

論顏山農的「七日閉關法」： 兼論明代中後期的儒學宗教化傾向*

韓曉華**

香港中文大學哲學系

摘 要

顏山農 (1504-1596)「化儒學為宗教」的思想傾向之理論根據在於他的「七日閉關法」。「七日閉關法」作為宋明理學中「靜坐」工夫的獨特形態，不單塑造了顏山農的儒學思想，更在他使用「七日閉關法」為工夫教法中，把其所得的「天機先啟，孔昭煥發」之神秘體驗作為「執體以應用」的為學取向。如此，顏山農在「七日閉關法」中的悟道與證道體驗遂成就了他具有「化儒學為宗教」思想傾向的獨特定位。從宋明理學「靜坐」工夫傳統看，顏山農的「七日閉關法」是「靜坐」工夫有取於二氏的過渡型態；從「三教合一」思想的發展看，顏山農雖有取於二氏的「宗教形式」卻有別於後來林兆恩 (1517-1598) 的三一教。

關鍵詞：顏山農，七日閉關法，神秘體驗，靜坐，三教合一

* 本文是對筆者的博士論文《中、晚明「泰州學派」的思想發展：從「百姓日用」到「參之以情識」》第三章第一節之部分內容作出進一步的探究與引申討論而成。在此文的撰寫與投稿期間，感謝陳來教授的建議與勉勵，感謝鄭師宗義教授的提攜與教導，亦感謝匿名評審們極具建設性的指正意見及編輯們的耐心處理，又承吳少慧醫生協助潤飾英文摘要，謹此一併致謝。

** 香港中文大學哲學系兼任講師，電子郵件信箱：hh22_hk@yahoo.com.hk

自為七日閉關，自囚神思之無適，竟獲天機先啟，
孔昭煥發，巧力有決沛江河之勢，形氣遂左右逢源之口。

——顏山農¹

一、前言

余英時先生曾指出明末清初「化儒學為宗教」的現象，可以用顏山農（鈞，1504-1596）作為線索說明，其言：

如果我們認識到他〔按：顏山農〕所體現的是一種真實的宗教生命，他的悟道和證道都是通過宗教的經驗，而他所承擔的主要也是一種救世的使命，那麼他在泰州學派史上劃時代的地位便十分清楚地顯現出來了。……顏山農恰好處於同善會和三一教之間。他已超過了儒家民間講學的階段，走上了化儒學為宗教的道路。也許由於他的背景畢竟是王陽明和王心齋的儒學傳統，雖然他也暢談三教，卻認為孔子的聖學發展到最高階段即是以「神道設教」，佛教、仙教終不及「尼父之傳」是「坦平之直道」。所以，他主觀上雖已具備了宗教的基本要素，客觀地說，他化儒學為宗教的工作並未完成，至少在三一教的對比之下如此，但是他的宗教取向則是毫無可疑的，而且在宗教史上也自成一型態。²

余英時先生所說「宗教生命」、「宗教的經驗」、「宗教的基本要素」或「化儒學為宗教」等中的「宗教」概念，實是涉及「宗教」的內在精神與外在形式兩個層次的意義討論。從「宗教」的內在精神層面來看，余英時先生強調顏山農具有「宗教經驗」的「請願祈禱」模式，亦具有「宗教人格」的感化力量；在「宗教」的外在形式層次上講，顏山農雖有「神道設教」，亦制定〈道壇志規〉，講學活動更類近「傳教」的工作性質。³ 不過，余英時先生卻以林兆恩（1517-1598）於萬曆

¹ 顏鈞著，黃宣民點校，《顏鈞集》（北京：中國社會科學出版社，1996），卷5，〈引發九條之旨·七日閉關開心孔昭〉，頁37。

² 余英時，《儒學倫理與商人精神》，收入沈志佳編，《余英時文集》第3卷（桂林：廣西師範大學出版社，2004），〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，頁194-201。

³ 同前引，頁194-200。

末年以「教主」的姿態出現及把三一教的對象放開至民間各階層，指出這些都是顏山農所不可比擬，即顏山農在「宗教」的外在形式上仍然做得不夠徹底。如此，余英時先生遂評論顏山農在「泰州學派」⁴的思想發展上雖然具有劃時代的地位，即他個人的悟道與證道所呈現的「化儒學為宗教」的思想傾向，使他在「儒學轉向」的宗教轉動部分上也能自成一個型態，但是，相對於林兆恩的「三一教」，則顏山農的「化儒學為宗教的工作並未完成」。

余英時先生認為顏山農這種「化儒學為宗教」的思想傾向，能夠從顏山農「靜坐」（「七日閉關法」）的宗教經驗、「救世」的宗教精神、宗教人格、教主心態、借「講學」作「傳教」等得以論證。余英時先生卻也指出：「我之所以提到這一普遍的宗教現象，主要是想說明顏山農化儒學為宗教的傾向不能僅從儒學內部的發展去求了解。以外緣影響而言，本篇所討論的士商混合和政治背景也遠不足以解釋儒學為甚麼會和釋、道二教合流，走上宗教化的道路。我們只有把宗教變動也當作社會變動的一個組成部分，然後將顏山農的宗教化運動放在這一更廣闊的視野之中，晚明儒學轉向的歷史意義才能獲得比較完整的理解。」⁵換言之，余英時先生乃是從「儒學轉向」的社會轉動角度來論述顏山農「化儒學為宗教」的思想傾向，並以此衡定顏山農思想所具有的歷史意義，即具有「化儒學為宗教」中過渡性的型態。本文認同余英時先生的說法，即顏山農的「化儒學為宗教」所具有過渡性的型態。然而，本文認為顏山農這種過渡性的型態，仍然可以從「儒學內部的發展」及「三教合一」兩方面再作為討論，其中的關鍵在於顏山農的「七日閉關法」，即此「七日閉關法」既具有「儒學內部的發展」的元素，提出儒家思想具有「宗教性」一面，亦具有取於其他宗教的「宗教形式」。從「三教合一」的意義上看，顏山農的「七日閉關法」正好開啟此明代中後期的儒學宗教化之傾向問題。⁶

⁴ 本文所說的「泰州學派」的指稱主要依《明儒學案》的〈泰州學案〉所錄的人物群體為據。

⁵ 余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，頁 202。

⁶ 彭國翔先生曾言：「在陽明學者的推動下，中晚明儒學宗教化的一個方向與特點，恰恰表現為謀求建立一種『自我與超越實在之間的直接關係』。只不過對基督教和伊斯蘭教來說，超越實在是外在於主體的上帝、安拉。而對於中晚明以龍溪為代表的陽明學者而言，超越實在則是內在的良知心體。這個意義上儒學的宗教化，可以說是儒家主體性取徑的『為己之學』的極致。」彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005），頁 505。本文認同彭國翔先生的觀點，即「儒學的宗教化，可以說是儒家主體性取徑的『為己之學』的極致」的表現。依此，顏山農「化儒學為宗教」的思想傾向可以從「儒家內部的發展」來論述。然而，單憑據此「儒家內部的發展」來討論顏山農「化儒學為宗教」的思想傾向，並不能揭示出顏山農「化儒學為宗教」的獨特意義，尤其是顏山農對於二氏（主要是道教）的「宗教形式」的採取，這種「宗教形式」的採取即可以從宋明理學中的「靜坐」工夫之義理及「三教合一」思想的發展

顏山農的「七日閉關法」作為宋明理學「靜坐」工夫傳統中的獨特形態，不單塑造了顏山農的儒學思想，更在於他使用「七日閉關法」為工夫教法中，把「七日閉關法」所得「天機先啟，孔昭煥發」、「心孔豁然內通，燦然靈光」⁷ 等的神秘體驗作為「執體以應用」⁸ 的為學取向。如此一來，顏山農在「七日閉關法」中的悟道與證道體驗遂成就了他在「泰州學派」內具有「化儒學為宗教」思想傾向的獨特定位。⁹ 從宋明理學「靜坐」工夫傳統來看，顏山農的「七日閉關法」是「靜坐」工夫有取於二氏的過渡型態，這一型態即從「儒學內部的發展」以來並借「靜坐」工夫而達至建立一種「自我與超越實在（良知本體）之間的直接關係」；從「三教合一」思想的發展來看，顏山農雖有取於二氏的「宗教形式」，但仍然是有別於後來林兆恩的三一教。本文的具體操作分成兩大部分：首先，析論顏山農在

脈絡兩方面來作衡定。另外，下文將以「『化儒學為宗教』的思想傾向」即「儒學的宗教化」為相同意思作使用。

⁷ 羅汝芳，〈附錄：《揭詞》及助贊姓氏〉，收入顏鈞，《顏鈞集》，卷 5，頁 44。

⁸ 「執體以應用」是聶豹（雙江，1487-1563）對當時學者的「良知」觀的其中一種描述，其言：「一曰良知者，虛靈之寂體，感於物而後有知，知其發也。致知者，惟歸寂以通感，執體以應用，是謂知遠之近，知風之自，知微之顯，而知無不良也。」聶豹著，吳可為編校整理，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 4，〈贈王學正雲野之宿遷序〉，頁 95。聶雙江言「歸寂以通感，執體以應用」其實是針對於「無寂無感，無內外，無先後，而渾然一體者也」的「良知」觀來說，所謂「執體以應用」即是從「心之虛靈知覺均之為良知也，然虛靈言其體，知覺言其用，體用一原，體立而用自生」來說「良知」的「體」與「用」關係。然而，陳來先生曾以「執體以應用」來理解顏山農對「七日閉關法」所得的神秘體驗之敘述，其言：「從山農的敘述來看，他的所得更多是在智慧的開發，而不是心體的境界，他強調的是『天機先見、靈聰煥發』、『神智頓覺』、『孔昭顯明』；強調的是神智的不盡的根源可頓時獲得開發，滾滾而來，……。因而顏山農更強調由神秘經驗入手，『執體以應用』，而不是停止於『歸寂以感通』的心理境界的滿足。」陳來，《中國近世思想史研究（增訂本）》（北京：三聯書店，2010），〈明代的民間儒學與民間宗教——顏山農思想的特色〉，頁 462。即是說，顏山農固然著重於「執體」或「立體」的「悟」；而更重要的是顏山農強調的是「應用」或「達用」，即是「智慧的開發」。本文認同陳來先生的說法，也將進一步地發揮顏山農這種「執體以應用」的態度，指出這亦是塑造他具有「化儒學為宗教」的思想傾向。

⁹ 細察「泰州學派」內的人物，如王艮（心齋，1483-1541）也有特殊的悟道經歷，《明儒學案》有謂：「一夕夢天墮壓身，萬人奔號求救，先生舉臂起之，視其日月星辰失次，復手整之。覺而汗溢如雨，心體洞徹。記曰：『正德六年間，居仁三月半。』自此行住語默，皆在覺中。」黃宗羲，《明儒學案》下冊（北京：中華書局，2008），卷 32，〈泰州一·處士王心齋先生艮〉，頁 703。然而，顏山農所表現的宗教化趨向則更多從其所主張的悟道方法（如七日閉關法）及用語而展現，鍾彩鈞先生指出：「山農除了作為民間學者，在學與教上有簡單化具象化的特色外，更重要的是他有宗教家的氣味。前文敘述中已可看出這點，例如他的悟道就頗採擇道教的方法。此外，他稱陽明為『道祖』，心齋為『師祖』，將自己比擬為曹溪之傳。又如他稱心本體為『心帝』，稱孔子為『聖神』，把宋明理學的哲理神格化了。」鍾彩鈞，〈泰州學者顏山農的思想與講學——儒學的民間化與宗教化〉，《中國哲學》，19（長沙：1998），頁 38。

