

# 身與超越之間：林兆恩「三教合一」思想中的道教重構\*

劉樸淳\*\*

**提 要：**林兆恩作為明代重要的思想家，其宗教思想體系以儒為本，融合道釋，建構出獨特的「三教歸儒」理論框架。通過對《林子三教正宗統論》及相關著作的文本分析，本文認為，林兆恩一方面以「玄教」、「出世間法」等概念重塑道教的理論身份，另一方面又通過對道教經典的選擇性吸收、對內丹術語及修煉程序的改造，將道教轉化為服務於「三教歸儒」的入門之教。道教在林兆恩思想體系中的意義，在於它被重構為一套連接倫理實踐、修煉工夫與超越追求的具體宗教形態。

**關鍵字：**林兆恩；三教合一；道教；內丹學；三一教

## 一、引言

在明代中晚期三教融合的思想潮流中，林兆恩以其「三教合一」的思想主張，成為中國宗教史、思想史上的獨特存在。他所創立的「三一教」，是嘗試以儒家綱常倫理為立基，將佛、道兩教資源整合於一身，以「三綱五常為至德、士農工商為常業、心身性命為要道」作為宗旨的民間宗教。作為這一整合過程的關鍵環節，道教在其體系中被賦予明確的功能定位，即作為「入門」之教。

近四十年來，學界圍繞林兆恩及其所創立的三一教，已從思想史、宗教史、宗教人類學等多個角度展開了較為系統的研究。相關成果普遍指出，林兆恩以儒家心性倫理為理論根基，在此基礎上會通佛、道二教資源，形成以「三教歸儒」為旨歸的思想體系。林國平透過考察林兆恩與卓晚春、張三豐等道教人物的交往，揭示了道教因素在三一教形成過程中的重要影響<sup>①</sup>；何善蒙較早對林兆恩「三教合一」的宗教思想作出整體性梳理，明確揭示其理論結構中「立本—入門—極則」的基本框架，並指出其思想深受陽明心學影響，道教與佛教因素則被納入這一心性論體系之中加以調和<sup>②</sup>。

就林兆恩思想與道教思想關係而言，唐哲嘉透過對《道德經釋略》的研究，揭示了林兆恩如何藉助道教經典重新詮釋「仁」、「道」、「身」等核心範疇，從而實現儒道義理的會通，並指出其解老立場中所蘊含的內丹學背景與心學取向。<sup>③</sup>除此之外，蓋建民、詹石窗、汪登偉、李忠達等學者

\* 本文係國家大學生創新訓練計劃一般項目「民間宗教與基層社會治理的交互作用研究」（項目號：202210052139）；獲中國政法大學「華巖學術基金」支持。承蒙中央民族大學哲學與宗教學院院長尹志華教授及匿名審稿專家對本文提出寶貴的修改意見，松溟書院創始院長王馳博士亦於「道教義理學研究會 2025 年會」提出專業的評議意見，謹此一並致以誠摯謝意。

\*\* 作者簡介：劉樸淳，男，福建仙遊人，現為中央民族大學哲學與宗教學院碩士研究生，仙遊縣三一教協會學術委員會委員、道教義理學研究會會員，研究方向：中國民間宗教、宗教人類學。

① 林國平：〈三一教與道教的關係——從林兆恩與卓晚春、張三峯的關係談起〉，《宗教學研究》1988 年第 4 期，第 40-46 頁、34 頁。

② 何善蒙：〈林兆恩「三教合一」的宗教思想淺析〉，《逢甲人文社會學報》2006 年第 12 期，第 203-216 頁。

③ 參見唐哲嘉：〈林兆恩「三教合一」論的道教淵源〉，《弘道》2022 年第 1 期，第 113-126 頁；唐哲嘉：〈林兆恩《道德經釋略》中的儒道會通思想——以「仁」為詮釋中心〉，《哲學與文化》2023 年第 4 期，第 181-196 頁；唐哲嘉：《林兆恩〈道德經釋略〉研究》，台北：花木蘭文化事業有限公司，2024 年。

均已注意到林兆恩「九序心法」與道教內丹學傳統之間的密切關聯，指出其在概念、修煉步驟與工夫論上對南宗丹法的繼承與轉化。<sup>①</sup>另有研究嘗試將林兆恩及三一教的宗教實踐，置於晚明科舉制度壅塞與士紳階層結構性困境的歷史語境中加以理解，指出宗教重構乃士紳因應制度失靈的重要途徑之一。<sup>②</sup>

綜上所述，既有研究已揭示了林兆恩對道教資源的吸收及其與內丹傳統的關係，但對於他如何重新界定道教、並將其安置為「入門」之教，仍缺乏專門而系統的討論。本文擬從「重新定義道教」的角度出發，考察林兆恩如何通過概念界定、經典選擇和工夫改造，形成其獨特的道教理解，並說明這一被「重構」的道教如何在「立本」、「入門」、「極則」的修行次第中佔據「入門」的位置。

## 二、林兆恩的道教認知

### （一）「玄教」與「出世間法」：林兆恩對道教的基本定義

林兆恩將道教稱為「玄教」，作用是「惟在於主極開天，所謂『出世間法』者是也」。這裏的「玄教」並非指元代張留孫所開創的教派<sup>③</sup>，而是一種對道教的統稱。這一稱謂雖非道教內部的自稱，卻在教外廣為接受，本身就蘊含着對道教玄奧虛渺特性的概括與肯定。在林兆恩看來，道教雖屬「出世間法」，但其關注重點並不在於如佛教般直指「虛空粉碎」的究竟境界，而在於以人身為修煉依據，由形氣之身返復先天本性。其依據在於，「凡人始生之初，而所以主張乎形骸者，果何物也？一點靈光，乃人之所本有，老氏之教，教以此矣」<sup>④</sup>。林兆恩認為，道教的核心旨趣在於由形氣之身返復先天本性。與儒家注重形骸既成之後的人倫秩序不同，亦與佛教指向形骸未生之前的超越境界有別，道教更集中於以人身為根據展開修煉工夫<sup>⑤</sup>。因此，所謂「主張乎形骸者」，重點不在單純強調身體存在，而在於將人身理解為修煉得以展開的場所與依據。由此，道教在林兆恩三教體系中的意義，便不在於抽象地居於儒、釋之間，而在於它被重新界定為一套指向返本復性的「入門」工夫。

