

第一章 林兆恩的生平与著述

第一节 家世与青少年时代

林兆恩，字懋勋，号龙江，道号子谷子、心隐子、常明先生、混虚氏、无始氏等等，门徒尊称为三教先生、林三教、三一教主，又称夏午尼氏道统中一三教度世大宗师。福建莆田人。生于明代正德十二年（1517年），卒于万历二十六年（1598年）享年八十二岁。

莆田林氏在福建是十分显赫的望族。唐代林披生九子，同为刺史，世称“九牧林家”。长子林芑，唐德宗建中初明经及第，授朝散大夫，迁西平太守、端州刺史，终江陵府使；次子林藻，贞元七年进士，累官殿中侍御史，岭南节度副使；三子林著，贞元六年明经及第，授归州巴东令，历邕州经略推官，终横州刺史；四子林荐，贞元十二年进士，授衢州文学，守郊社令，迁北阳令，终韶州刺史；五子林晔，明经擢第，授沧州、景州司马，迁通州刺史；六子林蕴，贞元四年明经及第，初任推官，迁礼部员外郎，终邵州刺史；七子林蒙，授孟陵主簿，迁金吾卫长史、扬州刺史，终

循州刺史；八子林迈，明经及第，授循州兴宁主簿，同州长史，迁商州、雷州刺史；九子林蕤，明经擢第，授京兆参军、《春秋》博士，累迁福唐刺史。^①

林兆恩为端州刺史林芑之后，世代居住在莆田城东的赤柱巷。从林兆恩上推六代，这一家族在明代文风鼎盛。其直接传承谱如下：

（第一世）林洪—（第二世）林完—（第三世）林耀—（第四世）林垠—（第五世）林富—（第六世）林万仞—（第七世）林兆恩。

林洪（1369—1434年），字文范，洪武二十九年举人，建文二年进士，官辰溪知县、沧州同知、儋州同知，著作有《竹庵存稿》。第二代、第三代文风中衰。从第四代至第七代文风达到鼎盛，一共出了 11 位进士，平均 11 年就考中一位。第四代有进士两人：林堪，字舜卿，成化十六年举人，成化十七年进士。知曲靖府。林塾，字从学，号秋旦，弘治十四年举人，弘治十五年进士，官浙江布政司参议。著作有《拾遗书》、《石泉集》、《重修名臣录》等。第五代有进士三人：林富，字守仁，弘治十一年举人，弘治十五年进士，官至兵部右侍郎兼都察院右佥都御史，总制两广，著作有《省吾遗集》、《林少司马奏议》、《两广疏略》。林应骥，字汝桓，号次峰，正德十一年举人，正德十二年进士，官户部员外郎，著作有《梦槎奇游集》；林云同，字汝雨，号退斋，嘉靖五年进士，官至南京工部尚书。著作有《退斋文集》、《药洲雅集》、《读书园诗集》等。第六代有进士三人：林万潮，字养晦。号石楼，嘉靖十三年举人，嘉靖十七年进士，官赣州推官，著作有《赣州诗》；林谐，字邦介，万历十九年举人，万历二十九年进士。官应天中

① 参见《闽林开族千年谱》。

式监利知县，著作有《觉未轩诗集》；林廷升，字彦宾，万历八年进士，官雷州知府，迁广西按察副使。第七代也有进士三人：林兆金，字懋南，号鹤山，嘉靖十年举人，嘉靖二十九年进士，官南京户部主事；林兆珂，字孟鸣，万历元年举人，万历二年进士，历官蒙城知县、刑部主事、大司寇、安庆太守等，著作有《宙合编》、《毛识多识篇》、《毛诗外篇》、《毛诗杂篇》等。林玠，字光仲，万历十一年举人，万历十四年进士，官刑部主事。

这样一个以书香门第为荣的子弟，自然也以科举为显达门径，以功名为业。林兆恩在 30 岁之前醉心于科举功名。他 6 岁入小学，显得愚钝，“每读书数行，须数十遍方能认识”^①。祖父林富以为其“才不称貌”^②，深感失望。16 岁时，“文窍始通，下笔如流，撰博士家言，词锋景焕”林富“大奇其才”^③。18 岁时，“督学潘公潢，阅其试卷，评为见理之文，拔置高等补邑弟子员”^④。此后，林兆恩开始参加省试，连续三次名落孙山。30 岁时，他已学富五车，“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。是年秋闱之前，林兆恩往江西拜谒罗洪先，为叔父林万潮乞求墓志铭。他对这次省试十分慎重，临行前委托同族人到仙游九鲤湖为他祈梦，“梦三骰子赛色，擲个么四四，一么旋转久而始住”^⑥。亲朋好友以为是梦预兆他会考八闽第一，“众咸以闽解期之”^⑦。八月，林兆恩满怀希望赴省城应试，结果大大出乎意料之外；“放榜不与焉”^⑧。再一次名落孙山。

读书→应试→落第→再读书→再应试→再落第 循环往复 构成了林兆恩 30 岁之前生活的全部内容。

① ②③④⑤⑧ 《林子本行实录》。

⑥ ⑦ 《林子年谱》。

第二节 弃名学道和创立三一教

嘉靖二十五年即林兆恩 30 岁时的那次落第，无情地打破了他进取功名的梦想，从而改变了他以后 50 多年漫长的人生道路：一方面，他对前途感到迷惘，甚至绝望，落第归返莆田后，当即放弃科举业，转而“锐志于心身性命之学，遍叩三门，自兹始也”。数年间，如痴如醉，如颠如狂。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，故莆人咸以教主为颠^①。另一方面，也产生了怀才不遇的失落感，在嘉靖二十九年所作的一首歌中透露了这一情绪。歌云：“经世学经世学成，无用著山中，乐山中。乐土堪耕凿瘦瓢，有酒同君醉。醉卧草庐谁唤觉，松荫忽听双鹤鸣，起来日出穿林薄。”^②企求通过隐居山林、寻师访道来了此一生，以获得精神解脱。

在林兆恩的思想转变过程中，卓晚春起着重要的作用。

卓晚春是一个富有传奇色彩的人物。《福建通志》载：“卓晚春，莆田人，生嘉靖间。自号无仙子，亦曰上阳子，人呼为小仙。幼孤行乞，八岁善算筹，指掌上虽千万不爽，言休咎事皆奇中。初不识字，年十四能诗，十六善草书，唐顺之为作小仙草书歌。常蓬跣，冬月履霜，著黑麻衣，虽霜夜必露宿石上。日走浴溪，饮水十数瓯。吟诗云：‘朝来此溪中，沐浴不知寒，清霜与白水，漂我紫金丹。’或讥其蓬头，吟云：‘解衣兼跣足，开口笑王侯，千

^①《林子本行实录》。

^②《林子年谱》。

年浑似醉，一世懒梳头。’有问：‘天有时坏否？’曰：‘有生则有坏，子时一阳生，自子至寅而全，自寅至午而盛，自午至酉而微，自酉至亥而阳气复生，此天坏欤？’又曰：‘无极者如年之十月也；太极者如年之十一月也。’或问：‘日乌月兔？’曰：‘此卯酉之说也。’问：‘海水？’曰：‘此天地之精也，淡者余气耳。’甲寅岁托言北行，过江桥语人曰：‘桥石折 莆阳变矣。’丙辰桥果折，壬戌倭寇陷郡城后，蜕化于杭州净慈寺，有诗曰：‘天上逍遥卓晚春，桃源深处老乾坤，倒骑黄鹤归沧海，脚带青天几片云。’^①由于卓晚春行为放荡不羁，又视王公贵族如众庶，独来独往，“当道者闻其名召见之，辄与抗礼，……或邀请之，少拂其意，虽华筵不往矣”^②。“当道贵人枉临求见者甚众，卓子必与之分庭迭宾主”^③。故时称之为“卓狂”，或目之为“伪仙”。郑一鹏著《莆阳舆论》指责卓晚春以“上阳子”自号，有叛逆嫌疑，因为“阳者，日也，君象也，此辈皆以阳自号，无乃张角之余孽也”^④。但另一方面，由于卓晚春超凡不俗，虽“无尺寸之帛，所衣之衣脱下即为旁人持去。无升斗之储，人或邀之，而少拂其意，虽琼筵珍羞，亦不愿往。‘无分厘之资，每得于人者，辄以施人’”^⑤。特别是他具有超验的神奇异能，“言休咎事皆奇中”，留下了一些神迹和预言，被视为活神仙，颇得当时民众的推崇和敬重。至今莆田、仙游等地仍流传着他的许多神话传说。

林兆恩与卓晚春的交游开始于嘉靖二十七年，而且带有神秘色彩。《林子本行实录》载：“（小仙）望气至教主家，教主适出，

《福建通志》卷 263 《明方外传》。

《古今图书集成·神异典》卷 258 《神仙部·列传》 35。

⑤ 《林子三教正宗统论》第 35 册《寤言录·书寤言录卷端》。

① 万历《兴化府志》卷 26。

谓教主母李氏曰：‘安得瑞气绕屋乃尔，定有异事。’母曰：‘吾儿能登第耶？’曰：‘不足异也。’‘吾妇产贵儿耶？’曰：‘不足异也。’“然则何足异哉？”曰：“是必有人得道，故瑞气腾腾如是尔。”母曰：“岂吾仲儿谢举业，能得道乎？”小仙遂问教主。母曰：“今适外游，子其俟之。”少顷，教主归，小仙一见，执手大笑。教主戏之曰：“闻小仙神算，两个一是多少？”小仙曰：“吾就与汝算。”又曰：“闻小仙善诗，吾与汝联诗。”小仙诗稍迟，教主讶之。小仙曰：“吾就与汝联诗。”遂拂衣而去。数日，教主悔曰：“小仙人咸敬礼之，我道人也，反戏慢之可乎？”乃命诸弟邀之。小仙即至，对酌极欢，因质之所梦么四四云云。小仙曰：“此何真人诱进君耳，么四四而么独旋转不住者，九转还丹也，君后当自知之。”教主为之豁然。……自此两人遂相友善，纵饮行歌，人遂称卓狂林颠云。”

从这段记载看，卓晚春扮演着“点化”的角色，协助林兆恩如何度脱成仙。卓晚春对么四四之梦的解释，使林兆恩“豁然大悟”^①。感到超脱成仙已是命中注定。又以“君家行善七世矣，君复弃名学道，广行阴鹭，岂有不得道者乎”^②暗示机缘成熟，正可以名正言顺地弃名学道，在祖德余荫之下，得道成仙。这次会晤无疑大大强化了林兆恩弃名学道的信念。不过，与历史上的师父点化徒弟的一般方式不同，初次会晤，不是卓晚春设置种种障碍考验林兆恩，相反是林兆恩为难卓晚春，这和卓晚春与林兆恩亦师亦友的关系有关。自此，林兆恩与卓晚春结为方外游，数年间，两人“晨夕谈讨，纵饮行歌”^③，“或出入于通衢大都，或群而笑之；或背而骂之”^④，几乎形影不离。据载：“小仙所言，人多不解，唯教

① ②③ 《林子年谱》。

《林子三教正宗统论》第 35 册《寤言录·寤言录跋》。

主能解。”^① “凡有登门访道者，仙人必启其端，而道人更详其意。”^②

嘉靖三十年，林兆恩在弃名学道五年后，宣称：“得遇明师，授以真诀”^③开始创立三一教^④。以后他在回顾嘉靖二十五年至嘉靖三十年的访师寻道经历时，多次说道：“（兆恩）弃举子之学而从儒者讲道，徒见其详于手容足容之间，掇析支离之陋，恐孔门授受之旨似不如此也；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，又恐释迎老子之道似不如此也。忧愁愤闷，殆若穷人之无所归焉。岂意天不爱道，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。’若夫良背、行庭微旨，尤且谆谆为兆恩言之。及别，乃复谓曰：‘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，足以宣畅四肢者乎！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。’^⑤

这段回忆，有两点是明确的。一是在嘉靖二十五年至三十年之间，他出入儒道释三门，在广泛接触三教九流的过程中，对当

① ③ 《林子本行实录》。

② 《林子三教正宗统论》第 35 册《寤言录·寤言录跋》。

④ 三一教在其流行地区习惯上称之为“三教”，或“夏教”；其教堂俗称“三教祠”或“三教堂”为了避免“三教”这一名称与儒道释三教的传统说法相混淆，依据信徒尊称林兆恩为“三一教主”和林兆恩力主三教合一，故采用“三一教”这一名称。

《林子年谱》。参见《林子三教正宗统论》第 7 册《心圣直指》。

时的儒道释三教的神圣性产生了怀疑，思想激烈斗争，所谓“忧愁愤闷，殆若穷人之无所归焉”。在“明师”指点下，林兆恩思想发生了根本变化，走上了倡导三教合一的思想道路。二是“明师”从三个方面教导林兆恩：（1）直指此心是圣。（2）良背、行庭之旨。（3）为人治病的方法。实际上“明师”还告以三教合一主旨。林兆恩在嘉靖三十一年复罗洪先的信函中明白说道：“幸闻三教合一之旨，其于孔子之贯一，老子之得一，释氏之归一，颇能通其理而会其机矣。”^①“明师”是谁？这一点林兆恩守口如瓶，自始至终都没有透露，以至当时人就纷纷猜测。其侄儿揣测道：“先生尝为兆珂言适江右为叔父赣州公万潮 泉广州时，路遇异人，授以正诀，所云幸遇明师者其指此与？”^②这一揣测难以令人信服，因为林兆恩去江西为叔父乞求墓志铭是嘉靖二十五年的事，而“幸遇明师”是在放弃科举后多年的事，时间不符，况且林兆珂也说不出这个神秘的“明师”的姓名来。尽管后世学者企图揭开这个秘密，但均无功而返。笔者也曾做过这方面的尝试，结果也是空手而归。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的宗教更加神秘化，或披上一件神圣的外衣以便感召信徒。

总之，嘉靖二十五年至三十年是林兆恩的思想急剧转变时期，也是林兆恩人生道路上的转折点。

^② 《林子年谱》。

第三节 毁家纾难和传教活动

嘉靖三十年林兆恩创立三一教后，决意终身从事于倡导三教合一论。他在嘉靖二十五年就放弃举子业，但直到嘉靖三十年名籍仍属于学校生员，其言行还受到官方所设定的生员名份的种种限制。因此嘉靖三十一年当林兆恩要求辞去庠士名籍，就引起了一场风波。

据《林子年谱》载：“先生年三十六辞谢学官，时督学朱镇山公衡爱先生才不允。先生即于督学门首拜谢，焚青衿而归。朱公大怒，欲执之，郡守董公士衡为言曰：‘此人真为道，不为名也。’朱公少解。”焚烧青衿在封建社会里确实是对传统权威的一种挑战，是一种“狂者”的行为。林兆恩这样做虽是一时冲动，但也是对过去自己科考多次失利的一种特殊的反应，反映了他彻底摆脱过去的生活方式以隐居山林的迫切愿望。后来，林兆恩对自己焚青衿的举动有所后悔，当周大臬焚烧举子之书来谒拜他时，林兆恩不但不予鼓励，反而加以反对：“何至焚书以惊众邪？”^①

嘉靖三十二年，朱衡复命邑博王公武阳以作文召先生，先生辞曰：“兆恩不能文，即能文，不过一小技耳。前数年颇有此癖，今稍知悟，而一念重内轻外之诚，愿为天地间一不识字村汉足矣。苟外为重而内为轻，虽高古如秦汉，美丽如六朝，退无益于身心，进无裨于天下，竟亦何为？传曰：‘身隐矣，焉用文之。’伏惟转禀文宗，以纵我山林野鹿之性。如有复我者，则兆恩当在武夷之

^① 《林子三教正宗统论》第2册《林子》。

曲，天台之墟矣”^①。朱衡又召林兆恩讲学，辞曰：“昔在学校则可得而召之，今在山林则不可得而召之，若欲相见，须以官临之。”朱公檄持先生甚急，先生即往省入见，力请削籍，且曰：“尧舜在上，下有巢由。”……辩论移时不屈。朱公不能强，独责以焚衣巾为违圣制，因命先生衣巾。先生亦幡然曰：“兆恩虽隐处六年，蒙宗师之爱，犹然标名学籍，亦诸生也。而纵情于山林，是以诸生之隐隐于山林也。今日承教，复以衣巾列于诸生，而不责以举业，是以山林之隐隐于学校也。”朱公大悦^②。这场“请削学籍”的风波最后以林兆恩屈服于官府的巨大压力而告终，林兆恩的这种与官府相妥协的性格保持终生，所以尽管他与李贽、何心隐等一样被视为叛经离道惑世诬民的异端，但尚能终其天年，比起李贽血溅囹圄和何心隐身首异处要幸运得多。

林兆恩创立三一教后的活动，以嘉靖四十五年为界分为前后两个时期。嘉靖三十年至四十五年之间，林兆恩除招收门徒，倡导三教合一论外，大量的精力用于协助官方抗击倭寇、赈民救灾。

嘉靖年间，倭患最为严重，东南沿海深受其害。嘉靖三十六年以后，倭寇从浙东转入福建，蔓延至广东。据统计，嘉靖三十六年至四十五年间，倭寇入犯福建境内达 151 次，受其害者有福宁州、福州府、泉州府、漳州府、兴化府、建宁府、邵武府、延平府、汀州府的 36 县，“所破城十余，掠子女财物数百万，官军民战及俘死者，不下十余万”^③。林兆恩的家乡兴化又是受倭害最为严重的地区之一，仅嘉靖三十七年至四十二年间，倭寇入犯莆田就多达九次，并攻破莆田城，“屠戮之众，而遗骸如积。虐焰之炽，而村落为墟。加上无用之兵，重为民生之苦。触目惊心，惨

^② 《林子年谱》。

《明史纪事本末·沿海倭乱》。

不忍言，^①

林兆恩虽然放弃科考，但由于其出身名门望族，加上创立三一教后有一些信徒投靠在他的门下，有一定的号召力，所以仍拥有士绅的身分。乡绅的社会地位高于普通民众，处于地方官府与乡里百姓之间，当乡绅与百姓同样面临倭患祸害的威胁时，乡绅们往往要肩负起协助官府保卫地方安全的责任。林兆恩十分热心于社会公益事业，还与其家风有关。林氏家族虽然世代为官，但其传统家训是以孝友仁义为先，留下了不少流芳千古的懿行。在家风的熏陶下，林兆恩从小就乐善好施，富有同情心，据《林子年谱》载：林兆恩十三岁时，“每出，必袖金给贫子。母李氏诘之，答曰：‘损有余补不足，天之道也。’”，《林子本行实录》也有类似记载：“教主每出，尝袖白金以与贫人。母以其妄费诘之，对曰：‘吾家世富贵矣，天道恶盈，胡不以吾之有余者，补人不足乎？’”嘉靖二十三年，林兆恩兄弟三人遵照父亲遗嘱，召集债务人，将“千金之券，咸付其人”。当然，热心社会公益事业还必须有财富为基础。林兆恩继承了其先人的不少产业，所以多以变卖田产的方式来赈民救灾。

林兆恩协助官方抵御倭寇，赈民救灾，始于嘉靖三十四年。《林子本行实录》载：“十二月倭寇迫城，防守甚急，时值严冬，又多夜雨，守者不堪，教主恒令人携酒粥钱米以给之，以为有力者倡”。嘉靖三十五年，“时疫气盛行，人多病歿，教主始鬻田造棺以施之，自是岁以为常”。

嘉靖三十七年四月，数千名倭寇攻围福清，乘胜进逼莆田城下，情况十分危急。正好一队广东兵（一说湖湘麻阳兵）经过莆田，驻扎在城里。在城池岌岌可危，数以万计的人民生命财产面

临严重威胁的紧要关头，广东兵视而不见，按兵不动。林兆恩挺身而出，召集莆田缙绅与广东兵订立契约，击退倭寇后给予千金（一说二千金）的奖赏，广东兵才“欣然縋下城，渡河奋击，倭寇骇退”。广东兵遂索取奖赏，缙绅因其在击退倭寇后到处掠夺百姓财物而拒付赏金，林兆恩虽“予之百金”，但广东兵不满足，“执教主于演武场，榜而击之，强教主领诸爽约缙绅家索谢。教主神色不变，从容谓之曰：‘昔与汝等许盟千金，以图安此城也。今倭夷既退，汝等复肆遍掠，是乱之也，乌可哉？吾宁死不忍为也。’”诸缙绅闻之，感激教主之言，乃鸠金偿之，广东兵始释教主归，身悉肿痛”^①。这件事影响很大，莆田人民把全城之功归于林兆恩，赠送书有“一券全城”的彩帐以谢之，按院樊献科也赠送“尚义”匾额。

嘉靖三十九年，“倭寇猖獗城外，避寇者散处城中及寺观，不知其数，率踞地而寝，又加饥饿”^②，苦不堪言。林兆恩“每具钱米及草荐以施之，贫病咸德焉”^③。嘉靖四十年至四十三年，倭患频繁，加上瘟疫流行，莆田、仙游一带死者相枕，白骨遍野，走马上任的郡守易道谭“闻积尸盈野”竟“驻车福清不敢莅任”^④，置百姓死活于不顾。林兆恩再次挺身而出，两次变卖田产，毁家纾难，组织门徒先后六次收埋和积薪火化尸体。现据《林子本行实录》、《林子年谱》、《林子续稿》等资料列表如下：

① 《林子本行实录》。参见《林子年谱》、《重纂福建通志》卷 267。

② ③④ 《林子本行实录》。

时 间	收尸地点	尸骨数量	参加收尸的门徒
嘉靖 40 年冬	莆田城内外	2200 余具	黄仕钦等 70 余人
嘉靖 41 年正月	莆田城内外	5000 余具	刘献策等 10 余人
嘉靖 41 年 5 月	莆田南北洋	11000 余具	僧云章等 10 余人
嘉靖 42 年 2 月	莆田城内外	4000 余具 白骨 100 余担	刘献策等 18 人
嘉靖 42 年 3 月	莆田崎头	800 余具 白骨无数	朱禹等 9 人
嘉靖 43 年春	仙游县	800 余具	许梦笔等 15 人

林兆恩收尸瘞骨的主要目的是求生者安宁，不病于疫，所以他特别重视收尸后的消毒工作，“为生者洒其道而清之”^①。他在《寇退遥告崎头城诸神文》和《告仙游县诸亡魂文》中分别“以路远不能洒其道而清之”深感“歉然”^②。由于林兆恩及其门徒及时收埋尸骨，并做好卫生消毒工作，使“生者不病于疫，死者得安其灵，而大军之后转为太平者二十余载，教主斡旋造化之功，顾不伟与”^③？

嘉靖四十一年八月，林兆恩撰写《防倭管见》一文，主张“不宜清野，不宜闭城，不宜遏余，不宜惜费，滨海以至城邑，乡人各自团练，首尾救应，则无地非城池，无人非官兵矣！不然聚处孤城，适以自困耳”^④。惜当时不能用其言，以至兵败城破。

有关林兆恩的义行，据莆田县学教授刘仕锐查勘上报列举 13 项：（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

^② 《林子三教正宗统论》第 30 册《续稿》。

《林子本行实录》。

《南雷文案》卷 9《林三教传》。

能自存者，分以粥蔬；（7）惠施棺材 1300 部；（8）礼助葬埋 340 柩；（9）与广东兵订千金之券，城池赖以得全；（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。^① 以上一切费用，皆出之于其家产，故巨万家产变卖殆尽，至隆庆年间林兆恩经济拮据，不得不接受门徒的赞助。《林子本行实录》载：“教主初倡教，一切费用咸出自橐中，至丁卯（隆庆元年，1597 年）告匱。诸生因请受赞仪（初次谒拜所送的礼物），曰：‘非此将何以宣其教于四方以易天下万世也。’教主始受赞仪。至戊辰（隆庆二年）又因赞不足用，诸生请受赙仪（临别时赠送的礼物），曰：‘非此何以宣其教于四方，以易天下万世也。’教主始受赙仪。其综理籍记，各有司存，或以刻刷书籍，或以应助贫病，毫不以自私自利”。

林兆恩作为一布衣，能毁家纾难，赈民救灾，这在封建社会并不多见。他得到百姓的推崇和爱戴，也深受地方官吏的敬重。“按院樊公、郡守陆公俱行奖励。郡守董公、二守文公、通判来公推官孙公、大尹贺公咸造其庐”^②。督学耿定向曾把林兆恩作为山林隐逸疏荐于朝，林润亦时有荐拔之意，但朝廷以无隐逸之科，不准其请。无论是当时或后世人，是同意林兆恩的三教合一论还是持不同见解者，对林兆恩的义举无不交口称赞。

隆庆元年至万历二十六年，林兆恩仍热心于社会公益活动，如募建修葺寺观宫庙、桥梁塔刹等，也时常赈济灾民。如万历十八年“岁旱民饥，教主分命门人，密访城中赤贫者籍记之，复核其实，遂分散之，一日遍及通城，凡施谷数百石，金百余两，一无

^① 《林子本行实录》。

^② 《耿天台文集》卷 2 《广贤路端士趋以弘圣治疏》。

所爽。未分既不我扰，已分亦不我乱”¹⁾。万历二十二年“岁歉民饥，教主捐金七十两，呈送府县赈之。又承抚按立社仓明文，即输粟一百石于龙坡社义仓”²⁾。但主要精力转向传播三一教，足迹几乎遍及福建。还多次往返于江西、浙江、广东、南京等地，异常活跃。与嘉靖四十五年以前主要在莆田、仙游一带活动相比，隆庆以后其活动范围大大扩大了。现将林兆恩在隆庆元年至万历十三年间的传教活动³⁾概况列表如下：

年 份	传 教 地 点
隆庆元年	2月往榕城，寓金山寺。6月往闽侯，游雪峰寺。12月往武夷，旋去建阳。
隆庆2年	3月从建阳还莆。4月往榕城。7月归莆。
隆庆3年	2月往武当山，滞留江西万年县。8月归莆。
隆庆4年	2月往金陵，途经连江县丹阳。6月抵金陵。9月从金陵返闽。
隆庆5年	9月往榕城。10月寓金山寺。12月归莆。
隆庆6年	4月往邵武。9月返榕，旋归莆。
万历元年	2月往江西，寓南昌北沙寄室。5月归莆。
万历3年	2月往榕城，旋往延平。6月归莆。
万历5年	10月往仙游。
万历6年	5月往广东新安，寓梅林，旋往杭州。9月归莆。
万历7年	春，往榕城，居洪塘、南台等地。4月归莆。
万历8年	2月往榕城。夏，往武夷，复往宁化县，旋返榕。8月归莆。

《林子本行实录》。

林兆恩传教活动详见第四章第一节和附录一。

(续表)

年 份	传 教 地 点
万历 11 年	5 月从福州洪塘乘舟往武当山,道经闽清县,至水口返棹南旋,寓福州南台,旋归莆。
万历 13 年	4 月抵武夷,居数日欲往金陵不果,寓建宁白云寺。9 月归莆。

万历十四年,林兆恩已是古稀之年,从此再也没有到外县传教,大多隐居在莆田北山或在家整理平生著述。

万历二十五年林兆恩病重,“饮食居处作字歌诗或忘所自,虽素所熟识者见之,多不忆其姓名”^①。松江门徒陈济贤千里迢迢来到莆田,“伏谒榻前致居恒若弗克见之意”^②。翌年正月十四日寅时,拱手而逝。闽人谢肇淛对三一教颇有微辞,说林兆恩“既老病,得心疾,水火不顾,颠狂愈年乃死”^③。黄宗羲也认为林兆恩之死乃“金丹之为祸也”^④。林兆恩享年 82 岁,属于高寿,从生病到去世相隔不到二个月,并无异常症状,“颠狂愈年乃死”之说似不可信。

第四节 著述

林兆恩博学多才,学贯三家,著述颇富。从嘉靖三十二年开始至万历二十六年去世的 45 年间,几乎每年都有几种著作问世。

《林子本行实录》。

《林子年谱》。

《五杂俎》卷 8 《人部四》。

《南雷文案》卷 9 《林三教传》。

隆庆元年，林兆恩第一次将生平著述汇编成集，名曰《圣学统宗》共 30 余卷。此后，不同的总集相继问世，见于记载的有《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》等等。国内外现存不同版本的林兆恩全集有 16 种，择其有代表性的简介如下：

1、《林子圣学统宗三教归儒集》，4 册，日本尊经阁文库藏。据日本学者酒井忠夫介绍，该集子共收入 17 篇文章，其中成书于嘉靖年间的有 7 篇，隆庆年间的有 4 篇，万历元年至万历三年的有 3 篇，不明年代的有 3 篇。所以尽管该集子前有隆庆三年余道泰的序和隆庆四年洪文谊的总序，但成集时间不会早于万历三年。^①

2、《林子分内集·三教分摘便览》，10 册 62 卷，日本间野潜龙藏。据《林子年谱》载：万历十六年，林兆恩“命陈大道分摘三教诸集而类编之，标曰《林子分内集》、曰《三教分摘便览》共十册”。可见是书问世于万历十六年。据间野潜龙介绍，该书前有万历十六年林兆恩撰写的自序，每篇文章独立成卷。^②

3、《林子全集》20 册 40 卷，日本内阁文库藏。据间野潜龙介绍，该集收入 80 多种作品，前有万历三十四年林兆珂的《林子存初总集序》和晋安门人蒋奕芳的《存初集叙》，末后附有万历二十八年林安的《跋》，可见成集时间不会早于万历三十四年。^③

4、《林子全集》32 册 112 卷，日本学习院藏。据小柳司气太介绍，该书分元、亨、利、贞四函，元函 7 册 30 卷，亨函 7 册 20 卷，利函 9 册 29 卷，贞函 9 册 33 卷。^④所收篇目与日本内阁文库

详见酒井忠夫《中国善书的研究》，国书刊行会，1972 年。

^③详见间野潜龙《明代文化史研究》，同朋会，1979 年。

详见小柳司气太《明末的三教关系》，文载 1928 年《支那学论丛》。

本《林子全集》基本相同。

5、《林子全集》48卷，美国普林斯顿大学藏。据美国学者朱迪斯·伯林介绍，该集为明崇祯四年版本，全集杂乱无章，乃随心所欲编排所致，且有把同一篇作品割裂开来，放置于不同卷中的现象。^①

6、《林子全集》，41册，崇祯四年版本，北京图书馆藏。据《四库全书总目提要》卷一二五“杂家类”存目载《林全子集》，林兆恩撰，并谓是编乃其门人涂元辅汇刻而成，分元、亨、利、贞4集，每集10册。这一记载有误，即汇刻《林全子集》应为《林子全集》，涂元辅应为涂文辅，40册应为41册。此书于崇祯元年开雕，崇祯四年告竣。据《金陵中一堂行实》记载，此书“依先师在日亲笔旧稿，无半字更易，所谓不愆不忘，率由旧章也”^②。

7、《林子会编》30册118卷，北京图书馆和南京大学图书馆藏。笔者见过的南京大学图书馆藏本，每篇独立成卷，前有林兆珂撰写于万历三十四年的《林子存初总集序》和蒋奕芳的《存初集叙》，还有林兆恩的《林子分内集分摘便览自序》。据附在该书前的清同治十二年方浚师手写的《跋》说，该书并不是完整的集子，可能佚失数十卷。笔者把《林子会编》的目录与日本内阁文库本《林子全集》目录作了比较，发现二者所收篇目以及篇目的排列顺序基本相同。据此可以推断，《林子会编》与《林子全集》是异名同书，只不过在册数的装订和卷数的划分上不同而已。

8、《林子三教正宗统论》，36册。福建师大图书馆、莆田、仙

^① Judith A · Bling 《The Syncretic Religion of Lin Chao - en》。New York: Columbia University, 1980年。

详见马西沙、韩秉方《林兆恩的三教合一思想与三一教》，文载《世界宗教研究》1984年第3期。

游民间、台湾省民间均藏有此书。据《林子本行实录》载，该书编集于万历二十二年十一月，编集的原因是当时“礼部移文，购天下遗书，郡县征求教主之书甚切。教主以原板被煨，乃命卢子曰：‘遇变则革，乘其时也，余生平所论著诸书，每未暇删校，即为诸子录而梓之，是以多有叠出而未定，今子其为余再删校而编定之。’卢子承命，将《圣学统宗》、《分内集》、《分摘》、《标摘》、《约摘》、《拾余》等书再编次之，标其名曰《林子三教正宗统论》，凡三十六册”。这里所说的卢子即卢文辉。编集工作至万历二十三年基本完成。因为是“应礼部征取”，时间紧迫，初编的集子“不免叠出阙文，不暇删校，须合数集六十余册才见备悉，览者犹为未便”^①。卢文辉倡道涵江时“复加编订，去其重复。又将《四书正义》之标摘与续者更加删汇，与道释诸经释略而合之。三教之旨灿然大明，共三十有六册，分元亨利贞四函，卷帙不繁，又且周悉，览者无不称快”^②。林兆恩在万历二十三年撰写的《三教正宗统论自序》中也说：“是集原系《圣学统宗》，兹复命卢生文辉删而校之，概有三十六册，总标之曰《三教正宗统论》。”^③可见该书的蓝本是《圣学统宗》。

《林子三教正宗统论》最后编订付梓是在崇祯十七年前后。据《目录纪因》载，当时卢文辉在莆田涵江一带传教，“求教者最多，建祠事冗甚，以致是书集刻尚未竣事”。万历四十六年，卢文辉临死前，遗命陈衷瑜曰：“教主倡道，其精神命脉俱在斯集。昔命区区编定付梓，以垂后世。今尚有未集者若干，未刻者若干，子其与我成之”^④。陈衷瑜承命，完成了编订付梓工作。查《林子三教正宗统论》序跋，最迟为崇祯十七年，可以推断，此书大约在这年梓

②④⑤ 《林子三教正宗统论》第1册《目录纪因》。

③ 《林子三教正宗统论》第1册《三教正宗统论自序》

竣，或稍后一些。卢文辉在万历二十三年说：“复承编订校梓《三教正宗统论》之任，既竣事矣”^①，不符合事实。

《林子三教正宗统论》是现存林兆恩全集中较好的集子，本书即采用这一本子。理由有三：

(1) 《林子三教正宗统论》主要编者卢文辉是林兆恩亲自选定的接班人。林兆恩的孙子林齐岳曾这样评价卢文辉：“延征（即卢文辉）君聪明天挺，纯粹性成，得儒道释之正宗，明圣玄禅之秘旨，真可谓传道得人，三门之赤帜也。我大父实爱而敬之，复时时而示岳曰：‘继吾道者，惟卢生延征也，我若百岁后，汝当善事之，勿以吾言为忽。’”^②《林子三教正宗统论》初步编成后，林兆恩审阅了全稿，对卢文辉的编订删定工作表示满意，说道：“兹集删定，颇得余心。”^③所以此书更能较全面准确地反映林兆恩的思想主张。而其他集子如《林子全集》、《林子会编》等未经林兆恩审阅，均是门徒自发编集付梓的，史料价值自然稍逊于《林子三教正宗统论》。

(2) 《林子三教正宗统论》以《圣学统宗》为蓝本，吸收了《分内集》、《夏一集》、《夏三集》、《分摘》、《标摘》、《约摘》、《拾余》、《复初》等以往所有集子的精华，反复删校编订而成，内容十分丰富，有 40 余篇作品未收入《林子全集》，林兆恩写的序跋就有 35 篇，门徒撰写的序跋也有 33 篇。第 36 册还附有卢文辉的《中一绪言》、《性灵诗》郭曾照的《道统论》等作品，对于研究三一教的演变有较高价值。

(3) 《林子全集》、《林子会编》等均在福建省外刊刻流行，有

^①《林子三教正宗统论》第 1 册《三教正宗统论叙》。

^②《林子三教正宗统论》第 36 册《念祖明训》。

^③《林子三教正宗统论》第 1 册《三教正宗统论自序》。

的还散失海外。而《林子三教正宗统论》在福建省内多次被重印，福建三一教徒奉之为经典，对福建省三一教产生了重大影响。而三一教主要流行地区是在福建，以《林子三教正宗统论》作为研究林兆恩思想的主要文献，也有利于对三一教演变的科学研究。

国内外现存的林兆恩全集还有许多种，诸如：（1）《三教正宗统论》，6册20卷，明万历二十八年版本，北京图书馆藏。（2）《林子三教正宗统宗》，107卷，明天启版本。台湾中央研究院史语所藏。（3）《林子全集》40册，日本尊经阁、日本内阁文库藏。（4）《林子全集》39册，日本内阁文库藏。（5）《林子全集》119卷，日本京都大学人文科学研究所藏。（6）《林子全集》卷册数版本不详，日本京都府立大学藏。（7）《林子全集》卷册数版本不详，日本蓬左文库藏。（8）《林子全集》卷册数版本不详，美国元清研究所藏。

为了更好地了解不同集子所收的篇目，更全面地掌握林兆恩的著述情况，现把《林子三教正宗统论》（简称《正宗》）、《林子全集》北京图书馆本（简称《全集》北）、《林子全集》日本内阁文库本（简称《全集》内）、《林子全集》美国普林斯顿大学本（简称《全集》普）、《林子分内集三教分摘便览》间野潜龙藏本（简称《便览》）5种集子的目录列表如下，凡有收入该集子的篇目注上“○”的符号。