「七日閉關法」中所得的個人特殊體驗及其在工夫論的教法；其次，從宋明理學「靜坐」發展的義理和明末「三教合一」思想的發展兩方面來衡定顏山農的「化儒學為宗教」的思想傾向，並兼論明代中後期的儒學宗教化之傾向問題。

二、析論顏山農的「七日閉關法」

顏山農的「七日閉關法」可從兩方面作論述，一者是顏山農個人的特殊體驗（悟道）；一者是顏山農用以作為工夫教法的程序（證道）。

（一）「七日閉關法」作為顏山農的個人特殊體驗

顏山農個人進行「七日閉關法」始於廿四歲，其兄顏鐘溪（鑰，1498-1572）手抄了王陽明（守仁，1472-1529）〈示弟立志說〉的四句歸示給他，他遂得到特殊的啟蒙。其言：

二十四歲，際兄鑰，廩員在學，宗主以孝行取入白鹿洞聽講，道祖陽明大倡良知之學，隨抄示弟立志說四句，曰：「精神心思，凝聚融結，如貓捕鼠，如雞孵卵」。農見觸心，即晚如旨，垂頭澄思，閉關默坐，竟至七日七夜，衷心喜悅，忘食忘寢，如此專致，不忍放散其胸次，結聚洞快也。¹⁰

顏山農的「閉關默坐，竟至七日七夜，衷心喜悅」即在於對〈示弟立志說〉的四句極為「觸心」，何以顏山農對於〈示弟立志說〉的四句會有如此巨大的心靈觸動呢？在此，我們不難理解顏鐘溪抄錄〈示弟立志說〉給顏山農的意圖，是具有勉勵的意思，此舉應該只是兄長眼見幼弟的率性與淳樸而要鼓勵他當該立定志向；¹¹然而，顏山農對於這四句的理解卻不止於此，甚至「閉關默坐，竟至七日七夜，衷心喜悅」。那麼，究竟王陽明在這四句中是想表述甚麼意思呢？而顏山農又是如何理解這四句話的呢？王陽明在〈示弟立志說〉是以為「立志」乃是能達「存天理去

¹⁰ 顏鈞，《顏鈞集》，卷4，〈履歷〉，頁33。

¹¹ 顏山農曾自言：「匹夫名鐸，生質淳龐，十二歲始有知識，十三至十七歲，隨父任常熟教，習時藝，窮年不通一竅。父任五年，卧病三年，鐸善能左右，侍奉無方。」同前引，頁23。

人欲」的工夫，其言：

是以君子之學，無時無處而不以立志為事。正目而視之，無他見也；傾耳而聽之，無他聞也。如貓捕鼠，如雞孵卵，精神心思，凝聚融結，而不復知有其他，然後此志常立，神氣精明，義理昭著。……故責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛，太陽一出，而魍魎潛消也。¹²

王陽明言「如貓捕鼠，如雞孵卵，精神心思，凝聚融結」實是說明「無時無處而不以立志為事」的功效之形容；然而，依顏山農的理解，「如貓捕鼠，如雞孵卵，精神心思，凝聚融結」並非此「立志」工夫的功效之形容，乃是靜坐工夫的實義，即從「精神心思，凝聚融結」一語而作出「自囚神思」的「靜坐」方法。顏山農自謂：

二十四歲，又際陽明傳引良知心學，傳自仲兄鐘溪，筆示四句曰：「精神心思，凝聚融結，如貓捕鼠，如雞孵卵。」耕樵觸目激心，即如四語默坐澄心，自為七日閉關，自囚神思之無適，竟獲天機先啟，孔昭煥發，巧力有決沛江河之勢，形氣遂左右逢源之口。¹³

換言之，顏山農對於「如貓捕鼠，如雞孵卵，精神心思，凝聚融結」的理解乃是以「默坐澄心」之實際運作來說，甚至用以「自囚神思」以達至一種「天機先啟」的果效。如此，〈示弟立志說〉的四句即成為顏山農「七日閉關法」的口訣心法。然而，究竟顏山農所作的「自囚神思」是否合乎於王陽明所提倡的「靜坐」呢？而顏山農「天機先啟」的神秘體驗又是否已是王陽明「良知學」的「悟心體」呢？從顏山農所作的「自囚神思」及對〈示弟立志說〉的「立志」之理解來看，則

¹² 原文「精神心思凝聚融結」間並沒有逗號，然為使文意與前後文相符，筆者加插了逗號，特此說明。王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，2011），卷7，〈示弟立志說〉，頁260。王陽明在〈示弟立志說〉指出「立志」的重要性，更提出「責志」的概念，即從「志」處對於私欲萌動時作出責難。如是，在「事上磨鍊」上乃從「立志」與「責志」之間而行，此即王陽明在〈示弟立志說〉言「蓋無一息而非立志責志之時，無一事而非立志責志之地」之意。如此來說，王陽明在〈示弟立志說〉提出「立志」乃是緊扣道德的修養工夫而說，並非僅指要求作意志專注的工夫。

¹³ 顏鈞，《顏鈞集》，卷5，〈引發九條之旨·七日閉關開心孔昭〉，頁37。

很難說他所得的「天機先啟」已是「悟心體」。¹⁴ 不過，我們可以說，顏山農「天機先啟」的神秘體驗總算是他作為定向於儒學思想的特殊經歷或契機，¹⁵ 而且，顏山農「天機先啟」的經歷卻是形成了他日後獨特工夫修養及宗教趨向的重要成分，如其強調的工夫持修之「七日閉關法」。

另外，據羅近溪（汝芳，1515-1588）的弟子曾守約（生卒年不詳）的敘述，顏山農的「七日閉關法」之修煉過程正是其「學由天啟」的所據，曾守約指出：

偶春雨日久，踪迹若疏，稍霽，愚入道院訪之。先生兀然端坐，操觚染翰，近之則見先生躍而起，忻而惕，若物之既失而復得者。留坐，久久不忍捨別，敘及平生事，出示羅師〈辨誣稿〉，乃知先生事親至孝，學由天啟，觸陽明凝神融結之旨，而拳拳服膺，俄自覺堅如石，黑如墨，白氣貫頂而紛然汗下，至七日恍若有得，其所謂「七日來復者」，非與？《易》曰：「〈復〉，其見天地之心。」¹⁶

顏山農的修煉過程充滿了神秘色彩，所謂「兀然端坐，操觚染翰」即是描寫顏山農在動靜轉換間能表現異常的煥發精神，反映他平素有修持工夫，所以，顏山農有「躍而起，忻而惕，若物之既失而復得者」的精力旺盛與得到某種「覺悟」的經驗，甚至在旁觀者看來，其「白氣貫頂而紛然汗下」更是某種神秘體驗的現象描述，此等描述實是近於道教內丹修煉的過程，帶著濃厚的宗教性特徵。¹⁷

¹⁴ 楊儒賓先生指出：「筆者將此四句定位為另一個版本的『四句教』：『如貓捕鼠，如雞孵卵，精神心思，凝聚融結』。」又指出：「此四句頗扼要，王學中人依之修行者所在多有，江右王門鉅子王時槐有言……。」楊儒賓，〈明儒與靜坐〉，收入鍾振宇、廖欽彬主編，《跨文化視野下的東亞宗教傳統·個案探討篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012），頁 89。依此來看，顏山農據此四句作為「靜坐」工夫的操作程序之理解也並非孤例。

¹⁵ 馬曉英先生認為顏山農的「天機先啟」是「悟入心學之始」，她說：「雖然顏鈞誤會了王陽明的意思，但這畢竟是他第一次與陽明思想發生接觸，這一心學啟蒙和自發的靜坐體驗對他以後生活和思想發生了重大影響。……此番靜修，也可以說是他悟入心學之始。」馬曉英，《出位之思：明儒顏鈞的民間化思想與實踐》（銀川：寧夏人民出版社，2007），頁 47。然而，此處所言「心學」的意義卻是有待釐清的，雖然顏山農是從王陽明的〈示弟立志說〉所啟發而得以立定志向於儒家思想，但是，究其實於是時所得的「天機先啟」是否即屬王陽明的「心學」思想則仍然成疑問的。不過，在《顏鈞集》的記錄得悉，顏山農於此「七日閉關」後乃潛心研讀《大學》、《中庸》等古籍，則其思想取向於儒學則無疑。

¹⁶ 曾守約，〈心迹辨〉，收入顏鈞，《顏鈞集》，卷 9，頁 79。

¹⁷ 馬曉英曾指出：「顏鈞在閉關中所謂『鼻中吸收滿口陽氣，津液漱嚥，咽吞直送……不自己已』的方法，簡直就是道教內丹法中的行氣、調息、『吐故納新』之術的翻版。」馬曉英，《出位之

其實，並不單止於外在的觀察來形容顏山農的神秘體驗，顏山農亦對自身的神秘體驗作出詳細的描述，其言：

自心而言，即平日偃埋在百丈深坑中，今朝俄頃升上天堂上。然自身而言，即胎三月不識不知之肫仁，竟被父母溺愛，不明引發其知識、喜好、情欲。¹⁸

顏山農對其神秘體驗從心靈與身體兩方面來說，心靈的感受是從「百丈深坑」而「俄頃升上天堂上」的振奮高漲的狀態；身體的感覺則是「胎三月」的「肫仁」，全身散發出脫胎換骨的感覺。如此仔細的描述體驗確是宋明理學家中少見的，也可以發現顏山農提倡「七日閉關法」實由於其個人的殊異體驗。至於顏山農對「七日閉關法」所得的神秘體驗，則可以說是歸屬於道德倫理的範疇，羅近溪曾在營救顏山農的文字中說：

一夕，聞其兄顏鑰傳講聖人之學，忽胸中凝思七日夜，即心孔豁然內通，燦然靈光，如抱紅日。潛居山谷，晝夜清朗，歷九餘月，如頃刻間。及歸，見母兄，論倫理道義，不啻江河沛決，鄰族爭聽，感為涕泣。一時興起，聯會數百人，皆傳引室家，無不改舊從新，遂名三都萃和會。¹⁹

顏山農對於「七日閉關法」所得的神秘體驗是試圖作出儒家倫理式的詮釋。顏山農完成「七日閉關法」後，在家裡與母親及兄長的討論是「倫理道義」，達至「江河沛決」的滔滔不絕之狀況，這樣的討論更引動其「鄰族爭聽」，甚至能感動人心至「感為涕泣」。是次的講論也引動顏山農在家鄉發展其獨特的講會組織：萃

思：明儒顏鈞的民間化思想與實踐》，頁 154。另外，楊儒賓先生也指出：「顏山農修此法有成時，他已廿四歲，觀其敘述，他對靜坐此法先前當已有相當的知識，否則很難初試即以七天為期，對返照、咽津液這類具體的步驟還如此熟悉，也許還有煉睡魔這樣的工夫在內。筆者認為很有可能此法另有傳承——最可能的源頭當是道教的內丹學，只是此間過程模糊，所以我們目前仍不甚清楚其脈絡如何。」楊儒賓，〈一陽來復——《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 147-148。

