

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202206\_19(1).0002

「本來性—現實性」視座下的李卓吾  
——荒木見悟研究中作為試金石的「異端」  
From “Reality and Actuality” Perspective on Li  
Zhuowu: On an Argument of Araki Kengo’s  
Research by the Heresy as a Touchstone

劉思好

Szu-yu LIU \*

**關鍵詞：**李卓吾、荒木見悟、本來性與現實性、異端、試金石

**Keywords:** Li Zhuowu, Araki Kengo, Reality and Actuality, heresy, touchstone

---

2021年5月29日收稿，2021年12月1日修訂完成，2022年03月25日通過刊登。

\* 國立清華大學中國文學系博士候選人

Ph.D. Candidate, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.

## 摘要

在日本學界，一般認為李卓吾具有現代性思維，是與世界潮流接軌的象徵人物，此說可以島田虔次與溝口雄三為代表。然而荒木見悟有異於外部脈絡詮釋的模式，他以具三教普遍性的「本來性—現實性」架構檢證在明代被視為「異端」的李卓吾。並認為，李卓吾與明代其他學者大相逕庭，可說是「本來性—現實性」乖離狀態的顯著示現，使其成為被所有體系排拒之異端。荒木認為，李卓吾正因此成為晚明思想的重要參考座標，通過各家對他的排拒與吸納，明代最大異端者李卓吾成為揭露真實、甄別學者思想的「試金石」，由此確立李卓吾在晚明時期的獨特位置。荒木見悟的研究，可謂開展現代性視域外的另一條可能路徑，更能真正貼近被研究者的時代脈絡，重新省視明代思想。

## Abstract

In Japanese academia, it is generally believed that Li Zhuowu 李卓吾 has modern thinking and is a symbolic figure in line with the historical trend of the times, which can be represented by Shimada Kenji and Mizoguchi Kuzo. Differ from the mode of interpretation from the external context, Araki Kengo uses the framework of “Reality and Actuality” which has the universality of the three religions to verify Li Zhuowu, the man be called “heresy” of the Ming Dynasty. Thus, Li Zhuowu’s ideals of “Reality and Actuality” are quite different from other scholars. It was the most obvious manifestation of the deviation between “Reality and Actuality”, as the result Li Zhuowu has become a heresy rejected by all systems. Araki believes Li Zhuowu is an important reference point for the thoughts of the late Ming Dynasty. Through the rejection and absorption of him by various schools, Li Zhuowu, the greatest heresy of Ming, has become a “touchstone” for exposing the truth and discerning scholars’ thought. Therefore, the unique of Li Zhuowu’s position in late Ming can be established. Araki’s research develop another possible path outside the scope of modernity, which can truly close to the context of the times of the researched, thus we can re-examine the thought of the Ming Dynasty.

## 壹、前言

「本來性—現實性」作為荒木見悟（1917-2017）研究之重要哲學方法，於《佛教與儒教》一書序言，與吳震〈作為哲學方法論的「本來性—現實性」——就荒木見悟《佛教與儒教》而談〉已有探討。<sup>1</sup>「本來性—現實性」乃貫穿荒木一生之學問宗旨，可說是其研究出發點與基礎視角。作為荒木見悟最具代表性之作，《佛教與儒教》<sup>2</sup>不採歷來將儒佛分割對峙以究其相異的方法，而是從思想史的角度盡可能客觀地討論儒佛關係。而貫穿書中的基軸為「本來性—現實性」——此框架是為了整體把握各類思想相對而共存、同為世界根柢的基底。荒木認為，唯有從整體觀照、明白本質才能明確定位儒、佛教，即他所謂孕育儒、佛教的「思想的土壤」。<sup>3</sup>換言之，本來性並非只有一種單調面向，而是在與現實性結合之後產生多種多樣的可能性。

正是在上述框架下，荒木先生尤愛發掘思想史中評價負面、曖昧、兩極、或被湮沒之人。饒有意思的是，李卓吾（1527-1602）作為當世評價兩極的人物，荒木卻未如當時的日本學者特別標舉而闢章專論之，<sup>4</sup>未免令人

1 荒木見悟：《佛教與儒教》，廖肇亨（譯注）（臺北：聯經出版，2008年），〈序〉，頁3-8。吳震：〈作為哲學方法論的「本來性—現實性」——就荒木見悟《佛教與儒教》而談〉，《中國哲學史》，第1期（2020年），頁86-95。

2 荒木見悟：《仏教と儒教——中国思想を形成するもの》（京都：平樂寺書店，1963年）。中文譯著為荒木見悟：《佛教與儒教》，廖肇亨（譯注）（臺北：聯經出版，2008年）。

3 荒木見悟：《佛教與儒教》，廖肇亨（譯注），〈序〉，頁4。

4 關於日本的李卓吾研究，學界主要聚焦於其思想是否具有革命性、能否作為「現代性象徵」，以及其撰著之評點、戲文如何影響日本文學等面向。此研究歷史佐藤鍊太郎已有詳盡整理。只是李卓吾的接受史應可溯源至更早，中野三敏撰文提及李卓吾於日本發跡應早見於江戶初期，並全面介紹了李卓吾在江戶時代的接受情況。文中指出，李卓吾著作最早是佛門中人開始關注，亦已擴及詩文家及儒者的閱讀範疇。近世中期流傳更廣，不僅儒者閱讀，在當時流行的戲文中也可見李卓吾「風流儒者」、「風流才子」的形象。由此可見在江戶時期李卓吾已具有一定影響力。而李卓吾真正聲名大噪，且最早確立其思想價值定位者，則可追溯至幕末吉田松陰。吉田松陰被視為明治維新精神領袖，下獄時對李卓吾著作愛不釋手並自詡為私淑弟子。李卓吾從此成為幕末志士精神支柱，其思想被認為是推動革新運動之潛在資源。直至戰後，無論中國或日本，李卓吾都成為「近代思維的象徵」，不論此說造成多大爭議，研究中國學的學者都很難繞過李卓吾，他的重要性從此奠定，引起一連串的研究熱潮。佐藤鍊太郎：〈李卓吾研究の歴史（上）〉，《陽明学》，第12號（2000年3月），頁72-79；佐藤鍊太郎：〈李卓吾研究の歴史

意外。荒木見悟唯一獨立成篇討論李卓吾的文章：〈異端かのたち—李卓吾をめぐって〉收錄於以文庫本出版的《仏教と陽明学》一書中，<sup>5</sup>篇幅短小，以重點提要的方式寫作。荒木此書聚焦於佛教與陽明學如何交涉互融，明末甚至有儒佛合體的趨勢，李卓吾正可作為代表。並且，荒木將此章置於終章前，乃將李卓吾當成明代心學思潮高峰期的證人，其重要性不言而喻。

更有趣的是，綜觀荒木之研究，即使沒有專論，卻也不曾降低李卓吾在荒木思想中的重要性。事實上，李卓吾除了思想兼涉儒佛的雙重性外，還因身為「異端」而別具方法論的意義。荒木在《明代思想研究》序言中曾經提及：「理解明代思想的關鍵之一是了解正統和異端的關係，以及在各個場合中兩者互相滲透的型態。」<sup>6</sup>而李卓吾身為荒木口中反覆提及之「明末最大的異端思想家」<sup>7</sup>，其意義正是基於「本來性—現實性」的想法，嘗試解明「正統與異端」如何相互滲透、晚明眾多儒者面對「三教」是在何種意義上會通，與如何確立自身陣營等課題。若循「本來性—現實性」架構觀之，荒木將李卓吾視為晚明思潮的最終代表，更是陽明學「真誠惻怛之心」的具現。在荒木眼中，李卓吾不可謂不重要，卻未見其多費筆墨論之，如此弔詭的現象，與其說是學界之李卓吾研究可能已臻完備、無須增補，不如說實與荒木的研究方法息息相關。

直至今日，學界較少論及荒木見悟或「本來性—現實性」與李卓吾的

---

（下），《陽明学》第13期（2001年3月），頁29-42。中野三敏：〈江戸の中の李卓吾〉，《大学出版》39號（1998年），網址：[https://www.ajup-net.com/web\\_ajup/039/dokusho39-01.shtml](https://www.ajup-net.com/web_ajup/039/dokusho39-01.shtml)；〈近世に於ける李卓吾受容のあらまし〉，《国語と国文学》，第88卷第6期（2011年6月），頁1-18。張崑將：〈當代日本學者陽明學研究的回顧與展望〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第2卷第2期（2005年12月），頁271-272。

- 5 荒木見悟：《仏教と陽明学》（東京：第三文明社，1979年），頁165-176。除此篇短文外，另有將李卓吾與他人合論之〈禪僧無念深有と李卓吾〉。荒木見悟：《陽明学の開展と仏教》（東京：研文出版，1984年），〈禪僧無念深有と李卓吾〉，頁174-196。
- 6 荒木見悟：《明代思想研究》（東京：創文社1972），頁3。譯文轉引自荒木龍太郎，〈荒木見悟先生明代思想史研究的意義〉，收錄於吳震、申緒璠主編：《中國哲學的豐富性再現——荒木見悟與近世中國思想論集》（上海：上海古籍出版社，2021年），頁220-221。
- 7 荒木見悟：《陽明学の位相》（東京：研文出版，1992年），頁117。

關係，本文或可補足此一空缺。此中關竅如何開顯，則有賴全面整理荒木提及李卓吾之處方能概觀一二。《佛教與儒教》一書僅是開端，若詳加查探，可發現荒木在往後的治學階段以及面對不同研究課題之時，實有更進一步的關懷與操作手法。<sup>8</sup>綜觀荒木提及李卓吾文字，可得出以下二點特色。首先，李卓吾作為「異端」之代表，言語悖逆、行止荒唐，然而卻能揭露虛偽表象，逼顯真實。荒木甚至藉李卓吾評論反映時情、表達己意。其二，以李卓吾做為檢測己身與區別他者的「試金石」。<sup>9</sup>如此看來，荒木似乎將李卓吾作為自己研究方法的一環。以下便嘗試揭櫫荒木見悟如何能以李卓吾為方法，呈現其明代研究特色，並揭示李卓吾此人隱伏於主流詮釋之下的別樣風貌。

本文共分三節探討荒木如何利用「本來性—現實性」框架探究李卓吾的思想意義。首先由李卓吾既有的「異端」形象出發，指出荒木認為異端之「異」除了與當時主流價值殊異，更在於其不遺餘力地「揭露真實」。進而開啟次節論點：由於李卓吾之「真」，使其成為一不容忽視之「他者」，<sup>10</sup>作為荒木探查各家學問的最佳判准工具。最後嘗試在固有現代性思潮中形塑之「李卓吾」外，藉由重新檢視島田虔次與溝口雄三之說，浮現

8 關於荒木見悟之思想分期與轉向，可參福田殖：〈荒木見悟著『陽明学の開展と仏教』〉書評，《中國哲學論集》，第10期（1984年10月），頁126-137，與荒木龍太郎：〈荒木見悟先生明代思想史研究的意義〉，頁206-234。此外，台灣《當代》雜誌曾有「荒木見悟國際思想專輯」（《當代》，第226、227號（2006年））；中國方面2019年9月14-15日曾於復旦大學召開「中國哲學的豐富性再現——荒木見悟與中日儒學國際研討會」，論文集已出版，參考吳震、申緒璐主編：《中國哲學的豐富性再現——荒木見悟與近世中國思想論集》（上海：上海古籍出版社，2021年）；日本亦有數篇關於荒木著作之書評。以上專輯、研討會及書評蒐羅許多精彩文章，多針對荒木在中國哲學、中日儒學、佛學等領域之豐富研究貢獻展開討論。其中亦不乏涉及「本來性—現實性」，然而並無學者注意到李卓吾與荒木研究方法的關聯。

9 「試金石」為一種用以檢驗黃金真偽、成色之礦石，亦可比喻精確可靠的檢驗方法。羅竹風主編、漢語大詞典編輯委員會、漢語大詞典編纂處編纂：《漢語大詞典》（上海：漢語大詞典出版社，2001年），卷11，頁137。

10 徐聖心面對三教問題時，點出「他者」的關鍵：「重點不在『三』本身的『合一』，而在各家如何以特殊方式面對『斷斷不容忽視的他者』」，而採取關注「各教自身的思想論述中，有那些自覺以他者的議題為論點，作自身內部的轉化與融合」。筆者認為，「他者」可以是某學派、教派，也可以是不被任何體系接納的殊異個體，李卓吾正可作為後者代表。徐聖心：《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁24。

另一種可能的詮釋途徑。

## 貳、李卓吾作為「揭露真實」之「異端」

在討論明代思潮、心學走向之時，李卓吾是最具代表性之人物。明清文人僅有少數正面評價，如稱讚李卓吾「善學孔子」、「氣雄行潔」、「生平學道之志甚堅」、「以英雄入道」。<sup>11</sup>然評價大抵仍較負面，如其被歸於「狂禪」一派、<sup>12</sup>行為舉止傲慢無狀，乃「士類之魍魎，名教之亂賊」、<sup>13</sup>「亂民」者流；<sup>14</sup>以「邪說悖道」誤人，<sup>15</sup>致使「人心陷溺」。<sup>16</sup>其著作刊行於世，被儒者視為蔑視聖教：「今之言浮屠者，出自儒生，而惑於空虛荒蕩」、「士被儒服，而倒戈孔孟，以狂悖為氣節，〔……〕以釋迦為宗師，詆六經四書為芻狗，而一切奉李氏三書，為黃巾之主藏，為綠林之先鋒，涓涓不息，流為江河，此世道之憂也。可不亟為之隄防乎？」<sup>17</sup>卓吾此等撤去儒佛界線的行為，與紫柏達觀（1543-1603）被同視為「霸儒霸禪」之橫行，甚至成為當時的社會現象：

贊削髮棄家，為天下頭陀釋子所景慕，所在追隨者，常不下百人。

- 
- 11 李元陽：「以愚觀之，善學孔子，非先生〔李卓吾〕而誰？」李元陽，《李中溪全集·文集》，卷6，〈姚安太守卓吾先生善政序〉，收入張建業：《李贄研究資料匯編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年），頁2；陶望齡〈寄郭爽弟〉：「卓老之學似佛似魔，吾輩所不能定，而氣雄行潔，生平學道之志甚堅，要是世間奇特男子。」潘曾紘編：《李溫陵外紀》，收入《明紀史料集珍》，卷4，頁259；汪大紳語出彭際清《居士傳》：「汪大紳云，大洲先生與龍湖紫柏皆以英雄而入道者。」彭紹升：《居士傳》，《續修四庫全書》子部宗教類第1286冊（上海：上海古籍出版社，1995年），卷39，頁538。
- 12 「〔焦竑〕友李贄，於贄之習氣，沾染尤深，二人相率而為狂禪」。永瑤等撰：《四庫全書總目提要》第3冊（臺北：臺灣商務印書館，1978年），卷125，子部35，「雜家類存目二」，《焦弱候問答》，頁2621。嵇文甫的《晚明思想史論》一書中亦將李卓吾視為「狂禪」之中心人物。參嵇文甫：《晚明思想史論》（上海：商務印書館，1944年），頁33-47。
- 13 郝敬：《山草堂集》（京都大學附屬圖書館藏天啟崇禎本），《閩邪記》，卷1，頁2b。
- 14 馮班：《鈍吟雜錄》，指海本，卷2，頁3b。
- 15 顏茂猷語，轉引自荒木見悟：《陽明学の開展と仏教》，頁208。
- 16 「東林未會講之先，李卓吾、管東溟之流，猖狂無忌，陷溺人心，即賢者多為所惑。」顧樞：《顧庸菴集》，收入范鄴鼎輯：《廣理學備考》（清康熙中五經堂刊道光五年洪洞張恢等修補印本），頁21b-22a。
- 17 郝敬：《山草堂集》，《閩邪記》，題辭頁2a-2b。

