

自覺與超越—論李贄之死

Self-consciousness and Transcendence : What Li-Zhi's Death Revealed

楊志遠

Chih-Yuan Yang

吳鳳科技大學通識教育中心副教授

Associate Professor of General Education Center, WuFeng University

摘要

關於明代思想家李贄（1527—1602）之死，歷來正史所載或諸多當事人的記錄，皆以自戮身亡為準，似乎沒有太大的爭議，但自戮（或自殺）僅是一個行為過程的結果，當事人何以採取如此激烈的行為，究其原因也有三種說法：一是畏罪自殺；二是被逼身亡；三是殉道或殉教。此三種說法皆有其內部心理與外在環境的影響，第一種說法主要是根據《明實錄》而來，據《實錄》所載是「懼罪不食死」，但求證於同時代故舊之言，如袁中道的《李溫陵傳》卻又有不可思議之處。一切來的太突然，導致好友難以置信的驚慌。第二種說法有為李贄尋求平反的企圖，但為弱者尋求正義與公理，一方面有作者同情弱者的心理；一方面又忽略了李贄不以弱者自居的矛盾心態。第三種說法則省視李贄內心從「怖死」到「殺身不悔」的思想轉變，這種「死亡意識」的展現，不是一時興起的，而是李贄在其坎坷人生道路上，對人之有限性的強烈自覺與竭力超越。本文將先從李贄之死的三種原因切入分析，尋其本末，重新評估李贄死亡的內、外在心理與環境因素，並得以闡明明代此一公案的原委。

關鍵詞：異端、自殺、死亡、生死觀、生命意識

Abstract

The abnormal death of thinkers is an important theme in the research on the history of Chinese thought. This article, by analyzing the case in which Li-zhi was killed, discusses the complicated underlying conflicts arising from the event. Li-zhi is well-known as “the heresy” for his rebellious disposition in Min Dynasty. This paper mainly dwells on all sorts of reasons of Li-zhi's death and why he wants to suicide, and tries to conclude them to its final reason: the fear of death and the intensely intension of searching for the way stimulating by that fear. The common people all covet life and fear death, but Li-zhi admits himself especially coveting life and fearing death, therefore he chooses the tonsure and becomes a monk, in order to wholeheartedly inquire into the important matter about life and death, find the Way of life and death, finally understand and escape from the mystery of life and death, and reach permanence. The present research investigates Li-zhi through the historical facts and the subjective description in other biographies. Biographic theories can be employed to interpret objectively Li-zhi's different characters in biographies written



by himself or by someone else, and the official and non-official documents. Therefore, readers are able to understand Li-zhi, a heretic of his time, from holistic description of his contemporary rather than of the modern time.

Keywords : The heresy, Suicide, Death, Life and death, Life consciousness

壹、前言

晚明學者李贄（1527-1602）在中國學術史上，是一個從異端到英雄的人物，其死亡的原因，成為明代思想史上的一段公案。李贄形象的形成與轉變，充滿了激情與外在政治因素的干擾，何以如此？這也是我們在究其思想時必須要思考的地方。自明清之際的顧炎武（1613-1682）、王夫之（1619-1692）到清代乾隆時期的紀昀（1724-1805），均對李贄採負面的評價。顧炎武在《日知錄》上說：「自古以來小人之無忌憚而敢於叛聖人者，莫甚於李贄。」¹王夫之亦說李贄「導天下於邪淫，以釀中夏衣冠之禍，豈非逾於洪水，烈於猛獸者乎？」²均視李贄為洪水猛獸，這是晚明學者在經歷了亡國後政權更迭之際，對李贄等所謂異端，做出的最嚴厲的批判。然而，事實豈是如此？恐天下之惡歸焉吧！

清代乾隆時期，紀昀在編修《四庫全書總目提要》時，也指摘他「狂悖乖謬，非聖無法」³、「其人可誅，其書可毀」⁴，即使到了清代，李贄的評價仍深受晚明學者對他的看法和影響，一直要到民國以後，吳虞正式為李贄的評價做出了更正的看法，並伴隨著新文化運動的展開，而有了新生命。1934年日本學者鈴木虎雄為李贄作了年譜，1937年容肇祖寫了《李卓吾評傳》，1938年蕭公權也為李贄寫了英文傳記，此時的李贄，似乎已不是晚明以來那個充滿負面氣息的思想人物，反而成為重新出土與思考的另類學者。1949年後，隨政權的交替，李贄重新以「英雄」姿態展現在世人的眼前，1959年侯外廬稱李贄的思想帶有「普羅」的群眾色彩，1961年馮友蘭利用馬克思共產理論寫了《從李贄說起--中國哲學史中唯心主義和唯物主義互相轉化的一個例證》，把李贄視為直接承繼陽明心學的唯物主義思想家。然而，我們不禁要問，這是真實歷史中的李贄嗎？如何還李贄一個真面目，恐怕為其添脂抹粉來得重要吧！

5

¹ 顧炎武，《日知錄·李贄》（台北：明倫，1970），頁540。

² 王夫之，《讀通鑑論下·敘論之》（台北：里仁，1985），頁1111。

³ 《四庫全書總目提要及四庫未收書目禁毀書目·史部六·別史類存目·藏書下》（台北：商務，1971），卷50，第二冊，頁1111。

⁴ 同上，卷178，第四冊，頁3901。

⁵ 關於李贄整體研究的成果與分析，可參考 Chan Hok-lam(陳學霖)，ed. *Li Chih(1527-1602) in Contemporary Chinese Historiography*, New York: M. E. Sharpe, Inc., 1980。周質平，〈從異端到英雄——論晚近的李贄研究〉，《公安派的文學批評及其發展——兼論袁宏道的生平及其風格》（台北：商務，1986），頁183-191。陳清輝《李卓吾生平及其思想》（台北：文津，1993）。劉季倫，《李卓吾》（台北：東大，1999）。以及袁光儀，《李卓吾新論》（台北：台北大學，2008）。吳虞，〈明李卓吾別傳〉，《進步》，第9卷第34期，1916。鈴木虎雄，《李卓吾年譜》（浙江：協和大學，1935）。容肇祖，《李卓吾評傳》（上海：商務，1937）。蕭公權，〈李贄：十六世紀抨擊封建傳統的一位思想家〉，《明史論文集》，第6期，1938。侯外廬、邱漢生，〈李贄的進步思想〉，《歷史研究》，第7期，1959。馮友蘭，〈從李贄說起——中國哲學史中唯心主義和唯物主義互相轉化的一個例證〉，《新建設》，第2、3期，1961。



