

中華佛學學報第 2 期 (pp. 267-323) : (民國 77 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 2, (1988)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

李卓吾的生平與佛教思想

江燦騰

提要

李卓吾的一生，和佛教的關係，非常密切，可以說，最切近他的生活經驗，反映了他的心理變化和思想發展的過程。過去，學者對李卓吾的評價，好壞往往趨於兩個極端，卻未能就其生平和佛教思想的互動關係，作系統的精密分析，以求得其內在的真相。因此，不論是批評者，或讚美者，都僅是捕捉了李卓吾的生平和思想複雜關係的一面而已。在本研究裡，則扣緊李卓吾的求道生涯，以接觸佛教為線索，而展開其個人思想發展歷程。換句話說，佛教思想被視為李卓吾整個生活和思想的核心部份，然後再涉及其個人的性情、家庭的背景、交往的師友和社會環境的背景等，使其彼此有密切關聯的統一性，而呈現完整的李氏思想風貌。在論文的結構上，除前言和結論外，計分七個部份：一、討論李氏早年生活與佛教的關係；二、為分析其泰州淵源和佛教互相融通的情形；三、是介紹其佛學著作的種類；四、探明李氏的禪學思想為如來藏系；五、確定李氏的淨土思想，是禪宗立場的自力解脫淨土；六、為有系統的全面分析李氏的「狂禪」問題，以及其所以招致批評的各項可能原因；七、則從當時佛教高僧對李氏的批評，看其與純正佛教徒異同之處。研究結果發現：李氏早年的親人連續死亡，和外在環境的艱困遭遇，使其萌生退隱和求道的心理。因接觸佛教的《金剛經》，而使他的思想有了突破性的啟發；再由禪思進路而會通了泰州王學；同時，淨土思想，也在其生涯中佔一席之地。但，禪一直是其思想重心，卻因僧行不謹；終於導致他的牢災和死亡！

前言

去年（民國七十六年）十二月六日，我曾應淡江大學中文系之邀，於「中國社會與學術文化研討會」的大會上宣讀論文。因會議的主題是「晚明思潮與社會變動」，故我撰寫《李卓吾的生平與佛教思想》一文，參與發表和討論。

雖然淡江大學主辦會議的經驗非常豐富，各種接待無微不至；但在大會前即將未發表和未經討論的論文彙編成書，由弘化文化事業股份有限公司出版，列為〔弘化叢刊第一種〕（書名也叫《晚明思潮與社會變動》，全書十六篇論文，厚達五百九十幾頁，耗費的金錢和人力皆極可觀），遂使每一論文發表者，毫無選擇餘地，便將自己甚多缺陷待修改的論文，事先即公之於社會大眾前。這一點可能是美中不足的地方。

我的論文，是唯一討論李卓吾與佛教思想的。我原期待在這種大型研討會上，能向國內各大學、專科來的前輩和同道們請教。結果因大家甚少觸及這一主題，本文並未受到太多的質疑，就輕鬆過關了。唯一能提些中肯意見的，是評論人劉季倫先生，他是我在台大歷史研究所的學長，專攻李卓吾的思想，他指出我在史料引用上的一些問題，使我獲益不少。但他接觸佛學不多。故我決心再重寫過。

李卓吾（1527～1602）是晚明「左派王學」[1]中最富爭議性的人物，關於他的思想和行為，在晚明即出現截然相異的評價，一方面他的著作受到社會大眾的普遍歡迎[2]，另一方面則在知識份子，特別是東林黨的領袖份子激起強烈的批判[3]。明清鼎革之後，清初幾個晚明遺老的大學問家、大思想家如顧炎武（1613～1682）、王夫之（1619～1692）對李卓吾的批評，尤其苛刻[4]。但是這些批評，並不能遏阻住李氏著作在社會上的暗中流傳[5]，有清一代，官方的禁止閱讀，只是具文罷了。民國以後，國內外都有人廣泛地研究李氏的著作[6]。他被視為反傳統、反儒家的「進步思想家」[7]。

不過，李卓吾的思想，儘管有諸多學術著作的探討，評價也相當高，但是，對李卓吾的佛教思想，則缺乏有系統的討論。國內學者中王煜在《明清思想家論集》中，撰有一篇「李卓吾雜揉儒道法四家思想」[8]，

曾討論了一部份李氏的「佛家思想」（原著頁四九～六〇）；但過於忽略晚明的儒佛關係，也不瞭解李氏接近佛教思想的心理動機，以及如何反映了其外在的生活經驗，故缺乏系統性的深刻理解。聖嚴法師在《明末佛教研究》第二章和第四章裡，有數處提及李卓吾的「淨土思想」[9]。日本學者荒木見悟在《陽明學 佛教》一書，有一章討論「異端(5)支門；一李卓吾(6) (10) 仁文」[10]；另外，在《陽明學 開展 佛教》一書中，也有專章「禪僧無念深 李卓吾」[11]，討論兩人在芝佛院共住時期的交往情形。大陸學者侯外廬在《中國思想

通史》第四冊下，對李卓吾的佛教思想，也未深入分析。他認為李卓吾的思想，「雖然未受釋、老的束縛，但也受了釋、老的一些影響」[12]，並把這個部份思想，稱之為「唯心主義的『彼岸』」，而加以嘲笑[13]。嵇文甫在《晚明思想史論》的第三章「所謂的狂禪派」，討論的中心人物就是李卓吾[14]。「狂禪派」的提出，嵇氏是創始者。他對李卓吾的這種思想，相當激賞。但嵇氏對「狂禪派」的定義和歸類，恐怕值得商榷。他雖引用黃宗羲（1610～1695）在《明儒學案》對「如來禪」和「祖師禪」的批評[15]，但嵇氏對「祖師禪」和「狂禪」間的差異，未充分注意，沿襲了黃宗羲的一時偏見[16]，使兩者混為一談。故其「狂禪派」的「派」字，即不易有堅強建立的論據。到底「狂禪派」的用法是否恰當？或「狂禪」的實際思想內涵為何？與晚明佛教界的禪法是否同質等等，都可再加釐清。

李卓吾的佛教思想，其實並非純佛學的問題，而是涉及到李氏個人的性情、生平的交往、社會環境的變遷、儒佛融合思想的盛行等。如將佛教思想孤立看待，其意義不大；反之，如抽離佛教思想，則李氏思想又缺乏統一性和完整性，因而要結合來看才行。

此外，晚明及清初諸儒學大師，對李卓吾的「異端」、「左道」的強烈批評，雖已在民國後獲得相當平反；但是，其牽涉到的心態，以及對李卓吾展開激烈批評的實際狀況為何，仍有必要再做一系統性的分析，方可看出兩者的衝突過程，隱含著多少認知的差異。李卓吾為何涵攝佛教理論於自己的生活？他經歷了怎樣的心理危機和思想的變遷？他所理解的佛教理論是源自何處？與晚明的融合思想有何差異？這些問題，唯有就其生平的求道生涯求其解。

p. 270

因此，本文嘗試以李卓吾的求道生涯為線索，以佛教思想為核心，就其周邊涉及的人物、學統、思想和宗教等問題，加以綜合性的討論。

一、李卓吾早年生活與佛教的關係——四十歲前思想轉向的探索——

有關李卓吾的生平傳記，已有諸多學者的研究，如容肇祖撰有《李卓吾評傳》（民國二十六年，商務印書館國學小叢書）、吳虞撰「李卓吾別傳」（載《進步雜誌》，民國五年，九卷三期），葉國慶撰「李贄先世考」（載《歷史研究》，民國四十七年，二期），日人鈴木虎雄撰《李卓吾年譜》上下（載《支那學》，第七卷二號、三號，昭和九年；後由朱謙之譯成中文，載《福建文化》，民國二十四年四月，三卷十八期），以及溝口雄三新撰《李卓吾》（東京：集英社，一九八五年）等，都是值得參考。

但是，要瞭解李卓吾與佛教的關係，在研究上必須另行處理。本文將緊扣李卓吾的生活經驗所反映出來的思想內涵，分析其心理感受和思想的變化，而後理出一條清楚的發展線索。

卓吾原名贄，明世宗嘉靖七年（1527），生於福建泉州府晉江縣。泉州是中國東南沿海港口之一，唐代已與海外諸國交通；宋元祐二年（1087）曾設市舶司；明永樂三年（1405）重設市舶司，為番使出入之處。這樣一個國際性的港口，到底與他的一生際遇有無重大關連？是否與佛教有關？

雖然福建自宋以來，是佛寺極其發達、寺產富有的地方[17]；儘管到明嘉靖年間，發生倭亂後，由於軍隊征糧的關係，使寺院經濟受到極大的剝削，以致寺僧紛紛逃亡、寺院開始沒落[18]，但福建地區始終是中國近世佛教的重要傳播地區，曹洞宗的晚明復興，即以鼓山涌泉寺的道場為中心[19]；然而，以李卓吾幼年在泉州的生活經驗來看，對佛教並無好感（詳後）。他何時開始親近佛教呢？或因何而起呢？在探索李卓吾的佛教思想，這是個關鍵性的問題。不瞭解這一點，一切討論都將失據。

實際上，以李卓吾這樣思想奔放的人，生平不斷發表自己的著作，擁有大批讀者和一些強烈批評他的論敵，為求自辯，他不可能不會坦白告訴讀者，

p.271

以求自圓其說。有一條相當重要的史料，可以證明這一點，那就是他晚年寫下的回憶——

余自幼倔強難化，不信學，不信道，不信仙釋。故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。惟不得不假升斗之祿以為養，不容不與世俗相接而已。然拜揖公堂之外，固閉戶自若也。不幸年甫四十（案卓吾四十歲時，即嘉靖四十五年，西曆1566），為友人李逢陽，徐用檢所誘，告我龍谿先生（畿）語，示我陽明先生書，乃知得道真人不死，實與真佛真仙同，雖倔強，不得不信之矣。……余今果能次先生之譜，皆徐、李二先生力也。若知陽明先生不死，則龍谿先生不死。[20]。

有關這一敘述，從表面上看，是談他四十歲那年的一次思想大轉變：因李、徐二人之介紹，而開始認識王陽明、王龍谿的道學，認為與真仙真佛同樣「真人不死」。容肇祖在《明代思想史》引述這段話，但僅輕描淡寫的說：

他（李卓吾）以為王守仁是「得道真人不死，」又以為王畿亦不死。可知他是很佩服他們二人的[21]。

李卓吾一生尊崇二王是毫無疑問的。問題是：這一段話的複雜性遠非「佩服」二字可以概括。這一段話，其實是李卓吾一生生活和思想的總結，應詳盡分疏，才可瞭解其內潛外燦的確切意義。

因當中有儒、釋、道三教類同的說法，是李卓吾四十歲以後所服膺；四十歲以前則未信的宗教思想。然而，李卓吾的倔強竟是如此缺乏自信力嗎？如果沒有長期醞釀的心理傾向，有可能一聞李、徐之言便傾心嗎？四十歲的李卓吾是盲

目的順從？或僅是外在的假相？事實不然。他本人既坦白告訴讀者，他在四十歲經過了一次思想的大轉變，那麼其中的內情，即非單純事件。這當中應潛在著相當複雜的心理狀況，也必然經過一番掙扎的歷程，然後這種思想上的變化才可能出現。但是，在過去，關於李卓吾的研究，一直未對此深入分析，所以本文試圖加以解決。

《明儒學案》卷十四，曾提到他和徐用檢交往的經過，但更具體、更傳神——

（徐魯源）

p. 272

在都門（按指北京）從趙大洲講學，禮部司務李贄不肯赴會，先生（徐魯源）以手書《金剛經》示之曰：「此不死學問也，若亦不講乎？」贄始折節向學。當晨起候門口，先生出輒攝衣上馬去，不接一語。贄信向益堅，語人曰：「徐公鉗錘如是。」[22]

這裡提供了一個證據，因為其中提到了徐魯源以《金剛經》誘勸李卓吾去聽講「不死」的「學問」。而奇怪的是：李卓吾不但立刻改變不肯赴會的倔強態度，前往聽講，而且開始必恭必敬的從徐魯源問學。可見其中的確含有幾個疑點：李卓吾何以被生死之學所動心？以及如何靠此機緣而接觸佛教經典，乃至改變了先前排斥佛教和僧侶的態度？

要解答這些疑點，並不容易。但李卓吾在思想的變遷，卻不乏當時的記載，包括他本人的回憶和旁人的敘述。除前引《明儒學案》之外，袁中道在「李溫陵傳」說：

公（李卓吾）為人中燠外冷，丰骨稜稜。性甚卞急，好面折人過，士非參其神契者不與言。強力任性，不強其意之所不欲。初未知學，有道學先生語之曰：「公怖死否？」公曰：「死矣，安得不怖。」曰：「公既怖死，何不學道？學道所以免生死也。」公曰：「有是哉！」遂潛心道妙。久之自有所契，超於文學之表，諸執筌蹄者不能及。為守（太守），……每至伽藍，判了公事，坐堂皇上，或置名僧其間，簿書有隙，即與參論虛玄。人皆怪之，公亦不顧。[23]

袁中道是李卓吾的及門弟子之一，由其記述李氏生平與思想，可靠性應高。將前面李卓吾本人的晚年回憶與黃宗羲、袁中道二人所提及的資料合起來，即可組成一條發展的線索：即(一)由於生死問題，李卓吾開始求道，(二)因求道而走入寺院和名僧談論虛玄（佛法），(三)也因求道而尊信王陽明和王龍谿。這是依據文獻資料，由事後回溯，首先可以發現的相關性。然而，這種描述只建立起李卓吾在四十歲時，因怕死而接觸佛教的相關性，仍不足以明瞭李卓吾何以在四十歲時，才發生如此重大的變化？

如果單純的追問一個人何以「怕死」？並無太大的意義。凡人皆恐懼死，

p. 273

雖有程度差別，要不外為人類求生的一種本能反應。可是李卓吾在倔強了四十年之後，突然因此事而發生思想和行為的重大變化，則應有特別原因。否則他不會隔了三四十年之後，還特別提起此事。李卓吾在「聖教小引」一文，所提到，是更具體的思想發展說明：

余自幼讀聖教不知聖教，尊孔不知孔夫子何自可尊，所謂矮子觀場，隨人說研，和聲而已。……五十以後，大衰欲死，因得朋友勸誨，翻閱貝經，幸於生死之原窺見斑點，乃復研窮《學（大學）》、《庸（中庸）》要旨，知其宗貫，……於是遂從治《易》者讀《易》三年。[\[24\]](#)

這裡面的「五十」應為「四十」之誤，否則即和生平事實相出入。因他和徐魯源、李逢陽談生死和佛經那一次，是在北京；五十歲以後，已是在南京任刑部員外郎的第四年，隔年並將出任雲南的姚安太守，可見年代不符。據以上他自供「大衰欲死」並且「因得朋友勸誨，翻閱貝經，幸於生死之原窺見斑點」，構成了此後思想的基礎，可見其關鍵性。問題是所謂「大衰欲死」又是甚麼事呢？李卓吾在此期間，無染重病的記載，卻稱「大衰欲死」，那麼只有在親人骨肉間的不幸，才會如此重創了他的心理平衡。有關這一點，唯有再探索其家庭狀況，才能明白是否有此令他驚駭的死亡恐怖？

思想史的研究，在此面臨一個難題。因為在詮釋上吾人須先問：這樣的因果關係可否成立？亦即李卓吾是否真由於家人的死亡而影響到他的心理狀況，於是造成他的日後思想的轉變？如果答案是肯定的，那麼證據何在呢？

要回答這樣一個關鍵性的質疑，吾人曾再三的閱讀李卓吾著作中提及死亡的部份，這類文章頻頻出現在《焚書》和《續焚書》裡[\[25\]](#)。但如果追溯最先死亡對他的衝擊，除了從他的家庭親人間死亡來著手外，似乎別無線索。

因而在研究上吾人先預設：一個人的所思所為，和他所處的時代息息相連，而和他本人的生活經驗，或家庭環境，尤其關係重大。李卓吾的生平，雖然相當複雜，但在複雜中仍有一核心部份，即死亡和佛教的問題，此一部份始終盤繞在他的腦海中，他的一生思想和作為，雖具有一些戲劇性轉變和不可解的矛盾表象，

p.274

其實是反映了尋求解脫死亡恐怖的掙扎過程。而這一過程，在整理四十歲前的李卓吾生活背景時，自然而然的會發覺：李卓吾實際上承受了家族親人死亡和生活艱困的強大壓力，因而才發生轉變。

