

從道學觀點談本師涵靜老人天人實學

黃子寧(靜窮)

天人研究學院中國道學研究所

摘要

「道學」，狹義指「宋明道學」(或稱「宋明理學」)，即流行於宋明六百年間的儒家思想體系；廣義指「中國道學」，即中國自古以來傳統的天人合一思想學統，衍流為：「原始道家」、「前期道家」、「黃老道家」、「丹學道家」、「宋明道學」、「天人實學」，其內部聯繫是天人之學。「宋明道學」的「道學」雖說狹義是指理學、心學的概括，但其思想體系並非孤立系統，而是與中國歷史上其他流派思潮發展上下連貫、彼此呼應，形成整體聯繫的格局。故，「宋明道學」乃「中國道學」的衍流之一，並成為自宋代以後主導的道學趨向，具實學特質。涵靜老人的「天人實學」是宋明道學(理學)接著講，繼承宋明道學之後道學學統，為中國傳統天人合一思想的現代表述。

關鍵詞：道學、宋明理學、實學、中國道學、天人合一、天人實學

從道學觀點談本師涵靜老人天人實學

黃子寧（靜窮）

作為涵靜老人再傳弟子，當我們在試圖理解師尊留給我們的思想，跟隨維生先生整理師尊天人實學思想體系時，我們是誠惶誠恐的，一路上也會有茫然於師尊與往聖們思想的大海，找不到邊際之時。究竟師尊的天人實學在中國思想史上是新道家還是新儒家？天帝教是新道教的一支嗎？何謂道學？這些思考不是憑空想像，確實曾有一些學人及本教內部探討過這些問題。在這專題研究期間，有一些大陸學者像北京大學李中華教授、華東師大劉仲宇教授等認為：涵靜老人的思想是宋明理學(道學)接著講。

而令我們最為深刻的是今年(2010年)五月在鐳力阿道場舉辦的涵靜老人講座，北大王宗昱教授發表文章提出：涵靜老人的思想是戰國時期氣學的現代表達，對氣學做了現代化解釋，並且涵靜老人的思想是鍾呂金丹道在現代的新成就。他進一步析論涵靜老人修煉思想的特徵是：1.突出鍾呂金丹道純陽化陰的教義 2.綜合了佛教和儒家學說，發展了傳統性命雙修教義，並結合現代科學觀加以闡發。王教授認為，涵靜老人的身體觀、心性論，比較強地刻劃陰陽的區別，與宋儒的天命之性(天地之性)、氣質之性有些接近，涵靜老人雖然也討論佛學但宋儒的色彩多一些。最後他舉例張載說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不無者，可與言性矣。」作證明，並肯定：涵靜老人說的鐳胎實際上就是這個本性，在新時代對天地本性的解釋，是三教合一的。¹

這個方向令我們十分感奮，引發天人研究學院道學所的探討。筆者即是在這種情境下，從張載的思想開始，沿著道學形成與發展的條件、道學的內涵、道學的特點、道學家們的思想脈絡等面向，試圖探究宋明理學與涵靜老人的天人實學的思想聯繫。

壹、中國道學即天人合一思想學統

首先，我們對於「道學」、「理學」、「實學」、「中國道學」與「天人實學」名稱，做一個正名與定位。

¹ 王宗昱，〈從道學觀點談涵靜老人思想〉，《旋和》56期，天帝教天人研究總院，2010.10。

一、中國道學

維生先生²認為，「道」(Dao)是中國人特有的意識型態，對於我們中國人來說，不需要特別去為「道」做很多說明、下定義，一提「道」我們直下就能接受；「道」與我們的生活、生命融為一體，就如同「自由」的概念對於美國人一樣。中國傳統哲學即天人之學。天人關係論是中國古代思想十分關注的基本問題，而歷代思想家莫不把究天人之際作為他們思想學說的基本內容與最高目標。所以，「中國道學」的內涵可以泛指中國人自古至今不懈的追求——「究天人之際，通古今之變，成一家之言」的思想體系，即天人合一思想學統。

在這裡談「學統」而不說「道統」，維生先生認同方東美先生的見解，並且說明師尊與方東美先生思想極為相契。方先生認為，從知識份子學術的眼光來看，不能維護民族文化之「道統」是虛妄之道統，且空喊道統不能挽救國家的危亡。真正能挽救國家的危亡、維護文化傳續的是真正的學術精神與充實的學術內容。所以，必須打破宋儒所謂「道學家」虛妄之「道統」觀念，擴大心胸，不獨以儒家為正統，而是旁通統貫，參考時間上的時代性與空間上的地域性，從學術本位來研究學術精神。³

維生先生將中國道學流派分為：「原始道家」、「前期道家」、「黃老道家」、「丹學道家」、「宋明道學」、「天人實學」。這裡所指的「道家」，並非狹義以漢初太史公歸納之儒、法、名、墨、道、陰陽六家的道家，而是以道學思想研究的歷史發展、學說旨趣、工夫傾向做的分類，其內部聯繫是天人之學。

(一) 原始道家

原始道家指自「絕地天通」至三代的道學思想。「絕地天通」以前，人神共處，人可以直接通天，是為前期的「天人大同」；「絕地天通」以後，以天作為文化的中心，巫、史協助天子溝通天人，留下的紀錄公文書即為「丹書」。巫與史是世襲的官爵，例如周公、太公望、伊尹都是在中央統治裡占重要地位的大巫。現今的黃帝文化追溯是以黃帝姬氏在黃河流域發展的在朝文化、統治文化、史的文化；炎帝文化是神農姜氏在齊地及長江流域發展的在野文化、民生文化、巫的文化。六經皆史，在《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》及《國語》、《說苑》等保留了原始道家史料。此時發展了道學的系統，黃帝、炎帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公都是原始道家代表人物，例如：《尚書》〈堯典〉完全屬於天道思想，是最原始中華文化精華，而〈舜典〉就落

² 維生先生即天帝教第二任首席使者李維生，卸任後之尊稱。

³ 參閱方東美，《新儒家哲學十八講》，台北：黎明，修訂版 2004，頁 52~56。

入人道去發展，從堯傳舜可看出由天道落到人道發展的軌跡。原始道家的天有主宰義，還有意志義「天命」思想，故從原始宗教發展到天命神學而有敬德保民的憂患意識，進而萌發殷周之際的人文精神。原始道家以《書經》做總結。

(二) 前期道家

前期道家指先秦老子道家的天道與孔子儒家的人道為中心的道學系統，老子代表王官之學，承繼「史的文化」；孔子代表民間私學，承繼「巫的文化」。老子因為見識廣博，加上自然科學進步，而使天被認識為自然義的存在，因此老子發展出理性思辨的中國形上學的宇宙論，超越了老子之前和同時的史官，老子之後，道家擴大，不只史官，凡接受老子思想者皆可入道。《老子》一書，維生先生認為並非老子一人之作，應該是出身世襲史官的老子，看了眾多原始典籍、歷史檔案，尤其是三代的丹書，總結而成的。例如：《說苑》的〈金人銘〉保留了原始道家精神，裡面很多文字被老子抄到《老子》書裡去。孔子好學愛禮，尤其愛周公傳下的禮，傳承政教合一而有「天命」思想。順著宗教墜落的傾向，在人的道德要求、道德自覺的情形下，「天」由神的意志的表現，轉進為道德法則的表現。儒家後來承繼此道德法則的義理之天，向下落實為人性論，以孔孟為中心，開展為性與天道結合、下學上達，富涵人文精神的中國文化基本性格。

(三) 黃老道家

黃老道家，有學者又稱「新道家」，是混合了老子、慎到、申不害、韓非等家思想，而居道法之間的道家，以《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》做總結。《管子》總結稷下學宮黃老道家，是齊文化代表。《呂氏春秋》，總結先秦學說並保留大量三代原始資料，《淮南子》受《呂氏春秋》直接影響，總結道家發展。⁴ 三部書都吸取先秦及當時各家學說，也保留了大量先秦經典，史料價值很高，形成一個綜合性的、能貫通天地人的龐大理論體系。另外，《列子》也值得注意。《列子》承繼黃老，在荀之後，談心、氣、自生自化，也談欲的處理，是用自然觀提出造命論的第一人，但反對援法入道，在《管子》之後，接引《呂氏春秋》和《淮南子》，是秦漢、魏晉思想的啟蒙。

