

上篇 历史篇



第一章

林兆恩与三一教的创立^①

第一节 林兆恩的生平

三一教是在福建莆田地区盛行的民间宗教，作为地方性的民间宗教，最初流行于莆仙方言区，即莆田、仙游两县境内以及惠安县北部、福清县南部等地方。全盛时期，曾经流行于福建福州、古田、闽清、平潭、建宁、武夷、邵武、光泽、宁化等地区，以及江西、浙江、湖北、安徽、南京、北京、河南、陕西、山东等省，备受士人推许。清圣祖康熙末年和高宗乾隆年间，遭清廷禁止，因而衰落。在莆仙方言区以外的流行也因此而中断。到了近代，随着海外移民的足迹，三一教流行于东南亚地区和我国的台湾、香港地区，并且辗转传入欧美。

三一教，又名夏教，以“道释归儒，儒归孔子”为教旨的三教合一而名“三一教”；又以“夏”之义为大、为中，于岁时为午运，意谓其教义即天下之大道，允执厥中，如日之午，岁之夏，故又尊教主为“夏午尼氏”，与儒之仲尼、道之清尼、释之牟尼并列。三一教由明代莆田思想家林兆恩所创立，重视心性修养和日常道德修养，强调心身性命之要道，三纲五常是至德，士农工商为常业。

林兆恩(图 1-1)，字懋勋，号龙江，道号子谷子、心隐子、常明先生，晚年又号混虚氏、无始氏，莆田赤柱人，生于明正德十二年(1517)，卒于明万历二十六年(1598)，



图 1-1 林兆恩(1517—1598)

^① 此处对林兆恩生平与三一教创立的相关论述，主要以林兆恩从弟林兆珂所编《林子年谱》(涵三堂版，东山祖祠 1999 年重印)和林兆恩嫡传弟子卢文辉所编《林子本行实录》(东山祖祠 1995 年重印)为依据，参考郑志明《明代三一教教主研究》(台湾学生书局 1988 年版)、林国平《林兆恩与三一教》(福建人民出版社 1992 年版)、林祖韩《三一教史》(东山祖祠 1999 年印)的相关论述。



终年 82 岁。林氏一生倡三教合一，创“三一教”，故世称三教先生，林三教。

林氏为莆田名门望族，有“九牧林家”之誉，《八闽通志》和《莆田林姓族谱》都有相关的记载。林氏自东晋初年晋安林始祖禄公入闽，传十世隋右丞林茂，由晋安迁居莆田北螺村。又五世而至万宠，唐开元间任高平太守，生三子：韬、披、昌。韬公之孙攒，唐德宗立双阙以旌表其孝，时号“阙下林家”。披公唐天宝间授太子詹事，赠睦州刺史，由北螺迁居澄渚乌石（今析出属西天尾镇龙山村），生九子葑、藻、著、荐、晔、蕴、蒙、迈、莒，皆官牧州郡，葑为端州刺史，藻为岭南节度副使，著为横州刺史，荐为韶州刺史，晔为通州刺史，蕴为邵州刺史，蒙为扬州、循州刺史，迈为商州、雷州刺史，莒为福唐刺史故世称“九牧林家”。

林兆恩一族出自九牧长房端州刺史林葑，兆恩六世祖林洪（1239—1434）字文范，为明建文二年庚辰（1400）进士，官辰溪令、沧州同知、儋州同知。五世祖完，号梅轩处士。四世祖耀，号迟庵，以岁贡授清远司训。曾祖父垠，号槐庭。祖父富，号省吾、东山樵叟，弘治十五年壬戌（1502）进士，累官至兵部右侍郎兼都察院右佥都御史，总制两广。林富生六子，长子万仞，字养浩，荫入太学，终身不仕。万仞娶知州李孚先之女，生三子，长子兆金，字懋南，号鹤山，嘉靖二十九年庚戌（1550）进士，官至南京户部主事；次子即兆恩，字懋勋，号龙江，即三教先生；三子兆居字懋协，号壶山，兴化府庠生。林兆恩为九牧端州林葑 25 世孙，闽林 41 世。九牧一族诗礼传家，文人彪炳，由唐历宋、元而至明，无改其家世遗风。自兆恩曾祖父垠辈开始，林氏一族文名赫然，有进士十一位，其曾祖父辈有进士两位，林堪，字舜卿，成化十七年辛丑（1481）进士；林塾，字从学，弘治十五年壬戌（1502）进士。祖父辈三人进士，祖父林富，弘治十五年壬戌（1502）进士；林应骢，字汝桓，正德十二年丁丑（1517）进士；林云同，字汝雨，嘉靖五年丙戌（1526）进士。父辈进士三人，林万潮，字养晦，嘉靖十七年戊戌（1538）进士；林谐，字邦介，万历二十九年辛丑（1601）进士；林廷升，字彦宾，万历八年庚辰（1580）进士。同辈之中亦有进士三人，林兆金，嘉靖二十九年庚戌（1550）进士；林兆珂，字孟鸣，万历二年甲戌（1574）进士；林玘，字光仲，万历十四年丙戌（1586）进士。

这样的家庭背景，对于林兆恩的影响自然是非常大的，“明代士子的思想形态与行为模式，普遍受到家族与科举的影响，尤其是家族与科举结合所形成的阶层化体系，以既有的财富、权势，取得社会中上层缙绅的地位，并经由知识的传授，以知书识礼承续了文明教化，在主观的条件与客观的形势下，成为领导社会的知识阶层”^①，这为林兆恩

^① 郑志明：《明代三一教教主研究》，台湾学生书局 1988 年版，第 30 页。



后来设教传道奠定了良好的基础。当然,在家族里面,对于林兆恩影响最大的是他的祖父林富。林富为人生性耿直,不畏权势。在与其叔林塾同榜中弘治十五年壬戌(1502)进士后,官授大理寺评事,时值阉宦刘瑾弄权。正德元年,林富因忤瑾而遭廷杖入狱。入狱虽然是仕途的一次坎坷,但是对于林富来说也是其人生的一个重要的际遇。在狱中之时,林富结识了同样因为刘瑾而入狱的王阳明,两人在狱中患难与共,时常一起谈学论道,颇为相识。随后,王阳明谪为龙场驿丞,林富折为广东潮阳县丞。及刘瑾伏诛,两人均得昭冤。明世宗嘉靖五年(1526),林富任广西右布政使,王阳明任两广御史,嘉靖七年(1528),林富协助王阳明镇压了八寨瑶族起义。王阳明病重后,推荐林富接任兵部右侍郎兼都察院右佥都御史,总制两广。嘉靖十一年(1532)林富致仕归乡,在东岩山设立讲坛,宣扬阳明心学。林兆恩一直是在林富的教导下习举子业,直到嘉靖十八年(1539)林富去世。阳明心学是林兆恩思想体系中的一个核心,正是在此基础之上,林兆恩才完整地建立起其三教合一的理论框架。这个影响最初来自其祖父林富,自小耳濡目染的家庭教育,使得心学的基本观念对于林兆恩来说是驾轻就熟,这从后来林氏思想的发展来看是非常明显的。

林兆恩出生于儒学名门望族,其家世以孔门为教,这一切对于其后来思想的发展都有着深刻影响。林兆恩的生平,依据《林子年谱》和《林子本行实录》的相关记载,大致可以分成四个阶段:童蒙时期(1517—1529),发愤仕途时期(1530—1546),弃名学道时期(1547—1550),创教倡道时期(1551—1598)。

一、童蒙时期

正德十二年(1517)至嘉靖八年(1529),这一时期为林兆恩幼年生活。林兆恩于明正德十二年丁丑(1517)七月十六日生于莆田赤柱司马第。在这一时期,与林兆恩相关的记载中,有两点是比较重要的。首先是对于林兆恩与常人相殊的描述。根据《年谱》的记载,林兆恩出生之时即有异兆,“先是母李氏梦月坠于怀,已而有娠。弥月祥光罩户,异香袭人,而先生遂生。”^①而《实录》的记载则是更加神化了,“古讖传云:丁丑之岁,弥勒下生。七月十六日寅时,人见司马第李氏所居之房祥光烛天,异香袭人,而三一教教主夏午尼氏林子诞。”^②这两段对于相同事件的不同的记载中,倾向性则是非常明显的。认为非常之人,其降生即有非常之气象,这是中国传统一贯的看法。而对此与讖言等比附在一起,则是宗教的(或者)类宗教的神化行为。林兆恩从弟林兆珂,作为传

^① 林兆珂:《林子年谱》,涵三堂版,东山祖祠 1999 年重印,第 6—7 页。以下称《年谱》。

^② 卢文辉:《林子本行实录》,东山祖祠 1995 年重印,第 16 页。以下称《实录》。



统的文人,其对从兄的记载还是比较中肯的,而卢文辉的记载则是神化意味非常浓厚^①。随后的“抓周”,林兆恩则“独举一镜”,这也成为了林氏幼年与众不同的地方。王阳明也曾见到过林兆恩,正德十五年(1520),阳明造访其家,见林兆恩而奇之,谓其祖林富曰:“此儿丰姿卓异,殆非科第中人,日后福量过先生远矣。”^②其次,早年的林兆恩也表现出了他的那种慷慨济贫的精神。根据记载,林兆恩13岁时,外出总是会在衣袖里放钱以赠穷人,其母尝责以妄费,林氏对曰:“损有余以补不足,天之道也,非妄费也。”^③这种精神在后来林氏倡教传道的实践中体现得尤为突出。不过这一时期的林兆恩似乎比较迟愚,“每读书数行,须数十遍方能认识”^④。

二、发愤仕途时期

嘉靖九年(1530)至嘉靖二十五年(1546),林兆恩与所有传统的士子一样,熟读儒家经典,然后参加科举考试,以求仕途腾达,对于他们来说这是生活的基本轨迹。林兆恩16岁撰《博士家言》,词锋焕发,自此一改以往驽钝的形象,文窍开悟,才思大发,下笔如流,出人意表,18岁补邑弟子员。似乎仕途之路也会因之而顺畅,可是,随后林兆恩参加了三次省试,均名落孙山。嘉靖二十五年(1546),林兆恩30岁,将第四次参加省试。此刻林兆恩年已而立,学识长进许多,“有声黉序间,如经义论表、传赋书辞,皆彬彬乎迈秦汉而上之,督学田公汝成、节推章公槩,咸尝鉴其文,有《林生文略》传梓”^⑤,对于仕途,林兆恩自然有了更多的期待。赴试之前,族人替他在仙游九鲤湖祈梦,“梦盘中三骰子,掷个么四四,独一么旋转不住。先生文名方藉甚,众咸以八闽第一期之”^⑥。可以说,这次再赴省试,林兆恩是满怀期待的,也是志在必得的。或者仕途与林兆恩是根本无涉的,虽然林兆恩在当时莆田已是“文名藉甚”,但是,省试的结果却与前三次没有差别——依旧是名落孙山。从八闽第一的期望,到名落孙山的结果,这样的落差对于林兆恩来说自然是难以接受的,林兆恩的生活轨迹也将由此而发生改变。

三、弃名学道时期

嘉靖二十六年(1547)至嘉靖二十九年(1550),经过了四次省试落第的打击,林兆

① 也是鉴于此,本文对于林兆恩行迹的相关论述,以《年谱》记载为主,参考《实录》的相关论述。

② 《年谱》,第7页。

③ 《年谱》,第8页。

④ 《实录》,第17页。

⑤ 《实录》,第21页。

⑥ 《年谱》,第11页。



恩最终选择放弃举子业,开始“锐心学道”^①，“锐志于心身性命之学，叩遍三门”^②，对于儒、释、道三者悉皆从而学之，“从儒者讲道，徒见其详于手容足容之间，剖析支离之陋，恐孔门授受之指，似不如此也。乃复弃去儒者之学，而从二氏者流，徒见其溺于枯坐顽空之习，搬精闭气之术，又恐释迦老子之道，似不如此也。”^③在遍习三家的过程之中，林兆恩发现三家各有其不足的地方，那么，孔老释迦的原旨是什么？这成为林兆恩开始思索的问题，也正是在此基础上，林兆恩才在理论上完善了对传统三教的批判和吸收，为建立自己的三教合一的理论奠定了基础。遍习三教，这是林兆恩求道所必须要经过的阶段，只有对三者的透彻理解，才能真正地解决自己心头的疑惑，故林兆恩遍访山林，“数年间，如痴如醉，如癫如狂。凡略有道者，辄拜访之，厚币之，或邂逅儒服玄装，虽甚庸流，亦长跪请教。故莆人咸以教主为癫。而教主殊不为少阻，而真心不退。”^④这种恳切求道的热情之中，自然也包含着仕途失望之后的无奈，当然更多的是对于真“道”的渴望和探求。后来，在“明师”^⑤的指点之下，林兆恩才豁然开朗，确立了以心学为基础的三教归儒的理论旨趣，所谓“一本皆四书五经”、“直指此心是圣”^⑥。这样，林兆恩因科举失败而弃去举子业，遍览二氏之教，以寻求心身性命之真意，最后返回了儒家思想，重新确定了儒家思想在自己理论中的核心位置。当然，此时的儒家思想与传统或者世俗所理解的儒家思想已经不太一样，其中加入了很多释道的要素，这是林兆恩自身思想探求的结果，也是其宗教思想的理论基础所在。由儒家思想出发，最后返回到儒家思想，这样一个过程的完成，标志着林兆恩思想转变的完成，也标志着林兆恩本身思想的成熟。

四、创教倡道时期

从嘉靖三十年(1551)至万历二十六年(1598)，这是林兆恩一生活动的最主要时期，林兆恩主要做的事情有三个方面：创教授徒、传教倡道以及著书立说。在林兆恩的思想完成了由儒返儒这样一个弃名学道的过程之后，同时，在“明师”的指点之下，林氏完成了自身的思想转变，在儒学(主要是心学)的基础上其三教合一的理论已经成型，并且也完成了由学术色彩向宗教色彩转型。嘉靖三十年(1551)，林兆恩 35 岁，正式形

① 《年谱》，第 11 页。

② 《实录》，第 21 页。

③ 《年谱》，第 11 页。

④ 《实录》，第 21—22 页。

⑤⑥ 《年谱》，第 11 页。



成三一教的学术团体。其形成的主要标志是林兆恩相继收邑人黄州、黄大本等人为徒,开始于东山樵舍讲堂(即今宗孔堂)授业。次年(1552),焚青衿辞庠士名籍,随后以“山人”^①自处,以表示与俗学的决裂。弃名学道标志着其思想转型的完成,而授徒则表明林兆恩的这种思想开始有了信众。门徒的出现,说明其宗教组织已经确立。当然,在这个时候,三一教组织的宗教色彩并不是十分鲜明,确切地说应当是具有宗教倾向的知识分子团体。在这个团体里面,林兆恩是核心,其余的为其弟子。他们的思想核心是心学,强调的基本思想是“道释归儒,儒归孔子”。他们采取的是聚会讲学的形式,这在晚明之际也是非常普遍的一种现象。^②当然,其间是有宗教色彩在里面的,而随着其团体的不断壮大,其宗教性不断加剧,并最终完全成为一种民间宗教形态。这个转变是一个过程,有两个转折点。第一个转折点在嘉靖四十四年(1565),林兆恩开始云游天下,四处传教,信徒则“人人肖像以祀”^③,至万历十五年(1585)被门人奉为“三一教教主”^④,这样,林兆恩已然成为了教主,其角色发生了改变。第二个转折点是在林兆恩死后,经过其嫡传弟子卢文辉、再传弟子陈衷瑜、三传弟子董史的努力,建立三一教的堂祠制度,形成了三一教内部的仪轨制度,并且对林兆恩进行了全面的神化,这样作为宗教形态的三一教才真正确立。林兆恩的传教活动大致上可以分成两个阶段,第一个阶段是从嘉靖三十年(1551)至嘉靖四十三年(1564),这个时期,林兆恩的传教活动主要是以东山宗孔堂为核心,在莆田和仙游一带活动,以其三教合一的思想教授门徒为主。第二个时期从嘉靖四十四年(1565)开始,林兆恩宣布不再以教授诸生作为重任,而开始云游天下,随处传教,其足迹几乎遍及了整个福建,还多次到了江西、浙江、广东、江苏等地。林兆恩在其授徒传教过程之间,勤于著述,自嘉靖三十二年(1553)开始至万历二十六年(1598)的45年间,几乎每年都有好几种著作问世。后来由门人汇编成集,主要有《圣学统宗》、《林子圣学统宗三教归儒集》、《三教分内集》、《圣学统宗非三教心圣集》、《林子全集》、《林子三教正宗统论》、《林子会编》、《夏午真经》等等,而这些也成为研究林兆恩和三一教思想的基本依据。在林兆恩的这一时期,除了以上这些活动之外,特别需要指出的就是林兆恩毁家纾难的义行。在其创教后的最初15年内,

① 《年谱》,第14页。

② 关于明末讲学运动情况,可以参考吴震教授《明代知识界讲学活动系年(1522—1602)》(学林出版社2003年版)的相关论述,该书认为在王门弟子的推动下,在明代形成了跨学派、跨区域的耸动天下的社会讲学风气,这一时期的讲学运动无论从规模、声势以及所造成的社会影响等层面来看,都远远超过了历史上的任何一个时期,讲学活动构成了这一时期思想发展史的一个主要话题。从这个意义上说,林兆恩团体的这种讲学活动也是当时思想潮流中的一部分。

③ 《实录》,第61页。

④ 《实录》,第97页。



林兆恩除招收门徒,倡导三教合一之外,将大量精力用于协助官方抗击倭寇与赈民救灾。倭寇是明代侵扰我国东南沿海数省的日本海盗集团,嘉靖后期,最为猖獗,福建莆田、仙游、福清一带深受其害。倭患频繁,加上随之而来瘟疫流行,莆田、仙游一带死者相枕,白骨遍野。自嘉靖三十七年(1558)至嘉靖四十三年(1564),根据《年谱》和《实录》的记载,林兆恩几乎每年都参与到抗倭救灾之中,变卖田产,毁家纾难,组织门徒收埋尸体,积薪火化,以致巨万家产耗费殆尽。至隆庆年间,林兆恩经济拮据,不得不接受门徒赞助。林兆恩的义举,使其名声大振,受到当时与后世的交口称赞。

万历二十六年(1598)正月十四日寅时,林兆恩去世,终年 82 岁。万历三十年(1602),门人服心丧三年毕,葬于文赋里石门山(今华亭镇后角村),见图 1-2、图 1-3。

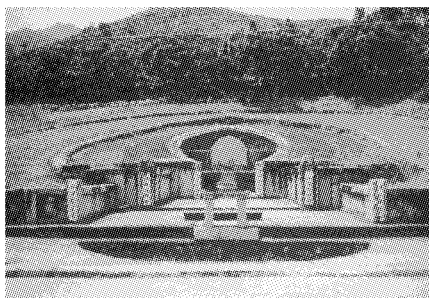


图 1-2 位于华亭乡的林兆恩墓



图 1-3 现墓边上的旧墓碑

第二节 三一教的创立

关于三一教的创立,在前文叙述林兆恩生平中已有提及。三一教创立的时间为明嘉靖三十年(1551),是年林兆恩 35 岁,在经历四次省试失败之后弃去举子业而专心于心身性命的探求,出入三家之间,最后重新确定了以心学思想为基础的儒家理论归依,这标志着林兆恩在思想上的成熟,于是林兆恩相继收邑人黄州、黄大本等人为徒,开始于东山樵舍讲堂(即今宗孔堂)授业,这样,作为一个新的民间宗教形式——三一教——也就真正创立了。当然,对于真正意义上的宗教组织来说,三一教到了明嘉靖四十三年(1564)开始的,由此林兆恩开始了其全国传教的活动,并且林本身开始逐渐被信徒神化。

对三一教创立的过程探讨需要注意两点:第一,林兆恩的理论转变是怎么实现的;第二,林兆恩所形成的团体如何由一个知识分子的讲学团体演变成宗教性的组织。

就理论转变而言,林兆恩思想从儒家出发,最后返回儒家,确立其三教合一的宗教理论基础。如前文所言,这时候林兆恩对于儒家思想的理解,已经不再是传统或者世



俗所理解的那样,而是加入了释道的理论成分,主要是道家内丹学思想的影响。在林兆恩的这个思想转变过程中,还有一个人物起到了至关重要的作用,那就是上阳子卓晚春。卓晚春,莆田人,生于嘉靖年间,自号无山子,上阳子,时人称为“小仙”^①。林兆恩与之交往甚多,在当时有“卓狂林颠”之名^②。对于林兆恩而言,作为道教神仙类人物的卓晚春对于他的作用是让道教进入了自己的世界。也正是在与卓晚春交往之后,林兆恩开始了其修道之路,真正进入了道教的理论世界(特别是内丹学),并深受其影响。嘉靖二十五年(1546),林所得的“八闽第一”之兆,在嘉靖二十七年(1548),卓晚春访林府,为林兆恩解为“九转还丹”(道教丹法之一,谓经过九转而练成纯阳之大丹),而这也促使林兆恩开始寻师访道,《年谱》称其因此“豁然大悟”^③。这也正是卓晚春的作用所在,而当林兆恩需要进一步询问“修真要诀”的时候,卓晚春并没有应允,而是自此消失了,“小仙所言,人多不解,唯教主能解。人或问之祸福,亦隐隐言之,若问以修真要诀,则默然不言,教主问其故,答曰:‘非有玉帝敕命,敢妄传耶?’工夫终不肯轻泄。”^④因此,卓晚春对于林兆恩来说只是一座桥梁,经由他,林兆恩开始了其心身性命的修炼。而对于他的思想影响较大的,应该是张三峰。与张三峰的交往,《年谱》中有一则记载:“(隆庆)八年庚辰,先生六十四,春游鼓山,夏往武夷。……时张三峰真人晦其姓名曰桃文羽,来见先生剧谈玄秘,有玄歌、玄谭,先生悉录以付梓。”^⑤按照这则记载,张三峰当曾传修真要诀于林兆恩,而三峰丹法,按照记载,属于内丹派,提倡内丹修炼^⑥,因此,其所传于林的也应当是内丹修炼方法。对照《林子三教正宗统论》第三十五册中所载张三峰的《玄歌》、《玄谭》即可知,其丹法接近于内丹东派陆西星的阴阳双修^⑦。此外,依《实录》记载,嘉靖四十三年(1564),林兆恩曾从吕纯阳(即吕洞宾,相传为内丹道创始人)

① 《书寤言录卷端》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第343页。

② 《年谱》,第12页。

③ 《年谱》,第11页。

④ 《实录》,第24页。

⑤ 《年谱》,第31页。

⑥ 见胡孚琛,吕锡琛:《道学通论——道家、道教、仙学》,社科文献出版社1999年版;以及《中华道教大辞典·张三峰》,张三峰与张三峰应为同一人,此处按照《年谱》和《林子》有张三峰和张三峰两种称法,郑志明在《明代三一教教主研究》中认为与林兆恩交往的并非张三峰或者张三峰,而是张君宝,而张君宝号三峰或者三峰,参见其书第95页及注释。而据《中华道教大辞典》,内有张三峰条,无张三峰条。其张三峰条谓:“张三峰,元、明间,辽东懿州(今辽宁彰武西南)人,名全一,字君实(此处误,据《明史·张三峰传》当为君宝)……主张三教同一……”,同时依据《林子》记载,谓:“三峰先生姓张,名君宝,字全一……”,而且也是主张三教同一,与林兆恩思想相若。

⑦ 详见郑志明:《明代三一教教主研究》,第95—97页,相关论述,兹不赘引。



处学到丹法秘诀。^①当然,无论是《年谱》,还是《实录》都会有其弟子夸大其辞的地方,再加上林兆恩后来是作为神一样来崇拜的,这样的夸大也就更是难免了,但是至少有一点是可以肯定的,即林兆恩对于道教是相当熟悉的,并且受到过道教(特别是内丹学,因为宋以后丹法主要是内丹道)的影响的,这些在其后来对儒家思想的解释中表现得非常明显。比如在林兆恩对儒家核心伦理观念“仁”的解释中,林兆恩认为,“自父母未生以前,本体太虚而已矣,其余之所谓未始仁者乎?既而父母媾精之后,一点灵光而已矣,其余之所谓仁者乎?而一点灵光之仁从太虚中来者,我之元神也”^②，“故人之始生也,匝地一声,而一点真阳落乎其中者,则生生不息之仁存焉”^③，“岂曰仁者一体之心,而一元之气流布而有所不贯耶?意者世之儒者其未识仁乎?是吾党之过也”^④,在这里,林兆恩以“一点灵光”、“元神”、“一点真阳”和“一元之气”来解释“仁”,究竟什么是“一点灵光”?什么是“元神”?什么是“一点真阳”?什么是“一元之气”?再者,何谓“父母媾精”?清楚地理解这些问题,将对林兆恩的“仁”思想有更深入的理解。事实上,“元神”、“一点灵光”、“一点真阳”和“一元之气”都是道教内丹学的名词,而“父母媾精”则含“一阴一阳之谓道”的意思,这些概念很多是来自于道教的,特别是道教内丹学。“元神”、“一点灵光”是道教内丹学南宗创始人张伯端的用语,在《清华秘文·神为主论》中,张伯端认为“夫神者,有元神也,有欲神也。元神者,乃先天一点灵光也。……元神者,先天之性也……将生之际,元性始入,父母以情育而我体……”,在这里,张伯端以“元神”为人先天的灵性,亦即人的本元之性,也就是先天的一点灵光,这种先天的本元之性因“父母之情”而产生“我”,即所谓的父母媾精,化生万物。这一段话如果和前面林兆恩关于“仁”的论述联系起来看,其实,两者无论是论述的方式,还是用语都是非常相似。不过,林兆恩是用“仁”来指称“元神”、“一点灵光”,并以之为万物之根据。“真阳”也是道教内丹派(主要是清净独修派)的用语。清净独修派是元代丘处机创立,反对阴阳双修,认为阴阳都是在自身之中的,依靠自身的修炼即可以结丹。

而林兆恩出入儒释道三家的过程必然是充满着疑惑和困难的,“忧愁愤闷,殆穷人之无所归焉”^⑤,但是在这个过程当中林兆恩并没有放弃对于“道”的追求,困难和疑惑反而更加坚定了林氏求道问学之心,“而兆恩求道之心,至此亦云勤矣!岂意天不爱

① “先是教主紫金丹温养未就,纯阳祖乃显化泉南,托为市药,以其诀授教主门人杨质斋,之莆以语教主,教主聆之豁然,质斋竟未解其意,再复询之,遂忘之矣,可知大道真秘密也。”《实录》,第48页。

② 《欲仁篇》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第31页。

③ 《孟子正义》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第90页。

④ 同上,第95页。

⑤ 《年谱》,第11页。



道,而鉴我一点不退真心,不十年间,幸遇明师,怜我而教我也:直指此心是圣。而所以与兆恩言者,一皆四书五经,曰:‘由孔孟以来,而此书乃为疏释所晦,而不明至于今矣!’若夫艮背、行庭微旨,尤且谆谆为兆恩言之。及别,乃复谓兆恩曰:‘汝布衣也,不有以小试之,其孰从而信之?’兆恩曰:‘何以试之而使人信之?’师曰:‘试之以病,病已而人信之。’‘然则何以已人之病乎?’师曰:‘汝少小时,岂不诵体胖睟面之书乎?体胖由于心广,睟面本于根心,况《易》之黄中也,而条理之穹妙,足以宣畅四肢乎?汝亦惟持其志,而无暴其气焉已也。’兆恩曰:‘请问其方。’师曰:‘医者意也,而方固在汝之心矣。’^①在林氏求道问学的过程中,终于得到了“明师”的指点,而获得了开悟。“明师”对于林兆恩的点拨,按照林国平教授对于上述引文的分析在于三个方面:(1)直指此心是圣。(2)艮背、行庭之旨。(3)为人治病的办法。^②从林兆恩此处的论述来看,“明师”所指于林兆恩的最为关键的是以儒为本,以心为本。而艮背、行庭则是达到心圣的方法,治病则是作为布衣的林兆恩用以取信于人的手段。对于后来林氏三教合一的宗教理论的完成和宗教实践的推行而言,在这里已经基本上成型了,这也是林氏弃名学道的最终结果。

这个过程好似一个圆圈,从儒家出发,又返回到了儒家。至于“明师”是谁,有的人说是卓晚春,有的人说是张三峰,或者怀疑“明师”的真实存在等等,各种说法都有,目前教内、学界尚无统一的意见。实际上,正如林国平教授所指出的那样,“在中国民间宗教史上,假托神仙下凡指点迷津,或以仙佛的化身自居而创立宗教者不乏其例,甚至是带有某种普遍性,从这个意义来说,林兆恩隐瞒‘明师’的真实姓名也就不足为怪,当然怀疑‘明师’其人是否真实存在也并非毫无道理。但无论是假托神仙下凡或故意隐瞒师父的来历,其目的是相同的,不外为了使自己所创立得宗教更加神秘化,或批上一件神圣的外衣以便感召信徒。”^③神秘性(或者说神启)恰恰是宗教所需要的,反之,如“明师”所说的那样,“孰从而信之?”没有神秘性,没有效验,布衣的林兆恩怎么能够赢得信众?也许经过这段时间的探索,林兆恩自己明白了以儒为本,以心为本的道理。但是,对于宗教来说,必须是有神秘性。于是,“明师”也就应运而生了。对于传统学术而言,师承是非常重要的问题,必须要弄清楚。但是对于宗教而言,必须是有神秘性的。在这里,实际上已经在林氏的思想与正统学术之间划上了一条区分,也标志着林氏思想转变的真正实现。

① 《心圣直指》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第170页。

② 林国平:《林兆恩与三一教》,福建人民出版社1992年版,第8页。

③ 同上。



在嘉靖三十年(1551)林兆恩相继收黄州、黄大本等人为弟子之后,到嘉靖嘉靖四十五年(1566),林兆恩主要是以其三教合一理论教导弟子,其活动范围主要是在莆田、仙游两地。这个时候,林氏的团体与当时很多受王门思潮影响而产生的讲学团体一样,没有太多的区别,在本质上还是知识分子的学术团体,以求学问道为主要任务,没有太多的宗教色彩。但是这个时期,特殊的社会状况促使了林兆恩的团体逐渐发生改变,成为一个宗教性的团体。

这个背景就是当时盛行于东南沿海的倭患。明代倭患自洪武二年(1369)开始,当时日本处于南北朝分裂时期,在内战中失败的武士以及一部分浪人和商人得到西南部一些封建诸侯和大寺院主的资助,经常驾取海盗船只到中国沿海武装掠夺骚扰,史称“倭寇”。明初国力强盛重视海防设置,倭寇未能酿成大患。嘉庆年间,政治腐败,边防松弛,加上东南沿海工商业发展,一些富商和海盗商人如王直、徐海等与倭寇勾结劫掠,致使倭患愈演愈烈,祸殃沿海,危及漕运。到嘉靖二十八年(1549)浙江巡抚朱纨因抗倭反遭诬陷革职,倭寇之患愈演愈烈。从嘉靖三十一年(1552)起,倭寇连年掠劫东南沿海,生灵涂炭。明政府腐败无能,军备不修,对倭患束手无策,而倭患也因此愈演愈烈。嘉靖后期,倭寇最为猖獗,福建莆田、仙游、福清一带深受其害。根据《年谱》和《实录》,从嘉靖三十七年(1558)开始到嘉靖四十三年(1564)七年间,倭寇屡犯莆田,嘉靖三十七年(1558)四月,倭寇数千“功围福清,乘胜薄莆城”^①;嘉靖三十九年(1560)五月,“时倭迫城弥甚”^②;嘉靖四十年(1561)冬,“倭夷迫城”^③;嘉靖四十一年(1562),“十一月廿九夜分,莆城陷”^④;嘉靖四十二年(1563),“倭薄仙游县城,被害者多”^⑤。倭患频繁,加上瘟疫流行,莆田、仙游一带死者相枕,这样的情形,给当地的人民带来了深深的灾难,许多无辜的生命在灾祸中丧生,人祸和瘟疫的双重威胁,使得莆仙地区哀鸿遍野。再加上当时明政府的腐败腐朽,当地统治者对此不能够采取有效的措施,甚至是采取了逃避的方式,“郡守易公道潭,除兴化,闻积尸盈城,遂停车福清,不敢莅任”^⑥。这个时候,林兆恩挺身而出,与弟子们一起救贫济困,毁家纾难。

① 《年谱》,第 17 页。

② 《年谱》,第 19 页。

③ 《实录》,第 38 页。

④ 《实录》,第 42 页。

⑤ 《年谱》,第 21 页。

⑥ 《实录》,第 45 页。



勘得原莆田县儒学生员林兆恩，性资英迈，德器渊宏，早录泮宫，而文学屡腾于场屋。旋弃举业，而志趣高尚乎山林。讲学授徒，发明心性之旨，黜奢崇礼，挽回淳朴之风。孝友笃于家庭，仁义孚于中外。诵太祖喻民之教语，以匾于堂，刻圣训冬至之祝文而教乎俗。恤民还券，志实继乎先人，举义建田，德丕沾乎族党。贷谷立社仓之规，而不取其息。发粟倡平糶之价，而不逐于时。乡村穷民之避寇城内者，人施以钱以米，至于再而至于三。贫穷孤寡之不能自存者，日分以粥以蔬，及于老及于幼。惠施棺木，约有一千三百之丧。礼助葬埋，计有三百四十之柩。凡兹十余年之举，费有千余两之金。戊午岁倭寇迫城，订广兵千金之券，而城池赖以得全。庚申岁兵荒荐臻，赠学校三十之金，而贫士借以举火。体分守翁公之建议，则募兵百余人。倡总戎公之生祠，则捐田三十亩，仍刻像以报功，分与民而共祀。念乡夫守城之苦，而酒食迭赐于中宵。激瘵夫了望之勤，而铜钱亲颁于外向。经历辛酉、壬戌之岁，民多兵疫死亡之灾，率门徒黄仕钦等三十余人，收埋全尸者三千余身，积薪火化者二万余数，穴别男女而葬之以礼，奠设酒肉而慰之以文。迨客岁春，倭寇离莆之时，复入省田，为城中掩骼之举。率门徒姚秉德等二十余人，凡南洋、北洋处所，荒野无宿露之冤。暨崎头、仙游地方，遗骸有安厝之感。此其清贞出世，既有凤翔鹤举之标，而操行超群，又存民胞物与之量。前蒙按院樊公、郡守陆公，俱行奖励。郡守董公、武守文公、通判来公、推官孙公、大尹贺公，咸造其庐，是诚振古之人豪，非直一乡之善士者也。^①

这段引文是前文所述的“闻积尸盈城”而不敢进城的兴化府郡守易道谭在林氏带领门徒“收尸洒道”^②之后，听闻林氏义行，遂令县学查勘林氏所行诸事，县学教授刘仕锐经过详查而报覆。根据刘仕锐的归纳，在这段时间里，林兆恩所行义事大致有如下13条：(1)恤民还券；(2)建义田；(3)立社仓；(4)倡平糶之价；(5)乡村穷民之避寇城内者，施以钱米；(6)贫穷孤寡之不能自存者，分以粥蔬；(7)惠施棺材1300部；(8)礼助葬埋340柩；(9)与广兵订千金之券，城池以得全；(10)募兵百余人协助守城；(11)捐田30亩倡建戚继光生祠；(12)念乡夫守城之苦，而酒食迭赐于中宵；(13)率门徒数十人收埋全尸者三千余身，积薪火化者二万余数^③。在倭寇和瘟疫面前，林兆恩变卖田产，毁家

① 《实录》，第45—47页。

② 《实录》，第45页。

③ 以上13条参照林国平教授的概括，见《林兆恩与三一教》，第14页。



纾难。这在于林兆恩而言,与他自小一贯接受儒家伦理熏陶所形成的性格有关。在前文我们曾经提到,在林兆恩幼年时期,每出必袖金以给穷人,母责以妄费,对曰:“损有余以补不足,天之道也,非妄费也。”^①慷慨乐助,及人所难,这无疑是林兆恩的秉性所在,也正是因为如此,在面对地方上出现这样的变故的时候,林兆恩可以毫不犹豫地变卖自己的家产来救助他人,至家产变卖殆尽,亦无止于行。林兆恩毁家纾难的种种义行,为林兆恩赢得了世人的尊重和褒奖,时任福建督学的耿定向亦曾因此将林兆恩作为山林隐逸疏荐于朝廷,林润亦时有提拔之意,但朝廷以无隐逸之科,不准其请。^②对于林兆恩的这些义行,当时以及后来的学者,即便是对其思想有非议,但对其义行,都予以褒扬,表现出钦佩,“独其行谊高洁,不类今之影良知以走利途者,可谓闽中巨擘”^③,“兆恩本名家子,其人重意气,能文章,博极群书。倭奴陷莆后,骸骨如麻,兆恩捐千金,葬无主尸以万计,名遂大噪。”^④

除了上述义行之外,还需要指出的是,在倭患为灾,瘟疫盛行的时刻,林兆恩亦以其得之于“明师”的艮背之法来为民众治病^⑤,嘉靖四十一年(1562)三月,莆田城内瘟疫大作,染病者来求救于林氏,“教主但书曰:‘道高龙虎伏,德重鬼神钦’,病者咸不药而起,教主之写正气自此始。”^⑥《实录》中的这段记载,其神化的成分是显而易见的,但是,结合其他的相关记载和叙说,林兆恩在当时为瘟疫患者治病,并且甚有效果却是事实,如黄宗羲即曾曰:“兆恩以艮背法为人却病,行之多验。”^⑦

林兆恩是一介布衣,之所以能够演变成为受人尊重,甚至神化的人物,从而真正创立三一教,以上的这些行为是相当关键的。它不仅表明了林兆恩本人有着高尚的道德风格,而且也为林兆恩赢得了社会的承认和接受。“明师”即对林兆恩说过,要取信于民是需要有方法的,并教之以艮背心法。林兆恩以艮背治病,赢得了民众的信任。其毁家纾难的行为,则让整个社会都为他的这种人格魅力所征服。既有民众的信任和支持,又有自身的人格魅力,林兆恩由普通的士子演变成宗教主,也是非常自然的事情了。

故准确地说,真正创立三一教的时间应该是在嘉靖四十三年(1564),而非嘉靖三

① 《年谱》,第8页。

② 《实录》,第48页。

③ 管志道:《觉迷蠡测》。

④ 谢肇淛:《五杂俎》卷八人部四。

⑤ 林兆恩以艮背心法为人治病始于嘉靖三十年(1551),根据年谱的记载,“先生乃以心法余绪试为却病之方,无不应验者。”(第13页)。这里,在瘟疫之际林兆恩以何种方式治病,笔者以为也是艮背心法,从“不药而起”来看,实际上也是艮背治心的方法,而“书正气”之说,则多有宗教神秘化的色彩。

⑥ 《实录》,第40页。

⑦ 《南雷文案·林三教传》。



十年(1551)^①。理由大致有两条:首先,这是林兆恩个人形象转型的完成;其次,也是其宗教理论的真正确立。个人形象的转型,源于当时特定时代背景的特定事件,使得林兆恩由一个普通的讲学之士成为了受人尊崇的宗教主。就理论而言,林兆恩在嘉靖三十年(1551)讲学授徒的时候已经就得到了“明师”指点,理论上已经基本完成转型。“明师”对于林兆恩的指点主要是“直指此心是圣”,而在嘉靖四十三年(1564),林兆恩著《心圣直指》,其核心思想即是道释归儒,儒归孔子,而孔子之学即为心学,论及良知、行庭、虚空本体等内容,这些则是其得自于“明师”的。林兆恩是因“明师”而实现其思想转型的,从这个意义上说,《心圣直指》的写作完成,标志着其宗教理论的确立。而且根据《年谱》和《实录》的描述,林兆恩本人对这本书的态度多少有点神秘化的感觉,“此书先生不轻示人,刘经邦问曰:‘此书发明微旨独详他集,而不以示人何与?’先生曰:‘汝独不闻仲尼之所罕言者非命与仁与?而门弟子所不可得而闻者非性与天道与?’至万历戊寅年始文定付梓。”^②从林兆恩的这段描述中,我们很清楚可以看出林兆恩本来对于此书的重视,因此,结合前述理由,将其视为林兆恩真正确立三一教的时间应该是经得起推敲的。

嘉靖四十三年(1564)林兆恩创立三一教,万历十五年(1587)开始,门人开始称其为“三一教教主”^③。

第三节 林兆恩的传教活动

从嘉靖三十年(1551)讲学授徒开始,到嘉靖四十三年(1564)真正创立三一教,这个阶段,林兆恩活动的基本范围是在莆仙一带收徒传道。自真正创立三一教之后,林兆恩开始向外地进行传教,嘉靖四十五年(1566),到福州倡道。而从隆庆元年(1567)开始,林兆恩的传教足迹开始向整个福建省及周边地区,足迹曾经到了江西、浙江、广东、江苏等地,积极在各处讲学传教,直至万历十三年(1585),林兆恩由武夷返回莆田,此后因年已古稀,不再外出传教,而是在一直在莆田整理生平著述,直至逝世。

从嘉靖四十五年(1566)到万历十三年(1585)整整20年,林兆恩积极不懈的传教活动,使得三一教在当时广为社会所接受,称弟子者遍朝野,其著名人物,如明宗室益王

^① 关于三一教创立的时间,传统定在嘉靖三十年(1551),如林国平教授的《林兆恩与三一教》(可以参考该书第4—8页的相关论述)。

^② 《年谱》,第21页。

^③ 《实录》,第97页。



朱仙源、浦阳王朱璇源、安仁王朱清源、德化王朱灵源等；社会名流徐光启、袁了凡、王世懋、袁宗道、肖云举、王图、吴应宾、郭子章等；地方人士卢文辉、林至敬、张洪都、朱逢时、林兆居、林兆珂、林兆浩等。更多的是诸生、农民、商人、手工业者、渔民、仆人等成分的人。三一教的影响逐渐扩大，信徒则“人人肖像以祀”^①，至万历十五年（1585）被门人奉为“三一教教主”^②。三一教的迅速发展与林兆恩亲自到各地传教的行为是不开的，根据《年谱》和《实录》的记载，林氏的传教活动及其主要影响如表 1-1 所示。

表 1-1 林兆恩传教活动表

时 间	传教地点	主要影响
嘉靖四十五年	四月往福州，寓洪塘金山寺，曾到大中寺、华林寺、雪峰寺，九月还	
隆庆元年	二月往福州，寓洪塘金山寺，曾到雪峰寺，八月还；十二月游武夷、建阳，次年三月还	
隆庆二年	四月至福州，七月还	
隆庆三年	二月至江西万年，八月归	沿途信众执贽瞻礼拥塞
隆庆四年	至丹阳、南京，九月还	拜者甚众
隆庆五年	十月至福州，十二月还	
隆庆六年	四月往樵阳，九月还	人人肖像以祀
万历元年	二月往江西，五月还	拜者益众
万历四年	二月寓福州，往延平，六月还	
万历五年	十月往仙游	
万历六年	五月往新安，后往杭州，九月还	文人缙绅无不叹服
万历七年	春往福州，四月还	
万历八年	游鼓山，往武夷、宁化，归福州，八月还	观者如堵
万历九年	游囊山	
万历十一年	至闽清，后还	
万历十二年		门人黄芳等首建祠
万历十三年	五月往武夷，后至建宁，返武夷，十二月还	按院杨四知毁堂，焚书板

这些传教活动都是林兆恩亲自参与的，其主要作用有两个方面：一是扩大了三一教的影响，使三一教被越来越多的人所接受；二是促使三一教的宗教色彩不断加强，隆

① 《实录》，第 61 页。

② 《实录》，第 97 页。



庆六年(1572)门人“人人肖像以祀”，万历十二年(1584)门人黄芳等首建祠，至万历十五年(1585)林兆恩被门人奉为“三一教教主”。

第四节 林兆恩的著述

林兆恩在其授徒传教过程之间，勤于著述，自嘉靖三十二年(1553)开始至万历二十六年(1598)的45年间，几乎每年都有好几种著作问世。后来由门人汇编成集，主要有《圣学统宗》、《林子圣学统宗三教归儒集》、《三教分内集》、《圣学统宗非非三教心圣集》、《林子全集》、《林子三教正宗统论》、《林子会编》、《夏午经》等等，而这些也成为研究林兆恩和三一教思想的基本依据，其中以《林子三教正宗统论》最为重要。林兆恩的再传弟子陈衷瑜在《林子三教正宗统论》的《目录纪因》一文中，对于林兆恩著作集结过程有一个比较详细的概括：

龙江林夫子倡道四十八载，著书数十万言，凡合一之旨，心性之微，经济之大，无不毕具，皆自孔、老、释以来二千年所未尝道者。其随在与门人讲解论答之言，即为门人录而梓之。著作不一时，编校不一人，或以各见编摘成集，故有曰《圣学统宗》者，有曰《分内集》者，有曰《夏一集》者，曰《夏三集》者，又有曰《分摘》，曰《标摘》，曰《约摘》，曰《复初》，曰《拾余》者。种种诸集，标名各别，卷帙浩繁，往往重叠混淆，散乱无纪，观者病之。至七十九岁乙未，始命嫡传卢子结集《夏午经》，又命编校、更定是书全集，标曰《林子三教正宗统论》，以应礼部征取。^①

林兆恩全集现存有不同的版本，根据林国平教授考证，国内外现存不同版本的林兆恩全集有十六种，其中有代表性的如下^②：(1)《林子圣学统宗三教归儒集》四册，日本尊经阁文库藏，成书时间不早于万历三年(1575)；(2)《林子分内集·三教分摘便览》十册六十二卷，日本学者间野潜龙藏，成书于万历十六年(1586)；(3)《林子全集》二十册四十卷，日本内阁文库藏，成书时间不早于万历三十四年(1606)；(4)《林子全集》三十二册一百一十二卷，日本学习院藏；(5)《林子全集》四十八卷，美国普林斯顿大学藏，明崇祯四年(1631)刻本；(6)《林子全集》四十一册，北京图书馆藏明崇祯四年(1631)刻

^① 《目录纪因》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1999年，第655页。

^② 此处参考林国平教授相关论述(《林兆恩与三一教》，第17—21页)。



本；(7)《林子会编》三十册一百一十八卷，北京图书馆、南京大学图书馆藏；(8)《林子三教正宗统论》三十六册，福建师大图书馆，莆田、仙游、台湾民间均有收藏。

根据林子《年谱》和《行实录》的记载，林兆恩三一教思想相关著作（自嘉靖三十年以后）如表 1-2 所示。

表 1-2 林兆恩著作表

时 间	作品名称
嘉靖三十二年	《林子篇》、《初学篇》
嘉靖三十三年	《明经堂》、《宗孔堂》、《非三教》、《疏天文稿》、《林子旧稿》
嘉靖三十五年	《六美条答》
嘉靖三十七年	《四代礼制图说》、《射礼、冠礼仪节》
嘉靖三十八年	《醒心诗》八十一首
嘉靖三十九年	摘注《醒心诗》三十六首、《三教要旨》
嘉靖四十年	《收尸歌》、《常明教》
嘉靖四十一年	《三教历代会编》、《防倭管见》
嘉靖四十二年	梓行《三教会编》
嘉靖四十三年	《心圣直指》、《诗文浪谈》
嘉靖四十四年	《本体教》、《夏语》、《倡道大旨》、《原宗图说》、《圣学心要》、《玄宗大道》、《性空宗旨》、《歌学解》
嘉靖四十五年	《道释人伦疏稿》、《述圣编》
隆庆元年	《说夏篇》、《三山拾言》、《玄镜铭》、《心身性命图说》、《何思何虑解》、《存省规条》。编所著诸书为《圣学统宗》
隆庆五年	《宗孔述言》、《三教合一大要十条》、《三教归儒一览》、《原教》、《信难》、《三纲卦》，自撰《圻志》并《遗嘱》
隆庆六年	《道业正一篇》、《樵阳教言》
万历元年	《豫章答语》及《续语》
万历二年	《经传释略》（后改名《四书正义》）
万历三年	《心本虚篇》、《心本虚直指》、《先衍》、《心圣教言》
万历四年	《三教心宗》
万历五年	《丝银喻》、《七窍问学》、《易解俚语》、《导淮迂谈》，命门人刘献策标摘《四书正义》
万历七年	《九序摘言》，刻编《心经诸咒》
万历九年	《机说别传》、《心经释略概论》、《常清静经释略》
万历十一年	《梦中人》、《道一教三》、《欲仁篇》、《无遮大会》、《真域昌言》



续表

时 间	作品名称
万历十二年	《元神实义》、集平生所著为《圣学统宗非非三教心圣集》
万历十三年	《读随槎集记》、《无生篇》上下卷
万历十四年	《山中报札》、《炼丹诗》五首,陈大道标摘《续四书正义》六卷
万历十六年	《道德经释略》两部,刊《弥勒尊佛经》,陈大道摘林子诸集编《林子分内集·分摘便览》10册,又编《分摘拾余》3册12卷,《三教》经解10册,《三教原编》10册
万历十七年	《真我赞言》,陈标摘编《夏一》2卷24章
万历二十年	张洪都编次《四书标摘正义》,扩充为《林子四书正义》20册
万历二十一年	《道统中一经》,口授门人卢文辉《太虚先天图》、《太极后天图》、《天地人图》《天圆地方图》,陈济贤、徐光启等编《林子第一义》
万历二十二年	门人卢文辉将《圣学统宗》重新编次名为《林子三教正宗统论》凡三十六卷,分元亨利贞四函
万历二十三年	卢文辉将《正宗》采辑为《三一教夏午尼经》三十六卷、《夏总持经》三卷、《夏讯译经》三卷、《如来性经》三卷、《众妙玄经》三卷、《明光普照经》三卷、《道统中一经》三卷、《最上乘经》三卷、《洞玄极则经》二卷,分十二册付刊
万历二十五年	卢文辉辑《三一教教主夏午尼诸经纂要》四卷、著《经训》一卷

从表 1-2 中,我们可以很直观地发现林兆恩作品之丰富以及其勤于著述之情状。这些著作大多数都还保留在《林子全集》^①和《林子三教正宗统论》之中,较为全面和完整地体现了林兆恩及其所创立的三一教的基本思想,也是对林兆恩及其思想研究所不可或缺的第一手资料。

^① 《林子全集》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》卷 63,《子部·杂家类》,书目文献出版社,以下引《林子全集》简称《全集》。



第二章

三一教的分化和嬗变

第一节 林兆恩的门人

自嘉靖三十年(1551)林兆恩开始收邑人黄州、黄大本等人为徒,开始于东山樵舍讲堂(即今宗孔堂)授业,林兆恩的门徒信众日益增加,特别是在嘉靖四十五年(1566)后林兆恩经常云游四方讲学,门人信徒更是增加迅速,根据三一教三传弟子董史所纂《林子门贤实录》的统计,林子门徒有 800 多人,其中有姓名、问答、行事的 217 人^①。当时明宗室亲王如益王朱仙源、浦阳王朱璇源、安仁王朱清源、德化王朱灵源,以及社会名流如袁宏道、汪可受、王世懋等等,都与林兆恩的三一教有着或多或少的联系。三一教的影响在当时日益壮大,门徒信众自然也是日渐增多,执弟子者更众。

但是,究竟哪些人是林兆恩的门人?董史的《林子门贤实录》中所记录的 217 人,笔者以为并不可信。因为董史所撰的 217 人,其依据是《实录》,而《实录》则是由林兆恩嫡传弟子卢文辉、再传弟子陈衷瑜、三传弟子董史完成的,该书最为突出的特点就是对林兆恩进行神化,因此,基本上与林氏有过交往的人都成为了弟子,这显然是不可信的。比如罗洪先(1504—1564),罗洪先,字念庵,作为江右王门的代表人物、明代的理学大家,其生活年代在林兆恩之前,应该属于林兆恩的父辈。林兆恩与罗洪先有过交往,嘉靖二十五年(1546),林兆恩曾往江西吉水拜谒罗洪先,目的是请罗为其叔父林万潮撰墓志铭,后来两者之间时有书信往来,在《林子三教正宗统论》中也保留有林兆恩《寄罗念庵公》^②。林兆恩收徒开始于嘉靖三十年(1551),嘉靖四十三年(1564)正式建立三一教,而罗念庵则在同年去世,两年之后,即嘉靖四十五年(1566)林兆恩才开始四

^① 此名单在林祖韩先生的《三一教史》中有引用,第 78—91 页。

^② 《三教合一主旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第 17 册,北京出版社 1998 年版,第 663 页。



处讲学收徒,因此,将其列入门贤表显然是不妥的。所以,董史的《门贤实录》并不是可靠的依据。这里,笔者以林兆珂的《年谱》作为基本依据,同时结合《实录》,对其中所提及的林氏门人进行了梳理,如表 2-1 所示。

表 2-1 林兆恩门人表

姓 名	时 间	地 方	备 注
黄 州	嘉靖三十年	莆田	林氏第一个门人,长林三岁
黄大本	嘉靖三十年	莆田	
萧应麟	嘉靖三十年	莆田	
黄 葑	嘉靖三十年	莆田	
林 奩	嘉靖三十年	莆田	
郑 泳	嘉靖三十年	莆田	
黄 阳	嘉靖三十年	莆田	
黄辉阳	嘉靖三十年	莆田	
林兆居	嘉靖三十年	莆田	林兆恩弟
林兆浩	嘉靖三十年	莆田	林兆恩弟
林兆琮	嘉靖三十年	莆田	林兆恩弟
林兆豸	嘉靖三十年	莆田	林兆恩弟
刘献策	嘉靖四十年	莆田	
林直方	嘉靖四十年	莆田	
黄仕钦	嘉靖四十年	莆田	
吴三乐	嘉靖四十年	莆田	
刘 璋	嘉靖四十年	莆田	
曾人茂	嘉靖四十一年	莆田	
明 珪	嘉靖四十一年	莆田	僧人
何 佐 ^①	嘉靖四十一年	莆田	道士
云 章	嘉靖四十一年	莆田	僧人
法 从	嘉靖四十一年	莆田	僧人
林鸣阳	嘉靖四十一年	莆田	
朱 瑀	嘉靖四十二年	莆田	

^① 《实录》作“何州”,第 41 页。



续表

姓 名	时 间	地 方	备 注
雍文命	嘉靖四十二年	莆田	
许梦笔	嘉靖四十二年	莆田	
吴梦龙	嘉靖四十二年	莆田	
明 丰	嘉靖四十三年	莆田	僧人
刘经邦	嘉靖四十三年	莆田	
万云阳	隆庆元年	建阳	道士
洪文谊	隆庆三年	万年	
洪嘉善	隆庆三年	万年	
余 芹	隆庆四年	南京	倡教南京
魏鹤鸣	隆庆五年	福州	
夔轩子	隆庆五年	宁化	
盛子祥	隆庆六年	樵阳	
李昌隆	隆庆六年	樵阳	
李儒林	隆庆六年	樵阳	
陈梦觉	万历元年	南阳	
王应时	万历四年	莆田	
朱光宇	万历四年	延平	
刘思问	万历七年	福州	
林君教	万历七年	福州	
陈 标	万历八年	福州	传教福州
李 章	万历八年	福州	佐陈标传教
朱有开	万历九年	莆田	
朱有临	万历九年	莆田	
杨玉夫	万历十年	莆田	
林自周	万历十年	莆田	
梁如霖	万历十年	莆田	
林廷筠	万历十年	莆田	
林 缙	万历十年	莆田	
林延珪	万历十年	莆田	



续表

姓 名	时 间	地 方	备 注
王 兴	万历十一年	闽清	
陈一夔	万历十一年	莆田	
黄 芳	万历十二年		建祠马峰,为三一教门人首次建祠
甘来学	万历十三年	漳南	
黄九思	万历十三年	莆田	
王 豫	万历十三年	兴泉	
郭绍嘉	万历十三年	莆田	
郑而清	万历十三年	莆田	
林应节	万历十三年	莆田	
陈 绅	万历十三年	莆田	
陈光显	万历十三年	莆田	
陈君岩	万历十三年	莆田	
金来相	万历十三年	都阆	传教荆楚
游思忠	万历十三年	莆田	倡教南京
张洪都	万历十三年	莆田	倡教南京
陈大道	万历十四年	莆田	摘《四书正义续》六卷
林 玘	万历十五年	莆田	林氏从弟,进士
袁了凡	万历十五年	吴江	进士,兵部主事
苏 簧	万历十六年	莆田	建祠上生寺
林自明	万历十六年	莆田	建祠上生寺
袁宗道	万历十七年	北京	内翰
王明石	万历十七年	北京	内翰
萧古铉	万历十七年	北京	内翰
吴观我	万历十七年	北京	内翰
吴彬如	万历十七年	北京	太学生
汪可受	万历十七年	北京	礼部主事
俞士章	万历十七年	北京	
林梦熊	万历十七年	莆田	建祠于瑶台
林 红	万历十八年	莆田	建祠于美澜
陈 芹	万历十八年	莆田	建祠于塘下



续表

姓 名	时 间	地 方	备 注
林至敬	万历十八年	莆田	建祠于岳秀
张 谋	万历二十年	莆田	建祠于冲沁
张原甫	万历二十年	莆田	建祠于冲沁
朱逢时	万历二十年	莆田	建祠于水南后洙
姜云龙	万历二十一年	松江	编《林子第一义》
陈济贤	万历二十一年	松江	编《林子第一义》
徐光启	万历二十一年	松江	编《林子第一义》
吕克孝	万历二十一年	松江	编《林子第一义》
张子升	万历二十一年		建祠于玉溪
李应善	万历二十二年		建祠于清江
黄大寅	万历二十二年		建祠于清江
蔡经隽	万历二十二年		传教南京
卢文辉	万历二十二年	莆田	编《林子三教正宗统论》
周启明	万历二十三年		建祠于岐山
林 馨	万历二十四年		建祠于谷清砌头
张浚独	万历二十四年	徽州	
林鸣梧	万历二十五年		建祠于奉谷林宅
黄九章	万历二十六年		
黄启谟	万历二十六年		
李应麟	万历二十六年		
林凤仪	万历二十七年		建祠于石城
王克芳	万历二十七年		建祠于枫亭
廖德馨	万历二十七年		建祠于枫亭
林 速	万历二十七年		建祠于枫亭
陈天佑	万历二十七年		建祠于民安铺
林则志	万历二十七年	福清	建祠于化北上泽埔
林则勃	万历二十七年	福清	建祠于化北上泽埔
林则育	万历二十七年	福清	建祠于化北上泽埔
林用震	万历二十七年	福清	建祠于化北上泽埔



续表

姓 名	时 间	地 方	备 注
林应宾	万历二十八年		建祠于朱墩
李 盛	万历二十八年		建祠于五昆头
李 坤	万历二十八年		建祠于五昆头
陈奇华	万历二十八年		建祠于南坂
陈应孙	万历二十八年		建祠于南坂
蔡廷教	万历二十八年		建祠于寒碶
游万隼	万历二十八年	三山	建祠于鳌峰坊
张德敷	万历二十八年	三山	建祠于鳌峰坊
郑绍乡	万历二十八年	三山	建祠于鳌峰坊
陈韶凤	万历二十八年	三山	建祠于鳌峰坊
张思仓	万历二十八年	三山	建祠于鳌峰坊
施天从	万历二十八年	三山	建祠于鳌峰坊
林 安	万历二十八年	三山	建祠于鳌峰坊
杨 钺	万历二十八年	古田	建祠于一都水口镇
孙 柏	万历二十八年	古田	建祠于一都水口镇
汪时署	万历二十八年	徽州	建祠于梅林渡
汪汝规	万历二十八年	徽州	建祠于梅林渡
吴应征	万历二十八年	徽州	建祠于梅林渡
吴九成	万历二十八年	闽清	建祠于坊西隅
吴 洪	万历二十八年	建宁	建祠于城中
黄公湛	万历二十八年	福州	建祠于至德里唐屿
黄应时	万历二十八年	福州	建祠于至德里唐屿
林廷勋	万历二十九年		建祠于澄江
徐良材	万历二十九年	衢州	建祠于念八都
赵 洙	万历二十九年	衢州	建祠于念八都
毛思信	万历二十九年	衢州	建祠于念八都
陈天赐	万历二十九年		建祠于洪塘下坞
余廷良	万历二十九年		建祠于洪塘下坞
叶福庆	万历四十二年		建祠于南台后浦
陈子轮	万历四十二年		建祠于南台后浦



根据《年谱》和《实录》的记载,以上 142 人作为林氏的门徒是相对比较可靠的,基本上都是有相关的事例可以说明的。其他的诸如董史《林子门贤实录》中所列举的明王室诸王,以及罗念庵、戚继光、何心尹等社会名流,他们确实可能同林兆恩有着一定的联系,但若说他们是林兆恩的门人,则是不太恰当的。

当然,这些是林氏弟子中有名有姓有行事的,其他的没有名字的,或者甚至没有姓氏的就更多了。在《年谱》和《实录》中往往以“执弟子礼者甚众”,或者“迎之者甚众”来表达林氏的弟子众多,信者云集。在这些弟子当中,最为著名的是后来被称为“四配”,配享于三教祠堂的林氏四大门徒,即四大嫡传弟子,为卢文辉、林至敬、张洪都以及朱逢时。

卢文辉,字廷征,道号性如,亦曰子觉子,三一教徒称其为“夏心尼氏统承中一三教嫡传大宗师”,莆田涵江卢峰人,为林兆恩生前所指定的接班人,林氏的得意弟子。曾奉林兆恩之命编撰《林子三教正宗统论》、《夏午尼经》、《夏午经纂》等三一教的经典文献。自撰《中一绪言》、《性灵诗》附刊于《三教正宗统论》第三十六卷,又撰有《四尼经略附三十六赞》、《夏心集》、《卢子要言》、《龙华三会忏文》等。

林至敬,字坦乐,道号贞明子,莆田岳秀(今北岸忠门镇岳秀村)人,被称为“三教一再传弟子”。著有《丁戊本纪》、《龙华别传》、《明夏集》、《卓午实义》,主要在莆仙一带传教。

张洪都,字翼林,莆田玉溪(今莆田黄石镇西洪村)人,被称为“三教一再传弟子”,曾编辑《林子四书正义》、《心圣直指》,著有《林子本行纪略》,曾与游思忠一起在南京传教。

朱逢时,字慧虚,莆田黄石镇人,著有《心海真经》、《三教先生年谱》,被称为“三教一再传弟子”。

在这四人当中,以卢文辉最为重要,三一教在林兆恩死后不断正规化、制度化,这些都是由卢文辉及其弟子及再传弟子完成的,这一派也被视为了林氏三一教的正宗传人。卢文辉传陈衷瑜,陈衷瑜传董史,这是三一教早期发展的基本主线。

第二节 林兆恩的逝世与三一教分化

万历二十六年(1598),“正月十四日四鼓,兆珂入侍,孙齐瀛,侄绾绛、缉缙,侄孙元选、元翰、齐圣,门人陈济贤、卢文辉、黄九章、黄启谟、周启明、李应麟等在侧。寅时,先生拱手而逝,手拨开复合,肢体和柔,须发转黑,不少殒落,远近闻讣莫不哀之”^①,林兆

^① 《年谱》,第 44 页。



恩的自然生命在此刻走到了尽头,在自创三一教并发展兴盛形成了较大影响之后,林兆恩逝世了。死亡对于任何人来说都是难以避免的归宿,对于这一点,林兆恩早在隆庆五年(1571)就预计到了有这么一天,并且自撰了《圻志》并《遗嘱》。在《圻志》中,林兆恩直言死亡的不可避免,同时,也对自己的一生作了简单的回顾:

呜呼!自古有死,死亦何憾?但生平之所以汲汲以阐明三教归儒宗孔之旨,与夫君臣父子夫妇三纲之大者,不知至死之期,果能信于天下乎否耶?又不知余死之后,而万世之下果有能知而信之者,群道释而伦属之,以归儒宗孔,以扶植此纲常乎否耶?夫以七尺之躯而虑天下之大,以百年之近而谋万世之远,及至豫撰《圻志》,乃始觉悟而自哂以为愚也。墓在石门山,石门山者,林子先代族葬之山也。春风秋雨之候,得以日夕侍立我祖我父之侧,以奉伺所乐所嗜,居处笑语,不殊少小过庭之时,此亦死中之大幸也。^①

在其《遗嘱》之中,林兆恩也表达了同样的感慨:

三教之旨,余既详之矣,而其复主此三教者,必其达而操宰执之权能,推而行之于天下万世者,非若余无位之士,徒托诸空言已耳。庄子有言曰:“天地劳我以生,逸我以老,息我以死。”余托空言以宣明此三教之旨于天下万世,栖栖皇皇,不遑宁处,亦既劳矣。若天心仁爱,果能息我以死,余之心也。况有主此三教而行之天下万世者乎?然余生平不以家为家,而以天下万世,乃余之家也。余平生不以家之政为政,而群儒道释者流以各循乎三纲之大,四民之业者,乃余之家政也。人之将死,莫不有以命乎其后,而余《圣学统宗》若干卷,《倡道疏启》一帙,乃余之所以命乎其后也。余今复何言哉?但余既死矣,而以余之命命天下万世之人,皆诸生之责也,诸生其勉之。^②

在这两段文字中,林兆恩明确地知道作为一个人,自己是不可能摆脱死亡的,因此,自己半生所汲汲于斯的三教合一大业,最终也是需要由其弟子来完成的。但是,从林兆恩自己的述说来看,林氏自己对于其身后三一教能否得到很好的发展也不能确信,其所倡导的道释归儒,儒归孔子,以日常人伦作为最核心的价值理念,这一切能否得到切实实行,也不是林兆恩能够决定的。况且,当时的统治者对于宗教这一类问题

^① 《实录》,第156页。

^② 《实录》,第56—57页。



都是非常敏感的,出于维护统治秩序的需要,宗教(尤其是民间宗教)时常会受到冲击、打压,甚至是取缔。林兆恩在世之日,即曾数次受到了这种威胁:

(隆庆四年)有人有以三教为声,规利于金陵者,教主耻之,遂拟之金陵。……命余芹在金陵倡教,兼掌书籍。^①

(万历十三年)时开府赵公可怀致书按院杨公四知,备道先生玄诣,不可不见。杨公已讶先生见赵不见己,复有谓先生择人而见者,杨公遂大怒刻榜文以诋先生,命毁三教堂,并焚三教书板,且欲以或是诬民疏劾于朝。时督学王公世懋辅参知莅莆,力辩先生设教只是劝人为善,而三教堂系总制公祠。于是疏不果上,三教堂遂得不毁,而书板亦得不焚。^②

(万历十五年)有庠士林蕃病狂,以蓄蛊毒命,诬讼僧慧性,词及教主。时大尹孙公继有初任,未谅教主,附票拘之。教主遂不冠,拦腰草履入见。孙公一见风仪,忽大惊异,乃鞠林蕃,知其诬,送学官答之,诘朝。遂造庐求教。^③

(万历十八年)教主门徒日盛,莆人多妒之,而以倡乱谤之。时山寇曾廷邦、何南泉难作,其党陈文章诈称“三教第三子”。大尹孙公鞠得其情,即以其事刻于《莆阳训语》,复附言曰:山人林兆恩倡明三教,壶兰高士也。诸缙绅出闽南者,必造其庐而访焉。山人亦以道自重,不造庐则不见。第木高于林,沙出于岸,则风波首及之。故有盗其名以惑众,如陈文章者。有危其词以构祸,如林蕃者。……^④

随着林兆恩三一教的势力日益壮大,在其发展的过程中,面对各种各样的威胁也是在所难免的。当然,林兆恩在世的时候,这些问题都比较好解决:一则虽然林兆恩不在位,但是其煊赫的家世还是为其带来了一定的便利;二则林兆恩本人在倭患期间毁家纾难的义举为他赢得了声名,他个人所具有的人格魅力也就在于此。因此,虽然林兆恩在世的时候,三一教的发展也遇到了一些问题,有很多人假冒三教之名进行违法活动,但是因林氏个人魅力和品格,这一切都可以消弭于无形。但是,林氏死后怎么办?三一教的发展是不是会依旧顺利?林兆恩对此没有信心,故而在《圻志》中对未来充满了疑问,并且认为自己是愚笨的。林兆恩此处所遇到的问题,实际上是任何一

① 《实录》,第 55 页。

② 《年谱》,第 34—35 页。

③ 《实录》,第 94—95 页。

④ 《实录》,第 132—133 页。



个宗教在发展过程当中都必须会面对的问题,当创教者以其个人魅力、个人品格而成就一教派并且发展壮大,那么继承者何以继续发展教派?林兆恩深深地明白,“复主此三教者,必其达而操宰执之权能,推而行之于天下万世者,非若余无位之士,徒托诸空言已耳”。林兆恩当然清楚,在他所处的社会现实之下,要使其三教合一的理想得到实现,其继承者就必须是“操宰执之权能”,换句话说是有权势,处高位的人。诚然,在传统中国社会之中,也只有这样的人才有可能很方便地将他的抱负推行天下,而不是仅仅“空言”而已。

万历三十年(1602),林兆恩的门人依礼为其服心丧^①满三年,“正月二十日,孙齐瀛奉先生柩出于文赋里之石门山,背乾向巽。于时灵輶载途,执紼者几千人。至二月四日安厝”^②。至此,三一教的发展开始真正进入了没有林兆恩的时期。林兆恩死后,三一教的发展有两种基本的倾向:一为学术,二为宗教。

从学术方面看,林兆恩在世的时候,其团体首先是一个知识分子讲学团体,与晚明由王门后学而来的所有讲学团体没有本质的区别,这也就说明,其团体无疑是具有学术性的一面,至少在嘉靖四十三年(1564)之前,这种情况还是非常明显的。以林兆恩从弟林兆珂为代表。林兆珂,字懋忠、孟鸣,号榕门,万历二年(1574)进士,累官至大司寇、安庆太守。林兆珂早年即受林兆恩的影响而追随林氏,晚年告老还乡之后,热衷于三一教,编辑《林子全集》、《午尼真谛》等。在林兆珂这一派看来,其堂兄林兆恩是一个理学家,而不是一个宗教家,“吾莆林子龙江先生为明代大儒,倡明三教一源之理,而仍以宗孔归儒为宗旨。羽翼大道之功,固不亚于程王诸子”^③,林兆恩在他们眼中不仅是大儒,而且其声名成就不亚于二程、阳明等理学大家,“先生生于孔圣二千余年后,独能体天以弘化,任道以觉民,心孔圣之心,学孔圣之学,谓之私淑弟子也,可谓之尼山功臣也,亦可庶乎于颜曾思孟之外,独占一席。则年谱之作,岂不足与程王诸子并垂不朽与。”^④所以在林兆珂所撰的《林子年谱》中,不称林兆恩为“教主”,而冠以“先生”、“吾师”之名,对于那些神化林兆恩的灵异事件以及建祠、祭祀等等与宗教相关的事迹皆略而不录,只是简要地记录林氏的生平事迹。这一派在林兆恩及其三一教的历史发展之中,因其完全强调林氏作为学者的一面,具有非常浓厚的学者特色,故而在民间接受力非常有限,至清初也就基本上没有什么影响了。

