

# 李贄《陽明先生道學鈔》述評—— 兼用詞頻數據及薩提爾理論 再作考察與詮釋\*

袁光儀\*\*

〔摘要〕

本文考察李贄《陽明先生道學鈔》一書所選錄之王陽明文章，及其附錄於書末的《陽明先生年譜》，首先申明其書應當「與《年譜》並觀」的選文特色，其次從李贄之圈點眉批與論評中，進而發掘李贄選編該書之撰作動機與精神要旨，及其書之內容特色與思想價值。李贄藉此書以表彰他心目中的陽明心學之精神，若一言以蔽之，可說在於彰明儒學作為一套「生命的學問」之具體內涵，本文先以「事君之道」、「治世之方」、「為己之學」與「同尊朱陸」四項作一分述。其後對於該書在眾多陽明文選中的特色與價值何在，再就三個方面作一考察與申發：首先對照黃宗羲編撰《明儒學案》與《明文海》之內容，就李贄與黃宗羲關注陽明學之重點同異作一比較；其次借用中國哲學書電子化計畫資料庫之檢索及統計功能，檢視《明儒學案》、《王陽明全集》，以及李贄《道學鈔》中詞頻數據之多寡異同，考察各書論學之偏重，以見李贄編選陽明文章之特色所在；最後再借重西方家族治療大師薩提爾之理論，詮解《道學鈔》之選文與李贄之觀點，由此凸顯其思想超越時代的精神價值。

關鍵詞：李贄、陽明學、陽明先生道學鈔、薩提爾理論、數位人文

---

\* 本論文為科技部補助專題研究計畫：「李贄的陽明學研究」(110-2410-H-305-052-)之研究成果。  
承蒙審查委員提供寶貴意見與修改建議，獲益良多，特此致謝。

\*\* 國立臺北大學中國文學系教授。

## 一、前言

李贄（1527-1602）的《陽明先生道學鈔》，是其晚年所編選的一部王陽明文集，書中除了對其所收錄的陽明文章，隨文作圈點眉批外，書末並附錄李贄所節要、並作點評案語之《陽明先生年譜》，可以說是李贄正面闡釋陽明學的著作。然而，目前學界不論在李贄研究或陽明學研究的領域中，皆少有正視其書者，但在少數提及該書的研究材料中，卻已可證明李贄此書之研究價值，故筆者欲再深入探究此書，以抉發其內容精蘊。

《陽明先生道學鈔》與《年譜》，在現存之萬曆刊本中皆合刊為一書，如國家圖書館善本書室有《陽明先生道學鈔》，乃武林繼錦堂明萬曆己酉三十七年刊本，資料庫載為「七卷，附《年譜》二卷」；此外《續修四庫全書》收錄該書，<sup>1</sup>亦據武林繼錦堂刻本刊印，共八卷，前七卷為王陽明之文章選鈔，卷之八即為《年譜》，又分上下，此前筆者閱讀該書，即據此版本。然而張建業主編《李贄全集注》時，先將《陽明先生年譜注》收入，<sup>2</sup>其後又主編《李贄全集續編》，再將《陽明先生道學鈔》全書（亦據繼錦堂刻本，包括《年譜》）再作點校出版。<sup>3</sup>漆緒邦之《陽明先生年譜注》，已對諸多史料有所考訂與補充，對研究者而言參考便利，故本文雖以《陽明先生道學鈔》為研究對象，然漆緒邦之《陽明先生年譜注》固亦為重要的參考文本，而為獨立之一書。如其注釋第一條除對其書之撰作過程與版本等作考訂說明外，亦對李贄《年譜》之特色有所析評，如指出王陽明在贛南、廣西平亂，皆是剿、撫並舉，錢德洪等所錄《年譜》對此兩方面之記載皆較詳，而李贄所錄，則重撫而略剿，顯然是要突出陽明的仁德之心，也表明李贄自身對平定民亂的主張；此外，亦舉出李贄對陽明作〈時雨堂記〉及平思、田後自為文勒石記功二事的批評，由此可見李贄之《年譜》「雖據錢《譜》節略，卻能表現

<sup>1</sup>〔明〕王守仁著，李贄編：《陽明先生道學鈔》，收入《續修四庫全書》第937冊（上海：上海古籍出版社，2002年）。

<sup>2</sup>〔明〕李贄著，漆緒邦注：《陽明先生年譜注》，收入張建業主編：《李贄全集注》第18冊（北京：社會科學文獻出版社，2010年）。按：以下引李贄《陽明先生年譜》之文句與頁碼皆依此版本，簡稱漆氏《年譜注》。

<sup>3</sup>〔明〕王守仁著，李贄編，李超、郭道平整理：《陽明先生道學鈔》（北京：首都師範大學出版社，2019年）。以下引用李贄《陽明先生道學鈔》之文句與頁碼皆據此版本，簡稱李、郭版《道學鈔》。

李贄一己的見解、眼光、個性」。<sup>4</sup>漆氏所論雖簡要，但已可證明李贄《年譜》確實可反映出李贄的陽明學詮釋之特色，且其特色所在，更確實具有值得闡明發揚的價值。

李超、郭道平整理之《陽明先生道學鈔》，雖僅點校出版而無注釋，但相較於《續修四庫全書》本既無標點，且有些印刷模糊之處，再者僅有大型圖書館收藏，一般不可外借，故其書之點校出版，已給予學者極大便利。而書前亦有張建業所撰之〈提要〉，該文將李贄推崇王陽明之相關文獻證據、撰作《年譜》與《道學鈔》之過程及其內容概要等，皆有詳細的整理與介紹，對於李贄學術與王陽明之關係，亦有所探討。文中對李贄之平等思想極為推崇，而申述李贄由此平等思想出發，反對統治者對人民大眾的壓迫與束縛，故「對當時森嚴的等級制度是一個有力的衝擊與批判」，而王陽明雖「表現出抹平賢與不肖的區別的平等觀念」，但是「最終都是達到維護現存秩序和傳統思想的目的」，因此該文仍要申明二人「在思想實質上的區別」。<sup>5</sup>張建業教授長期以來對李贄研究之投入及其對於李贄學術超越時代的精神（如平等思想）之闡揚是可佩的，但其既主要著力於李贄思想價值之申揚，故對於王陽明學術之精蘊或未再作深研，故如何看待與評價王陽明，並辯證李贄與陽明思想之關聯與異同，後學仍有可以再加著力之處。

在張建業主編《李贄全集續編》之後，李鐵映、王偉光主編之《中外哲學典籍大全》，亦收錄由傅秋濤點校之《李卓吾批評陽明先生道學鈔》，<sup>6</sup>而不同研究單位選編叢書，皆出版收錄李贄此書，亦是該書的學術價值獲得學界肯定重視之具體證明。傅秋濤在書前有〈本書點校說明〉一文，對於李贄編選評點之內容體例與思想要旨，亦有簡要的概括與評述，若與漆緒邦、張建業之說相對照，其著重觀察考述之角度與內容或有不同，在詳略同異之間，亦多有可以互相補充，彼此發明之處，皆值得後學參考。唯全篇僅十頁之說明，畢竟較為簡略，而其說以現代人的觀點，詮解王陽明及李贄的聖人之學，雖不無新意，亦貼近現代人的思維，然是否合乎王、李二人論學之本旨，則仍有討論的空間。<sup>7</sup>此外，該書「照顧

<sup>4</sup> 以上參見漆緒邦注：《陽明先生年譜注》，頁 345-346。

<sup>5</sup> 以上引張建業說，引自李超、郭道平整理：《陽明先生道學鈔·提要》，頁 6、5、4。

<sup>6</sup> [明]王守仁原著，李贄評點，傅秋濤點校：《李卓吾批評陽明先生道學鈔》（北京：中國社會科學出版社，2022 年）。

<sup>7</sup> 如傅氏在〈本書點校說明〉頁 4-7，討論王陽明政治哲學中的親民思想、法治精神、權力意識等，所述雖或有漆緒邦、張建業所略者，而亦有其獨見之處，但如其言「在王陽明與兵部尚

現代人的讀書習慣，為清潔起見，原書李卓吾所加之圈點一概刪除，只保留文字評論」，<sup>8</sup>但李贄《道學鈔》對陽明文章的眉批評語實甚簡略，保留圈點以凸顯李贄所標示的重點文句，對研究者而言仍有其意義，故其書較之《李贄全集續編》的版本，雖然字體較大，便於閱讀，然若欲更進一步考察李贄之圈點文字，則仍須參考李超、郭道平整理之《陽明先生道學鈔》。

除了以上所述漆緒邦之《年譜注》、張建業之《道學鈔》提要，以及傅秋濤之點校說明外，針對李贄《道學鈔》之研究，筆者所見唯有張菁洲：〈繼錦堂刻本《陽明先生道學鈔》校勘札記〉，<sup>9</sup>以及張山梁：〈李贄和他的《陽明先生道學鈔》〉。<sup>10</sup>這兩篇論文雖然篇幅短小，但已是極少數直接以李贄該書為主題的專題論文，以下略作概述：

張菁洲的論文，主要凸出李贄此一選本「在文獻形態上提供了考證文字內容與歷史事實的可貴材料」，除具體舉出各版本陽明文集中之文字疑誤，而李贄選本可供訂正之多處例證之外，亦指出李贄的選材方式和編排體例新穎別致，能呈現陽明在不同時期、不同地域的功績，有便於陽明與地域文化等方面之研究。此外，李贄所撰《年譜》之點評論述，不僅利於深入理解王陽明，也為研究李贄提供難得的資料。然而，因其文章篇幅有限，故文末僅以「《道學鈔》的價值還需要深入挖掘」作結，<sup>11</sup>當然留有許多後學再加闡發的空間。而其文中舉出在四庫本《王文成全書》及各種陽明文集版本中的錯字，李贄選本則提供了校正的依據，從吳光等編校《王陽明全集》書前之〈編校說明〉中，或亦可從側面作一印證：

---

書王瓊的交往中，則暴露出一個道德君子渴求權力卑躬屈膝到近乎肉麻的程度」（頁6），對比李贄對其事的評價，則顯見彼此觀點有所衝突。實則李贄對王陽明之言行事蹟，並非一味讚揚，如前引漆緒邦亦已指出，李贄對王陽明自勒石記功等行蹟亦有所批評，後文亦將再舉他例申明李贄不諱言陽明過失的態度。然在其《年譜》論及王陽明與王瓊（號晉溪，1459-1532）的相關事蹟時，李贄之記述與案語都是正面肯定的，如「先生乃書上王晉溪，辭極懇篤」，「先生與晉溪書，先後共十五首，皆兵事，可謂真相知矣」（以上分見正德十四年正月及八月，漆氏《年譜注》頁377、389），可見李贄認為王陽明與王瓊之間的往來互動，是「極懇篤」、「真相知」，顯然並不似傅氏以「渴求權力卑躬屈膝」的角度來評價王陽明的言行。

<sup>8</sup> 同前註，頁9。

<sup>9</sup> 張菁洲：〈繼錦堂刻本《陽明先生道學鈔》校勘札記〉，《懷化學院學報》2016年第12期，頁107-109。

<sup>10</sup> 張山梁：〈李贄和他的《陽明先生道學鈔》〉，《福建史志》2019年第4期，頁53-56。

<sup>11</sup> 以上詳見張菁洲：〈繼錦堂刻本《陽明先生道學鈔》校勘札記〉，頁109。

該篇說明提及歷來各版本的《王陽明全集》有二十餘種，各種選本、節要本亦有數十種之多，而文中舉其主要選本九種，李贄的《道學鈔》亦在其列，<sup>12</sup>此當能代表李贄此一選本，在眾多的陽明文集中，確有值得看重的價值。

而張山梁之論文，對《道學鈔》之內容大要與研究價值亦有簡要歸納與說明，如對該書各卷收錄文章之篇數、性質與內容重點皆作概括介紹，可使人迅速掌握《道學鈔》選文之特色；且亦提出其編排體例，「體現了明後期朝廷對王陽明的態度是『重事功輕學說』，更加看重其在事功方面的成就，……與施邦曜輯編的《陽明先生集要》如出一轍」；又舉出該書「反映了王陽明與李贄在思想上的同異，從而使《道學鈔》不僅文獻版本價值，也具有思想史料價值」，<sup>13</sup>凡此述評，皆可使讀者了解從事該書研究之多方面意義。因此，筆者希望能夠藉由對《陽明先生道學鈔》一書的探討，使李贄與陽明學之研究，皆能有所擴展與深化。

《陽明先生道學鈔》一書作於萬曆二十八年，時李贄年 74 歲。在撰作其書之前，李贄持續從事著述及講學活動，與諸位友朋共同論《易》，於 72 歲時完成《易因》初稿，其後則又再三修訂為《九正易因》，曾自謂：「我得《九正易因》成，死快矣。」書成，病轉甚，而後被逮獄中，自割其喉而死，年 76 歲。<sup>14</sup>從以上相關史料之記載中，可知《陽明先生道學鈔》與《九正易因》，皆屬李贄晚年之學術定論，《九正易因》乃其臨終前十分看重的蓋棺之作，在其書前〈讀易要語〉，李贄特加批語強調「真要語，幸勿草草」，而其內容則申明其書要旨乃在於「法神聖者，法孔子者也，法文王者也，則其餘亦無足法矣。」<sup>15</sup>在〈陽明先生道學鈔序〉中，李贄稱譽陽明曰：「先生之書為足繼夫子之後，蓋逆知其從讀《易》來也」，<sup>16</sup>可見其撰作該書亦以夫子與易道為判準，與其看重《九正易因》之宗旨實為一貫，如袁中道（1570-1626）〈李溫陵傳〉簡括李贄晚年著作，亦特別舉《九正易因》、《陽明先生年譜》與《龍谿語錄》為代表，<sup>17</sup>點明李贄晚年深於易道且

<sup>12</sup>〔明〕王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011 年），頁 2-4。

<sup>13</sup> 以上詳見張山梁：〈李贄和他的《陽明先生道學鈔》〉，頁 55。

<sup>14</sup> 上述《易因》、《道學鈔》及《九正易因》之撰成時間，參張建業主編：《李贄全集注》第 26 冊，〈附錄三李贄年譜簡編〉，頁 471、474、481。所引李贄自述，則見〔明〕袁中道：〈李溫陵傳〉，收入《李贄全集注》第 26 冊，附錄一〈李贄研究資料匯編〉，頁 158。

<sup>15</sup>〔明〕李贄：〈讀易要語〉，邱少華注：《九正易因注》，《李贄全集注》第 15 冊，頁 2。

<sup>16</sup>〔明〕李贄：〈陽明先生道學鈔序〉，李、郭版《道學鈔》，頁 1。

<sup>17</sup>〔明〕袁中道：〈李溫陵傳〉，頁 160。案：袁中道文中只稱《陽明先生年譜》，蓋因李贄編選

著力於傳述王學之學術本懷。

簡而言之，雖然晚明道學家每以異端視李贄，但李贄自視其學術，實以文王、孔子的神聖之道為標準，來闡釋儒學的真精神；且亦以夫子與易道為標準，而給予王陽明高度的評價。至於其《焚書》中許多看似「反道學」的言論，則如其所自謂：「《李氏焚書》，大抵多因緣語、忿激語，不比尋常套語」，<sup>18</sup>只是一種「正言若反」的破執之說，遮詮之論，旨在批判現實中被掌權者所扭曲，而偏離孔子精神的偽道學，由此彰明儒學超乎現實體制之上的絕對價值。故後人若僅依據《焚書》之言論，便視李贄為反道學的異端，則無法認知其學術之真正面貌。

