

# 拉曼大学

中华研究院中文系

## 论李贽的“人道”思想及其局限

科目编号： ULSZ 3078

学生姓名： 黄凯雯

学位名称： 文学士（荣誉）学位

指导教师： 陈明彪 师

呈交日期： 2015 年 4 月

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

# 目次

题目	i
宣誓	ii
摘要	iii
致谢	v
第一章 绪论	1
第一节 研究动机与目的	3
第二节 研究范围与方法	4
一、研究范围	4
二、研究方法	6
第三节 前人研究成果述评	7
第四节 论文架构	9
第二章 李贽生活的时代背景	10
第一节 明中后期的城市经济之影响	10
第二节 明朝中期的学术风气的转变	15
第三节 独特地域与家族背景	20

第三章 “人道” 思想催发的过程-----	23
第一节 折节向学的缘由-----	23
第二节 李贽对于三王思想的承接-----	28
一、王龙溪-----	28
二、王艮-----	30
三、王襞-----	31
第三节 李贽在与耿定向的争论中的思想心态之变化-----	33
第四章 李贽的“人道” 观-----	36
第一节 童心说-----	37
第二节 真诚与己意-----	41
一、真诚-----	41
二、己意-----	45
第三节 私欲与衣食-----	51
一、私欲-----	51
二、衣食-----	52
第四节 重整男女观-----	54

第五章 无法突破的外在局限-----	57
第一节 根深蒂固的道德-----	57
第二节 对立的世界-----	60
第六章 结语-----	64
参考书目-----	67
附录-----	75
表（1）李贽家族世系表-----	75
表（2）李贽年表-----	76

# 论李贽的“人道”思想 及其局限

## 宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：11ALB04150

日期：2015年4月3日

## 摘要

本文主要研究的对象为生活于晚明时期的思想家——李贽，针对其所提出的“人道”思想，以及其无法突破的外在局限进行研究。由于晚明的社会风气，普遍沉浸在虚假的风气之中，致使李贽自幼厌恶心口不一的理学家，即“假道学”。为了纠正此股风气，以王阳明为首的心学开始兴起，目的在于匡正社会的道德秩序。李贽由于受到王阳明及其后学——王龙溪、王艮及王襞的影响，尔后又因与耿定向争论的关系，致使其开始针对社会中的专制主义、天理纲常等发出批判。

为了能够颠覆传统的伦理纲常，李贽提出了自身的核心理念——“童心”说。他希望借由此“童心”说，期望人们重视自己的真心感受，以自身的“真诚”作为判断事物的价值观。由于李贽个人的早年经历之关系，致使他较为注重人民的基本生活之物质需求，肯定人的欲望，认为穿衣吃饭实为一种人伦物理，因“衣食”对人而言是一种自然且必要的需求，故而认定私欲为人的本质。

此外，李贽在颠覆天理纲常的过程之中，肯定了男女平等的地位，因而将五伦的秩序颠倒，将“夫妇”的地位，放置于五伦之首；同时将原本置于五伦之首的“君臣”，放置于末。为了肯定女性的地位，李贽也对历来的红颜祸水论，

提出反驳，认为一个国家会灭亡，并非因为红颜祸水，而是君主自身的无能所致。

由于李贽的学说较为贴近人性，其中亦含有颠覆君权、专制的观点，故而是使其学说在外部环境之中，产生了一个无法跨越的高墙，以致学说被阻碍，所著述的书籍遭到烧毁及禁刊。他最后也因此而获罪，在狱中以自刎的方式结束了其奇特的一生。

**关键词：**李贽；人道；专制；假道学；真心



## 致谢

时光荏苒，为时三年的大学生涯，随着此份论文的逐步成稿，遂而进入尾声。至此，非常感谢指导教师——陈明彪师的细心教导，方能使本论文顺利的“诞生”。与此同时，也想向老师说声抱歉，因笔者不善文辞的缘故，致使本文中的语句不通，表达方式不明，导致老师在批阅此论文之初稿时，费时又耗神。但仍非常感恩老师的细心批改，帮笔者纠正诸多错别字及语病，以致本论文能够更为完善，谢谢您，老师！

再者，亦感谢瑜琛同学的相助，经常载送笔者前往会见指导老师及到图书馆查找资料，在笔者筹备论文的过程之中，给予了诸多帮助。除此之外，在筹备此份论文的过程之中，由于时间的紧迫，以致情绪管理失常，但幸得朋友与家人的包容与体谅，故于此感谢大家一路以来的相伴及鼓励。因为有着身边的各位，方能使此份论文顺利“出世”，故于此向各位说一声“感恩！有你们真好！”

## 第一章 绪论

李贽（1527-1602），原名林载贽，尔后复姓原本的李姓，于隆庆年间因避讳皇帝朱载垕的名字，而改为贽。李贽字宏甫，号卓吾，别号百泉居士、温陵居士、思斋居士等。他于嘉靖六年（1527）诞生在福建省泉州，出生在一个与商业有关联的家族，生活在一个以教书为生的家庭。

由于受到父亲李白斋以及家族、地域、时代背景的影响，李贽自小就不喜爱受人约束，也不热衷于追求功名。虽然李贽被现实生活打败，为了生活经济而踏上科举之路，但依旧厌恶假道学。尽管走上了官场之道，李贽的生活并未因此变得富有，其儿女甚至病死、饿死，自己本身也曾饱受战乱之祸、挨饿之苦。有了此般经历后，李贽开始追寻人生的解脱之道，而在这解脱之道当中，李贽最重视的不外乎于生活上的实际问题——人对于基本物质的需求。

因此当李贽受到友人的诱导，接触到王阳明的心学后，便开始折节向学，承接了王阳明<sup>1</sup>、王龙溪<sup>2</sup>、王艮<sup>3</sup>、王襞<sup>4</sup>等人的思想，尔后更是弃官从学。然而自李贽的好友耿定向<sup>5</sup>病逝后，李贽便与耿定向的哥哥耿定向<sup>6</sup>展开了争论。这是一场争论，不仅使得李贽名声大噪，也巩固了李贽的“人道”观，改变了李贽的心态及其晚年的生活。最后在万历三十年（1602），在牢狱中自刎，享年 76 岁。

---

<sup>1</sup> 王守仁（1472-1529），字伯安，号阳明子，谥文成，人称王阳明。关于其生平学行，可参见邱少华注（2010），《李贽全集注（第十册）·续藏书注（二）》，北京：社会科学文献出版社，页 214-217；[清]黄宗羲撰，沈芝盈点校（1986），《明儒学案（上册）》，北京：中华书局，〈师说·王阳明守仁〉，页 6-7；〈姚江学案·文成王阳明先生守仁〉，页 180-182；张祥浩（1997），《王守仁评传·第一章王守仁的生平经历》，南京：南京大学出版社，页 1-56。

<sup>2</sup> 王畿（1498-1583），名畿，字汝中，号龙溪。有关王龙溪的生平学行，可参见邱少华（2010），《李贽全集注（第十一册）·续藏书注·王龙溪公畿》，北京：社会科学文献出版社，页 111-120；[清]黄宗羲撰，沈芝盈点校（1986），《明儒学案（上册）·折衷王门学案二·郎中王龙溪先生畿》页 238-270；彭国翔（2005），《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学·附录：王龙溪先生年谱》，北京：三联书店，页 511-571；方祖猷（2000），《王畿评传·第二章“无日不讲学”的一生》，南京：南京大学出版社，页 17-82。

<sup>3</sup> 王艮（1483-1541），原名银，字汝止，号心斋。有关王艮的生平学行，可参见邱少华注，《李贽全集注（第十一册）·续藏书注·王心斋公艮》，页 102-105；[清]黄宗羲撰，沈芝盈点校（1986），《明儒学案（上册）·泰州学案一·处士王心斋先生艮》，页 709-718；龚杰（2001），《王艮评传·第一章王艮的生平与著作》，南京：南京大学出版社，页 1-12。

<sup>4</sup> 王襞：王襞（1511-1587），字宗顺，号东崖，晚年别号天南逸叟，为王艮的次子。有关王襞的生平学行，可参见[清]黄宗羲撰，沈芝盈点校（1986），《明儒学案（上册）·泰州学案一·处士王东崖先生襞》，页 718-724；龚杰（2001），《王艮评传·第八章王襞的生平及其思想》，页 145-193。

<sup>5</sup> 耿定向（1534-1584），字于庸，号楚侗，人称“八先生”，又称仲子，黄安人，为李贽的对敌耿定向的弟弟。关于其生平学行，可参见张建业、张岱注（2010），《李贽全集注（第二册）·焚书注·耿楚侗先生传》，北京：社会科学文献出版社，页 21-23；[清]黄宗羲《明儒学案（下册）·泰州学案四·处士耿楚侗先生定向》，页 825-828。

<sup>6</sup> 耿定向（1524-1596），字在伦，号天台、楚侗，黄安人，历官户部尚书等官职。有关耿定向的生平学行，可参见[清]黄宗羲，《明儒学案（下册）·泰州学案四·恭简耿天台先生定向》，页 815-826；[清]张廷玉（1974），《明史·卷二百二十一·耿定向》，北京：中华书局，页 5816-5817。

## 第一节 研究动机与目的

相较于历代的王朝之中，明朝是个较为专制且极权的王朝。此点可从朱元璋及朱棣身上看出：在洪武时期，废除了中书省，并设立特务机构——锦衣卫；永乐时期，则实行文化专制<sup>7</sup>，设立东厂。在此般的政策环境之下，士人们的思想进而趋向保守，以保全自身的性命为主。但直至明朝中叶，受到城市经济的刺激以及心学盛行的影响，被禁锢的思想开始得到松绑。当时虽有不少文人的观点与李贽近似，即注重人性的自然、人对于基本物质需求的欲望等，但与李贽相较，其破坏性、颠覆性却不够李贽直截了当。因为早在李贽提出自己的观点以前，王龙溪、王艮、王襞等人其实已提出具有注重人性的自然，及关怀人对于基本物质的需求等观点，但他们的观点却未像李贽那样，受到诸多道学家的非难与威胁。故此为本论文的研究动机之一。

在李贽的“人道”思想之中，具有着进步的观点，此观点可以除去社会中存在的不良风气——虚伪。因极权与文化专制的关系，明朝中叶开始出现怪异的现象，以致出现了诸多的伪君子、假道学，道德也随之名存实亡，致使诸多百姓的生活变得困苦。李贽因此发表了自己的观点，希望能扫除此般虚假之现

---

<sup>7</sup> 详看李焯然（1989），〈明代国家理念的成立——明成祖与儒学〉，《新加坡国立大学中文系学术论文》，1989年第83种，页1-18。

象，让百姓脱离困厄的生活，但其观点截至最后仍不被当政者采纳，甚至被下诏入狱并自刎于狱中。此则为本论文研究动机之二。

至于本论文的研究目的，乃希望从李贽的生活时代背景、个人的早年经历探索其“人道”思想的形成、内容及局限。除了希望能呈现这位生活于晚明时期的人物，所持有的新颖看法之外，亦希望能从中获知，为何李贽的思想不被当政者采用，最终甚至获罪而被下诏入狱的原因。

## 第二节 研究范围与方法

### 一、研究范围

本论文主要探讨的思想范围为李贽的人道主义思潮，又称“人道”观。为了呈现本文的思路，以及说明“人道”观的定义，故于此将为“人道”观做一番定义与介绍。

首先，“人道主义”这一词语是源自于欧洲文艺复兴的一种思潮。此思潮主要是倡导关怀、爱护及尊重人，是一种以人为本的观点。但因时间、历史的发展，东欧及西方在对于“人道主义”思想的界定上，也各不相同，但其中遵守的基本原则仍是以人性为主。<sup>8</sup>而在李贽的“人道”观中，虽无法与东欧及

---

<sup>8</sup> 详看罗国杰主编（1993），《人道主义思想论库》，北京：华夏出版社，〈第二部分苏联、东欧思想家论人道主义〉，页 232-350；〈第三部分西方思想家论人道主义〉，页 353-841。

西方在“人道主义”上达至相等的水平，但基本上遵守的原则仍类似，即注重人性的发展。

虽然在早期的中国，并无出现人道主义的词汇，但早在先秦时期的经传中，已含有“人道”之二字。例如《周易·说卦》载：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”（李学勤主编，1999：326）；《中庸》载：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”（[宋]朱熹，1983：31）《孟子·离娄上》载：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（[宋]朱熹，1983：282）此皆道出了“人道”的具体内容，主要为“仁<sup>9</sup>与义<sup>10</sup>”及“诚<sup>11</sup>”。

在李贽的“人道”观中，也确实是以“诚”为主要核心，因“诚”即“真诚”、“真心”的意思。而“真诚”乃是李贽判断事物的重要价值观，“真心”则为其核心思想。故李贽所谈及的“人道”观，实以自然的角度为出发点，故而认为“真心”不可失。因此在李贽的心目中，所谓的“人道”可定义为回归至真实、自然人性的“人道”。

至于本文的思路及研究范围，主要是从其时代背景开始着手，以得知李贽的“人道”观产生的原因及经过，分析其“人道”观的基本涵义。此“人道”

---

<sup>9</sup> 仁：核心为人与人相亲相爱。

<sup>10</sup> 义：合乎正义或道义的行为和事情。

<sup>11</sup> 诚：真诚、真心。

观主要有四大要点，即“童心”、“真诚”、“私欲”及“男女平等”。此外，本文亦将针对其观点中的内容与外在环境的关系，探讨其“人道”思想不被当政者接纳的原因。

## 二、研究方法

本论文所采用的研究方法是文献研究法、社会历史分析法及内容分析法。

所谓的文献研究法，主要是指收集、鉴别、整理文献，透过对文献的研究以获知当时的社会环境、人物思想等概况。此为贯穿本论文内容的研究方法之一。

社会历史分析法，即从社会历史的资料看李贽此人的思想在社会历史的变迁中，其思想、人格或心态变化的一个过程。此分析法主要用于探讨明朝中后期之社会思想、学术变迁，以及李贽本人的“人道”思想产生的过程。

至于内容分析法则是在基于文献研究法之基础上，针对文献中的内容进行分析与研究。从中以获取有关李贽的“人道”思想之基本含义与内容，以及探讨其观点无法被当政者采纳的原因等。

### 第三节 前人研究成果述评

在〈百年李贽研究回顾〉中，李超明确指出，李贽之所以会被推崇，是源自于当时政治的需求。在 19 世纪末 20 世纪初之时，因五四新文化运动的关系，诸多知识份子从心学中找到思想动力。在 1905 年之时，《国粹学报》刊载了〈李氏焚书序〉，刘师培为此撰写后记。过后，知识份子遂转从思想史上对李贽给予肯定的评价。由于李贽的思想富有批判性及奇特，故论及之人颇多，近年来研究他的文献资料也一直增加，除了中国大陆以外，台湾、日本、韩国等地也有不少学者研究他。

在 2010 年之际，由张建业主编的《李贽全集注》问世了，书中不仅收录了李贽的生平著作与注释，更收录了〈李贽研究资料汇编〉、〈近百年李贽研究论文著作目录索引〉、〈李贽年谱简编〉等资料，此为欲深入认识和研究李贽的人提供了诸多便利。尽管历来不少学者皆有论及李贽的思想，但李贽的思想是没有一套系统性的观点，因其思想主要特色是在批判，并非建设。因此，在研究李贽的思想，可从多方面切入，例如研究其教育、儒学、宗教、史学、演变或现代价值等方面的思想。



