

教育部哲学社会科学后期资助项目

三 一 教 研 究

何善蒙 著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目 (CIP)数据

三一教研究 / 何善蒙著. —杭州:浙江大学出版社, 2011.12

ISBN 978-7-308-09307-1

I. ①三… II. ①何… III. ①民间宗教—研究—中国
IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011)第 234231 号

三一教研究

何善蒙 著

责任编辑 葛玉丹
文字编辑 陈佩钰
封面设计 项梦怡
出版发行 浙江大学出版社
(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)
(网址: <http://www.zjupress.com>)
排 版 杭州中大图文设计有限公司
印 刷 德清县第二印刷厂
开 本 787mm×960mm 1/16
印 张 16.75
字 数 300 千
版 次 2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-308-09307-1
定 价 42.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571)88925591



浙大人文青年学者文丛

总序

由浙江大学人文学部策划的《浙大人文青年学者文丛》与读者见面了,这实在是一件值得特别庆贺的事。

值此庆贺之机,不揣粗陋,说一点与当下人文学科的境遇与发展相关的感想,与本《文丛》的作者和读者朋友们交流求教。

关于人文及人文学科内容的表述,中国和西方虽有不同,但其意蕴与精神,两者的看法则大体相同。

一般认为,我国古代文献中最早出现“人文”一词的是《易经》:“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。”(《贲·彖辞》)意思是说,天生有男有女,男刚女柔,刚柔交错,这是天文,也即四时更替、天道自然;人类因此而有夫妇,有家庭,由家庭而国家,而天下,这是人文,也即社会人伦、人类文明。治国者既要观察天道自然的运行规律,又须用人文精神来教化天下。孔子说:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)因此,他强调“仁学”,要求人们“修德”、“讲学”、“徙义”、“改过”,学会“做人”、“爱人”,这是孔子对什么是人文的看法,也可以说是我国古代“人文教化”的日常要求和经验总结。在西方文化传统中,早期古代希腊时期,人和自然是一个整体,科学是真正综合的。亚里士多德开始寻找不同学科之间的差异,区分了理论、实践和创制三种科学,但他并没有将人文科学、社会科学和自然科学明确区分开来,而是仍然将自然哲学、数学和形而上学一起作为理论科学,将伦理学与政治哲学一起作为实践科学,将诗和修辞学归入以生产某物为目的的创制科学。后来所说的人文科学的某些观念,在公元前五世纪的希腊作为通识教育内容,目的是培养年轻人成为积极的公民。据说“人文学”(humanitas)概念最早由古罗马的西塞罗在《论演讲》中提出来的,作为培养雄



辩家的教育内容,成为古典教育的基本纲领,并由圣奥古斯丁用在基督教教育课程中,围绕基督教教义学习语法、修辞、诗歌、历史、道德哲学。此后,人文学科便作为中世纪学院或研究院设置的学科之一。中世纪后期,一些学者开始脱离神学传统,研究和发掘古希腊、罗马的文化遗产,认为这种古典文化以人和自然为研究对象,是一种与非神学的世俗文化,并用 *humanitas*(人文学)来称呼这种新学问。大约到 16 世纪,“人文学”一词有了更广泛的含义,指的是这样一种文化现象:针对上帝至上的宗教观念,主张人和人的价值具有首要意义,重视人的自由意志和人对自然界的优先地位。从事人文学研究的学者于是被称为人文主义者。直到 19 世纪时,西方学者才用“人文主义”一词来概括这一文化现象,这就是我们通常所谓文艺复兴时代的人文主义思潮。人文主义思潮的主要内容成了英美学院和欧洲大陆大学预科基础教育的基本内容。随着近代实验科学的不断发展,人文学科逐渐明确了自己特殊的研究对象,成为独立的知识领域。按美国国会关于为人文学科设立国家资助基金的法案中的规定,“人文学科包括如下研究范畴:现代与古典语言、语言学、文学、历史学、哲学、考古学、法学、艺术史、艺术批评、艺术理论、艺术实践以及具有人文主义内容和运用人文主义方法的其他社会科学。”^① 欧盟一些主要研究资助机构对人文科学的范畴划分略有不同。欧洲科学基金会认为人文科学包括:人类学、考古学、艺术和艺术史、历史、科学哲学史、语言学、文学、东方与非洲研究、教育、传媒研究、音乐、哲学、心理学、宗教与神学;欧洲人文科学研究理事会则将艺术、历史、文学、语言学、哲学、宗教、人类学、当代史、传媒研究、心理学等归入人文科学范畴。这些差异反映了一种人文科学与社会科学研究相互交叉的趋势,所谓的学科分类也是相对而不是绝对的,更不是唯一的。

可见,从传统上看,人文学科是欧美大学学院或研究院设置的学科之一,属于教育学的基本科目类别;人文科学则是人文学科这一独立知识领域的总称,其主要研究对象是人与社会及其活动,是人类自身的发展、价值和精神。探求人的奥秘,便形成人文科学,人文科学的存在与发展,与人类自身的生存与发展相生相伴,须臾不能分离。

随着近代西方科学进步所带来的学科分化和社会变化,人文科学与自然科

^① 《简明不列颠百科全书》第 6 卷,“人文学科”条目,中国大百科全书出版社 1986 年版,第 760 页。



学,从本来的整体综合逐渐出现分化与疏离,表现出明显的区别。自然科学以自然界的物质现象为研究对象,是关于物质形态、结构、性质和运动规律的科学,通过观察、实验的方法,揭示各种物质形态的结构和本质,认识自然界的运动规律,并直接服务于人类利用和改造自然的的活动,其特点是可重复性、可复制性。人文科学则研究人与社会及其活动,主要探讨人类历史发展、人的意识、情感、精神活动,通常采用引证与诠释、直观与体验、演绎与推论、想象与联想,以及思想实验等以语言分析、逻辑抽象和精神官能为基础的方法,使用难以用实验科学方法加以验证的范畴概念,如现象、本质、价值、命运、自由意志等,揭示人自身的生存状态、活动形式及其价值与意义,突出认识和体验的独特性、偶然性和创造性,或者获得“具体的”个别和独特的认识内容与价值观念,或者形成适合于任何时代任何人的普遍经验和一般原则,其特点是不可重复性、不可复制性。