雖然，近數十年來的李贄研究，已可肯定「卓吾學術淵源姚江」<sup>19</sup>的思想本質，但在讚揚其思想之先進前衛時，學者仍多強調其「超出任何學派」的學術定位，<sup>20</sup>即使已重新正視李贄思想中「尊孔」的一面，卻仍以為「就其思想發揮社會影響而言，李贄總體是反孔的」，<sup>21</sup>然則闡論其學說主張時，固將著重於其思想與陽明學及儒學的相異之處。而在以陽明學為主題的研究中，相較於明清道學家視李贄為王流流弊的代表，現今的研究者對於李贄雖亦有較平情的理解，然仍認為其學術已偏離陽明學之本旨。<sup>22</sup>如張學智在其《明代哲學史》一書中，為李贄設有專章，<sup>23</sup>但在其所著《中國儒學史·明代卷》<sup>24</sup>中，便完全未納入李贄，可見直至今日，學界主流的看法仍與黃宗羲撰《明儒學案》時的態度相似，無視於李贄「法文王、

---

《陽明先生道學鈔》時，由弟子汪本鈞（生卒不詳）負責校錄陽明文章，而《年譜》則由他親自執筆，且曰：「譜先生者，須得長康點睛手，他人不能代也。」（《陽明先生道學鈔序》，頁1）既可見其對於撰作《年譜》一事的看重，亦可見其自信能將陽明一生事略作最好的呈現，故袁中道乃舉《年譜》為稱。

<sup>18</sup>〔明〕李贄：〈答焦漪園〉，《焚書》，卷1，《李贄全集注》第1冊，頁17。

<sup>19</sup>〔清〕黃節：〈李贄焚書跋〉，《焚書注·附錄一》，《李贄全集注》第2冊，頁341。

<sup>20</sup>如吳震：《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年），將李贄排除於「泰州學派」的討論之外，因其認為「（李贄）是一位超出當時任何學派的學無常師而又特立獨行的思想家。」（頁38）

<sup>21</sup>王寶峰：《李贄儒學思想研究》（北京：人民出版社，2012年），頁299。

<sup>22</sup>如彭國翔言：「（李贄）使陽明學『有無之境』的應有涵義發生了變異，最終也不免失去了儒家的身份認同。」彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學增訂版》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年），頁465。

<sup>23</sup>張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年），第20章。

<sup>24</sup>張學智：《中國儒學史·明代卷》（北京：北京大學出版社，2011年）。

法孔子」之學術本懷，而直接將李贄排除於儒學之外。然而，從《陽明先生道學鈔》書中的前序後語，及李贄與友人的書信中，皆可看出他對王陽明學術與人格之推崇，以及欲藉由編撰該書以申揚王學精神的慎重態度。因此，無論後世是否視李贄學術為「超出任何學派」、是否肯定其說歸屬於王學或儒學，但就李贄自身而言，其闡釋易學、申揚王學，都是為了講明其心目中的「真道學」，這一論學心態，是可無庸置疑的。而如前引吳震、王寶峰、彭國翔等論及李贄與陽明學之關係的研究中，卻未有針對《陽明先生道學鈔》一書深入考察者，可見對李贄學術與陽明學之關係，實有不少尚待探討的空間，因此，本篇擬就此書為主題再作深研。

在〈陽明先生道學鈔序〉一文中，李贄詳述其撰作之緣由：原本因王陽明之文章與《年譜》之內容繁多，李贄此前便曾節略《年譜》以便攜持，而後在訪友人吳明貢（生卒不詳）時，因其藏有《王陽明全書》，李贄讀之，「既已開卷，如何釋手？」更是全心鑽研其中。在其《易因》初稿完成的同時，讀陽明之書，他更有相互印證之喜，所謂「逆知其從讀《易》來也」，可見就李贄來看，王陽明之言行文章，正能印證其所體認的《周易》中文王、孔子的「神聖心事」（李贄以《易經》為文王作，《易傳》為孔子作，其說見《九正易因·讀易要語》）。<sup>25</sup>即使久未謀面的好友劉晉川（劉東星，1538-1601）相邀，仍不捨得暫停對該書之撰述，凡此皆可見李贄對此書之用心投入。書成之後，對其親自執筆的《年譜》亦十分滿意，多次在書信中表現出自信自得。曾曰：「我於《陽明先生年譜》，至妙至妙，不可形容。」<sup>26</sup>又曰：

<sup>25</sup> 雖然，所謂讀陽明之書而「逆知其從讀《易》來也」，這一簡要論斷實甚抽象，其心目中的易道與陽明學究竟如何相互印證，李贄並未明言，仍待讀者對照其《九正易因》與《道學鈔》之選文內容細心體會，本文限於篇幅，亦無法於此多加著墨。然若借用拙著：《異端的儒學：李贄《九正易因》研究論文集》（新北：花木蘭文化事業有限公司，2021年）第三章以「仁者以天地萬物為一體」概括李贄「真道學」之精神，並以愛民如子、愛君如父、待小人以寬等標目，歸納其「仁者襟懷的具體表現」（頁35-43），對照本文以下將闡述李贄《道學鈔》所表彰的王陽明之事君之道、治民之方等，亦可見其中的共通精神所在。要言之，能以仁覆天下，方是李贄心目中法文王、孔子之真道學，而王陽明落實於生命實踐的致良知之學，其實心實行，亦庶幾近之。

<sup>26</sup> [明]李贄：〈與汪鼎甫〉，《續焚書》，卷1，《李贄全集注》第3冊，頁140。

《陽明先生年譜》及《抄》在此間梓，未知回日可印行否，想《年譜》當有也。此書之妙，千古不容言。《抄選》一依《年譜》例，分類選集在京者，在龍場者，在南贛者，在江西者，在廬陵者，在思、田者，或書答，或行移，或奏、請、謝，或榜文，或告示，各隨處附入，與《年譜》並觀，真可喜。士大夫攜之以入扶手，朝夕在目，自然不忍釋去，事上使下，獲民動眾，安有不中窾者乎？唯十分無志者乃不入目，稍有知覺能運動，未有不發狂欲大叫者也。待我回日，決帶得來。<sup>27</sup>

文中除了再次自讚所作《年譜》「此書之妙，千古不容言」外，亦對《道學鈔》之內容分卷有所申述，可知其乃配合《年譜》所載陽明生平事蹟，分類選集其在京、在龍場、南贛、江西……等，身處不同地域各時期所撰作之文章，<sup>28</sup>而其選錄之內容，與論學為主之書信雜文實佔少數，其歷任官職與平定各項亂事期間的各種公文奏疏、書信酬答，皆在選錄範圍，且佔全書大宗，與《年譜》所載事略相參並觀，更可見王陽明致良知之學落實在政治事功上的具體表現。李贄認為，士大夫若能「朝夕在目」，熟讀其書，「自然不忍釋去，事上使下，獲民動眾，安有不中窾者乎？」亦即認為其所選文章，能充分展現王陽明各項事君治民的具體內容，能使有志入仕行道的儒者學之不盡而「不忍釋去」，若將之運用於政事，則其所行所為亦必切當合理，而成其經世濟民之實功。所謂「稍有知覺能運動，未有不發狂欲大叫者也」，實是李贄自身讀陽明文章所切身體會的感動，故他相信任何人只要稍有志氣，讀王陽明發於良知本心所著之文章，內心皆必然受其精神感召，以至激動昂揚。

李贄編選《道學鈔》與刪節《年譜》，其主要功能之一在於「錄其節要」，「可挾之以行遊」、「可以朝夕不離，行坐與參」，<sup>29</sup>故所選錄之陽明文章篇數，較之多數版本之王陽明文集為少，與錢德洪等編撰之《年譜》相較亦甚簡略，雖然如前引張菁洲等人之研究，亦已可證其版本之優點所在，但若為研究陽明學之思想，則李贄之選本有何凸出的優長，而足以見陽明學之精要，且真有值得深入

<sup>27</sup> [明]李贄：〈與方伯雨〉，同前註，頁37。

<sup>28</sup> 李贄《陽明先生道學鈔》之分卷，在卷之三以下，乃依王陽明在不同地域或時期所撰之文章為類，分為「龍場書」、「廬陵書」、「南贛書」、「平濠書」、「思田書」。而卷之一「論學書」與卷之二「雜著書」所收之各類書信奏疏雜文，則無關其撰作之地域或時期。

<sup>29</sup> [明]李贄：〈陽明先生道學鈔序〉，頁1。



探討的價值，或許仍將引人質疑；然而就李贄之自述來看，其書是他晚年十分看重的著作，其撰作目的是為了「可挾之以行遊」，即可見其對於陽明文章反覆深研，讀之不厭的態度；而其書之前序後語，亦皆可見李贄對王陽明之無上推崇，所謂「真足繼夫子之後，大有功來學也」、<sup>30</sup>「乃知得道真人不死，實與真佛、真仙同」，<sup>31</sup>故透過該書，實可論證李贄有意承繼發揚王學之認真心態，且更能具體呈現李贄所吸納汲取之陽明學的內涵，故就李贄研究而言，藉由其書，當能更完整地瞭解李贄學術的真實面貌。

此外，筆者考察其書所選錄之文章，除有與其他陽明學者同樣看重探討的內容外，亦多有其慧眼獨具，而未必為其他學者所關注申發者，參以李贄在該書中的圈點批語，實可見「李贄的陽明學」，確有與其他諸家所論陽明學之不同特色。此一「不同」或非可謂為孰優孰劣，孰是孰非，然李贄既長期被視為「反道學」，而又被譽為「孤獨地走在時代的先端」，<sup>32</sup>則其看待王陽明的「獨具心眼」，<sup>33</sup>是否亦與其特異的學術有所關聯？亦即，其超越時代的洞見，未必是因李贄學術「異於」陽明學，而只是他能從不同角度觀察陽明學，便看到了一些與眾不同的內容而已？因此，即使李贄的思想及其心目中的陽明學與其他學者之觀點不盡相同，卻同樣是經由陽明學所給予的啟發，然則是否亦可以視之為是陽明學所本具的內涵呢？總之，透過《陽明先生道學鈔》，開展「李贄的陽明學」之研究，亦當有助於後人對於「什麼是陽明學」、「陽明學可以是什麼樣子」，有更加寬廣而多元的思考。

## 二、與《年譜》並觀的《陽明先生道學鈔》之內容特色

由以上所舉李贄之自述中，已可略知其所編選之《道學鈔》的內容特色，而其所以特別強調「與《年譜》並觀」，乃在其書所著重選錄的文章，便是能夠反映王陽明在各階段的生命歷程中，將其致良知之學落實於政治實務措施上的具體

<sup>30</sup> 同前註。

<sup>31</sup> 〔明〕李贄：〈陽明先生年譜後語〉，李、郭版《道學鈔》，頁 265。

<sup>32</sup> 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 年），頁 22。

<sup>33</sup> 李贄自謂：「天幸生我心眼，開卷便見人，便見其人終始之概。……天幸生我大膽……其是非大戾昔人如此，非大膽而何？此又余之自謂得天之幸者二也。」（〈讀書樂並引〉，《焚書》，卷 6，《李贄全集注》第 2 冊，頁 240）可見其對於自身的獨具「心眼」，有充分的自覺與自信。

表現。在錢德洪等所撰《年譜》（以下簡稱錢《譜》）中詳加敘述之事蹟，在李贄的《年譜》中或作節略，但在《道學鈔》則選錄王陽明在該事件過程中的往來書信或公文奏疏，較之錢德洪以弟子之視角作客觀敘述，透過王陽明自身至情至性、至誠無偽的文字娓娓道來，無疑更加真切感人。以下僅舉正德三年（1508）王陽明 37 歲在龍場之事蹟為例，錢《譜》載：

思州守遣人至驛侮先生，諸夷不平，共毆辱之。守大怒，言諸當道。毛憲副科令先生請謝，且諭以禍福。先生致書復之，守慚服。水西安宣慰（安貴榮，？-1513）聞先生名，使人饋米肉，給使令，既又重以金帛鞍馬，俱辭不受。始朝廷議設衛於水西，既置城，已而中止，驛傳尚存。安惡據其腹心，欲去之，以問先生。先生遺書析其不可，且申朝廷威信令甲，議遂寢。已而宋氏酋長有阿賈、阿札者叛宋氏，為地方患，先生復以書詆諷之。安悚然，率所部平其難，民賴以寧。<sup>34</sup>

以上大段記載，李贄在其所撰《年譜》正文中皆作刪略，但附記案語曰：

水西安宣慰使人饋米肉、供使令，既又重以金帛鞍馬，先生俱辭不受。然其逆折安氏之奸謀，使平宋氏之叛亂，發微擇伏，固有合省共知而不敢言，當道不言而亦不知者。而龍場以片紙回音，讐服而悚懼之矣。驛丞所履之地，即能有益於國如此，況親身為之哉！先生所回安氏兩書，日置案頭，可熟覽也。我願諸公勿自是，前輩所作所為，真後人之師也。卓吾子附記。<sup>35</sup>

對照錢《譜》之內容，可見李贄除保留安宣慰饋米肉、金帛等王陽明「俱辭不受」一事外，其他則改以簡評取代敘事，但其《道學鈔》卷之三「龍場書」中，則收錄錢《譜》所提到的幾封書信——使「守慚服」的〈答毛憲副〉，以及辭金帛鞍馬、論驛傳不可廢、勸安氏平宋氏亂等前後共三封的〈與安宣慰〉等，透過李贄的簡要點評，再詳讀王陽明之原信，實能充分感受到其中字裡行間流露出的智慧

<sup>34</sup> 吳光等編校：《王陽明全集·年譜一》，卷 33，頁 1355。

<sup>35</sup> 漆氏《年譜注》，頁 360。按：本段之排版方式及文字標點等，各版本間略有一、二處不同，因大旨無異，不一一說明。

與勇氣，是王陽明充分彰明其良知本心所達到的人格境界，故得以「片語回音」，而能「逆折安氏之奸謀，使平宋氏之叛亂」，實非常人所能。

文中李贄特別強調：「先生所回安氏兩書，日置案頭，可熟覽也。我願諸公勿自是，前輩所作所為，真後人之師也。」當指〈與安宣慰〉之第二、三兩書，李贄在書中對於重點文句——如具體剖析政令制定與施行之理則，以及在申述地方變亂時守土者之責等段落——皆特作圈點強調，文中分析利弊得失，既能以務實的態度站在安氏之立場為其思考利弊得失，但其所秉之理，卻是大公無私、毫無個人利害之權謀，以這樣一種堂堂正正、正大光明的精神人格，方能透視真正有志從事政務者，當如何去私弊、興公利的方法與方向，故能勸服安宣慰，喚醒其良知本心，並使之力行正道，使安氏洞知其出兵平亂，既為國、亦為己，而王陽明之大智大仁與大勇，亦由此見焉。然則所有志於治國平天下者，又豈能不反覆深研王陽明學問之所從來？又豈能不以王陽明之所行所為為師法呢？

從以上之例，即可見李贄《年譜》較之錢《譜》雖作節略，但配合其附記之案語點評與《道學鈔》之選文，實能凸顯陽明之人格學問與其經世濟民之事功，即其致良知之學的一貫表現，李贄的選評圈點，實有意提示學者，讀其書，想見其為人，而更興發效法之志。

