

# 葛洪评传

卢央 著

匡亚明 主编

中国思想家评传丛书



南京大学出版社

Critical Biography Series of Chinese Thinkers

# A CRITICAL BIOGRAPHY OF GE HONG

Lu Yang



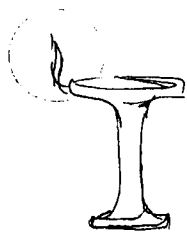
Nanjing University Press

ISBN 978-7-305-05948-3



9 787305 059483 >

定价: 38.00元



匡亚明 主编 中国思想家评传丛书

# 葛洪评传

卢央 著

南京大学中国思想家研究中心  
南京大学出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

葛洪评传/卢央著. —南京: 南京大学出版社,  
2011. 4

(中国思想家评传丛书/匡亚明主编)

ISBN 978-7-305-05948-3

I. 葛… II. 卢… III. 葛洪(约 284 ~ 364)-评传  
IV. B235. 75

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 075330 号

中国思想家评传丛书

(典藏版)

葛洪评传

卢 央 著

---

南京大学出版社 出版

(南京大学校内 邮政编码:210093)

安徽省儒林图书有限公司 发行

网址: [www.rulin.com.cn](http://www.rulin.com.cn)

三河市华新科达彩色印务有限公司 印刷

开本 660 × 960 1/16 印张 19 字数 204 千

2011 年 4 月第 1 版 第 1 次印刷

ISBN 978-7-305-05948-3

---

定价: 38.00 元



# 中国思想家评传丛书

名誉顾问 陆定一 谷 牧 李铁映 陈焕友

## 《中国思想家评传丛书》工作领导小组

组 长 王霞林

组 员 任彦申 王国生 王斌泰 石启忠  
韩星臣 洪银兴 冯致光

学术顾问 (按姓氏笔画为序)

丁光训	丁莹如	王元化	王朝闻
冯友兰	曲钦岳	任继愈	刘导生
刘海粟	安子介	孙家正	
杜维明(美国)	杨向奎	苏步青	
李 侃	吴 泽	何东昌	张岱年
陈 沂	罗竹风	赵朴初	施觉怀
钱临照	徐福基	袁相碗	
席 文(美国)	唐敖庆	黄辛白	
蒋迪安	程千帆	谭其骧	滕 藤
戴安邦	魏荣爵		

主 编 匡亚明

终审小组 茅家琦 周勋初 林德宏

副 主 编 (按姓氏笔画为序)

卞孝萱	左 健	巩本栋	茅家琦
周 宪	周勋初	林德宏	洪修平
蒋广学(常务)	潘富恩		

# 《中国思想家评传丛书》序

匡 亚 明

伟大的中华民族在长达五千年连绵不断的曲折发展过程中,像滚滚东流的长江那样,以磅礴之势,冲破了重重险阻,奔腾向前,现在更以崭新面貌,雄姿英发,屹立于世界民族之林。这是人类历史上的一个奇迹。产生这一奇迹有诸多原因,其中十分重要的一点,就是我们勤劳、勇敢、智慧的各族人民,在长期的生产活动、社会活动、思维活动和对外交往以及抗击外来侵略过程中,逐渐创造、积累、发展了具有以生生不息的内在思想活力为核心的优秀传统思想文化。这是一种伟大、坚强的精神支柱,是我们民族凝聚力和生命力之所在,是历史留给我们所有海内外炎黄子孙引以自豪的无价之宝。

当然,和各国各种不同传统思想文化一样,在中华民族的

思想文化传统中,也是既有精华,又有糟粕,因而全盘肯定或全盘否定,不对;一知半解、信口开河或裹足不前、漠然置之,也不对。郑重而严肃的态度应该是对它进行实事求是的科学研究和分析,取其精华,弃其糟粕,继承和弘扬这份瑰宝,振兴中华,造福人类。人类历史发展的连续性,就是在不断去粗取精、继往开来和改革创新过程中实现的。继往是为了开来,开来不能离开继往。民族虚无主义和复古主义,都是违背历史发展的辩证规律的。

现在我们国家正处在一个新的继往开来迈向四化的关键时刻。继往就是继民族优秀传统之往,开来就是开社会主义现代化建设之来。对中国传统思想文化从广度和深度上进行系统研究,实现去粗取精的要求,正是继往开来必须完成的紧迫任务。我认为这是中国各族人民,首先是文化界、学术界、理论界义不容辞的光荣职责。但面对这一时间上长达五千年,内容上涉及人文科学、自然科学等各个领域的传统思想文化,将从何着手呢?毛泽东同志早在1938年就说过:“从孔夫子到孙中山,我们应当给以总结,承继这一份珍贵的遗产。”<sup>①</sup>这是很有远见而又切合实际的英明建议。从孔子到孙中山这两千余年是中国历史上思想文化最丰富的时期,如果总结了这段历史,也就基本上总结了五千年传统思想文化的主要内容。当然,基本上不等于全部。孔子以前和孙中山以后的情况,可以另行研究。因此,我认为首先最好是在时间上从孔子开始到孙中山为止,方法上采取

<sup>①</sup> 毛泽东《中国共产党在民族战争中的地位》,《毛泽东选集》第2卷,人民出版社1952年版,第522页。



《中国思想家评传丛书》的形式作为实现这一任务的开端。这就是从这段历史的各个时期、各个领域和各个学科(包括文、史、哲、经、教、农、工、医、政治等等)有杰出成就的人物中,遴选二百余人作为传主(一般为一人一传,少数为二人或二人以上合传),通过对每个传主的评述,从各个侧面展现那些在不同时期、不同领域中有代表性人物的思想活力和业绩,从而以微见著、由具体到一般地勾勒出这段历史中中国传统思想文化的总体面貌,揭示其积极因素和消极因素的主要内涵,以利于开门见山、引人入胜地批判继承、古为今用,也为进一步全面系统地总结中国传统思想文化打下基础。自从毛泽东同志提出上引建议后,半个世纪以来,不少专家学者已从各个方面作了许多工作,但对全面完成这个任务来说还远远不够,还要在深度和广度上继续努力。作为“抛砖引玉”,本《丛书》只是这个继续努力所应完成的工作的一部分。《丛书》凡二百部,约四千万言,自1990年开始陆续出版,争取十到十五年全部出齐。

《丛书》所以用“中国思想家评传”命名,主要是考虑到中国传统思想文化中的核心是生生不息的内在思想活力,而历史事实也反复证明,凡是在各个不同时代不同领域和学科中取得成就者,大多是那些在当时历史条件下自觉或不自觉地认识和掌握了该领域事物发展规律的具有敏锐思想的人。他们取得成就的大小,取决于思想上认识和反映这些规律的程度如何。思想并非先验之物,它所以能反映和掌握这些规律,主要是通过社会实践和对前人思想成果的借鉴和继承。思想一旦形成,反过来在一定程度上又对实践起决定性指导作用。



韩愈说的“行成于思,毁于随”<sup>①</sup>,列宁说的“没有革命的理论就不会有革命的运动”<sup>②</sup>,这些话,虽所处时代和所持立场不同,所要解决的问题的性质也不同,但就认识论中思与行、理论(思想的高度概括)与实践的关系而言,确有相通之处,即都强调思想对实践的指导意义和作用。因此我们以“中国思想家评传”命名,就是力图抓住问题的核心,高屋建瓴地从思想角度去评述历史人物,以便对每个传主在他所处时代的具体情况下,如何在他所从事的领域中,克服困难,施展才华,取得成功,做出贡献,从思想深处洞察其底蕴。历史上各个时代富有思想因而能在有关方面取得成就的人,直接阐述自己思想观点的论著虽亦不少,但大量的则是其思想既来自实践(包括对前人、他人实践经验的吸取)、又渗透在自己创造性实践之中,集中凝聚在他自己的业绩和事功上,而没有留下论著。另一些人却只留下著作而无其他功绩,对这些人来说,他那些有价值的著作就理所当然地是他的伟大业绩和事功。如果论述一个人的思想而不联系他的业绩(包括著作),必将流于空洞的抽象;同样,如果只讲一个人的具体业绩而不结合他的思想活动,又必将成为现象的罗列。评价思想和评价业绩,两者不应偏废。而不断在实践中丰富和深化的思想活力则是经常起主导作用的因素,强调这个因素,引起人们的正视和反思,正是我们的主旨和目的。当然,思想和思想家,思想家和实践家,都是既有区别又有联系的不同概念,忽视这一点是不对

① 韩愈《进学解》,中华书局《四部备要》东雅堂本《韩昌黎全集》卷十二,第3页。

② 列宁《怎么办》,《列宁选集》第1卷,人民出版社1976年版,第241页。



的。《丛书》的重点则是放在两者的联系和结合上。至于如何使两者很好联系和结合而又着意于剖析其思想活力,各占多少篇幅或以何种方式表达,则自当由作者根据传主的具体情况创造性地作出妥善安排。

自从人类历史上产生了马克思主义,不仅全人类解放和发展有了划时代的明确方向,学术研究也有了更严密的科学方法,即辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论。根据这一科学方法,在研究和总结中国传统思想文化,特别是联系到《丛书》的撰著时,我认为下列几点应特别引起重视。

一、坚持实事求是的原则。实事求是贯串在马克思实际活动和理论研究中的主线,离开了它也就离开了马克思主义。只有切实掌握了客观情况,才能得出正确的认识和判断。前者为“实事”,后者为“求是”,二者相结合,就叫实事求是。事不实则非夸即诬。为了弄清情况,就必须对情况的本质与现象、整体与局部、真与伪、精与粗,作出区别、梳理和取舍,这样才能掌握情况的实质,达到“实事”的要求;然后进一步加以分析研究,找出事物本身固有的真相而非主观臆测的假象,并验证其是否符合人民利益和人类历史前进方向,是否反映科学、技术、文化、艺术的发展规律,这样才能得出正确的认识和判断,达到“求是”的要求。实事求是治学的基本功夫,是对每个传主的功、过、是、非作出公正评价的必要前提。不论古今中外,对历史人物过高或过低的不公正评价,大都由于未能认真坚持实事求是原则的缘故。

二、坚持批判继承的原则。马克思主义学说就是批判的学说,而批判是为了继承、发展和创新。这就需要在实事求是的基础上,既要继承发扬传主业绩和思想中的积极因素,



又要批判清除其消极因素。凡传主业绩和思想中体现了诸如爱国主义、民主意识、科学见解、艺术创造和艰苦奋斗、克己奉公、追求真理的精神,即在符合历史前进要求的“立德”、“立功”、“立言”诸方面有显著成就等积极因素者,必须满腔热情地加以继承和弘扬,并紧密结合当前社会主义建设实际,使之深入人心,蔚然成风;凡反映有诸如封建迷信、专制独裁、愚昧落后、丧失民族尊严和违背科学进步等消极因素者,必须以历史唯物主义的观点加以批判,清除其一定程度上至今尚起作用的消极影响,而消极因素经过彻底批判后可转化为有益的教训;凡积极因素和消极因素相混者,更当加以认真清理和扬弃,既发扬其积极因素又摒弃其消极因素。我们力求一点一滴、切实认真地探索各个传主思想和业绩中珍贵的积极因素,使之成为全国各族人民正在从事的继往开来伟大历史工程的组成部分。

三、坚持“百花齐放”、“百家争鸣”的原则。“百花齐放”和“百家争鸣”,是发扬学术民主、促进学术繁荣的正确原则和巨大动力。前者强调一个“齐”字,后者强调一个“争”字,是表示学术上平等、民主和自由的两种不同状态;前者突出的是统一与和谐,后者突出的是区别与争论;两种状态又统一于不断地相互促进和相互补充、转化的持续发展提高过程之中。“百花齐放”、“百家争鸣”的原则体现在撰著评传时,应从“齐放”和“争鸣”出发,综合中外各个时期对有关传主的不同评价,吸取符合客观存在的对的东西,摒弃其违反客观存在的不实的东西,然后创造性地提出经过自己独立思考的、赶前人或超前人的一家之言。同时,对整个《丛书》而言,也有个共性、个性又统一又区别的问题。这就是一方面作者应把“实事求是”、



“批判继承”和“百花齐放”、“百家争鸣”这一点作为大家的共性(统一与共识);另一方面,对每部评传的立意、结构和行文(文体、文风和文采等),则主要是作者的创造性思维劳动和雅俗共赏的文字表达艺术的成果,是彼此的个性(区别),不宜也不应强求一律。评传作者都有充分自由去发扬这一个性,力求在对每一传主的评述中探索和展示其积极因素,使之和正在变革中国面貌的伟大社会主义建设实践融为一体,丰富其内容,促进其发展,而不是仅仅停留在对传主思想业绩的一般性诠释上。

我认为,以上三点大体上可以表达《丛书》所遵循的主要指导思想,但也不排除用其他思想和方法得出的有价值的研究成果。

感谢所有关心和支持《丛书》工作的单位和个人,特别感谢《丛书》的名誉顾问和学术顾问。他们热情关心、支持和指教,使《丛书》工作得以顺利进行。更要感谢所有承担评传撰著任务的老中青学者,他们都以严谨的治学态度,作出了或正在作出对学术、对民族、对历史负责的研究成果。没有他们的积极合作,《丛书》工作的开展是不可能的。《丛书》副主编和中国思想家研究中心、南京大学出版社,在制定《丛书》规划,约请和联系国内外学者,审定书稿以及筹划编辑出版等方面,克服重重困难,做了大量工作,他们的辛勤劳动是《丛书》能按预定计划出版的必要前提。

现在《丛书》开始出版了,我作为年逾八旬的老人,看到自己迫于使命感而酝酿已久的设想终于在大家支持合作下实现,心情怡然感奋,好像回到了青年时代一样,体会到“不知老之将至”的愉悦,并以这种愉悦心情等待着《丛书》最后一部的





问世；特别盼望看到它在继承中华民族传统思想文化的珍贵遗产方面，在激励人心、提高民族自尊心和爱国主义思想方面，在促进当前建设有中国特色的继往开来的社会主义现代化物质文明和精神文明的历史性伟大事业中，能起到应有的作用。我以一颗毫厘童心，默默地祝愿这一由一批老中青优秀学者经长年累月紧张思维劳动而作出的集体性学术成果能发出无私的熠熠之光，紧紧伴照着全民族、全人类排除前进道路上的各种障碍，走向和平、发展、繁荣、幸福的明天！

热诚欢迎国内外同仁和各界人士不吝赐教，以匡不逮。是为序。



## 内 容 简 介

葛洪,字稚川,自号抱朴子,晋朝丹阳句容人,生活在西晋和东晋相交的时代。葛洪学识渊博,著述甚丰,是著名的道教思想家,又是外丹学和道教神学的奠基人。他的主要著作《抱朴子》内外篇,其内篇是神仙道教的重要典籍,全书在历史上有重要影响。他和他的著作在道教史、自然科学史和哲学史上都占有重要地位。

本书着重讨论葛洪的长生成仙理论和他的学术思想,讨论了葛洪为修炼者建构的教学系统和主要的教学内容,并注意他与汉代扬雄、王充、张衡等在思想上前后相承,讨论他与儒家思想的关联,也注意到他追求理性而又讲求实效,与同时代主流的玄学格格不入。

## A Brief Introduction

Ge Hong, styled Zhi Chuan, called himself Bao Pu Zi. He was a native of Danyang Jurong in the Jin Dynasty. He lived during the transitional period between the Western and Eastern Jin Dynasties. Ge Hong was a learned and prolific scholar, a famous Taoist thinker and the founder of external elixir studies and Taoist theology. His main book, *Bao Pu Zi*, especially its core chapters, is an important work of theological Taoism and has been very influential through the ages. Ge Hong and his writings occupy an important position in the history of Taoism, the history of science, and the history of philosophy.

The book discusses Ge Hong's theory of achieving deity through immortality and his scholarly thoughts. It also discusses the teaching program Ge Hong designed for Taoist practitioners and its main content. It pays attention to the link between his thoughts and those of Yang Xiong, Wang Chong, and Zhang Heng of Han Dynasty, and explores the relation of his ideas to Confucian thoughts. It also notes that Ge Hong attached importance to rationality and practical effects, which put him at odds with the mainstream "dark learning" of his time.

# **A CRITICAL BIOGRAPHY OF GE HONG**

## **CONTENTS**

- Chapter 1    Ge Hong's time and life
- Chapter 2    Theories of immortality and deity before Ge Hong
- Chapter 3    Ge Hong's theory of immortality and deity
- Chapter 4    Ge Hong's political thoughts
- Chapter 5    Ge Hong's scholarly achievements

Appendix

Index

# 目 次

《中国思想家评传丛书》序 .....	1
第一章 葛洪的生平和时代 .....	3
第一节 葛洪的家族 .....	4
第二节 葛洪的少年时代 .....	10
第三节 青年葛洪 .....	16
第四节 流亡与漫游 .....	28
第五节 停留南土 .....	31
第六节 中年葛洪 .....	36
第七节 老年修道 .....	45
第二章 葛洪前的长生不死和神仙理论 .....	51
第一节 先秦及秦代的神仙家思想 .....	52
第二节 汉武帝对神仙长生不死的追求 .....	56

第三节	两汉神仙思想的发展 .....	60
第四节	道家的养身和求仙理论 .....	65
第五节	炼金术与炼丹术 .....	70
第六节	《参同契》的炼丹理论 .....	76
第七节	魏晋玄学与养生理论 .....	87
第八节	道教的养生思想 .....	93
<b>第三章</b>	<b>葛洪的长生不死和成仙理论 .....</b>	<b>100</b>
第一节	形神关系 .....	103
第二节	长生成仙的论证 .....	112
第三节	循序渐进的修炼方法 .....	119
第四节	金丹大药 .....	134
第五节	守一和存思 .....	138
第六节	立德立功 .....	147
<b>第四章</b>	<b>葛洪的政治思想 .....</b>	<b>153</b>
第一节	关于君主政权的议论 .....	154
第二节	对君主和臣子的论述 .....	165
第三节	依法治国 .....	172
第四节	审察与选拔人才 .....	182
第五节	葛洪政治思想的考察 .....	193
<b>第五章</b>	<b>葛洪的学术思想 .....</b>	<b>202</b>
第一节	玄道 .....	203
第二节	宇宙和天体 .....	215
第三节	医药研究 .....	226



---

第四节	法术概要(一)	238
第五节	法术概要(二)	244
第六节	法术概要(三)	253
第七节	文学	259
<b>附 录</b>		
	葛洪简谱	272
<b>索 引</b>		
	人名索引	277
	词语索引	283



葛洪是晋朝人,生活在西晋和东晋相交的时代。公元265年,司马炎代魏称帝,史称晋武帝,开始了历史上的西晋朝代,他的第一个年号为泰始,公元265年即泰始元年。十八年后,即晋武帝司马炎太康四年(283),葛洪诞生了。据《晋书·葛洪传》载,葛洪活了八十一岁,而《太平寰宇记》说他活了六十一岁。后来的学者们研究葛洪生平时,有的则认为他确实活了八十一岁,有的则认为他只活了六十一岁,有的认为他活得甚至更短一些。关于葛洪年岁的探讨,杨明照在他撰著的《抱朴子外篇校笺》的附录中作了极为详细的介绍。<sup>①</sup> 罗宗强在《南北朝文学思想史》中说葛洪“大约死于晋穆帝永和元年(345)至三年之间,享年六十三或六十五”<sup>②</sup>。

西晋王朝一共延续了五十一年。公元317年(晋元帝建武元年),葛洪三十五岁(虚岁)时,司马懿的一个曾孙司马睿在建邺(今南京市)即帝位,史称晋元帝,由此历史转入东晋朝代。大约就在这时,葛洪完成了他的主要著作《抱朴子》内外

---

① 见《抱朴子外篇校笺下》附录《葛洪生卒年第七》,中华书局1997年10月第1版,第795页。

② 见《魏晋南北朝文学思想史》,中华书局1996年10月第1版,2002年10月第2次印刷,第152页。



篇的写作。此后的二三十年中,葛洪除了不断写作之外,主要就是修炼和制作金丹大药,过着道教徒的生活。葛洪似乎以为他是兼容了道家和儒家,或说他主张儒道兼容。但是他的儒道兼容是以道为主,他在《抱朴子内篇·明本》中说:“道者,儒之本也;儒者,道之末也。”于是葛洪的主要定位就是道教徒,而由于他的著作《抱朴子》等,他被认为是道教学者,或者道教思想家。他也是那一时代“与时俗异趣的人”<sup>①</sup>。这使得葛洪成为一个颇有特色的人物,也使得他成为对社会有影响的人物。

---

<sup>①</sup> 见《魏晋南北朝文学思想史》第四章第三节,中华书局1996年10月第1版,2002年10月第2次印刷,第158页。



## 第一章 葛洪的生平和时代

葛洪，字稚川，丹阳句容（今江苏省句容县）人。据他自己介绍，他的祖先原来是荆州人，王莽时被迫徙于琅邪（今山东省诸城县东南）。东汉时葛洪的直系祖先又南渡长江，落户句容。到他祖父的时代，其家族徙居句容已达百余年，成为江南地区士族的名门世家。另外，这个家族可能还是一个天师道世家。陈寅恪在其《天师道与滨海地域之关系》一文中说：“以地域言，丹阳东海皆《隋书·经籍志》所谓‘三吴及滨海之际’者也。然葛氏之居丹阳，亦由海滨迁来。其家世信仰盖远有所承受。”接着又说：“《太平御览》六六三引《列仙传》作‘葛洪，字稚川，琅邪人’。陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》云：‘本属琅邪，后汉骠骑僮侯卢，让国与弟，来居此土。’是葛氏本琅邪人。琅邪固天师道发源之地，与史实

尤相适合。”<sup>①</sup>陶弘景这里说的“太极左仙公葛公”不是指葛洪,而是葛洪的从祖父葛玄。葛洪的家族,从东汉以来就是为皇族服务的官僚家族。汉朝自西汉武帝崇尚儒术,所以官僚也多以经术起家。因此葛家的道教因子,很可能确与琅邪有关。于是有必要首先考察一下葛洪的家族。

## 第一节 葛洪的家族

在介绍葛洪的家族时,我们不打算从远到近地介绍葛家的谱系,而是由近及远地从与葛洪关系较近、资料较多的人物写起,再写那些与他关系较疏、资料较少的人物。所以先来考察他的直系亲属。关于葛洪的家庭谱系,杨明照在他的《抱朴子外篇校笺》附录《葛洪家世第六》作了详细的查考。<sup>②</sup>

葛洪的直系亲属中,知道得比较详细的只有他的祖父葛翼和他的父亲葛悌,我们就先从这两位说起。首先是他的祖父葛翼。《晋书·葛洪传》作葛系(据杨明照考查,葛翼之“翼”,唯《晋书·葛洪传》作“系”,与诸书异,盖误。),曾进入东吴朝廷担任大官,历任吏部侍郎、御史中丞、庐陵太守、吏部尚书、太子少傅、中书、大鸿胪、侍中、光禄勋、辅吴将军,封吴寿县侯。他是一位敢于批评朝廷和皇帝的正直官员。有一次可能他喝多了酒,仗着酒兴说了些“忤逆”皇帝的言论。当时的皇帝是孙皓,元兴元年(264)即位,一直到吴亡(天纪四年,公

① 见《金明馆丛稿初编》,生活、读书、新知三联书店,1991年6月第1版,第32页。

② 见《抱朴子外篇校笺》下册,第789页。



元 280 年),是吴国最后一位皇帝,称为吴末帝。这是一个历史上有名的凶残暴虐的君王,他听了葛翼的逆耳言论之后大发雷霆,以他一贯残暴的惩罚方式处治了这位“先帝旧臣”,让他饮以醇酒(鸩酒),中毒殒命。当然这时葛洪还没有出生。贺邵与葛翼同殿为臣,他看到末帝孙皓持政日弊,就上疏讽谏。疏中说:“自顷年以来,……佞谀之徒拊翼天飞,干弄朝威,盗窃荣利,而忠良排坠,信臣被害。”<sup>①</sup>以葛翼之死作为信臣被害的近例。

葛洪的父亲葛悌也是东吴朝廷的要员,又担任过吴国的封疆大吏。当他被任命为会稽太守的时候,西晋的征伐大军正沿江顺流而下,吴国西方的边境多已失守,这时朝野都想起了这位能干的官吏。葛悌受命于危难之际,“转为五郡赴警,大都督给亲兵五千,总统征军,戍遏疆场”<sup>②</sup>。或许由于晋军强大,进军神速,葛悌未及接战,或许葛悌统帅的五千亲兵,布防在非主要战场,未能与晋军遭遇,因而史料上没有关于他在保卫战中的任何消息。葛洪后来回忆起他父亲的这次壮举,以为在晋朝势必统一全国的大势之下,他的父亲参与这场战争,不可能有什么作为,失败是不可避免的,所谓“天之所坏,人不能支”<sup>③</sup>。在公元 280 年的这场失败的保卫战之后,东吴归并于晋朝。晋武帝就在这年(太康元年)五月封孙皓为归命侯,同时对“吴之旧望,随才擢叙”<sup>④</sup>。或许就在这时葛悌被任

① 参见《三国志·吴书·贺邵传》。

② 《抱朴子外篇·自叙》。

③ 《抱朴子外篇·自叙》。

④ 《晋书·武帝纪》。



命为郎中,而后升迁为太中大夫,历位大中正、肥乡令,最后又升为邵陵太守。葛洪十三岁时(惠帝元康五年,公元295年)父亲去世,这对葛洪未来的人生有甚为深刻的影响。他的父亲在肥乡令任上政绩卓越,把隶属于司州广平郡的肥乡,治理得成为全司州十二个郡一百个县中最好的地方。后来由于体弱多病,辞去了肥乡令,“发诏见用为吴王郎中令”。这里说的吴王不是前吴国的帝王,而是西晋王朝在太康十年册立的吴王。《晋书·武帝纪》太康十年(289)十一月晋武帝患病,看来比较沉重,虽然病愈,也只属于某种“回光返照”,晋武帝自己并不怎么放心,他可能觉得该办后事了,就将他的皇子们册封为诸王。司马宴被立为吴王。宴字平度,《晋书》卷六十四“武十三王”中有他的传。他在永康元年(300)和他的同母兄淮南忠壮王司马允一齐起兵进攻企图篡夺帝位的赵王司马伦,在这场失败的战斗中,淮南王允战死,而吴王宴被收付廷尉。但是在他师傅等人辩护下,得以免死,贬为宾图县王。葛洪的父亲这时已经过世,当然不可能参与到这件事情中来。按《晋书·职官志》说,王爵置有郎中令、中尉、大农为三卿,地位约当于相。葛梯由肥乡令调任吴王的郎中令当在太康十年(289)之后,由于吴王封地为丹阳、吴兴、吴三郡,可能是看到葛梯以病弱之躯由肥乡任上下来,便安排他回到南方他的家乡任职,也可照顾他半为疗养。大概葛梯勤于工作,葛洪回忆他父亲任职郎中令时说:“正色弼违,进可替不,举善弹枉,军国肃雍。”葛梯严肃地匡正失误,进谏可行者替去不可行者,提举善良而弹劾不正不直者,使得吴王的封地诸郡得到治理,这样的操劳当然对他的身体很为不利。不过这种情形大概也为时不长,他就被调往荆州南部的邵陵郡担任太守。邵陵当在



今湖南省境内,距离他的家乡较远,那时可能算是偏远地区,这自然也不利于葛洪已经衰弱多病的身体。到惠帝元康五年(295),他终于撑持不住,就在邵陵太守任上去世。可以看出,葛洪的仕途生涯明显分为前后两个时期,前期在东吴朝廷,后期在西晋朝廷。前期的葛洪显得比较重要而积极,后期就显得比较沉闷而忧郁。即是说他在后期是不受重用的。王明在评论葛洪时说:“看来葛洪后半生并不怎么得意,这是与司马氏政权对江南士族抱有一种歧视和戒心相联系的。”<sup>①</sup>

葛洪家族的直系亲属,除了以上介绍的他的祖父和父亲外,其余的则严重缺乏资料,以至无法作有关情况的报道。例如葛洪本人称自己是他父母的第三个儿子,那么他的家属中就还有他的兄弟姊妹,但我们现在已然无法找到任何有关他兄弟姊妹的资料。不过《晋书·葛洪传》里说到因为交趾出丹砂,为得能够炼丹,他曾经求为勾漏令,在得到皇帝的批准之后,“洪遂将子、侄俱行。至广州,刺史邓嶽留。不听,去。洪乃止罗浮山炼丹。嶽表补东官太守,又辞不就。嶽乃以洪兄子望为记室参军。”这里提供了葛洪的一个兄长的消息,还知道了他的一个侄儿葛望的有关情况。还要提一下他的姑姑。《抱朴子》外篇中有《弭讼》一文,开头就说道“姑子刘君士由”,即是葛洪有一个嫁与刘姓的姑母。从刘士由的议论来看当是一名士人,或许还是一名官员,更可能是一个世家子弟。可以推想,他的这位不知名字

<sup>①</sup> 见王明著《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社1984年6月第1版,第58页。



的姑母与葛家还有很多的联系。

这个家族中还有一个对于本传主有重要意义的成员,就是葛洪的从祖父葛玄。《晋书·葛洪传》说:“从祖玄,吴时学道得仙,号曰葛仙公,以其炼丹秘术授弟子郑隐。洪就隐学,悉得其法焉。”葛洪作为道教徒应是他从祖父葛玄的间接传人。所谓从祖父,即他是葛洪祖父葛翼的堂兄弟。葛洪在他的《抱朴子外篇·自叙》中介绍他与他从祖葛玄共同的祖先说:“洪曩祖为荆州刺史,王莽之篡,君耻事国贼,弃官而归,与东郡太守翟义共起兵,将以诛莽,为莽所败,遇赦免祸,遂称疾自绝于世。莽以君宗强,虑终有变,乃徙君于琅邪。君之子浦庐,起兵以佐光武,有大功。光武践祚,以庐为车骑,又迁骠骑大将军,封下邳僮县侯。”这里东郡太守翟义,乃是汉成帝的丞相翟方进的少子,他起兵讨莽时为孺子婴居摄二年(公元7年,丁卯),王莽亦发兵至河南陈留地区,翟义战败,复围义于围城,翟义被扑杀。葛洪的任荆州刺史的祖先,可能也杂在翟义败兵之中,遇赦免祸,逃出一条性命,但被流徙到琅邪。这个前荆州刺史的儿子,名叫葛浦庐,被汉光武帝封为骠骑大将军和下邳僮县侯。就是这个下邳僮侯,徙家渡江而家于句容。据《中国道教》称:“葛玄(164~244)为三国吴人,葛洪从祖。字孝先。人称太极葛仙翁。本琅邪人,后迁丹阳句容。高祖庐为汉骠骑大将军,封下邳侯,祖矩仕汉为黄门侍郎,父德儒历大鸿胪登尚书,素奉道法。”<sup>①</sup>前已介绍葛洪的祖父和父亲都是做官的,都深受儒家思想的熏陶,而他的从祖葛玄却是一

<sup>①</sup> 见卿希泰主编《中国道教(一)》,知识出版社1994年1月第1版,1996年5月2次印刷,第228页。



个道教徒,而且是被称为神仙的道教大师。不过从杨明照转引的《真一自然经》说:“仙公令以所得《三洞真经》一通传弟子,一通藏名山,一通付家门子孙与从弟少傅奚。”又引《云笈七签》卷三《灵宝略纪》说:“孝先(即葛玄)传郑思远,又传兄太子少傅(海安君)字孝爱,孝爱付子护军悌,悌即抱朴子之父。”从这里可以看出,葛洪的祖父和这位从祖父的血亲关系不远,很可能是同祖父。不过葛洪的祖父和父亲虽然是精通儒家经典的淳儒,但与道教也有着千丝万缕的联系。来自琅邪郡的葛洪家族的道教传统还是相当深厚的。葛洪后来写出《抱朴子》内外篇,自与他承袭了他家族的这两方面的思想传统有关。

我们有理由设想,如果葛洪不是过早地失去了父亲,以至家庭衰落,他可能会对仕途有较浓的兴趣,或许会在其仕途的竞争上表现出他的才干。毕竟由于家道中落,由于父祖仕途惨痛的经历,由于社会的世态炎凉,葛洪苗头初露的幼小心灵立刻面对着如同深渊般的仕途险恶。虽然如此,他仍然习惯性地顺着名门世族子弟熟读书史谋求官位的路子来应付他所面临的现实。少年葛洪既有着强烈的奋发之心,也有足够的毅力,而他的禀赋,在《抱朴子外篇·交际》中写道:“余所禀讷呆,加之以天挺笃懒,诸戏弄之事,弹棋博弈,皆所恶见;及飞轻走迅,游猎傲览,咸所不为,殊不喜嘲褒。”他的这种禀赋,自然使他在书史的努力上,更为轻捷。为了保持并光大葛家名门世家的社会地位,他所具的禀赋会使他自觉努力奋斗的。不过他眼下得应付的是家庭逐渐衰落的趋势和对经济上可能日益贫困的恐惧。





## 第二节 葛洪的少年时代

葛洪是在东吴孙氏政权灭亡后三年才出世的。可能这时西晋短暂的统一局面,就即将崩溃,西晋的齐献王攸就在葛洪出生的这一年死去,恰是这个统一局面崩溃的信号。齐王攸原来是晋武帝的亲弟弟,过继给晋景帝司马师,司马师去世后,司马家的一切权力都落到其弟司马昭手里。司马昭死,司马炎即帝位后,就对司马攸不放心,因为这个弟弟名义上是他伯父的儿子,而他伯父又是他爷爷司马懿的长子,是司马懿攫取权力的主要助手,晋帝国的建立就始于司马懿、司马师父子,一切谋夺权力的重要策划都出于这父子二人。所以《晋书·武帝纪》说:“文帝(司马昭)以景帝(司马师)既宣帝(司马懿)之嫡,早世无后,以帝弟攸为嗣,特加爱异,自谓摄居相位,百年之后,大业宜归攸。每曰:‘此景王之天下也,吾何与焉。’将议立世子,属意于攸。”司马昭在立世子这个问题上总是要提到“此景王之天下”,而且提到继承人总是要“属意于攸”,这是从司马家族正式继承秩序的要求来考虑的。可是在实际上,《晋书·贾充传》则说:“初,文帝以景帝恢赞王业,方传位于舞阳侯攸。充称武帝宽仁,且又居长,有人君之德,宜奉社稷。及文帝寝疾,武帝问后事,文帝曰:‘知汝者贾公闾也。’”可见司马昭原本就没有按继承秩序来安排后事的想法,他实际上是依赖贾充来破坏继承秩序,而贾充的为人又可以被利用来做这件事,《晋书·贾充传》在介绍他的为政时说:“而充无公方之操,不能正身率下,专以谄媚取容。”司马昭破坏继承秩序的结果是灾难性的,他的两个儿子各有拥戴自己



的大臣,由此,晋国的大臣们就分裂了,相互攻讦,朋党纷然,无可遏止。葛洪出世的这一年,正是大臣们围绕齐王攸是否要离开京城去到他的封国之事,激烈斗争到达高潮之时。贾充虽已于前一年死去,但他的党羽们赢了,他们用阴谋逼死了司马攸。从此西晋朝廷充斥了许多贪欲奸诈的阴谋家,又在—一个日益荒淫昏乱的皇帝统治下。司马炎不久死去,王子和大臣们的混战也就要开始了,西晋的败落已经无可挽回。

葛洪的幼年时代,或许是比较顺利的,他后来回忆说:“洪者,君(指他父亲)之第三子也。生晚,为二亲所娇饶,不早见督以书史。”他似乎有一个幸福的童年,不过为时很短,十三岁父亲身故,就面临“饥寒困瘁,躬执耕耨,承星履草,密勿畴袭”<sup>①</sup>。这一年,即元康五年(295),《晋书·惠帝纪》记述:“是岁,荆、扬、兖、豫、青、徐等六州大水,诏遣御史巡行振贷。”这应是一场比较严重的自然灾害,使得面临家主亡故的忧伤和悲痛的葛家产生了某种恐惧,尽管葛家是一个世家大族,也觉得就要降临灾难和不幸。由于这个清廉的官吏家庭积蓄不丰,首先感到的是饥寒之虑。于是葛洪这个娇惯的少年也要提早进入人生,他也得起早带晚,戴月披星地到田野里参加辛苦的农业劳动。虽然如此,在葛洪的深层意识中,他还是要以文事求入仕途,因为这才是他这个名门望族的子孙应走的道路。然而那时的情形,葛洪说道:“又累遭兵火,先人典籍荡尽,农隙之暇,无所读。乃负笈徒步行借,又卒于—家,少得全部之书。益破功,日伐薪卖之,以给纸笔,就营田园处,以柴火写书。”他们家的书被兵火荡尽,应是指晋朝灭东吴时的“兵

① 《抱朴子外篇·自叙》。



火”，自晋灭吴后，他父亲就很不得意，虽说是做官，可总有点“颠沛流离，羁旅道路”的感觉，不仅无暇顾及书籍，也无暇顾及对子女的教育，所以葛洪说他自小“夙失庭训”。家庭的这种变故对他读书上进的要求给予了沉重的打击，使他幼小的心灵产生了故国之思。王明在其《道家和道教思想研究》的论葛洪篇指出，葛洪在《抱朴子外篇·吴失》里转述左慈告诉郑隐的话说：“我生不辰，弗先弗后，将见吴土之化为晋域，南民之变成北隶也。”是记述他的前辈预感亡国的悲痛，而写出他自身深切的感受。

葛洪之欲求仕途，熟读书史只是一种准备，是为做官准备一个条件，而不是求官本身。当时的求官更重要的是自己的门望，世家大族的支持。而西晋王朝对江南士族的歧视，就已严重妨碍了葛洪的仕途抱负。而日益崩坏的西晋朝廷，政治的腐败和各种矛盾加剧，更使得他的仕途理想渺茫。大概这时的葛洪还没有完全意识到这一点，即使意识到也不见得就能将之与自己的仕途追求直接联系起来。但西晋王朝对东吴的态度和政策，葛洪却是既感觉到也意识到与他的前程的关系。后来在他三十五岁上写就的《抱朴子外篇》中有一篇《审举》的论文，写道：“昔吴土初附，其贡士见偃以不试。今太平已近四十年矣，犹复不试，所以使东南儒业衰于在昔也。此乃见同于左衽之类，非所以别之也。”王明指出：“西晋司马氏政权对于江南士族的歧视，规定贡士一概不给考试。这种情况，从吴土归附的初年算起，到葛洪说这番话时已经延续达四十年之久。针对着这种歧视的政策，葛洪毫不隐讳地指出，把东南的士族排斥在经术的考试之外，是‘见同于左衽之类’。就是说，把他们视为没有什么文化的蛮夷一般。”这当然是葛洪



成年后的著述,在其言论中说到“见同于左衽之类”的话,则应是他少年时代积于胸中的愤激之思。晋王朝对吴人的歧视,当然不只葛洪感觉到,当时就普遍存在着南北士人的对立情绪。

惠帝元康七年发生了另一件事,这件事看起来与葛洪没有什么关系,就是晋建威将军周处在一场力量悬殊的战斗中战死。问题是周处的死是他的上级有意促成的。周处之被任命为建威将军,《晋书·周处传》上说:“及氐人齐万年反,朝臣恶处强直,皆曰:‘处,吴之名将子也,忠烈果毅’,乃使隶夏侯骏西征。”夏侯骏是晋王室的外戚,时任安西将军。大概与周处有过节的梁王司马彤看到这是一个处置周处的好机会,他随即就任征西大将军,都督关中诸军事,为这次战斗的最高统帅。《晋书·周处传》说中书令陈準看到这个情况随即向朝廷陈说:“骏及梁王皆是贵戚,非将帅之才,进不求名,退不畏咎。周处吴人,忠勇果劲,有怨无援,将必丧身。宜诏孟观以精兵万人,为处前锋,必能殄寇。不然,彤当使处先驱,其败必也。”及至正式开战,齐万年有众七万,做了充分准备,居于有利地势;周处只有五千兵,准备不足,处于明显的劣势。周处向梁王彤、夏侯骏说:“军无后继,必至覆败,虽在亡身,为国取耻。”<sup>①</sup>但是司马彤和夏侯骏在周处的军队还没有做好战前准备时,甚至还没有吃饭,就急忙命令周处对敌发动攻击。周处率领饥饿的士兵进行了英勇顽强的战斗,直至战死。这一事件在东吴人民心中也会引起一种亡国的悲愤,更会引起对西晋王朝对东南地区歧视政策的怨愤。

① 《晋书·周处传》。



作为东吴士族名门的葛氏家族,对于晋王朝的歧视,对于东吴的亡国之痛,自然会更为敏感。葛洪的少年时代,除了家庭生活的变故对他的影响外,就是这个歧视政策对他心灵的影响。经济地位和政治地位同时下降,葛洪一方面参加农业劳动,已如前述,这是对于经济急剧衰落的自然反应,一方面又更加奋发地读书求学,虽然还是想在仕途上以求一逞,不过他在学习和阅读的努力中,对未来进入仕途已经不那么信心十足,反而对于探求学问有了较大的兴趣。据他自己回忆说:“年十六,始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》。贫乏无以远寻师友,孤陋寡闻,明浅思短,大义多所不通。但贪广览,于众书乃无不暗诵精持,曾所披涉,自正经诸史百家之言,下至短杂文章,近万卷。既性谙善忘,又少文,意志不专,所识者甚薄,亦不免惑。而著述时犹得有所引用,竟不成纯儒,不中为传授之师。”<sup>①</sup>葛洪十六岁时系统学习经书,而且广泛涉猎诸史和百家之言,可见其学习勤奋。但是由于贫困,无力寻师访友,使他不能成为纯儒,也不能成为传授之师。所谓不能寻师访友,也就是无法得到有力的支持,从而走上仕途,进入官僚阶层。除了学习、阅读之外,葛洪还开始了写作。他说:“洪年十五六时,所作诗赋杂文,当时自谓可行于代。”不过他这时的著作后来大部没有保存下来,可能仅有一小部分融入他后来的大著之中。对于他少年时代的著述,葛洪采取了一种批判态度,他说:“至于弱冠,更详省之,殊多不称意。天才未必为增也,直所览差广,而觉妍媸之别。于是大有所制,弃十不存一。今除所作子书,但杂尚余百所卷,犹未尽损益之理。”似乎他在年事

① 《抱朴子外篇·自叙》。



稍长之后,到二十岁时,就不断地审阅他少年时代的写作,直到他大体写完内外篇稿子之后,还有百所卷未能审阅完毕。他不认为他的批判能力的增长是一种智慧的增长,而是他更多地阅览了经史文章,在更多更广泛的范围里进行比较,区分出文章的好坏。这种从别人的论文中学习的方法,表明葛洪谦逊和尊重客观事实的精神。他说“他人文成,便呼快意。余才钝思迟,实不能尔。作文章每一更字,辄自转胜,但患懒,又所作多不能数省之耳。”他自认为没有那种才思,不能敏捷地写出合意的文章,总要反复推敲。更为不幸的是自己懒散,往往写不出优秀的作品。这当然是一种谦逊的表示。似乎少年葛洪除参加农业劳动外,就在这种勤奋学习和热情写作中度过。然而葛洪的少年时代可能还有更丰富的生活内容。

《抱朴子内篇·遐览》讲了葛洪学习炼丹的情况。他在马迹山中从他的老师郑隐受金丹之经。马迹山当在他的家乡附近,因为据《抱朴子内篇·金丹》所述,金丹经的传承过程是起于左元放,左元放于汉末乱世避地来渡江东,葛洪的从祖父葛玄就从左元放受金丹诸经,而后葛玄又传授给郑隐,因而全部过程都在葛洪家乡。又据《遐览》篇说:“太安元年(302)知季世之乱,江南将鼎沸,乃负笈持仙药之朴,将入室弟子东投霍山,莫知所在。”这时葛洪二十岁,正是弱冠之时。据此当可推知,葛洪大约在十六岁之后、二十岁之前曾从郑隐学习炼丹。何以是在十六岁之后呢?因为据葛洪的《自叙》,他十六岁时,开始学习儒家经典《孝经》、《论语》、《诗》等等,又贪广览,还写了不少文章,因此在其十六岁时,尚不可能又去学金丹大法。只在这之后,才可能去学道。在学道之时,他可能仍然继续学



习儒家经典,还可能跟郑隐学了武艺。据《遐览》篇说:“郑君时年出八十,先发鬓斑(班)白,数年间又黑,颜色丰悦,能引强弩,射百步,步行日数百里,饮酒二斗不醉。每上山,体力轻便,登危越险,年少追之,多所不及。”但观其《自叙》又说:“少尝学射,但力少不能挽强,若颜高之弓耳。意为射既在六艺,又可以御寇辟劫及取鸟兽,是以习之。昔在军旅,曾手射追骑,应弦而倒,杀二贼一马,遂以得免死。又曾受刀盾及单刀双戟,皆有口诀要术,以待取人,乃有秘法,其巧入神。若以此道与不晓者对,便可以当全独胜,所向无前矣。晚又学七尺杖术,可以入白刃,取大戟。”葛洪所习的武艺可能不是全从郑隐处得来。据葛洪回忆,他的父亲葛梯在晋军征伐东吴时,因其为秉文经武之才,而临危受命,总统征军。可见葛家也有习武的传统,葛洪从小就随家族练习武术,有此基础,再跟郑隐学习武术就会有较大的进步。他的武功不久就派上了用场。

### 第三节 青年葛洪

自从其师郑隐率领他的入室弟子东投霍山,葛洪又干起了他的旧业,整理他少年时的作文。大概他还要将郑隐传授给他的丹经尽心温习,仍然要参加农活和进行武功修炼。不过这时他却较前成熟,前已指出,他严厉地批判了几年前自己的著述,但从郑隐那儿学的丹书大概还来不及消化,按照他的个性,他如果不作出他自己的研究,就不能算是学到了郑隐的传授。

或许他也要关注一下郑隐所预言的形势,所谓“江南将鼎沸”。葛洪父亲死的那一年,即公元295年,前已说过发生了



一次大水灾,《晋书·惠帝纪》还特别提到“丹阳雨雹”。接着,晋惠帝元康六年(296)五月又是荆扬二州大水,元康八年(298)秋九月,荆、豫、扬、徐、冀等五州大水。惠帝永康元年(300)“大风,飞沙折木”,又是“大风飞沙石”。惠帝永宁元年(301)“是岁,郡国十二旱,六蝗”。等等。太安元年(302)又是“秋七月兖、豫、徐、冀四州大水”,还有“冬十月,地震”。连年的自然灾害加剧了人民和社会的不安。而更为严重的是当时晋朝中央也爆发了更大的混乱。惠帝永康元年(300)四月“癸巳,梁王彤、赵王伦矫诏废贾后为庶人,司空张华、尚书仆射裴頠皆遇害,侍中贾谧及党与数十人皆伏诛。甲午,伦矫诏大赦,自为相国、都督中外诸事,如宣、文辅魏故事”。这实质上是一次政变。梁王彤就是导致周处战死的那个晋军总指挥征西大将军,他已于元康九年(299)调回中央任“尚书事”。赵王伦在梁王彤之前任征西大将军,是他导致了氐羌人的叛乱。《晋书·赵王伦传》说:“伦刑赏失中,氐羌反叛,征还京师。寻拜车骑将军、太子太傅。深交贾郭,谄事中宫,大为贾后所亲信。求录尚书,张华、裴頠固执不可。又求尚书令,华、頠复不许。”赵王伦为了实现他的野心,就更加推进了他的阴谋,他于惠帝元康九年(299)调回了跟他一伙的梁王彤,<sup>①</sup>而且任命为太宰,合二人之兵控制了京城,于翌年(301)正月篡帝位。三月齐王冏、成都王颖、河间王颙、常山王乂等等举兵数十万,迅速打败了赵王伦,杀死了赵王伦和他的党羽。但这不是一件大的事件的结束,只是全国性的更大混乱的开始。这时北方除了王族的战争外,还有少数民族的动乱,首先是西北地区的

① 《晋书·惠帝纪》。





氏族羌族。公元297年,即葛洪十五岁那年,周处与之战斗而战死的氏族首领齐万年,在公元299年(葛洪十七岁)被晋军击败,似乎氏人的叛乱已经平息了。但是这时太子洗马陈留江统却写了《徙戎论》,指出:“关中之人百余万口,率其少多,戎狄居半。”这些人随时可能动乱。又指出北部地区的“并州之胡”,到现在已有五部之众,数万户口,人口之盛,过于西戎,而其天性骁勇,弓马便利,倍于氏羌。如果一旦有事,并州之域可为寒心。此外还有其他许多少数民族,散居于内地,与汉族人民杂处,平时不会出什么问题,但若碰到天灾人祸,就会立即发生动乱。在葛洪年逢弱冠之时,这种动乱的条件已趋成熟。还有这时的西方,在氏人齐万年失败之际,秦雍(现今甘陕部分地区)一带由于连年荒旱,略阳、天水等六郡(现在都在甘肃东部地区)人民数万家,十余万口,包括羌人和氏人在内,不得不逃荒迁徙至梁、益地区就食,这就称之为流民。六郡流民在李特的领导下,这时与晋朝的地方官也发生了冲突,李特于惠帝永宁元年(301,葛洪十九岁),在绵竹结大营。《晋书·惠帝纪》说,永宁元年“冬十月,流人李特反于蜀”。西晋正面临着无可挽回的混乱局面。郑隐看到了这个形势,并且作出了预言。虽说郑隐本是脱离人间烟火的道教徒,该是对天下大势不甚了了,但他却对人世的大形势作出了自己的判断。这是由于他除了是葛仙公的学生而外,原本还是一个儒者。《抱朴子内篇·遐览》说:“郑君本大儒士也,晚而好道,犹以《礼记》、《尚书》教授不绝。”以他的学识和经历,在那天下汹汹之际,预见到未来的江南鼎沸,当是很自然的。葛洪对郑隐的预言当然是相信的,可是这时的葛洪可能还看得不那么清楚,更没有跟自己的情况联系起来。



这种普遍动乱的局面,很快扩展到葛洪的家乡。当秦雍六州流民在益州地区起义的时候,西晋王朝下壬午诏书命令荆州刺史派兵员武勇号称壬午兵赴蜀镇压。但是荆州兵却很不乐意,一方面这样的远征不仅辛劳,而且荆襄地域亦是吴属,同受西晋王朝的轻贱,为晋王朝卖命奔走,则心有所不甘。可能朝廷想到了这点,因此特意在诏书上下了严厉的命令:“所经之界停留五日者,二千石免。”(《晋书·张昌传》)因此各郡县官长,都要出来驱赶这些“壬午兵”上路。正值这一年江夏地区丰收,到此就食的流民有数千口。遇上了这些正被到处驱逐的武勇,于是流民与落散了的武勇,在此屯聚起来。惠帝太安二年(303)春,有平氏县(今河南桐柏县西北平氏镇)小吏张昌,正在江下郡治安陆县(今湖北安陆县北)南八十里的石岩山屯聚。这些来就食江夏的流民和解散了的“壬午兵”,也就到张昌那里参与屯聚,张昌即起兵攻下江夏。据《晋书·惠帝纪》太安二年(303,葛洪二十一岁)载:“五月,义阳蛮张昌举兵反,以山都人丘沈为主,改姓刘氏,伪号汉,建元神凤,攻破郡县。”到了七月,张昌的部队在攻破郡县之外,又发展了他的攻势,《晋书·惠帝纪》说七月,“昌别帅石冰寇扬州,刺史陈徽与战,大败,诸军尽没。临淮人封云举兵应之,自阜陵寇徐州。”于是,西晋帝国人民的暴乱之火,也烧到了葛洪的家乡,“江南鼎沸”的预言果然应验了。

这时的西晋王朝更是麻烦。原来共同起兵反对赵王伦的四个王,即齐王冏、成都王颖、河间王颙、常山王义,这时已经分裂了。先是在解决了赵王伦的政变之后,成都、河间、常山三王怀疑齐王冏要独揽大权,河间王颙首先上表,谓齐王冏“窥伺神器,有无君之心”,于是又联合了新野王歆、范阳王虓



等,提出要齐王“还第”。但原先三王中的常山王乂,改封为长沙王乂,却独自攻杀了这时任大司马的齐王冏,自己任太尉和都督中外诸事,这自然引起其他诸王的愤怒。西晋王朝此时正急于调兵去南方镇压张昌的流民起义。在争闹的诸王中,新野王歆时为镇南大将军,驻襄阳。他首当其冲地面对起义军,当然他对张昌起义军的情况比较了解,他向朝廷汇报说起义军“绦头毛面,挑刀走戟,其锋不可当”,他要求朝廷派遣援军三道出兵。朝廷果然派出了三道兵,其中一道兵是命令河间王颙派遣雍州刺史刘沈率领的一万五千人组成。但是河间王颙不肯奉诏,即使刘沈自率州兵,他也要逼夺其众。因而司马歆的计划落空,剩下的唯一办法是他自己率兵出战,不幸的是长沙王乂又坚决反对司马歆自己领兵出战。这里充分反映了诸王之间的勾心斗角关系,例如司马乂不许司马歆出兵,就因为司马歆原与齐王司马冏相善,司马冏死后,司马歆就与司马颖结交,而司马乂正与司马颖有隙,他怀疑司马歆要出兵是与司马颖有什么连谋,所以坚决反对。长沙王的疑心使得晋王朝贻误了晋军与张昌义军作战的战机,使得张昌的队伍迅速扩大。直到张昌到了樊城,司马歆才仓促应战,军队溃散,被义军所杀。新野王歆未能打败流民起义的部队,而自身遇害。这大概直接刺激了其他诸王,顾不得南方的流民起义,首先要垄断朝政的长沙王乂揪下来。所以《晋书·惠帝纪》太安二年有记:“八月,河间王颙、成都王颖举兵讨长沙王乂。帝以乂为大都督,帅军御之。”从这时起一直延续三个月,惠帝被长沙王挟持,与成都王、河间王等连续战斗。直到这年十一月,“东海王越执长沙王乂,幽于金墉城,寻为张方所害”。公元303年的夏秋两季,朝廷是如此紊乱。葛洪所在的扬州也



是足够混乱的。据《御览》三百二十八卷所记：“昔太安二年（303），京域始乱，三国举兵攻长沙王。小民张昌反于荆州，封刘尼为汉主，乃遣石冰击定扬州，屯于建业。”句容和建业（今江苏南京市南）靠得很近，就是说张昌起义军已经到了葛洪的家乡。葛洪自叙中说：“昔太安中石冰作乱，六州之地，柯振叶靡，违正党逆。”按张昌势力最盛时达到荆（今湖北）、江（今江西、福建）、徐（今江苏北部）、扬（今江苏、浙江）、豫（今河南南部）五州。《晋书·张昌传》说：“当时五州之境，皆威逼逆从。”葛洪这里说六州，而且用“柯振叶靡，违正党逆”的话来形容义军，正与《张昌传》所说相符。就在这时，葛洪几乎是不容选择地参加了士族地主武装，参与地方势力镇压起义军的活动。

葛洪《抱朴子·自叙》说：“义军大都督邀洪为将兵都尉，累见敦迫。既桑梓恐虏，祸深忧大；古人有急疾之义，又畏军法，不敢任志。遂募合数百人，与诸军旅进。”一方面是敦迫，即顾秘等催促他组建队伍，参加战斗；二方面义军扰乱了他的家乡，应该赴此急难；三方面是由于害怕违反军法，不敢任性。由此可见，葛家虽已衰落，但仍属士族地主，所以他能迅速募合数百人，参加地方地主武装。这里的义军都督是当时江南的最大士族地主之一，“东吴四姓”之首的吴郡顾秘。《晋书·葛洪传》也说：“太安中，石冰作乱，吴兴太守顾秘为义军都督，与周玘等起兵讨之，秘邀洪为将兵都尉。”于是这位年轻的将兵都尉，率领数百人的队伍，投入了战斗。当然葛洪率领的队伍不是孤立的，他说是与“诸军旅进”，诸军旅中，大概至少包括：周玘、王矩、顾秘、华谭、贺循、甘卓和葛洪。《资治通鉴·晋纪七》说：太安二年“十二月议郎周玘、前南平内史长沙王矩起兵江东以讨石冰。推前吴兴太守吴郡顾秘、都督扬州九



郡诸军事,传檄州郡,杀冰所署将吏。于是前侍御史贺循起兵于会稽,庐江内史广陵华谭,及丹阳葛洪、甘卓皆起兵以应秘”,说明葛洪与这些人都同是世族地主,且互通声气的。不过这里有一个细节要作一点说明,就是关于顾秘和周玘与葛洪是如何联系的。据《御览》三百二十八,当石冰屯于建业时,有一个叫宋道衡的人,可能是地方武装打入到义军内部的奸细。葛洪说:“宋道衡说冰,求为丹阳太守,到郡,发兵以攻冰,召余为将兵都尉。余年二十一,见军旅不得已而就之。宋侯不用吾计,数败。吾令宋侯从月建住华盖下,遂收拾余烬,从吾计破石冰焉。”这就有可能不是顾秘直接下达命令给葛洪,实际只是宋道衡具体代表顾秘与葛洪取得联系,甚或可能是宋道衡以顾秘的名义来联络葛洪。指出这一点是必要的,因为可能这说明了葛洪以后所以没有再参加江东士族的政治活动的根本原因。葛洪和宋道衡所率领的这支部队,并不是在主战场上作战,而是配合地主武装的主力进行一些辅助战斗。《晋书·葛洪传》说他的部队是“攻冰别率”。

葛洪《抱朴子外篇·自叙》亦说:“曾攻贼之别将”。即葛洪并不是与石冰直接作战。而是与石冰的一支部队作战。他们与这个“冰别率”作战也不是轻而易举的,一开始宋道衡为主将,他可能有点看不起葛洪,与葛洪意见不一,因而作战多次失利。后来葛洪取得了领导权,才扭转了颓势,最后取得了胜利。

青年葛洪在这次战争中表现了他的才干和学识。首先是他的少年时代的广泛阅读,也涉及了古代兵书,他在具体的战斗中又善于思索,使他感觉到在实践中体会到的学问,才有实际的用处。当他在失败之余整顿他的队伍时,就是叫宋道衡“从



月建住华盖下”。月建和华盖都是一种与军事行动相对应的相关方位名称,大概他利用部队指挥部位的调正,以及改动队伍各单位的相互位置,“遂收拾余烬”,使得数败的残余部队重新振作起来。或许就是在前此“数败”的某次战斗中,葛洪表现出了他的实际战斗能力。就是在前节叙述他少年时代锻炼武功时,就顺带录下了他这一战功的资料。即“昔在军旅,曾手射追骑,应弦而倒,杀二贼一马,遂以得免死”(《抱朴子外篇·自叙》)。后来《颜氏家训·杂艺》说:“河北文士,率晓兵射,非直葛洪一箭,已解追兵。”可能就是叙述葛洪这一经历。葛洪的这一箭不仅使他自己免死,似乎也给葛洪的部队以胜利的信心,也给葛洪在指挥能力的提高上带来了极为有用的启发。此后,他参与指挥了一场胜利的战役。他在《抱朴子外篇·自叙》中说:“曾攻贼之别将,破之日,钱帛山积,珍玩蔽地,诸军莫不放兵收拾财物,继毂连担。洪独约令所领,不得妄离行阵,士有摭得众者,洪即斩之以徇,于是无敢委杖。而果有伏贼数百,出伤诸军。诸军悉发无部队,皆人马负重,无复战心,遂致惊乱,死伤狼藉,殆欲不振。独洪军整齐毂张,无所损伤,以救诸军之大崩,洪有力焉。”这当是一次略有规模的战役,参与这次战役的地主武装亦当是顾秘组建部队的主力。此次战役本身应是由前后两部分组成,前段战役是地方地主武装部队进攻“贼之别将”(为石冰率领下的较大一股义军),是这个战役的序幕;后段战役则是起义军用财物诱敌,试图一举歼灭地方地主武装。葛洪清醒地认识到敌我双方的这种战争意图,而且由于他大量阅读史书,知道历史上众多的这种战例,这就显示了葛洪所部比他的友军高出不止一筹。在葛洪来说这大概不算什么,不过他冷静地看出了地主武装的部队,



如果不经严格训练,素质并不会好于义军。这一战役暴露了江东士族地主组建的武装本质上是不堪一击的,自然他还进一步想到这些大的名门世族也不是绝对可靠的。葛洪约束他的部队是很严厉的,“士有摭得众者,洪即斩之以徇”,如果某个士官猎取了些什么,他就会斩他的首级示众。这种依法治军的思想,一直是葛洪思想体系的组成部分,在他后来的著述中可以看到更多法家思想的论述。而后,葛洪奉命“别战”,意味着他要独立指挥他所率领的部队与义军的一支作战。他在别战中获得了胜利。“斩贼小帅,多获甲首,而献捷幕府。”(葛洪《抱朴子外篇·自叙》)他的战功获得了奖赏,“大都督加洪伏波将军,例给布百匹”。这个伏波将军不是晋王朝封赏的,只是顾秘这个大都督封赏的。葛洪对此似乎并不太在意,而且以后再也没有提过这件事。但对那奖赏的百匹布却做了详细交代。他与其他将军不同,不是将赏赐的布送回家或封藏起来,而是分赐将士及施与穷人,余下十匹布,去换酒肉,大家会餐。他对自己的这种做法当很为得意,因为得到了将士的欢迎。不过其他将军们可能就不会赏识。年轻气盛的葛洪,这一类的事做多了,就会使得他与别的将领,也就是别的士族地主有了隔阂。

从《晋书·惠帝纪》所记看来,顾秘领导的江东地主武装,在镇压起义军石冰部中还是起了作用的,在他们的攻击下“冰退,自临淮趣寿阳”。不过最终打败了石冰的,还是陈敏。《晋书·惠帝纪》说“征东将军刘準遣广陵度支陈敏击冰”。到永兴元年(304,葛洪二十二岁)“三月,陈敏攻石冰,斩之,扬、徐二州平”。从去年十一月至此,不到四个月。这一段事平之后,葛洪的军事生涯就结束了,《抱朴子外篇·自叙》说:“事



平,洪投戈释甲,径诣洛阳,欲广寻异书,了不论战功。”《晋书·葛洪传》亦云:“冰平,洪不论功赏,径至洛阳,欲求异书,以广其学。”可以肯定,葛洪在这次立了战功的战役之后卸去了战袍,就去了洛阳,没有得到封赏,也就是没有被朝廷录用。这对于葛洪来说是具关键性的,他决定性地脱离了仕途生涯。他声称他去洛阳的目的就是为了求得异书。此外他还对他的“了不论战功”作了进一步的解释。《史记·鲁仲连列传》写了战国时期的齐人鲁仲连帮助田单攻下聊城,田单要给他以爵位,他逃隐于海上说道:“吾与富贵而诟于人,宁贫贱而轻世肆志焉。”大概葛洪很喜欢这样的行为,所以他在《抱朴子外篇·自叙》中写道:“窃慕鲁连不受聊城之金,包胥不纳存楚之赏,成功不处之义焉。”这里第二句又是一个典故:春秋时在吴灭楚之后,楚国人申包胥赴秦国求秦国出兵,秦国驱走了吴国侵略军,吴军侵入时逃离故国的楚王又取回了王位,他要封赏申包胥,申包胥却拒绝了。鲁、申二人都是有功而不居,很符合《老子》所云:“生而不有,为而不恃,功成而弗居。”葛洪认为这是“成功不处之义”。大概这是葛洪第一次用道家思想来指导自己的行为,或者是用道家的言论来解释自己的行为。不过在一般人看来,葛洪的行为还是有点反常的。或许有些稍稍知道一些地主武装内部情况的人,会认为是葛洪与江东豪族地主之间有些格格不入。当然葛洪之所以不能被录用,或许与江东大士族的顾、周、邵、甘等人不积极推荐有关,这是只能推想而无法指证的事。总之,葛洪这一走不仅仅结束了他短短的军旅生涯,也与其他江东士族地主从此分道扬镳,在他的生涯中经历了一个很大的转折。和葛洪一起组建诸军旅的主要首领前面都已提到,此处有必要对其中与葛洪关系较为密





切的人稍作介绍。首先是周玘和顾秘,这二人是江南士族之首,在江南世家大族中也是最大的。这两人明显的共同点是他们都坚持江南世家大族的利益,其不同点是对晋朝廷的态度,周家可能由于周处之死仍然耿耿于怀,所以周家与晋王朝的关系,正如《晋书·周玘传》所说:“宗族强盛,人情所归,帝疑惮之。于时中州人士佐佑王业,而玘自以为不得调,内怀怨望。”但是顾家与晋王朝的关系就不那么紧张,可从顾家的代表人物顾荣的官场经历明显地看出。顾荣能在相互残酷争斗的诸王中周旋,他本来是赵王伦的长史,齐王冏等杀伦后,他成为齐王的大司马主簿,又升为中书侍郎。长沙王又杀了齐王,他就成了长沙王的长史。陈敏反于江东,任命顾荣为右将军,后来又是他在华谭示意下与甘卓等密商反叛陈敏。可见顾荣最善于在复杂的政治形势中估量自己的地位和处境,所以他与晋王朝的关系内里虽然非常紧张,但是表面上却总是过得去的。另一个贺循,就是为葛洪的祖父向吴末帝申冤叫屈的贺邵的儿子。贺邵向吴末帝上疏的结果,是被吴末帝杀害,家属徙至临海,直到平吴之后才迁回故土会稽山阴。因此晋之平吴在贺循的心里,不会像顾荣和周玘那样对晋朝廷的歧视政策特别敏感。但他知道他的江东世族的身份和地位,也知道对于“得天命”的王朝是不能违抗的,以《礼》学传家的贺循只有以《礼》来为朝廷服务,他服务的目的当然还是使他的世家大族的地位牢固。还有一个甘卓,他与葛洪同是丹阳郡人,又都是故吴朝廷官员的子弟,不过甘卓要比葛洪大不少岁。由于他的曾祖父是东吴大将甘宁,所以他应该能组建一支拥有一定战斗力的队伍,在以顾秘为大都督的地主武装队伍中,大概以甘卓的队伍最强。所以在讨平石冰之后,他被赐



爵都亭侯。葛洪应是与这几家的关系特别密切,他与这几家有着共同的阶级利益,对晋王朝有着相同的利害矛盾。只是这时葛洪年纪太轻,无论年龄、资历、经验和辈分,都够不上资格与顾荣、周玘、贺循、甘卓等讨论政治大事;同时在葛洪的心目中,顾、周、贺、甘几人庸或能在当前复杂的情势下周旋应付,但无论才识、器量、学问、文采诸方面却不能算作上选,以他当时的意气和志向,对这些江东主要人物却是瞧不上眼的。自然他的内心就很难与这些在他面前指手划脚的前辈们合作下去。

在葛洪来说,他原本的想法自然是读书求学搏取功名,但是伴随他进入青年时代的两个事件,使得葛洪根本放弃了这个他的家族一直视为必然的人生道路。第一个事件就是从郑隐学道,学习丹经,即所谓金丹大法,由此他接受了道家思想的熏陶,使得他在思想领域接触到新的内容,对他的人生道路起了根本的影响。尽管这时的葛洪并没有很认真很专心地学习道教功课,只是当作祖传的必学科目来应付。可是他的老师郑隐却是真正的名士,他自身也是思想独特的才志之士,因而葛洪虽是应付,也得到颇多启发。然而郑隐看出了葛洪学习上的应付,就向葛洪指出:“君有甄事之才,可教也。然君所知者,虽多未精,又意在于外学,不能专一。”这次谈话对葛洪的影响当很深刻,使他对于道教修炼长生不死的金丹大法付出了终身的努力。第二个事件就是他参加了镇压流民的起义军。在这一事件中,他是江东世家大族的一员,是地方地主武装的一名首领,他直接参加了战斗,在本质上他是在捍卫自己的利益。但同时在这一事件的过程中,他对世家大族的内情有了较深刻的了解,对他的同伙们感到很大的失望。而对于面临崩溃的晋王朝,他本来就很难寄托以希望,这时就更不用



