

李卓吾的文化身分與話語權力的關係*

康 珮**

國立中央大學中國文學系

摘 要

在晚明思潮中，李卓吾因其「異端」成為現今學界關注的研究焦點，他的學思傾向始終是學界爭論的重要問題，或說其為儒家叛徒，或說其為三教合一。本文認為探究李卓吾的學思傾向和他的身體形象都是為了釐清他的文化身分（儒者／和尚），借用西方的文化研究更可觀察出這個議題存在著身分認同的話語權力關係。本文將以「文化身分」作為切入，探討李卓吾用佛家的身體語彙挑戰顛覆儒家的身體威儀，並對儒家聖人及經典文本重新詮釋，以解消、反諷的修辭策略，回應自我認同的焦慮心理。李卓吾在當時的身分曖昧不定，現今在學界研究中的樣貌也是一樣，「李卓吾」已經是一個具多義性的符號，他是在不同歷史空間中，因其主流思潮的改變所賦予的不同意義。

關鍵詞：李卓吾，話語，權力，文化身分，異端，認同

* 感謝匿名審查人及編委會提供的意見，令本文更臻完善，特此致謝。

** 國立中央大學中國文學系專案助理教授，電子郵件信箱：peikang0513@yahoo.com.tw

一、前言

身為明代儒生中的異端，李贄 (1527-1602) 一直都是學術史上爭論不已的問題。在《明史》當中，李贄並未單獨成傳，僅於論敵耿定向的傳記當中被附帶一提：「嘗招晉江李贄於黃安，後漸惡之，贄亦屢短定向。士大夫好禪者往往從贄遊。贄小有才，機辨，定向不能勝也。贄為姚安知府，一旦自去其髮，冠服坐堂皇，上官勒令解任。居黃安，日引士人講學，雜以婦女，專崇釋氏，卑侮孔、孟。後北遊通州，為給事中張問達所劾，逮死獄中。」¹ 李卓吾不像傳統儒生，辭官之後剃髮蓄鬚，寓居佛寺，批判假道學偽君子，終究被明神宗以「敢倡亂道，惑世誣民」的罪名治罪，在獄中以剃刀自盡。如此難以歸類的人物，過去僅能以「異端」視之。² 因此不僅《明史》無李贄列傳，卷帙浩繁的《四庫全書》、《明儒學案》也都將這位充滿爭議的思想家摒除在外。

五四之後，學者開始重新關注李卓吾，³ 但是李卓吾的定位仍然曖昧不明。撰述思想史的學者如勞思光、韋政通仍不認同李卓吾的重要性，並未將李卓吾列入正統中國哲學史的討論之中。⁴ 但在另外一派學者眼裡，李卓吾思想中反傳統的特色，使他搖身一變成為進步的代表，日本學者溝口雄三稱其「孤絕或『個』是先於他的時代的」，⁵ 張建業則認為李卓吾「使中國文化思想的啟蒙思潮發展到一個新

¹ 張廷玉，《明史》，《四部備要》史部第 10 冊（臺北：臺灣中華書局，1965，據武英殿本校刊），卷 221，〈耿定向列傳〉，頁 4-5。

² 紀昀抨擊李贄著作「皆狂悖乖謬，非聖無法。」永瑤等，《四庫全書總目》（北京：中華書局，2003），史部卷 50，〈藏書〉，頁 455。又侯外廬：「為了打擊儒教和道學家的特權地位，為了剝奪封建社會的『神聖的外衣』，李贄寫作了大量的批判性的文章。……李贄解經之作《四書評》，一反傳統的態度，不稱作經學家們的注、疏、解、詁、訓、釋之類，而大膽地稱為『評』，這分明是一種『異端』的提法，顯示了要站在平等地位外對經典加以分析批判的意義。」侯外廬主編，《中國思想通史》第 4 卷下冊（北京：人民出版社，1960），頁 1076-1077。

³ 龔鵬程，《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994），〈自序〉，頁 2-3。

⁴ 勞思光，《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1980）；韋政通，《中國思想史》（臺北：水牛出版社，1989）。

⁵ 「總的來說，李卓吾恰是志在『個我』的自立，從而他的被認為適於得到繼承的孤絕或『個』，是先於他的時代的，但其結果，由於他的先行性的突出反被視為異端，而他的思想，行為的真髓卻被歷史地繼承下來了。」溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，2005），頁 34。

時期，更強烈地顯示出人文主義啟蒙思想的特色。」⁶ 在這個研究潮流中，李卓吾成為一個有待詮釋的符號，其「多義性」受到矚目。

楊玉成〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉與美國學者艾梅蘭 (Maram Epstein) 《競爭的話語：明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》對本文的啟發很大。楊玉成全面審視李卓吾的文學評點，認為其運用大量的反諷修辭，達到特殊的解構傾向和語言策略，反抗一切的權力形式，包括：以死嘲諷名教，採用嬉笑怒罵的評點風格，將小說戲曲的地位提升和《六經》、《論語》、《孟子》並論，重建經典的意義及價值。楊玉成指出李卓吾特別重視語言的語用學，大量的「誤讀」、「反言」、「略言」，消解了真實／虛構間的界線。⁷ 而艾梅蘭則論述理學家採用禮儀等工具對秩序模式進行再生產的工作，他認為「正」的概念被援引至政治、道德和知識以申明合法性，並說：「正統的立場比較容易界定，它把程朱理學的教導和實踐及其對受個人感情支配的自我的偏見當作根基。本真性卻缺乏更固定的形態，……由於情的捍衛者是在與慣常的『正』相對的意義上界定『真』，所以本真性的標記就變成反傳統的，甚至古怪的。」⁸ 這二篇文章提示我們，歷來對李卓吾的爭議點往往放在確定其學術性格的歸屬，但這可能不是最重要的癥結。因為李卓吾之所以引發爭議，或許並非在思想的本質上，而是在一種表達思想的方法上。⁹ 越來越多學者指出李卓吾並非從「本源」上反對儒學，而是從「行徑」上突顯其為「異端」的改革者，¹⁰ 李卓吾並非反對儒學的本質，也曾說過自己「雖落髮為僧，而實儒也」，¹¹ 於是他究竟是儒非儒的文化身分認同與爭議，不但是李卓吾不見容於當世的理由，更是日後成為學者研究的關鍵。

⁶ 李贄著，張建業主編，《李贄文集》第1冊（北京：社會科學文獻出版社，2000），〈前言〉，頁24。

⁷ 楊玉成，〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，收入林玫儀等，《臺灣學術新視野：中國文學之部（二）》（臺北：五南圖書，2007），頁902-986。

⁸ 艾梅蘭著，羅琳譯，《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），〈導言〉，頁7。

⁹ 如袁光儀即認為耿定向和李卓吾長期的論戰，看似對「名教」表現截然相反的態度，而被視為「偽道學」和「反道學」之爭，其實是一種誤解。其中反映出來的歧見與矛盾，隱含的是儒者「生命學問」本質上所面臨的疑難困境。袁光儀，〈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〉，《成大中文學報》，23（臺南：2008），頁61-88。

¹⁰ 「他〔李贄〕確曾激烈攻擊宋代理學，但其一部分動機是在於熱切地呼籲有效的道德行動主義。」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》，頁59。溝口雄三也表示李卓吾因為極端激烈的行徑讓他陷入孤絕的處境。溝口雄三，《中國前近代思想的演變》，頁34。

¹¹ 李贄，《李贄文集》第5冊，《初潭集》，〈初潭集序〉，頁1。

他被認定是「異端」，源於批判儒家的言論以及介於儒釋之間的穿著打扮，而參劾定罪他的理由正是他的異端身分恐將動搖儒家思想做為明代政治體系的基礎。理解李卓吾如何成為明代的「異端」顯然是值得更進一步思考的問題。身分不單是社會人倫的身分（如職稱、君臣），更是一種文化（儒者、出家人）及思想上的認同。本文所謂的「文化身分」，是指李卓吾對儒釋道三教文化的認同及表現，這也正是學界一直以來談論李卓吾的爭議點。當代「身分認同」¹²的相關討論，適可作為理解此問題的研究方法。

界定「身分」是不同時代不同社會都不能迴避的問題：「我是誰」的議題牽引出「自我」和「他者」的關係，關乎個人主體性的建立，更與政治社會體系息息相關。儒家思想重視禮法，正是奠基於確認身分以及其所屬的權利義務，型塑了中國長久以來的生活方式乃至政治體系。因此當身分認同隨著環境與時代遷移而變化產生危機時，如何重建身分認同將會是不分古今的重要課題。研究明清遺民身分認同的學者王學玲便曾指出身分的認同關乎主體位置的安放，「當代看似方興未艾的身分『重構行為』，先其而存在的身分『危機意識』實則超越時空，成為古今皆然的迫切疑難。」¹³李卓吾之所以特顯異端，正源於他對身為儒生的身分認同感受到危機，黃仁宇精準指出李卓吾的困境，在於明代物質文明快速發達，但維繫日常生活與施政方針的道德詮釋卻日益保守膚淺僵化：「這種情況的後果是使社會越來越趨於凝固。兩千年前的孔孟之道，在過去曾經是領導和改造社會的力量，至此已成為限制創造的牢籠」，¹⁴於是他混淆儒生與和尚的文化身分，並且透過言論試圖改革已然僵化的思想體系。

李卓吾透過象徵文化身分的服飾、話語與行動希望改革明代僵化思想，但是當

¹² Identity 譯作認同，也可譯作身分。Chris Barker 說明身分認同的定義：「我們利用我們自己與他人可以辨認的再現形式來表達身分／認同，這也就是說，身分／認同是一個經由品味、信仰、態度和生活風格等符號所意指的本質。身分／認同是個人的，也是社會的，它使我們有別於別人，或與其他人相似。」Chris Barker 著，羅世宏主譯，《文化研究：理論與實踐》（臺北：五南圖書，2010），頁 237-238。Kathryn Woodward 進一步說明：「認同是關係取向的 (relational)，而差異則是由與他者相關的象徵記號 (symbolic marking) 所建立的。……認同也藉由社會與物質條件得到維持。一旦某個團體被象徵性地標示成敵人或禁忌，那麼這種認同將擁有其真實效果，因為這個團體將會被社會排除在外，並且產生實質上的損失。」Kathryn Woodward 編，林文琪譯，《認同與差異》（臺北：韋伯文化，2006），頁 21。

¹³ 王學玲，《明清之際辭賦書寫中的身分認同》（臺北：輔仁大學中國文學系博士論文，2002），頁 2。

¹⁴ 黃仁宇，《萬曆十五年》（臺北：食貨出版社，1994），頁 288。

時儒者對於儒家經典的詮釋，儒釋二分的文化身分都已有相關的定見規範。¹⁵ 李卓吾特殊的行事和文字，在在挑戰當時共同使用這套再現的象徵系統 (symbolic system) 的儒生官員，終究使他陷入一場「正統」或「反正統」的話語競爭之中。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。因此要討論李卓吾的文化身分，需要進一步討論李卓吾與其對立一方誰對儒家經典具有更大的解釋權。傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 對於「話語」、¹⁶「權力」的思考正適合我們借用作為討論的方法進路。

