊》，1，2。

¹⁸⁴ 《焚書·答周西巖》，1，1—2。

¹⁸⁵ 參閱陳觀勝《佛教之中國化》：Kenneth K. S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1973; Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion, Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge: Harvard University Press, 1976; Edward Conze, *Further Buddhist Studies*, Oxford: Bruno Cassirer, 1975; Thomas & J. C. Cleary, trs. *The Blue Cliff Record* (《碧巖錄》), Boulder & London: Shambhala, 1977.

推理或連鎖詭辭法 (sorites)；¹⁸⁶內涵方面，他的心境在「我法二空境」和「天德流行境」之間，能觀一真法界，且願普度眾生而未能盡性立命。¹⁸⁷然而他對聖境的規定，不及儒佛兩教那麼嚴格，譬如他誇讚「完璧返趙」的民族英雄藺相如為「真丈夫，真大聖人，真大阿羅漢，真菩薩，真佛祖，真令人千載如見〔其人〕也。」¹⁸⁸客觀地說，藺氏乃賢而非聖，除非採取聖字的原始意義「聰明」。然而，何苦混同聖賢兩字！

香港中文大學中國文化研究所
版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

香港中文大學中國文化研究所
版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

¹⁸⁶ 漢學家保德教授《中國之首位統一者》首先用此字詮表李斯的非邏輯推理，見 Derk Bodde, *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?-208 B.C.)*

¹⁸⁷ 借用唐君毅先生《生命存在與心靈境界》，台北：學生書局，1977，所言第八九兩境之術語。

¹⁸⁸ 《藏書·忠誠大臣·藺相如》，11，188。

Li Chih's Blending of Confucianism, Taoism, Legalism and Buddhism

(A Summary)

Yuk Wong

Hsi K'ang the Neo-Taoist and Li Chih (1527-1602) the Miscellanist shared one thing in common. They were both descended from ancestors who had offended against high officials, and had settled far away from their native place after changing their surnames. Li's surname should have been Lin, just as his spiritual comrade Ho Hsin-yin (1517-1579) should have been Liang Yü-yüan. As rebels against some wicked authoritarians and hypocritical scholars, Hsi, Ho and Li were persecuted to death. Like Socrates, Li never attempted to escape. On the contrary, he preferred to obey the law of the land as if martyrdom could enhance immortality.

Among the T'ai-chou School of Wang Yang-ming's disciples, Li Chih was most heterogeneous in thought. Some of his forefathers were Muslims. He met Matteo Ricci thrice, the first time in 1598. But he did not understand or accept Islam or Catholicism. Refuting Mencius's severe strictures on Moh Tzu, he supported the Mohist doctrines of universal love and funeral frugality. There are four main dimensions to his philosophy:

1. Confucianism—He enjoyed reading the *Book of Changes* at night with his bosom friend, Chiao Hung, who also revolted against the Ch'eng-Chu School of Neo-Confucianism. Li's Confucianism was more idealistic than rationalistic. Although he greatly admired Confucius, Mencius and Hsün Tzu, he denied the absolute authority of Confucius and the total reliability of the Confucian Classics. Still he accepted Mencius's theory of inherent goodness (*hsing-shan*) and Hsün Tzu's ethico-political realism. In an essay *On the Child's Mind*, he eulogized the original goodness of human nature. It was fame and profit that led scholar-officials toward avarice and brutality. But total freedom from selfishness was self-deception. Even sages could not help giving consideration to fame and benefit. Tung Chung-shu showed his pedantry in contrasting righteousness with profit, because righteousness should be determined according to universal welfare or the common good. Li's pragmatic and utilitarian approach probably encouraged the Yen-Li School of the Ch'ing dynasty. No wonder he preferred Yeh Shih and Ch'en Liang to Ch'eng I and Chu Hsi. For Li, it was possible to commit oneself without expecting beneficial consequences. Only pseudo-moralists refrained from mentioning profit. In Northern Sung, Fan Chung-yen urged Chang Tsai to study Confucianism instead of military strategy. Li Chih accused Fan of belittling military art, indispensable for national defence, and superior in importance to food and even trustworthiness.

Sung Neo-Confucians regarded as petty and inferior those whose talent surpassed

their moral virtue. Li valued talent to the extent of praising Ts'ao Ts'ao for treasuring talented but ugly people. Confucian officials withdrew from office to their parents' graves to observe the three year mourning. Like Mohist, Li condemned this practice as excessive. He revered Wang Chi, Wang Ken and Lo Chin-hsi among the Yang-ming School. Lo condemned the doctrine of "natural *liang-chih*" which overstressed easiness and simplicity at the expense of prolonged moral cultivation and industrious application. Lo returned from Ch'an (Zen) Buddhism to Yang-ming's moral idealism, but Li became a Ch'an Buddhist.

2. Taoism—Like Lao-Chuang, Li objected to strife after fame. It was stupid to sacrifice one's precious life to enhance one's status in the eyes of others, or to admonish sovereigns who were most unlikely to accept advice. However, he went against Taoism in ranking the heroic sacrifice of one's life as supreme among his so-called "five types of death." Despite this, his literary and artistic criticisms were naturalistic rather than moralistic. He admired Juan Chi the Neo-Taoist only as a quasi-authentic recluse as he left traces behind in his withdrawal from the community. It was Feng Tao who attained perfect withdrawal without trace. Confucians denounced Feng for serving the rulers of four dynasties and one barbarian chief without feeling shame, whereas Li appreciated Feng's earnestness in restoring order and serving the people in various dynasties. Supreme withdrawal was non-withdrawal. Thus he employed Taoist dialectical paradox. Indifferent to religious Taoism that yearned for physical immortality, he cherished Chuang Tzu's ideal of spiritual freedom, Lao Tzu's ideal of non-interfering government and left-wing Taoist's rejection of Confucian proprieties and constitutions.

3. Legalism—Li Chih was once wrongly accused of worshiping Ch'in Shih Huang the tyrant. Actually he praised benevolent rulers and sympathized with legalists whose heroic achievements doomed themselves to tragic death. But he described Chü-ko Liang as an warlike opportunist with over-broad interest and desires.

4. Buddhism—Inspired by Ch'an, he accepted any word, action and reputation as expedient devices to enlightenment. For Li, Śakyamuni renounced family life in order to be supramundane, while Confucius adopted family life to become supramundane. True Emptiness or Dharma-body rather than *liang-chih* was the transcendental ground of phenomena. Buddhists did not need the elimination of inevitable mental forms, images, ideas and thoughts. Different from Buddhists, he regarded the whole world as eternally dreaming. Influenced by Chuang Tzu, Seng Chao, T'ien-T'ai and Hua-yen Schools, he exclaimed, "Heaven and Earth have the same root as me, who excels me? Myriad things and I are one, who is inferior to me?" He emphasized the point that, Buddhism and socio-political affairs did not obstruct each other. According to the Hua-yen doctrine events (*shih*) and principles (*li*), or rather, function and substance, were inseparable in a harmonious whole. It was a pity that Li Chih pushed Buddhist semi-fatalism to the extent that it became radical determinism and mistook superstitious myths for historical facts.