### （二）士大夫立場的經典選擇：崇「道家」而貶「道教」

林兆恩對待道經的態度，鮮明體現了傳統士大夫的價值立場：即推崇「道家」思想而貶抑「道教」形式。在《統論》中，他明確提及並認可的道經僅限於《老子》、《常清靜經》、《周易參同契》等少數通行度廣、影響力大的核心經典。除少數核心經典外，林兆恩對其他道教文獻多以「道

① 涉及林兆恩與道教內丹學的相關研究有蓋建民：〈林兆恩三一教內修法門與道教南宗關係的幾個問題新探〉，《宗教學研究》2019年第2期，第1-6頁；詹石窗，袁方明：〈林兆恩九序功法的哲理意涵再探〉，《中南民族大學學報(人文社會科學版)》2019年第1期，第90-94頁；汪登偉：〈試析〈性命圭旨〉與三一教關係——兼評其功夫得失〉，《弘道》2019年第3期，第93-120頁；李忠達：〈林兆恩九序心法對內丹學傳統的承繼〉，《師大學報》2020年第2期，第67-97頁。另外，汪登偉認為《性命圭旨》有明顯的三教合一思想，與三一教存在著密切聯繫，明顯吸收了三一教的內容，可參見汪登偉：《性命圭旨校註》，北京：中華書局，2022年。

② 劉樸淳：〈科舉危機與三教突圍：晚明士紳林兆恩的宗教重構與實踐〉，《國立金門大學學報》2025年第1期，第41-66頁。

③ 參見尹志華：〈張留孫及其在元大都創立的道教支派——玄教〉，《北京聯合大學學報(人文社會科學版)》2003年第2期，第92-95頁。

④ (明)林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第28頁。

⑤ 在此處，相對道教，儒家關注形骸確立後的社會秩序構建，佛教追尋形骸誕生前的「未始有」之虛空。

書」泛稱，但這一稱謂未必本身含有貶義，真正值得注意的是，他對道教文本進行了明顯的層級劃分與功能篩選。目前可見的如《淨明忠孝全書》等，基本是當時流行於其講學、傳教區域內的道派文獻。在這些被林兆恩所引用而予以說明其「三教合一」、「三教歸儒」思想的道書中，絕大部分聚焦於天人合一思想或內丹修煉法門。這證明在他心目中，真正的老子之道，其核心要麼是觸及心性層面的內丹性命之學，要麼便是與儒家精神相通的天人合一、身國同構觀念。具體而言，所謂「道書」直接出現過四次，分別引用了淨明道的《淨明忠孝全書》、白玉蟾的《修真十書雜著指玄篇》、俞琰的《呂純陽真人沁園春丹詞註解》以及張伯端的《悟真篇》。然而，在未冠以「道書」之名而引用的道教文本中，《悟真篇》的內容佔據了絕對多數。因此，通過文本引用及其偏好可以清晰地看出，林兆恩所認同的道教成分，主要是更為內在化的內丹性命學，以及那些能夠溝通儒、佛思想的經文<sup>①</sup>。這種選擇性認同，體現了其士大夫階層的意識形態與理論思維特點。同時，儘管他將《悟真篇》視為重要的思想資源，卻並未將其提升至核心經典的地位予以特別強調。

### （三）「長生」觀念與「仙佛合宗」傾向

從理論建構的維度來看，林兆恩以儒家的心性倫理作為其思想體系的主要演進路徑，並有選擇地吸納佛、道二家的理論資源，將之重組於三一教特有的修煉法門「九序心法」中。其中，相較於一般義理概念的援引，他對道教內丹話語及身體工夫的吸收尤為突出。

詹石窗指出，林兆恩在構建「九序心法」時，大量運用了傳統哲學中的核心概念，如「陰陽」、「虛實」、「形神」、「天人」等<sup>②</sup>，這些概念本非道教內丹所獨有，但在林兆恩的闡釋中，被置入了明顯的內丹工夫語境。如其解釋「陽丹」為：「兩腎之間，名為氣穴，竅中之竅，玄之又玄……若能以心臍之間之所凝結者，而下藏之氣穴焉，送歸土釜，以牢封固，蓋以俟夫真陽之丹自外而來也。然神即丹也，移丹於土釜，即凝神於氣穴也。」<sup>③</sup>此處之「氣穴」、「竅中之竅」、「土釜」等詞語，均與內丹修煉中有關身內關鍵部位、藥物火候等表述密切相關，顯示林兆恩在論述修煉工夫時，已明顯借用了內丹學的概念系統。

儘管林兆恩的思想與內丹中派、南宗等流派頗為接近，但在其著作中卻很少明確引用這些流派的經典著作（除《悟真篇》）。相反，他更傾向於引用唐代形成的、帶有佛教色彩的《常清靜經》。這種選擇性引用並非偶然，而是與林兆恩對「正統儒、釋、道」與「儒、釋、道者流」的明確區分密切相關。在其思想體系中，道教資源的取捨標準，並不取決於其是否屬於既定教派傳統，而在於其是否能夠服務於性命工夫與心性論的整合。由此可見，林兆恩對道教文獻的篩選，本身即構成其「三教合一」理論建構的一環。同時，林兆恩不僅沒有否定道教的長生追求，反而明確肯定了這一理念，他在《統論》中說道：「神也者，亙古今而長存者也。故神者陽也，鬼者陰也；為善者陽也，為不善者陰也。陽則氣清而屬天，陰則氣濁而屬地。氣濁則神濁，而神反為鬼矣。」<sup>④</sup>此處所謂「長

① 除《淨明忠孝全書》外，如白玉蟾的《指玄篇》則提到並倡導了佛教的「虛空粉碎」。

② 詹石窗，袁方明：〈林兆恩九序功法的哲理意涵再探〉，《中南民族大學學報（人文社會科學版）》2019年第1期，第90-94頁。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第244頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第141頁。

生」，並非指肉身層面的壽命延續，而更側重神明本體在道德實踐與心性修養中的恆常存有。林兆恩藉由陰陽、善惡與神鬼的對應關係，將道教的長生觀念重新詮釋為一種道德—心性論命題。