傅柯在《知識的考掘》說明社會是由各種不同特殊領域所構成，每個領域諸如醫學、政治、經濟、大眾傳媒都有各自特殊的語言特色與詞彙，傅柯稱為「話語」，這些話語背後代表著該領域特殊的規則條例，傅柯稱這些規則為「聲明」。傅柯說：「『聲明』這一模式使那組符號與一客體的領域發生關係，並確立任何可能的主體的地位，並可置身於其他語言表現中，被賦予一可重複的物質性。」¹⁷ 例如醫學話語必須由醫學界所界定，醫學話語背後是醫學界所賦予的聲明，使用醫學話語是人（主體）進入醫界（客體領域），身為醫生的身分象徵，而醫生使用醫學話語時，患者往往不能理解也無法對話，只能單方面接受。王德威提醒我們，傅柯所謂的「話語」，「本質永遠是動態的、意有所圖的 (intentional)。被話語所包括或排斥的事物狀態永遠是處在相對立競爭的局面中（如瘋狂和理性之爭）。它並隱含了權力（甚或暴力）的過程。」¹⁸ 李卓吾有意混淆自己儒釋之間的「文化身

¹⁵ 「認同在文化中被生產、消費與管制，並透過再現的象徵系統，進而產生與我們可能採取的認同位置有關的意義。」 Kathryn Woodward 編，《認同與差異》，頁 3。在明代佛教出家人拋棄家庭居於僧院，剃髮著僧服，言談不涉世事，儒生官員恪守人倫維護家庭，言論以詮釋儒家經典以助世道人心。李卓吾恰恰在這種再現的象徵系統之間有意混淆。

¹⁶ 傅柯指出：「傳統形式的歷史僅致力『記憶』過去的各项遺文遺物 (monuments)，將這些『文物』轉化成為『文獻』，振振有辭的附會甚至至於曲解它們的意義。」米歇·傅柯著，王德威譯，《知識的考掘》（臺北：麥田出版，1998），〈緒論〉，頁 75。傅柯希望擺脫過去用「一貫」、「統一」的主題加以附會曲解文獻的傳統歷史研究方法。因此他提出「話語」(discourse) 表明他的史學研究方法。王德威解釋話語是：「話語一詞指談話時，說話者 (speaker) 將其理念或訊息以一可以辨認而又組織完整的方式，傳送給一聽者 (listener) 的過程。但傅柯擴大其定義，泛指人類社會中，所有知識訊息之有形或無形的傳遞現象，皆為話語。」同前引，〈導讀一：淺論傅柯〉，頁 29。因此李卓吾的著作乃至他行動的相關歷史記載，都是他想傳達理念的一環，故在本文中「話語」指稱之。

¹⁷ 同前引，〈「聲明」的描述〉，頁 217。

¹⁸ 同前引，〈導讀一：淺論傅柯〉，頁 30。

分」，他筆下對儒家佛教經典的詮釋以及對時人的諷刺批評，皆是寄望藉此糾正假道學之風氣，而儒者此一「文化身分」所屬的領域，擁有自己獨特的話語體系，於是李卓吾與當時儒者們的爭議，實則牽涉了複雜的權力關係。時代變異、社會結構更迭而導致的權力關係變化，也就導致話語及其背後聲明的轉變。李卓吾身處三教合一思潮盛行的明代，儒家話語背後所代表穩定的國家權力，在時代的劇變下，面臨了挑戰和變動。

必須說明的是，本文關心的不是李卓吾的學思傾向到底是儒還是佛道，而是希望從文化研究的基礎上，探看李卓吾的「身分」如何被建構或被評價，權力關係如何演變。本文認為李卓吾被學界從忽略到重視的轉變，實與時代關注的議題不同有關，現今文化研究重視「差異」和多元，李卓吾重視「情」與「私」的主張相對於講究群體的儒家文化來說更體現了個人「差異」的重要性。雖然他在十七世紀的影響力不大，¹⁹ 但他對個人自主性的強調以現代眼光來看確實是相當吸引人的研究題材。

李卓吾的多義性來自於他的「駁雜」思想，過去研究他的學者多偏重於探究他學術性格的傾向，有人稱他為儒教叛徒，有人說他三教合一，²⁰ 究竟李卓吾的思想是雜亂無序的，還是他刻意使其如此？如果是刻意為之，他為何要如此？作為儒者的李卓吾，在主流的意識形態中，是否擁有話語權？他如何透過怪誕行為發聲，又如何對自身的處境進行反思並表述？在論述李卓吾的「文化身分」和「話語權力」之關係時，我們可以觀察「知識」、「權力」和「身體」三者相互牽引，互為影響的微妙關係。本文將先釐清李卓吾在文化身分的爭議中，如何被歸類為「異端」？他如何落入「誰能代表儒家」的「正統」話語權競爭之中？再進一步從李卓吾的身體符號分析他如何運用自己的身體話語權力向世人發聲，又如何試圖透過解

¹⁹ 「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》，頁 59。又龔鵬程：「我對於討論晚明而以公安及泰州為主，深表懷疑。此二派在當時之代表性如何？……即使在王學中，泰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》，〈自序〉，頁 5。

²⁰ 如王煜說他「簡直可謂儒、道、墨、法、佛、回六不像。」王煜，《明清思想家論集》（臺北：聯經出版，1981），〈李卓吾雜揉儒道法佛寺家思想〉，頁 3。吳澤說李卓吾「是在野的革新派儒學批判主義者。」又說「本質上，儒學正統派保守主義是儒；儒學革新派批判主義，仍然是儒！」吳澤，《儒教叛徒李卓吾》（上海：華夏書店，1949），頁 227。許建平說李卓吾「所以棄官、棄鄉、棄家、以道為命的根本原因是他以三教聖人為人生楷模的成聖意識作用的結果。」許建平，《李贄思想演變史》（北京：人民出版社，2005），頁 15-16。

構儒家經典與聖人形象重建話語權。

二、自我／他者的區分：文化身分的現代論述

李贄，字宏甫，號卓吾，明神宗萬曆三十年（1602），他在獄中以剃刀自刎，結束了他驚世駭俗的一生。在思想史上，李卓吾不否認自己就是異端，「弟異端者流也，本無足道者也」，「此間無見識人多以異端目我，故我遂為異端以成彼豎子之名」，²¹ 既然世人將其視為異端，他就索性當個異端，這也可以看出李卓吾借「異端」嘲諷世人。他認為「道之卓爾，具在吾人」，²² 故以「卓吾」為號。林其賢說：「卓吾立足於超越的道和平凡的俗中間。」²³ 便點出了李卓吾一生同時並存著理想與現實，堅持與妥協的矛盾處境。李卓吾曾說：「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。」²⁴ 可見他自幼就具有反抗的性格。但是，他仍然在二十六歲時參加科舉考中舉人，並於三十歲時開始做官，雖然期間有些波折，他依舊不離士人的生活方式。²⁵ 他明顯轉變思想是因為接觸王學，從原來謀衣謀食的生活中打開了生命之門。四十歲時，因為好友李逢陽、徐用檢的關係，得此機緣接觸陽明、龍溪的學問，並稱許儒者王陽明、王龍溪與「真佛」、「真仙」同，²⁶ 李卓吾三教合一的思想「實為王龍溪三教思想之發揚」，²⁷ 他認為「凡為學皆為窮究自己生死根因，探討自家性

²¹ 李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷1，〈復鄧石陽〉，頁11；卷2，〈與曾繼泉〉，頁48。

²² 「從豫章李材、蘭谿徐用檢講學都門，譚論數日耳，而二公咸服其聞道早而見道卓，因自號卓吾。謂顏子嘗苦孔之卓，道之卓爾，具在吾人，何苦之與有？」沈鈇，〈李卓吾傳〉，收入何喬遠編撰，《閩書》第5冊（福州：福建人民出版社，1995），卷152，《蕃德志》，頁4505。

²³ 「站在『道』一邊看，卻覺得他軌徑仄怪，與吾道不符；站在『俗』一邊看，方能感覺到卓吾搔著癢處，契合我心。這些在別人看來是極端不容的兩種路向，卓吾卻能兼容並蓄，處之泰然。」林其賢，《李卓吾事蹟繫年》（臺北：文津出版社，1988），〈自序〉，頁1。

²⁴ 李贄，〈陽明先生年譜後語〉，收入王守仁，《陽明先生道學鈔》，《續修四庫全書》子部第937冊（上海：上海古籍出版社，1995，北京大學圖書館藏明萬曆三十七年（1609）武林繼錦堂刻本），卷8，〈年譜下〉，頁699。

²⁵ 容肇祖，《明李卓吾先生贊年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1982），頁2-3。

²⁶ 「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，為友人李逢陽、徐用檢所誘，告我龍溪王先生語，示我陽明王先生書，乃知得道真人不死，實與真佛真仙同，雖倔強，不得不信之矣。」李贄，〈陽明先生年譜後語〉，頁699。

²⁷ 陳清輝，《李卓吾生平及其思想研究》（臺北：文津出版社，1993），頁352-353。

命下落……唯真實為己性命者默默自知之，此三教聖人所以同為性命知所宗也。」²⁸ 由此可見李卓吾的生命轉折，和他開始思索生死大事相關。²⁹

李卓吾因為貧困，長年依賴好友耿定向相助，因而結識其兄耿定向。耿定向是當時理學的代表人物，李卓吾看不慣耿定向的作為，與耿定向產生衝突，於是移居麻城龍潭湖的芝佛院，並落了髮。李卓吾在麻城期間，落髮但蓄鬚，看似出家卻食肉，身居佛堂卻掛孔子像，同時又著書批孔批儒。種種看似矛盾而怪誕的行徑，宣示了「我遂以異端以成彼豎子之名」的反諷目的。萬曆十八年，李卓吾六十四歲，《焚書》在麻城刻成。書裡除了批判耿定向的偽道學之外，更在〈童心說〉中指出「《六經》、《語》、《孟》……後學不察，便謂出自聖人之口也，決定目之為經矣，孰知其大半非聖人之言乎？……乃道學之口實，假人之淵藪也。」³⁰ 這樣強烈的批判延續至《藏書》中反對「以孔子之是非為是非」的主張，³¹ 因而被明神宗冠上「敢倡亂道，惑世誣民」的罪名治罪，當時李卓吾七十六歲。汪可受在〈卓吾老子墓碑〉中記載李卓吾曾說：「吾當蒙利益於不知我者，得榮死詔獄，可以成就死生。……那時名滿天下，快活快活！」³² 李卓吾用極其嘲諷的方式以剃刀自刎，結束了被世人視為「怪物」的一生。³³

