

「病體」重讀「李卓吾」—— 「棄髮」與「癖潔」中的身體經驗

黃繼立*

〔摘要〕

本文將以李卓吾「六十二歲」的剃髮事件為觀察點，導出其中罕為人論的「病體」之崇。從而解讀隱含在李卓吾身上，有關「棄髮」和「癖潔」的身體經驗和精神編碼，並思考他如何在「黑暗」中尋覓「清淨」之道。筆者認為，李卓吾以「棄髮」活動，建構出追求個人身體自由的話語外，更展現出某種黑暗、痛苦的身體觀。值得注意的是，時人也分別通過該事件，各取所需地對「李卓吾」這個話語進行建構。與「棄髮」緊密相關的傳聞，是李卓吾的「癖潔」。本文藉由相關研究和文獻耙梳，認為卓吾的「癖潔」，並不只是一般意義的潔癖而已，而是種「強迫症」的症狀。該症讓李卓吾的身體，成爲一種「被染污」、「被限制」的「病體」。在這樣的身體經驗下，他企圖藉由「清淨」、「高潔」等理想的尋覓，以超脫這個污濁的世界。卓吾尋覓的「清淨國土」，是矛盾的所在。它見在於「心」中，卻「身」中不在。

關鍵詞：李卓吾、病體、棄髮、癖潔、身體觀

* 國科會人文學研究中心博士後研究員

一、前言：「知識考古學」下的「李卓吾」

猶如法哲伏爾泰（Voltaire, 1694-1778）所說，至今我們仍無從知道何謂「身體」，一如對「精神」認識的缺乏。這是因為對身體的探索，除了理論的建構外，更涉及切身的具體經驗。不是每個人都像陳白沙（獻章，1428-1500）般，認為身體是「道化」中的初春、澄黃的木犀花開，對它擁有美好的憧憬和想像。也並非每個人都如王陽明（守仁，1472-1528），把身體視為朗朗乾坤的呈現，以一抹微笑和「夫復何言」，光明且瀟灑地面對死亡。在這篇文章裡，筆者將透過一個獨特的身體經驗案例——李卓吾（贇，1527-1602），這個在窮力吶喊的晚明巨靈，展示出某種為人所諱，甚至是不被輕許的負面身體思考。裡頭充斥著死亡、黑暗和痛苦，病體、破家與自殺。

作為被後人研究的對象，李卓吾「這個人」，常被建構以某種生命史的連續性，但這裡我們並不打算運用這種傳統歷史主義或傳記學的敘述模式。這並非意味這種討論方式不合時宜，而是由於已有為數甚多的前輩學者，作過相當傑出的貢獻。¹更重要的是，我們若想重讀出新時代的李卓吾，勢必有另闢蹊徑的必要。新史家傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）開創的「知識考古學」（archaeology）精神，也許可作為此時此地重讀此人的原則。讓我們從空間意象的史學角度，暫且停止將

¹ 限於主題，我們並不擬在此對李卓吾的傳記學詳加討論。這裡僅就筆者所知，略述其中研究成果。卓吾的傳記研究早期具代表性的，當屬吳虞的〈明李卓吾別傳〉、日人鈴木虎雄的〈李卓吾年譜〉以及容肇祖的〈李贇年譜〉；近來則以林其賢的《李卓吾事蹟繫年》和林海權的《李贇年譜考略》為翹楚。吳氏、鈴木氏、容氏的年譜寫作，分別成於1915年、1934年、1936年，在李卓吾研究上具有開山祖的意義，觀之可見前輩學人拓荒過程的筆路藍縷。林其賢之著作成於1980年代中葉，林海權之著作則出版於1992年。這兩部李卓吾年譜各有所長，並參之當可得卓吾生平之大概，係現今卓吾傳記研究中最詳盡者。上述資料，詳見吳虞：〈明李卓吾別傳〉，收入錢穆等：《中國哲學思想論集宋明篇》（台北：水牛出版社，1998年），頁333-341；鈴木虎雄著，朱維之譯：〈李卓吾年譜〉，收入廈門大學歷史系編：《李卓吾研究參考資料第一輯》（福州：福建人民出版社，1975年），頁88-175；容肇祖：〈李贇年譜〉，《李卓吾評傳》（台北：台灣商務印書館，1973年），頁1-68；林海權：《李贇年譜考略》（福州：福建人民出版社，1992年），頁1-430；林其賢：《李卓吾事蹟繫年》（台北：文津出版社，1988年），頁1-190。另外張建業的《李贇評傳》，亦有針對卓吾作長篇的生平介紹，讀者可另參張建業：《李贇評傳》（福州：福建人民出版社，1992年），頁1-240。

李卓吾視為歷史縱向中延續的理性之流及思維主體，而嘗試從橫切面突出其為靜止的「檔案」(archive)和「話語形構」(discursive formation)對象的一面。也就是說，我們可以選擇某些主題，介入觀察、並拉大隙縫，從是凍結卓吾作為特定人物的連綿印象，以突出他曾為活生生的人，而「在世活過」的身體實存感。²

眾所周知，李卓吾在「四十歲」時曾有歸儒追求「不死學問」之舉，其中起因於死亡的焦慮，而這焦慮與一連串的親人死亡事件有關。在李卓吾三十四歲到四十歲數年間，家庭發生一連串變故。先是失去父親（1560，三十四歲），然後是祖父（1564，三十八歲），次男（同前）、次女（1566，四十歲）、三女（同前）。由是他重新思考最切身的死亡問題，冀望找到一條離苦趨樂的超越生死之道。明世宗嘉靖四十五年（1566）夏天，卓吾甫除服，因貧窮再度踏上宦途，帶著一家大小到了北京補禮部司務。這時徐用檢（1528-1611）、李逢陽以儒學亦有「不死學問」，打動了當時的卓吾。開啓了他與儒家，特別是陽明學的因緣。³此後，對於死亡和人生，他生發出獨特的感受以及身體想像——「我這個李卓吾，是如此『黑暗』、『痛苦』又無助的『自我』」。卓吾究竟是帶著何種身體，踩著怎樣的步履，叱吒地走過一生？在下文裡，筆者將藉其「六十二歲」剃髮為僧的事件，引出當中罕為人論的「病體」⁴之崇，解讀隱含其中關於「落髮」和「強迫症」

² 傅科的「知識考古學」精神，可詳米歇·傅科（Michel Foucault），王德威譯：《知識的考掘》（*L'archéologie du savoir*）（台灣：麥田出版，1993年），頁299-315。王德威的評述可堪參考，他說傅科的「考掘學」（考古學）的本質，在於運用空間意象，以揭露傳統史學過於專注時間規範，用以策反固有以時間為座標的史學。「考掘學」只承認歷史流轉中的破碎事件群，及彼此間的無秩序性，藉此對西方的理性哲學方法和真理觀，作一通盤檢驗與批判。有關傅科「知識考古學」的切入點及該特色，可參王德威：〈導讀二：「考掘學」與「宗譜學」〉，《知識的考掘》，頁40-44。

³ 有關這段李卓吾四十歲「歸儒」始末，讀者可參考林其賢：《李卓吾事蹟繫年》，頁23-25；林其賢：《李卓吾的佛學與世學》（台北：文史哲出版社，1992年），頁8-14、176-178；許建平：《李贄思想演變史》（北京：人民出版社，2005年），頁38-42、50-59。

⁴ 在此我們應當對「病體」一詞，作個較直截且適合此處討論範圍的定義。鄭毓瑜對「病體」的定義，頗能發人深省，他直指主體的偏舛才是病原所在。這種偏舛可能源於外在，但更可能起於主體自身。這不僅為本文提供了一個詮釋模型，同時也引發讀者無窮的想像——活在二十一世紀的人們，該如何看待並定位古典傳統的疾病論述？在解讀古典文獻中的「病體」經驗時，是否藏有現代醫學定義外的諸多可能？若人文學科的邏輯和目的，與自然科學有別的話，那麼確實有建構自身「病體」論述的必要。詳見鄭毓瑜：〈身

(obsessive-compulsive disorder, OCD) 的身體經驗和精神編碼。進而思考他的「病體」治療，如何在「黑暗」中追尋「清淨」之道。

二、「棄髮」話語中的「禿翁」

從「知識考古學」的觀點來看，「李卓吾」本身就是個「話語」。六十二歲的「棄髮」，是這「話語」構成的核心。李卓吾在大談成書源由時，曾約略回憶當年落髮一事：

「初潭」者何？言出落髮龍潭時即纂此，故曰「初潭」也。夫卓吾子之落髮也有故，故雖落髮為僧，而實儒也。⁵

《類林》（按：焦竑的《焦氏類林》）成於萬曆戊子（按：明神宗萬曆十六年〔1588〕）之春，余復以是秋隱於龍潭之上。⁶

無論是生平傳記裡的李卓吾，還是作為話語的李卓吾，「落髮」絕對是宗很重要的事件。可是對於此事，他雖非閉口不提，但所提確實不多。也許，卓吾的陳述，並沒有預期中詳盡，不過我們還是可以經由「自我話語的建構」和「他人話語的建構」兩個層面，嘗試解讀這個已「落髮」的「和尚」。首先，是自我話語建構的部分。卓吾在寫給曾繼泉的信裡表明了心跡：

其所以落髮者，則因家中閒雜人等時時望我歸去，又時時不遠千來迫我，以俗事強我，故我剃髮以示不歸，俗事亦決然不可與理也。又我此間無見

體時氣感與漢魏「抒情」詩》，《文本風景：自我與空間的相互定義》（台北：麥田出版，2005年），頁316。相關的討論，讀者可另見鄭毓瑜：〈從病體到個體——「體氣」與早期抒情說〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁305-308。

⁵ [明]李贄著，張建業主編：〈初潭集序〉，《初潭集》，《李贄文集第5卷》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁1。

⁶ [明]李贄：〈又敘〉，《初潭集》，頁2。

識人多以異端目我，故我遂為異端以成其彼豎子之名。兼此數者，陡然去髮，非其心也。實則以年紀老大，不多時居人世故耳。⁷

卓吾將落髮的原因歸結為二。一是表白此後與家中一刀兩斷，不再理會世俗情事。若將此事證之相關傳記，該年六月與卓吾結褵四十餘年的妻子黃宜人辭世，或許是影響他選擇落髮的因由之一。⁸不過由信中「以俗事強我」的無奈語氣推測，或許當中存在著家庭糾紛的因素，也未可然否。實言之，這裡的「剃髮」，表面上雖是宗教的皈依儀式，但卻更有類似獨立宣言的意味。它所宣示的對象，除了當時尚在世的卓吾長女和女婿莊純夫外，也可能是長居晉江的整個宗族。二則是刻意地以反諷形式凸顯，自己是「無見識人」口中「異端」。這是種特意激怒論敵的策略——你們說我是異端，那我就義不容辭的剃髮穿上異端之袍。卓吾揮毫自嘲的當時，伴隨的也許是莫名的得意夾伴著苦笑。

據卓吾日後的回憶，這落髮的經過是一波三折，所能畢事也是自千辛萬苦中得來。以下這段話出於卓吾的遺囑，是建構其「落髮」話語相當重要的記載：

緣我平生不愛屬人管。夫人生出世，此身便屬人管了。……噫！我在此落髮，猶必設盡計校，而後刀得臨頭。鄧鼎石見我落髮，泣涕甚哀，又述其母之言曰：「爾若說我乍聞之整一日不吃飯，飯來亦不下咽，李老伯決定留髮也。且汝若能勸得李老伯蓄髮，我便說爾是個真孝子，是個第一好官。」嗚呼！余之落髮，豈容易哉！余唯以不肯受人管束之故，然後落髮，又豈容易哉！寫至此，我自酸鼻，爾等切勿以落髮為好事，而輕易受人布施也。⁹

當時卓吾住在湖北麻城，縣令是鄧鼎石。由引文看，不只鄧縣令極力阻止落髮行動，甚至連縣令的母親，也加入勸說的行列。也許是出於不捨，但更可能是父母官多一事不如少一事的心態。其中詳情，我們很難得知。然而落髮過程，確實不如想像中順利卻是事實。剃髮在佛教中，是極其神聖且嚴肅的儀式。據佛經所記，悉達多太子出家時，持刀自剃鬚髮，發願斷除一切煩惱障礙，是為僧人剃髮緣起。

⁷ [明]李贄：〈與曾繼泉〉，《焚書》，卷2，頁53。

⁸ 林其賢：《李卓吾事蹟繫年》，頁77-78。

⁹ [明]李贄：〈豫約〉，《焚書》，卷4，頁185-186。

鬚髮之礙，係出於某種即身經驗的洞見。除不盡、去又生，它被濃縮為各種煩惱的總和。不過在卓吾這裡，髮除了佛教固有的煩惱意涵外，同時也以其千絲萬縷的細密意象，組成交織於人間的礙身之網。髮雖然為己身之物，但限於儒家「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的孝道之教，不能一任己意說斷就斷，正是典型「此身便屬人管」的身體器官。卓吾一再言稱「最不受屬人管」，偏偏髮絲般的人間之網，在他降生的一刻，已將其緊緊捆住，無所逃於天地之間。對卓吾來說，落髮的意義是，至少在個人意志底下，「我」可以選擇不再身處在「被人管」的羅網之中。卓吾寫有一組名為〈薙髮〉的五絕，當可為此間注解。其三說：

