

## 〈證量解經——論劉戡山《人譜雜記》之詮釋途徑〉

### 摘要

本文旨在補足目前劉戡山學術研究中的一個空白——《人譜雜記》研究上的闕如。首先，說明為何一般學者會忽略《人譜雜記》，因為這本書只是一些古人言行紀錄。接著，說明《人譜雜記》在道德實踐上的重要性，說明不可忽略此書，於是，如何找到一個詮釋方法，來面對一般學者認為沒有哲學意義的《人譜雜記》便是首要問題。本文提出「證量解經」的詮釋途徑來處理這個忽略現象，這樣，在道德實踐上，《人譜雜記》便可發揮她引導、印證與勘驗生命現象的作用了。

關鍵詞：證量解經、劉戡山、人譜雜記

### 一、前言

在當代的宋明理學研究中，劉戡山（劉宗周，原名憲章，字起東，號念臺，學者稱戡山先生，1578-1645）思想站著顯學的位階。<sup>1</sup>雖然是顯學，但其中還有

---

<sup>1</sup> 這個顯學現象可以從兩岸三地有關劉戡山的博碩士論文得知，截至目前為止，直接觸及戡山相關的博碩士論文，約有 33 本，可知其熱門狀況，書目如下：

王俊彥《劉戡山之成學經過》，台北：文化大學中研所 1984 年碩士論文

王涵青《劉戡山對王學的反思與批判之研究》，台北：輔仁大學哲研所 2003 年碩士論文

王瑞昌《劉戡山理學思想研究》，北京：北京大學哲學系 1997 年博士論文

余建中《劉戡山哲學研究》，中壢：中央大學哲研所 1992 年碩士論文

吳幸姬《劉戡山的氣論思想——從本體宇宙論的進路談起》，嘉義：中正大學中文所 2001 年博士論文

李振剛《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》，中國人民大學哲學系 2000 年博士論文

李興源《劉戡山教育思想之研究》，高雄：高雄師大教研所 1988 年碩士論文

杜保瑞《劉戡山功夫理論與形上思想》，台北：台灣大學哲研所 1989 年碩士論文

林宏星《劉戡山哲學研究》，上海：復旦大學哲學系 1995 年博士論文

林炳文《劉戡山的慎獨之學之研究》，台北：文化大學哲研所 1990 年碩士論文

柯正誠《劉戡山「盈天地間一氣」思想研究》，台北：文化大學中研所 2003 年碩士論文

胡森永《從理本論到氣本論》，台北：台灣大學中研所 1991 年碩士論文

孫中曾《劉宗周的道德世界》，新竹：清華大學史研所 1991 年碩士論文

徐成俊《劉戡山「慎獨說」及其道德形上學基礎之研究》，台北：台灣大學哲研所 1990 年碩士論文

袁光儀《晚明之儒家道德哲學與世俗道德範例研究——劉戡山人譜與了凡四訓、菜根譚之比較》，台北：台灣師大國研所 1997 年碩士論文

康雲山《劉戡山及其理學》，高雄：高雄師大國研所 1977 年碩士論文

張萬鴻《從劉戡山評議先儒管窺其慎獨之學》，香港：新亞研究所哲學組 1995 年碩士論文

梁世惠《宋明人論危微精一執中十六字及其證偽》，台北：台灣大學中文研究所 1989 年碩士論文

莊滄芬《王陽明與劉戡山工夫論之比較》，台北：台灣師範大學國文研究所 1993 年碩士論文，《台灣師大國文研究所集刊》第 38 號 1994.6

陳玉嘉《劉戡山誠意之學研究》，嘉義：中正大學中研所 1998 年碩士論文

陳立驤《劉戡山哲學思想研究》，台南：成功大學中研所 2003 年博士論文

陳拓環《基督教與儒家的會通問題——以保羅與劉戡山的心性論為中心的初探》，中壢：中央大學哲研所 1997 年碩士論文

許多等待發展的空間。

當我們把以往研究的成績與戡山的著作相比較的時候，可以發現，其中有一個很明顯的缺失，就是對於劉戡山臨終前絕筆的《人譜》的姊妹作《人譜雜記》疏於注意。

戡山臨終前關於《人譜雜記》的撰寫已經初具雛型，但未完成，他留給兒子劉洵的遺言就是把此書完成，劉洵說：

先生於《譜》中未當者再加改正，是書凡三易稿始定。又取古人言行，從〈紀過格〉諸款類次以備警，名《人譜雜記》。（劉洵按：《雜記》尚未畢草。先生臨絕，命洵補之，敬受命成書。）（〈劉譜〉68歲條，《全集》五，頁517，68歲。）<sup>2</sup>

雖然據董場的記載，《人譜雜記》的緣起是因為朱靜因請戡山作此書<sup>3</sup>，但聖賢立事本常因他人所請，也無損於此書的本質意義。戡山此處，應該是把《人譜雜記》當作是《人譜》的續篇或是姊妹作，否則就不用「又取古人言行，從〈紀過格〉諸款類次以備警，名《人譜雜記》。」還鄭重其事的當遺言來交代兒子。戡山此意應還是和他重視道德實踐的歷史性有關，總是從具體的現實面出發立論，因為在〈紀過格〉都還是抽象地論述諸過的名目，故再取古人言行，依類編輯以「備警」，是用來警惕自己免犯過錯之用的。

換言之，應該把《人譜》與《人譜雜記》視為一體，否則戡山就不會在68歲第二次修訂《人譜》時，再編輯這本《人譜雜記》的，並在臨終時，命劉洵補之。由於一般學者大都重視《人譜》，而忽略了《人譜雜記》，而筆者以為在道德實踐時，不管是在初期，或是在後期，都可以起很大的參考作用（初期可以作為引導，後期可以作為印證或者勘驗）。但是有關戡山學的研究者卻並沒有著墨於此，相對於《人譜》言，其間重視程度的差異甚大，留下一個值得探討的課題。

---

陳建明《從《人譜》看劉戡山之存理遏欲》，嘉義：中正大學中研所 2005 年碩士論文

陳美玲《劉戡山道德抉擇論研究》，台北：輔仁大學哲研所 2004 年博士論文

陳啓文《劉戡山之「道德主體理論」分析》，台北：台灣師範大學國文研究所 2000 年碩士論文

曾文瑩《劉戡山心性學研究》，中壢：中央大學中文研究所 1996 年碩士論文

曾光正《東林學派的性善論與工夫論》，新竹：清華大學史研所 1989 年碩士論文

曾錦坤《劉戡山思想研究》，台北：台灣師大中研所 1983 年碩士論文，或《台灣師大國文研究所集刊》第 28 號 1984.6

楊正顯《陶望齡與晚明思想》，台中：東海大學史研所 2000 年碩士論文

詹海雲《劉戡山的生平及其學術思想》，台北：台灣大學中研所 1979 年碩士論文

廖俊裕《道德實踐與歷史性——關於戡山學的討論》，嘉義：中正大學中研所 2003 年博士論文

劉哲浩《劉戡山的理學思想研究——以性善、主靜、慎獨說為主》，台北：政治大學中研所 1981 年碩士論文

<sup>2</sup>本文關於劉戡山的文獻版本以戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》五冊六本（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997）為主，文中以《全集》稱之，獨立引文（有關此書者）均隨文注明出處，各冊簡稱為《全集》一、《全集》二、《全集》三上、《全集》三下、《全集》四、《全集》五。《全集》中劉洵所著之〈年譜〉簡稱為〈劉譜〉。

<sup>3</sup>參《全集》二，頁 141。董場很稱讚朱靜因的這個行為，故以「良友」稱呼朱靜因。

爲什麼一般人都會忽略《人譜雜記》呢？黃敏浩先生曾說出他的理由：

宗周更有《人譜雜記》，這是根據《人譜》所列的條目，收集歷史人物的嘉言善行而分類編排的一本匯集。宗周未能完成此著作，臨終授命，由劉洵補述而成。儘管《人譜雜記》充滿著許多古人的事蹟，內容豐富，但由於沒有顯著的哲學意涵，所以並非我們要討論的對象。<sup>4</sup>

