

作為神祕主義的叢山學¹

南華大學生死學系副教授
廖俊裕

摘要

本文的研究動機是印順法師所說「儒學為庸言庸行」所起的疑惑，兼及儒學可以以何為基礎進入宗教間的討論？如何解決學界目前普遍認為劉叢山思想充滿矛盾、混亂、無實義的現象？——劉叢山思想的神祕主義特色是其解決的一個途徑。因此首先探討叢山與神祕主義通郵的可能性，這個是可成立的。然後說明叢山關於神祕經驗的不可言說性下的可言說特色，很獨特的觀點。探討叢山神祕經驗的時空觀為「通天下為一體，聯萬古為一息。」最後說明劉叢山神祕主義的實踐工夫與次第：慎獨與「聖學喫緊三關」。

關鍵詞：儒學、神祕主義、劉叢山

一、前言

本文的研究緣起有三：

一、澄清一般人認為儒學只是庸言庸行：當代佛學泰斗印順法師曾經為文評論儒、釋、耶三教，對於儒學，他的評論如下：

儒家過分著重庸常的人行，缺乏豐富的想像，信願難得真切，勇德也就不能充分的發揮。由於「希賢」、「希聖」，由於「天理」、「良心」，由於「畏天命，畏聖人，畏大人之言」：從此信願而來的「知恥近乎勇」，難於普及到一般平民，也遠不及「希天」、「願成佛道」的來得強而有力。在儒文——理學復興的陶冶下的中國民族，日趨於萎靡衰弱；不能從信願中策發勇德，缺乏堅韌的，強毅的，生死以之的熱忱。無論從人性的發揚，中國民族的復興來說，對於策發真切的信願而重視勇德，為儒者值得首先注意的要著。²

在這段引文中，印順法師判攝儒家注重庸常的人行（耶教希天，佛教願成佛道）

¹本文曾發表於「明代文學思想與宗教學術研討會」，2005.4.29-30（嘉義：南華大學文學所），後未經審查收錄於南華大學文學系主編：《傳播、交流與融合——明代文學、思想與宗教學術研討會論文集》（台北：新文豐出版公司，2005），頁 307-338。已徵得主編同意，修改發表。

²釋印順：《學佛三要》（高雄：淨心印經會，1990），頁 69-70。

，缺乏豐富的想像，只能「希賢」、「希聖」，「畏天命，畏聖人，畏大人之言」，志向不夠遠大造成中國民族之積弱不振。印順的這段評論之論據性很可討論，包括因為注重「庸常的人性」會缺乏勇德、理學的陶冶造成民族的懦弱缺乏堅韌性格等等，但本文不擬繼續討論下去，本文的寫作希望先針對印順法師這段文獻的最初判斷的商榷，能先達成「儒家不只是注重庸常的人行」，也有「豐富的想像」的命題成立。

二、儒學進入宗教對話的一個可能基礎：近年來，隨著後現代全球化的時代巨輪，獨霸的大型論述日益瓦解，因之宗教之間的對話已漸熱絡，各種宗教對話的研討會也常常舉行，³但常忽略其間的「可共量性」與「不可共量性」，造成各說各話的現象。⁴在宗教間的可共量性上，傅偉勳、劉述先先生曾以田立克的「終極關懷」概念作為對話基礎。⁵而英國帕林德爾（Geoffrey Parrinder）則以「神祕主義」（mysticism）⁶概念作為論述世界宗教的可共量性，⁷帕氏在其著作中，以「神祕主義」觀點暢論世界各大宗教（佛教、道教、神道教、非洲原始宗教、回教、基督教、猶太教、印度教……等等），其中儒家他僅用一頁半的篇幅說明，便轉而論述道教，他說：

《中庸》特別強調了德行是「宗教性的、神秘性的」。儒家學說的重要闡

³如南華大學已舉辦數次「宗教交談學術研討會」，聯合國教科文組織與世界宗教博物館也已在美國、馬來西亞、印尼、法國等地舉辦數場「全球倫理與善治——回佛對談」。

⁴例如：何光瀟、許志偉主編的《對話：儒釋道與基督教》（北京：社會科學文獻出版社，1998），全書以知識論、本體論、神性論、世界觀、人生觀、社會文化與歷史觀為題，各請儒釋道耶各領域人士分別就該領域獨立撰文，再會總成書。

⁵參廖俊裕：〈作為終極關懷的儒學實踐途徑〉，2002年全國關懷研討會，2002.5.3。

⁶mysticism 或譯為冥契主義、冥證主義、神祕教、密契主義、神契主義，眾譯紛紜皆各成一理（這種現象即使在同一刊物一期中也無法避免，參《哲學與文化》367期，2004.12，「基督宗教與神祕主義專題」，此期中各種 mysticism 譯名雜陳。），本文採陳來先生的意見而用「神祕主義」，陳來先生以為「語言乃約定俗成，人創其說，徒增其亂，所以也就無須改譯。」見陳來：〈神祕主義與儒學傳統〉，《文化：中國與世界》第五輯（北京：三聯書店，1988），後改名〈心學傳統中的神祕主義問題〉，收入陳來：《有無之境——王陽明的哲學精神》（北京：人民出版社，1991）附錄，頁394。又神祕主義之「神祕」有些人寫成「神秘」，二詞相通，本文皆以「神祕」代之。陳先生這個意見是可取的，因為其他譯名通常都是為了避免「神祕主義」這個譯名所帶來的負面意義，如「神秘兮兮」、「不可討論」、「非理性」等意含，這個目的筆者以為是無法達成的，因為並不是中文「神祕主義」才有這個現象，即使在英語界對 mysticism 也有同樣現象，認為「模糊、浩瀚、缺乏事實或邏輯基礎」，所以本文採陳來先生的意見。分別參 W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998）譯序，頁9-10。溫帶維：〈明道思想在什麼意義下可被稱為密契主義？〉，香港人文哲學會網頁

<http://hksh.site/confucian-songming/studygroup/sg11a.txt>，2022.11.10 查詢。William James 著、蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2001），頁457。

⁷參杰弗里·帕林德爾（Geoffrey Parrinder）著、舒曉煒、徐鈞堯譯：《世界宗教中的神祕主義》（北京：今日中國出版社，1992）。帕氏的這個作法（以神祕主義為可共量性來論述各宗教間的對話）在哲學界並不罕見，參 William James 著、蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2001），頁475-480。Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody：《Mysticism: Holiness East and West》（New York: Oxford University Press, 1996）P10。帕氏比這兩本書進步的地方是他有注意到儒家的神祕主義。

釋人之一孟子同孔子一樣，並非宗教創始人。但是據說，他在關於天道與仁義的學說發展中也還是神祕主義的。……如果這些儒家信念是神祕主義的，那麼他們是自然神論的或至多是泛神論的，而神祕主義觀念表現得更明顯的是在稱做道教的複雜傳統中。⁸

在這些說明中，可以看出帕氏對於儒家的不熟悉，所以他只引用陳榮捷先生的意見說明了儒家的神祕主義性質，⁹還用不太肯定的語氣「據說」來表達，引文的後面，暴露對於三期儒學發展的缺乏認知，¹⁰不知儒家發展的人文化並且具有終級實在意義趨向，尤其是理學中的最高價值理念是「心」、「性」、「理」、「無極而太極」等概念，故用自然神論、泛神論來形容儒學。不過，筆者的重點還不在此，而是帕氏有察覺到儒家的神祕主義性質，但在全書中，就僅此處論及，其餘皆付諸闕如，是故帕氏在這段引文的最後，便轉而去論述道教了，從此以後，不再提及儒學，這樣對於儒學參與各大宗教的對話，顯然是個不足。¹¹正如印順法師的「宗教」定義：

宗，指一種非常識的特殊經驗；由於這種經驗是非一般的，所以有的稱之為神祕經驗。教，是把自己所有的特殊經驗，用語言文字表達出來，使他人了解、信受、奉行。如釋迦牟尼佛在菩提樹下的證悟，名為宗；佛因教化眾生而說法，名為教。我們如依佛所說的教去實行，也能達到佛那樣的證入（宗）。所以，宗是直覺的特殊經驗，教是用文字表達的。依此，凡重於了解的，稱為教；重於行證的，名為宗。這樣的宗教定義，不但合於佛教，其他的宗教，也可以符合。¹²

印順的宗教定義，便合乎帕林德爾所主張，換言之，如果儒家也有其所主張的神祕經驗，並由此展開儒家的教化，便進入宗教對話行列。關於儒學的神祕主義傾向的討論，馮友蘭先生提出之後，¹³便很少發展，牟宗三先生是反對的立場，¹⁴近

⁸參杰弗里·帕林德爾著、舒曉煒、徐鈞堯譯：《世界宗教中的神祕主義》（北京：今日中國出版社，1992），頁74。

⁹參該書頁74的注釋，但譯者對於陳榮捷先生的名字譯錯了，譯為W.T張。

¹⁰儒學發展的分期是個複雜的問題，各家的主張亦不同，為了方便，在此採用牟宗三、王邦雄等先生的意見，將儒學的發展主要分為三期：原始、宋明、當代，參牟宗三：《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1985），頁1-4，王邦雄：《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，1986），頁3-9。

¹¹這個現象非常普遍，例如中原大學通識課程「神祕主義概論」，其中討論印度教、佛教、猶太教、基督教、伊斯蘭教，缺乏儒道二家。比較令人詫異的是該課程沒有論及「道教」。

