

# 葛洪

郑全著

研究

宗教文化出版社

晋代著名道家思想家。

葛洪的著述甚多，除诗、赋、章、表及神仙传记数百卷（已大部亡佚）之外，流传至今的有《神仙传》、《抱朴子》内外篇。在道教理论上，葛洪首次提出“玄”的概念作为道教思想体系的核心。

# 葛洪

郑全◎著

研究

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

葛洪研究/郑全著. - 北京:宗教文化出版社,2010.12

ISBN 978-7-80254-318-8

I. ①葛… II. ①郑… III. ①葛洪(约 284~364) - 人物研究 IV. ①B235.75

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 199291 号

葛洪研究

郑全著

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

责任编辑: 王鸣明

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 9 印张 200 千字

2010 年 12 月第 1 版 2010 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-318-8

定 价: 20.00 元

---



## 绪 论

### 一、葛洪身世与著作

#### 1、葛洪身世

葛洪，字稚川，自号抱朴子，丹阳句容（今江苏省句容市）人。生于西晋武帝太康四年（283年），卒于东晋哀帝兴宁元年（363年），晋代著名道教思想家。

葛洪的先祖是上古帝王，后降为诸侯，以封地为姓。其汉时先祖曾为荆州刺史，王莽篡位后，弃官回家，后与人起兵讨伐王莽，事败，但因宗族势力较强，获赦免，但其家族被迁往山东琅琊。《抱朴子外篇·自叙》云：

其先葛天氏，盖古之有天下者也。后降为列国，因以为姓焉。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。<sup>①</sup>

后来“刺史”之子浦庐辅助光武帝刘秀恢复汉朝天下，立有大功，刘秀登位后封其为骠骑大将军、下邳僮县侯。但浦庐奏请将爵位俸禄让与其弟文，而后南迁至江苏句容定居。《抱朴子外篇·自叙》云：

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，食邑五千户。

开国初，侯之弟文随侯征讨，屡有大捷。侯比上书为文讼功，而官以文私从兄行，无军名，遂不为论。侯曰：弟与我同冒矢石，疮痍周身，伤失右眼，不得尺寸之报。吾乃重金累紫，何心以安！乃自表乞转封于弟。书至上请报，汉朝欲成君高义，故特听焉。

文辞不获已受爵，即第为骠骑营，立宅舍于博望里。于今基兆石礎存焉。又分割租秩以供奉吏士，给如二君焉。骠骑殷勤止之而不从，骠骑曰：此更烦役国人，何以为让？乃託他行，遂南渡江，而家于句容，子弟躬耕，以典籍自娱。

葛洪祖父及父亲均为东吴重臣，其父后随吴主孙皓降晋，仍有官职，直至去世。《抱朴子外篇·自叙》云：

洪祖父学无不涉，究测精微，文艺之高，一时莫伦。有经国之才，仕吴，历宰海盐、临安、山阴三县，入为吏部侍郎、御史中丞、庐陵太守、吏部尚书、太子少傅、中

<sup>①</sup> 本书《外篇》引文均引自杨明照撰：《抱朴子外篇校笺》（上、下），中华书局，1991年。

书、大鸿胪、侍中、光禄勳、辅吴将军，封吴寿县侯。

洪父以孝友闻，行为士表，方册所载，罔不穷览。仕吴五官郎、中正，建城、南昌二县令、中书郎、廷尉平、中护军，拜会稽太守，未辞而晋军顺流，西境不守。博简秉文经武之才，朝野之论，金然推君。于是转为五郡赴警，大都督给亲兵五千，总统征军，戍遏疆场。天之所坏，人不能支。故主欽若，九有同宾。君以故官赴，除郎中，稍迁至太中大夫，历位大中正、肥乡令……迁邵陵太守，卒于官。

葛洪先祖历代当朝为官，可谓宦宦世家。但到其父葛梯时，已开始渐趋衰落。西蜀已灭，司马氏一统天下之势无可逆转，东吴国势日渐衰微。吴主孙皓降晋，葛梯虽于晋朝仍有官职，但江东仕族多遭排斥，不得重用。至葛梯辞世，则葛洪家境彻底衰落。葛洪此时尚年少，十三岁。

葛洪年少丧父，家境衰落，需自己砍柴耕地以自给。其人性情内向质朴，清心欲寡，不好交游玩乐，而勤勉好学。少时便博览各类典籍，正经、诸史、诸子及无名杂篇，但最为喜好的是神仙养生之法。《抱朴子外篇·自叙》云：

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。既性暗善忘，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。

《晋书·葛洪传》云：

洪少好学，家贫，躬自伐薪，以贸纸笔，夜辄写书诵

习，以儒学知名。性寡欲，无所爱玩，不知棋局几道，擗蒲齿名。为人木讷，不好荣利，闭门却扫，未尝交游。于余杭山见何幼道、郭文举，目击而已，各无所言。时或寻书问义，不远数千里，崎岖冒涉，期于必得。遂博览典籍，尤好神仙导养之法。

## 2、葛洪年谱

葛洪生于西晋武帝（司马炎）太康四年，公元283年。《抱朴子外篇·附录·佚文第三》云：“昔太安二年，京邑始乱，三国举兵攻长沙王义。小民张昌反于荆州，奉刘尼为汉主，乃遣石冰击定扬州，屯于建业。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。”“太安”为西晋惠帝司马衷年号，太安二年为公元303年，时葛洪二十一岁。以此为据，则葛洪出生应为公元283年，即西晋武帝太康四年。孙皓降晋为280年，葛洪随吴入晋三年后生葛洪。

葛洪十三岁，西晋惠帝（司马衷）元康五年，公元295年。是年葛洪父亲葛悌辞世，其家陷于贫困，葛洪不得不辛勤劳作维持生计。《抱朴子外篇·自叙》云：“年十有三，而慈父见背，夙失庭训。饥寒困瘁，躬执耕耨，承星履草，密勿畴塋。”

葛洪十五岁，西晋惠帝元康七年，公元297年。葛洪十五六岁时，就已写作许多诗赋杂文。《抱朴子外篇·自叙》云：“洪年十五六时，所作诗赋杂文，当时自谓可行于代。”《抱朴子外篇·自叙》云：“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。凡著内篇二十卷，外篇五十卷。”“建武”为东晋元帝司马睿年号，仅一年，为公元317年，此时葛洪35岁。而《内篇·金丹》讲：“……凡受太清经三



卷及九鼎丹经一卷金液经一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立壇盟受之，并诸口诀之不书者。……然余受之已二十余年矣，资无担石，无以为之，但有长叹耳。”也即至迟 35 岁，葛洪已师从郑隐二十多年。且受密经是“洒扫积久”之事，而非初拜师则受之。那么由此来看，葛洪在十五岁之前就已师从郑隐修学仙道，具体哪一年已不可考。

葛洪十六岁，西晋惠帝元康八年，公元 298 年。到十六岁，葛洪已博览群书近万卷，此时开始读《孝经》、《论语》、《诗经》、《周易》。《抱朴子外篇·自叙》云：“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。”

葛洪二十一岁，西晋惠帝太安二年，公元 303 年。是年张昌作乱，葛洪被召为将兵都尉，参与平定叛乱，攻打张昌同党石冰。因战功被封为伏波将军。但并未因此受重用或任官职，只是赐布百匹。葛洪分赏给了部下及一些贫穷的朋友。

葛洪二十二岁，西晋惠帝永兴元年，公元 304 年。石冰之乱被平定，葛洪欲北上洛阳搜寻奇书。但洛阳又发生叛乱，未能成行。《抱朴子外篇·自叙》云：“事平，洪投戈释甲，径诣洛阳，欲广寻异书，了不论战功。……正遇上国大乱，北道不通。”“上国大乱”为惠帝永兴元年，即公元 304 年。《自叙》注云：“《晋书·惠帝纪》（永兴元年）：帝逼于河间王颙，密诏雍州刺史刘沈、秦州刺史皇甫重以讨之。沈举兵攻长安，为颙所败。张方大掠洛中，还长安。”

葛洪二十三岁，西晋惠帝永兴二年，公元 305 年。陈敏于江东造反，葛洪归途受阻。后来葛洪故友嵇含方任命为广州刺史，

嵇含请葛洪为参军。欲归不能，葛洪不得已应允，以避乱。葛洪先行至广州催兵，但嵇含尚未到任便遇害。葛洪于是停留在广州。《抱朴子外篇·自叙》云：“而陈敏又反于江东，归途隔塞。会有故人谯国嵇君道见用为广州刺史，乃表请洪为参军。虽非所乐，然利可避地于南，故勉就焉。见遣先行催兵，而君道于后遇害，遂停广州。”《自叙》注云：“《晋书·惠帝纪》：（永兴二年）右将军陈敏举兵反，自号楚公。”

葛洪二十四至三十二岁期间，停留广州，隐居于罗浮山修炼，并结识南海太守鲍靓。鲍靓亦是修道之人，葛洪拜其为师。后鲍靓把女儿嫁与葛洪为妻。

葛洪三十三岁，西晋愍帝建兴三年，公元315年。葛洪于三十三岁前返归故乡句容，三十三岁时被司马睿丞相招为府掾。《抱朴子内篇·附录·晋书葛洪传》云：“及含遇害，遂停南土多年，征镇檄命，一无所就。后还乡里，礼辟皆不赴。元帝为丞相，辟为掾。”注云：“（建兴）三年，……进左丞相、琅邪王睿为丞相、大都督、督中外诸军事。”西晋愍帝建兴三年为公元315年，是年司马睿进为丞相。葛洪被招为府掾，即在此年，而葛洪返乡在此前。

葛洪三十四岁，公元316年，西晋灭亡。

葛洪三十五岁，东晋元帝（司马睿）建武元年，公元317年。是年葛洪《抱朴子》内、外篇最终定稿。《抱朴子外篇·自叙》云：“……不复投笔十余年。至建武中，乃定。凡著内篇二十卷，外篇五十卷。”是年，司马睿称帝，为稳固时局、安定人心，赏赐西晋时期有功之人。葛洪在其列，赐爵关中侯，食句容之邑二百户。《抱朴子外篇·自叙》云：“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。”此“晋王”

即东晋元帝司马睿。

葛洪四十四岁，东晋成帝（司马衍）咸和元年，公元326年。是年司徒王导召葛洪补州主簿，后转为司徒掾，又迁为谘议参军。葛洪受职，可能因为“掾”与“谘议参军”都不直接参与政务。是年，负责修国史的干宝认为葛洪才学渊博，可胜任撰写国史之职，遂荐葛洪为散骑常侍，领大著作。但葛洪没有接受。可能因为葛洪少时便有隐居修仙之志，故不愿接受实质性的职位。《抱朴子内篇·附录·晋书葛洪传》云：“咸和初，司徒导召补州主簿，转司徒掾，迁谘议参军。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。”

葛洪五十岁，东晋成帝咸和七年，公元332年。葛洪从军平石冰之乱后，曾一度隐居广州罗浮山修炼。三十三岁返归故乡句容。后又到罗浮山炼丹。《葛洪传》云：“以年老，欲炼丹以祈遐寿。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。洪遂将子姪俱行，至广州，刺使邓岳留不听去，洪乃止罗浮山炼丹。岳表补东官太守，又辞不就。岳乃以洪兄子望为记室参军。在山积年，优游闲养，著述不辍。”据《资治通鉴》卷九十四（晋纪）载，邓岳始任广州刺史为晋成帝咸和五年，公元330年。那么葛洪再到罗浮山应在此年之后。又据《古今图书集成·罗浮山汇考》载：“晋咸和中，葛洪至此以炼丹。从观者众，乃于此置四庵。……其右曰葛仙祠，祠后有灶，其泥取之不竭。”晋成帝咸和共九年，此所谓“咸和中”应在咸和五年之后、咸和九年之前，即公元330—334年间。所以，葛洪大约五十岁时，再到罗浮山修炼，直至辞世。

葛洪卒于何年，主要有二说。《晋书·葛洪传》载，葛洪八十一岁辞世，当为东晋哀帝兴宁元年，公元363年。而袁宏《罗浮记》载，葛洪六十一岁辞世，当为东晋康帝建元元年，公元343

年。《抱朴子内篇·附录·晋书葛洪传》王明注云：“……但检葛洪撰之《神仙传》云：平仲节于晋穆帝永和元年（345）五月一日去世。则葛洪之死，当在穆帝永和元年之后，康帝建元元年非其卒年明矣。又《道教义枢》卷二、《云笈七籤》卷六载：葛洪于晋建元二年三月三日在罗浮山以《灵宝经》传付弟子安海君望世等。核诸所载，当以八十一说为可信。”

### 3、葛洪著作

《晋书葛洪传》云：“洪博闻深洽，江左绝伦，著述篇章，富于班马。”葛洪博涉群书。十五六岁时便已阅览各种典籍近万卷，从正经、诸史、诸子百家至短杂文章，并写作一些杂文诗赋。二十多岁时开始着手创作子书《抱朴子》。其《自叙》云：“洪年十五六时，所作诗赋杂文，当时自谓可行于代。至于弱冠，更详省之，殊多不称意。……于是大有所制，弃十不存一。……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。”葛洪年少时所作诗赋杂文，大多未存留下来，所谓“弃十不存一”。葛洪两度隐居罗浮山，第一次约八年，第二次约三十年。隐居期间，主要从事著述与修炼。《晋书·葛洪传》云：“在山积年，优游闲养，著述不辍。”

葛洪三十五岁时，对自己所作的文章进行了一次整理。其《自叙》云：“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（317年），乃定。凡著内篇二十卷，外篇五十卷，碑、颂、诗、赋百卷，军书、檄移、章表、笺记三十卷，又撰俗所不列者为神仙传十卷，又撰高尚不仕者为隐逸传十卷，又抄五经、七史、百家之言、兵事、方伎、短杂、奇要三百一十卷，别有目录。”至三十五岁时，经整理，葛洪存留的著作有：《抱



朴子内篇》二十卷、《抱朴子外篇》五十卷、诗赋杂文等三十卷、《神仙传》十卷、《隐逸传》十卷，此外还有抄录的各种典籍、文章三百一十卷。

葛洪三十五岁之后的著作，目前未见其自己的记录。据《葛洪传》所载，除上述著作外，另有“《金匱药方》一百卷，《肘后要急方》四卷”。这两部肯定是葛洪三十五岁后的著作。另外，据张泽洪考证，《新唐书》卷五十九《艺文志》记载，有葛洪《老子道德经序诀》二卷，葛洪《兵法孤虚月时秘要法》一卷，葛洪《三元遁甲图》三卷，葛洪《肘后救卒方》六卷。宋陈振孙《直斋书录解题》卷十三，著录《肘后百一方》三卷，称此书由晋葛洪撰，梁陶隐居增补，本名《肘后救卒方》。宋郑樵《通志》卷六十七《艺文略》的道家书目，著录葛洪《胎息要诀》一卷，《玉皇圣胎神用诀》一卷、《胎息旨要》一卷、《心印胎息蜕殻妙道诀》一卷、《元真胎息诀》一卷、《胎息委气术》一卷、《胎息精微论》三卷、《修真胎息歌》一卷、《胎息元妙》一卷。宋赵希弁《郡斋读书后志》卷二，著录《葛仙翁胎息术》一卷，该书注释称仙翁为葛洪。唐释法琳《辩证论》卷八《出道伪谬篇》，列举葛洪撰录《抱朴子服食方》一部四卷。《新唐书》卷五十八《艺文志》，著录葛洪《史记钞》十四卷、《汉书钞》三十卷、《后汉书钞》三十卷。宋晁公武《郡斋读书志》卷二上，著录《西京杂记》二卷。宋陈振孙《直斋书录解题》卷七，著录《西京杂记》六卷，皆题录为葛洪所撰。宋王应麟《玉海》卷十五，列举晋葛洪撰《关中记》一卷，该书载长安山川及宫殿陵庙。宋陈振孙《直斋书录解题》卷八，著录葛洪撰《幕阜山记》一卷。《旧唐书》卷四十六《经籍志》著录葛洪《要用字苑》一卷，该书为晋唐小学字书之名篇，尤其为汉译佛经的字义考辨多所征引。《道藏》收录葛洪撰写的经书，有《大丹问答》、《太清玉碑子》、《还丹肘后诀》、《金木万灵论》、

《元始上真众仙记》、《葛仙翁肘后备急方》、《稚川真人校证术》、《抱朴子内篇》、《抱朴子养生论》、《抱朴子神仙金沟经》、《抱朴子外篇》、《抱朴子别旨》等。<sup>①</sup> 历代史书、《道藏》等所记载的这些著作,应该是葛洪三十五岁后撰写的。

葛洪著述颇丰,但大多已佚失,未流传下来。现存主要有《抱朴子内篇》二十卷、《抱朴子外篇》五十卷、《神仙传》十卷、《金匮药方》一百卷、《肘后要急方》四卷。其中,葛洪思想集中体现于《抱朴子》内、外篇;葛洪的道教思想,集中体现于《抱朴子内篇》。

## 二、研究概述

葛洪作为晋代著名思想家,他的思想一直很受重视。尤其其他的神仙道教理论,为道教的发展奠定了理论基础,在道教思想史上占有重要地位,是研究道教哲学、思想所不可跨越的一个主要环节,历来受到学者们的重视。现将有关葛洪思想的主要研究成果综述如下。

### 1、关于葛洪思想的总体评价

蓝秀隆讲:“《抱朴子》一书可谓道教教理之纲领,而葛洪其人,推阐仙道,播传甚力,建立有系统之道教学理基础,亦可称为道教之功臣也。”<sup>②</sup>

卿希泰认为,葛洪在道家学说的基础上,对各家学说兼收并蓄,建立了自己的思想体系。提出“援儒入道”、“外儒内道”的

① 张泽洪:《中国道教史上的葛洪》,《西南民族大学学报》2009年6期。

② 蓝秀隆:《抱朴子研究》,台湾文津出版社,1980年5月,第158页。

儒道双修、出处两得的主张,这是葛洪神仙道教理论的一个最显著特点。葛洪为达到既要长生成仙,又要佐时治国的目的,所以在推崇道家的同时又提倡严刑峻法。可见葛洪的这套理论不是“出世”而是“入世”的。<sup>①</sup>

许抗生认为,葛洪第一个为道教提供了一个比较完整的宗教神学理论体系。道教以后的兴盛并与佛教抗衡,与葛洪创建的道教理论是有很大关系的。葛洪的道教思想,一方面是对历史上神仙学的继承与发展,另一方面也是对早期道教思想加以改造的结果。<sup>②</sup>

王明在《道家和道教思想研究》一书中认为,葛洪的前期人生态度是积极救世的,前期的基本思想是以儒家为主,集中反映在《抱朴子外篇》一书中。后来因现实形势的变化,他决心舍儒从“道”,专心致志寻求长生之道。王明说:“葛洪的思想比较复杂,前期决非纯儒,后期也并非纯道。在他前一阶段以儒家学说为主导的思想里,渗透着道家和法家的思想。在后一阶段的神仙道教思想里,却也没有容纳老庄所有的理论。”“葛洪的思想变迁大体就是从入世而遁世,从儒家而皈依神仙道教。”前期儒后期道,舍儒从道,这是王明先生对葛洪思想的整体评价。<sup>③</sup> 张岂之主编的《中国思想史》在论及葛洪时,对葛洪思想的总体观点与王明先生基本一致。

李丰楙认为,在中国道教史上,葛洪的成就是多方面的,他是道教理论的学者。综合古来仙经道书的神仙养生说,整理出

① 卿希泰:《从葛洪论儒道关系看神仙道教理论特点》,《世界宗教研究》1981年1集。

② 许抗生:《葛洪道教思想研究》,《北京大学学报》1981年第3期。

③ 王明:《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984年6月,第55-57页。

初具规模的体系,对于后来的道教发展具有高度的启发作用。……汉代旧学的衰微,魏晋新学的兴起,葛洪在新旧交替之际有所取舍,就是以承袭旧学为本,但也吸收老、庄诸学的形而上理论,因而建立其玄、道的本体论,并进一步奠定其气化的宇宙构成论、形神并重说,成为有本有源之学。他依据自身建构的理论,形成一种宗教般的信念,深信神仙可学而致。为建立这一命题,他多方依据相关的变化说,并多引例证用为推理之用,其中有先天的星命说,有后天的修为说。<sup>①</sup>

胡孚琛和吕锡琛合著的《道学通论》中说:“葛洪著的《抱朴子内篇》,是秦汉以来方仙道和黄老道传统的继承和总结,同时又为新起的神仙道教奠定了神学体系和理论基础。他在书中提出‘欲求仙者,要当以忠孝、和顺、仁信为本’的思想,调和了神仙道教和儒家礼教的关系,增强了道教的社会教化作用。葛洪的道教神学理论,冲破了方仙道中遗留下来的一些不合时宜的旧规矩,改革了其中的一些弊病,为士族道教向社会布道开辟了一条新路。这样,葛洪的《抱朴子内篇》,实际上是一本集神仙思想之大成,适应道教发展需要而出现的承前启后、继往开来的道教典籍。”<sup>②</sup>这是对葛洪神仙道教理论的总体评价,没有涉及《抱朴子外篇》的思想。

孔令宏在《中国道教史话》中认为,《抱朴子内篇》是第一部全面论述道教宗旨、哲理、仪式、道术的著作。它论述了道教宗旨、哲理,论证了神仙的存在、俗人成仙的可能性,叙述了行气、导引、炼丹、斋醮、仪式等道术。它初步摆脱了巫术的原始形态,

① 李丰楙:《不死的探求——抱朴子》,(台湾)中国三环出版社,1992年10月,第501-503页。

② 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论》,社会科学文献出版社,1999年1月,第289页。



具备了一定的哲理性,还力图把老、庄、列、文的理论与道教区分开来。葛洪开创了道教的道与术结合的传统,形成了以金丹为中心,以其他小术、近术为辅佐或台阶的比较完整的体系。<sup>①</sup>这也是对葛洪道教理论贡献的评价。

刘文英先生主编的《中国哲学史》中说,葛洪通过取金液神丹理论,弃淫祠巫祝,赞富贵神仙而斥民间道教,进一步神化老子而拒斥庄子,对道教进行了改革,成为道教开创时期官方道教的理论和教义的奠基人。与此同时,他还通过融合儒道,使道教具有了更加鲜明的两重性格:一方面追求个人的解脱超俗,即避世修道,长生成仙;另一方面又追求佐时济俗、治国安邦的社会功效,从而形成了所谓“内以治身,外以为国”的基本特点。<sup>②</sup>

赵立刚主编的《历代名道传》中说:“葛洪以前,道教的长生说缺乏理论性、系统性。葛洪在其《内篇》中把长生成仙作为道教修炼的最高目标和自己思想的核心,认为神仙实有,凡人可以通过学仙修道而长生不死,而学习仙道最主要的又是服食还丹金液,这样他就为神仙道教构造了一个比较完整的理论框架。”<sup>③</sup>

李锦全认为,葛洪是中国道教金丹道派的奠基人。葛洪儒道兼修,徜徉于人世与出世之间。葛洪儒道兼综的思想,既适应当时道教士族化的需要,使其向官方道教发展;同时亦丰富了道教教义本身,在理论化方面企图与佛教分庭抗礼,亦对后来三教融合产生一定影响。<sup>④</sup>

① 孔令宏:《中国道教史话》,河北大学出版社,1999年10月,第106页。

② 刘文英主编:《中国哲学史》,南开大学出版社,2002年12月,第357页。

③ 赵立刚主编:《历代名道传》,山东人民出版社,1996年,第136页。

④ 李锦全:《徜徉在人世与出世之间——葛洪儒道兼综思想剖析》,《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》,2003年11月。

丁原明认为,葛洪从道论、兼综百家之学和治国与治身三个方面援用了黄老学的思想方法。葛洪的神仙学中所以具有自然论和理性主义的色彩,是因为继承了黄老学的若干积极成分。葛洪对黄老学的思想和方法进行裁剪、改铸和整合,在某些环节上为道教思想体系的建构作了理论铺垫。<sup>①</sup>

谢路军认为,葛洪对老庄思想的继承主要表现为三个方面,首先,在成仙根据上,深受老子以道为本思想的影响;其次,在成仙方法上,受到老子清心寡欲思想的影响;再次,在成仙目标上,在不同程度上受了老子“长生久视”思想的影响。葛洪对老庄思想的批判主要表现为:从长生成仙的立场出发,攻击“齐生死”学说;从“佐时治国”的思想出发,攻击道家的“无为而治”。<sup>②</sup>

综合已有的研究,关于葛洪思想的总体评价,主要可归纳为以下几个方面:

①关于葛洪的道教思想的历史地位。葛洪对前期道教思想进行改造、总结,构建了较为完整的、系统的道教理论体系,使道教摆脱了原始巫术的形态,为后来道教的发展、兴盛并与佛教抗衡,奠定了基础。所以,学界公认葛洪为道教哲学、道教理论的开创者、奠基人。

②关于葛洪道教理论的基本特征。以老庄道家思想为根基,构建以玄、道为基本范畴的道教哲学本体论;利用传统的气化观念构建宇宙生成论,并以此解释人之寿夭生死;以道家的清静寡欲思想及中医的医学养生经验为主,形成其以不损不伤为

---

① 丁原明:《葛洪神仙道教思想与黄老学的关系》,《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》,2003年11月。

② 谢路军:《浅析老庄对葛洪思想的影响》,《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》,2003年11月。

前提、进而以药物方术进行延养的道教养生论；综合黄老道、方仙道及多种神仙方术，构建以金液神丹为主的长生成仙论；在其修仙思想中，融合了儒家道德学说，调和了神仙道教和儒家礼教的关系；对神仙实有、仙道有效及人何以能长生，进行了系统的论证，摆脱了原始道教的巫术迷信思想，使道教的仙道信仰具备了哲理性。

③关于《抱朴子》内、外篇思想之关系。关于此一问题主要有三种观点。一是认为葛洪既要长生成仙又要佐时治国，提倡严刑峻法，所以总体倾向是“入世”的；二是认为葛洪前后期思想不一贯，徘徊于“出世”、“入世”之间。《外篇》代表前期思想，是“入世”特征；《内篇》代表后期思想，是“出世”特征。三是认为葛洪是早儒晚道、由儒入道、舍儒从道，由“入世”转为“出世”。

## 2、关于葛洪政治思想和历史观的研究

赵立刚主编的《历代名道》中对葛洪的政治思想进行了分析，认为葛洪《抱朴子外篇》就是一部以隐士身份议政的著作，其中包含许多对历史经验和治国之道的独到见解。首先，葛洪继承了王充的进化历史观，主张贵今应变；关于治国之道，葛洪主张刑德并举。认为尊卑贵贱的封建等级关系是自然合理的，绝对不能改变；在用人观上，葛洪发展了曹操等人重才智、轻德行的思想，提出了“明先仁后，明居仁上”的新理论。<sup>①</sup>

金毅认为，葛洪《外篇》从全书来看，其实是儒墨道法兼采，而以儒家为主。<sup>②</sup>

① 赵立刚主编：《历代名道传》，山东人民出版社，1996年，第150页。

② 金毅：《葛洪〈抱朴子外篇〉概论》，《北京第二外国语学院学报》1997年第1期。

郭晓东认为,从总体上说,葛洪关于社会政治方面的理论奉儒家为正宗,但应注意的是,他所说的儒术,并不同于先秦时期的孔、孟之道,而是与汉儒王霸并用,儒、法杂糅的学说更为接近,这一点从他社会控制思想中表现得尤为显著。<sup>①</sup>