¹⁸ 顏鈞，《顏鈞集》，卷 4，〈履歷〉，頁 33。

¹⁹ 羅汝芳，〈附錄：《揭詞》及助贊姓氏〉，收入顏鈞，《顏鈞集》，卷 5，頁 44。

和會，萃和會主要講述的正是依顏山農在「七日閉關法」中所得的體驗及對儒家經典的詮釋，顏山農記述其母曾命他的講題內容，其言：「命鐸講耕讀正好作人，講作人先要孝弟，講起俗急修誘善，急回良心。」²⁰ 在這樣的組織與講論之下，顏山農的萃和會竟達至「聯會數百人，皆傳引室家，無不改舊從新」的效果，顏山農謂：「此段人和三月，即尼父相魯，三月大治，可即風化天下之大本也。」²¹ 雖然萃和會最後因顏山農之母的逝世而僅僅維持三個月，但從萃和會的興起與維持皆依於顏山農在「七日閉關法」的所領會而成，則可以發現顏山農對於「七日閉關法」的神秘體驗乃是以道德倫理之方向作詮釋。

依此，顏山農持修「七日閉關法」，一方面確然具有神秘體驗的表述，無論是修行的契機（「立志說四句」）或修行後所得的果效（「心孔豁然內通」）；另一方面這種神秘體驗所得的「天機先啟，孔昭煥發」卻是定向於儒家思想的，不單在學理上遵循《大學》與《中庸》之說；更在鄉里間組織萃和會講解倫理道義作為實踐教化。如此可見，顏山農在「七日閉關法」所得的神秘體驗，雖然在悟道與證道上有類近於「宗教的經驗」，但在宋明儒學傳統中其實也不乏這種神秘體驗，只是顏山農的表述相較地仔細而詳盡，也不能由此而直言顏山農即「化儒學為宗教」，²²

²⁰ 顏鈞，《顏鈞集》，卷3，〈自傳〉，頁24。

²¹ 同前引。

²² 陳來先生說：「王陽明學派中，有過神秘體驗的人甚多，這與朱熹學派完全不同，顏山農的為學經歷可以說完全是基於靜坐基礎上的神秘體驗。」陳來，《中國近世思想史研究（增訂本）》，〈明代的民間儒學與民間宗教——顏山農思想的特色〉，頁458。陳來先生在另文更列舉了不少宋明儒學家皆有神秘體驗，如陳白沙、王陽明、徐愛、聶雙江、羅念庵和胡直等。楊儒賓先生也指出：「顏山農的靜坐經驗在儒門中頗具異端意味，但類似的奇特身心經驗並非罕見。」楊儒賓，〈明儒與靜坐〉，頁91。問題是：「神秘體驗」即是「宗教經驗」嗎？陳來先生指出：「根據比較宗教學的研究，可以這樣說，神秘體驗是指人通過一定的心理控制手段所達到的一種特殊的心靈感受狀態，在這種狀態中，外向體驗者感受到萬物渾然一體，內向體驗者則感受到超越了時空的自我意識即整個實在，而所有神秘體驗都感受到主客界限和一切差別的消失，同時伴隨著巨大興奮、愉悅和崇高感。宗教徒十分重視它，並以此作為教義的經驗驗證。心理學家（如 J. H. Leuba 的 *Psychology of Religious Mysticism*）則強調神秘經驗乃受潛意識支配，是在特定條件下的心理反應或錯覺。但比較文化和比較宗教的研究表明，無論如何，神秘經驗是一種重要的意識現象，並普遍影響到各種文化的發展。」陳來，《中國近世思想史研究（增訂本）》，〈儒學傳統中的神秘主義〉，頁344。依此，「神秘體驗」是一種意識現象，在相關的宗教思想（如基督教、印度教或佛教）脈絡中是一種「宗教經驗」，但在儒學思想的脈絡中卻可以說是一種「意識現象」而已。林月惠先生更以「超個人心理學」的「高原經驗」來理解宋明儒學中的「神秘體驗」，她說：「筆者贊同用『現象學的描述』之進路來探討宋明理學家的頓悟體驗，但卻不一定要採用宗教的『神秘經驗』來詮釋這一現象。……要言之，以超個人心理學的『高原經驗』來理解與詮釋雙江『見體』與念菴『悟體』之體驗，對道德修養與實踐，將有正面且積極的意義與價值。擴而言之，宋明儒者透過靜坐而體證本體（心體、性體）的工夫，也可以由此面向來理

顏山農所具備的「化儒學為宗教」的傾向在於他以汲取了道教的「宗教形式」之「七日閉關法」作為工夫教法。

(二)「七日閉關法」作為顏山農的工夫教法

顏山農的「七日閉關法」並不止於成就個人的特殊體驗，更重要是他以「七日閉關法」作為教授門徒之法門。

「七日閉關法」是顏山農的個人體驗，並改造當時流行的「靜坐」規模之修行法門。「七日閉關法」的具體步驟可分成四個階段，顏山農在〈引發九條之旨·七日閉關開心孔昭〉有比較仔細的記述，下文即據此而分階段論述，其言：

〔一〕凡有志者，欲求此設武功，或二日夜，或三日夜，必須擇掃樓居一所。攤鋪聯榻，然後督置願坐幾人，各就榻上正坐，無縱偏倚、任我指點：收拾各人身子，以絹縛兩目，晝夜不開；綿塞兩耳，不縱外聽；緊閉唇齒，不出一言；擎拳雙手，不動一指；趺跏兩足，不縱伸縮；直聳肩背，不肆慵慢；重頭若尋，回光內照。如此各各自加嚴束，此之謂閉關。²³

第一階段是「閉關」的準備階段。顏山農所說的「閉關」並非單純地以閉門獨處靜坐之意，而是封禁身體的活動能力，用意在於關閉身體對外在的感觀反應，如此一來，所有外在於「心」的東西都被一一拒絕，如此狀態約「或二日夜，或三日夜」，這樣「閉關」的目的在於從「外在」而強行回復至胎生三月的身體狀態，即是顏山農屢屢強調的「赤子之心」的身體載體之狀態。²⁴

解。」林月惠，《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），〈論聶雙江「忽見心體」與羅念菴「徹悟仁體」之體驗〉，頁 621-630。如此，討論顏山農以「七日閉關法」所得的神秘體驗作為悟道與證道的依據，也不一定要當作是「宗教經驗」來理解，再進而以此來說顏山農的思想傾向為「化儒學為宗教」也不能必然地成立。

²³ 顏鈞，《顏鈞集》，卷 5，〈引發九條之旨·七日閉關開心孔昭〉，頁 38。為方便論述，分段及編碼為筆者所加上。在《顏鈞集》中也有幾處紀錄「七日閉關法」的操作程序，然以〈引發九條之旨·七日閉關開心孔昭〉的記錄比較詳細。同前引，卷 6，〈耕樵問答·七日閉關法〉，頁 54；卷 4，〈邱隅爐鑄專造性命〉，頁 36。

²⁴ 有學者認為顏山農的「七日閉關法」的準備階段與道教的內丹修煉、現在的氣功修行或修「禪七」的方法程序是相通的。陳來先生曾說：「這裡對〈七日閉關法〉中的『縛目』、『塞耳』、『打坐』作了更詳細的指點，從其論述來看，與我們今天所了解的、流行的氣功修習方法是一致的，與修『禪七』的方法程序亦相通，惟『長卧七日』法似稍特殊。」陳來，《中國近世思想史

〔二〕夫然後又從引發各各內照之功，將鼻中吸收滿口陽氣，津液漱嚥，咽舌直送，下灌丹田，自運旋滾幾轉，即又吸嚥津液，如樣吞灌，百千輪轉不停，二日三日，不自己已。如此自竭辛力作為，雖有汗流如洗，不許吩咐展拭，或骨節疼痛，不許欠伸喘息。各各如此，忍捱咽吞，不能堪用，方許告知，解此纏縛，倒身鼾睡，任意自醒，或至沉睡竟日夜尤好。²⁵

〔三〕醒後不許開口言笑，任意長卧七日，聽我時到各人耳邊密語安置，曰各人此時此段精神，正叫清明在躬，形爽氣順，皆爾連日苦辛中得來，即是道體黜聰，脫胎換骨景象。須自輾轉一意，內顧深用，滋味精神，默識天性，造次不違不亂，必盡七日之靜卧，無思無慮，如不識、如不知，如三月之運用，不忍輕自散渙。如此安括周保，七日後方許起身，梳洗衣冠，禮拜天地、皇上、父母、孔孟、師尊之生育傳教，直猶再造此生。²⁶

第二至三階段是「閉關」的核心階段。在第一階段的「閉關」是只屬於外在的感官封閉，著重的是身體；在第二至三階段則注重於「內在」，從身體的內在部分（呼吸、饑渴、疲累、痛楚）到精神的內在部分（耳語安置、輾轉一意、七日之靜卧）作出種種的導引與調息，如此經歷後方能達至「無思無慮，如不識、如不知，如三月之運用」，即「赤子之心」的狀態。這樣的「閉關」的目的在於從「內在」而調節回復至胎生三月的精神狀態。

在第二至三階段的「閉關」中有三道問題可以稍加討論：

其一，「七日閉關法」對身體內部的調息僅是身體的修煉嗎？顏山農在「七日閉關法」中提到內照的呼吸法、吞唾液的忍捱等，表面上是對肉體身體的鍛鍊，實質上是從身體的內部開始作出調息，再從精神上以引導作出調節達到「道體黜聰，脫胎換骨」的狀態，直從身體的外在、內部、精神等層面回復至「赤子之心」。然而，究竟顏山農所言「赤子之心」的要義是甚麼呢？顏山農曾言：「孟子有曰：『夫大人者，只不失其赤子之心而已也。』夫赤子之心，天造具足其仁神者也。夫

研究（增訂本）》，〈明代的民間儒學與民間宗教——顏山農思想的特色〉，頁 465。吳震先生也說：「修習這一『武功』的準備階段，類似於道教內丹修煉的『築基』階段。」吳震，《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 276。