¹²印順：《我之宗教觀》（台北：正聞出版社，1990），頁3。

¹³參馮友蘭：《中國哲學史》，頁164-165，出版社、時間未刊明。

¹⁴牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983），頁333-334。牟先生反對的理由是：「西方的神祕主義並不很清楚，同時西方的神祕主義也並未受到正視……。」（頁334）「西方的神祕主義也並未受到正視」這個理由是屬於外緣性質，和儒家有沒有神祕主義不相干，至於「西方的神祕主義並不很清楚」這個理由也「不很清楚」，至少筆者認為

年來，有比較熱絡的現象，如陳來、溫帶維、楊儒賓、秦家懿、唐經欽、王茵等先生都有一些著作，¹⁵本文的寫作希望也能增進儒學的神祕主義討論的風氣。

三、提供一個解決普遍認為戴山學充滿矛盾、混亂、無實義印象的途徑：凡稍微接觸戴山學說的二手資料者，必然有個印象——研究者常對戴山言論發出矛盾、混亂、無實義的評論。試看：

侯外廬：「劉宗周的理學思想是一個充滿自相矛盾的體系。」¹⁶

于化民：「劉宗周的本體論思想是令人眩惑的，因為他的著作中常有一些互相矛盾的觀點並出。」¹⁷

勞思光：「詞意欠明，……戴山自身未能另立一套較明確之語言以表其所持之主體義，故解說時每每只能彷彿佛教雙是雙非說法，頗見吃力。」¹⁸

牟宗三：「戴山之辯駁言論多不如理，或多無實義，時不免明末秀才故作驚人之筆之陋習；其說法多滯辭，……此則完全穿鑿，無一是處。……此皆是穿鑿，不通之甚！……此書所言尤荒謬！」¹⁹

傅小凡：「『獨體』是劉宗周使用的一個重要範疇，是他的自我觀的重要理論，其內涵複雜、混亂而且自相矛盾……」²⁰

W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998），這本書的「神祕主義」論述是很清楚的。

¹⁵前四者持贊成立場，後二者持反對立場，不過筆者覺得後二者的反對立場是不成立的，恰巧犯了楊儒賓先生所以為一般人對神祕主義的誤解，尤其是唐經欽之文。參陳來：〈心學傳統中的神祕主義問題〉，收入陳來：《有無之境——王陽明的哲學精神》（北京：人民出版社，1991）附錄。溫帶維：《程明道與聖德里的威廉的密契主義思想之比較研究》，香港中文大學哲學系博士論文，1999，溫帶維：〈程明道是否一個神祕主義者？〉，香港人文哲學會網頁 <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/thesis.html>。楊儒賓：〈孟子與冥契主義〉，紀念孔子誕辰 2545 周年國際儒學研討會，北京：國際儒聯會，1994。楊儒賓：〈新儒家與冥契主義〉，第三屆當代新儒學國際學術會議，香港：中文大學，1994，後修改收入陳德和主編：《當代新儒學的關懷與超越》（台北：文津出版社，1997）。楊儒賓：〈論《中庸》、《易傳》生生思想的冥契主義〉，《第一屆宗教文化國際學術會議》，佛光大學，1995。楊儒賓：〈宋儒的靜坐說〉，《理論與實踐》研討會，東吳大學中文，1999，後修改發表於《台灣哲學研究》第四期，2004.3。楊儒賓〈理學家與悟〉，第三屆國際漢學會議，中央研究院，2000.06。唐經欽：〈儒學是否有神祕主義傾向〉，《鵝湖》303 期，2000.9，王茵：〈《禮記·樂記》是神祕主義嗎？〉，《鵝湖》305 期，2000.11。Julia Ching(秦家懿)，*Confucianism and Christianity: A Comparative Study* (Tokyo:Kodansha International, 1977)

¹⁶見侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997），下卷，頁 609。

¹⁷見于化民：《明中晚期理學的對峙與合流》（台北：文津出版社，1993），頁 169。

¹⁸見勞思光：《新編中國哲學史》（三下）（台北：三民書局，1986），頁 596。

¹⁹見牟宗三：《從陸象山到劉戴山》（台北：台灣學生書局，1984），頁 458—467。由於牟先生這些評價影響甚大，所以此處所錄稍多，原文此類話語更多。

²⁰傅小凡：〈論劉宗周的自我觀〉，《廈門大學學報·哲學社會科學版》，2000 年第 2 期（總第 142 期），頁 43。

莊耀郎：「不知蕺山何故反對？……徒顯其思路之混漫，……他的思路並不是非常一致的，……不知其理據何居？」²¹

黃宣民：「蕺山上承千聖，思想博大，然又多有矛盾和含混之處。」²²

曾錦坤：「發生歧義……未明理論分界……構成他[蕺山]理論的困難，這不折不扣地是蕺山理論的缺失。在建立理論時，必然地不可以發生詞語的歧義及理論界限的混淆。」²³

鄭宗義：「[蕺山]這樣混淆了圓融說與分別說的不同層次，遂可以說出一些極不稱理之言。……明顯於此窒礙不通。」²⁴

以上只是部分的論者意見，從這裡我們似乎可以見出蕺山思想充滿「矛盾、混亂、無實義」，但這樣的評論對於一個理學大家而言，是否稍嫌「草率」、「廉價」了些，²⁵我們是否應該更換一套義理架構以適切地評論蕺山思想，²⁶在拙著中，筆者曾相應於這個現象，提出對於蕺山思想「矛盾、混亂、無實義」的判斷現象，可以用「神祕主義」這個概念來作為一個解決的途徑，²⁷當時限於論文架構，並沒有充分的展開討論，現在本文欲針對這個論點做比較深入的討論。

二、神祕主義與蕺山學的通郵

mysticism「神祕主義」是由西方傳進中國的外來語，故當我們以「神祕主義」來看蕺山學時，必須小心謹慎查看其中是否有其「家族的類似性」，²⁸以免淪為隨意比附、不知分際。這種考察可以由三方面來看：問題意識、認識論、神祕經驗的特色。

²¹莊耀郎：〈劉蕺山的氣論〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998），頁 22—25。原文此類負面評價亦多。

²²黃宣民：〈蕺山心學與晚明思潮〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998），頁 218。

²³曾錦坤：《劉蕺山思想研究》（台北：台灣師大國文研究所 1983 年碩士論文），頁 102-103，或《台灣師範大學國文研究所集刊》第 28 號，1984.6，頁 640-641。

²⁴鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2000），頁 60。

²⁵李明輝先生在評論張豈之關於蕺山的文章時曾指出：「依這種詮釋，蕺山的思想豈非混亂不清、自相矛盾？這是很難讓人接受的結論，因為他太廉價了。」見李明輝：〈劉蕺山對朱子理氣論的批判——兼論蕺山學的定位問題〉，「朱子與宋明理學」學術研討會，台北：鵝湖月刊雜誌社，2000.12. 23-25。杜維明先生以為在所研究的諸儒當中，牟宗三先生對蕺山的處理「最草率」，見杜維明、東方朔：《杜維明學術專題訪談錄——宗哲哲學之精神》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 22-23。不過筆者並不同意杜先生對牟先生「草率處理蕺山思想」的看法，因為我們只要查閱《牟宗三全集》中只有唯一一本文獻抄錄《蕺山文獻選錄》（台北：聯經出版社，2003）即可得知，我以為是牟先生的義理架構不合乎蕺山思想之所致。

²⁶「適切」的意思就是不輕易地對所詮釋的對象下「矛盾、混亂、無實義」的判斷。

²⁷廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於蕺山學的討論》，嘉義：中正大學 2003 年中文所博士論文，頁 65-67。

²⁸W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998）譯序，頁 9。

由問題意識來考察是說要來看看神祕主義與蕺山學他們的出發點、要解決的問題是否相同？問題意識考察完畢，便可由其認識論上的解決方法來說明其可比較性。由認識論來考察，我們可以考察他們發生「神祕經驗」時的主客觀條件（尤其是主體條件），說明其發生層次之相同。由神祕經驗的特色來考察是W.T.Stace 在論述東西方神祕主義時用的方法，他考察東西方的神祕經驗的共同性質，由此論述神祕經驗和哲學、語言、邏輯等問題，把這個方法用在本文就是我們由神祕經驗的一些性質來和蕺山的道德實踐經驗相比較其共同性。

現在由問題意識出發。W.T.Stace 在探討神祕主義的哲學問題時，他發現探討神祕經驗時，似乎與下列的出發點是一致的，他說：

我們的探討在某方面與底下的問題類似：我的顏色感覺等等的感官經驗與宇宙的本性及結構，究竟有何關係？²⁹

人的感覺等感官經驗和宇宙的本性或結構有何關係？如果是正面的陳述，猶如我們常聽到的人身體是個小宇宙，而宇宙是個大身體；如果是否定的陳述，那麼就沒有什麼相關性；或者是部份的相關聯而已。神祕主義通常是站在前者的立場。

蕺山學的詮釋可以從哪裡出發呢？可以從蕺山學中的「四四相配」命題出發作為我們詮釋蕺山學的問題意識。³⁰「四四相配」命題是勞思光先生發現蕺山的學說有一個很明顯又常常發生的錯誤，就是喜將「人心的仁義禮智、喜怒哀樂和天地之春夏秋冬相配」，³¹嚴格說，這個「四四相配」命題的稱呼其實在蕺山的某些文獻上是不恰當的，因為蕺山有時也展開為五五的相配，³²但既然有人如此稱呼了，為方便計，所以本文仍然以「四四相配」稱之，而有時在其後面加上「五五相配」字詞。關於蕺山此類文獻，頗多，製表如下：

