

李卓吾四書評解之特色：以「無物」、 「無己」為中心

鄧克銘*

〔摘要〕

李卓吾之四書評解見於多種著述中，基本上與陽明學有密切的關係，具有濃厚的個人心得，更帶有強烈的時代意義。其目的及思想特色為何？是本文所欲研究之主題。本文先討論李卓吾評解四書之相關著作及其詮解方法，再分別探討其對「無善無惡」、「無物」、「無己」、「克己復禮」與「以人治人」的解釋，以了解其主要精神所在。由此類詮解可以得知李卓吾將尊重個性自由平等的信念注入儒家經典中，使儒家修身、齊家、治國、平天下的理想，能在去除一己之定見與重視人民生活欲望之新的觀念下獲得實現。

整體而言，李卓吾之評解富有社會性，對時代需求有敏銳的觀察和反應，在四書詮釋史上應有相當重要的地位。

關鍵詞：李卓吾、李贄、焚書、四書、四書評

* 國立暨南大學中文系教授

一、前言

李卓吾（1527—1602）在晚明已是一位頗受爭議的人物，褒貶不一。民國以後更隨著政治文化的變動而得到不同的評價，有關其生平、思想與文學成就之著作極多，大體上多從正面的角度衡量其歷史地位。¹李氏一生具有寧鳴而死，不默而生的高昂鬥志，其著述也帶有強烈的個人風格，而其坎坷不幸的遭遇，更震撼人心。本文不再重複討論其生平及一般思想觀念，而擬探討較不受注意之四書評解部分。

《四書》為明代士人必讀之教科書，也是科舉的首場科目，李卓吾年幼時即學《四書》，而後舉人出身，自曾下過一番功夫。²現存其有關四書評解之著述，包括專著《說書》、《四書評》、《道古錄》與收錄在《焚書》、《續焚書》、《藏書》等之書函文章。其中《說書》與《四書評》二書是否為李卓吾親著？尚有疑問，詳如後述。其他著作中涉及《四書》者不少，但因主題及評解的關係，有的係零散的論述，有的則是完整的文章，如〈鬼神論〉與〈兵食論〉等。目前研究者多在各個不同主題中分別引述相關文獻，較少以四書評解為研究主題。³

基本上，李卓吾之四書評解與陽明學之流傳有密切的關係。回顧自明中葉，王陽明反對朱子之〈大學格物補傳〉，提出心即理說，打破了明初以來獨尊朱子的局勢。隨著嘉靖、隆慶至萬曆年間，陽明心學之廣泛流行，《四書》之解讀呈現百家爭鳴的情況。⁴王陽明弟子聚會講學，除闡揚師說外，實際上就以研習《四書》

¹ 參閱白秀芳：〈近百年李贄研究綜述〉，《首都師範大學學報社會科學版》第6期（1994年），頁115-120。又李焯然：〈論李贄在明代思想史上的地位〉，《明史散論》（臺北：允晨文化公司，1987年），有扼要的說明，亦可參考，頁153-168。許蘇民：《李贄評傳》（南京：南京大學出版社，2006年），從明末至二十世紀，對李贄之評論有較詳細的敘述，頁635-654。

² 〈卓吾論略〉中，李卓吾曾提及其「年十二，試〈老農老圃論〉」一段往事。《焚書·續焚書》合刊本（北京：中華書局，1972年），卷3，頁83-84。以下《焚書》、《續焚書》均用此合刊本。

³ 佐藤鍊太郎：〈李贄『李溫陵集』と『論語』——王學左派の道學批判——〉收入松川健二編：《論語の思想史》（東京：汲古書院，1994年），頁324-345。專門討論李卓吾論語註解中批判道學部分，這種研究方式值得參考。

⁴ 佐野公治：《四書學史の研究》（東京：創文社，1988年），頁351-352，提到依朱彝尊《經義考》之收錄，明人四書註解半數為隆慶、萬曆以下不到百年間的作品。

之心得作為討論之課題。⁵此不僅符合當時士人科舉之需求，同時也可加強心學之理論依據。王陽明本人對《四書》之解釋有許多異於朱子處，其傳下王龍溪、羅近溪與王艮等人，也都曾就自己之體會解說《四書》。李卓吾曾親見王、羅兩人與王艮之子王襜，也參與陽明門人之講會，並編印《陽明先生道學鈔》八卷、《陽明先生年譜》二卷、《龍溪王先生文錄鈔》九卷。其對王陽明及其門下講解四書之方式，應有所了解，而李卓吾評解四書不只具有濃厚的個人心得，更帶有強烈的時代意義。

李卓吾反對執一說以強人遵從，主張人人得自由發展等言論，為今人所樂道，這些觀念實際上均有其一貫的理論基礎。如其對《大學》之「止於至善」與「格物」，強調無善無惡之「至善」與無思慮分別之「無物」，以及對《論語·顏淵篇》之「克己復禮」，認為克己為「無己」，復禮為「大同於俗」。與人和同以成就無人無己之學，如此才能「因人順民」、「以人治人」，使人人各遂其生。由此類詮解可以探知李卓吾許多異於時論之見解，其背後涵有特殊的用意。以下，先討論四書評解之著述及其詮解方法，再分別說明「無善無惡」、「無物」、「無己」的內涵，以了解其目的所在。又李卓吾四書評解之內容尚可從不同視角來探討，本文以「無物」、「無己」為中心說明其思想特色，並非謂此為全部或唯一之特色，合先予敘明。

二、關於四書評解之著述與詮解方法

李卓吾對《四書》之評解，比較完整的著作應是《說書》與《四書評》，但此二書之真偽，均有問題。首先，李卓吾在萬曆十八年（1590）六十四歲時於《焚書》自序，對《說書》之寫作動機及內容，有一概要性的說明：

獨《說書》四十四篇，真為可喜，發聖言之精蘊，闡日用之平常，可使讀者一過目便知入聖之無難，出世之非假也。信如傳註，則是欲入而閉之門，非以誘人，實以絕人矣，烏乎可？其為說，原於看朋友作時文，故《說書》

⁵ 參閱呂妙芬：〈何謂講會？〉，《陽明學士人社群》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003年），頁92-93。

亦佑時文，然不佑者故多也。⁶

此段敘述明白提到《說書》與科舉考試有關，又因對朱子之傳註有所不滿，故以己意「發聖言之精蘊，闡日用之平常」，使讀者可以容易了解。然其思想內容，則不只是爲了科舉之目的而已。李卓吾在〈自刻說書序〉中有更清楚的說明：

李卓吾曰：余雖自是，而惡自表暴，又不肯借人以為重。既惡表暴，則宜惡刻書，而率自犯者何？則以此書有關於聖學，有關於治平之大道，不敢以惡表暴而遂已也。既自刻矣，自表暴矣，而終不肯借重於人，倘有罪我者，其又若之何？此又余自是之病終不可得而破也。寧使天下以我為惡，而終不肯借人之力以為重。雖然，倘有大賢君子欲講修、齊、治、平之學者，則余之《說書》，豈可一日不呈於目乎？是為自刻說書序。⁷

此序與《焚書》自序文中所述意旨相同。李卓吾說其著《說書》「不肯借人之力以為重」，在當時應包括朱子之《四書集注》以及《四書大全》中宋元諸儒等。然李卓吾又鄭重地表示其心存聖學與治平之大道，以有助於修身、齊家、治國、平天下為寫作之目的。由此可知《說書》之內容，基本上屬於闡釋儒學聖賢之道的作品。李卓吾在與友人焦弱侯及弟子汪鼎甫之書函中也提及《說書》之內容，文中對自己之見解，頗懷自信。⁸

關於《說書》之刻印，據李卓吾之弟子汪本鈞（字鼎甫）於萬曆四十六年（1618），在〈續刻李氏書序〉中謂李卓吾去世後，「因搜未刻《焚書》及《說書》，與兄伯倫相研校讐。《焚書》多因緣語，忿激語，不比尋常套語，先生已自發明矣。《說書》先生（李卓吾）自敘刻於龍湖者什二，未刻者什八。先以二種付之劊劊，餘俟次第刻之。」⁹當時焦竑在《續焚書序》、張鼎在《讀卓吾老子書述》中，都提到汪鼎甫刻印《說書》一事。¹⁰然而，現存署名李卓吾著之《李氏說書》是否即是