篇 名	《正宗》	《全集》 北	《全集》 内	《全集》 普	《便览》	成书时间
林子	○		○			嘉靖32年
(林子) 旧稿	○	○	○	○		嘉靖33年
明经堂	○		○			嘉靖33年
崇礼堂	○	○	○		○	嘉靖33年
非三教	○				○	嘉靖33年
山人	○	○			○	嘉靖33年
四代礼祭图说	○	○	○		○	嘉靖37年
射礼冠礼仪节	○	○				嘉靖37年
醒心诗	○	○	○	○		嘉靖38年
醒心诗摘注	○	○	○	○		嘉靖39年
常明教	○	○	○		○	嘉靖40年
三教会编	○	○	○			嘉靖41年
心圣直指	○	○	○	○		嘉靖43年
诗文浪谈	○	○	○		○	嘉靖43年
本体教	○		○		○	嘉靖44年
夏语(注释)	○	○	○			嘉靖44年
倡道大旨	○		○			嘉靖44年
原宗图说	○		○			嘉靖44年
圣学心要	○	○				嘉靖44年
玄宗大道	○		○			嘉靖44年
性空宗旨	○		○			嘉靖44年
歌学解	○	○	○		○	嘉靖44年
道释人伦疏稿	○	○				嘉靖45年
心身性命图说	○	○	○			隆庆元年

(续表)

篇 名	《正宗》	《全集》 北	《全集》 内	《全集》 普	《便览》	成书时间
何思何虑解	○		○			隆庆元年
存省规条	○		○			隆庆元年
心镜指迷	○	○	○		○	隆庆2年
三纲卦	○		○			隆庆5年
信难篇	○	○	○		○	隆庆5年
原教	○		○	○		隆庆5年
六美条答	○	○	○		○	隆庆5年
道业正一篇	○					隆庆6年
宗孔堂	○	○				隆庆6年
豫章答语	○		○			万历元年
豫章续语	○		○			万历元年
四书正义(经传 释略)	○	○	○	○	○	万历元年
心本虚篇	○		○			万历4年
心本虚直指	○		○			万历4年
先行	○	○	○	○		万历4年
心圣教言	○		○			万历4年
丝银喻	○	○	○		○	万历5年
七窍答问	○	○	○		○	万历5年
易解俚语	○	○			○	万历5年
导河迂谈(导淮 迂谈)	○	○	○		○	万历5年
九序摘言	○	○	○		○	万历7年
心经释略概论	○	○	○	○		万历8年

(续表)

篇 名	《正宗》	《全集》 北	《全集》 内	《全集》 普	《便览》	成书时间
金刚经统论	○	○	○	○		万历8年
常清静经释略	○	○	○	○		万历9年
正宗要录	○					万历9年
梦中人	○	○	○		○	万历11年
真我昌言	○	○			○	万历11年
欲仁篇	○		○			万历11年
无遮大会	○	○	○		○	万历11年
元神实义	○	○	○		○	万历12年
无生篇	○	○	○		○	万历13年
道德经释略	○	○	○	○		万历16年
三教合一 大旨 (要)	○	○		○		隆庆5年
井田	○	○	○		○	万历13年 前后
见性篇	○	○	○		○	万历13年 前后
权实	○	○	○		○	万历11年 前后
坛经讯释	○	○	○			万历11— 25年
佛菩萨义	○	○	○		○	万历3年 以前
念经辩惑	○	○	○		○	
须识真心	○	○	○		○	
持斋辩惑	○	○	○		○	
度世	○	○			○	

(续表)

篇 名	《正宗》	《全集》 北	《全集》 内	《全集》 普	《便览》	成书时间
真我昌言	○	○				
破迷	○	○	○		○	嘉靖38年 之后, 万 历元年之 前
疏天文稿	○	○	○	○		
常道篇	○	○	○		○	嘉靖44年 之后
教外别传	○	○	○		○	万历八年 前后
联句	○	○	○	○		万历年间
心圣图说	○		○	○		
圣学心要	○					
诸生疏启	○					
性命答语	○		○			
偏道疏启条答	○					
文武礼射图说	○		○			
世出世法	○	○			○	
立本	○	○	○		○	
天人一气	○	○			○	隆庆6年 之前
心爻	○	○			○	
续稿	○	○	○	○		隆庆5年 之后
寤言录	○	○	○	○		
玄歌	○		○			

(续表)

篇 名	《正宗》	《全集》 北	《全集》 内	《全集》 普	《便览》	成书时间
玄谭	○		○			
卓仙诗	○			○		
中一绪言	○					
性灵诗	○					
道统论	○					
念祖明训	○					
初学篇	○					隆庆5年
宗孔堂	○					
三教经略		○	○	○		
三教异端		○			○	
分内集		○		○		万历11年
五切不可		○	○			
无为真实义		○			○	
孔门心法		○			○	
心是圣人		○			○	
太虚天也		○			○	
本体经		○	○			
仲尼天地		○			○	
良背行庭		○			○	
在世出世		○			○	
作圣		○			○	
纲常教之本		○			○	
林子书札报柬	○	○		○		
林子文略		○		○		

(续表)

篇 名	《正宗》	《全集》 北	《全集》 内	《全集》 普	《便览》	成书时间
林子行实		○		○		
宗孔之儒		○			○	
帖门辞谢		○			○	
性命		○			○	
性命仁丹		○			○	
复古之道		○	○		○	
炼心实义		○			○	
颂章		○	○		○	
格物正义		○			○	
黄老讯释		○			○	
遍叩山门		○			○	
道统中一经		○	○	○		万历21年
道无不可		○			○	
道一教三		○			○	万历11年
儒经		○	○	○		
儒经讯释		○			○	
德性问学		○			○	
万古此纲常					○	
河书洛图					○	
说夏			○		○	
寓言	○		○			
鹿谈			○	○		
宗孔心要			○			
夏一			○			

(续表)

篇 名	《正宗》	《全集》 北	《全集》 内	《全集》 普	《便览》	成书时间
弥勒尊佛宝经			○			万历16年前
书刘曾二生注 释语				○		

《林子三教正宗统论》卷帙浩繁，不便观览，所以万历二十三年，“卢子又承教主严命，将正宗采辑，结为《三一教主夏午尼经》三十六卷：《夏总持经》三卷、《夏讯释经》三卷、《如来性经》三卷、《众妙玄经》三卷、《大成时经》三卷、《反身诚经》三卷、《度世正一经》三卷、《中和位育经》三卷、《明光普照经》三卷、《最上一乘经》三卷、《洞玄极则经》三卷、《道统中一经》三卷，分作十二册^①。日本大坂外语学院虽藏有“石滨文库本”的《三一教主夏午尼经》（又称《夏午真经》），但残缺不全，只有5册15卷。现存福建师范大学历史系和莆田仙游民间的《夏午真经》是民国27年据光绪十九年的刻本重印的，扉页上有“光绪癸巳夏五重刊”“莆田黄巷悟原堂藏板”等字样。书前有光绪十九年梁普耀撰写的《重刊夏午真经序》和光绪二十三年撰写的《重刊夏午真经纂要序》。《夏午真经纂要》与《夏午真经》是不同的两部书，不知何故把《重刊夏午真经纂要序》附在《夏午真经》前。序之后有方占梅民国27年写的跋，跋后有孔子、老子、释迦牟尼和三一教主的四张画像。《夏午真经》虽采辑于《林子三教正宗统论》，但内容不尽相同，如《夏午真经》收入了14则《林子三教正宗统论》所没有的“偈言”、“咏言”这些偈言或咏言多为五字一句，

《林子本行实录》。

也有四字一句或七字一句，最短的偈言为八句，最长的达256句。

万历二十五年，林兆恩又“虑诸经卷帙浩繁，命卢子于所集者纂其大要，以便人观览，凡四卷，题曰《三一教主夏午尼诸经纂要》又著《经训》^①一卷”。《三一教主夏午尼诸经纂要》又称《夏午尼经纂要》或《夏午真经纂要》共4卷。第一卷：《夏总持经纂》15章、《道统中一经纂》16章 第二卷：《最上一乘经纂》9章、《夏讯释经纂》15章、《如来性经纂》4章 第三卷：《众妙经纂》5章、《大成时经纂》4章、《反身戒经纂》3章 第四卷：《度世正一经纂》9章、《中和位育经纂》10章、《明光普照经纂》13章、《洞玄极则经纂》10章。现藏于莆田仙游民间的《夏午真经纂要》是光绪二十三年刊本。

《经训》全称《三一教主夏午尼真经训》，又称《夏午经训》、《林子经训》，收入《经训》14章、《诸生矢言》4章以及《性灵》、《心大》、《道一(教三)》、《颂章》等内容，现存莆田仙游民间的《经训》是民国15年的重刊本，前有顺治年间董史撰写的《经训叙》。

第二章 林兆恩的三教合一论

第一节 三教合一论的理论基础

林兆恩的设教传道活动正当阳明心学盛行的明嘉靖万历年间，史称：“宗守仁者曰姚江之学，别立宗旨，显与朱子背驰，门徒遍天下，流传逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉、隆而后，笃信程朱，不迁异说者，无复几人矣^①”。按《明儒学案》所作的“人文地理”分类，王学在嘉靖以后有浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州七大系统，其中以浙中、江右、泰州学影响最大。王学继朱子学之后，极一时之盛，成为明中后期的“显学”。梁启超曾指出：“《明儒学案》实不啻王氏学案也。前夫子王子者，皆王学之先河；后夫子王子者，皆王学之后裔。其并时者，或相发明（如甘泉之类），或相非难（如整庵之类）而其中心点则王学者也。”^②这一评论是符合实际情况的。王学不仅是一种学术主流，而且还形

① 《明史》卷282《儒林一》。

② 《节本明儒学案·例首》

成一种强大的政治势力。清人陆陇其指出：“自嘉、隆以来，秉国钧作民牧者，孰非浸淫于其教者乎？始也倡之于下，继而遂持之于上。始也为议论，为声气，继而遂为政事，为风俗。^①”隆庆元年，明廷追赠王守仁为新建侯，谥文成。万历十二年，钦准王守仁从祀文庙。这些都标志着王学达到极盛。

在阳明心学的猛烈冲击下，统治中国数百年的程朱理学摇摇欲坠，各神学说杂出纷呈，汇成了一股耸动社会的“异端”思潮，王艮、颜山农、何心隐、李贽等主学后劲均成为“非名教之所羁络”的狂捐者，他们狂放不羁，设帐讲学，“凭是天崩地陷，它也不管，只管讲学快活过日”^②。王艮提出“百姓日用即道”，颜山农提出“制欲非体仁”说，何心隐主张“育欲”，李贽宣扬“私欲”与“童心”，反对以孔子之是非为是非。这些学说有力地冲击了几千年以来的封建礼教，对于解放思想起到了一定的作用。

阳明心学实际上融合了儒道释三教思想，王学传人管志道毫不讳言这一点。他说：“原其本，则以洙泗、曹溪两家宗趣并合于方寸中，虽平日以良知提掇，而隐然犹有宗门秘密藏焉，故天机一到，满盘托出，而不自蹈二氏之嫌焉。”^③因此，阳明心学盛行的地区往往又是三教合一论流行的地区。《明史》载：“合儒释而会通之，辑《圣学宗传》，尽采先儒语类禅者以入。盖万历世士大夫讲学者，多类此”^④。

福建虽然是朱子学的发源地，闽学在福建的影响最大，但也免不了受到阳明心学的挑战。王学产生后，也逐渐传入福建。王畿

① 《三渔堂文集》卷2。

② 《高子遗书》卷11（中）《顾季时行状》。

③ 转引顾宪成《证性篇》。

④ 《明史》卷283《王畿传》。

耿定向等曾在福建设立讲堂，鼓吹阳明心学，其中传播王学最有力者首推耿定向。耿定向，字左伦，号天台，湖北黄安人。他在隆庆和万历年间任福建巡抚，在福建开办学堂，广收门徒，大力倡导王学，产生了一定的影响。如李贽、何乔远等均受其影响，不遗余力地批评程朱理学。

明代是福建文化的又一重要发展时期。据统计，明代福建有进士2208人，其中鼎甲29名，仅次于江苏、浙江、江西，居全国第四位。明裴应章在北京《汀州会馆记》中描写道：“文皇帝定鼎幽燕，闽为东南滨海之隅，去京八千里之遥，然观光诣阙下者，冠盖云集，而天涯桑梓，海内称都盛而挚笃者，必曰八闽八闽云”^①。林兆恩的故乡兴化府莆田素有“文献名邦”之称。《嘉靖重修一统志》载：“比屋业儒，俊造如林，文物之邦，习俗好尚，有东周齐鲁遗风旧俗。蓄勤力，衣服古朴，重廉耻，惜行检，以读书为故业，科名之盛，甲于闽省”^②。清谈迂曾统计，莆田自洪武三年（1370年）至嘉靖七年（1528年）凡52科，乡举1111人，甲榜324人，状元2人，探花4人，会元1人，解元25人。^③明中后期，莆田“士大夫讲学论道之盛，比于宋南渡时”^④。像文化如此发达的府县，各种学说都能够在这里传播，当然也包括阳明心学，使林兆恩有机会接触到不同流派的思想。

林兆恩的祖父林富与王阳明的关系十分密切，两人的政治主张和哲学观点相同。林富任南京大理寺评事时，与王阳明一道因忤当时权贵刘瑾，下诏狱。两人在狱中患难与共，经常在一起论学，

① 《闽中会馆志》第3册《汀州会馆》。

② 《嘉靖重修一统志》卷427《兴化府》。

③ 《枣林杂俎·科擢》。

④ 《榕村全书》卷13《重修蔡虚斋先生祠引》。

林富在《狱中与王阳明讲易》诗中记载了两人“讲易清夜阑，夜阑忽有得，明明寸心间”的情形。林富、王阳明出狱后，均得到朝廷的重用。嘉靖七年，林富协助王阳明镇压了八寨瑶族起义。不久，王阳明病重，推荐林富接任兵部右侍郎兼都察院右金都御史，总制两广。嘉靖十一年致仕归乡，在东岩山设立讲坛，宣扬阳明心学。当时林兆恩 16 岁，正是学业大有长进的时候。直到嘉靖十八年林富去世，林兆恩一直是在其祖父的指导下肄习举子业，可以说，林兆恩是从其祖林富那里接触到阳明心学的。^①

嘉靖十八年以后，林兆恩与王学代表人物也有过密切往来。嘉靖二十五年，林兆恩往江西拜谒江右学派的中坚人物之一罗洪先，后来两人常有书信来往，关系密切。嘉靖三十一年八月林兆恩在给罗洪先的复函中，介绍了自己弃名学道过程，阐述了自己的三教合一论，未了还约请罗洪先“伏惟留意，相期作天地间第一等人物”^②。关系非同一般。林兆恩也与泰州学派的何心隐有密切关系。嘉靖三十八年，何心隐抵莆，寓林府一个多月，何心隐曾对林兆恩说：“昔儒道释三大教门，孔子老子释迎已做了。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。”^③可见何心隐对林兆恩的三教合一论颇为赞赏，其中一个重要原因与林兆恩三教合一论的理论基础是阳明心学有关。

也许是林兆恩为了刻意创立一种新的学说，也可能是为了避免王学末流空疏、清谈的弊端，在洋洋百万言的林兆恩著作里，很

参见《国朝献征录》卷 58、《皇明应谥名臣备考录》卷 7、《重纂福建通志》卷 199、《全闽明诗传》卷 13。

《林子年谱》。

《林子本行实录》。

少提到王阳明及其后学的思想。但只要打开《林子三教正宗统论》，有关阳明心学的言论随处可见。如：王阳明提出“心外无物”说，林兆恩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”^①。又说：“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，故物之细不足以拟其微。”^②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：“物，物也；人，物也；天地，亦物也。而心则非物，若心可得而物之，是亦物也，又安能妙万物？然则心与天地孰大？曰心大。故天地也者，人资之以始，人资之以生者也。心也者，地资之以平，天资之以成者也。”^③“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。”^④“天地有坏，而此心不坏者，心本虚也”^⑤。

王阳明提出“心外无理”的“良知说”，林兆恩也鼓吹“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”^⑥。“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。”^⑦“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

《林子三教正宗统论》第1册《倡道大旨》。

《林子三教正宗统论》第29册《须识真心》。

《林子三教正宗统论》第17册《金刚经概论》。

《林子三教正宗统论》第29册《心本虚篇》。

⑥ 《林子三教正宗统论》第27册《豫章续语》。

⑦ 《林子三教正宗统论》第24册《中庸正义》。

非有外也”^①

王阳明不同意朱熹的“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”^②。“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？”^③“即凡天下之物何其众也，……岂能今日格此一松乎，明日格此一梅乎？况人之生世也，不过百年，而物之缤纷也，殆不可以亿万计，纵有方年之寿，亦且不能即凡天下万物而尽格之矣。”^④因此，林兆恩认为朱熹的“格物致知”说违背了孔孟的原旨。在他看来，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”^⑤。在这样解释“格物”一词：“物者，物也。格者，即《书》所谓‘格其非心’之格也。故心之能知者，犹日月之能照也。心之蔽于物而不能知者，犹日月之蔽于浮云而不照也。惟当于有事无事之时，防自心不可蔽于外物，而外物之来，必思以格之，夫是之谓格。”^⑥“格物之义，余尝譬之树谷然。……善农者，知有谷之种子，去其蠹也已矣。善学者，知有心之种子，而格其物也已矣。……心犹日也，知犹照也。物之蔽乎其心，而心不能知，犹云之蔽于其日，

① 《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

② ③ 《林子三教正宗统论》第2册《宗孔堂》。

④ 《林子三教正宗统论》第7册《心圣直指》。

⑤ 《林子三教正宗统论》第34册《正宗要录》。

⑥ 《林子三教正宗统论》第16册《初学篇》。

而日不能照也。故云散则日无不照矣，物格则心无不知也”。^①

王阳明提出即心即圣的口号，林兆恩也说：“吾心一圣人也。”^②“心其一圣乎？”^③“心之本虚灵能知觉者，圣人也。”^④“神明不测者，心也，圣人也；变化无方者，心也，圣人也。”^⑤甚至宣称：“途人之心皆孔子也。”^⑥

总之，林兆恩在宇宙观、认识论等方面几乎全盘继承阳明学说，并以阳明心学作为自己三教合一论的理论基础，同时代人管志道指出，林兆恩的三教合一论“稽其品，其在泰州王氏后耳”^⑦。近代学者徐珂也认为林兆恩应属于“姚江别派”^⑧。

第二节 三教合一论的基本主张

在阳明心学理论的指导下，林兆恩构筑起庞大的三教合一论体系。这一体系的基本要点有：

一、非非三教说

儒道释三教是不同体系的三种学说或信仰。儒学的核心是三纲五常，强调君权、父权、夫权。君权有利于巩固君主专制的大一

① 《林子三教正宗统论》第 27 册《预章续语》。

② 《林子三教正宗统论》第 2 册《宗孔堂》。

③ ④ 《林子三教正宗统论》第 7 册《心圣教言》。

⑥ 《林子三教正宗统论》第 30 册《续稿》。

⑦ 《觉迷彙测·林氏章第六》。

⑧ 《清稗类钞·宗族类》。

统政治局面，父权、夫权则有利于维护封建自然经济中男性家长的权威，因此儒学特别适合中国封建社会政治、经济结构的需要，受到历代封建统治者的重视，尽管有的皇帝推崇道释二教，但没有一个敢放弃儒学。道教、佛教都用出世的教条来教化百姓。道教以炼形、养神、养气作为修炼手段，宣扬长生不死，修炼成仙。佛教则宣扬四大皆空，教人厌弃现实，追求虚无飘渺的西方极乐世界，寻找个人精神解脱。道释二教还都主张摈弃暴力，反对造反犯上，这些都适合封建统治阶级的需要。所以，汉以后的历代统治者一般都采取以儒学为主体，以道释二教为补充的三教并用或交替使用的政策。当然儒道释三教在理论上有所差异，儒学强调入世，道教、佛教则较强调出世，特别是儒道释三教在争夺正统地位时，相互诋毁攻讦，矛盾重重，有时甚至发展为激烈的政治斗争。深谙儒道释三教经典和历史的林兆恩，对秦汉之后儒道释三教各立门户以自高、各执偏见以相诋的状况十分不满，在隆庆三年著《非三教》，万历十二年还曾把自己的全集命名为《圣学统宗非非三教心圣集》。

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。”即针对三教的流弊而言。非非三教的理论前提是三教同源说，或者说是道一教三说。在林兆恩看来，儒道释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。”^①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。”^②把“道”与“心”完全等同

《林子三教正宗统论》第1册《三教合一大纲》。

《林子三教正宗统论》第29册《心本虚篇》。

起来。他认为：“三代以上，教出于一，故道术明，而天下所由以治。”^①“唐虞三代之时，有儒乎？否也；有道乎？否也？有释乎？否也？”^②直到孔老释迎之时，他们虽然各自设科以教人，但“孔子之教，未尝曰我儒也；……黄帝老子之教，未尝曰我道也；……释迎之教未尝曰我释也”^③。到了孔老释迎去世之后，后世学者“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”^④。分裂出相互对立的儒道释三教。尔后，三教内部又各自分裂出许多不同宗派，“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，是非所非，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”^⑤。到了明代，问题更加严重，三教学者完全偏离了孔老释迎之道：“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。”^⑥结果造成了道术不明于世，人心不古，天下大乱。

基于上述认识，林兆恩不遗余力地抨击三教学者的种种弊病。

首先，他从孔子之教乃心性之学的价值取向来非难儒学。认

① 《林子三教正宗统论》第10册《三教会编》卷2。

② ③⑤ 《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

④ 《林子三教正宗统论》第31册《醒心诗摘注》。

⑥ 《林子三教正宗统论》第1册《倡道主旨》。

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，而不知根本工夫、真实学问，此其所以博而寡要，劳而鲜功也”^①。“世之儒者，徒知周旋进退之文，而不知天然自有之礼”^②。“今儒者流，知尊孔子，而不知所以尊。遂使孔子之道不著”^③。“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”^④。在《三教会编》中，林兆恩对历代儒学者都进行了批评。首先是对于战国的荀子，他认为：“荀卿以桀纣性也，尧舜伪也。是其学不识性，而凋其本根矣。虽序列数万言，不过徒焯其条枚以为华美尔”^⑤。对于汉儒注经，也认为其罪过大，大大超过秦始皇的焚书坑儒：“焚诗书，而先王之典籍未亡也。注诗书，而先王之心性斯晦矣。陆子静曰：‘秦不曾坏了道脉，至汉而大坏’。盖秦之失甚明，至汉则迹似情非，故正理愈坏”^⑥。又说：“……秦之焚诗书也，特以坏先王之典籍尔。道脉在人，犹为无恙。若汉之注诗书也，又且坏先王之道脉矣。典籍虽存，竟成虚语。嗟乎！嗟乎！岂特汉之时儒者为然哉，此盖不得圣心之心，而揣逆以训释者非也。”^⑦对于韩愈的性三品论，他批评道：“退之之学最为谬戾者，以不知性善之旨，而有三品之说焉”^⑧。对于宋儒，林兆恩基本上把邵雍、周敦颐、程颢、陆象山划归为“尊德性”一派，把程颐、朱熹、张载划归为“道问学”一派。他既不赞同“尊德性”派，也不支持“道问学”派，认为：“专主尊德性，而流入于禅者，非也；

《林子三教正宗统论》第30册《续稿》。

② 《林子三教正宗统论》第22册《论语正义》下。

③ 《林子三教正宗统论》第25册《孟子正义》。

《林子三教正宗统论》第31册《醒心诗摘注》。

④ 《林子三教正宗统论》第10册《三教会编》卷2。

⑦ 《林子三教正宗统论》第34册《非三教》。

⑧ 《林子三教正宗统论》第12册《三教会编》卷6。

专主道问学，而驰骛于外者，非也”。^①尊法性与道问学之争犹如兄弟二人平分遗产；诸凡桌椅盥盆衣履之属，悉中裂而半之，虽曰一无不均之叹，而其父之所遗者，两不适于用也，岂不惜哉”^②。他主张把道问学与尊德性结合起来。林兆恩对宋儒的具体批评很多如他说：“朱子之患，在于注训之太早，而伊川之失，在于检束之太严也。”^③“余尝考朱元晦之学，盖得之伊川矣，其曰日格一件，岂尧舜所谓不遍物之知者哉？又尝考陆子静之学，盖得之禅伯矣，其曰学不贵存，岂孔子所谓能守之仁者哉？”^④甚至对王阳明也有微词：“今世之所谓格物者，特程朱之绪余耳。而阳明之致良知也，又不过欲与程朱相为雄长尔。”^⑤

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：“黄帝老子释迎之教，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。”^⑥并举出大量史实论证黄老释迎之教未曾遗弃人伦。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，颡项、帝誉以及唐虞夏商周皆其子孙，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，住子宫，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，释迎亦兼而有之，是释迎亦未尝遗

《林子三教正宗统论》第34册《非三教》。

《林子三教正宗统论》第24册《中庸正义》。

《林子三教正宗统论》第13册《三教会编》卷9。

《林子三教正宗统论》第1册《倡道大旨》。

⑤ 《林子三教正宗统论》第5册《拟撰道释人伦疏稿首序》。

⑥ 《林子三教正宗统论》第30册《续稿》。

人伦也。……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，竟不知今之道释者流，所学者谁之学也，所道者谁之道也。”^①类似的批评在《林子三教正宗统论》中屡见不鲜，如：“道家之教，以少壮时在家孝养，娶妻生儿，以尽此伦属之大。至四十不动心，乃出世间依法修行，以了此性命之学。……释氏之教，概四十有余岁而不能得道者，仍遣之归家，娶妻生儿。”^②“道书有曰：‘休妻不是道’。而休妻以为道者，不其败常而可非耶？”^③“纵能作佛，且不可以无后，况甘心于无后，而又无作佛之心乎？此其败常之可非也。”^④“若仕者以为道而辄弃官，士者以为道而辄离学，农不易田，工不善事，商不懋迁，是率天下之人，而入于僻。仰不以事，俯不以畜，荒唐枯槁，则亦奚贵于道哉？”^⑤“不能尽士农工商之常业，而周旋于人伦日用之间者，且不可以为人，而况能得道乎？”^⑥因此，林兆恩打算上疏皇帝，要求皇上“著之话言，申之禁令，俾两京十三省各府州县，各寺僧道，悉得娶妻生儿，以服行黄帝老子释迦之道。亦以令天下之人，悉知黄帝老子释迦，不惟能明心性之学，又且能尽人伦之大。非如世之所谓道释者流，荒唐而枯槁也。……陛下能行臣之言，悉群而人伦之，不祝发以毁形，不依僧以去姓，将见生息日炽，户口日增，百姓殷富，教化大行。”^⑦

林兆恩批评儒道释三教除了是由其三教合一思想体系的需要

① 《林子三教正宗统论》第5册《拟撰道释人伦疏稿》。

② 《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

③ 《林子三教正宗统论》第34册《非三教》口

④ 《林子三教正宗统论》第14册《道业正一篇》。

⑤ 《林子三教正宗统论》第5册《拟撰道释人伦疏稿》。

所决定外，还与他个人的特殊经历有关。他在《非三教》中写道：“初余迷于外道也，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，而枯坐之，既而悔之。屡入迷途，幸而知返。今以余所迷而非，及余所见所闻而非者，俱与诸生言之，庶诸生有所鉴戒，而不复如余昔日之迷，可笑而可痴也。”^①可见林兆恩的非三教并非纯粹的哲学思辩，而是一种亲身经历中逐渐形成的人生观念，同时也与林兆恩为了纠正门徒中已经出现类似偏差，建立统一的行为规范有关，他明确宣称：“诸生中亦有迷于外道而不知返者，岂止自迷，亦且迷人，自迷迷人非余弟子也。”^②希望门徒避免重蹈自己以往的迷途，夹杂有个人的感情因素。

二、三教一致说

前面谈过，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。特别是两汉以后儒道释三教共同为封建统治服务，三教的思想实质也相一致，互相渗透、互相补充不但是可能的，而且早已在东汉末就开始紧锣密鼓地进行着。尤其是佛道思想有较多的相通之处，容易相互靠拢。加上中国传统文化具有容纳百家、兼收众长的宏大气魄，魏晋以后就有人以“殊途同归”的文化观来审视三教，力图找出它们的共同点，出现了佛儒一致说或三教一致说。东晋孙绰著《喻道论》认为：“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名之耳。……周孔救其弊，佛教明其本耳，共为首尾，其致不殊。故逆寻者，每见

^② 《林子三教正宗统论》第34册《非三教》。

其二。顺通者 无往不一。^①此后，主张三教一致说不乏其人。如白居易说：“儒门释教虽名数则有异同，约义立宗，彼此亦无差别。所谓同出而异名，殊途而同归也。”^②柳宗元也认为：“浮屠诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，……不与孔子异道。”^③王畿说：“三教之说，其来尚矣。老子曰虚，圣人之学亦曰虚；佛氏曰寂，圣人之学亦曰寂。……人受天地之中以生，均有恒性，初未尝以某为儒，某为老，某为佛，而分授之也。良知者，性之灵，以天地万物为一体，范围三教之枢。不徇典要，不涉思为，虚实相生而非无也，寂感相乘而非灭也。……学佛老者，苟能以复性为宗，不沦于幻妄，是即道释之儒也。为吾儒者，自实用智，不能普物而明宗，则亦吾儒之异端也。”^④李贽也云：“谓三教圣人不同者，真妄也。因地一声，道家教人参学之话头也；未生以前，释家教人参学之话头也；未发人中，吾儒家教人参学之话头也。同乎不同乎？唯其实为已性命者，默默自知之。”^⑤“三教圣人不得而自异，虽天地亦不得而自异也。”^⑥

林兆恩继承和发展了历史上的三教一致说，从三教同源说出发，逻辑地推论出儒道释三教既然在“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，他着重探讨三教的共同点，从各个方面论证三教一致说。

首先，他认为三教都是关于心身性命的学说：“孔子之学，心

① 《弘明集》卷3。

② 《白氏长庆集》卷67。

③ 《柳河东集》卷25《送僧浩初序》。

④ 《龙溪先生全集》卷17《三教堂记》。

⑤ 《续焚书》卷1《答马历山》。

性也；黄帝老子之学，心性也；释迎之学，心性也。’^①“三教圣人之所以养之于内而心身性命之学同也。’^②又说：“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。’^③

其次，他认为三教都主张向内反省，发明本心。他说：“释氏寂灭之旨，……此心不住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。’^④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。’^⑤“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。’^⑥

第三，他认为三教立身处世的原则相同，都提倡内外双修，心身性命与纲常人伦不相妨碍。他在上皇帝疏中写道：“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。’^⑦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。释流则自以修性为高，而曰玄学之所

《林子三教正宗统论》第34册《信难篇》。

《林子三教正宗统论》第3册《原教》。

《林子三教正宗统论》第30册《旧稿》。

《林子三教正宗统论》第10册《三教会编》卷1。

⑤ ⑥ 《林子三教正宗统论》第28册《破迷》。

⑦ 《林子三教正宗统论》第5册《拟撰道释人伦疏稿》。

修者命 而不及性。抑岂知性命双修 乃释老之教之所以同邪。’^①

第四 他认为三教都主张“不争”。他说：“学以不争为大，……老子夫惟不争，天下莫能与之争。释氏无诤三昧。而孔子曰：‘君子无所争。’，由是观之，不争之教，三氏之所同也。”^②

第五，他认为三教体验“道”的途径相同，教包有立本、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，释迎之教禅教也。亦自有立本，亦自有入门，亦自有极则。”^③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，但同时也兼有老子之教的修身炼性以入门和释迦之教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的工夫，但同时也兼有孔子之教的纲常人伦以立本、释迎之教的虚空本体以极则的工夫。释迎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。在这一点上，林兆恩作了非常详尽的论证。如关于孔子之教包有入门、极则，他说：“《论语》所谓敬而无失，复礼为仁，居之无倦；《大学》之止止善，格物致知；《中庸》之致中和，致由而诚；《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。《易》曰‘变动不居 周流六虚’。又曰‘天下何思何虑 天下同归而殊途，百虑而一致’；又曰‘无思也 无为也 寂然不动，感而遂通天下之故’；《论语》曰‘七十而从心所欲不逾矩’；《中

《林子三教正宗统论》第24册《中庸正义》。

② 《林子三教正宗统论》第21册《论语正义》上。

③ 《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

庸》曰‘于乎不显，文王之德之纯’；又曰‘不动而敬，不言而信’；又曰‘笃恭而天下平’；又曰‘无声无臭，至矣’。是皆所谓圣神教化之极释氏之极则也。”^①关于道释二教包含有儒学的纲常人伦，前已述及，恕不赘引。至于道教也兼有佛教的极则工夫，佛教兼有道教的入门工夫，林兆恩说：“道书曰‘身外有身，未为奇物，虚空粉碎，方露全身’。此乃道教之极则也，岂惟释教为然哉？”^②“释书曰‘念所受法，当自勉精进修之’。又曰‘制之一处，无事不办’。此乃释迎之入门。岂惟道教为然哉？”^③

除了上述五点外，林兆恩还认为三教都主张度世，度世的方法都是“不仁而至仁”；尧舜之执中，老子之得一，释迎之止止均是异名同义。

总之在林兆恩看来，三教不但同源，而且在各方面都不存在着严格的差别，所包含的内容基本相同。

三、三教合一说

林兆恩在阐明非非三教说和三教一致说的基础上，进而提出了三教合一说。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道释三教合而为一，“述而非作，而变而通，似有出于一人之所建立者，不知有儒，不知有道，不知有释，而为教之一也。非古非今，无是无非。此余三教合一之本旨，而非矫世以为异也。”^④他“栖栖皇皇，不遑宁处”，^⑤终生以三教合一为职志，著作洋洋百万言，均以三教合一为指归。

① 《2013》《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

② 《林子年谱》。

关于三教的本源问题，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，也是儒道释三教的本源，心一道一，道一教三，三教均“以心为宗”。心宗者以心为宗也。而黄帝释迎老子孔子非外也，特在我之心尔。夫黄帝释迎老子孔子，既在我之心矣，而我之所以宗心者，乃我之所以宗黄帝释迎老子孔子也。由是观之，我之心，以与黄帝释迎老子孔子之心，一而已矣。心一道一，而教则有三，譬支流之水固殊，而初泉之出于山下者一也。”^①“故孔子老子释迎，为万世而生，以开心学之源。而天下之道，亦未始不同归而致一矣。”^②他的一些“联句”还这样写道：“圣而儒、玄而道、禅而释 儒道释三教只此一心。”即心即儒、即心即道、即心即释 心本无心。“无心之心岂有心 乃圣乃神乃武乃文。总不外此心。”^③都充分表现了林兆恩以心为宗来统合三教的观点。

林兆恩所说的“心”是至高至尊的，它既是宇宙万物的本源，又是三教的本源，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，即所谓“夫经不本之正觉矣，而谓之万古不易之常经也可乎哉？夫觉不本之真心矣，而谓之万古常寂之正觉也可乎哉？”^④他强调指出，这一至高至尊的心，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，人人具是”^⑤。无论古往今来、贫富贵贱、男女老幼、士农工

①《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

②《林子三教正宗统论》第25册《孟子正义》上。

③《林子三教正宗统论》第31册《联句》。

④《林子三教正宗统论》第8册《常道篇》。

⑤《林子三教正宗统论》第27册《豫章答语》。

商、智愚贤不肖，每个人的心都与孔老释迦一样，“至理咸具，欲为儒则儒欲为道则道，欲为释则释，在我而已，而非有外也”^①。

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，屈指可数呢？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”^②。就是说一般人受到外界“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。

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，认为今日格一物，明日格一物，以多闻多见富于记诵以为知者，不但无法发明本心以印证孔老释迦之道，而且还有碍于心之虚明本体的恢复，“殊不知三氏之径，皆吾心之注释也，心有未明，安能明经？”^③另一方面也反对王学末流空谈心性的弊病，认为王学末流空谈心性，既耻学于人，又耻问于人，“譬昏夜无烛，而有求于室中者，则亦无所见矣”^④。这样不但无法印证孔老释迦之道，而且会“弛我之志，而其流之弊，必至语怪而炫奇矣”^⑤。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，把三教的内心修养方法有机地联系起来，通过体验，从人心上下手，使三教之道混于一身之内，互相贯通，融为一体。

林兆恩坚持认为，唐虞三代和孔老释迦之时并无儒道释三教之名，三教乃后世学者不明孔老释迎之道而各立门户以自高的结

《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

① 《林子三教正宗统论》第7册《心圣教言》。

② 《林子三教正宗统论》第22册《论语正义》下。

③ 《林子三教正宗统论》第2册《宗孔堂》。

果。同时，他面对着三教的强大势力，采取“而变而通”的灵活态度，把体验“道”的工夫划分为三个层次，即立本、入门、极则。以儒家的纲常人伦为立本：“夫所谓立本者，乃余所谓世间法，而为人道之常也。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以道教的修身炼性为入门：“道家之教，教以父母既生之后，收拾此一点之灵光而已矣。而收拾此一点之灵光则不免有法，有法则有为，有法有为，其道教之所以入门乎？”^②以佛教的虚空本体为极则，即所谓：“释氏之教，教以父母未生以前，复还我太虚之本体而已矣。而复还我太虚之本体则又焉用法？无法则无为，无法无为，其释迎之所以极则也。”^③

林兆恩认为，要恢复心之虚明的本体，必须先立本，次入门，终极则，循序渐进，既缺一不可，也不能超越阶段。他用大量的篇幅进行论证，并明确阐述了自己的三教合一说。他说：“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。而教之序也，先立本，次入门，终极则。”^④又说：“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。”^⑤他总结道：“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。本末兼统以无遗，始终条理而不紊。昔统之而一者，既已分之而三；今分之而三者，乃复统之而

