

從李卓吾的爭議評價 反思「童心說」的典範地位*

康 珮

中央大學中國文學系專案助理教授

提 要

李卓吾是個充滿爭議性的人物，自晚明至今，在不同時代有著不同的評價與關注度。本文從接受史的角度，依據時代、學術範疇，爬梳李卓吾如何被討論，並說明這些現象與其意義。借用童慶炳對「文學經典建構」的要素，檢視不同時代的意識形態、時代的接受視野與發現人對典範建立的關鍵影響。並藉由此觀點，反省「童心說」與「性靈」、「至情」間的系譜關係，如何成為小說、戲曲領域中典範化的地位。

關鍵詞：李卓吾 童心說 典範化 接受史

* 本論文屬科技部補助專題研究計畫之成果。計畫名稱：從李卓吾的爭議評價反思「童心說」經典化的歷程，計畫編號：109-2628-H-008-003-。感謝匿名審查委員提供具體的修改建議，讓本文更臻完整。

從李卓吾的爭議評價 反思「童心說」的典範地位

康 珮

中央大學中國文學系專案助理教授

一、前言

李卓吾從晚明直至今日都是個備受爭議的人物。不過，從歷代對李卓吾的接受情形來看，李卓吾被討論的熱度並非一致。張建業《李贄研究資料匯編》一書中，共列出明代 122 人，清代 44 人，近代^①僅列宋恕、嚴復、吳虞、黃節、林紓、魯迅 6 人。以明代來看，李卓吾在當時受到各方關注，但是這樣的現象能否證明他的影響力呢？龔鵬程曾評論：「如若晚明確實有這些具有變異精神的部份，無論其是否果為『主流』，吾人亦應予以注意。但我又疑心這些所謂的時代轉變之事例與思想，乃是被『製造』出來的。也就是說，當時未必有此，或雖有之而未必如是，然而在近代研究者特殊的關懷中，此一部分卻被扭曲或放大了。」^②

討論李卓吾這樣一個極具爭議的人物，從接受的角度是很有意義的。姚斯提出新的文學史觀念，將「讀者」置於作品意義的中心，認為文學史應該重新檢視作者、作品與讀者三者連動的關係。這裡有一個很重要的觀點：只有符合讀者

① 此處「近代」乃根據張建業所用，非指「近代」一詞在學術史上的分界概念。本文討論時代時，會將之歸於五四前後的諸家看法，以免和學術史上所稱「近代」產生混淆。

② 龔鵬程：《晚明思潮·自序》（臺北：里仁書局，1994 年 11 月），頁 5。

「期待視野」的作品才有意義。龔鵬程所憂心的此一「扭曲」或「放大」的現象根於某種「特殊關懷」，便是姚思提出的「期待視野」。^③

歷史是動態的，在讀者接受理論出現前，學界多偏重研究作者對後世的「影響」，或是作品本身內部的意義，現在，「如何接受」的讀者觀點，補足了定位一個人物或文本時，「影響」、「接受」雙向互動的動態歷程。

從時代來看，李卓吾在明代曾引起二面評價，爭議沸沸揚揚。清初，官方正史《明史》為其定調了異端的形象，和明末清初三大儒的學思傾向有關。而後，「李卓吾」便在歷史中沉寂許久。直至五四前後，從海外日本，「李卓吾」重新被提及，搖身一變成了引領思想的進步者。再從學術傾向來看，李卓吾的思想在學術脈絡中，影響力也遠不及對小說、戲曲的重要性。「童心說」在李卓吾眾多的文章和思想中，被後人特別鮮明地標舉出來，立於典範地位。

童慶炳〈文學經典建構諸因素及其關係〉中提到「文學經典建構」有六個要素，包括：文學作品的藝術價值、文學作品的可闡釋的空間、意識形態和文學權力變動、文學理論和批評的價值取向、特定時期的讀者期待視野、發現人，^④從這六個要素去分析本文所呈現的接受過程，會讓問題更清晰。

童慶炳將前二個因素定為內部要素，我們不能否認在文化權力強行介入和操控下，對一個作家或作品會產生助益，但那必然是短暫的，一旦這股外來力量消退，這個文本的熱烈現象也會消失，不可能成為經典。李卓吾與他的書，不論是思想內容或文字魅力都十分吸引人，但從明末至今對他的評論起起伏伏，這受到意識形態和文學權力變動、文學理論和批評的價值取向二個因素劇烈影響，這二個因素是文學經典建構的外部因素，因此，或隨著時代、文化階層、學術場域產生不同的意義。從接受的角度看，更可以看到之中評價流動的情形。

最後二個因素是接受理論提出最重要的條件，姚斯說：「面對過去人們對一

^③ (德) H.R 姚斯, R.C 霍拉勃著, 周寧、金元浦譯: 《接受美學與接受理論》(遼寧: 遼寧人民出版社, 1987年9月), 頁35。

^④ 童慶炳: 〈文學經典建構諸因素及其關係〉, 《北京大學學報》(哲學社會科學版)第42卷第5期(2005年9月), 頁71-78。

部作品的創造和接受，期待視野的重構使得人們從另一方面提出問題以求本文給出回答，從而去發現當代讀者是如何看待和理解這一作品的。」^⑤ 特定時期的讀者期待視野指的是大眾讀者，「發現人」則是一個人或一群人，發現作品並詮釋之。就李卓吾來看，自朝廷頒布禁書令，民間收藏狀況卻愈盛，雄厚的大眾讀者基礎自不待言，比較特別的是，「發現人」若有較大權威，就能夠推廣並發揮影響力。^⑥ 而李卓吾「童心說」的經典地位，和「發現人」有密切關係。

本文首先從時代的面向，自晚明、清代至五四，一窺李卓吾如何被後人接受與評價，進而釐清「異端」與「進步者」的形象如何被建構出來。其次，探討在學術範疇中，基於期待視野（特殊關懷）的不同，如何處理李卓吾的歷史定位。最後，童心說的系譜建構，又是如何在文化場域中被「發現人」承先啓後，讓李卓吾成爲了先驅者。

二、妖人或先行者——對「李卓吾」的接受歷程

萬曆 28 年，新官上任，採取極端措施，「毀龍湖寺，置諸從游者法」，^⑦ 李卓吾由楊定見藏起來，後避入河南商城黃蘗山中。記錄了當時李卓吾在官方場域中聲名狼藉，驚險狼狽奔逃的晚景。由當時諸人對李卓吾的評價，就已經呈現兩極的態度。

（一）死因是叛教畏罪抑或是不羈殉道

萬曆 30 年（1602），禮科給事中張問達上書神宗，彈劾李贄「壯年爲官，晚年削髮，近又刻《藏書》、《焚書》、《卓吾大德》等書，流行海內，惑亂人

⑤ （德）H.R. 姚斯，R.C. 霍拉勃著，周寧、金元浦譯：《接受美學與接受理論》，頁 35。

⑥ 童慶炳：〈文學經典建構諸因素及其關係〉，頁 76。

⑦ （明）沈鈇：《李卓吾傳·蓄德志》，收入何喬遠編撰：《閩書》第 5 冊（福州：福建人民出版社，1995 年 12 月），卷 152，頁 4505。又見馬經綸：「而卓吾不能安於麻城，聞檄被驅，狼狽以避。」見（明）馬經綸：〈與當道書〉，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》（北京：社會科學文獻出版社，2013 年 7 月），頁 83。

心。……以秦始皇爲千古一帝，以孔子之是非爲不足據。狂誕悖戾，未易枚舉。大都刺謬不經，不可不毀者也。」⁸於是，神宗朱翊鈞批「李贄敢倡亂道，惑世誣民。」將李卓吾捉拿治罪，所有書籍一律燒毀。《明實錄》記載李卓吾「贄逮至，惧罪，不食死。」⁹這是官方的態度。然而，和李卓吾親近的友人，包括袁中道（1570-1623）、汪本鈞（生卒年不詳，師從李卓吾）、汪可受（?-1620，師從李卓吾），紛紛說他是「自割喉嚨引絕而亡」，¹⁰根據汪可受的記載，李卓吾曾跟他說：「吾當蒙利益於不知我者，得榮死詔獄，可以成就死生。……那時名滿天下，快活快活！」¹¹二者對李卓吾死亡是畏懼或慷慨就義，有了截然不同的說法。

李卓吾在獄中曾作三首詩：¹²

可生可殺曾參氏，上若哀矜何敢死！但願將書細細觀，必然反覆知其是。

（〈書幸細覽〉）

紅日滿窗猶未起，紛紛睡夢為知己。自思懶散老何成，照舊觀書候聖旨。

（〈老恨無成〉）

⁸ 黃彰健校勘：《明神宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968年1月），卷369，頁6917-6918。

⁹ 同前註。

¹⁰ 袁中道：「一日，呼侍者薙髮。侍者去，遂持刀自割其喉，氣不絕者兩日。侍者問：和尚痛否？以指書其手曰：不痛。又問曰：和尚何自割？書曰：七十老翁何所求！遂絕。」見（明）袁中道著，錢伯成點校：《珂雪齋集·李溫陵傳》中冊（上海：古籍出版社，2007年9月），卷17，頁722。汪本鈞：「壬寅年五月二十六日，弟子汪本鈞接純夫庄先生書，而知吾師竟引絕矣。」（明）汪本鈞：《哭李卓吾先師告文》，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》，頁410。汪可受：「別後老子竟遭惡口，被逮至禁衛，蒙主恩不殺，而老子自殺，以實其言。」（明）汪可受：〈卓吾老子墓碑〉，收入李鴻章等修，黃彭年等撰：《（光緒）畿輔通志》（上海：上海古籍出版社，2002年3月，《續修四庫全書》史部，第636冊，1934年商務印書館影印清光緒十年（1884）刻本），卷166，頁35。

¹¹ （明）袁中道著，錢伯成點校：《珂雪齋集·李溫陵傳》中冊，卷17，頁722。

¹² 見（明）李贄：《續焚書·系中八絕》，收入張建業主編：《李贄文集》第1冊（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月），卷5，頁116-117。

志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。我今不死更何待，願早一命歸黃泉。
(〈不是好漢〉)