⁶ 《焚書》，自序，頁1。此序為李卓吾六十四歲時作。

⁷ 《續焚書》，卷2，〈自刻說書序〉，頁62。

⁸ 參閱《焚書》，增補二，〈復焦弱侯〉，頁268-271。《續焚書》，卷1，〈與汪鼎甫〉二封，頁46、頁47。

⁹ 《續焚書》，〈續刻李氏書序〉，頁5。

¹⁰ 《續焚書》，頁1—3。

李卓吾刻於龍湖之《說書》四十四篇，或汪鼎甫所刻之《說書》卻相當可疑。崔文印與林海權均已指出現行《說書》主要係由林兆恩（1517—1598）之《四書正義》竄改而成，部分則摘自《焚書》、《藏書》及抄自王陽明之《傳習錄》。¹¹日人楠本正繼、岡田武彥與佐藤鍊太郎等人也都認係偽書。¹²因有文獻可供比對，證實現存《說書》非李卓吾親著，故本文不再援用。

關於《說書》原來之內容，從當時之記載中，尚可得知一二。如公安派文學之代表人物袁宗道（1560—1600）曾拜訪過李卓吾，甚為相得。曾謂：

李卓吾先生有四書義數十首，予最愛其「不得於言，勿求於心，不可」篇，後二股云：「心無時而不動，故言之動，即心之動，初不待求之而後動也。既不待求而動矣，而又何惡於求耶！心無時而或動，故言雖動而心不動，而又豈求之所能動也。既非求之所能動矣，而又何害於求耶！」看他做的人，出語自別。¹³

其中「四書義數十首」，極可能就是前述李卓吾在《焚書》自序中所說之「《說書》四十四篇」。袁宗道本人也曾對《四書》作說解，其對李卓吾之評價顯然甚高。同時有顧大韶編集《李溫陵集》二十卷，但未收錄《說書》。顧大韶另在〈溫陵集序〉中，對《說書》有如下評語：「《說書》數十篇，放於體而弱於辭。放於體而戾今，弱於辭而乖古，雖云理勝，未覩成章。」¹⁴在文體辭氣上有所批評，但也承認其文「理勝」。在《焚書》中尚可見到一些資料，如卷二〈復焦弱侯〉函中，李卓吾稱：「近有不患人之不己知患不知人說書一篇」，從書信中可知其寫作方式與內容梗

¹¹ 崔文印：〈今傳本《李氏說書》真偽考〉，《中國哲學》第1輯（北京：三聯書店，1979年8月），頁309-315。林海權：《李贄年譜考略》（福州：福建人民出版社，1992年），頁228-229。

¹² 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》（千葉：廣池學園出版部，1964年），頁501-504。岡田武彥著，吳光等人譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁216-220，附錄論《李氏說書》。更完整的研究為佐藤鍊太郎：〈『李氏說書』考——林兆恩『四書正義纂』との比較——〉，《日本中國學會報》第47集（1995年），頁149-163。

¹³ 〔明〕袁宗道著，錢伯城標點：《白蘇齋類集》（上海：上海古籍出版社，1989年），卷19，〈讀孟子〉，頁271。

¹⁴ 轉引自容肇祖：《明李卓吾先生贄年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），頁66。

概。¹⁵

其次，關於《四書評》之真偽，亦有異說。崔文印以清初周亮工《書影》之言為據，認為係葉文通之作。¹⁶容肇祖與日人佐野公治認為非李卓吾所作。¹⁷大陸出版之《續修四庫全書》，以及張建業主編的《李贄文集》第五卷，均收有李卓吾之《四書評》一書。¹⁸但在《焚書》、《續焚書》中卻未見相關文字，因此《四書評》之真偽確有可疑。侯外廬認為《四書評》之「精神內容、文字風格與李贄其他著作吻合」，故主張其為李卓吾之作品，¹⁹這是肯定說的主要理由。

早在明末張岱（1597—約1685）之《四書遇》中曾多次引述李卓吾之意見，其中多條均與現存《四書評》相同。朱宏達在點校本《四書遇》之前言中，以張岱之博學而一再引用《四書評》，可見其確信為李卓吾之作，且《四書遇》之成書早於周亮工之《書影》一書等，認為《四書評》不一定係偽作。²⁰按如侯外廬所說此書之精神內容、文字風格與李卓吾相同，在此看法下，《四書評》是否為李卓吾之作，也就不再成為問題了。

在題為「卓吾自述」之〈四書評序〉中云：

善道理有正言之不解，反言而解者；有詳言之不解，略言之而解者。世之龍頭講章之所以可恨者，正為講之詳，講之盡耳。此《四書評》一帙，有正言，亦有反言；有詳言，亦有略言，總「不求甚解」之語則近之。²¹

按《四書評》一書具有濃厚的評點特質，有眉批、評語、旁批，少則一字如「病」、「藥」、「妙」、「是」，二字如「口訣」、「實話」、「受用」，多則一、二百字不等。

¹⁵ 《焚書》，卷2，〈復焦弱侯〉，頁46-48。

¹⁶ 崔文印：〈李贄《四書評》真偽考〉，《文物》第4期（1979年4月），頁31-34。

¹⁷ 容肇祖：《中國歷代思想史·明代卷》（臺北：文津出版社，1993年），頁484。佐野公治：《四書學史の研究》，頁267-284。

¹⁸ 《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2003年），冊161，《四書評》19卷。張建業主編：《李贄文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000年）第5卷，張賀敏整理：《四書評》，頁1-192。

¹⁹ 侯外廬：《中國思想通史》第四卷下冊（北京：人民出版社，1980年），頁1050。

²⁰ [明]張岱著，朱宏達點校：《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），前言，頁9-10。

²¹ 《李贄文集》第五卷，頁1。以下《四書評》均用此版本。

誠如序中所說有「正言、反言、詳言、略言」，從《四書》之文字表達，章法安排至聖人心法，以不同之方式凸顯其特色。其與李卓吾之寫作風格及精神傾向，如侯外廬所說有相同之處。基本上，《四書評》仍將《四書》作為儒學經典，只是說明方法較為不同，在研究李卓吾之四書評解時仍有參考之價值。

此外，《道古錄》又名《明燈道古錄》一書係李卓吾闡釋《大學》、《中庸》之作。李卓吾於萬曆二十四年（1596）七十歲時應劉東星之邀，至山西沁水與劉氏父子侄討論《大學》、《中庸》之要義，並於次年整理刻印成書，此書亦收錄在顧大韶編之《李溫陵集》中行世。²²李卓吾曾自述其，「五十以後，大衰欲死，因得朋友勸誨，翻閱貝經，幸於生死之原窺見斑點，乃復窮（大）學、（中）庸要旨，知其宗貫，集為道古一錄。」²³《道古錄》係問答體裁，雖未刻印全部討論內容，但文獻可靠。書中推崇《大學》與《中庸》，與李卓吾予人批評儒學之印象頗有出入。

按李卓吾在著名之〈童心說〉中曾批評《六經》與《論語》、《孟子》之權威性，謂：

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，斷斷乎其不可語於童心之言明矣。²⁴

從此文看來似乎否定六經、語、孟之價值，其實此語乃是針對「道學、假人」執聖人經書以謀個人私利而施之藥方。如在《焚書》之書函、雜述中，屢見李卓吾引述《論語》。其主張保持童心，但不反對讀書，並說道：「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。」²⁵只要善讀書可使此最初一念之童心不失。然而一般人自幼讀書至中舉入仕，是否能把握經書本義，還是人云亦云？甚

²² 《李溫陵集》（臺北：文史哲出版社，1971年），卷18、卷19，頁1007-1133。又收於張建業主編：《李贄文集》第七卷，頁345-388。

²³ 《續焚書》，卷2，〈聖教小引〉，頁66。

²⁴ 《焚書》，卷3，〈童心說〉，頁99。

²⁵ 同前註，頁98。

至只是當作功名之工具？李卓吾回顧其早年讀書也缺乏自覺，「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，隨人說妍，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，正好啞然自笑也已。」²⁶如果讀書不能反之於心，有所自得，則只是增添許多聞見，終至埋沒自我而喪失童心。李卓吾的經歷，事實上也是絕大多數人的共同經歷。從而應如何善讀聖人經書？自然成爲李卓吾評解四書的主要課題。