就笔者目前掌握的文献而言，大多数的学者皆论及其教育理念、“童心说”之观点、儒学、文学、史学、其思想的现代价值观、妇女观等为主，此类的期刊论文或学位论文较多。至于李贽的“人道”思想或其中所涵括的观点，此类的专著、期刊论文、学位论文在相较之下则鲜少。

从 2000 年至 2015 年期间，对于李贽的“人道”思想中含有的主要观点“真诚”、“私欲”、“衣食”、“己意”、“男女观”的提及或论述的，主要有沟口雄三的著作《中国思想史——宋代至近代》、《中国的公与私·公私》，其中提及了“私欲”、“衣食”的概念；左东岭撰写的《李贽与晚明文学思想》中，论及了李贽判断事物的重要价值观乃是“真诚”；吴根友著述的《中国现代价值观的初生历程——从李贽到戴震》中，谈及了李贽的“男女平等”价值观。

至于与本论文论及的主题相近的硕士学位论文则仅有一篇，即《李贽“人道”观探析》，而期刊论文亦仅有一篇，即〈论李贽“人道”观的内在结构及其当代价值〉，此两篇论文的作者，都是同一人，而其中的内容与结构，也大为相似。而论文中对于李贽的“人道”观之探析，主要是抨击“假人道”的“假”，以确立李贽的“真人道”。而本文主要是透过李贽的生平，言其“人道”观的确立及自然人性的观点。因此笔者认为，关于李贽在“人道”思想方面的

探讨，仍有进一步开拓的空间。

#### 第四节 论文架构

关于本文的题目之构思，灵感主要是源自于庄树宗的学位论文——《李贽“人道”观探析》。因本文所谈及的内容，与其定义的“人道”观类似，故而沿用了其概念。至于本文全文内容，则共有六章，第一章及第六章分别为绪论与结论，其余四章则为正文。

第一章为绪论，论及研究动机与目的、研究范围与方法、前人研究成果述评及论文架构。

第二章为李贽生活的时代背景。此章主要言及李贽“人道”思想之产生，实与当时的城市经济、学术风气，以及所生活的地域与家族有着一定的关系。

第三章为“人道”思想的催发。此章论及的是李贽开始倾心向学的原因，并略谈王龙溪、王艮、王襞的思想，以及李贽对他们思想的承袭。尔后论及了其在与耿定向的争论中的思想心态之变化。

第四章为李贽的“人道”观。此章主要共有四点论述，其一为思想核心——“童心说”；其二为对是非的判断的标准——真诚与己意；其三为对私欲是人的本质之论证——私欲与衣食；其四为反驳男尊女卑之说——重整男女观。

第五章为无法突破的外在局限。此章论述李贽的“人道”思想无法突破的局限实为有两大障碍，其一乃是道德的局限，其二乃是“真诚”的观点对当政者带来的威胁，因而促使李贽的思想遭到打压。

第六章为结论，总结本文的内容。

## 第二章 李贽生活的时代背景

李贽的“人道”思想并非一时产生，而是源自于他的生活时代、地域、家族中的一点一滴积累而致，进而才在心中逐渐有了想要摆脱束缚、追求自然人的思想种子。所以在还未探讨李贽的思想来源以前，有必要了解李贽所生活的时代背景，探讨它给李贽带来怎样的影响。

### 第一节 明中后期的城市经济之影响

一个国家的兴衰与其国家经济是有着莫大的关联，而明代自嘉靖年间的变化亦与经济有很大的关系。当时明朝的经济，尤其是商业经济正逐步兴盛，而此现象为国家带来了许多白银、物资，不仅提升了市民的视野，更促进了城市的繁荣，却也悄然瓦解统治者专制的权利。

明朝自洪武时期便实施海禁政策，严禁私人船只出海，甚至禁止人民使用外国物品，但其收效不大。随后至永乐年间，海禁虽未废除却也得到了松绑，

海外贸易得到了进一步的发展。但至永乐皇帝以后，松弛的海禁又重新的被强化，然到了正德年间又再度被松弛，海外贸易不仅变得活跃，连规模也扩大。但好景不长，嘉靖皇帝又再度实施了海禁，且比以往来得格外严厉，进而形成了海商与朝廷对立抗衡的情况。

毕竟就朝廷而言，海外贸易是一种犯法的经济贸易活动，因为当时的官方贸易活动是以朝贡的方式作为进行，故海外贸易是违法的交易，只得在暗中进行。由于常年被政府追击打压，这些商人为了生存就形成了“海盗”，组织了武力集团与朝廷进行抗衡，一方面保护自身的贸易活动，另一方面与朝廷斗争，争取自身的权益。

而此“海盗”的黄金时代的首次高潮时段，便是在嘉靖年间，即 1522 年至 1566 年，对此，安乐博言曰：

中国南部沿海地区海盗活动之猖獗可谓史不绝书，然而，中国海盗的黄金时代却迟至中国封建王朝几近没落之际，即大约在 16 世纪至 19 世纪期间才姗姗到来。其间，中国海盗的发展无论是在规模上还是在范围上，一度都达到了世界其他任何一个地方的海盗均无与匹敌的地步。（2002：34）

这些海商多数来自闽南、广东一带，如陈懋垣于《明代倭寇考略》中所列，嘉靖年间的海商头目共有 130 人，其中以福建籍商人居多，共 83 人；广东潮州一带的商人则次之。虽然书中所列的活动地点与籍贯无法确保与真实一致，因这些海商行踪不定，甚至隐瞒真名，但仍可从中看出地域分布之特点，即主要分布在中国南部沿海地区。

尽管政府实施严厉的海禁政策，海外贸易却处于发展的状态之中，白银亦不断向国内输入，但相较于“隆庆元年开放海禁以后，白银像潮水一样大量流入中国”（晁中辰，2005：264）的数量比起来，此时的数量并不算庞大。直至海禁被开放，海外贸易的发展和大量的白银内流，才直接地推动了国内商品的经济的发展，对商业的繁荣起了巨大的推动作用，这使得手中握有大量白银的商人们，得以进行全国性的商业活动，刺激了工商业的发展。

商业的发展增进了都市的繁荣，尤其是福州、广州等沿海一带之都市最为突出。此外，商业的发展更让人们在许多观念上有了巨大的突破，且刺激并提高人民的消费水平，令其开始讲究生活，此也使得社会的风气随之产生了微妙的变化。因自洪武时期，朱元璋便实施了一系列管制政策，这些政策主要针对各阶层、等级的人民之衣食住行做出不同的规定及限制，希冀有效控制人民的

生活思想，进一步巩固自己的地位。但这一切制度，在经济繁荣的刺激之下正悄然瓦解。首先就官民的衣饰而言，统治者虽曾屡次下令，严禁官民擅用各种华丽服色或具有蟒龙、麒麟、斗牛等图案的服色，但此条例却无人理会。有者尽管未得到统治者的允许，亦“被蟒服玉，与抚按藩臬往还宴会，恬不为怪”，“至贱如长班，至秽如教坊，其妇外出，莫不首戴珠箍，身被文绣，一切白泽、麒麟、飞鱼、坐蟒，靡不有之”。（[明]沈德符，1959：148）

因为商业经济的影响，嘉靖至万历时期发生了激剧的变化，许多农民、游民皆从事工商业<sup>12</sup>，除了一改过往对商人的卑贱观念以外，甚至出现士商不分的现象<sup>13</sup>。由此导致社会开始出现崇拜金钱，贪求财富的现象，就连谈婚论嫁亦不再讲究门当户对，而是讲究钱财，奢靡挥霍<sup>14</sup>的风气顿时于社会中弥漫开来，且开始追求时髦，讲究新潮<sup>15</sup>。此外，在明初所严禁的赌博、私娼、政府

---

<sup>12</sup>[明]何良俊曰：“昔日逐末之人尚少，今去农而改业为工商者，三倍于前矣。昔日原无游手之人，今去农而游手趁食者，又十之二三矣。”（见[明]何良俊（1959），《四友斋丛说》，北京：中华书局，页112。）

<sup>13</sup> 详见余英时（1987），《中国近世宗教伦理与商人精神》，台北：联经出版社，〈新四民论——士商关系的变化〉，页104-121。

<sup>14</sup>[明]何良俊曰：“尝访嘉兴一友人，见其家设客，用银水火炉金滴嗒。是日客有二十余人，每客皆金的、台盘一副，是双螭虎大金杯，每副约有十五、十六两。留宿斋中，次早用梅花银沙铤洗面，其帷帐衾裯皆用锦绣，余终夕不能交睫。此是所目击者。闻其家亦有金香炉，此其富可甲于江南，而僭侈之极，几于不逊矣。”（见[明]何良俊，《四友斋丛说》，页316。）

<sup>15</sup>根据《客座赘语》记载：“留都妇女衣饰，在三十年乾，犹十余年一变。迩年以来，不及二三岁而首髻之大小、高低，衣袂之宽狭修短，花钿之样式，渲染之颜色，鬢发之饰，履綦之工，无不更易。当其时，众以为妍；及变，而向之所妍，未有见之不掩口者……然更易即多，措办弥广，大家物力，大半消耗。”（见[明]陆燾、顾起元撰（1987），《客座赘语》（谭棣华、陈稼禾点校），北京：中华书局，页293。）

官吏出入妓院狎妓宿娼等条令，亦随着社会风气的变换而开始被忽视，且都成了一种时尚<sup>16</sup>。

此外，经济领域的巨大变化也成了明代中后期戏剧观念变化的因素之一。民间的戏剧舞台上，开始出现与正统思想或与官方所禁的题材对立<sup>17</sup>之情况。诸如《浣纱记》、《红拂记》、《红线女》、《女状元》、《雌木兰》等剧内容，皆与当时正统思想对立，有的嘲讽调侃圣贤，有的则包含对男尊女卑之男权观念的反抗。

诸如上述的种种表现，经济发展使许多百姓增广见闻，开始懂得生活，追求生活上的需求，因而悄然瓦解社会中所存在的专制权威。这对生活于此时期的李贽而言，必然会产生影响，因其对戏剧、小说都颇为重视，其后他更评点了《浣纱记》、《红拂女》，甚至对《红拂女》所表现的思想、艺术给予高度的评价。

---

<sup>16</sup> 关于赌博、娼妓或社会风气转换等现象，可参见[明]田艺蘅著，朱碧莲校注（2012），《留青日札》（上册），杭州：浙江古籍出版社，〈男耕女织〉、〈社伙〉页 46；〈赌博〉页 47-48；〈男娼〉页 49。

<sup>17</sup> 《客座赘语》载：“一榜永乐九年七月初一日该刑科署都给事中曹润等奏：乞勅下法司，今后人民倡优装扮杂剧，除依律神仙道扮，义夫节妇，孝子顺孙，劝人为善，及欢乐太平者不禁外，但有褻渎帝王圣贤之词曲、驾头、杂剧，非律所该载者，敢有收藏传诵、印卖，一时拿送司法究治。奉旨：‘但这等词曲，出榜后，限他五日，都要干净将赴官烧毁了，敢有收藏的，全家杀了。’此等事，国初法度之严如此，祖训所谓顿挫奸顽者。”（见[明]陆燾、顾起元撰，谭棣华、陈稼禾点校，《客座赘语》，页 347-348。）

## 第二节 明朝中期的学术风气的转变

朱元璋建立明朝后，便在刘基的建议之下规定“科目者，沿唐、宋之旧，而稍变其试士之法，专取四子书及《易》、《书》、《春秋》、《礼记》五经命题试士。”（[清]张廷玉等，1974：1693）而其中的依据须以程朱的解释为主<sup>18</sup>，而其文则须“略仿宋经义，然代古人语气为之，体用排偶，谓之八股，通谓之制义。”（[清]张廷玉等，1974：1693）在此情形之下，人们若不读、不谈程朱之学，已是不可能了。另外，永乐年间，明成祖为了统一人民的思想，便“颁《四书五经大全》，废注疏不用。其后，《春秋》亦不用张洽《传》，《礼记》止用陈澹《集说》。”（[清]张廷玉等，1974：1694）至此，程朱学说已被官方化，形成了一种体制朱子学<sup>19</sup>，而人们的是非标准之选择皆以程朱之是非为是非。

由于程朱学说占据了主导地位，遂成为了考科举的必读之学，然这样的教化却出现怪异的现象，即：

---

<sup>18</sup> 《四书》主朱子《集注》，《易》主程《传》、朱子《本义》，《书》主蔡氏《传》及古注疏，《诗》主朱子《集传》，《春秋》主左氏、公羊、谷梁三传及胡安国、张洽《传》，《礼记》主古注疏。（见[清]张廷玉等撰（1974），《明史·卷七十·选举二》（第六册），北京：中华书局，页1694。）

<sup>19</sup> 体制朱子学：通过明、清两代成为科举的中心和专制统治的意识形态的朱子学，是明、清两代把作为君臣、父子，强调上下秩序的意识形态而发挥作用的宋代朱子学改造为适应于体制教学的朱子学。（见沟口雄三著，索介然、龚颖译（1997），《中国前近代思想的演变》，北京：中华书局，页47。）



世之学者，如入百戏之场，讙讙跳踉，骋奇斗巧，献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑，而耳目眩瞶，精神恍惚，日夜遨游淹息其间，如病狂丧心之人；莫自知其家业之所归……圣人之学日远日晦，而功利之习愈趋愈下……记诵之广，适以长其教也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也。（[明]王守仁，1992：56）

虽然程朱学说因官方化而变得兴盛，却也变得衰颓，成了学子用来贪图富贵的工具。针对这样的现象，祝允明<sup>20</sup>认为这是因政府的对策及科举制度所造成的，于是他从事为学的角度提出批判。<sup>21</sup>他言及当今之学者是以荣华富贵为学习的目的，反而不似古时之学者，是为了提高修养而学习，并把此般现象归咎于政府的政策与科举之实行。此外，其中亦阐明了，当时学子应试之文章皆属形式僵化、无文采、无气骨、内容空泛之作；对于性理、道学所认识的皆是流于表层，将其当做炫耀之工具，并无真材实料，间接讽刺了那些透过科举之路而往上爬的理学家。

---

<sup>20</sup> “祝允明（1460-1526），字希哲，号枝山，又号枝指生。苏州人，与唐伯虎、文征明、徐祯卿并称吴门四才子。弘治五年（1492）中应天府乡试举人，因他的才名早已誉满两京，当时的人都认为他会京试高第，谁料七试不利，对他颇有打击。仕途的失意和挫折，使他心灰意冷，转而游戏人生，放荡不羁。至五十六岁（1515）时方被荐为广东兴宁县县令，其后一年改应天府通判，一年后以病告老还乡。”（见李焯然（2003），《儒学传统与思想变迁》，香港：香港教育图书公司，页197。）