② ④ 《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

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

四、归儒宗孔说

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（即修身齐家治国平天下）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（即心性之学），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：“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他实际上比较偏重于世间法，理由相当单纯：“余之所以教人也，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。故不知出世间法，则不可以为人，不知出世间法，则不可以为圣，不可以为仙，不可以为佛。”^③“自古以来。未有不忠不孝而能成仙作佛者，以人道至重故也。”^④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。这样即使不能成圣成仙成佛，“抑亦可以为人矣”^⑤。否则，“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

① 《林子三教正宗统论》第1册《教合大旨》

② ③④ 《林子三教正宗统论》第34册《出世法》

⑤ 《林子三教正宗统论》第6册《信道疏启条答》

人乎？^①与此同时，他强调出世间法对世间法的反作用，认为有了出世间心（“其心不著于世间也”）作为精神支柱，然后在世间上才“可以禄之天下弗顾，系马千驷弗视”；“可以声色不迹，货利不殖，而诸凡世间琐琐不美之事，悉皆不足以入其心”；“可以外生死，杀身成仁。舍生取义”^②；“可以忘是非，而多口有所不恤”；“可以定危疑，而宠辱有所不惊”；“可以善养吾浩然之气，配义配道，而塞乎天地之间”；“可以包括乎天地，可以同体于太虚”^③。

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迎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”^④。而且，“从古以来之所以治天下国家者，真有不能外于孔氏之教矣”^⑤。所以嘉靖四十四年，林兆恩又在三教合一论的基础上推导出归儒宗孔说。

归儒宗孔说表面上与三教合一论相矛盾，其实不然，归儒宗孔说的提出有其必然性。

首先，林兆恩的三教合一论不是纯理论的，更主要的还是为当时政治服务，这从《拟撰道释人伦疏稿》中的上皇帝疏和上宰相疏集中地反映出来。出身于宦宦世家，自幼就受封建文化熏陶的林兆恩，对儒学的纲常人伦的重要作用有深刻的认识。他对儒学作了总结：“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

① ② 《林子三教正宗统论》第34册《世出世法》。

③ 《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

④ 《林子三教正宗统论》第1册《三教正宗统论自序》。

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。……孔子之儒，其来尚矣。而子以为天下万世有能外于孔子之儒者乎？”^①因此，必然会得出归儒宗孔的结论。

其次，林兆恩在三教中选择了儒家作为归宿，从表面上看是“不得已”的选择，他曾表白道：“余之所谓三教合一者，譬之植桃李梅于其庭，庭且隘，而木又拱，不得已乃择其种之美者而存其一。若仲尼之仁，乃种之美者也，余故曰道归于儒也，释归于儒也。”^②实际上与他早期所受的教育以及他熟悉的生活方式有密切关系，与数千年来逐渐形成的并沉淀下来支配着社会特别是士子文人的言行的儒学传统有关。历史上，很少士子文人能完全摆脱儒学传统，起码主观上不愿意当儒学的叛逆者，即使像被称为“异端之尤”的李贽也是以正统儒学的继承者自居，口口声声地称“吾儒吾儒”云 晚年还写了《三教归儒说》^③。林兆恩也不例外，归儒宗孔说是儒学传统所支配的社会历史条件下的必然选择。

第三，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

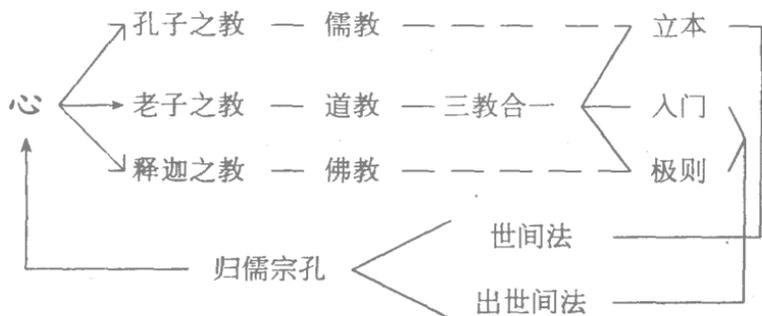
《林子三教正宗统论》第1册《倡道大旨》。

《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

详见《续焚书》卷2。

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。余之所以宗孔者，宗心也。盖吾心之孔子，至圣也，……故余直以宗孔为正，宗心为要尔。”^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。

综上所述，林兆恩的三教合一论是一种以阳明心学为基础，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（天然自足的本心）的思想体系。这一思想体系大致可以图示如下：



《林子三教正宗统论》第22册《论语正义》下。

《林子三教正宗统论》第2册《宗孔堂》。

《林子三教正宗统论》第1册《倡道大旨》。

《林子三教正宗统论》第30册《续稿》。

第三节 三教合一论的主要特征

三教之间异中有同，所以在矛盾斗争中互相补充、互相渗透，逐渐走向融合，从而构成了中国传统文化的一大特色。

三教合一论由来已有，其思想萌芽可以追溯到东汉末年牟子的《理惑论》。此后，三教合一论逐渐流行，汇成一股不可忽视的思潮。魏晋南北朝时期，援儒释道和援儒释佛的现象较为突出，三教合一论也开始出现。代表人物有孙绰、宗炳、慧远、张融、顾欢、陶弘景、寇谦之、萧衍等。隋代至唐中期，三教合一论一度消沉。唐中期之后，三教合一论又开始流行，儒佛融合比较突出。清代学者陈澧指出：“自唐以后，不但儒者混于佛，佛者也混于儒。……儒者自疑其学之粗浅而慕于精微，佛者自知其学之偏驳而依于纯正，譬之西方之人向东行，东方之人向西行，势必相遇于途。”^①代表人物有神清、宗密、延寿、李翱、刘禹锡、梁肃、白居易、柳宗元、杜光庭、谭峭等。宋元时期，公开倡导三教合一论的不乏其人。儒家方面倡导是说的有宋代的张商英、李纲、苏轼、文彦博和元代的耶律楚材等。至于宋儒偷窃道释二教的某些理论更是众所周知的事实。佛教方面主张三教合一的有宋代名僧智圆、契嵩等。道教方面的三教合一论者更多，以张伯端为首全真道南宗和以王重阳为代表的全真道北宗都主张用心身性命之学融合三教，元代的刘谧也极力鼓吹三教合一论。宋元以前的三教合一论前人

① 《东塾集》卷 4。

已多有论述，恕不赘论。^①

明代是三教合一论的重要发展时期。开国皇帝朱元璋带头鼓吹三教调和，认为：“天下无二道，圣人无两心。虽持身荣俭之不同。其所济给之理一。然斯世愚人，于斯三教，有不可缺者。”^②朱元璋的“天下无二道。圣人无两心”的思想成为明代三教合一论者重要理论依据。明中后期，政治、经济、军事的危机日益加重，地主阶级中的某些有识之士深感不安，疾呼：“今天下大势，如人衰病已极，腹心百骸，莫不受患。”^③他们怀着救世的抱负，力图从思想上寻找新的出路，为社会沉痾开方疗疾。但当时的统治思想儒道释三教，经过了千百年的发展，已经走到了尽头，难以在理论上有所突破。而明中后期资本主义萌芽又刚刚破土而出，在封建制度的重压下十分艰难又缓慢地生长，不可能给理论家提供多少新的思想材料，早期资本主义启蒙思想体系的产生条件尚未成熟。在这一特定的历史条件下，他们只好选择了三教合一这条尚有一定发展余地的折衷调和的道路，而恰好在这时产生的阳明心学又为贯通融合三教提供了有力的理论武器。何心隐曾毫不隐讳地指出：“昔儒道释三大教门，孔子老子释迎已做了。今只有三教合一，乃第一等事业，第一大教门也”^④。这段话真实地反映了明中后期思想界的基本特征。

明嘉靖以后，三教合一论十分盛行，成为当时主要的思潮。晚明党社著名人物陆世仪明确指出：“隆万时，天下几无日不讲学，

① 参见华山《自汉魏至宋初的儒佛道三教关系和道学的形成》，文载《山东大学学报》1963年第2期；陈兵《略论全真道的三教合一说》，文载《世界宗教研究》1984年第1期；久保田量远《支那儒道佛交涉史》，昭和18年，大东出版社。

② 《三教论》。

③ 《明史》卷209《杨爵传》。

④ 《林子本行实录》。

无人不讲学，三教合一之说倡言无忌，而学脉之瞽乱，于斯为极。^①《四库全书总目提要》也一再宣称：“盖心学盛行之时，几无人不讲三教归一者也。”^②“盖万历以后，士大夫操此论（三教合一论）者十之八九也。”^③诸如与林兆恩同时代的名僧祿宏、智旭、真可、愿证、德深，道士袁黄，一代名流焦竑、王世懋、管志道、胡直、袁宏道、袁中道以及王学后劲无不鼓吹三教调和和三教合

特别需要指出的是，明代的三教合一论不但流行于士大夫和僧尼之间，而且在民间传播开来。曹安说道：“世之人，多以儒道释为图，或塑像于寺观。”^④三教堂也在明中期后的民间出现。清代柴萼指出：“所谓三教堂者，据《文庙祀典考》，明英宗朝，民间绘老、孔、佛三像，名三圣祠，永川训导某上疏言其非，下敕礼部禁革。是三教堂明代已行，绝无疑义。相传衍圣公奉母命而作，未详何据？俞氏《印雪轩随笔》记万全县有三教堂，内供塑像三，释迦居中，孔子居右，老子居左，其义谓三教殊途，皆以行善为本。自明迄今，相沿成俗。”^⑤另外，明中后期，民间宗教如雨后天春笋般地涌现，罗教、红阳教、黄天教、圆顿教、还原教、收元教、东大乘教、西大乘教等在民间均拥有众多的信徒，这些民间宗教的教义多是主张儒道释三教合流，在民间影响相当大。

总之，三教合一论源远流长，并非林兆恩的独创，但他的三教合一论与前人相比有鲜明的特点，在中国古代三教合一思想发展史上占据着重要地位。

《陆桴亭遗集》卷1。

《四库全书总目提要》卷5《杂家类存目九》。

《四库全书总目提要》卷24《杂家类存目二》。

《谏言长语》。

⑤ 《焚天庐丛录》卷29《三教堂》。

首先，历史上的三教合一论者虽不乏其人，但大多只是片言只语，没能形成较系统的三教合一思想体系。宋明理学家固然大量偷运道释二教的思想内容，吸收道释二教的某些修持方法，但他们以正统儒学自居，又不遗余力地排斥道释二教，连王阳明也不敢公开倡导三教合一。林兆恩则把毕生精力投入到三教合一论的倡导上，为了宣明三教合一之旨，他置个人利害得失于度外，“栖皇皇，不遑宁处”数十年，“不惟不恤是非，亦且不恤荣辱；不惟不恤荣辱，亦且不恤利害。凡有所为，苟有当于心者，真有一家非之不顾，一国非之不顾，天下非之而不顾矣。”^①其著作百余万言，自始至终贯穿着三教合一论这条主线，创立了颇具特色的三教合一思想体系。像林兆恩这样庞大而完整的三教合一思想体系，在历史上还没有过。因此可以说，林兆恩的三教合一论既是魏晋以来三教逐渐融合的必然产物，又是魏晋以后三教合一思想的集大成者。

其次，林兆恩以前的三教合一论主要是从政治作用的角度企图把三教融合在一起。一般认为儒教是“外王之学”，道释二教是“内圣之学”，主张“以儒治国，以道治身，以佛治心”^②。虽然看到了三教对于封建统治来说犹如鼎之三足不可缺一，治病之药方不可或缺，但实际上仍然维持着三教门户之见，或主张三教归于儒，或主张三教归于道，或主张三教归于释。在个人内心修持问题上，一般也采取三教并列的立场，认为只要按照各自所属的教门的规戒修持，就可以达到圣人、神仙或佛的最高精神境界，不必再经过其它二教的修持过程。这种三教合一论，实际上并没有最后消除三教之间的严格差别，也没有冲破三教之间门墙壁垒。所以明代

《林子三教正宗统论》第1册《三教合一主旨》。

② 《湛然居士文集》卷13。

之前的三教合一论还是不彻底的、外在的。

林兆恩依靠阳明心学无限夸大自我，自由地解释三教经典，一方面，力图通过三教一致说来消除三教之间的差别，以去异归同的方式将三教义理导向心性之学，使三教趋于同一；另一方面，又极力主张通过个人的内心修养和道德实践以及立身处世的途径将三教有机地联系起来，融为一体。他在分析自己的三教合一论与前人的区别时明确指出：‘《平心论》尝曰：‘儒以正设教，道以尊设教，佛以大设教。’余则以为正而未有不尊，尊而未有不大者也。宋孝宗《原道辨》曰：‘以佛治心，以道治身，以儒治世。’余则以为治世而未有不本于治身，治身而未有不本于治心者也。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？近世有好持论而自奇者，谓一日之间，能寂灭者佛也，能虚无者道也，能事事者儒也。岂不以三教之道合之一人之身，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。盖能寂定，便能虚无，能虚无，便能事事也。’^①可见，在林兆恩的三教合一思想体系中，三教之间原有的严格差别被克服了，三教之间的门墙壁垒也被冲破了。中国古代三教合一论从不彻底的、外在的统一逐渐转向彻底的、内在的统一。

第三，以往的三教合一论者多偏重于义理的疏通，较少从道德实践和内心修养的工夫来兼容并蓄三教。这样往往会陷入空疏的弊病，而且任何人都无法同时精通三教义理，并进而会通之，一般只能以所属教派为本位来兼容其他二教，仍无法彻底摆脱门户之见，难免驳杂支离且有所偏差，不可能达到真正的合一。林兆恩所走的三教合一论的路子与前人的不同，他不仅对三教的义理加

《林子三教正宗统论》第13册《三教会编》卷9。

以疏通会同，力求在理论上融合三教，而且特别重视道德的实践和心性的体悟，提出了道德实践和心性体悟的工夫次第是先立本，次入门，终极则，并专门创立了一套融三教的修持工夫为一体的九序心法（详见第三章），希望通过循序渐进的修持道路将三教之道融为一体，从内心里泯灭三教的分际，破除门户之见。林兆恩的这一尝试在实际运用中并不那么尽如人意，但毕竟是一种创见。

第四，以往的三教合一论者对道释二教的宗教观（诸如羽化飞升、长生不死、天堂地狱、因果轮回）要么斥之为虚妄，要么视之为圭宝，很少人对道释二教的宗教观进行改造。林兆恩则不然，他吸收了道教的内丹理论和佛教禅宗的思辨哲学，用心性之学对道释二教的宗教观进行重新诠释，提出了一些颇有价值的见解。

（1）反对道教执着于形相的长生不死说。

他认为，形体的衰亡不可避免，是不可抗拒的法则：“夫人大常，生而少壮，转而衰老，转而死亡，圣凡之所共也，上智之所弗幸免焉者也。”^①就是黄老释迎也“都无羽化飞腾之术，又无长生不死之诀”^②。“若道此身能不死，古今谁是长生人？”^③林兆恩认为，道士追求形体上的长生不死违背老子的本意。在他看来，孔子的“朝闻道，夕死可矣”、“仁者寿”，老子的“没身不殆”、“死而不亡者寿”，释迦牟尼的“心不常灭”、“无量佛”都不是指人的形体长生不死，而是指人通过内心修养而获得的某种精神永生。因此，林兆恩将“羽化飞腾”诠释为“一点清灵，在天不昧”，将

①《林子三教正宗统论》第10册《三教会编》卷1。

②《林子三教正宗统论》第28册《破迷》。

③《林子三教正宗统论》第31册《醒心诗》。

“长生不死”诠释为“归天之神气，期与天地相为炳焕”^①。并以儒家的生命观来转变道教的长生不死说。

林兆恩认为，人生在世，若能真正做到立功（建立丰功伟绩）、立言（创建有深远影响的学说）和立德（树立高尚的道德楷模）那么虽然他的躯体死亡了，但后人怀念他所建立的丰功伟绩，或者遵循他的学说，或者景仰他的高尚情操，在这个意义上说，他的“心”并没有随着躯体的死亡而死亡，而是“炯炯不昧，万世如在也”^②。立功方面，如文王“近则享国于永年，远则声称于异代”^③，虽死犹生。立言方面“尧舜之道而万世祖述之，虽谓尧舜至今存可也文武之法而万世宪章之，虽谓文武至今存可也。仲尼素王万世为士，虽谓仲尼至今存可也”^④。“仲尼之道，寄之曹参、孔极、孟轲，寄之万世不死之人心。与天地相为终始而不穷者，仲尼之长生也”^⑤。立德方面：“古之所谓剖心以成忠，待烹以为者，其人也，舟心一点，万古不灭”^⑥。如“比干以忠而剖死，伯夷以忠而饿死，能事心也”^⑦。“楚之屈子平，宋之张世杰，其人也，耿耿赤心，万古犹烈。”^⑧基于上述认识，林兆恩极力反对道士僧尼逍遥物外，以出家修行来追求长生的做法，要求门徒通过立功、立言、立德来解决生死大事，将修身养性寓于齐家治国平天下之中。林兆恩的这种把道释二教以出世来解决生死的消极人生观，改造为入世的积极向上进取的人生观，虽然带有儒家的人文色彩，但却是相当可取的。

(2) 对于道士僧尼所宣扬的鬼、神、仙、佛等超自然力量，

《林子三教正宗统论》第3册《夏语》。

① 《林子三教正宗统论》第31册《醒心诗摘注》。

② 《林子三教正宗统论》第11册《三教会编》卷3。

③ ⑥⑦ 《林子三教正宗统论》第28册《破迷》。

有自己的理解。

他认为，在现实中根本不存在这些超自然的力量，所谓“鬼”是人的幻觉，并非真实存在。他说：“夫人之心，既不正而阴矣，则是失其人道之常，而入于幽昏之境，自妖自诞便生于心。既生于心，便眩于目，而恍惚之际，若有魑魅魍魉之属，见其形而舞其灵者。盖心中自邪，即是心中自鬼也。”^①“非鬼之灵也。鬼于心者灵也非鬼之形也。鬼于目者形也。”^②并公开宣称：“尚鬼之俗，真为可笑！”^③关于神、仙、佛的实际含义，是指人通过修心养性，使精神达到虚明直觉的特殊境界，并非现实中真的有神、仙、佛。他说：“儒曰圣，释曰佛，道曰仙。余尝谓皆指心之神而言之。故心静而神清，而方寸之内便有仙人在焉。”^④林兆恩还认为道士僧尼所鼓吹的仙、佛，是他们念经过度疲劳而眼花缭乱所产生的一种幻觉。他分析道：“余尝闻经师之教人以经也，曰：‘经要勤诵，勤诵既久，自有仙佛应来度汝。’而诵经之徒，心既惑矣。既领师命，口不辍声，旦则忘餐。夜则忘寝。如此劳苦。心火必旺，心火既旺，两眼自昏。而经师复从而语之曰：‘汝知仙佛之来度汝邪？汝之心岂不之觉，汝之眼岂不之见。’于是诵经之徒自以为迷也，而必强以觉之，以冀仙佛之我见也。心既惑矣，而眼又昏，似若有鬼现形，则所觉所见，则皆是仙也，则皆是佛也。且颠且狂，如醉如梦，常言我得无上道，常言我证无上乘。我能白日而飞升，我能永断于生死，我能呼风唤雨，我能役鬼使神。”^⑤林兆恩从诵经的弊端和人的生理角度分析鬼、神、仙、佛产生的原因，没有触及

(1) 《林子三教正宗统论》第30册《续稿》

(2) 《林子三教正宗统论》第3册《夏语》。

(3) 《林子三教正宗统论》第4册《崇礼堂》。

(4) 《林子三教正宗统论》第11册《三教会编》卷3。

(5) 《林子三教正宗统论》第28册《念经辩惑》。

鬼神迷信产生的社会根源这一实质问题，并且还认为鬼神虽在现实中不存在，但对治世而言，鬼神之说仍应坚持。他认为：“当今之世，……无所为而为善者，天下能有几人哉？然而赖有鬼神之说以恐惕之，庶几乎其不敢肆然而为恶者，是乃古先圣人救世之盛心，亦藉神通以设教也。奚必明言无鬼无神，以长其阴邪不善之心邪？”^①但他毕竟否定了鬼、神、仙、佛这些超自然力量的存在，这是十分难能可贵的。

(3) 对于道教的蓬莱仙岛，佛教的极乐国、天堂地狱以及因果报应、生死轮回的宗教观念，也持怀疑态度，并按照自己的理论加以诠释，赋予新的意义。

林兆恩认为，蓬莱岛、极乐国不在遥远的彼岸世界，而在人的心中，“身之极乐国也，如来禅定于其中矣，而释流则西方之；身之蓬莱岛也，神仙逍遥于其中矣，而道流则海外之”^②。至于佛教所鼓吹的天堂地狱，林兆恩仅仅把它理解为人在立身处世时善恶行为。他说：“作善降之百祥，而百祥之骈集，实惟天堂之福也。作不善则降之百殃，而百殃之俱罹，实惟地狱之苦也。况作善则心逸日休，便属阳明而轻清，不谓之天堂而何？作不善则心劳日拙，便属阴浊而幽昧，不谓之地狱而何？”^③又说：“苟为善，而人敬之，天下仰之，鬼神钦之，不谓之天堂只在目前耶？苟为不善，而人贱之，士师刑之，鬼神殛之，不谓之地狱只在目前耶？”^④

林兆恩实际上否定了道释二教的神仙世界和天堂地狱说，必然进而否定因果报应和生死轮回说。他说：“以因果而奉佛，志则陋矣。……所谓因果者，有因则有果，为其事，而有其功也岂特

《夏午经训》。

③ 《林子三教正宗统论》第28册《破迷》。
《林子三教正宗统论》第34册《非三教》。

为去祸取福者言耶？”^①并认为：“诸佛不说轮回，而说轮回者，释流之弊也”^②他所理解的轮回与佛教的六道轮回完全不同，说：“人生聚则成形 散则成气 聚而复散 散而复聚 轮回之旨也。”^③林兆恩认为 因果报应说“鄙陋甚矣”^④，“以因果而修道者惑也”^⑤。但一涉及实际教化问题时，他又后退了一大步，认为：“若齐民之愚也，余恐其信因果之未甚耳。齐民之信因果也甚，则必不敢肆然而为恶矣。”^⑥这表明，他并不反对在教化过程中运用生死轮回、因果报应说作为接引一般民众的方便之门，也反映了林兆恩思想明显的妥协性。

林兆恩对道释二教宗教观的分析批判虽然不够彻底，但类似的批判在三教合一思想史上却是极为少见的。当然，林兆恩绝不是—个无神论者。他站在儒家的伦理教化立场上，否定道释二教的怪力乱神，同时，又承袭了传统的天命论，认为“天”为最高的主宰；监督着人们的一切言行，不可或欺。他要求门徒入教时对“天”发誓，严格按照告天疏启行事，否则即是“得罪于天”，“天”就会降临各种灾异以示惩罚。他本人对“天”也恭恭敬敬 诚恐诚惶，并曾专门撰写《疏天文稿》，向“天”表明心迹，“依靠天地神灵，以自恐惕”，宣称只要有一念不协于心，一事不协于天心 即是愧对于“天”；“天”可以降不祥以殛死，心甘情愿接受上天的惩罚。连在传教活动时经济收支情况，都要一一列出清单，定期向“天”禀报，反映出他对“天”的虔诚信仰。^⑦

不过，林兆恩的某些思想在当时的历史条件下具有一定的积

《林子三教正宗统论》第11册《三教会编》卷4。

《林子三教正宗统论》第8册《梦中人》。

③ ⑤④ 《林子三教正宗统论》第28册《破迷》。

① 《林子三教正宗统论》第11册《三教会编》卷5。

⑦ 《林子三教正宗统论》第6册《疏天文稿》。

极意义，主要表现在以下几方面：

1、自从唐代韩愈为了振兴儒学，以表明儒学源远流长而提出儒学的道统论，至宋代程颐、程颢等理学家又倡道统之说，道统论逐渐成为“天经地义，莫敢或侮”的信条。明代何心隐、颜山农、李贽无不因触犯儒学道统而被诋为“异端”并加以残酷迫害。林兆恩打着复明孔老释迎之道和归儒宗孔的旗号，对孔孟以后的儒学一概否定，认为后世儒学者“以多识以为学，以遍物以为知，殆与尧舜孔孟之公案大相背驰”^①。“世之儒者，专事威仪文辞之际，而不知根本工夫真实学问，此其所以博而寡要，劳而鲜功也。”^②又说：“儒流以习威仪腾口说为事，入于辟焉。”^③他放弃“多学而识”的朱子学传统，认为“若以尧舜孔孟之书为是，则朱子之注恶得而不非”^④。“朱子之穷至，岂非从事于物，而遍物以为知耶？是徒散精神于无益尔。”^⑤林兆恩偏离正统儒学的轨道，侧重于证悟心性的涵养工夫，并公然引入道教的内丹术和佛教的反虚本心的致虚工夫，试图自立一说。到了晚年，不仅对当时各种儒学流派嗤之以鼻，而且大有雄视千古，以孔孟道统的继承者自居。其门徒进而制造新的道统论，竟宣称：“释迎为牟尼之圣，则诸佛菩萨之众，皆释迎之所统也；老子为清尼之圣，则神仙缙黄之流，皆老子之所统也；孔子为仲尼之圣，则智愚贤否之伦，皆孔子之所统也；三一教主为夏午尼之圣，则三氏所统，又皆教主之所统也。”^⑥上述思想和言论均直接触犯儒学的道统论，客观上冲击了儒学的特别是程朱理学的正统地位，所以当时正统儒学家指责林兆恩

《林子三教正宗统论》第34册《非三教》

《林子三教正宗统论》第30册《续稿》。

《林子三教正宗统论》第1册《倡道大旨》。

⑤ 《林子三教正宗统论》第34册《非三教》

⑥ 《林子三教正宗统论》第36册《道统论》。

“邪说横议，惑世诬民，大坏名教”^①。

2、林兆恩对宋明理学家的虚伪本质进行了无情揭露。他指出：“儒者终日口说孔子，不识自性孔子。终日纷争辩论，不识心上工夫。……后世儒者不识敬字，支离谬漫，似足听闻，若语之以真实工夫，根本学问，则亦未之知也。然儒者之病，不特支离为然也。有专主尊德性者，有专主道问学者；有专主先知者，有专主先行者；有专事考据以为博物者，有专事援引以为明经者；有自谓崇正之儒而身不正者，有自谓辟邪之儒而心自邪者；有藉此以为进身之阶者，有假此以为邀誉之媒者。如此者流，难以悉举。”^②刺到了理学家的痛处，类似的言论在林兆恩的著作里并不少见，在民间产生了相当大的影响，以至于正统儒学者惊恐万状，疾呼：“方今圣道大明之日，有此处世横议之言，不_以为之辩，则人心为之蛊惑，关系世道，诚非浅小。”^{③④}

3、林兆恩虽然不敢像李贽那样公开提出不以孔子是非为是非的口号，但他以阳明心学无限夸大的自我，任意解释儒道释三教经典，提出“千圣一心，而心之矩度，乃天下万世之所取衷焉者也。挈之以矩，度之以心”^⑤的检验言行的标准，认为一切言行只要无愧于心，“纵天下人以我为非，而我不自以为非者”^⑥，尽可一如既往地坚持下去。这种言论无疑有很大的煽动性，与李贽的不能以孔子之是非为是非的思想有异曲同工之妙。因此，正统儒学家把林兆恩和李贽相提并论，诋之为“闽中二异端”^{⑦⑧}。

③ 《林子本行实录》。

《林子三教正宗统论》第31册《醒心诗摘注》。

《林子三教正宗统论》第27册《豫章答语》。

⑤ 《林子三教正宗统论》第34册《易解理语》。

⑥ 《静志居诗话》卷4。

第三章 林兆恩的九序心法

第一节 九序心法的形成和来源

九序心法，是林兆恩独创的修身养性的方法。它由九个逐渐深化的修持程序组成，又是围绕着“心”这一本体展开，故名“九序心法”或“九序”。林兆恩将这套修持方法说成是儒家秘密心传法门，故又称“孔门心法”。由于九序心法第一序为“艮背”，或径称九序心法为“艮背心法”。九序心法在明末清初广为流传，且一直流传至今，是林兆恩思想和三一教的重要内容。

九序心法的形成并非一朝一夕之功，而是林兆恩经过近 30 年的探索和实践才创立的。早在林兆恩初创三一教时，具有神秘色彩的“明师”就向他面授了第一序艮背法和第二序行庭法。林兆恩利用它来作为接引信徒的方便之门，他对最早的门徒黄州说：“此（艮背、行庭）猎较微权也。大道久湮，圣学难明，若不先之

行庭又名周天，林兆恩曾说过：“行庭即周天也。”（《林子本行实录》）其弟子林贞明也指出：“行庭即周天，非行庭之外，又别有周天也。”（《卓午实义》上册）

以心法之余绪，小试贫且病者，与夫服药之不效者，将三氏心性之学骤而语之，谁其信之？故不得已而藉却病以引之，俾知病而可以心法愈也，始信道而可以心法造也。”^①从嘉靖三十年至四十二年林兆恩所撰写的著作看，林兆恩在嘉靖四十二年以前仅限于具体运用良背、行庭法，未能在理论上加以详细论述。嘉靖四十三年，林兆恩著《心圣直指》，较全面地论述了良背心法、行庭心法和虚空本体的理论，并明确指出：“始之良背、行庭，终之本体虚空，此乃君子之所以不外心以作圣，而为有渐之学也。”^②九序心法的基本骨架开始形成。

万历七年，林兆恩着手总结修持心法，“摘录诸拙集中要言，序而九之”^③，编辑成《九序摘言》篇。万历十一年，卢文辉奉师命辑录《九序内景图》，采用文字与图解相结合的方法进一步阐释了九序心法。至此，九序心法最终形成。林兆恩去世后，其门徒均热衷于九序心法，虽然有一些著作问世，但只是作一些枝节上的补充，在理论上并没有什么发展。

由于林兆恩自始至终不肯道出授予良背、行庭心法的“明师”的姓名，引起了后世三一教徒对九序心法的来源的种种猜测，并对林兆恩修持内功时所产生的种种奇异的生理现象加以神化。如鼓吹嘉靖四十三年，“教主紫金丹温养未就，纯阳吕祖乃显化泉南，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。质斋竟未解其义，再复询之，遂忘之矣，可知大道真秘密也”^④。万历十五年“教主得消息甚异，入而敛之，只见紫气

《林子本行实录》。

《林子三教正宗统论》第7册《自书心圣直指卷后》。

《林子三教正宗统论》第6册《九序摘言》。

《林子本行实录》。

陶陶，澄然一片而已。出而散之，则六虚无碍，亦不知身之所以为身，神之所以为神矣。时翠湖真人有诗证曰：“了际如如犹天地，来时不觉我之宗，金炉不炼空来相，摘月穿山景外风。”^②又煞有其事地说：万历十八年，“教主已入甚深法界，其所得舍利，虽曰遍周八万四千矣，然犹知有舍利在也，未究竟于本空之地。有钵但多尊者，乃教主往劫会中人也，尝托翁梦龙语教主曰：‘林老乃释迦当时遗旨，将以俟今朝复返真阳，再造乾坤，扶植人物。所以神仙往往通其窍妙，致与太虚同体，无修无证，不生不灭，到此方归本空地，又何舍利之足云。然而外道则以为断，凡愚则以为死，林老殆亦不自觉焉’。又贻诗三首，以为印证。”^③所有这些，不外是想把九序心法的来源神秘化，进而披上一件神圣的外衣。

从有关文献资料可以清楚看出，林兆恩在创立九序心法的过程中，深受两个人的影响，一是前述的卓晚春，一是张三峰。

卓晚春属于道教的哪一流派，文献没有明确记载。但从卓晚春言行看，应属于道教的内丹派。似与全真道关系更为密切。他不谈妖说怪，不娶妻生儿，提倡清修苦练，对全真道北五祖之一吕纯阳和南五祖之一白玉蟾十分敬仰，曾作诗加以颂扬^④。据载，他“每霜天必浴于溪浚，又饮水十数甌，曰：‘漂我紫金丹也。’”^⑤“漂我紫金丹”说明了他属于内丹派，至于“每霜天必浴于溪浚，又饮水数十甌”可能与修炼内丹时心火焦热有关。

卓晚春对林兆恩影响较深刻的是在道教的内丹理论方面。林兆恩的三传弟子董史承认，林兆恩的“金丹之启自上阳（卓晚

② 《林子本行实录》。

③ 《林子三教正宗统论》第 35 册《寤言录》卷下。

④ 《林子三教正宗统论》第 35 册《书寤言录卷端》

春)世又闻其语而复见其人矣’^①。林兆恩为了报答卓晚春的知遇之恩，特地“摘其遗言，拾其遗诗”^②，编辑成集，名曰《寤言录》附在自己的全集之后。尽管《寤言录》中的卓晚春的言论只是片言只语，带有语录性质，但从中仍然可以大致看出卓晚春对林兆恩九序心法的影响。

(1) 林兆恩的“人身乃一天地”的思想直接来源于卓晚春。

道教的内丹理论认为，人体的结构及其变化与天地的结构及其变化相一致，只有大小之分，并无本质之别，因此往往用自然界某些事物及其变化来比附人体的各个部位以及人体内精、气、神的变化，主张以人身为丹炉，以精、气、神为对象，以静功或气功为手段进行修炼，来获取所谓内丹。在《寤言录》中有许多“人身乃一天地”的言论，这些言论往往是卓晚春“启其端”，面林兆恩“更详其意”，一唱一和，颇为默契。如卓晚春说：“地之广，极北一万二千里，极南一万二千里，极东八千里，极西八千里，中一万二千里，中之外，外之中，各二万四千里。”林兆恩解释说：“南北各一万二千里，而东西各八千里者，何也？象人之身也。”“南北二土各二万四千里，土之中一万二千里者，所谓中国也。人之神宫，亦一寸二分。知吾身则知天地矣，故中国为地之极，神宫为人之极。”^③卓晚春说：“昆仑山发脉三十六条”；林兆恩发挥道：“即心中之三十六宫也。”卓晚春说：“天下之水五万四百里，山二万五千二百里，地八千八百里。”林兆恩解释道：“人之一身而血为多，精者血之精也。液者血之余也。”卓晚春说：“天有四岳，人有肝心肺肾，循还归一水中，天地之初也。”林兆

《林子本行实录·夏午尼三一教主本行实录序》。

《林子三教正宗统论》第35册《书寤言录卷端》。

《林子三教正宗统论》第35册《寤言录》卷上。

恩比附说：“天地之中岳，人身之黄庭也。一点虚无，注意不散，则与天地合其德矣。”^①类似的言论在《寤言录》中随处可见。

(2) 九序心法的前五序的某些理论渊源于卓晚春。

卓晚春认为修炼内丹的关键在于止念，他释“念”字为“二其心也”。林兆恩也说：“念字从二从心。”^②九序心法的第一序就是“艮背，以念止念以求心”^③。卓晚春强调人体中的“背”这一部位在内丹修炼中的重要作用，认为“背者，北也，宜温不宜寒”。林兆恩也认为“背字从北从肉，肉之北也，于五行属水”^④。主张修炼心序从“艮背”入手。卓晚春释“丹”为“神”，释“丹老”为“神足而久”。林兆恩也释“丹”为“神”，并说“神凝而丹成，功纯而丹老”^⑤。卓晚春在论及内丹变化时说：“金丹功足，渐渐上升，所谓变化不测也。”林兆恩也说金丹的变化是“自下田而中田，自中田而上田”^⑥。卓晚春在论及“火候”时说：“内火谓之阳火，外火谓之阴火，自子至午以渐而出，自午至亥以渐而入。”林兆恩进而说道：“出入即进退，进退即抽添。玄牝一窍深一寸二分，子时进二分，至巳时出而在外。午时退二分，至亥时入而在内。”^⑦卓晚春强调：“初采药时，须天人合一”^⑧。林兆恩的九序心法的第五序也名曰“采取天地，以收药物”，强调“采取药物”时必须使人体内的阴阳二气与天地间的阴阳二气合而为一。

从上述可以看出，林兆恩九序心法的某些理论确实来源于卓晚春，莆田仙游民间至今仍有九序心法的前五序是卓晚春传授的说法，也印证了这一点。三一教祠堂中往往供奉着卓晚春的塑像，反映出卓晚春确实“有功于一教”。

④⑦ 《林子三教正宗统论》第 35 册《寤言录》中。

⑤⑧ 《林子三教正宗统论》第 35 册《寤言录》上。

《林子三教正宗统论》第 6 册《九序摘言》。

张三峰（或称张三丰），名全一，一名君宝，三丰其号也。以其不修边幅，又号张邈。辽东懿州人（或云天目人，宝鸡人）。他是元末明初的一位传奇式道士，史称：“颀而伟，龟形鹤背，大耳圆目，鬚髯如戟。寒暑惟一衲一蓑，所啖，升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。书经目不忘，游处无恒，或云能一日千里。善嬉谐，旁若无人。”^①由于张三峰“踪迹秘幻，莫可测识，而震动天子”^②。洪武二十四年，明太祖遣使寻觅不遇。永乐中明成祖又遣使寻访“遍历荒徼 积数年不遇”^③。并费以百万巨资在武当山建造宫观“设官铸印以守”^④。明英宗正统元年（1436年）诏封张三峰为“通微显化真人”，宪宗成化二十年（1486年）又封其为“韬光尚志真仙”，世宗嘉靖四十二年（1563年）更封其为“清微元妙真君”。在明代，张三峰享有很高的声誉，民间广泛流传着他的故事，崇奉他的人很多。