曾遊楚中，而楚黃有名家女新寡，削髮皈依之，以故男女蜂擁追隨，不下千計，造庵收納，若蟻附羶。〔……〕時科臣張問達懼邪說誣世，上章彈射之，上是其奏，擒贄入獄，詔火其書，禁天下勿繇其教，時論快之。<sup>18</sup>

《萬曆野獲編》中沈德潛（1673-1769）甚至將李卓吾與紫柏達觀之歿視為「二大教主」的殞落，<sup>19</sup>正是由於如此驚人之影響力，以致李卓吾於儒者眼中成為致使「良知墮落」之「名教中之罪人」；<sup>20</sup>於佛門雖有景慕者，然其荒誕行徑在大多佛者眼中仍是「佛門異端者」。<sup>21</sup>

至於在荒木見悟眼中，李卓吾確實可作為「異端」之代表。當荒木從思想史的角度出發，談論明季儒佛交涉關係之時，李卓吾是必定出現的「萬曆年間最大異端者」、<sup>22</sup>「明末最大異端思想家」。<sup>23</sup>荒木此言並非泛泛而論，除後世學者之論，他同時對照當時許多儒、佛者之文集紀錄以茲印證。這樣的想法也影響了後來的學者，如岩間一雄將李卓吾視為異端的說法，明顯地受到荒木見悟《明代思想研究》的影響。<sup>24</sup>荒木謹守其師之研究態度，<sup>25</sup>其論學宗旨意欲真實呈顯明末之時對李卓吾之整體評價。然而，

18 蔣以化：〈紀李卓吾〉，《西臺漫紀》，卷 20，收入張建業：《李贄研究資料匯編》，頁 47。又如：「近世若憨山、達觀、李卓吾皆聚眾都邑，竟煩白簡，達觀、卓吾俱不得處。〔……〕豈徒人王之罪人，抑亦法王之罪人也已。」來斯行：《槎庵小乘》，《四庫禁燬書叢刊》子部第 10 冊（北京：北京出版社，1998 年），卷 34，頁 6。

19 「兩年間喪二導師，宗風頓墜，可為怪嘆。」沈德潛：《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959 年），卷 27，〈二大教主〉，頁 691。

20 于孔兼：《于景素先生願學齋憶語》（國立公文書館藏明萬曆三十五年本），卷 3，頁 43b。

21 「〔卓吾〕致仕後，祝髮住楚黃州府龍潭山中，儒釋從之者幾千、萬人。其學以解脫直截為宗，少年高曠豪舉之士，多樂慕之。後學如狂，不但儒教潰防，而釋宗總檢，亦多所清棄。」沈瓚：《近事叢殘》，收入廈門大學歷史系編：《李贄研究參考資料》第 1 輯（福州：福建人民出版社，1975 年），卷 1，頁 74。

22 荒木見悟：《仏教と陽明学》，〈楞嚴經の流行〉，頁 161。

23 荒木見悟：《陽明学の位相》，頁 117。

24 佐藤鍊太郎：〈李卓吾研究の歴史（下）〉，頁 35。

25 荒木在對其恩師楠木正繼的新書介紹時，引用其後記：「當時日本學界習慣於不嚴格遵循原著，通過多種外部路徑來把握意義，以求表面化的突破理解。〔……〕他要嘗試深入宋明思想家的生活方式、思維方式，廣泛收集文獻，嚴格剖析表裡，描繪真實情況，對於每個人思想的行程、發展、交流、變遷的印跡保持原樣地去理解。〔……〕他想要在當代虛心地再現古人的學說。」而此亦是荒木先生一生秉持的研究態度。荒木龍太郎：

荒木所關注的不僅如此，所謂的「異端」即是與主流不同者，他更想進一步深掘，此人是如何能於傳統框架的孕育之中，成為反叛者？是哪些思想資源碰撞成為此「異端」的思想基底？又能否在護教主義的批評下，找出其中根本的差異所在？荒木認為李卓吾成為異端並非偶然，除時勢所致，更是由於其同時吸收了儒佛二教的思想的緣故。這樣的結果於明末並不少見，只是李卓吾選擇了較他人更為極端的一條路徑。故而在荒木見悟的研究中，不斷嘗試進一步探索儒佛二教在何種概念上能相接，又如何在不同學者身上被吸納融合。

在日本學界的明代研究中，李卓吾炙手可熱，探究其生涯與思想之著作眾多，關於李卓吾的的各面向研究已漸趨整全。荒木反而聚焦同一時代不被重視、或評價兩極、立場曖昧的其他人物，嘗試還原其面貌，如同將明末思想零星失落的拼圖拼上，使得後人能對明末有更清晰的認識。而從對李卓吾本人的研究來說，則是採取從環繞其周邊之人出發，反映其被遺漏及與佛教相涉的面向。此外，荒木雖少直接撰文討論李卓吾，但往往將之與其盛讚之「追求人間性」的泰州學派學者相提並論，<sup>26</sup>或是多次引用李卓吾對陽明高徒王龍溪（1498-1583）、王心齋（1483-1541）等其他學者之見作為論述依據，同時引用少數對李卓吾抱持同情甚或絕讚評論之言，亦可看出荒木對李卓吾較傾向正面評價。

《明代思想研究》中，荒木將李卓吾歸入「儒佛調和論」的第二種類型：選擇斷絕俗世羈絆以尋求真正法喜。只是此結果並非李卓吾原意，而是被逼至絕處，最終不得不「選擇成為」「異端者流」：

以「異端者流」自居的李贄，在官員和道學者策動的激烈彈壓下，於社會活躍的空間漸漸被限縮，故而出家只是作為保有純真孤高的最後手段，而非最佳選擇。他只能如此表示：「我剃髮以示不歸，（俗事亦決然不肯與理也）。」（焚書、卷二、與曾繼泉）對於李贄來說，佛教不僅是脫離世俗羈絆的方向指示器，雖然同

---

〈荒木見悟先生明代思想史研究的意義〉，頁 209。

26 如王心齋、羅近溪等人。相關討論可參荒木見悟：《明代思想研究》，頁 104。



時也使自己落入「惡魔般的存在」，卻也是給予了他佛身現成信念的救濟辦（救贖之門）。在救濟辦關閉之前，也就是在他死之前，那些不知收斂的尖刻毒舌，是不可能歸於平靜的。<sup>27</sup>

荒木指出，對李卓吾而言出家並非最佳選擇而是最終手段，而佛教不僅是擺脫世俗的工具，更是不惜墮入「惡魔的存在」也要證成佛身現成的信念關鍵。對照〈與曾繼泉〉此通書信，即可看出李卓吾之無奈與決心。聽聞曾繼泉欲落髮出家，他去信規勸，認為其正當壯年且有妻子田宅，仍有社會義務須盡，貿然割棄實乃不仁不義，即使在家修行也不妨礙求道之路。至於自己選擇落髮，實乃不得已之舉，一是不願為俗事纏擾，又妻子已逝、年事已高，可專心致志求道；二則時人大都視之為「異端」，多以尖刻諷罵之詞彈壓，故李卓吾自嘲「遂為異端以成其彼豎子之名」。<sup>28</sup>雖是嘲弄之語卻非自暴自棄，而有懸崖撒手，與世間倫理徹底劃清界線，直入深淵的意味。如同荒木另文所言，李卓吾是為了追求真正純粹的人性，而與家族隔絕。<sup>29</sup>更進一步來說，李卓吾離經叛道的行為是一層表象，實際上他的目的更為深遠，唯有將自己陷入萬劫不復之境地，才有可能無限接近真正純粹的人間性，方能證成心中理想大道乃真實存在。

這樣的看法，除了曲折地從整理荒木提及李卓吾之處推敲出來，亦可對照荒木於《近世中國佛教的曙光：雲棲祿宏之研究》一書中，難得直言對李卓吾之評價：

李卓吾可以說是「以學問殺人」、「擾惑人心之亂民」、「山中之妖人」等非難之聲的標靶，而為萬曆年間最大的異端思想家。然而，他那種露骨、不畏權勢的言論，卻往往能夠明快地揭發一

27 荒木見悟：《明代思想研究》，頁276-277。本文所引荒木原文，未有中譯本出版者皆為筆者翻譯。

28 「其所以落髮者，則因家中間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。」李卓吾：《焚書》，卷2，〈與曾繼泉〉，收入張建業主編，《李贄文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁53。

29 荒木見悟：《明代思想研究》，頁104。

直為人們所刻意隱藏、掩飾的社會黑暗面，並使世人因讀其文，而得以發洩不滿現狀的情緒而使心情暢快的效果。因此，他的著作所擁有的社會影響力，實在難以估算。<sup>30</sup>

李卓吾是「亂民」、是「妖人」，更是其時最大的「異端」，然而正是這種看似離經叛道之言，張揚地揭開道貌岸然、粉飾太平的假象，讓身處世間之人能看清現實，而非一味偏視社會光明表象而忽視黑暗面，這樣一來，或可使人能直面自身無法接受的黑暗面，免去壓抑扭曲而增生不必要的瞋恨業障。如此看來，李卓吾的學術地位不好評斷，其社會影響力之大卻是無庸置疑。

此種「異端」的影響力同時表現在實質的商業行為上。楊玉成指出，李卓吾的著作風行，被大量盜刻並且越禁越流行，給商業場上帶來「啟蒙的生意」。<sup>31</sup>李卓吾著作所具有不容小覷的影響力，也可由時人之語印證，如《萬曆野獲編》所謂：「〔李卓吾著作〕無論通邑大都，窮鄉僻壤，凡操觚染翰之流，靡不爭購，殆急於水火菽粟也。」當時百姓「全不讀四書五經，而李氏《藏書》、《焚書》，人挾一冊以為奇貨」。<sup>32</sup>李卓吾大量獨樹一格的點評以及對傳統經典人事物的再詮釋，喚起人們對權威的質疑。如明代士人必讀的科舉書《四書》，李卓吾為之撰著不少評解，如《說書》、《四書評》、《道古錄》等，<sup>33</sup>亦有以《四書》為題材之笑話集，可能託名為李卓吾評點的《李卓吾先生評點四書笑》的諧謔之作流傳於世。<sup>34</sup>

30 荒木見悟：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，周賢博（譯）（臺北：慧明文化，2001年），頁264。

31 楊玉成：〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，收入林明德、黃文吉總策畫：《臺灣學術新視野：中國文學之部（二）》（臺北：五南圖書，2007年），頁911。

32 沈德潛：《萬曆野獲編》，卷27，〈二大教主〉，頁691；朱國禎：《涌幢小品》（北京：文化藝術出版社，1998年），卷16，「李卓吾」條，頁374。其他如楊定見、沈鈺等人描述李卓吾著作刊刻風行之盛況，可參張建業：《李贄研究資料匯編》（北京：社會科學文獻出版社，2013年），頁54；58。

33 關於李卓吾的四書評解研究，可參鄧克銘：〈李卓吾四書評解之特色：以「無物」、「無己」為中心〉，《文與哲》第13期（2008年），頁91-120。

34 《四書笑》的編輯者與評點者皆無法確知，但已有研究指出，李卓吾離世後許多小說戲曲評點皆偽託其名而問世，並且之後葉畫編輯假推楊起元《四書眼》，藕益大師《論語點睛》都沿用此種類似模式。詳參黃慶聲：〈論《李卓吾評點四書笑》之諧擬性質〉，《中華學苑》51期（1998年），頁79-130。

李昤甚至以李卓吾《論語評》為例，指出李卓吾式的《論語》學是將陽明學的思想特徵反應於經學的結果，產生有別於宋學重義理之議論體與漢、清學重考證的笱記體外的「批評體」，對於明末新經學具有先驅者的作用，影響了其後一系列註釋本。<sup>35</sup>對不可動搖的經典發出質疑而使權威鬆綁，這種帶有啟蒙力量的強烈衝擊就是李卓吾在晚明留下的形象，這同時也是一種對「光明」的暴力批判，一種蘊含著啟蒙的「黑暗哲學」。<sup>36</sup>如同先前荒木所指出，李卓吾「能夠明快地揭發一直為人們所刻意隱藏、掩飾的社會黑暗面」，能夠使人直面社會甚或自身的黑暗反而心生暢快，是因為「光明」或是社會所認可的「善」本身容易構成某種暴力，當世間只有一種標準之時，不符合要求之存有即被排擠於體制之外，不容於世。所以李卓吾透過「無階級可循、無把柄可執」的荒唐之言、<sup>37</sup>極端行徑來衝擊體制，讓自身墮入深淵，方能由光明的對立面、絕對的晦暗深淵出發，從看似「醜惡」的立場檢視被認定為正統的「美善」，挑戰那些「被規定」的事物。必須一提的是，李卓吾並沒有想要完全推翻既有體制，用荒木自己的話來說，就是「為了弄清埋在心上的惡魔般的東西的真實形態」，<sup>38</sup>而吸納儒佛兩教思想資源，不斷追索、叩問真實，而能使所謂的「真」、世間的真正實相因此顯明。

正因如此，荒木文章中時常引李卓吾之語代表時人意見。在討論陽明學之思想概念時，也多次提及李卓吾，甚至有以其語作為概念終結的現象。之所以能如此，是由於李卓吾致力於揭發社會的黑暗面，將掩藏於社會底層的汙穢翻至檯面上，逼使人不得不正視此「真」，從而擺脫偽善。

承認「黑暗」反使人心暢快，李卓吾著作也因此廣為流傳。只是，這

35 李昤：〈李卓吾《論語》學與明代新經學的登場〉，收入林慶彰主編：《第十、十一屆中國經學國際學術研討會論文選集》（臺北：萬卷樓，2020年），頁85-106。

36 楊玉成：〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，頁928-930。黃繼立也觀察到李卓吾特殊的「病體」觀，使之「彷彿戴上黑色眼鏡觀察人生」，也可於此作為參照。黃繼立：〈「病體」重讀「李卓吾」——「棄髮」與「癖潔」中的身體經驗〉，《文與哲》，第十七期（2010年12月），頁250。