從原始道家、前期道家到黃老道家這一條道學的思想脈絡，「道」從高高在上的天拉到了人間，通過心與氣，將老子的天道觀落在心、落在氣，繼而落在「欲」，「道」無所不在。黃老道家除了援心入道、援氣入道，加上援法入道，虛一靜而法術勢，同時揉雜了陰陽五行觀念。例如：

⁴ 徐復觀：《兩漢思想史》卷二，華東師範大學出版社，1975，頁108

1. 《管子》突出了「精氣說」，自然氣化觀，強調自然與人身都是氣化產物，因此自然與人的內在本質同樣是氣化流行相互感應的。
2. 五行說最早來自《尚書·洪範》，從馬王堆出土帛書《德行》、《四行》兩篇，證明五行並非指五種物質基本材料，而是內在心性一種真實流動的狀態，五種德性仁義禮智聖帶來的德之氣在心性處流行，德之行與德之氣同步流行，可以改變主體的意識與身體結構，而「志」(即心念)指導行與氣，志之所向，氣即可隨之流行。五行說突顯了道德意識的心氣基礎與性天相通的實踐功能。⁵
3. 《呂氏春秋》認為天成陰陽，陰陽化而生人，人的所有特性均受之於天，而不是人自己創造的，由此而強調「法天地」、「因天」並提出養生致精與天地通應的觀念。

西漢初年的《淮南子》，將老子的道作為立論本根，視道為萬物所以生成的根源，並認為道化生萬物是自然無為的，也將道解釋為氣，包含陰陽二氣的矛盾統一體，演化和生成發展萬物，其本身又是引導生成萬物的秩序和規律。《淮南子》「道」論超越《管子》「精氣說」，其開衍的宇宙生成論著眼於宇宙的發生，並以時間的進行而展開，突出了一個「變」字，張顯陰陽矛盾不斷反復的動態過程。《淮南子》從道論、氣化宇宙論嘗試描繪的世界圖式，將人的形構視為氣化的一環，天是大宇宙人是小宇宙，人是形神合構體，與天合為有機的生命共同體，進而提出復反於天的價值論與修身治國一元的工夫論。《淮南子》開啟了丹學道家的發展。

(四) 丹學道家

「丹學道家」指東漢後期通過晚唐以至於五代的隱士，形成維生先生所謂「華山學術圈」⁶，「華山學術圈」是開啟中華文化學術發展關鍵的重要源頭，發展出精神鍛煉之內丹修持，產生道教五宗及「文始派」、「丹鼎派」、「全真派」等，以《周易參同契》、《抱朴子》、《無極圖》作總結。代表人物有：魏伯陽、葛洪、鍾離權、呂純陽、麻衣、陳搏、譚峭、劉海蟾、李八百等。「丹學道家」以易學為核心，確立道家修道成仙與儒家積極用世不相衝突的前提，使「儒道關係」呈現出「儒道合」及「儒道互補」的關係模式，倡導「儒道雙修」生命觀，對宋明道學興起有重大影響。

(五) 宋明道學

「宋明道學」即「北宋五子」所開啟的「道學」系統，復興孔孟儒學，藉由對佛道二教的揚棄進而融通儒釋道，促使儒家經學哲學化，用「道」或「理」統攝天人、通

⁵ 參閱楊儒賓，《儒家身體觀》，台北：中研院文哲所，1996，頁61~66。

⁶ 有關「華山學術圈」，請參閱維生先生，《天人合一研究》上，天帝教極院天人訓練團，1995，頁64~77。

徹物我，打開了中國學術思想領域一個新局面，形成了主導宋以後中華文化的主要型態。

(六) 天人實學

歷經明清實學的發展，涵靜老人(1901-1994)，靜居華山窮究宇宙真理，溝通天人完成「天人合一」、「聖凡平等」之新宗教哲學思想體系與體證實修工夫「昊天心法」，是為「天人實學」。涵靜老人融貫西方科學、哲學、宗教，以現代語言詮釋與重建所承繼的中國天人合一思想學統，倡導「以宇宙為家」。⁷

二、道學與理學

流行於宋明六百年間的儒家思想體系，是以討論天道性命問題為中心並注重道德修養的哲學思想，這一時期的重要思想家以孔孟傳人自居，幾乎每個人都建立起各自關於「性與天道」合一的理論新型態。到了北宋元祐、熙寧之際，周敦頤的濂學、張載的關學、二程的洛學、邵康節的象數學、乃至王安石的新學、三蘇的蜀學，同時並進。而能提出完整的學說體系，蔚為兩宋思想主流，便是周敦頤(濂溪)、邵雍(康節)、張載(橫渠)、程顥(明道)、程頤(伊川)，後世所謂「北宋五子」的「道學」。

「道學」一詞出於元朝脫脫等撰之《宋史·道學傳》，是元代重修宋代正史時採用的名詞。「道學傳」之成立，似乎即表示全社會公認北宋五子以至於南宋許多「道學家」們的學說權威。馮友蘭先生考證史料，證明「道學」這個名稱本來就有，是流行於北宋時期的思潮名稱，修宋史的人不過是採用當時流行的名稱作《道學傳》，並非自行創立新名目。馮認為：從清朝以來，「道學」和「理學」是可以互相通用的，而「理學」這個名稱出現在南宋，從歷史學的觀點來看，還是用「道學」這個名稱比較適合。只有用「道學」才能概括「理學」和「心學」。「道學」，後來稱為「性理學」、「理學」，近代以來又稱為「新儒學」。馮友蘭先生在其晚年的《中國哲學史新編》中，將「道學」列為主要關鍵詞，而把「新儒學」看成「西方」的習慣用法。⁸

余英時先生認為，「理學」一詞專指程朱一派的哲學立場，不能用來籠罩整個南宋時期思想；他又指出英文「新儒學」(Neo-Confucianism)之稱現在已泛指「宋學」，未免失之過寬。這個「正名」的問題十分緊要，但又確實相當麻煩，很難得到滿意的解決。語言雖然是「約定俗成」之事，可是名詞的涵義在不斷使用之中便會發生或廣或

⁷ 本段「中國道學」為維生先生在天人研究學院道學所，中國道學專題研究授課內容。

⁸ 參閱馮友蘭，《中國哲學史新編》下卷，北京：人民，2007，頁23~27。

狹的變化，例如Neo-Confucianism一字，最初正是卜德(Derk Bodde)用來譯馮友蘭《中國哲學史》下冊第十章和第十五章所標「道學」之名的，但卻在不知不覺之中擴大了涵義，超出原來「道學」的範圍了。因此，余認為用「道學」為總持的概念通貫兩宋主流思想的討論，這不失為一個明智的抉擇。⁹

陳來先生認為，道學是理學起源時期的名稱，在整個宋代它是理學主流派的特稱，而南宋時理學的分化，使得道學之稱只適用於南宋理學中的一派。從話語發展來看，道學二字連用一開始指的是道與學，並不是特指某個學術系統或學派，而這個用法也廣泛見於程氏門人。程頤的說法已經使道學這一概念有了「傳聖人之道的學問」的意義。到了朱熹那裡，道學已經是一個確定涵義以指特定學術系統的定名。朱熹所用道學廣義指他們所理解的孔子開創的儒家傳統，如朱熹說：「子思憂道學之失傳而作也」¹⁰，就是以道學作孔孟精神傳統。狹義上則指繼承了孔孟道統的以洛學為主幹的思想體系。所以朱子所說的道學多指周張二程之學，認為他們代表了儒學道統發展的新階段，在當時並不包括心學及其他學派。而理學這一名始稱於南宋，意指義理之學，與詞章考據訓詁相對待。明代，理學成為專指宋代以來形成的學術體系的概念，包括所以周張二程的道學，也包括陸九淵等人的心學。