氣機：	喜 (盎然而起)	怒 (肅然而斂)	樂 (油然而暢)	哀 (寂然而止)	中氣 (循環不已)
所性：	仁	義	禮	智	信
心：	惻隱	羞惡	辭讓	是非	真實無妄
天道：	元	利	亨	貞	乾元亨利貞

²⁹W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998）前言，頁 15。

³⁰大部分研究蕺山學的學者都接受牟宗三先生的判斷，認為蕺山學是為了解決陽明後學所造成的「情識而肆」、「虛玄而蕩」而起的，參牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1984），頁 454。在此的問題意識並非指此，而是指我們詮釋蕺山學的懷疑起點。

³¹勞思光：《新編中國哲學史》（三下）（台北：三民書局，1986），頁 622。

³²參劉宗周：《劉宗周全集》（二）（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），〈學言中〉，頁 488。研究劉蕺山的某些學者常把蕺山不同時期的文字擺在一起，而說其矛盾，忽略了其中的發展性，黃宣民先生即是如此，參黃宣民：〈蕺山心學與晚明思潮〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998），頁 250-251。本文因此在蕺山的文獻後面註上蕺山年齡，以避免此誤。又為了方便，本文關於蕺山文獻的獨立引文，皆於其後注明出處。

時：	春	秋	夏	冬	四季
五行：	木	金	火	水	土
四象：	少陽	少陰	太陽	太陰	？
心貌：	心動貌	心克貌	心秩貌	心湛貌	？
性之機：	性之生機	性之收機	性之長機	性之收機	？
天變：	風雨露電（或風雨露雷、晴雨雷電）				？
人變：	笑啼詈罵（或笑啼嘔詈、笑啼哂詈）				？
方位：	東西南北中				
五音：	宮商角徵羽				

四四相配一覽表

說明：

- 1.此表主要參考劉宗周：《劉宗周全集》（二）（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），〈學言中〉，頁 488，60 歲。再參考《劉宗周全集》（二），頁 160、161、154、405、406、468、469、479、486、487、488、490、495、496、537、540、553、612、與《劉宗周全集》（一），頁 350。
- 2.基本上，戴山四四相配是比較常見的，因此五五相配，此表以雙格線「=」區分。
- 3.？表示只有四四相配，無第五者。
- 4.沒有格線（如風雨露電、東西南北中）表示戴山只有整體說的相配，沒有說明個別的對應關係。

前賢對劉戴山這個「四四相配」命題，都沒有正面的評論，如：

勞思光：「大弊。……顯然混亂『經驗』與『超驗』之區分；憑空多出一極脆弱之論點矣」。³³

楊國榮：「比附，可撇開不議」。³⁴

李振綱：「無實義」。³⁵

劉述先：「實不足取」。³⁶

張立文：「粗淺的比附」。³⁷

東方朔：「甚覺好笑」、「幼稚難懂」、「難以原諒的錯誤」³⁸。

這些評論都是負面評論，只有東方朔先生的「幼稚難懂」比較中肯，中肯不在「幼稚」，而在「難懂」兩字，事實上戴山自己就有意識的這個問題，可惜這些前賢都沒有注意到，戴山當時就認為「四四相配」命題對一般人來說是「不可思議

³³勞思光：《新編中國哲學史》（三下）（台北：三民書局，1986），頁 621-622。

³⁴楊國榮：〈理性本體的重建——劉宗周與心性之辯〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998），頁 268。

³⁵李振綱：《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》（北京：人民出版社，2000），頁 78。

³⁶劉述先：《黃宗羲心學的定位》（台北：允晨文化公司，1986），頁 25。

³⁷張立文：《氣》（台北：漢興書局，1994），頁 232。

³⁸東方朔：《劉戴山哲學研究》（上海：上海人民出版社，1997），頁 143，尾句見頁 149。

」的，³⁹戴山的解決方法就是不停地重複宣說，這樣的解決方法對於類似以上的學者而言，並沒有說服力，只是感到戴山不停地重複錯誤而已。

當我們把研究神祕主義的問題意識與研究戴山學的問題意識合觀時，我們便可發現原來他們要探討的問題是一致的，都是將某種宇宙論的陳述和我們的生命的某些現象做相關聯的動作，正如戴山在「四四相配」命題上所做的努力一樣。這樣他們在出發點上有驚人的一致性。

現在我們進入認識論的考察。認識論的考察牽涉到認識論的體系，在此我們要做個選擇，選擇一個認識論的體系作為我們立論的參考依據。由於一般的認識論體系（例如經驗主義的認識論），侷限在感官與知覺為基礎，無法包含神祕經驗，⁴⁰這樣在討論時，勢必淪為無法將神祕經驗視為「可能的」正面經驗加以論述，⁴¹因此我們在選擇時，一個較恰當的認識論體系是可以包含普通經驗和神祕經驗的認識論體系，我們便可以運用這個體系來論述其神祕經驗與戴山的道德實踐經驗是否可以加以討論。本文在此以馬雷夏（Joseph Marechal, 1878-1944）之知識論體系為基礎，馬氏是新士林哲學的健將，經過與重視知識論的康德對話後，將康德的「超驗批判」（transcendental critique）方法用在普通經驗與神祕經驗的知識論上，因而較一般知識論更適合本論題。「馬雷夏以『智的動力』作為連接點，串聯起知識中的普通經驗與神祕經驗兩個領域。其普通經驗知識論提示說：人理智有『智的動力』、指望著存有的視域。其神祕經驗知識論則接著說：這股『智的動力』所渴求的目標，可在神祕經驗中獲得相當程度的滿全。站在知識論的立場上說，神祕經驗有其消極面：其消極面在乎認知功能在普通運作上之被壓伏；其積極面則在於『智的直覺』之被釋放與呈現。『智的直覺』乃理智本有的潛能，藉適當機緣而顯露，讓人當下『明心見性』地得見存有本體赤裸裸的朗現。」⁴²

關於戴山的道德實踐經驗，尤其是其「證體」（契入道體）的層次，顯然是在馬雷夏的「神祕經驗」層次，而非普通經驗層次，茲舉其有名的「體認親切法」為例。

³⁹見〈學言中〉，《劉宗周全集》二，頁 479。

⁴⁰神祕經驗通常有超感官經驗之處，詳下文。

⁴¹西方醫學以經驗主義為基礎，所以常將「神祕經驗」視為「生病」，參 William James 著、蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2001），頁 462。本文對神祕經驗之立場並非完全接受，但也不隨便污名化，採取的原則基本上是消極的限制立場，即如果這個經驗在「己立立人」上，沒有明顯的造成自己或別人的傷害與不便，則不輕易的以「有病」視之。

⁴²關永中：〈當代士林哲學所提供的一套神祕經驗知識論——與馬雷夏懇談〉，《哲學與文化》第 25 卷第 3 期，1998.3。頁 224-225。或參關永中：《知識論》（二）（台北：五南圖書公司，2000），第四章，頁 87-120。關於神祕經驗或神祕主義的定義，歷來爭論不少，通常的做法就是先列出以往前賢的定義，再做檢討，又得出一個新的定義，此可參 W.R. Inge, *Mysticism in Religion* (London: Rider & Company, 1969) p31，列出了近 30 個定義，這樣的做法治絲益棼，故本文不採，本文的定義是採取宗教間討論的共同基礎之神祕經驗的定義：「對終極實體的直接經驗」，參 Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East and West* (New York: Oxford University Press, 1996) P10，這個定義也合乎馬雷夏的「人與絕對本體冥合的經驗」，參關永中文，頁 216。

身在天地萬物之中，非有我之得私；
心包天地萬物之外，非一膜之能囿。
通天地萬物為一心，更無中外可言；
體天地萬物為一本，更無本之可覓。

(〈學言上〉，《劉宗周全集》二，頁 463。)

錢穆先生對於「體認親切法」的評論是「如此般的來體認，實也不易得親切。」⁴³為什麼錢先生會這樣說呢？因為錢先生正是站在馬雷夏所謂的「普通經驗」的層次上發言，而依馬雷夏，神祕經驗恰巧對於普通經驗上成立的認知功能有消極上的壓伏作用，故錢先生這個評論對普通經驗來說是成立的，但對於蕺山要表達的經驗而言就有隔了，首句「身在天地萬物之中，非有我之得私」，由身體出發來看，身體是在天地萬物之中，但身體表面看是我個人的身體，蕺山卻遮撥這種看法，而說不是我個人、私的身體，因為蕺山的身體是個「大身」，蕺山曰：

「形色，天性也。」故《大學》之教，歸於修身，內之攝心意知物，外之攝家國天下，此踐形之盡也。(〈學言中〉，《劉宗周全集》二，頁 499。)

吾儒之學，直從天地萬物一體處看出大身子。天地萬物之始，即吾之始；天地萬物之終，即吾之終。終終始始，無有窮盡，只此是生死之說。(〈生死說〉，《劉宗周全集》二，頁 379。)

第一則引文，從形色、身、形來立說，內涵心意知物，外包家國天下，顯示出蕺山的身乃是第二則引文中的「大身」⁴⁴，所以不是我個人之所私的。「體認親切法」次句「心包天地萬物之外，非一膜之能囿」是說明當天理在我身上呈現時，此時的心是包天地萬物而無限的。而這正是馬雷夏所說人「智的動力」有一指向「絕對而無限的存有境界」。⁴⁵由此第三句「通天地萬物為一心，更無中外可言」整個天地都為我心所充滿，沒有任何的界限分際中外可分。第四句「體天地萬物為一本，更無本之可覓」說明這時體證到「天地萬物為一體」，但嚴格說，說一體、一本，容易陷在一個相對於主體外的另外一個「一體」、「一本」存在之說，所以蕺山再遮撥這個「萬物一體」的說法，而說「更無本之可覓」。心思要非常靈活，才能較為了解蕺山在此說的「體認親切法」，否則就容易限於一端而死於句下。⁴⁶