依據這三首詩，反映了李卓吾並非一心求死，他經歷了祈願皇上翻案、等待，到接受死亡的心理過程，和汪可受的記載相互為證，李卓吾自刎而死可能更接近真相。事實上，後世多接受李卓吾刎頸就死的說法，《明實錄》的說法只是一種擦脂抹粉的政治語言，反倒證明了李卓吾在當時社會的影響力不同一般，其叛道的行徑和思想對政府當局形成強大威脅，必須斬草除根。不過，擔心李卓吾的死法會引起更大的宣傳效應，又或者，朝廷知道李卓吾此戲劇性的展現有某種宣示的意義，故而用「惧罪，不食死」營造李卓吾畏罪而死的儒者形象。當然，此戲劇化且充滿諷刺的就死，也有可能是被營造出來的結果，成就了李卓吾一生的異端形象。

卓吾死後，友人紛紛撰文悼念，其中有幾個人物對後來的李卓吾形象樹立有比較重要的影響。

馬經綸（1562-1605）是李卓吾就死前相處最密的友人之一，李卓吾入獄，馬經綸為他奔走，撰寫〈與當道書〉為其辯白，¹³然終無效，最後出資為李卓吾治喪。馬經綸的御史身分讓他的言語行動似乎有了某種正義直諫的保證，卓吾死後，他也首先為李卓吾的死法定調：「先生之刎死，蓋先生藏身之法也。……先生不欲見憐於世人，亦不欲見知於道人，以故頸下一刀，為此掃瀕滅名之事。」¹⁴馬經綸此說被後來研究者多次援引，「藏身之法」將李卓吾言詮的反諷習慣延伸到身體行動層次，用以詮釋卓吾「死」的驚駭與超脫。

焦竑（1540-1620）是李卓吾最後〈遺言〉中託付為其題墓的好友，足見李氏對焦竑的看重程度。有趣的是，焦竑是耿定向極為看重的弟子。李卓吾和耿定

¹³ 馬經綸認為當道者殺李卓吾明著彷彿是為了「正一方之風化」，其實只是借「宣淫」之名，真正原因是因李卓吾詆毀了當時顯貴者。見（明）馬經綸：〈與當道書〉，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》，頁 83。

¹⁴ 見（明）馬經綸：〈答張又玄先生〉，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》，頁 88。

理交好，卻看不慣其兄耿定向，耿定向為當時理學代表人物，李卓吾和耿定向多次以書信論辯詰難，李卓吾批耿定向是偽道學，並將這些書信收錄於《焚書》中，言論多和當時主流思想牴觸，造成耿氏後學全力攻擊。¹⁵ 李卓吾預知此書未來必遭焚毀，索性直接以《焚書》為名。耿定向於嘉靖 45 年（1566）創建崇正書院，取「推崇正統儒學」之意，李卓吾亦曾在此講學。焦竑在考中狀元之前曾管理書院，於其間認識李卓吾，成為好友。¹⁶ 在耿定向和李卓吾交惡後，焦竑仍和李卓吾維持密切的友誼，而且成為李卓吾託付為之題墓的對象。

焦竑在當時具有政治、思想、文社中的重要地位，他對李卓吾的評論及態度有特別的意義。他曾評論卓吾為「聖人」，時人不以為然，他辯駁說：「即未必是聖人，可肩一狂字，可坐聖門第二席！」¹⁷ 他點出李卓吾的不羈性格為「狂」，用以區別和傳統儒者的差異，有些學者以為「聖門第二席」是對李卓吾的批評貶抑，這完全是誤解，焦竑稱李卓吾為聖人，¹⁸ 以《荐李卓吾先生疏》悼之：

卓吾先生秉千秋之獨見，悟一性之孤明。其書滿家，非師心而實以道古；傳之紙貴，未破俗而先以驚愚；……刎頸送人，豈以表信陵之義；濺血悟主，庶幾有相如之風。……此猶一時之果報，未論累世之因緣。昔歌利截

¹⁵ 「侗老原是長者，但未免偏聽，故一切飲食耿氏之門者，不欲侗老與我如初，猶朝夕在武昌倡為無根言語，本欲甚我之過。」（明）李贄：《焚書·與楊定見》，收入張建業主編：《李贄文集》第 1 冊（北京：社會科學文獻出版社，2000 年 5 月），卷 2，頁 60。

¹⁶ 其後耿定向失勢，去世後，焦竑將書院改為祠堂，題為「耿天臺先生進學處」，同年，李卓吾自刎。見（清）張廷玉：《明史·焦竑列傳》，收入《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1966 年 3 月，據武英殿本校刊）史部，第 12 冊，卷 288，頁 5。

¹⁷ （明）朱國禎：《涌幢小品》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年 3 月，據復旦大學圖書館藏明天啟二年刻本）子部，雜家類，第 1173 冊，卷 16，頁 162。

¹⁸ （明）沈德符：《釋道·二大教主》，收入（明）沈德符撰，楊萬里校點：《萬曆野獲編》（四）（臺北：偉文圖書出版社，1976 年 9 月），卷 27，頁 1821。沈德符將李卓吾和明末四大高僧釋真可（達觀）一同放在〈二大教主〉之中，對李卓吾的思想屬性之判斷標準由此可見。

肢，翻以成其忍辱，而淨滿傷首，亦何損於傳衣？……燈火殘更，尚想詩書之討論；林泉清晝，猶疑杖履之追游。痛逝者之如斯，傷謫人之已甚。¹⁹

李卓吾死於萬曆 30 年（1602），當時焦竑 63 歲，處於隱退狀態，同年，他和友人重建先師耿定向祠堂，於崇正書院致力講良知心性之學。焦竑 50 歲得中狀元後，曾任皇長子講官，並擔任二次鄉試的試官，足見官方認可其身分、思想。這一年，為耿定向建祠堂，又獲得李卓吾的死訊，焦竑必然多所感觸，《荐李卓吾先生疏》的內容，不同於馬經綸為李卓吾奔走時文章透露的激昂情感，焦竑多重身分（皇長子講官、耿定向學生、李卓吾好友）使他用一個比較高的角度評論這件事。全篇對李卓吾的勿頸行徑從佛教全空、無我去理解，這和焦竑的儒、佛折衷思想有關。²⁰ 這篇悼文展示了某種焦竑的折衷性格，雖然耿定向曾經擔憂焦竑的狂禪傾向，²¹ 但是在耿定向和李卓吾的爭辯之中，焦竑始終聰明地保持適中的立場，在社會狂禪的聲名之下，也能在朝廷維持真正的儒者的姿態，由此看來，焦竑面對局勢有其理性權變的處世方式。焦竑引佛教中歌利王截肢、六祖惠能被張淨滿盜首的典故，²² 喻李卓吾的自勿同樣有忍辱的精神，愈是有道的行者，會遇到愈多磨難考驗，此時的李卓吾已達到「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的永恆境界，絲毫無損他的影響力。焦竑將其風骨提高到信陵、相如，又以佛教宗師喻之，不僅展現對李卓吾的高度評價，同時說明李卓吾具宗教折衷的傾

¹⁹ 見（明）焦竑：〈焦弱侯荐李卓吾疏〉，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》，頁 70。

²⁰ 關於焦竑作為一個宗教折衷者的論述，請見錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺大出版中心，2014 年 5 月）。

²¹ 見（明）焦竑：〈焦弱侯荐李卓吾疏〉，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》，頁 70。

²² 「須菩提。如我昔為歌利王割截身體。我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相人相眾生相壽者相，應生瞋恨。」見（姚秦）鳩摩羅什譯：《金剛經·離相寂滅分第 14》（臺北：新文豐出版社，1993 年 5 月），頁 19。「師曰：吾滅後五六年，當有一人來取吾首。聽吾記曰，頭上養親，口裏須餐。遇滿之難，楊柳為官。」善性講述：《六祖壇經直解》（臺北：社團法人中華佛乘宗法界弘法協會，2005 年 4 月），頁 350。

向。

李卓吾對公安三袁（袁宗道、袁宏道、袁中道）有啓迪的影響。但是，反過來說，三袁對李卓吾宗主般地位的推崇，建構童心→性靈的系譜亦功不可沒。

經由焦竑推薦，袁宗道（1560-1600）結識李卓吾。²³同時，袁宏道（1568-1610）透過哥哥，既認識了焦竑，也認識了李卓吾。晚明文人因時代思潮遞嬗，出現許多名士型的人物，對過去長期居於主流位置的思想、文學觀都進行了全面的反省和挑戰，在醞釀巨大變革之前，他們需要和自己初萌生的新思想不斷對話，因此「先行者」確實會成為精神領袖。李卓吾虛長焦竑、三袁數十歲，在後者學問還不成體系之前，李卓吾已經有了更清楚的論述，和李卓吾問學論文的過程，都使他們對自己逐漸成形的想法更有把握。²⁴袁宏道曾經說自己「即佛即聖，非儒非禪」，²⁵思想傾向容易和焦竑、李卓吾等人契合，李卓吾《焚書》出版後，寄給了袁宏道，袁宏道以「空谷音」讚譽之。²⁶李卓吾死後，除了作文悼念故人，並和汪可受等人約定為李卓吾撰寫墓誌銘，只是半年後因病而逝，這篇墓誌銘便由汪可受撰寫了。²⁷

三袁之中，留下最多李卓吾的相關文獻，當屬袁中道（1570-1623）。袁中道和袁宏道相差兩歲，感情厚密，年輕時一同成立南平文社。後來，「性靈說」剛成形時，又一起組織葡萄社，對公安派的成熟有推進的貢獻。袁中道最推崇的

²³ 袁宗道和焦竑以書信討論「道」，焦竑告訴他：「亭州有卓吾先生在焉，試一往訊之，其有以開予也夫。」見（明）焦竑：《澹園集·書袁太史卷》，收入《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000年1月，據中國科學院圖書館藏明萬曆34年刻本）集部，第61冊，卷22，頁242。

²⁴ 萬曆21年（1593），三袁兄弟一同到麻城拜訪李卓吾，一住就是十日，其間論學，要分離時袁宏道寫了一組八首的詩〈別龍湖師〉，其一：「十日輕為別，重來未有期。出門餘淚眼，終不是男兒。」（明）袁宏道著，錢伯成箋校：《袁宏道集箋校·別龍湖師》上冊（上海：上海古籍出版社，2008年4月），卷2，頁73。

²⁵ （明）袁宏道著，錢伯成箋校：《袁宏道集箋校·別石簣（十之九）》上冊，卷9，頁405。

²⁶ （明）袁宏道著，錢伯成箋校：《袁宏道集箋校·得李宏甫先生書》上冊，卷1，頁25。

²⁷ 曾紀鑫：《晚明風骨——袁宏道傳》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2013年1月），頁234-235。