袁光儀先生亦曰：

《人譜雜記》載於《遺編》，顯與《人譜》各自成書，且以古人言行為主，不涉理論，故不列入討論。<sup>5</sup>

袁先生的意見和黃敏浩先生相同，《人譜雜記》「不涉理論」、「沒有顯著的哲學意涵」大概是通論，因此不用討論。本文以爲這就牽涉何謂「道德實踐學」之「理論範圍」了。如果在一個人的道德實踐上的知識有所需要，這就屬於「理論範圍」。如果所記載的古人言行是因著〈紀過格〉諸款類次而編訂的，依次爲〈體獨篇〉、〈知幾篇〉、〈定命篇〉、〈凝道篇〉、〈考旋篇〉、〈作聖篇〉，<sup>6</sup>這是《人譜·證人要旨》的實踐次第。換言之，它之分類其實是依實踐次第展開的，不是漫無標準地想到一類就分一類，所以是牽涉到他的實踐境界上的細密粗疏高低之差別，換句話說，這裡是有涉及理論的。這些言行可以作爲道德實踐上的引導、印證或者勘驗，跟道德實踐有密切的關係。

由於《人譜雜記》紀錄古人言行，說理不多，那麼我們要如何詮釋討論以作爲道德實踐的輔佐經驗呢？

## 二、《人譜雜記》以往詮釋方法的反省

當讀到《人譜雜記》中種種古人言行時，要如何詮釋以合乎一個君子的成聖之道？這樣的提問，似乎是《人譜雜記》的詮釋方向只能往道德實踐的立場前進，對於這個問題，保持一個開放的態度似乎是較佳的，因爲時代的因緣變遷，也許也有不同的詮釋立場，但不可忘記的是，劉戡山當時創作編輯《人譜雜記》的最主要目的是爲了成聖成賢，這應當是最相應的立場。在這個相應的立場上，也許可以看出道德實踐時種種的人性特色，以作爲某種社會現象的考察，但不管如何，他還是要站在道德實踐立場的大方向，以免扭曲了某些問題與解答上的相關性。爲何要如此說呢？因爲，首先，要討論的是在現實上，有一個學者已經對《人譜雜記》有所詮釋了，先來看他的詮釋方法以作爲討論的基點。劉人鵬先生曰

<sup>4</sup> 黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（台北：台灣學生書局，2001），頁 173-174。

<sup>5</sup> 見袁光儀：《晚明之儒家道德哲學與世俗道德範例研究——劉戡山人譜與了凡四訓、菜根譚之比較》（台北：台灣師大國研所 1997 年碩士論文），頁 104。

<sup>6</sup> 《全集》二，頁 5-11。

:

劉宗周《人譜》及《類記》作為一閱讀文本，其特色的確在於將聖學道德的討論落實於歷史社會具體情境；那麼，作為讀者的我們，似乎有必要將這些敘事體作仔細的閱讀或詮釋。目前為止，討論劉宗周慎獨之學者，對於這部分的討論尚付之闕如。本文將從《人譜類記》中與女性有關的傳記故事開始詮釋分析，由故事中的女性作思考的出發點，指出女性在聖學道德中的困境；而後就《人譜》理論重構，說明聖學中的女性的系統結構性排逐貶抑。……本文的寫作策略是：對理論的文字作理論性的分析，對於《類記》中的故事作文學文本分析；以突顯聖學的男性自我中心，男性崇拜，以及對女性的遺忘、拒斥或磨滅。這其實又與聖學對「異端」的排拒一貫，——透過想像、構築與排拒異類以凝聚自我，並將自我聖賢化。這套語言系統對女性貶抑遺忘的結果是：即使談男女平等或尊重女性，仍然難以想像一個自主的道德思考與實踐主體的女性。<sup>7</sup>

基本上，筆者同意劉人鵬先生所說的：傳統中國社會對於男女平等或是尊重女性這方面的開發與重視是不夠的，這也是當代儒家正努力的課題。<sup>8</sup>但把這個沒有開發或是不夠重視的理由擺在道德實踐上，再由此觀點來詮釋《人譜雜記》，就好像鋼筆拿來當筷子吃飯，還指責鋼筆不順手。劉先生認為《人譜》、《人譜雜記》的特色是在「將聖學道德的討論落實於歷史社會具體情境」，其實這不只是《人譜》、《人譜雜記》的特色，還是他們的本質，他也發現「目前為止，討論劉宗周慎獨之學者，對於這部分的討論尚付之闕如。」這些大抵都是不差的理解與觀察，所以他認為應該要好好閱讀或詮釋蕺山的《人譜》、《人譜雜記》，這是對的，可是接下來，他的閱讀詮釋觀點的選擇卻顯然從上面他所說的觀點「滑轉」了，他選擇了一個「女性被壓制，突顯男性自我中心、男性崇拜」的觀點來詮釋，

<sup>7</sup> 參劉人鵬：〈聖學道德論述中的性別問題——以劉宗周《人譜》為例〉，收入林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁491-492。劉先生以《人譜類記》為依據。《人譜雜記》一書版本甚多，又名《人譜類記》，但《人譜雜記》與《人譜類記》兩者之內容有異，因為蕺山此書原本就沒有寫完，又牽涉弟子們對蕺山遺書之詮釋立場與刪改問題，也牽涉到刊刻時刊刻者增減材料的問題，<sup>7</sup>其間的曲折已無法盡考。定名為《人譜類記》者，內容多雜因果、怪誕與報應，頗不合蕺山本身之反對「福善禍淫」思想，故不應以《人譜類記》為所根據之版本，當以收入《劉子全書遺編》之《人譜雜記》為定本，即《劉宗周全集》本所依之版本。所以本文論述皆以《人譜雜記》為主。參詹海雲：《劉蕺山的生平及其學術思想》（台北：台灣大學中文研究所1979年碩士論文），頁211—212。可惜的是收入四庫全書與市面上較能買到的單行本（台北：廣文書局，1996年影印嘉慶19年刻本，書名為《人譜類記》；或是台北：廣文書局，1975年影印1841年和刻本，書名為《劉氏人譜》；或是台北：台灣商務印書館，1971年影印康熙38年刻本，書名為《人譜附類記》）都是《人譜類記》，所以一般都以《人譜類記》稱之。筆者最初所見也是廣文版《人譜類記》。

<sup>8</sup> 參曾昭旭先生的一系列著作，如曾昭旭：《永遠的浪漫愛》（台北：張老師出版社，1993），或參廖俊裕：〈論唐君毅哲學的合法性起點與發展性〉，《研究與動態》第二輯（彰化：大葉大學共同教學中心，2000.1）頁21。

卻完全不合法（有效性不足），所謂不合法是說，如果劉先生由這個觀點去考察中國傳統的婚姻史、或是社會史，都是適切的，這個題目也可以做，但拿來放在道德實踐為主的《人譜雜記》的詮釋上，就沒有有效性。因為在道德實踐的初期，「物欲」是個負面的因素，它是個「限制原則」，限制著道德實踐者的成長，本來就是道德實踐者防治的對象，要到道德實踐的後期，「物欲」就不是一個負面的因素，反而是必要而成為道德實踐者正面的「表現原則」，曾昭旭先生曰：

所謂「下學上達」，下學就是要人全面投入困限重重的現實人生，就在困限中、過錯中學；上達就是要人釐清無限與有限的分際，徹底擺脫有限氣質的羈絆，而體證到絕對的形上境界。而下學上達既為一體，則向上的超越與向下的投入也是一體。你愈能深入自己的氣質中多了解一分，便愈能少受他的羈絆一分，也愈能向上多超越一分。到頭來你的下學適足以成為你上達的憑藉，而氣質生命便不成為你的限制原則而返成為你的表現原則了。而這種轉化便稱為氣質的成全。<sup>9</sup>