李贄原姓林，名載贄，字宏甫，號卓吾，出生於福建的泉州，其二世祖林驚於洪武年間奉命航海到忽魯謨斯，娶色目人，並信奉回教，受戒於清淨寺，號為順天之民。因此，有人據此斷定李贄為回族人，這是臆測，因為林驚先後娶了三個妻子，分別為吳妣、夷妣、庶妣，所以究竟李贄是出自何房，今似已無法考證，但也有可能出自夷妣，可是有回族人的血液，並不保證一定有回族的信仰，更何況李贄終其一生，儒、釋、道三教對其所產生的深遠影響，恐怕超越他對回教的認知。⁶本文並不打算全面分析李贄學術思想的整體性，而是落實在李贄本人對人生之體悟，尤其是他對生死的理解，何以最終採用了強死的方式，結束其生命。關於李贄的死，正史及諸多當事人均以「自戮」為由。但這是對死亡方式的說明，為何要死，卻值得我們細細推敲，究其原因不外三種，一是畏罪自殺；二是被逼身亡；三是殉道或殉教。此三種說法皆有其內部心理與外在環境的影響。第一種說法主要是根據《明神宗實錄》而來，據《明神宗實錄》所載為「贄逮至，懼罪，不食死」。⁷顧炎武的《日知錄》也引《明神宗實錄》此種觀點，但根據其它資料的比對判斷，顯然其中有很大的誤會；第二種說法有為李贄之死平反的味道，但卻忽略了李贄不以弱者自居的心態；第三種說法則省視李贄內心從「怖死」到「殺身不悔」的生死觀的轉折，這種心理有助於我們理解李贄之死的公案，並給予一種較為合理的解釋。

貳、李贄自殺的原因分析

明萬曆 30 年 (1602)，李贄時年 76 歲，卻自刎於獄中，這是令人吃驚的事。在李贄被捕入獄後，原本其罪是要解發原籍治罪，罪不至死，但他卻選擇最激烈的手段來了卻一生，其中過程的轉折，有必要加以釐清。向來採取自裁的方式尋死的人，其人往往具有強烈的人格特質，否則不會以此種強死的方式為之，中國傳統文化中也不鼓勵此一行徑，但在特殊的場域裡，士人選擇以自殺的方式來完成或控訴某種制度，卻又被許多知識份子所接受。⁸

從他被捕到死的此一過程，袁中道 (1575-1630) 有一綜述，他說：「一日，呼侍者薙髮。侍者去，遂持刀自割其喉，氣不絕者兩日。侍著問：和尚痛否？以指書其手曰：不痛。又問曰：和尚何自割？書曰：七十老翁何所求？遂絕。」⁹李贄以剃刀自刎，拖至第二天才身亡，其死不可謂不壯烈矣！在繫獄的 23 天中 (2 月 22 日至 3 月 15 日)，李贄曾留下「七絕」八首詩句，以明其心志，亦可做為其臨終之心境，從希望到絕望，這一過程對他而言，又是何等的衝擊。首先寄望於好友馬經綸，為他申辯，期待皇上能細看他的書，而還他公道。在〈書幸細覽〉中說：

可生可殺曾參氏，上若哀矜何敢死。

⁶ 有關李贄的出生與經歷，可參閱林海權，《李贄年譜考略》(福州：福建人民，1992)。

⁷ 《明神宗實錄》，(台北：中研院史語所，1962)，卷 369，頁 6917-6919。

⁸ 有關中國古代自殺的行為可參考陳仰芳(李建民)，〈死之況味—中國古典中的「自殺」與「自殺論」〉，《歷史月刊》，第 11 期，1988，頁 146-150。鄭曉江，〈中國古代的自殺模式及其現代沉思〉，《孔孟月刊》，第 37 卷，第 9 期，1999，頁 40-46。另外，有關自殺學說可參考的專書有涂爾幹 (Emile Durkheim)，《自殺論—社會學研究》(北京：商務，1996) 一書。

⁹ 袁中道，〈李溫陵傳〉，《珂雪齋集》(上海：中央書局，1935)，頁 60-61。



但願將書細細觀，必然反覆知其是。¹⁰

又在〈老恨無成〉中說：

紅日滿窗猶未起，紛紛睡夢為知己。

自思懶散老何成，照舊觀書候聖旨。¹¹

由前述所舉二首詩來分析，此刻李贄仍滿懷希望，希望自己的著作能獲得皇帝的回覆，而給予平反，但顯然事與願違，在聽到他可能被歸解回原籍，知道希望與夢想俱滅。因此，又寫下了〈不是好漢〉一首詩：

志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。

我今不死更何待，願早一命歸黃泉。¹²

此詩已透露他求死的心意。馬經綸在獲知李贄的死訊後說：「不勿於初繫病老之日，而勿於病蘇之後；又不勿於事變初發，聖怒叵測之日，而勿於群啄盡歇，事體漸平之後；此真不可思議。」¹³李贄的熟朋故舊，皆感不可思議，徒留令人無限的惆悵，即使那時在中國傳教的利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610），在得知李贄死亡的消息時，也曾記下對李贄的看法，他說：「由於一位官員呈遞了一封對李卓吾及其著作的惡毒控告信，皇帝命令這位官員把李卓吾抓起來，並把他所有的著作燒毀。李卓吾發現自己已被他的敵人選做嘲笑的對象，他不願死在朝廷之手，或者是這件事對他的刺激太大了，他要向他的追隨者，向他的敵人，向世人證明，他是不怕死的，所以他用此方式殺了自己，這也使敵人的密謀策劃到此而告終。」¹⁴利氏直覺李贄是蒙冤而死，甚至把禮科給事中張問達疏劾李贄的奏書視為一種「惡毒控訴信」，這也說明利瑪竇認為李贄之死，是一種自覺的行為，是有意為之，具有一種宗教的殉道精神。¹⁵

我們不妨再將李贄企圖尋死的原因，再向前推論。明萬曆 30 年(1602)二月初二日，李贄起草《遺言》，此時的李贄正值病中，且有加重的情況，他交待如下：

春來多病，急欲辭世，幸於此辭，落在好朋友之手，此最難事，此余最幸事。爾等不可不知重也。倘一旦死，急擇城外高阜，向南開作一坑：長一丈，闊五尺，深至六尺即止。……未入坑時，且闔我魄於板上，用余在身衣服即止，不可換新衣等，使我體魄不安。但面上加一掩面，頭照舊安枕，而加一白布巾單總蓋上下，用裹腳布卅字交纏其上。以得力四人平平扶出，待五經初開門時寂寂抬，出到於壙所，即可粧置蘆蓆之上，而板復抬回以還主人矣。¹⁶