²⁸ 「凡為學皆為窮究自己生死根因，探討自家性命下落。是故有棄官不顧者，有棄家不顧者，又有視其身若無有，至一麻一麥，鵲巢其頂而不知者。無他故焉，愛性命之極也。孰不愛性命，而卒棄置不愛者，所愛只於七尺之軀，所知只於百年之內而已。而不知自己性命悠久，實與天地作配於無疆。是以謂之凡民，謂之愚夫焉者也。唯三教大聖人知之，故竭平生之力以窮之，雖得手應心之後，作用各各不同，然其不同者特面貌爾。既是分為三人，安有同一面貌之理？強三人面貌而欲使之同，自是後人不智，何干三聖人事。曷不於三聖人之所以同者而日事探討乎？能探討而得其所以同，則不但三教聖人不得而自異，雖天地亦不得而自異也。非但天地不能自異於聖人，雖愚夫愚婦亦不敢自謂我實不同於天地也。夫婦也，天地也，既已同其元矣，而謂三教聖人各別可乎？則謂三教聖人不同者，真妄也。」李贄，《李贄文集》第1冊，《續焚書》，卷1，〈答馬歷山〉，頁1。

²⁹ 「〔徐用檢〕在都門從趙大洲講學。禮部司務李贄不肯赴會。先生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。」黃宗羲，《明儒學案》（北京：中華書局，1985），卷14，〈徐魯源先生用檢條〉，頁304。

³⁰ 李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷3，〈童心說〉，頁93。

³¹ 同前引，第2冊，《藏書》，〈藏書世紀列傳總目前論〉，頁7。

³² 汪可受，〈卓吾老子墓碑〉，收入李鴻章等修，黃彭年等撰，《（光緒）畿輔通志》，《續修四庫全書》史部第636冊（上海：上海古籍出版社，1995，1934年商務印書館影印清光緒十年（1884）刻本），卷166，頁35。

³³ 「李卓吾，天下之怪物也，而牧齋目為異人。」尤侗，《良齋雜說》，《續修四庫全書》子部第1136冊（上海：上海古籍出版社，1995，復旦大學圖書館藏清康熙刻西堂全集本），卷5，頁392。

李卓吾的思想在當時並不是突然出現的，他受到泰州學派的影響很大，尤其是王龍溪和羅近溪。³⁴ 李卓吾重視「情」，認為「自然之性」、「率性之真」對道德實踐都是必要的。³⁵ 他說：「自然之性，乃是自然真道學也，豈講道學者所能學乎？」³⁶ 又說：「穿衣吃飯，即是人倫物理；除卻穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種皆衣與飯類耳，故舉衣與飯而世間種種自然在其中，非衣飯之外更有所謂種種絕與百姓不相同者也。學者只宜於倫物上識真空，不當於倫物上辨倫物。」³⁷ 這些都可視為泰州學派對「百姓日用即道」思考的進一步發揮，並以一種更激烈的身體實踐去體現它。

李卓吾落髮的舉動對儒家禮儀即是一種挑戰，後又陸續完成《初潭集》、《藏書》、《焚書》等，書中有許多抨擊假道學的言論。他說《藏書》「繫千百年是非」，《焚書》是「因緣語，忿激語，不比尋常套語，恐覽者或生怪憾」，³⁸ 他將與耿定向激辯的書信收錄《焚書》中，造成耿定向之徒的攻擊。³⁹ 艾梅蘭說：「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」，⁴⁰ 李卓吾的影響性也許不足以動搖當時的理學傳統，但這種激烈表現對長期將傳統視為理所當然，極欲維護儒家話語正當性的朝廷群臣們來說卻已是極大的威脅，⁴¹ 因為這涉及了儒家話語權由

³⁴ 「『我於南都得見王先生者再，羅先生者一。即入滇，復於龍里德再見羅先生者焉。』然此丁丑以前事也。自後無歲不讀二先生之書，無口不談二先生之腹。」李贄，《李贄文集》第 1 冊，《焚書》，卷 3，〈羅近谿先生告文〉，頁 115。

³⁵ 李贄對「情」的討論可參見傅小凡，《李贄哲學思想研究》（福州：福建人民出版社，2007），頁 245-276。李贄又說：「如好貨，如好色，如勤學，如進取，如多積金寶，如多賣田宅為子孫謀，博求風水為兒孫福蔭，凡世間一切治生產業等事，皆其所共好而習，共知而共言者，是真邇言也。」「富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。」李贄，《李贄文集》第 1 冊，《焚書》，卷 1，〈答鄧明府〉，頁 36；〈答耿中丞〉，頁 16。

³⁶ 李贄，《李贄文集》第 1 冊，《續焚書》，卷 3，〈孔融有自然之性〉，頁 87。

³⁷ 同前引，《焚書》，卷 1，〈答鄧石陽〉，頁 4。

³⁸ 同前引，〈答焦漪園〉，頁 7。

³⁹ 「侗老原是長者，但未免偏聽，故一切飲食耿氏之門者，不欲侗老與我如初，猶朝夕在武昌倡為無根言語，本欲甚我之過。」同前引，卷 2，〈與楊定見〉，頁 60。

⁴⁰ 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》，頁 59。

⁴¹ 「〔李贄〕角巾髡首，日攜同志遨遊，巷陌縉紳衿佩驟觀駭異之，謗聲四起。黃郡太守及兵憲王君亟榜逐之，謂黃有左道誣民惑世，捕曹吏將載贄急，載贄入衡州，過武昌。」沈鈇，〈李卓吾傳〉，頁 4505。另外《泉州府志》卷五十四《文苑傳》也記載：「贄遂至麻城，築室龍湖寺中，著書談道，聽者日眾。間有宦門閨壺，亦致籠帛受業，坐是喧闐郡邑。符卿周公宏禴曰：『李先生學已入禪，行多誕，禍不旋踵矣。』會馮應京為楚僉事，毀龍湖寺，置諸從游者法。」轉引自陳清輝，《李卓吾生平及其思想研究》，頁 155。

誰掌握的權力問題，於是對李卓吾加以壓制並將其冠上邪說的罪名是必要的。理學家將李卓吾視為異教者，乃是質疑他的儒者身分並不純正。

由立場的不同區別了「與我同者」及「與我異者」，同類／不同類的「類」帶出了倫理的命題，區別了君臣、朋友、父子、兄弟，當「身分」已然成形，這個身分究竟由誰認定？在討論李卓吾的文化身分時，我們應該思考到一個觀看視角的問題，也就是「誰是他者」？或許可以換一種問法，「誰是主體」？歷來討論李卓吾時，人們是立足在哪個位置討論？文化身分的定義是由己還是由他？是自我認同還是他人認定？

對自我的界定其實是通過對「他者」的觀看互為「區隔」，在人際網絡中，自我／他者間是互相「觀看」、「影響」的關係，而非截然二分的。歷來對李卓吾的討論大多是站在論者自身的角度加以觀看、評價，發聲的主體是論者而非李卓吾本身，因此對李卓吾的身分認定是來自其他人的或者說是社會的，而非李卓吾自身認可的。那麼李卓吾自我的「認同」又是什麼？每個人都想尋求自我主體安放的位置，自我身分並非與生俱來，雖然血緣是最基本的認同和分類，但社會所賦予的角色並非這樣單純，個人認同和集體認同分屬不同層次，彼此有密切互動的關係，但是在儒家社會當中，社會標籤了什麼顯然比個人認同什麼更為重要。

文化認同或身分認定是相當複雜的社會運作模型，我們以為二者間可以取得平衡、和平的關係，但真正運作時卻並非如此，我們文化當中的認同關係常常否定團體當中的異質性。Nancy Fraser 說：

藉由要求塑造及展示真正的、自我肯定的以及自我生成的集體認同，其加諸道德壓力於個別成員之上，確認其對團體文化的服從。其結果往往是強加一個單一且大幅簡化的團體認同，並否定人類生活的複雜性、認同的多元性，以及各種不同歸屬文化的交錯拉力。除此之外，此模型物化了文化，忽略跨文化流動，而把各種文化視為幾近固定、完全分隔且毫無互動的，彷彿文化是一個清楚結束，另一個才開始。⁴²

在文化認同的過程中，存在著對權力的爭奪關係。「類」的界定隱含著自我／他者的區分，社會成員的互動受到文化價值被制度化所影響和規範，「這套制度化

⁴² Scott Lash & Mike Featherstone 著，張珍立譯，《肯認與差異：政治、認同與多元文化》（臺北：韋伯文化，2009），頁 35。

模式將某幾類社會行為者建構為應然的，而其他類則為有缺陷、次等的。」⁴³ 而當這個制度化的模式不被李卓吾肯定時，他感到思想認同的強烈焦慮感，他曾經在《道古錄》說過「德禮政刑」束縛了人的個性發展，是「齊人之所不齊以歸於齊」，俗吏的執政只是「強使天下使從己，驅天下使從禮」，⁴⁴ 雖然他並不是針對自己的處境抒發，卻顯然注意到了集體對個人的壓迫問題。

李卓吾的身分在他所處的時代是由「異於己者」所定義的，因為意識型態、價值觀念的不同，那些所謂的「正統」將李卓吾區分成「異己文化」。在心理上，對於自己不能肯定或未確定的人事物，有時會產生恐怖感，而急於將之定義、確立下來，有時這樣的批評是為了透過「區分」使自己的立場更清晰，「打擊異己」有明顯的宣示意義。李卓吾死於一種暴力，這種暴力未必只是政治上的，更是一種思想上的。楊玉成從「啟蒙與暴力」來談李卓吾，認為他的死亡符合了他一貫的邏輯，他為「道」而死，屬於一個形上學的暴力，「道既是迫害的原因又是迫害的回應」，「彷彿道的某種暴力顯形，一種道的自我展示與自我摧毀」。⁴⁵ 本文將更進一步論證李卓吾是為了「道」的話語權爭奪而犧牲。

三、「正統」話語權的競爭

儒家的教育中，期許每個人都可以成為聖人，開出的內聖外王之學似乎把自我修養和經世致用等齊而觀，事實上卻更重視人倫的和諧關係，儒家要為人間建立秩序，李卓吾卻是「反秩序」甚至是脫序的。艾梅蘭指出：

在國家層面，正統理學是被理學教條的價值觀、實踐和哲學闡釋體系所界定的，而此一理學教條是由明清政府授意並支持的。這些教導和實踐相互間並不是統一協調的，但卻由帝國透過國家支持的既針對民眾也針對精英的教育課程進行傳佈，這些課程與儀式和法律制度相呼應，維護著等級制的、獨裁的儒家社會秩序那被自然化了的邏輯。⁴⁶

