

上上人與下下人——耿定向、李卓吾論爭 所反映之學術疑難與實踐困境

袁光儀*

提 要

李卓吾是晚明毀譽兩極的思想家，五四以來備受學者之關注；而耿定向是晚明泰州王學健將，卻因與李卓吾之長年論戰，而受後世學者的貶抑忽略。二人論戰之內容及其意義，在既有的研究中少有深入探討，本文則關注到二人在面對不同講學對象（上上人或下下人）時，其主張看似存有紛歧與矛盾，但其中卻凸顯二人在儒學如何落實於生命實踐乃至社會教化的問題上，實皆有極為真切的思考。二人表面上的矛盾並不足以論證此是彼非，而僅是彼此關切之重點層面有別；然而其中確實亦存在難以解消的困境，此一疑難非僅存於耿、李二人之學術，而乃儒學發展上具有普遍性意義之論題，故深入發掘耿、李之學術及其論爭之內涵，亦有助於後人反思晚明儒學之成就與局限。

關鍵詞：耿定向、李贄（李卓吾）、耿李之爭、泰州王學、下下人

* 臺北大學中國語文學系助理教授。

The Geniuses and the Featureless Multitudes—The Debates of Keng Ting-hsiang and Li Zhuo-wu about the Views of Teaching and Its Practical Difficulty

Yuan Guang-Yi

Assistant Professor, Department of Chinese Language & Literature,
National Taipei University

Abstract

Li Zhuo-wu was a celebrated heretical thinker in the Late-Ming Dynasty. Keng Ting-hsiang was a scholar of Taichou School, being an influence on the academia of the Late-Ming Dynasty. But in the later period, the scholars ignored his teachings. For the Li's advocating staunchly of "true Confucianism", and the continuous debates among Li and Keng, the scholars generally regarded Keng as a pseudo-Confucian. However, Li criticized severely Keng on the one part, but still eulogized that Keng was a sage on the other part. Then we should reconsider the biased view on Keng's teachings.

The learning of Keng and Li were both the practical wisdom, they extremely paid close attention to the questions about the geniuses and the featureless multitudes should apply to different teaching methods and subjects. They focused on the students. The dissimilar opinions of Keng and Li were displayed the difficulties and the predicaments of Confucianism, nothing for right or wrong. Their debates could help us to explore the meaning of their theories in Confucian's development. We could think about the questions comprise the ideal and reality, the predicament, and the future of Confucianism.

Keywords: Keng Ting- Hsiang, Li Zhi (Li Zhuo-wu), the Debates of Keng and Li, Thoughts of Taichou School, the Featureless Multitudes.

上上人與下下人——耿定向、李卓吾論爭 所反映之學術疑難與實踐困境

袁光儀

一、前言

李卓吾（名贇，1527-1602）是晚明毀譽兩極的思想家，明清兩代正統道學家斥之為「狂悖乖謬，非聖無法」¹，到了近代，卻以其耀眼的異端色彩吸引眾多學者投入研究。然而，不論正反兩面的評價，實皆視其為「反傳統、反道學」，直到近二十多年來，學者才重新正視他弘揚「真道學」的本懷初衷，²並肯定其學術在思想史發展之積極意義。³日人溝口雄三則更指出，在儒學的進一步發展上，李卓吾創造性的見解，可謂以先行者的腳步，「孤獨地走在時代的先端」⁴，這樣高度的評價，亦掃除了李卓吾長期被視為「反道學」之「異端」的誤解。

然而，在李卓吾長期遭受誤解的同時，曾與他論戰多年的耿定向（號楚侗，又號天臺，1524-1596），也因而蒙冤數百年。就史料所載，耿定向在晚明學界的影響力，實堪稱為一代宗師，如《明儒學案》言：「天臺倡道東南，海內雲附景從」⁵，但由於李卓吾與耿定向論學諸書，有許多措辭嚴厲的批判，使得耿定向不但被後世

¹ 永裕，《四庫全書總目》，史部卷五〇，史部六，別史類存目（北京：中華書局，1965），頁455。

² 如李焯然：「李贇只反假儒、假道學。……他是要辯明『真』儒與『偽』儒之別。」（〈論李贇在明代思想史上的地位〉，《明史散論》，臺北：允晨，1987，頁160）。

³ 如池勝昌，〈試論李贇「不以孔子之是非為是非」的觀念史意義〉，《師大歷史學報》19（1991），頁197-214。

⁴ 溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994），頁22。而溝口氏之專論《李卓吾：正統を歩む異端》（東京：集英社，1985）一書，劉季倫譽為「是當世卓吾研究之高峰」（《李卓吾》，臺北：東大圖書公司，1999），頁6。

⁵ 黃宗羲，〈給事祝無功先生世祿〉，《明儒學案》（《黃宗羲全集》第七、八冊，臺北：里仁書局，1987）卷35，頁849。

貶抑忽略，甚且被視為「偽道學」之代表。⁶這樣的評價，完全忽略了耿定向在當時的學術地位，也無視於李卓吾對耿定向除了批判外，也曾懇切表示尊重與推崇，所謂：「蓋今之道學，亦未有勝似楚侗老者。」⁷「彼我同為聖賢，此心事天日可表也。」⁸激烈論爭的兩人，在晚年卻終能復合，實即由此「同為聖賢」的體認，若將兩人視為「道學、反道學」，「偽道學、真道學」，或「進步、反動」等截然兩端，對上述史料與二人終能復合之因，則難有合理解釋；而對雙方論爭的內容與意義，亦無法有恰當的理解。

晚近學者重新認識李卓吾之於陽明心學之承繼關係，對於耿定向以及雙方論爭，亦漸有較客觀平情的看法。如羅福惠便對長期以來耿定向之形象與二人「論道相左」的性質和嚴重程度所遭到的扭曲誤解，重新做了闡釋，他認為耿、李二人不當被視為進步和反動的雙方代表，他們是彼此存有紛歧和爭論的朋友。⁹還原耿、李之爭的本質，確實即孟子所言：「責善，朋友之道也。」¹⁰證諸李卓吾自身的言論，則是〈答耿司寇〉一書中說的：「此來一番承教，方可稱真講學，方可稱真朋友。」¹¹耿定向亦強調他與卓吾之往復辯難，是抱著「有玉於此，相愛重而期成為圭章」¹²的懇切心情，可見二人皆是以最認真的態度，從事此一本於朋友之道的「問學」之爭。¹³故其論爭之內涵，當非出於意氣與情緒，而必有其積極意義。然則其中究竟有何難題，使得彼此竟纏繞糾葛十數年才終於能夠「兩相舍則兩相從」¹⁴？其中所

⁶ 如張建業言：「〈〈答耿司寇〉〉是一篇全面批判儒家仁德說教，揭露理學家偽善面目的重要論文。」（張建業，《李贄評傳》，福州：福建人民出版社，1992，頁80）。

⁷ 李贄，〈答周友山〉，《焚書》（張建業等編：《李贄文集》第1卷，北京：社會科學文獻出版社，2000，下文所引李卓吾之著作，除另加標註者外，皆出此版本），卷1，頁24。

⁸ 李贄，〈答來書〉，《續焚書》（《李贄文集》第1卷），卷1，頁16。

⁹ 羅福惠，〈兩捨則兩從，兩守則兩病——耿定向與李贄「論道相左」新解〉，《湖北文獻》153（2004），頁9。

¹⁰ 《孟子·離婁下》第30章，朱熹，《四書集註》（臺北：學海出版社，1988，下引《四書》章句皆從此版本），頁299。

¹¹ 《焚書》，卷1，頁26。

¹² 〈與周柳塘〉之二十，〈耿天臺先生文集〉（臺北：交海出版社，明萬曆二十六年刊本，以下簡稱《天臺集》），卷3，頁361-2。

¹³ 〈答來書〉：「我與天臺所爭者問學耳。」（同註8）

¹⁴ 李贄，〈耿楚侗先生傳〉，《焚書》，卷4，頁133。

涉及之學術論題及其疑難，當值得深入考察。

耿、李二人學術之同異，及其論戰之內容與意義，或可從不同角度討論，而本文所要探討的，乃一以講學對象（「上上人」或「下下人」）之思考為核心的論題，此論題在陽明心學中實存有普遍性之意義，且在耿、李之間的論辯中，又顯現出一種看來十分矛盾的現象，故其中隱含之問題，值得吾人深入考察。