¹⁰ 李贄，《續焚書》（台北：漢京，1984），卷 5，頁 117。

¹¹ 同前註。

¹² 同前註。

¹³ 潘曾紘編，〈答張又玄先生〉，《李溫陵外紀》（台北：偉文，1977），卷 4，頁 293。

¹⁴ 王改革譯，《利瑪竇傳》（西安：陝西人民，1991），頁 323。

¹⁵ 李贄與利瑪竇，前後有三次會面，分別有廣泛的意見交換。雖然李贄對利氏的評語為：「是一極標致人也，中極玲瓏，外極樸實。」但卻不知利氏為何到此（中國）何幹也的狐疑，相對的，利氏對李贄則認為他是極有可能入教的士人，雖然他在利氏眼中是旁人極力批判的古怪、固執與粗暴。相關內容可參考陳清輝，《李卓吾生平及其思想研究》（台北：文津，1993），頁 140-150。甚至日本近代維新的學者吉田松陰（1829-1853）對日本死亡美學的體會，李贄在其《焚書》中的見解，曾影響至吉田氏，見吉田松陰，《己未存稿》收入《李贄研究參考資料》（福州：福建人民，1975），第二輯，頁 220-221。

¹⁶ 李贄，《續焚書·李卓吾先生遺言》（北京：中華，1959），頁 104-105。



李贄對自己身後事的的交待耐人尋味，其中葬禮的步驟，有些是符合回教儀式的，包括：1、速葬，伊斯蘭教規定人死於一天內必須埋葬，並須在日落之前。2、屍體以白布纏裹，置於木板之上，再由好友抬出；3、向南開作一坑，深六尺，頭朝北，腳向南，面須側向西方麥加聖地。其中第3點，李贄並無交待。總之，此一「遺言」有許多是符合回教「清靜」方式，而不同於中土儒家「厚葬」原則，所以有不少學者以此做為李贄為回教徒的又一明證，這顯然有必要再進一步的觀察。¹⁷

在大略的分析李贄死亡前後的心理狀態後，我想從三個視角來說明李贄自殺的可能性原因：

(一) 畏罪自殺

根據《明神宗實錄》所記載，李贄在被捕入獄後，因怕被遣回原籍，所以在恐懼中選擇了自刎，這是官方的遁詞，真確的說是李贄在得風傳要將他勒回原籍時，他說：「我年七十有六，死耳，何以歸為！」又說：「吾八十老矣，昔李將軍義不對簿，我不可後之！」¹⁸李贄所抱持的這種態度，是可以肯定的，故「懼罪，不食死」，說不通。況且同時代的許多學者如陶望齡（1562-1609）在〈與周海門先生〉文中，有這樣的分析：

此間（北京）舊有學會，趙太常，黃宮庶，左柱史主之，王太行繼至，頗稱濟濟，而旁觀者指目為異學，深見忌嫉。然不虞其禍乃發於卓吾也。七十六歲衰病之身，重罹逮繫，煩冤自決，何痛如之！嗟嗟！儒者所宗尚，莫如程、朱二先生。而今所謂正宗者，即當時所攻為偽學者也。古今談學者眾矣，其誰不偽之？然則貪名逐利敗度圯族者，乃稱真乎！¹⁹

同為萬曆 29 年(1601)，京師（北京）「攻禪」事件的主要人物，²⁰陶望齡在論及李贄之死，仍不免悲憤。李贄的另一個好友焦竑（1540-1620）在〈追荐疏〉中對於李贄之死是這樣說：

卓吾先生秉千秋之獨見，悟一性之孤明。其書滿家，非師心而實以道；傳之紙貴，未破俗而先以驚愚。何辜於天，乃其摩牙而相螫；自明無地，溘焉朝露之先稀。刎頸送人，豈以表信陵之義；濺血悟主，庶幾有相如之風。當其捐生殉

¹⁷ 可參見洪銘水，〈明末文化烈士李卓吾的生死觀〉，《東海學報》，第 39 卷，1998，頁 55。另可參彭書麟，〈論回族思想家李贄的戲劇審美觀〉，《青海社會科學》，第 1 期，1997，頁 79-84。湯曉青，〈回族文學批評家李贄的多元文化背景〉，《民族文學研究》，第 2 期，2003，頁 65-72。張黔，〈李贄的反審美主義傾向與其伊斯蘭教背景〉，《民族文學研究》，第 2 期，2004，頁 138-140。這三篇文章均有提及李贄《遺言》中有關符合伊斯蘭教葬禮的儀式，但是不是就能證明，李贄就是回教徒，這同他的出生與家族是同一個意思，即不能側面的認知，要真正的來分析，至少到目前為止，仍未有足夠的明證，來說明李贄的思想具有伊斯蘭的教理，這有待更進一步的研究。

¹⁸ 這二句話表現出他寧死不受辱的態度，遂有三月十五日預謀自殺的事，故以「不食死」而結案，恐為杜悠悠之口。參見林海權，《李贄年譜考略》（福州：福建人民，1992），頁 423。

¹⁹ 《歇庵集》，卷 11。今轉引自林海權，《李贄年譜考略》（福州：福建人民，1992），頁 424。

²⁰ 「攻禪事件」是指明萬曆中期，公安派文人在京師結葡萄社，談禪論學，京師道學高漲。當政者視其為「異學」、「偽學」。其後，「攻禪」事起，將矛頭指向公安文人的結社談學活動，李贄之死與此有密切關聯，同時也促使公安派漸趨消沈。參見李聖華，〈京都攻禪事件與公安派的衰變〉，《西北師大學報》，第 38 卷，第 1 期，2001，頁 98-102。許建平，〈李贄非理性主義文學思想論——以萬曆 19 年夏至 24 年夏為論述中心〉，《文藝研究》，第 6 期，2004，頁 51-58。



朋友之知，足愧全軀保妻之輩。此猶一時之果報，未論累劫之因緣。²¹李贄與焦竑始識於明隆慶年間，至李贄身亡，相交三十餘年。雖然彼此在生死問題上有不一的意見，但李贄的死仍觸動著老友的心緒，知道他的死不僅是以死明志，而是無愧於心。從上述的說明與分析中來看，李贄的死無法歸之於畏罪自殺。

(二) 被逼身亡

李贄被下詔獄，最主要的原因是禮科給事中張問達於2月22日所提出的檢舉，而究其原委，乃首輔大學士沈一貫因李贄著書丑詆沈氏之故。至於所詆何事，乃指萬曆26年(1598)6月，東征贄劃主事丁應泰疏劾遼東巡撫楊鎬援朝喪師欺騙不報，而輔臣張位、沈一貫與之密書往來，交結欺蔽。次輔張位因此被罷去位。李贄在復焦竑信中稱讚丁應泰，此信恐為張問達仰承沈一貫旨意，而疏劾李贄的「著書」由來。²²張問達的疏文如下：