這種思想傾向使其理論呈現出與明末清初「仙佛合宗」思潮的相似性。林兆恩對道教的理解並非僅限於「使人清虛以自守，卑弱以自持，一洗紛紜膠轕之習，而歸於靜默無為之境」<sup>①</sup>這一單一面向，而是進一步對「長生」觀念作出了跨三教的重新詮釋：「『沒身不殆』，老子之常道，老子之長生也；『夕死可矣』，孔子之常道，孔子之長生也；『心不生滅』，釋氏之常道，釋氏之長生也」<sup>②</sup>。在這裏，「長生」已不再只是道教語境中的生命理想，而被提升為一種可以通貫儒、釋、道三教的修煉與境界語言；這也最能顯示，林兆恩所吸收的道教資源，並非原樣保留的教派知識，而是經過重新選擇、重新詮釋與重新安置之後，成為其三教會通論述中的重要構成部分。

### 三、內丹學：林兆恩詮釋道教的核心內容與修煉法門

#### （一）理論基點：內丹學術語與概念的挪用

明代中期，道教內丹傳統已呈現出相當明顯的會通趨勢，南北宗之間在傳承、詮釋與實踐層面逐漸出現交涉與融合。因此，在這一背景下，林兆恩接觸的內丹學已不再是彼此截然分立的宗派，而是一套經過重組、可供靈活運用的修煉話語。

就林兆恩的活動空間與相關論述來看<sup>③</sup>，其對道教修煉資源的吸收，與以白玉蟾為代表的內丹南宗關係尤為密切，同時兼涉了其他丹法傳統的若干要素。更重要的是，林兆恩並非只是沿襲既有內丹術語，而是有意將其轉化、重組，用以說明其三教會通的修煉結構。例如他說：「以本體而變化無方者，神丹也；以本體而曠劫不壞者，金丹也」<sup>④</sup>，便已不是在狹義丹法脈絡中談論「神丹」、「金丹」，而是將內丹語彙提升為可與儒、釋心性與境界論相互比附的表述工具。由此可見，在林兆恩的知識與修煉體系中，道教內丹資源的重要性，不僅在於其提供了術語和工夫，更在於它被改造為一套能夠貫通儒、釋、道三教的修煉語言。

#### （二）「九序心法」的結構與道教丹法的繼承

林兆恩對內丹學的吸收，既表現在修煉方法上的借用，也表現在義理層面的轉化與重組；其「九序心法」正是在這一基礎上形成的。他在《統論》中對三一教的修煉法門「九序心法」做了概述性的介紹，闡述了九序心法煉化的九個步驟，分別是：

「其一曰良背，以念止念以求心」、「其二曰周天，效乾法坤以立極」、「其三曰通關，支竅光達以煉形」、「其四曰安土敦仁，以結陰丹」、「其五曰採取天地，以收藥物」、「其六曰凝神氣穴，以媾陽丹」、「其七曰脫離生死，以身天地」、「其八曰超出天地，以身太虛」、「其九曰

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第145頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第877頁。

③林兆恩曾在白玉蟾所立「止止庵」講學，「己巳之春，有二方生，來訪林子於武夷之止止庵，林子與之語者終日」。參見（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，宗教文化出版社，2016年，第51頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第132頁。

虛空粉碎，以證極則」。<sup>①</sup>

這九個步驟從名稱上看，全部都取法於道教內丹修煉的「九還七返」程序，這個程序從唐末張果的《玉皇九要心印妙經》開始有了雛形，直到鍾離權和呂洞賓《靈寶畢法》、《鍾呂傳道集》的出現，奠定了南宗內丹修煉的基本進程。<sup>②</sup>林兆恩在此採取的程序從名稱上看也基本是借鑒了這種「九還七返」的形式，他說「『七返』者，返此本體也；『九還』者，還此本體也；『復命』者，復此本體也；『歸根』者，歸此本體也。」<sup>③</sup>本體即虛空粉碎境界當中所體認到的根本境界。

如果具體分析這九個步驟的名稱，首先可以通過理解「艮背」這一基礎法門來管窺林兆恩對內丹學思路借鑒的特點。「艮背」是宋末元初為道教所重視的煉心程序之一，如《玄教大公案》中說：「背與心相對，不曰良心，而曰艮背者，心忘己矣。心忘己，自然人我兩忘，聲色俱泯，造先天之妙境，何世間之災咎，豈不簡妙哉？」<sup>④</sup>，這一詞從根本上源自《周易》艮卦的卦辭，林兆恩解釋為「背字從北從肉，北方水也，而心屬火，若能以南方之火，而養之於北方之水焉，《易》之所謂『洗心退藏於密』者是也」<sup>⑤</sup>，這種水火交融、陰陽和合的理念顯然取法自內丹修煉中的真水真火交媾，但此處又提及了「以念止念」，混入了佛教的因素。對於林兆恩或當時的大部分人來說，修心煉性的法門是三教都具備的，在所謂的「民間教派」看來，重要的不是三教之間的差異以及是否「正統」，而恰恰是其有所交融之處，這一點在林兆恩這裏表現得極為顯著。

其次是「周天」，在道教中原本指煉內丹時行氣的路綫，分大小周天，周天之數即天地運行之數，因此林兆恩說：「心為太極，而乾旋坤轉周乎其外者，所謂四時行焉，而吾身一小天地也」<sup>⑥</sup>。這一論述明顯受到《周易》的影響。《周易》作為道教內丹的重要理論基礎，催生了大量相關丹書，如元代道書中與「艮背」法門對應的「艮背象之圖」<sup>⑦</sup>等。林兆恩對內丹思想的吸收，很大程度上正是通過這種《周易》哲學的媒介實現的。如果說以上法門中的內丹修煉尚且通過《周易》的思想來表現的話，那麼下文「陰丹」、「陽丹」、「藥物」等，則毫不避諱地完全移植了道教自身的說法。

「陰丹」和「陽丹」在道教內部的說法不一，或是將二者當作修煉程序中的先後兩個階段<sup>⑧</sup>，或是認為陰丹為壞而陽丹為成。林兆恩採取了前一種思路，將陰丹作為陽丹前的一個修煉程序，該思路將陰丹作為還精之術，也就是「煉精化氣」階段，基本過程是「取坎補離」，即以坎卦象徵身體中後天金當中的真水，以離卦象徵身體中後天木所生的真火，將前者中的真水（即坎卦中間的陽爻，也稱真精）取出並填入離卦的陰爻中，相合於腹部的「土釜」（也稱「西南坤地」）處，這就是林兆恩所謂的「安土敦仁」步驟，來將後天的精煉化為更加純淨的氣。林兆恩將其概述為「東木，西