说了。对于曾经强烈地想在仕途上有所发展的葛洪,无疑是一个沉重而致命的打击。

## 第四节 流亡与漫游

匆匆奔赴洛阳的葛洪,“正遇上国大乱,北道不通;而陈敏又反于江东,归途隔塞”(《抱朴子内篇·自叙》)。他于永兴元年(304,洪二十二岁)春末赴洛阳之时,陈敏和周玘还是讨平石冰之战的总指挥。不久以后,打了胜仗的陈敏,以平定了石冰叛乱之功封为广陵相。可是这时北方正是八王之乱趋向高潮,西晋王朝已经混乱不堪,晋惠帝也被司马乂劫持出洛阳。东海王司马越于永兴二年(305)七月勒兵山东,西向进攻关中,想把被劫持的晋惠帝劫持回洛阳。为此想拉拢在南方刚刚打了胜仗的陈敏,因而“承制起敏为右将军,假节,前锋都督”,并写信给陈敏,称颂他平定石冰的功劳,希望他与自己同去关中迎惠帝回洛阳,当然也许了大愿。然而陈敏想的是如何趁此混乱之机割据一方,《晋书·陈敏传》说:“惠帝幸长安,四方交争,遂有割据江东之志。”于是他就托辞回江东,收兵据历阳(今安徽省和县一带)。由于陈敏是庐江(今安徽庐江)人,也属晋王朝所歧视的东吴故地人氏,他懂得东吴世家豪族的心理,所以他一回江东就首先找到甘卓。甘卓当时被任命为吴王常侍,正从洛阳回江东时来到历阳,陈敏就教甘卓假称皇太弟(成都王颖)的命令,拜他为扬州刺史。然后又拉拢江东首望顾荣等四十余人作为将军,又娶甘卓的女儿为儿媳,再令其诸弟东讨西掠,遂据有吴越之地。《晋书·惠帝纪》则于永兴二年(305,葛洪二十三岁)十二月说:“右将军陈敏举兵



反,自号楚公。”陈敏的彻底失败是在永嘉元年(307,葛洪二十五岁)二、三月间,因而葛洪自公元304年春夏之交一直到公元307年春夏间,都辗转在赴洛阳和返回家乡的道路上。

《抱朴子内篇·金丹》说:“往者上国丧乱,莫不奔播四出。余周旋徐、豫、荆、襄、江、广数州之间。”就是说这几年间葛洪游历了许多地方。在游历期间似乎他除了寻访异书之外,还作了社会调查,特别是关于道教的社会调查。他说在游历期间“阅见流移俗道士数百人矣”(《抱朴子内篇·金丹》)。从其主要调查对象看来,他着意调查的是有关炼气服食、长生求仙方面的情况。这一调查使他很失望,他遇到的道士中“或有素闻其名,乃在云日之表者,然率相似如一。其所知见,深浅有无,不足以相倾也。虽各有数十卷书,亦未能悉解之也,为写蓄之耳。时有知行气,及断谷服诸草木药法,所有方书,略为同文。无一人不有《道机经》,唯以此为至秘,乃云是尹喜所撰。余告之曰,此是魏世军督王图所撰耳,非古人也。”他调查的有名的道士,都很泛泛,虽然各有一些书,都是为了藏着好显示于人。间或有些是行气断谷,服草木药法的方书,也都是大同小异,没什么新奇的。他们都有一部视为至秘的《道机经》,以为是关尹喜的大作,其实只是近世三国时魏国的领护军将军王图的作品。王图根本不知道炼制金丹大药,而是以行气入室求仙,并谓这就是全部的道,当然这对于葛洪来说,就远远不是那么回事了。他在漫游期间也遇到了一些他认为是真的得道之士,例如董京就是。在《抱朴子内篇·杂应》中写道:“洛阳有道士董威辇,常止白社(乞丐聚居处)中,了不食,陈子叙共守事之,从学道,积久,乃得其方。”葛洪是通过陈子叙了解到董京辟谷的方术、炼食的药方和炼食的方法。



关于董京,《晋书》有他的传,说:“董京,字威辇,不知何郡人也。初与陇西计吏俱至洛阳,被发而行,逍遥吟咏,常宿白社中。时乞于市。或见推排骂辱,曾无怒色。孙楚时为著作郎,数就社中与语,遂载与俱归,京不肯坐。……后数年遁去,莫知所之。”孙楚是西晋初年人,于元康三年(293)去世,其时葛洪只有十岁,待到葛洪来调查董京时,只能通过董京的弟子门人等了解他的情况。从《抱朴子内篇·杂应》篇的记载看来,葛洪的调查是相当深入而详尽的。在这些调查中,葛洪严重地感觉到社会上流落的道教徒群体对于道门既不了解又复混乱。一般的道教徒众对于道教多半处于混沌茫然之中,而真正的得道之士,又大都表现怪诞,复与人群远离。可能这使他思考道教群体表现出的两极状态,流落道路的道教群体呈现出来的愚昧现象和个别得道之士或道教团体远离人群严重孤立于世的孤僻状态。即如他的老师郑隐及其道团就是远离人群的隐士集团。对于这种道教团体中的两极对立现象,他似乎做了深刻的思考。也可能在此同时,他进一步认真考虑了《抱朴子内篇》和《抱朴子外篇》的写作计划。

葛洪在《抱朴子外篇·自叙》中说:“洪年二十余,乃计作细碎小文,妨弃功日,未若立一家之言,乃草创子书。会遇兵乱,流离播越,有所亡失,连在道路,不复投笔十余年,至建武中乃定。”据此可知,葛洪在赴洛阳前,已打算“草创子书”,而且开始了写作。在赴洛阳时还带了他已完成和未完成的书稿,但这部分书稿有些可能遗失了。然而在其漫游或流亡期间,他通过社会调查了解到不少材料,大大地充实了他的著述。接触社会愈深,使他的视阈加宽加深,也大大丰富了他的论述。例如他在外篇中写了《酒诫》、《疾谬》、《讥惑》、《刺骄》



等篇,充满了对当时社会现实的揭露和抨击。这一部分书稿的主要思想内容应是属于儒家的系统,大概就是《抱朴子外篇》的最早形态。即使在《抱朴子内篇》中也可看到他在漫游中对社会的观察记录。例如在内篇《微旨》中,他历举了七十多种求长生者不应犯的恶事,其中包括当时社会各阶层各种生活领域中可能出现的恶事,甚至如弹射飞鸟、剥胎破卵、春夏燎猎等属于破坏生态环境的行为,亦无遗漏。可见他在漫游过程中涉及之深和观察之精。因为他在青少年时代,“贪广览,于众书乃无不暗诵精持”,所以他能敏感地利用这些材料,并藉之写出他的著作。不过他的广览精读又是有选择的,他不喜欢“星书及算术、九宫、三爻、太一、飞符之属,了不从焉,由其苦人而少气味也”。这个不喜欢似乎对葛洪有深远的影响,在他后来的写作中,表现出他对儒家和道家等经典的纯熟并善于依据事实引申出有关的道理,却不愿意构建一个更为深刻的、较为普遍的原理支架来考察他观察到的事实。葛洪不能像那时的道家学者们那样,在思想深度上提到新的高度。尽管葛洪本人着眼于写出一部有其特色的子书。在思想上,他继承了汉代儒家和道家合流的学者们如扬雄、桓谭、王充等的某些思想和理论,但他却不能与魏末晋初的玄学大师们的水平相比,在哲学思想的影响上葛洪还是比不上正始名士和竹林名士们。

## 第五节 停留南土

除了对社会、宗教、风俗、民情、人事等进行调查外,他还大量地调查了各种自然界的动、植、矿物,为他后来撰写炼丹



及医药学著作作了准备。惠帝永兴元年(304)的春夏之交,他从家乡出发,渡过长江,经徐州到达豫州,然后去洛阳,大概其时洛阳周围兵乱,难于久留,于是打算返回江南。这时陈敏的叛乱正在徐、扬二州进行,这使他难以沿原路东返。于是他就打算由豫州向南趋荆州,寻机会东向江州而返回丹阳。大约在赴荆州道上,他看到了普遍混乱中的微微的宁静,当时任荆州刺史的刘弘是在平定张昌起义军时立了大功的将军,他又果断地斩杀了抗拒接受任命他为镇南大将军、荆州刺史命令的张奕。凭借着他的军威,又聘用了一些能干的官吏,使得他治理下的荆州,出现了相对的安定,又恰逢那年农业丰收,更使得荆州出现了宁和的气氛。因为刘弘被任命为荆州刺史的同时又封为镇南大将军,因此他也管着南方各州的事。例如当时广州刺史王毅病卒,他就选派嵇含为平越中郎将、广州刺史、假节。当时刘弘的考虑是:东边的江、扬二州陈敏的叛乱正炽,南越险远,如若稍有不测,事态当会相当严重,必须派得力的官员前去。这时正好嵇含来到襄阳。嵇含原在征南将军范阳王虓那里为从事中郎、振威将军、襄城太守,后来因为范阳王战败,他才投奔刘弘。刘弘一向知道嵇含的才能和为人,即待以上宾之礼。大约惠帝永兴二年(305)冬,嵇含就到了襄阳。而陈敏的势力一度曾到达江州,这时葛洪正赴江州道上,打算沿江东下回返扬州,因碰上战火而退返荆州。而在荆州方面由于刘弘作了严密的防范,扼制了陈敏的势力,使得荆州相对的要平安得多。葛洪在荆州遇到了故人嵇含,《抱朴子外篇·自叙》说:“会有故人谯国嵇君道(嵇含字),见用为广州刺史,乃表请洪为参军。虽非所乐,然利可避地于南,故龟勉就焉。”嵇含是三国时著名学者嵇康的兄长嵇喜的孙子,葛洪称



其为故人,似乎葛洪与嵇含早就相识,或者葛家与嵇家早有相互来往。《晋书》葛洪本传也说:“洪见天下已乱,欲避地南土,乃参广州刺史嵇含军事。”于是嵇含委派葛洪立即先行催兵直趋广州。葛洪此行大概很顺利,但是他在广州却未能等到嵇含。因为这时荆州发生了变故。镇南大将军、荆州刺史刘弘突然去世,他留下的职务需要一个有声望且有能力应付当前复杂形势的人担当。当时大概考虑了由嵇含来继任,因此他被通知暂时留在荆州。就在他停留的这几天,与他有怨嫌的一位担任司马的刘弘的属官,感到了威胁。这个司马觉得如果嵇含接任了荆州刺史,将会加害于他。于是他先下手为强,趁着黑夜,杀害了嵇含,留下远在广州等待嵇含的葛洪。葛洪《自叙》说:“见遣先行催兵,而君道于后遇害,遂停广州。频为节将见邀用,皆不就。”《晋书·葛洪传》也说:“及含遇害,遂停南土多年,征镇檄命,一无所就。”那么停留在南土的葛洪干了些什么呢?

现代学者陈国符著《道藏源流考》附录五中说:“光熙元年(二十四岁),往广州,遂停南土尝由日南(即今越南之顺化一带)往扶南。(扶南国即今柬埔寨与越南南部。其后因所闻见,记晋代南洋产砂之国,附于《太清金液神丹经》之后。)后返里。”<sup>①</sup>由此可知葛洪停留南土时期,曾去过越南和柬埔寨等印支地区。《道藏·洞神部·太清金液神丹经》卷下附录中葛洪自云:“余少欲学道,志游遐外,昔以少逸,因旅南行,初为观交岭而已。有缘之便,遂到扶南(现今越南南部及柬埔寨地区)”。葛洪在扶南地区也做了多方面的考查,可能主要的是

① 见《道藏源流考》下册,中华书局1963年第1版,第378页。





考查了那里的特产,包括自然界的出产和人工的制品。为他后来的著述取得了重要的材料。据冯汉鏞研究,葛洪考察的印支特产,“无论在深度或广度上,认识都相当深刻。他所提到的特产,大部分都最先见于葛著,若非亲身目睹,就很难办到这点”<sup>①</sup>。葛洪在扶南考察中的材料,对于他撰写《抱朴子内篇》的一些篇目起了相当重要的作用。

葛洪在广州停留多年,除了跨海去访扶南外,可能还有一些较为重要的活动也在此时进行。在这几年流落道路的经历中,他深感“荣位势利,譬如寄客,既非常物,又其去不可得留也。隆隆者绝,赫赫者灭,有若春华,须臾凋落。得之不喜,失之安悲?悔吝百端,忧惧竞战,不可胜言,不足为也”<sup>②</sup>。所以他绝意于仕途,转而绝弃世务,锐意松乔,服食养性,修习玄静。在此期间,他生活在浓郁的道教的氛围之中。这里要提一下他与一个重要的道教徒鲍靓的关系。因为据《晋书·葛洪传》说:葛洪“后师事南海太守上党鲍玄。……(玄)见洪深重之,以女妻洪。洪传玄业,并综练医术。”这里说的鲍玄就是鲍靓,因为鲍靓字太玄。《晋书·葛洪传》上写错了,误将靓写作玄。《晋书·鲍靓传》说:“鲍靓,字太玄,东海人也。年五岁语父母云:本是曲阳李家儿,九岁坠井死。其父母寻访得李氏,推问皆符验。靓学兼内外,明天文河洛书,稍迁南阳中部都尉,为南海太守。”这时身在广州满怀道教情绪的葛洪与这位当时也在广州的道教真人、南海郡太守很自然地相熟起来。

① 冯汉鏞《葛洪曾去印支考》,载于《文史》第三十九集,中华书局1994年3月第1版,第59页。

② 《抱朴子外篇·自叙》。



特别是鲍靓前几年刚从嵩山刘君石室的石壁上得到上古《三皇天文》这一重要的道教经典,对于热衷收集道书的葛洪来说,真是有点喜出望外。据《云笈七签》卷六说:“鲍靓于晋惠帝永康年中(大约在公元300年左右)于嵩山刘君石室清斋思道,忽有刻石三皇天文出于石壁,靓以绢四百尺告玄而受,后授葛洪。”关于鲍靓将女儿嫁葛洪一事,可能就在葛洪“停留南土多年”这段时间里。不过《云笈七签》卷一百六《鲍靓真人传》说:“晋大兴元年(318),靓暂往江东。”就在他居留江东期间,于蒋山遇到了仙人阴长生,传给他尸解大法。此处且不讨论鲍靓的神遇,而是要考虑他到江东的原因。如果葛洪在广州停留时期已经完婚,那么就有可能是在离开南土回家乡时,未能携带妻子同行,这时岳父送女儿到婆家。当然也可能是鲍靓有事到江东,顺便访问亲家和看看女儿。葛洪这时已是三十六岁,虽说年纪大了一些,但仍是容许结婚的年龄,所以鲍靓之到江东,未见得不是送女儿与葛洪完婚。由此可以推断,葛洪是在二十五岁到三十六岁之间结婚的。对于古人来说,这当是很迟的晚婚了。关于鲍靓的女儿,葛洪的妻子,能说的不多,《云笈七签》卷一一五有《鲍姑传》,其中说:“鲍姑者,南海太守鲍靓之女,晋散骑常侍葛洪之妻也。靓字太玄,陈留人也。”由于鲍靓和他的妹妹并先世累积阴德,故皆得道,特别指出,“姑及小妹并登仙品”。《鲍姑传》最后说:“靓与妹亦得尸解之,道姑与稚川相次登仙。”

现在尚无法搞清楚葛洪是什么时候从广州返回江东,但有一个最大的可能是西晋愍帝建兴元年(313,葛洪30岁),琅琊王司马睿被任命为左丞相后。据《晋书·葛洪传》说:“元帝为丞相,辟为掾。以平贼功赐爵关内侯。”又据葛洪《抱朴子外



篇·自叙》说：“荐名琅邪王丞相府，昔起义兵，贼平之后，了不修名诣府，论功主者，永无赏报之冀。晋王应天顺人，拨乱反正，结皇纲于垂绝，修宗庙之废祀，念先朝之滞赏，并无报以劝来，洪随例就彼。庚寅诏书赐爵关中侯，食句容之邑二百户。”司马睿在永嘉元年（307）以琅邪王、平东将军进为安东将军、都督扬州江南诸军事、假节，镇建邺。《晋书·元帝纪》说：“永嘉初，用王导计，始镇建邺。以顾荣为军司马，贺循为参佐，王敦、王导、周顗、刁协并为腹心股肱。宾礼名贤，存问风俗，江东归心焉。”这时当了丞相的司马睿，为在江东建立他自己的基业作更为积极的安排，对葛洪的封爵和任命，正是在这一安排下作出的。许多江南名门士族都被吸收到这个集团中来。被江南士族视为同类的葛洪自然地就会被他们拉拢。按葛洪的本意，既不愿为官，也不愿与江南望族混在一起。迫于当时全国的形势，北方西晋王朝已经土崩瓦解，大部分地区被各少数民族的贵族渠帅统治着，连年征战不息。江南自陈敏叛乱之后，处于相对稳定的状态，司马睿采用王导的计策是合乎实际情况的。这也就使得葛洪只能接受这样的安排。但是葛洪回家乡后，并未参与司马睿集团的政治活动，仍然在整理他调查得来的材料，勤奋地写他的子书。到建武元年（317）夏，司马睿等已筹建了东晋王朝，这时他也完成了《抱朴子》内外篇的写作。看来葛洪在南土停留期间，也是勤奋有加，生活既充实又紧张，他确实取得了他所期望的成果。

## 第六节 中年葛洪

葛洪回到了故乡，写完了他计划中的子书，已是三十五岁



的中年人了(前已提到,葛洪在其《抱朴子外篇·自叙》中说到他的写作“至建武中乃定”。建武,即公元317年)。看来他已经沉湎于道教徒的生活之中,他忙于寻找可以炼丹的地址,忙于设计和制造炼丹的设备,还要备料和制定炼丹工作程序,甚至还要兼顾监管工作。似乎他再也不过问世事。可是事实却非如此,这时他表现出的是对隐逸之士的特别关心。他和余杭县令拜访了隐于山野的郭文举,似乎是当时的一件大事,而且后来载入史册。《晋书·郭文传》载:“郭文,字文举。……洛阳陷,乃步担入吴兴余杭大涤山中穷谷无人之地,倚木于树,苦覆其上而居焉,亦无壁障。……恒著鹿裘葛巾,不饮酒食肉,区种菽麦,采竹叶木实,贸盐以自供。”这是一个隐居深山老林的得道之士。此人与葛洪之前似乎没有什么关系,只是出于对有道之士的关心,或者还可能是受朝廷的委托,葛洪拜访了他。《晋书·郭文传》说:“余杭令顾颺与葛洪共造之,而携与俱归。”葛洪是处于劝说者的地位。当然和所有当世隐居之士一样,郭文不接受任何馈赠,仍然辞居山中。后来,当时的宰相王导派人把他迎到京城,让他居住在西园一处果木成林又有鸟兽麋鹿的林苑。他在这里住了七年。不过他仍坚持要求回到山中居住。《晋书》葛洪本传提及的葛洪与郭文的交往,只是讲:“于余杭山见何幼道、郭文举,目击而已,各无所言。”相遇目击,该是两人相熟于前,邂逅无语,故目击而已。郭文于永嘉五年(311)洛阳陷落之后,才步担来到余杭,因此葛洪与顾颺造访郭文时,当是葛洪自南土返回故土之后的事。前已述及,葛、顾曾携郭文归,接着王导将他接到西园,一住七年,因此这样的目击相遇,可能是在郭文离开西园之后。此时葛洪已四十余岁,郭文当比他更大。只有成熟的中年人并致



力于求道者对于熟人才会有这样的表现。这里还提到了何準(幼道),《晋书》卷九十三有传。何準的女儿后来成为晋穆帝的皇后,不过那时何準已经去世。何準的哥哥何充曾是东晋的大臣,他在东晋第四任皇帝晋康帝即位后不久,出为骠骑将军。他做了骠骑将军后,就要他兄弟何準也到朝廷做官,何準说:“第五之名何减骠骑?”何準在兄弟中排行第五,故有此言。后来何充当了宰相,权倾一时,何準仍然只是念诵佛经,修营塔庙而已。他是信佛的隐逸之士。大约葛洪也与他早就相识,故与他相遇仅目击而已。由此可知,葛洪自完成《抱朴子》内外篇以后,常到余杭山中,先是与各类隐逸者交往,然后葛洪与顾颉同去造访郭文,携与俱归,表明他与官方合作,至少是配合官方劝导隐逸之士离开山林荒野,回归村落城镇,过上一种平安的日子。当然如果可能的话,或可劝导其中具有一定才干者出仕任职,为朝廷服务。这次帮忙没有成功,可能因此葛洪也就未再帮过这种忙。那么葛洪为什么要干这种事呢?可以肯定的是葛洪绝不是为了讨好官方,而是出于他的一种思想。在他的远游过程中,他考虑得最多的问题之一,就是他的家族信奉的道教的现实状态,前面已经提到,他考虑了道教徒众的两极状态,特别是隐居在深山荒野的那些得道的有识之士。他拜访的道众很多,就是对于隐居山野的得道之士,当然也不只造访了董京、郭文两人。即使他为寻他师父及其道团,也会碰上众多的山野隐逸之士,更何况他有意地进行探访。正由于他拜访和调查过的隐逸之士不知凡几,他在《抱朴子外篇》的头两篇《嘉遁》、《逸民》中,才能那么翔实,活生生地描述了隐逸之士的心态和生活状况。如他在《嘉遁》篇中写士人或入世者的代表赴势公子对隐者或出世者的代表怀冰先



生说道：“方今圣皇御运，世夷道泰，仁及苍生，惠风遐迈，……四门穆穆以博延，主思英逸以俾乂（治理）。此乃千载所希值，剖判之一会。而先生慕嘉遁之偏枯，不觉狷、华之患害也；务乎单豹之养内，未睹暴虎之犯外也。”葛洪在这里仿扬雄用“圣皇”称颂时君，当是指东晋元帝司马睿。又周朝初年，姜太公封于齐，有两个隐士叫狂狷和华士，不肯臣服于齐，隐居于野，姜太公执而杀之。又说到单豹，《庄子·达生》篇说：“鲁有单豹者，岩居而水饮，不与民共利。行年七十，而犹有婴儿之色。不幸遇饿虎，饿虎杀而食之。”由此可见，士人（人世者）之本心乃是为说服隐者们臣服朝廷或官府，且为朝廷所用。所以告诫他们不能只顾个人的修炼，而忽视基本的安全。如果谈不上基本的安全，个人修炼就没有什么意义了，当然也谈到了官方为他们提供保护和生活方面的关顾。大概葛洪很同意对那个时代出现的太多的隐逸之士采取这样的措施。前面所说郭文的事，可能就是这个措施的落实。在此可以想见葛洪与顾颉造访郭文时的思想状况。从《嘉遁》和《逸民》两篇可以看出葛洪所描述的出世者们所以能优游于林下，所以能与官府达成某种谅解，都出于一个一致的认识，即无论出世入世皆是圣君统治下的臣民，正如《嘉遁》最后赴势公子所说“兴儒教以救微言之绝，非有出者，谁叙彝伦？非有隐者，谁诲童蒙？普天率土，莫非臣民。亦何必垂缨执笏者为是，而乐饥衡门者可非乎”。即是强调无论是官员还是隐者都应以儒教为治理国家的主导思想，统一在以儒家思想来治理国家的东晋朝廷指挥之下。葛洪也是希望如此，在一个政权稳固的朝廷统治下，无论官员、百姓、隐逸之士都可以过着太平日子。即是得到了一个群体生存的基本环境或者群体生存的条件，否则就是个人



修炼得了道也不能延存生命。单豹就是一个典型的例子。在一个昏乱的政权统治状态下,即使是嵇含那样的良吏也会死于非命。而嵇含的叔父嵇绍(他是晋朝著名学者嵇康的儿子)也是一个难得的好官,他在被击败了皇帝的近卫军军队溃散之际,以自己的身体捍卫被人们搁在一旁的皇帝(晋惠帝),射向惠帝的如雨般的飞箭,由嵇绍全部承受了。嵇绍身上飞溅的血,喷洒到惠帝的衣服上,惠帝后来不让洗净这身衣服,说:“此嵇侍中血,勿去。”他被列入《晋书》的忠义列传中。他虽然死得壮烈,但是他也是死于晋朝宫廷权力斗争的可耻战争之中。葛洪对这两人的死感慨良深,在他心目中,这两人是忠义能干的良吏,由于世道混乱,或许还由于他们的责任心重,以至惨死。大约他还见到更多并非是责任心重而是过分谋求以至积劳成疾而至于死的官吏。于是在他的寓言式的论文《逸民》中,他从《庄子·达生》中选出张毅内热病死的例子,来表述一类人的典型。张毅因过于热衷应付达官贵人和他们的随从,结果不胜其劳,内热而死。嵇康说张毅“趣外而失中”,即认为张毅追逐外在的荣利,而忽略本性的修养。葛洪大概也认为嵇氏叔侄虽然人格高尚,却都死于非命,也属忽视了本性的保养。忽视本性修养的人,也会因社会国家的混乱比平常时期更多更快地死亡。而他自己这时,在《抱朴子外篇·自叙》中说到:“诣京师索奇异,而正值大乱,半道而还,每自叹恨。今齿近不惑,素志衰颓,但念损之又损,为乎无为,偶耕蕝泽,苟存性命耳。博涉之业,于是日沮矣。”可见葛洪这时的思想,是从群体生存和个体生存的关系上来考虑他的行为或他应从事的工作。他在浪迹江湖时看到了太多的死亡,真是人命如草芥。所以他只能“偶耕蕝泽,苟存性命”,当是实际



的描述。据史书记载,东晋时人口锐减,如桓温是东晋朝的大臣,曾“总督内外”,他在给皇帝上疏陈便宜七事中的第二事就说:“其二,户口凋寡,不当汉之一郡。”是说这时全国人口,连汉朝时的一郡人口数都达不到。目睹人民的大量死亡,切身感觉到人口的凋零,使得具有悲天悯人心肠的葛洪格外意识到生命的宝贵。他痛切地理解到《易·系辞》中说到的“天地之大德曰生”和“生生之谓易”的深刻含义。他真正领会到群体生存的条件对于个人生存的无比重要。他访问郭文等隐逸之士,正是害怕单豹的“营内忘外”。他不参与司马睿集团的政治活动,而且处处向人们表示自己不愿为官,就是劝导人们和提醒自己不要忘记张毅的“趣外失中”。

葛洪在完成《抱朴子》的著述之后,除了修炼和访问隐逸得道之士外,并没有停止写作,更没有停止对更广泛方面的问题进行探讨。除了不断地修改补充《抱朴子》内外篇之外,还在其他专业方面进行撰述,诸如医学、天文、军事、文学等等。

首先是在医学方面,《晋书》说他著有《金匱药方》一百卷,《肘后要急方》四卷。据王明在《抱朴子内篇校释》的附录二《葛洪撰著书目表》中还列有一些医药著述:《玉函方》一百卷(王明怀疑这就是《晋书》所说的《金匱药方》),《神仙服食药方》十卷,《太清神仙服食经》五卷,《服食方》四卷,《玉函煎方》五卷,《黑发酒方》一卷等。

在天文学上葛洪也有过重要的著述,例如《晋书·天文志》记述了他批评王充以盖天说驳浑仪的论点,支持张衡等人所坚持的浑天说观点。这不是一般的评论性发言,而是一篇论述天体的论文,注意这里说的天体是指一种蛋壳似的天,不是指日月星辰等位于天空的物体。王明《抱朴子内篇校释》附





录二《葛洪撰著书目表》称此为《浑天论》。又杨明照《抱朴子外篇校笺》佚文第三引《御览》五九五说：（葛）洪造《穹天论》云：“天形穹隆如笠冒地，若天北方远者，是北方星宜细于三方矣。”按《晋书·天文志》记述了那时各家关于宇宙的理论，其中有虞耸的《穹天论》，这个宇宙模式中却没有这些话，而且这些话也不像是一个完整的论点。大概葛洪没有建立过《穹天论》的宇宙模型，而是《御览》可能引了《晋书·天文志》未采纳的葛洪关于虞耸《穹天论》评论性讲话。另外，葛洪似乎也对潮汐作过研究，王明在《葛洪撰述书目表》中列有《潮说》一部。

葛洪在军事方面也作过研究，在王明的《葛洪撰述书目表》中载有以下书目：《军书檄移章表笺记》三十卷、《兵事方伎短杂奇要》三百一十卷、《兵法孤虚月时秘要法》一卷、《阴符十德经》一卷和《抱朴子军术》。严可均《全晋文》辑得军术四十二条，杨明照据《北堂书钞》、《文选》、《御览》、《艺文类聚》等辑得四十四条，载于《抱朴子外篇校笺》附录中，被认为是《抱朴子外篇》的佚文，故辑于佚文三。葛洪的军事著述，现在留下的材料中大多属于兵阴阳方面，可能是葛洪在组建士族地主武装与当时的起义军作战时关于军事活动的经验和见闻，在整理成篇后，感到收入《抱朴子外篇》不合适，就成了佚文。

葛洪进入中年前后，也有关于文学方面的著作，主要有：《神仙传》、《西京杂记》、《汉武内传》。其他还有：《良吏传》、《集异传》、《郭文传》等。葛洪的文学著作有他自己的特色，上述《神仙传》等三部主要文学著作，都是宣讲神仙道教的内容，但又都是表述了古代人们对生命现象的探索和对人生意义的追求。《神仙传》反映了那个时代的神仙观念，也反映了那个



时代人们的精神世界。《西京杂记》是一本小说集,重点描述了西汉京城和汉家宫殿掖庭及宫廷生活等,夹杂了不少怪异神仙故事,鲁迅在《中国小说史略》中说道:“若论文学,则此在古小说中,故亦意绪秀异,文笔可观者也。”《武帝内传》是将汉武帝的一些历史材料,与神仙怪异等事连接糅杂,主旨仍在于渲染一个绮丽喧闹的神仙世界。但其文学水平也还是可有所称道的。

此外,葛洪对术数也有诸多著述。王明于葛洪著述书目表中录有关于遁甲术的书六种,周易杂占和龟占各一种。《抱朴子外篇·自叙》中葛洪说他不喜欢星书、算术、九宫、三棋、太一、飞符之属,但又说“晚学风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法,粗知其旨,又不研精”,似乎是由于某种需要,不得已而学之。这些所著书目,也可能是他的学习笔记或读书抄录。但要顺便说一句,葛洪对于遁甲术并非泛泛而知,例如遁甲术中的“三奇得使”之属,就是葛洪发展出来的。

就在葛洪努力于研究和著述时,他同时还担任着东晋朝廷的官员。前面已经说过,晋元帝在即位之前,就封他为关内侯,并征用他为掾,这只是一种佐助官吏。到咸和元年(326),葛洪已四十三岁,其时任司徒的王导,将葛洪“召补为州主簿,转司徒掾,迁咨议参军”,直接在王导身边工作。关于他具体的工作任务不很清楚,但从他的传记和著述中可以推知,他的一个主要任务就是为执政者沟通与隐者的关系。前已说过王导派人将郭文接到都城,住于西园,可能葛洪就参与了这个活动。大概由于他在流落道途时,对社会情况的调查,特别是对道教情况的调查,使他对隐逸者们的情況有较为深入的了解,掌握了他们的不少资料。他可能将这些资料进行过整理,并



提供给当时有关的职能部门。《晋书·葛洪传》说他与“干宝深相亲友,荐洪才堪国史,选为散骑常侍,领大著作,洪固辞不就”。干宝与葛洪有着相似的经历。和葛洪一样,干宝的祖父和父亲也都是三国时东吴的官吏和贵族;葛洪是在平定石冰之乱后封为关内侯,干宝是在平定杜弢之乱(西晋愍帝建兴三年,公元315年)后封为关内侯;两人都是以勤学和才器著名,又都在东晋朝建立伊始任命为官员。葛洪起先只是一名佐助官员,后来升为咨议参军,还补了一个州主簿。干宝则做了史官,《晋史》本传上记载了王导推荐他为史官给皇帝的上疏。当时的史官很穷,所以他又求补山阴令,后来升为始安太守。由于他的文学才能,王导提拔他为司徒右长史,散骑常侍。这时两人都是司徒府的属员,有许多事情要会商办理,可能葛洪将有关隐逸之士的资料交给了干宝。由于两人相亲友,葛洪也跟干宝谈到了他的一些见闻和学术上的研究,诸如天体或宇宙建构的理论,扶南地区的物产和风俗土仪,嵇氏叔侄的遇难,道教书籍的正伪和流传等等。所以干宝推荐他来修国史,事实上,葛洪的很多研究资料和文章,在《晋书》里都有所反映。至于如何对待隐逸人士这个问题上,葛洪与干宝做过认真的讨论。因为在北方极度混乱之时,不少落难士人,和有较高文化背景的道教徒众,流离南下,在江南茂林修竹的密密山林中与野兽同处,其中自不乏才智之士,如郭文举之流,与这些人打交道是有相当困难的。要沟通隐逸与朝廷之间的关系,葛洪提出了一个基本思想,正如他在《抱朴子外篇·逸民》篇中所说:“在朝者,陈力以秉庶事;山林者,修德以厉贪浊,殊途同归,俱人臣也。”这从政策上说,似乎是一种调和之计,调和宗教与政治、信仰与尽忠朝廷两方面的关系。但从



葛洪的本心而言,却是深刻地反映了他关于群体生存和个体修炼关系的思考。从道教徒的观点来看,要修炼得道成仙,必须有一个良好的群体生存环境;从朝廷的角度来看,如果隐逸之士都勤于修炼,只要掌握得当,也会对群体生存环境作出有益的贡献。隐逸之士在艰苦的生活条件下表现出洁行高蹈,努力歌颂先王之道,自会使人民知退让,而促使社会安定、繁荣。葛洪总是以这一指导思想来执行他在朝廷的工作。

## 第七节 老年修道

葛洪为朝廷所做的工作大概不是很成功的,好不容易把郭文弄到丞相府的西园,过了七年还是坚决要回到山野密林中去。葛洪觉得这样的做法不仅收不到效果,而且与他的想法相去甚远,或者简直是不相干。对于这些散置于山林,远离人类社会,基本生存条件得不到丝毫保障的人群,应该如何改变他们的状况,使他们回到正常社会?对此葛洪与朝廷的想法是有差别的。朝廷或官府只是简单地认为,只要将这些人身上的优秀分子吸收到朝廷中任职,这个问题就算解决了。葛洪对此当然不会反对,但他以为不能只是发掘一些官员,还要让他们有较好的修炼条件,进一步使他们给社会带来良好的风气。葛洪实际上无法干些什么,能做的只是搜集整理有关隐逸者的个人资料,试图从这些资料中发现某种办法,甚至发现某种奇迹,使得他能将这些逸民们如怀冰先生之流,既置于群体生存环境的有效保护之下,又能让他们在进行自我修炼的同时为朝廷或官府带来良好的社会效应。



葛洪的努力没有收到工作上的效果,这使他感觉到跟官府的合作,最终是不会有成果可言的,反而使他在修炼方面耽搁下了。他设想如果在修炼上下点功夫,有可能会找到较为有效的办法。他曾随郑隐学习过道教的基础知识、典籍、理论和诸多道诀。不过那时他还年轻,思想上还局限于为将来能在仕途上挣得一个理想的前程,因而主要精力还是花在经、子典籍方面。郑隐是他从祖父的学生,所以他的学道,只不过是某种家学的传授。而他“于时虽充门人之洒扫,既才识短浅,又年尚少壮,意思不专,俗情未尽,不能大有所得。”葛洪还记录了郑隐对他的讲话道:“君有甄事之才,可教也。然君所知者,虽多未精,又意在于外学,不能专一,未中以经深涉远耳。”(《抱朴子内篇·遐览》)他又回忆这一时期和老师的相处,还说:“郑君本大儒士也,晚而好道,由以《礼记》、《尚书》教授不绝。其体望高亮,风格方整,接见之者皆肃然。”又说:“郑君不徒明五经、知仙道而已,兼综九宫三奇、推步天文、河洛讖记,莫不精研。”这表明那时葛洪其实并没有进入道教情绪之中,所以并未认真学道,主要还是沉浸在传统儒学的氛围里。在他长期的漫游历程里,他也碰到过不少道教徒众,从这些人那里也听到或见到过各种修炼方法和法术,但大都是皮毛的,甚至是虚假的或骗人的。前已述及,他这时的主要兴趣不是在于修炼,而是收集道书和对各种道教活动进行调查。只是由于全国性的大动乱,和在此之前的遭遇,葛洪不仅对于在仕途上求发展的思想大大淡薄,更处在受死亡笼罩着的恐怖氛围中,他考虑的是个人的生存,那些流亡于道路的流民的生存,还有那些忠勇为国的才俊之士的生存,流落于山野林藪的隐逸之士的生存,那么多动乱地区人民的生存,乃至整



个人类的生存。可能就在这种悲天悯人的思绪中,他才真的进入道教的情绪,对修道有了兴趣。他对于自古以来的道教的认识,在撰写《抱朴子内篇》时就已经认定修炼的目标就是成仙,就是要长生不死。他认为仙人分为上中下三等,他根据《仙经》所说:“上士举形升虚,谓之天仙;中士游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。”无论是上士、中士还是下士,首先都必须能长生不死,只要能长生不死,就已算列入仙班。既已得仙,则升天入地各从所好。另外,若欲留住世间,则可服食一半丹药,留下一半,以后要升天时再全部服下。他在所撰《抱朴子》中说:“天地之大德曰生。生,好物者也,是以道家之所至秘而重者,莫过于长生之方也。”(《内篇·勤求》)又说:“长生之道,道之至也,故古人重之也。”(《内篇·黄白》)他在《内篇·金丹》中说:“余所以绝庆吊于乡党,弃当世之荣华者,必欲远登名山,成所著子书,次得合神药,规长生故也。”在他完成《抱朴子》内外篇的子书之后,自然就会立即投入炼金丹大药的努力之中。他还曾力图证明,长生不死虽然万分困难,但毕竟是确实可能的。这里且不讨论他的论证是否正确,只是从他的强辩中可以看出,他对人类的生存问题作过多么强烈的思考。葛洪漫游的后期是到了广州之后,正是他的道教情绪最浓烈之时,前面提过这时他遇到了鲍靓。鲍靓是一个著名的道士、真人,传给了他不少重要的道法,其中最主要的仍当是炼丹之术。因为鲍靓曾从阴长生学过道诀、太清尸解之法等等,这些到底是些什么内容呢?葛洪在《神仙传》卷五中写了《阴长生》,说阴长生曾在青城山从马鸣生学炼丹,并从其受《太清神丹经》。辞师后自己也炼成了丹,先服食了一半,暂时没有升天,而是周游天下,教授有缘者。阴长生后



来在平都山白日升天,临去时著书九篇,作自序说:“维汉延光元年,新野山北,予受和君(即马鸣生)神丹要诀。道成去世,副之名山,如有得者,列为真人。不死之道,要在神丹。能知神丹,久视长存。”可知阴长生之所授,也是炼丹大法。葛洪青年时代从郑隐之所学,也主要是炼丹。《抱朴子内篇·金丹》写道:“昔左元放于天柱山中精思,而神人授之金丹仙经,会汉末乱,不遑合作,而避地来渡江东,志欲投名山以修斯道。余从祖仙公,又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。余师郑君者,则余从祖先公之弟子也,又于从祖受之,而家贫无用买药。余亲事之,洒扫积久,乃于马迹山中立坛盟受之,并诸口诀诀之不书者。江东先无此书,书出于左元放,元放以授予从祖,从祖以授郑君,郑君以授予,故他道士了无知者也。”所以一当葛洪努力于道教修炼,自然就集中于金丹大法。虽说他在官府效力,但仍然花不少精力,甚至于更多时间,去寻求炼金丹的各种条件和寻求确当的炼丹地点,而且也实际上炼过丹。为此他跑过不少地方,建立过炼丹的设备和基本建设,现在遗留下来的或传说中的葛洪炼丹遗址,几乎遍布当时的荆、扬、江、广诸州。

葛洪的炼丹活动,从求长生不死的目标来说,当然没有达到,也不可能达到。但是他对于炼丹却十分积极,不仅参与炼丹的全过程,而且深入到具体的实验细节。在这个过程中,他积累了大量炼制丹药的知识和资料。葛洪进一步将这些资料作了整理和叙述,主要载于《抱朴子内篇》的《金丹》和《黄白》两篇中。后人对之进行了研究,认为葛洪的工作有重要的意义,“为研究汉晋时的炼丹术提供了可靠的史料”,又“为道教



化学史的研究提供了许多可靠的史料”<sup>①</sup>。葛洪在炼丹术方面的努力,可能主要是对魏晋及其之前的炼丹术资料,作了认真的调查和整理,如实地记录和保留了当时发展的炼丹术,为人类文明和科技的发展作出了有意义的贡献。

葛洪在修炼和炼丹活动中,同时还带了一些弟子,即培养了一批学生。这些弟子为数到底有多少,他们的姓名和情况都不很清楚。目前能说得出来的只有以下几点。从葛洪《神仙传序》的开头,可以看到他提到了他的弟子滕升的名字。滕升对他说的“仙化可得,不死可学”的论点,问他古代有过这种人吗?滕升之名和事只此一见。在本章第一节里说过,道教典籍《云笈七签》卷三中,叙述了《灵宝经》是怎样传到葛洪手中的大致情况,但是却没有说到葛洪如何继续往下传授。《云笈七签》卷六中又提到了《灵宝经》的传授过程:说抱朴子“又于马接(迹)山,诣思远告盟奉受。洪又于晋建元二年(344)三月三日于罗浮山付弟子安海君望、世等。后从孙巢甫,晋隆安元年(397)传道士任延庆、徐灵期,遂行于世”。这里提到的安海君望,本章第一节里说到他是葛洪的侄子,曾经被广州刺史邓嶽聘为记室参军。这里还提到另一个名字叫世的侄儿,他和望都是葛洪的弟子。胡孚琛在其所著《魏晋神仙道教》书中说道:“葛洪的道团,其中包括子侄辈的家族成员,如葛望、葛世等。他还有弟子,如滕升和黄野人等。”这里又提到葛洪的另一个弟子黄野人,他亦曾随葛洪炼丹。胡孚琛说:“《古今图书集成·方輿汇编·山川典》卷一百八十九引罗浮记云:‘正

<sup>①</sup> 席泽宗名誉主编,姜生、汤伟侠主编:《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》第十四章第七节,科学出版社2002年4月第1版,第406页。





座塑葛洪，旁有黄野人侍立。’”胡孚琛还引了《抱朴子》外篇《仁明》里有答“门人”之问，说明葛洪还有更多的弟子和门生。这也反映了葛洪的名门士族地位。

愈来愈年老的葛洪，大概觉得炼丹还没有确实有效的成果，感到时间也越来越紧迫，想开辟一个更为有效也更为优良的炼丹场地，迅速炼制出长生不死的金丹大药。这样就可先服一半，暂时优游于人间，要多久就可以有多么久。如果一旦腻味了人世，随时可以服下另一半金丹大药，甚至就能白日飞升。因为他年轻时曾经由广州往南旅行，起先就是想到交趾一带。即“初谓观交岭而已，后因有缘之便，遂到扶南”（《道藏·洞神部·太清金液神丹经》卷下附葛洪说）。他之所以要观交岭，就因为在广州时得知南方矿、植、动物都非常丰富。因那时没有去成，事隔多年之后，他一听说交趾出丹砂，就更急于去交趾炼丹。《晋书·葛洪传》说：“闻交趾出丹，求为句漏令。帝以洪资高，不许。洪曰：‘非欲为荣，以有丹耳。’帝从之。洪遂将子侄俱行。至广州，刺史邓嶽留不听去，洪乃止罗浮山炼丹。”这样葛洪就又不能到达交趾地区。此后《晋书》说他：“在山积年，优游闲养，著述不辍。”说明他已经放弃了去交趾的打算，但他之著述不辍，则很可能是整理和补充他关于炼取金丹的各种理论和方法，还有其他方面的著述。

后来有一天，邓嶽突然接到葛洪的来书，说：“当远行寻师，剋期便发。”邓嶽狼狈往别。葛洪坐等他到日中，邓嶽到时，葛洪已“兀然若睡而卒”。他似乎终于未能炼得金丹大药。



## 第二章 葛洪前的长生不死 和神仙理论

第一章里已经提到,葛洪的晚年活动主要就是修炼,即修道和炼丹。而修炼的目标就是求得长生不死,就是冀求成仙。葛洪对神仙和长生不死作过深刻的研究,他撰著的《抱朴子内篇》,主要就是申述了这方面的内容。他在《抱朴子内篇·序》中,描述过在这一课题上进行研究的情况。他说:“考览奇书,既不少矣,率多隐语,难可卒解。自非至精,不能寻究,自非笃勤,不能悉见也。道士渊博洽闻者寡,而臆断妄说者众。至于时有好事者,欲有所修为,仓卒不知所从,而意之所疑,又无可咨问。今为此书,粗举长生之理,其至妙者,不得宣之于翰墨。盖粗言较略,以示一隅。”这说明了葛洪在撰写其《抱朴子内篇》时,对自古以来流传下来的关于神仙和长生不死的资料和传说,进行过广泛的调查,也参阅和抄录了许多有关的道教经典,对这些资料和传说作了批判性的选择,果断地抛弃了那些

他认为是“臆断妄说”的材料,只将那些可靠的内容加以保留;又对这些资料做了全面的整理,将那些隐语和那些难以了解的叙述加以理顺。实际上,葛洪做得更多。他在《内篇·释滞》中说:“古人质朴,又多无才,其所论物理,既不周悉,其所证按,又不著明,皆阙所要而难解,解之又不深远,不足以演畅微言,开示愤悱,劝进有志,教戒始学,令知玄妙之途径,祸福之源流也。”在梳理古代的著述和资料时,不仅加以选择,而且还加以评论。即使对于道家之祖老子所著道德经也从长生不死和成仙的角度作批判性的思考,他说:“五千文虽出老子,然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事,有可承按者也。”又说:“至于文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言。或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殂歿为休息,其去神仙,已千亿万里矣,岂足耽玩哉?”因此,葛洪不仅要为长生不死或成仙的理论,作出更为丰富也更为深刻的表述,而且要增益一般道书上所未说或没说清楚的关键论题。葛洪确实是这样努力的,不过他是在前人思想和工作的基础上作出努力,所以在这里,也要考察一下他之前的长生不死或成仙的种种学说,尽管只能是简单而扼要的。

## 第一节 先秦及秦代的神仙家思想

古代的神仙思想,可以追溯到比较久远的年代。许地山说:“神仙信仰底根源当起于古人对于自然种种神秘底传说。”<sup>①</sup>而史籍关于神仙之说有明确记载的,当首推《史记·封

① 许地山撰《道教史》,上海古籍出版社1999年12月第1版,第108页。



禅书》。《封禅书》追述了战国齐威王、宣王时(公元前356至301年)的两个可能与神仙有关的事件:一是“驺子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。”二是“宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高、最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事”。这两个事件似乎是不相关连的。驺衍是战国末期的齐国人,他本应属于先秦阴阳家,也是战国末期阴阳家的代表人物。他以阴阳主运显于诸侯,即是以阴阳家的五德终始学说游说于各国。而燕齐海上这部分方士却属于神仙家之列,主要是沟通鬼神,冀求不死之药,求得长生不死,而能“形解销化”。但是《封禅书》说这些方士却要传驺衍的阴阳主运之术,然而又不能通,当然这就可能随意附会。于是“怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也”。即是说神仙方术之事就充斥于社会。这就要考察一下这两者的相互关系,以期进一步了解当时神仙方士的活动情况和当时神仙家门的思想内容。

先来看一下驺衍。《史记·孟子荀卿列传》记录了驺衍的资料,说:“驺衍睹有国者益淫侈,不能尚德,若《大雅》整之于身,施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,《终始》《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经,必先验小物,推而大之,至于无垠。先序今以上至黄帝,学者所共术,大并世盛衰,因载其机祥度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也。先列中国名山大川,通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之,及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹。以为儒者所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州,赤县神州内自有九州,禹之序九州是也,不得为州数。中国外如赤县神州者九,乃所谓九州



也。于是有裨海环之,人民禽兽莫能相通者,如一区中者,乃为一州。如此者九,乃有大瀛海环其外,天地之际焉。其术皆此类也。”

再来看一下燕齐方士的情况。《封禅书》有如下的记载:“威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛州,此三神山者,其傅在渤海中,去人不远;患且至,则船风引而去。盖尝有至者,诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙,未至,望之如云;及到,三神山反居水下。临之,风辄引去,终莫能至云。世主莫不甘心焉。”此三神山在渤海中,去人不远,但好像已经到了,却总是不能抵达。想要得到不死之药的世主们,又总是不甘心。于是一次一次的寻找,虽然三神山没有找到,但关于三神山的神仙事迹却听得越来越多。后来人们知道了,所谓的三神山,只不过是渤海中常见的海市蜃楼景象,古书上说是蜃气。《史记·天官书》有云:“海旁蜃气象楼台,广野气成宫阙然。”但当时人们心目中对三神山还是充满着神秘感的。

将以上两件事联系起来看,可以设想当时寻找仙山的航海家们对于总是不能到达的三神山,当会不断地思考,在思考中也会对三神山的存在产生怀疑。但是对神仙坚信不疑的神仙方士们,对三神山的存在却毫不动摇。为了坚定自己的信心,也为了说服世主们持续投入资金来搜索仙山向神仙索取长生不死的仙药,自然对于同时发生在齐地的大九洲理论,直觉地感到可有利用之处。由于驺衍的理论中强调了海外世界的存在,即使是日益明显的蜃气说成立,亦将不能动摇海外仙山存在的理由,因此燕齐海上方士传其术。可是又不能通,其原因当是驺衍的大九州说本非神仙家言,要急于论述神仙



或长生不死,就不免牵强附会,自然不能说得通。这反映了较早早期的神仙方士的一种思想,即认为要求得长生不死,要做得神仙,必须找到仙人居住的地方。然后才能向仙人求得不死药方,或像嫦娥那样,窃得仙药也可以飞到月宫成仙。不过嫦娥的故事,却可能是由于他们的活动,激发起人们的想象之后才出现。

秦始皇相信燕齐方士的想法。他在统一全国后(秦始皇二十六年,即公元前221年),就立即采用驺衍的五德终始之说来立法。《史记·秦始皇本纪》说:“始皇推终始五德之传,以为周得火德,秦代周德,从所不胜。方今水德之始,改年始,朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪,符、法冠皆六寸,而舆六尺,六尺为步,乘六马。更名河曰德水,以为水德之始。刚毅戾深,事皆决于法,刻削毋仁恩和义,然后合五德之数。”这段话中,并未涉及神仙或长生不死,但却说明始皇刻意相信驺衍的理论。这与神仙家们完全一致。前已述及《封禅书》里说秦称帝后,是齐人向秦始皇上奏了驺衍的终始五德之运,齐地正是神仙思想最发达的地方,从而令人感觉到,秦始皇推终始五德之传中蕴涵了神仙家的意蕴。而在称帝后的第二年,即始皇二十八年(公元前219年),他就东巡封泰山,禅梁父,遂游海上求神仙。《史记·秦始皇本纪》写道:“齐人徐市等上书,言海中有三神山,名曰蓬莱、方丈、瀛州,仙人居之。请得斋戒,与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人,入海求仙人。”当然这次大规模的求仙活动只能以失败告终,《秦始皇本纪》上说:“方士徐市等入海求神药,数岁不得,费多,恐譴,乃诈曰:‘蓬莱药可得,然常为大蛟鱼所苦,故不得至。愿请善射与俱,见则以连弩射之。’”于是秦始皇命令



入海者带上捕大鱼的器具,而且自己也备好连弩,等候大鱼出现时射之。后来果然射杀了一条大鱼,但是这对寻求仙山却未带来直接效果。秦始皇似乎有点儿泄气,只好打道回宫。可是他还没有回到咸阳,就在半路上死去,秦始皇求不死之药失败了。不过秦始皇的失败,没有使神仙方士们放弃对海上仙山的追求,也没有改变寻求仙人以取得不死之药的奋斗目标。

## 第二节 汉武帝对神仙长生不死的追求

汉代追求神仙的活动,迷信更深,花样亦更其繁多。不过在西汉武帝之前时期,仍基于那个寻求仙人找仙药的老思路。汉武帝是继秦始皇以后追求长生不死的最大的皇帝。他于建元元年(公元前140年)登上皇帝位,不久就遣方士求神仙。元光二年(公元前133年)就有李少君其人,言于武帝:“祠灶则致物,致物而丹砂可化为黄金,黄金成以为饮食器则益寿,益寿而海中蓬莱仙者可见,见之以封禅则不死,黄帝是也。臣尝游海上,见安期生,安期生食巨枣,大如瓜。安期生仙者,通蓬莱中,合则见人,不合则隐。”(《史记·孝武本纪》)李少君提到了祠灶,就是祭祀灶神。祭祀灶神就意味着当时已用炉灶炼制各种药物,可以炼制丹砂,丹砂可化为黄金,以此黄金为食具,可以增寿,就可以见到海中蓬莱仙人,见到仙人,再进行封禅,就可以长生不死。以前黄帝就是这样做的。虽说仍是寻仙求药以获得长生,但增加了祠灶、用炉灶炼制丹砂、进一步炼丹砂化金、增加寿命、见仙封禅等项。这暗示仙人药方难求,方士们已在考虑自己去制造不死药方。李少君之祠灶炼



丹,出于他原来的职业就是搞药方的,《史记·孝武本纪》说:“少君者,故深泽侯人以主方。”即是他原在深泽侯那里就是炼制方药,所以他还能“以祀灶、谷道、却老方见上”,所谓谷道,可能是辟谷不食之道;而却老方应是一种保健药方,当能延缓衰老。这之后,汉武帝还亲自祭祀灶神,派遣方士出海寻求安期生那样的仙人,进而搞起化丹砂及各种药剂制备黄金,人们已在自己努力研制仙方的思路开始了探索。这似乎也激发了海上神仙方士,他们更加活跃起来,如果能制备出黄金,那么就具有足够的时间去寻找仙山,更有机会找到仙人求得药方,也就愈加助益倡言迂怪之变。李少君毕竟不是神仙,不久病死。后来又来了个齐人少翁,也是以贡献仙方来见皇帝,但他向汉武帝的建议是:“上即欲与神通,宫室被服非象神,神物不至。”所以他“作画云气车,及各以胜日驾车避恶鬼。又作甘泉宫,中为台室,画天、地、太一诸鬼神,而置祭具以致天神。”即以模仿巫术来求见仙人。他这样折腾起来,开头还能引起武帝的兴趣,拜他为文成将军。大约折腾了一年左右,毫无灵验,少翁也作急了,于是就弄虚作假。“乃帛书以饭牛,佯不知,言曰‘此牛腹中有奇书。’杀视,得书。书言甚怪。天子识其手书,问之,果为书。于是诛文成将军,隐之。”<sup>①</sup>欺骗皇帝的少翁被秘密处死了。但是李少君和少翁的求仙思想,又引发了神仙偶像的祭祀,也将五行思想(各以胜日驾车避恶鬼)引入到求仙活动之中。所以其后(元鼎二年,公元前115年)又作了柏梁台、铜柱和承接露水的似仙人手掌的盘子之类的装置。这类活动一直延续多年,后来又听方士等言,说仙人

① 以上皆引自《汉书·郊祀志上》。





好楼居,于是造蜚廉桂观、益延寿观等楼台。至元封二年(公元前109年)还在长安造通天台,充以祠具,以招神仙。到太初元年(公元前104年)更大造建章宫。“建章宫,度为千门万户。前殿度高未央。其东则凤阙,高二十余丈。其西则商中,数十里虎圈。其北治大池,渐台高二十余丈,名曰太液池,中有蓬莱、方丈、瀛州、壶梁,象海中龟鱼之属。其南有玉堂、璧门、大鸟之属。立神明台,井干楼,高五十余丈,辇道相属焉。”<sup>①</sup>少翁之后又有栾大,据说与少翁同师,他也是搞药方子的,人也长得不错。元鼎四年(公元前113年)武帝正因为处死了少翁有点后悔,总觉得没有能把少翁的方子弄得很清楚,见到栾大当然很高兴。栾大能讲大话也敢讲大话,他向武帝说:“臣尝往来海中,见安期、羡门之属,顾以臣为贱,不信臣。又以为康王诸侯耳,不足与方。臣数以言康王,康王又不用臣。臣之师曰:‘黄金可成,而河决可塞,不死之药可得,仙人可致也。’然臣恐效文成,则方士皆掩口,恶敢言方哉。”当时汉武帝正忧虑黄河决口,制备黄金又不得成功,又总是怀念着不死之药,自然就信了他的话,拜他为五利将军,稍后又加了天士将军、地士将军、大通将军三个将军印,又以“二千户封地士将军大为乐通侯”,“又以卫长公主妻之,赍金十万斤”。并且以大礼引接仙人派来的使者<sup>②</sup>,可见汉武帝仍然沉迷在神仙方士的蛊惑之中。由于武帝如此迷信栾大,使他在短短几个月中贵震天下,于是更加鼓励方士们去制造谎言,散播格外荒唐的无稽之谈。例如,有不少方士自称他们入海求蓬莱,说蓬

① 《汉书·郊祀志下》。

② 以上《汉书·郊祀志上》。



莱并不远,所以不能到达的原因,是不能望见其气。这自然只是托词。但汉武帝却相信这种妄言,居然派遣望气佐去候神山之气。因此汉代又出现了一批专业的望气方士。可是这些神仙方士们老是找不到神山,甚至连神山的影子都没见着,汉武帝也起了疑心。元鼎五年(公元前112年),他秘密派人侦察栾大的行动,果然发现栾大在弄虚作假,欺骗皇帝,遂诛之。栾大和他的师兄一样,主要靠出海找仙山,求仙人赐仙药,最后方术穷尽,弄虚作假以至灭身,也都只神气了一年。差不多与栾大同时,另一个燕齐方士公孙卿也被武帝重用了。就在元鼎四年(公元前113年)栾大封为五利将军之时,在汾阴发掘了一个大鼎,送到了京师。公孙卿对皇帝说:“今年得宝鼎,其冬辛巳朔旦冬至,与黄帝时等。”他又掏出他的笔记,上面写道:“黄帝得宝鼎,冕侯问于鬼臾区,鬼臾区对曰:‘帝得宝鼎神策,是岁己酉朔旦冬至,得天之纪,终而复始。’于是黄帝迎日推策,后率二十岁复朔旦冬至,凡二十推,三百八十岁,黄帝仙登于天。”又说:“汉兴复当黄帝之时,汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通,封禅。封禅七十二王,唯黄帝得上泰山封。申公曰:汉帝亦当上封禅,封禅则能仙登天矣。”<sup>①</sup>这样他将得宝鼎、封禅和朔旦冬至等联系起来,建立了另一个求仙体系。由于这个求仙法是黄帝曾经使用和经历过的,因此应该是有先例证明其可以获致成功。李少君也曾提过要封禅,但是他认为要先见到仙人。公孙卿的笔记是来自申功,“申功,齐人也。与安期生通。”而李少君也曾海上见到过安期生。就是说这些不死成仙的方子都与安期生有关。汉刘向

<sup>①</sup> 《汉书·郊祀志上》。



著《列仙传》有《安期先生》一篇，讲到安期生与秦始皇的相见，说这两人谈了三天三夜，分手后，安期生还留下一封信，说：“后数年求我于蓬莱山。”后来秦始皇派遣了徐市、卢生等数百人入海寻找蓬莱山，当然他们没有找到，因为据说是风浪错误地引导了他们。汉武帝当然不管这些说法是否可靠，他深深地沉湎于方士的蛊惑之中。这时在汉武帝看来，自黄帝成仙登天之后，他会是又一个长生不死的成仙登天者。元封元年（公元前110年）武帝进行了封禅大典。《史记·正义》云：“泰山上筑土为坛，以祭天，报天之功，故曰封。泰山下小山上除地，报地之功，故曰禅。”所以古来帝王，于受命之后，都要行封禅典礼。汉武帝与他之前的帝王不同之处，在于他封禅的目的，是求得长生不死，成仙登天，且严格遵守五年一巡狩之古礼。所谓巡狩，《封禅书》说：“岁二月，东巡狩，至于岱宗。岱宗，泰山也。”又云：“五月，巡狩至南岳。南岳，衡山也。八月，巡狩至西岳。西岳，华山也。十一月，巡狩至北岳。北岳，恒山也。”故而汉武帝之求仙，花了他大部分时间、精力和财富，不是消耗在巡游上，就是消耗在修建宫观台殿上。看来五行说也被引用到求仙的活动之中，每年巡狩依春东、夏南、秋西、冬北的顺序。

### 第三节 两汉神仙思想的发展

西汉时代，除了汉武帝自身对长生不死和成仙极力追求外，还由于他的求仙热情，调动了一大批方士和入海求仙的人们，也参与了以他为主的求仙活动。在当时社会上，还有更多的人也热衷于长生不死的求仙活动。关于这一点，最重要的



标志,当是刘向撰著的《列仙传》。《列仙传》一共写了七十一位神仙人物的事迹,从远古时代直到汉朝年间,人物跨度长达数千年。但其所述的这些已成神仙人物的成仙过程,有着本质上的相似。其中除了那些特殊的仙人,或是原本已是仙人如安期生(他出现在东海边卖药时就一千多岁了)、东方朔(说他是岁星精下凡)、江妃二女(似游戏人间的仙女)。或是未叙述明白其得道缘由者,如谷春(死后复活而原因不明)、钩翼夫人(为汉武帝妃,为望气者推而得之,且有异像)等等而外,绝大部分修成仙人,都是通过某种养生方术达到的。而养生术中,最主要的内容就是服食。服食就是服药和食饮各种非常食物和饮料。在邱鹤亭注译的《列仙传》导言中,把这些成仙者的服食情况作了一个表,有三十一人是通过服食而步入仙界<sup>①</sup>。在服食法中,有一些后来可以称之为辟谷法。辟谷的要点在于不食五谷粮食,但可以饮食其他一些自然界自然生长出的物类,如花草、松叶、黄精、菖蒲根等等。这些成仙者中,如赤将子舆“不食五谷,啖百草花”,修羊公“略不食,时取黄精食之”,鹿皮公“食芝草,饮神泉”,毛女“食松叶”等等。服食中除了植物和饮水外,还可服食各种动物和矿物。如方回炼食云母;陵阳子明“采五石脂,沸水服之”;桂父“常服桂及葵,以龟脑和之”。更有一种服气法或行气法,如彭祖就“善导引行气”,邛疏“能行气炼形”。所服之气也有多种,例如赤须子“服霞”,关令尹“善内学,常服精华”等等。服气或行气的方法也各式各样,如老子“好养精保气”,容成公“取精于玄牝。其要谷神不死,守生养气

① 见《列仙传今译》,中国社会科学出版社1996年12月第1版。



者也”等等。

除了服食行气而外,还有房中术的养身方术比较多见。上述容成公和老子也同时修炼房中术,如说容成公通晓采补;说老子则“贵接而不施”。有的说得比较明显,如说女丸,有仙人给她素书五卷,“乃养性交接之术。丸私写其文要,更设房室,纳诸年少,饮美酒,与止宿,行文书之法。如此三十年,颜色更如二十。”还有更多的则写得比较隐讳,如写赤松子时说:“炎帝少女追之,亦得仙”。又如萧史与秦穆公之女弄玉,名属夫妻,萧史教弄玉作风鸣,自己吹箫和之。此亦当为一种房中术,取男女相悦而有气感应者;或者也可以将此看作一种行气之术。

更有一种可能比较特殊的行气修炼方法,可谓之水火行气修炼法<sup>①</sup>。如赤松子“能入火自烧”又能“随风雨上下”。宁封子能“积火自烧,而随烟气上下”。陶安公是一个铸冶师,他“数行火,火一旦散,上行紫色冲天,安公伏冶下求哀”。还有啸父及其弟子师门,能行“作火法”。涓子先是“钓于荷泽,得鲤鱼,腹中有符”,而后则“隐于宕山,能致风雨,受伯阳九仙法”,因而他可能是在水边修炼,修炼到某种程度,而后入山深造,炼伯阳九仙法。吕尚(俗称姜太公)则是“钓于磻溪”历三年多,“果得兵钐于鱼腹中”。这与涓子有某种类似之处,涓子还好饵术,接食其精;吕尚则服泽芝、地髓。涓子著《天人经》,还有《琴心》三篇;吕尚则著有《阴谋》百余篇。还有一种随大风而修炼的方法。如马丹者,在被以不礼之时,他值“有迅风发屋,人回风中而去”。这似乎也是一种特殊的行气法。还有

① 此修炼法与八卦的坎离相关。



一些似乎只是一种机遇。例如骑龙鸣,他饲养了十几头象壁虎的小龙子,龙长大了都渐渐离去。又过了五十年,骑龙鸣也消失了。后来他骑着龙回来,告诉大家要赶紧离去。不久这里果然发了大水。又如子英,他是一个渔夫,有一次他捕到了一条红色鲤鱼,拿回来养在水池中。后来这条鱼变成了龙,子英骑上龙背升天而去。

从《列仙传》看来,西汉末到东汉前期,在求仙思想上,更多地表现为祭祀、服食、行气、房中术,和希冀于自然界可能的赐予等等,而不再集中于入海寻仙山,向仙人求长生不死之药。也就是说求仙要靠各种方术,也要靠个人的机遇。不过《列仙传》所表述的长生成仙事迹,只是各有所值,并非都有所依据或具某种指导思想,更没有较为深刻的理论基础。所以当时人们并不相信,因而作者在全书的《赞》中,特别强调的只是,长生不死或修炼成仙是完全可能的,并未深入讨论这些成仙事迹的可否。这反映了在《列仙传》时代,求仙成仙是否可能还是个问题。

自战国、秦汉以来,道家的主流是黄老道家。一开始,黄老道家的主要着眼点是在经国治世,注重于政治哲学方面。特别在西汉初年,黄老道家的“无为自化,清静自正”<sup>①</sup>成为统治国家的主导思想。然而在黄老学说中,还有一个重要方面,就是对养生的重视。但那时他们忙于治国,养生成仙谈得较少。从黄老道家重要著作之一的《淮南子》一书中,就可找到少量养生成仙的叙述。《齐俗训》有一段说道:“今夫王乔、赤松子吹呕呼吸,吐故纳新,遗形去智,抱素反真,以游玄眇,上