然而，李贄雖然極度肯定王陽明的人格學問「真足繼夫子之後」，但書中仍以「法神聖」的高標準苛求賢者，對王陽明行事中不夠完善圓融之處，依然直言批評。如《年譜》正德十二年（1517）四月載：其時三月不雨，王陽明禱告行台而得雨，有司請名行台之堂為「時雨堂」，王陽明作〈時雨堂記〉，李贄便批評：「太俗氣矣。只為先生有這個在也。」<sup>36</sup>又嘉靖七年（1528）二月，思、田平，王陽明為文勒石記功，李贄亦曰：「此碑石若出他人手，則字字皆金石矣。惜哉！先生自為之耳。勞而伐，功而德，非九三君子之終也」，「事只管做，絕口不言功勞，乃是經綸千古好手」，<sup>37</sup>凡此，皆是以顏回之「無伐善，無施勞」<sup>38</sup>的標準，認為王陽明自表功勞為「太俗氣」，未能力行〈易·乾·九三〉「君子終日乾乾，夕惕若厲」——唯有自強不息，時時戒慎惕勵，而無驕矜自得——的精神，即可見李贄乃以聖人之道的絕高標準，期於王陽明乃至所有道學君子，稍有未至，即

<sup>36</sup> 漆氏《年譜注》，頁 369。

<sup>37</sup> 同前註，頁 420。

<sup>38</sup> [宋]朱熹：《論語·公冶長》，《四書集註》（臺北：學海出版社，1988 年），第 25 章，頁 82。

不假辭色，其嚴如此。

李贄「法神聖」的高標準是嚴格的，但除了要求賢者當一秉公理而掃除所有名利私念之外，卻又是能夠體察現實人情，委曲細緻的。如王陽明平賊擒濠的累累功績，卻遭時相楊廷和（1459-1529）打壓，將紀功冊改造刪削，李贄《年譜》於嘉靖元年（1522）載此事時，承錢《譜》而已節錄陽明〈辭封爵普恩賞以彰國典疏〉之重點內容，<sup>39</sup>故其《陽明先生道學鈔·卷之六·平濠書》便略過此篇，只收第二篇〈再辭封爵普恩賞以彰國典疏〉。而在文中述及陽明詰問朝廷（楊廷和）「今于其可見之功，又裁削之，何以勵效忠赴義之士耶」一句下，李贄亦加注眉批曰：「即此，楊新都宜削籍，楊慎宜調戍死滇西矣」，便是站在肯定王陽明為所有忠義將士申揚其功的立場，認為楊廷和裁削將士功績的行為實乃大不義，故言其後楊氏父子落於削籍、調戍死滇西的下場，亦是報應不爽。然而，對於楊廷和何以特意打壓王陽明，李贄認為王陽明自身之舉措亦有失當之處，評之曰：

兵部主其謀，而擬旨票旨則首內閣者實專其事。倘部議雖當而閣擬參差，則雖本兵亦無如之何矣。故先生之功，閣、部實共成之。與晉溪公前後十五札極其鄭重，而閣老不得以寸楮相謝，過矣。及是乃滕口說而欲咸之以其輔頰舌，不亦勞乎？（漆氏《年譜注》，頁407）

王陽明能平定宸濠之亂，兵部尚書王瓊的支持確實很重要，故王陽明告捷時皆將功勞歸於王瓊，與王瓊之間的15封書信（《道學鈔》收錄其中11篇）皆以鄭重謙虛的態度表達謝忱（李贄「極其鄭重」的簡評，亦可見對王陽明言行的肯定），然而兵部上奏，仍須通過內閣首輔同意，否則亦難令出而行，但王陽明對楊廷和卻未有片紙相謝，實有未當，故楊廷和蓄怨打壓，亦良有以也。總之，楊廷和以私怨妨公義，其過惡固甚大，但王陽明對楊之行事態度，亦有可資檢討之處。李贄於此事之評述，既秉於公理，且深於人情，是則言其是，非則言其非，亦不為賢者諱。

由上述諸例，可見李贄之《陽明先生年譜》，主要在以陽明之生平事蹟，考察其是否得以其生命實踐來印證其致良知之學，若是，則加以表彰，若有未至，

<sup>39</sup> 所承錢《譜》內容，見吳光等編校：《王陽明全集》，卷35，頁1417；該疏文則收錄於卷13，頁502-505。

亦直言其非。因此，李贄心目中的陽明學，是一套真真切切落實實踐的「生命的學問」，非可空談。其以「法神聖」的高標準看待王陽明，一方面肯定其「所行所為真後人之師」，另一方面亦直指王陽明的某些言行，仍不能免於伐善施勞的功名之念與私意障蔽。然而，現實生命本即不完美，即使至聖孔子，亦自謂年至七十，方能從心所欲不踰距；縱有大賢如王陽明，其所令後人仰望者，亦只在其生命學問之不斷昇進，而無法責求其生平任一階段之行事言行皆無過差，皆能展現聖人的理想風範。故李贄以其「後見之明」而對王陽明之部分行事作為提出商榷，實亦不能減損其對於王陽明人格學問之推崇，相反地，李贄「童心者，真心也」<sup>40</sup>的學術精神，正是要學者皆能正視並接納生命本身之不完美，其直指王陽明之失，亦是要所有志於學聖者，當知孔子亦自謂：「聖則吾不能」，<sup>41</sup>故學聖之道，亦唯有時時虛己自反、知過改過而已。以下即以「生命的學問」這一角度，表彰李贄透過選錄《道學鈔》一書，所欲闡明之聖學精神。

### 三、生命的學問——李贄選錄《陽明先生道學鈔》之精神要旨

雖然，相較於李贄《年譜》中，時有附記案語作評論，在《陽明先生道學鈔》選錄的陽明文章中，大部分卻只以圈點標示文章重點，間或在文句旁邊加註小字批語，且多只有批「好」稱「妙」的簡評，能再加寥寥數語者，已不多見。故若只研讀其中的陽明文章，要具體指明李贄何以選錄這些篇章的背後深意，實有困難。然而，如前已指出，李贄特別強調其《道學鈔》當與《年譜》並觀，故《年譜》所述事蹟及李贄之案語評論，與《道學鈔》之選文相參，亦每有詳略互見且能彼此印證之處。因此，其中所錄之陽明文章，在《年譜》中或已有所提點評述，

<sup>40</sup>〔明〕李贄：〈童心說〉，《焚書》，卷3，頁276。李贄的童心可謂其所堅持的最高價值，亦為其論學一以貫之的標準所在，諸哲學史若要對李贄學術「化繁為簡」概括說之，亦往往即以其「童心說」為核心，如張學智：《明代哲學史》第20章即以「李贄的童心說」為標題。故以下論及相關內容，亦將再引〈童心說〉之說相印證，不一一加註。

<sup>41</sup>〔宋〕朱熹：《孟子·公孫丑上》，《四書集註》，第2章，頁233。按：李贄在其〈答耿司寇〉一文中，藉《中庸》第13章載孔子所言「君子之道四，丘未能一焉」之說，亦申述曰：「夫孔子所云言顧行者，何也？彼自謂於子臣弟友之道有未能，蓋真未之能，非假謙也。人生世間，惟是此四者終身用之，安有盡期？……聖人知此最難盡，故自謂未能。己實未能，則說我不能，是言顧其行也。說我未能，實是不能，是行顧其言也。……故為毋自欺，故為真聖人耳。」（《焚書》，卷1，頁72）

若配合閱讀，即使《道學鈔》只以圈點提示，亦足以讓讀者再加反思文中深意；且其中亦偶有眉批案語，更可看出李贄對文中所述事理的具體看法。

筆者考察李贄在《道學鈔》中之選文與評述，發現其關注重點，與多數學者所論確有異同。較之多數學者探論陽明之學，皆著重闡明其哲思義理之高明精微，李贄則更著重於考察王陽明之生平行事，如何與其致良知之學相互印證。因此其所選錄的文章，固有其他學者同加表彰者，然亦有較為冷僻，而為學者所略而不察者。而李贄之所以特加選錄，從其圈點的文字中，除可看出其義理切當，值得後學細加體察外，更多的是因為其字裡行間實飽含王陽明真誠且深厚的生命智慧凝注其中，再輔以李贄的眉批簡評，可看出李贄心中想說的是：真聖人之學當如是。

聖人之學，非可空談，而是落實在生命中不同情境下，皆本於良知天理之當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡，無一毫私欲間雜，而能廓然大公，物來順應。以下姑以有關事君之道、治世之方、為己之學等面向，及其同尊朱陸的態度與主張，略舉一、二文例，以印證王陽明所體現、且為李贄所欲表彰的聖學精神之要旨所在。

### （一）論事君之道

在《陽明先生年譜》正德十年（1515）八月，載有王陽明擬〈諫迎佛疏〉事，李贄加案語曰：「是疏極妙，極可法，極得引君之道」，<sup>42</sup>而《道學鈔》卷2收錄其文，李贄除在文章多處密加圈點外，亦在好幾段文句旁邊加註「好」、「妙」、「妙甚」等批語。以下即以〈諫迎佛疏〉<sup>43</sup>為例，來說明陽明此疏如何印證李贄心目中理想的事君之道。

〈諫迎佛疏〉的主旨，大抵是要勸諫武宗，與其迎佛，不如力行堯舜之道。然而文中首先站在皇帝的立場，設想他的「好佛之實」，並以同等肯定儒佛二者的態度曰：「夫佛者，夷狄之聖人；聖人者，中國之佛也」（李贄於此句除加圈標明外，又加註眉批曰「妙」），且稱揚「佛能方便說法，開悟群迷，戒人之酒，止人之殺，去人之貪，絕人之嗔（以上四句李贄四批「切」字），其神通妙用，亦誠可謂大矣」，再進一步勸說「陛下好佛之心誠至，則臣請毋好其名而務得其

<sup>42</sup> 漆氏《年譜注》，頁367。

<sup>43</sup> 李、郭版《道學鈔》，卷2，頁22-25。以下引文出於此篇者不另加註。

實，毋好其末而務求其本」（李贄亦加圈點批「妙」）。《年譜》案語所謂「極得引君之道」者即在於此：真心想要引人向善，便不能自以為是而論人之非，而是要肯定尊重並同理對方的立場，並表明自身的心志實亦與之相同。而由李贄讚譽王陽明的「引君之道」，亦可見李贄依然是個尊君愛君的醇正儒者，一點也不「反封建專制」，<sup>44</sup>他思考的是在「伴君如伴虎」的現實中，儒者要如何行事作為，才能達致其得君行道的理想。證諸李贄自身的言論，如其〈史閣敘述〉一文中，即強調勸諫君王「務委曲承順」、「縱有所陳，直推尊而表揚之」，<sup>45</sup>才是務實的作法，而王陽明此疏，便是能夠將李贄「委曲承順」、「推尊表揚」的主張落實於實際情境中的一個具體印證。

此外，其疏旨在希望武宗了解：「堯、舜則端拱無為，而天下各得其所……其仁愛及物，比之釋迦則又至也」（李贄亦加圈點並批「妙」），而由此回歸堯舜之道，「則不必涉數萬里之遙，而西方極樂，只在目前；則不必糜數萬之費，斃數萬之命，歷數年之久，而一塵不動，彈指之間，可以立躋聖地；神通妙用，隨形隨足」。上段文句除加點標示外，「則不必涉數萬里之遙」與「則不必糜數萬之費，斃數萬之命，歷數年之久」又特以加圈強調，可見李贄所重視的、亦王陽明為文的主要動機與目的，便是珍惜民命的仁者之心，期待武宗能停止這一勞

<sup>44</sup> 五四以來的學者每讚揚李贄「反封建」的革命精神，幾為李贄學術之定評，如朱謙之的李贄專著即題為《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，1955年）。雖然，如龔鵬程已批評早期的李贄研究乃為「畫歪了的臉譜」之誤解（氏著：《晚明思潮》，臺北：里仁書局，1994年，頁20），但即使晚近的研究已重新正視李贄學術與儒學之間的關係，然如何詮釋其思想中尊君愛君的一面，研究者則往往略而不察。當然，此處申揚李贄尊君愛君的醇儒精神，亦不是反過來說李贄與傳統儒者們「擁護封建專制」，實則儒者「從道不從君」（《荀子·子道》，〔戰國〕荀況著，北大哲學系注釋：《荀子新注》〔臺北：里仁書局，1983年〕，頁579），其入仕事君，非為己也，乃因一體之仁，而以蒼生為念，故期待得君行道，澤加於民，並非向權力低頭。且謂傳統中國「封建專制」云云，亦是近世受西方影響而來的觀點，實則中西政治體制乃至對政道治道的看法亦大不相同，如韓格理（Gary G. Hamilton）：〈傳統中國與西歐的父權制：韋伯支配社會學的重估〉，對於韋伯從西方父權制觀點解釋傳統中國的研究亦再作重估，指出其偏見與錯誤。參張維安、陳介玄、翟本瑞譯：《中國社會與經濟》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁21。總之，借用西方觀點研究中國，固然有助於中西文化之溝通交流，他山之石亦可以攻錯，然五四迄今亦已逾百年，學者或可無須再依賴外來理論，而能重新回歸原典，從李贄自身的言論行止，了解他的學術本懷。

<sup>45</sup> 〔明〕李贄：〈史閣敘述〉，《續焚書》，卷2，頁155、156。

民傷財的舉措，而這一仁愛及物的良知本心，才是儒者所有行事舉措的動力根源與價值準則。

由以上所引王陽明之疏文，與李贄對其說之點評讚語，可見李贄十分肯定王陽明〈諫迎佛疏〉中的言論主張，亦可見李贄即使在「窮究自己生死根因」<sup>46</sup>的個人關懷上潛心佛理，但在社會關懷、政治實務的思考上，仍以儒者的「堯舜之道」為準據，不以君王之佞佛之舉為然。雖然無論其文如何地忠誠懇切，亦無法樂觀期待君主讀後便能改弦更張，王陽明此疏最終並未上陳，<sup>47</sup>然其文中所闡釋的義理，及其所展現的儒者精神，固足以流傳後世，故李贄特加選錄表彰。

## （二）論治世之方

李贄《道學鈔》之編選，在卷3「龍場書」以下，乃依王陽明任職不同地域時所撰之文章為類，與王陽明一生之功業相參，而其所選文，如前引〈與方伯雨〉所舉「或書答，或行移，或奏、請、謝，或榜文，或告示」等各類官方應用文書，往往不是學者在探討王陽明學術時會關注的文章，卻佔《道學鈔》選文之多數，可見相較於學術，李贄更著重表彰王陽明在政治實務上的具體表現。

所謂治世之方，本有多端，不論上疏君王，或下告百姓，《道學鈔》之選文，皆可在不同層面具體展現王陽明的治世之才。如王陽明治理南贛時，推行「十家牌法」，透過戶口普查以有效解決當地「民盜不分」的問題，<sup>48</sup>即可見其深諳治民之道。李贄在《道學鈔》卷5「南贛書」中選錄〈十家牌法告諭各府父老子弟〉、〈申諭十家牌法〉、〈申行十家牌法〉等王陽明針對此法曉諭百姓的篇章，而在《年譜》正德十二年（1517）載此事時，李贄亦有一段簡評，其言曰：