⁴³參錢穆：《宋明理學概述》（台北：台灣學生書局，1992），頁 432。

⁴⁴蕺山「大身」之說仍可參楊儒賓：〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998），頁 540-550。

⁴⁵關永中：〈當代士林哲學所提供的一套神祕經驗知識論——與馬雷夏懇談〉，《哲學與文化》第 25 卷第 3 期，1998.3。頁 215。

⁴⁶在此，本文不想涉入神祕經驗類型的不同問題，這將是宗教間對話基礎的問題，屬於將來

接下來，進入神祕經驗的特色的考察。我們將以 W.T.Stace 的研究成果為基礎，將戴山的生命經驗和其相對比，以此來考察發展作為神祕主義的戴山學的可能性何在。

戴山兩種類型皆包含在內。試看下列戴山文獻：

「萬物統於我矣，萬形統於身矣，萬化統於心矣，萬心統於一矣。」問：「一何統乎？」曰：「統於萬。一統於萬，一故無一。萬統於一，萬故無萬。無一之一是謂一本，無萬之萬是謂萬殊，致一者體仁之功，匯萬者強恕之說。二乎？一乎？安乎？勉乎？」萬統於一，其理易見；一統於萬，旨奧難明。（〈學言中〉，《劉宗周全集》二，頁 507。）

「夫子之不可及也」，聖不可知之謂神，一天而已。子不云乎：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」夫子存神過化，超然聲色之表，亦若是而已。……聖人治天下，有許多措置施為，難得當下便了，但事功有待而立達之心無待，極之三年必世，只了得當下一念；極之千萬世，亦只了得當下一念。聖人視三年、必世、千萬世，只在片晌呼吸間。（《論語學案》，《劉宗周全集》一，頁 641-642。）

學聖工夫靜裏真，只教打坐苦難親。知他心放如豚子，合與家還作主人。隱隱得來方有事，輕輕遞入轉無身。若於此際窺消息，宇宙全收一體春。（〈靜坐〉（四首之一），《劉宗周全集》三下，頁 1312。）

不二不測，只是一箇。不二言實有是理，體即用；不測言本無是事，用即體。不測云者，隱微之至也。昭昭撮土，卷石一勺，總言不盈一些子，正為物不二之真情狀。及其無窮，及其不測，只在昭昭撮土中看出。（〈學言下〉，《劉宗周全集》二，頁 544。）

喜怒哀樂即仁義禮智之別名，……喜怒哀樂即天之春夏秋冬。……四氣在人，無物不有，無時不然，即一言一動皆備。（〈易衍〉，《劉宗周全集》二，頁 160-161。）

第一、二、三段引文，大致上符合內向型的神祕經驗，第四、五段引文，大致上符合外向型的神祕經驗，都是強調去除種種區分的合一感，⁴⁷差別只是在 Stace 強調的外向型的神祕經驗具有萬物的雜多性。在此，黃敏浩先生、楊儒賓先生也

的工作，故不繼續討論馬雷夏的「人與絕對本體冥合的經驗」定義下，各種宗教間不同的「絕對本體」之差異，本文只要反省戴山的神祕主義特色，即屬圓滿。

⁴⁷參楊儒賓：《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲所，1996），頁 162-163，對孟子神祕主義的解釋。

有類似的觀察結果。⁴⁸

綜合以上，我們應可肯定從神祕主義觀點探討戡山學是個相應的觀點，而非任意的比附了。

三、戡山神祕經驗的不可言說性與言說性

現在，要進入更細緻的討論。上文引用 W.T.Stace 的意見，說到神祕者大都宣稱其經驗的不可言說性，所以 W.James 在探討神祕主義時，便把「不可言說性」列為神祕經驗的共同特色，⁴⁹W.T.Stace 雖然對 W.James 的意見不太同意，但不同意的論據顯然很軟弱，因為他把「隱喻」與「象徵」視為是言說的一種方式，而神祕經驗者常用「隱喻」與「象徵」來說明其神祕經驗，⁵⁰故他不同意 W.James 的判斷。但是如果是依 Stace 意見，W.James 是不會反對的，那他為什麼仍然會說「不可言說性」是神祕經驗的共同特色

呢？因為 James 是針對思辯上的理智而言，⁵¹通常我們說「不可言說性」是站在 James 的立場上說的，如果把「隱喻」與「象徵」作為可言說的一種定義方式，那大概沒有人贊成「神祕經驗是不可言說的」這個命題，⁵²換言之，在此，本文仍然要回到 W.James 的立場，試著看看戡山本人的意見。

戡山關於「萬物一體」、「天理流行」神祕經驗的言說，剛開始也是充滿挫折感的，戡山發現這種時候，人很難用語言去形容，因為語言總是主客二分的，這是語言先天的限制，所以戡山說此時「人生而靜以上不容說」⁵³，用「維玄維默」來形容，戡山曰：

程子又曰：「吾學雖有所授，然天理二字，卻是自家體認出來。」夫既從自家體認而出，則非由名相湊泊可知。凡仁與義，皆天理之名相，而不可即以名相為天理，謂其不屬自家物故也。試問學者，何處是自家一路？須切己反觀，推究到至隱至微處，方有著落。此中無一切名相，亦並無聲臭可窺，只是個維玄維默而已。雖維玄維默，而實無一物不體備其中，所謂天也。（〈求放心說〉，《劉宗周全集》二，頁 356。）

⁴⁸見黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》（台北：台灣學生書局，2001），頁 22。楊儒賓〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，第三屆國際漢學會議，中央研究院，2000.06。

⁴⁹William James 著、蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2001），頁 458。

⁵⁰參 W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998），第六章，頁 381-422。

⁵¹William James 著、蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2001），頁 458。

⁵²或者，如神學家 H.Ott（奧圖）所說的「不可言說的言說」，參 H.Ott（奧圖）著、林克、趙勇譯：《不可言說的言說》（北京：三聯書店，2003）第四章，頁 30-59，在此書中，奧圖較為特殊的是，除了象徵外，他把「祈禱」也視為是對於「不可言說」的一種言說。不過如果了解奧圖新教神學家的背景，也就不會那麼奇怪了。

⁵³見〈證學雜解·解二〉，《劉宗周全集》二，頁 305，66 歲。

在這則引文中，戴山說對於「天理」的體認而言，當道德實踐者體認到天理時，此中超越一切名相、語言，也無聲臭可以窺及，故只能用「維玄維默」來形容，所謂「玄」是指沒有任何聲臭可聞，至隱至微，卻是「無一物不體備其中」；所謂「默」就是我們這裡所強調的無法用語言去形容。

雖然人體認到「天理」時，此時的狀態是不容說、超越語言，可是在日常生活中，在傳道、授業、解惑上，又一定要說，那怎麼辦呢？要如何來「面對事情本身地描述」？戴山發現可以用一種辦法來說，什麼辦法？戴山曰：

今年春，罷官京師，居外邸，頗與友人論太極之說，覺語不可了，輒舉《易》以對。（《周易古文鈔·易經古文鈔議小引》，《劉宗周全集》一，頁2。）

在這一段引文中，戴山說，對於太極的論說，他常常覺得「語不可了」，但戴山在此並不學一些祖師般的「拈花微笑」式的回答以用「沉默」或「拍案」或用「象徵」、「隱喻」等方式來表達這個「語不可了」，他發現，雖然如此，他還是可以用一種語言來回應，就是《易經》的語言來回答。很可惜，戴山沒有在此說明在具體情況下，他到底如何覺「語不可了」，然後如何用《易經》來對答，但我們可以由《易經》的特色與戴山其他文獻得知，戴山這種語言正是勞思光先生批評戴山的語言特點，勞思光：

詞意欠明，……戴山自身未能另立一套較明確之語言以表其所持之主體義，故解說時每每只能彷彿佛教雙是雙非說法，頗見吃力。⁵⁴

勞先生發現的「詞意欠明」，正是在理智觀點下，對「維玄維默」的典型反應，而勞先生指責戴山「未能另立一套較明確之語言」，只能「彷彿佛教雙是雙非說法」，則忽略了其中戴山對於這個問題的探討，而且戴山這種雙是雙非的說法，按戴山自己的意見來看，也並不是模仿佛教對於「般若」的言說方式，而是從《易經》得來的言說方法，因為《易經》的特色，正是「相反相成」，戴山曰：

卦立而象具，因象繫辭，因辭定占，各有一定之理。此《易》之體也。……一剛一柔，互相推換，變化生焉。此《易》之用也。（《周易古文鈔》下，
《劉宗周全集》一，頁249-250。）

熊十力先生曰：

《大易》談變化的法則，實不外相反相成。他們《大易》的作者。畫出一

⁵⁴見勞思光：《新編中國哲學史》（三下）（台北：三民書局，1986），頁596。

種圖示，就是卦。來表示這相反相成的法則。每卦列三爻，就是一生二、二生三的意思，這正表示相反相成。⁵⁵

從熊十力先生對《易經》的看法，蕺山此處正是用《易經》相反相成的表達方法來闡述他對於本體的看法，這在蕺山的文獻中，也是很明顯的，例如，蕺山曰：

只此動靜之理，分言之是陰陽，合言之是太極，故曰：『一陰一陽之謂道。』即分即合是太極，非分非合是無極，故曰：「陰陽不測之謂神。」（〈學言上〉，《劉宗周全集》二，頁 443。）