李贄壯歲為官，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，以呂不韋、李園為智謀，以李斯為才力，以馮道為吏隱，以卓文君為善擇佳偶，以司馬光論桑弘羊欺武帝為可笑，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。尤可恨者，寄居麻城，肆行不簡，與無良輩遊於庵院，挾妓女，白晝同浴。勾引士人妻女，入庵講法，至有攜衾枕而宿庵觀者，一境如狂。而後生小子，喜其猖狂放肆，相率煽惑。……近聞贄且移至通州，通州離都下僅四十里，倘一入都門，招致蠱惑，又為麻城之續。望敕禮部檄行通州地方官，將李贄解發原籍治罪。乃檄行兩畿各省，將贄刊行諸書，並搜簡其家未刊者，盡行燒毀，毋令貽禍亂於後，世道幸甚。²³

這段疏文中，前半是針對李贄對歷史人物的評價，這牽涉到李贄對歷史的看法，他不以孔子之是非為是非的史觀，在當時的明朝具有顛覆學風的可能性存在。²⁴李贄論史喜歡顛倒歷史人物，以和傳統史觀抱持相反的觀點來審視歷史，其目的即要為他們「辨雪」，重新做評價的意思。中半段是攻擊李贄的「私德」，企圖以李贄個人的生活行為，引起社會之公憤。下半段則是要求明神宗朱翊鈞（1573-1620）從重量刑，打擊其它人心中之「異端」與「偽學」，此時的神宗皇帝，在經歷張居正（1525-1582）的主政與改革後，不問政事達二十年，此刻卻出人意表的對李贄的事件，下達了批示，張問達不過是要將李贄遣回原籍，神宗卻下令將李贄下詔獄，神宗是這麼說的：

李贄敢倡亂道，惑世誣民。便令廠衛五城嚴拿治罪。其書籍已刊未刊者，令所在官司盡搜燒毀，不許有存留。如有黨徒曲庇私藏，該科及各有司訪參奏來，併治罪。²⁵

²¹ 《李氏遺書·荐李卓吾先生疏》，今轉引自同前註，頁426。

²² 沈德符，《萬曆野獲編·二大主教》，卷27有云，清道光年間重纂《福建通志·李贄傳》，卷214亦有記載，見林海權，《李贄年譜考略》，頁416-417。李贄，《續焚書·復焦弱侯》（台北：漢京，1984），卷1，頁10，即是指此信，下引《焚書》、《續焚書》皆以此版本為主。

²³ 同註7，《明神宗實錄》，卷369，頁6917-6919。

²⁴ 有關李贄史學的研究，可參考趙令揚，《李贄史學》，《明史論集》（香港：中文大學，2000），頁145-186。以及任冠文，《李贄史學思想研究》（桂林：廣西師大，1999）一書。

²⁵ 同註7，《明神宗實錄》（台北：中研院史語所，1962），卷369，頁6917-6919。



神宗的批示是對李贄進行「誅心」的思想箝制，對神宗而言，挑戰帝國存在的合法性是罪無可赦的。

(三) 殉道或殉教

李贄終其一生，選擇了一條艱苦的求道之路。然而求道首先要求智慧，透過智慧來區別人／神、自身／自然與自我／他人的分別。但區別為混沌的世界帶來了秩序，卻又給人自身帶來痛苦，因為區別意味著不再純任自然，意味著分離、對立、矛盾與衝突。這種痛苦形成兩種不同的人生選擇：一是直接面對此種區別與差異，在痛苦中成長，並超越自身，也就是如李贄所說的嬰兒／成人、假人／真人的區別；²⁶另一種則是全力抹殺差異，希望能回到與他人，與自然的融合。此乃一種逃避的心理，在精神上終身將處於「嬰兒」、「孩子」的狀態。²⁷人一旦有這種區別，即可認識到人作為一種精神性存在的永恆性，而成為一個真正自由的人。李贄求道的啟蒙點很早便開始，7歲由其父李白齋啟蒙，12歲作《老農老圃論》已有自己獨立的見解，其個性倔強難化，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，其所表現的便是一種執著，一種為達目的誓不罷休的強烈個人意識。他曾說：

古今人情一也，古今天下事勢亦一也。某也從少至老，原情論勢，不見有一人同者，故予每每驚訝！以為天何生我不祥如此乎！夫人性不甚相遠。而余獨不同，非不祥而何？……大概讀書食祿之家，意見皆同。以予所見質之，不以易狂，則以為可殺也。²⁸

李贄意識到自己同一般士人的不同調，這讓他陷入孤獨痛苦和恐懼之中，承受著極大的心理壓力，一旦潰堤，將以驚人的力量衝破一切。這樣的心理狀態，讓他游離在儒、釋、道三家之中，並展開求道的過程——一種死亡意識的呈現，他在〈陽明先生年譜後語〉中說：

不幸年甫四十，為友人李逢陽，徐用儉所誘，先我陽明先生語，示我陽明先生書，乃知得道真人不死，實與真佛真仙同，雖倔強，不得不信之。²⁹

李贄在探究生死的道路上，雖戲稱自己被朋友所誘，人卻真誠的說出一個求道者要毫不虛假的面對死亡，如此才能求得解脫。李贄曾說：

然則此道也，非果有死之大俱，朝聞之真志，聰明蓋世，剛健篤生，卓然不為千聖所搖奪者，未可遽以與共學此也。蓋必此人至聰至明，至剛至健，而又通之以死，急之以朝聞，乃能退就實地，不驚不惡，安穩而踞坐耳。³⁰

其中「退就實地」，有學者指出，一如海德格爾(Martin Heidegger, 1889-1976)所說的「向死存在」(das Sein zum Tode)，其目的便是要正視死亡的畏懼，並對人生做出整體的規劃，此種生存方式才是真正的自由。³¹但要做到這一點，最重要的便是要有「夕死之大俱」，他說：

²⁶ 《焚書·童心說》，卷3，頁98-99。

²⁷ 李贄，《藏書》(北京：中華，1959)，頁520-521。

²⁸ 《焚書·蜻蛉謠》，卷5，頁208。

²⁹ 轉引自林海權，《李贄年譜考略》(福州：福建人民，1992)，頁51。

³⁰ 《焚書·答李見羅先生》，卷1，頁7。

³¹ 海德格爾，《存在與時間》(北京：三聯，1999)，第50-51節。



父母已生後，即父母未生前，無別有未來前消息也。見得未生前，則佛道、外道、邪道、魔道總無有，何必怕落外道乎？總無死，何必怕死乎？雖然不怕死總自十分怕死中來。世人唯不怕死，故貪此血肉之身，卒至流浪生死而不歇；聖人唯萬分怕死，故窮究生死之因，直證無生而後已。無生則無死，無死則無怕，非有死而強說不怕也。³²