王門中有段著名公案，錢德洪（1496-1574）與王畿（1498-1583）二人因對陽明四句教之不同理解求教於師，王陽明指出，此乃依講學對象之不同，故其教法亦有兩種：「四無之說，為上根人立教；四有之說，為中根以下人立教。」¹⁵文中陽明雖已同時肯定二者，且強調彼此不當偏廢，然而在陽明後學的發展上，此兩種教法孰優孰劣，卻始終是個爭辯不休的難題。本文所欲討論的，便是耿、李二人之不同主張，很多時候亦皆是環繞在此講學對象之問題的討論，而王陽明之所謂「上根」與「中根以下」，依李卓吾的用語則是「上上人」與「下下人」，以下便略述此一論題在耿、李之學術中所呈現之疑難與矛盾。

李卓吾認為，講學依其對象為「上上人」或「下下人」之不同，則其所教之內容與方式皆當有所調整，否則必不能達其成效。然而，「世間惟下下人最多，所謂滔滔者天下皆是也。若夫上上人，則舉世絕少，非直少也，蓋絕無之矣」¹⁶，因此他的學術重心，乃強調「我為下下人說，不為上上人說」¹⁷。若依此而言，則李卓吾之學術精神，實可謂為一套「為下下人說法」的儒學；¹⁸然而張鼐卻又盛讚卓吾學術，「惟世上第一機人能信受之」，相反地，若不善讀卓吾書，則不免於「俗子僭其奇誕以自淫放，而甘心於小人之無忌憚」的流弊，¹⁹如此評論，則是認為卓吾學術唯有「上上人」方能信受。此一「下下人」與「上上人」間的矛盾，看似李卓

¹⁵ 王畿，〈天泉證道記〉，《王龍溪全集》卷1，轉引自陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生，1983），頁361。因此事亦見《傳習錄》卷下，〈黃省曾錄〉（頁359-360），但文字稍異，以上引二分句較能顯現教學內容、方法與講學對象之對應關係。

¹⁶ 〈復鄧石陽〉，《焚書》，卷1，頁9。

¹⁷ 〈三大士像議〉，《焚書》，卷4，頁138。

¹⁸ 袁光儀，〈「為下下人說法」的儒學——李贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難〉，《臺北大學中文學報》3（2007），頁129-164。

¹⁹ 張鼐，〈讀卓吾老子書述〉，《續焚書》，頁2。

吾學術本身的疑難困境，²⁰然而若進一步對照耿定向之學術，考察耿、李論爭之內涵，則可發現這一矛盾，乃同時存在於耿、李雙方，而對此一疑難的思考，正是二人往復辯難的重點之一。

李卓吾認為，要啓誘爲數眾多的「下下人」，當然要採用他們聽得進、聽得懂的「邇言」，因此，他反對耿定向等道學家嚴自高標的講學方式，而批評曰：

趨利避害，人人同心，是謂天成，是謂眾巧，邇言之所以爲妙也。大舜之所以好察而爲古今之大智也。今令師（指耿定向）之所以自爲者，未嘗有一釐自背於邇言，而所以詔學者，則必曰專志道德，無求功名……視一切邇言，皆如毒藥利刃，非但不好察之矣。審如是，其誰聽之？²¹

若由上段文字來看，則耿、李之異，乃在於李卓吾「爲下下人說」的「邇言」精神，與耿定向站在道學家高道德標準的立場迥別。

然而，與此相反地，是在〈答耿司寇〉一文中，他對彼此之學術同異，卻又有全然不同的分判，他說：

公之所不容已者，在於汎愛人，而不欲其擇人；我之所不容已者，在於爲吾道得人，而不欲輕以與人。……公之所不容已者，乃人生十五歲以前《弟子職》諸篇入孝出弟等事；我之所不容已者，乃十五成人以後爲大人明《大學》，欲去明明德於天下等事。²²

相較於「明明德於天下」的高遠，耿定向所談「十五歲以前」「入孝出弟」的事，不是較合乎「邇言」精神嗎？李卓吾既自謂「不欲輕以與人」，那麼他所說法的對象，又分明不是「世間最多」的「下下人」，而是「舉世絕少、絕無」的「上上人」了。李卓吾一方面批判耿定向違反「邇言精神」，一方面又說耿的學術只是教「十五歲以前」的初級班；一方面說自己的學術重心乃爲廣大的下下人說，一方面卻又說自己所論乃「爲吾道得人」，並不隨意輕授……這樣看似矛盾的兩極，究竟當如何理解？

²⁰ 可參看註 18，及袁光儀，《李卓吾新論》（臺北：國立臺北大學出版社，2008），第六章。

²¹ 〈答鄧明府〉，《焚書》，卷 1，頁 38。

²² 同註 11，頁 27。

筆者認為，此一「下下人」或「上上人」的問題，實非耿、李二人學術個別的問題，在儒學之發展上，亦是一尚待解決的難題，故耿、李論爭之內涵，實有深入探討之價值；而二人對此一難題之思考，無論其是否仍未圓融，在儒學之發展上，皆當有其積極的意義。以下即深入討論之。

二、世間惟下下人最多——耿、李二人之共同關懷

（一）趨利避害，人人同心——李卓吾對世俗人情之包容

若還原李卓吾「真道學」的本懷，則知他的苦心孤詣，實在於思索，「如何」有效地啓發、引導下下人慕聖學聖；唯有「對症下藥」，才可能使教學達到正面效果，他認為：

蓋眾人之病，病在好利；賢者之病，病在好名。苟不以名誘之，則其言不入。夫惟漸次導之，使令歸實，歸實之後，名亦無有，故曰：「夫子善誘。」……然則今之自以為孔子而欲誘人使從我者，可笑也。²³

「夫子善誘」乃在「漸次導之」，相反地，若以當世道學家嚴自高標的方式面對「下下人」，又如何能使其興發？因此，李卓吾提出一個迥異傳統的教學態度，曰：「聖人不責人之必能，是以人人皆可以為聖」²⁴，包容世俗庸眾之才性局限、欲望雜染等「不必能」，貼近現實人情之需求，甚至進一步肯定其欲望追求的合理性，才是讓「下下人」亦能願聽、樂學的方式。

他自述自身的「邇言」教法曰：

間或見一二同參從入無門，不免生菩提心，就此百姓日用處提撕一番。如好貨，如好色，如勤學，如進取，如多積金寶，如多買田宅為子孫謀，博求風水為兒孫福蔭，凡世間一切治生產業等事，皆其所共好而共習，共知而共言

²³ 〈答劉方伯書〉，《焚書》，卷2，頁49。

²⁴ 同註11，頁28-29。

者，是真邇言也。於此果能反而求之，頓得此心，頓見一切賢聖佛祖大機大用，識得本來面目，則無始曠劫未明大事，當下了畢。此余之實證實得處也，而皆自於好察邇言得之。²⁵

世人「共好共習、共知共言」的日用常行，才是「下下人」得以樂學信受的內容。雖然，以「好貨、好色」為教，看似「離經叛道」，但回頭看孟子說齊宣王，難道不正是相同的精神嗎？李卓吾闡釋道：

孟子告齊宣曰：王毋以好色為疾也！王唯真知吾之好色，則一國之男女皆得所矣。……夫人正賴有此實意，有此真知，故能推以及人，與人同其好，與人同其惡，便是王政了矣。使齊王自以為疾而欲去之，又安肯容人之疾，而又安肯容百姓之疾耶？既而自己之疾又不能去，終不免瞞昧以過日；百姓之疾又欲如法以去之，而曰爾何以好色、好貨、好勇，而犯吾之所疾惡為也？吁！豈非起於自欺之一念，而意不誠之故哉！故君子莫先於誠意焉。²⁶

緣於李卓吾對「下下人」的同情與關懷，他對傳統儒者視為負面的私利欲望，亦有別具心眼的看法，上文之闡釋，除了申述「善誘」齊宣的手段方法外，更進一步指明「與民同好惡」即王政之目標。總而言之，現實生命之欲望雜染，是個無法迴避的、存在的事實，而「王政」的目標，更在於使百姓安養、各遂其欲，故大德君子，亦唯有正視百姓欲望的合理性，才能致力於安民養民之實功。因此，除了對「下下人」說以「共好共習」的「邇言」外，他更要進一步要求耿定向等從政君子正視肯定「趨利避害，人人同心」的現實，這便是李卓吾心繫「下下人」而欲闡明之「真道學」。