37 「〔……〕大言小言，正言反言，或離或合，謔以為規，撤名理之藩籬，露肝膽於耳目，令人左顧右盼，無階級可循，無把柄可執。」祝世祿：《環碧齋尺牘》，卷1，〈又與李宏父先生〉，收入張建業：《李贄研究資料匯編》，頁59。

38 荒木見悟：《明代思想研究》，〈序言〉，頁3。

樣的結果在思想史上意義何在？《陽明学の位相》第八章討論陽明著名的「拔本塞源論」，並分析此論如何為後人繼承發揚，又如何與佛教渾合，使得佛教陣營轉出「眾生救濟論」。此文最後荒木終結於李卓吾：

正如陽明的拔本塞源論未必能獲得所有人贊同一樣，也有給達觀、德清的霸禪的眾生救濟論施加壓力的士人。但是最令人恐懼的是，把源自於真誠惻怛的入世的拔本塞源論，和源自於大慈悲的出世的拔本塞源論合流與一體化，有如燎原之火，從根源處對世上的諸事象重新評價，對歷史觀、社會觀、人性觀帶來一大變革的人物的出現。<sup>39</sup>

此處荒木雖稱李卓吾之拔本塞源論「可怕」、如「燎原之火」燒遍世間，也緊接著點出時人對李卓吾的出現感到驚愕、同情、期待而困惑，然而文章末尾荒木指出，李卓吾之所以將出世入世一體化，是由於他窮極一生追求真道，期間所遍歷之困難與所費之苦功，是世人無法輕易理解的。他是抱著必死之志，親身示現此拔本塞源之道有多麼嚴峻。李卓吾不僅僅是因其言行之荒誕大膽為人詬病，更因為他對求道的義無反顧，直逼根源且猛烈衝擊既有價值體系，影響力如燎原之火而不被當世所容。在晚明如此眾說紛紜、無所適從的時代，逼使人擺脫立場，面對人性與世上諸事象最根柢之處，從而絕假存真，是思想史內部的應然發展，導出李卓吾這樣的「異端」也是理所當然。我們可由荒木之安排，得知其將李卓吾作為晚明思潮最終的代表，同時也是陽明心學「真誠惻怛之心」的具現。

由此可見，在荒木眼裡，李卓吾異端之名當之無愧，這與明代時人評價看似並無二致，但此異端之內涵，卻是大相逕庭。其「異」在於令人矚目的巨大影響力，在於求道之堅定、追索之深切，以至於義無反顧地走向極端。也正是由於李卓吾窮極一生、極盡所能的求「真」，以致他在面對評論之人事物時，往往能破除虛飾表象、看透本質，給予較公允評價而能真實反映時情。這也是荒木在文章中，時時引用其臧否人物之語作為文章註腳，更多處借其言來表述己意的原因。荒木甚至進一步，將李卓吾此人

39 荒木見悟：《陽明学の位相》，頁 281-282。

視為一檢證真偽的「試金石」，以此來區別、鑑定明代學者的思想。

## 參、李卓吾作為別異他者與錨定自我之「試金石」

由上文可知，荒木認為李卓吾此「揭露真實」之異端是思想史內部的應然發展，加上他在社會上不容忽視之影響力，可以作為晚明思潮之最終代表。從另一角度來看，也因為李卓吾不被固有體制束縛的殊異性，此種過於鮮明之「異端」形象，造成與其來往之人、為其盛讚之人，皆易被套上近禪、近釋的標籤；反之，則較近「真儒」。故而對於晚明時人而言，與李卓吾的距離遠近、立場順逆，彷彿就能分判其人的思想陣營，形成當時極為有趣的現象。

然而，對於荒木見悟而言，正因為李卓吾求道之狂熱與極端，反而可擺脫人偽反映真實。所以在荒木的研究之中，「李卓吾」成為具有特殊功能的存在：可從李卓吾對某人之評價，試觀其人學術地位；也可以從某人將何人與李卓吾並舉、對於李卓吾如何評價，反過來確立其人的思想立場；更可以藉由與李卓吾對照來區別、釐清某人思想的曖昧不明處。對於荒木而言，李卓吾的思想本身，示現了儒佛思想的同一與差異性，「李卓吾」此存在，可作為檢測思想的「試金石」。<sup>40</sup>此試金石如何作用，即詳細探討如下。

### 一、以李卓吾評價反應時情，借其言作己意註腳

首先，荒木藉由李卓吾對時人之評價以反映當時狀況，以及判斷其人價值。如《佛教與儒教》論大慧宗杲（1089-1163）之時，曾引用李卓吾與

40 王陽明亦曾使用試金石作為檢證思想純駁的比喻。《傳習錄》：「先生曰：『這些子看得透徹，隨他千言萬語，是非誠偽，到前便明。合得的便是，合不得的便非。如佛家說心印相似，真是個試金石、指南針。』」王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011年），《語錄三·傳習錄下》，頁105。不過此處陽明是以「良知」為比喻主體，在荒木研究中，李卓吾雖則可視為陽明心學「真誠惻怛之心」的具現並用來檢證他者之思想，但並非能完全等同「良知」。承蒙審查人提醒，特此補充之。

顧憲成（1550-1612）之語反映明代儒者對大慧宗杲之看法，荒木擇取此二人應有參照不同思想陣營看法的客觀考量，且特別指出李卓吾見解具有普遍性：「李卓吾以下的說法，可以當作理解明代思想家一般對《大慧語錄》的反應的資料。」<sup>41</sup>以李卓吾之語反映當時普遍思維之例，亦可見於《仏教と陽明学》。此書中解釋佛教用語「欠陥世界」（缺陷世界）之時指出：

缺陷世界此詞原出於佛學，當初應是為了觸發人們對彼岸的憧憬吧。但是，明末思想界的趨勢，不是向非歷史的世界尋求缺陷世界的解決方法。《菜根譚》的作者曾云：「此心常看得圓滿，天下自無缺陷之世界」（九八章），缺陷常常是作為心的即今課題被掌握。「缺陷世界，利不可周，圓滿性體，德不可不周。」（四書評、孟子盡心下），此語據說來自於萬曆年間最大的異端者李卓吾。<sup>42</sup>

「缺陷世界」原應為使人觸發對彼岸之憧憬而生，但明末學者並非如此討論。荒木藉由當時民間風行之《菜根譚》經文為證，更佐以李卓吾之語，說明「缺陷世界」是被學者作為當下現實之課題來把握。「缺陷世界」此詞於明末頻繁出現於學者討論之中，而荒木於此選擇「明末最大異端者」的李卓吾之語，可知荒木為證明此現象之普遍，將常發異語的李卓吾拉入，利用此「異」以證時代之「同」。

又如，《中国思想史の諸相》〈丘瓊山の思想〉一文中，時人對丘濬（1421-1495）之印象大多是「好議論矯激，聞之者皆驚駭」，然而荒木於此下一註腳：

參照下語：「丘閣老於子史無所不通，尤熟於國家典故。議論高奇，人所共賢，必以為非。人所共否，必以為是。」（李卓吾《續藏書》卷十一〈太博丘文莊公〉條所引守溪長語）「雖然其人不足重，但其書也並非無用。」（《四庫全書總目提要》卷九

41 荒木見悟：《佛教與儒教》，頁 204。

42 荒木見悟：《仏教と陽明学》，頁 161。

十三〈大學衍義補〉條)<sup>43</sup>

荒木此註，應意欲對照異於主流之論。然而細看李卓吾評論，實未推翻時人看法，反從另一角度出發，以「議論高奇」取代「議論矯激」，讓丘濬原本看似性格偏激而口出驚駭之語的固化形象，轉向因見識博通反能不人云亦云、出他人所不能見。一般對於丘濬的負評，多是從人物品評的視角出發，其偏激個性與重視和諧的社會價值格格不入，而李卓吾卻從學識觀點評價其人，反能脫去既有價值觀之有色眼鏡。李卓吾稱丘濬「人所共賢，必以為非。人所共否，必以為是」，是對其行為的客觀描述，若從維持秩序和諧的角度而言，這是一個叛逆且愛唱反調的激矯之人，但若從學術研究的觀點出發，假使能論據確鑿，何嘗不成一家之言。故而李卓吾此論，乃基於時論更越出之，對丘濬此人客觀評價，不涉價值判斷。更有意思的是，此條註解荒木竟將四庫總目之相似評論置於其後。眾所周知，四庫館臣對李卓吾頗多攻訐，但立場懸殊之兩方，居然能對丘濬山看法如此雷同，也可佐證此評價應與事實相去不遠。此亦可與上段荒木說明「缺陷世界」之例相互參看，再次驗證荒木時引李卓吾語以表己意，及應用李卓吾與他者立場雖「異」卻出「同」論，以印證評論之客觀可信之研究手法。

此外，荒木為文力求客觀，少直述己見，與其研究目標在於真實呈現研究對象之整體面貌有關。讀者多於通篇閱讀後，方能從文章安排、引用論據，甚至註腳處隱約窺見荒木真意。例如，在討論陽明學核心概念之生發流變的《陽明学の位相》中，多處提及李卓吾之語，甚至以李卓吾為例作為概念之終結。其中，荒木稱陸五台（1521-1597）為「佛法與治政一體化的第一人」，並以李卓吾對其評論做為此說應證。<sup>44</sup>另有一處，為釐清心齋之學是否背反陽明教導，點出兩人真正關係與實際地位，引用李卓吾之語作為當節結尾，其後未加解釋，顯然肯認其說公允。<sup>45</sup>

註腳也可作為辨識荒木意見的參照之處。如探討管東溟（1536-1608）思想之道教觀時，註腳中指出耿天臺（1524-1597）提倡多年的「習氣洗滌

43 荒木見悟：《中国思想史の諸相》（福岡：中国書店，1989年），頁204。

44 荒木見悟：《陽明学の位相》，頁254。

45 同上註，頁344。

論」，冥冥中受到當時著名的曇陽大師（1558-1580）所推崇「淡」之一字之影響。然而在此註後半段，荒木提及李卓吾對耿天臺此論不以為然，作為純化良知的工夫，天臺過於注重「淡」反成執著。李卓吾認為，不是假裝漠不關心、消除積習就能稱作「淡」，而是不把「淡」作為目的努力求取，擺脫濃與淡、俗與非俗的對立，包越一切對立之上的眼光才是「淡」。<sup>46</sup>荒木此註的主要用意雖是提出可作為萬曆年間對於「淡」之熱議的一個討論方向，但從其引用李卓吾對於耿天臺之批判，並引李卓吾之語作結，亦可推知荒木的立場。

## 二、透過學者將何人與李卓吾並舉或如何評價李卓吾，來判斷其思想偏向

荒木認為，欲知某學者的思想偏向，可觀察此人將何人與李卓吾並列比較。例如清代汪大紳（1725-1792），一般稱其學宗程朱，但荒木認為他並非固守朱子學框架，此見即是透過其對陳龍川（1143-1194）及李卓吾的評價證成。〈評陳龍川李龍湖書〉一文，汪大紳將陳、李並舉，雖然陳龍川原受朱熹（1130-1200）抨擊而於思想史不顯，明代中期後，他的經世見解與不屈之志卻逐漸為人重新審視，甚至與朱熹並列，更有「豪雄」評價。汪大紳大為激賞陳、李二人為求道而展現之超人氣魄，認為陳龍川史學與李卓吾禪學皆為苦心孤詣之學，值得後人學習。<sup>47</sup>而雖則汪大紳與好友彭際清（1740-1796）皆對「丈夫之雄」、「英雄氣概」極為稱許，立場還是略有不同，如何能夠分辨其中毫厘，還是間接透過與李卓吾的人物並舉顯出。「間接」如何說？汪、彭二人皆讚許趙大洲（1508-1576）的豪雄之氣，彭際清直言大洲《二通》可貫通儒佛之難，對其宏大氣宇產生深刻共鳴及敬意。然而汪大紳則稱趙大洲、李卓吾與紫柏真可三人為「以英雄入道者」，學習此進路可能導致我相更重。「我相」與「我執」相似但不同，「我執」乃小知小見的根源，「我相」則是充分發揮自我的相、持續下猛烈功夫的狀態。最高的境界當是「無我」，只是為了要保持無我的狀態，持續對自

46 荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979年），頁295-298。

47 荒木見悟：《陽明学の開展と仏教》，頁308。



我（我相）下功夫是必要的。所以汪大紳認為，即使有我相過重之嫌，還是勝過不學道者。<sup>48</sup>荒木此處，特意挑出汪大紳將此三人並列之語，將彭際清亟讚的趙大洲與李卓吾、紫柏真可此等「異端」並列，可以看出汪、彭二人對趙大洲的觀感同中有異，亦可作為校正兩人學問偏向之用，李卓吾於此再度成為試金石，以錨定兩學者立場。

除了觀察何人被視為與「異端李卓吾」同類的歷史評價，這樣的方法若用在與李卓吾同時代且立場被視為相近的學者身上，更有辨別效果。荒木透過觀察某學者將李卓吾與哪些人並稱，以及對李卓吾之評價，以驗證歷史評價是否正確、並鑑別此學者立場。例如，過去較少為人關注的管東溟，近年來臺灣學界幸得較整全之著作，<sup>49</sup>然而其思想之豐富與艱澀仍有待挖掘。最早關注管東溟思想者即是荒木見悟，他認為此人的思想不好定位，甚至易與同樣主張三教合一的李卓吾等人相提並論而產生誤解：

他可以說是源自於泰州學的叛逆兒，是陽明學派產生的混血兒。

如果將他批評為超越龍溪、心齋的「狂禪家」，會導致將他視為傾向與李卓吾、顏山農一派相同招致儒家倫理混亂動盪的負責人之一，那就完全曲解了東溟的立場。<sup>50</sup>

荒木首先引後人將管東溟與李卓吾、顏山農（1504-1596）一派視同為陷溺人心、狂禪之流的想法，<sup>51</sup>指出此有誤解之嫌，接下來利用早年與管東溟為「莫逆之友」，晚年卻被管視為與李卓吾並列之「魔僧」、「怪僧」的紫柏達觀作為對照。此處雖未直接與李卓吾比較，然而從荒木所引管東溟之語，可知管東溟將李卓吾與「霸禪巨魁」紫柏達觀視為同類（「同一臭味」）。<sup>52</sup>加之管東溟與紫柏達觀二人對李卓吾評價不同：紫柏達觀惋惜李

48 荒木見悟：《陽明学の開展と仏教》，頁324-325。

49 吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化，2017年）。

50 荒木見悟：《明代思想研究》，頁153-154。

51 同上註，頁176；亦可參《四庫全書總目提要》：「蓋志道之學出於羅汝芳，汝芳之學出於顏鈞，本明季狂禪一派耳。」永瑤等撰：《四庫全書總目提要》第1冊，卷37，經部37，「四書類存目」，《孟義訂測》，頁764。