人是哥哥袁宏道和李卓吾，「本朝數百年來出兩異人，識力膽力，迥超世外，龍湖、中郎非歟！然龍湖之後，不能復有龍湖也，亦不可復有龍湖也。中郎之後，不能復有中郎也，亦不可復有中郎也。」²⁸ 他將李卓吾視為啓蒙老師，他在李卓吾死後追憶他為「至人」，²⁹ 並寫下約六千字的《李溫陵傳》，不僅是《珂雪齋集》中的佳作，也是現在研究李卓吾不能不讀的一篇文章。

袁中道評析了李卓吾的文學口味：

所讀書皆抄寫為善本，東國之秘語，西方之靈文，《離騷》、馬、班之篇，陶、謝、柳、杜之詩，下至稗官小說之奇，宋元名人之曲，雪藤丹筆，逐字讎校，肌理分，時出新意。其為文不阡不陌，抒其胸中之獨見，精光凜凜，不可迫視。詩不多作，大有神境。³⁰

袁中道此文的評論，在時間意義上，可說是卓吾死後，較早對李卓吾文學表現做了有系統的梳理的重要文獻。作為和李卓吾相處密切的友人之一，袁中道《李溫陵傳》可視為對李卓吾形象樹立工作的代表。呼應李卓吾的《童心說》，他的文學品味以「真」為標準，對文類的涉獵廣泛，即使是世人視為小道的戲曲小說，李卓吾都加以批點，論點清晰，不受古人之論框架，從自我出發，故多有新意。

同文中，袁中道回應當道對李卓吾的質疑：「其破的中窳之處，大有補於世道人心。而人遂以為得罪於名教，比之毀聖叛道，則已過矣。」³¹ 大有為其平反的意味，他認為李卓吾最後罹禍，不是因為書裡寫了什麼，而是因為「公之為人，真有不可知者」。文末用「不能學者有五，不願學者有三」作結，以反面語看似貶抑，卻句句讚賞李卓吾，將之比擬為「鳥巢可覆，不改其鳳味；鸞翻可

²⁸ 見（明）袁中道撰，錢伯成點校：《珂雪齋集·答須水部日華》下冊，卷24，頁1047。

²⁹ 「自覺心疏膽薄，終亦無益於世。悔往者親遇至人，不能細心窺其機用之妙，用世出世，都成當面蹉過，良可歎也！」見（明）袁中道著，錢伯成點校：《珂雪齋集·與梅衡湘》中冊，卷23，頁976。

³⁰ （明）袁中道著，錢伯成點校：《珂雪齋集·李溫陵傳》中冊，卷17，頁721。

³¹ 同前註。

鍛，不馴其龍性」的孔融、嵇康，「才太高，氣太豪」，可惜卻又可戒，³² 這篇《李溫陵傳》幾成現今認識李卓吾的共同基礎。

同被譽為「二大教主」、明末四大僧人的釋真可（1543-1603，紫柏真可、法名達觀）在李卓吾生前以「龍」形容之，³³ 而在李卓吾死後評論此「速死為快」的行為，乃「權應怒者之忿」，這是一種「死生榮辱之境，不能奪我之志」的高貴情操。³⁴

湯顯祖（1550-1616）長期浸潤於泰州學派思想，受業於羅近溪，性格「狂斐」³⁵，加上時時流露的出世思想，和達觀、李卓吾相契。聽到李贄在獄中自殺的噩耗，作詩以哀之：「自是精靈愛出家，鉢頭何必向京華？知教笑舞臨刀杖，爛碎諸天雨雜花。」³⁶ 另有一首緬懷二位教主：「達公卓老尋常事，生死無交勝絕交。」³⁷ 表面上看起來對達觀、卓吾抱持一種超越釋然的姿態，但詩題〈嘆五

³² 「公為士居官，清節凜凜；而吾輩隨來輒受，操同中人，一不能學也。公不入季女之室，不登治童之床；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。公自小至老，惟知讀書；而吾輩汨沒塵緣，不親韋編，四不能學也。公直氣勁節，不為人屈；而吾輩怯弱，隨人俯仰，五不能學也。若好剛使氣，快意思辯，意所不可，動筆之書，不願學者一矣。既已離仕而隱，即宜遁跡入山，而乃徘徊人世，禍逐名起，不願學者二矣。急乘緩戒，細行不修，任情適口，彎刀狼籍，不願學者三矣。夫其所不能學者，將終身不能學；而其所不願學者，斷斷乎其不學之矣。故曰雖好之，不學之也。」同前註，頁 725。

³³ 見（明）釋真可撰，四庫未收書輯刊編纂委員會編：《紫柏老人集·卓吾天台》（北京：北京出版社，2000年1月，明天啟七年釋三炬刻本），卷 11，頁 613。

³⁴ 見（明）釋真可撰，四庫未收書輯刊編纂委員會編：《紫柏老人集·與趙乾所》，卷 12，頁 659。

³⁵ 萬曆 17 年（1589），湯顯祖不願屈附權貴，以書信表明自己態度：「倘得泛散南郎，依秣陵佳氣，與通人秀生，相與徵酒課時，滿捧而出，豈失坐嘯畫諾耶。語不云乎，『斐然成章』。人各有章，掩仰澹淡歷落隱映者，此一鄙人之章也。惟明公哀憐，成其狂斐。」見（明）湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集·與司吏部》下冊（上海：上海古籍出版社，1982年6月），卷 44，頁 1226。

³⁶ （明）湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集·玉茗堂詩之十·嘆卓老》上冊（上海：上海古籍出版社，1982年6月），卷 15，頁 583。

³⁷ （明）湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集·玉茗堂詩之一四·嘆五交，哀二禪，送客自

交，哀二禪，送客自嘲〉又透露了濃濃的傷懷之意。

卓吾死後，焦竑爲新版《焚書》、《藏書》作序，湯顯祖爲《李氏全書》寫總序，皆可見深厚的情誼。序中，湯顯祖說：「《藏書》藏不盡、《焚書》焚不盡、《說書》說不盡」，說明了當時書不但無法禁止，反而更加盛行的流傳情形。

若說蓋棺論定是接受的第一階段，李卓吾死後眾人紛紛評其死，或讚嘆、或驚奇、或悲憤，建立了千古異人的形象，使李卓吾的死成爲一種傳奇。或說，爲李卓吾成爲後代思想的進步者、先行者，留下了第一時間的定位基礎。

（二）清代討論度從喧嘩歸於冷卻

李卓吾在正史上沒有獨傳，而是依附於他多次批評「僞道學」的耿定向傳之後，此一安排代表了撰史者不認爲李卓吾具有單獨立傳的重要性。《明史》記載：「（定向）嘗招晉江李贄於黃安，後漸惡之，贄亦屢短定向。士大夫好禪者往往從贄遊。贄小有才，機辨，定向不能勝也。贄爲姚安知府，一旦自去其髮，冠服坐堂皇，上官勒令解任。居黃安，日引士人講學，雜以婦女，專崇釋氏，卑侮孔、孟。後北遊通州，爲給事中張問達所劾，逮死獄中。」³⁸ 撰寫的立場和角度基本上和晚明官方立場相同，站在維護禮法的角度，爲李卓吾在歷史上留下了「異端」的身影。

紀昀（1724-1805）在《四庫全書總目》中，評《九正易因》：「贄所著述，大抵皆非聖無法，惟此書尚不敢詆毀孔子，較他書爲謹守繩墨雲。」³⁹ 評《藏書》：「贄書皆狂悖乖謬，非聖無法。惟此書排擊孔子，別立褒貶，凡千古相傳之善惡，無不顛倒易位，尤爲罪不容誅。」⁴⁰ 評《續藏書》：「贄所著《藏

嘲》下冊，卷 19，頁 774。

³⁸ 見（清）張廷玉：《明史·耿定向列傳》，收入《四部備要》史部，第 10 冊，卷 221，頁 4。

³⁹ 見（清）永瑤，王雲五編：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1968 年 12 月），卷 7，經部 7，易類存目一，「《九正易因》，無卷數，（江蘇周厚堦家藏本）」條，頁 81。

⁴⁰ 同前註，卷 50，史部 6，別史類存目，「《藏書》六十八卷（兩江總督采進本）」條，頁

書》為小人無忌憚之尤。」⁴¹既然李贄罪不容誅，何以還要將之書於史冊中呢？《四庫全書總目提要》在此條之下有這段說明：

其書可燬，其名亦不足以污簡牘。特以贄大言欺世，同時若焦竑諸人，幾推之以為聖人。至今鄉曲陋儒，震其虛名，猶有尊信不疑者。如置之不論，恐好異者轉矜創獲，貽害人心。故特存其目，以深暴其罪焉。⁴²

紀昀將之列入的原因多少有點正本清源的警示用意。從《四庫》存目的來源來看，李卓吾的書大都來自民間，例如《藏書》六十八卷（兩江總督采進本）、《續藏書》二十七卷（浙江總督采進本）、《九正易因》（無卷數、江蘇周厚堦家藏本）、《李溫陵集》二十卷（江蘇周厚堦家藏本）、《讀升庵集》二十卷（副都御史黃登賢家藏本）等，這個現象反映了明末官方加以禁燬的狀況。

明末清初三大儒對李卓吾的批判態度是一致的。顧炎武（1613-1682）說：「自古以來，小人之無忌憚，而敢於叛聖人者，莫甚于李贄。」⁴³王夫之（1619-1692）說：「近世李贄之屬，導天下以絕滅彝性，遂使日月失其貞勝，豈不痛與！」⁴⁴黃宗羲（1610-1695）則根本將之排拒在《明儒學案》之外。王記錄〈論清初三大思想家對李贄的批判——兼談早期啟蒙思想問題〉一文，將此現象歸根於三個理由：對理欲問題分歧、關佛與狂禪態度差異、以及對歷史人物評價的不同。⁴⁵王夫之肯定胡五峰「天理人欲，同行異情」，並進一步闡發「異

43。

⁴¹ 同前註，「《續藏書》二十七卷（浙江總督采進本）」條，頁43。

⁴² 同前註，別史類存目「藏書六十八卷（兩江總督采進本）」條，頁43。

⁴³ 見（清）顧炎武：《日知錄·李贄》第3冊（臺北：臺灣商務印書館，1978年6月），卷18，頁122。

⁴⁴ 見（清）王夫之：《周易外傳·雜卦傳》，收入《船山遺書全集》第2冊（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年11月）經部，卷7，頁1105。

⁴⁵ 王記錄：〈論清初三大思想家對李贄的批判——兼談早期啟蒙思想問題〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版）第29卷第6期（2002年6月），頁56-60。