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第223-225頁。

② 另有南宋夏元鼎《紫陽真人悟真篇講義》提到「上聖垂慈，以還丹之法教之，使其煉養以盡九還七返之妙」，元代陳致虛《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經註》提到「夫九還七返之方，又外藥而合內藥，若非金寶為質，則安能得此經之妙」，等等。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第132頁。

④ 參見《正統道藏》太玄部，《玄教大公案》卷下。

⑤（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第223頁。

⑥（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第223頁。

⑦ 參見《正統道藏》洞真部，《大易象數鉤隱圖》卷下。

⑧ 戈國龍認為「早期道教多以『陰丹』與『陽丹』對談，陽丹指外丹，陰丹與內丹相近，上兩段皆主張內外配合，陰丹、陽丹雙修，但陽丹的地位顯然要高於陰丹。」參見戈國龍：〈內外丹道之交融〉，《世界宗教研究》2003年第4期，第67-78頁、第158頁。

金，南火，北水，而中央土也。苟能以吾心一點之仁，而安於土中以敦養之，水火既濟，乃結陰丹」<sup>①</sup>，這裏涉及河圖洛書的方位數字概念，即北水一、南火二、東木三、西金四以及中土五，坎卦（真水）象徵金中水，合為五，離卦（真火）象徵木生火，合也為五，二者交合於中土，內丹學將之稱為「土釜」或下丹田，這一過程「三五和合」，最後達成了「水火既濟」，也就是取坎補離而結成初步的內丹，此即林兆恩所說「陰丹」。此外，林兆恩在此再次採取道教的說法，將「天人合一」以道教的方式進行詮釋，「之極上處，距地之極下處，相去八萬四千里，而天地之間適當四萬二千里之中處也。若人身一小天地也，而心臍相去，亦有八寸四分，而天地之間適當四寸二分之一之中處也」。林兆恩對此一觀念的理解，與翁葆光《悟真篇註釋》中所呈現的內丹詮釋高度一致。考慮到翁葆光註本在明代內丹學傳播中的影響力，且其詮釋系統為鍾呂丹道所承續，林兆恩極有可能正是在此一詮釋脈絡中吸收並轉化相關觀念。即便無法確認其直接閱讀翁葆光註本，二者在理論結構上的一致性，仍顯示林兆恩對南宗內丹詮釋傳統的自覺承繼。

「藥物」在內丹中指的是「元神、元氣、元精」，「夫採藥者，採身中之藥物也。身中之藥者神炁精也」<sup>②</sup>，採取藥物的過程本應該被放在水火相合階段之前，但這裏被放在陰丹和陽丹中間，作為採取一身陰陽後「亦以採取天地之陰陽」的過程，這是林兆恩的原創之處，他認為「天地非遠也，而陰陽之氣，常與吾身相為流通；吾身非近也，而陰陽之氣，常與天地相為聯屬。故天地雖甚廣大，然亦不過取之吾身而有餘矣」<sup>③</sup>，此處以張載等人的氣論來詮釋道教的「採取藥物」之說。林兆恩以這種方法，將度小我的道教內丹修煉改造為與天地陰陽相合的大我法門，這一點道教本身也直到明末清初才有所體現，它也是林兆恩用以展開其「虛空粉碎」之修煉境界的基礎。

到了「陽丹」的階段，林兆恩則又直接移植「道書」中的觀念，他所提到的所謂「凝神氣穴」實則是道教的運氣於兩腎之間的過程，這一部位有時被叫作「氣海」或者「丹田」，也即「土釜」，這對應於「煉氣化神」的階段：修道者在經歷了將真靜煉化為真氣以後，此時又將「陰丹」轉入「土釜」（即兩腎之間的位置）進行「文火溫養」，「經過數個周天的運氣，可以達到結陽丹的效果，因為此「溫養」的過程必須穩定，所以要「以牢封固」。

接下來是「其七曰脫離生死，以身天地其八曰超出天地，以身太虛」兩個階段。從名稱上看，這兩個階段並不屬於傳統的內丹修煉程序中的某一環節。具體來講，這兩個階段實際上是以己身之氣融入天地之氣當中去，這有所宗承於周敦頤、張載、程顥等人的氣論和境界論，一方面可以看作是一種儒家因素混雜進來，另一方面可以看作林兆恩自身的獨特理解，他將道教內修法門中的氣論基礎與儒教內部的氣論結合了起來，使得注重個人從客觀世界超脫的內丹修煉有了從元氣到太虛的個人與世界融合為一的特點，「蓋我之氣，天地之氣也。故我能先氣我之氣，然後能氣天地之氣以為我之氣也。既能氣天地之氣以為我之氣，則能以我之氣而融通於天地之氣，而與天地之氣為同流矣」。<sup>④</sup>另外，在「其八曰超出天地，以身太虛」的階段中，林兆恩提到「則太虛空洞之中，自然有所凝結而與我之丹相為配合，然後方可名之曰舍利光也」，「舍利光」一詞目前尚未見於同時代主

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第224頁。

②參見《正統道藏》洞真部，《陳虛白規中指南》捲上。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第223頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第225頁。

流道釋文獻之中，顯示其並非既定宗教術語。然而，該概念所指涉之境界，與內丹學中「太虛凝結」、「神丹成象」等論述在義理上具有高度相通性。由此可見，林兆恩並非憑空創造新概念，而是透過重新命名的方式，將內丹語境中的修煉境界轉譯為可同時容納儒、釋、道三教話語的整合性術語，藉此強化其「三教合一」的理論表述。

至於第九階段「虛空粉碎，以證極則」，也是道教中的煉性法門所到達的最高境界。如李道純《中和集》作詩曰：「採鉛虛靜無為作，進火以虛為橐籥。抽添加減總由虛，粉碎虛空成大覺」<sup>①</sup>，也就是道教對如來佛祖的稱呼，因此也不排除「九序心法」中表現出來的佛教元素是其從同時期的道教，如極其提倡三教合一的中派李道純處繼承而來的。實際上，在修煉法門和基本理念方面，林兆恩與李道純十分相似，後者也提及「太虛同體」的境界，亦重視「中」的概念，並以「時中、守中、空中」的語言來強調三教的一貫性，只不過李道純是以道教作為本位。林兆恩在其著作中也曾多次引述過李道純的話，如「李清庵曰：『聖人只書一『中』字示人，此『中』字，即玄關之竅也。『中』非四方之中，亦非在中之中』」<sup>②</sup>。