十家牌法，今人之行之則為擾民生事，先生行之則為富國強兵。所謂人人皆兵，不必借兵狼達；家家皆兵，不患賊盜生發者也。不借兵則無行糧坐糧之費，不患賊則無養兵用兵之費，國以庶富，民以安強，特今人未知耳。

<sup>46</sup> [明]李贄：〈答馬歷山〉，《續焚書》，卷1，頁1。

<sup>47</sup> 吳光等編校：《王陽明全集》，卷9，頁325，篇題下注：「稿具未上」。李贄《道學鈔》在《續修四庫全書》版與傳秋濤點校版亦皆在篇題下註「未上」，但李、郭版則漏此二字。

<sup>48</sup> 參楊正顯：《一心運時務：正德時期（1506-21）的王陽明》（新竹：清華大學歷史研究所博士論文，2008年），頁116。



故曰：民可使由之，不可使知之。彼但可使由者，又安知聖人之神道設教哉。（漆氏《年譜注》，頁 368-369）

文中對王陽明此一政令措施表達高度肯定，認為陽明推行此法，實有能富國強兵之實功，然而對比「今人之則為擾民生事」，其功過截然相反，差別究竟何在？李贄之論評簡約隱晦，引人深思，以下僅嘗試解讀，就教方家。

李贄先簡評今人與陽明推行此法成效迥別的原因，是在於「今人未知耳」，再引《論語》之言，而說「故曰：民可使由之，不可使知之」，彷彿在說既然不可使知，則「今人未知」也是理所當然了（但「今人」顯然是指當今執政官吏，與「不可使知」的「民」實不適用同一標準，此處明顯有反諷之意）；然後下文語氣一變，又說：「彼但可使由者，又安知聖人之神道設教哉」，可見「聖人之神道設教」，又非「但可使由者」之所能知。在這段簡短論評中，語意一轉再轉，實難揣測其確切意旨。然而，若對照《道學鈔》所選 3 篇關於王陽明推行十家牌法的文章，則可見李贄所謂的「聖人之神道設教」，正在王陽明政令宣導的方法與態度中具體展現：如所選 3 篇文章，皆是王陽明唯恐人民無法了解其立法之意，故再三告諭百姓，如〈申行十家牌法〉末段，亦告誡後來守令者，若有愛民之實心，視民如己子，則必當以教化為先，而不能徒恃刑罰壓迫百姓。<sup>49</sup>李贄在相關文句中亦皆特加圈點提示，可見對陽明論點之認同。總之，「十家牌法」雖是「法」，卻非為了箝制人民而設，仁者愛民之心才是根本，而教化百姓，使社會安定、國富民強，才是施政的目標。孔子所謂「民可使由之，不可使知之」，<sup>50</sup>如何解讀，本有多元詮釋的空間，且孔子也說「不教而殺謂之虐」，<sup>51</sup>其論治民之道，在既庶、既富之後，更要「教之」，<sup>52</sup>故若未能善盡教化之責，反以「民可使由，不可使知」為藉口，才是真正「不可使知」、盲從經典的愚者，不足以為民之父母。

此外，再以〈處置平復地方以圖久安疏〉<sup>53</sup>為例：本篇之作，主要在於申述平復思、田之後，當如何分設流官與土官以達到除患安民、以圖久安的施政目標。文中先概述「大小繁簡之別，中土邊方之殊，流官土襲之不同」等地方風土民情

<sup>49</sup> 李、郭版《道學鈔》，卷 5，頁 96。

<sup>50</sup> 〔宋〕朱熹：《論語·泰伯》，《四書集註》，第 9 章，頁 105。

<sup>51</sup> 〔宋〕朱熹：《論語·堯曰》，《四書集註》，第 2 章，頁 194。

<sup>52</sup> 〔宋〕朱熹：《論語·子路》，《四書集註》，第 9 章，頁 143。

<sup>53</sup> 李、郭版《道學鈔》，卷 7，頁 171-180。

之各異，而以「順其情不違其俗，循其故不異其宜，要在使人各得其所」，作為其為政治民的基本原則；其次則仰體聖意，推尊君王亦以不嗜殺人之仁心，以安民息亂為念，故其下亦本於仁人君子不忍斯民騷亂之心，再為君王析論長治久安之道。認為土官或流官之設立方式，應一方面既能尊重地方既有風俗，另一方面亦能由中央派員而達到有效治理，故提出：「特設流官知府以制土官之勢」、「仍立土官知州以順土夷之情」、「分設土官巡檢以散各夷之黨」等主張，其下更仔細說明其所規畫之具體措施，在在可見王陽明之政治幹才。而李贄在此篇題下加註小字曰：「仁人君子千載生氣」，則亦凸顯這些政策規畫的背後，正以儒者之仁心為本，是王陽明致良知學落實於生命與事功中的具體表現。

總之，王陽明治民平亂之功蹟赫赫，有目共睹，而透過李贄所選錄其事上使下之各種公文奏疏，更可見其所成就之事功，皆本其惻隱之仁，雖未如其論學諸書將「良知」二字反覆申說，但其所言所行，皆為其良知學之落實與印證。

### （三）論為己之學

前文已述及李贄《道學鈔》的選文重點，乃偏採能夠反映陽明將其良知學落實於生命實踐的篇章，在「龍場書」以下的篇卷中固是如此，即使是卷1、2的「論學書」與「雜著書」，亦皆以生命實踐作為其所謂「學」的主要宗旨。其中李贄尤其強調的是，唯有反求諸己而得之於心，能自信自立，不以外在毀譽為念，才是孔子「為己之學」的真精神。僅摘錄《道學鈔》中李贄特別加點標示的數段文句作一印證，如卷之一所收錄的〈與唐虞佐侍御〉曰：

夫謂學於古訓者，非謂其通於文辭，講說於口耳之間，義襲而取諸其外也。獲也者，得之於心之謂，非外鑠也。（李、郭版《道學鈔》，卷1，頁3）

又如〈答友人〉曰：

君子無入而不自得，正以其無入而非學也。若夫聞譽而喜，聞毀而戚，則將惶惶於外，惟日之不足矣，其何以為君子！……君子不求天下之信己也，自信而已。吾方求以自信之不暇，而暇求人之信己乎？（卷頁同前）

總之，聖學是純粹自我生命的不斷昇進，不是求為人知的邀名之舉，故曰：「非謂其通於文辭，講說於口耳之間，義襲而取諸其外也」、「不求天下之信己也，自信而已」。

然而，這些出於王陽明的文句，到了李贄這裡，所謂的「自信」更是大膽自承「我以自私自利之心，為自私自利之學，直取自己快當，不顧他人非刺」，<sup>54</sup>表現出一空依傍的生命態度。若光看李贄「遂為異端」<sup>55</sup>的言行表現，當然不免認為他的自信其心是敢於叛聖的剛愎自用，但若對照他在《陽明先生道學鈔》中的選文及圈點，則將可看出他所謂「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」，<sup>56</sup>這些看似憤激的言論背後，是對於何謂「真實講道學」的高標準要求（由此處所謂「免富貴之苦」，則亦可知前文所引其所謂「自私自利之心」與「自私自利之學」，絕非富貴名利之私欲追求，而乃強調其學皆專專為己、無慕於外而已）。如李贄選錄王陽明〈別湛甘泉序〉一文，對以下文字亦多加圈點提示，而其中王陽明對世之學者的慨嘆，亦正是李贄所以務反「假道學」的重要原因。王陽明曰：

吾從而求之，聖人不得而見之矣。其能有若墨氏之兼愛者乎？其能有若楊氏之為我者乎？其能有若老氏之清淨自守、釋氏之究心性命者乎？吾何以楊、墨、老、釋之思哉？彼於聖人之道異，然猶有自得也。而世之學者，章繪句琢以誇俗，詭心色取，相飾以偽，謂聖人之道勞苦無功，非復人之所可為，而徒取辨（辯）於言詞之間；古之人有終身不能究者，今吾皆能言其略，自以為若是亦足矣，而聖人之學遂廢。則今之所大患者，豈非記誦詞章之習？而弊之所從來，無亦言之太詳、析之太精者之過歟！（李、郭版《道學鈔》，卷1，頁6）

在以上文字中，王陽明感嘆世俗學者只以言詞論聖人，「章繪句琢以誇俗，詭心色取，相飾以偽」等表現，正是李贄所不屑，故略過不作圈點。相較之下，楊、墨、老、釋諸家之學，雖異於聖人之道，而猶能自得，則是陽明、李贄所肯定

<sup>54</sup>〔明〕李贄：〈寄答留都〉，《焚書》，卷2，頁226。

<sup>55</sup>〔明〕李贄：〈答焦漪園〉：「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。」（《焚書》，卷1，頁18）

<sup>56</sup>〔明〕李贄：〈三教歸儒說〉，《續焚書》，卷2，頁224。

者；至於王陽明對世儒「記誦詞章之習」的批判，亦是李贄深有同感的，故上述文字皆加點標示之。而「猶有自得也」、「非復人之所可為」二句，李贄則又以加圈強調，前者是正面彰明「自得」的重要（即前引文所謂「得之於心」、「非外鑠也」），而後者則是一種反詰與提醒：若聖人之道徒取辯於言詞之間，未能落實於「人之所可為」，其「自以為若是亦足矣」，實則將令「聖人之學遂廢」。總之，若不能躬行實踐，則講論聖學的意義又在哪裡呢？

由上述王陽明文章中反覆申論、而李贄特加選錄圈點的文字，可見李贄真切體認王陽明學術之精神，對於真正的「學」，標準極為嚴格：所謂「學」非關言之詳或析之精，而是充分掌握以下精神——聖人之學必是為己之學，為己之學必當反求諸己、得之於心，必當落實於生命中切實踐履，若只是講論記誦詞章而自以為學，只在乎外在毀譽聲名而自以為得，則其自以為是，反而是使「聖人之學遂廢」的罪人。

因此，李贄《道學鈔》卷1、2所收文章，其所謂「論學」未必是辯證義理思想的議論文字，且其所收許多雜文中，與王陽明對話的主角，亦未必是當時的名儒巨卿，反而不乏名不見經傳的小人物，但李贄特別收錄且細加圈點的目的，皆在申揚此一「為己之學」的真精神。如〈從吾道人記〉、〈書黃夢星卷〉等，皆在表彰文中主角追求聖學的真誠懇至。前篇「從吾道人」乃董澐（1457-1533），年68而能虛心拜王陽明為師，《明儒學案》尚有傳，<sup>57</sup>但後篇之黃夢星則史料未見，其不遠千里從學於陽明，原來是因從父之命而務求聖人之學，王陽明在文中慨嘆，一般世人對自家子孫的期望多以功利為務，其所謂聖賢之學，也只是「資其談論、粉飾文具於其外」而已，「求其誠心一志，實以聖賢之學督教其子如處士（指黃夢星之父）者，可多得乎！」<sup>58</sup>豈可不加以表彰？故李贄選錄該篇，對於上述引文，亦特加圈點強調，而黃夢星之父教子篤求聖學之純摯精神，亦賴斯文以傳。

<sup>57</sup> 〔明〕黃宗羲：《明儒學案·浙中王門學案四·布衣董蘿石先生澐》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第7冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁329。

<sup>58</sup> 李、郭版《道學鈔》，卷1，頁10。

#### （四）論同尊朱陸

王陽明有兩篇與徐成之（生卒未詳）的書信，乃申明其對於朱、陸異同的看法，李贄在《年譜》中特別嘆賞：「先生有兩成之書，極可玩也。」<sup>59</sup>而其《道學鈔》收錄二書全文，<sup>60</sup>並在文中許多段落皆密加圈點，顯見其對於陽明所論之認同。雖然王陽明論心即理與陸象山同旨，在其倡論心學之時，亦與當時尊朱的學者多有辯難，然兩篇書信對於朱、陸二家，實抱持同等尊重的態度，並不揚此抑彼。對於學者每以道問學與尊德性區分朱、陸學術之偏重，且又以支離或空虛之說彼此相病，王陽明則申揚朱、陸二儒之說，實皆同樣既能尊德性，又能道問學，且在各自學問之偏重上，各有勝場與貢獻，故當相互肯定，而絕不當彼此相非。

文中申明象山「未嘗不教其徒讀書窮理」，而其自謂「理會文字頗與人異」者，其真正意旨實在希望學者能「體之於身」；如其平日教學者，亦皆孔孟「克己復禮」、「反身而誠」等落實踐履之言，「烏在其為空虛者乎？」凡此，皆在闡明象山論學重視生命實踐的態度。至於朱子亦同，曰「居敬窮理」，曰「非存心無以致知」，「亦何嘗不以尊德性為事？而又烏在其為支離者乎？」總之，朱、陸之後學或各有偏頗而有時不免於流弊，但朱、陸二人自身的學術則皆尊德性與道問學兼而有之，晦庵折衷群儒之說，發明群經之旨，「其嘉惠後學之心，真有不可得而議者」；而象山「辯義利之分，立大本，求放心，以示後學篤實為己之道」，其功亦不可抹消。故朱、陸之異同，只能視為孔門弟子之政事、言語等殊科，而其同為聖人之徒，皆有功於聖學，實皆無可置疑。

只因朱子之學成為官學，早已獨尊，相反地，象山因與朱子辯難，反而蒙受不當打壓，而有禪學之誣，故王陽明以為應該重新加以表彰、為其正名。王陽明原文甚長，反覆辯證學者申朱貶陸或申陸貶朱之不當，而強調二賢學術，本不容後人妄加訾議，然在朱子之學已趨於獨尊、不容論辯的現況下，陽明亦強調應重新申發象山之旨，方能使學風不至偏倚。能客觀看待、同等肯定朱、陸之優長，方能得聖學之實，相反地，若客觀評論朱、陸二家彼此辯難、相互批駁之說，或皆不免有失當之處，後學對此，既不必為賢者諱，更不該堅持朱子之說，繼續誣指象山為禪學。

<sup>59</sup> 漆氏《年譜注》，正德六年（1511），頁364。

<sup>60</sup> 〈答徐成之〉、〈又答徐成之〉二文，見李、郭版《道學鈔》，卷1，頁11-15。以下引述討論的文字內容，則皆出於〈又答徐成之〉，不一一加註。

文中王陽明大段文字，不論申朱或褒陸，李贄皆有所圈點，可見其肯定陽明同尊朱陸的態度，而以上所引述〈又答徐成之〉一文的内容，在黃宗羲《明儒學案·姚江學案》亦錄之，<sup>61</sup>然其後尚有大段文字，〈姚江學案〉略而未錄，而李贄則亦密加圈點，其内容乃王陽明再對後學申朱貶陸的不當態度提出檢討，字裡行間亦同時反映出儒者生命學問的本質精神，故以下再加申發。

朱、陸辯難過程中，言行或皆不免有不中肯處，故二家之後學亦彼此相訾議，但陽明則認為：「文義之有未詳，不害其為有未詳也；謂其所養之未至，不害其為未至也」，「所養之未至，亦何傷於二先生之為賢乎？」以上文句，李贄亦特別加點標示，可見十分認可其說。如前文所論，李贄雖然對王陽明言行不夠切當之處直言不諱，卻亦不妨礙他對王陽明之推崇，其態度正可與此處王陽明的看法相互印證，陽明曰：「勿以無過為聖賢之高，而以改過為聖賢之學；勿以其有所未至者為聖賢之諱，而以其常懷不滿者為聖賢之心」，真有志於聖學者，應該要能深切體會到，現實生命本即不完美，「學未至於聖人，寧免太過不及之差乎！」過與不及，是每個在求聖路途中的學者皆必經的過程，故成聖之道的重點，乃在於知過改過而已，故亦不需要為前賢塑造一個完美的形象，而諱言其言行過差之處；相反地，知時時虛心自反方為真聖人之學，則知大賢如朱、陸，亦必不肯文過遂過，因此，後人論學，是則言其是，非則言其非，亦不必曲為辯護。總之，後人面對前賢，當「仰其所以不可及，而默識其所未至者，以為涵養規切之方，不當置偏私於其間，而有所附會增損之也」，這才是真正尊重前賢、且客觀公正地面對學術的態度。