在此李贄用禪宗常用的讓人靜觀父母未生前，自己本來面目的話來說生死，李贄認為生命來自於虛無也終歸於虛無，凡人參不透，聖人則能超越。李贄則寫過一篇名為〈五死〉的文章，其中對死亡歸納出五種情況，而以屈原之死為「天下第一等好死」，其次為「臨陣而死」、「不屈而死」、「盡忠被讒而死」、「功成名遂而死」，但他認為自己沒有如前五種死亡的可能性，卻又不甘死於床褥之間，故感慨的說：「英雄漢子，無所洩怒，既無知己可死，吾將死於不知己者，以洩怒也。」³³不幸言中，這是一種憤慨之言，也可以說是一種表達不惜以死抗議的態度，所謂「將頭臨白刃，一似斬春風。」這是何等豪邁壯烈的面對死亡，故李贄之死有著求道殉道的精神。

參、李贄的生死觀

在上節中分析了李贄的三個死因後，本節將接續說明李贄在生死觀的看法，以收相輔相成之效。所謂「生死觀」，是指人類在面對生命時的基本態度。當生命走向終點之際，如何面對死亡；如何處理死亡，必然會影響到人生存的意義，但「生死觀」不同於「生死學」，它更側重人在死亡前的心路歷程，而非生命臨終的身心和親朋反應。³⁴李贄對生死問題的思考可以從二個方面來說明：

（一）佛教生死觀的影響

李贄相信佛教的六道輪迴因果觀點，他說：

因者，種種者。果者，種穀種，得穀食也。種善而得善果，是自食其種也，又何疑乎？夫人未有不求種穀以食者，亦未有捨穀不種，而必欲種腸草以食者，則為惡種而自甘於食其果者，不顧斷腸之禍，其亦決無是人矣。故因錄善是而併錄惡果，以自觀省，俾大眾亦得以覽觀焉，時時覽觀，則時時知所以恐懼修省矣。何者？恐其斷腸而遂死也。³⁵

《因果錄》是李贄專門宣揚佛教生死輪迴的書，其中大量的列舉了善有善報，惡有惡報的觀點。另外在寫給女眾自信的信中，他又說：

且夫佛有三身：一者清淨法身，……二者千百億化身，……三者圓滿報身，即今念佛之人滿即報以極樂，參禪之人滿即報以淨土，修善之人滿即報以天堂，作業之人滿即報以地獄，慳貪者報以餓狗，毒害者報以虎狼，分釐不差，毫髮

³² 《焚書·答自信》，卷4，頁171。

³³ 《焚書·五死》，卷4，頁163-164。

³⁴ 有關生死學的問題，可參考鄔昆如，〈從哲學觀點看自殺問題〉，《哲學與文化》，第11卷第11期，1984，頁7-16。陳秉璋，〈死亡與自殺的社會學分析〉，《當代》，第58期，1991，頁16-23。以及蔡昌雄，〈生死學經典的詮釋—以庫布勒·羅斯的《論死亡與臨終》為例〉，《通識教育與跨域研究》，第2卷第1期，2007，頁1-25。

³⁵ 李贄，《因果錄》，卷首語，今轉引自許建平，《李贄思想演變史》（北京：新華，2005），頁356。



不爽，是報身也。報身即應身，報其所應得之身也，是又一身也。³⁶

這段話說明了李贄對因果報應說的認同，但人是可以超越生死輪迴到西方極樂世界的，而念佛是實現此一目的最佳捷徑。萬曆 24 年（1596）在湖北龍湖因有感身體的衰老，寫下了〈豫約〉，他說：

我有西方訣，最說得親切。念佛求生西方者，須知此趣向，則有端的志氣矣。不然，雖曰修西方，亦是一句見成語耳。故念佛者定須看通了西方訣，方為真修西方之人。夫念佛者，欲見西方彌陀佛也。見阿彌陀佛了，即是生死方了，無別有西方可生也。見性者，見自性阿彌陀佛也。見性者，見自性阿彌陀佛也。見自性阿彌陀佛了，即是成佛了，亦無別有佛可成也。故修西方者，總為欲見佛耳。……故凡成佛之路甚多，更無有念佛一件直截不蹉者。³⁷

此處，我們可以知道李贄所信奉的佛教以淨土宗為主，因為淨土信仰相信透過念佛、持戒等修行，可以得到阿彌陀佛的幫助，在死後往生西方極樂世界，這是佛教諸教派中最方便成佛的一種方式。佛教淨土的信仰的確影響了李贄，然而生死的問題卻是一種「本質苦」，從佛學的語境中來觀察生命的過程，使他能將經驗性苦難提升到形上的思考，李贄並不諱言自己「怕死」或「怖死」的心理，袁氏三兄弟（袁宗道、袁宏道、袁中道）曾訪李贄於龍湖，袁宗道問他：「學道遂不怕生死否？李贄說：別人怕不怕不可知，我卻怕。」³⁸也許在李贄的心靈中，惟有認清死亡的可怖，然後才能超越與解脫，他用「朝聞夕死」的心理來理解人性恐懼死亡的懦弱。³⁹

李贄在其生命結束的前一年，萬曆 29 年（1601）對其一生求道的過程進行反思，他說：

余自幼讀《聖教》不知聖教，尊孔子不知何自可尊，所謂矮子觀場，隨人說研，和聲而已。是余五十以前真一犬也，因前犬吠形，亦隨而吠之，若問以吠聲之故，正好啞然自己失笑也已。五十以後，大衰欲死，因得友朋勸誨，翻閱貝經，幸於生死之原窺見斑點，乃復研窮《學》、《庸》要旨，知其宗貫，集為《道古》一錄。⁴⁰

根據上述引文，大約在萬曆初，因身體出現「大衰欲死」的情況，導致李贄對佛學的進一步閱讀與思考，並撰述了《心經提綱》，透過佛教的「緣起性空論」來闡述生死之道。他認為《心經》即是「佛說心之徑要也」。「心」本無「有」，亦無「無」，世人妄執「有」與「無」，於是產生了主客、能所之分，是自設置礙、自立恐怖、自我顛倒。如此必然陷入得失、病痛和生死煩惱痛苦之中，而無法自拔。因此面對死亡，在李贄看來已不是單純的超越，而是一種「出離生死苦海」的智慧抉擇。⁴¹