陳來先生堅持採用理學這個名稱總結宋明(包括元及清)時代占主導地位的學術體系。按傳統分類，這個體系有兩大派，一是宋代占統治地位的道學，以洛學為主幹，至南宋發展至高峰，維持正統地位。其主要代表為二程及朱熹，常稱為程朱派，以「理」為最高範疇，所以後來慣用以「理學」指稱他們的思想體系。另一派是宋代產生而在明代中期占主導地位的陸王派，以「心」為最高範疇的思想體系，代表人物有陸九淵、王陽明。因此，廣義的理學包括道學和心學，狹義的理學指程朱學派而言。¹¹

筆者認為，不管是傳聖人之道的道學、作孔孟精神傳統的道學或作天人性命之理的理學，都在中國聖聖相傳天人合一思想的傳統裡，都是道之學問。故本文所謂「道學」觀點，狹義指以孔孟精神為主體著重義理並融合儒釋道的宋明時期之道學，廣義指中國自古以來天人合一思想學統。

三、實學

(一) 孔門心法稱為「實學」

⁹ 余英時，〈田浩《朱熹的思維世界》序〉，《會友集(上)——余英時序文集》，台北：三民，2010。

¹⁰ 朱熹，《四書章句集注·中庸章句序》，北京：中華書局，1983，頁14。

¹¹ 陳來，《宋明理學》2版，上海：華東師大，2003，頁6~9。

朱熹在《中庸章句》的標題下引程子的話：

「子程子曰：不偏之謂中，不易之謂庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。此書始言一理，中散為萬事，末復合為一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」¹²

程子在這段話中用了幾個禪宗的概念。「心法」，照禪宗所說指佛陀的「教外別傳」，這個別傳是「以心傳心」，經過許多祖師爺傳下來成為「心法」。道學認為孔門也有一個「教外別傳」，經子思、孟子代代傳下來，子思開始才把它落於文字。在程子看來，心法也就是所謂「密」。程子用理一分殊的宇宙本體高度來說明實學，這個理是宇宙萬物的本根，也是寓於宇宙萬物之中實有之理。馮友蘭先生認為，程子說的「其味無窮，皆實學也。」實學兩字是道學對禪宗所下的轉語，針對佛學講虛說空而言。「善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」他只講終身不講來生，更不講超脫輪迴，這都是道學對禪宗所下的轉語。至於傳了什麼法？馮認為程顥說「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。」是接著孟子「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」而說。¹³朱熹認同程子對《中庸》的評論，將《中庸》視為孔門心法，承認韓愈所謂「道統」。朱子在《中庸章句·序》裡另有說明：

「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜所以授禹也。」¹⁴

朱子認為孔門這個心法是古代聖人堯、舜、禹繼天立極流傳下來的道統，子思恐怕距離聖人時間越久而愈失其真，所以作書《中庸》以詔後學。朱子在《中庸章句·序》自述自己曾親身依此心法沉潛反覆多年，一日恍然體悟似有以得其要領，而能守其本心之正而不離，使道心常為一身之主。正因為朱子有依《中庸》心法作工夫的經驗，所以肯定道統所傳的心法不是思想傳承而已，確實隱含人能守住道心進而與天聯繫的方法，因此他也肯定這個道統之傳「皆實學也」。

在《中庸》第一章之後，朱子又有一段話：

「子思述所傳之意以立言，首明道之本，原出於天而不可易，其實體備於己而

¹² 朱熹，《四書章句集注·中庸章句》，北京：中華書局，1983，頁17。

¹³ 馮友蘭，《中國哲學史新編》下卷，北京：人民，2007，頁14。

¹⁴ 朱熹，《四書章句集注·中庸章句序》，北京：中華書局，1983，頁14。

不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極。蓋欲學者於此，反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善。」¹⁵

維生先生解釋這段文字說：道的本源來自於天，不可變，落實到每一個人的身上、心上。在這裏已經開啟了「天人」的觀念，道來自於天，但是要落實到人的身上與心上，每一個人在自己的心上、身上不能夠離開道。《中庸》所講的道要從「存養省察」做起，探討如何養心？如何存心？怎樣做反省的功夫？然後再往上推到「聖神功化之極」，這是上帝化育的境界，歸納的說就是先從自己開始做起，去除外在誘惑的私，擴充本身俱有的善念、善意、善本。這一段話十分清楚的說明「實學」的功能與基礎，亦點出「實學」的下手處在人身之內，從心性的存養省察開始。¹⁶

孔門認為，從宇宙實體進入人心性實體之道德實踐的實修工夫即「實學」。

(二) 明清實學是對程朱理學的反動與西學東漸的回應

明朝確立程朱理學為正統思想，以朱子著作作為科舉取士標準。這種尊崇程朱、排斥他說的文化專制造成思想僵化，學術單一，道德虛偽，人才貧乏。到了明末，特別是陽明後學，更加崇尚玄虛，空談心性，走向狂禪，在日益嚴重的社會政治危機面前，充分暴露了空疏無用。因此激起了明清許多思想家如王夫之、顧炎武、黃宗羲、傅青主、李二曲、顏習齋等人的批判，實學思潮應運而生。這時期的實學家，吸取張載等人的氣本論作基礎，逐步建立了完整的元氣實體論思想體系，從而把元氣實體哲學與豐富的達用之學有機的整合起來，形成中國實學「明體達用」基本理論形態。

隨著西學東漸，「德先生」、「賽先生」，即民主與科學的刺激下，在科學領域開創了重實踐、重驗證、重實測的時代新風，在思維方法中把重經驗歸納與重理性演繹結合起來。在人文思想吸收了啟蒙因素，民本主義抬頭，否定君主專制，提倡眾治，開啟了中國近代民主啟蒙意識的序幕。從哲學上說，就是學習西方近代哲學的「主—客」二分思維方式與其相聯繫的主體系哲學。清朝末年知識份子如魏源、譚嗣同、梁啟超他們面對外來西方文化的衝擊，重新反省、檢討，提出「強學」的觀念，「強學」就是「實學」。

(三) 關於中國實學歷史地位的理論和思考

¹⁵ 朱熹，《四書章句集注·中庸章句序》，北京：中華書局，1983，頁18。

¹⁶ 李維生，〈什麼是天人實學〉，天人研究學會會訊第17期，天帝教天人研究總院，2001.1。

自 1980 年代開始，學術界關注實學在中國傳統文化中定位的問題。葛榮晉先生認為：中國所謂實學，實際上就是從北宋開始至晚清洋務派時期的『實體達用之學』，實學是這個時期的一種崇實黜虛學術思潮。從實學內涵上說，這個界定主要是從宋元明清時期的實學共性「實體達用」上立論。實學是中國古代儒學發展的最後歷史階段和獨立發展型態；它是對先秦漢唐儒學的基本價值理念「內聖外王」的繼承和發揚，又是在對佛老二教虛無寂滅和理學家末流空寂寡實的辯論中產生和發展起來的。「實體」與「達用」是中國實學不可分割的主要內容，共同構成中國實學的基本理論框架。

明清實學家把心性之學稱為「身上實學」，認為不言性命，則無以明實學之原，至於道德修養是空悟論還是實修論，也是心性之學的虛實之辨重要內容。如南宋陸九淵主張「在人性、事勢、物理上做些工夫」，「逐事逐物考究磨煉」；王陽明提倡「實地用功」、「切實用力」、「人須在事上磨煉，作工夫乃有益」。以上說法都是提倡道德修養必須著實作工夫，不在終日端坐的空悟或空議，必須在日用人倫上躬行履踐。宋明科學家在實學思潮與西學東漸影響下，自覺地把人生價值取向由空談心性轉向對宇宙奧秘的探索，而在科技領域開創了重實踐、重考察、重驗證、重實測的務實學風(如明代地理學家徐霞客)。在人生價值取向上，中國實學與佛老二教出世、遁世根本上不同，實學以入世、經世為主，並以淑世為志向。¹⁷