自古以来,人文科学就在各个方面推动着人类自身及其社会的发展。以哲学为例,中国古代哲学,无论是孔孟之道还是黄老之学,对人自身的德行养成和素质发展,对社会的政治影响和秩序稳定,都起着科学技术所不能替代的深刻作用,直到今天,仍然如此;西方哲学,无论是传统理论还是现代思想,都有力地推进了人们理解和把握自然界与人类社会的步伐,从不同角度打开了深入探索、理解自然世界和人类自身及其社会奥秘的通道,决定性地影响了欧洲自然科学世界观的道路和方法,奠定了自然科学实验观察和科学分析的理论基础。即便在以经济建设为中心、市场规则主导的当今世界,人们也都自觉不自觉地接受和运用着人文科学提供的思想、观念、价值、态度以及思维与生活方式,享受着人文科学所带来的实际成果。今天谁都不会否认,没有实践是检验真理的唯一标准这样的哲学讨论,就没有涉及理论、经济、社会发展乃至人的生活态度各个方面的思想解放和观念转变,也就不会有我国的改革开放以及由此带来的翻天覆地的变化。在一定意义上可以这样说,三十多年来,人文科学和其他社会科学一起,一次次将关系社会发展的重大问题提到时代和大众面前,持续地引领着人们的社会想象和公共论题,塑造了整个改革开放时代的公众话语模式和心理结构。

可是我们看到,无论在国内还是国外,人文学科在当今社会却受到明显的不同程度的误解、冷遇甚至排斥,人们越来越喜欢用直接可见的“有用”与“无



用”作为衡量大学学科与专业之生存标准。对这种状况,我们无需怨天尤人。作为基础研究领域,人文学科具有自身的内在特征,诸如:它在根本目标上与直接的经济发展要求存在着正常的疏离,其研究一般需经历较长的过程,研究的结果也难以精确预见和预测,因而被挤到急切发展经济的当下社会的边缘,不在追求物质利益的人们的视野焦点之中,并不值得大惊小怪。它所面对的是人自身,人作为有思想的主体,在认识和改造世界的同时也在不断地认识和改变着自身,这一过程是无止境的,因而,最初的人文学者及其理论所讨论的问题,并不会随着时间的流逝全部消失,许多问题仍然会被后人反复讨论,却不能获得确定无疑的结论;它研究的虽然都是人自身,但不同的研究者可以根据不同的观念和角度,采用不同的研究方法,从而得出不同的认识,不同时代对同一问题也可以得出不同的认识,甚至同一个人对自己研究的同一问题前后也可能会有不同的观点,而这许多认识和观点,并不一定有统一的评价标准,不能用实验的方法予以验证,一般也难以获得普遍的认可和最终的答案;这本来正是人文科学具有永恒魅力的原因之一,可是却与人们通常那种追求解决实在问题、获取具体认知与效益的愿望,显得格格不入,甚至会让人生出厌倦无聊的情绪。科学技术的价值表现是直接的,作用发挥是显性而当下可见的,人文科学与之不同,它的价值表现是间接的,作用发挥是隐性而缓慢延后的,人们往往容易看到科学技术直接带来社会经济的发展和人们生活的改善,却忘记或忽视了推动这种变化的思想观念的深层次作用,以及由此带来的生产关系的改革和调整的力量。从人文学科具有的诸如此类特征,我们也许可以找到理解人文学科当下遭际的一些理由。

理解这种遭际的现实,并不就是默认它的合理性,更不是让我们消极地抱怨与等待,而是要面对现实,通过自身的努力去逐渐改变这种现实。我以为这里有一点很重要,就是我们从事人文学科教学和研究者自身,包括青年学者在内,要以一种人文精神去对待所从事的职业与事业,把握人文学科的特征,相信人文学科对社会和人生的意义,恰当看待学科的冷与热,尽可能摆脱急功近利的浮躁心态,坚守人类自身不可离异的精神家园,以积极的态度延续与发展人文学科。

《人文学科青年学者文丛》的编辑出版,便是这种坚守和发展的一种承诺与措施,将为人文学科青年学者们提供发表研究成果、交流研究心得的可以信赖

总 序



的阵地。本《文丛》将精心选编本校人文学科青年学者的研究著作,也包括其他学科青年学者属于人文学科的研究成果,人文学部将对有志于该学科研究的青年学者们给予研究和出版的经费支持。十多年前,曾担任过香港首届特别行政区行政长官的董建华先生以宏远的眼光,在原杭州大学设立大陆高校第一个文史哲研究基金,扶持和培养了大批人文学科青年才俊,其中许多人已成为相应学科领域的知名专家。我们有理由对本《文丛》满怀同样的期待,愿与人文学科的青年朋友们共同耕耘这个阵地,一起分享收获的喜悦,与《文丛》相伴着成长。