52 荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》，頁117。同書頁127，註37亦引管東溟書信，信中將李卓吾與被稱之為狂僧的無念相提並論。

卓吾之死，認為他未能看破榮辱而選擇獄中自刎是不能「用道」，但知易行難，李卓吾能「知道」已實屬難得，還是值得欽佩之人；<sup>53</sup>而管東溟則直指李卓吾為毒藥：「此毒藥者，影窺佛法，大煽狂風，輕出焚書、藏書已召殺身之禍，豈不應文殊之遺讖也」。<sup>54</sup>可知管東溟即使主張三教合一，卻絕非與李卓吾同路。荒木藉由管東溟將紫柏達觀與李卓吾並列，顯出其不能苟同此等魔僧怪儒，輔以管東溟、紫柏達觀兩人對李卓吾之評價，駁斥歷史上將管、李二人同歸狂禪一派之說。而即使管東溟認為李卓吾與紫柏達觀同流合汙，我們從紫柏達觀自身對李卓吾的評語亦可見兩人立場仍有差異。藉由以上的方法，可知史家評語僅流於表面，期間仍有許多細微差異處有待辨別，更一併顯示明末思想之複雜性，李卓吾於其間扮演之鑑別角色實為關鍵。

同書另有一處，荒木直言運用了此種研究方法。第九章〈明末における儒仏調和論の性格〉將明末的儒佛調和論分為三類，末尾關注佛教界對此種儒佛調和論的看法，即透過對李卓吾行為的不同反應評價而做出區分：

面對著佛者社會地位提升的狀況，人們必須決定自己應對動盪時代動向的姿態，也被要求為佛法與世相之間的交織關聯而隨時表態。所以在這樣的狀況之下，像儒佛調和論分化成幾種類型一樣，佛者的時代觀、社會觀也產生了各式各樣的區分。欲究其內情，沒有比觀察他們對李贄行事風格的反應更好的方法了。<sup>55</sup>

照理說，佛教中人對於李卓吾最終選擇落髮出家應該額手稱慶。然而，荒木指出，因為李卓吾行徑如此極端，且動機與佛教初衷也並非一致，有冠以佛教面具行邪魔之實的隱憂，所以即使佛教界內部也評價不一。如雲棲株宏（1535-1615）與永覺元賢（1578-1657），兩人站在調和國體與佛教教

53 荒木見悟：《明代思想研究》，頁 166。查原書語：「然卓吾非不知道，但不能用道耳。知即照，用即行，老朽更不如卓吾在。」釋真可：《紫柏老人集》，《四庫未收書輯刊》第 6 輯第 23 冊（北京：北京出版社，2000 年），卷 12，〈答于中甫之三〉，頁 644。

54 管志道：《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊（濟南：齊魯書社，1995 年），卷 5，頁 506-507。

55 荒木見悟：《明代思想研究》，頁 283。

義的立場抨擊李卓吾：「卓吾超逸之才，豪雄之氣，吾重之。然可重在此，可惜亦在此。夫人具如是才氣，而不以聖言為量，常道為憑，鎮之以厚德，持之以小心，則必好為驚世矯俗之論，以自愉快。」<sup>56</sup>這是因為我執過重，造成「以情學道，而不能不溺於情」的結果。<sup>57</sup>可見當時的批評者除了因護教陣營立場不同，即使身為同教中人也不認同李卓吾的激進言行。或許是此種驚世駭俗之行止，使人僅聞其名即退避三舍，未能涉入其思想內部。與之相對者則是被稱為「末法一大雄猛丈夫」的紫柏達觀，他在面對體制與佛法的矛盾鴻溝之時，最終也選擇了與李卓吾相同的道路，自刎於圜牆之中。此種在佛教界亦被視為「異端」的行為，仍然有人（如曹洞宗的湛然圓澄）表示同情的理解。荒木則認為，李卓吾看似激進的「藉佛法來摧毀世間法」，反倒更接近一般人性的「諷刺性現象」，較之雲棲株宏的「補足世間法」說不定更有破而後立之效。

這種對於李卓吾評價不一的現象，並非只是對於某位思想家的解釋有出入而已，而是反映了李卓吾帶出來的複雜的當時之思想界現狀，尤其是儒佛的關係。荒木如此綜結：

如上所述，即使只是以李贄觀為軸心進行觀察，佛教界對於儒佛調和論的態度也決然反應不一〔……〕。如果再加以細分的話，比起他們所屬的傳統法系的對立，更重要的是，彼此之間社會觀、宗教觀的複雜差異應該會清晰地刻劃出來。<sup>58</sup>

以不同佛者之李贄觀為軸心，可知佛教界對於儒佛調和論的態度不一，亦可看出這並非只是傳統佛教派系的對立，而是能以小見大，進一步映照出彼此社會觀、宗教觀的複雜差異。此處可明顯看到，荒木藉不同佛者對李卓吾的評價，以透顯佛教內部自身複雜情況的操作手法。更可藉此觀察，

56 雲棲株宏：《竹窗三筆·李卓吾》，轉引自荒木見悟：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁267。

57 荒木見悟：《明代思想研究》，頁284。

58 荒木見悟：《明代思想研究》，頁285。

明末陽明學如何或隱或顯地影響，並啟迪佛者。<sup>59</sup>

最後，值得一提的是覺浪道盛（1592-1659）之例。當時的佛門中人大抵對李卓吾較為冷漠，更有對其痛加詆毀者，而覺浪道盛卻是對李卓吾大加讚揚，雖未親炙卻能跨越時空遙契其思想。覺浪道盛對陽明學派極有好感，甚至將自己的使命感定位於陽明學派的路徑之上。<sup>60</sup>荒木認為，他對李卓吾的評價，可以視為陽明思想發展的一個重要里程碑：

〔按：覺浪道盛〕對李卓吾這個脫出世俗與禮教限制、果敢地直接觸怒時代的同鄉前輩，充滿無限的追慕之情。他對李卓吾的看法，同時也可以看作是由陽明所開發的人類解放路線的一個重要里程碑，同時藉著機會，也是追問自己禪法的適當性再確認的機緣。<sup>61</sup>

覺浪道盛思想中所謂「怨的禪法」極有可能受到李卓吾的啟發。《焚書》中將司馬遷〈伯夷傳〉與《論語》對照，針對「求仁而得仁，又何怨？」此言，云：「此怨曷可少也？今學者唯不敢怨，故不成事。」覺浪道盛繼承此說，認為面對時代不公從內心自發的憤恨將會變質為怨恨，而帶有「天地義氣」的性格，<sup>62</sup>這樣的想法打破了一般佛門常識，將「怨」視為改變世間的動力，予以正面意義。唯有胸中燃起猛烈「怨火」，具有擔當時代使命意識的「大傷心人」，才能救世，才是法門的真正傳承者。荒木認為，覺浪道盛的思想非禪、非儒、非老莊，不屬於任何一個特定的範疇，

59 一位審查人提醒：荒木〈明末における儒仏調和論の性格〉一文之所以用「不同的李卓吾觀」作為觀察軸心，「是因為李卓吾做為陽明學左派、禪學左派融合的典型，其社會觀、歷史觀在當時具有打破框架、挑戰體制的特殊意義，而荒木的研究關懷之一，恰是希望表彰明末受到陽明學的啟迪而誕生的具有革新性格的社會禪思想家（如紫柏、覺浪等），由此對比出日本陽明學和純禪的缺乏生機。」此意見補充本文所未能彰顯荒木先生的一大關懷，謹此致謝。正是因為李卓吾作為兩派融合之典型，合流出世入世兩種根本塞源論，才能進而成為儒佛兩教共同的檢證工具。

60 荒木見悟：《明末清初的思想與佛教》，頁 271-272。

61 荒木見悟：《明末清初的思想與佛教》，頁 273。

62 荒木見悟：《憂国烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版，2000年），頁 84-85。

而能從人類本然的心體出發，從心所欲追求自由境界。<sup>63</sup>這樣一個明末特異的存在，唯一契合心靈者僅有李卓吾一人，兩人同樣不被三教所接納，也同樣不為三教所規範，帶著性空真火燒遍世間虛相，打破世俗既定框架，窮索最為根柢之物。可以說陽明思想的多種可能性，異人李卓吾汲取其中一種子，在明末的覺浪道盛身上開花結果，充分展現此條發展路徑的獨特風貌。

### 三、與李卓吾思想對照，確立他人思想內涵，釐清曖昧不明處

荒木除了以他人對李卓吾之評價分判思想陣營，更進一步以之與李卓吾思想對照，來釐清學者思想中的曖昧不明處。如荒木討論楊復所（1547-1599）思想的文章，便同時運用了此兩種方法。首先，欲分辨楊復所與管東溟的思想，一般會從楊復所批判管東溟之「六龍解」等相關文章入手，而荒木則認為兩人思想的差異性也可從對李卓吾之評價看出：

兩者〔按：楊復所與管東溟〕的不同也表現在對李卓吾的看法上。東溟把李卓吾（以及顏山農、何心隱等人）批評為霸儒、霸禪，作為良知說墮落的可憎類型進行攻擊，復所卻對卓吾讚不絕口：「真為出世豪傑，其爐火之力大，足以陶冶人自不待言。」  
〔……〕在那裡，徹底堅守泰州學的基調，比起擁護名教倫理，他們更重視人性存在的原初的自覺，和即使借用佛教，也要拼命地維持崩潰的社會階層的秩序的保守思想家之間，有著很大的間隔。<sup>64</sup>

管東溟批評李卓吾是霸儒、霸禪，是使良知說墮落之流；而楊復所則認為李卓吾真為出世豪傑，擁有如爐火般能陶冶人的強大力量。荒木指出，從透過對李卓吾的評價這一點，我們可以看到同屬陽明後學，彼此間思想的出入很大。楊復所始終保持泰州學的基調不變，比起擁護名教倫理的保守

63 荒木見悟：《明末清初的思想與佛教》，頁 261、264-265。

64 荒木見悟：《明代思想研究》，頁 138。

思想家，他更重視人類存在的原始自覺性，兩人之間有著巨大鴻溝。

此處荒木先確立楊復所立場屬泰州學派，而後再與其他泰州學者之思想風格細部區別，借同樣繼承羅近溪（1515-1588）一脈之李卓吾對照：「當是時溫陵李長者與先生狎主道盟，然先生如和風甘雨，無人不親；長者如絕壁巉巖，無罅可入。二老同得法於盱江，而其風懸絕如此。」<sup>65</sup>說明兩人雖同得法於近溪，卻有截然不同之人格氣象，此必定與兩人思想差異性有關。繼而歸結：

亢宗和圓宗的融合在李卓吾達到了頂點，但值得注意的是，復所遵循師說，持續真摯地凝視自我，終於自覺地將佛教真心論作為本具之物，而創生了透徹明暗表裏的獨自現成論的如此功績。其佛教觀比卓吾更為純粹澄明。<sup>66</sup>

雖則李卓吾可說是儒門亢圓二宗思想融合之頂峰，但楊復所持續不斷地真摯凝視自身，遂生成自己獨特且較李卓吾更加純粹的現成論。楊復所與管東溟的不同在於開明與保守，楊復所與李卓吾的不同，則在於心性工夫的純粹程度。由此例可見，荒木見悟首先將李卓吾作為管東溟與楊復所學問差異的對照物，再透過楊復所與李卓吾人格氣象之差異，進一步深入區別彼此間思想的細微差別，層層剝除、揭露核心。

另外，著名的公安三袁（宗道、宏道、中道），一般對於袁氏兄弟的研究多從文學角度出發，荒木則關注其佛教思想。<sup>67</sup>眾所周知，袁氏兄弟早年與李卓吾交好，受其影響極大，後來卻與之分道揚鑣。此文架構以三人之佛教思想為題，分節探討學思歷程，然而與其說是分別討論，不如說是以李卓吾為觀察軸線，揭露袁氏兄弟之佛教思想是如何受之啟發，又是於何時、如何與之分歧的。一開始宗道（1560-1600）與李卓吾之相遇，乃三

65 荒木見悟：《明代思想研究》，頁 139。此處引用焦澹園原語。焦竑：《焦氏澹園集》（北京大學圖書館藏本），〈題楊復所先生語錄〉，卷 22，頁 20。

66 荒木見悟：《明代思想研究》，頁 139。

67 荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》，附錄〈公安派の仏教思想〉，頁 421-471。

人開啟見性道路的契機，從此被李卓吾風采所俘虜。產生分歧之端倪，始於萬曆二十七年宏道（1568-1610）質疑李卓吾過於重悟而偏廢修持之傾向，《藏書》與《西方合論》的出版可視為兩方思想差異的象徵。到了中道（1575-1630），則是在兩位短命的兄長逝世後，真正踏上一條荊棘遍佈的「中道」。荒木認為，使得三袁與李卓吾分歧的癥結，來自對悟、修工夫的反省，實際上更有對於歷史觀的不同看法：

把袁氏三兄弟和李卓吾比較後，馬上可察覺卓吾對歷史抱有超乎一般的關心，〔其歷史觀〕會影響對當代的理解以及產生新的指導理念的素材，而袁氏〔……〕從一開始就放棄探索歷史根柢，反而寄予向內自我反省。〔……〕如果歷史眼光如此稀薄，那麼來自外界的壓力，比起作為一種為了實現自己社會理想的試煉而被接受，更不得不作為一種加深自己宗教心、忍耐力的機緣而被接受。佛教的因果律就此介入。〔……〕只是卓吾在被視為傲慢僭越的現象中，抓住了產生時代新運的活力所在，與之相對，袁氏則因為察覺到了心量不適當的膨脹，所以認為不應將問題推回到歷史的一邊，而是收斂於心術的細微分析。〔……〕很明顯，對於客觀情勢以及與之對應的心術的平衡該如何安置，是兩者分歧的焦點。<sup>68</sup>

袁氏兄弟與李卓吾最大的差異點在於歷史觀，以及對現實世界的態度。李卓吾重視歷史，認為這是理解現代之基礎，亦能從中找到改變現實的可能性。但三袁信奉宿業論，並且對心的過度膨脹抱有警惕，認為外界現實的不諧不應歸咎歷史，而應視之為讓人反身自省、精進修煉的考驗。荒木此文明顯地以李卓吾作為軸線，對照三袁思想轉化的發展路徑，透過思想的分合，闡明兩方的不同價值觀。對於袁氏兄弟最終棄卓吾轉投淨土之路，有學者認為是以淨土矯治狂禪之弊，證明異端之路終不可行。然而真能遽然下此判斷？我們可由荒木此文看出，明末之時，面對現實與理想之間的

68 荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》，附錄〈公安派の仏教思想〉，頁455-456。

落差，人們到底該如何尋求一安身立命之法，其間的掙扎兩難是此時代士人共同面對的境遇，每一個抉擇實從荊棘林中艱難走來。袁氏兄弟與李卓吾都是選擇自己覺得正確的道路，兩相映照之下，更可見兩者所偏重之價值及思想的獨特之處。