(四) 實學目的「務為治」

司馬遷在其《史記·太史公自序》中所言：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。」先秦諸子不是為了好奇心而創學說，基本前提是為了解決他們所處時代的困境，為了提供一個使世界和平、人民安身立命的治國理論。這是實用為出發的思維模式，也是中國人理論特徵。「實學」基本上以社會實踐經世致用為主，不僅具有理論思想體系，最重要的是強調「實事求是」精神，透過「實踐方法」以求致用。不管是作為孔門心法的實學、元氣實體哲學、經世致用之學、明體達用的實學或回應西學東漸的強學，可以看出「實學」與實有、實踐、實用、實際、實效聯繫起來，含有可具體操作、反覆驗證、產生功能的特性。

四、天人實學

「天人實學」是維生先生首先提出。他認為涵靜老人的天人之學就是「天人實學」。而天人實學有二部分：一部分是屬於理論的部分，一部分是屬於實踐的功夫。實學的特色在以實用為宗，以實效為重，反對空談、虛談、幻想。顧炎武先生說：「道不虛談，學貴實效。」學道就要有實際的實效。而且是「體用全學」，清儒主張：「以實學代虛

¹⁷ 葛榮晉，〈關於中國實學歷史地位的理論和思考〉，錄於張樹驊、宋煥新主編，《儒學與實學及其現代價值》，濟南：齊魯書社，2007。

學，以動學代靜學，以活學代死學。」簡單的歸納，天人實學是一種實實在在的經驗，通過經驗的累積所留下來的紀錄、理論。¹⁸

師尊對「天人之學」曾留下解釋，他認為天人之學自古即有，是中國傳統文化中的一環；而本教的「天人之學」有其獨特的、超越時代的內涵：

所謂「天」代表大宇宙、大空間、大自然，「人」即指地球上人類而言。大宇宙中每一旋和系均有地球，都是稱為「地球人」，在有智慧生物的星球中，以地球的人類智慧最高，可以運用人類的智慧探討宇宙的秘密，所以「天人之學」即是在揭發宇宙的秘奧。由於宇宙的真理無窮無盡，因此人類探討宇宙秘奧的天人之學也是永久沒有止盡，何況三度空間的人類智慧仍然有限，想要了解多度空間以上的宇宙真理，全憑後天的學識與能力是不可能的，只有運用我們人類的靈覺，使得形而上、形而下交互組合，才有可能突破，才能深入探討、研究。……

「天帝教天人之學」師尊明確地將之分為四部分：「天人文化」、「天人親和」、「天人合一」、「天人炁功」：

「天人文化」：以後天科學、哲學理論為基礎，進而探討宇宙形而上之學，建立宇宙人生觀。

「天人親和」：以人的有形軀體與大宇宙、大空間多度空間以上的超人、真人直接親和。

「天人合一」：中國人幾千年來在思想上的最高境界就是「天人合一」，但是人類有物理上的束縛，如何將此一障礙排除，幾千年來中華民族的先知、先覺前輩不斷努力，最後發現一個道理，須從「靜」中得到，只有在「靜」中，才能達到人類思想上最高境界——「天人合一」。至於由靜而定，或由定而靜，全靠個人去體會，所以天人合一的研究，是人類貫通天人、啟發智慧的根源。

「天人炁功」：從天德教、天人教以至天帝教，名稱為了配合人間需要，由「精神治療」、「精神療理」、以迄「天人炁功」，其以正氣祛除疾病為手段，而以診心為目的則始終不變。¹⁹

師尊所說的天人之學是宇宙真理，視域超越本地球，他提出研究的方法必須運用

¹⁸ 李維生，〈什麼是天人實學〉，天人研究學會會訊第 17 期，天帝教天人研究總院，2001.1。

¹⁹ 涵靜老人，民國八十年十月一日在鐳力阿道場天人研究學院成立暨第一屆開學典禮上的講詞，南投：天帝教教訊，1991.11。

靈覺，藉由形而上、形而下交相組合即「天人親和」(精神鍛鍊法之一)途徑去深入研究，並且在學理與實踐必須同時並進，真正去下苦功才有所得。可見師尊認為天人之學並非單純理論研究，實踐修持是必要條件，這就具有作為孔門心法「實學」特色。從師尊作為「五四學人」²⁰的成長背景，我們可以確定：涵靜老人留下來的新宗教哲學思想體系與實修工夫「昊天心法」，具有五四學人精神，不斷返本開新，除了承繼了中國文化中天人合一思想精華，亦融貫西方科學、哲學，這就具有「明清實學」的明體達用與強學精神。換言之，「天人實學」是以實事求是精神，身體力行，透過天人互動的實踐經驗，而能真正理解天人之際呈現出的宇宙真理。所以，涵靜老人的天人之學就是「天人實學」。「天人實學」是一套實實在在經過實踐證悟的天人合一大道。

貳、宋明道學的特色

一、道學家自我期許「學為聖賢」

在中國文化傳統中，士的道德標準即《論語·泰伯》裡，曾子所說：「士不可不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎？」仁是儒家所認為最高精神境界，有這種境界的人，就是一個完全的人，即「完人」。孔子將完人作為士的標準。士，強學以待問，忠信以待舉，力行以待取，在才學上有充分的準備，以為國家社會服務。士的行動必須出自他自己的意志，並且展現獨立自主的節操。

士在中國歷史中是一種政治的力量。例如：在宋朝，當金兵打到開封的時候，太學的學生出來要求抗戰；明末反對宦官的東林黨是一個知識份子集團，其根據地是東林書院；康有為在 1897 年乘舉人北京會試之機，串聯兩千多舉人上書光緒皇帝，發動了「戊戌變法」，這是知識份子的群眾運動；1919 年的五四學潮亦是學生的政治運動。從孔子以後，士就不再是貴族專有。隋唐以後，士也不再是門閥承繼，士成為四民之首，掌握知識，繼承文化，其中一部分可以憑藉科舉的管道成為掌握國家機器的官僚。其他不參加科舉，或從官場退下來，留在民間的士，回歸鄉里，成為一種在野派。在野派監督時政，提出批評，當時稱之為「清議」，這種士稱之為「清流」。

士除了在中國社會政治中是一種積極的力量，在精神境界上懷有更高的理想。道

²⁰ 民國八年，北京學生為反對第一次世界大戰後的巴黎和會擅自將中國山東的主權轉讓給日本，發起「五四」運動，上海學生群起響應。涵靜老人以中國公學學生分會會長身份，與當時上海學生領袖程天放、余井塘、潘公展等，籌組上海學生聯合會，攘臂投身愛國運動的狂潮。而五四學人精神即所謂「德先生」—民主、「賽先生」—科學的精神。

學宗主周敦頤說：「聖希天，賢希聖，士希賢。」²¹ 這就是士所要達到的一層高於一層的精神境界。至於對於這些境界的闡述和實踐工夫，馮友蘭先生認為這就是道學的內容。²² 宋代士大夫重視氣節，富於道德勇氣，徹上徹下理性主義，開導學術研究風氣，並結合朝野力量從根救起澆薄的五代社會風氣，企圖復現春秋時代、周代的社會理想。道學家自我期許「學為聖賢」，為學目標在追求「孔顏樂處」、「對越在天」的理想，於是在為學工夫的進階上，不同程度的展現「聖賢氣象」與「天人合一」的生命精神境界。