為儒已半世，食祿又多年。欲證無生忍，盡拋妻子緣。¹⁰

該詩的詩題與髮盡後「妻子緣」相互呼應，在此髮正作為一種與世俗性的相連結而現形。它表達了由髮落以尋求自我解脫的宣示，而落髮的目的，在於斬截隱身在這意象背後的一切包袱。現實裡的諸多善緣惡緣、愛恨情仇、回憶與慾望，在光禿的腦門上劃下休止音。就「李卓吾」這個話語而言，六十二歲的「薙髮」和四十歲的「歸儒」，同樣富有自我重生的意涵。當年的「歸儒」，誕生於凝視他人死亡的焦慮，卓吾從中認肯儒學中亦有「不死學問」。不過現在的他發現，這套學問的礎石正是其所亟欲擺脫的人倫網絡。四十歲時歸宗的那套學問，已無法滿足內觀「自身」的需求和困惑。就此來看，「薙髮」實起源於洞觀人間之網。卓吾試圖通過這個人的重生儀式，來掙脫人間之縛——在某些人眼中，這束縛帶來的痛苦，也許近似、甚至超過死亡。

泰州王門的羅近溪（汝芳，1515-1588），是李卓吾欽敬的前輩。如果我們願意拿二人的宗族觀點加以比較，更容易察覺卓吾在強調個體存在和個人意志上的獨特性。近溪較諸他人，尤有這般強烈的信念，即建立在血緣關係上的宗族約束力，就原理來看，是乾坤秩序的展現；就現實來說，則是維繫社稷穩固的基本力量。也因此近溪特善從陽明學「良知」與「一體」的立場，探討如何凝聚宗族親屬的力量，以淳厚民心、移風導俗。羅近溪頗熱衷於為人撰作家族譜序，以藉機推廣其宗族觀。如在〈崇仁鄢家巷周氏譜序〉裡，他說：

¹⁰ [明]李贄：〈薙髮〉其三，《焚書》，卷6，頁231。

祖之於人也大矣，無論遠近，固吾身所由來也。譜之於祖也亦大矣，無論詳略，固吾祖本支所由辨也。知所由來，而吾之身始重；知所由來之本支，而吾之身益重。重其身者，將以成其身也。而成其身者，又非所以顯其祖也哉？……今人視百年如一夕，視族眾如一身，仔肩畢荷，羽翼攸齊。¹¹

引文除了強調宗譜對於一個家族的重要性，更明確提出個體是家族之延展的觀點。宗譜的要義，在於揭示家族作為主幹，如何地開枝落葉，每個個體本於血緣而形成交集的發展過程。於此我們不難察覺，這類觀點是建立在家族是個大型身體的隱喻上。在這隱喻中，個體的重要和光榮，並不建築在個人主義強調的獨立、自由之追尋，而是在乎對這大型身體與其他相關個體的責任感與勇敢承擔。一言以蔽之，宗譜是大型身體的歷史，而宗譜的本質在於「探索」，推本溯源地探索這個大型身體構成的歷史性和關連性。因此，修撰宗譜是個神聖的治療活動，它除了是種歷史記錄外，還是朝向這大型身體回歸，並修補個體關係網絡的重建儀式。

如果我們追索這個家族身體的思維傳統，其實近溪的同門前輩鄒東廓（守益，1491-1562），早已有見於此：

子嘗觀醫家之象人乎？自元首、耳目鼻口、四肢百骸、心腹腎腸，舉無不備者，所以察其經絡，攝其總會，時其燥濕寒暑，而施其湯熨鍼砭，以保其身也。家之有譜，所以譜其家之經絡總會而醫療之，以保其家而已矣。……古之君子，視其族也如一身，固無弗仁於其族者；視天下也如一族，故無弗仁於天下者。何也？氣相通也。氣之不通，則一膜之外，且將痿痺而身病矣。一宮之間，自為胡越，而家病矣。況於天下之遠乎？身之病者，湯熨鍼砭之可愈也，家與天下之病者，其何以藥之？吾嘗聞諸〈西銘〉矣。人人夙夜匪懈，以無忝所生，尊其高年，慈其孤弱，隆其賢能，而撫綏其顛連無告者，慈愛惻怛之情洞然四達，而不使害仁濟惡者奸於其間，此聯屬天下、聯屬宗族之「附子湯」也。¹²

¹¹ [明]羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：〈崇仁鄒家巷周氏譜序〉，《羅明德公文集》，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷1，頁473。

¹² [明]鄒守益著，董平編校整理：〈油田隆堂彭氏族譜序〉，《鄒守益集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷2，頁26-27。

和近溪的身體之喻僅具模型相較，東廓使用這巨大身體譬喻的手法更為細膩，裡頭既有持養「身體」的信念，亦有「病體」的描述，更涉及如何進行「治療」的問題。東廓將家族比喻為人的通身，而把由家族衍生出的個體，比喻為聯成人身的器官組織。理想化的家族身體，是種和諧狀態的展示，猶如健康人體的舒暢感，一氣周流其中而無所凝滯。但在此外，他也提出一種身體主體出現缺陷的「病體」可能，家族身體也會如人體般出現氣脈不通暢的滯礙現象。家族間的失聯、不協或紛爭，被如是的隱喻納入。這是為何需要宗譜的原因，它具有針灸藥石般祛病養生的功用，能導引失族之人重新拾回對這大型身體的親切感和認同感。只不過在東廓的想法裡，家族身體並非終極的身體，在它之上，還存在著更高一階的巨大身體——這是宗族關係的擴大和延伸，由「百姓」所組成的天下之身。此身的正常狀態，是儒家理想中的大同世界，身內器官組織展現出和諧共在的關係。天下之身的規模較諸家族巨大，所以其中的「病體」問題更為複雜。大至舉國連城的龍血玄黃、小至街坊鄰居的鬥牙拌齒，都可視為這身體出現狀況的病徵。一般宗譜在醫治宗族「病體」上，雖然有其效驗，但在面對天下之病時，卻顯得無能為力。如是鄒東廓將論說的重心導向陽明的「萬物一體」之學，並指出如果一般的氏譜是記錄大型身體發展的宗譜，那麼〈西銘〉就是針對天下這個巨大身體的宗譜書寫和治療。「附子湯」在中醫藥學裡，專對治五臟風寒、手足痿弱等陰盛陽虛的症狀。鄒東廓說〈西銘〉是天下、宗族身體的「附子湯」，相當於說其中開示的道理，足以治療「天下」這個不諧的「病體」，逐令其返回為原初的理想「身體」狀態。¹³這種由家族到天下的「一體」觀點，顯然是王陽明「萬物一體」說的深化。¹⁴無論是鄒東廓還是羅近溪，甚至是聶雙江（豹，1487-1563）、羅念菴（洪先，

¹³ 據筆者觀察，使用宗族為一身的譬喻，並結合對〈西銘〉的詮釋，導出一家如一身、四海為一家的結論，是構成鄒東廓宗族論述的主軸。此線索除正文所引外，亦可見之〈南岡黃澗胡氏通譜後序〉、〈彭氏族譜序〉等文。分別詳〔明〕鄒守益：《鄒守益集》，卷5，頁262、264。

¹⁴ 「萬物一體」是陽明晚年的思想要題，陳立勝曾對此做過詳細的討論，進而指出其表現為六種面向。一是存在論上的「同此一氣」，二是人為天地自覺心的「感應之機」，三是人出於同體責任感的「惻隱之心」，四是根建在血緣基礎上家族網絡的「宗族譜系」，五是仁落實為社會實踐的「政治向度」，六是儒學傳統理念天時和人事相應的「天人相與」。陳氏之說，詳陳立勝：《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁39-62。

1504-1564)，在他們落筆譜序之文時，都會有類似的理念，即家族是個大身體。¹⁵作為這大型身體內的不同器官組織，每個族人雖各司其職、各領其務，但卻不能各隨所欲，而須以宗族身體的公共利益為優先考量，視此中的向心力為理所當然，並以之作為衡定自我活動的準的。這樣的理念，顯然是建立在彼此是一體的組成和運作，缺一則不可的認知上。

不可諱言的，陽明學者的「共體」觀點和實踐活動（如修譜、鄉約、講學或政治行動），同李卓吾對「個己」自由的強調，不願同家族有所干連而逃家棄髮的舉動，形成很強烈的對比。請看卓吾的另一首〈薙髮〉詩：

有家真是累，混俗亦招尤。去去山中臥，晨興粥一甌。¹⁶

如果我們能同意「落髮」是種「破網」的身體表演，¹⁷那在「山中臥」、獨喝「粥一甌」，又何嘗不是以身體宣示我的「破家」？山石相伴的孤苦，自不待言，但卻能享受到林中獨步的自在。卓吾以「吾」勝於「有家」的意念，可謂溢於言表。「棄髮」的事件，除了顯示陽明學者和卓吾在身體觀、宗族觀的差異外，恐怕也反映出儒家思想走向「近代」時，必然會遇到的難題。即儒者如何在肯定人是自由的身心主體的同時，另外在個人意志／家族、社會責任，公／私，集體倫理／個人主義之間取得平衡。具言之，心學固然包含著嚮往「自由」的因子，但在討論人的「活著」為何有價值這個問題時，無論是王陽明、還是上述的鄒東廓、羅近溪等人，仍秉持儒家的基本理念，即人存在的意義，在於「成己」不能離卻「成物」。最理想的人，應該是藉由群體意識連結而成的「倫理人」或「社會人」。因此當曾經「歸儒」的卓吾說道，人應只為自己而活，從個體意識角度強調其理想中人，是不被任何事物綁束的「自由人」時，心學裡有關個體「自由」的思考，就在卓

¹⁵ 由族譜和族譜序的書寫，結合當時思想潮流，從中探討古代社會性身體概念的形成與變化，是個值得深掘的議題。然限於主題範圍，本文不能盡述，尚待於他文另作討論。

¹⁶ [明]李贄：〈薙髮〉其二，《焚書》，卷6，頁231。

¹⁷ 如鄭毓瑜所論，身體就是自我的論述，通過體態和動作的展示，「我」在某種意義上，是「體現」出來的結果，同時亦成為他者去理解和記憶此人的焦點。就此來說，筆者認為李卓吾的「棄髮」、「癖潔」乃至「割喉」等等，都有可能通過身體表演角度的觀察，獲得不同的理解。鄭毓瑜說法，讀者可詳鄭毓瑜：〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》第24卷第2期（2006年12月），頁101-102。

吾手中獲得了某種程度的開拓。但這也是造成他悲劇一生的主因，誠如溝口雄三所說，因為這種思考太先於時代，他的「先行性」，致使其成為眾人眼中的「異端」。¹⁸總之，李卓吾，一支曾被視為可能撐起整個家族的巨幹，寧願選擇當風中自由的枯枝。被剃者的三千煩惱絲，在剃刀舞動中縷縷飛落，剃手所過，如水般具有的淨化作用。執行渡化儀式後的卓吾獲得重生，名正言順地放下了「苦身」之外，所有不想背負的包袱，無論是對自己或對他者，之後他將是無束的「自我」。

雖然李卓吾已選擇通過落髮儀式淨化自己，並以「禿翁」的身份再生。不過淨化的對象也僅止於「自己」，因為在時人或後世的記憶裡，他仍是不折不扣的「假和尚」。換言之，卓吾所不在意的旁觀者，對「李卓吾落髮」這個話語，有著不同的建構方式。曾有過旁觀者經驗的人都可預料，卓吾落髮的初衷，已罕有人措意。「李卓吾的落髮」，已成了風靡街頭巷尾、具有新聞性的流行話題。而藏身在「落髮」儀式背後，是各種權力（power）衝突和話語詮釋權爭奪的戰場。這當中以兩種話語為主旋律交錯其間：第一種話語是站在儒門立場的思考，以大府祝髮作為話語核心，它的提問主題是「棄儒歸佛」的「宗教選擇」，一個「歸儒」、曾為黃品大夫的人，是否適宜作出拋家棄子、宣稱自己是化外僧人的行舉。第二種話語則是發自於佛門的戒律之聲，以祝髮留鬚作為話語核心，它的提問主題是「剃髮染衣卻不除鬚」下的「僧人身份」，一個不符受戒規定即自稱為和尚的「和尚」，能不能被寬鬆地認定為僧人。

關於第一種話語，造成卓吾日後罹禍的張問達上疏中，就提到他以曾為儒生和命官之身而落髮，有感亂「孔子家法」之罪，當懲之以正士俗：

乙卯禮科都給事中張問達疏劾：李贄壯歲為官，晚年削髮。近又刻藏書、焚書、卓吾大德等書，流行海內，惑亂人心。……邇來縉紳士大夫，亦有捧呪念佛，奉僧膜拜。手持數珠，以為律戒；室懸妙像，以為皈依。不知

¹⁸ 溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（中國前近代思想の屈折と展開），（北京：中華書局，2005年），頁34。另外，島田虔次在考察十三世紀以降的思想後，指出從陳白沙開始，經過王陽明、王心齋（艮，1483-1541）、李卓吾，他們思想中蘊含的個人主義精神，其實有機會為十四世紀的明代，提前開出類似西方十八世紀的「近代市民意識」和「啟蒙」（Enlightenment）時代。可惜這條路線過於尖端高調，不合宜地在歷史中現身而以受挫收場。此說詳島田虔次，甘萬萍譯：《中國近代思維的受挫》（中国における近代思維の挫折），（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁2-5。

遵孔子家法，而溺意于禪教沙門者，往往出矣。近聞贛且移至通州。通州距都下僅四十里，倘一入都門，招致盡惑，又為麻城之續。望敕禮部檄行通行地方官，將李贛解發原籍治罪。仍檄行兩畿各省，將贛刊行諸書，並搜簡其家未刊者，盡行燒毀。毋令貽亂于後，世道幸甚。¹⁹