庞学铨

2010年8月于西子湖畔浙大



序

佛教自传入中国以来,即从未停止过与中国固有文化传统在观念上的碰撞与义理上的兼融。这一发源于印度的文化,它作为一种宗教的极富想像力的世界观念与因果轮回学说、它作为一种哲学的极富思辨理性的精致细密的理论展开、它作为一种生活态度的超离俗世的淡远与放旷,都在不同的维度上引起国人的浓厚兴趣,并自觉不自觉地将它与中国固有的儒道思想相互审察较量,亦因此而不可避免地有“三教论衡”的问题。尽管儒、释、道三教之间相互排斥甚或相互攻讦的现象在中国历史上从来都不曾真正停止,但三教在义理上甚至在实践上的相互兼摄涵融同样亦从来都不曾真正停止。佛教的义学传统经过东晋的般若时代之后,即已经作为一种新颖而又独特的思想地平线充分呈现于中国的思想世界,并成为此后中国历史文化传统本身全部思想创新所取资借鉴与整合的思想资源,任何“还原”的方法都不再可能将它从中国历史文化形态的整体结构当中批分出来或剔除出去了。这一“跨文化”交流所呈现出来的历史过程是波澜壮阔的,这一过程当中所呈现出来的思想图景是诱人而又令人赞叹的,它所达成的思想成果则更是丰硕而又影响深远的。毫无疑问,文化的涵化与思想的互动,从来都不显现为单维度的线性开展,而总是交互的、兼摄的与联动的,佛教在改变着中国传统文化之历史形态的同时,亦在不可避免地改变着它自身,“中国佛教”正因此而不再疏离于中国人民现实的生活情态与心理取向,亦正因此而可能在更深的层面上契入于中国文化本身的心理—价值结构,而成为日常世界当中民众生活之精神价值的一种启迪。

儒家思想的重心在强调个体生存价值的实现必须而且只能以社会生活的共同体为其基本境域,因此一方面,建立起共同体之公共生活的公共秩序与法则(礼)是极其重要的,因为唯其如此,共同体才可能充分表达其对个体的整合性而显现为“共同体”;而另一方面,个体的日常生活遵循这一公共秩序与法则



同样是极其重要的,因为唯其如此,个体才可能在这一公共生活场域中获得更为良好的生存并实现其生存价值。按儒家的观点,个体性的特殊性正是通过群体性的公共性而体现出来的,因此,作为共同体之公共秩序与法则的礼就既不能逾越个体的自然情感与个体利益而又必须合乎共同体本身的公共性与公共利益。就共同体而言,其秩序与法则的建立必须在最大程度上容纳个体性的多样性并在最大程度上为个体之生存价值的实现提供保障,所以秩序的法则必须体现出正当与公义;就个体而言,只要他进入于共同体的公共生活,那么对其自然情感的节制及其私人欲望的抑制就一定是必要的,否则他就无法通过群体性来表达其个性并实现其价值。正因强调秩序与法则的正当与公义,儒家才将礼与天道相同一,强调“礼者,天地之序也”,从而为礼的确立建立起最高的神圣根据;正因强调个体情感与私人欲望在公共生活场域中之节制与抑制的必要性,儒家才强调寡欲以修身而循礼,认为礼为人道之门,义为人心之路,只有走上这条道路才能真正通达于人道的世界。礼是人将他自己从私欲的野性之中解救出来而走向人道之文明的必由之路。循礼的生活即是神圣的生活,因为礼的背后原是有个强大的神圣维度为之支撑的,它在本质上即是天道在人群的公共生活中之秩序的对象化。

与儒家强调天道对象化为共同体之公共生活秩序与法则的观点不同,道家强调天道直接对象化为一切个体本身的生命法则。道是一切生命形式之所以获得其现存在的本质根据,任何个体生命自身的特殊性,尽管在现象的展开维度各有其殊相的千差万别,但其为道的现象性显现则并无差别,故若以道观物,则物物平等。道家尤其是庄子的特别之处,正在“以道观物”四字,它为我们提供了关于宇宙人生的别一种观审维度。在这一维度之下,一切经验世界之中似乎合乎“常情”的价值观念以及关于价值的判断系统均被消解,因为经验之中的一切价值均毫无例外地是相对的,亦即是暂时的、有限的、仅仅是在“关系”之中才得以呈现的,而一切“相对的”东西在“绝对的”道面前,便只会显得极度的苍白以至于毫无意义。所以我个人颇不赞同流行的关于庄子为“相对主义者”的观点,因为事实上他并不提倡“相对主义”,而恰恰是以道之存在的绝对性及其作为生命本体之价值的绝对性来破斥或解构人们对于“相对”的偏执,他所要求我们的恰恰是突破个体的局限、超出“相对”的藩篱,而转进于“绝对”的道的境域。



儒家与道家的观点在表面上是大相径庭的,但实际上却有其内在的本质同一性。这不仅由于他们都坚持道为一切万物所从产生之本原、为宇宙人生之最高实在的观点,而且还由于他们都坚持体认道、实践道为通达于生命之博大高明、峻极无垠之境界的根本方式,是存在获得其至上价值之终极显扬的根本方式。但是,他们关于道作为终极存在本身之实在相状的领悟,以及关于社会之现行价值系统的观点,却的确是颇为不同的。儒家从道的“自然”(其存在的自身本然状态)之中观审出它对万物之生命的普遍施予的德性,而将道的自身存在领悟为“善”;道家则确认道的“自然”仅为其自然,一切万物的生成毁灭实质上并不是道所“赋予”的,而只不过为道之“自然”的自在之必然的伴随现象而已,所以道本身就无所谓善与非善。前者以存在与德性合一,存在的本体即为道德的本体,从而建立起人道的普遍德性原理,以道德践履为回归于生命本真实在的必然方式;后者以存在本身的自在为价值之绝对,而以生命之“自然”的还原为极致,从而要求超出社会之现行价值系统对于生命实性之还原与表达的羁绊,转进于本然的天真,安享其自在的逍遥。但不管是在生活的共同体中通过道德践履来表达存在的德性本原以至于进入天道本身的神圣境域,还是经由生命实性的直观领悟而洞达于存在之本真的绝对境界,其必藉心灵状态的根本转向则无疑是一致的;正是这一心灵状态的转向,在儒家那里,使人避免堕落于“禽兽”;在道家那里,则使人避免堕落于“物”,物物者非物而不物于物,如此方成就其本真之绝对的澄明。