<sup>①</sup> 《史记·老庄申韩列传》。



通云天。今欲学其道,不得其养气处神,而放其一吐一吸,时拙时伸,其不能乘云升假,亦明矣。”这里提到的养生成仙方术就是一种行气法。王乔和赤松子在《列仙传》上都有记载,赤松子的行气法主要是入火自烧和随风雨上下;王乔在《列仙传》上作王子乔,他的行气法可能只是“好吹笙,做凤凰鸣”。而不见说这两人“吹呕呼吸,吐故纳新,遗形去智,抱素反真”等等。《淮南子·地形训》还说了另一段有关长生不死和成仙的话:“昆仑之丘,或上倍之,是为凉风之山,登之而不死。或上倍之,是为玄圃,登之乃灵,能使风雨。或上倍之,乃维上天,登之乃神,是为太帝之居。”再看赤松子的事迹,《列仙传》说他:“往往至昆仑山上,常止西王母石室中。”此说只要登到凉风之山,即可得不死。若至西王母室中,即当为神仙。再看王子乔,也说他“道士浮丘公接以上嵩高山三十余年”,即也有登山的经历。由此可知黄老道家学说中,自有一套长生不死和求仙成神的理论。这里且只提到行气和登山。行气要“得其养气处神”之道,登山要登到凉风之山,即登到与仙人接近之处。这在本质上也还是寻求仙人,求得仙人的帮助,只不过不是在海中仙山,而是在昆仑大山。至于行气法,特别提出要“得其养气处神”,所谓要得其养气处神,当是不仅吹呕呼吸,吐故纳新,还要遗形去智,抱素反真,以游玄眇,上通云天。这种行气之道,可能还是得仙人的直接指导。这种以服食行气为主的求仙方法与汉武帝的求仙方法比较起来,更显得求仙者的自身努力勤求,要比那种豪奢的模仿更为切实一些。后来的求仙思想当受此影响甚深。



## 第四节 道家的养身和求仙理论

秦汉以来的道家属黄老道家一派,上节已说到在西汉初年,这一派道家正忙于治国,而对于道家同样重要的养生思想却说得不多。由于汉武帝登基后,接受了董仲舒的“抑黜百家,独尊儒术”的建议,在建元六年(公元前135年)崇尚黄老学说的窦太后去世之后,立即任命喜欢儒术的田蚡为丞相,于是“绌黄老、刑名百家之言,延文学儒者数百人”。黄老道家在政治上衰落下来,原来道家注重养生的流派,也就显得比以前活跃。谈养身延命,求长生成仙。特别是庄子书中说了某些古代方士导引行气的养生延命术,例如《庄子·刻意》篇中说道:“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣。此导引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。”这里并没有说这种养生方法可以使人长生不死而致成仙。但前面已经说到了,与《刻意》篇内容基本类似的《淮南子·齐俗训》中所讲的“吹呕呼吸,吐故纳新,遗形去智,抱素反真”的养生术,只要不是简单地模仿其吹呕呼吸,而是着意于得其养气处神之道,就能上通云天,翱翔玄眇。庄子虽不言长生不死,不相信成神成仙,但他讲到的养生之道,却不断地被人们引用为修炼长生不死的方术。庄子也说过神仙之事,在《庄子·在宥》篇中说:“至道之精,窈窈冥冥;至道之极,昏昏默默。无视无听,抱神以静,形将自正。必静必清,无劳女形,无摇女精,乃可以长生。目无所见,耳无所闻,心无所知,女神将守形,形乃长生。”这是广成子回答黄帝如何治身长生的对话,这段话里的“女”字就是“汝”字,说的是至道的精华,幽远而深沉;至道的极限,昏暗而





无形。不看不听,凝神虚静,形体自会端正。安身清静,不要劳累你的身体,不要耗散你的精气,才可以长生。目不外视,耳不旁听,心无多思,让你的精神守住形体,形体就能健康。庄子所说的长生思想,主要是讲至道的功能,即如果你依着至道的法则,自会形体康健而生命长久。还引广成子的话说:“天地有官,阴阳有藏,慎守女身,物将自壮。我守其一以处其和,故我修身千二百岁矣,吾形未常衰。”广成子以自身的情况为例,讲述至道的原理。天地各司其职,阴阳各居其所,谨慎地守护你的身形,万物将会自然昌盛。我坚守至道的纯一,把握至道的和谐,所以我修身已达一千二百年,身形从未有过衰老。

以上引庄子的两段话可见,合乎至道的养身法有:行气、导引、守一和坐忘。行气就是吹呕呼吸,吐故纳新。行气的方法可能有很多种,例如在《庄子·大宗师》里说:“古之真人,其寝不梦,其觉不忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉。”这里说了行气法的一种状态,即引气于足跟,以使其息深深。导引即是熊经鸟申,似乎是根据禽兽动作引出的某种体育运动方法。即是活动身体,伸展四肢,髋和关节的柔软体操。《淮南子·精神训》根据《庄子·刻意》提到的熊经、鸟申两种导引术而外,还增补了鳧浴、猿蹻、鸱视、虎顾等四种。导引法在秦汉之际很发达,20世纪70年代发掘长沙马王堆三号汉墓,墓中出土了帛书导引图,墓主埋葬于汉文帝前元十二年(公元前168年),帛书的写作年代当更早。导引图中有44个导引姿势,其中就有熊经、猿蹻、鸟申等图式。导引必须伴以行气,随着导引的变换,行气也要作相应的配合,因而后世出现了蛤蟆行气、龟鳖行气、雁行气、蛇行气、龙行气等



等。由于导引行气的配合,也大大扩展了导引法的内容,如啄齿(扣齿)、咽津、按摩、握固等等后世大为发展的方术。守一之术是道家养生方术中最本质的内容。就是广成子说的“我守其一以处其和”,守一的含义也是前引广成子对黄帝说的那一段话,要点就是必清必静,无视无听,抱神以静。《淮南子·齐俗训》说到的“遗形去智,抱素反真”,当也是守一的意思。因此这里的守一,就是守住至道的原则。这很符合庄子的思想,庄子并不要求长生不死,也不要求实际上做一个永生的神仙,而要求的是精神上追求绝对自由的真人或至人。但是庄子在精神上绝对自由的要求和向往,被神仙家们理解为求得长生不死和成为神仙的方术。再说坐忘。坐忘与守一有点类似,也属于修道的范畴。前引广成子之说,修至道要目无所见,耳无所闻,心无所知,如此则神将守形,形乃长生。所谓心无所知,就是要将一切忘记。在《庄子·大宗师》篇里,引了颜回回答孔子问何谓坐忘的话,说“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”《道德经》第十三章说:“何谓贵大患若身?吾所以有大患者,为吾有身。及我无身,吾有何患?”即意味祸患的根源在于有身,如若无身也就没有了祸患。无身也就是忘身,亦即庄子的坐忘。从修道来说,坐忘可能要比守一更高一个层次。守一还要抱神或抱素,坐忘就什么也不抱了,不为任何外物所影响了,这才进入了至道的最高状态。

当秦皇汉武们热烈地追寻海上仙山,慕求安期生、羡门高等仙人之时,道家的学者们却歌颂王乔、赤松子等仙人。道家学者不是去追寻神仙,祈求不死的仙药,而是要靠呼吸吐纳,行气导引等等来达到长生成仙的目的。《吕氏春秋》是秦代的著作,其中也有养生长生的思想,其《季春纪·尽数》说:“天生



阴阳,寒暑燥湿,四时之化,万物之变,莫不为利,莫不为害。圣人察阴阳之宜,辨万物之利以便生,故精神安乎形,而年寿得长焉。”这里提出的养生方法,是要适应四时之化,万物之变。所以强调说年命之“长也者,非短而续之也,毕其数也”。很明显这不是追求长生不死,不是追求成仙。而是认定人的寿命有个定数,但人们一般活不到这个定数,若能活到这个定数,也就是长寿之人了。为什么会如此呢?故又说“毕数之务,在乎去害。何谓去害?大甘、大酸、大苦、大辛、大咸,五者充形,则生害矣。大喜、大怒、大忧、大恐、大哀,五者接神,则生害矣。大寒、大热、大燥、大湿、大风、大霖、大雾,七者动情,则生害矣。”这些都是现代人们所熟悉的卫生常识,当然与长生不死、成神成仙毫无勾连。但求长生不死的人们对此却也很重视。因为事实如此,如果人们连天年都活不到,还谈什么不死成仙。这样一来,求仙和长生不死就越来越与人们的日常生活接近起来。《吕氏春秋》强调了人要适应外界自然的变化,但是神仙家们又从人自身的机体出发,提出要心不烦劳,精不散失,五脏不伤,百骸无病,才能延年益寿。《河上公章句》一书,就强调了这一点。该书是作者通过对《老子》一书的注解,阐述以养身为主的黄老道家思想,可能作于东汉时期。大概是原来黄老道家的后裔们,由于他们的先辈们的治国之道已不再行时,就转为在养身方面发展,不过却没有放弃黄老道家治国的“经术政教”。因此在这本书中,既讲治国又讲养身,治国与养身相提并论。在养身方面的议论,因其行文是注解老氏之原文,故非系统性的阐述,而是从养身的角度对老氏本文做出诠释。《老子》第十章开头就说:“载营魄抱一,能无离乎?”河上公称此章为《能为》,注云:“人载魂魄之上得以生,



当爱养之。喜怒亡魂，卒惊伤魄。魂在肝，魄在肺。美酒甘肴，腐人脾肺。故魂静志道不乱，魄安得寿延年也。”可以看出，河上公是有意从养身的角度来解释老子书的文本。又在注第六章“谷神不死”，河上公称此章为《成象》，说：“谷，养也。人能养神则不死。神为五脏之神：肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。五脏尽伤，则五神去矣。”又在此章注“玄牝”时写道：“言不死之道，在于玄牝。玄，天也，于人为鼻。牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入藏于心。五气清微，为精神聪明，音声五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入人鼻，与天通，故鼻为玄也。地食人以五味，从口入藏于胃。五味浊辱，为形骸骨肉，血脉六情。其鬼曰魄，魄者雌也，主出于口，与地通，故口为牝也。”特别提出要养精。所谓养精，第五十九章《守道》注“有国之母，可以长久”云：“国，身同也。母，道也。人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”还注说：“治身者，当爱精气，不为放逸。”而养精必须去欲，就是要除去情欲。故第五章《虚用》注说：“人能除情欲，节滋味，清五脏，则神明居之也。”故欲养身长生，必须治理好自身的四肢、五官和内脏。即要能够控制自己的欲望，涵养自己的器宇和善于适应自然界的變化。故老子曰“自胜者强”。

道家的养身方法，对于葛洪来说，可能不会满意。由于道家肯定天年的存在，就不会认为人可以长生不死，因此它的养身方法主要是求健康地活到人的天年。这对于要求达到长生不死、要求能成神仙的葛洪来说，自然看作是“永无至言”。



## 第五节 炼金术与炼丹术

前面提到李少君曾向汉武帝建议要“祠灶”，所谓祠灶，就是祭祀灶神，开炉炼制药物，可使丹砂化为黄金，以此黄金作为餐具可以益寿。在第三节又讲了许多成仙者，都是通过服食而至长生不死。如赤将子舆之啖百草花，偃佺之食松实，方回之炼食云母，吕尚则服泽芝地髓，任广则饵服丹砂等等。可以看出服食的内容，有直接取自自然界的产物，也有将自然物稍作炼制而成的产物。李少君后来炼制的药物，应该都是较高级的产品，所以他能以炼制药物为深泽侯服务，从而又能被推荐到皇帝面前。在李少君炼制的药物中，最为重要的就是炼制丹砂可化为黄金。说明汉武帝时，已有实际进行炼金活动的方术之士。这些方士炼丹砂的目标，主要就是炼制黄金，求得长生不死之药。但也有的就是为了炼得黄金，李少君似乎就是要首先炼得黄金。他之后的少翁或栾大，也都是以炼制药方而进身的。少翁是“以鬼神方见上”，而栾大在见皇帝前是“为胶东王尚方”，就是为胶东王炼制方药。这些方士在不放弃求仙得药的传统思想之外，也在自行研制炼金术和长生不死之药。

炼金术可能起源更早。《汉书·刘向传》说：“上复兴神仙方术之事，而淮南有《枕中鸿宝苑秘书》。书言神仙使鬼物为金之术，及邹衍重道延命方，世人莫见，而更生（刘向本名）父德，武帝时治淮南狱得其书。更生幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成。上令典尚方铸作事，费甚多，方不验。上乃下更生吏，吏劾更生铸伪黄金，系当死。更生兄阳成侯安民上书入国



户半赎更生罪。上亦奇其材。得逾冬减死论。”这里说汉宣帝时又提倡神仙方术之事,刘向将淮南王的《枕中鸿宝苑秘书》和驺衍的《重道延命方》献上,此二书“言神仙使鬼物为金之术”。于是宣帝命令“典上方”<sup>①</sup>按方制作,可是费了很多钱,却未能制得黄金。愤怒的汉宣帝逮捕了刘向,下狱几致论死。在《汉书·淮南衡山济北王传》中提到淮南王“招致宾客方术之士数千人,作为《内书》二十一篇,《外书》甚众,又有《中篇》八卷,言神仙黄白之术,亦二十余万言。”葛洪《抱朴子内篇·论仙》中云:“夫作金皆在《神仙集》中,淮南王抄出,以作《鸿宝枕中书》。虽有其文,然皆秘其要文,必须口诀,临文指解,然后可为耳。其所用药,复多改其本名,不可按之便用也。刘向父德治淮南王狱中所得此书,非为师授也。向本不解道术,偶偏见此书,便谓其意尽在纸上,是以作金不成耳。”据上述,炼金术可以上推到驺衍,还可追溯到《神仙集》以前的年代。而葛洪指出,炼金或炼丹虽有书传,但却秘其口诀,而要得到这些口诀,需要直接的师传。

驺衍的《重道延命方》,葛洪在《抱朴子内篇·遐览》篇中著录有《邹生延命经》,陈国符引姚振宗曰:“似即此书,或实出邹生,或方士伪托,无以详知。”<sup>②</sup>淮南王中篇据以抄录的《神仙集》,现在已不复见。淮南王的其他书也大多失去,仅存其内篇,即现今的《淮南子》二十一卷,和辑佚本的《淮南万毕术》。《淮南万毕术》中记录了不少方术,《中国古代科学技术

① 管理铸作金银之事。

② 《道藏源流考》附录五注二。



史纲·理化卷》<sup>①</sup>详细介绍了其中一些方术,并且还介绍了现代人们对其所作的研究。其中提到了“朱砂为汞”的方术,即是炼丹砂化为汞,丹砂即是红色的硫化汞,加热后可炼出银白色的汞(水银)。《中国道教科学技术史》<sup>②</sup>第十四章第一节说道:“另一部失传的淮南秘籍中还有更为重要的‘丹砂化金’之术,即用丹砂和其他矿物炼制成金,又称‘药金’(非真金)。”似乎在淮南王时代,炼金术的进展达到了空前的高度。陈国符于《道藏源流考》附录五中说:“王吉至孙崇三世,自前汉武帝历昭帝元帝成帝哀帝而至平帝初年(约相当于纪元前一世纪)。是时黄白术与仙药已流派不同。”这一家族皆好车马衣服,自奉极为鲜明。但及去位家居,亦只布衣素食。天下服其廉而怪其奢。故“是时俗传王阳能作黄金。其所作伪黄金,非以服饵,而以易好车马衣服矣(按东晋王羲之即王吉之后裔)”。

第一章第七节里已经提到《抱朴子内篇·金丹》讲了左慈在天柱山修道时,从神人那里接受了金丹仙经。后到江东授予葛玄。葛玄从左慈受《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。葛玄又授予郑隐,郑隐又授葛洪。据陈国符先生考证,说:“《太清丹经》三卷今佚,西汉末东汉初《黄帝九转神丹经》见存。”<sup>③</sup>《金丹》篇中葛洪又说:“近代汉末新野阴君(阴长生),合此太清丹得仙。”左慈和阴长生都是汉末人,

① 关增建、马芳著《中国古代科学技术史纲·理化卷》,辽宁教育出版社1996年6月第1版,第5页。

② 姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史》,科学出版社2002年4月第1版。

③ 陈国符《中国外丹黄白法考》,上海古籍出版社1997年12月第1版,第4页。



陈国符认为：“是左慈较阴长生在世稍晚，其所授，与葛洪所得《太清丹经》，即阴长生所传授者。”<sup>①</sup>（似认为《太清丹经》为阴长生所传）关于《九鼎丹经》，陈国符考证认为即是《黄帝九鼎神丹经》，他说：“《道藏洞神部》众术类收《黄帝九鼎神丹经诀》二十卷。其第一卷文与《抱朴子·金丹》篇所引合，故即《黄帝九鼎神丹经》。”关于《金液丹经》，陈国符说：“《道藏洞神部》众术类收《太清金液神丹经》三卷，卷上正一天师张道陵（即张陵）序，经文，及作丹法。卷中经文及作丹法（此句当为衍）。此一段经文皆云出自阴君长生。卷中又附郑君按语及葛洪记鲍靓遇仙人阴长生事。卷下抱朴子述，记南洋产丹砂之国。抱朴子所引三经文皆无之。”（即疑《金液丹经》并非抱朴子所述由左慈到江东授葛玄，而是由阴长生传出）按《抱朴子内篇·金丹》说：“按《黄帝九鼎神丹经》曰，黄帝服之，遂以升仙。又云：虽呼吸导引，及服草木之药，可得延年，不免于死也；服神丹令人寿无穷已，与天地相毕，乘云驾龙，上下太清。”由此看来，《黄帝九鼎神丹经》已不是简单的炼金术，而是一种更为高级的炼丹术，服此炼出的丹药，可直接令人长生不死得道成仙。此经见存于西汉末东汉初，由此可知这时或稍早，人们完成了从炼金术向炼丹术的过渡。《抱朴子内篇·黄白》提到：“桓谭《新论》曰：‘史子心见署为丞相史，官架屋，发吏卒及官奴婢以给之，作金不成。丞相自以力不足，又白傅太后。太后不复利于金也，闻金成可以作延年药，又甘心焉，乃除之为郎，舍之北宫中，使者待遇。’”陈国符认为：“此条证明前汉末年，

<sup>①</sup> 陈国符《道藏源流考》附录五《中国外丹黄白术考论略稿》，中华书局1963年12月第1版，下册376页。





史子心用假黄金以作延年药,即服饵之,不以作饮食器矣。”<sup>①</sup>由此可见西汉末东汉初,炼丹术与炼金术已并行发展,特别是东汉时道教的发展,对追求长生的热望、炼丹的气氛更为高涨。看来就葛洪而言,他所直接承受者,当非简单的炼金术,而是更为高级的炼丹术。

东汉后期在炼丹术方面的著名著述就是《周易参同契》。现在一般多认为此书作者是东汉时代的魏伯阳。魏伯阳的事迹不见于正史,关于他的最早的资料见于葛洪的《神仙传》。《神仙传》说:“魏伯阳者,吴人也。高门之子,而性好道术,不肯仕宦,闲居养性,时人莫知其所从来。谓治民养生而已。伯阳作《参同契》、《五相类》凡三卷,其说似解《周易》,其实假借爻象以论作丹之意。而儒者不知神仙之事,多作阴阳注之,殊失其奥旨矣。”《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》第十四章第五节写道:“《周易参同契》大约写于东汉顺帝与桓帝(126~147)之间,是世界上现存最古老最完整的炼丹著作。”从西汉末年或东汉初炼丹术开始兴起以来,已历一个多世纪。前已提及这一时期炼丹术发展很快,除了上述《黄帝九鼎神丹经》,以及其他炼制神丹法中介绍的火法炼制神丹外,还发展了水法炼丹。《道藏》录有《三十六水法》,为现存水法炼丹的早期著作。陈国符考证认为:“法中有种种情况,实为三十六种水法。”又说:“据《八公枕中记》,八公授《三十六水法》兴于西汉淮南王刘安。”<sup>②</sup>因而《三十六水法》当是汉代炼金术和炼丹术

① 陈国符《道藏源流考》附录五。

② 见《中国外丹黄白法考》,上海古籍出版社1997年12月第1版,第221页。



发展的一种技艺。大约在东汉中后期,道教已经确立并开展了活动。当时最活跃的道教团体是太平道和五斗米道。太平道以干吉或干吉所传的《太平清领书》为依据;五斗米道以《老子五千文》使都习,后来又编纂了注解老子道德经的注释书——《老子想尔注》为其教派的思想基础。太平道的活动主要表现为号召和领导农民起义,他们的革命行动结成了强大的力量,动摇了东汉王朝的基业。不过太平道还是以宣传神仙为主,要求徒众修炼得道,可以炼成为尸解仙,能白日升天而将尸骸留在地上。传授《太平清领书》的干吉死后,弟子们“尚不谓其死,而云尸解焉,复祭祀求福”(《三国志·吴书·孙策传》裴松之注引《吴录》)。这种求道成仙思想正是道教的特色。五斗米道的活动主要是建立起一个具有宗教、政治、军事统治权的宗教王国。五斗米道也同样宣传得道成仙的思想,其第一任教主张陵就对炼丹术付与了极大注意。陈国符考证说:“《神仙传》卷四谓张陵得九鼎丹法,以传弟子王长、赵昇。金丹法之可考者,以此为最古。”<sup>①</sup>道教团体的扩展,无疑在更大社会范围发展和普及了养生成仙的思想,各种养生术也包括金丹术当会有所发展。可能这时社会已经提供了系统总结养生术特别是炼丹术的足够资料,养生和炼丹术自身的发展也须要从理论上或传统学术上加以整理和解释。魏伯阳就利用当时流行的象数易和日益发展的偏重于养身的新黄老道学,结合炼丹术的操作技艺写下了这本著名的《参同契》。葛洪说他是“假借爻象以论作丹之意”,认为他是讨论丹术的。

① 《道藏源流考》附录五。



## 第六节 《参同契》的炼丹理论

《淮南子·地形训》说：“正土之气也御夫埃天，埃天五百岁生缺，缺五百岁生黄埃，黄埃五百岁生黄湏，黄湏五百岁生黄金，黄金千岁生黄龙，黄龙入藏生黄泉，黄泉之埃上为黄云。”次说青天：“偏土之气御夫清天，清天八百岁生青曾，青曾八百岁生青湏，青湏八百岁生青金，青金八百岁（似应为千岁）生青龙，青龙入藏生青泉，青泉之埃上为青云。”又说赤天：“壮土之气御于赤天，赤天七百岁生赤丹，赤丹七百岁生赤湏，赤湏七百岁生赤金，赤金千岁生赤龙，赤龙入藏生赤泉，赤泉之埃上为赤云。”再说白天：“弱土之气御于白天，白天九百岁生白磐，白磐九百岁生白湏，白湏九百岁生白金，白金千岁生白龙，白龙入藏生白泉，白泉之埃上为白云。”最后说玄天：“牝土之气御于玄天，玄天六百岁生玄砥，玄砥六百岁生玄湏，玄湏六百岁生玄金，玄金千岁生玄龙，玄龙入藏生玄泉，玄泉之埃上为玄云。”这里说的“御夫天”或“御于天”，《太平御览》“御”作“仰”，意为地之气上于天，这里以土气表示地气。按五行而有五种土气。上了天的土气似乎还要下落到地上，就黄土而言要经历五百年，在地中生“缺”，这是一种石质物。似乎“缺”之气又要上升至天，历经五百年生出“黄埃”，不过这一步是否存在还有疑问，因为学者们指出应是“缺”经历五百岁直接生“黄湏”。所以上引原文中的“生黄埃，黄埃五百岁”八字是衍生出来的。前已指出，“湏”就是汞，即水银。黄湏又要经历五百年生出黄金，黄金生成后要经历一千年生黄龙，黄龙入藏生黄泉，这是愈来愈深入到地下。可是黄泉之埃上为云，《太平



御览》注云：“其气上至天也。”这就是精气在天而形气在地，天地形精之应。其他四种土气的变化与此相同，只是颜色和变化的年代不同，第一变的石料名称不一。《中国道教技术史》第十三章第一节也引《地形训》这段话，但作了更多的解释，如说青金是铅锡，赤金是铜，白金是银，玄金是铁，赤丹是丹砂，白汞是硫砷铁矿等。还提到《管子·地数篇》说到有关矿物方面的分布情况，如“上有铅者，其下有銚银。上有丹砂者，其下有銚金”。这些都是古代人们对矿物生成和共生现象的观察思考，加上某种推理和猜测。在这一思考中，他们肯定矿物的生成和变化，虽是一个长达五百年甚至一千年的漫长过程，但无疑这是天地阴阳造化的过程。炼丹术士们考虑的是如何仿照天地阴阳造化原理来加速这一过程，同时也考虑仿照阴阳造化原理看看是否也可以延缓某些天地造化过程的发展速度，例如人类的寿命。从殷商时代就已大大发展的冶炼技术，使得人们感到熔炉里的高温，使石头（矿石）变成青铜或铁等金属。炉火的威力确实强大无比，炉中的变化也确实奇妙。这给炼丹术士们以很大启发，他们认为熔炉里面可以体现天地的造化功能。只要设计制造一个最能体现天地宇宙功能的熔炉（称作丹鼎），加上适当的物料，再加以高温（火候），就可以炼出黄金或丹药。美国费城宾夕法尼亚大学的席文教授（Nathan Sivin），曾把炼丹家以这种思想置备出来的丹药称为“控时物质”，李约瑟称他是“高明地概括”。李约瑟说：“‘控时物质’的概念是非常重要的，特别是考虑到中国天文学和自然哲学中所具有的连锁周期，例如行星运行以及闰年、日食和月食等及其它许多天文周期性现象，它们都互相连锁着。‘控时物质’的概念认为，假如人们能达到尽善尽美的境界，即希



腊人所谓混融(Krasis)的境界,就可再也不受那种周期性变化的影响,即人们若能获得绝对完善的阴阳物质组合成分,他就会极其长寿,甚至达到‘肉体永存’的境界。”李约瑟从中国古代曾出现过多种宇宙模型,而认为“金丹术士以为,化学宇宙模型的研究成功,有可能使其获得免除死亡的自由。”<sup>①</sup>这里说的化学宇宙模型当是指古代炼丹术士们认为的天地宇宙阴阳造化的功能,正如以上之所述。魏伯阳正是想将炼丹家的这种思想尽可能描绘出来,他用的是《周易》模式。因为最初燕齐方士开始炼丹活动时,这在本章前面已经提到,他们就深受阴阳家的思想影响。阴阳家出于曦和之官,敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,以探索研究天地宇宙间的自然变化为主。古代方士们觉得,尽管是模糊地觉得,要炼得成仙,要得长生不死,非得与天地的阴阳造化联系起来。李约瑟提到的各种长度不同的连锁周期,正是阴阳家们的贡献。天地宇宙间的阴阳造化思想,也与阴阳家不无关系。因此阴阳家们受到方士们的关注,确有其深刻的原因。

《参同契》开头就说:“乾坤者易之门户,众卦之父母。坎离匡郭,运轂正轴。牝牡四卦,以为橐籥,覆冒阴阳之道。犹工御者执衔轡,准绳墨,随轨辙,处中以制外,数在律历纪。月节有五六,经纬奉日使,兼并为六十。刚柔有表里。”这是以乾坤坎离四卦为基本卦。即乾坤两卦为易之门户,众卦之父母,犹如炉鼎;坎离两卦则围绕炉鼎之垣廓,如贯轂车轴而上下轮转。《京氏易传》卷下有言:“言日月终天之道,故易卦六十四,

① 李约瑟《中国古代金丹术的医药化学特征及其方术的西传》,载《中华文史论丛》1979年第三辑,第99页。



分上下,象阴阳也。奇耦之数,取之于乾坤。乾坤者阴阳之根本,坎离者阴阳之性命。”此四卦主要反映了日月终天之道,反映了天地阴阳造化,故《参同契》取京氏说,以此四卦解释炼丹术本乎天地阴阳,日月造化。就炼丹术而言,以乾坤象炼丹的炉鼎,即使炉鼎中的阴阳变化雷同于天地间的阴阳变化。古代普通炼丹炉的结构大体上是炉在上鼎在下,恰似乾坤之取向。坎离两卦在卦象上表示日月,也指水火,在炼丹炉里也指炼丹的药物,坎为铅离为汞。对炼丹炉加热,药物溶为液体,炽热的蒸气在炉中上下翻腾。丹鼎里面的药物水火蒸气的运行即是“坎离匡郭,运轂正轴”。《参同契》进一步认为:“天地设位,易行乎其中矣。天地者乾坤也,设位者列阴阳之位也。易为坎离,坎离者,乾坤二用。二用无爻位,周流行六虚,往来既不定,上下亦无常。幽潜沦匿,变化于中。包囊万物,为道纪纲。”朱伯崑先生说得更清楚:“这里提出‘易为坎离’说,认为天上地下,乃乾坤之象,各居阴阳之位。‘易行乎其中’即坎离运行于其间。这里坎离又指日月运行于天地之间。就天象说,日月的运行,形成节气的变化,所以说‘易为坎离’。就筮法说,坎离两卦乃乾坤二卦之表现,即乾升于坤为坎,坤降于乾为离,如荀爽所说‘坎离者,乾坤之家而阴阳之府’,意味着乾坤之终始。此即‘坎离者乾坤二用’。坎离为日月之象,在一年气候中不主管某一气候,此即‘二用无爻位’。就卦气说,十二消息卦中无坎离象;就月体纳甲说,月体盈虚过程中亦无坎离象。所以说‘故推消息,坎离没亡’。坎离虽无爻位,即从一年言,却流行于十二消息卦之中;从一月言,坎离亦流行于一月中月相纳甲之卦,即震兑巽艮乾坤之中,此即‘周流行六虚,往来既不定,上下亦无常。’坎离两卦的作用,隐藏在其它



卦象之中,此即‘幽潜沦逆,升降于中。’总之,坎离虽无爻位却是变易的根本,所以说‘包囊万物,为道纪纲。’”<sup>①</sup>乾坤坎离四卦如同橐籥(鼓风机)一样,既在天地间鼓冶阴阳,生化亿类;在炉鼎中也进行着同样的阴阳变易之道,它可以大大加速药物的变化,使世上数百上千年的物质变化浓缩到几百甚至几十天中完成。而且能蒸炼出药物的精华,制成金丹大药。

炼丹者要关心的是火候,火候是保证炉鼎内部阴阳变异加速的条件。掌握火候并不容易,要同驾车者那样,遵循一定的规则,即一定的火候规则,才能掌握好炼丹的加热方法。这个规则就是依据历法,所谓“数在历律纪”。实际掌握火候,当是每日分昼夜,一月三十天就是六十个昼夜(此即“月节有五六”)。就用牝牡四卦之外的其余六十卦来配。《参同契》云:“朔旦屯直事,至暮蒙当受。昼夜各一卦,用之依次序。既未至晦爽,终则复更始。日辰为期度,动静有早晚。春夏据内体,从子至辰巳;秋冬当外用,自午讫戌亥。赏罚应春秋,昏明顺寒暑。爻辞有仁义,随时发喜怒。如是应四时,五行得其理。”这段话的前半部分是讲六十卦按卦序分别安排到每一昼夜,至晦日,旦既济卦直事,夜为未济卦直事。然后又是朔日,旦屯卦直事,夜蒙卦直事。此即“经纬奉日使,兼并为六十,刚柔有表里”。火候的掌握有两种,一种是文火,一种是武火。文火温度较低,武火温度较高。增加温度时要添加燃料,炼丹时就是添加炭火;降低温度时就要减少燃料,即要抽出炭火。在一天中而言,昼用文火夜用武火,盖因白昼阳气较重,夜分

① 朱伯崑著《易学哲学史》第一卷,华夏出版社1995年1月第1版,第226页。



阴气较重。即是“日辰为度，动静有早晚”。下半部分把火候的掌握扩展开来。就一日而言以朝为春夏，以暮为秋冬；如就一月而言，则上半月为春夏，下半月为秋冬。上半月月亮自亏至盈，以示阳气渐盛，故用文火；下半月月亮自盈至亏，表示阴气渐盛，故用武火。魏伯阳强调火候随每月月亮的盈亏而转移，特别提出月体纳甲说。以坎离两卦代表日月，其余六卦代表月亮的盈亏过程，显示炉鼎火候的天道阴阳性质。又从一年来说，上半年从昨年十一月至今年四月，即自冬至一阳生到夏至一阴生之前，阳气处于上升阶段；下半年从五月夏至一阴生到十一月冬至一阳生之前，阴气处于上升阶段。因此冬至后要抽炭，上半年用文火；夏至后要添炭，下半年用武火。文本中内体、外体、赏罚、仁义、喜怒等词都是分别表示文火武火。魏伯阳以十二消息卦配以十二律，概述了全年各月火候的程序，如复卦为冬至所在月（古历十一月）的消息卦，说“阳气始通。出入无疾，立表微刚。黄钟建子，兆乃兹彰。播施柔暖，黎烝得常”。这时阳气已生但很微弱，律中黄钟，阳气渐长，火候要稍低（柔暖），不宜变化太剧。大概《参同契》认为掌握火候还要考虑到卦气，除以月体纳甲理论加以强调外，还进一步说：“万乘之主，处九重之室，发号出令，顺阴阳节。藏器俟时，勿为卦日。屯以子申，蒙用寅戌，余六十卦，各自有日。聊陈两象，未能尽悉。立义设刑，当仁施德。逆之者凶，顺之者吉。”天子发出号令，要顺着阴阳节令，作好准备，待时而动，不要违反卦日。屯卦值日但以子申二爻为准，屯内卦为震卦，震初爻纳庚子。屯外卦为坎卦，坎四爻纳戊申。初爻直子时，四爻直卯时。（每昼夜十二个时辰。这里说昼历子、丑、寅、卯、辰、巳六时辰，夜值午、未、申、酉、戌、亥六时辰，但这只是





从阴阳观点而言。如从实际的太阳运行来说,则昼夜所历时辰各季度均有不同。)蒙卦直夜,亦只以寅戌二爻为准,蒙内卦为坎卦,坎初爻纳戊寅。蒙外卦为艮卦,艮卦四爻纳丙戌。蒙初爻直午时,蒙四爻直酉时。据阳气上升用文火,阴气上升用武火的规则,屯卦直日时正当武火,子时就要注意抽炭,到卯时可能还要再抽炭以保持文火。至午时蒙卦直事,当戊寅爻就要开始添炭,到酉时丙戌爻就要进一步添炭加火。但文本中申明“聊陈两象,未能尽悉”。即只说了两个卦初爻和四爻的原则性的情况,以例子作一种规则性的说明。但这似乎是一个很重要的规则。故说“立义设刑,当仁施德。逆之者凶,顺之者吉。”

除了丹鼎和火候外,《参同契》还要考虑药物,就是参与炼丹的原料。它认为只有基于阴阳交合的原理才能炼成丹药。故又说:“物无阴阳,违天背原。牝鸡自卵,其雏不全。夫何故乎?配合未连,三五不交,刚柔离分。施化之精,天地自然。犹火动而炎上,水流而润下。”即说万物皆有阴阳的差别,只有阴阳相交才能生出新物。孤阴寡阳,刚柔离分,则不能生物。异性相交,是物类的本性。如火之炎上,水之润下。《参同契》还要求参与炼丹之物必须属于同一种类,这样才能炼得真丹。其说:“欲作服食仙,宜以同类者。植禾当以粟,覆鸡用其子。以类辅自然,物成易陶冶。鱼目岂为珠?蓬蒿不成檟。类同者相从,事乖不成宝。”在参同契中炼丹的主要原料就只是铅和汞。铅为月汞为日,上日下月为易字,比喻日月在其鼎中。铅为白虎,汞为青龙,故说龙虎相交。《参同契》又以五行生克关系,来说明铅和汞加热后,是如何转化为金丹的。《参同契》说:“子午数合三,戊己号称五。三五既和谐,八石正纲纪。呼



吸相贪欲，伫思为夫妇。黄土金之父，流珠水之母。水以土为鬼，土填水不起。朱雀为火精，执平调胜负。水胜火消灭，俱死归后土。三性既会合，本性共宗主。”据河图，子水一、午火二，水一火二相合为三。戊己为土，土居中央为五数。三与五为八，象征八石。在炉鼎里，铅化为液体，是为子水。汞化为气为飞汞，是为午火。汞为青龙而铅为白虎，二者呼吸相贪欲，想合成夫妇，即铅汞相结合。土生金，铅为金，为土所生。流珠为汞为水银，熔解于铅水之中，使铅水凝固，故说“流珠水之母”。“水以土为鬼，土填水不起。”指铅液凝结为块状。这时“朱雀为火精”，又要添加炭火。但要注意火候控制生克，所以“执平调胜负”。当铅块又化成液体，即“水盛火消灭”时，飞汞也改变其形态。此时，固体铅、液体铅、升华了的汞（飞汞）都为土制服，即成为粉状物。三性即金水火，会合之后，化为“后土”，生成丹砂。故说“本性共祖宗”。生成了的丹砂还要继续冶炼，最后才能炼得金丹大药。但要指出，《参同契》说的丹砂是用铅汞炼得的红色丹药（ $\text{HgO}$ ）即还丹，不是红色药物丹砂（ $\text{HgS}$ ）。

《参同契》引用《周易》象数易中的卦气说，给炼丹术作理论解释的根据。朱伯崑先生指出：将炼丹用火同月亮的盈亏和四时的变化联系起来，认为二者有一种必然的联系，这是对《易纬》中天人感应说和阴阳灾变说的一种扬弃。阴阳灾异说认为寒温变化应政事，而《参同契》则发展为寒温变化为丹事。炼丹一事，就其化学意义说，是从金属和矿石中提炼一种化合物。《参同契》认为此种提炼同温度的变化有其必然的联系，这是其中的科学思维因素。从哲学的角度看，《参同契》认为，温度（包括气温）的变化属于自然现象，有其自身的法则。药



物的性质及其配合,也有其固有的法则,前者称之为“阴阳之道”,后者称之为“五行之数”,这些法则都是人不能违背的。但人掌握了自然的法则,就可创造出奇迹,炼出金丹。从制造炉鼎,水火为用,掌握火候,挑选药物,炼制丹砂,直至炼出金丹,这一整个过程,是模拟宇宙天地的造化,制造出可能令人获得免除死亡的自由的“控时物质”。葛洪的神仙道教就是追求的这个,秦皇汉武追求的也是这个,虽然那时他们都还没有想到什么“控时物质”。从燕齐方士到葛洪时代的数百年间,追求长生不死的人们,一直进行着不懈的努力,《参同契》从《周易》模式展示炼丹术的理论,无疑大大加强了人们对金丹大药的企望。前已指出,葛洪对这个理论进行过研究,是他最早指出这是魏伯阳的著述,并指出:“其说似解《周易》,其实假借爻象以论作丹之意。”而且有理由相信,他对这个理论曾寄以希望。可是由于他对《参同契》中,儒者们过多地以象数易来作注解很感恼火,说:“殊失其奥旨矣。”他本来对流行的象数易就不感兴趣,所以他并没有对《参同契》的炼丹理论很快深入下去。

《周易》作为模拟系统,用来模拟宇宙天地法则,自殷周以来就不断地被学者们用于解释宇宙,探究治国安民之道;《参同契》用周易模式,模拟自然界的造化,设想炼制出金丹大药,使人们得以逸出宇宙间的连锁周期性影响;这就将《周易》模式推广到解释自然界。周易模式功能的扩大,可能大大活跃了当时的学术气氛,使得李约瑟称之为化学宇宙论的模型成为当时影响最大的思潮。当然那时人们还不可能懂得什么化学宇宙模型,只是知道可以依一定理论和方法,就能炼就金丹大药,服食之后,就可长生不死,得道成仙,使得神仙道教的思



想大大地发展。葛洪当从化学宇宙论的影响中受到启发,使得他在宇宙论(天体理论)方面进行了探讨,《晋书·天文志》的天体理论正是在这个背景下展现的,这将在以后的章节中探讨。不过正因为《周易》是个较为广泛的模式,自可作更多方面的应用。《参同契》之为书是讨论炼丹,又有人提出炼内丹之说。盖因炉鼎炼丹,模拟天地结构,以天地大洪炉为本。而内丹则以人体比方于天地大洪炉,以人体为一小宇宙。于是炉鼎烧炼与体内修炼理论上非常相似。因此也有人视其为内丹之书。《参同契》主要作意于坎离两卦,“坎离匡郭,运轂正轴”是炉鼎内坎离的作用。俞琰说:“轂犹身也,轴犹心也。欲轂之运,必正其轴。修还丹者,运吾身中之日月,以与天地造化同逢,不正其心,可乎?”在其内丹说中,认为坎为元气,离位元神。又认为水为元气,火为元神。外丹说认为汞为龙,铅为虎。铅汞是炼外丹中的两项主要原料,在内丹中则以铅为元精、元气,以汞为元神。甚至日月、戊己、乌兔、魂魄等等都是内外丹通用的。因此在后世,《参同契》既可视为外丹之著述,又可视为内丹之著述。据姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史》第十二章第二节引《五相类》说:“引内养性,黄老自然;含德之厚,归根返元;近在我心,不离己身;抱一母舍,可以长存;配以服食,雄雌设陈。”这里强调的是“引内养性”、“配以服食”,这一说就不能以外丹来作解释。此外还引了《参同契》中许多话,指出该书是“内外丹都讨论,但不是各自孤立地讨论,而是在一个统一的思想指导下,运用同一种方法加以研究,这思想与方法就是他说的‘大《易》’”。俞琰还说:“参,三也;同,相也;契,类也。谓此书借大易以言黄老之学,而又以



炉火之事相类。”<sup>①</sup>此说亦可写为：此书借大易言炉火之事，而又以黄老之学相类。

葛洪可能对《参同契》作了研究后，或可能对他的“大易”方法不感兴趣，也可能对他的内丹与外丹混杂起来的思想抱不同态度。因而在《抱朴子》对金丹的叙述中，从不援引《参同契》或魏伯阳之说。陈国符先生在《道藏源流考》附录五中说：“东晋葛洪《抱朴子》述金丹，不用阴阳五行之说，不用龙虎真铅真汞等名词，亦不援引《参同契》《龙虎经》等。”第一章里已经引了葛洪在《自叙》中说的，他“不喜星书及算术，九宫、三棋、太一、飞符之属，了不从焉”，又说“晚学风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法，粗知其旨，又不研精”。可能他感到《参同契》的月体纳甲、阴阳消息、坎离运轂等等象数易内容太多，这些却是不喜欢的东西。对于儒家经典《周易》经传，葛洪自然揣之甚熟，可能魏伯阳对《易经》研究的深度，比之葛洪未必更加高明。葛洪在外篇的两处地方，提到八卦和六甲，一处是在《文行》篇，另一处在《尚博》篇中。说：“八卦生鹰隼之所被，六甲出灵龟之所负。”葛洪此说与传统说法不洽，如《易系辞》认为是伏羲氏从河图雒书画出八卦，当然《易系辞》还讲：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”《礼纬含文嘉》有言：“伏牺德洽上下，天应之以鸟兽文章，地应之龟书，伏牺则而象之，乃作易卦。”<sup>②</sup>葛氏此说或有所据，但未详

① 以上见[宋]俞琰《周易参同契发挥》。

② [日]安居香山、中村璋八辑《纬书集成》，河北人民出版社1994年12月第1版，第494页。



所出。这种对易卦来源的不同看法,可能暗示葛洪不以为魏伯阳的“大易”方法有适当的依据,或许也暗示葛洪可能不只是不喜欢象数易的有关内容,而是从根本上反对这种方法。另外《参同契》的内丹说,与葛洪的观点也是不相洽的,陈国符研究认为:“隋唐内丹书,多言阴阳八卦四象五行,铅汞龙虎,多援引《参同契》《龙虎经》《金碧经》。此时外丹书亦用此说,但不及内丹应用之多而广。大多外丹书仅述药物之烧炼法,而不使用此说。”<sup>①</sup>由此可见,魏伯阳的《参同契》在葛洪看来,不是一本合适的叙述金丹大药的书籍。

## 第七节 魏晋玄学与养生理论

第一章里讲述葛洪生平的时候,介绍了他奔波的一生。他在青年时期经历了家世的沉沦,灾荒频仍,流民起义,八王之乱,此起彼伏的起义和叛乱。葛洪在这个战乱频繁,干戈扰攘,充满苦难、贫困和死亡的恐怖时代,看到人们往往朝不保夕,死于非命。在普遍对死亡恐怖的哀吟声中,产生了对人的生命的无比关顾。他觉得整个社会群体的生存得不到基本的保证,个体生存的保证就无法考虑,更谈不上什么长生不死。渴求生存是这个时代人们的第一愿望。为在乱世求得安全,士人们或是遁迹田园名山,或是闭门不出,立志不仕,或是放诞佯狂。一般平民百姓为躲避战乱,或是逃匿山野密林,或是奔走他乡。为逃避瘟疫,无论士人百姓,都是惶惶奔走,求医

---

<sup>①</sup> 参见陈国符《道藏源流考》附录五,中华书局1963年12月第1版,1985年11月第2次印刷,第390页。



拜药,乃至求神问卜。正因为社会动乱,道教的活动得以发展。当时能以符水、丹药治病的道士于吉一到江南,成千士人百姓追随于他,官吏士民见他奉如神明。葛洪也在其内篇《道意》中说到李宽其人“到吴而蜀语,能祝水治病颇愈,于是远近翕然。……自公卿以下莫不云集其门。……于是避役之吏民,依宽为弟子者恒近千人”。宽死,其弟子转相教授,布满江表。一开头大都是为了治病求生,众多道士只能给人们施以符水,有时有个别道士也以各种药物给人治疗,这时也出现了一些炼制的丹药。葛洪在内篇《仙药》中说到:“南阳文氏,说其先祖,汉末大乱,逃去山中,饥困欲死。有一人教之食术,遂不能饥,数十年乃来还乡里,颜色更少,气力胜故。”又说一事,“南阳酃县山中有甘谷水,谷水所以甘者,谷上左右皆生甘菊,菊花堕其中,历世弥久,故水味为变。其临此谷中居民,皆不穿井,悉食甘谷水,食者无不老寿,高者百四五十岁,下者不失八九十,无夭年人,得此菊力也。故司空王畅、太尉刘宽、太傅袁隗,皆为南阳太守,每到官,常使酃县月送甘谷水四十斛以为饮食。此诸公多患风痺及眩冒,皆得愈,但不能大得其益,如甘谷上居民生小便饮食此水者耳。”即说服药不仅可能治病,甚至可以延命。草木之药,尚有延命之效,更何如金石之坚固长久。葛洪坚信的“假外物以自坚固”的思想,有着很深的群体思想基础。一旦生命得以保存,人们自然地就会追求生命的延长,对服食药物特别感兴趣,尤其是金石类药物。魏晋时期的士大夫们最感兴趣的是称为“五石散”的药物,鲁迅先生说:“‘五石散’是一种毒药,是何晏吃开头的。汉时,大家还不敢吃,何晏或者将药方略加改变,便吃开头了。五石散的基本,大概是五样药:石钟乳,石硫黄,白石英,紫石英,赤石



脂;另外怕还配点别样的药。”<sup>①</sup>现代科学家们考证,鲁迅先生所说的五石散方,取自唐朝孙思邈《千金要方》的记载,而非魏晋时人所服者。魏晋时期的五石散是由礞石、紫石英、白石英、赤石脂和石钟乳五种矿物组成。这五种矿物中,礞石今称砷黄铁矿( $\text{FeAsS}$ ),又叫毒砂,是一种有毒矿物。紫石英是含锰的二氧化硅。白石英是二氧化硅。赤石脂是含铁的陶土(硅酸铝)。石钟乳是碳酸钙。<sup>②</sup> 礞石是有毒的,有时或加上雄黄(硫化砷,  $\text{As}_2\text{S}_2$ )亦为含毒药物。此二有毒药物中的毒性来自砷,少量服用砷化物可对身体有益,因微砷可以促进消化机能,强健神经,改善血液循环等。但若过量服食砷化物就会中毒。何晏开头服食这种药物时也有心境开朗,体力增强,面色荣华等现象。但服食积久即产生中毒现象,消沉沮丧,管辂曾说他“魂不守宅,血不华色,精爽烟浮,容若槁木,谓之鬼幽。”可是当时人们只热衷于它的好处,而不虑及其恶果,以至服食者众,形成了一种社会现象,鲁迅先生说“那时五石散的流毒就同清末的鸦片的流毒差不多,看吃药与否以分阔气与否的。”所以服药的人也有区分,平常人服五石散为求治病或者还为求得健身壮体;但名士们服五石散除了强身健体外,可能更为了求得精神解脱,带有炼养求仙的道教色彩。服药的名士除何晏外,著名的还有王弼、裴秀、皇甫谧等等,以后还有嵇康、贺循、王羲之、张孝秀等等。名士们之服食五石散,在客观上支持了当时正日益发展的医药事业和炼丹术。魏晋时期

① 见鲁迅《而已集·魏晋风度及文章与药及酒之关系》,《鲁迅全集》第三卷,人民文学出版社1981年第1版,第506~507页。

② 参阅《中国道教科学技术史》第十三章第八节。





民间仍然盛行着巫术,以祈祷和符咒等方术进行活动,祝祷以事神弄鬼为业,符咒则画符念咒以驱鬼迎神,制造符水为业。医术和方药这时虽也有所发展,但在学者们眼中,医和巫仍存在尖锐的对立;社会上一仍是“信巫不信医,或信医不信巫”之争。名流们的服药石,实际上是“用自身服药治病养生的实践行为否定了秦汉以来的迷信行为和思想,并开创魏晋一代之新风尚。这使魏晋时期尊重医学的风气得到相当的普及,医学技术有了明显的进步。医术的进步反过来又推动了炼丹术的深入发展,使丹鼎派的炼药得到更为广泛的重视。而炼丹术与医学的结合也更加密切。”<sup>①</sup>在此要深入说一下著名学者嵇康关于养生的思想。

嵇康写了两篇著名的论文——《养生论》和《答难养生论》,阐述了他的养生哲学思想。这两篇文章对葛洪有一定的影响。《养生论》开头一句:“世或有谓神仙可以学得,不死可以力致者;或云上寿百二十,古今所同,过此以往莫非妖妄者。此皆两失其情。”葛洪对后一个失其情不会反对,但对前半句,即“神仙可以学得,不死可以力致”的话也失其情,却是持批判态度的。嵇康承认神仙的存在,说“夫神仙虽不目见,然记籍所载,前史所传,较而论之,其有必矣。”但他否认普通人可以通过努力学习而成为神仙,说神仙“似特受异气,禀之自然,非积学所能致也。”他认为如果善于保养和勤于修炼,可以活数百岁甚至上千年,说“至于导养得理,以尽性命,上获千余岁,下可数百年,可有之耳。而世皆不精,故莫能得之。”嵇康以为,世人不能精于导养的道理,是因为不能理解人的生命。人

① 《中国道教科学技术史》第十三章第八节。



的生命是由形和神两者组成的统一体,说“是以君子知形恃神以立,神须形以存。”又说“精神之于形骸,犹国之有君也。神躁于中,而形丧于外,犹君昏于上,国乱于下也。”因而导养之理,应从形神两个方面,及这两方面的关系来理解。他以为人们容易忽视精神因素于导养的重要性,容易忽视自己过负的情绪给自己生命带来的伤害。他提出人们要“修性以保神,安心以全身。爱憎不栖于情,忧喜不留于意,泊然无感,而体气和平;又呼吸吐纳,服食养身,使形神相亲,表里俱济也。”嵇康觉得,世人往往在日常生活中不注意卫生,诸如放任饮食、好色不倦、风寒所侵、百毒所伤等等,以致早夭。他对人们提出警告说“至于措身失理,亡之于微,积微成损,积损成衰,从衰得白,从白得老,从老得终,闷若无端,中智以下,谓之自然。纵少觉悟,咸叹恨于所遇之初,而不知慎众险于未兆。是由桓侯抱将死之疾,而怒扁鹊之先见,以觉痛之日为受病之始也。害成于微,而救之于著,故有无功之治”。由于人们不注意害成于微,平时不能关注到虽然细微但对身体有消极影响的诸因素,医生诊断出疾病也不及时治疗,如同蔡桓公一样,当扁鹊指出他身患重病时,不仅不立即进行治疗,反而怀疑扁鹊是“好治不病以为功”。而更为严重的是,人们知道微害积至于损,积损复至于衰老发白,不过几十年就过此一生,却认为这很正常。纵使有人觉得人生如朝露,但又只恨衰老太快,而不能注意到各种致人衰老和死亡的因素,及时加以预防。嵇康举例说“世常谓一怒不足以侵性,一哀不足以伤身,轻而肆之,是犹不识一溉之益,而望嘉谷于旱苗者也”。如此一怒一哀之微也要关注,而且得关注一生一世,不能稍有疏忽。可是世人情欲嗜好也时刻存在于眼前,所以“今以燥竞之心,步希静之



涂,意速而事迟,望近而应远,故莫能相终”。所以求长生之事,对一般人来说是很难有成的。但是懂得导养的养生家就不同了。他们“清虚静泰,少私寡欲”。他们不营求名位,无心于厚味美食。并非意识到这有害于身体而强行抑制,而是因为他们处于“外物以累心不存,神气以醇白独著,旷然无忧患,寂然无思虑”的状态中。外间事物影响不了他的心境,其精神因内心虚空而特别清朗,故而开朗无忧患,安静而不思虑。再加上和顺地守着天道,饮食甘泉灵芝,自由自在地在自然界中生活,逍遥自得,身体内外都达到一种玄妙的境界。这时就会体会到,忘记了欢乐反而得到快乐的满足,忘记了自身反而得以健康地生存。另外,还要说一下嵇康对于服食药物的看法。他自身是服食五石散的实践者,似乎他对自己的这一措置并无悔意。他在《与山巨源绝交书》提出他有七件不堪为官的事,其中如他要“抱琴行吟,弋钓草野”,若做官就会有吏卒守着,不得妄动。这对他服药后要行散很为不利。又如他“性复多虱,把搔不已”。服五石散后皮肉发烧,皮肤易于磨破,不宜着新衣服和窄衣服,只能穿宽大的且要旧一点的衣服。衣服不能常洗,因而生虱。若入官场必当着官服,这也是不堪的事。鲁迅先生说:“又因‘散发’之时,不能肚饿,所以吃冷物,而且要赶快吃,不论时候,一日数次也不可定。因此影响到晋时‘居丧无礼’。”<sup>①</sup>嵇康也说自己“不喜吊丧,而人道以此为重,”即此亦不堪为官。可知嵇康看待人生的基本态度,是坚持服食,而拒绝为官。他对服药是很看中的,在《答难养生论》中说“若能仗

① 鲁迅:《而已集·魏晋风度及文章与药及酒之关系》,《鲁迅全集》第三卷,人民文学出版社1981年第1版,第508页。



药以自掖,则稻稷之贱居然可知。君子知其如此,故准性理之所宜,资妙物以养身”。他认为稻粱谷类、肴饌旨酒等皆“竭弱精神,染污六腑。郁秽气蒸,自生灾蠹,饕淫所阶,百疾所附”,“其若流泉甘醴,琼蕊玉英,金丹石菌,紫芝黄精,皆众灵含英,独发奇生”。他从养生的角度来考虑,稻粱五谷、美酒佳肴,只是一般人用以维持生活的食物,这些食物也对人类生命带来负面的影响。只有“众灵含英,独发奇生”的上药才能增益人类的寿命。他坚信人服药后会“纳所食之气,还质易性”<sup>①</sup>。《列仙传》上所述诸仙皆因服上药而还质易性。嵇康的养生思想受到道教的影响,特别是在坚持服食方面。当然道教的养生思想很广泛,在魏晋南北朝时代对社会影响很大,即对葛洪也有相当的影响。在下一节将对之作一简要的讨论。

## 第八节 道教的养生思想

养生在道教系统中极为重要,道教思想的根本就在于对生命的尊重。又因为道教是以长生不死和飞升成仙为主要修炼目标,故在道教看来,人若要修炼成仙或求长生不死,只有在其存活在世时勤加修炼。而人生在世犹如朝露,再怎么勤于修炼,求得成仙也是万分困难的。因此道教修炼的程序,第一步先求延年,以延长修炼时间。汉武帝时李少君就提出“祠灶则致物,致物而丹砂可化为黄金。黄金成以为饮食器则寿,益寿而海中蓬莱仙者乃可见,见之以封禅则不死,黄帝是也”。那时炼丹砂为黄金,还只是为了增寿延年。当年黄帝,就是先

<sup>①</sup> 以上引嵇康原文均引自《嵇康集注》,黄山书社1986年12月第1版。



炼金铸器,使寿命增长,而有时间等待见到仙人,见到仙人后再行封禅大典,而得以白日乘龙飞升。因此嵇康的延生思想,正符合道教修炼的程序。不过人们在日常生活中经常碰到的是健康问题,一般贫民百姓最要紧的还是疾病的治疗问题,还不在于养生延年。所以道教提出的是贵生思想,贵生首先就是要尊重生命,维持生命的存在。然后就是人人健康地生存于世,这之后才是要延长寿命。前已述及,魏晋时期的道士们传教,除以符水和祷祝治病外,还施以药物治疗。这些道士在为平民百姓治病的过程中,积累了许多实际的医药知识和经验。又由于道教修炼的第一目标是延生,故而由此形成的道教医药学,就将修炼成仙与医药治病联系起来。《中国道教史》<sup>①</sup>就认为,早期道教形成时有五个来源,即古代宗教和民间巫术;战国秦汉时期发展起来的神仙方术;先秦老庄哲学和秦汉道家学说;儒家与阴阳五行思想,其第五个来源,就是古代医学与体育卫生知识。所以卫生体育和医学是道教的重要基本内容,是道教养生思想的基点。后来道教的发展愈益重视养生,也就愈益重视与养生有关的神医医学。

道教的养生思想较多地表现在道教经典《太平经》里。《太平经》强调对生命的尊重,说:“夫人者,乃天地之神统也。灭者,名为断绝天地神统,有可伤败于天地之体,其为害甚深,后亦天灭煞人世类也。”<sup>②</sup>因为人的生命体现着天地的神统,对生命的伤害会伤败天地之体,不仅干天地之怒,还会带来很

① 任继愈主编《中国道教史》,上海人民出版社2001年第1版。

② 王明编《太平经合校》卷四十,《乐生得天心法第五十四》,中华书局·1960年2月第1版,1979年二月第2次印刷,第80页。



深的祸害。《太平经》认为“天者养人命，地者养人形，人则大愚蔽且暗，不知重尊其父母”，此处所谓之父母者乃指天地。人又是如何不尊重其父母呢？则说“四时天气，天所案行也，而逆之，则贼害其父。今人以地为母，得衣食焉，不共爱利之，反共贼害之。人乃甚无状，共穿凿地，大兴其土功，不用道理，其深者下著黄泉，浅者数丈”。就是说，虽然天地生人，但人与天地的关系，还是人类维持生命首先要注意的方面。如果人和万物得不到天地的眷佑，就谈不上什么维持生存。人与天地的关系主要在于人，对天不尊重天时节令；对地大兴土功，挖地不止。这一人天、人地关系正是当时实际情况的反映。《后汉书·杨震传》说，震因汉安帝为其乳母王圣起第舍，中常侍樊丰等更相煽动，上疏曰：“伏见诏书为阿母兴起津城门内第舍，合两为一，连里竟街，雕修缮饰，穷极巧伎。今盛夏土王，而攻山采石，其大匠左校别部将作合数十处，转相迫促，为费巨亿。”又因延光元年（122）十二月四日京师地动上疏曰：“臣闻师言，地者阴精，当安静承阳。而今动摇者，阴道盛也。其日戊辰，三者皆土，位在中宫，此中臣近官盛于持权用事之象也。……而亲近幸臣，未崇断金，骄溢逾法，多请徒士，盛修第舍，卖弄威福。道路灌哗，众所闻见。地动之变，近在城郭，殆为此发。又冬无宿雪，春节未雨，百僚焦心，而缮修不止，诚致旱之征也。”朝廷近幸如此经营宫室，大兴土功，已是天怒人怨，更有宦官吕强上疏所说：“今外戚四姓贵幸之家，及中官公族无功德者，造起馆舍，凡有万数，楼阁连接，丹青素垩，雕刻之饰，不可单言。丧葬逾制，奢丽过礼，竞相仿效，莫肯矫拂。”这些贵族佞幸妄动土功，而一般老百姓却并未兴什么土功，那为什么天地降灾于万民百姓呢？《太平经》说：“此天地既怒，



及其比伍,更相承负。比若一家有过,及其兄弟也。”按《太平经》认为天地发怒时与普通人一样,常会迁怒于他人,此谓之“承负厄”<sup>①</sup>。这里提到的养生思想,已非个人服食、修炼,或借助神仙的力量来进行养生。而是指出个人养生的环境问题。任何个人的养生,脱离不了天地,脱离不了人群,脱离不了社会。从根本上说就是群体生存和个体生存间的相互关系问题。《太平经》对个体的生存问题当然是重视的,但它很强调整体的太平环境。欲至太平,首须和“三气”。《太平经钞》乙部《和三气兴帝王法》说:“元气有三名,太阳、太阴、中和。”此三气合并为太和,太和即出太平之气。故说:“断绝此三气,一气绝不达,太和不至,太平不出。阴阳者,要在中和。中和气得,万物滋生,人民和调,王治太平。”即是说和三气即调阴阳,阴阳调即致太平。而阴阳调的最具体的表现,就是王符说的:“阴阳和则五谷丰,五谷丰而民眉寿。”(《潜夫论·本政篇》)《太平经》卷一百十五至一百十六更强调说:“元气自然乐,则合共生天地,悦则阴阳和合,风雨调。风雨调,则共生万二千物。凡物乐,则奇瑞应俱出,生万物之应,精上著天,三光更明察察也。三光乐而合,则四时顺行。春乐生,夏乐长,秋乐收,冬乐藏。四时乐喜,五行不逆,则人民兴。人民兴则帝王寿,帝王寿则凡民乐,凡民乐则精物鬼邪伏矣。精邪伏则无夭病死之人,无夭伤人,则太平气至矣。”<sup>②</sup>就是说阴阳和的具体表现:一个是自然界万物欣欣向荣,物产丰富;再一个具体表现是人民安康,不受伤害;第三个表现就是精物鬼邪不出,

① 见《太平经合校》卷九十二,第370页;《万二千国始火始气诀》,第134页。

② 《太平经合校》,第647—648页。



正气悉见，邪气熄灭。

《太平经钞》癸部有《令人寿治平法》云：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者乃当爱气尊神重精也。”<sup>①</sup>“爱气尊神重精”的养生原则，后来已成为老生常谈，但在《太平经》时代，总结出这一养生原则，还是很有新意。其尊神尤为重要，《太平经钞》癸部《盛身却灾法》说：“天地立身以靖，守以神，兴以道。故人能清静，抱精神，思虑不失，即凶邪不得入矣。其真神在内，使人常喜，欣欣然不欲贪财宝，辩讼争，竞功名，久久自能见神。”又说：“中心少有邪意，远方为之乱，神气周流，疾于雷电，急还神明，以自照内，故病自愈而人自治。”<sup>②</sup>尊神之要又在于关注精神，《太平经钞》壬部十九有言：“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。”<sup>③</sup>这里精神又与人的身体合并，即与形有关。此外精神还与气有关，《太平经》卷四十二《四行本末诀》说：“凡事人神者，皆受之于天气，天气者受之于元气。神者乘气而行，故人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去。故无神亦死，无气亦死。”<sup>④</sup>实际上，《太平经》建立了至今仍为人们所重视的精气神原理。

① 《太平经合校》，第728页。

② 《太平经合校》，第722—723页。

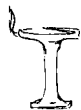
③ 《太平经合校》，第716页。

④ 《太平经合校》，第96页。





这一原理,实乃太平经所注重的个人养生的主导方面。精气神必须附于人体,即附于形。《太平经》说“形者乃主死,精神者乃主生”,这里说形主死,是指脱离了精气神的形体;精神主生,指赋予了精气神的形体。在保养精气神的修炼中,最主要的方法就是“守一”。“守一”名为无极之道,亦即长生久视之符。《太平经钞》癸部《还神邪自消法》说:“神者主生,精者主养,形者主成。此三者乃成一神器,三者法君臣民,故不可相无也。人气亦轮身上下,神精乘之出入,神精有气,如鱼有水,气绝神精散,水绝鱼亡。故养生之道,安身养气,不欲数怒喜也。”所以在一个具体的形体内,精气神是统一的,不能相互分离。所以守一当是守精气神的统一,守着自身中的精气神。例如《太平经》卷七十一《真道九首得失文诀第一百七》说道有九度,其第一度名为元气无为。“元气无为者,念其身也,无一为也,但思其身洞白,若委气而无形,常以是为法,已成则无不为无不知也。故人无道之时,但人耳,得道则变易成神仙;而神上天,随天变化,即是其无不为也。”所谓“元气无为”,《四行本末诀中》说:“凡事人神者,皆受之于天气,天气者受之于元气”,元气即道,守元气即守道。故守一名为无极之道。“念其身”即是思念己之一身,念己身精气神之统一。《太平经钞》壬部十九还说:“故圣人教其守一,言当守一身也。”又说:“念而不休,精神自来,莫不相应,百病自除,此即长生久视之符。”据此当知守一之义。《太平经》还讲了一些具体进行守一的方法,《太平经合校·附录》中记录了太平经佚文,其中讲了许多守一之法,如说:“夫欲守一,喜怒为疾,不喜不怒,一乃可睹。”又说:“守一之法,当念本无形,媵液相合,一乃从生,去老反稚,可得长生。子若守一,无使多知,守一不退,无一不知;所



求皆得，端坐致之。子欲大乐，与一相知，去荣辞显，一乃相宜。子欲养老，守一为早，平床坐卧，与一相保，不食而饱，不德衰老。”总之，《太平经》的养生思想和方法，主要似即在于平和而严肃地守着精气神在形体内的统一。当然《太平经》也讲究服食，但说“上第一者食风气，第二者食药味，第三者少食，裁通其肠胃”<sup>①</sup>。此与嵇康之所论有相同之处。

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》，第717页。



### 第三章 葛洪的长生不死 和成仙理论

上一章开头就说到葛洪的养生理论，是对历史上有影响的养生思想和理论进行批判和总结的基础上建构起来的。他几乎批判了每一派养生之家，然而他批判的方式不仅仅是矛头直接指向，更多表现为阐述自己的观点和理论。葛洪虽然是矛头直指，但并不否定其人或其派别。例如他批判道家，虽说是矛头直指老子、庄子等著名道家人物，但他从不否定老庄等道家学者，仍奉他们的学说为经典。即对道教、玄家、嵇康等的养生理论，也是有批判有继承。探讨葛洪的养生理论，可从他对老子庄子的批判说起。

葛洪批判老子的话说：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，

而不得要道,直为徒劳耳,又况不及者乎?”<sup>①</sup>葛洪批评老子泛论较略,不肯全举其事,乃是从求得长生不死,特别是肉体的长生不死而言。这就表明了他的根本立场和根本观点,修道就是求得长生不死,就是求得肉体长存。不仅肉体长存,而且成仙之后肉体还能遨游天际,遍历地表。同样他批判庄子等人说:“至于文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无当时至言。或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殂殁为休息,其去神仙,已千亿万矣,岂足耽玩哉?”这里则明确指出庄子等不仅不提长生不死,不提神仙,而且视生死为同一。葛洪认为对庄子等的学说,只能在论及养生时,其细微末节处或可引用,而对其长生不死或成仙理论却不能深究。魏晋时的嵇康与庄子等不同,他承认有神仙的存在,说:“夫神仙虽不目见,然记籍所载,前史所传,较而论之,岂有必矣。似特受异气,禀之自然,非积学之所能至也。”嵇康神仙必有的观点,葛洪当然同意且很高兴;但是嵇康又说,只有那些具有特异禀赋、受特异之气的极少数人,才可能有机遇获得长生不死,从而成仙。葛洪对此则取批判态度,他认为长生完全可求,神仙可努力而得。因此葛洪的神仙理论首先在于对于凡人来说,长生可求,神仙可致。他在内篇《至理》中写道:“知长生之可得,仙人之无种耳。”他批判了一种理论,这种理论说:“人中之有老彭,犹木中之有松柏,禀之自然,何可学得乎?”<sup>②</sup>葛洪批判说:“夫陶冶造化,莫灵于人。故达其浅者,则能役用万物;得其深者,则能长生久视。知上药之