熊铁基认为,葛洪虽然自己说《外篇》属儒家,但从其具体内容、主张来看,应该属于秦汉以来的黄老新道家。如《外篇》之“君道”、“臣节”,基本上都是黄老新道家的思想主张。<sup>②</sup>

赵芃认为,葛洪的“君道”思想是以儒家思想为主线,其基本主张是对儒道两家治政思想和理念的概括和总结,表现为儒道合一的特征。主要从君道的基本要求、执政理念、用人之策、君上的人格素养等方面对“君道”思想进行了梳理。<sup>③</sup>

姚娟根据《汉书·艺文志》中班固对儒家思想特征的总结:“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际。祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道为最高。”认为葛洪《外篇》的主要内容是论述君臣之道、治国之道、风俗教化,符合班固所概括的儒家思想,那么应该属于儒家。其中虽杂有道家、法家思想,但并不影响其主体为儒家特征。另一根据是葛洪自己称《外篇》属儒家。<sup>④</sup>

关于葛洪政治思想的研究,可归纳为这样三种主要观点:一是认为葛洪政治思想属于黄老道家;二是坚持葛洪政治思想以儒家为主;三是认为葛洪政治思想是兼综各家学说。

① 郭晓东:《葛洪“外儒内道”的社会思想》,《中国文化月刊》(台湾)2000年7月第244期。

② 熊铁基:《替葛洪翻案——略论葛洪在中国文化史上的地位》,《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》,2003年11月。

③ 赵芃:《论葛洪的“君道”思想》,《宗教学研究》2007年第3期。

④ 姚娟:《论〈抱朴子外篇〉为儒家文献》,《齐齐哈尔大学学报》2008年第1期。



关于葛洪历史观问题,《历代名道传》中认为,葛洪继承了王充的进化历史观,主张贵今应变,反对尚古之说。<sup>①</sup>

陈继华认为,葛洪心目中的理想政治时代也应该是三代之治,自三代以下都是一种倒退,所以葛洪的历史观也是圣人史观,主要是历史退化论的观点。但葛洪相信三代之治可以重现,历史还是有希望趋向进步的。<sup>②</sup>

### 3、关于葛洪人生哲学的研究

蓝秀隆认为,《抱朴子·内篇·释滞》卷云:“内宝养生之道,外则和光于世,治身而身长修,治国百国太平。”可知,稚川虽宗老庄清静自守之学,而与清淡家之排斥礼法,恣情纵欲者迥异。确信学道之士,欲超凡入圣,应力求内修外行之功。故立论遵循儒教,崇奉德义,欲人藏器以有待,蓄德以有为,乃即原本《易·系辞》:“君子藏器于身,待时而动,何不利之。”之义蕴也。<sup>③</sup>

胡孚琛认为,葛洪极力倡导隐逸思想,发展了隐逸的社会理论,提出了一套新的价值观念。……葛洪认为山林隐逸的社会作用,一是“陶冶童蒙,阐弘礼教”;二是著书立说,垂名后世;三是在山林中修身养性,得道成仙。实际上,山林中的隐士既然失去了在朝中建立功业的机会,除了修道追求长生外,大多把著书立言作为终身大业,甚至认为著书比做官更能扬名后世。<sup>④</sup>

金毅认为,葛洪的处世之术,基本上遵循道家的传统,即《庄子·大宗师》说的“安时处顺,哀乐不能入也”,《人间世》说

① 赵立刚主编:《历代名道传》,山东人民出版社,1996年,第150页。

② 陈继华:《葛洪与鲍敬言之辩》,《中国哲学史》2004年第1期。

③ 蓝秀隆:《抱朴子研究》,台湾文津出版社,1980年5月,第103页。

④ 胡孚琛:《魏晋神仙道教》,人民出版社,1989年6月,第89-91页。

的“知其无可奈何而安之若命，德之至也”；但也继承了儒家所颂扬的安贫乐道思想。其总的出发点是超脱世俗纷争、倾轧与压力，求得心灵上的安宁、心理上的平衡、精神上的自得其乐、品格上的自完自足，以便排除干扰，潜心著述，赢得人生价值的永恒与不朽。<sup>①</sup>

曾海春认为，葛洪以仁智并摄来定理想人格的条件与孔子以“智”且“仁”定“圣”的内在条件是相契合的。葛洪的理想人格就其内涵特征而言是儒圣。葛洪在《外篇》的理想人格是以儒摄名法，至《内篇》时，则内道教外儒术，统合成新的理想人格。<sup>②</sup>

杨玉辉认为，葛洪认为人在本质上是形、气、神的统一体。在世界中人是一种有限的存在，人生有许多局限和苦痛，而神仙则超越了人的有限而成为一种具有无限快乐自在的存在。人要摆脱其自身的有限性，惟有修道向仙，服食金丹。<sup>③</sup>

李刚在认为，葛洪的人生哲学与其人生际遇有关。葛洪人生观的形成是由儒入道，其人生哲学总的表征是《庄子·天下篇》所谓“内圣外王之道”。行善升仙、得道匡世是葛洪超越人生困境的理想生活方式，是其所认为的人生意义之所在，是其人生哲学的基本内核。<sup>④</sup>

陈昌文认为，葛洪的《抱朴子》内篇和外篇，表达了双重人格的精神世界。通过其中《自序》，可以找出儒家立场的破绽怎

① 金毅：《葛洪〈抱朴子外篇〉概论》，《北京第二外国语学院学报》1997年第1期。

② 曾海春：《玄学及抱朴子外篇中的理想人生》，（台湾）《哲学与文化》1999年第7期。

③ 杨玉辉：《抱朴子内篇的人学思想探讨》，《宗教学研究》2000年第3期。

④ 李刚：《葛洪及其人生哲学》，《文史哲》2000年第5期。

样导向道教世界观的心灵轨迹。葛洪虽然弃世入山,但功利成就才是其基本动机。儒之名义只不过是文饰,道之隐逸也只是补偿。具有心理依托功能的丹道,为众多被社会体制所排斥的绝望者留下安慰之途。<sup>①</sup>

何淑贞认为,由于多种因素影响,葛洪从小就选定隐居著述为其人生目标,他所企慕的首先是立言救世,其次是合丹药,修炼长生之术,梦想有朝一日飞升成仙。葛洪的出仕经历,绝非追逐功名利禄,有时是责无旁贷,或为时势所限。<sup>②</sup>

李裴认为,葛洪“朝隐”思想反映出其外儒内道的人生哲学,他以仙道超越生死,以儒道“和光于世”,因疏离老庄思想而确立了自身的价值,并对后世道教及知识分子产生了深远的影响。尽管葛洪的神仙长生之道与老庄的精神超越之道在解决人的生命问题上有明显的反差,但他对老子那种“和光同尘”的思想显然是认同的,并把这种哲学思想转化为修道论、处世论,为修道者指出一条立身处世的途径,这途径就是内修真道,外混尘迹。<sup>③</sup>

综合已有的研究,关于葛洪的人生哲学思想,可归纳为以下几种观点:

①认为具有双重特征,是由儒入道。这种观点最为普遍。

②认为主要为儒家特征,其理想人格为儒家圣人,但融合了道家思想。

---

① 陈昌文:《葛洪——由儒向道的心理历程》,《四川大学学报》2001年第4期。

② 何淑贞:《从出处进退看葛洪的人生抉择》,《中华道教学院南台分院学报》第2期,2001年10月。

③ 李裴:《解构或疏离——从葛洪“朝隐”观看神仙道教的人生哲学对先秦道家思想的反叛》,《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》,2003年11月。

③认为葛洪一直抱有出世态度,主要为道家特征,但融合了儒家思想。

④人生价值追求为长生成仙与著书立言。

⑤不明确主要特征,或者就以“儒道融合”为主要特征,而不分别主次。

#### 4、关于葛洪文论思想的研究

蓝秀隆把葛洪的“文学论”归纳为五个方面:一曰文德无本末,廓清自古以缀文为余事之理念;一曰严斥崇古卑今论,盛赞今文之清富赡丽,其精神之勇猛,灼然可见;一曰尊重著作,而为文贵能羽翼风教,仍以儒道为归;一曰推崇子书,非惟深美富博,又足拯风济俗,于子书重新评价;一曰深悉属辞之甘苦,知晓用笔之方法,而文家常规,尽多类此。蓝秀隆评价葛洪的文论思想是:“乃扬仲任之余波,接士衡之绪论,运指骋辞,不为传统儒教所拘,在南渡之始,挥舞瑰丽宏博之椽笔,摅陈复古警世之宏论,开导六朝之文运,或亦系乎时序者也。而其特立风标,超迈前人者,约有数端。”<sup>①</sup>另外,蓝秀隆还列举了许多葛洪的原文,与刘勰《文心雕龙》中的相关内容对照,表明刘勰的文论思想与葛洪思想的关系。<sup>②</sup>

徐文明对葛洪的文论思想从四个方面进行了研究:关于文学与文章的意义和价值理论;关于文章选材和创作方法的观点;美的多元、文章风格多样的学说;强调文章内容与现实结合的思想主张。<sup>③</sup>

杨贵德从“有益教化”、“文德并重”、“今胜于古”三个角度

① 蓝秀隆:《抱朴子研究》,台湾文津出版社,1980年5月,第111页。

② 同上,第120页。

③ 徐文明:《论葛洪的文艺美学思想》,《文艺研究》1997年第3期。

对葛洪的文论思想进行了梳理。<sup>①</sup>

邓新华对葛洪的文学接受理论进行了研究。指出葛洪关于文学接受能力主要有四方面要求:其一,不为常情所拘,熟悉文学反映生活的特殊方式,且能够正确理解和把握文学作品文本内容的能力;其二,深厚的艺术素养和广博的艺术趣味;其三,精细入微的审美感知力和艺术体味力;其四,深度的审美期待心理和探求心理。关于文学接受的差异性,主要表现为接受者主观情感态度、个人审美情趣爱好、民族的社会习俗和群体的审美风尚等差异。关于文学接受的价值取向是重“雕饰”轻“醇素”、重“华丽”轻“质朴”。<sup>②</sup>

张文勋指出,葛洪的文论思想,批评贵古贱今的观点,强调了文章自身的特殊性和复杂性,主张德行文章并重,并肯定了文章风格的多样性。<sup>③</sup>

关于葛洪文论思想的研究,可归纳为以下几个方面:

- ①文德并重,肯定文章的地位。
- ②反对贵古贱今,肯定追求雕饰、华丽的文学发展倾向。
- ③较为系统的文学接受理论。
- ④葛洪的文论思想与后来文论思想的发展有着重要关系。

## 5、关于葛洪论证道教信仰的研究

蓝秀隆讲,稚川以为,神仙之可学,如黍稷之可播种,凡人可以“药物养身,术数延年”,长生老寿,脱俗登仙。故先者亹亹引证古今之事物,类推卑近之事实,倡言神仙之存在。后者校炼众方,得其征验,揭示长生久视之道。坚信修道之要,不外“内保

① 杨贵德:《葛洪文艺思想论》,《中州学刊》2000年第3期。

② 邓新华:《葛洪的文学接受理论试探》,《贵州社会科学》2000年第5期。

③ 张文勋:《魏晋文学理论发展略述》,《云南民族大学学报》2005年第3期。

精气”、“外服上药”二端。<sup>①</sup>

王明先生认为,葛洪把宿命论、先验人性论、神秘胎气说相互联系起来,把“命”作为成仙的基础,是一种宿命论。<sup>②</sup>

胡孚琛指出,葛洪借史书和名贤之言证明神仙实有的论证方法,和反对俗人迷信经书和圣人之言的立场,是自相矛盾的。葛洪论证神仙实有、长生可致的神学命题,主要依靠由小验知大效,由已然明未试的类推法。但由无机盐防腐这种小的效验作前提,类推出服食金丹可以长生不死的结论,则违犯了形式逻辑的推理原则。葛洪就是以这种违背形式逻辑的类推法,作为道教神学的证明工具。为了论证神仙的存在,葛洪接触到了共性与个性、一般与特殊、有限与无限的关系。然而,葛洪把特殊现象推向极端,得出人可以长生成仙的结论,就陷入道教神学谬误的泥坑。但是,葛洪的道教哲学认识论,虽然只能以荒谬的宗教信仰为归宿,但它为认识神仙的存在涉及人类感官知觉的局限性、有限与无限、普遍与特殊的关系,既强调了重效验的思想和类推法,又批判了经验主义认识论的信己之蔽和儒教对圣人的迷信,其中哲学内容还是值得研究的。<sup>③</sup>

任继愈先生认为:葛洪提出的“形神相卫”思想,在凡人与仙人之间搭起了一座理论阶梯。葛洪论证神仙可学时有一些宿命论倾向,这种思想有三个特点:一、葛洪坚持天道无为、任物自然的思想。二、葛洪虽接受了部分道经的“仙命”观念。但他提出,看一个人受气结胎时是否禀值仙宿,其判断根据是他后天是否信奉仙道。三、能否广求明师而得其指点,也是有无仙命的根

① 蓝秀隆:《抱朴子研究》,(台湾)文津出版社,1980年5月,第17页。

② 王明:《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984年6月,第68页。

③ 胡孚琛:《魏晋神仙道教》,人民出版社,1989年6月,第208-217页。

据。所以,葛洪这些说法虽未完全摆脱宿命论,但实际效果上强调了后天学道实践的重要性。<sup>①</sup>

李丰楙认为,葛洪采用论辩的形式深入建立神仙学的理论。先破众论,将不信神仙的说法主动提出,自设论难,然后一一解说。又以素朴的科学观察及神秘的巫术性思考原则,建立己说,这就是怀疑众说以存疑,博征载籍以定论的论辩过程。葛洪确实有析理入微的精辩能力,为魏晋时期论辩风气的典型论法,也是中国养生论史上最具规模的论难,奠定后来神仙学的理论基础。<sup>②</sup>

李刚认为,葛洪第一个对神仙存在和成仙的可能性作了系统的证明,建立起神仙学体系。但他一方面强调“仙人无种”、“学之所致”,另一方面又认为有“受命应仙”的生而知之者,既含有经验的认识论,也含有直觉的认识论,神奇与腐朽并存,在理论上存在着无法克服的矛盾。但其认识论中内含的认识源于实践,经典和圣训不是检验认识的标准等思想,具有合理因素,为可取的理论思维成果,对后人的理论思维不乏启迪作用。<sup>③</sup>

孔令宏认为,葛洪本着“变化者,乃天地之自然”的观点,认为变化是客观的,也是可以为人所掌握、控制的。人发挥主观能动性干预自然的变化,就能让这些变化为人所用。人按照其自然本性来说是要死的,但服食金丹能改变人的自然生理限度而长生不死。<sup>④</sup>

庄朝兰为,葛洪论证神仙实存时所体现出的中国古代逻辑

① 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社,1990年6月,第81页。

② 李丰楙:《不死的探求——抱朴子》,(台湾)中国三环出版社,1992年10月,第165页。

③ 李刚:《葛洪神仙学隐含的认识论》,《天府新论》1998年第2期。

④ 孔令宏:《中国道教史话》,河北大学出版社,1999年10月,第104页。

思想,包括庄子的相对主义、孟子的类比推理法、墨子“三表法”、魏晋设问辩对之体与清谈析理之风等内容。其中有闪光之处,也多有不足。这种不足,并非葛洪一人之不足,而是整个中国古代逻辑思想的缺陷。在思维规律上表现出:违反同一律,以“识”与“不识”代替“有”与“不有”的论证;违反理由充足律,对于自身论点,几乎从没有严密地论证以引出必然的结论。<sup>①</sup>

杨伟立认为,葛洪通过引用各种典籍与道书、人的认识能力的有限性等方面,对神仙存在进行了论证。但其论证缺乏牢固的基础,最终陷于无法解决的矛盾之中。<sup>②</sup>

刘文英先生主编的《中国哲学史》认为,神仙不死或长生是道教哲学的重要内容,但在葛洪以前,道教的长生说缺乏理论性。为了解决道教发展中的这个核心理论问题,葛洪从两个方面作了颇为系统的说明:第一,如何认识长生成仙的可能性与现实性?第二,怎样才能长生成仙?关于第一个问题,葛洪一方面根据典籍的记载强调仙人实有,同时又力图通过思辨分析,论证长生成仙的可能性与现实性。并且对有关怀疑意见从以下两个方面进行了反驳:一,客观事物存在的形态是万殊不齐的,虽有通理,亦有特异,有生有灭的通理不足以否定长生不死的特例。二,人们的认识是有限的,立足有限的认识并不足以否定神仙的存在。葛洪对神仙必有的论证,其中包含一些对未知世界积极探索的思想成分,但在归根结底的意义上,他的论证是不成功的。对于第二个问题,怎样才能长生成仙?葛洪主要强调了“修身”的一面。概括而言,他所提出的学仙修道方法主要包括了内修与外修两个方面,即内保精气,外服上药。简言之,就是

① 庄朝兰:《葛洪论仙的逻辑分析》,《宗教学研究》2000年第4期。

② 杨伟立:《葛洪证仙,自陷连环》,《中华文化论坛》2000年第4期。



“服丹守一”。但是,对于金玉之性如何能够直接转化为人体之性而长生不死这个关键问题,葛洪没有作出清楚的理论说明。可见,葛洪并没有能够对“神仙必有”、“长生不死”的问题作出令人信服的论证,从而也就不可能为道教哲学奠定坚实的基础。<sup>①</sup>

关于葛洪证仙理论的研究,可以归纳如下:

①葛洪利用典籍记载、传闻事例,以类推、反证等方式,对神仙实有和成仙的可能性进行了论证,奠定了道教神仙学的理论基础。

②葛洪在证仙过程中,涉及了特殊与普遍、有限与无限、人的认识能力、检验认识的标准等问题,含有丰富的认识论思想。

③葛洪建立神仙理论的论证方法,违反逻辑规律,其论证过程存在不可克服的矛盾,其结论不具可信性。所以,总体来说,葛洪证仙理论并不成功。

④成仙究竟命定还是学致,葛洪思想于此是矛盾的。已有研究成果,未形成较一致的观点。

## 6、关于葛洪道教哲学的研究

蓝秀隆讲,葛洪以玄为宇宙之本体,并详述其体用与性状。“玄”能胞胎元一,范铸两仪,葛洪有时也把它称为“道”。“玄”与“道”名异义同,是葛洪道教哲理的基础。<sup>②</sup>

许抗生认为,葛洪从老子那里吸收玄、道、一等概念,作为最高哲学本体,并使之神秘化,以适应于宗教神学的需要。通过“玄一”、“真一”及“守一”,达到长生成仙。在葛洪之前,道教

① 刘文英主编:《中国哲学史》,南开大学出版社,2002年12月,第359页。

② 蓝秀隆:《抱朴子研究》,(台湾)文津出版社,1980年5月,第6页。

的神仙学说没有比较完整的哲学论证,理论上是贫乏的。葛洪第一次比较完整地给道教神仙学提供了一个哲学的根据。<sup>①</sup>

戢斗勇认为,葛洪的哲学本体概念“玄”、“道”与“一”虽然有一定的联系,但不是同级的概念。“玄”、“道”二者是同一的,明确作为万物的本原,而“一”却没有这一规定。“一”被看作“有姓字服色”等,明显地人格化了,但葛洪对“玄”和“道”并没有人格化。葛洪说“道起于一”,即“一”是比“道”更本原的东西,“一”产生“道”。所以“一”是比“玄”和“道”更高一级的概念。葛洪的“一”与“玄”、“道”的概念在内容上有不同,在关系上有先后,在地位上有高低。正是由于葛洪将“玄”、“道”与“一”相区别,把“一”作为人格化的神,凌驾于“玄”、“道”之上,才形成了与以“道”为本的道家哲学具有很大区别的以“一”为本的宗教哲学,体现出神仙道教的本质和特色。<sup>②</sup>

胡孚琛认为,葛洪以道作为其道教哲学的逻辑起点,又是他全部哲学体系的理论归宿。道是整个宇宙的本体,亦是人类知识之本。葛洪的“玄”和“道”同义。由“道”的范畴出发逐步宗教化,推演出“玄”、“真”并归结为“一”,再进一步方术化,即通过具体地“守玄一”或“守真一”的方术,最后复归于“道”,从而体道得仙。道的范畴从形而上的宇宙本体,最后演化为形而下的神仙道教,这中间“一”的范畴是它演变的关键,因为道士只有通过守一的存思气功,才能将道化为自己的内心体验,从而将自己的精神与道融为一体,通神成仙。葛洪对所承袭来的一些本体概念,缺乏严格确切的定义,“玄”、“道”、“一”等概念就没

① 许抗生:《葛洪道教思想研究》,《北大学报》1981年第3期。

② 戢斗勇:《葛洪的“玄”、“道”与“一”不是一回事》,《江西社会科学》1984年第5期。

有本质上的区别。<sup>①</sup>

任继愈认为,葛洪把“玄”和“道”作为哲学本体论最高范畴,但他未能把哲学本体论与作为成仙关键的金丹大药有机地结合起来。葛洪以金丹大药求成仙是建立在“假外物以自固”这一观念基础上的。葛洪通过“真一之道”、“玄一之道”,将其本体论与修道的具体道术联系起来,使其仙道学说具有哲学理论色彩。但葛洪虽然提出“玄”这个超自然的神秘主义的宇宙本体,却未能使其成为其全部仙道学说的最高概括。葛洪的仙道学说实际由两个部分组成。一是以还丹金液为核心的“仙术”,再一是以思神守一为中心的“道术”。前者的理论基础是“假外物以自固”和“形神互恃”观念;玄仅构成其学说的后一半的理论基础。<sup>②</sup>

李丰楙认为,葛洪演绎老、庄论道、玄的思想,成为其本体论,并承袭汉代气化思想,以解说宇宙万物的形成。因而导出注重形神的问题,又以变化说建立神仙变化的基本观念。这样,葛洪将方士原本的方术提升为一种具有理论体系的学问,奠定了道教神学的基础。<sup>③</sup>

孔令宏认为,葛洪继承杨雄的“太玄”概念,以“玄”、“道”、“一”作为其道教哲学本体范畴,并继承庄子“通于一而万事毕”的思想,提出“守一”的修炼方法。葛洪的“守一”也就是守道,守一、通神、得道成仙是三位一体的。这样,葛洪就把哲学、宗教和方术三者之间的隔障打掉了,为道教建立完整严密的理论体

① 胡孚琛:《魏晋神仙道教》,人民出版社,1989年6月,第197-202页。

② 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社,1990年6月,第93页。

③ 李丰楙:《不死的探求——抱朴子》,(台湾)中国三环出版社,1992年10月,第121页。

系奠定了坚实的哲学基础。<sup>①</sup>

赵立刚主编的《历代名道传》中认为,葛洪道教哲学的最高范畴是“玄”,也称之为“道”和“一”。葛洪继承了老子道生万物的观念,认为“玄”是宇宙的最高本体,是世界万物的总根源。葛洪认为“道”最初是唯一的存在,所以又用“一”加以形容,“一”完全具备“道”和“玄”的特征,但“一”更趋向具体化。“一”作为最高的精神实体存在于人体内,就是“元一”或“真一”。葛洪认为人只要修炼“守一”,使自己与“真一”合而为一,就可以长生不老而成仙。这样,葛洪就把他的哲学本体论与其仙道迷信思想结合起来了,从而建立了一个比较完整的客观唯心主义的神学哲学体系。<sup>②</sup>

卢国龙认为,道教用“玄”来表达其超逸于日用近情、日常经验的旨趣,有神学信仰和思想理论两个层面,并历史地表现为由神学信仰之玄向思想理论之玄升华的大趋势,葛洪所说的“玄道”,是这种升华的一个重要里程碑。在葛洪提出“玄道”之前,也有一些用“玄”表达理旨的例子,但常见的是用作神仙之事的注脚。而在葛洪提出“玄道”之后,南北朝隋唐时期道教的主流思想“重玄之道”,理论代替神学而成为历史发展的主导方向。<sup>③</sup>

刘文英先生主编的《中国哲学史》认为,葛洪将源自于道家的“道”和“玄”两个概念结合起来,糅入道教守一的学说,建立了其道教哲学宇宙观,并由此而通过将“道”神秘化,把“道”确立为“长生成仙”的最终依据。这样,葛洪完成了对于道家哲学

① 孔令宏:《中国道教史话》,河北大学出版社,1999年10月,第102页。

② 赵立刚主编:《历代名道传》,山东人民出版社,1996年,第143页。

③ 卢国龙:《葛洪“玄道”对汉魏晋道教哲学的综括》,《中国哲学史》1996年第4期。

的宗教性改造。<sup>①</sup>

董恩林认为,葛洪的“玄”与“道”不是相同的概念。葛洪所使用的“玄”是明确的本原本体含意;而“道”则兼有形上与形下之义,而更多是形下之义,即百道之和。<sup>②</sup>

范军认为,在葛洪思想中,“玄”、“道”是最基本的本体概念,含义相同,而“一”是沟通“玄”、“道”的神秘宇宙本体与道教神仙的中间环节,“守一”是体悟“玄道”的要法。葛洪的仙道思想由“道术”与“仙术”两个部分构成,“玄”仅构成前者的理念基础,后者的理论基础是“假外物以坚固”。葛洪的思想体系未能解决此两者之间的矛盾,而这一矛盾成为后来外丹衰落而内丹渐兴的原因之一。<sup>③</sup>

关于葛洪道教哲学的研究,或归结为以下几个方面:

①葛洪的“玄”、“道”、“一”概念源自道家。“玄”、“道”为最基本的本体范畴,“一”为沟通形上本体与神仙方术的中间环节,“气”为解释万物生化的基本范畴。这是学界的共识。

②关于“玄”、“道”、“一”三个概念的关系,最普遍的观点认为三者含义相同,但亦有学者认为三者不同。

③葛洪利用传统的气化思想,并发挥道家的一些本体范畴,为道教神仙学建立了哲学依据,提升了道教思想的理论高度,为道教思想后来的发展奠定了基础。

④葛洪的道教哲学并未成为其全部仙道思想的理论基础。作为成仙关键的金丹大药,与形上本体的关系仍然是分离的。

① 刘文英主编:《中国哲学史》,南开大学出版社,2002年12月,第358页。

② 董恩林:《葛洪道论辨析:与诸家道论比较》,《哲学研究》2006年第5期。

③ 范军:《〈抱朴子内篇〉的本体论及其思想渊源》,《华侨大学学报》2008年第3期。

# 目 录

绪 论 .....	(1)
一、葛洪身世与著作 .....	(1)
1、葛洪身世 .....	(1)
2、葛洪年谱 .....	(4)
3、葛洪著作 .....	(8)
二、研究概述 .....	(10)
1、关于葛洪思想的总体评价 .....	(10)
2、关于葛洪政治思想和历史观的研究 .....	(15)
3、关于葛洪人生哲学的研究 .....	(17)
4、关于葛洪文论思想的研究 .....	(20)
5、关于葛洪论证道教信仰的研究 .....	(21)
6、关于葛洪道教哲学的研究 .....	(25)
 第一章 析《抱朴子》内、外篇思想之关系 .....	(1)
第一节 《外篇》之归属问题 .....	(4)
第二节 关于入世与出世 .....	(13)