佛教的特殊之处,在很大程度上是在于它在儒道的视域之外而为我们提供了一种全新的世界观。儒道基本上均搁置了世界现象的真实性问题,因为道既为存在之原,现象又为道之存在的显相,则现象就不可能无其存在的终究实在性,现象的流变性本身是被阐释为道本身之运动性的开展形态的。佛教则根本否定了一切现象有其存在的自性本质,因为一切现象的现存都是处于时间的永无止境的流变之中的,而一切流变的东西都只不过为名色的赓续之相,是不可能执着的;另一方面,一切现存的东西都只不过是因缘共构的暂时状态,它既是“构成的”,就必然是可为“解构的”,不论其构成是如何的层层叠加而复杂,必终究呈现为究竟的空相。真谛的实在性即在于现象的终究空性。观照而洞达于诸法空性的智慧即是般若。超离于诸法之假有的执着即是解脱。如果佛教的原始形态还带有某种厌离世俗而以彼岸为究竟的价值取向的话,那么中观学的诞



生便意味着佛教义学上的某种革命性变革。诸法性空而不碍其相的宛然假有，相的宛然假有正原于性的毕竟之空，经由真俗二谛的双边遮遣与共相统合，实相遂作为“中道一实谛”而凸现出来，它是遮照二谛、遍行真俗而又超越真俗的。中道谛的呈现完成了由世俗的“厌离”而向“疏离”的转变。正因有这一转变，“一切法皆是佛法”才成为可能，“一切治生产业皆与实相不相违背”才有其可靠根据。此岸非可厌离，彼岸终非究竟，安稳行于中道，触处皆为道场。

如此看来，儒释道三者不管其表象上的差异是如何巨大，其深层结构上的某种共性的确是可以被某种程度地还原出来的。儒家要求我们自觉体认到德性的内在即为天道的实在，由此而“由仁义行”，而转进于同一于圣人的神圣生活境域；道家要求我们直接洞达于生命的实在即为天道的内在，由此而突破私我的一切相对性拘限，而转进于道体之生命的无限境域；佛家要求我们契入一种足以洞达一切法性本空的慧觉，不住一切诸相而行于中道，由是而转进于解脱的自在境域。心灵状态是实现所有这些境域的本质根据；按儒家之说，圣人心态的自觉转换，则全部道德的践履皆从德性流出，是“由仁义行”而非“行仁义”；按道家之说，唯道的体认而使心灵超拔于物的拘役，成为“物物者”而不“物于物”，由是而得本真的自在逍遥；按佛家之说，则心灵自体之空明的一念慧觉，即行转凡成圣，顿入佛地，心能转物而不随物转，故谓“心如工画师，能画诸世间”，心即实相。

儒释道三者从不同维度为我们提供了观审宇宙、社会与人生的别样智慧，各以其深刻的洞见而揭示了生命的真谛，展现了虽境界不同却同为光明而宏大的神圣生活境域。或许正因如此，历来讲“三教融合”、“三教一致”者可谓代不乏人，但以“三教一致”为宗极而创为宗教，名之为“三一教”，且在实践上取得重大成功并至今仍有广泛影响的，恐怕就要数明代的林兆恩了。林兆恩（1517—1598），字懋勋，号龙江道人，又号心隐子，又号子谷子，福建莆田人。他的祖父林富，曾任广西右布政使，曾与王阳明有过一段共事的经历。阳明晚年征思田、平八寨与断藤峡，林富均亲与其事，阳明最后离开广西，一应地方政务也均托嘱林富，认为他“慈祥恺悌，识达行坚，素立信义”（见王阳明：《地方紧急用人疏》，《王阳明全集》卷一四），处事能力强，为人也可靠。林兆恩自己亦曾往江西拜见过阳明弟子罗洪先。到嘉靖三十年（1551），他便开始提倡“三教合一”之说。在某种意义与程度上，林兆恩之创立“三一教”，是受到阳明学说的启迪与影响的。



“三一教”的宗旨，可谓以儒“立本”，以道“入门”，以释为“极则”。林兆恩曾说：“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。”（《立本入门极则之序》）“立本”之说，即以儒家三纲五常为立身行事的根据；“入门”之说，即以道教的修心炼性为修养的根本；“极则”之说，即以洞达于释教的虚空本体以明心见性。但这三者却又非断然分为三截，而是相互兼融涵摄的。三教之所以可能合一的根据，则又在于三教均以“心性”为本，按他的见解，“学儒而不知尽心知性，便谓儒门之异端也；学道而不知修心炼性，便谓道门之异端也；学释而不知明心了性，便谓释门之异端也。”（《文稿五》，《林子续稿》卷一）儒家之教重伦理而行于世间，最为人道之本，而“今道释者流之不三纲，不五常，不士，不农，不工，不商，趋于邪径，入于迷途也”，所以必“群道释者流而三纲之、五常之、士之、农之、工之、商之”，如此方能“还太和元气于宇宙间”，所以他说：“兆恩所云三教合一者，以合今之和尚道士而三纲之，而五常之，而士之，农之，工之，商之，以与儒者为一，孔子为一也。”“鄙见所谓群道释者流而儒之、而孔子之者，盖以扩孔子之公心，达孔子之公道，庶乎天覆地载之内，得以范围而曲成，并生而并育，或可以还唐虞三代之盛，而太和元气复流行于宇宙间也。”（《复江西黄愿所》，《林子续稿》卷五）由此则可以看出，林兆恩的“三教合一”，在观念上是以儒家之教去统摄释道二教的，所以他曾说过“归儒宗孔”的话，不仅释道者流要“归儒宗孔”，儒门之士亦当“归儒宗孔”，不可各拘一边，道为多歧。为何必“归儒宗孔”方能至道呢？根本问题还在于释道的“远离父母妻子”是失人道之正的，所以说：“能尽士农工商之常业而周旋于人伦日用之间者，能得道也。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？”“学道之人，奚必弃去士农工商之常业，而从事于山云水月之间，以远离父母妻子，而为天地间之一大罪人耶？”（《道业正一篇》）