① 《抱朴子内篇·释滞》。

② 《抱朴子内篇·对俗》。



延年,故服其药以求仙。知龟鹤之遐寿,故效其道引以增年。且夫松柏枝叶,与众木则别;龟鹤体貌,与众虫则殊。至于彭老,犹是人耳,非异类而寿独长者,由于得道,非自然也。众木不能法松柏,诸虫不能学龟鹤,是以短折耳。人有明哲,能修彭老之道,则可与之同功矣。”他指出人与动植物不同,动植物不能学习,而人能学习。动植物不能向松柏或龟鹤学习其长寿的经验,所以一般植物不能达到松柏的寿命,一般动物也不能达到象龟鹤那样长的年龄。人就不同了,通过学习和研究,从动植物的性质中探讨其对人的影响,有些可以炼制成上药,人服后可以养生延年。还可以从龟鹤的活动中领会出有益于人体的内容,如可效法其导引以增寿。更何况对于人类中的修炼得道者老彭所修的长生之道,其他人也能学习到,也能修习其道而得其功。因此人要达到长生不死以至成仙,是可以通过学习、修炼而获得。他不仅认为只要努力学习和修炼就可以长生不死、得道成仙,而且进一步认为以往得道成仙者,都是通过学习和修炼而获得的。《抱朴子内篇·极言》中说:“或问曰:古之仙人者,皆由学以得之,将特禀异气耶?抱朴子答曰:是何言欤?彼莫不负笈随师,积其功勤,蒙霜冒险,栉风沐雨,而躬亲洒扫,契阔劳艺,始见之以信行,终被试以危困,性笃行贞,心无怨贰,乃得升堂以入于室。”葛洪的这个说法,既批判了秦汉以来方士们的求仙思想,寻找仙人并从仙人那里求取长生仙方;也批判了当时流行的道教神仙观,神仙不是天生的、远离人间的、具有特异秉性的、掌握和控制着长生不死和成仙大药的人群。仙人只是按一定方法勤加修炼而得道的普通人,即使像黄帝那样,生而能言,役使百灵,可谓天授自然之体,也不能端坐而得道。黄帝拜师太乙元君,还到



崆峒山访广成子问以至道,又到具茨山奉事神君大隗,在内篇《论仙》中葛洪说道:“若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧身不改。苟有其道,无以为难也。”他的结论是:“知长生之可得,仙人之无种耳。”<sup>①</sup>葛洪在这里提出了一个重大的课题,人类的肉体或者说人类的活体如何能做到永生长存,而且还能在宇宙中到处遨游,并且还是具有绝大智慧的神仙。为此他作了长时间深入的研究,并从一个较为深广的背景下论述了他关于长生不死和成仙的理论。

## 第一节 形神关系

葛洪接受了嵇康关于人体的观念,将人体视为由两个方面组成,即形和神。他说:“夫有因无而生焉,形须神而立焉。有者,无之宫也。形者,神之宅也。故譬之于堤,堤坏则水不流矣。方之于烛,烛糜则火不居矣。身劳则神散,气竭则命终。根竭枝繁,则青青去木矣。”<sup>②</sup>从前章引自嵇康《养生论》的话“形恃神以立,神须形以存”,可以看出葛洪虽然不同意嵇康对于成仙或长生不死只有具备特异禀赋的人才能达到,但对嵇康的养生思想还是有所继承的。细心的研究者们比较了这两人形神关系的说法,指出嵇康形神相恃说,即形和神两者同样重要,形神并重。而葛洪则比较强调神,因为他说“有因无而生焉,形须神而立焉”。从葛洪为道教徒的情形来

① 《抱朴子内篇·至理》。

② 《抱朴子内篇·至理》。



看,他自然会较多接触道教典籍,前章已经讲了道教经典《太平经》,葛洪即深受此经影响。《太平经》论述人体的精气神关系时比较强调神,往往以神为主。不止《太平经》,当时的道经都强调神。如稍前于葛洪的《黄庭经》(约成书于西晋),不仅认为人体中有神,就是人身脏腑中也有神。《太平经》已经说了“五脏神”,《黄庭经》又进一步将人体分为上中下三部,每部有八景神,这八景神自非指意识活动,实指神仙之类的真神。《真诰》说:要对“三八景二十四神,以次念之”。体内真神说是对精妙无比的人体组织和器官的崇拜,是道教系统自然崇拜在人体方面的表现。葛洪所以会把神放在更主要的地位上,实由于他对于人体之长生不死的信念,是置于道教的总的宗旨之下,即依靠着道教的教义来宣扬人能长生不死、人能成仙。但是他有时在形神关系的深入讨论中,却把神视为某种意识活动,他假设说:“设有数人,年纪老壮既同,服食厚薄又等,俱造沙漠之地,并冒严寒之夜,素雪堕于上,玄冰结于下,寒风摧条而宵骇,咳唾凝沍于唇吻,则其中将有独中冷者,而不必尽病也。非冷气之有偏,盖人体有不耐者耳。故俱食一物,或独以结病者,非此物之有偏毒也。钩器齐饮,而或醒或醉者,非酒势之有彼此也。同冒炎暑,而或独以喝死者,非天热之有公私也。齐服一药,而或昏瞑烦闷者,非毒烈之有爱憎也。是以冲风赴林,而枯柯先摧;洪涛凌崖,而拆隙首颓;烈火燎原,而燥卉前焚;龙椀坠地,而脆者独破。由兹以观,则人之无道,体已素病,因风寒暑湿者以发之耳。苟能令正气不衰,形神相卫,莫能伤也。”于此他指出居于人体中的神,实与养生之道密切相关。接着他说“恃年纪之少壮,体力之方刚者,自役过差,百病兼结,命危朝露”,即是一种少不得道的情况。他



引仙经之说“养生以不伤为本”，又引神农之说：“百病不愈，安得长生？”葛洪感叹道“信哉斯言也”<sup>①</sup>。葛洪提出了“形神相卫”的观点，其所谓形神相卫，即是正气不衰，如果正气不衰，则外力就难以侵入人体。外力总是首先冲破本身的薄弱环节，造成自身的崩毁，人体既如此，自然界亦无不如此。因此从人体来说，人们要注意不断地消除自身的弱点，即时刻关注加强自身的抵抗力。用葛洪当时的话来说，就是要懂得道。而懂得维护身体强健之术，才是有道，有道才是神。否则就是无道，无道之人不仅不能强化自身的形体和精神，而且不可能及早知道自身的病患而加以调整。于是把自己置于自然界的自然状态之下，即如葛洪所言“体已素病，因风寒暑湿以发之耳”。因而“形神相卫”实际上就是如何捍卫自身正气，如何体察自身的各种状况，如何使自己能适应各种外界的条件，如何使自身不断强化。所以他劝导人们：“凡为道者，常患于晚，不患于早也。”提醒人们要尽早学道，也就是在形神关系上尽早养神，神明自足，则形体安康。反过来说也一样，形体素健，神明自得。

由形神关系出发，他得出两个结论性的看法：一是仙经所言“养生以不伤为本”；二是他认为人如果得病，只服草木之药，当然可以治愈疾患，身体会有好转。然而对于那些百病兼结、命危朝露者来说，如果不得大药，不仅不可能求得长生，甚至不能延续其生命。只有服大药才能延其大限。这两个结论，即不伤身体和服大药以延大限，是葛洪养生思想的主要内容，也是他养生思想的根本原则。在内篇《微旨》中葛洪写道：

<sup>①</sup> 以上引自《抱朴子内篇·极言》。





“或曰：‘敢问欲修长生之道，何所禁忌？’抱朴子曰：‘禁忌之至急，在不伤不损而已。’”凡是说到修道，说到修道之初，说到修道之本，说到修道之至急，就要提到这个根本原则。对于具体的人体，或者说对于一般人而言，《极言》篇写道：“俗民既不能生生，而务所以煞生。”即认为一般人身体中的神明，无法与形体构建成形神相卫的格局，而人身所具有的是一个有尽之物，自出生之后就一直在消耗着。有尽之物，不能供给无已之耗，所以抱朴子认为：“人无少长，莫不有疾，但轻重言之耳。而受气各有多少，多者其尽迟，少者其竭速。其知道者，补而救之，必先复故，然后方求量表之益。”但是人们往往在有病痛时，才只知道关心服药治病；在不感到有病痛时，也就忘记了服药治疗，更谈不上修道。自然就忘记了吐纳、导引等等，也忘记了关注饮食、寒温、劳逸等等。所以在葛洪看来，人不注意修道，首先是不能抑制或减缓先天所赋予的生生之气的衰耗，这就谈不上增益自身之体能，即不能修益自己的形体。在自然环境中，风寒暑湿等的侵袭，就会导致疾患，而疾患就更加消耗了自身的禀赋。所以他又说：人们往往“不知过之在己，而反云道之无益，故捐丸散而罢吐纳矣。故曰非长生难也，闻道难也；非闻道难也，行之难也；非行之难也，终之难也。”他补充说：“夫修道犹如播谷也，成之犹收积也。厥田虽沃，水泽虽美，而为之失天时，耕锄又不至，登稼被壅，不获不刈，顷亩虽多，犹无获也。凡夫不徒不知益之为益也，又不知损之为损也，夫损易知而速焉，益难知而迟焉，人尚不悟其易，安能识其难哉？夫损之者如灯火之消脂，莫之见也，而忽尽矣。益之者如禾苗之播殖，莫之觉也，而忽茂矣。故治身养性，务谨其细，不可以小益为不平而不修，不可以小损为无伤而不防。凡聚



小所以就大,积一所以至亿也。若能爱之于微,成之于著,则几乎知道矣。”葛洪强调修道就是修炼神明,要从小时候就开始,所谓“凡为道者,常患于晚,不患于早也”<sup>①</sup>。修真养性又要从小处着眼,所谓“务谨其细”。

葛洪论述的神形关系,并不都是把神视为意识或精神,也不时讲到神仙之类的真神,不过他不一定真信。例如他引《易内戒》、《赤松子经》、及《河图记命符》,皆云:“天地有司过之神,随人所犯轻重,以夺其算,算减则人贫耗疾病,屡逢忧患,算尽则人死,诸应夺算者有数百事,不可俱论。又言身中有三尸,三尸之为物,虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死,此尸当得作鬼,自放纵游行,享人祭酹。是以每到庚申之日,辄上天白司命,道人所为过失。又月晦之夜,灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者,三百日也。小者夺算。算者,三日也。吾亦未能审此事之有无也。”可见葛洪对神仙的是否实有持某种程度的怀疑。但他又说:“然天道邈远,鬼神难明。山川草木,井灶洿池,犹皆有精气;人身之中,亦有魂魄;况天地为物之至大者,于理当有精神,有精神则宜赏善而罚恶,但其体大而网疏不必机发而响应耳。”于是葛洪又滑进了鬼神实有的道教氛围里。在其主要著作《抱朴子》中,只在讨论行气、守一和方术中才提到鬼神。前面已经说过,葛洪是将长生不死和成仙的理论置于道教总的宗旨之下,道教教义是以炼丹成仙,符篆消灾为核心,总是要讲神仙和鬼神的,而葛洪又极力论证人可以通过修炼,达到长生不死和成仙,当然葛洪所论证的人能达到的仙人,与当时人们心目中的神仙似乎总有点不

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇·极言》。



一样,据内篇《论仙》,他把修炼得道的仙人,分为三种,即天仙、地仙和尸解仙,其中尸解仙是先死后蜕,即死后变仙。对于神仙,比如说老子,《魏书·释老志》说的老子就有那种神仙的味道,其说云:“道家之原,出于老子。其自言也,先天地生,以资万类。上处玉京,为神王之宗,下在紫微,为飞仙之主。千变万化,有德不德,随感应物,厥迹无常。授轩辕于峨嵋,教帝喾于牧德,大禹闻长生之诀,尹喜受道德之旨。至于丹书禁字,昇玄飞步之经。玉石金光,妙有灵洞之说,如此之人,不可胜纪。其为教也,咸蠲去邪累,澡雪心神,积行树功,累德增善。乃至白日昇天,长生世上。”这里视老子为道教教主,其为教,主要是蠲去邪类,澡雪心神,积行树功,累德增善。但葛洪可能对此会有怀疑,因为老子在《道德经》中,既不明确持长生成仙之说,更不明讲普通人能通过修炼得成神仙。他在《神仙传》中写道:“自伏羲至三代,显明道士,世世有之。其老子盖得道犹精者也。内实自然,欲正定本末,当以史传为据,并仙经秘文,以相参会。其它俗说,文多虚妄,其后道士私有增益,非真文也。著《道德》三篇,尹喜行其道。至汉窦太后好黄老言,孝文帝及外戚诸窦,皆令读之,故庄周之徒,以老子为宗。”葛洪的叙述中明显地不把老子视为神灵,只是优异的得道者,只有庄周之徒视其为宗,不能算是道教的始祖。那么葛洪认为道教的始祖是什么人呢?他在其所撰《枕中书》中写道:“昔二仪未分,溟滓鸿蒙,未有成形,天地日月未具,状如鸡子,混沌玄黄,已有盘古真人,天地之精,自号原始天王,游乎其中。溟滓经四劫,天形如巨盖,上无所系,下无所依。天地之外,辽阔属无端,玄玄太空,无响无声,元气浩浩,如水之形。下无山嶽,上无列星,积气坚刚,大柔服维,天地浮中,展转无方,若无



此气,天地不生。天者如龙,旋迴云中。复经四劫,二仪始分,相去三万六千里。元始天王在中心之上,名曰玉京山,山中宫殿并金玉饰之。常仰吸天气,俯饮地泉。复经二劫,忽生太元玉女,在石涧积血之中,出而能言,人形俱足,天姿绝妙,常游厚地之间,仰吸天气,号曰太元圣母。元始君下游见之,乃与通气结精,招还上宫。当此之时,二气氤氲,覆载气息阴阳调和,无热无寒。天得一以清,地得一以宁,并不复呼吸宣气,合会相成,自然饱满,大道之兴,莫过于此。结积坚固,是以不朽。金玉珠者,天地之精也,服之与天地相毕。元始君经一劫,乃一施太元母,生天皇十三头,治三万六千岁,书为扶桑大帝东王公,号曰元阳父。又生九光元女,号曰太真西王母,是西汉夫人。天皇受号十三头,后生地皇,地皇十一头,地皇生人皇九头,各治三万六千岁。于今所传三皇文,是此所宣,故能召诸天上大圣及地下神灵,无所不制。故天真皇人,三天真王,驾九龙之舆是也。次得八帝,大庭氏、伏羲、神农、祝融、五龙氏是其苗裔也。今治五岳。”因此葛洪认为元始天王,实即盘古真人才是道教始祖,老子充其量只是他的学生,即所度之道徒。但老子可能在诸天仙上品之上,一般认为他就是太上老君。《隋书·经籍志》四云:“道经者,云有元始天尊,生于太元之先,禀自然之气,冲虚凝远,莫之其极。所以说天地沦坏,劫数终尽,略与佛经同。以为天尊之体,长存不灭。每至天地初开,或在玉京之上,或在穷桑之野,授以秘道,谓之开劫度人。然其开劫,非一度矣,故有延康、赤明、龙汉、开皇,是其年号。其间相去经四十一亿万载。所度皆诸天仙上品,有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官,转共承受,世人莫之豫也。所说之经,亦禀元一之气,自然而有,非所造伪,



亦与天尊常在不灭。天地不坏，则蕴而莫传，劫运若开，其文自见。凡八字，尽道体之奥，谓之天书。字方一丈，八角垂芒，光辉照耀，惊心动魄，虽诸天仙，不能省视。天尊之开劫也，乃命天真皇人，改喤天音而辨析之。自天真以下，至于诸仙，展转节级，以次相授。诸仙得之，始授世人。然以天尊经历年载，始一开劫，受法之人，得而宝秘，亦有年限，方始传授。上品则年久，下品则年近。故今受道者，经四十九年，始得授人。推其大旨，盖亦归于仁爱清静，积而修习，渐至长生，自然神化，或白日登仙，与道合体。其受道之法，初受《五千文策》，次受《三洞策》，次受《洞玄策》，次受《上清策》。策皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。”上引的这些说法，无论是引自葛洪《枕中书》，还是引自《隋书·经籍志》，都是晋以后，或自东晋以来，南方道士兴起的说法。有人认为这是葛洪首倡，也有人认为并不这样。但这些说法却于葛洪的养生成仙理论十分重要。葛洪强调长生成仙是靠自己的学习、修炼，同时还要靠拜师，他说“务学不如择师”（内篇《微旨》），他认定古之仙人都是从苦学苦练得来，说：“彼（得道之仙人）莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而躬亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨贰，乃得升堂以入于室。”东晋以来所兴之说，正是强调修道学仙要有仙师传授，要历经艰苦的修炼过程。在葛洪看来，不仅老子有一个承传和修炼过程，即使黄帝也是如此。在内篇《极言》中，抱朴子否定“无所施行，偶自长生者”的存在，他说：“昔黄帝生而能言，役使百灵，可谓天授自然之体者也，犹复不能端坐而得道。故陟王屋而受丹经，到鼎湖而飞流珠，登崆峒而问广成，之具茨而事大隗，适东岱而奉



中黄，入金谷而咨涓子，论道养则资玄素二女，精推步则访山稽力牧，讲占候则询风后，著体诊则受雷岐，审攻战则纳五音之策，穷神奸则记白泽之辞，相地理则书青乌之说，救伤残则缀金冶之术。故能毕该秘要，穷道尽真，遂昇龙以高跻，与天地乎罔极也。然按神仙经，皆云黄帝及老子奉事太乙元君以受要诀，况乎不逮彼二君者，安有自得仙度世者乎？未之闻也。”在《神仙传》中，他更明确地说：“浅见道士，欲以老子为神异，使后代学者从之而不知此，更使不信长生之可学也。何者？若谓老子是得道者，则人必勉力竞慕，若谓是神灵异类，则非可学也。”黄帝和老子这样的得道者，都是经过拜师学艺而成，就充分说明古来神仙是由学习而得，不是生来就当得成神仙，即神仙无种，非由特异禀赋而来。东晋道士之新说，将道教神谱大大提高，并将之与宇宙论联系起来，这就使葛洪的长生成仙理论，与道教的总宗旨得以顺当地配合。

葛洪的形神理论，在谈及修炼时，“神”有时是一种精神或意识，有时即是真神。又如老子，既已否定其为异类，即非自然神灵，但在《杂应》篇中，又说有时在修炼时，要谛念老君真形，于是叙述了：“老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铓之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后从三十六辟邪，雷电在上，晃晃昱昱，此事出于仙经中也。见老君则年命延长，心如日月，无事不知也。”这里将老子作了超凡脱俗的描绘，大有神的模样，状貌大异常人。虽则如此，他仍是有师承，认真学习和修炼而成。葛洪之所以强调这两



方面,就是使学道之人,既有对神仙的憧憬,又可对求得长生成仙具有信心。

## 第二节 长生成仙的论证

葛洪从其形神观点出发,得出了两条重要而根本的原则,就是养生的基础在于不伤不损;还有就是只有服得金丹大药,才能延年益寿以至长生不死。这两大原则,乃是葛洪养生思想的基本构架。在这两大构架之间,葛洪认为有一个基本上是由低到高的而且大体上连续的修炼系列。排在这个系列中的修炼项目,还可以分门别类,相互渗透;使得在此框架中的养生方法,组成了一门独立的学科,它要求进入这个领域的人们,尽其毕生之力从事不间断地修炼,才有希望得到可能达到的成就。如果从学科的观点看,这门学科有一个可疑之处,就是很多人不相信长生成仙的可能。即使像嵇康那样信道的学者,也只认为只有那些具有特异禀赋的人或许可望得以成仙。葛洪要建构出通过修炼学习获得长生之术,必须首先要让人们相信,长生不死和仙人确实存在,而且凡人能够通过学习和修炼而达到。为此他不厌其烦地进行辩解和作系统的论证。

前章已经述及嵇康相信仙人的存在,是由于“记籍所载,前世所传”,葛洪也继承了这个论述。《抱朴子》内篇《对俗》中写道:“若谓世无仙人乎,然前哲所记,近将千人,皆有姓字,及有施为本末,非虚言也。若谓彼皆特禀异气,然其相传皆有师奉服食,非生知也。”而在内篇《金丹》中更说:“列仙之人,盈乎竹素矣。不死之道,曷为无之?”又说“刘向博学则究微极妙,经深涉远,思理则清澄真伪,研覈有无,其所撰《列仙传》,仙人



七十有余,诚无其事,妄造何为乎? 遼古之事,何可亲见,皆赖记籍传闻于往耳。《列仙传》炳然其必有矣。”可见葛洪采纳了嵇康之相信前史和记籍,而且还认为其记载的仙人,皆有师奉服食,不是生来就禀异气。就此葛洪知道尚不能充分论证古来仙人之存在,因为史籍中也记载了求长生或求仙失败的事例,甚至揭露了所谓仙人的骗局,《论仙》中写道:“凡世人所以不信仙之可学,不许命之可延者,正以秦皇汉武求之不获,以少君栾太为之无验故也。”葛洪进一步对此二例进行了论究,他说:“历览在昔,得仙道者,多贫贱之士,非势位之人。又栾太所知,实自浅薄,饥渴荣贵,冒干货贿,徇虚妄于苟且,忘祸患于无为,区区小子之奸伪,岂足以证天下之无仙哉?”又说:“人主所欲,莫有不至。汉武招求方士,宠待过厚,致令斯辈,敢为虚诞耳,栾太若审有道者,安可得煞乎?”但他认为李少君与栾太不同,他说:“按董仲舒所撰《李少君家录》云,少君有不死之方,而家贫无以市其药物,故出于汉,以假途求其财,道成而去。又按《汉禁中起居注》云,少君之将去也,武帝梦与之共登嵩高山,半道,有使者乘龙持节,从云中下。云太乙请少君。帝觉,以语左右曰,如我之梦,少君将舍我去矣。数日,而少君称病死。久之,帝令人发其棺,无尸,唯衣冠在焉。……少君必尸解者。”葛洪又从学仙之法的原则,来论述帝王学仙之困难,他说:“夫求长生,修至道,诀在于志,不在于富贵也。苟非其人,则高位厚货,乃所以为重累耳。何者?学仙之法,欲得恬愉淡泊,涤除嗜欲,内视反听,尸居无心。”又要“静寂无为,忘其形骸”和“止绝臭腥,休粮清肠,……溥爱八荒,视人如己”,而这些人君都不能做到,此所以秦皇汉武难以修炼成功。他更推广而论,以为虽然学仙者众多,但成功者总是很少。做





任何事都不可能次次成功,学道求仙者,因其所求甚艰,所学甚难,取得成功似应格外困难。葛洪写道:“进趋犹有不达者焉,稼穡犹有不收者焉,商贩或有不利者焉,用兵或有无功者焉。况乎求仙,事之难者,为之者何必皆成哉?彼二君两臣,自可求而不得,或始勤而卒怠,或不遭乎明师,又何足以定天下之无仙乎?”<sup>①</sup>

葛洪作了以上论述后,觉得还要从成仙之可能性上,作必要的说明。因为他觉得,如果不清楚地说明成仙是完全可以达到的,人们仍然难以相信仙界的确实存在。他首先认为,也要人们真的明白,就是宇宙之大,变幻无穷,但吾等凡人难以认识,只从所能接触到的经验世界出发,常以自己的浅短见识来判断微妙之有无。因此他要求大家不要固执于成见,要敢于想象未知的世界。在《论仙》中他就讲到“欲以所见为有,所不见为无,则天下之所无者,亦必多矣”。又道“夫所见少则新怪多,世之常也”。这样他就引导人们涉入对长生的探讨,于是他进一步论证人确实可以长生成仙。他从众多普通物件的变异情况出发,说明物件有久暂的道理,如果对一物能爱惜使用,合理养护,该物就能稳定长存而耐用;反之,若不爱惜,又不加养护,又过度使用,则该物必迅速破亡。在内篇《至理》中写道:“泥壤易消者也,而陶之为瓦,则与二仪齐其久焉。柞橈速朽者也,而燔之为炭,则可亿载而不败焉。辕豚以优畜晚卒,良马以陟峻早毙,寒虫以适己倍寿,南林以处温长茂,接煞气则彫瘁于凝霜,值阳和则郁葛而条秀。物类一也,而荣枯异功,岂有秋收之常限,冬藏之定例哉?而人之受命,死生之期,

① 以上均引自《抱朴子内篇·论仙》。



未若草木之于寒天也,而延养之理,补救之方,非徒温暖之为浅益也,久视之效,何为不然?”他在此否定了物性不变、寿夭天定的世俗浅见,但他也把持久跨越为永恒,把长寿等同于不死。这就使他的论证从时间的有限性直接跨越到时间的无限性,显然是荒谬的。葛洪又进一步从当时医药学的发展对长生不死的可能性作了论述。在内篇《至理》中说道:“越人救虢太子于既殒,胡巫活绝气之苏武,淳于能解颅以理脑,元化能剖腹以浣胃,文挚愆期以瘳危困,仲景穿胸以纳赤饼,此医家之薄技,犹能若是,岂况神仙之道,何所不为?夫人所以死者,损也,老也,百病所害也,毒恶所中也,邪气所伤也,风冷所犯也。今道引行气,还精补脑,饮食有度,兴居有节,将服药物,思神守一,柱天禁戒,带佩符印,伤生之徒,一切远之,如此则通,可以免此六害。”葛洪提出了致死因素六害,又提出免去六害的诸种方法,而这些方法似乎已是可以办得到的,因此自然长生可得,求仙可成。

除了从物性变化和医药对身体的作用作利于长生成仙的论证外,葛洪还对服药,即对服食金丹大药,对于长生不死和成仙的决定性作用,作了论证。他指出浅显的药术,不但可以治病,而且只要使用药术适当,都能获得长寿。如果人能服食金丹大药,自会获得长生,为什么呢?葛洪在《金丹》篇中提出了理论的说明,他说:“夫五谷犹能活人,人得之则生,绝之则死。又况于上品之神药,其益人岂不万倍于五谷耶?夫金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙。黄金入火,百炼不消,埋之,毕天不朽。服此二物,炼人身体,故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固,有如脂之养火而不可灭,铜青涂脚,入水不腐,此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中,沾洽荣卫,非但



铜青之外傳矣。”葛洪提出“假求于外物以自坚固”的观点,作为服食金丹大药得以长生不死的基本原理。对这一原理,他没有做更为详细地说明,但他讲道有如脂之养火、铜青傅脚等,似乎就是在人体里加进某种外物,使身体得以坚固长久。他在内篇《对俗》中说:“金玉在九窍,则死人为之不朽。盐卤沾于肌髓,则脯腊为之不烂。况于以宜身益命之物,纳之于己,何怪其令人长生乎?”葛洪的这个思想,基于金玉等非生物之性,能够无条件地直接转化为生物人体之性,但这是不可能的。大概葛洪也觉得有些不妥,因此他在深入研究金丹大药的过程中,将之与天地宇宙理论进行了多方面的联系,这将在第五章里论及宇宙时详细叙述。他何以要将金丹大药与宇宙联系起来,这可能要稍作一些回忆。上一章第六节开头,介绍了《淮南子·地形训》描述的地下矿床的长期演化过程,炼丹家们认为这是宇宙中天地阴阳造化的结果,那么可否根据天地阴阳造化的原理,制作一个小型的或微缩的天地模型,在这个微缩模型中,实施规模大大缩小了的阴阳造化工程,以此炼制出延寿益命金丹。黄金是自然界天地阴阳长期造化的结果,那么人们当有可能在大大缩小了的天地里,历经较短时间炼制出黄金。古代方士和炼丹家们就是这样想的,葛洪认为魏伯阳在其《参同契》里,就是讲的这个问题,即主张《参同契》是讲炼外丹的。不过后来有些研究者们倾向于认为,《参同契》是把人体看作是大大缩小了的天地宇宙模型,人们只要依天地造化原则进行修炼,就可以炼制出一种“内丹”,这种内丹可以养性延命,甚至于长生不死,得道成仙。当然葛洪并不持“内丹”说,他认为只要服下按天地造化炼制的金丹大药,就是服下了大大浓缩了的天地阴阳造化,因为在金丹大药中纳入



了这种浓缩的天地阴阳造化。在上一章第六节里,提到席文认为的“控时物质”,这种物质服入人体后,可以使得人体摆脱掉宇宙加于它的各种连锁周期的束缚,从而获得绝对完美的阴阳物质组合成分,就可使得常人不死,肉体永存。不过葛洪持论与此却有不同,他认为服下炼就的金丹大药,浓缩于其中的天地阴阳造化,会使黄金仙丹等毕天不朽之物,沾洽荣卫,融入人体,人体则借此外物而坚固自身。

葛洪做了上面的诸种论证之后,发觉有一个古老而长久存在的命题对长生成仙的观点甚为不利,就是“夫有始者必有卒,有存者必有亡”,他认为对此必须作出回答,才能使人们对长生不死有一种理论上的信赖。葛洪认为万事万物不可一概而论,虽然普遍都以为有始必有终,有存必有亡,但是也必有例外。首先他说:“夫存亡终始,诚是大体。其异同参差,或然或否,变化万品,奇怪无方,物是事非,本钧末乖,未可一也。夫言始者必有终者多矣,混而齐之,非通理矣。谓夏必长,而荠麦枯焉。谓冬必凋,而竹柏茂焉。谓始必终,而天地无穷焉。谓生必死,而龟鹤长存焉。”(内篇《论仙》)凡一般之中必有特殊,葛洪就特殊物类的久存,否认一般事物有存必有亡的普遍规律,并从此出发,又从人类所表现出的各种情况彼此都极相差异,论证仙人之存在。他说:“有生最灵,莫过于人。贵性之物,宜必钧一。而其贤愚邪正,好丑修短,清浊贞淫,缓急迟速,趋舍所尚,耳目所欲,其为不同,已有天壤之觉,冰炭之乖矣。何独怪仙者之异,不与凡人皆死乎?”(《论仙》)似乎认为一般人服从有始有终的原则,而仙人特殊,可以长生不死,不服从一般规律,有如竹柏之与一般植物,龟鹤之与一般动物。再经此论证,葛洪是否可以满意了呢?看来还不行。对



于常人可以不死以及仙人确实存在这两方面,葛洪仍然感到都不很充分。因为毕竟没有人真正见到过神仙,也没有人真正见到过不死的人。他认为普通人亲见亲历者少,没有见到过的没有经历过的多,如果未曾见过或未曾经历过就认为是不可能,于理不通。而仙凡异途,常人确实难与仙人相遇,以此否定仙人之存在,也是不合道理的。因此他郑重说道:“浅识之徒,拘俗守常,咸曰世间不见仙人,便云天下必无此事。夫目之所曾见,当何足言哉?天地之间,无外之大,其中殊奇,岂遽有限,诣老戴天,而无知其上,终身履地,而莫识其下。形骸己所自有也,而莫知其心志之所以然焉。寿命在我者也,而莫知其修短之能至焉。况乎神仙之远理,道德之幽玄,仗其短浅之耳目,以断微妙之有无,岂不悲哉?”又进一步说:“目察百步,不能了了,而欲以所见为有,所不见为无,则天下之所无者,亦必多矣。所谓以指测海,指极而云水尽者也。”这里他还强调了人的认识是不断演变的,他举例说:“魏文帝穷览洽闻,自呼于物无所不经,谓天下无切玉之刀,火浣之布,及著《典论》,尝据言此事。其间未期,二物毕至。帝乃叹息,遽毁斯论。事无固必,殆为此也。”(以上俱引自《论仙》)虽说有点强辩,但在那个时代,葛洪运用了一切可能的知识,作了深刻而认真的思考,他从肯定世界的多样性,肯定事物的变化、事物性质的转化出发,认真探索一般情况中的特殊情况 and 反常现象,却是应该加以肯定的。

最后,对于那些坚持不信仙道者,提出仙道既如此神灵,何以经典不载,又何以周孔不言?古往圣贤皆无久视之祚,都是有生有死,由此对长生成仙提出了深深的怀疑,说:“果其仙道可求得者,五经何以不载,周孔何以不言,圣人何以不度世,



上智何以不长存？若周孔不知，则不可为圣。若知而不学，则是无仙道也。”葛洪以为这个怀疑必须予以回答，因为这涉及到修炼仙道与圣贤之教是否相背离，如果有悖理教，那么仙道能否成立，就大有问题，尽管当时玄学大盛，但名教的传统习惯势力依然强大。葛洪初步的回答是：“夫五经所不载者无限矣，周孔所不言者不少矣。”即不能认为五经不载，周孔不言，仙道就不存在。这其实只是上段所述之反驳的重复，葛洪感到不得劲，于是他进一步提出“人生星宿，各有所值”的新论。在内篇《塞难》中对此写得较为详细，说：“命之修短，实有所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然。无亲无疏，无彼无此也。命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦不自修其事也。所乐善否，判于所禀，移易予夺，非天所能。”葛洪至此也只能用一种神秘的星宿来立论，虽说这依赖于星占学，但也反映了他将修仙道与宇宙天地联系起来的设想。暗示他对所谓“控时物质”的原理，即考虑天地造化对延长人体寿命的作用，做了相当深入的考虑。

### 第三节 循序渐进的修炼方法

葛洪关于一个普通人如何从头修炼得道，提出了许多原则性的意见，他首先想到的是修道必须下着实的功夫，因此提出要坚持循序渐进的原则。他在《微旨》中写道：“凡学道当阶浅以涉深，由易以及难。志诚坚果，无所不济，疑则无功，非一事也。”他将初阶的修学内容定得很广，甚至连感神明、结师友等都属修炼内容。由于葛洪坚持服食金丹大药才是得道之根



本,所以他认为的阶浅涉深,也是从服食金丹大药的要求出发。他在《微旨》中继续写道:“九丹金液,最是仙主。然事大费重,不可卒办也。宝精爱气,最其急也,并将服小药以延年命,学近术以辟邪恶,乃可渐阶精微矣。”这里说的九丹金液,即是九鼎神丹、太清神丹和还丹金液,就是常说的金丹大药。因为置办这些神药十分困难,不能轻易办到,所以首先要做到:宝精爱气,善服小药和常用法术。但仅此三方面还是远远不够的,还要更为广泛地探讨修炼身体的方术,要藉众术共成长生。这里强调的众术,葛洪解释说:“所为术者,内修形神,使延年愈疾,外攘邪恶,使祸害不干。”又说:“凡养生者,欲令多闻而体要,博见而善择,偏修一事,不足必赖也。”故而他还认为:“断谷辟兵,厌劾鬼魅,禁御百毒,治救众疾,入山则使猛兽不犯,涉水则令蛟龙不害,经瘟疫则不畏,遇急难则隐形,此皆小事,而不可不知,况过此者,何可不闻乎?”<sup>①</sup>他所以强调藉众术,着重指明这些不可不知的小术,皆因修长生之道的最根本的禁忌,在于不伤不损。葛洪倾向于认为,人体作为一个系统来说,其内部的阴阳造化,是向着衰竭的方向发展,如果不认真地关注、卫护和保养,衰竭的速度是很快的。如果得不到外力帮忙的话,人的寿命是有限的,甚至是短促的。葛洪指出,人体是极易受到伤害的,如他说:“才所不逮,而困思之,伤也;力所不胜,而强举之,伤也;悲哀憔悴,伤也;喜乐过差,伤也;汲汲所欲,伤也;久谈言笑,伤也;寢息失时,伤也;挽弓引弩,伤也;沉醉呕吐,伤也;饱食即卧,伤也;跳走喘乏,伤也;欢呼哭泣,伤也;阴阳不交,伤也。积伤至尽则早亡,早亡非道

① 以上皆引自《抱朴子内篇·微旨》。



也。是以养生之方,睡不及远,行不疾步,耳不极听,目不久视,坐不至久,卧不及疲,先寒而衣,先热而解,不欲极饥而食,食不过饱,不欲极渴而饮,饮不过多。……不欲甚劳甚逸,不欲起晚,不欲汗流,不欲多睡,不欲奔车走马,不欲极目远望,不欲多啖生冷,不欲饮酒当风。……冬不欲极温,夏不欲穷凉,不露卧星下,不眠中见肩。……五味入口,不欲偏多,故酸多伤脾,苦多伤肺,辛多伤肝,咸多则伤心,甘多则伤肾,此五行自然之理也。凡言伤者,亦不便觉也,谓久则寿损耳。”(《抱朴子内篇·极言》)以上所说之种种受伤的情况,往往当时不觉,积久就会影响寿命,所以不能忽视任何细微的对身体有伤害的行为,由此得出的养生之道,虽然微不足道,但在日常生活中却要审慎地关注。只有生命是存在的,才有可能谋求生命的延长,才有可能炼就长生不死,才可能指望成仙。葛洪养生学的基础,就是在这种保命、养命、延命的理论指导下建构出来的。因此他的形神关系理论中,特别强调神对形体的关注,必须在自己的形体中养成一个认真关注自身形体的神,哪怕是关注形体不受风寒,也是形神关系中具有积极意义的一面。当然要使自身形体保养得好,使自己的生命之花开得更美丽,就需要这个神具有更高阶的关注自身的智慧和能力,这种智慧和能力的增长,既是神的提高,也是形体健康的增长。这种形神积极地相互促进,即意味着修炼的提高和进步。

从上面的叙述已可看出,修炼的第一步就在于使自己的身体不受损伤,就在于学习一种自我保护的方法和身体应变的能力,经过如此这般的修炼,经历一段时间后,就会在修炼者的意识中逐步建立起强烈的生命观念,大概葛洪就是这样走过来的。在他一生中所历经的生死场合,更加深了对人生





和生命的关注,所以他强烈地关注群体生存,关注群体生存和个体生存的关系。葛洪作为江东士族的一员,总是极力维护封建秩序,又总是想清除道教对现存秩序的反抗性,也还要抹煞道教的人民性。由于其阶级局限,总是想把道教改造成服务于社会上层的宗教。尽管如此,葛洪还是非常关心生命。他所撰著的医学著作《玉函方》、《肘后备急方》都是著名的医药著作,对于一般人来说可以用来治病,对于修道者来说则亦可救伤损。他在内篇《杂应》中写他刚写就的《救卒》三卷<sup>①</sup>道:“皆单行径易,约而易验,篱陌之间,顾盼皆药,众急之病,无不毕备,家有此方可不用医。医多承袭世业,有名无实,但养虚声,以图财利。寒白退士,所不得使,使之者乃多误人,未若自闲其要,胜于所迎无知之医。医又不可卒得,得又不肯即为人使,使腠理之微疾,成膏肓之深祸,乃至不救。且暴急之病,而远行借问,率多枉死矣。”葛洪之所以撰著医药,主要还是为了生病的民众,特别是那些贫困的民众。他指出了当时缺医少药和一般人求医问药万分困难的情形,也严厉地指出有些道教的活动,不在养生服食方面有所作为,却热衷于祷告祭祀,首过求神,在《道意》篇中说:“若乃精灵困于烦扰,荣卫消于役用,煎熬形气,刻削天和,劳逸过度,而碎首以请命,变起膏肓,而祭祷以求痊,当风卧湿,而谢罪于灵祇,饮食失节,而委祸于鬼魅,蕞尔之体,自貽兹患,天地神明,曷能济焉?其烹牲罄群,何能补焉?夫福非足恭所请也,祸非禋祀所禳也。若命可以重祷延,疾可以丰祀除,则富姓可以必长生,而贵人可以无疾病也。”葛洪属丹鼎派,注重外丹,不信祭祀祈

① 当为《玉函方》中的三卷。



祷,因此在其阶梯式的修炼课程中,取消了祭祀祈祷等的修习,而把医药列为基础课程。他之重医药,固由于为修道者救伤补损,但更要紧的是治病救人,在道教发展中起积极作用。实乃重要之课程设施。

其实葛洪在其循序渐进的修炼过程上,也安排了法术课程。却如前引之说:“学近术以辟邪恶”。除了生病以外,人体也可能受到其他方面的侵害,所谓无妄之灾。避此无妄之灾,葛洪说:“常以执日,取六癸上土,以和百叶薰草,以泥门户方一尺,则盗贼不来;亦可取市南门土,及岁破土,月建土,合和为人,以著朱鸟地,亦压盗也。有急则入生地而止,无患也。天下有生地,一州有生地,一郡有生地,一县有生地,一乡有生地,一里有生地,一宅有生地,一房有生地。”<sup>①</sup>这个方术虽说讲得很具体,但却管着如何避开一切人为的伤害,如何躲避劫难等等。由此方术而回想第一章中葛洪部伍兵营的法术,两者本质上是一致的,即是恰当地进行空间分布。此处加了一些内容,即以癸上之土加上百叶薰草相和,在执日泥于门上一尺见方,即可不引盗贼。或以市集南门土,加上岁破方之土及月建方之土,做得泥人,放置于房屋南方,即可防治盗贼。这类方术属于所谓遁甲式一类的术数,放在下一章中讨论。除了此种与术数有关的法术外,还有一类称为禁制的法术,这种法术虽也和术数有关,却不直接,其主要方面是行气术。在《至理》中说:“夫人在气中,气在人中,自天地至于万物,无不须气以生者也。善行气者,内以养身,外以却恶,然百姓日用而不知焉。吴越有禁咒之法,甚有明验,多气耳。知之者可以

① 《抱朴子内篇·微旨》。



人大疫之中，与病人同床而已不染。又以群从行数十人，皆使无所畏，此是气可以禳天灾也。或有邪魅山精，侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍。或形见往来，或但闻其声音言语，而善禁者以气禁之，皆即绝，此是气可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤，而善禁者以气禁之，能辟方数十里上，伴侣皆使无受害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以气禁金疮，血即登止。又能续骨连筋。以气禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。若人为蛇虺所中，以气禁之则立愈。近世左慈赵明等，以气禁水，水为之逆流一二丈。又于茅屋上然火，煮食食之，而茅屋不焦。又以大钉钉柱，入七八寸，以气吹之，钉即涌射而出。又以气禁沸汤，以百许钱投中，令一人手探撝取钱，而手不灼烂。又禁水著中庭露之，大寒不冰。”这种禁制之法，亦称禁咒，修道者当为必修课目，只不过此课目之前必须学习行气，所以以下先论行气。

按照循序渐进的原则，在众多行气之法中，要找出最根本的或最基础的行气法。葛洪认为：“行气或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，可以居水中，或可以行水上，或可以辟饥渴，或可以延年命。其大要者，胎息而已。”故而葛洪主张的行气法，就是胎息法。至于葛洪何以选择胎息法，他是这样说的：“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。”此乃葛洪修炼思想的重要关节，容于下章再行探讨。葛洪详细地阐述了其循序渐进的修炼方法，说：“初学行气，鼻中引气而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其气出入之声，常令人多出少，以鸿毛著鼻口之上，吐气而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千，至千则老者更少，日还一日矣。夫行气当



以生气之时,勿以死气之时也。故曰仙人服六气,此之谓也。一日一夜有十二时,其从半夜以至日中六时为生气,从日中至夜半六时为死气,死气之时,行气无益也。”<sup>①</sup>胎息行气法还有些注意事项,葛洪说:“但人性多躁,少能安静以修其道耳。又行气大要,不欲多食,及食生菜肥鲜之物,令人气强难闭。又禁恚怒,多恚怒则气乱,既不得溢,或令人发咳,故鲜有能者为也。”<sup>②</sup>即要注意前面所引的:恬愉澹泊,涤除嗜欲,内视反听,尸居无心,静寂无为,忘其形骸,止绝臭腥,休粮清肠。

葛洪主要说了胎息行气,可是他又认为《黄庭经》上所说,虽属内丹言论,但从行气而言,却与胎息行气法有着本质的一致,而且更为细密,也似乎更高级一些,所以也作了介绍。在《至理》篇虽然是扼要的、但却是完整地言道:“咬吸宝华,浴神太清,外除五曜,内守九精,坚玉钥于命门,结北极于黄庭,引三景于明堂,飞元始以炼形,采灵液于金梁,长驱白而留青,凝澄泉于丹田,引沈珠于五城,瑶鼎俯爨,藻禽仰鸣,瑰华擢颖,天鹿吐琼,怀重规于绛宫,潜九光于洞冥,云苍郁而连天,长谷湛而交经,履蹶乾兑,招呼六丁,坐卧紫房,咀吸金英,晔晔秋芝,朱华翠茎,晶晶珍膏,溶溢霄零,治饥止渴,百病不萌,逍遥戊己,燕和饮平,拘魂制魄,骨填体轻,故能策风云以腾虚,并混舆而永生也。”对于这一段关于行气的论述,有些学者认为“这当是一套完整的内炼三宝的秘诀”<sup>③</sup>。这里所采用的专门

① 《抱朴子内篇·释滞》。

② 《抱朴子内篇·释滞》。

③ 见姜生、汤伟侠主编《中国道教科学史》汉魏两晋卷第二十四章第二节,科学出版社2002年4月第1版,第649页。



名词,诸如九精、命门、黄庭、明堂、金梁、丹田、紫房、琼室、重规、绛宫、戊己等等都是人体内的相关部位的名称,而宝华、澄泉、灵液、沈珠、金英,甚至秋芝、翠茎、珍膏等等则指气和体液在体内的运行和状态等。运用这些专门名词来讲解行气方法,可以增强对体内的关注,可能更容易促使修炼者实行形神关系的配合,可以使行气实践更能与道教经典接近。在《至理》中,葛洪写道:“是以遐栖幽遁,韬鳞掩藻,遏欲视之目,遣损明之色,杜思音之耳,远乱听之声,涤除玄览,守雌抱一,专气致柔,镇以恬素,遣欢戚之邪情,外得失之荣辱,割厚生之腊毒,謐多言于枢机,反听而后所闻彻,内视而后见无朕,养灵根于冥钧,除诱慕于接物,削斥浅务,御以愉慎,为乎无为,以全天理尔。”这段话直接引用了老子《道德经》中的语句,讲的也是修炼者应达到的境界,到达这种境界,也就达到了最高水平的地步,也到了行气法所能达到的高度。

在葛洪阶浅以入深的思想指导下,行气法之由浅入深,以及在行气法基础之上实行的一些方术,已如前述。以下还要稍稍涉及与行气有关的修炼内容,诸如存思、导引、辟谷、房中术等。这些若没有行气法的基础,修炼起来当是十分困难甚至是不可能的。先说导引,葛洪以为《吕氏春秋·尽数》篇所说:“流水不腐,户枢不蠹,动也。形气亦然,形不动则精不流,精不流则气郁。”又《先己》:“凡事之本,必先治身,啬其大宝。用其新,弃其陈,腠理遂通,精气日新,邪气尽去,及其天年。”是指明要形体运动,并使形体的动作与行气结合起来,实行这种修炼成为导引,如果导引行施得当,当能活到天年。《云笈七签》卷三六《玄鉴导引法》引抱朴子说:“道以为流水不腐,户枢不蠹,以其劳动故也。若夫绝坑停水,则秽臭滋积;委木在



野,则虫蝎太半。真人远取之于物,近取之于身,故上天行健而无穷,七曜运动而能久,小人习劳而湛若,君子优游而易伤,马不行而脚直,车不驾而自朽。导引之道,务于祥和,俯仰安徐,取神有节。导引秘经,千有余条,或以逆却未生之众病,或以攻治已结之笃疾,行之有效非空言也。”当然葛洪要求的是长生成仙,不仅仅是活到天年,所以无论行气还是方术,乃至导引,葛洪看来充其量只能延长寿命,而不可能导致长生不死,大概其中行气之效最大,在《至理》篇中葛洪说道:“服药虽为长生之本,若能兼行气者,其益甚速,若不能得药,但行气而尽其理者,亦得数百岁。”现在讨论的导引,葛洪在《对俗》篇中说:“知龟鹤之遐寿,故效其导引以增年。”龟鹤是如何导引的呢?他引《史记·龟策列传》云:“南方老人用龟支床足,行二十余岁,老人死,移床,龟尚生不死。龟能行气导引。”此例是说,龟支床足,无法觅食,而能久活者,盖能行导引耳。何行导引而不动乎?葛洪又引东汉陈寔撰《异闻记》云:郡人张广定,避乱出走,将四岁女,置村口古大冢中,以数月许粮。历三年世平定,广定还乡,欲收冢中女骨,视女未死而坐冢中,问之从何得食,女言粮初尽时甚饥,见冢角有一龟,伸颈吞气,试效之,转不复饥,日月为之,以至于今。葛洪曰:“此又足以知龟有不死之法,及为道者效之,可与龟同年之验也。”龟之导引,乃表现为伸颈吞气。伸颈固为其动,吞气亦为其动也。在第二章里,提到过《庄子》、《淮南子》等道家典籍中,提到了熊经、鸟伸,还提到鳧浴、猿躩、鸱视、虎顾共六种导引法;长沙马王堆三号墓出土了有四十四个导引姿势图。由于导引强调动作与行气的配合,因而后来有了诸如蛤蟆行气、龟鳖行气、雁行气、蛇行气、龙行气等等,上述古冢中大龟伸颈吞气当就是龟



行气。导引术中有些动作较简，行气看来为主；有些动作稍繁，看来就是一种运动或体操，其与行气的配合不那么明显。但要注意导引的本质，就在于动作和行气的恰当配合。导引的动作也包含诸如啄齿（扣齿）、咽津、握固、按摩等等。最著名的导引莫如华佗五禽戏，葛洪在《至理》中写道：“有吴普者，从华佗受五禽之戏，以代导引，犹得百余岁。”大概导引之法要勤行之最佳，以其运动与行气配合，对身体大有益。葛洪于《杂应》中写道“行气不懈，朝夕导引，以宣动荣卫，使无辍阂”，不仅可以防病，而且对服长生大药有宣动之效。导引术对后世武术的发展甚有影响，且关乎后世医术。

葛洪在其浪迹中州期间，曾在洛阳查访了董京（威辇）的事迹，因为董京常止白社中（乞丐聚居处），了不食，被认为是得道之士。他从其弟子陈子叙处得知，董威辇“以甘草、防风、苋实之属十许种捣为散，先服方寸匕，乃吞石子大如雀卵十二枚，足辟百日，辄更服散，气力颜色如故也”。（《抱朴子内篇·杂应》）这当是一种辟谷术。葛洪对辟谷能否令人长生表示怀疑，他说：“断谷人止可息肴粮之费，不能独令人长生也。”但他又说：“问诸曾断谷积久者云，差少病痛，胜于食谷时。其服尤及饵黄精，又禹余粮丸，日再服，三日（孙星衍校刊本云“日当作者”），令人多气力，堪负担远行，身轻不极（极当作困）。”又说：“若欲服金丹大药，先不食百许日为快。若不能者，正尔服之，但得仙小迟耳，无大妨也。”故辟谷实为断粮，但要服用各类药制成的散，以散引服石子。《杂应》又写道：“又赤龙血青龙膏作之，用丹砂曾青水，以石内其中，复须臾，石柔而可食也。……食此石以口取饱，令人丁壮。又有引石散，以方寸匕投一斗白石子中，以水合煮之，亦立熟如芋子，可食以当谷也。



张太元举家及弟子数十人，隐居林虑山中，以此法食石十余年，皆肥健。”《杂应》篇还介绍：“或用符，或用水，或符水兼用。或用干枣，日九枚，酒一二升者。或食十二时气，从夜半始，从九九至八八七七六六五五而止。或春向东食岁星青气，使人肝；夏服荧惑赤气，使人心；四季之月食镇星黄气，使人脾；秋食太白白气，使人肺；冬服辰星黑气，使人肾。又中岳道士郗元节食六戊之精，亦大有效。假令甲子之旬，有戊辰之精，则竟其旬十日，常向辰地而吞气，到后甲复向其旬之戊也。《甘始法》，召六甲六丁玉女，各有名字，因以祝水而饮之，亦可令牛马皆不饥也。或思脾中神名，名黄裳子，但合口食内气，此皆有真效。余数见断谷人三年二年者多，皆身轻色好，堪风寒暑湿，大都无肥者耳。……问诸为之者，无不初时少气力，而后稍丁健，月胜一月，岁胜一岁，正尔，可久无嫌也。夫长生得道者，莫不皆由服药吞气，而达之者而不妄也。夫服药断谷者，略无不先极也。但用符水及单服气者，皆作四十日中疲瘦，过此乃健耳。”又说：“符水断谷，虽先令人羸，然宜兼知者，倘卒遇荒年，不及合作药物，则符水为上矣。有冯生者，但单吞气，断谷已三年，观其步陟登山，担一斛许重，终日不倦。又时时引弓，而略不言语，言语又不肯大声。问之云，断谷亡精费气，最大忌也。”辟谷大约有三种，即服药断谷、服气断谷、符水断谷，三者可组合兼用，如服药吞气、符水服气等等。但在葛洪看来，辟谷不能导致长生，但却可以差少病痛，身轻色好。不过他认为若不是隐窜山林、岩栖岫处者，“不如莫断谷而节量饥饱”。（《杂应》）实行辟谷，若无人指导，可能会出现麻烦，所以葛洪劝人不一一定要行辟谷，除非处于荒年隐居山林，能辟谷者可不致饿死。





在葛洪的修炼课程中,除金丹大药外,有三门主课,一是不伤不损,一是宝精行气,一是习近术辟邪恶和服小药以延年命。其宝精行气中的行气部分已述于前,下面将叙述宝精部分。要实行宝精,即就是行房中之术,《魏书·释老志》中则称之为“男女合气之术”等等。在《至理》篇中写了行气的意义之后,继续写道:“然又宜知房中之术,所以尔者,不知阴阳之术,屡为劳损,则行气难得力也。”故知房中之术,对行气可得力,当然间接对长生有益。在《微旨》中,他批判那些认为行房中术可单行至神仙,又能除灾解罪转祸为福等的言论,着力写道:“此皆巫书妖妄过差之言,由于好事增加润色,至令失实,或亦奸伪造作虚妄,以欺诛世人,隐藏端绪,以求奉事,招集弟子,以规世利耳。夫阴阳之术,高可以治小疾,次可以免虚耗而已。其理自有极,安能致神仙而却祸致福乎?人不可以阴阳不交,坐致疾患。若欲纵情恣欲,不能节宣,则伐年命。善其术者,则能却走马以补脑,还阴丹以朱肠,采玉液于金池,引三五于华梁,令人老有美色,终其所禀之天年。”有人将房中术比喻为水火,水火能杀人,但水火又能生人,在于人能否有效地掌握。葛洪认为:“彭祖之法,最其要者。”(《微旨》)所谓彭祖之法,即多交少泄,这与现代科学之说自不相洽,葛洪当时从十余家房中术中选出彭祖之法,可见古代房中术相当混杂,葛洪《释滞》篇中写道:“房中之法十余家,或以补救伤损,或以攻治众病,或以采阴益阳,或以增年延寿,其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃真人口口相传,本不书也,虽服名药,而复不知此要,亦不得长生也。人复不可都绝阴阳,阴阳不交,则坐致壅阂之病,故幽闭怨旷,多病而不寿也。任情肆意,又损年命。唯有得其节宣之和,可以不损。若不得口诀之术,万



无一人为之而不以此自伤煞者也。玄素、子都、容成公、彭祖之属，盖载其觚事，终不以至要者著于纸上者也。志求不死者，宜勤行求之。余承师郑君之言，故记以示将来之信道者，非臆断之谈也。余实复未尽其诀矣。一涂之道士，或欲专守交接之术，以规神仙，而不作金丹之大药，此愚之甚矣。”葛洪强调房中术之根本，在于还精补脑，而还精补脑到底是什么内容，他也没有尽知，只是含糊说了一句“彭祖之法，最其要者”。但是葛洪却根据他师父郑隐的教导，示后人警惕房中之事，不能以此规神仙，要注意得其节宣之和。房中之术之于成仙，在葛洪看来还很不成熟，当然他期望由此寻出一种对长生成仙有利的新方术，企望房中术果然对长生成仙有良好的作用，希望志求不死者勤求。但他本人的思路很明确，旨在节宣之和方面，而不是从御女术方面，从修道的角度作出有效的研究。

在其以外丹为主的修炼框架下，所形成的循序渐进的教学系统中，主要内容应是药物。葛洪将药物分为两大类，即小药和大药。所谓小药，指可以治病的诸种药物，还包括对身体有补益之效的各种药物，多为有机物质，如草木之类。所谓大药，指可以求得长生不死的诸种药物，如金丹、黄金等，多为无机物质加以炼制者。内篇《极言》说：“先服草木以救亏损，后服金丹以定无穷，长生之理尽于此矣。”这就说透了大小药分类之根本。小药主要为救亏损，但其中有些也有延年命之效。小药中所以包括这些可延年命之药物，实因为练得大药既须费钱亦需费时，若不服小药延年命，只怕等不及大药炼成。内篇《仙药》中，葛洪则根据《神农四经》将药分为三等，即上药、中药、下药。据其说：“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，体生毛羽，行厨立至。又曰，五芝及饵丹砂、玉



札、曾青、雄黄、雌黄、云母、太乙禹余粮，各可单服之，皆令人飞行长生。又曰：中药养性，下药除病，能令毒虫不加，猛兽不犯，恶气不行，众妖并辟。”葛洪将一些主要的药物，从有利于修炼长生不死的功效，排了一个队，其说曰：“仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银，次则诸芝，次则五玉，次则云母，次则明珠，次则雄黄，次则太乙禹余粮，次则石中黄子，次则石桂，次则石英，次则石脑，次则石硫磺，次则石饴，次则曾青，次则松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石韦、楮实、象柴，一名托卢是也。或云仙人杖，或云西王母杖，或名天精，或名却老，或名地骨，或名苟杞也。天门冬，或名地门冬，或名蕤门冬，或名颠棘，或名淫羊食，或名管松，其生高地，根短而味甜，气香者善。”可见，除治病用药外，补益用药和断谷用药也只能算是小药，于是小药一课是修炼者之必修。其中有一类药物，似乎既算大药也算小药，这就是芝类，即是《神农四经》所言的“五芝”。葛洪指出：“五芝者，有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也。”（《仙药》）石芝类有石象芝（服之尽一斤，则得千岁；十斤，则万岁）、玉脂芝（得而未之，以无心草汁和之成水，服一升得一千岁）、七明九光芝（服尽一斤得千岁）、石蜜芝（得服一斗者寿万岁）、石桂芝（服之得千岁）、石中黄子（食三升得千岁）、石脑芝（服一升得千岁）、石硫磺芝（服之而长生）、石硫丹（石硫磺之类也），如此有百二十。木芝类有木威喜芝（服之可得三千岁，带之辟兵）、千岁栢木（可步行水上，入水，隐形，治病）、飞节芝（得五百岁）、樊桃芝（食尽一株得五千岁）、参成芝、木渠芝、建木芝，（此三芝得服之，白日升天也）黄卢子、寻木华、玄液华，（此三芝得而服之，皆令人寿千岁）黄蘗檀栢芝（得末而服之，尽一枚则成地仙不



死)。此辈复百二十种。草脂类有独摇芝(服之可得千岁,且怀其大根可隐形)、牛角芝(服之亦可得千岁)、龙仙芝(服一枚可得千岁)、麻母芝、白符芝、朱草芝、五德芝、龙衔芝,凡此草芝,又有百二十种,皆阴干服之,则令人与天地相毕,或得千岁二千岁。肉芝类,肉芝者谓万岁蟾蜍(以其左足画地,即为流水,带其左手于身,辟五兵,若敌人射己者,弓弩矢皆反还自向也)、千岁蝙蝠(令人寿四万岁)、千岁灵龟(可寿千岁)、风生兽(可得五百岁)、千岁燕(可五百岁),凡此有百二十种。菌芝类,亦百二十种。这六百种芝草,很少一些如参成、木渠、建木三芝可得白日升天,黄蘗檀栢芝可成地仙,许由曾服石硫磺芝而得长生外,大部分只能延寿,或有特异功能。但因其延寿可达数万或数千岁,所以葛洪视为大药之类,虽不免语涉怪异,但其所言诸芝之产地、生态、形状、色泽、大小、生长状况以及采摘方法等,皆似言之有据,盖因葛洪既本神农四经(或曰本草经)等当时奉为圭臬的著作,又不耻下问,勤于调查,故能言之凿凿。因此为求长生不死,炼制大药固为大难,识别小药,采集小药,再制成可供服食的药物亦非易事。小药实有两用,一为治病,一为补益增寿,此二者皆修炼之士所必关注。葛洪自撰《肘后救卒方》,其序称所列之方“率多易得之药,其不获已须买之者,亦皆贱价,草石所在皆有”。可见他十分注意更为普通的小药,研究如何发挥这些小药之作用。善于用小药治病,自为医者之事,而修炼者亦以为己任,实为救亏损也,葛洪之关注小药,却是既有为修炼者救亏损之意,亦有医者之心,盖因道教亦以能治病始能活跃于民间。神仙道教认为修炼者应更多关注补益延寿,故其所关注之药,乃接近大药之小药,诸如葛洪排列仙药次序中靠后者。



## 第四节 金丹大药

葛洪在其追求长生不死和成仙的理论中,始终把服食金丹大药放在最主要的地位,他视金丹大药为长生不死的关键,是求得长生不死和成仙的充分条件,这只有在讨论立功立德时,才有些微弱的保留。在他看来,其他的努力只是保证和促进金丹大药的有效性。他的循序渐进的思想,从修炼角度来说,实际只是打好自身足以炼制金丹大药的基础,即有充分的时间和足够的体力和心理承受力,还有就是积累足够的资财。当然还要准备足够的知识和经验。从前几节的叙述中也可看出,葛洪始终牢牢地围绕服食金丹大药这个关键,安排相应的修炼内容,无论行气、导引、断谷、房中、小药,都是服务于“将服大药”这个目标。因此金丹大药乃是此教学系统的尖端,而学会炼制金丹大药,才是全部修炼课程的终结。葛洪回忆了他自己请教老师的一件事,他曾向老师郑隐问道:“何不饵世间金银而化作之,作之则非真,非真则诈伪也。”老师回答他说:“世间金银皆善,然道士率皆贫。故谚云,无有肥仙人富道士也。师徒或十人或五人,亦安得金银以供之乎?又不能远行采取,故宜作也。又化作之金,乃是诸药之精,胜于自然者也。仙经云,丹精生金,此是以丹作金之说也。故山中有丹砂,其下多有金。且夫作金成则为真物,中表如一,百炼不减。”(《抱朴子内篇·黄白》)所以要学会炼丹,主要在于炼得之金是诸药之精,可用于服食,服食后自可成仙。但郑隐又强调炼作之金同于自然之真金,盖因自然之真金与炼制之金皆为丹精所生,自然界由丹精演变为金,凭宇宙之造化;人炼丹



精为金,则凭人仿照宇宙之造化。仅此一点,炼丹为金,就要求炼丹家们深入而仔细地掌握这种造化,更何况炼出使人得道升天的金丹大药。金丹派是很注意这个的,但葛洪似乎更加关注的是“夫金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙。黄金入火,百炼不消,埋之,毕天不朽。服此二物,炼人身体,故能令人不老不死。此盖假求外物以自坚固”。至于如何以自坚固,只说了“金丹入人身中,沾洽荣卫,非但铜青之外傅矣”。可见葛洪仍是从补益观点出发,或者还考虑以药力渗入人体,与荣卫等连接在一起,进而改造人之形体。他的这种想法,在其《对俗》篇中有所反映:“金玉在九窍,则死人为之不朽,盐卤沾于肌髓,则脯腊为之不烂,况于以宜身益命之物,纳之于己,何怪其令人长生乎?”所以他不怀疑服食金丹之后,金丹必定会对人体起良好的作用;也不怀疑金丹经服食之后,金丹必定会渗入人的肌体,沾洽荣卫。

但是炼制丹精的主要方法是烧炼,在有些炼丹家看来,烧炼实是一种体现宇宙阴阳造化的方法。因为烧炼实际上是对炼丹炉加热,就是加添炭火,有时则要抽炭减火。炼丹炉或称丹鼎就像一个小型的宇宙,由人工加热或减热,而使炉鼎内温度按某种规则变化,以炼得金丹大药为准,认为这就体现了炉鼎内的阴阳变化,而且是模拟了天地的阴阳造化。前章已经述及魏伯阳的《周易参同契》,该书在理论上用象数易方法来解释炼丹,它的炼丹思想,也就是关注天地阴阳与炉鼎内阴阳变化的一致,人工炼制的丹药与自然矿藏本质的一致。当然对《周易参同契》还有内丹方面的解释,即将人体视为一种炉鼎,人体按某种修炼方法进行修炼,可使得人体内的阴阳变化,与天地宇宙间的阴阳变化一致或相协,从而令人体长存。



恰如胡孚琛所写：“主张修人身之阴阳，以合天地之阴阳；修后天之阴阳，以合先天之阴阳；炼丹砂之阴阳，以合造化之阴阳。”即“以丹道合天地自然之道，这就是道教金丹术的思想”<sup>①</sup>。也许在葛洪看来，这种思想之服食金丹大药，似乎只是服食了金丹大药中所包含的天地阴阳造化，而不是药物本身。可能他接受药物中涵盖的天地阴阳造化，会使得丹药服下后，能深入肌体，沾洽荣卫。不过葛洪没有以此来做解释。

葛洪说他从祖父葛玄曾从左慈受《太清丹经》三卷，九鼎丹经一卷，金液丹经一卷。葛玄又传郑隐，他又从郑隐受之，故在葛洪来说，炼丹乃系其家学，而在他看来，这三大经是金丹大药中最主要的。他介绍《黄帝九鼎神丹经》所云：黄帝服之，遂以升仙。又云，虽呼吸导引，及服草木之药，可得延年，不免于死也，服神丹令人寿无穷已，与天地相毕，乘云驾龙，上下太清。而合丹当于名山之中，无人之地，结伴不过三人，先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污，及与俗人往来，又不令不信道者知之，谤毁神药，药不成矣。成则可以举家皆仙，不但一身耳。这九丹中，第一之丹名曰丹华。第二之丹名曰神丹，亦曰神符。第三之丹名曰神丹。第四之丹名曰还丹。第五之丹名曰饵丹。第六之丹名曰鍊丹。第七之丹名曰柔丹。第八之丹名曰伏丹。第九之丹名曰寒丹。“凡此九丹，但得一丹便仙。……凡服九丹，欲昇天则去，欲且止人间亦任意皆能出入无间，不可得之害矣。”又论《太清丹经》，“抱朴子曰：复有太清神丹，其法出于元君。元君者，老子之师也。《太清观天经》有九篇，云其上三篇不可教授，其中三篇世无足传，常沈之三

① 胡孚琛《魏晋神仙道教》，人民出版社1990年3月第2次印刷，第237页。



泉之下，下三篇者，正是丹经上中下，凡三卷也。元君者，大神仙之人也，能调和阴阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉，犹自言亦本学道服丹之所致也，非自然也。况凡人乎？其经曰：上士得道，昇为天官；中士得道，栖集昆仑；下士得道，长生世间。”再论金液丹经，“抱朴子曰：金液，太乙所服而仙者也，不减九丹矣。……其经云：金液入口，其身皆金色。老子授之于元君，元君曰，此道至重，百世一出，藏之石室，合之，皆斋戒百日，不得与俗人相往来，于名山之侧，东流水上，别立精舍，百日成，服一两便仙。”（《金丹》）