⁴³ 同前引，頁 36。

⁴⁴ 李贄，《李贄文集》第 7 冊，《道古錄》，卷上，第 15 章，頁 364、365。

⁴⁵ 楊玉成，〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，頁 908-909。

⁴⁶ 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》，頁 14。

本文要討論的「正統」話語權，並非指向政權的正統權力，而是何人能代表「儒家」的「正統論述」。當時的晚明帝國用國家的各種權力形式（官制、精神、教育、禮儀）支持理學作為管理人民並使國家穩定的知識理論基礎，而理學的「正統性」內涵應由誰定義？「定義」的合法性由誰認定？「定義者」的權力又由誰賦予？當李卓吾抨擊世人為「假道學」，自己才是「真道學」時，⁴⁷ 他已落入對「正統」話語權力的爭奪之中。

從縱向時間的維度來說，儒家歷經長久的發展，不能脫離歷史文化的脈絡去理解；從橫向的結構空間來說，當時的儒生組成分子，也會在儒家的知識場域中產生「質」的影響。儒者有信奉的文本（六經），有行為的依循準則（禮），有效法的對象（聖人），有遵行的真理（仁義），在歷史發展中，儒家從對政府進行仁政的道德勸誡者到幫助政府建立國家秩序的實際參與者，這些演變和封建體制瓦解、實行科舉取士都密切相關。在這個獨特的場域中，儒者不僅是道德領袖，同時也是政治領袖。所謂「正統」，英文 *orthodoxy* 指的是有明確被界定、被認可的文本和行為準則，其中更具備了權威、合法的概念，因而常常是與權力、政府組織相關聯。政府運用儒家思想作為執政的依準與主軸，積極透過特定的「禮」作為社會的規範及秩序，更賦予這些行為道德性的評價。

李卓吾當時正處於陽明心學蓬勃之際，他受教於王學後學王艮之子王襞，同時受到佛、道經典的影響，本就令他對當世程朱之學被法典化、制度化的儒教實踐方式產生反感，因而對當時官僚式的儒學體系有著思想認同上的焦慮感。艾梅蘭認為「16世紀，三教合一在知識界迅速傳播開來，並排斥了宋代理學在文本解讀和修身方法上的霸權控制，從這一現象本身也可看到知識分子的那種普遍的焦慮。」⁴⁸ 即使李卓吾對當時儒家提出種種質疑，他仍然期待恢復心目中所謂「真」的儒家價值觀。「真」可以從「心」、「性」、「情」來理解。最具代表性的便是〈童心說〉：

童心者，真心也。若以童心為不可，是以真心為不可也。夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便

⁴⁷ 「又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？」
「今之欲真實講道學以求儒釋道出世之旨，免富貴之苦者，斷斷乎不可以不剃頭做和尚矣。」李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷1，〈答焦漪園〉，頁7；《續焚書》，卷2，〈三教歸儒說〉，頁72-73。

⁴⁸ 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》，頁56。

失卻真人。人而非真，全不復有初矣。⁴⁹

李卓吾同時又說：「童子者，人之初也；童心者，心之初也。」⁵⁰ 因此，所謂的「真心」便是人的「初心」。傅小凡說：「作為童心存在的依據的真心，便是不可說的具有本體意義的本心，也是作為感覺能力本身而存在的真心，與人交往時，則是與虛假相反的真實、真誠之心。」⁵¹ 而在「性」的範疇，「真」是一種「至性」，不是為了遵守外在的道德規範，而是出於天性的品德。因此，他盛讚屈原的死，不是因為道義名節而死，而是「根於至性」。⁵² 同時，每個人都有天生獨特的自然稟賦，李卓吾認為按照自己的稟賦行事便是「率性之真」，他推崇這種「真」是與道合一的。

夫以率性之真，推而擴之，與天下為公，乃謂之道。……然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古之前無孔子，終不得為人乎？⁵³

他曾說：「讀《論語》者，從來都是瞎子。我今指出，孔子又活矣。快活！快活！然亦孔子知之耳，瞎子仍不知也。」⁵⁴ 他想把孔子的學思從僵化的教條之中解放出來的企圖相當明顯。同時，李卓吾歌頌「情真」，但對合乎禮教所表達的情卻深感悲哀。因此他說：「唯其痛之，是以哀之；唯其知之，是以痛之。故曰哀至則哭，何常之有！非道學禮教之哀作而致其情也。」⁵⁵ 明白反對依據禮數的方式表達感情。

李卓吾以「真」作為行事評價的標準，和當時的理學家產生價值上的歧見。「率性」推而擴之便是「任性」，當個體和團體產生衝突，個體便被當作異類加以排擠，李卓吾用「妖」諷刺自身的處境：「任性自是，遺棄事物，好靜惡囂，尤真

⁴⁹ 李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷3，〈童心說〉，頁92。

⁵⁰ 同前引。

⁵¹ 傅小凡，《李贄哲學思想研究》，頁171。

⁵² 「古今死忠者不少，必為道義名節不得不死耳。若論道義名節，則屈子盡可不死。屈子之死，根於至性，實是千古未有。」李贄，《李贄文集》第6冊，《史綱評要》，卷3，〈周紀·赧王〉，頁42。

⁵³ 同前引，第1冊，《焚書》，卷1，〈答耿中丞〉，頁15。

⁵⁴ 同前引，第5冊，《四書評》，《論語》，卷5，〈鄉黨第十〉，頁57。

⁵⁵ 同前引，《初潭集》，卷19，〈師友九·哀死〉，頁199。

妖怪之物，只宜居山，不當入城近市者。到城市必致觸物忤人矣。既忤人，又安得不謂之妖人乎！」⁵⁶ 他深知自己不能容於世俗，但他只能從對立面用一種看似自嘲的方式嘲笑當時的禮教制度。

和耿定向為代表的權力體系爭執的，其實就是「真」和「名教」之爭，本文暫時擱置耿定向重視名教究竟是偽道學或是擔憂風俗人心的敗壞？因為這不在本文主要的關懷之內。本文感興趣的是，「個人」在長久以來的儒學道統中究竟可以擁有多少的話語權？當李卓吾的態度和大多數儒家知識分子相抵觸時，「身分」的界定如何在話語權力的場域中被操作？

因此，我們必須回到李卓吾如何和其論敵相互競爭的論辯語境之中。其中，主要的代表即是耿定向。二人曾經為了耿定向沒有出手營救何心隱，致使何心隱被張居正所殺一事激烈爭執。耿定向寫信給李卓吾，批評李卓吾「不成模樣」，使「學術澆漓，人心陷溺」；⁵⁷ 李卓吾亦嚴厲批評耿定向行事虛偽，言行不一，「反不如市井小夫」之「鑿鑿有味，真有德之言」。⁵⁸ 二人陷入「反道學」與「偽道學」之爭。聖人之「道」所指為何？其中內涵和外延的具體內容又該是甚麼？「話語」具備強烈的排他性 (exclusion)，「上至政府的法令規章以及禮教傳統，下至日常生活裡行事進退的規矩，都充分的顯示了各類話語都有其成文或不成文的規矩存在，冀求人人遵守，勿踰越界線。……每一話語所標榜的，都是對真理的全然瞭解。」⁵⁹ 在儒家話語權的爭論中，耿定向和李卓吾都堅稱自己對「道」的理解及實踐是符合儒家學說的真諦，但耿定向官至戶部尚書，在當時極具影響力，他的背後是由國家賦予的理學話語權，而不同於俗的李卓吾被貼上標籤，成為思想不夠純

⁵⁶ 同前引，第 1 冊，《續焚書》，卷 1，〈寄焦弱侯〉，頁 34。

⁵⁷ 「蓋公志於出世者，出世者亦自有出世的模樣，安敢強聒。乃余固陋。第念降生出世一場，多少不盡分處，不成一箇模樣，在此來日見學術澆漓，人心陷溺，雖不敢妄擬孔子模樣，竊亦抱杞人天墜之憂矣。」耿定向，《耿天臺先生文集》第 1 冊（臺北：文海出版社，1970），卷 4，〈與李卓吾七首〉其一，頁 452。

⁵⁸ 「試觀公之行事，殊無甚異於人者。人盡如此，我亦如此，公亦如此。自朝至暮，自有知識以至今日，均之耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博求風水以求福蔭子孫。種種日用，皆為自己身家計慮，無一釐為人謀者。及乎開口談學，便說爾為自己，我為他人；爾為自私，我欲利他；我憐東家之餓矣，又思西家之寒難可忍也；某等肯上門教人矣，是孔孟之志也；某等不肯會人，是自私自利之徒也；某行雖不謹，而肯與人為善；某等行雖端謹，而好以佛徒害人。以此而觀，所講者未必公之所行，所行者又公之所不講，其與言顧行、行顧言何異乎？以是謂為孔聖之訓可乎？翻思此等，反不如市井小夫，身履其事，口便說是事，作生意者但說生意，力田作者但說力田。鑿鑿有味，真有德之言，令人聽之忘厭之矣。」李贄，《李贄文集》第 1 冊，《焚書》，卷 1，〈答耿司寇〉，頁 28。

⁵⁹ 米歇·傅柯，《知識的考掘》，〈導讀一：淺論傅柯〉，頁 31。

粹的「異端」、「妖人」，身分相差懸殊。

身分不只是由血緣決定，同時也是一種複雜的社會文化網絡所建構的。在李卓吾的一生中，他試著對「儒」重新省思定位，從其看似離經叛道的行徑和詭辭的言論中，我們可以從中判讀他對文化身分認同的複雜，「種族、階級、性別、地理位置影響『身分』的形成，具體的歷史過程、特定的社會、文化、政治語境也對『身分』和『認同』起著決定性的作用。」⁶⁰ 意識形態會隨著所處的社會強化或淡化，並非一成不變的。對儒學的反思分門別派，每一流派都「宣揚正統來為自身尋求合法性」，⁶¹ 李卓吾曾說：「罪人著書甚多具在，於聖教有益無損。」⁶² 這是回應社會對他的質疑，而這些所謂「正統」的建構都必須通過某種身體實踐及經典詮釋來彰顯，李卓吾也正是從這二方面進行解構並重新詮釋。因為他顛覆了儒家歷史傳統中的儒者形象，而被邊緣化，貼上「異端」的標籤，但李氏並非從本源上否定自己對儒家的信仰。從李卓吾對耿定向的評價中，隱含了他對「儒」的認知，他反對的是利用儒家道德的語言行虛假之事。「正統」具備合法性及權威性，同時也要具備穩定性與固定性。李卓吾卻試圖使「正統」變得不確定，他透過解構的方式對一切權力的形式加以反抗。儘管雙方都堅持自己擁有在理學語境中解釋的合法性，但在國家層面，理學詮釋權仍由一套權力的運作方式嚴格保障著。這看似穩定社會秩序的「禮」，乃是透過教育的方式對身體進行訓練，是規訓同時也是宰制，「它既是權力運作，傳承和再生產的主要途徑，同時又由於其超越功利相對自主性的形式，掩蓋了權力的支配關係。」⁶³ 為了使自己的主張具備更多的話語權，尤其在以理學為主流的晚明帝國，李氏同樣必須藉助理學加以對話。儘管李卓吾和當時理學家或許有學術主張的分歧，但不論是理學、心學、朱子學、陽明學，仍然都屬於儒學，更進一步說，儒釋道三教在生命學問的本質上並無不同，李卓吾仍是在「道」、「理」、「氣」、「心」、「性」、「情」等範疇上去把握人生的命題的。袁光儀便認為李卓吾和當時理學領袖耿定向只是在學術實踐上，關切的重點層面有別，並非真有學術看法的本質差異。⁶⁴