在這一段引文中，說到一個道德實踐者在道德實踐時，他所面對的其實是自己的氣質命限，這氣質命限包含物欲，但這物欲並不是要去之而後快，反而還是表現真理的憑藉，因此應當清楚物欲的特色，以使人時時都為天理的無限呈現。所謂「存天理，去人欲」並不是要把物欲完全去除而是要把它轉化，這就是蕺山說「格去物欲，是禪門語徑，吾儒用不著。」<sup>10</sup>的意思。以性行為為例，胡五峰曰：「夫婦之道，人醜之矣，以淫欲為事也；聖人安之者，以保和為義也。」<sup>11</sup>或者蕺山所謂「天理人欲，同行而異情」、「欲與天理，只是一個。從凝處看是欲；從化處看，是理。」<sup>12</sup>，都是說當天理呈現在夫妻之間而性時，這時候，性就是愛、愛就是性，當你當下的心不清明而不覺而持守不住性體時，性就是欲。換言之，一個道德實踐者，不是害怕女人而要壓迫貶抑女人，一個道德實踐者，他所戒慎恐懼的是他生命的中物欲，尤其是在初期對於天理或心的掌握不力之時，因為這會使他無法成為一個獨立自主而自覺的君子<sup>13</sup>，所以他戒慎恐懼的對象——「不是女人」，而是「對女人的欲望」（對女人沒欲望，就不怕女人），這要弄清楚，劉先生在此就搞混了。而異性恰是這物欲的觸媒，因此他所採取對異性的態度就是「敬」，「敬」在男女關係裡面就是將對方推出而尊重對方為一獨立個體，使人不要在道德實踐的初期，還不得力，拿不起 50 公斤的重物，就面臨要拿 50 公斤的東西，這現象乍看好像把女人當禍水，其實不是這樣，在道德實踐中，真是禍水的，應是「物欲」，嚴格說，也不是物欲，而是自己的那顆心，因為同樣是

<sup>9</sup> 曾昭旭：《論語的人格世界》（台北：漢光文化公司，1991），頁 61。

<sup>10</sup> 〈復李二河翰編〉，《全集》三上，頁 443，66 歲。

<sup>11</sup> 胡宏：《胡宏集》（北京：中華書局，1987），頁 7。

<sup>12</sup> 〈學言上〉，《全集》二，頁 428，43 歲。

<sup>13</sup> 曾昭旭發現《論語》中的君子有「堅強獨立、自主自由」而「自覺」的本質，參曾昭旭、王邦雄、楊祖漢：《論語義理疏解》（台北：鵝湖出版社，1985），頁 154，這樣的君子不必然是男性。

面對物欲，為何別人能把持得住，自己不行呢？這就是蕺山所說的：「身世本無險，人心自爲險耳」<sup>14</sup>的意思（身世者，身所處之環境也）。劉人鵬先生由於採取不合法的觀點，所以在《人譜雜記》中強調的「敬」或蕺山所說的「交道貴敬」<sup>15</sup>，他幾乎都看不出來，而要把「敬」導向他所採取的詮釋觀點，例如劉先生曰：

《類記》中另有一則「相對如賓」的例子，在「記警閨門」中：

張湛矜嚴好禮，居處必自修整。每遇妻子，必講說禮法，及前言往行，以教誨之，相對如賓；故其妻子亦交相勉飭，有聲鄉黨。光武朝，湛拜太子太傅。

「相對如賓」是在夫教誨妻子以及夫的名聲顯貴的背景下，呈現其意義的。<sup>16</sup>

在這段「張湛矜嚴好禮」的記載中，張湛其實對生活中的行爲都是保持「敬」而「矜嚴好禮」，不是只對妻子「矜嚴好禮」，劉先生的評論中，好像就看不到「其妻子亦交相勉飭」這句話，而一定要往妻子是屬於被貶抑階級詮釋，如果是被貶抑階級，如何敢「交相」「勉飭」，而且我總被我所貶抑、排斥的對象吸引，不是更貶抑而瞧不起自己嗎？這些都是因爲他的詮釋觀點是不合法的緣故。尤有甚者，他由此更大膽地擴大引申說，此是和聖賢欲淑世而黜邪說、正人心的講學活動之心理現象一致，劉先生在上面的引文說：「這其實又與聖學對『異端』的排拒一貫，——透過想像、構築與排拒異類以凝聚自我，並將自我聖賢化。」劉先生筆下的聖賢（因著良知之不容已而和別人爭論的聖賢），所有的辯論好像都是爲了彰顯自我的光彩，而無所不用其極地「透過想像、構築與排拒異類」，而充滿「良知的傲慢」<sup>17</sup>，這樣的聖賢連蕺山的《聖學喫緊三關》的第一關〈人己關〉都未達成，都還是蕺山所謂的小人，而卻當作聖賢來處理，這合理嗎？退一步說，即使如此，也應該說成是一個道德實踐者，在實踐時，是可能有如蕺山所說的「情識」和「良知」相混而分辨不清的情形，這也是道德實踐者努力的重點，而不是良知全部成爲傲慢。由此可知，劉人鵬先生的《人譜雜記》詮釋觀點是不合法的，因此本文僅探討至此，不再討論其此觀點下的內容，及其以後此觀點的發展。<sup>18</sup>

<sup>14</sup> 《周易古文鈔》，《全集》一，頁 137，66 歲。

<sup>15</sup> 《論語學案·問人於他邦章》，《全集》一，頁 481，40 歲。

<sup>16</sup> 參劉人鵬：〈聖學道德論述中的性別問題——以劉宗周《人譜》爲例〉，收入林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁 495-496。

<sup>17</sup> 「良知的傲慢」是一句不合乎邏輯的矛盾話，此乃余英時先生因事相對於「知性的傲慢」所造，知性的傲慢是成立的，因爲知性是中性的，良知則和傲慢不容，參余英時：《猶記風吹水上鱗》（台北：三民書局，1991），頁 94-95。本文以爲恰可以用來形容劉先生筆下聖賢的不合理性，而不能成立。

<sup>18</sup> 所謂「其以後此觀點的發展」是指劉人鵬先生後來寫了一本書：《近代中國女權論述——國族、翻譯與性別政治》（台北：台灣學生書局，2000），其中有一篇〈傳統階序格局與晚清「男

除了劉人鵬先生有較詳細的討論《人譜雜記》一書外，幾乎沒有其他的學者將重心放在《人譜雜記》上。不過，蔣年豐先生有數語涉及《人譜雜記》，而可作為繼續申論的基礎，蔣先生曰：

從整套體系來看，劉蕺山的《人譜》系列乃是要建立「精神現象學式的人學」(a phenomenological anthropology)，而且其導向是內聖道德的。這種人學重視人之個體在具體的生活當中對道的體現，以之為歷史記述的重心，因此歷史的意義即在於個人對道的體現。……劉蕺山除了《人譜類記》之外，又寫了不少人物傳記與墓誌銘，其重點也擺在個人一生之體道的成就上。<sup>19</sup>

蔣先生這段話中，說到《人譜》系列（含《人譜》與《人譜雜記》）是內聖道德的，是重視個體在具體生活中對道的體現，而且還是「精神現象學式的人學」的，所謂「精神現象學式的人學」就是當下所見的「現象」是「精神」（道、天理）的呈現，而當下生命的具體實踐之體道的行為，有淺有深，而成為一成聖的歷程與次第。因此當在閱讀《人譜雜記》時，書中種種古人的嘉言善行，便成為是一個個體道的公案，是有「道」在其中而可作為道德實踐之參考。這就表現出《人譜雜記》和一般善書之性質不同，它不只有善書的勸善止過的性質，還提升到「道」的層次。<sup>20</sup>蔣先生此處對《人譜雜記》的解題很是重要，可以作為討論《人譜雜記》的基點，很可惜的是，他並沒有展開從一個道德實踐者的角度閱讀《人譜雜記》具體操作詮釋的手法。日本著名學者岡田武彥有針對宋明理學的詮釋方法提出「內在研究法」，很可以作為閱讀《人譜雜記》的道德實踐者的詮釋方法，岡田武彥曰：