涉及李卓吾的四十歲前生活的資料，都是出現在四十歲以後的回憶。最早的一篇是《卓吾論略》。這是他在雲南任姚安知府時（1577～1580），以「孔若谷」的名義寫的，載《焚書》卷三，雜述篇，文章名稱下標明「滇中作」。《焚書》在萬曆十八年（1590）於麻城刻成、出版。這年李卓吾才六十四歲；而他是七十六歲死於北京的牢獄中。故這篇文章如非出自他本人，不可能在生前編輯時即視同本人作品。又，檢閱《焚書》中，凡是非李卓吾本人作品者，皆另行編排，以示區別；況且以不同名義撰文，乃李卓吾生平用至泛濫的慣技，故可視為李氏親撰。「卓吾論略」所以特別重要，是它詳盡地記載了李卓吾四十歲前的生活狀況，包括對儒、釋、道的態度，對家庭、官場和環境的種種印象和感受等。今以此文作為基礎，配合其它資料，重行整理如后，以窺探其心理轉變的線索：

甲、李卓吾剛出生不久，母親就過世，但七歲便能自立，隨父母李白齋在家讀書、歌詩、習禮文。他的父親是身材高大、有嚴格教養的人，雖家道中落[26]，仍能急朋友之難。日後他對父親充滿了敬意和懷念之情。在青少年時代，讀朱子的著作，無法起共鳴。內心迷惘之餘，竟聯想考官也非皆通孔聖精蘊，就背了幾百篇「尖新可愛玩」的「時文」湊合應考，居然考取舉人。由於家境清寒，他未考進士，而到河南共城（輝縣）任教諭，以奉養家鄉老父和安排弟妹婚嫁。他原想在江南作官，結果卻到河南，距泉州萬里之遙，對他們父子來說，雖很不習慣，可是就家庭責任而言，也無法避免。這一離鄉，其實也是李卓吾生活了二十九年的家鄉長期疏遠的開始。他日後對共城時期（1556～1560）的追憶，曾提及兩件值得注意的事：

（一）他二十九歲喪長子，令他悲傷甚久。《焚書》卷六，有「哭貴兒」的三首詩：

其一

p. 275

水深能殺人，胡為浴於此？

欲眠眠不得，念子於茲死！

其二

不飲又不醉，子今何有罪？

疾呼遂不應，痕恨此潭水！

其三

骨肉歸故里，童僕皆我棄。

汝我如形影，今朝唯我矣！

明顯流露出他對長子的深情和懷念。但是這種悼念，最初並無宗教意味，他自己也說此時是「惟情是念」[27]。

如果對照他在《續焚書》卷五，那二首《哭貴兒》：

其一、

汝婦當更嫁，汝子是吾孫。

汝魂定何往？皈依佛世尊。

其二、

汝但長隨我，我今招汝魂。

存亡心不異，拔汝出沉昏。

可以看出，李卓吾對長子的懷念，終身不忘，且以佛教信仰作為超渡愛兒亡魂的手段。這當中的關聯性雖是日後的發展所形成，但也能發現親情與生死，是日後接觸佛教的機緣之一。

（二）關於宋代邵雍（1011～1077）自洛陽不遠千里來共城問道李之才的故事。李之才當時為共城縣令；而邵雍築廬讀書於共城蘇門山百泉上，耕稼自給，稱其居為安樂窩。邵雍在共城苦志參學，四十歲時，學問有成，才回洛陽婚娶。李卓吾欣慕邵雍學道之事，曾親訪其地。他雖表示「吾父子儻亦聞道於此，雖（離泉州）萬里可也」；事實卻是「在百泉五載，落落竟不聞道」。並且他是在「滇中」回憶此事，當時心境已變，故邵雍四十歲學道有成，以及安樂窩由於邵雍居住而成名蹟之事，皆有了象徵性的意義，但這些象徵意義，在他未「聞道」之前並不凸顯。當時他正為喪長子而悲傷，只是聯想到和「泉」有緣：泉州是溫陵禪師福地，他是溫陵人，當號溫陵居士；官於百泉，又號百泉居士。

p.276

雖有佛教的意味，但只能視為一時的興趣，絕非真的傾向佛教了。

乙、李卓吾的任官經歷並不順遂，因此不但生活壓力沉重，並且親人死亡的事件頻頻降臨，使他在共城的那段優遊的生活，宛如奢想——

（一）嘉靖三十九年（1560），他三十四歲，轉任南京國子監博士。但他才到官數月，家鄉的父親就過世了。按照儒家傳統的國家法律，他要回鄉守孝三年[28]。千里歸來，卻碰上沿海倭亂，到處兵燹，晝伏夜行，歷盡艱苦，才回到家。但正陷於烽火漫天遍地的泉州，使他無暇料理喪事，隨即帶孝「率其弟若

侄，晝夜登陴擊柝，為城守備。」戰亂延續二年多，米價暴騰，仍難以購得，家中大小三十口「幾無以自活」。他可以說，是這次倭亂的受害者，使他對泉州的安全失去信心。雖有嘉靖四十一年（1561）名將戚繼光大敗倭寇，泉州指揮歐陽深解除威脅[29]，他決定守孝期滿後，率家人離去「蓋庶欲以免難」。

（二）嘉靖四十二年（1563），三十七歲，他攜家帶眷「盡室入京」。等了一年多，方補上缺。中途若非開館授徒做塾師，收學費度日，實撐不下去。然而，嘉靖四十三年（1564），他才復任北京國子監博士數月，家鄉就傳來祖父的死訊；當他接獲訃聞那天，他的次男也不幸病逝北京！這真是禍不單行。按照國家規定，祖父過世，也要守孝三年[30]。這是比悲痛還嚴重的現實問題。黃仁宇先生把李卓吾當時的處境，做了生動的描述——

他的祖父去世。上司和朋友根據當時的習慣，送給了他相當豐富的賻禮。至此，他下了一個重要的決心，他把全部款項的一半在他做過教官的河南購置地產一處，以為妻女衣食之資，讓他們留在河南，餘下的一半則由他自己攜回福建。他所需要安葬的不僅是新去世的祖父，而且還有祖先三代的靈柩五口。按照一般的風俗，安葬死人，必須講求風水，選擇吉地，以期後人的飛黃騰達，否則寧可把靈柩長期停放。當時……雖然祖父剛剛去世，但是曾祖父的靈柩已經停放了五十年，環境迫他遷就現實，在可能的條件上一起埋葬，但求入土為安而不敢再作過高的奢望，這一問題的解決，多年之後還使李贄感到已經恪盡了自己的職責。[31]

p. 277

問題在於他的妻子反對。他「反覆與語」，黃宜人（卓吾妻）曰：

此非不是，但吾母老，孀居守我，我今幸在此，猶朝夕泣憶我，雙眼盲矣。若見我不歸，必死。語未終，淚下如雨。[32]

但李卓吾因手頭經費有限，不可能再攜眷回鄉守喪三年，堅持要妻女到河南共城，妻子無奈，只好答應。可是購田種作，卻碰到有權勢的貪官因嚇富人財未遂，假借漕運的需要，將一切泉源盡排入漕河中。李卓吾出面竭力請求無效，也許他只請求自己數畝田的灌溉需要沒問題，但他決定與同邑的數萬頃田共進退。李卓吾就此回泉州。他的田「僅收數斛稗」，長女因苦慣了，還可吃「稗」如「粟」；二女三女無法下咽，相繼病死。李卓吾生有四個兒子三個女兒，至此剩長女外，其他都不幸夭殤[33]。他的妻女三年的生活，其實是靠前來賑災的舊識，拿自己的薪俸救助二次，才能渡過。而李卓吾也「時過家畢葬，幸了三世業緣，無宦意」。夫妻久別重逢，問起各人的遭遇。他得知兩女夭折，心中悲痛，是夕與妻子「秉燭相對，真如夢寐」。……

(三) 嘉靖四十四年(1566)，四十歲，是他思想發生變化的一年。他從河南攜家帶眷回北京復官，但是他在禮部任職並不愉快，跟長官、僚友都合不來。在他眼裡，這些人各有缺點：有的是急功名而清白未能過人；有的是人品下流；有的是過於刻厲，知有己不知有人[34]。從這些理由看來，並無多大的權力與利益的衝突，純然是看不慣別人的作風。正因為這些官場的習慣和他的個性不合，他又不願意遷就，所以在仕途上他並無太大的希望。在家庭方面，親生骨肉僅餘一女，香火幾斷。父、祖又皆已過世。事實上已逼得他後退無路了。在此，吾人可以推斷：他對死亡的深感是與上述經驗有密切關聯，且形之外表，否則徐魯源、李逢陽不會知其心事。此看他從國子博士轉任禮部司務時，由於薪俸更少，遭同僚嘲笑：「司務之窮，窮於國子，雖子能忍，獨不聞焉往而不得貧賤語乎？」他的回答是：「吾所謂窮，非世窮也。窮莫窮於不聞道，樂莫樂於安汝止。吾十餘年奔走南北，祇為家事，全忘卻溫陵、百泉安樂之想矣。吾聞京師人士所都，蓋將訪而學焉」[35]。

可以證明：此次重返北京，心境已大為轉變了。如果沒有這些心理傾向存在，他便不能為徐魯源的那幾句動心。

p. 278

這件事在他的人生中，是重大的里程碑，他的思想進路，從此走上另一階段。

二、李卓吾的泰州淵源與佛教的關係——四十歲以後的師友交遊和晚年的出家、死亡——

以思想發展而言，李氏四十歲以後的變遷，可謂波濤壯闊。他生活最大的變化是：求道的熱忱，壓倒一切！這在四十歲前，是不可想像的事。但李卓吾的求道對象，極其複雜，涵括三教人物，皆在訪談之列。他曾說：

某生于閩，長于海，丐食於街，就學于燕，訪友於白下（南京），質正於四方。自是兩都人物之淵，東南才富之產，陽明先生之徒若孫及臨濟的派、丹陽正脈，但有一言之幾乎道者，皆某所禮參也，不扣盡底蘊固不止矣。[36]

可是，實際上，他始終有自己的關懷點。在交遊的師友圈中，主要是以當時學術界活躍的泰州學派為對象；然後，從佛學逐漸會通到儒學方面來。在北京「五載春宮，潛心道妙」[37]，應是他認真思考時期。另外，他還曾提到幼年和父親李白齋一起讀書的往事[38]，他似乎想讓死去的父親，也分享他此刻的學道心得。但往事不可能再重現，他因而取了一個稱號叫：「思齋居士」[39]，表明是思念父親，同時也表明是佛教徒。

如前章所述，李卓吾是因生死的恐懼，才接觸佛教的《金剛經》；可是《金剛經》何以成為道學家的研讀對象呢？《金剛經》是大乘空宗的重要經典，但自六祖惠能（638～713）聽了《金剛經》而悟道後[40]，由於惠能影響了此後南禪

的發展，而南禪在唐中葉後又逐漸成了中國佛教的主要宗派[41]，故《金剛經》和《六祖壇經》同樣成為接觸佛教必讀的經典，包括在家居士、乃至非佛教徒都不例外。李卓吾的佛教思想，大體是依循禪宗的立場而發展的，他不但讀佛經而已，在《明儒學案》卷十四所提到的徐魯源，對李卓吾晨起候門，一再視若無睹，昂然自顧騎馬而去，李卓吾反而信心更堅，對別人談起「徐公鉗錘如是」[42]。所謂「鉗錘」是禪門常用的術語，亦即鍛煉禪徒的手段。因為禪的特色主要是在實際修鍊，

p.279

較忽視研讀佛經，稱之為「教外別傳，不立文字」[43]，故棒喝皆成開示法語，有如砧上煉鐵，故謂之「鉗錘」，或謂之「機鋒」。不論李卓吾當時是否真正瞭解其精蘊，但他的這一傾向是很明顯的。故可視之為禪思進路[44]！

隆慶四年（1570），調任南京刑部員外郎，到萬曆五年（1575）共七年的時間。這期間，他又顯示對追求淨土的意向很強，羅近谿語錄《盱壇直詮》中保留了一條相當珍貴的史料，說：

一夕，卓吾公論西方淨土甚詳。師（羅近谿）笑曰：「南方、北方、東方獨無淨土耶？」卓吾默默，眾亦默默，久之寂無嘩者。師曰：「即此便是淨土，諸君信得及否？」有頃，卓老徐曰：「不佞終常被剃。」[45]

羅近谿（1515～1588）的答覆，是禪宗傳統對淨土的看法，不足為奇。問題是：對李卓吾此時的心情來說，他毋寧傾向於西方彌陀淨土，並當眾誓言終當出家。可見從北京到南京，使他不但接觸禪學，並且也精研淨土，和晚明的佛教思潮相同。

不過，在李卓吾的生活圈裡，他最常接觸到的人，大多是陽明學脈的泰州學派的健將，而在南京時的師友，不少是影響他終生的人。例如：王龍谿（1498～1583）和羅近谿是他的思想導師。他在「羅近谿先生告文」中提到禪僧無念深有（1544～1627）的話說：

某（無念深有）從公（卓吾）游，于亦九年矣（案：指在芝佛院共住時），每一聽公談，談必首及王（龍谿）先生也，以及（近谿）先生[46]。

實際上，他的一生中，只在南京見過王龍谿二次，羅近谿則在南京見一次，另一次是在雲南雞足山遇見的。但「自後無歲不讀二先生之書，無口不談二先生之腹」，他認為「世間講學讀書，明快透髓，自古至今，未有如龍谿先生者」[47]。對《龍谿王先生集抄》一書說：「先生此書，前無往古，今無將來，後有學者，可以無復著書矣。」[48]但是，他對羅近谿的推崇則在另一方面，說是：

若夫大江之南，長河之北，招提梵剎，巨浸名區，攜手同遊，在在成聚。百粵、東甌，羅施、鬼國，南越、閩越；滇越、騰越，

p. 280

窮髮鳥語，人跡罕至，而先生墨汁淋漓，周遍鄉縣矣。至若牧童樵豎，釣老漁翁，市井少年，公門將健，行商坐賈，織婦耕夫，竊履名儒，衣冠大盜，此但心至則受，不問所由也。……是以革轍所至，奔走逢迎，先生抵掌其間，坐而談笑，人望丰采，士樂簡易，解帶披巾，八風時至[49]。

像這樣「七十餘年間，東西南北無虛地，雪夜花朝無虛日，賢愚老幼富貴無虛人」的到處講學，包容三教，無分地域、文化、人種、職業、貴賤的偉大教育精神，深深感動了李卓吾，令他至老猶嚮往不已。

至於焦竑（1540～1620），則是他一生論學最投合的朋友，也是在南京認識的，自此「朝夕促膝，窮詣彼此實際」[50]。可見他們一見如故。

耿定向、耿定理兄弟，日後在李卓吾退隱時，將有大關係者，此時也在南京與他訂交論學。

另外，他在南京，也師事王襞（1511～1587）。王襞的父親王艮（1483～1541）是泰州學派的開創者。因此李卓吾是泰州學派的二傳弟子。在王陽明（1472～1529）的學派中，泰州學派是具有濃厚平民色彩的，李卓吾在思想上，是認同這一學派的。黃宗羲似有意在《明儒學案》中將李卓吾排除在「泰州學案」之外，故不另立李卓吾的學案。但嵇文甫在民國二十三年寫《左派王學》一書時，曾說：

他（李卓吾）雖然不能正式的列入王學左派，但和王學左派關係極為密切，其思想行動最能把左派王學的精神充分表現出來[51]。

可見李卓吾和泰州學派實際存在著思想的共鳴。然而，李卓吾的佛教思想，又如何過渡到「左派王學」的思想呢？是並存？或是會通？這是相當重要、但在辯證上為極曲折、細膩的問題。