如此也可側面得知，袁氏兄弟雖有受李卓吾影響而讚賞鄧豁渠（?-?)之可能，實際上也因為他們面對歷史所採取的行動，較之李卓吾，更近於鄧豁渠選擇自我內省工夫此路徑（荒木也藉此方法來區別鄧豁渠與李卓吾）。<sup>69</sup>而袁氏兄弟雖然同意李卓吾所構築之譜系（陽明一心齋—徐波石—趙大洲—鄧豁渠），將鄧豁渠視為心齋一脈，卻稱其為「文肅別派」（趙大洲諡號文肅），<sup>70</sup>則是因為鄧豁渠反對頓悟漸修，最終選擇了超脫倫常束縛、追求完全的自由境界，此處的分歧正可與袁氏兄弟與李卓吾最終分道揚鑣的結局相應。

藉與李卓吾對照來釐清思想之辨別方法，亦可見於荒木對雲棲株宏的研究。雖然，雲棲株宏一生並未與李卓吾會面往來，且兩人即使同為佛門中人，行事風格也著實背道而馳，<sup>71</sup>兩人看似毫無關聯，荒木《雲棲株宏の研究》竟費一節篇幅討論李卓吾。筆者以為，這正是揭櫫李卓吾於荒木研究之中作為試金石的另一明證。荒木先生在該書中如此描述李卓吾：

李卓吾為了創出不為流俗所拘的史觀和社會觀，則佛教超俗性的思考方法，被認為對他有相當大的影響。他在六十二歲時（萬曆十六年），捨棄了儒服、儒冠而裝扮成僧相，使得儒家乃至於佛教界，對他這項舉止的是非和議論，達到沸騰的地步。因為從儒家的角度來看，李卓吾的行為被叱責為「背叛者」，而以佛門的立場來看，則又是冷淡地以「異端者的闖入」，來看待他的異行。

69 鄧豁渠與李卓吾同為不被儒佛兩教接納的「異端」，荒木也是透過兩者對歷史的不同看法來說明鄧豁渠為何社會影響力不及李卓吾：「李卓吾，雖然也極憧憬自由的境界，但卻採取指責社會的病態，對歷史的看法重新認識的樣式，與鄧豁渠卻經常僅止於採取深化凝縮自我內省功夫不同，鄧豁渠的影響力遠不及李卓吾，或即因此故。」荒木見悟：《明末清初的思想與佛教》，頁 201。

70 轉引自荒木見悟：《明末清初的思想與佛教》，頁 109。

71 荒木見悟：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁 263。



所以，對這位「偽裝出家」的特立獨行的思想家，應如何評價？  
便成為「評價者」自述其立場的權衡指標了。<sup>72</sup>

晚明這些批判的意見，正成為荒木判別不同立場、檢驗學說的參照。他即接續著雲棲株宏基於道學意識而對李卓吾讚美馮道之論大加抨擊的評論，點出即使是佛門中人仍與一般的道學者無異，無法看出李卓吾出此狂言之深意。不過雲棲株宏欲依據佛力對治惡世的想法則與李卓吾相去不遠，只是前者主張以佛法補足世俗的不足之處使之更生，而後者則認為唯有摧毀世間法方能從此框架條文中完全逃脫、盡除汙穢。由雲棲株宏的「補缺」與李卓吾之「摧毀」，可知兩人對於改造世間的手法趨於徐緩或激進的不同，正可反映當時思想界面對現實改革方法上的兩難。

從荒木的明代研究中，可觀察到晚明三教時常相互援引、吸納復以攻訐，各家思想雜揉的狀況，無論儒佛，皆須不斷言說，不斷為己身思想之純雜辯駁。而「李卓吾」這個眾所皆知的異端，就彷彿成為一個社會認可的別異標誌，一塊三教共通、檢測彼此陣營的「試金石」。從以上三點特色，可看到荒木於其研究中是如何運用此「試金石」來幫助釐清學者思想之細微差異。這樣的作法並非沒有理論依據，黃繼立曾以「病體」角度考察李卓吾的「棄髮」與「癖潔」行為，指出其「棄髮」已越出個人行為，更成為他人各取所需的詮釋對象：

「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〔……〕第二種話語則是發自於

72 荒木見悟：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁264-265。日文原文為：「この特異な思想家・偽裝出家を、いかに評価するかは、同時にその人自身の立場をうらなうことにもなるであろう。」荒木見悟：《雲棲株宏の研究》，頁196。末句之中文版並非直譯，原文為「占卜」，較之「權衡指標」此處以「試金石」翻譯或更近於原意。感謝清華大學鍋島亞朱華教授指正。

佛門的戒律之聲〔……〕。<sup>73</sup>

李卓吾的「棄髮」同時涉及儒佛兩教的身分認同問題，身為儒者卻因宗教信仰之故選擇出家，卻又不盡然符合正規的佛教戒律，大抵僅能謂之「離儒趨佛」。「李卓吾」於兩造間游移不定，到底如何界定其身分，遂成一文化難題。康珮更進一步指出，「李卓吾」本身就是個權力對峙的場域及符號，成為各思想派系爭奪話語權的空間：

從日後的發展來看，「李卓吾」本身就是個權力對峙的場域及符號，「它」是歷來思想派別爭論的具象存在，施加在他身上的，是時代劇烈變動中必然出現的結果。晚明儒者抨擊李卓吾並試圖釐清誰是「正統」的論述背後隱含著政治、社會、文化等複雜的權力支配網絡。<sup>74</sup>

由於亟於尋求「正統」與維持社會秩序的渴求，行止猖狂又難以歸類的「李卓吾」，就只能被逐出各家門戶，他的悲劇命運即是各種權力競爭的具體成果。「李卓吾」開啟了各種價值體系對話的「空間」，不同陣營可以透過李卓吾表述他們的理想世界，一種「想像的共同體」(imagined community)，<sup>75</sup>他的身體從此成為建構認同的關鍵場域。而對於個體而言，任何人只要透過對「李卓吾」批判或認可，便可釐清己身立場，藉由與其「劃界」來建立認同與鑑別人我差異，這都是晚明當時的常見現象。<sup>76</sup>

73 黃繼立：〈「病體」重讀「李卓吾」——「棄髮」與「癖潔」中的身體經驗〉，頁 224。

74 康珮：〈李卓吾的文化身分與話語權力的關係〉，《清華學報》，第 47 卷第 1 期（2017 年 3 月），頁 89。

75 「想像的共同體」是由班納迪克·安德森(Benedict Anderson)所提出的，他提出此術語是在描述對於國家與民族文化的認同。在這裡，同樣可以用來描述於晚明三教雜揉互涉的複雜境況之時，人們對於所謂「真儒」或是理想士人應該有的「想像的共同體」的焦慮與認同。

76 「一般而言，在某個政治活動中主張擁有某種身分，或者在發表某篇政治聲明時讓自己成為其中的一員，大多是會以差異來明確地界定其認同，也就是透過『我們』與『他們』標示出來而達成的。藉由差異來鑑別人我，包括了將某個認同位置與另一個認同位置劃分開來〔……〕或者至少與另一個認同位置有關（以便說明將認同位置區分開來的某些『劃界』(mark out) 過程）。透過再現系統，以及社會上藉由將某些類別的人們納入其中，或者將之排斥在外，相同性與差異性就被象徵地標示了出來。」Kathryn Woodward

荒木的研究中亦呈現了此種「李卓吾」。李卓吾此存在除了可視為開啟了一「對話空間」，使得各人可表述己身之不同立場，更可從研究者角度出發，將「李卓吾」此人對象化，成為別異他者與錨定自我的工具，也就是檢測學說純駁、測定立場之「試金石」。這種晚明的常見現象，也同時成為荒木獨特的研究方法，可說是開發出有別於學界主流研究的另一條路徑。

## 肆、「近代性」脈絡下的李卓吾

無論中日學界，關於李卓吾此人之研究不可勝數，論及晚明幾乎不可不提及此人，可說是研究熱點亦不為過。而日本學界最為著名之論，可以島田虔次（1917-2000）、溝口雄三（1932-2010）等人為代表，雖則兩人觀點略有不同，卻同樣是面對戰敗找回日本主體性為考量，聚焦李卓吾身上，以之作為現代性之象徵。

受到當時日本學風影響，島田虔次也關注並讚揚了明代，認為在中國思想史中，明代是最接近如歐洲近代化的時代。因為在明代已經具備「社會理性」，並且在確信人有根本能動性的立場上擁有不可遏止的自我擴充的熱情。<sup>77</sup>而李卓吾，是一個最具代表性的特殊標誌。故而島田虔次於其代表作《中國近代思維的挫折》一書中，特立一章專論李卓吾，將之視為中國近代思想的革命先驅。在島田眼中，儒家體制發展到了宋明已僵固不化，尤其宋學重視抽象思考、高唱道德節義、完全屏除私欲的純粹主義，導致士大夫的觀念早已完全與現實脫節，內在的道德理想一旦遭遇現實，往往窒礙難行。所以在李卓吾這裡，將個人欲望視為人不可或缺之物，所有人（從童子至公卿天子）之「內」皆同有此「私」，那麼與之對應的「外」也就必須改變。所謂的倫常，不再只限於士大夫、朝廷的領域，而是百姓日用、萬人共通的「穿衣吃飯，即是人倫物理」的新倫常。李卓吾標舉了

---

編，林文琪譯：《身體認同：同一與差異》（臺北：韋伯文化國際出版，2004年），頁6。

77 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，甘萬萍（譯）（江蘇：江蘇人民出版社，2010年），〈序〉，頁3。

一套新的人倫物理，與此相對的傳統儒家體制，即是他首要抨擊者。為了扭轉僵固的傳統思維，他不惜以激烈言詞批判儒者先賢、議論六經，更將歷史中為人詬病者讚揚為忠義之士。此等奔放不羈，極易導向無君無父的極端言論，對當時儒者造成極大衝擊，被痛斥為異端，難見容於世，<sup>78</sup>李卓吾可謂隻身與儒家龐大體制相敵，最終被誣、自絕於獄中，也是不難推想的結局。島田認為陽明學說發展至此，「在倫理以前所被確信的東西，現在都一一被斥責為僭越，我們也許在這裡幾乎看到了西歐的所謂『近代精神』、『近代原理』。」<sup>79</sup>李卓吾是陽明學發展至高峰的必然結果，同時也是中國近代化的契機，而他的殞落也代表著中國往近代化邁進的一大挫折，如島田所言，是為：「中國近世最終沒有形成市民性近代社會之命運的一個確切的象徵」。<sup>80</sup>

在晚出的《朱子學與陽明學》中，島田同樣獨立討論李卓吾，直接稱之為「儒教的叛逆者」，<sup>81</sup>此書論點與前書差別不大，較之前書完全沉浸於發揚李卓吾此人的生命學問的寫法，此書可說是較宏觀地重新整理其思想重點、拈出數個在思想史中值得關注的議題。其中較為特別者是第五部分「佛教與其他」，在這裡島田直言自己難以理解佛教對於李卓吾，甚或是清末民初革命家龔自珍（1792-1841）、康有為（1858-1927）、譚嗣同（1865-1898）等人的作用。文章末尾將佛教與陽明學並論，指出兩者可能皆為形塑這些「革命者」思想的重要性質，具有積極的要素。<sup>82</sup>文章嘎然而止，並無進一步論述，那麼到底該如何從理論上詮釋、理解此一現象，此答案恐怕要待之後的荒木見悟才能回答。

繼島田虔次對於李卓吾的高度讚揚，並將其死亡視為中國近代性的挫

78 相關批評可參《四庫全書總目提要》，評《李溫陵集》及《藏書》之語。永瑤等撰：《四庫全書總目提要》，第4冊，卷178，集部31，「別集類存目五」，《李溫陵集》，頁3901；第2冊，卷50，史部6，「別史類存目」，《藏書》，頁1111。

79 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁112。

80 島田虔次：《中國近代思維的挫折》，頁173。

81 此篇文章作為日文版附錄，而中譯本增列為第四章。島田虔次：《朱子學與陽明學》，蔣國保（譯）（西安：陝西師範大學出版社，1986年），〈儒教的叛逆者·李贄（李卓吾）〉，頁105-123。

82 島田虔次：《朱子學與陽明學》，頁120。

折後，溝口雄三撰寫了顯然與之對話的代表作：《中國前近代思想的曲折與展開》。<sup>83</sup>〈序章〉溝口表示島田是基於想打破當時風靡一時「亞洲停滯論」的意圖，最早且正確地提出「要把握明清之間連續的基礎結構」，並以此為研究課題的學者。<sup>84</sup>

然而溝口能認同島田《中國近代思維的挫折》一書中的研究動機與些許論點，但唯有對——想透過研究西方歐洲式的他者來檢視中國的獨特性，同時又要反過來以中國式的視角來看歐洲的方法表示懷疑，因為以「歐洲式的標準」來判定「非歐洲式中國」本身就有問題。更進一步指出，島田把「天理」當成封建桎梏，「人欲」（或人性的自然）則是與之背離對抗的存在的此種觀點過於簡化，因為「理」主導著當時的社會體制，並非只是一個僵固的概念或詞語，而是極具影響力。所謂的「中國式近代」，就是「天理式展開」（理從封建秩序的原理蛻變為清末共和秩序式的原理），是「天理」自我轉換的完成。<sup>85</sup>所以李卓吾確然獨異一時，卻並非沒有繼承「理」的脈絡；而清代也並非如島田所說的是「被強制的、扭曲的」「挫折」。因為若明清二代是斷裂且無連續性，就無法解釋為何清未能接續晚明的革命思想，這點也和島田原先提出把握明清之間連續性的意圖相衝突。故而溝口將陽明思想看成中國近代的遠源，孕育了近代的胚芽，明代則是為近代化作準備的「前近代」。至於李卓吾，即是溝口認為能作為近代溯源、對明清思想的展開過程中呈現的中國式的獨特型態的代表性先驅人物。

溝口另有《李卓吾・兩種陽明學》一書。<sup>86</sup>此書前半環繞吉田松陰（1830-1859），後半則是李卓吾，旨在以此二人思想對照，以透顯陽明學於日本與中國不同的風土之上，有如何不同的獨特面貌。將李卓吾視為中

83 溝口雄三：《中國前近代思想的曲折與展開》，龔穎（譯）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年）。

84 溝口雄三：《中國前近代思想的曲折與展開》，龔穎（譯），〈序章：中國式近代的淵源〉，「五、關於對李卓吾的評價」，頁84-93。

85 溝口雄三：《中國前近代思想的曲折與展開》，龔穎（譯），〈序章：中國式近代的淵源〉，「五、關於對李卓吾的評價」，頁75-78。

86 溝口雄三：《李卓吾・兩種陽明學》，孫軍悅、李曉東（譯）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年）。此書譯自日文版《李卓吾・正道を歩む異端：吉田松陰と李卓吾》（東京：集英社，1985年）。