大約四十年前，我曾立志對傳統中國哲學的研究方法加以深刻反省。結果

---

女平等」論），主要又是對蕺山的《人譜類記》為主，《人譜》為輔作相同手法的處理，只是加上了杜蒙（Louis Dumont）的階序（hierarchy）理論，因其觀點不合法，故不論也。筆者此處的批評手法是屬於「系統外的批評」，是對於劉先生觀點或設準的批評，即不進入其觀點下的系統，討論其系統內論證或分析的合理性如何，有關劉人鵬先生觀點的系統內部回應，可參考黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（台北：台灣學生書局，2001），頁 185-190。黃先生是在接受劉人鵬先生不合法的觀點下進行反省，其回應可以算是對劉先生意見「進一解」（試圖利用劉述先先生「理一分殊」理論說明傳統「男尊女卑」、「夫為妻綱」有其歷史實踐上的合理性與限制性）。現在，筆者反省有沒有對劉先生進行「透過想像、構築與排拒異類以凝聚自我，並將自我聖賢化」？應該沒有，第一，這句話充滿動機與行為目的的揣測，同樣的話，似乎可以放在任何人身上（只要這個人有反對別人意見的行為），包括劉先生現在的行為。第二，現在筆者只把自己當作學術研究者，還沒有自我聖賢化。

<sup>19</sup> 蔣年豐：〈從朱子與劉蕺山的心性論分析其史學精神〉，收入蔣年豐：《文本與實踐（一）——儒家思想的當代詮釋》（台北：桂冠圖書公司，2000），頁 270—271。

<sup>20</sup> 何俊先生曰：「哀纂文體，又稱哀輯，……由於勸善書並非是什麼學術史上的考證著作，而只是面向社會大眾的通俗讀物，因此當勸善書以哀纂體來撰寫時，往往是將許多歷史上的故事與名人名言照錄下來，以增強讀者的興趣。……《人譜雜記》，其文體也是哀纂。」見何俊：《西學與晚明思想的裂變》（上海：上海人民出版社，1998），頁 278。何先生的意見從形式上來說，是對的，可是還有其內容上之異的部分，是其所未見出的部分。

使我痛感到，如果忽略體認自得的實踐而空談理論，那就不可能把握宋明哲學的真諦。……當今中國哲學研究者中，仍不乏醉心于依據西歐思潮和西洋學風解釋中國哲學的人，他們還自以為這種方法是『創造性的』、『嶄新的』方法。然而，這和真正的『創新』相差十萬八千里。……所謂『內在研究法』，就是在研究一個人的哲學思想時，把他的體驗移入自身，然後設身處地地加以體驗的方法論，而不僅僅是在科學的實證中弄清楚他的哲學思想。<sup>21</sup>

蔣年豐先生說明了《人譜雜記》一書的性質——體道的公案，岡田先生則提出站在讀者或研究者的立場，應如何研究的方法——「內在研究法」（雖然他是針對整個宋明理學而立論的），所以比蔣先生更進一步，在上段引文中，岡田先生說到要把研究對象的哲學思想之體驗「移入自身，然後設身處地地加以體驗」，這應該就是我們讀《人譜雜記》的詮釋方法，體驗其中的道，不過這樣的說明仍顯抽象，岡田先生也沒有具體呈現過程，底下本文試圖將其展現開來。

### 三、本文的詮釋途徑——證量解經<sup>22</sup>

所謂證量解經，就是當在詮釋經典時，我們除了基本知識的需求外（如語言知識、歷史知識），最重要的是在超越頭腦知識之上有一親證道體的量（標準或是程度），依著證量，在詮釋經典時，是有其超越主客對立的一面，這時，經典的意義一方面有待於詮釋者的解讀，但詮釋者的生命狀態，亦因為經典是道的呈現而可和詮釋者印證、勘驗和引導。這是劉戡山念茲在茲，而和陸王「六經皆我註腳」有所差異之處。戡山曰：

《六經》註腳之說，正是尊經之旨，後人不善會，便是侮聖人之言。（《陽明傳信錄》，《全集》四，頁49，61歲。）

所好者道也，而古人其階梯云。後儒之言曰：「古人往矣，《六經》注我耳。吾將反而求之吾心。」夫吾之心未始非聖人之心也，而未嘗學問之心，容有不合於聖人之心者，將遂以之自信曰：「道在是。」不已過乎？夫求心之過，未有不流為猖狂而賊道者也。（〈張慎甫《四書解》序〉，《全集》三下，頁712，55歲。）

從這兩段可知，戡山是將《六經》視為道的呈現，因而古人之言，便可成為道德

<sup>21</sup>見岡田武彥著、吳光等譯《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000）〈中文版序〉，頁1-3。

<sup>22</sup>「證量解經」一語參自張念誠《楊簡心、經學問題的義理考察》，桃園：中央大學中文所2003年博士論文，第五章。但筆者所用與該文有所差異。該文「證量」純是主體意義，本文卻是融合主客而有超越主客的意義，參下文即可得知。



實踐者的階梯。陽明是從人已是聖人的狀態來立論，故說了解自己的心就是了解《六經》，蕺山顯然對此是不敢太快同意的，他的人還不是聖人，他總是小心翼翼、戒慎恐懼、憂勤惕厲地省察其中的理欲之介，而吾人之心總有「妄」存在（容有不合於聖人之心者），因此如果直接求之於心，就容易有猖狂賊道的行為發生，換句話說，蕺山顯然是從人還是現實道德實踐中的未完全體道之人，而又想了解人的這顆真心，這時，讀書是有用處的。這「用處」就是《人譜雜記》所引發的印證、勘驗與引導。

接下來，本文要說明這樣的「證量解經」如何可能？論述步驟希望能充分運用學界目前的詮釋學業績來解決在道德實踐上，人與經典的詮釋關係。

筆者將先以謝大寧先生的一篇大作〈言與意的辯證——先秦漢魏易經詮釋的幾種類型〉（以下簡稱〈言〉文）來做說明<sup>23</sup>。

謝先生此文頗為重要，可以為傳統經學之所以為經學的可能性奠定普遍的基礎，並且可以為中國人傳統的經典詮釋做一個方法論上的證成，因此，筆者在此引用來作為研究方法論上的基礎，恰有其合理性。首先，概述其論述的要點，其次，檢討其可能的缺失，最後，轉化成為本文之詮釋方法的論證基礎。

〈言〉文為什麼從《易經》的詮釋類型著手呢？這是因為《易經》的詮釋類型解決了，其他的經典文本和詮釋文本間的關係就解決了。為什麼？

因為比較《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》五經的經典文本和詮釋文本間的關係，不管是《詩》的齊魯韓毛四家、《書》的今古文之爭、《春秋》的三傳，這其中的關係都還是很明顯的，至少詮釋文本和經典文本間的線索關係還有跡可循，相干性甚強，以《春秋》三傳為例，不管是重史事還是義法義例，和《春秋》經本身的關係還是清晰可見的，唯獨《易經》，不只在詮釋上，有所謂的儒家易（《易傳》）、道家易（王弼的易注）和陰陽家易（漢易）（這是詮釋《易經》的三個典範），而且和前面幾種經典不一樣的是，這些詮釋文本的重要性，在閱讀上，似乎來得比經典文本更為重要，因此〈言〉文選擇了《易經》作為主要探討的對象，這樣就有其代表性。<sup>24</sup>

確定了從《易經》入手後，要從哪一點開始？〈言〉文以為，就《易經》而言，發生意義的起點是卦畫所成的「象」上（所謂「天垂象，見吉凶」），因而可以引入里克爾（Paul Ricoeur, 1913--2005）所謂的「原初的象徵符號」來理解，而

<sup>23</sup> 謝大寧：〈言與意的辯證——先秦漢魏易經詮釋的幾種類型〉，發表於「中國傳統經典詮釋研討會」（北京：國際儒學聯合會，2000.4.4-5），收錄在台灣大學「中國經典詮釋傳統」研究計畫所出版的論文集，見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜瑪拉雅基金會，2002）。