黃宗羲說：「陽明之學，有泰州、龍谿，而風行天下，亦因泰州、龍谿而漸失其傳。泰州、龍谿時時不滿其說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣[52]。」黃宗羲的這一論斷，三百年來，幾成鐵案。今不論黃氏之言是否帶有偏見，他提出的是一個「史實」的命題，即泰州、龍谿在思想較陽明更近於禪。其實，陽明的良知說，本身就是禪的產物[53]。

p.281

到王龍谿的現成良知，更不諱言本身和禪的接近[54]。禪並非佛教的專利品，它只是一種修鍊心智的方法而已[55]。透過這種修鍊，一個人在內視冥想中，可以窺到宇宙生命的大流，因而使自我和環境的對立意識消溶，呈現的是一種整體性的高超境界，從中可以感受無比的喜悅、無窮的活力、和生平未見的美麗，心靈宛如一個鉅大光瑩的圓鏡，映現著森羅萬象[56]。在這種境界中，善與惡的對立問題變得沒有意義，因為一旦涉及分析和爭辯，這種完整、清晰的映象就破裂、模糊了。它可以說超越了分析的知識而後才能呈現的。但是，就佛教的動機而言，追求這樣的內省經驗，是為了免於死亡的恐怖，以及消除再經歷人世生老病死的循環，故捨離和還滅是它最終要達到的目的。為了達到此一持久、穩定的明淨境界，通常每個禪僧都必須經歷一段艱苦的鍛鍊過程，然後由有經驗的前輩加以審定成果，以免認錯目標。由於人類族群的生活經驗已持續無數漫長的歲月，並且死亡的恐怖經驗深中人心，故和生死之念的搏鬥是極其不易的，能夠澈底的戰勝的，即成大解脫者。所以，那些曾經經驗過搏鬥的勝利者，就把他們的經驗說出來或記下來，以供後人參考。故禪宗的語錄，實為有志求道者的龜鑒。王陽明的良知說，也是在千辛萬苦中和死亡念頭搏鬥後，才提出的，故兩者在方法上並無不同。但是，將這種經驗當作社會倫理的教材，加以推廣，則在應用的目標上和禪僧的方向即相異。所以，明末的儒、佛之異，其實是在適用對象上的差異，而非方法上的差異，也非境界上的差異。王龍谿坦言：「先師的良知之學，乃三教之靈樞。」[57]其理論上的根據，即由此而來。王龍谿的「現成良知」也是透過禪的體驗，然後提出。有關李卓吾思想中的儒學成份，此處暫不細論，可參考荒木見悟「明末(4) i お儒佛調和支性格」一文[58]，以下仍繼續李卓吾的佛教活動和思想。

以李卓吾的當時立場而言，他所處的生活圈，既然都是「左派王學」的健將，除非他不涉及圈內討論，否則他即必須瞭解和使用對方熱衷談論的學術語言，而事實上他的師友中大都熟悉禪學與佛經，故在溝通上並無困難，問題只在態度上的差異罷了。正如前文討論過的，李卓吾是由於歷經生活的打擊和死亡的驚悸，才開始接觸佛教的，他的思想源頭始終環繞著出脫生死的問題，此在《焚書》或《續焚書》中到處出現的此類自我表白，

p. 282

即顯示此事是如何深刻地影響了他的心靈，所以縱使他接觸陽明學，也非一種希聖的道德主義愛好者[59]，而是發覺到兩者在思想的同質可以互攝，故他的心理傾向，一直是退隱和修道的；日後他也未如其他左派王學弟子積極深入社會講學[60]，其種因在此。

萬曆五年（1577），他出任雲南姚安知府。這是他官運漸佳之兆。但他的退隱和修道的心理不變。赴任途中，訪耿定理於湖北黃安，定理之兄定向亦在家。耿氏兄弟原是南京舊職，耿定理因曾有一問之緣令李卓吾懷念[61]，故見面後，便有「棄官留任之意」。定理看他經濟情況「蕭然」，勸他去雲南就職。李卓吾女兒、女婿莊純夫留在黃安，只帶妻子到職。他又告訴定理：

待吾三年滿，收拾得四品祿俸，歸來為居食計，即與先生同登斯岸矣。[62]

在姚安三年，用順其自然的方法，對待邊區複雜環境的住民和公務。並且開始接近佛教寺院和僧侶，「每到伽藍，判了公事，坐堂皇上，或置名僧其間，簿書有隙，即與參論虛玄」[63]他的做法獲得當地民眾的歡迎，而不見諒於長官[64]。因此任滿之後，雖有升遷機會，還是寧可放棄。卸任之後，留在滇西大理的雞足山佛寺閱讀藏經；但因妻子想念黃安的女兒，才前往相聚，寄居在耿氏兄弟家中[65]。

李卓吾是萬曆八年（1580）回黃安的，隔年焦竑來看他，還說他「歸田仍作客，散步自安禪」，也提到他的「寂寞」[66]。但萬曆十年（1582），已經「手不敢釋卷，筆不敢停揮」[67]，開始勤於讀書著述了。萬曆十一年（1582）夏天，王龍谿卒，他年底才聞訃，設奠祭他生平最推崇的思想導師[68]。再隔一年，瞭解他的耿定向又死，他和耿定向的衝突終於明朗化[69]。雖然文獻上的資料，記載兩人的爭論，是對「人倫之至」的解說不同[70]，其實不無含有寄人籬下未受重視，因屈辱、尷尬而引起的摩擦[71]。焦竑是耿定向的弟子，與李卓吾為至交，夾在師與友之間，進退維谷，並且也遠在千里之外。照理，李卓吾可以離開黃安，到南京投靠焦竑，但當時焦竑還未中狀元，讀書忙碌，生活艱苦，豈有餘力照顧他？寄寓他鄉，又無論道知己可以過往，日子真是寂寞而難過[72]！

p. 283

李卓吾決定搬到附近麻城，一間私人的佛院去。他的妻子平生「必不輕履僧堂」[73]，被送回泉州老家。李卓吾把所有的剩餘積蓄全部讓妻子帶走[74]。夫妻一場，從此就永別了[75]！搬入寺中有人照顧生活細節，也一樣讀書、寫作[76]。李卓吾在佛院中的長期生活，於焉展開。這是萬曆十三年（1585），他已經五十九歲了。

萬曆十六年（1588），他剃髮出家。黃仁宇先生說：「李贄是儒家信徒。1587年以前，他已經按照儒家的倫理原則完成了對家庭應盡的一切義務。次年，他即剃髮為僧，時年六十一歲。剃髮的原因是他的環境已允許他拋卻呆板、拘束的生活，得以尋求個性的自由發展。這不同於一般意義的遁世，不論從理智看還是從社會關係看，他此後的言行實際上代表了全國文人的良心。」[77]此一論點大體是對的。但是李卓吾的出家是迥異於正統的方式，因而他是否「為僧」，卻是值得懷疑的。首先，他是因為頭髮長蚤子癢而剃髮[78]；其次他是避免家人再煩他，故意去髮，以示不歸泉州老家[79]；他不但本人明白在著作上說明出家非他本意[80]。實際上他並未正式皈依受具足戒[81]；他連沙彌戒也未曾受過[82]，卻居住在佛寺中，以僧眾的導師態度出現，教諭僧眾佛法，或答外人問難。這也僅能在佛教戒律蕩然無存、朝廷放鬆出家規定的時期[83]，才可能出現這種怪現象。

由於李卓吾將個人對解脫生死的事，僅在義理上理解為已足（他不修禪、念佛），又始終未能忘情長期官僚生涯沾染上的習氣，因此，他雖身處寺院偏僻地方，卻透過大量的著作來和廣大的社會互通訊息。這種行為上的矛盾現象，證明宗教未能帶給他真正的心靈安寧，使他必須藉大量閱讀和著述來排遣孤獨的寺中歲月[84]。他因思想上的敏銳透視，輕易看穿傳統各教的虛浮和偏狹。

於是援引古人事跡上下其議論[85]，主張三教融合和關懷社會大眾 [86]。諷刺的是：智力的優越，卻使他時有知音難尋之苦。原應平靜的佛寺生活，不但不能使他遠離塵世的煩擾，相反的卻激起震撼社會的鉅大波濤，並將其捲入長期的是非紛爭裡。

從萬曆十八年（1590），他六十四歲在麻城刻成《焚書》後，由於書中大量文章披露了和耿定向的爭論，以及他對傳統名教的不滿，使他得罪了不少麻城仕紳。以後他被攻擊為「異端」、「左道惑眾」、「妖言」、

p.284

「狂禪」等，也和這本書有極大的關係。這本書的表達方式：坦白、率性、奔放和銳利。其實也是他的生活實錄、思想的表白、和一顆受創心靈的悲歌。但是要討論李卓吾的佛教的思想，則本書有最珍貴的第一史料。和本文有關的佛學思想，亦大多自此取材。由於他在晚年因著作掀起的大風潮，涉及他的僧人身份、以及「狂禪」的問題等，故李卓吾最後處境變得相當惡劣，被人驅逐、拆佛院和捕入獄中。當時他已七十六歲了。他其實沒甚麼重罪，頂多是「回籍」[87]罷了。但是他對這個世界已經灰心了，死前用手指頭寫著：「七十老翁何所求？」[88]對他四十歲以來追求的「不死」之「道」，留下一個諷刺的告白。

三、李卓吾的佛學著作

根據侯外廬的《中國思想通史》第四卷（頁一〇八一～一〇五一）提到的書目，其中可以看得出來屬於李卓吾佛教類作品的，有：《心經提綱》一卷、《觀音問》一卷、《淨土決》一卷，共計三種。縱然將《三教品》一卷和《枕中十書》六卷中的《文字禪》，都列入廣義的佛教作品的話，和李卓吾的其他龐大著作比起來，仍微不足道。

目前，收在卍續藏經的李卓吾佛學作品，有：

- 一、《淨土決》一卷，卍續藏經第一〇八冊。
- 二、《般若心經提綱》一卷，卍續藏經第四十冊。
- 三、《華嚴經合論簡要》四卷，卍續藏經第七冊。

這三種作品裡，《華嚴經合論簡要》四卷，看起來卷數最多，其實只是將唐代李通玄（635～730）所著的《華嚴經合論》，縮編而已，其中沒有李卓吾的評語或注解，故無從討論。《淨土決》和《般若心經提綱》，稍後再析論。

那麼李卓吾的全部佛學著作，是否只有這些呢？不，如從《焚書》和《續焚書》中單篇來看，數量不算少。茲列舉如下：

（《焚書》的部份只標明卷數；《續焚書》則標書名及卷數）

卷三(1)「心經提綱」（頁一〇〇～一〇一）

卷三(2)「定林庵記」（頁一〇三～一〇四）

卷三(3)「篁山碑文」(頁一二七~一二八)

p. 285

卷三(4)「書黃山二上人手冊」(頁一三一~一三二)

卷四(5)「解經題」(頁一三四)

卷四(6)「書決疑論前」(頁一三四)

卷四(7)「解經文」(頁一三六)

卷四(8)「念佛答問」(頁一三七)

卷四(9)「三大士像議」(頁一四五~一四八)

卷四(10)「代深有告文時深有遊方在外」(頁一四八~一四九)

卷四(11)「禮誦藥師告文」(頁一四九~一五〇)

卷四(12)「移住上院邊廈告文」(頁一五〇~一五一)

卷四(13)「禮誦藥師經畢告文」(頁一五一)

卷四(14)「代常通病僧告文」(頁一五一~一五二)

卷四(15)「安期告眾文」(頁一五二~一五三)

卷四(16)「告土地文」(頁一五三~一五四)

卷四(17)「告佛約束偈」(頁一五四~一五五)

卷四(18)「戒僧眾」(頁一六五~一六六)

卷四(19)「六度解」(頁一六六)

卷四(20)「觀音問」(十八條,頁一六六~一七六)

卷四(21)「豫約」(小引並六條,頁一七六~一八六)

卷四(22)「寒燈小語」(計四段,頁一八九~一九二)

卷六(23)「題繡佛精舍」(頁二二九)

卷六(24)「十八羅漢漂海偈」(頁二二九)

卷六(25)「十八羅漢遊戲偈」(頁二二九)

卷六(26)「除夕道場即事」(三首,頁二二九~二四〇)

卷六(27)「閉關」(頁二四〇)

卷六「元宵」(頁二四〇)

《續焚書》卷二(29)「窮途說」(頁七一~七二)

《續焚書》卷二(30)「法華方便品頁」(七二~七三)

《續焚書》卷二(31)「金剛經說」(頁七二~七四)

《續焚書》卷二(32)「五宗說」(頁七四)

《續焚書》卷二(33)「三教歸儒說」(頁七五~七六)

p. 286

《續焚書》卷四(34)「東土達摩」(頁九四)

《續焚書》卷四(35)「釋迦佛後」(頁九四)

《續焚書》卷四(36)「棲霞寺重新佛殿勸化文」(頁九六~九七)

《續焚書》卷四(37)「列眾僧職事」(頁九七)

《續焚書》卷四(38)「說法因由」(頁九九~一〇〇)

《續焚書》卷四(39)「題孔子像於芝佛院」(頁一〇〇)

《續焚書》卷五(40)「彌陀寺」(頁一一一)

《續焚書》卷五(41)「輪藏殿看轉輪」(頁一一六)

《續焚書》卷五(42)「贈閱藏師僧」(頁一一二)

《續焚書》卷五(43)「送思修常順性近三上人廣濟黃梅禮祖塔」(頁一一二)

《續焚書》卷五(44)「聽誦法華」(頁一一六)

《續焚書》卷五(45)「鉢盂庵聽頌華嚴並喜雨」(二首,頁一一九~一二〇)

以上等各篇,是李卓吾在佛寺生活所寫與佛教有關的記錄。但《焚書》、《續焚書》中,仍保留甚多此處未列出者。透過這些材料,分析其內容,也許可以從中更進一步發現李氏佛教思想的真正見解。

四、李卓吾的禪學思想——如來藏系？般若系？——

中國佛教自宋、元、明以來,以禪宗和淨土信仰為兩大主流,特別是李卓吾所處的明末時期,更是禪、淨融合思想盛行的高峰。因此,探討李卓吾的佛教思想,也無法脫離此一立場。

李卓吾在「答李如真」的信上說:

弟學佛人也,異端者流,聖門之所深闢。

.....

第弟禪學也,路徑不同,可如之何[89]!

他的這一禪者立場,可以說到老不變。

但這並非表示李卓吾不信仰淨土。在南京時期,他即已傾心西方淨土,曾對羅近谿表示過他終當披剃出家[90]。在大乘佛學中,修行的法門雖多,

p.287

總別有二種:一是禪者的自力解脫,稱為難行道;一是淨土行者的靠他力解脫(靠西方阿彌陀佛的本願加持),稱為易行道[91]。但自五代永明延壽(904~975)著《萬善同歸集》以來,「禪、淨雙修」的風氣,逐漸蔚為普遍的現象。和李卓吾同一時代的佛教高僧雲棲株宏(1535~1615),就是推展最力的大師。李卓吾自己也編寫過《淨土決》和「念佛答問」等文章。那麼,李卓吾是否也主張「禪、淨」雙修呢?