林兆恩的“三教合一”不仅仅是一种观念或一种理论，而且还是一种社会实践，他将“三教合一”转换成了一种宗教，在民间产生了相当广泛的影响，这是他的特别之处。而关于“三一教”的研究，自上世纪40年代以来，虽海内外陆续的研究不少，但将“三一教”不仅作为一种理论体系，而且作为一种民间宗教而给予有深度的整合性研究的作品仍然不多。就此而言，何善蒙博士的《三一教研究》，仍在很大程度上代表了“三一教”研究之最新进展的成果。何善蒙于



2005年凭借他的《魏晋情论》而获得复旦大学的哲学博士学位,又到浙江大学哲学系来继续他的博士后研究,当时我是他的合作教授。为完成他的博士后研究报告,在此后的两年之中,他曾多次到福建等地三一教流行区域进行深入的田野调查,又曾前往港台地区进行相关资料的搜集与田野调查,其工作的勤勉是很令我感动的。亦正因为如此,他的《三一教研究》遂能将“三一教”的理论渊源、其作为一种民间宗教的历史发展过程、其信仰结构与教会制度及其当前状态,在哲学、宗教学、社会学以及人类学的多维度的整合性视域中给予综合观审,从而使其研究多有度越前人之处;而文献梳理与田野调研的互为融贯,则又使他的研究不作无根之谈,凡所立论,皆有据可寻,有案可稽。且不论这部《三一教研究》中的具体观点是否会获得学术界的普遍同意,仅就这一研究的态度与方法而论,何善蒙博士的做法亦是值得普遍提倡的,尤其是在当前,我们正需要这样一种诚恳而又踏实的学风。

在《三一教研究》付梓之际,何善蒙博士嘱我为之序,然我对三一教本无研究,反而从何善蒙博士的作品之中获益良多。我因此亦相信,感兴趣的读者诸君亦会如我一样,从这部《三一教研究》的阅读之中获益良多。

是为序。

董 平

2010年3月15日于浙江大学哲学系



引言

一、林兆恩与三一教相关研究回顾

三一教的创立者为明代学者林兆恩。林兆恩(1517—1598),字懋勋,别号龙江,道号子谷子、心隐子,晚年又号混虚氏、无始氏,福建莆田赤柱人,生于明正德十二年(1517),卒于明万历二十六年(1598),终年 82 岁。其祖林富曾任兵部侍郎,与王阳明过往甚密。林氏一生倡三教合一,创“三一教”,故世称三教先生、林三教。^①三一教,又名夏教,以“道释归儒,儒归孔子”为教旨的三教合一而名“三一教”;又以“夏”之义为大、为中,于岁时为午运,意谓其教义即天下之大道,允执厥中,如日之午,岁之夏,故又尊教主为“夏午尼氏”,与儒之仲尼、道之清尼、释之牟尼并列。明世宗嘉靖三十年(1551)林兆恩提出“道释归儒,儒归孔子”的三教合一学说,倡明三教宗旨,并于东山宗孔堂开始倡教授徒。后由于林本人的影响和其四大门徒(即今三教祠中“四配”)卢文辉、林至敬、张洪都、朱逢时等不断宣扬,在 17 世纪中期,“三一教”逐渐发展完备。

林兆恩创立的三一教,以“纲常为立本,见性为入门,虚空为极则,分庭为礼,以道自重”。具体地说,就是以世间法和出世间法为根本,并协调之,要求门人内以心身性命之学为修养,外以日常道德为立本,主张士农工商为必不可少的常业,内外双修。同时,应当推己及人,与人为善。林兆恩要求门人弟子,各守其份,各安常业,否则“与俗人无别,非吾弟子也”。按照林兆恩的解释,“孔门传授心法,以纲常为日用,入孝出悌为实履,士农工商为常业,修之于家,行之于天下,以为明体适用之学也”,心性修养和日常道德修养,无疑是林所最为强调的。这也就是三一教教义的根本所在,简单地说就是,心身性命是要道,三纲五常是至德,士农工商为常业。三一教为地方性的民间宗教。它最初流行于莆仙方言区,全盛时期,曾流行于闽、浙、赣、湘、皖、鄂、鲁、直隶等地,备受当时士人推许。后传至台湾地区以及东南亚诸国。目前在莆田地区仍有三教

^① 参考[明]林兆珂:《林子年谱》,涵三堂 1999 年翻印;黄宗羲:《南雷文案·林三教传》。



祠(堂)1285座,门人81540人(依据2000年统计资料)^①,仍有着重要的影响。^②

三一教的出现是中国传统儒、释、道三教理论发展的必然结果,是宗教融合这一必然趋势的产物。虽然就理论的开创而言,林兆恩的思想在传统上并未受到正统学者的认可,但是其出现对于中国民间宗教史的发展而言,具有深远的影响。因而,对于林兆恩及其三一教的研究具有积极的意义。就其研究史而言,大致可以分成三个阶段:传统的理解(明清之际)、对于林兆恩及其思想的重新认识(20世纪50年代到70年代)以及林兆恩及其思想研究的新状况(20世纪80年代以来)。以下将就这三个阶段的研究略作回顾,同时,探讨研究中存在的不足之处以及今后研究的重要方向。

(一)传统的理解(明清之际)

总体情况:林兆恩毁家纾难的义行,在当时受到了很高的评价。耿天台时任福建督学,即将林兆恩作为山林隐逸疏荐于朝廷,故对于其义行,时人和此后的学者,如管志道、谢肇淛、黄宗羲等都持赞同态度。但是,对于其三教合一的思想,在学者之中以否定的评价为主,最具有代表性的即为黄宗羲《南雷文案·林三教传》称其“邪”,纪昀《四库总目提要》称其为“悠谬殆不足与辨”。