所以如何坦然面對死亡，做為一種學道成功與否的標示，人在尚未聞道時，是不可輕生的，但一旦聞道，則死便無足輕重了。李贄選擇了自殺結束生命，雖深受佛教

³⁶ 《焚書·答自信》，卷 4，頁 172-173。

³⁷ 《焚書·豫約》，卷 4，頁 184。

³⁸ 此語出自袁中道，《柞林紀譚》一文，見林海權，《李贄年譜考略》（福州：福建人民，1992），頁 270。

³⁹ 同註 27，頁 7。

⁴⁰ 《續焚書·聖教小引》，卷 2，頁 66。

⁴¹ 鄭曉江，〈真人不死與出離生死—李卓吾生死智慧探微〉，《中州學刊》，第 4 期，2008，頁 146-147。



生死觀的影響，但是不是符合佛教教義呢？若按其相信之因果報應，現世的痛苦均為前世所種之果，故在現世來還清前世的債，如果未清還，便死去，這是有違佛教教義的，因為佛教的生死觀是對生命無始以來的輪轉描述開始，藉此引發個人對自己、對他人的生死辛苦，作一種超越的嚮往，然後再安立種種超越生死的修為，自殺做為一種佛教修為，李贄的認知或恐有不善之處。佛教典籍中出現的自殺現象，大都屬於宗教性自殺。其動機可分為兩種：一是純粹為了解決個人宗教心路歷程所面臨的困境；一是為實踐大眾教義而形之於外的自殺行為。前一種當屬小乘佛教的自殺觀，但若是沒有宗教意義和價值的自殺是被訶斥的。所以宗教上行持的成熟與否，才是準許自殺的善惡標準，至於大乘佛教卻在力倡的利他菩薩行裏，發展出具體的宗教自殺行為。大乘不同於小乘者，乃大乘所發展出一種重信仰熱誠的思想，故在大乘佛典中常出現「燃身供佛」的例子，如在「法華經」中的藥王菩薩。所以「殉教」也是大乘佛法中常見的一種自殺動機。此外，在禪宗的傳燈錄中李贄舉永明延壽（904-957）的例子，來說明佛教自殺的原由，他說：

禪師自為餘杭小吏時，即已勤修淨業矣。以勤修故，愛惜一切生命而不忍殺，此尚為尊佛教誠然也。乃以不忍殺故，遂定之以至放生；又以放生故，遂充之以至買生放生；又以買生放生故，復又充之以至於監守自盜，買放生命，犯極刑亦甘之。夫始之以不忍殺，極之至於自殺；蓋寧自殺以成就充不忍殺之初心，此所志矣。雖於理有不宜，勢有所不可，然觀其志，不可謂之不深信淨業者矣。

42

李贄以永明禪師不忍殺生，導致挪用公款放生之例，來說明永明延壽寧死也不殺生的行為，企圖表達對佛教生死觀中自殺行為合理化的證據，當然此一證據似乎並不足以說明，在何時、何地、何因之下人可以透過死來證明自己的心志。但在佛教的典籍中仍有不少禪師很自在地選擇死亡時間和方式，如唐代的隱峯禪師，為阻止戰爭，卻認為自己犯了惑眾之戒，便決定「自殺」，但他持用極為特殊的方式入滅，一種倒立而化的方式。⁴³其實，李贄所舉的例子，不止這些，其所想要表達的無非是佛教對死亡的態度，一種「生死自在」的方式。它超越了貪生怕死、怖懼生死的階段，在面對世俗的機緣上要做了斷來維護尊嚴。因此，李贄在受佛教生死觀影響之餘，最後採用自殺的方式來結束生命，在他看來是一種「捨報」的行為，但恐怕在不同佛教教義中難取得一致的認同。

（二） 儒家生死觀的影響

李贄雖然落髮為僧，但卻自稱為儒。他在《初潭集》的序文中，說到：

夫子卓吾子之落髮也有故，故雖落髮為僧，而實儒也。是以首纂儒書焉，首纂儒書而復以德行冠其首。然則善讀儒書而善言德行者，實莫過於卓吾子也。⁴⁴

⁴² 李贄，《淨土決》，今引自林其賢，〈李卓吾自殺原因試探〉，《國立屏東商專學報》，第2期，1994，頁24-25。

⁴³ 〈指月錄〉，卷143，頁206。今引自釋恆清：〈論佛教的自殺觀〉，《台大哲學論評》，第9期，1986，頁194-195。

⁴⁴ 李贄，《初潭集（上）》（北京：中華，1974），頁1。



他以「真儒」自許，對於口不離孔、孟之言的「假道學」理學家，則給予嚴厲的批判。早在萬曆7年(1579)，著名的學者何心隱(原名梁汝元，1517-1579)被誣下獄杖死，⁴⁵此一冤案，李贄當時是這樣分析的：

今觀其時武昌上下，人幾數萬，無一人識公者，無不知公之為冤者。方其揭榜通衢，列公罪狀，聚而觀者咸指其誣……，彼其含怒稱冤者，皆其未嘗謀面之夫。其坐視公之死，反從而下石者，則盡其聚徒講學之人。然則匹夫無假，故不能掩其本心，道無真，故必欲劇其出類，又可知矣。夫惟世無真談道者，故公死而斯文遂喪。⁴⁶

李氏認為市井的百姓都看得出是冤案，那些成天滿口「去人欲，存天理」的道學家，卻紛紛落井下石，根本不配為孔、孟信徒，後來李贄在回顧此案時，仍感到憤憤不平，在他寫給焦竑的信中提到說：

何心老英雄莫比，觀其羈絆縲紲之人所上當道書，千言萬語，滾滾立就，略無一毫乞憐之態，如訴如戲，若等閒日子。今讀其文想見其為人。其為文章高妙，略無一字襲前人，亦未見從前有此文字；但見其一瀉千里，委曲詳盡，觀者不知感動，吾不知之矣。⁴⁷

顯然李贄認為官員對於何心隱的申辯無動於衷，充滿了憤怒，在〈何心隱論〉中，他嘗試進一步分析何心隱的生死觀，他說：

人莫不畏死，公獨不畏，而直欲博一死以成名，以為人盡死也，百憂愴心，萬事瘁形，以至五內分裂，求死不得者，皆是也。人殺鬼殺，寧差別乎！且斷頭則死，斷腸則死，孰快？首藥成毒，一毒而藥，孰毒？烈烈亦死，泯泯亦死，孰烈？公故審之孰矣，宜公之不畏死也。⁴⁸

根據李贄的分析，何心隱的「不畏死」生死觀，正好給予他做為面對生死抉擇時的榜樣。不妨這麼說，何心隱即李贄的縮影。李贄不以孔子之是非為是非，並非「反孔」，而是要將已被神化的孔子，還原成孔子的本來面目，一個有真實情感的孔子，以及還給學者，一個獨立判斷是非的能力。李贄曾這麼說：

且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人之以學孔子，何以顏淵問仁，而曰為仁由己，而不由人也歟哉？何以曰古之學者為己，又曰君子求諸己歟哉？惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子；惟其為己，故孔子自無學術以授門人；是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故教惟在於因人。⁴⁹