林兆恩对张三峰也推崇备至，可以从三方面看出来：

（1）张三峰也是一个三教合一论者，他认为三教所遵循的“道”是同一的，所谓“理综三教，并知三教之同此一道也。儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙”^⑤。主张用道教修身炼性来撮合三教。特别是张三峰强调儒家的纲常人伦在修道中的作用，认为无论什么人，要想成仙得道，必须先尽人道，然后加上清静修炼，方能实现。在他看来，只要“素行阴德，仁慈悲悯 忠孝信诚”^⑥；“夕卜尽伦常”^⑦；“内尽慎独”^⑧，那么自然离仙道不远，林兆恩对张三峰的以纲常人伦为修道之本的三教合一论十分赞赏，说张三峰“生有异质，尝与人论议三教等书，如决江河。其

③ 《明史》卷 299 《张三丰传》。

《明史》卷 299 《方伎》。

⑤ ⑥ 《张三丰全集·大道论》。

所雅言，专以忠孝仁义劝世”^①。

(2) 林兆恩曾于隆庆三年和万历十一年，先后两次不畏年事已高和路途艰难，前往武当山（因各种原因中途而废），其目的除了参拜道教圣地外，很有可能与寻找张三峰的踪迹有关。

(3) 林兆恩把张三峰的著作《玄歌》、《玄谭》附在自己的全集之后，并说：“近得览三峰先生《玄歌》一章，复命梓氏标于《玄谭》之上。然《玄歌》乃以修身炼性为先，而所谓真种本宗、阴剥阳纯、住世累功者，是皆玄门之渐教也。若《玄谭》则以外景无无为至，而所谓窍中之窍、长胎住息、紫金黑铁者，不谓之玄门之极致乎？学者诚能以此而观之，则天下之道无余蕴矣。”^②可见林兆恩确实阅读过张三峰的《玄歌》、《玄谭》并把它们郑重其事地推荐给自己的信徒。

张三峰是明初著名的内丹理论家，林兆恩的九序心法受张三峰的影响是无疑的。如张三峰强调“心静”是炼丹的基础，《玄歌》说：“未修大药先修心，心静然后丹信至。”林兆恩也强调“心静”在内丹修炼中的重要作用，说：“内念止念，使心不乱而定而静，然后可以行此入门功夫。”^③张三峰认为修炼内丹时，“须先凝神入于窍中之窍，息息归根而中实矣，中实而胎长矣”^④。林兆恩的九序心法的第六序也名“凝神气穴，以媾阳丹”^⑤。张三峰释“窍中之窍”为“气穴”，^⑥林兆恩也释“气穴”为“窍中之窍”，^⑦二者完全一致。张三峰在论及“阳丹”、“阴丹”的修持方法时说：

^① 《林子三教正宗统论》第 35 册《玄歌》卷端。

《林子三教正宗统论》第 35 册《玄歌》卷后。

《林子三教正宗统论》第 1 册《三教合一主旨》。

^③ 《林子三教正宗统论》第 35 册《玄谭》。

^⑤ 《林子三教正宗统论》第 6 册《九序摘言》。

^⑦ 《林子三教正宗统论》第 6 册《九序摘言》。

“始而采吾身一点真汞而归于吾之真去处者内服也丹名紫金。继而太虚中自然有一点真汞，以与内服紫金相混为合者，外服也，丹名黑铁。故紫金者阴丹也……黑铁者阳丹也。”^①林兆恩对这个问题的论述与张三峰基本相同，九序心法的第四序“安土敦仁，以结阴丹”说：“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。”^②不但意思相同，连文法也相似。在结成阴丹之后，林兆恩认为经过五序、六序的修持，“天地广大之中自然有所凝结，而与我之丹相为配合，然后方可名之曰阳丹也”^③。这与张三峰的“继而太虚中自然有一点真汞，以与内服紫金相为混合者，外服也，丹名黑铁”的含义及表述方法均大致相同。类似的例子尚有许多，从中可以看出九序心法受张三峰内丹理论影响的痕迹。

三一教上层人士也不否认张三峰的内丹理论对林兆恩九序心法的影响。董史明确指出：“黑铁（阳丹）之旨‘明于三峰’，张三峰与卓晚春一样“有功于师门”，^④特地建造通微宫祭祀他。在现存的三一教祠堂中，张三峰的塑像往往居于林兆恩的右侧，受三一教徒的礼拜。但后世三一教徒又把张三峰与林兆恩的这种思想上的渊源关系加以神秘化。如《林子本行实录》编造说：“万历八年庚辰，教主居古囊，忽有一物从顶门直下神室，圆转如丸，教主异之，犹未知其为何也？越旬日，游上生寺，张三峰真人晦姓名曰桃文羽，来见教主，谓之曰：‘此名黑铁丹，古今稀有也，全靠功行，功行未及，孰臻其极？遂与教主谈及火候微旨，有《玄歌》、《玄谭》教主录而刻之。又尝叙教主历劫前因。后甲申岁

《林子三教正宗统论》第35册《玄谭》。

③ 《林子三教正宗统论》第6册《九序摘言》。

④ 《东山集草》卷上《瑶岛三教祠记》。

（万历十二年），卢子结撰本体经，实见知于斯者。又有八百地仙名录，尚有考察进退靡定，即未拜教主及未生者，亦有名焉。…三峰真人来见教主，或多静夜，人皆难得见之。有跟教主名晚童者，问教主曰：‘三峰真人何时来？’教主曰：‘今夜。’晚童遂特候，欲见之。比来时，竟睡不能醒，既去方醒，乃知仙凡真迥隔也。有陪随三峰真人来者，曰翠湖仙童也，貌可十数岁，隐现莫测，惟翁梦龙有夙缘，常得见之，与之同游，瞬息能数千里，人遂称梦龙曰翁仙云。”

历史上有无张三峰其人，学术界存在着两种截然不同的看法，即使确有其人，也是元末明初人，不可能与林兆恩会晤过。林兆恩本人也从未说过见到张三峰，只是说“近得览三峰先生《玄歌》一章，复命梓氏标于《玄谭》之上”。而三一教徒硬说张三峰曾下凡，与林兆恩谈论火候微旨，绘声绘色地编造出上述传奇故事，其目的除了利用张三峰的影响为三一教在全国传播创造有利条件外，还在于标谤九序心法渊源有自，并非林兆恩编造，其用心可谓良苦也。

第二节 九序心法的修持步骤和方法

三一教教规明确规定，九序心法不能泄露给教外之人，即使是父母至亲也不许告之，只能局限在三一教门内转相传授，所以教外之人对其知之甚少。笔者在莆田仙游实地调查时，有幸搜集到《九序要诀须知》、《卓午实义》等秘本，导师刘蕙孙先生又馈赠五十年代初从书摊上偶然得到的《九序摘言内景图》珍本，再结合《林子三教正宗统论》等有关记载，才使九序心法大明于天

下成为可能。

九序心法实际上是将立本、入门、极则的内心修持工夫具体化和步骤化。凡初受业的门徒，林兆恩“必先令其疏天矢言”，当空焚化一张启章，启章内容如下：

三教门人（某）谨筮日斋沐介贽，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，誓发一念之诚，学不至于孔子不已也。又敢不遵守明训，以三纲五常为日用，入孝出弟为实履，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，固于人为最重，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，所受明训，惟遵而守之，誓发一念之诚，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。……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。如有不授（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。^① 启章的内容一目了然，核心是儒学的纲常礼教，用林兆恩的

^①《林子三教正宗统论》第6册《九序摘言·附诸生疏启》。

话说“悉皆生人之戒行，天地之常经，此教之所以立本也”^①。林兆恩希望通过疏文和自愿的形式来加强其弟子求道的心志，防止其弟子忘其本而逐其末，弃人伦而溺于心性之学。在完成所谓立本工夫的基础上，再传授给入门、极则工夫。他说：“既立本矣，而后方可与之以入门。自一序良背止念，以及六序凝神靖阳，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，以其犹有工夫者在焉，而非其至也，然必到此地位而后方可语之极则，九序之虚空粉碎，此教之所以极则也。”^②

林兆恩继承了道教内丹的基本理论，认为人的“性命”是从无形无象的太虚中来的，人始生时，“性”与“命”混合为一，因地一声，“性命”便开始分离，演化为“精、气、神”，即所谓“性则寄之于肉团心里，即名曰神；命则寄之于脐于肾，即名曰气曰精”^③。精、气、神各立一位，以“虚化神，神化气，气化精”的顺序衍化，“性命”就会随着人的躯体的死亡而消失。要使“性命”长存不灭，就必须使精、气、神的衍化顺序逆而行之，“炼精化气，炼气化神，炼神还虚。”^④

因此，他主张以人身为丹炉，以精、气、神为修炼对象，以九序心法为方便之门，循序渐进，才能使“性命”重新混合为一而复归无形无象的太虚中，与太虚共存亡。

笔者就所掌握的资料，对九序心法的修持步骤和方法逐一介绍和诠释如下：

①② 《林子三教正宗统论》第 6 册《书九序摘言卷端》。

③ 《林子三教正宗统论》第 27 册《心圣直指》。

④ 《林子三教正宗统论》第 30 册《续稿》。

一序：艮背，以念止念以求心

“艮背”一词源于《周易·艮卦》“艮其背，不获其身”。林兆恩释“艮”为“止”，“要之，欲人都从背上做工夫，而念念皆归于背，以收拾此放心，望门而入之一法也”。^①

为什么要把“念”止于“背”这一部位呢？这与道教的内丹理论有关。

内丹家继承了阴阳五行学说，把人体内的“心、肝、脾、肺、肾”五脏分别用火、木、土、金、水五行加以附会，认为神为阳，精气属阴。林兆恩继承了这一理论，认为心在人体的南方，于五行属火，背在人体的北方，于五行属水。人初生时，体内的水和火处于平衡状态，但由于心属于火，火之性易燃，故“寄之于肉团心”之中的神比较活泼好动，容易被外界诸如功名富贵、声色臭味所诱惑，“不能止乎其所矣，始则旦昼耗亡，终则夜气不存”。随着年龄的增长和人的欲望日趋强烈，心之火越燃越旺，“燎原之势，殆有不可得而熄灭也”。^②这样，火与水的原有平衡被打破，元神不断被消耗，精气失去主宰也各自分散，故人有生老病死，一旦元神耗尽，人的“性命”就会随着躯体的死亡而消失。根据五行相生相克的原理，林兆恩认为必须用背之水来克心之火，使水火相济，重新恢复平衡状态。他在《心圣直指》中云：“背字从北从肉，背乃北方之肉也。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，而洗之背之水之北者，《易》之所谓洗心退

① 《林子三教正宗统论》第 28 册《权实》。

② 《林子三教正宗统论》第 7 册《心圣直指》。

藏于密，孔门传授心法也。”在《九序摘言》中也有类似的表述：“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。”

林兆恩十分强调从“念”上做工夫，说：“良背之功，以念止念之心法也。”^①在林兆恩看来，“念”有善与不善和内外之分，“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，以妄而离妄也。’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？盖以内而忘外，以善而去其不善，以渐复其心之本体者，教之序也”^②。无论是内念还是外念从根本上说都是虚妄的，最好的办法是内外两忘，但一般人不可能一蹴而就，只能通过良背法，“以内念之正而止外念之邪也”^③先忘外念 然后摒弃内念，循序渐进。可见，良背之法实质上是一种通过自我控制内心情感，进而消除各种邪念的修养方法。

那么“以念止念以求心”的具体方法是什么呢？林兆恩指出：“初学之士 先须念三教先生四个字 孔老释迦 三教先生也。……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于背矣。念即心也，念起于心而非心之外复有能念也。”^④他认为，无论寒暑、昼夜、动静、讲论酬答、辩议寒暄，无时不刻念念只在于背，就自然能收视返听，诸凡外界声色臭味均不足动其心。倘若心之神一时被外界声色所诱惑，既不必归咎于心之神，也不必归咎于声色，而应该继续口念三教先生四个字，自然能摄心于背。

^① 《林子三教正宗统论》第 7 册《心圣直指》。

《林子三教正宗统论》第 21 册《权实》。

《林子三教正宗统论》第 6 册《九序摘言》。

良背的具体方法，有关文献很少涉及，比较明确谈及的只有两处：一是林兆恩在复袁宗道致问良背方法的信函中说：“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。”^①一是《九序摘言内景图》中说：“初受工夫，教以一中指点位即是凿昆仑以为窍，以命念复神之法，就背点位想一腔子光，将念头注入腔子内里，勤而行之。”至于“背点位”是人体的哪一部位，林兆恩从未明确说明，后人写的《九序要诀须知》指出其位置是在“心之后，背之里也，……背之空处，与心相对略下些，所谓虚无之窍”。从《九序摘言内景图》有关图解来看，良背的具体部位似乎是在脊椎骨由下向上数的第七、八节之间。

良背之法至今仍在一三数徒内转相传授，虽然近年来对九序心法绝对保密的教规有所松动，但绝大多数教徒仍守口如瓶，个别愿意披露九序心法内幕的教徒大多顾虑重重，讲述过程中多藏头露尾，不愿全盘托出。综合笔者多年调查时的所见所闻，良背的具体方法大致如下：

姿势有四种：一是与常人一样坐在椅子上，两腿自然分开，两脚跟间距约八寸，两脚尖间距约一尺二寸，双手自然平放在两膝上，五指紧拢，身体挺直，双肩不要耸起，全身放松，头不要低下，两眼垂帘，舌抵上腭，眼观鼻尖。第二种姿势也是坐式，与第一种不同之处在于双手不放在膝盖上，而是采用三一教所特有的行礼手式——“捧太极”。“捧太极”手式男女有别，男信徒左手握住右手背，寓意“阳”包“阴”，两拇指从掌中翘出，相互交叉，右拇指在前，左拇指在后，寓意阴阳二气相交；女信徒手式与之相反。第三种是行走的姿式，与常人缓慢行走不同之处是两

^①《林子本行实录》。

眼俯视，舌抵上腭，两拇指分别按住中指。第四种是躺卧的姿势，与常人侧身躺卧养神相似，两眼垂帘，舌抵上腭，右手支撑头部，左手平放在腿上，两拇指分别按住中指。

艮背之法的要领有三：

一是反复默念“三教先生”或“林龙江先生”，或默念“九序功夫艮背先，此心退在北辰天，功纯自有真消息，岂欲但余妄不牵”的口诀；二是通过默念“三教先生”等，逐渐入静，一切都顺乎自然，既不可全念，也不可无念，念念止于在背；三是呼吸要轻、缓、匀、深，两眼垂帘，舌抵上腭，眼观鼻，鼻观心，心有所止。

艮背时应注意事项有：

(1) 百日内不行房事；(2) 以早晨五、六时，中午一、二时和晚上九、十时行艮背之功为最佳，环境也以清静更宜，时间长短不限，一般以点一支香（约半个小时）为准；(3) 行艮背之功时早晨和半夜面向东，晚上面向西，中午面向南，不能面朝北。

二序：周天，效乾法坤以立极

“周天”原是古代天文学上的术语，孔颖达《周易·周令疏篇》释道：“凡二十八宿及诸星，皆循天左行，一日一夜为一周天。”林兆恩又把“周天”称之为“行庭”，“行庭”一词又源于《周易·艮卦》“行其庭，不见其人”。道教内丹派借用“周天”这一名词来比喻人体内五行之气（肝为木气，心为火气，脾为土气，肺为金气，肾为水气）自然循环的现象。有大周天、小周天和卯酉周天之分。

林兆恩认为，通过艮背之法的修持，原来放驰于外物的心之神返归原处，分散了的精、气也逐渐聚集复归于脐于肾，这是进

一步修持的基础，他说：“先收以放心，而艮于背以立基也。”^①清末三一教徒陈智达也指出：“九序首艮背者，乃存心以养神，为八序之基也。”^②所以必须进行第二序周天工夫，“效乾法坤以立极”，以自然为宗，以天地为体，本阴阳之顺，以神驭气，以气养神。

周天之法是以“人身乃一小天地”理论为基础的。林兆恩认为人体的结构与变化和天地的结构与变化相一致，天以北辰为太极，作春夏秋冬四时循环。人的首腹犹如乾坤，心居于心腹之中心，犹如天之北辰，所以人体内的五行之气也应效法乾坤以心为太极，左旋右下作自然循环。他在《九序摘言》二序下注解曰：“心为太极，而乾旋坤转周乎其外者，所谓四时行焉，而吾心一小天地也。”其弟子林至敬进一步阐述道：“天运有四时，斯岁功成而万物育，由春而夏，而秋而冬，一阴一阳，互相旋转，而气机相运相生，实无一息或间，故谓周天。吾身一小天地也，肾水、肝木、心火、肺金、脾土，运之者犹四时相运相生，上天左旋，吾法之亦左焉。夫天运则万物化生，四时以序，寒暑以调，而七政不忒矣。心运则百脉流通，水火既济，金木交并，而性命混合矣。”^③

行周天的具体方法，林兆恩谈论不多，他在答人询问时说：“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。”^④《九序摘言内景图》中指出：“自心至脐有八寸四分，即是艮背位，一点灵光如星大，通如四寸二分之中处，立一极，想灵光如镜，一寸二分大，左旋右转如车去，春生夏长秋收冬藏，归极，再从极起旋转，依四时行之。”

① 《林子三教正宗统论》第7册《心圣直指》。

② 《三教初学指南》。

③ 《卓午实义》卷上。

④ 《林子本行实录》。

《九序要诀须知》则详细地记述了两种行周天的具体方法：

(1) “行之法，亦从口念三教先生四个字，念久而至于心脐之间。以心脐上四指为则，不前不后，不左不右之中以立极，而于立极处存一金针立矣。而从金针以立极处悬一斗杓，下至脐下一寸去处，循左旋上升，转旋至心之后，右旋下降，转旋复至脐下，循环不息，上行背之北，下行脐之南，如日圭仰照相似，则水在上而火在下矣。故转则以意随之，不转则又以意引之。行之纯熟，愈顺愈妙，此所以混其气而和其神也。”

(2) “在脐之上约四寸，即中腕处，不前不后，不左不右，东木西金南火北水中央土也。就于土上立极，觉一金针自后向前流通，又从金针帛间点下脐下一寸许，向左转东过离，又转向西过坎，周而复始。初小渐大，由大渐小，上不过鸠尾，下不过神关。初用意转领，久则自转，转时意注黄中立极处，顺其自然，合其固然。如不转时，又须意领数次，此乃积真炼气颠倒阴阳之妙旨，行之愈熟，意至自转，而土中之窍虚矣。《易》曰：‘行其庭不见其人’，此自工夫纯至者言之也。然此乃散浊养虚之大法，若却病则移真气于患处，周而转之，又散四指出去，则血自流而气自过也。”

周天的具体修持方法虽有上述不同说法，但基本原理是相同的，都是讲如何运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，始而有意，终而无意，使人之道心清静，灵府清明，浊气消散，百脉畅通。其原理类似于道教的“小周天”。

三序：通关，支窍光达以炼形

行二序周天之法时，人体内的五行之气只是围绕着心极作前

后左右循环，还未能在全身循环。而内气在全身循环时，必须冲破各种关卡，道教内丹派称之为“三关”，即尾闾关、夹脊关、泥丸关，^①认为三关有“三尸神”把守，非积气充满不能充透。林兆恩继承了上述理论，认为人之心有七窍，初生时是虚明的，窍窍相通，故气脉畅通无阻。后来由于心迷于外物，“一或有所蔽塞，则为瘀痰，为雍血，而一身之内不相联属矣”^②。所以必须行通关之法，“以宣畅一身之筋脉，流通一身之滞气。滞气一散，而神则自虚而明矣，形则自清而爽矣”^③。

通关的主要目的是自明本心，以同圣人。林兆恩认为圣人与凡人的区别在于圣人能使灵关无时不启，而神理无时不彰。^④他释“灵关”为“谷神”，又释“谷神”为“虚”，认为“灵关”没有固定的部位，它“无在而无不在也”。^⑤通关的作用在于由形而神而虚。“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，其不由此而入乎？”^⑥又说：“心七窍也，七窍相通，窍窍光明，自能透满于一身之内。身大窍九，小窍八万四千也，窍窍俱开，窍窍光明，自能透满于天地之内。至于天地之窍，无数无尽，不可得而纪也。无数无尽，窍窍光明，自能透出于天地之外，而与太虚同体矣。”^⑦

通关的具体方法，《九序摘言内景图》说：“心属火 就极位想灵

“三关”的说法很多，还有前三关（纳粟、金锁、玉锁）、后三关（上、中、下）之说，有三关乃尾闾、夹脊、玉枕说。

^① 《林子三教正宗统论》第 5 册《导河迂谈》。

^② 《林子本行实录》。

见《林子三教正宗统论》第 29 册《心本虚直指》。

《林子三教正宗统论》第 16 册《教外别传》。

^⑥ 《林子三教正宗统论》第 6 册《九序摘言》。

^⑦ 《林子三教正宗统论》第 3 册《夏语》。

光即火，灵光圈九圈，直下至脐，圈三圈，脐下分两边腿圈三圈，又去至膝下圈三圈，至脚底甲圈三圈，从直上至顶，直下胸前止脐止，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。”林至敬则在《卓午实义》中提出与《九序摘言内景图》不同的通关方法，他说：“人身之关有三：尾闾者下也，夹脊者中也，泥丸者上也，然非积气盛满，则不能冲透。其升也，起于子至午位，则阳极阴生则退矣；其降也，基于午至亥位，则阴极而阳复生矣。循环无端，升降弗停。”

《九序要诀须知》又记述两种通关的具体方法：

(1) “从周天起，大旋三遍，包罗天地。次于脐不分开两路。打圈旋下两腿之前，联络不绝，直至脚面出指尖，转脚底向后跟旋上，绕腿后至腰间坎位会合，从左转右，照周天行三遍，从背上旋至肩，循肘后行臂外，由手背出指尖转掌心。行臂肘内循并上顶后，贯脑上顶，行额前，旋落两眼，下鼻口，环颈下胸，会心窝，从左转下，降火旋三遍如前，脐下分开，循环遍体。下欲如流水，上欲如行云，早晚行之，或二十一遍，或四十九遍，愈多愈妙，工夫愈速愈好，所以炼其形以和其气也。”

(2) “行通关，从上中釜立极，行周天三遍，直下中极处，分两路，过骨打圈数遍，旋落两脚面，出中指，旋脚底，向后跟旋上两脚股，至尾闾并作一路，向左转右，照周天行三遍，直从脊中旋上至肩，分两上开路手背，至中指转入手背，复上两肩至头，两边旋上两耳后，旋上头顶至泥丸，旋落两眼，从鼻口旋下中腕，向右转左，照周天行三遍，又分开照前而行，或行九遍、廿七遍、四十九遍，每日早晚两路行之，或行或卧亦可，愈多愈妙，不时意注黄中立极处。此流通血脉工夫，早晚勤行，消息自见，而

百病可祛矣。此通关炼形之法，能令七窍相通，窍窍相通光明。若却病只以黄中立极处，运气以散其患，不必若此其烦也。未行时，须端坐直身，以左手复脐，令神凝气住，然后行之。”

四序：安土敦仁，以结阴丹

林兆恩所说的“安土敦仁”的“土”是指人体的中心处。他继承“人身乃一天地”思想，认为天地之间相距八万四千里，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，根据东木、西金、南火、北水、中央土的理论，这四寸二分处即是“土”，它是敦养性命最重要的地方。

“仁”原是儒家的思想核心，指纲常伦理，属道德伦理范畴。林兆恩所说的“安土敦仁”的“仁”不取儒家的本义，而是道教“性命”的代名词。在他看来，“仁”是先天秉赋的，只要敦养得法，它就如同果树之仁，会发芽生长开花结果，又生出仁一般，生生不息，每个人的心里都有先天赋予的“一点之仁”，但由于一般人的心迷于七情六欲，使“一点之仁”不能聚留在心中而散见于五官，使“一点之仁”得不到敦养，不能结果生仁。因此，林兆恩认为必须“安土敦仁”，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，使之发芽、生长、进而结出阴丹。他在《九序摘言》四序之下的注云：“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，而心脐相去亦有八寸四分，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。”

“安土敦仁，以结阴丹”的具体方法，林兆恩在复袁宗道的

信函中说：“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。”^①

《九序摘言内景图》记载较为详细：“心法：水火既济，从极位安一土瓮仔，黄色，瓮口开开，想心即是莲花，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，须瓮口稍用一孩儿坐温养，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，其形总如莲花，花叶上有灵光如星花，花的如清之请，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。”

三一教徒对“安土敦仁，以结阴丹”的功法也多有论及。卢文辉说：“至于安土，则以其良背、行庭、通关之所得者，安于真土之中以敦养之，敦养此仁也。”^②林至敬说：“丹即仁也，神也。敦仁者，惟收拾此一点灵光如父母未生时一般，则丹结矣。”^③董史说：“敦养也者，养此生生不息之仁于吾身真中之中，春意才动，都发出来，不然则失其敦仁之法矣。”^④陈智达指出：“将此一点虚明之神，安于中宫以敦养之，水火既济，乃结阴丹，即教主所谓坎离交以胎阴也。”^⑤

五序：采取天地，以收药物

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，尚需要进一步加以敦养，发展为内丹的高级形式——

《林子本行实录》。

《林子三教正宗统论》第6册《九序摘言跋》。

《卓午实义》卷上

《东山集草》卷上。

⑤ 《三教初学指南》。

阳丹，这就必须行五序“采取天地，以收药物”的功法，即不但要采取人体内的阴阳二气敦养阴丹，更重要的还要采取天地间的阴阳二气敦养人体内的阴丹。这里所说的“药物”即阴阳二气，林至敬释道：“药物者，先天祖炁，即一阴一阳是也。”又说：“采阴阳者，正以取药物也。”^①

如何才能：“采取天地，以收药物”？林兆恩认为，人体内的阴阳二气与天地阴阳二气相互联属、相互贯通，同时进行着从阴到阳，又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，人体内的阴阳二气的交替亦然，即所谓“一阳来复”。至巳午之间，阳极阴生，人体内的阴气亦取代阳气占主宰地位，即所谓“一阴来垢”。因此，若能分别在亥子和巳午这两个时间里“收拾身心，敛藏神气”^②，即是“采取天地，以收药物”。这就是林兆恩在《九序摘言》中所说的：“亥子之间，天地一阳来复，而吾身之天地亦然。巳午之间，天地一阴来垢，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？”

“采取天地，以收药物”的具体方法，林兆恩的谈论不多，他在答复袁宗道的询问时说，行四序之后，“片时之间，果有一点灵光，即移之于天地之间，非内非外，而两肾之间，真水自然上升，与之交媾。既交媾矣，而视而听，当在于天地之间”^③。

后世三一教徒对五序的修持方法有很多谈论。林至敬说：“一

^① 《卓午实义》卷上。

^② 《林子三教正宗统论》第 32 册《玄宗大道》上。

^③ 《林子本行实录》。

阳之气，生于亥子之交。一阴之气，生于巳午之际。斯时也，玄酒方淡，太音王稀，设或身心稍动，意念略萌，则阴阳正气便是分散。必须身心寂然，性天朗霁，忘其为采而亦未尝不采，忘其为取而未尝不取。^①

《九序要诀须知》说：“采取药物之时，须要致虚守静，至于虚静之极，一点黍米之珠落于黄庭之中，明明朗朗，非恍惚乃恍惚中之物也。斯时现出许多景象，有促而来者，有身中自现者，变动异常，令人且惊且喜。到此之际，须知谨慎，顺其自然，勿生离念，常收此宝入于气穴之中，凝神媾以真阳，阴阳媾合，丹道已成。丹道既成，须明火候，火候既明，圣胎即成矣。”^②

郑而清谈的最为具体，他说：“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，取之上复升至于心宫，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，又取而上复升于心宫。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，共成九转以为一遍。每行只许三遍，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。但此工夫只宜共行四次，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。后只依上泥丸之外工夫行之，三月之久，方可转后序工夫。”^③

《卓午实义》卷上。

“火候”是指行功法的时间长短和次数多少，三一教徒对“火候”论述颇多，相当复杂，详见《卓午实义》、《明夏集》、《九序要诀须知》等。

③ 《九序要诀须知》。

六序：凝神气穴，以媾阳丹

这里所说的“凝神气穴”的“神”指获得“药物”（天地间阴阳二气）的“阴丹”，林兆恩明确指出：“神即丹也。”^①“气穴”指“两肾之间，名为气穴，窍中之窍，玄之又玄。”^②即脐下一寸三分处。道教内丹派认为，“气穴”是炼丹的最重要的处所；林兆恩也说：“若能以心脐之间所凝结者，而下藏之气穴焉，送归土釜，以牢封固，盖以俟夫真阳之丹自外而来也。然神即丹也，移丹于土釜，即凝神于气穴也。”^③

“凝神气穴，以媾阳丹”具体方法，林兆恩在给袁宗道的信函中说：“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，至泥丸下至鼻口，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《九序摘言内景图》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。”

后世三一教徒对六序功法有不同论述。林至敬说：“人身不过神与气而已，神既凝聚于天地之间，而曰阴丹，后移于两肾去处，而曰气穴，所谓太阳移在月明中者此也。……神凝气穴，犹天气降地。神气浑合，犹地道承天。天地以此生物，人身以此结丹。”^⑤又说：“所谓凝聚者，只是收视敛听，澄心息虑，神与气交耳。……既凝于天地之间，又移于脐下一寸三分，不过返本還元，复归于生身受气之初耳。身心合一，神气混融，性情成片，谓之丹成。”^⑥郑而清则指出：“我能以心脐之间凝结阴丹，下藏于气穴之内，土

② 《林子三教正宗统论》第6册《九序摘言》。

③ 《林子本行实录》。

④ 《卓午实义》卷上。

釜封固，不动不泄，则外之真阳之丹来媾也，岂非我胎之阳丹乎？如此可谓修真之学矣。不然，徒知阴丹之结，而不知阳丹之媾，是犹牝鸡自押，其雏不全，岂非只修命，不修性也。^{③①}

七序：脱离生死，以身天地

林兆恩指出：“自一序艮背止念，以及六序凝神媾阳，此教之所以入门也。”^②“入门”属有为之法，尚未达到“极则”。所以必须更上一层楼，由有为而无为。

在林兆恩看来，人经过前六序的修炼，精神境界虽然异于常人，摆脱了诸如功名富贵、声色臭味的束缚，即所谓“了我心”^③，但尚未摆脱人体形骸的束缚，因为“阴丹”仍在“气穴”中温养，形骸一旦死亡，“阴丹”也随之消失，要使“性命”脱离生死，就必须使“我之心脱离形骸而为天地之心”^④。

然则天地广大无边，而人的形骸又何其渺小，怎么能“以身天地”呢？

林兆恩认为，天地与人体虽有大小的差别，但本质都是“气”，只要做到吾身之气与天地之气融为一体，则天地广大之中，自然有所凝结，而与我之丹相为配合，然后方可名之曰阳丹也”^⑤。当结成阳丹时，人的精神境界不但超越世俗观念的束缚，而且摆脱了形骸，而以广大无边的天地为寄托，即所谓“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？”^⑥既然“人之心”摆脱形骸而成为“天地之心”，而且参天

《九序要诀须知》。

③ ④ 《林子三教正宗统论》第 6 册《书九序摘言卷端》。

⑤ 《林子三教正宗统论》第 6 册《九序摘言》。

地之造化，那么“人之天地之心”就不再随着形骸的死亡而死亡，而是与天地共存，在这个意义上说，人“脱离生死”。

“脱离生死，以身天地”的具体方法：

《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。”

但后世三一教都以为七序心法是无为之法，全靠功行所感，无法可循。林至敬说：“此（阳丹）乃从外而来，全藉功行所感，自然而然者也。”^①郑而清说：“工夫造化于七序，则精纯无为矣。”^②陈智达也指出：“夫阴丹乃有为之功，可以致，肯修肯炼，决定有成。若阳丹则无为，全靠功行，非人力所为致也。大抵修行精功，行为最好，功行圆满，自然成道。”^③

八序：超出天地，以身太虚

林兆恩认为，经过七序的修持，我之心超出形骸，参天地之造化，与天地共存，但仍有局限性，因为天地尽管广大无边，但仍属于形气，既然是形气，就不可避免有界限和毁灭之时。因此，从这个意义上说，“我天地之心”并未真正脱离生死，常住永生，一旦天地毁灭，“我天地之心”也会随之灭亡。所以，还要行八序功法，使“我天地之心超出天地而为太虚之心”。^④

然而太虚至为空洞，怎样才能“以身太虚”呢？林兆恩认为，太虚与我天地之心虽有大小之别，但本质上都是至为空洞的，只要使我之虚与太虚之虚融为一体，“则太虚空洞之中，自然有所凝

《卓午实义》卷上。

② ③ 《九序要诀须知》。

《林子三教正宗统论》第6册《书九序摘言卷端》。

结，而与我之丹相为配合，然后方可名之曰舍利子光^①。其弟子陈标说得更明白：“夫既身天地，虽曰广大，然而犹属天地之内也。故又并天地而尽忘之，始自太虚无形无气，无天无地，非惟不囿于三界，而且超出三界之外，浑浑沌沌，自然与太虚同体，故曰以身太虚。”^②“舍利”原指僧侣火葬后的残余灰烬，林兆恩这里所说的“舍利光”是指经过八序功法修持后所达到地“定而能慧，寂而能感，安而能虑，虑而能觉，诚而能明”^③的精神境界。他认为，舍利光与阴丹、阳丹不同，它“非阴非阳，混混沌沌，而从太虚中来”^④。达到这一境界，“我天地之心”已不再囿于天地之内而是以更为广大、至为空洞的太虚为依托，与太虚相终始，共存亡，这就是林兆恩在《九序摘言》中所说的：“夫我诚能以我天地之心超出天地，而为太虚之心矣，而其所谓太虚之空洞也，不为我之身邪？”^⑤

“超出天地，以身太虚”的具体方法：

《九序摘言内景图》中说：“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。”但后世三一教徒有不同说法，郑而清说：“工夫造化于八序，则纯节自然矣。”^⑥陈智达指出：“此序行功，与前大异，翻炉倒鼎，去矿留金，最宜塞兑垂帘，须用回光返照，俾元神升入于太虚，而太虚自合乎元神，神虚相感，乃结灵珠。”^⑦

《林子三教正宗统论》第 6 册《九序摘言》。

② 《九序要诀须知》。

《林子三教正宗统论》第 11 册《三教会编》卷 3。

《林子三教正宗统论》第 28 册《破迷》。

⑤ 《林子三教正宗统论》第 6 册《书九序摘言卷端》。

⑦ 《三教初学指南》。

九序：虚空粉碎，以证极则

在林兆恩看来，经过八序的修炼，我天地之心发展为太虚之心，但尚未达到无以复加的境界，因为太虚虽然无比广大，至为空洞，但在某种意义上说仍有一定的界限，无相而有相。而我太虚之心犹知有太虚存在。著于空有相也。所以，还必须百尺竿头更进一步，虚空粉碎，“则是虚空又且忘之，而况于天地，况于身乎？”^② 到此地步，其精神境界达到无可复加，“何思何虑，无意无为”^③ 并非语言可以表达；而曰则曰证 特借其言以发明之尔”^④。其弟子林至敬也指出：“极则也者，造极义也。所谓百尺竿头更进一步者，极则也。释云最上一乘，又云无上正等正觉，此正巍巍尊高，无声无臭，如如不动，孔子所欲无言，维摩诘默然不对，文殊师利赞其为，真不二法门也。”^⑤

关于九序的功理，三一教徒也多有论及。

林至敬说：“其曰虚空粉碎 以证极则 是不以天地之身为身，不以太虚之身为身 忘其为天地 忘其为太虚 且忘其为身 并其忘亦忘之，而忘无昏忘。”^⑥ 又说：“虚空无相貌 无相而有相 以其著空有相也。有相斯有空 惟其空相俱泯之 不知有相 不知有空 亦不知有虚空 无空而无不空 无虚空而无无虚空 不得而虚空之 亦不得而粉碎之。”^⑦ 陈智达指出：“学至于此（八序），可谓至矣。然犹知有太虚 未为至也。须并太虚而忘矣 虚之不知 不虚亦不知 自然虚空粉碎 露出全身 至此方为极则也。”^⑧

② 《林子三教正宗统论》第 6 册《九序摘言》。

⑤⑥ 《卓午实义》卷上。

⑦ 《三教初学指南》。

“虚空粉碎，以证极则”的具体方法，有不同提法。《九序摘言内景图》中说：“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，想一白丹背后升上顶门，愈大遍照大千，是锁定心猿骑维意马。”林至敬认为：“到此地位，非惟一法不立，且无法可说，而说亦不得矣。”^①

第三节 九序心法的特点

九序心法在林兆恩思想和三一教发展演变中占据着相当重要地位，它既是一种理论体系，又是一套修身养性的实践工夫。揭示九序心法的本质，探究其精华和糟粕，对研究者来说有很大的困难，因为九序心法数百年来秘不外传，在既无前人的研究为依傍，又无亲身实践体会的情况下，要想全面深刻地探讨九序心法，条件尚不成熟。笔者不揣浅陋，对九序心法的特点谈谈个人的初步看法。

一、九序心法是三教合一的内丹理论

内丹法源于传统的行气、导引等术，道教承袭了这种传统的修身术，并加以发展，逐渐形成了一套完整的理论。早在东汉时，魏伯阳著《参同契》虽兼论内外丹，但重点是阐述内丹法。此后，有关内丹法的理论著作迭出不穷，成为道教修道成仙的途径之一（另一途径是外丹术），北宋张伯端著《悟真篇》集前代内丹理论

^①《卓午实义》卷上。

之大成。南宋时，全真道分裂为南北二宗，南宗主先修性，北宗主先修命，各立门户以自高。至元代末，陈致虚著《金丹大道》，综合南北二宗内丹法，主张性命双修，使内丹法逐渐合流。到了明代，南北二宗的内丹法不仅融合贯通，而且还吸收了儒家的修持方法，并参以佛教的禅理，形成了三教合一的内丹理论。