²⁵ 顏鈞，《顏鈞集》，卷 5，〈引發九條之旨·七日閉關開心孔昭〉，頁 38。

²⁶ 同前引。

胎生三月之後，未有善養其天然者，所以夫子受生以至十五歲，即便通曉其不慮之知、不學之能，遂然究竟自養自操自信，只在此處做人，以保全其仁能者也。」²⁷以「赤子之心」或「赤心」來說「本心」（「良知」）並不是顏山農所獨有的見解，顏山農即引述孟子之言來作為詮釋「本心」作「赤子之心」的論據，然而，顏山農所言的「赤子之心」的意義卻是從具體而現實的層面立論，²⁸此「赤子之心」的特徵是「胎生三月」的「天然」、原始、不涉及任何人為的狀態，顏山農以孔子的生命歷程作為例子正面地說明「赤子之心」為「不慮不學之知能」，指出孔子的「時習之學」與「日用之仁」，要旨即在於以「保全其仁能者」，從而能夠「三十而立，四十不惑，五十知天命，六十而耳順，七十乃止至乎從心所欲不逾矩」，達到日用間而自知，能「直透神妙莫測之變適」，其能「自養自操自信」即在於此「赤子之心」作工夫；顏山農亦曾以自己的經歷作反面地說明，其言：「然自身而言，即胎生三月不識不知之肫仁，竟被父母溺愛，不明引發其知識、喜好、情欲；及長大也，久被父母師友俗尚記讀見聞，恰似捆綁在囚獄炕上，今朝倏然脫落出監，舞蹈輕爽。」²⁹即是說，顏山農所言以「赤子之心」作為「本心」（良知）的詮釋，固然以為「本心」（良知）非見聞（或知覺）之義，更甚的是顏山農以為此「赤子之心」並不是作為比喻或概略的說法，而是直接以為初生三月的嬰孩真的才具有此「本心」（良知），其「保任而守住」的工夫即在於回復此「本心」（良知）的「本然」狀態。換言之，顏山農在「七日閉關法」的第二至三階段之

²⁷ 同前引，卷 6，〈耕樵問答·失題〉，頁 55-56。

²⁸ 鍾彩鈞先生曾指出：「從陽明學派的發展來看，山農提出赤子之心，也是同樣的一種思考方式。但赤子之心指嬰兒初生三月前的心，則比其他陽明後學的說法更現實而具體。山農為了恢復赤子之心，而採用閉關的方法，也是相當現實具體的。何以謂更現實與具體呢？我們常說，有生以來各種習染，使我們失去了赤子之心。但我們常只是比喻或概略地說，並不真就初生三月的嬰兒而言。但山農卻是認真地說，認真地回復。」鍾彩鈞，〈泰州學者顏山農的思想與講學——儒學的民間化與宗教化〉，頁 30。本文同意鍾彩鈞先生的說法，更從顏山農與羅汝芳對「赤子之心」詮釋之比較，可以發現顏山農言「赤子之心」是具體而現實的，作為顏山農得意門生的羅汝芳也高舉「赤子之心」的說法，即從「赤子之心」而言「本心」（良知）的「天造具足」。然而，兩人在論及「保任而守住」這「赤子之心」的工夫上卻見分別，顏山農以為「赤子之心」是從「體仁」、「閉關」等作「悟」的方法，而羅汝芳則認為「赤子之心」可從「孝弟慈」等道德實踐中已能呈現，羅汝芳有言：「『大人者，不失其赤子之心』者也。夫孩提之愛親是孝，孩提之敬兄是弟，未有學養子而嫁是慈。保赤子，又孩提愛敬之所自生者也。此個孝、弟、慈，原人人不慮而自知，人人不學而自能，亦天下萬世人人不約而同者也。」羅汝芳著，方祖猷等編，《羅汝芳集》上冊（南京：鳳凰出版社，2007），《近溪子集》，卷御 4，頁 108。比較來看，顏山農說「赤子之心」作為「本心」（良知）實是從更樸素的想法來說「赤子之心」，是以可說其為具體而現實的層面論「赤子之心」。

²⁹ 顏鈞，《顏鈞集》，卷 4，〈履歷〉，頁 33。

「閉關」，實是直以強制的形式把修煉者達至「赤子之心」的狀態，並經歷其中的神秘體驗。

其二，「七日閉關法」中的「耳邊密語」具有何種意義呢？從顏山農屢屢提示到「七日閉關法」是相關《周易》中〈復卦〉的「七日來復，利有攸往」並印證孔子「一日克復，天下歸仁」之說，又從顏山農自身的經歷，即「及歸，見母兄，論倫理道義」來說，則顏山農在「七日閉關法」中的「耳邊密語」理論上可能是一些道德倫理範疇的口訣提示，如此，顏山農實是在修行者於身體的外在與內部均處於難受困逼的狀態中予以其相關儒學思想的、道德倫理的口訣提示，務求從精神上引導修行者「道體黜聰，脫胎換骨」的狀態。

其三，「長卧七日」或「七日之靜卧」有何特殊呢？陳來先生曾指出顏山農的「七日閉關法」稍為特殊的即在於「長卧七日」。顏山農自言此「七日之靜卧」即在於「不忍輕自散渙」和「安括周保」那已達至的「無思無慮，如不識、如不知，如三月之運用」的「赤子之心」之狀態。如此要求，即表示顏山農的「七日閉關法」固然著重「悟心體」，然而，從「長卧七日」及後來的「聽受三月」來看，則顏山農的「七日閉關法」也注意到「悟後之修」。³⁰ 如是，則可見顏山農的「七日閉關法」當是歸屬於儒學思想中較為嚴格而仔細的修行方式而已。³¹

〔四〕嗣後，左右師座，聽受三月，口傳默授，神聰仁知，發明《大學》、《中庸》，渾融心性闡辟，此之謂正心誠意，知格鱗鱗乎修齊身家，曲不遺也。故曰：三月成功，翕通心性之孔昭；七日卧味，透活精神常麗躬。三月轉教，全活滿腔之運。即《大學》之切磋琢磨，洞獲瑟

³⁰ 關於顏山農言「七日」與「三月」的強調，從《易經》的〈復卦〉可見「七日」的來源，而「三月」其實亦源於《論語》。楊儒賓先生說：「『七日—三月』之說的意義大概指：七日悟道所得，仍須保溫三個月，或持續三個月，其體驗所得才能深化穩定。他說的『三月』是有典故的，孔子說顏回『三月不違仁』。宋明儒者看『仁』，常將它當作『仁體』看待，其義與『性體』、『心體』同格。顏回自周、程以下，又常被視為人格的典範，也是心齋的體現者。在這種脈絡下的『三月不違仁』，其義已非泛泛之論，而常被詮釋成三個月皆在心體的浸潤當中，這樣的經驗類似宗教的冥契經驗。只是一般而言，宗教的冥契經驗時辰較短，來得快，去得也快，不像顏山農的工夫論要求啟悟的意識能連續性的處在巔峰的狀態，而且時至三月之久。」楊儒賓，〈明儒與靜坐〉，頁 90-91。

³¹ 鍾彩鈞先生曾言顏鈞的「七日閉關法」是較激烈的修養工夫，其言：「儒家不是出世的宗教，其修養工夫是溫和的，……而民間學者山農卻自己摸索出閉關的方法，這方法無疑受到道教修煉的啟示，然其目的並不在道教，而是以宗教家死而後生的激烈辦法，使自己的心體呈現出來。」鍾彩鈞，〈泰州學者顏山農的思想與講學——儒學的民間化與宗教化〉，頁 24-25。

倜赫者也。《中庸》之率修慎獨，馴入中和位育也。合發以來朋，成風動四方，正謂知行居止邱隅之于天下如反掌，後開八款以沖日用程級，以宏七日成功，永又坐致，可曰上知易能、下愚不可移易哉！何疑此功三年不可變易天下之無道也！（原注：其後八條闕佚）³²

第四階段則是「閉關」後的持續修行階段。經歷過「七日閉關」後，即使已經「安括周保」或「再造此生」，仍然需要在顏山農的身旁「聽受三月」，此「聽受三月」即是顏山農「口傳默授」其從《大學》、《中庸》所得「心印」：「大中學」或「仁神正學」。如此經歷「七日」的「悟心體」（即「七日卧味，透活精神常麗躬」），「三月」的「悟後之修」（「三月成功，翕通心性之孔昭」），後即能達至「渾融心性」與「曲成不遺」（「三月轉教，全活滿腔之運」）的境界。

本文在此不厭其煩地詳細抄錄顏山農「七日閉關法」的具體步驟，理由是顏山農不單從此「七日閉關法」中得到「悟心體」的經驗，更曾多次宣揚此「七日閉關法」即是《易經》中〈復卦〉的「七日來復，利有攸往」之方法，並可印證孔子所言的「一日克復，天下歸仁」，當中的要義並不是要宣揚從事身體的修煉，而是以儒學思想（道德倫理的範疇）的方向讓修行者「回復」至「赤子之心」的狀態。如此，顏山農作為「悟心體」的「七日閉關法」即不止於個人的「修己」工夫，更涉及作王心齋主張的「大成之學」的「安人」工夫，³³ 尤其是「傳道」的方案，即從「三月轉教，全活滿腔之運」的一人得道，乃至告誡弟子以此「七日閉關法」能夠改變世道，此即「何疑此功三年不可變易天下之無道也」之意。

（三）論「七日閉關法」的可能果效

顏山農以「七日閉關法」作為自身的修煉及授徒之法門，至少觸及「悟本體」

³² 顏鈞，《顏鈞集》，卷5，〈引發九條之旨·七日閉關開心孔昭〉，頁38。

³³ 王心齋說：「我將大成學印証，隨言隨悟隨時躋。只此心中便是聖，說此與人便是師。至易至簡快樂，至尊至貴至清奇。隨大隨小隨我，隨時隨處隨人師。掌握乾坤大主宰，包羅天地真良知。自古英雄誰能此，開關以來惟仲尼。……我說道心中和，原來個個都中和。我說道心中正，個個人自中正。常將中正覺斯人，便是當時大成聖。」王心齋，《明儒王心齋先生遺集》卷2（上海：國粹學報館，1912），〈大成學歌寄羅念菴〉，頁10上。依此，王心齋言「大成之學」的主旨之一，即是從「師道」的「修己」與「安人」兩個面向來說「成聖」，「修己」只是「至易至簡快樂」的「只此心中」；「安人」則在於「隨大隨小隨我，隨時隨處隨人師」，能達至「將中正覺新人」，若能兩端皆得完成，則能成就為「大成聖」。從顏山農屢言及王心齋為其「師祖」，又以王心齋的天象顯靈來印證自身所學乃得真傳來看，顏山農的思想無疑乃深受王心齋所影響。

的必然性及果效之問題。即是說，顏山農自言「七日閉關法」具有「天機先啟」、「默識天性」，甚至「翕通心性之孔昭」及「透活精神常麗躬」的果效，然而，這種種的果效是否即是「悟」道德的「本體」呢？進行「七日閉關法」是否就必然能「悟」道德的「本體」呢？這就是關於「悟本體」的必然性問題。

「陽明後學」的普遍問題意識是：追求「第一義工夫」，即是從工夫論的角度來詮釋「致良知」之可能的問題。此「第一義工夫」的追求有著不同的工夫論進路，如王龍溪（畿，1498-1583）以「先天正心之學」為「致良知」的實踐工夫，強調「見在良知」的「見在性」，令人可悟入當下現成具足的良知本體，並即此本體以為工夫，認為「靜坐」並非究竟工夫，反易於錯失當下一念靈明的悟本體的良機；又如聶雙江以「歸寂」為「致良知」的實踐工夫，強調「良知本體」的「虛靈知覺」，以主靜、持敬為實踐的工夫，存養「良知本體」的呈露，認為「靜坐」即是工夫的入路，自有其必要性。依此來看，陽明後學的「第一義工夫」之追求，無論是「悟前之修」（入悟）或「悟後之修」（存養），一是以追求「悟本體」為工夫之要旨。相對於顏山農來說，其「七日閉關法」固然著重於「入悟」與「存養」的工夫，也展示出獨特而詳盡的實踐程序。然而，「七日閉關法」作為「悟本體」的實踐方法，究竟有沒有「悟本體」的必然性呢？從王龍溪與聶雙江等人對於「悟本體」（尤其是「靜坐」工夫）的分歧來看，則作為「靜坐」的「七日閉關法」顯然地並沒有「悟本體」的必然性。借王龍溪對羅念菴的閉關批評來說，其言：「吾人未嘗廢靜坐，若必藉此為了手，未免等待，非究竟法。……若以見在感應不得力，必待閉關靜坐，養成無欲之體，始為了手。不惟蹉卻見在功夫，未免喜靜厭動，與世間已無交涉。」³⁴ 即是說，「悟本體」並沒有唯一或一定的方法，「靜坐」僅只算是一種「權法」而已。王陽明亦曾明言「悟本體」並沒有單一的教法，其言：「良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體，原是無動無靜的，此便是學問頭腦。」³⁵ 依此，顏山農的「七日閉關法」顯然地並沒有「悟本體」的必然性，卻也有「悟本體」的可能性。