（二）天臺重名教——耿定向對風俗人心之重憂

耿定向、李卓吾學術之歧異，兩人之友周柳塘曾以「天臺重名教，卓吾識真機」²⁷調和二者，雖然，其說被定向之弟耿定理譏評為「拆籬放犬」，且耿定向更不能認同此說，而在日後致書柳塘時加以辯駁，然而，耿氏兄弟所反對的，僅在於此說

²⁵ 同註 21，頁 36。

²⁶ 《道古錄》卷上，第 18 章，《李贄文集》第七卷，頁 367。

²⁷ 〈楚倥論學語〉，《明儒學案》（同註 5），卷 35，頁 827。

將「名教」、「真機」一分爲二，看似「輕余（天臺）而軒卓吾」，實則根本不能識「真機」之真精神。²⁸耿定向自認其學術乃以「真機」護「名教」，且唯有知「名教」、「真機」之是一非二，才是真正的「識真機」。換言之，耿氏兄弟反對的是「卓吾識真機」一評，但「天臺重名教」卻是一個事實，且可說即時人及後世學者對於耿定向學術重心的基本看法。如吳震〈耿天台論〉特別引證耿定向諸弟子如焦竑、管東溟等人對其學術的推崇，即以「衛道意識」爲標題²⁹；而陳時龍更評論曰：「如果說晚明有一種強烈的衛道意識，那麼這種衛道意識就是從耿定向那裡開始的，並且在與李贄的論爭中逐漸得到加強。」³⁰既將耿定向視爲首開晚明「衛道」之風者，且亦表明了此即耿、李二人論爭重要之差異所在。

總之，耿定向強烈的「衛道意識」與「重名教」的精神是眾所共見的，然而，這一「重名教」的精神，卻非後世反封建者所認爲的、站在統治者的立場對人民的箝制，相反地，其「名教」即「真機」，乃儒者根於倫常道德之真切體認與自覺。他自述這一真切感受曰：

近來自省於人倫日用，多少不盡分處，乃語學者云：吾人能於子臣弟友，不輕放過，務實盡其心者，是其性真之不容自己也。性真之不容自己，原是天命之於穆不已，非情緣也。故實能盡心，而知性知天，一齊了徹矣。³¹

對儒者而言，子臣弟友之倫常，是先天本在的至理，絕非因緣假合；吾人反求諸心之不安不忍，則其盡心知性，亦乃真不容已，又豈是外在禮教規範所強制而來？然而，若不能教人反諸本心，且肯定其私利欲望，則徇欲忘親者滅其倫常，父老不養、父死不葬，則社會風俗之敗壞，又豈是儒者所忍見？耿定向對當時棄家遠游的和尙鄧豁渠有極爲嚴厲的批判，便是基於這樣的關懷，他說：

夫父子天性，彼(按，指豁渠)以爲情念，斷絕之矣。乃男女之欲，即以爲天性之至情，何也？男女之欲，固至情之不容已，惻隱羞惡，非至情之不容已耶？

²⁸ 〈與周柳塘〉之十八，《天臺集》，卷3，頁353。

²⁹ 吳震，《陽明後學研究》（上海：人民出版社，2003），頁372-375。

³⁰ 陳時龍，《明代中晚期講學運動（1522-1626）》（上海：復旦大學，2005），頁148。

³¹ 〈與周柳塘〉之十一，《天臺集》，卷3，頁336。

乃以惡聲愛生者為不見性，即鑽穴踰牆，父子國人之所賤，忘生徇欲，古人之所深恥者，為見性耶？……即今里中後生，根氣淺薄者，入前之言，益稔其殘忍；而忘親多慾者，入後之言，益稔其淫縱而無恥。³²

相較於耿定向對鄧豁渠之深惡痛絕，李卓吾對鄧卻採「各從其志」的寬容態度，³³對照於前述李卓吾對世俗人情之包容，亦可看出兩人的態度確實有極大歧異。然而，耿的堅持，並非反對「男女之欲，固至情之不容已」，因為生理欲望存在的現實，當然不容否認；但他「反身而誠」的體認所要強調的則是：「惻隱羞惡」之道德自覺，同樣是「至情之不容已」！然而人之所以為人之價值，究竟是在生物本能之先天本在、或是在於「異於禽獸幾希」的價值自覺上？不論就個人生命之超越與提昇，乃至社會合理秩序之建立來看，當然唯有後者，才是值得發揚之「至情之不容已」，這也才是耿定向所要大聲疾呼的。

然則，這樣的堅持所欲教化的對象是「上上人」或「下下人」？李卓吾評論耿定向所言之「入孝出弟」是「十五歲前」的事，耿定向雖然反駁道：「除去孝弟等，更明何德哉？」³⁴認為即使是大學之「明明德於天下」，仍不外其所言之理；然而吾人所要指出的是，耿定向所重「子臣弟友」「務實盡其心」的學問，確實仍以「下下人」為主要的關懷，即如《明儒學案》論其學術宗旨曰：「先生之學，不尚玄遠，謂道之不可與愚夫愚婦知能，不可以對造化、通民物者，不可以為道」³⁵，「與愚夫愚婦知能」，確實即耿定向學術之重心。此外，由他與王龍溪的一段討論亦可作為旁證：

聖人貴名教，亦是權法。往聞丈教，欲人破除毀譽，此第可與高明好修者道，令之逼真入微可也。若以為訓，恐將使天下胥入於頑鈍無恥，不可振勵然且不可，今并將是非之心看作標末，不將使天下胥至於昏昏懂懂耶？……人有真志，即令師致知一言，亦已終身受用不盡，不必別為高論。否則即此極深

³² 〈與吳少虞〉之二，《天臺集》，卷4，頁384-385。

³³ 〈復鄧石陽〉：「人各有志，不能皆合。喜者自喜，不喜者自然不喜。……一鄧和尚能變異天下之人乎？……蓋千古絕無之事，千萬勿煩杞慮也。」（同註16，頁11）

³⁴ 〈與李卓吾〉之四，《天臺集》，卷4，頁455。

³⁵ 〈恭簡耿天臺先生定向〉，《明儒學案》卷35，頁815。

入微之論，人且借為藏慝蓄垢之資也。³⁶

「名教」之為「權法」，耿定向並非不明白；但他之所以如此「重名教」，正是憂慮於天下的風俗人心。誠如李卓吾所言，「上上人」世間絕少、絕無，然則「高明好修」、能參透「第一機」者能幾人？但對眾多「下下人」而言，不教以規矩是非，給予一定規範軌轍，又有幾人有能力自律自覺呢？因此，同樣緣於對「下下人」的關懷，耿定向卻以「名教」作為他的堅持：對於眾多「下下人」而言，「於子臣弟友」「務實盡其心」的簡易之道，便是「知性知天，一齊了徹」的「徹上徹下」語，儒者所期待的，便是這樣一個「人人親其親，長其長而天下平」³⁷的和諧社會。

（三）「教什麼」與「如何教」之矛盾

就耿、李二人立教的動機及其關懷之重點來看，分明都是以「下下人」為主要對象的，然而兩人的主張卻全然不同。乍看之下，似乎是無法解消的矛盾衝突，但若仔細分析，則可發現二人所關切與其所欲解決的，實是不同的問題。耿定向所強調的是，對於「下下人」，我們所要「教」的東西是「什麼」？顯然「入孝出弟」之篤行才是基本要道；至於破除名教的執著，只有上根之人才能信受，「下下人」少了名教的拘執，非但無法「逼真入微」，且唯有放縱自肆而已，對社會風俗的負面影響，其流弊實不可勝言。耿定向所言，證諸現實，絕非杞慮，相較之下，李卓吾對世俗人情之包容，理所當然要被視為反禮教、反道學，甚至是一種「變態的縱欲主義」。³⁸然而，李卓吾討論的其實並不是「教什麼」，他所問的是另一個問題：「如何教」？「入孝出弟」看似簡易，但以「專志道德」的單一標準，面對現實中雜染深重的平凡生命，欲其樂學信受，恐不免於過分樂觀；相反地，「其誰聽之？」這才是儒者所必須正視的問題。