卓吾被參劾的背後因素頗為複雜，不過張問達建構的「落髮」話語，卻與大多數對卓吾反感的士人，有著絕似的相通點。張問達或許非奸佞之徒，但卻足堪代表持官方意識型態者的反應。在他眼中，卓吾的落髮行動，是種社會綱紀被毀壞、國家意志被挑戰的苗緒。張問達在劾文裡，使用假設的想像和防範未然的聲調警告當政者，這是種傳染病將大肆流行的症狀，若不加以預防，病毒將經由大明的血液一縉紳士大夫們，侵襲帝國心臟，最終遭致祖宗基業的瓦解。就此來說，他所扮演的角色不僅是先知，還是位苦口婆心的公衛醫生，呼籲傳染病必須從根源撲滅。不過，也並非每個士人都像張問達一樣異常緊張。相較上者，鄒東廓的高徒李材（1519-1595）所憂慮的問題，卻和官方意識型態者大異其趣，他對卓吾落髮採取較開放的態度。他在〈與舒夢灘書〉內說：

果其能顯然背妻子，離親戚，削髮披緇，以趨從子出世之教，則吾猶有取焉。何者？為其所不亂乎儒也。則吾老孔子門中，豈少此一人耶？此所謂不必辟者也。故近有詆李卓吾者，而予獨以為不然。假今天下之學者而皆卓吾者也，則儒自儒，佛自佛，豈獨無妨於儒，當亦有裨於佛。惟其口堯舜，心佛老，冒之以洙泗簪紳，主之以蔥嶺血脈，則真所謂可辟者也。辟之，誠是也。²⁰

李材憂慮且想防堵的是陽儒陰釋者，因是在他建構的話語中，「落髮」並非罪無可逭的惡行。他讚許卓吾的坦蕩蕩，既已通過這個儀式破教他入、公開自稱為「僧」，那就不再籍屬儒林。也許他有他的怪異言論，但至少不是偽裝成儒者說法，混淆儒釋宗旨和分際。李材顯然是站在衛教的立場發言，他憂心的不是卓吾這個破門

¹⁹ [明]顧秉謙等，黃彰健校勘：《明神宗實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1984年），卷369，頁6917-6919。

²⁰ 轉引自廈門大學歷史系編：《李卓吾研究參考資料第二輯》（福州：福建人民出版社，1976年），頁32。

者、非儒非釋的人物，在破壞官方意識型態上所能釋放的傳染力。李材反而對某些戴著面具出現的混血學人，有著較深的戒心。他認為這些人假六經以言佛典、談良知而入狂禪，才是真正的異端。壞亂聖門義理的他們，才是該譴責的對象。李材建構「落髮」話語，雖是站在儒門立場，但在較少官方意識型態介入底下，他選擇與卓吾站在同一陣線，也倒不令人意外。

讓我們再看第二種話語，發自佛門的戒律之聲。晚明佛教的戒律，已較立朝之初鬆弛甚多，李卓吾祝髮留鬚的入教方式，也許正是明末佛教戒律逐漸敗毀的反映。與卓吾未曾謀面，卻有過數番對話的蓮宗八祖雲棲株宏（1535-1615），²¹曾對於叢林戒律的規整與重振，有著極深的責任感。卓吾的落髮，正好為雲棲株宏搭建一座意見表達的舞台：

有剃髮不剃鬚者，駕言削髮除煩惱，留鬚表丈夫。此訛也。髮云煩惱，則鬚之煩惱尤甚。鬚表丈夫，則孟子所稱大丈夫者，乃在躬仁義、貞窮達、一死生而已。張良狀貌如婦人女子，而心雄萬夫。奚以鬚為哉！如是違佛明制，顯異惑眾之流。擯而斥之，毋令混跡於緇門可也。²²

文中的雲棲株宏雖未指名道姓，但被影射的人極可能就是卓吾，蓋時人已多以其為「剃髮不剃鬚」的代表人物。到底卓吾算不算是一個僧人呢？若真依照佛陀訂下的戒律和明代政府對僧伽的規定來檢視，答案絕對為否定。首先，他沒有受過「具足戒」，甚至連「沙彌戒」也未受過。²³在諸多不合戒律的行為中，最引人側目者，當屬他的一不戒酒，二不戒葷血，三不戒聲色犬馬。而反映在明末清初的某些記錄中，就是卓吾也確實以酒肉外道的形象出場。然後，他很可能根本沒有官方發給的度牒。即便從明中葉後，以納捐方式取得度牒的現象，早屬司空見慣。最後，他所居住的芝佛院，並不是寺院，而是所民間籌建的大佛堂，他們並未向

²¹ 去除掉某些觀點的歧異，例如下文將討論的卓吾落髮事件，雲棲大師還是頗稱許卓吾的氣魄。不過，相較於雲棲大師的諸評，卓吾似乎未曾對雲棲大師其人或言論發表過看法。關於這部分的探討，讀者可參荒木見悟著，周賢博譯：《近代中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》（雲棲株宏の研究），（台北：慧明文化事業有限公司，2001年），頁263-268。

²² [明]釋株宏：《正訛集》（台北：華宇出版社1984年《大藏經補編》本），頁296。

²³ 江燦騰：〈李卓吾的生平及佛學思想〉，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》（台北：稻香出版社，1989年），頁138-139。

政府立案，未受到僧官的管轄。換言之，基於信仰行爲和某些言論近於佛教立場之故，卓吾勉強可被稱爲居士，²⁴卻很難因爲其落髮之舉，就稱爲之僧人。雲棲祿宏討論的正是這個問題，扣掉明代政府的宗教控管措施不說，單在佛教傳統而言，若要成爲和尚，就必須遵守戒律。「剃髮剃鬚」正是區別的僧眾俗眾，最顯而易見的標誌。雲棲祿宏的「剃鬚」邏輯和張良之例，確實能說服人們，鬚比髮的整理更爲麻煩，既然連隱喻煩惱的髮絲都已斷卻，那留鬚以示爲「丈夫」的理由，自然不能擁有正當性。倘若佛門對「僧人」的外在認證尚如此希鬆，那怎能避免附佛外道的潛形遁入。在雲棲祿宏建構的話語中，「剃髮剃鬚」是教門的基本認證動作，如果卓吾的「剃髮不剃鬚」是隨己任意的個人行爲，那麼他很難被認定爲僧侶。另外，王宏撰（1622-1702）雖非釋教中人，但卻也從「戒律」的角度，發出類似之鳴。對比於雲棲祿宏的隱婉，他是直指其人：

人有真能學佛者，吾亦重之。蓋爲佛之徒，服佛之服，行佛之行，言佛之言，是出世之異人也，如沈蓮池是已。雖有謬悠之談，其志堅行修，是難能也。士大夫而學佛，吾實悉之。蓋非佛之徒，不服佛之服，不行佛之行，而獨言佛之言。假空諸所有之義，眇視一切，以騁其縱恣荒誕之說，是欺世之妖人也，如李贄、屠隆是已。……吾蓋惡夫放言而無忌憚者也。²⁵

沈蓮池即雲棲祿宏，俗姓爲沈，二十歲開始自稱「蓮池居士」。屠隆（1543-1605）曾名列「末五子」，是萬曆年間的著名詩人和學者。王宏撰以雲棲祿宏爲標準，分判出「從佛」和「不從佛」，而卓吾、屠隆就是典型的後者——非佛之徒、不服佛服、不服佛行，他們是借佛之言以偷渡己說的欺世者。王宏撰建構出的話語是，兩人似釋而實非釋，堪稱爲隱藏於華麗言詞底下的妖孽。王宏撰的批評或許流於尖苛，但「吾蓋惡夫放言而無忌憚者也」一語，卻有代表意義，他道出了晚明多數厭惡卓吾者的持因。所謂的「放言」、「無忌憚」，部分除如上所述，卓吾的發言內容與官方意識型態有所衝突之外，他目空一切、稜角畢露，又不易妥協的性格

²⁴ 例如彭紹升（1740-1796）的《居士傳》就是具體之例。彭紹升一方面既視卓吾爲居士，但一方面也對其異行感到疑惑：「居士既出家，不受戒。無何，又反冠服。其戲耶？其有激而爲此耶？則予不足以知之矣。」詳見〔清〕彭紹升：〈李卓吾傳〉，《居士傳》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》影印清乾隆四十年長洲彭氏刻本），頁550。

²⁵ 〔清〕王宏撰，何本方點校：《山志》（北京：中華書局，1999年），初集卷4，頁95-96。

和言論，也許可以獲得欣賞者的諒解與掌聲，但卻不易見容於社會生活和群體價值，此自古皆然。

雲棲株宏的戒律之聲，王宏撰的非駁發得理直氣壯，也讓人難以自此為卓吾辯解，所以我們也看到，作為卓吾生前最後庇護人的馬經綸，嘗試為卓吾的「棄髮」行動，尋求某種「教外」的辯解：

先生有官棄官，有家棄家，有髮棄髮，蓋其天性孤峻，真行己志。老來任便，有何不可，世之人干一官若貽，數日不近婦人若死，甚至塗抹鬚髮，以求憐上官一日之容，內以取媚姬妾半刻之權。習以成風，賢者不免。其視先生之素行，愧乎不愧？而反以棄髮為口實，何也？²⁶

如果由窺測心跡的角度來看，馬經綸當不愧為知己，他充分掌握卓吾思考的核心。在他建構的話語裡，「有髮棄髮」的出現，「老來任便」當中蘊含的偶發成分，純是卓吾氣質使然的反應。馬經綸和上述諸人不同，他從個人自由的角度解讀，指出這事件裡頭未必有特定原因存在，並反諷某些留鬚留髮以求媚悅的骯髒之人，遠不如一無髮禿翁。相較之下，不針對這些該被討伐的對象進行譴責，而故意拿「落髮」事件來操作的人顯然別有居心。在「何也」的質疑下，他暗示這是場政治鬥爭，有人企圖以卓吾棄髮叛教為口實、為罪名，以整肅異己，而這可憐的七旬老翁，正是惡鬥下的犧牲品。馬經綸經營出另種話語，「高尚又率直的李卓吾，一個值得同情的受冤者」。他並試圖藉由這話語的營造，為卓吾脫罪。由後來卓吾並未脫獄的結果來看，這或許是個失敗的嘗試，但若由言說策略上說，卻不失為成功的訴求。

最後，且讓我們通過某個「洋和尚」之眼，思考是否存在著較中立的話語可能。他是曾與卓吾有過數面之緣的利瑪竇（Mathew Ricci, 1552-1610）：

在南京城裡住著一位顯貴的公民，他原來得過學位中的最高級別。……這個人素有我們已經提過的中國三教的領袖的聲譽，他在教中威信很高。他家裡還住著一位有名的和尚，此人放棄官職，削髮為僧，由一名儒生變成

²⁶ [明]馬經綸：〈與李麟野都諫轉上蕭司寇〉，[明]潘曾紘輯：《李溫陵外紀》（北京：北京出版社，2005年《四庫禁毀書叢刊補編》影印明末刻本），卷4，頁650。

一名拜偶像的僧侶，這在中國有教養的人中間是很不尋常的一件事。他七十歲了，熟悉中國的事情，並且是一位著名的學者，在他所屬的教派中有很多的信徒。²⁷

這是明神宗萬曆二十六年（1598）的記載，引文裡的「顯貴的公民」是焦竑，而這個「有名的和尚」正是時年七十二歲的卓吾，此時正暫住在焦竑設辦的精舍。根據記錄，無論是利瑪竇還是李卓吾，對彼此都有相當的好感與同情。²⁸利瑪竇對佛教戒律的認識，應該極其有限，也未必真能透解卓吾的思想真義。但與生俱來的敏銳觀察力，讓他察覺在古代中國社會裡「不尋常的一件事」，一名曾為朝廷宰官、孔子信徒者，明目張膽地轉變成一名僧侶。這舉動或許非冒天下之不韙，但卻已足以引動社會的輿論。利瑪竇的報導，一定程度地反映當時絕多數「有教養的人」的觀感。引文另一處值得注意者，是利瑪竇對卓吾之為「教主」身份的刻意描述。這個和尚有許多信徒，影響力也超乎一般的學者。利瑪竇點出「卓吾教主」現象的問題核心，一個有如是大的影響力、被眾多信眾崇拜的「偶像」，卻遠遠不符合官方意識型態和社會的期望。沈德符也有類似的透視，在《萬曆野獲編》的記錄裡，李卓吾與當時的禪學大師紫柏真可（1544-1604）是當代「兩大教主」。他為教主們的遭遇感到惋惜，卓吾因遊通州而受劾，落得錦衣獄中自刎；紫柏真可因癸卯妖書案牽連被捕下獄，最終遭笞死獄中。「兩大教主」雖同有過燦爛的人生過程，但也同等地面臨悲慘結局。沈德符嘆息道，這兩個爭議性十足的「教主」、「導師」，與其任在話語詮釋權爭奪激烈的京師說法暢道，還不如隱居在單純山林漁場中，尚可求得快活。²⁹無論是在利瑪竇或沈德符建構出的話語裡，卓吾被定義為「怪異的和尚」，投以注視的人是社會的目光。他的怪異，一在脫離儒生、宰官之身，而落髮自稱為和尚，二在他的「教主」身份籠罩下，擁有大批的信眾，而且這些信眾很多都是「有修養的人」。當這怪和尚為眾人所注目，新興「教派」挾持

²⁷ 利瑪竇（Mathew Ricci）、金尼閣（Nicolas Trigault）著，何高濟、王尊仲、李申譯：《利瑪竇中國札記》（*China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci 1583-1610*）（北京：中華書局，1983年），卷4，第六章，頁359。

²⁸ 今人對利瑪竇和李卓吾這兩位東西思想巨擘的面會、交誼，以及其中的歷史意義，已多有討論。讀者可參劉月蓮：〈李卓吾與利西泰——萬曆中西超儒之晤〉，《文化雜誌》2002年第3期（2002年6月），頁158-166。