情者異以變化之幾，同行者同于形色之實」⁴⁶；黃宗羲則說「使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公。」⁴⁷用以作為批評君主專制的理論基石。李卓吾在《明燈道古錄》中說「各遂其千萬人之欲」⁴⁸，另，「穿衣吃飯，即是人倫物理；除卻穿衣吃飯，無倫物矣」⁴⁹，將人欲等同天理的哲學觀不同。同時，李卓吾等王學末流，特別是泰州一派，多有狂禪傾向。王夫之認為「古今之大害有三，老莊也，浮屠也，申韓也。」⁵⁰「近世王畿、李贄之流，則又合佛、老以溷聖道，尤其淫而無紀者也。」⁵¹顧炎武多次引述張問達彈劾李卓吾的內容，並批鍾惺「舉業至於抄佛書，講學至於會男女，考試至於鬻生員，此皆一代之大變，不在王莽、安祿山、劉豫之下。」，「其罪雖不及李贄，然亦敗壞天下之一人。」⁵²黃宗羲雖同為王學傳人，但他致力剔除王學中禪學，矯正空疏的流弊，⁵³不同於紀昀認為「如置之不論，恐好異者轉矜創獲，貽害人心」，所以必須在《四庫》中存目示罪，相反地，《明儒學案》卻不收李卓吾。黃宗羲並不排斥「一偏之見，相反之論」，⁵⁴《明儒學案》為泰州學派的焦竑、耿定向、耿

⁴⁶ 見（清）王夫之：《周易外傳·屯》，收入《船山遺書全集》第2冊，經部，卷1，頁815。

⁴⁷ 見（明）黃宗羲著，沈善洪主編：《明夷待訪錄·原君》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年1月），頁2。

⁴⁸ （明）李贄：《明燈道古錄》，收入張建業主編：《李贄文集》第7冊（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月），上卷，第15章，頁365。

⁴⁹ （明）李贄：《焚書·答鄧石陽》，收入張建業主編：《李贄文集》第1冊，卷1，頁4。

⁵⁰ 見（清）王夫之：《讀通鑒論》上，收入《船山遺書全集》第14冊，史部，卷17，頁7957。

⁵¹ （清）王夫之：《張子正蒙注》，收入《船山遺書全集》第17冊，子部，卷1，頁9289。

⁵² 見（清）顧炎武：《日知錄·鍾惺》第3冊，卷18，頁123。

⁵³ 黃宗羲「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。……泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名之所能羈絡矣。」（明）黃宗羲：《明儒學案·泰州學案》第3冊，收入《四部備要》（臺北：臺北中華書局，1966年3月，據鄭氏補刻本校刊）子部，卷32，頁1。

⁵⁴ 黃宗羲：「此編所列，有一偏之見，有相反之論，學者於其不同處，正宜著眼理會，所謂一本而萬殊也。以水濟水，豈是學問！」見（明）黃宗羲：《明儒學案·發凡》第1冊，收入《四部備要》（臺北：臺北中華書局，1966年3月，據鄭氏補刻本校刊）子部，卷32，頁2。

定理、王畿、羅汝芳、潘士藻都立了學案，獨獨不立李卓吾，僅將之放置於耿定向、焦竑等各學案中，就出入佛事之深淺，嚴加申斥，對其撻伐的意味很明顯。⁵⁵

除了三大儒之外，關中著名學者王宏撰（1622-1702）亦從佞佛角度，批評李卓吾「假空諸所有之義，眇視一切，以騁其縱恣荒誕之說」，是「欺世之妖人」。⁵⁶李顥（1627-1705），與黃宗羲、孫奇逢並稱三大儒。他說：「放言放行，在下則觸嫌招忌，在位則賈恐益讎，此謝靈運、李卓吾所以為世大戮而卒不免也。」⁵⁷又說：「若夫卓吾《藏書》，反經橫議，害教不淺，其《焚書》固可焚，而斯書猶可焚也。」⁵⁸

這些言論基本上都是延續顧炎武等人的標準，不能接受李卓吾近乎佛的怪異行徑，認為有損聖人之教。由此可見，清初的整體風氣，對李卓吾的接受情形有其判定準則，這也是李卓吾在晚明眾聲喧嘩的現象，在清初備受批判之後，至清代後期突告沉寂的原因。

（三）從五四進步思維的期待視野中復起

五四之前，清末維新派宋恕（1862-1910）說：

⁵⁵ 「先生（耿定向）因李卓吾鼓倡狂禪，學者靡然從風，故每每以實地為主，苦口匡救。然又拖泥帶水，於佛學半信半不信，終無以壓服卓吾。」見（明）黃宗羲：《明儒學案·恭簡耿天臺先生定向》第3冊，收入《四部備要》（臺北：臺北中華書局，1966年3月，據鄭氏補刻本校刊）子部，卷35，頁2。又，「先生（焦竑）師事耿天臺、羅近溪，而又篤信卓吾之學，以為未必是聖人，可肩一狂字，坐聖門第二席，故以佛學即為聖學，而明道闢佛之語，皆一一紬之。」見（明）黃宗羲：《明儒學案·文端焦澹園先生竑》第3冊，收入《四部備要》子部，卷32，頁9。

⁵⁶ （清）王宏撰：《山志》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年3月，復旦大學圖書館藏清初刻本）子部，雜家類，第1136冊，卷4，頁54。王宏撰是清代關中著名學者，擅長古文，精通金石學。

⁵⁷ 見（清）李顥：《二曲集·公治篇》，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》，頁244。

⁵⁸ 見（清）李顥：《二曲集·歷年紀略》，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》，頁245。

李氏徽宗世莫傳，荒涼誰復問遺編？何期海外商人賞，從此卓吾萬萬年。⁵⁹

宋恕感慨李卓吾書之不傳，向世人重新介紹了李卓吾。不過，這首詩必須放置到當時的清末變法維新政治氛圍中去理解。日本明治維新精神領袖吉田松陰（1830-1859）曾讀李卓吾《焚書》，覺得心嚮往之，尤其對《童心說》與「死」的發明特別有感：

頃讀李卓吾之文，有趣為之事甚多，《童心說》尤妙。⁶⁰（〈與入江杉藏書〉）

讀李氏《焚書》三遍，此論未必是，惟與僕心事符合。⁶¹（〈寄作向、增野、呂川書〉）

僕去東以來，死之一字，大有發明，李氏《焚書》之功為多。其說甚長，約言之，死非可好，亦非可惡，道盡心安，便是死所。世有身死而心死者，有身死而魂存者。心死，生無益也；魂存，亡無損也。⁶²（〈與高杉晉作書〉）

楊際開說：「吉田松陰是明治維新的先驅者，他雖然被幕府砍下了頭顱，然而李贄提出的反理學課題卻在明治日本實現以後又回傳到了大陸，譚嗣同的死體現了對明治維新的共鳴。」⁶³ 戊戌變法後，宋恕寫詩哭譚嗣同等六君子，「何期海外商人賞，從此卓吾萬萬年」，詩裡面也許有著深深的隱喻和對變法維新的期待

⁵⁹ （清）宋恕著，胡珠生編：《宋恕集·讀松明《幽室文稿》》下冊（北京：中華書局，1993年2月），頁821。

⁶⁰ 見（日）吉田松陰：《己未存稿》，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》，頁330。

⁶¹ 同前註。

⁶² 同前註，頁331。

⁶³ 楊際開：〈日本近代中國學的問題意識與方法探析〉，《杭州師範大學學報》（社會科學版）（2009年1月），頁72-73。

吧。

1916年，吳虞（1872-1949）替李卓吾撰寫一篇萬字長篇的平反之作《明李卓吾別傳》，通篇細數過去明、清二代對他的種種批評，並為之逐條反駁，文末指出：

嗚呼！卓吾產於專制之國，而弗生於立憲之邦，言論思想，不獲自由，橫死囹圄，見排俗學，不免長夜漫漫之感；然亦止能自悲其身世之不幸而已矣，復何言哉？復何言哉？⁶⁴

1921年，胡適為《吳虞文錄》作序，文中說吳虞和陳獨秀是攻擊孔教的兩位健將，吳虞從法政的角度證明「孔子之道不合現代生活」，是「四川省只手打孔家店」的老英雄。⁶⁵由此來看，吳虞寫作目的是藉李卓吾的批孔來批孔。

林紓（1852-1924）是思想上的保守派，意見和陳獨秀、胡適相左。1919，他為文批評李卓吾：

乃近來尤有所謂新道德者，斥父母為自感情慾，於己無恩。此語曾一見之隨園文中，僕方以為擬不於倫，斥袁枚為狂謬。不圖竟有用為講學者。人頭畜鳴，辯不屑辯，置之可也。彼又云：武曌為聖王，卓文君為名媛，此亦拾李卓吾之餘唾。卓吾有禽獸行，故發是言。⁶⁶

魯迅（1881-1936）對林紓加以駁之：

⁶⁴ 吳虞：《吳虞文集·明李卓吾別傳》，收入林慶彰主編：《民國文集叢刊》第1編83（臺中：文叢閣圖書有限公司，2008年12月），頁101-131（原下卷，頁20-51）。

⁶⁵ 胡適：《吳虞文錄·序》，收入林慶彰主編：《民國文集叢刊》第1編，頁7。（原載1921年6月20日至21日《晨報副刊》，又載1921年6月24日上海《民國日報·覺悟》副刊。）

⁶⁶ 林紓：《畏廬三集·答大學堂校長蔡鶴卿太史書》，收入林慶彰主編：《民國文集叢刊》第1編9，頁55。

中國的「聖人之徒」，最恨人動搖他的兩樣東西。一樣不必說，也與我輩絕不相干；一樣便是他的倫常，我輩卻不免偶然發幾句議論，所以株連牽扯，很得了許多「鐘倫常」「禽獸行」之類的惡名。⁶⁷

此處「聖人之徒」是批判當時許多維護舊道德、舊文學的人，如林紓等。

在新舊時代的交接，李卓吾從清代被討論度的低迷，到重新被世人看見，和當時許多力主突破舊勢力的思維有關。有就是說，李卓吾再一次成為保守勢力和進步勢力用以施展角力的論述符號，以「對抗專制」的符碼，被認為是領先時代的進步者。