「下下人」雜染深重是個事實，正因雜染深重，故更須教以規矩，這是耿定向關切的重點；但同樣的，正因雜染深重，看似簡易平常的至道，反而更難引他們樂

³⁶ 〈與王龍溪先生〉之一，《天臺集》，卷4，頁447-8。

³⁷ 《孟子·離婁上》第11章，頁281。

³⁸ 傅衣凌主編，楊國楨等著，《明史新編》（臺北：雲龍出版社，1995），頁426。

學信受，這更是李卓吾所深刻體認的現實。李卓吾藉夫子教孔鯉及舜與其弟象爲例作過一段申論，其說或未必合乎史實，卻可見卓吾對於如何引導「下下人」的問題，實有極深刻而細膩的思考，他說：

夫子明知鯉之痴頑也，故不傳以道；而心實痛之，故又未嘗不教以禮與詩，又明知詩、禮之言終不可入，然終不以不入而遽已，亦終不以不入而遽強。以此知聖人之真能愛子矣。……舜明知象之欲殺己也，然非真心喜象則不可以解象之毒，縱象之毒終不可解，然舍喜象無別解之法矣。故其喜象是偽也；其主意必欲喜象以得象之喜是真也，非偽也。……以中者養不中，才者養不才，其道當如是也。³⁹

「下下人」之才智局限、氣質偏全，實難以強求，若責成以一定之高標準，唯有徒增其挫折甚至反感，故即使他們始終冥頑不靈，責備、嫌惡、拒之於千里，皆無法令其導於正途，唯有「不以不入而遽已，亦不以不入而遽強」，「喜象以得象之喜」——亦即接納、包容——才是唯一可能的一條路；相反地，一味求全責備的態度，只有適得其反的效果。因此卓吾曰：

若夫不中不才子弟，只可養，不可棄，只可順，不可逆。逆則相反，順則相成。⁴⁰

誠如曾昭旭〈從生命升沉的辨證歷程論儒道佛耶四教異同〉一文曾言：

儒家在生命之學中的首要關懷，不是病痛的救治、生命的扶持，而是充分自由、自主、自律的道德創造。……這可見儒家是最充分的理想主義者。而這必須是生命在最正常、最暢旺的狀況中（在這狀況中的生命便稱為仁）才可能有的情調。⁴¹

這一自由暢旺的生命情調固爲所有志於道之學者所嚮往，然而李卓吾所思考的問題則是：在現實中拘蔽已深的世人，生命能常處此最正常、最暢旺的狀況中者，究竟能有多少？面對現實中欲望雜染的眾人，高標道德的方式未必能使其「取法乎上，

³⁹ 〈與友人書〉，《焚書》，卷2，頁69。

⁴⁰ 同前註，頁70。

⁴¹ 《當代新儒學論集·總論篇》（臺北：文津，1991），頁133-4。

得乎其中」，相反地，只會更以虛偽巧詐來矯飾其理想與現實的落差；尤其是「下愚不移」的「不中不才子弟」，更是「逆則相反，順則相成」，苛責並不能使其上進，反愈教其自暴自棄，激之以成反逆。因此，「只可養，不可棄，只可順，不可逆」，唯有放寬標準，不責其必能，打破單一之價值觀，各就其長處肯定之，方使其得以自我肯定，而「自我肯定」，豈非即「充分自由、自主、自律的道德創造」之第一步？唯有先相信自己亦能成聖，方可能立志學聖，亦方可能最終成聖。故曰：「聖人不責人之必能，是以人人皆可以為聖」！這便是李卓吾之「真道學」的精神所在。

雖然，若了解耿定向與李卓吾學術的重點，實在於「教什麼」與「如何教」的不同層次，則不必將二者的差異視為矛盾衝突；然而，若落實在生命實踐中，二者之間卻確實存在著難以解消的疑難困境。仍以前引耿、李所用的語言來說明：所謂「不以不入而遽已，亦不以不入而遽強」，欲其「入」者，當然是「子臣弟友務實盡其心」的道德自覺，但不中不才子弟若終「不入」呢？若不「遽強」則恐其「放僻邪恥無所不為」；但若「遽強」，難道不就是後世所批判的道德壓迫、禮教吃人嗎？

儒者生命學問的本質是「自覺」，唯有「自覺」的道德，才是真道德，李卓吾深刻地明白，耿定向也不是不明白。但「自覺」談何容易？因此耿定向說，教他簡單易行的吧，「自覺」固然重要，但不論是否「自覺」，「子臣弟友」的倫常道德，都是不可移易的價值；但李卓吾更要說，若缺乏自覺，就不能勉強，「先知覺後知，先覺覺後覺」⁴²的真諦，是唯有「先知先覺」對「後知後覺」者不斷地包容接納，方可能進一步啓迪其自覺。捨此一道，後知後覺者盲目遵行的道德，也只是假道德；而這樣的假道德所引發的反彈，便是「禮教吃人」的全盤否定而已，又豈是儒者初衷？

因此，李卓吾所關懷的對象雖是「下下人」，但他對「如何教」的方法與態度的反省，卻是針對施教者——道學家的；而他對理想教學之闡發以孔、舜為例，無

⁴² 《孟子·萬章下》第1章，頁314。

疑亦唯有「上上人」、「先知先覺」者，才能擁有如聖人「爲之不厭，誨人不倦」⁴³的精神。然而在「世間唯下下人最多」的現實中，即使真有不世出的大才上智出，又如何期待一、二「上上人」即能化成天下？相較之下，耿定向以「入孝出弟」爲言的淺近學術，又難道不是較切實可行的法門嗎？

正因「名教」不是客觀、外在的知識，而是以「真機」（主體真切的生命體悟）爲本，而個人生命千差萬別的現象，不單存在於受教者，也同樣存在於施教者，「受教者」或許絕大多數是「下下人」，但「施教者」又能有幾個「上上人」？陽明所謂的兩種教法，所談的是「受教者」之別，但「施教者」的問題又如何解決？且「上根」與「中根以下」之說看似高下之分，而人情之常，不論教與學雙方，又幾人願坦然自承爲「中根以下」，而篤行相應之教法呢？

面對「世間惟下下人最多」之現實，耿、李雙方立足於不同角度，實皆有深刻且務實的思考，因此以上一連串的問題所要揭示的，不是耿、李各自的或彼此的學術之矛盾衝突，而是在「生命學問」的本質上，「教什麼」與「如何教」，不是理論是否圓融的問題，而是「如何實踐」的問題；而在此實踐層面上，不單是耿、李二人必起論爭，整個儒學史類似的論爭亦皆層出不窮，其中所反映的正是：面對現實中千差萬別的個體生命，「教什麼」與「如何教」之間，確實存在著許多難以解決的疑難困境。

三、「上上人」之工夫與境界—— 耿、李二人之下學與上達

雖然，「世間惟下下人最多」是必須正視的現實，然而不論儒學乃至佛老，中國傳統學術之精神，便是教人洞知物質生命之負累與障蔽，從而追求精神生命之超越與提昇。因此，即使「上上人」絕少、絕無，但《中庸》亦早已揭示過，不論生

⁴³ 《論語·述而》第33章，頁101。

知安行、學知利行或困知勉行，「及其成功，一也。」⁴⁴「下下人」與「上上人」之別，乃在於起點及過程之難易，但即使根器不同的學者，其下學上達之最終目標，仍在於「始乎爲士，終乎爲聖人。」⁴⁵故只要堅定其目標（上達），而能作步步踏實之工夫（下學），即使終其一生之努力亦無法達致聖人境界，其生命歷程亦自是不斷地昇進與超越。因此，認清「目標」——即爲學之最高境界——是重要的；但步步踏實的爲學，當然才是達致目標的根本工夫。歷來篤實謹嚴之學者，自必強調「工夫」之要——沒有工夫永遠達不到目標；但悟解超凡之學者，則必申言「境界」爲高——不知目標的盲行，焉知不是欲適燕而南其轅？此二者偏重不同的學術論爭，在思想史上亦屢見不鮮，而耿、李之爭，亦同樣在其對「境界」與「工夫」之不同看重上，顯示出二者之差異所在。

（一）仁者以萬物為一體——李卓吾之言聖人境界

李卓吾曾言：「我爲下下人說，不爲上上人說」，然而又說他要「爲吾道得人」，言《大學》「明明德於天下」之理；再對照他談夫子如何「善誘」，且以孔、舜爲例，言聖人對「不中不才子弟」是如何包容……凡此皆可以看出，「爲下下人說」，其實是指他立說之主旨、關懷之重心，但他真正說法的對象，卻往往是「上上人」：即以聖學自命的道學家。上文已探討他對教學方法與態度的反省，而李卓吾之所以特別強調此一徹底包容「下下人」的精神，則基於他對聖人境界之體認而來。李卓吾屢以大舜爲例闡釋曰：