① 《实录》,第38页:“嘉靖四十年辛酉二月,门人黄葑卒。教主命黄州、萧应麟等服心丧。三月,教主返,服亦如之。后黄辉阳等歿,其服悉皆仿此。”

② 《年谱》,第45页。

③ 《年谱》,第3页。

④ 《年谱》,第4—5页。



从宗教方面看,三一教无疑具有明显的宗教色彩,自嘉靖四十三年(1564)之后,这个方面发展得非常迅速,林氏也不断地受到了门人信徒的神化。根据门人僧真懒所撰的《金陵中一堂行实》^①的记载,在林兆恩死后,门人中传播三一教的主要有三支:(1)陈标、王兴等,倡教于福州、浙江、安徽、南京等地;(2)张子升、张洪都父子,以及真懒等,倡教于江左、江右、南直隶、金陵等地;(3)卢文辉、林至敬、朱逢时、陈衷瑜、董史等,主要在以莆田、仙游为中心的福建各地传教。

总体而言,林兆恩既是一个学者,又是一个宗教家。作为一个学者,他主要倡导以心学为基础的三教合一主张,认为现实的儒道释三家都存在着问题,应该道释归儒,儒归孔子,而孔子之学即心学,同时强调现实人伦的重要性,强调在日常生活中践履人的道德。作为一个宗教家,林兆恩受到了门人的推崇,号称夏午尼氏,与孔子、释迦、老子并称四尼,成为了“三一教教主”,弟子人人肖像祀之,并且各地纷纷建立祠堂以供奉。因此,对于其门人发展林兆恩的思想和三一教来说,学术的和宗教的是其内在的两条路径。林兆恩死后,三一教也确实依照这两种形式来发展的,不过,作为宗教的形式发展比作为学术的形式影响大得多。

第三节 明清时期的三一教

在林兆恩死后,其弟子开始在各地传播三一教,主要有陈标、张洪都和卢文辉三支。在这三支之中,以卢文辉这一支最为重要,一则因为卢文辉是林兆恩所选定的接班人,被门人称为“夏心尼氏统承中一三教嫡传大宗师”,在门徒中有较大的影响;二是因为他们传教所在的区域是以三一教的中心区域——莆田和仙游——为中心的,主要集中在福建省内各地,而这也是林兆恩生前主要倡教的地方,由于历史和文化的因素,当地人对林兆恩和三一教认同度比较高,所以也容易接受三一教的影响。

这一系统以卢文辉为林氏的嫡传门人,作为林兆恩的直接的、真正的继承人(实际上这也是林兆恩在世时所指定的接班人),卢文辉死后由其弟子陈衷瑜继承,陈衷瑜之后为董史。董史为清初人,因此,卢文辉一系也在这个时期基本上可以认为是三一教的正统,这一系的发展状况,也基本上代表了三一教在明清之际的发展状况。

关于卢文辉的基本情况,前文已经述及,此处不赘言。根据陈衷瑜和董史的《嫡传卢子本行》^②记载,林兆恩生前确定卢文辉为其接班人是具有神秘色彩的:

^① 《全集》,第1230—1247页。

^② 《实录》,第157—163页。



教主寓榕之借借室，持斋七日，求一人为之传道。及晨，忽欣欣然，喜曰：“吾传道有人矣！”问何人。教主曰：“有卢姓者，传吾道也。”门下未有卢姓者。唯泉州郡有人姓卢，闻之而喜，谓其子曰：“三教之传，不在我将在尔矣！”竟不然。后数年，教主又入榕求卢子，尚未之见。回莆而吟曰：“茫茫天地一闲身，寄迹榕州今几春？日暮潮平沙欲合，隔江还有未归人！”时卢子赘于榕，乃为室林氏病，入莆求教。一闻心法，遂大契悟，歆然惟道是求。林氏遂歿，教主曰：“无忧也，子今其可以学吾之道乎？”于是笃信力行，不屑以青衿为桎梏，每有所得，不惮二十里即以见教主，虽一日两遭，不自知其为数教也。教主知其为大器，可以付大任。^①

卢文辉成为林兆恩的接班人，这是林兆恩自己选定的。而根据《实录》的记载，则明显具有神秘色彩，这自然也是宗教本身的需要。因为卢文辉是林氏的接班人，林氏在世之时就有着很高的威望，“王公贵胄介素慕教主而不克见者，无不执贽于嫡传门下。诸如同门之士，知道统之所属，亦无不北面事之”^②。在门人之中，卢文辉可谓得三教之真传。万历三十六年（1608），卢文辉建祠于涵江之瑶岛，被门人称之为“大宗”，其在教内的地位也就可见一斑了。嘉靖四十一年（1613），卢文辉重整“授经堂”，名曰“结经馆”，中塑林兆恩像，而卢文辉像则配祀，这表明卢文辉在三一教内仅次于林兆恩的地位完全确立。万历四十五年（1617）卢文辉去世，确定陈衷瑜为其传人。

根据《再传陈子本行》^③记载，陈衷瑜，字汝经，道号聚华子，莆田醴泉里柳营（今北岸秀屿镇）人，门人称其为“三教再传弟子”、“明道开教继承中一三教再传大宗师”。16岁入卢文辉门下，万历三十七年（1609）奉卢文辉命纂《三教龙华醮祷》、《兰盆科仪》、《忏悔科仪》，完善了三一教的醮典科仪制度，著有《明道要言》、《明道要论》、《立本忏悔》、《陈子会规》等等。陈衷瑜之成为三一教的再传弟子，比之卢文辉则更具有神秘色彩。陈衷瑜的父亲陈显（字念斋），为林兆恩的门人，万历十二年（1584）和黄芳等人一起在马峰为教主建祠，这是三一教最早的祠堂，此后门人建祠也就成为了一种普遍的现象。陈衷瑜的母亲黄氏乐善好施，十数年间，陈显夫妇行诸种善事，可惜年老未有子。为此曾经求嗣于林兆恩，“教主讲念斋公以《正宗遗书》百篇，公不解其意。教主曰：‘汝之后当为我成之。’”^④黄氏随即感而有娠，七月而生衷瑜。在这种宗教色彩之

① 《实录》，第158—159页。

② 《实录》，第160页。

③ 《实录》，第164—170页。

④ 《实录》，第165页。



下,陈衷瑜似乎注定要成为三一教的接班人:

(万历四十五年十一月)二十四日,衷瑜作疏,忽心惊不能坐定,乃直回涵江以见卢子。而卢子端然危坐,指衷瑜曰:“道统中一之传,今在吾子矣。子其勉之矣!”咐嘱毕,遂拱手而归。^①

卢文辉死后,陈衷瑜在涵江、东山、嵩东、尚阳,以及福州之鳌峰、金鼎各地倡教,并且重新修订三一教经典。于清顺治十二年(1655)卒于涵江瑶岛祠,葬于嵩东。

陈衷瑜临死之前,确立董史为其传人,“吾功成果满,三教重任已付之董生”^②。董史,字直庵,福清尚阳(今福清新厝)人,被门徒称为“三教三传弟子”,著有《林子门贤实录》、《东山集草》,主要在福建等地传教。

由卢文辉而至陈衷瑜,再到董史,被认为是三一教的嫡传一脉,为三教之正统。经由卢文辉、陈衷瑜的编辑,最后经董史修订而成的《林子本行实录》(附卢文辉、陈衷瑜本行),充分反映出了三一教作为一种宗教形态所具有的神秘化和制度化。卢、陈、董这一系对于三一教发展的贡献也就在于此:一则对林兆恩本身进行神化;二则完善了三一教的各种科仪制度。这两条也是三一教作为一种真正的宗教形式所必需的,因此可以说他们是三一教宗教化的完成者。

就神化林兆恩而言,这一点在《林子本行实录》中可以得到明显的印证。在林兆恩死后,教徒们神化林氏,并将其作为偶像来进行膜拜,这是宗教发展的必然。在林氏弟子们所撰写的关于林兆恩的行实之中,除了林兆珂的《林子年谱》,无不从这个原则出发的,“目录蚀真,风闻袭误,神其事则可骇可愕”,如朱逢时的《三教先生年谱》“传林子成道,九族升天”,翁曜《林子年谱》“载事甚详,中有却病祭天狗数条,非林子大中至正之学也,且叙事多粗鄙”,黄胄《豫章真师记》谓“晋世都仙,许公谶云:‘吾仙去之后,千二百四十年,龙沙遘八百真之会,其师出于豫章。’或指江西,殊不知神仙隐语,实为吾师林先生产莆阳。莆城少樟树,惟乌石山一樟,不知其几百年前所生也。……(兆恩)建堂于樟之前,树大合抱有余,垂生如活龙,遮堂而过之,自根复生三支直上,其大各一抱余。奇哉!一干三枝,其诸三教合一之义也。先樟树而后堂宇,豫章之谓与?”^③神化林兆恩成为了门徒的普遍行为,作为三一教的创始人,林兆恩在其死后受到了门人的神化也是非常自然的事情,这是宗教信仰传播的需要。而这种神化在经卢文辉、陈衷

^① 《实录》,第162页。

^② 《实录》,第168页。

^③ 以上引文均见于董史《林子门贤实录》,转引自林国平《林兆恩与三一教》,第122—123页。



瑜、董史所修订而成的《实录》中表现地尤为突出。在这里，林氏的出生、学道、倡道，以至于死亡都具有了非常神秘的色彩。关于林兆恩的出生，《实录》记载“教主为中子，初母李氏梦丹轮明月飞入帐中，遂娠焉。明正德十二年丁丑，古讖传云：‘丁丑之岁，弥勒下生。’七月十六日寅时，人见司马第李氏所居之房祥光烛天，异香袭人，而三一教教主夏午尼林子诞。”^①林氏的降生在其嫡传门人看来，乃是应了“弥勒下生”的讖语，故而从一开始就是与众不同的。这里将林兆恩的出生同中国社会上普遍存在的弥勒信仰联系在了一起，弥勒信仰是以弥勒菩萨为信奉对象之宗教信仰，在佛教的观念中，弥勒是未来佛，是释迦牟尼佛之后度众生出苦厄之佛。中国关于弥勒信仰之译经，始自西晋，弥勒信仰又分为两派：一派为上生信仰，信仰现今于兜率天说法之弥勒菩萨，而欲往生兜率天；另一派为下生信仰，相信弥勒将来下生此世界时，于龙华树下，三会说法，以救度众生，而自己亦能生此世界，于龙华树下听受说法而成佛，故有龙华三会之说。在这里，卢文辉等人所采用的是弥勒下生信仰。弥勒下生信仰，根据《弥勒下生经》弥勒将下生于翅头末城的龙华树下修炼成道，并且在龙华树下前后三次说法，即“龙华三会”。第一会度众生九十六亿人，第二会度众生九十四亿人，第三会为九十二亿人。^②“弥勒信仰在中国基层社会流行时，其信仰内核曾辗转经过多次的变型，其中以弥勒降生的预言普遍获得民众的共识，而自六朝以来，人们相信弥勒佛已管摄世界，随时降临人间，现显神通，开龙华三会，普度众生，带来物阜民丰的太平盛世。”^③于是，在林氏的嫡传弟子那里，林兆恩就成为了弥勒的象征，《实录》中以此为核心的记载也屡有出现：

法权之授于释迦，证果而称为弥勒。^④

教主相貌端严，丰神卓异，眼一露一藏。左龟右凤，颜发苍然若龙步武，谨厚若麟。左眼内有红痣四，外循至额，后有红痣三，凡七痣眉间，一红痣时隐时现。顶门如婴儿，息息出入。背有十八黑子。耳大而乳垂，腹蟠而体厚。行坐笑语，隐然一弥勒佛。昔人曾有讖曰：“龙华三派合于今，弥勒当生不用寻。东山开个无遮会，笑杀阎浮颠倒人。”^⑤

道脉相传自有真，东山乌石现麒麟。混元五百三龙会，孔老释迦合一身。^⑥

① 《实录》，第16页。

② 以上参考《佛学大词典》之《弥勒信仰》、《龙华三会》条。

③ 郑志明：《明代三一教教主研究》，第83页。

④ 《实录》，第2页。

⑤ 《实录》，第10页。

⑥ 《实录》，第12页。



万历十六年戊子，正月。命梓《弥勒尊佛经》，以今乃弥勒佛管摄世界。先时教主居竹崎寺，弥勒亲见教主，欲著《弥勒经》，教主走笔成之。末偈曰：“弥勒尊佛是我体，弥勒尊佛是我心。我体即是弥勒体，我心即是弥勒心。我与弥勒无二体，我与弥勒无二心。弥勒与我无二体，弥勒于我无二心。”至是门人始知教主果证弥勒，大会龙华为不虚耳。^①

弥勒下生，教主就是代表着弥勒，这是其嫡传弟子对林兆恩神化的最重要的表现。这种神化也迎合了中国普通民众弥勒信仰的基础，很好地实现了三一教的宗教化过程，为三一教的发展无疑创造了积极的条件。当然，在另一方面，这也为三一教本身的发展埋下了隐患，因为历史上被称为邪教而遭禁的白莲教也同样是以弥勒信仰作为其主要号召的。而这也成为了正统宗教和民间秘密宗教之间区分的一个主要特征。^② 这个隐患在随后三一教的发展当中暴露了出来。

在卢文辉等的《实录》的刻画中，林兆恩成为了神通广大人物，孔子、老子、释迦都曾亲授过林氏，而且林氏自身也是法力无边，所向无敌，这样的林兆恩不再是一个普普通通的“山人”，而是一个神——宗教的偶像。

除了神化林兆恩之外，据《实录》中附传的卢文辉和陈衷瑜本行的记载，卢和陈还完善了三一教的戒律、醮典科仪，将佛、道的诸多仪式和戒规引入到了三一教之中。比如在戒律方面，卢文辉在佛教因果报应观念的前提下，综合佛教的“八正道”和“五戒”，加以改造和发展，在其《龙华三会忤文》中提出了对门徒的 20 条戒律，其内容与佛教的戒律相比没有本质的区别^③，至陈衷瑜的《陈子会规》，则基本上完善了三一教的戒律制度。就醮典仪式而言，卢文辉和陈衷瑜将道教的符箓派的仪式引入三一教，符箓、咒语、建醮等道术也成为了三一教内的基本仪式；同时，还引入了佛教的一些仪式，如《三教龙华醮祷》、《兰盆科仪》、《忏悔科仪》等等，基本上都是沿袭了佛教的一些基本形式。这些制度和科仪的出现，表明三一教开始背离了林兆恩原本的意旨，具有了很浓厚的佛道色彩，而这是林兆恩在世时所极力反对的^④。

① 《实录》，第 97 页。

② 参考闵丽：《正统宗教向民间秘密宗教衍变的原因和路径——以元代白莲教信仰嬗变为例的分析》，《华中科技大学学报》（人文社会科学版）2002 第 4 期。

③ 参考林国平：《林兆恩与三一教》，第 125 页。

④ 在《林子三教正宗统论》第二十八卷中，林兆恩对于佛道的坐禅、拔宅、刑解、水解、布施、法术、符咒、攘杆等等都予以驳斥，认为这些都是荒诞迷妄的，根本是无助于心性修炼的，“二氏者流传既失真，又以己之私意揣度而逆亿之，玄远其说，谬悠其辞，以尊其师，以神其教，至于诡怪诞妄，不足于取信于人，此则二氏之流弊也”，《破迷》，四库禁毁书丛刊子部第 19 册，北京出版社 1998 年版，第 141 页。



总之,在林兆恩死后,由于嫡传弟子卢文辉、再传弟子陈衷瑜、三传弟子董史的努力,以佛道二教原有的观念、清规和科仪对三一教进行改造,三一教的宗教形式越来越趋于完善。三一教的影响也随着门徒的四处传播而不断扩大,盛况如清康熙十年林向哲在其《瓯离子集》中所述的那样:“吾伯祖龙江之教,盛于今日吴、越、燕、齐、豫章之区……今先生之祠遍天下,即兴化一郡之内,巨丽巍焕,金碧玲珑璀璨,雕角秀薨,数里相望。”^①明何乔远的《闽书》记当时“莆穷山极海至三家村聚落,莫不祀子;上而延、建、汀、邵,下而晋安、清漳,皆有三教堂”。可见,由林兆恩死后到清初这一段时间,三一教得到了迅速发展,在当时社会影响甚大。

但是,三一教在传播过程中,随着影响的不断扩大,其门人当中也出现了一些利用三一教的名声而谋取私利的现象,比如林至敬的门徒翁文峰、翁满、吴以贯等人,“书符作药,啖鬼为神,冒大道为谋利之本,依却病为养命之源。作种种邪术,以惑世诬民,为世人所掩鼻,而君子不齿也”^②。离经叛道、败教诬民的现象在三一教的发展过程中时有出现,如明末闽人谢肇淛在其《五杂俎》中所指出的那样,“兆恩死后,所在设讲堂香火,朔望聚会。其后,又加以符篆醮章,祛邪捉鬼。盖亦黄巾、白莲之属矣……今其徒布满郡城,其中贤者,尚与士君子无别,一二顽钝不肖者,藉治病以行其私,奸盗诈伪,无所不有,其与邪巫、女觊,又何别哉?”^③这样的现状对于三一教的发展来说显然是不利的,至康熙五十五年(1716),三一教徒朱昆,以惑少妇事泄,朝廷诏毁三教祠,此事据李光荣《莆田大事记》记载:“康熙五十五年,诏拆毁三教祠,以教徒朱昆迷惑少妇,事泄,株连合郡三教门徒,悉将龙江先生改戴冕旒,作玉皇帝像以扮之。玉皇殿称祠者,皆斯时改也。”这对于三一教的发展来说是第一个严重的打击,在莆田有谚称“三教给朱昆败”,说的就是这个事情,此后,三教祠为了能保存下来,改称玉皇殿、文昌阁或者书院。直至今日,在莆仙一带还有很多以书院为名的三教祠,其最初的原因即在于此。

三一教第二次被禁是在清高宗乾隆五十三年(1788)前后,修《四库全书》期间,清政府鉴于明末以来白莲教事件,将《林子全集》列入禁毁书目,查禁三一教。

纪昀在《四库全书总目》中的这段话可以说代表了当时官方对于三一教的态度:

《林子全集》四十卷,明林兆恩撰。兆恩字懋勋,号龙江,又号子谷子,又称三教先生,莆田人。生平立说欲合三教为一,悠谬殆不足与辨。至称梦中

① 转引自林祖韩:《三一教史》,第76页。

② 董史:《林子门贤实录》,转引自《林兆恩与三一教》,第133—134页。

③ 谢肇淛:《五杂俎》卷八《人部四》。



见孔子授以鲁论微旨，尤为诞妄。是编乃其门人涂元辅彙刻，分元、亨、利、贞四集，每集十册，皆猖狂无忌之谈。谢肇淛《文海披沙》曰：吾闽莆阳林兆恩，亦自博学能文，能以艮背之法治病，其门人传之者不得其学，徒以上章降魔捉鬼为事，俨然巫矣，纵日捉百鬼何益？况从其教者日盛奸伪诈盗，无所不有，恐他日一方之患不下黄巾、白莲也。肇淛为兆恩乡人，其言如此。而顾大韶《炳烛斋集》有《林三教集序》乃盛推之，谬矣。

“从其教者日盛奸伪诈盗，无所不有，恐他日一方之患不下黄巾、白莲也”，这是三一教再度被查禁，《林子全集》列入禁毁书目的原因所在。导致这样结果的无非有两个直接的理由：一则是门人对林兆恩进行诸多神化，最终将林兆恩与弥勒信仰联系在一起；二则是林氏门人之中有不少败坏三一教的。应该说，在当时的情况下，清政府出于维护自身统治的需要而作出这样的决定是合情合理的，后来情形的发展也说明了这一点。

黄宗羲在其《林三教传》中曾有这样的描述：

近日程云章倡教吴、鄞之间，以一四篇言佛，二三篇言道，参两篇言儒；朱方旦则好言福祸：皆修饰兆恩之余术，而抹杀兆恩，自出头地。余患惑于其说者不知所由起，为作林三教转。^①

由于三一教在当时社会上有很大的影响，因此冒三一教之名者屡见不鲜，如程云章、朱方旦之流仅仅是从理论上学一些皮毛罢了。更有甚者，则是借三一教之名与朝廷作对，最为著名的就是清道光、咸丰年间周星垣的大成教。周星垣，字太谷，号空同子，其所创的教派为大成教，又称太谷教，太谷学派、新泰州学派，是受林兆恩的影响而创立的，其思想的倾向与林兆恩基本一致。后周星垣被江南总督百龄逮捕下狱而死。周太谷死后其传人有两派：北派张积中和南派李光炘。咸丰五年（1855），张积中在黄崖山起义，时称“黄崖教匪案”。李光炘传泰州黄隰朋，居苏州传教。他们都是借三一教之名与朝廷对抗的，故而被视为是邪教。

这些状况对于三一教的发展来说都是非常不利的，经过两次禁教的打击之后，再加上三一教本身在董史之后没有非常突出的传人，因此，三一教在福建之外的传播一蹶不振，而在福建省内（主要是莆仙一带）则转入了地下，以隐蔽的方式在民间传播。各地区之间教徒各行其是，相继出现了“祖祠系”（以东山祖祠为核心）、“洪都系”（张洪

^① 黄宗羲：《林三教传》，《南雷文案·传状类》。



都创始)、“翁系”(翁一阳、翁悟道创立)、“三系”(陈衷瑜创始)、“明夏系”(林至敬创始)等不同的派系,在民间缓慢发展。

第四节 清末民国时期的三一教

清咸丰(1851—1861)之后,由于外来势力的介入,清政府疲于应付列强势力的入侵,无暇顾及对民间宗教的控制,三一教的发展赢得了新的空间和机遇。

在这一时期的发展中,需要指出的是陈智达和梁普耀的“悟本派”的出现,修订、整理了三一教的教规、仪式、制度,重刊了一些三一教的经典,对三一教的发展起到了一定的促进作用。随后产生了以张琴、蔡瑄、陈文炳、陈唐彬等为首的“涵三派”,对完善三一教的制度,整理刊刻三一教的经典等方面都起到了积极作用。

陈智达,莆田人,主持涵江鲸山悟本堂,称总持师。修订、整理了三一教有关的教规、教仪、教阶制度,定为《悟本规程》、《三教规条》。陈智达于清穆宗同治十一年(1872)去世,门徒称其为“三教继传弟子”。陈去世之后,其得意门徒梁普耀继承总持师一职,主持悟本堂,遵其师遗命重刊《夏午真经》等三一教经典,并撰有《林子本体经释略》等书,以普及和推广三一教教义。

梁普耀之后,莆田城内修建涵三堂(位于今城厢区凤山街),以张琴、蔡瑄、陈文炳、陈唐彬等为首,在莆仙一带有很大的影响力。这一派主要做的事情大致有两部分:一是重印三一教经典;二是创新三一教制度。在重印经典方面,涵三堂做了大量的努力,几乎所有的林氏著作都经由涵三堂得到重印,目前莆仙一带民间流传的三一教著作,最初基本上都是由涵三堂所编辑重印的,这一方面保存了经典,另一方面也促进了经典的传播,使得教义深入人心。此外,他们所辑印的《林子三教正宗易知录》、《三教初学指南》、《镇家宝》等三一教普及读物,基本上成为了门人所必需的入门读物,几乎是人手一份。在教阶制度方面,涵三堂没有设立总持师一职,但是新创了度世、济世二科。担任度世师的以现身说法化导人心为本职,而以印送善书和讲经演教属之。担任济世师的则以救急扶危、矜孤恤寡、排难解纷为务,每至年关,集中善信所捐献的大米钱物,施予贫民,米荒之时则举办平糶。此外,涵三堂还有《涵三规程》,对于完善清规制度方面,也是起到了积极的作用。

悟本派和涵三派这一时期对于三一教的恢复发展来说是具有积极意义的,可以称为三一教发展的“中兴期”。当然,由于历史和现实的原因,他们并没有能够改变三一教传播分散,缺乏统一领导和规范的发展状况。因此,虽然他们的出现在一定程度上



推动了三一教的复兴,但是,这种作用毕竟是有限的。总体来说,三一教发展的基本情况依旧是“各树一帜,别立门户以自高”,在民国之际,甚至新中国成立之后,均是如此。这一段时间中,主要的派系及其分布范围大致如表 2-2 所示。

表 2-2 清末民国时期三一教教主要派系

派系名称	分布区域	备 注
祖祠派	今莆田城厢区、荔城区一带	以东山祖祠为中心
悟本派	涵江区、江口镇、西天尾镇、梧塘镇	陈智达、梁普耀开创
洪都派	黄石镇、新度镇	张洪都开创
翁 派	秀屿	翁一阳、翁悟道开创
明夏派		林至敬开创
三一派		陈衷瑜开创
涵三派		张琴、蔡瑄、陈文炳、陈唐彬等为首

以上这些是莆田三一教在这一阶段发展的主要派系,当然,这并不是这个时期三一教在莆田发展的全部,只是因为它们是形成了派系的。其他更多的是在当地的发展中是有着重要影响的,但并没有形成派系,或者实际上是有自己派系的,只是没有提出自己的派系名称的。如莆田遮浪的黄珠武一派^①,黄珠武原名金木,新中国成立前即在莆田传道,其门下有着完善的教义教规,1984 年去世之后,留有经书四种,《三宝经》、《科教》、《观音修行》、《天地经》等,创祠堂十余座,在当地也是影响甚大。这样的传播类型,也是比较具有代表性的。三一教在明清之后的传播,其最基本的特征就是没有形成统一的教派,而是各自为战。在莆田可以看到有不同的派系,但是在仙游则是没有派系,相互之间也没有交流、渗透。

可以这么说,这一时期三一教的发展处于一种自发的、民间的状态。它们相互之间没有什么交流,但是,作为一个完整的系统,其自身在不断地发展。三一教的祠、堂都是在进行正常的活动,但彼此之间互不相干,当然,除了统一派系,或同一传道人之间。这样的状态一直延续到了“文革”之前,“文革”时,所有活动全部停止。

此外,清末,伴随着兴化地区的移民,三一教还传入中国台湾和东南亚地区。三一

^① 此处根据黄珠武弟子陈德清的介绍及其所提供的手抄本文献作为依据。陈德清是笔者 2006 年在莆田田野调研接触的,自 20 世纪 80 年代开始信教,以黄珠武为师,是莆田三一教卢门的活跃门人。该手抄本记载了大量三一教日常科仪的经文,以及具体的仪式过程,是其在学习三一教过程中记录的,并用于日常的宗教仪式当中。



教传入台湾之后,成为了台湾当地较为重要的民间宗教之一,至今依旧保持着三一教的节日仪式和庆典。不过,由于一直比较分散,缺乏统一的组织,三一教在台湾发展缓慢。这种情形到了1956年开始发生改变,台湾的夏教门徒在台北的中山北路创设三一教总堂(养兴堂),此后信徒日多,续建龙山堂、三益堂、养圣堂、仙兴堂、捷元宗孔堂、齐圣堂等三一教祠堂,遍布台湾各地,且设有教内的组织人员,主持日常事务,另外成立“三一教兴圣委员会”,以继承和推广三一教事务。^①

19世纪末20世纪初,三一教通过兴化人的移民传播到东南亚。现在马来西亚和新加坡各地都建有许多三一教堂,它们不叫庙、寺而是称为堂、祠、洞、书院等。新加坡最大的三教祠是九鲤洞,较小的有琼三堂、天性祠和兴胜堂等,绝大部分是由来自兴化府的人维持的,现在仍保持着这种特点,以祠堂为中心,构成明确的社会团体。九鲤洞建于汽车修配云集的中心地带,多是旅新兴化人,但也有从事信托业。同师会由福清华侨创建,还有信徒来自泉州。较完善的三一教祠堂都供奉着孔子、老子、释迦牟尼,而三一教教主林兆恩每座祠堂都有奉祀,通常身边还有张三峰和卓晚春,可以看出三一教中道教的成分比佛教、儒教的成分更占主导地位。在马来西亚,确认为三一教祠堂的有11座,其中十有八七是在吉隆坡或者吉隆坡的附近,并且绝大多数祠堂都建造于二战以后。^②

① 台湾地区三一教的情况可以参考郑志明先生《台北地区夏教的宗教体系研究》,《台湾文献直字》1986年第76期。从郑志明先生的描述中,台湾的三一教似乎有过比较繁荣的发展。然事实上,目前台湾地区的三一教状况相对来说是非常不理想的,虽然在20世纪80年代之前,可能有过相对较为兴盛的发展,并且曾经在台北市政府民政局正式登记为正常活动的宗教形式。但是,目前的负责人,也是当时申请的负责人——郭庆瑞先生,他在和笔者的沟通中表示,其实三一教在台湾的情形一直比较不太理想,而目前尤甚。郭先生说,严格意义上的门人,目前只有他一人,如果他去世了,夏教在台湾可能也就没有了。此种状况的出现,实际上和现实经济有着密切的关系。原本建立在同乡纽带、沟通同乡感情的基础之上,这样的基本前提,使得三一教在台湾有过相对兴盛的发展。但是,随着第二代、第三代的产生,这种同乡的情感纽带逐渐淡漠,同时,三一教又缺乏强大的经济支撑,这就使得它的发展受到了越来越多的障碍,它的逐渐没落,也是情理之中的事情。其实,三一教在台湾的发展状况,也是很多大陆民间教门在台湾发展情形的一个缩影。在目前的经济社会形势下,除了一贯道等少数教派依旧兴盛之外,其他都呈现出较为相似的萧条的情形。

② 关于东南亚的三一教期情况,可以参考傅吾康教授(Wolfgang Franke)“Some Remarks on the Three-in-one Doctrine and its manifestations in Singapore and Malaysia”,*Oriens Extrenus*, Jahrgang19,1972; “Some Remarks on Lin Chao-en”, *Oriens Extrenus*, Jahrgang20,1973. 林国平先生《林兆恩与三一教》中有完整的编译,此处不赘述,可以参考该书第153—160页。作为一种沟通乡情为基础而存在的民间教派形式,它在今天这样的社会经济氛围下,可能与台湾的情形会有大致相似之处。笔者曾向新加坡国立大学的苏瑞隆教授和林伟毅博士咨询过相关的情况,根据苏教授的说法,目前新加坡并无三一教,而在马来西亚尚有。而根据新加坡林伟毅博士的介绍,新加坡有一天性祠,是供奉林兆恩教主的庙。此外还有几间莆田人的庙,如九鲤洞等。马来西亚在吉隆坡、檳城也有数间三一教庙,名称不外宗孔堂、三教堂、崇圣堂一类。然由于种种情况的限制,未能得以进行实地的调研。



第三章

莆田地区三一教的现状

第一节 祠堂情况

三一教崇奉林兆恩为教主,门人进行宗教活动的场所称“堂”或者“祠”(清代时为避朝廷取缔改名为“书院”得以保存)。三一教祠堂的神像供奉的圣像,充分地体现了三教合一的特点,一般的祠堂,正中央供教主林兆恩,左张三峰,右卓晚春。教主像则是头戴三纲经、履五常履、著三纲五常衣、两手拱太极。在较大的祠堂,教主则是“三身合一像”(儒衣儒冠象征孔子,左肩伸出一头戴道冠象征老子,右肩伸出一头戴僧帽象征释迦)。

祠、堂是门人信众进行宗教活动的基本场所,也是宗教信仰形式得以表现的基础,莆田市是三一教的发源地和主要的活动区域,三一教祠堂在莆田市的分布状况(见表 3-1),在一定程度上反映了莆田市三一教发展的基本情况。

表 3-1 莆田市三一教祠堂情况^①

单位	祠堂数	总人口	总门人数	村数	村祠堂数最多	门人 30 人以上	门人 10 人以下	建筑 100 ² 以上	50 ² 以下	投资 10 万以上	1 万以下	定期会道	无管理组织
莆田县	334	1106739	24491	385	8	166	51	193	28	85	16	204	38
仙游县	606	981201	31084	322	10	166	132	487	84	197	73	378	90
城厢区	73	160467	3213	50	6	34	9	47	10	25	3	27	29
涵江区	115	181800	5663	63	5	50	57	80	5	43	27	63	52
北岸	156	465115	17055	95	6	97	59	97	16	55	24	82	16
湄洲	1	37209	34	11	1	1	0	1	0	1	0	0	0
合计	1285	2932531	81540	926	10	688	308	905	143	406	143	754	225

注:1. 祠堂数最多的乡镇是仙游县榜头镇达 119 座;

2. 祠堂数最多的村是仙游县枫亭镇九社村,达 10 座;

3. 门人数最多的祠堂是仙游县榜头镇象塘村的世明书院,门人达 409 人。

^① 以上数据来源于福建省莆田市民宗局(截至 2000 年),下文所引数据除特别说明外均同。



由表 3-1 可以看出三一教在莆田市的分布和发展情况,在莆田市六个行政单位中,仙游县的三一教情况最为突出。就祠堂总数而言,全市的 1285 座三一教祠堂主要集中在仙游县和原莆田县,其中以仙游县最为集中,共有三一教祠堂 606 座,占 47.16%;就祠堂的规模而言,仙游县建筑面积在 100m² 以上的有 487 座,为全县祠堂总数的 80.36%,这个数据莆田全市为 905 座,仙游县占了一半以上;就祠堂的投资额而言,10 万以上的祠堂仙游县有 197 座,占全县祠堂总数的 32.51%,全市投资在 10 万以上的祠堂数为 406 座,仙游也占了近一半;从祠堂的分布的情况而言,仙游县共有 322 个行政村,以祠堂总数 606 座计,差不多平均一个村子有两个三一教的祠堂;就活动的正规化程度而言,仙游县的 606 座祠堂中进行定期会道的有 378 座,62.38%,高于全市的比值(754:1285,约为 58.68%)。这是一个总体上的印象,实际上就个案而言,仙游县的三一教信仰情况在莆田市也是具有代表性的。现存最早的三一教祠堂——普光书院,就位于仙游县榜头镇下明村。普光书院建于明万历二十三年(1595),当时教主林兆恩尚在世,这是仙游县最早建立的三一教祠,也是莆田市现存最早的三教祠,在仙游县的三一教中有着极为重要的影响。仙游县三一教的传播主要以普光书院为中心展开,据统计,由普光书院分灵的祠堂就有 300 多座,几乎占仙游县全部三教祠的一半,目前与书院有联系的还有 126 座。同样也是在榜头镇(这是莆田市三教祠堂最多的镇),总共有 119 座,拥有门人数最多的祠堂——世明书院(共有门人 409 人),位于象塘村。另外一个具有典型意义的地方是枫亭镇的九社村,这里是整个莆田市拥有祠堂数最多的村子,一共有 10 座。就此而论,我们可以说三一教是主要流行于莆田地区的民间宗教形态,而三一教在莆田市的发展又是以仙游县作为其主要的活动区域的。

此外,从表 3-1 的数据统计中,我们还可以看出三一教祠堂在莆田市的其他一些特征。首先,莆田市的三一教祠堂从总体上来说规模都是比较大,门人 30 人以上的祠堂 688 座,占总数的 53.54%;建筑面积在 100m² 以上的祠堂 905 座,占祠堂总数的 70.43%;投资额在 10 万以上的祠堂 406 座,占祠堂总数的 31.60%。其次,就对祠堂内部活动的管理来说,有定期会道的祠堂 754 座,占祠堂总数的 58.68%,说明半数以上的祠堂都是处于有效的管理和引导之中,在三一教活动比较集中的原莆田县和仙游县内,活动的规范程度相对较高,这个比例分别达到了 61.08%和 62.38%。

在这些众多的祠堂中,最有影响的当属东山祖祠、瑶岛祠与尚阳祠。就其历史的价值而言,东山祖祠乃是创教之地,瑶岛祠乃是嫡传卢文辉、再传陈衷瑜、三传董史所建,而尚阳祠则是三传董史之父董志所建,后董史主事于此。由林兆恩而至卢文辉、陈衷瑜、董史,这一系也代表了三一教的基本发展脉络。



“东山道脉传天下，晓旭风光韵古今”，三一教圣地——东山祖祠(图 3-1)位于莆田城内东岩山南麓，占地面积 6.9 亩，重檐宫殿式，三进五厅，坐北朝南，依中轴线有山门、石埕、丹墀、祖祠大殿(宗孔堂)。古色古香的明代建筑群朴实大方，物华地灵。大殿东边新建的林龙江纪念馆，宏伟壮观，与自然景观融为一体，晓旭风光在这里凸现。祖祠原系林龙江先生的祖父林富建造的别墅“东山樵舍”，明代为“麟峰书院”，林龙江先生曾在此讲学，号宗孔堂。林龙江辞世后，万历三十年(1602)，门徒将其改为“麟山祖祠”，俗称“东山祖祠”，主祀三教先生林龙江。清宣统元年(1909)改建，匾称东山祖祠沿用至今。山门系马来西亚吉隆坡三教堂全体门人和祖祠门人于 1997 年捐资修建。山门楹联“天地无私咸化育，圣贤立说序纲常”；“道炳乾坤扶万古，学参天地贯三门”和“东山祖祠”匾额引人入胜。外廊两侧各奉天神、地祇守门将军。进入山门的大埕周围花木盆景宜人。大埕两边是靠壁廊，台阶两边立着两座吉祥如意的石狮(图 3-2)。



图 3-1 东山祖祠 1



图 3-2 东山祖祠 2

西侧有一涌泉井，清泉从岩石缝里涌出，源源不断，大旱之年不枯竭，井水清冽可口。走进拜亭，身临其境，领略祠内风韵，顿觉开朗。拜亭长达 20 米，宽 10 米，整个拜亭由 24 支石柱支架构建而成，每支石柱刻有对联：“夏门普及亚欧美，圣道贯通天地人”、“道从太极归无极，学赖先生启后生”等等，字迹遒劲有力，意义深远，传播海内外。正中设有虚空桌和麒麟桌神龛，东、西两边摆设背椅，供门人、游客瞻仰和休息。逢年过节，十音八乐队在此演奏，庆祝升平。拜亭前石埕东、西向有两宝鼎三层 4.2 米高，由马来西亚门人捐赠。丹墀上，二只麒麟腾空驾雾，呈祥献瑞。正中有新加坡天性祠门人于 1999 年捐赠的铜炉，刻有“正气浩然”。丹墀前是祖祠中心大殿宗孔堂，1998 年修建，五厢式，宽敞高大，宗孔堂正中奉祀三一教教主林龙江神像，上额“倡明三氏”是 1988 年夏教中华台湾总会捐赠。教主神像左边奉祀张三峰，右边奉祀卓晚春。堂侧东、西向列祀“四配”坐像，即教主四大门徒卢文辉、林至敬、朱逢时、张洪都。大殿前东边伽蓝奉祀关圣帝君，旁有绍贤堂；西边护法奉祀黄帅爷，旁有立德堂。相传，东山乌石现麒麟，有形似麒麟的乌石团呈现在大殿前石埕东侧，故名麟石。殿后有棵千年古樟



(图 3-3), 树围达 13.8 米, 至今有 1600 多年树龄。一株三桠长势, 相传为三教合一的象征。

涵江瑶岛祠始建于明万历三十六年(1608), 为三一教教主林龙江嫡传宗师卢文辉主持莫建, 坐落涵江后度青璜山(今涵江六中)。崇祯十七年(1644), 三一教二传宗师陈衷瑜主持扩建整修。清顺治十六年(1659), 三一教三传宗师董史(直庵)主持增建五子祠及通微、无山两宫。至此, 祠宇终成规模, 占地十余亩, 时人称之为大宗, 规模宏远。祠



图 3-3 千年古樟

面阔五间, 四进, 前屏照墙, 左右辟长廊, 祠内丹墀、天井。并建有卧龙桥、朋来石、吟风亭、弥勒树、醉仙床、荔根山、偃月池、百果园等八景。特别是瑶岛祠的“九九圣迹”, 更是与东山祖祠的麒麟石, 黄石太湖祠的“水流榭”(亦木雨披)齐名, 是三一教的三大奇观之一。所谓“九九圣祠”, 指的是瑶岛祠所竖立的一百根石(木)柱。当人们用“钱果”(铜钱)逐一放置计数时, 恰好一百片; 而用口头去点数时, 数来数去, 则只有九十九根。瑶岛祠年代久远, 文化积淀深厚。教主神坛几何图纹特别, 经学者考证, 具有摩尼教饰特征, 其橄榄形石柱及连带石础, 体现元代石雕特点。祠内秘庄一镇祠至宝玉印, 相传为建祠开挖泮池时, 掘得一块玉石, 通体生辉, 雕成圭宝, 永镇瑶岛, 护国庇民。历经近四百年沧桑, 瑶岛祠屡遭兴废。清初, 清廷禁止三教活动, 瑶岛祠被迫改为瑶岛书院。清光绪年间, 祠宇毁坏严重, 涵江二十五家商户等筹资大修。抗日战争期间, 遭日寇飞机轰炸, 部分祠殿损坏。1942 年再行修复。新中国成立后, 祠被莆田第六中学作为礼堂及食堂使用。1994 年, 因该校扩建需要, 经莆田市人民政府研究批准, 易地迁建。2000 年, 由后度村里人倡议, 在涵江区三一教协会和福莆仙三教门人、爱国华侨的大力配合下, 于青璜山麓重建瑶岛祠。相继建成主殿、二殿、头殿及偏殿, 初具三进规模, 并重塑教主金身。已建祠殿 1200 多平方米, 总共花费 130 多万元。2003 年农历十二月, 隆重举行开光庆典。

尚阳祠, 坐落于福清市桥尾。明万历二十六年(1598), 教主林龙江指派门贤在桥尾尚阳埔莲花圣地建祠传教, 故称为“尚阳祠”。明崇祯元年(1628), 由莆田江口镇前会村董应阶先生筹集黄金百余两重修续建。清顺治十年(1653)仲冬, 董史承父志再度倡募白银千余两拓建。清康熙五年(1666)祠宇遭焚毁, 时因清廷视三一教为邪教, 更名为“尚阳书院”, 并由公开转为地下秘密活动, 以尚阳宫、永兴社为场所。延至清末民初, 再次重修续建。民国四年(1915), 由时任国民党中央立法院委员蔡王宣(原籍江口镇郊上村人)为主, 会同莆田名士张琴、陈唐彬、黄佩南等人, 肇建三间厢平屋为“集草



楼”，崇奉三一教三传弟子董直庵先生。此后，四方信士云集。成为三一教弘扬发展的一处圣地。20 世纪 90 年代后，祠宇不断重建扩建。1990 年秋，于集草楼后建三间平屋为“儒道释殿”，崇奉三先圣。1993 年冬又于集草楼前建“夏午亭”。1997 年集草楼由三间平屋翻建成双屋五间厢房，并拓建双厢为“虔诚亭”、“锡福亭”。2001 年又翻建三圣殿为三层殿阁。现祠宇由前殿尚阳书院、集草楼和夏午亭、三圣殿四大群体构成，结构严谨，层层迭进。各殿内画栋雕梁，鎏金溢彩，楹联荟萃，屋顶飞檐翘角，辉煌壮观。尚阳书院为三间二进歇山造，前为埕地，埕前围墙，左右设简易山门，门顶分别书“尚阳宫”、“永兴社”。主殿临面开三门，中门顶横匾“尚阳书院”系张琴所书，殿内下厅挂“涵三超一”横匾系曾任国民政府主席的林森所书。上厅设三帐，中帐祀三一教教主林龙江，厅前护栏框架，大帐帷幄。左侧帐为尚阳宫祀神，主坛为田公元帅，系从城厢头亭瑞云祖庙分灵，还祀妈祖圣母、玄坛元帅、张公元帅、关帝圣君等神。右帐为永兴社，中帐左侧开后门与集草楼相连。集草楼为二层五间厢结构。两旁厢房前辟为楼梯，楼梯上为虔诚亭和锡福亭。楼前正中建夏午亭，亦双层构造。主楼一层为尚阳合会，安置祠道生牌。二层夏午亭后为集草楼主厅，大门为六扇门，两侧置石雕圆窗，屋宇进深一间，内设三帐，中为三传直庵宝帐，左祀韦驮爷，右祀伽蓝爷，两侧室为生活办公用房，二层与后座三圣殿一层平行，使各层高低错落有致。三圣殿为三层楼五间厢结构。从集草楼两侧护厝过后门而进，以西边厢相连，中隔内埕。主屋西边上厅前建楼梯。一层中为道德堂，临面开八扇门，西侧小圆窗，瓷绘壁画贴墙。二层主厅为纪念堂，堂内挂三一教教主及一传、二传、再传四配门人石彩雕像，西侧墙挂三教先生故事各 18 幅，厅中置椭圆形客桌，西侧墙设圆门与厢房相连。楼梯前西厢墙嵌尚阳祠简介石刻及芳名碑。三楼为主殿，正中开八扇门，殿内神帐以木刻作仿宫殿式，双檐屋顶，前置四根木刻盘龙柱，内以护栏围框，帐中塑儒释道三圣坐像，威仪端容。楼梯之前厢房分别辟为观音阁和真人阁，阁中宝帐亦雕刻精细，彩绘金碧，屋顶四角翘起，蔚为壮观。

第二节 门人情况

三一教的信徒称门人，是经过一定的入教仪式，先由一二人介绍，主师（或见证师）确定其日常伦常无亏，方能择日在教主殿前皈依，填入门启章，由主师或者掌教师宣读戒律，举行仪式，焚启告天，并授以林子心法，才成为门人。因此，门人对于三一教来说是其存在的基础，门人的数量和状况则直接影响三一教在当地的传播。目前莆田市三一教门人的状况如表 3-2 至表 3-5 所示。



表 3-2 莆田市三一教门人分布情况

(单位:人)

行政单位	总人口	总门人数
莆田县	1106739	24491
仙游县	981201	31084
城厢区	160467	3213
涵江区	181800	5663
北岸	465115	17055
湄洲	37209	34
合计	2932531	81540

从莆田市的总人口为 293.2531 万,其中三一教门人为 81540,占总人口的 2.78%,就门人的地域分布而言,主要分布在原莆田县(24491)和仙游县(31084),两者合计门人数为 55575,占门人总数的 68.16%。门人占总人口比例最高的为北岸地区,为 3.67%;其次为仙游县 3.17%;最少的为湄洲岛,仅 34 人(这是因为湄洲是妈祖的祖庙所在,主要是以妈祖信仰为主)。

表 3-3 莆田市三一教门人职业情况

(单位:人)

行政单位	总数	工人	农民	商人	其他
莆田县	24491	547	22928	391	625
仙游县	31084	446	29450	815	373
城厢区	3213	126	2898	106	82
涵江区	5663	334	4753	84	492
北岸	17055	55	16908	73	19
湄洲	34	0	34	0	0
合计	81540	1508	76971	1469	1592

在这些门人之中,就其职业成分而言,从表 3-3 中很明显地可以看出,农民占了绝大多数(76971)约为 94.40%,其次为其他(1592)1.95%,工人(1508)1.85%,商人(1469)1.80%,从这个比例中,我们不难得出这样的结论:三一教的信仰在农村、在农民中比较普遍,而这与我们在实地调研中的所见也是吻合的。在莆田市的农村,三一教的信仰是非常普遍的,甚至几乎是全民皆信。2001 年 7 月,笔者蹲点近半个月的仙游县象溪乡象山村就是这样一种情况。仙游县象溪乡象山村位于莆田市的西北部、仙游县的北部,地处山区,是一个典型的中国农村。全村 340 户人家,约 1500 人,基



本上为陈姓。全村有 800 亩田,主要用以种植水稻,基本上能够自给自足。除了外出广州、深圳等地打工外,油茶和山上的竹子是这里农民的主要经济来源。全村除一家之外,全部信仰三一教(为信众,并不一定是门人),信仰比例高达 99.7%,当然,门人的数量相对少一些,200 人左右,附近几个村子的情况也是类似的。

表 3-4 莆田市三一教门人学历情况

(单位:人)

行政单位	总数	高中以上	初中	小学	文盲
莆田县	24491	908	3978	10846	8759
仙游县	31084	901	4185	14552	11446
城厢区	3213	90	412	1474	1237
涵江区	5663	143	713	2413	2394
北岸	17055	69	1168	4368	11450
湄洲	34	—	1	1	32
合计	81540	2111	10457	33654	35318

以农村人口作为主要组成部分的门人结构,同时也表明了整个三一教门人的文化程度不高,从表 3-4 中可以看出小学和文盲的门人占到 25998 人,占到门人总数的 83.64%,高中以上仅占 2.90%。这种状况对于一个宗教的发展来说非常不利。由于文化素质的低下,大量的经典被忽视了,取而代之的是一种迷信的方式,这不能不引起人们的关注。因此,在我们的访谈中,我们也经常发现,大多数村民对于“先生”的最大的期望是“保佑我全家”,对“先生”的最直接的理解是“像菩萨、神仙一样的人”,当然,祠堂中的卜凶问吉的事情更为常见。

表 3-5 莆田市三一教门人性别及年龄情况

(单位:人)

行政单位	总数	男	女	55 岁以下	55 岁以上
莆田县	24491	9679	14812	7470	17021
仙游县	31084	14974	16110	11454	19630
城厢区	3213	1105	2108	550	2663
涵江区	5663	1622	4041	2033	3630
北岸	17055	6957	10098	4839	12216
湄洲	34	9	25	5	29
合计	81540	34346	47194	26351	55189



此外,从表 3-5 可以看出,在这些门人之中,男女信徒的比例大致为 3 : 4,差距不是很大。就年龄分布而言,55 岁以上的门人为 55189,占到了门人总数的 67.68%,这表明在很大程度上,三一教的门人以老年人为主,因为农村大多数年轻力壮的人基本上在外打工,家里剩下的以老人和孩子为主。在城市,很多人都是在退休之后才信三一教并成为门人的,在仙游县林龙江纪念堂笔者曾经访谈了一位陈姓的负责人,他表示三一教的门人基本上都是以老年人为主(当然很多地方也有年轻人信,但是年轻人成为门人的并不多),很多人退休以后都会到这里来学习,因为“先生”教的东西都是好的,所以,很正常地就接受了。门人以老年人为主,这使得很长一段时间三一教的祠堂是与当地的老人协会共同使用的,在很多村子里,我们依旧可以看到三一教祠堂的边上挂着“××村老人协会”的牌子。

在走访之中,笔者看到对于村民而言,三一教不仅是一种精神上的依托,同样也是其物质生活的一部分。就精神上而言,对于三一教的信仰为其提供了精神上的依靠,当然,这种依靠是可以比较简单的,比如“做人要做好人”,“人要做好事,不能做坏事”等等,这是村民们对于林兆恩所强调的“心身性命之要道,三纲五常是至德,士农工商为常业”的最为浅显的理解和贯彻,这也成为了他们生活的原则。就物质生活上而言,三一教的祠堂成为了村民主要的活动场所和交流平台,满足着人们生活的需要。这些现象表明,在当地三一教的信仰已经融入了村民的日常生活之中,成为了他们生活中的一种习惯,这主要表现在以下几个方面。

第一,三一教门人成为调解矛盾者。在访谈中有位村里负责人告诉笔者:“三一教我们这里大家都信,因为它提倡的东西是好的。”三一教的门人以老年人为主,就仙游县而言,55 岁以上的门人 19630 人,占到门人总数的一半以上。而这些老人在村中有着比较高的威望,比如祠堂的董事长或者堂主(董事长和堂主是三一教基层的管理者,前者主要负责日常事务,后者主要负责宗教仪式)。村民之间如果有纠纷,都由他们出面协调,总能很快地得到妥善的解决,所以村中邻里之间关系和睦,基本上没有什么矛盾、积怨。

第二,事事离不开祠堂的祭拜。除了在较大型的布道仪式上还偶尔会有讲经以外,三一教教主要是以占问吉凶的方式存在。据村民介绍,在当地要是家里有什么红白喜事,比如生小孩、建房子、结婚、老人过世等等,大家都会到祠堂里来求一签,问吉凶,求吉利。祠堂的香火很旺盛,这从祠堂公布的收支情况中可以看出来。我们在陈氏祠的时候,就曾经遇到一位妇女,在求签问其彩票能否中奖。在其他的祠堂之中,我们也不时会发现村民卜问吉凶的情形、烧香顶礼的情形,这在村民看来,自然是再正常



不过的事情了。

第三,祠堂成为人们日常交流活动的中心。作为宗教活动场所,象山村中有一大两小三座三一教祠堂,其中起主导作用的(或者说是成为信众活动中心的)是位于村中心、规模比较大的“象溪浔山陈氏祠”。祠堂的修建完全属于民间行为,资金主要来源于香火钱和附近村落祠堂的资助。我们在象山村的时候恰逢盛夏,一到晚上,村民便三三两两地聚集到这里来。祠堂里配有一台电视机(一般居民家无电视机),在祠堂破旧的电扇前纳凉、拉家常或者看电视成为村民娱乐消遣的主要方式。其他祠堂的实际情形也和这里基本相似,三教祠在承担宗教活动的功能之外,也承担了供人们休闲的功能。

在这些现象的背后,通过进一步的分析,我们实际也不难发现人们对于三一教信仰接受的原因,亦即信众的内心需求和想法。

第一,对教义的认同感和对教徒的信任感。三一教所倡扬的伦理道德对村民有一定的吸引力,虽然经籍理论对大多数人来说是很难的,但是人们根本不用学习经典就已经形成了一种共识:三一教的教义是好的,信教的人是好的,先生是教我们要做好事的。这是一种非常纯朴的、直观的理解,而这也是最能够打动人心的一种方式,很多人就是因此对其产生好感或在其中寻找实现自我价值与自律的精神力量而去信教。

第二,祈福禳灾。风调雨顺、五谷丰登、全家平安才是村民最为关心的事情,是他们信仰宗教的根本的出发点和归宿。在他们的观念中,祭拜鬼神是有百益而无一害的,只要上几炷香,献上些许祭品,再磕上若干响头,就可以得到鬼神的庇佑,又何尝不可呢?简单地说,鬼神对他们而言是有用的,在这种纯朴的功利心驱使下,林兆恩原先所形成的知识分子团体,在经过几百年的演变之后,成为了民间的一种普遍的信仰而得以存在。

第三,在当地一个相对封闭的环境中,人们有交流的需要。在当地,由于经济的不发达,信息比较闭塞,村民的生活内容也并不丰富。祠堂为村民提供了一个聚会的硬件条件,理所当然地成为聚会的公共场所。对于老年人来说尤其如此,随着年龄的增大,老年人与外界接触的机会越来越少,而祠堂则是他们与人交流的中心。所以,这也导致在很长一段时期内,在许多地方三一教组织与村里的老人组织是合而为一的。

第三节 教职人员情况

在很长一段时期内,政府对于三一教并没有明确的定性,对于三一教的管理是在逐步的探索中,主要以《宗教事务管理条例》的基本精神作为依照。1997年,莆田市政府确定东山祖祠为宗教活动场所,并于1999年2月成立东山祖祠管委会,对三一教的



活动进行管理。

三一教祠、堂的管理根据三一教的教义,具有“三纲四业”的世间法和“心身性命”的出世间法的内外双修的特点。规模比较大的祠堂,在管理上有教职人员和一般管理人员两种。其中,教职人员包括:

主师——主持祠、堂的全面工作,根据本堂需要设置教职,开教传道,主持入教仪式,授受门徒、教义以及林子心法,举办各类讲师培训班、经书学习班,举行会道仪式等等;

掌教——掌管本堂教务活动、培养引证师、见证师,举办立本、入门仪式,传授心法,教授经书、礼乐等等;

秉教——协助掌教开教传道、举办各类教务活动,指导门人修炼林子心法等等;

道长——负责举办经书经典学习班,讲师培训班,会道仪式,引导门人修习等等;

坛师——主持经师法事、教规、礼法,负责主持各节日的祭祀仪式等等;

堂长——负责组织本堂道友参加本教教务活动,负责本堂建设、修缮、济世等等事务。

以上这些都是教职人员,其职责是处理教内事务,除了教职人员,还有一般的管理人员,包括:

监理——监察各职务遵纪守法,监督收支,反映道友意见和建议,理顺教内外关系;

会计——管理本堂收支账目,做好日清月结,节日、年关收支账目公布;

出纳——管理本堂现金收支,严格财务制度;

保管——保管本堂的一切财产;

后勤——负责本堂的各种接待、采购。

当然,小一点的祠堂其管理人员自然也就没有这么复杂,主要是由董事长和堂主负责管理。由教职人员负责教务管理,由一般的管理人员负责日常事务处理,在这样的方式下,三一教的祠、堂运作基本上比较正常。我们也在很多祠、堂中看到张贴着明确的职责分工,明细的账目收支。

在这两类管理人员中,普通的管理人员是出于维护三一教的日常运作的制度化管理的需要,对于宗教信仰本身而言,是一种辅助性的,而教职人员则是主要的,莆田市三一教的教职人员总体的情况如表 3-6 所示。



表 3-6 莆田市三一教教职人员情况

	行政单位	总数	男	女	高中以上	初中	小学	文盲	55岁以下	55岁以上	工人	农民	商人	其他
教职人员	莆田县	1483	1150	333	94	441	736	212	358	1125	72	1283	21	107
	仙游县	802	726	76	61	287	389	65	243	559	27	738	20	17
	城厢区	30	20	10	2	8	17	3	2	28	3	24	0	3
	涵江区	720	577	143	86	487	147	0	116	604	181	351	51	137
	北岸	275	158	117	7	38	155	75	44	231	85	186	0	4
	合计	3310	2631	679	250	1261	1444	355	763	2547	368	2582	92	268

从表 3-6 中我们可以看出,就性别而言,莆田市三一教的教职人员基本上是以男性为主占 79.49%,女性仅占 20.51%;就文化程度而言,与门人整体文化水平不高相一致,教职人员当中,初中以下的有占 92.45%,高中以上仅 250 人(7.55%);就年龄分布而言,以老年人为主,55 岁以上 2547 人,占 76.95%;就职业而言,主要以农民为主,有 2582 人,占到 78.01%。简而言之,莆田市三一教教职人员的基本特点是:以农村老年男性为主,普遍文化程度不高。这对于三一教教义、经典的有效传播而言,应该说是一种障碍。在我们调研的许多祠、堂中,我们经常看到经典被搁置在一边,或者干脆锁在柜子里,沾满了灰尘,基本没有什么人翻阅。很多教职人员的传教活动,也就是简单地说一下人应该做好人、做好事,以及怎样做好人、做好事等等,基本上是从自己的生活经验出发来谈的。

第四节 三一教的社会功能

从上面的分析我们不难看出,在莆田市,三一教已经完全地融入了人们的日常生活之中,成为了人们生活的一部分,对当地的人来说,这是很自然的。这是一种鲜活的民间宗教,在人们的日常生活中发挥着积极的作用,其功能概括而言主要有以下几个方面。

一、社会整合功能

三一教有固定的教义、定期的宗教仪式和固定的讲经会道,而且三一教的教义是以日常伦理道德的教育为主,这对于良好的社会环境、社会风气的形成有着巨大的意义。同时,如前所言,三一教的祠堂在当地还起着协调人与人之间的关系的作用,由于



祠堂的董事长或者堂主均,是当地德高望重的长者,当地村民之间有什么纠纷,一般都会找他们出面协调。宗教的和世俗的功能结合在一起,基于共同的信仰,在促进当地的稳定的同时,将人与人之间通过伦理的纽带联结起来,从而形成了社会学意义上的社区。在这个层面上,三一教对于当地的社会稳定和发展有着不可忽视的意义。同时,三一教祠堂对于当地而言,也是很好的文化遗产和社会财富。

二、心理调适功能

当今中国,人民的物质和文化水平都有了很大提高,但人们意识的发展总是落后于社会存在,旧社会遗留下来的旧思想、旧习惯不可能在短期内消除;社会生产力极大提高,物质财富极大丰富,文化、教育、科学却还需要一个长时期的奋斗过程;科学的发展一时还不能回答人们在生活中所产生的种种疑问。在人类学家看来,宗教是人控制无法解释的生命现象的一种努力,巫术、宗教和科学这些社会现象都是人为了填补认识上的空白,对付无法控制的自然力而做出的不断达到更高社会意识水平的尝试。三一教所提倡的东西,可以给人们提供安全感和精神上的慰藉,可以帮助信徒化解由于暂时的社会不公而带来的愤懑和怨气,可以帮助他们摆脱对死亡的恐惧及人生种种烦恼,这种心理调适的功能,能够使信徒获得精神上的依托,从而积极地面对生活。

三、教育功能

三一教作为莆仙地区一种独特地域文化,从道德、教化方面促进当地人民自觉遵循的自治功能,以达到安定社会和繁荣、发展文化的目的,对社会产生着深远影响,它独特而实际的教育意义,生生不息。从三一教的教规看,条目涉及生活的方方面面。入门的教徒必须遵守“明训”(戒章)如下:(1)以三纲五常为日用;(2)以入孝出悌为实履;(3)以士农工商为常业;(4)明义利之辨;(5)戒饮过量之酒;(6)戒斗气之勇;(7)戒淫邪之行;(8)日搜己过,痛自忏悔;(9)每日素食一餐。女教徒戒条同,惟其(2)、(3)是以三从四德为实履,勤治纺织为常业。这些实际上就是生活的规则,民间信仰的表述方式如此细致入微、浅显易懂,不失为一种良好的教育途径。同时,三一教也十分重视对青少年的教育。三一教信徒一老人为主,而老人们在农村往往扮演“教师”的角色,在大型的会议上布道,推广三一教的思想。在一些地方,传统是老人们为孩子们讲述《三字经》、《道德经》等,教诲人们要努力学习文化知识。在象溪村陈氏浔山祠中摆放有一个电视机,村里的人每天聚集在一起看。电视机柜门上贴有一首“教戒少年”:少壮不努力,老大徒伤悲;有书不读子孙愚,有田不耕仓禀虚。提醒着看电视的孩子们不



可忘记学业。在一边的墙上,还有对联一副:无月难穷千里目,有书不负百年身。这样,在一个极其有限的空间中,三教信徒将其对教义(归根到底是一种道德的修养)的坚定信仰,以一种潜移默化的形式传输给了下一代。

四、社会交往功能

由于共同信仰三一教,信徒们很容易产生精神上的认同,进而集结为一个群体,达到群体认同。在这种认同的基础之上,三一教协调了人与人之间的关系,促进了人们之间的交往,增进了人与人之间的感情。首先,参加教内活动,是教徒之间交往的主要方式,共同的信仰加强了这一交往,成为教徒建立良好人际关系的桥梁。教规规定,“凡遇朔望或五、十日,要组织学习,讲经论道,印证心法。在学习中务必齐集一处,互相讲解”,“要定期举行会道,设教度人”。仙游县的各个三一教祠堂都会不定期地举行会道(学习经典),引导门人积极参加,同时,作为仙游县三一教活动的中心——林龙江纪念堂每年都会定期举行四次会道,这些对于促进门人之间的交往无疑有着积极的意义。其次,一部分门人向非门人宣传教义教规以扩大三一教影响,同时也促进了教内外人的交往。再次,三一教使我们与东南亚一些国家甚至与有着政治隔阂的台湾地区有了一条很好的民间交往途径。改革开放以来,海外的三一教门人经常到莆田来拜谒三一教教主,加强了与大陆门人之间的交流,同时还积极捐资兴建学校、公路、桥梁等公益事业。最后,祠堂作为人们的生活重心所在,成为了人们活动、交流的场所。如象山村의 浔山祠,每天晚上都会有十到二十个村民准时去看电视新闻。金山书院中,老人们有的练习书法,有的下棋喝茶,有的读书看报,十分自得。

五、社会公益功能

三一教之创立很大程度上与林兆恩本人的在倭寇犯境之际的毁家纾难的义行有着直接的关系,也正是林兆恩这种爱国爱乡的举动赢得了信众的支持和拥护。三一教建立以来,也一直把社会公益事业作为自己的责任,非常强调门人信众对于社会的责任感。这是三一教的一个良好的传统,在今天依旧得到了良好的保存和发扬,凡是三一教门人所在的地方,无论是救灾济贫、怜贫助学、建桥修路、建学校、修水利、修文物、献茶水等等公益事业中,都会有门人的积极参与。此外,作为三一教的常规性要求,每个祠、堂都会在每年的年底进行普施活动,主要关心本祠、堂附近那些家庭贫困,需要帮助的家庭。在我们的调研之中,我们也经常看到三一教门人对于当地社会公益事业的积极参与,比如郊尾镇的芹林书院为当地村道改造,发动门人捐资 160 万。也正是



因为如此,作为仙游县三一教活动中心的林龙江纪念堂经常为此受到政府的肯定和表彰。2001年5月,林龙江纪念堂被仙游县人民政府授予“助残捐资先进单位”;2003年3月,堂管委员会主任李洪宗被县民宗局授予“宗教界为社会主义两个文明建设服务先进个人”的称号;2003年11月,被县民宗局授予“捐资支持少数民族事业发展的先进集体”,2005年1月,被莆田市民族促进会授予“扶贫济困先进单位”。这些都表明了三一教门人在宗教学习之余积极参与社会主义两个文明建设,投身当地的社会公益事业,在当地拥有良好的声誉和影响。

第五节 三一教发展存在的问题及对策

三一教作为地方性的民间宗教,在当地社会中有着重要的作用(特别是对于农村社会而言,尤其重要),如何正确引导并发挥其在社会生活中的积极作用,是一个非常现实的重要问题。在发挥其积极作用的同时,相关的管理部门也应当关注于对其自身所存在的问题的解决,以利于三一教在当地的发展更加良性、有序,更大限度地发挥其积极推动社会发展的作用。目前三一教内部存在的问题主要表现在以下几个方面。

一、年龄结构老化

现在三一教的成员,大多为老年人,年轻人仅占10%左右。当问及一老年教徒时,他说信教图的是清静平安,老有所乐,但又担心后继乏人,传统文化得不到继承弘扬。新中国成立后,三一教的活动一停就是几十年,再加上“文革”十年浩劫,几乎没有机会吸收新教徒,所以现在的教徒严重老年化。老年人年事已高,健康每况愈下,有很多已经去世,而年轻人对三一教不太感兴趣,也没有时间,更多的是为经济利益奔走。眼看三一教面临失传的危机,选择接班人、承上启下的问题就迫在眉睫了。而且目前的新一代教徒也和以往不同,他们有较强的独立意识、参与意识和商品经济意识,如何看待这个问题,如何既考虑到传统,又考虑到新形势,值得认真思考。

二、社会转型的影响

中国社会由农业文明向工业文明转型,影响着教徒生活的单一性。农业劳动时间观念不强,农民可以随时丢下手中的活计去参加三一教的活动,工人就不行,因为工业生产要求高度的劳动纪律性,在工作时间内工人只属于集体的生产流程而绝不可能为了按时参加教内活动而任意停下工作。这就使得由农民转变为乡镇企业工人、建筑承



包工人及城市民工的教徒无法按规定的日期和时间去参加活动,这就打破了农业社会中教内活动时间和形式的单一性。如果白天活动,人人都忙于工作,就不能参加活动,这使得更多加入其中的教徒为退休人员,因其时间安排比较自由。

三、信众整体文化素质不高

在创教初期,三一教是一个知识分子团体,但是随着历史的推移,三一教的宗教信仰色彩逐渐冲淡了其作为知识分子团体的特点。比如莆田市三一教门人中,小学和文盲人数为 25998 人,占到门人总数的 83.64%;教职人员中,小学和文盲的比重也为 54.35%。由于文化素质的低下,大量的经典被忽视了,而取而代之的是一种迷信的方式,这不能不引起人们的关注。三一教拥有着大量的经典,有着非常具有学术价值和思想史意义的文献,这些如果不能得到有效的保存和传授,对于三一教而言,将是一个巨大的损失。三一教不仅仅是一种民间宗教形式,更是当地的一种文化,如何提高门人文化素质,传承三一教的文化内涵,应当成为相关部门要关注的问题。

四、管理相对混乱

在目前,国家只承认佛教、道教、伊斯兰教、基督教和天主教等 5 种宗教,而三一教则被定位为民间宗教。作为一种民间性的宗教,长期以来,三一教一直未被列入当地政府和宗教事务部门的管理范围,同时,由于三一教内部各个祠堂各行其是,缺乏统一的管理。在这种情况下,三一教内部管理混乱、松散,对门人、信徒缺乏必要的约制力,导致迷信活动严重。这种状况无论是对于三一教本身而言,还是对于政府的社会管理而言,都是极为不利的。正如部分三一教门人在呈送政府部门的报告中指出的那样:“由于缺乏组织和领导,其宗教教规与心身性命之学不能为教徒所完全明白,致使教门渐趋晦蔽,其间也有少数别有用心和不明宗旨的人,以迷指迷,以讹传讹,异端四起,分门别户,甚至假冒三一教之名,谈妖说怪、跳神、咒术等,违背三一教之本旨,长此下去,势必致正教之演变,趋向邪径。”占全县 10% 以上的人口都是三一教信众(其中门人约 4%),如何管理好他们,对于整个地方的社会稳定有着极为重要的意义。并且,在三一教门人中,老人和妇女的比重最大,达 70%~80%。于是,很显然,三一教管理的有序化,直接关系到当地社会的稳定。

在以上四个方面的问题之中,笔者认为,根本问题在于管理,一旦在管理上得到妥善的解决,其他的方面也会迎刃而解了。当地的政府职能部门也在进行积极的尝试,



诸如试点化管理等等。在试点管理的祠、堂中,完善了对门人的管理制度,建立了严格的人员、财务、保卫、消防、卫生、文物保护等等管理措施,取得了一定的效果。但是,试点的范围毕竟是有限的,就仙游县而言^①,在全县的 606 个三一教祠、堂中,仅 84 个依照《宗教事务条例》的管理办法进行了登记,占全部总数的 13.86%。也就是说大部分的三一教祠、堂依旧是游离在有效管理之外的,管理的难度比较大。在 2005 年的调研中,仙游县民宗局负责人表示:“由于至今对民间信仰特别是三一教没有完整的管理细则要求,各部门管理责任都不能真正落实,对民间信仰规范化管理还有一定距离,如三一教协会至今未成立,全县中心未形成,给集中组织引导带来诸多不便。县民宗局管理执法人员缺少,乡镇宗教干部也不到位,对民间信仰管理工作难以落实。”