其他儒者對李卓吾的批評有如「知識暴力」，他們透過對李卓吾的抵制來建

⁶⁰ 張京媛，〈前言〉，收入張京媛編，《後殖民理論與文化認同》（臺北：麥田出版，2007），頁 15-16。

⁶¹ 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》，頁 14-15。

⁶² 袁中道撰，錢伯成點校，《珂雪齋集》中冊（上海：上海古籍出版社，1989），卷 17，〈李溫陵傳〉，頁 722。

⁶³ 朱國華，《權力的文化邏輯》（上海：上海三聯書店，2004），頁 83-84。

⁶⁴ 袁光儀，〈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〉，頁 61-88。

構、保障他們所謂的正統儒學，⁶⁵「異」字本身就含有被排除在「正」之外的意思，雖然現今許多人極力讚揚個人主體性的價值，而大力抨擊所謂的「正統文化」扼殺了藝術和活潑的生命，但我們不能忽略對主流價值的歸屬感確實有穩定社會的力量，為了讓秩序不被破壞，對於像李卓吾這種偏離公認規範太遠的「異端」者必須以懲罰的方式對社會顯出某種宣示的意義。李卓吾「自身」便成為時代價值的對話「空間」，他的命運是展現在權力場域的具體競爭結果。

但李卓吾反而用更暴力極端的方式突顯自己的存在，「禮」是正統理學的核心命題，需要由身體實踐的方式加以展示，李卓吾的身體符號學便是對「禮」的嘲諷與解消。而經典是聖人之教的保證，李卓吾的反諷修辭也是很有趣的話語策略，以下將由這二方面分述之。

四、儒／佛的身體語彙：象徵符碼的認同與差異

李卓吾透過身體實踐以及經典詮釋二個方面建立新的話語權，試圖突顯每個人的主體性 (subjectivity)。主體性和認同 (identity) 的概念具有相當的重疊性，Kathryn Woodward 指出：

認同與主體性 (subjectivity) 這兩個術語偶爾以同一方式來使用，這意味著這兩個術語是可以交替使用的。事實上，這兩個術語之間存在著大量的重疊性。主體性 (subjectivity) 包括了我們對自我的觀感，它涉及了意識 (conscious) 與無意識 (unconscious) 的思維和情感 (emotions)，這些思維和情感構成了我們對「我們是誰」的判斷和感受 (feelings)，而且這些判斷與感受也為我們帶來了在文化中的各種認同位置。⁶⁶

人要怎麼把自己置於某個認同的位置上？認同必須藉由象徵的符號加以識別彼此的同／異，身體是一種疆界，形成自我／他者間的區隔，彼此透過身體為媒介相

⁶⁵ 萬曆三十年 (1602)，禮科給事中張問達上書神宗，攻擊李贄「壯年為官，晚年削髮，近又刻《藏書》、《焚書》、《卓吾大德》等書，流行海內，惑亂人心。……以秦始皇為千古一帝，以孔子之是非為不足據。狂誕悖戾，未易枚舉。大都刺謬不經，不可不毀者也。」黃彰健校勘，《明神宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷 369，頁 6917-6918。

⁶⁶ Kathryn Woodward 編，《認同與差異》，頁 65。

互認識、理解，藉以獲得自我認同 (self-identity) 與他人認同 (social identity)。李卓吾以身體為一種宣示的語言，藉由「異端」的形象衝撞儒者對身體的莊嚴想像，破除僵硬的形式，身體成為開放的、不確定性的形象。身體同時是「一種源頭、一種場域與一種途徑，唯有透過身體，個人的情緒與形體才能置身於社會並導向社會」，⁶⁷ 身體受到自然情性的影響與限制，同時具備物質性與精神性（身／心），動物性與神性，感性與理性，個性與社會性。身體被銘刻、書寫各種意涵：它展現微觀權力、標誌著「差異」、建構不同形式的認同，而這些複雜的文化意涵在李卓吾被標籤為「異端」的身體上都可以有論述的空間。

李卓吾在六十二歲時剃髮，他說剃髮是因為「因家中閒雜人等時時望我歸去，又時時不遠千里來迫我，以俗事強我，故我剃髮以示不歸，俗事亦決然不肯與理也。」⁶⁸「身體」是他人觀看自我的一種符號，李卓吾透過落髮的目的是「以示不歸」，拒絕了家庭、倫常、俗事的牽絆。

「禮者，履也。」孔子：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（《論語·顏淵》）儒家把視聽言動的身體實踐納入禮的範疇去規範，荀子也說：「無禮，何以正身？」（《荀子·修身》）儒家的身體觀乃是一種正統化、規範化的「威儀觀」，是一種「在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下」的「理想身體」。⁶⁹ 李卓吾的身體形象卻是和這樣的君子威儀大相逕庭的。以文化身分的認同來說，「我」究竟是誰？「我」要別人看到的我是如何？身體會說話，李卓吾用剃髮的形象向世人宣告自己對「禮」有不同詮釋。

李卓吾對自我的定位不是肯定積極的建構，而是透過一種解消、解構的方式重新建構。對儒家來說，人倫關係乃是維持社會穩定的秩序，君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友除了是一個社會位置之外，同時儒家亦賦予了這個位置的實際行為內容（名／實）。李卓吾卻因不願為人管束，辭官棄家，他說：「我是以寧漂流四外，

⁶⁷ Chris Shilling 著，謝明珊、杜欣欣譯，《身體三面向：文化、科技與社會》（臺北：韋伯文化，2009），頁 17。

⁶⁸ 李贄，《李贄文集》第 1 冊，《焚書》，卷 2，〈與曾繼泉〉，頁 48。

⁶⁹ 「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下，皆如是，是以上下能相固也。《衛詩》曰：『威儀棣棣，不可選也。』言君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小，皆有威儀也。」杜預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1997，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 40，〈襄公三十一年〉，頁 690。

不歸家也。」⁷⁰ 這種「為官棄官，有家棄家」的行徑，在耿定向這些官紳看來，無異是違反人倫之常的荒唐行為。萬曆十四年（1586）夏天，李卓吾移居麻城龍潭湖的芝佛院，與耿定向的爭論愈加激烈。耿定向〈與李卓吾〉：「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。除卻孝弟等，更明何德哉？竊意公所云明德者，從寂滅滅已處，覷得無生妙理，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。」⁷¹ 文中便對李卓吾的「棄人倫」表示不能認同。李卓吾當然知道從朱子以來以佛老為異端的意識形態，他曾自述：「弟異端者流也。……自朱夫子以至今日，以老、佛為異端，相襲而排擯之者，不知其幾百年矣。弟非不知，而敢以直犯眾怒者，不得已也，老而怕死也。」⁷² 「在家」是為了全盡人倫之道，「出家」是為了摒棄人倫的束縛，李卓吾透過儒家、佛家兩套不同的符號系統，作為彼此相互衝撞的元素，透過「差異」讓意義更透顯出來。

實踐禮教象徵著文人的身分標誌，「禮」成為符號不斷在政治、社會、文化、道德各個層面被複製，李卓吾挑戰禮教規範，展現獨特的身體符號學，以身體之「異」形成新的符號標誌，他用佛家的身體語言對儒家進行顛覆與反抗，他剃髮卻蓄鬚，對當時毫無懷疑地信仰禮教的保守主義者而言實在刺眼，必須視之為異端剷除而後快，藉此繼續鞏固自己的「正統」地位。儒家的身體觀透過「禮」的形式展現，哲學常賦予身體負面的意義，因而「修身」便從節制身體來思考。「道德與身體的衝突，用孟子的話講，也可視為人性與欲望的衝突。」從這裡，孟子便有了大體／小體；貴體／賤體的區分，從而提出「修身」即是必須對身體的生理性加以「克制轉化」。⁷³ 李卓吾對待身體的方式正是從這一態度中解脫出來，他透過「棄髮」展現追求個人主體的自由話語，他要摒除一切對身體加諸的權力形式，在他來說，身體不是需要被節制的對象，也沒有大小貴賤之別，只有是否出自生命自然的「真」才是行為善惡的判準。

社會將身體進行分類，透過「禮」的標準將某些身體歸為合宜的身體，某些則是偏差的。正如李氏所言「此身便屬人管」，傅柯對身體規訓的論說提醒我們身體總是在不同形式中被形塑。Chris Shilling 說：

⁷⁰ 李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷4，〈豫約·感慨平生〉，頁173。

⁷¹ 耿定向，《耿天臺先生文集》第1冊，卷4，〈與李卓吾七首〉其四，頁455-456。

⁷² 李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷1，〈復鄧石陽〉，頁11。

⁷³ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003），頁47-48。

人們的身體與生活形式，就像是階級的隱喻與具體表現，身體就是階級的表徵。⁷⁴

儒家和佛家的身體符號明顯不同，儒家強調身體髮膚受之父母，佛家剃髮剃鬚宣稱對身體不再執著，背後各有一套自己的理論系統作為支撐，信奉者則嚴格實踐用以象徵自己的文化身分。李卓吾卻是不儒不佛。若李卓吾就承認自己的出家身分，倒也沒什麼好挑別的，但是他並不承認自己是出家的僧人，反而說「雖落髮為僧，而實儒也。」⁷⁵ 這就造成自我認同和社會認同間的爭議點，同時亦成為儒家／佛家話語權爭奪的焦點。⁷⁶ 所以王宏撰認為若真是出家人倒也令人敬重，李卓吾卻是不儒不僧，狂誕肆言的妖人。王宏撰說：

人有真能學佛者，吾亦重之。蓋為佛之徒，服佛之服，行佛之行，言佛之言，是出世之異人也，如沈蓮池是已，雖有謬悠之談，其志堅行修，是難能也。士大夫而學佛，吾實惡之。蓋非佛之徒，不服佛之服，不行佛之行，而獨言佛之言。假空諸所有之義，眇視一切，以騁其縱恣荒誕之說，是欺世之妖人也，如李贄、屠隆是已。⁷⁷