二、宋明道學是哲學化的儒學

中國思想在先秦表現為百家爭鳴，到了漢初已經被太史公歸納為六家，再到漢武帝獨尊儒術，最終形成了儒、道互補的基本格局，這個格局長期保持，直到佛教傳入並發展成勢，才改變成為三教鼎立的局面。先秦儒學歷經漢代政教合一，造就了仕宦之儒與今古文經學傳統，然而儒學教條化之後，思想活力趨向枯竭，不僅斲傷了中華文化精神，也幾乎斷送了三代以來至於先秦其間，活活潑潑的學術生命。魏晉南北朝以迄隋唐之世，清談之風伴隨著佛教傳入並發展成勢，思想發展由玄佛合流以至於佛家思想大為昌盛。晚唐之後以至於五代，百餘年間，是社會最動盪、政治最黑暗、民族災難最深重的時代之一，丹學道家隱於山林，修煉丹道。禪宗在世間勉強的牽連慧命、撫慰人心。

宋代承五代之衰世，那是一個社會秩序崩潰、道德生活解體的黑暗時代。幸而，宋初政治深受道教人物之黃老道家思想影響，在休養生息「偃武修文」的政策下，朝野尊重學人，加上書院講學的興盛，學人們反應時代的要求，而有精神自覺的萌發。因此，宋明道學以著重闡發儒家經典義理替代漢學的章句訓詁與唐代的文學研究，其學術興趣，基本上仍是傳統「內聖外王」，亦即是建立道德人格、恢復社會秩序與維護世界和平；其為學宗旨在恢復學術正統，企求銜接先秦思想，成立韓愈所謂「道統之傳」。

三、宋明道學為往聖繼絕學

儒家的內聖之學當以孔孟為主要依歸。孔子圓融，隨機指點，《論語》中多處可見親切之語，然而，孔子弟子仍不免感嘆：「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」孟子直方，挺立規模，其言尤足為內聖領域開立生面。從宋季

²¹ 周敦頤：《通書·志學第十》，引自《周敦頤集》，湖南：岳麓書社，2002，頁28。

²² 馮友蘭，《中國哲學史新編》下卷，北京：人民，2007，頁12。

以後，儒家內聖之學可謂精彩酣暢，內蘊盡出。大體而言，道學家主張道德行為當從道德「心」而發，而人的道德心乃依人存在根源的道德之「性」而來，人的本性又無限地通往宇宙本體之「道」。故道學，亦可稱為性理之學、心性之學；由此心性之學出發，即有與之相應的工夫論與形上學。學者普遍認為，宋明儒思想之精彩，即在此處；故近現代所謂新儒家(新道學)之繼往開來，嚴格說來，應於此領域言繼開。

宋明道學家們在自己的理論體系中把儒家與佛、道思想相融合，以儒家既有的思想《易傳》、《中庸》、《論》、《孟》為基礎，並汲取佛、道的理論精華，著手構建儒家理論的新型態。傳統儒家學說在形而上學層次顯得缺乏，相對於道家完整的氣化宇宙本體論與佛教的心性論，儒家理論明顯不足。經過這種融合改造，道學家構建起了一個從天道到人道的理論體系，使宋明時期的儒家學說在「究天人之際」達到了前所未有的規模。

四、道學的時代使命

陳來先生認為，宋明道學應定位為中國近世化過程的一部分。從整個中華文化發展和學術潮流演變觀之，中唐的三件大事，即新禪宗盛行、新文學(古文運動)開展和新儒家的興起，這三者代表宗教、文學與思想三個領域的改革，共同推動中華文化的轉向。三者的持續發展到北宋，並形成了主導宋以後文化的主要型態，也是這一時期士階層的精神表現。

唐宋之交的新文化運動在許多方面與西歐近代的宗教改革與文藝復興有類似的特點，我們可以把它稱為「近世化」。中唐開始而在北宋穩定確立的文化轉向正是這個「近世化」過程的一部分。這個「近世化」的文化形態可以認為是中世紀精神與近代工業文明的一個中間型態，其基本精神是突出世俗性、合理性、平民性。所以，對整個宋明理學的評價應當在這樣一個背景下來重新進行，並應在「近世化」範疇下得到積極的肯定與理解。精神文明的發展有其內在的邏輯與課題，基本上，新儒家的努力一方面是強化社會所需要的價值系統，並將其抽象為「天理」，同時將其規定為人性的內涵，體現為強烈價值理性的形態。另一方面，努力在排斥佛道二教出世主義的同時，充分吸收二教發展精神生活的豐富經驗，探求精神修養、發展、完善的多方面課題與境界，建立了基於人文主義的兼具有宗教性的「精神性」。²³

北宋古典儒學復興的文化轉向正是適應整個合理化的中國近世化過程，並以回歸

²³ 陳來，宋明理學(2版)，上海：華東師大，2003，頁13~14。

原始儒家思想根源與回應時代課題挑戰發展出宋明道學型態與特質。

叁、北宋道學與涵靜老人天人實學

一、周敦頤(1017-1073)

周敦頤(濂溪先生)，在《宋史·道學傳》被列為道學之首，曾作二程老師。他的人格境界拔出流俗，提出的「尋孔顏樂處」課題，被視為儒家關鍵精神境界。他認為士應當以聖賢作為一生的理想，具體的說，要「志伊尹之所志，學顏子之所學」²⁴。伊尹代表外王典範，顏淵代表內聖榜樣，在精神上與「明體達用」說法是一致的。後來張載的「四為」發展了志伊尹之所志的弘願，二程則闡發了學顏子之所學的內在理路。周子以所著《通書》及〈太極圖說〉見稱。《通書》的基本觀念為誠，例如〈誠上第一〉：

「誠者，聖人之本。」

「大哉乾元，萬物資始，誠之源也。」

方東美先生認為，《通書》的思想根源有三：一是源於《尚書》〈洪範篇〉，也就是夏殷以來流傳的神祕宗教；二是周易〈文言傳〉與〈繫辭大傳〉；三是《禮記》〈中庸篇〉。周子接受周易生生之易的說法，乾元資始是宇宙中根本的創造權力，萬物由此而出，然後再以中庸的誠賦予一種宗教熱忱而歸原於天。由此觀之，周子被視為北宋儒學思想復興第一人，當之無愧。²⁵ 而從陳搏(906-989)〈無極圖〉轉化的〈太極圖說〉則強調為靜。〈太極圖說〉的宇宙下行演化圖式，由無極而氣化成太極、太極形化而成五行、五行質化而成男女、男女再質化而成萬物。人所處的地位，在太極陰陽二氣之下，也還在五行德氣之下，但周子說：「惟人也得其秀最靈，……聖人定之以中正仁義，而主靜立人極焉。」²⁶ 在這裡，從宇宙論去論證價值，人類不是純粹物質性，挺立精神體的存在，而且彰顯很高的道德價值中正仁義。人類之所以能成就聖人、立人極，周子點出了道家乃至道教修持的工夫，即從靜中去求。周子的思想，從中國道學觀點來看，上溯原始道家《尚書》、前期道家孔子及黃老道家氣化宇宙論與丹道工夫，並突出人的地位，繼承道學命脈，被尊為宋明道學宗主。

涵靜老人針對《新境界》完成而作一首詩〈真理行健〉：「宇宙大無涯，時空相假

²⁴ 《通書·志學第十》，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990，頁 21。

²⁵ 方東美，《新儒家哲學十八講》，台北：黎明，修訂版 2004，頁 173~176。

²⁶ 《太極圖說》，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990，頁 5~6。

借。生化原自然，新陳來代謝。惟有性心真，靈明常放射。斯天不生人，萬古常如夜。」²⁷ 這首詩說的是宇宙真理，涵靜老人認為宇宙間的真理無窮無盡，假如這個地球上沒有人類，誰去追求真理？所以人比真理更可貴。大宇宙天體運轉剛健不已，自強不息。大宇宙裡的每個太陽系都有一個地球，地球上的人都叫地球人，地球人有高度智慧，可以發現宇宙真理，弘揚傳佈上帝的大道。最後以「斯天不生人，萬古常如夜」說明《新境界》精神是以人為本。另外，涵靜老人對人類如何探求「天人合一」境界有一說明：