就以上所引〈又答徐成之〉一文之例，已可見李贄所著重摘錄的王陽明學術之重點，既有與正統道學如黃宗羲相同之處，而亦可見其獨具心眼之所在。其圈點言論既出於王陽明之說，而其意旨所在，與李贄自身的主張相對照，亦明確可見當中自有其「一以貫之」的絕對標準——亦即其「童心者，真心也」的堅持，不論是非當否，皆坦然面對，絕不會務名自高或掩護其失，而有如其〈童心說〉所批判的言行（所謂「知美名之可好也，而務欲以揚之而童心失；知不美之名之可醜也，而務欲以掩之而童心失」）。而其主張既能與王陽明之說相印證，且其所強調的陽明學說之精神，又有歷來研究者所較為忽略的一面，故重新抉發李贄所闡釋的陽明學內涵，不論是對李贄或陽明學之研究，皆可開拓更多元的面向與

<sup>61</sup>〔明〕黃宗羲：《明儒學案》，卷10，頁219-220。

更深入的理解，故以下再從不同角度申發李贄《陽明先生道學鈔》的特色與價值。

#### 四、李贄《陽明先生道學鈔》之選文特色與思想價值

##### （一）對照《明儒學案》及《明文海》之內容，看李贄與黃宗羲之論學同異

李贄《陽明先生道學鈔》卷 1 為「論學書」，既以「論學」為題，當可代表李贄所認知的陽明學術之要義；卷 2 則為「雜著書」，所收書信序跋公文奏疏等各類文體，或學思、或事行，亦皆是李贄認為有志於聖學者所當反覆誦讀、深思效法之重要內容。而其中的篇章，雖有歷來學者常見而每加徵引的名篇，但亦多有較為冷僻而為人所忽略者。由於歷來的陽明學研究者眾多，無法一一查考，而黃宗羲之《明儒學案》，則為眾多學者共同參考的基本文獻，且其資料庫亦早已建置，蒐尋較為便利，故筆者先以《明儒學案·姚江學案》之取材與《道學鈔》之選文作一對比考察。此外，因黃宗羲撰〈姚江學案〉，實借重其師劉宗周（1578-1645）之《陽明傳信錄》，<sup>62</sup>或不能代表黃宗羲個人對王陽明學術之取擇，而黃宗羲亦編有《明文海》482 卷，<sup>63</sup>於有明一代文章蒐羅極富，其中所收錄的王陽明文章，可與李贄《道學鈔》作一比較，由其選文之異同，當略可觀察二家看待王陽明學術之偏重如何。

首先，筆者將李贄《道學鈔》卷 1、2 所收之篇章關鍵詞，藉由陳郁夫「寒泉電子資料庫」作蒐尋，則發現李贄《道學鈔》與《明儒學案·姚江學案》中所選錄之陽明文章，重疊者實屬少數，可見二書所呈現陽明學術之重點面貌，確實有所異同。若僅就撰作之目的來看，其選材之相異，亦不難理解，大抵而言，《學案》目的在申揚學術要旨，又以其師劉宗周《陽明傳信錄》為底本，其內容多有取材於《傳習錄》者；但李贄著重以陽明之生命實踐與政治事功印證聖學，故少

<sup>62</sup>〔明〕黃宗羲：《明儒學案》，卷 10，頁 203-4。

<sup>63</sup>〔明〕黃宗羲：《明文海》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1453-1458 冊（臺北：商務印書館，1983 年）。按：由於《明文海》篇帙龐大，且依文體分類編排，書前與各卷前皆無目錄，翻檢不便，幸《明文海》已有資料庫，《中國哲學書電子化計畫》網站，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=992559>（檢索日期：2023 年 8 月 23 日）亦據《四庫全書》本，筆者乃以「王守仁」為關鍵詞作蒐尋統計，可知其收錄王陽明文章共 21 篇。

選錄純粹的論學著作，亦全未收錄《傳習錄》中的篇章。<sup>64</sup>然而，《道學鈔》與《學案》內容重疊者雖少，但其共同處亦可論證李贄對於正統道學所強調的王陽明之學術精微，確實亦能有恰當的掌握；而若考察彼此異同之處，則更可藉由「異端」李贄看待陽明學術的多元觀點，使後世的王陽明研究，發展出更多的可能性。

以下僅就筆者初步的觀察作一介紹：

在《學案》與《道學鈔》共同選文的部分，前文已先舉〈又答徐成之〉一文作一申述，以下再舉一例：李贄之《道學鈔》將〈答倫彥式〉一文收於「論學書」第一篇，黃宗羲〈姚江學案〉中節錄以下出於該篇文章的段落，李贄對此亦多加圈點，可見二人皆同以本段文字為能申明陽明學術之要義，其言曰：

心，無動靜者也。其靜也者，以言其體也；其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也，常覺而未嘗無也，故常應；其動也，常定而未嘗有也，故常寂；常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。集義故能無祇悔，所謂動亦定，靜亦定者也。心一而已。靜，其體也，而復求靜根焉，是撓其體也；動，其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心即動也，惡動之心非靜也，是之謂動亦動，靜亦動，將迎起伏，相尋於無窮矣。故循理之謂靜，從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也，有心之私皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變，皆靜也。濂溪所謂「主靜」，無欲之謂也，是謂集義者也。從欲焉，雖心齋坐忘，亦動也。告子之強制，正助之謂也，是外義者也。（《明儒學案》，卷 10，頁 209；李、郭版《道學鈔》，卷 1，頁 1，按：二書除標點小異外，文字皆同）

大抵而言，李贄圈點文章之體例，以在重點文字右邊加點標示為常態，上段文字多已密密加點，而其中又有加圈者，當可視為重中之重。如其中「心，無動靜者也」，「其靜也，常覺而未嘗無也，故常應；其動也，常定而未嘗有也，故常寂；常應常寂，動靜皆有事焉」，「故求靜之心即動也，惡動之心非靜也，是之謂動亦動，靜亦動」，「有心之私皆欲也」等句，又以加圈來表示強調之意。所謂心無動靜，常應常寂，動靜皆有事，即強調良知本體乃體用動靜一如，要能循理與

<sup>64</sup> 傅秋濤已指出，《道學鈔》完全不取《傳習錄》的講學言論。（《李卓吾批評陽明先生道學鈔·本書點校說明》，頁 2）



集義——亦即掌握道德本心而力行道德實踐，則「動亦定，靜亦定」，既無須復求靜根，亦不必懼其易動，動靜皆一於理；相反地，若一味惡動求靜，偏重心靜而無踐履，則亦為有心之私，即為從欲而非循理。《明儒學案》在本段陽明文章後附記曰：「與《定性書》相為表裏」，此說亦出於其師劉戡山《陽明傳信錄》，<sup>65</sup>可見不論程明道、王陽明或劉戡山，歷代大儒，真知道者，所見皆同；然所以須作反覆辯證者，亦可見其理之精微，亦非人人可解。而李贄收錄其文於其書第一篇，圈點之文字亦切中要旨，在《陽明先生年譜》正德五年（1510）載陽明論知行合一與靜坐工夫一段，李贄亦有一案語，可與本段文字相發明，凡此亦皆足以印證李贄對於此一心之體用動靜的義理精蘊，確有恰當掌握與深入理解。

李贄曰：

果能知著力，靜坐亦可，紛紛酬酢亦可；說知行無先後亦可，說知行有先後亦可。但能著力，則便知先生苦心；但知先生苦心，則便是能著力者。  
（漆氏《年譜注》，頁 362-363）

所謂「知著力」便是由良知本心生發道德動力而落實於踐履，要能掌握陽明申言「良知即天理」之苦心，人人能反求諸己，知良知內在，我固有之，則修養工夫便無拘於動靜或知行之先後，皆可依個人之才質個性，自由取擇。由李贄之案語，既可見其重視「著力」實踐的態度，亦可見其對於不同的工夫主張皆能同等肯定，而不拘執一偏之開放心胸。透過李贄所編撰之《年譜》與《道學鈔》，可見李贄一方面藉由王陽明之行事作為與道德文章，展現一力行生命實踐的人格典範；一方面亦希望能將其所體認的陽明學術之精微，透過陽明文章之選錄與自身的點評，使後學亦得以從中體悟自身的成聖之道。

雖然〈姚江學案〉所錄內容，與李贄選入《道學鈔》中的篇章，重疊者之比例甚低，但筆者考察《明文海》所選錄之陽明文章共 21 篇，有 12 篇亦被李贄收入於《道學鈔》中，則此逾半數之比例實已算高。如前文提到李贄《道學鈔》所收錄的〈諫迎佛疏〉、〈與安宣慰〉、〈答毛憲副〉、〈再辭封爵普恩賞以彰國典疏〉、〈處置平復地方以圖久安疏〉、〈別湛甘泉序〉、〈又答徐成之〉等等，

<sup>65</sup>〔明〕劉宗周著，戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞編審：《劉宗周全集》第 4 冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997 年），頁 9。

亦皆為《明文海》所收，<sup>66</sup>若據此觀之，則李贄與黃宗羲於王陽明文章之取擇，亦不能說有太大歧異。而若要說明〈姚江學案〉及《明文海》之取材對照《道學鈔》之選文比例異同之故，或仍可簡單地就各書撰作之性質與目的本身來理解：《明儒學案》之取材自當以論學為主，《明文海》則蒐羅有明一代各大家之代表性文章，而李贄重視能將學術落實於生命實踐之文章，亦同樣被黃宗羲所看重，故當可藉此印證二人之英雄所見略同。至於《明文海》中近半數未被收錄於《道學鈔》中之文章，如〈與顧東橋〉、〈答羅整菴少宰〉等與朱子學者論學而亦收錄於《傳習錄》之書，既非李贄選文之重點，且亦已為學者所熟知，故《道學鈔》皆不作選錄，而更著重表彰如前引〈從吾道人記〉、〈書黃夢星卷〉等文，雖其撰作對象或非具有代表性之學者，甚且只是名不見經傳的小人物，但更足以見其向道之誠篤純粹，故益為李贄所重。類此異同之故，其實皆不難理解，而其偏重偏輕，亦未有高下優劣之分，只能說陽明文章篇帙浩繁，凡有取擇，皆不免有遺珠之憾而已。

總之，從前述李贄對《明儒學案》所選相同文章段落之圈點，輔以《年譜》之案語補充，已可看出李贄對其中義理之闡釋，確能掌握儒學之精微；而《明文海》所選之陽明文章，亦有逾半數為《道學鈔》所錄，更可見李、黃二家看待王陽明學術之重點，固有心同理同之處。然而，相較於《明儒學案》欲存有明一代學術之精華，李贄之《陽明先生道學鈔》，則更欲表彰王陽明致良知之學，如何與其生命人格相呼應、與其一生功業相表裡，而落實在人際互動與政治實務中具體展現，故其書所收文章，實以書信酬答與各類公文奏疏為大宗。即使亦以「論學書」為其全書第1卷，然其所謂「學」，亦不重於義理知識之析辨探討，而更強調能夠凸顯「為己之學」之真諦的文章，使學者掃除所有外逐比較、返觀自身生命，自信其心、自見己過，由此更落實於切身踐履。因此，對於流傳已廣、如收錄於《傳習錄》中的篇章，李贄或略而未選，其所特加收錄的文章，則多有學界較少關注者，故透過研讀李贄之《道學鈔》，亦可啟發後人，進一步擴大對陽明學不同面向之探討。

<sup>66</sup> 唯《道學鈔》共錄3篇〈與安宣慰〉，《明文海》只收其中第2篇；又如〈處置平復地方以圖久安疏〉全文甚長，相較於《道學鈔》錄其全文，《明文海》則有所節錄；此外，〈又答徐成之〉在《明文海》題為〈答徐成之論朱陸書〉。其他《明文海》與《道學鈔》相同的選文尚有〈答儲柴墟〉（2篇）、〈書東齋風雨卷後〉、〈象祠記〉、〈瘞旅文〉。

## （二）以資料庫之詞頻統計數據，考察李贄《道學鈔》之選文特色

前文透過與黃宗義《明儒學案》、《明文海》選文之對照，已大略可見李贄之《道學鈔》與正統道學觀點之共同內涵與不同偏重，以下則再嘗試借用「中國哲學書電子化計畫」資料庫之統計功能，考察李贄《道學鈔》之常用詞語，是否亦可印證其選文之特色所在。

筆者曾借用「中國哲學書電子化計畫」資料庫及其文字探勘工具之功能，<sup>67</sup>考察《明儒學案》、《王陽明全集》及《龍溪王先生全集》<sup>68</sup>（以下簡稱《陽明集》、《龍溪集》）中之詞頻統計數據，發現其中之詞頻數據異同，確可反映各家論學之不同偏重，故亦嘗試以此方式考察李贄《道學鈔》選文之特色。《陽明集》全文資料庫既已建置，筆者即請助理借用資料庫，將李贄《陽明先生道學鈔》所選錄之文章逐篇複製，重作一電子檔；《陽明先生年譜》的部分，亦請助理對照資料庫中錢德洪主編之《年譜》，節略為李贄之版本，並將李贄之案語打字補入，亦作一檔。由此分別將二檔全文上傳「中國哲學書電子化計畫」資料庫，借用其「N-gram」功能，則可得到《道學鈔》選文及其《年譜》全文中所有二字詞語出現的次數統計（不過，因筆者暫且使用未經斷詞的文本，故亦有許多不成詞的二

<sup>67</sup> 《中國哲學書電子化計畫》網站及其文字探勘工具，網址：<https://ctext.org/zh>，<https://ctext.org/plugins/texttools/>（檢索日期：2023 年 8 月 23 日）。詳參拙著：〈知識與知覺之歧義及辯爭——藉由詞頻數據重探王龍溪的「知、識之辨」論題〉，《淡江中文學報》，第 49 期（2023 年 12 月），頁 135-169。

<sup>68</sup> 之所以將王龍溪納入考察，主要因為龍溪是陽明後學中最为李贄所推崇的一位，如其〈復焦弱侯〉曰：「世間講學諸書，明快透髓，自古至今未有如龍谿先生者。」（《焚書》，卷 2，頁 110），〈與焦漪園太史〉：「王龍谿先生之於陽明是得好兒子以繼承其先者。」（《續焚書》，卷 1，頁 86），皆可證之。除編選陽明文章外，李贄亦編有《龍谿語錄》，該編現今刊本全名為《卓吾先生批評龍谿王先生語錄鈔八卷》，收入《續修四庫全書》第 943 冊（上海：上海古籍出版社，2002 年）。如傅秋濤亦指出，李贄選編《龍谿語錄》與《道學鈔》二書是「姐妹篇」，前者是專明心學理論的「內篇」，後者則是明其實際應用的「外篇」（《李卓吾批評陽明先生道學鈔·本書點校說明》，頁 8）。不過，「中國哲學書電子化計畫」資料庫中的《龍溪王先生全集》尚未完整，目前只到卷 12〈與梅純甫〉，《中國哲學書電子化計畫》網站，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=60613>（檢索日期：2023 年 8 月 23 日），但由其詞頻統計數據，確已可供考察三書中論學重點之不同傾向。此外，清華大學祝平次老師另提供由網路上蒐得吳震編校整理的《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007 年）之電子檔全文，筆者亦據以上傳資料庫而獲得更完整之統計數據，而可與資料庫原有的數據相參並觀。