<sup>24</sup> 見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜瑪拉雅基金會，2002），頁 66-67。在這裡當然不是說，討論這些文本的問題一定要從《易經》著手，例如蔣年豐先生從孟子詩教和《春秋》經傳著手，見〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉或〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉，兩文皆收入蔣年豐：《文本與實踐（一）——儒家思想的當代詮釋》（台北：桂冠圖書公司，2000）。但以《易經》著手，其階梯更為穩固，可說畢其功於一役。又：儒家易（《易傳》）、道家易（王弼的易注）和陰陽家易（漢易）並不是原文的字眼，是筆者歸納〈言〉文所用之類型而用的，原文是用《易傳》、漢易（李鼎祚：《周易集解》）與王弼易（《周易王弼注》）來稱呼，見李明輝先生所編書，頁 85。

由此遂蘊含了一套「意向性」結構的現象學來事實的描述其中詮釋的進行。

在學界中，措意於此的甚少，唯蔣年豐先生「興的現象學」，所以〈言〉文接著檢討蔣先生的業績，發現蔣先生有其十分敏銳處，可是有兩個很大的致命傷：一是他文中所顯然存在的「興」的歧義問題；二是不能說明為何「興」用在經典上（不只是《易經》）總是會往道德義上起興的現象，所以〈言〉文以為有必要另尋爐灶。<sup>25</sup>

這個爐灶建立在一個細密的上古文化史（包含神話）之考證上，〈言〉文發現，就對比於里克爾所說的西方文化中的「惡的象徵」而言，「德」這個概念是中國文化中最原初的象徵符號<sup>26</sup>，而由德與失德之意向性作用，就可以因之建立起一套適合中國儒家文化的「憂患的現象學」，而這個「德之象徵的憂患現象學」便可做為中國傳統經典的詮釋學基礎。於是便可以依此思路來處理《易經》的詮釋問題。<sup>27</sup>

接著，〈言〉文站在里克爾的「象徵的準則學」說明易象的意義，這意義就是必須被放在德與失德的象徵符號的意向性中來理解，在這樣的理解中，〈言〉文進入詮釋《易經》的三個典範中，並以「艮」卦為例，發現「這些不同的詮釋文本，其詮釋的模式都事先經由取象，然後再將此象通過某種修辭學上的手段，以想像、聯想等方式而關聯到『德』的問題上去」<sup>28</sup>，所以這些詮釋文本並非像以往所以為的不相干，他們之中其實有其內在統一性。只不過在這「同」之外，也還有差異的存在，這差異就是在取象的態度和聯繫於「德」的方式上，〈言〉文在此用「譬喻」、「譬喻的實指化」和「象徵的實指化」來說明其中的差異。<sup>29</sup>

概述至此，就靜態上的說明，已經足夠，在這點上，〈言〉文已有超越以往學界的成績，但它更深刻的是，它依三個詮釋《易經》的典範，而說明其中的動態過程。

這個動態過程建立在里克爾的「象徵三層次」（最原始的象徵符號、神話的、理性的）上，說明在詮釋經典的時候，不是只是像理解微積分似的只拘泥在擬似知識概念的「理性象徵」層次，只做純理性思辯的思考，這樣所得的知識，是一種「假知識」，如何能不得到這種假知識？「我們唯有通過一種所謂的『對概念進行解構』，也就是它必須經由一種『知識的挫敗』，然後才能還原出這概念的真實意義。」<sup>30</sup>

<sup>25</sup> 見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜瑪拉雅基金會，2002），頁 67-75。

<sup>26</sup> 在此必須另參謝大寧：〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，《鵝湖學誌》第 16 期 1996.6。

<sup>27</sup> 見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜瑪拉雅基金會，2002），頁 75-85。

<sup>28</sup> 見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜瑪拉雅基金會，2002），頁 86-87。

<sup>29</sup> 見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜瑪拉雅基金會，2002），頁 97-109。

<sup>30</sup> 見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜瑪拉雅基金會，2002），頁 92。

什麼是「知識的挫敗」、「對概念進行解構」？這就是說不能只是純認知的，而必須把「生命體驗」放進去，這才是一種所謂的「真知識」(證量)，〈言〉文在結論說的非常清楚：「所有的詮釋文本皆是對君子之德所做的某種『象徵的詮釋學』，或說即是在君子之德的規範下所做的某種起興。這種起興意味著每個詮釋事實上並不是在對經典進行任何理性的解析，而是在對之進行一種『生命體驗』也。」<sup>31</sup>、「經典是一個文化體其命脈之所繫，理解經典決不是個學究式的理性思辯上的事，它必須是一種生命上的體驗與實踐。」<sup>32</sup>

不過，在此必須檢討〈言〉文可能的缺失並試著加以補充，以使這個論證基礎更加的穩固。

第一、《易經》詮釋文本的類型沒有窮盡：〈言〉文可能是發表時的篇幅所限，所以它只探討先秦漢魏的《易經》的幾種詮釋文本類型，並因此把它區分為三種：儒家易、道家易與陰陽家易。這就忽略了《易經》一直以來和修真導氣配合的另一個典範，為了方便簡稱為「修真易」，這在東漢時，就有魏伯陽的《周易參同契》，一直延續到清朝都還有劉一明的《周易闡真》、《孔易闡真》<sup>33</sup>等書。除了這類型以外，在先秦漢魏以後，還有一種是用佛學來解易的，如明代滿益大師的《周易禪解》<sup>34</sup>，為了方便簡稱為「佛家易」，佛家易和〈言〉文所說的三種類型比較有「家族相似性」，都可以說是在「德之象徵」下，重視修心養性，故以下以「修真易」來論述。以〈言〉文所用的艮卦為例，修真易的解釋可為「艮為止，即極端注意，可視為運氣的停駐、意守。卦辭『艮其背』，只意守背部命門穴，強調意守自身，而不是意守外景，神不外馳。『不獲其身』描述入靜後不知身在何處，有飄然空濛之感。」<sup>35</sup>這裡面全部都是用運氣的觀點來解釋卦辭，似乎很難與「德之原始象徵」有何關聯，也不容易像《易經》術數部分把它歸入陰陽家易，這就形成了表面上的漏洞。

但是這個表面上的漏洞並非無法填補，只是沒有那麼直接性吧了。這可以從兩方面來說。一是一般來說，修真易的論點通常是建立在「身心一如」上面，所以除了「修命」外，莫不強調「修性」，而主張「性命雙修」，既然也要修性，就連上「德」了。二是修真易一般把人體視為小宇宙，修行的目的就是要和大宇宙合一，而「與天地合德」。在這兩點上，修真易還是具有在〈言〉文的論述效率之內的合法性。

不過，要注意的是：在做這種修真易的的詮釋《易經》時，雖然也是像其他四種《易經》的詮釋類型一樣，要把「生命體驗」放進去，但已經不同其他四種類型「將此象通過某種修辭學上的手段，以想像、聯想等方式而關聯到「德」的

---

<sup>31</sup> 見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜馬拉雅基金會，2002），頁 110。

<sup>32</sup> 見李明輝編：《中國傳統經典詮釋傳統（二）儒學篇》（台北：喜馬拉雅基金會，2002），頁 111。

<sup>33</sup> 見劉一明著、李豐楙等編：《道家修丹秘法大全》（台北：氣功文化出版社，1994）。

<sup>34</sup> 見滿益著、陳德述注《周易·四書禪解》（北京：團結出版社，1996）。

<sup>35</sup> 張其成主編：《易經應用大百科》（南京：東南大學出版社，1994）頁 472。

問題上去」，這裡面還多了一個「練氣修真」的中介。這其中想像、聯想的自由度已經大大降低。

第二、關於如何進行「生命體驗」並沒有充分展開：這點恐怕也是〈言〉文受限於發表的篇幅的關係。底下，本文想針對此點稍做補充。

在上文已經提到這樣的「體驗」是「知識的挫敗」、「對概念進行解構」之下的動作，也就是不能只是純認知的，而且是在「德之象徵的憂患現象學」下的「體驗」，這樣恰好可以在此引用狄爾泰（W Dilthey 1833-1911）的「體驗」概念來作為初步的說明。因為狄爾泰正是想為精神科學（有別於自然科學）奠定認識論的基礎<sup>36</sup>，「體驗為宗教、藝術、人類學和形而上學提供了基礎。」<sup>37</sup>而「德之象徵的憂患現象學」恰巧正表現了儒學在宗教向度上的特色與功能，所以這裡的引用正有其合法性。<sup>38</sup>