如前所述，李卓吾之《說書》獨抒己見，「不肯借人之力以爲重」。《四書評》之寫作方式則用「正言、反言、詳言、略言」，使人自省，而非在字面上說盡所有道理。在解經方式上，李卓吾強調不能執一。例如〈書決疑論前〉一文中，李卓吾說道：

經可解，不可解。解則通於意表，解則落於言詮。解則不執一定，不執一定即是無定，無定則如走盤之珠，何所不可。解則執定一說，執定一說即是死語，死語則如印印泥，欲以何用也？……夫經，言教也。聖人不得已而有言，故隨言隨掃，亦恐人執之耳。²⁷

此雖係對佛經之解說而言，亦可用之於儒家經籍。尤其是明代科舉制度下，以朱子之《四書集注》爲標準，士人之觀念也定於一尊，事實上就是「執定一說」。從而學習四書成爲背誦之學，此乃「死語」，無法發揮聖人之學的效用。李卓吾在有關四書之評解中，屢次批評朱註，也可視爲有意破除「執定一說」。又即使是經書，也是「聖人不得已而有言」，須「隨言隨掃」，不能停留在語言文字之工具範圍內。這種看法在《論語》、《老子》、《莊子》、禪宗裡都已有類似的表達，並非李卓吾之創見，但在抨擊當時「假道學」以綱常名教束縛人心方面，則有重要的時代意義。

在自傳性質之〈卓吾論略〉裏，李卓吾回顧其早年讀書之情形：「稍長，復憤憤，讀傳註不省，不能契朱夫子深心。因自怪，欲棄置不事。」²⁸明白說出自己年輕時就已不能贊同朱子《四書集注》裏的觀點。其後在北京與南京任官時，多與陽明學門人往來。五十歲以後深入佛教與老莊，乃至剃髮出家，以住持身份居於

²⁶ 《續焚書》，卷2，〈聖教小引〉，頁66。

²⁷ 《焚書》，卷4，〈書決疑論前〉，頁134-135。

²⁸ 《焚書》，卷3，〈卓吾論略〉，頁84。

寺中收徒並躬行佛事。然而李卓吾並不認為自己的行為違背聖人之學，蓋其以儒釋道三教均以「道」為目標，只是說明之視角不同而已。如在〈三教歸儒說〉裏云：「儒、道、釋之學，一也，以其初皆期於聞道也。」²⁹而其剃髮出家也是激於時勢的一種外在形貌的改變而已，並不表示其已背離儒門。要在思想上為李卓吾定位，恐怕不太容易。³⁰其評解四書常強調「無己」、「大同於俗」、「善與人同」，事實上就是反對當時制度上、觀念上對自然人性的壓迫，而其提出從民所欲，各遂所生之觀念富有社會性與一般常見之道德意義有別，值得重視。

三、「無善無惡」與「無物」、「無知」

從王陽明提倡古本大學，反對朱子之〈格物補傳〉以後，有關《大學》之格物說成為討論的重點。《四書評》中認為不必補傳，但對格物沒有特別說明。³¹《焚書》、《續焚書》裏載有闡釋《大學》之書答，如〈答周若莊〉、〈復京中友朋〉、〈與馬歷山〉等，又《道古錄》乃專門討論《大學》、《中庸》之作。其中有關「格物則自無物」之說法，以及相關之「無善無惡，是謂至善」與「無物則自無知」的解釋有特別的涵意，與李卓吾之其他思想觀念也有密切的關係，值得探討。

李卓吾在〈答周若莊〉書函裏曾對格物致知提出自己之看法：

無善無惡，是謂至善，於此而知所止，則明明德之能事畢矣。……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。故知止其所不知，斯致矣。³²

²⁹ 《續焚書》，卷2，〈三教歸儒說〉，頁75。

³⁰ 袁中道在〈李溫陵傳〉中曾謂不能學李卓吾，其中之一為「公深入至道，見其大者，而吾輩株守文字，不得玄旨。」頗能指出李卓吾之思想趨向。《焚書》，頁7。

³¹ 《四書評》，頁3，在朱子之〈格物補傳〉後云：「不必補」。

³² 《焚書》，卷1，〈答周若莊〉，頁2。王煜：〈李卓吾雜揉儒道法佛四家思想〉，《明清思想家論集》（臺北：聯經出版事業公司，1992年），謂李卓吾之「蓋格物則自無物，無物則自無知。」乃「受佛化而喪盡道德和認知義，變成無經驗內容、無道德內容的般若之照空，類似莊子的『無知之知』之觀自生獨化。」頁59。其說恐推論太過，未注意李卓吾與王陽明及王龍溪之關係，詳如本節所述。

「無善無惡，是謂至善。」此語亦見於王陽明之《傳習錄》。³³意為超越相對之善惡，係絕對的。王陽明之「四句教」中云：「無善無惡心之體」，也用無善無惡描述心體之完全虛寂的狀態。李卓吾沿用這種看法，且進而將無善無惡與無物、無知之觀念聯繫起來，認為格物工夫就在於消除思慮分別，破除對一切物相之迷執以達到「無物」、「無知」，而這就是止於無善無惡之至善。

李卓吾將《大學》之「至善」解為「無善無惡」，自然要超越一切有限的思維與人為的分別，其所關心的不是道德行為的先天依據，而是自我心靈的完全自由。從李卓吾批評孟子之性善說，可知「無善無惡」之觀念具有特殊之地位。李氏在《藏書》之孟子傳中云：

其言性善亦甚是，然至盡排眾說，猶未免執定說以騁己見，而欲以死語活人也。夫人本至活也，故其善為至善，而其德為明德也。至善者，無善無不善之謂也。惟無善無不善，乃為至善；惟無可無不可，始為當可耳。若執一定之說，持刊定死本，而欲印行以通天下後世，是執一也，執一便是害道。³⁴

孟子之性善說與李卓吾之「無善無不善」之至善說，實際上並非同一指涉。李卓吾對孟子之批評不合孟子本義，惟由此可知李卓吾對「無善無惡」之理解，有其特定的目的。換言之，無善無惡表示超越語言概念對善惡之有限的表達，其與孟子所說之性善在於肯定人之道德本質的取向並不相同。李卓吾所說「執一便是害道」，此「一」乃屬有限的、偏於一邊的觀念，不足以完全表現道之全體。從而「無善無惡」與「無物」、「無知」之涵義，實際上是一致的，都在於顯示最高、最終之成就，應超越一切思慮分別。

參照《道古錄》卷上載劉用健與李卓吾關於格物與無物的一段問答，劉用健問：「《大學》言至善，便言格物，此可見至善原無物也。……然既言無物，而又言『物有本末』，又曰『自天子以至庶人，壹是皆以修身為本』，何耶？則身即是物，所以修身者，即是修此物矣。此物如何格去？得此物又豈宜格去之耶？」³⁵以

³³ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁123，「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」

³⁴ 《藏書》（臺北：臺灣學生書局，1995年）上冊，頁519-520。

³⁵ 張建業主編：《李氏文集》第七卷，張建業整理：《道古錄》，卷上，頁351。以下《道古

上引文中之「至善原無物也」，與前引李卓吾所說之「無善無惡是謂至善」、「格物則自無物」意旨相同，認為至善乃無一切分別。又問中所謂修身「此物如何格去？」將格物之格，視為「格去」，消除對物（身）之執著，也是「格物則自無物」的引申。李卓吾之回答仍依前說，並指出「物」為實有的觀念是人為的，並非真實，其答云：

此身原無物也，人唯以物視之，則見以為有身耳。既見有身，則見有我；既見有我，則見有人。人我彼此，紛然在前，為物眾矣，如何當得！其所以使人七顛八倒者，皆物也，故聖人格之。³⁶