人類有物理上的束縛，如何將此一障礙排除，幾千年來中華民族的先知、先覺前輩不斷努力，最後發現一個道理，須從「靜」中得到，只有在「靜」中，才能達到人類思想上最高境界—「天人合一」。至於由靜而定，或由定而靜，全靠個人去體會，所以天人合一的研究，是人類貫通天人、啟發智慧的根源。²⁸

從以上兩個例子可以看出涵靜老人呼應周敦頤「主靜立人極」的思想。

二、邵雍(1011-1077)

邵雍(康節先生)，青年時堅苦刻勵，對靜坐下過苦功，「寒不爐，暑不扇，日不再食，夜不就席者數年。」²⁹ 由此可知已達所謂「不倒單」的工夫。程顥曾說邵雍所言皆內聖外王之道。³⁰ 他的思想特點之一與周敦頤「孔顏樂處」相呼應，倡導「安樂逍遙」的精神境界。另一特點，來自象數派的授受，他的象數易道明顯受道教思想影響很大。邵雍的著作主要是《皇極經世》，亦受陳搏思想影響，其中的「元會運世說」顯而易見從易經去架構宇宙論且從佛教「成住劫壞空」的週期觀點去解釋；他認為宇宙之運行或變動由於神，神則數，數則象，象則氣，而數生於理；宇宙是無限的，而宇宙的無限過程是由週期的單元不斷循環構成，任何事物亦是如此，數是宇宙演化最高法則，而數有一定理則。

涵靜老人在〈為什麼要在地球上復興先天天帝教〉建教文告裡，引用邵雍《皇極經世》的「元會運世說」，他接受並承認：天地屬於氣天，有陰陽、有變化、有終始。

²⁷ 涵靜老人，於1945年下元龍華會功德圓滿日，作於西安天人教始院。參閱《天人學本》下冊，天帝教極院，1999，頁547~548。

²⁸ 涵靜老人，民國八十年十月一日在鐳力阿道場天人研究學院成立暨第一屆開學典禮上的講詞，天帝教教訊，1991.11。

²⁹ 《宋元學案》卷九，北京：中華書局，頁367。

³⁰ 《宋元學案》卷十，頁464。

一元會自子會開物，午會閉物；午會是一元中極大的關鍵，地球文明的創始盡在午會之中。³¹

三、張載(1020-1077)

張載正是首先從本體論入手，為道學奠基理論規模的。中國哲學中很早就存在著「元氣論」的傳統，但沒有得到充分的發展。張載第一次在哲學意義上明確提出「氣」的概念，並以氣為天地萬物的共同本原和本質。張子接收黃老道家的氣論，加上易《繫辭傳》、《中庸》，改造為「太虛即氣」的氣化宇宙論，發展為儒家上承孔孟下至北宋的天人之學架構。

(一) 張載的氣化宇宙論

張子認為氣與太極為一，陰陽為其兩面。就體而言，當其發散而未凝聚，氣為太虛；就用而言，當其動靜、其聚散，氣為太和。在其持久凝聚或發散過程中，有若干基本運行法則。張子說：

「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」³²

「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」³³

「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神變易而已。」³⁴

「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」³⁵

「一物兩體」，一物是指太極，亦是氣之本體（太虛），「兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也。」³⁶。張子在此形上的本體（太極、太虛）與宇宙的變化（陰陽剛柔氣的變化）合為一元，以「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。」³⁷ 體用不二的辯證邏輯，統合本體論與宇宙論於一元。

在張子哲學中，「太虛」是相對於天、地、人的一個宇宙本體論範疇，正如張子所說：「虛者，天地之祖，天地從虛中來」³⁸，「太虛者，天之實也。萬物取足於太虛，

³¹ 涵靜老人李玉階，〈為什麼要在地球上復興先天天帝教〉，《天帝教教綱》，台北：帝教出版社，1991，頁266~267。

³² 張載：《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，台北：漢京，2004，頁7。

³³ 同上，頁7。

³⁴ 同上，頁8。

³⁵ 同上，頁8。

³⁶ 同上，頁9。

³⁷ 同上，頁9。

³⁸ 張載，《語錄下》，引自《張載集》，頁326。

人亦取足於太虛」³⁹，「天地之道無非以至實為虛，人須從虛中求出實來」⁴⁰，人與天地萬物同來自於太虛，太虛不是虛無，而是以至實的氣為本。這個太虛本體不斷變化，虛實、動靜、聚散、清濁、有無、隱顯都是太虛本有的「神化」作用，而這個作用是自然的系統控制，並非天帝、神媒所操控。人也是太虛系統中的一員，人的性命「不能不」隨著「神化」的規律而變化，所以，人來自太虛，終要返於太虛；這個「神化」的規律也透露著人的性命與天道太虛合一，即「天人合一」的規定。

這正是張子哲學本體建構的方法和邏輯，也是張子貫通性與天道的一把鑰匙。張子說：「因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人。」⁴¹從「究天人之際」到「天人合一」，從絕對的天、絕對的人，找到氣為媒介，再落到人的心性、人的生命。從張子直接接受了「氣化流行」來解釋宇宙及自然現象的方式，了解張子從自然科學領域向上建構氣化宇宙論，在他的時代用簡明的語言說明宇宙本體及生化過程，彰顯出他的哲學是進行在實證科學的基礎上，具有實學的重要意義。氣化宇宙論，源自於黃老道家，《管子》精氣說、《呂覽》、《淮南》一脈相承；自初唐大儒孔穎達起已經開始接受氣化這樣的自然宇宙觀，張載總結了氣化宇宙論，基本上形成了未來中國哲學界中的共同認識。

基本上，涵靜老人的「昊天心法」就是在氣化宇宙論基礎上的身體觀與工夫論。涵靜老人在他講授靜坐「昊天心法」的專著《宇宙應元妙法至寶》裡說：「人從虛無中來，仍回虛無中去。」⁴²，這個「虛無」就是張載說的「太虛」，以炁氣為本體的宇宙，無形無象，混合了陽陰之氣，不斷氣化流行。自然與人的身體都是氣化的產物，確切的說，不該說產物，而是生化過程的一種型態。另外涵靜老人的《新境界》，對氣化宇宙論有一個現代化的表述。《新境界》在本文四部九章中，說明生命來源、人生究竟，闡明「先有自然，後有物質，最後方有神」、「大自然為大自然本身所創造」、「物質為自然所凝成」，而構成物質之二種基本粒子為電子、和子，經由宏大數量的電子的摩擦（參閱第二章宇宙之起源），及和子之參與（參閱《天人親和真經》），產生旋和系，形成星球，繼之和子、電子降落地表，誕生生命。由此生生滅滅，生命循環不已，旋和系亦遞嬗不已。

³⁹ 同上，頁 324。

⁴⁰ 同上，頁 325。

⁴¹ 「天人合一」一詞正式出現在橫渠《正蒙·乾稱》：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不過者也。」引自《張載集》，台北，漢京，2004，頁 65。

⁴² 涵靜老人李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，頁 7。

涵靜老人認為，自然界一切生化現象，包含物質與精神同樣不滅的循環過程，自然是生化的本根，也是運動變化的律則，並沒有其他力量操縱。宇宙是由精神與物質依心物一元二用論，不斷矛盾之統一、對立之調和的場所。人與宇宙同源同質同構，也同其他生命體一樣，即「和子」、「電子」之適切配合，產生生機與生命。在此宇宙之間，一切均受自然律之支配，即生命亦不能逍遙於「道法自然」之外；故人生之性質亦是心物一元二用論，在呼吸之間，隨著氣化流行，生命與自然合而為一，涵靜老人據此物質之自然觀與精神之人生觀提出宇宙生命觀，形成宇宙人生渾然一體之天人合一理論。