雖然從理論上來講，顏山農的「七日閉關法」仍然是可以作為「悟」道德的「本體」的可能方案，但是，從顏山農對「七日閉關法」的敘述中，他所強調的卻並不是停留在這種「悟本體」之境界描述，他所著重的是「天機發動」之後的智慧

³⁴ 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷1，〈三山麗澤錄〉，頁10-11。

³⁵ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳注集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），第262條，頁324。

開發。他曾說：

如此閉關之自得，恰似時飲醉心酒，常餐無米飯；雙瞳炯炯，察於日月之懸照；天機發動，察於四時之不忒；立己達人，察於甘露之時布。如此森森不已，如此鼓動晬盎，自善底豫，既翕宜家教國風天下之來歸同仁道也；將適達乎四書六經之閭奧，是不啻乎視掌之清明；或提筆為文，如江河水流之沛決；或欲進取科第，又誰得選駁於其間哉！³⁶

如此滿足七日之閉關，如此化日懸中天，如此易易直遂其好生，如此遂生自為變適麗四方，如此適達四書六經如視掌，如此提筆為文猶江河水流之沛決，如此進取科第不啻運指以折枝，如此出世有為自如尼父入魯三月，即運天下如魯國之大治，退處建壇，聚斐以明道易世，即皆等乎夫子之收成結果無二間，大學中庸，大易六龍，再顯憲於身，親見之者也。³⁷

從顏山農自身的經歷或指點羅近溪的經驗來看，兩者皆是有所得著與作為。顏山農在「七日閉關」得到「天機先啟」後，在母親的協助下成立了萃和會，讓顏山農講授作人之道，並能達至一時家鄉和樂風化的現象，顏山農講學後的五日、十日已見到成效，甚至在三個月間已能讓老幼都悟透心靈的明覺。雖然後來由於其母親的過世而令萃和會組織停止，但是，萃和會的經驗可以說是顏山農在往後的「安身運世」中屢屢傳揚，甚至連王心齋也囑託顏山農：「子既有志有為，急宜鑽研此個心印，為時運遯世之造，會通夫子大成之道，善自生長長收藏，不次宜家風鄉，及國而天下也，亦視掌，復如子之初筮萃和會三月矣。」³⁸ 而羅近溪經歷顏山農的指點後終於得以在鄉試及格，成為舉人，次年參加會試也順利通過。如此，借用聶雙江的講法，顏山農的「七日閉關法」似乎更為著重於「執體以應用」的方向，即從各種「應用」或「達用」果效來談「悟本體」（「七日閉關法」）的好處，而這樣的果效更具有實際的益處，即「雙瞳炯炯」、「適達四書六經」、「進取科第」

³⁶ 顏鈞，《顏鈞集》，卷4，〈履歷〉，頁33。

³⁷ 同前引，卷6，〈耕樵問答·七日閉關法〉，頁55。本段末句「大學中庸，大易六龍，再顯憲於身，親見之者也」，其中「大易六龍」的「大易」即《易經》，理應與前句「大學中庸」平衡論述，故此句宜修改為「大學、中庸、大易，六龍再顯憲，於身親見之者也」。

³⁸ 同前引，卷3，〈自傳〉，頁25。

等。不難發現顏山農的講學每每能夠大行其道，得到門徒信眾的擁戴，³⁹「七日閉關法」所特別具有的「執體以應用」之智慧開發作用，可謂對應了一般民眾的興趣，也讓顏山農的「神道設教」具有異常的規模，⁴⁰能訂立〈道壇志規〉，並主張〈急救溺世方〉等，把「講學」活動發展成具有規模的社會改善運動。

綜言之，顏山農從「七日閉關法」所得的神秘體驗並不止於個人的修持，更強調以此神秘體驗作基礎，把「七日閉關法」作為「悟本體」的工夫持修的必要程序，而在「七日閉關法」所得的這些體驗及修行程序中，顏山農又明顯地具有儒家思想的定向。不少學者以為顏山農的悟道與傳道特別具有「宗教」的味道，甚至指出在某些講學行為上也無異於「教主」所為。無可否認，顏山農的悟道是始於「七日閉關法」所得的神秘體驗；顏山農的證道也使用「七日閉關法」作為工夫修行的法門，表達的用語或工夫程序也涉及大量的宗教成分，如「兀然端坐，操觚染翰」的舉止，或「吸嘆津液」的修行等，在「講學」活動上更主張「神道設教」，訂立具規模的守則及組織。然而，從上文對「七日閉關法」的分析來看，顏山農所得的神秘體驗仍然是屬於儒學思想的範疇，僅是他特別著重於「執體以應用」的方向，在個人的行事風格及學識風範上又把講學活動組織成類近民間的宗教活動，才使人認定他具有宗教家的氣味。相反地，顏山農所具備的「儒學宗教化」傾向正在於其「七日閉關法」詳細地紀錄他吸取二氏的「宗教形式」表達，而這種「宗教形式」的表達正好承載儒學思想中的「宗教性」。

³⁹ 顏山農自言：「時徐少湖名階，為輔相，邀鐸〔按：顏山農〕主會天下來觀官三百五十員於靈宮三日。越七日，又邀鐸陪赴會試舉人七百士，亦洞講三日。……滄州守曰胡政，號力庵，舊門人也，預受河間太守陳見吾名大賓會講，急命迎鐸，召州縣官吏、師生、民庶近八千人，齋道、禪林亦聚數千，聽鐸緒哲聖學中正以作人，保身善世，從心率性，如此聚會，凡三月。」同前引，頁 26。鍾彩鈞先生曾依據黃宣民在〈顏鈞年譜〉的考證及顏山農的行文語調而對顏山農所宣稱的門徒信眾數量有所質疑，其言：「山農的〈自傳〉與〈履歷〉語氣本不謙虛，今對照黃先生〔按：黃宣民〕的考據來看，則其他的輝煌事業可能也要打折扣。」鍾彩鈞，〈泰州學者顏山農的思想與講學——儒學的民間化與宗教化〉，頁 40。然而，即使把顏山農這些自述的門徒信眾的數量打折扣，仍然算是相當可觀的。

⁴⁰ 任文利先生說：「『神道設教』怎麼解？就是神化其道以立教。……以顏鈞看，孔子亦從事於此，所謂『專業神仁』，即專門以神化仁道為業。」任文利，《心學的形上學問題探本》（鄭州：中州古籍出版社，2005），頁 177-178。然而，顏山農雖有言「神道設教」卻並非「神化其道以立教」的意思，其要義僅是指以「神妙」的性命之「道」作為設立教化之用，顏山農有言：「夫子大中大易之神道設教，以為爐鑄仁道，行麗家國天下，醉飽太和，不欺誑也，豈惟默運明哲哉！」顏鈞，《顏鈞集》，卷 2，〈失題〉，頁 11。換言之，顏山農的「神道設教」實是從孔子的講學行動來講，言「神道」的實義是「仁道」，「設教」即是「講學」而已。

三、從「靜坐」與「三教合一」論顏山農「七日閉關法」

在宋明儒學的「靜坐」工夫論述中，亦有類近顏山農「七日閉關法」的宗教成分者，如王龍溪所談「靜坐」法門與著述的〈調息法〉，即具有道教內丹與佛教天台宗「調息」的成分。然而，對於「靜坐」所採取的態度卻是內容不清或做法曖昧的修養工夫，及至顏山農的「七日閉關法」出現，則揭示出「靜坐」這種持修形式可以進一步吸納二氏「宗教形式」的趨勢。如此，從「儒家內部的發展」可展示其「宗教性」一面，以「靜坐」的「規範化」或「形式化」則可進一步型構「宗教形式」。另外，顏山農雖然具有「化儒學為宗教」思想傾向，但這一傾向僅屬於過渡性質，決非如林兆恩的「三一教」直把儒家思想化成民間宗教的形式，兩者的分際可從他們對「三教歸儒」的論述而見。由此更可以發現，中晚明的儒學宗教化趨勢，即儒學思想具備「宗教性」的內容，卻從不同的層面（如「靜坐」或「三教合一」的思考）採取了二氏的「宗教形式」，從而逐步展現了儒學宗教化的趨勢。

(一)從宋明儒學中的「靜坐」工夫傳統論顏山農的「七日閉關法」

從宋明儒學的「靜坐」工夫傳統來看，顏山農的「七日閉關法」會擷取道佛二教的用語及持修方法並表現出的宗教傾向乃是有跡可尋的，此即「靜坐」作為儒門工夫論的傳承，由「主靜」與「主敬」兩路發展出來仍然有「規範化」的要求所致。⁴¹

⁴¹ 以「主敬」和「主靜」來區分宋明儒學中的「靜坐」思想發展是由楊儒賓先生所提出的。楊儒賓先生指出：「理學的靜坐法原本不強調特別的坐姿，只要其工夫能透過身心修煉的途徑，達到至靜證體的效果，或往此目標邁進，此工夫即有靜坐的意義。」楊儒賓，〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編，《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁130。而從宋明儒學對「靜坐」工夫的持修來看，則可區分為「主靜」與「主敬」兩個理論類型，「主靜」的「靜坐」工夫型態是比較明顯地隸屬於心學工夫論；而「主敬」的「靜坐」工夫型態則是程朱把「靜坐」傾向日常生活的精神修煉之工夫論，楊儒賓先生說：「一般認為以『靜坐』為實質內涵的『主靜』法門偏於靜，『主敬』則貫通動靜，……筆者認為兩者最大的區別還不在動靜的問題，而是兩種工夫雖然在一種較寬廣的意義上都屬心學，但前者隸屬心學工夫比較明顯，『主敬』則超出了意識哲學的藩籬。……程朱所以拿『主敬』代替『主靜』，其目的乃是要與所有心學工夫的靜坐法決裂，而走向一種可落實於日常生活中的精神修煉方式。『主敬』對治者不僅是技術性的『靜坐』修煉方式，而是不同理想類型的『直接性的意識突破』之工夫論。」同前引，頁131。本文認同楊儒賓先生對於宋明儒學的「靜坐」工夫可區分「主靜」與「主敬」的