相关论述:

管志道《觉迷蠹测》:

闽中龙江林氏以好施起令闻,愚于三十年前,曾一会于白下,其见盖平平耳。后乃略见其书,大概未彻三教圣人之根源,而掠其影响以为说,急欲标名于世,此亦导狂导伪之讹也。独其行谊高洁,不类今之影良知以走利途者,可谓闽中巨擘。然平日惯以玄门小术动人,而乃轻三教家长自负。名义亦甚不正。……虽然当此三房聚讼场中,特然立此标帜,亦是奇矣。稽其品,其在泰州王氏之后耳。

谢肇淛《五杂俎》(卷八·人部四):

而吾闽中又有三教之术,盖起于莆中林兆恩者。以艮背之法,教人疗病,因稍有验,其徒从者云集,转相传授,而吾郡人信之者甚众。兆恩死后,所在

^① 以上数据参考拙文《走访三一教》,《福建宗教》2002年第4期。

^② 关于三一教的现状,可以参考拙文《三一教:鲜活的民间宗教——福建莆田地区(以象山村为样本)三一教状况田野调研》,《当代宗教研究》2004年第1期。



设讲堂，香火朔望聚会。其后，又加以符箓醮章，祛邪捉鬼。盖亦黄巾、白莲之属矣。兆恩本名家子，其人重意气，能文章，博极群书。倭奴陷莆后，骸骨如麻，兆恩捐千金，葬无主尸以万计，名遂大噪。其后著《三教会编》，授徒讲学，颇流入邪说，而不自知。既老病，得心疾，水火不顾，颠狂逾年乃死。此岂真有道术者？而闽人惑之，至死不悟也。今其徒布满郡城，其中贤者，尚与士君子无别，一二顽钝不肖者，藉治病以行其私，奸盗诈伪，无所不有，其与邪巫、女覡，又何别哉？余十三四时，见三教书，心甚不然，著论以辟之，今亦不复记忆。及既长，入闽，观其行事，益自负前言之不妄也。

陆世仪《思辨录辑要》：

三教合一之说，自龙溪大决藩篱，而后世林三教之徒遂肆为无状，甚至立庙塑三教之像，释迦居中，老子居左，以吾夫子为儒童，菩萨塑西像而处其末座，缙绅名家亦安然信之奉之。噫！有王者作，吾知两观之诛，不待时日也。

林三教即林兆恩，著《心圣直提》，分艮背、行庭二心法，教初学之士，念“三教先生”四字，初从口念而至于背之腔子里，久之念念皆背，便是入圣。其颠狂无状，可谓极矣。

三教合一之说，若粗粗看去未有不以为然者，予少时亦每有此想，自丁丑用力于斯道之后，日渐将二氏来比并，始知二氏之于吾道相去天渊，实有强之而不能合者，非欲护持吾道而漫为此辟异端之论也，世人不察，群奉其说，只是不曾用力于吾道耳。

黄宗羲《南雷文案·林三教传》：

观兆恩行事，亦非苟矣。夫周、程以后，必欲自立一说，未有不为邪者。兆恩本二氏之学，恐人之议其邪也，而合之于儒。卒之驴非驴，马非马，龟兹王所谓骡也。哀哉！

纪昀《钦定四库全书总目》：

《林子全集》四十卷，明林兆恩撰。兆恩字懋勋，号龙江，又号子谷子，又称三教先生，莆田人。生平立说欲合三教为一，悠谬殆不足与辨。至称梦中见孔子授以《鲁论》微旨，尤为诞妄。是编乃其门人涂元辅彙刻，分元、亨、利、贞四集，每集十册，皆猖狂无忌之谈。谢肇淛《文海披沙》曰：吾闽莆阳林兆



恩,亦自博学能文,能以艮背之法治病,其门人传之者不得其学,徒以上章降魔捉鬼为事,俨然巫矣,纵日捉百鬼何益?况从其教者日盛奸伪诈盗,无所不有,恐他日一方之患不下黄中、白莲也。肇淞为兆恩乡人,其言如此。而顾大韶《炳烛斋集》有《林三教集序》乃盛推之,谬矣。

(二)对于林兆恩及其思想的重新认识(20世纪50年代到70年代)

总体情况:从容肇祖先生于1948年所撰写的《提倡三教合一的林兆恩》开始,林兆恩三教合一的宗教思想开始受到学界的关注,主要以日本等海外学者为主,代表性学者有日本的间野潜龙、酒井忠夫和荒木见悟,澳大利亚学者柳存仁,德国学者傅吾康,美国学者贝林,加拿大学者丁荷生。同时,研究的方式也开始由文献的研究转向田野研究,如德国学者傅吾康对新加坡和马来西亚的三一教情况作了比较详细的调研。

主要成果:

容肇祖:

《提倡三教合一的林兆恩》,《国立北京大学五十周年纪念论文集》,北京大学出版部,1948。

间野潜龙:

《明代文化史研究》第三章“儒释道三教の交渉”,京都同朋会,1979;《明代における三教思想——特に林兆恩を中心として》,《东洋史研究》第十二卷第一号,1952;《林兆恩とその著作における》,《清水泰次博士追悼纪念明代史论丛》,东京大安株式会社,1962;《林兆恩续考》,《东方宗教》第五六号,1980。

酒井忠夫:

《明末の儒教与善书》,《东方宗教》第七号,1955;《中国善书の研究》第三章“明代における三教合一思想と善书”,东京国书刊行会,1972。

荒木见悟:

《明末における二人の三教一致论者——管东溟与林兆恩》,《东洋学术研究》第十七卷第五号,1978;《明末宗教思想研究》第八章“东溟と林兆恩”,创文社,1979。



柳存仁:

Lin Chao-en the Master of the Three Teachings, T'oung Pao Vol L111, 1967;《三教大师林兆恩》(《和风堂文集》)。

傅吾康(Wolfgang Franke):

Some Remarks on the Three-in-one Doctrine and Its Manifestations in Singapore and Malaysia, Oriens Extrenus, Jahrgang19, 1972; Some Remarks on Lin Chao-en, Oriens Extrenus, Jahrgang20, 1973。

(三) 林兆恩及其思想研究的新状况(20世纪80年代以来)

总体情况:20世纪80年代以来,对于三一教的研究最大的特点是田野调研的不断深化,宗教社会学和文化人类学的方法开始在研究中不断被应用,无论从文献研究而言,还是从田野调研而言,都取得了相当大的进展。文献研究方面,郑志明先生的《明代三一教教主研究》、美国学者贝林(Judith A. Berling)的 *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* 以及福建学者林国平先生《林兆恩与三一教》等是最为重要的作品。就田野研究而言,郑志明先生主要考察了台湾地区三一教情况,见于《台北地区夏教的宗教体系研究》(《台北文献直字第七十六期》)中,林国平先生则对福建莆田地区三一教作了详细的走访(参见其《林兆恩与三一教》),加拿大学者丁荷生(Kenneth Dean)在福建地区作了详细的调研,形成了《福建宗教碑铭汇编(兴化府分册)》。

在以上的研究成果之中,以郑志明先生、贝林先生以及林国平先生的作品对于林兆恩和三一教思想研究最为重要。郑志明的《明代三一教教主研究》,主要探讨林兆恩在现实生活具体运作所形成的人格型态,并就林兆恩的学术渊源与传承关系有所釐清。再者,作者从陆王心学所面临的问题,导入林兆恩由工夫直探存在实感之诠释学与实践学的基本内涵。贝林先生的作品是在日本完成的,作者用了两年半时间在日本研读各种相关的研究资料,以“宗教融合”作为一个基本的切入点,把林兆恩三教合一思想的产生放在中国传统三教关系发展的过程中来考虑,认为其宗教思想是宋明之际宗教融合思潮的必然产物。同时,作者还对林兆恩的生平、三一教的演变以及九序心法的修持都作了详细的讨论。同时该书附录还有大量关于三一教相关研究的资料,特别是日本学者的研究成果,这对于进行林兆恩和三一教研究而言,无疑是具有巨大的价值。贝林先生的研究对于从文献角度来研究林兆恩与三一教而言是相当完备的。



作为福建莆田当地人,林国平先生对于三一教的研究具有天然的优势,作者在进行广泛的田野调研基础上,结合文献资料,对于林兆恩的宗教思想和三一教的兴衰、演变作了极为详细的阐述,既有文献的依据,又有田野调研的支持,对于林兆恩和三一教的研究而言,可谓是经典之作。

主要成果:

专著部分:

1. 郑志明:《明代三一教教主研究》,学生书局,1988.
2. 《林兆恩与晚明王学》(《晚明思潮与社会变动》),弘化文化公司,1987.
3. 《台北地区夏教的宗教体系研究》,台北文献直字第七十六期,1986.
4. 贝林(Judith A. Berling): *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, Columbia University Press, 1980.
5. 丁荷生(Kenneth Dean): *Taoism and Popular Cults in Southeast China*, Princeton University Press, 1993.
6. 丁荷生(Kenneth Dean)、郑振满编:《福建宗教碑铭汇编(兴化府分册)》,福建人民出版社,1995.
7. 林国平:《林兆恩与三一教》,福建人民出版社,1992.

论文部分:

1. 饶宗颐:《三教论及其海外移殖》,《选堂集林·史林》,香港中华书局,1982.
2. 欧大年(Daniel Lee Overmyer):《评林兆恩的混合宗教》, *The Journal of Asiatic Studies*, 1984, 40(1).
3. 林国平:《三一教著述考释》,《福建论坛》(文史哲版), 1986, 3.
4. 林国平:《略论林兆恩的三教合一思想和三一教》,《福建师范大学学报》(人文社会科学版), 1986, 2.
5. 韩秉方:《林兆恩三教合一与三一教》,《世界宗教研究》, 1984, 3.
6. 林国平:《论三一教的形成与演变——兼与韩秉方、马西沙先生商榷》,《世界宗教研究》, 1987, 2.
7. 詹石窗:《论三一教的道教色彩》,《世界宗教研究》, 1989, 3.
8. 战继发:《开拓民间宗教研究的新领域:〈林兆恩与三一教〉评价》,《北



方论丛》，1994，1.

9. 陈职仪：《林龙江与仙游地区“三一教”》，《东南文化》，1996，1.

10. 蔡键恒：《三一教教主：林兆恩》，《福建史志》，1995，3.

11. 张尧伟：《读林国平〈林兆恩与三一教〉》，《渭南师专学报》，1994，2.

12. 禹心：《三一教的创立者：林兆恩》，《莆田高专学报》，2001，2.

13. 齐学军：《描写妈祖和林兆恩“三一教”的两部古代长篇小说》，《福建师大福清分校学报》，2004，4.

14. 何善蒙：《走访三一教》，《福建宗教》，2002，2.

15. 何善蒙：《三一教：鲜活的民间宗教——福建莆田地区（以象山村为样本）三一教状况田野调研》，《当代宗教研究》，2004，1.