聖嚴法師說:「明末的佛教界,不論僧俗,是以念佛法門為修行的主流,禪的修行乃基於次要的位置,禪的精神卻是明末佛教的支柱。」[92]這是很深刻的觀察,如果以這一角度來看,不論是否主張禪、淨雙修,在實際的精神上,禪、淨的思想,都是互相融攝的,絕非分別獨立的存在。吾人也可本著這一觀察,來檢證李卓吾的有關著作,是否符合這一情況。但聖嚴法師又批評李卓吾的禪學思想說:

印度的大乘的佛教思想，有「空、有、真常」的三大系統，傳到中國的，也有三大系統，到了明末時代，空的思想未見發揚，唯王陽明的第三代學生李卓吾（1527～1602）是以空宗為歸的，而他所見的空，不過是理論的禪，中國禪宗的根本立場，是屬於「真常」的系統。因為明末的禪宗學者，大多流於虛浮圓滑的空談理論，當袁中郎（1568～1610）初與李卓吾接觸而進入佛門，後來發覺此種空談，不切實際，很容易由於空談本源清淨的佛性，或者僅知道一些例如喝佛罵祖的公案而不實際修行，結果便形成了否定因果的外道邪見，袁氏因李氏而信佛，後來袁氏則極力提倡淨土的念佛法門[93]。

這一批評，既涉及到李卓吾佛學內涵問題，也涉及到空談理論的流弊。

要分疏李卓吾的佛教思想，針對上述批評，便須先返歸李卓吾的文獻資料，看看聖嚴法師的立論根據何在？然而，在展開檢證之前，更有必要先就聖嚴法師的文字加以歸納和詮釋，以形成明確的問題點，否則不易檢證。

聖嚴法師的敘述有幾個重點：

(一)李卓吾是以「空宗」為歸的。

p. 288

(二)李卓吾所見的「空」，不過是「理論的禪」。

(三)中國禪宗的根本立場，是屬於「真常」的系統。

(四)袁中郎不滿禪者的空談，轉而極力提倡淨土的念佛法門。

以上四點中，有些是屬於事實認定的問題，如第(四)點，可以先處理。聖嚴法師說袁中郎佩服李卓吾的佛學見解，但是發現其無實際的修行效果，故轉提倡淨土的念佛法門。這的確是事實。因袁中郎的著作《西方合論》，是明末著名的淨土思想作品，寫於李卓吾的《淨土決》之後，並且是到浙江的雲棲寺請教雲棲株宏有關念佛法門[94]，才動筆的。《西方合論》是以華嚴思想來詮釋淨土思想，也正是雲棲株宏《阿彌陀經疏鈔》中發揚過的淨土思想。雖然李卓吾也喜歡李通玄的《華嚴經合論》，稱之為「妙不可當，一字不可改易，蓋又一《華嚴》也」。[95]。已續藏經中還保留李卓吾的《華嚴經合論簡編》四卷，可見著迷的程度。但李通玄對華嚴與西方淨土的看法，卻為袁氏駁斥[96]。故就華嚴淨土思想而言，袁中郎的確是有別於李卓吾。三袁（宗道、宏道、中道）的袁中道則說李卓吾的「急乘緩戒，細行不修，任情適口，鸞刀狼藉」，是他「不願學者」[97]。顯然，李卓吾的言行，令其不堪忍受！雙方日後在佛教思想上的分歧，可說其來有自。聖嚴法師的這一點指摘，可以成立。

其次，關於李卓吾是以「空宗」為歸的第(一)點看法，最早是清代彭際清（1740～1796）在《居士傳》卷四十三（李卓吾傳）中提出的。其原文的一段是：

……卓吾風骨孤峻，善觸人。其學不守繩轍，出入儒佛之間，以空宗為歸。[\[98\]](#)……

但文中並未進一步解釋，到底李卓吾如何以「空宗」為歸？所謂「空宗」指的是龍樹、提婆一系對《大般若經》詮釋的著作，有《大智度論》、《中論》、《十二門論》、《百論》等，強調「緣起性空」；主張宇宙萬物的形成只是各種條件的結合，並無永恒自存、自生的本體。自鳩摩羅什（343~416）於第五世紀譯介到中國後，先有僧肇（384~433）的「物不遷」、「不真空」、「般若無知論」等傑出論文的出現；以後則「三論宗」和「天台宗」的學派成立。但是，李卓吾的著作中，關於「空宗」只提到《金剛經》和《心經》這兩種作品而已；而這兩種作品，

p.289

雖是《大般若經》中很重要的部份，卻是中國佛教各宗派，乃至非佛教徒都研讀註釋的經典。這只要看已續藏經中有關明末的佛學著作，即可一目瞭然。所以說，彭際清那幾句話「出入儒佛之間，以空宗為歸」，並非很恰當的論斷。除非彭際清能舉出堅強的證據，說明李卓吾所理解的是《中論》或《大般若經》的本義，並且李卓吾確實傾心此種義理，而不與「真常」系混淆，否則論斷即難以成立。

由李卓吾對《金剛經》和《心經》的研讀這件事，既然無法得出他「以空宗為歸」的結論，那麼聖嚴法師所說的(二)李卓吾認「理論的禪」為「空」，和(三)中國禪宗以「真常」系統為根本立場的這兩點，就必須另做疏解了。

在前面論及《金剛經》與六祖惠能的關係時，已經提過《金剛經》和「南禪」的發展，是密不可分、影響極大的。但這裡有一吊詭的問題：即根據印順法師（1906~）在《印度之佛教》[\[99\]](#)一書的判教，說印度佛教有三系（空、有、真常），其中「真常」系的如來藏理論，是受印度教的「梵我論」的影響，其說如下：

「真常唯心論」之興，與笈多王朝之梵文學復興有關。質言之，梵我論本立梵與無明（幻力）二者，視為無始之存在。釋尊破梵我之實性，取緣生之無明業感說。自緣生無常而達性空無我，離欲入涅槃，即為生生不已存在者之解脫；所謂「滅者即是不可量，破壞因緣及名相」也。如以此寂滅不生為真常妙樂之存在，使與無明業感說合，則與梵我論之區別，亦有所難矣。法顯見華氏城之佛教，賴婆羅門學者而住；玄奘西遊，從長壽婆羅門、某婆羅門、勝軍學。處梵我論大成之世，而大乘學漸入於婆羅門學者之手，求其不佛梵綜合，詎可得乎[\[100\]](#)！

「真常唯心論」的經典，傳入中國甚多，其中以《楞伽經》為達摩（？~536~，一說528）傳法印心的依據，是禪宗最初的根本經典。《楞伽經》以如來藏藏識立義，主張真常淨為一切之本體，而立相對之二元：一、清淨真心，

二、雜染妄習。如來藏的清淨心，為無明所熏染，名為「藏識」，但如摩尼寶珠沾垢，去垢即淨，珠性光瑩不變，如來藏不與雜染相應，故雖為妄習依附。本身即具有不生不滅的圓明覺性，可以破妄習顯本淨。

p. 290

要破染返淨，須依「四禪」（止觀相應），從(一)「愚夫所行禪」，觀法有我無。進至(二)「觀察義禪」，明三界唯心，即法無我。再至(三)「攀緣如禪」，直觀如實法不生不滅，離生滅見，得無生法忍。最高境界則達於(四)「如來禪」，證入「佛地」的禪者，有諸佛加持，可以如菩薩即寂而起如幻三昧，廣作佛事。根據這樣的經典，以體用常恆之妙為真實，以性空為不了義，名「不空如來藏」[101]。所謂中國禪宗以「真常」系為根本立場的說法，即前述「不空如來藏」的「真常」（常、樂、我、淨）的思想。然而，《金剛經》的原始含義，本來在詮釋「緣生無常」而達「性空無我」，「離欲入涅槃」，而獲得「解脫」，恰與「真常」思想相反對者。何以惠能以後的「南禪」，反而遵循「真常」系統的立場，一直發展下來呢？並且，李卓吾的「理論的禪」，除修持不切外，其所理解和詮釋的「空」，何以為「真常」系統？其思想的淵源，也須追溯中國禪宗思想「由空入真常」這一轉折裡。不瞭解這一變化過程及其內涵真相，則對「空」和「真常」的矛盾，難以排解。

要追溯中國禪宗思想的演變，必須涉及整個禪宗史的發展，非本文所能涵蓋。但是如以《金剛經》和《楞伽經》在理論上的互攝為重點的話，則較易說明。在這方面，印順法師的《中國禪宗史》已經卓越的處理過，本文即依印須法師的觀點，重新整理如下：

(一)在《阿含經》（包括中觀者、唯識者）以來的佛教義理中，都講一切眾生是無常的、無我的。但是，有不少佛教小乘、大乘的思想家，對此說法感到疑難：如果一切是無常的、無我的，那怎麼能成立生死相續？一切是無常無我，那也不可能有苦盡而證得涅槃的常樂？為了成立流轉與還滅的根機，佛就說如來藏。如來藏「能遍與造一切趣生」，就依之而有生死。如來藏「離無常過（如來藏是常住的），離於我論（如來藏是無我的），自性無垢，畢竟清淨」，所以說離卻妄想塵勞，就能解脫常樂，依之而有涅槃。這就是《大方等如來藏經》、《無上依經》、《大法鼓經》、《不增不減經》、《大涅槃經》、《大方廣佛華嚴經》、乃至《楞伽經》等「如來藏系」經典的主題[102]。達摩來中國，傳授禪法，開示道育，慧可說：「深信一切含生同一真性，但由客塵妄覆，不能顯了。」[103]即是這一系統的思想。

p. 291

(二)達摩禪法至道信（580~651）時，受到《摩訶般若婆羅蜜經》法門的深切影響，開始「般若系」和「如來藏系」思想的結合。在《楞伽師資記》中提到道信，依「《楞伽經》諸佛心第一；又依《文殊說般若經》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫的人道安心要方便門」[104]成為用《楞伽經》與《般若經》統一的禪門。

但是，要如何解決前述兩系（空系、真常系）的思想差異呢？印順法師的解說為：

般若法門的「一切皆空」，天台學者說得好；或見其為空，或即空而見不空，或見即空即不空，非空非不空。換言之，《般若經》所說的空，有一類根性，是於空而悟解為不空的；這就是在一切不可得的寂滅中，直覺為不可思議的真性（或心性）。大乘佛教性空而移入真常妙有，就是在這一意趣下演進的。達摩以《楞伽》印心，而有《般若》虛宗的風格，道信的《楞伽》與《般若》相結合，都是悟解般若為即空的妙有，而不覺得與《楞伽》如來藏有任何差別的[105]。

以上印順法師的看法，雖仍有待補充其他史料的具體證據，以說明更詳盡的兩系思想結合過程（從印度到中國），但是，就大方向而言，已足以指明何以中國禪宗思想，有吸收《般若經》的空系思想，卻仍以「真常」思想為主流的疑點。因此印順法師批駁了胡適認為惠能用《金剛經》的般若思想，革了《楞伽經》如來藏思想的命之論斷[106]。

李卓吾的禪學思想，是否依循這一傳統的解說而來呢？這要回歸到李氏本人的著作，即可明瞭。

在《續焚書》卷二，李卓吾有「金剛經說」，提到：「《金剛經》者，《大般若經》之一也。吾聞經云「金最剛，能摧伏魔軍，普濟群品，故謂之金剛云。」人性堅利，物不能壞，亦復如是。故忍和尚為能大師說此經典，至應無所住而生其心，便爾見性成佛，一何偉也！[107]」接著，李氏又說：

說者謂朱夫子曾闢此語，以為得罪於吾聖門，不知朱子蓋有為也，蓋見世人執相求佛，不知即心是佛，卒以毀形易服，遺棄君親之恩自畔於教，故發此語，……

p. 292

朱子闢佛是對？抑錯？此處暫不討論。而「即心是佛」一語，顯為如來藏思想。李卓吾在同一篇文章後面，對「應無所住而生其心」一語，詮釋如下：

夫誠意之實，在毋自欺；心之不正，始於有所。有所則有住，有住則不得其正，而心始不得自在矣。故曰：「心不在焉，視不見，而聽不聞，而生意滅矣，惟無所住則虛，虛則廓然大公，是無物也。既無物，何壞之有？惟無所住則靈，靈則物來順應，是無息也，既無息，何滅之有？此至誠無息之理，金剛不壞之性，各在當人之身者如此。而愚者不信，智者穿鑿，宋人揠苗，告子助長，無住真心，妄立能所，生生之妙幾無息滅，是自欺也[108]。

在這段解說裡，李氏顯然牽強地將《金剛經》的義理「應無所住而生其心」，來說明《大學》的「誠意正心」一語。在《壇經》中，解釋「應無所住而生其心」，是解為念念不斷，不染境緣，而佛性即得自淨[109]。但在李卓吾引用的《大學》之文，先要「毋自欺」、「心正」，才能「自在」而「虛」；「虛」則「無物」、「廓然大公」，然後可以心「靈」而「應物」，達到「金剛不壞」的境界。兩相比較之下，李卓吾可說是「望文生義」，強為曲解了《金剛經》。但其中的思想，依然非空宗的思想，而是如來藏的思想。

從「心經提綱」來看[110]，會以為李卓吾對「空」的解說，相當正確，但那只是順著經文，略為口語化的疏解而已。同樣的一段經文，在詮釋《楞嚴經》時，李卓吾的說法即大有不同。他說：

此書《楞嚴經》千言萬語，只解得《心經》中「色即是空，空即是色」兩句經耳。經中又不曰「是故空中無色」乎？是故無色者眾色之母，眾色者無色之色，謂眾色即是無色則可，謂眾色之外別無無色豈可哉！由是觀之，真空者眾苦之母，眾苦者真空之苦，謂真空能生眾苦則可，謂真空不能除滅眾苦又豈可哉！蓋既能生眾苦則必能除滅眾苦無疑也。眾苦熾然生，而真空未嘗生；眾苦卒然滅，而真空未嘗滅。是以謂之極樂法界，證入此者，謂之自在菩薩耳。今以厭苦求樂者謂之三乘，則《心經》

p. 293

所云「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，又云「能除一切苦，真實不虛」，者，皆狂語矣[111]。

在這段解說中，他將「真空」等同「如來藏」，所以「真空能生眾苦」，亦能「除滅眾苦」。又將「眾色」和「無色」互涵，以符合從「色即是空，空即是色」，演變為「故空中無色」的這一段經文的字面意義。這樣的解法對嗎？

按《楞嚴經》是「如來藏系」的；《心經》是「般若系」的，一講「真常」，一講「空」，照理是不同的。這只要對這兩種經典稍有正確瞭解的，就可以區分出來。但《心經》中的「色即是空，空即是色」，並不是如哲學上的本體與現象的互涵，而是從緣起說的義理來講的。龍樹說：「以有空義故，一切法得成[112]。」佛教的空宗理論，是承認一切緣起，沒有自性，故謂之空。如來藏既能生萬法，又能離垢不染，即違背了緣起說的定律。「色」就是宇宙萬象，皆依因果而成；既依因果則條件相待，必歸於空無自性。在因緣本身是無法發現永恒的存在體，故佛說一切法畢竟空。但萬物既依因緣而有，又不能說無，故名之假有，或因緣有。因而色和空，是從不同角度來陳述一件事情的兩面，表示兩者是相即而不相離的。透過這種深奧哲學的觀察後，就可以從生死和煩惱的迷障中，解脫出來。因此，李卓吾前面說的那種解法，並非真正「空宗」的解法，而是「如來藏」的立場。

更具體的證據是李卓吾在「解經文」中提到：

嗟嗟！心相其可空乎！是迷而又迷者也。故曰「迷中倍人。」豈知吾之色身泊外而山河，遍而大地，並所見之太虛空等，皆是吾妙明真心中一點物相耳。是皆心相自然，誰能空之耶[113]？

即清晰呈現出李卓吾的思想，是「妙明真心」的「真常」思想，而非「緣起性空」的「空宗」思想。

五、李卓吾的淨土思想——自力解脫？他力解脫？——

晚明的佛教，既以禪、淨為主流，以下當論淨土的思想。在《念佛答問》的文章中，李卓吾的見解是：

p. 294

大小相形，是續驚短鶴之論也。天地與我同根，又誰是不如我者。我謂念佛即是第一佛，更不容於念佛之外復覓第一義諦也。如謂念佛乃釋迦權宜接引之法，則所謂最上一乘者，亦均之為權宜接引之言耳。古人謂佛有悟門，曾奈落在第二義，正仰山小釋迦吐心吐膽之語。後來中峰和尚謂學道真有悟門，教人百計搜尋，是誤人也。故知此事在人真實怕死與不耳。發念苟真，則悟與不悟皆為戲論，念佛參禪總歸大海，無容著唇吻處也[114]。

這段文章，有幾個主題觀點，(一)天地與我同根，大家平等；(二)念佛就是第一義的最高真理，不必另求第一義；(三)念佛最重要的是要怕死而發真念（來念佛），只要真念，念佛無異參禪，兩者皆無區分之處。其中以第一點的「物我一如」思想，是李卓吾表明他「唯心淨土，自性彌陀」的理論基礎。換句話說，他是不主張「他力念佛」的淨土思想。

李卓吾的這種觀點，是禪者的淨土觀點。對於較少接觸中國近世佛教思想的人，對於李卓吾的看法，可能不瞭解其源自何處？在前一章（第四章）曾提及禪者傾向自力解脫；淨土宗傾向靠他力解脫。故早期禪宗雖有念佛法門，並不涉及淨土的往生。如《傳法寶紀》中，曾說到：

及忍、如、大通之世（案：指五祖弘忍，及其弟子法如和神秀），則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法[115]。

這時期的開法傳禪，雖以「念佛名」、「令淨心」為方便，但其主要用意，是在收攝心志，令其專一，由口念佛，導入禪定的地步。故念佛停止後，仍要坐禪，使心湛然不動。這是北宗禪的要訣。當然這其中有《楞伽經》和《文殊說般若經》的融合思想在內[116]。但到惠能時，不採取念佛的方便法門，而直指自性般若[117]：