<sup>21</sup> 详见[明]祝允明著，孙宝点校（2012），《怀星堂集》，杭州：西泠印社出版社，〈答张天赋秀才书〉，页292-293。

针对这种士风日下的情形，促使了吴中这块地区渐而形成一股放诞不羁的思潮，而祝允明、唐寅<sup>22</sup>便是最典型的代表。因为吴中地区的经济较为发达，不少高官富商都争着以重金抢购这些才士的字画，即使这些才士屡试不第，却也有着一定的经济保障，此进而肯定了这些狂诞士子的社会地位，也助长了一股放诞不羁的风气。这些才士更揭露了“假道学”的虚伪，如唐寅的〈焚香默坐歌〉<sup>23</sup>便道尽了“假道学”的真面目；而祝允明所著的《祝子罪知录》，不仅道明了道学的弊病，更重新评说历史是非，可视为是李贽为追求自然人性之思想的直接来源之一。王弘因此评论道：

祝枝山狂士也，著《祝子罪知录》。其举刺矛夺，直抒胸臆，言人之所不敢言，亦间有可取者。而刺汤、武，刺孟子及程、朱特甚，刻而戾，僻而肆，盖学禅之弊也。乃知屠隆、李贽之徒，其议论亦有所自，非一日矣（1999：145）

此外，以王阳明为首的心学亦开始异军突起，扩大到乡村的各个角落里，其目的在于匡正社会秩序，阻止虚假风气的蔓延。早先，王阳明亦是从朱子学

---

<sup>22</sup> “吴中祝允明、唐寅辈，才情轻艳，倾动流辈，放诞不羁，每出名教外……此等恃才傲物，踈弛不羁，宜足以取祸，乃声光所及，到处逢迎，不特达官贵人倾接恐后，即诸王亦以得交为幸，若惟恐失之，可见世运生平，物力丰裕，故文人学士得以跌荡于词场酒海间，亦一时盛世也。”（见[清]赵翼著，王树民校正（1984），《廿二史札记校正（下册）》，北京：中华书局，页 783-784）

<sup>23</sup>〈焚香默坐歌〉：“……及至心中与口中，多少欺人没天理？阳为不善阴掩之，则何益矣徒劳耳！”（见[明]唐寅著，应守岩点校（2012），《六如居士集》，杭州：西泠印社出版社，页 24。）

出发，专心致志于朱子学，然却无法领会朱子格物致知之说，甚至因格物而患病，最终叹息圣人是做不得的。后因龙场悟道，认为心是感应万事万物的根本，由此提出了“心即理”的命题，即“把心之本体的天理，实现于所有场合、所有事物之上，就是说，致知不是磨练知识，而是实现良知这样的意思。”（岛田虔次，1986：85）

王阳明之论源自《孟子·尽心上》：

人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无

不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也。敬长，义也。

无他，达之天下也。（[宋]朱熹，1983：360）

由于王阳明认为人人皆有良知良能，是与生俱来的，故就此不须再分愚夫愚妇与圣人，只须将外在的“天理<sup>24</sup>”转化成内在的“良知”，利用人固有的道德观念来改善社会中存在的弊病。

然这样的“良知”说却存在一定的危险，诚如岛田虔次所认为，“阳明所谓的‘心’或‘良知’，应该说就是人固有的道德的直观力或者是直观的道德力，就它其中所包含的情的成分这方面言，我认为与其说它是理性或理智，倒

---

<sup>24</sup>天理：所谓天理是自然法则的的条理，同时又是政治应该依据的天下之正理，而且也是人的内在道德的本质。（见沟口雄三士，赵士林译（2014），《中国思想史——宋代至近代》，北京：三联书店，页204。）

不如说罗梭所说的心胸这个话是与它最近的。”（1986：87）所以王阳明提出的“良知”是非常主观的，尽管“良知”是“作为纯乎天理无人欲之私”、“是天理本身，不包含天理以外的东西”，（岛田虔次，2005：33）却难保人人所认定的道德观是一定符合“天理”，因此存在了危险性。但矛盾的是，此说却能使人们不再以虚伪的道德来掩盖自己的恶行，因“致良知”即是“将人类内心深处自然而然地流露出来的东西视为真的本性。”（沟口雄三，2014：301）因此，阳明学反对装模作样的道学，反对朱子学对人的束缚，提倡率真、自由的作风，与朱子学形成对立。

就当时的社会现象而言：

后世良知之学不明，天下之人，用其私智，以相比轧。是以人各有心，而偏琐僻陋之见，狡伪阴邪之术，至于不可胜说。外假仁义之名，而内以行其自私自利之实，诡辞以阿俗，矫行以干誉；掩人之善，而袭以为己之长；讦人之私，而窃以为己直；忿然相胜，而犹谓之徇义；险以相倾，而犹谓之疾恶；妒忌贤能，而犹自以为公是非，恣情纵欲，而犹自以为同好恶……（[明]王守仁，1992：80）

故王阳明才提倡“致良知”、“知行合一”等理念，希望人人能恪守伦理道德，使人人都有当圣人的信心，以致人人都有承担秩序的自觉与能力，并且将伦理道德落实于生活中，不再阳奉阴违。但社会意识的发展却不尽如王阳明所想，其提倡的学说在不自觉中刺激了个体的人格意识的觉醒，动摇了传统、专制的意识形态权威，足以引发人们对于“天理”的否定，追求率真、自然的理念。因此在王阳明去世后，其学派便发生了急速的分化，产生了很多门派，而其中最活泼、引发激烈的议论的泰州学派，甚至出了不少不受名教羁绊的狂者，如何心隐、颜山农等人。社会中开始有了不少追求自然、解放、率真思想的声音。立基于此，李贽批判假道学、追求符合自然“人道”的行为、思想，是有迹可循的。

### 第三节 独特地域与家族背景

至于李贽所居住的泉州，是自唐以来，一直是中国最大的外国贸易港口之一。到了元朝时期，更是仅次于西方的亚历山大港的又一世界性的商业贸易港口。由于泉州港的发展早，频繁的商业贸易促使许多海外商人涌入泉州，并在此经商扎根。诸多的宗教信仰亦随着这些海外商人的到来纷沓而至，诸如佛

教、摩尼教、基督教、天主教、伊斯兰教等<sup>25</sup>，随着这些商人于此通婚、落土、生根，使得外来信仰与当地文化结合并成为重要的部分。

随着朝代更迭、时代变迁，泉州的商业贸易深受明政府的海禁政策之影响，因而日渐衰微，而“采取‘走私’的形式继续从事海外贸易。在泉州，‘禁海’与反禁海斗争的结果，促进了海上‘走私’贸易的繁盛，并发展成为明代泉州海外贸易的主流”。（沈玉水，年日不详）由于常年以来的海外贸易，使得泉州这个地方大放异域色彩，思想文化相对的自由。因此，传统思想在此的影响会显得疲弱。

纵观李贽的家族对于宗教信仰及婚姻所采取的自由、开通之态度，可知其家族并没有完全受到传统思想的束缚。如其一世祖林闾虽未信奉伊斯兰教，却与伊斯兰教保持着良好的关系；其妻子则是一名虔诚的佛教徒，曾塑造一尊佛像赠与号称为闽南佛国的开元寺。二世祖林弩信仰伊斯兰教；二世叔祖林端为典型的儒者；三世祖母与伊斯兰教有着关系，因其墓碑葬于伊斯兰教的葬地。老二房三世祖，即林端之次子林广齐是位道教徒，并因修理东岳庙立下马碑，得罪了权贵以致惹下杀身之祸<sup>26</sup>。

---

<sup>25</sup> 详参吴幼雄（1998），《泉州宗教文化》，福州：福建人民出版社。

<sup>26</sup> 详参陈泗东（1975），〈李贽的家世、故居及其妻墓碑——介绍新发现的有关李贽的文物〉，《文物》，1975年第1期，页37-38。

由于李贽的二世祖继承祖业的商业贸易，远航他国，后因事业关系而与当地西亚人蒲氏通婚。有了这样的前例，李贽家族以后更是屡次与西亚血统的泉州伊斯兰教家族通婚，如：

在林氏宗谱中还记载了很多李氏与薄氏、丁氏、迭氏通婚的事。蒲氏是蒲寿庚的后代，《晋江县志》卷十五“纪兵”称蒲为“西域人”，而且明代蒲氏又是被明太祖在政治上予以打击的家族；丁氏是回回人，“赛典赤·瞻思丁”之后代的汉姓；迭氏乃泉州巨族，与金、丁、马、夏并称“五大族，皆从妈氏异教”，都是汉化的西域人。（张建业、张岱注，2010：前言 20）

此外，李贽家族亦屡次与姓李的同姓通婚，然此举是不合乎当时的礼教，可此教条却被李贽家族所漠视<sup>27</sup>。由此信仰、通婚的观念而论，说明了李贽的家族突破了民族界限、宗教信仰的拘限，不受当时传统思想之束缚，而这些种种皆对于李贽向往自然人性的观点是存在着影响的。

---

<sup>27</sup> 同上，参见于页 37。

### 第三章 “人道”思想催发的过程

因时代、社会、地域及家族的关系，李贽有着追寻、向往自然的思想基因，但仅是渴望，因其“人道”思想的种子还未催发。促使藏于李贽心中的“人道”思想催发的是源自于他早年的个人经历，因此经历使其思想开始萌芽。随后他于三王（王龙溪、王艮、王襞）的思想中，得到启发，继而发展，成为一家之言，并使其“人道”思想更为完善。而在与耿定向的论战之中，更奠定了李贽的“人道”观。在此章节之中，将探讨李贽“人道”思想产生的过程。

#### 第一节 折节向学的缘由

李贽早年的个人经历是其为追寻自然人性观点的一大催化剂，其曾言及：

余自幼倔强难化，不信学，不信道，不信仙释，故见道人则恶，见僧则恶，

见道学先生则尤恶……不幸年甫四十，为友人李逢阳、徐用检所诱，告我

龙溪王先生语，示我阳明王先生书，乃知得道真人不死，实与真佛真仙同，

虽倔强，不得不信之矣。（漆绪邦注，2010：482）

此外，李贽开始碰触、研究佛学亦是始自徐用检在都门从赵大洲讲学之时：

礼部司务李贽不肯赴会，先生以手书《金刚经》示之，曰：“此不死学问

也，若亦不讲乎？”贽始折节向学。（[清]黄宗羲，1986：304）



然使得李贽折节向学的最大原因，乃其早年所历经的种种遭遇所致。

李贽虽出生在一个与商业经济、航海有关系的家族，但其父李白斋却是以教书为生。李家经济不佳，李白斋不仅得靠妻儿做些手工杂货及饲养牲畜以帮补家用，有时甚至还得靠从事小生意的叔父李章田的接济。因家中经济穷困，其父亲也常变卖母亲的头簪耳饰“以急朋友之婚”。（张建业、张岱注，2010：233）针对此举，其母亲也不反对，因为李白斋并不是一位贪求荣华富贵之人，反而他还鄙视那些为了贪求富贵而攀关系之人。李贽至六、七岁之时，其母逝世，他因而养成自立、倔强、不爱被人管的性格。<sup>28</sup>

由于家世的特殊，李贽看待事物时会有自己的一套看法，此可从他十二岁时所写的〈老农老圃论〉看出。文中的大意是，樊迟向孔子请教关于如何种田种菜，孔子因不晓得而说自己不如老农老圃，无法回答；而孔子在背后骂樊迟为“小人”的原因是，樊迟明知孔子对种田种菜一窍不通还明知故问，犹如《论语》中所记载的荷蓐丈人嘲讽孔子一般，孔子因而无法忍受。此论一出，不仅使得朋友们对其佩服，其亲友们得知后更前来祝贺，因李氏家族到李白斋这一代已经衰微，亲友们正盼望家族中有人能出人头地，以救助家族中的贫贱者，

---

<sup>28</sup> 参考自张建业主编（2010），《李贽全集注（第一册）·焚书注》（张建业，张岱注），北京：社会科学文献出版社，〈卓吾论略〉，页 233。

并让自身有所依靠。然李贽却觉得这些人贪求富贵，与父亲的为人有异而鄙视他们。

由于家境穷困，李贽“自弱冠糊口四方，靡日不逐事奔走”（张建业、张岚注，2010：124），最终仍旧踏上了科举之路。他在嘉靖三十一年（1552），二十六岁时考中了福建乡试举人。此次考试，让他亲身体会到科举制度的虚假，因其在阅读朱熹所写的著作之时，总无法领会朱熹所写的传注之含义，故在考科举之前，便“取时文尖新可爱玩者，日诵数遍，临场得五百。题旨下，但作缮写誊录生，即高中矣。”（张建业、张岱注，2010：233）经过了此次科举，李贽才得知科举制度的弊病，就是士无实学，把科举视为儿戏，所谓：“此直戏耳。但剽窃得滥目足矣，主司岂一一能通孔圣精蕴者耶！”（张建业、张岱注，2010：233）嘲讽着透过科举之路往上爬的理学家。

嘉靖三十四年（1555），29岁的李贽面临长子去世的悲剧。骨肉之别，令其甚为悲伤。隔年，李贽到河南辉县教谕。34岁时，升任南京国子监博士，但不过数月，其父李白斋去世，故而回家奔丧。但时逢倭寇侵掠，许多地方深受因战乱而引起的焚烧破坏等灾害，回到家中的李贽也顾不上守孝，“墨衰率其弟若侄，昼夜登陴击柝为城守备。城下矢石交，米斗斛十千无余处。居士家口

零三十，几无以自活”，（张建业、张岱注，2010：234）饱受了战乱、饥饿之苦。

嘉靖四十三年（1564），38岁的李贽到北京替补国子监博士一职的空缺。但不久后，李贽接获祖父去世的讣告，次子又在身旁病逝，在同日他面对两位亲人的离去令他不禁感叹“人生岂不苦，谁谓仕宦乐。仕宦若居士，不乃更苦耶！”（张建业、张岱注，2010：234）由于家族没落，经济状况欠佳，无法为早前去世的曾祖父母、父亲买下风水好的墓地下葬，又怕他人议论自己不孝，故不愿草草埋葬。而李贽此次回去奔丧，实决定要让三世都入土为安<sup>29</sup>。基于此缘故，李贽将妻女留在河南辉县，并买了几亩地让妻女耕种度日。怎知此时遇上旱灾，而贪官又因敲诈当地富豪不遂，便以保持漕运的畅通为名义，把共城人民用以灌溉土地的泉水全引入运河，不许留给农田灌溉。因为没有水的灌溉，城中的土地荒芜，李贽家中的土地只收了几斛稗子，两个女儿因无法吞咽而相继病饿死去。幸好其后李贽的朋友邓石阳拿出自己的俸银，并写信给朋友募得一些银两，赈济了李贽的妻子，其才有办法度过三年的灾荒。

由于李贽经历了这些磨难，加上身处官场之中，得知官场中的腐败及专制，感受到对人性的压抑，促使其去思考社会、人生，探求社会和人生的道理。而

---

<sup>29</sup> 参看同上，页234。

在连续七天未吃饭且天寒大雪的日子里，李贽向人乞食，使他确立了自己所要寻找的性命之道，而其寻找的过程如下：

南人食稻而甘，北人食黍而甘，此一南一北未始相羨也。然使两人者易地而食焉，则又未始相弃也。道之于孔、老，犹稻黍之于南北也，足乎此者，虽无羨于彼，而顾可弃之哉！何也？至饱者各足，而真饥者无择也。……惟甚饥，故甚美；惟甚美，故甚饱。予今以往，不作稻粱想，不作黍稷想矣。”余闻之，慨然而叹，使余之于道若今之望食，则孔、老暇择乎！（张建业、张岱注，2010：305）