三、闕如或標舉——李卓吾論述的當代接受取向

現代知識基於關心議題的差異，有了不同範疇的界定。不論作為學術史所側重的學脈梳理，或是關注於思想本身的闡述分析，李卓吾顯然都不受到研究者青睞。幾個具代表性的學者，馮友蘭（1895-1990）、勞思光（1927-2012）、韋政通（1927-2018）都未將李卓吾列入討論，⁶⁸ 新儒學大家牟宗三（1909-1995）和唐君毅（1909-1978）論及王學末流或泰州學派時，也只提到羅近溪，未及李卓吾。⁶⁹

較早之前，對李卓吾的專書討論，多聚焦在從學術史觀點釐定李卓吾的學術

⁶⁷ 魯迅：《墳·我們現在怎樣做父親》，收入《魯迅自編文集》（天津：人民出版社，1999年2月），頁129。（本篇最初發表於1919年11月《新青年》月刊，第6卷第6號。）

⁶⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1996年3月）；韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛出版社，1996年10月）。

⁶⁹ 牟宗三：「王龍溪、羅近溪才是王學真正的嫡系。」牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1997年1月），頁413。唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，1984年2月），頁482-484。

性格，例如林其賢《李卓吾的佛學與世學》⁷⁰、吳澤《儒教判徒李卓吾》⁷¹。

近十幾年對李卓吾研究甚深的袁光儀，幾篇文章都著力證成李卓吾的儒家思想性格，⁷²並將其研究成果匯集為《彼我同為聖賢：耿定向與李卓吾之學術論爭新探》一書⁷³。袁認為耿定向和李卓吾長期的論戰，看似對「名教」表現截然相反的態度，而被視為「偽道學」和「反道學」之爭，其實是一種誤解。其中反映出來的歧見與矛盾，隱含的是儒者「生命學問」本質上所面臨的疑難困境。⁷⁴毛文芳認為李卓吾確實將當時「狂禪」的風潮推向高峰，是「晚明由儒者所讚揚的狂士轉為游俠之生命情調的典型」，但是他的學術得力於明儒甚多，又雜揉了佛道的成分，扭轉風氣的角度來看，雖可視為儒的一種方便，但是世人將如何看待？如同毛文芳所說：「藉禪扭轉儒學思想世俗化的一種怪異的變通，卻落得禪不禪，而儒亦不成儒的結果。」⁷⁵

從袁、毛的研究，看到了過去對李卓吾截然二分的評價，正在進行一種會通的詮釋路徑，不同於直接將其讚賞為「進步主義者」，可以視為另一種受到時代

⁷⁰ 林其賢：《李卓吾的佛學與世學》（臺北：文津出版社，1992年4月）。

⁷¹ 吳澤：《儒教判徒李卓吾》（臺北：？，1949年4月）。出版社不明，另一說作者為李一鳴。

⁷² 袁光儀：「（李贄）儒學的真誠信仰者，根於儒學而反思儒學的創造性思考，而非外於儒學、反對儒學者對儒學的否定與批判。」袁光儀：〈道德或反道德？——李贄及其「童心說」的再詮釋〉，《臺北大學中文學報》第2期（2007年3月），頁183。「長期以來，李卓吾遭當道迫害下獄，自刎而死的異端形象太過耀眼，在五四時代以致共產中國『打倒傳統』的風潮中，李卓吾更被塑造成一個具有革命性的思想家面貌。故長期以來的研究，少有能夠真正站在儒者內聖之學的角度，探討其心目中之『真道學』之內涵與價值者。」袁光儀：〈李卓吾的「真道學」——以生命實踐為主體的儒學反思〉，《成大宗教與文化學報》第8期（2007年8月），頁39。

⁷³ 袁光儀：《彼我同為聖賢：耿定向與李卓吾之學術論爭新探》（臺北：文津出版社，2015年10月）。

⁷⁴ 袁光儀：〈上上人與下下人——耿定向、李卓吾論爭所反映之學術疑難與實踐困境〉，《成大中文學報》第23期（2008年12月），頁61-88。

⁷⁵ 毛文芳：〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁193-196。

新風潮影響的研究觀點，試著平衡過去二種涇渭分明的評價。

日本學者島田虔次（1917-2000）從社會發展來看，面對社會的權威，「個人」作為對立面的主體，必須具備思考和批判，這正是李卓吾出現的原因。從細究「童心說」的精神之後，島田說：「我們應該明確地承認卓吾的童心說在文學史上的地位」，同時，認為幾乎可以看到西方所謂的「近代精神」。⁷⁶

另一日本學者溝口雄三（1932-2010）：

總的來說，李卓吾恰是志在『個我』的自立，從而他的被認為適於得到繼承的孤絕或『個』，是先於他的時代的，但其結果，由於他的先行性的突出反被視為異端，而他的思想，行為的真髓卻被歷史地繼承下來了。⁷⁷

李卓吾一躍成為「近代」⁷⁸的前行者，對「現代化」影響頗巨。

張建業陸續編輯《李贄全集》、《李贄研究資料匯編》，對往後研究李卓吾有很大的貢獻。在序文中說李卓吾「使中國文化思想的啓蒙潮發展到一個新時期，更強烈地顯示出人文主義啓蒙思想的特色。」⁷⁹也是從「進步」的意義去理解詮釋。

⁷⁶ （日）島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》（江蘇：江蘇人民出版社，2005年10月），頁77、112。

⁷⁷ （日）溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，2005年5月），頁34。

⁷⁸ 關於中國「近代」起於何時的問題，研究者莫衷一是。日本史學家內藤湖南認為唐宋之際，中國經歷了政治、經濟、文藝、學術、社會等關鍵性轉變，最早提出了「唐宋變革說」，認為宋代是「近世」的開端。參見（日）內藤湖南：《中國史通論·近世史的意義》上冊（北京：社會科學文獻出版社，2004年1月），頁323-332。戴景賢則認為：「由於中國歷來皆以『龐大政治結構』之形態，緩解其社會內部，乃至區域間之不均與衝突，故明之重建『中國體制』，且進一步強化其政治社會機制，仍是使中國得以其特有之方式面對『社會經濟形態逐漸轉變』之一重要關鍵。故本文此處提出以『明帝國之確立』作為中國進入『早期近代』之起始點，有一立說之基礎，即是對於『中國文明形式』之理解與分析。」參見戴景賢：《明清學術思想史論集》下冊（香港：香港中文大學，2012年），頁183。

⁷⁹ 見張建業主編：《李贄文集·前言》第1冊，頁24。

而李卓吾「童心說」被單獨提出來，對後世文學發展（特別是小說、戲曲）有巨大影響。

郭紹虞（1893-1984）在五四運動中，為新潮社成員。他所著的《中國文學批評史》以「公安派之前驅」為標題，將李卓吾、焦竑歸於思想界，徐渭歸於戲曲界，逐步說明他們對公安派的影響。本書用了相當的篇幅介紹李卓吾的思想，特別是《童心說》，基本上是現今學界論述的大致輪廓。⁸⁰

葉慶炳（1927-1993）的《中國文學史》，談明代文學從前後七子復古派開始，直接跳談公安三袁反對復古擬古之風，中間略過三袁和李卓吾的關係。在介紹《水滸傳》時，才談到李卓吾和《水滸傳》的版本關係，並未對李卓吾的文學主張有進一步的介紹。⁸¹

邱燮友、皮述民等教授合著的《增訂中國文學史初稿》中，撰寫明代文學的應欲康（南洋大學）以「公安派的先驅者」，將徐渭、李卓吾、焦竑的重要從「史」的角度標誌出來。⁸²

2013年，由孫康宜、宇文所安邀請了一批同時受中西方思想影響的學者，撰寫了一本《劍橋中國文學史》，在序言中，孫康宜就表示，此書的編撰「是完全針對西方讀者的」，因此，選擇討論對象的標準以及評價的準則便和過去傳統的文學史很不同，採取了文化史的方法，更重視文學和文化的交互影響。在撰寫晚明一章時，特別單立了李卓吾一小節，漢學家呂立亭從出版現象來看，萬曆年間的商業出版物數量大大超越了前期，書籍正改變精英之外的城市所有人的生活，而認為李卓吾在此文化現象中十分重要。

呂立亭對李卓吾的討論角度無疑是非常「讀者」、「接受」的，呂立亭對李卓吾下的標題是「職業作家」，對應的就是他在晚明文化出版市場的影響現象。

⁸⁰ 郭紹虞：《中國文學批評史》（臺北：文史哲出版社，1988年4月），頁672-676。

⁸¹ 葉慶炳：《中國文學史》下冊（臺北：學生書局，1994年9月），頁264-265、325-326。

⁸² 邱燮友、皮述民等合著：《增訂中國文學史初稿》（臺北：福記文化圖書有限公司，1985年5月），頁909-910。

李贄的確乖張之論甚多，但他從未對整個帝國體系、整個傳統社會發起攻擊。事實上，無論是他號召忠於萬曆皇帝，還是支持寡婦被迫再婚時選擇自殺，他的觀點大多都是那個時代的觀點。……那麼，該如何理解李贄招牌式的好辯姿態？他為何故意挑起衛道者的辯駁呢？……我們的確知道他清楚意識到自己的辯論家身份，他的謀生之道便是顛覆正統觀點。⁸³

呂立亭認為李卓吾通過批評官方體制獲得名聲，並因此在出版界產生影響力，為他帶來了相當不錯的物質條件。加上他涉足多種文類，寫作經常是為了市場，除了他的文字作品，連他標新立異的人格特質可能都是商品化的一部份，而李卓吾凸顯的是「晚明文學文化的某些顯著特徵」。⁸⁴

呂立亭的觀察顯示出晚明文學市場崇尚李卓吾的接受態度明顯是時代風潮所致，不但不是李卓吾對當時「本真性」產生何種引領的作用，反而是因應晚明時期文學市場力量所塑造出一種特殊人物形象。

過去直接將晚明文化語境中「本真性」的思想傾向，與李卓吾「童心說」幾乎畫上等號，將其提高到了「啓蒙」的崇高地位。李卓吾的童心說有較深的影響力，和他大量的作品實踐密切相關，⁸⁵ 李卓吾的著作範圍很廣，包括儒釋道思