狄爾泰說到：

體驗活動是一種特殊的、獨一無二的方式，在這種方式下，實在為我地存在著。體驗並非如一種感覺或表象物那樣對立於我們：它並非被給予我們，相反地，只是由於我們內省到了它只是由於我們將它看做在某種意義上屬於我們的東西，從而直接據有它，實在體驗才為我們地存在著。只是在思維中，它才成為對象性的。<sup>39</sup>

體驗是一個統一體，它的諸成分因為一種共同的意義而聯合在一起。<sup>40</sup>

在這兩段話中，筆者先從第一段最後一句話「只是在思維中，它才成為對象性的」看起，這說明這種體驗是在上文所說的「對概念進行解構」的一個動作，因為在思維中，主體（人）與對象二分，並沒有體驗。體驗是存在於體驗的對象（實在）和體驗的主體有一種直接性的連結，透過「內省」，「直接據有它」，這裡存在著一種「直接性」，換句話說，我和我所體驗的對象這樣的說法只能是屬於方便地權宜說，事實上，他們形成一個不是主客對立的「統一體」，高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）把這個統一體叫做「意義統一體」<sup>41</sup>，而這個「意義統一體」是就著「生命」而言，這個「生命」並不是生物學上的意義，而是精神科學裡的生命概念，在本文的脈絡裡，正是「德之象徵」的意義。

這樣說明了體驗的第一個特色是它並不是主客對立的，是在一個意義統一體

<sup>36</sup> 狄爾泰的此處的認識論並不是傳統西方只限於感官與知覺的認識論或是主客對立的認識論。

<sup>37</sup> Dilthey: 《狄爾泰全集》第6卷（*Gesammelte Schriften*, VI.Band, Leipzig Berlin 1924），頁313。

<sup>38</sup> 在此，本文不想涉入儒學是否為宗教的大問題，只需瞭解儒學有宗教向度上的功能與性質即可，其討論過程請參廖俊裕：〈作為宗教修持次第的儒學實踐——以戴山學為例〉第四屆紀念涵靜老人學術研討會（南投：中華民國宗教哲學研究社，2001.12.21—23）。

<sup>39</sup> Dilthey: 《詩歌與體驗》英譯本（Rudolf Makkreel and Frithjof Roid ed, *Poetry and Experience*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985）頁223。

<sup>40</sup> Dilthey: 《狄爾泰全集》第7卷（*Gesammelte Schriften*, VI.Band, Leipzig Berlin 1927），頁389。

<sup>41</sup> 高達美著、洪漢鼎譯：《真理與方法》第一卷（台北：時報出版公司，1999），頁101。

中，透過內省對實在有一種「直接的親證性」，好像他（實在）就像是我們自己似的。但狄爾泰的這個「體驗」概念是要「為宗教、藝術、人類學和形而上學提供了基礎。」所以此處體驗的概念還是較為籠統的，而不一定是緊扣著儒學的道德實踐學而說，因此也有學者就審美意義的體驗而和中國詩歌中「興」的傳統結合著說<sup>42</sup>，所以它的適用性只到這裡為止，接下來，藉著杜維明先生的「體知」（杜先生把「體驗」稱為「體知」）來說明體驗的第二個特色。因著這個第二個特色也可以說明道德的體驗和審美的體驗其中的差異。

杜維明先生為何把體驗稱為體知？因為他也和狄爾泰一樣，把「體驗」當作是一個廣義的認識論的方法，「它是一個認知問題，但不是西方意義上的認知。」<sup>43</sup>杜先生從宋明理學的聞見之知與德性之知的區分開始，他認為：

淺顯地說，德性之知與聞見之知最大的不同是聞見之知不必體之於身，而德性之知必須有所受用，也就是說，德性之知必須有體之於身的實踐意義。<sup>44</sup>

像我知道「一加一等於二」、「昨晚氣象說：今天會下雨」這樣的判斷，都是屬於「聞見之知」，這種聞見之知不必然和生命的體驗有關係，但像張載的「大其心則能體天下之物」<sup>45</sup>，或是程灝的「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」<sup>46</sup>這樣的德性之知的判斷，卻和生命體驗有關係，杜先生在此說明區別就是「體之於身」，而由「體之於身」帶來的就是「有所受用」，什麼叫做「有所受用」？杜先生說：

這種體知預設了一個很奇特的東西，我稱之為 knowing as a transformative act，了解同時又是轉化行為。這就是受用，是一種對人有轉化功能的認知，如張載所說的「變化氣質」。<sup>47</sup>

在這段話中，杜先生清楚地說明，所謂德性之知的「有所受用」就是傳統上所謂的「變化氣質」，就是會帶來「行為的轉化」，這裡面也包括人生境界的提升。

所以可以得到「德之象徵」下的「體驗」的第二個特色，就是「變化氣質」，境界的提升，行為的轉化。尤其重點在「行為的轉化」，這也清楚的區分出道

<sup>42</sup> 參王—川：《審美體驗論》（天津：百花文藝出版社，1999）。

<sup>43</sup> 參杜維明：〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，《東亞價值與多元現代性》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 65。

<sup>44</sup> 參杜維明：〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，《東亞價值與多元現代性》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 57。

<sup>45</sup> 張載：《張載集》（台北：漢京文化公司，1983），頁 24。

<sup>46</sup> 程灝、程頤：《二程集一》（台北：漢京文化公司，1983），頁 15。

<sup>47</sup> 參杜維明：〈儒家「體知」傳統的現代詮釋〉，《東亞價值與多元現代性》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 64。

德的體驗和其他文學、美學上的體驗之不同。<sup>48</sup>

以上只是靜態的說明「體驗」的特色，尤其是「道德的體驗」的特色是什麼——一是對實在非主客對立的「直接親證性」；一是知道即改變下帶來的行為之轉化「變化氣質」。這種體驗就是證量而非只是一種感受、覺受，所以才會有改變行為，變化氣質的力量出來，如果只是一種感受、覺受是沒有行為轉化的力量出來的（雖然就生命的歷程而言，常常是先感受、覺受，後才成為證量）。但是這樣的證量體驗如何進行？這就很難回答，因為它既是非主客對立的合一，所以好像就只能直覺，現在卻要用思維來處理它，而思維總是主客二分的，於是困難性就出現了，好像這種證量體驗對思維來說，就是一種「跳躍」——突然之間它發生了。

所以現在筆者想直接面對一般發生的過程描述一番。幸運的是，謝大寧先生在另一篇文章〈比興的現象學——詩經詮釋進路底再檢討〉<sup>49</sup>中（以下簡稱〈比文〉），將此過程展現出來，恰可為閱讀文獻時所借鏡。〈比文〉中先檢討吾人對經典的兩種意識：一種是經典原初的「生命價值的具體實踐與體驗」，一種是某種「文化遺產」，將其推出生命外視為一「認知對象」。<sup>50</sup>在上文已經說到「認知」所得到的是一種抽象的「假知識」，正是要將其挫敗的，所以不能選擇第二種經典意識。這裡牽涉真理觀的問題，〈比文〉引用海德格的真理觀，認為要回到第一種經典意識就「應以一種在場的存在之思來尋求與經典文本進行某種歷史性的對話」<sup>51</sup>，這句話有兩個意思，第一個是「在場的存在之思」，第二個是「進行某種歷史性的對話」，就第一個意思而言，謝先生曰：

首先是以活的、現身在場的，與經典成立之初的人們底生命緊密相連的，同其呼吸的方式而確立的。在其中，真理就不只是通過經典而自行揭示了自己的這種「純然的設置」，而是進一步的「神聖作為神聖開啟出來」。我以為原初人們的經典意識正是如此，對他們而言，不是由他們選擇某種東西、標準作品以為經典，而根本是真理通過經典而照亮了他們的世界。換言之，經典不是被哪個人創作出來的，也不是被什麼力量規定出來的，他現實上有沒有具體的作者，也沒有那麼相干，它就只是讓真理在場而已，而人們也就因著這個在場，乃建立了他們的世界，所以這當中沒有懸隔。<sup>52</sup>