葛洪对于金丹大药之重视，由其内篇《金丹》开头说的那一段话充分看出，即他所说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”他以为金丹大药主要就在于金液还丹，而其所以能使人长生不老，就为人若假此种炼制出的药物，来坚固自身，才是最高级的，盖金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。他作对比说：“凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去凡草木亦远矣。故能令人长生，神仙独见此理矣，其去俗人，亦何邈邈之无限乎？”由此可知，葛洪认为炼制丹砂就是还丹，将丹砂烧成水银，又继之烧水银成丹，这就是还丹了。上述之九鼎神丹、太清神丹等大药之炼制，都是基于此还丹之理论。葛洪关注丹砂，也即是为了从丹砂炼得还丹。九鼎神丹之第一鼎神丹，名为丹华，其主要原料，就是丹砂。陈国符在《道藏源流考》中就写道：“第一神丹（丹华）：用丹砂，丹砂升华。《太清津液神丹经》之《金液》，与此第一丹相同。”又说第四神丹：“第四神丹（还丹）：用水银，雄黄，曾青，礬石，石亭脂（硫黄），





卤碱,太乙禹余粮,礬石。还丹者,水银由丹砂制成,而又还为丹砂也。此时水银与硫黄化为丹砂,丹砂再与雄黄升华也。”为求得这种炼丹原料,葛洪还向皇帝要求任勾漏县令。葛洪强调的两大药物,即金丹和黄金,前者烧之愈久,变化愈妙;后者百炼不消,埋之,毕天不朽。丹砂炼得神丹,金液当由黄金炼得,但亦须丹砂。黄金之化学性质极为稳定,要将之溶化不很容易,古人似已能作一定程度地溶解,前面引述的太乙金液丹,葛洪所述制法为:“合之,用古秤黄金一斤,并用玄明龙膏、太乙旬首中石、冰石、紫游女、玄水液、金化石、丹砂,封之成水。”这个方子里也用到丹砂,但其他药物似还有不明者。说到还丹金液,所谓金丹大药已为观止,已臻修炼长生成仙之顶峰。故葛洪的修炼课程,讲到还丹金液,讲到九鼎神丹、太清神丹、金液丹经,其主题工程当即可告竣。不过这只是从方子上说,如果要实际炼出丹来,当然不仅辛苦,而且如何模拟天地阴阳造化、火候操作等等还是很大问题。葛洪曾经收集和查阅了数千丹方,对原料的情况是相当摸底的,但是他在实际操作方面却说得不多。他在《金丹》篇中还介绍了三十五种都属于金丹大药序列中的方子。这些方子都是自从有了炼丹以来最重要的资料。现在人们称颂他为魏晋炼丹术的集大成者,他在中国炼丹史上有承前启后的地位。

## 第五节 守一和存思

前面曾引过《论仙》中说的学仙之法,要“欲得恬愉淡泊,涤除嗜欲,内视反听,尸居无心”。恬静无欲是学道者的必要



条件,如果不能使自己涤除嗜欲,不能使自己处于恬静的状态,学道当是不可能的。按葛洪的观点来说,这一类人当是结胎受气之日,其所值之星宿非是求道者之星宿。他在《道意》篇中进一步说:“人能淡默恬愉,不染不移,养其心以无欲,颐其神以粹素,扫涤诱慕,收之以正,除难求之思,遣害真之累,薄喜怒之邪,灭爱恶之端,则不请福而福来,不禳祸而祸去矣。何者,命在其中,不系于外,道存乎此,无俟于彼也。”即是说命和道相结合,于人求道就会走上正路,修炼当会相当顺利;反之,就是有决心修炼,也会良多困难。而所谓命合于道,就是若命能恬静寡欲,则与道之虚无的本性就能相合。所以这是性命与道的关系问题,必须首先注意,只有首先调整好这一点,才能论及修炼。即使命值星宿,也要不断端正自己的修炼和求道态度,亦即不断使自己静心寡欲,恬愉澹泊,控制自己为外物之诱慕,抑制自身的心猿意马,守住自身性命与道的一致。这就要认真守住身心两方面合乎道的要求。葛洪在其内篇开头《畅玄》中就写道:“玄之所在,其乐不穷。玄之所去,器弊神逝。”又说:“夫玄道者,得之乎内,守之者外,用之者神,忘之者器,此思玄道之要言也。得之者贵,不待黄钺之威。体之者富,不须难得之货。高不可登,深不可测。乘流光,策飞景,凌六虚,贯涵溶。出乎无上,入乎无下。经乎汗漫之门,游乎窈眇之野。逍遥恍惚之中,倘佯仿佛之表,咽九华于云端,咀六气于丹霞,徘徊茫昧,翱翔希微,履略蜿蜒,践跚旋玗,此得之者也。”即若得道,富贵自不在话下,还可逍遥倘佯地翱游宇宙。如果达不到这个程度,还可达到真知足。葛洪也描绘了真知足的情景,他说:“其次则真知足,知足者则能肥遁勿用,颐光山林,纡鸾龙之翼于细介之伍,养浩然之气于蓬华之



中。……动息知止，无往不足。弃赫奕之朝华，避僨车之险路。吟啸苍崖之间，而万物化为尘氛。……泰尔有余欢于无为之场，欣然齐贵贱于不争之地。含醇守朴，无欲无忧，全真虚器，居平味淡。恢恢荡荡，与混成等其自然。浩浩茫茫，与造化均其符契。”即不仅能无视穷困，且能在艰苦的情况下，无欲无忧地不与世争，养自己的浩然之气，与天地为伍，与造化同游。由于得道或得真知足，都必须进行修炼，几乎与上一节讲的内容，要平行地进行，这正是修炼的必要条件。也是修炼者要达到的思想境界。

葛洪拟定的修炼科目中，就有存思守一的内容。葛洪说道：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。”<sup>①</sup>即是说得一也就是得道，葛洪回忆起他老师说过“人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。”关于一之重要性，他说：“金沈羽浮，山峙川流，视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命彫气穷。”而一到底是什么呢？又说：“老君曰：忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。一之谓也。故仙经曰：子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳。一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其

① 《抱朴子内篇·地真》。



大不可以六合阶,其小不可以毫芒比也。”<sup>①</sup>这个“一”到处存在,遍及身内外,大则可超过天地宇宙,小则微于毫芒,还时时刻刻不离左右,处处都有其踪迹。其实葛洪所讲的“一”也就是道,或者还称为“玄”或“玄道”。因此守一就是守道,守道也就是要保持玄静沉默,清心寡欲,谦抑自处,恬静虚无等等。那么是不是可以从守一或守道直接进入长生不死之道呢?当年黄帝亲自到峨眉山去见天真皇人于玉堂,请教真一之道,问的就是这个问题。天真皇人回答说:“夫长生仙方,则唯有金丹,守形却恶,则独有真一,古人犹重也。”如果进一步说,就是守一主要在于使众恶远避,捍卫住自己的形体,只有这样才有可能求得长生不死,以致成仙。如果修炼者不关注守一,自然就不可能在修炼的道路上继续前进。也就是说守一本质上只是使修炼者的思想精神境界更合道的要求;在修炼上则是自我清静和恬愉淡泊的法术。

那么如何去守这个一或应说是“真一”呢?葛洪首先讲的是:“吾闻之于先师曰:一在北极大渊之中,前有明堂,后有绛宫;巍巍华盖,金楼穹隆;左罡右魁,激波扬空;玄芝被崖,朱草蒙珑;白玉嵯峨,日月垂光;历火过水,经玄涉黄;城阙交错,帷帐琳琅;龙虎列卫,神人在傍;不施不与,一安其所;不迟不疾,一安其室;能暇能豫,一乃不去;守一存真,乃能通神;少欲约食,一乃留息;白刃临颈,思一得生;知一不难,难在于终;守之不失,可以无穷;陆辟恶兽,水却蛟龙;不畏魍魉,挟毒之虫;鬼不敢近,刃不敢中。此真一之大略也。”<sup>②</sup>按照《黄庭经》等所

① 《抱朴子内篇·地真》。

② 《抱朴子内篇·地真》。



说,此处太渊、明堂等名词,都是人体内各部位的名称。如太渊大概就是腹腔,明堂就是从两眉间往头颅内深入一寸之处,已如前述。绛宫指心,华盖指肺,金楼指喉咙,魁罡组成北斗,内丹术中将肾喻为北辰,故可能指人的左右肾,白玉似指牙齿,玄芝朱草可能指胸腹腔内的微细血管丛,日月当指两眼,水火在内丹术中,分别指肾气和元神,城阙可能指胸腹部,玄黄在内丹术中则指人的身体,等等。就是说这个神秘的一,或说是真一,就在人的身体之中,可能它还会在人体内到处游动,甚或逸出体外。果然要守住真一,大概不太容易,要不施不与,不迟不疾,它才能安定地在它的位置上;还要能暇能豫,少欲约食,真一才能不离去而停息下来。接着他继续叙述他老师的教导:“师云:道术诸经,所思存念作,可以却恶防身者,乃有数千法。如含影藏形,及守形无生,九变十二化、二十四生等,思见身中诸神,而内视令见之法,不可胜计,亦各有效也。……若知守一之道,则一切除弃此辈,故曰能知一则万事毕者也。受真一口诀,皆有明文,歃白牲之血,以王相之日受之,以白绢白银为约,剋金契而分之,轻说妄传,其神不行也。人能守一,一亦守人。所以白刃无所措其锐,百害无所容其凶,居败能成,在危独安也。若在鬼庙之中,山林之下,大疫之地,冢墓之间,虎狼之藪,蛇虺之处,守一不怠,众恶远避。若或偶忘守一,而为百鬼所害。或卧而魇者,即出中庭视辅星,握固守一,鬼即去矣。……若为兵寇所围,无复生地,急入六甲阴中,伏而守一,则五兵不能犯之也。”<sup>①</sup>实际上葛洪所处的时代,是一个空前荒乱的时代,修道者们都

① 《抱朴子内篇·地真》。



隐入山林荒僻之地,因此他强调了守真一的可避害却恶的一面。他认为只要认真守一,能行万里,如军旅,涉大川。而且可以不须卜日择时,不按堪舆星历,不避太岁太阴将军,月建煞耗之神,年命之忌,终不复值殃咎也。这些正是那个时代人们普遍坚信不疑的法术,也是人们日常生活中须臾不离的福佑,他以守真一一事扫除这些迷信,表现了他的气魄和智慧。

但是守真一一事又是否那么可信呢?守真一的实质又是什么呢?亨利·马伯乐作过研究,他说守一“其方法仅仅是在冥想中使精神集中,即凝视诸神中的神,想要固定的神,将思维集中到这个神上。神不仅是空洞的形象,不是想象神,而是真正地看到神。神居住在身体内的一个地方,穿着衣裳,手持特有的物品,以普通的姿态,与环绕着他的小神们同在。因此,只有这才叫‘内观’。道士闭目,杜绝看到外物,将目光(两眼是太阳和月亮)返回体内,照亮体内。如果不够明亮,须念咒文将太阳落向体内。这种方术与其它一切方术相同,需要训练。一开始见到神时会引起混乱,覆盖着一层霞雾似的看不清细部。但是随着刻苦修炼,见神的能力将一点点提高,最后将清晰、准确地看清神”<sup>①</sup>。马伯乐说的守一,也是关注在人体内部。可以推知守一,主要是守真一,乃是道教的经典法术。可能是葛洪将守真一发展到守玄一。葛洪说:“玄一之道,亦要法也。无所不辟,与真一同功。吾《内篇》第一,名之为《畅玄》者,正以此也。守玄一复易于守真一。真一有姓字

<sup>①</sup> 引自[日]坂出祥伸撰《长生术》,载于王元化主编《海外汉学丛书》[日]福井康顺等监修《道教》第1卷。上海古籍出版社1990年6月第1版,第214页。



长短服色目，玄一但此见之。初求之于日中，所谓知白守黑，欲死不得者也。然先当百日洁斋，乃可求候得之耳，亦不过三四日得之，得之守之，则不复去矣。守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。”<sup>①</sup>他又补充说：“师言欲长生，当勤服大药，欲得通神，当金水分形。形分则自见其身中之三魂七魄，而天灵地祉，皆可接见，山川之神，皆可使役也。”守玄一对炼制金丹大药亦有直接的相关，葛洪认为炼大药时“有诸不易，而当复加之以思神守一，却恶卫身，常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也”。守一之却恶卫身功能，及其与大药小药的关系，葛洪还得再次传达他老师的话：“师言服金丹大药，虽未去世，百邪不近也。若但服草木及小小饵八石，适可令疾除命益耳，不足以攘外来之祸也。或为鬼所冒犯，或为大山神之所轻凌，或为精魅所侵犯，惟有守真一，可以一切不畏此辈也。次则有带神符。”（以上皆引自内篇《地真》）守玄一犹如人君之治国，戎将之待敌；守真一则防鬼神之侵袭，有如佩带神符。此种说法出自葛洪自是十分自然，因他对鬼神之有无也不能确定，只是认为宇宙之无穷，此种灵魅鬼怪之物容或有之。故他比较强调守玄一。

《黄庭经》有内外两篇，即《太上黄庭内景玉经》和《太上黄庭外景玉经》。除了守住体内诸神外，还可观想体外诸神，身外诸事，周围事理。身外之神，对道教而言就是道教之大神如十方天尊、太上老君等等，《云笈七签》云存思三宝，即道宝、经宝、师宝。“师宝者，得道人为我师也；精宝者，自然妙文，师所

① 《抱朴子内篇·地真》。



传也；道宝者，无形之形，即太上，是窅冥中精应，感缘时成数，分形散体，不可思议。议而思之，得不可得。竟何所得，得道真也。真也者，得之不死不生，生死应化，不损不劳，保此贵重，故号道宝。存思之时，皆应临目，常见太上在高座上，老子在左，元君在右。又见经在西方，师在东方，次见十天光仪侍卫，文武伎乐各从方来朝礼太上，先存见斋堂，为太玄都玉京山，七宝城宫台，宝盖师子之座，座上莲花以为茵籍，床前师子蹲居相向，香官伎乐参然罗列。”<sup>①</sup>其身外诸事则十分广泛，上至于天体日月星辰，下至于云气山川等。例如《存思日月法》说：“凡入山，思日在面前，月在脑后。凡暮卧，思日在面上，月在足后，赤气在内，白气在外；凡欲从人，各思日月覆身而往，当无所畏。”<sup>②</sup>其存思周围事理之法，即如《抱朴子》内篇之所写，对求长生不死和成仙之理，即思“玄道”之理。按葛洪所言，存思意守之法何止千数，更为甚者，如前述，存思与其它诸方术联合使用，其法几于无穷。例如《登涉》篇讲了几个例子，如说：“未入山，当预止于家，先学作禁法，思日月及朱雀玄武青龙白虎，以卫其身，乃行到山林草木中，左取三口气闭之，以吹山草中，意思令此气赤色如云雾，弥漫数十里中。”又如说三五禁法：“山中卒逢虎，便作三五禁，虎亦即却去。三五禁法，当须口传，笔不能委曲矣。一法，直思吾身为朱鸟，令长三丈，而立来虎头上，因即闭气，虎即去。若暮宿山中者，密取头上钗，闭气以刺白虎上（白虎方位），则亦无所畏。”存思与房中术

① 《云笈七签》卷四十三《老君存思图十八篇》之《存道宝第一》，齐鲁书社1988年9月第1版，第240页下。

② 《云笈七签》卷二十三《日月星辰部》，齐鲁书社1988年9月第1版，第142页上。





的联合方术则较为隐秘，在《微旨》篇中有两段话，似乎就是这类方术。

其一是两座山，因求生之道要知道这两座山，所以有人询问这两座山的情况。抱朴子回答说：“有之，非华霍也，非嵩岱也。夫太元之山，难知易求，不天不地，不沈不浮，绝险绵邈，崔嵬崎岖，和气氛氲，神意并游，玉井泓邃，灌溉匪休，百二十官，曹府相由，离坎列位，玄芝万株，绛树特生，其宝皆殊，金玉嵯峨，醴泉出隅，还年之士，挹其清流，子能修之，乔松可俦，此一山也。长谷之山，杳杳巍巍，玄气飘飘，玉液霏霏，金池紫房，在乎其隈，愚人妄往，至皆死归，有道之士，登之不衰，采服黄精，以致天飞。此二山也，皆古贤之所秘，子精思之。”胡孚琛说：“其一所论‘太元之山’，盖指人的丹田穴，‘醴泉’则为口中津液，这段大意是描述修仙者在气贯丹田后，存思外景的气功感受。其二所谓‘长谷之山’、‘金池紫房’，皆为房中术中人体器官的隐语，这段是对修道者性高潮时，精神状态的艺术刻画。”

其二是问及守身炼形之术，抱朴子回答说：“深哉问也。夫始青之下月与日，两半同升合成一。出彼玉池入金室，大如弹丸黄如橘，中有嘉味甘如蜜，子能得之谨勿失，既往不追身将灭，纯白之气至微密，昇于幽关三曲折，中丹煌煌独无匹，立之命门形不卒，渊乎妙矣难致诘。此先师之口诀。”《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》认为：“这段口诀大意是说人在行气的时候，以两目存日月并内视丹田，然后吞口中津液，引入心室之中。这时津液化为元精，元精与元气、元神相合，结成还丹，其形如弹丸，色如黄橘，口中甘甜如蜜。然后再对还丹培植温养，慎勿伤失，使其化为一股纯白之气沿任督脉运行，



最后复归于命门和丹田之中。这是一种以存思和服炼口中津液相配合的内炼法。”

据上所述,守一和存思,原本是促使修道者们,建立一个符合道的规范的精神状态,或合乎道的规范的思维模式,以使修道者在其修炼过程中有明确的追求长生目标,这种追求意识,必然对道有无限信仰。由于在方法上使用观想、守一、存思,既观想内景又观想外景,这样的结果就是形成了一种新的方术,这种方术就不单纯是一种由巫术引进或发展而来的方术,而是道教自己的创造。但要注意这种守一、存思、观想对促使人静,使修炼者达到恬静自愉,还是有一定作用的。这对后来道教的传播和发展也有着重要的影响。

## 第六节 立德立功

深受儒家思想影响的葛洪,既有浓烈的道教情怀,又有儒家的传统观点。他从自己切身的体验中,深深感到如果群体生存得不到保障,个人的修炼不仅是极端困难的,而且是没有意义的。因此在葛洪的心目中,如果要投入修炼,最要紧的是有一个群体生存的良好环境。虽然他介绍了众多却恶卫身的奇妙方术,能让人在极端艰苦的环境中维持生存,而且几乎是以保证的口吻讲说,只要修炼得道,就可永远地脱离人世的艰辛。但是要能清静恬愉地投入修炼,首先要有一个太平环境,首先要有一个活得下去的地方。所以他虽推却一切官职,但仍然关心政治,关心社会治安,关心生活在山林藪泽中的隐逸之士。他不仅希望朝廷清明,而且积极参与沟通朝廷与隐逸之士的活动,也就是要使隐逸之士有一个较为良好的修炼环



境。但进一步,葛洪也要求修道者确立自己的社会责任感,就是为道者当先立功德。

葛洪根据《玉铃经中篇》所说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺、仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长寿也。”注意这里并没有提到服食金丹大药可以例外。因此忠孝、和顺、仁信乃是根本的做人的原则,如果不能做到这些,就难以为人,连做人都不行,那怎么可能修炼,就更不要谈长生不死和成仙之事了。至于立功德,《玉铃经》则强调立功为上,除过次之,说道:“为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死,为上功也。”《玉铃经》认为:“凡人之受命得寿,自有本数,数本多者,则纪算难尽而迟死,若所禀本少,而所犯者多,则纪算速尽而早死。又云,人欲地仙,当立三百善;欲天仙,立千二百善。若有千一百九十九善,而忽复中行一恶,则尽失前善,乃当复更起善数耳。故善不在大,恶不在小也。虽不作恶事,而口及所行之事,及责求布施之报,便复失此一事之善,但不尽失耳。又云,积善事未满,虽服仙药,亦无益也。若不服仙药,并行好事,虽未便得仙,亦可无卒死之祸矣。吾更疑彭祖之辈,善功未足,故不能升天耳。”<sup>①</sup>据此所述,人之行善与否足与服金丹大药与否相比。可见在葛洪的修炼教学体系中,从一开始就得抓紧做人的教育,这一环节似乎应以儒家的课程为主,如此它势必将儒家和道家结合起来。在内篇《塞难》中他写道:“所以贵儒者,以其移风易俗,不唯揖让与盘旋也。所以尊道者,以其不言而化行,匪独养生之一事也。若儒道果有先后,则仲尼未可专信,而老氏未可孤用。”葛洪教学体系中的“藉众术之

<sup>①</sup> 《玉铃经》文皆引自《抱朴子内篇·对俗》。



共成长生”思想当即由此发展起来。连儒道都可融合,那么养生之众术更亦可融合,关键是取其根本,去其蔓衍。恰如取儒家之移风易俗,去其揖让盘旋。葛洪认为藉众术之共成长生,实际上是欲求得事功者必须采取的原则,他举例作比喻说:“大而喻之,犹世主之治国焉,文武礼律,无一不可也。小而喻之,犹工匠之为车焉,辘辘轴辖,莫或应亏也。”

葛洪或因亲见众多的杀戮,因此特别敏感于群体生存与安全,也就特别敏感于赏善罚恶。而他见到的是朝廷崩坏,政令不肃,群凶逞恶,奸佞肆虐。他本来认为天地不过是一个硕大无朋的物体,否定天有意志、精神,恰如他在《塞难》中所说:“浑茫剖判,清浊以陈,或升而动,或降而静,彼天地犹不知所以然也。万物感气,并亦自然,与彼天地,各为一物,但成有先后,体有巨细耳。……天地虽含囊万物,而万物非天地之所为也。”但在看到人间的善恶暂时无能执行赏罚,他却立即想到这巨大的天地系统可能会施行赏罚,即按他在内篇《微旨》中所说:“天地为物之至大者,于理当有精神,有精神则宜赏善而罚恶,但其体大而网疏,不必机发而响应耳。”然而据葛氏的风格,他必得阐明这个推想的理由。他的理由是:“按《易内戒》及《赤松子经》及《河图记命符》皆云,天地有司过之神,随人所犯轻重,以夺其算,算减则人贫耗疾病,屡逢忧患,算尽则人死,诸应夺算者有数百事,不可具论。又言身中有三尸,三尸之为物,虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死,此尸当得作鬼,自放纵游行,享人祭酹。是以每到庚申之日,辄上天白司命,道人所为过失。又月晦之夜,灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者,三百日也。小者夺算。算者,三日也。吾亦未能审此事之有无也。然天道邈远,鬼神难明。”(《微旨》)这些



神神鬼鬼之事，本来葛洪并不相信，但这时却来个“天道邈远，鬼神难明”。又举“赵简子秦穆公皆亲受金策于上帝<sup>①</sup>，有土地之明征。山川草木，井灶污池，犹皆有精气；及人身中，亦有魂魄”。如此一说，则按其思考原则，葛洪就可搬出上天来赏善罚恶。葛洪的思想方法中有一条，就是他在《塞难》中说的：“故曾以显而求诸乎隐，以易而得之乎难，校其小验，则知其大效，睹其已然，则明其未试耳。”他即以《易内戒》及史书所载，作为显然的事，推求出隐的，即天地于理当有精神。上一章第一节里，曾引了驺衍的思想，其说为：“先验小物，推而大之，至于无限。先序今以上至黄帝，学者所共述，大并世盛衰，因载其机祥制度，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所值，物类所珍，因而推之，及海外之人所不能睹。”这与葛洪在《塞难》篇之所说，本质雷同，都是一种外推法，意从现实世界推求出未知世界，当然这种推求是很难验证的。然可注意者，葛洪在长生不死和神仙可求的论证上，继承了驺衍的思考方法，或许阴阳家者流，常常要思考遥远的、未知的世界和事物，故而常常要作外推式的思考。当然阴阳家的影响，在修炼长生不死和求得成仙的领域中，却是历史久远的。

葛洪既然论证了可以而且应该让天地来赏善罚恶，因此他就详细列出赏和罚的主要内容。循例先说赏，他讲他“览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及

<sup>①</sup> 《史记·赵世家》载，赵简子疾，五日不知人，寤乃言我至上帝所甚乐，帝赐二笥，皆有副云云。《史记·封禅书》载，秦缪公病卧五日不寤，寤乃言梦见上帝。上帝命缪公平晋乱。



人,仁逮昆虫,乐人之吉,愍人之苦,赍人之急,救人之穷,手不伤生,口不劝祸,见人之得如己之得,见人之失如己之失,不自贵,不自誉,不嫉妒胜己,不佞谄阴贼,如此乃为有德,受福于天,所作必成,求仙可冀也。”(《微旨》)然后才说罚,他在列举诸恶事之后,写道:“凡有一事,辄是一罪,随事轻重,司命夺其算纪,算尽则死。但有恶心而无恶迹者夺算,若恶事而损于人者夺纪,若算纪未尽而自死者,皆殃及子孙也。诸横夺人财物者,或计其妻子家口以当填之,以致死丧,但不即至耳。其恶行若不足以煞其家人者,久久终遭水火盗窃,及遗失器物,或遇县官疾病,自营医药,烹牲祭祀所用之费,要当令足以尽其所取之直也。故道家言枉煞人者,是以兵刃而更相杀。其取非义之财,不避怨恨,譬若以漏脯(腐臭干肉)救饥,鸩酒解渴,非不暂饱而死亦及之矣。其有曾行诸恶事,后自改悔者,若曾枉煞人,则当思救济应死之人以解之。若妄取人财物,则当思施与贫困以解之。若以罪加人,则当思荐达贤人以解之。皆一倍于所为,则可使受吉利,转祸为福之道也。能尽不犯之,则必延年益寿,学道速成也。夫天高而听卑,物无不鉴,行善不怠,必得吉报。”(《微旨》)

葛洪的群体生存意识,一方面是由于他自己的经历,另一方面也由于《太平经》的影响。前一章里已经大体上介绍了《太平经》关于群体生存的论述,葛洪可能在他关注群体生存之前,只看到了《太平经》关注天下太平的论述。简单说来,《太平经》的立论是将天地看着是人之父母,故大力劝导人们要对天地父母孝敬,通过孝敬天地父母达到太平的环境,人类只有在此太平环境中,才能获取更大的生存机遇,信道者才有可能进一步修炼,如果修炼得体的话,那就自会在漫长的岁月中,



在广袤的天地中自由地遨游。葛洪不同意天地是人之父母的观点,他在内篇《塞难》中写道:“俗人见天地之大也,以万物之小也,因曰天地为万物之父母,万物为天地之子孙。”葛洪举例反驳说:“夫虱生于我,岂我之所作?故虱非我不生,而我非虱之父母,虱非我之子孙。”虽说葛洪考虑了天地可以来惩恶赏善,但并未倒退到承认天地为人之父母,人为天地之子孙。足见他对当时朝廷及掌权者的愤怒,对清谈玄风的痛恨,他不是为他自己的境遇悲愤,而是对当时社会极度恶化的深刻的担忧。葛洪在流亡期间,不仅对隐士、道士和道书作了调查,而且也对社会现象、朝廷政策、人物流亡等情况,也作过深刻地观察。在《微旨》篇中,写下了七十余条非得加以惩罚的罪过,这些过犯都是对社会、对生存环境、对他人有严重触犯的罪行,如憎善好杀,口是心非,反戾直正,虐害其下,欺罔其上,弄法受贿,纵曲妄直,刑加无辜,诛戮降伏,春夏燎猎,教人为恶,决放水火,以术害人,迫胁羸弱,淫佚倾邪,掳掠致富,凌孤暴寡,损人器物,败人苗稼,采取奸利……葛洪不嫌烦琐地写下这些导致社会混乱的罪行,因为是他自己在流亡中实地观察所得,在他实地观察之时,正是战乱频仍之际,因而他特别感到,这些对人类群体生存有着严重的威胁,不得不提醒普遍的关注。在群体生存不能得到有效的保障时,对这种罪过必须严惩不贷,坚决要迅速压下去,绝对不能使之蔓延。葛洪的这种想法,以及他与不同教派的不同观点,再加上他的阶级局限,使他与统治阶级的关系密切,因而他一直被视为代表封建贵族利益的神仙道教的代表。



## 第四章 葛洪的政治思想

5

魏晋时代,从总体来说,社会和政治都处于动乱状态。虽然西晋初年有过很短一段稳定时期,不过对于葛洪来说却没有什么印象。葛洪出生之际,这一段稳定时期正面临结束,所以葛洪见到的只是普天下的动乱。又在这一动乱的过程中,他流离在纷乱扰攘、杀戮连连、饥殍遍野的道路上。即从他希冀肉体长存、得道登仙的立场来看,他也深切地感到,人们连起码的生存条件都得不到保证,还谈什么修炼长生。因此在葛洪的心目中,至少在他中青年时期,认为人类群体生存问题更为重要。葛洪还认为要求得群体生存,即使得社会政治得以安定,则必须依照儒家的思想来操作。他认为如果不依儒术治理国家,整个社会就会混乱。他举例说:“昔秦之二世,不重儒术,舍先圣之道,习刑狱之法。民不法德,唯戮是闻。故惑而不知反迷之路,败而不知自救之方,遂堕坠于云霄之上,而齑粉乎不测之下。惟尊及



卑,可无鉴乎?”<sup>①</sup>他也称自己为儒者,在其《自叙》中写道“洪忝为儒者之末”,表示他属儒家,理应对群体生存问题加以关切。在上一章里,在论及葛洪的养生思想时,提到他认为的求仙之道,应也包括积善行德,忠孝正行,顺仁信义,即或是修炼成仙,他也要贯彻儒家的思想和精神。这说明他身上保留着根深蒂固的儒家情结。所以葛洪的政治思想,在其时代来说,与当时崇尚老庄的主流思想确是很不相恰的。由于他亲自体察了西晋末的大动乱,对于导致动乱的行为,他大都作了调查,因此他的不少议论当是有根据的。葛洪所持的政治思想,既与时代潮流有异,因此他时常采取批判和争议的方式,来叙述他的政治思想。从国家的体制到具体的治理方法,进行了广泛的讨论。

## 第一节 关于君主政权的议论

魏晋乱世,王权衰落,纲纪崩溃,士人逃避,百姓流离。士人基于逃避现实之苦难,有不少人遁迹于荒林,但大部分名士面对混乱的政治和制度的崩溃,不得不重新思考政治的理想,检讨制度之所以崩溃。当时的名士多热衷于玄学,又热衷于清谈,思想上出现了自由解放的局面。所以在政治上也出现多种言论,首先是关于君主专制的争论。当时著名的学者、大名士阮籍和嵇康,着重于自然与名教的关系方面讨论出了问题。所谓自然,应是“道法自然”的自然。不是指苍莽绵延的自然界本身,而是指自然界所显示出来的某种规律。玄学

<sup>①</sup> 《抱朴子外篇·勖学》。



家们所认为的这种规律,是一种对于人类产生影响的而又为人类可以把握的和谐的机制,人类只要遵循和顺应其规律,自然机制就会给人类带来平安的、和谐的、自由的、舒畅的社会氛围。而所谓名教,则是历史上形成的最为根本的社会管理制度,就是古代的封建宗法等级制度。这种制度为儒家学说加以诠释,而为社会所公认,所以人们只能在名教的各种规定下参与社会生活。在理想的情况下,自然和名教可以完美地相结合,阮籍在其《通老论》里说:“圣人明于天人之理,达于自然之分,通于治化之体,审于大慎之训。故君臣垂拱,完太素之朴;百姓熙怡,保性命之和。道者,法自然而为化,侯王能守之,万物将自化。《易》谓之太极,《春秋》谓之元,老子谓之道。三皇依道,五帝仗德,三王施仁,五霸行义,强国任智,盖优劣之异,薄厚之降也。”<sup>①</sup>阮籍认为《易》的太极、《春秋》的元就是老子的道,所以孔子和老子的哲学思想本质上是一致的,因而也就进一步论述自然和名教相结合(他在《通易论》中对此作了详细的论述)。他认为圣人了解天与人之间的道理,通达自然的本分,理解治化的根本,明白不应犯的错误。这样就能臻于大治,君臣垂拱,百姓熙怡。在此他还提出了无为而治的政治思想,他说道是依据自然而变化的,自然是无为的。所以侯王若能守着道,遵循道的原则行事,万物就会随着自然的机制而自然变化。嵇康也认为自然和名教可以相结合,在《答向子期难养生论》中也说到名教和自然理想的完美结合,他说:“圣人不得已而临天下,以万物为心,在宥群生,由身以道,与天下

① [清]严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》第2册《全三国文》卷四十五,中华书局1958年12月第1版,1985年11月第3次印刷,第1310页。



同于自得，穆然以无事为业，坦而以天下为公。虽居君位，飨万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旗，服华袞，忽若布衣之在身。故君臣相忘于上，蒸民家足于下。岂劝百姓之尊己割天下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已哉。”<sup>①</sup>嵇康在此说的君临天下的圣人，无论君臣、君民关系都是合乎理想地融洽。这样的圣人为君，就不会把天下当成他私人的财产，就不会私欲膨胀。

但在魏晋时代，实际的政治状况却远非如此。司马家族在取得皇位的过程中，打着名教的幌子，翦除异己，诛杀非类，把名教作为争夺权力的工具，而且极其残酷毒辣，迫使人们在名教和自然两者之间作出选择，或者是选择名教而反对自然，或是选择自然而反对名教。在政治上表现为或者选择司马家族或者选择曹魏朝廷，由于儒家尚名教，道家崇自然，也就表现为选择儒家或是选择道家。从当时的名士或是知识阶层来说，则是他们的理想和现实发生了严重的矛盾和冲突，两者已无法调和。只能或者放弃理想与现实妥协，或者坚持理想与现实抗争。当时有一些人为了与现实妥协而选择了名教，另一些人如阮籍、嵇康等人坚持名教和自然理想结合。但由于现实世界杂乱纷扰，魏末晋初，司马集团所用的崇尚名教的大臣，诸如贾充、任恺、荀勖、何曾、石苞、王恺、石崇、潘岳等人，全是一批佞臣，王夫之指出这个名单中人“皆寡廉鲜耻贪冒骄奢之鄙夫”<sup>②</sup>。这些人奢侈淫佚、倒行逆施，弄得政治昏暗腐败，社会混乱的情况，使得正派人士十分愤慨。嵇康在《释私

① 《全三国文》卷四十八，第1325页。

② 见《读通鉴论》卷十一。



论》中提出“越名教而任自然”，又在其《与山巨源绝交书》中写到他“每非汤武而薄周孔”，表明他强烈地反对这些人所把持的名教，反对其虚伪，反对其污浊。在政治上，他反对名教，实际上是表示他反对司马氏政权。不仅否定司马氏政权，他否定的甚至是整个王权。嵇康在《太师箴》中提出了社会是从自然状态退化到名教状态。他说：“先王仁爱，愍世忧时，哀万物之将颓，然后莅之。下逮德衰，大道沉沦，智慧日用，渐私其亲。惧物乖离，擘口口仁，利巧愈禁，繁礼屡陈，刑教争施，天性丧真。季世陵迟，继体承资，凭尊恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心。竭智谋国，不吝灰沈，赏罚虽存，莫劝莫禁。若乃骄盈肆志，阻兵擅权，矜威纵虐，祸蒙丘山。刑本惩暴，今以脅贤。昔为天下，今为一身。下疾其上，君猜其臣。丧乱弘多，国乃陨颠。”<sup>①</sup>古代社会淳朴，其时人人相亲。君王仁爱，看到时有忧患，才勉力莅临天下，为人民的利益行事。后来智慧的发展，产生了私心，致使道德沦衰，人人互相争夺，互相损害，社会动荡不安。为了控制这种局面，就产生了礼教刑名，而这些礼制刑罚德教，却未能控制住社会的衰败，反而使人类社会的衰颓局面愈益严重。君王把天下当作自己的私产，有的君王骄盈放肆，作威作福，凌虐天下，祸蒙丘山。刑罚本来是惩办强暴的，现在变成了胁迫贤人的工具；礼教本来是规范和引导人民的，现在变成了束缚贤人的枷锁。君臣上下猜忌，王朝的丧乱越来越多，征战讨伐则愈益频繁。可以看出，嵇康的政治思想，主要就是要“越名教而任自然”。他不反对有一个君王，但这个君王行事必须合乎

<sup>①</sup> 《全三国文》卷五十一，第1341页。



任自然的要求,即“君道自然”。他强调君王要远离佞倖,亲近正直,必托贤明。则是他目睹司马集团的实际状况而作出的呼吁。

阮籍的思想在政治上似乎比嵇康更为激烈。他对现实的政治鞭笞得更为猛烈。他在《大人先生传》中写道:“昔者天地开辟,万物并生,大者恬其性,细者静其形。阴藏其气,阳发其精,害无所避,利无所争。放之不失,收之不盈。亡不为夭,存不为寿。福无所得,祸无所咎。各从其命,以度相守。明者不以智胜,暗者不以愚败。弱者不以迫畏,强者不以力尽。盖无君而庶物定,无臣而万事理。保身修性,不违其纪。惟兹若然,故能长久。今汝造音以乱身,作色以诡形,外易其貌,内隐其情。怀欲以求多,诈伪以要名。君立而虐兴,臣设而诈生。坐制礼法,束缚下民。欺愚逛拙,藏智自神。强者睥睨而凌暴,弱者憔悴而事人。假廉以成贪,内险而外仁。罪至不悔过,幸遇则自矜。驰此以奏除,故循滞而不振。夫无贵则贱者不怨,无富则贫者不争,各足于身,而无所求也。恩泽无所归,则死败无所仇。奇声不作,则耳不易听。淫色不显,则目不改视。耳目不相易改,则无以乱其神矣。此先世之所至止也。今汝尊贤以相高,竟能以相尚,争势以相君,宠贵以相加。驱天下以趣之,此所以上下相残也。竭天地万物之至,以奉声色无穷之欲,此非所以养百姓也。于是惧民之知其然,故重赏以喜之,严刑以威之,财匮而赏不供,刑尽而罚不行,乃始有亡国戮君溃败之祸。此非汝君子之为乎?汝君子之礼法,诚天下残贼乱危死亡之术耳。而乃目以为美行不易之道,不亦过乎?”阮籍这一段文字,在内容上和叙述上与前引的嵇康《太师箴》基本上一致。但他把君臣制度、先王礼法攻击得体无完



肤,认为这些乃是导致社会动乱之源,是天下残贼乱危死亡之术。而在上古,那时没有利害,没有智愚,没有强弱,所以“无君而庶物定,无臣而万事理”。而后来有了君臣,便有了贵贱,也分了贫富,从而产生争夺。有了争夺,于是就定出赏罚的规则,来制止反对派,拉拢顺从派,由此产生了更多弊病。这些弊病发展到一定程度,就出现了亡国戮君之祸。因此阮籍的意思是否定君主制度和一切礼法,实际是对西晋政权和其当权者的彻底否定,看来有点无政府思想的情绪。

嵇康和阮籍的政治思想,是从自然和名教的关系方面来论述的,他们面对的实际政治环境,却是司马家族忙着篡夺曹魏政权。司马家族乘曹氏子孙孱弱昏昧之际,就起不臣之心,积极招降纳叛,排除异己,凡残忍阴毒之手段,无所不用其极。故其所用之人,大都是阴谋家者流。及至取得政权,就立即表现出骄奢淫侈、贪鄙狡佞的本来面目。这些人自然不会忙于治理国家,所以使得西晋建国后很快就陷入新的大动乱之中。对于这些打着名教旗帜的鄙夫们,阮籍、嵇康这等坚持理想、坚持要求“庶物定、万事理”,希求一种清明政治和秩然有序的社会的思想家来说,就自然会愤恨有加。他们发出激愤的言词,是可以理解的。就他们的本意而言,前面已经讲过,仍是强调自然与名教相结合,强调儒道本质上的一致。后来的这些激愤言论,实由司马集团之倒行逆施所激发。

但是这种无政府的非君思想后来还有发展。主要就是葛洪对之加以批判的鲍敬言的“古者无君胜于今世”的理论。葛洪对于西晋朝廷也是持批判态度的,但他也反对否定王权的思想。所以他写了《抱朴子外篇·诘鲍》篇。他对鲍敬言的批判主要是从两个角度来进行,一是批判他的无君论,二是批判



他的古胜于今的观点。鲍敬言否定君王的理论,《诘鲍》引曰:“儒者曰:‘天生烝民,而树之君。’岂其皇天谆谆言,亦将欲之者为辞哉?夫强者凌弱,则弱者服之矣;智者诈愚,则愚者事之矣。服之,故君臣之道起焉;事之,故力寡之民制焉。然则隶属役御,由乎争强弱而校智愚,彼苍天果无事也。”<sup>①</sup>在此鲍敬言把君权神授的传统观念打破,君王不是天所赐予,只不过是强者凌弱智者诈愚的结果。鲍敬言又说:“天地之位,二气范物,乐阳则云飞,好阴则川处,……各附所安,本无尊卑也。”<sup>②</sup>这就是说阴阳之气或阴阳之性,各安其所好而云飞或川处,并无谁尊谁卑之感。这就否定了君尊臣卑,否定了君臣之位是天定的。还说:“曩古之世,无君无臣,穿井而饮,耕田而食,日出而作,日入而息。泛然不系,恢尔自得,不竞不营,无荣无辱。山无蹊径,泽无舟梁。川谷不通,则不相并兼;士众不聚,则不相攻伐。……势利不萌,祸乱不作。干戈不用,城池不设。”<sup>③</sup>此则进一步说无君主之世,天下晏然无患,人民生活太平景象之中。但葛洪不认为如此,他说:“若令上世人如木石,玄冰结而不寒,资粮绝而不饥者可也。衣食之情,苟在其心,则所争岂必金玉,所竞岂必荣位?橡芋可以生斗讼,藜藿足用致侵夺矣。夫有欲之性,萌于受气之初;厚己之情,著于成形之日。贼杀并兼,起于自然。必也不乱,其理何居?”<sup>④</sup>葛洪认为人在受气之初,就产生了有欲之性,一旦成

① 杨明照撰《抱朴子外篇校笺》,中华书局1991年12月第1版,下册,第493页。

② 杨明照《抱朴子外篇校笺》下册,第538页。

③ 杨明照《抱朴子外篇校笺》下册,第498页。

④ 杨明照《抱朴子外篇校笺》下册,第528页。



形,即有厚己之情。除非人是草木土石,否则就会有争讼、搏斗。故又说:“若人与人争草莱之利,家与家讼巢窟之地,上无治枉之官,下有重类之党,则私斗过于公战,木石锐于干戈。交尸布野,流血络路。久而无君,噍类尽矣。”<sup>①</sup>由于人之私欲,必然会产生争夺,如果没有官府治理,就会发生私斗,以致人民死亡相藉道路。葛洪进一步说:“贵贱有章,则慕赏畏罚;势齐力均,则争夺靡惮。是以有圣人作,受命自天。或结罟以畋渔,或瞻辰而钻燧,或尝卉以选粒,或构宇以仰蔽,备物致用,去害兴利。百姓欣戴,奉而尊之。君臣之道,于是乎生,安有诈愚凌弱之理?”<sup>②</sup>他以为要进行管理,就必须明分贵贱。若有了贵贱名分,赏罚就有了分量。如果名分不分,势齐力均,争斗就会有恃无恐。于是有受天命的圣人,教百姓结网捕鱼,观星钻火,播种禾稼,构宇造屋,备物致用,兴利除害。百姓欣然尊戴。由此产生的君臣之道,哪有凌弱诈愚之理?葛洪还说:“若乎奢淫狂暴,由乎人己,岂必有君便应尔乎?而鲍生独举衰世之罪,不论至治之义,何也?”<sup>③</sup>葛洪是以儒家之论立说。据《荀子·礼论》:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所以起也。——故礼者养也。……君子既得其养又好其别,曷谓别?曰:贵

① 杨明照《抱朴子外篇校笺》下册,第522页。

② 杨明照《抱朴子外篇校笺》下册,第516页。

③ 杨明照《抱朴子外篇校笺》下册,第522页。





贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。”<sup>①</sup>葛洪批判鲍敬言的论述中,似乎不可避免地要说到受命于天的圣人,因此他就肯定了君权天授,肯定了君臣之道的天经地义,也就肯定了人为的等级划分,这是他保守的一面。这个保守性,在葛洪说来是带有根本性的。他流落时,在道路中看到那么多的抢掠和杀戮。在他的心目中归结为由于朝廷昏乱,上无威严,官吏腐败,朝廷无能治理下民,致使百姓遭殃。他还认为,当时的官僚名士都昵于玄风,遗落世务。他还从根本上对道家的政治思想采取否定态度,他说:“道家之言,高则高矣,用之则弊,辽落迂阔,譬犹干将不可以缝线,巨象不可使捕鼠,金舟不能凌阳侯之波,玉马不任骋千里之迹也。”<sup>②</sup>干将为天下著名之利剑,却不能用来缝补;大象不可用来捕鼠;阳侯为大波之神,金铸的舟不能凌越阳侯掀起的大波大浪;玉制的马不能驰骋千里。即以为道家之政论玄妙好听,宜乎谈论,难于实行。可见葛洪的政治思想与其说是儒家的,到不如说是反对当时玄学家的。他说:“若行其言(玄谈家之言),则当燔桎梏,堕囹圄,罢有司,灭刑书,铸干戈,平城池,散府库,毁符节,撤关梁,掎衡量,胶离朱之目,塞子野之耳,泛然不系,反乎天牧,不训不营,相忘江湖。朝廷阒尔若无人,民则至死不往来。可得而论,难得而行也。”<sup>③</sup>若如道家之言,那么当毁去监狱,焚烧镣铐;废除官衙和法令,销除干戈,平除城池,散去府库财物,毁

① 见上海古籍出版社《二十二子》,1986年3月第1版,1987年5月第2次印刷,第333页。

② 《抱朴子外篇·用刑》,杨明照撰《抱朴子外篇校笺》上册,第361页。

③ 《抱朴子外篇·用刑》,杨明照《抱朴子外篇校笺》上册,第362页。



去官府印信,破除度量衡制度,撤除桥梁关隘。把离娄的眼睛封住,把师旷的耳朵闭塞。如不系之舟任其漂荡,回到天然放任的状况,既不训导也不营求,大家互相忘掉。朝廷空若无人,人民之间至老死不相往来。道家的政治思想在葛洪说来,是完全不可思议的,也是根本行不通的。

葛洪政治思想中,除了其保守的一面以外,还有其积极的一面。其实他批判鲍敬言的无君论,即批判其无政府思想,也不是不对的。他之所以批判鲍敬言,实因他们处于同时代,常以文交往,相互辩难,故有《诘鲍》之篇。但也因鲍敬言的政治思想与阮籍、嵇康有着根本的区别。阮籍和嵇康虽然有时激烈得要“非汤武而薄周孔”,说“君立而虐兴,臣设而贼生,坐制礼法,束缚下民”,又说“汝君子之礼法,诚天下残贼、乱危、死亡之术耳”。但他二人的主导方面,是认为名教出乎自然,二者是可以相互结合的。如果名教顺乎自然,则名教不失其真,而可导致天下太平。鲍敬言则完全将自然与名教对立起来,而彻底否定社会政治的组织,否定社会的进化。葛洪在批判他的无政府主义的同时,也批判了他的否定社会进化方面的论点。这是应予肯定的,这是葛洪政治思想中具有积极性的一面。葛洪从天地之演变出发,认为人类社会之演进,是一不可抗拒的趋势。他说:“若夫太极混沌,两仪无质,则未若玄黄剖判,七耀垂象,阴阳陶冶,万物群分也。由兹以言,以知鸟聚兽散,巢栖穴窟,毛血是茹,结草斯服。人无六亲之尊卑,出无阶级之等威。未若庇体广厦,梗梁嘉旨,黼黻绮繄,御冬当暑,明辟莅物,良宰匠世,设官分职,宇宙穆如也。”<sup>①</sup>中国

<sup>①</sup> 杨明照《抱朴子外篇校笺》下册,第513页。



古代宇宙理论认为,天地开始于混沌,即元气未分之时,混沌无形体。王充谓“说易者曰:‘元气未分,混沌为一’”<sup>①</sup>。然后演化为天地,《易纬乾凿度》:“孔子曰:‘易始于太极,太极分而为二,故生天地。’”<sup>②</sup>有天地则七耀垂象,阴阳之气陶冶万物,发展到物以类聚,人以群分。宇宙天地万物展示为不可遏止的开化之势。人类社会也应从古代物质简陋而文化愚昧的境地,发展到物资丰富、文化进步的状态。从而使得明君莅位,良臣视事,设官分职。以至呈现庶物定、万事理的秩然有序的社会状态。于是他进一步说:“古者生无栋宇,死无殡葬,川无舟楫之器,陆无车马之用。吞啖毒烈,以至殒毙;疾无医术,枉死无限。后世圣人,改而垂之。民至于今,赖其后惠。机巧之利,未易败矣。”<sup>③</sup>这批判了鲍敬言的古胜于今的基本论点,不能因心仪于想象的古代社会中人与人相处的安和之美,痛恨后世残暴君王之不仁,而连后世物质文明之进步一并否定,这当然是荒谬的。葛洪在其政治思想中,突出的是要有一个社会组织,有一个君主,有贤能的臣子,和一个职责分明的官府机构。他还要求这个社会组织,建立一个明确尊卑威严的等级制度,有严格的礼法守则和赏罚规定,实际上他还要求有一批威严猛烈的官吏。

① 《论衡·谈天》,引自[明]程荣纂辑《汉魏丛书》,吉林大学出版社1992年12月第1版,第804页中栏

② 引自安居香山、中村璋八辑《纬书集成》上册,易编第7页。

③ 杨明照《抱朴子外篇校笺》下册,第526页。



## 第二节 对君主和臣子的论述

葛洪肯定了君王的必要,认为是保证群体生存的必要条件。前已述及,他在批判鲍敬言的无政府思想时,就十分明确地说过“若人与人争草莱之利,家与家讼巢窟之地,上无治枉之官,下有重类之党,则私斗过于公战,木石锐于干戈。交尸布野,流血绛路。久而无君,噍类尽矣。”即若无君,人类当无孑遗矣。因此从葛洪的政治主张而言,担当君王者当是圣人,前节已引其说。所谓“有圣人作,受命自天。备物致用,去害兴利,百姓欣戴,奉而尊之。”所以葛洪在其《抱朴子外篇》中写了《君道》篇。不止在《君道》篇中写了对君王的要求,还在其他有关篇中,或作为镜子,或作为警告,写了作为君王应予注意的各种情况。

在《君道》篇一开头就写道:“君人者,必修诸己以先四海,去偏党以平王道,遣私情以标至公,拟宇宙以笼万殊。真伪既明于物外矣,而兼之以自见;听受既聪于接来矣,而加之以自闻。仪决水以进善,钩绝弦以黜恶。昭德塞违,庸亲昵贤。使规尽其圆,矩竭其方,绳肆其直,斤效其斫。器无量表之任,才无失授之用。”<sup>①</sup>作为君王,必首先修身正己,无偏无党,大公无私,如同宇宙天地笼盖万物,无所遗漏。要聪明且有见识,要从善而黜恶,要昭告德行而堵塞邪恶和错失,要善用亲旧而亲近贤人。善于使人尽其才,量才授官,录德定位。这些是王者首先必须具有的品质,也就是君王必须是至大至公的圣者。

① 杨明照《抱朴子外篇校笺》上册,中华书局1991年12月第1版,第174页。



君王对于人民,不仅是他们的代表,而且要时刻关爱他们。葛洪在《君道》篇中说:“民之饥寒,则哀彼责此;百姓有罪,则谓之在予。嘉祥之臻,则念得神之祐;或逢天之怒,则思桑林之引咎。”当人民有饥寒时,要觉得是己身饥寒;百姓犯罪,则认为是有自己有责。有什么吉祥事物出现,应想到是神明的保佑;若逢到自然界的灾祸,就要像商汤那样,为了救民于旱灾,以己身祷告于桑林之野。为了人民,要不吝及时更化政治,更张节奏,使得人民总是安居乐业。不过君王对于人群的治理,却更是不可怠慢。对人群的治理,《抱朴子外篇·君道》云:“树训典以示民极,审褒贬以彰劝沮,明检齐以杜僭滥,详直枉以违晦吝。”即是要教导人民以礼法,让他们懂得自己应遵循的规则。通过褒贬赏罚来加强劝善止恶;用规则和秩序来约束,以杜绝差误和贪婪;公正地判断,使正直者得到褒举,使邪枉之人不得任用,就可避开过失,使人民信服。可以看到,葛洪对于治理人群的思想,要既象天地那样覆盖和负载着人类万物,从普遍地、公正无偏地爱人民出发,但又要用礼法和规则对人民进行约束,以赏罚褒贬等手段来管理。所以他说:“匠之以六艺,轨之以忠信,莅之以慈和,齐之以礼刑。”在葛洪看来,治理人民是一件很不容易的事。首先是君王要遏制欲望,《君道》篇说:“若乃肆情纵欲,而不与天下共其乐,故有忧莫之恤也。削基增峻,而不觉下堕则上崩,故倾颓莫之扶也。于是辔策去于我手,神物假而不还,力勤财匮,民不堪命,众怨于下,天怒于上。”君王之肆情纵欲,犹如削弱基础而增高建筑物,使得整个建筑限于崩堕之险,而无法扶持。从而使得君王丧失了施政之本,丧失了赏罚之权柄。君王还得控制得住自己的感情,要“怒不越法以加虐,喜不逾宪以厚遗。割情



于所爱,而有犯者无赦;采善于所憎,而有劳者不遗。倾下问以纳忠,闻逆耳而不讳。广乞言于诽谤,虽委仰而不距”。(《君道》)虽则如此,对于君王还是很不够的,因为君王面临的是不断变化着的世界,因而他必须接受来自多方面的挑战。其中最难于掌握的就是不时发生的自然灾害,灾害之年可能颗粒无收,因此人民生活发生困难而外,还会产生社会的动乱。《君道》篇说:“马不调,造父不能超千里之迹;民不附,唐虞不能致同天之美。马极则变态生,而倾僨惟忧矣;民困则多离叛,其祸必振矣。可不战战以待旦乎,可不慄慄而虑危乎。”这就要求君王时刻警惕着覆亡的危险,所以他要求君王时时“澄思于治乱,深鉴于亡徵”。如果君王“诚能事过乎俭,临深履冰,居安不忘乘奔之戒,处存不废虑亡之惧,操纲领以整毛目,握道数以御众才”,(以上《君道》)即若君王治理国家时,确然时刻安不忘危,注意约束自己的行为,凡事都能节制,行事如临深渊如履薄冰。又有统御之能,能举大体,不亲细事;会操纲领,则纲举目张。又会用道数来驾馭大臣,即善于君人南面之术。那么庶几乎可以使国家赖以保存。这里提出了一条重要的为君之道,正如本节一开头所说,作为君王要亲近贤人,要量才授官,录德定位。即录用大臣是王者的一件大事,历来王朝的成败得失与此大有关系。葛洪在《君道》篇中指出那些失败的君王是如何录用臣子的情况,作为一面镜子告诫为君者。他说这些君王:“官人则以顺志者为贤,擢才则以近习者为前。上宰鼎列,委之母后之族;专断顾问,决之阿谀之徒。所扬引则远九族外亲,而不简其器干;所信仗则在于琐才曲媚,而憎乎方直;所抑退则从雷同,而不察之以情;所宠进则任美谈,而不考其绩用。”对于那些近亲或佞幸,即使是贪污、



营私、懒庸、懦弱，恇怯之官都“不忍黜斥，犹加亲委，冀其晚效。器小任大，遂及于祸。”而对于“良才远量无援之士，或披褐而朝隐，或沈沦于穷否，怀道括囊，展力莫由，陵替之灾，所以多有也。”

君臣关系十分重要，君王治理国家，主要就是要任用贤良的大臣。在《抱朴子外篇·贵贤》中说：“故招贤用才者，人主之要务也。”又说：“世有隐逸之民，而无独立之主者，士可以嘉遁而无忧，君不可以无臣而致治。”大臣的作用很大，但君主必须善于利用。在《抱朴子外篇·务正》中说：“众力并，则万钧不足举也；群智用，则庶绩不足康也。故繁足者死而不弊，多士者乱而不亡。然剑戟不长于缝缉，锥钻不可以击割，牛马不能吠守，鸡犬不任驾乘。役其所长，则事无废功；避其所短，则世无弃才矣。”君王治国，不仅要用贤人，而且要善于用人之贤，用人之能。除了会用，还得会掌握，即所谓君人南面之术。使得为臣者懂得，自己有如人身上的股肱、手足。凡是踏冰摸烫等都是手脚之事，为臣者不得辞焉。葛洪说道：“是以古人方之于地，掘之则出水泉，树之则秀百谷。生者立焉，死者入焉。功多而不望赏，劳瘁而不敢怨。审识斯术，保己之要也。”（《抱朴子外篇·臣节》）将臣子比作大地，掘地可出水泉，种植则五谷繁茂。生者依靠土地，死去则埋入地下。大地多功不自言，赏世而不绝。臣子们就得如此地效忠于君王，才不至于丧失自己的身家性命。不过君王能如此掌握臣子还是不够，还要能够使得众臣分工明确，且各司其职。葛洪认为：“常人贪荣，不虑后患，身既倾溺，而祸逮君亲，不亦哀哉。”（《臣节》）因为人们贪恋功名富贵，往往不自量力，承担过多过重的责任，结果事未做好，以至自己身败名裂不算，还会祸及亲属、君



王。这种事例太多,古来君王都十分警惕,葛洪举了《韩非子·二柄》中的一个例子,说:“昔者韩昭侯醉而寝,典冠者见君之寒也,故加衣于君之上。觉寝而说,问左右曰:‘谁加衣者?’左右对曰:‘典冠。’君因兼罪典衣与典冠。其罪典衣以为失其事也;其罪典冠以为越其职也。非不恶寒也,以为侵官之害胜于寒。故明主之畜臣,臣不得越官而有功,不得陈言而不当。越官则死,不当则罪。守业其官,所言者贞也。则群臣不得朋党相为矣。”<sup>①</sup>群臣明确职分,各司其业,不得越官,不得越言。其关键处还在于群臣不得朋党相为,这实际是君人南面之术的一个重要方面。

关于君臣关系,葛洪还谈了两点:一是为臣的才能可以高过而且应该高过君王,二是为臣者不能也不该行罢黜君王之事。葛洪从批判尾大不掉和强吞必哽说起。人们常说尾大于身不可掉,臣贤于君不可任。葛洪却说:“诡哉言乎。昔者荆子总角而摄相事,实赖二十五老,臻乎惠康。子贱起家而治大邦,实由胜己者多,而招其弘益。齐桓杀兄而立,鸟兽其行,被发彝酒,妇闻三百,委政仲父,遂为霸宗;夷吾既终,祸乱亟起。鲁用季子二十余年,内无秕政,外无侵削;人之亡没,殄瘁响集。”他举了这些历史上的事例,来说明尾大不掉、强吞必哽和臣贤不任之言不能成立。古有荆公子者十五岁而作荆相,孔子派人观其为政。使者回报说,有五位老人和二十位壮士在那里,孔子说合二十五人之智以治天下,其固免矣。孔子的一个弟子子贱,在单父作官,单父民附。孔子问他如何治理单父,他说“所父事者三人,所兄事者五人,所友者十有二人,所

<sup>①</sup> 见《二十二子》,上海古籍出版社1986年3月第1版,第1122页。





师者一人”。孔子评论说,事父足以教孝,事兄足以教弟,所友足以祛雍蔽,所师足以虑无失策,举无败功矣。齐桓公自己表现很坏,但他委政管仲,成为春秋五霸之首。管仲一死,祸乱亟起。鲁国用季子二十余年,内外无忧。季子死后,鲁国大乱。即使汉高祖,应当算是明君,但他决策于玄帟,定胜乎千里,不如张良、陈平;治兵多而益善,所向无敌,不如韩信、黥布。可是他兼用诸人的智慧和力量,完成了帝业。这些事例说明君主任用贤于自己的大臣是必要的。但还有第二方面,凡能力智慧强过君王的大臣,都必须恪守君臣之礼。要做到“事无专擅,请而后行;君有微谬,据理正谏。战战兢兢,不忘恭敬”(《抱朴子外篇·良规》)。绝对不可以行废立之事,如同周公伊霍之举。否则不仅于己不利,而若以此谓为用权,则就可能为奸臣利用。抱朴子以历史事例说其于己不利:“周公之摄王位,伊尹之黜太甲,霍光之废昌邑,孙綝之退少帝,谓之舍道用权,以安社稷。然周公之放逐狼跋,流言载路;伊尹终于受戮,大雾三日;霍光几于及身,家亦寻灭;孙綝桑荫未移,首足异所。皆笑音未绝,而号咷已及矣。”<sup>①</sup>周初定天下,武王死而成王年少,周公恐天下畔周,就摄行政当国。当时王弟管叔、蔡叔、霍叔等散布流言,说周公或将篡幼王之位,周公避之东都,此时周公进退皆难,处于极为不利的情况。殷商时太甲当了三年皇帝,暴虐、不明、乱德又不遵守法律,于是大臣伊尹将他放逐到桐宫,伊尹摄政当国。过了七年,太甲从桐宫逃出,杀了伊尹,天大雾三日。汉朝昭帝崩,大臣们将汉武帝孙昌邑王引来即位,但昌邑王行淫乱,大臣霍光忧懣,建白太后

① 《抱朴子外篇·良规》,杨明照《抱朴子外篇校笺》上,第277页。



将他废了,然后汉宣帝即位。宣帝对霍光,内严惮之,若有芒刺在背。光死才三年,宗族竟诛。孙綝是东吴后期大臣,他发动了宫廷政变,废黜了少帝孙亮,后即被其他大臣斩杀。进一步葛洪又说:“又见废之君,未必悉非也。或辅翼少主,作威作福,罪大恶积,虑于为后患;及尚持势,因而易之,以延近局之祸。规定策之功,计在自利,未必为国也。取威既重,杀生决口。见废之主,神器去矣,下流之罪,莫不归焉。虽知其然,孰敢形言?无东牟、朱虚以致其计,无南史、董狐以证其罪,将来今日,谁又理之?独见者乃能追觉桀、纣之恶不若是其恶,汤、武之事不若是其美也。”(《良规》)再说那些见废之君,未必都是坏人。那些辅佐者作威作福,累积不少罪恶,害怕后来的麻烦,乘自己还有势力,因而换掉君主,以解决目前的困境。他其实是在为谋私利,并非为国。他权威既重,又能杀人灭口。被废的君主,无申述之力,于是一切罪过都归之于见废君主。虽然有识之士洞悉此中奥秘,但又有谁敢说话呢?东牟、朱虚是吕后封的两位侯爵,吕后死诸吕聚兵篡权,二侯与太尉周勃、丞相陈平诛讨诸吕。齐国大臣崔杼杀了齐庄公,太史写下了“崔杼弑其君”。崔杼杀了这位太史,太史之弟又如此写,又杀之,另一弟仍如此写,崔杼无法,只得算了。南史听说太史都死了,拿了照样写好的竹简前去,确知已如实记载,这才回去。春秋时晋灵公为君不道,很讨厌大臣赵盾进谏,派人刺杀赵盾。刺客看到赵盾忠勤于国,下不了手,只得自杀了事。后来晋灵公又多次谋杀赵盾,迫得他只好逃走。赵盾后来杀了灵公,这时赵盾没有走出晋国国境,就又回来了。太史记载说“赵盾弑其君”,赵盾否认,但太史回答说,您是正卿,逃亡没有走出国境,回来又不惩罚凶手,弑君者非您莫属。孔子评论



说：“董狐，古之良史也，书法不隐。”这时，那里又能找到南史、董狐这样的史官及东牟、朱虚这样的诸侯来讨伐这些人呢？只有持独特见解的有识之士，追究桀、纣之事，可能不觉得桀、纣有那么恶，汤、武可能也不会有那么好。葛洪感到他这样说话可能不妥，他说：“或谏余以此言为伤圣人，必见讥贬。余答曰：……吾为世之诚，无所指斥，何虑乎常言哉。”葛洪还进而认为，西汉末年王莽篡夺，就是基于伊霍之故事。因而不可不注意奸臣，外引旧事以饰非，内包豺狼之祸心。

葛洪关于君臣和君臣关系的论述，当是属于儒家思想之列，但其论述未必有什么新创之意，但他更多是叙说自己的想法。他的想法又是有明确针对性的，他针对的正是西晋朝廷的实际。他提出的人君与人民的关系，对于君王与大臣和管理人民的方式，都带有法家的色彩。因为他看到的西晋朝廷，是个君不君臣不臣的局面，君道荒废，臣道败坏，政治混乱。他写了《汉过》《吴失》两篇来影射西晋政局，因为他以为这是极度荒谬的乱世，而治乱世必以重典，所以他一论及政治，总是流露出要用严刑峻法的倾向。他在青年时代曾带领地方地主武装与起义军作战，那时他就很注意约束自己的部队，注意行军作战和扎营的法则，表现了他依法治军的思想。很可能从那时起，青年葛洪的心目中，对治理社会和人群，就萌发了要采取严刑峻法的设想。他在《抱朴子外篇》中专门写了《用刑》一篇表明了他依法治国的思想。

### 第三节 依法治国

有了圣明的君王，也有了贤明的大臣，由这些圣贤组建的



政府机构,是不是就能够治理好国家、社会和人群呢?葛洪认为这些还不够。圣贤们都很注意对人民施行仁爱,但是仁爱并不能治理百姓。葛洪在《用刑》篇开头就强调说:“莫不贵仁,而无能纯仁以致治也;莫不贱刑,而无能废刑以整民也。或云:‘明后御世,风向草偃。道洽化醇,安所用刑?’余乃论之曰:‘夫德教者黼黻之祭服也,刑罚者捍刃之甲冑也。若德教治狡暴,犹以黼黻御剡锋也;以刑罚施平世,是以甲冑升庙堂也。故仁者养物之器,刑者惩非之具,我欲利之,而彼欲害之,加仁无悛,非刑不止。刑为仁佐,于是可知也。’”黼是古代礼服上白黑相间有若斧形的花纹,黻是古代礼服上黑青相间如两己相背的花纹,故黼黻就是古代的礼服。以德教治理奸诈和暴虐,犹如穿着礼服抵御锐利的锋芒;以刑罚处理平常的事务,犹如把甲冑挂在公堂之上。所以仁者养物,刑者惩非,只施以仁不会改悔,只有加以刑罚才会生悔过之心。故可理解刑为仁佐的意义。葛洪是道教学者,不免会从他熟悉的方面来表述他的思想。他从追求长生而言,人们可以通过存玄胎息,呼吸吐纳,含景内视,熊颈鸟伸等等来求得长生久视。但这不仅是一个缓慢的而且是艰苦奋斗的过程,而成功的可能性又是万分细微的,如果认为追求长生就可以不治病痛,那可是不行的。如果病笃痛甚,身困命危,就必须服药施针。葛洪说道:“若废和鹊之方,而慕松乔之道,则死者众矣。仁之为政,非为不美也。然黎庶巧伪,趋利忘义。若不齐之以威,纠之以刑,远羨羲、农之风,则乱不可振,其祸深大。以杀止杀,岂乐之哉。”(《用刑》)好道者不能省略医方,慕仁者不能忘记威刑。《淮南子·汜论训》说:“夫神农、伏羲不施赏罚而民不