宋明儒學對於「靜坐」工夫的關注大約起始於北宋的程明道（顥，1032-1085）與程伊川（頤，1033-1107），⁴² 朱熹（1130-1200）更有「半日讀書，半日靜坐」之說。⁴³ 然而，朱子對於「靜坐」作為工夫教法仍然有所保留，認為「靜坐」只是「主敬」與「格物窮理」的輔助工夫，朱熹說：「今若無事，固是只得靜坐，若持地將靜坐做一件功夫，則却是釋子坐禪矣。但只著一敬字，通貫動靜，則於二者之間自無間斷處，不須如此分別也。」⁴⁴ 及至王陽明對於「靜坐」作為工夫教法卻同樣地有所保留，認為「靜坐」只是「自悟性體」的輔助工夫。王陽明有言：「吾昔居滁時，見諸生多務知解，口耳異同，無益於得，姑教之靜坐，一時窺見光景，頗收近效。久之，漸有喜靜厭動，流入枯槁之病，或務為玄解妙覺，動人聽聞。故邇來只說致良知。」⁴⁵ 不難發現，朱子與王陽明同樣地使用「靜坐」作為輔助工夫，雖然在型態上有別，但卻同樣地意識到「靜坐」的危險性而持警戒的態度。如此，「靜坐」作為宋明儒學的工夫論而言，卻每每處於內容不清和做法曖昧的情況。從儒學「靜坐」工夫的發展來看，實有「規範化」⁴⁶ 及「經典意識一

發展型態，然而，本文將要論述的焦點是：即使宋明儒學的「靜坐」工夫發展可從「主靜」或「主敬」而立論，但是，在兩者的發展中仍然有「規範化」的要求，而此一要求正具有衍生顏山農「七日閉關法」中擷取道佛二教的用語及持修方法並表現出的宗教傾向之表現。

⁴² 「對宋儒而言，真正有影響的靜坐工夫論者，既不是張載，也不是周敦頤，而是二程。二程不但一再宣揚靜坐的功效，他們還以貫穿動靜的『主敬』代替語意偏向寂滅的『主靜』工夫；更重要的，他們還具體的提出『觀喜怒哀樂未發前氣象』這樣的法門。靜坐變成儒門工夫論的要項，以及《中庸》變成具有綱領式的心氣修煉之典籍，歸根究底，二程是最關鍵的人物。」楊儒賓，〈宋儒的靜坐說〉，《臺灣哲學研究》，4（臺北：2004），頁 79。

⁴³ 朱熹曾訓言學生郭德元說：「若渾身都在鬧場中，如何讀得書？人若逐日無事，有見成飯喫，用半日靜坐，半日讀書，如此一二年，何患不進！」黎靖德編，《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編，《朱子全書》第 18 冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），卷 116，〈訓門人四〉，頁 3674。在這裡需要指出的是，朱熹提出「半日讀書，半日靜坐」只是一偶發之言，據現存的文獻來看，朱熹僅在此一事提出「半日讀書，半日靜坐」之說。

⁴⁴ 朱熹，《晦庵先生朱文公文集（四）》，收入朱熹撰，朱傑人等主編，《朱子全書》第 23 冊，卷 62，〈答張元德〉，頁 2988。

⁴⁵ 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 3，〈傳習錄下〉，頁 119。

⁴⁶ 「明代的後半期，士大夫中間實踐靜坐的『規範化』、『手冊化』的傾向。……宋代道學將安靜坐著使心平靜，並且集中意識於自我內裡部分，這種以往在佛教、道教中的實行，導入『靜坐』的名下，並且確認此乃體認『理』、『性』的有效實踐後，這種說法自此占有一席之地。然而在應該以何種形式進行，討論得並不明確。也就是說，儘管自宋到元、明前期，對『靜坐』的言論從未停止，可是關於具體實踐的形式，仍然沒有充分明白的揭示。但到了明代後半期，士大夫中間對『靜坐』具體的方法，開始有小規模的明示。」馬淵昌也，〈宋明時期儒學對靜坐的看法以及三教合一思想的興起〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編，《東亞的靜坐傳統》，頁 91。換言之，從宋明儒學對於「靜坐」工夫的發展來看，明代後半期的「靜坐」工夫論有所謂「規範化」的傾向。

體化」⁴⁷ 的傾向。

顏山農處身於這種發展趨向之中，其「七日閉關法」即在實踐「靜坐」的方法上具有既參考道、佛二教，又統攝於儒學思想的方案。在用語上，顏山農的「七日閉關法」有「內照之功」、「滿口陽氣」、「津液漱嚙」、「下灌丹田」等道教內丹修行的術語。在方法上，顏山農著重以極端修行來追逐「天機先啟」、「默識天性」的「頓悟」的可能。對「靜坐」所發揮的作用，顏山農強調的是「雙瞳炯炯」、「適達四書六經」、「進取科第」等「執體以應用」的智慧開發部分。依此，如果把顏山農的「七日閉關法」放在宋明儒學的「靜坐」工夫論的發展來看，則顏山農「七日閉關法」中的宗教用語或持修方法所表現出的宗教傾向，乃是儒學「靜坐」思想發展中的一個混雜道教或佛教方法為基礎的過渡現象。然而，從余英時先生論及「他化儒學為宗教的工作並未完成」來看，則顏山農的「七日閉關法」雖有取於二氏的「宗教形式」，卻不像明末「三教合一」思想把儒家思想從宗教的形式而統合三教，甚至未能像三一教的林兆恩。

(二)從明末「三教合一」思想論顏山農的「化儒學為宗教」

從明末的「三教合一」思想來看，顏山農「化儒學為宗教」的思想傾向表面上似乎是相當的契合，余英時先生也認為顏山農的思想乃是「處於同善會和三一教之間」。⁴⁸ 然而，鍾彩鈞先生卻指出：「他〔按：顏山農〕獨尊儒教，壓低二氏〔按：佛教與道教〕的位置，與明末三教合一的風潮並不合拍。」⁴⁹ 兩者不同說法的關鍵在於對「三教合一」的理解或重點有別。在明末的思想潮流中有所謂「三教合一」的說法，「三教合一」的說法並不僅限於儒家，在佛教和道教上亦有類近的說法。⁵⁰ 如果以陽明學的「三教合一」來說，則至少包含了兩個觀點：一是「一

⁴⁷ 「明代中晚期，靜坐很流行。靜坐如果要被當作儒門的重要工夫，它不能不和儒門的經典產生關聯，換言之，它需要得到經典的印證。」楊儒賓，〈明儒與靜坐〉，頁 85。換言之，從宋明儒學對於「靜坐」工夫的發展來看，明代後半期的工夫論有所謂「經典意識一體化」的趨向。

⁴⁸ 余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，頁 201。

⁴⁹ 鍾彩鈞，〈泰州學者顏山農的思想與講學——儒學的民間化與宗教化〉，頁 41。

⁵⁰ 如在明代萬曆年間的道教作品《性命雙修萬神圭旨》即有言：「三教聖人，以性命學，開方便門，教人熏脩以脫生死；儒家之教，教人順性命以還造化，其道公；禪宗之教，教人幻性命以超大覺，其義高；老氏之教，教人修性命而得長生，其旨切。教雖分三，其道一也。」轉引自荒木見悟著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版，2006），〈鄧豁渠的出現及其背景〉，頁 193。此即教化之義言三教，以「脫生死」（長生）言即以道教為「旨切」。又如明末的佛教大師憨山德清（1546-1623）亦嘗言：「以孔子專於經世，老子於忘世，佛顯於出世。然究竟雖不同，其實最初第一步，皆以破我執為主。」轉引自蔡金昌，《憨山大師的三教會通思

道三教」；一是「三教歸儒」。⁵¹ 從「一道三教」看，則顏山農「獨尊儒教」即與「三教合一」思想並不合拍；從「三教歸儒」說，則顏山農「壓低二氏」卻是合乎於陽明學思想中「三教合一」的風潮。正因為「三教合一」具有「一道三教」與「三教歸儒」的兩種面向，余英時先生與鍾彩鈞先生遂有對顏山農「化儒學為宗教」的思想傾向與「三教合一」思想的關係之不同評價。然而，依「三教歸儒」的角度來看，顏山農與林兆恩還是不能處於相同的層次，顏山農是以「教法」及「仁心」的說明來論述「三教歸儒」；林兆恩則是從「世間法」作出「教復於一」的可能取向而「歸儒宗孔」的說法。換言之，余英時先生言及顏山農「化儒學為宗教」的工作乃「處於同善會和三一教之間」實是未能區別顏山農乃是從義理的層面說「三教歸儒」；而林兆恩卻是從義理與實際作用的層面言「歸儒宗孔」，兩者雖同樣有「三教合一」的主張，對「三教歸儒」的思考卻並不一樣。下文先說林兆恩的「三教歸儒」。

林兆恩之所以主張「三教歸儒」是建基於「出世間法」與「在世間法」的區分，所謂「在世間法」即是作為現實生活中的應世原則；所謂「出世間法」即是成聖之法，以超脫感官的牽累，直承本體（道體）呈露所開顯的內在道德人格。然而，「出世間法」與「在世間法」的關係是相輔相成的，林兆恩明言：

余之所以教人者，雖曰兼之以出世間法矣，然而不能不以世間法為重，而亦不能不以世間法為先，故不知世間法，則不可以為人，不知出世法，則不可以為聖，不可以為仙，不可以為佛。⁵²

既然兩者是相輔相成，林兆恩即由「在世間法」而思想「三教合一」的可能，他從現實的社會規範來為入路，指出儒家的倫理已經是生活中典範，要從「在世間法」進而至「出世間法」之可能，即僅能從孔子的儒家為入手。其言：

儒之道，莫盛於孔子。今以孔子之儒言之，衣冠以正，瞻視以尊，動容以禮，而諸凡所以理身者，無不備於孔子之儒矣。父子以仁，兄弟以

想》（臺北：文津出版社，2006），頁 133。此即從三教同源的角度，以佛說消弭儒道。

⁵¹ 鄭宗義，〈明末王學的三教合一論及其現代回響〉，收入吳友根編，《多元範式下的明清思想研究》（北京：三聯書店，2011），頁 197。

⁵² 林兆恩，《林子全集》，《四庫全書存目叢書》子部第 91 冊（臺南：莊嚴文化，1995），卷 17，〈世出世法·可與知者道〉，頁 449-450。

序，夫婦以別，而諸凡所以理家者，無不備於孔子之儒矣。⁵³

依此，林兆恩倡「三教合一」並以「三教歸儒」作為入路，其要義有二：一者是「不能不以世間法為重」；一者是以「孔子之儒」作為「歸儒」的準則，蓋因「孔子之儒」實能夠從「衣冠」、「瞻視」、「動容」、「父子」、「兄弟」、「夫婦」等的「所以理身」與「所以理家」都「無不備」。另外，林兆恩雖然主張「三教歸儒」並提出「歸儒宗孔」，但是他的「歸儒宗孔」卻是另有所指，其言：

釋歸於儒也，道歸於儒也，儒亦歸於儒也。既儒矣，又曷歸於儒也？世之儒者雖學仲尼，而不以其心也。然其君臣父子之際，序列既詳，則固可以群二氏者流，共而使由之矣，使其不外仲尼也而心之，是亦仲尼而已矣，是之謂儒之儒。⁵⁴