菩提般若之智，世人本自有之。即緣心迷不能自悟，需求大善知識示道見性。

三身在自法性，世人盡有，為迷不見，外覓三如來，不見自色身中三身佛。

凡夫不解，從日至日，受三歸依戒。若言歸佛，佛在何處？若不見佛，

p. 295

即無所歸[118]。

也因此，惠能批評了尋求西方彌陀的淨土思想 [119]！

李卓吾遵循的，就是近乎惠能禪風的淨土思想。但李卓吾生當晚明佛教思想盛行禪、淨雙修時期，他亦有迴應這種風氣的作品，主要的即《淨土決》一卷；另外和《淨土決》思想相同的零篇，亦不少。茲以《淨土決》為代表，再旁及其他。

李卓吾的《淨土決》，聖嚴法師曾批評過[120]。這卷書刻於萬曆二十五年(1597)，七十一歲。算是晚年的成熟作品。他在全文的序言說：

溫陵李卓吾曰：維摩大士云：「隨其心淨，則佛土淨。」阿彌陀佛極樂國者，土之淨也。念阿彌陀佛極樂國者，心之淨也。念阿彌陀佛極樂國土，便生阿彌陀佛極樂國者，隨其心淨則國土淨也。然則念佛者，念此淨土也。參禪者，參此淨土也。果何以別乎？

.....參禪者，固不待往生矣。念佛者，亦豈待有所往而後生耶？若必待有往而後生，則是以念佛而往彼；彼此念我而來此。一來一往，亦是二土也，非淨也。

.....故知阿彌陀佛淨土，即自心淨土。念佛參禪，即所以自淨其心。奉勸諸禪者，無高視禪客，而輕自淨土也[121]。

正如前引「念佛答問」一樣，李卓吾在態度上傾向於自力解脫，認為世界是一體的，為沒有兩個淨土可供來往。念佛者，參禪者，其實都只能淨化自己的心靈，兩者功效一樣，無高低之分。

在《焚書》卷四，李卓吾曾寫有「豫約」(遺囑)，其中有一段提到：

我有《西方訣》，最說得親切，念佛求生西方者，須知此趣向，則有端的志氣矣。不然，雖曰修西方，亦是一句成語耳。故念佛者須看通了《西方訣》，方為真修西方之人。

夫念佛者，欲見西方彌陀也。見阿彌陀佛，即是生西方了，無別有西方可生也。見性者，見自性阿彌陀佛也。見自性阿彌陀佛了，即是成佛了，亦無別有佛可成也[122]。……

p. 296

這裡的《西方訣》，就是《淨土訣》。他要人以念佛見性，西方即在自性中。這種想法，也是他從南京時期對西方往生淨土的嚮往，經過後來陽明、龍谿的良知說之影響，才形成的（參看第二章）。可以說，他晚年的佛教思想，一直都堅信著這種立場。他對龍湖芝佛院共住的僧侶，要求彼等念佛，也是從這個角度出發[123]。

由於李卓吾的淨土思想，是一種經典的詮釋，他本身即無可避免的，走向一種近乎辯證的、單純的、宗教效用必然性的主張。他從「名」與「實」不能分開的觀點出發，凡屬仙人、佛、聖人，皆因其具有全知全能的宗教屬性，才成其為仙、佛、聖人的資格，否則即不是。他說：

能念真佛，即是真彌陀，縱然不念一句阿彌陀佛，阿彌陀佛亦必接引。何也？念佛者，必修行，孝則自行之先，若念佛名，而孝行先缺，豈阿彌陀亦少孝行之佛乎？亦必定只是尋常孝慈之人而已[124]！

又說：

凡有佛，即便有願，即便有慈悲。今但恐不見佛耳，不患其無佛願，無慈悲心也。有佛而無慈悲大願者，我未之見也[125]。

從生活上的倫理道德出發，而達到宗教的實際效果。這樣的理論根據，就是基於宇宙同源，萬物一體，而佛在心中的邏輯。故效果的是否達成，主要在念佛人態度的問題，而非外求他力。

最足以彰顯李卓吾的淨土思想實用論，是下面這段話：

夫以佛願力，而我不求，是我罪也。求佛而佛不現，是不慈也；求佛而佛或未必知，是不聰也，非佛也。吾知其決無是事也[126]。

像這樣充滿智性的心理自信，正是李卓吾生平孤峻個性的反應。但決非一般念佛人的修行方式[127]！

六、關於李卓吾的「狂禪」問題及其招致批評的原因

有關李卓吾的「狂禪」問題，是晚明思想界的一大公案。所謂「狂禪」究竟何指呢？它和「祖師禪」的關係為何？為甚麼會遭到許多強烈的批評呢？近代學者有的對此加以詮釋[128]；有的表示不清楚其內涵的性質 [129]；但都認為其思想缺乏統一性 [130]；也承認和泰州學派有關 [131]。

p.297

可以說，角度各異，眾說紛紜。

對「狂禪」的各家批評資料，此處無法詳舉。僅就代表性者而言：

1. 鄒元標說：

論曰，世儒好闢佛，佛不可闢，所以闢者，狂禪耳[132]！

(案：這段話，是鄒元標為無念深有寫的「小傳」，所談及的評語。雖非直接批評李卓吾，但以李卓吾和無念深有共住芝佛院的時間之長，應無別指才對。)

2. 袁宏道說：

禪有二種。有一種狂禪，於本體上有所入，便一切討現成。大慧語李漢老云：此事極不易，須生慚愧始得。往往利根上智者，得之不費力，遂生容易之心，便不修行，多為目前境界奪將去，作主宰不得。日久月深，述而不返，道力而不能勝業力，魔得其便，定為魔所攝持，臨命終時，亦不得力。……又有一種，不求悟入[133]，……

(案：袁宏道此篇「論禪」，是為了贊美無念深有。純就禪法而言，不涉及其他。但以袁宏道對李卓吾的深刻理解，雖然沒有明指李卓吾所持即「狂禪」，然而李卓吾的一生遭遇，及其晚年悲慘下場，不正是這樣的情形嗎？)

3. 耿定向說：

黃宗羲在《明儒學案》卷三十五，泰州四，「恭簡耿天台先生定向」一文說：

先生因李卓吾鼓倡狂禪，學者風靡，故每每以實地為主，苦口匡救。然又拖泥帶水，於佛學半信不半，終無以壓卓吾。

(案：李卓吾和耿天台同屬泰州學派，但各人氣質思想皆不同。李卓吾未自稱「狂禪」，他只是坦誠所學為「禪學」而已；耿天台則始終從儒家的觀點，來反駁李卓吾的思想，卻未見以「狂禪」稱李卓吾。可能「狂禪」，非耿氏所用；為多黃宗羲的手筆。)

4. 黃宗羲說：

所謂祖師禪者，以作用見性。諸公翻天掀地，前不見有古人，

p. 298

後不見有來者。釋氏一棒一喝，當機橫行，放下柱杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時期，故其害如是[134]。

(案：黃氏此段文字，只在表達祖師禪在佛門的作用為「見性」，因此棒喝當機，就可放下柱杖。但何心隱等人，掀天翻地，赤身擔當，無有放下時期，故有流蔽出現(其害如是)。這裡是指祖師禪過度地涉入社會活動，造成不良後果。但何心隱實未修祖師禪，可見黃氏是用來形容一種「機心變詐」的思想，貶之為「祖師禪」。黃氏在此也未將「狂禪」一併形容。)

5. 另外，黃宗羲在提到李卓吾的摯交焦竑時，說：

先生師事耿天台、羅近谿，而又篤信卓吾之學，以為未必是聖人，可肩一狂字坐聖門第二席。故以佛學為聖學，而明道闢佛之語，皆一一絀之[135]。

(案：焦竑和李卓吾的論文論學，非常相知，的確是事實。此見《焚書》、《續焚書》中，李卓吾寄給焦竑的信即知。但焦竑在佛學方面的認識，應較李卓吾深刻。在態度上亦比較理智、客觀，不一定是篤信李卓吾之學的結果。)

6. 紀曉嵐說：

(焦竑)友李贄，於贄之習氣沾染尤深，二人相率而為狂禪，贄至於詆孔子；而竑亦至崇揚、墨，與孟子為難[136]。

以上是就李卓吾與「狂禪」的關係，尋求一些資料上的線索。就以上資料來看，「狂禪」有幾個意思：

一、「狂禪」是貶詞：以禪法而言，就是略悟本體，即不再保任。一切討現成，專恃本身利根行事。

二、「祖師禪」雖為禪宗明心見性之法，但如涉世太深、社會性太強，則流弊必生。可是並不同「狂禪」，否則就不能適用何心隱。而李卓吾只是文字涉世，人卻避世，與原意亦不符。

三、「狂禪」是褒語：是焦竑對李卓吾的讚美；也是李卓吾的自我肯定。但這並不意味李卓吾自我標榜為「狂禪」。只是表示他對本身的「禪學」能夠堅持到底而已！

綜合這三個意思，能夠形成一個線索，就是李卓吾的禪學，才是被指責為「狂禪」

的原始意義。而就「狂禪」的本義來說，貶詞的成份較大。這當然不僅僅是禪的問題，它還牽涉到李卓吾的出家身份、行為和整個思想，給予社會，或他的批評者的印象。以下即就涉及各層面，加以考察。

在傳統的批評上，自晚明以來，「狂禪」往往和「王學末流」視為一體。這和王學在明代思想的地位變化有關。《四庫全書總目提要》對有明一代的思想變化曾提到：

朱、陸二派，在宋已分。洎乎明代，宏治（1488～1505）以前，則朱勝陸，久而患朱學之拘。正德（1506～1521）以後，則朱陸爭詬。隆慶（1567～1572）以後，則陸竟勝朱。又久而壓陸學之放，則仍申朱而絀陸。講學之士，亦各隨風氣以投時好[137]。

韋政通在《中國思想史》（下冊）將上述的劃分，改為：(1)述朱期，(2)朱王對抗期，(3)王學盛期，(4)申朱絀王期 [138]。而李卓吾在思想上發揮影響力的時間，應從萬曆十八年（1590）《焚書》的出版起算直到他逝世的那年（1602）為止，恰是王學由盛轉衰之時。因為王學全盛時期的代表人物王龍谿是 1583 年過世的。李卓吾生平最景仰王龍谿的學說，但兩人終究有別，是各領不同時代風騷的思想家。故李卓吾的活躍時間，正是東林黨運動的健將，展開批判王學末流的風暴期，主要目標就是李卓吾。此一批判涉及到「心學」的內涵問題，而李卓吾以禪學為中心思想的意識形態，遂遭致嚴厲譴責。「禪學」與「狂狷」便逐漸被視為一體。批判者從李卓吾的晚年思想中，找到了展開攻擊的目標。反王學運動，可以說，是由批判李卓吾而延伸的結果，李卓吾是導火線和催化劑。如果瞭解這個背景，本文下面的討論就容易明白了。

黃宗羲說：「陽明先生之學，有泰州、龍谿而風行天下，亦因泰州、龍谿而漸失其傳 [139]。」不論這種批評是否正確，他仍明白指出王學的風行和變遷的具體事實。針對「漸失其傳」的王學變遷，黃宗羲的老師劉宗周(1578～1645)，批評道：

今天下爭言良知矣。及其蔽也，猖狂者參之情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊，亦用知之過也。夫陽明之良知，

本以救晚近之支離，姑借《大學》，使《大學》之旨晦，又借之通佛氏之玄覽，使陽明之旨復晦[140]。

又說：

學陽明之學者，意不止於陽明也。讀龍谿、近谿之書，時時不滿其師說，而益啟瞿曇之秘。舉而歸之師，漸躋陽明而禪矣[141]。

對於陽明學的近禪和猖狂者以參情識而言良知，深不以為然。

比劉宗周稍早，而比李卓吾稍晚，但彼此時代重疊甚長的東林健將顧憲成（1550～1612），對晚明當時朱、王二子之學，亦有如下的評語：

以考亭為宗，其蔽也拘。以姚江為宗，其蔽也蕩，順而決之為易！蕩者人情所便，逆而挽之為難[142]。

對於上述的批評背景，有深刻理解的林麗月博士，在《明末東林運動新探》的論文中說：

「就明代哲學思想史的演變來看，東林學派係以救當代學術之弊為最初目的，因此顧憲成、高攀龍領導的不只是一個政治運動，同時也是一個學術思想運動。」

「明末東林書院學者對當時風靡天下的王學末流，率持反對態度，平日不論講學、著書，皆有針砭，而東林書院前後兩任山長顧憲成與高攀龍，別白剖析尤多，……」

「東林的主要理論皆針對王學末流的打破聖賢與經典的偶像而發[143]。」

古清美則在博士論文《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》中，更強烈的批評說，良知以心為主體，以事為外，以理為障，超善惡兩邊，任己心為標準，打倒聖賢偶像，視經典禮教規矩為外在約束，遂成縱橫上下，無復忌憚之作風。名利之徒因借良知之說，以遂其利欲，不尚分別之說更助長了頑鈍無恥的鄉願之風[144]。

這兩種論斷，不一定正確。不過它的確是語出有據。吾人不擬脫離主題，去反駁這些見解；引用這些見解，只是在鋪陳晚明王學變遷和李卓吾「狂禪」的關係罷了。在東林健將之後，顧亭林(1613～1682)因痛感明亡，

p. 301

因而痛斥明末思想界的王學末流和狂禪，使後來的學者（如古清美之類）深信不疑。傳統的批評，在顧亭林的文章上最澈底，也最具代表性。顧亭林說：

「蓋自弘治正德之際，天下之士厭常喜新，風氣之變已有所自來。而文成以絕世之資，倡其新說，鼓動海內。嘉靖以後，從王氏而詆朱子者，始接踵於人間。……今之學偶而所窺，則欲盡廢先儒之說，而出其上。不學則借一貫之言以文其陋。無行，則逃之性命之鄉，以使人不可詰。……故王門高弟為泰州、龍谿二人。泰州之學一傳而為顏山農，再傳為羅近谿、趙大洲。龍谿之學一傳為何心隱，再傳為李卓吾、陶石簣。……」

「以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣，王夷甫之清談，王介甫之新說。其在於今，則王伯安之良知是也。」

「《學部通辯》又曰：佛教入中國，常有夷狄之禍。今日士大夫尚禪尚陸，使禪佛之魂駸駸復返，可為世道之憂[145]。」

這是就王學流傳和儒佛（禪學）交鋒的問題，提出批評，還不是針對李卓吾，在《日知錄》中，特別有一條「李贄」，除了引萬曆三十年（1602）禮科給事中張問達疏刻李卓吾的文章外，顧亭林還評論道：

愚按自古以來小人之無忌憚而敢於叛聖人者，莫甚於李贄。……試觀今日之事髡頭也，手持數珠也，男婦賓旅同土床而宿也，有一非贄之所為者乎？蓋天將使斯人有裂冠左衽之禍，而豫見其形者乎？……然推其作之繇，所以敢於詆毀聖賢，而自標宗旨者，皆出於陽明、龍谿禪悟之學[146]。

很明顯地把李卓吾的「罪名」推為王學末流的極至；又再追溯陽明、龍谿的「禪悟之學」，為始作俑者。對於李卓吾的罪名，歸納起來有三：(一)增加佛教徒人數；(二)增加社會男女蕪情；(三)為全盤「胡化」鋪路。總歸一句：李卓吾的「禪學」造成了社會的「佛教化」，又促成了「色情漫延」，因為他們傳播了「禪悟之學」的「良知」「心學」。

對顧亭林的批評，要反駁是很容易的。首先晚明的佛教復興，來自李卓吾的影響不是很重要。晚明的四大師中，沒有一個與李卓吾有交往，但皆是全國著名的佛教重鎮，對社會信佛的風氣，助益甚大。至於李卓吾的行為浪漫，

p.302

影響社會風氣的講法，袁中道在「李溫陵傳」[147] 講法最客觀：他認為李卓吾為官清節凜凜；不入季女之室，不登冶童之床；深入至道，見其大者；直氣勁節，不為人屈；自少至老惟知讀書，是不可及者。但在缺點方面是：(一)好剛使氣，快意恩仇，意所不可，動筆之書。(二)既已離仕而隱，即宜遁跡入山，而乃徘徊人世，禍逐名起，(三)急乘緩戒，細行不修（詳後文），任情適口，鸞刀狼籍——在袁中道的分析中，叛聖人，信禪學，詆名教，這些不滿王學者攻擊的部份，不是李卓吾的缺點，他著重的是李卓吾的倔強脾氣，隱而涉世和僧行不謹。袁中道承認本身「不斷情欲，未絕嬖寵」，「汨沒塵緣，不親韋編」，「膽力怯弱，隨人俯仰」，「隨來輒受，操同中人」，和李卓吾比起來，的確遜色甚多，可是社會上的責難，針對的是李卓吾，而非類似袁中道之類的純文人。為什麼有這種現象？