为非,然而立政者不能废法而治民。”①《商君书·画策》云:“故以战去战,虽战可也;以杀去杀,虽杀可也;以刑去刑,虽重刑可也。”②这里说得更为直接,也直接引用法家者流的论述。不过葛洪却很注意自己的儒家身份,他在正面叙述法治的重要性的必要性时,所引用的还多是儒家的典籍和论述,甚至他从他不很喜欢的《易经》中引出他的论据。他以“或人曰”提出论者之反对意见,复以“抱朴子曰”来叙说他的答辩,这时他总是先引述儒家的经典或论述,再在论据中引用法家或黄老家之言。例如在《用刑》篇中写道:“或人曰:‘刑辟之兴,盖存叔世。立人之道,唯仁与义。我清静而民自正,我无欲而民自朴,烹鲜之戒,不欲其烦。宽以爱人则得众,悦以使人则下附。故孟子以体仁为安,扬子云谓申、韩为屠宰。夫繁策急轡,非造父之御;严刑峻罚,非三五之道。故有虞手不指挥,口不烦言,恭己南面,而治化雍熙矣。宓生政以率俗,弹琴咏诗,身不下堂,而渔者宵肃矣。必能厚惠薄敛,救乏擢滞,举贤任才,劝穡省用,招携以礼,怀远以德,陶之以成均,治之以庠序。化上而兴善者,必若靡草之逐惊风;洗心而革面者,必若清波之涤轻尘。朝有德让之群后,野无犯礼之轨躅。圉土可以虚荒,楚革可以永格,何必赏罚可以为国乎?’”葛洪接着以“抱朴子答曰”写道:“易称‘明罚敕法’,书有‘哀矜折狱’。爵人于朝,刑人于市,有自来矣,岂徒叔世?多仁则法不立,威寡则下侵上。夫法不立,则庶事汨矣。下侵上则逆节明矣。至醇既浇于三代,大朴又散于秦、汉,道衰于畴昔,俗薄乎当今,而欲结绳以

① 《二十二子》,上海古籍出版社1986年3月第1版,第1265页上。

② 《二十二子》,第1111页中。



整奸欺,不言以化狡猾,委辔策而乘奔马于险途,舍舵橹而泛虚舟以凌波,盘旋以逐走盗,揖让以救灾火,斩晁错以却七国,舞干戈以平赤眉,未见其可也。”大抵古人称政衰之时为叔世,认为刑罚之书只在衰世才会出现,在盛世则主要讲仁义道德,强调宽爱与悦使民众,反对以严刑峻法治理民众。要求对人民厚惠薄敛,勤俭节省。选拔才能,以礼招怀远人,建立学校,对人民广施教育。在朝之大臣和官员有德让之风,在野之臣民百姓都恪守礼仪。这样一来,治国理民又何须赏罚?葛洪批评说,爵人于朝,刑人于市,已有相当久远的历史,《易经》噬嗑卦象辞曰:“雷电噬盍,先王以明罚敕法。”《尚书·吕刑》篇有:“哀敬折狱”。就是明证。仁多则法不立,威寡则下侵上,则是引自《韩非子·内储上》。若只讲仁而不立法,则人间众多事务就会混乱不堪;若无等威则下侵上,就会萌生叛逆。更何况当今道德衰微,民俗浇薄。而要效法三代,以结绳之治来整顿奸邪,以不言之教来教化猾吝,这就等于丢弃缰绳和鞭策,驾馭在险途上奔跑的劣马,舍弃舵橹驾破船于波涛之中。可以看出,葛洪以儒学治理国家的思想,与正统的儒者有一些偏离,他在论述君王和臣民时,还基本是从儒家思想出发,当然已经表露出许多法家思想的内容。而在这里,虽说他的法家思想十分明确,他仍然引儒家典籍来进行论述,表明自己“儒者之末”的儒家身份。在《抱朴子内篇·遐览》中,他特意描述了他的老师郑隐,一位修炼道教神仙的儒家学者的形象,并具体介绍郑隐在儒家经典方面的修为,这突出地体现了葛洪的神仙道教思想中的儒家情结。尽管在其儒家政治思想中,带有强烈的刑名家或法家的思想。

葛洪在其政治思想中提倡法治,主要出发点还是针对晋



朝广泛存在的、伴随着清谈风气而产生的、严重腐败的社会风气。自魏正始年间何晏、王弼等祖述《老》《庄》，立论以为：“天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往不存者。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用无爵而贵矣。”西晋时，王衍、乐广等很接受这一观点。史书上称王衍“既有盛才美貌，明悟若神，常自比子贡。兼声名籍甚，倾动当世，妙善玄言，惟谈老、庄为事”（以上均见《晋书·王衍传》）。史书谓乐广：“广与王衍，俱宅心事外，名重于时，天下言风流者，谓王、乐为首焉。”《晋书·乐广传》云：“广尤善谈论，每以约言析理，厌人之心。”其时还有阮籍、阮咸、山涛、向秀、刘伶、王戎、嵇康七大名士，世称竹林七贤。又有谢鲲、胡毋辅之、毕卓、王尼、羊曼、光逸等。这些人既是名士又是官僚，是西晋朝的著名人物，《晋书》中有他们的传记。他们多善清谈，不务世事，放荡不拘礼法，蔚然成风。他们对政治思想方面的重要论述，已在第一节里作了叙述，那是他们之中的优秀者的代表性论述。除阮籍、嵇康等少数学者而外，他们中的大多数政治思想并不明确，依违在自然和名教之间，主要的行径只在华竞和谋私。葛洪对阮籍、嵇康的政治思想可能有不同意之处，但他不会对于严肃的学术讨论采取轻率或不敬的态度，实际上他对阮籍、嵇康等是尊敬有加的。只是他对那些窃慕名士之誉、但实际上却是贪鄙之夫的那些人和他们的言行，才是痛恨有加的。葛洪在《抱朴子外篇·疾谬》篇中写道：“夫以抄盗致财，虽巨富不足嘉；凶德胁人，虽见惮不足荣也。然而庸民为之不恶，故闻其言者，犹鸱枭之来鸣也；睹其面者，若鬼魅之见形也。其所至诣，则如妖怪之集也；其在道途，则甚逢虎之群也。愚夫行之，自矜为豪；小人徵之，以为



横阶，乱靡有定，实此之由也。然敢为此者，非必笃顽也，率多冠盖之后，势援之门，素颇力行善事，以窃虚名；名既粗立，本情便放：或假财色以交权豪，或因时运以佻荣位，或以婚姻而连贵戚，或弄毁誉以合威柄。器盈志溢，态发病出，党成交广，道通步高。清论所不能复制，绳墨所不能复弹，遂成鹰头之蝇，庙垣之鼠。”葛洪所痛恨的这些人，其实在各个时代都存在的，只是在葛洪时代，这些人表现为依附玄学的形态。前面提到的王衍，就是当世这类人的代表。庾翼曾经写信致殷浩说王衍：“王夷甫，先朝风流士也，然吾薄其立名非真，而始终莫取。若以道非虞夏，自当超然独往，而不能谋始，大合声誉，极致名位。正当抑扬名教，以静乱源。而乃高谈《庄》、《老》，说空终日，虽云谈道，实长华竞。”《晋书·王衍传》言其居宰辅之重，却不以国事为念，只是以自全为计。他于惠帝末，说东海王越，以弟澄为荆州，族弟敦为青州，谓曰：“荆州有江汉之固，青州有负海之险，卿二人在外，而吾留此，足以为三窟矣。”王衍与王敦、谢鲲、庾歛、阮修相亲善，号为四友。四友与王澄也过从甚密。他们又与光逸、胡母辅之等经常搅在一起，酣宴纵诞，穷欢极娱。所以羊祜说他“以盛名处大位，败俗伤化”。王衍临死前说：“吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力以匡天下，犹可不至今日。”（以上见《晋书·王衍传》）可见王衍至死宁可承认是由于他们崇尚《庄》《老》浮虚之言，而导致晋朝败亡，而决不承认是由于他们之欲营三窟，和他们之败俗伤化。葛洪指出了他们的要害，这些人正是以清谈误国来掩饰自己的“实长华竞”和丑相毕露，所以对于这些人，葛洪认为必须采取严厉的刑罚。他说：“夫灾虫害谷，至降霜则殄矣。佞雄乱群，值严时则败矣。独善其身者，唯可以不肯事之，不行效之





而已耳。有斧无柯,其如之何哉?”(《抱朴子外篇·疾谬》)社会上是有老实人的,但这些人只能独善其身,只能自己不追随这些人,不仿效这些人,却不能对那些恶人有任何影响。只有实行严厉的刑罚,这些恶人才会感到害怕,才可能有所收敛,正如害虫在严霜降落后才会消灭。可见葛洪政治思想中的浓重法家刑名思想,主要是针对社会普遍的衰败气氛而发的。

第一章中,曾提到青年葛洪,在其短暂的领兵生涯中,表现了他的治军才能。他的治军原则正是依据了法家思想。葛洪率兵参加战斗时,只是一个初出茅庐的少年书生,并没有任何实际战斗经验。但他读过不少书,从他对历史事实的解释看来,他确实深受法家思想的影响。因而他一接触实际,就立即表现出依法治军的原则。他认为古代有为的君主都能依法行事,说:“善为政者,必先端此以率彼,治亲以整疏,不曲法以行意,必有罪而无赦。故仁者为政之脂粉,刑者御世之辔策;脂粉非体中之至急,而辔策须臾不可无也。肃恭少怠,则慢惰已至;威严暂弛,则群邪生心。当怒不怒,奸臣为虎;当杀不杀,大贼乃发。水久坏河,山起咫尺。寻木千丈,始于毫末;钻燧之火,勺水可灭;鹄卵未孚,指掌可糜。及其乘冲飏而燎巨野,奋六羽以凌朝霞,则虽智勇,不能制也。”这种辔策须臾不可离身的思想,在葛洪青年时期就已牢牢抓住,并且坚信,如果不时刻用这种思想抓紧任何事物,就会出现无法制约的麻烦。可能他始终不愿为官的主要原因,就在于他感到他无权用这种思想来安排他的工作,不可能以他的想法来进行治理。即使是进入东晋时代,葛洪曾经表现出一种企望太平的热情,但是他仍然采取远离朝廷和远离官府的态度,就因为当时朝



廷和官府的主要人物,仍是一批玄学家和清谈家。他的好友干宝任东晋朝的史官,对当时的情况曾在《晋纪总论》中写道:“风俗淫僻,耻尚失所。学者以《庄》《老》为宗,而黜六经;谈者以虚薄为辩,而贱名检;行身者以放浊为通,而狭节信;进仕者以苟得为贵,而鄙居正;当官者以望空为高,而笑勤俗。其倚仗虚旷,依阿无心者,皆名重海内。若夫文王日昃不暇食,仲山甫夙夜匪懈者,盖共嗤点以为灰尘而相诟病矣。”这里要稍加说明的是,进入东晋社会之后,葛洪就比较多地注意炼丹修道,这时他表现出的人生哲学见解,主要是“内宝养生之道,外则和光于世”。(《抱朴子内篇·释滞》)从外表看来与清谈家很相似,但实质却很不同,前已说到清谈家者流之人生哲学见解,注意于合情适性,其结果往往流于放情纵欲。而葛洪则以排斥情欲为本,他以为学仙之士“其事在少私寡欲,其业在全身久寿。”(《抱朴子内篇·释滞》)第二章中曾经提到嵇康撰《养生论》,其中说道“清虚静泰,少私寡欲”,虽说嵇康为清谈家之有声望者,但此说实为神仙家言,他还说:“夫养生者,先除六害,然后可以延驻于百年,何者是邪?一曰薄名利,二曰禁声色,三曰廉货财,四曰损滋味,五曰去佞妄,六曰去沮疾。六者不除,备养之道徒设耳。”葛洪养生成仙之思想实受嵇康之影响甚深,但并不因此就可谓葛洪与清谈家合流。第二章开头就引述了葛洪批判道家之言论:“文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言。或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殂歿为休息,其去神仙已千亿万里矣,岂足耽玩哉?其寓言譬喻,犹有可采,以供给碎用,充御卒乏,至使末世利口之奸佞,无行之弊子,得以《老》《庄》为窟藪,不亦惜乎?”(《抱朴子内篇·释滞》)这并不表示



他反对道家,只表示了他的神仙家的思想,也表示了他对清谈家之流中的“利口奸佞之徒”持老庄为窟藪的感叹。所以他在政治思想方面之不同于道家,是他对祖尚浮虚的清谈家们以《庄》《老》之论为说辞,其实却依违于自然和名教之间,掩其恶行于清谈虚浮之中的情况加以批判。所以葛洪的神仙家思想,与他以刑名法家治国的思想并无矛盾。如果士人学仙,则少私寡欲,自会清廉为政。在葛洪的求仙理论中,对于求仙者来说,立功立德不是可有可无的条件,而是一种必要条件。他怀疑彭祖在地面人间停滞八百余年,不得升天历地地遨游,实为他功德不足之故。

葛洪对于历史的考察,似乎也得出要依法来治理国家的论述。历来儒家评判历史,都以为周以仁兴,而秦以严亡。但葛洪并非如此看法,他认为周之所以得国,并非因其行纯仁之政;秦之所以失国,也不是由于施政过严。他论周曰:“昔周用肉刑,刖足劓鼻。盟津之令,后至者斩,毕力赏罚,誓有孥戮。考其所为,未尽仁也。及其叔世,罔法玩文,人主苛虐,号令不出宇宙,礼乐征伐,不复由己。群下力竞,还为长蛇。伐本塞源,毁冠裂冕。或沉之于汉,或流之于裔。失柄之败由于不严也。”<sup>①</sup>周在伐纣之前的刑罚也是很残忍的,割鼻子的罪有五百种,砍脚的罪也有五百种。会诸侯于孟津时,先立下赏罚之约,又下令后至者斩,而且不止戮及本身,还要辱及孺子,此刑罚不可谓不严。可是到了周之后代,法纪沦为虚置,徒为官吏玩文弄墨之设,王者的号令不能出其宫殿,甚至不能出其居室。这样一来王权荡然,君王直接掌握的礼乐征伐大权,旁落

① 《抱朴子外篇·用刑》。



到权臣手中。权臣相互竞夺,毒害犹若虫蛇。他们对君王极端不敬,如周昭王时,趁昭王南伐荆楚之时,将他所乘之船沉于汉水。又如周厉王与群臣对立,众臣将他流放于彘。他们把君王弄倒了,就如同没有了君王,没有君王就无权统治国家,这就是伐本塞源,毁冠裂冕。君王之败就是由于失了权柄,之所以失去权柄,皆由于平时管教不严,失去了威法。葛洪论秦政之得失云:“秦之初兴,官人得才:卫鞅、由余之徒,式法于内;白起、王翦之伦,攻取于外。兼弱攻昧,取威定霸,吞噬四邻,咀嚼群雄,拓地攘戎,龙变虎视,实赖明赏必罚,以基帝业。降及杪季,骄于得意,穷奢极泰。加之以威虐,筑城万里,离宫千余,钟鼓女乐,不徙而具。骊山之役,太半之赋,闾左之戍,坑儒之酷,北击獫狁,南征百越,暴兵百万,动数十年。天下有生离之哀,家户怀怨旷之叹,白骨成山,虚祭布野。徐福出而重号啁之雠,赵高入而屯豺狼之党。天下欲反,十室九空。其所以亡,岂由严刑?”葛洪补充说“刑由刃也,巧人以自成,拙者以自伤。为治国有道,而助之以刑者,能令慝伪不作,凶邪改志。若纲绝网紊,得罪于天,用刑失理,其危必速。亦犹水火者所以活人,亦所以杀人,存乎能用之与不能用。”<sup>①</sup>他提倡以刑罚治国,但是补充强调了要善于用刑罚,而善于用刑罚者,必须是有道者。葛洪对于施用刑罚的有道者的强调,实际上是他理想君王的一个必要条件。前面论述葛洪的君王理论时,就提到君王南面之术,虽然不象这么明显强调刑罚,但是他的主要的意思都写到了。

不过葛洪在强调刑罚对治理国家的重要性时,也有他的

<sup>①</sup> 《抱朴子外篇·用刑》。

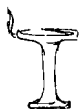


过分之处,就是他提倡肉刑。他写道:“或曰:‘然则刑罚果所以助教兴善,式遏轨忒也。若夫古之肉刑,亦可复与?’抱朴子曰:‘曷为而不可哉。昔周用肉刑,积祀七百。汉氏废之,年代不如。至于改以鞭笞,大多死者。外有轻刑之名,内有杀人之实也。及于犯罪,上不足以至死,则其下惟有徒谪鞭杖,或遇赦令,则身无损;且髡其更生之发,挝其方愈之创,殊不足以惩次死之罪。今除肉刑,则死罪之下无复中刑在其间,而次死罪不得止于徒谪鞭杖,是轻重不得适也。”葛洪认为徒谪鞭杖鞭笞诸刑太轻,不足以惩次死之罪,所以要恢复肉刑,使得人人能见,见者寒心,知道害怕。他甚至认为这比死刑还更能使人肃慄,更能彰示将来。他说:“杀人,非不重也。然辜之三日,行埋弃之,不知者众,不见者多也。若夫肉刑者之为慄戒也多。”<sup>①</sup>葛洪之要恢复肉刑,一方面是以为刑罚要有等差,使刑罚与罪行轻重得适。另一方面则是要使百姓知道害怕,有所肃慄,而至犯罪率降低。所以对于实际治理方面,葛洪设想推行的完全是刑名家言,这当然与他当时的经历和见闻有关。

## 第四节 审察与选拔人才

葛洪的政治思想中,选拔人才是一个重要方面。他认为一个朝代到了末世,道微俗弊,往往集中表现为坏人当道。正因为坏人当道,才弄得国破民乱,天下汹汹,人怀畏惧。而在盛世,往往集中表现为贤人在朝,一切政务均由君王直接过问,众臣认真匡辅,使得天下庶物定、万事理,社会国家秩然有

<sup>①</sup> 《抱朴子外篇·用刑》。



序。因此在葛洪看来,要求得优良的治理,必须选拔和引用人才。所以在其所撰《抱朴子》一书中,有很多地方都写到了关于人才的论述。

葛洪是从晋朝的现实情况出发来论述用人的状况。他写过两篇论文,《汉过》和《吴失》。这两篇看来是评论东汉和三国时吴国历史的研究文章,但在《抱朴子外篇》中,前后两次提到汉之末世、吴之晚年,前面是在外篇第四卷《崇教》中提到,后面则在外篇第四十九卷《穷达》篇中提到,都是说这两个时代是乱世状态,且都表现出用人不当。《崇教》中说:汉之末世,吴之晚年,“望冠盖以选用,任朋党之华誉,有师友之名,无拾遗之实。匪唯无益,乃反为损。故其所讲说非道德也;其所贡进,非忠益也。唯在于新声艳色,轻体妙手。……”《穷达》篇说:“汉之末年,吴之季世,举士也必附己者为前,取人也必多党者为决。而附己者不必足进之器也,同乎我故不能遗焉;而多党者不必逸群之才也,信众口故谓其可焉。”后来的评论家认为葛洪之所以写《汉过》、《吴失》,只是用来隐射晋朝的实际情形。《崇教》篇陈澧注云:“不敢言晋朝,托之汉吴耳。”又在《汉过》篇篇首写批语说:“此篇指斥当时之事,托言汉末耳。”王国维在《吴失》篇篇末写道:“《汉过》《吴失》二篇,皆为晋而作。”<sup>①</sup>第一章里已经说到,葛洪在其外篇《审举》篇中就说到东南儒业,由于晋朝廷对南方实行歧视的政策,激愤地写道:“昔吴土初附,其贡士见偃以不试。今太平已近四十年矣,犹复不试,所以使东南儒业衰于在昔也。此乃见同于左衽之

<sup>①</sup> 以上参见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》上册,中华书局1991年第1版,第18页。



类,非所以别之也。”这表明他对西晋朝廷选士的歧视政策,早就不满。后来他得以在乱世观察到西晋朝廷的腐败,导致他对于审查和选拔人才问题,作了深入的思考。只是他花了不少笔墨抨击了晋朝的吏治,揭露了西晋朝廷的腐败。

选拔人才,在本质上首先是为君王选择帮手,即选择宰辅三公之类的大臣。葛洪说:“人君虽明并日月,神鉴未兆,然万机不可以独统,曲碎不可以亲总,必假目以遐览,借耳以广听,诚须有司,是康是赞。故圣君莫不根心招贤,以举才为首务,旅玉帛于丘园,驰翘车于岩薮。”所以君主总是不辞劳苦,穷山遍野寻求和招募贤才。但招募的贤才,还要用于组织政府机构,即要设官分职。葛洪认为组建政府机构,如同构建房屋一样,如果房屋构件中出了次货,将来就会导致房屋崩塌。建构政府机构,不但要认真简选人才,以得到优良的政府构件,所谓“必简标颖拔萃之俊”。而且对选拔的贤俊还要不断考核,这就要君主和他的大臣们十分注意。葛洪指出:“汉之末叶,桓灵之世,柄去帝室,政在奸臣,网漏防溃,风颓教沮,抑清德而扬谄媚,退履道而进多财。”<sup>①</sup>从而政府机构陷于瘫痪。因此在用人问题上,主要就是从这两方面展开他的论述。

晋朝开国之后,其所采取的选拔官吏的办法叫九品中正之制,九品中正官人之法始于魏时之陈群。陈群在魏文帝曹丕即王位时,任命为尚书,制九品官人之法。对于陈群这个人,我们知道的是他很注重刑名,在曹操时曾参与讨论恢复古代肉刑的讨论,他当时即属于主张恢复肉刑这一派的,前面引述葛洪关于肉刑的议论,其中不少采用了陈群的观点。不过

<sup>①</sup> 以上皆见《抱朴子外篇·审举》。



陈群的九品官人法,可能不是很严密,出笼不久即受到夏侯玄的抨击。九品中正之制,简单说来就是于州置大中正,郡置小中正,以他官或老于乡里者为之。其职能主要就是“区别人物,第其高下”,“若吏部选用,必下中正问其人居及父祖官名”<sup>①</sup>。其评鹭人物,分为九品,而尚书据以选用。夏侯玄说得明白:“夫官才用人,国之柄也,故铨衡专于台阁,上之分也;孝行存乎闾巷,优劣任之乡人,下之叙也。夫欲清教审选,在明其分叙,不使相涉而已。何者?上过其分,则恐所由之不本,而干势驰骛之路开;下逾其叙则恐天爵之外通,而机权之门多矣。夫天爵下通,是庶人议柄也;机权多门,是纷乱之原也。使中正干权衡之机于下,而执机柄者有所委仗于上,上下交侵,以生纷错哉?”九品中正之制,起自古代之用人,以德行为主,观人之德行必本诸实事,而行实必徵之乡里,故汉时很重视乡评。不过汉代对于乡评的看法,就已经不是很佳,即乡评所誉之人,多为矫伪之辈。但到了魏时,社会动乱,人士流移,无法再行实评,于是士人之选拔全由台阁,台阁选任,悉听时誉。而其时舆论所奖,悉在虚名,负虚名者不必有才,即德行亦多出矫伪。魏明帝就看透了这种矫伪之人,说:“选举莫取有名,名如画地作饼,不可啖也。”正因为台阁选任悉听时誉虚名,所以才立九品官人之法。但九品官人法也不能解决此困难,所以夏侯玄要说,“上过其分则恐所由之不本,而干势驰骛之路开。”但设九品中正制,并不能做到行实乡评,却使下叙逾其限,则原来铨衡由台阁,现而今要听中正的九品评鹭,这

<sup>①</sup> 引自[宋]郑樵《通志二十略》《选举略》卷一,中华书局1995年11月第1版,第1253页。





就是“天爵外通”，也就是机权至多门。这就是九品中正法颁布之后从未有效甚且引起更大的纷乱的根由。到西晋立国，仍实行九品中正制，即受到刘毅、魏瓘等人的批评。刘毅上疏认为“魏立九品，权时之制，未见得人，而有八损”。他以为前圣之世，选拔一个官员，先在乡老中听其善，然后还要在台阁中由司马论其能，有司考绩以明黜陟。“而今一国之士多至千数，或流徙异邦，或取给殊方，面犹不识，况尽其才力。而中正知与不知，其当品状（言其当品美其性，状显其才。），采誉于台府，纳毁于流言。既无乡老纪行之誉，又非朝廷考绩之课。如此使进官之人，背本逐末。位以求成，不由行立，品不校功，党誉虚妄。”（《晋书·刘毅传》）本来立九品，主要在于论人才优劣，不是为了分世族高卑。但是中正实行起来，徒以凭藉世资，故刘毅说“是以上品无寒门，下品无世族”。卫瓘亦论九品中正制云：“其始造也，乡邑清议，不拘爵位，褒贬所加，足为劝励，犹有乡论余风。中间渐染，遂计资定品。使天下观望，唯以居位为贵，人弃德而忽道业，争多少于锥刀之末，伤损风俗，其弊不细。”九品中正之制自身立法上或有问题，行法者的问题当更复不少。葛洪在《汉过》、《吴失》中其实说了西晋审举在行法上的许多弊政。他说：“进官，则非多财者不达也；狱讼，则非厚货者不直也。官高势重，力足拔才，而不能发毫厘之片言，进益时之翹俊也。其所用也，不越于妻妾之戚属；其惠泽也，不出乎近习之庸琐。”而众多宵小之辈互相援引，以至充斥朝堂，遍布大小官府。葛洪详细列举那时小人相互援引时对人物评论的混乱情况说：“于是傲兀不检，丸转萍流者，谓之弘伟大量；苛碎峭峻，怀螫挟毒者，谓之公方正直；令色警慧，有貌无心者，谓之机神朗彻；利口小辩，希指巧言者，谓之



标领清妍;猝突萍莺,骄矜轻悦者,谓之巍峨瑰杰;嗜酒好色,鬪茸无疑者,谓之率任不矫;求取不廉,好夺无足者,谓之淹旷达节;蓬发褻服,游集非类者,谓之通美泛爱;反经诡圣,顺非而博者,谓之庄老之客;嘲弄嗤妍,凌尚侮慢者,谓之萧豁雅韵;毁方投圆,面从响应者,谓之绝伦之秀;凭倚权豪,推货履径者,谓之知变之奇;懒看文书,望空下名者,谓之业大志高;仰赖强亲,位过其才者,谓之四豪之匹;输货势门,以市名爵者,谓之轻财贵义;结党合誉,行与口违者,谓之以文会友;左道邪术,假托鬼怪者,谓之通灵神人;卜占小数,讹饰祸福者,谓之知来之妙;蹠马弄槊,一夫之勇者,谓之上将之元;合离道听,偶俗而言者,谓之英才硕儒。若夫体亮行高,神清量远,不谄笑以取悦,不曲言以负心,含霜履雪,义不苟合,据道推方,巍然不群,风虽疾而枝不挠,身虽困而操不改。进则切齿正论,攻过箴阙,退则端诚杜私,知无不为者,谓之暗駮徒苦;夙兴夜寐,退食自公,忧劳损益,毕力为政者,谓之小器俗吏。”这种状况所导致的结果,自然是歹恶之徒充斥朝堂,正直官吏则或是逃亡,或是朝隐。而终于导致“微烟起于萧墙,而飈焚遍于宇宙;浅隙发于肤寸,而波涛漂乎四极。金城屠于庶寇,汤池航于一苇”<sup>①</sup>。前已说过,葛洪之所以写《汉过》、《吴失》实为写晋,上面《汉过》中列举的二十种宵小相互援引的情况,杨明照在其外篇校笺中做了举例说明。例如,“反经诡圣,顺非而博者,谓之庄老之客”,《校笺》注云:“指何晏、王衍以来之玄谈家。”由于用人不当,而导致混乱的后果,杨明照也作了说明,如“微烟起于萧墙”,《校笺》注云:“指贾后兴祸于宫内”,而

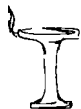
① 以上皆引自《抱朴子外篇·汉过》。



“飚焚遍于宇宙”，《校笺》注云：“指八王之乱殃及全国”。总此一句，“谓由贾后起篡宫内而酿成八王之乱”。又指出“浅隙发于肤寸”，是指刘渊据离石称汉，而“波涛漂乎四极”则指五胡十六国之乱<sup>①</sup>。葛洪列举的这些结党舞弊、逢迎吹捧、曲意诋毁，是他在流亡道路中的实际调查所得。他的亲身所历，使得他强烈地认为，这就是西晋王朝覆亡和社会大动乱的根本原因。当然葛洪由于时代和阶级的局限，不能从根本上认识西晋王朝所以覆灭的本质原理，这自然不必苛求。但他从这样的用人状况，再加上与那时的领导状况相联系，葛洪提出了他对于审举问题的看法。

还在司马懿时代，即魏晋之际，其时由于司马氏篡夺集团的政治活动，使得士人群体陷于极度不安的局面。如《晋书·阮籍传》所言：“籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，由是不与世事，酣饮为常。”当时如阮籍者当不乏其人。所以贤者在朝中者不多，在朝之贤者也不与世事。干宝《晋纪论》曰：“朝寡纯德之人，乡乏不贰之老。风俗淫辟，耻尚失所。学者以老庄为宗而黜六经，谈者以虚荡为辩而贱名检。行身者以放浊为通而狭节信。进仕者以苟得为贵而鄙居正。当官者以望空为高而笑勤恪。”对于此种迫害名士和士人的情势，葛洪认为实由于晋朝廷的领导所直接造成。刘颂就对晋武帝说：“陛下每精于事始，而略于考终。故群吏虑事，怀成败之惧轻，饰文才以避目下之谴责，此政功所以未善也。今人主恒能居易执要，以御其下，然后人臣功罪形于成败之征，无逃

<sup>①</sup> 杨明照《抱朴子外篇校笺》，中华书局1997年10月第1版，下册第129页、135页。



其诛赏。故罪不可蔽,功不可诬。功不可诬,则能者劝;罪不可蔽,则违慢日肃,此为国之大略也。”其余傅咸、李重、刘毅等亦提出同类论议,皆指出政功之最急乃在于督责,刘颂特别指出晋武帝的弱点,即有头无尾。有头无尾当然就不会考虑督责。而刘颂又言:“善为政者纲举而网疏,近世以来,为监司者,类大纲不振,而微过必举。微过不足以害政,举之则微而益乱。大纲不振,则豪强横肆。豪强横肆,则百姓失职矣。”这说明当时社会,虽大奸犯政而乱兆庶,社会矛盾日益加剧,但大纲不振,政府官吏不敢对豪强有所抑制,反而纵奸。为此就紧密法网,使奏劾相接,但只能是细微琐事,貌似尽公,实则增乱。这里具体地指出了西晋朝廷之所以迫害善良而实质上怂恿豪强的本质原因。就在于君王的大纲不振。所以就葛洪的水平而论,就只能归结到用人方面来论述其政治主张,而从用人的角度来看,选举和督责两个方面确实是很要紧的。于《抱朴子外篇》中他写了《审举》一篇,以述其政治主张。

《审举》这篇文章,本质上仍是以刑名家的说法为主,葛洪指出:“夫铨衡不平,则轻重错谬;斗斛不正,则少多混乱;绳墨不陈,则曲直不分;准格倾侧,则滓杂实繁。以之治人,则虐暴而豺贪,受取聚敛,以补买官之费;立之朝廷,则乱剧于焚丝。”即是要立出严格的法度,并依此法度严格选举官吏。否则就会引起错谬和混乱,错误选用了官吏,不仅仅他们自己虐暴豺贪,收取聚敛,还要“引用驽庸,以为党援”,遂致望风向草偃,造成奸佞布满朝堂的乱世局面。葛洪所作的选举设计,乃是先要立下一种严格的法度,即“严试对之法,峻贪夫之防”。他认为:“古者诸侯贡士,适者谓之有功,有功者增班进爵;贡士不适者谓之有过,有过者黜位削地。”就是这样的法度,那时还



是不断有对素餐在位、无功窃禄、贪鄙受赂者的讥刺。而当这个法度执行不严时,例如汉季吴末,那时群奸秉权,危害忠良,“台阁失选用于上,州郡轻贡举于下。夫选用失于上,则牧守非其人也;贡举轻于下,则秀孝不得贤矣。故时人语曰:‘举秀才,不知书;察孝廉,父别居。寒素清白浊如泥,高第良将怯如鸡。’”至于卖官鬻爵,那时是悬而卖之,犹如列肆。但按刘毅说,西晋比汉末更遭。晋武帝南郊礼毕,问毅曰:“卿以朕方汉何帝也?”对曰:“桓、灵。”帝曰:“其已甚乎?”对曰:“桓灵卖官,钱入官库,陛下卖官,钱入私门,以此言之,殆不如也。”(《晋书·刘毅传》)审举之事历经千百年的变迁,葛洪作了几乎全面的考察,同时他又对当时的审举情况有深刻的观察和调查,他所提出的审举法,具有较大的实践意义。葛洪认为凡秀才、孝廉仍然要试经答策,凡参加策试者要“置对”,即考官与应试者论议相对,不能置对者就不中选。不能将其他人混入秀、孝的测试队伍,若有犯此罪的官吏,就要加罚禁锢。如果在置对中作奸犯科,一当发现也而黜落,还要加罚禁锢。如若所举策试者都不能中,刺史太守免官;若有不中者,降官;中者多不中者少,以后转官不得超过原官。如果能举者(考官)受收贿赂,所举为不当选者,查实了就要除名,禁锢终身,逢赦令也不得除其罪,而且所举与能举者同罪。葛洪说:“今试用此法,治一二岁之间,秀、孝必多不行者,亦足以知天下贡举不精之久矣。”《晋书·孔坦传》云:“大兴三年,秀、孝多不敢行,其有到者,并托疾。”正如葛洪之所料。葛洪所提的审举法本质上只是严格考试管理法而已,但在当时社会却引起很大反响。葛洪预期他提的这个法一经实施,“过此,则必多修德而勤学者矣”。他为置对或考试孝、秀的方法也做了设计,说:



“余意谓新年当试贡举者，今年便可使儒官才士，豫作诸策，计足周用。集上禁其留草殿中，封闭之；临试之时，亟赋之。人事因缘于是绝。当答策者，皆可会著一处，高选台省之官亲监察之。又严禁其交关出入，毕事乃遣。违犯有罪无赦。”葛洪的这两个设计，当时也有人怀疑，说“能言不必能行，今试经对策虽过，岂必有政事之才乎？”葛洪思考如果舍弃策试，还有什么更好的选举方法呢？他回答说：“如其舍旃，则未见余法之贤乎此也。夫丰草不秀脊土，巨鱼不生小水，格言不吐庸人之口，高文不堕顽夫之笔。故披《洪范》而知箕子有经世之器，览九术而见范生怀治国之略，省夷吾之书，而明其有拨乱之干，视不害之文，而见其精霸王之道也。今孝廉必试经无脱谬，而秀才必对策无失旨，则亦不得闾蔽也。”<sup>①</sup>葛洪还认为，会有少数天性好古之士，学不为禄，味道忘贫，学精而不仕，徇乎荣利者，万之一耳。至于汉代著名学者宁越、倪宽、黄霸等等，所以强自笃励于典籍者，非天性也，皆由患苦困瘁，欲以经术自拔耳。如若汉武帝时代不那么尊崇儒术，即使朱买臣、严助等人，也未必读书。当今如果诸在贡举之流者，由于贡试而不敢不勤学，就此一桩，对长益风教，也就很可观了。对于葛洪关于选举的建议，后代学者评价甚高。现代历史学家吕思勉先生在其《两晋南北朝史》中说：“言有发于千百年之前，而于千百年后之事若烛照而数计者，葛洪选举之篇是也。”他进一步说明：“按后世科举之利，在于官不立学，虽立亦徒有其名，而民自乡学，文教由是覃敷也。其制不足以必得才，而究愈于不试，而其试之则关防不得不严。唐宋明清之事可以为证。而

<sup>①</sup> 《抱朴子外篇·审举》。



葛氏发之于千百年之前,亦可谓圣矣。何以克圣?理有必至,势有固然,察之者精故言之者审也。”

在葛洪的政治思想中,审举之制固为重要,但名实之考课督责或许更为要紧。因为国家之治乱,本质上在于朝廷现任官吏集团或官吏团队的素质。若官吏团队为佞人所把持,那么问题就会十分严重。因为,葛洪说道:“夫佞者鼓珍赂为劲羽,则无高而不到矣;乘朋党为舟楫,则无远而不济矣。”靠着贿赂和朋党,佞臣们可以把持朝政,可以操纵君王,当然也能操纵选举,为他们自己取得最大利益,而放肆地残害人民。所以葛洪认为考课督责之术,主要施加于把持朝政者们的身上。他提出的考课督责之法,除了看其爵位俸禄与其功业勋绩之间是否相应,更进一步要看其是否“巧言毁政,令色取悦;上蔽人主之明,下杜进贤之路;外结出境之交,内树背公之党”(《抱朴子外篇·臣节》)。在葛洪看来,更重要的是看他所推荐与引进之人是否贤良。葛洪以为督责之法,首在观其是否举贤。他说:“每观前代专权之徒,率其所举皆在乎附己者也,所荐者先乎利己者也。毁所畏而进所爱,所畏则至公者也,所爱则同私者也。至公用则奸党破,众私立则主威夺矣;奸党破则昇泰之所由也,主威夺则危亡之端见矣。”(《抱朴子外篇·名实》)如果操实权者所荐或所引进不贤者居多,则此专权者自然就是杜进贤之路,也必是自树背公之党者,这就必然蔽人主之明,自然难得通过考课。对此他谆谆教导当权者,要能通过他设计的考课,就要注意与人的交往,“德薄位厚,弗交也;名与实违,弗亲也;荣华驰逐,弗务也;豪侠奸权,弗接也;俗说细辨,不答也;胁肩所负,弗随也。”葛洪提出的考课督责之法,从官僚体制的系统来说,当然不能算是完整的和有系统的,但在



当时社会情况下,葛洪的设计却应是有针对性的。

## 第五节 葛洪政治思想的考察

人们对葛洪的看法,普遍认为他是一个道教徒,是一个炼丹术士,或是一个属于神仙道教的理论家,但这只是他的一个方面。他其实更认为自己是“忝于儒者之末”的儒家信徒。不过他既插手炼丹,又兼及医学、天文、生物、军事、教育、文学诸方面,因此有人也认为他还属于古代科学家之列。但论及他在政治思想上,他可算不上是一个纯粹的儒家,似乎应该认为他较多属于法家或刑罚家。

即从他关于审举的建议来说,就是一个典型的法家观点。当时有人对他的建议批评说:“先生欲急贡举之法,但禁锢之罪,苛而且重,惧者甚众。夫急譬繁策,伯乐所不为;密防峻法,德政之所耻。”葛洪对这类批评总是立即予以反击,他说:“夫骨填肉补之药,长于养体益寿,而不可以救喝(中暑)溺之急也。务宽含垢之政,可以莅敦御朴,而不可以拯衰蔽之变也。虎狼见逼,不挥戈奋剑,而弹琴咏诗,吾未见其身可保也。燎火及室,不奔走灌注,而揖让盘旋,吾未见其焚之自息也。”他强调必须严明法令,对犯罪者施以惩戒,才能救衰蔽之变。若不如此,犹如服补药无益于救急病;弹琴咏诗,无能应付猝遇之虎狼;揖让盘旋,不能消去火灾。他在《用刑》篇中还说:“病笃痛甚,身困命危,则不得不攻之以针石,治之以毒烈。若废和鹊之方,而慕松乔之道,则死者众矣。”他还多次从修炼和治病两者的关系来比方仁政和法治的关系,说明葛洪提倡法治,提倡严刑厉法,一定程度上还是根据于当时的情势,基





本上又还是“乱世用重典”的想法,实是为了求得社会安定,求得群体的安全。如果没有群体的普遍安全,不仅个人的修炼是无法进行的,就是连正常的生活都难乎为继。然而对于葛洪来说,他也确实较多认同法家,特别相信刑罚的效用。他考查西周和秦朝开国的历史,前已述及,他认为这是由于这两国的领导者们实施了严刑峻法的结果。他虽说是为了影射晋朝王廷,撰写了汉之季世和吴之末代的历史,认为这两个王朝都因政律不严、威刑不肃而导致国亡家破。可以推想,如果他写一部历史的话,或许他会把有作为的帝王都描绘成推行严刑峻法的君主。而把那些治国不当或不务正业的帝王,描绘成轻刑慢法的君主。他自身在年轻时,就相信严刑峻法,有记录的是,他认真实行依法治军的原则,率领过一支打了胜仗的部队。他还在《用刑》篇中写道:“鞭朴废于家,则童仆怠惰;征伐息于国,则群下不虔。”有理由可以相信,他一定是一个严厉治家的家长,也含括他管理他的学生们的基本原则。《抱朴子外篇》中有《仁明》一篇,报道了葛洪与他的学生们论述关于“仁”和“明”的先后问题。众生各有己见,看法不一,特向他请教。葛洪立即回答说“明”先而“仁”后。他认为仁在于行,而明入于神。行可力为而明必赖于天授之才。因此他不仅仅否定了儒家认为智者虽能利物,而不能达道的基本观念,同时亦将视仁者为人生修持的最高境界的儒家观念否定了。而《仁明》篇中又述说了“明”与执法用刑的关系,他说:“汤武逆取顺守,诚不仁也;应天革命,以其明也。”即认为商汤伐桀和武王伐纣,在其进行过程中,属于逆取顺守之类。逆取谓以武力夺取,甚而不避篡杀,而以之成王业;顺守谓以文法治理,教化笼络;此即古代所说的文武并用为长久之术。所以说汤武逆取顺守为



不仁,但汤武革命本身为顺天应人之举,能不避逆取顺守之不仁,则因为汤武之明。所以他说“仁可时废,而明不可无也”。他又举出周公杀管叔和蔡叔的例子、石碣杀石厚大义灭亲的例子,认为周公并非没有友于之爱,石碣也不是没有天性之慈,而是他们明见事体,不溺近情,遂为纯臣。所以葛洪之强调明在仁先,跟他的法家思想实为密切相关。他强调的是要行仁义,必先有智慧,即必先要明。先有了明,才能最大限度地推行仁义。因此他不仅在推行选举,厉行督责等方面、实行严刑峻法;而且还要在考试科目上,加强法令刑罚方面的内容。之所以如此,不仅是为了选取这方面的人才,而且是为了选取明智知能之士。他认定审举必须考试法令一项,这是能选拔到明智之士的重要科目。即葛洪认为,明晓法令、悉知刑罚者,才可算是明智之士。葛洪看来“明”对于人类社会是十分重要的,他说:“炽潜景以易咀生(炮生为熟),结栋宇以免巢穴,选禾稼以代毒烈,制衣裳以改裸饰,后(役)舟楫以济不通,服牛马以息负步,序等威以镇祸乱,造器械以戒不虞,创书契以治百官,制礼律以肃风教,皆大明之所为。”于是可见葛洪之所以重视刑法。

古代之选举,自汉文帝策试晁错以后,策试之法就为选举之常法。汉世以四科取士,四科为:一曰德行高妙,志节清白;二曰学通行修,经中博士;三曰明晓法令,足以决疑,能按章覆问,文任御史;四曰刚毅多略,遭事不惑,明足照奸,勇足决断,才任三辅令。<sup>①</sup>这四科实际上涉及德、学、识、才四方面,不过后来考试之实,却只重于儒学和文学,实即看重经书

<sup>①</sup> 应劭《汉官仪》。



和文辞。葛洪认为不够,建议应加试律令。葛洪在《审举》中强调了这一点,说:“取明律令者试之如试经”,即在科目上更注意于汉世的第三科,即所谓明晓法令,文任御史。葛洪认为:“按四科亦有明解法令之状,今在职之人,官无大小,悉不知法令。或有微言难晓,而小吏多顽,而使之决狱,无以死生委之,以轻百姓之命,付无知之人也。”葛洪指出决狱大事,付之以人之生死,不可玩忽。而当时官吏都不甚通法令,草菅人命之事当比比皆是。他固针对现实情势而论,但他更感觉到“微言难晓”、“小吏多顽”的潜在情况,即一方面无习学法令者,而官吏中又是不明法令和不明事理者众。此种情况若不坚决改进,则选取之官吏,当不能成为政府机构的优质构件。观后世诸朝,弄法之吏,失理之狱,不绝如缕,亦可见葛氏之建议,非等闲之论也。

葛洪在论述治国之道时,表现出强烈的法家思想,十分强调刑罚,前已说过,这与他所处的时代和经历有关。他之否定道家治国思想,也与他对待清谈家者流持严厉批判态度密切相关。但他对于黄老道家的思想,即是将道家思想与法家思想加以结合的黄老道家思想是接受的。他说:“二仪不能废春秋以成岁,明主不能舍刑德以致治。故诛贵所以立威,赏贱所以劝善。”他还强调说:“明权衡者,所重不可得诬也;仗法度者,所爱不可得私也。故得人者,先得之于己者也;失人者,先失之于己者也。未有得己而失人,失己而得人者也。”又说:“明主躬操威恩,不假人以利器;暗主倒执干戈,虽名尊而势去。故制庆赏而得众者,田常所以夺齐也;擅威福而专朝者,王莽所以篡汉也。”(以上皆引自外篇《广譬》)这里讲的二仪乃指天地,将春秋与刑德相比,即将自然界的变化与政治对应,以天



道推演人事,正是黄老道家理论之特色。黄老道家认为,自然界的四时交替,生长收藏,是道的原则在自然界的体现;与之一对应的人间治理原则,也应当依据这个道,就是既要有庆赏,也要有刑罚。而且象自然界那样,要先德而后刑。杨泉《物理论》云:“天地成岁也,先春而后秋;人君之治也,先礼而后刑。”至于此处所说的权衡与法度,更是黄老道家理论中的重要内容。长沙马王堆三号汉墓出土的《黄帝四经》,其《经法》篇中《道法》章说,用权衡来称量,再参考天道的顺逆,天下万事万物即可各按其分而不乱;天下之时必定都可加以考察、验证。天下之事多如地上的树木、仓中的米粒,如果准备好了度量器具,再多的事物也无所逃匿。所以说:明确了度量器具,国家就得到了控制而能长治不乱。<sup>①</sup> 葛洪还强调贤明的君主主要亲自操纵赏罚大权,不可将这种大权让给别人。《老子》第三十六章:“国之利器,不可以示人。”河上公注:“利器,权道也。治国权者,不可以示执事之臣也。”《史记·田敬仲完世家》,田常言于齐平公曰:“德施人之所欲,君其行之;刑罚人之所恶,臣请行之。”行之五年,齐国之政皆归田常。《汉书》言王莽篡位,先有人称他功德可与周公相比,遂封他为安汉公,接着又令安汉公居摄践祚,摄行皇帝之事,此后就御王冠即真天子位,定有天下之号曰新。《汉书·诸侯王表序》云:“是故王莽知汉中外殫微,本末俱弱,亡所忌憚,生其奸心;因母后之权(王莽为

<sup>①</sup> 引自中国社会科学出版社1996年12月第1版《黄帝四经今译·道德经今译》第8页,其原文为:“称以权衡,参以天当,天下有事,必有巧验。事如木,多如仓粟。斗石已具,尺寸已陈,则无所逃其神。故曰:度量已具,则治而制之矣。”同书第46页。



汉元帝后之弟),假伊、周之称,颛作威富庙堂之上,不降阶序而运天下。诈谋既成,遂据南面之尊。”可见葛洪的政治思想中,君主之对于臣下的赏罚,是须臾不可离手,尤其不可让旁人代劳行使的大权。

葛洪对于社会治理方面也有他自己的观点,在对于平民百姓的态度方面,儒家传统观点中,统治者对人民百姓始终看得很重要。在本章第二节里已经提到君王对人民的态度,葛洪在那里也说,君王要时刻感受人民的饥寒,要体察人民所犯之罪过,关心人民的疾苦。但葛洪认为人民百姓是社会中的变动因素,如果使人民处于长时期的困苦之中,那么就会“民困则多离叛,其祸必振矣。可不战战以待旦乎?可不栗栗而虑危乎?”西晋末年就处于人民困极的状况,社会极度动荡,当时人民举国离叛,几乎无平静之地。葛洪在江东时参与了镇压人民叛乱的军事行动,这当然是由于他的阶级出身决定的,因为他是世族地主的子弟,他不但要参加世族地主的武装部队,还要参加世族地主们组建的政权机关。这在那个时代是无可避免的。或许由于他的阶级出身,使得他对于叛乱的民众比较容易痛恨。在他流亡道路中时,一方面对于得道之士和道书广泛搜求,另一方面使他更多地接触了叛乱的人民和道众,他发觉不少道士,他称之为妖道者,是一些专行欺骗民众,煽动叛乱,掠夺财物,草菅人命的凶恶之徒。在其内篇《道意》篇中写道:“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒,或称千岁,假托小术,坐在立亡,变形易貌,讹眩黎庶,纠合群愚,进不以延年益寿为务,退不以消灾治病为业,遂以招集奸党,称合逆乱,不纯(久)自伏其辜,或至残灭良人,或欺诱百姓,以规财利,钱帛山积,富逾王公,纵肆奢淫,侈服玉食,妓妾盈室,管弦



成列,刺客死士,为其致用,威倾邦君,势凌有司,亡命逋逃,因为窟藪。”对于这些道众葛洪是十分痛恨的,他认为这类被坏人所利用的道众,不仅破坏了社会秩序,而且威胁着人民的生存。他认为这些被愚弄的道众或百姓,原本也未见得就是叛乱,更不见得会如此猖獗,只因官府未及时进行治疗,以至大祸弥漫,到了非要加以镇压不可的程度。他叹息说:“皆由官不纠治,以臻斯患,原其所由,可为叹息。”葛洪是站在神仙道教的立场上来看待其他道教教派的,因此他对于不能求得长生不死的道教活动,都不予以肯定。但他也不否定他们的道教性质。他关于当时流行的李氏道说过:“或问李氏之道起于何时?余答曰:吴大帝时蜀中有李阿者,穴居不食,传世见之,号为八百岁公。人往往问事,阿无所言,但占阿颜色。若颜色欣然,则事皆吉;若颜容惨戚,则事皆凶;若阿含笑者,则有大庆;若微叹者,即有深忧。如此之候,未曾一失也。后一旦忽去,不知所在。后有一人姓李名宽,到吴而蜀语,能祝水治病颇愈,于是远近翕然,谓宽为李阿,因共呼之为李八百,而实非也。自公卿以下,莫不云集其门,后转娇贵,不复得常见,宾客但拜其外门而退,其怪异如此。于是避役之吏民,依宽为弟子者恒近千人,而升堂入室高业先进者,不过得祝水及三部符导引日月行气而已,了无治身之要、服食神药、延年驻命、不死之法也。吞气断谷,可得百日以还,亦不堪久,此是其术至浅可知也。余亲识多有及见宽者,皆云宽衰老羸悴,起止咳噫,目瞑耳聋,齿堕发白,渐又昏耗,或忘其子孙,与凡人无异也。然民复谓宽故作无异以欺人,岂其然乎?吴曾有大疫,死者过半。宽所奉道室,名之为庐,宽亦得瘟病,托言入庐斋戒,遂死于庐中。而事宽者犹复谓之化形尸解之仙,非为真死也。



夫神仙之法所以与俗人不同者，正以不老不死为贵耳。今宽老则老矣，死则死矣，此其不得道，居然可知矣，又何疑乎？”（《抱朴子内篇·道意》）葛洪认为李宽为代表之李氏道，实在不能算是得道之士的教团，葛洪却没有提出要取缔，更没有提出要镇压。这说明他仍然一贯关注的是群体生存的保障，关注的是不老不死的得道修炼。葛洪倡导道教，修炼长生不老，求为仙人，但他却反对鬼神之说。他认为不少妖道，招集奸党，欺诱百姓，称合逆乱，主要就是靠着宣扬鬼神。而“临民官长，疑其有神，虑恐禁之，或致祸祟。假令颇有其怀，而见之不了，又非在职之要务，殿最之急事，而复是其愚妻顽子之所笃信，左右小人，并云不可，阻之者众，本无至心，而谏布者异口同声，于是疑惑，竟于莫敢，令人扼腕发愤者也。”（《道意》）葛洪举例说：“余亲见所识者数人，了不奉神明，一生不祓祭，身享遐年，名位巍巍，子孙繁昌，且富且贵也。唯余亦无事于斯，唯四时祀先人而已。曾所游历水陆万里，道侧房庙，固以百许，而往返径（经）游，一无所过，而车马无颇（倾）复之变，涉水无风波之异，屡值疫疠，当（常）得药物之力，频冒矢石，幸无伤刺之患，益知鬼神之无能为也。”对于信奉鬼神的道教教派，葛洪认为容易被那些破坏社会秩序者所利用，所以皆宜在禁绝之列。因为他在政治思想上的这种表现，人们认为他的神仙道教理论，完全是代表封建贵族的利益，是为封建贵族服务的。说：“这也充分暴露了葛洪这种金丹道派理论，是代表上层的神仙贵族道教思想，充当了封建统治者的帮凶，力图从宗教方面为封建统治者镇压民间道派提供理论依据，否定农民起义对宗教力量的运用，这是从思想上破坏和瓦解农民起义的一种手段。这也说明道教的派别分化，实际是阶级分化的



表现。”<sup>①</sup>葛洪为自己解释说：“天下非无仙道也，宽但非其人耳。余所以委曲论之者，宽弟子转相教授，布满江表，动有千许，不觉宽法之薄，不足遵承而守之，冀得度世，故欲令人觉此而悟其滞迷耳。”葛洪认为天下有无限多的似是而非之事，他认为对这些事如果缺乏正确的认识，就会陷入痴迷愚滞。要求得大道，必须破掉这些愚昧，他举例说：“兴古太守马氏在官，有亲故人投之求恤焉，马乃令此人出外住，诈云是神人道士，治病无不手下立愈。又令辩士游行，为之虚声，云能令盲者登视，蹙者即行。于是四方云集，趋之如市，而钱帛固已山积矣。又敕诸求治病者，虽不便愈，当告人言愈也，如此则必愈；若告人未愈者，则后终不愈也，道法正尔，不可不信。于是后人问前来者，前来则辄告之云已愈，无敢言未愈者也。旬日之间，乃至巨富焉。凡人多以小黠而大愚，闻延年长生之法，皆为（谓）虚诞，而喜信妖邪鬼怪，令人鼓舞祈祀。所谓神者，皆马氏诳人之类也。”葛洪所举这类例子颇多，在他看来此类材料乃是他直接调查所得，并非道听途说而敷衍成文，这表明他对道教的发展也做过深刻的思考。可以说葛洪从他的金丹大道的立场出发，提出了对群体生存的高度关怀，也提出了坚持求得长生不老以成仙为目标的金丹大道道派的原则。这当是他的政治思想的根本所在。

<sup>①</sup> 引自卿希泰主编《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1988年4月第1版，1992年5月第2次印刷，第328页。





## 第五章 葛洪的学术思想

葛洪的一生,在写作上花的时间最多。在第一章里我们介绍过,葛洪离开战场,出发寻求异书时,他已下定决心要完成两件大事,即:写出子书和炼得金丹大药。为此他舍弃了在仕途上进取的一切机会。因为他是著名的炼丹家,一般都以为他会以主要精力投身于炼丹,其实他真正以主要精力投身于炼丹还是在完成他的子书之后。就是在他主要投身于炼丹之后还是写作不辍,除了不断地修补其子书——《抱朴子》内外篇之外,还在文学、教育、技艺、军事等方面,写了大量的著作。虽然他的学术思想主要反映在他的主要著作,即他的“子书”之中。但在某个方面的学术思想,在其零散的著述上也会有所反映。因此本章将按学科的不同,来探讨葛洪的学术思想。在叙述中可能会出现某些重复之处,但是这些重复,却会在学科自身内容的叙述之中不觉得重复罗嗦。

## 第一节 玄 道

《抱朴子内篇》第一篇《畅玄》，就是一篇富有哲学意义的论文。葛洪用“玄”来表述宇宙天地万事万物之根本，作为《抱朴子》一书的最高范畴。葛洪之用“玄”的概念，应是承袭扬雄。这可能因为他与扬雄都是儒者，但又都不是淳儒。葛洪自不必说，扬雄也与葛洪一样。他二人少时都曾受道家学者的影响，葛洪师事郑隐学习道教练丹；扬雄则从道家学者严君平游学。两人皆不止于学习而已，且都想将道家之学与儒家之学进行融会。葛洪之融会，在于欲使儒家精神贯穿于其修炼长生不死的金丹大药之中；而扬雄则是想吸收道家的思想以补儒者之不足。葛洪热衷于群体生存和个体修炼，以为这两者都不能离开儒家思想；扬雄则以为儒家经典要有因有革，要有所损益。扬雄在其所著《法言》中说：“经可损益欤？曰《易》始八卦而文王六十四，其益可知也。《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，或因或作而成于仲尼乎，其益可知也。故夫道非天然，应时而造者，损益可知也。”<sup>①</sup>因而扬雄企望从道家那里吸取有益于儒学者。扬雄的主要著作《太玄》，就是儒道两家学说相结合的产物。葛洪似乎很看中扬雄说的“道非天然，应时而造”的这句话名言。因而扬雄用“玄”来作为一个宇宙图式的最高范畴时，葛洪就立即采进他的《抱朴子》之中。“玄”的概念，来源于《老子》。《老子》一书中多处提到“玄”，如第一章

<sup>①</sup> 《扬子法言·问神卷第五》，见于上海古籍出版社《二十二子》，第816页上栏。



就说：“无名，天地之始；有名，万物之母。”“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”第六章：“谷神不死，是为玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”第十章：“涤除玄览……”生之畜之，生而不有，有而不恃，长而不宰，是谓玄德。”第五十一章又说了同样的话。第五十六章：“塞其兑，闭其门；挫其锐，解其忿；和其光，同其尘；是谓玄同。”第十五章：“古之善为道者，微妙玄通，深不可识。”这些“玄”、“玄牝”、“玄览”、“玄德”、“玄同”、“玄通”等都表述一种幽深邈远、难以捉摸的本性。扬雄用以作为他的哲学体系中的最高概念。无论扬雄或者是葛洪都把玄视作与道同等，刘大杰先生认为“老子的意思却很明显。他承认道是宇宙的本体，所以它先天地而生。道是‘夷’、‘希’、‘微’这些元素构成的。（《老子》第十四章：‘视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳兮不可名，复归于无物。是为无状之状，无物之象，是为忽恍。’）正如欧美人所说的原子、电子一样，这些东西看不见、听不到、触不着，是无状之状，无物之象，所以名之为忽恍或是混成。虽是耳目不能见闻，虽是忽兮恍兮，但内面还是有象有物，这就是道，就是宇宙的本体。”<sup>①</sup>盖因春秋战国以来，至秦、西汉时代的学术界，十分热衷于建构宇宙图式。早一些时候是《易传》，以太极为宇宙本体，对周易作天地宇宙阴阳模式的诠释。又有驺衍深观阴阳消息，立其闳大不经之言；继之秦吕不韦“集论以为八览、六论、十二纪，二十余万言。以为备天地万物古今之事，号曰

① 刘大杰撰《魏晋思想论》，上海古籍出版社1998年12月第1版，第42页。



《吕氏春秋》”<sup>①</sup>。到了西汉,即有淮南王刘安“招致宾客方术之士数千人,作为《内书》二十一篇,《外书》甚众,又有《中篇》八卷,言神仙黄白之术,亦二十余万言”,时称为淮南王书<sup>②</sup>。而后司马迁在《史记·律书》中写了九宫八风篇。董仲舒建立了天人感应体系,把“天”当作宇宙万物的本原,其说为“天有十端,凡天为一端,地为一端,阴为一端,阳为一端,火为一端,金为一端,木为一端,水为一端,土为一端,人为一端,凡十端而毕,天之数也。”<sup>③</sup>而且还说了一句著名的话:“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”<sup>④</sup>西汉中后期孟喜、京房等,据《易系辞》“易与天地准”的原则,创象数易系统。扬雄或许是为了摆脱董仲舒式的天道,摆脱那种死守六经,不准有任何逾越的儒家传统,他想有所损益,因此就要另外选取一个比天更为根本的本原或本体性的概念。所以他取老氏的“玄”为其哲学体系中的最高范畴,建立起太玄体系,作为其宇宙模式的本体。

葛洪对扬雄的太玄体系兴趣有多大,不得而知。但据葛洪的兴趣来推想,可能也不会引起他太深入的关注。然则玄与道有着密切的关系,葛洪对于道的研究,可能要比他对太玄的研究深刻得多。故在葛洪的《抱朴子》内篇中,凡提及这个最高范畴时,他经常玄道连用,玄和道常常分不开。葛洪的玄或玄道,从其《畅玄》篇看来,同扬雄一样,将“玄”视为宇宙的根本,如果依照《太玄》的体系来看,葛洪似乎有点儿走了样,

① 《史记·吕不韦列传》。

② 《汉书·淮南衡山济北王传》。

③ 见董仲舒《春秋繁露·第四十四官制象天》。

④ 《汉书·董仲舒传》。



这可能是由于他作了过分简化的叙述。还是先看看他是怎么写的。《畅玄》写道：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”这是两句总括性的话，第一句“玄”为自然之始祖，即说“玄”是宇宙发生的总根源；第二句“玄”为万殊之大宗，即说“玄”是万物运动的总规律和内在动力<sup>①</sup>。这个“玄”它孕育出“元一”，铸造出“两仪”，吞吐着“原始”，冶炼出万物，运旋着天体和星辰，制作出混沌。（原文：“胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，回旋四七，匠成草昧。”）玄自身是微妙的，即是它既深邃又旷远。（原文：“眇昧乎其深也，故称微焉。𡵚邈乎其远也，故称妙焉。”）它高盖于天极之上，笼罩于八荒之外。它或在深渊中荡漾，或在高空似雾气般游荡，如同天空漂浮的云朵。（原文：“其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。……或滉漾于渊澄，或雰霏而云浮。”）他来时看不见，去时追不上。（原文：“来焉莫见，往焉莫追。”《老子》十四章：“迎之不见其首，随之不见其后。”）它时而闪现一下，像一晃即逝的影子；时而飘摇而过，象飞逝的流星。（原文：“或倏烁而景逝，或飘[王明注云：一本作飘]而星流。”）“玄”因万物而呈现为有，又因幽暗沉寂而为无。（原文：“因兆类而为有，托潜寂而为无。”）“玄”总是呈现为“极”的状态；它会比日月更明亮，比闪电还快速，比金石更刚硬，比露珠更轻柔。（“光乎日月，迅乎电驰。”“金石不能比其刚，湛露不能等其柔。”）天的高峻，地之低下，是“玄”作用的结果。（“乾以之高，坤以之卑”）它还控制着掌握宇宙间一切的机关，鼓荡着四时的气运，形成一年四季有序的

① 参阅任继愈主编《中国哲学发展史·魏晋南北朝》，人民出版社1988年4月第1版，第384页。



递变;掌握着天气的变化,控制着云行雨施;遏制着污浊,激扬着清静;调整着河流的状况,斟酌着黄河渭水的损益。无论水增水减,都会不溢不溃。(“譬策灵机,吹嘘四气”、“云以之行,雨以之施”、“抑浊扬清,斟酌河渭,增之不溢,挹之不溃。”)“玄”还进一步控制着天地宇宙的情态,总括谦和淡远的志向,抒发出鲜明而浓郁的情怀。(“幽括冲默,舒阐粲尉”)似乎“玄”有形态,但却超脱不拘,难以描摹。言其方,但又不中矩;言其圆,但也不中规。(“方而不矩,圆而不规”)葛洪强调说:“故玄之所在,其乐不穷。玄之所去,器弊神逝。”似乎他以为人与玄相离之后,就会导致人欲的扩张,即会导致如《老子》第十二章说的“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂”等等,这样不懂得玄道或与玄道相离的人们,就会陷于一种至盈必亏或乐极生悲的境遇。他认为人只有始终与玄道相伴,即是“其为玄道,可与为永”,才不至于陷于此种境地。如何能与玄道相与为永呢?他写道:“夫玄道者,得之乎内,守之者外,用之者神,忘之者器,此思玄道之要言也。得之者贵,不待黄钺之威。体之者富,不须难得之货。高不可登,深不可测。乘流光,策飞景,凌六虚,贯涵溶。出乎无上,入乎无下。经乎汗漫之门,游乎窈眇之野。逍遥恍惚之中,倘佯仿佛之表。咽九华于云端,咀六气于丹霞。徘徊茫昧,翱翔希微,履略蜿蜒,践跚璇玑,此得之者也。”这一段话不仅讲了如何与玄道为永,而且讲了一旦与玄道为永,即得到玄道的情况后又会是。似乎要与玄道为永主要在于思,在于内心的不断地思考,并使形体作恰当的配合,这可能就是要求得一种领悟。如果领悟不到玄道,那么还可求其次,即求得真知足。“知足者,则能肥遁勿用,勿用颐光山林。纤鸾龙之



翼于细介之伍,养浩然之气于蓬荜之中。……含醇守朴,无欲无忧,全真虚器,居平味淡。恢恢荡荡,与浑成等其自然。浩浩茫茫,与造化钧其符契。”(以上均引自内篇《畅玄》)得玄道者既得富贵,又能上天入地,在天可自由翱翔,入地则可到处逍遥倘佯。大概还不止这些,在内篇《明本》中还说:“夫道者,内以治身,外以为国,能令七政遵度,二气告和。……景耀高照,嘉禾毕遂,疫疠不流,祸乱不作,蜚垒不设,干戈不用。……处上而人不以为重,居前而人不以为患,号未发而风移,令未施而俗移,此盖道之治世也。”即得道除了能使自身取得不可思议的处境,还能令自然界风调雨顺,国家得到治理。其治国不是依圣人之道,而是靠玄道的神圣的超自然作用。玄道果然难得,则退而求真知足。实际上就是急速(决心)远离繁华世界,进行认真修炼,要象鸾龙收翼迂曲混迹于细微甲虫之中,居住于山林茅屋中养浩然之气,要动息知止,无往不足。大约从真知足的长时期修炼中,也会进展到与玄道为永的境界。

以上关于《畅玄》的介绍,可以明显地看出葛洪与扬雄两人关于“玄”的论述是有所区别的。这种区别可能不是本质上的,扬雄基本上是把“玄”看为宇宙的初始和万物之本原,这一点葛洪与之基本一致,但没有明说。玄生阴阳二气,以阴阳二气的消长变化来解释天道的规律,复以阴阳的消长和五行的生剋相结合,来判定一切事物的发生、发展、衰落和灭亡。可是一提到阴阳五行的演算,葛洪总不是那么积极,于是在其子书中有关玄的这一方面,就基本上省略了。葛洪省略的结果,就是将玄或玄道表述为某种令人神往的东西,得道者可得长生不死,可成为神仙。可是扬雄在此基础上构建了一个宇宙