上引文中，李贄僅僅強調學問之道需自信自立，為「自得」的觀點，非反孔的宣言。其實儒家對死亡的超越，是從死亡本體論出發，得出對死亡必至的理性主義態度，使

⁴⁵ 何心隱原名梁汝元，早歲放棄科舉，用家產在家鄉江西吉安永豐鄉組織「萃和堂」，進行社會改良的試驗，凡參加者，「冠、婚、喪、祭、賦役，一切通其有無」，對青少年進行集體教育；對老人進行集體奉養，七十歲以上可以休息等，頗有近代社會互助的理想，後因寫信諷刺永豐縣令徵收額外賦稅，被捕入獄，最後參加反嚴嵩的團體，改名何心隱，於萬曆7年，被以「妖逆」、「大盜犯」的罪名殺害於武昌。見林海權，《李贄年譜考略》(福州：福建人民，1992)，頁105-106。

⁴⁶ 《焚書·何心隱論》，卷3，頁89。

⁴⁷ 《續焚書·與焦漪園太史》，卷1，頁28-29。

⁴⁸ 同註41，頁89。

⁴⁹ 《焚書·答耿中丞》，卷1，頁16-17。



人可以避免通過信仰或道術尋求靈魂永生，肉身成「仙」的宗教迷誤。其態度有三：1、重視生命行程中道德價值的開掘，追求個體之人與整體之德的合一，由有限進至無限，從而超越生死。比如王陽明（1472-1528），他說：

學問工夫，於一切聲利嗜好，俱能脫落殆盡，尚有一種生死觀，毫無掛帶，便於全體有未融釋處。人於生死念頭，本從身心性命根上帶來，故不易去。若於此處見得破、透得過，此心全體方是論行無礙，方是盡至命之學。⁵⁰

王陽明認為人在現世生活中精神價值的重要，人只有把有限的生命與永恆性的觀念（如道德價值等）結合在一起，才能生死「見得破，透得過」；又王陽明認為要真正死無所憾，須要有為某種崇高的價值奉獻，他曾說：

人孰無死，豈必窮鄉絕域能死人乎？今人不出戶庭，或飲食傷多，或逸欲過節，醫治不痊，亦死矣！今爾等之死，乃因驅馳國事，捍患御侮而死，蓋得其死所矣！古人之固有願以馬革裹屍，不願死於婦人之手者。若爾等之死，真無愧於馬革裹屍之言矣。嗚呼壯士！爾死無憾乎？⁵¹

王陽明認為不應逃避對死亡的恐懼，重要的是當如何死的問題。在〈祭劉仁徵主事〉一文中，他又說：「於乎！死也者，人之所不免。名也者，人之所不可期。雖修短枯榮，變態萬狀，而終必歸於一盡。君子亦曰：朝聞道，夕死可也。視若夜旦。其生也，奚以喜？其死也，奚以悲夫乎？其視不義之物，若將浼己，又肯從而奔趨之乎？而彼認為己有，戀而弗能捨，因以沉酗於其間者，近不出三四年，或八九年，遠及一二十年，固已化為塵埃，蕩為泥沙矣。而君子之獨存者，乃彌久而益輝。」⁵² 在王陽明心中，年壽有時而盡，或長或短；或榮或枯，因此，生喜死悲，無須太在意，重要的是君子死後能否不朽。李贄對王陽明心學一派的體系是瞭解的，尤其是對王陽明「心即理」的哲學命題有著繼承與發展，李贄在四十歲時，讀王陽明全書，便以陽明先生為「得道真人不死」，所以儒家生死觀對他有一定程度的影響。2、堅信內蘊先驗道德的必然性的存在(比如天、天命),並自覺的把個體的生命與之融合,使自我的所言所行更具神聖性,並產生偉大的使命感,爆發出大無畏的精神,面對死亡,以灑脫的態度安於死之到來。李贄雖對佛學有一定之定見,但整體來看,他仍屬儒家,他亦不諱言,他說：「余既自幼習孔子之學，是故亦以其學纂書焉。」⁵³不過李贄心儀的是陽明心學的另一支，即反對理學累贅的格物致知，提倡直接追求心理的「自然自在」，像何心隱便被李贄稱為「英雄」。3、把真理和道德價值置於「生死」之上。生時為道義努力；面對死亡，便可為道義的實現而獻出生命，如此便超越死亡。所謂「朝聞道，夕死可矣」的觀點，故人要活著之時，努力追尋生命之道，一旦有所得便能安心面對死亡。此外，生命的有限，促使儒家強調精神的不朽，在歷史上那些被推崇的不朽人物，都有共同的特點，即絕高的道德品格，一種具有永恆價值，人類共遵的精神指標，但不可諱言的是，李贄儒家思想中確已滲入佛教禪宗的觀點，他將禪宗的「人即佛」、「佛即人」、「人人都有佛性」的觀點改造成「天下無一人不生知」、「人無不載道」的觀念，

⁵⁰ 王陽明，《傳習錄》，引自鄭曉江，〈論儒家的死亡觀〉，《孔孟學報》，第32卷，第1期，1993，頁4。

⁵¹ 吳光等編校，《王陽明全集·祭永順寶靖士兵文》（上海：上海古籍，1995），卷25，頁964-965。

⁵² 吳光等編校，《王陽明全集·祭劉仁徵主事》（上海：上海古籍，1995），卷28，頁1036。

⁵³ 李贄，《初潭集（上）·自序》（北京：中華，1974），頁2。



賦予「道」更為強烈的人間俗世性格，並藉禪宗「超佛越祖」、「教上別傳」、「法無定法」、「法不執一」等觀點來批判儒家對經典的盲目信仰，比如他的「童心說」與禪宗參禪時所需求的清淨自在的「真如心」，有相同的觀點。⁵⁴

我以為李贄的觀點，雖然充滿複雜與矛盾，但仍然須從儒家的角度出發，雖然吸收了佛教或道家的某些觀點，但整體看來，仍是深受明代以來「三教合一」現象影響的具體表現。⁵⁵正如他所說的：「儒、釋、道之學，一也，以其具初皆期於聞道也。」如前述「朝聞夕死」，在李贄看來，是將死視為不懼，即不再有死亡，故無懼也，這是一種「生命意識」(life consciousness)的展現。