〈河圖〉陽生於陰，而周子以為太極動而生陽；〈河圖〉陰生於陽，而周子以為太極靜而生陰，是〈河圖〉之二氣相生，而周子皆以太極生之也。自相生則不必有太極，若以太極生兩儀，則太極實有一物矣。（〈學言中〉，《劉宗周全集》二，頁 477-478。）

蕺山用與「相反相成」類似的手法「雙是雙非」，來表達其對於無極、太極的看法，認為「即分即合是太極」、「非分非合是無極」，而第二則文獻則更說明其間的相分相合是陰陽二氣所「自生」，而非有一個實物叫「太極」的，來生出陰陽二氣。⁵⁶

四、蕺山神祕主義的時空觀

上文引用 W.T.Stace 的意見，說到內向型的神祕經驗特色中，有一個「無時空性」的特點，W.T.Stace 認為這一點是由第一點「一體之感，但所有的感性、智性、以及經驗內容之雜多，全部消散無蹤，惟存空白的統一體」推衍而來的，⁵⁷這樣的推論事實上違反了神祕經驗者的一個很大的特色——所有的性質並不是透過認知的推論，而是透過冥合本體的直接經驗而得到的，即「無時空性」並不是推論而得出的。因為 W.T.Stace 是推論出來的，所以他並沒有解釋什麼叫做「無時空性」，這個「無時空性」的「無」是「沒有」、還是「否定」、還是「超越」、還是「不相干」的意思？W.T.Stace 並沒有說明，⁵⁸因此本文接下來，想就此探討蕺山神祕經驗的時空觀。蕺山曰：

⁵⁵熊十力：《新唯識論——熊十力論著集之一》（台北：文津出版社，1986），頁 316。

⁵⁶當我們做這樣的考量時，其實是就蕺山內在的理路上發展而說的，如果從文獻出現時的蕺山年齡上來看，顯然是不合的，因此我們必須說，這樣的發展就蕺山來說，是從「不自覺」到「自覺」的一個發展歷程立論的。

⁵⁷見 W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998），頁 131。

⁵⁸倒是 W.T.Stace 在書中，常常說到神祕者常宣稱「時間是假的」、「時間不是真的，是幻象」，參 W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998），頁 7、13 等處。

夫子其天乎？通天下為一體，聯萬古為一息。（《論語學案·子畏於匡章》，《劉宗周全集》一，頁464。）

聖賢只就眼前道理，即身證學問，而萬物一體之意，隨大小廣狹，即以自見。如人一身，或得一體，或具體而微，而斟酌於元氣之周施，上天下地，往古來今，盡在此間，此是洙、泗家風。（《論語學案·顏淵季路侍章》，《劉宗周全集》一，頁388。）

在這兩則引文中，第一則引文說到，夫子在「天」的這個狀態，當人在「天」的這個狀態下，這時候對時空的體認為何？戴山說這時是「通天下為一體，聯萬古為一息。」本文以為當道德實踐者體認到「本體」時，他的時空感就是這個「通天下為一體，聯萬古為一息。」第二則引文中，說到這是要「身證學問」的，而當人身證「萬物一體」之時，他的證量為何？在這則引文中說到「上天下地，往古來今，盡在此間，此是洙、泗家風。」什麼是「孔門的家風」、「儒家的家風」？戴山在此，認為這個家風就是「上天下地，往古來今，盡在此間」。

從這兩則引文我們可以得知，當道德實踐者，體認天理太極而操存之時，他的時空狀態是和一般人不同的，這時是「通天下為一體，聯萬古為一息。」、「上天下地，往古來今，盡在此間」，這兩句話是什麼意思？筆者現在不把這兩句話當成是一種「襲用的言談」、「宇宙觀」、「化境」，而要當成是「直接的體證」（襲用的言談、宇宙觀、化境遇事不得力，體證卻是真實而有所用）⁵⁹，也就是要把它落實到一個人的具體現實情況來說，這樣這兩句話就有「身心」具體的情形可說（當然在別人的眼光中，他還只是個人，但他看世界，或者說不是他看世界，而是世界自己看世界，因為這時已經通天下為一體了，他看世界就是世界看世界，存有自己看自己，存有自己揭蔽他自己，當這時他看世界，已經不是像一般一樣了，已經不是就只是個人了。）也就是說，就時間上來說，他是「萬古一息」；就空間上來說，他是「通天下為一體」，總合來說，就是「上天下地，往古來今，盡在此間」。

「萬古一息」是什麼意思？就是在一般人眼中的「現在」這個時刻，是「過去」、「現在」、「未來」都「在」的狀態，已經不是一般流俗眼光中的「過去」、「現在」、「未來」斷裂可分的時空觀了，它是個連續不可分的時間觀，「當下」就是「過去」、「現在」、「未來」。為了區別起見，本文把「當下」和「現在」這兩個名詞分開來使用，在斷裂的時間觀中的「此刻」，以「現在」稱呼；在人體認「天理流行」後的連續的時間觀中的「此刻」，以「當下」來稱呼。

而「通天下為一體」是什麼意思？就是在一般人眼中的「眼前」、「當前」這

⁵⁹筆者此處所說，重點在，孟子的「萬物皆備於我」被明道詮釋為「仁者渾然與物同體」，「萬物一體」之說已成定論，因此學者談論頗多，在晚明儒學界中，更是一流行的話頭，島田虔次的觀察即是如此，見島田虔次：〈明代思想の一基調—スゲツチ〉，《東方學報·京都》36（1964年），頁577-589。對於重「歷史性」、「身證」的戴山來說，其理解與證悟就會和其他人不同，而有其具體的「時空證量」。

個空間，已經不是可分割、可佔據的有前、中、後、左邊、右邊、上、下的空間，而是「當體」⁶⁰就是「前、中、後、左邊、右邊、上、下」。同理，為了區別起見，本文把「當前」、「當體」分開來使用，就斷裂的、可分割、可佔據的空間觀之「眼前」叫「當前」，就人體認「天理流行」後的連續的空間觀中的「眼前」叫「當體」。

時間在當下，但有過去、現在、未來；空間在當體，但有廣大無邊的十方。當下就是過去、現在、未來；當體就是十方。

這種狀態本文就把它叫「永恆」(eternity)，因為它已經超越了一般人的時空，而不叫「永遠」(forever)，「永遠」只是還在一般人的時空度量衡下的一種無限長的時間，時空毀壞，「永遠」就毀壞；「永恆」卻是超越時空、超越人我的，無關乎時空而又包時空的。這就是蕺山神祕經驗的時空觀。

五、蕺山神祕主義的實踐工夫與次第

一般神祕主義在說明如何到達其神祕境界時，常常語焉不詳，這也是被一般人所詬病的，但是蕺山的神祕主義，因為厭惡陽明後學的「情識而肆、虛玄而蕩」的含糊籠統，因此非常注意到達的歷程次第，以避免陽明後學的流弊。通常說到蕺山學的實踐次第，學者常以《人譜》為代表，⁶¹可是《人譜》比較重視由內至外，量上的展開——「一曰：凜閒居以體獨、二曰：卜動念以知幾、三曰：謹威儀以定命、四曰：敦大倫以凝道、五曰：備百行以考旋、六曰：遷善改過以作聖。」⁶²對於神祕經驗的定義「對終極實體的直接經驗」幫助比較不大，本文將以其鮮為人所注意的「聖學喫緊三關」來論述其達到神祕經驗的實踐次第。

〈聖學喫緊三關〉是哪三關？〈人已關〉、〈敬肆關〉、〈迷悟關〉。蕺山認為從凡夫到達聖人有三個關卡：〈人已關〉、〈敬肆關〉、〈迷悟關〉。這三關的結構是先有小序，再皆引孔子、孟子、周子、程子、張子與朱子之說，偶加按語，每關後加一跋與「銘」。⁶³對於我們現在詮釋的神祕經驗而言，恰巧是從普通經驗提升到神祕經驗的次第之描述。〈人已關〉的小序曰：

學莫先於問途，則人已辨焉。此處不差，後來方有進步可規。不然，只是終身擾擾而已。故擬為第一關，俾學者早從事焉。(〈聖學喫緊三關〉，《劉宗周全集》二，頁 223。)

⁶⁰當體是配合當下這個時間名詞的空間名詞。採用自高攀龍：「大道非遙，當體便是。」見高攀龍：《高子未刻稿》卷六，〈上沈座師晴峰〉，(中央研究院傅斯年圖書館藏抄本)。

⁶¹如牟宗三、古清美、何俊、黃敏浩等先生皆是如此主張，蠻可惜的。參牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》(台北：台灣學生書局，1984)，頁 521-536。古清美：〈劉宗周實踐工夫探微〉，何俊：〈劉宗周的改過思想〉，二文皆收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》(台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998)，黃敏浩：《劉宗周及其慎獨哲學》(台北：台灣學生書局，2001)。