國陽明學的代表，來與日本陽明學對照。此書的日文書名為《李卓吾・正道を歩む異端》，一般而言，「異端」即是岐出「正道」者，溝口卻稱被視為異端的李卓吾行走在正道上（中譯本譯為「正統」），這樣的安排極有趣味。此處的「正道」可能有兩種涵義，其一是指李卓吾此人終其一生都在窮究性命、追循正道；其二則如溝口在前言所述：「李卓吾雖然被視為異端，但他既非對歷史主流漠不關心，也不是偏離主流的邊緣人物。恰恰相反，他是一個位於歷史主流中的異端，一個正統的異端。」<sup>87</sup>

我們可以從溝口對李卓吾的評價得知其所謂「正道」是「歷史主流」，這個歷史主流不是當時的主流價值觀，而是現代化、帶有進步思維的歷史潮流。所以被舊的社會價值觀排斥的「異端」，其實是因為走上了進步的、新潮的歷史主流而顯得不容於世。換句話說，也是歷史主流的走向決定李卓吾的價值，這樣的視角正是島田與溝口共同的學問特色。<sup>88</sup>此外，島田與溝口不約而同地將李卓吾視為介於傳統與現代性之間的明末標誌性人物，島田將李卓吾放在中國近代化思想的高峰，溝口則一再強調於明代中後期歷史的巨大轉換中李卓吾的歷史功能：

「斷層／連續」歷來便是研究明清思想的一個分析模式，時至今日仍然受到不同程度的關注，反映在島田和溝口的研究當中，便是「挫折／展開」這一分析模式。島田更多地強調了明清之際在思想展開過程中的「挫折」這一層面，而溝口則更多地關注於其中的連續性。兩者考察問題的重點雖微有不同，然引人注目的是，他們都將李贄思想作為考察中國近世思想問題的主要焦點。<sup>89</sup>

島田與溝口兩人背後皆帶著中國（東方）如何安放於世界、與近代脈絡接

87 溝口雄三：《李卓吾・兩種陽明學》，頁6。

88 「島田虔次在當代漢學家中，是少數特別注重理念在歷史作用的一位哲人〔……〕他眼中的王陽明、李卓吾即是推出新理念，催化「時代精神」的新英雄〔……〕一種切入歷史深層的存在動力不但推動著陽明後學的精神持續前進，事實上，也推動島田虔次本人的寫作。」楊儒賓：〈當代中國的黎明：解讀晚明思潮論〉，《臺灣東亞文明研究學刊》年6月》，第16卷第1期（2019年6月），頁18-19。

89 吳震：〈十六世紀中國儒學思想的近代意涵：以日本學者島田虔次與溝口雄三的相關討論為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第1卷第2期（2004年12月），頁215。

軌的焦慮眼光，而發現推動歷史主潮流的人物（李卓吾）卻被視為異端的歷史事實，恰恰反映了明代這一時代的特徵。島田與溝口的研究對於日本甚至中國學界影響深遠，我們目前對於李卓吾的形象，基本逃不出此種視野。李卓吾此人，大抵是一個看似行徑不容於世的「風流儒者」或「異端」，卻是帶有近代性思維、走在世界歷史潮流前端的卓拔超絕人物。

然而較之從現代性視角出發、特別標舉李卓吾並花大篇幅探討其思想價值的主流研究者，荒木見悟似乎沒有跟上這股潮流。這意味著什麼呢？荒木認為李卓吾不重要嗎？恰巧相反，在他討論明代的文章中處處可見其身影。荒木不認同現代性的詮釋嗎？雖然荒木本身並未明確提及陽明學（或是李卓吾思想）是否具有某種「近代性（的萌芽）」，但是從其對李卓吾的讚賞，以及對陽明學與清代的評價看來，甚至可以說與島田和溝口的方向是一致的。

我們可以借溝口雄三的觀點，定位荒木的立場。溝口晚年曾有文章指出，島田與荒木基於近代主義（或歷史進步主義），採取「〈外粹—內主〉框架」理解「朱子學—陽明學」思想，深信陽明學具有如歐洲近代性般革新、進步的潛在能量，且為進步思想之頂峰或終點。而溝口認為自己與他們（上一代）能有所區隔，乃因不再對此深信不疑，嘗試屏除西方框架回到中國文化脈絡，開始重新思考何謂中國的「近代性」與「變革」。<sup>90</sup> 溝口的反省，有很強的問題意識，只是，三人的差異，不一定如溝口所言以是否有相同的問題意識畫下界線。<sup>91</sup> 由時代性來看，三人皆被籠罩在此「近代性脈絡」之下，此即溝口所謂「あの時代性の刻印」，所有人皆身處其中，他自己早年也深受影響。由研究取徑來說，島田並非以西方框架作為

90 溝口雄三、伊東貴之、村田雄二郎：《中国という視座》（東京：平凡社，1995），〈I、中国近世の思想世界〉，頁23-39。此文為審查人建議參考，可得知溝口晚年如何反思自身與島田、荒木之學問定位。

91 島田在《中國近代思維的挫折》再版後記中表示，自己雖然有參照西歐的模式，但關注的是其中的共通性。島田虔次：《中國近代思維的挫折》，〈後記〉，頁168-181。至於荒木，於《陽明学と仏教心学》後記中承認自己早期較注重思想的內在邏輯，故此後著作不斷嘗試納入社會、歷史之考察。更於《明清思想論考》後記中再度主張，王陽明的出現確然具有重大意義，自己並非輕率看待「朱子學—陽明學」的連續性，一直以來皆是謹慎對待，更表明這樣的連續性至少延續至明末清初。荒木見悟：《陽明学と仏教心学》，〈あとがき〉，頁286；《明清思想論考》，〈あとがき〉，頁191-192。

衡量中國之標準，而是基於普遍理性之立場，認為「近代性」乃世界發展之共相。而溝口則更關心社會現實的脈絡之下，中國如何發展出屬於自身獨特之「近代性」。兩人雖有普遍理性與脈絡主義的立場差異，卻不約而同選擇由李卓吾入手，將之視為中國現代性思想原型，省察其與近代中國思想型態之間的連屬關係。<sup>92</sup>荒木的關懷顯然與兩人不同，更注重原典文獻所呈現的義理之內在結構，故而將思考重心放在對於儒佛心性結構的考察之上。取徑不同，自然開展出迥異的「李卓吾」詮釋。

如同上節所示，「李卓吾」在晚明已然成為各陣營建構認同的關鍵場域，也因為如此，「李卓吾」可能因視角不同而被建構出各種不同面貌，可以肇始明代的滅亡，也可以成為「近代性的象徵」。所以某個意義上，中國與日本學界所推崇的李卓吾身為「近代性」不可或缺人物之形象，可說是被後世所建構出來的。<sup>93</sup>故而，有別於島田與溝口聚焦於李卓吾，荒木在面對於東亞儒學史具有獨特地位，可說是極為核心的關鍵人物李卓吾時，卻是極力避免從此路徑詮釋。荒木並沒有否定現代性，但很可能清楚意識到「あの時代性の刻印」影響，並且開始反省：身為「異端」的李卓吾，如何能同時被主流排拒，又能成為銜接歷史潮流之重要一環？荒木介紹其師楠本正繼的新書中指出：「當時日本學界習慣於不嚴格遵循原著，通過多種外部路徑來把握意義，以求表面化的突破理解。恩師應該是針對這種情況有感而發。」<sup>94</sup>荒木繼承其師的論學宗旨，努力擺脫歷史視角與現代價值觀，透過文本，回到研究對象的時代，掌握根源性的意識（如本來性—現實性），試圖體會當時人們所關懷與想解決的問題。在自己研究中所欲

92 廖肇亨：〈從主體到關係——談荒木見悟的中國思想史研究〉，《當代》，第 226 期（2006 年 6 月），頁 56-63。

93 甚至有學者認為，李卓吾的重要性與代表性仍有待商榷：「有一些思想文化史學家認為他〔李卓吾〕的重要性是被誇大了的，因為他對 17 世紀的思想影響不大，或者說沒有直接的影響。」艾梅蘭：《競爭的話語：明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》（南京：江蘇人民出版社，2005 年），頁 59。以及，「我對於討論晚明而以公安及秦州為主，深表懷疑。此二派在當時之代表性如何？〔……〕即使在王學中，秦州也只是王學諸派之一支而已。我們單拈這一小部分事例，便來綜論整個社會的變遷，豈非管中窺斑，誤把花紋看成了花鹿？」龔鵬程：《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994 年），〈自序〉，頁 5。

94 原文出自 1964 年《九州大学文学部同学会会報》第 7 號，〈會員近期著作介紹〉。轉引自荒木龍太郎：〈荒木見悟先生明代思想史研究的意義〉，頁 209。



呈顯的，就是李卓吾在明代的原貌，以及當時對他人、社會所造成的實際影響。職是之故，我們才不見李卓吾為荒木的主要研究對象，卻又在論著中處處可見李卓吾身影隱沒其間。這是李卓吾在晚明不被主流陣營所容，其著作卻廣泛流傳、無人不曉的實態。荒木的明代研究更以李卓吾為方法，藉由一個彷彿「試金石」的李卓吾，實際呈顯當時儒佛思想交雜之時代樣貌，以及他所代表的「異端」角色於明代研究中的可能價值。

然而，荒木這樣將李卓吾視為試金石的研究方法價值何在，還是要放回當時的日本學界關於「兩種陽明學」的討論背景中才好理解。

陽明學與日本現代性的關係是一個相當流行的思想史議題，此議題牽涉到朱子學、陽明學在近世日本扮演的角色之解釋。由於江戶時期朱子學奠基人物林羅山（1583-1657）曾參與早期德川幕府各種政策的制定，其偏向朱子學的立場而使陽明學較受貶抑，朱子學因而有了較穩固的基礎。其後雖有中江藤樹（1608-1648）等零星陽明學者，但其影響力仍然有限，不比當時盛行之崎門、古學派。<sup>95</sup>一般研究認為，直至幕末日本，陽明學方蔚為流行，當時的志士認為陽明學者能超越既成的俗世價值，不惜犧牲自己的一切，依歸於內心持守的某種絕對價值。故而如高杉晉作認為陽明學有類似基督教能促成舊體制的瓦解功能，在許多幕末志士眼中陽明學成為一種變革的學問。甚至有學者認為此種「日本陽明學」為日本近代化不可或缺者，這樣的走向與中國陽明學極為不同。<sup>96</sup> 這種觀點在現代中國學界的陽明學研究中也不陌生。<sup>97</sup>

95 然而，朱子學對日本政治、社會的影響力仍然相當有限。此外，亦有學者認為，若循政治思想之脈絡，日本朱子學（水戶學、闇齋學）較之日本陽明學，更可說是扮演推動明治維新或日本近代化的角色。上述觀點詳參渡邊浩：《東アジアの王權と思想（増補新裝版）》（東京：東京大學出版會，2016年）；辻本雅史著，田世民譯：〈談日本儒學的「制度化」——以十七至十九世紀為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷第1期（2006年6月），頁257-274。

96 類似的想法可參石崎東國〈水戸學と陽明學〉（《陽明學》第10號，1909）與小島毅，《近代日本の陽明學》（東京：講談社，2006）的說法。

97 如張君勱即力主陽明學在日本所以發揚者不在演繹抽象理論，而在真摯誠懇地接受，並且實際應用於私人生活與國事經綸之中。日本陽明學對於幕末開國與明治維新更是貢獻卓越。參見張君勱：《比較中日陽明學》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955年），頁64-93。

溝口對上述看法極不認同，他指出：「說得不客氣一點，就是在誤讀的基礎上製造出了日本式的陽明學；說得婉轉一點，就是具有日本特色的主體創造出了獨自的陽明學。」<sup>98</sup>並在〈兩種陽明學〉一文更加詳細的分辨中國與日本陽明學：

因為日本式的天我中的內發性、能動性、主動性，和中國陽明學中面向理的再生的內發性、能動性、主動性之間表面上的類似，就將它作為陽明學的一般特徵是不妥當的，不僅如此，將天我志向的日本式的陽明學稱為陽明學本身是否妥當，從一開始都是值得懷疑的。因為，原本就沒有兩種陽明學。<sup>99</sup>

他表示當時的日本學者往往特別注重良知主體內發的能動性、主體性，並且透過幕末陽明學此一變色鏡來理解中國陽明學，而誤以為這種屬性是陽明學的本質，從歷史的角度來看是不正確的。日本式陽明學與中國陽明學無論在歷史與傳統或思想結構與本質上，從根本就不同。溝口所謂「沒有兩種陽明學」意指日本陽明學與中國陽明學差異太大，甚至連能否被稱為「陽明學」都有待商榷。<sup>100</sup>

溝口認為，不論是中國研究或日本研究，都需要經歷「相對化」、「他者化」的過程，才能保證研究成果的客觀性。此說很有道理，提醒學者思想的傳播並非單向，在異域發展也會使思想帶有地方特性，如同「中國陽明學」與「日本陽明學」的差異。

98 溝口雄三：《李卓吾·兩種陽明學》，頁179。

99 溝口雄三：〈兩種陽明學〉，收入《李卓吾·兩種陽明學》，頁219-220。此文原載於《理想》，第572號（1981年1月），頁68-80。日文版《李卓吾·正道を歩む異端：吉田松蔭と李卓吾》一書未收錄。

100 陽明學在近代日本的獨特發展，可以小島毅所謂「赤色陽明學」與「白色陽明學」之說為例。赤白兩種陽明學，基於各自的政治理念重新詮釋陽明學，開展出與中國陽明學不同路徑。若將溝口「兩種陽明學」於此說對照，更具時代意義。小島毅：《近代日本の陽明学》（東京：講談社，2006年），頁121-132。吳震亦曾針對「兩種陽明學」撰文討論。詳參吳震：〈關於「東亞陽明學」的若干思考——以「兩種陽明學」問題為核心〉，《復旦學報》（社會科學版），2017年2期，頁13-25；吳震：〈再論「兩種陽明學」——近代日本陽明學的問題省思〉，《社會科學戰線》，2018年第7期，頁31-43、281。

只是，否定思想的同質性，透過不斷的相對化、分化，注重思想傳播至異地而產生的異質性，極有可能走向另一種極端。因為溝口想以陽明學為方法，試圖讓當時日本學界「將中國相對化」的趨勢，同時相對化，從而使得日本自己本質上的特色進一步顯出。一旦以相對主義走到極致，對一切「本質主義」抱持批判態度，最終可能造成如他筆下的李卓吾一般呈現一種「沒有本質的陽明學」，也就是只有在接受史脈絡中才呈現出的陽明學的立場。然而，「沒有本質的陽明學」是可能的嗎？