分析東林健將和顧亭林的抨擊李卓吾，乃至王學末流，不外是(一)、攻擊傳統儒家的聖賢偶像和經典權威，(二)、對佛教（禪悟之學）的沈溺，造成敗壞學風，或促成明亡的惡果。但是，「攻擊傳統儒家的聖賢偶像和經典權威」，是李卓吾根據自己對佛教義理的瞭解，依據自己的判斷，對儒家的名教和偶像，給予新的詮釋，並非全然負面的破壞。李澤厚說：

邏輯的遊戲不會憑空產生，它的真實基礎是歷史。為什麼陸象山的心學「未百年其說已泯然無聞」，而王陽明登高一呼則四方響應，如洪波急流，泛濫天下？為什麼李卓吾人被困、書被焚卻使當時「大江南北如醉如狂」？這一切難道與明中葉以來的經濟、政治、文化、社會氛圍和心理狀態的整個巨大變遷發展為有關係嗎？與資本主義的萌芽沒有關係嗎？[148]

黃仁宇也認為李卓吾在 1587 年以後，不論從理智上看還是從社會關係上看，他的言行「實際上代表了全國文人的良心(註 149)。」李澤厚、黃仁宇都是聞名國際的學者，他們以嚴謹的學術作基礎，對晚明的思想界，給予李卓吾應有評價，說明李卓吾的「禪悟之學」，並不像他的一些批評者所攻擊的那樣罪大惡極！

要分析整個晚明的社會，須另撰論文。此處無法細談。不過關於李卓吾的「急乘緩戒，

p. 303

細行不修」，有特別解釋的必要。否則「狂禪」的說明，即不完全。

所謂「急乘緩戒，細行不修」，指的是：李卓吾熱心於佛教義理，卻疏忽戒律，不注意小節。在前面(第二節)本文已提到李卓吾並未受戒，成為真正的出家僧人。他所居住的龍湖芝佛院，正如黃仁宇所描述的：

「它不是正式的寺廟而僅是私人佛堂，但規模卻頗為宏大。院中有正殿、左右廂房，還有和尚的宿舍和客人的招待所。李贄自己居住的精舍位於全院的最後山巔之處，極目四望，水光山色盡收眼底。在芝佛院的鼎盛時期，全院有僧侶四十餘人，統率眾僧的方丈則是李贄的朋友（案：即無念深有）。僧眾中有人還帶著徒弟、徒孫[150]。」

「李贄雖身入空門，卻沒有受戒，也不參加僧眾的唸經祈禱。他喜愛清潔成為癖好，衣服一塵不染，經常掃地，以致「數人縛帚不給」。在很多方面，李贄保持著官僚學者的生活方式。例如，即使是短距離的外出，他仍然乘轎，對於書本不願意親自閱讀 [151]，而是讓助手朗讀以省目力[152]。」

像這樣的生活，如果沒有其他異常的行為和想法，李卓吾大概可以過得很快樂。但是，他不但在著作中批評別人，在行為上也引起議論。給事中張問達上神宗皇帝(1573~1620)的奏疏中，列舉的罪名除了書籍謗罵聖賢外，其他的有：

一、「尤可恨者，寄居麻城，肆行不簡，與無良輩游庵院。挾妓女白晝同浴，勾引士人妻女入庵講法，至有攜衾而宿庵觀者，一境如狂。又做《觀音問》一書，所謂觀音者，皆士人妻女也。」

二、「後生小子喜其猖狂放肆，相率煽惑，至於明劫人財，強擄人婦，同於禽獸而不足恤。」

三、「爾來縉紳大夫，亦有嗥咒念佛，奉僧膜拜，手持數珠，以為戒律，室懸妙像，以為皈依，不知遵孔子家法而溺意於禪教沙門者，往往出矣[153]。」

這三大罪狀，當然是惡意的人身攻擊，只根據部份事實，即羅織而成的罪名。李卓吾固然因而被捕入獄中，著作被銷毀，他本人也自殺而死，

p. 304

但罪名並不能全然成立。所以頂多被判回原籍（回故鄉居住）而已[154]。然而，有那些部份是事實呢？與袁中道的辯護有何出入呢？

這三大罪狀，以第一條最具體，它舉出李卓吾「挾妓女白晝同浴」、「勾引士人妻女入庵講法」、「做《觀音問》答士人妻女」。總之，是以出家人身份，犯了淫戒，故罪大不赦！

實際情況如何呢？根據李卓吾本人的說法，則大不相同。他的理由是：

一、故意的：他說：「今世俗子與一切假道學，共以異端目我，我謂不如遂為異端，免彼等以虛名加我，何如？夫我既已出家矣，特餘此種種耳，又何惜此種不以成此名耶[155]！」這也就是袁中道所說的「好剛使氣」、「任情適口」。不在乎別人的看法。

二、事實上不然：他說：「吾身之所履者，則不貪財也，不好色也，不居權勢也，不患得失也，不遺積居於後人也，不求風水以圖福蔭也。」[156]他在「答鄧明府」的信中說，他自己生性「狷隘」，相處朋友無多，偶然看到一二同參的年輕人不得其法，「不免生菩提心，就此百姓日用處提撕一番」。他認為，這只就近取譬人，人有共喻，如能在此用心，「頓見一切聖賢佛祖大機大用，識得本來面目，則無始曠劫未明大事，當下了畢。」他自己實際的體驗如此，故對「後生小子」，決不忍害之[157]。

三、他在黃安和龍湖很少和人交往，他說：「今世齷齪者皆以余狷隘而不能容，倨傲而不能下。謂余自至黃安，終日鎖門，而使方舟山有好個四方求友之譏。自住龍湖，雖不鎖門，然至門而不得見，或見而不接禮者，縱有一二加禮之人，亦不久即厭棄。」[158]可以說，他一直期待有比他高明的知己來晤談，卻未得其人。故他不願多與俗人來往。

四、他這樣做是為求道解脫生死：「……年近古稀矣，單身行遊，只為死期日逼，閻君鐵棒難支，且生世之苦目擊又已如此，使我學道之念轉轉急迫也。既學道不得不資先覺，資先覺不得不遊四方，遊四方不得不獨自而受孤苦。何者？眷屬徒有家鄉之念，童僕俱有妻兒之思，與我不同志也。志不同則難留，是以盡遣之歸，……為道日急，雖孤苦亦自甘之，蓋孤苦日短而極樂世界日長矣。[159]

五、對「狎妓」和「禪機」混在一起，被耿天台笑的事，李卓吾的答復是：(一)因為生活在外，由自己的弟輩相隨照顧；然又因弟輩妻孥遠在千里之外，「心實憐之」，故要其弟「狎妓」，以解決正常的生理需要。這是他「自體念之耳」，並非甚麼「禪機」；(二)至於說李卓吾率眾僧去一寡婦家化緣，令此寡婦蒙羞，為人批評之事。李卓吾說，自從他遣回家屬，客居麻城後，這個寡婦常送茶饋果，作為供養李氏之用。此婦守寡未改嫁，年齡老大，嗣子都有三十餘歲，系南京人氏，在麻城無親戚堪倚，常被人欺負，李卓吾在最初三年，都未酬答此婦的供養之情，後因縣中傳言甚廣，他才率眾人拜訪。得悉真相後，毅然代其雪冤伸曲。這是人情所然，與禪機無涉[160]。

六、李卓吾出家後還吃肉，受到袁中道的勸告，兩人有一番對話：（為免原文太長，加以改寫）

李問：「為甚麼勸我不要吃葷？」

袁答：「閻王會生氣，派你到別處，就不能往生淨土。」

李問：「閻王自己也吃葷。我禁殺不禁嘴。孟子說七十歲的人要吃肉才會飽。我年老，又信儒教，留鬚鬚，可以吃肉。」

袁反駁：「聖人不到廚房，就是禁殺。孟子的話，是特別說給鄉村老人聽的。李卓吾豈能找此籍口呢？」

李道：「我一生愛干淨，不沾世間酒色財。今年七十五了，鬼神不會為難我的。」

袁說：「當代真正明眼出家的人不多。你是大家的榜樣。如果隱在山中沒人知，也許吃肉無妨。現在普天之下皆知你出家求道，應做好榜樣才行！」

李答：「如果人們真的向道，真願斷一指，誓不吃葷！」[161]這就是袁中道認為李卓吾「緩戒」的例子之一。

七、最引起風波的是答梅澹然的《觀音問》。梅澹然是麻城權勢之家梅國楨的孀居女兒。梅氏一家皆欽佩李卓吾，是李卓吾的支持者。梅澹然孀居佛學，拜李卓吾為師，常通訊請教疑難。李卓吾則筆之於書以酬答之。所謂《觀音問》，即李卓吾稱梅澹然為「觀音」之「問」。另外梅府還有幾位女眷：澄然、明因、善因等，也向李卓吾請教過。雙方的問答，

皆以書信為之，不曾見面。後來李卓吾將其彙刻於《焚書》卷四，共十四條。這就是張問達在奏疏中，極力攻擊李卓吾的重大罪名，說他「勾引士女」。事

實上，李卓吾既未和梅澹然等見面，也不敢稱梅氏為徒，故以「觀音」名之，或稱其為「澹然師」[162]。黃仁宇先生舉出李卓吾的一首題「繡佛精舍」的詩：「聞說澹然此日生，澹然此日卻為僧。僧寶世間猶時有，佛寶今看繡佛燈。可笑成男月上女，大驚小怪稱奇事。陡然不見舍利佛，男身復隱現是誰？我勸世人莫浪猜，繡佛精舍是天台。天欲散花愁汝著，龍女成佛今又來！」黃氏認為這些詩文函件，流露著李卓吾年近七十的挑戰性。雖然李卓吾自稱正直無邪，但為流俗和輿論所不能容[163]。其實這首詩，是賀梅澹然生日的禮讚之詞，稱梅氏由女身轉男身，成僧成佛。在佛教傳統中，女人是情慾的代表，要轉為男身，才可成佛 [164]。例如李卓吾在回憶自己的妻子黃宜人的詩也說：「今日知汝死，汝今真佛子。何須變女身，然後稱開士 [165]」。所謂「開士」，即開悟之士，為和尚的尊稱。《釋氏要覽》上曰：「經中多呼菩薩為開士。前秦苻堅，賜沙門有德解號開士 [166]。」李卓吾認為自己的妻子死了，祇要歸心佛法，就可以除女身，而成佛子。對梅澹然也是引《維摩詰經》「觀眾生品」第七，天女散花的故事 [167]，以及引《妙法蓮華經》卷四「提婆達多品」龍女轉男身成佛的例子 [168]，以為生日賀詞。但是，這些談佛教典故的詩，怎麼會成為「勾引士女」的流言呢？

日本學者溝口雄三在《李卓吾》一書中，提出深刻的看法，認為萬曆二十一年（1953），在朝鮮的對日戰役中，梅國楨推舉李如松率援軍，在平壤擊潰日軍，論功行賞，他也受到獎勵。李如松的援軍，是北方系的部隊為主；而麻城是湖北省，屬於南方系的部隊，在朝鮮戰役，南方系的戰功不大，形成南北軍系對立結怨的暗潮，梅國楨就是受南方系排擠的將領之一。因反梅國楨，而連帶辱及梅澹然和李卓吾[169]。溝口氏推測的根據是：馬經綸在李卓吾被捕入獄中，上書抗辯，提到此事是麻城的士大夫們，以僧尼播淫風之名目，詆毀醜化梅國楨的家族名聲，故此事，實由梅氏為官敗壞所由起……[170]。這當然也有可能，但不全然如此。李卓吾的著作和行徑，在保守的傳統鄉紳來看，是道德標準上極大的威脅。李卓吾又不妥協，最后衝突的爆發，自然就無可避免了。

p. 307

嵇文甫在「所謂狂禪派」一文中，認為萬曆以後，有一種似儒非儒似禪非禪的「狂禪」運動，風靡一時。這個運動以李卓吾為中心，上溯至泰州派下的顏、何一系，而其流波及明末的一班文人。他們的特色就是「狂」，旁人罵他們「狂」，而他們也以「狂」自居[171]。嵇氏認為：從王陽明至王龍谿、王心齋都是狂者作風，但猶是名教中人。直至顏、何一派，已成為真正的「狂禪」了。而李卓吾只是將此運動推廣到最高峰的一個而已！

這種講法是不正確的，只是嵇氏的「新解」。李卓吾坦承「獨隘」，所學為「禪學」，為「異端」。其他的人並不自認為「禪學」（儘管近以）。所以「狂禪派」，並非精確的用語，狄百瑞（Theodore de Bary）把這一點分得很清楚，他認為李卓吾是王陽明和王艮弟子中最反傳統，最個人主義和最放縱不羈的一個。他承襲了前輩的獨立自由思想，如王艮認為自尊、自愛或甚至自利心亦為道德根源的看法，勇於自認，勇於殉難以拯救世界。但是，李卓吾不贊成

普講和哲學討論。這和陽明及泰州學派的講學傳統有異。他否定了這個講學傳統，故只成為態度上近似近代西方的個人主義偏好而已[172]！

「禪」在晚明被批評，也和佛教界有關。黃宗羲對「祖師禪」的批評[173]，是有根據的。聖嚴法師的論文「明末的禪宗人物及其特色」[174]，可以參考，不擬再論。

七、晚明佛教界對李卓吾的看法

李卓吾的生平與思想，到底在萬曆朝的佛教界產生甚麼印象呢？以下舉幾個當時最有名的高僧為例：

一、雲棲祿宏的意見。他有兩則評論，常被引用：
其一

或問李卓吾棄榮削髮，著述傳海內，子以為何如人？答曰：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，處之以小心，則必好驚世之論以自愉快。……噫，大學言，好人所惡，惡人所好，災必逮乎夫身。卓吾之謂也。惜哉！

p. 308

其二

或曰：子以成敗論人物乎？曰非然也。……卓吾負子路之勇，又不持齋素而事宰殺；不處山林而遊朝市。不潛心內典而著述外書。即正首丘吾必以為倖而免也。雖然，其所立遺約，訓誨徒眾者，皆教以苦行清修，深居而簡出。為僧者當法也。蘇子瞻譏評范增，而許以人傑。予之於卓吾亦云[175]。

雲棲祿宏本人也是中年出家，在南京國子監讀過書，中過秀才。但出家後潛心淨土，念佛與禪修，特重戒律，主張放生，對中國近世佛教的影響最大。他的態度近程朱，故他對卓吾的言論和行為不能苟同。但仍讚他是一名人傑！不過未對他的佛學著作，提出任何意見。

二、達觀真可(1543~1603)

達觀真可是晚明四大師中，活躍於京門，為刻印方冊大藏經而努力，與憨山德清（1546~1622）都是晚明最富政治性和社會性活動的佛門高僧。他也無門戶之見，而精於禪法。但他對李卓吾的批評，是認為他跟耿定向爭「人倫為至」

或「未發之中，為人倫之致」的問題達十年之久，是各執一邊而不化。故雖聞卓吾之名而有年矣，卻懷疑他是否一條葉公畫的假龍[176]。

達觀真可是萬曆三〇一年（1603），死於「妖書之獄」，只晚李卓吾一年而死。可見當時的政治環境，不利於太招搖的宗教活動，畢竟明代的宗教是被嚴格管制的。他死后，沈德符在《萬曆野獲編》卷二十七，稱達觀和李卓吾為剛從社會消失的「二大教主」，多所推崇。

三、明末幻輪編《釋鑑稽古錄續集》三卷，曾提到：

李卓吾諱贇。官至刺史。挂冠祝髮。住持龍潭。率眾焚修。為人豪爽英敏。著述頗多。有華嚴合論簡要。及焚書幾卷。多論佛法性理等學[177]。

這是晚明佛教界一位編年史家的讚許之詞。在明末非常少見，特別珍貴。

結論

經過以上各章的討論，本文試圖從各項資料中重建李卓吾的佛教思想，

p.309

及其反映在生活上的各種圖像。從推論中展開解說，發現到李卓吾的早年生活是促成他在四十歲思想轉向的重大原因；而面臨親人連續死亡、家庭生活艱苦、官場不順等，都對他的退隱思想，造成了沈重的壓力。然而佛教經典的接觸，為他的徬徨心理，開啟了一扇光明的窗子。