第三节	葛洪在内、外篇对儒道两家的态度 .....	(17)
第四节	内、外篇思想之先后 .....	(22)
<b>第二章</b>	<b>政论与历史观 .....</b>	<b>(24)</b>
第一节	君权至上与君本主义 .....	(24)
第二节	刑主德辅的治世主张 .....	(30)
第三节	人君南面之术 .....	(40)
第四节	历史观 .....	(46)
<b>第三章</b>	<b>人生哲学 .....</b>	<b>(53)</b>
第一节	人生终极追求——长生成仙 .....	(53)
第二节	人生价值体现——修德立言 .....	(60)
第三节	审时度势、出处任意的人生态度 .....	(71)
第四节	体道修德、逍遥自由的理想人格 .....	(74)
第五节	小结 .....	(79)
<b>第四章</b>	<b>文论思想 .....</b>	<b>(84)</b>
第一节	关于文之价值 .....	(85)
第二节	关于言、意之关系 .....	(90)
第三节	关于文之美 .....	(94)
第四节	关于文之品鉴 .....	(97)
第五节	对文论基本范畴形成的贡献 .....	(101)
<b>第五章</b>	<b>对仙道信仰的论证 .....</b>	<b>(107)</b>
第一节	仙人实有 .....	(107)

第二节	人长生成仙的可能性 .....	(113)
第三节	命、学与成仙 .....	(131)
第四节	成仙与道德修养 .....	(138)
<b>第六章</b>	<b>道教哲学</b> .....	(142)
第一节	玄 .....	(142)
第二节	道 .....	(148)
第三节	玄、道与长生成仙之关系 .....	(152)
第四节	一 .....	(159)
第五节	气 .....	(164)
第六节	认识论 .....	(171)
<b>第七章</b>	<b>方 术</b> .....	(177)
第一节	延养之术 .....	(179)
第二节	攘邪之术 .....	(185)
第三节	长生之术 .....	(201)
<b>第八章</b>	<b>葛洪对早期道教思想的改造</b> .....	(210)
第一节	道教思想的萌芽 .....	(211)
第二节	《太平经》与《老子想尔注》 .....	(216)
第三节	《抱朴子·内篇》道教理论之特征 .....	(237)
<b>参考文献</b>	.....	(242)
<b>后 记</b>	.....	(248)



## 第一章 析《抱朴子》 内、外篇思想之关系

关于《抱朴子》内、外篇，葛洪自己说，外篇属儒家、内篇属道家。内外篇在内容上确是迥异。外篇言人间得失、世事臧否；而内篇则言神仙方药、养生延年。关于葛洪思想的总体评价，学界有一个基本倾向，就是认为其内、外篇思想不一致或有矛盾，把《外篇》作为葛洪早期思想，《内篇》作为后期思想，而作出由儒入道或舍儒从道的结论。

如王明先生著的《道家 and 道教思想研究》中说葛洪思想变迁脉络“大体就是从人世而遁世，从儒家而皈依神仙道教”<sup>①</sup>，《抱朴子外篇》“代表他早期的儒家思想，其中混杂着一些道家和法家思想内容。……随着时势的动荡不定，渐渐消极遁世，舍儒入道，著述《抱朴子内篇》，大肆鼓吹神仙道教，宣扬‘道’”。<sup>②</sup>此说的主要根据就是内、外篇有先后，《外篇》在先，《内篇》在

---

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984年6月，第57页。

② 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984年6月，第59页。

后,所以葛洪是先儒后道,由儒入道。如:

我们说《外篇》撰述在《内篇》之先,有葛洪自己的话为证。如内篇《黄白》云:“余若欲以此辈事骋词章于后世,则余所著《外篇》及杂文二百余卷,足以寄意于后代,不复须此。”这可以说是有力的证明。明确这一点,对于了解葛洪一生思想变迁的脉络是很有帮助的。<sup>①</sup>

张岂之主编的《中国思想史》也持同样观点:“可以认为《抱朴子》外篇反映了葛洪早年的思想,内篇则反映了他中、后期的思想。”<sup>②</sup>认为葛洪是“由儒入道”,几乎成为一普遍共识。如:

葛洪人生观的形成是由儒而入道,最终立足于道。全书外篇的写作在内篇之前,从内容撰写的先后顺序,可以看出葛洪思想的发展线索是由儒入道。<sup>③</sup>

这里也是根据葛洪内、外篇写作时间上有先后,所以就是“由儒入道”。还有根据葛洪的“道本儒末”观认为葛洪“主张舍儒从道”。<sup>④</sup> 还有文章也认为葛洪的思想不一致,存在矛盾。把内、外篇对立起来,论述其“由儒入道”的历程。如:

现在面对葛洪的著述。16个世纪以来最受人们重视的莫过于他的《抱朴子》内篇和外篇。这个内道外儒的文本结构以对称形式表述了两种完全不同的世界观,对个人非此即彼的生活选择而言,这部奇书反映

---

① 王明:《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984年6月,第59页。

② 张岂之:《中国思想史》,西北大学出版社,1989年6月,第435页。

③ 李刚:《葛洪及其人生哲学》,《文史哲》2000年第5期。

④ 赵立刚主编:《历代名道传》,山东人民出版社,1996年,第146页。

了两种完全不同的生活方式。不同的信仰,不同的思维方式,不同的感知特征和情感反应,不同的行为类型,甚至不相容的观念和逻辑出于同一个人同样真诚的书写,表达了葛洪的双重人格和双重的精神世界。<sup>①</sup>

其思想有着明显的二重性。一方面,他笃信道教、道家学说坚定不移,为了确立道教的权威,对儒家学说时或颇有微词;另一方面,儒家学说毕竟以入世为其主要政治主张,葛洪清醒地认识到儒家学说的价值所在,因而对儒家学说的政治主张也时或给予尽可能的肯定和赞扬。<sup>②</sup>

任继愈在《中国道教史》中说:“葛洪年轻时相信仙道学说,从师郑隐学道。”<sup>③</sup>这个说法是有确凿根据的,葛洪确是在著作《抱朴子》之前就已从师郑隐修学仙道。熊铁基明确反对“由儒入道”这样的观点,他说:“葛洪内、外篇的写作或多或少有先后之分,但也不是绝对的。从起草到修改再到最后编定,反反复复,就其思想而言,就无所谓‘由儒入道’的先后了。因此,我认为‘儒道双修’、‘双重性格’的提法是比较确切的。”<sup>④</sup>

但葛洪于其《自叙》中讲:“洪少有定志,决不出身。每览巢、许、子州、北人、石户、二姜、两袁、法真、子龙之传,尝废书前席,慕其为人。”《晋书·葛洪传》中亦讲:“洪少好学,……遂究

① 陈昌文:《葛洪——由儒入道的心理历程》,《四川大学学报》2001年第4期。

② 刘玲娣:《略论葛洪思想体系中的儒道关系》,《华中科技大学学报》2003年第3期。

③ 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社,1990年6月,第74页。

④ 熊铁基:《替葛洪翻案——略论葛洪在中国文化史上的地位》,《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》,2003年11月。

览典籍,尤好神仙导养之法。”葛洪说自己从小就没有人世建功立业的志向,而向往那种避世自得的生活;而《葛洪传》也说葛洪从小就喜好神仙导养之法。这里,我们看不出所谓“早儒晚道”、“由儒入道”、“双重人格”、“不同信仰”等迹象。

那么,是否于其实际思想中,体现了“由儒入道”、“双重人格”的特征?这需要对葛洪内外篇进行详细对比考察,以究明内外篇思想之关系,从而合理把握葛洪思想之总体特征。

考察之前,先须申明一点:不可简单地认为,同一个人写作了不同内容的东西,其思想便有变化、不一致、有矛盾。对于同一问题,先后有不同的讲法,可以讲其有变化,或前后之不一致;但对于不同问题,则根本不存在一致或不一致的问题。好比一个人从事生物学,他有一套实验研究方法,但他还喜欢谈论政治,常提出自己的观点;他可能还喜欢踢足球,有一套组织进攻或防守的方法。如果我们因为这个人做实验与踢足球的方法不一致,而且他谈论政治也不用生物实验方法或踢足球方法,于是断定这个人思想有矛盾,这显然十分荒谬。葛洪写作内外篇,所针对的问题不同。外篇主要讲世事得失,内篇主要讲神仙方药,此间同样不存在一致或不一致的问题。但内外篇有共同涉及的问题,对儒道两家的态度问题,人生观问题,内外篇均有。对此相同问题,可以考察其关系,前后矛盾或是前后一贯。

## 第一节 《外篇》之归属问题

葛洪在《外篇·自叙》中说:“凡著《内篇》二十卷,《外篇》五十卷,……其《内篇》言神仙方药鬼怪变化养生延年攘邪却祸之事,属道家。其《外篇》言人间得失,世事臧否,属儒家。”这是

葛洪自己对内外篇所作的区别。但历代史志并没有把《外篇》归入儒家类。《隋志》、《旧唐志》、《新唐志》均把《抱朴子·外篇》归入杂家,《四库全书总目提要》则把《抱朴子·外篇》归入道家。(见《抱朴子·外篇·附录》)虽葛洪自己将其《外篇》归为儒家,但其后整理典籍的史志作者却不这样认为。那么我们需要对《外篇》的思想特征进行考察,来看其到底应归于哪一家。他自己在《外篇·自叙》中还说:

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。既性暗善忘,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。  
(《外篇·自叙》)

这说明他思想来源很广,除了儒家“正经”之外,还有诸子百家之说,而且在著作时还多有引用,他很清楚自己的思想不是“纯儒”。

《外篇》一大主题是论治世,可谓政论或政治思想。《崇教》、《君道》、《臣节》、《官理》、《务正》、《贵贤》、《任能》、《钦士》、《用刑》、《审举》、《擢才》、《百里》、《汉过》、《吴失》、《仁明》、《诘鲍》等诸篇,皆以如何治世为主题。葛洪之政论与传统儒家之政论,可略考其异同。

首先,葛洪的治世主张不合儒家的仁政德治说。

儒家以修身成德为为政之本,主张仁政德治。孔孟反复讲,仁为人之本,人君施仁政必可王天下。古之帝王得天下以仁,失天下以不仁。以仁为治平之本,是儒家最根本的政治主张。葛洪在《外篇》极为推崇儒家。如《崇教》篇,篇名之义即是崇尚儒教。此篇中讲:

肆心于细务者，不觉儒道之弘远。……夫受绳墨者无枉削之木，染道训者无邪僻之人。饰治之术，莫良乎学。……必当竞尚儒术，搏节艺文，释老、庄之不急，精六经之正道也。（《外篇·崇教》）

这里讲，老庄玄虚之谈无益于教化，儒家经典方是正道，所以必须推崇儒家之学。但是，葛洪在具体谈到如何致世太平时，其根本主张却并非儒家的以仁为本。如《仁明》篇中关于“仁”与“明”之先后轻重，葛洪曰：

夫心不违仁而明不经国，危亡之祸，无以杜遏，亦可知矣。夫料盛衰于未兆，探机事于无形，指倚伏于理外，距浸润于根生者，明之功也。垂惻隐于昆虫，虽见犯而不校，睹骸骸而改牲，避行苇而不蹈者，仁之事也。

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。夫体不忍之仁，无臧否之明，则心惑真伪，神乱朱紫，思算不分，邪正不识，不逮安危，则一身之不保，何暇立以济物乎？（《外篇·仁明》）

葛洪认为，治国施政最重要的是“明”而不是“仁”。所谓“明”，指分辨真伪邪正、预知福祸盛衰之智。而且，“仁”在葛洪这里，地位极低，昆虫禽兽均能有“仁”。所谓：

蜎飞蠕动，亦能有仁，故其意爱弘于长育，哀伤著于啁噍。然赴阬窞而无猜，入爵罗而不觉，有仁无明，故并趋祸而攸失。（《外篇·仁明》）

这与庄子所谓“虎狼，仁也。……父子相亲，何为不仁？”（《庄子·天运》），论调极为相似。“明”为“精”，而“仁”为“粗”，而且“粗”至鸟兽的层面。在孔孟最为核心的概念，在葛

洪则降至最低。那么儒家所谓“仁者无敌”、“仁者必王”，显然葛洪认为是无稽之谈，所谓“不逮安危，则一身之不保，何暇立以济物乎？”有仁无明，自身尚不能保，何谈治国平天下！

儒家德治观念，在葛洪思想中，地位很低。葛洪曰：

仁可时废，而明不可无也。汤、武逆取顺守，诚不仁也；应天革命，以其明也。（《外篇·仁明》）

葛洪认为，仁是可有可无的，但明决不可无；汤、武革命取天下，就是靠明，而不是靠仁。平定天下，关键是明。那么儒家所谓德治意义何在？葛洪在《崇教》篇中讲：“饰治之术，莫良乎学。”这里的“学”，即“精六经之正道”，修学儒家之教。“饰治”，便是儒教之功用。所谓“饰”，当然只是表面的文章了，而非根本。即是说，儒家所崇尚的德治，只可于太平之世起到装点修饰之用，所谓淳风化俗。可见，葛洪最根本的为政主张便与儒家大不一致。

关于人君治世之道，《君道》篇中讲：

器无量表之任，才无失授之用。

是以贤君抱德惧不足，而改过恐有余。谋当计得，犹思危而弗休焉；战胜地广，犹戒盈而夕惕焉。象浑穹以遐焘，式坤厚以广载。运重光以表微，致远思乎未兆。……训诂以校同异，平衡以铨群言。虚己以尽下情，推功以劝将来。御之以术，则终始可竭也；整之以度，则参差可齐也。巍若阊风之凌霄，而诸下不得以轻重料焉；窈若玄渊之万仞，而褒近不能以少多量焉。

画法创制，则炳若七曜之丽天，而不以爱恶曲其情。

藏渊中之鱼，操利器之柄。

操纲领以整毛目，握道教以御众才，……则人主虽从容玉房之内，逍遥云阁之端，羽爵腐于甘醪，乐人疲于拚僇，犹可以垂拱而任贤，高枕以责成。（《外篇·君道》）

为君之道可概括为这样几方面：选贤任能；创制法典；独操赏罚生杀之权柄；心思谋虑深藏不露；见微知著、预知祸福、善于知人用人、明辨是非真伪。最后一项即是前文葛洪所谓的“明”，这是最为重要的，是其他各项得以施行的基础。此外，人君还须有御使群臣百官之术，所谓“渊中之鱼”即指此术，此术必须深藏，不可示人。显然，葛洪所推崇的贤君，绝非儒家“以不忍人之心、行不忍人之政”的仁君。葛洪的君道内容中，儒家的仁政德治根本未列其中。

但葛洪为维护儒家之地位，并圆通其崇尚儒教之说。葛洪说，孔孟之所以重讲仁而少讲明，是因为当时诸国争霸，征伐杀戮不断，所以才特别褒崇仁义以对治贪残之风；且孔孟也未曾讲仁胜于明。葛洪还列举《诗》、《易》等儒家正经中讲“明”之例，以表明他推崇“明”，并不违背儒家学说。但这些，也只是曲为之说，不能掩盖他对儒家根本治世主张的背离。

其次，葛洪对待刑法的态度与儒家不一致。

对于刑法强制，儒家坚决反对。孔子讲：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政上》）而葛洪对刑法的态度与儒家正相反，而近于法家。《用刑》篇中葛洪曰：

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。咸云：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，犹以黼黻御刺



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。（《外篇·用刑》）

这里讲，德教扬善，刑法惩恶，各有其用，缺一不可，而且认为仁主刑辅。把刑置于仁之下，这只是葛洪对儒家贵仁主张的一种表面妥协。而实际上葛洪并未把儒家之仁置于首位。葛洪曰：

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，远美羲、农之风，则乱不可振，其祸深大。以杀止杀，岂乐之哉！

德须威而久立，故作刑以肃之。班、倕不委规矩，故方圆不戾于物；明君不释法度，故机诈不肆其巧。（《外篇·用刑》）

在讨论明与仁时，葛洪已明确认为，仁只是“饰治”之术，而“致治”之术在于明。不仅如此，在葛洪看来，平世居安思危、防微杜渐、预防祸败倾覆，仁德亦无能为力。百姓伪诈争夺、见利忘义，必须以刑法整治，所谓“齐之以威，纠之以刑”。葛洪不相信儒家风上草偃之说。所以，明君治世，决不放弃刑法。此虽未讲可以放弃仁德，但其只讲“不释法度”，亦可知刑法是重于仁德的。且“德须威而久立”，仁德必须在刑法威严庇护之下才可成就其教化之功：

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。（《外篇·用刑》）

至此,葛洪的根本态度明白表达出来了。仁德不过是为政之脂粉,而非必需;刑法是治世之关键,一刻不可无。这显然不是仁主刑辅,而反是刑主仁辅。葛洪行文遣词可谓谨慎,决不随便,前文讲“饰治”,此处喻“脂粉”,意旨一贯。

第三,对于君权的态度,葛洪与儒家亦不一致。

儒家强调尊卑等级,君尊臣卑,但没有君权至上的观念。孔子讲:“君君,臣臣,父父,子子。”(《论语·颜渊》)意谓君须有为君之实,臣须有为臣之实,否则君不成其为君,臣不成其为臣。实,即是德。或者说,君之所以为君,因其有君德,而不在于其位。孟子曰:

贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人,谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。(《孟子·梁惠王下》)

纣王残贼仁义,虽居君位而无君德,故可称之谓“一夫”而不称之为君。如此之君人人得而诛之,而不为弑君。其君权随其德而丧失,不被承认。

但在葛洪思想中,君权至高无上,绝不可侵犯。葛洪曰:“夫君,天也;父也。君而可废,则天亦可改,父亦可易也。”(《良规》)只要是君,则其位、其权同天,绝不可易,而不论其德行如何。汤、武革命,儒家认为是除暴安民,尊为圣贤。葛洪曰:

而世人诚谓汤、武为是,而伊、霍为贤,此乃相劝为逆者也。(《外篇·良规》)

为臣者废其君,便是篡逆之行。汤、武、伊、霍均为篡逆的典型。葛洪反对革命观念,抛开德行把君权置于无上之位。这与儒家尊君思想已大不相同。儒家尊君,要以德为限;而葛洪尊君,一无所限。

由以上三个方面可以表明,葛洪《外篇》中讨论治世的思想,其为政最基本的观念和主张与儒家学说并不一致,甚至相反。所以,葛洪虽自称为“文儒”,且以崇尚儒教为其旗号,但其思想实质绝非儒家之正。所以,《外篇》之政治思想,不合归为儒家。

葛洪之政治思想,包含儒家的伦理纲常,亦有刑名法术。此总体特征与黄老道家政治思想更为相近。《史记》中对汉初黄老道家思想作了这样的概括:

道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。(《史记·太史公自序》)

这里所谓“术”,实即君王南面之术,或施政使民之术。葛洪的君道思想正与此相合。葛洪曰:

操纲领以整毛目,握道数以御众才,……则人主虽从容玉房之内,逍遥云阁之端,羽爵腐于甘醪,乐人疲于拚儻,犹可以垂拱而任贤,高枕以责成。(《外篇·君道》)

这里“操纲领以整毛目,握道数以御众才”,正是“指约而操,事少而功多”的人君南面之术。

关于黄老道家治世思想的主要特征,刘文英先生主编的《中国哲学史》中讲:

对刑名法术的重视是黄老道家的主要特征之一。刑德兼重,先德后刑,这是黄老治理社会的原则,也是它区别于法家和儒家的地方所在。这里的“德”,不是儒家的道德,而是顺应道家的自然无为之道,是以虚无为本的;这里的“刑”,也不是法家唯法主义的法治,而

是与德治相辅、在自然无为的大道的指引下对法制的重视,是以因循为用的。对刑名的重视,则是借鉴了法家的统治方术,君主虚静无为,任群臣自效,然后循名责实,督责群臣,这是法家的基本主张,也是对道家自然无为原则在社会政治领域的新发展。<sup>①</sup>

特别重视刑名法术,也正是葛洪政治思想的一主要特征。《君道》篇中讲,人君如何选贤用能、考名责实、御之以术、整之以度,以致垂拱而治。这些即是黄老之刑名法术。葛洪虽未象黄老道家那样由道引出法,讲“道生法”,认为刑法是因顺自然之道而生,为刑法存在的合理性寻求形上根基。但葛洪亦说明了刑法存在的合理性,所谓“盖天地之道,不能纯仁,故青阳阐陶育之和,素秋厉肃杀之威,……故明赏以存正,必罚以闲邪。”(《外篇·用刑》)这与《黄帝四经》论刑法的合理性完全一致,所谓“三时成功,一时刑杀,天地之道也”<sup>②</sup>(《经法·论约》)。

黄老道家思想的另一主要特征是特别注重君臣伦理道德关系。……景帝时黄老道家的代表黄生和儒家的代表辕固生曾发生了一场关于汤武革命的对错是非的学术争论。黄生认为汤武革命是以下犯上,乃属于大逆不道的行为,……儒家认为政权的转移乃是以民心的向背为依据的,汤武革命是天命所归,所以是正确的。从这场争论我们可以看出,黄老道家与法家一样是绝对维持君权的。<sup>③</sup>

葛洪主张君权至上、不可侵犯,否定汤武革命。这与黄老道

① 刘文英:《中国哲学史》,南开大学出版社,2002年12月,第230页。

② 《经法》,文物出版社,1976年5月。

③ 刘文英:《中国哲学史》,南开大学出版社,2002年12月,第230页。

家这一思想特征完全一致。

所以，葛洪《外篇》中的政治思想，从上述三方面及总体特征上看，不可归为儒家。《四库全书总目提要》中讲：

其书《内篇》论神仙吐纳符籙尅治之术，纯为道家之言；《外篇》则论时政得失，人事臧否，词旨辨博，饶有名理。而究其大旨，亦以黄老为宗。故今併入道家，不复区分焉。（《抱朴子外篇·附录》）

由上述分析可知，《四库全书总目提要》将葛洪《外篇》归入道家——确切而言是黄老道家，最为恰切。

## 第二节 关于人世与出世

所谓“出世”与“入世”，是指人生态度或人生哲学思想。任何一政治思想，都不能用“入世”或“出世”来论，不可能存在什么“入世政治思想”或“出世政治思想”。所以，关于葛洪思想是否存在出世与入世之先后或矛盾，应就其人生态度和人生哲学思想而言，而不涉及其政治思想。政治当然属于人世之事，但谈论政治并不等同于抱有人世态度，或其人生思想必然就是人世的。葛洪曰：

老子无为者也，鬼谷终隐者也，而著其书，咸论世务。何必身居其位，然后乃言其事乎？（《外篇·应嘲》）

葛洪已澄清了态度，自己虽言时事世务，但并非有处位从事之愿望。

一方面，可以从葛洪之人生实际，来看其人生态度是入世还

是出世。葛洪年少丧父，自己搜集、借阅、抄录各类典籍，博览群书，并未专门接受儒学教育。而且十五岁之前从师郑隐学道，其师传授道经同时，亦传授儒家经典。葛洪认为各家学说均有所长，没有门户之见，所谓“百家之言，兴善一揆”。（《外篇·尚博》）葛洪并非先入儒门后入道门，反而是很小就接受系统的道教经典传授。所以，从接受思想而言，葛洪没有由入世到出世这样的转变。且葛洪自己讲“少有定志，决不出身”。

葛洪二十一岁时曾一度受邀从军平乱，后又受邀为“参军”。这两次可算作入世，但均非主动。第一次是担心家乡遭乱，所谓“桑梓恐虏，祸深忧大”；第二次是欲归不能，暂为避乱，所谓“归途隔塞。……虽非所乐，然利可避地于南，故龟勉就焉”。而且葛洪并未借平乱战功积极争取入世有所作为。约五十岁时葛洪曾请求出任句漏县令，但其目的不是作官，而是因为那个地方出产丹砂，可供炼丹。葛洪约二十四至三十二岁期间，就曾隐居罗浮山修炼，五十岁后又居此山炼丹直至辞世。所以，从葛洪的人生经历来看，亦没有由入世到出世之转变。

葛洪《外篇》除政治思想外，另一大主题是人生哲学。人生哲学，必然要论及人生态度问题。入世与出世，于人生态度上必可见出分别。在分析葛洪《外篇》人生思想是入世特征还是出世特征之前，先须明确入世与出世的根本标志，或者说具备怎样的特征才可断定某人生思想为入世或出世。

入世与出世是关乎人生态度的，所以其标志或特征应从人生价值与实现人生价值的途径上来确定。人生价值可包含多方面，但其中有一最高价值目标，其他价值则从属于此最高价值。所以，我们只需从最高价值目标及实现途径上来确定此标志。如果以社会成就或意义为人生最高价值目标，则此价值之实现必然需要积极参与到社会事务中去，具备此种特征，可称之为入

世；如果以个体生命为人生最高价值目标，且实现此价值须脱离社会事务，具备此种特征，可称之为出世。我们常把儒道两家之人生思想分别为入世与出世，原因即在于此。因为儒家以治国平天下为人生最高价值目标，积极争取参与社会事务以实现此目标，所以为入世思想。孔子曾言：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《论语·微子》）这便是儒家最基本的人生态度。而道家以个体生命为重，当社会事务与个体生命发生冲突时，采取远离世事保全个体之态度；即便无冲突情况下，亦不愿参与世事，而追求逍遥自得，所以为出世思想。

首先，我们看葛洪《外篇》之人生思想，以何为最高人生价值。葛洪曰：

夫七尺之骸，禀之所生，不可受全而归残也；方寸之心，制之在我，不可放之于流遁也。躬耕以食之，穿井以饮之，短褐以蔽之，蓬庐以覆之，弹咏以娱之，呼吸以延之，逍遥竹素，寄情玄毫，守常待终，斯亦足矣。且夫道存则尊，德胜则贵，隋珠弹雀，知者不为。何必须权而显，俟禄而饱哉！（《外篇·嘉遁》）

徇身者，不以名汨和；修生者，不以物累己。（《外篇·博喻》）

“七尺之骸”、“隋珠”、“身”、“生”均指个体之生命。耕种而食、凿井而饮、衣蔽体、户御寒暑，弹咏愉悦身心、典籍纸笔陶冶性情。于此可知，葛洪以个体生命作为人生之最高价值。

葛洪以个体生命为最高价值，但并不否定成就社会价值。葛洪曰：

其静也，则为逸民之宗；其动也，则为元凯之表。

或运思于立言，或铭勋乎国器。殊途同归，其致一焉。

（《外篇·任命》）

“铭勋乎国器”，即是指参与世事成就功业。但是，如果社会价值与个体生命发生冲突时，葛洪坚持生命至上原则，以生命价值为首。葛洪曰：

若夫要离灭家以效功，纪信赴燔以诳楚，陈贾刎颈以证弟，仲由投命而殖醢，嬴门伏剑以表心，聶政感惠而屠菹，荆卿绝膜以报燕，樊公含悲而授首，皆下愚之狂惑，岂上智之攸取哉！