（四）目前研究的缺陷

就思想角度而言，目前的研究已经注意到林兆恩思想与阳明心学的关系（如林国平），试图从明代思想的发展中去理解林兆恩的思想（如贝林、郑志明）。但是，没有对林兆恩的思想体系进行系统的梳理，同时，也没有把林兆恩的宗教思想放到中国民间宗教发展史中去考察，特别是林兆恩的宗教思想对于明清之际民间宗教的影响。就三一教作为一种宗教形态而言，目前的研究主要集中于对其修炼方法——九序心法——的阐释，而忽视了其作为宗教形式在仪式和制度上所具有的具体特征（林国平先生的研究部分地注意到了这个方面，但是主要侧重于历史的说明）。

二、研究意义与研究方法

本书的研究以目前学界的研究为基础，广泛地吸收前辈学人的相关研究成果，并在此基础上进行深入的研究和探讨，其意义和价值，有理论和现实两个层面。

在理论层面，本书以《三一教研究》为题，试图能够在两个方面有所突破。第一，将三一教作为一种宗教形式加以考察，通过宗教社会学、文化人类学的研究方法，来深入理解、认识三一教。这方面的研究，需要以实地的田野调研作为基础，从深入信众当中去理解和把握，这样的好处在于既可以对三一教作一个直观的、整体的阐释，又可以对新形势下民间宗教的发展及其与当代社会的关系作更为深入的讨论。第二，就历史和思想的研究而言，本书将侧重探讨三一教及其思想在中国民间宗教发展史上的地位，同时，结合中国儒释道三教发展的历史进程，对于三一教的出现作一个合乎历史的、逻辑的评判。



在现实层面,三一教是在中国传统儒、释、道三教论争、融合的基础之上所产生出的一种民间宗教类型,林兆恩以“道释归儒,儒归孔子”为基本教旨,并在此基础上实现了将传统的儒、释、道三教合三为一。在林兆恩的三一教体系中,传统的三教得到了融合,这种融合不仅表现在思想理论层面,也表现在宗教的现实操作层面。故对于三一教作为一种融合的宗教形态的研究,不仅具有理论上的价值和意义,而且对于今天我们强调和谐社会的建设,在和谐社会建设中如何发挥各种文化价值的作用,都具有积极的参考意义。同时,林兆恩的三一教强调的是在现实生活中对于儒家道德观念的践履,强调在人伦日用之中实现儒家的道德境界,这对于我们当前的公民道德建设,无疑又具有借鉴的价值。

为了能在理论与现实两个层面都能达到预期的研究目的,本书在研究方法上坚持文献研究的方法和田野调研相结合,在对相关资料作文献梳理、考辨的基础上,依据莆田当地的实地情况,结合宗教人类学、社会学的角度来分析、阐释林兆恩及其三一教,并在此基础上,试图对三一教作一个总体的、全新的理解和把握。

三、研究框架

本书拟从历史、信仰以及思想三个部分进行阐述。在历史部分中,主要对三一教创立者林兆恩的生平与著述及三一教的历史与现状进行论述,主要依据《林子全集》、《林子三教正宗统论》以及《福建通志》、《莆田志》等文献资料,以及在莆田当地进行调研所得的民间文献作为基础,对三一教的历史作一番梳理。信仰部分,主要从三一教的信仰、仪式、制度以及修持角度进行论述,对三一教作宗教社会学和文化人类学的研究。思想部分,主要以《林子全集》和《林子三教正宗统论》作为文献依据,围绕“融合”这个中心,对林兆恩的思想进行分析,并结合晚明阳明学思潮背景,对林兆恩思想重新作出梳理。



目 录

引 言 1

上篇 历史篇

第一章 林兆恩与三一教的创立 3

第一节 林兆恩的生平 3

第二节 三一教的创立 9

第三节 林兆恩的传教活动 16

第四节 林兆恩的著述 18

第二章 三一教的分化和嬗变 21

第一节 林兆恩的门人 21

第二节 林兆恩的逝世与三一教分化 27

第三节 明清时期的三一教 31

第四节 清末民国时期的三一教 38

第三章 莆田地区三一教的现状 41

第一节 祠堂情况 41

第二节 门人情况 45

第三节 教职人员情况 49

第四节 三一教的社会功能 51

第五节 三一教发展存在的问题及对策 54



中篇 信仰篇

| | |
|-------------------------|-----|
| 第四章 三一教的信仰 | 59 |
| 第一节 三一教的经典 | 59 |
| 第二节 三一教的教义 | 62 |
| 第三节 三一教的神祇 | 67 |
| 第四节 三一教的节日 | 69 |
| 第五章 三一教的仪式 | 71 |
| 第一节 入教仪式 | 71 |
| 第二节 会道仪式 | 76 |
| 第三节 诞庆仪式 | 81 |
| 第六章 三一教的制度 | 94 |
| 第一节 堂祠制度 | 94 |
| 第二节 教阶制度 | 99 |
| 第三节 教规戒律 | 104 |
| 第四节 其他制度 | 114 |
| 第七章 三一教的修持 | 117 |
| 第一节 修持次第 | 117 |
| 第二节 孔门心法 | 120 |
| 第三节 九序心法 | 122 |
| 第四节 九序心法的变形 | 135 |
| 第五节 修持的基本特点 | 144 |



下篇 思想篇

| | |
|----------------------------------|-----|
| 第八章 林兆恩思想与三教 | 147 |
| 第一节 林兆恩思想与儒家 | 149 |
| 第二节 林兆恩思想与道教 | 155 |
| 第三节 林兆恩思想与佛教 | 157 |
| 第九章 林兆恩三教合一的宗教思想 | 161 |
| 第一节 道一教三 | 162 |
| 第二节 三教一致 | 164 |
| 第三节 非非三教 | 166 |
| 第四节 三教合一 | 169 |
| 第五节 归儒宗孔 | 170 |
| 第十章 林兆恩及其思想的性质定位及评价 | 175 |
| 附 录 | |
| 附录一 林兆恩年谱简编 | 179 |
| 附录二 徐光启与三一教 | 191 |
| 附录三 三一教相关管理制度汇集 | 206 |
| 附录四 田野调研收集到的三一教文献综览 | 218 |
| 附录五 田野调研收集到的三一教民间经卷汇集 | 221 |
| 参考文献 | 237 |
| 后 记 | 241 |