這段話指出了李卓吾被視為異端並非因為他出家或是學佛，而是因為他在兩種身體界線中顯得模糊不清。

汪可受在〈卓吾老子墓碑〉中記載：

老子〔指李卓吾〕曰：「吾寧有意剃落耶？去夏頭熱，吾手搔白髮，中蒸蒸出死人氣，穢不可當。偶見侍者方剃落，使試除之，除而快焉，遂

⁷⁴ Chris Shilling, 〈身體與差異〉, 收入 Kathryn Woodward 編, 《認同與差異》, 頁 153。

⁷⁵ 李贄, 《李贄文集》第 5 冊, 《初潭集》, 〈初潭集序〉, 頁 1。

⁷⁶ 「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思考, 以大府祝髮作為話語核心, 它的提問主題是『棄儒歸佛』的『宗教選擇』, 一個『歸儒』、曾為黃品大夫的人, 是否適宜作出拋家棄子、宣稱自己是化外僧人的行舉。第二種話語則是發自於佛門的戒律之聲, 以祝髮留鬚作為話語核心, 它的提問主題是『剃髮染衣卻不除鬚』下的『僧人身分』, 一個不符受戒規定即自稱為和尚的『和尚』, 能不能被寬鬆地認定為僧人。」黃繼立, 〈「病體」重讀「李卓吾」——「棄髮」與「癖潔」中的身體經驗〉, 《文與哲》, 17 (高雄: 2010), 頁 224。

⁷⁷ 王宏撰, 《山志》, 《續修四庫全書》子部第 1136 冊 (上海: 上海古籍出版社, 1995, 復旦大學圖書館藏清初刻本), 卷 4, 頁 54。

以為常。」復以手拂鬚曰：「此物不礙，故得存耳。」⁷⁸

李卓吾「落髮」既非為了出家，而是為了回應天氣酷熱的身體反應，黃繼立認為這和李卓吾的「癖潔」有關。「這當中充滿矛盾，一方面他認為身體是苦痛的根源而亟欲棄之，但另一方面卻又嚴拒腐敗、骯髒與身體共容。」⁷⁹ 身體既是展現自我意志的憑藉，又是社會侵逼個體的枷鎖。

當我們談李卓吾「認同」什麼時，或許從他「不認同」什麼來看更為清晰。當世人把身體當做社會的「禮」的展現，李卓吾更重視的是身體的個體化，他的怪誕行為是一種表演，呈現在世人面前。他在寺廟懸掛孔子像，把儒家／佛門的符號並置，並刻意地揉合，是反諷、是遮蔽、是彰顯。甚至，他以極具戲劇的方式以剃刀自刎，結束了別人口中「妖人」的一生。

社會對李卓吾的裁決來自多數人的暴力，李卓吾卻用驚世駭俗的方式回應之：

先生之勿死，蓋先生藏身之法也。老子曰：「知我者希，則我貴矣。」
先生不欲見憐于世人，亦不欲見知于道人，以故頸下一刀，為此掃迹滅
名之事，令世人聞之笑且詬，道人聞之駭且疑。⁸⁰

其好友馬經綸說這是「障卻天下萬世人眼睛」，⁸¹ 這是一種反向的操作，用「破壞」自身的方式解構了權力要施加與我的權威性，讓權力向度有了逆轉，也正符合了李卓吾自己說的「我性本柔順，學貴忍辱，故欲殺則走就刀，欲打則走就拳，欲罵則走而就嘴，只知進就，不知退去。」⁸² 不是從「你施加於我」轉變為「我施加於你」的暴力型態，而是從「你施加於我」轉變為「我施加於我自身」的施／受者同一的反諷模式。

⁷⁸ 汪可受，〈卓吾老子墓碑〉，頁 35。

⁷⁹ 黃繼立，〈「病體」重讀「李卓吾」——「棄髮」與「癖潔」中的身體經驗〉，頁 233。

⁸⁰ 李贄，《李卓吾先生遺書》，《四庫禁燬書叢刊》補編第 72 冊（北京：北京出版社，2005，杭州大學圖書館藏明萬曆四十年（1612）刻本），附錄，〈答張又玄先生〉，頁 75。

⁸¹ 同前引。

⁸² 李贄，《李贄文集》第 1 冊，《續焚書》，卷 1，〈與周友山〉，頁 14。

五、批評的建構：破除聖人及經典的權威性

「經典」與文化的形成有密切的關係，而不同的時代對所謂的「經典」又透過不同的解釋成為當代的思潮主流，國家更以「教育」的形式讓人民學習、認識，並進一步對此思想主流產生認同。晚明帝國以儒家經典為取士的標準文本，儒家經典中要求秩序的穩定對國家管理上有積極的幫助。儘管儒者在討論其學說內涵時，期許自己追求還原經典的純粹性，但文本的留白處卻給了後世詮釋的可能。文本掩蓋的東西和它表述的一樣多，雅克·德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 的重要觀念「延異」(différance) 即是指出語言的意義是語言本身層層牽延的結果，語言並非一成不變，而是缺乏穩定性的狡詐存在。⁸³ 因此，儒學便成了許多人在不同歷史語境中都參與並製造的混合文化，在儒者愈強調探究它的純粹性的同時，反而失去了它的純粹性。

從文化研究的途徑，我們了解到文化文本是爭奪意義的場域，爭論者各自提出對其中各種事件狀態的理解，「解讀文本」這個動作隱含了權力或暴力的過程。李卓吾想要反對當代許多不合理的、空具形式卻缺乏實質的道德假象，首先必須挑戰破除的便是這些假道學之士假借「經典」之名而行的種種行為。因此，他必須再詮釋經典，賦予經典新的價值。李卓吾關心的不是恢復儒家經典的純粹性，也並非試圖建立另一套「定型」的意義，他早就深深明白語言一旦定型只是僵化的教條而非絕對的準則：

道本大，道因經故不明；經以明道，因解故不能明道。然則經者道之賊，解者經之障，安足用與？雖然，善學者通經，不善學者執經；能者悟于解，而不能者為解悞，其為賊為障也宜也。⁸⁴

李卓吾認為「通／不通經」和「執／不執」相關，顯然受到佛、道的語言策略的影

⁸³ 在德希達的多本著作中提到「延異」，「延異」提出了語言多義性的問題，當語言被用來指涉一項事物時，它區分了此事物和其他事物的區別，但此語言的意義同時也是其他語言延伸的結果。「延異」是指「差異和差異之蹤迹的系統遊戲，也是間隔的系統遊戲，正是透過間隔，各種要素才有了關係。」雅克·德希達著，余碧平譯，《多重立場》（北京：三聯書店，2004），頁31。

⁸⁴ 李贄，《李溫陵集》，《續修四庫全書》集部第1352冊（上海：上海古籍出版社，1995，明刻本），卷9，〈提綱說〉，頁123。

響。「解則通於意表，解則落於言詮」，「解則執定一說，執定一說，即是死語」，⁸⁵ 文本不可拘泥於一解，否則會逐步僵滯，李卓吾借用「他者」（佛、道）的語言方式對儒家經典賦予新的詮解，並以不確定的鬆動方式進行言說。

在自我論述中，如何通過「語言」鞏固自己的身分定位，李卓吾採取的策略是「反諷」的建構模式。楊玉成認為傳統解釋學用的語言策略是「正言」、「詳言」，李卓吾的語言特徵卻是「反言」、「略言」。⁸⁶ 例如李卓吾〈童心說〉：

夫《六經》、《語》、《孟》，非其史官過為褒崇之詞，則其臣子極為贊美之語，又不然，則其迂腐門徒、懵懂弟子，訪憶師說，有頭無尾，得後遺前，隨其所見，筆之於書。後學不察，便謂出自聖人之口也，決定目之為經矣，孰知其大半非聖人之言乎？縱出自聖人，要亦有為而發，不過因病發藥，隨時處方，以救此一等懵懂弟子、迂闊門徒云耳。藥醫假病，方難定執，是豈可遽以為萬世之至論乎！⁸⁷

當讀書人對聖人之教（經典）的鑽研孜孜矻矻時，他卻說經典只是「因病發藥，隨時處方」，即是要破除經典的神聖性，更大聲疾呼要「顛倒千萬世之是非」，認為長期沒有屬於自己時代的是非，便是因為「以孔子之是非為是非，故未嘗有是非耳。」⁸⁸ 李卓吾對經典的語言策略是鬆動它長期以來牢不可破的權威性，並說「宋儒解書，病在太明白。」⁸⁹ 李氏並非從文字語義詳細分解，反而是從一種「提示」、「指點」的方式對經典進行解構，這種閱讀方式還可從他對小說、戲曲的評點中看到。

李卓吾在〈四勿說〉對「禮」似有反動的言論，他說：「人所同者謂禮，我所獨者謂己。學者多執一己之見，而不能大同於俗，是以入於非禮也。……蓋由中而出者謂之禮，從外而入者謂之非禮；從天降者謂之禮，從人得者謂之非禮；由不學、不慮、不思、不勉、不識、不知而至者謂之禮，由耳目聞見、心思測度、前言

⁸⁵ 李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷4，〈書決疑論前〉，頁125。

⁸⁶ 「『反言』大致是一種逆向閱讀，尤具特色的是反諷，適用於字面、語氣、語義各層面；『略言』是一種省略法，擺脫正面詳細的陳述，藉短語遂行一種語言行為 (speech act)。受禪宗公案激鋒、棒喝的影響，造成驚奇、暴力、啟發、頓悟等效果。」楊玉成，〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，頁914。

⁸⁷ 李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷3，〈童心說〉，頁93。

⁸⁸ 同前引，第2冊，《藏書》，〈藏書世紀列傳總目前論〉，頁7。

⁸⁹ 同前引，第5冊，《四書評》，《論語》，卷6，〈顏淵第十二〉，頁65。

往行、仿佛比擬而至者謂之非禮。」⁹⁰ 把世俗的「禮」歸之為「非禮」之後，他更善用反諷修辭，翻轉文字表面的意涵，禮／非禮，善／惡，都不是穩定不變的概念。就如同他將「私」轉化為道德的基本，他刻意強調「本真」的道德必須透過違背僵化的儒學實踐才能被彰顯。而李卓吾的思想行為以現代的眼光來看是有開創意義的。

李卓吾所有誇張的言論是他的一種論辯策略，他突出辛辣的語言特質確實獨樹一格。在以理學為正統、主導的強大知識思想語境中，李卓吾等人企圖衝破這樣的話語權力體系，在當時顯然是面對極大的阻礙壓力的，黃宗羲將其排除在《明儒學案》之外，並將明亡歸咎於這種「狂禪」思想，證明了李卓吾是異於「正統」之外的。李卓吾說：