倘若以《新境界》思想參照張載學說，和子、電子可類比於張載之「氣化論」，事實上在《新境界》中，電子之摩擦、運動屬於「後天氣」範疇，和子之摩擦、運動屬於「先天炁」範疇，故不只旋和系是氣（炁）化而成，各種萬生萬物也都是後天氣（電子）與先天炁（和子）交感而生。有意思的是，張載以冰「凝釋」於水比喻「太虛即氣」，《新境界》以「物質為自然所『凝』成」來描述和子、電子之與自然的關係，兩相對比：「物質為自然所『凝』成，自然為物質所『釋』成，故自然即物質，太虛即氣。」

張載的「太虛即氣」氣化論是一種體用的關係，「太虛」為「體」，「氣」為「用」，那麼《新境界》是否亦屬「自然」為「體」，「物質」為「用」呢？茲考察《新境界》對「自然」二字之內涵如下：

1. 《新境界》本文完成於民國三十年代，其哲學基礎為「心物一元二用論」，「心」指和子，「物」指電子，和子、電子為二用之表現，但一元為何？《新境界》並未明講，唯根據上段討論，一元指「自然」似甚合理，因為「自然」乃自創自生，又是一切的源頭。
2. 《新境界》附錄二〈原序〉，完成於民國五十年代，其重點側重在對「體」之闡述，與《新境界》本文側重於「用」的闡述，重點不同。〈原序〉重新解釋「大自然為大自然本身所創造」、「物質為自然所凝成」二句話，並接著說：「自然係充滿生命的自然，生命亦是充滿自然的生命」，指出自然不是死寂的，本身就是生命動態的活力，故維生先生曾下評論：「和子、電子是二用，一元為生命」，自然等同生命，生命即是自然。
3. 因此，我們豁然了解民國七十年代完成的《新境界》附錄三〈從宇宙生命談肉體生命與精神生命〉，涵靜老人為何開門見山，直接切入「生命」來談了。這篇文獻裡，師尊採用「無形」「有形」詮釋「體」與「用」之關係，並斷言「無形『涵蓋』、『運

化』、『創造』有形，是亙古不易的真理」，師尊為「由體至用，從用返體」指出一條清晰、可以實證的道路。本教救劫急頓法門之一的「誦誥」，即是根據其中「無形運化有形」而發揮，對人類社會產生潛移默化不可思議的救劫效果。

張載「太虛即氣」對涵靜老人思想有何啟發印證，我們可從對「物質（和子、電子）→自然（生命）→無形（涵蓋、運化、創造）有形」這一系列氣化論的體用關係提供了參照的價值，並再一次發掘出本教獨特的、不同於張載的「涵蓋、創造、運化」觀，轉化為實學之救劫動力。

（二）張載的天地之性與氣質之性的人性論

張載論「性」，含義有二：一指「太虛」、「氣」乃至天地萬物所共同具有的本質和本性；其二是人性，包括「天地之性」和「氣質之性」。「性」是人與自然共同具有的本質屬性，是統攝人與自然最高本體範疇。佛家宣揚「性即是空」，視佛性為「真如本體」，已經賦予「性」以最高存在的本體含義。「性」就是人與萬物都具有的本性、天性。對人而言，「天地之性」是「太虛」這一天道本體（所謂「天德」）在人生中的具體落實，所以張載說：「性者萬物之一源，非有我之得私也」⁴³。又說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」⁴⁴。凡此，所謂「無私」、「不亡」的規定，都是就天地之性立說。顯然，張載提出天地之性，不僅是為人生提出了一個超越的追求指向，更重要的則在於為人生確立了一種堅實的形上本體根基。張載的人性論之所以超越于漢唐儒學包括其先驅周敦頤，主要就表現在這一點上。

對於道學來說，張載的天地之性開創了一個新的維度或新的層面。因為從發生根源上看，天地之性之不同於氣質之性，在於它不是宇宙根源之氣在人生中的凝結——所謂稟氣賦形的產物，而是太虛這一「天德」在人生中的落實；從具體表現來看，它也不是人的「剛柔、緩急、有才與不才」等可善可惡的性相表現，而是超越於具體善惡的「至善」，所以張載又說：「性於人無不善，系其善反不善反而已」（《正蒙·誠明》）。顯然，從其根源到其具體表現，天地之性都是以純然至善為基本規定的。

張載說：「合虛與氣，有性之名」（《正蒙·太和》），正是將宇宙論與人性論聯繫起來；從人性論來看，天地之性與氣質之性也不是並列的關係，而是超越與被超越的關係——天地之性是一個形而上本體的概念，也是人類道德行為的超越標準。而從天道觀到人性論，天地之性與氣質之性也都表現了兩個不同的層面：這就是實然存在的層

⁴³ 《正蒙·誠明》，引自《張載集》，頁21。

⁴⁴ 《正蒙·太和》，引自《張載集》，頁7。

面與超越維度之價值理想的層面。這兩個層面雖然並存于現實世界，卻並不是並列的關係，而是根據與表現、超越與被超越的關係。張載對道學的最大貢獻，就是從實然世界掘發了這一先驗而又超越的理想世界；而北宋儒學之所以超越于漢唐儒學，也就主要表現在對這一價值理想的承認與守護上。

從歷史的角度看，張載的雙重人性既繼承了孟子以來的性善論傳統，又對告、荀、董、揚乃至整個漢唐儒學的種種說法起到了總結與集成的作用。⁴⁵ 所以，朱熹的弟子黃勉齋評價說：「自孟子言性善，而荀卿言性惡，揚雄言善惡混，韓文公言三品，及至橫渠分為天地之性、氣質之性，然後諸子之說始定」（《宋元學案·橫渠學案》）。之所以能定「諸子之說」，正是就其對前人的系統總結與有機集成而言的。

張載認為人的天地之性與氣質之性都是根源於氣，但二者各自在根源上又有區別。天地之性根源於太虛之氣，而氣質之性則根源於各自稟受到的陰陽之氣。此說跳脫人性本善、本惡之爭，頗與《新境界》人性論相通，《新境界》第四章第二節論人由和子、電子組成，先天和子乃無色無相、無善無惡，一與電子結合，方有「善惡之薰染，色相之附合」，在此須先做個語意上的釐清，所謂先天和子之性，是指一元本體之性，故此「先天和子」不是與電子結合後之「和子」，前者等同「自然」是體，後者屬於「物質」是用，因此張載的天地之性類似於先天和子之性，但張載的氣質之性不能等同於電子之性，而是和子與電子結合後各種陽電、陰電引合起伏的變化，《新境界》稱為〈性與欲之關鍵〉。談到這裡，發現《新境界》用字及其後主張的「君子小人說」，衍伸出《靜坐要義》的「變化氣質說」，的確都帶有張載的影子。

然《新境界》進一步分析先天和子之性可由四大原素表現，經與電子沾染後，四大原素亦潛伏有負面特性，進而與電子產生複雜的思緒及行為，用張載的術語來說，便是補充了「天地之性」如何形成「氣質之性」的過程，且牽涉到佛教所說因果業力問題，殊堪玩味，蓋因了解此一「順生」過程，才能發展出「逆反」的工夫論。

天地之性、氣質之性這兩個層面並存于現實世界卻非並列的關係，而是根據與表現、超越與被超越的關係。換成《新境界》語言，便是如何從「和子、電子結合之性與欲」重返「先天和子之性」，因此《新境界》考察和子、電子形成人的感官功能、思想情緒之機制，歸結出如何轉化電子之盲動力，提升和子之調和力，從而發展到五門功課之反省懺悔、祈禱誦誥，並進一步修煉靜坐，使和子、電子自然摩擦，發生至陽熱流，以迎祖炁，調和運化，最後自自然然超脫物質（理）世界之束縛，氣化而形神俱妙。此一由用返體、體用自如之修煉體系，在師尊講述靜坐階段時，以「清心寡欲、