2005 年年底,以国家宗教局副局长蒋坚永为组长的中央统战部、国台办、国家宗教局联合组成调查组对福建莆田地区的三一教信仰工作状况进行调研,随后 2006 年 5 月的《国家宗教局关于福建省民间信仰问题的调研报告》,肯定了莆田地区三一教信仰的管理工作,并原则上同意在莆田地区成立三一教协会,以更好地推进对民间信仰的管理和引导工作。这对于三一教的发展而言,无疑是一个好消息。有了国家宗教局的肯定,三一教有了明确的定位,莆田市也积极开始着手三一教协会的筹备。2006 年 12 月 8 日,莆田市三一教协会正式成立。无论是对于三一教本身的发展而言,还是对于当地职能部门的管理而言,这都是一个非常积极的举措。三一教内部在教职人员培养、门人引导以及教义、教规、仪式和经典保存方面有了更大的进步,同时,这种规范化的管理也更大限度地发挥了三一教对于莆田市社会经济、文化发展的积极意义。

^① 此处数据来源于福建省莆田市仙游县民宗局。

中篇 信仰篇



第四章

三一教的信仰

第一节 三一教的经典

三一教以林兆恩为教主,信奉的经典即以林兆恩的著作为主。而林兆恩在其授徒传教过程之间,勤于著述,自嘉靖三十二年(1553)开始至万历二十六年(1598)的45年间,几乎每年都有好几种著作问世。其间由门人汇编成集,主要有《圣学统宗》、《林子圣学统宗三教归儒集》、《三教分内集》、《圣学统宗非非三教心圣集》、《林子全集》、《林子三教正宗统论》、《林子会编》、《夏午真经》等等。这些是研究林兆恩和三一教思想的最基本依据,但是,对于普通的信众来说,这样繁多的作品是很难接受。目前在三一教内主要尊奉的林子著作为《林子三教正宗统论》、《夏午真经》以及《夏午尼经训》,这些著作是林兆恩的得意门徒,也是其选定的嫡传弟子卢文辉所编撰的,基本上能够反映三一教的宗教思想。

当然,除了林兆恩的作品之外,三一教的经典之中还包括门人对于林氏生平事迹的记录。在林氏逝世之后,出于对教主的缅怀和传教的需要,林氏门人所撰的行实类作品非常多,主要有林兆珂的《林子年谱》,卢文辉、陈衷瑜、董史的《林子本行实录》,翁曜的《林子年谱》,朱逢时的《三教先生年谱》,黄曹的《豫章真师记》,黄大本的《林子纪闻》,林至敬的《丁戊本纪》,张洪都的《林子本行》等等,在这些著作当中,除了林兆恩从弟林兆珂的作品是力图恢复林氏的学术身份,将其作为一个理学家、教书先生来描述之外,其余的都是从宗教传播的目的出发,对林兆恩的生平进行了神化,使得林兆恩成为了一个彻头彻尾的神异人物,具有了无限广大的神通。当然,撇开这些宗教色彩的描述,这些行实类作品的描述对于我们了解林兆恩的生平有着非常重要的意义。目前,教内所尊奉的为林兆珂的《林子年谱》和卢文辉等的《林子本行实录》。

林氏的弟子和再传弟子也有相当数量解释其著作,或者通俗化其著作的作品传世,如卢文辉的《夏心集》,林至敬的《卓午实义》、《明夏集》、《龙华别传会语》,黄州的



《金光丹鉴》，朱逢时的《心海真经》，郑曾照的《道统论》，曾人茂的《夏语注释》，董史的《东山集草》，《林子门贤实录》，陈智达的《三教初学指南》，梁普耀的《本体经释略》、《三教正宗易知录》，郭嗣周等的《镇家宝正集》、《镇家宝补遗》等等，这些作品在莆田民间都有较为广泛的传播，同样受到了信众的重视，特别是《三教初学指南》、《三教正宗易知录》等这些作品，因其语言表述比较简单、容易入门，成为很多信徒接受三一教的基础，在莆田各地有着广泛而深入的影响。

作为宗教，三一教除了有其思想的基础之外，还有科仪制度方面，这个主要是由林兆恩的弟子及再传弟子所完成的，卢文辉的《放生仪文》、《龙华三会忏文》，陈衷瑜的《忏修仪文》、《陈子会规》，林兆麟等的《悟本规程》以及民间广为流传的《招魂仪文》、《进表仪文》、《普施仪文》、《午供进贡仪文》、《朔望仪文》、《三教关限仪文》、《启建仪文》、《转藏天宫仪文》、《悲慈三昧九忏文》、《三教迎旌仪文》、《三教会神仪文》等等，除了完善了三一教的规程，也几乎涉及日常科仪的任何一个方面，基本上是对佛道二教既有的仪式加以改造而来的，其余则是流传于民间的迷信。这些自然不是林兆恩本身所提倡的，林兆恩在世的时候在其《破迷》篇中，对于当时社会所存在的诸如羽化长生、神、法术、符咒等迷信的现象进行了批判^①，认为产生这些现象的原因在于“二氏者流传既失真，又以己之私意揣度而逆亿之，玄远其说，谬悠其辞，以尊其师，以神其教，至于诡怪诞妄，不足取信于人，此则二氏之流弊也”^②。而林氏后世弟子对于其教的这些仪式方面的完善，在林兆恩看来，显然是有违其本意的。但是，作为一种真正的宗教，作为要在民间广泛流传并得到信众的支持，对于他们来说，也是一种必需的举措。当然，除去这些受到了严重的佛道二教因素以及民间迷信影响而产生的这些仪文之外，《存省规条》和《醒心诗》则是最能够体现林兆恩对于门人弟子的约束和对于仪式的要求。从以上的论述来看，三一教的主要经典如表 4-1 所示。

表 4-1 三一教经典层次分类

经典层次	经典名称
基本经典类	《林子三教正宗统论》、《夏午真经》、《夏午经训》
生平类	《林子本行实录》(卢文辉等)、《林子年谱》(林兆珂)
规诫科仪类	《存省规条》、《醒心诗》、《陈子会规》

以上这些经典主要是以林兆恩的作品为主，当然，目前三一教内所认定为经典的

^① 《破迷》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第 19 册，北京出版社 1998 年版，第 129—141 页。

^② 《破迷》，同上书，第 141 页。



自然是不止这些。三一教至今已有 400 多年历史,历代门人弟子对于经典的诠释以及科仪的完善,都有相当的作品流传于世,而这些作品与林兆恩本人的作品一起,构成了三一教的经典体系。目前,在三一教内被奉为经典的作品大致如表 4-2 所示。

表 4-2 三一教经典作品一览表

经典名称	卷数	编著者
《林子三教正宗统论》	36	林兆恩著 卢文辉结集
《夏午真经》	6	林兆恩著 卢文辉结集
《夏午真经纂要》	2	林兆恩著 卢文辉编纂
《夏午经训》	1	林兆恩著 卢文辉编
《林子四书正义》	5	林兆恩著 张洪都、陈标、刘献策编
《弥勒尊佛宝经》	1	林兆恩著
《四尼经略》		卢文辉撰述
《夏心集》		卢文辉著
《放生仪文》	1	卢文辉著
《三会议文》	1	卢文辉著
《林子本行实录》	1	卢文辉著 陈衷瑜、董史编
《林子年谱》	1	林兆珂著
《丁戊本纪》	1	林至敬著
《卓午实义》	2	林至敬著
《明夏集》	1	林至敬著
《龙华别传》	2	林至敬编
《金光丹鉴》		黄州著
《李经引证》		杨起元集 卢文辉校
《忏悔仪文》	1	陈衷瑜著
《陈子会规》	1	陈衷瑜著
《心海》	1	朱逢时著
《东山集草》	2	董史著
《林子门贤实录》	1	董史著
《三教初学指南》	1	陈智达校集
《本体经释略》	1	梁普耀著
《三教正宗易知录》	1	涵三堂编



从表 4-2 中可以看出,三一教的经典系统还是比较复杂的。由于三一教在历史上很长一段时间内总是处在地下的发展状态之中,这些经典之中大多数都是在民间流传。在这样的流传过程当中也不免会有损益的情况出现,同时,有些经书因为得不到很好的保存,在流传过程中亡佚了,这对于三一教的研究来说,不免是一个遗憾。

第二节 三一教的教义

在嘉靖二十六年(1547)至嘉靖二十九年(1550)之间,林兆恩因科举的失败而弃去举子业,出入于二氏之间,以寻求心身性命之道。但是,在对儒、释、道三家作了详细的了解之后,林兆恩开始感到困惑,因为“从儒者讲道,徒见其详于手容足容之间,剖析支离之陋,恐孔门授受之指,似不如此也。乃复弃去儒者之学,而从二氏者流,徒见其溺于枯坐顽空之习,搬精闭气之术,又恐释迦老子之道,似不如此也”^①。在遍习三家的过程之中,林兆恩发现三家各有其不足的地方,那么,孔老释迦的原旨是什么?林兆恩为了解决心头的疑问,“数年间,如痴如醉,如癡如狂。凡略有道者,辄拜访之,厚币之,或邂逅儒服玄装,虽甚庸流,亦长跪请教。故莆人咸以教主为癡。而教主殊不为少阻,而真心不退”^②。这种恳切求道之热情之中,自然也包含着仕途失望之后的无奈,当然更多的是对于真“道”的渴望和探求。后来,在“明师”^③的指点之下,林兆恩才豁然开朗,确立了以心学为基础的三教归儒的理论旨趣,所谓“一本皆四书五经”、“直指此心是圣”^④。

在《三教合一大旨》中,林兆恩比较明确地阐发了其基本的思想意旨:

林子曰:“沙界之华,龙天之夏,而为儒者曰我儒也,为道者曰我道也,为释者曰我释也。教既分为三矣,而余之意欲会而归之,以复合于孔、老、释迦之道之本一也。余尝概与所可使由者言:惟本是立,所以教其使。余尝概与所可使知者言惟门是入,以教其中;抑且惟则是极,以教其终。然孔、老、释迦之教,亦皆有始,亦皆有中,亦皆有终;而孔、老、释迦之道,亦无有始,亦无有中,亦无有终。夫教较然三也,若不知孔、老、释迦之教之所以三,则无以识其

① 《年谱》,第 11 页。

② 《实录》,第 21—22 页。

③ 《年谱》,第 11 页。

④ 同上。



一，而为道之至。道浑然一也，若不知孔、老、释迦之道之所以一，则无以统其三，而为教之大。既识其一，复统其三，较然非三，浑然非一。大矣哉！至矣哉！此儒道释之所同，而孔、老、释迦之能事毕矣。且人之性本善也，本是孔、老、释迦，本自时中，本自清静，本自寂定，而非有待于孔、老、释迦，而后能时中，而后能清静，而后能寂定，而后能孔、老、释迦也。《中庸》曰：‘惟天下至诚，为能尽其性。’诚之有未至者，性之有未尽也。而尽人之性，尽物之性，以参天地，以赞化育，乃吾性之分量，至诚之极功也。未至于此，而曰教、曰道者，则是教其所教，而非其教之大也；道其所道，而非其道之至也。然教本于道，道本于性，余于是而知能性吾之性以为性，则孔、老、释迦之道可得而道，斯其为道也至矣；道吾道以为道，则孔、老、释迦之教可得而教，斯其为教也大矣。”^①

在林兆恩看来，儒释道三者原本是没有区别的，都是本之于道的，亦即根源于人的本性。而人的本性至善，能够认识到人的本性，“尽性”，也就能够理解浑然本一的“道”。因此，人只要能够真正认识了道，那么，不管是孔、老、释迦之教都是“大”的，合乎“道”的基本要求的。反之，如果不能尽性，不能体道，那么所形成的“教”只是以其自己所知去教人，而不是以道教人，因此，也是偏狭的。“教”是本之于“道”的，故从根本上来讲，任何“教”之间都是没有差别的，都是“一”。但是，现实的情况并非如此。

非三教也者，非以非三教也，以非三教之流者非也。^②

余之设科也，有曰“立本”者，是乃儒教之所以为教也；有曰“入门”者，是乃道教之所以为教也；有曰“极则”者，是乃释教之所以为教也。而其教之序也，先立本，次入门，次极则。^③

道家者流虽曰入门，而不知立本，而况极则者乎？释氏者流虽曰极则，而不知入门，况于立本者乎？而近世讲学之士则亦有可言者，固知习儒者之立本而纲常矣，又窃慕释氏之极则而虚空矣，而其所谓存心养性以入门者或亦未能知也。故修人道以为入门之地，而明心法以为极则之先，余之所以教人者，如是而已矣。^④

① 《三教合一主旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第660页。

② 同上，第663页。

③ 同上，第669页。

④ 同上，第674—675页。



譬之树然，夫树一也，分而为三大枝，曰儒、曰道、曰释。儒之一大枝复分为二小枝，有专主“尊德性”者，有专主“道问学”者，各自标门，互相争辩，则亦何异于道流、释流是其所非，非其所是，而喋喋不已也。道之一大枝复分为三小枝，清静也、彼家也、炉火也，各自标门，互相争辩，则亦何异于儒流、释流是其所非，非其所是，而喋喋不已也。释之一大枝复分为五小枝，临济也、沩仰也、云门也、曹洞也、法眼也，各自标门，互相争辩，则亦何异于儒流、道流是其所非，非其所是，而喋喋不已也。自是枝而复枝，叶而复叶，纷纷籍籍，是是非非，盖有不可得而胜数者矣！^①

林兆恩认为一个完整的对“道”的理解当中应该包含“立本”、“入门”、“极则”三个渐进的层次，立本强调的是以伦常来明人道，入门强调的是所以修炼心性的方法，极则则是在完成立本、入门之后所能达到的对于虚空本体的认识，只有将这三者结合起来才是真正的“道”，真正的“一”。可是现实中的儒、释、道三家都只是得到了“道”的一端，道家只知道“入门”，却不知道“立本”，更何况“极则”；佛家只知道“极则”，却不知道“入门”，更何况“立本”；儒家（近世讲学之士）只知道“立本”，羡慕佛家的“极则”，却不知道修身养性以入门的方法。这三者都是有着明显的缺陷和不足的，可是它们相互之间却自以为是，相互论争。而且，这种论争不仅发生在儒、释、道三者之间，还发生在各自的内部，在林兆恩看来，儒家有“尊德性”和“道问学”两途，道教有“清静”、“彼家”、“炉火”三家，佛教有“临济”、“沩仰”、“云门”、“曹洞”、“法眼”五家，相互之间也是论争纷纷，是是非非，喋喋不休。这样的争论都是一种见解上的偏狭，不能完整地体会到“道”的本体，就“道”的角度而言，原本应该是一致的。因此，正是在对三教本身所具有的偏狭和缺陷的认识之上，林兆恩才有“非三教”的说法。“非三教”不是对三教本身的否定，而是对三教末流的种种偏狭、自是而非他的弊端的否定。在这种基础上，林兆恩强调应该将三教统一起来，这个统一是有一个前提的，即先修人道（立本），再明心法（入门），最后达到虚空本体（极则）。

余所谓三教合一者，欲以群道释者流而儒之，以广儒门之大也。然三教合一之旨有二：若谓三教之本始不待合而一者，非余所谓三教合一之大旨也。余所谓三教合一之大旨者，盖欲合道释者流而正之以三纲，以明其常道而一

^① 《三教合一大旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第676页。



之也；合道释者流而正之以四民，以定其常业而一之也。如此，则天下之人无有异道也，无有异民也。而天下之人亦无曰我儒也，亦无曰我道也，亦无曰我释也。此其唐虞三代之盛而无有儒道释之异名，故谓之“一”，一之而归于正。^①

余之所以合三氏之教而一之者，非他也。三纲四业而为教之始也，见性入门而为教之中也，虚空本体而为教之终也。^②

今以余之教言之：始之以立本以明人伦也；既明人伦以立本矣，则必继之以入门以明心法也；既明心法以入门矣，则必终之以极则以体太虚也。故人伦未明，而曰我能明心法者，未也；心法未明，而曰我能体太虚者，未也。故教之所当先者先之，而先其所不得不先也；教之所当后者后之，而后其所不得不后也。^③

林兆恩非常清楚地指出，所谓三教合一并不是说三教本来是一致的，换句话说，就“道”的角度而言三教是一致的，这不是林兆恩所要强调的三教合一的内涵。在林兆恩看来，所谓三教合一就是要三纲、四民等儒家的纲常伦理来纠正释、道二教所存在的偏狭，使得人人有“常道”、“常业”。常道，就是儒家的纲常伦理。常业，就是士、农、工、商四民之业。在这里，林兆恩的倾向性也是非常清楚的，就是要将三教归儒，而儒则是要归孔子之儒。

余每以释典所载，悉皆心身性命之微、不可使知之道，殆与孔氏之儒虽不异，而曰以此可以治天下、国家、使民由之者，不亦妄耶？今以孔氏之教所可使由者言之：始自伏羲、神农、黄帝、而尧、而舜、而汤、而文武，夫妇之别、父子之仁、君臣之义，三纲五常，无不毕具。又况精微之至，尽之于《易》；政事之宜，尽之于《书》；性情之正，尽之于《诗》；节文之著，尽之于《礼》；赏罚之明，尽之于《春秋》。以正朝廷，以正百官，以正万民，至于行兵治赋，亮采导河，而所谓世间法者，殆有不可得而胜纪者。不惟宏纲懿范，既极明备而足述。虽至威仪辘节，亦且昭晰而可观。故从古以来之所以治天下国家者，真有不能外于孔氏之教矣。若释氏之神机妙用，乃所谓出世间法也，而变通宜民之下，施

① 《三教合一大纲》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第662—663页。

② 同上，第675页。

③ 同上，第675页。



之中国故不为滞，亦岂能不籍经纶于《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》，因政于尧、舜、禹、汤、文武者哉？此余倡教之大都，宗孔之本旨也。^①

大道浑沦，未始有名。今既名“儒”、名“道”、名“释”，名焉既有，道日以支。纵有圣人者出，岂其能复返太朴，复归无名哉？故不得已而曰“三教合一”者，盖合而一之以孔子之儒，以存儒者既有之名尔。是虽不能复返太朴之无名以媲德上古，而同文同伦之风，庶乎俗无殊尚，人无异教，不诡不僻，殆非叔季之世所能及也。^②

这样，林兆恩在这里的思路也就非常清楚了，他的三教合一是针对于当时社会上儒、道、释三教之间以及三教内部纷争不断，是非不止的局面。强调三教从本源上来说都是一致的，都是体现“道”的基本要求，是本“一”，针对了现实的局面。林兆恩的三教合一强调的是要用儒家的三纲、四业来纠正二氏的弊端，以儒家的伦理纲常作为其教之“本”，在此道德基础之上，再强调心身性命的修炼（入门），对虚空本体的追求（极则）。于是，在三教归儒，儒归孔子的形式下，在日常人伦的实践基础上，林兆恩完成了其三教合一系统建构。这个系统，后来林兆恩的得意弟子卢文辉有非常明确的概括：

或问何以谓之三教之正宗也？文辉乃窃三教先生本旨而语之曰：“其所谓三教之正宗者，非他也，心身性命之要道也，三纲五常之至德也，士农工商之常业也。统而宗之，岂非其所谓万世无弊之可宗者正宗耶？”故徒知心身性命之要道，而不知有所谓三纲五常、士农工商，则道非其道矣。或徒知三纲五常之至德，而不知有所谓心身性命、三纲五常，则德非其德矣。或徒知士农工商之常业，而不知有所谓心身性命、三纲五常，则业非其业矣。而心身性命，而三纲五常，而士农工商，而合而一之，此乃先生三教正宗之本旨也。^③

按照卢文辉的概括，林兆恩三教合一的宗教思想基本上包括三个方面的内容：心身性命之要道，三纲五常之至德，士农工商之常业。这三者是构成其宗教思想的基本核心，是一个统一的整体，不可或缺的。对于林兆恩的三一教而言，三者具有同等重要的意义。

而三一教的基本教义也就是在此基础上才形成的。简单地说，就是以“心身性命”为基础，以“三纲五常”为根本，以“归儒宗孔”为宗旨，以“士农工商”为媒介，以“立本”、

① 《序》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第650—651页。

② 《三教合一主旨》，同上书，第662页。

③ 《序》，同上书，第652页。



“入门”、“极则”为修行途径的儒、释、道三教合一的宗教体系。而对于在现实发展中的三一教而言，纲常伦理的强调是其最为突出的表现，这也是三一教在民间发展中带给人们的一个基本的印象。从这个角度来说，三一教实际上是以宗教的形式，以民间作为依据，实践了儒家的伦理道德。在这里，儒家的伦理道德成为了对三一教的门人最基本的要求。这一点，实际上林兆恩在其对道、释二教的批判中也明确表明了：

夫人生于天地之间，孰有切于孝道之大、人伦之常哉？孝道之大、人伦之常者，布帛椒粟也。天下之人，有可以弃布帛而遗椒粟者乎？夫既不可以弃布帛而遗椒粟，抑岂可以弃孝道之大而遗人伦之常者乎？^①

盖人也者，人之也。人道之大，莫逾三纲，故谓之人者，以群道释而人之也。伦也者，伦之也。而君臣之，而父子之，而夫妇之，以群道释而伦之也。^②

所以，我们可以很明显地看出，在林兆恩这里，虽然强调了心身性命、三纲五常、归儒宗孔等，但是，对于林兆恩来说，最为重要的是纲常伦理，这也就是他所说的“立本”，只有立好了本，解决好了世间的人伦关系，人才有可能通达大道，明了心身性命的根本。从这个角度出发，我们可以将道德伦理的要求视为三一教最为根本的教义所在，也是三一教的基本宗旨所在。

第三节 三一教的神祇

任何宗教都是有着自己的神祇系统，有自己崇拜的偶像，作为一种民间宗教，三一教也不例外。在三一教的祠堂中，其所供奉的主坛神像都是教主林兆恩的坐像。林兆恩头戴三纲巾，脚履五常履，著三纲五常衣，两手拱太极，这也是标准的林兆恩神像。任何一个宗教活动场所，只要他是三一教的，所奉祀的主神都是林兆恩。

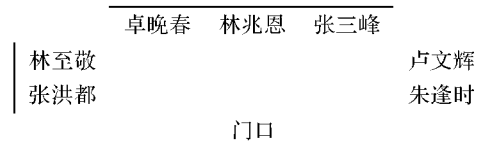
林兆恩既是三一教的主神，也是三一教信仰神祇系统的核心。当然，除了主神之外，三一教还有其他的神祇。这些神祇主要有张三峰、卓晚春，以及教主的四大门徒卢文辉、林至敬、张洪都、朱逢时，称“四配”。在较大的三一教祠堂，神像的位次基本上是这样的，教主林兆恩居中，其左为张三峰，其右为卓晚春，这三尊像基本上是在大厅的中间。然后，厅的东西两侧面为“四配”，从左到右依次为林至敬、张洪都、卢文辉、朱逢

^① 《道释人伦疏稿》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第102—103页。

^② 同上，第105页。



时,以东山祖祠为例,其主厅(宗孔堂)为三一教的主殿,其神像位置如下:



在这个神祇系统中,相互之间的关系也是非常明显的,“四配”为林氏的嫡传弟子,林兆恩死后主要是依靠这四个弟子继续传教,并且更为重要的是对林兆恩进行了神化,同时完善了三一教的制度了科仪,使得三一教不断地宗教化,这尤其是以林氏的得意弟子、被三一教徒称其为“夏午尼氏道统中一三教嫡传大宗师”的卢文辉最为突出。卓晚春,莆田人,生于嘉靖年间,自号无山子,上阳子,时人称为“小仙”^①,林兆恩与之交往甚多,在当时有“卓狂林颠”之名^②,对林兆恩思想转变有着非常大的帮助。卓晚春对于林兆恩来说只是一座桥梁,经由他,林兆恩开始了其心身性命的修炼。而对于林兆恩的思想影响较大的,应该是张三峰。与张三峰的交往,《年谱》中有一则记载:“(隆庆)八年庚辰,先生六十四,春游鼓山,夏往武夷。……时张三峰真人晦其姓名曰桃文羽,来见先生剧谈玄秘,有玄歌、玄谭,先生悉录以付梓。”按照这则记载,张三峰当曾传修真要诀于林兆恩,而三峰丹法,按照记载,属于内丹派,提倡内丹修炼^③,因此,其所传于林的也应当是内丹修炼方法。这样,经由卓晚春而至张三峰,是林兆恩心性修炼之法完成的路径,也是其宗教思想确立的基础条件。因此,两者对于林兆恩与三一教而言,具有非常重要的意义,所以,作为三一教所奉祀的神祇,为后世三一教门人所敬奉,也是非常自然的。

以上这些是三一教的基本神祇,但是,作为一种民间宗教,三一教在其演变的历史当中,并非只有以上这些神祇。比如,目前在莆田地区已久有影响的,自认是继承卢文辉一系的卢门,在他们的神祇系统里面,除了传统的三一教教主、张、卓以及四配之外,还信奉老子、孔子、释迦,以及弥勒佛。尊奉孔、老、释迦,是因为三者乃是儒道释三教的创始人,尊弥勒佛,是因为在卢文辉、陈衷瑜、董史一系列的《林子本行实录》中,林氏的降生是应合了“弥勒降生”的预言,并且称林兆恩最后“果证弥勒”。

① 见《古今图书集成·神异典》第二八五卷神仙列传三十五。

② 见《林子·寤言录跋》。

③ 见胡孚琛,吕锡琛:《道学通论——道家、道教、仙学》,社科文献出版社1999年版;以及《中华道教大辞典·张三峰》。



此外,由于民间宗教的特殊性,民间宗教主要面向的是普通百姓,而对于普通百姓来说祈福禳灾、风调雨顺、五谷丰登、全家平安才是他们最为关心的事情,是他们信仰宗教的根本的出发点和归宿。从这一点出发,只要是神祇,只要能够护佑他们,给他们带来福果,都是可以信奉的。因此,对于很多三一教的门人,他们信仰的神祇极大地综合了道、释二教,我们通常所见的如来佛、观世音菩萨、玉皇大帝、太上老君、城隍,甚至是齐天大圣、余太君、穆桂英等等,都出现在其中,这也表明了其信仰的复杂性和功利性。当然,这些并非是一教作为一种宗教形态所尊奉的基本神祇,只是一教在民间发展过程当中所产生的信仰形态的变异。

第四节 三一教的节日

宗教节日对于宗教信徒来说是非常神圣的,因为这个时间对于该宗教的形成和发展而言具有极为重要的意义。世界上大凡宗教,都有着其自身的节日,而在这些节日里,宗教徒总是以自己的方式举行着庆典仪式,这是他们宗教信仰的一部分。对于三一教门来说,也是有着自己的节日。三一教的节日,大致可以分为两类:一是教主的纪念日;二是因教主生前的义举而来的节日。就前者而言,有两个:一为每年农历的正月十四日,是林兆恩去世的日子;一为每年农历的七月十六日,是林兆恩出生的日期。对于后者来说也有两个,林兆恩生前因其毁家纾难而抗击倭患,为在倭患和瘟疫中死去的人们超度,提供救济。在门人看来这是普度众生的日子,因此每年的农历九月底到十月初,三一教都会有一个“普度节”。此外,在农历每年年底(十二月二十五左右)还会有一个“普施节”,向附近的困难民众施与衣物、钱款等,以帮助解决其生活上的难处。这四个节日,在三一教都是非常隆重的,形成了传统的,因此被称之为“四大节”。

当然,除了以上大节之外,三一教还有其他的一些节日,比如每年农历三月十六,祭祀卓晚春;八月十八日,祭祀张三峰;十一月初三,祭祀卢文辉。实际上,只要是神祇的祀日,都会有相应的仪式,这样一来,由于三一教在民间的发展过程中,如前文所言,所信奉的神祇比较复杂,随之而来的是大节之外,小节也是不断。根据笔者所接触到的由三一教卢门陈德清所提供的材料中,他们一年中所要祭祀的大、小节日大致有近20个,具体如表4-3所示。



表 4-3 三一教祭祀节日及对象

时间(农历)	奉祀对象
正月十四	三一教教主
二月十五	太上老君
二月十九	观世音菩萨
二月二十五	齐天大圣
三月初三	玄天上帝
三月十六	卓晚春真人
四月初八	释迦
四月十五	九天总主帅
五月初五	青华妙行导师
五月十六	玉皇上帝
五月二十	万心教主
六月十二	卓祖真人
七月十六日	三一教教主
八月十八	三峰张真人
八月十九	观世音
九月二十九至十一月初一	普度
十一月初三	卢夫子
十二月二十五	普施

当然,如前面所言,并不是每一个节日对于三一教的意义都是一样的。目前,在莆田地区,除了四大节会举行比较隆重的仪式和比较统一的活动之外,其余的小节一般都只是以简单的祭祀为主,基本的范围限于各祠堂,甚至是门人在家自己祭祀。而四大节的时候,尤其是林兆恩的生日和逝世日,莆田的东山祖祠和仙游的林龙江纪念馆都会举行比较隆重的仪式来纪念,每年的这个时候,全世界的信众都会到这两个地方来朝拜教主(以东山祖祠为主),这也是整个三一教中最为盛大的两个节日。“普施”和“普度”则是由三一教祠堂开展,基本上是以祠堂为单位进行。

除了这些固定的大节、小节之外,三一教还有一些非常固定的教团活动,比如,每天早、晚三一教的祠堂都会安排人点香、诵经,每月的朔望之日,全堂门人都要到堂诵经,这是林兆恩在世时强调的“朔望之会”。另外,还有一些定期的季会和月会活动,不定期的会道和经典学习、庆祝活动等等。目前,这些节日的相关活动,在莆田地区还是被完整地保留,并且以比较严格的节庆仪式执行。



第五章

三一教的仪式

第一节 入教仪式

三一教的信徒称“门人”，这是林兆恩在世时所确定的称呼，沿袭了传统儒家的师徒关系。信徒称门人，在一定程度上也体现了林氏所倡导归儒宗孔的基本主张，表明了其所创立的宗教具有明显的儒家色彩，就这个角度而言，称之为儒家的民间宗教形式，似无不妥。传统儒家收徒的仪式，简单地说是“自行束修以上”，即缴纳一定的贽仪，然后师徒关系便得以确立。在林兆恩所创的三一教中自然也保存了这一层最为原始的师徒礼仪，当然，作为一种宗教，林氏的三一教也增添了不少其他的必要程序。

如果想成为三一教的门人，首先必须得有一至两位老门人（对于老门人的人数，三一教的规定也是在改变的，按照《陈子会规》的规定，是需要三个。目前，是一至两位就可以了）。“介绍”这个程序不是可有可无的，它是成为三一教门人的必要前提。同时，介绍人介绍的不是入教人简单的、基本的情况，而是要对入教者的日常品行进行介绍，只有被认定为“伦纪无亏，品行端正”，同时又具有“恒业”，才能够被介绍入门。这一点和三一教所强调的以儒家的三纲四业为基础密切相关。因为林氏在世之时，在创立其三教合一的宗教理论的时候，强调最多的，就是要以儒家的纲常来教化和约束人，只有在士、农、工、商的常业中践行儒家伦理道德的人才能够成为真正的三教弟子。隆庆六年（1572）在改作三纲五常堂、合一堂之后，林兆恩曾这样训诫弟子：

士若能持受孔门心法，能时习举子业而两不相妨碍者，是吾弟子也，入。若不能持受孔门心法，即与俗儒无别，非吾弟子也，勿入；或能持受孔门心法矣，而以举子业为相妨碍轻弃去之，谓之士也可乎？亦非吾弟子也，勿入。其入者坐于东舍，毋越他舍混坐。农者、工者、商者，能持受孔门心法，各守常分，各安常业者，是吾弟子也，入。若不能持受孔门心法，即与俗农俗工俗商



无别,非吾弟子也,勿入;或能持受孔门心法矣,而不守常分,不安常业,谓之农、谓之工、谓之商也可乎?亦非吾弟子也,勿入。其入者,坐于西舍,毋越他舍混坐。布衣之士,能持受孔门心法,兼理家政,而仰足事俯足蓄者,是吾弟子也。入,若不能持受孔门心法,即与俗流无别,非吾弟子也,勿入;或能持受孔门心法矣,而仰不事俯不蓄,谓之布衣之士也可乎,亦非吾弟子也,勿入。其入者,坐于东之东舍,毋越他舍混坐。道释之徒,能持受孔门心法,又且诵习经典,而奉其戒律者,是吾弟子也。入,若不能持受孔门心法,即与俗僧俗道无别,非吾弟子也,勿入;或能持受孔门心法矣,而不习经典,不奉戒律,谓之道释之徒也可乎,亦非吾弟子也,勿入。其入者,坐于西之西舍,毋越他舍而混坐。^①

在林兆恩的这段训诫之中,对于那些要成为其弟子的人有两重基本的要求:一是要持受孔门心法;二是不管士、农、工、商,甚或道释之徒,都必须要做好本分,尽好本职。那么,简单地说,实际上就是前面所言的伦常和常业。这是成为三一教门人的最基本的要求,也是每一个入门的人按照林兆恩的规定所必需考察的方面。三一教历来对于这两条的考察都是非常重视的,怎么考察?一则取决于对介绍人的信任;二则,除了介绍人介绍之外,主师(或见证师,入教仪式的主持者,门人入教之后即以其为师)要考察他(她)的相关情况,在确定没有问题之后,才能够获准成为三一教门人。一个人自愿成为门人,在经过介绍人的介绍以及主师(或见证师)的查勘,确定其符合入教条件之后,才能择日进行皈依仪式。

经过伦常、常业查勘的入教者,在选定的吉日,斋戒沐浴,由主师(或者掌教师)带领在教主殿前行入教仪式。其程序大致为:填“启章”——主师(或者掌教师)宣读戒律——焚启告天——授艮背心法(林子心法)。“启章”,一般称“警戒启章”、“入门启章”,实际上就是林兆恩生前(嘉靖三十三年)所确定的《初学诸生告天矢言》,教内亦称《具启三教门人》,是在门人进行皈依仪式的时候,必须填写并焚烧于教主殿前的一段启章,其大致内容如下。

谨筮日斋沐介赞皈依

三一教教主门下启领

孔门传授心法于是始知吾性之善即孔子,敢不战兢惕厉,夙夜奉行,誓发一念之减,学不至于孔子不已也。又敢不遵守明训,以三纲五常为日用,入孝

^① 《实录》,第59—60页。



出悌为实履，士农工商为常业，修之于家，行之于天下，以为明体适用之学也。至于义利之辨，不可不明也；沉湎之凶，不可不戒也；方刚之气，不可不创也；嗣续纲常，固于认为最重，而淫邪之僻，亦不可不惩也。如或败纲乱常，不忠不孝，不士不农，不工不商；义利之辨，有所未明；沉湎之凶，有所未戒；方刚之气，有所未创；淫邪之僻，有所未惩；即是孔子罪人，将何以自立于天地之间也。为此肃启，不胜悚栗之至！

附启：

一自愿诸凡所授心法，惟当勤而行之；所示明训，惟当遵而守之。誓发一念之减，真有若上帝之临汝，更不敢稍违于终食，少离于斯须也。

一自愿日搜己过，痛自忏悔。某当窃闻之：众生举止动念，无不是罪；某亦众生也，而生平之所举止动念，恶得无罪？或为不善于明，而明为人所非；或为不善于幽，而幽为神所谴。自今伊始，誓将以前日所为不是之事，自怨自艾，志心忏悔，更不敢有一毫自昧之心！如有不搜己过，不自忏悔；抑或忏之于前，而不悔之于后，即是得罪于天，惟天鉴之。

太岁×年×月×日

三教门人×××焚香百拜

具启进 上

奉教门人 引证

当然，这段文字与林兆恩的《初学诸生告天矢言》^①是有稍许区别的，原文开头做“三教门人某谨筮日斋沐介愤启领”，文字到“惟天鉴之”终结，后面部分没有。很明显可以看出，从《初学诸生告天矢言》到《具启三教门人》的演变，完全是出于仪式的需要，目前教内门人入教时所焚的告天启章，就是上述《具启三教门人》的形式。在这段启章里，入门者一方面强调对自己的伦理纲常以及常业上的要求，另一方面也是对自己以前的行为进行忏悔，以表明其皈依的决心和努力的方向。

由于传统社会对于男女的道德要求不同，所以，在三一教发展的历史上也曾经出现过“女弟子入门启章”，其内容与上引《具启三教门人》不同，根据《四尼宝经》的记载，大致如下：

^① 见《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第126—127页。



三教门人×××率道徒门女×××,谨斋沐介赞,启领圣门传授心法。于是始知人性本善,敢不旦明惕厉,誓发一念之诚,以求复其性乎?又敢不恪守妇箴,以求副四德三从之教乎?自今以往,谨遵懿训,孝翁姑,和妯娌,洽邻里,宜家室。凡闺闾当行之道,必懔懔然佩服不忘也。至于妒忌之心,不敢不戒;惨毒之念,不敢不惩也;淫乱之想,不敢不防也;针黹之功,不敢不勤也。如或不孝不顺,不和不正,不慈不贞,即是败纲乱常之妇,岂非背圣人之教,有愧于闺房哉?为此肃启,不胜惶恐之至。

附启:

- 一、自愿诸凡所授心法,惟当勤而行之。所示明训,惟当遵而守之。誓发一念之诚,真若有上帝之临汝,更不敢稍违于终食,少离于斯须。
- 二、自愿日搜己过,痛自忏悔。如有不遵明训,即是得罪于天,惟天鉴之。
- 三、每日持不迂斋一餐。
- 四、平常须戒杀生。
- 五、不许败乱教门道规。
- 六、不许忘师背祖。

这里很明显增加了很多对女子的传统道德的要求,比如三从四德、孝翁姑、和妯娌、宜家室等等,这些要求都是传统社会里对于女子的基本规定。因为男、女所处的社会地位不同,因此,对于各自的要求也是不同的。这在另一个侧面也表明了三一教的发展程度,因为林兆恩在世的时候是没有女弟子的,所以,只有《初学诸生告天矢言》,不需要对女子的问题做出特别的规定。而在林兆恩的弟子传教的时代,出于宗教组织发展的需要,女子已经开始入教,所以需要有针对性对女子的特别的规定。

在进行完焚启告天的仪式之后,由主师(或者掌教师)宣读“入门须知”,入门须知是向门人弟子介绍教门的最基本的知识,让门人能够有一个直观的认识,陈衷瑜的《陈子会规》曾规定入门须知的内容大致如下:

我此法门,小而试之,可以去病养身;大而用之,可以成圣成仙成佛。此法门功夫,非能眼见,非能耳听,亦非空谈说怪,亦非定人生死,亦非判人吉凶。只要求心身性命之学,作天地间第一流人物,真门弟子也。如或背予前训,非门弟子也。听之,听之!^①

^① 陈衷瑜述:《陈子会规》,东山祖祠重印本 1995 年版,第 13 页。以下称《会规》。



这是传统的门人入门伊始所要掌握的对于三一教的基本理解。现在三一教入门的时候所要求门人掌握的“门人须知”也大概如此,当然,在历史的演变过程之中也是需要有所改变的,比如东山祖祠编的《门人须知》就是和以上不太相同,而是要求门人掌握与三一教相关的一些基本常识:

一、三一教亦名夏教,民间俗称三教。教主林姓讳兆恩,字懋勋,别号龙江,道号子谷子。证果后自称混虚氏,曰无始氏。学者初尝称曰三教先生,后乃称三一教教主,又曰夏午尼氏道统中一三教度世大宗师。俗称教主、林子、先生,或老师。(明正德十二年七月十六日寅时诞生,于明万历二十六年正月十四日寅时成道归天。世寿82岁,圣寿无疆,莆田市城厢区英龙赤柱人)。

二、东山祖祠为三一教发源地,教主所著经典为本教指南。

三、三教门人在三教祠进香时,必要恭敬,精神集中,不要讲话,遇熟人只用点头即可。

四、进香时,双手合香向香位稍作揖,香要插正,身体不要曲足,及向四周作揖。每炉只敬一柱香,第一柱香敬教主,第二柱香敬虚空,以下按顺序进香。进香毕,恭对教主金容,先行三作揖,后进行一跪三叩礼,起立五作揖后,退一步礼毕。(一跪三叩表示三教合一,跪叩前三作揖表示三纲,跪后五作揖表示五常)

五、东山祖祠供桌排列:东木——鱼鼓,西金——磬,南火——香炉,北水——供茶,中土——花。(以五行排列,以形象度化)

相比陈衷瑜的《入门须知》来说,山东祖祠编的《门人须知》更加显得通俗易懂,只需门人弟子掌握关于三一教的教名,教主生平、称号,三一教的发源地、经典以及简单礼仪及其意义。这对于初入门的弟子了解三一教来说是比较方便的。

在宣读完《门人须知》之后,主师(或者掌教师)还需要向门人宣读戒律、入门训言等(此处涉及三一教教规戒律,第六章《三一教的制度》中将详细述说),最后由主师(或者掌教师)授以艮背心法(见第七章《三一教的修持》相关部分)。这样,入教者的入教仪式也就基本完成了,也只有在经过这个仪式之后,才能成为“门人”、“三教弟子”。

当然,在门人入教的时候,是要交“贽仪”,亦即传统拜师所说的“束修之礼”。这并没有一定的规定,大概在用制钱的时候是八十一文,用银钱的时期为五分或者一钱。目前,基本上是以随意捐助为主的,并没有数量上的明确要求。在很多时候,这是一种形式,表明捐助者与林兆恩之间具有了师生之谊,成为了三一教的门人。对于入门一



系列程序,《陈子会规·入门规则》中有着比较详细的说明:

入门者以伦纪无亏,品行端正者方为合格。

入门者须得三人以上介绍,必经掌教认可,方得焚启告天。

入门者须先自温全是否能服从教门规章制度,如认可,然后筮日斋沐介赞行入门仪式。焚启后恭听掌教宣讲入门规则及存养省察功夫。

入门者须遵守入门规则,如有不正当之行为,介绍人应尽规劝之道,倘不悛改即行斥退。^①

门人在经过入门仪式、成为三一教弟子之后,也必须遵守教内相关规定,如果不能执行,或者在现实生活中伦常有亏,在经过介绍者和其他门人的劝告之后,若仍无悔改,那么就会被取消门人资格。

第二节 会道仪式

三一教有其自身的经典体系和崇拜系统,加上林兆恩创教之初即是以教弟子熟悉经典为主,故对于经典学习一直比较重视,在嘉靖三十三年(1554)所著的《明经堂》中,林兆恩对弟子的经典学习作了非常明确的规定:

一、作文。以四、九日为期,每期作文一篇,辰候至午候而止。诸生所习之经不同,会日俱作《四书》文,经文随便自作。

二、作文。以理为主,气辅之,平淡中取奇,词苑之巨匠也。……今后作文,理要精微,气要昌大,转折处亦要圆活,然此非可易言也。……诸生毋徒求之文字之间可也。

三、看书。每日上午《四书》,下午本经,各一叶半。所看书,白文务要熟诵,小注亦要熟诵。

四、读书。每十日义二篇,论、策、表各一篇。

五、每月四、九日下午,会齐明经堂。先将本日所作之文,私相笔削批点,然后呈览。览毕,听掣签背经书白文,得签者即背首五句,依次左旋,各背五句,周而复始,至所看书毕而止。此掣签讲说经书,每掣二人,相为问难。若

^① 《会规》,第31—32页。



讲解不明,另举一人再讲。余者静坐以听,毋得譟言以乱规矩。其所讲者只要发明本文及体贴小注,截段明白。若有疑者,先书于起止簿上,俟讲毕时问难,且便掣签时查考。又次掣签背义、论、策、表,只掣三人,务要应声朗诵十数句。

六、各备起止簿,书所读某义、论、策、表若干,所看经书若干,以便查考。

七、会日俱早膳后来,午膳要回家,不必轮流办会,务以恬淡省事为主。

八、遇期有事,预先禀明。

九、自立会之后,除会期外,不必相为往来。其亲友之礼不可废者,朔望宽假一日,免看经书。

十、背书掣签若有事时,或令东扬、仰先代掣。

十一、书程甚简,中间有不能自解经旨,欲从他师,及私加作论、策、表等文,读五经、性理、鉴、纲目等书者,听之。

十二、诸生务要除去恶习,私斋中不许召集外人及议人是非、长短。

十三、言语贵简,当以忠信为主。衣服贵庄,又以质素为先。

十四、不许饮酒及街坊游戏,以荡心性,以防书程。

十五、读书以有常为贵,不宜困惫精神。诸生于大暑、三伏之时,夜分不必读书,务要静坐养心,余时至一鼓而止。一鼓之后,亦要静坐养心。

十六、崇礼堂条示诸生者,与外人相为往来云。若会中有吉事,或召燕,更宜恬淡,不必杀牲。每席务要四人,五肴二菜,面汤一行,面食二碟,清酒一壶。先期惟具单帖,至期自来,毋候催速。凡吉凶大礼,众惟具一果酌行之,所谓君子之交淡若水也。诸生其体之。

十七、爽,召公名也,而周公乃曰君爽,贵其质也。后世因字而讳其名,复因号而讳其字。今后须以字相呼,其惟于少者则字之,于长者则字而兄之,此亦古人之质也。

十八、诸生实有兄弟之义,坐次不必分主客,惟以齿为序。若不利于他宾,则因时而异其礼,可也。

十九、朔望日下午,或登东山及附郭之有胜境者,以效曾点浴沂、风雩之乐。晚膳后,俱至明经堂清坐,或诵《四书》一章,或歌诗一篇,要旨皆切我心性者。^①

^① 《明经堂》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第67—69页。



在以上的这些规定中,林兆恩对其弟子的诸种行为都有了相对明确的约束,当然,主要是从为学的角度而言的。在上述的引文中,我们可以看出林兆恩对于弟子经典学习的要求相当严格,不仅有作文、读书方面的要求,也有定期考查的制度。在林兆恩这里,定期考查的时间是在每月的四、九日,是为“会日”。在这一天,弟子们先要交流作文,然后是背书、讲经等等,用以检验日常所习,相互问难,以期相互进步。而每月的朔望之时,弟子们则可以免看经书一天,但是,免看经书不是意味着放松,而是相邀在一起,下午是登东山以效孔子与弟子们的浴沂、风雩之乐,晚上则一起诵习经书、歌诗,以陶冶心性。

在后来三一教的发展过程中,虽然没有严格地执行林兆恩在世时的各项规定,有所变革,但是对于经典学习的强调是一贯的。在卢文辉和陈衷瑜之时,因门人的主要组成由以知识分子为主变成了以中下层群众为主,像初期一般的经书研读考核制度已然很难推行,故将每月的四、九日之会,改成了每月的六日为“会日”^①,亦即“会道日”,这样也就形成了三一教的“月会”制度(详细内容见第六章《三一教的制度》)，“月会”在三一教是非常重要的,即如陈衷瑜所言:

月会之设,诚有志学道者之所不可废也。盖将会之时,我等必思所以见先生及诸友,放下事情,一心向道。在当会中,或稽其心法之纯否,或稽其功祸之多寡,思将何以对之。前此数日必兢兢焉。既会之后,聆告天之疏、讲诵之章,宁不加凜然于十数日间乎?^②

此时,会道成为了三一教门人之间每月交流学习心得,省视自己行为,以期一心向道的必要方式,“盖会也者,会也。以会聚我学道之精神,收敛我学道之意气,以与严师良友相为严惮切磋。”^③《会规》对于会道仪式上的种种行为都作了相当严格的规定:

一、会以每月初六日巳候为期。务要静坐,持守心法,体会自家本来生意;不可喧哗,妄言尘事,以乱教规。或至期有家事,不得赴会者,须先期禀明。

二、会用香、烛、果、酌、疏告。

三、会要排班肃静。

① 《会规》,陈衷瑜述,“会以每月初六日巳候为期”,第6页。

② 《会规》,第4—5页。

③ 卢文辉:《卢子训词》,《会规》,第14页。



四、会要简淡，不用设宴；讲课毕，只将所菜、酒分而送之；若会中多有远路者，议设一粥亦可。

五、诸生入会者，须知遵守师模，敬听戒勉箴规，改过迁善，以共作天地间第一流人物，是三教门下真弟子也。若入会后，有善不迁，有过不改，勤勉不知，箴规不守，非吾弟子也。不许复入。

六、谒圣仪式从略，恪遵时王制度。

七、讲课时，应肃静听宣听讲，会结束时，歌《醒心诗》退班。

八、告天疏稿：

三教门人×××等谨疏×稿，念臣×××等叩拜。

三教先生门下，修持心法有年矣，岁月蹉跎，工夫作辍，殊无进步之机。若不严加惕厉，钻志进修，则迷障何由得开，妙理何由得悟，宁不自安于下愚不肖之归耶？从今伊始，誓愿精勤大道，悔谢前愆，必使内外兼修，务求始终一致。所传心法，顷刻不忘，时与日北懋其功，月与年俱奋其力。或因事而立功，或将功以补过，成己成物，自度度人。更不敢动心于毁誉荣辱，移志于利害死生。如或外饰内诈，慕虚名而鲜实意，始勤终怠，亏一簣而废半途。心性精微，既忽焉而不加修，过恶深重，又安矣而不知改。即是自暴自弃，自昧自欺，罪不可逃，责将安诿？为此具疏一纸，当空焚告，庶几瞻天知惧，以自警惕，以自勉励，求不失为。三教先生门下真弟子也。

臣×××等不胜悚栗之至。

太岁×年×月×日×谨疏。^①

这里，我们看到《会规》对于门人参加会道时的行为作了相当详细的要求，除了焚告疏这样的宗教形式之外，基本上还是原本林兆恩在《明经堂》中对诸生所作的规定而来的。当然，宗教性的意味随着三一教团体不断地被宗教化而不可避免地加深了。从《会规》中，依稀也可以看到由儒家教师育人的规定向宗教转化的痕迹，这在另一个方面也表明了三一教所坚持的儒家特点。

会道作为一种制度，在三一教内形成了传统，成为了三一教门人之间相互交流学道，以求功进的一种方式。虽然，会道的具体时间有所不同，但是，其目的是一致的。目前三一教内也有着非常健全的会道制度，会道每年举行四次，分别为农历二月、五月、八月、十一月的十六日，而非传统的每月六日。目前，会道的基本功能就是门人之

^① 《会规》，第6—8页。



间围绕林兆恩的思想相互交流学习体会，一起诵习经典等等。每年这四个时间，在东山祖祠都会举行隆重的仪式，以欢迎门人参加会道。

虽然会道的制度在演变过程中产生了一些变化，但是会道的功能以及会道的仪式都没有太多的变化。就会道的仪式而言，目前三一教内会道的仪式，还是以当初卢文辉、陈衷瑜等制定的仪式为依据，其仪式成为《会道开始谒圣仪式》^①，大致如下：

- 一、全体肃立向教主行三鞠躬礼：一鞠躬，再鞠躬，三鞠躬。
- 二、唱《醒心诗》一首。
- 三、朗诵《林子训言》。
- 四、屏息诸缘。
- 五、礼成。
- 六、开始讲述三教经典。

这里的仪式相对比较简单，因为对于会道来说，相互学习和交流是第一位的。《醒心诗》为林兆恩所作，现存于《林子三教正宗统论》之中，共八十一首。当然，每次会道的时候并不是要唱所有的《醒心诗》，任选一首就可，一般选用的《醒心诗》为：

一气天然相始终，屈伸阖辟自无穷。
徘徊云影天光外，自在清风明月中。
勿以穷通明出处，惟将功用论穷通。
浩然充塞如无外，便是吾人位育功。^②

而《林子训言》，则是门人弟子所编撰的一段话：

勿起邪心，勿为邪事。三教先生，教我如此。
若不如此，便是心死。哀哉心死，孰若身死？
住世百年，谁能不死。身死心生，方为不死。^③

经过以上步骤，会道仪式结束，门人开始诵习经典，交流学习体会，或者请专门的

^① 《会规》，第 25—26 页。

^② 这实际上是由两首《醒心诗》构成的，前面四句为第二十一首，后面四句为第四十一首，分别见于《林子》，第 1060—1061 页。在《会规》中以及三一教的具体仪式中并没有对此作出区别。

^③ 《会规》，第 25 页。



学者来对林兆恩的著作进行讲解,以方便门人的学习。

除会道制度在三一教中保留了下来之外,林兆恩当时所要求的“朔望之会”也被完整地保留了下来。目前的三一教中,每逢朔望之日,各堂的门人都要到堂诵经,每个祠堂的负责人也会给门人们讲解经典的学习心得、体会,以教导门人。

第三节 诞庆仪式

在三一教的诸种仪式当中,最为复杂和重要的就是诞庆仪式。所谓诞庆仪式就是在重大的节日,比如林兆恩诞辰的日子,或者是新的祠堂落成的日子,三一教都会举行隆重的仪式,又称道场仪式。道场就其分类而言,有文道场和武道场。所谓文道场,主要是以经师讲经为主。所谓武道场,则不念经,主要配以锣鼓、仪仗等,集中在仙游县一带,据说,现在的莆仙戏就是由武道场演变而来的。这里主要介绍文道场。三一教的道场又可以细分为:落成、开光、告竣、报本、开恩、普度等等。总体来说,其仪式是介于佛教、道教之间,或者兼具二教的经忏。其行道的服装为头戴三纲巾,身穿三纲五常服(三纲五常服原为蓝布,前三幅,后五幅。今为蓝布长衫,比较盛大的场合则穿宽袖的蓝缎绣金线太极八卦衣,见图 5-1、图 5-2)。



图 5-1



图 5-2

三一教的道场虽然是从佛、道二教而来的,但是,在历史的发展过程中,也逐渐形成了自己的比较固定的仪式。就通常而言,整个道场仪式大致由以下几个仪式构成(针对不同的祈祷事件,三一教的具体仪式会有相应的不同,此处仅就其大概而言):

安奉——进表——建坛——念经、迎真——午贡——施食——八卦——
送神



安奉仪式,实际上就是请神、菩萨的仪式,用俗语来说就是“请客”。这个仪式大致是在进行道场的前一天晚上7点钟进行的,主要是确定第二天道场所要恭请的诸神、菩萨,以及再由此而确定相关的礼仪,以安其奉。

进表仪式,也就是进《三教启章》的仪式,主要是以表章的形式向诸神、菩萨说明仪式的目的,以正式邀请诸神、菩萨。这是第二天整个道场仪式开始的第一个环节,大概是在凌晨两点半进行,持续时间也比较长,大概有1~2个小时。在这个仪式中,经师要诵读《三教启章进上》文,也就是通常所说的表,表的大致内容如下^①:

三教启章进上

天运共和岁次×年×月×日

三一教教主圣寿无疆

南瞻部州大中华人民共和国福建省兴化府莆田县×里×境×宫×社×
堂住界三教门人×××领合会人等稽手百拜

敬 祝

三一教教主大宗师圣寿无疆,奉设经筵,开宣三教宝经,备办香花、蜡烛、
清泉、清茶、果品,

供养老恩师三圣诸佛

寿香袅袅透诸天

寿烛光辉照大千

寿果供养诸佛圣

寿花祝寿万万年

弟子禀明:

感 蒙

三圣诸佛恩师在无色界天,端坐八宝莲台之上,光照三千大千世界,慧眼遥观
南瞻部州娑婆人间。世界众生恶业多端,受此轮回,众生不知正道,迷惑者多。

感 蒙

三圣诸佛之恩,发大愿慈悲,普度人天,设立龙华三会,排列先天之大道,
按立无极之根源。查明先天大道乃是须弥山,山腰有四面,周围也有三十二
天,各有天王。走上去有四层天,一叫做空无边处天,二识无边处天,三无所

^① 下引文献均出自三教门人陈德清所提供的手抄本。



有处天，四悲想悲想处天。这四层天上的人，连色身都看不见了，所以叫做无色界天。因此什么三界虚空，欲界、色界、无色界，就是三界。过往虚空，这个先天大道转到后天大道去，是按立无极之根源。

感 蒙

三圣诸佛恩师科教排列，无极显化而生太极，太极而生两仪。清气者上升而为天，浊气者下降而为地，中立真如佛圣性，为天地人三才。三才而生四象，上立东、西、南、北，下定四大部州。四象而生五行，五行乃是金木水火土。修养自行炼成金丹，虽有水火不能运行，阴阳分为八卦，按立方位，上运日月星斗、风云雷雨，下定五谷花果、树木园林。阴阳转运，万物滋生。恩师科教弟子，从后天学到功夫成果神通，转回到先天果位，这是光明正大。

感 蒙

三圣诸佛恩师科教之恩，初学道修行，须进五份法身香。第一是戒香，自己心里头没有贪心、嗔心、痴心等种种恶心，就叫做戒香。第二是定香，对外边的种种境界，不管他是好，是坏，是苦，是乐，心里头总是一些也不动，就叫做定香。第三是慧香，明白一切真正的道理，不起一些些乱想的心，就叫做慧香。第四是解脱香，心里头清清静静，不去想念那一切的境界，逍遥自在，没有阻碍，就叫做解脱香。第五是解脱知见香，既然自己的心不去攀缘外边的境界，也不放他落在空的一边，那么就应该多读各种圣佛的经，多种讲圣佛法的书，可以增出自己的智慧，就叫做解脱知见香。上边所讲的是我们初学习的修养，学习五份法身香的方法。

台上这斗名花，在瓶中四季开，春迎百福，夏纳千祥，秋无半点之灾，冬有泰来之庆。烛在法台之上光照于十方，茶在杯中常供养，果在盒中供养诸佛圣，四盏清泉恭敬高堂莲台上。

伏 望

天上无极圣祖	万心教主
四尼大宗师	真空三宝如来
九天总主帅	武天老母
王母娘娘	北极玄天上帝
青华妙行导师	三峰张真人



上阳卓真人	性如卢夫子
各堂三一教教主	夏堂护法龙天
西方目师尊者	南无药师如来佛
南辰北斗星君	先天列位诸神
三界虚空列圣	南无观音大士
韦驮护法龙天	伽蓝护法龙天
本县城隍诸神	本境里社诸圣神
本祠堂列位诸神	宗官帅
本境地头	本境福德正神

感 蒙

三一教门中过去一切诸贤、诸圣、诸天、诸仙、诸佛、菩萨，同赴经筵受诸供养弟子再禀明：

三圣诸佛恩师，合会男女修身行道，恐不能依师科教，言语不周，戒衣不净，时时有过，刻刻有差，冒犯恩师

伏 望

三圣诸佛恩师发大慈大悲赦合会诸弟子一切罪愆，再求恩师差起四大天王八大金刚，紧把香界，拥护法门，恶人不得侵犯诸佛围界，乡邦宁静，里社安和，风调雨顺，国泰民安。遨游舜日，庆贺尧天，诸般顺意，百事亨通。以此不尽功德，上报四德，下资三宥，法界有情，同登彼岸。

天运共和岁次 ×年×月×日

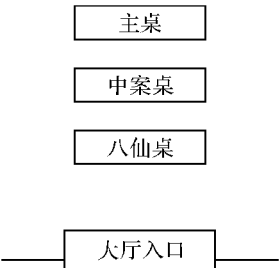
三教门人×××领合会诸弟子稽首百拜

上引的启章是由三一教卢门弟子陈德清所提供的，该章实际上是三一教教主寿诞仪式的启章，开头即称“三一教教主圣寿无疆”，如果是其他诞庆仪式，或者是祠堂的告竣、开光仪式，或者是报恩仪式，则需要把开头部分改成相应的事件，其余部分基本不变，因此这也是进表的基本形式。它主要说明两个问题：一是此表所为何事，即因何事而感恩、告谢；二是仪式所请诸佛菩萨有哪些。这在文中也列举得非常清楚，当然，根据不同仪式目的的需要，所恭请的诸佛菩萨可能会有两个改变，但大致如此。此处可以明显看出三一教启章的两个特点：一是它的形式完全是从佛、道二教吸取而来的，当然中间也加入了不少儒家思想的背景；二是就其内容而言，虽然三一教的启章有非常浓厚的佛道色彩，但是它所反应的内容是具有三一教自身特点的。也就是说，在佛、道



二教的形式基础上,三一教形成了有自身特色的仪式。

在进完启章之后,紧接着的是建坛仪式。所谓建坛,也就是建立道场,这个一般是在早上 5~6 点钟左右进行。坛一般要建两个,一个是主坛,也就是举行仪式的主要道场;此外还有一个附坛,起辅助作用,主要是用以迎神。建坛主要道场的布置,道场布置有两个部分:厅内和厅外。厅内的布置分三个部分:主桌、中案桌及八仙桌,大致的位置如下:



主桌是神位,由左至右依次供奉三样东西:八卦炉、果盒、盆花,果盒中为七种青果,另放三杯茶。中案桌上摆放的物品如下:

⑦⑥③②	清泉四杯	①④⑤⑧
	茶三杯	

八仙桌摆放的物品如下:

④		⑨		②
		栗		
③	莲子	灯	白果	⑦
		红枣		
⑧		①		⑥

其中,①为柚子,②为梨,③为苹果,④为桃子,⑤为橘子,⑥为香蕉,⑦为红珍珠,⑧为橄榄,⑨为桂圆。(大致就是用九种青水果,意为“九青”)

厅外的桌子摆放,先是神位桌,桌上摆放的主要物品如下:

鼓	红烛	香(五炷)	红烛	钟
---	----	-------	----	---

另需放青果五种,茶三杯;然后是下桌,上摆斋菜、面食、茶、青果各三。最后一案桌,上摆物品如下:

	斗花	
烛	香	烛



这样,道场所用的坛基本上也就完成。当然,这里需要指出的是,虽然各种仪式所用的道场会有多多少少的区别,但是,有几样物品是不可少的,即清茶、清泉、青果。同时,八仙桌物品的摆放实际上是由《周易》的九宫图而来。坛对于道场仪式来说是非常重要的,因为接下去所要进行的仪式都需要在坛里完成,整个建坛的时间大概不到一个小时。而在建坛过程中,需要供茶、供果、进香、焚香,这些都是有一定规矩的,即都是要诵相应的经文,以示虔诚,这些经文^①大致有:

1.《供茶果进香倡》:

稽首皈依大法王,焚起五份法身香,奉请十方诸贤圣,同证无为大法门。

2.《供茶倡》:

清泉茶果供佛天,朝参暮礼敬为先,信心见佛如见帝,须觉弥陀在眼前。

3.《早朝焚香倡》:

清晨五份法身香,清泉茶果供佛天,奉请十方诸贤圣,同证无为大法门。

建完坛之后是念经、迎真仪式,念经、迎真仪式一起进行。在建完坛之后,经师就开始绕场念经,其所念经文大致有四种经,分别为《四尼宝经》、《北斗经》、《田圣经》、《玄天上帝经》等。然后念《请神赞文》^②:

空中青云坠见(佛、帝),清香献上当空(佛、帝),必有上人降来临,诚多必至见苍天,(西天文佛、天庭神明)来监察,察于人间各户心,心存血气心存天,心起善心心起光,光中血气光中在,空中(佛、帝)察来降临,当空焚香虔扳请,同赴经筵普供养。

这是请神之时需要念诵的,以表示参加仪式的人的虔诚。随后,全体的男女门人一起诵经,以迎接诸佛、菩萨的到来,这样的形式我们在佛、道二教的科仪中也曾经常见到,三一教也是与二者相似,不过,其所念诵的经文基本上是他们自己的经典——《灵应本体真经》^③,这是三一教专门用以科仪的经典,大致的内容有以下几个方面:

1.《净心神咒》:

太上台星,应变无停,驱邪缚魅,保命护身,智慧净明,心神安宁,三魂永

① 经文引自三教门人陈德清所提供的手抄本。

② 引自三教门人陈德清所提供的手抄本。

③ 《灵应本体真经》,收集的是三一教的科仪文,东山祖祠 1999 年重印本。



久,魄无丧倾,急急如律令。

2.《净口神咒》:

丹朱口神,吐秽除氛,舌神正伦,通命养神,罗千齿神,却邪卫真,喉神虎贲,炁神引津,心神丹元,令我通真,思神炼液,道炁长存,急急如律令。

3.《净身神咒》:

灵宝天尊,安慰身形,弟子魂魄,五脏玄冥,青龙白虎,队仗纷纭,朱雀玄武,侍卫我真,急急如律令。

4.《安土地神咒》:

元始安镇,普告万灵,岳渎真官,土地祇灵,左社右稷,不得妄警,回向正道,内外澄清,各安方位,备守家庭,太上有命,搜捕邪精,护法神王,保卫诵经,皈依大道,元亨利贞,急急如律令。

5.《净天地神咒》:

洞中玄虚,晃朗太元,八方威神,使我自然,灵宝符命,普告九天,乾罗答那,洞罡太玄,斩妖缚邪,杀鬼万千,中山神咒,元始玉文,吾诵一遍,却鬼延年,按行五岳,八海知闻,魔王束手,侍卫我轩,凶秽消荡,道炁长存,急急如律令。

6.《祝香咒》:

道繇心学,心假香传,香爇玉炉,心存帝前,真灵下盼,仙佩临轩,令臣关告,径达九天。

7.《金光神咒》:

天地之宗,万气本根,广修万劫,证吾神通,三界内外,惟吾独尊,体有金光,覆映吾身,视之不见,听之不闻,包罗天地,养育群生,受持万遍,身有光明,三界侍卫,五帝司迎,万神朝礼,役使雷霆,鬼妖丧胆,精怪亡形,内有霹雳,雷神隐名,洞慧交彻,五气腾腾,金光速现,覆护真人,急急如玉皇光降律令敕。

三一教教主愿无边,普度三千与大千,法界闻香咸顶礼,归儒归释亦归仙。

以上是咒语类,这些咒语之中从形式上看,很多是从道教的咒语中演变过来的,基本上都有“急急如律令”的字样。

8.《志心皈命礼》:

我是开天都统,行法大师,无始以来一人而已。释迦与我比肩,诸极在我



下方。我今现补释迦佛位,龙华三会普度人天。天地之内,天地之外,何处不是虚空,何处不是神,何处不是气,何处不是我。

三一教教主夏午尼之金身曾画八卦易之始,曾证涅槃了生死,曾为九天大宗王,曾为九地大法王。珠在库里,诸佛议举,帐飞月轮倡明三氏,岂其三氏必归之儒?惟在世间法,为世所需,能无深浅,道固不殊。入孝出悌,非近非迂。凿昆仑以为窍,立太极以为基,参两仪一位材,列四象以为纪。金铁混合,阴阳相符,炯炯二珠照耀六虚,既济而尊。

玉封而冥,法与权俱得。百千亿三金身,移居太极前,复位无始先。百万人一人,能动百万神。天曰天神,地曰地祇,七万神将,七十九万神兵,赫赫其威,濯濯其灵,常拥护围绕。

我三一教教主夏午尼之金身,天地效顺,日月效明,四时效序,鬼神效能。一发号令,若雷若霆,如有天妖、地妖、人妖、物妖、山妖、水妖、禽妖、兽妖及诸依草附木一切之妖,孰不悚惧,孰不战兢,破胆裂形,碎为微尘。金身金身,三妙法金身,万千亿三金身。无气之气,不神之神,常充满乎法界。何处不是我三一教教主夏午尼之本体,何处不是我三一教教主夏午尼之金身。

唵,金齿临,玉齿临,吽。

吾奉开天混虚无始至尊敕令,拜手稽首,儒仲尼氏执中一贯,圣教度世大宗师。讚曰:

道祖唐虞精一传,周公梦寐契先天,春秋大义天王重,二百余年南面权。

唵,金齿临,玉齿临,吽。

拜手稽首。

道清尼氏守中得一,玄教度世大宗师,讚曰:

金台玉局绕丹云,上有真人称老君,八十一化长生诀,五千余言不朽文。

唵,金齿临,玉齿临,吽。

拜手稽首。

释牟尼氏空中归一,禅教度世大宗师,讚曰:

雪山苦行六年多,自信金刚断众魔,四偈辟开千佛秘,惧昙花下笑弥陀。

唵,金齿临,玉齿临,吽。

拜手稽首。

夏午尼氏道统中一,三教度世大宗师,讚曰:

道脉相传自有真,东山乌石现麒麟,混元五百三龙会,孔老释迦合一身。



噯，金齿临，玉齿临，呬。

拜手稽首。

三教门中过去、现在、未来一切诸贤，诸圣、诸天、诸仙、诸佛、菩萨摩訶萨志心普请：

普请三教诸护法，愿赴忉筵作证明，今此真心常不退，生生世世礼慈尊。

恭 闻

三一教教主纲维午运，阐明道统，会三氏于一身。通古今以一夏。虚空真宰，天人大师，谈经演教，乃法海之慈航，却病传心，实利生之妙药，随方解缚如愿应求。在在见不可思议之神通，人人沾不可测识之福慧。望之如日，就之如云，亲之如慈父，尊之如严君。闻风向化，到处生春。辉辉朗朗，正气流行。巍巍荡荡，法界咸钦。行满三氏，功超十地。无名无始，无古无今。度天度地，度神度鬼。胎卵湿化，悉皆灭度。凡有血气，莫不尊亲。某等躬逢慧日，同沐洪波。虽信心之不怠，恐夙业之牵缠，万种愆尤，未能顿释千端罪垢，何由赦免，欲荡涤以自新，须投诚而忏悔。

恭 对

金容一心顶礼，某勿起邪心，不为邪事，三教先生教我如此。若不如此，便是心死。哀哉心死，孰若身死。住世百年，谁能不死。身死心生，方为不死。

无论从内涵还是从语言表达上，这一部分的经文同样有很明显的融合道、释二教的地方。当然，也是在这样的形式上，三一教形成了自身具有的而不同于佛道二教的科仪（如服装、经典等）。念诵完《本体真经》之后，迎真的仪式也就算完成了。

随后就是午贡仪式。午贡简单地讲就是请诸佛、菩萨吃饭，大概是在上午 11 点。这个时候除了供茶果、进香、焚香、礼拜之外，就不需要再有其他仪式。参与仪式的门人也可以吃午饭，暂时休息一下。

午贡结束之后，大概到了下午 2~3 点的时候，进行的仪式是施食（一般的仪式都是有施食这一环节的，但是正月除外）。施食是用斋饭、面食、茶、饭等施与孤魂、野鬼等等，并为之念诵经文，使之得到解脱。施食是从佛教普度的观念出发的，其过程更多是融合了佛教的仪式。首先是要念诵《心经》，随后所念诵的经咒之中，还有相当一部分属于佛教的经咒，如《七佛灭罪真言》、《往生咒》、《观世音菩萨救苦经》、《观音灵感神咒》等都是直接从佛教而来的，其余的《水忏真经》、《普施真经》，虽然没有完全照搬佛



教的经咒,但是,基本上都是沿用了佛教的内涵和语言表达形式,如《水忏真经》^①:

西方目连,南日苦海,救苦救难,超起莲花归西方,男女神鬼结人方,有冤有仇而听者,我有经语说者来,速即听为西方去。须菩提云何为菩萨?目师菩萨超起莲花响沉沉,善男子,善女人,清幡摇起,必有超升。皈莲花,皈西程。西方大路,必有善人。观其喜心,必有呈呈。西方有路,此路平平。须菩提云何菩萨,再念须菩提,云何菩萨行深般若波罗蜜多时,照见五蕴皆空,度一切苦厄。解冤解结,解了前生冤债业,千生万劫解冤仇。流鬼听者,说知阎罗听者,就是西方目师读者,接引尊师,内引地师,而非万天万怪而因而是说者。超度人天四方五鬼,听了而经,普度人天,超起莲花,皈向西天极乐世界。人病危险,必有如天间人说来度世人天,度起西方。人人无情无党亦无偏,人非善人者也,人人各以起无烟,天人知法善人烟,烟起沉沉人无量。谅与西方如来尊,文佛说起如来尊,如来说法题目起,目师说问原何因?如来说起善人呈,即命目师救万民,目师奉命如来尊。超莲花,超与解冤解结归自在。神幡摇起引西方,西方大路有沉沉。就引如来殿下来,如来说法归安乐极乐世界。三世如佛,五意般若波罗蜜多。

这段经文,无论是从所涉及的诸佛菩萨,还是从其表达所用的语言来看,都来自于佛教。再如《普施真经》^②:

天宫即为四维开,开中米满照天下,一米七粒满高山,一枝清花上天维,一水明清上高溪。听经亡魂四方鬼,各魂俱定各魂听。听即本师分法明,明中不许群鬼杂。幡引四鬼尽自得,特叩本师分法明。今即听我今即开,开经即道开经首,开经即命开普施。佛法无边佛法首,变法无穷变法天。听明说起如来尊,如来说法判分明。即命道师开分明,开法二十开法权。穷人述问穷人在,代展急济代人天,听为即命积分明。名中吉人名中王,王中其为王中首。各魂以日分已毕,分为各人归自在。各魂各守归地府,府门洁净般若波罗蜜。

总而言之,施食以佛教的基本理念(普度)为核心,以佛教固有的经忏为依据,其所

① 引自三教门人陈德清所提供的手抄本。

② 同上。



具有的佛教色彩非常明显。三一教在其操作过程当中,吸收了佛教的这些因素,形成了自身的、固定的仪式程序。如果是单纯的普施仪式(如东山祖祠在每年农历十月十五日举行,其他的祠堂在农历九月底到十一月初举行),除了以上的经忏之外,之前还要念诵三一教本身的《灵应本体真经》。

施食过程结束之后,紧接着是八卦。八卦很多时候是一种祈福的形式,经师按八卦的排列,从其中一个方向出发,以顺时针为方向,沿卦位走动,到每一卦时唱相应的经忏。至八卦方位全部走遍、唱遍,整个程序也就宣告结束。

最后一个仪式是送神,即仪式结束,送诸佛、菩萨归位。送神的仪式一般在下午四、五点钟进行(如果有晚堂的话,送神则在晚上九点以后)。送神的时候,经师需唱诵《送神》以及《送神赞文》^①:

1.《送神》:

送神(佛、帝)皈原位,弟子稟明:

三圣诸佛恩师,端坐八宝莲台之上,(无为法门、三教宝典)完满。伏望三圣诸佛恩师,大慈大悲诸尊、诸佛、诸圣、诸贤、诸神,转回原位,端伏空座,荣进金身。弟子稟明:

三圣诸佛恩师科教,合会男女修行,恐不能依师科教,言语不周,戒衣不净,时时有过,刻刻有差,冒犯祖德。伏望三圣诸佛恩师发大慈大悲,赦合会诸弟子一切罪愆。望恩师赐合会诸男女世道双全,明心见性,福寿增长,早登彼岸。

2.《送神赞文》

圣当虚空照天下,天平吉人天平兆,各人经文各人满,望伊世人就善心,就命天朝降来临。(文佛、神明)冲天烟起,天朝命(目连、天兵)开大路,腾起回(西、宫)去见(佛、帝)。(佛、帝)命文公楼奏书。奏书下降宣天下,宣尽各户子弟心,诉求合家尽太平。各人都守各人安,人人俱奏人人在,人人奉(佛、神)人人送。(文佛、神明)各位皈(西天、天朝),(西天、天朝)(佛旨、依奏)保国家,各家商业保安民。诸尊菩萨摩訶般若波罗蜜。

在经师唱诵完毕之后,参与仪式的门人念诵《灵应本体真经》,然后送诸佛、菩萨归位。最后,将坛内的香、表章、经文、贡银等焚烧,这样整个仪式也就结束了。

^① 引自三教门人陈德清所提供的手抄本。



当然,在目前的三一教当中,并非所有的教派在进行道场仪式的时候总是要烧纸、贡银之类的,比如前文所说的由黄珠武以下的三教卢门,就明确规定在做道场时不应该进行此类行为,因为这些是假的,最重要的是要真心、虔诚。同时也明确规定了道场仪式的程序和需要遵守的纪律,在一份名为“真武曰”的文献中,就有这样的规定^①:

对祝寿、开恩,本教中的几点组织性和纪律性:

1. 三斋七戒;
2. 在经筵中须五戒:戒烟、戒酒、戒治病、戒开玩笑、戒乱串;
3. 晚堂七点半安奉;
4. 早朝二点半进表章,宣心经、三品经,五点调魂,八点宣北极真武经、北斗诞生真经,十一点贡午,宣心经、三品经、四尼宝经,下午四点后普施,后晚堂;
5. 晚九点后送神。

从以上的这些规定中可以看出,虽然和前面所列举的程序在细节上有些出入,但是从基本上来看还是大致相同的。这也说明了三一教发展到目前,其科仪还是相对统一的。

在整个仪式过程中,经师的唱诵、乐队的伴奏,都要依循一定的要求,按照阴阳谱的规定来进行的,其大致的形式如图 5-3 所示。

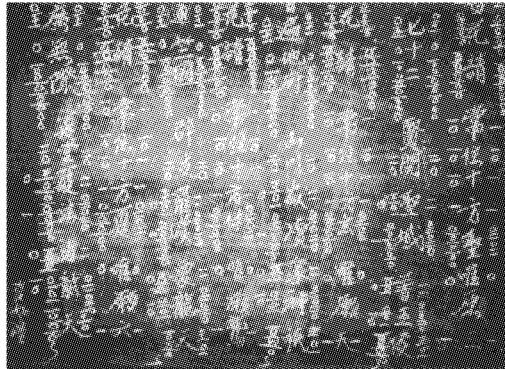


图 5-3

^① 引自三教门人陈德清所提供的手抄本。



当然,从前文对于三一教仪式的论述当中,我们也可以很清楚地看出三一教仪式的特点,大致可以归纳成以下几点:

第一,三一教的仪式是自身完备的,独成一系的,虽然有取自佛道二家的明显痕迹,但是,毕竟也具有了自身的特点,有自己的经忏系统和科仪程式。

第二,就三一教仪式的形成来说,主要有两个来源,一为道教的科仪,二为佛教的科仪。同时,也有部分儒家的观念在其中,这也体现了其三教合一的基本特色。



第六章

三一教的制度

第一节 堂祠制度

“祠”或者“堂”(清代时为避朝廷取缔改名为“书院”得以保存,今莆仙一带仍有很多以“书院”为名的三一教活动场所,如金山书院、世明书院等等)是三一教门人进行宗教活动的场所,是三一教的教堂。

三一教“堂”、“祠”最早的原型是林兆恩早年授徒的“宗孔堂”。“宗孔堂”原为林兆恩的祖父林富所建,是作为林兆恩的讲学之所而出现的。后来随着三一教的不断发展,林兆恩本身不断地被门人神化,成为众人顶礼膜拜的三一教教主,门人开始纷纷在各地建造“堂”、“祠”来祀奉林氏,并以之作为传播三一教的基点。根据《实录》的记载,门人建“堂”、“祠”的活动开始于明万历十二年(1584),这一年门人“黄芳等建祠祀教主于马峰”^①,自此之后,“堂”、“祠”的建立各地纷起。当然,在此之前,就已经有人要求为林兆恩建立书院。

(隆庆三年)洪文谊、洪嘉善赉二百余金,欲为教主建书院,以讲明心性,及非非三教,归儒宗孔。以继往哲,以易天下万世之人心。教主曰:“我之教尚未深信于人,俟既信,建之未晚也。”二人固请之,教主固却之。^②

洪文谊和洪嘉善,根据《实录》记载,是三一教在江西的最早门人,在隆庆三年(1569)的时候就曾提议要为林氏建立书院。但是,此时林兆恩并没有同意,因为在林兆恩看来时机还尚未成熟,三一教并没有得到广泛的传播,也尚未深入人心,在这种情况下建书院,对于三一教之后的发展可能会产生不利的影响。随后几年,林氏不断外

^① 《实录》,第76页。

^② 《实录》,第54页。



出倡教,致使三一教的影响日益扩大,至隆庆六年(1572),已是“人人肖像以祀”^①。于是,在万历十二年(1584),当门人黄芳等人开始建祠的时候,林兆恩不再反对。这样,门人建祠的情形,此起彼伏,由莆田而至于各地,根据《实录》的记载,这一时期建祠的情况大致如表 6-1 所示。

表 6-1 万历至崇祯年间三一教门人建祠一览表

建祠门人	建祠时间	建祠地点
黄芳	万历十二年	建祠马峰,为三一教门人首次建祠
苏簦、林自明	万历十六年	建祠上生寺
林奘、林梦熊	万历十七年	建祠于瑶台
林红	万历十八年	建祠于美澜
陈芹	万历十八年	建祠于塘下
林至敬	万历十八年	建祠于岳秀
张谋、张原甫	万历二十年	建祠于冲沁
朱逢时	万历二十年	建祠于水南后洙
张子升	万历二十一年	建祠于玉溪
李应善、黄大寅	万历二十二年	建祠于清江
蔡经隼	万历二十二年	建祠于南京国子监前
周启明	万历二十三年	建祠于岐山
林馨	万历二十四年	建祠于谷清礪头
林鸣梧	万历二十五年	建祠于奉谷林宅
林凤仪	万历二十七年	建祠于石城
王克芳、廖德馨、林速等	万历二十七年	建祠于枫亭
陈天佑	万历二十七年	建祠于民安铺
林则志、林则勃等	万历二十七年	建祠于化北上泽埔
林应宾	万历二十八年	建祠于朱墩
李盛、李坤	万历二十八年	建祠于五昆头
陈奇华、陈应孙	万历二十八年	建祠于南坂

^① 《实录》,第 61 页。



续表

建祠门人	建祠时间	建祠地点
蔡廷教	万历二十八年	建祠于寒硎
王兴、游万隼、张德敷等	万历二十八年	建祠于鳌峰坊
王兴、杨钺、孙柏等	万历二十八年	建祠于一都水口镇
王兴、汪时署、汪汝规等	万历二十八年	建祠于梅林渡
王兴、吴九成	万历二十八年	建祠于坊西隅
王兴、吴洪	万历二十八年	建祠于建宁城中
王兴、黄公湛、黄应时等	万历二十八年	建祠于至德里唐屿
林廷勋	万历二十九年	建祠于澄江
徐良材、赵洙、毛思信等	万历二十九年	建祠于念八都
陈济贤	万历二十九年	建祠于松江南、北二门
陈天赐、余廷良	万历二十九年	建祠于洪塘下坞
卢文辉	万历三十六年	建祠于涵江瑶岛
方钟台、陈大标	万历三十九年	建祠于林墩
陈友	万历三十九年	建祠于扶阳
李正昆	万历三十九年	建祠于崇武所
蔡廷教、叶福庆、陈子轮等	万历四十二年	建祠于南台后浦
董应阶	崇祯二年	建祠于尚阳
陈衷瑜	崇祯二年	建祠于嵩东,后迁壶南
王开	崇祯十年	建祠于鳌峰

以上这些“祠”、“堂”的建造都是在《实录》中有记载的,当林兆恩及其三一教的影响不断地扩大的时候,“祠”、“堂”的建造也就成为顺理成章的事情。由表 6-1 我们可以看出,在林兆恩在世的时候,即从万历十二年(1584)建造第一座“祠”、“堂”,到万历三十年(1602),“祠”、“堂”建设的范围从莆田开始延伸到了整个福建省及浙江、江苏、上海等地,见于记载的“祠”、“堂”达三十三座,“祠”、“堂”成为了三一教迅速发展的标志,也成为了三一教的活动中心。

作为三一教的宗教活动场所,三一教的“祠”、“堂”虽然在规模大小上是有区别的,但是作为三一教的教堂,这些“祠”、“堂”有着共同的特点,即它们所供奉的神像都基本



上一致。所有的三一教“祠”、“堂”，正中央供教主林兆恩坐像，教主像则是头戴三纲经、履五常履、著三纲五常衣、两手拱太极。在较大的“祠”、“堂”（如东山祖祠、仙游林龙江纪念堂），教主则是“三身合一像”（儒衣儒冠象征孔子，左肩伸出一头戴道冠象征老子，右肩伸出一头戴僧帽象征释迦）。并且，甚至也会有孔子、老子、释迦的塑像。此外，在较大的“祠”、“堂”（如东山祖祠、仙游林龙江纪念堂），在林兆恩的左侧祀张三峰，右侧祀卓晚春，大厅的左右侧分别祀“四配”像，即教主四大门徒卢文辉、林至敬、张洪都、朱逢时（图 6-1、图 6-2、图 6-3）。



图 6-1



图 6-2



图 6-3

此外，有些三一教的“祠”、“堂”中有壁画，最基本的形式是教主林兆恩的出世图（图 6-4、图 6-5）。

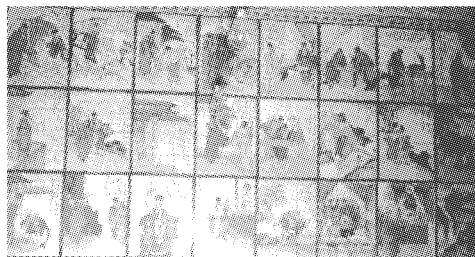


图 6-4



图 6-5

在“祠”、“堂”正中位置，亦即教主塑像的正前方，都会摆放一案桌，称“供桌”，用以日常祭祀、献礼。供桌的摆放有一定的规定，即按照五行的方位、特点来放置相应的物品。根据传统的观念，五方与五行相对应，东西南北中，依次对应木金火水土。而放置于这五个方位的物品则是必须与方位的五行属性相符合，依次为鱼鼓、磬、香炉、茶、花，如图 6-6 所示。



	北 (茶)	
西 (磬)	中 (花)	东 (鱼鼓)
	南 (香炉)	

图 6-6

这是东山祖祠规定的供桌物品摆放规则,在门人的家中,或者在其他“祠”、“堂”中,大致也都按照这样的规定来摆放物品。

除此之外,作为三一教的“祠”、“堂”,还必须履行其作为三一教活动场所的基本功能,即按照规定进行三一教的各种仪式,如入门仪式、会道仪式、殓庆仪式,以及每年的普施和普度的仪式,以真正成为门人活动的基本场所,起到以“祠”、“堂”为基本的单位,约束、管理和教育门人的作用,使得三一教得以在当地不断发挥其社会公益功能和教化作用。

在历史上,三一教曾经有不同的派别流行,所以在“祠”、“堂”的组织架构方面,每一个派别都有自己的成熟的、系统的组织形式。以夏午堂为例,根据《夏午堂建教简章》^①的记载,其“祠”、“堂”组织架构有着非常明显的层级形式:总堂、大堂、分堂、本堂、典堂。总堂即为该教派的最核心的祠堂,统摄其他下属所有该派祠堂。大堂是该教派下面分成几个比较大支系,以某字相称,大堂均直属于总堂。而每个大堂下面又有若干分堂,分堂下辖本堂。本堂一般是以一个村子为单位的。而信徒自己在家设立的堂,则为典堂,典堂作为宗教活动场所依附于本堂。在这些“祠”、“堂”的层级之外,出于应付各种不同的阐教行教的目的之需要,另设立若干的“门”类,如养育门、持世门、度世门等。这样严密的“祠”、“堂”组织和各种功能各异的形式,在三一教发展的历史上,起到了非常重要的作用。

就“祠”、“堂”而言,它们不仅是宗教活动的场所,也是宗教管理的场所。因此,除了保障其宗教活动顺利进行的各种宗教制度以外,莆田三一教的大多数祠堂都制定了严格的管理制度,诸如人员制度、财务制度、会计制度、治安制度、消防制度、卫生制度、

^① 《夏午堂建教简章》,油印本(不全),1941年杨法化等重印。



文物保护制度等等,以加强对宗教活动场所的管理。就东山祖祠而言,1997年6月,政府确定东山祖祠为宗教活动场所,成立管理筹备小组。1999年2月6日,城厢区宗教局批准成立东山祖祠管委会,东山祖祠的各项管理制度也渐趋完善。这些制度大致有:《东山祖祠管委会主要职责》、《东山祖祠常住人员规约》、《财务管理制度》、《安全保卫制度》、《总务职责》、《学习制度》、《宣传制度》等^①,很好地维护了三一教的日常管理,使得三一教内部活动日益有序化。

第二节 教阶制度

在林兆恩死后,经过卢文辉、陈衷瑜、董史的努力,三一教在礼仪、制度等各方面不断完善的前提之下,才最终成为一个宗教组织。作为一个宗教,就必须有专门的教职人员,必须有相应的教阶制度。三一教也是具有其教阶制度的,但是三一教的教阶制度形成比较晚,根据现有的文献,三一教完整的教阶制度形成大概是在陈智达的悟本派时期。

陈智达及其所形成成本的悟本派的出现,对于三一教的发展来说是一个转机,表明了晚清政府在内外交困的情况下暂时放松了对民间宗教的限制,经过清代两次禁教之后,三一教又获得了重生的机会。三一教的重生以陈智达和梁普耀为代表的悟本派的出现作为标志,他们最为重要的贡献就是完善了三一教的教规、科仪和教阶制度。就教阶制度而言,悟本派形成了一套完善的教阶制度。根据《三教规条》的记载,悟本派的三一教神职人员有三类:总持师、掌教师以及护教。

总持师是教堂的最高负责人,全面负责悟本派三一教“堂”、“祠”的宗教活动事务。总持师的产生需要经过各堂掌教的共同商议,在此基础上推选,其基本要求有三:首先是要求三一教的心法修炼最为精通;其次是要求其伦常具备,亦即在现实生活中能够恪守三纲五常之道;最后,还应当为人随和,在门人中有很好的基础。

立悟本堂总持之师,必也总持在世,先观选大众中,何人斯道最明,纲常具备,大众皆和。亦须与各堂掌教诸道友议,以举何人,后以悟本堂之任授之。不可以公济私,立不得其人,以坏斯世之道,岂不得罪天地鬼神哉?^②

^① 相关管理制度的具体内容可以参见附录五部分。

^② 《三教规条》,转引自林国平《林兆恩与三一教》,第147页。



总持师的选择是一件比较慎重的事情,因为,总持师不仅是三一教的最高宗教首领,也代表了三一教的社会形象,故其要求相当高。前面所言的三条要求,涉及教内和教外的规定。换句话说,作为总持师,首先在三一教内部应该有着最好的心法修炼,得到门人的推崇和信任。其次,三一教本身就强调要在日常生活中践履纲常伦理,亦即必须要遵循世俗的道德规范的要求,不能够违背伦常的要求。经过慎重的推选而确定的人,才能够最后担任三一教悟本堂的总持师。在担任总持师的时候,也是有一系列的仪式的:

中华△△国云云谨疏,为敬承△△堂主持道统相传之任事:伏以道统相传之事业,纲常性命,心机乎契阴阳仁义刚柔,惟愿念念真修,窃望循循善诱。言念△△敬承吾师总持△△先生,传付本堂主持之任,愧一心未宁,敢受荷担之任?望诸尊默庇,常怀普度之心。是日敬会同门道友,恭就本堂崇建道场,列香花灯水茶果,迓迎龙华会上诸尊列圣,俯鉴微忱。附荐列代宗亲,并施十方孤滞。伏望四尼教主、诸天帝君、诸佛菩萨、列代先师、夏堂先哲、护法龙天、经忏真宰、智达先生、普耀先生、本堂列圣,恳祈慈光普垂洞鉴,俾△△进修不怠,化度无偏。为此谨疏,不胜惊栗之至。^①

这段《立悟本总持疏式》是在立总持师的仪式上所要焚告的,只有通过建醮仪式,焚告疏文,接受所属各堂的道友的祝贺,才能真正成为悟本堂的总持师。不过,由于总持师的人选确定要求非常高,在已有文献的相关记载上,总持师一职除了陈智达、梁普耀相继担任过之外,此后也就再无人继任。这种情况一方面表明了三一教内部对于总持师的人选要求之高,选择之慎重;同样,在另一方面也表明三一教内部长期以来缺乏统一的组织形式,基本上都是以各自的“祠”、“堂”为信仰和活动的中心,处于一种相对比较分散的状况。在这种情况下,各个“祠”、“堂”自身的管理制度的完善也就显得相当重要。

对于各个“祠”、“堂”而言,其教职人员主要有掌教和护教。掌教,顾名思义是一个“祠”、“堂”的负责人,主持该“祠”、“堂”的宗教活动,诸如入门、诞庆、道场等各种仪式,同时教化门人弟子。护教,简单地说就是掌教的助手,协助掌教处理“祠”、“堂”的相关事务。就人数而言,每一个“祠”、“堂”设有一个掌教,总摄教务。同时,可以根据“祠”、“堂”的实际需要,设立若干名护教,以协助处理“祠”、“堂”事务。掌教人选的确定,也

^① 《三教规条》,转引自林国平《林兆恩与三一教》,第147页。



是一件非常慎重的事情：

诸堂设立掌教之人，必请总持师授之。当取外能尽此纲常，内能命乎性命，中能和平于大众，而后可也。若无明道之人，必也纲常全备，斯亦可也。若人道未明，纵能颇知大道，皆是袭人之言，而非德性之真知也，切不可授之。^①

跟总持师的要求相比较，掌教的要求相对要低了不少。总持师作为整个派系的负责人，不仅需要有精深的修炼，而且也需要在伦常方面得到认可；同时，还要在教内有比较好的基础，唯有完全具备这些条件的人才有可能成为三一教的总持师。这样的人选自然是很难选择的，所以也就导致在陈智达、梁普耀之后总持师这个位置又出现了空置的现象。由于总持师是整个派系的核心，而三一教的发展在历史上就是比较分散的，所以总持师的空置对于三一教本身的发展而言，倒是没有太多的改变。而掌教则不一样，他是一个“祠”、“堂”的宗教负责人，不管派系如何，任何一个“祠”、“堂”都必须有效地、稳定地发展，因此，掌教是不可以空置的，这是关系到“祠”、“堂”日常发展的实际需要。所以，对于掌教人选的要求，相对于总持师来说就是相对简单了。对于掌教而言，如果能够找到既在心法修炼方面精通，又能不违背世间纲常，同时能够得到“祠”、“堂”门人信任，那是最佳的人选。如果达不到这样的要求，那么至少得是不违背世俗纲常的人。因为，对于三一教而言，人伦纲常是其最为强调的东西，林兆恩在世时就强调“兆恩之所谓三教者，三纲也”^②、“人莫大于无君臣、父子、夫妇，若鱼有三教归儒之说，以二氏之废其大，而正之以三纲也”^③，在林氏看来，道、释二教的最大问题也就在于抛弃了伦常，违背了人道，所以，他多次强调要“群道释而人之”、“群道释而伦之”^④。这样的观念在三一教中是一贯继承下来的，尽管林兆恩死后三一教在其发展中吸收了很多道、释二教的科仪，但是，对于人伦纲常这一点的重视未曾改变过。只要在纲常方面没有缺陷，那么即便是在心法修炼等方面有所欠缺也是可以成为掌教的。但是，反过来说，如果是心法修炼精通，但是纲常有亏，这样的人是不能成为掌教的。

在确定了掌教人选之后，还需要经过一定的仪式才能最终成为“祠”、“堂”的掌教，新确定的掌教人应当有一个答谢仪式接受道友的庆贺，“虔办供一簋，上告佛天，中荐

^① 《三教规条》，转引自林国平《林兆恩与三一教》，第47—48页。

^② 《三教合一主旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第667页。

^③ 《道释人伦疏稿》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第104页。

^④ 同上，第105页。



先祖，下济孤滞，后谢诸道友庆贺之恩。若是掌教家贫，而本堂诸道友必当助之”^①。在这个答谢仪式上，新任掌教还需要焚疏告天，其文大致如下：

中华△△国△△省△△县△△堂奉教门人△△，为敬受本堂掌教之任，立志修行，扶持道统事：伏以立己达人，惟尽经书训诲；造功崇德，要从心性修为。惟肃肃坚持，愿惺惺慧悟。言念△△敬受悟本堂总持△△先生嘱咐本堂掌教之任，又立△△扶持卫护，窃惟至德未明，安敢受兹之任？恭望大慈默助，俾△△知由此之门。是日敬邀悟本堂总持△△先生，再请诸堂掌教，就于本堂崇建道场，敬列香花，恭呈花果，恭迓龙华会上诸尊列圣，俯鉴微忱。附荐列代宗亲，并施十方孤滞。伏望四尼教主、诸天帝君、诸佛菩萨、列代先师、夏堂先哲、护法龙天、经忏真宰、智达先生、普耀先生、本堂列圣，恳祈慈光普垂洞鉴，俾△△等真心不退，正教长流。为此谨疏，不胜惊栗之至。^②

在这段《立诸堂掌教疏式》中，对于立掌教仪式有了比较明确的规定。确定悟本堂一系的掌教人选由悟本堂总持师决定，道场在所确定的“祠”、“堂”举行。道场仪式要邀请悟本堂总持、下属各堂掌教等参加。同时，还需要说明的是，根据这段疏文，护教也是在同时确定的。护教确定的方式没有详细记载，但是因为护教是掌教的协助者，所以，基本上应当是由掌教提议，同时，担任护教的门人也必须是纲常无亏的。^③

总持师、掌教、护教，这是三一教在历史发展中所形成的基本教阶制度，在各个时期的发展中，根据形势的不同，教阶制度在具体实行上各有其特点，但是，这样的基本教阶制度并没有什么变更。除了总持师一职基本上都是空置之外，各“祠”、“堂”在掌教、护教等的维护下得以正常运作，保持相对的独立性。

根据现存《夏午堂建教简章》^④的记载，大约在民国之际，夏午堂内部的各种教阶制度比较完善，相比悟本堂而言，更显复杂和严密。因夏午堂的组织架构分总堂、大堂、分堂、本堂、典堂五级，因此，在各个级别的堂、祠中均有相应类别的宗教教职人员的设立。负责总堂的教职人员，有一个总体上的名称，叫参赞，取参赞化育之意。相对于参赞作为总堂的最高权力教位而言，大堂的最高负责人称堂选，分堂则称堂佐，本堂称堂奥。这些主要教职人员的产生则是通过选举。选举的过程大抵如次，先由各堂的人员

① 《三教规条》，转引自林国平《林兆恩与三一教》，第48页。

② 同上。

③ 以上关于三一教悟本堂的教阶制度参考林国平先生《林兆恩与三一教》，第146—148页。

④ 《夏午堂建教简章》，油印本（不全），1941年杨法化等重印。



选举产生堂奥(并不是只有一个人,可以是多个人,按照夏午堂的说法只要达到投票限度之内的人均可作为堂奥)。再由所有的堂奥推举堂佐,由堂佐推举堂选,由堂举推选参赞。因为堂奥、堂佐、堂选的人选都可以不是一个人,所以,最后产生的参赞也可以不是一个人,然后再从参赞中推举出一人为总持。这样整个教内的最高的教职人员也就产生了。不过在理论上,按照夏午堂的说法,最高的教职人员有两位,一个是总持,一个是道统。道统的产生需要有一定的条件,即“阐道成功之日”,这时候再行大选举,以产生道统一名,这样,其教阶制度也最终完善。

具体而言,根据夏午堂的规定,其总堂的教职人员是教内的最高负责人,有四个具体的职阶:道统、总持、参赞、化育。道统和总持是最高教职人员,都视为“最高开教师”,在教内居“一等光荣之权”。参赞、化育也是“最高开教师”,前者负责总理室(门人修行及所有日常交流事务)所有事务,后者负责总教室(负责理论、经典及礼仪、考察等方面),在教内居“二等光荣之权”。夏午堂的诸大堂,设置主教(大堂启教师)、主法(大堂启教师)、上方(大堂行教师)、上人(大堂行教师)、正定(大堂阐教师)、正义(大堂阐教师),以上均为教内“三等光荣之权”。分堂设周道(分堂启教师)、周行(分堂启教师)、任率(分堂行教师)、任达(分堂行教师)、承奉(分堂阐教师)、承宣(分堂阐教师),以上均为教内“四等光荣之权”。在本堂,则有堂长(本堂承教师)、堂奥(本堂承教师)、任事(文书、账目管理)、理事(经济事务)、干事(建设事务),以上若为门人的,则为教内“五等光荣之权”,若非门人则为“六等光荣之权”。典堂则为有志信徒而设立,根据信徒的类别不同,分为经宗(日常宗教仪式)和心宗(点化度世、指引后学)两种,各有不同的教职人员。经宗以下,设主坛(典堂之辅教师)、监坛(典堂之辅教师)、司坛(典堂之辅教师)等教职。心宗以下,设道长(典堂之弼教师)、助长(典堂之弼教师)、敬长(典堂之弼教师)等。典堂的教职人员,根据其品行,可谓教内五等或六等光荣之权。

在目前的三一教“祠”、“堂”中,依旧保持着相类似的教阶制度。就比较大的三一教祠堂而言,其教职人员大致有主师、掌教、秉教、道长、坛师、堂长等。

主师——主持祠、堂的全面工作,根据本堂需要设置教职,开教传道,主持入教仪式,授受门徒、教义以及林子心法,举办各类讲师培训班、经书学习班,举行会道仪式等等;

掌教——掌管本堂教务活动、培养引证师、见证师,举办立本、入门仪式,传授心法,教授经书、礼乐等等;

秉教——协助掌教开教传道、举办各类教务活动,指导门人修炼林子心法等等;

道长——负责举办经书经典学习班,讲师培训班,会道仪式,引导门人修习等等;



坛师——主持经师法事、教规、礼法,负责主持各节日的祭祀仪式等等;

堂长——负责组织本堂道友参加本教教务活动,负责本堂建设、修缮、济世等等事务。

当然,小一点的祠堂其管理人员自然也就没有这么复杂,主要是由董事长和堂主负责管理,由教职人员负责教务管理,由一般的管理人员负责日常事务处理。

第三节 教规戒律

作为一种宗教,三一教在其历史发展的过程中形成了自身完整的教规戒律,这些教规戒律有的来源于林兆恩最初的告诫,有的来源于释、道的清规,有的则是出于当时社会发展的客观需要。就三一教教规戒律的历史发展来看,三一教的教规可以分成三个组成部分:直接来源于林兆恩的训诫、经过弟子整理的林兆恩的训诫,以及林兆恩弟子发展的训诫。

一、直接来源于林兆恩的训诫

自嘉靖三十年(1551)在宗孔堂授徒讲学,林兆恩形成了比较完备的思想体系,开始了对弟子们的教育。林兆恩的教育按照其自身思想的演变,可以分成两个阶段,在嘉靖四十三年(1564)之前,林兆恩主要是以教书先生的形象出现的,其对于弟子的教育,主要是围绕着科举制度的需要,对弟子们进行儒家经典的教育,“士能受孔门心法,能习举子业而两不相妨碍者,是吾弟子”^①。这时候,林兆恩对于弟子们的约束主要从督促学习的角度出发,在《明经堂》一文中有明确的规定(前文论述会道仪式中有详细的引文,可以参看,此处不赘引),这些规定无不围绕着儒家经典学习这个中心,与当时社会上学堂的要求有着相类似之处。而在嘉靖四十三年(1564)之后,林兆恩真正确定了其三教合一的基本思想,开始云游传教。这个时期,林兆恩对弟子们的要求开始发生了变化,尤其是在隆庆元年(1567)之后,林氏团体所具有的宗教意味逐渐浓厚,从《初学诸生告天矢言》,到《申严诸生戒行疏》、《戒讯诸生》、《帖勉诸生》,最后到《存省规条》,形成了林兆恩对于弟子规诫的基本内容。

这些规诫的内容可以分成两个方面:世间法和出世间法。世间法和出世间法,是林兆恩对于儒道释三教用以教人的方法的论述。所谓世间法,是儒家用以教人的基本方法,而出世间法则道、释二教用以教人的方法,“孔子之教惟在于人伦日用,所谓

^① 《宗孔堂》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第22页。



‘世间法也’是也；黄帝、老子之教，惟在于王极开天，所谓‘出世间法’是也。”^①换句话说，世间法就是要求人在现实生活中实践儒家的伦理道德，亦即要尽“人道”；出世间法则是强调心身性命之学，亦即要体“天道”。在林兆恩看来，这两者不能分开，“知经世而不知出世，有用而无体也，其流必至于刑名而术数；知出世而不知经世，有体而无用也，其流必至于荒唐而枯槁”^②，世间法为用，出世间法为体，体和用是不能分开的，所以，必须要把两者统一起来。因此，林兆恩在其平时教弟子的过程中，强调两者不可偏废，对于两个方面都做了非常详细的要求。世间法方面的要求，体现在《初学诸生告天矢言》和《申严诸生戒行疏》，“已上疏启二章，乃所谓世间法也。若不先之以世间法以自戒励，而曰可以入道者，余弗能知之矣”^③，其具体的内容都是从纲常伦理出发，强调弟子在日常生活中要时刻牢记三纲五常之道，不能够有所懈怠。我们可以从《申严诸生戒行疏》中看出一二（《初学诸生告天矢言》在前文论述入门仪式中已引，兹不赘引）：

臣窃以为三纲孰不知其当悖也，五常孰不知其当植也，父母孰不知其当孝也，兄长孰不知其当弟也？此盖秉彝之心不容泯，又奚待臣之谆谆而诤教之耶？义利之辨，孰不知其当严也；方刚之血气，孰不知其当创也；沉湎之凶，孰不知其当戒也；淫邪之僻，孰不知其当惩也？此盖羞恶之心不容泯，又奚待臣之谆谆之战惧耶？臣惟以是之故，乃撰疏启三章，是皆所谓世间法，而不可一日无焉者也。故必令诸生详览而细玩之，自省自察，自度其能行也，然后方许当空焚之。自是诸生亦能知所警惕矣，毋敢不三纲也，毋敢不五常也，毋敢不孝其亲、不敬其兄也。至于义利之辨、血气方刚、沉湎邪淫，毋敢不严、不创、不戒、不惩也。而仍前为非，不自警惕，盖亦有之。臣初倡教，臣惟一听诸生之言，而信其行也。退而省其所为，多有不是处，乃今既令启告矣，若复仍前为非，不自警惕，则是以天为不足畏也，天且不足畏也，臣其奈之何哉？为此具疏，臣兆恩不胜惊栗之至！谨疏。^④

这里，林兆恩对弟子所强调的世间法也就非常明显了，无非是要求弟子们在日常生活中能够遵行三纲五常之道，义利之分要非常明确，血气方刚之时要懂得克制自己，沉湎于酒色的事情一定要戒除，不能入于邪僻。所有的这些，实际上都是儒家对于日

① 《道一教三》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第668页。

② 《世出世法》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第313页。

③ 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第128页。

④ 同上，第127—128页。



常伦理的基本要求,在这里也成为了林兆恩对于弟子们的最为基本的要求。并且通过焚启告天的方式来加强弟子对于这种道德规范的认识,希望通过这样做能使弟子们恪守伦常,以尽“人道”。

在人伦道德的世间法要求的基础上,林兆恩同时也对弟子们强调了出世间法的规诫,即在修炼其所传授的孔门心法之时,所需要遵守的规定。这些规定体现在《戒讯诸生》、《帖勉诸生》和《存省规条》之中,其中以《存省规条》最为详细。林兆恩在《存省规条》中列举了弟子在修炼孔门心法中必须遵守的十二条规定:

一、士者要心在腔子里以为士,农者要心在腔子里以为农,工者商者心要在腔子里以为工为商,至于一视、一听、一言、一动,无不心在腔子里,方能持孔门心法也。

二、坐不必趺跏,当如常坐。夫坐虽与常人同,而能持孔门心法则与常人异矣。卧时亦然,亦如常卧,亦要心在腔子里。

三、昼而坐,晨而卧,理之常也。夫坐卧虽有昼夜之分,而心在腔子里则无昼夜之分矣。

四、坐时不持孔门心法,便是坐驰。孟子所谓放心者,岂必心放于色,心放于财,然后谓之放心也。即此坐驰,便是放心。

五、应事时,须当时时刻刻省察此心还如静坐时否,不动心否,不动气否,不悦色,不悦财,不悦纷华否?

六、应事时,如不能不动心,不能不动气,不能不悦色,不能不悦财,不能不悦纷华,是我存养之未至也,须当痛自悔戒。如能不动心,能不动气,能不悦色,能不悦财,能不悦财,能不悦纷华,是我存养之有道也,尤当益加勉励。

七、动时固易动其心,静时亦易动其心,心在腔子里,则自然不动矣。

八、静而存养,心要在腔子里而静也;动而省察,心要在腔子里而静也。

九、持孔门心法不特于出门使民之时,心要在腔子里而静也;甚而至于造次颠沛之际,心要在腔子里而静也。

十、省察之功尤当先乎其大者,其事君也果能忠乎,果心在腔子里乎?而一念之忠果出于中心之诚乎?其事父也果能孝乎,果心在腔子里乎?而一念之忠果出于中心之诚乎?至于天显之序,交游之信,固人道之所当然,而造端之始,居室之微,尤人情之所易忽。若舍此人伦之大而不知所以省察焉,纵有身心性命之学,岂不失之荒唐杳妄?非余弟子也!

十一、心本活泼也,若有操存坚执而必其心之不动焉,是亦告子之不动心



也。岂余所望于诸生邪？

十二、近来习静之徒不知孔门心法，而枯坐于一室之中，日不窥户牖，夜不就寝席，亦既迷矣！盖由大道久湮，圣学不著不，故邪师邪说得以入人之深如此。若诸生中有能宣明余教以开斯人之徒之迷焉，是乃余之真弟子也。^①

林兆恩对孔门心法的修持作了非常详细的规定，涉及日常活动的方方面面。总的来说，林兆恩所强调的是两个方面的问题，首先，所谓持孔门心法就是要做到“心在腔子里”，亦即要时时刻刻保持人的本心、善的本性，不要为外界诱惑所迷惑。其次，只要能够保持本心的平静，人在做任何事情的时候都是在修持孔门心法，而不必拘泥于静坐、趺跏等形式。在这里，林兆恩所着重强调的是要保持心静，保持本心，这也是其对于修持的最基本的规定。可以说，修持孔门心法，修的就是人的本心。

在林兆恩看来，“心”有着非常重要的作用。道、释二教的修行中，无不例外都要持斋，而林兆恩则认为不需要持斋，只需持“心斋”就可以了，“持斋以持心可也”、“余惟以心斋为贵耳。余惟以释氏经律虽严，犹许人食三种净肉：鹿肉一，猪肉一，其一余忘之矣。若弥勒佛，释氏之卓然者，尝饮酒食猪头肉。至六祖，乃以菜寄煮肉锅，而曰‘但吃肉边菜’”^②。只要心静了，其余的形式在于林兆恩而言都是不重要的。当然，出于宗教的需要，林兆恩也创立了一种“斋”，要求弟子们每天都要遵持。

余尝酌古诸斋，日令诸生持之，名曰“不迂斋”。每日一斋，以早为期。早或召燕，至午乃斋。午又召燕，至晚乃斋。肉边之菜，亦无所碍。凡我诸生须当反而思之，我之所以日持不迂斋者，抑何所为以为道也？又当记忆我修道以仁之功夫，真有不可终食而或违也。日不迂斋，日不违仁，而用力之久，则庶几乎内而能主于直内之敬，外而不忘乎方外之义。而儒之圣学，道之玄学，释之禅学，岂其有外于我之敬义也哉？故曰“敬义立则德不孤”。直内方外，谓非真戒斋而何？夫既不食肉，则有似于斋。而肉边之菜，则有似于非斋。非斋而斋，斋而非斋，亦以稍见余之教固有不在于斋者。记忆为仁，是又斋心之或一道也。^③

不迂斋，从林兆恩的论述来看，实际上就是心斋。它要求人每天都要有一定的时

① 《存省规条》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第458—459页。

② 《持斋辩惑》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第151页。

③ 同上，第151—152页。



间反思一下自己,以求在本心中达到敬、义,实际上也就是仁,就其根本的含义而言,强调的也是儒家的人伦道德。

二、经过弟子整理的林兆恩的训诫

经林兆恩的弟子整理的林兆恩在世时的教诲、训诫,也是三一教规章戒律的一个重要来源。这一部分的内容主要由《三一教教主训言》、《三一教教主敬辞》、《三一教教主听辞》、《三一教教主戒辞》、《三一教教主勉辞》、《三一教教主无切不可戒示诸生》,这一些都是在林兆恩死后,由其弟子整理而成的,目前在三一教内仍然有着相当大的影响力,被等同于林兆恩本人所作的训诫。《三一教教主训言》,也就是前文所说的《林子训言》(参见第五章《三一教的仪式》),是目前在三一教内应用最为广泛的文本之一,几乎所有的仪式都需要念诵《林子训言》。

《三一教教主敬辞》,强调“敬”在门人生活中的重要性:

敬! 敬! 敬! 心为一天,存便是敬。故操存此心不稍懈,即对越在天不少违也。敬! 敬! 敬! 仁惟生道,诚乃实理,而敬则生道不息,实理无亏,令人常自慊而不放逸也。敬! 敬! 敬! 圣学之所以成始成终者在是,王道之所以安人安百姓者在是。敬! 敬! 敬!^①

“敬”与“仁”有着同等重要的意义,所以门人必须心中主敬,不能违背“敬”的要求,唯有如此,才能够通达“道”的本体,才能在现实生活中诸事顺畅,成就功业。

《三一教教主听辞》,要求门人恪守孝悌之道:

听! 听! 听! 身体肤发,受之父母,故人之行,莫大于孝。听! 听! 听! 不得乎亲,不可以为人,故人之罪莫大于不孝。听! 听! 听! 凡今之人,莫如兄弟,毋胥远绝,以乘我兄弟之情。听! 听! 听! 家人睽,必起于妇人,毋用妇人之言,以见我一家之和好。听! 听! 听!^②

在日常生活之中,父母兄弟之情,对于人来说是最为重要的。对父母要孝,对兄弟要悌,唯有如此,才能真正在现实生活中去践履儒家的伦理道德。

《三一教教主戒辞》,要求门人在日常生活中需要戒去的若干行为:

^① 《会规》,第9—10页。

^② 《会规》,第10页。



戒！戒！戒！尔毋以强凌弱，尔毋以富欺贫，尔毋以公济私，尔毋以刻薄而伤雅道，尔毋以少壮而侮老成人。戒！戒！戒！尔毋好斗而健讼，尔毋酗酒而喜赌，尔毋妒贤而忌能，尔毋面是背非而尚诈伪，尔毋利己害人而占便宜。戒！戒！戒！^①

这是对人的日常生活的要求，不能恃强凌弱，不能恃富欺贫，不能假公济私，不能欺侮老成，不能好斗，不能酗酒，不能妒贤忌能，不能诈伪，不能占便宜……如此等等，简单地说，做人应该做一个诚实的人，真正坦荡的人。而要做到这个，就必须从生活小事中“戒”起。

《三一教教主勉辞》，主要是针对不同的门人而进行的劝诫：

勉！勉！勉！有父母，当知所以孝敬而承顺；尔有兄弟，当知所以友于而克恭；尔由子孙，当知所以提携而教训。勉！勉！勉！尔为士者，当知所以进德而修业；尔为农者，当知所以服田而力穡；尔为工者、商者，当知所以居肆而服贾。勉！勉！勉！^②

这实际上是针对个人在日常生活时所具有的不同身份而给出的具体要求，作为儿子，作为兄弟，作为父母，不同的身份，有不同的道德要求；作为士、农、工、商，不同的职业，有不同的道德要求。因此，每个人都应当根据自己在现实生活中的具体身份特点来严格要求自己行为。

《三一教教主无切不可戒示诸生》，是对于弟子为学的要求：

一、切不可古圣先贤之言济其私；
二、切不可流于荒唐枯槁以断弃伦常；
三、切不可讲学为名结交贵显者流；
四、切不可谈及理乱黜陟言人阴私事；
五、为学有序，切不可不知立本而居用入门之功，不知入门而居谈极则之大。^③

这里实际上是对门人为学、修道而言的，为学、修道之人不能以圣贤之言济私，不

① 《会规》，第10—11页。

② 《会规》，第11—12页。

③ 《会规》，第12页。



能违背世俗的伦常,不能借讲学之名结交显贵,不能随便私论他人,不能不遵守立本、入门、极则的修道次第。

以上训诫都是林兆恩的弟子们所整理的,有两个基本相同的特点:首先是语言比较简练明白,通俗易懂,这样也就方便门人诵习、熟记,以作为自己日常行为的依据;其次,就其思想内涵而言,实际上是强调人在日常生活的方方面面都应该而且都能够遵守人伦道德的要求,都必须首先勤修人道,唯有如此,才能够达到修道的目的,这样也就方便门人在日常生活中对照执行。由于以上这两个原因,使得这六种训诫在三一教内部的影响深远,成为三一教基本戒律的基础。

三、林兆恩弟子发展的训诫

教规的最后一部分来自于林兆恩的门人的发展,亦即在历史发展过程中逐渐演变而来的各种教规戒律。这一部分的内容相当的繁杂,因为三一教发展至今已有 400 余年历史了,在每一个时期的发展中,根据当时的需要,门人们都有对教规修改,比如林兆恩的嫡传弟子卢文辉在林兆恩死后开始完善三一教的教规,增加了很多佛道教的清规戒律,如离财色、永戒杀、无褻慢、意业断等等;其后,陈衷瑜的《陈子会规》进一步完善三一教的科仪戒律;民国之际,有陈智达、梁普耀的《悟本规程》,其后的《涵三堂规程》;最后,今天在新的形势下所形成的教规戒律。这里,仅对《涵三堂规程》,以及东山祖祠所制订的《三一教(夏教)规章戒律》略作说明。

首先是《涵三堂规程》,这是涵三派所制订的规程,涵三派是民国期间在悟本堂后发展形成的在莆仙地区有较大影响力的三一教派系,当时“三教行于莆仙二县,吾莆十二区里,除广业外,差不多较大的乡就有一座三教堂,华亭、笏石两区尤多。……仙游信三教者,差不多全县皆是,几乎认三教为县教的了。每乡必有一祠,无论谁家中遇着什么事,都要请三教先生决疑”^①,所以在新中国成立前,莆仙地区有谚语称“莆仙无处不三教”,足见三一教在当时当地所具有的影响力。这当然与涵三派的努力是分不开的,涵三派对于三一教发展的主要贡献有两个,其一是对三教经典的刊刻和流传、普及;其二是完善并且发展了三一教的规程。《涵三堂规程》就是涵三派所规定的门人弟子必须遵守的教规戒律,主要内容如下:

1. 本堂以继承龙江之道脉,以宗孔归儒辟邪显正为宗旨。
2. 凡入本堂者以涵养本原,变化气质为先,而普度众生、明经阐教次之,

^① 《莆田史话·林三教谈》,转引自《林兆恩与三一教》,第 150 页。



至于济人利物又其次也,如有违背宗旨,与众弃之。

3. 凡同门者务宜善相劝,过相规,患难相扶持,肝胆相照应,毋而诈而我虞,毋凶终而隙末,如有口是心非者,与众弃之。

4. 凡入本堂者,务须严三省,勤四勿以检束心身为基础,而立德立言立功各随其愿,希贤然圣希天,毋自画焉。

5. 本堂专以劝人为善,发扬圣教为务,至于有关黜陟理乱等事,概不与闻,如有违背宗旨者,与众弃之。

6. 凡入本堂者,专讲求心身性命之学,不得谈妖说怪涉及荒诞之事。

7. 本堂主脑以存心养性为入道之方,积德累功为修道之助,二者固应并行不悖。其存养时间以子午卯酉四时为率,至少亦必卯酉二时。日久功深自有进境,勿一日虚过一日。

8. 凡遇朔望五十讲经之期,不得散处闲谈,务宜齐集一所,随意取经书一部,互相讲角,不惟可以印证吾身,而心性亦可以渐进高明。

9. 语云君子以文会友,以友辅仁。在堂诸人,每逢朔望会之期,或呈诗章,或呈有心得之语,各录于籍以考证吾身之进境如何。

10. 近时俗,敝风颓,礼文愈趋愈下,本堂诸人凡遇冠、婚、丧、祭,一准诸古礼,不得过为简略,亦不得过于纷华。一人倡之,众人和之,庶几可风当世而式将来。

11. 凡遇庆事,要在秉礼而行,不得过为繁衍,而谢者只备素品相邀,不必膏粱厚味,盖所以节费用,而免酬应之劳。

12. 凡同门者原为道义之交,勿以财利相诱,勿以私意相加,虽朋友有通财之义,亦当来去分明,方免因财失义。

13. 学道之人先求免俗,凡属同门以齿德为尊,毋得挟富贵而骄贫贱,及有趋炎附势之行为,反乎此者,与众弃之。

14. 凡学道者,须以道自重,毋得藉讲学之名以结交规显者流,为斯道之玷而貽世俗之羞。

15. 本堂分度世、济世二科,度世科以现身说法、化道人心为本,而印送善书,谈经演教附之。济世科以救急扶危、矜孤恤寡为始,施药施米排纷附之。^①

^① 《会规》,第 27—31 页。



这十五条规定涉及三一教的基本知识、宗旨以及门人在日常生活中各个方面需要遵行的要求,这些要求以劝人为善、遵守纲常伦理为基本的要求。前十四条与之前的教规戒律相比较并没有太多的不同,不同的就是第十五条,规定在涵三堂设立度世和济世二科,而且对两者的职能进行了严格的限定。度世科主要是要现身说法、化道人心,换句话说,也就是要求门人在现实生活中以自己的行为积极向善,成为世人的楷模。济世科则要求门人救急扶危、矜孤恤寡,也就是说要在现实生活中乐于助人,帮助急需帮助的人。这一条对于三一教的发展影响非常大,它促进了三一教在民间的迅速发展,为三一教树立了良好的形象,便于广大群众接受和认同。在目前的三一教内,虽然没有了这两科的区分,但是,基本上每一个“祠”、“堂”都在做着类似的事情,形成了一个比较好的传统。

其次是东山祖祠所制订的《三一教(夏教)规章戒律》。20世纪90年代以后,由于新的发展形势的需要,东山祖祠重新修订了三一教的规章戒律,以约束门人信徒的行为,更好地统一和发展三一教。重新修订的规章戒律如下:

三一教(夏教)规章戒律

一、三一教门人必须服从党和政府的领导,遵守国家政策法规,开展合法的宗教活动。

二、坚持入教自愿的原则,凡要求入教者,应填具入教“启文”,履行入教仪式,由引证人宣读“启文”内容,并传授孔门心法。入教后,务须按照“启文”内容,严格要求自己做好内外双修。

三、遵循正道修养,不得谈妖说怪,跳神弄鬼,符咒却病,断人吉凶,更不能以上述手段到处招摇撞骗,诈取群众财物,若在教内帮忙宗教活动,亦不可收取酬金或礼物。

四、应以纲常四业为立本,诚信勤劳做好本职工作,切勿好逸恶劳,不务正业。切勿参与嫖、赌、酗、殴等有损教风的行为。

五、维护教门的庄严,不得违背教旨另立旗帜,或借故诽谤教主,不得拉帮结派,各行其是。今后凡印发三一教经书及个人对三一教的论述,要在祖祠宣传刊物发表的须经祖祠管委会审核方予印发。

六、加强团结,同道者应尊老爱幼,谊同兄弟姐妹,有善相规,有过相劝,疾病相扶,患难相救,切勿尔虞我诈、口是心非、挑拨离间、造谣生事。

七、三一教祠(堂)应是谈经演教的清静场所,不许在祠内设赌玩牌、聚众暴饮、谈论秽褻、言人是非……,以免招人非议,败坏教风。



八、凡遇朔望或五、十日,要组织学习,讲经论道,印证心法。在学习中务必齐集一处,互相讲解,不惟可以提高文化知识,亦且有利于心身性命之修养。

九、要定期举行会道,设教度人,讲章内容应以三一教经典为主,劝世文次之,严禁利用会道场所谈论世俗是非。

十、各祠(堂)对所有支收款项及物资,均应记账造册,按季按年列表公布,俾众周知,切实执行。

以上规定各门人务须共同遵守,切实执行,不得旷废,若有违背者,视其情节轻重给予必要教育,拒不悔改,坚决清除出教。若有违法乱纪,报请有关部门给予依法惩处。

福建省莆田市东山祖祠 修订

一九九九年三月一日^①

这个规章戒律一方面吸取了以往三一教规章戒律对于门人的基本要求,诸如人伦道德、心性修养等,另一方面也加入了新的社会形势的要求,诸如国家的法律、法规等,是当地政府对三一教进行试点管理之后的产物。

三一教的发展,在总体上还是以传统的各个“祠”、“堂”的独立发展为主。当然,在参照《国务院宗教事务管理条例》的原则下,当地政府对于三一教的“祠”、“堂”管理也进一步深入。1999年,开始正式在东山祖祠设立管委会;2001年,设立仙游县林龙江纪念堂管委会。这样,在莆田、仙游二地,开始以祖祠和纪念堂为中心,对三一教的活动进行管理,完善了诸如卫生、安保、财务等一系列制度,这对于改变长期以来三一教发展比较分散的状况起到了一定的好处。2005年11月23~25日,以国家宗教局蒋坚永副局长为首的中央统战部、国台办、国家宗教局联合调研组在莆田实地调研三一教的发展情况,随后在2006年5月的《国家宗教局关于福建省民间信仰问题的调研报告》中,肯定了莆田地区三一教的管理工作,并原则上同意在莆田地区成立三一教协会。而这个协会的成立,目前当地也在积极地筹措当中。相信随着管理上的完善,协会的成立,三一教内部的各种制度都会得到进一步完善。

^① 引自东山祖祠编印《三一教(夏教)门人手册》,第9—12页。



第四节 其他制度

三一教作为一种具有严格形式的民间宗教形态,其制度规范方面是有非常严格的要求,除了以上所说的制度之外,根据《夏午堂建教简章》^①的记载,还有一些其他的制度形式,这里主要介绍一下集会制度、印章制度、香火制度以及冠带制度。

集会制度,最早源于林兆恩在世时对于弟子经书研读的要求,亦即朔望之会。在后来三一教的发展过程中,这种集会的性质被保留下来,并且得到了不断的加强。作为一种宗教形式,它必然要求信徒之间有有效的、稳定的沟通形式,以维系、稳定宗教情感。这种集会的形式,对于宗教情感的培养,对于宗教认同的形成具有非同一般的意义。三一教非常重视集会这种信徒之间的交流形式,当然,现在已经不仅限于原来的读书交流,而是广泛地涉及诸种内容。根据《夏午堂建教简章》的记载,“凡有三人以上集合起来,按照规定程序进行所议之事,可称为会议”,很显然,对于集会是一种非常宽松的规定,并不是仅限于当初林兆恩所言的朔望之会,即以经典知识为基本交流内容的集会。根据《夏午堂建教简章》,夏午堂内的集会可以包含以下几种类型:(1)常会,这是门人之间的日常集会,互相参研道法,讨论日常事务;(2)月会,这是门人之间每月的固定集会,主要进行教内修持的探讨、讲解;(3)季会,就是每年的上元、中元之前,由本堂召集信徒及其他教职人员开会,时间1天或半天,讨论决定教内管理事务,如教职人员的任免等;(4)分会,每年上元之后,在分堂召开的堂佐以及其他教职人员的会议,时间1~2日,主要讨论分堂的教务,并且参研道法;(5)大会,每年中元后,在大堂召开各堂选及其他教职人员开会,时间1~3日,讨论大堂教务;(6)总会,每年下元后,在总堂召开各参赞及其他教职人员开会,时间1~4日,讨论总堂教务及修道研究;(7)临时会,为了应对临时事件而召开的会议,主要是针对教内出现的突发事件,比如有不合适的教职人员需要临时解选;(8)维持会,主要是为讨论教内经济建设事项而召开的会议;(9)参考会,接受上级祠堂组织的命令而召开的会议;(10)研究会,针对特定的事件而召开会议,讨论如何适当地处理、应对;(11)欢迎会,就是当教内的师尊、长上驾临各堂时,各门人信徒会集一处,以示欢迎;(12)纪念会,但逢喜庆、丧吊以及建堂、开光、醮祷、兰盆、普度、祈安、谢恩等之时,信徒应会集,共同秉礼。

印章制度,因为在夏午堂之内有各种不同层级关系的祠堂,所以,对于什么样的级

^① 以下论述,均参考《夏午堂建教简章》,油印本(不全),1941年杨法化等重印。



别应该使用什么样的印章,夏午堂内都有着严格的规定,“以四方、长方、大小分别高低”。夏午堂认为其印章制度是依照教主林兆恩生前的遗训的,“凡铸造印章,法于教主遗传考古制度施行”,所以,各堂在铸造印章的时候都必须严格遵照制度的规定。一般而言,印章制作之后,需要“拓其印鉴三份”,一份留在总堂,一份留在大堂,另一份附启告天。印章的使用是一件非常神圣的事情,所以,保存印章者就得承担起责任。一旦不能承担此责任的话,那么,就应当将印章交付还大堂,由大堂转给总堂注销。印章包括印信和图章两个部分。印信,“宜用四方、长阔平均,以木为之,或以金石为之,文字用篆书”,主要用于疏、启、符、证等。印信的大小即代表着尊卑的差异,“以小为尊,以大为卑”,所以夏午堂把印信的层级分成等级:(1)最上乘,四方,大小1寸2分;(2)上乘,四方,大小1寸6分;(3)中乘,四方,大小1寸八分;(4)下乘,四方,大小2寸4分。此外,还有一些特殊大小的印信;(5)特乘,四方,大小2寸八分;(6)特授,四方,大小8分;(7)名号,四方,大小或8分,或6分,或4分,或3分;(8)特铸,四方,大小2寸6分。从印信的大小等级及其特殊功用来看,夏午堂印信制度是非常完善的。印信最后是要在不同层级的堂祠使用,所以,就各个级别的堂祠来说,其印信内容都有着明确的规定,总堂及其教职人员的印信分别如下:(1)总堂印信为“夏午堂印”;(2)总会印信为“虚空真宰”;(3)总理室印信为“三一教教主宝印”;(4)总教室印信为“儒道释夏至宝”;(5)道统印信为“道统中一”;(6)总持印信为“总持一贯”。分堂教职人员的印信也是有明确规定的:(1)启教科印信为“三一教教主宝印”;(2)行教科印信为“儒释道夏至宝”;(3)阐教科印信为“三教先生至宝”。本堂的印信则为:(1)承教科为“三教先生至宝”;(2)经宗科为“儒释道夏至宝”;(3)心宗科为“三一教教主宝印”。图章的大小样式及内容也是有着明确的规定的,就样式而言,图章“宜用长方,阔要三分之一,以木为之,或用金石为之,文字为楷书”,主要用于呈示、通告等事项。图章大小亦有区分:(1)最上乘,1寸2分长;(2)上乘,3寸6分长;(3)中乘,2寸长;(4)下乘2寸4分长;(5)特乘,1寸8分长。各个堂祠的图章也是不一样的,总堂的图章分:(1)总理室图章“夏午堂总理室图章”,1寸2分长;(2)总教室图章“夏午堂总教室图章”,1寸2分长。大堂图章一颗,刻“夏午真传某字大堂图章”。分堂一颗,刻“夏午真传某字第几分堂图章”。本堂图章一颗,刻“夏午真传某村某堂图章”。

香火制度,这是出于宗教仪式的需要。在进行宗教仪式、供奉的时候,势必会涉及香火的摆放,而香火的摆放也是有着严格的规定的,因为不同的香火及其摆放形式体现的是不同的等级。香火的不同,主要是体现在所使用的布的颜色、大小上,“以大小色素丝布数种,以别上下、尊卑”,其规定如次:(1)立本香火,用白布为之,大小3寸4



分；(2)入门香火，用黄布为之，大小3寸4分；(3)教位香火，用缎丝布为之，大小2寸4分。教位即不同的堂祠的负责教职人员，所以，其等级自然也是不同的，这种不同是通过缎丝的颜色来体现的：(1)最上乘，共分二等，一等黄缎，二等白缎。(2)上乘，分三等，分别为大红缎、桃红缎、水红缎。(3)中乘，分三等，颜色分配与上乘同。(4)下乘，分三等，颜色分配同前。(5)特乘，未入门者使用，白布为之。

冠带制度，这是对于门人信徒服饰礼仪的确定，以表示尊卑的不同。三一教门人的基本服饰为头戴三纲巾，身穿三纲五常服。后来又有八卦带的设置，根据夏午堂的规定，其门人的冠带制度分五个等级，称为“五等五色之带”，其具体的规定如图6-6所示。



图 6-6

对于三一教的制度而言，这些可能都还不是很完善，因为，随着很多文献的散佚，很多传统的制度可能有所散失，以上也只是从文献中略作整理。虽然不可能很完备地展示历史上三一教的制度状态，但是，至少可以从中对三一教的制度有一个大致的把握。作为一个民间宗教形态，三一教还是有着其自身的完备的制度系统的。



第七章

三一教的修持

第一节 修持次第

三一教的教义不仅强调日常的纲常人伦,同样也强调心身性命的修炼,即世间法与出世间法并重,也就是强调门徒在修炼过程中应该内外兼修,重视心身性命的同时,不能够废弃世俗的伦理道德。

“三纲四业,世间法也,以与世间人道也;性与天道,出世间法也,以与出世间人道也。然孔子之道虽曰高矣美矣,而其教人也,则必以世间法为先”^①,在这里,林兆恩对于门人的修持顺序实际上已经强调的很清楚了,入门弟子首先应该重视世间法,亦即要加强伦理道德的要求,以儒家传统的纲常伦理来约束自己的日常行为。当然,光有世间法的修持是不够的,还应该有出世间法的修持,亦即对于性与天道的体认和把握。所以,从对门人弟子修行的要求来看,林兆恩首先强调的是世间法与出世间法的区分,在这层区别的基础上,应当以世间法为先、为重,对于这一点,林兆恩在其论述中曾多次强调世间法的重要性,“纵知心身性命之学,而不三纲,而不五常,不士、不农、不工、不商,且不可谓之人矣,而况曰道人乎?若或不知心身性命之学,而能三纲焉、五常焉、士焉、农焉、工焉、商焉,固不可谓之道人,抑亦可以为人矣”^②,“余之所以教人者,虽曰兼之以出世间法矣,然而不能不以世间法为重,而亦不能不以世间法为先。”^③

出世间法和世间法的区分,是其对于修持的基本原则的强调。在林兆恩看来,任何学道都是要求出世间法,或是为圣,或是为仙,或是为佛,但是,如果不能够处理好世间法的问题,却连最基本的人都做不了,又遑论圣、仙、佛,“不知世间法则不可以为人,

^① 《三教合一大纲》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第668页。

^② 《世出世法》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第314页。

^③ 同上,第315页。



不知出世间法则不可以为圣,不可以为仙,不可以为佛。若古今之言出世间法者,何限也。而儒之成圣,道之成仙,释之成佛者,可得而数矣。而况人道不修,而曰我能以圣学而圣,以仙学而仙,以佛学而佛,余盖弗能知之矣。……余虽无所用于时矣,亦必以世间法为重,而先之者以此”^①。所以,林兆恩对于门人修持的基本原则是要以世间法为先、为重,即以儒家的纲常伦理为基本。

以世间法为重,并不是不追求出世间法,只是强调先做好“人”,才有可能成圣、成仙、成佛,“以处世间而能以世间法与出世间法教人者,上也;不知出世间法而专以世间法教人者,其次也;若或弃去世间法而专以出世间法教人者,又其次也”^②。在林兆恩看来,心性之学与纲常伦理之间是不矛盾的,最好的方法就是要在世间将世间法与出世间法结合起来,以教育门人,而不是脱离人伦而片面追求成圣、成仙、成佛,“如或离弃父母,深栖远遁,不续纲常,以为高且洁者,不惟非儒者之道,是亦二氏之异端也。诚使内能明乎心性之学,外不绝乎人伦之大,并时兼修,不相妨碍者上也。或先续纲常,后了斯道,如释迦生子罗睺罗,然后,灵山说法;向子平婚嫁已毕,遂飘然游遍五岳。或先了斯道,后续纲常,如鸠摩罗什已证大乘,而别立麝舍;邵尧夫四十始昏,而生子者次也。”^③所以,林兆恩要求门人能够在做好世间法的基础之上,亦即在士、农、工、商四业的基础之上,遵守纲常伦理,然后,同时行出世间法。如何才能做到世间法与出世间法的结合呢?林兆恩认为人在世间只要具有了“出世间心”,然后就可以同时行出世间法了,什么叫“出世间心”?“以其心不著于世间也,故谓之出世间心”^④,换句话说,就是不被世俗的一切是非纷争所牵绊,不沉湎于世俗的利害冲突,如果能够做到这一点的话,也就能“出世而不离世,仙境只在人间”^⑤。

林兆恩对于弟子修持的基本原则,简单地说就是以世间法为重,将世间法与出世间法统一起来。这样的修持原则对于门人来说,既有俗世生活中的人伦要求,又有心性修养方面的追求。就具体的修持过程而言,林兆恩要求门人必须依照立本、入门、极则这样的顺序,依次修炼:

余之设科也,有曰“立本”者,是乃儒教之所以为教也;有曰“入门”者,是乃道教之所以为教也;有曰“极则”者,是乃释教之所以为教也。而其教之序

^① 《世出世法》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第315—316页。

^② 同上,第313页。

^③ 同上,第313—314页。

^④ 同上,第316页。

^⑤ 同上。



也,先立本,次入门,次极则。故不知立本,则人道不修,无以为入门之地;不知入门,则心法不持,无以为极则之先。……人道不修则本不立,而曰可以窥圣人之门墙者未也,而况乎不可使知之道可得而知乎?^①

余之立教也,先以孝弟忠信、礼义廉耻,以尽人道而已矣;次而求放心存心,不失赤子之心,以明心法而已矣;又次而虚空本体、本体虚空,是乃百尺竿头,更进一步,而所谓最上乘者,以复其心之本虚而已矣。若也不知人道,不明心法,而遽谈尽性至命之学,则曰我能虚空矣者,妄也。^②

林兆恩将修持的次第分为立本、入门和极则三个阶段,先立本,后入门,最后才是极则。何谓立本、入门、极则?简单地说,立本是强调人伦道德,入门是强调心法修炼,极则强调的是虚空本体。立本、入门、极则这三者在林兆恩这里是同三教相联系在一起的,儒为立本,道为入门,释为极则。但是,三者也并不是与三教严格地一一对应,作为一种修持的方式,三者普遍存在于三教之中,即儒不仅有立本,也有入门和极则;道不仅有入门,也有立本和极则;释不仅是极则,也有立本和入门。就立本而言,儒家强调纲常伦理,而道、释之教也是不弃伦常的,“忠孝者,其立本也。从古以来,岂有不忠不孝而能成仙作佛者哉?”^③“辟世非道,离人非学”^④,不管是儒,或道,或释,在林兆恩看来,对于纲常伦理(或者简单地说是忠孝)的重视是他们所共同的。就入门而言,不只是道教有心法,因为所谓心法就是“事心之法”^⑤,儒、释都有事心之法,儒家《中庸》的“致中和”,《孟子》的“居仁持志”,佛教《金刚经》的“降服其心”,《坛经》的“无所住而生其心”,都是入门的心法。就极则而言,不只是佛教有着对于虚空本体的把握,儒、道二者都有,儒家《周易》的“变动不居,周流六虚”,《论语》的“从心所欲不逾矩”,道教的“虚空粉碎”,都是对于虚空本体的体认。也正是在此基础之上,林兆恩认为三教是一致的,故对于门人的修炼而言,应当将三者结合起来,在修持之中,也坚持了三教合一的基本主张:

余之所以合三氏之教而一之者,非他也。三纲四业而为教之始也,见性

^① 《三教合一大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第669页。

^② 《性命答语》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第445页。

^③ 《三教合一大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第670页。

^④ 同上,第671页。

^⑤ 同上,第669页。



入门而为教之中也，虚空本体而为教之终也。^①

这是林兆恩三教合一的宗教思想的基本内涵，也是林兆恩对于门人修持的基本要求。修持应当先从三纲四业开始，这是人道之本，是对于人的日常行为的最基本的规范，这是属于世间法的范围。在日常生活中恪守伦常，然后才能修炼心法，以求明心见性，最后达到对虚空本体的把握，这是属于出世间法的范围。先立本，次入门，次极则，这是三一教门人修行的基本次第，在具体的修行实践中是不可以违背着这样的顺序的，否则要受到教规戒律的惩罚，林兆恩的《五切不可示诸生》的第五条就明确规定“为学有序，切不可不知立本而居用入门之功，不知入门而居谈极则之大”^②。

以上为基本的修持原则和修持次第，这是三一教对于门人修持的最为基本的规定，只有严格做到这一点，才能进行具体的心法修持。在三一教中，具体的修持以“九序心法”为基础，所有的修持基本上都是围绕九序展开的。由“九序心法”出发，在其历史发展中，也产生了不少变形形式，这将在下文详细阐述。

第二节 孔门心法

在具体讨论九序心法之前，首先来关注一下在林兆恩作品中以及后世三一教的修持中经常提及的孔门心法。在林兆恩看来，所谓的心法就是事心之法，“心法也者，事心之法也”^③，是用以入门的。林兆恩以立本、入门、极则，作为修炼的基本次第，强调三教归儒，儒归孔子。在其对三教的分判中，儒为立本，道为入门，释为极则，但是，三者并不是有严格的区分的，实际上儒、道、释三者就其根本而言都是一致的，都包含有立本（伦理方面的要求）、入门（心法的修炼）、极则（虚空本体）。这里所言的孔门心法，即是以孔子为代表的儒家思想中所包含的入门方法，对此，林兆恩强调得非常多，而且也作为了对门人弟子的一个基本要求的形式提了出来。隆庆六年（1572）在改作三纲五常堂、合一堂之后，林兆恩曾这样训诫弟子：