一曰《焚書》，則答知己書問，所言頗切近世學者膏肓，既中其痼疾，則必欲殺我矣，故欲焚之，言當焚而棄之，不可留也。⁹¹

因為自知著作出版後必然引發輿論撻伐，會為自己招致災禍，著作可能無法傳世，李卓吾不僅是反抗社會對他的壓迫，亦挑戰語言被視為牢不可破的威權語義，他直接將書命名為《焚書》，這是對文字語言的嘲弄，更突顯出他要突破權力以任何形式加諸在他身上的束縛，包括文字本身。德希達說：「解構哲學，自然就是對某種語言指定某種思想這種局限性的關切。一種語言可以賦予思想以各種資源，同時也限制了它。……我想每回我們藉助解構掙脫一種霸權並從中解放出來，就重新質疑了一種語言的那種沒有被思考過的權威。」⁹² 文字本身即是權力，李卓吾的語言策略便是為了消解這種看似固定的話語形式。

他對「聖人」同樣是消解其權威，他在佛寺懸掛孔子像，展現特立獨行的行徑，明明是標新立異，卻說此舉乃順應大眾。〈題孔子像於芝佛院〉：

人皆以孔子為大聖，吾亦以為大聖；皆以老、佛為異端，吾亦以為異端。……儒先億度而言之，父師沿襲而誦之，小子矇聾而聽之。萬口一詞，不可破也；千年一律，不自知也。不曰「徒誦其言」，而曰「已知

⁹⁰ 同前引，第1冊，《焚書》，卷3，〈四勿說〉，頁94。

⁹¹ 同前引，〈自序〉，頁1。

⁹² 雅克·德希達著，張寧譯，《書寫與差異》（臺北：麥田出版，2004），頁29。

其人」；不曰「強不知以為知」，而曰「知之為知之」。至今日，雖有目，無所用矣。余何人也，敢謂有目？亦從眾耳。既從眾而聖之，亦從眾而事之，是故吾從眾事孔子於芝佛之院。⁹³

這是以子之矛，攻子之盾的反諷，謙稱自己乃順應大眾，於是懸掛聖人像，但卻是將聖人與異端並置，模糊正統權威和佛老邊緣的界線。李卓吾利用他人建構的「話語」消解嘲諷了「大聖」的定義，將「聖人」、「異端」並置，則是李卓吾自己建立的「話語」，通過這樣的話語，他凸顯了權威並非牢不可破，孔、老、佛其實無別，和自己其實也無別，聖／凡是可互為解釋參照的。⁹⁴

〈三教歸儒說〉中，李卓吾認為儒、道、釋「志在聞道，故其視富貴若浮雲」的立場是一致的，差別在於佛教視富貴為苦的態度較儒家更甚，因此「蓋必出世，然後可以免富貴之苦也」。接著，李卓吾批評現今講道學者，都是為了求取富貴，「夫唯無才無學，若不以講聖人道學之名邀之，則終身貧且賤焉，恥矣，此所以必講道學以為取富貴之資也。」因此，李卓吾解釋自己剃頭的原因，「今之欲真實講道學以求儒、道、釋出世之旨，免富貴之苦者，斷斷乎不可以不剃頭做和尚矣。」⁹⁵

這段看似以佛收攝三教的言論，卻題為〈三教歸儒說〉，林其賢認為題目和內容不符，可能是〈三教歸佛說〉的誤寫，⁹⁶ 姑且不論是否如此，如果真為〈三教歸儒說〉，內容和題目可能正是李卓吾另一個反諷策略。他利用「異端」的位置，對世人以為的真理、價值給予嘲弄。

李卓吾在中國文化中最大的影響是他連接了思想文化和小說戲曲，他是小說戲曲重要的評點者，而他之所以會重視小說戲曲，也和小說語言的非主流性有關。較之經典的嚴肅性，小說文本並不歸類在聖人之教的「經典」當中，但是即使小說呈現對「本真」的追求和闡發，當時的詮釋者仍只重視其中可作為教化的精神內涵。但李卓吾的評點中可以看到他特殊的文化或身分認同：

夫忠義何以歸於水滸也？其故可知也。夫水滸之眾，何以一一皆忠義也？所以致之者可知也。今夫小德役大德，小賢役大賢，理也。若以小

⁹³ 李贄，《李贄文集》第1冊，《續焚書》，卷4，〈題孔子像於芝佛院〉，頁94-95。

⁹⁴ 「夫大人之學，其道安在乎？蓋人人各具有是大圓鏡智，所謂我之明德是也。是明德也，上與天同，下與地同，中與千聖萬賢同，彼無加而我無損者也。」同前引，卷1，〈與馬歷山〉，頁3。

⁹⁵ 同前引，卷2，〈三教歸儒說〉，頁72。

⁹⁶ 林其賢，《李卓吾的佛學與世學》（臺北：文津出版社，1992），頁134-135。

賢役人，而大賢役於人，其肯甘心服役而不恥乎？是猶以小力縛人，而使大力者縛於人，其肯束手就縛而不辭乎？其勢必至驅天下大力大賢而盡納水滸矣。則謂水滸之眾，皆大力大賢有忠有義之人，可也。……否則不在朝廷，不在君側，不在干城心腹，烏乎在？在水滸。此傳之所為發憤矣。若夫好事者資其談柄，用兵者籍其謀畫，要以各見所長，烏睹所謂忠義者哉！⁹⁷

楊玉成就注意到了李卓吾的「反諷」特點，把忠義／盜賊並置本身就是語言的反轉顛覆，如同《水滸》中將邊緣（水滸）的異端（盜匪）帶進核心（朝廷）的主流價值（忠義），⁹⁸ 李卓吾同樣以自己的異端身分挑戰朝廷，甚至以一死來成其名，將二者做了詭譎的置換。以強人為「真忠義」，也可看出李卓吾對世人的不滿，以「顛倒」、「錯置」的方式給予價值的顛覆和反思。「忠義」本來應屬官方價值，李卓吾卻對「忠義」的命題提出一個新的省思，真正的「忠義」並非由官方界定，它更應該來自人的本心。

從聖人／佛老、經典／小說的移轉，李卓吾透過解消權威的方式，尋找自身可以安放主體的位置。「文化認同」是每個知識分子需面臨的課題，「我」的自身界定為何？「我」和「他者」的關係又為何？「聖人」是什麼？「經典」又是什麼？李卓吾挑戰儒家正統話語，「解構」行為代表著對信仰的困惑，不是破壞式的通盤否定，而是批評式的重新建構。他解放了孔聖人、解放了儒家經典、解放了做為言詮表徵的文字，更想從中解放困於肉身的自己。李氏從否定的言語中建構真理（「真」不是固定的，是活潑的生機），從反面的論述中闡揚「正」的價值，不是社會規定的虛偽建構，而是如〈童心說〉中嚮往的，來自生命本能對善的理解。

六、反省與結論

李卓吾思想的出現並非偶然，他承接了泰州學派並開啟了後來的反動思潮。他的出現代表宋明理學在經典詮釋上的霸權受到挑戰，也代表「通向徹悟的道路因每個人的性情不同而呈現出多樣性」的可能，⁹⁹ 李卓吾延續了王畿反對將自我修身

⁹⁷ 李贄，《李贄文集》第1冊，《焚書》，卷3，〈忠義水滸傳序〉，頁102。

⁹⁸ 楊玉成，〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，頁953-957。

⁹⁹ 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》，頁56。

限定為遵守外部界定的理想準則，而秉持自我判定的標準，進一步去挑戰社會的觀感，在行徑上大反社會常規而行。「這種向著主觀的非文本標準的良知的轉移，明顯地牽涉到晚明對自我和價值觀傳播的哲學理解」，¹⁰⁰「情」、「欲」從本來須要被節制的對象，轉變成道德的基礎，甚至是宇宙的創造性動力，具備了合法性，不能不說是亙古以來的一大突破。

李卓吾究竟是異端還是進步的思想者？溝口雄三說李卓吾沒有提出像陽明「心即理」那樣的哲學命題，因此不能算是思想家，只是個將明末這一時期的歷史性矛盾突顯出來的人。因為是「那一個時代」而不是「這一個時代」，他有了思想上的特殊性，李卓吾成了「現在」學者以現代眼光關注的「晚明」人物。從研究李卓吾的現象中，我們可以看到對他的評價正可印證了歷史不僅是連續的時間，更是橫切面的空間。傅柯在《知識的考掘》中曾經提問：「誰在話語中發號施令？在芸芸說話的個人集合中，誰有權力去運用各種語言 (language)？誰能從『語言』中發展出自身獨有的特性或威名？」¹⁰¹ 傅柯提醒我們握有話語權和所謂的「身分」、「場地」、「地位」密切相關，儒家思想在每一個時期的表現不單只從時間座標中歷史的延續性觀察，也和空間座標裡歷史的斷層性和物質性有關，李卓吾不滿只能在這個話語結構中當個「聽眾」，他試圖透過儒家經典的「文本」重新詮釋賦予其新的想像，為當時的社會建立起新的「秩序」，也完全符應了傅柯對「瘋」的論述，因而成為所謂的「異端」。

特定的社會、文化、政治、歷史語境對「身分」、「認同」都產生影響，李卓吾說自己「雖落髮為僧，而實儒也」，或是〈答李如真〉說「弟，學佛人也」，¹⁰² 儒／佛的身體展演涇渭分明，李氏卻是非儒非佛，亦儒亦佛，他讓社會穩定的秩序變為不穩定，這會讓人心中生恐懼感。Kathryn Woodward 對此有進一步的解釋：

如同道格拉絲所言：「……與區隔、淨化、劃分界限以及對踰矩行為加以處罰的有關想法，都有其主要的功能：也就是將現存的社會體制，強行加諸在某種原本就不整潔的經驗上。只有誇大範圍之內與範圍之外，上與下、男性與女性、贊成與反對之間的差異，如此一來，才能創造出某種井然有序的假象。」(Douglas, 1966, p. 4) 上述論點指出，社會秩序

¹⁰⁰ 同前引，頁 58。

¹⁰¹ 米歇·傅柯，《知識的考掘》，頁 133。

¹⁰² 李贄，《李贄文集》第 1 冊，《焚書》，增補 1，〈答李如真〉，頁 246。

的維持是透過二元對立系統，也就是「局內人」與「局外人」的創造，以及藉由社會結構中差異類別的建構而完成。象徵系統與文化中介了上述分類系統。經由類別的生產，社會控制開始運作，人們則根據社會體制的運作，來判定誰違反了社會規範，並且將這個人歸類到「局外人」這個位置上。因此我們可以這麼說：象徵分類系統與社會秩序是密切相關的。舉例而言，罪犯因為違法而成為「局外人」，並受到主流社會的排斥。這種身分的生產，是因為人們將罪犯與目無法紀視為相關，並且把這種身分與危險、受到忽視、邊緣化相連結。¹⁰³

藉由象徵的符號，我們將事物歸置到它應該在的位置，因為能把握事物的性質而覺得放心。但是李卓吾是一個危險的存在，他讓人不知應把他歸到什麼位置，人們無法掌握他的本質。在晚明，社會無法從李卓吾特立獨行的舉止言談中預測他要做什麼，所以只能將其排擠至邊緣以確保秩序不被破壞；在現今，卻因李卓吾的不確定性被思想史給予「進步」的評價，如同日本學者島田虔次的看法，認為從李卓吾身上看到中國近代思維的挫折。¹⁰⁴ 從黃宗羲將明亡歸咎於他，到現在的學界研究，龔鵬程提醒大家我們是否因為不同時代的「主流」話語，「製造」出來一個進步的浪漫者？¹⁰⁵

通過現代看李卓吾，或是通過晚明看李卓吾，二者皆是以「他者」的眼光觀看，都是權力話語建構出來的符號而已。「李卓吾」豐富多變的歧義性提供多角度的研究，而如何才能把握這個符號，也只是更顯語言文字的層層歧異罷了。

（責任校對：王思齊、廖安婷）

¹⁰³ Kathryn Woodward 編，《認同與差異》，〈認同與差異的概念〉，頁 55-56。其中 Kathryn Woodward 所引道格拉絲的話出自：M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1996), p. 4.