⁴⁵ 參閱丁為祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖》，2001年第5期。

變化氣質、自度度人、超凡入聖、回歸自然、永生共生」六階段來描述，與張載學說相比，在工夫論方面不僅沒有矛盾，更突顯適應時代環境需要的修煉法門之可貴。

肆、結論：

一、涵靜老人的天人實學是新道學，延續中國道學學統

中國道學歷經起伏、隱顯、消長、分綜合流之勢，但命脈從未斷絕，並且在每一波「行劫」⁴⁶之前，必有一群志士集結當代的道學研究，不僅保留史料，更延續自原始道家至其時代的道學學統，返古開新，延續道學命脈。例如：從戰國中期到西漢前期，文化融合的三次總結：《管子》在秦統一中國之前，總結黃老道家；《呂覽》在秦皇焚書坑儒之前，總結先秦諸子學說並保留了大量原始道家資料及先秦典籍；《淮南》完成於漢武罷黜百家獨尊儒術之前，總結道家，保留後期黃老道家的體系，以及《列子》、《文子》、《鶡冠子》等經典原文內容。

丹學道家生於中華民族文明的黑暗期，這群在野隱士悲時但非完全避世，他們所形成的「華山學術圈」，發揚了黃老道家河上公治身治氣治國一元的身體觀與修煉工夫，開展內丹修煉體系，更有救劫的承擔與使命，往往在國家危急存亡之秋，挺身而出，如全真派七真尤為傳誦不已。從在朝的觀點來看，這時期的道學是隱沒的，但被道教尊為老祖的陳搏，對北宋道學興起，由隱到顯的轉折起了關鍵作用，他直接影響了周敦頤、邵雍與張載。北宋五子為往聖繼絕學，道學由分綜到合流，進而將道學理論哲學化、系統化，再次堂而皇之將人拉回到道學與天合一的主題。

歷經明清實學的發展，中國近代化的衝擊，中國故有萬物一體、天人合一的思想愈來愈受到批判。思想，可以超越已知的知識與困境，是人類面臨命運轉折時最重要的核心力量，足以激發人心、改變行動、創造文明。涵靜老人體認必須突破時代困境、宗教框架，運用科學語言、哲學語言重新建構與詮釋道學。故涵靜老人的「天人實學」應定位為中國當代思想文明轉型的工程之一，是中國道學學統當代傳承者之一，更是中國現代化的宗教哲學改革者、先行者，積極回應時代課題的挑戰，並保存宗教常存的價值。

「道學」，狹義指「宋明道學」，即流行於宋明六百年間的儒家思想體系；廣義指「中國道學」，即中國自古以來傳統的天人合一思想學統。「宋明道學」的「道學」雖說狹

⁴⁶ 在此的「行劫」意思是指人類文明的破壞活動。天帝教有「劫運」的概念，「行劫」對應有「救劫」，指破壞的對立面力量，即拯救、保護、重建、復興……等意涵。

和合。道是不斷復反運動的，並遵循自然律媒介親和形上形下、自然物質，處處彰顯道意——生機。而這裡的「自然」也可以當宇宙解，因此涵靜老人結論：「吾人在宇宙中，宇宙在吾人中」⁵¹，天人合一。

宋明道學以《論》、《孟》、《易傳》、《中庸》為宗，目的在復興先秦儒家的「成德之教」，肯定人之自覺的道德實踐可以成為超越的根據。此超越的根據內在於吾人的性體而與天之實體為一，由此開展的道德行為可以參贊宇宙生生不息的大化。故成德之極必能「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」（《周易》）。在這裡，儒家雖然沒有所謂宗教的形式，但已蘊含宗教的精神與境界於其中。而宗教若不能從人的內部心性中喚醒道德本心、挺立道德主體，即並不能從信仰者內部心性樹立道德之根，則失去宗教存在的價值。因此，宋儒高舉的「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」成為中華文化裡士的精神傳統與文化使命，確立了人在宇宙間的地位與責任，肯定人作為主體人格的道德信念力量及其應具有的歷史使命，並力圖溝通天地人，矛盾統一、對立調和，將理想世界建立於現實世界，開展生生不已的和諧未來。宋明道學「天地一體之仁」核心主題，融合氣化宇宙觀，視人性源於天，開顯天地父母民胞物與的境界，而復性的變化氣質工夫，引領人循孟子「盡心、知性、知天」而上達於天，天人合一。

生於民國初年的涵靜老人，生於憂患長於憂患，亦同傳統中國儒道的哲學觀點，從人本精神出發，以生命領域為中心，上達至神聖的天，下踐形入於物質世界的深處，心物一元二用，以宇宙為家。涵靜老人曾隨同天德教一炁宗主蕭昌明大宗師學道，復受道教得道高人雲龍至聖指點靜坐要旨——自然，出入於道藏理論、儒佛思想之間；1937年，因緣際會，辭官攜眷靜居華山，窮究天人之學，終能揚棄舊有宗教思想，直承老子道論，參悟宇宙境界；並以天人親和方法，融會現代自然科學、社會科學原理，參酌中外古今宗教哲理，精心建構貫通天人之道：物質之自然觀(宇宙本體論)與精神之人生觀(含人性論、工夫論與境界論)，以及實修靜坐法門昊天心法，揭示聖凡平等、心物一元二用之宇宙真道，立論積極向上，樂觀奮鬥，旨在使人認識宇宙人生新境界，啟發人類開拓生存競爭思想領域，以宇宙為家。

涵靜老人的天人實學最根本目的在於「救劫」，即為大宇宙整體生命生生不息而奮鬥。他上華山修煉並不是為了遯世修煉丹道、個體生命養生長生，其天人實學的宗旨亦為體天心之仁，親親仁民，仁民愛物，創造宇宙繼起之生命。此「救劫」人世承擔的天命意識，貫穿了涵靜老人一生的知與行。

⁵¹ 《新境界》，頁131。

作為涵靜老人弟子，緬懷本師，感佩本師與古聖先賢護持道學命脈的仁心弘願，更應善體本師精神本義，踵武本師救劫天命，以淑世為志行。今日研究涵靜老人的「天人實學」，當不僅止讀它的文字，而應輝映其不盡的生命……

參考文獻：

1. 周敦頤，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990。
2. 張載，《張載集》，台北，漢京，2004。
3. 朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
4. 涵靜老人李玉階，《天帝教教義—新境界》，台北：帝教出版社，1997.10 三版一刷。
5. 涵靜老人李玉階，《天帝教教綱》，台北：帝教出版社，1991。
6. 涵靜老人李玉階，《天人學本》下冊，天帝教極院，1999。
7. 維生先生，《天人合一研究》上，天帝教極院天人訓練團，1995。
8. 徐復觀，《中國人性論史》，台北，商務印書館，2003 年初版第十三次刷。
9. 方東美，《新儒家哲學十八講》，台北，黎明，修訂版 2004。
10. 馮友蘭，《中國哲學史新編》下卷，北京，人民，2007。
11. 陳榮捷，《朱學論集》，台北，臺灣學生，1988 增訂再版。
12. 余英時，〈田浩《朱熹的思維世界》序〉，《會友集(上)—余英時序文集》，台北，三民，2010。
13. 陳來，《宋明理學》，上海，華東師大，2 版，2008。
14. 陳鼓應，《易傳與道家思想》，北京，三聯書店，1996。
15. 楊儒賓，《儒家身體觀》，台北，中研院文哲所，1996。
16. 葛榮晉，〈關於中國實學歷史地位的理論和思考〉，錄於張樹驊、宋煥新主編，《儒學與實學及其現代價值》，濟南：齊魯書社，2007。
17. 涵靜老人，〈天帝教天人之學〉，天人研究學院成立暨第一屆開學典禮講詞，轉刊於天帝教教訊，1991.11。
18. 李維生，〈什麼是天人實學〉，天人研究學會會訊第 17 期，天帝教天人研究總院，2001.1。
19. 王宗昱，〈從道學觀點談涵靜老人思想〉，《旋和》56 期，天帝教天人研究總院，2010.10。
20. 丁為祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖》，2001 年第 5 期。

附註：本文特別感謝 維生先生指導，並謝謝呂光證同奮提供張載與《新境界》思想比較資料。