的总图式,将自然界和人类社会诸元素都能纳入这一庞大的模式。一个在当时是先进的宇宙时空模式。首先在天体(即天之为体,而非天空中的星辰等物体。或者说是天地宇宙)结构上,扬雄采用浑天说,在《太玄·玄首都序》中说:“驯乎玄,浑行无穷,正象天。”即他认为天体浑行无端,旋转不已。并以一回归年为周期,所谓“巡乘六甲,与斗相逢,历以纪岁,百谷时雍”(《太玄·玄测序》)。在此周期内,安排了他的八十一首(相应于周易之六十四卦)。因此《太玄》以其八十一首来表示一年天体的运行变化,也就表示了一年的季节和气候、物候的变化。所以说“八十一首,岁事咸贞”(《太玄·玄首都序》)。因而《太玄》有着自然万物和人类社会的客观事物的对应。而葛洪的玄道似乎只是一个大宇宙的法则,遵循了这个法则,就会得到快乐幸福,甚至可得道成仙,否则就会器弊神逝,就会陷于深渊。但在葛洪来说,采用玄或玄道,一方面他觉得玄和道基本上相同,作为遵奉老子的道教用此为最高概念是合适的;另一方面,虽然没有详细论述,但葛洪确实以为他的玄道在根本上与扬雄的太玄一致。因而他直接采用玄,就意味着他与扬雄的太玄模式是一回事。他在《晋书·天文志》中为浑天说进行的辩护,正表明了他的这种思想。所以他认为在《畅玄》篇里,不必更多地讲述玄的宇宙模式,就可以较多地宣扬玄道的对追求长生成仙的作用。而不更多叙述那些太玄中的象数内容,葛洪当然是乐意的。他在《畅玄》篇里写了得道者畅游宇宙的情景,正如张衡在《思玄赋》里一样,写作者自己如何在“玄”的启示下,如何从清幽幽的“紫微宫”,到达明亮宽敞的“太微垣”,登上了“天潢”之舟,在浩瀚的银河中游荡;站在“北斗”的末梢回过头来,看到日月五星不断地回旋等等。似





乎“玄”的概念容易导致对浩瀚宇宙的遐想,而巡游宇宙天地又似乎是成仙的标志。

从葛洪子书的外篇中多次提到扬雄来看,他对扬雄的言论当是很为在意。如在外篇《用刑》中提到“扬子云谓申韩为屠宰”之说,盖扬雄《法言问道》说:“申韩之术,不仁之至矣,若何牛羊之用人也?”故扬雄不以为法术为治国之正道,但葛洪则认为“多仁则法不立,威寡则下侵上”,非法无以立。两者观点对立之处,葛洪总是不会含糊的,明确指出且做适当反驳。另外葛洪是主张施用肉刑的,在《用刑》篇中他又写道:“通人扬子云亦以为肉刑宜复也。”是因为扬雄在其《法言·先知》中写道:“唐虞象刑惟明,夏后肉辟三千,不胶者卓矣。”两者观点相同时,葛洪则总要加以引用。另外在别人论述扬雄时,如果葛洪有机会的话,就会发表自己的意见,例如其外篇《酒诫》中又写道:认为酒可以不诫或不宜诫的人们举例说:“扬云酒不离口,而《太玄》乃就。”他对此反驳说:“扬云通人,才高思远,英贍之富,禀之自天,岂藉外物,以助著述?及其数饮,由于偶好;亦或有疾,以宣药势耳。”葛洪称扬雄为通人,虽是承桓谭桓君山之习称,固亦表示对扬雄的尊崇。不过与扬雄在原则问题上也是有分歧的,如在《法言·君子》中扬雄写道:“曰人可寿乎?曰物以其性,人以其仁。或问人言仙者,有诸乎?曰:吁!吾闻伏羲神农歿,黄帝尧舜殂落而死,文王毕(文王葬地),孔子鲁城之北(孔子葬地)。……或曰圣人不师仙,厥术异也。圣人之于天下,耻一物之不知;仙人之于天下,耻一日之不生。曰:生乎,生乎!名生而实死也。或曰:世无仙,则焉得斯语?曰:语乎者,非嚣嚣也欤?惟嚣嚣能使无为有。”扬雄的关于生死和成仙的观点与葛洪是直接对立的。



对于此种情况葛洪自不会不加以反驳,不过他对扬雄之说加以反驳时却不指名。他在其内篇《辩问》、《塞难》、《明本》等篇中,似乎是针对了扬雄的论述。他在《辩问》中仍以拟问起意,然后加以回答的方式,来解释扬雄之论述,他写道:“或问曰:‘若仙必可得,圣人已修之矣,而周孔不为之者,是无此道可知也。’抱朴子答曰:‘夫圣人不必仙,仙人不必圣。’”又说“且夫俗所谓圣人者,皆治世之圣人,非得道之圣人,得道之圣人则黄老是也。治世之圣人则周孔是也。”他进一步解释圣人说:“世人以人所尤长,众所不及者,便谓之圣。故善围棋之无比者则谓之棋圣,……;善史书之绝时者,则谓之书圣,……;善图画之过人者,则谓之画圣,……;善刻削之尤巧者,则谓之木圣。”葛洪将圣人与仙人加以区分,以说明圣人不必仙,仙人不必圣。但又有或曰:“圣人之道,不得枝分叶散,必总而兼之,然后为圣。”葛洪则回答说,圣道是可分的,他写道:“孔子门徒达者七十二,而各得圣人之一体,是圣事有割判也。又云颜渊具体而微,是圣事有厚薄也。又《易》曰:有圣人之道四焉,以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。此则圣道可分之明证也。何为善于道德以致神仙者,独不可谓之为得道之圣?苟不有得道之圣,则周孔不得为治世之圣乎?既非一矣,何以当责使相兼乎?”葛洪认为人命总会有所值,但却不是受上天的支配。他在内篇《塞难》中写道:“或曰:‘皇穹至神,赋命宜均,何为使乔松凡人受不死之寿,周孔大圣无久视之祚哉?’抱朴子曰:‘命之修短,实由所值,受气结胎,各有星宿。天道无为,任物自然,无亲无疏,无彼无此也。命属生星,则其人必好仙道。好仙道者,求之亦必得也。命属死星则其人亦不信仙道。不信仙道则亦不自修其事



也。所乐善否,判于所禀,移易与夺,非天所能。”即认为人命之所值,是在受气结胎时,碰上什么星宿。或者是某个星宿,正当某人受气结胎之时,运行到这个人命所值的方位。在葛洪看来,人所禀之气虽与星宿相关,但星宿只是一种指示信号,却不是星宿有一种什么力量,能够影响人的生命。葛洪指出,一般人都认为:“天之神明,何所不为,而云人生各有所值,非彼昊苍所能匠成,愚甚惑焉,未之敢许也。”葛洪却以为天地虽然包容万物,但万物却不是天地之所为,犹如腹背虽然包围五脏,但五脏不是腹背之所作。他说:“浑茫剖判,清浊以陈,或昇而动,或降而静,彼天地犹不知所以然也。万物感气,并亦自然,与彼天地,各为一物,但成有先后,体有巨细耳。”即是天地、万物和人都各为一物,只因大小、形态和存在方式不尽一样,葛洪因曰:“天有日月寒暑,人有瞻视呼吸,以远况近,以此推彼,人不能自知其体老少痛痒之何故,则彼天亦不能自知其体,盈缩灾祥之所以;人不能使耳目常聪明,荣卫不辍阂(窒碍),则天亦不能使日月不薄蚀,四时不失序。由兹论之,大寿之事,果不在天地,仙与不仙,决非(王明注云,孙星衍疑“非”作“在”)所值也。”葛洪就以“人生星宿,各有所值”为论据解释了圣人不必仙,仙人不必圣。他这里的论述,对于天命的否定应当说是紧跟着扬雄的,或者说与扬雄基本上是一致的,即都持道家天道自然无为的观点反对天命论。于《法言·问道》中扬雄说:“或问天。曰:吾于天欤,见无为之为矣。或问:雕刻众形者,匪天欤?曰:以其不雕刻也。如物刻而雕之,焉得力而给诸。”不过扬雄对天命论常常是动摇的,如他在《法言·问明》中复说:“或问命。曰:命者,天之命也,非人为也。人为不为命。请问人为?曰:可以存亡,可以死生,非命也。命



不可避也。”然而就葛洪而言,天只是一物,当然就无所谓天命,但是他提出大寿之事决在所值,则所值或为生星或为死星。如其所论 则无论何星亦皆只是一物,当无能决人之生死或决人之求仙抑求圣。故决在所值之星宿,当非某个星体,只可能是某种星体在某个特定位置,即一种指示。但是这种指示比较复杂,它不能是简单的星体位置指示,因为那时人们对星体运行的认识,已相当精确,知星体之位置即知道时刻,故由星体位置来做指示,就会与历法指示完全一样,某个时段生的人长寿,另一个时段生的人就会早亡;或者在某个时间段出生的人可得仙道,而另一时间段出生的人可为圣贤。葛洪对天文学造诣甚高,干宝称他才堪国史,《晋书·天文志》多引其论。在外篇《酒诫》篇中,他引了反对戒酒者之论,说:昊天表酒旗之宿,自是饮酒可许之证明。抱朴子答曰:“酒旗之宿,则有之矣。譬犹玄象著明,莫大乎日月;水火之源,于是在焉<sup>①</sup>。然节而宣之,则以养生立功;用之失适,则焚溺而死。岂可恃悬象之在天,而谓水火不杀人哉?”对于这个纯是星占的例子,葛洪认真地加以辩解,可知葛洪对于星占还是很看重的,所以他强调人生所值之星宿,有他的原因。如果进一步讨论如何来看人命与星宿之相值,可能要与当时的宇宙理论联系起来。

在后面第二节中,还要谈到葛洪在天文学方面的工作,所以这里只稍稍提及一下有关宇宙论方面的内容。在汉晋时代,主要的宇宙理论有三个,即:盖天说、浑天说和宣夜说。现在只谈宣夜说。后汉灵帝时,议郎蔡邕于朔方郡上书曰:

<sup>①</sup> 内篇《黄白》篇说:“水火在天,而取之诸燧。”这可能据《淮南子·天文训》:“物类相动,本标相应。故阳燧见日,则燃而为火。方诸见月,则津而为水。”



“论天体者有三家，宣夜之学绝，无师法。”《晋书·天文志》则载：宣夜之书亡，惟汉秘书郎郗萌记先师相传云：“天了无质，仰而瞻之，高远无极，眼瞀精绝，故苍苍然也。譬之旁望远道之黄山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非真色，而黑非有体也。日月众星自然浮生虚空之中，其行其止皆须气焉。是以七曜或逝或住，或顺或逆，伏见无常，进退不同，由乎无所根系，故各异也。故辰极常居其所，而北斗不与众星同没也。摄提、填星皆东行；日行一度，月行十三度，迟疾任情，其无所系著可知矣。若缀附天体，不得尔也。”宣夜说宇宙论不见得晚出，但是到后汉末蔡邕才最早提到，《晋书·天文志》作了尽可能详细的报道，这里很可能有葛洪的贡献。宣夜说对于葛洪来说，重要的是最后一句话，即星体不附著于天体（这里天体是天之为体即“天”），星体自然浮生虚空，行止须气，迟疾任情，无所系著。于是人命所值之星宿，就不可能是天定的，而是自然碰上的。这对葛洪为确立玄道的最高范畴，摆脱儒家天命论的影响，起了很大的作用。由于葛洪说玄道的作用如此巨大，玄道对于与之相永者，又必给予影响，因此最终起作用者当仍为玄道。不过葛洪也同扬雄一样，并不是始终一贯地反对天命论，就是说对天命论也是动摇的。他在内篇《微旨》中写道：“按《易内戒》及《赤松子经》及《河图记符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死，诸应夺算者有数百事，不可具论。又言身中有三尸，三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。



算者,三日也。吾亦未能审此事之有无也。然天道藐远,鬼神难明。赵简子、秦穆公皆亲受金策于上帝,有土地之明征。山川草木,井灶污池,犹皆有精气;及人身之中,亦有魂魄;况天地为物之至大者,于理当有精神,有神则宜赏善而罚恶,但其体大而网疏,不必机发而响应耳。”虽然他申明对这些事他未能审查明白,不能确认;但却又以为天道藐远,鬼神难明;天地为物之至大者,于理当有精神。因此他与扬子云一样,在天命鬼神问题上,也是时有动摇。

## 第二节 宇宙和天体

炼丹术,从东汉末年,至魏晋时代,不只在炼丹技术上,而且在炼丹理论上都有较大的发展。前面第二章提到了一种化学宇宙论,这种宇宙模式是说宇宙天地之中,存在着一种造化,这种造化使得天地间的万物缓慢地发生变化,原来的水气尘埃历经漫长的造化的作用,会变成各种自然界的金石等类矿物,有些原来的普通矿物会变成黄金白银等贵金属。这种宇宙天地间的情况,炼丹家们认为有可能进行人工利用,即人工制造一个与宇宙天地同构的模型,在里面进行相关物质的变化,只要水和火的力量控制得宜,如同日月在宇宙天空中运行得宜,那么宇宙中的造化,也就可能在人造宇宙模型,实即炼丹的炉鼎中小规模的实现。在模拟的天地宇宙中,炼制出来的物质可能为黄金,最佳的则称为金丹,这就是所谓的“控时物质”。在第二章里已经讲过了这种炼制品,谓之金丹大药。人服下这种金丹大药就能长生成仙。

在模拟的天地宇宙中,日月不在这个天地中运行,要在其



外部靠加热和冷却的方法进行炼制,因此火候十分重要。魏伯阳的《参同契》很注意如何添加或抽去碳火的分量、时候和延续时间,以求与天上的日月运行产生相应的效果。如果从葛洪玄道的观点来看,就要求这种宇宙模型与玄道的关系,和客观世界的天地宇宙与玄道的关系有着本质的一致。按照葛洪的报道,他曾听他老师郑隐说,炼制的药物是取得了参与炼制之诸物质的精髓。内篇《黄白》写道:“化作之金,乃是诸药之精,胜于自然者也。《仙经》<sup>①</sup>云:丹精生金。此是以丹作金之说也。故山中有丹砂,其下多有金。且夫作金成则为真物,中表如一,百炼不减。……此则得夫自然之道也。”在自然界,如山中有丹砂,那么其下就有金。人工如从丹砂炼得黄金,就会是真黄金,这即是得了自然之道,所以《仙经》说“丹精生金”。由此出发,葛洪详细地研究了各种丹方,当然一方面是为了合神药而规长生,但可能更重要的是为了写出一部出色的子书。他在《金丹》篇中解释弃荣华、绝乡党、登名山者就在于成子书,次则才是合神药规长生。《参同契》之论对他大有启发,但对魏伯阳的论述却兴趣不大,前面说过,一则葛洪对《参同契》以象数易立论不感兴趣,二则用同一种理论对内、外丹几乎是相同的解释也不能接受。可能更重要的原因,就是对后世称之为化学宇宙论的内容,他认为缺少较为坚实的实践经验基础,因而他怀疑这只是魏伯阳试着用《周易》模式解释炼丹,从而鼓励人们努力争取长寿乃至成仙。亦如葛洪本人那样,抓住一切机会,宣传长生不死可得和成仙可求。而葛洪自己却真的进入了对化学宇宙论的研究。

① 内篇《金丹》篇说:“昔左元放于天柱山中精思,而神人授之金丹仙经。”



葛洪从扬雄那里接受“玄”的观念之后,也就接受了浑天说的宇宙观念。即认为天地宇宙的构形是浑圆无端的,天地间一切变化都会象天那样浑行无止境。太玄从昼夜交替和四季变化的日常天象表现,说道:“是故日动而东,天动而西,天日错行,阴阳更巡,死生相缪,万物乃缠。”(《玄摛》)即以为太阳向东运行,天体向西运行,两者交错着运转,阴气和阳气也交替着巡行,死亡和生长相互纠缠,万物就连接在一起了。太玄《玄摛》开头就说:“玄者,幽<sup>①</sup>摛(铺展)万物而不见形者也,资陶(陶冶)虚无而生乎规(天道),贯(贯彻)神明而定摩(度数),通同古今以开类,摛措(杂错)阴阳而发气。一判一合,天地备矣;天日回行,刚柔接矣;还复其所,终始定矣;一生一死,性命莹(明)矣。”即说“玄”独自在冥暗之中铺展万物而不见其形,凭藉陶冶虚无而生成天道,使神明贯彻而定万物之度数,不断地比较古今而区分出事物的类别,将阴阳铺展于宇宙而发出气。于是阴阳二气一分一合的运动,使天地成型;太阳与天体交回运行,昼夜就交替出现;当太阳和天体又相遇于出发点,就定出一岁的始终;在万物的生死及其变化之中,性命之道就显示出来了。太玄的宇宙论将天地人紧密连接起来,所以《玄图》说:“夫玄也者,天道也,地道也,人道也,兼三道而天明之。”《玄摛》也说:“仰以观乎象,俯以视乎情。察性知命,原始见终。三仪同科,厚薄相副。”这里三仪亦指天地人,同科则谓三者依据同一法则。厚薄在此指阴阳,厚浊之谓阴,薄清之谓阳。阴阳相摩相荡,相互作用,就是“三仪”所同之科。故阴

① 《玄文》云:“昆诸中未形乎外,独居而乐,独思而忧,乐不可堪,忧不可胜,故曰幽。”





阳之相摩荡,乃是天地人一切事物发展变化所遵循的共同法则。《玄摘》还说:“近玄者玄亦近之,远玄者玄亦远之。譬若天苍苍然,在于东面、西面、南面、北面,仰而无不在焉,及其俯则不见也。天岂去人哉,人自去也。”《太玄》中的这些关于宇宙和万物关系的描述,强调了玄的看似无形无迹、无声无息的工作,强调了大气阴阳的作用,强调了三仪同科,这些可能使葛洪对魏伯阳在《参同契》里,仅仅根据《周易》将易卦中的乾、坤、坎、离,组成炉鼎中的牝牡四卦,以乾坤为炉鼎,坎离匡廓,认定这就包括了所有阴阳变易之道的说法,不能同意。不仅认为其过分简略,而且认为它不考虑到玄道,即就是背离了玄道。于是葛洪关于化学宇宙论的研究从两个方面开始,一方面认真整理和研究所有可能的炼丹资料;另一方面他也直接探讨关于宇宙的理论。对于前者,他想挖掘出实际炼丹中可能显示出的玄道;对于后者,他想直接在天地宇宙中领会或求得玄道的真髓。

对于炼丹方面的研究工作,第二章里已经讲了不少,这里只引用《抱朴子内篇·金丹》中的一句话来反映他在这方面的辛勤:“余考览养性之书,鸠集久视之方,曾所披涉篇卷,以千计矣。”关于他在这个领域中如何探讨化学宇宙模型,将在后面提及,此暂不赘。先谈谈他关于宇宙论方面的研究。晋代在葛洪以前,三个主要的宇宙理论,即盖天、浑天和宣夜都在流传。但宣夜之说因无师法,就只剩下一一种说法,不能有什么实际的理论作用,故蔡邕说宣夜之学绝。盖天说宇宙理论,则因《周髀》之学的传统力量,以及它的持久而普及的观测基础(立竿见影),一直发挥着作用,尽管蔡邕批评它:“考验天度,多所违失”。浑天说自汉武帝改历以来,即盛传于世,恰如



扬雄《法言·重黎》所说：“或问浑天，曰：落下閤营之，鲜于妄人度之，耿中丞象之，几几乎莫之能违也。”但到西汉末期，学者如扬雄者仍不能相信浑天论之立意。扬雄之于其《法言·重黎》中写出那段话，是与桓谭讨论的结果。桓谭在其《新论》中写道：“通人扬子云引众儒之说天，以天为如盖转，常左旋，日月星辰随而东西，乃图画形体行度，参以四时历数，昏明昼夜，欲为世人立纪律，以垂法后嗣。”至于桓谭如何与他讨论盖浑之论，还是后面看葛洪怎么论述的。《晋书·天文志》天体一篇，除了写了盖、浑、玄三种主要天体理论外，还讲了当时流行的几种宇宙观念。一个是虞喜的《安天论》，一个是虞耸的《穹天论》，一个是姚信的《昕天论》。第一，《晋书·天文志》认为虞喜因宣夜之说而作《安天论》，其说为：“天高穷于无穷，地深测于不测。天确乎在上，有常安之形；地块焉在下，有居静之体。当相覆冒，方则俱方，圆则俱圆，无方圆不同之义也。其光耀布列，各自运行，犹江海之有潮汐，万品之有行藏也。”葛洪闻而讥之曰：“苟辰宿不丽于天，天为无用，何可言无，何必复云有之而不动乎？”《晋书》论曰：“由此而谈，稚川可谓知言之选也。”对于虞喜，《晋书·儒林传》说他“专心经传，兼览讖纬，乃著《安天论》，以难浑、盖”。在上一节所引的宣夜说中，的确没有说到天地的形状和位置，虞喜或许觉得不完备，因而将浑、盖二说中关于天地的情况，纳于宣夜说中。葛洪显然对虞喜持批评态度，他批评《安天论》的内容大体上是说，虞喜强调的天地情状是天高在上，地块焉在下；天在上而又常安，地在下且又居静；天高无穷，地深不测。宇宙就是不动的天和地，人类和万物大概位于天地的分界面上；位于天上的星辰，则各自运行，如同江海之有潮汐，到时候就会涨落，即意味



着星体每到一定时候就会有明显的运行变动。这些与实情既不相符,而且把天地写成一个高高在上,一个低低在下,两者都凝固不动,就像炼丹的炉鼎那样。而浑天论则认为整个天体是浑旋无端的,有时它旋转到地的上面,有时又旋转到地的下面。因此葛洪对《安天论》的批判,本质上是对魏伯阳的化学宇宙模型蕴涵着的盖天说的模式的批判。对于《穹天论》和《昕天论》,葛洪没有加以评论。《穹天论》主要从浑天说出发,却因宣夜说而作,因为他强调“天形穹隆如鸡子,幕其际,周接四海之表,浮于元气之上”。即一个穹隆形的蛋壳,四周与大海相接,其内中充满着元气,将天浮在空中。《昕天说》认为:“人为灵虫,形最似天,今人颐前移临胸,而项不能覆背。近取诸身,故知天之体南低入地,北则偏高。”此说也是想对宣夜说有所发明。可以看出,如果对浑天论没有什么批评或扭曲,葛洪是不怎么在意的。所以《晋书·天文志》以为这些宇宙论“皆好奇徇异之说,非极数谈天者也”。

至于能“极数谈天”者,撰志者认为还是只有传统的盖、浑二论,大概这也是葛洪的看法,但他不支持盖天说,而是想从批判盖天说中寻求一个符合浑天模式的化学宇宙模型。恰好东汉著名学者王充在其大著《论衡》中,写了一篇《说日篇》,这篇文章主要反映了王充的宇宙观点。王充于这篇论文中,对当时主要的三个宇宙学说都进行了责难,但是他自己理想的宇宙模型,却没有建立起来。现在的讨论,只能范围在盖、浑两说之间。《晋书·天文志》恰恰就集中在这一点上:“至于浑天理妙,学者多疑。”要对浑天之论加以论述,释除众疑,其表叙方法,一如葛洪之所惯用,先以说者之论开始,然后加以辩明。所以《晋书·天文志》写道:



汉王仲任据盖天之说,以驳浑仪云:“旧说天转从地下过。今掘地一丈辄有水,天何得从水中行乎?甚不然也。日随天而转,非入地。夫人目所望,不过十里,天地合矣。实非合也,远使然耳。今视日入,非入也,亦远耳。当日入西方之时,其下之人亦将谓之中也。四方之人,各以其近者为出,远者为入矣。何以明之?今试使一人把大炬火,夜行于平地,去人十里,火光灭矣,非灭也,远使然耳。今日西转不复见,是火灭之类也。日月不员也,望视之所以员者,去人远也。夫日,火之精也;月,水之精也。水火在地不员,在天何故员?”故丹阳葛洪释之曰:《浑天仪注》云:“天如鸡子,地如鸡中黄,孤居于天内,天大而地小。天表里有水,天地各乘气而立,载水而行。周天三百六十五度四分度之一,又中分之,则半覆地上,半绕地下,故二十八宿半见半隐,天转如车毂之运也。诸论天者虽多,然精于阴阳者少。张平子、陆公纪之徒,咸以为推步七曜之道,以度历象昏明之证候,校以四八之气,考以漏刻之分,占晷景之往来,求形验于事情,莫密于浑象者也。……若天果如浑者,则天之出入行于水中,为的然矣。故黄帝书曰:“天在地外,水在天外”,水浮天而载地者也。又《易》曰:“时乘六龙。”夫阳爻称龙,龙者居水之物,以喻天。天,阳物也,又出入水中,与龙相似,故以龙比也。圣人仰观俯察,审其如此,故《晋》卦坤下离上,以证日出于地也。又《明夷》之卦离下坤上,以证日入于地也。《需》卦乾下坎上,此亦天入水中之象也。天为



金，金水相生之物也。天出入水中，当有何损，而谓为不可乎？故桓君山曰：“春分日出卯入酉，此乃人之卯酉。天之卯酉，常值斗极为天中。今视之乃在北，不正在人上。而春秋分时，日出入乃在斗极之南。若如磨右转，则北方道远而南方道近，昼夜漏刻之数不应等也。”后奏事待报，坐西廊庑下，以寒故暴背。有顷，日光出去，不复暴背。君山乃告信盖天者曰：“天若推磨右转而日西行者，其光景当照此廊下，稍而东耳，不当拔出去，拔出去，是应浑天法也，浑为天之真形，于是可知矣。”然则天出入水中，无复疑矣。又今视诸星出于东者，初但去地小许耳。渐而西行，先经人上，后遂西转而下焉，不旁旋也。其先在西之星，亦稍下而没，无北转者。日之出入亦然。若谓天磨右转者，日之出入亦然，众星日月宜随天而回，初在于东，次经于南，次到于西，次及于北，而复还于东，不应横过去也。今日出于东，冉冉转上，及其入西，亦复渐渐稍下，都不绕边出去，了了如此，王生必固谓不然者，疏矣。

今日径千里，圆周三千里，中足以当小星之数十也。若日以转圆之故，但当光耀不能复来照及人耳，宜犹望见其体，不应都失其所在也。日光既盛，其体又大于星多矣。今见极北之小星，而不见日之在北者，明其不北行也。若日以转远之故，不复可见。其北入之间，应当稍小，而日方入之时乃更大，此非转远之征也。王生以火炬喻日，吾亦将借子之矛以刺子之盾焉。把火之人去人转远，其光转微，而日月自出至入，不渐小也。王生以火喻之，谬矣。



又日之入西方，视之稍稍去，初尚有半，如横破镜之状，须臾沦没矣。若如王生之言，日转北去有半者，其北都没之顷，宜先如竖破镜之状，不应如横破镜也。如此言之，日入西方，不亦孤子乎？又月之光微，不及日远矣。月盛之时，虽有重云蔽之，不见月体，而夕犹朗然，是光犹从云中而照外也。日若绕西及北者，其光固应如月在云中之状，不得夜便大暗也。又日入则星月出焉，明知天以日月分主昼夜，相代而照也。若日常出者，不应日亦入而星月亦出也。又按《河》、《洛》之文，皆云水火者，阴阳之余气也。夫言余气，则不能生日月可知也，顾当言日阳精生火者可耳。若水火是日月所生，则亦何得尽如日月之员乎？今火出于阳燧，阳燧员而火不员也；水出于方诸，方诸方而水不方也。又阳燧可以取火于日，而无取日于火之理，此则日精之生火明矣，方诸可以取水于月，而无取月于水之道，此则月精之生水了矣。王生又云远故视之员。若审然者，月初生之时及既亏之后，何以视之不员乎？而日食或上或下，从侧而起，或如钩至尽。若原始减员，不宜见其残缺左右所起也。此则浑天之理，信而有征矣。

以上很长的一段引文，实际上是葛洪将盖天和浑天两说，关于宇宙形态上的主要差别作了叙述。在他的描述中，要紧的是这几件事：第一，天体是旋转运行的。由于天要转到地表之下，就会有一个天要从水中穿行的问题。由于这个问题不得解决，浑天说就不能正式成立。葛洪在这个很难回答的



问题上,正面地、直接地作了明确的回答。虽然回答得振振有词,大家知道他的回答却是不符实际的。但他的前提是根据《黄帝书》之“天在地外,水在天外”,所以得出“水浮天而载地”的结论,据此而做回答,当然不可能求得正确的天地结构理论。但他的这个辩论,说天在水中行进没有什么不可以,有什么可大惊小怪的呢?却捍卫了浑天说。第二,他根据自己的实际观察描述了日月星辰的东升西落,具体分析、批判了盖天说日月星辰在天上运转的理论。他还引用了桓谭当年对扬雄说过的话,对盖天说论天体如推磨右转,而太阳却如磨上爬行的蚂蚁,与天相对左行(西行)的理论,根据实际情况(太阳光的移转)进行了分析,指出浑天说的合理。这种根据实际观察,对以往理论进行分析批判,而得出可靠的结论。由此可见葛洪为浑天说所做的辩驳,正是继承了桓谭、扬雄,还有张衡等人的思想体系,成为汉晋以来的一支鲜明夺目的学术发展的流派之后劲。第三,特别提出了日月和水火的关系,并加以讨论。葛洪认为水火乃阴阳之余气,水火可以用阳燧和方诸从日月取之,却不能从水火中取得日月。故云日精生火而月精生水。又讨论了日、月形状与水、火形状的关系,从而又转了话题,批判王充所论日月之皆具圆形是因“远故视之圆”的论点。对于这一串看来与浑天说关系并不直接,也不涉及要害的事情如此认真讨论,充分反映了葛洪对于化学宇宙论模式的关注。他思考的是《参同契》模型中坎离如何匡廓,水火如何既济,也就是炼丹的火候关节。可以看到,他从宇宙论的角度探讨这个课题,进展不是很令人鼓舞的。宇宙天地的造化到底是个什么情况,他肯定认为绝不是盖天论者所以为的那样,天在上而地在下,日月在天上流转就可以造就的。他肯



定认为天体的旋转运行会参与到宇宙天地的造化中来,而且他十分关注天体在水中运行对造化的作用,当时他以为这应是无可争辩的事实。

葛洪在宇宙论方面的研究,其着重点在于对炼丹的关系,因此在探讨关于化学宇宙模式时,他更多地关注于所传炼丹术的实际单方,想从这些实际单方中窥探出天地造化功夫是如何体现的。他发现各家炼丹术中,多少都贯穿了天地造化之功的原则,有些只是术士们的想象,有些则是炼丹家的思考。例如在内篇《金丹》中说了多种丹经,其中有《五灵丹经》一卷,讲到“用丹砂、雄黄、雌黄、石硫磺、曾青、矾石、慈石、戎盐、太一禹余粮,亦用六一泥,及神室祭醮合之,三十六日成”。这里说的“神室”,按陈国符《中国外丹黄白法考》所考云:“上下土釜,入药密封,即称神室,是中胎即系神室。”又引《云笈七签》卷七十三《金丹金碧潜通诀》云:“神室设位,变化乎其中。神室者上下釜也,设位者雌雄配合之密也。变化为砂汞。”又云:“神室有所象,鸡子为形容。”<sup>①</sup>釜就是现在所说的锅子,颜师古注云“釜,所以炊煮也。”炼丹主要取土釜,把上下两个土釜密接起来,组合成蛋形,犹如浑天如鸡子。陈国符《中国外丹黄白法考》于《混沌》题下引北宋《感气十六转金丹法》第八页“鼎乃砂合也,神室乃混沌也。”《诸家丹法》卷二第六页:“中胎所制,其形如圆,如天地未分,混若鸡子,……”是中胎即混沌。但中胎亦称神室,故混沌即神室。《金丹》篇还记有《岷山丹法》,道士张盖踏精思于岷山石室中,得此方也。其法鼓冶黄铜,以作方诸,以承取月中水,以水银覆之,致日精火其中,

① 上海古籍出版社1997年12月第1版,第37页。





常服之不死。又取此丹置雄黄铜燧中,覆以汞曝之,二十日发而治之,以井华水服如小豆,百日,盲者皆能视之,百病自愈。这里谈到取日精火和月精水以炼制丹药,可见葛洪在宇宙理论中那么认真地讨论日月水火的关系,是有他对丹方的调查研究的基础的。这里反映了葛洪的工作具有较为严格的科学态度。他没有采用那时热门的《周易》象数和星占学的术语系统,因为他一方面不感兴趣,另一方面他也没有搞清楚宇宙天地造化功能到底是个什么情况。他不满意于表面的、外部的、形式的比附,更不满意似是而非的联系。因此陈国符指出:“东晋葛洪《抱朴子》述金丹,不用阴阳五行之说,不用龙虎、真铅、真汞等名词,亦不援引《参同契》《龙虎经》等。”葛洪实际上进入了一个巨型课题的研究,凭他个人的才智和热情完成此项工程几乎是不可能的。他留下了数以百计的经他整理过的单方,留下了对宇宙论和星体方面研究的材料,和与这些相关的研究资料,成为重要的历史资源、宝贵的历史财富。

### 第三节 医药研究

《抱朴子内篇·杂应》中说:“养生之尽理者,既将服神药,又行气不懈,朝夕导引,以宣动荣卫,使无辍阕,加之以房中之术,节量饮食,不犯风湿,不患所不能,如此可以不病。但患居人间者,志不得专,所修无恒,又苦懈怠不动,故不得不有疹疾耳。若徒有信道之心,而无益己之业,年命在孤虚之下,体有损伤之危,则三尸因其衰月危日,入绝命病乡之时,招呼邪气,妄延鬼魅,来作殃害。其六厄并会,三刑同方者,其灾必大。其尚盛者,则生诸疾病,先有疹患者,则令发动。是故古之初



为道者,莫不兼修医术,以救近祸焉。”他认为生活在自然状态下的人们,生病几乎是不可避免的,即使修道之士也是如此。当然可能有人不会生病,但必须符合他提出的条件,即行气不懈、朝夕导引、节量饮食、不犯风湿等等,还有更重要的是“既将服神药”。无论人对己,有病就要治疗,修道者对于治疗疾病是无可回避的。可是他在游历的过程中,阅见流移俗道士数百人,这些人大多不识此理,亦不大知道治病之方,自己患病更是不知如何处置。葛洪认为道者要能治病、用药,无论对于道教的传播,或是对于修道者自身的修炼,都是必要的。东晋和以后的南北朝时代,道教徒都兼修医术。更因其时道教在士族阶层传播,故而士族子弟有不少知医者。但葛洪作为道教学者,主要强调的是养生,在努力追求长生的前提下进行防病治病,即“既将服神药,又行气不懈,朝夕导引”的信道者,如果未能注意而患起病来,也不能掉以轻心。因而其对医药的研究与对神仙方术的研究,往往难以分割。陈国符指出:葛洪谓治金丹者宜兼修医术,故历代著名外丹家皆为著名医学家,如葛洪、陶弘景、孙思邈、张元素等<sup>①</sup>。接着又说:“盖外丹术与医术初无区别,二者分派,疑始自金宋耳。”

不过这只是葛洪医药学思想的一个方面,或者说是一个主要方面;他的医学思想还有另一个主要方面,就是他很注意医药要面向社会低层,在这方面他的表现也是突出的。可能葛洪考虑到医术为道教传播的主要手段之一,所以他责怪那些流移俗道士不能为人治病,似乎他关心的是道教的发展。

<sup>①</sup> 见《道藏源流考》附录五之七,1963年12月第1版,1985年11月第2次印刷下册,第397页。



但从前面几章的叙述可知,若究其本质,葛洪考虑的则是个体生存和群体生存之间的关系问题,如果社会处于混乱状态,再加上疾疫流行,人命如露珠,朝不保夕,哪里还有什么修炼得道可言。而且葛洪百般强调,即使是修炼,在修炼尚未得有小成时,患了病也还得医治。何况在奔波流浪的道路上,葛洪亲眼看到了太多的死亡,太多的人命受到糟践。故而恰如他研究丹药大方一样,他认真考察了当时有名的药方。他写道:“余见戴霸、华佗(佗)所集《金匱绿囊》、《崔中书黄素方》及《百家杂方》五百许卷,甘胡、吕傅、周始、甘、唐通、阮河南等<sup>①</sup>,各撰集《暴卒备急方》,或一百十或九十四或八十五或四十六,世人皆为精悉,不可加也。余究而观之,殊多不备,诸急病甚尚未尽,又浑漫杂错,无其条贯,有所寻按,不即可得。而治卒暴之候,皆用贵药,动数十种,自非富室而居京都者,不能素储,不可卒办也。又多令人以针治病,其灸法又不明处所分寸,而但说身中孔穴荣输之名。自非旧医备览《明堂流注偃侧图》者,安能晓之者?余所撰百卷,名曰《玉函方》,皆分别病名,以类相续,不相杂错,其《救卒》三卷,皆单行径易,约而易验,篱陌之间,顾盼皆药,众急之病,无不毕备,家有此方,可不用医。医多承袭世业,有名无实,但养虚声,以图财利。寒白退士,所不得使,使之者乃多误人,未若自闲其要,胜于所迎无知之医。医又不可卒得,得又不肯即为人使,使媵理之微疾,成膏肓之深祸,乃至不救。且暴急之病,而远行借问,率多枉死矣。”(《抱朴子内篇·杂应》)由此可见,晋代医药学只在士族阶层

① 参见胡浮琛《魏晋神仙道教》,人民出版社1989年6月第1版,1990年3月第2次印刷,第273页。



有所发展,社会底层之医药则十分简陋,大概只能靠原始巫术或道士符水来救急。葛洪对当时有名的药方,经过他批判性的研究和选择后,他编撰了一百卷的《玉函方》。在此基础上他又撰写了八卷《肘后备急方》,一部甚有影响的著述。葛洪在《肘后备急方》序言中写道:他“省仲景、元化、刘戴秘要、金匱、绿秩、黄素方,近将千卷。患其混杂烦重,有求难得,故周流华夏九州之中,收拾奇异,捃拾遗逸,选而集之,便种类殊,分缓急易简,凡为百卷名曰《玉函》。……又见周、甘、唐、阮诸家,各作备急,既不能穷诸病状,兼多珍贵之药,岂贫家野居所能立办。又使人用针,自非究习医方,素识明堂流注者,则身中荣卫尚不知其所在,安能用针以治之哉。余今采其要约,以为《肘后救卒》三卷,率多易得之药,其不获已须买之者,亦皆贱价草石,所在皆有。兼之以灸,灸但言其分寸,不名孔穴,凡人览之,可了其所用。……世俗苦于贵远贱近,是古非今,恐见此方无黄帝、仓公、和、鹊,逾跼之目,安可强乎。”这里写的虽与前引内篇《杂应》所写大体相同,然而这里更加强强调了为社会底层人民,强调了从实际出发和求得实际效果。因而也产生了较大的社会效应。陶弘景据以增补为《肘后百一方》,其序云:“太岁庚辰,隐居曰:余宅身幽岭,迄将十载,虽每植德施功,多止一时之设,可以传方远裔者,莫过于撰述,见葛氏《肘后救卒》,殊足申一隅之思。……方术之书,卷轴徒烦,拯济殊寡,欲就披览,迷惑多端。抱朴此制,实为深益,然尚缺漏未尽,辄更采集补阙,凡一百一首,以朱书甄别,为《肘后百一方》。”<sup>①</sup>后

① 以上引自姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史汉魏两晋卷》第十九章第二节,科学出版社2002年第1版,第579页。



又经金代杨用道补充以唐慎微《证类本草》诸方,成《附广肘后方》,一直绵延不绝。由这一发展过程可见葛洪这项工作之影响,不仅是他对时代的贡献,而且也是对祖国医药学的贡献。

对于金丹家葛洪而言,主要是炼制金丹大药,因为只有炼得金丹大药才能获得长生。但在炼得金丹大药之前,在葛洪看来,修炼者最主要的禁忌,就是不伤不损。生病就是最大的损伤,他说:“神农曰:‘百病不愈,安得长生?’信哉斯言也。”(《极言》)所以人们尽量保持健康的体躯,才是最重要的。葛洪对此予以极大的注意,除了关注疾病的治疗,即有病治病之外,还要注意防止疾病的产生。《抱朴子内篇·至理》云:“夫人所以死者,损也,老也,百病所害也,毒恶所中也,邪气所伤也,风冷所犯也。”他称此为六害,免此六害的办法,也可以靠药物,也可以通过将服药物、导引行气、还精补脑、思神守一等修炼方法,也要注意饮食有度,兴居有节,或许还可以搞一些柱天禁戒、带佩符印等,总之避开一切可能伤害生命的事件。这里避六害的办法中的较为神秘性的内容,葛洪大约也是得自民间某种巫术的遗留,例如他对三尸神、灶神等民间传说,又据某些典籍如《易内戒》、《赤松子经》、《河图记命符》说的天地有司过之神等,虽然他自己也不能审此事之有无,但他也加以采纳。前已说及葛洪跟扬雄一样,在反对天命论上,常常是动摇的。葛洪对于生死的探讨,进一步论及人体,说:“夫有因无而生焉,形须神而立焉。有者,无之宫也。形者,神之宅也。故譬之于堤,堤坏则水不留矣。方之于烛,烛糜则火不居矣。身劳则神散,气竭则命终。根竭枝繁,则青青去木矣。气疲欲胜,则精灵离身矣。”葛洪将其医学思想进一步理论化,从人体的根本上加以考察。他认为人是由形和神两者组合而成,形



为神之宅,神为形之主。如果有一个强健的形体,就可以接纳下优异的神明;当然有一个坚强的神明,就会要求一个强健的体魄。因此他从养生和医疗两个角度,都要求对形和神两个方面加以关注。从医疗的角度来说,前面的叙述主要是关于形体治疗方面,也即是直接治疗疾病。对此他作出了杰出而有效的贡献。但从他的医学思想来说,并不以为这就是其全部医学,他还要进一步从神明的角度来考虑疾病的治疗方法。他首先指出:人体的疾病与其身的神明有很大关系。他认为有人能耐得住酷风严寒,有的人就耐不住,其原因盖由于人的体质不同,他说:“风冷暑湿,不能伤壮实之人,徒患体虚气少者,不能堪之,故为所中耳。……非冷气之有偏,盖人体有不耐者耳。”<sup>①</sup>这里他说体虚气少的人,体质就会差些。可能他也会认为人的体质差别有先天的因素,不过他强调的却是人们对自己身体不能有效地关注所致。对自身身体之不能有效关注,是为无道。故说:“由兹以观,则人之无道,体已素病,因风寒暑湿者以发之耳。苟能令正气不衰,形神相卫,莫能伤也。”<sup>②</sup>所以他认为人们都把已然得病才作为疾患开始,而不能从虽还不能明显看出疾病之症候,但已然气衰血减,或根源已丧,这时就要注意修道炼养。内篇《地真》说道:“是以至人消未起之患,治未病之疾,医治于无事之前,不追之于既逝之后。”所谓修道炼养,首先就是以不伤为本。要求“不伤”听起来总是有点儿消极,葛洪也确实列举了十余条受伤之事例,如“才所不逮,而困思之,伤也;力所不胜,而强举之,伤也;悲哀

① 《抱朴子内篇·极言》。

② 《抱朴子内篇·极言》。



憔悴,伤也;喜乐过差,伤也;……积伤至尽则早亡,早亡非道也。”所以他提出的养生之方,诸如“睡不及远,……卧不及疲,先寒而衣,先热而解,不欲极饥而食,食不过饱;不欲极渴而饮,饮不过多。……不欲甚劳甚逸”、“五味入口,不欲偏多”等亦不下数十种。这些看来消极的养生之方,却是养神明的重要方法。从其积极方面来看,果然要依其养生方的要求一一做到,确实要有一番修炼工夫,即要认真修道。葛洪言道:“故治身养性,务谨其细,不可以小益为不平而不修,不可以小损为无伤而不防。凡聚小所以就大,积一所以至亿也。若能爱之于微,成之于著,则几乎知道矣。”当然众所周知,葛洪的形神关系理论是与长生成仙的思想密切相关,因此他将“将服药物”这一条看得很重,有此一条,即意味着已经投入金丹大药的炼制,进入了修道的程序和训练。在葛洪来说,如若进入了这个程序,就是处于一种神疗的状态。神疗的方法不可能与形体治疗作出截然的区别,神疗也需要用药物,也需要用到治疗疾病的一些手段,在《极言》中葛洪概括地说道:“是以善摄生者,卧起有四时之早晚,兴居有至和之常制;调利筋骨,有偃仰之方;杜疾闲邪,有吞吐之术;流行荣卫,有补泻之法;节宣劳益,有与夺之要。忍怒以全阴气,抑喜以养阳气。然后先将服草木以救亏缺,后服金丹以定无穷,长生之理,尽于此矣。”

前面已经提到道家关于人体与宇宙论相关的思想,特别是金丹派的,李约瑟称之为化学宇宙模型的理论。葛洪对于化学宇宙模型的考虑,是从宇宙理论本身和对众多金丹大药单方两方面的研究着手,试图对宇宙天地的造化之本质作出探讨。这一探讨比较集中在他晚年,即当他在罗浮山炼丹和著述不辍时。大概这项研究工作课题太大,葛洪未能进行到



底,即已逝世。但在这个方面的工作,对葛洪的医学思想也有深刻的影响。首先从《宣夜说》的“日月众星,自然浮生虚空之中,其行其止皆须气焉”,即宇宙天空充满了大气,日月众星都存在于大气之中。同样葛洪认为天地万物皆生存于大气之中,一切生命皆须大气而生存。所以他在内篇《至理》中说:“夫人在气中,气在人中,自天地至于万物,无不须气以生者也。”然自魏晋以来,行气与人体的关系亦日益被人们看重,如魏文帝曹丕在其《典论》中就反映了这种情况,其说曰:“甘陵、甘始,善行气,老有少容。”嵇康在其著名的《养生论》中写道:“呼吸吐纳,服食养身,使形神相亲,表里俱济也。”葛洪以为气之对人体还有更为重要的作用,只要学会行气,就可以内以养身,外以却恶。他以为这是百姓日用却不知。他还以为行气可以禳天灾,禁鬼神,禁虎豹蛇蜂,禁金疮止流血,禁白刃,还能续骨连筋。更神一点,如左慈、赵明等以气禁水,水为之逆流一二丈。由此葛洪说道:“夫气出于形,用之其效至此,何疑不可绝谷治病,延年养性乎?”因此行气法也是形神治疗中的一大门类。葛洪在内篇《释滞》中说道:“欲求神仙,唯当得其至要,至要者在于宝精行气,服一大药便足,亦不用多也。”即是说行气不仅仅是治疗、养生乃至一些法术的重要的方法,这里又指出要求得成神仙,行气乃是至要三事之一。行气自然不止一法,或有治百病之行气,或有禁蛇蜂虎豹之行气,或有禁刀兵白刃止疮血之行气,或有居水中行水上之行气,或有避饥渴之行气,当然还有延年益寿、求得成仙之行气。葛洪认为无论行气之法有多少,“其大要者,胎息而已。得胎息者能不以鼻口嘘吸,如在胞胎之中,则道成矣。”葛洪所阐述的行气,带着明显的宇宙论含义,所谓胎息就是在相对封闭的范围内





进行行气活动,而这相对封闭的范围,即犹如人之胞胎,也犹如鸡子,犹如浑天。葛洪说:“初学行气,鼻中引气而闭之,阴以心数至一百二十,乃以口微吐之,及引之,皆不欲令己耳闻其气出人之声,常令人多出少,以鸿毛著鼻口之上,吐气而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数,久久可以至千,至千则老者更少,日还一日矣。”(内篇《释滞》)练习行气,当尽量保持在相对封闭的状态,尽量模拟一个混沌的状态,唯一与外界的联系就是以鼻引气入体内,又以口微吐之,引气吐气都要非常轻微,不使自己感觉得到,引吐之间的闭气时间,却要不断地增长。这样的操作方法,为何就会使得操作者身体取得惊人的变化和得到超人的能力,葛洪未加解释。他只举了一例说:“予从祖仙公(葛玄),每大醉及夏天甚热,辄入深渊之底,一日许乃出者,正以能闭气胎息故耳。”(内篇《释滞》)

葛洪的成仙至要三事,除行气、服金丹之外,还有宝精一事。宝精之术亦称房中术,他说道:“房中之法十余家,或以补救伤损,或以攻治众病,或以采阴益阳,或以增年延寿,其大要在于还精补脑一事耳,此法乃真人口口相传,本不书也,虽服名药,而复不知此要,亦不得长生也。”在内篇《微旨》中,有问:“闻房中之事,能尽其道者,可单行至神仙,并可以移灾解罪,转祸为福,居官高迁,商贾倍利,信乎?”抱朴子曰:“此皆巫书妖妄过差之言,由于好事增加润色,致令失实。……夫阴阳之术,高可以治小疾,次可以免虚耗而已。其理自有极,安能致神仙而却祸致福乎?人不可以阴阳不交,坐致疾患。若欲纵情恣欲,不能节宣,则罚年命。善其术者,则能却走马以补脑,还阴丹以朱肠,采玉液于金池,引三五于华梁,令人老有美色,终其所禀之天年。”房中之术的大要在于还精补脑,能却走马



以补脑,还阴丹于朱肠。这些都反映了一种封闭性状态中的运转,精液不能外泄,而是引导至补脑。王明于《抱朴子内篇校释》之《微旨》篇注引《黄庭内景经》云:“留胎止精可长生”,内篇《极言》有云:“服阴丹以补脑”。阴丹和精液都是指“精”,精和气都是养生之至要,又都要在体内运转,如同宇宙天地浑一。行气时的相对封闭状态,对外保留鼻息口呼;还精补脑也处于相对封闭状态,对外则由阴阳交接。故而宝精之道,也跟行气之道一样,与宇宙论的含义相关。

本节开头就引了《抱朴子》的话,即是善于养生者,还要朝夕导引,宣动荣卫,使无辍阂。导引是养生修炼的一种手段,也是防病治病的重要手段。第二章里已经讨论过关于导引的一些事,主要是讨论其于养生和修炼方面,这里只是补充性地说一下导引之于治病。在内篇《至理》中,葛洪说:“有吴普者,从华佗受五禽之戏,以代导引,犹得百余岁。”他又举汉代张良之事说:“昔留侯张良,……将弃人间之事,以从赤松游耳,遂修导引。”盖因《史记·留侯世家》说:“张良多病,未尝特将也,常为画策臣,时时从汉王。”即是张良因体弱多病,不能领兵接战,常留在汉王身边出谋划策,战后想从赤松子学仙道,则首先学导引之术以治病健身。关于导引健身治病的原理,葛洪曾作过解释:“道以为流水不腐,户枢不蠹,以其劳动故也。若夫绝坑停水,则秽臭滋积;委木在野,则虫蝎太半。真人远取之于物,近取之于身,故上天行健而无穷,七曜运动而能久,小人习劳而湛若,君子优游而易伤,马不行而脚直,车不驾而自朽。导引之道,务于祥和,俯仰安徐,屈伸有节。导引秘经,千有余条,或以逆却未生之众病,或以攻治已结之笃疾。行之有效,非空言也。……导引,一则以调营卫,二则以消谷水,三则



排却风邪，四则以长进血气。故老君曰：天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。言人导引摇动，而人之精神益盛也。导引于外而病愈于内，亦如针灸攻其荣俞之源，而众患自除于流末也。”<sup>①</sup>当然从运动与健康的关系而言，葛洪对导引的理论阐明是有意义的。他也将导引之法与天地宇宙作了联系，导引是以运动为主，犹如天体不停地转动，七曜的运行不息。最后还要引老子天地之间犹如风箱的话，将之与宇宙模式联系起来，这个宇宙模式显然与天地间充满着大气的浑天模式是一致的，大气在天地间往来，运行不绝。此处堪可注意者，葛洪将导引与经络说联系起来，中医经络学说认为经络是人体气血运行经过联络的通路，古人把经络比作水流，故经络脏腑之气输注聚集于体之表所在，即是荣俞穴位等等。《灵枢经·九针十二原》云：“所出为井，所溜为荣，所注为俞，所行为经，所入为合。”导引的效果如同针灸，对体内之气血的运行，也能起到宣通的作用。

葛洪对于人体总是处于审慎警惕的状态，即使对于那些修炼有素的人，他认为也不能有丝毫松懈。他说：凡人都要“常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也。以聪明大智，任经世济俗之器，而修此事，乃可必得耳。浅近庸人，虽有志好，不能克终矣。故一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭即

① 引自《云笈七签》卷三十六《杂修摄》“玄鉴导引法”，齐鲁书社1988年9月第1版，第201页中。



身死,死者不可生也,亡者不可存也。是以至人消未起之患,治未病之疾,医之于无事之前,不追之于既逝之后。民难养而易危也,气难清而易浊也。故审威德所以保社稷,割嗜欲所以固血气。然后真一存焉,三七守焉,百害却焉,年命延矣。”<sup>①</sup>葛洪将治国模式和保健模式对应起来,即将治疗原则和治国原则对应起来,说明他对养生采取了一种积极主动的路线。在上一章里,已经讲了葛洪治理国家的法家思想,在养身方面,他似乎也很看重法家的思想精神。对于影响身体的嗜欲,就要象清除违法行为那样坚决革除,使得一切危害身体的恶害都不敢侵入人体。作为宫室百官的腑脏和骨节,如有腐朽损坏,就得坚决除掉。这与那时外科学的发展当有密切关系。据说华佗是外科方面的祖师,《后汉书》卷八十二《华佗传》载:“若疾发结于内,针药所不能及者,乃令先以酒服麻沸散,既醉无所觉,因剖破腹背,抽割积聚。若在肠胃,则断截湔洗,除去疾秽,既而缝合,傅以神膏,四五日创愈,一月之间皆平复。”陈寿《三国志》记载了华佗治疗的十六个病例,属于外科的有三例,其中包括开腹术、取死胎和治一士大夫病。后来由于士大夫多服食五石散,晋代医家皇甫谧就曾服用,据他自称:“服寒石药,违错节度,辛苦荼毒,于今七年。”他说起服五石散的后果,是非常可怕的,诸如隆冬裸袒食冰,当暑烦闷;或暴发不常,夭害年命;或舌缩入喉,痈疮陷背;或脊肉烂溃等等。由于痈疽病特多,所以当时治疗痈疽的外科手术比较普遍。葛洪认为清除溃烂了的机体是刻不容缓的,否则将会导致整体性的坏死,导致生命的危亡。葛洪之将治国与治病连接起来,与

① 《抱朴子内篇·地真》。



他强调的明应先于仁、明应高于仁是相关的。治病更应该对于病理病情、治疗方法、药物及其处理等等有明确的了解,故尤须明字当先。对于那些坏疽和毁伤了机体部分,则不能怕疼畏悛,必须立即割除,犹如清除罪犯和腐败的官吏那样,以保证整个机体的健康和不伤不损。

葛洪的医疗思想是与他的养生成仙的理论相配合的,但并不因此怠忽对一般疾疫的研究和治疗,他所撰著的《玉函方》和《肘后要急方》都是当时最佳医书,而且在医学史上是具有重要意义的,这些一如前述。除了其医学成果外,他的医疗著作一个很重要的特点就是面对社会下层,为穷苦人民,为偏远地区人民,为缺医少药者着想,正如其《肘后要急方》里所言:“皆单行径易,约而易验,篱陌之间,顾盼皆药,众急之病,无不必备,家有此方,可不用医。”然而葛洪的医学思想里,不时也有鬼神的成分,大都与道教的法术有关,法术在其治疗和医药置备不时要提到。他的医学基础既是基于养生成仙,当然就会杂有道教的内容,因此葛洪的医学被列为道教的医学系统。但是正如本节所述,葛洪的医学思想要远远超出道教的医学系统。

## 第四节 法术概要(一)

葛洪在《抱朴子内篇》中,不厌其烦地辩明神仙之必有,长生之可得。他的主要根据一是古代的记述;二是流传的事例;三是当时的法术。对于古代的记述葛洪还是很审慎的,他主要相信的古代书籍,例如刘向撰写的《列仙传》,他认为“刘向博学则究微极妙,经深涉远,思理则清澄真伪,研核有无,其所



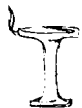
撰列仙传,仙人七十有余,诚无其事妄造何为乎? 遼古之事,何可亲见,皆赖记籍传闻于往耳,《列仙传》炳然其必有矣。”(内篇《论仙》)他也相信司马迁的《史记》,或因扬雄称颂司马迁之故。扬雄《法言·重黎》:“或问周官,曰立事;左氏,曰品藻;太史迁,曰实录。注曰:不虚美,不隐恶。”<sup>①</sup>对于流传的事例,葛洪也是比较谨慎的,除对自己亲眼所见者,都要加以检验,在内篇《对俗》篇中他说道:“余数见人以方诸求水于夕月,阳燧引火于朝日,隐形以沦于无象,易貌以成于异物,结巾投地而免走,针缀丹带而蛇行,瓜果结实于须臾,龙鱼灑灑于盘盂,皆如说焉。”这里葛洪认为都是事实,故云“皆如说焉”。其实在第二章里已经讲过,上述数见种种大部分是魔术,当其时由于葛洪热衷于宣讲神仙必有而长生可得,对此种实很低级的魔术,他竟然十分相信而看重。其第三类依据则是传统的道教法术,在内篇《杂应》《登涉》等中,除了说到服药、服气吞气、辟谷等术,这些虽不能令人长生不死,但亦能维持健康或延年益寿,且为服金丹大药得长生成仙作了良好的准备。还介绍了坚齿、聪耳、明目和彻视之道,介绍了为道者避开疾病之原理和方术,还讲了避寒、避热之法术。进一步还介绍了避五兵之道、隐沦之道、登峻涉险远行不极之道、避兵之道、避瘟疫之道等,又介绍了预知未来吉凶、安危去就、全身之道,还有人山登山之道,避山精树怪之道,避蛇虺之道,避虎狼之道,避诸毒恶之道,避山川庙堂百鬼之法,步行水上或久居水中之法等等。这些道术法术实施时有不少是跟医药学相关的,例如

<sup>①</sup> 见《二十二子》,上海古籍出版社1987年5月1版第2次印刷,第822页上。



服食何种药物等,这些本节将不加叙述。本节只讲那些法术或术数方面的内容。法术本质上只是远古时代巫术的遗留,道教在其发展过程中,学习和发展了这些巫术,形成了道教的法术。对于这些法术,葛洪认为它们对于长生成仙的作用不大,或者不甚相干,所以并不看重。但法术毕竟是道教活动的重要内容,葛洪对之也不能不予理睬,甚至他对这些法术也无法判定其有无。例如隐沦之道,就是隐身大法,在道教中是五大神道之一,葛洪在内篇《杂应》篇中写道:“神道有五,坐在立亡其数焉。然无益于年命之事,但在人间无故而为此,则致诡怪之声,不足妄行也。可以备兵乱危急,不得已而用之,可以免难也。”

葛洪所论及的法术,主要涉及的方面正是他不喜欢的某些内容,诸如星书、算术、九宫、三棋、太一、飞符之属。后来学习过,但并没有深入研究,故自称仅仅粗略知道的风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法。还有另外一些内容,如符录、印章、咒语、步法、存思等。在前面叙述的各种道术中,就是这些法术方面的综合施行。比如隐沦之道,葛洪承其老师所授,云:“郑君云,服大隐符十日,欲隐则左转,欲见则右回也。或以玉飴丸涂人身中,或以蛇足散,或怀离母之草,或折青龙之草,以伏六丁之下;或入竹田之中,而执天枢之壤,或造河龙石室,而隐云盖之阴;或伏清泠之渊,以过幽阙之径;或乘天一马以游紫房;或登天一之明堂;或入玉女之金匱;或背辅向官,立三盖下。……”这里使用到的法术,诸如符录、药物、九宫、星算、风角、望气等等,还要附带配合以体态变动。葛洪不喜欢星算,但他对星算却比较相信,他提出人在结胎受气时,碰上什么星宿,就决定了他的命运和归宿。在内篇《塞难》篇中说:“命之修短,实由所值,受气结胎,各有星宿。”他在辟五兵之道



中主要就是用星占,他说:“吾闻吴大皇帝曾从介先生受要道云,但知书北斗字及日月字便不畏白刃。帝以试左右数十人,常为先登锋陷阵,皆终身不伤也。郑君云,但诵五兵名亦有验。刀名大房,虚星主之;弓名曲张,氏星主之;矢名彷徨,荧惑星主之;剑名失伤,角星主之;弩名远望,张星主之;戟名大将,参星主之也。”除用星占外,还用五行术,如说:“以五月五日作赤灵符,著心前。或丙午日日中时,作燕君龙虎三囊符。岁符岁易之,月符月易之,日符日易之。或佩西王母兵信之符,或佩荧惑朱雀之符,或配南极烁金之符,或戴却刃之符,祝融之符。”(以上皆引自内篇《杂应》)故其原理甚明,盖五兵为金,所以用火克之。对于与星数和算术密切相关的六甲历日之法,葛洪不仅熟练应用,而且自成一家。在内篇《仙药》中,有人问服药养性要不要注意合宜与否,他回答说:

按《玉策记》及《开明经》,皆以五音六属知人年命之所在。子午属庚,卯酉属己,寅申属戊,丑未属辛,辰戌属丙,巳亥属丁。一言得之者,官与土也。三言得之者,征与火也。五言得之者,羽与水也。七言得之者,商与金也。九言得之者,角与木也。若本命属土,不宜服青色药;属金,不宜服赤色药;属木,不宜服白色药;属水,不宜服黄色药;属火,不宜服黑色药。以五行之义,木克土,土克水,水克火,火克金,金克木故也。若金丹大药,不复论宜与不宜也。

一言官。庚子庚午,辛未辛丑,丙辰丙戌,丁亥丁巳,戊寅戊申,己卯己酉。

三言征。甲辰甲戌,乙亥乙巳,丙寅丙申,丁酉





丁卯，戊午戊子，己未己丑。

五言羽。甲寅甲申，乙卯乙酉，丙子丙午，丁未丁丑，壬辰壬戌，癸巳癸亥。

七言商。甲子甲午，乙丑乙未，庚辰庚戌，辛巳辛亥，壬申壬寅，癸卯癸酉。

九言角。戊辰戊戌，己巳己亥，庚寅庚申，辛卯辛酉，壬午壬子，癸丑癸未。

（以上引自内篇《仙药》）

按此处所述，实为六十甲子纳音。干支之五行，原先可能是出于时空之考虑，如春季东方甲乙木，夏季南方丙丁火，秋季西方庚辛金，冬季北方壬癸水。后又将戊癸两干列为中央土，中央只是空间方位概念；为了与时间相洽又加了第五季，这第五季的安排则相当费难。《黄帝内经》采取长夏制，即将夏季之最后一个月安排为长夏季，配上中央戊己土。同时将十二支分别纳于五方五季，故有亥子丑属水居北方冬季，寅卯辰属木居东方春季，巳午未属火居南方夏季，申酉戌属金居西方秋季。但这样却无土之安排，自为不洽。于是以居于四季四方之季支，即丑辰未戌配土，于是有甲乙寅卯木，丙丁巳午火，庚申辛酉金，壬癸亥子水，戊己辰戌丑未土。如此土又太多，五行配当仍不能均。于是有取每季季月后十八日为土，使土行和其它四行相均，每一行各得七十二日，如此时间上取得均当。空间或方位上，自也作相应的处理，即在四季方位划出相应度数为土，其余则分别为木（辰）、火（未）、金（戌）、水（丑）。干或支单个的五行属性已定，那么干支对如甲子、乙丑等的五行属性当如何确定？在西汉时扬雄《太玄》之前，实行



的是以干支对中的支的五行属性代表干支对的五行,即《汉书·翼奉传》所言“师法用辰不用日”。《淮南子·天文训》曾因干支对自身有生克相比的关系,提出过:“子生母曰义,母生子曰宝(或保),子母相得曰专,母胜子曰制,子胜母曰困(或伐)。以胜击杀,胜而无报;以专从事而有功;以义行理,名立而不堕;以保蓄养,万物蕃昌;以困举事,破灭死亡。”在作干支推演时,淮南子法采用不普遍。后来就发展出纳音五行。明末学者黄宗羲在其《易学象数论》中指出:“六十甲子纳音,亦从纳甲而生。一律纳五音,十二律纳六十音也。纳音虽同,而立法有三。其本之《内经》者,五音始于金,传火、传木、传水、传土。其叙也,同位娶妻,隔八生子。”其第二法即葛稚川法,上面已直接引于《抱朴子内篇·仙药》。第三法即“扬子云太玄之数,其推纳音以火、土、木、金、水为序”。黄宗羲对葛洪法评论说:“稚川言中央总黄天之气一,南方丹天之气三,北方玄天之气五,西方素天之气七,东方苍天之气九,皆奇数而无偶数。而一之属土,三之属火,五之属水,七之属金,九之属木,亦不知其何义也。”唐李淳风撰《乙巳占》卷十《五音所主占》第七十一云:“洪范五行之数,水、火、木、金、土,盖自顺理。自北徂南,先经后纬。(是先北方一位水,南方二位火,中央五位土,此为经;东方三位木,西方四位金,中央五位土,此为纬。)今五音则宫、征、羽、商、角,宫为声主,以集五音。形其尊卑,故逆自南徂北,先纬而后经。逆顺先后,盖取声形为质也。数兼奇偶,声为响也。阴偶阳奇,独奇阳性动者逆行,情定者顺入,是以有逆顺之理焉。”<sup>①</sup>(阳性动辄逆行。故宫数一于北

① 见商务印书馆《丛书集成初编》。



方,征数三位于东方,羽数五位于中央,商数七位于西方,角数九位于南方。即宫一、征三、羽五、商七、角九。即自南徂北,先纬后经。)李淳风又曰:“按五音所主,以宫为君体,象五行之内土为最尊。即是地与天敌体,故宫于五音为君。宫之先人,盖是火行。君国者必立宗庙行号令,征又为号令,故征次之。土以水为妻,故羽又次之。有妻必有子,故商又次之。物穷则变化而为鬼,刑土者木也,故以角终焉。”<sup>①</sup>盖因五音六属多用于风占,《观象玩占》所引李淳风之语亦本自《乙巳占》,但已改写得通俗多了。《乙巳占》对于葛氏纳音法特别注重,反映唐代道教发展的事实,即因随着道教的发展,道教法术亦普及和发展。

## 第五节 法术概要(二)

除了纳音法外,葛洪在术数上也还多有涉及。在内篇《登涉》中,葛洪说:“天地之情状,阴阳之吉凶,茫茫乎其亦难详也,吾亦不必谓之有,又亦不敢保其无也。然黄帝太公皆所信仗,近代达者严君平、司马迁皆所据用,而经传有治历明时,刚柔之日。古言曰,吉日惟戊。有自来矣。王者立太史之官,封拜置立,有事宗庙,郊祀天地,皆择良辰;而近才庸夫,自许脱俗,举动所为,耻拣善日,不亦慙愚哉?每伺今人入山,不得其良时日交,下有其验,不可轻入也。按《玉铃经》云,欲入名山,不可不知遁甲之秘术。……而《灵宝经》云,入山当以保日及义日,若专日者大吉,以制日伐日必死。”这里葛洪所说实际是中国古代传统的六甲干支历日法,即用六十个干支对记日。六

<sup>①</sup> 见《观象玩占》卷三。



甲用于历日,至迟在殷商时代已经正式应用。从一年而言,大率日数为三百六十日,即六个六甲,所以一年分划为六大段,每段六十日,这纯然是太阳历系统。太阳历系统还有一个重要的内容,就是二十四节气系统。其中的四立二分二至,就是所谓的四时八节,对于古代农业社会来说,是关键的农时指令,不可稍有怠忽。因此将六甲系统纳入八卦系统,是古代政府和天文历法家十分关心的事业。司马迁在《史记·律书》的论八风中,就是试图将历法纳入八风八卦系统。此外还有《黄帝内经·灵枢》的《九宫八风》篇,则是除了将一年的日数按八节作八段分配外,还设计了太一日游,将八卦包围着的中宫也参与进来,于是将历法纳入八卦九宫系统。将六十个干支对纳入九宫,有一个根本的困难,就是六十与九不能通约,六十个干支对不能均匀分布于九宫。欲使干支对均匀分布于九宫,就要将干支对的数目扩大成六十与九的最小公倍数,即一百八十对,这正是三个六甲,正好包括半年的大率日数。于是全年日数都可以均匀分布于九宫。三个六十干支周分别称为上、中、下三元,一年就有两个三元。从冬至到夏至的半年,称为阳遁三元;从夏至到冬至的半年,称为阴遁三元。一当干支对一个一个排布于九宫,就自然显示出它自身的规律性,如果第一个干支对,即六甲第一甲之首甲子排在九宫的第一宫,那么二甲之首甲戌就排在第二宫,三甲之首甲申排在第三宫,四甲之首甲午排在第四宫,五甲之首甲辰排在第五宫,六甲之首甲寅排在第六宫。然后又是一甲之首甲子排在第七宫,如此顺排下去,直至所有一百八十个干支对排完。六甲之首的排列规则为:甲子历一、七、四宫,甲戌历二、八、五宫,甲申历三、九、六宫,甲午历四、一、七宫,甲辰历五、二、八宫,甲寅历