盖禄厚者责重，爵尊者神劳。故漆园垂纶，而不顾卿相之贵；柏成操耜，而不屑诸侯之高。羊说安乎屠肆，杨朱吝其一毛。（《外篇·嘉遁》）

这些人为成就功业而毁伤身体甚至放弃生命，葛洪认为是愚蠢狂惑之举，因为他们的最高价值取向偏离了生命。而庄子、杨朱等以生命为最重，不屑于功名爵禄，逍遥自得，葛洪最为推崇。

其次，我们看葛洪实现此最高价值之途径。在《外篇》中葛洪假设了一些理想人物，他们代表此最高价值的实现。如“怀冰先生”：

背朝华于朱门，保恬寂乎蓬户。绝轨躅于金、张之间，养浩然于幽人之伍。（《外篇·嘉遁》）

“逸民”：

游柏成之遐武，混群伍于鸟兽。（《外篇·逸民》）

“居冷先生”：

恬愉静素，形神相忘，……然车迹不轹权右之域，



尺牍不经贵势之庭。(《外篇·任命》)

“潜居先生”：

慕寝丘之莫争，简墉土以葺宇。(《外篇·守壻》)

“乐天先生”：

潜侧武之陋巷，窜绳枢之蓬屋，进废经世之务，退忘治生之事。(《外篇·安贫》)

“玄泊先生”：

奉老氏多败之戒，思金人三缄之义。(《外篇·重言》)

这些人物具有共同特征：德才兼备，但又不逐求名位爵禄、建功立业，而是独处自得，颐养天年。即是说，这些人均以隐居独处为实现个体生命价值的最佳途径。

由这两个方面可以确定，葛洪《外篇》中的人生思想，其根本特征是出世，而非入世。

### 第三节 葛洪在内、外篇对儒道两家的态度

葛洪自言《外篇》属儒家，《内篇》属道家。而且在内外篇中对儒道两家的态度明显不一致。如《外篇·崇教》中讲：“必当竞尚儒术、撙节艺文，释老庄之不急，精六经之正道也。”这明显是推崇儒家而排斥老庄。但他在《内篇》却曰：

道者，儒之本也；儒者，道之末也。

凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。但黄老执其本，儒墨治其末耳。

道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。（《内篇·明本》）

认为儒从属于道，道为本，儒为末。这又明显与《外篇》对儒道两家的态度相反。所以，对于葛洪内、外篇思想之关系，便常有先儒后道、由儒入道、舍儒从道等评判。

但是，《外篇》虽标举儒家，其中亦有崇尚老庄之处。如：“仲尼亲受业于老子，而不能修其无为。”（《外篇·逸民》）再者，《外篇》中葛洪所推崇的理想人物怀冰先生、逸民、乐天先生、居冷先生等都是一副道家风骨，而没有儒家的汲汲用世之貌。而且，《内篇》虽讲道本儒末，但也承认孔子是圣人，并且认为欲长生成仙，还必须修养儒家之仁义道德。所谓：“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，皆不得长生也。”（《内篇·对俗》）葛洪《内篇》尊崇道家是无疑的，但对老庄亦时有微词。如：

又五千文虽出老子，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？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。（《内篇·释滞》）

这里又认为老子“泛论较略”、“不得要道”，庄子“永无至言”。这对道家显然又持批判态度。

如此看来，不仅在内、外篇之间，葛洪对儒道两的态度不一致，而且于内、外篇之内，亦有矛盾。如此显见的矛盾，难道是葛洪过于疏忽，自己未注意到吗？或者是葛洪尚未形成成熟的思想，故忽儒忽道、乍东乍西，前后不能一贯吗？如果真是如此，那么葛洪根本就不具备思想家之资格。但实际上葛洪确是一位影

响颇广远的思想家,历代史籍均有很高评价。所以,对葛洪这些表面矛盾的言词,必须深入分析,以免草率定论。

葛洪曾讲:“若儒道果有先后,则仲尼未可专信,而老氏未可孤用。”(《内篇·塞难》)意思是说,儒道虽然有本末先后之分,但不可专用一家之言。这句话是解开此疑难的钥匙。葛洪这里明确告诉我们,他对儒道两家各有所取,亦各有所弃。其实葛洪这一态度不仅是对儒道两家,葛洪对百家之学均持此态度。葛洪曾曰:

披七经,玩百氏,然后觉面墙之至困也。(《外篇·勖学》)

百家之言,兴善一揆。(《外篇·尚博》)

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。(《外篇·百家》)

可知葛洪对经史百家均有取舍。于此,须详考葛洪对儒道两家何所取、何所舍,以把握其对儒道两家之根本态度,并对那些表面矛盾之词予以恰当理解。

首先,考察葛洪在《内篇》明确表达的“道本儒末”这一根本态度,是否与《外篇》相矛盾。

《外篇·崇教》中所讲“释老庄之不急,精六经之正道”,及《外篇·用刑》中所讲“道家之言,高则高矣,用之则弊”。这些看来与“道本儒末”正相背。如此看来不言之前提,是老庄即代表“道本”之“道”。但实际并非如此,在葛洪思想中,老庄并不代表他所谓道或道家。葛洪曰:

道者,儒之本也;儒者,道之末也。……唯道家之教,使人精神专一,动合无形,包儒墨之善,总名法之

要,与时迁移,应物变化,指约而易明,事少而功多,务在全大宗之朴,守真正之源者也。(《内篇·明本》)

这里“使人精神专一,动合无形,包儒墨之善,总名法之要”的道家,显然不是老庄所代表的原始道家,而是战国秦汉之际的黄老道家。那么这里作为“本”的道,亦非老庄之道,而是黄老之道。这里对老庄的反对,是针对老庄否定仁义的思想,而强调儒家人伦道德之重要。葛洪曰:

世人薄申、韩之实事,嘉老、庄之诞谈。然而为政莫能错刑,……道家之言,高则高矣,用之则弊。(《外篇·用刑》)

据上下文可知,这里所说的“道家”与前文老庄同义,而非“道本”之道家。把老庄与申韩对举,则“老、庄之诞谈”实指老庄对刑罚的反对。

此两篇专针对治世,属政论。这里对老庄的反对,亦是专针对老庄之反对仁义道德及刑罚的治世思想。老庄主张不尚贤不使能、无赏无罚、小国寡民、无为而治。葛洪著《君道》、《官理》、《贵贤》、《任能》、《审举》、《擢才》、《清鉴》、《百里》诸篇,主要讲如何选贤任能、量才授职、考核督察、赏罚劝沮。可知葛洪反对老庄之治世主张。葛洪这里对儒家的推崇,是对儒家礼教维护等级秩序功用的肯定。他将当时的种种社会弊病归因于“儒教沦丧”、“礼教渐颓”。司马谈《六家要旨》评论儒家时讲:“若夫列君臣父子之礼,序夫妇长幼之别,虽百家弗能易也。”葛洪显然赞同此点。尽管葛洪这里推崇儒家人伦道德,但他并未将儒家置于“本”的地位,只不过是所谓“饰治”而已。葛洪的治世思想,其总体特征近于黄老,而大不同于儒家。另外,《外篇·循本》曰:“玄寂虚静者,神明之本也。”“玄寂虚静”即指道,道为

神明之本。葛洪在《仁明》篇中论述仁与明时,把明置于仁之上,以明为治世之本,认为人世之饮食衣服、房屋舟车、等级秩序、礼律教化诸文明体现,均是明之功。明为治世之本,而道为明之本。由此可见,《外篇》虽未明讲以道为本,但其思想与《内篇》之以道为本实则一致,亦可用“道本儒末”概括。

其次,考察葛洪在《外篇》对老庄的肯定之处。《外篇》中葛洪所推崇的理想人物,怀冰先生、逸民、乐天先生、居冷先生等,恬淡寡欲、全生保性、不顾世务、体道无为,体现的是老庄思想。葛洪在论个人处世时,则对老庄持肯定态度,其所肯定的是老庄之重生贵性、谦退守弱的处世思想。“仲尼亲受业于老子,而不能修其无为。”(《外篇·逸民》)便是专对人生处世而讲的。所以,葛洪对老庄之肯定与否定,各有针对,并无矛盾。而且,葛洪在肯定老庄之时,亦坚持儒家仁义忠信等德行修养,其所推崇的理想人物即是如此。《内篇》讲修仙,亦强调人伦道德之重要,所谓“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,皆不得长生也。”(《内篇·对俗》)可见,葛洪对儒家人伦道德的态度,是一贯的,根本不存在所谓“舍儒”、“去儒”之问题。

最后,考察葛洪在《内篇》中对老庄的否定之处。葛洪曰老子“泛论较略”、庄子“永无至言”,是因为老庄之说“其去神仙,已千亿里矣”。(《内篇·释滞》)老子虽有“长生久视”之语,但未曾论说成仙之道,而是顺任生死之自然;庄子虽讲神人、仙人,但主张齐生死,这与葛洪所追求的长生成仙相距甚远。所以,这里葛洪对老庄的否定,主要是针对老庄之生死观。这与葛洪肯定老庄之人生处世态度并无矛盾。

由以上考察可知,葛洪的“道本儒末”说,所谓“道”是黄老之道,而非老庄之道。葛洪对于儒家,主要取其人伦道德思想,

肯定仁义忠信对于等级秩序的重要性；而对于儒家之德治思想，并不重视；在人生立场上，舍弃儒家汲汲用世态度，及杀身成仁、舍生取义之价值观念。对于老庄，在人生思想上，葛洪取其重视个体生命、全身避祸的处世态度；在治世思想上，主张刑德并用而治，舍弃老庄反对仁义、刑罚的思想；在长生成仙方面，取老庄重生思想，而舍弃老庄顺其自然、齐生死之态度。葛洪对老庄和儒家所进行的取舍，在内、外篇之间、之内，完全一致，前后一贯。所谓“舍儒从道”、“由儒入道”等说，均不能成立。

#### 第四节 内、外篇思想之先后

《抱朴子》内、外篇在写作时间上略有先后。据他自己所说，外篇在前。“余若欲以此辈事，骋辞章于来世，则余所著外篇及杂文二百余卷，足以寄意于后代，不復须此。”（《内篇·黄白》）但内、外篇最终同时定稿。葛洪曰：“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。……至建武中乃定，凡内篇二十卷，外篇五十卷。”（《外篇·自叙》）“建武”是东晋元帝年号，建号仅一年，为公元317年，其时葛洪三十五岁。但葛洪在着手写作《外篇》之前，即已从师郑隐学仙道。《内篇·金丹》言及从师郑隐学道时说：“郑君以授余，故他道士了无所知者也。然余受之已二十余年矣，资无担石……”《内篇》定稿约三十五岁，那么由此推算，葛洪十五岁之前已从师郑隐。其《外篇》中就有“余师郑君”之语，亦可证葛洪作《外篇》前已从师郑隐。其师郑隐就是儒道双修的，“郑君本大儒士也，晚而好道，由以《礼记》《尚书》教授不绝。”（《内篇·遐览》）葛洪开始接触儒家经典与其从师郑隐的时间几乎是同时的，他

说：“年十六，始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》。”（《外篇·自叙》）由此看，葛洪接受儒家思想和仙道思想也基本上没有先后之分，并非他先受了儒家思想后又学了仙道。所以葛洪的儒、道思想是没有先后之分的，以《外篇》为其前期思想代表、以《内篇》作为其后期思想代表，这种说法也是不能成立的。

而且，在《外篇》中就有多处已透露出仙道思想。如：“怀冰先生”是“漱流霞之澄液，茹八石之精英”。这里的“八石之精英”就是《内篇》中的金丹大药。又“未若游神典文，吐故纳新。”（《外篇·逸民》）“吐故纳新”在《内篇》中屡见，就是行气导引之法，是长生成仙的重要辅助手段。又“岂可便谓针艾之技，过于长生久视之道乎？”（《外篇·仁明》）“长生久视之道”是《内篇》的核心思想。“和、鹊虽不长生，而针、石不可谓非济命之器也。”（《外篇·广譬》）这也提到了《内篇》的主要论题——长生。又“金玉刚而可柔。”（《外篇·广譬》）《内篇》的《金丹》、《仙药》篇中所讲饵金法、食玉法，就是将金、玉用各种药物软化或液化，然后服食以求长生。这里所说的“金玉刚而可柔”正是指饵食金玉之法。又“澄精神于玄一者，则形器可忘。”（《外篇·广譬》）“澄精神于玄一”就是《内篇》中所讲的“守玄一”。《地真》篇中说：“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。”（《内篇·地真》）守玄一也是重要的仙法之一。又“譬存玄胎息，呼吸吐纳，含景内视，熊经鸟伸者，长生之术也。”（《外篇·用刑》）由以上可以看出，葛洪作《外篇》时已相信人可长生不死，相信有长生之道存在，并且具备了金丹大药、行气导引、饵食金玉、守玄一等重要的仙道思想。这亦可说明，葛洪的儒、道思想不存在先后之分，《外篇》代表早期思想、《内篇》代表后期思想的说法不能成立，也更谈不上什么由儒入道。

## 第二章 政论与历史观

### 第一节 君权至上与君本主义

葛洪的政治思想,主张君权至上,臣与民无论如何都没有权力变革既存的君权或王位。论治世,稳定可以说是首要的。人世之乱,最甚莫过于政权更替江山易主。葛洪对这一点体会最为深刻。葛洪祖父经历曹魏篡汉、三国鼎立;其父经历司马氏代魏、吴土归晋、天下一统;葛洪生于西晋初年,但一统之局面并不稳定,不久便发生八王之乱、晋室南迁。自汉末至葛洪生活的年代,可称为是乱世。乱的根源就在于君权王位之争夺。

所以,葛洪认为,天下太平稳定的关键,在于君权稳定。欲使君权稳定,首先要从观念上把君置于最高地位。于个人而言,父之地位最高;于万物而言,天之地位最高。所以葛洪曰:

夫君,天也;父也。君而可废,则天亦可改,父亦可易也。(《外篇·良规》)

天与父是绝对不可能变更、替换的,君权的绝对性就像天与



父一样，所以君亦绝对不可替换。如果这样的观念普遍树立起来，无人对君权王位生觊觎之心，那么君权必然可以稳定。所以，葛洪对典籍中所谓的“革命”坚决反对。葛洪曰：

而世人诚谓汤、武为是，而伊、霍为贤，此乃相劝为逆者也。

见废之主，神器去矣，下流之罪，莫不归焉。虽知其然，孰敢形言？……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。

民生在三，奉之如一。而许废立之事，开不道之端，下陵上替，难以训矣。（《外篇·良规》）

葛洪认为，肯定汤、武革命，便是认可篡逆。开此大逆不道之端，觊觎之心必生，以致废立之事屡发，人世不堪其乱。

君权的这种至上性、绝对性是从哪里来的？或其根据是什么？葛洪采用传统的比附论证方法。葛洪曰：

盖闻冲昧既辟，降浊升清。穹隆仰煮，旁泊俯停。乾坤定位，上下以形。远取诸物，则天尊地卑，以著人伦之体。近取诸身，则元首股肱，以表君臣之序，隆杀之轨，有自来矣。（《外篇·诂鲍》）

即是说，君尊臣卑这种上下等级关系是人取法天地自然而制定的，天地即是如此，人世当然亦应如此。但是天地上下这种物理位置关系，如何直接就移植为人世的尊卑等级，这是讲不清的。但我们的传统就这样讲：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高已陈，贵贱位矣。  
（《易·系辞上》）

天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣。  
（《礼记·乐记》）

人从属于天地自然，故人世法则应取于天地。但其他生命种类亦天地所生，却没有这种等级关系。

稳定君权，除树立绝对性观念，杜绝不轨之心，还需于现实上强固君权。之所以屡有篡弑，更重要的原因还在于君权衰微；君权强盛，他人虽有不轨之心，但慑于强权，亦无从施展。谁来强固君权，当然只能君王自己强固；靠他人强固，那就大权旁落了。那么，天下治乱，关键落于一人之身——君王。葛洪曰：

然则危亡不可以怨天，微弱不可以尤人也。夫吉凶由己，汤、武岂一哉？（《外篇·君道》）

从现实上看，发生篡逆，主要原因还不是人们的君权观念如何，最重要的是君王自己，咎由自取。

如此，则葛洪之政论必然转向君本。因为治乱之根本在于君。所以，葛洪所有治世主张都围绕着以君为本而展开。所谓“君本”，则与“民本”相对。儒家讲治世，是以民为本。其典型表述即孟子所说“保民而王，莫之能御也。”（《孟子·梁惠王上》）、“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）。以民为本，其要求则是以德政爱民、养民、惠民。孔子曰：

节用而爱人，使民以时。（《论语·学而》）

其养民也惠，其使民也义。（《论语·公冶下》）

博施于民而能济众。（《论语·雍也下》）

孟子曰：

是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。（《孟子·梁惠王上》）

得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。（《孟子·离娄上》）

亲亲而仁民，仁民而爱物。（《孟子·尽心上》）

这便是儒家的民本传统。此传统把施政的重心放在民这一方。当然，施政之最高权力在君那里。但君之所以为君，在于保民；如不保民，则君不成其为君。所以，儒家赞同废除不保民之君，汤武革命便是典型。

民本，可概括为“保民而王”。那么君本，可概括为“保君而治”。葛洪即坚持君本，认为保君是最重要的，无论君如何，都必须保，而绝不可废。葛洪曰：

忠而见疑，谄而不得者，待放可也；必死无补，将增主过者，去之可也。（《外篇·臣节》）

夫危而不持，安用彼相？争臣七人，无道可救。（《外篇·良规》）

若有奸佞翼成骄乱，若桀之干辛、推哆，纣之崇侯、恶来，厉之党也，改置忠良，不亦易乎？除君侧之众恶，流凶族于四裔，擁兵持壇，直道守法，……何必夺至尊之玺绂，危所奉之见主哉！（《外篇·良规》）

对于无道昏君，为臣者必须尽忠扶持而不可有二心。如果无法矫正君王之过错，那就说明你不具备足够的辅佐能力。所谓“危而不持，安用彼相”。那么良臣如何扶危除乱呢？除去君王身边的奸佞恶人，换置忠良。葛洪这里未免强词夺理。昏庸之君崇信奸佞，疏远忠贤。奸佞权势在握，忠良何从获得铲除奸佞之权力！实际正相反，往往是奸佞铲除了忠良。但总之，臣不可废君，无能为力，可以离去。至于生民冰炭之灾，不在葛洪考虑之内。

葛洪论治世，主要讲为君者如何独操权柄、制定法度、任用贤能。而所有这些，均以稳固君权为目的，而几乎不提百姓生活

福利问题。如：

外总多士于文武，内建维城之穆属，使亲踈相持，尾为身干。枝虽茂而无伤本之忧，流虽盛而无背源之势。石磐岳峙，式遏覬觎。（《外篇·君道》）

于外选用文武之士治理百姓戍守疆土，于内亲族异姓并用、权力分散、相互制约，共同效忠于君。如此，外不惧强敌之侵，内不生萧墙之祸，君权王位稳如磐石。要做到这样，为君者必须有一套操控手段。葛洪曰：

操纲领以整毛目，握道数以御众才，……则人主虽从容玉房之内，逍遥云阁之端，羽爵腐于甘醪，乐人疲于拚儻，犹可以垂拱而任贤，高枕以责成。（《外篇·君道》）

“操纲领”、“握道数”，便是君操控百官尽忠守职之手段。能够操控百官，则天下大治。如此，人君可以尽情享乐、高枕无忧。

葛洪当然也知道百姓安居乐业对于政权稳定的意义，所以也并不会完全忽视百姓生活问题。葛洪曰：

夫根深则末盛矣，下乐则上安矣。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，而倾僂惟忧矣；民困则多离判，其祸必振矣。（《外篇·君道》）

但葛洪所强调的，只是把百姓生活安稳作为维护君权的手段。而不是把君权作为维护百姓生活的手段。“倾僂惟忧”、“祸必振矣”都是君的“忧”与“祸”，而百姓之福祸安危并不重要。对于民，只要执事之官吏“齐之以威，纠之以刑”（《外篇·

用刑》),如此,犯上作乱之大祸、奸巧伪诈之小恶均可杜绝。所以,葛洪几乎不谈如何保民、安民之事。

葛洪强调君权至上、君本,有其现实理由。因为现实屡屡发生的废立之变,多是打着除暴安民、替天行道的大旗,实则包藏无尽的权利之欲。葛洪也正是因为痛恨如此之现实,故而坚决反对废君。葛洪曰:

致令王莽之徒,生其奸变,外引旧事以饰非,内包豺狼之祸心,由于伊、霍,基斯乱也。将来君子,宜深鉴兹矣。(《外篇·良规》)

葛洪远以王莽为例,实则暗含魏晋以来频繁废立。实际上被废的并非为暴,百姓于这样的更替中亦未得安得惠,恰相反,生民涂炭于权利之争。所以,葛洪认为,君权稳定,为百姓最大之福利。

葛洪由此残酷现实走向了一偏。为争夺最高权力,致使生民涂炭,当然要反对。然而对于桀纣之暴,亦坚持君不可废,则又置生民于不顾了。但也不可苛责葛洪。这确是个两难之境,在君主制体制之下难以解决。儒家一直头疼的便是君主权力这个问题,费尽心思以民心、天命甚至鬼神等规劝君主,不可为所欲为,要仁政爱民,方可社稷长保。但诸多规劝是否有效,不在于其是否合理性,而在于为君者是明是昏。不论理论上是否认可君权至上,实际上君权确是无上的,没有什么能够对之真正有所限制。尽管儒家一贯坚持或向往“天下为公”,而实际上却是“天下为家”。天下是皇帝老子一人的,握有君权便富有天下。如此至极之利,欲令人不暗窥,实无良策。天下治乱之程度,就取决于为君者明昏之程度了。治乱循环之史实,即在于此。

## 第二节 刑主德辅的治世主张

葛洪明确讲，治世必须用刑，所谓：

莫不责仁，而无能纯仁以致治也；莫不贱刑，而无能废刑以整民也。（《外篇·用刑》）

葛洪很清楚，治国以刑的治家思想早已被否定。故假设了这样的质问：

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。…何必赏罚可以为国乎？（《外篇·用刑》）

仁义指儒家，清静无为指老庄。儒道两家作为传统的主流，均坚决反对以刑法治国。那么主张用刑，理由何在？葛洪设此质问，目的就是向人们讲明用刑之理。

主张用刑，首先要面对的便是儒家德治说。葛洪曰：

八卦之作，穷理尽性。明罚用狱，著于噬嗑；系以徽纆，存乎习坎。然用刑其来尚矣。逮于轩辕，圣德尤高，而躬亲征伐，至于百战，殪尸涿鹿，流血阪泉，犹不能使时无叛逆，载戢干戈。亦安能使百姓皆良，民不犯罪而治者，未之有也。……明主不废戮罚，故无陵迟之政也。（《外篇·用刑》）

《易》作为儒家五经之首，其中就有用刑之事。且黄帝大圣，仁德普施，但其时仍有叛逆，而不得不亲自征伐，身经百战而后天下宾服。凡贤明之君，都不曾废弃刑法，才致世太平。黄帝

圣德极高，按儒家之说，必然天下归仁，叛逆不起，干戈不用。但实际并非如此。所以，纯以仁德治世行不通，必须有刑法。

葛洪认为刑法起源于世道衰落，巧诈萌生，人心不古。葛洪并不否认人类远古时期本性淳朴，无君无臣，不设刑法。葛洪曰：

且夫远古质朴，盖其未变，民尚童蒙，机心不动。  
譬夫婴孩，智慧未萌，非为知而不为，欲而忍之也。  
(《外篇·诘鲍》)

远古之时，人性淳朴有如孩童，人之心智尚未开化，智巧诈伪未曾萌生，当然用不着刑法。但人类那种原始状态并未能一直保持。葛洪曰：

至醇既浇于三代，大朴又散于秦、汉，道衰于畴昔，  
俗薄乎当今，而欲结绳以整奸欺，不言以化狡猾，委辔  
策而乘奔马于险途，舍柁橹而汎虚舟以凌波，……未见  
其可也。(《外篇·用刑》)

淳朴既已消散，奸诈狡猾无时无处不有，而仍欲无刑法而治，是绝不可能的。葛洪曰：

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，远美羲、农之风，则乱不可  
振，其祸深大。以杀止杀，岂乐之哉！(《外篇·用  
刑》)

纯任仁德而致世太平，当然很好，但那只不过是远古之美好回忆了。时移世易，对于贪婪狡诈，必赖刑法才可威慑惩治。否则，人世必祸乱不止。百姓不可能尽是良民，以暴止暴、以杀止杀，实乃迫不得已。刑法出现、存在的合理性即在于此。

治世必须用刑,但仁德亦不可无。葛洪曰:

昔秦之二世,不重儒术,舍先圣之道,习刑狱之法。民不见德,唯戮是闻。(《外篇·勸学》)

昏惑之君则不然焉。其为政也:或仁而不断,……或苛猛残酷,或纯威无恩。(《外篇·君道》)

夫德教者,黼黻之祭服也;刑罚者,捍刃之甲冑也。……故仁者养物之器,刑者惩非之具。(《外篇·用刑》)

为政专以仁德或专任刑法均有失偏颇,二者必须并用。仁德以养民,刑法以预防、惩治奸邪。爱养与惩治缺一不可。

仁与刑均不可缺,那么二者之主次轻重如何?这便是以德为主还是以刑为主的问题。葛洪之根本治世主张,是以刑为主,以德为辅。虽然葛洪在《用刑》篇中明确讲“刑为仁佐”,意即德主刑辅,但这只是一表面说法,并非其真实主张。葛洪曰:

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。若石碻之割爱以灭亲,晋文之忍情以斩颡。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。(《外篇·用刑》)

善于治世之明君,一切以法为准绳,不论亲疏,有犯必罚。为君者亦不随自己之私情而扭曲法典规定。仁德,只是为政之脂粉,不过起着装点修饰太平之用;刑法,则是为政之关键,起着操控全局之用。装点修饰为不急之需;而操控则一刻不可缺。于此可知,仁与刑二者在治世中的作用,刑为主、为重,仁为次、为轻。这才是葛洪之真实主张。刑德均不可缺,为什么治世必须以刑为主而不是德?