⁶²見《人譜》，《劉宗周全集》二，頁 5-10。

⁶³〈聖學喫緊三關〉，《劉宗周全集》二，頁 223-264。

要使神祕經驗發生首先必須分辨「為己／為人」，因為這樣的分辨正是神祕經驗（使天理的無限性、絕對性呈現於身）與普通經驗（欲見知於人而追求俗世的名利）之區別，所以戴山一開頭就引孔子的話：「古之學者為己，今之學者為人」（戴山按：「為是主意」）、「君子求諸己，小人求諸人」（戴山按：「求是下手」）⁶⁴，而歸之義利之辨。跋有言：「為己為人，只聞達之辨說得大概已盡。後儒又就聞中指出許多病痛，往往不離功名富貴四字，而蔽之以義利兩言。」⁶⁵戴山以為要體現絕對的天理，像小人那般只重視在別人心目中的名聲，是沒辦法的，因為這樣仍然在一般的主客對立之中，便不容易到達「絕對的天理境界」，以體會無限。這裡要注意的是，所謂「君子求諸己，小人求諸人」中的「小人求諸人」其實是為了他自己，讓他人感受到自己的重要，「君子求諸己」其實是已破除了自我，所以「人不知而不慍，不亦君子乎！」如果依字面上看，「君子求諸己」中的「己」要以現代話「自我」來說明的話，它也是一種「開放性的自我」（self，其實可說是無我的，所以才會有「萬物一體」神祕經驗特色發生），而「小人求諸人」其實正是為了他的自我（ego，封閉性的自我）⁶⁶，故只能停留在普通經驗。此即戴山在評陽明所說：「君子之學，為己之學也。為己，故必克己，克己則無己。無己者，無我也。世之學者，執其自私自利之心，而自任以為為己；滯焉入於墮墮斷滅之中，而自任以為無我者，吾見亦多矣。」的評語為「字字為近世學者頂針」之故也。⁶⁷而要如何破除現實自我（ego）的限制而向上往神祕境界出發呢？戴山提出「義利之辨」，他認為就一般人的自我而言，最在乎的便是「利」、「功名富貴」，因此可以由追求「功名富貴」念頭的去除來破除自我⁶⁸，也就是說，當遇到任何事時，人的行事準則是義還是利，由此可以來判斷第一關實踐的成果。如果「人／己」、「義／利」分辨的清楚，則在神祕經驗的歷程上，便打下很穩固的根基，見了「貨、色」也立得定⁶⁹，便不易發生受外界引誘，而又分心於「為人之事」上，或意志不堅，常於其中衝突，如因某些原因（如才能，因為君子未必有才，小人大皆有才）⁷⁰被輕視瞧不起，便考慮是不是也要努

⁶⁴〈人己關〉，《劉宗周全集》二，頁 223。

⁶⁵〈人己關〉，《劉宗周全集》二，頁 230-231。

⁶⁶參杜維明：《現代精神與儒家傳統》（台北：聯經出版公司，1996），頁 58

⁶⁷《陽明傳信錄》二，《劉宗周全集》四，頁 38-39。

⁶⁸「去除功名富貴」與「去除追求功名富貴的念頭」不同，戴山當不反對功名富貴，否則何以參加科考以實現內聖外王的理想，戴山曰：「既為儒者，若定要棄去舉業為聖學，便是異端。只要體勘我為舉業念頭從何起見。」見〈會錄〉，《劉宗周全集》二，頁 622。

⁶⁹戴山引朱子的話：「學者不於富貴貧賤上立得定，則是入門便差了。又曰：吾輩於貨、色兩關打不透，更無話可說。」見〈人己關〉，《劉宗周全集》二，頁 229。

⁷⁰世人容易見到君子之短、小人之長，君子和小人爭勝，常常也是小人勝利。高攀龍曰：「君子必有所短，小人必有所長。君子難親，小人易比。故世人於君子惟見其短，於小人惟見其長，無怪乎好惡乖方用舍倒置。」見高攀龍：《高子遺書》（台北：台灣商務印書館，1986），卷 1，頁 25-26。戴山曰：「世道昌明之日，其君子必身任天下之勞，而遺小人以逸；世道艱危之日，其君子必身犯天下之害，而遺小人以利。當君子小人相安之日，則恬者必為君子，競者必為小人；當君子小人爭勝之日，則勝者必為小人，負者必為君子。」（〈學言上〉，《劉宗周全集》二，頁 433。）戴山又曰：「凡叛道之人都是聰明漢。」（〈學

力於世人所謂的成功——功成名就、賺大錢，畢竟在俗世社會中，「錢就是尊嚴」、「錢就是自由」，這當然是束縛於名利財富的假尊嚴、假自由，也是一時的、虛幻的，只能囿於普通經驗，比不上絕對的道體現在自身時之徹底解放的絕對自由與吾性自足的神祕經驗，此正是蕺山在此引用濂溪「君子以道充為貴，身安為富」的緣故。⁷¹所以對於神祕經驗而言，「聖學喫緊三關」中的第一關「人已關」是個很重要的一關，消極來說，它可以防止如上的順軀殼或功名富貴起念而停留在普通經驗的流弊，這個流弊堵住了，就確定可以只往積極面走——「神祕經驗的呈現」，但在證體這條路要如何走得穩當，而沒有人生路滑現象呢？這就進到第二關〈敬肆關〉。

第一關〈人已關〉的工夫實踐後，並不是就意涵著已到天理呈現的絕對無限境界（神祕經驗），因為一個人以為他全都依「義」行事時，這裡面是否可能摻有雜質呢？這是可能的，蕺山曰：「然為己之中儘有夾帶為人處。」⁷²這就是蕺山所謂的「己以內又有己焉」的意思，〈敬肆關〉的小序曰：

學以為己，己以內又有己焉。只此方寸之中作得主者是，此所謂真己也。必也主敬乎？是為學人第二關。（〈聖學喫緊三關〉，《劉宗周全集》二，頁232。）

從這裡可以看出蕺山「小心謹慎」、「戒慎恐懼」、「戰兢惕厲」、「細密」地區別證量，蕺山這個考慮是有他的歷史因素的，身處晚明時代的他，目睹許多學者實踐王陽明「致良知」工夫時，造成「情識而肆，虛玄而蕩」，也就是說良知中摻有情識意氣，而卻認為都是良知；或者流入虛無，而視忠孝名節於無物。而這些人都認為他們都是實踐良知的，心靈狀態限於普通經驗卻以為是在神祕經驗層次，因此就必須再加以檢擇，這個檢別的原則不能再放在「致良知」上，因此他接著提出第二關〈敬肆關〉，沒有敬，良知就很可能是情識所偽裝的（例如：行善卻是為了彰顯自我能力的厲害或是滿足自我的尊嚴感），所以在〈敬肆關〉中，所引孔子的話大部分都是偏於防非止惡類別，如「修己以敬」、「君子有三戒」、「君子有三畏」、「君子有九思」、「德之不修」⁷³，就第二關而言，比起第一關而言，實在隱微多了，故也不容易察識，非心思細密而工夫詳實難以檢別，如此，消極上，以「敬」來擋住「情識混同絕對的良知」、「虛玄而蕩」的流弊，更加安穩的走在成聖路上；積極面上，可以往「天理」的絕對無限境界走。

孫中曾先生闡述第二關〈敬肆關〉時，說到：

值得注意的是「敬」所具有的兩面性質，既是下手的態度又是對「方寸之

言下》，《劉宗周全集》二，頁550。）

⁷¹ 〈人已關〉，《劉宗周全集》二，頁225。

⁷² 〈會錄〉，《劉宗周全集》二，頁604。

⁷³ 〈敬肆關〉，《劉宗周全集》二，頁232-233。在此關中，蕺山引孔子的話只有6章。孟子只有1章。這三關中，蕺山引孟子的話都非常少，和象山隨口皆孟子的話完全不似。

中」的持守工夫，劉宗周對「敬」的詮釋與日後所發展的「慎獨」有密切的關係，但在早期的思想中，「敬」就足以走上成聖之路。⁷⁴

孫先生在此對於「敬」的詮釋，前半段是對的，因為蕺山的「敬」是工夫也是境界⁷⁵，而蕺山初為學依《姚譜》26 歲條的記載：「自此勵志聖賢之學，謂入道莫如敬，從整齊嚴肅入。」⁷⁶也是從「敬」入道的，雖然如此，不過我們要注意蕺山 48 歲公開「慎獨」作為學問的宗旨，⁷⁷蕺山 49 歲寫〈聖學喫緊三關〉，這時就把「慎獨」運用上去，既然把「慎獨」運用上去，為何這裡還使用〈敬肆關〉，強調「主敬」、「主一」呢？所謂把「慎獨」運用上去，就是「慎獨」成為學問貫穿的宗旨，徹上徹下的，所以曾先生在此說：「但在早期的思想中，『敬』就足以走上成聖之路」，他用上「足以」兩字表示是充分條件，這是可商榷的。事實上，蕺山認為只有在第二關才用「主敬」的工夫，第三關〈迷悟關〉就不用了，所以他在第三關評論到：「吾儒專言『敬』字亦有弊」，⁷⁸還是回到「慎獨」的工夫上，蕺山在〈敬肆關〉的跋說到：

敬之一字，自是千聖相傳心法，至聖門只是箇慎獨而已。其後伊洛遂以為單提口訣，朱子承之，發揮更無餘蘊。儒門榜樣，於斯為至。（〈敬肆關〉，〈劉宗周全集〉二，頁 247。）

換句話說，蕺山以為這「主敬」只是程朱等人的單提口訣，對於「聖門」而言的單提口訣應該是放在「慎獨」，所以他才說「至聖門只是箇慎獨而已」，這裡面，蕺山說「慎獨」為單提口訣，而〈敬肆關〉又用「主敬」的工夫，是否有矛盾，為何不用慎獨呢？這就牽涉到蕺山用「慎獨」為學問宗旨的意思是什麼？他並不是要取消其他工夫，而是要統攝其他工夫，而使學者在入手處、得力處、用處、到手處皆有依循的準則而無弊，而徹上徹下、徹頭徹尾、徹始徹終。但是在各個階段使用「慎獨」工夫時，依當時的情境與次第而呈現為種種的工夫相，蕺山曰：