肆、結語

明末清初的大儒者黃宗羲(1610-1695)，在《明儒學案》中不為李贄立學案，以往論者皆以黃宗羲出於門戶之見，故不錄李贄。但同為王學的傳人，又有甚麼理由獨獨排斥與泰州學派過從甚密的李贄呢？因為泰州學派的主要人物焦竑、羅汝芳、王艮、徐樾、何心隱等人，黃宗羲為他們或立學案；或寫小傳，他們的學問也都是夾雜佛禪，惟獨李贄。究其原因，乃黃宗羲仍視前述學者為儒者，李贄落髮為僧，其行徑已是「狂禪」，故學術歸屬不屬儒學。的確，任何接觸到李贄思想的人，都會對他作品的駁雜留下深刻的印象，其學似禪非禪；似儒非儒，故其對生死的看法有別於時人，他選擇了一條以自殺做為結束生命的方式，若就佛教的生死觀而言，在不鼓勵殺生的原則下，亦不鼓勵自殺，故其死亡觀也不完全吻合佛教教義。那儒家強調的「不朽」精神，並非獲取道德的美名而選擇死亡之謂，李贄對於死亡有其定見，因為在其遺留下來的文字中，早已安排即將預見的死亡，即不死於詔獄之中；恐死於獨立意識的判斷，故死只是時間、地點、方式的不同，再加上臨場的抉擇。李贄從畏懼死亡作為求道的起點，採取直接面向死亡而非逃避死亡，其所依賴的是人之精神，作為一種超越自我、超越生死，最終獲得無畏的自由。然而自由不是一條放縱的路，人必須要經歷一個過程，此過程有一個開端與終點，人走在其上，接受一切的考驗，以自己的自覺，不斷的超越，這才是李贄選擇以自殺了却一生的關鍵所在。

⁵⁴ 真如是《大乘起信論》的核心觀念，其先揭示真如觀的內涵，確證「真如」為安立於眾生之上的真如佛性，強調通過修行實踐把集內、外在超越於一體的真如落實在生命個體上。見李鐵華，〈《大乘起信論》「真如觀」新探〉，《宗教學研究》，第4期，2009，頁84-88。也有學者認為李贄的「童心說」深受其回教背景的影響，見張黔，〈李贄的反審美主義傾向與其伊斯蘭教背景〉，《民族文學》，第2期，2004，頁138。其說認為李贄有反儒家的傾向，故其審美主義，具有反的特質，儒家在「欲望」的態度上是壓抑，所以不敢輕言內心所欲，故不說「真話」，他要求說真話，見真心，因此有「童心」說的命題。但這是否即是受回教教義的影響，恐怕有詮釋過度之嫌。

⁵⁵ 有關李贄思想雜揉儒、釋、道三家或法家思想的文章，可參王煜，〈李卓吾雜揉儒道法佛四家思想〉，《明清思想家論集》(台北：聯經，1994)，頁1-60。



參考文獻：

一、史料文獻(依出版時間)

- [1]袁中道,《珂雪齋集》,上海:中央書局,1935。
- [2]李贄,《藏書》,北京:中華,1959。
- [3]《明神宗實錄》,台北:中研院史語所,1962。
- [4]顧炎武,《日知錄·李贄》,台北:明倫,1970。
- [5]《四庫全書總目提要及四庫未收書目禁毀書目》,台北:商務,1971,卷50,第二冊。
- [6]李贄,《初潭集(上)·自序》,北京:中華,1974。
- [7]吉田松陰,〈己未存稿〉,《李贄研究參考資料》,福州:福建人民,1975。
- [8]潘曾紘編,《李溫陵外紀》,台北:偉文,1977。
- [9]李贄,《焚書/續焚書》,台北:漢京,1984。
- [10]王夫之,《讀通鑑論》,台北:里仁,1985。

二、專書(依出版時間)

- [1]Chan Hok-lam(陳學霖),*Li Chih(1527-1602) in Contemporary Chinese Historiography*, New York: M. E. Sharpe, Inc.,1980。
- [2]周質平,〈從異端到英雄—論晚近的李贄研究〉、《公安派的文學批評及其發展—兼論袁宏道的生平及其風格》,台北:商務,1986。
- [3]王改華譯,《利瑪竇傳》,西安:陝西人民,1991。
- [4]林海權,《李贄年譜考略》,福州:福建人民,1992。
- [5]陳清輝,《李卓吾生平及其思想》,台北:文津,1993。
- [6]王煜,〈李卓吾雜揉儒道法佛四家思想〉,《明清思想家論集》,台北:聯經,1994。
- [7]涂爾幹(Emile Durkheim),《自殺論—社會學研究》,北京:商務,1996。
- [8]劉季倫,《李卓吾》,台北:東大,1999。
- [9]海德格爾,《存在與時間》,北京:三聯,1999。
- [10]任冠文,《李贄史學思想研究》,桂林:廣西師大,1999。
- [11]趙令揚,〈李贄史學〉,《明史論集》,香港:中文大學,2000。
- [12]許建平,《李贄思想演變史》,北京:新華,2005。

三、期刊論文(依發表時間)

- [1]鄔昆如,〈從哲學觀點看自殺問題〉,《哲學與文化》,第11卷第11期,1984,頁7-16。
- [2]釋恆清,〈論佛教的自殺觀〉,《台大哲學論評》,第9期,1986,頁194-195。
- [3]陳仰芳(李建民),〈死之況味—中國古典中的「自殺」與「自殺論」〉,《歷史月刊》,第11期,1988。
- [4]陳秉璋,〈死亡與自殺的社會學分析〉,《當代》,第58期,1991,頁16-23。
- [5]鄭曉江,〈論儒家的死亡觀〉,《孔孟學報》,第32卷,第1期,1993,頁2-9。
- [6]林其賢,〈李卓吾自殺原因試探〉,《國立屏東商專學報》,第2期,1994,頁24-25。
- [7]彭書麟,〈論回族思想家李贄的戲劇審美觀〉,《青海社會科學》,第1期,1997,頁79-84;
- [8]洪銘水,〈明末文化烈士李卓吾的生死觀〉,《東海學報》,第39卷,1998,頁55。
- [9]鄭曉江,〈中國古代的自殺模式及其現代沉思〉,《孔孟月刊》,第37卷,第9期,



- 1999，頁 40-46。
- [10]李聖華，〈京都攻禪事件與公安派的衰變〉，《西北師大學報》，第 38 卷，第 1 期，2001，頁 98-102。
- [11]湯曉青，〈回族文學批評家李贄的多元文化背景〉，《民族文學研究》，第 2 期，2003，頁 65-72。
- [12]張黔，〈李贄的反審美主義傾向與其伊斯蘭教背景〉，《民族文學研究》，第 2 期，2004，頁 138-140。
- [13]許建平，〈李贄非理性主義文學思想論—以萬曆 19 年夏至 24 年夏為論述中心〉，《文藝研究》，第 6 期，2004，頁 51-58。
- [14]蔡昌雄，〈生死學經典的詮釋—以庫布勒·羅斯的《論死亡與臨終》為例〉，《通識教育與跨域研究》，第 2 卷第 1 期，2007，頁 1-25。
- [15]鄭曉江，〈真人不死與出離生死—李卓吾生死智慧探微〉，《中州學刊》，第 4 期，2008，頁 143-148。
- [16]李鐵華，〈《大乘起信論》「真如觀」新探〉，《宗教學研究》，第 4 期，2009，頁 84-88。