由此看來，格物之格為「格去」，消除思慮分別，譬如對於身及一切現象的分別。李卓吾更清楚地說道：「聖人欲人于有物上通無物，不曰無物，而但言格物。」³⁷格物之目的在於無物，取消一切執著。又《道古錄》卷下載有一段云：「夫至誠則無事矣。未至於誠，必有物以蔽之；蔽則不亮，而未免于自欺。故必物格知至，而後意誠。此《大學》所以言格物也。」³⁸明白表示格物為格去物之蔽障，這種說法顯然不同於王陽明之訓格為正，格物為正念頭之解釋。

李卓吾熟習陽明文獻，不可能不知道王陽明的格物說，但卻未沿用。其所說「格物則自無物，無物則自無知」的思維方式，可追溯至王龍溪。如王龍溪在《天泉證道紀》中云：「若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。……上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基。意與知、物皆從無生。」³⁹此為著名之「四無說」。王龍溪從無善無惡之超越事相的立場，認為心、意、知、物都是無相可稽，一切思慮行動只是虛寂心體的自然作用。欲體認「無」之內涵，必須消除一切人為的、有意的知慮，因此王龍溪強調「日減、減擔法」的工夫步驟，宣揚致虛的工夫論。⁴⁰王龍溪甚至斷然說道：

錄》均用此版本。

³⁶ 《道古錄》，頁 351。

³⁷ 《道古錄》，頁 352。

³⁸ 《道古錄》，頁 380。

³⁹ [明]王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷1，頁1。

⁴⁰ 《王畿集》，卷3，〈九龍紀誨〉載：「或問顏子屢空之旨。先生曰：此為減擔法。人心無

夫心性虛無，千聖之學脈也，譬之日月之照臨，萬變紛紜而實虛也，萬象呈露而實無也。不虛則無以周流而通變，不無則無以致寂而通感，不虛不無則無以入微而成德業，此所謂求端用力之地也。⁴¹

因為心性本體之虛無的功用，方能通變、通感，如日月之照臨萬物，不因物之不同而受影響。王龍溪有關本體工夫合一的主張，也都是圍繞著虛無、致虛的主體而展開。

參以王龍溪所說：「良知惟無物，始能盡萬物之變。無中生有，不以跡求，是乃天職之自然，造化之靈體。」⁴²「良知無知而無不知，人知良知之為知，而不知無知之所以為知也。」⁴³明白提到良知因「無物」、「無知」，故能不拘執於有限的認知活動而無所偏倚地運用在一切事物上。其與李卓吾所說之「格物則自無物，無物則自無知」的「無物、無知」意旨並無二致，都是消除計較分別，使心體虛靜無偏之意。李卓吾讀過王龍溪之著作，極為推崇。關於「無善無惡」與「無物」、「無知」之用語及內涵，與王龍溪應有相當密切的關聯性。

另外，王龍溪文獻中雖無「格物則無物」的說法，其格物也仍遵循王陽明之解釋；但綜觀王龍溪之思想取向，格物與無物之間並非毫無相關。從工夫面而言，格物之效果可達到「無物」之無所偏執的狀態；而在本體面也如上引文認為「良知惟無物，始能盡萬物之變。」因此「格物則無物」也可說符合王龍溪的思想意旨。由此而言，李卓吾有關「格物則無物」的說法應與王龍溪有密切的關係。

又按「格物則無物」之說法，並非李卓吾所創。與王陽明同時之羅欽順（1465—1547）即曾提到「物格則無物，惟理之是見。」⁴⁴又「格物之格，正是通徹無間之

一物，原是空空之體，形生以後，被種種世情牽引填塞，始不能空。……先師（王陽明）云：吾人只求日減，不求日增，減得盡便是聖人。」頁 57。

⁴¹ 《王畿集》，卷 2，〈白鹿洞續講義〉，頁 47。

⁴² 《王畿集》，卷 9，〈答季彭山龍鏡書〉，頁 214。

⁴³ 《王畿集》，卷 8，〈艮止精一之旨〉，頁 185。王陽明也曾說過良知無知而無不知，見《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 336。

⁴⁴ [明]羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990 年），卷上，原文為：「格物致知，學之始也。克己復禮，學之終也。道本人所固有，而人不能體之為一者，蓋物我相形，則惟知有我而已，有我之私日勝，於是乎違道日遠。物格則無物，惟理之是見。己克則無我，惟理之是由。沛然天理之流行，此其所以為仁也。始終條理，自不容紊，故曰：『知至，至之。知，終之。』知及之而行不逮，蓋有之矣，苟未嘗真知禮之為禮，

意。」⁴⁵其對「物格則無物」解釋道：

余所云：「物格則無物」者，誠以工深力到而豁然貫通，則凡屈伸消長之變，始終聚散之狀，哀樂好惡之情，雖千緒百端，而卓然心目間者，無非此理。一切形器之粗迹，舉不能礙吾廓然之本體，夫是之為無物。孟子所謂「盡心知性而知天」即斯義也。天人物我，其理本一，不容私意安排，若有意於合物我而一之，即是牽合之私，非自然之謂也。⁴⁶

羅欽順認為物我均屬同一理體，沒有本質上的差異，若能窮至事物之本質，則只見理不見物，而達到物即我，我即物，更不必說物我合一。羅欽順之格物說乃承自程朱，其理論基礎在於宇宙自然與人倫萬物均歸屬於一普遍的「理」，經由不斷的格物窮理工夫，就能達到此心與理合一的境地。然李卓吾之立場乃屬於陽明心學，從自心之自我鍛鍊，消除妄念以達到本心清明。在最後之「廓然本體」上，兩者雖可說有共通之處，但方法並不相同。此外，李卓吾與羅欽順之間也無文獻可稽。

另與李卓吾同時之楊復所（1547—1599）亦有格物則無物的說法，在其《證學篇》裏云：

格亦有通徹之義，通而謂之格，猶治而謂之亂也。格物者，己與物通一無二也，如此則無物矣。有則滯，滯則不通；無則虛，虛則通。物本自無，人見其有。格物者，除其妄有，而歸其本無也。歸其本無，此謂知本。⁴⁷

楊復所為羅近溪（1515—1588）門人，所稱「格物者，己與物通一無二也，如此

有能『不遠而復』者，不亦鮮乎！」頁 10-11。

⁴⁵ 《困知記》，頁 4。

⁴⁶ 《困知記》，附錄〈答黃筠谿亞卿〉，頁 116。此外，高攀龍（1562-1626）曾引魏莊渠（魏校，號莊渠，1483-1543）曰：「物格則無物矣」。《高子遺書》（臺北：台灣商務印書館，影印文淵閣四庫全書，1983 年），冊 1292，卷 1，頁 332-333。然查《莊渠遺書》，同前，冊 1267，未見魏莊渠有此語。此應為羅欽順之語，或另有所本。參閱鄧克銘：〈明中葉羅欽順格物說之特色及其效果〉，《鵝湖學誌》第 26 期（2001 年 6 月），頁 68-105。

⁴⁷ [明]黃宗義：《明儒學案》（臺北：里仁書局影印大陸點校本，1987 年），卷 34，頁 807。

則無物矣。」從物我相通無礙的角度說格物，與上述羅欽順「通徹無間」之說法相同。又謂「物本自無，人見其有。格物者，除其妄有，而歸其本無也。」與上引文李卓吾之「此身原無物也，人惟以物視之，則見以為有身耳。」一段意旨相同，均認為心之妄念執物為有，故應去除妄念，格有格去之意。李卓吾曾讀過楊復所著作，但有關「格物則無物」部分，是否得之於楊氏？並無文獻可證。⁴⁸

要之，李卓吾之「無物」強調偏見、定說之消除，心無偏執就不會執一而害道，也不會以己見強人遵從，在人群生活上具有相當重要的意義。

四、《論語·顏淵篇》「克己復禮」的解釋

《焚書》卷三〈四勿說〉一文，係對《論語·顏淵篇》中之「克己復禮」及非禮勿視、聽、言、動的闡釋。李卓吾對己與禮之定義及其全文之說明，非常特別。〈四勿說〉開頭云：

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，大人勿為，真己無己，有己即克。⁴⁹

李卓吾首先對禮與己之涵義作一說明，眾人所共同認可者為禮，而自己執以為是者為己。因之，克己為克去一己之定見，復禮為與人協同而不執己見，顯然此處之「一己定見」係屬負面意義之用法。參照李氏在〈答耿中丞〉書中謂：「……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。」⁵⁰《續焚書》卷一之〈答友人〉書中亦云：「(孔子)告顏回直告以克己。克己者，無己也。無己可克，故曰：克己。嗚呼！無己，盡之矣。」⁵¹均強調無己之重要性，而克己才能達到無己，可知〈四勿說〉中對克己之解說，並非偶然。此外《四書評》中云：「仲尼與顏子談仁，即視、聽、言、動，亦一毫參以我不得。是何等地步！何