士能持受孔门心法，能时习举子业而两不相妨碍者，是吾弟子也。入，若不能受孔门心法，即与俗儒无别，非吾弟子也，勿入；或能持受孔门心法衣，而

^① 《三教合一主旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第675页。

^② 《会规》，第12页。

^③ 《三教合一主旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第669页。



仪举子业为相妨碍轻弃去之，谓之士也可乎，亦非吾弟子也，勿入。其入者坐于东舍，毋越他舍混坐。农者、工者、商者，能持受孔门心法，各守常分，各安常业者，是吾弟子也。入，若不能持受孔门心法，即与俗农俗工俗商无别，非吾弟子也，勿入；若能持受孔门心法矣，而不守常分，不安常业，谓之农、谓之工、谓之商也可乎，亦非吾弟子也，勿入。其入者，坐于西舍，毋越他舍混坐。布衣之士，能持受孔门心法，兼理家政，而仰足事俯足蓄者，是吾弟子也。入，若不能持受孔门心法，即与俗流无别，非吾弟子也，勿入；或能持受孔门心法矣，而仰不事俯不蓄，谓之布衣之士也可乎，亦非吾弟子也，勿入。其入者，坐于东之东舍，毋越他舍混坐。道释之徒，能持受孔门心法，又且诵习经典，而奉其戒律者，是吾弟子也。入，若不能持受孔门心法，即与俗僧俗道无别，非吾弟子也，勿入；或能持受孔门心法矣，而不习经典，不奉戒律，谓之道释之徒也可乎，亦非吾弟子也，勿入。其入者，坐于西之西舍，毋越他舍而混坐。^①

在这里，孔门心法无疑成为了林氏对于弟子的最为基本的要求之一。那么，所谓的孔门心法其所指的是什么？对此，林兆恩有着比较详细的解释，“《论语》所谓敬而无失、居之无厌，《大学》之止至善、格物致知，《中庸》之致中和、致曲而诚，《孟子》之居仁持志，《易》之直内、止其所，《诗》之敬止，《书》之钦厥止，《礼》之俨若思，是皆所谓‘孔门心法’，道教之入门也”^②，这里，林兆恩从儒家的经典中找到的一些论述，这些论述在林氏看来都是儒家用来修心的方法，其基本的目的就是要达到内心的平静，不被外部的诱惑所牵引，亦即林兆恩所说的，要保持“心在腔子里”^③的状态。“心在腔子里”，是宋明理学常用的一种说法，“心要在腔子里，不可骛外”（《二程遗书》卷七），“心要在腔子里。只外面有些隙罅，便走了”（《近思录》卷四《存养》）等等，实际上是用来保持心静的一种方法，使得人心不为外物所诱，进而迷失本性。林兆恩这里显然是承袭了宋明理学的说法，但是，林兆恩将这种观念往前追溯至先秦，认为这是儒家自古以来的传统，对此在《书三教会编附录》中有着详细的说明：

林子曰：“孔子之儒之所以相与授受者，自有心法在焉。”“夫所谓心法者何法也？”林子曰：“心在腔子里者是也。”“夫心在腔子里，岂非宋儒者始言之

^① 《实录》，第59—60页。

^② 《三教合一主旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第669页。

^③ 《三教会编序》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第241页。



邪?”林子曰:“子独不闻尧之钦,孔子之敬者乎?钦也者,敬也。敬也者,心之主乎中也。《易》之《艮》曰:‘艮其止,止其所也。’《系辞》曰:‘洗心退藏于密。’所也,密也,即所谓腔子里也。止其所而藏于密者,非所谓心在腔子里乎?他如‘中心安仁’者,安此心于此腔子里也;‘操则存’,操此心于此腔子里也;‘先立乎其大’者,先立此心于此腔子里也。”“然心在腔子里,固圣学之所以事其心矣,岂不从静中而后能存存不息欤?”林子曰:“静不在静,而心在腔子里便能静矣。故静而心在腔子里者静也,动而心在腔子里者静也。孔子曰:‘君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。’由此观之,岂特动而心在腔子里而静邪?虽造次之际亦要心在腔子里而静也。岂特造次之际心要在腔子里而静邪?虽至颠沛之顷亦要心在腔子里而静也。若道释者流之不三纲、不五常、不士、不农、不工、不商,离人绝物,荒唐枯槁,以此求静,岂曰能静,岂所谓孔门心法,而为圣人之学之大哉?”^①

在林兆恩看来,所谓的“心在腔子里”,实际上也就是要保持人的本心不因外物而改变,这是儒家一贯的传统,并非自宋儒始。而要做到“心在腔子里”,不是教人像道、释一样断弃人伦遁世以静坐来求得内心的平静,而是要不管遇到何种状况都应该保持自己的本心,在现实的、具体的生活中去做到内心的平静。这是门人在具体修炼中所必须贯彻的基本原则,后来也成为了三一教门人所必须遵守的教规戒律。

但是,孔门心法并不等同于九序心法,不能将两者混淆起来。两者的区别,简单地说,孔门心法是要求门人在日常生活中时时刻刻都要保持内心的平静,不被外物所诱惑,这是基本的原则,贯穿于门人日常生活的始终。而九序心法则是具体的修持方法,是门人在坚持孔门心法的基本要求的基础之上所进行的一种具体的修炼,它的内容包含入门、极则两个层次,其中包含有道、释二教的修行方法。

第三节 九序心法

作为三一教的修炼心法,九序心法的产生是一个带有神秘色彩的过程。嘉靖二十五年(1546)林兆恩因科举屡次失败而最终放弃了举子业,开始致力于寻求心身性命之道,出入于释、道之间,“数年间,如痴如醉,如癫如狂。凡略有道者,辄拜访之,厚币之,或邂逅儒服玄装,虽甚庸流,亦长跪请教。故莆人咸以教主为癫。而教主殊不为少阻,

^① 《三教会编序》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第241—242页。



而真心不退”^①。即便是如此,对于林兆恩来说,求道的过程也不是一帆风顺的。

从儒者讲道,徒见其详于手容足容之间,剖析支离之陋,恐孔门授受之指,似不如此也。乃复弃去儒者之学,而从二氏者流,徒见其溺于枯坐顽空之习,撮精闭气之术,又恐释迦老子之道,似不如此也。忧愁愤闷,殆穷人之无所归焉。后遇明师,直指此心是圣,其所言者一本四书五经,曰:“由秦汉以来,此书乃为疏释所晦。”至艮背行庭之微旨,尤谆谆为先生言之。^②

根据林兆珂《年谱》的这段记载,我们大致可以看出林兆恩在弃去举子业之后所进行的求道过程的艰辛。最后,在“明师”的帮助之下,林兆恩才“豁然开朗”。我们无须深究“明师”的真实身份,因为这是宗教神秘色彩的需要。这段话告诉我们的是,林兆恩在经过了一段时间的努力之后,终于获得了心法——艮背、行庭心法。

艮背、行庭心法,是三一教心法修炼的基础,也是林兆恩得之于“明师”,并在此基础上形成完整的三一教心法——九序心法。九序就是修炼的九个阶段,其最初两序即为:艮背、行庭。三一教门人在焚启告天,接受了完整的入门仪式之后,掌教(或主师)都要授之以修炼心法——艮背心法,亦即九序心法,门人弟子则按照九序的次第,依次修炼、体悟。关于九序心法,在《林子三教正宗统论》中,林兆恩有过相关的论述。比如在《心圣直指》篇中,林兆恩对于艮背、行庭二序作了详细的解释,在《九序摘言》中,对于九序修炼作了精要的介绍。本人在田野调研中收集到的《九序摘言内景图》(又有一种称《龙江林夫子叙九序工夫录注要》,实际上内容与《九序摘言内景图》完全一致,可能是在传播过程中所产生的不同称呼形式),是对于九序心法修炼过程的详细解释,同时,在台湾做田野期间,由于机缘巧合,又得到了台湾三一教负责人郭庆瑞先生对于前三序修炼的详细指点、解释,因此,本文将以这些为依据,对九序修炼的过程作一番大致的介绍。

修炼心法是三一教门人的基本要求,但是,在修炼心法之前是有前提的。我们在前面论述三一教修持次第的时候已经指出,三一教对于门人的修持有非常严格的原则性要求,即要按照立本、入门、极则的次第来进行。也就是说,在修炼心法之前,必须是完成立本的阶段。这一点,林兆恩在《书九序摘言卷端》中就明确指出:

余以三教为教矣,而诸生初来受业者,必先令其疏天告矢,而余亦时复申

① 《实录》,第 21—22 页。

② 《年谱》,第 11 页。



之以致严焉；而二疏所陈，悉皆生人之戒行，天地之常经，此教之所以立本也。既立本矣，而后方可与之以入门。^①

在进行心法传授之前，门人弟子必须先立本，亦即要遵从人伦纲常，履行四业，而不能以弃世的方式来求道。立本的方法首先是焚启告天，即念诵并焚《初学诸生告天矢言》（见《入门仪式》部分），然后告之以《申严戒诸生行疏》（见《教规戒律》部分），这两条疏文中所列举的内容大抵都是人在日常生活中所应当做到的一些伦理规范的要求，在林兆恩看来，这是人之为人所最基本的行为，所以称之为立本。只有做好了立本，才能够进入九序心法的修习阶段。

林兆恩的九序心法继承了道教内丹的基本理论，认为人的“性命”是从无形的“太虚”中来的。人孕育时，“性”与“命”混合为一；出生时，“性命”开始分离，演化为“精、炁、神”，精、炁、神各立一位，以“虚化神，神化炁，炁化精”的顺序衍化，“性命”就会随着人的肉体死亡而消失。要使“性命”长存不灭，就必须使精、炁、神的衍化顺序逆而行之，即所谓“炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚”。因此，他认为必须以人的躯体为丹炉，以精、炁、神为修炼对象，以九序心法为修炼之门，才能使“性命”重新混合为一，复归于“太虚”之中。那么具体的修持过程是怎样的呢？因为心法是专属于门人，具有一定的秘密性，门人不会轻易泄露给外人的。在教内，亦基本上是口口相传的。

九序心法第一序为“艮背”，其最基本的要求和目的是“以念止念以求心”^②，对此林兆恩的解释是：

《易》曰：“艮其背。”背字从北从肉，北方水也，而心属火，若能以南方之火而养之于北方之水焉，《易》之所谓“洗心退藏于密”者是也。其曰以念而止念者，盖以内念之正，而止外念之邪也。然圣人贵无念，而内念虽正，是亦念也。岂程子所谓“内外两忘”邪？此盖以妄离妄，以幻灭幻，而古先圣人所传受之心法也。故必忘其外而后能忘其内者，学之序也。^③

背字从北从肉，乃北方之肉也。北方属水，今以北方之背之水推之，而南方之心则火矣。火阳也，南之而居前；水阴也，北之而居后。今以心之火之南，而洗之以背之水之北者，《易》之所谓“洗心退藏于密”，孔门传授心法也。^④

① 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第123页。

② 同上，第124页。

③ 同上。

④ 《心圣直指》，同上书，第154页。



林兆恩所提出的“艮背”源于《周易·艮卦》卦辞“艮其背”，但是其所用的含义并非艮卦卦辞的原意，对此林兆恩自己也曾明确说过，“夫艮背之言，虽出于《易》，而余窃之以接初学之士者，殆非《易》之所谓真实义也”^①，根据《象》辞的解释，“兼山，艮，君子思不出其位”^②，它强调的是君子不能够超出自己的本分、不能有邪念。而在林兆恩这里，他采用的是“艮”的基本含义——“止”（《周易正义》：艮，止也，静止之义，此是象山之卦；其以“艮”为名，施之于人，则是止物之情，防其动欲，故谓之“止”^③），“艮其背者，盖其背也。《象曰》：‘君子思不出其位。’而孟子所谓‘立天下之正位者’，艮背之要旨，入门之大法也”^④。林兆恩以“艮背”一词，表达的是“立天下之正位”的含义，亦即他所说的“以念止念以求心”。为什么能够达到这样的效果？林兆恩以传统的阴阳五行理论作为基本的分析框架，认为背属水、北方、阴，而心属火、南方、阳。因为心是属火的，所以容易被各种外界诱惑所吸引。

心之火，易燃也。诸凡功名富贵与夫声色臭味，有顺吾情而可喜者，则辄动其心而随之以喜，此是火燃，而心不能止乎其所矣；有逆吾情而可怒者，则辄动其心而随之以怒，此亦火燃，而心不能止乎其所矣。始则旦昼牯亡，终则夜气不存。夫至于夜气不存矣，岂曰燃之云乎，而燎原之势殆有不可得而熄灭也！^⑤

人心容易受到外界的诱惑，诸如功名富贵、声色犬马等等，都可以影响人心。人心也容易随着好恶而改变，这种心火可以产生严重的后果。如何抑制心火？依五行相克的原则，唯有水才能克火，所以，应该用背之水来救心之火。水火中和，阴阳调和，才能达到“洗心”的效果，而这也是孔门心法所在。唯有如此，才能够止住人心的邪念，而重归于正，从而将放纵出去的心，重新收回。在整个过程中，林兆恩强调了“念”的重要性：

念字从人从二从心，人二其心，而有念之善、有念之不善者，此路头之所由以分也。故善念者内念也，不善念者外念也。内念虽曰善矣，然亦不免有念。念从妄起，亦从妄灭，余故曰：以念而灭念，以妄而离妄。夫为学之人即从心之实地上做工夫，不亦善乎？而必先于念之路头上者，又何也？盖以内

① 《权实》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第124页。

② 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，上海古籍出版社1989年版，第432页。

③ 《周易译注》，第430页。

④ 《权实》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第124页。

⑤ 《心圣直指》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第155页。



而忘外，以善而去其不善，以渐复其心之本体者，教之序也。^①

凡属有念，皆妄也。皆妄则皆非也，而何分于内外邪？故以念止念者，以妄离妄也；以妄离妄者，以夷攻夷也。……始学之要，忘外为先；外既忘矣，然后方可以语之以忘内之功者，有渐之教也。^②

在林兆恩看来，“念”有内、外之分，内念为善念，外念为不善念，要用善念去克服不善念，即用内念去克服外念。但是，克服了外念，并不是最终的目的，因为只要是“念”，都是一种“妄”，亦即不好的，都必须去除掉，以达到“内外皆忘”的结果。这就是艮背心法的修持，简单地说就是“以念止念”。虽然内念也是不好的，但是，对于初学来说是必须通过以内在于自己的善念去克服外在的邪念的过程，然后才有可能达到“以念止念”的目的。但是，在现实生活中，每个人都是有“念”的，怎么能够去除杂念、邪念呢？怎样才能真正达到“止”的目的呢？对此，林兆恩也有相关的论述：

初学之士须念“三教先生”四个字……无时无处而不念“三教先生”者，盖有似于侍立三教先生之侧而不敢须臾违也。念“三教先生”者，初从口念，而至于背之腔子里，久则念念只在于背。念念只在于背，则心常在背矣。念即心也，念起于心，而非心之外复能有念也。^③

盖我元无此好色、好声之心矣，以见色而闻声也，而始有此好色、好声之心焉；今则惟念“三教先生”四个字，而不知有色，而不知有声，而不知有心。夫一念之诚而至于心且不知矣，则又奚有于色，奚有于声耶？^④

人心为什么会有邪念？为什么会被外界的功名富贵、声色犬马所诱惑，其关键的原因在于人心见到这些诱惑，而被这些诱惑所驱使，而并不是说这些诱惑本身是内在于人心的。要去除外界的诱惑，林兆恩要求门人时时刻刻念“三教先生”四个字，时时不能放松。这样一来，人的精神完全集中于念“三教先生”之上，这时候甚至于不知道人心的存在，又怎么可能会为声色所诱？这也就是林兆恩所说的“以念止念”，其过程大致如此：虔诚念“三教先生”——忘记外念——忘记内念。

那么，在现实修炼过程中，其实际操作过程又是怎样呢？根据郭庆瑞先生的解释，

① 《权实》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第125页。

② 《心圣直指》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第155页。

③ 同上。

④ 同上，第156页。



艮背的具体部位大概是在脊椎骨由下向上数的第七、八节之间。修持艮背心法的具体姿势并无非常严格的要求,但是也有一些具体的规定,它要求修炼者直坐在椅子上,两腿自然分开,两脚跟间距约八寸(取脚踏八卦之义),两脚尖间距约一尺二寸(取十二雷门之意),双手自然平放在两膝上,五指紧拢,身躯挺直,全身放松,双肩不耸,头不要低下,两眼垂帘(即微闭七八分,可视脚前三尺),眼观鼻尖,舌抵上腭。在进入具体修炼过程之前,需要念一段秘语,“三教先生,三一教教主,南斗星君北斗星君,普化天尊,三十六天伏魔大帝,三峰张真人,上阳卓真人,法师下殿。弟子×××祈求先开天眼,传授心法”。念毕进入艮背之法的修习,艮背之法的关键在于集中人的意念、精神,将全身之精神集中于艮背。在修习的过程中,可以通过不断地默念“三教先生”或“林龙江先生”,或默念“九序功夫艮背先,此身退在北辰天,功纯自有真消息,岂欲但余妄不牵”等口诀,从而逐渐入静,一切顺乎自然,既不可全念,也不可无念,念念止于在背。而修炼者的呼吸逐渐轻、缓、匀、深,两眼垂帘,舌抵上腭,眼观鼻,鼻观心,最终心有所止。按照郭先生的说法,艮背的修炼实际上是非常关键的,因为去除杂念,将意念和精神最终集聚于艮背,这样可以为下面的修炼打下基础。如何判断艮背修习完成?郭先生说,在修习到一定程度的时候,人的艮背会有跳动感,这个时候意味着艮背的修习完成。艮背的修习,实际上是由血而精而气的过程,这个过程对于初修炼者来说,因个人的根器不同,所需要的时间也未必相同,但总体来说,大概需要一年以上的时间,才能真正完成艮背的修习。而在每次艮背修炼的结束时,修炼者亦需要默念“吞忍耐气天尊”三遍,其意在于用自身的意念来推动体内之气的循环,由上而下。修行艮背心法的时候应当注意的是:(1)百日内不行房事;(2)以早晨五、六点,中午一、二点和晚间九、十点为最佳修持时间,一般以点燃一支香(约半小时)为准;(3)修持时面向亦有所区别:早晨和半夜面朝东,晚上面朝西,中午面朝南,任何时候面不能朝北。而且,在修炼过程之中,因为意念的集中,可能会使修炼者有困意,按照郭先生的说法,这是“睡魔”在起作用。如何应对这种可能出现的意外状况?大概有三种方法,首先是避免疲劳,进入修炼时应当有非常良好的身体和精神状态;其次,可以通过多喝茶水来避免这种现象;最后,当修炼者达到一定程度的时候,也可以通过自身修炼而产生的“甘露”(在修炼之中背称为活水,是从人身的生死门——腰子——之中产生的)来克服之。

九序心法的第二序为“周天”,其最基本的要求和目的是“效乾法坤以立极”^①,这一序林兆恩又称之为“行庭”,也是林兆恩得之于“明师”的指点而形成的两大基本心法之

^① 《九序摘言》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第124页。



一。“行庭”一词与“艮背”一样，也是源于《周易·艮卦》的卦辞，“行其庭，不见其人”^①，按照其本义，“行其庭”就是说人在庭院里行走，林兆恩将其作为心法的一种，则是用来说明五行之气在人体内的运行，亦即“周天”。“周天”一词原本是古代天文学上的术语，一日一夜为一周天，后来成为了道家内丹修炼的独用名词，有大周天和小周天之分，其基本含义是指身体内的气的运行而言的^②。道教内丹派用此来指代人体内五行之气（肝为木气、心为火气、脾为土气、肺为金气、肾为水气）的运行，林兆恩也是在这个意义上使用“周天”一词，其所受道教内丹学的影响也是非常明显的。何谓“周天”？林兆恩在《九序摘言》中这样阐述：

心为太极，而乾旋坤转周乎其外者，所谓四时行焉，而吾身一小天地也。^③

人之首，昆仑山也。四肢，四海也。腹，中国也……天之极处上，至地之极处下，总八万四千里。而吾身一小天地也，心肾相距，亦八寸四分。^④

故止也者，艮乎其庭之中者，吾身一太极也。行也者，环乎其庭之外者，吾身一周天也。子不观之天乎，而包罗乎地之外者，莫非天也。故北辰之居其所者，天之止也；而拟之以吾身之太极也，其有不同乎？特吾身小而天地大尔。三百六十五度者，天之行也；而拟之于吾身之周天也，其有不同乎？特吾身小而天地大尔。^⑤

人身就是一个小天地，人与天之间有着结构上的相似性。人的头相当于昆仑山，四肢相当于四海，腹部相当于中国。天以北辰为太极，人则以心为太极。天有四时运行，寒暑变化，人体之内，也有着相同的变化，这个变化的过程，也就是“行庭”的过程。

须先以五行之心安于中心之心，而为土中者以敦养之，自有消息真机，而心身性命相为混合矣。一屈一信，一来一往，真若有日月之代明，寒暑之错行，其殆天运之自然，是亦吾身之一天地也。^⑥

行周天（行庭），其基本的原理就是以人体为一天地，以心为中心，五行之气围绕心

① 《周易译注》，第 430 页。

② 参考田诚阳《中华道家修炼学》，宗教文化出版社 1999 年版，第 105 页。

③ 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第 18 册，北京出版社 1998 年版，第 124 页。

④ 《心圣直指》，同上书，第 159 页。

⑤ 同上，第 161 页。

⑥ 同上，第 160 页。



运行,“自心至脐有八寸四分,即是艮背位,一点灵光如星火,通如四寸二分之一中处,立一极,想灵光如镜,一寸二分大,左旋右旋如车去,春生夏长秋收冬藏,归极,再从极起旋转,依四时行之。”^①那么,在具体的修持中,应该怎样行周天呢?“行周天,要聚清气于吾身天地之内,以抱神也,散浊气于吾身天地之外,以炼形也”^②,行周天所要达到的目的就是聚清去浊,将浊气排出体内,保留清气在其中。行周天具体的操作方法,根据郭先生的介绍,其修炼的方法也是需念“三教先生”四个字,然后运用自身的意念来推动体内气息的循环运动。人体内有五行之气,周天的修持视人身为一个小宇宙,所以,五行之气在人的意念的作用下,围绕着“心”自然循环,以神驭气,以气养神,最终达到内心清静,浊气消散,百脉畅通。其方法,在某种程度上和道教内丹学修炼中的“小周天”相类似^③。

九序心法中的第三序为“通关”,其最基本的要求和目的是“支窍光达以炼形”^④,对此,林兆恩解释道:

能知所以通关以炼形矣,而所谓七窍相通,窍窍光明,与夫形神俱妙,与道合真者,其不由此入乎?^⑤

其次则有通关,又以宣畅一身之筋脉,流通一身之滞气。滞气一散,而神自虚而明矣,形自清而爽矣。^⑥

林兆恩认为人的心有七窍,初生时是窍窍相通,故气脉畅通无阻。后来由于被外物所迷而有所蔽塞,所以必须行通关之法。他还认为,在行周天之法时,人体内的五行之气只是围绕着“心极”作前后左右循环,还未能能在全身循环,而内气在全身循环时,必须冲破道教内丹派所说的“三关”,即尾闾关、夹脊关、泥丸关。通关的作用在于由形而神而虚,通关主要目的是自明本心,以同圣人。通关的具体方法,根据《九序摘言内景图》的记载,“心属火,就极位想灵光即火,灵光圈九圈,直下至脐,圈三圈,脐下分两边腿圈三圈,又至膝下圈三圈,至脚底甲圈三圈,从直上至顶,直下胸前至脐止,从脐中圈三圈,直分上两乳至肩圈三圈,直下至两肘尖圈三圈,下至两掌心圈三圈,直去中指未

① 《九序摘言内景图》,莆田后角石门山宗孔祠印 1986 年版,第 27 页。

② 《实录》,第 113 页。

③ 道教内丹学中以“坎离交”为小周天,以“乾坤交”为大周天,《中华道家修炼学》,第 105 页)这里所言的真气是在坎离之间运行,故为小周天。

④ 《九序摘言》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第 18 册,北京出版社 1998 年版,第 124 页。

⑤ 同上。

⑥ 《实录》,第 113 页。



反掌后直上至肩圈三圈，随至两耳处直上至顶门，直至喉直下至极圈九圈，即归极再行。若不行，须归周天行之即守住，每行只行二十五遍。”^①

九序心法中的第四序为“安土敦仁，以结阴丹”^②，对于这一序，林兆恩继续在天人相类的思想基础之上进行阐述：

天之极上处距地之极下处，相去八万四千里，而天地之间适当四万二千里之中处也。若人身一小天地也，而心肾相去亦有八寸四分，而天地之间适当四寸二分之中处也。其曰土者何也？东木、西金、南火、北水，而中央土也。苟能以吾心一点之仁而安于土中以敦养之，水火既济，乃结阴丹。^③

在林兆恩看来，天地与人之间无疑是具有结构上的相类似，天地之间距离八万四千里，其中心处是四万二千里，人的心肾之间的距离是八寸四分，其中心处是四寸二分。那么所谓的“安土”又是什么意思呢？根据木、金、火、水、土的五行排列方式与五方相配，东木、西金、南火、北水、中央土，土处中央之位，也就是说前面所言的四寸二分处即是“土”，因此，这是敦养性命最重要的地方。林兆恩所说的安土敦仁的“仁”是先天秉赋的，每个人的心里都有先天赋予的“一点之仁”，实际上也就是道教内丹学所说的“性命”。如何敦仁？亦即如何修炼性命？林兆恩认为必须把经过前三序修持所恢复的“一点之仁”安放在心肾的中间处，取坎中之阳，填离中之阴，不断加以敦养，结出阴丹。

就具体的修炼方法而言，林兆恩自己也曾谈到过，“若以用功言之，法当内视返听，如有一点炯炯灵光在于肉团心内，所谓存无守有者是也”^④，在这里，林兆恩将基本的方法归纳为“内视返听”，实际上也就是返观自身，将自己的意念全部集中在心上。林兆恩的弟子卢文辉对于安土敦仁的方法也有相关的论述，“至于安土，则以其艮背、行庭、通关之所得者，安于真土之中以敦养之”^⑤。《九序摘言内景图》对于具体的方法作了非常详细的描述：

心法：水火既济，从极位安一土瓮仔，黄色，瓮口开开，想心是莲花，叶向一，中有一点灵光，白白如露，如星的行，至灵光坠入瓮中。若不行，须从瓮口

① 《九序摘言内景图》，第 29 页。

② 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第 18 册，北京出版社 1998 年版，第 124 页。

③ 同上。

④ 《实录》，第 114 页。

⑤ 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第 18 册，北京出版社 1998 年版，第 125 页。



稍用一孩儿坐温养，名曰水火既济，以结阴丹。孩儿者，乃自己之神，入在神中之性，本来物。封瓮口，其形如莲花，花叶上有灵光如星花，花的如清之清，坠入瓮中，既安土敦仁。定了，便把瓮口封之，每日时之亥子，行止坐卧行之。^①

这段话对于具体修持安土敦仁的过程作了非常详细的描述，从其具体的表述来看，与道教的存想和佛教的观想修炼法非常相似，通过想象具象化的物体，并且通过想象物象之间的变化来最终实现修持的过程。

九序心法的第五序为“采取天地，以收药物”^②。

亥子之间，天地一阳来复，而吾身之天地亦然；巳午之间，天地一阴来姤，而吾身之天地亦然。故亥子之间虽以采取吾身之阳，亦以采取天地之阳；夫既采取天地之阳矣，则天地之阳有不悉归于我之身乎？巳午之间，虽以采取吾身之阴，亦以采取天地之阴，夫既采取天地之阴矣，则天地之阴有不悉归于我之身乎？……天地非远也，而阴阳之气常与吾身相为流通；吾身非近也，而阴阳之气常与天地相为联属，故天地虽甚广，然亦不过取之吾身而有余矣。^③

林兆恩认为，人体内的阴阳二气与天地间的阴阳二气相互联系、相互贯通，同时进行着从阴到阳，从阳到阴的循环往复的运动。亥子之间，天地的阳气由下转上，阴极阳生，体内的阴阳二气的交替亦然；至巳午之时，阳极阴生，人体内的阴气亦取代阳气占主宰地位。但行四序功之后，人体内虽结成“阴丹”，但“阴丹”是内丹的低级形式，要发展为内丹的高级形式“阳丹”，就必须分别在亥子和巳午这两个时间里采取天地间阴阳二气敦养人体内的阴丹，即所谓：“采取天地，以收药物”。这里所说的“药物”，即阴阳二气。

其具体的方法，根据《九序摘言内景图》所载，“采取之法，不过用我之意，就于心宫想一水珠，莹白清洁，凝之少顷，采而下降至于脐部，即想变一火珠，红光朗耀，凝之少顷，取之上复升至心宫，至心又想变一火珠，莹白清洁，凝之少顷，又采而下复降于脐部，至脐又想变一火珠，红光朗耀，凝之少顷，又取而上复升至心宫。如此依前，采而降，取而升，至第八转，降时不降于脐，只降于心脐相去之中，共成九转为一遍。每行只

① 《九序摘言内景图》，第3页。

② 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第124页。

③ 同上，第124—125页。



许三遍，以为一次。又：绵绵若存之中宫也，使真水真火混融，以为金丹之药物也。但此功夫只宜共行四次，多则动火而热。然丹属火，不能不热，至热即移之脐下一寸三分去处，稍停片时，即向脐后直由夹脊上升，出泥丸之外虚处注之，其热必退。后只依上泥丸之外功夫行之，三月之久，方可转后序功夫。”^①

九序心法的第六序为“凝神气穴，以媾阳丹”^②。

两肾之间，名为气穴，窍中之窍，玄之又玄。……若能以心脐之间之所凝结者，而下藏之气穴焉，送归土釜，以牢封固，盖以俟夫真阳之丹至外而来也。然神即丹也，移丹于土釜，即凝神于气穴也。^③

这里所谓的“神”，也就是前面第五序所获得的“药物”，即阴阳二气，随后在体内形成阴丹。这一序是要把所得到的阴丹放在“气穴”中修炼，以成阳丹。“气穴”，在道教内丹学看来是炼丹的最重要的处所，凝神入气穴则是内丹术小周天的基础功法。在这里，林兆恩实际上也是采取了道教内丹学的修炼方法。他所说的“气穴”，为两肾之间，亦即脐下一寸三分处。那么应该如何修炼？林兆恩对此也作过阐述，“然丹属火也，不能不热，至热时即移之脐下一寸三分，稍停片时，即向脐后上升夹脊双关，至泥丸下至鼻孔，直至脐下一寸三分去处，此正所谓玄牝之门，玄之又玄也。当有当无，时时刻刻，稍稍照顾，所谓观自在菩萨是也。始于有象，终于无形。始于有作，终于无为。”^④《九序摘录内景图》则说：“就气海位想白灵光包红灵光，如卵大，时时注神守之，以媾阳丹。”^⑤

九序心法的第七序为“脱离生死，以身天地”^⑥，这一序实际上是要求人能够脱离生死。何以脱离生死？就是要在第六序的基础之上，形成“阳丹”，从而真正达到与天地为一。

夫天地则甚广大矣！而曰身天地者，岂不以天地之广，而为我之身乎？盖我之气，天地之气也。故我能先气我之气，然后能气天地之气以为我之气也。既能气天地之气以为我之气，则能以我之气而融通于天地之气，而与天地之气为同流矣。如此则天地广大之中自然有所凝结，而与我之丹相为配

① 《九序摘言内景图》，第33页。

② 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第125页。

③ 同上。

④ 《实录》，第114页。

⑤ 《九序摘言内景图》，第35页。

⑥ 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第125页。



合,然后方可名之曰阳丹。^①

故我既能了我之心,则必能以我之心脱离形骸,而为天地之心也。夫我诚能以我之心脱离形骸,而为天地之心矣,而所谓天地之广大也,不为我之身邪?^②

通过了前面六序的修炼,人在精神上达到了高度的集中,可以忘却外部世界诸如功名富贵、声色犬马的种种诱惑,而集中精神于阴丹的温养,以求最后炼成阳丹。这个时候,人的全部精神都是集中于人之身,因为“阴丹”仍在“气穴”中温养,形骸一旦死亡,“阴丹”也随之消失。但是要结成阳丹,就必须超越身的束缚,做到吾身之气与天地之气融为一体,这样,人也就脱离了生死。“脱离生死,以身天地”的具体方法,按《九序摘言内景图》说:“就气海位想一白珠、一红珠,从腰出,直上至顶门入,直下至气海,一行八九次,注神守之。”^③

九序心法的第八序为“超出天地,以身太虚”^④,此序是在超越形骸达到与天地为一体的基础上,再要求超越天地,达到与太虚同体。

夫太虚则至空洞矣!而曰身太虚者,岂不以太虚之空洞,而以为我之身乎?盖我之虚也,太虚之虚也。故我能先虚我之虚,而后能虚太虚之虚以为我之虚也。既虚太虚之虚以为我之虚,则能以我之虚混合于太虚之虚,而与太虚之虚同体矣。如此则太虚空洞之中,自然有所凝结而与我之丹相为配合,然后方可名之曰舍利光也。^⑤

我既能了我天地之心,则必能以我天地之心超出天地,而为太虚之心也。^⑥

人心既然能够突破形骸的限制而达到与天地同体,那么自然也就能够突破天地的限制,达到于太虚为一的境地。这是人能够做到的,而且也是必须做到的,因为天地虽大,但毕竟是有形的,虽然我的心与天地同心,但是,不能真正脱离生死。一旦天地毁灭,“天地之心”和“我之心”同样会随之毁灭,为了避免出现这种状况,就必须要在超出

① 《九序摘言》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第125页。

② 同上,第123页。

③ 《九序摘言内景图》,第37页。

④ 《九序摘言》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第125页。

⑤ 同上。

⑥ 同上,第123页。



形骸的基础之上,再超出天地,达至太虚。林兆恩将此种境界称之为“舍利光”,借用佛教中“舍利”一词用来表达八序修炼所能达到的境界。

舍利者,《心经》所云“舍利子”者是也。盖舍,譬之方寸也;利子者,方寸中之神也。变动不居,一何伶俐,故谓之利子。光者,光明之义,所谓圣人之心,如明镜、止水,而佛氏又以方寸为光明藏,亦此意也。故定而能慧,寂而能感,安而能虑,虑而能觉,诚而能明,皆舍利光之旨也。^①

这里对于舍利光的解释,表明了林兆恩对于八序所能达到境界的认识,这里,基本上是以佛教的角度来说明的。那么如何才能达到这种境界呢?《九序摘言内景图》中说“超出天地,以身太虚”的具体方法是:“就气海想一黑珠,又想红白二珠,从后面出,灌顶门,直下来八九次,注神守之。”^②这里所用的方法,又是与道教的存想和佛教的观想相类似的。

超越了形骸,超越了天地,达到与虚空为一的境界,但这并不是最后的境界,需要更进一步,这也是林兆恩所说的第九序,“虚空粉碎,以证极则”^③。“极则”才是最高的境界,但这一步“殆非人力之所能致力于其间也”^④,那么这种境界究竟是怎样的呢?

此其至矣,不可以复加矣!何思何虑,无意无为,岂其有则也?而必曰“则”者何与?岂其有证也,而必曰“证”者何与?“极”之一字,且不可得而言矣,而曰“则”曰“证”,特借其言以发明之尔。故以天地之广大以为身矣,而身其身者犹为未也。以太虚之空洞以为身矣,而身天地者非其至也。然必至于虚空而粉碎之,则是虚空又且忘之,而况于天地,况于身乎?到此地位,而求之三氏,盖亦鲜其人矣!^⑤

所谓“虚空粉碎”,也就是说最后要超越八序中所达到的“虚空”。太虚虽然是空洞的,但是,空洞并不等于没有,破除了对空的执着,才能达到“何思何虑,无意无为”的境界,这才是最高的境界,超越了一切对待,超越了一切束缚,人的精神在此刻达到了彻底的、真正的自由境界,这个境界如佛教所谓的涅槃(无余涅槃)。但是,这样的境界显

① 《三教会编三》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第300页。

② 《九序摘言内景图》,第39页。

③ 《九序摘言》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第125页。

④ 同上,第123页。

⑤ 同上,第125—126页。



然是很难达到的。其具体的修持方法,根据《九序摘言内景图》所载,“澄心正坐,又手按心上,万缘俱息,想我身即是教主金身,气海守黑丹,想一白丹背后上顶门,愈大遍照大千,是锁定心猿骑维意马。”^①

对于这九序,林兆恩是有区分的,“自一序艮背止念,以及六序凝神媾阳,此教之所以入门也。至于七序之身天地,八序之身太虚,似为至矣,以其犹有功夫在焉,而非其至也。然必到此地位,而后方可语之以极则,九序之虚空粉碎,此教之所以极则也”^②。修炼九序必须先以伦常入门,九序之中,一至六为入门,九为极则,而七和八是达到九序所不可或缺的步骤。按照郭先生的解释,其实可以再对个说法进行细分,那么从第一序到第三序,所修习的是立本的工夫,实际上也是修身的过程,它不仅要求修习者在伦理纲常上的满足,同时,也是对修炼者基本身体素质的提升,用郭先生的话来说,即是调理身体、打通经络的过程;第四序到第六序,是入门的过程,也可以称为学道的过程;而第七序到第九序则是极则,亦是超脱的过程,是九序心法修炼所能够达到的最后境界。虽然心法的解释可能比较简单,但是,真正的修习却是非常不容易的过程,真正能够依此过程进行修炼而达致所谓的极则的,按照郭先生的说法,鲜有人矣。

第四节 九序心法的变形

九序心法是三一教门人修持的基本心法,而在三一教的历史发展过程中,同样也产生了一些由九序心法变形而来的修持方法。笔者在田野调查的时候,曾接触到《性命指南》和《心性提要》两份民间文献,均为民国期间三一教门人杨通化所编撰的,其中涉及三种由九序心法演变而来的修炼方法,分别为性命修炼法、心性修炼法和存养修炼法,以下对此作简要的介绍。

一、性命修炼法

在《性命指南》中,记载了性命修炼法的基本过程——性命修炼法,又称为锻炼神气以保性命法。该方法是以却病为其基本目的,源于林兆恩在世时以艮背心法为人治病。根据《年谱》的记载,嘉靖三十年(1551),“先生乃以心法余绪试为却病之方,无不应验者”^③,而其治病的根本方法是先治心,这是“明师”所传授于林兆恩的,“‘请问其

^① 《九序摘言内景图》,第41页。

^② 《九序摘言》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第123页。

^③ 《年谱》,第13页。



方。’师曰：‘医者意也，而方固在汝之心矣。’”^①后来，林兆恩在具体实践中，也曾因为以心法为人治病，赢得了相当多的追随，这也成为了林兆恩在当时具有影响力的一个重要因素。性命修炼法也正是从这个角度出发来发展林兆恩所授予门徒的九序心法的，“故教主以心法余绪，试为却病之方，无不验，常谓心法之所以能愈人之病者，盖以人之病皆本于心，心病则身病，心不病则身不病。其次又在于气，气逆则病，气顺则不病，故却病之法，在持其志，无暴其气而已，苟笃信力行，自有能不药而愈者矣”^②，这也是性命修炼法所坚持的最基本的原则，在此基础上，书中提出了“却病心法”。

根据《性命指南》的记载，“却病心法”是针对于人体内五脏病变的状况，又称“五脏所属反应疾病法”，其方法是以阴阳五行为框架，以吐纳为基本方法。具体而言，首先是“心”，“心主藏神，其味喜苦，五行属火，舌为之宫，窍能通耳，脉出于左手前部。凡神定则火息，血濡而肠润，神奔而火起，血燥则肠枯，至有舌缩不能言者，皆由风生于心而病焉。然却病之法，用‘呵’字以呼气，收放吐纳，以及心法并行之。”^③然后为“肝”，“肝主藏魂，其味喜酸，五行属木，目为之宫，脉出于左手中部，凡肝木一枯，而生火，火旺则肝血妄行，致令吐血之疾，或病则热气上冲于目，如赘肉蔽睛，赤红点翳，昏昏不明者，皆由肝而病焉，然却之法，用‘嘘’以呼气，收放吐纳，及以心法并行之。”^④然后为“肾”，“肾主藏志，其味喜咸，五行属水，耳为之宫，又应在齿，脉出于左手后部，凡人之腰痛膝冷，阴道衰弱者，肾虚也，齿多殂者，肾衰也，若肾水一枯，则狂血妄行，如发吐呕咳，及遗精、盗汗、潮热，精神倦，手足痿弱，其余怪症多端者，皆由肾而病焉，然却病之法用‘吹’字以呼气，收放吐纳，及以心法并行之。”^⑤然后为“肺”，“肺主藏魄，其味辛，五行属金，鼻为之宫，脉出于右手前部，凡人气衰则火冷，致肺金寒，而顽痰痼，因生咳嗽之疾，而卒不能解，若肺气不清，或发癆热咳嗽，皮肤燥痒痈疽背毒，癰疥疮等症，至鼻塞或流涎者，皆由风生于肺而病焉，然却病之法用‘咽’字以呼气，收放吐纳，及以心法并行之。”^⑥然后为“脾”，“脾主藏意，其味喜甘，五行属土，口为之宫，其华在唇，脉出于右手中部，凡人脾气旺，肌体肥泽，若有生病，则宿食不化，腹内结块，壮热霍乱，吐酸等症，但脾病与胃病相同，其理亦是，然却之法，用‘呼’字以呼气，收放吐纳，及以心法并行

① 《心圣直指》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第170页。

② 《性命指南》，夏午堂再版2000年版，第2页。

③ 《性命指南》，第3页。

④ 《性命指南》，第3—4页。

⑤ 《性命指南》，第4页。

⑥ 《性命指南》，第4—5页。



之。”^①然后为“命门”，“命门脉出于右手后部，但命门虽另立一脏，本附于肾，惟男以藏精，女以系胞，主分水气，灌注一身，五行属水，通于心胞络。三焦为之所属，其窍在背后下七骨，然命门火衰，则发水肿之病，以及宿食不消，气急不眠等症，然却之法，用‘吹’字以呼气，收放吐纳，及以心法并行之。”^②最后是“胆”，“胆合于膀胱，亦生毛发，虽附于肝，其实于肝木不同，因其质雅，善能受抑郁，并有决断之能也。夫胆者，敢也。人之勇敢皆由于胆也，以其得金之精，聚水之气焉，故胆病而心常惊恐，口吐酸涎，以肾之衰，而水不足以资之，凡一切阴干盗汗，小肠膨胀，脐下冷痛，口干舌涩，皆由胆病所致也。然却之法用‘嘻’字以呼气，收放吐纳，及以心法并行之。”^③这样，对于心、肝、肾、肺、脾等五脏（命门附于肾，胆附于肝）的病变缘由，以及对治之法都作了很详细的说明，其基本的思路与传统中医以阴阳五行为基础的理论基本一致，在现实生活中，自然有一定的效果。当然，作为宗教的修炼，自然是与中医的解决方法不一样，它强调的是“不药而治”，亦即通过人体自身的调节来对治病症，而不是通过药物的作用，因此，在具体的实践过程中是有其特殊的规定性的，“凡却病心法，当照条目，依次效由，行时须凝神静坐，先以口缓缓放某字，以出其某脏之浊气，后以鼻微渐吸之长气入。吐纳俱不可有声令人闻之，其用法无所拘，当依六气吸入以补其虚，惟病之深浅，而行法的多寡，则以疾去为度，愈后则升肾水以润之，顾本原以补之，而元气自复，无俟于吸入之支离也。”^④

就性命修炼本身来说，它主要是通过“炼形”以达到“炼神”的目的，“虽曰炼形，其实炼神，是修外而兼修内”^⑤，在进入修持过程之前，还必须对身体各个部位有非常明确的了解，以利于整个修炼过程的顺利展开，人体各个部分，可以由图 7-1 至图 7-5 来表示。

① 《性命指南》，第 5 页。

② 《性命指南》，第 5—6 页。

③ 《性命指南》，第 6 页。

④ 《性命指南》，第 6—7 页。

⑤ 《性命指南》，第 2 页。

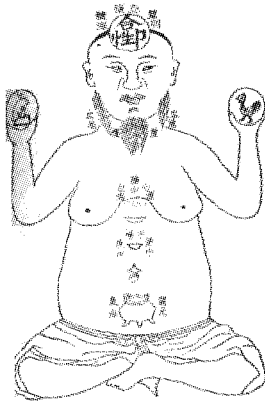


图 7-1 普照①

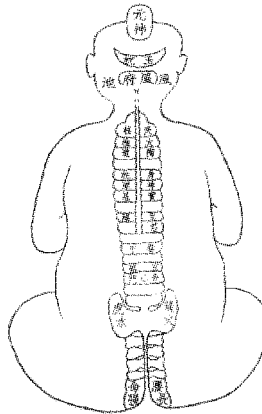


图 7-2 反照②

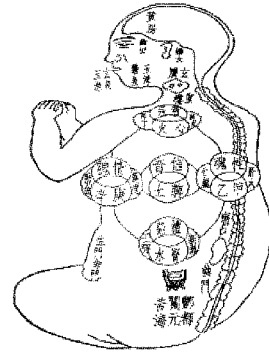


图 7-3 时照③

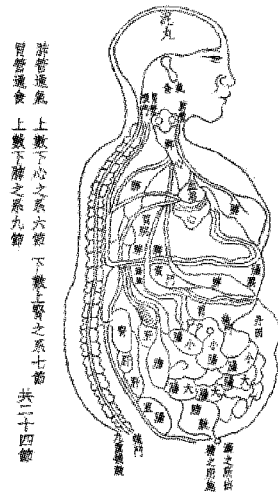


图 7-4 内照④

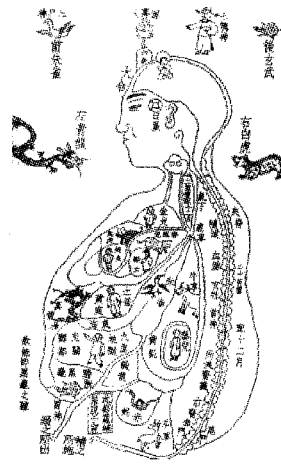


图 7-5 灵照⑤

- ① 《性命指南》，第 28 页。
② 《性命指南》，第 29 页。
③ 《性命指南》，第 30 页。
④ 《性命指南》，第 31 页。
⑤ 《性命指南》，第 32 页。



在了解了人体周身部位之后,即可以进入具体的修炼过程。性命修炼具体的方法有六种,第一种方法为玉液炼形,这是初学之人所必须进行的通关荡秽的修炼,达到周身百节流通、血气顺畅。其具体的修炼过程,“此法先用行气主宰,然在玄膺一窍,此窍可通气管,即《黄庭经》所谓‘玄膺之气’,受精符也,少顷则津液满口,如井水然,微漱数遍,徐徐以意引下重楼,渐达坛中、中脘、神阙,至气海而止。就从气海分两路,至左右大腿,从膝至足三里下脚背,及大拇指,又转入涌泉,由脚跟脚弯循大腿,而上尾闾,合做一处,过肾堂、夹肾双关,分送两肩、两臂,至手背,由中指转手掌,一齐旋回过手腕,由胸膈历膈后,从脑灌顶,复下明堂上腭,以舌迎之,至玄膺而止。”^①这里实际上说的是运气的过程(当然这里说的“气”是“玄膺之气”,亦即精气,或称玉液、津液),气由玄膺出发,经周身经络运行,最后返回玄膺,这是一次运气过程的完成。在稍事停顿之后,继续按照前面的顺序进行运气,“则壅滞之处渐次疏通,不惟贯穿诸经,亦能通达诸窍。而孔窍以通乎其虚,达乎其气,周流一身之内焉”^②,这样也就使得体内百节通畅,心无杂念。这就是玉液炼形,即所谓“华池神水频吞咽,紫府元君直上奔。常使气通关节透,自然精满谷神存”^③。

性命修炼的第二种方法为金液炼形,所谓金液炼形实际上是修金液大丹(亦即内丹)的方法。对于炼丹而言,鼎和炉是不可或缺的,最早为外丹修炼所用,鼎为烹炼丹药之用,炉为炼丹火力之需,内丹修炼虽然抛弃了具象的鼎和炉,但是,也是需要鼎和炉,只不过这些都是内在于人罢了。在内丹的炼精化炁阶段,以下丹田为鼎,以心火下降为炉;而在炼神返虚阶段,则是以乾顶为鼎,以坤腹为炉。在这里,同样是需要鼎和炉,“黄庭为鼎,气穴为炉。……此小鼎炉也。乾位为鼎,坤位为炉”^④,与道教内丹学非常相似。鼎、炉确定之后,修炼的原理是按照阴阳调和的方式,“其中有水银之阴,即火龙性根也。炉中有玉蕊之阳,即水虎之命蒂也。虎在下为发火之枢机。龙居上起腾云之风浪。若炉内阳升阴降无差,则鼎中天魂地魄留恋,青龙与白虎相拍,玉兔与金乌相抱,火候调停,炼成至宝”^⑤,“采取太阴之精,设鼎器而诱会太阳之气,使归神室。混混相交,交合不已,兹产无穷。而木中生魂,金中生魄。魂魄凝然,化为鄞鄂,交结百宝,名曰金液炼形,以还大丹”^⑥。在本质上,这也是内丹修炼的方法,它需要在修炼之

① 《性命指南》,第 35—36 页。

② 《性命指南》,第 36 页。

③ 《性命指南》,第 34 页。

④ 《性命指南》,第 38 页。

⑤ 《性命指南》,第 38 页。

⑥ 《性命指南》,第 39 页。



前人的内心已无杂念,能够做到精神高度集中,否则也就没有什么效果,“安炉立鼎法乾坤,锻炼精神制魂魄。鼎内若无真种子,犹将水火煮空铛”^①。

性命修炼的第三种、第四种方法为太阳、太阴炼形,这两种方法实际上是相对而言的,就前者而言,“离日为汞,中有己土,强名龙,其形狞恶,主杀人之权,专成佛成仙之道,威能变化,感而遂通,云行雨施,品物流行,乾二九二,见龙在田,利见大人。子曰:龙德而正中者也。世人不悟此龙生生之功,每服其害。若人悟而畏之,调而驭之,则能降此狞恶之龙,而积至精之汞。降之者,制其心中之真火,火性不飞,则龙可制,而有得铅之时。故不积汞何以取其铅,不降龙无以伏其虎”^②;就后者而言,“坎月为铅,中有戊土,强名曰虎,其形猖狂,虽能伤人杀人,却晕大乘气象,举动风威,叩之则应,含宏广大,品物资生,……若人悟而畏之,驯而调之,则能伏此猖狂之虎,以产先天铅。伏之者,伏身中真水。”^③一龙一虎,一汞一铅,这里实际上也是在使用道教内丹学的修炼方法。在内丹修炼中,因心火易升,故以汞喻之;肾水易流,故以铅喻之。心火上升,则使人之妄念迭起,元神不安;肾水下降,则人之情欲不节,败精伤炁。必得使心火下降,熏蒸肾水,使其与心神为一,化炁而上升,则心火不升,而肾水不流。如是则心肾相交,水火既济,神炁合一,生命可以自主^④。降龙与伏虎,实际上对治的是心火和肾水,或者说是积汞、“降龙为炼己,伏虎为持心”^⑤这两者必须结合起来,才能达到修炼的效果。

性命修炼的第五种为内观炼形,此种修炼方法的基本原理是将人体内脏与五行相类,再依据五行相生相克的原理进行修炼,以其达到人体内的平衡,使得气血通畅,以却病延年,“凡人五脏,分为五行。故肺曰辛金,大肠乃肺之附也,则称庚金;肝曰乙木,胆乃肝之附也,则称甲木;肾曰癸水,膀胱乃肾之附也,则壬水;心曰丁火,小肠乃心之附也,则称丙火;脾曰己土,胃乃脾之附也,则称戊土。然金能生水,水能生木,木能生火,火能生土,土又能生金,此五行相生言之。而金能克木,木能克土,土能克水,水能克火,火能克金,此五行相克言之。夫生我者为生气,克我者为杀气,我生者为泄气,我克者为退气,比和者为旺气,太旺则为邪气。盖能自强而安其位而称焉,善契机者。”^⑥

性命修炼的最后一种方法,也是最高的方法,称为真空炼形。性命修炼所要达到的目的是以炼形为炼神,以修外达致修内,前面五种方法基本上都是以修外炼形为主,

① 《性命指南》,第 37 页。

② 《性命指南》,第 41 页。

③ 《性命指南》,第 44 页。

④ 参考《中华道家修炼学》,第 92 页。

⑤ 《性命指南》,第 44 页。

⑥ 《性命指南》,第 47—48 页。



而真空炼形则是要把炼形和炼神统一起来。真空,实际上是佛教用语,为小乘佛教所言的涅槃境界,如果按照林兆恩所规定的立本——入门——极则的修炼次第,这一方法则为极则修炼。“夫太虚是我,先空其身,其身既空,天地亦空,空无所空,乃是真空”^①,所谓的真空就是要把从自身到天地甚至到空本身一切都空掉,这与佛教中以离一切相为空的真空的意旨没有太多的区别,只有这样,人才能达到与太虚同体的境界。那么,如何才能做到这一步呢?关键是要把人的心、身都空掉,即不执着于身和心,这样也就达到了炼神的目的,“心空无窒则神愈炼愈灵,身空无碍则形愈炼愈清,直炼到形与神而相涵,身与心而为一,方才是形神俱妙,与道合真者也”^②。

性命修炼的六种方法,其最为基本的目的就是要使得修炼的人能够却病延年,当然其功用并不仅限于却病,如果能够加以不断修炼以至于豁然开通,那么也就可以达到超凡入圣德境地,“小而试之,可以却病延年之方,大则可以超凡入圣之道”^③,这是三一教门人修炼中由九序心法变形而来的修炼方法之一。

二、心性修炼法

心性修炼法,又叫“修炼心性,以明大道法”,主要讲的是人应当如何修炼自己的心性,使之回归本心、本性,而达到与天地之心为一的境界,具体有九个步骤:(1)涵养本原,何谓涵养本原?简单地说,涵养本原就是回归本心,培养自己的善性。人心总是容易被外界所诱惑,所以人需要反省自己,需要返求诸身,“惟返照者,检情摄念,摄念安心,安心养神,养神归性”^④。只有时时这样,人才能够去除外界的诱惑,逐渐回归其本来就具有的善性。如何才能达到呢?“可将此一善字,时刻操存在背之腔子里,所谓金来归性,即称还丹者是也。”^⑤这种返回本心、本性的修炼功夫,对于整个修炼过程来说也是至关重要的,因为只有人不再为外界的种种所诱惑,人心才有可能平静,修道才有可能获得成功,这相当于九序中第一序“止念”的作用,所谓“摩措心地炼金丹,止念当为第一关。念断自然情识断,须知水静没波澜”^⑥。(2)添油接命,“此法工夫,最是简易,不拘行住坐卧,常操己心,退藏夹脊之窍,则天地之正气,可扯而进,与己混元真精,凝结丹田,以为起生之本,盖以天地无涯之元气而续我有限之形躯,不亦易乎?学者只

① 《性命指南》,第 50 页。

② 《性命指南》,第 50 页。

③ 《性命指南》,第 36 页。

④ 《心性提要》,夏午堂再版 2000 年版,第 16 页。

⑤ 《心性提要》,第 16 页。

⑥ 《心性提要》,第 15 页。



要认定此窍，守而不离，久久纯熟，自然散其邪火，锁其杂念，降其动心，止其妄念，此心身双养之第一步也”^①，从其具体论述而言，这一步可以称之为“静心”。(3) 昆崙气发，这一步目的是培养出自身的“浩然正气”。如何达到？“凡初机之事，先降伏其心，然后将心火之南，藏于背水之北，水火相互交养，是谓既济，学者须当认定此窍，久久修持昆崙之巔，则浩然正气发焉”^②。(4) 太极发挥，这是借用《周易》中“易有太极，是生两仪”的演化过程，天人是合一的，太极也就是人所具有的“一点灵光”^③，所以，人在具体的修炼之中也是按照由无到有的过程，人只有先达到了与太虚同体的地步，才能够炼成内丹，所谓“乾坤合辟无休息，坎离升降有合离。我为诸君明指出，念头伏处立丹基”^④。止念、静心和养气之后，人的“一点灵光”也就出现了。(5) 性机火候，人体与天是相通的，天有太极，人体亦有其极，即“一点灵光”，当人的这一点灵光豁然贯通的时候，就能够达到心如明镜，无所不通的境界，“大凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表理精粗，无不到，而吾心之全体大用，无不明矣”^⑤。(6) 明镜影现，人心如镜，本来不沾一物，但是由于外界诱惑，使得人心诱于所思，就如同镜子沾上尘埃一样，因此，“去其外诱之思，其镜而自明矣”^⑥。唯有这样，才能使人心与天地之心为一，“心心相照，以虚心通天地之心”^⑦。(7) 苦海沐浴，这里借用佛教的说法，认为人在尘世间生活，是处于“苦海”之中，在苦海中“沐浴”着。人应该怎么办？“沐浴之法，贵乎修身，修身之道，在正其心。”^⑧(8) 识神待诏，所谓“识神”也就是“元神”，即林兆恩所说的“梦中人”，“学道须识梦中人，而推其所由来也，则我之梦中人，乃我所本有始生之元神也”^⑨，也就是人的本心、本性。(9) 调神阴阳，这是针对修炼所能达到的境界而言的，“神者，古今之长存也”^⑩，这里将神区分为阴神和阳神，“至修养之法，当修先天原气，谓之真阳，得其真阳而炼性通神，入定得定，谓之阳神；不得真阳元精配合，以入定得定者，只有阴神。”^⑪阴神是“习枯禅，不能超脱”^⑫，它

① 《心性提要》，第 18 页。

② 《心性提要》，第 20 页。

③ 《心性提要》，第 22 页。

④ 《心性提要》，第 21 页。

⑤ 《心性提要》，第 24 页。

⑥ 《心性提要》，第 26 页。

⑦ 《心性提要》，第 26 页。

⑧ 《心性提要》，第 28 页。

⑨ 《梦中人》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第 18 册，北京出版社 1998 年版，第 193 页。

⑩ 《心性提要》，第 33 页。

⑪ 《心性提要》，第 33 页。

⑫ 《心性提要》，第 34 页。



具有四种神通,分别为的心境通、神境通、宿信通、他心通^①,而阳神则是比阴神更高的境界,是在阴神基础之上再不断修炼所达到的,在阴神通基础上,阳神还具有天眼通和天耳通。人修炼心性最终要达到的目的,则是要“得一性圆明,六通顿足”^②。这样,心性修炼也就完成了。

三、存省修炼法

存省修炼法,又称“存养省察以取药物法”,所谓药物,也就是阴阳二气,其步骤也有九个:(1)心极用意,按照林兆恩的看法,天有北辰作为“极”,人也有其“极”,此“极”也就是人心,“心为太极,而乾旋坤转周乎其外者,所谓四时行焉,而吾身一小天地也。”^③心极用意,就是用意念使人体内的五行之气围绕着“心极”自然循环,以神驭气,以气养神,使人的内心清静,浊气消散,“然而道家所谓炼者,炼此身精气神,使之清而定也,神既定矣,形既清矣,虽有困内困外之事,而其中自由不乱者存焉”^④。(2)周天行健,这与九序心法里的第二序“周天”大致相同。(3)三极行气,所谓三极就是天、地、人三才,三者在本质上是相同的,都是“中”,都是“心”,“盈天地之间者,皆我之中也。皆我之中,则皆我之心也。由是观之,中也、心也、天地人也,一也。……故中也者,心也,心也者,中也。”^⑤三极行气,也就是天地之气贯穿于天地人之间,周行不止。(4)五气朝元,五气即五行之气,五脏与五行五方相配,东肝木、西肺金、南心火、北肾水、中脾土,元指“吾身一点之仁”^⑥,五气朝元就是说要把仁安放于中土进行敦养,这实际上就是九序第四序所说的“按土敦仁”。(5)龙虎际会,龙为火,虎为水,所谓龙虎际会,说的是阴阳调和,“水火既济而结阴丹”^⑦。(6)婴儿现形,婴儿,也就是阴丹,也就是九序心法第五序“采取天地,以收药物”^⑧。(7)凝结阳丹,即九序心法第七序“凝神气穴,以身天地”^⑨。(8)灵光照耀,即九序心法第八序“超出天地,以身太虚”^⑩。(9)清河路引,在修炼完以上诸步骤之后,人已经达到了与太虚一体,那么,这时人在清河前,河上有四桥,

① 见《心性提要》第33页相关解释。

② 《心性提要》,第34页。

③ 《九序摘言》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第124页。

④ 《心性提要》,第36—37页。

⑤ 《心性提要》,第42页。

⑥ 《心性提要》,第44页。

⑦ 《心性提要》,第44页。

⑧ 《九序摘言》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年,第123页版。

⑨ 同上,第124页。

⑩ 同上,第125页。



一通向神明所居的金山，一通向仙境蓬莱岛，一通向灵山，一通向玉帝之所^①，其所蕴含的意思即是说此时人心在此刻已经通透无比，可以成圣、成仙、成佛，不再为世俗的种种纷扰所诱惑，“心内观音觅本心，心心俱绝见真心。真心明彻通三界，外道天魔不敢侵”^②。

第五节 修持的基本特点

从以上对于三一教修持的次第、孔门心法以及九序心法的论述来看，三一教修持的基本特点也是非常清楚的，以下作简单的概括。

第一，对于心法修持的前提来说，三一教自林兆恩开始，严格强调了“立本”的重要性，这是修持次第的首位，也是三一教中最能体现儒家色彩的地方。对儒家纲常伦理的强调和贯彻，为三一教在民间的发展中赢得了空间。

第二，三一教心法修持的理论基础是天人相类的观念和阴阳五行学说。天人相类的观念是中国早期天人合一思想的延续，在汉代董仲舒那里形成完整的天人感应学说，天人感应即是以天人相类作为基础的。而阴阳五行学说肇端于阴阳家的阴阳五行观念，后来演变成中国传统对于人体认识的最基本的框架，这在中医中表现尤为突出。董仲舒的《春秋繁露》中，实际上也就把两者结合在了一起，“天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；占视占瞑，副昼夜也；占刚占柔，副冬夏也；占哀占乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也；此皆暗肤着身，与人俱生，比而偶之舛合，于其可数也，副数，不可数者，副类，皆当同而副天一也。”^③这实际上是儒学和阴阳家融合的产物。随着汉代董仲舒的“天人感应”学说的创立而最终确定，阴阳五行的解释模式在儒学的体系中得到了阐发，并由此成为中国传统最有影响的思维框架。林兆恩三一教的修持方法，虽然可以说是直接从道教内丹学而来，但其源头应该在此。

第三，就三一教修持心法（九序心法）具体内容的特点而言，它属于三教合一的内丹学理论，虽然涉及儒释道三家的修炼工夫，但是，道教的色彩最为浓厚。

① 见《心性提要》第54—55页相关论述。

② 《心性提要》，第53页。

③ 《春秋繁露·天副人数》。

下篇 思想篇



第八章

林兆恩思想与三教

林兆恩倡导三教合一之说,关于这一点,林兆恩的得意弟子卢文辉有过比较详细的论述。万历二十三年(1595),卢文辉遵林兆恩之嘱重新编次完《林子三教正宗统论》之后,在其叙中这样评价林兆恩的思想的产生及其所具有的特点:

自秦汉以下,圣人不作,而大道久湮,孔子、老子、释迦之学不明,而儒道释者流,不知所谓“中”,不知所谓“一”,不知所谓“立本”、“入门”、“极则”,各立门户以自高,各执偏见以相诋,迷谬愈深,是非舛错。故有化言饰行,巧取世资,托乎孔子之儒,而不知乃儒之蠹也,非孔子圣教之正也;服石饵金,希慕长生,托乎老子之道,而不知乃道之蠹也,非老子玄教之正也;削发游方,断弃伦属,托乎释迦之释,而不知乃释之蠹也,非释迦禅教之正也。三氏之正学既已不明,而千古之真传伊谁可继?幸而吾师龙江林夫子出而倡明之,总持三门,有教无类。其与儒者言也,必言孔子之儒,而复举老子之道,释迦之释以印证之,俾知其执中也,未始有异于守中、空中也;一贯也,未始有异于一得、归一也;立本也,未始无道氏之入门、释氏之极则也。其与道言道也,必言老子之道,而复举孔子之儒、释迦之释以印证之,俾知其守中也,未始有异于执中、空中也;得一也,未始有异于一贯、归一也;入门也,未始无儒氏之立本、释氏之极则也。其与释言释也,必言释迦之释,而复举孔子之儒、老子之道以印证之,俾知其空中也,未始有异于执中、守中也;归一也,未始有异于一贯、得一也;极则也,未始无儒氏之立本、道氏之入门也。无所别于儒,无儒而无不儒;无所别于圣,无圣而无不圣;无所别于道,无道而无不道;无所别于玄,无玄而无不玄;无所别于释,无释而无不释;无所别于禅,无禅而无不禅。统而同之,合而一



之,归于无名,返于无始。此夏之所由以大,而道统之所由以传也。^①

从卢文辉这段论述中,我们很明显可以看出林兆恩思想所具有的基本特点——三教合一。卢文辉的论述是从三个方面进行的:首先,林兆恩是针对于秦汉以来儒、道、释三教末流违背孔、老、释迦原旨,各立门户,纷争不断的现实而阐明其三教归一的思想的。其次,所谓三教合一,所强调的是在儒、道、释三者就“道”的层面而言是统一的,从孔、老、释迦的最初意旨而言是一致的,并不像后世那样纷争不休。最后,林兆恩创三教合一说的意义在于参透了三教的本旨,继承了三教的道统。这当然是门人从推崇教主的角度的出发的,但是,其所反映出来林兆恩思想所具有的三教合一的特点是确切的,对此,林兆恩本人曾经明确地宣称:“沙界之华,龙天之夏,而为儒者曰我儒也,为道者曰我道也,为释者曰我释也。教既分为三矣,而余之意欲会而归之,以复合于孔、老、释迦之道之本一也。”^②不过,在林兆恩这里,三教虽然就其原本而言是一致的,且三教合一也是必然的选择,但是在其思想体系中,三教所具有的重要性是不一样的。林兆恩所强调的三教合一以儒家作为根本,或者说,儒家思想在林兆恩的体系中占有最为重要的作用,根据林兆恩本人的论述:

余所谓三教合一者,欲以群道释者流而儒之,以广儒门之大也。然三教合一之旨有二:若谓三教之本始不待合而一者,非余所谓三教合一之大旨也。余所谓三教合一之大旨者,盖欲合道释者流而正之以三纲,以明其常道而一之也;合道释者流而正之以四民,以定其常业而一之也。如此,则天下之人无有异道也,无有异民也。而天下之人亦无曰我儒也,亦无曰我道也,亦无曰我释也。此其唐虞三代之盛而无有儒道释之异名,故谓之“一”,一之而归于正。^③

很显然,在林兆恩这里所言的三教合一是要合之于儒,以儒家的三纲四业作为基础,然后三教合之于一,即合之于儒。然而,儒道释的思想在其历史发展过程中都形成了不同的派别,相互之间有着不同的思想倾向,那么,在林兆恩三教归儒的思想体系中,其对于儒、道、释三家思想的具体取舍又是怎样的?或者说,林兆恩思想中所反映出来的儒、道、释三家的思想分别具有怎样的特点?