九序心法可以说是明代三教合一内丹理论的典型代表。在传授九序心法之前，要求门徒以儒家的纲常伦理实践为立本工夫，先尽人道，再求修圣登真，类似于道教内丹法的“筑基”阶段。尔后才授予九序心法，从一序至七序吸收了儒家的志一动气的原理，运用佛教的“观想”方法，全面继承道教内丹家的以神为用、养神炼精、炼精化气、炼气化神、炼神还虚的理论，顺序渐进，不断深化，以达到所谓神气互凝，性命合一，结成阳丹，脱离生死的目的。九序的“虚空粉碎，以证极则”实际上是佛教的撒手功，与“无余涅槃”的精神境界相仿。八序的“超出天地，以身太虚”是道教的结成阳丹向佛教的无余涅槃的过渡。

九序心法虽然融三教修持理论和方法于一炉，但最基本的成份还是道教的内丹法。明顾仲恭指出：“龙江之学，以儒为表，以道为里，以释为归。”^①清黄宗羲也认为：“兆恩之教，儒为立本，道为入门，释为极则。然观其所得，结丹出神则于道之旁门为庶几焉。”^②清莆田人郑王臣在《兰陔诗话》中更明确地指出：“其（兆恩）言金丹之诀，有九序，实与《参同契》相发明。”至于日本学者小柳司气太所说的：“其说乃系道教七、八分，佛教二、三分，而以儒教饰其表面”^③，主要也是针对九序心法而言的。

《顾仲恭文集续刻·易外别传序》。

《南雷文案》卷 9 《林三教传》。

《明末之三教关系》，文载《高谦博士还历纪念支那史论丛》。

当然，林兆恩并非单纯抄袭道教的内丹术，而是有所创新。如良背法的功理与道教的心肾之间的抽坎填离之法相似，但所指的部位不同。内丹家多主张意守丹田，而林兆恩则主张意守于背；内丹家阴阳之间的采取运气时是属于上下关系，而林兆恩则属于前后的关系，上下与前后的区别，使得彼此间成为两套不同的系统。又如，静坐在道教内丹术中占据十分重要地位，林兆恩虽不反对静坐的妙用，但更强调从心性上下功夫。否定拘泥于形式上的静坐，认为“静不在坐，坐岂能静，心一无他，是谓主敬”^①，主张周旋于人伦日用之间，在喧闹繁扰、毁骂叱辱中求心静。他说：“存养之功，亦不当专在静坐时，须于日用动静之际，无处不下工夫，乃无间断尔。若存养之功，而必专在静坐时而后可行也，则是人伦日用之间，动静常变之顷，抑亦不可以为道与，殆非中庸道不可道离之意，文王纯亦不已之心也。”^②调息运气是修炼内丹的基本功，林兆恩反对刻意的调息和运气，主张顺其自然，贵在绵绵若存，认为：“不运气气自运，运气反令气不顺”^③。“运其气者，逆而逆也。气自运者，顺而逆也。”^④又说：“心静则气自运矣，而顾有在于运气以反伤其气乎？……心静则息自调矣，而顾有在于调息以反爽其息乎？”^⑤林兆恩用“心静”取代“静坐”，用“顺气”取代“逆气”，在道教内丹术上是颇具特色的。

二、九序心法体现了内在超越的生命观

关于生命的来源和归宿问题是古今中外宗教家所津津乐道的

^① 《林子年谱》。

《林子三教正宗统论》第 24 册《中庸正义》。

《林子三教正宗统论》第 2 册《林子》。

《林子三教正宗统论》第 7 册《心圣直指》。

话题。不同的宗教对这个问题有不同的答案。基督教认为人是上帝创造的，最后回到上帝的身边即天堂中。道教认为人通过修炼可以羽化飞升，长生不死，生活在神仙世界中去。中国古代影响最大的民间宗教白莲教及其分支则认为人是无生老母创造的，最后要度回到“真空家乡”中去。林兆恩对生命的来源和归宿也颇为关切。认为人的形骸有生有灭，但主宰人的形骸的“性命”却可以不生不灭。在他看来，“性命”来源于超越万有的“太虚”其特性自然也是“虚空”，所谓“我之本体，其太虚而太空者乎？惟其太虚而太空，故能运虚空”^①。但由于人出生后，迷于外物，失去虚空的本体，“性命”也就分离，并随着形骸的死亡而消失。林兆恩认为，要使“性命”永生，必须依据九序心法的工夫，经由戒慎恐惧的内心省察，循序渐进，不断超越自己，逐步排除蒙蔽虚空本体的功名富贵、声色臭味的欲望，进而摆脱人体形骸以及天地、太虚的束缚，使心之虚空的本体与宇宙万有的太虚本体相契合，使“性命”回归到不生不灭的太虚中去，这样，“性命”就能超出形骸、天地，甚至太虚而常存不灭。所以九序心法的核心，是围绕着恢复心之虚空本体而展开的。他说：“心也者 人之丹也，物而霾之，则心不丹。故炼丹也者，炼之无所炼，以复其心之本体，天命之性之自然也。”^②九序心法的功能之一，是不断超越自己，作圣修真，使生命能极高明而彻博大，尽精微而极悠久，即寻求所谓“生生不息”的“仁”。关于这一点，卢文辉在《九序摘言跋》中说得很清楚，他说：“始而良背者 止念以求仁也；次而行庭者，立极以求仁也；又次而通关者，炼形以求仁也。至于安土，则以其良背、行庭、通关之所得者，安于真土之中，以敦养

《林子三教正宗统论》第 1 册《三教合一主旨》。

《林子门贤实录》。

之，敦养此仁也。犹未也，复采取天地之气，以敦养之，而吾心一点之仁，内与外合矣。犹未也，复凝神气穴之中，以敦养之，而吾心一点之仁，阴与阳垢矣。由是进而上之，则形骸不能围，而吾心之仁与天地同用，而身天地矣。又进而上之，则天地不能围，而吾心之仁，与太虚同体，而身太虚矣。文进而上之，则所谓百尺竿头，更进一步，虚空粉碎，方露全身，不惟身太虚，而且忘太虚。其殆仁而未始仁，未始仁而复仁之，生生化化，无穷无尽，盖有不可得而拟议，不可得而测识者矣。”这种内在超越的生命观与其他宗教特别是与其他民间宗教相比，是较积极的，体现其“自造性命”^①的主体自觉。

三、九序心法具有却病延年的功能

林兆恩认为，作圣修真与却病延年是相辅相成的。他说：“余之所谓去病者，盖以去其所以害我尺寸之肤也，而身斯不病矣。余之所谓作圣者，盖以去其秽我清明之躬也，而心斯不病矣。然去病之与作圣，非有二道也。余每以体胖生色之余绪，以少试之贫且病者，而岂有他哉？盖欲知余之学，内有所主，庶几得以倡明羲黄尧舜汤文周孔之道于天下万世也。岂曰去病云乎哉？故居易行法，修身以俟，不惟不贰心于生死之际，亦且不贰心于疾病之间，以善吾生，以善吾死，而作圣之功，夕死之可，亦不外是矣。若夫大而不释然于生死之际，而以生死累其心，小而不释然于疾病之间，而以疾病累其心，内无所主，安能适道，殆非余之门弟子也。”^②

《林子三教正宗统论》第8册《自书元神实义卷后》。

② 《林子三教正宗统论》第6册《九序摘言·附诸生疏启》。

关于病因，林兆恩认为有两个因素在起决定作用，一是情志是否恬淡虚无，二是气血是否顺畅。他说：“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，顺之则不病。”^①因此“却病之法在持其志 无暴其气而已”从情志入手“神定而气自顺，气顺则病自除矣”。^②九序心法实际上也就是解决“神定”与“气顺”问题，尽管林兆恩有所避忌，后几序比较玄虚，但总的来说他还是较注重实炼的，不作奇怪神鬼之论。用现代医学来说，九序心法是一种要求人们最大限度地发挥主观能动性，来调和气血，平衡神经，调动和支配全身的潜在机能，以达到祛病健身、延年益寿的修身养性方法。九序心法的却病延年功能，有关文献多有记载，今天三一教徒也从实践中可以肯定。当然，九序心法只能治疗一般的疾病，并非像某些三一教徒所鼓吹的那样能治愈百病。

据《林子本行实录》记载，林兆恩曾著《治病迂见》数十条。又据《林子门贤实录》载，林兆恩去世后，其门徒陈圣敏编辑《却病心法》百余条。这两本书均已佚失，不过陈继儒的《燕间秘录》收入的《养生要录》（又名《林子却病工夫》）可能就是上述两本书中的一种：一、《养生要录》中有不少“念背”疗法和必须口念“三教先生”的规定，如第十六“吐酸”条说：“先念背推开至肾，其于肾处想水，升上顶门，滴下心头以洗之。”第九十二“却病”条说：“按脐念三教先生四个字，念则心自正，邪自远。”“念背”和“念三教先生四个字”符合林兆恩九序心法的基本特征。二、《养生要录》的某些治病原理和方法与林兆恩却病之法基本相同，如治疗吐血病症，《养生要录》的方法是：“先念背以定其神，又推开心头，下至脐，复上至喉，如是者数遍，俾游血无所蓄聚，

^② 《林子本行实录》。

自吐出来。又从脐上推开，向后落大肠九曲以泻之。其游血既吐泻后，将肾水升上背，流心头洗之。复两脐看脐，念以壮气，其沉重者光脐上念。”林兆恩治疗吐血病症亦然，据《林子本行实录》载，“若夫吐血一症，与世人相反。世人惟恐其血吐，然亦不过止留于胸膈，久则血愈雍，而大命随之。教主则必先通其胸膈，令游血尽吐，然后培养其根源，则病无不治矣。”

可见，林兆恩以九序心法为人治病是有传统医学的基础的，包含有科学的因素，后世三一教徒不明其奥妙，或故弄玄虚，竟鼓吹：“大抵人之病，医家所不能愈者，多是冤债牵缠。教主所以能愈不药重病者，咸其神通普烛，教人解释夙冤故耳。况复令之洗刷往愆，作福以消其灾，将功以补前过，病岂有不愈者乎？凡若此类，或害命负债，或背义辜恩，或占业平坟，或慢神咒愿，种种非理不平等事，皆病痛之由，惟教主为能洞烛而解释之。”^①诸如此类的说法显然是荒诞不经的。

当然，九序心法的创立并不单纯为了“却病延年”。林兆恩把自己的思想主张融入九序心法之中，通过传授达到向群众灌输三教合一论的目的。在九序心法的每一序，除了谈内丹理论外，还隐藏着更深刻、更隐晦的思想内容。如第一序“良背，以念止念以求心”，要求人们用“善念”来制止和排除“不善念”，以求内心的寂静。从修炼气功的角度看，是符合科学道理的。但他赋予“善念”“不善念”以道德属性，即符合儒家纲常礼教的观念是“善念”，偏离或违背则是“不善念”。又如，九序心法始终围绕“心”这一本体展开，其最终目的“虚空本体”甚至“虚空粉碎”，就是要把人心中的欲望都排除干净，恢复到如刚出生时那样的纯洁之心，这与程朱的“存天理，灭人欲”异曲同工。再如，林兆

^① 《林子本行实录》。

恩与以往的内丹家一样，无法用科学的语言阐述九序心法的功理及修炼过程中所出现的各种奇异生理现象，而往往借用道家内丹派的名词术语来描述，有时还套用佛教的玄秘语言来表述。

总之，九序心法既有合理的内核，也不乏糟粕。应该站在现代科学的高度，发掘其精华，摒弃其糟粕。

第四章 三一教的兴衰嬗变

第一节 三一教的形成和发展

嘉靖三十年，林兆恩创立三一教，公开倡导三教合一。不久，开始招收门徒。第一个门徒是黄州。《林子本行实录》载：“黄州素与教主友善，每详察言动间，心悦诚服，及执贽长跪，愿为弟子受而教。教主见其志意恳切，始以心法语之。”随后，黄大本、萧应麟、黄崱、林兆居、郑泳、黄阳、黄辉阳、林壘、林兆诰、林兆琼、林兆彖等相继受业。嘉靖三十二年，追随者已有数十人。黄大本在《林子》跋中说：“时闽中诸生从先生游者数十人。”嘉靖三十七年，林兆恩在莆田东岩山宗孔堂讲学传道，三一教的影响有所扩大，《林子本行实录》载：“时远近闻风求拜者，蒸蒸云集。”《林子年谱》也说：“时远近信从者益众。”

嘉靖四十五年之前，三一教在民间的影响还不大。这除了任何宗教或学说要获得广大群众信仰都需要有一个过程的原因外，还因为三一教创立伊始，遭到戚属宗党和地方官绅的围攻。《林子本行实录》载：“时教主倡教，诸戚属宗党多有不率其化而

讪毁之者 教主往往虚心善处而曲全之。”莆乡官有郑姓者 屡叩教主不得见 遂作《莆阳舆议》以肆其嘲。”莆士大夫谤黷朋兴 见教主所著书多忌之”初以“ 好名 ”讥之 继而又以“ 利口之人 ” 讽之。为了避免节外生枝，林兆恩在招收门徒时十分谨慎小心 严格挑选“ 凡来求教者 教主必稽其素行何如 又须介绍往返数次，然后受之”^①。因而抑制了三一教的发展。

林兆恩初创三一教，就采取了以“ 艮背心法 ” 为人治病的手段来吸引群众信仰 入教者必须对天发誓 严格遵守纲常礼教 勤行心法，日搜已过，痛自忏悔。带有一定的宗教色彩。但从整体上考察 嘉靖四十五年以前的三一教还不具备宗教结社的性质 而是以儒家读书人一般结社占主导地位的学术团体。论据有三：

1、嘉靖四十五年之前，三一教徒绝大多数是读书人，环绕林兆恩的核心人物也是“ 儒林受业者 ”，前面提到的黄州、黄大本、黄崧、林兆居、林兆诰、黄辉阳等都是莆仙一带颇有声望的诸生。这些人追随林兆恩，除了学习所谓“ 道术 ” 外，更重要的是“ 举业相从”^②。而林兆恩虽然在嘉靖二十五年抛弃举子业，并多次请求官府取消“ 庠士名籍”；绝意于仕途，但他并不反对门徒进取科举业，相反加以鼓励，认为举业与学术相辅相成，“举业正所以明学术也” 只有“ 正心修身 以为兼善之地 举业遵制 以为进身之阶，斯谓之有体有用之学，大中至正之道也”^③。并在《宗孔堂帖戒诸生》中宣称：“士者能持受孔门心法，能时习举子业，而两不相妨碍者 是吾弟子也，……以举子业为相妨碍，或轻弃之，……”

《林子本行实录》。

《林子三教正宗统论》第 2 册《宗孔堂》。

③ 《林子三教正宗统论》第 4 册《明经堂》。

非吾弟子也。^① 他除了向门徒灌输三教合一论外，“必兼之以文^②，讲解四书五经，督促‘诸生肄习举子业’^③”。直到隆庆元年，林兆恩云游天下，仍不忘写信给门徒，勉励他们进取科举业。信中说：“若举业相从诸生，无论远近，如王、赵、郑、林、李、吴、谢等数十子。皆具青云之资，各宜努力，以为世用。”^④ 可见，嘉靖四十五年之前林兆恩还扮演着教书先生的角色。

2、为了有效地约束诸生的言行，林兆恩制定了有关规戒共 19 条。现将主要条文摘录如下：

“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”；

“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”；

“看书：每日上午四书，下午本经，各一叶（页）半。所看书，白文务要熟诵，小注亦要熟诵”；

“读书：每十日义二篇，论、策、表各一篇”；

“每月四、九日下午，会齐明经堂，先将本日所作之文，私将笔削批点，然后呈览。览毕，听执签背经书白文。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。次执签讲说经书，每执二人，相为问难。若讲解不明，另举一人再讲。余者静坐以听，毋得噪言以乱规矩。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，俟讲书毕时问难，且便执签时查考。又次执签背义、论、策、表，只执三人，务要应声朗诵十数句”；

① ② 《林子三教正宗统论》第 2 册《宗孔堂》，

④ 《林子三教正宗统论》第 30 册《续稿》。

“各备起止簿，书所读某义、论、策、表若干，看某经书若干，以便查考”；

“遇期有事，预先禀明”；

“自立会之后，除会期外，不必相为往来。……朔望宽假一日，免看经书”；

“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”；

“诸生务要除去恶习，私斋中不许招集外人，及议人是非长短”；

“不许饮酒，及街坊游戏，以荡心性，以妨书程”；

“诸生实有弟兄之义，坐次不必分主客，惟以齿为序”；

“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，要皆切我心性者”。^①

这些条文内容完全是围绕着明代科举考试的要求而制定的，是地道的学规，而不是宗教教规。

嘉靖四十五年之前，林兆恩心目中的理想角色是“山人”。而不是宗教主。他著《山人》一卷，认为山人“非以其山而山人之”而是“以其心之山而山人之”强调“义不往见，”重视心灵的安怡自然。他说：“余之所谓山人者，岂巢许者流之所谓山人邪？世不我用，不得不退而处之者，山人也。余之所谓山人者，即古之所谓士也，义不往见，乃士之礼。而士也者，秉礼之严，守义之笃，若在深山之中，不可得而致焉者，故名之曰山人。岂其僻于山也，穴而处之，然后谓之山人哉？故山人也者，不以其山而

《林子三教正宗统论》第4册《明经堂》。

僻之，而以天下万世之山以为山者。”^①明代文人称山人者比比皆是，如谢榛称“四溟山人”，王世贞称“弇州山人”，陆树声称“九山山人”，王稚登称“玉遮山人”等等，他们多放弃功名，隐逸自任，其中不乏有学问有操守的人，也有一些徒有虚名的假“山人”，甚至有如李贽所批评的“展转反复，以欺世获利，名为山人而心同商贾，口谈道德而志在穿窬”^②的图名谋利的山人。林兆恩应属于有学问有操守的山人之列，他在嘉靖二十五年至三十一年间“以诸生之隐隐于山林”，嘉靖三十二年至嘉靖四十五年间又“以山林之隐隐于学校”^③。故当时的一些官僚如耿定向、林润等也把林兆恩看作“山林隐逸”，疏荐于朝廷。^④

嘉靖四十五年之后，林兆恩不再扮演教书先生的角色，专门从事传教活动。随着林兆恩传教范围的扩大，三一教的影响也迅速扩大。这可以从三一教徒的分布范围扩大和三一教徒的人数剧增反映出来。

先从三一教徒的分布范围来看。嘉靖四十五年之后，三一教的影响已超出莆田仙游地区，在福建的大部分地区和长江以南一些地区传播。隆庆四年，林兆恩“命余芹在金陵倡教，兼掌书籍，复倡诸有力者，置立义家焉”^⑤；万历八年“命陈标传教于榕城，李章佐之。于是杀菁先生诸集，复建会馆义家”^⑥；万历十一年，金

《林子三教正宗统论》第14册《山人》。

② 《焚书》卷2。

③ 《林子本行实录》。

④ 《耿天台文集》卷2《广贤路端士趋以弘圣治疏》。

⑤ 《林子本行实录》。另据《林子门贤实录》等载：余芹，莆田三州人，“督学某公欲禁新说，讥毁坊板，觅书者以三教书板抵塞，芹白衣入谒，极言三教归儒宗孔之旨，遂得不毁”。

⑥ 《林子年谱》。另据《林子门贤实录》载：李章，福州人，林兆恩的书板均藏于其家。陈标，号达泉，莆田玉湖人，学林子之道而传教于三山，著《三山小草》。

华府节推徐万初，大尹汪可受，义乌县大尹俞士章“同致书求教于先生，先生命门人陈一夔应之”^①；万历十三年，漳州道甘来学邀请林兆恩到漳州传教，林兆恩“命黄九思应之”^②；万历十三年，楚人金来相“率其子弟同学林子之道，后林子命之为荆楚领袖”^③；同年“命游思忠偕张洪都传教于金陵”^④；万历十五年“朱有开以教主命倡教于建安”^⑤；万历二十二年“蔡经俊往金陵 教主命之传教”^⑥。此外，还有陈济贤等倡教于松江^⑦，王文炳“传林子之教于东西粤”^⑧，黄天球、黄袍等“传林子之道于宁化”^⑨，张子升“以官倡明林子之道”于江南^⑩，俞士章、汪可受“传林子之道于都下”^⑪，王兴、真懒传教于金陵^⑫，林敬冕传教于京都^⑬。

这个时期，三一教的影响迅速扩大还可以从《林子门贤实录》记载的三一教徒的籍贯反映出来。该书共收入所谓“林子门

《林子年谱》。另据《林子门贤实录》载：陈一夔，号少助，莆田乌石人，“甚能发挥林子之大，后林子命之传教四方”。

② 《林子年谱》。另据《林子门贤实录》载：黄九思“尝直日订书，林子又命之传教四方”。

③ ⑫ 《林子门贤实录》。

④ 《林子年谱》。

⑤ 《林子本行实录》。另据《林子门贤实录》载：朱有开，莆田沙堤人，初好佛，后同胞弟有麟入林子之门，多行善事。

⑥ 《林子本行实录》。另据《林子门贤实录》载：蔡经俊，号心玄，莆田涵江人，林子命之倡教于金陵，建三教祠于三山街，金陵之士慕林子之道者，多入蔡氏之门。

⑦ 《林子门贤实录》。陈济贤，松江人，少以文学著。

⑧ 《林子门贤实录》。王文炳，号金台，莆田林埔人。

⑨ 《林子门贤实录》。黄天球，号华阳人，宁化人。黄袍，号仲山，宁化人，曾以所居之宅为林子书院。

⑩ 《林子门贤实录》。张子升，莆田玉溪人，官江南四尹。

⑪ 《林子门贤实录》。俞士章，号养弘，初为义乌令，后官礼部主政。汪可受，号静峰，初令金华，后官礼部主政，“京师中传林子之教于公卿士大夫者，汪仪部也”。

⑬ 《林子门贤实录》。林敬冕，号笏岩，官南阳太守，乃林兆恩之堂叔。

贤”、“建祠门贤”、“直日门贤”214人，其中福建省籍贯130人（莆田86人，福州13人，闽清5人，仙游和福清各4人，宁化、泉州、闽县各3人，漳州、古田各2人，连城、漳浦、建宁、邵武、闽中各1人）占总数的60.7%；外省籍贯32人（江苏、安徽各8人，浙江4人，南直隶和湖北各3人，江西2人，河南、山西、山东、陕西各1人），占总数的15%；不明籍贯的52人，占总数的24.3%。从上述统计数字并结合林兆恩及其得力门徒的传教地点综合考察，可以清楚看出，这个时期三一教的中心区在莆田，亚中心区在福建，散播区在江南及江北的一些地区。

再从三一教徒的人数来看，这个时期的三一教徒人数剧增，数以万计。《林子本行实录》、《林子年谱》等记载了当时三一教的盛况。如隆庆三年，林兆恩“欲往武当山不果，遂留江西万年邑，时途中执贽瞻礼者云集”；翌年，前往金陵，途经连江丹阳，“荐绅士庶无不望风拜谒，……及入金陵，拜者尤众”；隆庆六年，往邵武，“从者如云”；万历元年，往新安，“时投拜者几千人”；万历八年，在宁化传教，“焚香顶礼者载道”；万历十四年后，隐居北山。“而四方人士，皆不惮险阻，远至投礼者益众，日不容膝，夜无所栖”；万历二十四年，林兆恩八十寿辰“先期贺祝概有八千余人”；万历二十六年，林兆恩去世，赴吊者“奚啻万余人”；又据《林子门贤实录》载，在三一教徒中，可以称得上“大贤”、“小贤”的多达800人，由此可见三一教徒人数众多之一斑。

上述记载均出自三一教徒之手，难免有夸大溢美之词。不过从其他文献记载来看，这个时期三一教徒人数众多也是客观事实。万历十三年，按院杨四知在禁止三一教的榜文中提到：“昨岁经由延（平）建（阳）江（西）浙（江）地方，倡集千有余众。……

迩来夜间，通城纷纷鸠众，诵经礼佛者，皆率其教也。”^①明末福建晋江何乔远在《闽书》中写道：“莆田从兆恩者，所谓与夫子中分。鲁江以南，方内方外，闻风靡至，北面师之，称三教先生。”^②明末清初黄宗羲也说：“自士人及于僧道，著籍为弟子者，不下数千人，皆分地倡教。所过往观，投拜者倾城卑里，有司约束之，亦不能止也。”^③

嘉靖四十五年之后，三一教之所以迅速对外传播，主要有以下几个原因：

1、嘉靖年间，东南沿海深受倭寇之害，以三一教的发源地兴化府为例。时人林润在上朝廷的疏文中写道：“兴化一郡，所辖者惟莆田、仙游二县，共编户二百二十有余里。迩倭奴入寇，屠戮殆尽，计逃窜而苟全者只可四分之一，并里籍合大约不过四五十里耳。”^④加上瘟疫流行，“一坊数十家而丧者五六。一家数十人，而死者七八，甚至有尽绝者。哭声连门，死尸塞野。故孤城之外，千里为墟，田野长草莱，市镇生荆棘。”^⑤倭寇被平定后，人民的灾难并没终止，反而由于官府的腐败更加深重了。统治阶级无视人口锐减，田园荒芜的事实，仍“循册亩以征派，按册丁为差役。……故往年该输米一石者，今增至二三石。该纳银一两者，今增至四五两。……加之军输之杂出，冗费之不经，皆取于人民之膏血以供之”^⑥。更有甚者，有的官吏在督编户册时，不顾人民死活，竟然“伪增民数以媚上人，至立‘梦生’、‘未生’之虚名，登之

《林子本行实录》。

《闽书》卷 129 《林兆恩传》。

《南雷文案》卷 9 《林三教传》。

《愿治堂集》第三册《备陈六事疏》。

④ 《愿治堂集》第三册《请恤三府疏》。

⑥ 《愿治堂集》第三册《地方残害已极乞清赋役蠲租税以安民弥盗疏》。

书籍，遗民饮恨无所诉^{9·①}。

人们在如此深重的灾难面前，感到无能为力，对现实丧失了希望，只好求助于神灵的庇护，依附于超自然的力量，追求思想上的安慰，以摆脱完全绝望的处境，这就为宗教的滋生和发展提供了肥沃的土壤。明代中后期，民间宗教如雨后春笋般地涌现，就证明了这一点。在人民需要救世主时，林兆恩挺身而出，毁家纾难，赈民救灾，组织门徒埋尸瘞骨，直至巨万家产为之一空。这些活动对于已经绝望了的灾民来说犹如雪中送炭，自然得到人民群众的敬仰，特别是直接受其恩惠的莆田、仙游人民更是感恩戴德，甚至把林兆恩视为救世主的化身，纷纷信仰他所创立的三一教，有的还率全家入教。当时民间流行着“龙江功不朽，捐产度众生^{9·②}”的俚语，反映了林兆恩在民众心目中地位因毁家纾难而迅速提高了。连倭寇也“无不稔知”林兆恩之大名，对林兆恩的高尚情操佩服得五体投地，攻破莆田城时，“有慕而愿见者，有护以出之者，有拜其像者，有保其庐者。时掳戮无数，而教主全家免难。处处皆煨，而教主之庐无恙”^③。

另外，林兆恩提倡门徒之间人人平等，要求门徒患难相周恤，疾病相扶持，互助友爱，扶贫济危，这些主张对生活在水深火热之中的广大人民来说，具有相当大的吸引力，符合他们通过互助共渡难关的愿望。

总之，明代中后期深重的社会灾难为三一教的迅速传播提供了客观条件，而林兆恩毁家纾难的义举和互助友爱的主张又有力地促进了三一教的对外传播。

《莆风清籁集》卷 26 《未生曲》。

② 刘枝《明末莆田之倭祸》，文载《新福建》第 1 卷第 6 期。
《林子本行实录》。

2、林兆恩创立的九序心法在实际应用中确实收到祛病健身的功效，特别是“艮背心法”，简单易行，深受人们尤其是无力问医的贫苦百姓的欢迎。明谈迁就指出：“莆田林兆恩以艮背之法教人疗病，从者云集。”^①黄宗羲也说：“兆恩以艮背法为人治病，行之多验，又别有奇术能济人于危急之时，故从之者愈众。”^②连对三一教颇有偏见的谢肇淛也承认：“（林兆恩）能以艮背之法教人疗病，因稍有验，其徒从者云集，转相传授，而吾郡信之者甚众。”^③九序心法不但被贫苦百姓视为至宝，而且也引起一些士大夫的浓厚兴趣。如都宪刘勋、总戎戚继光、按院朱光宇、开府刘思问等，纷纷登门，求教却病之方，太史黄洪宪致函“启问性功，守中种子及药自外来等心法”。太史袁宗道致函询问“艮背之时见何景象，乃可行庭通关乎？复可见何景象，乃可安土乎？安土几何时，见何景象，乃可采取乎？结丹有形耶？无形耶？移丹气穴为自然乎？为用力乎？气穴在脐里之中央，抑脐下一寸三分耶？”太史萧云举，吴应宾、太学生吴用先也先后致函请教九序心法的有关问题。^④可见，九序心法是三教盛行的重要原因之一，对于相当一部分三一教徒来说，与其说是信仰林兆恩的思想主张，还不如说是对九序心法感兴趣更为恰当。

3、明代中后期，三教合一论盛行。林兆恩创立以心为宗的三教合一思想体系，在思想上引起了一些士大夫的共鸣，得到他们的支持甚至信仰，“一时胜流袁宗道、萧云举、王图、吴应宾皆北面称弟子。邹元标极言其学之正，有争之者，元标曰：‘讲学随人

《枣林杂俎·丛赘》。

② 《南雷文案》卷9《林三教传》。

③ 《五杂俎》卷8《人部四》。

详见《林子本行实录》、《林子年谱》。

意见，何事力争？’袁黄曰：‘早岁读书多有未解处，每于三教集中，阅之豁然。’^①

4、林兆恩在论述三教合一论的同时，也针对时弊提出一些政治改良主张。如：(1)针对土地兼并严重 农民大批破产 主张‘因地度田 计亩均授’每人授田二十亩 不必拘泥于‘方井之常’的陈规。(2)针对宦官专权，政治黑暗，极力反对滥用刑罚。认为刑律过于繁苛，“而民触法抵网，不惟忌而有所不敢为，亦且讳而不敢言。夫是民也 则何以利用而谋生哉？”^②主张无为而治 认为‘以有为治生 生愈伤 以有为治人 人愈扰’^③。要求统治者博采众议 倾听民众呼声 不但要采用‘知者之知’、‘贤者之贤’也要采用‘愚者之知’、‘不肖者之贤’^④。(3)针对军队腐败无能 军费开支庞大 反对募兵制 主张寓兵于农 认为：“古者兵无常数 无事则兵皆农也，有急则农皆兵也。后世兵有定名，无事则聚兵而食之，有急则征农而用之。呜呼！兵聚而食之，固非节财之道也。苟或有卒然之变，则凡平时之所以列之行伍者，不及其数之半，亦且老弱羸疾，此国家之所以多乱也。”^⑤(4)针对道士僧尼众多，提出严格限制道士僧尼人数，没收大部分寺院土地为公有，以寺院土地的租谷赈贫救灾，奖励两袖清风的告老还乡的官吏，资助贫困的读书人等。^⑥这些主张在一定的程度上反映了中下层人民的利益和要求，得到他们尤其是贫苦的读书人和破产了的自耕农的拥护。

《南雷文案》卷 9 《林三教传》。

② 《林子三教正宗统论》第 5 册《井田》。

③ 《林子三教正宗统论》第 20 册《道德经释略》下。

④ 《林子三教正宗统论》第 19 册《道德经释略》上。

⑤ 《林子三教正宗统论》第 2 册《林子》。

⑥ 《林子三教正宗统论》第 35 册《寤言录》卷上。

⑦ 详见《林子三教正宗统论》第 5 册《六美条答》。

5、林兆恩反对道释二教以出家入山修行来解决生死大事，极力主张在家修行，与常人一样娶妻生儿，从事士农工商，周旋于人伦日用之间。这种世俗性极强的修行途径符合一般群众既能享受世间的人伦之乐，又可能作圣修真，使“性命”常住永生的世俗的和宗教的两种最基本的愿望。因此，对一般群众来说，这种世俗化的修持方法有较大的吸引力。

6、林兆恩针对门徒成分复杂 文化程度参差不齐的特点 采取了因材施教的传教方法，对儒道释三教学者，以儒道释三教经典互相印证的方法来宣传自己的思想主张。卢文辉曾指出：“其（兆恩）与儒者言儒也，必言孔子之儒，而复举老子之道、释迎之释以印证之。……其与道者言道也 必言老子之道、而复举孔子之儒、释迦之释以印证之。……其与释者言释也，必言释迦之释，而复举孔子之儒、老子之道以印证之。”^①对于“少文词者”则“杂以口头俚语”来传教，把艰深的哲学命题通俗化、形象化。如他在宗孔堂和心圣轩各悬一面明镜，比喻人的心之本体如镜一样本自虚明。又以人们日常使用的丝银来比喻人皆有圣人之心的命题。对于不识字的信徒，“又虑愚者之未易猝入 先引以行庭九序却病辟瘟之方 使渐生其道心而遗外念”^②然后再循序渐进，引导他们登堂入室。这种不拘一格又通俗形象的传教方法，使他的思想主张容易为不同阶层的群众所理解和接受，促进了三一教的对外传播。

7、嘉靖四十五年之后，林兆恩把传教目标扩大为全社会的教化。他曾著《三教无遮大会》阐明自己的“有教无类”的主张，并

《林子三教正宗统论》第 1 册《三教正宗统论叙》。

详见《林子三教正宗统论》第 3 册《心镜指迷》、第 15 册《丝银喻》、第 34 册《易解俚语》。

《闽书》卷 129 《林兆恩传》。

采取“分地倡教”的办法，派遣得力门徒到各地传教，在三一教的对外传播中起到了重要的作用。

随着三一教的影响扩大，其性质也发生了重大变化，原来的以儒家读书人一般结社占主导地位的学术团体的色彩逐渐淡薄，而民间宗教的色彩逐渐浓厚，主要表现在以下几个方面：

1 隆庆元年，林兆恩宣称自此以后不再承担督促诸生肄习举子业的重任，辞别诸生，云游天下，行踪不定，随处传教。在追随者的心目中，林兆恩的形象由原来的讲学者、教书先生、慈善家、隐士逐渐演变为宗教主。隆庆六年，福建邵武的信徒就把林兆恩奉为神明，“人人肖像以祀”^①。万历十二年，其信徒尊称林兆恩为“夏午尼氏”；“夏者，大也；午者，正也。言今纲维午运，林夫子应运而生，倡明三氏大中至正之道而一之者，教之所由始也”^②。“尼”者是模仿孔子字仲尼、老子字清尼、释迦字牟尼而言，把林兆恩抬高到与孔老释迦同等地位。万历十五年，浙江方士扶鸾画三教合一图，诡称：“近诸神朝天见玉皇天尊，所事者乃三教合一像，即今之三教先生也，可传祀之。”^③朱有开遂组织门徒刻印林兆恩画像，供人祭祀，“至是门人始称教主曰三一教主”^④。

2、嘉靖四十五年之前，读书人在三一教徒中占绝大多数。嘉靖四十五年之后，林兆恩改变了招收门徒时较为谨慎小心的做法，把传教对象扩大到社会各阶层，“苟以是心至，斯受之矣”^⑤。招收门徒的标准大大放宽，“上自缙绅学士，下至窳子市人，莫不津接”^⑥，下层群众如农民、商人、手工业者、渔民及僧侣道士在三

《林子年谱》。

② 《林子本体经释略》。

③ ④ 《林子本行实录》。

⑤ 《林子三教正宗统论》第 14 册《三教无遮大会》。

⑥ 《闽书》卷 129 《林兆恩传》。

一教徒中占绝大多数。信徒成分的变化，迫使林兆恩改变原来以讲学的形式宣传三教合一论的做法，而采取最通俗的形式即宗教的形式来传教。据《林子本行实录》载：“初见时，用果酌一副，折钱或一钱或五分，即刻入门人之籍，焚香写符，密咒说誓，即给画像一幅。令其供奉。每日吃斋，名不迂斋。又嘱其人，即父母问之，亦不许说。”

3、三一教的宗教活动场所——三教祠堂陆续建立，从万历十二年至二十六年，仅可考其建造时间、所在地址和创建人的三教祠堂就有 19 座，列表如下：

建造时间	所在地	创建人	备注
万历 12 年	福建莆田马峰	黄芳	
万历 16 年	福建莆田涵江	苏黄、林自明	一说建于万历 13 年
万历 18 年	福建莆田塘下	陈芹、陈一鲤	
万历 18 年	福建莆田瑶台	林壘、林梦熊	一说建于万历 16 年
万历 18 年	福建莆田岳秀	林至敬	
万历 18 年	福建莆田美澜	林红	一说建于万历 17 年
万历 20 年	福建莆田冲沁	张谋、张元吉	
万历 20 年	福建莆田水南后洙	朱逢时	
万历 21 年	福建莆田玉溪	张子升、张洪都	
万历 22 年	福建莆田清江	李应善、黄大寅	一说建于万历 21 年
万历 22 年	南京国子监前	蔡经俊	一说位于三山街
万历 23 年	福建莆田岐山	周启明	一说建于万历 22 年
万历 23 年	福建仙游榜头下明	冯一、冯二	
万历 24 年	福建莆田谷清砚头	林馨	
万历 25 年	福建莆田奉谷林宅	林鸣梧	一说建于万历 23 年
万历 26 年	福建莆田石城	林凤仪	
万历 26 年	福建仙游枫亭	王克芳、廖德馨	
万历 26 年	福建福清上洋埔	林则勃、林则育	
万历 26 年	福建莆田安民铺	林速、陈天祐	