⁴⁸ 《焚書》，卷2，〈復焦弱侯〉書中曾提到：「楊復所〈心如穀種論〉，及〈惠迪從逆〉作，是大作家，論首三五翻，透徹明甚，可惜末作道理不稱耳。」頁47。

⁴⁹ 《焚書》，卷3，〈四勿說〉，頁101。

⁵⁰ 《焚書》，卷1，〈答耿中丞〉，頁16。

⁵¹ 《焚書》，卷1，〈答友人〉，頁20。

等學問！」⁵²其意與「無己」相當，可併供參考。從古註及朱子之《四書集注》以觀，李卓吾此解頗見新義。

首先，關於「克己」之涵義，漢代馬融解為「約身」，即修身之意。揚雄《法言·問神篇》則云：「勝己之私之謂克」，加上私之內容。⁵³朱子《四書集注》認為：「克，勝也。己，謂身之私欲也。」以己為私欲，故云：「日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。」⁵⁴朱子之「私欲淨盡，天理流行」之說，其後受到清儒極大的質疑。⁵⁵然無論是「約身」或「勝己之私」，都與李卓吾之解說有相當大的差異。李卓吾所說之「一己定見」與修身無直接關聯，也不必然是「己之私」、「私欲」之屬於不正當的欲念，而是不能協同於眾之個人的意見。換言之，此「一己定見」之內容可能是善的，但因不能與特定時空中之眾人的需求一致，故會造成一種妨礙。更積極地說，也可視為李卓吾反對一己之定見去壓迫他人遵從。

其次，李卓吾云「克己」乃能「無己」，因無己故能「大同於俗」。此俗並非俗見、卑下不經之意，而是指「百姓」。申言之，李卓吾認為禮存在於百姓日常生活之間，是人心共同的需求。其實此乃發揮王艮「百姓日用是道」的主張，百姓日常生活中能知能行之自然的條理就「道」，而不是抽象的概念。⁵⁶〈四勿說〉更發揮此義：

蓋由中而出者謂之禮，從外而入者謂之非禮；從天而降者謂之禮，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；由聞見、心思測度，前言往行、彷彿比擬而至者謂之非禮。⁵⁷

⁵² 《四書評》，頁 63。

⁵³ 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，2006 年），頁 818-821。該書收羅頗廣，但未提及李卓吾對「克己復禮」的解釋。

⁵⁴ 〔宋〕朱子：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996 年），頁 182。

⁵⁵ 參閱溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994 年），頁 345-377。

⁵⁶ 侯外廬：《中國思想通史》第四卷下，頁 978-980，對王艮之「百姓日用是道」、「百姓日用之學」有完整的說明，並認係進步的思想。

⁵⁷ 《焚書》，卷 3，〈四勿說〉，頁 101。

以上所說之「由中而出者」、「從天而降者」、「由不學、不慮、不思、不勉、不識、不知而至者」，均指禮乃源於自然的理則；反之，「從外而入者」、「從人而得者」、「由聞見、心思測度、前言往行、彷彿比擬而至者」，皆表示出於人爲的、有經驗條件的擬制規定。又此自然的理則不是主觀的思維或形而上的天道所決定，而是由百姓日常生活中所產生的。換言之，李卓吾強調禮必須出於人心自然之需求，因此如果是外在力量之強制，人爲之約束，以及由有限之知識及經驗裏擬定出來之規範均非禮。

參照李卓吾對《論語·爲政篇》之子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」陳述禮之涵義云：

世儒既不知禮之爲人心之所同然，本是一個千變萬化活潑潑之理，而執之以爲一定不可易之物，故又不知齊爲何等，而故欲強而齊之，是以雖有德之主，亦不免政刑之用也。吁！禮之不講久矣。⁵⁸

無見識之世儒將禮當作一成不變的規範要求人民一體遵行，自然不能符合人心之自然趨向；有所扞隔，則又不得不用政刑強迫遵行。李卓吾進而指出：「好惡從民之欲，而不以己之欲，是之謂禮。禮則自齊，不待別有以齊之也。若好惡拂民之性，災且必逮夫身，況得齊之耶？」⁵⁹禮之實際內容就在於「民之欲」——百姓自然的需求，執政者應依循百姓自然之需求，而不能以己之好惡來規範人民之生活，這種看法無疑地大大提高百姓人民之地位。雖不能說李卓吾已有今日之民主思想，但由其「好惡從民之欲」的主張看來，在當時應是極有見地的觀念。又其宣稱「禮之爲人心之所同然，本是一個千變萬化活潑潑之理」，尤能打破當時假道學家們所設定之種種觀念框架。關於李卓吾對情欲的肯定，婚姻之自主與人民生活之基本欲求的重視等方面，可說是從民之欲的具體表現。

李卓吾在評解《論語·學而篇》之有子曰：「禮之用，和爲貴；先王之道，斯爲美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」也完全肯定禮以眾人之和爲貴的觀念。李卓吾說道：「夫使禮而出于和，則爲強……唯其和，

⁵⁸ 《道古錄》，頁 365。

⁵⁹ 同前註。

所以民咸用之，萬世同之，自無不可行之理耳。」⁶⁰此與上述〈四勿說〉中之「人所同者謂禮」之意相同。禮既以和為其成立要素，則「和而尚須禮幫助，然後能中節而成和，則宜曰：和之用，禮為貴，可也。而何以獨貴和？吾故曰：此非有子之言也，有子弟子之言也。」⁶¹蓋李卓吾將「和」解為人民所共同接受之狀態，此即是禮之本義，故不可能再有「有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」之情形。參照朱子《四書集注》謂「和者，從容不迫之意。蓋禮之為體雖嚴，而皆出於自然之理，故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。」⁶²顯然兩人對「和」字的解釋不同。李卓吾不採朱註，也不採「樂主和同」、「樂和民聲」之樂的教化功能說。⁶³其基本立場仍是「人所同者謂禮」的觀念，甚至以此指稱論語之記載非有子本人之言。李卓吾曾說過六經與《論語》、《孟子》都是「因病發藥，隨時處方」，不必太過拘泥，從而其謂記載有誤云云，亦不足為奇。

從宋明時期《論語》之註解文獻以觀，〈顏淵篇〉之「克己復禮」是一個重要的主題，因人物及內容複雜，無法在此詳論。要之，就宋明理學之重要意見而言，朱子的解說與「去人欲、存天理」之觀念有密切的關係，而其禮為「天禮之節文，人事之儀則」，也具有特殊之意義。⁶⁴王陽明曾對朱子之「天下歸仁焉」的效驗說有所批評，但也主張從普遍之「理」的角度說明具體之禮的內涵，又同樣有「去人欲，存天理」的看法，原則上對朱子「克己復禮」之解釋並無異議。⁶⁵陽明傳下鄒東廓、王龍溪、羅近溪等人都不贊成朱子對「克己復禮」的解釋而另提新解。彼等基本上繼受陽明心學的觀念，肯定心在道德實踐中之主體的、積極的功用，強調在心體上做工夫。關於「克己」，鄒東廓與王龍溪採「修治」、「克治」說，屬心上之工夫，羅近溪則認「克」字應作「能」、「勝」解，著重發揮「己」之道德

⁶⁰ 《道古錄》，頁 386。

⁶¹ 同前註。

⁶² 《四書章句集注》，頁 67。

⁶³ 參閱程樹德：《論語集釋》，頁 46-49。

⁶⁴ 〈學而篇〉，《四書章句集注》，頁 67。〈顏淵篇〉，頁 182。錢穆：〈朱子論克己〉，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989 年），第二冊，頁 336-363，對克己與復禮之關係有周延的闡釋，值得參考。