### （三）《玄宗大道》中對道教概念的哲學轉化

除「九序心法」大量吸收借鑒了內丹修煉法門外，在《統論》的《玄宗大道》篇中，林兆恩展現了他對道教的認識，並以道家與道教傳統中的重要經典——如《道德經》與《悟真篇》等，來詮釋他的「心學」<sup>③</sup>。如果觀察他引用的語句的話，會發現如陳虛白、張紫陽（張伯端）、白玉蟾、呂知常、丘長春（丘處機）、郝大通、陳楠<sup>④</sup>，等等，幾乎都是內丹南宗和全真派早期的宗師，且標注為「丹書」的引文也基本上都屬於內丹南宗門人的作品。

《玄宗大道》的文本較散亂，大致是其弟子輯錄的林兆恩對道教內丹或道教經典中一些概念和語言的闡述。總的來說，他嘗試以儒家的「三綱五常」來作為內丹學各種概念範疇的注腳，如「餘覽《神仙傳》，亦有逢萌者。萌未嘗不仕，而以三綱為重如此」，以《神仙傳》中神仙亦出仕的經歷來論證儒道之間的一貫性，來說明「仙者，山人也。山人者，獨立霞表，不受塵垢。然山其心也，雖處廟廊之上，三軍之中，所謂山者固在也」<sup>⑤</sup>，實際上是一種道教內部本有的「在世出世」觀念；又如「老子所謂『先天地生』者，混然無氣而生氣也。氣焉既生，即名為一。惟一故二，則兩儀分而天地闢矣。故曰道生一，一生二，二生三」<sup>⑥</sup>，這裏又以《易》的陰陽兩儀生成結構來注解《老子》，是試圖以並行三教的《周易》來鏈接儒道。林兆恩在《玄宗大道》中常流露出對拋棄「常業」、決然離棄俗世而出世的鄙夷，他提到：「絕粒不是道，休妻不是道，山中靜孤不是道。不運氣而氣自

① 參見《正統道藏》洞真部，《中和集》卷四。此處的「大覺」指「大覺金仙」。

② （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1347頁。

③ 嚴格而言，《道德經》屬於先秦道家思想典籍，而非宗教道教之創教經典。然自六朝以降，《道德經》即被納入道教經典體系，並在道教義理與修煉論述中獲得持續詮釋。本文於此處之用法，乃基於林兆恩所處明代思想語境，從其對道教化詮釋傳統的接受與轉化角度加以理解。

④ 林兆恩在《玄宗大道》篇中並沒有直接提及陳楠，而是在《統論》亨函的《三教會編要略卷之八》中引用了陳楠的《丹基歸一論》。

⑤ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1355頁。

⑥ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1356頁。

運，不攝精而精自攝。允執厥中，無為無作」，並引了許多丹書來論證此觀點的廣為接受性。<sup>①</sup>

此外，在功夫上，他還採納瞭如譚峭《化書》、《關尹子》等的語言，來表達其「天地造化皆在我一身」的觀念，如提到「關尹子曰：『天地萬物，皆吾精吾神，吾魂吾魄』」，在李道純「但於二六時中，行住坐臥，著工夫向內求之，語默視聽，是個甚麼」下說「身之蓬萊島也，神仙逍遙於其中矣」<sup>②</sup>，這些都是反視內聽的法門。林兆恩接受了道教的這種「向身內求之」的觀念，並將其與心學的「發明本心」結合起來，逐漸導引、「向「向心內求之」的觀念，「惟龍虎鉛汞，芽雪龜蛇，而辯之亟焉，故不知有黃老之心也」，「金丹之道，要使心息相依。故曰息者，自心也」。在此，林兆恩並未單純沿用道教內丹「反觀內照返身求之」的修煉路徑，而是有意將其修行重心由「身」轉向「心」。他對「龍虎鉛汞」等丹道術語的批評，正是針對僅停留於技術層面的修煉取向，認為若不回歸「黃老之心」，則丹法終將流於外在操作。透過將「息」重新界定為「自心」，林兆恩得以把內丹修煉納入心學「發明本心」的理論脈絡，使道教修煉法門成為通向心性覺悟的途徑，而非獨立於儒家倫理與心性論之外的技藝系統。

另外，如「《黃庭經》曰：『出日入月呼吸存』又曰：『皆在心內運天經。』林子曰：『天經也者，黃道也，而吾身之日月，往來於其間矣』」<sup>③</sup>，這些引文並非僅用以展示林兆恩對道教經典的熟稔，而是揭示其如何將道教原本具有的身國同構、天人合一思想，轉化為服務於心性修養的理論資源。透過將身體視為「一小天地」，林兆恩得以在不否定儒家入世倫理的前提下，引入道教的內修路徑，並將之安置於其整體修煉結構之中。如此一來，道教所提供的身心工夫，便不再與儒家的倫理實踐相分離，而被重新界定為由立身修德進入性命修煉的重要環節。這一思路一方面承續了宋明儒學對身心修養與天人關係的吸收與轉化，另一方面又直接擇取道教丹書中的相關論述，加以重組並納入自身理論體系。

在本體論上，林兆恩也是一個儒道合一者。如在「一者，玄也，太極也。玄而又玄者，太極之先，而未始一也」中，他把「玄之又玄」比附於「無極而太極」，相當於把儒教採用了的道教成分又吐還給了道教；又如「玄牝之門，譬蓮子也。為天地根，譬蓮子之心也。此心未芽，生道在中；此心既芽，生意不息」<sup>④</sup>，以「玄牝之門」和「黃芽」這兩大道教概念說明宇宙世界本就納入本心當中，表現出一種本體論和心性論的合一。

總之，在《統論》的理論體系中，內丹學的意義主要體現在工夫實踐與義理建構兩個層面。就工夫論而言，它為林兆恩提供了一條由身心內修入手、向內體證的修煉路徑，從而深化了其心性修養的具體方法。就義理層面而言，林兆恩並非只是援用內丹學既有觀念，而是對其語彙與論述方式加以轉化和重組，使之成為其會通儒、釋、道三教的重要思想資源。具體來說，內丹學之所以對其「三教觀」具有重要意義，正在於它既保留了道教重視身心合修、性命並進的修煉特質，又能被納