對照此種最終可能導致虛無化的結果，正可顯出荒木研究的特殊之處。必須說明的是，雖然溝口與荒木時代重疊，兩人熟知彼此研究，<sup>101</sup>但荒木無意對抗溝口之說，而是從一開始就選擇另一條研究路徑。荒木決定追尋其師之路，嘗試還原明代學者的本來面目，甚至想「從一個新角度對整個明代思想全面重新評價」<sup>102</sup>。也就是說，荒木立基於「本來性—現實性」視座且以李卓吾為試金石的研究方法，除了可擺脫日本學界從外部脈絡詮釋的研究風潮，正好也可解決溝口所遺留下來的隱憂。更具體來說，就是在面對研究對象之時，如何能保證自己的眼光不被所謂的「日本陽明學」或「中國陽明學」挾制，又能夠避免相對主義可能導致的虛無化結果，<sup>103</sup>唯有透過一個更為基底的、不變的參照物，才能盡可能地維持研究客觀性。

## 伍、結語

從荒木見悟的整體研究來看，其一貫使用的哲學方法論「本來性—現實性」正是此種不變之物，凡具有本來聖人觀念者，大乘佛教與宋明理學最明顯，即普遍適用此種研究方法。他藉由「本來性—現實性」此架構，

101 荒木著作中曾提及溝口，溝口甚至曾撰寫荒木著作之書評。溝口雄三：〈「無善無惡」論の思想史の意義—荒木見悟《仏教と陽明学》《明末宗教思想研究》によせて〉，《歴史学研究》487期（1980年），頁34-40。

102 轉引自荒木龍太郎：〈荒木見悟先生明代思想史研究的意義〉，頁232。

103 「溝口雄三對『中國陽明學』與『日本陽明學』的嚴格區分雖有一定的學術意義，然而這種區分顯然有可能導致另一偏向，亦即我們還可以根據不同地域來區分出更多類型的陽明學，例如「朝鮮陽明學」（或『韓國陽明學』）與『日本陽明學』之分，其結果必將導致歷史相對主義，使得陽明學的思想意義被『相對化』乃至『虛無化』。」吳震：〈再論「兩種陽明學」——近代日本陽明學的問題省思〉，頁43。

超越表面上的派系對立、儒佛對決，而能深入孕育各個思想家的基底土壤，「重新省視立基於本來主義基礎之上各個學派之間細微尖銳的對立」。<sup>104</sup>這樣的方法論貫串荒木一生的研究，從此成為荒木作學問的基底，也影響著他作學問的方法。具體而言，他研究歷史人物，除了深研文本、環境背景外，也對照其相熟師友之信件來往、評價，亦透過與研究對象持相同、相反立場陣營的文字互參，更舉出後人之評價映證，嘗試從各個面向把捉面貌，使其人更加生動立體。故而我們可從其筆下見到研究對象的「本來面目」躍然紙上，使讀者彷彿能夠跨越時空親炙其人。

以上種種手法在面對思想取向清晰、陣營明確的研究對象時並不困難，但是在各種思想紛呈雜揉的晚明，該如何實際操作而使其間細微的差異顯出，便有賴於「以李卓吾為試金石」的方法出場。不被明代多數三教人士接納的李卓吾，無論在古今、中國或日本皆被視為異端，不正代表著此種「異端特質」的固定不變？被所有體制排斥、不屬於任何陣營，作為絕對的「他者」，因而成為一真實不變的存在。

在談論「本來性—現實性」的架構之時，荒木曾云：

面對本來性，現實性的安頓在某種形式，或某種意義上，可以視為本來性某種程度的乖離。〔……〕此種乖離撼動主體的身心，迫使其回復正常化的軌道，在復歸本來性與現實性如如一體的狀態以前，其動搖無刻無之。為此，無論是工夫，或用心，或修行，都是對此應運而生的產物。由於對這種乖離狀態的認識方式、考察方法，以及尋求對治的方向的種種差異，進而衍生出種種不同的工夫，其人性觀也帶有種種不同程度的陰影。對於從根本上認識「個人—世界」的態度不同，於是其期待理想的一如狀態也有所不同。<sup>105</sup>

於荒木的脈絡裡，本來性與現實性的乖離或如如一體皆屬於主體內部的範

104 荒木見悟：《佛教與儒教》，〈序論：本來性與現實性〉，頁7。

105 荒木見悟：《佛教與儒教》，〈序論：本來性與現實性〉，頁6。

疇，各人為了應對身心的「乖離狀態」，繼而衍生出相對治的工夫。由於各人氣質、學養、陣營等背景不同，對於「本來性—現實性」的理想狀態也有所差異，這樣的差異同時映現於對外在世界的想像。在充滿各種可能性的「本來性—現實性」之中，李卓吾可說是極為特異的存在，他出入儒佛只為找出最根柢的本來之物，探索本來性愈深，愈是想彌合與現實性的乖離，卻發現與自身所處世界的乖隔愈大。在他激烈的內部體驗之中，為了將本來性無限逼近現實性，最終迫使他發展出以「空」為本質的「童心」。雖然可說是將「本來性」與「現實性」進行了一體化的表現，在世人眼中卻步入極端。對於晚明時人來說，李卓吾此存在或可說是本來性與現實性乖離的示現，與大多數人期待的理想樣態大相逕庭，各家學者看到他彷彿看到一個大錯特錯、無限偏離理想狀態之例，自然視之為眼中釘（標靶）。故而學者亟於與之劃清界線，乃為了肯證自身的本來性與現實性能走上正軌。而此劃清界線的過程，往往是研究者窺探此學者是如何建構自身「本來性—現實性」模組的機會。對於研究者自身而言，這也意謂著，在無法確知自身目光是否受到任何思想脈絡影響的前提之下，要使得研究對象的複雜思想明朗化，李卓吾此種真實不變的存在正足以作為研究參照點。這正是荒木的明代研究中，以李卓吾為試金石的研究方法之真諦。

此亦可呼應荒木《明代思想研究》序言。荒木認為，以往朱子學嚴格排佛、闢異以維繫三教各自領地的作法，在明代已逐漸鬆綁。因為這是源自於人心最底層處對一切存有的質問，即使心學內部也對於此心的邊界與判斷裁量的權限爭辯不休。此時，所有的規矩繩墨都妨礙了對本心的認識。為了真正了解此心內涵，儒、釋、道一切可能資源皆被納入，正是透過對不同學說的取捨，以及所謂正統與異端之間的劃界與揀擇，形構了學者追尋此心的真正自由之路。所以荒木認為：「理解明代思想的關鍵之一是了解正統和異端的關係，以及在各個場合中兩者互相滲透的型態。」<sup>106</sup>而作為明代最大的異端代表李卓吾，對於他的學說、行為方式如何排拒與吸納，就是各家學者修正己身、立定腳跟的必經過程。

荒木這種看法，是基於對明代整體深刻的認識，以存有論、人性論為核心的進路。他以「本來性—現實性」為基底的研究方法，是回到被研究

106 荒木見悟：《明代思想研究》，頁3。

者的時代背景之中，更加深入其思想內部，應當更能貼近被研究者自身的脈絡，也是一種更能符合深層且具普遍性的東方哲學脈絡的架構。荒木的研究根植於一千多年儒佛交會的背景，凸顯出作為試金石的異端——李卓吾；而島田、溝口研究中作為現代性象徵的李卓吾，則是發源於近代中西交流史下的背景。兩者是不同視域之映現。向來被日本學界視為現代性象徵的李卓吾，乃歷史重要一環，然而荒木研究中的李卓吾卻能從另一角度出發，將明代的「真實」顯出。唯有將不同視域整合，才能使其形象更為整全，也更能幫助研究者釐清各種思潮紛呈糾纏的晚明思想。荒木見悟此論，可謂隱藏於現代性象徵背後的伏流，以更為根柢的方式呈現另一種「李卓吾」。

## 附錄：

荒木見悟著作中「李卓吾」（李贄）出現頁數列表<sup>107</sup>

書名	出現章節	出現頁數
《仏教と儒教》	第三章〈朱子の哲學〉「大慧宗杲の立場」	212
《明代思想研究》	第四章〈禪僧玉芝法聚と陽明學派〉	87、90
	第五章〈羅近溪の思想〉	103、104、 115、132、 138、141、 144
	第六章〈管東溟——明末における一儒佛調和論者の思維構造〉	153、164、 166、167、 176、181
	第八章〈周海門の思想〉	229、243、 244、245、 254、256、 260
	第九章〈明末における儒仏調和論の性格〉	276、277、 278、281、 283、290
	第十章〈四書湖南講について〉	295、318、 319
《仏教と陽明学》	〈新仏教をになら群像（下）〉	121
	〈楞嚴經の流行〉	161
	〈異端かのたち—李卓吾をめぐって〉	165-176
《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》	序章〈心學と理学〉	23、26
	第一章〈東溟の略傳〉	54、57、60、 65、68、68、 71
	第二章〈東溟と耿天臺〉	82、85、90- 103、107-117

107 此表格基於荒木見悟已出版之明代相關著作整理。

	第五章〈仏教観〉「霸禪の様態」	243
	第六章〈道教観〉	297
	附録〈公安派の仏教思想〉	421-471
《陽明學の開展と仏教》	第一章〈陽明学の評価の問題——中国の学界動向をめぐって〉	19、22、30
	第二章〈聶双江における陽明学の後退〉	61
	第四章〈唐伯元の心学否定論〉	110
	第七章〈禅僧無念深と李卓吾〉	174-196
	第八章〈顔茂猷小論〉	208
	第九章〈戒殺放生思想の発展〉	243
	第十章〈明代における楞嚴經の流行〉	264
	第十一章〈駁呂留良四書講義をめぐる若干の問題〉	290
	第十二章〈彭際清をめぐる二人の人物〉	308、324、329、334
《雲棲株宏の研究》	第三章 株宏の思想——曹魯川との論争	120
	第三章 株宏の思想——儒教観	186
	第三章 株宏の思想——儒家との交渉：李卓吾	195-199
	第三章 株宏の思想——儒家との交渉：袁中郎	199、201
《中国思想史の諸相》	第一篇：宋代思想史の諸相〈張九成について〉	56
	第一篇：宋代思想史の諸相〈南宋功利学派について〉	113、134
	第一篇：宋代思想史の諸相〈陳北溪と楊慈湖〉	153
	第二篇：明清思想史の諸相〈丘瓊山の思想〉	204
	第二篇：明清思想史の諸相〈『指月録』の成立——瞿元立の生涯と	241、247



	その周辺)	
	第二篇：明清思想史の諸相〈王船山における理と気の問題〉「陽明学批判の視角」部分	275
《明清思想論考》	第一章〈道統論の衰退と新儒林伝の展開〉	4、50、51、77
《陽明学の位相》	第一章〈陳白沙と王陽明〉	20、39
	第三章〈聖人と凡人〉	89
	第四章〈頓悟と漸修〉	117、118、135
	第六章〈性善説と無善無悪説〉	206、207
	第七章〈陽明学と大慧禅〉	218、254
	第八章〈拔本塞源論〉	277、282
	第九章〈未発と已発〉	311
	第十章〈楽学歌〉	344
	結語〈自然をめぐる〉	371
《明末清初的思想與佛教》	劉述先〈序〉	iii、v
	〈導論〉	8
	〈郝敬的立場——兼論其氣學結構〉	75-78
	〈趙大洲的思想〉	86、88、98-99、105、107-108、
	〈李通玄在明代〉	128、138-139
	〈毛稚黃的格去物欲説〉	176
	〈鄧豁渠的出現及其背景〉	201-202、206、211-213
	〈覺浪道盛初探〉	272-273
《憂国烈火禅——禅僧覺浪道盛のたたかい》	〈自由とは由己である〉	16
	〈道盛の易経観〉	70
	〈怨の禅法〉	81-82、84
	〈道盛の思想的遍歴〉	98-102

## 引用書目

### 古代文獻

〔明〕于孔兼

《于景素先生願學齋億語》（國立公文書館藏明萬曆三十五年本）。

〔明〕王守仁撰，吳光等編校

2011 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011年）。

〔明〕朱國禎

1998 《涌幢小品》（北京：文化藝術出版社，1998年）。

〔明〕李贄

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

〔明〕沈瓚

1975 《近事叢殘》，收入廈門大學歷史系編：《李贄研究參考資料》第1輯（福州：福建人民出版社，1975年）。

〔明〕來斯行

1998 《槎庵小乘》，《四庫禁燬書叢刊》子部第10冊（北京：北京出版社，1998年）。

〔明〕郝敬

《山草堂集》（京都大學附屬圖書館藏天啟崇禎本），《閑邪記》。

〔明〕焦竑

《焦氏澹園集》（北京大學圖書館藏本）。

〔明〕彭紹升

1995 《居士傳》，《續修四庫全書》子部宗教類第1286冊（上海：上海古籍出版社，1995年）。

〔明〕管志道

1995 《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第88冊（濟南：齊魯書社，1995年）。

〔明〕馮班

《鈍吟雜錄》（指海本）。

〔明〕顧樞

《顧庸菴集》，收入范鄙鼎輯：《廣理學備考》（哈佛燕京圖

書館藏清康熙五經堂刊道光五年洪洞張恢等修補印本)。

〔明〕釋真可

2000 《紫柏老人集》，《四庫未收書輯刊》第6輯第23冊（北京：北京出版社，2000年）。

〔清〕沈德潛

1959 《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959年）。

〔清〕永瑤等撰

1978 《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1978年）。

### 近人文獻

Kathryn Woodward 編，林文琪譯 Kathryn Woodward(eds.), LIN, Wen-qi (trans.)

2004 《身體認同：同一與差異》（臺北：韋伯文化國際出版，2004年）。

*Shenti Rentong: Tongyi yu Chayi* (Taipei: Weber Publication International Ltd., 2004).

小島毅 KOJIMA, Tsuyoshi

2006 《近代日本の陽明学》（東京：講談社，2006年）。

*Kindai Nihon no Youmeigaku* (Tōkyō: Kodansha, 2006).

中野三敏 NAKANO, Mitsutoshi

1998 〈江戸の中の李卓吾〉，《大学出版》39號（1998年），網址：[https://www.ajup-net.com/web\\_ajup/039/dokusho39-01.shtml](https://www.ajup-net.com/web_ajup/039/dokusho39-01.shtml)。  
“Edo no Naka no Li Takugo,” *Daigaku Shuppan*, No. 39, 1998, website: [https://www.ajup-net.com/web\\_ajup/039/dokusho39-01.shtml](https://www.ajup-net.com/web_ajup/039/dokusho39-01.shtml)

2011 〈近世に於ける李卓吾受容のあらまし〉，《国語と国文学》，第88卷第6期（2011年6月），頁1-18。

“Kinsei ni okeru Ri Takugo Juyou no aramashi,” *Kokugo to Kokubun Gaku*, Vol. 88, No. 6 (Jun., 2011), pp. 1-18.