<sup>48</sup> 明顯的例子，如作家三毛，在其作品與演講中歌誦生命的美好與自由，最後卻在醫院以絲襪上吊自殺身亡。

<sup>49</sup> 謝大寧：〈比興的現象學——詩經詮釋進路底再檢討〉，發表於「孔學與二十一世紀」國際學術研討會（台北：政治大學文學院，2001.9.28-29），10月27日集結成書出版，政治大學文學院編輯：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（台北：政治大學文學院，2001）。

<sup>50</sup> 政治大學文學院編輯：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（台北：政治大學文學院，2001），頁80。

<sup>51</sup> 政治大學文學院編輯：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（台北：政治大學文學院，2001），頁89。

<sup>52</sup> 政治大學文學院編輯：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（台北：政治大學文學院，2001），頁86。

換言之，必須以「活的」、「在場的」的來觀看經典，而讓真理在此在場中呈現出來，這時不是像「認知」般地好像是去捕捉真理，如果是純認知般主客對立的閱讀，所得的，不會超過所原已有的（邏輯的結論蘊含在前提之中），因為只能藉著所原理解的東西來解讀經典，生命並不會有所提升增長而「神聖」。活的、在場的存在之思就是證量解經的證量部分，是「存在之自我流出」，是人「保持著對存在呼喚之靜聽」<sup>53</sup>。

就第二個「進行某種歷史性的對話」的意思就是要進入「德之象徵」之一種情境之中。在上文已經知道，「象徵」代表著一個意向性的概念，現在所謂進行某種歷史性的對話的意思就是要進入這個「德」的意向性中，這樣便進入一種「德」的體驗，而將其展開，謝先生曰：

我以為在對德的憂患中，毫無疑問的，他也有一個最高位的體驗，此即「無德」之感，這是一種未受照顧，或者甚至是受到拋棄而生的無價值之感。此種無德之感同樣也暗示了一種更基本的「畏命」的體驗，天命對每個人而言都是神秘的，對每個人都有決定性的，必須敬畏，不可挑戰的。當然，這種畏命的體驗尚有其更原始的體驗，這應該是和褻瀆一致，有著人類學上初民之共通性體驗的一種「冒犯」的體驗，正是由這種體驗的種種不同體會，乃有種種不同的禁忌系統。以此，我乃可以讓無德、畏命和冒犯構成一組原始的象徵系列，從而據此展開憂患現象學的描述工作。<sup>54</sup>

這就是說，當在讀中國經典時，必須扣緊「德之象徵」來閱讀，以證量進入其典籍之中，不在認知的範疇內，是個「在場」中，而體會其中的「德」、「無德」、「畏命」和「冒犯」之種種心理狀態。這整個過程就是證量解經。

#### 四、證量解經如何詮釋《人譜雜記》

在上文說到《人譜雜記》是一本體道的公案，更可貴的是，他還按著道德實踐次第而編排的，和一般禪宗的公案並不一樣。《人譜雜記》一書依劉洵所說是依〈紀過格〉次序來編寫的，劉洵說：

先生於《譜》中未當者再加改正，是書凡三易稿始定。又取古人言行，從〈紀過格〉諸款類次以備警，名《人譜雜記》。（劉洵按：《雜記》尚未畢草。先生臨絕，命洵補之，敬受命成書。）（〈劉譜〉68歲條，《全集》五

<sup>53</sup> 政治大學文學院編輯：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（台北：政治大學文學院，2001），頁88。

<sup>54</sup> 政治大學文學院編輯：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（台北：政治大學文學院，2001），頁108。

，頁 517，68 歲。)

劉洵這裡的說法其實需要補充說明，因為《人譜雜記》的次序依次為〈體獨篇〉、〈知幾篇〉、〈定命篇〉、〈凝道篇〉、〈考旋篇〉、〈作聖篇〉，這是《人譜·證人要旨》的實踐次第。〈紀過格〉的次序是微過、隱過、顯過、大過、叢過與成過。〈證人要旨〉與〈紀過格〉的關係如下：

| 〈證人要旨〉     | 〈紀過格〉                       |
|------------|-----------------------------|
| 一曰：凜閒居以體獨  | 微過，獨知主之                     |
| 二曰：卜動念以知幾  | 隱過，七情主之                     |
| 三曰：謹威儀以定命  | 顯過，九容主之                     |
| 四曰：敦大倫以凝道  | 大過，五倫主之                     |
| 五曰：備百行以考旋  | 叢過，百行主之                     |
| 六曰：遷善改過以作聖 | 成過，爲眾惡門，以克念終焉 <sup>55</sup> |

而《人譜雜記》篇目依次為〈體獨篇〉、〈知幾篇〉、〈定命篇〉、〈凝道篇〉、〈考旋篇〉、〈作聖篇〉，兩相對照下，便可知，與其說《人譜雜記》是依照〈紀過格〉編寫，不如說是依照〈證人要旨〉次序。

以下以蕺山的「夢」來說明「證量解經」如何閱讀《人譜雜記》，筆者準備從蕺山本人著手，<sup>56</sup>蕺山自己讀書正是「證量解經」，他說：

古人公案，有用著用不著時，苟其得之於心，無往而非坐下之公案，不然其如孔、孟何？然不佞則竊以自鞭焉。(〈與履思十二〉，《全集》三上，頁 374-375，56 歲。)

在這段引文中，對於古人的公案，有用著和用不著的區別，其間的關鍵在於是不是能「得之於心」？如果能「得之於心」，則古人的公案，都可以是可「用著」的，用於何處？蕺山就此而說，我對於古人的公案，都是「得之於心」而藉以自我鞭策（「自鞭」），換句話說，古人的言行事蹟，如果得之於心的話，都是可以拿來自我鞭策的。如何自我鞭策？蕺山以為可以有對治引導與印證兩方面的功能，蕺山曰：

古人不過先得我心同然耳，是以千言萬語，只是欲人將已放之心，約之反覆入身來，便能尋向上去，則所謂學問之道，如斯而已矣。故學而不求諸心則已，學而求諸心，則於古人橫說豎說、是同是異、是分是合、是虛是實、是偏是全，皆有用處，正如因病立方，隨病尋方，兩兩比對，有何

<sup>55</sup> 參《人譜》，《全集》二，頁 5-18，57 歲。

<sup>56</sup> 也可從當下的閱讀者（筆者本人）詮釋起，但如此將牽涉太多個人主觀私人事務，頗不合乎論文慣例，故筆者採取了以蕺山自己為例的方法來面對這個問題。



彼此？（〈答趙君法〉，《全集》三上，頁 383，60 歲。）

《書》云：「學於古訓乃有獲。」又曰：「學古入官。」故學必以古為程，以前言往行為則。而後求之在我，則信諸心者斯篤，乃臻覺地焉，世未有懸空求覺之學。（〈證學雜解·解十三〉，《全集》二，頁 313，66 歲。）

這兩段引文和前一段引文共三段引文都強調在面對古人的「前言往行」時，重點在「求諸心」、「求之在我」，若能如此，則古人的公案便能為道德實踐者所用。在〈答趙君法〉的引文中，說到若能求諸心，則古人只是先得我心之同然，因此我與古人是沒有彼此可分的，因而就「因病立方、隨病尋方」而言，這樣便能「尋向上去」，在道德實踐的初期中期的歷程中，便有對治病痛與引導向上功能。而在〈證學雜解·解十三〉中，則偏重在道德實踐的中後期，有印證之功能，使人能信心斯篤，而到達最後的覺地。這樣閱讀體道的公案，就道德實踐上，有時比有老師在還重要，蕺山論曹端曰：