⁸³ 孫康宜、宇文所安主編：《劍橋中國文學史》下卷（北京：三聯書店，2013年6月），頁101。

⁸⁴ 同前註，頁101-102。

⁸⁵ 李卓吾的著作，不包括評點本與批選本，就有50餘本。依據王冠文的統計如下：《李溫陵集》、《李氏文集》、《李氏焚書》、《焚書》、《李氏焚餘》、《李氏續焚書》、《續焚書》、《李卓吾先生遺書》、《李氏藏書》、《藏書》、《藏書世紀》、《藏書紀傳》、《遺史》、《李氏續藏書》、《續藏書》、《卓吾先生李氏叢書》、《李氏叢書》、《李氏全書》、《李氏六書》、《李氏遺書》、《易因》、《九正易因》、《祚林紀譚》、《龍湖閒話》、《閻然錄最》、《永慶答問》、《初潭集》、《因果錄》、《老子解》、《道德經解》、《莊子解》、《南華經解》、《道古錄》、《明燈道古錄》、《心經提綱》、《淨土法》、《華嚴經合論簡要》、《觀音問》、《釋子須知》、《三教品》、《卓吾老子三教妙述》、《言善篇》、《孫子參同》、《陽明先生年譜》、《史綱評要》、《李氏說書》、《四書評》、《大雅堂藏書八種》、《枕中十書》、《李氏逸書》、《疑耀》、《李卓吾彙撰註釋萬形實考》、《刻李卓吾先生文章又玄整理》、《老人行》。王冠文：《李贄著作研究》（臺

想、經學、史學、文學，還有各種雜評、文集，他評點符合市場口味的戲曲、小說類書籍，如《水滸傳》、《西遊記》、《西廂》等。

萬曆 46 年（1618），李卓吾死後 17 年，門人汪本鈞整理李卓吾遺文，出版了《續焚書》。汪本鈞說：

（卓吾）一死而書益傳，名益重……至於今十有七年，昔之疑以釋，忌以平，怒以消。疑不惟釋且信，忌不惟平且喜，怒不為消且德矣。海以內無不讀先生之書者，欲盡先生之書而讀之者，讀之不已或併其偽者而亦讀矣。……第寢至今日，坊間一切戲劇淫謔，刻本批點，動曰卓吾先生。⁸⁶

由此可知，17 年後李卓吾書被解禁，在市場銷售熱烈，許多人假托其名，偽書橫行。因此，「李卓吾」三個字在市場是具備賣點的。焦竑：「新安汪鼎甫，從卓吾先生十年，其片言隻字，收拾無遺。先生書既盡行，假託者眾，識者病之。鼎甫出其《言善篇》、《續焚書》、《說書》，使世知先生之言有關理性，而假託者之無以為也。鼎甫亦有功於先生已！」⁸⁷ 焦竑所言指出汪本鈞此時出版《續焚書》，乃為了對治當時偽托者氾濫且思想與李卓吾相異或相悖的現象。

從冠名偽書橫行的情形看，當時的出版市場似乎有一種「李卓吾風潮」，讓現今對李卓吾的評點研究充滿著版本爭議的公案。李卓吾重視小說、戲曲，因而從文學角度，學者突出並樹立了李卓吾成為對抗禮教、理學的「情」之教主的領導形象。明顯來看，李卓吾的「童心說」倒不是被視為學術思想中的重要論述，而在文學研究者視野中大放異彩。

北：國立臺北大學古典文獻學研究所碩士論文，2009 年）。

⁸⁶ （明）汪本鈞：〈續刻李氏書序〉，收入張建業、白秀芳、李瑞良、宋珂君編著：《李贄全集注》第 3 冊（北京：社會科學文獻，2010 年 5 月），頁 421-422。

⁸⁷ 見（明）焦竑：〈李氏續焚書序〉，收入張建業、白秀芳、李瑞良、宋珂君編著：《李贄全集注》第 3 冊，頁 419。

四、發現人與文化場域對童心說典範化的作用

從上述的學術屬性來看，李卓吾在文學史中佔有一席之地，主要是《童心說》在晚明文壇產生的影響。在晚明「尊情」的風氣下，李卓吾《童心說》成了「典範」的地位。從李卓吾「童心說」、公安派「性靈說」、湯顯祖「至情說」，後又延續至李漁（1611-1680），形成了一道系譜。

李卓吾在政治場域或許是邊緣人，在文化場域中卻扮演「串起」文壇領袖的中心位置。⁸⁸ 李卓吾的交遊當中，有許多在文人圈具有影響力的人物，如焦竑、三袁、湯顯祖等，彼此相互幫襯，形成文學社群的力量。

李卓吾《童心說》：

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；失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。……天下之至文，未有不出于童心焉者也。苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，無一樣創製體格文字而非文者。⁸⁹

李卓吾提出「真」對治政壇上種種「假」道德、偽道學，每個人都有天生獨特的自然稟賦，李卓吾認為按照自己的稟賦行事便是「道」，「夫以率性之真，推而擴之，與天下為公，乃謂之道。」⁹⁰ 他說：「唯其痛之，是以哀之；唯其知之，是以痛之。故曰哀至則哭，何常之有！非道學禮教之哀作而致其情也。」⁹¹ 《童

⁸⁸ 本處使用「場域」，指的是在社會位置、政治位置乃至於文化位置間的相應關係，在不同場域中，有一定的行動規範、結構、邏輯、意識形態，往往擁有透過差異以排他，透過排他以建構的運作規則。

⁸⁹ （明）李贄：《焚書·童心說》，收入張建業主編：《李贄文集》第1冊，卷3，頁92。

⁹⁰ （明）李贄：《焚書·答耿中丞》，收入張建業主編：《李贄文集》第1冊，卷1，頁15。

⁹¹ （明）李贄：《初潭集·師友九·哀死》，收入張建業主編：《李贄文集》第5冊（北京：社

心說》標榜的便是從人的初心而發的真情感。

「性靈」和「童心」如何成爲系譜關係？袁中道曾在〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉說：

先生既見龍湖，始知一向掇拾陳言，株守俗見，死於古人語下，一段精光不得披露。至是浩浩焉如鴻毛之遇順風，巨魚之縱大壑。能爲心師，不師於心，能轉古人，不爲古轉。發爲語言，一一從胸襟流出，蓋天蓋地，如象截急流，雷開蟄戶，浸浸乎其未有涯也。⁹²

袁宏道曾寫信跟李卓吾說，現在繁忙的公務生涯中，《焚書》是讓他得以慰藉的心靈之藥：「幸床頭有《焚書》一部，愁可以破顏，病可以健脾，昏可以醒眼，甚得力。」⁹³顯然袁宗道應該反覆閱覽《焚書》，童心說收在《焚書》卷3，袁宏道後來的文學主張應受了《童心說》的啓發。

袁宏道在〈敘小修詩〉中評論袁中道的詩作，篇中所述便是公安派著名的文學主張：

大都獨抒性靈，不拘格套，非從自己胸臆流出，不肯下筆。有時情與境會，頃刻千言，如水東注，令人奪魄。其間有佳處，亦有疵處。佳處自不必言，即疵處亦多本色獨造語。然余極喜其疵處，而以為佳者，尚不能不以粉飾蹈襲為恨，以為未能盡脫近代文人習氣故也。⁹⁴

對照袁中道在《李溫陵傳》說：

會科學文獻出版社，2000年5月），卷19，頁199。

⁹² （明）袁中道著，錢伯成點校：《珂雪齋集·吏部驗封司郎中中郎先生行狀》中冊，卷18，頁756。

⁹³ （明）袁宏道著，錢伯成箋校：《袁宏道集箋校·李宏甫》上冊，卷5，頁221。

⁹⁴ （明）袁宏道著，錢伯成箋校：《袁宏道集箋校·敘小修詩》上冊，卷4，頁187-188。

肌襞理分，時出新意。其為文不阡不陌，抒其胸中之獨見，精光凜凜，不可迫視。詩不多作，大有神境。⁹⁵

袁宏道「獨抒性靈，不拘格套，非從自己胸臆流出，不肯下筆」就是袁中道說的「抒其胸中之獨見」，只是公安派往前更進一步，提出「性靈」的主張。袁宏道評小修「疵處」，反而是「本色獨造語」，更令人可喜；所謂「佳處」，反而是「未能盡脫近代文人習氣」。佳或疵，乃從社會主流價值的反諷語，頗似李卓吾慣用顛倒語、反言的語言風格。

另一篇〈與丘長孺〉也是「性靈說」很重要的文字：

唐自有詩也，不必選體也。初、盛、中、晚自有詩也，不必初、盛也。李、杜、王、岑、錢、劉，下迨元、白、盧、鄭，各自有詩也，不必李、杜也。趙宋亦然。陳、歐、蘇、黃諸人，有一字襲唐者乎？又有一字相襲者乎？至其不能為唐，殆是氣運使然，猶唐之不能為〈選〉、〈選〉之不能為漢魏耳。今之君子，乃欲概天下而唐之，又且以不唐病宋。夫既以不唐病宋矣，何不以不〈選〉病唐、不漢魏病〈選〉、不〈三百篇〉病漢、不結繩鳥跡病〈三百篇〉耶？果爾，反不如一張白紙，詩燈一派，掃土而盡矣。（〈與丘長孺〉）

這篇文章的論點和李卓吾童心說中「詩何必古選，文何必先秦」的主張一脈相承：

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。故吾因是而有感于童心者之自文也，更

⁹⁵（明）袁中道著，錢伯成點校：《珂雪齋集·李溫陵傳》中冊，卷17，頁721。

說什 六經，更說什 《語》、《孟》乎！⁹⁶

文學經典「變」的觀念，直接針對、反省當時主張復古的前後七子。

李卓吾在羅汝芳「赤子之心」⁹⁷的基礎上，提出了「童心說」，將本真的意義，從道德層面擴及到了文學創作的概念，且有更具體的言說，而由三袁兄弟繼承，發展成爲影響文壇風氣的「性靈說」，對佔據一世紀的前後七子復古派「文必秦漢，詩必盛唐」的文風進行矯正。⁹⁸ 李卓吾的「真」是一種「至性」的表現，和「道」的思考是一貫的，對當時整個社會而言，多少有實踐上的阻礙及困難。而袁宏道提出「性靈」，是集中到文學的範疇中，對文人創作的一種指導方向，相對而言較容易實現，這或許是李卓吾的童心只能開風氣之先，卻無法真正落實，發揮廣泛的影響。

錢謙益也說：「余少讀李卓吾之書，意其所與遊者，必皆聰明辨博、恢奇卓詭之士。」⁹⁹ 此文提到了與李卓吾交遊的包括學生汪本鈞、袁中道、陶珽。另一篇文章，除提到袁宏道、袁中道的公安派主張，根本是李卓吾先發明的，錢謙益對此傳承關係這樣說：