六、三、九宫。以上讲了阳遁三元在九宫中的排布,那么还有阴遁三元的排布呢。阴遁三元的排布,只是起点和路线的差别。即其第一甲之首甲子排布在第九宫,而不是第一宫。第二甲之首甲戌则排在第八宫,第三甲之首甲申排在第七宫,第四甲子之首甲午排在第六宫,第五甲子之首甲辰排在第五宫,第六甲子之首甲寅排在第四宫,然后又是第一甲之首甲子排在第三宫。如此逆排下去,则六甲甲首的排列规则为:甲子历九、三、六宫,甲戌历八、二、五宫,甲申历七、一、四宫,甲午历六、九、三宫,甲辰历五、八、二宫,甲寅历四、七、一宫。以上是遁甲式的历法基础,在此基础上,引进北斗九星,但其名称改为天蓬、天芮、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英九星。因《黄帝内经·素问》中《天元纪大论》有鬼臾区引《太始天元册》文曰:“九星悬朗,七曜周旋。”王冰注曰:“九星者,天蓬、天芮、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英。九星悬朗于天,下应九州之分也。”又引入八门,即休、生、伤、杜、景、死、惊、开。按宋仁宗时,杨维德撰《景祐遁甲阴符经》,其中论八门云:“古法曰,天有八风以直八卦,地有八方以应八节,节有三气,气有三候。如是八节以三因之,成二十四气,更三乘之,七十二候备焉。”是以八门实为地之节候,而节候又实为人之活动的重大节律,后面还得讲到这个题目。在八卦九宫盘自身,还附以六仪三奇,六仪实即排布在各宫的干支对,如跟甲子首同排在一宫的干支对,甲子之上有癸酉、壬午、辛卯、庚子、己酉、戊午;甲戌之上有癸未、壬辰、辛丑、庚戌、己未;甲申之上有癸巳、壬寅、辛亥、庚申;甲午之上有癸卯、壬子、辛酉;甲辰之上有癸丑、壬戌;甲寅之上为癸亥。故以各甲首同宫最上面的干支对为甲首之仪,实际上只以干为仪,即戊为甲子之



仪,己为甲戌之仪,庚为甲申之仪,辛为甲午之仪,壬为甲辰之仪,癸为甲寅之仪。即甲子戊、甲戌己、甲申庚、甲午辛、甲辰壬、甲寅癸之六仪,分布于六个宫。九宫还有三个宫,即第七第八第九三宫,第七宫最里面(即最下)的干支对是庚午,然后是己卯、戊子、丁酉、丙午、乙卯,乙卯是第七宫最外表的干支对,但第七宫没有六甲之首,就以乙来代表;第八宫从下至上(或从里至外)干支对的排列是辛未、庚辰、己丑、戊戌、丁未、丙辰,八宫亦无甲首,即以丙来代表;第九宫由下至上的各干支对排列为壬申、辛巳、庚寅、己亥、戊申、丁巳,九宫仍无甲首,取丁为代表。至此九宫排布完毕。七、八、九宫的乙、丙、丁称为三奇。于是九宫就自然附布了六仪三奇。扬雄、葛洪他们都强调天地人三才,强调“三仪同科”,即天地人都遵守同样的规则,因此天上悬朗的九星,人间的八节八门,地上的三奇六仪,都在同一规则的支配之下,这个规则就是天道。遁甲式本质上是一种阳历历盘,最初用于农事和医疗活动,葛洪这里则多用于登山涉水,以及在山林中生活等等。由于历盘的用途日益扩展,操作方式也就日益繁杂,也发展了不少幻想的功能和附加的操作方法,对遁甲式的道理也越说越繁,甚至弄得越来越离奇,导致本来并不难理解的一种历盘,弄得神秘糊涂起来。

遁甲式作为历法,基本上是为人类生活和生产服务的,因此四时八节等是必须纳入系统的。八门的引入就是要将二十四节气和七十二候引入九宫,这也正是遁甲式的关键。《史记·律书》将一年分成八个段落,即按四时八节划分。遁甲式考虑“天以六六为节”,即六甲六十天,一年六个六甲。为了使六十个干支对的周期与二十四节气,从而与七十二候有某种



有效的对应。二十四节气的一个节气大率为十五天,六十干支周要划分成四个部分始与之相洽,故遁甲式采取六甲三元分划。即将六十个干支对分划为四个部分,每部分十五个干支对。每一部分又分成三份,每份五个干支对,这实际上对应于每一节气的三候。其排列如下:

- 第一部分(节气): 上元 甲子、乙丑、丙寅、丁卯、戊辰  
                           中元 己巳、庚午、辛未、壬申、癸酉  
                           下元 甲戌、乙亥、丙子、丁丑、戊寅
- 第二部分(节气): 上元 己卯、庚辰、辛巳、壬午、癸未  
                           中元 甲申、乙酉、丙戌、丁亥、戊子  
                           下元 己丑、庚寅、辛卯、壬辰、癸巳
- 第三部分(节气): 上元 甲午、乙未、丙申、丁酉、戊戌  
                           中元 己亥、庚子、辛丑、壬寅、癸卯  
                           下元 甲辰、乙巳、丙午、丁未、戊申
- 第四部分(节气): 上元 己酉、庚戌、辛亥、壬子、癸丑  
                           中元 甲寅、乙卯、丙辰、丁巳、戊午  
                           下元 己未、庚申、辛酉、壬戌、癸亥

如此一来,六十个干支对对应于六十天,但四个节气对应的却不是整六十天,因为一个节气平均长度为 15.21785 日,那么四个节气就不止六十天。古人说节气有羨余,而支干无羨余。这就要加以处理,遁甲式系统的处理方法称作“超神接气”,也属一种置闰方法。虽非末节,但此处却不能讨论。前面讲的六甲历日在九宫的排布,进一步与二十四节气的阳历系统结合在一起,于是就有了两种运行路线。一种是历日干支随着九宫宫位的位数推进,一种是随着天体运转的二十四节气节令的变化。前者为九宫运行路线,因九宫数依洛书而



定,所谓戴九履一,二四为肩,左三右七,六八为足。所以运行路线称为棋行;后者则为循天运转路线,也即循八卦八门环绕的路线。这两种巡游路线的配合,就是遁甲式操作的基础。具体说来就是二十四节气的排布是循天左行,《史记·律书》的八节,正北坎一宫为冬至,东北艮八宫为立春,正东震三宫为春分,东南巽四宫为立夏,正南离九宫为夏至,西南坤二宫为立秋,正西兑七宫为秋分,西北乾六宫为立冬,再又回到坎一宫冬至,巡天一周。遁甲式考虑的是二十四节气,即在八节的基础上扩展为二十四节气。正北坎宫除冬至外再加小寒、大寒,东北艮宫于立春后加雨水、惊蛰,正东震宫于春分后加清明、谷雨,东南巽宫立夏后加小满、芒种,正南离宫夏至后加小暑、大暑,西南坤宫立秋后加处暑、白露,正西兑宫秋分后加寒露、霜降,西北乾宫立冬后加小雪、大雪。因为每一节气大率十五天,分为三元,每元五天,六十个时辰(每日十二个时辰),若以时辰干支循九宫推进,犹如六甲干支循九宫推进。于是三元一百八十时辰(合15天)游遍九宫,冬至十五天过后,即转入小寒节。冬至节的第一时辰干支若在第一宫,那么小寒节的第一个时辰干支对就排在二宫,大寒节的第一个干支对排在三宫。于是各节气上元第一时辰干支对在九宫的位置,可列表于下:

阳遁局				阴遁局			
坎一	上	中	下	离九	上	中	下
冬至	一	七	四	夏至	九	三	六
小寒	二	八	五	小暑	八	二	五
大寒	三	九	六	大暑	七	一	四





艮八				坤二			
立春	八	五	二	立秋	二	五	八
雨水	九	六	三	处暑	一	四	七
惊蛰	一	七	四	白露	九	三	六
震三				兑七			
春分	三	九	六	秋分	七	一	四
清明	四	一	七	寒露	六	九	三
谷雨	五	二	八	霜降	五	八	二
巽四				乾六			
立夏	四	一	七	立冬	六	九	三
小满	五	二	八	小雪	五	八	二
芒种	六	三	九	大雪	四	七	一

这称为八门九星逐时移宫表,也叫八门遁甲三元定局。葛洪并非像他自称的那样,对遁甲式了无兴趣,因而虽学但不精。实际上,他可能兴趣不大,因为这些术数苦人又少气味,但他却研习有加,即以北宋杨维德所撰《遁甲阴符经》而论,此书题宋仁宗御制,当时集中了这方面的学术之士,共同努力,历数月之工,成书三卷。当时评价此书称其作用当与《尚书·洪范》比美,说:“昔箕子之演洛书,武王遂承商祚;萧何之收秦籍,佐高祖乃成炎汉。”该书中引葛洪之说多处,对阴遁阳遁的运行论及节变的顺应,又论及三奇得使、三奇之灵、三奇入墓、六仪击刑、五不遇时等等。这些论题都只涉及以上所讲历理方面的内容,如他对《三奇得使》曰:“若得三奇之使,尤宜其良。谓在六甲之上,自得所使之奇。甲戌、甲午乙为使,甲子、甲申丙为使,甲辰、甲寅丁为使。凡用遁甲,若三奇得使,更合吉宿奇门,则百事吉。”又《隋书·经籍志》三《子部五行类》著



录署为葛洪所撰之遁甲书五种,亦可证明葛洪之对于遁甲式颇有研究。葛洪之对于遁甲有所发明,据他自己说是:“余少有人山之志,由此乃行学遁甲书,乃有六十余卷,事不可卒精,故钞集其要,以为《囊中立成》,然不中以笔传。”这当是他在南方时,曾远游过扶南地区(今印支地区);回家乡之后,曾到杭州深山里访问过郭文举,很可能因为潜心于炼丹,还有其他更多的登涉活动。不过葛洪之与遁甲式相干,可能与其少时曾从军部伍、指挥作战有关。据他自己说曾抄录《兵事方伎短杂奇要》三百一十卷,其中当有不少兵家杂阴阳的材料。其中有一条谓:“大将军当明案九宫,视年在宫,当就三居五,五为死,三为生。能知三、五,横行天下。”他回忆在太安二年(303年,葛洪21岁)任将兵都尉时与宋道衡联合领兵,因宋不听从葛洪的计策,而致多次失败,他即令“宋侯从月建住华盖下,遂收合余烬,从吾计破石冰焉”<sup>①</sup>。从月建住华盖下,本为一种军事部署,即与遁甲式中的排布,所谓就三居五相关。《遁甲符应经》引《三元经》曰:“天道不远,三五反复,知三避五,恢然独处。”又说:“假令冬至上元阳一局,甲己之日,丙寅时,宫得三。此时为生气,则所为百事吉,故曰之三。至戊辰时,宫得五,为害气,百事凶,故曰避五。”遁甲家还谓:“直使加震宫三为生,宜向之,直使加中宫寄二宫为死,宜避之。”另有言:“三五者,三界五行之谓也。天地人三界,人不可能脱去,五行反复,人或可避之也。故云游三避五,言遁甲要义在于游于三界之中,观五行之反复,而恢然独处。”葛洪在内篇《登涉》中说:“《遁甲

<sup>①</sup> 引自杨明照《抱朴子外篇校笺》附录佚文第三,中华书局1997年10月第1版下册,第745页。



中经》曰，欲求道，以天内日天内时，刻鬼魅，施符书；以天禽日天禽时，入名山。欲令百邪虎狼毒虫盗贼，不敢近人者，出天藏，入地户。凡六癸为天藏，六己为地户也。又曰，避乱世，绝迹于名山，令无优患者，以上元丁卯日，名曰阴德之时，一名天心，可以隐沦……又曰：求仙道，入名山者，以六癸之日六癸之时，一名天公日，必得度世也。又曰：往山林中，当以左手取青龙上草，折半置逢星下，历明堂，入太阴中。”他给出了半个术式：“凡六甲为青龙，六乙为逢星，六丙为明堂，六丁为阴中也。”遁甲式有《遁甲下营兵法》，谓：“大将居青龙，六甲是也；旗鼓居逢星，六乙是也；士卒居明堂，六丙是也；伏兵居太阴，六丁是也；军门居天门，六戊是也；小将居地户，六己是也；斩罚居天狱，六庚是也；判断居天霆，六辛是也；囚系居天牢，六壬是也；府库粮储居天藏，六癸是也。”又有《青龙华盖吉方》云：“甲为青龙吉，乙为逢星中，丙为明堂吉，丁为太阴中，戊为天门吉，己为地户中，庚为天狱凶，辛为天霆凶，壬为天牢凶，癸为华盖吉。”要求得这些方位，则必依遁甲式历日推算。而这些方位也随着不同时间地点而变化，最快时十时或十日一变，随形势需求。

其实遁甲式是其主要法术，可是这不能算是道教的传统法术，葛洪常用这个法术，正如他自己所讲，“近代达者严君平、司马迁皆所据用”，严君平与扬雄在学术上的关系十分密切，葛洪对扬雄的学术十分重视，所以葛洪虽说不是十分喜欢，但也自然而然地跟着走，使得他更多地考虑了遁甲式中“最有理致”的那部分内容，与一般道教徒所用的遁甲术还是有很大差别的。



## 第六节 法术概要(三)

还有一种法术,就是符咒。这种法术是道教的主要法术,无论是溺于道教的教规,还是相信这种法术的神通,葛洪都要给以足够的注意。对此下面将作一些讨论。

葛洪在《抱朴子内篇》中讲到很多的气禁,当与气功有关。气功是道教中的修炼科目。若从法术角度来看,它也要用到术数和符咒之类的法术,但较多地夹杂类似魔术的方法,不能单独算为法术。至于服食药物,当属医药学范围。药物或许有效或许无效,这当是可以进一步研究的课题,自然不算法术。因此在说了术数类和遁甲式的法术以后,以下说一些符咒之属的法术。这两类法术才是道教自身的基础性法术。

抱朴子内篇《登涉》中,给了十八道符篆,基本上都是入山符。在《遐览》篇中,又介绍了五十六卷大符,计有:自来符、金光符、太玄符三卷、通天符、五精符、石室符、玉策符、枕中符、小童符、九灵符、六君符、玄都符、黄帝符、少千三十六将军符、延命神符、天水神符、四十九真符、天水符、青龙符、白虎符、朱雀符、玄武符、朱胎符、七机符、九天发兵符、九天符、老经符、七符、大捍厄符、玄子符、孝武经燕君龙虎三囊辟兵符、包元符、沈羲符、禹蹻符、消灭符、八卦符、监乾符、雷电符、万毕符、八威五胜符、威喜符、巨胜符、采女符、玄精符、玉历符、北台符、阴阳大镇符、枕中符、治百病符十卷、厌怪符十卷、壶公符二十卷、九台符九卷、六甲通灵符十卷、六阴行厨龙胎石室三金五木防终符合五百卷、军火召治符、玉斧符十卷。这五



十六卷大符中可能有重复的,比如枕中符就写了两次,天水符与天水神符、七机符和七符、九天发兵符和九天符等可能都有重复。可见道教符录在当时,还是很风行的。抱朴子说:“郑君言符出于老君,皆天文也。老君能通于神明,符皆神明所授。今人用之少验者,由于出来历久,传写之多误故也。又信心不笃,施用之亦不行。”(《抱朴子内篇·遐览》)又说:“凡为道士求长生,志在药中耳,符剑可以却鬼辟邪而已。诸大符乃云行用之可以得仙者,亦不可专据也。昔吴世有介象者,能读符文,知误之与否。有人试取治百病杂符及诸厌剋符,去其签题以示象,皆一一据名之。其有误者,便为人定之。自是以来,莫有能知者也。”葛洪对符的看法,也是列为修道之士辅助修炼的内容,而且由于传世积久,误者甚多,不太可靠。他认为最有效的符书当是《三皇内文》和《五岳真形图》。这两部符书,讲的都是能役使鬼神、封山制魔的法术符篆。《三皇内文》又分天地人三卷,《遐览》篇说:“家有《三皇文》,辟邪恶鬼、瘟疫气,横殃飞祸;持此书入山,辟虎狼山精、五毒百邪;可以涉江海、却蛟龙、止风波。”又说:“家有《五岳真形图》,能辟兵凶逆,人欲害之者,皆还反受其殃。道士时有得之者,若不能行仁义慈心,而不精不正,即祸至灭家,不可轻也。”葛洪似曾直接施用过《五岳真形图》。据《云笈七签》卷七十九《五岳真形图法》,葛洪曾向其师郑隐建议要将此图传于世,郑隐自得此图于青牛先生封君达,因为传授禁重,不敢妄泄,传非其人,罪咎必至的警告,他一直收藏着不敢示人。由于葛洪的建议,郑隐遂将此图传于他,并同时传给他施用此图的制度方法。

葛洪在内篇《登涉》中讲了黄神越章之印,说:“古之人人山者,皆佩黄神越章之印,其广四寸,其字一百二十,以封泥著



所住之四方各百步,则虎狼不敢近其内也。行见新虎迹,以印顺印之,虎即去;以印逆印之,虎即还。带此印以行山林,亦不畏虎狼也。不但只避虎狼,若有山川社庙血食恶神能作福祸者,以印封泥,断其道路,则不复能神矣。”清朝学者俞正燮在其《癸巳存稿》中说:“符,汉时有印文书名,道家袭之。”意为汉代已出现了将文书集行于印,这种书写形式称为符,道教就仿此而作符篆。《太平经合校》卷九十一说道:“是名为天下集言而共语,以通达天地之意,以通达天地之气,以除帝王灾害,以利凡民及万物莫不各得处其所者。”《太平经合校》卷一百四至卷一百七共四卷“複文”(复文),卷一百四为兴上除害复文,一百五为令尊者无忧复文,一百六为德行吉昌复文,一百七为神佑复文。这些复文往往由一、两种或由三种字集合起来,其中每种字由两个或两个以上排在一起,有时只一种字连写六个,上排三个下排三个,比如六个天字组成一个“复文”字等。这种符字可能就是俞正燮说道家所袭的那种符。《太平经合校》卷一百二说:“数从天地八方,十而备,阴阳建破,以此往来复其故,随天斗所指以明事。吾书乃为除害气,故象天为法。”又在《太平经合校》卷五十中写道:“天地有常法,不失铢分也。远近悉以同象,气类相应,万不失一。名为天文记,名曰天书。”《云笈七签》卷七《符字》说:“符本于结空太真,仰写天文,分置方位,区别图象符书之异。符者,通取云物星辰之势;书者,别析音句铨量之旨;图者,画取灵变之状。然符中有书,参似图象;书中有图,形声并用。故有八体六文,更相发显。”这当然是后世道教对符书概念的发展,不仅有符,而且有图和书,符中有书有图,书中也有图等。按《云笈七签》卷七《皇文帝书》言,据《三皇经》云:“皇文帝书,皆出自然虚无,空中结气



成字。无祖无先,无穷无极,随运隐见,绵绵常存。”在葛洪时代虽已不再提及复文,而多承《太平经》之说,即以为符为天书,老子通神,得授予神明,而传于世,可以推断葛洪时代的符录与天象更为相关。从内篇《登涉》中选载的十八道符篆中,可看出其中有七道符中有星体的描绘。最明显的星象当为北斗星,北斗星象在符录中也用得最多,登涉篇中第四道和第十六道就用的是北斗星。不过第六道符从上端而后弯到右边落下的象北斗星的星体,其实只是南斗星。不过古代所认为的天象,并不只是星体之象,而且包括地球大气现象,诸如云物变化,甚至自然界的各种鸟兽虫纹等。因而符中笔画,多弯转扭曲,难以标识。把动物身体上的斑纹算作天象,是《太平经》上的说法,其说为:“文者生于东,明于南,故天文生东北,故书出东北,而天见其象。虎有文章,家在寅;龙有文章,家在辰。负而上天,离为文章在南行。故三光为文,日最大明。故文者生于东,盛于南,故日出于东,盛于南方。是知真文初出在东北也。”<sup>①</sup>从星体来看,除了北斗、南斗而外,还有织女星、梭子星、灯笼骨星、北极星等。据冯汉镛考察,这些星多在航海上用于导航,因葛氏曾去印支,在航海中对导航技术作过了解,他对此种技术特别看重。曾在外篇《嘉遁》中写道:“夫群迷乎云梦者,必须指南以知道;并乎沧海者,必仰辰极以得反。”因此葛洪将这些星体用于渡涉和攀登的符录中。此外还有摄提星、泰阶星(也称三台),可能还有角宿附近的一些星,这些星跟太平相关,《云笈七签》卷六《七部并序》中关于太平写道:

① 以上引自王明编《太平经合校》卷六十五《王者赐下法第一百》,中华书局1979年十二月第1版第2次印刷,第228页。



“或有解云：三阶（即为泰阶）正，为太平；或有解云：景星现，曰太平。”景星，《史记·天官书》：“天精而见景星。景星者德星也，其状无常，常出于有道之国。”《集解》：“孟康曰：‘精，明也。有赤方气与青方气相连，赤方中有两黄星，青方中一黄星，凡三星合为景星。’《正义》：‘景星状如半月，生于晦朔，助月为明。’《晋书·天文志》同。”另外，李约瑟在其《中国的科技与文明》第二十章中，发布的他在1946年摄于重庆南岸老君堂道观所悬旗上的星座，他辨认旗上的星象似乎是天囷星（在胃宿之南，属鲸鱼座。囷，仓廩之属也。），这与《登涉》篇中第十七道符星象有相似之处。道教倡导太平，又注意人民安居，即将天界被认为属于这一类的星体，画于符篆之上。冯汉镛在《葛洪曾去印支考》中说道：“符篆上杂有胡人文字，始于葛洪。”他指出《登涉》篇中的第七道符下部的连环圈图式，跟缅甸文字有相似之处；第十八道符下部的线条，与缅甸摩那佛塔石柱所刊骠文的写法相近，这就显露了葛洪符篆中夹有外国文字。<sup>①</sup>

一道符篆的结构，看来主要部件就是所谓的“八显”，《云笈七签》卷七说“八显”为“一曰天书八会，二曰神书云篆，三曰地书龙凤之象，四曰内书龟龙鱼鸟所吐，五曰外书鳞甲毛羽所载，六曰鬼书杂体微昧非人所解，七曰中夏书草艺云篆，八曰戎夷书类于昆虫者。”这“八显”列出戎夷书类于昆虫者，是说明后代符篆结构中，认可了葛洪将外国字纳入符书的办法。构建了一道符篆，各构件在整体符篆中的位置，及各构件间的相互关系，如此这般而致符篆应具有的意义，似都应该加以说

① 中华书局编辑部编《文史》第三十九辑，第64页。





明。但是道教典籍却佞于解说,只是在功能和使用上才作必要的说明。例如下篇《登涉》中的十八道符篆,其所以如此画成一道符的理由没有讲,只说这几道符是什么符,如何制作,怎么施用,有何作用等等。如其头五道符,叫做老君入山符,以丹书桃板上,大书其文字,令弥漫板上。以著门户上,及四方四隅,及所道侧要处,去所住处,五十步内,辟山精鬼魅。

葛洪在内篇《仙药》和《登涉》两篇中都讲到了“禹步”,《仙药》篇言:“禹步法:前举左,右过左,左就右。次举右,左过右,右就左。次举左,右过左,左就右。如此散步,当满二丈一尺,后有九迹。”《登涉》篇言:“又禹步法,正立,右足在前,左足在后,次复前右足,以左足从右足并,是一步也。次复前右足,次前左足,以右足从左足并,是二步也。次复前右足,以左足从右足并,是三步也。如此,禹步之道毕矣。凡作天下百术,皆宜知禹步,不独此事也。”此种步法自属于一种符式行为,即用这种步法构制一道大型符篆。后世道教亦称此为“步纲”,《云笈七签》卷二十有《步天纲》(亦可称步天罡)一章,讲的就是步斗星的各种方法。《云笈七签》卷六十一《服五方灵气法》后面说道:“诸步纲起于三步九迹,是谓禹步。”即是说从禹步发展出一种制作一系列按北斗星的排列,以走步画出符篆的方法,因为这一套符篆,禹步就是画了北斗,如果在走步时边念咒,就相当于在这种符篆制作中加进其它构件。内篇《登涉》中葛洪写下了六甲秘咒,说:“入山宜知六甲秘祝,祝曰,临兵斗者,皆列阵前行。凡九字,常当密祝之,无所不辟。要道不烦,此之谓也。”又说:“往山林中,当以左手取青龙上草,折半置蓬星下,历明堂入太阴中,禹步而行,三咒曰:诺皋大阴,将军独闻,曾孙王甲,勿开外人;使人见甲者,以为束薪;不见



甲者,以为非人。则折所持之草置地上,左手取土以傅鼻人中,右手持草自蔽,左手著前,禹步而行,到六癸下,闭气而住,人鬼不能见也。”除了念咒外还可以掐诀,掐诀也可以作为构制这种符篆的构件。掐诀是以手指的动作演变出各种符号,或是以一定的手势在空中指画,往往配合念咒(祷祝)、步纲等以成一种符篆。这种禹步符变化很多,道士作法无不用之,常常与画制的符篆一齐使用。道教的根本法术,只是遁甲式为基础的择日和择方位等,以及各种符录之术两种。由于药物、气禁、祈禳等在道士作法中常与上述基本法术配合使用,也被视为道教法术,其实前已说明药物和气禁不能视为法术,而祈禳无论其施法或理论都只是两种基础法术的综合使用,而不能视为一种独立的或基础性的法术。

## 第七节 文 学

本书第一章曾提到葛洪有过文学方面的著述,《抱朴子》内外篇里有关于文学方面的论述。他的文学思想在他的生涯中不是可有可无的,应是有其可说的内容。从文学的观点看,传统的儒学观念总是以德行为本,文事为末。儒者普遍认为文章只可骋辞耀藻,无补救于得失,故视文章为闲人余事。《论语·先进》讲了德行、言语、政事、文学四科,将德行列为首科,而将文学列为第四。即是行本而学末。魏晋以前的儒学都持这种观点,但到汉末的建安时代,这种看法已有改变,即对于文学之事,已不坚持认为只是一种闲人余事,而看成是一种可以和立功立德一样,也是能垂名于世的不朽事业。魏文帝曹丕就在其名著《典论·论文》中说:“盖文章经国之大业,



不朽之盛事。年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之常期，未若文章之无穷。”虽则如此，那时的士人们总是将文学与经国大业作出区分，仍把立功立德视为主要的或真正的事业，而文学虽则可以不朽，但毕竟还是小道。曹植致杨修书曰：“辞赋小道，故未足以揄扬大义，彰示来世也。昔扬子云，先朝执戟之臣耳，犹称‘壮夫不为’也；吾虽薄德，位为藩侯，犹庶几戮力上国，流惠下民，建永世之业，流金石之功，岂徒以翰墨为勋绩，辞颂为君子哉？”杨修答曰：“若乃不忘经国之大美，流千载之英声，铭功景钟，书名竹帛，此自雅量素所蓄也，岂与文章相妨害哉？”<sup>①</sup>文学史家一般认为，曹氏兄弟属建安年代（196～220）的文学巨擘，他们的文学观点反映了那个时代的状况。到曹植死后，这一魏前期的建安文学时代就告结束。接着魏明帝曹睿继位，曹睿从黄初七年（226）即位，到景初三年（239）去世，共在位十三年。曹睿对文学事业亦相当重视，曾下诏求才智文章之士。曹睿死后，太子齐王芳立，年号正始（240～248）。正始年间文学思想进展到一个新的高度，这就是著名的正始时代。正始年代的文学呈现了浓郁的玄学风尚，当时主要的士人，似乎都在谈玄中骋辞耀藻。当时谈玄的中心在洛阳，参与谈玄的主要人物，是以何晏、邓颺为核心的宫廷势要圈子里的人士如钟会、荀融、魏瓘、应贞等，此外还有著名的王弼和夏侯玄。除这些与宫廷势要有关的人士外，当时还有竹林七贤，即阮籍、阮咸、山涛、向秀、刘伶、王戎和嵇康。如果要烘托当时玄风之盛，还可以列出一批名士的名单如谢鲲、胡毋辅之、毕卓、王尼、羊曼、光逸等。这些文士谈玄

① 引自《三国志》卷十九《陈思王植传》裴松之注文。



的形式,有时就是谈,时谓之玄谈;有的就是写出著作或论文;有的就是通过对《老子》、《庄子》、《周易》甚至《论语》的注释来论述。后来政局的发展,使得玄学和名教之间的争论显得很尖锐。玄理要求任自然,重性情,而儒家反对玄学的重感情、重个性、重欲望,由于儒家传统的伦理道德观念,还在人们思想中有着很深的影响,所以当时玄学还是只有士人团体中才比较风行。可是当时政治方面取得胜利的司马集团,则较多集中了一些重视名教,或者说以名教为幌子却以篡夺为务的阴谋家们。在这一集团中的士人如贾充、裴秀、王沈、何曾、荀勖、傅玄等,其中何曾、傅玄坚决反对任自然、重性情的玄学,维护名教。而当此时玄学中人士,都肯定任自然、重性情外,有些人如何晏、王弼、向秀等则倾向于统一名教和自然,有的如阮籍、嵇康,则主张越名教而任自然。后来司马氏集团杀了著名玄学家何晏、夏侯玄等,到景元四年(263)又杀嵇康,玄学受到了沉重的打击。司马氏集团镇压异己的过程是非常残酷的,除滥杀众多才智之士外,还迫使尚未被杀的名士们对他们屈服,如阮籍,司马集团虽很想杀他,但他常以酒醉酣眠自保,免于祸难。《晋书·阮籍传》说:“钟会数以时事问之,欲因其可否而致之罪,皆因酣醉获免。”阮籍向以“至慎”著称,他一生的才智,多以至慎自保。其有此至慎之名,实由司马氏所加。《世说新语·德行》篇刘孝标注引晋文王(司马昭)之言:“然天下之至慎者,其唯阮嗣宗乎?每与之言,言及玄远,而未尝评论时事,臧否人物,可谓至慎乎。”阮籍之至慎,其实只是他不论时事,不臧否人物。而在司马昭看来,却非常重要,盖因篡夺之家最怕人们议论是非,表扬阮籍至慎,就在于告诫臣下和士人们不要评论时政。在阮籍自己来说,却是时时惊恐,他在



其著名的《咏怀诗》第三十二首中写道：“一日复一昔，一昔复一朝。颜色改平常，精神自损消。胸中怀汤火，变化故相招。万事无穷极，知谋苦不饶。但恐须臾间，魂气随风飘。终身履薄冰，谁知我心焦？”阮籍如此，其他玄学之士也无不如此，当然不如阮籍所处的情况那么尖锐。这种情况延续至西晋时，属于玄学群体的名士们，对于晋皇朝本无忠心尽节的感情；而对其时信奉名教的士人们来说，他们实际上对司马朝廷亦无忠节可言。晋朝廷的心腹大臣们，大多是放纵豪奢，竞相侈靡，贪婪腐败的伪君子，例如那个以坚持名教自命的、当着司马昭面斥阮籍“纵情背理，败俗之人，今忠贤执政，综核名实，若卿之曹，不可长也”的何曾<sup>①</sup>，就是一个名教败类，也是最奢豪侈靡的一个，其本传上说他“性奢豪，务在华侈。帷帐车服，穷极绮丽，厨膳滋味，过于王者。……食日万钱，犹曰无下箸处”。不仅侈靡，他之为人也十分可鄙，有一个曾经揭发他华侈的小官，何曾把这名官员提为他的属员，有人劝这名官员不要去应命，但这位小官认为何曾是位大员，凡事当从公出发，不会记私下的小怨。后来此人至何曾处为掾，何曾常因小事对他加以杖罚。这种外宽内忌的行为，何曾做得不少。《晋书·何曾列传》还说：“时司空贾充权拟人主，曾卑充而附之。及充与庾纯因酒相竞，曾议党充而抑纯，以此为正直所非。”这样的人在西晋朝廷中炙手可热，而名士们则如阮籍那样居于水深火热之中，于是大批名士们转而恭逢司马家族，不再分什么自然或名教，也不论什么是非和纲纪，更不论善恶邪正。干宝在其《晋纪总论》中写道：“名不见德，唯乱是闻，朝为伊、周，

① 《晋书·何曾列传》。



昔为桀、跖,善恶陷于成败,毁誉胁于势利。于是轻薄干纪之士,役奸智以投之,如夜虫之赴火。内外混淆,庶官失才,名实反错,天纲解纽。”当时这种士人无行,士无特操成为普遍现象,士人的归附去就,皆视其时私利而定,更无名节之虑。西晋乱亡之际,葛洪实为见证者,其时他流落道路,所见所闻,可谓惊心动魄。他把这场使西晋亡国的大动乱,归因为西晋朝廷的权臣们倒行逆施,归因为士风的堕落,因此他批判的矛头直指当时的名士大僚,包括名教和自然。就葛洪而言,他既非淳儒,亦非纯道,但他又受儒家和道家甚深的影响。他实际上并不那么斤斤于儒道,他只是从他自身经历中直观的事实来作出推论,他虽把文学之事看得很重要,但他并不从理论高度作深入的研究。例如他从玄学的盛行,推而至于自汉末发展起来的整个士林风气,都加以批评。在外篇中有《正郭》一篇,就是对汉末名士郭太进行品评。郭太字林宗,生于顺帝永建年间(大约是永建三年,公元128),主要活跃在桓帝之世(147~167),死于灵帝初(大约是建宁二年,公元169)。他参与了桓帝时的党争,成为当时最著名的党人。所谓党争,按《后汉书·党锢列传》序言中说:“初,桓帝为蠡吾侯,受学于甘陵周福,及帝即位,擢福为尚书。时同郡河南尹房植有名当朝。乡人为之谣曰:‘天下规矩房伯武,因师获印周仲进。’二家宾客,互相讥揣,遂各树朋徒,渐成尤隙,由是甘陵有南北部党人之议,自此始矣。”其实这只是当时普遍氛围中一个事件,当时的普遍氛围则是士人们对外戚宦官集团专制的腐败政治持强烈批评态度。《党锢列传·序》中就说到这个普遍氛围:“逮桓、灵之间,主荒政谬,国命委于阹寺,士子羞与为伍,故匹夫抗愤,处士横议,遂乃激扬名声,互相题拂,品核公卿,



裁量执政，婞直之风，于斯行矣。”而在党争中，郭太扮演了一个重要的角色。《党锢列传·序》中又写道：“后汝南太守宗资任功曹范滂，南阳太守成瑨亦委功曹岑晊，二郡又为谣曰：‘汝南太守范孟博，南阳宗资主画诺；南阳太守岑公孝，弘农成瑨但坐啸。’因此流言转入太学，诸生三万余人，郭林宗、贾伟节为其冠，并与李膺、陈蕃、王畅更相褒重。学中语曰：‘天下楷模李元礼，不畏强御陈仲举，天下俊秀王叔茂。’又渤海公族进阶、扶风魏齐卿，并危言深论，不隐豪强。自公卿以下，莫不畏其贬议，屣履到门。”这时士人们普遍处于“匹夫抗愤，处士横议”的状态之下，于是到延熹九年（166），爆发了第一次党禁。郭太在这一事件中没有像李膺、陈寔等人那样，被逮捕收执，而是“遂闭门教授”。《后汉书·郭太传》说他：“林宗虽善人伦，而不为危言核论，故宦官擅政而不能伤也。及党事起，知名之士多被其害，唯林宗及汝南袁闳得免焉。”郭太作为当时名士的代表，他主要做了引导舆论的抗争，即比如前面引述的天下楷模、天下俊秀、不畏强御等标榜之词加与某些士人之身，或者加一些贬词于某些官僚之身。这大概就是当时匹夫抗愤，处士横议，激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政的重要表现形式。这实际就是一种舆论的抗争。对名士的标榜，就是对朝政腐败的公然抨击。这种士风表现了汉末思想禁锢解除，士人个性觉醒，而士人与腐败政治的斗争，从历史的发展看来，是一种进步现象，应予肯定。葛洪批评这一事件中的重要人物郭太，是出于他对自己所处时代士风的严重反感。在西晋与东晋交替时的士风，葛洪在其生活经历中所感到的，使他觉得厌恶。在论述葛洪政治思想时，已经说到晋代的品核公卿，互相题拂，实际只是互相标榜，拉帮结派，严重影



响了当时的考核、选举。他敏感地感觉到这种士风应当追溯到东汉末年的党锢事件。从批评郭太来否定当时的清谈风气和妄评人物,进一步批评他极端反感的任情放纵的士风。应该说东西晋交替之际的士风,确实是相当糟糕,葛洪在其《抱朴子外篇》中《疾谬》、《刺骄》、《讥惑》、《酒诫》等篇中,写了当时士群的贪婪、奢靡、放荡、纵欲、无操守、无拘检、刻薄聚敛、结党吹捧等等,都不是信口之言,而是他历经所见所闻。但是他把对两晋交替时期的士风等同于汉末士风,忽略了时代的差异,则是葛洪的保守性的表现。在前一章里已经说了他的政治思想的保守性,由于对西晋朝廷政治的腐败、朝廷势要们的倒行逆施、以致酿成全国性的动乱极度的反感,写下了非常激烈的治乱世施重典的刑治观点,也正是这样的表现。在葛洪的整个文学思想中,主要的表现就是与时代的风尚相左,跟当时士人群体的文学思想格格不入,也不时表现出他的这种保守性。

葛洪强调文是推行道的必要物,在《抱朴子外篇·尚博》中,他说:“荃可以弃,而鱼未获,则不得无荃;文可以废,而道未行,则不得无文。”因此他不认为文学是一种余事,至少与德行是同等重要的。所以关于德行和文学,葛洪说道:“且文章之与德行,犹十尺之与一丈。谓之余事,未之前闻。夫上天之所以垂象,唐虞之所以为称,大人虎炳,君子豹蔚,昌、旦定圣谥于一字,仲尼从周之郁,莫非文也。八卦生鹰隼之所被,六甲出灵龟之所负。文之所在,虽贱犹贵。犬羊之羶,未得比焉。且夫本不必皆珍,末不必悉薄。譬若锦绣之因素地,珠玉之居蚌、石,云雨生于肤寸,江河始于咫尺。尔则文章虽为德行之弟,未可呼为余事也。”(外篇《尚博》)他又说:“德行文学者,君子之本也。莫或无本而能立焉。是以欲致其高,必丰其





基；欲茂其末，必深其根。”<sup>①</sup>特别提出道德文章为君子之本，当与他对时代士风持批判态度相关。盖葛洪认为，士人们除在道德操行方面普遍处于堕落状态外，在文学方面又是只顾清谈以标榜辞藻高雅，并无深刻益世之著述，所以于其时他强调文德并重。葛洪又强调文学是天地自然界的自然显示，古来为政者也是仿效天地自然而立文垂制。古代治理的经验教训，也只有通过文章传于后代。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）即周朝有鉴于夏、商二代，而文章明著，故孔子说欲从周。前已提及，在此堪注意者，葛洪认为八卦生于鹰隼羽毛之纹路，六甲则出于龟背所显示之形象。这与传统的说法不同。葛洪的这个思想为后世所发挥，著名的文学理论著作，南朝刘勰撰著的《文心雕龙》，其开篇即为《原道》，说道：“文之为德也大矣，与天地并生者，何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之行；此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣；惟人参之，性灵所钟，是谓三才。为五行之秀，实天地之心，心生而言立，言立而文明，自然之道也。”但于文德二者，葛洪论曰：“德行为有事，优劣易见；文章微妙，其体难识。夫易见者，粗也；难识者，精也。夫唯粗也，故铨衡有定焉；夫唯精也，故品藻难一焉。”他对文德的看法，犹如对明仁的看法，他论述仁明说：“尔则明者才也，仁者行也。杀身成仁之行可力为而至，鉴玄测幽之明难妄假。精粗之分，居然殊矣。”可知葛洪虽强调德文并重，甚至还说文章为德行之弟，其实他对文章的重视程度实在德行之上。他之认为德文并重，

① 《抱朴子外篇·循本》。



实出于对当时士人群体的德行颓丧而发。

葛洪在其文学观点上,最为突出的是今胜于古。他指出:“俗士多云:今山不及古山之高,今海不及古海之广,今日不及古日之热,今月不及古月之朗。何肯许今之才士,不减古之枯骨?重所闻轻所见,非一世之所患矣。”进一步又说:“世俗率神贵古昔而黜贱同时,虽有追风之骏,犹谓之不及造父之所御也;虽有连城之珍,犹谓之不及楚人之所泣也;虽有拟断之剑,犹谓之不及欧冶之所铸也;虽有起死之药,犹谓之不及和、鹊之所合也;虽有超群之人,犹谓之不及竹帛之所载也;虽有益世之书,犹谓之不及前代之遗文也。是以仲尼不见重于当时,《太玄》见蚩薄于比肩也。”<sup>①</sup>当时人们认为:“古之著书者,才大思深,故其文隐而难晓;今人意浅力近,故露而易见。”葛洪则认为“古书之多隐,未必昔人故欲难晓。或世异语变,或方言不同;经荒历乱,埋藏积久,简编朽绝,亡失者多,或杂续残缺,或脱去章句。是以难知,似若至深耳”。他具体举例说:“且夫《尚书》者,政事之集也,然未若近代之优文、诏、策、军书、奏、议之清富赡丽也。《毛诗》者,华采之辞也,然不及《上林》、《羽猎》、《二京》、《三都》之汪濊博富也。”<sup>②</sup>葛洪对当时士群风气虽甚厌恶,但对当时注意于辞藻的华美的历史发展趋势,他却予以肯定。他说:“且夫古者事事醇素,今则莫不彫饰,时移世改,理自然也。至于麝锦丽而且坚,未可谓之减于蓑衣;辘辘妍而又牢,未可谓之不及椎车也。”(《抱朴子外篇·钧世》)葛洪的这个观点,反映了文学发展的基本规律,也承认

① 以上引自《抱朴子外篇·尚博》。

② 以上引自《抱朴子外篇·钧世》。



了西晋以来文坛重藻饰的风气。由此可见,葛洪并不是一味地持保守观点。只有对西晋颓堕不良的士风有关者才痛加批判。不过葛洪本人的著述风格却不注重雕琢,其特色凝重沉着,透彻说理。但其外篇《博喻》、《广譬》两篇,则简洁精警,亦颇富于采润。其他如《应嘲》、《喻蔽》等篇亦注意到文采。显示葛洪之用笔手法,实颇高超。

自魏晋以来,子书见重。建安年间,徐干著《中论》,曹丕极表钦慕,说徐伟长“著《中论》二十余篇,成一家之言,辞义典雅,足传于后,此子为不朽矣。”<sup>①</sup>他自己著《典论》,亦欲传名于后世。魏晋尊重子书之风由来尚矣。在葛洪文学思想中,也是十分看重子书。他二十岁刚过,就打算创作子书,立一家之言。他在《抱朴子外篇·自叙》中写道:“洪年二十余,乃计作细碎小文,妨弃功日,未若立一家之言,乃草创子书。”在外篇《百家》中写道:“百家之言,虽不皆清翰锐藻,弘丽汪濊,然悉才士所寄心,一夫澄思也。正经为道义之渊海,子书为增深之川流。仰而比之,则景星之佐三辰;俯而方之,则林薄之裨嵩岳。而学者专守一业,游井忽海,遂蹕蹕于泥泞之中,而沉滞乎不移之困。子书披引玄旷,眇邈泓窈。总不测之源,扬无遗之流。变化不系于规矩之方圆,旁通不沦于违正之邪径。风格高严,重仞难尽。是偏嗜酸甜者,莫能赏其味也;用思有限者,不得辩其神也。”葛洪似对子书之重要性人们难于理解,又在外篇《尚博》中写道:“或贵爱诗赋浅近之细文,忽薄深美富博之子书,以磋切之至言为駸拙,以虚华之小辩为妍巧。真伪颠倒,玉石混淆,同广乐于桑间,均龙章于卉服,悠悠皆然,

① 《文选》卷四十二《与吴质书》。



可叹可慨者也。”还要着重说：“百家之言，虽有步起，皆出硕儒之思，成才士之手，方之古人，不必悉减也。或有汪濊玄旷，合契作者，内辟不测之深渊，外播不匮之远流，其所祖宗也高，其所绌绎也妙。变化不系于规矩之方圆，旁通不凝阂于一涂之逼促。是以偏嗜酸碱者，莫能知其味；用思有限者，不能得其神也。”葛洪对于子书重视，还出于他认为文章应该有益于世人，能匡正世风；且文章不当虚美失实，只强调个人感情。他虽不如《荀子·非相篇》那么强调“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言”，但却对“文以载道”的儒家思想十分赞同，以为文章负有讽喻、劝导的实际功用。所以他说：“文贵丰赡，何必称善如一口乎？不能拯风俗之流遁，世涂之陵夷，通疑者之路，赈贫者之乏。何异春华不为肴粮之用，茝蕙不救冰寒之急。古诗刺过失，故有益而贵；今诗纯虚誉，故有损而贱也。”（外篇《辞义》）葛洪并不拘于他提出的今胜于古的观点，而对现今的文学形式都加以肯定，这里他就指出今诗不如古诗之处。大概他在论辩中常常会发生这种情况，有人讥刺他是“乍入乍出，或儒或墨”，他辩解说：“昔诸侯访政，弟子问仁，仲尼答之，人人异辞。盖因事托规，随时所急。譬犹治病之方千百，而针灸之处无常；却寒以温，除热以冷，期于救死存身而已。岂可诣者逐一道，如齐楚而不改路乎？”（外篇《喻蔽》）他追求文章要有益于世，因此他关注求实，反对虚誉。他不仅仅因名声而作判断，而要看实际的情况。他写道：“能言莫不褒尧，而尧政不必皆得也；举世莫不贬桀，而桀事不必尽失也。故一条之枯，不损繁林之蓊蔼；蒿麦冬生，无解毕发之肃杀。”（外篇《博喻》）又说：“世有雷同之誉而未必贤也，俗有譁哗之毁而未必恶也。是以迎而许之者，未若鉴其事而试其用；逆而拒之者，



未若听其言而课其实。”（外篇《广譬》）

由于葛洪重视实用，重视子书，重视文章的价值，所以他提出文德并重，立言与立功同等重要，连带地他也就重视作者的道德与才性修养。他认为作者的才性德行与其所作之文有关。他写道：“夫丰草不秀瘠土，巨鱼不生小水，格言不吐庸人之口，高文不堕顽夫之笔。故披《洪范》而知箕子有经世之器，览九术而见范生（范蠡）怀治国之略，省夷吾（管仲）之书而明其有拨乱之干，视不害（申不害）之文而见其精霸王之道也。”（外篇《审举》）葛洪还认为人有才性之不同，就会表现出各有所长，故人贵于有自知之明，力求体势相因。他说：“夫才有清浊，思有修短，虽并属文，参差万品。或浩漾而不渊潭，或得事情而辞钝，违物理而文工。盖偏长之一致，非兼通之才也。”（外篇《辞义》）指出文章之体势，与作者之才情相关。但文章的是否被人接受，则因“近人之情，爱同憎异，贵乎合己，贱于殊途。”（外篇《辞义》）就要看读者的情趣。不过葛洪认为优秀的子书，“风格高严，重切难尽，是偏嗜酸甜者莫能赏其味，用思有限者不得辩其神也。”（外篇《百家》）

从根本上说，葛洪之对于文学，并不与当时总的文学思潮直接相关，即不是站在文学圈子里，对文学本身进行研究，从而对文学做出批评。他只是一个立志写作子书的士人，一个神仙道教的思想家，也是一个“忝为儒者之末”的儒家，又是那个时代的局外人或“旁观者”。他是站在批判当世士人和文学界的立场，来发表各种见解和看法，并非有他自己一整套相对完整的理论体系。因此他的文学观点，有时表现出自身的矛盾。但葛洪并不是对文学泛泛而论，在《抱朴子》佚文中有一段常被引用的话，说：“是以圣人实之于文，铸之于学。夫文学



者,人伦之首,大教之本也。”<sup>①</sup>葛洪对于文学特别是对文章的重视,使得他在文学方面作过较多的思考。《魏晋文学史》写道:“在《抱朴子》中阐述了关于古今文章发展关系,对于文人在道德、才思、知识等方面的应有修养,以及文章鉴赏和批评的原则等,也都作了论述,发表了不少独到的见解,可谓自成一家,在魏晋文论史上占有重要地位。”<sup>②</sup>

---

① 《太平御览》六百七,转引自徐公持编著《魏晋文学史》第三章第三节。

② 徐公持编著《魏晋文学史》,人民文学出版社1999年9月第1版,第504页。



## 附 录

### 葛洪简谱

公元 283 年 太康四年(癸卯) 葛洪出生

三月大司马齐献王攸薨。

公元 284 年 太康五年(甲辰) 洪二岁

正月己亥,有青龙见于武库井中,帝观之有喜色,百官将贺,刘毅上表劝阻,帝从之。

公元 285 年 太康六年(乙巳) 洪三岁

刘毅卒。

公元 286 年 太康七年(丙午) 洪四岁

正月甲寅朔,日有食之。乙卯诏曰:“比年灾异屡发,日食三朝,地震山崩。邦之不臧,实在朕躬。公卿大臣各上封事,极言其故,勿有所讳。”

夏五月,郡国十三旱。

公元 287 年 太康八年(丁未) 洪五岁

春正月戊申朔,日有食之。是岁郡国五地震。

公元 288 年 太康九年(戊申) 洪六岁

春正月壬申朔,日有食之。诏曰:“兴化之本,由政平讼理也。二千石长吏不能勤恤人隐,而轻挟私故,兴长刑狱,又多贪浊,烦扰百姓。其敕刺史二千石纠其秽浊,举其公清,有司议其黜陟。令内外群官举清能,拔寒素。”

公元 289 年 太康十年(己酉) 洪七岁

冬十一月,帝疾瘳,封子孙六人为王。(其中司马晏为吴王)

公元 290 年 太熙元年(庚戌) 洪八岁

四月,晋武帝崩。太子衷即位,改元为永熙。琅邪王瑾卒,子潜嗣(即东晋元帝)。

公元 291 年 永平元年(辛亥) 洪九岁

三月,皇后贾氏杀太傅杨骏等,夷三族,废皇太后杨氏为庶人,改元永康。以贾模、张华、裴頠为侍中,并管机要。

七月,分扬州、荊州十郡为江州。

公元 292 年 永平二年(壬子) 洪十岁

二月,贾皇后弑杨太后于金墉城。

公元 293 年 永平三年(癸丑) 洪十一岁

荊阳、弘农雨雹。

公元 294 年 永平四年(甲寅) 洪十二岁

大饥,傅咸卒。京师及郡国八地震。枉矢东北竟天。

公元 295 年 永平五年(乙卯) 洪十三岁

洪父弟去世。丹阳雨雹,夏荊、扬、兖、豫、青、徐六州大水。

夏四月,彗星见于西方。李于奎,至轩辕。

公元 296 年 永平六年(丙辰) 洪十四岁

五月,荊、扬二州大水。

公元 297 年 永平七年(丁巳) 洪十五岁

勤于诗、书、杂文。

周处战齐万年于六陌,死之。





公元 298 年 永平八年(戊午) 洪十六岁

秋九月,荆、豫、徐、扬、冀五州大水。

始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》,拜郑隐为师。

公元 299 年 永平九年(己未) 洪十七岁

太子洗马江论徙戎,不听。

公元 300 年 永康元年(庚申) 洪十八岁

赵王伦杀张华、裴頠等。

淮南王允讨赵王伦,不克遇害。

公元 301 年 永宁元年(辛酉) 洪十九岁

郡国十二旱、六蝗。

齐王冏、成都王颖、河间王颙举兵讨伦、诛伦。

公元 302 年 太安元年(壬戌) 洪二十岁

郑隐以江南将鼎沸,率众弟子东投霍山。

夏四月,彗星昼见。秋七月,兖、豫、徐、冀四州大水。十月,地震。

公元 303 年 太安二年(癸亥) 洪二十一岁

五月,张昌举义兵反。秋七月,昌别帅石冰寇扬州。

十一月丙寅,扬州秀才周玘、前南平内史王矩、前吴兴内史顾秘起兵讨石冰。

洪募数百人投之。

公元 304 年 永兴元年(甲子) 洪二十二岁

冰平,洪投戈释甲,径诣洛阳,广寻异书,了不论战功。

秋七月,侍中嵇绍死之。

公元 305 年 永兴二年(乙丑) 洪二十三岁

因战乱受阻于道路。

公元 306 年 光熙元年(丙寅) 洪二十四岁

嵇含荐洪为广州参军,赴广州。

由日南赴扶南(今越南南部及柬埔寨地区)。

五月枉矢西南流。



公元 307 年 永嘉元年(丁卯) 洪二十五岁

以琅邪王睿都督扬州、镇建邺。

洪停留广州,撰著子书。

公元 308 年 永嘉二年(戊辰) 洪二十六岁

由此以后数年,洪在广州,主事撰著子书。

公元 311 年 永嘉五年(辛未) 洪二十九岁

洛阳陷,汉人掳晋怀帝至平阳。

洪停广州,撰著子书。

公元 312 年 永嘉六年(壬申) 洪三十岁

鲍靓授洪石室《三皇文》。以女鲍姑妻洪(?)。

秋七月,岁星、荧惑、太白聚于斗、牛。

公元 313 年 建兴元年(癸酉) 洪三十一岁

琅邪王为左丞相。

公元 314 年 建兴二年(甲戌) 洪三十二岁

葛洪返里(?)。

会同顾颉至大辟山访郭文。

公元 315 年 建兴三年(乙亥) 洪三十三岁

琅邪王为丞相。

公元 316 年 建兴四年(丙子) 洪三十四岁

冬十一月,刘曜陷长安,帝出降。

公元 317 年 元帝睿建武元年(丁丑) 洪三十五岁

三月,丞相睿称晋王(东晋开始),辟洪为掾。

《抱朴子》内、外篇撰成。

公元 318 年 大兴元年(戊寅) 洪三十六岁

春三月,愍帝凶问至,琅邪王司马睿即皇帝位。

赐洪爵关中侯,食句容之邑二百户。

公元 319 年 大兴二年(己卯) 洪三十七岁

此后葛洪常入山选址炼丹,仍写作不辍。



公元 322 年 永昌元年(壬午) 洪四十岁

春正月,王敦举兵于武昌。

闰十一月,元帝崩。

公元 323 年 明帝绍太宁元年(癸未) 洪四十一岁

洪隐居山中。

公元 326 年 成帝衍咸和元年(丙戌) 洪四十四岁

洪因受司徒王导召,补州主簿,后转司徒掾。

公元 328 年 咸和三年(戊子) 洪四十六岁

去年十一月苏峻、祖岳反。

洪迁咨议参军。

公元 333 年 咸和八年(癸巳) 洪五十一岁

洪以年老,求为勾漏令、为炼丹,蒙成帝允准后,率子侄等南下。

至广州刺史邓嶽留不听去,遂留罗浮山隐居炼丹。

自此以后,洪情况不明,据陈正永撰《三清山传说》:“早在东晋升平年间(357—361),道教先师葛洪就来此炼丹修道。”此时洪当在七十五岁以上。



# 索引

## 人名索引

### A

安期生(56,60,61,67)

### B

鲍姑(35)

鲍靓(太玄,玄)(34,47)

鲍敬言(159,160,162—165)

### C

蔡邕(213,218)

曹丕(233)

陈国符(33,71,73—75,86,87,

137,225—227)

陈敏(24,26,28,32,36)

陈群(184)

陈寿(237)

陈寅恪(3)

陈準(13)

陈子叙(29)

赤松子(64,67)

### D

刁协(36)

东方朔(61)

董京(威辇)(29,30,38,128)

董仲舒(65,205)

杜弢(44)

## G

干宝(44,179,213,262)  
 干吉(75)  
 甘宁(26)  
 甘卓(21,26)  
 葛浦庐(8)  
 葛世(49)  
 葛悌(4—7,16)  
 葛望(7,49)  
 葛奚(4,5,8)  
 葛玄(葛仙公)(4,8,9,15,136)  
 葛稚川(243)  
 公孙卿(59)  
 谷春(61)  
 顾秘(21—24,26)  
 顾荣(26,36)  
 顾颉(37)  
 广成子(66,67,103)  
 郭太(林宗)(263,264)  
 郭文(文举)(37,38,41—45,251)

## H

汉安帝(95)  
 汉光武帝(8)  
 汉文帝(66)  
 汉武帝(56,57,59,60,64,65,69,

70,93)

汉宣帝(71)  
 何準(幼道)(37,38)  
 何充(38)  
 何晏(89,176,187,261)  
 何曾(156)  
 河上公(68)  
 贺邵(5,26)  
 贺循(21,26,36,89)  
 亨利·马伯乐(143)  
 胡孚琛(49,136,146)  
 华士(39)  
 华谭(21,26)  
 华佗(237)  
 怀冰(45)  
 桓谭(31,224)  
 桓温(41)  
 皇甫谧(89,237)  
 黄帝(102,110,111)  
 黄野人(49,50)  
 黄宗羲(243)

## J

嵇含(32,33,40)  
 嵇康(32,40,89,90,92,99—101,  
 103,112,113,154—159,163,  
 176,233,261)  
 嵇绍(40)



嵇喜(32)  
 贾充(156)  
 江妃(61)  
 江统(18)  
 姜生(85)  
 晋宣帝司马懿(1,10,188)  
 晋文帝司马昭(10,261,262)  
 晋惠帝司马衷(6,13,17—19,28,38,40)  
 晋景帝司马师(10)  
 晋康帝司马岳(38)  
 晋穆帝司马聃(38)  
 晋武帝司马炎(1,5,6,10)  
 晋元帝司马睿(1,35,36,39,41)  
 晋愍帝司马邺(35,44)  
 涓子(62)

## K

孔子(67,164,169)

## L

老子(52,61,69,100,110,111,204)  
 李淳风(243,244)  
 李宽(88)  
 李少君(56,57,59,69,70,93)  
 李少翁(57,70)

李特(18)  
 李约瑟(77,78,84,232)  
 刘安(205)  
 刘大杰(204)  
 刘弘(32,33)  
 刘士由(7)  
 刘伶(176)  
 刘尼(21)  
 刘沈(20)  
 刘颂(188)  
 刘向(59,61,71,238)  
 刘毅(186,190)  
 卢生(60)  
 鲁迅(88,89,92)  
 鲁仲连(25)  
 吕不韦(204)  
 吕尚(姜太公)(39,62,70)  
 吕思勉(191)  
 栾大(58,59,70)  
 罗宗强(1)

## M

马伯乐(143)  
 马鸣生(47)

## P

潘岳(156)



裴頠(17)  
裴秀(89)  
彭祖(130)

Q

齐万年(13,18)  
秦始皇(55,56,60)  
邱鹤亭(61)

R

任广(70)  
任恺(156)  
任延庆(49)  
阮籍(154—156, 158, 159, 163,  
176, 188, 261, 262)  
阮咸(176)

S

单豹(39—41)  
山涛(176)  
申包胥(25)  
申功(59)  
石苞(156)  
石冰(21—24, 26, 28)  
石崇(156)  
史子心(73, 74)

司马义(长沙王)(17, 19, 20, 26,  
28)  
司马伦(赵王)(6, 19, 26)  
司马冏(齐王)(11, 19, 26)  
司马颙(河间王)(17, 19, 20)  
司马颖(成都王)(17, 19)  
司马迁(205, 244, 245, 252)  
司马彤(梁王)(13)  
司马攸(齐献王)(10)  
司马宴(吴王)(6)  
司马攸(齐王)(10, 11)  
司马歆(新野庄王)(19)  
司马越(东海王)(20, 28)  
司马允(淮南忠壮王)(6)  
司马虓(范阳王)(19, 32)  
宋道衡(22)  
孙思邈(89, 227)

T

汤伟侠(85)  
陶弘景(4, 227)  
滕升(49)  
田蚡(65)

W

王弼(89, 176, 260, 261)  
王充(31, 41, 164)



王导(36,37,43)  
 王敦(36)  
 王符(96)  
 王矩(21)  
 王恺(156)  
 王莽(196,197)  
 王明(7,12,41,42,235)  
 王乔(64,67)  
 王戎(176)  
 王图(29)  
 王羲之(89)  
 王衍(177,187)  
 王毅(32)  
 卫瓘(186)  
 魏伯阳(74,75,78,81,87,116,  
 135,216,218,220)  
 文子(52)  
 偃佺(70)  
 吴末帝(孙皓)(4,5)

## X

席文(77)  
 夏侯骏(13)  
 夏侯玄(260,261)  
 羡门高(67)  
 向秀(176,261)  
 许地山(52)  
 徐市(55,60)

徐公持(271)  
 徐灵期(49)  
 荀统(156)

## Y

延生(94)  
 严君平(203,244,252)  
 严可均(42)  
 扬雄(31,39,203—205,209,211,  
 212,217—219,224,242,247,  
 252)  
 杨明照(1,4,9,42,164,165,187)  
 杨泉(197)  
 姚振宗(71)  
 阴长生(47,72)  
 尹喜(关尹喜)(29,52)  
 俞琰(85)  
 俞正燮(255)  
 虞耸(42)

## Z

张昌(19,20)  
 张方(20)  
 张衡(41,209,224)  
 张华(17)  
 张孝秀(89)  
 张奕(32)





张毅(40,41)

张道陵(即张陵)(73)

张元素(227)

郑隐(思远)(8,9,15,16,18,27,  
46,48,72,134,136,175,203,  
216,254)

周颙(36)

周处(13,18)

周玘(21,26,28)

朱伯崑(79,80,83)

庄子(52,100,101)

骆衍(53—55,71,150,204)

左慈(元放)(15,48,72,136,  
216)



## 词语索引

### A

爱气尊神重精(97)

### B

八卦(86)

八门遁甲三元定局(250)

八门九星(250)

八显(257)

白社(128)

北斗九星(246)

辟谷(61,126,128)

帛书导引图(66)

### C

曹魏政权(159)

长生不死(51,52,55,56,60,67,

87,93,102,103,107,112,115,

133,134,141,148)

长生成仙(65,67,108,111,112,

114,117,127,131)

成仙(103,107,133,134,234)

纯儒(14)

祠灶(69,93)

存思(126,145,147)

存思三宝(144)

存思守一(140)

### D

丹鼎派(122)

丹经(27)

党争(263)

导引(65—67,66,126,128,134)

道德文章为君子之本(266)

道法自然(154)

道家(2,94,100)

道教(2,100)

地方地主武装(21,23—25,27,

42)  
遁甲式(123,247,249—252)  
遁甲术(244,252)

E

二十四节气系统(245)

F

法家(174)  
法术(123,238,240)  
方士(55,57,60,70,84,102)  
方术(67,94,107,123,126,127,  
147)  
方丈(54)  
房中术(62,126,130,131,134,  
145,146)  
扶南(33,44)  
服气(61)  
符箓(107,253,256,258,259)  
符咒(252)

G

盖天说(41,213,218,220,223)  
古者无君胜于今世(159)

H

厚己之情(161)

化学宇宙论(215,216)  
化学宇宙模型(78,220,232)  
黄老道家(63—65,197)  
黄老之学(85)  
黄神越章之印(254)  
黄庭经(144)  
浑天(209,213,218,220,223,  
224)  
混沌无形体(164)  
火候(216)

J

假求于外物以自坚固(116)  
交趾(50)  
金丹大法(27,48)  
金丹大药(2,50,112,115,117,  
120,134,136,137,148,202,  
215,230,241)  
金丹派(135,201,232)  
金液丹经(72)  
禁咒(124)  
精气神(97,104)  
精神(97,98)  
九鼎丹经(72)  
君权天授(162)  
君主政权(154)

K

控时物质(215)



## L

老庄哲学(94)  
 立言与立功(270)  
 炼丹(37,47—49,51,73—75,77,  
 79—80,83,84,90,107,134—  
 136,138,202,203,215,218,  
 220,225)  
 炼金术(73,74)  
 灵宝经(49)  
 六甲干支历日法(241,244)  
 六十甲子纳音(242,243)  
 罗浮山(50)

## M

名教(155)

## N

内丹(116,125)

## P

盘古真人(108)  
 蓬莱(54)

## Q

清谈(180)

求仙活动(60)

## R

人生星宿,各有所值(119)  
 壬午兵(19)  
 仁者为政之脂粉,刑者御世之譬  
 策(178)  
 肉刑(182)  
 儒道兼容(2)  
 儒家(2,94,174)

## S

三洞真经(9)  
 三皇天文(35)  
 三皇文(109)  
 三神山(54)  
 神仙(51,52,54—56,67,69)  
 神形(107)  
 圣人不必仙,仙人不必圣(211)  
 守一(66,67,98,107,138,140—  
 143,147)  
 水火行气修炼法(62)  
 四立二分二至(245)  
 四象五行(87)  
 算术(241)

## T

胎息法(124,125)



太平道(75)  
 太清丹经(72)  
 太玄(217)  
 太玄体系(205)  
 太阳历系统(245)  
 天道自然无为的观点(212)  
 天师道世家(3)  
 恬静(138,139,141)

## W

外丹(131)  
 巫术(94)  
 无极之道(98)  
 无君论(163)  
 无为自化,清静自正(63)  
 五德终始(53)  
 五斗米道(75)

## X

新黄老道学(75)  
 星数(241)  
 星占学(119)  
 刑名家(189)  
 刑为仁佐(173)  
 行气(61, 62, 64, 66, 107, 126,  
 127, 134, 233)  
 形神(104, 121, 230)

修道(51, 124, 142, 231)  
 修炼(41, 46, 48, 49, 51, 62, 93,  
 94, 98, 102, 107, 108, 110—  
 112, 119, 121, 123, 126, 131,  
 133, 134, 138—141, 147, 148,  
 150, 153, 154, 175, 254)  
 修习玄静(34)  
 宣夜说(213, 214, 218, 220)  
 玄(203, 217)  
 玄道(202, 205, 214)  
 玄家(100)  
 玄理(261)  
 玄学(31, 154, 261)

## Y

养生(61, 63, 75, 96, 100, 105,  
 110, 112, 238)  
 医药治病(94)  
 抑黜百家,独尊儒术(65)  
 易为坎离(79)  
 阴阳八卦(87)  
 阴阳家(78, 150)  
 阴阳五行(86, 94)  
 阴阳之气(160)  
 隐逸之士(37—39, 41, 44)  
 有欲之性(160)  
 禹步(258)  
 越名教而任自然(157)



## Z

真人(34,47)

周得火德,秦代周德,从所不胜  
(55)

周易参同契(74)

肘后备急方(229)

竹林七贤(260)

子书(202)

自然和名教(155)

坐忘(66,67)