隱微之地，是名曰獨，其為何物乎？本無一物之中而物物具焉，此至善之所統會也。致知在格物，格此而已。獨者物之本，而慎獨者格之始事也。……自聞自見者，自知者也。吾求之自焉，使此心常知、常定、常靜、常安、常慮而常得，慎之至也。慎則無所不慎矣，始求之好惡之機，得吾誠焉，所以慎之於意也；因求之喜、怒、哀、樂之發，得吾正焉，所以慎之

⁷⁴孫中曾：〈證人會、白馬會與劉宗周思想之發展〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998），頁 512。

⁷⁵蕺山此處的敬是工夫，也是境界，所以蕺山才會和〈人己關〉、〈迷悟關〉同列。

⁷⁶《姚譜》26 歲條，《劉宗周全集》五，頁 111。

⁷⁷參廖俊裕：《道德實踐與歷史性——關於蕺山學的討論》，嘉義：中正大學 2003 年中文所博士論文，第 2.3.3.1 小節，頁 48-54。

⁷⁸〈迷悟關〉，《劉宗周全集》二，頁 253。

於心也；又求之親愛、賤惡、畏敬、哀矜、教惰之所之，得吾修焉，所以慎之於身也；又求之孝、弟、慈，得吾齊焉，所以慎之於家也；又求之事君、事長、使眾，得吾治焉，所以慎之於國也；又求之民好、民惡，明明德於天下焉，所以慎之於天下也。而實天下而本於國，本於家，本於身，本於心，本於意，本於知，合於物，乃所以為慎獨也。慎獨也者，人以為誠意之功，而不知即格致之功也，人以為格致之功，而不知即明明德於天下遞先之功也。《大學》之道，一言以蔽之，曰慎獨而已矣。（《大學古記約義》，《劉宗周全集》一，頁 761-762。）

在這段引文中，可以看到蕺山如何把「慎獨」用在各個階段或情境。包含格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國與平天下種種的「階級次第」⁷⁹，認為是「慎獨」使用在物、知、意、心、身、家、國、天下上的工夫面相，這就是蕺山以「慎獨」為宗旨的意思。

所以蕺山在〈聖學喫緊三關〉中，還是用「慎獨」，作為其中工夫的實踐，只是在第二關〈敬肆關〉時，特別標明慎獨在這個階段呈現的外相就是「主敬」，過了這個階段，相應於內外的情境，就必須回到「慎獨」上面（其實並沒有離開），就有如上段《大學古記約義》中的引文，將慎獨工夫用在物、知、意、心、身、家、國、天下上，而得格、致、誠、正、修、齊、治、平的工夫一般。

〈敬肆關〉用「敬」為工夫，消極地來說，就容易擋住「情識混同良知」、「虛玄而蕩」的流弊，積極地說，敬才能尋得小序中所說的「真己」，即真正的自我，這真正的自我一步步地實現，如何才臻極致徹底以達到神祕境界？這便進入第三關〈迷悟關〉。

〈迷悟關〉小序說到：

由主敬而入，方能觀體承當，其要歸於覺地，故終言迷悟。學者越過此關而學成。（〈聖學喫緊三關〉，《劉宗周全集》二，頁 248。）

蕺山認為當人由主敬而入，在〈敬肆關〉中，慢慢可以「觀體承當」，也就是人慢慢對於「天理」之證得有所得力，對於許多的誘惑、迷惑皆能有所承當，最後便可歸於覺地，而學成。

但到底覺地於何處？什麼是覺地？如何確定神祕經驗的完成？證得絕對本體？蕺山沒有明講。蕺山於此引孔子「未知生，焉知死」、「朝聞道，夕死可矣」、唯一引孟子語者「盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。存其心養其性，所以事天也。夭壽不二，修身以俟之，所以立命也。」⁸⁰，已經暗指「生死關」為覺地，所以他說「學問勘到生死關始真」⁸¹，這個生死問題可以作為學問的勘驗

⁷⁹ 《大學古記約義》，《劉宗周全集》一，頁 752。

⁸⁰ 〈迷悟關〉，《劉宗周全集》二，頁 248-249。

⁸¹ 〈立志說〉，《劉宗周全集》二，頁 375。〈立志說〉在〈劉譜〉中並沒有說明其著作年代，故不詳，但從〈學言上〉的記載可以得知是在丙寅、丁丑年間，即 49、50 歲，參〈學

處，必做到破除生死才是學成，所以在唯一孟子之引文後之按語是「直到夭壽不二時，方是知性、知天真切篤實處。故曰：『所以立命也。』是謂行解俱盡。」⁸²在夭壽不二而了生死時，才是真切篤實地知性、知天，才可謂行解「俱盡」，才能說到神祕經驗的真正發生，可知這「迷悟關」與「生死關」是很密切的，「生死」的恐懼可以拿來做普通經驗與神祕經驗的區別，從這裡也可以知道為何當神祕經驗發生時，神祕者大都是能坦然的接受死亡、無懼於死亡，而有上文 Stace 強調的「幸福自在感」。不過蕺山以為「死亡」不是人要處理的對象，人的問題意識還是要放在「生」上，而非「死」上，因此他在孔子「未知生，焉知死」後的按語是：「生而知，只是知此生；學知、困知，只是知此生。」⁸³因為由知此生，便可了生死也。所以在迷悟關的最後一段話是引朱子所說的：

答吳公濟曰：「來書云：『夫子專言人事、生理，而佛氏兼人鬼生死而言之。』某謂不知生死為一乎？為二乎？若以為一，則專言人事、生理者，於死與鬼神固已兼之矣，不待兼之而後兼也。若須別作一頭項窮究，則是始終幽明，確有間隔也。」（蕺山按：他本說「未知生，焉知死」。）（〈迷悟關〉，《劉宗周全集》二，頁 263。）

朱子認為，如果生死是一，則只言生，便包括死了；如果不是一，則幽明之間，確有間隔，則還是要從生著手，朱子的意思是總之說生就可以了，蕺山的按語說得更明白，他說孔子本來就說「未知生，焉知死」。由此可知，為何此關不叫生死關，而謂之〈迷悟關〉的緣故了。

以上〈迷悟關〉的說明，好像讓人感覺到這〈迷悟關〉中的「生死關」是神祕經驗工夫的最後一個關卡的勘驗，似乎〈迷悟關〉是頓的，蕺山不贊成這樣的說法，所以蕺山在〈迷悟關〉的跋說：

夫子言聞道，引而未發。至孟子言知性、知天，庶幾闖入堂奧。然工夫卻從存養中來，非懸空揣控，索之象罔者也。故宋儒不喜頓悟之說，良然！良然！或曰：「格物致知，《大學》之始事，今以悟為終事，何也？」曰：「格致工夫，自判斷人己一關時，已用得著矣。然必知止知至以後，體之當身，一一無礙，方謂之了悟。悟豈易言乎？修到方悟到，悟到更無住修法。若僅取當下一點靈明，瞥然有見時便謂之悟，恐少間已不復可恃。」（〈迷悟關〉，《劉宗周全集》二，頁 249。）

在這段跋中，蕺山從孔子的「朝聞夕死」說到孟子的「知性、知天，存養其心性，以至於之立命」境界，認為是闖入〈迷悟關〉中生死關的堂奧，但這工夫仍是

言上》，《劉宗周全集》二，頁 434，49、50 歲。恰巧的是，這年紀剛好也是寫作〈聖學喫緊三關〉的年歲左右（49 歲）。

⁸² 〈迷悟關〉，《劉宗周全集》二，頁 249。

⁸³ 〈迷悟關〉，《劉宗周全集》二，頁 249。

在存其心養其性的存養之上，這個說法並不違背他的「慎獨」宗旨，戡山 49 歲「專用慎獨之功，因信濂溪主靜立極之說」，⁸⁴故他也常用「靜存」、「存養」來論述其工夫要領。在此處，戡山即說，關於〈迷悟關〉乃至於其中的生死關都是要有存養的工夫，而不是憑空想像，訴諸玄想（「懸空揣控，索之象罔者也」），這也是宋儒不喜頓悟之說的原因。戡山在此認為「格物致知」其實也有「悟」的工夫，並不是到了最後一關才「悟」，在此的「悟」不能當作一般的「一念相應」或「一時有所覺受、感受」（「僅取當下一點靈明，瞥然有見時便謂之悟」），因為這樣遇事決不得力，「不復可恃」，其中是有一個「漸修」的過程，最後才到達一個「了悟」的階段，這個階段就是要「知止知至以後，體之當身，一一無礙，方謂之了悟」，不能只是一時覺受，必須將所知之「止於至善」存養而一一體現於「身」，而有所證量（從覺受提升到證量）。故他說：「修到方悟到，悟到更無住修法。」這時正是神祕經驗的真正呈現與體證。

換言之，對於神祕經驗的實踐而言，三關並不是截然地劃分，他們也是互相滲透，在修〈人己關〉時，〈敬肆關〉與〈迷悟關〉就也在裡面慢慢修了，互相滲透，但還是有個次第在，就是〈人己關〉修得好，〈敬肆關〉就容易達成；〈敬肆關〉修得好，就容易達成〈迷悟關〉。但也可以反過來說，〈迷悟關〉修得好，〈敬肆關〉就容易分辨清楚；〈敬肆關〉修得好，〈人己關〉就容易分辨清楚，這其中也是很圓融的，不能固執僵化死腦筋。拿比喻來說，蓋三層樓房，在蓋第一層時，不能說沒有第三層的基礎在，沒有第一層，也就蓋不起來第三層，但也不能只是停留在第一層樓，沒有第二、三層樓，高度（深度）不夠，看得不夠遠、不夠深，就像把情識當良知般，罵人打人還認為是幫人贖罪消業障，最後第一層也沒用。