萬曆之季，海內皆詆訾王、李，以樂天、子瞻為宗，其說倡於公安袁氏。而袁氏中郎、小修，皆李卓吾之徒，其指實自卓吾發之。¹⁰⁰

⁹⁶ (明)李贄：《焚書·童心說》，收入張建業主編：《李贄文集》第1冊，卷3，頁92。

⁹⁷ 羅汝芳：「反思原日天初生我，只是個赤子，而赤子之心 說渾然天理。」見(明)黃宗羲：《明儒學案·參政羅近溪先生汝芳》第3冊，收入《四部備要》子部，卷34，頁4。

⁹⁸ 所謂前後七子，即弘治、正德間(1488-1521)之李夢陽、何景明、徐禎卿、邊貢、王廷相、康海、王九思，與嘉靖中(1522-1566)之謝榛、李攀龍、王世貞、吳國倫、徐中行、梁有譽及宗臣。

⁹⁹ (清)錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集·陶不退園集序》(上海：上海古籍出版社，1985年9月)，卷31，頁917。

¹⁰⁰ 同前註，頁919。

還對陶仲璞說「龍湖一瓣香具在，安得促席從仲璞而問之」，¹⁰¹點明從李卓吾到公安三袁的系譜關係。

文學流派的形成，不僅是以實體成員組成的文社，還需要創作風格與文學主張。從社會影響力來說，李卓吾的講學造成的風潮是地域性的，而文學主張的擴散則需要更多人，更具影響力的人。三袁的文壇領袖地位對李卓吾「童心說」典範化有決定性影響，也就是童慶炳所謂的「發現人」。李卓吾在小說、戲曲方面的經典性影響，除了他的「名聲」之外，他評點《水滸》、《西遊》等小說自然有重大價值，但是文學性的社群間對他的反覆稱頌，是樹立其地位的關鍵元素。

爲了實踐「性靈」的文學主張，三袁兄弟組成了「葡萄社」（有稱蒲桃社、蒲社），創立時主要成員 11 人中，除三袁，還有潘士藻、陶望齡、李騰芳與李卓吾相識，或感佩他的學問，或在他死後發文紀念之。¹⁰²另，其他與之唱和的邱坦、董其昌、汪本鈞、汪可受等人都與李卓吾交好。¹⁰³布迪厄的理論是以場域（field）、慣習（habitus）與資本（capital）三者來貫串文化再生產的的邏輯。¹⁰⁴葡萄文社成立，醞釀了晚明文學革新的動能，擴大了性靈說的影響力，徹底扭轉了復古派長期位於主流的文風，可視爲「公安派成熟的肇始。」¹⁰⁵這張和李卓吾密切的人際關係網，對童心說到性靈說的系譜確立有具體的影響。

萬曆 18 年（1590），李贄的《焚書》在湖北麻城出版。湯顯祖正任南京禮

¹⁰¹ 同前註，頁 919。

¹⁰² 何宗美：《文人結社與明代文學的演進》（下）（北京：人民出版社，2011 年 3 月），頁 292-298。

¹⁰³ 相關文獻請參考張建業編：《李贄研究資料匯編》。

¹⁰⁴ 「一個場域可以被定義為在各種位置之間存在的客觀關係的一個網絡（network），或一個構型（configuration）。正是在這些位置的存在和它們強加於特定位置的行動者或機構之上的決定性因素中，這些位置得到客觀的界定，其根據是這些位置在不同類型的權力（或資本）——佔有這些權力就意味著把持了在這一場域中厲害攸關的專門利潤（specific profit）的得益權——的分配結構中實際的和潛在的處境，以及他們與其他位置之間的客觀關係（支配關係、屈從關係、結構上的對應關係，等等）。」（法）布迪厄、華康德著：《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯局出版社，1998 年 2 月），頁 134。

¹⁰⁵ 曾紀鑫：《晚明風骨——袁宏道傳》，頁 184-185。

部祭司主事，與李贄並未謀面。湯顯祖雖長袁宏道 18 歲，但是卻在 1598 年去官後，在臨川建立玉茗堂，才全心投入創作，《牡丹亭》便在此時誕生。結識袁宏道後，袁宏道推動「性靈說」，湯顯祖曾寫〈讀錦帆集懷卓老〉寫下「都將舌上青蓮子，摘與公安袁六休」¹⁰⁶，認為袁宏道得到李卓吾的真傳，不但表現了對「性靈」觀點的忻慕之情，也間接闡明了「性靈」說對李卓吾「童心說」的接受情形。湯顯祖寫給好友石昆玉：「有李百泉（贄）先生者，見其《焚書》，畸人也。肯為求其書寄我駘蕩否？」¹⁰⁷當時的湯顯祖還不識李卓吾，但是通過袁宏道以及《焚書》，「童心說」必然對湯顯祖「生者可以死，死可以生」的「情至」有所啓迪。去官大約二年後，李贄前往臨川造訪湯顯祖，二人才得以相見，《牡丹亭》演繹了湯顯祖的文學主張，劇中反對封建婚姻，展現對情的自由追求，李卓吾《司馬相如傳》¹⁰⁸中認為卓文君私奔司馬相如是善擇佳偶，二者主張不謀而合。

湯顯祖（1550-1616）受教於羅近溪，羅近溪並非直接影響湯顯祖的文藝觀，但是卻是他創作的哲學基礎：「吾儒日用性中而不知者，何也？『自誠明謂之性』，赤子之知是也。」¹⁰⁹《明史》中對他的記載，是沿著他的政治生涯為敘事主脈，人生的起伏與他不願結交張居正密切相關，未及他的戲劇創作。¹¹⁰左東嶺認為：

¹⁰⁶ 見（明）湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集·玉茗堂詩之一四·讀錦帆集懷卓老》上冊，卷 19，頁 768。

¹⁰⁷ （明）湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集·玉茗堂尺牘之一·寄石楚陽蘇州》上冊，卷 44，頁 1246。

¹⁰⁸ （明）李贄：《藏書·司馬相如傳》，收入張建業主編：《李贄文集》第 3 冊（北京：社會科學文獻出版社，2000 年 5 月），卷 37，頁 717-719。在傳中提到「卓王孫恥之」，李卓吾評：「當大喜，何恥為？」又提及「今文君既失身於司馬長卿」，卓吾評：「正獲身，非失身。」

¹⁰⁹ 見（明）湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集·玉茗堂文之十·明復說》上冊，卷 37，頁 1164。

¹¹⁰ （清）張廷玉：《明史·湯顯祖列傳》，收入《四部備要》史部，第 10 冊，卷 230，頁 4-5。

湯顯祖儘管也對 贄深表贊賞嚮往之情，而且也受有一定程 的影響，但卻與公安派又有區別，這主要是因為他的心學思想是啟蒙於 汝芳而非 贄。¹¹¹

然而，鄭培凱卻認為：

羅汝芳的思想雖然講「天機冷如」，講自然展放，但強調的是心性之學，李贄則清楚的轉為文學藝術領域的自由發展與創造。……我們也可以說，李贄對顯祖的影響是羅汝芳的影響的延續與發展，但是範疇有所不同了。¹¹²

承上所言，湯顯祖哲學觀秉承羅近溪，但在文藝創作上，則可視為「童心說」的具體實踐。湯顯祖〈合奇序〉：「予謂文章之妙不在步趨形似之間」，¹¹³便和〈童心說〉中「詩何必古選，文何必先秦」力主創新的精神相同，甚至湯顯祖認為「士有志於千秋，寧為狂狷，毋為鄉愿」¹¹⁴，和李卓吾重視個性的反抗精神也不謀而合。《牡丹亭》中杜麗娘勇敢追求愛情，被視為將李卓吾反封建思想與反偽道學的表現。¹¹⁵「童心說」的理論，透過戲曲作品，突破了文人的圈子，進一步對群眾產生了更大的影響。

五、結論：接受歷程中的意義分析

在李卓吾的接受現象中，「發明人」的重要性十分明顯，從焦竑、公安三袁

¹¹¹ 左東嶺：《王學與中晚明士人心態》（北京：商務印書館，2014年2月），頁457。

¹¹² 關於鄭培凱認為湯顯祖受李卓吾影響的討論，請見鄭培凱：《湯顯祖與晚明文化》（臺北：允晨文化，1995年12月），頁218-226。

¹¹³ 見（明）湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集·合奇序》下冊，卷32，頁1078。

¹¹⁴ 同前註。

¹¹⁵ 楊安邦：《湯顯祖交遊與戲曲創作》（南昌：江西高校出版社，2006年9月），頁78。

到湯顯祖，或是在政治上、或是在文學場域中，都是一時的領袖人物，加上葡萄社的推波助瀾，對社會、文化圈有擁有相當的權威，將李卓吾《童心說》推上了晚明文學重「情」的領航者地位。晚明社會、經濟型態的轉變，讓出版市場中的作家、讀者形成一種相互影響的關係。同時，文社的興盛，形成了文人的一個社交圈，對文學發展有很大影響。作為社群的一員，成員更有意識地、自覺地認同自己在團體中的身分，透過文社，團體得以發揮最大力量，宣揚理念，或是精進八股文，因而這股力量會是民間、文壇到政治場域的全面延伸。

雖然，羅近溪的「赤子說」可視為《童心說》的發軔，但是李卓吾將「童心」連結到文學表現，是更聚焦的貢獻。同時，李卓吾有理論、有實踐、有社群友道的支持，也是《童心說》如今經典化的原因。其中，他的小說、戲曲評點至今仍發揮很大的閱讀指導的功能。^⑩不過，由前文爬梳文學社群中友人對李卓吾的文獻紀錄來看，對李卓吾有許多平反之論，在那樣直接面對皇權的時代，其實並未過度誇張他的反叛性，而是嘗試為他的爭議行為解套。突出李卓吾反叛形象的是清朝，為了矯正禪學時弊，合理化當時殺他的正當性，反而特別著眼在他的妖人行徑與激烈言論。除此之外，李卓吾的學思著作在清代並未獲得太多的關注。五四之後，延續著這樣的接受方向，李卓吾符合當時反孔批孔的期待視野，成為了對抗封建的領頭羊，自此，他的叛逆形象不斷擴大，甚至簡化成某種符號化的傾向，文學史中不大去細究他的思想內容，僅僅抓住《童心說》便可大加發揮。

美國學者艾梅蘭：「有一些思想文化史學家認為他〔李卓吾〕的重要性是被誇大了的，因為他對 17 世紀的思想影響不大，或者說沒有直接的影響。」^⑪確實，李卓吾在 1602 年死後，身後的紛擾只停留在友人的追悼文中，隨著書被