注：上表据《林子本行实录》、《林子年谱》、《林子门贤实录》等制作。

综上所述，林兆恩在世时三一教的形成和发展以嘉靖四十五年为界可以分为前后两个时期。嘉靖三十年至四十五年为三一教的草创时期，这一时期三一教的影响主要局限在莆田、仙游二县，其性质是以儒家读书人的一般结社占主导地位；隆庆元年至万历二十六年为三一教的发展时期，这一时期三一教的影响扩大到以莆田为中心、以福建为亚中心的江南大部分地区和江北的一些地区，信徒成千上万，林兆恩作为三一教主成为信徒顶礼膜拜的偶像，三一教的性质也朝着民间宗教方向演变。

嘉靖四十五年之后，三一教之所以朝着民间宗教的方向演化，有以下原因：

1 林兆恩的三教合一论的思想材料是儒道释三教，他虽然以阳明心学为理论武器，按照自己的需要诠释三教理论，并截取儒家的纲常礼教，道教的修身养性，佛教的虚空本体的理论加以重新组合，构筑起以心学为基础，以儒家的纲常礼教为立本，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。这一思想体系从本质上说是一种宗教哲学，从而决定了三一教存在着朝着宗教方向演变的可能性。

2 作为布衣的林兆恩，要实现“斯世斯人悉归于道化之中”^①的教化目标，不得不转而采取以九序心法为人却病作为传教的主要手段。其弟子林至敬指出：“教主特藉此（九序心法）以信人心，非谓大道全在于是，以世之倡教者多操可致之权，自有风行草偃之势。教主布衣，纵抱至道，孰信？孰尊？孰从？姑窃心广体胖之旨，根心生色之训，少试贫且病者，病愈无有不信，无有不尊，无有不从，翻然改悟，知去病此心，修道亦此心，是以海内风行，

^①《林子三教正宗统论》第14册《三教无遮大会》。

介贽云集。^{3①}然而多数信徒并不体察林兆恩的良苦用心，专注于却病之法，并把九序心法神秘化、宗教化。对此林兆恩虽早已觉察，多次告诫门徒说：“治病之说，非真有治病之术以利人之生也。聊取心法绪余以少试于人，而为倡教之一助耳。今既信于人矣，勿谈可也。”^{3②}但已一发不可收，无法阻止三一教朝着宗教方向发展的势头。

3、林兆恩初创三一教时，并没有想当教主的野心，直到万历十二年仍以“讲学者”自许。但随着三一教的影响扩大和接踵而来的赞美之词，林兆恩的自我意识有所膨胀，默许信徒对他的个人迷信。如隆庆三年，信徒捐银二百余两欲建三一教祠堂，林兆恩闻讯后坚决制止，说：“我之教尚未深信于人，俟既信，建之未晚也。”^{3③}到了万历十二年以后，各地三一教祠堂陆续建立，并置其画像加以顶礼膜拜，对此林兆恩却视而不见，任其发展，八十岁时还饶有兴趣地考察了一些三一教祠堂，实际上为门徒神化自己开了绿灯。

4、三一教影响的迅速扩大，也容易导致群众对创教者产生盲目崇拜。当时社会动荡不安，广大人民生活在水深火热之中，在现实中找不到出路，只好求助于神灵，甚至不惜创造出新的神灵来。虽然当时神灵体系已十分庞杂，但这些神灵多属于上层社会，对下层群众来说缺乏亲切感，因此明代中后期民间宗教林立，造神运动异常发达，在造神运动中，林兆恩是一个较合适的人选，他毁家纾难，賑民救灾，道德情操高尚，符合“神=完美的人的形

《卓午实义》卷上。

《林子三教正宗统论》第2册《宗孔堂》。

《林子本行实录》。

象^①的一般原则。诸如三教合一像是门徒私下刊刻印行的，“三一教主”、“夏午尼氏”是门徒自发尊奉的，三教祠堂也是门徒自筹资金建造的，对林兆恩的种种神化更是其门徒故意编造的。另外，由于下层群众逐渐占教徒的大多数，他们难以理解林兆恩的哲学思想，而较容易接受宗教迷信一类的东西，使得三一教的学术成分被冲淡，宗教成分逐渐浓厚。

必须指出，嘉靖四十五年以后的三一教虽然有了浓厚的宗教色彩，但尚未形成严格意义的宗教。历史唯物主义认为，信仰并崇拜某种超自然的力量是宗教的基本特征，它包含两个方面的意义：一是内在特征，即从思想上信仰某种超自然的力量，与此相联系的还有构成这种信仰的宗教哲学和由此衍生的宗教伦理；二是外在特征，即形式上崇拜这种超自然的力量，与此相联系的有各种教仪、教规、戒律以及掌管它的神职人员、教阶制度等。缺少其中任何一个特征，都不能说是严格意义的宗教。如果根据上述标准来衡量林兆恩在世时的三一教，它虽然有了入教仪式、三一教祠堂等某些宗教的外在特征，但很不完备，教规、戒律、教阶制度等还没有形成，三一教祠堂也带有生祠的性质（明代为名声卓越者建立生祠的风气盛行），与宗教庙宇毕竟还多少有些差别。林兆恩虽然成为信徒崇拜的偶像，但多少还带有对伟人敬仰的因素。特别是林兆恩的思想体系从本质上说是宗教哲学，但他一生不谈妖说怪，并否定鬼神仙佛等超自然的力量存在，否定蓬莱岛、极乐国、天堂地狱等彼岸世界的存在，否定长生久视、羽化飞升、生死轮回、因果报应的道释二教的宗教观，又不完全具备宗教的内在特征。总之，林兆恩在世时，三一教尚未最后完成向宗教转化的进程。

^① 列宁《哲学笔记·黑格尔〈哲学讲演录〉一书》。

第二节 三一教的分化和兴盛

林兆恩在世时的三一教，实际上包含着学术结社和宗教结社的两种成分，也就存在着两种成分分离和各自发展的可能性。这种可能性，在把学术和宗教统一于一身的三一教主林兆恩去世后的明末清初，终于变成了现实。

明末清初，三一教分裂为两大派别，分别继承和发展林兆恩在学术和宗教方面的遗产。

一派以林兆珂为代表，从学术的角度继承林兆恩的遗产。

林兆珂，字懋忠，又字孟鸣，号榕门，林兆恩之堂弟。早年追随林兆恩，万历二年中进士，累官大司寇、安庆太守等，晚年告老还乡，仍热衷于三一教事业，编辑《林子全集》、《午尼真谛》等。这一派把林兆恩看作有成就的理学家，认为林兆恩“独窥无始，大畅玄风，汇儒道释为三房子孙，联古今来为一家命脉，正以纲常，稟于中一，盖对朱、杨、濂、洛诸贤而光大之^①。”先生之道，其大者发明性命之旨，而思以利济群生，却病延年之学，犹其后焉。^②他们对三一教徒的建祠之举、设醮之科及土偶之设等宗教迷信活动公开予以抨击，说：“吾不知今之祠先生者，设醮之科，果何出耶？土偶之设，果何据耶？甚矣，后世之学不得其传也。”^③他们面对着林兆恩去世后，“年谱竞传，乃目录蚀真，风闻袭误，神其事者可骇可愕^④”的现实，组织人力，编辑印行《林子年谱》（又名《林兆恩先生年谱》），该

① 《林子年谱·林子年谱序》。

② 《瓠离子集》卷2《洋城建三教祠序》。

年谱以比较严肃的学术态度“参互诸本 咨诤区言 或订其讹 或删除其谬 或补其阙”^① 力图恢复林兆恩的本来面目 引导信徒“窥三教之大 而寻宗孔之原”^②。《林子年谱》一概称林兆恩为“先生”或“吾师”没有出现“教主”、“三一教主”、“三教度世大宗师”之类的称号，表明在他们的心目中，林兆恩的形象不是宗教主，而是学问家或教书先生。在内容上，《林子年谱》简明扼要地记载林兆恩的生平事迹，很少有神化林兆恩之处，更不谈妖说怪，基本上没有宗教色彩。由于这一派带有较浓厚的学术色彩，只在知识界有些影响，难以为一般群众所接受，在民间影响不大，清初后就基本上湮没无闻了。

另一派是从宗教的立场继承林兆恩的遗产。

他们奉林兆恩为三一教主，尊三一教为“夏教”，进一步发展三一教的宗教哲学和宗教伦理，完善三一教的教规、教仪、教阶制度，热衷于宗教活动。由于这一派使三一教进一步宗教化，因此能在民间扎下根来，拥有众多的信徒，成为三一教发展的主流，并一直延续至今。

据《金陵中一堂行实》记载：“三教先生寂后，诸门人为教授师，各分任倡道一方。”^③ 最有影响的有三支：

一是以陈标、王兴为首，倡教于浙江新安、安徽黄山、江苏金陵、福建福州等地。陈标，号达泉，福建莆田玉湖人，秀才出身，以善辩著称。王兴，号直刚，福建闽清人，渔民出身，擅长于却病之术，热衷于建造三一教祠堂，《林子门贤实录》称其“为人笃信谨守，凡建林子祠六，名著于门墙之内，志在而功普矣”。

二是以张洪都、真懒为首，倡教于江左、江右、南直隶、金

^① 《林子年谱·林子年谱序》。

^② 《林子全集》贞集第9册《金陵中一堂行实》。

陵等地。张洪都，号翼林，福建莆田玉溪人，少工儒业，后师事林兆恩，曾奉命传教于金陵，林兆恩去世后，“自弃产业，刻印书籍”^①，万历四十二年客死于北京。真懒，号了玄，福建莆田水南人，原是张洪都的家仆，俗姓朱，二十三岁因失偶剃发更名，协助张洪都传教，万历四十四年，在金陵筹建三教祠堂——中一堂，自任该堂掌教师。

三是以卢文辉、林至敬、朱逢时、陈衷瑜、董史为首，在福建各地传教，这一支影响最大而且深远。卢文辉（1564—1618），字延征，道号性如，又号子觉子，门徒尊称之曰：“夏心尼氏统承中一三教嫡传大宗师”，福建莆田涵江卢峰人。弱冠补郡弟子员，在文学和书法方面均有造诣。万历十五年前后，因妻林氏病疾向林兆恩求教，不久拜林兆恩为师。他笃信力行，好学勤问，深受林兆恩的器重；“延之于其家，以结集经书，时时提醒焉。间一茶之久，唤之者再三，至夜间，起而唤之亦再三。不愆十数年，果然内外兼修，心性明了。”^②戊戌春，教主将归寂时，先以偈示之，然后以道统嘱之^③。林至敬，号坦乐，又号贞明子，福建莆田岳秀人。朱逢时，字慧虚，福建莆田黄石人。陈衷瑜（1589—1655），字汝经，号聚华，门徒尊称之曰“明道开教继承中一三教再传大宗师”福建莆田莆田泉里柳营人。据载：陈衷瑜“幼而敏慧，凡世间至微之物，一见辄晓。长攻举业，文辞峻丽，一气如决江河。乡缙绅卓真初先生称为不世之才”，年十六，“执贽于嫡传卢夫子，即有灵悟，遂废举业，谓章句误人，纵得侥幸功名，又误及天下万世矣。乃矢志于立本、入门、极则，以为明体适用之学”。万历四十六年承卢文辉遗命主持三一教教门，时年

①《林子全集》贞集第9册《金陵中一堂行实》。

②《林子本行实录·附嫡传卢子本行》。

二十七，不敢贸然上任，“乃遍游金陵、松江等处，以寻先正，竟叹无人而归。……恪守大道廿余年，始开教于涵江、东山、嵩东、尚阳及榕之鳌峰、金鼎以诱进后贤，倡明大道”^①。董史（1624——康熙年间）字直庵，福建莆田尚阳人，秀才出身，中年放弃举子业，拜陈衷瑜为师。顺治十二年承陈衷瑜遗命主持三一教门，时称“三教三传弟子”。

明末清初三一教徒主要进行以下几方面的活动。

一、全面神化林兆恩

前已述及，林兆恩在世时其门徒就开始对他进行神化，但对林兆恩进行全面系统的神化却是在林兆恩去世后明末清初，其手段是通过编写林兆恩的年谱、传记、实录、行状等来实现的。明末清初，除上面介绍过的林兆珂的《林子年谱》外，还有张洪都的《林子行实》和《林子本行纪略》，林至敬的《丁戌本纪》，朱逢时的《三教先生年谱》，黄大本的《林子纪闻》，林齐圣的《三教先生行状》，翁曜的《林子年谱》，黄胄的《豫章真师记》以及卢文辉存稿、陈衷瑜编辑、董史整理的《林子本行实录》等等。这些年谱、实录、传记、行状除林兆珂的《林子年谱》外，均“目录蚀真，风闻袭误，神其事者可骇可愕”。如朱逢时的《三教先生年谱》“传林子成道，九族升天”^②。翁曜的《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”^③。黄胄的《豫章真师记》中有云：“晋室都仙，许公讖云：

《林子本行实录·附再传陈子本行》。按：卢文辉、张洪都、林贞明、朱逢时合称为“四配”，卢文辉、陈衷瑜、董史合称为“三传”。

② ③ 《林子门贤实录》。

‘吾仙去之后，千二百四十年，龙沙遭八百真之会，其师出于豫樟。’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，自根复生三枝直上，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，豫樟之谓与？’^① 其中最有代表性的还是《林子本行实录》。

《林子本行实录》是经过林兆恩的嫡传弟子卢文辉，再传弟子陈衷瑜，三传弟子董史之手才编写出来的，顺治十二年（1655年）付梓，所以最能真实地反映明末清初三一教徒对林兆恩的神化情况。该书全称《夏午尼三一教主本行实录》，全书一概称林兆恩为“教主”或“三一教主”，对林兆恩的一生进行全面系统的神化。如把林兆恩出生于正德十二年丁丑说是应证了“丁丑之岁，弥勒下生”的古谶，其母李氏是“梦丹轮明月飞入帐中，遂娠焉”。林兆恩出世时，“人见司马第李氏所居之房，祥光烛天，异香袭人”。又如鼓吹林兆恩创立三一教，除了“得遇明师，授以真诀”外，“复得孔子仲尼氏梦中授以《鲁论》微旨，……嗣是而老子清尼氏通之以玄，释迎牟尼氏悟之以空，而教主始言三教矣”。后来弥勒佛、释迎文佛、钵但多尊者相继下凡与林兆恩会晤，或密传功法，或授以法权。把林兆恩描绘成一个能超度鬼神、解冤释结、书符驱魔、法力无边的神仙，说他书写的符箓所向无敌，“凡邪魔鬼怪，急难风波之险，奉之者无不彰应验”。林兆恩所到之处，妖魔鬼怪也“群趋而避之”。再如编造说林兆恩去世时，“天乐铿锵，金光显焕”，是孔老释迦请他到天上“主持三教，普度法门”。诸如此类的例子在《林子本行实录》中随处可见。如果说林兆恩

《林子门贤实录》。

在世时人们对他的崇拜还带有对伟人的高尚情操表示敬仰的因素，那么，林兆恩去世后，三一教徒对他的崇拜则完全是一种宗教偶像崇拜。

二、发展林兆恩的宗教观

林兆恩去世后，其门徒纷纷著书立说，发展林兆恩的宗教观。见于有关文献记载的有卢文辉的《卢子要言》、《夏心集》、《三教真传》、《放生仪文》、《龙华三会忏文》、《中一绪言》、《性灵诗》等，陈标的《三山小草》王兴的《九序心法》林至敬的《明夏集》、《龙华别传会语》、《卓午实义》朱逢时的《心海真经》、黄州的《金光丹鉴》陈衷瑜的《明道要言》、《明道要论》、《陈子会规》、《三教龙华醮祷》、《忏悔科仪》、《兰盆科仪》董史的《东山集草》等等。从现存的有关著作来看，主要在两个方面发展了林兆恩的宗教观。

一是恢复了佛教的业报轮回、天堂地狱的原有的宗教含义。

朱逢时假托林兆恩的名义编造了《心海真经》，全书大力鼓吹佛教的业报轮回、天堂地狱等宗教观。如把水灾造成的“死亡相枕，横尸水面”的悲剧，说成是“虽缘劫数，亦系业海，盖由不信因果，不敬三宝，不闻经典，轻慢道法，诋毁教门，有此罪报”。鼓吹要：“救度亡溺沦歿之苦，当修善发心，诚意课诵此经，水官大帝自然解厄，以度业满之灵。此人定生西方净土，阿弥陀佛前。莲花化生，具大神通，从入佛国，得入佛国。从入天堂，得入天堂”。卢文辉认为每个人由于“夙业之牵缠”，故有“千端罪垢”、“万种愆尤”，而坠入轮回之道难以解脱。因此“欲荡涤以自新”，就必须皈依三一教，“投诚而忏悔，恭对金容，一心顶

礼”^①。为此，卢文辉吸收了佛教的“八正道”和“五戒”等宗教观和戒律，并加以改造发展，编著了《龙华三会忏文》，令门徒早晚跪诵。《龙华三会忏文》共 20 则，每则分“忏文”和“说赞”两部分，提出一整套清规戒律：（1）无窳等（先立本、次入门、终极则，不得超级窳等）；（2）无悖乱（要忠孝仁义，不得谋反作乱）；（3）无偏向（要内外兼修，周旋于人伦日用之间，不得弃家修道）；（4）无残忍（以慈悲为怀，行善积德，扶贫济危，不得傲慢侵陵）；（5）离财色（看破名利财色，安贫乐道）；（6）无凶暴（去方刚之气，忍辱和光，不饮酒沉酣）；（7）永戒杀；（8）无妄发（不得谤仙讪佛侮圣，不得瞒天昧地欺君，不得异言邪说）；（9）无泄漏（不得泄漏教内秘密，不得趋炎附贵）；（10）无机械（遵守教规，不得狡诈奸邪）；（11）无褻慢（不褻渎天地鬼神，坚信因果报应）；（12）意业断（要六根清静，修戒定慧，去贪嗔痴）；（13）求解悟（恭读经书，以求解悟）；（14）不懈怠（勤行九序心法，时时刻刻皈依三一教主）；（15）永不退（持斋奉戒信念坚定不移，始终如一）；（16）身常住（虔诚忏悔罪过，一心向道，以求顿悟本来身）；（17）绝病患（荡涤心病，永断诸凡情）；（18）离灾难（忍受灾难考验，远离诸烦恼）；（19）成无漏（摆脱轮回之苦）；（20）宜究竟（真心学道，直至顿悟本来相，无生无不生）。

二是吸收道教符箓派的某些道术。

林兆恩本人对道教符箓派不但不感兴趣，甚至还予以严厉批评。如对于“法术”林兆恩认为：“若后世梯剑履火诵咒书符，自以为法，自以为术，而非圣人之所谓法所谓术也”^②。对于“符

^①《龙华三会忏文·开忏颂》。

^②《林子三教正宗统论》第 28 册《破迷》。

箒”，林兆恩认为：“诣道坛受符箒，弛志于死后之富贵，亦甚惑矣。以私心而慕至道，真堪发一笑。”^① 林兆恩去世后，三一教徒不仅宣扬得道成仙可以长生不死、羽化飞升的说教，而且对道教的符箒、咒语、建醮等道术颇为兴趣，把它们引入三一教中。在符箒上，明末清初三一教流行有“道高龙虎伏，德重鬼神钦”及“吾志在三教，此心满六虚”的符箒，并说这些符箒是林兆恩亲笔、书写的，灵验无比，在建醮上，卢文辉认为建醮也是“三教中之一事也”^② 命陈衷瑜编辑《三教龙华醮祷》、《兰盆科仪》、《忏悔科仪》等等建醮科典，“在在奉行，其应如响”^③。陈衷瑜临死前，把董史、陈大栋叫到床前，教给他们“炼魂之法”，嘱咐董史“于某日设醮，送我归真”^④。至于神咒，明末清初三一教中流行着“净心神咒”、“净身神咒”、“净口神咒”、“安土地神咒”、“净天地神咒”、“祝香咒”、“金光神咒”等等 这些神咒大多是从道教那里抄袭而来的，或是以道教的教义为根据而编造出来的。如“净身神咒”云：“灵宝天尊，安慰身形。弟子魂魄，五藏玄冥。青龙白虎，队仗纷纭。朱雀玄武，侍卫我真。急急如律令。”^⑤ 这一神咒以道教的灵宝天尊为主神，调集四方神灵保护躯体，反映了道教人体各器官均有神灵主宰的多神论思想。

三、充实三一教的仪轨

林兆恩在世时，三一教的教规、教仪等宗教的外在形式还很

《林子三教正宗统论》第 28 册《破迷》。

② ③ 《林子本行实录·附嫡传卢子本行》。

《林子本行实录·附再传陈子本行》。

《三一教主本体经·四尼大宗师宝经》。

不完备。明末清初的三一教徒有意识地加以充实，使之臻于完备。从现存的著作来看，主要在入教仪式、讲经仪式和规则及教规三个方面展开。

入教仪式：

入教者必须要有一名三一教徒引进，经掌教师同意后。选择吉日在三一教祠堂中举行入教仪式。入教者须当空焚烧一张“入门启章”，男信徒的“入门启章”与林兆恩在世时的“初学诸生告天矢言”大致相同，只是多了两条类似于教规或戒律的条文，即“每日持不迂斋（食素）一餐”和“平常须戒杀生”。由于这个时期开始招收女信徒，所以增加了“女人入门启章”，其内容与“男人入门启章”不同。全文转录如下：

三教门人某率道徒门女某，谨斋沐介赞，启领圣门传授心法。于是始知人性本善，敢不旦明惕励，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，和妯理，洽邻里，宜家室。凡闺闾当行之道，必懍懍然佩服不忘也。至于妒忌之心，不敢不戒也；惨毒之念，不敢不惩也；淫乱之思，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；

一、自愿日搜已过，痛自忏悔。如有不遵明训，即是得罪于天，惟天鉴之；

- 一、每日持不迂斋一餐；
- 一、平常须戒杀生；
- 一、不许败乱教门道规；
- 一、不许忘师背祖。^①

焚烧“入门启章”后，掌教师宣读“入门须知”。全文如下：

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。此法门工夫，非眼能见，非耳能听，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！^②

讲经仪式和规则：

教徒每月初六在各自所属三教祠堂集会，并请一有修养的教徒讲经。集会时，“务要静坐，操守心法，体会自家本来生意。不可喧哗，妄言尘事，以乱教规”。讲经前，要在三一教主塑像前供奉香、烛、果、疏告，举行“谒圣仪式”，向三一教主等神像行礼，全体朗诵“三一教主训言”，即：“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。”讲经时“应肃静听宣听讲”。上午讲经结束时，全体朗诵《醒心诗》：“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。”下午继续讲经，仪式如前，只是在讲经前，增加了宣读《告天疏稿》的程序。《告天疏稿》的内容转录如下：

三教门人某等谨疏：窃念臣某等叩拜三教先生门下，

《儒道释夏四尼宝经》；

《陈子会规》。

修持心法有年矣。岁月蹉跎，工夫作辍，殊无进步之机。若不严加惕励，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，时与日并懋其功，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，亏一篑而废半途；心性精微，即忽焉而不加修，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，责将安委？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。①

教规：

这个时期三一教徒把林兆恩生前劝勉门徒的“敬辞”、“听辞”、“戒辞”、“勉辞”和“五切不可示戒诸生”作为三一教教规公诸于众。“敬辞”的主要内容是要求门徒存心主敬，“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。……出门使民，当主一而无适，尸坐斋立，惟俨然而若思”。“听辞”的主要内容是要求门徒入孝出悌，“毋用妇人之言，以间我一家之和好”。“戒辞”的主要内容有“尔毋以强而凌弱，尔毋以富而欺贫，尔毋以公而济私，尔毋以刻薄而伤雅道，尔毋以少壮而侮老成人。……尔毋好斗而健讼，尔毋酗酒而喜赌，尔毋妒贤而嫉能，尔毋面是背非而尚许伪，尔毋利己害人而占便宜”。“勉辞”的主要内容是有父母者“当知所以孝敬而承顺”，有兄弟者“当知所以友于而克恭”，有子孙者“当知所以提携而教训”，为士者“当知所以进德而修业”，为农者“当知所以服田而

《陈子会规》。

力穡”为工商者“当知所以居肆而服贾”。“五切不可”为：“切不可先古先圣人之言以济其私；切不可流于荒唐枯槁以断弃纲常；切不可讲学为名结交贵显者流；切不可谈及理乱黜陟言人阴私事为学之序。切不可不知立本而遽用入门之功，不知入门而遽谈极则之大。”^①除此之外，还有前面已提到的每日持不迂斋一餐，平常戒杀生保守教内秘密不得败坏教门道规不得忘师背祖以及早晚须课诵《三一教主本体经·四尼大宗师宝经》和《三一教主训言》，入教后“有善不迂有过不改勤勉不知箴规不守非吾弟子也不许复入”^②。

四、建造三教祠堂

据《闽书》记载林兆恩去世后“莆穷山极海至三家聚落，莫不祀之。上而延、建、汀、邵，下而晋、安、清、漳，皆有三教堂，以供遗貌”^③。从万历二十八年至崇祯十年，在福建省内可考其建造时间、所在地点和创建人的三教祠堂有 19 座列表如下：

建造时间	所在地点	创建人	备注
万历 28 年	莆田朱墩	林应宾	一说建于万历 26 年
万历 28 年	仙游五昆头	李盛、李坤	一说建于万历 27 年
万历 28 年	仙游南坂	陈奇莘、陈应孙	一说建于万历 27 年
万历 28 年	仙游寒厝	蔡廷教	
万历 28 年	福州鳌峰坊	王兴、游万俊	
万历 28 年	古田一都水口	王兴、杨钺	
万历 28 年	闽清枋西隅	王兴、吴九成	
万历 28 年	建宁城内	王兴、吴洪建	

《陈子会规》，参见《林子三教正宗统论》第 30 册《续稿》。

② 《陈子会规》参见《三一教主本体经·四尼大宗师宝经》。

③ 《闽书》卷 129《林兆恩传》

(续上表)

建造时间	所在地点	创建人	备注
万历 28 年	闽县唐屿	王兴、吴应时	
万历 29 年	福州洪塘	陈天赐、余廷良	
万历 30 年	莆田东山	陈道章、林齐瀛	
万历 36 年	莆田涵江瑶岛	卢文辉	一说建于万历 30 年
万历 39 年	莆田林墩	方钟台、陈大标	
万历 39 年	惠安扶阳	陈友	
万历 39 年	惠安崇武	李正昆	
万历 42 年	莆田南台后浦		
崇禎 2 年	莆田尚阳	董应阶	康熙八年董史重建
崇禎 2 年	莆田嵩东	陈袁瑜	
崇禎 10 年	仙游西关	王开	

注上表据《林子本行实录》、《林子门贤实录》、《林子年谱》、《东山集草》等制作。

见于文献记载的福建省内的三教祠堂，还有崇禎年间仙游西关刘华如“舍其宅以祀大师林子，……书其额曰三教祠”^①。康熙二年“榕城诸子建祠于犀山”^②。至于不可考者当不在少数，董史说：“当代祠宇遍于寰区。”^③

在福建省外，新建的三教祠堂的数量也相当多，且分布范围广。林向哲在康熙十年时指出：“吾伯祖龙江先生之教，盛于今日吴、越、燕、齐、豫章之区。……今先生之祠遍天下，即一郡之内，巨丽巍焕，金碧玲珑璀璨，雕甍绣桶，数里相望。”^④林向哲曾游历过上述地方，接见过各地三一教徒，他反对建造三教祠堂和把林兆恩作为教主崇拜，所以上述记载较为可信。由于时远代迁，今可考其建造时间、所在地点和创建人的三教祠堂只有 7 座：

《东山集草》卷 1 《募建仙邑林大师祠序》。

② ③ 《东山集草》卷 1 《犀山堂记》。

《甌离子集》卷 2 《洋城建三教祠序》。

建造时间	所在地点	创建人	备注
万历 28 年	南直隶休宁府梅林渡	王兴、汪时曙	一说建于万历 26 年
万历 29 年	江苏江阴	林廷勳	一说建于万历 30 年
万历 29 年	浙江江山县念八都	徐良材、毛思信	
万历 29 年	江苏松江府北门	陈济贤、姜云龙	
万历 29 年	江苏松江府南门	陈济贤、姜云龙	
万历 38 年	北京顺天府玉河桥	张洪都	
天启元年	金陵真珠桥	真懶	

注：上表据《林子本行实录》、《林子年谱》、《金陵中一堂行实》等制作。

明末清初三教祠堂不仅数量多，分布广，而且规模较大。如卢文辉建造的莆田涵江瑶岛三教祠，“选胜于荔根山之下，……庙貌巍峨，宫墙广大，真无以复加矣。其东西隙地，布龙眼百余株，前后荔树夹道者十余种，贮为春秋祭祀。崇禎甲申岁，再传陈子于是重_葺门墙，广其庭而凿其池，筑其台而架其桥。则外作五彩长墙，以护其宫之广。至顺治己亥秋，余（董史）于荔根山之颠建宫祀孔子、老子、释迦，以溯道脉之原，明三教合一之旨。……若三峰、上阳二仙有功于师门，……余故作通微、无山二宫以报之。”^①三教祠堂内的神像也由原来的林兆恩一人，逐渐增加到三人。万历四十一年，“重整授教堂，名曰结经馆，塑教主宝像于其中，卢子从旁配之”^②。康熙二年，“榕城诸子建祠于犀山，特祀林子，以嫡传卢子，再传陈子分配于东西”^③。

明末清初三一教分布地域之广，三一教徒之多超过林兆恩在世之时，达到了鼎盛。三一教的分布地域从三教祠堂的分布地点

① 《东山集草》卷 1 《瑶岛三教祠序》。

② 《林子本行实录·附嫡传卢子本行》。

③ 《东山集草》卷 1 《犀山堂记》。

可以反映出来。林兆恩在世时，三教祠堂除了金陵和仙游、福清各有一座外，其余的均集中在莆田；而明末清初三教祠堂则分布在南直隶、江苏、浙江、金陵、北京和福建省的莆田、仙游、福州、惠安、古田、闽清、建宁、闽县以及延平、建阳、汀州、邵武、晋江、安溪、清流、漳州等广大地区。至于三一教徒的人数问题，有关文献多有记载。如：陈标倡教于福州时，“其教大行，拜者几千人”^①；他在金陵传教时，常与“当道士庶讲学，辩论不屈，四方闻者莫不悦服”^②。王兴倡教于浙江新安，“拜者几千人”^③；在金陵传教时，“为人却病，征验如响”在安徽黄山传教时，“善信宗教者最盛”；在福州传教时，“建祠五所，延、建、汀、邵四府诸缙绅新旧弟子多从事焉”^④。张洪都倡教于金陵，“远近拜者几百人”在北京传教时，“文学弟子拜者不可胜数”^⑤。真懒在金陵传教，“求道问病纷然毕集”，从者日盛”^⑥。卢文辉主持三一教门时，“求教者最多”^⑦。陈衷瑜主持三一教门时，“时都人土闻风而从者云集”^⑧。董史在仙游城传教时，“城以内闻风而来，固彬彬多士矣。城以外闻风而来者，亦彬彬多士矣”^⑨。清初三一教在宁化也有众多信徒，时人李世熊说：“邑难已定，一旦幅巾茹蔬，从里社讲林氏良背之学，衣冠眉宇，非复向人。”^⑩

必须指出，明末清初三一教中出现了少数教徒借为人知病和装神弄鬼等手段骗取群众钱财的现象。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

③ 《林子全集》贞集第 9 册《林子行实》。

④ ① 《林子全集》贞集第 9 册《金陵中一堂行实》。

⑦ 《林子三教正宗统论》第 1 册《目录纪因》。

⑧ 《林子本行实录·附再传陈子本行》。

⑨ 《东山集草》卷 1《仙邑三教堂孟兰盆序》。

⑩ 《寒支集》卷 5《伍君六十寿序》。

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’^①。明末谢肇淛也指出：“兆恩死后，所在设讲堂，香火塑望聚会。其后又加以符箓醮章，祛邪捉鬼，盖亦黄巾、白莲之属矣。”^②又说：“今其徒遍布郡城，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、女魃又何别哉？”^③清初这种现象愈加严重，连林兆恩的三传弟子董史也不得不承认：“世之学林子之学者，不知林子道统中一之传，而以林子之道竟为之空谈，竟为之说怪。或以治病为存养之源，或以大道为谋利之本，不惟林子之道失其传，而林子之教亦且扫地矣。”^④又说：“况年代既久，愈传又愈失其真矣。不知者遂以却病为林子之道，诵经礼忏为林子之教，其不流于医巫也者几希哉！”^⑤实际上，宗教与迷信是一对孪兄弟，任何宗教都不可避免地带有迷信色彩，而随着宗教的发展，迷信的色彩往往愈来愈浓厚，民间宗教更是如此。从这个角度上说，明末清初三一教的迷信色彩越来越浓，并不奇怪。

综上所述，明末清初三一教分裂为两派，一派继承了林兆恩的学术思想，在民间影响不大，清初之后就基本上湮没无闻了；另一派继承和发展了林兆恩的宗教遗产，最后完成了三一教向宗教演进的过程，使三一教成了严格意义的宗教。这一派代表着三一教的发展主流，其影响超过了林兆恩在世时，达到了鼎盛。

《林子门贤实录》。

③ 《五杂俎》卷 8 《人部四》。

《林子本行实录·夏午尼三一教主本行实录序》。

《东山集草》卷 1 《仙邑三教堂孟兰盆序》。

第三节 三一教的衰微和复兴

清初，朝廷就着手查禁民间宗教，以巩固统治。早在顺治三年，吏部给事中林起元上书朝廷，略云：“近日风俗大坏，异端蜂起，有白莲、大成、混元、无为等教，种种名色，以烧香礼忏，煽惑人心。因而或起异谋，或以盗贼，此直奸民之尤者也。”……如遇各色教门，即行严捕，处以重罪，以为杜渐防微之计。”^① 朝廷采纳这一建议，下令严禁“邪教”。这一年清兵刚入闽，忙于征战，尚无暇顾及禁止民间宗教，三一教免遭打击，到了康乾年间，清廷多次谕令地方大臣严厉禁止“邪教”，各种民间宗教多遭厄运，三一教也被殃及。

三一教先后两次遭到打击。第一次是在康熙五十五年（1716年）。据李光荣《莆田大事记》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，悉将龙江先生政妆戴冕旒，作玉皇帝像以份（扮）之。玉皇殿称祠者，皆斯时改也。”清末莆田人郭钱龄在《吉雨山房诗集》中说：“（玉湖）书院祀林兆恩，……国初毁三教堂时，皆托文昌以免，凤山寺旁文昌阁文昌著三教履，此书院颜曰文昌可验也。”^② 又转引《庸间斋笔记》云：“北边旧有三教堂，康熙某年奉旨拆毁，嗣后不敢更立。”^③ 至今莆田仙游民间仍流传着“三教被朱昆败”的俚

《东华录》顺治三年六月丙戌。

《吉雨山房诗集》卷4《四月初八在玉湖书院作》。

《山民随笔》卷5《三教堂》。

语，也印证了三一教在康熙五十五年被清廷禁止的文献记载是可信的。不过从上面的文献记载来看，当时有些祠堂改名文昌阁或玉皇殿得以幸免，还有些祠堂改名为书院赖以保存，今天莆田仙游一带的不少三教祠堂称为书院可能就是这个时候开始的。

三一教第二次被禁止是在乾隆五十三年（1788年）前后。当时朝廷正组织人力纂修《四库全书》，剔除烧毁一切不利于清朝统治的书籍，林兆恩的著作也被列为禁书，“属于军机处奏请全毁书目之列。”^①《四库全书总目提要》对《林子全集》作了严厉批评，说林兆恩“生平立说，欲合三教为一，悠谬殆不足与辩，至称梦中见孔子授以鲁论微旨，尤为诞妄。……（《林子全集》）皆猖狂无忌之谈”。又引用谢肇淛的《文海披沙》对三一教的批评作为旁证。谢肇淛说：“吾闽莆田林兆恩亦自博学能文，能以良背之法治病，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，恐他日一方为患，不下黄巾、白莲也。”^②

从表面上看，乾隆时禁止三一教、焚毁林兆恩著作是“纪氏未尝留心检阅，而袭他人之谬论，至于销毁板本”^③。实际上，问题没有这么简单，“销毁板本”禁止三一教是有其更深刻的原因。

首先，在封建专制主义中央集权统治下，任何偏离正统儒学的学说都会被统治阶级视为“异端邪说”，而加以严厉禁止，任何群众性组织的存在都会被统治阶级视为离心离力甚至是破坏性的细胞而加以取缔。宗教是虚妄的，但不满现实的群众日益集结起来成为一股不可忽视的社会力量却是活生生的现实。在中国历史

《销毁抽毁书目·禁书总目》。

《四库全书总目提要》卷125《杂家类》。

③ 张琴《莆田县志》卷22《艺文志》上。

上，民间宗教往往成为群众起来反抗封建统治的温床，成为农民起义的旗帜，对此封建统治者是有着深刻的教训和较清醒的认识。他们认为民间宗教的信徒“宁怯于公赋而乐于私会，宁薄于骨肉而厚于伙党，宁骈首以死而不敢违其教主之令”^①，是破坏封建统治秩序的一大隐患。因此，无论民间宗教有无反抗意识，是否揭竿而起，统治阶级都要加以取缔的，“以为杜微防渐之计”。所以说，三一教在清初连续两次被禁止是封建统治阶级对民间宗教所采取的一贯政策的必然结果。