²⁹ [明]沈德符著：《萬曆野獲編》（北京：中華書局，2004年），卷27，頁691。

著各種資源而興隆時，構成了拉扯原先社會平衡權力結構的動力。結構走向失衡的過程，各權力、話語擁有者間的矛盾與衝突，以己之是非為彼之是非，是其所是而非其所非的現象和持由，變得毫無準則而混亂。無論是改變秩序者、還是捍衛平衡者，以其擁有的權力和話語彼此對抗，終將承受競爭產生的後座力，以各種形式反噬回來。由他人對李卓吾「落髮」話語的建構中，我們清楚地看到這點。

三、困在「癖潔」裡的「狂人」

由卓吾生平來看，「落髮」僅能作為一種生活事件，展冊在他的生命史之中。不過若如上述，我們視其為某種獨特的「話語」，那麼它將意蘊豐富，甚至裡頭還隱藏著從「骯髒身體」到「病體」的線索。袁小修（中道，1570-1623）是卓吾的忠誠信徒，在今日，他的〈李溫陵傳〉已不僅是卓吾的專屬傳記，亦被視為小品文的經典之作，文中當然不會缺少「落髮」這幕的描寫：

一日，惡頭癢，倦於梳櫛，遂去其髮，獨存鬢鬚。³⁰

小修的記載雖稍嫌短略，卻不妨作為前述馬經綸剃髮是「老來任便」的註腳。落髮作為一種動作，純是由於老者在日常清潔方便上的考量。在小修言談中，似乎認定它是個偶發的事件，雖非不值一提，但也沒有大驚小怪的必要。不過卓吾的另一名崇拜者汪可受（1559-1620），並不這樣認為。在寫作〈李卓吾墓碑記〉時，他認為這是件大事，而將這段親聞自卓吾的「真相」披露出來：

余以歲己丑，初見老子於龍潭。時麻城二三友人俱在，老子突頭帶鬚而出，一舉手便就席。余曰：「今仕習多任放，先生將廣教化于此，何不以戒律倡之？」老子曰：「何譽諸君子之過也。『放』之一字，恐諸君子承當不得。」復以手箍形，曰：「總跳不出。」余曰：「如先生者，髮去鬢存，猶是剝落不盡。」老子曰：「吾寧有意剃落耶！去夏頭熱，吾手搔白髮，

³⁰ [明]袁中道著，錢伯城點校：〈李溫陵傳〉，《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，1989年），卷17，頁721。

中蒸出死人氣，穢不可當。偶見侍者方剃落，使試除之。除快焉，遂以為常。」復以手拂鬚，曰：「此物不碍，故得存耳。」眾皆大笑而別。³¹

汪可受口中的己丑年為明神宗萬曆十七年（1589），適是落髮事件發生的次年。據文獻，卓吾晚年與汪可受有著頗密切的交往。本此，即使作為一種傳記記載，這裡的敘述也應具有一定的可信度。依照敘述順序，這段文字可分為三個部分討論。第一個部分是關於李汪相遇事件的開端。在汪可受的記憶裡，卓吾是個率性又豪爽的帶鬚禿翁，他的出場方式亦如其外貌般奇特，不按牌理出牌地在眾人目光下瀟灑現身。這是汪可受首見卓吾的印象，這老人不僅有著怪異的造型，還有不同於常人的氣質。至於第二個部分，則以兩人第一次的交手為主軸展開。也許是「剃髮留鬚」著實令人感受到不尋常，因此第一次面見卓吾的汪可受，提出的話題竟然是所謂的「土習」和「戒律」。如引文所述，汪可受希望卓吾透過他的地位和影響力，改革麻城一地過於放蕩的土風。對於一個「剃髮留鬚」、不合戒律之人，這裡的「以戒律倡之」，頗讓人為之玩味。卓吾彷彿聽出言外意，他也不作「是」或「不是」、「好」或「不好」的正面回應，而只有略帶鄙視地說，這群被視為「放」的土人，不配使用「放」這個優雅的字彙。彼等「總跳不出」的評論，配合「以手籠形」的手語，形成某種強化論點的暗示語言。其言下之意是，他們的「放」只是作意出的「假放」，並非出自己的「為放而放」。「真放」典範就在汪可受的眼前人，這個有鬚和尚身上。第三個部分，則是兩人的第二次交手。汪可受直接地說出他的感受，假如卓吾口中的那群土人，是總跳不出世俗圈套的羈絆者，那麼這位落髮而不剃鬚的自稱為僧者，和前者不也是五十百步之別？卓吾的回答很有趣，「落髮」是受當天濕熱氣候的影響，心煩而來的「任便」結果。而和「落髮」一樣，「留鬚」也沒什麼值得大做文章之處。既然它不妨礙到日常生活的習慣，所以就被留了下來。卓吾展示了他口中「真放」者的風格，想剃則剃、不礙則留。汪可受在這篇墓碑記特別提及此事，或許是要說，對卓吾剃髮卻不留鬚的外形，不需要作太多聯想和過度複雜的推測。它誕生於隨機之中，這行動並不隸屬計畫的一環。「大笑而別」結束了這場聚會，在座諸人，顯然很滿意卓吾的解釋。這是汪可受的回憶。

汪李二人的對話過程，可謂機鋒遍佈，而上述第三部分，更是切入探索卓吾

³¹ [明]汪可受：〈李卓吾墓碑記〉，《李溫陵外紀》，卷1，頁616。

身體經驗的線索。據汪可受敘述，影響卓吾「落髮」決定的關鍵，在於天氣。對照前引文，卓吾落髮的可能時間，大約是在夏、秋之交。「立秋」向來都當成夏秋二季轉換的節點，我們可假設此日前後為卓吾落髮之時。根據氣象資料顯示，立秋時的麻城，氣候雖然穩定，但卻極其炎熱。若與台北相比，是個較高溫，而低濕氣，常出現晴朗日照的「烤箱」之域。若將天氣的因素，嵌進卓吾的「剃髮」事件，想像他搔髮弄絲時「蒸蒸」流出的「死人氣」，那應是置身於立秋麻城這「烤箱」內，肉體散發的汗臭味和體味，乾濕混合的刺鼻氣息。如此看來，卓吾的「落髮」和嗅覺可謂密不可分。據 David Howe 的觀察，嗅覺在不同的儀式裡，具有某種中介轉換的身份。由於氣味所具有的「擴散」和「延續」的特性，造成嗅覺活動中的「不可分類」和「模糊」。它使得儀式中人的感官和理性運作，暫時性中斷和停止分類，進入過渡狀況，從而重新進入另個新的階段或範疇。從生理學上解釋，這與強烈的氣味快速刺激自律神經，導致短暫地造成思考障礙有關。³²而張珣在〈馨香禱祝：香氣的儀式力量〉文中，就藉由民間燃香的行為，指出香氣引發的嗅覺、乃至由此擴應的整體全身感受（據張氏定義，這是整個身體的感覺、經驗，包括多個器官組織或感官渠道，包含肉體、心理及心靈，想像與實際各方面），會讓人們生發關於香氣的全身經驗。這經驗中會醞釀出某種神秘感與他界感，讓儀式中人產生異於身處世界的他界轉換狀態。³³如依張氏的說法，香氣的擴散，經由嗅覺的運作可以通過全身，造成他界性的身體經驗的話，那麼臭味應該也具有同樣的作用。在漢語裡，「蒸蒸」有向上揚升之意，而「死人氣」的原指顯然是屍臭味。也許我們不同意卓吾對身體的觀點，但他的確在描述落髮前的當下身體感受上，使用了絕佳的語詞形容「穢不可當」的骯腐感受。在搔髮瞬間「擴散」和「延續」、源於自我的腐臭味撲鼻而來，無意卻徹底地形成了嗅覺到通身的轉換。臭味在盛熱的麻城和死亡之間架起了橋樑，卓吾短暫卻快速爆發了畢生的焦慮，落髮的原因無涉外力，純粹由於身體迸發以至飄揚出類似於屍臭的味道。這顯然不是他期待中的純淨理想自我，在腥臭中擬構出的身體，恰是腐敗物的中心，甚至是苦澀人生的製造者，黑暗的總和。通過無形的味道飄散，將周遭改變成染污

³² David Howes, "Olfaction and Transition", *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp. 140-141、132.

³³ 張珣：〈馨香禱祝：香氣的儀式力量〉，收入余舜德主編：《體物入微：物與身體感的研究》（新竹：國立清華大學出版社，2008年），頁226-233。

的空間。當斷即斷的「落髮」，可視為對這身體的具體回應，就這點而言，卓吾確有資格以「為落髮而落髮」的「真放」者自詡。這動作或許不能像他在最終的「割喉」，了結造成黑暗意義的一切，但卻至少象徵且暫時地除去長在根源上的腐朽表面。

對於「家族」和「頭髮」，是卓吾百分之百的「真放」者，但對個人的身體則未必如此。這當中充滿矛盾，一方面他認為身體是苦痛的根源而亟欲棄之，但另一面卻又嚴拒腐敗、骯髒與身體共容，以免不潔物持續地進行塗抹。如前所述，袁小修的〈李溫陵傳〉雖對「落髮」一事絕少措辭，但對卓吾的「癖潔」習性大加談論，這是值得深究的身體論述：

體素癯，澹於聲色；又癖潔，惡近婦人。故雖無子，不寘妾婢。……公遂至麻城龍潭湖上，與僧無念、周友山、丘坦之，楊定見聚。閉門下槌，日以讀書為事。性愛掃地，數人縛帚不給。衿裙浣洗，極其鮮潔。拭面掃身，有同水淫。不喜俗客，客不獲辭而至，但一交手，即令之遠坐，嫌其臭穢。其忻賞者，鎮日言笑；意所不契，寂無一語。³⁴

小修在明神宗萬曆十八年（1590）間，與卓吾有過短期卻貼身的三個月相處，其記錄當具可信度。其實，這類的傳聞不在少數，如《帝京景物略》述之曰：

性癖潔，惡近婦人，無子，亦不置妾。³⁵

再如梁維樞（1589-1662）《玉劍尊聞》說：

卓吾名贄，字宏甫。……有三嗜，讀書、掃地、湔浴。其讀書不以目，使一人高誦傍聽之。鼻畏客氣，客至，但令遠坐。一日，搔髮自嫌蒸蒸作氣。遂去髮，獨存髭鬚，禿而方巾。³⁶

³⁴ [明]袁中道：〈李溫陵傳〉，《珂雪齋集》，卷17，頁720-721。

³⁵ [明]劉侗、于奕正合撰，孫小力校注：《帝京景物略》（上海：上海古籍出版社，2001年），卷8，頁533。

³⁶ [清]梁維樞：《玉劍尊聞》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》影印清順治梁清遠梁清傳刻本），卷6，頁724。

《麻城縣志》則載：

李贄號卓吾，又號禿翁。……性卞急而潔，日唯讀書灑掃。與人交，非其所好，對坐終日不一語。³⁷

凡此種種記載俱在顯示，過度至引人注目的「潔癖」，不僅是構成「李卓吾」這個話語的重要一節，同時它以一種殊別於常人的怪異景觀，出現在眾人眼前，猶如一場荒謬之劇。小修的這篇文章，除了讓讀者讀到卓吾的「潔癖」，還道出某些他在「喜潔」之外的極端偏執。且讓我們分點以道出：一、「惡近婦人」。二、「性愛掃地，數人縛帚不給」。三、「衿裙浣洗，極其鮮潔」。四、「拭面掃身，有同水淫」。五、「不喜俗客，客不獲辭而至，但一交手，及令之遠坐，嫌其臭穢」。這五點其實不能簡單地以「潔癖」一言作解釋，因為每個動作都有特殊的「病體」意義。它可能和「強迫症」有關。³⁸

在現實生活中，有群人像希臘神話裡的薛西佛斯（Sisyphus）滾石一樣，反覆進行相同的思考、動作，以至無法自拔。這種「病體」症狀，被精神醫學稱為「強迫症」。它在精神醫學中被如此定義和解釋：「強迫症」（obsessive-compulsive disorder, OCD）是一種焦慮性疾患（anxiety disorder），其特徵是有一股焦慮不安的想法、衝動或影像，在患者腦海之中不斷地出現，讓患者覺得很痛苦。為了消除這些強迫念頭所帶來的困擾，患者會不斷地做出強迫行為。……雖然大部分患者都知道這樣的強迫思考或強迫行為不合理，甚至是荒謬的，但是由於強迫思考會引發高度焦慮，病人努力地嘗試想忽視或抑制這些念頭，但是通常無法轉移，最

³⁷ 余晉芳：《麻城縣志前編》（台北：成文出版社，1989年），卷10，頁960。

³⁸ 周明初亦觀察到卓吾有這般的潔癖現象，他認為「這是種強迫性潔癖，是強迫性神經官能性症的一種，而神經官能症是由於患者焦慮過度引起的。患者實際焦慮的事物或對象與表現出來神經症狀之間的聯繫不一定是直接的，而往往緊緊具有象徵性或暗示性的聯繫」。周氏以卓吾患有「強迫症」的觀察，大致與本文相近。不過其詮釋脈絡，卻與本文從「病體」經驗探討卓吾的進路不盡相同。周氏將李卓吾的「強迫症」，視為一種因焦慮而起的心理病狀，行為是心理的反應，所以他說：「李贄無休止的強迫性的灑掃、拭洗，把自己的身邊搞得一塵不染，這實際是他的品行高潔，容不得人世間的齷齪和污垢，渴望著從俗務和世情中解脫出來，追求一種自由自在的人生境界的焦慮心態的外化。」周氏從心理層面解釋卓吾的「強迫症」行為，認為這是他本於追求自在而不成焦的心理。此詳周明初：《晚明士人心態及文學個案》（北京：東方出版社，1997年），頁229。