從佛教的義理出發，展開他四十歲以後至七十六歲死亡，計三十多年間的漫長求道生涯。他聽徐魯源持《金剛經》可以學「不死之道」，於是引爆了潛在內心的求佛衝動，而適時在禪法中受鉗錘。從北京到南京，都有一群志同道合的師友，互相切磋。其中以陽明學派的弟子最多，因而使李卓吾從佛學過渡到陽明學。不過佛教的核心部份，始終堅持著。並且這兩種思考，有其同質互攝之處，故並不構成他日後思想衝突的現象。

他在雲南辭官後，投靠昔日的舊識，定居於湖北黃安。但耿氏兄弟中，耿定理先死；而他與耿定向不合，於是由論學不契導致彼此感情的惡化。他不得已，將妻子送回泉州老家，自己則入居佛寺，在其中讀書、寫作。芝佛院的清靜居所，便成了他在書本上排遣寂寞和尋求知音的地方。

他的佛教思想是如來藏系統，而非般若系的「空宗」。這是中國禪宗的傳統思想。但面對禪、淨雙修的潮流，他也調整了自己的淨土思想；從重視西方淨土，而轉為唯心淨土，自性彌陀，使淨土為禪所攝。並深信不疑！

但是，在禪學的理解雖有心得，在戒行的修持上，卻不嚴謹。而處在王學由盛轉衰的時代裡，他的佛學思想遂和「王學末流」合流，被稱為「狂禪」。代之而起的，是不利於王學的社會鉅變期，李卓吾更成了罪名昭彰的大惡！從東林健將，到清初大思想家如顧炎武、黃宗羲、王夫之等人，一波又一波的攻擊，一次比一次激烈。但，李卓吾的思想，並非全然缺乏時代性，在社會的各個角落，都有他的讚者，無法由官方禁絕。不過，要評詁整個李卓吾的佛教思想，仍須再對晚明的思想界實況，更深入和更普遍的分析。

李卓吾的「急乘緩戒，細行不修」，的確有部份事實。但絕非像他的論敵所形容的那樣不堪。梅氏家族的被醜化，有甚深遠的背景；而李卓吾的特異行徑，

p.310

恰提供人們加以糟蹋的藉口。這種不利的情勢，最后並造成他的入獄和死亡。

連佛教界的高僧，也不對李卓吾的下場表同情。除幻輪外，甚少有讚許之詞。他是一個孤寂的思想家，空懷著追求佛法解脫的熱忱，卻在絕望中自刎解脫。結果使他的個人形象，引起了迄今未熄的爭論煙火！

七十七年二月七日完稿

p. 322

The Life And Buddhist Thought Of Li Juo-Wo

Jiang Tsan-teng

His whole life, Li Juo-wu had a very strong connection with Buddhism. One could say that his life experience was most closely related to this relationship which was reflected in his changing mentality and intellectual development. When scholars in the past judged Li, they tended to positive or negative extremes but were unable to get the real picture as they failed to analyze systematically and in detail the interrelation between Li's life and Buddhist thought. Thus critics and admirers alike would only grasp one side of the complicated relationship between Li's life and thought.

Focusing on Li's religious life, the present paper follows the lead of his contacts with Buddhism and shows the development of his personal thought. In other words, Buddhism is taken as the centre of Li's whole life and thought. His personal character, family background, teachers, friends, and social environment and also taken into consideration in order to present Li's thought in entirety.

Apart from the preface and conclusion, the present paper is divided into seven parts, the first one discussing Li's early years and their relationship with Buddhism, the second one analyzing his connection with Wang Geng's teaching and the way he blended it with Buddhism, the third one introducing the different Buddhist works he authored, the fourth one making clear that Li's Ch'an thought belonged to the Tathagatagarbha tradition, the fifth one ascertaining that Li's Pure Land ideas belonged to the pure land of liberation through one's own power advocated by the Ch'an School, the sixth one providing a systematic and complete analysis of Li's problematic "crazy Ch'an" and all possible causes for the

p.323

criticism he drew for it, and the seventh one observing the differences between Li and pure Buddhists through the criticism of contemporary eminent monks.

It was discovered that Li's relatives passed away one after the other in his youth, and that he lived in a very difficult environment. Due to these conditions his mind turned towards the idea of retreat and search for religious truth. His encounter with the Diamond Sutra led to an intellectual breakthrough. He furthermore arrived at a synthesis with Wang Geng's thought Ch'an and, at the same time, Pure Land concepts played also a role in his life. Ch'an, however, was always the center of his thoughts, yet his careless actions as a monk eventually led to his incarceration and death.

- [1] 嵇文甫氏著有《左派王學》一書（上海：民國二十三年，初版）。
- [2] 汪本鈞在「續刻李氏書序」裡提到：「海內無不讀先生之書者，無不欲盡先生之書而讀之者，讀之不已或並其偽者亦讀矣。」。《續焚書》（台北：漢京文化事業有限公司，民國七十三年）。汪本鈞是稱事卓吾晚年最久的人。
- [3] 林麗月，「明末東林運動新探」（師範大學歷史研究所博士論文，民國七十三年），頁一八〇。
- [4] 顧亭林，《日知錄》，「李贄」條（台北：明倫出版社，民國六十年），頁五四〇～五四一；王夫之，《讀通鑑論》卷末，「敘論」三（台北：河洛圖書出版社，民國六十五年），頁一一一。
- [5] 李卓吾的著作，明季兩經焚毀：一焚於萬曆三十年，為給事中張問達所奏請；再焚於天啟五年，為御史王雅量所奏請。但是顧亭林在文章中，仍承認：「士大夫多喜其書，往往收藏，至今未滅。」見顧亭林，《日知錄》，頁五四一。
- [6] 參考鄭天挺主編，《明清史資料》上冊，「我國學術界對李贄的思想和著作進行研究和整理」一文（天津：人民出版社，一九八〇年），頁四九九～五〇〇；王煜，《明清思想家論集》（台北：聯經出版社，民國七十年），頁一～二，其中(註 3)有外國論文資料。
- [7] 朱謙之，《李贄——十六世紀中國反封建思想的先驅者》（武漢：湖北人民出版社，1957 年）；吳澤，《儒家叛徒李卓吾》（上海：華夏書店，1949 年）。
- [8] 王煜，《明清思想家論集》，頁一～六〇。
- [9] 釋聖嚴，《明末佛教研究》，（台北：東方出版社，民國七十六年），頁二四一、二五四、二六一、二六二。
- [10] 荒木見悟，《陽明學支開展《佛教》》（東京：研文出版社，1984 年），頁一七四～一九六。
- [11] 荒木見悟，《陽明學《佛教》》（東京：第三文明社，1979 年），頁一六五～一七六。
- [12] 侯外廬主編，《中國思想通史》第四冊，下（北京：1960 年），頁一五三。
- [13] 同(註 12)，頁一〇九四～一〇九五。
- [14] 嵇文甫，《晚明思想史論》（上海：商務印書館，民國三十三年），頁三三～四七。

[15] 黃宗羲，《明儒學案》卷三十三，「《文肅趙先生大洲》」（台北：華世出版社，民國七十六年），頁七四八。

[16] 黃宗羲對祖師禪的批評，帶有主觀的色彩。例如他在「泰州學案」一，將顏山農、何心隱一派的俠義行為，比為祖師禪的涉世太深，故生流蔽。見《明儒學案》，頁七〇三。

[17] 竺沙雅章，《中國佛教社會史研究》（京都：同朋社，東洋史研究叢刊之四十三，1982年），頁一四五～一八〇。

[18] 竺沙雅章，《明代寺田延平⑧文》，收在小野和子編「明清時代支政治社會」（京都：1984年）頁四五三～四八六。林田芳雅，「明代延平(4) i お福建の佛教」，載《研究紀要》，第十七號（京都女子學園佛教文化研究所，1987年），頁一一一～一四五。

[19] 野口善敬，「禪餘內集禪餘外集題解」，收在《和刻影印近世漢籍叢刊》「思想」四編第八冊（京都：中文出版社，1972年）頁一～三。

[20] 容肇祖，《明代思想史》（台北：台灣開明書店，民國七十一年，台六版），頁二三五。

[21] 同注(註 20)。

[22] 黃宗羲，《明儒學案》，卷十四，「太常徐魯源用檢」。

[23] 收在李卓吾，《焚書》（台北：漢京文化事業有限公司，民國七十三年）卷首頁，頁三。

[24] 李卓吾，《續焚書》，頁六六。

[25] 李卓吾提及這類的文章很多，例如在《焚書》部分：頁一〇～一四，頁四五，頁五七、頁八四、頁八五、頁一四九、頁一五一、頁一八一、頁一八五～一八八、頁二三二；《增補》的部份：頁二五五、頁二六七等皆是。

[26] 黃仁宇，《萬曆十五年》（台北：食貨出版社，民國七十四年），頁二一九。

[27] 李卓吾，《焚書》，頁八四。又，劉季倫先生電話表示：貴兒是卓吾四男。此說待考。

[28] 清，龍文彬，《明會要》卷十八，禮十二，李家駱主編，中國學術名著，《曆代會要》第一期書（台北：世界書局，民國四十九年），頁二九〇：「帝曰：『三年之喪，天下通喪。人情所安，即天理所在』乃定制曰：子為父母，……皆暫衰。」

[29] 吳澤，《儒家叛徒李卓吾》，頁一一～一二。

- [30] 龍文彬，《明會要》，洪武二十三年閏月「甲戌」條。
- [31] 黃仁宇，《萬曆十五年》，頁二一九～二二〇。
- [32] 李卓吾，《焚書》卷三，頁八五。
- [33] 李卓吾，前引書，卷一，頁一〇；卷三，頁八四～八五。
- [34] 李卓吾，前引書，「豫約感慨半生」，頁一八七。
- [35] 李卓吾，前引書，卷三，頁八六。
- [36] 李卓吾，《焚書增補》，頁二五四～二五五。
- [37] 同(註 35)。
- [38] 同(註 35)。
- [39] 同(註 35)。
- [40] 唐，釋法海，《六祖壇經》，「行由品」第一。
- [41] 阿部肇一，《增訂中國禪宗史研究》（東京：研文出版社，1986年）。
- [42] 黃宗羲：《明儒學案》，卷十四，「太常徐魯源用檢」，頁三〇〇四。
- [43] 印順法師認為：中國禪宗講究「教外別傳，不立文字」，是從五祖弘忍（六五二～六七五）開創「東山法門」時，所提出的。原意是要不依靠文字，直接頓入接界，以心傳心。這是達摩禪的傳統。見印順，《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，民國七十二年），頁七三～七四。不過，有關「教外別傳」的來源，宋代王安石（一〇二一～一〇八六）雖自言：此事載於秘府《大梵王問佛決疑經》，但現在經藏未見。要到唐德宗（780～804）末年金陵沙門慧炬撰《寶林傳》才提到這件事，書中「釋尊拈花，迦葉微笑」的故事，很美麗動人，故雖非言有根據，依然流傳迄今。何國銓著《中國禪學思想研究》（台北：文津出版社，民國七十六年），頁一～二，及註一，曾分析此事。不過，在本文裡，主要是強調其特色。
- [44] 李卓吾在「答李如真」一文，坦承自己是「禪學」。《焚書增補》一，頁二五三。
- [45] 在羅近谿的《盱壇直詮》這條資料，是劉季倫先生告知的，特此致謝。
- [46] 李卓吾，《焚書》卷三，「羅近谿先生告文」，頁一二三。
- [47] 李卓吾，前引書卷二，「復焦弱侯」，頁四七。

[48] 李卓吾，前引書卷三，「龍谿先生文錄抄序」，頁一一八。

[49] 李卓吾，前引書卷三，「羅近谿先生告文」，頁一二四～一二五。

[50] 李卓吾，《續焚書》卷二，「壽焦太史尊翁後渠公八秩誕序」，頁五五。

[51] 嵇文甫，《左派王學》（上海：開明書店，民國二十三年），頁六四。

[52] 黃宗羲，《明儒學案》，卷三十二，「泰州學案」一，頁七〇三。

[53] 陳榮捷先生說：「陽明之深受禪宗影響。為學者所共知。」又說「宋明理學均有禪宗色彩。王學為理學中心學之極高峰，其禪宗色彩更厚」。但是陳氏認為陽明之「良知」，出于孟子「盡心」章上，與釋氏之「本來面目」，大相徑庭。見氏著《王陽明與禪》，（台北：學生書局，民國七十三年），頁七三～八〇。但這是不容易區分的。久須本文雄撰有「王陽明支思想《六祖法寶壇經》」一文，收在《禪學研究》三十七期（一九四二年），頁一三二～一五〇，可以對照參看。本文對兩者區分，是從功能著眼（見下文討論），只有在涉世態度上，才可以區分兩者。

[54] 王龍谿較陽明更近禪，這一論斷，不只《明儒學案》如此，即近代哲學史家如馮友蘭、勞思光等，皆無異辭（※）。但龍谿本人如何自辯呢？他曾說：「非惟吾儒不借禪家之路，禪家亦不借吾儒之路。昔香巖童問為山西來之意，為山曰：『我說是我的，不干汝事。』終不加答。」（《王龍谿全集》卷七，「南遊會紀」）這一回答，主要是告訴人「今日良知之說，人熟不聞。卻順自悟，始為自得。得自本心，非得之言也」。從這個角度看，不但各家不借別人之路，各人也不借別人之路。然而在教理宗趣的指歸，卻依然有說明。他說：「自師門提出良知宗旨，而義益明。良知之思，自然明白簡易，自然明通公薄，無邪之謂也。」惠能曰：「不思善，不思惡。」卻又不斷百思想。此上乘之學不二法門也。若臥輪則為聲聞之斷見矣。」（《全集》卷三，「答南明汪子問」）以惠能之言，來譬喻良知之學。他在教其子應賦時，更直接指出：「聖狂之分無他，只在一念克與罔之間而已。一念明定，便是緝熙之學。一念者，無念也，即念而離念也。故君子之學以無念為宗。」（《全集》卷十五，「趨庭漫語對應斌兒」）龍谿此處毫不保留的，將六祖《壇經》的「無念為宗」，作為「君子之學」。禪與儒，遂不分辨矣！順此思想發展，龍谿自然導出三教合一的結論：「老氏曰虛，聖人之學亦曰虛；佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂；孰從而辨之？世之儒者不揣其本，類以二氏為異端，亦未為通論也。」（《全集》卷十七，「三教堂記」）他宣言：「先師的良知之學，乃三教之靈樞。」（《全集》卷一，「三山麗澤錄」）對晚明的三教融合思想影響甚大。

（※）馮友蘭之言，見氏著《中國哲學史》（香港：成元書局，1966年，八版），頁九六九，九七三；勞思光之言，見氏著《中國哲學史》第三卷上（香港：友聯出版社，1980年，再版），頁四九〇～四九二。勞思光認為，王龍谿的良知後來流入「狂禪」，乃在一個「混」字。

[55] 柳田聖山在《中國禪思想史》一書中，曾指出：一、禪肇始於古代印度人所謂瑜伽的智慧，與宇宙冥合的智慧。禪的梵語是 *dhyāna*，意思是冥想；瑜伽 *yoga* 則是精神集中的事。一般說來，它只是一種集中心智、止息煩亂、獲得澄明的修煉。二、印度、中國和日本的各派宗教，皆由基本上完全相同的冥想的實踐而來；雖然彼此教義非常多樣。三、中國禪與老莊思想，要本質地分開，是極為困難的事。四、在禪中並無思想可言（因它不起分別，不作思惟）；但可視為精神自覺的活動。見氏著，吳汝均譯，《中國禪思想史》（台北：商務印書館，民國七十二年，二版），頁一、頁四、頁七。本文基本上贊同這種觀點。

[56] 禪的境界如此講，參禪者一定要抗議。但是正如用摩尼珠比喻「如來藏」一樣，這是權宜的辦法。否則無從講起。以明末高僧憨山德清（1546~1623）為例，他的禪境記載，如「現代銀幕的景觀，生動、活潑，充滿了真實感的撼人力量」。參考釋聖嚴著，《明末佛教研究》，頁六六，六七。

[57] 王龍谿，《王龍谿集》卷一「三山麗澤錄」。轉引荒木見悟，《明代思想研究》（東京：創文社，1978年），頁二六九。

[58] 荒木見悟，前引書，頁二六五~二九一。

[59] 在「答李如真」一文，李卓吾曾坦言：「弟學佛人也，異端者流，聖門之所深闢。弟是以於孔氏之徒不敢輕易請教者，非一日矣。非恐其闕己也，謂其志不在於性命，未必能開我之眼，愈我之疾。」見氏著《李溫陵集》卷一，後收於《焚書增補》一，頁二五三。