⁶⁵ 《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 338。王陽明多以「理」釋「禮」，同上，頁 41。吳光等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997 年），卷 7，〈禮記纂言序〉，頁 243-244。

實踐主體的功能。對於「復禮」之禮都採行為規範，仍屬道德實踐之領域。⁶⁶其中值得注意的是王龍溪除了將「克己」解為「修己」外，曾從「仁者與物同體」的角度，對「克己」有不同以往之解釋：

仁者與物同體。孔子告顏子為仁之功曰：「克己復禮」，克己而後能忘己，忘己則與物為體，天下皆歸於吾仁之中矣，非以效言之也。⁶⁷

王龍溪所說「克己而後能忘己，忘己則與物為體」的理論背景可追溯至其「四無說」之「以無為根基」的基本觀念。「忘己」相當於「無」之境地，即消除自我之偏執，達到心體虛無之狀態，如此方可與萬物相融互入。由此以觀，其忘己與李卓吾之克己而無己之說頗為近似，又「與物同體」部分也與李卓吾之「大同於俗」有相通之處。但是王龍溪並未如李卓吾將「復禮」之禮，解為「人所同者謂禮」，基本上仍採一般之行為規範。⁶⁸就兩者之詮解目的而言，王龍溪之克己及復禮仍屬於道德領域，李卓吾則屬於個人與社會關係之領域。李卓吾極為推崇王龍溪與羅近溪，但對「克己復禮」之解說卻發揮己見不受兩人之影響。

此外，周海門（1547—1629）與李卓吾同時代，在其《四書宗旨》內，也將「克己復禮」之克己解為「無我」：

克己即是無我，無我之我是為真我，克己之己是為真己。克己、由己無二己也。克即相生相剋之克，水能克火，而水火未嘗不相濟；火能克金，而火金未嘗不相因。此下克字之妙也。己也、禮也、仁也，三者一體而異名，無有三也。⁶⁹

周海門反對朱子將己解為私欲，以及將禮解為「天理之節文」。⁷⁰周氏謂克己為無

⁶⁶ 參閱林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《法鼓人文學報》第2期（2005年12月），頁176-182。

⁶⁷ 《王畿集》，卷5，〈竹堂會語〉，頁110。

⁶⁸ 松川健二：〈克己と仁〉，《宋明の論語》（東京：汲古書院，2000年），頁157-159，曾提到李卓吾之克己說與王龍溪之忘己的關係，可供參考。

⁶⁹ [明]周海門：《四書宗旨》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），〈克復章〉，頁432。

我、真己，強調己之道德主體地位，故有「己也，禮也，仁也，三者一體而異名，無有三也。」之說法。其真己、無我之用語與李卓吾之真己、無己相似，但內涵不同。周海門之「克己」說仍屬於道德之範圍，李卓吾則是強調自我之開放，不完全是道德的善惡問題。又周海門對禮也持規範之意，與李卓吾所說完全不同。

綜上所述，可知「克己復禮」與宋明理學之本體工夫論有密切的關係，故其解說也多見紛歧，但基本上都可說屬於道德修身的範圍。由此以觀李卓吾之解釋，顯然異於諸說。李卓吾何以特別著眼於克己復禮之社會性而非道德性？是一值得注意的問題。從李卓吾對當時假道學的批判，以及李氏對生民之自然情欲的肯定而言，可知其所關心的對象，不是形而上的問題，而是切實了解人民生活之欲求而給予適當的滿足。因此，李卓吾之「克去一己定見」的「克己」說，與其反對道學家以自己主觀想法去引導、約束人民應有相當密切的關係，而「大同於俗」與「好惡從民之欲」的「復禮」說也與滿足生民自然欲求的主張一貫。⁷¹李卓吾將其理念注入《論語》之經文中，使經典具有濃厚的時代脈動，誠有積極的一面。但嚴格而言，李卓吾之詮解與〈顏淵篇〉「克己復禮」章的本義是否相符？恐有相當的疑問。例如其謂「我所獨者謂己」，則與「為仁由己」之己，兩己字意思不一。又「人所同者謂禮」，其與非禮勿視、聽、言、動所指稱之行為準則並不一致。再則，何以「人所同者謂禮」？在什麼程度內可以說是「人所同者」？什麼是「人心之所同然」？也都是尙待填補的空白觀念。從「修己」之道德立場以觀，李卓吾之解釋實有不足；但另一方面在強調「好惡從民所欲」之政治社會層次上李卓吾之看法卻有其積極的貢獻。正如其在《焚書》自序中謂《說書》之作乃「發聖言之精蘊，闡日用之平常」，有關「克己復禮」的解釋，可說是一個具體的範例。又與此相關之使人各遂其生的看法，也見於其他四書評解中，詳如次節所述。

五、「以人治人」與「各遂其生」

《中庸》第十三章載子曰：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。詩云：

⁷⁰ 同前註，頁 433-434。

⁷¹ 侯外廬：《中國思想通史》第四卷下，頁 1074，指出李卓吾為了自由、自治、解放，唾棄封建社會的一切教條禁約與禮。這種評論並非無據，但也有不夠周延之處。另外許蘇民：《李贄評傳》，頁 411-412，亦同。

『伐柯，伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。……」其中「以人治人」一句屢見於《道古錄》，李卓吾對此有特別的發揮，別具意義。《道古錄》卷下有一條對《中庸》上文之解說：

道本不遠于人，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，而道外亦無人。故君子以人治人，更不敢以己治人者，以人本自治；人能自治，不待禁而止之也。若欲有以止之，而不能聽其自治，是伐之也，是欲以彼柯易此柯也。……夫道者，無人無己，何待于推？有推則猶見有己，于道尚遠，但須由此進之耳。既能推己及人，以行吾強恕之功，則自能以人治人，自妙夫無為之化。⁷²

以上雖為解釋《中庸》本文，但凸顯出李卓吾尊重個性自由發展的獨特立場。如所稱「以己治人」指以自己之想法為標準強要他人遵從，此為李卓吾所一貫反對。而「人本自治，人能自治，不待禁而止之也。」事實上已超出本文，可說是李卓吾自己確信的見解。又「以人治人，自妙夫無為之化」，帶有道家無為而治的氣息，也非《中庸》本文原意。換言之，李卓吾認為人人能完全實現其各自之才性，不須上位者以政教強加約束，若能使人自由發展，自能達到無為而化的效果。而欲「以人治人」，必須消除自己的成見。「夫道者，無人無己」，故由推己及人至無人我之分，方能符合以人治人之要求。

參照李卓吾在闡釋《大學》之「尊德性而道問學」時，也別出心裁，提出能尊德性則能以人治人。《道古錄》卷上云：

重問學者，所以尊德性也。能尊德性，則聖人之能事畢也。于是焉或欲經世，或欲出世，或欲隱，或欲見，或剛或柔，或可或不可，固皆吾人不齊之物情，聖人且任之矣。故曰：以人治人。⁷³

能道問學且尊德性之聖人，可使各具不同天性，不同欲求者實現自己的生存價值。

⁷² 《道古錄》，頁 372-373。

⁷³ 同前註，頁 361。

事實上，《大學》本文並無此意，此點為李卓吾自己添加上去的解釋。

由此以觀，「以人治人」在李卓吾之用法中具有特殊意涵，不只是《中庸》原來的使用方式。其觀念來源頗為久遠，也可說是李卓吾的衷心思想之一。按李卓吾早在姚安府知府任內，即採行以人治人的施政方針，並獲得良好效果。李氏曾作〈論政篇〉一文予其屬官姚州知州羅琪，其中云：

夫道者，路也，不止一途；性者，心之所生也，亦非止一種已也。有仕於土者，乃以身之所經歷者而欲人之同往，以己之所種藝者而欲人之同灌溉。是以有方之治而馭無方之民也，不亦昧於理歟！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，因乎人者恆順於民，其治效固已異矣。⁷⁴