① 拒斥「出世」的觀念並非僅在此處出現，而是貫穿了林兆恩整個「三教合一」思想體系。特別是在《統論》的《亨函》中，林兆恩在評述遠古時期到元代儒道釋三家重要歷史事件和人物時，對道釋二家「斷倫屬」、「棄常業」做了非常大篇幅的批判。參見劉樸淳，王羿博：〈林兆恩歷史觀所折射出的「三教合一」思想研究〉，《中國研究論叢》2023年第1期，第143-154頁。

② 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1359頁。

③ 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1361-1362頁。

④ 〈明〉林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第1359-1361頁。

入其整體思想架構之中：一方面，它與儒家「立本」所強調的倫理實踐並不相悖；另一方面，它又為通向佛教「極則」所代表的超越境界提供了具體可行的工夫次第。尤其在「九序心法」的創制過程中，林兆恩不僅吸收了內丹修煉的若干術語與方法，還進一步將之與儒家氣論及心性論述相互融攝，從而使道教修煉資源成為其整體修煉體系中最具操作性的「入門」工夫。

#### 四、「入門」之教：道教在林兆恩「三教合一」思想體系中的功能定位

道教在林兆恩「三教合一」體系中的特殊性，在於它既不同於儒教主要着眼於形骸既成之後的人倫秩序，也有別於佛教更側重對形骸未生之前之超越境界的追求，而是以身體為修煉展開的具體依據，通過身心工夫以證悟「一點靈光」之本體。正如林兆恩所言：「故不知立本，則人道不修，無以為入門之地；不知入門，則心法不持，無以為極則之先」<sup>①</sup>。

具體而言，道教作為「入門」之教，呈現出清晰的修煉次第，首先必須以儒家倫理秩序為根基，通過忠孝實踐完成人道修養；繼而進入道教的身心修煉工夫，以求返本復性；最終方能通向佛教所代表的究竟境界。這一路徑表明，林兆恩並不是將三教簡單並列，而是將其安排為一個由淺入深的修行結構，即「忠孝者，其立本也。從古以來，豈有不忠不孝，而能成仙作佛者哉？」<sup>②</sup>在此意義上，道教修煉的重要性，不在於居於兩端之間，而在於它具體承擔了由倫理實踐進一步轉入性命工夫的修煉功能。

在林兆恩看來，「入門」的關鍵在於處理「入世間」和「出世間」之間的關係：「三綱五常者，世間法也。性與天道者，出世間法也。必也內能明夫性與天道之微，外能明夫三綱五常之大……又必了得世間事，然後方可飄然物外，而出世間。此乃萬古不易之常道，而二氏者流之所當持循也。」<sup>③</sup>可見，道、釋二教雖以出世為旨歸，但其修持程序卻不能脫離世間倫理的根基；也就是說，在心性旨趣上固然指向超越，在實際工夫上卻必須先完成人道秩序，再進一步求其出世。林兆恩又說：「若夫民可使由之道，亦惟在於立本以盡人道，原之以三綱，常之以四業，以了此世間法已爾。而至於所謂持心法以入門，返虛空而極則，而為出世間法者，不惟不能知，亦且不願知也」<sup>④</sup>。由此可見，道教之「入門」，正是建立在「立人」基礎之上的進一步開展：它以此身實踐綱常倫理為前提，再通過身心修煉而引向更高層次的性命之學。

基於這一理解，林兆恩嚴厲批評離棄世間倫常秩序的「道者流」，認為「不以孝為重者，道釋之妄也，傳之失其宗也」<sup>⑤</sup>。在他看來，道、釋二教若脫離忠孝倫理，便失去了修行的根本。因此，他對道教修證的一般歷程作了明確規定：「道家之教，以少壯時在家孝養，娶妻生兒，以盡此倫屬之大；至四十不動心，乃出世間依法修行，以了此性命之學。……大抵儒氏以世間法為先，二氏以出世法為重。然而二氏之出世間，而亦未嘗不世間也」<sup>⑥</sup>。這一修行程序本身，正可視為「立本一入

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第29頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第31頁。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第140頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第36頁。

⑤（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第159頁。

⑥（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第31-32頁。

門一極則」的具體展開，前段以儒家倫理為立身之本，後段則轉入道教性命之學，以完成由世間法進至出世工夫的過渡。

也正是在這一脈絡中，林兆恩以儒家的倫理範式來規範道教修行的前半程。他引用強調忠孝的淨明道文獻《淨明忠孝全書》所言：「人生以十六歲為春，十六歲為夏，十六歲為秋，十六歲為冬。春夏發舒，秋冬閉塞」，藉由「春夏秋冬」之說對人生歷程加以秩序化安排，使道教修煉建立在天人相應的觀念基礎上，同時具有鮮明的倫理指向。此外，他又引《悟真篇》「人道不修，則仙道遠矣」之語。這句話原本重在說明修性不可離修命，但林兆恩在此將其置入忠孝倫理與人道工夫的脈絡之中，用以說明道教修行本身亦不能脫離人倫秩序。

所謂「入門」，其根本特徵並不在於抽象地居於「立本」與「極則」之間，而在於它在林兆恩的修煉結構中承擔由入世倫理進一步通向出世工夫的具體功能。若從工夫論的角度來看，這一位置標誌着心性修養由淺入深的展開過程，故林兆恩特以「入門之心法」稱之。若置於佛教「有法無法」的修行辯證中審視，則體現為：「故始而有法者，道教之所以入門，而不與釋迦授記者此也；終於無法者，釋教之所以極則，而與釋迦授記者此也」。此處，他引用了《梓潼化書》<sup>①</sup>：「予之在朝也，以聞方外之言，辭榮而歸，道逢隱者，指予以心印，授予以正訣曰：『此西方大聖人歸寂法也，子能念而習之，可度生死。死而不亡，終成正覺；若中道而廢，則猶能擇地而處，亦可為神仙。』」<sup>②</sup>由此可見，道教之所以被定位為「入門」，並非因其具有某種抽象的中介意義，而是因其仍屬「有法可循」的修煉階段，能為修行者提供具體可行的工夫次第；相較之下，佛教之所以被稱為「極則」，則在於其所指向的是超越具體法門執著的「無法」境界。