诚如沟口雄三在《中国前近代思想的演变》一书中所述，不论此段经历是否属实，但其中要表明的一点是孔、老的境界，甚至足以推广到孔、老、佛三教的境界以致其余所有教派的境界，皆因这饥饿感而被打破；另一点是饥饿会使人忘我，丧失自己，因而无暇分辨境界。而于困境之中的李贽，正是那个自觉饥饿的人，因为觉得饥饿所以在其眼中并无三教境界之别，所以又何必非要拘泥于一种学说、依傍一个门户呢？基于此点，便能得知李贽开始追寻能让其安身立命的真理，探索其想要的道路，甚至踏上了“异端”的旅途，深受众人的攻击，亦不外乎来自于他的渴望。他所渴望的目标，不在于人生道德或是治

国的问题，而是解决以生死问题为核心的人生之道，否则以李贽这般倔强之个性，是不会轻易在友人的诱导之下便折节向学的。故李贽会踏上这条道路，是源自于他早年的人生经历、社会环境所致。

## 第二节 李贽对于三王思想的承接

李贽的“人道”思想主要来自于“童心说”。因为“童心说”的关系，李贽进而提出“不以孔子是非为是非”、“穿衣吃饭即是人伦物理”的看法，且对理学进行批判。然而这一切思想、行为，其实并非是由李贽所提出的，因在王龙溪、王艮、王襞的身上，便可窥探到这些思想的影子。

### 一、王龙溪

王龙溪（1498-1583），名畿，为王阳明的得意门生之一。王龙溪继承并发展了王阳明的“良知”说，从王阳明的“四句”教中，开创了“四无”<sup>30</sup>说。为了能更好地诠释、发展此思想，其提出了“心体论”的命题。在王龙溪的认知里，心体的本质所具有的特征是虚、寂、无<sup>31</sup>。而在这虚寂的本质中，王龙溪认为心是具有灵明的特性，即“知”的功用，且具有思维之功能，不受时间

---

<sup>30</sup> 关于“四无”的学说，可参见方祖猷，《王畿评传·第三章 天泉证道和“四无说”》，页 99-105；陈明彪（2009），《王龙溪心学〈易〉研究·第二章·“四无”说的内容》，台北：花木兰出版社，页 42-51。

<sup>31</sup> 见[明]王畿撰，《王畿集》（吴震编校），南京：凤凰出版社，页 464，〈别曾见台漫语摘略〉：良知知是知非，实即无是无非，无即虚寂之学也。；页 470，〈书先师过钓台遗墨〉：无者，万有之基；页 153，〈南游会纪〉：虚寂之旨，羲黄姬孔相传之学脉。

与空间的影响。

在“心体论”中，王龙溪有一个“无欲者，心之本体”的命题，而此命题中的观点，对李贽的“童心说”颇有关联。关于“无欲”的“心体论”，王龙溪言：“夫人心本虚，有不虚者，欲累之也。心之有欲，如目之有尘……君子寡欲以致虚也。”（1957：497）此说明了，人的心本来就是虚的，故心本来也是无欲的。

其实王龙溪是肯定“欲”的，但此“欲”乃是人的生理之欲，是心性本然之欲，即：

口之欲味，目之欲色，耳之欲听，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，五者，性之不容已者也。（[明]王畿，1957：77）

因此，王龙溪才会说“最初无欲一念”，即后天社会的基本生存欲。于此该注意的一点为，王龙溪所言的“无”，其实是“自然”的意思。而上述所引用的原文，则表示了王龙溪对于人的自然之欲的肯定，这些欲望乃是先天的，如嘴对于饮食的欲望、眼睛对于美好景色的欲望等，皆是自然的。而这些自然的欲望，放置于后天的社会之中，则成为了后天社会的基本生存欲，故此生存欲即自然之欲。

既然欲望有先天与后天之分，如若笼统地阐述，便会与理学家所言的“无欲”相互混淆，故李贽在吸收王龙溪的思想后，便以新的方式展现其观点。此即从“最初无欲一念”发展至“最初一念之本性”，以此观点提出了具有自然人性论的“童心说”，肯定人的“私欲”。

为了使此人性论更完善，李贽同时也吸收了王龙溪所提出的“性情者，心之体用”（[明]王畿，1957：476）的观点，认为礼义或理义应该符合自然的情性，否则便不是礼义、理义。因此，李贽便把百姓日用的各种欲望视为人的本性，把人的情感，视为人性的自然。

## 二、王艮

王艮（1483-1541），原名银，字汝止，号心斋。王艮由于出生贫困，因此在他的学说中，具有着关心人的物质生活及人生价值的思想。在王艮的观念里，三餐温饱是为了生存，而生存的目的是为了实现人自身的价值。因此在王艮的学说中，他提出了自身所持有的独特观点——“淮南格物”。在王艮的观念里，所谓的格物的“物”，是指：“身与天下国家一物也”。（[明]王艮撰，周方编，2001：34）因此，所谓的皇权、父权、夫权也变得无分别，皆为“一物”。

至于“格”，则是“絜矩”，即是身对国家天下有着一个主导的作用，其言曰：

修身，立本也，立本，安身也，安身以安家而“家齐”，安身以安国而

“国治”，安身以安天下而“天下平”也。故曰“修己以安人”，“修己以安

百姓”，“修其身而天下平”。不知安身便去干天下国家事，是之谓“失本”

也。就此失脚，将或烹身、割股、饿死、结纆，且执以为是矣。不知身不

能保，又何以保天下国家哉？（[明]王艮，周方编，2001：34）

王艮于此强调了个人的重要性，强调若没有“身”，就没有天下国家，所以需要懂得安身方能立命，方可保天下国家，若没有个人便没有国家社会。据此引申出了“尊身立本”、“明哲保身”的看法，言及了“身”、“生命”的重要性，此突出了个人价值，对人的尊重。

### 三、王襞

王襞（1511-1587），字宗顺，号东崖，晚年别号天南逸叟，为王艮的次子。

对于王艮所提出的“尊身”学说，他发展出了自己的观点，也就是用“道”的自然然而之性质来诠释人所具有的自然属性，认为此自然属性集中体现在“良知”上。此良知中所表现出来的自然，主要表现在人对于生活、生存的渴望以



及追求上。关于此，其言道：

鸟啼花落，山峙川流，饥飧渴饮，夏葛冬裘，至道无余蕴矣。（[明]王

艮撰，周方编，2001：214）

此表明了穿衣吃饭对于人们而言，犹如大自然中的“鸟啼花落，山峙川流”一样自然，认为这是“道”至高的体现。而李贽承接此思想的论点，提出了“穿衣吃饭即是人伦物理”的观点，论及“穿衣吃饭”是一种自然现象，反映了百姓的日常需求是符合自然的。且更进一步地提出了“人必有私”的命题，在“自然之谓道”中，融入了物质平等的涵义，即说明无论是在人格上，还是物质上，人人都应享有同等的权益。因为无论是对圣人或凡夫而言，穿衣吃饭对于每个人而言，是日常的自然需求，因此就人们在追求基本物质的利益上，是属于同等的。

当然，李贽的“人道”观并非仅受到此三人的影响而形成，亦有来自友人如焦竑<sup>32</sup>、耿定理的影响，也包括其他学说如佛老思想。但无可厚非的是，李贽思想之所以能够形成，且对理学具有威胁性，主要是受到阳明学派及其后学的影响，缺此，李贽就难以建立其“人道”思想。

---

<sup>32</sup> 焦竑（1540-1620），字弱侯，号澹园，江宁人，是王学思想家罗汝芳（号近溪）和耿定向的学生。与李贽在南京相识，李贽有时称他为“漪园”、“从吾”，后来成为李贽的莫逆之交，与其常有书信来往，分别保存了 8 封与 16 封于《焚书》、《续焚书》中。关于其生平学行，可参见[清]黄宗羲，《明儒学案（下册）·泰州学案四·文端焦澹园先生竑》，页 829-835。

### 第三节 李贽在与耿定向的争论中的思想心态之变化

耿定向（1524-1596），字在伦，号天台、楚侗，黄安人，历官户部尚书等官职。李贽于万历九年辞官，随后搬到黄安耿家中居住，虽然李贽与耿定向的思想观点不同，但因耿定向的关系，两人相处尚安。但自耿定向病逝后，两人的分歧与争论便趋向公开化。

造成这场争论趋向白热化的起因，主要是来自于何心隐<sup>33</sup>的遇害<sup>34</sup>。耿定向与何心隐是好友，耿定向与张居正<sup>35</sup>也是好友，而此遇害事件与张居正有关联，耿定向实可透过与张居正的关系替何心隐求情，让其逃过一劫，但耿定向却因害怕得罪张居正而见死不救。李贽事后得知，便撰写〈何心隐论〉一文，针对耿定向此般作为发出感叹。尔后又撰写〈答耿司寇〉，对此次事件发出指责，究其原因则在于，李贽认为耿定向是一位心口不一的假道学，这使得相关论争渐趋公开化。

---

<sup>33</sup> 何心隐（1517-1579），原名梁汝元，字柱乾，号夫山，泰州学派颜山农的学生。

<sup>34</sup> 有关两人之间的争论，可参看许苏民（2011），《李贽评传》（上册），南京：南京大学出版社，页 116-122；方祖猷（1989），〈李贽与耿定向的论争〉，《宁波大学学报（人文科学版）》，1989年第2卷第2期，页 25-29；左东岭（2010），《李贽与晚明文学思想·第二章·耿、李之争产生的原因与过程》，北京：人民文学出版社，页 99-104。

<sup>35</sup> 张居正（1525-1582），原名张白圭，字叔大，号太岳，又称张江陵。在万历初年，代为首辅，并得到当时摄政的李太后之信任，军政大事多由张居正主持或裁决。有关其生平事迹可参看刘志琴（2006），《张居正评传》，南京：南京大学出版社，〈第一章在磨砺中成长的少年英才〉，页 14-27。

在这论争中，对李贽的人格心态有着巨大的影响，正是因为这股影响，造就了后来走向狂禅、追寻解放的李贽。所以此次论争，在李贽的思想变化中，是至关重要的。因此李贽在后来与焦竑之来往时，便言及他与耿定向的争论及带给自己的转变：

兄所见者向年之卓吾耳，不知今日之卓吾固天渊之悬也。兄所喜者亦向日之卓吾耳，不知向日之卓吾甚是卑弱，若果以向日之卓吾为可喜，则必以今日之卓吾为可悲矣。……人但知古亭之人时时憎我，而不知实时时成我。古人比之美疢药石，弟今实亲领之矣。（张建业、张岱注，2010：152）

李贽于此主要表述的是，自己本身的性格、心态之转变，告诉焦竑以往的自己与现在的自己，实有很大的落差。诚如左东岭所言，若没有此次争论，或许李贽会安静地度过其余生，而我们最终将无法得知在明朝之时，还有一位名为李贽的思想家。

此次争论除了使得李贽搬离耿家以外<sup>36</sup>，还做出与当时社会不符的怪异行为，他开始变得我行我素，如自称李秃翁，其言曰：

---

<sup>36</sup>李贽辞官后至与耿定向发生争执以前，他一直都住在耿家，参见张建业、张岱注，《李贽全集注（第二册）·焚书注·耿楚侗先生传》，页22。

今世俗子与一切假道学，共以异端目我，我谓不如遂为异端，免彼等以虚名加我，何如？夫我即已出家矣，特余此种种耳，又何惜此种种而不可以成此名耶！（张建业、张岱注，2010：18）

然，李贽并未真正出家，其所以被误以为出家，乃是因为剃发的关系。至于其为何会剃发，则如<李温陵传>所言，因为天气的酷暑炎热，李贽按在耐不住下就剃发以求凉爽痛快，但这一举止正好引来了“异端”的称号，而李贽也为了应承此号，而开始无所顾忌，率性而行，讥讽耿定向的虚伪<sup>37</sup>。

耿定向无法容忍李贽的行为举止、思想观点，故而叫李贽以孔子为标榜、为家法，但李贽却不遵从，反而提出了“不以孔子是非为是非”的观点。认为纲常礼教束缚了人性的发展，学术自由，因而对耿定向表明应“各从所好，各聘所长”（张建业、张岱注，2010：41），如此方是真正的孔子学说。

不再以“孔子是非为是非”的李贽，所秉持的判断标准来自于其本身的“真诚”。因为“真诚”的关系，所以李贽认为市井小夫的言行皆高于道学家，原因在于他们言行一致，不像耿定向这类的道学家，口说仁义道德，但当友人遭遇危难之时，却袖手旁观，因而更加认定“谈道学者之假”。由此加剧了对道学虚伪的厌恶，与耿定向处在极为对立的状态。在对《中庸》里的“好察迩

---

<sup>37</sup>参见[明]袁中道（1989），《珂雪斋集（中）》（钱伯城点校），上海：上海古籍出版社，页721。

言”（[宋]朱熹，1983：20）展开争论时，更认为其中所谈之言为百姓日用之言，非如耿定向认为的伦理纲常，此反映了对百姓利益的重视。

李贽在“不以孔子是非为是非”的基础上，提出了“本来无我，故本来无圣，本来无圣，又安得见己之为圣人，而天下之人非圣人耶？”（张建业、张岱注，2010：94）基于此，可看出李贽继承了阳明学派的圣凡平等观。然而，李贽不仅止于继承而已，在后来更将此圣凡平等的观点，发展为男女平等的观点。

简而言之，此次争论对于李贽的“人道”思想，实有重大影响。李贽本身也颇为重视此次争论，而《焚书》则是此时思想的重要总结。且透过此次争论，可看出李贽与当时主流思想的鲜明对比，反映了他对于突破专制主义对人性束缚的渴望而展开的斗争。

#### 第四章 李贽的“人道”观

在李贽的“人道”观中，含有着人性须符合“自然”的定义。对于“自然”的定义，其实便是李贽的核心思想——“童心”的概念。由于在此概念当中，李贽重视的是人的真心，因此其主张人应该以“真诚”作为判断事物的准则，而非采用社会中形成的是非观，强调了为人的自主性。此外，李贽由于自身的

经历关系，导致其注重人民对基本物质的需求，言及穿衣吃饭乃是自然人性的需要，故而认定私欲为人的本质。由于李贽视将人性视为自然，因而认定男女在社会中的价值地位应属平等，使其“人道”观中含有着贴近人性的看法。

## 第一节 童心说

“童心说”可谓李贽的思想核心，无论是其对于文学、史学、政治经济等的观点，皆是以“童心说”作为他思想逻辑的起点，故“童心说”可谓李贽思想中的灵魂。在李贽的自然人性观念中，“童心说”同样也是一重要基础。

本文于第三章言及，此“童心说”的概念发展自王龙溪的“最初无欲一念”，然使得李贽提出“童心说”的直接动因，则如李贽所言：

龙洞山农叙《西厢》末语云：“知者勿谓我尚有童心可也。”（张建业、

张岱注，2010：276）

此主要是针对当时的文艺思潮中去真存假的时风，其借此“童心说”中所含有的“真”，凸显人们的本真性，要人们去假存真，不该将读书学习所得来的道理，充斥于内心并发挥于创作，而是该把自身的真实情感抒发于创作之中。李贽于此所注重的，不是仁义道德，而是人们心中的纯真感受、情感，故其言曰：

夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。……童子者，人之初也；童心者，心之初也。（张建业、张岱注，2010：276）