「君子之治，本諸身者也」、「本諸身者，取必於己」，相當於前引文中之「以己治人」，以自己個人的知識、信念作為唯一標準，欲人共同遵守。而「至人之治，因乎人者也」、「因乎人者恆順於民」，相當於「以人治人」。李卓吾任內依循當地民情，政簡刑清，如其上司兼友人顧養謙所述：「一切持簡易，任自然，務以德化人，不賈世俗能聲。……自僚屬、士民、胥吏、夷酋，無不化先生者，而先生無有也。此所謂無事而事事，無為而無不為者耶。」⁷⁵袁中道在〈李溫陵傳〉中也曾謂李氏：「為守，法令清簡，不言而治。」⁷⁶李卓吾於四十八歲時曾深入研習《老子》，並刊印北宋蘇轍之《老子解》。⁷⁷因此在姚安知府任內的無為而治，並非突然。嗣後對《老子》又有新的領悟，五十六歲時作《老子解》二卷，序文云：

夫老子者非能治之而不治，乃不治以治之者也。故善愛其身者不治身，善愛天下者不治天下，凡古聖王所謂仁義禮樂者，非所以治之也，而況一切

⁷⁴ 《焚書》，卷3，頁87。

⁷⁵ 《焚書》，卷2，顧沖老（顧養謙）〈贈姚安守溫陵李先生致仕去滇序〉，頁77。

⁷⁶ 《焚書》，頁3。

⁷⁷ 《焚書》，卷3，〈子由解老序〉，頁110-111。林其賢：《李卓吾事蹟繫年》（臺北：文津出版社，1988年），頁29-30，依焦竑《老子翼》卷7所錄，此序作於萬曆二年（1574），李卓吾四十八歲。

刑名法術歟！⁷⁸

指出老子治術之特殊性，「乃不治以治之者也」，因任自然，不強用仁義禮樂、刑名法術去壓制百姓。如李卓吾在《老子解》上篇云：「自謂有法可以救人，是棄人也。聖人無救，是以善救。」⁷⁹上文之「以己治人」、「君子之治，本諸身者也」即是「自謂有法可以救人」，實際上反而是「棄人」。反之，「聖人無救」，聖人無成見，凡事依循自然條件而定，故能善救。由此以觀《道古錄》中所說：「以人治人，自妙乎無爲之化」，實有其淵源。

又約在五十六歲寫成之《莊子解》，於〈應帝王篇〉肩吾、日中始、狂接輿三人有關聖人之治的比較一段，狂接輿云：「……夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避薰鑿之患，而曾二虫之無知！」李卓吾解云：

而已矣者，言人各自治不遺餘力也。夫人能內自治矣，尚何待聖人之治，豈非欲以治外乎！若又出經以式之，出義以度之，是舍其所能，強其所不能，猶涉海鑿河而使蚊負山，難之難者也，豈非欺己欺人之甚歟！⁸⁰

動物如鳥與鼯鼠尚知求生之要，何況人類？人爲求生，也必「各自治不遺餘力也」，不需以經義去教導約束，人人自能發揮其才性，謀求自我之生計。

今人多以個人主義、自由主義闡釋李卓吾之思想特色，誠有所據。⁸¹然若不用此等西方術語，傳統老子、莊子因任自然，不干涉萬物天性之觀念，與李卓吾尊重個人本性自由發展的想法實有密切的關係。參照王弼《老子·第十五章注》之「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何爲之恃？物自長足，

⁷⁸ 《李贄文集》，第七卷，頁1，〈老子解序〉。林其賢：《李卓吾事蹟繫年》，頁268-270，謂《老子解》作於萬曆十年，李卓吾五十六歲。又《莊子解》作於萬曆十年前後。

⁷⁹ 《老子解》，上篇，頁12。

⁸⁰ 《李贄文集》，第七卷，《莊子解》，下篇，頁79。

⁸¹ 參閱狄百瑞著，李弘祺譯：《中國的自由傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），頁95，謂李卓吾係極端個人主義者。周昌龍：〈明清時期中國近代新自由傳統的建立——以李卓吾為中心的研究〉，收入香港中文大學文化研究所編：《自由主義與中國近代傳統》（香港：中文大學出版社，2002年），頁41-68。

不吾宰成。」⁸²及第五章「天地不仁」之注：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。」⁸³認為萬物可依其本性自由生長發展，不須強行約束導正，其看法與李卓吾之「人本自治，人能自治，不待禁而止之也」、「人各自治不遺餘力也」，可說出於同一觀點。道家無為而治的觀念對李卓吾之政治思想有重大的影響，應無疑義。⁸⁴

另一方面，值得注意的是李卓吾雖然推崇道家無為而治的效用，但並未因此完全排斥儒家的仁義道德與政教制度。在實際生活裏，李卓吾也肯定在上位者應臨民以敬，非禮勿動，蓋非此不足以維持教化，並非無為而治一語所可取消。⁸⁵對於儒家仁政之本旨，李卓吾也有獨到的見解，如對《論語·為政篇》之「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」有一段議論，發人深省：

蓋道之以德，則為民上者純是一片孝、弟、慈真心。既以其躬行實德者道之于上，則為下者既自耻吾之不能孝弟與慈矣，而上焉者又不肯強之使從我，只就其力之所能為，與心之所欲為，勢之所必為者以聽之，則千萬其人者，各得其千萬人之心，千萬其心者，各遂其千萬人之欲，是謂物各付物，天地之所以因材而篤也，所謂萬物并育而不相害也。今之不免相害者，皆始于使之不得并育耳。若肯聽其并育，則大成大，小成小，天下更有一切之不得所者哉？是之謂「至齊」，是之謂「以禮」。夫天下之民，各遂其生，各獲其所願有，不格心歸化者，未之有也。⁸⁶

李卓吾一方面肯定道德行為之價值，一方面又強調道德教化在於以身作則，不能以權力壓制下位者，強要其一體遵從。尤其應「只就其力之所能為，與心之所欲為，勢之所必為者以聽之」，即「因人」、「以人治人」，使人得自由決定其行動，

⁸² [魏]王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），〈老子道德經注〉，頁24。

⁸³ 同前註，頁13。

⁸⁴ 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），頁616-617，對李卓吾之儒家的「有為」與道家的「無為」之政治思想的關係有所闡釋，值得參考。

⁸⁵ 《道古錄》，頁365-366：「臨民則有上下之分，不莊則民慢，而上下無禮。動民則有教學之益，非禮則不當，而教學難施。」

⁸⁶ 同前註，頁365。

自由發展其才性、能力，則千萬人均可各遂其生，各得其所。在現實環境中李卓吾之說法能否實現，容有疑問；但其認為不能也不必以道德為由強要他人遵從，以及道德行為必須出於人自願的實踐，卻是可貴的意見。參照李卓吾晚年在〈感慨平生〉一文中追述其在姚安知府任內，有長官守道駱問禮，謂：「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。渠初以我為清苦敬我，終反以我為無用而作意害我，則知有己不知有人，今古之號為大賢君子，往往然也。」⁸⁷李卓吾指駱守道品學雖佳，但「知有己不知有人」，治民過於嚴苛，不能因人順民。其與上述「千萬其人者，各得其千萬人之心，千萬其心者，各遂其千萬人之欲」的方式正好背道而馳。李卓吾晚年提及此事，不為無因。又上引文中之：「物各付物，天地之所以因才而篤也，所謂萬物并育而不相害也。」也是李卓吾重要之見解，如在〈答耿中丞〉書函中曾云：「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。……各從所好，各騁所長，無一人之不中用。」⁸⁸人各有其材，個性殊異，不能繩以同一標準。惟有「各從所好，各騁所長」，讓人自由發展，因其材而用之，則任何人皆有其用。人人發揮其自我之才性，則大者成其大，小者成其小，方能「各遂其生，各獲其所願有」。據上以觀，李卓吾在解說孔子的「道之以德，齊之以禮」時，其所注重的仍在於「以人治人」之大原則，在追求個性平等之前提下，德與禮才有治民之積極意義。

綜上所述，《道古錄》中謂：「夫道者，無人無己。」去除自我之定見、偏見，無人已之分才能把握人間之道。李卓吾在〈寄答耿大中丞〉書中亦云：「此無己無人之學，參贊化育之實，扶世立教之原，蓋原有見於善與人同之極故也。」⁸⁹從無己到善與人同，以人治人，其背後都涵有尊重不同個性之精神。老莊因任自然，不干涉萬物天性，以不治為治的觀念，對李卓吾無為而化的政治思想有所影響，也可用來說明李卓吾肯定個性平等，讓人自由發展的主張。另一方面，李卓吾也肯定儒家修齊治平之理想，只要克去一己定見而善與人同，儒家修己治人之目的應可實現。