其次，由于阶级偏见所决定。封建统治者看不到民间宗教起义是由于残酷的阶级压迫、阶级剥削造成的，而把民间宗教的经典看做是引起农民起义的根本原因，认为：“谋逆之原，由于聚众。聚从之原，由于邪经。”^②因此，往往把焚毁民间宗教的经典作为杜绝农民起义的重要手段。所以说，把《林子全集》列为禁书，并非“袭他人之谈”的轻率行为，而是由于阶级偏见所决定的。

第三，乾隆年间，民间宗教在福建影响很大。莆田有龙华、先天、金堂、老官斋教等秘密流行，邵武、建宁、长汀、宁化、清流、归化、连城、武平、南平、霞浦、建安、松溪、崇安、福安、₃县也流行着罗教、大乘观音、大乘门、一字门、老官斋教等教门，而天地会在闽台拥有数以万计的信徒。这些民间宗教中的某些教派经常发动农民起义，如乾隆十三年建安、₄宁一带的老官斋教数千名教徒揭竿而起，乾隆五十一年台湾林爽文发动天地会起义等等。起义虽然相继被镇压，但天地会等反清组织仍活跃于闽台，无疑会在统治者的心灵上投下一层阴影。三一教虽然没有发动农民起义的迹象，但信徒众多，分布广，而且在明万历十八

《明实录》万历四十三年六月庚子。

《破邪详辩》卷1。

年还曾被曾廷邦发动的莆田畚族人民起义利用过。^① 统治阶级早有戒备之心，与其放任自流，不如当机立断予以取缔，杜绝后患。这一点从纪昀等人引用谢肇淛的“况从其教者日盛，奸伪作盗无所不有，恐他日一方为患，不下黄巾、白莲也”的见解作为焚毁《林子全集》的旁证看出来，反映了清政府禁止三一教的真正目的在于防止三一教演变为白莲教、天地会一类的反清组织。

在这两次打击下，三一教从兴盛急剧走向衰微。后世三一教徒不无遗憾地指出：“自雍乾以后，吾道式微，继起无人，书多散失。”^② “所惜夏林教泽，不五世而就衰，著作虽可等身，而继起无人，竟束诸高阁。”^③ 福建省外的三一教均已泯灭，或与其它民间宗教合流，找不到任何资料说明其兴衰嬗变。但福建莆田、仙游是三一教的发源地，群众基础比较雄厚，因此能在这里潜伏下来，秘密流行。有关文献很少记载乾隆至清末之间的三一教状况，但通过文物和现状调查，有两个问题是清楚的：

1 三一教在莆田仙游秘密流行，从未间断过。

笔者曾在莆田县东庄乡西温村江东祠中发现六块反映三一教支派“翁教”传法世系的牌位，它们分别是：“三教嫡传岳秀贞明林氏先生神位”、“三教再传注东吾道翁氏夫子神位”、“三教三传江东一阳翁氏先生神位”、“三教四传清江恒山林氏先生神位”、“三教六传双髻茂山生之神位”、“三教七传仙邑学规郑先生之神位”。这些神位上的名字除林贞明外，均未见于文献记载，尽管少了一块“五传”的牌位，但仍清晰地反映出“翁教”传法世系。同时也说明了三一教在莆田、仙游一带从未中断过的事实。江东

见《林子本行实录》。

《林子本行实录·书后》。

《东山集草·序》。

祠中还完整保留有一块郑学规撰于光绪二十四年的《重修江东祠记》的碑文。碑文不但记载了重修江东祠的经过，更重要的是还记载了林贞明与“翁教”的关系以及“翁教”之名的由来，略云：“盖先生（翁吾道）受道于明夏贞明林夫子，深得其心传之与。凡明夏之教皆以先生著名者，因大师祖三一教主姓林，贞明夫子姓与之同，故教不敢以林称，而以翁名者，以示己之恭，亦为吾道先生能任其道脉之重也。”

2 莆田仙游三一教分裂出许多宗派。

民国初的三一教徒郭嗣周指出：“惜三传之后，继起无人，别户分门，各树一帜。沿及末流，或假书符却病为生涯，或借说怪谈妖为秘术，林子之道亦几乎熄矣。”^① 目前莆田仙游民间有“祖祠派”、“明夏派”、“三一派”、“朱教”、“张教”、“卢教”等不同宗派，大概就是在这个时期形成的。由于三一教处于秘密流行状态，无人管理，背离三一教宗旨的现象相当严重，清末三一教徒陈普耀痛心疾首道：“……学三教者，其变又愈甚矣。阳籍教主之名，阴为惑人之术。或言妖说怪，或咒水书符；或以佛圣之偈言，而谱乐府之音韵，务悦听闻，隐图财利；藉瓶钵为生涯，效道释之末技，问以性命而不知，叩以心法而不觉。其离经背道，败教诬民，为害有不可胜言者。”^②

19世纪中叶，清政府内外交困，再也无力有效地禁止各种“邪教”以往的有关禁令逐渐松弛。各种民间宗教获得了滋生和复活的条件。三一教在民间秘密流传一百多年后，也重新在莆田仙游等地流行开来，并一度出现了复兴的势头。

促使三一教从衰微走向复兴的代表人物是陈智达和梁普耀等

^① 《林子三教正宗易知录·序》。

^② 《夏午真经》第1册《重刊夏午真经序》。

人。陈智达 (? — 1872), 莆田涵江鲸山人, “幼即颖悟, 于医卜术数诸书无不深穷其理。一入夏门, 专求性道, 非欲表异于众, 实欲务求其精。心之所专, 神亦来告, 故于教主心法, 列圣真诠, 了然于心, 因即了然于口。其教授门徒, 不遽告以微妙, 而谆谆以立身行己, 存心养性为先, 此亦足以挽既倒之狂澜矣”^①。后世三一教徒称之为“三教继传弟子”。梁普耀 (? — 1904), 字君龙, 号真阳子, 福建莆田涵江苍林西陂人。陈智达去世后, 由他接任总持师, 后世三一教徒称之为“三教接传弟子”。梁、陈以莆田鲸山“悟本堂”为基础, 积极在莆仙一带弘扬三一教, 形成了拥有 30 多座三教祠堂的新宗派“悟本派”^②。

梁普耀去世后, 刘开怀接任总持师, 陈振林、郭嗣周、郑鸿湘、林凤标、唐子仪为副总持师, 转而以莆田城厢“函三堂”为基地扩大三一教影响。^③ 民国六年 (1917 年) 三一教领导层作了重大改组, 不再设置总持师, 而以郭嗣周为函三堂掌教师, 施亮和为副掌教师, 游元忠、方智家为左辅, 林惟谨、林三梅为副左辅, 郑鸿湘、陈文炳为右翼, 郑梦^④、林庆照为副右翼, 林厚祚为监视, 郑立锦为副监视, 郭清熿、黄金铿为护教, 其余皆为参教, 在莆仙形成有较大影响的“函三派”^⑤。

清末民国时期的三一教徒主要进行以下几方面的活动。

一、修建三教祠堂

康乾之间, 不少三教祠堂被拆毁, 虽有一部分三教祠堂因改

^① 《夏午真经》第 1 册《重刊夏午真经序》。

^② 《镇家宝补遗》卷 2。

^③ 《镇家宝补遗》卷 1。

换名字赖以保存下来，但长年失修，至清末已大多是残垣断壁，破败不堪。清末民国时期，莆田、仙游一带的三教祠堂相继修复，还新建了不少。如莆田涵江鲸山悟本堂建造于同治五年（1866年），至民国三年从悟本堂派生出来的新建三教祠有 20 多座，至民国五年增加到 30 座以上。^① 仙游榜头玉辉祠重建于清末，从这里衍生出来的新建三教祠堂也有 33 座。^② 据清末民国时期的张琴说：“今莆、仙二邑，先生专祠数百，香火薪传不绝。”^③ 旅沪兴化商人也建有一座名叫兴安宗孔堂的三教祠堂。

二、重印三一教著作

针对“代迁年久，印板既亡，真本罕覩，传抄不免遗错”^④ 的问题，陈智达、梁普耀等人“力搜往籍，凡诸孤本，渐次印行”^⑤。清末重刊的三一教著作有《林子三教正宗统论》、《夏午真经》、《夏午真经纂要》、《九序摘言内景图》、《林子年谱》、《林子本行实录》、《林子门贤实录》等。民国时期，重刊的三一教著作有《林子四书正义》、《卓午实义》、《陈子会规》、《明夏集》、《东山集草》、《三一教主本体经·四尼大宗师宝经》等等。有的著作多次被重刊，如《林子三教正宗统论》、《夏午真经》、《林子四书正义》等。今天能看到的三一教著作大多是清末民国时期的重刊本。

《镇家宝补遗》卷 2。

《内科行囊》。

《考礼正俗保存神社说帖》。

《夏午真经》第 1 序《重刊夏午真经纂要序》

《东山集草·序》。

三、编纂简明通俗的读本

梁普耀等人认为，三一教徒之所以出现“离经背道，败教诬民”的现象，“揆厥由来，大抵皆不究经书之过也”^①。而信徒“不究经书”的原因除了有些人“不娴文字”外，更重要的是经书浩繁而深奥，许多人望而生畏。因此，陈智达编辑《三教初学指南》，把林兆恩著作中“浅而又浅，显而又显者”编辑成册，“以便同门之观览”^②。梁普耀著《林子本体经释略》，对《林子本体经》加以诠释。郭嗣周、林兆麟等编写的《林子三教正宗易知录》、《修行道经易知录》、《龙江、张、卓真人经史》等均是极简明通俗的著作。

四、设立赈济会

民国初年和民国十九年，莆田城厢函三堂和莆田涵江善德堂分别设立赈济会，施米、施药、施棺，赈济贫苦群众。施米：“调查极贫之户素无不正行为者，每月施米五斤，国币数元，此为常年救济，年终施米不限人数，由贫民自由往领。”施药：“贫民得病，由邻右介绍，药铺付药不给资，年终由堂付还。暑月施药茶，听人自由往取。”施棺：“贫人死亡由邻右领棺木或葬费，其他临时救济。”^③福清尚阳祠也有类似的慈善活动，至今未曾间断。

^①《夏午真经》第1册《重刊夏午真经序》。

^②《三教初学指南·序》。

^③张琴《莆田县志》卷8《风俗志》下。

五、整理修订三一教仪轨

由于三一教被长期取缔，只能在民间秘密流行，所以至清末，三一教的仪轨多残缺不全且不统一。陈智达、梁普耀、林兆麟等人着手整理修订，并力图把莆仙一带的三一教仪轨统一起来，但三一教已分裂许多宗派，他们所整理修订的仪轨仅限于各自所属的宗派中施行。清末民国时期三一教仪轨主要有以下几方面的内容：

1 入教仪式和规则：

悟本派规定，欲入教者须有奉教门人引证，经掌教师同意后，择吉日于三教祠堂内举行入教仪式，当空焚化《入教启章》（俗称“上小启”。男女各一式。与明末清初《入门启章》内容相比，“附启”部分文字较简洁些，其余基本相同）。后由主持入教仪式的掌教师面授良背心法。入教者须交纳贽仪八十一文，作为掌教师情礼相款之需。若清总持师主持入教仪式，贽仪俱付总持师收入，以为往返路费之需。入教后经过一段时间的修持，再向总持师请求举行“上大启”仪式，“上大启”仪式与“上小启”基本相同，所焚化的“启章”俗称“大启”，与明末清初的《入门启章》完全相同。（所不同的是，“上大启”仪式须由总持师主持，外地教徒也可到悟本堂“上大启”，交贽仪六十四文。）焚化大启后，总持师授以修道法名，按“普道妙传悟本宗，先天清静自圆光，仁存至善常观照，觉得真如万法空”二十八字排列辈份，同时授予“周天心法”并告之《周天旋转乾坤秘诀》。《周天旋转乾坤秘诀》如下：“先天一气，原是虚无，初生太极，始定乾坤。盘古首出，万象森罗，三皇继治，五帝相承，创造俱备，礼乐由兴。禹汤文武，相继以承，受天之命，除暴安民。至周大盛，道极彰明，天生三

氏，设教度人。仲尼祖述，惟一惟精，万世永赖，治乱兴平，君臣以义，父子以仁。大明正德，道又重兴。月轮飞帐，三氏倡明。归儒宗孔，人道永成（先陈）。纲常立本，顿悟天真。存心养性，金铁混成。光明圆满，六虚贯盈。^①

函三派的入门规则有六条：一、“入门者以伦纪无亏、品行端正者，方为合格。”二、“入门者须得同门三人以上介绍，必经掌教认可，方得焚启告天。”三、“入门者须就自己心病上，先呈《誓戒启章》然后筮日斋沐介赞行入门仪式。”四、“入门者于焚启告天后，宜恪恭静听掌教宣讲入门规则及存养省察工夫。”五、“入门者对于度世大宗师（林兆恩）行九叩首礼，对于掌教行三揖礼。”六、“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。”^② 第四条中提到的《誓戒启章》前所未有，转录如下：

具誓戒启章某境某社弟子某诚惶诚恐，焚香百拜，为吁慈恩准誓戒事，言念某性质未纯，致多过失，兹蒙收录，感激弥深，誓愿自今以往痛改前非，力持善念，谨呈誓戒条章，伏望三教度世大宗师、行教大宗师、陈大仙师、胡大仙师、赵大执法、黄大执法俯垂洞鉴。

- 一 戒：

《三教规条》。

② 《林子三教正宗易知录·附函三堂规程》。

以上所戒（）条，不敢一毫疏忽，如有违背，惟神鉴之。为此具启，不胜悚栗之至。^①

2 讲经会道规则：

清末悟本派制定《会道规则》共八条：一、“会道期届各堂赴会者定以上午九时到会（道远者不在此例）以便十时开讲。”二、“会日时间以十时开讲，十一时行三献礼，十二时午饭，下午一时至三时续讲，夏天以四时散会，冬天以三时散会。”三、“未开讲以前，同人会晤，除问候外，宜以经理及心法相互印证，毋得畅谈世故及家庭烦事。”四、“未开讲以前，须公推资望素孚者为临时监视，巡察会场，维持秩序，凡有犯规者，可以从容纠正。”五、“宣讲以前，鸣钟三次，初次钟一响为通知时间，二次钟二响为齐集时间，至三次三响则各宜入席，不得散处西东（鸣钟由临时监视承担）。”六、“宣讲人及宣讲题宜先行牌示，以免当场推诿，至宣讲时，不可稍避嫌疑，亦不可肆意讥诮。”七、“听讲者不得交头接耳，不得鞋步错综，不得闭目存心，不得抽身退避，不得杂乱他词，不得触忌生嗔。”八、“听讲者或有疑义，须俟宣讲人退席后，方可向前询问，万勿当场质辩，以乱听闻。”^②

函三堂制定《讲经章程》共六条：一、“本堂讲经时，分东西两行依次入席，以长幼为序。”二、“本堂讲经时，由监视先请钦敬牌，向上三揖，众人皆揖。”三、“讲经时须细心听，不得闭目假寐，亦不得交头接耳。”四、“讲经毕，然后闭目静坐，约以一勾钟为限。”五、“静坐后由监视击磬为号，全体同时起立，向上三揖，两行对揖而退。”六、“本堂讲经时期，以每月朔、望、五、

《林子三教正宗易知录·附函三堂规程》。

② 《悟本规程》。

十等日行之，至于外出宣讲，每月一二次或三四次，其地点与时间则由掌教临时指定举行之。①

3 祭祀仪式和规则：

建醮在清末民国时期的三一教中频繁举行，《悟本规程》中规则有二条：一、“凡遇喜庆解谢事宜，请圣及进贡仪文照旧，惟午供则改用三献礼文疏，文中须发一善愿，随人家之能力而定其誓愿之大小。”二、“凡遇报本超荐事宜，经典忏文各仍其旧，但须随其力量之大小，阴阳并施，以示报本追远之意。其设施方法随主事者之意而定，在家在堂均可，惟盖函一则可以不用，由本堂给一往生文牒，付与该亡魂收执可也。”《函三堂规程》有四条规定：一、“凡逢祀事之日，与祭者须先三日斋戒沐浴，以昭诚敬。”二、“祭祀准诸古礼，概不蹈二氏香花陋习。”三、“祭祀时主祭一人，陪祭四人及八人，举行三献礼以肃观瞻。”四、“祭祀日以严肃为主，毋得踵事增华，及演唱戏剧。”实际上，三一教的建醮仪式十分繁琐，不同的建醮活动如圣诞庆赞、忏修、清供、喜庆解谢、报本超荐、普施、开光、安庆、毕婚、召魂、拔度、修殡等等在活动时间的长短、经师人数的多寡、祭品排列、诵念什么经、前后次序如何安排等等，都有详尽规定，《三教规条》和《内科行囊》二书对此有详细记载，恕不赘述。至今莆田仙游的三一教仍经常举行，建醮活动，最隆重的莫过于农历正月十四和七月十六林兆恩的去世和诞辰纪念。建醮时间最长七天七夜，一般一天一夜，并往往伴随着演戏。

4 教阶制度：

《林子三教正宗易知录·附函三堂规程》。另据《镇家宝正集》卷2说：“讲经不必拘泥于正宗，即他书亦可讲论。讲论时，须择其浅而显而言，听者亦不至藐藐而已。”

清末之前，有关三一教的教阶制度的记载很少，仅仅知道神职人员中最高的为总持师，其次为教授师（又称都讲弟子）。清末民国时期，有关记载较多，才基本上搞清楚了三一教的教阶制度。悟本派的神职人员由总持师、掌教师、护教组成。总持师全面负责悟本派所属三教祠堂的事务。立总持师的程序和仪式是：“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，纲常俱备，大众皆和。亦须与各堂掌教诸道友众议，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？”^①立总持师的仪式在悟本堂举行，所属各三教祠堂的掌教师、护教须备办联句、烛等前去祝贺。新立总持师须当众宣读并当空焚化《立悟本堂总持疏式》，举办建醮活动。《立悟本总持疏式》略云：“中华 国云云谨疏，为敬承 堂主持道统相传之任事：伏以道统相传事业，纲常性命，心机孚契阴阳仁义刚柔，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，不胜悚栗之至。”^②

掌教师为三教祠堂的主持，每座祠堂设一人；护教为掌教师的助手，协助处理该祠堂的事务，设若干人。立掌教师的仪式于所在三教祠堂中举行，有关各三教祠堂以及本堂护教道友应备联烛等贺之。“诸堂立掌教之人，必请总持师授之。当取外能尽此纲

② 《三教规条》。

常，内能明乎性命，中能和平于大众，而后可也。若无明道之人，必也纲常全备，斯亦可矣。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 新立掌教师须“虔办供一筵，上告佛天，中荐先祖，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”^②。新立掌教师还须当众宣读并当空焚化《立诸堂掌教疏式》，略云：“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。附荐列代宗亲暨本堂会内先灵，并施十分孤滞。伏望四尼宗师、列代先师、夏堂先哲、护教龙天、经忏真宰、智达先生、普耀先生、本堂列圣，恳祈慈光俯垂洞鉴，俾 等真心不退，正教长流，为此谨疏，不胜悚栗之至。”^③

函三派最初承袭悟本派的教阶制度，民国时期总持师一席空缺。为了加强各三教祠堂的神职力量，各祠堂除仍设掌教师一人外，还设置副掌教师一人，左辅、副左辅、右翼、副右翼、护教各二人，监视、副监视、度世师、济世师各一人，还设度世董事、济世董事各五人。^④ 在仙游县，每座三教祠堂设道长一人，副道长若干人，主坛师一人，副主坛师若干人。道长主持祠堂日常宗教

① 《三教规条》。

④ 详见《镇家宝补遗》卷 2。

事务，主坛师专司建醮。^①

5 教规：

悟本派制定“卫道团规则”七条，函三派最初承袭悟本派教规，但到了民国三年，又以乩示的形式发布函三堂堂规六条。民国八年，又以乩示的形式令同堂门人“联一金兰之谱”，每月朔望开一次“洗心会”，并乩示“洗心会会规”11条^④。翌年制定“函三堂规程”15条^⑤。到了民国十五年，又以乩示发布堂规12条^⑥。综合起来有以下几条：

①以继承龙江之道脉，以宗孔归儒、辟邪显正为宗旨；

凡入本教者，以涵养本源、变化气质为先，而普度众生、明经阐教次之，至于济人利物又其次也。如有违背宗旨，与众共弃之；

凡同门者谊同兄弟，务宜善相劝，过相规，患难相扶持，肝胆相照应。毋尔诈而我虞，毋凶终而隙末。如有口是心非者，与众共弃之；

本教专以劝人为善，发扬圣教为务，至于有关黜陟理乱之事概不与闻，不许空谈时事，不许言人是非及秽亵事。如有违背宗旨，与众共弃之；

每月朔日须将一月内之行严加辨别，何事为功？何事为过？条列而缕释之，呈明大仙师静候察核；

⑥早晚诵念《林子明性真言》，朔望日加诵《性灵经》一篇。存养时间以子午卯酉时为率，至少亦必卯酉二时；

《内科行囊》。

《悟本规程》。

④⑤详见《镇家宝补遗》卷2。

详见《镇家宝正集》卷4。

⑦不许毫无心得而高言玄机，不许对外人泄露九序心法，不许无故聚饮，不许以卑逾尊，以少凌长；

⑧凡遇集会之期，不得散处闲谈，宜齐集一处，随意取经书一部，互相讲解。或呈诗章，或呈心得之语，各录于籍，以考证吾身之进境为何。静坐期间，宜留心存养，不得临时逃避。掌教及辅教、监视宜随时稽查，列表报告，以凭处分。掌教、辅翼、监视为全堂之表率，宜严自修省，若有犯规情事，加等坐罪；

⑨凡属慈善事业，见闻所及，务须同心协力，赞助实行，不得始勤终怠。各堂收支款项，年终公诸于众；

⑩门人凡遇冠婚丧祭及庆吊事，要在秉礼而行，不得过于繁衍，以节费用免酬劳为佳。

在陈智达、梁普耀等人的推动下，三一教在莆田、仙游一带一度出现了复兴景象。梁普耀任总持师时，“介贲者二三千众，扩广者二十余堂，道运兴隆，如泉始达”^①。郭嗣周主持函三派时，“夏教大行，四处建立夏堂，而入门者接踵而至”^②。民国时关佛心在谈到三一教影响时说：“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。……仙游奉三教者，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。……每年阴历七月十六教主诞日，每乡十余众，旗鼓音乐，沿途杂奏，赴东山三教祖祠进香，在一个月里，络绎不绝。”^③ 惠安的三一教在清末民国时期得到复兴，特别是惠安北部的南埔、后龙两乡，几乎村村都有三教祠堂。建于明万历三十九年的崇武三教祠也在清

《镇家宝补遗》卷 2

② 《夏午真经》第 1 册高占梅《序》。

《莆田史话·林三教谈》。

末由林志文“捐资募众同修，焕然一新”^①。福州洪塘龙江祠，于民国二十三年重建，“祠宇一新，中座仍祀龙江先生，左祀张真人三峰，右祀卓真人宛（晚）春”^②。

清末三一教还传入我国台湾省。日本学者铃木清一郎在 1934 年所著的《台湾旧惯习俗信仰》一书中说：“10 月 23 日，是新竹县香山乡三一教主的例祭日。关于此神的由来，是福建省泉州惠安县樟坑人林主，当他迁来台湾时曾奉迎‘三一教主’与称灵安尊王二神，他首先卜居在盐水坑，修建房屋从事开垦，由于此二神屡显灵验，附近居民也纷纷来祭拜，于是林主就募捐建庙供奉，……因而居民信仰的很多。”另据台湾学者郑志明调查，目前台湾三一教（称为“夏教”）是日本占据台湾时由陈布先传入台北社子一带，1949 年以后与新去台湾的教徒结合，于 1956 年发起在台北中山北路附近创设三一教总堂养兴堂，推举蔡金泰为堂长。翌年，推举朱玉春为住持，连瑞金为道长，“积极开展教务，聘余元焕（前大陆德本堂主持）担任科仪导师，鼓吹三教，信徒日多，后续建龙山堂、三益堂、养圣堂、仙兴堂、捷元宗孔堂、齐圣堂等三一教祠堂。”^③信徒大多来自福建莆田、仙游两县，“以乡民为基础，师徒辗转传习，劝人焚香念经，祈求消灾邀福，或教人坐气运功，希冀长命保身”^④。“教内的组织是临时性的，……堂设堂长（董事长）负责夏教对内对外事务。设道长一人管理宣教事宜，住持一人主持堂中日常事务。下设掌教、筵师、副筵师、坛师、经书、疏师、文书、总务等各有专司”^⑤。另成立“三教兴圣委员会”，设理事长一人、理事多人^⑥。

① 《惠安政书·附崇武所城志》。

② 《闽江金山志》上册《寺观》

③ ④ ⑤ ⑥ 详见《台北文献》直字第 76 期《台北地区夏教的宗教体系》一文。

尽管清末民国时期的三一教一度出现复兴的景象，但由于缺乏强有力的宗教领袖，仍是四分五裂，无法统一。三一教徒中也出现了“以盲引盲，弊端百出，以至腐儒目之为曲学，庸流视之为弁髦，私立党援，各立门户，或则流于荒唐枯槁，或则流于炫异矜奇，愈趋愈下”^①的现象。三一教徒中的上层人士深表忧虑，多次通过乩示曲折地透露出来，如说道：“诚以斯堂虽付托有人，而各堂仍涣散如前，是吾道之大虑也。”^②“虽极一时之盛而实力维持者尚属寥寥，恐中间一经无端之挫，能不灰心者有几人？”^③“斯堂人众虽多，良莠不齐，求其心口相应，行纯品端，足以为世人所效法者，实属寥寥。后来将何以为道学之干城，作中流之砥柱？而一发千钧之道脉，难免有中辍之忧也。”^④他们一方面公开反对谈妖说怪，反对却病书符，反对香花舞蹈，主张恢复林兆恩的内外兼修的宗旨；另一方面又以扶鸾的迷信形式来表述自己的主张，希望通过求神降乩，借助“神”的力量来纠正三一教徒中的种种偏差，甚至用乩示反对扶鸾，宣称：“诸门人不力求心法精进，而专致志于求神降乩，殊令人发指。”^⑤这是五十步笑百步。莆田各地三教祠堂“仍循旧辙，积重难返”^⑥。仙游县“信奉斯道者斯多，皆囿于俗见邪说，而能不背正宗者，实不多见”^⑦。后来连“神仙”们也深表失望，民国六年宣称“若仍蹈前辙，吾将从此永矣”^⑧。民国十一年甚至威胁要将三教祠堂“付之一炬，免使惹人讥议”^⑨，应该指出，神仙下凡，飞鸾阐化是虚幻的，不可信以为真；但扶鸾者编造乩示的动机、目的却是真实的，剥去乩示的神秘外衣，从中仍可窥视到三一教内部的一些情况。如从“神仙”们

① 《镇家宝补遗》卷 2。

② ③④⑤⑦ 《镇家宝正集》卷 4。

⑥ 《镇家宝补遗》卷 1。

对三一教的复兴寄予厚望，到后来发展为忧心忡忡，又从忧心忡忡到失望、痛心疾首甚至暴跳如雷的种种变化，曲折地反映了编造乱示者的复杂心态和三一教在兴盛中潜伏着衰败的危机。

综上所述，清康熙之后三一教在官府的禁止下急剧走向衰微，但并未消亡，它仍在福建莆田、仙游一带秘密流传，绵延不绝。清末民国时期，三一教再次在莆田、仙游、惠安等地流行，并一度出现复兴的景象，但就总体来说其影响之大远远不如明末清初。

第四节 三一教在东南亚的影响

清末，三一教随着兴化府的移民跨海传到东南亚一些国家，并在民国以后有了较大的发展。1947年晴山先生在《太谷学派之开山祖林兆恩》一文中谈到了三一教在马来西亚的影响，他说：“（南洋）雪兰莪方面，如吉隆之十五枝石、巴都律、巴生、巴生港口，各处皆有三教祠之设，或称宗孔，或称儒兴。崇祀之者，多为莆仙二邑之乡侨。其所奉神，为三一教主，亦称三教先生，或称先生。”^① 1972年和1980年，德国教授付吾康先后在《Oriens Exlrnus》发表文章，详细地介绍了三一教在新加坡和马来西亚的情况，由于文章篇幅较长，现将主要内容编译如下：

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。

文载民国36年《兴化文献》。

详见1972年第12期和1980年第27期 Wolfgang Franke《Some Remarks on the “Three-in-One Doctrine” and its Manifestations in Singapore and Malaysia》。本文承张贵明翻译，附此致谢。

现在，马来西亚和新加坡各地，都存在许多三教堂，它们不叫庙、寺、观这类佛道教建筑常用的名称，而是称为堂、祠、书院、洞和宫等。

新加坡最大的三教祠堂是九鲤洞，较小的有琼三堂、天性祠和兴胜堂等。绝大部分祠堂是由来自兴化府的人维持的，他们讲同一种特殊的方言，这在新加坡和马来西亚是带有普遍性的现象。时至今日，在一定程度上似乎仍保持着这种特点：即同一种方言的人以某种特殊祠堂为中心，构成明确的社会集团。

九鲤洞建于一个汽车修配店云集的中心地带（旅新兴化人多从事此工作），但也有一些不同情况，如天书堂的主要信徒多从事信托业，同师会是由来自福清的华侨创建的，还有的信徒来自泉州府的某个县。

较完善的三教祠堂里供奉着孔子、老子、释迦牟尼的塑像，而三一教主林兆恩的偶像则是每座祠堂都有奉祀的。通常林兆恩身旁至少还有一个道士和一个真人，左边是张三峰，右边是卓晚春。在三一教主身旁，通常还有其它道士装扮的神灵，只是无法确切地辨认出他们的身份。在一些祠堂里还供奉着观音、太乙真人、齐天大圣、玄坛元帅等神像。

琼三堂保存着一幅画卷，画着三一教的全部先哲：最上层的是释迦牟尼、孔子和老子；第二层正中是三一教主林兆恩，其左为朱慧虚和林贞明，右为卢文辉和张翼林，他们都被称为“夫子”；第三层正中是弥勒佛，左右分别是林兆恩的信徒董史和陈衷瑜；最底层左右外侧分别是伽兰和韦陀，中间是张三峰，张的左右分别是卓晚春和何心隐。何心隐与林兆恩、李贽一样被视为“异端”是三一教著名的支持者。这幅画卷连同所有的三教祠堂成为三一教传播和实践诸教混同说的力证，并可以看出在此地三一教中道教的成分比佛教、儒教的成分更占主导地位。

九鲤洞里保存有两块碑刻，分别立于1948年和1949年。这两块碑刻为东南亚三一教及其祠堂的历史提供了一些资料，尤其是它显示了近代三一教中很浓的道教色彩。然而在林兆恩的著作中，道教成分并不占主导地位，他提倡三教统一于儒教，尊孔子为教主，他本人也仅是一位带道士色彩的儒教徒。

九鲤洞第一块碑刻全文如下：

公建九鲤洞碑记 我国仙教 溯源黄帝时广成子。史传记载，历五千余年，道脉真传。当汉建元间，吾闽未拓疆。先有何氏九兄弟，游来兴郡，居九鲤湖，修成仙翁，故邑曰仙游。海之东南岛莆羲有卢士元仙长，谢、王、陈诸师，同修琼瑶仙道。后人堤海成田，又立县莆田。自古九鲤湖山天然仙景，近今考察水利，中外闻名。更有宋明两朝，迭出林孝女，敕封天后圣母，至卓万春真人、林龙江教主，归依三教为一焉。仙圣礼典，宫殿建遍华洋。仙驾南来，多历年所；宏开法教，丕著声灵；度世拯民，御灾捍患。当甲申星洲沦陷中，五年普度，肃八次法坛，德被远近，功遍阴阳。同人胜利时完成洞宇，并定例逢甲普度，以资纪念耳。门人与善信侨胞，在浩劫之中，踊跃乐缘，集巨金四十余万，成万年宝盖，祀百代馨香，报德崇功，勒碑永乘云尔。莆阳锦江受教关琼开撰述，斋沐书篆时年六十。中华民国册七年岁次戊子元春谷旦。发起助建董事等财政受教刘元麟同门人立石。

第二块碑刻全文如下：

九鲤洞甲午第二届逢甲大普度纪念碑：琼瑶法教史，碑已详述矣。当甲申年第一届普度大兴土木，阻于昭南，洞宇未竟功。仙师预示，乙酉秋，中欧胜利，果尔洞宇建成。宏愿十年一度，大开法门。今岁举聘教内外董事，训

练三教经师，召集旧目连剧员，征募福缘，完成普度道场；建铁柱拜亭一座，屏史全堂石碑一面，载明董事及贰拾元以上乐缘人芳名；铜牌二面，列载经师剧员全体，及五元以上乐缘人芳名，总计费需坡币贰万陆千余元。俾勉励将来永留纪念云尔。琼开又撰并书时年六十六，中华民国四三甲午年七月甲午日公立。

从以上两块碑文可以明显看出，时至今日，在新加坡的华人中，三一教仍然是充满活力的教派。碑刻不仅有历史价值，而且对现时三一教的认识也有重大意义，它可能在思想上，甚至在行为上对信徒们产生影响。

在马来西亚，确认为三教祠堂有 11 座。其中吉隆坡有 4 座：（1）三教堂：座落在叻利飞士路（Jalan Brockfieldols）。原来是一座旧建筑，1975年在原地上重建成一座壮观的新建筑，内有很大的教堂。已发现的最早文物是1946年的两块木匾。所祀的主神是三一教主林兆恩，其左为上阳真人卓晚春，右边是圆通教主，即所谓无所不在的观音。（2）宗圣堂：座落在劳伦梯恩南利马街第五巷（Lorong Tiong Nam Lima）。此堂于1968年按原样重建，看上去是一座很普通的建筑，据几块木匾可知，宗圣堂曾于1975年举办建堂 30周年庆祝活动，由此可推算出该堂建于1945年。已发现的最早的纪年实物是1953年的木匾。所奉祀的神灵：正中为三一教主，左边为卓晚春和观音，右边为太上老君和吕祖仙师，此外还供奉金大人、太爷和二爷。（3）宗贤堂：座落在丁古押都拉芒（Jalan Tengku Abdul Rahman）附近的甘榜立叻（kamPong Limau）。其前身叫宗圣书院，原址在太子路，是一座小庙，于1969年5月13日毁于骚乱，1975年在现址建成一座不大的木结构建筑。所供奉的神像，中间为三一教主，两旁分别是观音和卓晚春，此外还有护法龙天（佛教）和护道将军（道教）。（4）三圣堂：座落在巴生路

(Klang) 附近。建于1975年，规模比宗圣堂和三教堂小，其前身为三教祠，是一座不显眼的木结构小建筑。三圣堂正中供奉三一教主，两旁是观音和文武烈圣（可能是著名的文武圣人的总称）。

雪兰莪 (Selangor) 的三教祠堂也有4座：(1) 宗孔堂 座落于吉令的加埔 (Klang Jalan Kapar)。此堂初建于1918年，1926年毁于火，1946—1947年间重建，现建筑是1962—1963年再建的。现存最早的纪年文物是一块1946年的木匾 堂内供祀主神是三一教主 其左右分别是上阳真人卓晚春和观音。(2) 珠兴祠：座落在吉令 (Klang) 港。据现建筑落成时所立的一块碑刻记载，此祠为来自兴化府仙游县的张启君始创，他在几个旅马兴化人的帮助下，于1894年开辟了一个简陋的宗教活动场所，为同乡提供祀神之地。由于某些原因，活动场所经常变动。1965年申请在此地建造祠堂，1970年获官方批准，两年后成立建祠董事会，1975年落成。所奉祀的主神是三一教主。(3) 宗孔堂：座落于万挠 (Rawang) 以北的塞伦达 (Serendah) 建于1972—1973年间，所奉祀的神灵为三一教主，左右为观音和北 燹大师。(4) 玉兰祠：又名竹林阁，座落于与宗孔堂不远的吉隆坡到怡保 (Ipoh) 的公路旁。1975年还仅仅是一座用波纹按树板为屋顶的小木屋，最近因拓宽公路而重建为小砖房，1963年刻制的“竹林阁三一教主”木匾仍保存在新祠中，此祠仅供祀三一教主。

霹雳 (Perak) 地区有二座三教祠堂：(1) 普仙书院 (普仙祠) 位于实兆远 (Sitiawan)，是一座规模很小的砖瓦结构建筑。根据普仙书院内的木匾纪年，可以确定该祠初建于1957年，1961—1962年间和1965年先后两次扩建。与其它祠堂一样 三一教主的神位占据正中，而两旁的神像则有别于大多数其它祠堂。左侧是九皇大帝，右侧是玄天上帝。此外，还有余府大人、关帝、伽兰圣众和护法将军。(2) 崇圣宫：与座落于太平路上的兴安会馆毗邻。祠

堂虽很小，但仍供祀三尊神像，三一教主居正中，卓晚春在右侧，周仙师在左侧。据兴安会馆的碑刻记载，会馆于1958年重修，崇圣宫可能也在同时被修建。

在槟城（Penang）和柔佛（Johore）各有一座三教祠堂。槟城的三教祠堂叫玉山祠，座落于丹戎峇眼（TanjongBunga）这是一座规模较大的三教祠堂，创建于1955年，其草创时间可能更早些，如祠内的香炉和主祭台分别是1936年和1949年之物。祠中除了供祀三一教主及其两旁的观音、老子外，还有卓晚春、都天御史、张公圣君、大伯公及其左右彭大爷和周二爷。祠中还保存着穿着礼服的三一教徒合影，拍摄于1955年的祠堂落成典礼时；在柔佛的三教祠堂名叫珠光书院，座落在居銮（Kluang）规模也较大。现有建筑建于1965年，但其历史还可以上溯得更早些，如1960年珠光书院曾发布过有关儒释二教内容的布告即是一个明证。书院中所供奉的主神是三一教主，此外还有卓晚春和玄坛元帅。