後只好透過別的念頭或強迫行為來抵銷他。因此強迫思考和強迫行為經常配對發生。常見的例子：「怕髒，就重覆洗手、洗澡、出門戴手套、經常換衣服、家中擦拭得一塵不染等」……若不加以治療，則強迫思考與強迫行為間的連結將越來越牢固，隨著強迫思考出現頻率越來越高，執行強迫行為的次數、時間也會越來越長，甚至嚴重化、複雜化、儀式化。因為患者無法擁有自由的時間與意志，而感到非常痛苦與沮喪，最後將癱瘓個人的學習、生活與職業功能。」³⁹即便在醫學發達的今日，「強迫症」仍是非常頑強的敵人，無論對醫生或患者而言都是如此。神經醫學解釋「強迫症」的成因，主要是器質因素，由於腦部尾狀核、眼額前葉部位有病灶產生，以致對很多訊息過濾得過份仔細，導致訊息間無法通車的神經迴路錯亂。⁴⁰據國外學者整體統計，「強迫症」六個月內的盛行率，約為 1.3%，終身盛行率則在 2% 上下。至於台灣「強迫症」本土案例與數據的研究相當稀少，唯一的資料顯示，其終生和六個月的盛行率，分別是 0.7% 和 0.4%。⁴¹「強迫症」雖可藉由各種治療方法控制，⁴²卻很難痊癒，且容易在壓力過荷時復發，是種高痛苦指

³⁹ 湯華國、黃政昌：《薛西佛斯也瘋狂——強迫症的認識與治療》（台北：張老師文化事業股份有限公司，2005年），頁 23-24。

⁴⁰ 同前註，頁 10、74-75。各學派解釋「強迫症」成因，殊不一致且頗為複雜。此中的詳細討論，讀者可參黃政昌：《強迫症門診患者的臨床特徵與聯合治療模式效果之分析研究》（台北：國立台灣師範大學教育心理與輔導研究所博士論文，2003年），頁 32-41。

⁴¹ 同前註，頁 29。

⁴² 據黃政昌所說，「強迫症」的治療起源甚早。1925年時佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939），已採用精神分析的方法進行治療，然而成效不彰。直至 1970 年代後，「強迫症」的治療才逐漸出現較見效果的療法。以目前來說，「認知行為治療」（cognitive-behavior therapy）和配合「藥物治療」，是最能見成效的療法。「藥物治療」係指使用抗憂鬱劑，如「三環抗鬱劑」（Tricyclic Antidepressants）、「血清素回收抑制劑」（Selective Serotonin Reuptake Inhibitors）等藥劑，以降低思考衝動，抑制憂鬱、焦慮的情緒。藥物服用，雖然簡易便捷，但是缺點在可能發生副作用，讓患者產生不適感（如口乾、暈眩、噁心等），而自行停藥，導致「強迫症」的復發。至於「認知行為治療」，則是採取各種行為療法，如「蘇格拉底對話」（Socratic questioning）、「思考中斷法」（thought stopping）等等。其優點是可以減低或中止「強迫思考」或「強迫行為」的刺激連結度，但缺點是參與者必須接受連串、高難度的對抗作業，這使得有些患者無法充分配合，以致成果有限。上述詳見黃政昌：《強迫症門診患者的臨床特徵與聯合治療模式效果之分析研究》，頁 2。另外，「藥物治療」、「認知行為治療」的治療效果比較，以及二者聯合治療的成效推測，讀者可參考該書，頁 44-55。

數的精神官能症。

現今最常用來評量「強迫症」類型的工具，當屬「耶魯——布朗強迫症量表」(Yale-Brown Obsessive-Compulsive Scale, 縮寫為 Y-BOCS)。該表的特點在系統地區分出為八種的「強迫思考」(obsessions)和七種的「強迫行為」(compulsions)，⁴³茲轉錄為讀者參考：

強迫思考 (obsessions)	說明
1. 攻擊 (aggressive obsessions)	害怕傷害自己或別人，或做出自己無法控制的事情
2. 怕受污染 (contamination obsessions)	怕髒、怕觸摸，怕清潔劑、化學藥品等各種污染物
3. 性 (sexual obsessions)	出現不合理的性畫面或思考，如對自己的小孩性侵犯
4. 囤積 (或節省) (hoarding/saving obsessions)	認為每樣東西都很重要捨不得丟掉，因此堆積很多東西
5. 宗教 (religious obsessions/scrupulosity)	擔心冒犯神明，或擔心道德上的對錯
6. 對稱或精確 (obsessions with need for symmetry)	紙張書本都要排列整齊，擔心計算和手稿是否正確完美
7. 其他 (miscellaneous obsessions)	害怕說出某些事情或丟掉東西，有迷信的害怕等
8. 身體 (somatic obsessions)	過分在乎身體微恙或疾病

強迫行為 (compulsions)	說明
1. 清洗 (cleaning/washing compulsions)	過渡或儀式化的清洗行為，或使用手套等，避免接觸污染物
2. 檢查 (checking compulsions)	重複檢查自己是否傷害到自己或別人
3. 重覆儀式 (repeating rituals)	重複閱讀、書寫或一些日常活動 (例如：開門、整理儀容)
4. 計算 (counting compulsions)	重複計算書本、地磚、天花板、字母、洗手等數目

⁴³ 轉引自湯華國、黃政昌：《薛西佛斯也瘋狂——強迫症的認識與治療》，頁 26。

5. 排序/整理 (ordering/arranging compulsions)	重複將紙張書本等東西，以特定順序排列，不能弄亂
6. 囤積（或蒐集） (hoarding/collecting compulsions)	不斷蒐集或堆積一些沒有用的東西，但自己認為很重要
7. 其他（miscellaneous compulsions）	重複問話、測量或觸摸，心靈的儀式行為，迷信的行為

這裡須特別指出，上引「耶魯——布朗強迫症量表」，主要是用在「強迫症」類型的分類與研究。臨床檢查是否真罹患「強迫症」，仍須以精神疾病的診斷準則為主，並搭配使用「耶魯——布朗強迫症狀檢核表」（The Symptom Checklist of Yale-Brown Obsessive-Compulsive Scale）、「耶魯——布朗強迫症嚴重程度量表」（The 10-item Scale of Yale-Brown Obsessive-Compulsive Scale）等數種評量表，以為篩檢依據。⁴⁴另外，根據學者的統計和研究，「強迫症」裡最常見的出現「強迫思考」是「攻擊」（68.5%）、「怕受污染」（57.7%），「強迫行為」裡則以「檢查」（80.7%）和「清洗」（63.7%）為最。大多數患者的「強迫思考」與「強迫行為」，會在同時間的出現，且至少分別擁有一種以上的類型。⁴⁵不過，類型的區別，本來就有權宜成分存在，臨床症狀的分野和歸類，未必如評量表那般涇渭分明。

如果我們將前述卓吾「癖潔」的相關記載，對比於表中的八種「強迫思考」和七種「強迫行為」，會察覺當中有許多類合的症狀。⁴⁶如上所述，「強迫症」最常

⁴⁴ 湯華國、黃政昌：《薛西佛斯也瘋狂——強迫症的認識與治療》，頁 107-108。這兩種量表的介紹和使用方法，讀者亦可見諸該書頁 109-127。

⁴⁵ 同前註，頁 27。

⁴⁶ 據筆者的閱讀經驗，古典文獻中比較接近「強迫症」的案例，似乎只有《世說新語》裡，王衍（256-311）和「阿堵物」的對峙：「王夷甫雅尚玄遠，常嫉其婦貪濁，口未嘗言『錢』字。婦欲試之，令婢以錢遶床，不得行。夷甫晨起，見錢闖行，呼婢曰：『舉卻阿堵物。』」論者常從「雅」與「超脫」是名士的必要條件這點，闡述這則故事。然換個角度由「病體」面來觀察，王衍似乎患有「強迫症」，因此對附著在錢幣上有形（輾轉歷經眾人之手的油污和細菌）或無形（世俗價值）的骯髒，表現出格外厭惡且畏懼。他不只為繞床的實物所困，甚至連「錢」這個通向所指（signified）的能指（signifier），都不願脫口稱說。相較於王衍在「強迫症」監導下，演出另類的「為錢所困」，王濟（246-291）的「買地鋪金曾作埒」，雖說難免於暴發戶之譏，但卻也正常地反映出一般人對金錢財富的需求和渴望。類似「強迫症」記載的缺乏，也正是小修提供如此卓吾「事件簿」的價值。無論

出現話題的是「骯髒」。對人而言，「骯髒」是種不討喜但重要相當的身體感。余舜德在〈從田野經驗到身體感的研究〉曾指出，「骯髒感」的構成要素相當複雜，除了單一、個別感官的運作，加上不同刺激的組合外，在細微的別異辨認上，更涉及到不同文化、歷史對刺激的差異分類和辨別訓練等因素（余氏舉的例子是臭豆腐，國人能習慣甚至喜愛此味，但在外國人鼻中，卻是難以接受的臭味）。余氏本此點出「骯髒／潔淨感不是『通過文化概念於內在的「再現」外在環境的刺激感』（internal representation of external environment through cultural），而是骯髒與潔淨感之知覺要素於行動中呈現於內在，一方面與既存之概念及意涵相互印證／調整，另一方面更引發經驗的感受，而至情緒的反映」。⁴⁷換言之，「骯髒」或「骯髒感」是種源於自身內在，向外呈現的身體感受。「強迫症」所以是種「病體」，在於患者感知世界的方式和一般人有所不同。在旁人不覺得骯髒之處，患者卻覺得骯髒。他們對乾淨／骯髒的感知與定義，以及二者間的界線格外地敏感且意圖使之分明。患者的身體內，不允許容納其定義中的失序。骯髒是世界、個人失序的代表，不可承受之重，所以亟欲將「骯髒」從「這裡」排除，維續一種乾淨的狀態。圖姆斯（S. Kay Toombs）是名醫學倫理專家，但也是個患有多發性硬化症（Multiple Sclerosis）的慢性病患。他根據自身病疾經驗和相關案例指出，「病體」會使得活生生的身體和周遭環境的互動發生變化。身體提供的根本意義，可能因此而遭受破壞。身體的原始空間感被損毀後，身體不再能正常地理解自身和周圍世界，世界的樣貌和意義從此會有所改變。病患在軀體和感知的變化中，形成身體的獨特風格，正是這風格使「這個身體」特定地成為「我的身體」。他在《病患的意義》（*The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*）書裡，一再地試圖申闡並證明此觀點。⁴⁸從這

在當時學人眼中，或是今日研究者的著作裡，「李卓吾」具有相當地高知名度和代表性，其座標意涵自是不言而喻。這是卓吾作為一個「強迫症」患者，其中的成因、「病體」現象，以及治療方式，值得進行深探之處。王衍事可見於〔南朝宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1993年），中卷下，頁557-558。

⁴⁷ 余舜德：〈從田野經驗到身體感的研究〉，收入《體物入微：物與身體感的研究》，頁22。

⁴⁸ 圖姆斯（S. Kay Toombs）著，邱鴻鐘、陳蓉霞、李劍譯：《病患的意義：醫生和病人不同觀點的現象學探討》（*The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*）（青島：青島出版社，2000年），頁75。類似觀點，可另見該書頁70、79、83、94-95。

觀點思索「強迫症」，作為一種精神的慢性病，在其各種病體經驗內容中，最容易看到的病狀，就是患者對身體和空間認知的改變。「強迫症」的共病，如憂鬱症、社交障礙症等，或許和這種認知的改變有關。而它之所以不易治癒，也極可能是由於正常的身體感和世界觀，一旦出現縫隙進而潰決後，將難以再修補為完。此且以「骯髒」為例說明。「強迫症」患者會認為在自己設定的清潔空間外，其餘的身體、物件、場合，既是污染之地，亦是造成骯髒物傳播的可能。患者為了斷絕污染和傳播的可能，因此「怕受污染」的「強迫思考」和「清洗」的「強迫行為」隨之而來。「強迫症」的本質，實是對「我的身體」強烈但卻無法克制的想像及執念。

讀者當可在卓吾身上，清楚看到這種由擔心骯髒所形成的壓力和傾巢而出的恐懼。他「性愛掃地」至「數人縛帚不給」的驚人地步，是爲了維持乾淨空間，這是因怕髒而來的「重複儀式」行為。而「衿裙浣洗，極其鮮潔」，重複地洗滌衣著、終日地保持光鮮，並非重視外貌的表現，而是擔心黏附在衿裙的髒穢，會轉移到身體上，這是因怕髒而來的「清洗」行為。至於「拭面掃身，有同水淫」的反覆洗手、沐浴，是出現在絕多數患者身上，最易影響到日常生活的標準症狀。此中根著於洗淨污濁的期望，以求還回一個乾淨之軀。既可歸類爲「清洗」類型中，但更不乏「重複儀式」的意味。「不喜俗客，客不獲辭而至，但一交手，即令之遠坐，嫌其臭穢」的「不合禮」行徑，明顯出於「怕受污染」的「病體」思考。不速之客令主人來不及作好潔淨空間即將被污染的準備，「令之遠坐」的喝令，並非出於對來客的惡意，而是下意識裡對骯髒身體的抗拒。最後，卓吾的「惡近婦人」，極可能是「性」的「強迫思考」作祟。某些患者的想法，會認為與性是種罪惡，與性相關的是事物，則是污穢的化身。其對應之道有二，一是在沾染「性」時，被動地「清洗」被弄污的身體，二是十足警覺、主動地「不接觸」與「性」相關的事物。這是「性」作爲「強迫思考」類型的主因，因爲若轉換爲「清洗」就形成「強迫行為」。此處值得再論的是，惡近女色在今日社會稱不上是種異行，不過放在情欲至上、「青娥之癖」、「鬻童」風行的晚明文人群內，卻被認為是標新之舉。如小修在〈李溫陵傳〉後，以「公不入季女之室，不登冶童之床；而吾輩不斷情慾，未絕嬖寵」是「不能學」於卓吾之行者，⁴⁹就是實例。當然，卓吾的「惡近婦人」被認為異常行為，固然如上述有部分「病體」的因素存在，但更不能排