⁸⁷ 《焚書》，卷4，〈感慨平生〉，頁187。

⁸⁸ 《焚書》，卷1，頁17。

⁸⁹ 同前註。李卓吾認為耿大中丞（耿天臺）好以綱常名教強加於人，對其談「無己無人之學」，具有針砭意味；但這也是李卓吾的一貫主張。

六、結論

李卓吾之著作宏富，有關四書評解部分，涉及範圍廣泛。又因其獨特的眼光，對四書常不拘舊說而力標新義，其背後有無一貫的理論基礎？成為研究上的一個先決問題。本文不在於全面敘述其四書評解之內容，而係將焦點集中在「無物」、「無己」上，說明其個性自由平等的主張如何浸潤到四書評解中，使儒學修齊治平的理想能在無人我之分，以及善與人同之觀念下得到實現。

綜觀李卓吾對《大學》之「止於至善」與無善無惡的解釋，基本上受到陽明心學，尤其是王龍溪很大的影響。從李卓吾接受王陽明思想之學習歷程以觀，這種現象是自然的。李卓吾之「格物則自無物，無物則自無知」，強調去除對外物的偏執，與王陽明訓格為正，格物為正念頭之意有所不同，而與王龍溪有較密切的關係，可說是王龍溪思想進一步之發揮。李卓吾之格物說的理論基礎與無己無人的觀念一致，在陽明學之發展中是一個值得注意的現象。

再則李卓吾對於「克己復禮」的解釋，「人所同者謂禮，我所獨者謂己」，與舊說完全不同。就李卓吾對當時假道學的批判，社會不良觀念的糾正與自然人性之尊重而言，其克己復禮說顯然具有積極的時代意義。在文字解釋上雖有不盡合理處，但其解釋之目的與精神，確有重大的社會公義性，尤能表達李卓吾的人格特質與思想特色。

有關「以人治人」與「各遂其生」部分，李卓吾貫徹其尊重個人本性的一貫信念，也反映了人道關懷的用世意欲。李卓吾相信「人本自治，人能自治」，讓人自由發展其天性，自能達到無為之化的效果。李卓吾無為而治的政治思想受到老莊之影響，也有其實際政治經驗作為佐證。但李氏未因接受老莊而排斥儒家，而係結合儒家有為與道家之無為，自成一說。只要「無己無人」而善與人同，不必用權力強民遵從，仁義道德仍有實際的教化功能。李卓吾原著有《說書》，本為講求儒家修、齊、治、平之學，其書雖已佚，但由無己與以人治人、各遂其生以觀，該書應有相當重要的意義。

整體而言，李卓吾在「無物」、「無己」、「克己」與「以人治人」、「各遂其生」等觀念上，有其一貫之理論，對儒學之精神與發展具有正面的意義。一般研究《四書》，像李卓吾這類不屬傳統宋明理學或清儒考據取向的人物，往往被忽略。但從經典對一切人開放以觀，李卓吾之四書評解呈現晚明的一種時代呼聲，值得傾聽。

引用文獻

- 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 王陽明著，吳光等人編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 王煜：《明清思想家論集》，臺北：聯經出版事業公司，1992年。
- 白秀芳：〈近百年李贄研究綜述〉，《首都師範大學學報社會科學版》第6期，1994年，頁115-120。
- 朱子：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年。
- 李贄：《李溫陵集》，臺北：文史哲出版社，1971年。
- ____：《焚書·續焚書》，北京：中華書局，1972年。
- ____：《藏書》上冊，臺北：台灣學生書局，1995年。
- ____：《四書評》，收入張建業主編：《李氏文集》第五卷，北京：社會科學文獻出版社，2000年。
- ____：《道古錄》、《老子解》、《莊子解》，收入張建業主編：《李氏文集》第7卷，北京：社會科學文獻出版社，2000年。
- 李焯然：《明史散論》，臺北：允晨文化公司，1987年。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003年。
- 林其賢：《李卓吾事蹟繫年》，臺北：文津出版社，1988年。
- 林海權：《李卓吾年譜考略》，福州：福建人民出版社，1992年。
- 林月惠：〈陽明後學「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《法鼓人文學報》第2期，2005年12月，頁176-182。
- 周昌龍：〈明清時期中國近代新自由傳統的建立——以李卓吾為中心的研究〉，收入香港中文大學文化研究所編：《自由主義與中國近代傳統》，香港：中文大學出版社，2002年。
- 周海門：《四書宗旨》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 侯外廬：《中國思想通史》第四卷下冊，北京：人民出版社，1980年。
- 袁宗道著，錢伯城點校：《白蘇齋類集》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 高攀龍：《高子遺書》，收入影印文淵閣四庫全書第1292冊，臺北：台灣商務印書館，1983年。
- 容肇祖：《明季卓吾先生贄年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1982年。

- _____：《中國歷代思想史·明代卷》，臺北：文津出版社，1993年。
- 張岱著，朱宏達點校：《四書遇》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。
- 崔文印：〈李贄《四書評》真偽考〉，《文物》第4期，1979年4月，頁31-34。
- _____：〈今傳本《李氏說書》考〉，《中國哲學》第1輯，北京：三聯書店，1979年8月，頁309-315。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 許蘇民：《李贄評傳》，南京：南京大學出版社，2006年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，臺北：里仁書局影印大陸點校本，1987年。
- 程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，2006年。
- 鄧克銘：〈明中葉羅欽順格物說之特色及其效果〉，《鵝湖學誌》第26期，2001年6月，頁68-106。
- 錢穆：《朱子新學案》，臺北：三民書局，1979年。
- 羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，北京：中華書局，1990年。
- 蕭公權：《中國政治思想史》，臺北：聯經出版事業公司，1984年。
- 狄百瑞著，李弘祺譯：《中國的自由傳統》，臺北：聯經出版事業公司，1983年。
- 佐野公治：《四書學史の研究》，東京：創文社，1988年。
- 佐藤鍊太郎：〈李贄『李溫陵集』と『論語』——王學左派の道學批判——〉，收入松川健二編：《論語の思想史》，東京：汲古書院，1994年。
- _____：〈『李氏說書』考——林兆恩『四書正義纂』との比較——〉，《日本中國學會報》第47集，1995年，頁149-163。
- 松川健二：《宋明の論語》，東京：汲古書院，2000年。
- 岡田武彥著，吳光等人譯：《王陽明與明末儒學》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》，千葉：廣池學園出版部，1964年。
- 溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994年。

The Features of Lee Chao-wu's Commentary on the Four Books: Focusing on the Conception of Objectlessness and Subjectlessness

Deng, Keh-Ming*

[Abstract]

Lee Chao-wu's Commentary on the Four Books has been referred to in so many works. As closely related to the doctrines of Wang Yang-ming, it has profound personal insights and a strong meaning of the time.

The theme in this study, therefore, is to research the objectives and the features of the Commentary. This study starts to discuss some related works of Lee's and to examine the methodology of interpretation as applied in those works. Afterwards, the study intends to investigate his interpretations on the conceptions of "virtuelessness and vicelessness", "objectlessness", "subjectlessness", "to overcome selfishness and to revive the rituals" and "to rule man by man" respectively so as to grasp its cardinal spirits.

Reviewing those interpretations, we can find that Lee Chao-wu inserted the belief of respect of personalities' freedom and equality into the Doctrines of Confucianism and believed that the idea of Confucianism, to wit, cultivating character, arranging a good family, good governing a State and pacifying the world could become realities by excluding personal prejudices and to treasuring people's wants for living.

In general, Lee Chao-wu's Commentary is so full of sociability and reveals itself with acute observations and response to the needs of the time. In that connection, the Commentary has won a significant standing in history.

* Professor, Department of Chinese, National Chi-nan University.

Keywords : Lee Zhi (李贄), Lee Chao-wu (李卓吾), Four Books, Confucianism ,
Late Ming