在马来西亚，还有一些不属于三教祠堂又有三一教器物的建筑物，如瑞天咸山港贾兰沃森（JalanWatsonPortKlang）的一座佛教寺院的清茶亭内就有一块1924年的木匾，上面书写着林兆恩的别号“夏午宗师”四个字；又如雪兰莪万挠的感应亭是当地三座佛寺之一，所供奉的主神是观音，其右为三一教主的神像。

由于在马来西亚西部有很多的中国寺庙（仅吉隆坡就有120多座，全国可能有1000多座）因此调查不可能全面，不免会有遗漏，如金马伦高地（Cameron）的碧兰璋（Brinchang）至少还有一个三一教影响较大的地区。至于对不属于三教祠堂但又供奉有三一教器物的建筑的调查更不全面，很可能有一些遗漏。

上述调查表明，马来西亚的三教祠堂十有七八是在吉隆坡或靠近吉隆坡的地区，只有槟城、实兆远、太平和居銮的三教祠堂远离这个中心区。由于三教祠堂完全或者说主要是由讲特殊方言

的兴化人信奉和维持的，所以只有大量兴化人聚居的地方，才会建造三教祠堂。

从现存的几块碑刻和纪年文物来看，绝大多数三教祠堂建于第二次世界大战以后，仅两个祠堂年代较早：即玉山祠为1936年，清凉亭为1924年。吉令的宗孔堂碑刻记载其创建年代为1918年。珠兴堂所发现的材料又把三一教传入马来西亚的年代上溯到1894年。据此可以推测，19世纪至20世纪之交，马来西亚的某些地方已经有三一教的小规模活动。清朝灭亡以前的封建帝国时期，像三一教这样的异端教派在中国是被取缔的，只能较秘密地进行，然而在海外则可以自由发展。但目前为止，尚无可靠的或明显的证据表明，三教祠堂在二战结束前已在新加坡和马来西亚公开地存在，而只是在二战以后才得以较迅速地传播和发展的。事实证明，前面所论及的三教祠堂十有八九是在本世纪六七十年代重修、重建或扩建的，吉隆坡宗圣堂里的一篇展览文字中写道：“（三一教）原在闽省莆田、仙游、惠安等县，极为兴盛。明末扩展至我国东南各省。清代华侨携带三教正宗，传至南洋各地。民国以来，渐次遍及海外欧美各地。”

显而易见，新加坡和马来西亚的三一教及其祠堂是应大量信徒的需要而发展的。这种情况不惟三一教，在最近的20年间，全新的或修建、扩建的中国祠堂在马来西亚、泰国和印度尼西亚处处可见。在马来西亚，非穆斯林的宗教建筑都受到官方鼓励，政府主管机构还会提供少量的经济援助；在印尼，其它中国人的社团组织都受到压制，而宗教庙宇则允许存在，几乎成为中国人在家庭之外集会和共同文化活动的唯一场所。尽管会馆、学校、祠堂这些地方作为来自中国同一地区移民的集会中心在马来西亚、新加坡、泰国有时仍很突出，但现在情况有些变化，祠堂和学校通常已不再严格限制籍贯，常去三教祠堂的也未必绝对是兴化人。随着现代

城市文明的影响加深，参加这种特殊教派的人数可能会减少，使地方性集团的联系纽带松弛，代之以新的社会组合形式，进而使海外华人趋向一种仍以祠堂所提供的超自然的宗教精神为支柱的更加紧密的联合体。例如几乎所有的三教祠堂都提供神仙降临借以表神意的工具——扶乩。这是一种用树枝叉制成的书写工具，由二人共同使用，一人用左手，另一人用右手，各握住其中的一个枝柄，相对而立，在盘上书写各种符号。当神显灵时，扶乩就在沙盘上飞舞起来，有时也用红墨水写在纸上替沙盘，由扶乩者辨认、诠释神的旨意。

必须指出，在东南亚很少有纯粹的中国佛寺和道观，而大多寺庙都揉合佛道和地方众神为一体，具有诸神混同的特点。这些神有的是中国某一地区传来的，有的是东南亚土生土长的，由于东南亚的中国宗教祭祀诸多神灵，因而也被称为“多神教”。总之，这种诸神混融的教派在东南亚很流行，显然是受到三一教之类的混合教派影响的结果。

附录

一、林兆恩生平事迹年表*

(1517 1598)

明正德十二年丁丑 (1517 年)

七月十六日寅时，林兆恩（下略称林子）出生于福建省兴化府莆田县城内亦柱巷林府。

十五年庚辰 (1520 年) 4 岁

王阳明造访林府，林富令孙子兆恩拜见，阳明对林子容貌大加赞扬，谓日后福量必超过其祖父。

嘉靖元年壬午 (1522 年) 6 岁

入小学，每读书数行，须数十遍方能认识。林富以为才不称貌，颇感失望。

八年己丑 (1529 年) 13 岁

林子外出，常将银两赈济贫民。母李氏以为其妄费而诘之，答曰：“损有余补不足，天之道也。”

* 本年表据《林子本行实录》、《林子年谱》等制作。

十一年壬辰（1532 年）16 岁

撰《博士家言》，文词华丽通畅。林富读后，始大异其才，悉心教导。

十三年甲午（1534 年）18 岁

初聘侍郎陈公之女，不禄。随后娶主事仙游郑主敬之女，愈年而卒。

督学潘潢校莆，阅林子试卷，评为“见理之文”，拔置高等补邑弟子员。

十六年丁酉（1537 年）21 岁

续娶县令陈杰之孙女为妻。

十九年庚子（1540 年）24 岁

督学田汝成校莆，首拔林子，并命其作《拟古诸书》。

秋，往仙游九鲤湖祈梦，旋赴福州应省试，落选而回。

二十二年癸卯（1543 年）27 岁

郡节推章 燮传梓林子文稿《林生文略》。

秋，往福州应秋闱试，落第而归。

二十三年甲辰（1544 年）28 岁

其父林万仞病逝，林子兄弟三人遵父遗嘱，将债单全部还给债务人，取消他们所欠债务。

二十五年丙午（1546 年）30 岁

往江西拜谒太史罗洪先，为其叔父林万潮向罗乞求墓志铭。后

两人常有书信往来。

八月，前往福州应乡试。族人以为此次应试必中无疑，林子亦信心百倍，岂料又名落孙山。旋归莆，决定放弃科举，转向探讨心身性命之学。数年间，如痴如醉，如颠如狂，到处寻师访道，或邂逅儒服玄装之流，亦长跪求教，时人咸以为林子狂颠。

二十七年戊申（1548年）32岁

莆田南诸林道士卓晚春登门拜访，两人一见如故，结为方外游。数年间，形影不离，晨夕谈讨，纵饮行歌，言行与世人迥异，人称“卓狂林颠”。卓氏平时所言，多深奥艰涩，唯林子能解。故有来访者，辄由卓氏启其端，林子详其意，语具《寐言录》中。

二十八年己酉（1549年）33岁

四月，与卓晚春一道入榕城，寓居于西禅寺。

二十九年庚戌（1550年）34岁

兄兆金登进士，族人庆贺，规劝林子复事科举，林子固辞。邑博士武阳也劝林子进取科举业，林子不应。

时林子清晨即往南山寺，坐卧终日，夜眠乌石山石床，常放歌自乐，歌云：“经世学经世学成，无用著山中，乐山中。乐土堪耕凿瘦瓢，有酒同君醉。醉卧草庐谁唤觉？松荫忽听双鹤鸣，起来日出穿林薄。”

三十年辛亥（1551年）35岁

自称“路遇明师，授以真诀”，倡立三一教。不久，其友黄州最先入教，随后黄大本、萧应麟、黄荊、林壘、朱廷柱、郑泳及胞弟兆居、族弟兆诰、兆琼等相继受业，追随林子。林子开始用

良背法为群众治病，有《治病迂见》数十条传世。

三十一年壬子（1552年）36岁

林子向官府请求取消他的秀才学籍，督学朱衡不允。

林子放弃功名之意已定，于督府门前焚青衿而归。朱衡大怒，欲下令拘捕。郡守董士衡进言曰：“此人真为道不为名也。”朱衡方息怒。

八月，罗洪先致书，林子复函，阐述三教同源之说。

三十二年癸丑（1553年）37岁

督学朱衡令林子讲学，坚不从命，称：“若欲相见，须以官临之。”朱衡大怒，遂檄下有司拘拿。林子以小民服往省城参见督学，力请削去学籍。朱衡不允，非要其“衣巾讲学，为诸生式”，否则按“焚衣巾违圣制”治罪。林子无奈而屈从之。旋居榕之城西僧舍，与来访者谈论儒学。

秋，黄大本、木子寿等数十名信徒从林子游，各纪所闻，将林子平时言论编辑成册，经其删订后，名曰《林子》。莆地方官郑一鹏撰《莆阳臆议》，嘲讽林子言行。

时莆田仙游一带乡绅对林子异常行为议论纷纷，为了防止节外生枝，林子对招收门徒采取审慎的态度，凡来求教者，必稽其素行如何，又须介绍往返多次，然后才接收。

三十三年甲寅（1554年）38岁

自号心隐子，汇集《林子旧稿》^①，著《非三教》、《明经堂》、

^① 《林子旧稿》部分章节是后来加进去的，如“中一心性答问”是万历元年写的。

《崇礼堂》^①、《山人》^②

三十四年乙卯（1555年）39岁

八月，母李氏病笃，林子在家侍候。

十月，母李氏病逝，两年后葬于石门山。

十二月，倭寇进逼莆田城，防守甚急。时值严冬，又多夜雨，守城将士苦不堪言。林子经常令家人携酒粥钱米慰劳守城将士。

三十五年丙辰（1556年）40岁

时瘟疫流行，不少人病歿，贫穷者无法置棺埋葬。林子变卖田产，购办棺材施舍之。此后，时有此义举。

三十七年戊午（1558年）42岁

春，在莆田东岩山宗孔堂宣讲五礼，著《四代礼制图说》、《射礼冠礼仪节》。

四月，倭寇数千围攻莆田城，形势危急。林子倡议诸缙绅与路过莆田城的广东兵订立协约，击退倭寇予以千金奖赏。于是广东兵绝城渡濠，击退倭寇，解除城围。广东兵遂索取赏金，诸缙绅以广东兵击退倭寇后抢掠当地居民为由，拒绝付给赏金。林子虽尽己所能付给广东兵一百两银子，但广东兵仍不满足，把林子抓到演武场殴打，并威胁要杀他。众缙绅见势不妙，急忙凑齐赏金，广东兵才释放。事态平定后，莆田城里人赠送书有“一券全

《明经堂》中有“《崇礼堂》条示诸生者……”等语，说明《崇礼堂》成书时间应早于《明经堂》，而《林子本行实录》载《崇礼堂》成书于嘉靖三十七年，似有误，今从《林子年谱》说。

《山人》部分章节撰写于嘉靖三十三年之后，如“山人以心为山”条撰写于万历六年，疑是编辑《林子三教正宗统论》时加入的。

城”的彩帐，表彰林子的义举。

三十八年己未（1559年）43岁

楚人何心隐（梁汝元）抵莆，造访林府，对林子的三教合一论大加赞扬。

著《醒心诗》^①。

三十九年感珀（1560年）44岁

五月，摘注《醒心诗》36首，又著《三教要旨》。

时倭寇猖獗城外，村民纷纷进城避难，散居城中及寺观，许多人贫病交加，痛苦不堪。林子遣派门徒赈以钱米，兄兆金、弟兆居亦捐金同襄义举。

四十年辛酉（1561年）45岁

冬，疫疠并臻，死者相枕，林子命黄仕钦、林兆居、吴三乐等70余名门徒，别男女而瘞之，共掩埋尸体2200余具，并作《收尸歌》祭奠。

十二月，著《常明教》，学者称林子曰“常明先生”。

四十一年壬戌（1562年）46岁

正月，林子命刘献策、曾人茂、僧道珪、道士何佐等10余人在莆田城内外收埋尸体，积薪风化尸体约5000余具，并作《招魂歌》三章莫之。

《醒心诗》共81首，不全是嘉靖38年以前撰写的。如“收尸歌”“寇退收尸歌”分别作于弃靖四十年和四十二年，“嘲运气”“刻标摘正义竣”分别作于隆庆二年和万历四年。

三月，疫疠流行，人心惶惶，鬼怪之说纷起。林子则认为：“人心既不正而阴矣，则失其人道之常。而自妖自诞，恍惚之际，若有魑魅魍魉之祟，见其形而舞其灵者，盖心中自邪，即是心中自鬼也。”并应百姓之请，用正白体大书曰：“道高龙虎伏，德重鬼神钦。”以安定民心。

五月，命僧云章、道士何佐等十余人在南北洋等处收尸，积薪风化，分瘞于附近山上的尸体约有 11000 余具。

六月，著《三教会编》。

八月，戚继光在莆田林墩大败倭寇，百姓倡议建立祠堂纪其功德。林子积极响应，捐田 30 亩，并发布告示募捐建造戚光祠。后又捐田 20 亩，供戚公祠春秋二祭。同月，著《防倭管见》，略谓：“不宜清野，不宜闭城，不宜遏余，不宜惜费。滨海以至城邑，乡人各自团练，首尾救应。则无地非城池，无人非官兵矣。不然聚处孤城，适以自困耳。”

十一月二十九日夜分，倭寇攻陷莆田城。林子从北门逃出，幸免于难。

四十二年癸亥（1563年）47岁

二月，刊刻《三教会编》。

春，倭寇退出莆田城，城内外积尸盈野，惨不忍睹。林子即奔赴榕城，变卖田产若干亩，供收埋尸体之用。命刘献策、僧法从等 18 人收埋尸体，积薪火化，葬于南北河尾二山约有 4000 多具，又安葬百余担遗骨。

三月，命朱禹、雍文命等 9 人往崎头收尸，火而瘞之者 800 余具，拾遗骨无数。

十一月，著《诗文浪谈》。

四十三年甲子（1564年）48岁

春，命许梦笔、吴梦龙、僧明珪等 15 人往仙游收埋尸体 800 具，并亲自往埋尸处荐拔，洒清衢道。

郡守易道谭听说兴化积尸盈城野，遂停车福清，不敢上任。及闻林子收尸洒道，方敢入城。遂下令县学查勘林子所行义举，教授刘仕锐呈文上报，略云：“……（林兆恩）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，而不敢其息；发粟倡平粟之价，而不遂乎时；乡村贫民之避寇城内者，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，及于老而及于幼；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，周学校卅之金，而贫士借以举火；体分守翁公之建议，则募兵百余人；倡总戒戚公之生祠，则捐田三十亩；……念乡夫守城之苦，而酒食迭赐于中宵；激塚夫瞭望之勤，而铜钱亲颁于外向，爰万历辛酉、壬戌之岁，民多兵疫死之灾，率门徒黄仕钦等三十余人，收埋全尸者三千余身，积尸火化者二万余数……迨客岁春，倭寇离之时，复入省鬻田，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，遗骸有安措之感。”易道谭闻报，遂赐匾额曰“清修”。

夏，著《心圣直指》。

秋，入榕，戚继光力疾求医于林子。林子愈之。“于是戒事稍暇，辄来访道，必竟日而去”。后二人有书信往来。

十月，还莆。

十一月，著《诗文浪谈》。

四十四年乙丑（1565年）49岁

著《本体教》、《夏语》、《原宗图说》、《倡道大旨》^①等集。在《夏语》中题云：“大寤总归一夏，真空遍满三千。”故门徒尊称之为“夏午尼氏”。

七月，著《圣学心要》、《玄宗大道》、《性空宗旨》、《歌学解》。

四十五年丙寅（1566年）50岁

四月，往福州，寓洪塘金山寺。旋寓大中寺，著《道释人伦疏稿》。

六月，寓华林寺，著《述圣篇》。

七月，游闽侯雪峰寺。

九月，归莆。

隆庆元年丁卯（1567年）51岁

二月，往福州，寓洪塘金山寺，借僧地方丈，建一间小屋，取名“借借室”。著《刃缃拾言》、《说夏篇》、《玄镜铭》、《心身性命图说》、《何思何虑解》及《存省规条》等集。

六月，游雪峰寺。

八月，还莆，编辑生平著作，总称之为《圣学统宗》。募金助建孔庙，复撰帖告以倡导。

林子自创教后，一切费用咸出自私囊，尤其是抗倭赈民费用颇多，至此生计困难，更无法进行传教活动。八月，应门徒之请，始向受业者收取贖仪。

十二月，往式夷，登接笋峰，恰遇翁离阳、刘古松两人在山

^①《林子三教正宗统论》中的《倡道大旨》个别章节成文时间应迟于嘉靖44年，如其中“己巳之春，有二方士来访林子于武夷之止止庵……”，说的是隆庆三年之事。

上运气，林子对之曰：“不运气气自运，运气反令气不顺。”两人无言以对。旋至建阳城外岳山庵，有万云阳道人教人日夜静坐。林子嘲曰：“静不在坐，坐岂能静？心一无他，是为主敬。”万云阳似有领悟，随至城中光孝寺受业。

二年戊辰（1568年）52岁

三月，从建阳返莆。

四月，往福州传教。

七月，返回莆田。因远出传教。贽仪仍不足用，林子又向前来求教者收取贽仪。（具体收支详见《疏天文稿》。）

是年，著《心镜指迷》。

三年己巳（1569年）53岁

二月，欲往武当山，因故滞留江西万年县，顷返榕。榕城门徒洪嘉善、洪文谊两人共捐银220两，欲为林子建造书院，以便宣讲三教合一说。林子以“我之教未深信于人”而坚却之。

八月，归莆，传梓《心圣直指》、《非三教》、《归儒宗孔》等集。

四年庚午（1570年）54岁

时有莆田人以三一教之名在金陵谋私利，林子闻讯后，于二月前往金陵制止。

六月二十一日抵金陵，居朝天宫西山道院。旋居城外普惠寺。命余芹在金陵传教，兼管书籍，置立义冢。

九月初二，别诸门徒返回莆田。

五年辛未（1571年）55岁

九月初一往榕城。

十月寓金山寺，预草遗嘱、圻志及殡葬仪节，文具《林子续稿》。

十一月，著《宗孔迎言》、《三教归儒一览》、《三教合一十大要十条》、《三纲卦》、《信难篇》、《初学篇》、《原教》^①、《六美条答》^②。

十二月初二返莆，在东岩山构筑儒、道、释三亭，东西四小轩。

六年壬申（1572年）56岁

正月，改东岩山三亭四轩为三纲五常堂，匾其堂曰“三教宗孔”。著《道业正一篇》、《宗孔堂》^③。

四月十九日往椎阳传教，盛子祥、李昌隆、李儒林等入教，有些信徒把林子看做神灵，绘制其肖像，加以膜拜。著《椎阳教语》。

九月初二返榕，旋归莆。

万历元年（1573年）57岁

二月，前往江西传教，寓豫章北沙寄室，著《豫章答语》、《豫章续语》。

《林子三教正宗统论》中的《原教》篇中收入的“说夏”、“玄镜铭”，均撰写于隆庆元年。

《林子年谱》载，《六美条答》成书于嘉靖三十五年，疑误。因为《六美条答》是作为《道释人伦疏稿》的续篇而写的，而《道释人伦疏稿》撰写于万历四十五年，故《林子本行实录》载《六美条答》成书于隆庆五年较为可信。

《林子本行实录》载，《宗孔堂》撰于嘉靖三十三年，疑误。因为《宗孔堂》中绝大多数篇章是在此之后撰写的，如《宗孔堂》中提到的《著代礼祭图说》、“林子居榕之借借室”、“圻志”分别说的是嘉靖三十七年、隆庆元年、隆庆五年的事，说明该书不会早于隆庆五年问世。

五月，返莆。

冬，命刘献策辑《经传释略》，后更名《四书正义》。

二年甲戌（1574年）58岁

撰《告天疏》，文具《疏天文稿》篇^①。

三年乙亥（1575年）59岁

二月，往榕城。旋应按院朱光宇之请，前往延平为其治病，顷归莆。

著《三教正宗》。

四年丙子（1576年）60岁

著《心本虚篇》、《心本虚直指》、《先衍》、《心圣教言》等集。

五年丁丑（1577年）61岁

著《丝银喻》、《七窍答问》、《易解俚语》，又命刘献策标稿《四书正义》。

十月，游仙游麦斜岩，捐银建上帝殿和山门。时宗念九问导河之道，林子为之著《导河迂谈》。

六年戊寅（1578年）62岁

五月，往广东新安传教，顷往浙江。

九月，从杭州起程回莆。

《疏天文稿》记述了林子自嘉靖四十二年至万历二年的传教活动，以及与之有关的经济收支情况，成书时间应不早于万历二年。《林子本行实录》载《疏天文稿》成书于嘉靖三十三年，疑误。

七年己卯（1579年）63岁

春，入榕，寓洪塘借借室。开府刘思问遣人持帖约会林子，门下林君教见请帖上写有“侍生”二字，便掷回请帖，曰：“吾师非门生帖不受。”使者还报，刘思问大怒，下令拘拿林子及门徒。传者谓开府按法必斩，有些门徒惧怕受惩罚，推托患病，带走刻书经费百余两潜回莆田。惟闽清门徒王兴，从家里星夜赶到刘府，为林子辩护，又呈上《告天疏》，刘思问才收回成命。

四月，返回莆田，郡倅许培之赠“南剑儒宗”匾。

十二月，著《九序摘言》。

八年庚辰（1580年）64岁

二月，入榕城，游鼓山。

夏，往武夷，著《机说别传》。又往宁化传教。旋回福州，寓南台洪文谊家。

八月，归莆，寓莆田涵江上生寺，著《心经释略概论》、《金刚经统论》。

命陈标传教于榕城，李章佐之。

九年辛巳（1581年）65岁

春，著《常清静经释略》、《正宗要录》。

时倡建囊山寺，又倡建梅峰寺正殿。

十年壬午（1582年）66岁

倡建玄妙观玉皇殿，命朱有开、朱有临、杨玉夫等董其事。复修建三清、真武、东岳、文昌诸殿，命林自周、梁如霖、林筠、林缙、林延珪效其劳。

+ 一年癸未（1583 年）67 岁

著《梦中人》、《道一教三》、《无遮大会》、《真我昌言》、《欲仁篇》等集。

五月，从洪塘乘舟北上，欲往武当山。途经闽清水口，遇风暴而返棹南旋，寓洪文谊草亭，闭门谢客，二十余日后归莆。

涵江孔庙祭田被豪家兼并，林子从孔氏裔孙之请，捐三百缗赎之。

金华节推徐万仞、县尹汪可受，义乌县尹俞士章致书求教却病心法，林子命陈一夔往金华、义乌面授之。

十二年甲申（1584 年）68 岁

再编生平所著书 87 集，分为元、亨、利、贞、乾、坤六函，总题名曰《圣学统宗非非三教心圣集》。

夏，著《元神实义》^①。

是岁，门徒黄芳等在莆田马峰建三教祠堂。

十三年乙酉（1585 年）69 岁

二月，募建赤屿、岩沁、宁海三塔。秋，赤屿塔建成。其他二塔因当地村民反对而未建，林子将原来用以建二塔的田产充入庞、商、戚三公祠，作为春秋二祭之费。

命黄九思传教于漳州，金来相倡教于荆楚。

时，文人王豫来访，谈论井田之法，后来又将所著《随槎集》呈览，林子为之撰《读（随槎集）记》。

林子于《自书元神实义卷端》、《元神实义·梦中人总序》中明确注明《元神实义》著于万历甲申年夏，即万历十二年。《林子本行实录》说《元神实义》著于万历十一年，不可信。

四月，开府赵可怀、巡按杨四知召见林子，林子拒不往见。

五月，游武夷，会见赵可怀。旋欲往武当，中途而返，寓建宁白云寺。

九月，归莆。时按院杨四知下令焚毁三教堂及林子书版，并欲以“惑世诬民”之罪疏勤于朝廷。蒙督学王世懋为林子辩护，杨四知才稍息怒，收回奏疏，仅焚宗孔堂牌匾及《圣学统宗》书版。

十一月，隐居北山，著《无生篇》。

冬，命游思忠、张洪都倡教于金陵，翻刻林子诸集。

十四年丙戌（1586年）70岁

是年，隐居北山，闭门谢客。著《山中报礼》，撰《炼丹诗》五首。命陈大道标摘《续四书正义》六卷。又命朱有开与陈大道编辑《圣学统宗》，易名曰《林子编摘》。

太史黄洪宪致书启问性功、守中、种子、药之外来等问题及治疗鼻渊之法，林子复函详以解答，并作《鼻渊论》以贻之。

十五年丁亥（1587年）71岁

是年仍隐居北山，令门徒砌放生池，建法堂，平治来往道路。

八月，归家。有庠士林蕃诬讼三一教信徒僧慧性，牵连到林子。县尹孙继有初上任，不明真相，附票拘捕林子。林子拦腰草履入见。孙氏一见林子容貌，知乃不俗之人，遂分庭作宾主礼。

朱有开奉林子之命倡教建安，浙江有一方士扶鸾画三教合一图，诡称：“近诸神朝见玉皇天尊，所事者乃三教合一像，即今之三教先生也，可传祀之。”朱有开信以为真，雕刻林子画像广为散布，至是门徒尊称林子为“三一教主”。

十六年戊子（1588年）72岁

正月，传梓《弥勒尊佛经》。

六月，著《道德经释略》。

命陈大道分摘林子诸集而类编之，名曰《林子分内集·三教分摘便览》共 10 册。又编辑《分摘拾余》3 册 12 卷，《三教经解》10 册 24 卷，《三教原编》10 册 28 卷。

是岁，门徒苏簧、林自明等建三教祠堂于涵江。

十七年己丑（1589 年）73 岁

命陈标于诸集中摘录出 24 章，分上下卷，名曰《夏一》。

太史袁宗道致书启问艮背、行庭、通关、安土敦仁、采取天地等问题，林子复函一一详以解答。太史萧云举致书启问求放心之法，王图致书启问息妄念之功，林子亦均复函说明。

十八年庚寅（1590 年）74 岁

时大旱民饥，林子施济谷数百石，银百余两。抚院赵参鲁闻报，赠予“壶山高士”匾额。

太史吴应宾致书启问三教合一之旨，南阳太守林敬冕致书启问采药功夫，林子均复函详答。

+ 九年辛卯（1591 年）75 岁

九月，建塔于芦浦，至四层时因附近居民反对而停建。林子将其地及若干亩田租收入，送充庞、商、戚三公祠祭费。

礼部主政俞士章致书启问性命之旨及长生不死之说，林子复函详答。

二十年壬辰（1592 年）76 岁

二月，命张洪都编次《四书标摘正义》，又补充《林子分内

集》中有关内容。改名为《林子四书正义》共 20 册。

四月，捐银百余两修建常泰里渔沧溪桥。

六月，按院陈子贞赠“高风亮节”匾。

是年，张谋等建三教祠于莆田冲沁，朱逢时等建三教祠于莆田水南后洙。

二十一年癸巳（1593 年）77 岁

春，按院因倭警，需在东岩山设火器局，备值向林子购买用地。林子却之，无偿献地。开府许孚远赠“义先保障”匾。

松江门徒姜云龙、陈济贤、徐光启、吕克孝等谓林子著作浩瀚难窥，遂掇宜精要，编辉《林子第一义》二卷，校定命梓，并致书林子，呈送《林子第一义》。林子喜曰：“此所谓知其解者，旦暮遇之也。”

十一月，著《道统中一经》。向卢文辉口授《太虚先天图》、《太极后天图》、《天地人图》、《天圆地方图》。

是年，张子升等建三教祠于莆田玉溪。

二十二年甲午（1594 年）78 岁

三月，岁歉民饥，林子捐银 70 两，呈送府县赈之。又输谷 100 石，充东厢龙坡社义仓。

五月，藏在福州李章园亭中的所有林子书版，因火灾被化为灰烬。

十月，命蔡经俊倡教于金陵，建三教祠于南京国子监前。

十二月，礼部移文购天下遗书，郡县向林子征求。因书版被燬，乃命卢文辉删校编梓生平著作，标其名曰《林子三教正宗统论》60 余册。林子嫌其浩繁，命卢文辉复加编订，凡 36 册。

是岁，李应善、黄大寅等建三教祠于莆田清江。

二十三年乙未（1595年）79岁

命卢文辉采辑《林子三教正宗统论》之要者，编成《三一教主夏午尼经》36卷。

是岁，周启明等建三教祠于莆田岐山，冯一、冯二等建三教祠于仙游榜头下明。

二十四年丙申（1596年）80岁

七月，举行八十大寿庆典。

九月，游莆田清江、玉溪、水南等地三教祠。

是岁，林馨等建三教祠于莆田谷清砾头。

二十五年丁酉（1597年）81岁

正月，命卢文辉摘其所著精要，编纂《三一教主夏午尼诸经纂要》四卷，以便信徒观览。又著《经训》一卷。

江西益王仙源赠“道绍三尼”匾，又为《众妙玄经》作序，文具《林子门贤实录》。

十二月，林子病重，虽平时熟悉来访，多不忆其姓名。

林鸣梧等建三教祠于莆田奉谷林宅。

二十六年戊戌（1598年）82岁

正月十四日寅时，林子去世。

万历三十年正月，葬于莆田华亭石门山。

二、国内现存三一教著作一览表

书 名	册数	卷数	编著者	版 本	藏 书 者
三教正宗	2		林兆恩	嘉靖年间	北京图书馆
三教正宗统论	6	20	林兆恩	万历 28 年	北京图书馆
林子三教正宗统论		107	林兆恩	天启年间	台湾中央图书馆
林子分内集纂要		12	林兆恩	天启年间	台湾中央研究院 史语所
林子全集	41		林兆恩	崇禎 4 年	北京图书馆
林子会编	30	118	林兆恩	明末	北京图书馆、南京 大学图书馆
林子三教正宗统论	36		林兆恩	光绪 20 年	福建师大图书馆、 莆田仙游民间
林子三教正宗统论	36		林兆恩	民国初年	莆田仙游民间
夏午真经	6	36	林兆恩	民国 27 年	福建师大历史系、 莆田仙游民间
夏午真经纂要	1	4	林兆恩	光绪 23 年	莆田仙游民间
夏午经训	1		林兆恩	民国 15 年	莆田仙游民间
林子四书正义	5		林兆恩	民国 7 年	福建省图书馆、福 建师大历史系
林子四书正义	5		林兆恩	民国 28 年	福建省图书馆
九序内景图	1		林兆恩	清末	笔者

书 名	册数	卷数	编著者	版 本	藏 书 者
三一教主本体真经 ·四尼大宗师宝经	1		林兆恩	民国 18 年	莆田仙游民间
弥勒尊佛宝经	1			手抄本	莆田仙游民间
龙华三会忏文	1		卢文辉	清末	莆田仙游民间
林子本行实录	1	2	卢文辉等	宣统 2 年	福建师大历史系
林子本行实录	1	2	卢文辉等	民国 20 年	福建省图书馆、福 建师大历史系
林子本行实录	1		卢文辉	民国 28 年	福建师大图书馆、 福建省图书馆
林子年谱	1		林兆珂等	光绪 19 年	福建师大图书馆
卓午实义	2	2	林至敬	民国 16 年	莆田仙游民间
龙华别传会语	2	2	林至敬	民国 18 年	莆田仙游民间
明夏集	1		林至敬	民国 29 年	莆田仙游民间
心海真经	1		朱逢时	手抄本	莆田仙游民间
陈子会规	1		陈衷瑜	民国初	莆田仙游民间
儒经河书洛图	1		陈衷瑜	手抄本	莆田仙游民间
三教兰盆大会仪文	1		陈衷瑜	手抄本	莆田仙游民间
解冤仪文	1		陈衷瑜	手抄本	莆田仙游民间
三教进贡圆科仪文	1		陈衷瑜	手抄本	莆田仙游民间
供养仪文	1		陈衷瑜	手抄本	莆田仙游民间
尽醮大请圣安位	1		陈衷瑜	手抄本	莆田仙游民间
东山集草	2	2	董史	民国 21 年	福建省图书馆、福 建师大历史系
林子门贤实录	1		董史	宣统 2 年	莆田市文化馆、莆 田仙游民间

书 名	册数	卷数	编著者	版 本	藏 书 者
三教初学指南	1		陈智达	同治 10 年	莆田仙游民间
林子本体经释略	1		梁普耀	民国初年	莆田仙游民间
悟本规程	1		林兆麟等	光绪末年	莆田仙游民间
林子三教正宗易知录 (附年谱)	1		函三堂	民国 10 年	福建省图书馆
林子三教正宗易知录	1		函三堂	民国 35 年	福建师大历史系
镇家宝正集	5		林兆麟等	民国 23 年	莆田仙游民间
镇家宝补遗	2		林兆麟等	民国 23 年	莆田仙游民间
龙江、张、卓真人经史	1			手抄本	莆田仙游民间
九序要诀须知	1			手抄本	莆田仙游民间
三教规条	1			手抄本	莆田仙游民间
内科行囊	1			手抄本	莆田仙游民间
召魂仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
进表仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
普施仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
午供进贡仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
朔望仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教关限仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
启建仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
转藏天宫仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教九莲仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
慈悲三昧九忏文		3		手抄本	莆田仙游民间
三教迎旌仪文	1			手抄本	莆田仙游民间

书 名	册数	卷数	编著者	版 本	藏 书 者
元宵参庐收兵仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
供库仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教发关晚朝仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
地藏仁师十业忏文	1			手抄本	莆田仙游民间
十二光灯召魂仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教荐修摄召仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教会神仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
瘟部下马仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教龙华八卦五方 仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教发奏仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
兰盆请赦仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教忏悔解冤仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
水灯仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
目莲净棚仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教宴神仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
净牲仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教彩庆净坛仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
禳关仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
小施仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
教主祝寿仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教荐修仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
供祖供业仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
三教龙华醮禱道场 仪文	1			手抄本	莆田仙游民间

书 名	册数	卷数	编著者	版 本	藏 书 者
十献仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
中施仪文	1			手抄本	莆田仙游民间
点眼科仪册	1			手抄本	莆田仙游民间
下元水官解厄宝忏	1			手抄本	莆田仙游民间
上元天官宝忏	1			手抄本	莆田仙游民间
三教玉皇宝忏	1			手抄本	莆田仙游民间
太上玄天谢罪宝忏	1			手抄本	莆田仙游民间
中元地官宝忏	1			手抄本	莆田仙游民间
十二公忏	1			手抄本	莆田仙游民间
血湖法忏	1			手抄本	莆田仙游民间
玄天上帝宝忏	1			手抄本	莆田仙游民间
文昌宝经		3		手抄本	莆田仙游民间
太上玄灵北斗真经	1			手抄本	莆田仙游民间
张公圣君真经	1			手抄本	莆田仙游民间
三官宝经	1			手抄本	莆田仙游民间
东岳宝经	1			手抄本	莆田仙游民间
血盆宝经	1			手抄本	莆田仙游民间
九天元帅救劫宝经	1			手抄本	莆田仙游民间
杨公太师英烈护世 消灾解厄经	1			手抄本	莆田仙游民间
药师宝经		7		手抄本	莆田仙游民间
玉枢宝经	1			手抄本	莆田仙游民间
观音消灾宝经	1			手抄本	莆田仙游民间
高上玉皇本行集经		9		手抄本	莆田仙游民间
地藏菩萨本愿经		3		手抄本	莆田仙游民间

书 名	册数	卷数	编著者	版 本	藏 书 者
妙法普门宝经	1			手抄本	莆田仙游民间
醮告九天经	1			手抄本	莆田仙游民间
十王还报经	1			手抄本	莆田仙游民间

后 记

这本书从选题到付梓前后经历了九年多，在这期间得到国内外学术界诸多前辈良师和同辈益友的热情鼓励和大力支持。北京图书馆馆长任继愈教授、天津社会科学院民间宗教研究中心主任李世瑜研究员在百忙中审阅了全书，任继愈教授并拨冗赐序。华东师大古籍整理研究所潘雨廷研究员、我的导师刘蕙孙教授、林仲铉副教授多年来悉心指导，给我以诸多的教益。刘蕙孙教授还欣然作序，鞭策有加。中国社会科学院世界宗教研究所的高建章、韩秉芳、马西沙等诸位老师也给我不少帮助。德国汉堡大学教授付吾康先生、美国学者丁荷生博士惠赠有关国外研究三一教的论著。莆田、仙游、惠安等地众多的三一教信仰者特别是陈兆铮先生、许仕扬先生、林文桂先生提供了数十种珍贵文献，并热情协助我进行实地调查研究。福建省宗教局和有关市、县宗教局的领导为我的研究提供了诸多方便。福建人民出版社的编辑同志提出了许多中肯的修改意见。福建师大科研处的黄祖斌先生、薛璐玲女士热情支持，提供了部分科研经费。同窗好友王四达、彭文宇、陈品人给我以不少帮助，张贵明帮助翻译了有关英文资料。在此，一并致以由衷的谢意！

本书侧重于探讨三一教的历史，有关三一教的现状约六万字已收入李世瑜主编的《民间秘密宗教》一书中，故在本书中不讨论此问题。由于本人学识浅陋，本书错漏之处一定不少，真诚地欢迎读者不吝赐教。

林国平

1991. 9. 30 于福建师范大学历史系