艾梅蘭 Maram Epstein

2005 《競爭的話語：明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》（南京：江蘇人民出版社，2005年）。

*Jingzheng de Huayu: Mingqing Xiaoshuo zhong de Zhengtongxing, Benzhenxing ji suo Shengcheng zhi Yiyi* (Nanjing: Jiangsu people's publishing house, 2005).

辻本雅史著，田世民譯 MASASHI, Tsujimoto, TIEN, Shih-min (trans.)

2006 〈談日本儒學的「制度化」——以十七至十九世紀為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷第1期（2006年6月），

頁 257-274。

“Tan Riben Ruxue de Zhiduhua: yi Shiqi zhi Shijiu Shiji wei Zhongxin(The Institutionalization of Confucianism in Modern Japan),” *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 3, No. 1 (Jun., 2006), pp. 257-274.

佐藤鍊太郎 SATO, Rentaro

2000 〈李卓吾研究の歴史（上）〉，《陽明学》，第12期（2000年3月），頁72-79。

“Ri Takugo Kenkyuu no Rekishi (jō),” *Yōmeigaku*, Vol. 12 (Mar., 2000), pp. 72-79.

2001 〈李卓吾研究の歴史（下）〉，《陽明学》，第13期（2001年3月），頁29-42。

“Ri Takugo Kenkyuu no Rekishi (ka),” *Yōmeigaku*, Vol. 13 (Mar., 2001), pp. 29-42.

吳震 WU, Zhen

2004 〈十六世紀中國儒學思想的近代意涵：以日本學者島田虔次與溝口雄三的相關討論為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第1卷第2期（2004年12月），頁199-228。

“Shiliu Shiji Zhongguo Ruxue Sixiang de Jindai Yihan: Yi Riben Xuezhe Daotian Qianci, Goukou Xiongssn de Xiangguan Taolun Wei Zhongxin,” *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 1, No. 2 (Dec., 2004), pp. 199-228.

2017 〈關於「東亞陽明學」的若干思考——以「兩種陽明學」問題為核心〉，《復旦學報（社會科學版）》，2017年第2期，頁13-25。

“Guan Yu ‘Dong Ya Yang Ming Xue’ De Ruo Gan Si Kao: Yi ‘Liang Zhong Yang Ming Xue’ Wen Ti Wei He Xin,” *Fudan Journal (Social Sciences)*, No. 2, 2017, pp.13-25.

2018 〈再論「兩種陽明學」——近代日本陽明學的問題省思〉，《社會科學戰線》，2018年第7期，頁31-43、281。

“Zai Lun ‘Liang Zhong Yang Ming Xue’: Jin Dai Ri Ben Yang Ming Xue De Wen Ti Xing Si,” *Social Science Front*, No. 7, 2018, pp. 31-43, 281.

2020 〈作為哲學方法論的「本來性—現實性」——就荒木見悟《佛教與儒教》而談〉，《中國哲學史》，2020年第1期，頁86-95。

“Zuo Wei Zhe Xue Fang Fa Lun De ‘Ben Lai Xing, Xian Shi Xing’: Jiu Araki Kengo *Fo Jiao yu Ru Jiao Er Tan*,” *History of Chinese Philosophy*, No. 1, 2020, pp. 86-95.

吳孟謙 WU, Meng-chien

2017 《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化，

2017年)。

*Rongguan yu Pipan: Guan Gongming de Sixiang ji qi Shidai*  
(Taipei: Asian Culture Publishing, 2017).

李昉昊 LEE, Young-ho

2020 〈李卓吾《論語》學與明代新經學的登場〉，收入林慶彰主編：  
《第十、十一屆中國經學國際學術研討會論文選集》（臺北：  
萬卷樓，2020年），頁85-106。

“Li Zhuo-wu *Lun Yu* Xue yu Mingdai Xinjingxue de Dengchang,”  
in Lin, Ching-chang (eds.), *Di Shi, Shiyi Jie Zhongguo Jingxue*  
*Guoji Xueshu Yantaohui Lunwen Xuanji* (Taipei: Wanjuanlou  
Books Company, 2020), pp. 85-106.

島田虔次 SHIMADA, Kenji

2010 《中國近代思維的挫折》，甘萬萍（譯）（南京：江蘇人民出版  
社，2010年）。

*Zhongguo Jindai Siwei de Cuoze*, Wanping Gan (trans.) (Nanjing:  
Jiangsu People's Publishing House, 2010).

1986 《朱子學與陽明學》，蔣國保（譯）（西安：陝西師範大學出版  
社，1986年）。

*Zhuzixue yu Yangmingxue*, Guo Bao Jiang (trans.) (Xi An: Shanxi  
Normal University General Publishing House, 1986).

荒木見悟 ARAKI, Kengo

1963 《仏教と儒教——中国思想を形成するもの》（京都：平樂寺  
書店，1963年）。

*Bukkyō to Jukyō: Chūgoku Shisō o Keisei suru mono* (Kyōto:  
Heirakuji Shoten, 1963).

1972 《明代思想研究：明代における儒教と仏教の交流》（東京：  
創文社，1972年）。

*Mindai Shisō Kenkyū: Mindai niokeru Jukyō to Bukkyō no kōryū*  
(Tōkyō: Sōbun sha, 1972).

1979 《仏教と陽明学》（東京：第三文明社，1979年）。

*Bukkyō to Yōmeigaku* (Tōkyō: Daisanbunmei-sha, 1979).

1979 《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》（東京：創  
文社，1979年）。

*Minmatsu shūkyō shisō kenkyū: Kan Tōmei no Shōgai to sono*  
*Shisō (Religious philosophies of late Ming era: the life and thoughts*  
*of Kuan Tung-ming)* (Tōkyō: Sōbun sha, 1979).

1984 《陽明学の開展と仏教》（東京：研文出版，1984年）。

*Yōmeigaku no Kaiten to Bukkyō* (Tōkyō: Kenbun shuppan, 1984).

1989 《中国思想史の諸相》（福岡：中国書店，1989年）。

*Chūgoku Shisōshi no Shosō* (Fukuoka: Chūgoku shoten, 1989).

- 1992 《陽明学の位相》（東京：研文出版，1992年）。  
*Yōmeigaku no Isō* (Tōkyō: Kenbun shuppan, 1992).
- 2000 《憂国烈火禅——禅僧覚浪道盛のたたかい》（東京：研文出版，2000年）。  
*Yūkoku Rekkazen: Zensō Kakurou Dousei no tataikai* (Tōkyō: Kenbun shuppan, 2000).
- 2001 《近世中國佛教的曙光：雲棲祿宏之研究》，周賢博（譯）（臺北：慧明文化，2001年）。  
*Jinshi Zhongguo Fojiao de Shuguang: Yunqi Zhuhong zhi Yanjiu, Xian-bo Zhou* (trans.) (Taipei: Huiming Wenhua, 2001).
- 2006 《明末清初的思想與佛教》，廖肇亨（譯）（臺北：聯經出版社，2006年）。  
*Mingmo Qingchu de Sixiang yu Fojiao*, Liao Chao-heng (trans.) (Taipei: Linking Publishing, 2006).
- 2008 《佛教與儒教》，廖肇亨（譯）（臺北：聯經出版，2008年）。  
*Fojiao yu Ruojiao*, Liao Chao-heng (trans.) (Taipei: Linking Publishing, 2008).
- 荒木龍太郎 ARAKI, Ryutaro  
2021 〈荒木見悟先生明代思想史研究的意義〉，收入吳震、申緒璐主編《中國哲學的豐富性再現：荒木見悟與近世中國思想論集》（上海：上海古籍出版社，2021），頁206-234。  
“Huangmu Jjianwu Xiansheng Mingdai Sixiangshi Yanjiu de Yiyi,” in Wu Zhen, Shen Xu-lu (eds.), *Zhongguo Zhexue de Fengfuxing Zaixian: Huangmu Jianwu yu Jinshi Zhongguo Sixiang Lunji* (Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2021), pp. 206-234.
- 徐聖心 XU, Sheng-xin  
2010 《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年）。  
*Qingtian Wuchu Butong Xia: Mingmo Qingchu Sanjiao Huitong Guankui* (Taipei: National Taiwan University Press, 2010).
- 康珮 KANG, Pei  
2017 〈李卓吾的文化身分與話語權力的關係〉，《清華學報》，第47卷1期（2017年3月），頁85-116。  
“Li Zhuowu de Wenhua Shenfen yu Huayu Quanli de Guanxi (The Relationship between Cultural Identity and Discourse Power in the Thought of Li Zhuowu),” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, Vol. 47, No. 1 (Mar. 2017), pp. 85-116.
- 張君勱 ZHANG, Jun-mai  
1955 《比較中日陽明學》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955

年)。

*Bijiao Zhongri Yangmingxue* (Taipei: Zhonghua Wenhua Chuban Shiye Weiyuanhui, 1955).

張建業 ZHANG, Jian-ye

2013 《李贄研究資料匯編》(北京:社會科學文獻出版社,2013年)。

*Li Zhi Yanjiu Ziliao Huibian* (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013).

張崑將 CHANG, Kung-chiang

2005 〈當代日本學者陽明學研究的回顧與展望〉,《臺灣東亞文明研究學刊》,第2卷第2期(2005年12月),頁251-297。

“Dangdai Riben Xuezhe Yangmingxue Yanjiu de Huigu yu Zhanwang (The Retrospection and Prospect of Yomeigaku of Contemporary Japanese Scholars),” *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 2, No. 2, 2005, pp. 251-297.

渡邊浩 WATANABE, Hiroshi

2016 《東アジアの王權と思想(増補新装版)》(東京:東京大學出版會,2016年)。

*Higashijia no ōken to shisou* (Tōkyō: University of Tokyo Press, 2016).

黃慶聲 HUANG, Ching-sheng

1998 〈論《李卓吾評點四書笑》之諧擬性質〉,《中華學苑》,第51期(1998年),頁79-130。

“Lun Li Zhuowu Pingdian Sishuxiao zhi Xieni Xingzhi,” *Journal of Chinese Arts*, Vol. 51, 1998, pp. 79-130.

黃繼立 HUANG, Chi-li

2010 〈「病體」重讀「李卓吾」——「棄髮」與「癖潔」中的身體經驗〉,《文與哲》,第17期(2010年12月),頁215-256。

“‘Bingtī’ Chongdu ‘Li Zhuowu’: ‘Qifa’ yu ‘Pijie’ Zhong de Shenti Jingyan (Reviewing ‘Li Zhuo-Wu’ through ‘Ill Body’: Body Experience in ‘Hair Abandoning’ and ‘Mysophobia’),” *Literature and Philosophy*, Vol. 17 (Dec. 2010), pp.215-256.

嵇文甫 JI, Wen-fu

1944 《晚明思想史論》(上海:商務印書館,1944年)。

*Wanming Sixiang Shilun* (Shanghai: The Commercial Press, 1944).

福田殖 FUKUDA, Shigeru

1984 〈荒木見悟著『陽明学の開展と仏教』〉(書評),《中國哲學論集》,第10期(1984年10月),頁126-137。

“Araki Kengo Yōmeigaku no Kaiten to Bukkyō,” *Studies in Chinese*

*philosophy*, Vol. 10, 1984, pp. 126-137.

楊玉成 YANG, Yu-cheng

2007 〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，收入林明德、黃文吉總策畫，《臺灣學術新視野：中國文學之部（二）》（臺北：五南圖書，2007），頁 901-986。

“Qiong yu Baoli: Li Zhuowu yu Wenxue Pingdian,” in Lin Mingde, Huang Wenji (eds.), *Taiwan Xueshu Xinshiyue: Zhongguo Wenxue zhi Bu (er)* (Taipei: WuNan Book Inc., 2007), pp. 901-986.

楊儒賓 YANG, Ru-bin

2019 〈當代中國的黎明：解讀晚明思潮論〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 16 卷第 1 期（2019 年 6 月），頁 1-44。

“Dangdai Zhongguo de Liming: Jiedu Wanming Sichao Lun (The Dawn of Contemporary China: Conflicting Interpretations of the Late Ming Thoughts),” *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 16, No. 1, 2019, pp. 1-44.

溝口雄三 MIZOGUCHI, Yūzō

1980 〈「無善無惡」論の思想史的意義—荒木見悟《仏教と陽明学》《明末宗教思想研究》によせて〉，《歴史学研究》，第 487 號（1980 年），頁 34-40。

“‘Muzen Muaku’ Ron no Shisoushiteki Igi: Araki Kengo Bukkyō to Yōmeigaku, Minmatsu shūkyō shisō kenkyū ni yosete,” *Journal of historical studies*, No. 487, 1980, pp. 34-40.

1985 《李卓吾・正道を歩む異端》（東京：集英社，1985 年）。

*Ri Takugo: Seidou o Ayumu Itan* (Tōkyō: Shueisha, 1985).

2011 《中國前近代思想的曲折與展開》，龔穎（譯）（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2011 年）。

*Zhongguo Qianjindai Sixiang de Quzhe yu Zhankai*, Ying Gong(trans.) (Bei Jing: SDX Joint Publishing Company, 2011).

2014 《李卓吾・兩種陽明學》，孫軍悅、李曉東（譯）（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2014 年）。

*Li Zhuo-wu, Liangzhong Yangmingxue*, Jun-yue Sun, Xiao-dong Li (trans.) (Bei Jing: SDX Joint Publishing Company, 2014).

溝口雄三、伊東貴之、村田雄二郎 MIZOGUCHI, Yūzō, ITO, Takayuki, MURATA, Yuzirō

1995 《中国という視座》（東京：平凡社，1995 年）。

*Chūgoku toiu Shiza*, (Tōkyō: Heibonsha, 1995).

鄧克銘 DENG, Keh-ming

2008 〈李卓吾四書評解之特色：以「無物」、「無己」為中心〉，《文與哲》，第 13 期（2008 年 12 月），頁 91-120。



“Li Zhuowu Sishu Pingjie zhi Tese: yi ‘wuwu’, ‘wu ji’ wei Zhongxin (The Features of Lee Chao-wu's Commentary on the Four Books: Focusing on the Conception of Objectlessness and Subjectlessness),” *Literature and Philosophy*, Vol. 1. (Dec. 2008), pp. 91-120.

廖肇亨 LIAO, Chao-heng

2006 〈從主體到關係——談荒木見悟的中國思想史研究〉，《當代》，第 226 期（2006 年 6 月），頁 56-63。

“Cong Zhuti dao Guanxi: Tan Huangmu Jianwu de Zhongguo Sixiangshi Yanjiu,” *Con-Temporary Monthly*, Vol. 226 (Jun. 2006), pp. 56-63.

羅竹風主編 LUO, Zhu-Feng (eds.)

2001 《漢語大詞典》，（上海：漢語大詞典出版社，2001 年）。

*Hanyu Da Cidian* (Shanghai: Hanyu Da Cidian Chubanshe, 2001).

龔鵬程 GONG, Peng-cheng

1994 《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994 年）。

*Wanming Sichao* (Taipei: Liren Shuju, 1994).