李贽在此强调了“童心”是人心的本真，是人们最初之时的心。李贽所提出的“童心”与王阳明等人所言及的“良知”的差别，在于李贽所注重的为其“真”的性质，而王阳明等人所注重的则为“道德”的性质。尽管李贽受到阳明学派的影响，但在其思想上，仍是跟阳明学派所提倡的“良知”，有着一定的区别。

再者，在李贽的观点中，“童心”之所以会失去其“真”，是来自于“闻见道理”所致，对此其言道：

其长也，有道理从闻见而入，而一味主于其内而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失去。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也（张建业、张岱注，2010：276）

此言及童心的失去，是源自读书识义理造成的，包括了读《六经》、《论语》、《孟子》等书所致。李贽认为，尽管这些著作是圣人所撰，其中所述属实，然

圣人这么做是有为的，是“因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子，迂阔门徒云耳。药医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？”（张建业、张岱注，2010：277）因为他认为这些著作里的道义内容，只能用于一时而非万世。他又认为《六经》、《论语》、《孟子》里头所含有的道义，其实都是理学家们的借口，只是借其中的含义来表述自己的内心想法或观点的一种假托，因在其中有着许多学者所加的注释，而这些注释是否完全表明了圣人当时的所言就无法得知，因而李贽言及其中的道义皆为理学家的假托，故而使得人的童心未能真正显现。

由于李贽持有这样的观点以及态度，所以在以理学为主的社会背景中，李贽认为无论是人、事或物，皆为虚假的，故其言曰：

夫即以闻见道理为心矣，则所言者皆闻见道理之言，非童心自出之言也。

言虽工，于我何与，岂非以假人言假言，而事假事、文假文乎？盖其人即

假，则无所不假矣。……满场是假，矮人何辩也？（张建业、张岱注，

2010：276）

由于李贽本身的早前经历，导致他的见解不再以道德、理义为审视的角度，而是以人学为出发点，重视人的内心情感、感受，具有着唤醒个体意识，追寻自



然、率真的精神。因为李贽于此所重视的，并非来自于人对于道德、理义的认识，而是那最真实、最原始的真心，而此心之所以真，是因为它没有受到理义、道德的束缚，而能够展现出它最为纯真的一面。

于此该注意的一点是，李贽并非完全无视儒家道德的存在，只是当把道德与真实感受放在同一个位置时，李贽较为注重后者，因为前者并不能使人的生活摆脱苦厄、贫困。李贽早年曾经历丧子之痛：儿子病死、女儿饿死，故深刻明白口说仁义道德，并不能改变生活环境，唯有注重实际的需求，重视人们的内心感受，才是改变生活之道。因此在李贽的思想之中，处处可见着其对于“利”、“欲”、“私”的认同，对于是非标准的看法，也是从人的实际生活中之所需出发，以言行一致、表里如一而无伪为准则。究其源头，皆因李贽抱持着“童心者，真心也”的观点，正是因为有着这样的观点，李贽因而踏上了追寻自然人性的道路。

## 第二节 真诚与己意

在上一节中，笔者提及李贽思想的灵魂为“童心”，是其一切思想的核心基础，然而主宰“童心”的灵魂则源自于其中的“真”。因此，这个“真”便成为了李贽判断是非的最根本的价值观。由于持有着这样的价值观，所以李贽在与耿定向的论战中，才会提出了“不以孔子是非为是非”的看法。因此在论及李贽的“不以孔子是非为是非”之时，还须言及其价值观——真诚。

### 一、真诚

李贽鄙视道学家的虚伪，最大的原因在于他的人格价值观，因为秉持这样的观念，所以他在表明自己对事物的看法时，都是直率的。如其在〈豫约〉一文中，他言及：

但我爱香，须烧好香；我爱钱，须烧好纸钱；我爱书，须牢收我书，一卷

莫轻借人……虽庄纯甫近来以教子故，亦肯看书，要书但决不可与之。（张

建业、张岱注，2010：103）

所谓的“爱香属洁，爱钱属贪，爱书至于一卷不轻借人，则有近于吝。”（左东岭，2010：159）从此处而论，李贽提及的皆是自己的真实想法，虽然其中并无任何伟大的心愿，却是其最真诚的想法。然而，在当时的社会中，要人们公

开承认自己爱钱，甚至死后仍然爱钱，实为一件难事。因为在当时的社会风气，虽然人人爱钱，但人人皆假借仁义道德掩盖之，故张鼐感叹道：“卓吾疾末世为人之儒，假义理，设墙壁，种种章句解说，俱逐耳目之流，不认性命之源，遂以脱落世法之踪，破人间涂面登场之习，事可怪而心则真，迹若奇而肠则热。”（张建业、张岚注，2010：420）

若要达至“真”，首先必须“诚”，唯有“诚”方能达至“真”，因此在《大学》中，“诚”多次被强调，被列为八条目之一的“诚意”被解释为：

所谓诚其意者：毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必

慎其独也！（[宋]朱熹，1983：7）

此中的核心实为“真”，因唯有“真”方能诚实的面对自己的心意，以致不自欺欺人。然而朱子对此解释为：“诚其意者，自修之道也。……使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色，皆务决去，而求必得之，以自快足于己，不可徒苟且殉外而为人也。”（[宋]朱熹，1983：7）朱子于此增加了“恶恶”、“好善”的限定，言及若要达至诚意，则须存天理灭人欲<sup>38</sup>，不可为了满足自我的需求，而罔顾道德。

---

<sup>38</sup> 有关宋以来天理人欲观念的形成、展开，可参看沟口雄三，《中国思想史——宋代至近代》，〈第四章中国的“理”（下）〉，页218-226。

然而此说法，在李贽的眼中是多余的，不切实际、真实的，故其在《道古录》中论及“诚意”时曰：

《大学·释诚意》即首言“如好好色，如恶恶臭”，盖即此以比好恶之真实不欺处。使人知此诚意，诚即实也；知此是独知，独知即自不敢欺也。不欺则意诚矣。不欺己则谦于己，不欺心则谦于心，不欺人则自不至于消沮闭藏，而无恶之可掩矣。……何等安闲！何等自在！心亦由此正，身亦由此修，所谓一了百了是也。（牛鸿恩注，2010：277）

李贽于上文指出，所谓的“诚”就是“实”，即诚实、真实的意思。因为“实”中含有“真”，故不能“欺”，因此不欺即为“真诚”。在李贽的眼中，人性之恶非人欲之私，而是人性之虚伪，即“消沮闭藏”。简而言之，李贽认为所谓的诚意即是不欺骗、不欺瞒，即真真实实地坦露最真诚的自我，如此便是“真诚”，因要诚其意，须要做到毋自欺，而非道学家们所言的去人欲。

李贽之所以重视“真诚”，在于他认为人性平等，皆有率性而行的权力，因为他相信“天下之人，本与仁者一般，圣人不曾高，众人不曾低，自不容有恶耳。……皆自然而然，不容思勉，此圣学之所以为妙也。”（张建业、张岱注，2010：50）由于李贽并无对人划分等级，认为圣人与众人的地位是相等的，因

而皆能自然而然、率性而为。基于此点，在判断事物之是非对错时，便可从自己的真心出发，无须依据社会的标准来判断。诚如其在〈答周柳塘〉中所言：

夫所谓丑者，亦据世俗眼目言之耳。俗人以为丑，则人共丑之；俗人以为美，则人共美之。世俗非真能知丑美也，习见如是，习闻如是。闻见为主于内，而丑美遂定于外，坚于胶脂，密不可解……察其本心，有真不可欺者。即不可欺者，故不能不发露于暗室屋漏之中，惟见以为丑，故不得不昭昭申明于大庭广众之下，亦其势然耳。夫子所谓独之不可不慎者，正此之谓也。故《大学》屡言慎独勿自欺，毋自欺则能自谦，能自谦则能诚意，能诚意则出鬼门关矣。（张建业、张岱注，2010：219）

李贽于文中所言明的思路，实为与〈童心说〉中对“童心”所诠释的思路是一致的，即以“真心”为准则，在判断事物之时，应依据自身的心意、感受来判断，而并非依据所习、所见、所闻得来的观点来判断。因此视察自己的本心、真心变得非常重要，唯有察至自己的真心，依据自己的真心而行，方能达至“慎独”的目的——不自欺，即显露本真、本来面目。由于本真是绝假的、自然的，如此方能显现真心，是谓真人。倘若无法使其心达至真诚，便会失却真心，是谓假人。故李贽判断事物所持有的标准，是源自于自身的感受、真心，非源自于

社会中的是非标准，故而其提出了“不以孔子是非为是非”的观点，此也对当时社会的尊孔行为进行批判。

## 二、己意

要彻底的实现遵照自己的意愿、真心去判断事物，首先就须打破对于孔子的偶像崇拜，破除帝王专制对于社会所形成的独断论。因自西汉武帝“罢黜百家，表彰六经”始，孔子的地位便不断地被帝王推升，而其思想更沦为统治者控制人民思想的工具，以使得自身的地位获得一定的保障及稳定。在专制的社会中，鼓吹的教化无非是君君臣臣、父父子子的伦理，以便能维护社会中的等级秩序。因此若要让思想获得解放，对事物的看法就必须以“真心”为标准。首先必须消灭社会中人们对于孔子的偶像崇拜，即以孔子是非为是非的观点。对此，李贽于〈题孔子像于芝佛院〉中，披露了盲目崇信而使人丧失思维的社会氛围：

人皆以孔子为大圣，吾亦以为大圣；皆以老、佛为异端，吾亦以为异端。

人人非真知大圣于异端也，以所闻于父师之教者熟也；父师非真知大圣于

异端也，以所闻于儒先之教者熟也。儒先亦非真知大圣与异端也，以孔子

有是言也。……儒先亿度而言之，父师沿袭而诵之，小子朦聋而听之。万口

一词，不可破也；千年一律，不自知也。……至今日，虽有目，无所用矣。

（张建业、张岚注，2010：309）

李贽于文中言及自己就像一位随波逐流的庸人，因为人人皆以孔子为大圣，所以他也以为是大圣，在芝佛院中挂起了孔子像；实际上却说自己虽然具有判断能力，却起不到任何的作用，故而跟随世人一同供奉孔子。于此表现出自身对世俗只晓得盲目跟从的陋习发出愤慨以外，也言明了专制统治带来了祸害，即人们失去了独立思考的能力，只晓得人云亦云，不晓得以理性的角度去看待事情、思考问题。

为了根治此徵结，李贽以“童心”作为思想核心，以“真”作为辨别事物的标准，开始对《论语》进行剖析，而其目的则在于撕开披在孔子形象中的神圣色彩，将其还原成普通人，告知世人其作为一个历史人物，是一个研究对象，让众人不再盲目地崇拜孔子。要打破大家盲目尊孔的想法，须先破除道学家尊孔的言论，而李贽在〈赞刘谐〉一文中，便针对朱子的“天不生仲尼，万古如长夜”一话，进行调侃。文中言：

有一道学，高屐大履，长袖阔带，纲常之冠，人伦之衣，拾纸墨之一二，

窃唇吻之三四，自谓真仲尼之徒焉。时遇刘谐。刘谐者，聪明士，见而晒

曰：“是未知我仲尼兄也。”其人勃然作色而起曰：“天不生仲尼，万古如长夜。子何人者，敢呼仲尼而兄之？”刘谐曰：“怪得羲皇以上圣人尽日燃纸烛而行也！”其人默然自止。然安知其言之至哉！李生闻而善曰：“斯言也，简而当，约而余，可以破疑网而昭中天矣。……盖虽出于一时调笑之语，然其至者百世不能易。”（张建业、张岱注，2010：358）

透过上述的引文中，我们得知在李贽的观点中，即使没有孔子这号人物，也不会像朱子所说般“万古长如夜”，如同上古时代的人们不会整日点燃纸烛走路般。其意为尽管没有孔子，人们依旧能按照自己的思维、根据、看法去评价是非对错，不会日日夜夜以孔子的是非标准为己之标准。反之，孔子被神圣化后，人们所具有的独立思维、自我意识皆被剥削，只晓得人云亦云、随波逐流，丧失了自我判断的能力。

以上述及了孔子被神圣化后对人们的思想造成的弊端后，接着，论及李贽如何揭开孔子的神圣色彩。首先，李贽在《四书评·论语》中，对孔子在《论语》中的形象进行评价，目的仅是为了告知世人，孔子并非神圣至遥不可及，他其实跟老百姓是一样的。如在《论语·乡党》中，对孔子在斋戒时会沐浴洁身，不饮酒、不吃肉，改换居处，不与妻妾同房的方式，李贽批曰：“与大众



亦只一样，所以为圣人。”（牛鸿恩注，2010：160）此处的含义与《道古录》中的“尧舜与途人一，圣人与凡人一”（牛鸿恩注，2010：160）的意思相同。李贽亦针对孔子的“食不厌精”等不食的话语，进行调侃，讲述孔子除了酒量好，不会喝到醉的部分可视为“大圣人”外，其余的“都与大众一般”。（牛鸿恩注，2010：160）对于孔子登车的行为举止，亦批评为跟大众一样，论证孔子实为一个活生生的人，与百姓的日常生活相距不远。

正是因为李贽认为孔子其实跟普通百姓一样，并没有遥不可及，故其在〈答耿中丞〉中，对于“不以孔子是非为是非”言明自己的想法：

夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？故为愿学孔子之说者，乃孟子之所以止于孟子，仆方痛感其非夫，而公谓我愿之欤？（张建业、张岱注，2010：40）

在李贽的观念中，每个人处于这世间自有其价值和作用，而孔子自身也有着自己的作用，李贽于此将孔子与一般人的地位划上了等号，认为人人皆具备这样的作用。至于李贽批评孟子，认为孟子不是大丈夫，是因为耿定向的关系。因耿定向曾于其撰写的〈慎述解〉中极力推崇孟子“善择术”，所以耿定向特别注

重“慎术”、“择术”的理论，即做学问或求知识之际，须谨慎选择内容、选用方法，凡事以维护专制统治为出发点。然而，李贽对此是极为厌恶的，认为专制统治禁锢了人们的思想，政治刑法限制了人们的行动，故李贽不以孔孟的思想作为判断是非对错之依据。

在与耿定向的争论中，李贽确立了“不以孔子是非为是非”的观点，在判断事物对错的标准上，采取了以个人的“真诚”为标准，以“己意”来衡量事物的对错。此思想可见于李贽所撰写的《藏书》之中，因其在为历史人物做评价之时，所抱持的观点便是以自我真诚作为评价，而不以圣贤对待事物之看法作为标准。如其在评价司马迁之时，便对班固在《汉书·司马迁传》言司马迁“是非颇缪于圣人”（[汉]班固撰，颜师古注，1964：2737）的评价，提出反驳，言及若司马迁遵照圣人的是非为是非的话，那司马迁又如何能有今日之成就？正是因为司马迁的经历，使其敢于不以圣人的是非为是非，因而使得司马迁的思想能不朽于千古，李贽借此言及：