六、結論

結論包含回顧與展望。

本文從下列三點出發：釋印順的判攝儒、耶、佛，以為儒家只是庸常的人行；神祕主義作為宗教間對話基礎，卻缺乏儒家部分；解決戡山常有被研究者判為思想矛盾、錯亂、無實義的現象。發現其中可以用神祕主義這個概念來作為解決與回答的基礎。於是先檢討戡山學是否可以視為神祕主義？由問題意識、知識論、神祕主義的特色來證明戡山學有神祕主義之性質。於是進而探討戡山關於神祕主義的不可言說性與利用《易經》思維模式而來的可言說性的觀念。戡山神祕經驗的時空觀——當下、當體具有永恆的價值，包含過去、現在、未來與上下十方。最後提出戡山神祕經驗的實踐方法（慎獨）與實踐次第（聖學喫緊三關）。

在這個基礎上，迎接二十一世紀——全球化世紀的到來，我們可以繼續使儒學進入宗教間的對話而保持生命力，換言之，接下來的工作，可以開始為儒與耶（如艾克哈特）、伊斯蘭（如蘇非）等教的神祕主義之對話做準備了。

⁸⁴ 《劉譜》49 歲條，《劉宗周全集》五，頁 214。

參考文獻

- 于化民，《明中晚期理學的對峙與合流》（台北：文津出版社，1993）
- 王邦雄，《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，1986）
- 王 菡，〈《禮記·樂記》是神祕主義嗎？〉，《鵝湖》305期，2000.11
- 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983）
- 牟宗三，《從陸象山到劉戴山》（台北：台灣學生書局，1984）
- 牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1985）
- 牟宗三，《戴山文獻選錄》（台北：聯經出版社，2003）
- 何光瀟、許志偉主編，《對話：儒釋道與基督教》（北京：社會科學文獻出版社，1998）
- 李明輝，〈劉戴山對朱子理氣論的批判—兼論戴山學的定位問題〉，「朱子與宋明理學」學術研討會，台北：鵝湖月刊雜誌社，2000.12. 23-25
- 李振綱，《證人之境——劉宗周哲學的宗旨》（北京：人民出版社，2000）
- 杜維明、東方朔，《杜維明學術專題訪談錄——宗周哲學之精神》（上海：復旦大學出版社，2001）
- 步近智，〈劉宗周的思想矛盾和「慎獨」、「誠意」之說〉，《浙江學刊》1986年第3期（總第38期）
- 東方朔，《劉戴山哲學研究》（上海：上海人民出版社，1997）
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997）
- 唐經欽，〈儒學是否有神祕主義傾向〉，《鵝湖》303期，2000.9
- 島田虔次，〈明代思想の一基調——スゲツチ〉，《東方學報·京都》36（1964年）
- 高攀龍，《高子未刻稿》卷六，〈上沈座師晴峰〉，（中央研究院傅斯年圖書館藏抄本）。
- 張立文，《氣》（台北：漢興書局，1994）
- 莊耀郎，〈劉戴山的氣論〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998）
- 陳 來，〈神祕主義與儒學傳統〉，《文化：中國與世界》第五輯（北京：三聯書店，1988），後改名〈心學傳統中的神祕主義問題〉，收入陳來：《有無之境——王陽明的哲學精神》（北京：人民出版社，1991）附錄
- 傅小凡，〈論劉宗周的自我觀〉，《廈門大學學報·哲學社會科學版》，2000年第2期（總第142期）
- 勞思光，《新編中國哲學史》（三下）（台北：三民書局，1986）
- 曾錦坤，《劉戴山思想研究》（台北：台灣師大國文研究所1983年碩士論文），或《台灣師範大學國文研究所集刊》第28號，1984.6
- 馮友蘭，《中國哲學史》，出版社、時間未刊明
- 黃宣民，〈戴山心學與晚明思潮〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998）
- 黃宣民，〈戴山心學與晚明思潮〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戴山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998）

- 黃敏浩，《劉宗周及其慎獨哲學》（台北：台灣學生書局，2001）
- 楊國榮，〈理性本體的重建—劉宗周與心性之辯〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1998）
- 楊儒賓，〈生命與道-北宋理學家生生形上學之解析〉，生命倫理學國際研討會，中央大學哲學所，1998。
- 楊儒賓，〈理學家論身心思想—從『樂是心之本體』談起〉，《性與圈》，9（1999）。
- 楊儒賓，〈死生與義理——劉宗周與高攀龍的承諾〉，收入鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1998）
- 楊儒賓，〈宋儒的靜坐說〉，《理論與實踐》研討會，東吳大學中文，1999，後修改發表於《台灣哲學研究》第四期，2004.3。
- 楊儒賓，〈孟子與冥契主義〉，紀念乙子誕辰 2545 周年國際儒學研討會，北京：國際儒聯會，1994。
- 楊儒賓，〈新儒家與冥契主義〉，第三屆當代新儒學國際學術會議，香港：中文大學，1994，後修改收入陳德和主編：《當代新儒學的關懷與超越》，台北：文津出版社，1997。
- 楊儒賓，〈論《中庸》、《易傳》生生思想的冥契主義〉，《第一屆宗教文化國際學術會議》，佛光大學，1995。
- 楊儒賓，〈觀「喜怒哀樂未發前之氣象」與「參中和」〉「國科會哲學學門 86-92 研究成果發表會」2005.2.25（嘉義：中正大學哲學系）
- 楊儒賓，《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲所，1996）
- 楊儒賓，〈格物與豁然開通—朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，鍾彩鈞編，《朱子學的開展—學術篇》（台北：漢學研究中心，2002），2002.06 頁 219-246。
- 楊儒賓，〈理學家與悟〉，第三屆國際漢學會議，中央研究院，2000.06。
- 楊儒賓，〈觀喜怒哀樂未發前氣象與七日來復〉，三教關係研討會，中研院文哲所，2001 頁 1-25
- 溫帶維，〈明道思想在什麼意義下可被稱為密契主義？〉，香港人文哲學會網頁 <http://hksh.site/confucian-songming/studygroup/sg11a.txt>，2022.11.10 查詢
- 溫帶維，《程明道與聖德里的威廉的密契主義思想之比較研究》，香港中文大學哲學系博士論文，1999。
- 廖俊裕，〈作為宗教修持次第的儒學實踐—以戡山學為例〉，第四屆紀念涵靜老人學術研討會，2001.12.21—23。
- 廖俊裕，〈作為終極關懷的儒學實踐途徑〉，2002 年全國關懷研討會，2002.5.3。
- 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 2003 年中文所博士論文。
- 熊十力，《新唯識論——熊十力論著集之一》（台北：文津出版社，1986）
- 劉宗周，《劉宗周全集》（台北：中央研究院國文哲研究所籌備處，1997）
- 劉述先，《黃宗羲心學的定位》（台北：允晨文化公司，1986）

- 鄭宗義，《明清儒學轉型探析—從劉戴山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2000）
- 錢 穆，《宋明理學概述》（台北：台灣學生書局，1992）
- 關永中，〈當代士林哲學所提供的一套神祕經驗知識論——與馬雷夏懇談〉，《哲學與文化》第 25 卷第 3 期，1998.3。
- 關永中，《知識論》（二）（台北：五南圖書公司，2000）
- 釋印順，《學佛三要》（高雄：淨心印經會，1990）
- 《哲學與文化》367 期，2004.12，「基督宗教與神祕主義專題」
- Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody : *Mysticism: Holiness East and West* (New York: Oxford University Press, 1996)
- Geoffrey Parrinder (杰弗里·帕林德爾) 著、舒曉煒、徐鈞堯譯：《世界宗教中的神祕主義》（北京：今日中國出版社，1992）
- H.Ott (奧圖) 著、林克、趙勇譯：《不可言說的言說》（北京：三聯書店，2003）
- Julia Ching (秦家懿) , *Confucianism and Christianity: A Comparative Study* (Tokyo:Kodansha International, 1977)
- W.R. Inge, *Mysticism in Religion* (London: Rider & Company, 1969)
- W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，1998）
- William James 著、蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2001）

Liu, Jishan Thoughts as Mysticism

Liao, Chun-Yu

Associate Professor, Department of Life-and-Death Studies, Nanhua University

Abstract

The research motivation of this article is the doubts aroused by Master Yinshun's statement that "Confucianism is mediocre in words and deeds", and also on what basis can Confucianism enter into inter-religious discussions? How to solve the phenomenon that the academic circles generally believe that Liu Jishan's thoughts are full of contradictions, confusion and no real meaning? ——The mysticism characteristic of Liu Jishan's thought is a way to solve it. Therefore, it is possible to first discuss the possibility that Jishan communicated with mysticism. Then it explains Jishan's unique point of view on the ineffable characteristics of the ineffable of mystical experience. The space-time view of Jishan's mystical experience is "to connect the world as one, and to unite with all ages as one breath." Finally, it explains the practice and order of Liu Jishan's mysticism: prudence and independence and "three critical barriers to sacred learning".

Keywords: Confucianism 、Mysticism 、Liu, Jishan