夫舜之好察邇言者，余以爲非至聖則不能察，非不自聖則亦不能察也。已至於聖，則自能知眾言之非邇，無一邇言而非真聖人之言者。無一邇言而非真聖人之言，則天下無一人而不是真聖人之人，明矣。⁴⁶

故陽明先生曰：「滿街皆聖人。」佛氏亦曰：「即心即佛，人人是佛。」夫惟人人之皆聖人也，是以聖人無別不容已道理可以示人也。……無我相，故

⁴⁴ 《中庸》第20章，頁29。

⁴⁵ 《荀子·勸學》，北大哲學系注釋，《荀子新注》（臺北：里仁，1983），頁8。

⁴⁶ 同註21，頁36。

能舍己；無人相，故能從人。……善既與人同，何獨於我而有善乎？人與我既同此善，何有一人之善而不可取乎？……舜惟終身知善之在人，吾惟取之而已。耕稼陶漁之人既無不可取，則千聖萬賢之善，獨不可取乎？又何必專學孔子而後為正脈也。⁴⁷

總而言之，「滿街皆聖人」，是陽明心學對良知之超越普遍性之體認，故真正的聖人必不自聖，而以聖凡為平等，故能善與人同，舍己從人，樂取於人以為善。所謂「知聖人之言，則自能知聖人之人；能知聖人之人，則自能知吾心之人，知天下歸仁之人，萬物一體之人矣。我與聖人、天地、萬物本無別也。」⁴⁸唯有懷抱此一「萬物一體」的胸襟，才能包容「下下人」之種種「不必能」，而各就其長處肯定之、成就之，這便是李卓吾「真道學」之精神。至於「何必專學孔子而後為正脈」等以往易被理解為打破聖人權威的言論，其實皆是李卓吾對以聖賢自命、卻不能體現「萬物一體」的道學家們愛深責切的批判，如張鼐所詮釋者：

卓吾疾末世為人之儒，假義理，設牆壁，種種章句解說，俱逐耳目之流，不認性命之源，遂以脫落世法之蹤，破人間塗面登場之習，事可怪而心則真，跡若奇而腸則熱。……總之，要人絕盡支蔓，直見本心，為臣死忠，為子死孝，朋友死交，武夫死戰而已。⁴⁹

對於拘守禮教、盲從孔子的道學家，李卓吾打破經教權威的言論，目的實在以「破執」說工夫，唯有破除外在經教之執著，方能「絕盡支蔓，直見本心」，真知「我與聖人、天地、萬物本無別」：所謂「『為仁由己』……『古之學者為己』……夫孔子未嘗教人之學孔子，而學孔子者務舍己而必以孔子為學，雖公亦以為真可笑矣。」⁵⁰既曰「為仁由己」，則為仁自亦不俟孔子為教，但「孔子未嘗教人之學孔子」的精神本身，不正是李卓吾心目中真正推崇的孔子（聖人）精神嗎？

李卓吾〈八物〉曾以「日月星辰」為喻，申言其理想中之聖人化成天下之境界，曰：

⁴⁷ 同註 11，頁 28-29。

⁴⁸ 《道古錄》卷上，第 8 章，頁 356。

⁴⁹ 同註 19。

⁵⁰ 〈答耿中丞〉，《焚書》，卷 1，頁 15。

夫智如日月，皎若辰星，照見大地，物物賦成。布帛菽粟者，決不責以霜夏雪柏之操；八百千里者，決不索以異香奇卉之呈。名山巨浸，時或泛濫崩沖；長江大河，實藉其舟楫輸灌。高樓凜殿，巍然煥然，誰不欲也？獨不有鳥獸魚鱉與之咸若，山川草木亦令多識乎？器使之下，可使無不獲之夫。則可知日月星辰灼然兼照，真可貴矣。此一物者，實用八物，要當以此物為最也，今亦未見其人也。⁵¹

「日月星辰」之灼然兼照，所貴者在使「物物賦成」，不論才智高低，氣質偏全，要在其各適其性，各得其所，豈必責萬物皆當效其光明朗照方以為賢？正因李卓吾所深心關懷的對象，是眾多才性偏至、氣質駁雜等無法「必能」的「下下人」，因此他所嚮往的聖人境界，與他所要諄諄告誡道學家者，便首重此一「仁者以萬物為一體」之精神，若不能體察這一聖人境界，則非但不能舍己從人，且將強使人從我，然而，「夫天下之民物眾矣，若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能」⁵²，故以嚴自高標的單一標準，不但無法化成天下，相反地，「同者少而異者多，賢者少而愚不肖者多，天下果何時而太平乎哉！」⁵³

由李卓吾對「萬物一體」的精神之充分體認，可見其自言所談者乃《大學》「明明德於天下」的學問，確實亦非虛言，他所說法的對象，確是所有「欲明明德於天下」的道學家。但「仁者以萬物為一體」之為聖人境界，所有儒者皆無法否認，耿定向以「真機」護「名教」，對此仁者襟懷及聖人境界之體悟，與卓吾亦無差別。然而耿、李間之歧異，實在於立論的角度與偏重不同：若就「聖人」的立場言，自當以「天下無一人而不是真聖人之人」而一體平視之；但是在「學者」的立場，則須認清所謂的「人皆可以為聖」，同於聖者何在？而今不免為凡夫者又何在？若未認清自身之未聖，而致力於為善去惡之工夫，則其「自以為是」，又豈可與入堯舜之道？「下學」工夫之不可偏廢，才是耿定向同樣立足於對「下下人」之關懷，所要反覆告誡學者的重點，亦是耿定向學術「不尚玄遠」的苦心所在。

⁵¹ 〈八物〉，《焚書》，卷4，頁151。

⁵² 同註50，頁16。

⁵³ 同前註。

（二）吾學以不容己為宗——耿定向之以真機護名教

「吾學以不容己為宗」⁵⁴，是耿定向源於乃弟定理之啓發，反覆參證多年的學術宗旨，面對李卓吾屢屢質疑他「務舍己而必以孔子為學」，只以「專學孔子而後為正脈」，耿定向則再三申言自身學術「不容己」的精神，絕非「舍己」而盲從孔子的外律道德，而正是我與千聖萬賢古今一同的至理：

來教謂余日用之間，果能不依倣古人模樣不？果能不依憑聞見道理不？竊謂古人有與世推移、因時變化的模樣；有自生民以來千古不容改易的模樣；有從聞見上來，名義格式的道理；有根心不容自己的道理。夫所謂千古不容改易的模樣，古人原從根心不容自己的道理做出，所謂天則，所謂心矩是已，此非特不可不依倣，亦自不能不依倣，不容不依倣也。……

乃若伊尹樂堯舜之道矣，而不能依倣其揖遜之模樣；孟子願學孔子矣，而不能依倣其尊周之模樣，何以故？時世異也。至于若撻若溝之痛，視猶饑猶溺之憂，千古一模樣也。無父無君之憂，視亂臣賊子之感，千古一模樣也。古人苦心極慮，作此模樣……即孔孟無位者，亦著之言論，使人曉然，知亂賊淫詖之禍。是數聖人者，豈有依倣為之哉？⁵⁵

外在禮教、聞見道理，固有因時損益，必不可盲目依循古人者，即使是孟子亦不能依倣孔子之尊周；但「根心不容自己的道理」，亦自有其「千古不容改易的模樣」，儒者道德自覺之超越普遍性，雖由孔孟指點，但任何人反身而誠的道德意識（如若撻若溝之痛，視猶饑猶溺之憂），又豈是依倣孔孟而來？正因耿定向之道德意識，絕非「舍己而學孔子」，而乃「根心不容自己」的切身感受，故李卓吾的譏評亦不能駁倒他；相反地，李卓吾一味申言「我與聖人、天地、萬物本無別」，卻不能就「我與聖人」之「無別」正在此「根心不容自己」的道德自覺上指點，反順其好色好貨為說，少了為善去惡的工夫，則凡人之成聖又如何可能？