字組合出現），下載統計數據後，便可再與《明儒學案》與《陽明集》所得之數據作一合併比較。

從《明儒學案》、《陽明集》及《龍溪集》的詞頻數據對照中，清楚可見「良知」一詞在三書的使用情形，皆為各書具哲理意義的詞語中出現次數最高的一個，<sup>69</sup>若與《宋元學案》中「良知」只出現 21 次的情況相對照，<sup>70</sup>更可明顯看出，不論王陽明、王龍溪個人之學術，乃至黃宗羲眼中的明代學術，確以良知學為核心，而與宋元之儒學，呈現出全然不同的特色。因此筆者亦以含「知」之詞語作為主要考察對象，借用資料庫之「N-gram」功能，整理《龍溪集》、《陽明集》以及《明儒學案》之詞頻數據，將與「知」有關的詞語，扣除「知之」、「不知」、「知也」等語意籠統不全乃至不成詞之條目，以及「知府」、「知縣」等非關義理探討的詞語（這類詞語在《學案》與《龍溪集》中極少出現，但在《陽明集》中則大量出現，亦充分反映陽明一生投入政治事業之實況），再依各書出現頻率高低排序，可清楚看到「良知」、「致知」在三書中都是出現頻率最高的第一、二名，但在「良知」、「致知」以下，三書出現的有關「知」的詞語多寡，則逐漸出現分歧，且數量皆有驟減的趨勢，可見除良知與致知之外，其他與「知」相關的各詞語概念皆未有明顯普遍受到關注討論的情形。在《龍溪集》中，「知識」

<sup>69</sup> 「良知」在《龍溪集》全書中是出現次數最高的一個詞語，以網站上收錄至卷 12 的資料作統計，共出現 586 次，筆者上傳《王畿集》電子檔全文之統計則有 1205 次。至於《陽明集》中，「良知」的出現頻率在「先生」、「以為」二詞語之下，為第三高，《學案》則是第六高。若就比例上來看，「良知」一詞在《龍溪集》中出現的比率為 0.00387，《王畿集》為 0.00291，在《學案》中為 0.00158，而在《陽明集》中則只佔 0.00106，可見「良知」確為龍溪講學之核心概念，相較之下，良知學雖亦是陽明學術之核心，但學術亦只是陽明畢生功業中的一部分而已。

<sup>70</sup> 按：目前《中國哲學書電子化計畫》網站中的《宋元學案》只到卷 21，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=370460>（檢索日期：2023 年 8 月 23 日），並不完全，故若以該網站資料庫作關鍵詞蒐尋，則「良知」只有 8 筆資料，所稱 21 次，是據清華大學祝平次老師另外提供之《宋元學案》全文電子檔，筆者將其上傳資料庫後統計所得。另外，若以《故宮【寒泉】古典文獻檢索資料庫》網站的《宋元學案》，網址：<http://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>（檢索日期：2023 年 8 月 23 日）蒐尋「良知」，則有 17 筆資料，但每筆資料中的良知或不只出現一次，筆者粗略計算，亦為 21 次。總之，即使各種資料庫之建置或仍不夠完備，亦不免於版本不同或錯別字、漏字、衍字等情形，故統計所得之詞頻數據可能有所出入，未必十分精確，但各書所使用的概念詞語之偏重與多寡不同，而呈現不同的論學特色，仍顯然可見。

是含「知」詞語出現次數第三高的，《學案》中第三高的詞語則是「知覺」，<sup>71</sup>而《陽明集》中排名第三高的是「知行」，至於「知覺」、「知識」的出現總數只分別為 41 及 29 次，已在全書出現的詞語次數排序之一千四百多名以後了。總之，三書出現含「知」詞語之多寡及排序頗有不同，亦具體反映三書之論學偏重確有差異。

由以上觀察再回頭對照李贄之《道學鈔》，則亦可重新印證前文所論李贄編選此書之重點，與《明儒學案》以學術為撰述宗旨的角度實不相同。相較於「良知」為王陽明、王龍溪與《明儒學案》論學之核心概念，李贄《道學鈔》之所重則不在論學，故「良知」、「致知」等概念詞語，在《道學鈔》中分別只出現 7 次、2 次，主要集中於卷 1、2 中的一、兩篇文章。相反地，如《陽明集》中大量出現「知府」、「知縣」等各種政治實務相關之詞語（分別出現 402、254 次，比「致知」一詞在全書出現 202 次還高得多），在李贄的《道學鈔》中則亦有相應的呈現，「知府」出現 152 次，知縣出現 67 次，為全書中第 4 及 33 名的高頻詞，以此管窺李贄《道學鈔》之選文宗旨，確實更著重與陽明一生之功業相參，且亦與《陽明集》中相關詞語之呈現概況相互呼應。若再以李贄《年譜》之數據作對

<sup>71</sup> 王龍溪的良知與知識之辨，為其學術中的重要論題，前輩學者亦已有所申論，如彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學增訂版》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015 年）第 2 章第 3 節探討「良知與知識」（頁 42-63），第 6 章第 3 節再論「知識之辨」（頁 360-378），書末〈索引〉詞條亦有「知識之辨」，共 19 條（頁 679）。然書中以「良知與知識在龍溪處意味著兩種性質極為不同的認識能力及其所產生的結果」（頁 47）來定義問題，對所謂「知識」的內涵，只集中於「聞見之知」一解作討論，然王龍溪所謂的「識」或「知識」，除了聞見知識之認識與掌握以外，實亦包括意識、情識等複雜內容，前輩學者對此尚未深研，亦非此處所能詳論。相較之下，《明儒學案》更常出現「知覺」一詞，亦較重視「良知與知覺」一題之辨析，書中「知覺」一詞出現 234 次，「知識」101 次，二者之落差超過兩倍以上；若借助資料庫之功能，以正則表示式（Regex）用「良知.\*?知覺|知覺.\*?良知」與「良知.\*?知識|知識.\*?良知」的公式作蒐尋，考察「良知／知覺」或「良知／知識」在同一段落出現的狀況（每則中的知覺、知識或出現一至多次），則前者可蒐尋 52 則，後者只有 32 則。然在《龍溪集》中，「知識」出現 48 次（《王畿集》85 次），「知覺」則只出現 7 次（《王畿集》12 次），且此數據乃因資料庫未能正確斷詞，將「良知覺照」等文句皆計入，正確來說龍溪論「知覺」一詞只出現 4-5 次。凡此數據在不同文獻中的多寡落差，其所隱含的學術論題，亦值得探討，詳參拙著：〈知識與知覺之歧義及辯爭——藉由詞頻數據重探王龍溪的「知、識之辨」論題〉，頁 135-169。

照，亦可得出相似的結果，「知府」、「知縣」出現的次數（12、9），亦高於「良知」（8次），而其《年譜》全文出現最多的詞語前6名，扣除「先生、守仁、陽明」外，則為「御史、宸濠、江西」，皆與其政治事功相關。然而，錢德洪《年譜》之詞頻統計數據則顯然不同，「良知」仍是最常出現的詞語第2名（116次），僅遜於「先生」，而遠高於前述各種政治實務相關的詞語，由此對比，益可見李贄之節略《年譜》，乃以自身看重實事實行之撰述宗旨，作為資料去取之考量，而與錢德洪之《年譜》呈現出十分不同的面貌。

雖然，藉由前述資料庫之詞頻數據，只是再次印證前文之觀察：李贄《道學鈔》的撰述動機與關切重點，不在於「論學」，而在以王陽明的生命實踐與政治事功為其致良知之學作一具體的印證，故其中的常用詞語每與政治實務相關，而較少理論概念的探討。雖然這一結論似乎亦無待資料庫數據的印證，僅從相關文本之探討中，吾人亦可得到類似看法，然而筆者仍認為，身處資訊時代的學者，既能擁有如此方便的數位工具，若能借用具體的數據，印證文本研讀得來的推理，仍是一件有意義的事。實則在當初考察各書含「知」詞語之前，筆者亦未曾意識過「知府」、「知縣」等詞語原來在《王陽明全集》中竟是高頻詞；而對於王陽明學術之核心概念「良知」一詞，在李贄《道學鈔》中出現的次數竟然如此之低，亦是筆者未曾預料過的。然而，即使未見「良知」二字，李贄透過其所選文章、所述事蹟，其所欲傳達的意旨，亦正是透過以王陽明不講「良知」而落實於政治實務、生命實踐的表現，印證其致良知之學的內涵。因此，研讀李贄的《道學鈔》選文，後人對於何謂「致良知」，如何「致良知」，或許亦可有不同的體悟。

總之，經由資料庫詞頻統計數據之對照與驗證，既可使吾人之認知與推論更加信而有徵，且亦可能得到意料之外的了解與收穫，未來從事其他論題時，仍可借用資料庫之詞頻數據作一檢視與對照，或許亦可能發現更多不同的觀察視角與全新的論題。

### （三）以薩提爾理論之精神，詮解李贄之選文及其思想之價值

李贄之學術主張，雖然在20世紀以來已受到學者稱揚肯定，然其論學之別具心眼，在晚明的帝制時代，確實如袁中道〈李溫陵傳〉中所稱：「出之也太早，故觀者之成心不化」，<sup>72</sup>而難以被恰當理解，反易引發所謂的流弊。<sup>73</sup>然而，在二

<sup>72</sup>〔明〕袁中道：〈李溫陵傳〉，頁160。

十一世紀的今日，若能借用當代的思想觀念，重新為其說作一解讀與印證，或許更能凸顯其學術超越時代的精神與價值。本文則嘗試借用美國家族治療大師維琴尼亞·薩提爾（Virginia Satir, 1916-1988）所提出的家族治療理論模式，為李贄之思想及其心目中的陽明學說之精神作一詮釋與申發。

薩提爾的家族治療理論模式在臺灣已被推廣多年，<sup>74</sup>亦開辦過許多工作坊，助人無數。至今運用薩提爾理論的各種成長團體亦難以計數，其中李崇建之推廣應有其代表性，若以筆者過去數度在網路以「薩提爾」為關鍵詞作蒐尋的經驗來看，第1頁幾乎十有三、四條皆為李崇建《薩提爾的對話練習》之相關內容。<sup>75</sup>其後張輝誠結合其學思達教學法與李崇建推廣之薩提爾理論，亦具體證明薩提爾與國文教學之結合，確有相輔相成之效。老師運用薩提爾模式，透過對話引導學生自我覺察，探索內在自我，進而願意真誠表達，使師生之間互動良好，學生也能夠嘗試改變原本失當的言行，日益進步。在李崇建、張輝誠等人的實踐中，已有許多溫馨動人的故事可為具體實證。<sup>76</sup>筆者認為，薩提爾之理念與目標，和儒學相對照，頗有心同理同之處，實可相互詮解，彼此發明。在既有研究中，亦有學者援引薩提爾理論模式與儒學互證互參者，<sup>77</sup>故本文以下亦嘗試援引其說，詮解李贄《道學

<sup>73</sup> 如張鼎（?-1629）〈讀卓吾老子書述〉（收入《續焚書注·附錄一》，頁420）亦言李贄之說「惟世上第一機人能信受之」，但在現實中卻多有「俗子僭其奇誕以自淫放，而甘心於小人之無忌憚」者，而使李贄被視為是「王學流弊」的代表人物。

<sup>74</sup> 臺灣薩提爾人文發展中心於1992年在呂旭立紀念文教基金會的支持下成立，參薩提爾等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，1998年），頁443。

<sup>75</sup> 檢索日期：2021年7月31日-2022年7月6日。李崇建：《薩提爾的對話練習》（臺北：親子天下股份有限公司，2017年），2021年又有增訂版。

<sup>76</sup> 參張輝誠、李崇建：《教室裡的對話練習：當學思達遇見薩提爾》（臺北：親子天下股份有限公司，2019年）；郭進成、馬琇芬：《學思達與師生對話：以學思達為外功、薩提爾為內力讓教室成為沒有邊界的舞台》（臺北：遠見天下文化出版股份有限公司，2020年）。

<sup>77</sup> 如張包意琴、陳麗雲：〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉，《本土心理學研究》第14期（2000年12月），頁199-235，即援引《易經》之思想概念，以輔助薩提爾理論運用於華人心理輔導，使案主更能在「和諧中變革」。王行：《修身與齊家——以儒家心學為助人知識的家族治療》（新北：心理出版社股份有限公司，2016年）第2章「從薩提爾到心性之學」，其中作者除了自述其研讀儒學及接觸薩提爾團體治療之因緣與自我成長之體會外，主要以薩提爾提出的「一致性溝通」與「儒家心法」（以《中庸》為主，兼及《四書》）作一印證。拙著：〈儒學的當代詮釋與生命實踐的另類思考——王陽明心學與薩提爾理論之對話初探〉，《成大

鈔》選錄之陽明文章的內容意旨，及其思想精神之價值所在。

首先仍先對薩提爾理論作一概述：相較於西方一般治療理論較重視個體，薩提爾則強調家庭的重要性，重視家庭在自我價值、溝通互動、家庭系統與社會聯繫等四個面向對個人的影響，<sup>78</sup>認為若能從家庭開始，使每個人都成長為最堅強、心智最健全的人，日後若能由心智健全的人來領導大家，社會風氣將隨之改觀。<sup>79</sup>其觀點與儒者「身脩而后家齊，家齊而后國治」<sup>80</sup>的精神實無二致。其次，薩提爾亦以「人性本善」作為其治療信念，<sup>81</sup>又曰：「人們有與生俱來的靈性根基與神聖性，因此展現出宇宙生命力。」<sup>82</sup>其說即使無儒者「良知」之名，然實可與儒者性命天道相貫通的精神互證互通。而立足於人性本善的信念，薩提爾看待世界，亦提出一「成長模式」之思維，強調人人的價值平等，人們能夠感受到愛、擁有自我、尊重他人，可以自由表達自身的感受，並接納尊重彼此的差異。<sup>83</sup>雖然此一成長模式之價值平等的觀念，在今日亦普遍被認同，但現實社會中，人們仍不免有「階級模式」的慣性思維，而有上下尊卑之不平等，儒學亦每被誤解是一套保守階級體制的僵固思想，故筆者以為，若能透過薩提爾所論「成長模式」之價值平等，彰明儒者性善論之真諦，或亦有助於世人對儒學之恰當理解。

然而，相較於傳統儒學正面挺立仁義禮智等道德精神，展示一個理想中「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」<sup>84</sup>的人倫互動模式，薩提爾面對心理治療的實務工作，則能正視許多陷於痛苦困境中的家庭，思考其中負面問題的根源所在，並進而發展出各項理論模式，幫助人們自我覺察，並有效引導人們面對自我的問題，進而勇於改變。在此憂鬱症已成二十一世紀的三大文明病之時，薩提爾正視人心病苦所發展的理論模式，亦值得儒學研究者借鏡。實則能