夫所谓“作”者，谓其兴于有感而志不容己，或情有所激而词不可缓之谓

也。若必其是非尽合于圣人，则圣人即已有是非矣，尚何待于吾也？夫按

圣人以为是非，则其所言者乃圣人之言，非吾心之言也。言不出于吾心，

词非由于不可遏，则无味矣。（漆绪邦、张凡注，2010：329）

在李贽看来，《史记》之所以能够名垂千古，且无人能及的原因，在于司马迁是以自己本身的情感为出发点，故写到与现实生活的经历有关的部分之时，心情便会变得激昂，因而不得不将自身的思想、情感注入于笔墨之中。若司马迁没有依据自身的真实情感来撰写的话，那《史记》就只不过是一部由一堆文献所堆砌而成的史书而已，其中除了枯燥乏味之外，还有什么味道可言？

由此可见“真诚”实为李贽思想中至关重要的钥匙，因为“真诚”不仅是其核心思想“童心说”的中心，亦是他判断事物的标准，是其用来冲破专制思想的一把利剑。因为倡导着“童心”，重视“真诚”，因而肯定了人心中所蕴含的“私欲”，故提出了“穿衣吃饭即是人伦物理”的命题。此“穿衣吃饭即是人伦物理”的观点之提出，是建立在人心中是具有“私欲”的观点之基础上。因对于李贽而言，“私欲”是人的本质，是人最真实且自然的想法、念头，故而提出了这样的观点。

### 第三节 私欲与衣食

在沟口雄三所著的《中国思想史——宋代至近代》一书中，言明李贽认为人乃至活至善。所谓的至活，即在现实社会中谋生之人便是至活的存在，而统治者所认定的条理，是无法压制人们至活的存在，唯有让人们存在于至活的自然状态下，方能有不被束缚的至善，如此方是活生生的理，不遏止人性发展的礼。因而他重视了人的生存欲望，而人们基本的生存欲望即是对物质的需求，故其倡导“穿衣吃饭即是人伦物理”之说，主张“私欲”。

#### 一、私欲

从理论上而言，李贽确立了私欲的存在及其合理性，揭示了真实人性的存在；也拆穿了统治者、为官者的面具，让他们不能再假借道德之名剥削人民的合理权益，让人民意识到自身实拥有私人权益。为了打破这虚伪的面貌，唤醒人民的意识，李贽公然宣称“私”乃人之天性，并举例人在谋生之时，私欲是人们一切动力的来源，如农夫为了获得良好的收成，便会辛勤地耕种；读书人为了考取功名而努力学习，这些促使人们做事的动力来源，皆是来自于自己心中的“私”，而此“私”是每个人心中最真实的念头、想法，是社会活动积极性、创造性的来源，故不能忽视这些“私”的存在：

夫私者人之心也，人必有私而后其心乃见，若无私则无心矣。如服田者，

私有秋之获而后治田必力……然则为无私之说者，皆画饼之谈，观场之见，

但令隔壁好听，不管脚根虚实，无益于事。只乱聪耳，不足采也。（漆绪

邦、张凡注，2010：）

为了更进一步地证明“私”乃人之天性，李贽借用了“好察迩言”表明人性中的“私”可见于百姓的日常生活用语之中，言明“私”乃人的天性是依据自身对百姓日常生活所谈及的话语为依据，其中人们论及的是“好货”、“好色”、“勤学”、“进取”、“多积金宝”“买宅田”、“求风水”（张建业、张岱注，2010：94）等为物质利益而谋生、劳作的言论，而非论及仁义、道德。于此揭露耿定向所言“专治道德，无求功名”之虚伪，并进行批判，同时肯定“私”之存在，将“私”的存在合理化。

## 二、衣食

“私欲”实为一个较为笼统性的词汇，可将其视为占有欲、情欲、物欲等，而李贽于此所表示的“私欲”实指“衣食”的基本生存的欲望<sup>39</sup>。依据沟口雄三在《中国的公私·公私》中所言，李贽之所以会用“私欲”此词意的原因，

---

<sup>39</sup> 沟口雄三言：“李卓吾所说的欲望不是指个体情欲，不是指极端的个人占有欲……是指衣食住这些为保证人的社会性生存所必需之物，这里的“欲望”就是社会性生存欲。更进一步概括而言，李卓吾所说的欲望就是指社会性欲望。”（参见沟口雄三（2014），《中国近代史——宋代至近代》，北京：三联书店，页93。）

是来自于“私盐”在民间的私人活动。此私人活动虽与官方是处于相对立的状态，但是它却得到了社会性的认可，且在李贽思想的欲望中是一种“私人占有欲”，因此用“私欲”来表明“衣食”实作为人的基本生存欲望，反而能更明确地表达出“衣食”其实就是一种合理的“私人占有欲”。

立基于此，李贽提出了他的名言——“穿衣吃饭即是人伦物理”。此话出自于《焚书·答邓明府》中，认为“除却穿衣吃饭，无伦物矣。”（张建业、张岱注，2010：8）毕竟只要是人，都不离开这些基本的物质需求，纵然是圣人，其亦须穿得暖、吃得饱，仍旧离不开衣食的需求，故李贽曰：

夫圣人亦人耳，即不能高飞远举，弃人间世，则自不能不衣不食，绝粒衣

草而自逃荒野也。故虽圣人，不能无势利之心……（牛鸿恩注，2010：

255）

此处所强调的是“衣食”的重要性，要人们知晓这些欲望的存在，对人而言是非常普遍的，而人对于基本物质所需求的欲望，乃是人之本质、自然。据此，李贽提及了人们为了满足物质上的需求，会罔顾环境中的困难、险恶而出来谋生、劳作，为的就是在生活上获得保障，使三餐能获得温饱。<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup>李贽曰：“夫天下之民物众矣，若必欲其皆如吾之条理，则天地亦且不能。是故寒能折胶，而不能折朝市之人；热能伏金，而不能伏竞奔之子。何也？富贵利达所以厚吾天生之五官，其势然也。”（见张建业主编，《李贽全集注·焚书注（一）》，〈答耿中丞〉，页41。）

此观点的提出，是出自于人们对于现实的需求，对实际生活的认知，因为“衣食”是人生存在世上最基本的需求及准则，毕竟就李贽而言，穿衣吃饭犹如人伦物理，故“衣食”便是生存之基本准则。若此准则都无法达至，又怎能谈及不能用来填饱肚子、为身子取暖的仁义道德呢？故李贽才言道：

世间种种皆衣与饭类耳，故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣饭之外

更有所谓种种绝与百姓不相同者也。（张建业、张岱注，2010：8）

此强调了人们对“衣食”之欲的自然性、真实性，认为这就是人的本质。若这些本质都被施政者加以限制、管制，那人与提线木偶又有何区别呢？是故唯有正视这自然本质的存在，方是至活之存在，方是“真人”的表现。

#### 第四节 重整男女观

从“真诚”、“童心”的观点出发，李贽认为所谓的男女之别，仅限于性别上之分而已。但这样的观念，在当时的社会中要取得大家的认可并非易事，因“在君主专制社会早期的自然哲学中，以‘天尊地卑’来论证‘男尊女卑’的合理性。在汉代以后，‘三纲五常’观念的不断强化，使得男女不平等被法典

化、合法化。”（吴根友，2004：11）为了使男女的地位获得平等，李贽重新整合了“五伦<sup>41</sup>”的秩序，并将秩序颠倒成：夫妇、父子、兄弟、师友、君臣。

李贽将秩序颠倒的原因在于：

夫妇，人之始也。有夫妇然后有父子，有父子然后有兄弟，有兄弟然后有上下。夫妇正，然后万事万物无不出于正矣。夫妇之为物始也如此。（籍秀琴注，2010：1）

由于反对君主的专制统治、伦理纲常，因而将其秩序颠倒，并认为天地之始为二，不生于一，进而由此当作了男女平等观之基础，将女子的地位提升至与男子同：

极而言之，天地，一夫妇也，是故有天地然后有万物。然则天下万物皆生于两，不生于一明矣。而又谓“一能生二”……不亦惑欤！夫厥初生人，惟是阴阳二气，男女二命耳，初无所谓一与理也，而何太极之有！以今观之，所谓一者……理者果何在，所谓太极者果何所指也！若谓二生于一，一又安从生也！一于二为二，理与气为二，阴阳与太极为二，太极与无极  
为二。反复穷诘，无不是二……但见夫妇之为造端也。是故但言夫妇二者而已，更不言一，亦不言理。……但与天地人物共造端于夫妇之间，于焉

---

<sup>41</sup> 五伦：君臣、父子、兄弟、夫妇、师友。



食息，于焉言语，斯已矣。……夫性命之正，正于太和；太和之合，合于

乾坤。乾为夫，坤为妇。故性命各正，自无有不正者。然则夫妇之所系为

何如，而可以如此也夫，可以如此也夫！（籍秀琴注，2010：1）

李贽于上述引文中表明，所谓的“一能生二”、“理能生气”等诸语，皆是空话、虚言。就事实而言，无论是世间的万事万物或是社会人伦之创生，皆始于天地、阴阳、男女二者的相合，故万物乃始于“二”。因为万物之所以能够生生不息，是来自于“二”的相互交媾，方能使天地万物得以不休止的生长。如同《幼学琼林》中所言：“孤阴则不生，独阳则不长，故天地配以阴阳。”（1986：53）体现出万事万物的化育，非仅靠“一”、“天”、“理”就能够产生的，借此破除了“天尊地卑”、“男尊女卑”的说法，此从根本上动摇了“天理”对人性的绝对权威。

至于李贽对女性的正面评价，在《初潭集》中不胜枚举。此处，仅举例李贽在〈序〉及〈夫妇一〉中同时提及的女子——许允的妻子阮氏为例。许允之妻虽样貌奇丑，却极为贤德，而德行属孔门四科<sup>42</sup>之首。许允本是个好色之人，然阮氏却奇丑，以致许允看见阮氏便想离开，而阮氏却因一句“士有百行”换来许允的敬重。当皇帝要惩罚许允之时，阮氏对其言道，若皇帝不昏庸，则该向

---

<sup>42</sup> 孔门四科是指德行、言语、政事、文学。

其说理，而非说情，由此体现出了阮氏的智慧与涵养。此外，在《初潭集》中，李贽也驳斥了“红颜祸水”的谬论。他认为国家之所以会走向灭亡，其根本原因乃在于君主自身的无能所致。于是在〈夫妇三·贤夫〉中，他又借用了两位雄主——汉武帝与曹操，论证了红颜非祸水的观点，此二位雄主分别为汉武帝与曹操，言明红颜祸水只不过是一种借口，人不能将自身的过错、无能，全赖于女子身上。

## 第五章 无法突破的外在局限

诸多学者在研究李贽的思想之时，皆会谈及李贽在思想上最大的缺点为缺乏系统性，因而出现了前后矛盾的观点，以致使自身的观点有着无法突破的内部局限。<sup>43</sup>由于内部局限的缘由已有言及，故笔者于此着重探讨外在环境或因素对李贽的“人道”思想造成的局限。

### 第一节 根深蒂固的道德

李贽的自然人性思想之所以会被打压，无法与晚明的社会政治契合的原因之一，在于李贽的“人道”观与晚明时期的道德，是处于对立的状态。要了解为何二者的关系相对立，首先我们须了解道德在晚明，甚至在整个明朝的作用

---

<sup>43</sup> 详看韩周航（2014），〈从《童心说》看李贽的“矛”与“盾”〉，《绵阳师范学院学报》，2014年第33卷第9期，页92-95。

是什么。

针对道德在明朝社会所起到的效用，其实黄仁宇在《万历十五年》中已剖析得非常清楚了——道德即律法。朱元璋于建国初期曾修订一系列的法律，认为这些法律能有效的维持官僚的纪律、百姓的秩序、巩固制度，因而他在1389年颁布《大明律》<sup>44</sup>。此部法典虽获朱棣的支持，让其成为明朝法律的基础，靠其制约庞大的文官集团，尔后却因与社会及经济的步调脱节，致使其中的规定失效。尽管法典失效，皇帝自身也无权限修订法典，因《大明律》乃是明朝法律的基石，不能修改，因此历来的帝王便开始就事论事的做出反应，以解决社会问题。但要判决一个人是否犯法、有罪，是需要有一个准则作为依据的，由此促使人们开始通过儒学常识去判定一个人是否犯罪。立基于此，道德遂趋向判断是非对错之准则，并替代了律法，故《剑桥中国明代史》言：

明律并不讨论犯罪行为的专门定义。人们通过对儒学常识的理解，去考

虑哪种行为属于犯罪。这就是明法典中“泛论”的律的理论根据……

（崔瑞德、牟复礼编，2006：158）

---

<sup>44</sup> 参看崔瑞德，牟复礼编（2006），《剑桥中国明代史（下卷）》，北京：中国社会科学出版社，〈第三章明代的法律〉。页151-155。

立基于此，我们可得知为何黄仁宇会在《万历十五年》中一再强调道德在明朝社会中的作用。针对黄仁宇所提及的作用，笔者将其分为三点言之：其一、明朝的施政要诀，是以道德为一切事业的根基；其二、明朝的司法制度简陋，故以道德为准绳；其三、明朝是依照“四书”中的伦理治理天下。

随着时代的变迁，原本指导人品、修养的道德，已被文人忽视，文人们仅视其为具文、口头禅、标榜、职业，道德成了他们用来操纵一切的利器。正是如此，李贽才抨击为官的理学家们其实都是假道学、伪君子，故提倡“童心说”，要人们以“真诚”作为判断事物的标准，而不是以固有的“道德”为准绳，强调“不以孔子是非为是非”。

就明朝历来的帝王而言，一而再地采纳道德作为施政的根本，最大的原因在于道德能保持社会的安定、体制的稳定，让人民自然的臣服于君权之下，使得自身的地位、权力得到绝对的保障。而李贽所提出的观点，虽在相当的程度上，确实能纠正此股虚假的风气，但其观点却是属于破坏性强，建设性弱的观点，且对于当政者的地位、权力并不能带来绝对的安稳。再加上，倘若当政者采纳了李贽的观点，社会中的秩序势必产生混乱。

若言李贽在其思想观点中，在“道德”与“真诚”间搭起一个较为“合法”的缓冲地带，在消除专制主义的同时，也提出建设性强的观点，使当政者能有效的采取适宜的措施，或许李贽晚年的生活就不必受到他人的非难与威胁<sup>45</sup>。

至此主要言明李贽的“人道”观之局限有两点，其一、于道德在社会中所占据的地位早已根深蒂固，故而无论李贽如何批判、破坏、推翻道德的权威性，依旧产生不了任何作用；其二、李贽的思想属于破坏、批判性质，对于晚明的社会、制度而言，并无建设性强的观点可取，故未采纳并视其学说为异端及威胁。

## 第二节 对立的世界

李贽的思想无法突破的第二个外在局限，与其说是帝王权威的绝对性，不如说是李贽的思想对帝王的权力构成了极大的威胁，因而必须将其铲除，以保全自身的权力、地位不受到动摇。要言及李贽的自然人性思想如何对帝王的权威构成威胁，首先须针对明朝中后期社会的专制权力进行一番论述。

此论述须从嘉靖年间发生的重大事件——“大礼仪”<sup>46</sup>，开始谈起。因在

---

<sup>45</sup> 李贽自 62 岁起便招致各种流言蜚语，直至 74 岁仍遭人非难与威胁，详看本文〈附录：表（2）：李贽年表〉。

<sup>46</sup> 大礼仪之争：事件发生于正德十六年（1521），此事件的起因极为简单，即嘉靖皇帝想尊崇生身父母。但此番争论却历时了 18 年，对皇权专制产生了极大影响。有关大礼仪之争的始末，可详看胡凡（2004），《嘉靖传·大礼之争》，北京：人民出版社，页 52-108；至于有关嘉靖皇帝重建君权，并使其合法性的过程，则可详见邓志峰（2004），《王学与晚明的师道复兴运动》，北京：社会科学文献出版社，〈第二章大礼仪与更定祀典〉，页 76-113。