⑩ 袁中道：「夏道輔處見李龍湖批評《西廂》、《伯喈》，及其細密，真讀書人。予等粗浮，只合斂下拜耳。」見（明）袁中道著，錢伯成點校：《珂雪齋集·游居柿錄》下冊，卷 6，頁 240。

⑪ （美）艾梅蘭著，羅琳譯：《競爭的話語：明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》（南京：江蘇人民出版社，2005 年 1 月），頁 59。

禁燬，釋真可因妖書案被處死，一時之間，學思自由之風似乎變得肅殺。清初對李卓吾大力抨擊，在整個風潮下，李卓吾確實也沒有什麼和時代相接軌的有利條件。不過，從公安派、湯顯祖，乃至於後來的李漁，他們的文學觀卻一脈相承，都可往上追溯到李卓吾《童心說》提倡的價值。就這一點來說，不能不說他是持續影響著小說、戲曲發展的。

接受理論提醒我們，讀者的地位影響的對李卓吾的評價。不同時代、社群、場域，都因為讀者自身不同的期待視野及關懷，給與李卓吾截然不同的評價。或者我們可以說，這些評論從來都沒有證成李卓吾，而是藉李卓吾證成自身罷了。

徵引書目

一、傳統文獻

- (姚秦)鳩摩羅什譯：《金剛經》（臺北：新文豐出版社，1993年5月）。
- (明)李贄：《焚書》，收入張建業主編：《李贄文集》第1冊（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月）。
- (明)李贄：《續焚書》，收入張建業主編：《李贄文集》第1冊（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月）。
- (明)李贄：《藏書》，收入張建業主編：《李贄文集》第3冊（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月）。
- (明)李贄：《初潭集》，收入張建業主編：《李贄文集》第5冊（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月）。
- (明)李贄：《明燈道古錄》，收入張建業主編：《李贄文集》第7冊（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月）。
- (明)焦竑：《澹園集》，收入《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000年1月，據中國科學院圖書館藏明萬曆34年刻本）。
- (明)焦竑：〈李氏續焚書序〉，收入張建業、白秀芳、李瑞良、宋珂君編著：《李贄全集注》第3冊（北京：社會科學文獻，2010年5月）。
- (明)焦竑：〈焦弱侯荐李卓吾疏〉，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年7月）。

- (明) 釋真可撰，四庫未收書輯刊編纂委員會編：《紫柏老人集》（北京：北京出版社，2000年1月，明天啓七年釋三炬刻本）。
- (明) 湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖詩文集》（上下冊）（上海：上海古籍出版社，1982年6月）。
- (明) 沈鈇：《李卓吾傳》，收入何喬遠編撰：《閩書》第5冊（福州：福建人民出版社，1995年12月）。
- (明) 朱國楨：《涌幢小品》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年3月，據復旦大學圖書館藏明天啓二年刻本）。
- (明) 汪可受：〈卓吾老子墓碑〉，收入李鴻章等修，黃彭年等撰：《（光緒）畿輔通志》（上海：上海古籍出版社，2002年3月，《續修四庫全書》史部，第636冊，1934年商務印書館影印清光緒十年（1884）刻本）。
- (明) 馬經綸：〈與當道書〉，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年7月）。
- (明) 馬經綸：〈答張又玄先生〉，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年7月）。
- (明) 袁宏道著，錢伯成箋校：《袁宏道集箋校》上冊（上海：上海古籍出版社，2008年4月）。
- (明) 袁中道著，錢伯成點校：《珂雪齋集》（中下二冊）（上海：古籍出版社，2007年9月）。
- (明) 汪本鈞：《哭李卓吾先師告文》，轉引自張建業編：《李贄研究資料彙編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年7月）。
- (明) 汪本鈞：〈續刻李氏書序〉，收入張建業、白秀芳、李瑞良、宋珂君編著：《李贄全集注》第3冊（北京：社會科學文獻，2010年5月）。
- (明) 沈德符：《釋道》，收入（明）沈德符撰，楊萬里校點：《萬曆野獲編》（四）（臺北：偉文圖書出版社，1976年9月）。
- (清) 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985年9月）。
- (明) 黃宗羲著，沈善洪主編：《明夷待訪錄》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全

集》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年1月）。

（明）黃宗羲：《明儒學案》第1冊，收入《四部備要》（臺北：臺北中華書局，1966年3月，據鄭氏補刻本校刊）。

（明）黃宗羲：《明儒學案》第3冊，收入《四部備要》（臺北：臺北中華書局，1966年3月，據鄭氏補刻本校刊）。

（清）顧炎武：《日知錄》（臺北：臺灣商務印書館，1978年6月）。

（清）王夫之：《周易外傳》，收入《船山遺書全集》第2冊（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年11月）。

（清）王夫之：《張子正蒙注》，收入《船山遺書全集》第14冊（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年11月）。

（清）王夫之：《讀通鑒論》上，收入《船山遺書全集》第17冊（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年11月）。

（清）王宏撰：《山志》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年3月，復旦大學圖書館藏清初刻本）。

（清）李顥：《二曲集》，轉引自張建業編：《李贄研究資料彙編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年7月）。

（清）張廷玉：《明史》，收入《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1966年3月，據武英殿本校刊）。

（清）永瑢，王雲五編：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1968年12月）。

（清）宋恕著，胡珠生編：《宋恕集》（北京：中華書局，1993年2月）。

二、近人論著

（一）專書

（日）內藤湖南：《中國史通論》上冊（北京：社會科學文獻出版社，2004年1月）。

（日）吉田松陰：《己未存稿》，轉引自張建業編：《李贄研究資料匯編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年7月）。

（日）島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》（江蘇：江蘇人民出版社

- 社，2005年10月）。
- （日）溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，2005年5月）。
- （法）布迪厄、華康德著：《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯局出版社，1998年2月）。
- （美）艾梅蘭著，羅琳譯：《競爭的話語：明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》（南京：江蘇人民出版社，2005年1月）。
- （德）H.R 姚斯，R.C 霍拉勃著，周寧、金元浦譯：《接受美學與接受理論》（遼寧：遼寧人民出版社，1987年9月）。
- 左東嶺：《王學與中晚明士人心態》（北京：商務印書館，2014年2月）。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1997年1月）。
- 何宗美：《文人結社與明代文學的演進》（下）（北京：人民出版社，2011年3月）。
- 吳虞：《吳虞文集》，收入林慶彰主編：《民國文集叢刊》（臺中：文听閣圖書有限公司，2008年12月）。
- 吳澤：《儒教判徒李卓吾》（臺北：？，1949年4月）。（出版社不明）
- 林其賢：《李卓吾的佛學與世學》（臺北：文津出版社，1992年4月）。
- 林紓：《畏廬三集》，收入林慶彰主編：《民國文集叢刊》（臺中：文听閣圖書有限公司，2008年12月）。
- 邱燮友、皮述民等合著：《增訂中國文學史初稿》（臺北：福記文化圖書有限公司，1985年5月）。
- 胡適：《吳虞文錄》，收入林慶彰主編：《民國文集叢刊》（臺中：文听閣圖書有限公司，2008年12月）。
- 韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛出版社，1996年10月）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，1984年2月）。
- 孫康宜、宇文所安主編：《劍橋中國文學史》下卷（北京：三聯書店，2013年6月）。
- 袁光儀：《彼我同為聖賢：耿定向與李卓吾之學術論爭新探》（臺北：文津出版

社，2015年10月）。

張建業主編：《李贄文集》第1冊（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月）。

張建業編：《李贄研究資料彙編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年7月）。

郭紹虞：《中國文學批評史》（臺北：文史哲出版社，1988年4月）。

勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1996年3月）。

善性講述：《六祖壇經直解》（臺北：社團法人中華佛乘宗法界弘法協會，2005年4月）。

曾紀鑫：《晚明風骨—袁宏道傳》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2013年1月）。

黃彰健校勘：《明神宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968年1月）。

楊安邦：《湯顯祖交遊與戲曲創作》（南昌：江西高校出版社，2006年9月）。

葉慶炳：《中國文學史》下冊（臺北：學生書局，1994年9月）。

鄭培凱：《湯顯祖與晚明文化》（臺北：允晨文化，1995年12月）。

魯迅：《墳》，收入《魯迅自編文集》（天津：人民出版社，1999年2月）。

錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺大出版中心，2014年5月）。

戴景賢：《明清學術思想史論集》下冊（香港：香港中文大學，2012年）。

龔鵬程：《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994年11月）。

（二）期刊論文

毛文芳：〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁193-196。

王記錄：〈論清初三大思想家對李贄的批判——兼談早期啓蒙思想問題〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版）第29卷第6期（2002年6月），頁56-60。

袁光儀：〈上上人與下下人——耿定向、李卓吾論爭所反映之學術疑難與實踐困境〉，《成大中文學報》第 23 期（2008 年 12 月），頁 61-88。

袁光儀：〈李卓吾的「真道學」——以生命實踐為主體的儒學反思〉，《成大宗教與文化學報》第 8 期（2007 年 8 月），頁 39。

袁光儀：〈道德或反道德？——李贄及其「童心說」的再詮釋〉，《臺北大學中文學報》第 2 期（2007 年 3 月），頁 183。

童慶炳：〈文學經典建構諸因素及其關係〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）第 42 卷第 5 期（2005 年 9 月），頁 71-78。

楊際開：〈日本近代中國學的問題意識與方法探析〉，《杭州師範大學學報》（社會科學版）（2009 年 1 月），頁 72-73。

（三）學位論文

王冠文：《李贄著作研究》（臺北：國立臺北大學古典文獻學研究所碩士論文，2009 年）。

Rethinking the Classicalization of the Theory of Childlike Heart from Li Zhuowu's Controversial Evaluation

Kang Pei

assistant professor, Department of Chinese Literature,
National Central University

Abstract

Li Zhuowu is a controversial figure. From the late Ming Dynasty to the present, he has received different evaluations and attention in different eras. From the perspective of reception history, this article summarizes how Li Zhuowu was discussed based on the era and academic categories, and explains these phenomena and their significance. Borrowing Tong Qingbing's elements of "literary classic construction", we examine the ideologies of different eras, the acceptance vision of the era, and discover the key influence of people on the establishment of paradigms. And from this point of view, we reflect on how the genealogical relationship between "childlike innocence", "spirituality" and "emotion" has become a paradigm in the fields of novels and dramas.

Keywords: Li Zhuowu, the theory of Childlike Heart, canonization, Acceptance history