[60] 狄百瑞（Theodore de Bary）著，李弘祺譯，《中國自由的傳統》（台北：聯經出版公司，民國七十二年），頁九五。

[61] 李卓吾，《焚書》卷四，「耿楚空先生傳」，頁一四一~一四三。

[62] 同(註 61)。

[63] 袁中道，「李溫陵傳」，載《焚書》卷首頁，頁三。

[64] 李卓吾，《焚書》卷四，「豫約感慨平生」，頁一八七。

[65] 李卓吾，前引書卷二，「與曾繼泉」，頁五二~五三。

[66] 侯外廬主編，《中國思想通史》第四冊下，頁一〇三七。

[67] 李卓吾，《續焚書》卷一，「與焦弱侯」，頁五。

[68] 李卓吾，前引書卷三，「王龍谿先生告文」，頁一二〇~一二一。

[69] 李卓吾與耿定向論學始終不投合，從萬曆八年(1580)到黃安退隱時，就顯露出來，但因當時耿定理未死，從中維護，故得持續。三年後，耿定理死，雙方

就惡化起來。資料見《焚書》卷四，「耿楚侗先生傳」頁一四一～一四三；及周思敬的「跋」，提到：「兩先生論道相左，今十余年。」頁一四三。

[70] 所謂「人倫之至」，是指《中庸》裡：「君子之道，費而隱。夫婦之愚，而與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之肖，可以行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」這樣的「人倫」這「至」，連聖人都「不知」、「不能」，到底指甚麼？李卓吾認為根源在人性自內，未發出來，故雖潛在、可能，卻因內伏，故不能知，不能行。耿天台認為人倫行為上的表現，才是判斷的基礎。這種爭論，涉及到雙方為禪學或儒學的思想背景。由於兩人皆為當時名人，爭論之事既久，天下皆知。連明末佛教高僧紫柏真可（1543～1603），還特地撰寫「卓吾、天台」一篇，提到他讀李卓吾的「耿楚侗先生傳」，認為兩人多為「人倫之至」為「已發」？「未發」？爭十年之久，實有點浪得虛名。見《紫柏尊者全集》卷二十一（續藏經第一輯第二編第一二七冊），頁五〇一。

[71] 詳情可參看李卓吾寫的「答耿司寇」，載《焚書》卷一，頁二九～三九。

[72] 在「與焦從吾」一文中，李卓吾說：「此間自楚侗去後，寥寥太甚……」又提到要焦竑在功名未到手之前，應對死生之念用點心。因此文已提到無念深有之名，應撰於搬至院後。但耿定理的逝世，使他寂寞，則是事實。文收於《焚書增補》一，頁二五五。

[73] 李氏之妻黃宜人，不信佛，不履佛堂，令他大感遺憾。見《焚書》卷二，「與莊純夫」，頁四五。有大陸學者認為，可能李妻係回教徒，故不入佛堂。見侯外廬主編，《中國思想通史》第四冊下，頁一〇三一。

[74] 李卓吾在「與曾繼泉」，曾提道：「...因寓楚，欲親就良師友，而賤眷苦不肯留，故令小婿小女送之歸。...居官俸餘又以盡數交與。」《焚書》卷二，頁五二～五三。

[75] 李卓吾從此不與其妻再相會。妻曾自泉州派人，要接李卓吾回鄉，李卓吾即藉故落髮為僧，以示不歸。見「與曾繼泉」文。但李氏對妻終身懷念，《焚書》卷六，即有五言詩六首，是悼念「黃宜人」的。

[76] 「釋子須知序」中，李卓吾自供：「余雖天性喜寂靜，愛書史，不樂與俗人接，然非僧輩服事唯謹，飲食以時，若子孫之於父祖然，亦未能遽爾忘情，一至於斯矣。」《續焚書》卷二，頁五七。

[77] 黃仁宇，《萬曆十五年》，頁二一八。

[78] 袁中道，「李溫陵傳」說他：「一日惡頭癢，倦於梳櫛，遂去其髮，獨存鬢須。」《焚書》卷首頁，頁七。

[79] 參看(註 75)。

[80] 李卓吾在「初潭集序」說：「夫卓吾子落髮也有故，故雖落髮為僧，而實儒也。」《初潭集》（台北：漢京文化事業公司，民國七十一年），頁一。

[81] 「具足戒」為比丘、比丘尼當受之戒別，解脫戒中之至極。比丘為二百五十戒；比丘尼為三百四十八戒。戒律在中國雖未很嚴格的被叢林僧眾遵守，受具足戒也並非出家人的專利，但出家比丘應由如法十比丘以上傳戒，是相襲已久的定規。晚明時期，出家比丘依《梵網經》，受菩薩戒，是常態。但李卓吾從未受戒。

[82] 沙彌也須受戒。未受戒而年二十至六十歲者，稱為「形同沙彌」，因他只剃髮染衣，而未受沙彌十戒，仍是俗人，故稱「形同」。參考釋聖嚴，《戒律學綱要》（台北：天華佛學叢刊之三，民國七十一年，三版），頁一四四～一四五。

[83] 明代的度牒考試，到景泰五年（1454）七月，因發生僧官收賄，考試舞弊，被發現後，除僧官被法捕治外，考試權由禮部收回。自此僧人考試，由俗人負責，是中國僧官制一大變革。又由於明中期以後，經濟逐漸繁榮，人口流動甚大，管制不易，僧道人口隨之變遷，朝廷為便利起見，自隆慶六年（1572）起，備有空名度牒，可以金錢在各處捐納。更使僧眾素質普遍下降，戒律蕩然無存。以上參考拙著「明代佛教經濟初探——以賦役制度的影響為中心」（未刊本），頁四三；以及清水泰次，「明代における佛道支取締」（《史學雜誌》四十編二十號，1929年），頁三一〇。

[84] 李卓吾在《續焚書》卷一，「答焦弱侯」一文中說：「山中寂寞無侶，時時取史冊披閱，得與其人會觀，亦自快樂，非謂有志於博學宏詞科也。」頁四一。

[85] 同(註 84)，另一段有「近讀史數十篇，頗多發明。」

[86] 李卓吾著有《三教妙法》和《三教品》，在「三教品序」中，強調「三教聖人，頂天立地，不容異同矣」。轉引容肇祖，《明代思想史》，頁二五四～二五五。他對社會的關懷，參看黃仁宇，《萬曆十五年》，頁二一八。黃氏稱其為「全國文人的良心。」又袁中道於「李溫陵傳」中，亦多所稱道。《焚書》，卷首頁，頁五。

[87] 袁中道，「李溫陵傳」。

[88] 同(註 87)。

[89] 同(註 44)。

[90] 參考(註 45)。

[91] 關於淨土法門的《易行道》，在中國是因為曇鸞（1476~1542）撰的《往生論注》，引用龍樹《十住毗婆沙論》的「易行道品」，詮釋難易二道教法時，首先出現的。見《無量壽經優婆塞舍願生偈註》卷上（台北：台灣印經處，毛凌雲主編，淨土叢書，第七冊，民國七十年，再版），頁五九。但是，印順法師認為龍樹在《大智度論》已提到：「菩薩有二種，一者有慈悲心，多為眾生；二者多集諸佛功德。樂多集諸佛楞德者，至一乘清淨無量佛世界。」並且指出：龍樹在《十住毗婆沙論》所談的，是來自《彌勒菩薩所問經》；而後者在西晉（205~317），已有竺法護的翻譯本。參看印順，《淨土與禪》（台北：正聞出版社，民國七十三年，五版），頁六四~六六。

[92] 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁二四一~二四二。

[93] 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁二四一~二四二。

[94] 荒木見悟，「《西方合論》解題」，收在和刻影印近世漢籍叢刊，「思想」四編第七冊（京都：中文出版社，1972），頁五六九二~五六九三。

[95] 李卓吾，《焚書增補》一，「又與從吾孝廉」，頁二五七。

[96] 參看釋聖嚴，《明末佛教研究》一書中，「明末的淨土教人物及其思想」一文的（註 46）。李通玄認為「西方淨土，是權非實」，袁氏反駁云：「若約真論，則華藏世界，亦是權立，何獨西方。……若言實，則（李）長者誑凡滅聖，犯大妄語。」頁一七七。從這一點論李卓吾淨土思想與袁中郎不同，立論依據不強。但李氏主張唯心淨土，西方即當下一悟。的確與袁氏主張西方往生不同。

[97] 袁中道，「李溫陵傳」。《焚書》，卷首頁，頁七。

[98] 彭際清，《居士傳》卷四十三，「李卓吾傳」，收在續藏經第壹輯，第貳篇，第一四冊，支那撰述，「史傳部」（台北：中國佛教會影印，民國五十六年），頁四七五。

[99] 印順，《印度之佛教》（台北：正聞出版社，民國七十四年，重版）。

[100] 印順，前引書，頁二七〇。

[101] 參考印順，《印度之佛教》，第十五章「真常唯心論」的相關解說，原書頁二七四~二八〇。

[102] 參考印順，《中國禪宗史》，頁二二~二四。

[103] 轉引忽滑谷快天，《禪學思想史》上卷（東京：名著刊行會，1969年），頁三一六。

[104] 印順，《中國禪宗史》，頁五四~五五。

- [105] 印順，《中國禪宗史》，頁五四～五五。
- [106] 胡適的看法，見《胡適文存》，第四集，卷二，頁二二五；印順的反駁，見，《中國禪宗史》，頁五四。
- [107] 李卓吾，《續焚書》，卷二，頁七三。
- [108] 同(註 19)，頁七三～七四
- [109] 釋法海撰，《六祖壇經》，「般若品」第二(台北：文津出版社，民國六十七年)，頁二六～二七。
- [110] 李卓吾，《焚書》，卷三，頁一〇〇～一〇一。
- [111] 李卓吾，前引書卷四，「書決疑論前」，頁一三五。
- [112] 龍樹，《中論》卷第四，大藏經第三十冊(台北：大藏經刊行會，民國七十二年，修訂版)，頁三三。
- [113] 李卓吾，《焚書》，卷四，頁一三六～一三七。
- [114] 同(註 113)，頁一三七。
- [115] 轉引印順，《中國禪宗史》頁七五。
- [116] 印順，前引書，頁八〇～八一。
- [117] 印順，前引書，頁一六七。
- [118] 印順，前引書，頁一八六。
- [119] 惠能在《六祖壇經》，「疑問品」第三，引《維摩詰經》第一「佛國品」，說：「迷人念佛求於彼；悟人自淨其心。所以佛言隨其心淨則淨土淨。……東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？」(文津版)，頁三十九。
- [120] 見釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁一一九～一二一。
- [121] 此處資料，引自毛凌雲主編，淨土叢書第十六冊(共二十冊)頁四八九。
- [122] 李卓吾，《焚書》，卷四，頁一八四～一八五。
- [123] 李卓吾，前引書卷四，「代深有告文時深有遊方在外」，「又告」，頁一四八～一四九；「禮誦藥師告文」，頁一四九～一五〇。
- [124] 李卓吾，前引書卷四，「讀若無寄母書」，頁一四一。

- [125] 李卓吾，前引書卷四，「書決疑論前」，頁一三五。
- [126] 李卓吾，前引書卷四，頁一五〇。
- [127] 即李卓吾個人，也認為他的《淨土訣》，「問之最聰明靈利肯念佛者，竟無一人曉了此義」！可見推廣之不易。見李卓吾，前引書卷四，頁一八四。
- [128] 嵇文甫，《晚明思想史論》，第二章「所謂狂禪派」，頁三三~四七。
- [129] 吳澤，《儒家叛徒李卓吾》，頁四八。
- [130] 黃仁宇在《萬曆十五年》一書中說「幾個世紀以後，對李贄的缺點，很少人指斥為過激，而是被認為缺乏前後一致的完整性。」頁二三八。
- [131] 同(註 129)。
- [132] 載《黃檗無念禪師復問》卷五，中華大藏經第二輯，頁三二五八〇。
- [133] 出處同(註 132)。頁三二五八五。
- [134] 黃宗羲，《明儒學案》卷三十二，「泰州學案」一，頁七〇三。
- [135] 黃宗羲，前引書卷三十五，「泰州學案」四，頁八九二。
- [136] 《四庫全書總目提要》卷一二五，「焦弱侯問答」；並參看《焦氏筆乘》，「支談篇」。
- [137] 《四庫全書總目提要》卷十九，子部，儒家類存目，「朱子聖學考略十卷提要」(台北：台灣商務版，民國六十年)，頁二〇〇六。
- [138] 韋政通，《中國思想史》(台北：大林學術叢刊十七，民國七十年，再版)，頁一二六五。
- [139] 同(註 52)
- [140] 劉宗周，《劉子全書》卷六，「證學雜解」，解二十五(台北：正中版)，頁五十七。
- [141] 劉宗周，前引書，頁一三六六。
- [142] 顧憲成，《小心齋劄記》(台北：廣文書局版)，頁六三。
- [143] 林麗月，《明末東林運動新探》，頁一八〇~一八一。
- [144] 古清美，《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》(台灣大學中文研究所博士論文，民國六十八年，)頁一下。

- [145] 顧亭林，《日知錄》，「朱子晚年定論」條，頁五三八～五三九。
- [146] 顧亭林，前引書，「李贄」條，頁五四〇～五四一。
- [147] 同(註 97)。
- [148] 李澤厚，《中國古代思想論》，「宋明理學片論」(台北：台風出版社，民國七十五年)，頁二六七。
- [150] 黃仁宇，《萬曆十五年》，頁二二四。
- [151] 黃氏所言李卓吾對書本不願親自閱讀，並非全然如此。例如《焚書》卷六，李卓吾在一篇「讀書樂」的四言(詩)長篇中。慶幸自己眼力特佳，迄老猶能「視細書」。自老至壯，可以一意讀書，無別人打擾。讀到樂處，笑、哭、悲、歌，盡情發泄，旁若無人。頁二二六～二二七。
- [152] 黃仁宇，《萬曆十五年》，頁二二七。
- [153] 張問達疏，載《神宗實錄》(台北：民國五十五版)，六九一七～六九一九；顧亭林，《日知錄》，「李贄」條，亦收有全文。原書頁五四〇。
- [154] 同(註 87)
- [155] 李卓吾，《焚書》卷一，頁八。
- [156] 李卓吾，前引書卷一，頁四一。
- [157] 李卓吾，前引書卷一，頁四〇。
- [158] 李卓吾，前引書卷三，「高潔說」，頁一〇五。
- [159] 李卓吾，前引書卷二，「答劉晉川書」，頁五七～五八。
- [160] 李卓吾，《焚書增補》一，頁二六二。
- [161] 李卓吾，《續焚書》卷二，「書小修手卷後」，頁二八八。
- [162] 李卓吾，《焚書》卷四，「觀音問」，頁一六六～一六七。
- [163] 黃仁宇，《萬曆十五年》，頁二四九。
- [164] 參看鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷四，「提婆達多品」(台北佛教出版社，民國七十二年，再版)，頁一四七，經文曰：「...女身垢穢，非是法器。...」
- [165] 李卓吾，《續焚書》卷五，頁一〇八。

[166] 《實用佛學辭典》下(共三冊)，現代佛學大系第五十八冊(台北：彌勒出版社，民國七十三年)，頁一五〇。

[167] 釋顯珠編，《維摩詰經講義錄》，普門叢書之一二二(台北：普門文庫，民國七十一年)，頁二三三。

[168] 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，頁一四七。

[169] 溝口雄三，《李卓吾》(東京：集英社，一九八五年)，頁一九〇。

[170] 同(註 169)

[171] 嵇文甫，《晚明思想史論》，頁七三。

[172] 同(註 60)

[173] 江燦騰，「晚明佛教復興運動背景的考察」，收在《東方宗教研究》第一期(台北：文殊出版社，民國七十六年)，頁一九三。

[174] 釋聖嚴，「明末的禪宗人物及其特色」，收在《明末佛教研究》，頁一～八四。

[175] 釋株宏，《蓮池大師全集》四(共四冊)(台北：中華佛教文化館，民國七十二再版)，頁三九五七～三九五八。

[176] 釋真可，《紫柏尊者全集》卷二十一，頁五〇一。

[177] 釋幻輪，《釋鑑稽古略續集》(台北：新文豐出版公司，民國六十四年)，頁二一。