誠如耿定向反對周柳塘所謂「卓吾識真機」一評，而申述曰：

夫孔孟之學，學求真耳；其教，教求真耳。舍此一真，何以繼往，何以開來

⁵⁴ 〈漢潛訂宗〉，《天臺集》，卷8，頁831。

⁵⁵ 〈與李卓吾〉之一，《天臺集》，卷4，頁449-450。

哉？……如不識真，而徒為聖賢護名教，妄希繼往開來之美名，亦可羞已。……若卓吾果識真機，任真自得，余家兄弟自當終身北面之。⁵⁶

所謂「學求真」、「教求真」，「真」者非他，便是充分的道德自覺，「非由外鑠我也，我固有之」⁵⁷的真切體認，若不能根於此一道德自覺，則其「名教」僅是一盲從的外律道德，非但不能免於卓吾之譏評，連耿定向自身也要認為「可羞」；然而，就耿定向看來，李卓吾的「真機」，僅歸於佛釋之寂滅，又豈能深刻體悟倫常道德亦有其「根心不容自己」的「真機」呢？故他分判二人學術之異同曰：

公謂余之不容已者，乃弟子職諸篇，入孝出弟等事。公所不容已者，乃大人明明德于天下事，此則非余所知也。除去孝弟等，更明何德哉？竊意公所云明德者，從寂滅滅已處，覩得無生妙理，便謂明了。余所謂不容已者，即子臣弟友根心處，識取有生常道耳。⁵⁸

「無生妙理」或許高明玄妙，但佛老的出世思想，豈可以為天下之常道？「即子臣弟友根心處，識取有生常道」，才是耿定向所重視的、「與愚夫愚婦知能」的、「知性知天，一齊了徹」的「徹上徹下語」。「除去孝弟等，更明何德哉？」既是「下學」的工夫，也是「上達」的路徑，耿定向所體認的聖人境界，也唯有在此「根心不容已」的工夫不斷落實處，才能具體呈現，如其〈病間寤言〉曰：

聖人審人性之本諸天者，原自不容已，雖其發見，萬有不齊，而性之所止，止於至善而已。彼其所以章軌真教，敦典崇禮，赦政明刑，其術萬方，無非使人同歸于善而已。何者？天下萬世之心之性，與我一也，故推之天下，達之萬世，人人同歸于善，而後吾心之不容已者始盡。夫是以一念之萌，一吻之啟，一事行之注厝，一文字紀述之垂遺，務足以通天下傳萬世者，非故也，不敢盡，不敢不勉，性真之不容已也。性真之不已，維天之命不已，如此也。

⁵⁹

「章軌真教，敦典崇禮，赦政明刑」等政教施設的目的，絕不是為統治者箝制人民

⁵⁶ 同註 28。

⁵⁷ 《孟子·告子上》第 6 章，頁 328。

⁵⁸ 〈與李卓吾〉之四，《天臺集》，卷 4，頁 455-456。

⁵⁹ 《天臺集》，卷 8，頁 885-887。

而存在，其背後的根據，乃是聖人本諸性天之「不容已」，「不敢盡」、「不敢不勉」，心心念念，皆欲使天下「人人同歸于善」的精神；此「性真之不容已」，便是我與聖人皆同的精神，因此少了此道德實踐之工夫，便不必奢言境界；唯有對此工夫之充分意識與實踐，致力於「使人同歸于善」，則其性真之不容已，亦天命之於穆不已，也才有所謂的「仁者與萬物為一體」。

若能深刻體察耿定向以「真機」護「名教」之「真不容已」，則亦當讚佩其巍然儒矩，確不愧為一代宗師，不單及門弟子仰望推崇，當世學者亦有公論，如鄒元標即曾上疏推舉之，稱其為「昭代醇儒，白首一心」⁶⁰，凡此皆非溢美之辭，而正證明耿定向學術之卓然自立。相較於李卓吾之申言「萬物一體」之聖人境界，耿定向重視的是「子臣弟友務實盡其心」之切實踐履的工夫，然其「知性知天，一齊了徹」的體悟，亦同樣是「我與聖人、天地、萬物本無別」！

重新客觀了解耿定向學術之宗旨，可知其乃根於儒者道德自覺之「真機」，故耿氏之「明明德於天下」，使「人人同歸於善」，亦同是體現「仁者以萬物為一體」的精神；相對而言，若李卓吾的「真機」僅歸於佛釋之寂滅，反而是「陽儒陰釋」，無法冒認為「真道學」。然而，在李卓吾申言境界卻明顯罕言工夫的同時，⁶¹吾人仍可論定他所反省的，確實是儒者「如何」「明明德於天下」的問題，而他所要指陳的，便是要求從政君子、道學家必以此視聖凡為平等的襟懷，正視「下下人」的需求，才可能真正落實所謂「明明德於天下」。如祝世祿序《藏書》盛讚卓吾之學術曰：「細玩其書，其於治平大道，斷不妄矣。由其言，有善治即有真儒；不由其言，無真儒即無善治。」⁶²儒者修齊治平之理想，確是李卓吾「雖落髮為僧，而實儒也」⁶³的關懷所在，即使他只以「破執」說工夫，看似與耿定向正面闡釋道德踐履之工夫迥別，但其闡明之聖人境界，仍是儒者「修己以安人」，「修己以安百姓」

⁶⁰ 鄒元標，〈敬采輿論共推士品懇乞查明錄用昭雪疏〉，《鄒忠介公奏疏》（北京：北京出版社，2005，〈四庫禁燬書叢刊補編〉），卷1，頁46。

⁶¹ 如龔鵬程亦曾評論李卓吾之言童心曰：「反覆強調勿以道理聞見障蔽童心，卻未從盡心、發揚本心明覺功能方面去申論。」（《晚明思潮》，臺北：里仁，1994，頁9）

⁶² 《藏書·祝序》，《李贄文集》第二卷，頁4。

⁶³ 《初潭集·序》，且下文又曰：「然則善讀儒書而善言德行者，實莫過於卓吾子也。」（《李贄文集》第五卷，頁1）

⁶⁴的胸懷。因此耿、李之爭，並非耿定向一度誤解的「有生常道」與「無生妙理」之儒釋之辨，而隱含了儒學本身在實踐上所面臨的疑難。

（三）「修己」與「安人」——主體性如何客觀化之難題

若能體認李卓吾「仁者以萬物為一體」的胸襟，所展現之對廣大「下下人」之關懷與同情，則知焦竑等人推崇卓吾學術，甚且尊之為聖人，⁶⁵決然有其真切的感動，而非主觀偏袒的虛誇之辭；而若能體察耿定向以「真機」護「名教」之「真不容已」，則亦可知李卓吾所謂「彼我同為聖賢」、「蓋今之道學，亦未有勝似楚侗老者」，亦是真心的推崇，絕非勉強求和而說些表面的應酬話。然而，耿、李二人在真知彼此之「同為聖賢」處，雖然能夠「兩相舍而兩相從」；但二人之主張分明存有歧異，且在破除名教與堅守名教的兩端，更有著難以解消的矛盾，如何得以彌縫？故其中隱含之問題，亦值得再加思辨。

客觀而言，李卓吾之學術，雖在「仁者以萬物為一體」的境界上，展現其真聖人包容一切的胸襟，但卻罕言「如何達致」此聖人境界的工夫，確實易令人感到其正面理論建構之不足；相較於耿定向立足於道德自覺之充分體認，其工夫與境界、下學與上達，可謂渾然一體，若就儒者學術之標準而言，當較切實而無病，長期以來貶抑耿氏，甚且誤以為「偽道學」，實乃冤而又冤之誤解，在重新認清其學術宗旨後，則應可還其公道。然而，若因李卓吾之罕言工夫，而逕以其不如耿定向；或以耿定向工夫境界之一貫，便以其學術平實而無病，則亦無法深入耿、李二人何以必起論爭的本質所在。

勞思光曾指出：「客觀化」（「主體性」之「客觀化」）問題，是陽明後學引發之哲學問題，實亦是儒學本身之內在缺陷，在儒學思想史中，一直是個「遺落之問題」，此一問題在明末清初之思想發展中已時時顯現，但卻並未真正獲得解答。⁶⁶雖然勞氏申言之「客觀化」問題，著重在政治事務、客觀制度之建立，既是儒學本