進而言之，「道家之教，教以父母既生之後，收拾此一點之靈光而已矣。而收拾此一點之靈光則不免有法，有法則有為，有法有為，其道教之所以入門乎？」<sup>③</sup>道教的「有法」是由於其教化的特點在於有身體，但與身體之有相對的是法之虛無，這種身有法無的入門法則區別於儒教的身法兩有和佛教的身法兩無，這種「收拾一點靈光」的法門雖然實際上出自佛教《六祖壇經》，但在林兆恩這裏反倒成為道教的代名詞，他將之稱為「結丹」，如說「人之始生也，而太虛一氣中，自有一點靈光，落乎其間者，道教則謂之丹是也。此一點靈光也，聖人非有餘，常人非不足。人惟能收拾此一點靈光，如父母初生之時一般，即此正是入門工夫，而道教則謂之結丹是也」<sup>④</sup>，這種收拾一點靈光的法門即道教之「入門」法門，但這種法門實際上是本於「這個」，即「民不可使知之之道」的先天本體，在道曰道，在佛曰真如。林兆恩常常以宋儒的「這個」來代指它，「不坐禪而心自禪，不離這個也；不運氣而氣自運，無暴其氣也」<sup>⑤</sup>，若能把握自性所蘊含的本來面目，也就是與虛空本體相承襲的那一方面，就能夠使身體內的浩然之氣不待意念操控而自行流轉，即身體而形成一種出世間的法門。

不過，林兆恩所謂「入門」之教，亦非固定不變地專屬於道教，而是可以在不同教法之中呈現

① 《梓潼化書》不見於今本道藏、續道藏。

② （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第33頁。

③ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第34頁。

④ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第35頁。

⑤ （明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第68頁。

出相近的工夫形態。《統論》亨函《如來所說我義》卷三即曾以世俗佛教中的「自造性命」比附道教入門法門，稱：「世之所謂佛法者，非佛法也。故始而以神氣而自為造化，以還性命；既而以性命而自為造化，以了無生。似此佛法，乃餘之所謂以道教為入門者是也。既了無生，又且忘法，豈非所謂最上第一希有之佛法與？」<sup>①</sup>在林兆恩的理解中，所謂「入門」首先指向一種以神氣、性命為核心的修煉次第，而不必嚴格受限於單一教派名目。

林兆恩對這類「自造性命」的法門頗為重視，甚至專門撰有《夢中人》與《元神實義》兩篇加以闡發。二者之關係，正如他所說：「《夢中人》之所說元神者，蓋以反識為智而元神之，釋氏所謂權語也；《元神實義》之所說元神者，蓋以自造性命而元神之，釋氏所謂實語也」。若從思想來源來看，後一種「元神」說顯然更接近道教性命論的語境，但林兆恩並未將其侷限於道教自身，而是進一步將之納入對佛教修行的詮釋之中。其基本旨趣正在於通過「自造性命」以發明自身心性本有之真實，並進一步返歸虛空本體。故其又說：「父母之種性，含靈之佛性也。以此佛性而自造化之，而修行之路，孰有正於此哉？故以父母之種性以為性命，是名為人，人之所同也；以自造之性命而返虛空，即名為佛，佛之所獨也」<sup>②</sup>。這說明，林兆恩並非只是以道教作為佛教之前的單向預備，而是將原本主要形成於道教修煉傳統中的性命論語彙加以轉化，使之成為可以貫通佛道修行階段的共同工夫語言。也正因此，「入門」在其體系中更應理解為一種修煉層次與工夫形態，而不只是對某一教派的固定指稱。

他的性命觀已於上文有所論及，如「或以『林子修性之旨，既聞命矣，敢問所以修命。』林子曰：『修命必本於修性。《易》曰『窮理盡性，以至於命』若或徒知所以盡性，而不知所以至命，雖有慧悟，終落空無』」<sup>③</sup>，他接受了道教內丹學的性命範疇，但在次第安排上，更強調由修性以至於命的展開方式。這顯示出當時南北宗合流對其產生的影響，一方面接受了北宗的修煉進路，另一方面又吸納了淨明道等道派的思想。但是在論及其內涵的時候，林兆恩不僅以佛教，並且又用儒教的觀念來比附之，比如他引用《中庸》「天命之謂性」的話來佐證性命本來無二，又從此出發，以孔子盡性而知天命來表達儒教性命的內在特點。以此，林兆恩從性命論的角度將儒釋道作了統一，將原本主要屬於道教修煉論的「性命」範疇推廣至儒、釋二教之中。一方面，他將「性命」之名與儒家盡性之學相貫通，突出其內在發明與自我完成的面向，從而達到「我而能盡性焉，而人物天地之性，亦皆在我矣。故以我之性，而人之物之，而人物之性，有不自我而盡乎？」<sup>④</sup>的境界。另一方面，他又根據佛、道二教皆重內在身心修煉的特點，將「性命」之說引入對佛教的理解之中，並提出佛教之「元神」亦可從「自造性命」的角度加以把握。這表明，在林兆恩的思想建構中，道教的性命論資源並未停留於自身傳統之內，而是被進一步轉化為一套可用以會通儒、釋、道三教的修煉語言。

綜上可見，在林兆恩「三教合一」的理論體系中，道教的重要性，並不在於抽象地充當儒、釋之間的「樞紐」或「中介」，而在於它被重新界定為一套兼具實踐功能與理論意義的修煉資源。就

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第732頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第299頁。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第56頁。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第56頁。

實踐層面而言，道教主要承擔「入門」之教的功能：它一方面以儒家「立本」所確立的倫理秩序為前提，另一方面又通過具體可行的身心工夫，將修行逐步引向佛教「極則」所代表的超越境界。由此，道教在林兆恩體系中的作用，不是簡單連接儒、釋二教，而是被安置為由倫理實踐進入性命修煉的重要環節。就理論建構而言，林兆恩又進一步將原本主要屬於道教修煉論範疇的「性命」概念加以轉化與擴展，使之不再侷限於道教自身，而成為可用以統攝儒、釋、道三教的共同論述。尤其在對佛教修煉論的詮釋中，他有意引入道教性命論的語彙與框架，並同時援引儒家思想加以參證，從而將道教重組為其三教會通體系中的關鍵理論資源。換言之，道教在林兆恩思想中的獨特性，不在於其居於儒、釋之間的抽象位置，而在於它被重構為一套既能承擔「入門」工夫、又能參與三教義理整合的特殊形態。