首先，仁德教化之功用有其限度，不能保证所有人都弃恶向善。葛洪曰：

故至德有所不能移也。（《外篇·广譬》）

夫圣人知凶丑之自然，下愚之难移。（《外篇·诘鲍》）

有些邪恶愚惑之人是仁德教化所无法改变的。黄帝之时仍有叛乱，即是最有力的明证。对于这样的恶人如不能有效惩治，祸乱必发。祸乱已发，必须用武力、刑杀平定。所谓“若德教治狡暴，犹以黼黻御剡锋也”。祸乱未发，亦必凭刑法杜其萌芽。葛洪曰：

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。（《外篇·用刑》）

多仁则法不立，威寡则下侵上。夫法不立，则庶事汨矣；下侵上，则逆节萌矣。（《外篇·用刑》）

宽而无严，则奸宄并作。（《外篇·用刑》）

法度威严稍有松弛，奸邪之心便起，侵上欺下，祸乱肇始。奸邪作乱为天下不太平之根源，而仁德对此无能为力，必赖刑法惩治。

葛洪曰：

务宽含垢之政，可以莅敦御朴，而不可以拯衰弊之变也。虎狼见逼，不挥戈奋剑，而弹琴咏诗，吾未见其身之可保也。（《外篇·审举》）

我欲利之，而彼欲害之，加仁无悛，非刑不止。（《外篇·用刑》）

“务宽含垢之政”、“弹琴咏诗”，喻指德教仁政；“戈”、“剑”喻指刑杀。德教仁政，只可劝导敦厚淳朴之良民，但是面对“虎狼”——邪恶之徒，则无所施其用，必须以刑杀制止。劝导淳朴之民可缓而行之，但惩治邪恶刻不容缓。此即葛洪所谓“仁者为政之脂粉，刑者御世之警策”。所以，刑法为治世之根本。

其次，刑法可以有助于仁德教化。用仁过多可能破坏刑法之威严，所谓“多仁则法不立”。但运用刑法得当，却可有益于道德教化。葛洪曰：

德须威而久立，故作刑以肃之。（《外篇·用刑》）

为什么德教须依赖刑法才能更好发挥其功效？因为人趋利从欲最易，不学而能，无需劝导；而向善从义则较难，须待修学而成。葛洪曰：

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？（《外篇·诘鲍》）

这即是说，自私利己是人之天生本性，由此本性，争夺贼杀自然而起。在利与义之间，只有修养极高之君子才能一贯见利思义、义以为上。而普通之民则多是见利忘义，所谓“然黎庶巧伪，趋利忘义。”（《外篇·用刑》）所以，借助刑法之威严，推行仁德教化，更能取得移易风俗之效。葛洪曰：

匠之以六艺，轨之以忠信，莅之以慈和，齐之以礼刑。（《外篇·君道》）

这便是讲以刑法来辅助德教。葛洪所谓“刑为仁佐”，其本

意即是以刑法来辅助德教之推行,而不是说治世以仁为主而辅佐以刑。

刑法为强制性规范,具有赏善罚恶之功能。葛洪讲:

故明赏以存正,必罚以闲邪。劝沮之器,莫此之要。(《外篇·用刑》)

刑法之所以有辅助德教之功效,就在于赏罚。而赏罚,正是利用了人性趋利之特征。人性易趋利而不易趋义。但通过赏将德与利联结起来,为善与得利便具有了一致性。而通过罚使趋利与得利分离,趋利之结果变为祸殃。如此,从善弃恶由难转易,德教更易推行。虽然由赏罚所诱导的从善弃恶,仍是出于利害之计较,而非纯粹之道德理性。但此种手段的确具有其现实功效,为治理社会所必需。孔孟诉诸道德理性之纯,理想性极高,但现实功效较差。葛洪对此必有体认。

最后,刑法可以在社会生活各方面发挥稳定秩序之功能。葛洪认为,只要法度设制得当、完备,且一切以法为准,则人世必治。葛洪曰:

画法创制,则炳若七曜之丽天。(《外篇·君道》)  
明主不废戮罚,故无陵迟之政也。(《外篇·用刑》)

这便是强调法对于为政治世的重要性。

人世稳定有序,最重要的莫过于君权稳固。君权不稳,必有大乱。葛洪认为维护君权稳固,最必须、最有效的就是刑法。葛洪曰:

然则刑之为物,国之神器,君所自执,不可假人,犹长剑不可倒捉,巨鱼不可脱渊也。乃崇替之所由,安危之源本也。(《外篇·用刑》)

葛洪把刑比作“国之神器”，意即威力最大的统治工具。刑法严厉，则无人敢生篡逆之心，君权稳固，社稷长保。

如何确保各级官吏尽忠守职，亦是刑法最为有效。葛洪曰：

又诸居职，其犯公坐者，以法律从事；其以贪浊脏汙为罪，不足至死者，刑竟及遇赦，皆宜禁锢终身，轻者二十年。如此，不廉之吏，必将化为夷、齐矣。（《外篇·审举》）

对于贪官污吏，以其所犯之轻重设制惩治措施，如此严格治官，则诸居职之官必将廉洁、勤政。官吏治理百姓，亦依法而治。葛洪曰：

然黎庶巧伪，趋利忘义。若不齐之以威，纠之以刑，远美羲、农之风，则乱不可振，其祸深大。（《外篇·用刑》）

从官吏至百姓，一律以刑法严治，此为防治祸乱的关键。为政之要，即是防治祸乱，祸乱不生，当然天下太平。

人君治世，必须选拔各种可用之才。但在科举、贡举、推荐等选用人才过程中，往往存在人情关系、结党营私、收受贿赂等腐败现象，致使一些无德无才之人居任公职，荒废政事，苛虐百姓。这亦是祸乱一重要根源。葛洪曰：

又秀、孝皆宜如旧试经答策，防其置对之奸，当令必绝其不中者勿署，更加罚禁锢。其所举尽不中者，刺史太守免官，不中左迁。中者多不中者少，后转不得过故。若受賕而所举不当，发觉有验者除名，禁锢终身，不以赦令原，所举与举者同罪。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。过此，则必多修德而勤学者矣。（《外篇·审举》）

这是葛洪针对举荐腐败提出的刑法惩治措施。重者罢免禁锢,终身不许再出任官职;轻者禁止升迁。葛洪曰:

又严禁其交关出入,毕事乃遣。违犯有罪无赦。如此,属托之冀室矣。夫明君恃己之不可欺,不恃人之不欺己也。亦何耻于峻为斯制乎?若试经法立,则天下可以不立学官,而人自勤乐矣。((《外篇·审举》))

这是针对科考的刑法措施。葛洪的建议类似于我们现在的考试制度。负责出题判阅的人员,禁闭起来不许与外界有任何交往联系,有犯者严惩。葛洪认为,如果严格制定考试之法,则可以不设立“学官”——类似现在的学校,欲作官从政之人自然会寻师勤学,科考之腐败可以杜绝。

葛洪认为,对于军队亦须严法治理。葛洪曰:

六军如林,未必皆勇。排锋陷火,人情所惮。然恬颜以劝之,则投命者鲜;断斩以威之,则莫不奋击。故役欢笑者,不及叱咤之速;用诱悦者,未若刑戮之齐。((《外篇·用刑》))

保疆卫国全赖军队。但惧怕死伤为人之常情,如何才能使军士不顾自身来担负起这种使命?以刑杀威慑。

除了督察官吏、选拔人才、军队等重要政事外,对于一些百姓日常小事,葛洪认为亦应严法规范。百姓男女嫁娶,本有礼数,但常有毁变婚约所引发的争端。对此,葛洪也提出了法制措施:

若有变悔而证据明者,女氏父母兄弟皆加刑罪。如此,庶于无讼者乎!((《外篇·弹讼》))

魏晋以来,礼教衰颓,男女交往不循礼节,淫乱之事甚多,伤

败风俗。葛洪认为亦须严法整治。葛洪曰：“或清谈所不能禁，非峻刑不能止也。”（《外篇·疾谬》）这是专针对男女交往而言的。

葛洪论治世，于君而言要“画法创制”、“不释法度”，于民而言要“齐之以威，纠之以刑”。主要强调刑法之重要，而不提仁政德治。葛洪之《外篇》，历来史志未将其列入儒家，此点应为主要原因。葛洪所提倡的，实即所谓“霸道”而非“王道”。葛洪于此亦有明言：

省夷吾之书，而明其有拔乱之干，视不害之文，而见其精霸王之道也。（《外篇·审举》）

夷吾之书指《管子》，其中有《法法》、《任法》、《明法》等篇专论以刑法治世，属黄老；申不害与韩非是法家之代表人物。葛洪这里明确讲他所推崇的是“霸道”。“霸道”特重刑法，这是其与“王道”一根本区别。

葛洪之治世主张，从其强调刑法之严峻来看，与法家为近。如：

是以安于感深谷而严其法，卫子疾弃灰而峻其辟。夫以其所畏禁其所玩，峻而不犯，全民之术也。（《外篇·用刑》）

严峻之目的在于使人不敢触犯，民不犯则虽严而无受刑者。如此，惩少戒多，实于百姓有利。所谓：“故诛一以振万，损少以成多，方之栴发，则所利者众；比于割疽，则所全者大。”（《外篇·用刑》）

但葛洪仍强调儒家之仁义礼教之教化作用，这便与法家不同。法家明确讲“以吏为师，以法为教”，完全否认德教作用。葛洪曰：

匠之以六艺，轨之以忠信，莅之以慈和，齐之以礼刑。（《外篇·君道》）

安上治民，莫善于礼。弥纶人理，诚为曲备。（《外篇·省烦》）

这都是对儒家德教之肯定，而与法家不同。而且葛洪亦反对法家的严酷苛刻。葛洪曰：

或苛猛惨酷，或纯威无恩（《外篇·君道》）

罚贵得罪而不必酷也。（《外篇·用刑》）

这应该是针对法家而言的。葛洪强调刑法之严，但罚要与所犯之罪相当，而不是随意地严。

葛洪强调刑法治世同时，亦肯定仁义礼教，这与黄老治世主张为近。《黄帝四经》曰：

天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺若成。（《黄帝四经·十大经·姓争》）

体正信以仁，慈惠以爱人。（《黄帝四经·十大经·顺道》）

不靡不黑，而正之以刑与德。春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。姓生已定，而敌者生争，不戡不定。凡戡之极，在刑与德。（《黄帝四经·十大经·观》）

黄老思想亦是强调刑法同时亦肯定德教，而且讲“先德后刑”。葛洪所谓“加仁无悛，非刑不止”，亦是先德后刑。葛洪虽未象黄老道家那样讲“道生法”，但在为法寻求根据时，葛洪曰：

盖天地之道，不能纯仁，故青阳阐陶育之和，素秋厉肃杀之威，融风扇则枯瘁摅藻，白露凝则繁英彫零。

### （《外篇·用刑》）

从天地四时万物生灭来比附刑德并用之合理性。这与黄老论调一致。

葛洪崇尚儒家，且以“文儒”自居。但其论治世，实非以儒家为宗。这并因为非葛洪对儒家思想理解有偏，而是根本不赞同儒家的治世主张。从理论上讲，纯任仁德无法惩治狡暴；从史实上看，儒家思想亦未能实现长治久安。葛洪标举儒家旗号，主要是因为儒家之正统地位确立已久，不宜与其正面冲突。标举儒家实为权宜之策。

## 第三节 人君南面之术

治世施政，最高权力在君。操控全局为君之责任，君明则治，君昏则乱。所以，葛洪特别重视为君御世之术。创制法度、稳固君权、选任贤能、督察百官等诸为政要务，虽非人君可一人独揽，但必须有操控全局之术，失控必生祸乱。

刑法可以说是贯穿施政各环节之根本，但法不能自行，须人操控。各级官吏均有一定的施政权力，但其行使权力是依法为公还是任情徇私，就要看人君如何操控刑法。葛洪曰：“明主躬操恩威，不假人以利器。”（《外篇·广譬》）如何操此利器？葛洪曰：

怒不越法以加虐，喜不踰宪以厚遗。割情于所爱，而有犯者无赦。（《外篇·君道》）

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。（《外篇·用刑》）



“有犯者无赦”即是要严，“割情于所爱”、“不曲法以行意”即是要放弃私情以法为准。赏罚严明，而不任一己私情。人君牢固掌控最高之赏罚权柄，自上而下逐级贯通下来，便无腐败误政之吏。这便是用法之术。

用刑法犹如用刀，善用者有利，不善用者自伤。葛洪曰：

且刑由刃也，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。（《外篇·用刑》）

用刑有术，防治奸邪；用刑不当，则致祸乱。所以，刑法虽重要，但用之有术更重要。

人君治世，必须依赖众臣百官。所谓：“君不可以无臣而致治。”葛洪曰：

唐、虞所以能臻巍巍之功者，实赖股肱之良也。……人君虽明并日月，神鉴未兆，然万机不可以独统，曲辟不可以亲总，必假目以遐览，借耳以广听，诚须有司，是康是赞。故圣君莫不根心于招贤，以举才为首务，……劳于求人，逸于用能。（《外篇·审举》）

尧、舜至圣，致世太平也必需贤良臣佐。人君无论如何聪明睿智，万端世事无法一人独揽。所以必须选任贤能各司其职，人世乃治。葛洪曰：

故招贤用才者，人主之要务也；立功立事者，髦俊之所思也。（《外篇·贵贤》）

君之职责在于选用人才，而不在于亲自处理政务。立功施事是臣下之职责。

君必须依赖臣下治世，但用臣必须有术。用臣之术可分两方面。一为负的方面，防治权臣谋图篡逆，及官吏贪浊、压榨百姓、荒殆政务；一为正的方面，如何使臣下尽忠守职、积极建立功勋。负的方面主要是为君者牢握权柄，以刑法威慑、惩治。正的方面则不能靠刑威，主要靠恩宠。对才学之士，要以礼相待；对有功之臣，要加官增禄。以示人君重视人才。如此，天下有志进取之士必愿为君效力。葛洪曰：

夫拔丘园之否滞，举遗漏之幽人，职尽其才，禄称其功者，君所以待贤者也；勤夙夜之在公，竭心力于百揆，进善退恶，知无不为者，臣所以报知己也。（《外篇·贵贤》）

这便是讲君如何待贤，而贤者如何报效于君。对于高才大德，则要委以重任，给予其施展空间，以建立功勋为君效忠。葛洪曰：

汉高决策于玄帷，定胜乎千里，则不如良、平；治兵多而益善，所向无敌，则不如信、布。兼而用之，帝业克成。故疾步累趋，未若託乘乎逸足；寻飞逐走，未若假伎乎鹰、犬。（《外篇·任能》）

这里以汉高祖为例，讲为君者重用良将贤相成就帝业。但是，用人必须谨慎。葛洪曰：

偏爱，则虑袖蜂之谤巧，飞燕之专宠。独任，则悟鹿马之作威，恭、显之恶直。（《外篇·君道》）

偏爱则易偏听偏信，屈害忠良；独任常会使一臣大权独揽，危及君权。所以，重用贤才亦须有术。葛洪曰：

使亲疎相持，尾为身干。枝虽茂而无伤本之忧，流

虽盛而无背源之势。石磐岳峙，式遏覬覦。（《外篇·君道》）

意即亲族与异姓并用，使其权力均衡相互制约，共同效力于君，而不能权势过重危及君位。另外，臣下职权尽量分散，使之专治一事。葛洪曰：

臣职分则治，统广则多滞。（《外篇·臣节》）

职权分明、分散，一方面臣下治事易收功效，一方面利于君上控制臣下。职权过于集中，一方面臣下治事多端，难免疏漏，一方面会致使臣下权势过重，萌生篡逆之心。

君上掌握用人之术，则既可使臣下效力治事，又可预防篡逆之祸。葛洪曰：

御之以术，则终始可竭也；整之以度，则参差可齐也。（《外篇·君道》）

操纲领以整毛目，握道数以御众才，韩、白毕力以折冲，萧、曹竭能以经国，介人一心致其果毅，谋夫协思进其长算；则人主虽从容玉房之内，逍遥云阁之端，羽爵腐于甘醪，乐人疲于拚儻，犹可以垂拱而任贤，高枕以责成。（《外篇·君道》）

这便是君上任用各种人才效力尽忠，而天下大治，君上则高枕无忧。但之所以如此，是因为君上能“操纲领”、“握道数”。“操纲领”，与“操利器”义同，指君上操握赏罚权柄；“握道数”，与“御之以术”义同，指君上掌握用刑、用人之术。

君上治世，用刑、选才、用人诸方面，最重要的就是术，即所谓“人君南面之术”。此术最为重要，也最不易掌握。因为术不是固定化的公式或程序，只要照着做就可以。术要求因人、因事、因地、因时随机而变。灵活变通是术之灵魂。比如用人，有

时通过几句话即可知此人为可用之大才,但有些人言词答对很有才学,而任职治事却极为无能。似是而非、似非而是,这就需要为君者善于识人。再如加恩重用,将相功勋卓著者理当加官晋爵。但有人建功立勋只是为了成就功名报效君国,亦有人汲汲于功业是因为包藏篡逆之祸心。所以,加恩于重臣时,要求君上必须能权衡可否。恩宠不当,则可能自遗祸根;恩宠不及,则可能挫消臣下尽忠效力之志。

所以,“握道数”、以术御世,对君的要求是极高的。葛洪曰:

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。

象浑穹以遐焘,式坤厚以广载。运重光以表微,致远思乎未兆。资春景以姬煦,范秋霜以肃物。训诤以校同异,平衡以铨群言。虚己以尽下情,推功以劝将来。御之以术,则终始可竭也;整之以度,则参差可齐也。(《外篇·君道》)

为君者须能明鉴人、言、事、物,且能自省反观自己;智辨是非、真伪、异同;遣除私情而顺事物之理;思谋足以预料福祸;修身以为天下之典范;如天地般广覆厚载。如此之君有似于《易·乾·文言》中所讲“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”的圣人。为君者聪明睿智如此,方能因时制宜、随机应变,而御世有术。

君上应具备的这些能力,可归结为“明”。葛洪曰:

夫料盛衰于未兆,探机事于无形,指倚伏于理外,距浸润于根生者,明之功也。(《外篇·仁明》)

所谓明，就是据往知来、由微知著、由隐见显，预知盛衰祸福。可见，明为术之根本，由明才可术。明是如何获得的？葛洪曰：

而明入于神，必须天授之才，非所以训故也。

（《外篇·仁明》）

似乎是认为明得自于天，非后天所能学得。但这里所谓“天授之才”，可以理解为先天具备的一种才质，此种才质是获得明的基础。因为葛洪还讲：

夫周公上圣，而日读百篇。仲尼天纵，而韦编三绝。墨翟大贤，载文盈车。仲舒命世，不窥园门。……故能究览道奥，穷测微言，观万古如同日，知八荒若户庭，考七耀之盈虚，步三、五之变化，审盛衰之方来，验善否于既往，料玄黄于掌握，甄未兆以如成。（《外篇·勖学》）

这里讲周公、孔子、墨翟、董仲舒等人都是天生圣才，但他们均加以后天之博学广览才能“究览道奥，穷测微言……”，也即有明。即是说，明是在先天才质之基础上学得的。这与葛洪《内篇》之仙命论是一致的。葛洪认为，人是否能长生成仙，有先天因素，即是否值得仙命。无仙命，则必不能长生；但有仙命，亦必须加以后天之修学及种种时运方可成仙。

术以明为本。何为明之本？葛洪曾讲：

玄寂虚静者，神明之本也。阴阳刚柔者，二仪之本也。巍峨岩岫者，山岳之本也。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。（《外篇·循本》）

“玄寂虚静”，可指道，亦可指修道。但从“莫或无本而能立焉”来看，指修道更能顺通文义。欲获神明，必须修道、体悟道。所谓“丰其基”、“深其根”，“丰”、“深”均为动词，可义指“修”。那么，修道即是明之本。

#### 第四节 历史观

葛洪对于人类社会的发展坚持进步的历史观，肯定人类文明的进步，反对复古倒退的历史观。葛洪的历史观，主要体现在《外篇·诘鲍篇》中。此篇中葛洪与鲍敬言辩论古胜今还是今胜古，无君与有君哪一个更有利或适合于人的生存，在此番辩论中集中体现了葛洪的历史观。葛洪主要从制度、器物和精神文化等几个方面，论证了他的历史进步观。

葛洪说鲍敬言是“好老庄之书，治剧辩之言，以为‘古者无君胜于今世’”。这里点明鲍敬言推崇老庄思想，主张古时胜于今世、无君胜于有君的历史退步观。鲍敬言曰：

儒者曰：“天生烝民，而树之君。”岂其皇天谆谆然，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，由乎争强弱而校愚智，彼苍天果无事也。（《外篇·诘鲍》）

鲍敬言认为天道无为，根本不可能有意立个君主来统治百姓。直接否定了天的意志性或天命的存在，从而也就割断了君与天之间的联系，否定了君权天授这一传统观念。这是对君权的终极根据或形上本体的摧毁，可以说是切中要害。君臣制度或国家机制的产生和存在，并非什么天意，它产生和存在的原因

是争强弱校智愚。强者征服了弱者,就有了君臣上下这种关系;智者欺诈愚者,就形成了百姓被统治这一结果。用现在的话说,就是剥削、压迫。古时无君之时人世生活是这样的,鲍敬言曰:

曩古之世,无君无臣,穿井而饮,耕田而食,日出而作,日入而息。汎然不系,恢尔自得,不竞不营,无荣无辱。……势利不萌,祸乱不作。干戈不用,城池不设。万物玄同,相忘于道。(《外篇·诂鲍》)

古时人世没有君臣、荣辱、刑法、侵夺、战争,亦无礼乐仁义,人们自然而然地和谐生活。这里所描述的即是庄子常讲的“至德之世”,人世无须治理,人们完全按本性生存。原本美好的自然状态遭到破坏,根本原因就是君臣制度的设立,以及相应的税役、刑法、礼乐、仁义道德等。鲍敬言曰:

去宗日远,背朴弥增。尚贤,则民争名;贵货,则盗贼起;见可欲,则真正之心乱;势利陈,则劫夺之涂开。……君臣既立,众愚日滋。而欲攘臂乎桎梏之间,愁劳于涂炭之中;人主忧慄于庙堂之上,百姓煎扰乎困苦之中,闲之以礼度,整之以刑罚;是犹辟滔天之源,激不测之流,塞之以撮壤,障之以指掌也。(《外篇·诂鲍》)

有了君臣秩序或国家机制,设立了尊卑等级,人与人之间开始争名夺利,日甚一日。人们背离了质朴的自然本性,礼教、刑罚对于制止争夺几乎起不到什么作用。所以,应该废弃君臣秩序或国家机制,回到远古无君之时那样的纯朴和谐无政府状态。这是从人性的角度反对国家机制或社会秩序的存在。人的本性纯朴,没有机心,根本不需要有等级制度或国家权力来约束。所谓“操杖攻劫,非人情也”。势利争夺的原因,在于权力、地位差别的出现,所以君臣秩序或国家机制是祸根。这是鲍敬言对人

世制度的否定,或者说是现存社会制度之合理性的否定。

葛洪则认为,君臣制度的出现是合理的、必然的。葛洪曰:

盖闻冲昧即辟,降浊升清。穹隆仰煮,旁泊俯停。乾坤定位,上下以形。远取诸物,则天尊地卑,以著人伦之体。近取诸身,则元首股肱,以表君臣之序,隆杀之轨,有自来矣。(《外篇·诘鲍》)

葛洪这里也没有坚持天命说,没有论证君权确实来自天命。但他还是为君臣秩序存在的合理性寻找了根据,那就是天地自然的秩序。葛洪认为,天虽未有意为人伦制定秩序,但人可以效法天地。人伦的尊卑上下秩序是取法天地自然而来的,天地之关系是人伦尊卑上下秩序的根据。为什么必须有人伦秩序,那也是因为天地万物都有秩序,人世怎么能没有。

而且,葛洪认为,君臣制度的出现是有利于人世生存、生活的。葛洪曰:

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?(《外篇·诘鲍》)

葛洪认为君臣制度的产生,不是鲍所言那样起于诈愚凌弱。而是因为有圣人出现,为民谋利除害,受到百姓拥戴,于是百姓尊立这样的人为君主。社会秩序是这样产生的。君主的出现改善了人世生活状况,且君臣之制可以制止人世之争夺,保证人世生活安定。这正是人世的进步。

其实关于君主制之起源,鲍敬言与葛洪之说有共同之处,那就是人与人之间的争夺——强者凌弱、智者诈愚。鲍敬言认为,



人世之所以有君主或统治者,是因为强者、智者征服了弱者、愚者,于是制定种种制度来统治被征服者;以维护征服者的利益。即是说,君主或统治者是在争夺过程中的胜出者。葛洪则认为,君主是制止、平定人世争夺的圣人,君臣上下贵贱有章的社会秩序,是为了限制争夺、维护稳定。

鲍敬言认为人性原本质朴无争,设立了君臣上下才破坏了本性、扰乱了人世。但君臣制度又是起源于诈愚凌弱。这里就出现了问题,究竟是先有君臣制度后有欺凌争夺,还是先有欺凌争夺后生君臣制度?在这个根本问题上,鲍敬言之说显然陷入了循环论证。

葛洪亦不否认上古之时无君无臣,人性纯朴无争。葛洪曰:

且夫远古质朴,盖其未变,民尚童蒙,机心不动。  
譬夫婴孩,智慧未萌,非为知而不为,欲而忍之也。  
(《外篇·诘鲍》)

那时之纯朴,是因为人之心智尚未萌发,故而人世无须治理。并非人有智而不用、有欲而不争。但人类并未停留于此种状态,心智萌生是自然之事。于是侵夺欺凌亦自然而起。葛洪曰:

至醇既浇于三代,大朴又散于秦、汉,道衰于畴昔,  
俗薄乎当今。(《外篇·用刑》)

衣食之情,苟在其心,则所争岂必金玉,所竞岂必荣位?橡茅可以生斗讼,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?(《外篇·诘鲍》)

人之心智已萌生,智巧诈伪随之而出。人之所争不必高官

厚禄、金玉珠宝，简单或基本的生活资料足以引发争夺。争夺并不是有君之后才出现的，是随着人之心智萌发而自然出现的。葛洪曰：

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。

而狂狡之变，莫世乏之。而令放之，使无所惮，则盗跖将横行以掠杀，而良善端拱以待祸，无主所诉，无强所凭。而冀家为夷、齐，人皆柳惠……未见其可也。

（《外篇·诘鲍》）

人们争斗不已，长久下去而没有国家权力来制止，那么人类必定要走向灭亡。所以国家机制的出现是必需的，无君，人世生活无法维持。君，在这里代表着治理社会的公共权力。现实之中，不可能人人都像伯夷、叔齐那样清廉，如柳下惠那样襟胸宽广敦厚，人总是有邪恶的一面。如果没有国家权力来约束惩治，那么盗跖一类的恶人将横行天下，良民百姓必无辜受殃。总之，国家权力对于维护社会秩序确保百姓人身与财产的安全是必需的。这样，葛洪也从现实人性的角度，论证了君权或国家权力存在的必然性与合理性。

应该说，葛洪对君主制或国家权力的说明较为融贯。国家权力起源于争夺，争夺是在人类历史中自然发生的。最初就是对于基本生活资料的争夺，所谓“草莱之利”、“巢窟之地”的争夺，后来才发展到对奢侈品和权力的争夺，所谓“金玉”与“荣位”的争夺。国家权力的重要功能之一，便是规定某种争夺的规则，或者规定利益如何分配。葛洪认为这是人世发展的必然，是社会进步的表现。

当然，文明的进步与社会的发展给人类带来利益同时，也一

直伴随着丑恶困扰人类。就像鲍敬言所指出的那样：人君宫室楼台、龙章丽服、珠宝金玉、穷奢极欲，于是赋敛无度、繁劳重役、兼土并地；官吏则争名夺利、欺下枉上、结党营私；百姓食不果腹、衣不蔽体，至于为盗行诈、犯上作乱，严刑不足以止，礼教不足以化。葛洪不否认这些丑恶现象的存在，但他否认诸种丑恶是社会发 展或人类文明的必然产物。葛洪曰：