林兆恩處於明末時期，對於王學末流的諸種問題也有深刻的體會，他的「歸儒宗孔」遂以「孔子之儒」為宗，此即「儒之儒」的說法。然而，林兆恩雖言「宗孔」，其實義卻是「宗心」，所謂「宗心」即從「本心」的領悟為要，從而呈露自身的「本心」與孔子之心無異，「宗孔」即「宗心」。⁵⁵ 然而，林兆恩所言的「歸儒宗孔」或「宗心」也並非純粹是宋明儒學的「心學」（「內聖之學」）傳統，更多的成分是從現實的造福於人間社會為著眼，能以人的「本心」作為轉化自我，實踐自我的完成，達至個人的人品人格，完成人倫人道。其言：

⁵³ 林兆恩，《林子三教正宗統論》，《四庫禁燬書叢刊》子部第 17 冊（北京：北京出版社，2000），〈倡道大旨〉，頁 686。

⁵⁴ 林兆恩，《林子三教正宗統論》，《四庫禁燬書叢刊》子部第 18 冊，〈夏語·夏語歸儒教〉，頁 47。

⁵⁵ 「余之所以為學者，宗孔也。余之所以宗孔者，宗心也。蓋吾心之孔子，至聖也，故吾一念而善也，一念而惡也，吾自知之；人所為而善也，所為而惡也，吾亦知之。豈非吾心之孔子至聖之明驗歟？非特吾心之孔子為然也，則雖前乎千萬世之既往，後乎千萬世之方來，無論智賢不肖也，而其心之孔子亦至聖也。」林兆恩，《林子三教正宗統論》，《四庫禁燬書叢刊》子部第 17 冊，〈倡道大旨〉，頁 688。「宗孔的要義在於宗心，領悟作為人身主宰之虛靈不昧的本心，認為天理則在我心中，讀聖賢書在於開發本心，使自己不斷地集中自己的心神，養育心中的天理，如此即能使吾心即孔子之心。……林兆恩屢云『宗孔子者，宗心為要』，其所謂『心』，即天然自足的本心，是內在於人自身之中，而非向外去學孔子之心。即孔子之心就是人之本心，所謂『三教歸儒』即是『三教歸心』，開發自己的本心而已。」鄭志明，《明代三一教主研究》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 366-367。

通天地人曰儒，而一體乎萬物者也。故儒也者，需也，從人從需，為人所需者，儒也。……三皇以其皇，為人所需者，皇而儒也；五帝以其帝，為人所需者，帝而儒也；三王以其王為人所需者，王而儒也。亦豈特皇帝王以其心之聖。為人所需。而儒哉？天以其無不覆幬為人所需，天亦儒也；地以其無不持載為人所需，地亦儒也。由此觀之，儒也者，合天地皇帝王而一之者也。孔子之儒，統天地皇帝王而一之者也。⁵⁶

林兆恩所謂的「儒」是指三皇五帝三王的聖王之統，而孔子即能集大成者，即指點出「仁」來作為禮樂文化之內在而超越的本源，此即「孔子之儒，統天地皇帝王而一之者也」。然而，在實際作用的層面來說，「世之儒者雖學仲尼，而不以其心也」，林兆恩言「三教歸儒」即以實際作用的意義來說，尤其是「世之儒」已經是社會的倫理規範，是社會的主流文化，林兆恩在「不得已」的情況下，遂提出「三教歸儒」。

余之所謂三教合一者，譬之植桃李梅於其庭，庭且隘，而木又拱，不得已乃擇其種之美者而存其一。若仲尼之仁，乃種之美者也，余故曰道歸於儒也，釋歸於儒也。⁵⁷

至此，林兆恩的「三教歸儒」實是以「儒」為現實意義中所已具有人倫意義為重，所言「歸儒」至少具有兩層意義，一者是「孔子之儒」；一者是「世之儒」。是在現實意義的考量下「不得已」的選擇，⁵⁸ 質實而言，以「宗孔」或「宗心」，則更符合林兆恩對「三教歸儒」的說法，即林兆恩對於儒家思想的詮釋是其所實踐或體驗的「本心」呈露為要，更力證其所「宗孔」（吾心之孔子）即是聖王之統。換言之，林兆恩言「三教歸儒」某程度上是宣揚自身的「三一教」思想，即以，是以他一方面言「三教歸儒」；另一方面又強調「非三教」。

至於顏山農對「三教歸儒」的思考集中體現在〈論三教〉一文，下文據此論述。顏山農在〈論三教〉先指出「三教合一」即「三教同源」，即「大抵三教，至人原宗，俱在口傳心授」。僅在於各人依於各自的志尚與精神之巧力而成就了「三

⁵⁶ 林兆恩，《林子全集》，論語上卷，〈女為君子儒無為小人儒〉，頁 684。

⁵⁷ 林兆恩，《林子三教正宗統論》，《四庫禁燬書叢刊》子部第 17 冊，〈非三教小引〉，頁 663。

⁵⁸ 「林兆恩主張『三教歸儒』，是在於『不得已』擇一而存的選擇難題下，將儒家思想擡為社會文化的主導地位。」鄭志明，《明代三一教主研究》，頁 362。

教」的「教相」。然而，顏山農也認為「三教」的「教相」雖然有異，卻可以從「教法」和「天性」兩方面而判別出「三教歸儒」的主張。其言：

要之神天，而種不常出世，⁵⁹ 縱有最上乘者並出而有為於世，亦未聞上古為誰為幾也，總不若尼父之傳，有《大學》、《中庸》、《易經》之門階聞奧，有默識知及，仁守莊莅，動禮成樂之學；教止至，至止乎心性、天命、仁道、神化之固有家第者也。此為坦平之直道，易知易從，時習日新者也。故曰：果能此道，愚明柔強。況云必乎『一日克復，天下歸仁』，『七日來復，利有攸往』，豈欺我哉！天下有混二氏者，蓋反觀內省，自心自知，孰虛孰實，可親可棄哉？⁶⁰

顏山農主張「三教歸儒」乃是從「尼父之傳」乃是「坦平之直道」，並以「反觀內省，自心自知」作判斷。所謂「要之，神天而種，不常出世」即神天既不可見，當依仲尼之傳，其中的要點有二：一是「動禮成樂之學」，即《大學》、《中庸》、《易經》等所指的內容；二是「至止乎心性、天命、仁道、神化之固有家第者」，即「止至」到「神化」的次第。如是，混合於二氏的即應該反省自心以作出抉擇虛實。換言之，顏山農是肯定儒學優於佛教與道教，其中的要點有二：一為門階清晰，即「易知易從」；二為合乎於心性、天命、仁道與神化，即「時習日新」。

仁者，人也，知為先；義者，宜也，禮為先；禮者，節也，和為先；樂者，籥也，樂為先；信者，貞也，幹為先。是故貞固足以幹事，樂樂無入而不自得，和順足以利用，理宜足以達四國，明哲能保身。世君子達此五德，自馴致乎聖，御乎神，神乎覆載持疇配宇宙，樂乎手之舞之，足之蹈之，不知天年，精神有終窮乎？無終窮乎？⁶¹

這一段文字主要論述儒學思想合乎心性、天命、仁道與神化，即仁、義、禮、樂和信，能夠達於此五德即可具有個人「馴致乎聖，御乎神，神乎覆載持疇配宇

⁵⁹ 這裡的斷句意思不明，如果能修改成「要之，神天而種，不常出世」，即謂神天有種，不常出世。全段謂神天既不可見，當依尼父之傳的意義似比較通順。

⁶⁰ 顏鈞，《顏鈞集》，卷2，〈論三教〉，頁15-16。

⁶¹ 同前引，頁16。

宙」的效用。換言之，顏山農指出從儒家思想所特別具有合乎於「至人原宗」的意義，即從「天性」作為判別「三教歸儒」的準則。顏山農的說法並不止於以義理的立場來說，更從自身的體驗來印證，其言：

宇宙生人，原無三教多技之分別，亦非聖神初判為三教、為多技也。只緣聖神沒後，豪傑自擅，各揭其所知所能為趨向，是故天性肫肫，無為有就，就從自擅。人豪以為有，各隨自好知能以立教，⁶² 教立精到各成道，是分三教頂乾坤，是以各教立宗旨分別。……鰥農叨承父師引端作養，經歷操煅五十四年，從心精神幸如少壯，遂緒三教多技之紛華，直造御天申命之至止。喜筆八十年歲，樂學完功，慶賞獨乘，泯而聲臭，後有作者，須竭神聰。⁶³

顏山農從「多技」或「技習」而論「三教歸儒」的問題。「一道三教」的出現是緣於各人依於各自的志尚與精神之巧力而成就了「三教」（教相），不同的教相即具有不同的「技習」（教法），據於「天性肫肫，無為有就，就從自擅」，即以「肫」說「仁」，從「至誠」的「真實無妄」的狀態來說，三教還是可以「教立精到各成道」的。然而，如果僅從「技習」來看，則「三教」也容易流於「技習」而未能達到「至人原宗」，是以顏山農指出自己的工夫教法乃是「遂緒三教多技之紛華」，更從個人的經歷來印證其中功效，此即「從心精神幸如少壯」。

比較來說，林兆恩與顏山農都主張「三教合一」，更直言「三教歸儒」。然而，兩者在「三教歸儒」的論述上明顯地有差異，林兆恩的「三教歸儒」是以兩個層面而說，即儒家思想在現實中所具的人倫意義及由孔子所代表的聖王之統與他的「吾心之孔子」契合，由這樣的論述來說「三教歸儒」，一者著重於從義理層面而說「歸儒宗孔」；⁶⁴ 一者是實際作用的層面而說「歸儒」，即以「世之儒」在社

⁶² 這裡的斷句意思不明，如果能修改成「自擅人豪，以為有各隨自好知能以立教」，全文意謂聖神既沒，豪傑各揭知能而為趨向。人性純樸，無法成就，就追隨自擅的人豪，成就不同的道，而分出三教。這樣，意思就比較通順。

⁶³ 顏鈞，《顏鈞集》，卷2，〈論三教〉，頁16。

⁶⁴ 某程度上，林兆恩的義理詮釋乃是「以教解經」，即以他個人的思想及宗教經驗來重新詮釋經典，鄭志明先生曾言：「林兆恩的著作目的本就緊密於個人的道德實踐工夫，從實際的體驗，去援引經典或宋儒或時人或佛道等理論重作詮釋，提出自家對『心』有關的本體論與工夫論等看法。」鄭志明，《明代三一教主研究》，頁260。

會的主流文化，並以宗教形式的配合作出立論，某程度上林兆恩是宣揚「三一教」的民間宗教而立論，此民間宗教的特色是林兆恩乃借「玉皇」或「上帝」等權威意志說受命來證立自身思想的有效性。⁶⁵ 顏山農的「三教歸儒」仍然以「心性」或「良知本心」的內容特性作為判準，更從個人的體驗來指點出儒學優於二氏之說，然而，顏山農縱有以「七日閉關法」的宗教形式來展示其「化儒學為宗教」的思想傾向，則其思想內容仍然屬於「儒家內部的發展」，而並未有全面的以宗教形式來統合三教。