⁴⁹ [明]袁中道：〈李溫陵傳〉，《珂雪齋集》，卷17，頁725。

除社會意識在當中所起的作用。

卓吾「癖潔」的傳聞，從來沒有斷絕。除上引小修的〈李溫陵傳〉外，前引的《玉劍尊聞》也提到：「卓吾讀書不以目，使一人高誦旁聽之。」這裡梁維樞說「讀書不以目」，恐怕只是從常人角度下的評論。「使一人高誦」背後，還是隱藏「怕受污染」的「強迫思考」。借用別人之眼「讀書」，既不會接觸到墨汁斑斕的紙頁，也不用擔心被眾人雙手來去，留存在紙頁的穢漬所污染，對於「書奴」卓吾來講，堪稱最理想的閱讀方式。此外，號稱曾從師卓吾九載的汪本鈞，回憶乃師晚年對《易經》的興趣非常時說：「越春二月（按：明神宗萬曆二十九年〔1601〕，卓吾時年七十五歲），師與馬先生（按：馬經綸）同至通州。既至，又與讀易，每卦自讀千遍。……鈞從師先後計九載，見師無一年不讀易，無一月不讀易，無一時刻不讀易。至于廢寢忘食，務見三聖之心而後已。」⁵⁰汪本鈞稱每見卓吾幾乎時刻研讀《易經》，不免過於誇大。但其「每卦自讀千遍」、近乎「廢寢忘食」的記錄，對照〈聖教小引〉卓吾自道的「於是遂從治易者（按：指馬經綸）讀易三年，竭晝夜力，復有六十四卦易因（按：即《九正易因》）鈐刻行世，應頗有可信度。每卦讀至千遍方休，當屬「強迫症」的「重複儀式」行爲。患者強迫式的歷閱某物，幾成固定儀式，係根源於某種虛構的罪惡感。以卓吾爲例，《易經》是他心中的「聖經」，若不小心遺漏裡頭的字詞和義理，會有愧於「聖人」。觀之〈九正易因序〉，這心態已在不經意間流出。文裡他在敘述因從馬經綸遊而通《易》，兩年內前稿數易，幾不能成事後，講出內心的話：「予生平不喜著書，雖性資懶散，亦以既作則必成，無復有中輟之理也。故嘗私計年老以來，絕無不成之書者。獨此先聖之《易》，驚惶靡定，自謂萬分一決不能成。何也？聖心難窺，一也；予年已老，二也；聰明不逮，三也。而卒底於成，豈非夫子在天之靈有默向之邪？」⁵¹引文裡流露出對《易經》和孔子的敬畏，最後將成書之功，歸於「夫子之靈」的引助。這已和眾人印象中，不以孔子之是非爲是非，「若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎」⁵²的李卓吾面目渾不相似。據之可進而推測，這「重複的儀式」可能與源於「宗教」的「強迫思考」有關。總言之，「病體」是「身體主體的缺陷」，亦是種分裂的自我，非我所有的身體之異化。在「強迫症」患者卓吾

⁵⁰ [明]汪本鈞：〈哭卓吾先生告文〉，《李溫陵外紀》，卷1，頁612。

⁵¹ [明]李贄著，張建業主編：〈九正易因序〉，《九正易因》，《李贄文集第7卷》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁89。

⁵² [明]李贄：〈答耿中丞〉，《焚書》，卷1，頁16。

身上，我們看到「骯髒」和「清淨」的對立，以及爲了築出嚴潔空間，不惜以身體作爲內戰修羅場的代價，費盡精神氣力，也要追尋到染污之前的自我。由此看來，「強迫症」，不只是醫學上的「病體」，同時也可可是身體研究下的「病體」。透過「強迫症患者」李卓吾的案例，也許讓我們觀察到一個「異端」，如何在「被限制的身體」中，覓找心目裡既不存在，卻又隱含無盡渴望的「理想身體」。

「真放」者卓吾無所不放，但唯一的放不開之處，是對身體絕對淨潔的契求。湔沐浣浴，洗滌的儀式一再重演，卓吾企圖通過清水的洗禮，回到被污穢附著的骯髒身體之前。這「病體」透露出的渴望是，污濁洗淨後仍是完潔之體。若借用貫穿卓吾之學的「生死」主線隱喻，「髒污」是走向死亡，「洗淨」則是獲得再生。身體當下的髒污，並不妨礙它曾是清淨完璧的事實，而肉體終會停止運作，但也不中止生命獲得解脫的可能。這種「骯髒」與「清淨」的辯證，既展現在「強迫症」的「病體」上，也一再出現在卓吾著作中。例如〈高潔說〉裡，他對若無師兄弟大吐苦水，認爲世上誤解他的「齷齪者」，多是以他人見聞爲見聞，而反覆強調「余性好高」、「余性好潔」，故不能容忍此類人。⁵³這裡的「高潔」，雖是從人格的自我描述，但裡頭又何嘗沒有嚮往潔淨這個理念的成分。再者，在〈書小修詩手卷後〉曾記袁小修力勸其戒葷一事，卓吾萬般不肯而自稱曰：

我一生病潔，凡世間酒色財半點污染我不得。⁵⁴

「病潔」自是「以潔爲病」，而「污染我不得」云云，意即酒色財在世俗人眼中，雖多具有負面意義，但因爲卓吾老子能廉潔自持，所以即便接觸了亦無法形成玷污的結果。若強作解人，此論似乎有其道理。「酒色財氣不礙菩提路」，物無善惡，物之善或惡決定於人的認知和行爲。暫不論這是卓吾爲拒絕小修提議，靈機一動的詭辯，還是誠心之說，具有義理上的實效性。單「病潔」蘊含的「喜潔」、「能潔」之義，就足以吸引讀者聚焦。若結合前面的「強迫症」論述，「喜潔」和「能潔」可以不單是種行爲，同時亦是種思考。此間轉換爲具象化的思維，則是對「清淨」空間的想像及探索。⁵⁵

⁵³ [明]李贄：〈答耿中丞〉，《焚書》，卷3，頁105-106。

⁵⁴ [明]李贄：〈書小修詩手卷後〉，《續焚書》（台北：漢京文化事業有限公司，1984年），卷2，頁68。

⁵⁵ 楊玉成曾考察卓吾的文學評點活動後，指出「李卓吾最顯著的閱讀主題就是異端（污穢、

四、何處覓得「清淨國土」

若閱讀卓吾著作，會發現他對清淨主體、清涼世界的渴望異於常人。這或許起於對死亡的恐懼，更可能是對骯髒之身的厭倦。如〈答自信〉第三書說：

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？然則無時無處無不是山河大地之生者，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。原無有，是以謂之清淨也。清淨者，本原清淨，是以謂之清淨本原也，豈待人清淨之而後清淨耶？⁵⁶

引文的「清淨本原」即禪宗所言的「真心」、「佛性」，卓吾意在闡述「清淨本原」與「山河大地」的關係，二者可合一地被統觀，也可分別地被細察。我們或可藉鈴木大拙對「禪」的細膩思考，來追索卓吾這個超常識的論點。鈴木氏曾指出，「禪」雖特重「純粹主觀性」，但這「純粹主觀性」亦可在空觀之中和「純粹客觀性」聯證為一。他舉唐代禪師青原惟信參禪三十年最後「見山仍是山」為例，指出這是充分認識「自然」後必然達至的境界，在超時間性、超空間性中，觀得我和山互在彼此之中的「根本合一」。⁵⁷卓吾這封一再強調「山河大地」為「頑空無用」、而「清淨本原」係「原無有」的信，頗有直證鈴木大拙口中，由超時空性上，臨觀物我的「根本合一」、「空即真如」的味道。換言之，若合一地說，

毒、惡)，不斷在評點中出現」、「潔癖的李卓吾卻自居污穢，包容污穢，彷彿某種自我治療」。從「污穢」和「治療」重新省思卓吾文學批評活動的意義，楊氏之說，確實已點出一條重探李卓吾的可能路徑。詳楊玉成：〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，收入蔡英俊等：《台灣學術新視野——中國文學之部（二）》（台北：五南圖書公司，2007年），頁960、963。

⁵⁶ [明]李贄：〈觀音問〉，《焚書》，卷4，頁171。

⁵⁷ 鈴木大拙著，劉大悲譯：〈自然在禪學中所佔的地位〉，《禪與生活》（台北：志文出版社，1990年），頁235-237。鈴木氏在他作中，亦有類似討論，讀者可詳鈴木大拙著，孟祥森譯：〈禪的自然觀〉，《禪學隨筆》（台北：志文出版社，1988年），頁218-220。

「清淨本原」即山河大地，不存在「兩」的分別。若分別地說，二者實是種辯證關係，「山河大地」是「清淨本原」的映現，而「清淨本原」是「山河大地」的背景，無前者就無後者，有前者就有後者，它們是一體的呈顯。通過這一邃密的形上學思考，卓吾點出了世界在本始點上的清淨面貌。值得注意的是，他在描述「清淨本原」一語時，使用了兩個詞彙「本地風光」和「本原清淨」。「本地風光」是禪門最常見的公案之一，用意和「本來面目」大致相同。「本原」、「本地」或「本來」，都具有空間指示上的意向，「風光」與「面目」，則是空間性的語彙。卓吾使用「清淨」來形容這個超越所有時空點，一切邏輯發生的最初空間或樣貌，語言不可形容的「一」。通過「禪」，卓吾從當中投映並建構出對清淨空間的渴望。在「強迫症」中的個人「病體」，隨時可能被污染的渾體骯髒，需要藉由重複洗滌的儀式換得清淨和救贖，但「清淨本原」內蘊的原始空間，讓他省卻如此步驟。它不需要清水洗滌，也不須用盡各種方式保持明潔，因為它本來就如是清淨。

卓吾「落髮」前正位處酷熱空間，身體臭味瀰漫，他選擇以剃落煩惱絲，解決當下的苦惱，也讓我們看見一種擔心骯髒的身體觀點。不過，嚴暑的熱燥並不因成為「禿翁」而停止，在意的身體髒污不會如此消失，「強迫症」也不會因是而痊癒。卓吾是個極其敏銳的人，特別是對於周遭世界的改變。面臨類似的酷熱時，他能期待何者的降臨？下引五律是卓吾在春夏之交的苦熱心聲，它傳達出某些訊息：

一句阿彌陀，令人出愛河。謝公墩上草，王子竹前坡。不用登山屐，寧容掩鼻歌。人生何太苦，三伏幾時過。⁵⁸

由詩中出現的典故和地名推知，這組詩應成於明神宗萬曆二十六年（1598），卓吾時年七十有二，正赴焦竑約暫居南京。本詩不只單顯出卓吾作為淨土信者的立場，同時也帶有對清涼之地的嚮往成分。首聯首句的「一句阿彌陀」應是卓吾當下身在寺院周遭的耳根所受。「阿彌陀」的佛音悠揚，不只帶領聽者走出紅塵的紛擾，更引領他思想及《阿彌陀佛經》中，莊嚴淨潔的西方極樂國土。在這遐想中，身體的清涼感自是被喚起。相較於首聯的由耳根聽覺寫作，頷聯則是從眼根

⁵⁸ [明]李贄：〈和壁間韻〉其三，《續焚書》，卷5，頁120。

視覺開起。「謝公墩」用的是謝安（320-385）與王羲之（303-361）共登冶城（故址在今南京市城西）的典故；「王子竹」似是用王徽之（?-388）愛竹之事。在這聯裡，卓吾藉由眼根所受的青草、綠竹、台墩、土坡之景，在茵綠的景色和六朝遺跡映照中，懷想謝安、王氏父子的高風亮行。卓吾以讀史為樂，通過風景的轉換，他在心境上驅向古人，由此通往六朝風流的世界。不泥於濁俗中，這是「一句阿彌陀」的耳根清音外另類的清涼帖。頷聯的「登山屐」，用的是謝靈運（385-433）的「謝公屐」故事；「掩鼻歌」則出於謝安的作洛下詠。卓吾這裡反用這兩個典故，以「謝公屐」登山越水，以鼻音作「洛下書生詠」，固然精妙，但終是媚俗風尚，「不泥於俗」才是他的風格。進而以這聯映襯出前兩聯的梵音、臨景在「清淨」之效的遠勝。最後，尾聯是本詩最值得留意的部分。古人認為「三伏」一從夏至後的第三個庚日「初伏日」開始，經歷夏至後的第四個庚日「中伏日」，到立秋後的第一個庚日「末伏日」結束，是一年最熱的三旬。由於地熱高度噴發，致使「三伏日」的炎炎度遠較其他節時尤為烈盛。時至今日，中醫亦會藉由「三伏」熱氣極旺的特色，來對身體進行調整而行下「三伏帖」，以達到「冬病夏治」、保健衛體的功效。相對於前三聯的平靜，卓吾對身體和所處高溫的怨惱，在這聯激烈地爆發。「三伏」尚未到來，卻已令人這般的難以度日，那麼在此後，會是如何光景。人生之苦早已展現在對身體的看法上，他並非不知春秋代序的中「三伏」之熱，是天地間不可逆的定律。問題在於，為何如此懼怕骯髒、渴望潔淨的身體，卻在此際被不安地放入如此盛熱、容易出現髒污的苦悶季節？這是卓吾在清涼／炎熱相對比，苦身與熱節相加中所浮現的莫名疑惑。