## 五、道教自身的「立本—入門—極則」

除了將儒、道、釋三教分別作為立本、入門和極則並列於整體性的修持序列中，林兆恩還認為儒釋道三者本身就各自具有立本、入門和極則的修持階段，「夫道一而已矣，而教則有三。故孔子之教聖教也，老子之教玄教也，釋迦之教禪教也。亦自有立本，亦自有入門，亦自有極則」<sup>①</sup>，其中對儒教解說的較少，而對道釋解說的較多，又以道釋之間又互為入門和極則的解釋為最多，這也說明林兆恩並不是僵化地把握三教，而更類似於以儒教的倫理綱常為理論基石，同時發展三教的理念並且使之殊途同歸。

首先是道教的立本，「忠孝者，其立本也。從古以來，豈有不忠不孝，而能成仙作佛者哉？道門張順，少事母孝，嘗語人曰：『不孝不忠而學道求仙，是猶舍舟楫而涉大川也』」<sup>②</sup>，這段材料引自《歷世真仙體道通鑒》<sup>③</sup>，張順是以孝道著稱於道教內部的人物，類似的例子在《歷世真仙體道通鑒》乃至於整個道教中都不罕見。從歷史的角度來看，道教從誕生起就不斷吸收儒家的倫理綱常觀念，其戒律書中也常常強調孝悌的重要性，正是這一點使得林兆恩有了打通二教的倫理基礎，並使道教也有了倫理性的「立本」。

如果從道教「入門」的性質本身來看，「其與道言道也，必言老子之道，而復舉孔子之儒，釋迦之釋，以印證之。俾知其守中也，未始有異於執中空中也；得一也，未始有異於一貫歸一也；入門也，未始無儒氏之立本，釋氏之極則也」<sup>④</sup>，在「言道」的同時，並不能忽視儒、釋而孤立地進行把握，道教之守中在本質上與儒、釋的執中、空中相統一，因此其「入門」也必須建立在另外兩教的「立本」和「極則」之上，它的理論依據在於林兆恩認為道教作為「入門」法門，必須依賴於前一階段的立本、後一階段的極則，而其本身就反映了自身所依託的整體結構。

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第28頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第31頁。

③參見《正統道藏》洞真部，《歷世真仙體道通鑒》卷19。

④（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第5頁。

其次是極則，「道書曰：『身外有身，未為奇特。虛空粉碎，方露全身』此乃道教之極則也，豈惟釋教為然哉？」<sup>①</sup>林兆恩提及，道教自身也有「虛空粉碎」的說法，這一句話來自李道純的《中和集》。李道純作為宋元之際內丹學的代表人物，其《中和集》本身即以「融通三教，直指性命」為理論宗旨。同時，林兆恩還將儒教「民不可使知之之道」用以形容極則法門，但在他的論述中，道教很多情況下也是「民不可使知之之道」，「若夫道釋之教，而載之丹書梵經者，皆孔子所謂不可使知之道也，餘曷嘗以道釋之教為非哉？第以出世間法，難與世間人道也」<sup>②</sup>，這種難以為常人把握的法門具有鮮明的極則特點，因此也可看作是道教自身具有的極則法門的證明。

此外，林兆恩又時常從本體論的角度論述極則之教：

「心七竅也，七竅相通，竅竅光明，自能透滿於一身之內。身大竅九，小竅八萬四千也，竅竅俱開，竅竅光明，自能透滿於天地之內。至於天地之竅，無數無盡，不可得而紀也。無數無盡，竅竅光明，自能透出於天地之外，而與太虛同體矣。始而虛其心也，既而虛其身，又既而虛天地。虛而無虛，無虛而虛，虛也不知，無虛也不知。此三氏極則之教」<sup>③</sup>。

這種既具有天人、身國同構特點，又吸收內丹「身有九竅」觀念而通達至宋儒的「太虛即氣」，以氣論為基礎實現的人與本體的相合理論，是林兆恩理論系統的一大特色，也是被稱為「極則之教」的法門。因此，道教這種本自具足、多元融合的特點被林兆恩把握，並呈現出了對「立本—入門—極則」整個過程的囊括。

## 六、餘論

綜觀林兆恩的三教合一體系，道教的重要性並不在於抽象地聯通儒家倫理實踐與佛教超越追求，而在於它被重新界定為一套兼具修煉功能與義理意義的特殊形態。在實踐層面上，道教被賦予明確的「入門」位置：林兆恩一方面以儒家「立本」所確立的倫理秩序作為修行前提，另一方面又藉助道教內丹術語、身體觀念與修煉次第，為三一教「九序心法」提供具體可行的工夫路徑，使修行者得以由道德修身進一步進入性命修煉，並最終指向佛教「極則」所代表的超越境界。就理論建構而言，林兆恩又不止於援引道教既有話語，而是通過對道教概念、經典與修持方式的選擇性吸收與改寫，將原本主要屬於道教修煉論範疇的「性命」觀念轉化為可用以會通儒、釋、道三教的共同論述資源。由此可見，道教在其思想體系中的意義，不在於居於儒、釋之間的抽象位置，而在於被重構為一套既承擔「入門」工夫、又參與三教義理整合的修煉與理論系統。

由此進一步說，林兆恩對道教的態度並非簡單的整合、套用或附會，而是立足於自身三教合一的思想目標，對道教資源所作出的重新選擇、重新詮釋與重新安置。經過這一重構之後，道教不再只是原有傳統意義上的修仙之教，也不只是與儒、釋並列的一家之學，而成為其整體體系中不可或缺的「入門」之教：它既保留了身心修煉與性命工夫的特質，又被納入儒家倫理秩序的規範之中，並進一步服務於佛教式超越境界的開展。這也說明，在林兆恩的三教合一體系中，道教並未被簡單

①（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第231頁。

②（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第51頁。

③（明）林兆恩：《林子三教正宗統論》，北京：宗教文化出版社，2016年，第124頁。

削弱或排除，而是以經過轉化後的獨特形態，成為支撐其修煉次第與「三教合一」論述的重要構成部分。