⁶⁴ 《論語·憲問》第45章，頁159。

⁶⁵ 沈德符：「溫陵李卓吾聰明蓋代……秣陵焦弱侯，沁水劉晉川，皆推尊為聖人。」（《二大教主》，《萬曆野獲編·四》，臺北：偉文，卷27，頁1821）

⁶⁶ 勞思光，《新編中國哲學史（三下）》（臺北：三民，1981），頁516-528。

身之內在缺陷，在耿、李論爭中顯然也同樣是個「遺落之問題」；然而「客觀化」之主要意義正在於某種客觀性秩序之建立⁶⁷，故就儒學內在義理而言，「主體性」即「仁」，「客觀化」即「禮」，耿定向之以「真機」護「名教」，恰恰便是一「主體性（真機）之客觀化（名教）」的思考，而李卓吾之破除名教，則亦可視為對此主張之反思與質疑。耿定向之以真機護名教分明巍然儒矩，但後世「禮教吃人」的控訴，卻凸顯出在專制體制下，「名教」本身確有諸多不合理性，如何能使受壓迫的一方體認其背後的「真機」？相反地，李卓吾之破除名教在當時雖被視為異端，卻在後世引發極大的迴響，在某個程度上，實亦顯示出李卓吾不愧為時代的先知者，因他早已洞視傳統儒者這一「主體性之客觀化」的途徑，註定是失敗與徒勞。然而，從另一方面看，李卓吾的學術破有餘而立不足，其自身雖能展現主體性——「仁者以萬物一體」之境界，但其「日月星辰灼然兼照」之理想，卻亦只能以「今亦未見其人」作結，依然未能解決（或說根本未曾碰觸）「主體性」如何「客觀化」的難題。但其中的問題所在，絕非耿、李自身的學術有所欠缺，而實乃反映出整個儒學面對「主體性」如何「客觀化」的問題時，確存有難以解決的疑難困境。

其實，儒釋道三教在「生命學問」的本質上並無不同，皆必繫於個人生命之自覺與超越，然如老子所言：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以爲道。」⁶⁸然則就這樣一個「道」的本質來看，究竟如何能「與愚夫愚婦共知共能」？即使如孔子，時人亦有疑其不如子貢者，而子貢答曰：「賜之牆也及肩，窺見室家之好；夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣！」⁶⁹由此便充分證明了即使積極入世的儒者聖人，同樣必面對「高處不勝寒」的孤寂，其超卓的生命境界無法爲眾所知。佛道二教以其出世的性格，使其在「爲吾道得人」時，儘可以只爲「上上人」說；但儒者在同樣「生命學問」的本質上，卻又必須懷抱「修己以安人」，「修己以安百姓」的理想，究竟要如何突破「下士聞道大笑之」的障礙，而能「己欲立而立人，己欲達而達人」

⁶⁷ 同前註，頁 524，倒數第 4-3 行。

⁶⁸ 王弼注，《老子 帛書老子》（臺北：學海，1989），第 41 章，頁 48。

⁶⁹ 《論語·子張》第 23 章，頁 192。

⁷⁰？宋明儒「修己」一端的學問已講到極致，但無論其主體實踐所展現之生命境界再高，皆只限於個人生命之「己立己達」（主體性），但如何「立人達人」（客觀化），卻著實存在許多難以解決的困境。

耿、李二人之生命境界與理想，及其落實於現象的落差，正凸顯了這一難題：李卓吾自身能以萬物為一體，但如何能為「帝王師」，使上位君子、專制帝王皆有此涵養胸襟？又如何建立一種制度，使有此涵養胸襟的賢聖得以在位？而耿定向自身「反身而誠」，「於子臣弟友」「務實盡其心」，固有其真不容已，但除了要求「子臣弟友」外，是否亦當同等要求君父亦當「務實盡其心」？然而晚明專制政權腐敗已極乃眾所共見，儒者既不能改變君不君、父不父的現實，則其「名教」之堅持，又如何能不流於腐敗帝制的幫兇？然則，如何保證在上位者為才德兼備的君子、聖王？如何確立「名教」是自天子以至庶人皆應自省自律的軌則？在帝王專制的現實中，本就是個無法碰觸更遑論解決的難題；而更本質的問題是，講求內省自律的儒學，其盡倫盡分唯有反求諸己，而不當求諸人、非諸人；既生而不在帝王家，當然唯有在「子臣弟友」處實盡其心而已。此一味講求「主體性」的性格，欲其致力於「客觀制度」的思考，甚且質疑帝制本身的不合理，是否本身就是個「不可能的任務」？

實則宋明儒在專制皇權日趨腐化的現實中，傳統「內聖外王」之思考，已漸脫離以從政為「外王」之出路，而轉向重視「社會教化」（講學）一路發展。王門如王龍溪、錢德洪等，皆放棄仕進而致力於講學，便是晚明理學家自覺地「以講學經世」的具體表現。⁷¹耿、李二人正處於這樣的時代風氣中，且更是使泰州王學風行天下的重要力量，在二人「遺落」政治事務、客觀制度建構之問題的同時，他們思考的重心，或說他們「主體性之客觀化」的方向，便是在於如何教化「下下人」的思考——這雖然在政治事務之外，卻同樣是個主體性如何客觀化、「修己」之後如何「安人」的問題。然而，上對君主固然困難重重，在面對下民時是否就能較為容

⁷⁰ 《論語·雍也》第 28 章，頁 92。

⁷¹ 可參見呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉（《中央研究院近代史研究所集刊》32（1999），頁 171-174。

易？實則「上樑不正下樑歪」或許是千古一律，但若相對地想期待君子在上，下民便能風行草偃，則未免過於天真。在「下下人」註定與「道」睽隔、註定與聖人之間隔著數仞高牆的現實下，「己立己達」與「立人達人」間，怎麼可能不存在鴻溝？即使聖人之「主體性」（仁，真機）能「客觀化」為「禮」（名教），但如何讓百姓亦自覺其「真機」而樂於遵行？「民可使由之，不可使知之」⁷²，是否反而可能是唯一的辦法？耿定向主張以「名教」使民「由之」即可，但李卓吾卻在包容下下人之「不知不能」上，主張打破名教的執著。然在二人見解分明歧異矛盾的現實下，耿、李二人所展現之人格境界卻同樣令人崇仰，其因乃在於二人之學術，確實根於自身之生命實踐及體悟，但現實中專制皇權之殘虐腐敗，卻與他們學術中的理想聖王及本於「真機」之名教截然相反，使得二人源於生命體悟之理想學問，同樣無法被溺於現實的人們所恰當了解，當然亦不可能「客觀化」為合理制度之推行。

筆者以為，耿、李二人學術之疑難，不在其理論本身之圓融與否，因為不論是李卓吾之萬物一體，或耿定向之知性知天，皆展現一極高的生命境界，豈是後學得以菲薄？但即使親炙耿、李的弟子、友人，皆能為其高卓的生命情操所感動，卻又能奈天下何？緣於儒者救世的熱情，耿定向與李卓吾的爭辯，可說正是立足於不同角度對「奈天下何」的問題作思考。李卓吾以其包容萬物的胸襟，正視儒者之高標道德之於世俗社會，不僅徒勞無功甚且徒增對立，故主張正視欲望的合理性，才是治國之道：「貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之以權，能者稱事而官，儒者夾持而使。有德者隆之虛位，但取其瞻；高才者處以重任，不問出入。各從所好，各騁所長，無一人之不中用。何其事之易也？」⁷³若是拘執禮教，反而治絲益棼；但耿定向緣其對於社會倫理秩序、風俗人心之重憂，故強調以「子臣弟友」「務實盡其心」的簡易之道教化百姓，才是務實的作法，唯有「人人親其親，長其長」，才是社會和諧的根本要件，因此，「名教」之不可廢，則成為他的堅持。然而，李卓吾的胸襟，缺乏客觀制度的建構與保障，只能期待根本不存在的聖人有朝一日君臨天下；而耿定向對風俗倫常之重憂雖源於其道德自覺，但面對專制腐敗的