這系列以夏天為背景的組曲演奏中，「清涼」是粉墨登場的主角。同組詩的第四首這般說道：

如何初夏日，毒暑便侵淫！地接清涼寺，人懷可仰心。風高翻恨扇，樹密祇藏禽。豈是群仙降，相將欲鍊金！⁵⁹

這亦是首五律，雖同是以苦暑為主題，但相比於前作的典故橫出，導致通篇節奏緩慢，本詩特點在直寫心跡，顯得簡潔明快。首聯之意，和前引「三伏幾時過」的感嘆極其相似，如何仲春方過的初夏時日，便為這般高溫的侵凌。經由這種身

⁵⁹ [明]李贄：〈和壁間韻〉其四，《續焚書》，卷5，頁121。

體屢遭熱溫侵擾的無奈，也許能對前論卓吾「落髮」時的心情推知一二。頷聯出現的「清涼寺」，不僅實指那座位於南京，名聞東南的佛教聖地，卓吾更借之以虛含某種與當下不適相反的舒暢感。對「清涼」之「寺」的懷仰，營造出與上句「毒暑」橫掠截然相反的意象，也直截地傳達他嚴暑消失的渴望、「清涼」臨己的急迫心情。在頸聯裡，讀者看到卓吾幽默中的無奈。我們都有類似的經驗，在焰暑季節欲取扇作涼，扇子一動，偏偏意與願違地熱氣、汗味滾滾隨扇而來，原先用來降溫的利器，反成為助長熱炎的惡夢，這是詩中「恨扇」的持由。同時，為了加強描寫初夏日之苦，卓吾在對句裡寫到，炎熱天氣導致遊人失去舉足的絲毫意願，平時遊人如織的茂林，現反成為禽鳥的避暑地。這裡通過室內人和室外鳥的比較，寫盡了「這裡」即使地近「清涼寺」，「我」如何怨暑及懷想涼意，仍敵不過現實裡無所不在「毒暑」的侵襲。末聯是卓吾不堪熱溫下的自我解嘲。身處瀰天蓋地的毒熱中，將炙熱世界當成丹爐，炙熱高溫是群仙降凡鍊妙藥的紫焰，或許有助於整理心情以準備度過漫漫酷夏。卓吾口中仙人的金丹，是否在那年的驕陽中鍊成，我們不得而知。然而「一句阿彌陀」和「清涼寺」的寄望，可能有助舒緩卓吾的焦躁、不適和由之引發的「病體」。在感嘆、抱怨連連中，他還是度過了那個的極熱夏天。我們在這組詩裡，看到一個極其敏感的身體，他有不願被拘束、渴望獲得「清涼」洗滌，卻為空間和自我所侷限的靈魂。

在以骯髒為拘束，卻極其渴望淨潔的身體觀底下，心中的「清涼寺」轉化成為虔誠信仰，卓吾最終與淨土思想結緣，恐非偶然之舉。「淨土」是佛法的重要法門。⁶⁰在中土流行的淨土信仰裡，以西方彌陀信仰最為興盛。印順法師在討論淨土諸問題時，曾指出彌陀信仰與太陽崇拜間有極深密的關係。「阿彌陀佛，不但是西方，而特別重視西方的落日。說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化，攝取太陽崇拜的思想，於一切——無量佛中，引出無量光的佛名」。⁶¹也許出自對清滌污濁、祛除黑暗的渴望和西方阿彌陀佛無量光的憧憬，引領著「病體」的卓吾積極

⁶⁰ 印順法師曾對「淨土」一詞有番精釋：「土，梵語 kṣetra，或略譯為剎。剎土，即世界或地方。淨土，即清淨的地方。淨，是無染污、無垢穢的，有消極與積極二義。佛法說淨，每是對治雜染的，如無垢、無漏、空，都重於否定。然沒有染污，即應有清淨的：如沒有煩惱而有智慧；沒有瞋恚而有慈悲；沒有雜染過失而有清淨功德。這樣、淨的內容，是含有積極性的。所以淨是一塵不染的無染污，也就是功德莊嚴。」引文詳釋印順：〈淨土新論〉，《淨土與禪》（新竹：正聞出版社，2003年），頁2。

⁶¹ 釋印順：〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁22-25。

地崇信彌陀信仰。在〈與莊存夫〉裡，卓吾有略述其一意皈依西方淨土的原因：

自聞訃後，無一夜不入夢，但俱不知是死。豈真到此乎？抑吾念之？魂自相招也？想他平生謹慎，必不輕履僧堂。然僧堂一到亦有何妨。要之皆未脫灑耳。既單有魂靈，何男何女，何遠何近，何拘何礙！若猶如舊日拘礙不通，則終無出頭之期矣。即此魂靈猶在，便知此身不死，自然無所拘礙，而更自作拘礙，可乎？即此無拘無礙，便是西方淨土，極樂世界，更無別有西方世界也。⁶²

這是封由龍潭寄往泉州的家書，收信人莊存夫是卓吾的女婿，他一直與岳母黃宜人定居泉州。黃宜人在明神宗萬曆十六年（1588）病歿，享年五十六歲，四十餘日後訃聞抵龍湖。卓吾得訊後極為難過，寫了這封信給女婿傾訴自己的心情，最後交代他好生辦理後事。引文由卓吾對黃宜人的思念說起，然後由黃宜人生前不入僧堂的往事，討論為何要念佛求生極樂淨土的原因。卓吾對莊存夫說，黃宜人生前就是個不灑脫的人，死後習性難改，恐怕依然是個不灑脫的鬼魂。本此，卓吾鄭重地指出，既然黃宜人已無肉身而「單有魂靈」，自當思不為「有身」的生死流轉所困擾，要作回自自在在的本己。這與其說是講給死去的黃宜人聽，倒不如說是針對活人莊存夫說法。真正的淨土，不在東南西北，前世、今生或來世中，而是當下的「無拘無礙」。此處卓吾對為何要皈依淨土、老實念佛，提出解答一基於對「清涼」、「光明」和「自由」的渴望。

無論是儒家的教養、官場的行事、家族的倫理，還是學林的風氣⁶³，與源於固

⁶² [明]李贄：〈與莊存夫〉，《焚書》，卷2，頁45。

⁶³ 關於「學林的風氣」，我們可補充一則卓吾的觀察略作說明。〈又與焦弱侯〉說：「幸而能詩，則自稱曰山人；不幸而不能詩，則辭卻山人而以聖人名。幸而能講良知，則自稱曰聖人；不幸而不能講良知，則謝卻聖人而以山人稱。輾轉反覆，以欺世獲利，名為山人而心同商賈，口談道德而志在穿窬。夫名山人而心商賈，既已可鄙矣，乃反掩抽豐而顯嵩、少，謂人可得而欺焉，尤可鄙也！」整個士林處於一種虛假的氛圍，以致連衡量人作為一種「有意義之存在」的基本標準都連番失守。卓吾的批評雖然露骨、但也相當深刻。卓吾在晚明人眼中，時被建構成一種負面的話語，在於這種不媚俗的孤傲和直言，衝擊了以和諧、隱婉、溫柔敦厚為核心的古典社會價值。如正文所論，「落髮」作為一種個人行為，也會招至集體性的罵尤，就是個實例。卓吾未嘗不了解此點，不過出於對「社會污點」極端厭惡的心態，他還是義無反顧地以「清潔者」自許。引文詳見[明]李贄：

有「病體」的不適，都讓卓吾倍覺這個世界充滿束縛、虛假和髒污，這是帶領他晚年一心嚮往「淨土」的推力。關於卓吾的淨土思考，當並觀〈豫約〉數語以見大略：

我有西方訣，最說得親切，念佛求生西方者，須知此趣向，則有端的志氣矣。不然，雖曰修西方，亦是一句見成語耳。故念佛者定須看通了西方訣，方為真修西方之人。夫念佛者，欲見西方彌陀佛也。見阿彌陀佛了，即是生西方了，無別有西方可生也。見性者，見自性阿彌陀佛也。見自性阿彌陀佛了，即是成佛了，亦無別有佛可成也。故修西方者總為欲見佛耳，雖只得面見彼佛阿彌陀，然既常在佛之旁，又豈有不得見自己佛之理耶？⁶⁴

卓吾口中的「西方訣」即《淨土訣》，共一卷，是部鼓吹阿彌陀淨土信仰的著作，該書一定程度地反映了卓吾淨土思想。而上引的這段話，實已隱概該書大旨。證嚴法師曾指出卓吾的淨土論是「禪者的淨土思想」，強調自力以求獲解脫的如來禪淨土觀。⁶⁵卓吾主張，佛家言彼岸，雖以「彼」稱，然實則「彼」並不在「彼」而實在「此」。理論上「彼」和「此」之間沒有分別，西方國土和即身境地亦非兩重不同的世界，而自性和阿彌陀佛則是主體性的同一。他力主通過「念佛」的方法，以達至引文或《淨土訣》的境地——心淨則佛土淨。這段話裡，所涉及到的「禪淨合流」問題，已超過筆者能力所及，故暫而不論。⁶⁶不過，在此仍可指出這種的思考方式，與卓吾反覆強調「穿衣喫飯，即是人倫物理；除卻穿衣喫飯，無倫物矣」⁶⁷的世理合一之論，在思維上具有相同之處。總言之，「淨土」對於卓吾

〈又與焦弱侯〉，《焚書》，卷2，頁49。

⁶⁴ [明]李贄：〈豫約〉，《焚書》，卷4，頁184。

⁶⁵ 釋聖嚴：《明末佛教研究》（台北：法鼓文化事業有限公司，1999年），頁191-192。

⁶⁶ 禪宗和淨土宗不僅關懷有異，同時所依據的主要經典亦不盡同。其所以相互交結，終而成為近世佛教的大勢，當中經歷許多關鍵、轉折和相當漫長的過程。據顧偉康的考察，禪淨的合流，主要發端於唐代，而在宋明達到顛峰。他進一步指出，宋明以降的禪淨合一論，有幾個特點值得注意。一是「淨土宗的由泛而專」，二是「強大的居士隊伍」，三是「大型叢書之集成」，四是「老實念佛」，五是「標新立異」。這些特色頗能反映出這個趨勢的主題。此處的討論及相關議題，讀者可參顧偉康：《禪淨合一流略》（台北：東大圖書公司，1997年），頁202-236。

⁶⁷ [明]李贄：〈答鄧石陽〉，《續焚書》，卷1，頁49。

來說，是一個用來抵抗社會權力、旁人譏罵、「強迫症」侵擾的清涼國度，在其「自性淨土」，他是孤獨的王者。不過令人深思的是，在「念佛」求往「淨土」的途中，卓吾最後還是發現，原來淨土就在當下的「這裡」，既是深根本源的「自性」，也是可以自我決斷的「自力」。

晚明是淨土宗盛行的時代，由表面看起來，卓吾的觀點似乎與當時的彌陀淨土信奉者殊無二致，但若從擔心「骯髒」的病體角度來解讀，可有更深入之處。袁中郎（宏道，1568–1610）是明末居士佛教的代表人物，以其和卓吾的師生之誼，及先「禪」後「淨土」的立場轉變，就頗值得拿來和上述卓吾觀點互相比較。在近代文學史家的塑構下，中郎貌似浪漫不羈的文人，但若閱讀其文集和相關著作後，會發現他和卓吾一樣，對死亡有種深層的焦慮，也因此對生命更有份更高遠的期許，而積極地「求道」、希冀成就出「性命」之學。這點素來的性命之想，是卓吾和中郎談契投機的緣故。起初，中郎亦將參禪作為悟透性命的入手途徑，並以其能憑藉穎悟天資作機鋒妙辯而沾沾自喜。不過後來中郎也發現以其形式「參」到的「禪」，絕無益於澄清生死之道、性命之微，而只是種貌似能直契本原，實則以華語為表面偽裝的高虛清論。修行從來不單是智思玄解和口舌談說，倘欲求身心之淨，應當身體力行為之。由此觀之，中郎在明神宗萬曆二十七年（1599）左右開始皈依淨土，並非無由，其中原因在於禪學的欠於穩實。⁶⁸此一轉折可見於下引的《西方合論》序文：

今之學者，貪瞋邪見，熾然如火，而欲為人解縛，何其惑也！余十年學道，墮此狂病，後因觸機，薄有省發。遂簡塵勞，歸心淨土，禮誦之暇，取龍樹、天台、智者、永明等論，細心披讀，忽爾疑豁。既深信淨土，復悟諸大菩薩差別之行。如貧兒得伏藏中金。喜不自釋。⁶⁹

《西方合論》成書在明神宗萬曆二十七年，是本袁中郎匯集並評述淨土諸論而成的類集，在明末淨土思想的流行上具有相當的影響力。上引序文要在中郎自述為何特尊淨土法門的因由，以及該書緣起。所謂的「狂病」即「狂禪」，此風於晚

⁶⁸ 周群：〈論袁宏道的佛學思想〉，《中華佛學研究》第6期（2002年3月），頁397–398。

⁶⁹ [明]袁宏道著，錢伯城箋校：〈西方合論引〉，《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，2008年），附錄1輯佚，頁1638。

明特盛，其出現和談禪機、暢禪悅等活動息息相關。如毛文芳所言，「狂禪」原指「偏差的修行風格」，「晚明禪界一致認為，爲了達到一不退轉的空明境界，每位禪僧都必須經歷一段艱苦的鍛鍊過程，而『狂禪』卻略去這段艱苦修行的歷程，將嚴酷實踐的禪加以通俗化，成爲一種反本質的表現」。中郎所批評的「狂禪」者，正是這類天性資敏能偶悟本體卻不肯實修的人，由於悟境得之較他省力，致使他們以爲禪修是件容易事。⁷⁰質言之，即「狂禪」過於強調本體當下呈露的境界，而忽略掉本體從未澄到呈露的嚴肅工夫次第，難免落於空疏不踏實之失。所以被中郎稱爲「狂病」，在於它已成風尚，是種貌似得道而實無所得的假象。