^① 《卢文辉叙》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第652—653页。

^② 《三教合一主旨》,同上书,第660页。

^③ 同上,第662页。



第一节 林兆恩思想与儒家

在林兆恩这里,三教合一理论的提出乃是基于“道”,也就是说从根源上而言,三教是一致的,三教合一是要把儒、道、释三教归于儒。

大道浑沦,未始有名。今既名“儒”、名“道”、名“释”矣,名焉既有,道日以支。纵有圣人者出,岂其能复返太朴,复归无名哉?故不得已而曰“三教合一”者,盖合而一之于孔子之儒,以存儒者既有之名尔。^①

今道释者流顾乃弃去君臣之义、父子之仁、夫妇之别,而与古之圣人之所以教人者异矣,又不谓圣人之缺典邪,此余“归儒”之教所由立也。^②

三教非也,而曰“归儒”者何也?盖以群三教者流之非,而归于孔子之儒也。^③

这里,林兆恩三教合一的意思已经非常明显,三教都是由“道”而来的,从“道”的角度来看,三教本来就是一致的,所谓的三教合一一是面对三教纷争、“道”日益不明的现状而不得已的选择。三教合一就是要将儒道释三教合于儒。“以儒者,需人也。需也者,用也,为世所用也。在家而仰事俯畜,士农工商者,世之所需也。居官而上为朝廷下为百姓者,世所需也。”^④林兆恩这段对于“儒”的解释体现了其基本的思想倾向,亦即所谓儒就是人所需要的,对人的日常生活而言是必不可少的。这样,儒在林兆恩看来,不仅仅是一种思想,更为重要的是一种生活的智慧。同时,从世间法与出世间法的角度而言,儒家经典中包含了这两个方面的内容,这也就是林兆恩强调要以儒家作为其思想的基本核心的原因所在。

余每以释典所载,悉皆心身性命之微、不可使知之道,殆与孔氏之儒虽不异,而曰以此可以治天下、国家、使民由之者,不亦妄耶?今以孔氏之教所可使由者言之:始自伏羲、神农、黄帝、而尧、而舜、而汤、而文武,夫妇之别、父子之仁、君臣之义,三纲五常,无不毕具。又况精微之至,尽之于《易》;政事之

^① 《三教合一大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第660页。

^② 《倡道大旨》,同上书,第682页。

^③ 同上,第685页。

^④ 《易解俚语》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第329页。



宜,尽之于《书》;性情之正,尽之于《诗》;节文之著,尽之于《礼》;赏罚之明,尽之于《春秋》。以正朝廷,以正百官,以正万民,至于行兵治赋,亮采导河,而所谓世间法者,殆有不可得而胜纪者。不惟宏纲懿范,既极明备而足述。虽至威仪辘节,亦且昭晰而可观。故从古以来之所以治天下国家者,真有不能外于孔氏之教矣。若释氏之神机妙用,乃所谓出世间法也,而变通宜民之下,施之中国故不为滞,亦岂能不籍经纶于《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》,因政于尧、舜、禹、汤、文武者哉?此余倡教之大都,宗孔之本旨也。^①

儒家的三纲五常,都是对于人的日常生活的最为基本的要求,也是人之为人的最基本的道德规范,是作为人所必需的。不仅是道德方面的要求,人的日常各种行为的具体要求都在儒家经典中作了详细的规定,小至修身齐家,大至治国平天下,无一不包含在儒家经典之中,这一些对于人的生活来讲都是不可或缺的,也正是在这个意义上,林兆恩以“需人”来释儒之义。因此,合于儒,也就是要用儒家的纲常伦理来规范人的日常行为,用三纲四业来要求人,并在此基础上使得三教重新归于—。当然,这里的儒不是后世的儒,而是孔子之儒,因为在林兆恩看来,秦汉以后儒学的发展有很多的弊端,已经完全违背了孔子之儒的原本意旨,“儒之一大枝复分为二小枝,有专主‘尊德性’者,有专主‘道问学’者,各自标门,互相争辩,则亦何异于道流、释流是其所非,非其所是,而喋喋不已也”^②,“专诸尊德性而流入于禅者,非也;专主道问学而驰骛于外者,非也”^③。因而,归儒就是要回到孔子之儒。

儒之道,莫盛于孔子。今以孔子之儒言之,衣冠以正,瞻视以尊,动容以礼,而诸凡所以理身者,无不备于孔子之儒矣。父子以仁,兄弟以序,夫妇以别,而诸凡所以理家者,无不备于孔子之儒矣。君之使臣也以礼,臣之事君也以忠,内统万民,得以顺治,外抚蛮貊,又且威严,而诸凡所以理天下者,无不备于孔子之儒矣。上而天文,下而地理,中而人事,教民稼穡,与夫蚕桑,而诸凡有切于民生日用之常者,亦无不备于孔子之儒矣。^④

在林兆恩看来,孔子之儒是最切于人伦日用的,也就是最符合他所说的世间法。

① 《林兆恩自序》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第650页。

② 《三教合一主旨》,同上书,第676页。

③ 《非三教》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第310页。

④ 《倡道主旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第685页。



林兆恩强调以世间法为先,所谓的世间法也就是要处理好人在现实生活中的问题,其最为关键的就是三纲四业,而这个问题在孔子这里得到了很好的解决。唯有处理好世间法,人才有可能进一步追求出世间的超越,“盖性与天道,曰利、曰命、曰仁,孔子之所难言,而不可使知之道也。既不可使知之矣,而必欲与之言矣,不亦谓之渎蒙之甚,强人以难知邪?于是乃以民可使由,而人之所易知者,而与之言也。曰归儒宗孔,庶不叛于孔子之教,而为人所易从也”^①。这样,林兆恩归儒宗孔的用意也就非常清楚了,因为儒家(特别是孔子)所言的道德教化主要是侧重于对人的现实生活角度的要求,与人的日常生活休戚相关,比较容易让人了解,比较容易实行。

归儒宗孔可以代表林兆恩儒学思想的基本立场,但是就其对儒学具体思想的取舍而言,又是怎样的呢?从林兆恩著作中所引的儒家基本文献来看,主要是以四书为主,林氏著有《四书正义》。根据郑志明先生的统计,在林兆恩著作中所引的儒家文献,“就次数而言,在五十次以上者有《中庸》、《孟子》、《易传》(包括《易经》)、《论语》等四部经典,在十次以上者有《书经》、《礼记》(包括《周礼》、《仪礼》),五次左右者有《诗经》、《大学》、《孝经》、《左传》等”^②,从这个统计来看,林兆恩思想的基本框架与宋明理学没有太多区别,均是以《论语》、《孟子》、《中庸》和《易传》作为阐述其思想的基本文本依据。此外,从林兆恩论著中所涉及的宋明理学人物(主要是宋代理学)而言,林兆恩著作中所涉及的理学人物,“次数在十次以上的有邵雍、周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹等人,五次至十次的有谢良佐(上蔡)、杨时(龟山)、陆九渊(象山)等”^③。并且,对于宋明理学,林兆恩从自己的角度出发,有相应的分判,“仲尼以世间法教人,而未尝辄舍出世间法,而曰命、曰仁,性与天道,可考而知也。若宋之邵康节、周濂溪、程明道诸儒能知出世间法矣,而又能以世间法教人,此其所以能为后学之师也。程伊川、朱晦翁、张南轩诸儒能持世间法而不敢少违,然亦知有出世间法,此其所以能为后学之师也”^④,这里林兆恩评价的基本出发点是“世间法”与“出世间法”。林兆恩的思想基调是归儒宗孔,而在孔子那里,世间法和出世间法是兼备的,以出世间法为体,以世间法为用。宋明理学家在林兆恩的这种视野下也被分成了两派:邵康节、周濂溪、程明道等为一系,他们既知出世间法,又能以世间法教人,换句话说,就是以出世间法为本,以世间法为用,体用达到了圆融的地步;而程伊川、朱晦翁、张南轩为一系,他们能够以世间法教人,但是,对于

① 《倡道大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第686页。

② 《明代三一教教主研究》,第166页。

③ 同上,第182页。

④ 《世出世法》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第313页。



出世间法只是“知”而已，并不能达到圆融的状态。这样，林兆恩自身的取舍也是非常清楚了，同样的倾向，在林兆恩著作中也有其他类似的论述：

若周濂溪之主静立人极，程明道之心要在腔子里，杨龟山之人性上不容添一物，是皆不能外心以为学，以岂其坚执持守，以苟免怨尤焉已哉。^①

世之为陆象山之学者，则曰：我之学在于尊德性也；世之为朱文公之学者，则曰我之学在于道问学也。昔有兄弟而两分其遗贻者，诸凡椅桌盥盆衣履之属，悉中裂而半之，虽曰无不均之叹，而其父之所遗者，两不适于用矣，岂不惜哉？^②

从这些论述来看，林兆恩的思想基本上也没有超出宋明理学的范围。而且，在宋明理学的基本范围内，林兆恩是有所选择的，即基本倾向于邵康节、周濂溪、程明道一系，其基本的思想核心为心学，对此，林兆恩自己也曾作过明确的说明：

余之所以为学者，宗孔也。余之所以宗孔者，宗心也。盖吾心之孔子，至圣也。故吾一念而善也，一念而恶也，吾自知之；人所为而善也，所为而恶也，吾亦知之。岂非吾心之孔子，至圣之明验欤？非特吾心之孔子为然也，则虽前乎千万世之既往，后乎千万世之方来，无论智、愚、贤、不肖也，而其心之孔子亦至圣也，若夫近代名儒心之孔子，与吾心之孔子原无异也；而其言之载于典籍也，何其与吾心之孔子有不同邪？故余直以“宗孔为正，宗心为要”尔。^③

孔子之学，心学也；孔子之心，赤子之心也，天下万世所同具之心也。^④

归儒实际上是宗孔，宗孔实际上是宗心，从这个意义上说，林兆恩儒学思想的基本倾向为心学。所谓的“心”也就是赤子之心，也就是本心，“心本无心，是名真心”^⑤。

林兆恩之“宗心”，强调以心为本，又晚明之际的思想界是以阳明心学为主流，这就很容易与阳明心学思潮发生联系。而根据三一教教内相关文献对于林兆恩行实的记

① 《孟子正义》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第54页。

② 《中庸正义》，同上书，第46页。

③ 《倡道大旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第688页。

④ 同上。

⑤ 《三教合一大旨》，同上书，第677页。



载,林兆恩也确实跟阳明心学有着说不清道不明的关系。^①

林兆恩的设教传道活动正处于阳明心学盛行的明嘉靖万历年间,他是从其祖父林富那里接触到阳明心学的。林富任南京大理寺评事时,与王阳明一样均因忤权贵刘谨而先后入狱,两人在狱中患难与共,时常一起谈学论道,据说曾经一起讨论过《周易》^②。林富、王阳明出狱后均得朝廷的重用,嘉靖七年,林富协助王阳明镇压了八寨瑶族起义。王阳明病重后,推荐林富接任兵部右侍郎兼都察院右佥都御史,总制两广。嘉靖十一年(1532),林富致仕归乡,在东岩山设立讲坛,宣扬阳明心学。林兆恩一直是在林富的教导下习举子业,直到嘉靖十八年(1539)林富去世。嘉靖十八年以后,林兆恩与王学代表人物亦常有往来。嘉靖二十五年(1546),林兆恩前往江西拜见江右学派的中坚人物罗洪先,后来两人时常有书信来往。嘉靖三十一年(1552),林兆恩在给罗洪先的复函中,介绍了自己弃名学道的过程,阐述了自己的三教合一论。^③此外,林兆恩还与泰州学派的何心隐密切交往。何心隐曾于嘉靖三十八年(1559)到莆田,在林府住了一个多月,何心隐对林兆恩说:“昔儒道释三大教门,孔子老子释迦已做了。今只有三教合一,乃第一等事业,第一大教门也。兹又属之先生。我即不能为三教弟子,愿为三教执鞭焉。”^④从林兆恩的身世、交游而论,其思想受阳明心学的影响应当是毫无疑问的。然而,或者是林兆恩为了刻意求新立异,抑或是为了避免王学末流所带来的空疏、清淡的弊端,在其著作之中,林兆恩很少明确提及王阳明及其后学。

但是在《林子三教正宗统论》,与阳明心学的相类似的表述则随处可见,这些论述中,其思想受阳明心学的影响亦可见一斑。王阳明提出“心外无物”说,林兆恩同样也认为心是宇宙万物的本源,它“本自广大,包罗天地万物,而无有能外之者乎”^⑤,而且,“心也者,无所不包者也,故天之体不足以拟其大;心也者,无所不入者也,故物之细不

① 关于林兆恩的心学思想,郑志明先生的《明代三一教教主研究》和《林兆恩与王学》有过详细的论述,而林国平先生的《林兆恩与三一教》中也讨论了林兆恩思想与王学的关系,可以参考。但是,林兆恩的心学思想是一个比较复杂的问题,就其思想的脉络而言,它实际上并非从陆王而来,而是从邵雍、张载、程颢一系而来,对于陆王则是有微词。就思想实质而言,通常以“心即理”来概括心学的基本倾向,而“性即理”则为理学。而在林兆恩这里,心、性、理、道实际上都是同一层次的用语。从总体上来说,林兆恩的心学思想(或者说理学思想)是非常复杂的,其体系内部屡有矛盾之处,这同他试图融合三教的目的有着很大的关系。当然,撇开这些而言,林兆恩思想中所受阳明心学的影响也是非常明显的。限于学养和篇幅,本书不对林兆恩的心学思想做全面的梳理,仅将其作为王学思潮影响下的一个产物来简单讨论其思想所受阳明心学的影响。

② 林富曾有《狱中与王阳明讲〈易〉》诗一首:浮云何黯澹,凄风生暮寒。微臣雕朽质,岂敢惜摧残。守法奉明主,时乖良独难。诏书忽下来,械击天牢间。天牢相晓暮,寤寐摧心肝。同患有俦侣,幸接心所欢。王通揽名理,讲《易》清夜阑。夜阑忽有得,明明寸心丹。且保泡沫命,旋当叩天阍。庶几浮云灭,恍惚见天颜。

③ 《年谱》,第14页。

④ 《实录》,第37页。

⑤ 《倡道大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第681页。



足以拟其微”^①。林兆恩认为，心不是物质的，它不生不灭，无始无终，主宰着宇宙万物。“万物之所以为万物者，以其有我也，我而我之，而万物之所以生成者，我也；天地之所以为天地者，以其有我也，我而我之，而天地之所以造化者，我也；虚空之所以为虚空者，以其有我也，我而我之，而虚空之所以为虚空者，我也。”^②“天地有坏，而此心不坏者，心本虚也”。^③王阳明提出“心外无理”的“良知说”，林兆恩亦强调“圣人之道，人人具足，仁我所本有而具足也，义我所本有而具足也”^④，“圣人之知，我可得而知者，以其知乃我所本有之良知也。若知者之知，则舍我所本有之良知，而务为人之难知以为知也。圣人之能，我可得而能者，以其能乃我所本有之良能也。若贤者之能，则舍我所本有之良能，而务为人之所难能以为能也”^⑤，“窃以人之一心，至理成具，欲为儒则儒，欲为道则道，欲为释则释，在我而已，而非有外也。”^⑥王阳明反对朱熹的“格物致知”说，提出了“致知格物”说。林兆恩也反对朱熹的“格物致知”说，认为“其所谓今日格一物，明日格一物者，此朱子之学，亦惟朱子能之”^⑦，“若宋儒之所谓今日格一物，明日格一物者，繁难零碎，不胜其劳。惟是之故，故天之视圣人，真如天之不可得而阶也。况一草一木之细，在所必察，而至于表里精粗无不到焉，亦奚为邪？”^⑧在林兆恩看来，格物不是去认识世界万物，不是从外界去寻找天理，而应到万物皆备于一心之中去寻找，格物的根本含义就是排除蒙蔽“良知”的“人欲”，“复其无物之本体，神其不凿之妙用也”。^⑨王阳明提出即心即圣的口号，林兆恩也说：“吾心一圣人也”^⑩，“神明不测者，心也，圣人也；变化无方者，心也，圣人也。”^⑪就以上的种种论述而言，林兆恩所受阳明心学的影响也是显然的，阳明心学成为了林兆恩思想的基本来源，或者说，构成了林兆恩思想的基本理论前提。也正是在阳明心学的基础之上，林兆恩“三教合一”的宗教理论思想才有了坚实的基础。

① 《须识真心》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第177页。

② 《金刚经概论》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第507页。

③ 《心本虚篇》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第162页。

④ 《豫章续语》，同上书，第116页。

⑤ 《中庸正义》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第34—35页。

⑥ 《三教合一大旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第660页。

⑦ 《宗孔堂》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第25页。

⑧ 同上，第27页。

⑨ 《正宗要录》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第304页。

⑩ 《宗孔堂》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第24页。

⑪ 《心圣教言》，同上书，第171页。



第二节 林兆恩思想与道教

林兆恩在嘉靖三十年(1551)放弃举子业,开始了其寻求性命之道的历程,他思想的转型也在这个时候开始出现。林氏自幼受到系统的儒家思想训练,但是,屡次科举失败给他带来不小的打击,从35岁开始,林兆恩出入儒、道、释三教之间,以寻求心身性命的要道。在此期间,接受了道、释两家思想的影响,最后形成其独特的三教合一学说。就道教思想的影响来看,对林兆恩思想起关键作用的是道教内丹学。

林兆恩所受道教内丹学思想的影响,可以从林氏所接触到的道教人物来说明。在林氏思想体系发展过程中有两个人——上阳子卓晚春和张三峰——具有非常重要的作用。在《林子三教正宗统论》中,还收有两人的著作,分别为张三峰的《玄歌》、《玄谭》,以及卓晚春的《寤言录》、《卓仙诗》。卓和张两人与林兆恩的交往,对于林兆恩道教思想的发展有着密切的关系,通过卓晚春,林兆恩开始接触道教内丹学思想,而张三峰则使得林兆恩的道教内丹学思想最后成型。卓晚春,莆田人,生于嘉靖年间,自号无山子,上阳子,时人称为“小仙”^①。林兆恩与之交往甚多,在当时有“卓狂林颠”之名^②。对于林兆恩而言,作为道教神仙类人物的卓晚春对于他的作用是让道教的思想观念和进入了林兆恩的世界。也正是在与卓晚春交往之后,林兆恩开始了其修道之路,真正进入了道教的理论世界(特别是内丹学),并深受其影响。嘉靖二十五年(1546),林所得的“八闽第一”之兆,在嘉靖二十七年(1548),卓晚春访林府,为林兆恩解为“九转还丹”(道教丹法之一,谓经过九转而练成纯阳之大丹),而这就促使林兆恩开始寻师访道,《年谱》称其因此“豁然大悟”^③。这也就是卓晚春的作用所在,而当林兆恩需要进一步询问“修真要诀”的时候,卓晚春并没有应允,而是自此消失了。因此,卓晚春对于林兆恩来说只是一座桥梁,经由他,林兆恩开始了其心身性命的修炼。而对于他的思想影响较大的,应该是张三峰。与张三峰的交往,《年谱》中有一则记载:“(隆庆)八年庚辰,先生六十四,春游鼓山,夏往武夷。……时张三峰真人晦其姓名曰桃文羽,来见先生剧谈玄秘,有玄歌、玄谭,先生悉录以付梓。”^④按照这则记载,张三峰当曾传修真要诀于林兆恩,而三峰丹法,按照记载,属于内丹派,提倡内丹修炼,因此,其所传于林的也

^① 《书寤言录卷端》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第343页。

^② 《年谱》,第12页。

^③ 《年谱》,第11页。

^④ 《年谱》,第31页。



应当是内丹修炼方法。对照《林子三教正宗统论》第三十五册中所载张三峰的《玄歌》、《玄谭》即可知，其丹法接近于内丹东派陆西星的阴阳双修^①。

除了卓晚春和张三峰，据《实录》记载，嘉靖四十三年（公元 1564 年），林兆恩曾从吕纯阳（即吕洞宾，相传为内丹道创始人）处学到丹法秘诀，“先是教主紫金丹温养未就，纯阳祖乃显化泉南，托为市药，以其诀授教主门人杨质斋，之莆以语教主，教主聆之豁然，质斋竟未解其意，再复询之，遂忘之矣，可知大道真秘密也。”^②当然，无论是《年谱》，还是《实录》都会有其弟子夸大其辞的地方，再加上林兆恩后来是作为神一样来崇拜的，这样的夸大也就更是难免。但是，至少有一点是可以肯定的，即林兆恩对于道教相当熟悉，并且受到过道教（特别是内丹学，因为宋以后丹法主要是内丹道）的影响。

林兆恩所受的道教思想影响主要是集中于内丹学，这从林兆恩著作中所引用的道教文献中也可以得到说明，“林兆恩对道教的所有理解集中在性命双修的内丹仙道上，如其引用道教经典，能叫出名称的没有几部，如《梓潼化书》、《常清静经》、《阴符经》、《黄庭经》、《灵枢经》、《参同契》、《天白金镜灵枢神景内经》、《西升经》等部，其他都仅称‘道书’或‘道经’，又其三教会编所介绍的道教人物也以修金丹者为多。故林兆恩所谓的道教往往是狭义的内丹道门。”^③他的这种内丹学思想最终形成了三一教独特的修炼心法——九序心法，九序心法就是主要建立在道教内丹学基础之上的，如第五序“采取天地，以收药物”所言“亥子之间，天地一阳来复，而吾身之天地亦然；巳午之间，天地一阴来姤，而吾身之天地亦然。故亥子之间虽以采取吾身之阳，亦以采取天地之阳；夫既采取天地之阳矣，则天地之阳有不悉归于我之身乎？巳午之间，虽以采取吾身之阴，亦以采取天地之阴，夫既采取天地之阴矣，则天地之阴有不悉归于我之身乎？……天地非远也，而阴阳之气常与吾身相为流通；吾身非近也，而阴阳之气常与天地相为联属，故天地虽甚广，然亦不过取之吾身而有余矣”^④，第六序“凝神气穴，以媾阳丹”所言“两肾之间，名为气穴，窍中之窍，玄之又玄。……若能以心脐之间之所凝结者，而下藏之气穴焉，送归土釜，以牢封固，盖以俟夫真阳之丹至外而来也。然神即丹也，移丹于土釜，即凝神于气穴也”^⑤等等，这里所说的修炼方法实际上都是采用了道教内丹学的性命双修的方法，详细可以参考前文对于九序心法的论述。

① 详见郑志明《明代三一教教主研究》第 95—97 页相关论述，兹不赘引。

② 《实录》，第 48 页。

③ 《明代三一教教主研究》，第 156—157 页。

④ 《九序摘言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第 18 册，北京出版社 1998 年版，第 123 页。

⑤ 同上。



第三节 林兆恩思想与佛教

如同林兆恩所熟悉的(换句话说,所采用的)道教仅仅是道教内丹学的理论和实践,在其三教合一体系中,佛教的情形也相类似,“如林兆恩对于佛教的了解也仅限于禅宗一门,取其‘明心见性’以心传心的教法”^①。如同内丹学成为林兆恩所理解的道教一样,禅宗也成为林兆恩对佛教理解的核心,“释之一大枝复分为五小枝,临济也、沩仰也、云门也、曹洞也、法眼也”^②。很明显,在林兆恩这里,禅宗就成为了佛教的代名词,直接将禅宗的“五家”——临济、沩仰、云门、曹洞、法眼视为佛教的五大派。而林兆恩对于佛教思想的基本理解,“林兆恩所能叫出佛经名字,除了引用《金刚经》、《心经》、《六祖坛经》外,尚有《圆觉经》、《大慧语录》、《维摩诘经》、《庄严经》等,其他则泛称‘释氏’、‘释书’、‘佛书’等。足见林兆恩在佛学的素养上相当浅薄,其能完整地叫出禅宗五家分派的名称,反映其与禅宗的传灯传统较为接近。”^③

对于禅宗的两部主要经典《金刚经》和《心经》,林兆恩都作了相应的解读,著有《金刚经概论》、《心经概论》以及《心经释略》,对两者予以相当多的关注。在对其所作缘由的论述中,林氏表达了其之所以重视《金刚经》和《心经》的原因:

概论也者,概而论之。以余之疏浅,不能句释而字训之,故特言其概尔。或问何者谓之金刚?“佛性”是也。又问何者谓之佛性?“如如”是也。“佛性如如”,是我真经。而亘天亘地亘古亘今,不可得而变,不可得而坏也,故曰《金刚经》。余尝览《金刚经》,乃是释迦如来所为作也。其言婉而微,其意叠而复,惟冀以发明佛性之如如、不变不坏之实义也。岂非老婆心切,欲以尽灭度无量无数无边众生,以共荷担此如来也。后世之释之者甚众,惟有六祖直指乃得《金刚经》实义。余或剿拾套语,以为证据,而使释迦如来之秘旨反晦而不明,故为撰《金刚经概论》。^④

夫“概论”也者,盖以《心经》之第一义不可得而言之者,概而论之尔。余初作《概论》以示之善知识者,则甚喜,乃请余分章释之。余尝以六祖而下,佛

^① 《明代三一教教主研究》,第161页。

^② 《三教合一大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第676页。

^③ 《明代三一教教主研究》,第162页。

^④ 《金刚经概论》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第489页。



法不明,而于所谓最上一乘,而为现成之一大公案者,鲜有知之。以故苦空顽空、避尘枯坐,而以断灭为寂灭者,比比皆是也。遂使释迦之至教不明于天下万世,而每为儒流之所非者,余窃悲之,故复撰《心经释略》与此《概论》别作二帙。^①

《金刚经》,全称《能断金刚般若波罗蜜经》,又称《金刚般若波罗蜜经》,最早由后秦鸠摩罗什于弘始四年(402)译出。此经以一实相之理为体,以无住为宗,以断疑为用,以大乘为教相,认为万法缘起性空,无固定不变的自性,卷末四句偈文:“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观”,被称为一经之精髓。认为世界上一切事物都是空幻不实,“实相者则是非相”,认为应“远离一切诸相”而“无所住”,即对现实世界不执着或留恋。这里是用金刚为喻,以象征般若智慧如金刚锐利,可以去除众生的一切烦恼。在林兆恩的解释中,金刚就是佛性,佛性就是如如,如如实际上就是真如本性。《心经》,全称《般若波罗蜜多心经》,唐玄奘所译,全经 260 字,阐述五蕴、三科、四谛、十二因缘等皆空的佛教义理,最后归于“无所得”(不可得),认为般若能度一切苦,得究竟涅槃,证得菩提果。这两种经文在佛教都属于般若部,所谓般若,本义为智慧,佛教中则是指通达真如本性的无上智慧。这种智慧,在佛教看来是内在于一切众生的本心。也正是在此基础之上,禅宗强调直指人心,明心见性,通过发现自己的本心,来体悟到真如本性。这个观念对于林兆恩的影响非常大,林兆恩在其作品中多次表达了相类似的观点,“真心是性,真性是心”^②,“何以谓之须得言下,识自本心,见自本性邪?不曰心,而曰本心;不曰性,而曰本性。岂所谓本心、本性,乃真心、真性邪?”^③此外,从所引的林兆恩对于作《金刚经概论》、《心经概论》以及《心经释略》的缘由的述说中,我们可以发现同样一层意思——即对于禅宗六祖惠能的推崇,“六祖的明心见性,重视简易直截的顿悟工夫,其自性与本来面目的理论系统对宋明以来的心学有很大的启发,彼此即是在心性修养之学上相互折衷调和,林兆恩在宋明心学的文化传统之下,又能上溯到六祖德理论系统,承继其大乘般若思想的智慧,作为心性工夫的禅定基础”^④。林兆恩对于惠能明心见性的顿悟工夫的推崇,其本意可能不在于顿悟本身,而在于惠能对于本心的强调,林兆恩也正是在本心的基础上阐发其理论的(当然林兆恩的本心不是佛教所言的本心,他说的本心就是本性,就是善性,依循的是人性本善的基本思路)。

① 《心经概论》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第 18 册,北京出版社 1998 年版,第 550 页。

② 《原教》,同上书,第 63 页。

③ 《见性篇》,同上书,第 204 页。

④ 《明代三一教教主研究》,第 164 页。



而惠能在《坛经》中的论述,无疑为林兆恩提供了深厚的思想资源。林兆恩还专门著有《坛经讯释》,其中引用《坛经》中大量关于本心、本性、自性、自心的论述,从这里我们也可以对林兆恩佛教思想倾向有一个比较清晰的了解。

从以上对于林兆恩思想与儒、道、释三教的关系而言,林兆恩的思想强调三教合一,其基本的意旨是要归儒宗孔。亦即将道、释二教归到以孔子之儒为标准的儒家(在林兆恩这里实际上也就是心学),在这个过程中,对于道、释二教的思想也是有所吸收的,道教思想在林兆恩这里主要是内丹学,佛教思想则主要是禅宗的明心见性。在下面的引文中,林兆恩三教思想的倾向实际上已经表现得非常明显:

癸丑之秋,闽中诸生从先生游者数十人。先生之所以与诸生言者,心性之外,不过明三教之同,俗学之病,天地圣人之所以合一者。言释则曰坐禅之非也,言道则曰运气之敝也,言儒则曰支离之陋也。与子言以孝,与弟言以悌,与臣言以忠。^①

《平心论》尝曰:“儒以正设教,道以尊设教,佛以大设教。”余则以为正而末有不尊,尊而末有不大者也。宋孝宗《原道辨》曰:“以佛治心,以道治身,以儒治世。”余则以为治世而末有不本于治身,治身而末有不本于治心者也。若李士谦之所谓佛、日也,道、月也,儒、五星也。张商英之所谓儒疗皮肤,道疗血脉,佛疗骨髓,亦岂知三教之道同归而一致哉?近世有好持论自奇者,谓一日间能寂灭者佛也,能虚无者道也,能事事者儒也。岂不以三教之道合于一人之身,随时而为儒,随时而为道,随时而为释?余则以为三教之道混于一身之内,无适而非儒,无适而非道,无适而非释。盖能寂灭,便能虚无;能虚无,便能事事也。^②

这里对于林兆恩的三教合一思想作了比较详细的说明。第一段文字是林兆恩最早的弟子之一黄大本在林兆恩《林子》一文的序言中所述的,从这段文字来看,对于林兆恩的思想来说,最为重要的是心性,这在林兆恩看来是三教所共通的。在这个意义上说林氏之学就是心性之学,而且其心性之学则表现为儒家道德伦理的实践。第二段文字是林兆恩通过其《三教会编》考察了儒、道、释三教历史发展之后做的总结性论述,在这里林兆恩认为三教均是以心为本的,所谓的三教合一是就其本心来讲的,而并不

^① 《林子》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第21页。

^② 《三教会编》,同上书,第397—398页。



是从其功能或者形式上去评判。这样,林兆恩也就确定了以心作为其三教合一的基础,既然以心为基础,同时强调儒家的纲常伦理,那么心也就是人的善的本性,这一点从林兆恩对韩愈的批评中可以看出,“然退之之学,最为谬戾者,以不知性善之旨,而有三品说焉”^①。三教以心为本,而心则是本善的,那么以此本心去融合其余二教的时候,对于道教选择内丹学,对于佛教选择禅宗,也是很自然的事情了,“释氏曰:‘明心了性。’儒者亦曰:‘尽心知性。’道家曰:‘性命双修。’儒者亦曰:‘尽心至命。’曰心曰性曰命之既同,则天下之道原于一矣。释氏之归一,道家之得一,儒者之贯一,盖谓此也。”^②无论是内丹学还是禅宗都是与心性相关,这是三教一致的地方。所以,准确地说,林兆恩所谓的三教合一思想其实是在儒家心学基础之上,融合道教内丹学和佛教禅宗。融合不等于糅合,三者地位是有所不同的。心为本,而心则是善的,那么自然其基本的倾向应当是儒家的。而在此基础上,林兆恩将内丹学和禅宗融合在了一起,形成了其自身的思想体系。

① 《三教会编》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第345页。

② 《林子旧稿》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第187页。



第九章

林兆恩三教合一的宗教思想

儒家和道家,是中国本土固有的思想。而佛教,自两汉之际传入中国,并经由魏晋南北朝之际的发展,逐渐同中国传统的文化氛围相适应,有效地展开了其中国化的进程。从这个时候开始,儒、道、释三者之间的论争、融合,成为中国传统思想发展史上的一个重要的现象。如果从最为简单的角度来看的话,魏晋南北朝之际,可以视为三教并立形式的形成时期,而隋唐之际,则是三教论争最为激烈的时代,到了宋明之际,则以三教融合为其基本表现形态,关于这个历史的考察、梳理,学术界的成果已经颇为丰富,这里就不再赘述^①。

而就明代而言,中国的传统的儒、释、道三家思想经由宋代的发展,其融合程度已经非常明显,当然,各家都是从自己的立场出发去融摄其他两家的思想资源,以达到更利于自身发展的目的。明代自中晚期开始,主流的思想形态为阳明心学,其融摄三教的特点就更为明显(尤其是王门后学,如王龙溪)。而林兆恩就是在这样一个背景下出现的,就历史阶段而言,林兆恩所处的时代是三教融合最为盛行的时刻;就学术资源来

^① 这方面的研究成果非常丰富,专著方面就有很多,比如唐大潮先生的《明清之际道教“三教合一”思想论》(宗教文化出版社,2000),陈俊民先生的《三教融合与中西哲学会通:中国哲学及其方法论探微》(陕西师范大学出版社,2002),钟国发先生的《神圣的突破:从视界文明视野看儒佛道三元一体格局的由来》(四川人民出版社,2003),赵书廉先生的《中国人思想之源:儒释道思想的斗争与融合》(吉林文史出版社,1992),李申先生的《隋唐三教哲学》(巴蜀书社,2007)等等,至于论文方面更是不胜枚举。这说明学术界对于这样一种现象的普遍认同和重视,因为这个基本上可以代表中国传统思想发展的基本脉络和中国宗教发展的基本情态。若就中国宗教思想史角度而言,这里需要特别提到的是美国学者贝琳(Judith A. Berling)的《林兆恩的融合的宗教》(*The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, Columbia, 1980),该书将中国宗教的基本特点概括为融合(Syncretic),并且,其对于融合的考察,并不是简单地从儒道释三教本身出发的,而是从中国先秦时代开始的,因为在她看来,先秦之际中国思想界对于传统的态度,以及儒道等不同学派之间的论争和融合的方式,实际上就奠定了后来中国宗教思想发展过程中的宗教融合的模式。所以,贝琳对于这个历史的考察是从先秦开始,然后延及汉代,这个阶段可以被看成是模式确定的阶段,而“分裂时期”(魏晋南北朝)则开始了所谓三教关系的问题,主要是佛教在中国文化中的适应,即中国化。隋唐,则明显地表现为三教论争的形式。宋、元、明被称为三教融合的鼎盛(Heyday)。该书的优点在于历史考察的角度更为宏观,同时,研究的范式比较鲜明(该书一开始就是对“融合”这个概念的考察,并厘定其内涵,这也是其所有论述的基点)。



说,阳明心学及其后学对于三教融摄作了很大铺垫。因此,在这个背景下,林兆恩倡导三教合一,并建立三一教也是很自然的事情。

三教合一是林兆恩思想的基本特征,而心学则是其思想得以建立的理论基础。从总体上来说,建立在心学基础上的三教合一的宗教思想大致包括五个层次:道一教三、三教一致、非非三教、三教合一以及归儒宗孔,构成一个完整的体系。

第一节 道一教三

林兆恩的宗教思想所赖以建立的基础实际上就是心学所推崇的“心”,林氏以“心”作为宇宙的本体,作为万物的主宰。

圣人之心,包罗乎天地者也。惟其心能包罗乎天地,故其气能充塞乎天地。惟其气能充塞乎天地,故凡天地之间形形色色,如上之日月星辰,下之山岳河海,以至昆虫草木,生生化化而无尽者,则皆我之形也。……则是天地之间只我一心尔。^①

心无所不包,心外无物、无理,正是在这种心学理论的基础之上,林兆恩的宗教思想得以建立了起来。在林兆恩这里,“心”实际上也就是“道”,既然,“心”是普具众理的,“天地之间只我一心尔”;同样,就“道”而言,天地之间也只有一个“道”,这是万物赖以存在的本体,是宇宙的“常道”,是亘古不变的真理。

道者,无方无体,无为无名,而无所不为者也。^②

遍天地之内,天地之外,只此一个一尔,而无二也。^③

故天得此一以常而清,地得此一以常而宁,日月得此一以常而明,四时得此一以常而序,孔子得此一以常而圣,老子得此一以常而玄,释迦得此一以常而禅。^④

“心”即“道”,“道”即“心”,这是宇宙万物的根本,是“一”,无论是山河万物,还是四时变迁,抑或者是人世中的圣、玄、禅等等,世间的一切都是禀此“道”而来的,“道”乃是

① 《度世》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第422页。

② 《金刚经概论》,同上书,第520页。

③ 《常道篇》,同上书,第209页。

④ 同上。



万物存在的现实依据。孔子、老子、释迦之所以倡言儒、道、释，而成圣、成玄、成禅，也都是禀此一“道”而来的，“窃以人之一心，至理成具，欲为儒则为儒，欲为道则为道，欲为释则为释，在我而已”^①，儒、道、释三教都是合乎人心之理的，都是禀共同的、唯一的“道”而来的，在本质上是同一的，即同归于作为根本的“道”，亦即“心”。

夫道一而已，而教则有三。^②

譬之代君理政，各有司存，此其教之所以三也。故孔子之教，惟在人伦日用，所谓世间法者是也。黄帝老子之教，惟在于主极开天，所谓出世间法者是也。而况释迦之出世，则又在于虚空本体，无为无作，殆非斯人可得而拟议而测量之者。^③

盖我之道，未有儒，未有道，惟有释之先之道也。……譬之树然，夫树一也，分而为三大枝：曰儒、曰道、曰释。……故儒、道、释者，枝也。而未有儒，未有道，惟有释之先者，根也。^④

天下无二道，圣人无异教。^⑤

这就是林氏“道一教三”说的基本内涵，就其论述而言，其论三教之同，乃是基于“道”，就“道”作为本体而言，儒、道、释三教都是禀自于作为本体的“道”，都是体现了“道”的属性的，因此，就本质而言，三教是同一的，所谓“天下无二道”。三教均是禀自于本体之“道”，“道”是根本，而三教是枝条，不管是儒、道，还是释都是由根本所衍生出来的。既然“道”是唯一的，是根本，三教均是禀道而来的，在本质上是同一的，那么又为什么在现实中会有儒、道、释三者的不同称谓？林兆恩认为，教之所以异乃是因为其功能的不同，出于“设科教人”的需要，也就有了教的区别。这实际上也就是林氏所谓世间法与出世间法的区别，这种分别就如同君主需要任命各种官员以统治天下一样，官员们各司其职，各尽其责，就根本来说，还是一统于君主的。儒、道、释三教因其功能不同而具有了不同的教化法门，以满足世人的需要。“道也者，所以本乎其教也；教也者，所以明乎其道也。但世人不识道与教之分也，故以教为道焉，岂非所谓教三而道亦三邪？殊不知儒氏以其道而儒之以教人也，而非儒自儒以为道也；道氏以其道而道之

① 《中庸正义》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第35页。

② 《三教合一大旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第668页。

③ 同上。

④ 同上，第676页。

⑤ 《教外别传》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第478页。



以教人也,而非道自道以为道也;释氏以其道而释之以教人也,而非释自释以为道也”^①,”道”是只有一个的,它通过“教”而表现出来,现实中的三教都是由这唯一的“道”而来的。儒家由“道”出发加以儒家的解释,并以之来教化人;道教是对“道”作了道教化的解释,并以之来教化人;佛教是对“道”作了佛教化的解释,并以之来教化人。因此,虽然有“教”有三种不同的形式,但是,它们都只是体现“道”的不同方法罢了,“道”是唯一的。简而言之,“道一”,是就其本体而言的,强调作为根本的“道”是共同的、唯一的;“教三”,是就其具体功能而言,强调三教在具体的生活中所具有不同的功用。

道一教三说是林兆恩从其心学立场出发对于三教本质的认识,这是其“三教合一”宗教思想的理论基础,也是其所倡导的三教合一的根本理论依据。

第二节 三教一致

道一教三说是从本体的角度出发对于三教本质的阐释,在林兆恩看来,三教之所以是同一的,不仅是因为三者同源作为本体的“道”,而且就三教的理论旨趣而言,三者也是具有共同之处的,这就是其三教一致说。三教一致说是从思想内容的角度对于三教所作出的评判。

儒、道、释三教在理论上存在着一些差异,特别是印度佛教与中国儒学是不同类型的异质文化,矛盾冲突在所难免。但是随着佛教的逐渐中国化,与儒、道在理论上差异逐渐缩小。尤其是两汉以后儒、道、释三教共同为政治统治服务,三教的思想实质也相一致,互相渗透、互相补充不但是有可能的,而且早已在东汉末就开始紧锣密鼓地进行。

林兆恩在考察历史上的三教一致论的基础上,从道一教三说出发,逻辑地推论出儒释道三教既然在“道”这一本源上是同一的,那么各自所包含的基本内容和认识“道”的途径、方法就必然有许多相同或相似之处。因此,林兆恩着重探讨三教的共同点,在他看来,儒、道、释三教思想旨趣上的共同之处至少包括以下几个方面:^②

第一,从基本理论旨趣上看,林兆恩认为三教都是关于心身性命的学说:“孔子之学,心性也;黄帝老子之学,心性也;释迦之学,心性也。”^③“三教圣人之所以养之于内而心身性命之学同也。”^④又说:“释氏曰:‘明心了性。’儒者亦曰:‘尽心知性。’道家曰:‘性

^① 《三教合一主旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第668页。

^② 以下对于三教共同点的论述,参考林国平先生的相关论述,《林兆恩与三一教》,第42—46页。

^③ 《信难篇》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第333页。

^④ 《原教》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第18册,北京出版社1998年版,第64页。



命双修。’儒者亦曰：‘尽心至命。’曰心曰性曰命之既同，则天下之道原于一矣。释氏之归一，道家之得一，儒者之贯一，盖谓此也。”^①对于心身性命问题的关注，构成了三教共同的出发点。

第二，从心身修炼的具体方法来看，林兆恩认为三教都主张向内反省，发明本心。他说：“释氏寂灭之旨，……此心不在于声色臭味而灭绝之，夫既不住于声色臭味而灭绝之，岂不无思而为，寂然而诚哉？至大学所谓格致者，格此声色臭味而知自致矣。老子之所谓虚无者，无此声色臭味而心自虚矣。故释之寂灭，道之虚无，儒之格致，其旨一也。”^②又说：“儒家之静，佛家之禅，命字虽殊，其旨一也。诚使佛家而知有本来面目焉，坐可也，行可也。儒家而知有主敬工夫焉，静可也，动可也。”^③“儒门之反，玄门之逆，命字虽殊，其旨一也。……故儒门者流能善反之，则天地之性存焉，便成尧舜。道家者流能善逆之，则天地之性存焉，便成神仙。”^④建立在本心基本上的内省工夫，亦是三教修炼方法的共性。

第三，从立身处世的原则来看，林兆恩认为三教都提倡内外双修，心身性命与纲常人伦不相妨碍。他在《道释人伦疏稿》中写道：“臣窃惟斯道之大也，在内则有心性之学，在外则有人伦之重，内外兼修，古今所同。臣每以心性人伦之大，而考诸二氏之初，实未尝有异于儒者。”^⑤又说：“三氏之教，其初同也。顾道流则自以修命为高，而曰禅学之所修者性，而不及命。释流则自以为修性为高，而曰玄学之所修者命，而不及性。抑岂知性命双修，乃释老之教所以同邪。”^⑥这也就是世间法与出世间法的并重，三教皆然。

第四，从体验“道”的途径来看，林兆恩认为三教包含有立本、入门、极则三个层次。他说：“夫道一而已矣，而教则有三，故孔子之教圣教也，老子之教玄教也，释迦之教禅教也。亦自有立本，亦自有入门，亦自有极则。”^⑦他极力反对孔子之教专注于纲常人伦而不及心身性命之学，释老之教专论心身性命之学而不谈纲常人伦的传统说法，认为孔子之教虽侧重于纲常人伦以立本的体验“道”的工夫，但同时也兼有孔子之教的纲常人伦以立本、释迦之教的虚空本体以极则的工夫。老子之教虽侧重于修身炼性以入门

① 《林子旧稿》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第187页。

② 《三教会编》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第257页。

③ 《破迷》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第134页。

④ 同上，第135页。

⑤ 《道释人伦疏稿》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第99页。

⑥ 《中庸正义》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第26页。

⑦ 《三教合一主旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第668页。



的工夫,但同时也兼有孔子之教的纲常人伦以立本、释迦之教的虚空本体以极则的工夫。释迦之教虽侧重于虚空本体的工夫,但也兼有孔子之教的纲常人伦以立本和老子之教的修身炼性以入门的工夫。

总之,在林兆恩看来,三教不但同禀于“道”本,而且在各方面均不存在着根本的差别,所包含的思想内容基本相同。

第三节 非非三教

林兆恩因痛感世之儒者、道者、释者所诵所行,大都口是心非,背离孔、老、释迦的本意,“世之学孔子者,而以孔子之道专在于三纲五常以立本也,殊不知此乃孔子之教,而非孔子之道只如是焉已也;世之学老子者,而以老子之道专在于修心炼性以入门也,殊不知此乃老子之教,而非老子之道只如是焉已也;世之学释迦者,而以释迦之道专在于虚空本体以极则也,殊不知此乃释迦之教,而非释迦之道只如是焉已也。”^①世人因为不知道“教”与“道”之间是有区别的,他们学儒则以为孔子之道就只是三纲五常而已,学道则以为老子之道只是修心炼性而已,学佛则以为释迦之道只是虚空本体而已,于是,“各以门户自高,各执偏见以相诋,迷谬愈深,是非舛错。故有华言饰行,巧取世资,托乎孔子之儒,而不知乃儒之蠹,非孔子圣教之正也;服石饵金,希慕长生,托乎老子之道,而不知乃道之蠹也,非老子玄教之正也;削发游方,断弃伦属,托乎释迦之释,而不知乃释之蠹也,非释迦禅教之正也”^②。这样对于立志求道的人来说,很容易会不知所从而误入歧途,林兆恩自己就有过这样的体会,“初,余之迷于外道也,概有十年。盖尝师事儒门,而穷物、而词章矣,既而悔之;又尝师事玄门,而遗世、而辟粮矣,既而悔之;又尝师事空门,而著空、而枯坐矣,既而悔之。屡入迷途,幸而知返。”^③林兆恩所述的这一段经历,大致也就是林兆恩在嘉靖二十五年(1546)屡次科举失败而放弃了举子业,开始寻求心身性命之道的过程,在此后的十余年间,林兆恩遍访三氏,以求悟道,“从儒者讲道,徒见其详于手容足容之间,剖析支离之陋,恐孔门授受之指,似不如此也。乃复弃去儒者之学,而从二氏者流,徒见其溺于枯坐顽空之习,搬精闭气之术,又恐释迦老子之道,似不如此也”^④,这样的过程让林兆恩感到困苦,无从抉择,“忧愁愤闷,殆穷

^① 《三教合一大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第667—668页。

^② 《卢文辉叙》,同上书,第652—653页。

^③ 《非三教》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第312页。

^④ 《年谱》,第11页。



人之无所归焉”^①。

自己的亲身体验,使得林兆恩对于三教纷争的状况极端不满,于是下决心著书立说,指斥其非,以匡复三教正宗为己任。嘉靖三十三年(1554),林兆恩著《非三教》,万历十二年(1584),他把自己平生重要著作汇编为一部集子,题名为《圣学统宗非三教心圣集》,其目的就是要将三教所存在的问题揭示出来,“今以余所所述而非,及余所见闻而非者,俱与诸生言之。庶诸生有所鉴戒,而不复余昔日之迷,可笑而可痴也”^②。这也就是林兆恩所谓的“非三教”,“‘非三教’也者,非以非三教也;以三教之流者非也”^③,很明显,林兆恩的“非三教”并不是反对三教本身,而是针对三教末流违背三教本旨纷争不已而迷惑世人的现状,也就是非三教之非,或者说非非三教,“曰非非三教者,以三教之非者非之也”^④,他反对的是不符合孔、老、释迦原旨的儒道释末流,而不是儒道释本身。

如果说道一教三说、三教一致说是从理论的角度强调三教在根本上是一致的,这种合一只是一种理论上的可能性,那么,非非三教说实际上是从现实的角度对于三教进行批判,以揭示出倡导三教合一之现实必要性。

林兆恩非非三教的对象是孔、老、释迦之后的儒、道、释三教。他在《非三教篇》的序中明确写道:“‘非三教’也者,非以非三教也,以非三教之流者非也”^⑤,即针对三教的流弊而言。非非三教的理论前提是道一教三说。在林兆恩看来,儒释道三教都是从同一本源派生出来的:“盖我之道,未有儒、未有道、未有释之先之道也。……譬之树然,夫树一也,分而为三大枝,曰儒、曰道、曰释。”^⑥这里所说的“道”实际上指的是“心”,他多次说道:“道也者,心也。心也者,道也。”^⑦把“道”与“心”完全等同起来。他认为:“三代以上,教出于一,故道术明,而天下所由以治。”“唐虞三代之时,有儒乎?否也;有道乎?否也;有释乎?否也。”^⑧在林兆恩看来,孔、老、释迦之时,虽然他们都是从各自得角度出发设科以教人,但“孔子之教,未尝曰我儒也;……黄帝老子之教,未尝曰我道

① 《年谱》,第11页。

② 《非三教》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第312页。

③ 同上,第309页。

④ 《实录》,第76页。

⑤ 《非三教》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第309页。

⑥ 《三教合一大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第676页。

⑦ 《心本虚篇》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第19册,北京出版社1998年版,第166页。

⑧ 《三教合一大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第17册,北京出版社1998年版,第676页。



也；……释迦之教未尝曰我释也”^①，无论是孔、老，还是释迦，都没有刻意地去分别三教。然而，到了孔、老、释迦去世之后，后世的学者“不知根本之学，不悟心性之原，徒以小慧私知揣度而臆逆之，以各趋邪径，以各相雄杰也”^②，从而分裂出相互对立的儒、道、释三教。尔后，三教内部又分裂出许多不同宗派。教派之间纷争不断，莫衷一是。到了林兆恩所生活的明代，这个问题变得更加严重，三教末流的学者完全偏离了孔、老、释迦之道，“若世之所谓释流者，以断灭为宗，入于幻焉，而非释也；道流则以迂怪为高，入于诞焉，而非道也；儒流则以习威仪腾口说为事，入于辟焉，而非儒也”^③，这种流弊造成了道术不明于世，人心不古，乃至天下大乱。

基于上述认识，林兆恩不遗余力地抨击三教的种种弊端。首先，他从孔子之教乃心性之学的价值取向来非难儒学，认为后世儒学者热衷于威仪文辞是违背孔教的宗旨，即所谓“世之儒者，专事于威仪文辞之际，而不知根本功夫、真实学问，此其所以博而寡要，劳而鲜功也”^④，“世之儒者，徒知周旋进退之文，而不知天然自有之礼”^⑤，“今儒者流，知尊孔子，而不知所以尊、遂使孔子之道不着”^⑥，“儒者终日口说孔子，不识自性孔子；终日纷争辩论，不知心上功夫”^⑦。其次，林兆恩从纲常人伦的角度批评道释二教脱离五伦，不娶妻生子，不士农工商。他认为，“黄帝老子释迦之教，亦有君臣夫妇之伦焉，不知有君臣父子夫妇之伦者，二氏者流也”^⑧，同时列举出大量史实论证黄、老、释迦之教未曾遗弃人伦，他在《拟撰道释人伦疏稿》中写道：“黄帝老子人伦之大，载之史书可考已，臣请得而详言之；黄帝四妃二十五子，得姓者十四人，为十二姓，……是黄帝未尝遗人伦也；老子之子宗，宗为魏相，封于段干，宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于孝文帝，假之子解，为胶西王印太傅，是老子未尝遗人伦也。至于释氏，臣亦尝考其典故矣。若释迦为释氏之宗，曾娶耶输氏多罗，生子罗睺罗，夫妇之别，父子之恩，释迦亦兼而有之，是释迦亦未尝遗人伦耶。……臣窃惟今之真人府，张道陵之后也。道陵汉和帝时人，孙子传至于今不绝。……鸠摩罗什已证大乘，乃生二男，自是不住僧房，别立廨舍。……夫上观之黄帝老子释迦，下观之张道陵、鸠摩罗什，皆有人伦如此，竟不知今之道

① 《三教合一大旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第667页。

② 《醒心诗摘注》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第223页。

③ 《倡道大旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第684页。

④ 《林子续稿》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第194页。

⑤ 《论语统论》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第640页。

⑥ 《孟子统论》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第51页。

⑦ 《醒心诗摘注》，同上书，第229页。

⑧ 《林子续稿》，同上书，第194页。



释者流，所学者谁之学也，所道者谁之道也。”^①

三教之弊端，概而言之，“以坐禅之病释也，运气之病玄也，支高之病儒也”^②。在这里，林兆恩将批判的矛头指向的是三教在现实操作中追求表面化、形式化而背离了作为根本的“道”（实际上也就是林氏所谓的心身性命之学）的流弊。在林兆恩看来，三教在本质上都是作为本体的“道”的体现，之所以在现实中有三教之别乃是出于现实功用的考虑。但是，由于世人不能够认识到三教原本为一的道理，对三教作了片面的、错误的理解，并且固执己见，从而造成了种种流弊。这种情况之下，只能使三教越来越背离“道”，背离孔、老、释迦的立教之旨，而三教也在相背离的道路上渐行渐远，这显然是林氏所无法接受的，要改变这种现实，就必须倡导三教合一。因此，对于林兆恩来说，三教合一不仅是理论上的必然，更是现实的必需。

第四节 三教合一

林兆恩在阐明道一教三说、三教一致说，并且对于三教的现实弊端作出批判的基础上，提出三教合一说是一种必然的结果。他坚定不移地认为，要恢复唐虞三代那样的盛世，唯一的途径就是把已经分裂了的、互相对立的儒释道三教合而为一。

关于三教的本体，林兆恩有许多不同的表述，诸如“道”、“未始儒、未始道、未始释之先之道”、“中”、“一”、“心”等等。由于他深受阳明心学的影响，这些不同的表述实质上都是指先天存在的精神观念意义上的“心”。他认为，心不但是宇宙万物的本源，也是儒释道三教的本源，心一道一，道一教三，三教均“以心为宗”。林兆恩所说的“心”，是至高至尊的，它既是宇宙万物的本体，也是三教的本体，同时也是三教经典的源泉所在。他认为，有了正觉之真心，才衍生出三教经典。他强调，至高至尊的心并不是孔老释迦这样的大圣人独自独有，而是天下万世人都具备的，“圣人之道，人人具足”^③，无论古往今来、贫富贵贱、男女老幼、士农工商、智愚贤不肖，每个人的心都与孔老释迦一样。

既然“圣人之道，人人具足”，那么为什么自古以来圣人寥寥无几呢？林兆恩认为根本原因在于“常人屈于物欲而不识心也，学者溺于所闻而不识心也”^④。也就是说一般人

^① 《道释人伦疏稿》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第99—100页。

^② 黄宗羲：《林三教传》。

^③ 《豫章答语》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第19册，北京出版社1998年版，第99页。

^④ 《心圣教言》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第173页。



受到外界“物欲”或“所闻”的昏蔽，而失去了能成为圣人的心之虚明的本体。因此，林兆恩强调要希贤希圣希天，关键在于去掉昏蔽心之虚明本体的“物欲”和“所闻”，发明本心。

那么，怎样才能去掉“物欲”和“所闻”，以恢复心之虚明的本体？林兆恩一方面反对程朱的格物致知说，另一方面也反对王学末流空谈心性的弊病。他认为，要恢复心之虚明的本体，单纯依靠三教中任何一教的内心修养方法都是无法实现的，唯一的途径就是要打破门户之见，把三教之道混于一身之内，互相贯通，融为一体。为此，他阐述了自己的三教合一说，“今以余之教言之，始之以立本，以明人伦也；既明人伦以立本矣，则必继之以入门，以明心法也；既明心法以入门矣，则必终之以极则，以体太虚也。故人伦未明，而曰我能明心法者，未也；心法未明，而曰我能体太虚者，未也；故教之所当先者先之，而先其所不得不先也；教之所当后者后之，而后其所不得不后也。本来兼统以无遗，始终条理而不紊乱。昔统之而一者，既已分之而三；今分之而三者，乃复统之而一，三教既一，风俗自同，不矫不异，无是无非，太初太朴，浑浑熙熙，此余三教之大都，合一之本旨也”^①。

第五节 归儒宗孔

林兆恩在论述立本、入门、极则是恢复心之虚明本体的不可缺少的组成部分之后，进而从立身处世的角度论述了世间法和出世间法一体化问题。他反对儒家片面强调世间法，也反对道释二教片面强调出世间法，认为世间法和出世间法对每个人立身处世来说是不可偏废的。因此，他要求人们自始至终立足于现实生活，周旋于人伦日用之间，既要在世间以了世间法，又要在世间而了出世间法，将纲常人伦、修身齐家平天下与心性之学以及解决个人生死大事紧密地结合起来。

从世间法与出世间法一体化，以世间法为先为重的理论出发，林兆恩认为老子之教和释迦之教虽然也包含有世间法，但较侧重于出世间法，故不适宜民生日用和治国平天下。而孔子之教侧重于世间法，又兼有出世间法，不但“最切于民生日用之常，而不可一日无焉”^②。而且，“从古以来之所以治天下国家者，真有可能外于孔氏之教矣”^③。所以，嘉靖四十四年（1565），林兆恩又在三教合一论的基础上推导出归儒宗孔说。

^① 《三教合一主旨》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第17册，北京出版社1998年版，第676页。

^② 同上，第660页。

^③ 《序》，同上书，第650页。



归儒宗孔说通过林兆恩的诠释,巧妙地纳入以心学为核心的三教合一体系中。一方面,他所说归儒宗孔的儒是专指孔子之儒,而他所理解的孔子之儒又是一种以三纲五常、士农工商等纲常人伦为主要内容,又兼及道释二教的心身性命之学的三教合一思想体系。他明确指出:“然孔子之儒之所以可宗者,心身性命之学也,三纲五常之德,士农工商之业也,此皆备于孔子教,而见之六经、四书者。灿然而可考矣”,“释老精微之致,孔子兼之矣。”^①不但主张道释二教要归于儒,而且后世儒家也要归于儒。宗孔,并不是真正以孔子为宗,而是“以心为宗”,“夫孔子之所以可宗者,以孔子之所以圣者心也”^②,“余之所以为学者,宗孔也。余之所以为宗孔者,宗心也。盖吾心为要尔”^③,“途人之心皆孔子也,故宗孔子者,宗心为要。”^④可见,林兆恩的归儒宗孔说,实际上是要把儒道释三教归于他创立的以心为宗的三教合一思想体系上,只不过打着孔子和孔子之儒的旗号以掩人耳目罢了。

三一教在经过林兆恩理论阐释的基础上形成了,它是以“心”作为基本内核,来融合三教,在其“三教合一图”^⑤中(图 9-1),这种思路表现得非常明确,在本心之中,三教达到了圆融不分的状态,这是其三教合一的基本意蕴。同时,从图 9-1 中我们也可以看出其三教合一具有三个基本的层次:第一层为“四民常业、性命要道、纲常至德”,“四民常业”和“纲常至德”主要强调的是儒家的伦理教化,亦即林兆恩“归儒宗孔”的基本含义,要用儒家的纲常伦理来统一世人,也就是所谓的“立本”,“性命要道”则是“入门”;第二层为“空中归一、执中一贯、守中得一”,这是林兆恩对于三教“极则”的阐释,佛教是“空中归一”,道教是“守中得一”,儒家是“执中一贯”;第三层就是“千圣一心”,也就是说不管是儒也好,道也好,释也好,最后都是归于“心”。这个“心”是什么?林兆

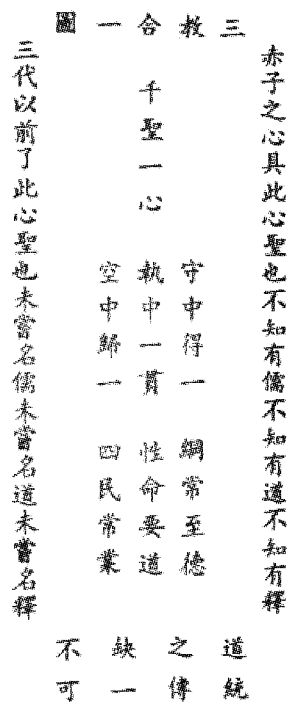


图 9-1 三教合一图

① 《论语正义》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第 18 册,北京出版社 1998 年版,第 652 页。

② 《宗孔堂》,同上书,第 27 页。

③ 《三教合一大旨》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第 17 册,北京出版社 1998 年版,第 676 页。

④ 《林子续稿》,《林子三教正宗统论》,四库禁毁书丛刊子部第 19 册,北京出版社 1998 年版,第 192 页。

⑤ 《夏午真经》,1990 年东山祖祠重印本,第 1 页。



恩的解释是“赤子之心”，“赤子之心，具此心，圣也，不知有儒，不知有道，不知有释”，“赤子之心”也就是人的本心，就本心而言，三教是没有区别的。从历史发展的角度而言，在三代以前，儒道释三者也是没有区分的，三者是圆融一体的。后世三教发展，纷争不休，林兆恩则希望能够在“心”的基础上将三者重新融合起来。而以上所述的三个层次，也就成为了林兆恩三教合一思想的基本内涵，这也就是林兆恩所认为的“道统”，缺一不可。

为了区别于儒道释三教，林兆恩将自己三教合一的宗教又称之为夏教，何谓“夏”？

夏也者，大也，而太极在其中矣。太极而阴阳也，阴阳统于夏；阴阳而五行，五行统于夏；退藏于密，即儒是夏；谷神不死，即道是夏；如是降伏，即释是夏。光明藏者夏也，活泼泼者夏也，玄关窍者夏也，呼吸根者夏也；乐处者夏也，喜怒哀乐之未发者夏也。一贯者夏也，而得一、归一者亦夏也；执中者夏也，而守中、空中者亦夏也。^①

“夏”也就是“大”，太极、阴阳、五行都是因其而来的，儒道释都是建立在其基础上的。实际上所谓的“夏”就是三教合一，或者说就是本心，林兆恩的嫡传弟子卢文辉这样解释：“夏也者，大也。儒而孔子，道而老子，释而释迦，合而一之者，大也。而其所以大者，中也，一也，心身性命之学也。”^②

综上所述，林兆恩的三教合一论是以心学为基础，以儒家的纲常人伦为立本，以道教的修身炼性为入门，以佛教的虚空本体为极则，以世间法与出世间法一体化为立身处世的准则，以归儒宗孔为宗旨的三教同归于心的思想体系。林氏的宗教思想体系乃是以心学为基础，包括道一教三说、三教一致说、非非三教说、三教合一说以及归儒宗孔说等五个层面，有着严格的内在逻辑。三教合一说是林氏所要阐释的中心，林氏的所有阐释都是围绕这个中心展开的；道一教三说是整个宗教思想的理论基础、前提，而三教一致说是对道一教三说的深化、阐释，这两者表明三教合一论的宗教思想首先是理论上的必然；非非三教说则是从现实批判的角度表明了三教合一论的必要性；归儒宗孔则是表明林氏三教合一论宗教思想的最终旨趣在于儒家的纲常人伦，强调要用人伦日用来统摄三教，也只有在此基础上才能真正实现三教合一。

林兆恩的三教合一思想是在晚明心学思潮背景之下产生的，作为一种民间宗教，

① 《原教》，《林子三教正宗统论》，四库禁毁书丛刊子部第18册，北京出版社1998年版，第62页。

② 《夏语》，同上书，第37页。



林兆恩三一教的这种宗教思想在中国宗教史上具有怎样的地位和影响呢？

明末清初颜元对于民间宗教有过这样的评论，“大凡邪教人都说‘三教归一’或‘万法归一’”^①。就明清之际中国民间宗教发展的历史来看，颜元对于民间宗教所具有的思想特点的评价无疑是正确的，“无论如何，明中叶以后大量出现的形形色色的民间秘密宗教，是儒、释、道三教思想融合的产儿，没有三教思想长期的历史演变、三教合一思想发展到一定深度，它们是不可能产生的”^②。从中国民间宗教思想发展的过程来看，在三一教以前的中国民间宗教是由道教、佛教或者其他外来宗教演化而来的，基本上由以佛、道信仰的变形为主。就宋元明之际而言，在林兆恩之前，较有影响的民间宗教有明教、白莲教、罗教三者。明教是不断被世俗化的摩尼教思想与佛教异端的“弥勒下生信仰”相结合的产物，在宋代的农民起义中起到了非常重要的作用。^③ 白莲教则是佛教弥陀净土信仰日益世俗化与弥勒教（弥勒下生信仰）、明教相融合的产物，成为了元末红巾军起义的旗帜，在明代虽然屡遭禁止，但仍有重要的影响。罗清的“无为教”，又称“罗教”，是产生于明成化年间的一种民间秘密教派，罗清是以禅宗的“明心见性”作为其宗教建立的基础，其思想倾向上主要是以佛教净土、道教清静无为思想融合为主。在这里，需要指出的是，在罗教里面已经有了三教合一的倾向，“一僧一道一儒缘，同入心空及第禅。似水流源沧溟濞，日月星辰共一天。本来大道原无二，奈缘偏执别谈玄。了心更许何谁论，三教原来总一般”^④，“夫中国有三教者，儒、道、释是也。自伏羲画卦而儒教始于此，自老子著《道德经》而道教始于此，自汉明帝梦金人而释教始于此。三教者，儒以正设教，道以尊设教，佛以大设教是也。一切天下之人，不过善恶两途。三教圣意，无非教人改恶从善”^⑤。而几乎与罗清同时，王阳明也提出了他的心学观念，在“心”的基础之上融合三教，“两人生活的时代基本相同。一个以粗俗的宗教形式在底层老百姓中流布，一个以高雅的学术思想在上层官绅中发展，形成了明代社会中后期两股社会思潮”^⑥。在罗教之后产生的有影响的民间秘密宗教形态就是林兆恩的“三一教”，与罗清不同，林兆恩直接将三教合一作为其宗教的基本意旨，称为“三一教”。就学术思想的渊源而言，作为九牧林氏的后人，林兆恩的出现实际上是具有将两股思潮融合的倾向。当然，由于林兆恩本身思想上的复杂性和矛盾性，他的思想在学术界没

① 《四存编·存人编》。

② 唐大潮：《明清之际道教“三教合一”思想论》，宗教文化出版社 2000 年版，第 153 页。

③ 南炳文：《秘密教门：中国民间秘密宗教溯源》，江苏人民出版社 2000 年版，第 20—21 页。

④ 《破邪显证钥匙卷》。

⑤ 《无为正宗了义宝卷·明教品第六》。

⑥ 牟钟鉴、张践：《中国民间宗教史》，人民出版社 1994 年版，第 236 页。



有太多的影响,甚至被黄宗羲嘲为“非驴非马,龟兹王所谓骡也”^①。但是,若从思想史(尤其是民间宗教史)的发展来看,林兆恩的三教合一的三一教具有非常重要的意义:首先,他是三教合一思潮的集大成者,“昔儒道释三大教门,孔子老子释迦已做了。今只有三教合一,乃第一等事业,第一大教门也。兹又属之先生。我即不能为三教弟子,愿为三教执鞭焉”^②,虽然其思想形态比较复杂。其次,他的三教合一思想形成了中国民间秘密宗教的基本特征,“在教门文化里,儒家的道德信条,佛教的果报思想,道教的修炼方术有机地结合在一起,实现了真正的‘三教合一’”^③。在林兆恩以后,以三教合一作为基本特点也成为了中国民间宗教发展的理论倾向,“近日程云章倡教吴、郭之间,以一四篇言佛,二三篇言道,参两篇言儒;朱方旦则好言福祸:皆修饰兆恩之余术,而抹杀兆恩,自出头地”^④。从黄宗羲的这段评论中,林兆恩及其思想体系在当时民国教门中的影响可见一斑。

① 黄宗羲:《林三教传》。

② 《实录》,第37页。

③ 南炳文:《秘密教门:中国民间秘密宗教溯源》,江苏人民出版社2000年版,第377页。

④ 黄宗羲:《林三教传》。



第十章

林兆恩及其思想的性质定位及评价

前面的论述,我们对林兆恩及其三一教作了概观性的讨论,那么,对于林兆恩的三一教及其思想的评判应该是怎样的呢?我们在前面的论述中曾提及,实际上,明清以来的传统学者,对于林兆恩思想的评价不但不是很高,相反可以说是比较低的。最具有代表性的即为黄宗羲称其“邪”^①,纪昀称其为“悠谬殆不足与辨”^②。然而,如果从中国宗教思想史发展的自然脉络来看,到了明代这个时间出现以林兆恩“三教合一”为基本主旨的思想实际上是一种必然的产物,那么,这种在我们现在看来似乎是必然的结果,为什么在当时的人看来却是“驴非驴,马非马,龟兹王所谓骡也”^③呢?

要对这个情况作一个分析,最好的解释可以看贝琳教授在其作品中对于“融合”(syncretic)一词的讨论:

宗教融合这是一个容易误解的词,因为一段不幸运的历史使得它有极为明显的坏名声。宗教融合,通常会被认为是背信弃义的,任意的,堕落的,或者是迷信的。^④

贝琳教授主要是从西方宗教学角度来说的,因为西方的宗教,以基督宗教为代表,都是具有很强的排他性的,所以,一旦说“融合”,就意味着严重地违背了教义。这在西方宗教的历史上是很明显的事情,所以,“融合”这一个词也因此而被视为是没有原则的、背信弃义的。

虽然在中国思想、中国宗教的历史上并没有西方传统上那么明显的宗教排他性,但是,其实就儒、道、释三者来说,其对于自身的价值还是有非常明确的认识的,所以,

① 黄宗羲:《林三教传》。

② 纪昀:《四库总目提要》。

③ 黄宗羲:《林三教传》。

④ Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, p4.



他们在容摄的时候,也是从自身的立场出发,来吸取其他思想中有益的东西。换句话说,在这个行为当中,他们对自身身份的确认,有着很清晰的认识。所以,对儒家的知识分子来说,他们都认为儒学是正统,佛道则是异端,对于异端的学说当然是要进行驳斥,所以,即便是在融合最为兴盛的宋明之际,我们也经常可以看到“辟佛、道”。虽然他们可能从佛道那里吸取了很多的思想资源(比如朱熹和王阳明),但是,为了维护儒学的正统地位,他们同样是极力地排斥佛、老,最为明显的例子就是朱熹。而当我们以这样的角度来思考的时候,或许可以有一个直观性的认识,换句话说,这里面实际上是涉及所谓的正统和异端的问题。而在林兆恩的思想当中,在其归儒宗孔的前提之下,实际上对于佛、道思想有很多很明显的吸取和提倡。同时,因为,林兆恩需要以“心”为本去融摄三家义理,而这三家的具体理论实际上是有分歧的,这样就使得林的思想体系本身也不可避免具有矛盾性。这些因素结合在一起,对于林氏的思想作否定的评论,也是很正常的。

但是,如果我们要从比较公正的角度去看待林兆恩的思想,那么,又该如何定位?贝琳教授对此有一个说法:

林兆恩个人的宗教观念,以及作为宗教教育者的作用,都说明他是一个宗教融合者。林兆恩生活在三教融合非常兴盛的明代,三教合一的观念被当时的民间教派、著名思想者甚至是明代的建立者(朱元璋)所提倡。在中国历史上,这个时代是空前绝后的,宗教融合在宗教想象的各个层面具有了如此开放的、深入的影响。林兆恩和他的时代,将宗教融合在中国的历史上作了最为清晰的和最为翔实的展示。^①

在贝琳教授看来,这是这个时代的特点,也是林兆恩的特点,从这个角度出发,才能正确地认识林兆恩的价值。

林兆恩不是一个思想的天才,或者非常具有创造性的思想者,他只是采用了早已普遍流行于心学以及佛道二教中的观念。他的贡献在于将这些借用来的观念改造成一种融合的宗教教义以及一种明确的学习和实践的系统,对于他自己和别人来说都是非常容易理解和遵循的。^②

^① Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, p. 3.

^② 同上,第236页。



所以,林兆恩的价值是在于其所作的宗教融合的努力,并在此基础上形成了一种非常明确的、容易操作的宗教形态——三一教,而不是在于思想性的创见方面。所以,对于林兆恩的评价应该更多地从宗教史角度,而非思想史角度。

虽然林兆恩在他在世的时候或者他死后,都没有成为全国性的形象,但是,他的教义依旧是鲜活的。他可能影响了 17 世纪和 19 世纪其他一些三教教派。虽然他不是一个重要的形象,但是他代表着宗教思想的趋势和关注,而这对于社会的某些方面会有持续的吸引力。^①

这里,贝琳教授对于林兆恩作了一个相对比较客观的定位和评价,即林兆恩首先是一个宗教家而非一流的思想者。所以,我们对于林兆恩的评价主要是要考察他对于宗教的意义而不是考察其思想本身在中国思想史上的地位。但是,如果我们返回到林兆恩思想本身,要对他的思想作一个简单的审视,该如何评判呢?笔者以为,首先林兆恩的思想是心学思潮的一种,与泰州王学有着相似之处,即基本的倾向应该是属于儒学的。其次,林兆恩的思想本身比较繁复,而且矛盾也很多,并不是纯粹的心学思想,这与他容摄三教的做法有着密切的关系。延伸至其宗教思想,林兆恩的宗教思想可以认为是以儒学为基本根基(或者说价值取向)的三教合一论,亦即他其实还是站在儒家的观念立场上去讨论三教问题的,虽然在具体形式中受释道两家影响深刻。

对于林兆恩的评判,应该说还是相对可以比较清楚的;但是,对于三一教的评判就相对比较复杂一些。三一教毫无疑问是建立在林兆恩三教合一的宗教思想的基础之上的,至少从立教的理论来说是没有问题的。但是,问题在于三一教作为一种宗教形式,它不仅包含教义教理,更为重要的是他需要有一些具体的制度建设,而这些制度建设基本是林兆恩的弟子及再传弟子完成,而他们在完善教团组织的时候,吸收了更为明显的佛、道色彩(道教占主要部分)。那么,这样的一种宗教形式该如何评判?笔者认为可以从两个方面来说:

一方面,就思想定位来看,三一教还是以儒家的基本伦理教育为核心的,以林兆恩的思想作为基础的,从这个意义上来说,三一教从本质上来讲是儒家的民间宗教表现形式之一。

另一方面,就宗教制度形式来说,三一教具有明显的佛教和道教色彩倾向。其实,这也很好理解。因为道教和佛教在宗教科仪、制度建设方面本来就比较完善,也容易

^① Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, p. 235.