⁷² 《論語·泰伯》第9章，頁105。

⁷³ 同註50，頁15-16。

現實，其堅持「名教」的苦心，非但無法讓被封建壓迫的下民體認「真機」何在，且更只能使儒學與「封建專制」被畫上等號，一併被社會唾棄而已。

總之，無論主體生命所體證之天道、所展現之境界如何超卓，面對個別生命之教學，「教什麼」與「如何教」，已然有諸多疑難矛盾；若欲「客觀化」為天下一律之準則，更必須面對如《莊子·天下篇》對墨子的反詰：「雖能獨任，奈天下何？」⁷⁴李卓吾對耿定向之批判，其實正是基於這樣的反思：「夫天下之民物眾矣，若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能。」故而積極主張打破單一價值觀的判準，其所展現的「以萬物為一體」的胸襟，便是當今號稱自由開放、價值多元的社會，也未必真有幾人能有此涵養。然而，在推尊李卓吾之聖者精神時，耿定向以「真機」護「名教」的情操，實亦未有絲毫遜色，正如孔子即使亦深知「滔滔者天下皆是也，而誰以易之」的現實，不也同樣栖栖遑遑，「知其不可而為之」？⁷⁵故耿定向就算了解卓吾所言「欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能」的現實，亦不可能放棄儒者心心念念，欲使「人人同歸于善」的理想。這一「真不容已」的精神，較之卓吾之萬物一體，當然亦「同為聖賢」，不分軒輊。

雖然在對照西方重視「客觀化」制度建立的同時，宋明儒唯致力於「主體性」之學問彷彿甚為不足，但若能反思人類社會之現況：民主制度下的主政者，亦可全無道德主體之自覺；在「客觀制度」的規範下，照樣可以發動並無道德正當性之戰爭，便可見有「客觀化」亦未必即有「主體性」，故所謂「主體性之客觀化」，即便在當代亦是個尚未完成的工程。然則自孔孟乃至宋明儒者，包括耿定向、李卓吾等人發揚「主體性」之學問，其所以未能「客觀化」，究竟是他們自身學術之不足，或根本是因為人類文明進展的程度，仍距離先哲們所揭示的境界太過遙遠？先知之寂寞，本在其主體精神之超越當代，豈能以其未能「客觀化」為賢者病？而眾人之為「中下根」無法領受先知之智慧，亦是存在本身之無奈，若強以先知之主觀精神為客觀標準，焉知對普羅大眾而言不亦是一種斷喪其「真機」的謬行？然則在耿定向以儒者精神揭示孝弟慈仁之道德價值時，輔以李卓吾「不責人之必能」之開放與

⁷⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》（臺北，國家出版社，1982），頁1075。

⁷⁵ 《論語·微子》第6章，頁184；《論語·憲問》第41章，頁158。

包容來「漸次導之」，即使無法見其速效，卻難道不是儒者欲達到「人人同歸於善」的理想，唯一可行之道嗎？

四、結語

以上藉耿定向、李卓吾二人之論戰中，關於「講學對象」（上上人或下下人）之相關討論，思考其中所隱含之學術問題。乍看之下，耿、李二人對自身與對方的學術定位，究竟是針對「上上人」或「下下人」，似乎存有歧異與矛盾，然若深入考察二人學術之宗旨，則知「下下人」同是二人立說主要關懷之對象，但一重包容、一重規範，故對「名教」之看法表現出截然相反的態度；然而在對「上上人」說之處——亦即其學說之最高境界之體悟上，即使二人一重呈顯境界、一重工夫實踐，偏重有所不同，卻同樣是「我與聖人、天地、萬物本無別」，「知性知天，一齊了徹」，展現其高卓之聖賢襟懷。

若能了解「講學對象」——陽明所言之「上根」與「中根以下」——的問題，在晚明儒學之發展上，確實具有普遍性之意義，便能了解耿、李二人之論爭內容，實有深入探討的價值。耿、李二人之學術，雖然在長期以來，往往有被視為「偽道學」或「反道學」之誤解，但若正視他們對於「講學對象」問題之看重，便可充分感受到二人的學問，皆是能體悟儒學「生命學問」本質、且具體落實於生命實踐的真切思考。因此二人論爭之必起，及其中疑難困境之不可解，與其說是他們自身或彼此之學術存有矛盾，不如說正反映了整個儒學所面臨的共同問題。在二人對「下下人」的共同關懷中，對「名教」一重規範、一重破除的矛盾，其實思考的是「教什麼」與「如何教」的不同層次；在他們對「上達」境界的嚮往與實踐中，一重「萬物一體」，一重「務盡其心」，其實一是教道學家當效法聖人包容萬物之胸襟，一是教學者體認踐履聖人「真不容已」、「同歸于善」的精神。故二人的主張即使大異，卻皆充分展現其生命境界之超卓，說二人「同為聖賢」，絕非溢美。然而，其

中的歧異與矛盾，即反映出儒者「生命學問」本質上所面臨之疑難困境：主體生命之「己立己達」，要如何「立人達人」，在教學之方法手段上，面對根器不同之學者，已難求其教學必有實效；而若進一步欲「客觀化」為節文制度之推行，欲天下人遵行「名教」而亦知其背後之「真機」，更加是「戛戛乎其難哉」！尤其儒者身當專制時代，無法質疑帝制本身之不合理，使千古以來儒者「不忍人之心」的充分體證，亦無法有效督促帝王落實於「不忍人之政」之實踐。李卓吾「萬物一體」之理想，亦只能寄託於「今亦未見其人」的聖王有朝一日出世；耿定向欲使「人人同歸于善」的「名教」堅持，亦只能與專制政權劃上等號，而無法有助於達成儒者「人人親其親，長其長而天下平」的理想。

雖然宋明儒學「主體性」之未能「客觀化」，確實是存在的事實，亦是儒學內在的限制，而明朝之亡於異族，更使數百年來視儒者心性之學為「空疏無用」之說，幾乎成為主流意見。然而，無論時代再怎麼進步，「道德」皆是人類文明之基石；而「道德教育」雖重要，但如何不流於口號而能真正讓人身體力行，至今同樣還是難題。因此，正是在這個開放多元的時代，晚明儒學對「人皆可以為聖」的思考，更能顯現其超越時代的價值。即使學術主張矛盾歧異，卻能肯定彼此「同為聖賢」而兩舍兩從的耿、李二人，他們對「下下人」之真切關懷，及對「上達」境界之親身體證，其「主體性」之充分展現，絕不當以其未能「客觀化」而貶低其價值。相反地，後人若能認知到客觀的社會現實，始終距離歷代大思想家的主體精神太過遙遠，才能謙卑地以古人為師，或許有朝一日，真能體現「仁者以萬物為一體」之理想境界。

徵引文獻

李贄著，張建業等編，《李贄文集》全七冊，北京：社會科學文獻，2000

耿定向，《耿天臺先生文集》，臺北：文海，明萬曆二十六年刊本

王弼注，《老子 帛書老子》，臺北：學海，1989

北大哲學系注釋，《荀子新注》，臺北：里仁，1983

郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，國家出版社，1982

- 朱熹，《四書集註》，臺北：學海，1988
- 王陽明，《傳習錄》，陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生，1983
- 鄒元標，《鄒忠介公奏疏》，《四庫禁燬書叢刊補編》，北京：北京出版社，2005
- 黃宗羲，《明儒學案》，《黃宗羲全集》第七、八冊，臺北：里仁，1987
- 沈德符，《萬曆野獲編》，臺北：偉文，未標出版年
- 永榕，《四庫全書總目》，北京：中華，1965
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民，1981
- 溝口雄三，《李卓吾：正統を歩む異端》，東京：集英社，1985
- 溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994
- 李焯然，《明史散論》，臺北：允晨，1987
- 曾昭旭等，《當代新儒學論集·總論篇》，臺北：文津，1991
- 張建業，《李贄評傳》，福州：福建人民，1992
- 龔鵬程，《晚明思潮》，臺北：里仁，1994
- 傅衣凌主編，楊國楨等著，《明史新編》，臺北：雲龍，1995
- 劉季倫，《李卓吾》，臺北：東大，1999
- 吳震，《陽明後學研究》，上海：人民出版社，2003
- 陳時龍，《明代中晚期講學運動（1522-1626）》，上海：復旦大學，2005
- 袁光儀，《李卓吾新論》，臺北：國立臺北大學，2008
- 池勝昌，〈試論李贄「不以孔子之是非爲是非」的觀念史意義〉，《師大歷史學報》19，1991
- 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》32，1999
- 羅福惠，〈兩捨則兩從，兩守則兩病——耿定向與李贄「論道相左」新解〉，《湖北文獻》153，2004
- 袁光儀，〈「爲下下人說法」的儒學——李贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難〉，《臺北大學中文學報》3，2007