暫不論中郎和卓吾淨土觀間的差異，二人學宗淨土的原始關懷，其實頗一致。如上文所述，卓吾在骯髒之身的懸念下，希望通過淨土以找回生命原有的自由度和清淨感，以解決生命最根本、也是最後的問題，死亡。當然不得不提，他還另有層工夫的考量。〈復澹然大士〉說：

易經未三絕，今史方伊始，非三冬二夏未易就緒，計必至明夏四五月乃可。過暑毒，即回龍湖矣。回湖唯有主張淨土，督課西方公案，更不作小學生鑽故紙事也。參禪事大，量非根器淺弱者所能擔。⁷¹

卓吾解釋道，所以推廣「淨土」而暫略「參禪」，係因參禪需要慧根，但利根之人舉世罕見，相較來說，念佛以歸淨土，是適中下根器人的「易行道」。對比於卓吾思考的迂婉，中郎的轉折和歸宗淨土的脈絡較爲清楚。他是深感當世「狂禪」橫行、浮妄不實的作風，希望通過淨土的實修，爲生命尋求解脫。若考察相關資料，中郎真正覺悟歸釋後行徑，如停葷、少嗜欲，和對佛教教理的理解，確實頗有「居士」之風。至於卓吾，雖曾自名爲「僧」，但筆者會認爲他是個獨立思想家，而有時更像是混合諸多教理獨成一格的新興教派領袖。在該派教主的教義裡，「清淨國土」是矛盾的所在，它在心中見在，在彼岸見在，但是在身中不在。

⁷⁰ 毛文芳：〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁172、177-178。毛氏在此文中交叉著文化史和思想史的觀點，對明末「狂禪」的形成、性質以及影響，有過頗詳細的考察。

⁷¹ 〔明〕李贄：〈復澹然大士〉，《焚書》，卷2，頁79。

五、結論：「病體」與「生死苦海」

通過「棄髮」和「癖潔」的觀察，讀者不難察覺李卓吾為何會如王煜所評論的，道家深知肉體的憂患，但不造宗教不言來生，佛教則誇張有身的苦難，卓吾將這點發揮至極境，「彷彿戴上黑色眼鏡觀察人生」。⁷²在這特殊的身體經驗下，他對人生的恐懼、身體的厭倦，不可謂為無因。卓吾在《初潭集》中傳達了這種無奈：

李溫陵曰：學者以生死為苦海，以得免生死輪迴為到彼岸。若常在生死，不但沈溺聲酒之極者，為沒在苦而不能出，雖為節婦，為烈女，如卓老所夸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，須早證無生之樂，庶不負卓老編輯《夫婦》之本意云。⁷³

如果人生是身體意義之總集的話，就卓吾而言，「有生之苦」即「有身之苦」，「無生之樂」即「無身之樂」。他所以追求不在此身的「清淨」、「光明」、乃至「解脫」，原來是為了反擊身體的「骯髒」、「黑暗」和「束縛」。明神宗萬曆三十年（1602），「思想犯」卓吾以決然一刀，在帝京鎮撫司獄割喉了卻此生殘局，也許是對這個身體的根本回應。⁷⁴

⁷² 王煜：〈李卓吾揉雜儒道法佛四家思想〉，《明清思想家論集》（台北：聯經出版事業公司，1981年），頁51。

⁷³ [明]李贄：《初潭集》，卷4，頁318。

⁷⁴ 傅維麟（?-1666）在為卓吾寫傳時，特別留意到這點：「李贄，號卓吾，溫陵人。……為給事中張問達所參，逮入京，下鎮撫司。素好潔，既束入臭穢，大不堪，以書刀自裁。」鎮撫司雖是皇帝的「專理詔獄」，但相較於其他政治犯，思想犯李卓吾在獄中，似乎沒有受到多少刑虐和苦楚。觀其繫獄詩自述：「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。」小修〈李溫陵傳〉說卓吾「於獄舍中作詩讀書自如」，大致沒有偏離事實。不過，如正文所述，「強迫症」會帶給患者生活上的不便，且在壓力加劇下，此症只有惡化不會減緩。獄中的卓吾，顯然面臨許多的「病體」的問題（如環境的污穢、臭氣的瀰漫、無法常用清水洗滌身體和衣物）。換言之，在入獄前，他只在精神上受苦，但入獄後，他則成了身心俱苦的真囚犯。由此或可解釋，為何他只能勉強在獄裡捱過五天四夜，就選擇了自盡一途。就此來說，傅維麟的觀察可謂極其細膩，他注意到好潔的「病體」與臭穢的背景相衝突時，最終的死亡事件必然隨之開啟。傅維麟所載，

古代印度哲人曾作如是言：「此身也，唯由交合而起，生長於暗獄，由溺道而出，為骨骼構，塗附以肌肉，蒙表以皮膚，充滿以糞，溺，膽汁，痰液，髓，油，脂膏，以及諸多污垢，如府庫之盈積也。」⁷⁵視覺的殘敗、嗅覺的腐臭、味覺的酸蝕、觸覺的髒膩，印度思想傳統裡反觀而現的身體，竟是如此負面而不使人留戀。婆羅門教對大光明梵我的嚮往，佛教之講苦、空、無常、無我，尋尋覓覓解脫之道，由是可見緣起。無獨有偶，在明代的卓吾，亦如是同樣期望光明、清淨、自由和解脫。誠如思想史家的研究，在卓吾思想形成的過程中，確實接納了某些佛教的觀點。但如果我們從卓吾「這個人」的角度加以觀察，會發現他更多思考和思想，是奠基在「病體」的經驗上。他既嚮往「清淨」，卻因為無法擺脫的身體而對生命感到絕望。重讀「李卓吾」，這個晚明思想界的巨靈，令人不勝歎噓。很難想像，在看似如此桀驁難馴的狂者面貌下，竟羈藏著這般脆弱、且坐困身體愁城的悲哀靈魂。

詳見〔清〕傅維麟：《明書》（台南：莊嚴文化事業公司，1996年《四庫全書存目叢書》影印清康熙三十四年本誠堂刻本），卷160，頁362。卓吾之詩，可見於〔明〕李贄：〈繫中八絕·老恨無成〉，《續焚書》，卷5，頁117。

⁷⁵ 徐梵澄譯：《彌勒奧義書》，《五十奧義書》（北京：中國社會科學出版社，1984年），第三章，頁302-303。

引用文獻

- 毛文芳：〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》第 19 卷第 2 期，2001 年 12 月，頁 171-200。
- 王宏撰，何本方點校：《山志》，北京：中華書局，1999 年。
- 王煜：《明清思想家論集》，台北：聯經出版事業公司，1981 年。
- 王德威：〈導讀二：「考掘學」與「宗譜學」〉，收入米歇·傅科 (Michel Foucault)，王德威譯：《知識的考掘》(*L'archéologie du savoir*)，台灣：麥田出版，1993 年。
- 米歇·傅科 (Michel Foucault)，王德威譯：《知識的考掘》(*L'archéologie du savoir*)，台灣：麥田出版，1993 年。
- 江燦騰：《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，台北：稻香出版社，1989 年。
- 余晉芳：《麻城縣志前編》，台北：成文出版社，1989 年。
- 余舜德：〈從田野經驗到身體感的研究〉，收入余舜德主編：《體物入微：物與身體感的研究》，新竹：國立清華大學出版社，2008 年。
- 吳虞：〈明李卓吾別傳〉，收入錢穆等：《中國哲學思想論集宋明篇》，台北：水牛出版社，1998 年。
- 利瑪竇 (Mathew Ricci)、金尼閣 (Nicolas Trigault) 著，何高濟、王尊仲、李申譯：《利瑪竇中國札記》(*China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci 1583-1610*)，北京：中華書局，1983 年。
- 李贄：《焚書》，台北：漢京文化事業有限公司，1984 年。
- _____：《續焚書》，台北：漢京文化事業有限公司，1984 年。
- 李贄著，張建業主編：《初潭集》，《李贄文集第 5 卷》，北京：社會科學文獻出版社，2000 年。
- _____：《九正易因》，《李贄文集第 7 卷》，北京：社會科學文獻出版社，2000 年。
- 沈德符：《萬曆野獲編》，北京：中華書局，2004 年。
- 周明初：《晚明士人心態及文學個案》，北京：東方出版社，1997 年。
- 周群：〈論袁宏道的佛學思想〉，《中華佛學研究》第 6 期，2002 年 3 月，頁 383-417。
- 林其賢：《李卓吾事蹟繫年》，台北：文津出版社，1988 年。

- _____：《李卓吾的佛學與世學》，台北：文史哲出版社，1992年。
- 林海權：《李贄年譜考略》，福州：福建人民出版社，1992年。
- 容肇祖：《李卓吾評傳》，台北：台灣商務印書館，1973年。
- 徐梵澄譯：《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，1984年。
- 袁中道著，錢伯城點校：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 張建業：《李贄評傳》，福州：福建人民出版社，1992年。
- 張珣：〈馨香禱祝：香氣的儀式力量〉，收入余舜德主編：《體物入微：物與身體感的研究》，新竹：國立清華大學出版社，2008年。
- 梁維樞：《玉劍尊聞》，收入《續修四庫全書·子部》第1175冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 許建平：《李贄思想演變史》，北京：人民出版社，2005年。
- 許蘇民：《李贄評傳》，南京：南京大學出版社，2006年。
- 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看》，上海：華東師範大學出版社，2008年。
- 傅維麟：《明書》，收入《四庫全書存目叢書·史部》第40冊，台南：莊嚴文化事業公司，1996年。
- 彭紹升：《居士傳》，收入《續修四庫全書·子部》第1286冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 湯華國、黃政昌：《薛西佛斯也瘋狂——強迫症的認識與治療》，台北：張老師文化事業股份有限公司，2005年。
- 黃政昌：《強迫症門診患者的臨床特徵與聯合治療模式效果之分析研究》，台北：國立台灣師範大學教育心理與輔導研究所博士論文，2003年。
- 廈門大學歷史系編：《李卓吾研究參考資料第二輯》，福州：福建人民出版社，1976年。
- 楊玉成：〈啓蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，收入蔡英俊等：《台灣學術新視野——中國文學之部（二）》，台北：五南圖書公司，2007年。
- 鄒守益著，董平編校整理：《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 圖姆斯(S. Kay Toombs)著，邱鴻鐘、陳蓉霞、李劍譯：《病患的意義：醫生和病人不同觀點的現象學探討》(*The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*)，青島：青島出版

社，2000年。

劉月蓮：〈李卓吾與利西泰——萬曆中西超儒之晤〉，《文化雜誌》2002年第3期，2002年6月，頁153-168。

劉侗、于奕正合撰，孫小力校注：《帝京景物略》，上海：上海古籍出版社，2001年。

劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1993年。

潘曾紘輯：《李溫陵外紀》，收入《四庫禁毀書叢刊補編》第25冊，北京：北京出版社，2005年。

鄭毓瑜：〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》第24卷第2期，2006年12月，頁71-104。

_____：〈從病體到個體——「體氣」與早期抒情說〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，上海：華東師範大學出版社，2008年。

_____：《文本風景：自我與空間的相互定義》，台北：麥田出版，2005年。

羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

釋印順：《淨土與禪》，新竹：正聞出版社，2003年。

釋株宏：《正訛集》，收入《大藏經補編》第23冊，台北：華宇出版社，1984年。

釋聖嚴：《明末佛教研究》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999年。

顧秉謙等，黃彰健校勘：《明神宗實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1984年。

顧偉康：《禪淨合一流略》，台北：東大圖書公司，1997年。

溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（中国前近代思想の屈折と展開），北京：中華書局，2005年。

荒木見悟著，周賢博譯：《近代中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》（雲棲株宏の研究），台北：慧明文化事業有限公司，2001年。

島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的受挫》（中国における近代思維の挫折），南京：江蘇人民出版社，2005年。

鈴木大拙著，孟祥森譯：《禪學隨筆》，台北：志文出版社，1988年。

鈴木大拙著，劉大悲譯：《禪與生活》，台北：志文出版社，1990年。

鈴木虎雄著，朱維之譯：〈李卓吾年譜〉，收入廈門大學歷史系編：《李卓吾研究參

考資料第一輯》，福州：福建人民出版社，1975年。

David Howes. "Olfaction and Transition", *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto: University of Toronto Press, 1991.

Reviewing “Li Zhuo-Wu” through “Ill Body”: Body Experience in “Hair Abandoning” and “Mysophobia”

Huang, Chi-li*

[Abstract]

Based on the event: head shaving of Li Zhuo-Wu at his age of 62, the study is trying to describe the worship of “ill body”, which was rarely mentioned, interpreting Li Zhuo-Wu’s body experience of “hair abandoning” and “mysophobia” as well as his spiritual code, to think the way how he was looking for the “purity” in the “darkness”. Li Zhuo-Wu constructed a discourse about the pursuit of personal body freedom, and revealed a type of the dark and painful concept of body through the action “hair abandoning”. It is worthy of note that present people are also trying to construct the discourse “Li Zhuo-Wu” for their own need through the event mentioned above. The rumor closely related to “hair abandoning” is Li Zhuo-Wu’s “mysophobia”. By reviewing the researches and documents relative to the subject, we tend to regard Li Zhuo-Wu’s “mysophobia” as a symptom of “obsessive-compulsive disorder (OCD)” instead of its general meaning. The symptom made the body of Li Zhuo-Wu a “polluted” and “limited” ill body”. In this body experience, he was attempting to go beyond the grimy world by searching for the ideals as “purity” and “virtuousness”. It’s a pity that the “pure land” of Zhuo-Wu is also a paradox. It exists in the “mind” rather than “body”.

Keywords: Li Zhuo-Wu, ill body, hair abandoning, mysophobia, the concept of body

* Post-doctor researcher, Center for Humanities Research.