---

中文學報》第 76 期（2022 年 03 月），頁 133-174，亦對儒學、陽明心學與薩提爾理論之間的相互詮證有初步探討。

<sup>78</sup> 薩提爾著，吳就君譯：《家庭如何塑造人·開場白》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，1994 年），頁 3。

<sup>79</sup> 同前註，《家庭如何塑造人·序》，頁 2。

<sup>80</sup> 〔宋〕朱熹：《大學》，《四書集註》，經 1 章，頁 4。

<sup>81</sup> 薩提爾等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》，頁 21。

<sup>82</sup> 同前註，頁 18。

<sup>83</sup> 同前註。

<sup>84</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子·滕文公上》，《四書集註》第 4 章，頁 259。



與天地萬物為一體的儒者，自然亦能夠洞澈問題的根源而有善誘善導的智慧，如李贄的學術，一方面強調自己是要「為大人明《大學》」，<sup>85</sup>一方面則又強調自己「真為下下人說，恐其沉溺而不能出」，<sup>86</sup>故其心目中所謂「法文王、法孔子」的真道學，便是這樣一種立足於對所有「下下人」的關懷，而能以平等尊重的態度面對所有生命的學問，而其稱揚王陽明「真足繼夫子之後」，亦是認為王陽明實能具體展現這般胸襟智慧，亦即其所謂「大人者，以天地萬物為一體者也。」<sup>87</sup>然儒者之說，高居學術殿堂之上，與眾睽隔，薩提爾理論則顯得親切平易許多，故以下借之與李贄《道學鈔》所展現的陽明學之精神相互詮證。

前文已指出，李贄「論學書」、「雜著書」選錄的各類書信雜文中，與王陽明往來問學的對象，多數並非知名學者，而每有名不見經傳的平凡百姓，除前已舉黃夢星父子為例之外，又如〈諭泰和楊茂〉，題目下有小字說明：「其人聾瘡，自候門求見，先生以字問，茂以字答」，<sup>88</sup>可知楊茂是一聾瘡人士，平凡百姓，但王陽明與之對話，完全以平等尊重的態度相對待，肯定楊茂「此心若能存天理，是個聖賢的心；口雖不能言，耳雖不能聽，也是個不能言不能聽的聖賢。」李贄對於文中表達類似意旨的文字，亦再三圈點強調來表示肯定。李贄思想中「聖人不曾高，眾人不曾低」<sup>89</sup>的聖凡平等觀，一向是學者極為稱揚的部分，但從上述陽明文章與李贄之圈點中，便可見此平等主張背後的理據，即立足在儒者性善之普遍性的信念上，相信良知本心之能知是非、存天理，人人皆有，即使聾瘡之人，其性善本心亦無缺損，故人人皆可以為聖，無高下尊卑之別。因此，李贄《道學鈔》之選文，亦刻意選錄許多王陽明關懷下層民眾的言行事蹟，以彰明儒者聖學，確實是為所有人開放的、視人人之價值為平等的一套學問。

雖然，現實中人們固易有私欲之障蔽，而無法如理而行，但正因深信人人本有良知內在，故儒者亦能善誘善導，啟發人們自信其良知，而能促使其改變自身行為，去人欲而存天理。然因儒者天理人欲之辨，較為籠統抽象，一般人乍聽之下，易生誤解，若藉由薩提爾提出的「冰山理論」，或亦能將儒者所謂的人欲問

<sup>85</sup>〔明〕李贄：〈答耿司寇〉：「我之所不容已者，乃十五成人以後為大人明《大學》，欲去明明德於天下等事。」（《焚書》，卷1，頁71）

<sup>86</sup>〔明〕李贄：〈復鄧石陽〉，同前註，頁24。

<sup>87</sup>〔明〕王守仁：〈大學問〉，吳光等編校：《王陽明全集》，卷26，頁1066。

<sup>88</sup>李、郭版《道學鈔》，卷1，頁18。

<sup>89</sup>〔明〕李贄：〈復京中友朋〉，《焚書》，卷1，頁50。

題作一轉譯詮釋，使人易於體察。薩提爾將人類個體從內而外比喻成一座冰山，浮在水面的一小部分只是外顯行為，沉在水下的大塊冰山中的內心狀態，尚有不同經驗的分層，<sup>90</sup>這些內心狀態影響其外顯行為的表現，亦影響個體對他人表現之詮解，真正的自我則隱藏在最底層，常常無法充分覺知。<sup>91</sup>如果在不自覺其內心真正的渴望時，外顯的行為與應對姿態往往與內心的渴望並不一致，因此造成彼此溝通時的矛盾衝突。薩提爾分析，人們在與人溝通時，有四種內外不一致的應對模式（或稱為應對姿態）：討好、指責、超理智、打岔，若以上述任一種姿態與人互動，皆無法真正表達自己，亦無法有效溝通，只是低自我價值者之自我保護而已，故又稱為「求生存姿態」。唯有第五種「一致性的溝通」，才是最健康的姿態，能夠同時在乎自己、情境與他人，能夠內在和諧寧靜，外表專注放鬆，懂得表達自己，才能真正達到與人連結的溝通目標。<sup>92</sup>故若欲達到人我之間無礙的溝通，則需逐步探索內心各個層面的感受與想法，且能呼應其內心最終的渴望，才能有一致性的表達，進一步能夠透過核對溝通雙方的觀點與期待，連結對方內心的渴望，以達到真正的、有效的溝通，與真誠的情感交流。而想要透過語言的力量，與他人產生連結，則一定要拋開自我的成見，不作批判，同理對方，才能走進對方的內心，並發揮改變的力量。

上述觀點，若用儒者的語言來詮解，則良知即冰山最底層的靈性自我，其他各種「求生存姿態」便是偏離良知的人欲表現。除了內在自我之良知為心之本體外，「感受、期待、觀點、渴望」等皆屬「有善有惡」的「意」，<sup>93</sup>須以良知的「知

<sup>90</sup> 薩提爾等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》，頁 174-175，說明經驗的六個層次由內而外為「渴望、期待、觀點、（對感受的感受）、感受、應對模式、行為」，其中「對感受的感受」在該段落說明中略而未見，然該書頁 198 之圖示則有此一層，在其他論及冰山理論的著作中亦皆有之。

<sup>91</sup> 此一內在自我在《薩提爾的家族治療模式》一書中又細分為「我是：自我統整」與「靈性：普遍性」二者（頁 201）；而在瑪莉亞·葛莫莉等著，易之新譯：《心靈的淬煉——薩提爾家庭重塑的藝術》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2009 年）中，則將「自我」直接稱為「靈性自我」（頁 64）。

<sup>92</sup> 以上說明參見李崇建：《薩提爾的對話練習》，頁 45-52。

<sup>93</sup> 按：其中的「渴望」雖屬經驗層，亦可能有所陷溺，但如李崇建：《麥田裡的老師》（臺北：寶瓶文化事業股份有限公司，2012 年），頁 47，說明「渴望」一層代表著愛與被愛等價值追求，亦以孟子所言孩提之愛親與惻隱之仁為其內涵，在朱子學視為形下之氣，在陽明學則可視為即心即性的良知之用。

善知惡」作一照察，使皆復歸於良知之真純，則其所言所行亦皆為良知之用，此即薩提爾所謂的「一致性」。若從「一致性」的精神來看李贄的〈童心說〉，其所批判的所謂「言假言、事假事、文假文」，即可以薩提爾所分析的四種內外不一致的應對姿態作詮解；而李卓吾鼓吹「童心者，真心也」，所謂「天下之至文，未有不出於童心焉者也」，便是強調，唯有「一致性」的溝通，才能真正與人連結，發而為文，也才能感動人心。此外，就薩提爾來看，四種求生存姿態仍皆涵有統整性的種子，也是人們所擁有的內在資源，<sup>94</sup>本此信念，故其在面對諮商對象時，皆能保持不預設立場、同理而不批判的態度來接納傾聽，此即儒者所謂「無」——無人我對立與是非分別——之工夫，而陽明四句教之所謂「無善無惡心之體」，若以薩提爾這一同體包容的精神來詮釋，亦立即使得高明精微的境界，變得親切平易，而有落實於生命中實踐的可行性。

筆者以為，前文曾徵引討論的諸多文例，如〈諫迎佛疏〉李贄所推崇的「引君之道」，或李贄評述王陽明與安宣慰之書信，得以「片紙回音」而能「逆折安氏之奸謀，使平宋氏之叛亂」，皆是能夠與薩提爾理論相互印證之具體例子。王陽明勸服君王與安宣慰的過程，若用薩提爾的語言來解析，可以說便是因為王陽明真誠懇至且大公無私的語言，皆能優先站在肯定對方的立場，而得以連結君王的「好佛之心」與安氏內心的渴望，方能達成有效的溝通。因〈諫迎佛疏〉稿具未上，而勸服安宣慰的書信，則確實達到具體的成果，故以下僅以後者作解析。

如〈與安宣慰〉第二書，王陽明勸安氏勿改朝廷制度，且辭卻參政之職；〈與安宣慰〉第三書，則是勸安氏出兵平定宋氏之亂。<sup>95</sup>二書之立論重點，皆從安氏之立場，為其剖析利害所在，是以務實的態度，同理安氏個人的感受與需求；但第二書所謂「揆之於義，反之於心，使君必自有不安者」，<sup>96</sup>則是從理義的角度，喚醒安氏良知之自覺，言其「必自有」，便是對其良知本心之信任，安氏反身而誠，如何能不接納其說？而第三書從叛亂為安氏使之謠言說起，再言「雖無其心，不幸乃有其跡矣」，一方面表達自己相信安氏「無其心」，另一方面則對其引發疑慮之「跡」提出警示，使安氏了解，若其遲不出兵，必然自速其禍，因此「宜

<sup>94</sup> 薩提爾等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》，頁 48、53、57、61、63，分別指出：「討好」擁有關心、「指責」擁有自我肯定……等內在資源（或稱統整性的種子）。

<sup>95</sup> 其事詳參束景南：《王陽明年譜長編》第 1 冊（上海：上海古籍出版社，2017 年），頁 480-481、484-487。

<sup>96</sup> 李、郭版《道學鈔》，卷 3，頁 49。

速出軍，平定反側，破眾讒之口，息多端之議」，如此，亦方能「弭方興之變，絕難測之禍，補既往之愆，要將來之福」。<sup>97</sup>以「眾讒」稱之，即表達自己認為謠言不可信，而相信安氏能以行動來闢謠；而其所絕之禍、所要之福，亦皆是安氏自身的禍福所在，仍是站在安氏的立場為其考量。其實，如李贄評論所謂「逆折安氏之奸謀」，再參以其他史料，可知安氏確有「奸謀」在心，王陽明也不可能不知道，但必信其良知本有，方可能喚醒其良知，則是以萬物為一體之仁者，才能有的胸襟與智慧，其〈諫迎佛疏〉再三推崇武宗的好佛之心、善心之萌，其用心亦同。而這樣一體包容的精神，也是強調「為下下人說」的李贄所提倡的。

如李贄對於舜與其弟象的互動，是這麼詮釋的：

夫舜明知象之欲已殺也，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。……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。<sup>98</sup>

所謂「其喜象是偽也；其主意必欲喜象以得象之喜是真也」，前者就如王陽明說相信安氏「無其心」，也是「偽也」：象的言行是「惡」，舜不可能真的喜歡；安氏有異心，王陽明心裡當然也明白。但無條件地接納，喜歡象、相信安氏，才可能贏得對方的善意、喚醒對方的良知，這份「必欲喜象以得象之喜」的寬宏心胸，則本於其良知之真誠。所謂「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」的體悟，是真正寬大博愛的聖人，對所有頑劣子弟無盡的關愛與包容，也是深刻認知並尊重子弟的自由意志的智慧與胸襟，甚至就算「象之毒終不可解」，也不會改變他以愛心化除彼此鴻溝的願望。在王陽明以同理安氏切身利益來勸服他的過程中，亦可印證李贄「逆則相反，順則相成」之說，確實為一智慧之語。雖然李贄對大舜的詮釋只是個人體會，無法從片段史料中得到確切的印證，但如果不是出於對生命真正的尊重與大愛，且對人性之幽微與局限有十分細膩的體察與同理同情，李贄亦不可能作出這種深入聖人背後心跡

<sup>97</sup> 同前註，卷3，頁49-50，李贄在上引文句旁，亦皆作圈點提示。

<sup>98</sup> [明]李贄：〈與友人書〉，《焚書》，卷2，頁181。

的詮解。<sup>99</sup>

若以薩提爾的理論來看，則可說大舜從其內心對子弟親愛的渴望出發，故能以一致性的溝通展現自我，亦不因子弟不合他們期待的行為便表現出失望或憤怒，而以能夠洞知人性「逆則相反，順則相成」的智慧，探索子弟內心的冰山（所謂「順則相成」、「得象之喜」，可以詮釋為「了解他們內心的渴望」），達到彼此良好溝通的目的。此外，李贄「不中不才子弟，只可養，不可棄」之說，亦承孟子所言：「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。如中也棄不中，才也棄不才，則賢不肖之相去，其間不能以寸。」<sup>100</sup>可見不論其不中不才皆養而不棄的大愛包容，才是千古皆同的聖賢之心。再者，所謂中不中、才不才、賢不肖之分，都是依生存競爭下優勝劣敗的標準來看人，也都是薩提爾所謂「階級模式」的思維下看待人們的角度，然儒者與薩提爾皆體認人人之良知天理（靈性自我）乃先天本在，故不以任何二分法的框架看待人，而視人的價值為平等。

李贄《道學鈔》中收錄王陽明的〈象祠記〉<sup>101</sup>一文，亦可與前述李贄論舜與象的觀點作一印證。陽明撰此文，乃對於苗夷地區立有祭祀象之祠堂的情況作一紀錄並有所詮釋，認為是因為象最終受舜之感召而能澤加於民，故人民感念之而為之立祠，由此亦可見舜德之至。而王陽明特為文表彰，其目的在於「使知人之不善，雖若象焉，猶可以改」，「雖若象之不仁，而猶可以化之也」，由王陽明的詮釋，亦可見聖人惓惓欲人作聖的博愛胸懷。上引文句，李贄皆加圈點，可見其對王陽明所言之認同：即使不善不仁如象，亦能因舜之教化而改變。然而這樣

<sup>99</sup> 呂妙芬：《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017年）第3章〈聖人處兄弟之變〉，遍舉明清士人對舜象故事的眾多詮釋，而作廣泛討論與深入解析，文中亦肯定李贄筆下的舜，是「能以智慧去看見愛的力量」，「相信唯有真實親愛才是感化的力量」，而評價李贄之說頗有說服力（頁122）。其後又以莊存與（1719-1788）的詮釋為最詳細、最理想（頁136），而莊氏之說的重點，乃申明因舜之智慧仁慈而能使象「向善轉化」，由此對照李贄主張「只可養，不可棄」、「逆則相反，順則相成」之循循善誘，其所欲達成的理想目標，亦可以莊氏的詮釋作一具體的印證。又，李贄文中對孟子「象憂亦憂，象喜亦喜」、「彼以愛兄之道來，故誠信而喜之」（〈萬章上〉第2章，頁304）等說法有所駁正，筆者則略而未引，竊以為孟子之意，亦是從不同角度詮解大舜「必欲喜象以得象之喜」的寬仁胸襟而已，與李贄所體認的聖人精神實為一致。然孟子之說，在歷代除李贄外，固亦引發不同角度的討論與質疑，呂氏書中已有詳論，此不贅。