先生之學，不由師傅，特從古冊中翻出古人公案，深有悟於造化之理，而以月川體其傳，反而求之吾心，即心是極，即心之動靜是陰陽，即心之日用酬酢是五行變化，而一以事心為入道之門。故其見雖微而不玄，學愈精而不雜，雖謂先生為今之濂溪可也。（《明儒學案師說·曹月川端》，《全集》四，頁 610，50 歲。）

在蕺山的眼光中，宋明儒中，自始至終比較沒有微辭的只有濂溪一人（有時加上明道），<sup>57</sup>現在他竟以濂溪來評價曹端，可謂評之高矣。而曹端的道德實踐資糧就是將古人公案求之於心，即使在沒有老師指導之下，仍有所得，可知《人譜雜記》在道德實踐上的作用之大了。

而在《人譜雜記》中，數次說到我們要注意自己的夢境，因為蕺山認同程子所說，認為夢境可以考察自己道德實踐的狀況。

程子曰：「人於夢寐之間，亦可以卜自己所學之淺深。如夢昧顛倒，便是心志不定，操存不固。」（《人譜雜記·考旋篇》，《全集》二，頁 62，68 歲。）

沈端憲公曰：「晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐，兩無所媿，然後可以言學。」（《人譜雜記·體獨篇》，《全集》二，頁 30，68 歲。）

<sup>57</sup> 參〈會錄〉，《全集》二，頁 619，66 歲。〈會錄〉，《全集》二，頁 610，約 57 歲。但蕺山對濂溪也有罕見的批評，如〈學言中〉，《全集》二，頁 477，60 歲，「〈河圖〉左畔陽居內」一段。

吳康齋先生嘗夜夢孔子、文王來訪，如是者數四，人以為此先生真積力久之驗。（《人譜雜記·考旋篇》，《全集》二，頁 62，68 歲。）

本朝楊公翥嘗夜夢誤入桃園，私食人二桃，既寤，深自咎。曰：「吾必旦晝義心不明，以致此也。」為之三日不餐。（《人譜雜記·考旋篇》，《全集》二，頁 62，68 歲。）

當蕺山作為一個閱讀者，讀到《人譜雜記》相關之夢記載時，依照上文蕺山讀古人言行事跡時，要將其「求諸心」、「求之在我」，就是要放到身上來用（或說把自己的證量體驗放上去詮釋，這詮釋是雙向的），而不要只把它們當成記問之學。因此可以由此來把「夢」當作道德實踐的重點，來「卜自己所學之淺深」（證量之深淺），換言之，道德實踐的得力深淺，或是境界高低，都是可以由此而知的，因而可以來「勘驗」自己的道德功力高低。以蕺山為例，他一生從年輕到老年絕食之際，莫不以此勘驗其所得。試看下列幾則蕺山之夢：

36 歲之夢——弟昨夜夢陞衛經歷，心甚不快。弟雅欲謝病去官，不知此夢何處來？看來終不忘榮進念頭。在夜之所夢，未有不根於晝者。……看來只爭昏覺之間，才覺則無妄非真矣。（〈與以建五〉，《全集》三上，頁 356，36 歲。）

51 歲之夢——門人問：「先生近功何似？」先生曰：「近來夢境頗清，無雜夢，亦有無夢時，若嘗惺惺者。」門人曰：「先生已打破夢覺關矣。」先生謝不敏。先是，先生嘗書門聯曰：「舊學還章縫，新功卜夢寐。」時年五十一歲。（〈劉譜錄遺〉，《全集》五，頁 555，51 歲。亦見〈會錄〉，《全集》二，頁 598，51 歲。）

68 歲之夢——先生蚤覺，謂張應鰲曰：「比夜夢朱文公來此。」應鰲曰：「先生固文公後身，竊謂先生學問精切入微處當軼文公而上之。至文公晚年焚諫草，自號遜翁，先生今日遭此，微不同耳。」先生曰：「還讓先賢。」應鰲曰：「鰲非阿所好。先生之學，幾於聖矣。」先生勃然曰：「惡！何狂悖乃爾！」（〈劉譜錄遺〉，《全集》五，頁 566，68 歲。）

在道德實踐學上，蕺山是「修」、「驗」並重的。從「36 歲之夢」中，可知他一方面「修夢」、一方面「驗夢」，如何「修夢」？「只爭昏覺之間」，對於夢，不能昏昧無所覺，作夢還沒察覺在作夢，而將夢境當真。如何「驗夢」？便是由夢境來勘驗自己的道德實踐功力，這是因為蕺山認為「在夜之所夢，未有不根於晝者。」或是「人心自有安處，是平日志向所決，積漸慣熟，安頓其中，而不

自知者，須是晝觀妻子，夜卜夢寐始得。」<sup>58</sup>也就是說，蕺山認為平日所想的，包括自知和不自知的，都會在「夢境」之中呈現，因此「勘夢」是必要的工夫。

蕺山 36 歲之夢，這個夢主要是蕺山夢到官位高升之事，若是一般人，一定很高興，蕺山卻認為剛好可以拿來勘驗是自己「名利之心」未斷的證據，而「心甚不快」自責不已。

51 歲之夢因為距離 36 歲之夢已經 15 年，蕺山學力已較有所成，故此時夢境已較為進步，值得注意的是，當蕺山弟子問蕺山最近道德實踐的功力如何？蕺山不答其他的，直接就以「夢」來回答，而答說「近來夢境頗清，無雜夢，亦有無夢時，若嘗惺惺者。」換言之，36 歲時所說的「修夢」工夫已很得力，故說「嘗惺惺者」（皆在警覺狀態），而驗證的結果也不錯，所以說「夢境頗清」、「無雜夢」、「無夢」等狀態，於是弟子接著說：蕺山已打破「夢覺關」了，蕺山謙辭。

68 歲之夢及蕺山的反應很有趣，「久矣，吾不復夢見周公」這類夢見古聖先賢與否的夢，從孔子時代就很重視。蕺山夢到朱夫子來到蕺山這裡，而將之告訴弟子張應鰲，此時他應該認為自己修的還不錯，可是以蕺山謹慎保守的個性又覺得不能這樣志得意滿，使得張應鰲的回話就很難，為什麼說他會覺得自己修得還不錯？因為上面的引文中，吳康齋曾經四次夢見孔子與文王，「人以為此先生真積力久之驗」，而現在蕺山現在夢見朱夫子，不是也同樣可說「此先生真積力久之驗」嗎？蕺山告訴了張應鰲，應鰲是蕺山的忠實弟子，只會說實話，不會說客套話，<sup>59</sup>應鰲的第一段話說蕺山精密細微超過朱夫子，也是可以成立的，蕺山於此，當然只好謙虛，這是因為蕺山認為「立身萬不敢望古人，不過守其經之見云爾。」<sup>60</sup>於是應鰲更說出自己的心中話：蕺山夫子實近於聖人了。蕺山此時，只能學習孔子說的「若聖與仁，則吾豈敢」的勃然而斥應鰲了。

#### 四、結論

上文從學界普遍疏忽《人譜雜記》現象說起，並說明其原因，這原因即學者重視抽象理論興趣，因此面對可以作為道德實踐行為查考的具體古人言行，不免視為沒有理論意義而加以忽略。接著探討有觸及《人譜雜記》詮釋之極少幾位學者觀點，說明其中的合理與不合理處，在蔣年豐先生視其為體道的公案下，取得了基本的出發點。配合著謝大寧先生「德之象徵的憂患現象學」和杜維明先生的「體知」（體驗）概念，本文發展了「證量解經」來詮釋《人譜雜記》，最後並以蕺山本身為例說明了「證量解經」的具體操作方式，如此《人譜雜記》即可為道

<sup>58</sup> 《論語學案·視其所以章》，《全集》一，頁 325，40 歲。

<sup>59</sup> 張應鰲是個老實人，蕺山南京任職時，邸舍蕭然，應鰲「獨侍不去」，其人「守其師說，不為新奇可喜之論」，參袁爾鉅：《蕺山學派哲學思想》（濟南：山東教育出版社，1993），頁 388-389。

<sup>60</sup> 〈答張生考甫二〉，《全集》三上，頁 582，68 歲。

德實踐上的一個重要參考指南了。