此事件中，皇权得到进一步的强化。原因在于朱厚熹<sup>47</sup>在经历此事件后，深刻意识到皇权的重要性，故开始重塑三纲，强化君权，开始了一系列的重建皇权的工作。朱厚熹做这些事情的目的，无非是想让百姓接受一个君权乃是天理、不容置疑的意识形态，让大家不敢去质疑或否定君权的地位与权威性，如此皇帝的身份、地位、权力等得到了合法性、绝对性。

然而此意识形态会给予人幻象，容易脱离现实，进入表象的世界。而且此意识形态的成立是须建立在人人皆相信、接纳的关系的基础之上，方能使表象的世界（或称谎言世界、虚构世界）得以存在。<sup>48</sup>透过此意识形态，皇权的确得到了进一步地强化，即使到了隆庆时期，专制权威受到城市经济的影响而削弱，却仍未遭到质疑或否定，人们依旧活在表象的世界里。理学家或文官多采取自保、固守的态度，维护专制的权威，以保障自身的性命和地位。尽管他们在表面上高调谈论道德，但私底下却过着奢侈的生活，使得晚明社会于普遍上皆浸泡在虚假的风气中。

然而李贽所提倡的“真诚”之价值观，却是足以击碎这表象世界的一把利器。因李贽颠覆了五伦的秩序，主张不以“孔子是非为是非”，反对君主的专

---

<sup>47</sup> 朱厚熹：明朝的第十一位皇帝，年号为嘉靖，庙号为世宗，为正德皇帝朱厚照的堂弟。

<sup>48</sup> 参考自瓦茨拉夫·哈维尔（Václav Havel, 1936-2011, 捷克人，天鹅绒革命的思想家之一）著，贝岭编，张勇进等译，《无权力者的权力》，〈无权力者的权力——纪念扬·巴托契卡〉，页79-80。

制统治、伦理纲常的束缚，强调个人的“私欲”，注重人性的自然发展。李贽的这些观点确实较为符合人性的率真、自然，但这些观点对于帝王所强化的君权，所建构的世界，却是威胁的存在。再加上，李贽的学说在民间的影响力极为广泛，如朱国祯<sup>49</sup>曰：

（李贽的学说——笔者注）最能惑人，为人所推，举国趋之如狂……今

日士风猖狂，实开于此。全不读“四书”本经，而李氏《藏书》、《焚书》，

人挟一册，以为奇货。（2002：159）

因为如此，理学家及文官们才会常年对李贽进行迫害与非难，此因李贽的学说会对自身的安全造成巨大的威胁。

笔者于上一节中已言及，《四书》实为整个明朝的主宰，然而在李贽学说的影响之下，士人开始逐渐不读《四书》，转而阅读李贽的《藏书》、《焚书》。在这两部著作中，含有诸多反专制主义、提倡真心、真诚、己意的观点，对于明朝的专制主义存有一种质疑、否定、批判的精神，与统治者构建的世界与灌输给人民的意识形态是相悖的，故李贽的观点与官方的观点，势必处于极端的对立状态。

---

<sup>49</sup> 朱国祯（1558-1632），字文宁，号平涵。明万历十六年（1588）举人，崇祯五年（1632）卒，享年76岁。曾于李贽72岁时，与其相会。

立基于此，二者的关系即是处在“真实”与“谎言”的处境中，而前者势必会对后者造成威胁以及恐慌，因此若要保证“谎言”的世界不被戳破，最好的办法便是消除“真实”的声音。而李贽的思想恰好是属于“真实”的声音，至于统治者所建构的君权、纲常伦理则为“谎言”世界的支柱。然而“在真实中生活，对于后极权主义体制不但具有存在方面的意义（让人性复归）、或认识上的意义（揭示真相）、或道德上的意义（为别人树立榜样），它还有一个十分明确的政治意义。假如体制的主要支柱是在谎言中生活，那么无疑地，在真实生活中必然是对其最根本的威胁。这就是这种行为会受到比任何情形更为严厉的惩罚之故。”（瓦茨拉夫·哈维尔，2003：93）换句话说，李贽所提倡的自然人性的生活、观点，是不符合当时的统治者之需求，故而不被采纳，因它会动摇统治者的地位与权威。

至此可得知李贽的观点不被当政者采纳的根本原因，乃在于李贽所提及的观点，与当政者所需求的理念，实为相悖。因此在李贽晚年之时，才会遭到礼科给事中张问达上疏弹劾，让明神宗下令捉拿李贽，烧毁、禁刊其书，以阻止李贽的学说继续传播，同时亦保证自己的权力不受到威胁。故神宗以“敢倡乱道”的罪名下旨捉拿李贽，李贽之后遂于狱中自刎，为其在追寻自然人性的抗



争中，画下了休止符，终年 76 岁。

## 第六章 结论

透过前述几章的分析与探究，我们可发现李贽的思想之产生，并非源自一时，也非来自一人。因为一个思想或观点的形成，与其人所生活的时代背景及个人经历，实有着无法割断的联系，此联系可从李贽所生活的时代背景，及他早年的个人经历中看出。至于当时社会中会有追求自然的声音，主要是因为城市经济带来的影响，以及明朝的政治制度过于专制，连人民的衣食住行都被设限所致；而提倡率真的观点，则因理学家或文官们都在表面上高调谈论道德，但暗地里却为追求个人的富贵、名利而展开斗争，社会中弥漫着一股虚假的风气。

为了阻止这股风气的蔓延，以王阳明为首的心学，开始兴起。经济较为发达的地区，也兴起了一股放诞不羁的思潮，对于“假道学”开始进行抨击，祝允明更是重新评说历史，颠倒是非。加上李贽的家族，原本就有漠视条理的先例，且李贽自幼又丧母，因而造就了其不喜受缚，喜好自由的性格。其后，在他的人生经历中，又遭遇到种种的不幸，因此经友人诱导后，开始研读阳明心学。尔后受到了王龙溪、王艮、王襞思想的影响，再加上与耿定向辩论后，就

明确且奠定了个人对人性的看法。因此，在后来的人生经历中，李贽开始提倡“童心”说，反对专制主义对人民的束缚，要一般人重视自己的真心。

由于每个人都是单独的存在，所以在对事物做价值判断之时，也应以个人的价值观为标准，而不是以当政者所设立的标准为标准，因此李贽也提出了“不以孔子是非为是非”的观点，反而提倡要以“真诚”作为判断事物的价值观。他同时也肯定了人对于基本物质欲望的需求，乃是先天、自然的。因唯有顾及好身体所需，方能有精力去治理国家，安定天下。故在谈及国家社会之前，应先注重人民的基本生活需求，而非拿着仁义道德之旗帜，让人民靠道德充饥。

在专制的社会中，为了强化君权的功效，社会中的主流观念为男尊女卑，但李贽不认同这样的观念，故而提出了自己的看法。在对于男女性别的价值观上，李贽提出了男女平等的观点，此与当时的社会标准可谓大相径庭。因此，他颠覆了五伦的秩序，动摇了权威的绝对性，让男女的社会地位达至平等。此外，也借用了汉武帝与曹操的事迹，批判了历来的红颜祸水论，肯定了女性的才识与德行。

虽然李贽的思想是符合人性，贴近自然，但是在他自身的观点之中，亦含有无法突破的局限。此局限，实当时的社会政策造成的，故阻碍了其学说进

一步的发展。李贽所提倡的思想，皆对当时的社会秩序、当政者的权力及地位，构成威胁。加上李贽的学说又在民间产生广泛的影响，而为了阻止李贽的学说进一步的扩大，明神宗便以“敢倡乱道”的罪名，将李贽下诏入狱。

由于篇幅以及时间的关系，本文无法为李贽的“人道”思想做更进一步的说明，也未能对李贽“人道”观的形成、内容，做较为全面及深入的诠释。因李贽除了承袭三王的思想以外，同时亦有接受佛老思想，但因时间之关系，笔者仅摘取对于李贽有着较深影响的三王之思想来论述，而没论及其对于佛老思想的承接。

## 参考书目

### 一、李贽著作

1. 张建业主编（2010），《李贽全集注》，北京：社会科学文献出版社。

-第一册，张建业、张岱注，《焚书注（一）》

-第二册，张建业、张岱注，《焚书注（二）》

-第三册，张建业、张岚注，《续焚书注》

-第七册，漆绪邦、张凡注，《藏书注（四）》

-第十一册，邱少华注，《续藏书注》

-第十二册，籍秀琴注，《初潭集注（一）》

-第十四册，牛鸿恩注，《道古录注》

-第十八册，漆绪邦注，《阳明先生年谱注》

-第二十一册，牛鸿恩注，《四书评注》

-第二十六册，《附录》

### 二、古籍

1. [汉] 班固撰，颜师古注（1964），《汉书》（第九册），北京：中华书局。

2. [宋] 朱熹（1983），《四书章句集注》，北京：中华书局。

3. [明] 程登吉原著，[清] 邹圣脉增补，胡遐之点校（1986），《幼学琼林》，长沙：岳麓书社。
4. [明] 何良俊（1959），《四友斋丛说》，北京：中华书局。
5. [明] 陆粲、顾起元著，谭棣华、陈稼禾点校（1987），《客座赘语》，北京：中华书局。
6. [明] 沈德符（1983），《万历野获编》（上册），北京：中华书局。
7. [明] 唐寅著，应守岩点校（2012），《六如居士集》（应守岩点校），杭州：西泠印社出版社。
8. [明] 田艺蘅著，朱碧莲校注（2012），《留青日札》（上册），杭州：浙江古籍出版社。
9. [明] 王艮撰，周方编，陈祝生等校点（2001），《王心斋全集》，南京：江苏教育出版社。
10. [明] 王畿著，吴震编校（1957），《王畿集》，南京：凤凰出版社。
11. [明] 王守仁著，吴光等编校（1992），《王阳明全集（上册）》，上海：上海古籍出版社。
12. [明] 袁中道著，钱伯城点校（1989），《珂雪斋集（中册）》，上海：上海古籍出版社。

出版社。

13. [明] 朱国祯 (2002), 《涌幢小品》, 《续修四库全书》第 1173 册, 上海: 上海古籍出版社。
14. [明] 祝允明著, 孙宝点校 (2012), 《怀星堂集》, 杭州: 西泠印社出版社。
15. [清] 黄宗羲著, 沈芝盈点校 (1986), 《明儒学案 (上下册)》, 北京: 中华书局。
16. [清] 王弘著, 何本方点校 (1999), 《山志》, 北京: 中华书局。
17. [清] 张廷玉等著 (1974), 《明史》(第六册、第十九册), 北京: 中华书局。
18. [清] 赵翼著, 王树民校正 (1984), 《廿二史札记校正 (下册)》, 北京: 中华书局。

### 三、今人专著

1. 陈懋垣 (1957), 《明代倭寇考略》, 北京: 人民出版社。
2. 陈明彪 (2009), 《王龙溪心学〈易〉研究》, 台北: 花木兰出版社。
3. 崔瑞德, 牟复礼编 (2006), 《剑桥中国明代史·明代的法律》, 北京: 中国社会文献出版社。
4. 岛田虔次著, 甘万萍译 (2005), 《中国近代思维的挫折》, 南京: 江苏人民出

版社。

5. 岛田虔次著，蒋国保译（1986），《朱子学与阳明学》，西安：陕西师范大学出版社。
6. 邓志峰（2004），《王学与晚明的师道复兴运动》，北京：社会科学文献出版社。
7. 方祖猷（2000），《王畿评传》，南京：南京大学出版社。
8. 冯友兰（2007），《中国哲学史新编（下册）》，北京：人民出版社。
9. 龚杰（2001），《王艮评传》，南京：南京大学出版社。
10. 沟口雄三著，龚颖、赵士林译（2014），《中国思想史——宋代至近代》，北京：三联书店。
11. 沟口雄三著，索介然、龚颖译（1997），《中国前近代思想的演变》，北京：中华书局。
12. 沟口雄三著，郑静译，孙歌校（2011），《中国的公与私·公私》，北京：三联书店。
13. 胡凡（2004），《嘉靖传》，北京：人民出版社。
14. 黄仁宇（2006），《万历十五年》，北京：三联书店。
15. 晁中辰（2005），《明代海禁与海外贸易》，北京：人民出版社。

16. 李学勤主编（1999），《十三经注疏——周易正义》，北京：北京大学出版社。
17. 李焯然（2003），《儒学传统与思想变迁》，香港：香港教育图书公司。
18. 刘志琴（2006），《张居正评传》，南京：南京大学出版社。
19. 罗国杰主编（1993），《人道主义思想论库》，北京：华夏出版社。
20. 苗润田（2002），《解构与传承——孔子、儒学及其现代价值研究》，济南：齐鲁书社。
21. 彭国翔（2005），《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，北京：三联书店。
22. 容肇祖（1982），《明李卓吾先生年谱》，台北：台湾商务印书馆。
23. 宋志明、王熙元、陈清辉（1999），《陈献章·王守仁·李贽》，台北：台湾商务印书馆。
24. 许建平（2005），《李贽思想演变史》，北京：人民出版社。
25. 许苏民（2011），《李贽评传》（上下册），南京：南京大学出版社。
26. 瓦茨拉夫·哈维尔（Vaclav Havel）著，贝岭编，张勇进等译（2003），《无权者的权力》，台北：左岸文化出版社。
27. 王宝峰（2012），《李贽儒学思想研究》，北京：人民出版社。



28. 吴根友（2004），《中国现代价值观的初生历程——从李贽到戴震》，武汉：武汉大学出版社。
29. 吴幼雄（1998），《泉州宗教文化》，福州：福建人民出版社。
30. 翁绍军（2006），《中国学术思潮史·卷六：心学思潮》，上海：上海社会科学院出版社。
31. 余秋雨（2006），《中国戏剧史》，上海：上海教育出版社。
32. 余英时（2006），《宋明理学与政治文化》，桂林：广西师范大学出版社。
33. 余英时（1987），《中国近世宗教伦理与商人精神》，台北：联经出版社。
34. 张建业（1992），《李贽评传》，福州：福建人民出版社。
35. 张祥浩（1997），《王守仁评传》，南京：南京大学出版社。
36. 周明初（1997），《晚明士人心态及文学个案》，北京：东方出版社。
37. 左东岭（2010），《李贽与晚明文学思想》，北京：人民文学出版社。
38. 左东岭（2000），《王学与中晚明士人心态》，北京：人民文学出版社。

#### 四、期刊论文

1. 安乐博(Robert J. Antony)著；王绍祥译（2002），〈中国海盗的黄金时代：1520-1810〉，《东南学术》2002年第1期，页34-41。