四、總結

總的而言，本文認為顏山農「化儒學為宗教」的思想傾向之理論根據即在於他的「七日閉關法」，「七日閉關法」作為宋明理學中「靜坐」工夫的獨特形態，不單塑造了顏山農的儒學思想，更在他使用「七日閉關法」為工夫教法中，把「七日閉關法」所得「天機先啟，孔昭煥發」的神秘體驗作為「執體以應用」之為學取向。如此，顏山農在「七日閉關法」中的悟道與證道體驗遂成就了他在「泰州學派」內具有「化儒學為宗教」思想傾向的獨特定位。從宋明理學「靜坐」工夫傳統來看，顏山農的「七日閉關法」是「靜坐」工夫有取於二氏的過渡型態，這一型態即從「儒學內部的發展」以來並借「靜坐」工夫而達至建立一種「自我與超越實在（良知本體）之間的直接關係」；從「三教合一」思想的發展來看，顏山農雖有取於二氏的「宗教形式」，但仍然是有別於後來林兆恩的三一教。

在當代學界對於顏山農思想的研究中，每以其直白的神秘體驗表述，獨特的「教主」作風來論述顏山農「化儒學為宗教」的思想傾向，從而與林兆恩的「三一教」相提並論。⁶⁶ 然而，從上文的論述，顏山農「化儒學為宗教」的思想傾向是順應「儒學思想內部的發展」，即「宗教性」的內容，並有取於二氏的「宗教形

⁶⁵ 在〈林子行實錄〉五十五歲條言：「隆慶五年辛未冬十月，寓榕城魏鶴鳴夢上帝遣請教主歸，復令有主此三教者。教主遂預草遺囑曰：『三教之旨，余既詳之矣。而其復主此三教者，必其達而操宰執之權，能推而行之於天下萬世者，非若余無位之士，徒託諸空言已耳。』」在七十一歲條又言：「浙有方士扶鸞畫三教合一圖，謂有開曰：『近諸神朝天見玉皇天尊，所事者乃三教合一像，即今之三教先生也，可傳祀之。』」林兆恩，《三一教主夏午尼林子本行實錄》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第49冊（北京：北京圖書館出版社，1999），頁587、622-623。

⁶⁶ 如彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁505-506。

式」所成就。然而，與林兆恩的「三一教」比較，則可以發現兩者有著某程度的距離，尤其是制度宗教的形式。於此，可以說顏山農的思想雖然具有宗教性質或「味道」，著實處卻是中晚明代儒家宗教化發展的一個過渡型態。

（責任校對：劉思好、廖安婷）

引用書目

一、傳統文獻

- 王心齋 Wang Xinzhai, 《明儒王心齋先生遺集》 *Mingru Wang Xinzhai xiansheng yiji* 卷 2, 上海 Shanghai: 國粹學報館 Guocui xuebaoguan, 1912。
- 王守仁 Wang Shouren 撰, 吳光 Wu Guang 等編校, 《王陽明全集》 *Wang Yangming quanji* 上冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2011。
- 王 畿 Wang Ji 著, 吳震 Wu Zhen 編校整理, 《王畿集》 *Wang Ji ji*, 南京 Nanjing: 鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe, 2007。
- 朱 熹 Zhu Xi, 《晦庵先生朱文公文集(四)》 *Hui'an xiansheng Zhuwengong wenji, si*, 收入朱熹 Zhu Xi 撰, 朱傑人 Zhu Jieren 等主編, 《朱子全書》 *Zhuzi quanshu* 第 23 冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe; 合肥 Hefei: 安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe, 2002。
- 林兆恩 Lin Zhaoen, 《林子全集》 *Linzi quanji*, 《四庫全書存目叢書》 *Siku quanshu cunmu congshu* 子部第 91 冊, 臺南 Tainan: 莊嚴文化 Zhuangyan wenhua, 1995。
- _____, 《三一教主夏午尼林子本行實錄》 *Sanyi jiaozhu Xiawuni Linzi ben xingshilu*, 《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》 *Beijing tushuguan cang zhenben nianpu congkan* 第 49 冊, 北京 Beijing: 北京圖書館出版社 Beijing tushuguan chubanshe, 1999。
- _____, 《林子三教正宗統論》 *Linzi sanjiao zhengzong tonglun*, 《四庫禁燬書叢刊》 *Siku jinhuishu congkan* 子部第 17-18 冊, 北京 Beijing: 北京出版社 Beijing chubanshe, 2000。
- 陳榮捷 Chen Rongjie, 《王陽明傳習錄詳注集評》 *Wang Yangming Chuanxilü xiangzhu jiping*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1983。
- 黃宗羲 Huang Zongzi, 《明儒學案》 *Mingru xuean* 下冊, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2008。
- 黎靖德 Li Jingde 編, 《朱子語類》 *Zhuzi yulei*, 收入朱熹 Zhu Xi 撰, 朱傑人 Zhu Jieren 等主編, 《朱子全書》 *Zhuzi quanshu* 第 18 冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe; 合肥 Hefei: 安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe, 2002。

- 聶豹 Nie Bao 著，吳可為 Wu Kewei 編校整理，《聶豹集》*Nie Bao ji*，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2007。
- 顏鈞 Yan Jun 著，黃宣民 Huang Xuanmin 點校，《顏鈞集》*Yan Jun ji*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，1996。
- 羅汝芳 Luo Rufang 著，方祖猷 Fang Zuyou 等編，《羅汝芳集》*Luo Rufang ji* 上冊，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2007。

二、近人論著

- 任文利 Ren Wenli，《心學的形上學問題探本》*Xinxue de xingshangxue wenti tanben*，鄭州 Zhengzhou：中州古籍出版社 Zhongzhou guji chubanshe，2005。
- 余英時 Yu Yingshi，《儒學倫理與商人精神》*Ruxue lunli yu shangren jingshen*，收入沈志佳 Shen Zhijia 編，《余英時文集》*Yu Yingshi wenji* 第3卷，桂林 Guilin：廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe，2004，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉“Shi shang hudong yu ruxue zhuanxiang: Ming Qing shehuishi yu sixiangshi zhi yi mianxiang”，頁 162-212。
- 吳震 Wu Zhen，《泰州學派研究》*Taizhou xuepai yanjiu*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2009。
- 林月惠 Lin Yue-hui，《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》*Liangzhixue de zhuanzhe: Nie Shuangjiang yu Luo Nianan sixiang zhi yanjiu*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2005，〈論聶雙江「忽見心體」與羅念菴「徹悟仁體」之體驗〉“Lun Nie Shuangjiang ‘hujian xinti’ yu Luo Nianan ‘chewu renti’ zhi tiyan”，頁 605-630。
- 荒木見悟 Araki Kengo 著，廖肇亨 Liao Zhao-heng 譯，《明末清初的思想與佛教》*Mingmo Qingchu de sixiang yu fojiao*，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2006，〈鄧豁渠的出現及其背景〉“Deng Huoqu de chuxian ji qi beijing”，頁 189-214。
- 馬淵昌也 Mabuchi Masaya，〈宋明時期儒學對靜坐的看法以及三教合一思想的興起〉“Song Ming shiqi ruxue dui jingzuo de kanfa yiji sanjiaoheyi sixiang de xingqi”，收入楊儒賓 Yang Rur-bin、馬淵昌也 Mabuchi Masaya、艾皓德 Halvor Eifring 編，《東亞的靜坐傳統》*Dongya de jingzuo chuantong*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2013，頁 63-102。
- 馬曉英 Ma Xiaoying，《出位之思：明儒顏鈞的民間化思想與實踐》*Chuwei zhi si: Mingru Yan Jun de minjianhua sixiang yu shijian*，銀川 Yinchuan：寧夏人民出版社 Ningxia renmin chubanshe，2007。

- 陳 來 Chen Lai, 《中國近世思想史研究(增訂本)》*Zhongguo jinshi sixiangshi yanjiu (zengding ben)*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2010。
- 彭國翔 Peng Guoxiang, 《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》*Liangzhixue de zhankai: Wang Longxi yu zhongwanming de Yangmingxue*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2005。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 〈宋儒的靜坐說〉“Songru de jingzuo shuo”, 《臺灣哲學研究》*Taiwan zhexue yanjiu*, 4, 臺北 Taipei: 2004, 頁 39-86。
- _____, 〈一陽來復——《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉“Yi yang lai fu: Yijing, Fugua yu lixuejia dui xiantianqi de zhuiqiu”, 收入楊儒賓 Yang Rur-bin、祝平次 Zhu Ping-tzu 編, 《儒學的氣論與工夫論》*Ruxue de qilun yu gongfulun*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2005, 頁 103-160。
- _____, 〈明儒與靜坐〉“Mingru yu jingzuo”, 收入鍾振宇 Zhong Zhen-yu、廖欽彬 Liao Qin-bin 主編, 《跨文化視野下的東亞宗教傳統·個案探討篇》*Kuawenhua shiye xia de Dongya zongjiao chuantong, gean tantao pian*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2012, 頁 57-102。
- _____, 〈主敬與主靜〉“Zhujing yu zhujing”, 收入楊儒賓 Yang Rur-bin、馬淵昌也 Mabuchi Masaya、艾皓德 Halvor Eifring 編, 《東亞的靜坐傳統》*Dongya de jingzuo chuantong*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2013, 頁 129-160。
- 鄭志明 Zheng Zhi-ming, 《明代三一教主研究》*Mingdai sanyi jiaozhu yanjiu*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1988。
- 鄭宗義 Zheng Zongyi, 〈明末王學的三教合一論及其現代回響〉“Mingmo Wangxue de sanjiaoheyilun ji qi xiandai huixiang”, 收入吳友根 Wu Yougen 編, 《多元範式下的明清思想研究》*Duoyuan fanshi xia de Ming Qing sixiang yanjiu*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2011, 頁 181-233。
- 蔡金昌 Tsai Jin-chang, 《憨山大師的三教會通思想》*Hanshan dashi de sanjiao huitong sixiang*, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 2006。
- 鍾彩鈞 Zhong Tsai-jun, 〈泰州學者顏山農的思想與講學——儒學的民間化與宗教化〉“Taizhou xuezhe Yan Shannong de sixiang yu jiangxue: ruxue de minjianhua yu zongjiaohua”, 《中國哲學》*Zhongguo zhexue*, 19, 長沙 Changsha: 1998, 頁 22-44。

On Yan Shannong's Method of "Shutting Onself in for Seven Days" and the Religious Tendency in Mid to Late Ming Confucianism

Hon Hiu-wah

Department of Philosophy
The Chinese University of Hong Kong
hh22_hk@yahoo.com.hk

ABSTRACT

Yan Shannong's 顏山農 religious conception of Confucianism was based on his method of "shutting oneself in for seven days" (*qiri biguan fa* 七日閉關法). This method not only shaped Yan's view of Confucianism, but it also informed his teaching and his description of mystical experience as *zhiti yi yingyong* 執體以應用. Yan's theory of enlightenment and his personal preaching experience endowed him with a unique position in the Taizhou 泰州 school. From the perspective of Neo-Confucianism's meditative practice and syncretic development, it is apparent that Yan's method of "shutting oneself in for seven days" had a special meaning.

Key words: Yan Shannong 顏山農, shutting oneself in for seven days, mystical experience, meditation, syncretism

(收稿日期：2016. 6. 30；修正稿日期：2016. 11. 12；通過刊登日期：2016. 12. 15)