操作,更重要的是,这种形式对于民间来说没有接纳的隔阂。

林兆恩所倡扬的三教合一的观念,以及在此基础之上形成了三一教,在中国民间宗教史上具有深远的影响,而这种影响甚至延及今日。作为中国民间宗教的一种具体形式,三一教的发展过程及其现状,对于今日的中国民间宗教(民间信仰)而言,有着非常大的启示意义。在前文我们曾经详细地讨论过三一教的发展现状及其所面临的问题(详见第三章的相关论述),这对于我们理解当前中国民间宗教(民间信仰)的问题有着可借鉴的意义。在目前我国面临社会转型的背景之下,以三一教为代表的一系列民间宗教信仰形式,在广阔的乡土社会中发挥着重要的意义和作用,比如前文所提到的社会整合功能、心理调适功能、教育功能、交往功能,以及协调人际关系的功能。民间的宗教信仰形式,作为社会行政管理形式的有效补充,在现实的社会背景中,发挥着积极的意义。无论在精神层面,还是在社会现实层面,都对民众的具体生活产生了积极有效的影响。同时,宗教信仰,作为一种文化现象,承载的是历史的积淀和文化的遗产,在我们强调非物质文化遗产的今天,这样的一种价值和理念,理应有着其应有的地位和价值,应该在当代人的生活各个层面发挥其积极作用。

同时,我们也可以非常明显地看到,在社会转型的今天,在乡土社会日益受到经济转型冲击而逐渐城市化的背景下,民间宗教信仰本身就面临着非常大的挑战,比如信众的年龄老化、整体文化素质不高、管理相对松散等等。如何在新的形势下,保留并积极发挥这些传统的信仰形式在乡土社会中的作用,这是当前非物质文化遗产保护所需要思忖的一个重点,更是乡土社会建设过程中切实需要解决的问题。三一教以协会管理的形式,在某种意义上来说,可以避免很多现实问题的产生,可以达到有效整合传统文化资源的目的。



附录一

林兆恩年谱简编

关于林兆恩的生平,其门人弟子撰述颇多,此处以其弟林兆珂著《林子年谱》(下称《年谱》)为依据,并参考其嫡传弟子卢文辉的《林子本行实录》(下称《实录》)(《年谱》和《实录》的性质不同,《年谱》倾向于学术性,而《实录》则是宗教性的),同时参校其他资料,对林兆恩生平行实进行考辨,力图接近历史真实还原林兆恩。

明正德十二年(公元 1517 年)

七月十六日,寅时,先生生于莆田城厢赤柱巷。

按:根据《年谱》和《实录》对此条的记载,均有感生神话的特点,《年谱》称:“先是母李氏梦月坠于怀,已而有娠。弥月祥光罩户,异香袭人,而先生遂生。”《实录》则称:“古讖传云:丁丑之岁,弥勒下生。七月十六日寅时,人见司马第李氏所居之房祥光烛天,异香袭人,而三一教教主夏午尼氏林子诞。”林兆恩从弟林兆珂,作为传统的文人,其对从兄的记载还是比较中肯的,而卢文辉的记载则是神化意味非常浓厚。

正德十三年(公元 1518 年),周岁。

试盘,先生独举一镜。

按:此段《实录》尚有“相貌魁梧俊伟,省吾公甚奇之”。省吾公即林富,为林兆恩祖父,弘治壬戌进士,曾官兵部右侍郎兼都察院右佥都御史,总制两广。这里“相貌魁梧俊伟”的描述很是令人难以理解,周岁的人何以能够魁梧俊伟呢?要么是衍文,要么就是无可理喻的夸辞。

正德十五年(公元 1520 年),4 岁。

阳明先生造访其家,见先生而奇之,谓其祖省吾公曰:“此儿丰姿卓异,非科第中人物,日后成就当远过于公也。”

按:此段《年谱》与《实录》记载大致相同。但是,王阳明是否可能与此年到过莆田



造访林富,并见到了幼年的林兆恩呢?查《王阳明年谱》“正德十五年”条,其中对王阳明在这一年的行实记录颇为详细,正德十五年,阳明于正月自芜湖返回江西之后,其一年之内的行迹均是在江西之内,未见有福建之行。此事疑为《年谱》和《实录》的作者所伪造,其目的即在表明林兆恩与王阳明之间的关系,或者从而可以说明林兆恩的学术传承与阳明有着密切的关系。但是,因《王阳明年谱》的相关记载不能为此提供证据,此事只能存疑。

嘉靖元年(公元1522年),6岁。

先生入小学。

按:对这一事件的记载,《年谱》相当简略,即“是年先生六岁入小学”。而《实录》在这段话后还有一段颇为有趣的描述,“每读书数行,需数十遍方能识,省吾公以为才不称貌,但视其居止不与凡儿伍。但见侮神像者,呵止之,盖其天性然也”,这段描述似与前文“相貌魁梧俊伟”呼应,这样一来,《实录》之将林兆恩作为教主而进行神化描述的成分就显得比较明显了。

嘉靖八年(公元1529年),13岁。

先生每出必袖金以给穷人,母责以妄费,对曰:“损有余以补不足,天之道也。”

按:《实录》在这段描述之后还记一事,“时里有唐时雨、方彦举二先生力行古道,教主每途中一见辄敛容就之”。

嘉靖十一年(公元1532年),16岁。

先生撰《博士家言》,文窍开悟,才思大发,下笔如流,出人意表。

按:《年谱》与《实录》大致相同。

嘉靖十二年(公元1533年),17岁。

教主尝病弱,医者强之服药,气色愈羸。有老人见之,谓之曰:“得无多药乃尔,与其听于药,毋宁听于酒,此生平已试之效也。”教主依其言,不数日而病痊。后教主教人却病,授以心法,未尝禁饮酒,其机盖始于此云。

按:这段叙述《年谱》无,上依《实录》之描述。



嘉靖十三年(公元 1534 年),18 岁。

先生应邑试,列优等,补邑弟子员。

娶邑主事郑主敬女,逾年而卒。

嘉靖十六年(公元 1537 年),21 岁。

续娶知县陈杰孙女。

嘉靖十九年(公元 1540 年),24 岁。

省督学田汝成按莆,命先生做拟古诸题文字。

先生游九鲤湖,梦真人谓之曰:“麒麟其事业,当代其文章。”

按:《实录》除上两条之外,还记载了何心尹对林兆恩文章的称赞,“林子之文,我朝第一。即王阳明诸辈,皆不能及也。”何心尹当作何心隐(1517—1579),为晚明阳明学泰州学派代表人物之一,《实录》“嘉靖三十八年”条记载何心隐曾到莆田见过林兆恩,并在林处居住了近一个月,称:“昔儒道释三大教门,孔子老子释迦已做了。今只有三教合一,乃第一等事业,第一大教门也。兹又属之先生。我即不能为三教弟子,愿为三教执鞭焉。”又,非常有意思的是,林兆恩的道号,其中之一就是“心隐子”,这是不是一种巧合?不管怎样,至少表明林兆恩与何心隐之间是有往来的。至于何心隐对于林兆恩的推崇,撇开学术上纠缠不清的关系,至少可以视为何心隐对于林兆恩的一种赞同。

嘉靖二十二年(公元 1543 年),27 岁。

生长子纶,后更名锡命,补弟子员。

按:《实录》谓林纶字方治。

嘉靖二十三年(公元 1544 年),28 岁。

丁父枞谷公忧。

按:《实录》上对此事记载稍详,“枞谷公遗命教主曰:‘吾旦夕且死,尚有千金之券,咸付其人,毋复责偿可也。’不数日谢世,教主兄弟卒哭,外尽召诸子钱家,悉还其券,远近咸颂德焉。”这段记载与后来林兆恩毁家纾难的义行相似,林兆恩的义行在当时是颇受肯定的,因此,这段记载也是可信的。



嘉靖二十四年(公元 1545 年),29 岁。

秋,葬父于石门山。

嘉靖二十五年(公元 1546 年),30 岁。

往江西吉水拜谒罗洪先。

乡试无名,先生遂弃举业,潜心研究心身性命之学。

按:《实录》和《年谱》对这一段记载很是详细,均谓“赴试之前,族人替他在仙游九鲤湖祈梦,‘梦盘中三骰子,掷个么四四,独一么旋转不住。先生文名方藉甚,众咸以八闽第一期之’”,但是结果却是名落孙山,林兆恩的生活轨迹也将由此而发生改变。《年谱》上说,“从儒者讲道,徒见其详于手容足容之间,剖析支离之陋,恐孔门授受之指,似不如此也。乃复弃去儒者之学,而从二氏者流,徒见其溺于枯坐顽空之习,搬精闭气之术,又恐释迦老子之道,似不如此也”,《实录》则说:“数年间,如痴如醉,如癫如狂。凡略有道者,辄拜访之,厚币之,或邂逅儒服玄装,虽甚庸流,亦长跪请教。故莆人咸以教主为癫。而教主殊不为少阻,而真心不退。”《年谱》谓林兆恩最后得遇“明师”,豁然开朗,确立了以心学为基础的三教归儒的理论旨趣,所谓“一本皆四书五经”、“直指此心是圣”。而《实录》则谓孔子、老子、释迦牟尼等亲自指点林兆恩,促使其悟得三教之道,非常具有神秘性。

嘉靖二十六年(公元 1547 年),31 岁。

生次子炤。

按:《实录》谓林炤字方质。

嘉靖二十七年(公元 1548 年),32 岁。

结交卓晚春。

按:林兆恩与卓晚春的交往一事,《年谱》和《实录》虽然详略不同,但基本上没有太大差异。此事在林兆恩思想演变过程中有着比较大的影响,作为道教神仙类人物的卓晚春对于他的作用是让道教进入了林兆恩的世界。也正是在与卓晚春交往之后,林兆恩开始了其修道之路,真正进入了道教的理论世界(特别是内丹学),并深受其影响。

嘉靖二十九年(公元 1550 年),34 岁。

兄兆金中进士。



按:此事的记载,《实录》与《年谱》差异较大。《实录》称这一年林兆金中进士,族人劝兆恩重新从事科举,兆恩潜心心身性命之心,不以科举为意。又有邑博士武阳公曾与林兆恩论心圣,而心服之,劝兆恩从事举业,林兆恩亦没有答应。《年谱》中则仅述武阳公事。

嘉靖三十年(公元 1551 年),35 岁。

先生相继收邑人黄州、黄大本等人为徒,开始于东山樵舍讲堂(即今宗孔堂)授业。

按:此事标志着林兆恩三教思想的成熟,其讲学团体的形成,这是其宗教团体的雏形。《实录》和《年谱》均谓林兆恩于此开始讲学授业,并以“心法”为人治病。

嘉靖三十一年(公元 1552 年),36 岁。

先生辞庠生名籍,焚青衿而归,自此一心研道。

八月,与罗洪先书信往来,言三教合一之旨。

按:《实录》与《年谱》对此事记载虽详略不同,但大致相同。与罗洪先书信交往一事,《实录》较为详细。林兆恩与罗洪先之间交往的存在,当是可以确定的。换言之,林兆恩与阳明心学人物之间存在着交涉关系,以及学术上的交流、影响亦大体是可以确定的。

嘉靖三十二年(公元 1553 年),37 岁。

著《林子篇》、《初学篇》。

按:此事《实录》谓作《林子篇》,无《初学篇》。而《年谱》则先做《初学篇》,再为《林子篇》。

嘉靖三十三年(公元 1554 年),38 岁。

先生自号心隐子,著《明经堂》、《宗孔堂》、《非三教疏天文稿》、《山人》、《林子旧稿》等。

嘉靖三十四年(公元 1555 年),39 岁。

十一月,母逝。

十二月,倭寇乱,迫莆。

按:此处以《实录》的记载作为依据,《年谱》谓“十月丁母李氏忧”,同时并无倭寇一



事。又,值得注意的是,从《实录》来看,对于林兆恩在倭乱之际的行为,总是记述得非常详细,这些记述应当是事实,因为,林兆恩当倭患之时的义行,在当时是非常有影响力的。《实录》对此颇费笔墨,尽力来描述林兆恩的义行,应当是与其宗教关怀有一定关系的。而在《年谱》中,记载则相对较为平实。

嘉靖三十五年(公元 1556 年),40 岁。

著《六美条答》。

邑中疫气盛行。兆恩始施以义行,以救助乡人。

按:此事《实录》、《年谱》的记载大致相同,值得注意的是,这是林兆恩毁家纾难的义行的开始,林兆恩也正是因为这些义行,而在当时受到普遍的肯定。其影响的扩大,甚至其宗教团体的形成,与此均有密切之关系。

嘉靖三十六年(公元 1557 年),41 岁。

葬母于石门山父墓。

嘉靖三十七年(公元 1558 年),42 岁。

著《四代礼制图说》、《射礼、冠礼仪节》

四月,倭寇围攻福清、莆田。

按:《四代礼制图说》,《实录》称《四代礼祭图说》。

嘉靖三十八年(公元 1559 年),43 岁。

著《醒心诗》八十一首。楚人何心隐抵莆,并拜谒林兆恩。

按:《实录》不记《醒心诗》,但在与何心隐的交往中,却有很大的篇幅记载林兆恩对其宗党不理解其行为的处理方式,以及何心隐对此的一些评论,这些后来也被收入在林兆恩的《三教会编》之中。

嘉靖三十九年(公元 1560 年),44 岁。

摘注《醒心诗》三十六首。

著《三教要旨》。

倭寇猖獗,林兆恩捐施钱、米。

按:《三教要旨》,《实录》称《三教要语》。



嘉靖四十年(公元 1561 年),45 岁。

二月,门人黄葑卒,门人服心丧三月,后成体例。

邑瘟疫盛行,死人无数,先生作《收尸歌》。

十一月,著《常明教》。

按:《年谱》不载“服心丧”、“做《收尸歌》”之事,此处根据《实录》而来。又,《实录》谓“十二月,著《常明教》”。

嘉靖四十一年(公元 1562 年),46 岁。

著《三教历代会编》。

倭寇乱剧,先生作《防倭管见》。

十一月,倭寇破城,先生避于今涵江区。

嘉靖四十二年(公元 1563 年),47 岁。

倭寇退,先生反城。

先生卖私田,梓行《三教会编》。

嘉靖四十三年(公元 1564 年),48 岁。

著《心圣直指》、《诗文浪谈》。

按:此年当视为林兆恩三一教真正创立的时间,林兆恩著《心圣直指》,其核心思想即是道释归儒,儒归孔子,而孔子之学即为心学,论及艮背、行庭、虚空本体等内容,这些则是其得自于“明师”的。林兆恩是因“明师”而实现其思想转型的,从这个意义上说,《心圣直指》的写作完成,标志着其宗教理论的确立。而且根据《年谱》和《实录》的描述,林兆恩本人对这本书的态度多少有点神秘化的感觉,“此书先生不轻示人,刘经邦问曰:‘此书发明微旨独详他集,而不以示人何与?’先生曰:‘汝独不闻仲尼之所罕言者非命与仁与?而门弟子所不可得而闻者非性与天道与?’至万历戊寅年始文定付梓。”此外,由于倭患之中的义行,这一源于当时特定时代背景的特定事件,使得林兆恩个人形象地转型由一个普通的讲学之士成为了受人尊崇的宗教主。

嘉靖四十四年(公元 1565 年),49 岁。

著《本体教》、《夏语》、《倡道大旨》、《原宗图说》、《圣学心要》、《玄宗大道》、《性空宗旨》、《歌学解》。



嘉靖四十五年(公元 1566 年),50 岁。

制三纲巾、五常履、三纲五常衣,这也成为后来三一教门人的宗教服饰。

著《道释人伦疏稿》、《述圣编》。

四月往福州,寓洪塘金山寺,曾到大中寺、华林寺、雪峰寺,九月还。

按:《实录》谓林兆恩亦因此自号“三纲先生”,但未提著《述圣编》。又,此年值得注意的是,林兆恩开始向莆田以外的地方传播其学说和宗教信仰,这一年,他到了福州。这个时候开始,外出传教成为林兆恩生活的一个核心事件。而从隆庆元年(1567)开始,林兆恩的传教足迹开始向整个福建省及周边地区,足迹曾经到了江西、浙江、广东、南京等地,积极在各处讲学传教,直至万历十三年(1585),林兆恩由武夷返回莆田,此后四年已古稀,不再外出传教,而是在莆田整理生平著述,直至逝世。

隆庆元年(公元 1567 年),51 岁。

著《说夏篇》、《三山拾言》、《玄镜铭》、《心身性命图说》、《何思何虑解》、《存省规条》,并编所著诸书,曰《圣学统宗》。

二月往福州,寓洪塘金山寺,曾到雪峰寺,八月还;十二月游武夷、建阳,次年三月还。

按:《实录》未提《圣学统宗》一事。

隆庆二年(公元 1568 年),52 岁。

著《心镜指谜》。

四月至福州,七月还。

隆庆三年(公元 1569 年),53 岁。

二月至江西万年,八月归,沿途信众执贽瞻礼拥塞。

隆庆四年(公元 1570 年),54 岁。

至丹阳、南京,九月还。拜者甚众。

隆庆五年(公元 1571 年),55 岁。

著《宗孔迺言》、《三教合一大要十条》、《三教归儒一览》、《原教》、《信难》、《三纲卦》。

卓晚春为先生定墓穴于石门山,先生自撰《圹志》并《遗嘱》。



十月至福州,十二月还。

隆庆六年(公元 1572 年),56 岁。

著《道业正一篇》、《樵阳教言》。

四月往樵阳,九月还。

按:此时林兆恩影响已经非常大,《实录》谓“人人肖像以祀”。

万历元年(公元 1573 年),57 岁。

著《豫章答语》及《续语》。

二月往江西,五月还,拜者益众。

万历二年(公元 1574 年),58 岁。

著《经传释略》(后改名《四书正义》)

万历三年(公元 1575 年),59 岁。

著《心本虚篇》、《心本虚直指》、《先衍》。

万历四年(公元 1576 年),60 岁。

著《三教心宗》。

二月寓福州,往延平,六月还。

万历五年(公元 1577 年),61 岁。

著《丝银喻》、《七窍问学》、《易解俚语》、《导淮迂谈》。

命门人刘献策标摘《四书正义》。

十月往仙游。

万历六年(公元 1578 年),62 岁。

五月往新安,后往杭州,九月还。

万历七年(公元 1579 年),63 岁。

著《心圣教言》、《九序摘言》。



刻编《心经诸咒》。

春往福州,4月还。

万历八年(公元1580年),64岁。

游鼓山,往武夷、宁化,归福州,八月还。观者如堵。

万历九年(公元1581年),65岁。

著《机说别传》、《心经释略概论》、《常清静经释略》。

万历十年(公元1582年),66岁。

长孙齐岳生,后改名齐瀛。兴化府庠生。

万历十一年(公元1583年),67岁。

著《梦中人》、《元神实义》、《道一教三》、《欲仁篇》、《无遮大会》、《真域昌言》。

万历十二年(公元1584年),68岁。

先生集平生所著为《圣学统宗》。

门人开始建祠。

按:自此开始,门人建祠。自此之后,“堂”、“祠”的建立各地纷起。其实,在此之前,就已经有人要求为林兆恩建立书院,《实录》记载:“(隆庆三年)洪文谊、洪嘉善赉二百余金,欲为教主建书院,以讲明心性,及非非三教,归儒宗孔。以继往哲,以易天下万世之心。教主曰:‘我之教尚未深信于人,俟既信,建之未晚也。’二人固请之,教主固却之。”洪文谊和洪嘉善,根据《实录》记载,是三一教在江西的最早门人,在隆庆三年(1569)的时候就曾提议要为林氏建立书院。但是,此时林兆恩并没有同意,因为在林兆恩看来时机还尚未成熟,三一教并没有得到广泛的传播,也尚未深入人心,在这种情况下建书院,对于三一教后来的发展可能会产生不利的影响。随后几年,林氏不断外出倡教,致使三一教的影响日益扩大,至隆庆六年(1572),已是“人人肖像以祀”。于是,在万历十二年(1584),当门人黄芳等人开始建祠的时候,林兆恩不再反对。这样,门人建祠的情形,此起彼伏,由莆田而至于各地,这也成为三一教作为宗教活动的基本场所。



万历十三年(公元 1585 年),69 岁。

著《读随槎集纪》、《无生篇》上下卷。

万历十四年(公元 1586 年),70 岁。

著《山中报札》、《炼丹诗》。

从弟兆玘中进士。

万历十五年(公元 1587 年),71 岁。

袁了凡称林兆恩为“三教老师”。

按:根据《实录》,从这一年开始,林兆恩始有“三一教教主”之称。

万历十六年(公元 1588 年),72 岁。

命陈大道编《林子三教分内集》(《三教分摘》),十册;《分摘拾余》,三册;《林子四书标摘正义》六卷;《正义续》六卷;《三教经解》十册(《道德经释略》,六卷;《常清静经释略》,一卷;《心经释略概论》,一卷;《金刚经统论》,四卷);《三教原编》,十册(《三教会编》,九卷;《先衍》,一卷;《三教经略》,一卷;《儒经》,一卷;《醒心诗》,一卷;《林子旧稿、续稿》,七卷;《疏天文稿》,二卷;《醒心诗摘注》,一卷;《夏语注释》,四卷;《三教合一大要》,一卷;《颂章》,一卷)

按:此事《实录》未载,《实录》仅谓林兆恩刊《弥勒尊佛经》、著《道德经释略》。

万历十七年(公元 1589 年),73 岁。

命门人陈标摘抄诸集最切要者二十四章,分上下卷,名《夏一》。

袁宗道等与林兆恩书信往来。

撰《真我赞言》。

按:《年谱》不记《真我赞言》,《实录》不记《夏一》。又,《实录》记林兆恩与袁宗道等人的书信往来,较《年谱》详细、丰富。

万历二十一年(公元 1593 年),77 岁。

《林子第一义》(姜云龙、陈济贤、徐光启等编)二卷付梓。

著《道统中一经》。

口授门人卢文辉《太虚先天图》、《太极后天图》、《天地人图》、《天圆地方图》。



按:《年谱》唯记《林子第一义》事,其余出自《实录》。

万历二十二年(公元 1594 年),78 岁。

门人卢文辉将《圣学统宗》重新编次名为《林子三教正宗统论》凡三十六卷,分元亨利贞四函。又将《正宗》采辑为《三一教夏午尼经》三十六卷、《夏总持经》三卷、《夏讯译经》三卷、《如来性经》三卷、《众妙玄经》三卷、《明光普照经》三卷、《道统中一经》三卷、《最上乘经》三卷、《洞玄极则经》二卷,分十二册付刊。

按:上述根据《实录》、《年谱》的记载,整合整理而成。

万历二十三年(公元 1595 年),79 岁。

命卢文辉编《道统中一》、《夏总持》等经,凡三十六卷。

按:此事《实录》不载,《实录》唯称是年邑大旱,先生祈雨风山寺。

万历二十五年(公元 1597 年),81 岁。

江西益王奉行三教,并盛赞林兆恩。

辑《三一教教主夏午尼诸经纂要》四卷。

著《经训》一卷。

孙齐岳完婚。

按:《实录》谓益王仙源,即朱仙源。《年谱》中未提《三一教教主夏午尼诸经纂要》、《经训》事。

万历二十六年(公元 1598 年),82 岁。

正月十四日,寅时,去世。

按:《实录》对于林兆恩去世的描述,依旧是充满着宗教神秘色彩,“天乐铿锵,金光显焕,教主寂然拱手而逝”。

万历三十年(公元 1602 年)

门人服心丧三年毕,葬先生于石门山。



附录二

徐光启与三一教^①

——对徐光启早年经历及其思想演变的一种可能性的考察

一、引言：林兆恩与三一教

明清之际，民间宗教在社会上非常活跃，各种民间宗教的名目多达百余种。在福建莆田地区出现了一种新的民间宗教——三一教。三一教是一种既不同于正统宗教又不同于一般民间宗教的社会组织，它是由一个知识分子的学术团社演化而成的宗教组织。

三一教的创始人是林兆恩。林兆恩，字懋勋，别号龙江，道号子谷子、心隐子，晚年又号混虚氏、无始氏，莆田赤柱人，生于明正德十二年（1517），卒于明万历二十六年（1598），终年八十二岁。其祖林富曾任兵部侍郎，与王阳明过往甚密。林氏一生倡三教合一，创“三一教”，故世称三教先生、林三教。^② 三一教，又名夏教，以“道释归儒，儒归孔子”为教旨的三教合一而名“三一教”；又以“夏”之义为大、为中，于岁时为午运，意谓其教义即天下之大道，允执厥中，如日之午，岁之夏，故又尊教主为“夏午尼氏”，与儒之仲尼、道之清尼、释之牟尼并列。明世宗嘉靖三十年（1551），林兆恩开始倡明三教宗旨，并于东山宗孔堂开始倡教授徒。后由于林本人的影响和其四大门徒（即今三教祠中“四配”）卢文辉、林至敬、张洪都、朱逢时等不断宣扬，大约在 17 世纪中期，“三一教”逐渐发展完备。

林兆恩创立的三一教，是针对当时社会上儒、道、释三教之间以及三教内部纷争不断、是非不止的局面，强调三教从本源上来说都是一致的，都是体现“道”的基本要求，是本“一”。林兆恩的三教合一强调用儒家的三纲、四业来纠正二氏的弊端，以儒家的伦理纲常作为其教之“本”，在此道德基础之上，再强调心身性命的修炼（入门），对虚空本体的追求（极则）。于是，在三教归儒，儒归孔子的形式下，在日常人伦的实践基础

^① 本文发表于《道风：基督教文化评论》2010 年第 32 期。

^② 参考（明）林兆珂：《林子年谱》，涵三堂 1999 年翻印；黄宗羲：《南雷文案·林三教传》。



上,林兆恩完成了其三教合一系统建构。这个系统,后来林兆恩的得意弟子卢文辉有明确的概括:

或问何以谓之三教之正宗也?文辉乃窃三教先生本旨而语之曰:“其所谓三教之正宗者,非他也,心身性命之要道也,三纲五常之至德也,士农工商之常业也。统而宗之,岂非其所谓万世无弊之可宗者正宗耶?”故徒知心身性命之要道,而不知有所谓三纲五常、士农工商,则道非其道矣。或徒知三纲五常之至德,而不知有所谓心身性命、三纲五常,则德非其德矣。或徒知士农工商之常业,而不知有所谓心身性命、三纲五常,则业非其业矣。而心身性命,而三纲五常,而士农工商,而合而一之,此乃先生三教正宗之本旨也。^①

按照卢文辉的概括,林兆恩三教合一的宗教思想基本上包括三个方面的内容:心身性命之要道,三纲五常之至德,士农工商之常业。这三者是构成其宗教思想的基本核心,是一个统一的整体,不可或缺。对于林兆恩的三一教而言,三者具有同等重要的意义。而三一教的基本教义也就是在此基础上才形成的,简单地说就是以“心身性命”为基础,以“三纲五常”为根本,以“归儒宗孔”为宗旨,以“士农工商”为媒介,以“立本”、“入门”、“极则”为修行途径的儒、释、道三教合一的宗教体系。

二、问题的提出

从嘉靖四十五年(1566)开始,到万历十三年(1585)为止,林兆恩用以传教的时间整整二十年,也正是因为林兆恩积极不懈的努力传教,使得三一教在当时广为社会所接受。在林兆恩及其弟子们的积极传教下,三一教得到了迅速的传播,全盛时期,曾经流行于福建福州、古田、闽清、平潭、建宁、武夷、邵武、光泽、宁化等地区以及江西、浙江、上海、湖北、安徽、江苏、北京、河南、陕西、山东等地,备受士人推许。在朝野之间的影响日益扩大,使得其成为了明清之际影响深远的民间教派。其盛况如清康熙十年林向哲在其《瓯离子集》中所述的那样:“吾伯祖龙江之教,盛于今日吴、越、燕、齐、豫章之区……今先生之祠遍天下,即兴化一郡之内,巨丽巍焕,金碧玲珑璀璨,雕角秀薨,数里相望。”^②明何乔远的《闽书》记当时“莆穷山极海至三家村聚落,莫不祀子;上而延、建、汀、邵、下而晋安、清漳、皆有三教堂。”自嘉靖三十年(1551)林兆恩开始收邑人收邑人

^① 《林子三教正宗统论》,东山祖祠 1995 年重印本,第 3 页。

^② 转引自林祖韩《三一教史》,第 76 页。



黄州、黄大本等人为徒,开始于东山樵舍讲堂(即今宗孔堂)授业,林兆恩的门徒信众日益增加,特别是在嘉靖四十五年(1566)后林兆恩经常云游四方讲学,门人信徒更是增加迅速。根据三一教三传弟子董史所纂《林子门贤实录》的统计,林子门徒有 800 多人,其中有姓名、问答、行事的 217 人^①。称弟子者遍朝野,其著名人物,如明宗室益王朱仙源、浦阳王朱璇源、安仁王朱清源、德化王朱灵源等;社会名流徐光启、袁了凡、王世懋、袁宗道、肖云举、王图、吴应宾、郭子章等;地方人士卢文辉、林至敬、张洪都、朱逢时、林兆居、林兆珂、林兆诰等。更多的是诸生、农民、商人、手工业者、渔民、仆人等成分的人。三一教的影响逐渐扩大,信徒则“人人肖像以祀”^②,至万历十五年(1585)被门人奉为“三一教教主”^③。林兆恩及其三一教的影响日盛,一时间,“江以南,方内外之士群然北面而师之”^④。

这在林兆恩嫡传弟子卢文辉所编撰的《林子本行实录》(以下简称《实录》)中有着比较详细的记载,比如袁了凡:

(万历十五年)教主从弟槐门公机,初第进士,归遂执贄以拜教主。教主讶之,槐门公曰:“同年袁了凡黄,尝询三教先生。弟以家兄对。了凡曰:‘年兄何幸,躬闻至教。’弟答以未拜,了凡笑曰:‘年兄亦无以为东家某乎?不佞早岁读书,积疑弗解。偶得三教诸集,阅之豁然。遂当空五拜,尊为三教老师。’”^⑤

再如袁宏道等:

(万历十七年)……既而内翰袁玉蟠公宗道,王明石公图萧,古铉公云举,吴观我公应宾,太学生吴彬如君用先,咸遥拜教主而私淑于礼部主政汪静峰可受焉。^⑥

这样的记载,在《实录》中非常多。其中有一条非常有意义,目前的研究中基本上未被引用过:

① 此名单在林祖韩先生的《三一教史》中有引用,东山祖祠 1999 年印,第 78—91 页。

② 《实录》,第 61 页。

③ 《实录》,第 97 页。

④ 何乔远:《名山藏·本土记》。

⑤ 《实录》,第 94 页。

⑥ 《实录》,第 109 页。



万历二十一年，癸巳。……松江门人姜云龙与同社陈济贤、徐光启、吕克孝，谓教主之书浩瀚难窥，宜掇精要以当醍醐，遂編集林子第一义二卷，校定命梓。^①

这里明确地指出了徐光启是三一教的门人，他的行事也是比较确定的。徐光启与三一教之间关系的问题也因此被提了出来，在三一教内文献中是否还有其他关于徐光启的记载？三一教现存的文献，与徐光启相关的记载还有一条，所述事迹与前引没有太大的差别：

万历二十一年，癸巳。松江门人姜公云龙与同社陈公济贤、徐公光启、吕公克孝，谓先生之书浩瀚难竟，宜掇精要以当醍醐，遂编辑林子第一义二卷，校定杀青。^②

上述两种不同文献中的记载，虽在表述上略有不同，但是没有实质上的区别。不过两个文本的性质则是略有不同，《实录》主要是林兆恩的嫡传弟子卢文辉、再传弟子陈衷瑜、三传弟子董史为了传播三一教而对林兆恩的生平事迹做种种神化的结果^③，林兆恩从弟林兆珂的《林子年谱》（以下简称《年谱》）则立足于从学术思想的角度继承林兆恩三教合一的思想^④。此一事件在三一教内目前最早^⑤的关于林氏生平记载的《林子行实》记载如下：

① 《实录》，第138页。

② 《年谱》，第41页。

③ 例如《实录》中对林兆恩的诞生的描述，就充满着神秘的色彩，“教主为中子，初母李氏梦丹轮明月飞入帐中，遂娠焉。明正德十二年丁丑，古谶传云：‘丁丑之岁，弥勒下生。’七月十六日寅时，人见司马第李氏所居之房祥光烛天，异香袭人，而三一教教主夏午尼林子诞。”（第16页）林氏的降生在其嫡传门人看来，乃是应了“弥勒下生”的谶语，故而从一开始就是与众不同的。这里将林兆恩的出生同中国社会上普遍存在的弥勒信仰联系在了一起，弥勒信仰是以弥勒菩萨为信奉对象之宗教信仰，“弥勒信仰在中国基层社会流行时，其信仰内核曾辗转经过多次的变型，其中以弥勒降生的预言普遍获得民众的共识，而自六朝以来，人们相信弥勒佛已管摄世界，随时降临人间，现显神通，开龙华三会，普度众生，带来物阜民丰的太平盛世。”（郑志明：《明代三一教教主研究》，台湾学生书局1988年版，第83页）

④ 林兆珂，字懋忠、孟鸣，号榕门，万历二年（1574）进士，累官至大司寇、安庆太守。林兆珂早年即受林兆恩的影响而追随林氏，晚年告老还乡之后，热衷于三一教事业，编辑《林子全集》、《午尼真帝》等。在林兆珂这一派看来，其堂兄林兆恩是一个理学家，而不是一个宗教家，“吾莆林子龙江先生为明代大儒，倡明三教一源之理，而仍以宗孔归儒为宗旨。羽翼大道之功，固不亚于程王诸子”（《年谱》，第3页）。林兆恩在他们眼中不仅是大儒，而且其声名成就不亚于二程、阳明等理学大家，“先生生于孔圣二千余年后，独能体天以弘化，任道以觉民，心孔圣之心，学孔圣之学，谓之私淑弟子也，可谓之尼山功臣也，亦可庶乎于颜曾思孟之外，独占一席。则年谱之作，岂不足与程王诸子并垂不朽与”（《年谱》，第4—5页）。所以在林兆珂所撰的《年谱》中，不称林兆恩为“教主”，而冠以“先生”、“吾师”之名，对于那些神化林兆恩的灵异事件以及建祠、祭祀等等与宗教相关的事迹皆略而不录，只是简要地记录林氏的生平事迹。

⑤ 林兆珂的年谱至迟写于万历四十四年（文末有林兆恩孙齐圣跋），而《实录》最晚成书于清顺治年间。



万历二十年,壬辰。……林子四书正义凡二十册,要不失乎三教合一之旨,归儒宗孔之大而已。后举业者也,复病其繁,松江姜云龙等编摘为四册。……万历二十一年,癸巳。……云间翻刻林子四书正义、夏一、夏三及林子第一义等集。^①

作为对林兆恩教团发展有重要意义的四大嫡传门人之一^②,张洪都的《林子行实》是教内现存最早的关于林氏生平的作品,写成于万历二十七年(1599)。在《实录》和《年谱》中所涉及的该事件的记载中,虽未见徐光启字样,但是,其所述事迹则与前两者无异。如此而论,三一教的记载应当是有所据的,即徐光启很有可能曾为三一教门人,与姜云龙、陈济贤、吕克孝等一起摘编《林子第一义》(今亡佚),其事为万历二十一年(1593),是年徐光启三十二岁。此时距其访郭居静神父(万历二十四年,1596)三年,距其首会利玛窦(万历二十八年,1600)七年,距其受洗入天主教(万历三十一年,1603)则有十年。在徐光启的年谱中,关于徐光启三十岁以前的生平,所记非常简略,自然也未曾出现与三一教相关的记载。因此,这里需要提出的问题是,徐光启是否真的曾经是三一教的门人?如果徐曾是三一教门人,那么这对于其后来思想的演变又有怎样的作用?

三、徐光启之接受三一教的可能性

林兆恩三教合一的思想及其三一教,在当时之所以能被广泛接受,备受朝野人士的推崇,除了其在思想上的创见之外,很大程度上是由于其个人的人格魅力,而这又必须与当时社会的“倭患”背景联系起来。

明代倭患自洪武二年(1369)开始,当时日本处于南北朝分裂时期,在内战中失败的武士以及一部分浪人和商人得到西南部一些封建诸侯和大寺院主的资助,经常驾驭海盗船只到中国沿海武装掠夺骚扰,史称“倭寇”。明初国力强盛重视海防设置,倭寇未能酿成大患。嘉庆年间,政治腐败,边防松弛,加上东南沿海工商业发展,一些富商和海盗商人如王直、徐海等与倭寇勾结劫掠,致使倭患愈演愈烈,祸殃沿海,危及漕运。到嘉靖二十八年(1549)浙江巡抚朱纨因抗倭反遭诬陷被革职,倭寇之患愈演愈烈。从嘉靖三十一年(1552)起,倭寇连年掠劫东南沿海,生灵涂炭。明政府腐败无能,军备不

^① 张洪都:《林子行实》,见林兆恩著、真懒编:《林子全集》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》卷六十三《子部·杂家类》,书目文献出版社,第1224页。

^② 林氏的弟子众多,信者云集。在这些弟子当中,最为著名的是后来被称为“四配”,配享于三教祠堂的林氏四大门徒,即四大嫡传弟子,为卢文辉、林至敬、张洪都以及朱逢时。



修,对倭患束手无策,而倭患也因此愈演愈烈。嘉靖后期,最为猖獗,福建莆田、仙游、福清一带深受其害。根据《年谱》和《行实录》,从嘉靖三十七年(1558)开始到嘉靖四十三年(1564)七年间,倭寇屡犯莆田,嘉靖三十七年(1558)四月,倭寇数千“功围福清,乘胜薄莆城”^①;嘉靖三十九年(1560)五月,“时倭迫城弥甚”^②;嘉靖四十年(1561)冬,“倭夷迫城”^③;嘉靖四十一年(1562),“十一月廿九夜分,莆城陷”^④;嘉靖四十二年(1563),“倭薄仙游县城,被害者多”^⑤。倭患频繁,加上瘟疫流行,莆田、仙游一带死者相枕,这样的情形,给当地的人民带来了深深的灾难,许多无辜的生命在灾祸中丧生。人祸和瘟疫的双重威胁,使得莆仙地区哀鸿遍野,再加上当时明政府的腐败腐朽,当地统治者对此不能够采取有效的措施,甚至是采取了逃避的方式,“郡守易公道谭,除兴化,闻积尸盈城,遂停车福清,不敢莅任”^⑥。这个时候,林兆恩挺身而出,与弟子们一起救贫济困,毁家纾难。

勘得原莆田县儒学生员林兆恩,性资英迈,德器渊宏,早录泮宫,而文学屡腾于场屋。旋弃举业,而志趣高尚乎山林。讲学授徒,发明心性之旨,黜奢崇礼,挽回淳朴之风。孝友笃于家庭,仁义孚于中外。诵太祖喻民之数语,以匾于堂,刻圣训冬至之祝文而教乎俗。恤民还券,志实继乎先人,举义建田,德丕沾乎族党。贷谷立社仓之规,而不取其息。发粟倡平糴之价,而不逐于时。乡村穷民之避寇城内者,人施以钱以米,至于再而至于三。贫穷孤寡之不能自存者,日分以粥以蔬,及于老及于幼。惠施棺木,约有一千三百之丧。礼助葬埋,计有三百四十之柩。凡兹十余年之举,费有千余两之金。戊午岁倭寇迫城,订广兵千金之券,而城池赖以得全。庚申岁兵荒荐臻,赠学校三十之金,而贫士藉以举火。体分守翁公之建议,则募兵百余人。倡总戎公之生祠,则捐田三十亩,仍刻像以报功,分与民而共祀。念乡夫守城之苦,而酒食迭赐于中宵。激垛夫瞻望之勤,而铜钱亲颁于外向。经历辛酉、壬戌之岁,民多兵疫死亡之灾,率门徒黄仕钦等三十余人,收埋全尸者三千余身,积薪火化者二万余数,穴别男女而葬之以礼,奠设酒肉而慰之以文。迨客岁春,倭寇离

① 《年谱》,第 17 页。

② 《年谱》,第 19 页。

③ 《实录》,第 38 页。

④ 《实录》,第 42 页。

⑤ 《年谱》,第 21 页。

⑥ 《实录》,第 45 页。



莆之时,复入省田,为城中掩骼之举。率门徒姚秉德等二十余人,凡南洋、北洋处所,荒野无宿露之冤。暨崎头、仙游地方,遗骸有安厝之感。此其清贞出世,既有凤翔鹤举之标,而操行超群,又存民胞物与之量。前蒙按院樊公、郡守陆公,俱行奖励。郡守董公、贰守文公、通判来公、推官孙公、大尹贺公,咸造其庐,是诚振古之人豪,非直一乡之善士者也。^①

这段引文是前文所述的“闻积尸盈城”而不敢进城的兴化府郡守易道谭在林氏带领门徒“收尸洒道”^②之后,听闻林氏义行,遂令县学查勘林氏所行诸事,县学教授刘仕锐经过详查而报覆。根据刘仕锐的归纳,在这段时间里,林兆恩所行义事大致有如下13条:(1)恤民还券;(2)建义田;(3)立社仓;(4)倡平糶之价;(5)乡村穷民之避寇城内者,施以钱米;(6)贫穷孤寡之不能自存者,分以粥蔬;(7)惠施棺材1300部;(8)礼助葬埋340柩;(9)与广兵订千金之券,城池以得全;(10)募兵百余人协助守城;(11)捐田30亩倡建戚继光生祠;(12)念乡夫守城之苦,而酒食迭赐于中宵;(13)率门徒数十人收埋全尸者三千余身,积薪火化者二万余数。在倭寇和瘟疫面前,林兆恩变卖田产,毁家纾难。这与林兆恩自小一贯接受儒家伦理熏陶所形成的性格有关。在林兆恩幼年时期,每出必袖金以给穷人,母责以妄费,对曰:“损有余以补不足,天之道也,非妄费也。”^③慷慨乐助,及人所难,这无疑是林兆恩的秉性所在,也正是因为如此,在面对地方上出现这样的变故的时候,林兆恩可以毫不犹豫地变卖自己的家产来救助他人,至家产变卖殆尽,亦无止于行。林兆恩毁家纾难的种种义行,为林兆恩赢得了世人的尊重和褒奖,时任福建督学的耿定向亦曾因此将林兆恩作为山林隐逸疏荐于朝廷,林润亦时有提拔之意,但朝廷以无隐逸之科,不准其请。^④对于林兆恩的这些义行,当时以及后来的学者,即便是对其思想有非议,但对其义行,都予以褒扬,表现出钦佩,“独其行谊高洁,不类今之影良知以走利途者,可谓闽中巨擘”^⑤,“兆恩本名家子,其人重意气,能文章,博极群书。倭奴陷莆后,骸骨如麻,兆恩捐千金,葬无主尸以万计,名遂大噪”^⑥。

这一事件对于林兆恩的三一教的创立和传播具有重要的意义,因为林兆恩的义行为其教团日后的迅速发展提供了良好的群众基础。而在徐光启的生平之中,倭患同样

① 《实录》,第45—47页。

② 《实录》,第45页。

③ 《年谱》,第8页。

④ 《实录》,第48页。

⑤ 管志道:《觉迷蠡测》。

⑥ 谢肇淛:《五杂俎》卷八人部四。



有着重要的意义。明嘉靖三十一年(1552),“夏,四月,倭犯台州,破黄岩,大掠象山、定海诸邑”^①,这是史家通常所言的“壬子之祸”(或者“壬子之变”)。倭患自此开始四五年间,一直为患江浙沿海,人民备受倭患之害,徐家和大多数的沿海民众一般,生活在恐慌和飘摇之中,“亡何遭倭患,邑未城,乡里迸散,室庐费产焚废殆尽。淑人挈子女留移避难者四年”^②,这也给徐光启家的生活带来了转折性的变化。徐氏自高祖竹轩由姑苏迁至上海,业农,家道衰微。及至徐光启祖父徐绪,弃农业商,家业遂兴。徐绪中年而亡,子思诚(光启父)六岁,其母治家有道,拓产十倍于前,可谓家道殷实。壬子之祸时,徐思诚十九岁。倭寇先劫浙东,再入宝山,次年入上海,“入官庾民房焚劫,驱掠少壮,发掘冢墓。束婴孩杆上,沃以沸汤,视其啼号,拍手欢乐。得孕妇,卜度男女,剖视中否为胜负饮,积尸如陵”^③。在这种恐慌面前,徐光启的母亲钱氏带着婆婆和女儿(徐光启的姐姐)四处避难于乡间,“先淑人左掖大母,右持女兄,草行露宿,每休止丛薄,则抱女坐水深流急处,拟贼至,便自溺也”^④。徐光启的父亲徐思诚,则因当时家道富裕,留在城内,“邑推举大户给军兴”^⑤,不但捐钱,并且积极参与防御事务。倭患持续了四年,后在胡宗宪和俞大猷的合力整治下,于嘉靖三十五年(1556)江浙一带倭患平息,此后七八年间,倭患主要集中在闽、广一带。待倭患退去,整个上海则是满目疮痍,一片萧条。徐家的产业也消耗殆尽,再加上徐光启的父母好施予,常周济乡人,“先世稍有遗资,亲故或称贷,负去则不问”^⑥。这样,到了嘉靖四十一年(1562)徐光启出生的时候,家道已然衰微。

倭患是徐家家道衰落的重要因素,故而在徐光启早年教育中,倭患之事经常被提及,“淑人每语丧乱事极详委,当日吏将所措置,以何故成败,应当若何,多中机要”^⑦,其祖母、母亲、父亲都会向其讲述倭患之事,这也给徐光启留下了深刻的印象,后来徐光启一直以倭患为忧,与此不无关系。很多论者也注意到了倭患与徐光启后来行事的关系,“光启童年的心灵,常被母亲和父亲的故事所激动,他自小便注意军事智识,尤爱实际学问,养成了事事求实行的习惯”^⑧,“至于徐家遭到倭寇侵袭而留下的创痛,由于从小听父母、祖母及其他上海人一再的陈述,使他一辈子都以倭患为忧,对倭寇是否再度

① 《明史纪事本末》。

② 《先祖妣事略》,《徐光启集》,上海古籍出版社1984年版,第524页。

③ 同上。

④ 《先祖妣事略》,《徐光启集》,第527页。

⑤ 《先考事略》,《徐光启集》,第526页。

⑥ 同上。

⑦ 《先祖妣事略》,《徐光启集》,第527页。

⑧ 罗光:《徐光启传》,传记文学出版社1982年版,第4页。



为乱,时时保持高度的警觉”^①。再结合前述林兆恩在抗倭之中的种种义行,在其三一教传入上海之际,出于对于倭寇的愤恨情感和林氏义行的推崇而使得徐光启接受三一教,虽然文献上比较缺乏,但至少从逻辑而言,是可以成立的。或者我们可以说,倭患这一大的时代背景,使得徐光启接受三一教具有非常大的可能性。

四、相关文献中的线索

三一教文献中有关徐光启的这条记载,因为缺乏详细的记录,故很难有直接的证据说明林兆恩与徐光启之间的关系,但是若就文本本身的记载来看,《实录》中对于徐氏的行事所记非常翔实。加之前文所析论之背景的可能性,就此而论,认为徐光启与三一教之间有密切关系,或者说徐光启在其思想的转变过程中曾经受到了林兆恩的影响,应当是可以成立的。

那么,目前相关记载中,是不是有透露出相关的讯息呢?在翻检徐光启的年谱及其文集以及这一时期的史书和志书之后,笔者发现其中可以作为旁证的例子。在前引三一教的文献中,提到“万历二十一年,癸巳。……松江门人姜云龙与同社陈济贤、徐光启、吕克孝,谓教主之书浩瀚难窥,宜掇精要以当醍醐,遂编集林子第一义二卷,校定命梓”^②,徐光启与姜云龙、陈济贤、吕克孝等林氏门人一起,于万历二十一年(1593)摘编《林子第一义》,当然,此书目前已不可见,陈济贤的事迹已无可考。但是,姜云龙、吕克孝的相关事迹及其与徐光启之间的关系则是可以确定的。

在清代所编《松江府志》的《选举表·明举人》中,吕克孝、姜云龙、徐光启都在其中,而且,均为万历二十五年丁酉科举人,“(万历)二十五年丁酉科解元吕克孝,中式一百四十五名”^③此表之中对三者均有简单介绍:

姜云龙,神超,正统戊午。清七世孙,内阁撰文。中书舍人,出使琉球,加三品服,华亭人。

吕克孝,公原,第一名。嘉靖乙卯,锦子。工部郎中,有传。

徐光启,子先,卫学入监。顺天中式,第一名,见进士。上海人,有传。^④

三人均为万历二十五年(1597)举人,均为松江府人氏。而且,徐光启与两人之间

① 吴季桓:《徐光启》,载梁实秋主编《名人伟人传记全集》,名人出版社1981年版,第17页。

② 《实录》,第138页。

③ 《松江府志》,《续修四库全书·史部·地理类》,第688册,上海古籍出版社2002年版,第370—371页。

④ 同上。



均有着交往。关于徐光启与姜云龙的交往,在《明实录附录》中有两条材料:

礼部左侍郎徐光启奏遣中书姜云龙同掌教陆若汉、通官徐西满等祇领勘合,前往广东 香山、澳,置办火器及取善炮西洋人赴京应用。^①

徐光启称用三百人,二年之内可以威慑诸方,遣官姜云龙取到粤人,听其挑唆通同要挟初则不肯应命。^②

关于徐光启与吕克孝之间的关系,根据梁家勉先生所编《徐光启年谱》,天启四年,甲子(1624),“友人吕克孝任工部郎中,司权荆州”^③,《松江府志》中有吕克孝的传记:

吕克孝,字公原,华亭人,居七宝。父锦,官通判。克孝,万历二十五年应天乡试第一,主考朱国祚、叶向高甚器之,选如皋教谕。纂辑邑乘,简核有法。晋国子助教、大理司务,转都察院。是时,向高居首揆,国祚并在政府。克孝秉节,不屑干进。擢缮部郎司,权荆州。罢归着诗自娱,年六十六卒。^④

此外,在王重民先生校辑的《徐光启集》卷十书牋类当中收有徐光启给吕克孝的书信^⑤。这样,基本上可以确定徐光启与吕克孝之间的关系。

以上所引材料,虽不能直接证明徐光启与三一教的关系,但是,三者交往的事实,却可为三一教文献中所记载的关于徐光启的事实提供一个有力的旁证。三一教文献中所涉及的姜云龙、吕克孝都可以在地方志书中找到相关的记载,并且,两人都与徐光启有着交往。由此,我们可以推断,三一教中关于徐光启的记载是确有其事的,亦即,徐光启在其早年极有可能曾为三一教门人。

五、对徐光启思想演变的粗略考察

在利玛窦的《中国传教史》中,对于徐光启之加入天主教有这么一段论述:

他是一位大学者,对文学科学都有研究,天资既高,性格又好。他看到儒家后学很少讨论来生,及救灵魂的问题,曾拜多位和尚道士为师;他们既说死

① 《明实录附录·崇祯长编》卷三十三“崇祯三年四月”,中央研究院历史语言研究所 1967 年版,第 1957 页。

② 《明实录附录·崇祯长编》卷三十三“崇祯三年十二月”,同上书,第 2471 页。

③ 梁家勉:《徐光启年谱》,上海古籍出版社 1981 年版,第 151 页。

④ 《松江府志》,第 615 页。

⑤ 《与吕公原起部》(甲子,天启四年),《徐光启集》,上海古籍出版社 1984 年版,第 474—475 页。



后有天堂,但没有一个人的学说能使他感到满意。^①

从利玛窦的论述中,我们可以很清楚地了解到徐光启之接受天主教的根本原因所在,即对于来生,对于死后世界的思考。依据《畸人十篇》的记载,徐光启与利玛窦初相见时所讨论的问题即为生、死问题^②,对于死亡的问题,徐光启感到异常的恐惧,“徐太史明日再就余寓,曰:‘子昨所举,实人生最急事,吾闻百惊怖其言焉,不识可得免乎?今请约举是理,疏为条目,将录以为自警之首箴。’”^③针对徐光启所恐惧的死的问题,利玛窦分五个方面向徐光启阐释了天主教之所以重视死的问题,关注死后的审判,是基于五种好处,“其一,以敛心检身而脱身后大凶也”、“其二,以治淫欲之害德行也”、“其三,以轻财货功名富贵也”、“其四,以攻伐我倨傲之心也”、“其五,以不妄畏而安受死也”^④。在利玛窦看来,对死亡的强调可以约束人的日常行为,可以限制人的种种欲求,更为重要的是,由于死后审判、复活的存在,人的生存有了最后的、最高的根据,人可以由此而得到真正的解脱。徐光启在听完利玛窦的解释之后,心中释然:

徐子曰:于戏!此皆忠厚语,果大补于世教也。今而后,吾知所为备于死矣。世俗之备于死也,特求坚厚棺槨、卜吉宅兆耳,孰论身后天台下严审乎?^⑤

关心死亡以及对于死后世界的问题,可以说是促使徐光启接受三一教的一个基本契机,这在徐光启本人的论述中,同样也可以找到很多类似的说法:

臣常论古来帝王之赏罚、圣贤之是非,皆范人于善、禁人于恶,至祥极备。然赏罚是非,能及人之外,不能及人之中情。又如司马迁所云颜回之夭、盗跖之寿,使人疑于善恶之无报。是以防范愈严,欺诈愈甚。一法立,百弊生。空有愿治之心,恨无必治之术。于是假释氏之说以辅之。其言善恶之报,在于身后,则外行中情,颜回、盗跖似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年,而世道人心,未能改易,则其言似是而非也。说禅宗者衍老庄之旨,幽邈而无当;行瑜伽者杂符籙之法,乖谬而无理,且欲抗佛而

① 《利玛窦全集》,《利玛窦中国传教史》(下),光启出版社1986年版,第408页。

② 《畸人十篇》,为利玛窦所著的护教文献,主要讨论天主教信仰在日常生活中的应用,共十篇,涉及日常生活的诸方面。而与徐光启谈论所涉及的关于死亡的问题就有两篇,分别为第三篇“常念死候利行为祥”,第四篇“常念死候备死后审”。

③ 朱维铮主编:《畸人十篇》,《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社2002年版,第454—455页。

④ 同上书,第55—461页。

⑤ 同上书,第461页。



加于上主之上,则既与古帝王圣贤之旨悖矣,使人何所适从、何所依据乎?^①

教中大旨,全在悔罪改过。虽临终一刻,尚可改旧图新,免永久沉沦之苦。在高年时,势已迫,尤不可不蚤也。眼前悠悠不问,无可奈何。如执事来相诘难,正自难得,肯相与一讲明。非惟救得执事,从执事更可救无数人,执事功德亦不细矣。^②

人如何能够在尘世中得到解救?传统的儒、道、释均对于人死后的问题均没有妥善的解决方式,而在与利玛窦的交流中,徐光启认为天主教妥善地解决了这个问题。从上面论述而言,我们可以看出徐光启之接受天主教的思想演变:徐光启是出于对死亡问题的关心、出于对死后世界和救赎问题的关切而最终接受天主教的。即如利玛窦在《中国传教史》中所言的那样,徐光启是因为在天主教中找到了关于来生和灵魂救赎问题的满意的解答而成为天主教徒的。这里需要考察的是,在中国正统思想中,注重的是现世,很少有关于来世和救赎问题,为什么此刻徐光启会对诸如来世这样的问题感兴趣,并且认为这是“人生最急事”?

我们同样需要关注的是由三教合一思潮而来的善书问题和功过格思想。什么是善书?根据酒井忠夫先生的解释,“所谓善书,就是劝善之书。在宋代以降,就普遍使用了”,“这种劝善,指的是任何人都可以做到的道德项目,……善书就是为了劝善惩恶而印有民众道德,以及有关联的因果报应故事,在民间流通的通俗书本。它的内容是在三教合一的信仰之中,述说民众道德的规范。其书籍的形式也和儒释道三教经典不一样。其文体则是采用了故事式的记述,有时也用俗文,具有较大的大众性格。”^③在三教盛行的江浙一带,同样也是善书流行极为广泛的地区,“明代的三教合一是民间宗教,表现出儒佛兼修德文化运动的倾向,并以江苏、浙江地区为中心……不得不承认其具有地域的特质,三教合一儒佛双修的风潮,是体现出善书的制作与善书的流行的朝代性、地域性特质之有关系”^④,善书的出现则是与功过格联系在一起的,“功过格在善书之中,区别中国民众的道德善(功)与恶(过),之别,在思想上衡量论述其善恶之行为……对人间的行为的善恶在阴间予以赏罚,这种民间信仰是在接受了佛教影响之后,盛行于世……以至于被认为佛教的地狱冥界之信仰进入中国之后,并渗透其固有

① 《辨学章疏》,《徐光启集》,第432页。

② 《答乡人书》,《辟释氏诸妄》,北京大学宗教研究所编《明末清初耶稣会思想文献汇编》第24册,北京大学出版社2002年版,第26页。

③ 酒井忠夫:《中国善书の研究》,(东京)国书刊行会1972版,第1页。

④ 同上书,第303—304页。



信仰即鬼君王的阴阳两种的现世中的赏罚,及冥界来世的赏罚。”^①

三教合一、三一教、善书以及功过格,这些思潮之间都有着非常密切的关系,而又都流行于徐光启所生活的江浙一带,作为三一教门人的徐光启之接受这些思潮的影响,也是非常自然的事情。传统的三教之中并没有非常详细地来世观念,但是,经由三教合一思潮而来的善书和功过格思想则有了明确的来世赏罚观念,虽然主要是受佛教的影响而来的,并不完善。但是,这在一定程度上也成为了徐光启之接受天主教信仰的基本前提,因为徐光启对于天主教信仰的接受,如前所言,即是建基于对死亡问题的关注。从这个角度而言,或者可以对徐光启的思想转变有一个新的理解。

六、利玛窦对“三函教”的批判

徐光启既然极有可能曾为三一教门人,那么为什么目前的文献中很少能看到相关的记载呢?在利玛窦的《天主实义》中,有一段不太受到重视的论述,但是却可能与我们这里所要讨论的问题关系密切。

《天主实义》,依据《四库全书总目》的说法,成书于万历癸卯,即1603年^②,是利玛窦所著的天主教护教文献,又名《天学实义》,凡八篇,分上下两卷,采用晚明讲学所盛行的语录体,以“中士”设问,“西士”答复的形式进行,主要通过这种问答的形式来阐释天主教的教理。“《天主实义》,大西国利子及其乡会友,与吾中国人问答之词也。天主何?上帝也。实云者,不空也。吾国六经四子,圣圣贤贤,曰‘畏上帝’,曰‘助上帝’,曰‘事上帝’,曰‘格上帝’,夫谁以为空?”^③

利玛窦《天主实义》的基本立场是认为天主教的教义与儒家的传统不违背,并且大量地援引先秦儒家的经典作为宜据,系统地论证了天主教的基本教义和信仰,批判宋明理学和佛道二教。在第七篇“论人性本善,而述天主门士正学”中,利氏在阐述了人性先天本善,批判了佛道二教非正教修行之后,提出了“三函教非正教”。

夫前世贵邦,三教各撰其一。近世不知从何处出一妖怪,一身三首,名曰三函教。庶氓所宜骇避,高士所宜疾击之,而乃倒拜师之,岂不愈伤坏人心乎?^④

^① 酒井忠夫:《中国善书の研究》,第358—359页。

^② 《天主实义》成书年代,目前并无一致说法,或以1595年,或以1601年,本文采《四库全书总目》的说法,为1603年。

^③ 冯应京:《天主实义序》,《利玛窦中文著译集》,第97页。

^④ 《利玛窦中文著译集》,第84页。



这是利玛窦对所谓三函授的基本立场,简单地说三函授并非正教,信奉三函授是会伤坏世道人心。紧接着,利玛窦从五个角度对其所谓的“三函授”进行了批判:

一曰,三教者,或各真全,或各伪缺,或一真全,而其二伪缺也。苟各真全,则专从其一而足,何以其二为乎?苟各伪缺,则当竟为却屏,奚以三海蓄之哉?使一人习一伪教,其误已甚也,况兼三教之伪乎?苟惟一真全,其二伪缺,则惟宜从其一真,其伪者何用乎?

一曰,舆论云“善者以全成之,恶者以一耳”。如一艳貌妇人,但乏鼻,人皆丑之。吾前明释二氏之教,俱各有病,若欲包含为一,不免恶谬矣。

一曰,正教门,令入者笃信,心一无二。若奉三函授之教,岂不俾心分于三路,信心弥薄乎?

一曰,三门由三氏立也。孔子无取于老氏之道,则立儒门。释氏不足于道、儒门,故又立佛门于中国。夫三宗自己意不相同,而二千年之后,测度彼三心意,强为之同,不亦诬欤?