2. 陈泗东（1975），〈李贽的家世、故居及其妻墓碑——介绍新发现的有关李贽的文物〉，《文物》 1975 年第 1 期，页 37-38。
3. 方祖猷（1989），〈李贽与耿定向的论争〉，《宁波大学学报（人文科学报）》，1989 年第 2 卷第 2 期，页 25-33。
4. 韩周航（2014），〈从《童心说》看李贽的“矛”与“盾”〉，《绵阳师范学院学报》，2014 年第 33 卷第 9 期，页 92-95。
5. 李焯然（1989），〈明代国家理念的成立——明成祖与儒学〉，《新加坡国立大学中文系学术论文》，1989 年第 83 种，页 1-18
6. 王忠阁（2005），〈明代戏剧观念的转变及其原因〉，《河南大学学报（社会科学版）》，2005 年第 45 卷第 3 期，页 70-74。
7. 左东岭（1994），〈耿、李之争与李贽晚年的人格心态巨变〉，《北方论丛》，1994 年第 5 期，页 76-82。

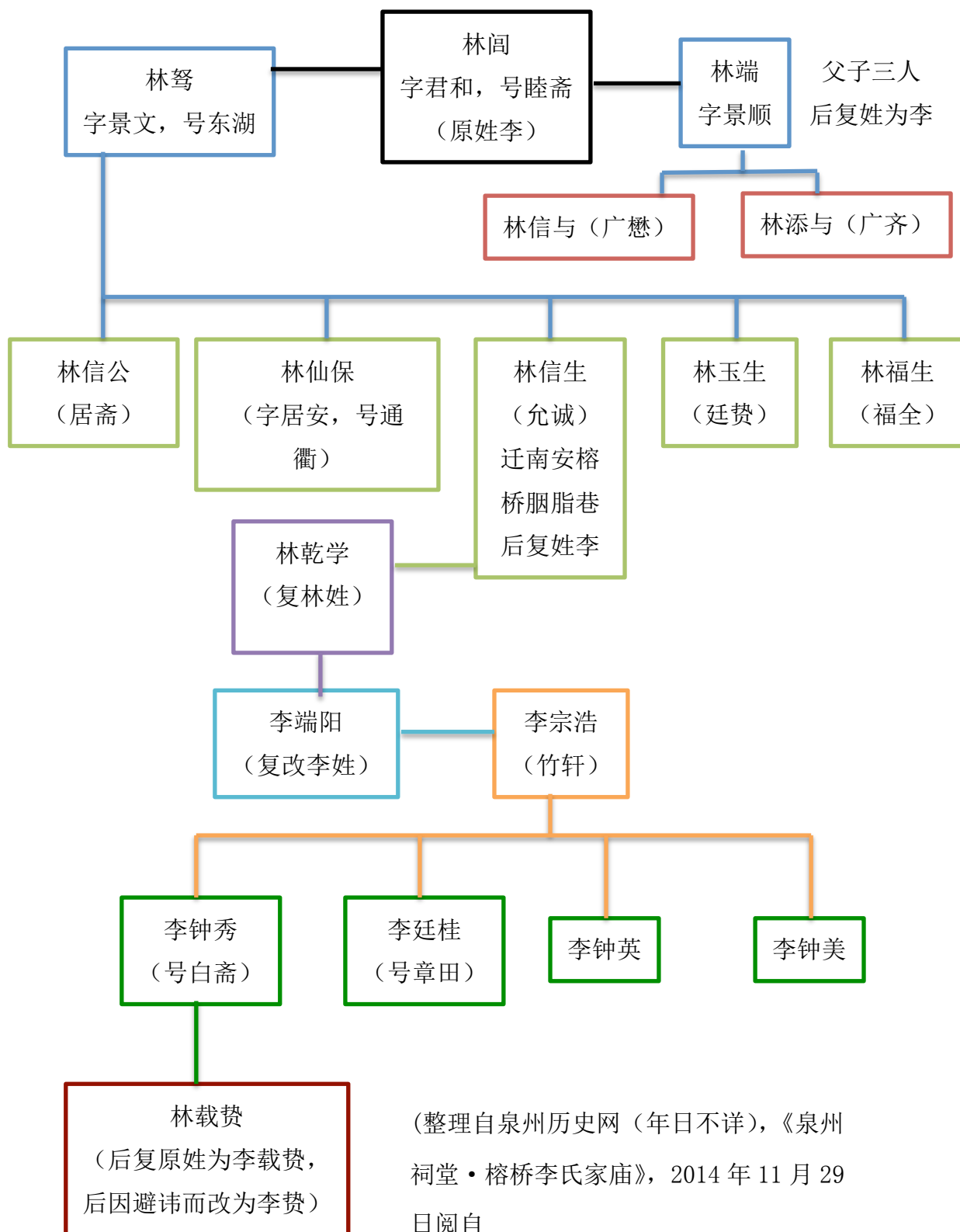
## 五、学位论文

1. 邸晓平（2004），《明中叶吴中文人集团研究》，未出版博士论文，首都师范大学，北京。
2. 庄树宗（2011），《李贽“人道”观探析》，未出版硕士论文，华侨大学，福建

## 六、网络资料

1. 李超（年日不详），〈百年李贽研究回顾〉，《中国泉州学研究》，2015年2月27日 阅 自 [http://www.qzwb.com/qzx/content/2006-08/16/content\\_2164016.htm](http://www.qzwb.com/qzx/content/2006-08/16/content_2164016.htm)
2. 泉州历史网（年日不详），《泉州祠堂·榕桥李氏家庙》，2014年11月29日阅 自 <http://qzhnet.dnscn.cn/qzh357.htm>
3. 沈玉水（年日不详），〈明代泉州港并不“衰微”——与李东华先生商榷〉，《泉州文史资料全文数据库》，2015年1月3日阅 自 <http://mnwhstq.cn/was40/detail?record=2&&channelid=54651&searchword=%D5%FD%CC%E2%C3%FB%3D%C3%F7%B4%FA%C8%AA%D6%DD>

附录：表（1）李贽家族世系表



(整理自泉州历史网 (年日不详),《泉州祠堂·榕桥李氏家庙》, 2014年11月29日阅自

<http://qzhnet.dnscn.cn/qzh357.htm>)

表（2）李贽年表

嘉靖六年 公元 1527	1 岁	出生于福建泉州。
嘉靖七年 公元 1528	2 岁	王阳明病逝。
嘉靖九年 公元 1530	4 岁	更正孔庙祀典，定孔子谥号为至圣先师。
嘉靖十一年 公元 1532	6 岁	其母徐氏没。
嘉靖十二年 公元 1533	7 岁	开始跟随父亲读书。
嘉靖十七年 公元 1538	12 岁	作《老农老圃论》，借用樊迟问孔子请学稼、学圃之典故，挖苦孔子，表现出其鲜明的个人观点。
嘉靖十九年 公元 1540	14 岁	读完《易》、《礼》，改治《尚书》，然好《易》。
		王艮没。
嘉靖二十一年 公元 1542	16 岁	约始于本年入府学。
嘉靖二十五年 公元 1546	20 岁	为生计奔波在外。
嘉靖二十六年 公元 1547	21 岁	与黄氏成婚。尔后皆未再婚。
嘉靖二十八年 公元 1549	23 岁	仍为糊口而奔走四方。
嘉靖三十一年 公元 1552	26 岁	参加福建乡试，侥幸中举。但对科举制度颇多讽刺。
嘉靖三十三年 公元 1554	28 岁	七月，长女生。
嘉靖三十四年 公元 1555	29 岁	开始为官，出任河南辉县教谕。
		丧长子。
嘉靖三十五年 公元 1556	30 岁	上任辉县教谕一职。
		自号百泉居士，又号温陵居士。

嘉靖三十八年 公元 1559	33 岁	升南京国子监博士
		父亲李白斋没，遂奔丧。
		四月，李贽的祖居被倭寇烧毁。
嘉靖三十九年 公元 1560	34 岁	年初方至家中，服父丧。
		率领族人守成，对抗倭寇。饱受饥饿之苦。
嘉靖四十一年 公元 1562	36 岁	丧满，携家人入京求职。
嘉靖四十二年 公元 1563	37 岁	在京中等候官缺。但迫于生计，故“假馆受徒”
嘉靖四十三年 公元 1564	38 岁	在京出人国子监博士。
		祖父竹轩没，同日，次子病死。
		河南闹饥荒，二女、三女因饥荒而病死。
嘉靖四十五年 公元 1566	40 岁	春，服满，至辉县见妻女。
		不久，携家眷至北京，补礼部司务职缺。
		自号宏父居士，又号思斋居士。
		受到李逢阳与徐用检的影响，开始接触王阳明学说。
		十二月，世宗崩，子载坫即位，为穆宗，改明年为隆庆元年。因避讳而去“载”，改名李贽。
隆庆四年 公元 1570	44 岁	在礼部任职五年。
		与刑部主事李材、李逢阳等人共研王学。
		号思斋居士。
		常与上司顶撞。
隆庆五年 公元 1571	45 岁	改任南京刑部员外郎。
		在南京聚友讲学，因而结识焦竑，后成莫逆之交。
隆庆六年 公元 1572	46 岁	结识耿定理、耿定向。
		同年结识王龙溪、罗近溪。
万历元年 公元 1573	47 岁	日与耿定向、焦竑等论学。
		在讲学中表现出怀疑圣教的“异端”思想。
万历二年 公元 1574	48 岁	作《解老》（又称《老子解》）。
		认王襞为师。

万历三年 公元 1575	49 岁	在南京刑部任上。
		始撰《藏书》。
万历四年 公元 1576	50 岁	开始研究佛学。
		进而有《道古录》、《易因》之作。
万历五年 公元 1577	51 岁	出任云南姚安知府，途中遇见罗近溪。
		路经黄安，探访耿定理，留下女儿女婿于其家中。并与耿定理约定，待官期满，则回来与他共同治学。
		与云南布政司右参议骆问礼辩学。
		常与僧徒研治佛学。
万历六年 公元 1578	52 岁	治理姚安，政令清简，以德化人。
		自提两幅楹联，表现出李贽同情人民疾苦和廉洁的品行。
万历七年 公元 1579	53 岁	主张宽政，遭到骆问礼等“上司”反对。
		罗近溪任云南参政，李贽会见其两次。
		何心隐被捕。
		作〈卓吾论略〉
万历八年 公元 1580	54 岁	作〈论政篇〉，提出从政应顺乎人性。
		知府任职期将满，七月获准辞官。
万历九年 公元 1581	55 岁	前往黄安，访耿定理。
		居住于五云山天窝书院。
万历十年 公元 1582	56 岁	著《庄子解》，独注《内七篇》
万历十一年 公元 1583	57 岁	读书著述之余，还教授耿家子弟。
		教学与论述中，与耿定向发生思想分歧。
		王龙溪没，作〈王龙溪先生告文〉。
万历十二年 公元 1584	58 岁	七月，耿定理卒于黄安，李贽作〈哭耿子庸〉四首。
		与耿定向的关系开始趋向恶化。
		李贽离开黄安。
万历十三年 公元 1585	59 岁	居于麻城维摩庵。
		作〈与耿司寇告别〉，提出狂狷与乡愿的分别。

万历十四年 公元 1586	60 岁	自称“流寓客子”
		耿定向在〈与李卓吾〉中宣扬孔孟之道；李贽作〈答耿司寇〉，揭露其虚伪性。
万历十五年 公元 1587	61 岁	王襞没。
万历十六年 公元 1588	62 岁	在麻城的讲学活动招来道学家的非议与各种流言蜚语。
		梅澹然常与李贽透过书信探讨佛理。道学家针对此提出“妇人见短”，李贽因而作〈答以女人学道为见短书〉反驳。
		编撰《李氏藏书》、《焚书》与《说书》
		剃头，以异端自居。
		迁居龙潭湖芝佛院，并在佛堂中挂孔子画像，作〈题孔子像于芝佛院〉一文。
		作〈何心隐论〉一文。
		闰六月，其妻黄氏卒于泉州。
九月，罗近溪卒，作〈罗近溪先生文告〉。		
万历十七年 公元 1589	63 岁	春，作〈与庄纯夫〉，悼念妻子黄氏。
万历十八年 公元 1590	64 岁	《焚书》第一次在麻城刻印。
		耿定向见《焚书》而恼火，作《求微书》攻击李贽的异端思想。
		耿定向示意门徒刻印《求微书》，又作《焚书辩》攻击李贽。
		当地官员开始对李贽进行迫害与围攻。
		于武昌期间，得刘东星保护及照顾。
万历十九年 公元 1591	65 岁	袁宏道拜访李贽。
		五月，在武昌与袁宏道同游黄鹤楼，被诬蔑“左道惑众”，遭驱逐。而此事为耿定向门生所为。



万历二十年 公元 1592	66 岁	与焦竑相会。
		五月，袁中道来访。至秋，袁氏三兄弟再访。
		批点杂剧《西厢记》、《琵琶记》、《拜月亭》；小说《水浒》、《金瓶梅》及《坡仙集》等。
万历二十一年 公元 1593	67 岁	三袁向李贽问学。
		梅澹然等女尼常向李贽请教佛法。
		患气急。
万历二十二年 公元 1594	68 岁	于龙湖讲学论道，听者甚多，于社会中产生了很大影响。
万历二十三年 公元 1595	69 岁	耿定向门生史旌贤，扬言李贽“大坏风化”，应该法治。
		冬，应邀到黄安会晤耿定向，释嫌和解。
		作〈耿楚侗先生传〉。
万历二十四年 公元 1596	70 岁	麻城中流传将李贽“递解回籍”以“正风化”谣言。
		作〈豫约〉为遗嘱，其中〈感慨生平〉，是其一生经历的回顾。
		六月，耿定向卒。
万历二十五年 公元 1597	71 岁	《道古录》成书。
		从焦竑书信中得知有人扬言要杀李贽，尔后得幸免。
		撰成《孙子参同》十三篇。
		修订《藏书》世纪八卷、列传六十卷。
万历二十六年 公元 1598	72 岁	将论稿汇编为《老人行》，并回顾自己的著述生活。
		与朱国祯相会。朱国祯后于《涌幢小品》作〈李卓吾〉一文。
		受何泰宁托，编选《龙溪王先生文录抄》。同年，编成此书，共九卷。
		余永宁将向李贽问学的经过和李贽的言行辑成《永庆答问》。
		每夜与焦竑论《易》，并编撰《易因》。

万历二十七年 公元 1599	73 岁	《藏书》在南京刻印。
		会见意大利天主教传教士利玛窦。
万历二十八年 公元 1600	74 岁	编录《阳明先生道学钞》及《阳明先生年谱》。于济宁编成并付刻。
		修改《易因》。
		选批《坡仙集》十六卷由焦竑在南京刊行。
		回麻城，不久遭人非难与威胁。
		九月，袁宗道卒。李贽作〈哭袁大春坊〉。
万历二十九年 公元 1601	75 岁	《续藏书》约此时完成。
万历三十年 公元 1602	76 岁	《易因》修改定稿，名《九正易因》。
		因健康恶化，作〈遗言〉、〈书遗言后〉。
		闰二月乙卯（廿二日），礼科给事中张问达上疏弹劾李贽。
		明神宗下令捉拿李贽治罪，并烧毁其书。
		三月十五日，持剃刀自割其喉，延至十六日，气始绝。

（依据张建业主编（2010），《李贽全集注（第二十六册）·附录》，〈李贽年谱简编〉，北京：社会科学文献出版社，页 413-487；容肇祖（1982），《明李卓吾先生贽年谱》，台北：台湾商务印书馆记载而制。）