<sup>100</sup> [宋]朱熹：《孟子·離婁下》，《四書集注》，第7章，頁291。

<sup>101</sup> 李、郭版《道學鈔》，卷3，頁50-51；吳光等編校：《王陽明全集》，卷23，頁984-985。

的「教學成效」，若非擁有萬物一體之仁如舜，又豈能奏功！

以上僅引述數篇李贄《道學鈔》選錄的陽明文章，嘗試以薩提爾理論之精神作一詮釋，並與李贄自身之學術主張作一印證。李贄以仁者以天地萬物為一體的胸襟，關懷如何「為下下人說」的論題，因此他提出：「聖人不責人之必能，是以人人皆可以為聖」，「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」，<sup>102</sup>這些言論，在以往研究中，多視為是打破階級意識、反道學的言論，但若從薩提爾理論來看，則可說李贄是以「成長模式」的信念來看待世人，故要求所有道學家應化除自身單一價值、善惡二元觀點的僵化思考，才能以更開放的心胸，接納所有生命的各各殊異，相信人人之價值平等，皆能擁有自我，並且尊重他人。藉由李贄《道學鈔》重視生命實踐的選文特色，或許亦能找到更多的例證，將王陽明心學與當今廣受世人接納推廣的薩提爾理論作一連結，使高居學術殿堂的陽明心學，亦能以更平易近人的面貌為世人所理解，且更能落實於生命中實踐。

## 五、結語

本文之作，乃鑑於李贄晚年所編撰的《陽明先生道學鈔》及《年譜》，為其十分看重、著意申揚王陽明致良知之學的力作，長期以來卻少有學者深究探討，故以此書作為主題，申發其書之內容特色與研究價值。就筆者來看，李贄所有被學者稱揚的進步思想，與其對於《周易》經傳中文王、孔子之智慧的體會，乃至對王陽明致良知之學的詮解，皆可一以貫之，只是這樣的進步思想「出之也太早」，在晚明的帝制時代難以被恰當理解，亦不具備落實的條件；而五四以來的「反封建」、「反傳統」，又將儒學與封建專制劃上等號，把李贄所闡揚的「真道學」視為「反儒學」，究其實，則是龔鵬程所謂「畫歪了臉譜」的誤解。然則，21世紀的今日，對於何謂儒學？陽明心學在今日又可以有何發展？有何不同風貌？是否亦可以再有更多元的思考？而李贄別具心眼的「真道學」，是否正可以給予後人更多的啟發？筆者展讀李贄《陽明先生道學鈔》及其《年譜》，對於儒學與陽明學的內涵，確實有更多的反思與領會，故亦將所得撰成本文，與學界先進分享。

前文除了整理相關史料與前人研究成果，以彰明《陽明先生道學鈔》一書之研讀與研究價值之外，先申明李贄強調「與《年譜》並觀」的《道學鈔》之內容

<sup>102</sup>〔明〕李贄：〈答耿司寇〉，《焚書》，卷1，頁72。

特色，而以「生命的學問」概括李贄選編此書所欲闡揚之陽明心學的精神要旨，並以事君之道、治世之方、為己之學與同尊朱陸四項作一分述。其後再就三個方面申明李贄《道學鈔》的特色與價值：首先對照黃宗羲之《明儒學案》與《明文海》，以見李贄對陽明心學義理之掌握，與正統道學之觀點實可相互參證，而其選文之偏重不同，亦可擴大後學對於陽明學研究有更多不同面向的思考。其次借用中國哲學書電子化計畫資料庫之詞頻統計功能，比較《明儒學案》、《王陽明全集》，以及李贄《道學鈔》中詞語運用之多寡異同，以具體之數據，印證該書選錄陽明文章之特色所在。最後再借重西方家族治療大師薩提爾之理論，詮解《道學鈔》之選文內容與李贄之詮釋觀點，由此凸顯李贄思想超越時代的精神價值。

李贄研究在大陸方興未艾，亦有並觀李贄與王陽明的論文，<sup>103</sup>但大多以線性的觀察，視王陽明為啟蒙之先導，至李贄才是此思想新變之代表人物，然而就筆者讀儒學的體會，則服膺孟子所謂「禹、稷、顏子易地則皆然」，<sup>104</sup>李贄與王陽明言行表現之不同，亦只是所處時地之不同，其思想精神則無本質之差異。歷來論李贄與王陽明之異，只因學者看待王陽明時，多著重申發王陽明所論良知天理之精微；而看待李贄時，則多強調其正視現實人欲與批判禮教束縛之論，故自然以為二人學術有其根本差異。然而，從李贄的《道學鈔》中，既可見李贄對王陽明心學之精微亦有切當之點評，對其尊君的言行亦表示讚揚與肯定；又可見王陽明文章中亦有許多批判流俗且強調自信其心的言論，與李贄種種批判假道學又力倡「童心者，真心也」的主張正相彷彿，由此或亦可以不同的角度，重新看待二人學術心同理同之處。然而，大陸學者雖然已提出研究李贄應同時「重視研究王陽明」，<sup>105</sup>但筆者所見並論王陽明與李贄的論文中，亦未有就《道學鈔》之內容作深究者，即使有所引述，大約亦止於附在《道學鈔》末的一篇李贄自述其王學因緣的〈陽明先生年譜後語〉而已。因此，承繼前輩學者已有之規模，藉由《道

<sup>103</sup> 如張建業：〈李贄與王陽明——中國傳統文化思想新變的啟蒙者〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2000年第1期，頁74-80；王新華：〈叛逆的「童心」：從王陽明到李贄的思想軌跡〉，《湖州職業技術學院學報》2004年第3期，頁24-27；張踐：〈實心實學與明清之際的啟蒙思潮——以王陽明、李贄、黃宗羲為個案〉，《寧波黨校學報》2006年第2期，頁94-100。

<sup>104</sup> [宋]朱熹：《孟子·離婁下》，《四書集註》，第29章，頁299。

<sup>105</sup> 牛鴻恩：〈我所認識的李贄——李贄尊孔與反孔試論〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2002年第6期，頁84。

學鈔》一書，深入探討「李贄的陽明學」，不論對王陽明或李贄的研究，皆可作進一步的擴展。

五四以來，儒學往往被學者視為封建禮教的擁護者，即使晚近以來的研究，已漸能正視「卓吾學術淵源姚江」的本質，但在高度推崇李贄啟蒙思想的意義與價值的同時，仍要著重強調其「超出任何學派」的學術定位，「就其思想發揮社會影響而言，李贄總體是反孔的」，究其實，乃無法擺脫以帝制雜霸之術來定義儒學之成見，而不能肯定李贄自視之「真道學」，確實亦如李贄友人馬經綸（1562-1605）所評價的，乃「上足以闡義、文、孔、孟之心傳，下足以紹周、邵、陳、王之嫡統」。<sup>106</sup>儒學思想的本質，本與封建禮教是二而非一，而王陽明的心學，較之官方的朱子學，更能充分掌握孔孟儒學超越傳統帝制之上的核心內涵。他一方面能尊君愛民，屢平賊患，確保政局穩定，人民安康；另一方面其思想之超越，則早已突破時代之囿限，充分掌握道德主體不受現實善惡二元思維所框架的真自由。故李贄得以一方面堅持其「法文王、孔子」的真道學，肯定王陽明「真足繼夫子之後」；在另一方面又以其極自由開放的言論，受到後世推崇為「反封建思想的先驅者」。希望藉由本文對《陽明先生道學鈔》一書之推介與論評，學界對於李贄思想與陽明學之關係，有更具體的了解，得由李贄對於陽明學之恰當解讀，進一步確認李贄之為真儒；亦由李贄之前衛思想，論證儒學與陽明學，本即涵具此超越時代的智慧；且使陽明心學這一長期居於學術殿堂、看來精深玄遠的哲學思想，更能使人有切身的體會與感受，將李贄所反覆申言的「為己之學」之儒學真諦，落實於個人生命之實踐中。

---

<sup>106</sup>〔明〕馬經綸：〈與當道書〉，收入《李贄全集注》第26冊，附錄一〈李贄研究資料匯編〉，頁102。



## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔戰國〕荀況著，北大哲學系注釋：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
- 〔宋〕朱熹：《四書集注》，臺北：學海出版社，1988年。
- 〔明〕王守仁著，李贄編：《陽明先生道學鈔》，收入《續修四庫全書》第937冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔明〕\_\_\_\_\_，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔明〕\_\_\_\_\_，李贄評點，傅秋濤點校：《李卓吾批評陽明先生道學鈔》，北京：中國社會科學出版社，2022年。
- 〔明〕\_\_\_\_\_，\_\_\_\_\_編，李超、郭道平整理：《陽明先生道學鈔》，北京：首都師範大學出版社，2019年。
- 〔明〕王畿著，李贄編：《卓吾先生批評龍谿王先生語錄鈔八卷》，收入《續修四庫全書》第943冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔明〕\_\_\_\_\_，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕李贄著，張建業、張岱注：《焚書注》，收入張建業主編：《李贄全集注》第1、2冊，北京：社會科學文獻出版社，2010年。
- 〔明〕\_\_\_\_\_，\_\_\_\_\_、張嵐注：《續焚書注》，收入張建業主編：《李贄全集注》第3冊，北京：社會科學文獻出版社，2010年。
- 〔明〕\_\_\_\_\_，邱少華注：《九正易因注》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，北京：社會科學文獻出版社，2010年。
- 〔明〕\_\_\_\_\_，漆緒邦注：《陽明先生年譜注》，收入張建業主編：《李贄全集注》第18冊，北京：社會科學文獻出版社，2010年。
- 〔明〕劉宗周著，戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞編審：《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- 〔明〕黃宗羲：《明文海》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1453-1458冊，臺北：商務印書館，1983年。
- 〔明〕\_\_\_\_\_：《明儒學案》，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第7-8冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。

〔近人論著〕

《中國哲學書電子化計畫》網站，網址：<https://ctext.org/zh>（檢索日期：2023 年 8 月 23 日）。

王行：《修身與齊家——以儒家心學為助人知識的家族治療》，新北：心理出版社股份有限公司，2016 年。

王新華：〈叛逆的「童心」：從王陽明到李贄的思想軌跡〉，《湖州職業技術學院學報》2004 年第 3 期，頁 24-27。

牛鴻恩：〈我所認識的李贄——李贄尊孔與反孔試論〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2002 年第 6 期，頁 80-87。

王寶峰：《李贄儒學思想研究》，北京：人民出版社，2012 年。

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，1955 年。

呂妙芬：《成聖與家庭人倫——宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017 年。

李崇建：《麥田裡的老師》，臺北：寶瓶文化事業股份有限公司，2012 年。

——：《薩提爾的對話練習》，臺北：親子天下股份有限公司，2017 年。

束景南：《王陽明年譜長編》，上海：上海古籍出版社，2017 年。

吳震：《泰州學派研究》，北京：中國人民大學出版社，2009 年。

《故宮【寒泉】古典文獻檢索資料庫》網站，網址：<http://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>（檢索日期：2023 年 8 月 23 日）。

袁光儀：《異端的儒學：李贄《九正易因》研究論文集》，新北市：花木蘭文化事業有限公司，2021 年。

——：〈儒學的當代詮釋與生命實踐的另類思考——王陽明心學與薩提爾理論之對話初探〉，《成大中文學報》第 76 期，2022 年 3 月，頁 133-174。

——：〈知識與知覺之歧義及辯爭——藉由詞頻數據重探王龍溪的「知、識之辨」論題〉，《淡江中文學報》第 49 期，2023 年 12 月，頁 135-169。

張山梁：〈李贄和他的《陽明先生道學鈔》〉，《福建史志》2019 年第 4 期，頁 53-56。

張包意琴、陳麗雲：〈和諧中變革：易經與華人的心理輔導〉，《本土心理學研究》第 14 期，2000 年 12 月，頁 199-235。

- 張菁洲：〈繼錦堂刻本《陽明先生道學鈔》校勘札記〉，《懷化學院學報》2016年第12期，頁107-109。
- 張建業主編：《李贄全集注》第26冊，北京：社會科學文獻出版社，2010年。
- ：〈李贄與王陽明——中國傳統文化思想新變的啟蒙者〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2000年第1期，頁74-80。
- 張踐：〈實心實學與明清之際的啟蒙思潮——以王陽明、李贄、黃宗羲為個案〉，《寧波黨校學報》2006年第2期，頁94-100。
- 張輝誠、李崇建：《教室裡的對話練習：當學思達遇見薩提爾》，臺北：親子天下股份有限公司，2019年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。
- ：《中國儒學史·明代卷》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學增訂版》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年。
- 楊正顯：《一心運時務：正德時期（1506-21）的王陽明》，新竹：清華大學歷史研究所博士論文，2008年。
- 郭進成、馬琇芬：《學思達與師生對話：以學思達為外功、薩提爾為內力讓教室成為沒有邊界的舞台》，臺北：遠見天下文化出版股份有限公司，2020年。
- 龔鵬程：《晚明思潮》，臺北：里仁書局，1994年。
- 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年。
- Gary G. Hamilton 著，張維安、陳介玄、翟本瑞譯：《中國社會與經濟》，臺北：聯經出版事業公司，1990年。
- Maria Gomori 等著，易之新譯：《心靈的淬煉——薩提爾家庭重塑的藝術》，臺北：張老師文化事業股份有限公司，2009年。
- Virginia Satir 著，吳就君譯：《家庭如何塑造人》，臺北：張老師文化事業股份有限公司，1994年。
- 等著，林沈明瑩等譯：《薩提爾的家族治療模式》，臺北：張老師文化事業股份有限公司，1998年。

# Li Zhi's Commentary on *Mr. Yangming's Notes on Daoxue*: A Re-evaluation with Word Frequency Analysis and Satir's Theory

Yuan, Guang-Yi \*

## [Abstract]

In this essay, I evaluate Li Zhi's selection of Wang Yangming's articles collected in *Mr. Yangming's Notes on Daoxue* and the attached *Mr. Yangming's Chronicles*. After explaining the importance of reading *Notes* along with *Chronicles*, I explore Li's motives for editing this book and the philosophical significance of this selection based on his marks and commentaries. While Li shows his idea of Yangming's mind theory that treats Confucianism as a "wisdom of life" with practical values, I first discuss the following four themes respectively: "the approach to serve the emperor," "the ideal way of ruling a nation," "the study for oneself," "an equal respect for Zhu and Lu." Further, I investigate the significance of Li's book from the perspective of the numerous Yangming selections and examine the following three aspects: first, I compare Li's work with Huang Zongxi's compilation of *Ming Confucian Case Studies* and *The Sea of Ming Literature* and thus observe the difference between Li's and Huang's focus on Yangming studies. Second, we make use of the database of *Chinese Text Project* to examine the differences in the word frequency of terms used in *Ming Confucian Case Studies*, *The Complete Works of Wang Yangming*, and Li's *Notes* and examine the emphasis of each book to see the characteristics of Li's selection of Wang's texts. Finally, I use the theories of Satir, a Western master of family therapy, to interpret the selected texts of *Notes* and Li's viewpoints, thus highlighting the value of his philosophy that transcends beyond his time.

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Taipei University.

**Keywords:** Li Zhi, Yangming studies, *Mr. Yangming's Notes on Daoxue*, Satir, digital humanities