¹⁰⁴ 溝口雄三，《中國前近代思想的演變》，頁 28。

¹⁰⁵ 「如若晚明確實有這些具有變異精神的部份，無論其是否果為『主流』，吾人亦應予以注意。但我又疑心這些所謂的時代轉變之事例與思想，乃是被『製造』出來的。也就是說，當時未必有此，或雖有之而未必如是，然而在近代研究者特殊的關懷中，此一部分卻被扭曲或放大了。」龔鵬程，《晚明思潮》，〈自序〉，頁 5。

引用書目

一、傳統文獻

- 王宏撰，《山志》，《續修四庫全書》子部第 1136 冊，上海：上海古籍出版社，1995，復旦大學圖書館藏清初刻本。
- 尤 侗，《艮齋雜說》，《續修四庫全書》子部第 1136 冊，上海：上海古籍出版社，1995，復旦大學圖書館藏清康熙刻西堂全集本。
- 永 瑢等，《四庫全書總目》，北京：中華書局，2003。
- 汪可受，〈卓吾老子墓碑〉，收入李鴻章等修，黃彭年等撰，《（光緒）畿輔通志》，《續修四庫全書》史部第 636 冊，上海：上海古籍出版社，1995，1934 年商務印書館影印清光緒十年（1884）刻本，頁 35。
- 沈 鈇，〈李卓吾傳〉，收入何喬遠編撰，《閩書》第 5 冊，福州：福建人民出版社，1995，頁 4505-4507。
- 杜 預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1997，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。
- 李 贄，《李溫陵集》，《續修四庫全書》集部第 1352 冊，上海：上海古籍出版社，1995，明刻本。
- _____，〈陽明先生年譜後語〉，收入王守仁，《陽明先生道學鈔》，《續修四庫全書》子部第 937 冊，上海：上海古籍出版社，1995，北京大學圖書館藏明萬曆三十七年（1609）武林繼錦堂刻本，頁 699-700。
- _____，《李卓吾先生遺書》，《四庫禁燬書叢刊》補編第 72 冊，北京：北京出版社，2005，杭州大學圖書館藏明萬曆四十年（1612）刻本。
- 李 贄著，張建業主編，《李贄文集》，北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 袁中道撰，錢伯城點校，《珂雪齋集》中冊，上海：上海古籍出版社，1989。
- 耿定向，《耿天臺先生文集》第 1 冊，臺北：文海出版社，1970。
- 張廷玉，《明史》，《四部備要》史部第 10 冊，臺北：臺灣中華書局，1965，據武英殿本校刊。
- 黃宗羲，《明儒學案》，北京：中華書局，1985。
- 黃彰健校勘，《明神宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。

二、近人論著

- Barker, Chris 著，羅世宏主譯，《文化研究：理論與實踐》，臺北：五南圖書，2010。

- * Lash, Scott & Mike Featherstone 著，張珍立譯，《肯認與差異：政治、認同與多元文化》，臺北：韋伯文化，2009。
- * Shilling, Chris 著，謝明珊、杜欣欣譯，《身體三面向：文化、科技與社會》，臺北：韋伯文化，2009。
- * Woodward, Kathryn 編，林文琪譯，《認同與差異》，臺北：韋伯文化，2006。
- 王煜，《明清思想家論集》，臺北：聯經出版，1981。
- * 王學玲，《明清之際辭賦書寫中的身分認同》，臺北：輔仁大學中國文學系博士論文，2002。
- 朱國華，《權力的文化邏輯》，上海：上海三聯書店，2004。
- * 艾梅蘭 (Maram Epstein) 著，羅琳譯，《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。
- * 米歇·傅柯 (Michel Foucault) 著，王德威譯，《知識的考掘》，臺北：麥田出版，1998。
- 吳澤，《儒教叛徒李卓吾》，上海：華夏書店，1949。
- 林其賢，《李卓吾事蹟繫年》，臺北：文津出版社，1988。
- _____，《李卓吾的佛學與世學》，臺北：文津出版社，1992。
- 侯外廬主編，《中國思想通史》第4卷下冊，北京：人民出版社，1960。
- 章政通，《中國思想史》，臺北：水牛出版社，1989。
- * 袁光儀，〈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〉，《成大中文學報》，23，臺南：2008，頁 61-88。
- 陳清輝，《李卓吾生平及其思想研究》，臺北：文津出版社，1993。
- 容肇祖，《明李卓吾先生贊年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1982。
- * 張京媛編，《後殖民理論與文化認同》，臺北：麥田出版，2007。
- 許建平，《李贄思想演變史》，北京：人民出版社，2005。
- 傅小凡，《李贄哲學思想研究》，福州：福建人民出版社，2007。
- 黃仁宇，《萬曆十五年》，臺北：食貨出版社，1994。
- * 黃繼立，〈「病體」重讀「李卓吾」——「棄髮」與「癖潔」中的身體經驗〉，《文與哲》，17，高雄：2010，頁 215-256。
- 雅克·德希達 (Jacques Derrida) 著，張寧譯，《書寫與差異》，臺北：麥田出版，2004。
- 雅克·德希達著，余碧平譯，《多重立場》，北京：三聯書店，2004。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1980。
- 楊玉成，〈啟蒙與暴力——李卓吾與文學評點〉，收入林玫儀等，《臺灣學術新視野：中國文學之部（二）》，臺北：五南圖書，2007，頁 902-986。
- 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003。

溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，2005。

* 龔鵬程，《晚明思潮》，臺北：里仁書局，1994。

（說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography）

Selected Bibliography

- Epstein, Maram. *Jingzheng de Huayu: Ming-Qing Xiaoshuo zhong de Zhengtongxing, Benzhengxing ji suo Shengcheng zhi Yiyi (Competing Discourses: Orthodoxy, Authenticity, and Engendered Meanings in Late Imperial Chinese Fiction)*, trans. Luo Lin. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2005.
- Foucault, Michel. *Zhishi de Kaojue (L'Archéologie du Savoir)*, trans. David Der-wei Wang. Taipei: Rye Field Publishing, 1998.
- Gong Peng-cheng. *Wan-Ming Sichao (Late Ming Thoughts)*. Taipei: Liren Books, 1994.
- Huang Ji-li. "Bingtǐ Chongdu Lǐ Zhuowu: Qifa yu Pijie zhong de Shenti Jingyan (Reviewing 'Li Zhuo-Wu' through 'Ill Body': Body Experience in 'Hair Abandoning' and 'Mysophobia')," *Wen yu Zhe (Literature & Philosophy)*, 17, 2010, pp. 215-256.
- Lash, Scott & Mike Featherstone. *Kenren yu Chayi: Zhengzhi, Rentong yu Duoyuan Wenhua (Recognition & Difference: Politics, Identity, Multiculture)*, trans. Chang Jen-li. Taipei: Weber Publication, 2009.
- Shilling, Chris. *Shenti San Mianxiang: Wenhua, Keji yu Shehui (The Body in Culture, Technology and Society)*, trans. Xie Ming-shan & Du Xin-xin. Taipei: Weber Publication, 2009.
- Wang Xue-ling. "Ming-Qing zhi Ji Cifu Shuxie zhong de Shenfen Rentong (The Discourses of Self-Identity in Rhapsodies)," Ph.D. Dissertation, Taipei: Fu-Jen Catholic University, 2002.
- Woodward, Kathryn (ed). *Rentong yu Chayi (Identity and Difference)*, trans. Lin Wen-chi. Taipei: Weber Publication, 2006.
- Yuan Guang-yi. "Shangshangren yu Xiaxiaren: Geng Dingxiang, Li Zhuowu Lunzheng suo Fanying zhi Xueshu Yinan yu Shijian Kunjing (The Geniuses and the Featureless Multitudes: The Debates of Geng Dingxiang and Li Zhuowu about the Views of Teaching and Its Practical Difficulty)," *Chengda Zhongwen Xuebao (Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University)*, 23, 2008, pp. 61-88.
- Zhang Jing-yuan (ed.). *Houzhimin Lilun yu Wenhua Rentong (Postcolonial Criticism and Cultural Identity)*. Taipei: Rye Field Publishing, 2007.

The Relationship between Cultural Identity and Discourse Power in the Thought of Li Zhuowu

Kang Pei

Department of Chinese Literature
National Central University
peikang0513@yahoo.com.tw

ABSTRACT

Contemporary scholarship on Li Zhuowu 李卓吾 has focused on explaining his “heresy” within the context of late Ming thought. Li’s academic inclinations have always been an important point of contention, with some identifying him as a traitor to Confucianism, and others asserting that he advocated the unity of the Three Teachings. This article investigates Li Zhuowu’s intellectual inclinations as well as his bodily image in order to clarify his cultural identity (Confucian scholar/monk). Using cultural studies from the west, it is possible to further observe that this issue involves a relationship between discourse power and his sense of identity.

This article begins by employing the concept of “cultural identity” to discuss how Li Zhuowu made use of Buddhist body conceptual terminology to not only challenge and topple the physical dignity of Confucianism, but also to re-interpret Confucian saints and classical texts. Li’s objective was to neutralize his opponents’ rhetorical strategy as well as issue a response to the anxious mentality of self-identification. At that time, Li’s identity was ambiguous, and this façade has come to be accepted by the modern academy. Li Zhuowu has in fact become a symbol imbued with multiple meanings, and the diverse array of what he stands for reveals the influence of changing intellectual trends.

Key words: Li Zhuowu, discourse, power, cultural identity, heresy, identity

(收稿日期：2013. 12. 13；修正稿日期：2016. 5. 13；通過刊登日期：2014. 11. 25)