一曰,三教者,一尚“无”,一尚“空”,一尚“诚”“有”焉。天下相离之事,莫远乎虚实有无也。借彼能合有与无、虚与实,则吾能合水与火、方与圆、东与西、天与地也,而天下无事不可也。胡不思每教本戒不同。若一戒杀生,一令用牲祭祀,则涵三者,欲守此三者,欲守此固违彼,守而违,违而守,诎不乱教之极哉!于以从三教,宁无一教可从。无教可从,必别寻正路。其从三者,自意教为有余,而实无一得焉,不学上帝正道,而殉人梦中说道乎?^①

以上是利玛窦对于所谓的“三函授”的批判,可是,什么是三函授?考察晚明之际的中国宗教形态,并无三函授之名。但是,利玛窦如此严厉地批判必然是有所指的。从利玛窦的论述来看,其所谓的“三函授”,实际上就是指三教合一而言。因着阳明心学的发展,三教合一成为了晚明士人所强调的主导思潮,利玛窦在中国士大夫之间传教,不能不面对这一股思潮。而前文我们也述说了林兆恩及其三一教思想在朝野之间的巨大影响,林氏的宗教即以三教合一为基本的旨归。那么,利玛窦所批判的三函授是不是就是林兆恩的三一教?笔者认为就其作为一种宗教形式而言,利氏所言的三函授可能就是林氏的三一教。因为就利氏所处的时代,以及其对三函授的基本批判而言,当时直接以三教合一之名而立教,并且有深远影响的,唯有林氏的三一教。

^① 《利玛窦中文著译集》,第85页。



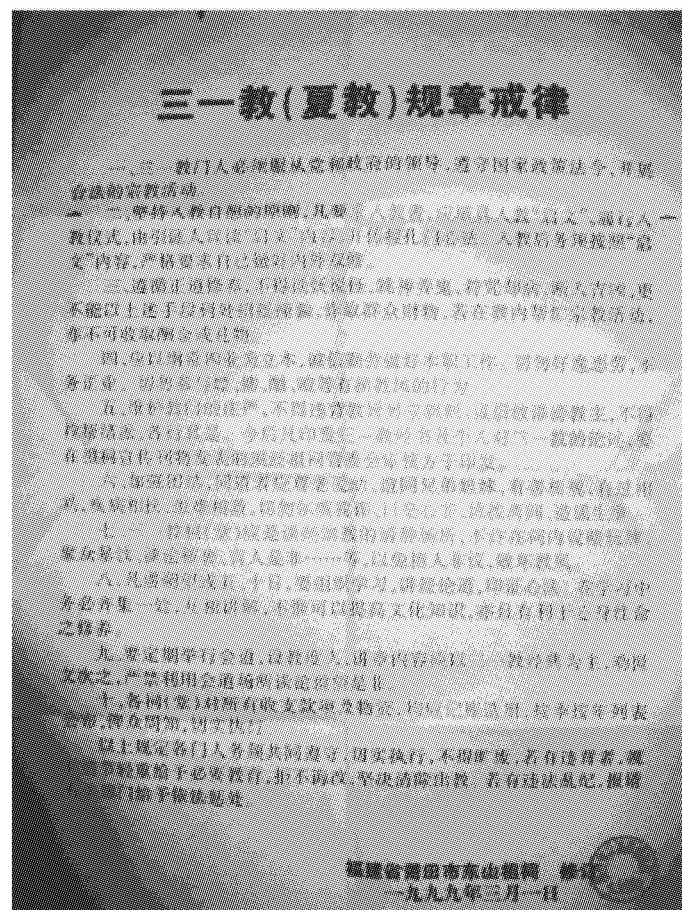
这样一来,我们也就可以推断为什么在现存的徐光启文献中很难找出于三一教相关的线索。因为三一教是被利氏作为“妖怪”加以批判的,徐氏在受洗入教之后,在其思想取向上抛弃三一教的理路,消除三一教的影响,也是很自然的事情。



附录三

三一教相关管理制度汇集

《三一教(夏教)规章戒律》:





《三一教门人手册》：





煩也；萬物之理，不可不感也；
方剛之氣，不可不備也；剛健剛
常，則於人以爲恒，而釋邪之
氣，亦不可不感也。如或感而亂
常，不忠不孝，不仁不義，不主
不義，義利之辨，有所未明；萬
物之理，有所未感；方剛之氣，
有所未備；淫邪之氣，有所未
感；如是孔子聖人，將何以自立
於天地之間也。為此慮故，不勝
惶惶之至！
周啟

一自願其凡所授心法，悉當熟
而行之，所示明訓，惟當遵而守
之。誓其一念之誠，真有若
上帝之臨汝，更不敢稍違於特旨，步
趨於斯須也。

一自願日授已過，而自慎，其
肯信問之，亦生舉止動念，無不
是邪，是亦惑生也。而生平之所
舉止動念，豈得無邪？或爲不善
於明，而明爲人所非，或爲不善
於幽，而幽爲神所譴。自今以
始，實將以諸日所爲不忠之事，

自慙自艾，志心懺悔，更不敢有
一毫自昧之心！如有不授已過，
不自信悔，即或悔之於後，而不
悔之於後，即是得罪於天，惟
天鑑之。

太歲 年 月 日
一教門人 焚香百拜
具啟 上
再教門人 引讀
竊自林子三教正宗統論卷六

日持不迂齋

余嘗聞古語云：日中則昃，月
盈則虧。名曰“不迂齋”。每日一齋，以
早爲始，早晚乃盡，清道之業，亦
無所碍。凡我諸生，須知反躬思之。
我之所以日持不迂齋者，抑何所
爲哉？道也。又當思我持齋以
上之工夫，我不可終食而或忘
也。日不迂齋，日不迂行，而日有
之久，則此凡乎內而諸君子之
之學，外而不忘乎方外之義，而持
之至學，道之至學，神之至學，道

其有外于我之教義也哉？故曰“敬
又立則德不孤”宜內方外，謂非真
齋戒而何？夫既不食肉，則有似于
齋；而清道之業，則有似于非齋。
非齋而齋，齋而非齋，亦以稍見余
之教固有不在乎齋者。記憶爲仁，
是又齋心之戒一道德也。

竊自林子三教
正宗統論卷二十八

三一教(夏教) 規 章 戒 律

一、三教門人必須服從黨
和政府的領導，遵守國家政策法
令，開展合法的宗教活動。

二、堅持入教自願的原則，凡
要求入教者，應填具入教“自文”，
履行入教儀式，由引讀人引讀“自
文”內容，并傳授孔門心法。入教
者亦須按照“自文”內容，嚴格要
求自己做好內外功課。

三、遵循正道修養，不得談飲
菸，賭博弄鬼，符咒起邪，商人
交易，更不能以上述手段騙錢，
索取群眾財物。若在教內

幫忙宗教活動，亦不可收取酬金
或禮物。

四、廟以朝堂四業爲立本，誠
信勤勞做好本職工作。切勿好逸
惡勞，不務正業。切勿參與賭、
賭、賭，吸等有損教風的行為。

五、維護教門的莊嚴，不得違
背教旨另立旗幟，或借教傳教
主，不得拉幫結派，各行其是。今
后凡印發三一教經書及個人對三
一教的論述，要在相關宣傳刊
發表的須經相關委員會審核方
印發。

六、加強團結，同道者如尊老
愛幼，宿同兄弟姊妹，有善相繼，
有過相勸，疾病相扶，患難相
助，切勿爾虞我詐，口是心非，挑
撥離間。

七、三一教祠(堂)是弘揚
教義的請教場所，不得在祠內設
賭玩牌，聚眾聚飲，講論和教，
言人是非……等，以免損人非議，
敗壞教風。

八、凡滿期學成五、十拜，奉
祖習學，講經論道，研經心法，
在學中必必齊集一堂，互相講
解，本學可以提高文化知識，亦
有利於心身性命之修養。

九、要定期舉行會議，使教
義入，得章內容應以三一教經書爲
主，功世文法之，嚴禁利用會議
所談論世俗是非。

十、各祠(堂)對所有教友
項及物資，均應定期造冊，按手
收據。

年列表公布，俾眾周知，切實執
行。

以上規定各門人務須共同遵
守，切實執行，不得有違。若有違
背者，視其情節輕重給予必要教
育，拒不悔改，堅決清除出教。若
有違法亂紀，報請有關部門給予
依法處置。

福建省莆田市東山相祠 修訂

一九九九年三月一日

三教合一主旨

林子曰：“沙界之華，龍天之
夏”而爲儒者曰，我儒也，爲道者
曰，我道也，爲釋者曰，我釋也。
教既分爲三矣，而余之意則欲合
而歸之，以復合於孔老釋之道之
本一也。余嘗概與所可使由者
言：惟本是立，所以教其始；余嘗
慨與所可使知者言：惟門是入，
所以教其中；豈欲惟門是入，以
教其中；抑自他門是入，以教其
終。然孔老釋之道，亦皆有始，

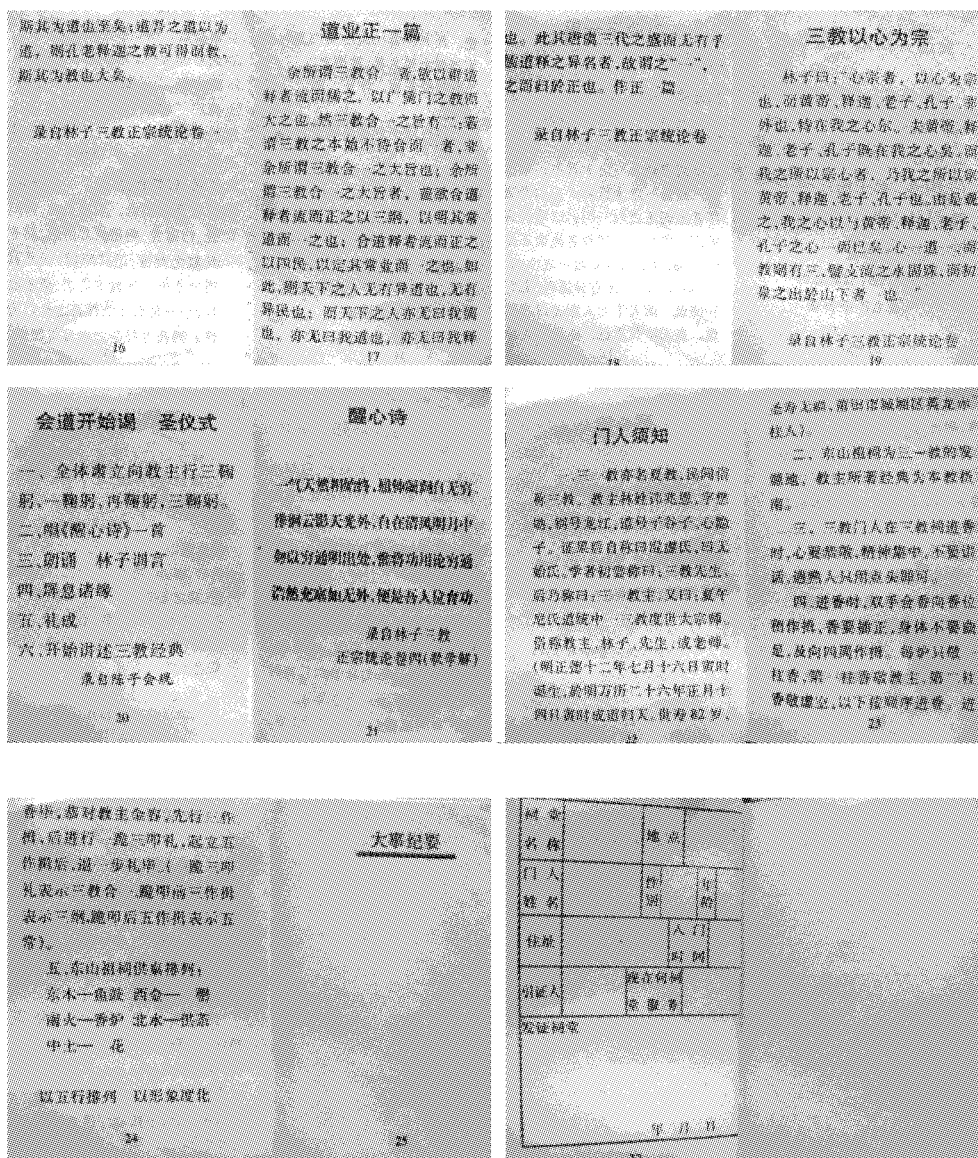
亦皆有中，亦皆有終；而孔老釋
之道，亦无有始，亦无有中，亦
无有終。夫教既然而三也，若
不知孔老釋之道之所以三，則无
以識其一，而爲道之至；道洋然
而一也，若不知孔老釋之道之
所以一，則无以統其三，而爲教
之大。既識其一，復能其三，較然
非三，渾然非一。大矣哉，至矣
哉！此儒道釋之所同，而孔老釋
之能事畢矣。

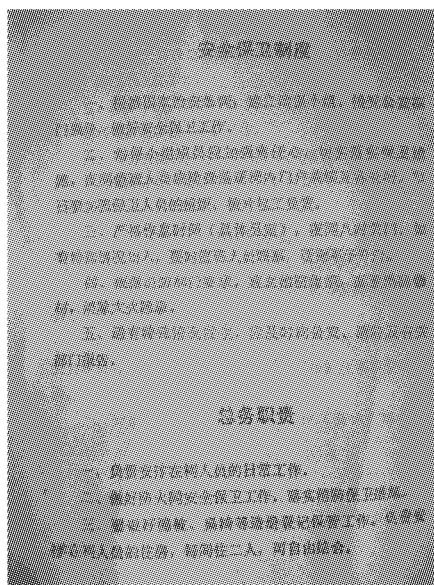
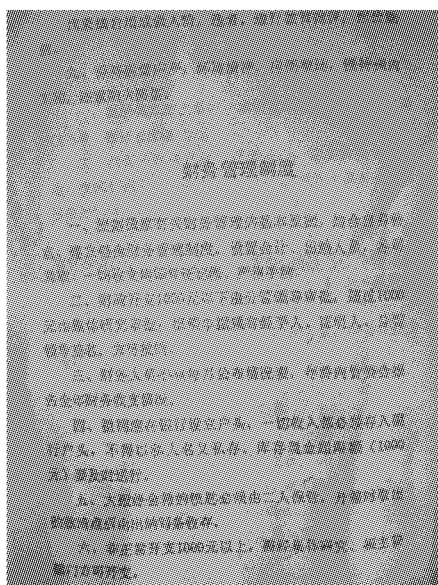
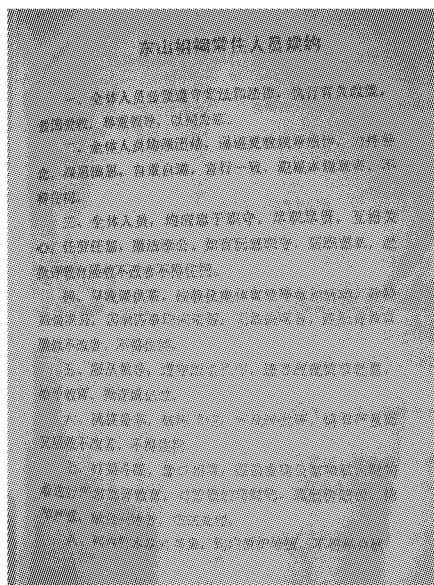
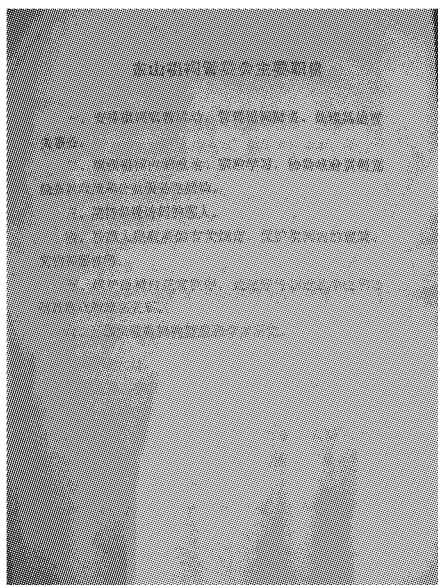
“且人之性本善也，本是孔
老釋道，本自和中，本自清靜，本

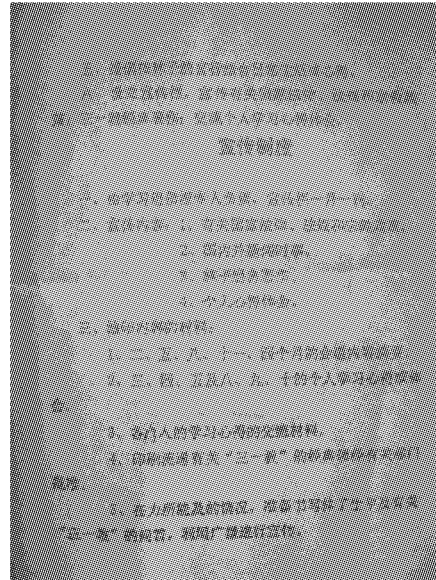
自寂定。而世有持於孔老釋道，
而後能和中，而後能清靜，而後
能寂定，而後能孔老釋道也。中
庸曰：“惟天下至誠，爲能盡其
性。”誠之有未至者，性之有未
盡也。而盡人之性，盡物之性，以
參天地，以贊化育，乃吾性之分
量，至誠之極功也。未至此，而曰
教，曰道者，則是教其所教，而非
其教之大也；道其所道，而非其
道之至也。然教本於道，道本於
性，余於是而知能性善之性以爲
性，則孔老釋道之道可得而道，



《东山祖祠的日常管理制度》:









莆田市三一教协会章程(草案)

第一章 总则

第一条 本团体名称:莆田市三一教协会

英文译名:Sanyi Religion Association of Putian

英文缩写:SRAP

第二条 本团体性质:由全市三一教门人自愿组成的、联合性、地方性、非营利性的爱国宗教团体和教务组织。

第三条 本团体宗旨:遵守宪法、法律、法规和国家政策,遵守社会道德风尚。目的是根据《宗教事务条例》保障公民宗教信仰自由,维护宗教和睦与社会和谐。

第四条 本团体接受业务主管单位莆田市民族与宗教事务局的业务指导和社会团体登记管理机关莆田市民政局的监督管理。

第五条 本团体住所:莆田市荔城区东山祖祠。

第二章 业务范围

第六条 本团体业务范围:

(一)反映三一教门人和信教群众的意见和要求,提出建议,协助政府落实宗教政策,指导各堂祠组织管理,保护好文物古迹;

(二)组织会员学习时事政治和教主《林子三教正宗统论》三十六卷等有关经书经典。提高爱国主义和社会主义觉悟,完善自身建设和管理;

(三)开展对三一教门人和祠堂的普查登记,指导和支持各堂祠开展正常的教务活动;

(四)促进三一教活动正常化,使三一教一切活动遵守宪法和法律法规;

(五)开办三一教经书学习班,研究林龙江学术文化,培养道长、师长和掌教等人才。举办定期会道,提高三一教教徒的整体素质;

(六)引导三一教门人和信徒群众积极为社会主义两个文明建设服务,支持、参与社会公益事业,造福社会,利益人群;

(七)开展同港、澳、台及海外夏教门人的友好往来和文化交流,促进祖国统一,维护世界和平。

第三章 会员

第七条 本团体的会员种类:单位会员和个人会员。



第八条 申请加入本团体的会员,必须具备下列条件:

- (一)拥护本团体的章程;
- (二)有加入本团体的意愿。

第九条 会员入会的程序:

- (一)提交入会申请书;
- (二)经理事会讨论通过;
- (三)个人会员须伦纪无亏、品行端庄,三人以上会员介绍,经掌教(引证人)认可,方得焚启告天;
- (四)由理事会或理事会授权的机构发给会员证。

第十条 会员享有下列权利:

- (一)本团体的选举权、被选举权和表决权;
- (二)参加本团体的教务活动;
- (三)获得本团服务的优先权;
- (四)对本团体工作的批评建议权和监督权;
- (五)入会自愿、退会自由。

第十一条 会员履行下列义务:

- (一)执行本团体的决议;
- (二)维护本团体合法权益;
- (三)完成本团体交办的工作;
- (四)按规定交纳会费;
- (五)向本团体反映情况,提供有关资料。

第十二条 会员退会应提前一个月书面通知本团体,并交回会员证。会员如果一年不交纳会费或不参加本团体活动的,视为自动退会。

第十三条 会员如有严重违反本章程的行为,经常务理事会表决通过,予以除名。

第四章 组织机构和负责人产生、罢免

第十四条 本团体的最高权力机构是全体会员代表大会。会员代表大会的职权是:

- (一)制定和修改章程;
- (二)选举和罢免理事;
- (三)审议理事会的工作报告和财务报告;
- (四)决定本社团体终止的有关事宜;



(五)决定其他重大事项。

第十五条 会员代表大会须有 2/3 以上的会员代表出席方能召开,其决议须经到会会员代表半数以上表决通过方能生效。

第十六条 会员代表大会 5 年召开一次。因特殊情况需提前或延期召开的,须由理事会表决通过,报业务主管单位审查并经社会团体登记管理机关批准同意。但延期最长不超过 1 年。

第十七条 理事会是会员代表大会的执行机构,在会员代表大会闭会期间领导本团体开展日常工作,对会员代表大会负责。理事人数不超过会员总数的 1/3。

第十八条 理事会的职权是:

- (一)执行会员代表的决议;
- (二)选举和罢免会长、副会长、秘书长;
- (三)筹备召开会员代表大会;
- (四)向会员代表大会报告工作和财务状况;
- (五)决定会员的吸收或除名;
- (六)决定设立办事机构、分支机构、代表机构和实体机构;
- (七)决定副秘书长、各机构主要负责人的聘任;
- (八)领导本团体各机构开展工作;
- (九)制定内部管理制度;
- (十)决定其他重大事项。

第十九条 理事会须有 2/3 以上理事出席方能召开,其决议须经到会理事 2/3 以上表决通过方能生效。

第二十条 理事会每年至少召开一次会议。情况特殊的,也可采用通讯形式召开。

第二十一条 本团体设立常务理事会。常务理事会由理事会选举产生,在理事会闭会期间行使第十八条第一、三、五、六、七、八、九项的职权,对理事会负责。常务理事人数不超过理事人数的 1/3。

第二十二条 常务理事会须有 2/3 以上常务理事出席方能召开,其决议须经到会常务理事 2/3 以上表决通过方能生效。

第二十三条 常务理事会至少半年召开一次会议。情况特殊的,也可采用通讯形式召开。

第二十四条 本团体的会长、副会长、秘书长必须具备下列条件:



- (一)坚持党的路线、方针、政策、政治素质好；
- (二)在本团体业务领域内有较大影响；
- (三)会长、副会长、秘书长最高任职年龄不超过 70 周岁，秘书长为专职；
- (四)身体健康，能坚持正常工作；
- (五)未受过剥夺政治权利的刑事处罚的；
- (六)具有完全民事行为能力。

第二十五条 本团体会长、副会长、秘书长如超过最高任职年龄的，须经理事会表决通过，报业务主管单位审查并经社会团体登记管理机关批准同意后，方可任职。

第二十六条 本团体会长、副会长、秘书长每届任期 5 年。会长、副会长、秘书长任期最长不得超过两届。因特殊情况需延长任期的，须经会员代表大会 2/3 以上会员代表表决通过，报业务主管单位审查并经社会团体登记管理机关批准同意后方可任职。

第二十七条 本团体会长为本团体法定代表人。本团体法定代表人不兼任其他团体的法定代表人。

第二十八条 本团体会长行使下列职权：

- (一)召集和主持理事会、常务理事会；
- (二)检查会员代表大会、理事会、常务理事会决议的落实情况；
- (三)代表本团体签署有关重要文件。

第二十九条 本团体秘书长行使下列职权：

- (一)主持办事机构开展日常工作，组织实施年度工作计划；
- (二)协调各分支机构、代表机构、实体机构开展工作；
- (三)提名副秘书长以及各办事机构、分支机构、代表机构和实体机构主要负责人，交理事会或常务理事会决定；
- (四)决定办事机构、代表机构、实体机构专职工作人员的聘用；
- (五)处理其他日常事务。

第五章 资产管理、使用原则

第三十条 本团体经费来源：

- (一)会费；
- (二)捐赠；
- (三)政府资助；
- (四)在核准的业务范围内开展活动或服务的收入；



(五)利息；

(六)其他合法收入。

第三十一条 本团体按照国家有关规定收取会员会费。

第三十二条 本团体经费必须用于本章程规定的业务范围和事业的发展,不得在会员中分配。

第三十三条 本团体建立严格的财务管理制度,保证会计资料合法、真实、准确、完整。

第三十四条 本团体配备具有专业资格的会计人员。会计不得兼任出纳。会计人员必须进行会计核算,实行会计监督。会计人员调动工作或离职时,必须与接管人员办清交接手续。

第三十五条 本团体的资产管理执行《民间非营利组织会计制度》,接受会员代表大会和财政部门的监督。资产来源属于国家拨款或者社会捐赠、资助的,必须接受审计机关的监督,并将有关情况以适当方式向社会公布。

第三十六条 本团体换届或更换法定代表人之前以及社会团体登记管理机关认为必要时,必须接受社会团体登记管理机关和业务主管单位组织的财务审计。

第三十七条 本团体的资产,任何单位、个人不得侵占、私分和挪用。

第三十八条 本团体专职工作人员的工资和保险、福利待遇,参照国家对事业单位的有关规定执行。

第六章 章程的修改程序

第三十九条 对本团体章程的修改,须经理事会表决通过后报会员代表大会审议。

第四十条 本团体修改的章程,须在会员代表大会通过后 15 日内,经业务主管单位审查同意,并报社会团体登记管理机关核准后生效。

第七章 终止程序及终止后的财产处理

第四十一条 本团体完成宗旨或自行解散或由于分立、合并等原因需要注销的,由理事会或常务理事会提出终止动议。

第四十二条 本团体终止动议须经会员代表大会表决通过,并报业务主管单位审查同意。

第四十三条 本团体终止前,须在业务主管单位及有关机关指导下成立清算组织,清理债权债务,处理善后事宜。清算期间,不开展清算以外的活动。

第四十四条 本团体经社会团体登记管理机关办理注销登记手续后即为终止。



第四十五条 本团体终止后的剩余财产,经理事会或常务理事会研究通过,报社会团体登记管理机关同意,在业务主管单位的监督下,按照国家有关规定,用于发展与本团体宗旨相关的事业。

第八章 附则

第四十六条 本章程经 2006 年 6 月 5 日会员代表大会表决通过。

第四十七条 本章程的解释权属本团体的理事会。

第四十八条 本章程自社会团体登记管理机关核准之日起生效。



附录四

田野调研收集到的三一教文献综览

文献名称	册数	编撰者	版本情况	其 他
《林子三教正宗统论》	6 册， 36 卷	林兆恩著，卢文辉编	东山祖祠重印本，1999	收集于东山祖祠
《夏午真经》		林兆恩著，卢文辉编	东山祖祠重印本，1990	收集于东山祖祠
《林子年谱》	1 册	林兆珂著	东山祖祠重印本，1999	收集于东山祖祠
《林子本行实录》	1 册	卢文辉存稿，陈衷瑜编，董史订	东山祖祠重印本，1995	收集于东山祖祠
《陈子会规》	1 册	陈衷瑜述	东山祖祠重印本，1995	收集于东山祖祠
《夏午尼经训》	1 册	林兆恩著，卢文辉结集	东山祖祠重印本，1991	收集于东山祖祠
《龙华别传》	1 册	林至敬编	莆田市荔城重印本，2005 年	收集于东山祖祠
《性命指南》	1 册		夏午堂再版，2000 年	收集于东山祖祠
《心性提要》	1 册	杨通化编辑	夏午堂再版，2000 年	收集于东山祖祠
《三一教史》	1 册	林祖韩著	东山祖祠 1999 年印	收集于东山祖祠
《午尼春风——林子德道篇》	1 册		仙游林龙江纪念堂编印，2005 年	收集于仙游林龙江纪念堂
《三一教（夏教）规章戒律》	1 份		东山祖祠，1999 年 3 月修订	收集于东山祖祠
《敬灶章宝录》	1 册	（道光二十年）吴印川（春林子）	莆田沿山祠助印，无年份	收集于东山祖祠
《东山祖祠管委会规章》	1 份	东山祖祠管委会		收集于东山祖祠



续表

文献名称	册数	编撰者	版本情况	其 他
《三教正宗易知录》	1 册	林兆恩著, 涵三堂辑	仙游林龙江纪念堂再版, 无年份	收集于仙游林龙江纪念堂
《灵应本体真经》	1 册		东山祖祠, 1999 年再版	收集于东山祖祠
《林龙江学术研究论文精选》	1 册		莆田市林龙江纪念馆修建委员会编, 1996	收集于仙游林龙江纪念堂
《三一教门人手册》	1 册		东山祖祠编	收集于东山祖祠
《三一教门人日常笔记》	1 份	陈德清手抄记录		莆田三教门人陈德清提供
《镇家宝》	3 册	林兆麟等	莆田三山祠重印, 1995	仙游三教门人林金星提供
《儒释道夏四尼宝经》	1 册	林森	养兴堂翻印, 1959	收集于台北养圣堂
《周子日课》	2 册	(民国)周子胤著, 徐文干刊刻	蜚山玄化书院, 1986	收集于台北养圣堂
《龙江林夫子九序功夫录注要》	1 册	郑清一录转, 手抄本	德霖祠, 1979	收集于台北养圣堂
《林龙江九序内功修炼浅析》	1 册	石盘山人毛元一著		收集于台北养圣堂
《九序摘言内景图》	1 册	卢文辉(手抄本)	弥云书院, 1986	收集于台北养圣堂
《九序摘言内景图》	1 册	卢文辉(铅印本)	莆田宗孔祠, 1986	收集于台北养圣堂
《夏门九序》	1 册	卢文辉(铅印本)	林明星翻印, 1980	收集于台北养圣堂
《三教初学指南》	1 册	陈智达著	大济生云分阁复印, 1992	收集于台北养圣堂
《夏午堂建教简章》	1 册			收集于台北养圣堂
《三教心法总录(原无书名)》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《采集道要》	1 册		杨观善选编, 手抄本, 1998	收集于台北养圣堂
《地藏仁师十业仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《佛说护诸童子陀罗尼经》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂



续表

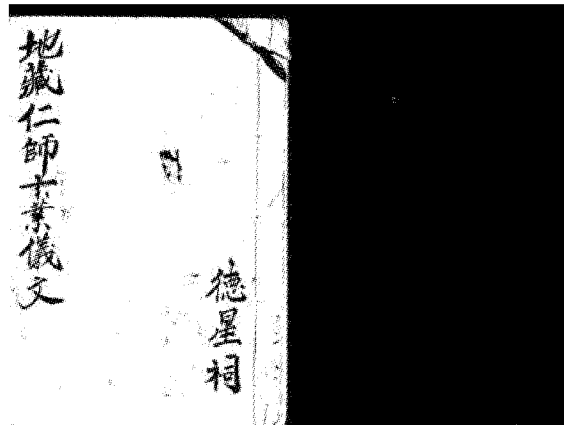
文献名称	册数	编撰者	版本情况	其 他
《佛说十王还报经》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《供神仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《九连仪文曲》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《老师诸神点眼》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《祈安忏悔启建庆赞科仪》	1 册		养圣堂编	收集于台北养圣堂
《启建仪文》	1 册		瞻斗书院编	收集于台北养圣堂
《禳关度限仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《三教供库仪文》	1 册		瞻斗书院编	收集于台北养圣堂
《三教荐修资度启建》	1 册		德沧书院编	收集于台北养圣堂
《三教进贡仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《三教龙华醮祷八卦五方仪文》	1 册		瞻斗书院编	收集于台北养圣堂
《三教宴神仪文》	1 册		德沧书院编	收集于台北养圣堂
《摄召仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《升牲仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《十二光仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《午供仪文》	1 册		养圣堂编	收集于台北养圣堂
《进贡仪文》	1 册		养圣堂编	收集于台北养圣堂
《霞天洞府》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《仙说大藏正教血盆经》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《小道场仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《小施仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《扬旛宝杆》	1 册		瞻斗书院编	收集于台北养圣堂
《祝寿仪文》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂
《总集科仪曲》	1 册		德星祠编	收集于台北养圣堂



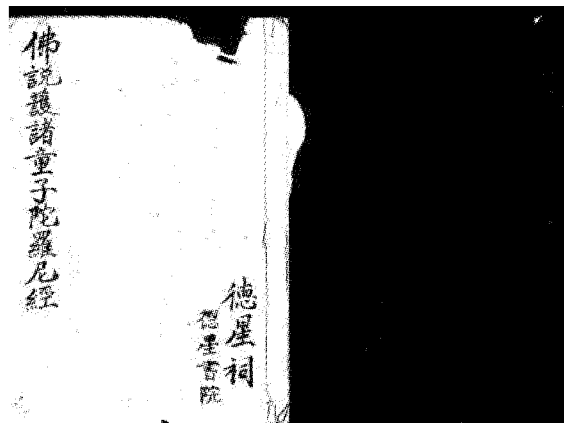
附录五

田野调研收集到的三一教民间经卷汇集

《地藏仁师十业仪文》：

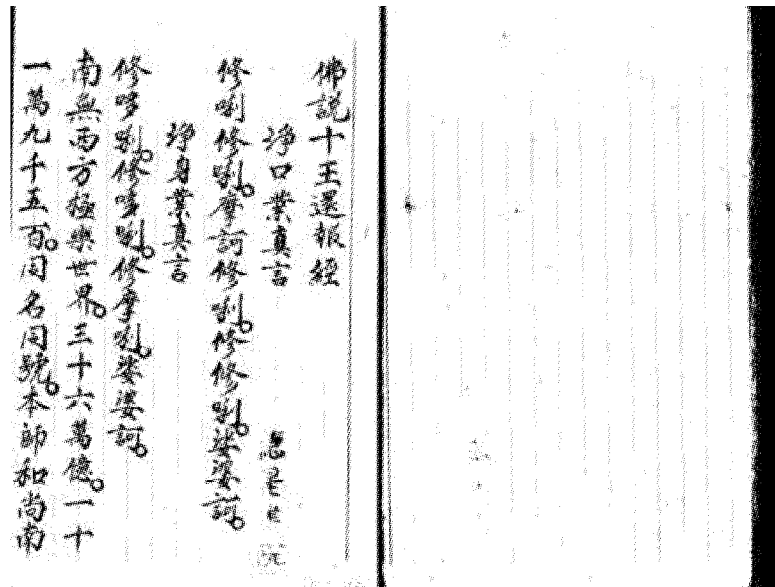


《佛说护诸童子陀罗尼经》：

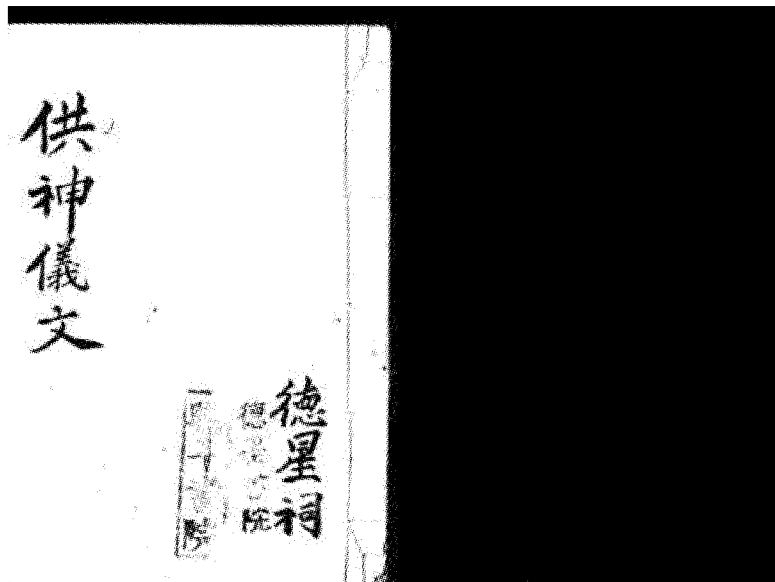




《佛说十王还报经》：

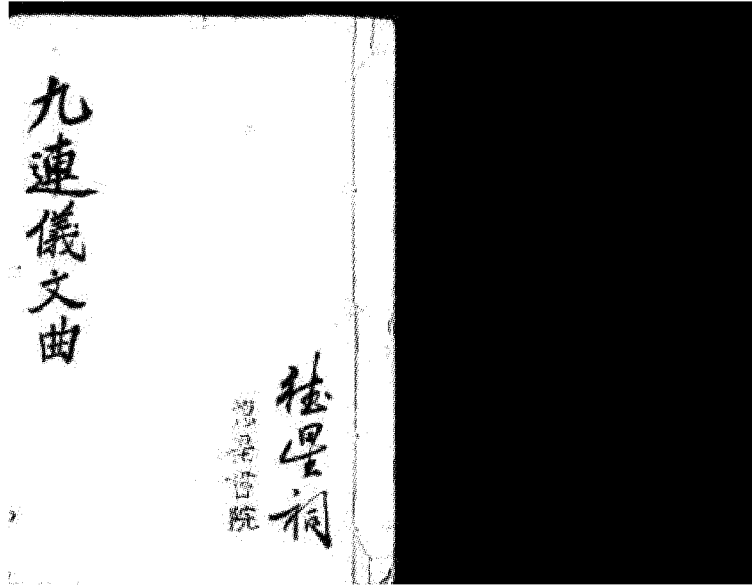


《供神仪文》：

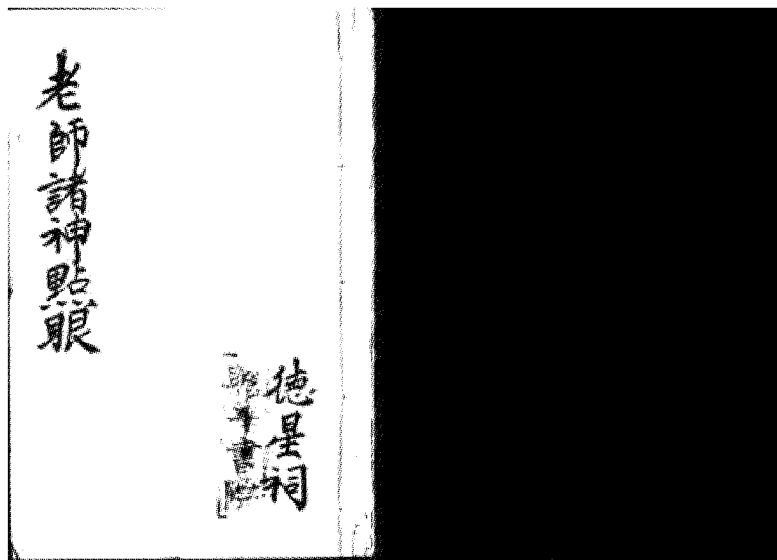




《九连仪文曲》：

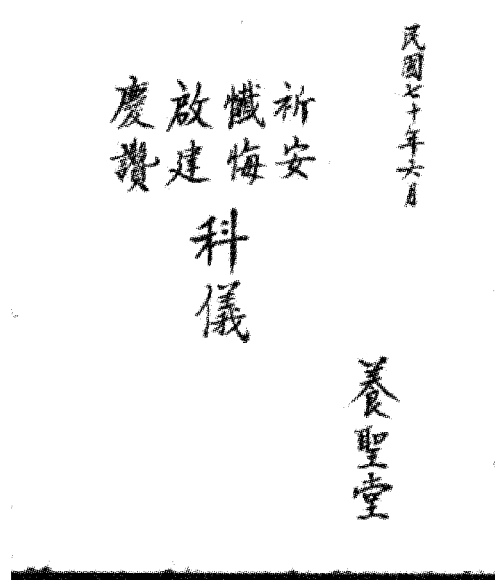


《老师诸神点眼》：

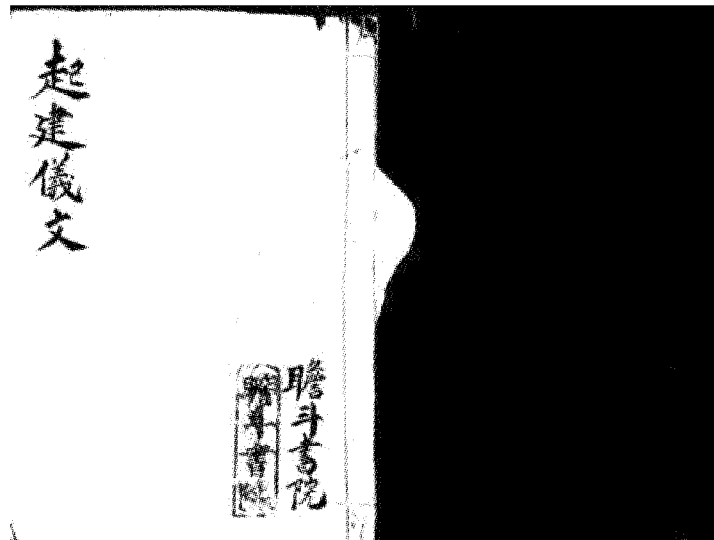




《祈安忏悔启建庆赞科仪》：

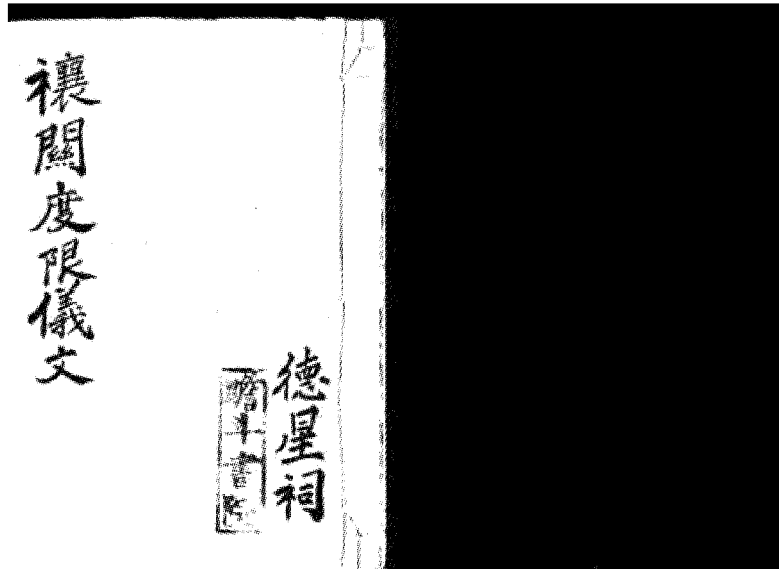


《起建儀文》：

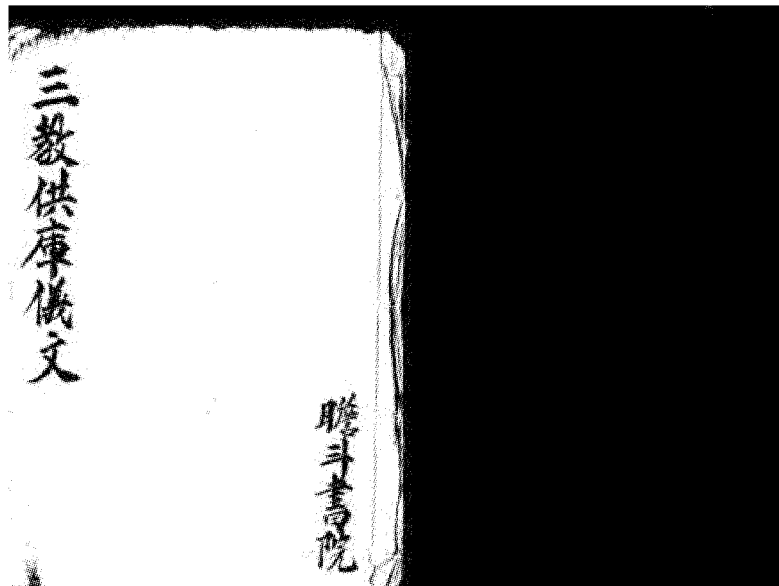




《禳关度限仪文》：



《三教供库仪文》：

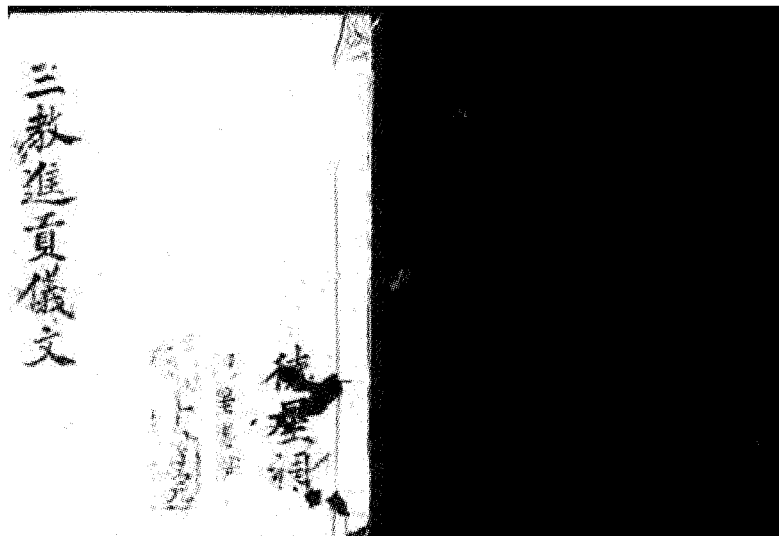




《三教荐修资度启建》:

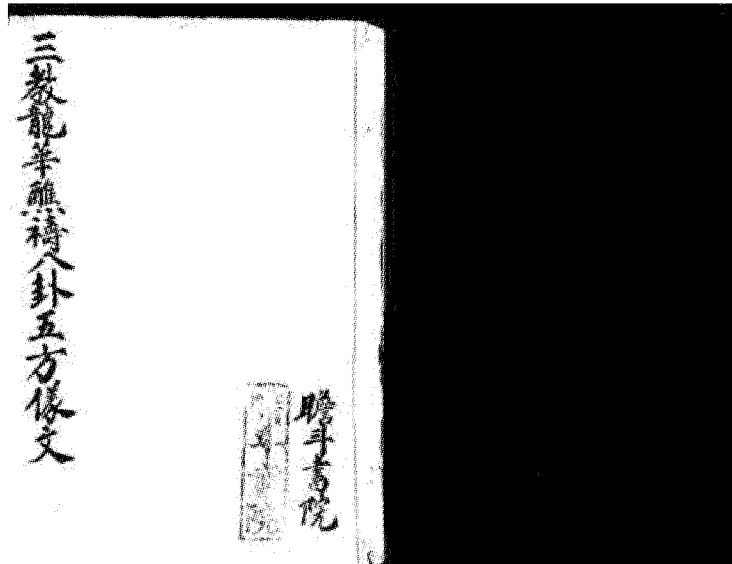


《三教进贡仪文》:

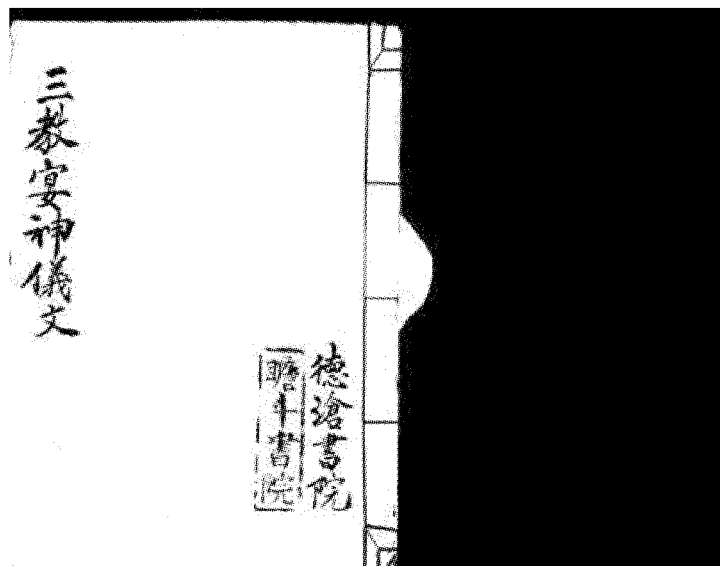




《三教龙华醮祷八卦五方仪文》：

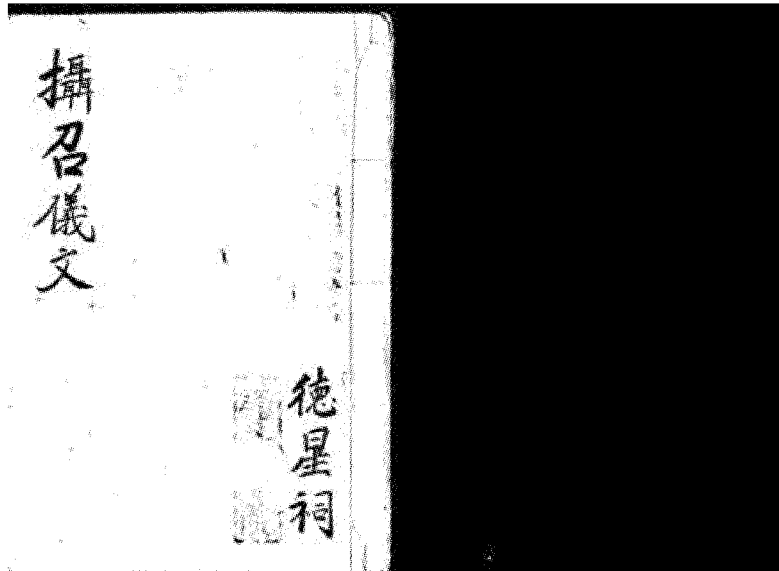


《三教宴神仪文》：

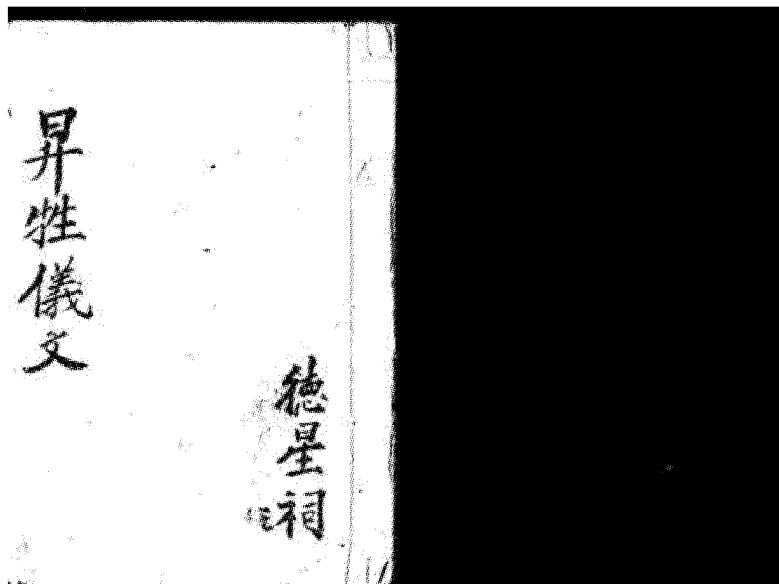




《摄召仪文》:

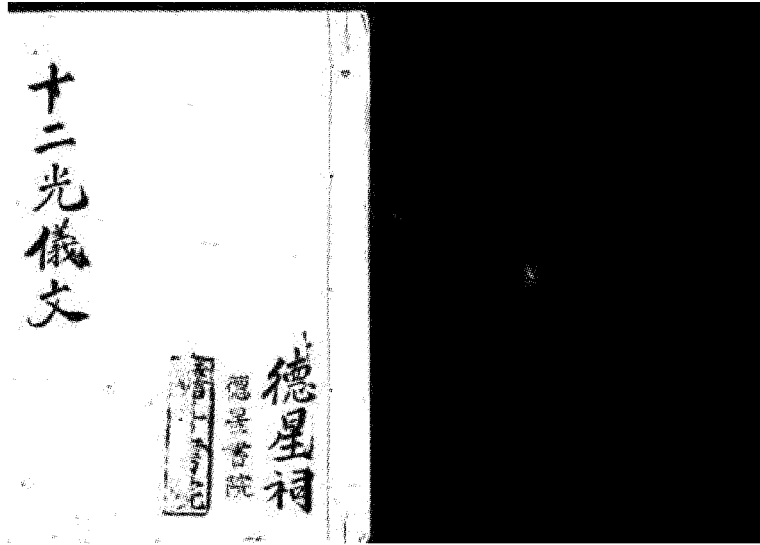


《升牲仪文》:

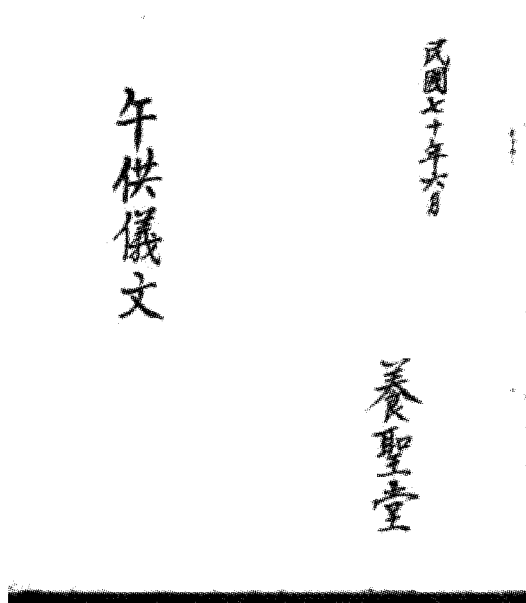




《十二光仪文》：

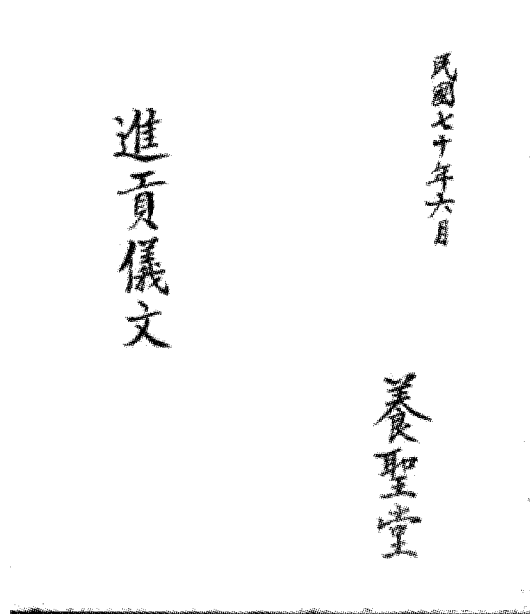


《午供仪文》：

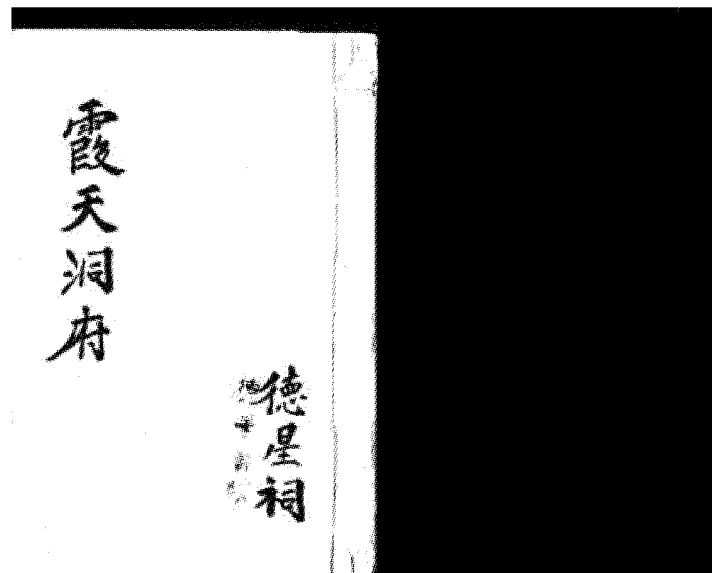




《进贡仪文》：

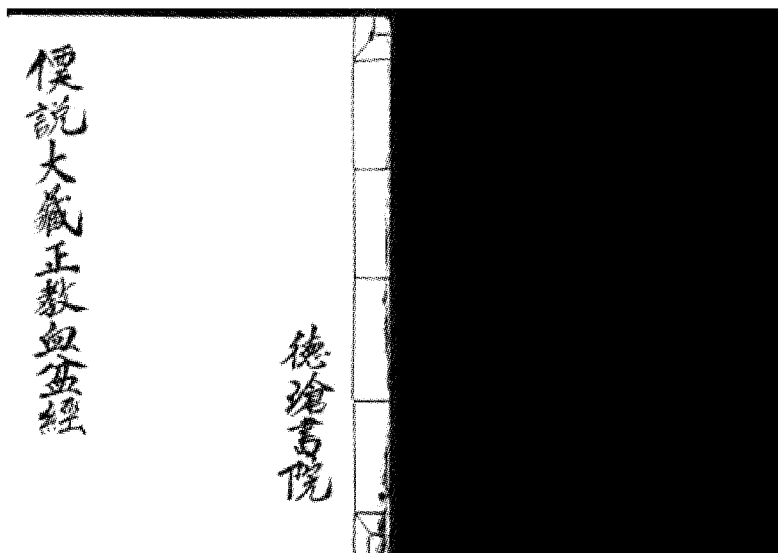


《霞天洞府》：





《仙说大藏正教血盆经》：

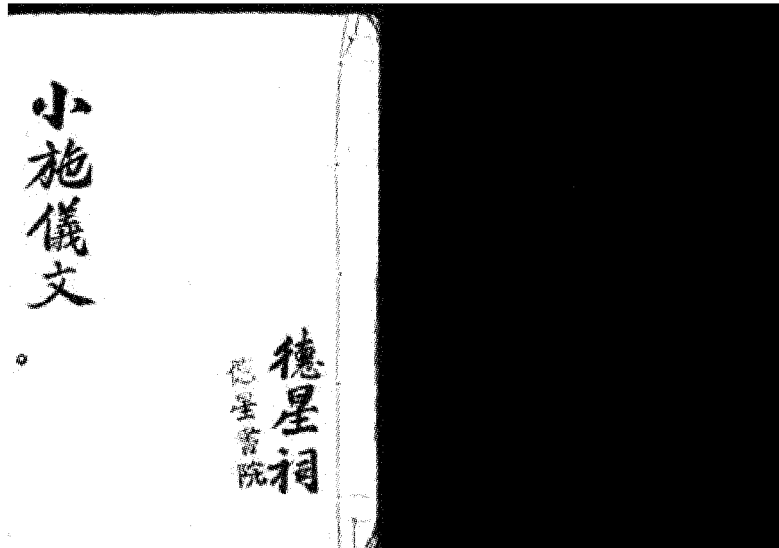


《小道场仪文》：

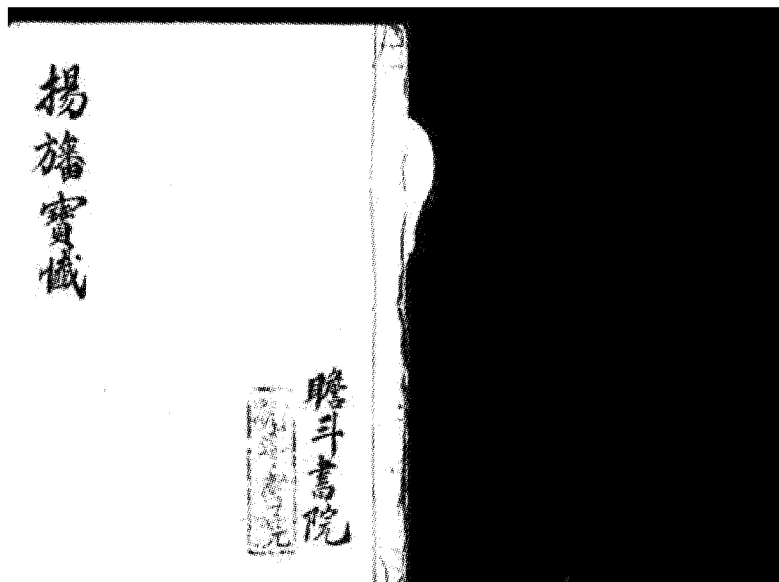




《小施仪文》:

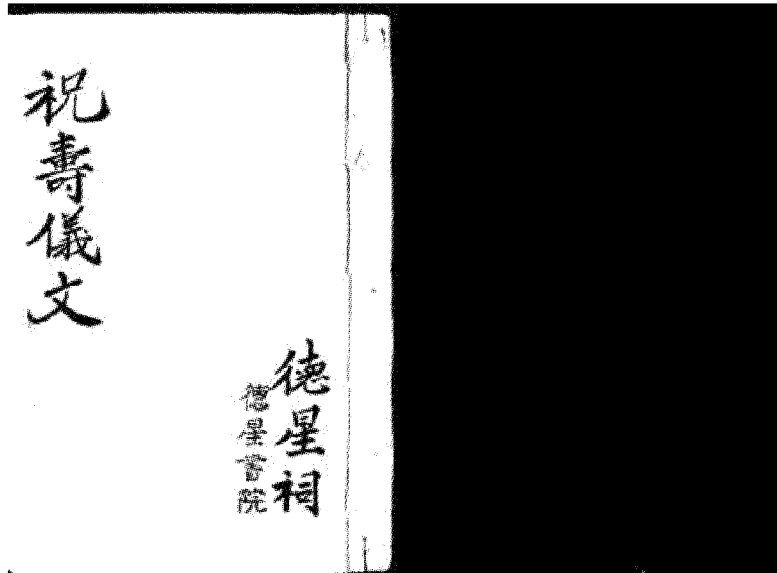


《扬旛宝忏》:

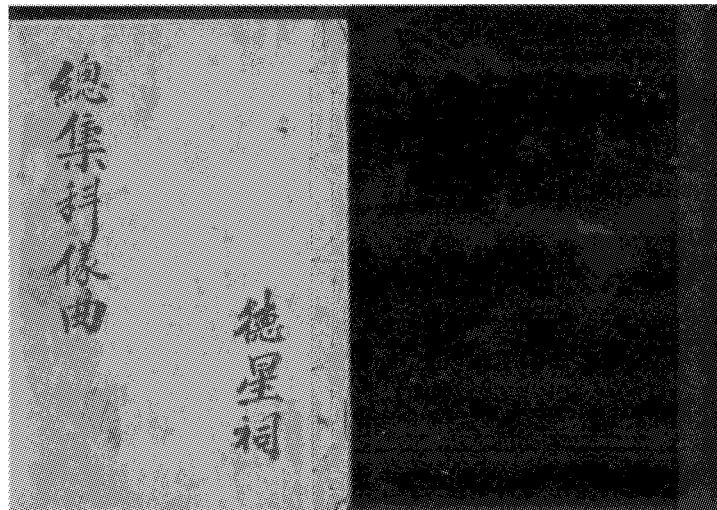




《祝寿仪文》:

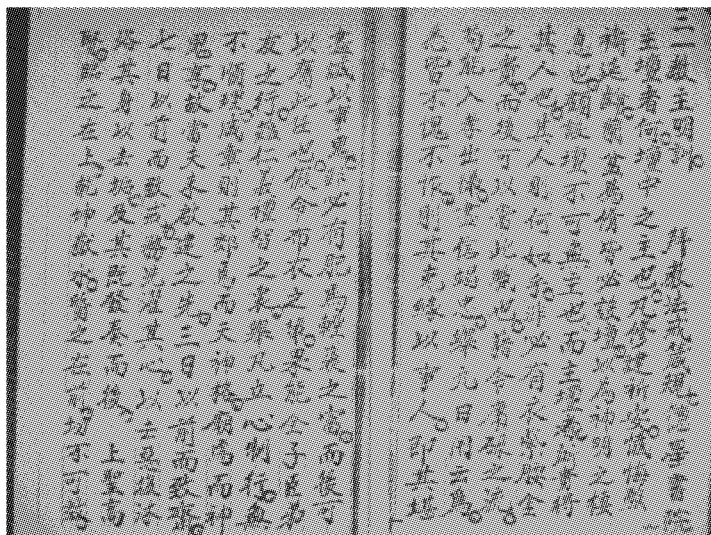


《总集科仪曲》:





《三教心法总录》：



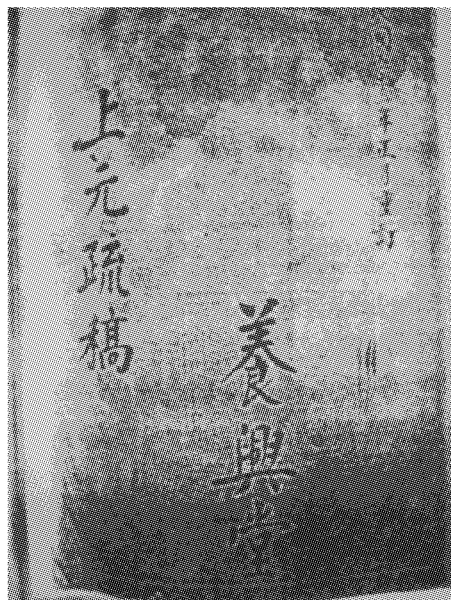
除上述之外，收入林万传、王见川所编《明清民间宗教经卷文献》（新文丰出版公司，1999）中的三一教经卷。

《圆科》：

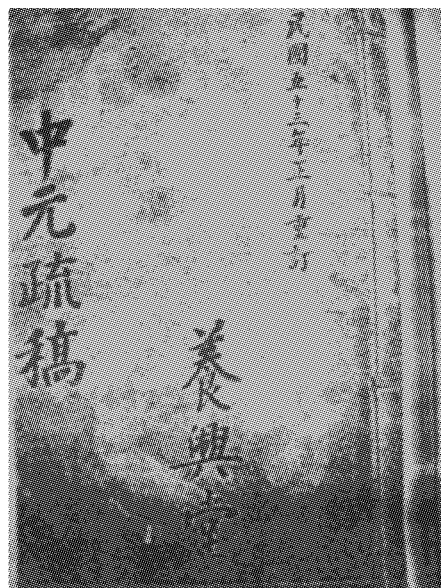




《上元疏稿》：

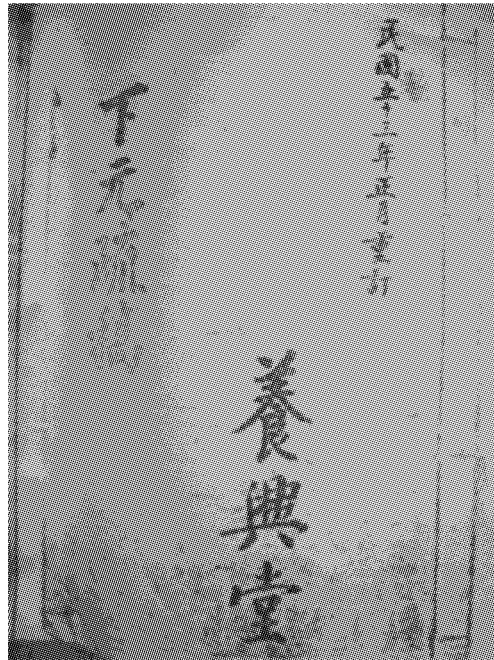


《中元疏稿》：





《下元疏稿》：





参考文献

一、三一教经典文献资料

- 林兆恩著、卢文辉编. 林子三教正宗统论四库禁毁书丛刊子部第 17、18、19 册. 北京出版社, 1998.
- 林兆恩著、卢文辉编. 夏午真经. 东山祖祠重印本, 1990.
- 林兆恩著、真懒编. 林子全集. 北京图书馆古籍珍本丛刊卷 63 子部·杂家类. 书目文献出版社.
- 林兆珂著. 林子年谱. 涵三堂版, 东山祖祠重印本, 1999.
- 卢文辉存稿、陈衷瑜编、董史订. 林子本行实录. 东山祖祠重印本, 1995.
- 陈衷瑜述. 陈子会规. 东山祖祠重印本, 1995.
- 林兆恩著、卢文辉结集. 夏午尼经训. 东山祖祠重印本, 1991.
- 林至敬编. 龙华别传. 莆田市荔城重印本, 2005.
- 性命指南. 夏午堂再版, 2000.
- 心性提要. 夏午堂再版, 2000.
- 九序摘言内景图. 弥云书院印行, 1986.
- 德霖祠郑清一誊录. 龙江林夫子叙九序工夫录注要. 1979.
- 陈智达校集. 三教初学指南. 大济生云分阁复印, 1992.
- 夏午堂建教简章. 油印本(不全), 1941 年杨法化等重印.
- 郭嗣周编. 林三教正宗易知录. 仙游林龙江纪念堂再版, 年份不明.
- 镇家宝、镇家宝补遗. 莆田陈岩三山祠重印, 1995.



二、三一教相关研究.

- 林国平著. 林兆恩与三一教. 福州: 福建人民出版社, 1992.
- 郑志明著. 明代三一教教主研究. 台北: 台湾学生书局, 1988.
- 林祖韩. 三一教史. 东山祖祠, 1999.
- 午尼春风——林子德道篇. 仙游林龙江纪念堂编印, 2005.
- Judith A. Berling. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press, 1980.
- 郑志明著. 林兆恩与晚明王学(晚明思潮与社会变动). 台北: 弘化文化公司, 1987.
- 台北地区夏教的宗教体系研究. 台湾文献直字第 76 期, 1986.
- 马西沙、韩秉方撰. 中国民间宗教史. 上海: 上海人民出版社, 1992.
- 濮文起著. 秘密教门: 中国民间宗教溯源. 南京: 江苏人民出版社, 2000.
- 唐大潮著. 明清之际道教“三教合一”思想论. 北京: 宗教文化出版社, 2000.
- 牟钟鉴、张践著. 中国民间宗教史. 北京: 人民出版社, 1994.
- 南炳文主编. 佛道秘密宗教与明代社会. 天津: 天津古籍出版社, 2002.
- 欧大年著, 刘心勇译. 中国民间宗教教派研究. 上海: 上海古籍出版社, 1993.
- 陈支平主编. 福建宗教史. 厦门: 福建教育出版社, 1996.
- 徐晓望著. 福建民间信仰源流. 厦门: 福建教育出版社, 1993.
- 郑振满著. 明清福建家族组织与社会变迁. 长沙: 湖南教育出版社, 1992.
- 汪毅夫著. 客家民间信仰. 厦门: 福建教育出版社, 1995.
- 林国平、彭文字著. 福建民间信仰. 厦门: 福建人民出版社出版, 1993.
- 李亦园著. 文化的图像. 台北: 台北允晨文化实业股份有限公司, 1992.
- 林国平著. 闽台民间信仰源流. 厦门: 福建人民出版社, 2003.
- 林国平著. 闽台区域文化研究. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- 郑志明著. 中国社会的神话思维. 台北: 谷风出版社, 1993.
- 赵世瑜著. 狂欢与日常: 明清以来的庙会与民间社会. 北京: 三联书店, 2002.
- 金泽著. 中国民间信仰. 杭州: 浙江教育出版社, 1992.
- 汪毅夫著. 中国文化与闽台社会. 福州: 海峡文艺出版社, 1997.
- 汪毅夫著. 闽台历史社会与民俗文化. 厦门: 鹭江出版社, 2000.
- 陈支平著. 近 500 年来福建家族社会与文化. 上海: 上海三联书店, 1991.



- 郑振满著. 明清福建家族组织与社会变迁. 长沙: 湖南教育出版社, 1992.
- 高国藩著. 中国巫术史. 上海: 上海三联书店, 1999.
- 张紫晨著. 中国巫术. 上海: 上海三联书店, 1990.
- 金泽著. 宗教禁忌. 北京: 社会科学文献出版社, 1998.
- 任聘著. 中国民间禁忌. 北京: 作家出版社, 1990.
- 刘晓明编著. 中国符咒文化大观. 南昌: 百花洲文艺出版社, 1995.
- 郑志明著. 中国社会的神话意识. 台北: 谷风出版社, 1993.
- 高寿仙著. 中国宗教礼俗: 传统中国人的信仰系统及其实态. 天津: 天津人民出版社, 1992.
- 宋兆麟著. 巫与民间信仰. 北京: 中国华侨出版公司, 1990.
- 吕大吉主编. 宗教学通论. 北京: 中国社会科学出版社, 1989.
- 吕大吉著. 西方宗教学说史. 北京: 中国社会科学出版社, 1982.
- 吕大吉著. 宗教学通论新编. 北京: 中国社会科学出版社, 1998.
- 张志刚著. 走向神圣: 现代宗教学的问题与方法. 北京: 人民出版社, 1995.
- 费尔巴哈著, 王太庆译. 宗教的本质. 北京: 人民出版社, 1999.
- 赵芳仁著. 文化与宗教. 台北: 台北千华出版公司出版, 2000.
- 张荣明著. 权力的谎言: 中国传统的政治宗教. 杭州: 浙江人民出版社, 2000.
- 缪勒著, 金泽译. 宗教的起源与发展. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- 马克斯·韦伯著, 王容芳译. 儒教与道教. 北京: 商务印书馆, 1995.
- 戴康生、彭光耀主编. 宗教社会学. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- 涂尔干著. 宗教生活的基本形式. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- 孙尚杨著. 宗教社会学. 北京: 北京大学出版社, 2001.
- 李尚英著. 中国历史上的民间宗教. 广州: 广东人民出版社, 1996.
- 加里·特朗普著. 宗教起源探索. 成都: 四川人民出版社, 1995.
- 郑鹏程等编著. 中国宗教流变史. 武汉: 湖北人民出版社, 2000.
- 何其敏著. 中国明代宗教史. 北京: 人民出版社, 1994.
- 李尚英著. 中国清代宗教史. 北京: 人民出版社, 1994.
- 陈麟书主编. 宗教观的历史·理论·现实. 成都: 四川大学出版社, 1996.
- 雷龙干著. 哲学与宗教. 北京: 北京金城出版社, 1999.
- 弗雷泽著, 徐育新等译. 金枝: 巫术与宗教之研究. 北京: 中国文艺出版社, 1987.
- 梁景之著. 清代民间宗教与乡土社会. 北京: 社会科学文献出版社, 2004.



- 张珣、江灿腾合编. 当代台湾宗教研究导论. 北京: 宗教文化出版社, 2004.
- 陈麟书、陈霞主编. 宗教学原理. 北京: 宗教文化出版社, 2003.
- 田诚阳著. 中华道家修炼学. 北京: 宗教文化出版社, 1999.
- 胡孚琛、吕锡琛著. 道学通论. 北京: 社会科学文献出版社, 1999.
- 饶宗颐讲演. 中国宗教史研究新页. 北京: 北京大学出版社, 2000.



后 记

如果说真的需要为每一件事情都寻找一个理由的话,我总是觉得与其称之为理性选择的结果,倒不如说是一种非理性的必然。可能,生活原本就是建立在一系列的偶然之上,而当你某一个时刻回望的时候,似乎又具有某一种必然在其中。以佛家言,这就是因缘。当最终写完《三一教研究》的时候,我的感觉明显是如此。

现在回想起来,时间已然快过去了十年。最早了解到三一教,应当是在王师雷泉先生关于中国宗教史的课堂上,应该还是本科时候的事情了。其实,当时也只是一个非常粗浅的认识罢了,三一教就是三教合一,当时只是觉得有些好奇而已,有人居然能够把历史上儒、道、释三教整合成一个宗教,心里也难免会觉得着实钦佩。不过,在当时,也只能是仅此而已了。后来,我还是继续着我的求学之路,与三一教似乎也不太可能会发生某种联系,这至少在当时看起来是如此。

这个世界总是精彩的,因为它总是充满着变化和未知,人生亦是如此。事情在2001年的时候开始有了些变化,那个时候我正读研究生一年级。现在想起来,那个变化其实也是十分偶然的。和中国大多数的高校一样,复旦每个暑期也是会组织社会实践活动的。当时,几个同学商量一起申报一个暑期实践项目,出发点其实也是很简单,就是希望借此能够获得学校的些许资助,然后趁机去外面走走,坦白地说就是去玩玩,一如现在很多学生申报的各种实践项目一般。既然有了一个目标,那就得做一个相对合理的选择论证,否则,实现的几率几乎没有。讨论来讨论去,后来也不知道怎么就来到了莆田三一教,或者是因为脑海中还有些许印象吧,于是事情也就逐渐明朗起来了。后来我们也非常幸运地得到了学校的资助,王老师当然也是非常乐意支持我们这一想法,因为在1987年的时候,他就有学生曾经去莆田调研过三一教。若仅就一个社会实践项目而言,应该说是相当顺利的,在学校、系以及王老师的支持下,我们很顺利地完成了暑期的考察。同时,我也清楚地记得,当时还评了一个学校的优秀暑期实践项目。对于一个暑期考察来说,这也就结束了。可是,对于我和三一教的关系来说,这仅仅是一个开始。



我曾经一直在想,如果我们很多时候都仅仅从精英层次来考察我们的传统,这样的思路是不是能够真正全面地理解传统?换句话说,一种有价值、有生命的思想传统它是不是只能停留在精英层次?如果回答是肯定的话,那它的价值和生命又如何能够得到真正的彰显呢?显然,真正有生命价值的东西不该如此。在我看来,真正有价值的思想,它毫无疑问应该有精英层次的理论阐释、传播,但是,它也更应当融入普通大众的日常生活之中,甚至真正成为他们生活的一部分。虽然,作为普通大众,他们可能无法正确表达思想观念本身,但是这些东西其实已经渗透在他们的一言一行、一举一动之中,即便是“百姓日用而不知”,但这却是真正有生命价值的思想的意义所在。这就是我们通常所说的小传统,或者,我们也可以说这就是文化基因。在某种意义上,正是这样的形式,它却真正承载了我们的传统。以此来反观,或许我们在很多时候过于重视对于精英理论的阐发,而忽视了对大众层面的理解和把握。所以,当我在莆田走访了一座座祠堂的时候,当我和普通的信徒(其实就是当地的农民)交流的时候,我清楚地认识到,这就是传统,就是文化,只不过它是以一种宗教教义的形式得以表达和传递下来的。也是从那个时候开始,我有了一个粗浅的想法,那就是如果可能,我想把这样的一种传统、文化记录下来,表达出来。

可是,要将这样的想法变成现实,中间转眼又是八年。当然,其间也不是没有过这样的考虑,比如在跟王老师攻读博士学位的时候,就曾有过这样的想法,只不过因为种种原因,最后未曾付诸实现罢了。或者,这就是机缘尚未成熟吧。当然,即便如此,也未曾放弃对于三一教的关注,基本上每年都会去莆田一趟,走访一下祠堂,收集一些资料,只是没有着手罢了。

2005年在复旦获得了博士学位之后,到了浙江大学,跟董平老师做博士后研究。这个时候,关于三一教的想法又重新冒出来了。对于三一教研究而言,这个时候才真正开始。应该说,这六七年来,诸多的因缘成就了这样一个想法。

而一旦真正要将这样的想法以学术研究的形式实现出来,首先重要的是田野调研的第一手资料。这些年来,走过了莆田大大小小的祠堂,访谈了一批又一批普通信徒。对于三一教的东山祖祠,则更是颇多打搅。从原来的陈文樵先生,到现在的陈国儒先生,都是古道热肠,使我每次都获益良多。台湾养圣堂的郭庆瑞先生,和我更是一见如故,并破例为我讲解了九序心法之修炼,更是允许我复印了所有养圣堂的藏书,以供研究之便。三教门人陈德清、林金星则一次又一次地提供相关资料,甚至包括自己的修道记录。当然,还有很多现在想起来或许说不出名字的门人、信徒,都曾慷慨无私地帮助过我。现在看着案头堆满的三一教文献,心中甚是感慨。这里面都寄托着那些善良



的门人信徒的美好期待,可是,我能够不辱使命吗?每每这样想的时候,我总是感到非常惶恐。即便是现在写完了,我也无法确定地说,我所表达的,就是他们心目中的三一教。但是,我想如果有后来者,我所做应当也可以作为一个基础之用。而我的文字,至少可以告诉世人,这是一种鲜活的民间宗教,它教导人为善、行善。而如果能够达到这样一个目的,自然也是非常好的一种结果。

最后,录《林子训言》中的一段话:

勿起邪心,勿为邪事。三教先生,教我如此。若不如此,便是心死。哀哉心死,孰若身死。住世百年,谁能不死?身死心生,方为不死。

这是三一教门人、信徒所经常诵习的一段话,以此自警,亦作为对这个过程的一个结语。当然,这也是我对于民间宗教、民间信仰研究的开始。

何善蒙

2011 年春于杭州陋室