若令唐、虞在上，稷、禹赞事，卑宫薄赋，使民以时，崇节俭之清风，肃玉食之明禁；质素简约者，贵而显之，乱化侵民者，黜而戮之，则颂声作而黎庶安矣。何必虑火灾而坏屋室，畏风波而填大川乎？（《外篇·诂鲍》）

葛洪认为，有圣主贤臣治世，薄赋敛、轻徭役、崇清俭、禁贪奢，褒奖品德端正之人，罚戮作乱害民的恶人，太平盛世不是不可能实现的。丑恶并不必然与社会进步并存，尧、舜之世就是最好的证明。所谓“无己之欲，不在有道”。葛洪认为鲍敬言“以桀、纣之虐，思乎无主”，就好比惧怕火灾而拆毁房屋，不喜风浪而欲填大川，这种因噎废食的想法是很愚蠢的。总之，葛洪认为社会的弊病不可能通过放弃文明与进步而消除，只能通过完善人世制度，或者说通过更进一步的文明与进步来解决。

除了社会制度，人世的物质财富、器物技术也远比古时先进。葛洪曰：

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，赖其厚惠。机巧之利，未易败矣。今使子居则反巢穴之陋，死则捐之中野。限水则泳之游之，山行则徒步负戴。弃鼎铉而为生臊之食，废针石而任自然之病。裸以为饰，不用衣裳。逢

女为偶，不假行媒。吾子亦将曰不可也。况于无君乎！

（《外篇·诂鲍》）

从器具、屋舍、衣饰、医药等各方面看，现时人世物质生活远比古时方便、富足。所以，从这方面讲，亦不可否认人世的进步。

从精神文化层面看，人世更是脱离野蛮趋向文明。葛洪曰：

子若以混冥为美乎？则乾坤不宜分矣；若以无名  
为高乎？则八卦不当画矣。……雅论所尚，唯贵自然。  
请问夫识母忘父，群生之性也；拜伏之敬，世之末饰也。  
然性不可任，必尊父焉；饰不可废，必有拜焉。任之，废  
之，子安乎？（《外篇·诂鲍》）

人世由原始巢栖穴居到筑宫室，由裸身到衣服饰物，由群居到男女有别，由知母忘父到孝敬双亲，由牝牡之合到嫁娶之礼，由结绳记事到文字典籍，由无君无臣到尊卑等级井然，诸方面都体现着人类精神文化的创造，体现着文明与进步，这是不可抗拒的历史进程。葛洪正是从这些方面，认识到人世不可能重返原始状态。

## 第三章 人生哲学

### 第一节 人生终极追求——长生成仙

葛洪之《内篇》专门论述呼吸吐纳、养生延年、神仙方药，最终目的即是超越死亡而长生成仙。长生成仙即是葛洪所确立的人生终极理想。葛洪曰：

生可惜也，死可畏也。（《内篇·地真》）

夫圆首含气，孰不乐生而畏死哉？（《内篇·至理》）

生命对于人最为宝贵，乐生恶死是人之常情。

生命，对于任何有生命之存在都是最宝贵的。但其他物种没有生死意识——不会考虑生时该做些什么、死了又怎样，只是依赖天生之本能而维持生命、繁衍种族，所以没有乐生恶死之情。人是一种极特殊的动物，本能退化殆尽，而意识、心智进化得特别发达。人之生存对本能的依赖，只是在生命最初一段很短时期，而后之生存、生活全赖心智。所以，人对生命具有明确

意识,因而有珍惜生命之情。人之意识特别发达,不仅表现在对直接经验有明确意识,而且能对他人之经验具有意识、发生思考。更为特殊的是,人还能对任何人都未曾有过的经验具有意识,并进行想象、思考。比如死亡,这是谁都不可能有的经验,但人能够思考死亡。所以,人对死亦有意识,能把死与生进行比较,因而具有怕死之情。如葛洪所曰:

且夫深入九泉之下,长夜罔极,始为蝼蚁之粮,终与尘壤合体,令人怛然心热,不觉咄嗟。(《内篇·勤求》)

这种对死亡的思考、想象,当然不只是葛洪才有,常人都可能有。《论语》中记载弟子季路问孔子关于鬼神和死的事情,孔子未回答他,而告诉他不应该问这些事情,关注人生、人世就够了。其实正是由于人对人生有明确意识,所以才不可避免地思考死的问题。

由于人之生死意识极为明确,所以死亡一直是困扰人类、人生的一个重要问题。人类的宗教,都要思考解决这个问题。宗教都要构造人世之外的另一个世界,一个现实世界无法比拟的完美世界,我们通过某种努力或途径将来可以进入那里。意即此生此世结束后我们还可以有另一番旅程。而且,虽然此世是短暂的,但彼世却是永恒的。这样,藉着宗教信仰,个体之存在超越了此生此世而获得永恒。成佛进入极乐净土脱离生死轮回,或是灵魂升入天堂与上帝同在,均含有超越死亡或否定个体毁灭之意义。葛洪的道教理论,则开辟了另一条超越死亡的途径,那就是通过修炼而长生成仙,使个体之存在就在此世永远延续。

人生有诸多内容,有种种责任义务,可以追求种种价值、理想。但人生所有之一切,均以生命存在为前提。葛洪曰:

凡人之所以汲汲者，势利嗜欲也。苟我身之不全，虽高官重权，金玉成山，娇艳万计，非我有也。（《内篇·勤求》）

权势地位、欲望享乐、财富珍奇，人之所好、所求的这些，都将随生命的终结而化为乌有。所谓“苟我身之不全”，即是说生命结束了，作为个体的我不复存在。那么，所有的一切也都随之结束，不再有任何意义。葛洪曰：

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。

古人有言曰，生之于我，利亦大焉。论其贵贱，虽爵为帝王，不足以此法比焉。论其轻重，虽富有天下，不足以此术易焉。

是以上士先营长生之事，长生定可以任意。（《内篇·勤求》）

所以，确保生命存在最为重要，是人生最大之利。天下所有财富、至尊之位，都不能与长生之方相比。葛洪引《易·系辞》之语“天地之大德曰生”，来说明生之重要，人当然亦应以生命为最重。葛洪认为，道家便是取法于天地之德，重视个体生命，而追求长生成仙。当然，葛洪这里所谓道家，不是指老庄，而是道教。老庄并不追求长生成仙，而主张顺任生死自然。

把长生成仙作为人生之最高追求，延伸的只是自然生命或者说生物性生命。但人不仅是生物，人还必须有人之为人所特有的内涵。追求权势、财富、享乐，这是其他生物所不能的，但这不能作为人之为人的本质，因为这是人世丑恶的根源，一切祸乱均由争夺这些而起。葛洪遵从儒家之宗旨，把道德作为人之为人所特有的内涵。孟子讲：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有

之也。”(《孟子·告子上》)荀子讲:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)不论把仁义道德作为人性本有之内涵,还是作为后天养成之习惯,总之,儒家认为,道德是人区别于禽兽的、人之为人的本质。所以,葛洪把道德与长生成仙牢固结合在一起,确保仙人亦是人而不是禽兽——不失人之本质。葛洪曰:

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,皆不得长生也。(《内篇·对俗》)

追求长生成仙,必须以道德为本,不然,任何方术都不能获其功效。“为本”,不是说修道德可成仙,而是说道德是修炼成仙之必须前提。这样,长生成仙便不仅是生物性生命的无限延伸,而且是为人之典范的树立。

除养生、长生之诸多方术外,葛洪对修学仙道还提出了很多非方术性的、而且必须遵守的要求。如:

学仙之法,欲得恬愉淡泊,涤除嗜欲,内视反听,尸居无心,……仙法欲静寂无为,忘其形骸,……仙法欲令爱逮蠢蠕,不害含气,……仙法欲止绝臭腥,休粮清肠,……仙法欲薄爱八荒,视人如己。(《内篇·论仙》)

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(《内篇·道意》)

这些要求中,有些是道家养神工夫,如恬愉淡泊、内视反听、无为、无心、无欲等;有些是养生要求,如止绝臭腥、休粮清肠等;还有些似乎是佛教的戒律,如爱逮蠢蠕、不害含气等。而对为人



之道德要求最多。如：

手不伤生，口不劝祸，……不自贵，不自誉，不嫉妒  
胜己，不佞谄阴贼……

若乃憎善好杀，口是心非，背向异辞，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受赂，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜，破人之家，收人之宝，害人之身，取人之位，侵克贤者，诛戮降伏，谤讪仙圣，伤残道士，弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎，骂詈神灵，教人为恶，蔽人之善，危人自安，佻人自功，坏人佳事，夺人所爱，离人骨肉，辱人求胜，取人长钱，还人短陌，决放水火，以术害人，迫协尪弱，以恶易好，强取强求，掳掠致富，不公不平，淫佚倾邪，凌孤暴寡，拾遗取施，欺给诳诈，好说人私，持人短长，牵天援地，訛诅求直，假借不还，换货不偿，求欲无已，憎拒忠信，不顺上命，不敬所师，笑人作善，败人苗稼，损人器物，以穷人用，以不清洁饮饲他人，轻称小斗，狭幅短度，以伪杂真，採取奸利，诱人取物，越井跨灶，晦歌朔哭。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，皆殃及子孙也。……能尽不犯之，则必延年益寿，学道速成也。（《内篇·微旨》）

葛洪为修学仙道制定了非常详备的道德戒律，几乎是无所不包。这里除了从尊卑上下到所有的人际交往，还有职业道德，还有人与自然的关系，甚至人与鬼神的关系。这些戒律涉及了人的言、行、意各个方面。道德就通过这些戒律与寿命联系在一起，长生成仙这一人生理想不再仅仅是寿命的无限延长，而且是道德修养的不断提高。

另外，葛洪还提出“立功德”的要求。葛洪曰：

或问曰：为道者当先立功德，审然否？抱朴子曰：有之。按《玉铃经中篇》云，立功为上，除过次之。为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。（《内篇·对俗》）

积善事未满，虽服仙药，亦无益也。（《内篇·对俗》）

这里的“立功德”，即是行善。这与儒家所谓“立功德”不一样。儒家“立功”，主要是指治世功绩，是通过入仕参与社会政治来实现的；“立德”，是指个人德行修养的提升，成为世人尊崇的道德典范。葛洪的著作中从未提到过佛教，但这里的“立功德”与前文的“不害含气”，却与佛教的行善、不杀生之教义极为相似。葛洪曰救人性命为上功，与佛教讲“救人一命胜造七级浮屠”义同。不过一是成仙，一是成佛。

追求长生成仙，需要远离或者放弃许多世俗事务。这是否意味着修仙必然妨碍人伦义务？葛洪假设了这样的质问：

或曰：审其神仙可以学致，翻然凌霄，背俗弃世，烝尝之礼，莫之修奉，先鬼有知，其不饿乎？（《内篇·对俗》）

人伦之道，祭礼为重。成仙之人弃离俗世飞升仙界，祭祀祖先之事岂不废弃了？葛洪曰：

盖闻身体不伤，谓之终孝，况得仙道，长生久视，天地相毕，过于受全归完，不亦远乎？……然则今之学仙者，自可皆有子弟，以承祭祀，祭祀之事，何缘便绝！（《内篇·对俗》）

祭祀祖先属于孝道内容。孝的要求之一是爱护自己的身体。发肤肢体受之于父母，不可毁损，有损伤便为不孝。葛洪曰，长生成仙可永保肢体完整，远比不毁损的意义更大；而且修仙者亦有子孙后代，祭祀并不会因修仙而绝。此处虽只举人伦义务之一端——孝，但孝道为人伦最大，可以涵括其余。

施政治世必须用人，那么修仙之人多隐逸不仕，是否影响人世治理？葛洪假设了这样的质问：

或问曰：人道多端，求仙至难，非有废也，则事不兼济。艺文之业，忧乐之务，君臣之道，胡可替乎？（《内篇·释滞》）

或曰：圣明御世，唯贤是宝，而学仙之士，不肯进宦，人皆修道，谁复佐政事哉？（《内篇·释滞》）

“艺文之业”指礼乐教化，为治世所必须；“忧乐之务”即孟子所谓“乐以天下，忧以天下”（《孟子·梁惠王下》），指人间事务。意即如果人人修仙不仕，谁来佐时治世？人世政事岂不荒废了？葛洪曰：

要道不烦，所为鲜耳。……长才者兼而修之，何难之有？内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。自持才力，不能并成，则弃置人间，专修道德者，亦其次也。昔黄帝荷四海之任，不妨鼎湖之举；彭祖为大夫八百年，然后西适流沙；伯阳为柱史，……古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也。何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎？（《内篇·释滞》）

仙道并不烦琐，才高之人完全可修仙、治世兼顾。黄帝便是

典型，即治世太平又修道成仙；彭祖任大夫八百年，亦修道成仙。出仕治世且修成仙道之人很多，在朝为官亦可修仙，不必都隐居山林。而且汲汲出仕之人极多，修仙不仕之人少之又少，绝不会影响人世政事。葛洪曰：

轩辕之临天下，可谓至理也，而广成不与焉；唐尧之有四海，可谓太平也，而偃佺不佐焉，而德化不以之损也，才子不以之乏也；……夫宠贵不能动其心，极富不能移其好，……千载之中，时或有之，……八极之内，将遽几人？而吾子乃恐君之无臣，不亦多忧乎？（《内篇·释滞》）

黄帝、尧、舜为君，亦有隐逸不仕之人，而官不乏其人，不影响治世太平。况且淡泊功名富贵之隐士自古无有几人，完全不必担心因修仙而无人出仕。

总之，修仙之追求，不废弃人伦义务，不妨碍施政治世。而且修仙之人恬淡寡欲、不求富贵享乐，故不会与世人争利。修仙，于己、于人、于世均有利而无害，完全可容纳于世。葛洪为长生成仙之最高理想的合理性，可谓论证周密。

## 第二节 人生价值体现——修德立言

葛洪人生哲学，出世为其根本特征。出世之根本原因，在于世俗险恶、福祸难料、名利累生、嗜欲害性。生命为人生之最重，亦为人生之首要价值。人生价值可有多种，但均列于生命之后。葛洪不反对追求其他价值，但前提必须是不能有损于生命。葛洪笔下的理想人物，均隐逸不仕。他们不出仕的原因，就在于对生命的珍惜。如“怀冰先生”回答别人责怪他隐逸不仕时说：

且夫玄黄遐邈，而人生倏忽，以过隙之促，託罔极之间，迅乎犹奔星之暂见，飘乎似飞矢之电经。聊且优游以自得，安能苦形于外物哉！……若夫要离灭家以效功，纪信赴燔以诳楚，陈贾刎颈以证弟，仲由投命而菹醢，嬴门伏剑以表心，聶政感惠而屠菹，荆卿绝脰以报燕，樊公含悲而授首，皆下愚之狂惑，岂上智之攸取哉！……是以身名并全者甚稀，而先笑后号者多有也。……夫七尺之骸，禀之所生，不可受全而归残也；方寸之心，制之在我，不可放之于流遁也。……弹咏以娱之，呼吸以延之，逍遥竹素，寄情玄毫，守常待终，斯亦足矣。且夫道存则尊，德胜则贵，隋珠弹雀，知者不为。（《外篇·嘉遁》）

人生于天地之间，与无穷的宇宙相比，极其短暂，几乎是瞬息而过。但这极其短暂的生命，是最应珍惜的，其他的一切都可称作外物。生命是目的，外物只能是为生命服务的手段或工具，只有当它有益于生命之存在时，才有意义，不能因逐求外物而系累生命或把外物作为生命的目的。以生命作为唯一目的并使其在质量与长度上得到某种提升，这才可称为自得。要离、纪信等人以自己的生命报效君王、邀取功名，这都是愚惑的做法。因为他们没有认清人生的价值究竟何在，他们是在逐物而非自得。生命与功名很难两得，但生命好比是珠宝，功名与之相比就如一只麻雀，如果重功名而轻生命，就如同用珠宝去打麻雀，是极其愚昧的。人对于自己的生命，应尽全力保护使之不受伤害，对于自己的心灵，必须做到自主，不能任其随俗逐物而不知所归。这段话的中心思想就是：生命对于人来说是最重要的，人应该珍视生命。葛洪曰：

有用，人之用也；无用，我之用也。徇身者，不以名

汨和；修生者，不以物累己。（《外篇·博喻》）

这里的“有用”就是指以生命为工具去逐求外物，“无用”是说不以生命为外物之用而以外物为生命之用。

以生命为人生之最重，那么人生中其他的一切就都不能凌驾于生命之上，或者说其他的人生追求都不能与生命至上这一宗旨相违，都不可以对生命有任何性质或程度的损伤。葛洪曰：

盖至人无为，棲神冲漠，不役志于禄利，故害辱不能加也。……盖禄厚者责重，爵尊者神劳。故漆园垂纶，而不顾卿相之贵；柏成操耜，而不屑诸侯之高。（《外篇·嘉遁》）

利禄对人虽有好处，但往往也会给人带来祸害。官位越高、俸禄越多则承担的责任越大，必然会劳心费神。这些对人的生命都不利。所以俸禄、爵位也不可以作为人生追求的目标。以生命邀取功名，那更是“下愚之狂惑”。

以生命为人生之最重，世俗之功名利禄均为外物。以如此之人生态度，选择避世隐居便是顺理成章之事。葛洪曰：

子之所论，出人之计也。吾之所守，退士之志也。……吾以为宁作不载之宝，不飞之鹏，不扬之兰，无党之士，亦何损于夜光之质，垂天之大，含芳之卉，不朽之兰乎？（《外篇·交际》）

有乐天先生者，……独立不群，……进废经世之务，退忘治生之事。（《外篇·安贫》）

若夫伟人巨器，量逸韵远，高蹈独往，萧然自得。身寄波流之间，神跻九玄之表，道足于内，遣物于外。（《外篇·刺骄》）

不求世用、隐居独处、优游自得、全生养性，世俗之价值追求

都失去了意义。

如此不顾世务,不承担社会责任,但以个人之祸福安危为虑。这可以说是个人主义,或者是利己主义。个体的人不可能完全脱离社会而存在,每个人都应对其所处之社会负有一定责任。葛洪对此有明确意识,故假设了这样的质问:

潜退之士,得意山泽,不荷世贵,荡然纵肆,不为时用,……诚为天下无益之物,何如? (《外篇·逸民》)

这即是说,退隐之人不为世用,对社会而言岂不是无任何价值意义吗?

葛洪虽然以生命为人生之最重,坚守“退士之志”,但他对人世治乱还是十分关注的,对社会还是有着强烈责任感的。葛洪著《外篇》,主要就是讨论如何治世太平。葛洪在主张退隐、修仙之时,并不甘成为社会的无用之人,而特别注重个体实现其社会价值。但是,葛洪这种人生追求、价值取向,如上文所提出的质疑那样,不入世建功立业而隐逸修仙,如何能具有社会价值呢?葛洪对个人之社会价值进行了较为全面的分析,阐明了隐逸修仙之人实现其社会价值的途径。

从消极方面来说,隐逸修仙之人对社会而言是无害的。世俗之风尚是这样的:

纷扰日久,求竞成俗,或推货贿以龙跃,或阶党援以凤起,风成化习,大道渐芜,后生昧然,儒训遂堙。将为立身,非财莫可。(《外篇·逸民》)

结党营私,行贿受贿,买官卖爵。世人不务德行之本,而以财货竞逐名利,儒家德教衰颓。而隐逸修仙之人体道修德,不逐流俗,对社会或他人没有任何危害。葛洪曰:

然俗之所患者,病乎躁于进趋,不务行业耳。不苦

于安贫乐贱者之太多也。（《外篇·逸民》）

世人多汲汲于争名夺利，争竞之风已经成了社会的弊病。而隐逸修仙之人安贫乐贱、谦退不争，对于流俗弊病而言正是一种美德。

从积极方面来看，退隐之人以德行学问修身，其操行对于矫正俗弊具有重要意义。葛洪曰：

取之不足以增威，放之未忧于官旷，从其志则可以阐弘风化，熙隆退让，厉苟进之贪夫，感轻薄之冒昧；虽器不益于旦夕之用，才不周于立朝之俊，不亦愈于胁肩低眉，谄媚权右，提挈怀货，宵征同尘，争津竞济，市买名品，弃德行学问之本，赴雷同比周之末也？（《外篇·逸民》）

隐士即便没有治世济民之才，但他们不谄媚权贵、不货买名位、不贪赂行贿、不败坏社会风气。顺从其隐逸之志，则有利于形成一种良好的谦退、清廉风气，对于贪浊、轻薄、争竞等不良风尚，可有一种对较、警策作用。葛洪曰：

苟有卓然不群之士，不出户庭，潜志味道，诚宜优访，以兴谦退也。（《外篇·逸民》）

葛洪认为，对那种体道修德的隐逸之士，如能给予礼遇尊重，必然有助于兴起谦退风尚。如此，脱开专注于建功立业的狭隘的社会价值观念，退隐之人虽不建功立业，亦可有益于社会，其德行操守亦有重要的社会价值。

葛洪的人生价值观，可以说是以“成人”为根本。所谓成人，意即成为完整意义的、可为典范的人。或者说成为君子。葛洪曰：



德行文学者，君子之本也。（《外篇·循本》）

道德修养高尚、学识渊博，是君子所必备的品质。具备这样的品质，其人生便有价值、意义。葛洪之人生价值观，与儒家之成德价值观基本一致。孟子曾曰：

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也。（《孟子·告子上》）

仁义道德为天爵，公卿大夫——人世官位为人爵。孟子认为，天爵是为人之根本价值，而人爵从属之。有此天爵即为君子，否则同于禽兽。孟子曰：

人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。  
（《孟子·离娄下》）

所谓君子，是因其保有人之本性——道德，也即天爵，是真正意义的人。人之价值、意义即体现于此。葛洪曰：

桀、纣帝王也，仲尼陪臣也，今见比于桀、纣，则莫不怒焉；见拟于仲尼，则莫不悦焉。尔则贵贱果不在位也。故孟子云：禹、稷、颜渊，易地皆然矣。宰予亦谓：孔子贤于尧、舜远矣。夫匹庶而钧称于王者，儒生高极乎唐、虞者，德而已矣，何必官哉！（《外篇·逸民》）

桀纣虽为帝王，但残暴无德为人鄙弃；孔颜虽为庶人，但德行极高而可与圣王并称。所以，人之价值在于德而不在于位，也即在天爵而不在人爵。

葛洪在儒家成德之基础上，又加以“文学”。葛洪曰：

盖士之所贵，立德立言。若夫孝友仁义，操业清

高，可谓立德矣；穷览坟索，著述粲然，可谓立言矣。夫善卷无治民之功，未可谓之减于俗吏；仲尼无攻伐之勋，不可以为不及于韩、白矣。……道义既备，可轻王公。（《外篇·逸民》）

这里的“立言”，即前文之“文学”。学识渊博而著述篇章，即为立言。葛洪认为孔子便是立德立言之典范。孔子虽无治世、攻伐之功绩，但其以立德立言垂范后世，被尊为圣人，其人生之价值可谓无与伦比。孟子就曾讲过：“自有生民以来，未有孔子也。”（《孟子·梁惠王下》）

葛洪对文的价值极为重视。儒家之传统以德为最重，而葛洪曰：

且文章之与德行，犹十尺之与一丈。（《外篇·尚博》）

葛洪认为德行与文章同样重要，不分高下。文章为什么可以与德行并提？葛洪曰：

茎可以弃，而鱼未获，则不得无茎；文可以废，而道未行，则不得无文。（《外篇·尚博》）

因为文章是道之载体，无文则道无法传承。文虽非道，但文可以承载道。所谓“正经为道义之渊海，子书为增深之川流”（《外篇·百家》），这便是文章最重要的价值。所以，除德行修养外，葛洪把文学亦作为君子之本。

所以，文便成为隐逸修仙之人实现其社会价值之最重要途径。葛洪所推崇的那些隐逸修仙之人大多博学多才，如“逸民”是“游神典文，吐故纳新”（《外篇·逸民》），“居冷先生”是“游精填诰，乐以忘忧”（《外篇·任命》），“乐天先生”是“六艺备研，八索必该”（《外篇·安贫》），“潜居先生”是“锐精艺文”

(《外篇·守堵》),葛洪之师郑隐也是“大儒”,“晚而好道,由以《礼记》《尚书》教授不绝”(《内篇·遐览》)。这些人可以说都是德才兼备。葛洪曰:

若擁经著述,可以全真成名,有補未化;……虽无立朝之勳,即戎之劳,然切磋后生,弘道养正,殊涂一致,非损(化)<sup>①</sup>之民也。(《外篇·嘉遁》)

先生立言助教,文讨奸违,標退静以抑躁竞之俗,兴儒教以救微言之绝。(《外篇·嘉遁》)

或运思于立言,或铭勳乎国器。殊途同归,其致一焉。(《外篇·任命》)

这些隐士通过著述立言,弘扬道化、振兴儒教、启发后学、针砭俗弊、扬善抑恶、文讨奸佞。其社会价值不亚于出仕建功立业,可谓“殊涂一致”。

而且,立言的价值不限于一时、一事。葛洪曰:

繁华晬晬,则并七曜以高丽;沉微沦妙,则侔玄渊之无测。人事靡细而不决,王道无微而不备,故能身贱而言贵,千载弥彰焉。(《外篇·辞义》)

文章可以涉及物理、人事各个方面,可以阐明微隐玄妙的道理,且可以流传久远而其价值不衰。这样看来,立言的意义要比立德、立功更为重大。文章之价值实即是为文之作者的价值。

隐逸之人虽不入仕,以全生养性为首,但这并不影响其修德立言。德行高尚,可匡正世俗而垂范世人;才学渊博而著述篇章,可备究万物万事之理,传道解惑,流传千载。所以,修德立言,便是隐士之人生价值的体现,或者说是实现人生价值的途

① 作者注:原文无此“化”字,但应补此“化”字,否则文义不通。

径。

以修德立言为实现人生价值之途径,或者说以德行文学为君子之本,这是一种内在价值追求。所谓内在价值,是指其实现不依赖于外部条件,可于自身之内求得。德行修养、学问思辨在于自身努力,有志则可成。而功名利禄等可谓外在价值,仅凭自身努力与意志未必获得,其实现必有赖于一定的外在因素。追求内在价值,是传统之主流。老庄即专重内在修养,鄙弃世俗功名。儒家亦以内在之道德为价值追求目标。孔子之教在于成仁,仁即是内在价值,可于自身之内求得,所谓“我欲仁,斯仁至矣”。孟子所谓“天爵”亦是内在价值。儒家虽不鄙弃世俗功名,但要求功名必须与内在德行相符。孟子所谓“修其天爵,而人爵从之”,即是要求位禄等外在价值与内在价值相符。所谓追求内在价值之传统,是指思想之传统,而不是现实风尚。世俗现实所追求的则是以外在价值为主,孟子所谓“今之人修其天爵,以要人爵,既得人爵,而弃其天爵”,葛洪所谓“弃德行学问之本,赴雷同比周之末”(《外篇·逸民》)。

确立德行文学之内在价值追求,现实人生便有了安身立命之基,可坦然面对穷通得失。葛洪曰:

穷之与达,不能求也。……通塞有命,道贵正直,  
否泰付之自然,津涂何足多咨。(《外篇·交际》)

识通塞者,不惨悦于否泰。(《外篇·任命》)

达乎通塞之至理者,不惛悞于穷否;审乎自然之有  
命者,不逸豫于道行。(《外篇·博喻》)

荣辱、贵贱、穷达、得失均属外在价值。“命”在传统思想中是指难以详备列举的、不可知的种种外在因素。“有命”,即是说这些外在价值的实现或获得有着众多的外在因素在起作用,而非全凭自身之努力就可实现。葛洪曰:

否泰系乎运，穷达不足以论士；得失在乎适偶，荣辱不可以量才。时命不可以力求，遭遇不可以智违。

（《外篇·博喻》）

“运”、“适偶”、“时命”、“遭遇”均指人力所不能及的外在因素，而这些因素正关系到现实之荣辱得失。通达于这一道理，则这些外在价值之实现与否就不重要了，或者说不必介怀了，所谓“不惨悦于否泰”、“不惛悒于穷否”。

内在价值可以称为本，外在价值为末。外在价值与内在价值于现实中往往并不对应。葛洪曰：

官达者，才未必当其位；誉美者，实未必副其名。

（《外篇·博喻》）

名位高者，未必真正有才德。有名而无实、本末不符，必为谄佞之小人。这样的外在价值毫无意义，不值得追求。名实相符、本末一致，内具德行才学，外有功名利禄。此时，外在价值实为内在价值之合理体现，但此中亦含“命”的作用，也即时势条件允许有此外在表现。葛洪曰：

运屯，则沉沦于勿用；时行，则高竦乎天庭。（《外篇·任命》）

“运屯”，即是时势艰塞，内在之才德隐而勿用；“时行”，即是时势顺通，才德得以施展而成就功名。即是说，内在之才德能否得以施展而获取功名主要在于“命”，那么有无外在功名对于内在之才德是无所损益的。所以，坚守内在之实则可不顾外在之名。葛洪曰：

夫节士不能使人敬之，而志不可夺也；不能使人不憎之，而道不可屈也；不能使人不辱之，而荣犹在我也；

不能令人不接之，而操不可改也。故分定计决，劝沮不能干；乐天知命，忧惧不能入。困瘁而益坚，穷否而不悔。（《外篇·刺骄》）

其或峨然守正，确尔不移，不蓬转以随众。（《外篇·刺骄》）

志道者不以否滞而改图，守正者不以莫赏而苟合。（《外篇·广譬》）

“志不可夺”、“操不可改”、“守正”、“志道”，即是指坚守内在价值追求。具有如此坚定之价值信念，世俗的任何宠、辱、毁、誉、褒、贬对于人生之价值则不具有任何意义了。葛洪曰：

然耀灵、光夜之珍，不为莫求而亏其质，以苟且于贱价；洪钟、周鼎，不为委沦而轻其体，取见举于侏儒。（《外篇·擢才》）

“耀灵、光夜之珍”、“洪钟、周鼎”喻指内在之才德，内具才德则其真正价值寓于自身之内，而不可为外在任何因素所改变。

以此种价值观念面对于社会、人生现实之种种际遇，便没有什么忧虑、苦闷，也无任何喜悦，均以一种平静的心态对待。无论际遇如何，都坚守自己的价值信念。葛洪曰：

夫汲汲于见知，悒悒于否滞者，常民之情也；浩然而养气，淡尔而靡欲者，无闷之志也。时至道行，器大者不悦；天地之间，知命者不忧。

士能为可贵之行，而不能使俗必贵之也；能为可用之才，而不能使世必用之也。被褐、茹草，垂纶、置兔，则心欢意得，如将终身；服冕乘轺，兼朱重紫，则若固有之！常如布衣，此至人之用怀也。（《外篇·任命》）

追求现世功名或认同，得则喜失则忧，这是世俗常人的心

态,是以外在价值为追求目标。持此种人生价值观,即所谓弃本逐末,其人生必然是迷惘的。穷与达在于命而不在于求,求而不得或得而复失,必然导致价值感之丧失而迷惘。以内在价值为追求则不会陷于此境。德行才学,求则得之,价值感随此而获;外在功名非其所求,故其得失无关于价值感之得失。所谓“至人”,身处贫贱而能无尤无怨,且心欢意得;名位显赫利丰禄厚,亦无得意骄逸之情,如同贫贱时一般无二。这便是内在价值追求的完美体现。

葛洪虽然把生命价值置于首位,以长生成仙作为人生最高理想,但他非常重视人生之社会价值、社会功效,并且说明了修仙之人实现其社会价值的途径。葛洪自己就是一个既修仙又修德立言的典范。葛洪所确立的这种人生价值追求,有助于提高修仙之人的社会责任感,对于道教被世俗社会容纳认可,并在后来得以长足发展,具有重要意义。

### 第三节 审时度势、出处任意的人生态度

人生之终极追求与人生价值观既已确立,则人生处世之态度亦相应而得以确立。人生处世态度,最大分歧可以说就在于出世与入世。葛洪之处世态度可用“穷达任所值,出处无所系”来概括。这里“穷”与“出”相应,“达”与“处”相应。“出”指出世不仕,“处”指入世处官居职。此处之意是不必固执于出世或入世,即所谓“出处任意”。但“出处任意”无所固执绝不是说可以随便,而是必须在审时度势的前提下才可随意。审时度势,即是要对世事形势及自身之能力有明智的思虑把握。生命至上为根本原则,所须明智思虑的首要问题,当然就是自身之祸福安

危。所谓：“明哲消祸于未来，知士闻利则虑害。”（《外篇·安贫》）

葛洪并不反对人世成就功名，但人世必须料定无危辱方可，否则决不可入。葛洪曰：

僥求之徒，昧乎可欲，集不择木，仕不料世。……  
咀漏脯以充饥，酣鸩酒以止渴也。（《外篇·嘉遯》）

翔集而不择木者，必有离爵之禽矣。出身而不料  
时者，必有危辱之士矣。（《外篇·良规》）

入世不料时世，好比饮鸩止渴，难免危辱及身。因为世事险恶，明君圣主难遇，往往功名未就而身命不全。葛洪曰：

夫渐渍之久，则胶漆解坚；浸润之至，则骨肉乖析；  
……嗟乎！伍员所以怀忠而漂尸；悲夫！白起所以秉  
义而刎颈也。盖微鉴所为寒心，近人之所眩惑矣。  
（《外篇·嘉遯》）

这便是忠义之士而遇昏暗之主的悲剧结果。前辙后鉴，令人心寒。所以，可以有入世之志，但必须审时度势。

世道清浊非随人意。如果人世浑浊时运不佳，不可入世成就功名。志不可行，则以“乐天任命”之态度对待，退隐养生修仙，怡情自得。如葛洪曰：

否泰系乎运，穷达不足以论士；得失在乎适偶，荣  
辱不可以量才。时命不可以力求，遭遇不可以智违。  
（《外篇·博喻》）

乐天知命，何虑何忧？安时处顺，何怨何尤哉！  
（《外篇·名实》）

困而无闷，穷而不悔，乐天任命。（《外篇·吴失》）



现世之荣辱、穷达、得失,主要在于时运或命,而不在于人的才德。德薄位高、怀才不遇这样的情况随处可见,其中原因复杂多端,很难察知。德行才智作为人力,难以改变时运或命。知其不能为己所变,则安之任之,不必困闷尤怨。人生、人世均符合自己之理想,那是极难遇、难求的。但非理想之境遇必须面对,人生仍要继续。那么,此一态度便可安稳人生。人生之价值并不赖于世道之盛衰。

圣贤临世,时至道行,大有可为。此时,方可真正“出处任意”。即是说,世道清明,也不必一定入世为官,要看个人之才志。具备治世之才且有进取之志,入世建功立业显身扬名,当然可以。但入世有为,还必须对自身之能力有充分的估量,能力不济而贪功冒进,亦必自取其辱。所谓:

贪进不虑负乘之祸,受任不计不堪之败。(《外篇·嘉遯》)

如无进取之志,不必勉强,亦可隐逸不仕,修德立言而逍遥自得。葛洪曰:

出处之事,人各有怀。故尧、舜在上,而箕、颍有巢棲之客;夏后御世,而穷藪有握耒之贤。(《外篇·嘉遯》)

物各有心,安其所长。莫不泰于得意,而惨于失所也。……嘉遯高蹈,先圣所许;或出或处,各从攸好。(《外篇·逸民》)

“人各有怀”、“物各有心”、“各从攸好”,意即人之志向不同,虽然明君临世,但出世还是入世不可一律,亦应各从心志之所好而不可勉强。

葛洪之人生处世态度,是由其人生价值观决定的。以生命

至上为根本原则,审时度势即是要首先考察自身之安危福祸。世道乖否,则坚决反对人世求功名。世道清明,则可随意,有志即入,无志则隐。之所以可随意,是因为人世还是出世并不影响内在价值之实现。但于出处随意之间,葛洪更倾向于出世。因为世事多端、功业累身,莫如退而修仙。葛洪曰:

盖禄厚者责重,爵尊者神劳。故漆园垂纶,而不顾卿相之贵;柏成操耜,而不屑诸侯之高。(《外篇·嘉遯》)

才大之人修仙得成而仍有余力兼以治世,那当然更好,老子、彭祖、黄帝便是兼修的典范。如才力不足以兼修,葛洪更倾向于修仙,以生命为首要。所谓“是以上士先营长生之事,长生定可以任意”(《内篇·勤求》)。

#### 第四节 体道修德、逍遥自由的理想人格

理想人格,是人生观之综合的、最佳的体现。人生理想、价值追求、处世态度必然都集于理想人格之中。理想人格可以说是浓缩的人生观或人生哲学。

葛洪的人生哲学思想,主要集中于其《外篇》。《外篇》中的“怀冰先生”、“逸民”、“居冷先生”、“乐天先生”、“伟人巨器”等是葛洪所推崇的理想人物,是葛洪理想人格的化身。以生命为最重,是这些理想人物的共同特征之一。如:

(怀冰先生语)盖至人无为,棲神冲漠,不役志于禄利,故害辱不能加也;……且夫玄黄遐邈,而人生倏忽,以过隙之促,託罔极之间,迅乎犹奔星之暂见,飘乎

似飞矢之电经。聊且优游以自得，安能苦形于外物哉！……夫七尺之骸，禀之所生，不可受全而归残也；方寸之心，制之在我，不可放之于流通也。（《内篇·嘉遯》）

（逸民语）或有乘危冒险，投生忘死，弃遗体于万仞之下，邀荣华乎一朝之间，比夫轻四海、爱胫毛之士，何其緬然邪！（《内篇·逸民》）

（居冷先生语）是以觉尺蠖者，甘屈以保伸；识通塞者，不惨悦于否泰。……嚼香饵者，快嗜欲而赴死，味虚淡者，舍天和而趋生。（《内篇·任命》）

（乐天先生语）明哲消祸于未来，知士闻利则虑害。而吾子讯仆以汎舟，孳孳于润屋；劝隋珠之弹雀，探虎口以夺肉；轻遗体于不测，触重险以远致；忘发肤之明戒，寻乾没于难冀。（《内篇·安贫》）

这些内容主要体现了两方面的人生价值观。一是坚持生命至上的价值观；二是对功名利禄等外在价值的否定。

其中怀冰先生代表着对终极理想的追求或实现。葛洪曰怀冰先生是：

漱流霞之澄液，茹八石之精英。思眇眇焉若居乎虹霓之端，意飘飘焉若在乎倒景之邻。（《内篇·嘉遯》）

饮流霞、食八石，意味着修仙或仙道已成；虹霓、倒景均指仙境。怀冰先生代表人生之终极追求——长生成仙。

理想人格的另一共同特征是对内在价值的追求。如：

（怀冰先生）若擁经著述，可以全真成名，有補未化；……虽无立朝之勋，即戎之劳；然切磋后生，弘道养

正，殊涂一致，非损化之民也。……先生立言助教，文讨奸违，操退静以抑躁竞之俗，兴儒教以救微言之绝，非有出者，谁叙彝伦？（《内篇·嘉遯》）

（逸民）盖士之所贵，立德立言。若夫孝友仁义，操业清高，可谓立德矣；穷览坟索，著述粲然，可谓立言矣。（《内篇·逸民》）

（居冷先生）遯精坟诂，乐以忘忧。……道靡远而不究，言无微而不研。（《内篇·任命》）

（乐天先生）六艺备研，八索必该，斯则富矣；振翰摘藻，德音无穷，斯则贵矣。（《内篇·安贫》）

（伟人巨器）虽怀英抱异，绝伦迈世，事动可以悟举世之术，言发足以解古今之惑，含章括囊，非法不谈。（《内篇·刺骄》）

这些所体现的是“修德立言”的价值追求。理想人格对人生价值的体现臻于完美。从德行修养方面讲，可为人之典范，所谓“弘道养正”、“操业清高”、“德音无穷”；从才学方面讲，博览典籍，著述丰富，通达天道人事、至理微言，所谓“穷览坟索，著述粲然”、“道靡远而不究，言无微而不研”、“事动可以悟举世之术，言发足以解古今之惑”。如此之德行才学，极具理想性，达之不易。或者说这是永无止境之理想，如同儒家成圣之理想。

理想人格的共同特征还表现为逍遥自由。如：

（怀冰先生）万物不能搅其和，四海不足汨其神。……弹咏以娱之，呼吸以延之，逍遥竹素，寄情玄毫。（《内篇·嘉遯》）

（逸民）恢恢然世故不棲于心术，茫茫然宠辱不汨其纯白，流俗之所欲，不能染其神，近人之所惑，不能移其志。（《内篇·逸民》）

且大贤之状也至拙，其为味也甚淡，萧然自足，泊尔无知，知之者稀而不惑，时不能用而不闷。……邈世之操，眇焉冠秋云之表；遗俗之神，缅焉棲九玄之端。（《内篇·名实》）

（伟人巨器）高蹈独往，萧然自得。身寄波流之间，神跻九玄之表。（《内篇·刺骄》）

此种逍遥自由是一种精神境界。坚定了人生价值观，不汲汲于外在功名利禄，无尤无怨于世俗得失荣辱，乐天任命、自得自足。由内在价值观之确立，则达观泰然之处世态度得以确立，进而至于全然不为外物系累的逍遥自由的精神境界。逍遥自由之境界，包含这样几个方面内容：对外在价值的超越，内在价值的获得，乐天任命以处世，心灵无所羁绊。

葛洪之理想人格除涵括对生命的基本态度、人生终极追求、价值追求、处世态度外，还体现着修养的最高境界——体悟道。如：

（怀冰先生）道存则尊，德胜则贵。（《外篇·嘉遁》）

（逸民）且夫交灵府于造化，运天地于怀抱，恢恢然世故不棲于心术，茫茫然宠辱不汨其纯白。（《内篇·逸民》）

（伟人巨器）身寄波流之间，神跻九玄之表，道足于内，物遗于外。（《内篇·刺骄》）

（乐天先生）夫棲重渊以颐灵，外万物而自得；遗纷埃于险涂，澄精神于玄默；不窥牖以遐览，判微言而靡惑。（《内篇·安贫》）

“道存则尊，德胜则贵”，语出《老子》五十一章：“是以万物

莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”葛洪所谓“道”，与老庄之道同样，作为终极概念，是万物之本原与本体。但比老庄之道涵盖更广，葛洪之“道”还涵摄了长生之道及儒家的伦理道德。“道存”、“交灵府于造化”、“道足”、“澄精神于玄默”，均指对道的体悟。

葛洪所谓“德”与老庄之“德”含义不同。老庄之“德”是指人和万物从“道”那里所禀得的本性，葛洪之“德”则主要是指道德修养。葛洪曰：

桀、纣帝王也，仲尼陪臣也，今见比于桀、纣，则莫不怒焉；见拟于仲尼，则莫不悦焉。尔则贵贱果不在位也。……德而已矣，何必官哉！（《外篇·逸民》）

桀、纣虽为帝王，处于至尊之位，但由于其残暴无道而不受尊敬；孔子虽地位低微，但由于有德而备受尊敬。人是否有尊严或受尊重，不在于爵位高低，而在于德行之高下。这里的“德”只具形而下意义，即是道德修养。

体悟道的境界，超越了修德立言之人生价值层面，超出有形世界达于形上之境。这是道家之最高境界，是对宇宙万物及人生的通透觉解。葛洪理想人格所含之逍遥自由境界，可以分为两个层次：第一层，坚定人生价值取向，坦然面对世俗荣辱得失，可以说是乐天任命、无尤无怨之逍遥自由；第二层，则超越人生价值、处世态度等一切形下事物，通于万物之本原、形上之道，可以说是与道合一之逍遥自由。第一层，由价值观与处世态度而得，是面对现实之逍遥自由；第二层，由体悟道而得，是超越现实之逍遥自由。

## 第五节 小 结

葛洪人生哲学,表现为儒道融合之特征。其融合方式是以道统儒。因为葛洪对儒道两家的基本态度是“道本儒末”。葛洪曰:

凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之。但黄老执其本,儒墨治其末耳。……今苟知推崇儒术,而不知成之者由道。道也者,所以陶冶百氏,范铸二仪,胞胎万类,酝酿彝伦者也。(《内篇·明本》)

葛洪认为,天地万物均由道而成。“儒术”也即人道或人伦道德,人伦道德亦根源于道。所谓“酝酿彝伦”,意即人伦源于道。所以,葛洪以道为本,来统摄儒家之人伦道德。

葛洪重生的最根本人生态度,取自道家重生、重己思想。长生成仙之终极追求,可以说是对道家重生、养生思想的发挥,但改造了道家顺应生死自然、齐生死的生死观。

在人生价值观方面,葛洪把儒道两家相对立的价值追求成功地融为一体。道家重己,追求自然、无为、逍遥、自由,不赋予个体以“忧天下”之重任,坚决反对追求社会功名。如庄子所讲:

鹪鹩巢于深林,不过一枝;偃鼠饮于河,不过满腹。归休乎君!予无所用天下为。……孰弊弊焉以天下为事!(《庄子·逍遥游》)

所以,道家根本不追求个体的社会价值。而且为避免“丧己于物,失性于俗”,为保性全真,常远离世俗过隐士生活。

儒家则以家国天下为己任,赋予个体人生以崇高的社会责任、历史使命,努力追求人生之社会价值。从孔孟一生的言行来看,都体现了这一点。孔子、孟子一生都干政多国,积极推行儒家的仁政德治思想,寻求实现其政治理想的机会,以完成平治天下的历史使命。孔子讲:“学而优则仕。”(《论语·子张》)“邦有道,贫且贱,耻也。”(《论语·泰伯》)孟子讲:“乐以天下,忧以天下。”(《孟子·梁惠王下》)“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁?”(《孟子·公孙丑下》)这种以天下为己任的雄心壮志,可以说是儒家人格所有的强烈责任感、使命感。儒家主张积极出仕,以建功立业,反对隐逸不顾世务。孔子讲:“鸟兽不可同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”(《论语·微子》)这即是坚决反对隐逸避世。孔子虽亦讲过“道不行,乘桴浮于海。”(《论语·公冶上》)“天下有道则见,无道则隐。”(《论语·泰伯上》)但他所处的正是礼崩乐毁的无道之世,他没有隐,而是奔走天下以图改变无道的现实。且明知理想不能实现,仍抱着“知其不可而为之”的态度去努力。

儒道两家这两种截然相对的价值追求,在葛洪这里实现了统一。葛洪坚持道家生命至上之态度的同时,亦把儒家之社会责任感、使命感融入个体生命之内,强调个体实现其社会价值。葛洪取儒家“立德”、“立言”之说作为个体实现其社会价值之途径,而放弃儒家“立功”之追求。因为修养道德、著述篇章不会与生命至上这一原则发生冲突,而且可以个人独立实现;但出仕建立功业则可能与这一原则发生冲突,可能会对生命带来危害。虽然葛洪不像老庄那样彻底反对出仕,认为料时入世也是可取的,但入世立功不是葛洪为个体所确立的价值追求。葛洪认为修德立言与入世立功是殊途同归,其社会价值不分高下。这样,葛洪既坚持生命至上之原则,又不放弃个体之社会责任,把道家



之重己与儒家之重社会责任成功地融合在一起。

人生处世态度方面,葛洪主要取道家立场。审时度势,即首先考虑自身之安危福祸,是重生重己原则之要求;出处随意,是指对时势有充分认识之后,依个人之志向来选择出世或入世。于自身无危害时,葛洪不反对入世建功业。但葛洪之态度更倾向于出世而不是入世,葛洪所推崇的理想人物,“怀冰先生”、“乐天先生”等均为不仕之隐士。所以,葛洪之处世态度主要为道家立场,但亦不完全反对入世。至于乐天任命、无尤无怨面对荣辱得失的态度,这在儒、道两家原本就是一致的。孔子讲:“不怨天,不尤人。”(《论语·宪问》)庄子讲:“知其不可奈何而安之若命,唯有德者能之。”(《庄子·德充符》)

葛洪所追求的理想人格,亦是融合儒道,以道家为本,而容纳儒家之人伦道德。体悟道、追求逍遥自由,淡泊世俗名利,是道家之性格。所以道家所推崇的理想人物多为隐士,如许由、善卷、巢父等。而儒家所推崇的理想人物,是那种安世济民的圣人,如尧、舜、汤、武、周、孔等。儒家没有以功名外物为负累、追求个人逍遥自由的思想。道家以体悟道为圣;儒家以修德、治世为圣。葛洪之理想人格,以体悟道为最高境界,而兼以儒家之道德修养。葛洪虽不赞同儒家仁政德治之治世主张,但他完全肯定儒家道德礼教对于人伦秩序、风俗教化之作用。葛洪把不良社会风俗主要归结为“儒教沦丧”、“礼教渐颓”。葛洪曰:

安上治民,莫善于礼。弥纶人理,诚为曲备。

(《外篇·省烦》)

葛洪认为,儒家道德礼教是最为完备的人伦之理,于人世绝不可缺。所以,葛洪对庄子批判儒家仁义道德的言论极为不满。葛洪曰:

常恨庄生言行自伐，桎梏世业。……狭细忠贞，贬毁仁义。（《外篇·应嘲》）

葛洪虽推崇道家，但弃除道家反对仁义道德的态度。

葛洪的人生哲学思想，总体上是以道家立场为本，兼综儒家的仁义道德学说。这一特征，可以说是魏晋时代思想特征的反映。儒道两家思想在根本观点上多有对立之处。道家崇自然、逍遥、无为，儒家则重名教、克己、有为。于是道儒两家互斥互黜，这在先秦时尤为明显。魏晋时期儒、道、释诸家诸流派并立发展，然玄学为时代思想主旋律。玄学最主要的特点之一就是老庄思想为根基来融摄儒家的伦理名教，调和道、儒两家自然、名教的互斥。如王弼“以老释孔”，认为“自然”为本，“名教”是末，名教出于自然，主张“崇本以举其末”；郭象则提出“名教即自然”的命题，认为名教内在地源于人的自然本性。魏晋时期，儒道两家由原来对立互斥转为相互吸取——吸取对方某些思想成分以弥补自身之不足。儒道融合可以说是此一时代的思想特征。<sup>①</sup> 另外，整个魏晋时期处于动乱之中，天下频繁改朝易主。曹魏篡汉、司马氏倾魏、八王之乱、永嘉之乱、晋室南迁，儒家的纲常礼教遭到严重破坏，社会秩序极其混乱。儒家家国天下、建功立业的理想对政治的依赖性较强，而现实政治又是如此黑暗。知识分子除了对社会的深重忧患之外，不得不思考全身于乱世的安身立命之道。道家崇尚无为退隐全生保性的思想正合此一需要，所以魏晋时期的名士大都以道家思想作为安身之基，形成了所谓的“放达”之魏晋风格。

葛洪为晋代著名的道教思想家，他的人生哲学思想正体现了这一时代的思想特征。自汉末至魏晋南北朝，社会动荡、战乱

① 刘文英主编：《中国哲学史》，南开大学出版社，2002年12月，第305页。

颓仍、政治腐败、风教颓废。社会弊病多端,葛洪认为其主要原因在于“儒教沦丧”、“礼教渐颓”。但葛洪在肯定儒家伦理道德思想的社会教化作用的同时,还取老庄之“道”为根基构筑了他的人生哲学。葛洪为什么要以老庄思想为安身立命之道?既然主张以儒家伦理道德思想来维护等级秩序,为何不取儒家建功立业、积极用世的处世态度?其原因可能在于现实。现实的社会与理想中的“大同之世”相去甚远。儒家尊崇仁义礼让未成风,而权力倾轧、名利争夺却成俗。建功立业须依凭世俗权力,而现实政治如此黑暗,积极用世往往不但不能显身扬名反倒常常身命不保。在这种“身与名难两济,功与神鲜并全”(《外篇·博喻》)的乱世,用世之理想必然受到质疑。加之魏晋时期生命意识的觉醒,使人不能不对庄子的“随珠弹雀”、“被绣牺牛”之喻深有所感。那么,取老庄之玄远无为以远辱避祸、安身立命,自然是顺理的。

## 第四章 文论思想

魏晋南北朝,在中国古代文艺理论史上是一重要时期,此期间出现了几部对后世影响深远的文论专著,如陆机的《文赋》、刘勰的《文心雕龙》。鲁迅先生曾经说过:魏晋时代,是一个“文学自觉”的时代。<sup>①</sup>在文论史上没有葛洪之名,因为他没有专门的文论著作。但葛洪《抱朴子》中有着许多论述文学的内容,论及了文学、文章之价值以及文学评论、鉴赏等方面。

葛洪的文论思想主要有以下几个方面:1、对文的价值肯定并将文提高到与德同等的地位;2、对文的历史发展趋势的认识及对文之美的肯定;3、对文章鉴赏的重视及提出的许多要求,对后来的文艺鉴赏理论有着明显影响,刘勰的“六观”说中有三“观”可以说是葛洪先提出的;4、“味”、“神”、“韵”作为中国古代文论的基本范畴,最早使用始于葛洪,这对文论范畴的形成与发展有重大意义。

---

<sup>①</sup> 《魏晋风度及文章与药及酒之关系》,《鲁迅全集》,人民文学出版社,1973年。

## 第一节 关于文之价值

在儒家传统中,文是列于德行、功业之后的,所谓立德、立功、立言,德行为本,文学为末。道家更是崇尚自然质朴,反对雕琢文饰。所以,在中国传统观念中,文学及文章的地位是不高的,文章只是雕虫小技,微末之道。葛洪则认为文章与德行同样重要,甚至以文为精以德为粗,这是对文的价值提升,是对传统观念的反驳。对于德行与文章,葛洪坚决反对“德本文末”这样的观点。葛洪设问曰:

著述虽繁,适可以骋辞耀藻,无裨救于得失,未若德行不言之训,故颜、闵为上,而游、夏乃次四科之格,行本而学末。然则缀文固为余事,而吾子不褒崇其源,而独贵其流,可乎?(《外篇·尚博》)

“行本而学末”,“行”即德行,“学”即文学或文。德是中国传统思想中做人、治国的根本。所以有人认为,文章著述不过是玩弄辞藻,无用的“余事”,德行才是最重要的。葛洪回答说:

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。吾故捨易见之粗,而论难识之精,不亦可乎?(《外篇·尚博》)

葛洪认为,品德见于行为,高下容易分辨。而文章微妙,品评其优劣很难。德行易见,所以是“粗”,文章难识,所以是“精”。葛洪曰:

且文章之与德行,犹十尺之与一丈。谓之余事,未

之前闻。夫上天所以垂象，唐、虞所以为称，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。而则文章虽为德行之弟，未可呼为余事也。（《外篇·尚博》）

这里引典籍以论文的地位。其实这几处所提到的“文”，均非现在文章之义。“唐、虞所以为称”是指《论语》中所说：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！”（《论语·泰伯》）。这里的“文章”是指美好德行所焕发出的人文之光明。所谓“虎炳、豹蔚”，是指《周易·革》象辞所说：“大人虎变，其文炳也。”“君子豹变，其文蔚也。”这里的“文”是纹义而非文章或文学义。“仲尼从周之郁”是指《论语》中所说：“周鉴于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）此处之“文”是指周代的典章制度。但后来所谓“文章”，是从这种“文”的观念发展而来的。“文”原指“典章制度”，也即“礼乐制度”，礼乐代表着人文教化，也就代表着文明，礼乐之内涵则是道德观念。所以这里的“文”或“文章”，都含有“道德自觉”之义。前人的文明成果，就凝聚在典章制度之中，其载体则是典籍。葛洪利用这些经典对文的重视，来反对以文章为“余事”的观点。葛洪曰：“德行文学者，君子之本也。”（《外篇·循本》）文与德不分高下先后，具有平等地位。

葛洪认为文章与德行同样重要，那么文究竟有何作用，价值何在？葛洪曰：

茎可以弃，而鱼未获，则不得无茎；文可以废，而道未行，则不得无文。（《外篇·尚博》）

这是文之价值所在。文虽非“道”，但文可以体现“道”，可

以承载“道”，“道化”必通过文才得以流行。文为道之载体，圣人之道之行必赖于文。圣人早已不在，不可能口传心授其道了，那么圣人之道只能赖文章典籍而传。葛洪曰：

孔、郑之门，耳听口受者，皆已灭绝。唯托竹素者，可为世宝也。（《外篇·附录·佚文》）

是以圣人实之于文，铸之于学。夫文、学也者，人伦之首，大教之本也。（《外篇·附录·佚文》）

文可载道、传道，其价值当然不可低估。圣人既没，文转载圣人之道，那么文就成为人伦教化最重要的凭据。

这里所讲转载圣人之道之文，那当然是指儒家的四书五经等正经。那么除了儒家正经，其他文章著述有无价值？葛洪曰：

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。（《外篇·百家》）

正经好比大海，诸子百家就像川流。百家之学对传载道，均有辅佐作用。文章不必出自圣人之手，只要有益于教化，皆有其价值。葛洪曰：

不以璞非昆山，而弃耀夜之宝；不以书不出圣，而废助教之言。是以闾陌之拙诗，军旅之鞠誓，或词鄙喻陋，简不盈十，犹见撰录，亚次典诂。百家之言，兴善一揆。譬操水者，器虽异而救火同焉；犹针、灸者，术虽殊而攻疾均焉。（《外篇·尚博》）

这里举《诗经》收录有民间诗歌、《尚书》收录有军旅盟誓之辞为例，说明百家之言皆可有“兴善”、“助教”之功。

关于文章之价值,葛洪主要从社会功用方面来评断。葛洪曰:

不能拯风俗之流遁,世涂之凌夷,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》))

文章必须能够对风俗颓败、世道衰落有所补救,能消解疑惑增长知识,否则便没有价值。文章之价值主要在于社会教化作用,而不在于有多少人喜欢或获得普遍的赞誉。葛洪曰:

夫君子之开口动笔,必戒悟蔽,式整雷同之倾邪,磋砣流遁之暗秽。而著书者徒饰弄华藻,张磔迂阔,属难验无益之辞,治靡丽虚言之美,有似坚白厉修之书,公孙刑名之论。虽旷笼天地之外,微入无间之内,立解连环,离同合异,鸟影不动,鸡卵有足,犬可为羊,大龟长蛇之言,适足示巧表奇以诳俗。((《外篇·应嘲》))

写文章不应徒求虚诞华美,以玩弄辞藻为目的,必要有所劝戒开悟,必对世俗有所针砭。葛洪认为名家尚好坚白同异之辩的思想,只是玩弄辞藻显示奇巧,只能迷惑世俗而无佐助教化意义。类似这样的文章便毫无价值。

名家思想长于有无异同之辩,注重概念之内涵与关系的分析,确实无补于安民治世,亦无益于德行修养及风俗教化。这可能就是名家中绝的主要原因。重实用、重现实功效,可以说是我们这个民族的一种传统或性格。离现实较远的思想不被重视,延续流传下来的思想,均以修身或治世为核心。名家脱离这两大切近的现实问题,未能继续发展。老庄创始形上之论,但道家思想于老庄之后,其形上道论没有再扩展深入,而主要从修身与



治世层面继续发挥。形上之学离现实太远了,所以古人对这方面不很用心思。葛洪对文章的价值评判与这样的传统基本一致,以现实功效为标准。

葛洪从文以载道、助教、兴善等社会功用方面,充分肯定了文的价值,把文提高到“人伦之首,大教之本”的地位。葛洪肯定文章价值的同时,可以说亦明确了为文之宗旨。但葛洪的评判标准,以纯文学角度观之,是明显的实用主义或功利主义。这对于现代文艺理论而言肯定有异议。但我们不能因此苛责古人。葛洪所论之文章,主要是指以经世致用为旨之思想著作,虽亦含纯粹文学作品,但非主流。所以“助教”、“兴善”之标准或宗旨,无可非议。这类著作,当然不能以求辞藻华美、章句工巧为鹄。

另外,葛洪关于为文之宗旨,“拯风俗之流遁”、“式整雷同之倾邪”、“不以偶俗集誉为高”等观点,即便现在仍有深刻意义,包括文学领域。这些观点论及迎合与匡正引导之深层宗旨问题。作文著述应以引导世俗大众为目的,还是以迎合世俗大众为目的?这是一严肃问题。“是以仲尼不见重于当时,《太玄》见蚩薄于比肩也。”(《外篇·尚博》)圣贤之言常不被当世所重视甚至遭到贬弃,但是为文的宗旨不能因此而改变。葛洪坚持文章对世俗大众的导向作用,否定文章以迎合世俗大众为目的。现代许多文艺作品如文学、影视,讲求销售量、上座率,以迎合大众口味为急,追求现世利益为首。这也是一种功利主义,但这种实用功利与葛洪之实用功利已是天壤之别,是一己私利与社会功效之别,不可同日而语。直到现在,坚持导向反对迎合仍有重要意义,流俗之作甚多,严肃之文太少。古人之言应可借鉴。

## 第二节 关于言、意之关系

葛洪关于文之价值的讨论,涉及了语言与思想的关系问题。有人坚持以德为本的传统观点,贬低或否定文的价值。认为文章著述并不能传递作者之思想,或者说,通过文字并不能获得作者之意。有人讲:

德行者,本也;文章者,末也。故四科之序,文不居上。然则著纸者,糟粕之余事;可传者,祭毕之刍狗。  
(《外篇·尚博》)

“著纸者”、“可传者”指文章著述。“糟粕之余事”语出《庄子·天道》:

桓公读书于堂上。……轮扁曰:臣以臣之事观之。斲轮,徐则甘而不固,疾则苦而不入。不徐不疾,得之于手而应于心,口不能言,有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣,是以行年七十而老斲轮。古之人与其不可传也死矣,然则君之所读者,古人之糟粕已夫!(《庄子·天道》)

齐桓公在读书,一个叫轮扁的制作车轮的工匠问他在读什么,齐桓公说他在读圣人之书。然后轮扁说,从我制作车轮来看,轻重缓急必须恰到好处,其中有“数”。而这个“数”只能凭手来感觉、用心来体会,无法把它讲出来。所以这门手艺我无法传给儿子,儿子也无法从我这里学得,我七十岁了还得自己制作车轮。圣人已经死了,圣人那不可传的“数”也随之死了,那么君王你所读的只不过是无效的糟粕罢了。所谓“糟粕之余事”,

意即语言文字并非作者之思想或意,或者说语言并不能完整、恰当地传达作者之意。意是重要的,但言非意,由言不可达意。

这里所探讨的是魏晋玄学的一个重要话题——言意之辨。言意之辨最早可以追溯到《老子》,《老子》第一章开篇就讲:“道,可道,非常道;名,可名,非常名。”(《老子》一章)又:“知者不言,言者不知。”(《老子》五十六章)这就是认为名言不可指称“道”,以名言表达出来的就不是真正的“道”。《庄子》中关于言意问题的论述较多,如:

可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。(《庄子·秋水》)

道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。(《庄子·知北游》)

世之所以贵道者,书也。书不过语,语有贵也。语之所贵者意也,意有所随。意之所随者,不可以言传也,而世因贵言传书。世虽贵之,我犹不足贵也,为其贵非其贵也。故视而可见者,形与色也;听而可闻也,名与声也。悲夫,世人以形色名声为足以得彼之情!夫形色名声果不足以得彼之情,则知者不言,言者不知,而世岂识之哉!(《庄子·天道》)

在庄子看来,能够用语言文字表达的,只不过是“物之粗”,也即形色名声等物之表象。而“物之精”只能以意致,“物之精”可能是指精微之理。“不期精粗”意指道,而道则是言与意均不能把握的。道无形无象不可闻见,而且不可言说。能够言说出来的,就不是道本身了。世人贵重典籍,典籍是由文字写成的,文字之所以贵,是因为文字用来表达思想。但思想有其根源,此根源却是语言文字所无法表达出来的。

《易传》中亦有关于言意问题的论述。如：

子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？

子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。（《周易·系辞上》）

这里讲文字不能完全表达语言，语言不能完全表达思想。那么圣人的思想不可知吗？圣人立卦象来表达其意，用文字来表达他想说的话。

言意问题可以说由来已久，但到魏晋玄学，这个问题成为一个主要问题而得到深入广泛的讨论。《老子》、《庄子》、《易传》中对于这个问题的观点，基本一致，那就是“言不尽意”，认为语言文字不能完整、恰当地表达思想。在魏晋玄学中，关于这个问题主要有两种观点。第一种以王弼为代表，主张“得意忘言”论。王弼强调“忘”，不可执着于言，须寻得言外之意，“得意”后须要“忘言”。这种观点近于先秦时的“言不尽意”说。如庄子讲：“言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉！”（《庄子·外物》）庄子认为过于执着于言者不可得意，因为言不能尽意。第二种以欧阳建为代表，主张“言尽意”论。这种观点认为，我们对于物、理的认知完全可以通过语言表达出来，所谓“言无不尽”，强调言与意的一致性。

葛洪关于言意关系这个问题的观点，近于欧阳建的“言尽意”论。首先葛洪肯定言是表达思想的。葛洪曰：

文可以废，而道未行，则不得无文。（《外篇·尚博》）

书者所以代言，言者所以书事。（《外篇·喻蔽》）

这是对话也即文本本身功能的肯定，肯定其传载道或思想

之作用。虽然亦有所谓心领神会,但这种思想传递方式非常有限,前提是其人必须在场,否则不可,所以其传递范围与持久性极小极短,其人既没,其思想亦随之而没。思想之传递,言是唯一的载体,其所受的限制最小,而且除此之外,我们没有更好的载体。葛洪曰:

孔、郑之门,耳听口受者,皆已灭绝。唯托竹素者,  
可为世宝也。(《外篇·附录·佚文》)

圣人及其门徒早已不在了,他们的思想只能通过典籍文字流传下来,别无他途。且不论典籍是否完全转载了圣人之思想,后人所可依凭的只能是流传下来的典籍。所以,言作为传递思想之载体作用,绝对不可否定,否则,思想、文化之传承为不可能。

其次,葛洪认为通过言可以获得作者之意。葛洪曰:

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。(《外篇·百家》)

盖往古之士,匪鬼匪神,其形器虽冶铄于畴曩,然  
其精神布在乎方策,情见乎辞,指归可得。(《外  
篇·钧世》)

欲见无外而不下堂,必由之乎载籍。(《外篇·勖  
学》)

葛洪认为,作者为寄托其精神、表达其思想而著书立言。古人之形体虽已不在,但其精神、思想存于典籍文本。古人非鬼非神,他们与我们同样是人,思想、情感必可沟通。他们的思想就寄寓于文本之中,我们必然可以通过文本而获得。

另外,至于有些古籍为什么晦涩难以解悟,葛洪对此亦有解释。葛洪曰:

且古书之多隐，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。（《外篇·钧世》）

古书中许多后人不容易理解之处，并非古人故意使其难于知晓。难解的原因在于语言自身的演变，古今文字、文字涵义、语法及表述方式都发生了很大变化，古人的字义、句法对后人而言就难于理解。或因为方言不通，或者因为年代久远，许多古籍在流传过程中发生字句衍脱，而导致理解困难。那么如果后人能究清古文字义、句法，并有无衍脱的原始文本，那么古人的思想、精神就可以完全领悟。

葛洪肯定文本传递思想之作用，可以说是正确的观点。不论思维方式、思想可能有怎样的变化，我们很难想象思想可以脱离语言得以承载、传递。况且，语言也是随思维不断发展变化的。

### 第三节 关于文之美

葛洪在论述文章的价值之时，并没有提及美的问题，但在反对贵古贱今这种普遍态度时，讲到了文之美这个问题。有人讲：

或曰：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。（《外篇·均世》）

今世所为，多不及古；文章著述，又亦如之。（《外篇·尚博》）

由于这样一种普遍态度，所以后世之文章不被重视。葛洪

曰：

汉魏以来，群言弥繁，虽义深于玄渊，辞贍于波涛，……然时无圣人，目其品藻，故不得骋骀、騷之迹于千里之涂，编近世之道于三墳之末也。（《外篇·尚博》）

是以古书虽质朴，而俗儒谓之墮于天也；今文虽金玉，而常人同之于瓦砾也。（《外篇·钩世》）

葛洪从语言演变、方言不通、才思深浅、典籍流传等许多方面，对贵古贱今的态度进行了反驳。其中，葛洪还专从文之美的角度，来说明今可胜古。葛洪曰：

且夫《尚书》者，政事之集也，然未若近代之优文、诏、策、军书、奏、议之清富贍丽也。《毛诗》者，华彩之辞也，然不及《上林》、《羽猎》、《二京》、《三都》之汪濊博富也。……今诗与古诗俱有义理，而盈于差美。方之于士，并有德行，而一人偏长艺文，不可谓一例也；比之于女，俱体国色，而一人独闲百伎，不可混为无异也。若夫俱论宫室，而奚斯《路寝》之颂，何如王生之赋《灵光》乎？同说游猎，而《叔畋》、《卢铃》之诗，何如相如之言《上林》乎？并美祭祀，而《清庙》、《云汉》之辞，何如郭氏《南郊》之艳乎？等称征伐，而《出车》、《六月》之作，何如陈琳《武军》之壮乎？（《外篇·钩世》）

同为记述政事，但《尚书》不如后世的政事文章“清富贍丽”；同为华彩之辞，但《毛诗》也不如后人的诗赋“汪濊博富”。比如，同为描写宫殿，《诗经》中的《路寝》比不上汉王逸所作《灵光殿赋》；《诗经》中描写游猎之诗《叔畋》、《卢铃》，亦不如汉司马相如的《上林赋》；《诗经》中描写祭祀之诗《清庙》、《云汉》，不如晋郭璞之《南郊赋》；《诗经》中描写出征之诗《出车》、《六

月》，不如三国陈琳之《武军赋》。古文与今文均有义理，但今文比古文更富言词、音韵之美。美亦是一长处，不可忽视。所以，今文胜过古文。好比两个女子，同样国色天姿，但其中一人擅长琴棋歌舞众多技艺，那么此人当然要胜过另一人。

葛洪这里对古、今文进行的对比，是专从美的角度进行的。“论”、“颂”、“说”、“美”，指记述、描绘、赞颂等行文形式，“清富瞻丽”、“汪洋博富”、“艳”、“壮”等，是脱开具体内容而专门针对言词之美而言的。

追求词藻富丽、章句优美，这是后世文章的一大特长。人世生活日用各方面的表现亦是如此。葛洪曰：

且夫古者事事醇素，今则莫不彫饰，时移世改，理自然也。至于黼锦丽而且坚，未可谓之减于蓑衣；輜耕妍而又牢，未可谓之不及椎车也。（《外篇·钧世》）

后世的锦缎丝绸既耐用又漂亮，当然比古时用竹草做的蓑衣更好；现在的车既坚固又美观，当然比古时粗糙的椎车要好。葛洪列举后世的衣服、器具、宫室诸种，均比古时的实用而且美观。古人讲求质朴、实用，后人则除实用外还追求修饰，讲求形式之美。对美的追求是社会发展的必然之理，体现于各种器物，那么文章也是同样。追求言词之美，这亦是文章发展的一种必然趋势。

葛洪对文章的分析有一种比较全面的态度，对于文与义都很重视。如：

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。（《外篇·辞义》）

“浩漾而不渊潭”，意即行文洋洒流畅，但缺乏深度；“得事



情而辞钝”，意谓文意通达事理，而言词不够明快；“违物理而文工”，就是虽未通达事理，但词句工巧。面对这“参差万品”的文章，我们不能用一个尺度去衡量，对于同一篇文章，亦有得有失，必要全面看待，不可偏执。葛洪之意是：虽少深度，但洋洒流畅还是可取；虽未通达事理，但词句工巧明快也不失为优点。承认不同风格可能有各自的长处，反对只求事理深浅得失而忽视行文遣词之美。“事情、物理”是义，“辞、文”为文，文与义同样重要；得事理是真，辞文工巧为美，真与美都有价值。

葛洪认识到文章除只追求实用外又有对美的追求，可以说是认识到了文学发展的历史趋势。而且他对文艺之美予以了肯定，把美也作为评论文学作品的一个标准。葛洪对美的自觉、对文辞之美的重视，对于文艺理论的发展具有重要意义。

#### 第四节 关于文之品鉴

葛洪认为，文章众多品次不同，所谓：

夫才有清浊，思有修短，虽并属文，参差万品。……其英异宏逸者，则网罗乎玄黄之表；其拘束齷齪者，则羁縻于笼罩之内。振翅有利钝，则翔集有高卑；骋迹有迟速，则进趋有远近。（《外篇·辞义》）

作者之才学思想深浅不同，所以文章著述之品次便有多种等级差别，其高下优劣可以非常悬殊。所以，对文章不可一概而论，必须进行品评鉴赏。

但是，评价文章之优劣得失，确是一件不容易的事。所谓“夫文章之体，尤难详赏”。品鉴之困难主要有两方面原因，一是文章本身品次有多方面，风格各异；二是读者的鉴赏能力或水

平及个人的偏爱问题。关于文章品次之多方面表现,葛洪曰:

若夫翰迹韵略之宏促,属辞比事之疏密,源流至到之修短,蕴藉汲引之深浅。其悬绝也,虽天外、毫内,不足以喻其辽邈;其相倾也,虽三光、熠耀,不足以方其巨细;龙渊、铅铉,未足譬其锐钝;鸿羽、积金,未足比其轻重。清浊参差,所禀有主,朗昧不同科,强弱各殊气。而俗士唯见能染毫画纸者,便概之一例。斯伯牙所以永思钟子,郢人所以格斤不运也。(《外篇·尚博》)

文章的意韵有宏有促,论事推理有疏有密,内容涵盖有修有短,征引发挥有深有浅。此间的差别甚大,但是一般人缺乏品鉴能力分辨不清其优劣高下,便常常一概而论。

那么品评文章品次之高下优劣有什么样的要求?这一方面,葛洪之前的文艺理论家陆机,未能对品评鉴赏能力问题给予足够重视。葛洪的文论思想,对品评鉴赏文章著述之能力提出了比较系统的要求。葛洪曰:

华章藻蔚,非矇眊所玩;英逸之才,非短浅所识。夫瞻视不能接物,则袞龙与素褐同价矣;聪鉴不足相涉,则俊民与庸夫一概矣。眼不见,则美不入神焉;莫之与,则伤之者至焉。且夫爱憎好恶,古今不均,时移俗易,物同价异。(《外篇·擢才》)

对于任何事物,欲辨别其优劣、美丑,均要求主体具备相应的品鉴能力。品鉴文章同样如此,要求鉴赏主体必须具备足够的鉴赏能力。所谓“华章藻蔚,非矇眊所玩”,就是说,鉴赏主体如不具备相应的鉴赏能力,那就不可能体会文章意韵、把握其中深奥之理,当然就分辨不出文章之优劣。在葛洪之前,《淮南子·泰族训》中曾讲:“六律俱存而莫能听者,无师旷之耳也。”

葛洪所谓“眼不见则美不入神”与此同义，“耳”与“眼”均喻指审美能力，是对审美能力的要求，适用于普遍的审美活动。

葛洪曰：“披七经，玩百氏，然后觉面墙之至困也。”（《外篇·勤学》）这是在讲人不能生知，必待学而后知。此句话虽是用来劝勉人须博学多识的，但同时也是培养、提高鉴赏能力的方法。勤学、广见、多思，必然有助于提高人的审美能力、鉴赏水平。刘勰《文心雕龙·知音》中所说：“凡操千曲而后晓声，观千剑而后识器。”主张通过反复的实践和广博的见识来培养鉴赏能力，这与葛洪要求的博学多识是一致的。葛洪并未仅仅停留在对鉴赏能力的一般性强调上，而且对品鉴文章提出了较详细的要求。葛洪有一段文字专门阐述这个问题：

或有汪濊玄旷，合契作者，内辟不测之深源，外播不匮之远流。其所祖宗也高，其所绌绎也妙。变化不系滞于规矩之方圆，旁通不凝阂于一涂之逼促。是以偏嗜酸咸者，莫能知其味；用思有限者，不能得其神也。……若夫驰骋于诗论之中，周旋于传记之间，而以常情览巨异，以褊量测无涯，以至粗求至精，以甚浅揣甚深，虽始自髻髻，讫于振素，犹不得也。夫赏其快者，必誉之以好；而不得晓者，必毁之以恶。自然之理也。于是以其所不解者为虚诞……（《外篇·尚博》）

那些才学渊博的作者，其文章气势恢弘、内容博富、义理深远。广征博引，意有所本但又绌绎出新，触类旁通，构思行文不拘一格。这样高品质的作品本身就注定了品评鉴赏的难度。思虑短浅、学识狭隘之人，不具备品鉴高品质作品的能力。那些心存偏见或有所偏好，只喜好某种类型、风格的人，亦不能有公允的评价，合其偏好则过誉，异其趣味则贬毁。葛洪曰：

五味舛而并甘，众色乖而皆丽。近人之情，爱同憎异，贵乎合己，贱于殊涂。夫文章之体，尤难详赏。苟以入耳为佳，适心为快，鲜知忘味之九成，雅颂之风流也。所谓考盐梅之咸酸，不知大羹之不致；明飘飘之细巧，蔽于沈深之弘邃也。（《外篇·辞义》）

“五味”、“众色”指文章之风格多种；“忘味之九成”、“雅颂之风流”、“大羹”、“沈深”指文章之品质极高。“入耳”、“适心”、“盐梅”指个人偏好、偏见；“细巧”指才学浅隘。只知盐梅之咸酸，不解大羹之美味；唯见飘荡之细巧，不明深沉之远致。这即是讲偏好、才学对品鉴能力的限制。心存偏好而又才学浅隘，只能明白句读之浅显，而不能领略其深蕴之精髓。品鉴能力不及，那就玉石混淆、美丑不分了。

通过以上内容，我们可以发现，葛洪所要求的鉴赏能力主要包括以下几个方面：一、不能有主观偏见，应有胸怀广博的态度。个人创作可以根据自己的兴趣或自己的长处，以形成自己独特的风格。但如果作为鉴赏者，那就不能以自己的主观兴趣或偏爱去评价别人的作品，不能“贵乎合己，贱于殊涂”。二、思虑不能拘于常情，必须超出一般之常识或常见之表象，要精细而又深远。文学作品往往是对现实的普通事件或一般常识的高度集中、概括和加工，其中包含许多如象征或隐喻等微妙难识的隐意，必须透过言词之表去钩深致远，必然要熟悉文学作品反映事物、表达思想的特殊方式。所以那些拘于“常情”的人是无法领略其中的深意的。三、需要广博的学识。这对于文本的解读和蕴意的把握都是必须的。立言行文必有其“宗”或“源”，必有所征引。学识浅隘，则不知其言何从出其意何从立，至于其进一步的细绎展衍，也更把握不住其宗旨或目的何在了。能够作到这几个方面，对于具有“深”、“远”、“高”、“妙”特点的高品质作

品,就可以“识其味”、“得其神”了。

对于文章的风格、体裁,葛洪多以“八音”、“众色”、“五味”来形容其多样性,以“律同”、“皆丽”、“并立”来肯定音、色、味——不同风格体裁各有其特色与价值,肯定其存在的合理性。如“八音形器异而钟律同”,“五味舛而并甘”,“众色乖而皆丽”等。但这都不过是些形容、比喻的说法,并没有对文章的风格、体裁作出具体的区别或划分。有些似乎是在谈文体或文风,但实际只是在评论文章品次之优劣高下。如前文中的“宏促”、“疏密”、“修短”、“深浅”、“清浊”、“朗昧”、“强弱”等都不是描述风格、体裁的词语,而是对优劣品次的划分。所以,葛洪只是对文章风格的多样性给予了一般性的肯定,而没有对文章的风格提出自己的见解。

## 第五节 对文论基本范畴形成的贡献

中国古代文论思想,在其发生、发展过程中,形成了一些基本的范畴。这些基本范畴从古至今,不论从指导创作而言还是从赏析评价而言,一直都是文艺理论之骨髓。葛洪对于文论基本范畴的形成确立,是有其重要贡献的。

童庆炳先生把气、神、韵、境、味定为中国文论的基本范畴,并对这些范畴的发生、形成做了梳理。<sup>①</sup>但童先生没有提及葛洪,个中原因可能是因为葛洪在中国思想史上地位甚微,也没有专门的文论著作。

---

<sup>①</sup> 童庆炳:《中国古代文论的现代意义》,北京师范大学出版社,2001年12月,第33页。

关于“神”与“韵”，童先生讲：“‘神’与‘韵’两个范畴是作为更深刻的性质而存在的。在文学形象中，‘神’相对于‘形’而言。文学的形象既然作为一种有意味的图景，当然要有形神，形神兼备。”<sup>①</sup>童先生例举宋代严羽、苏轼和明代王夫之等人的思想，说明了“神”这一范畴在文论思想中的重要地位，但他没有指出“神”这一范畴最早用于文论思想起于何时。

葛洪以前，陆机在《文赋》中，有两处用到了“神”这一概念：

及其六情底滞，志往神留，兀若枯木，豁若涸流。<sup>②</sup>

配露润于云雨，象变化乎鬼神。（《文赋集释》）

第一处之“神”，句谓心志、精神塞滞不通畅，是指人的精神，并不是指文之“神”。第二处之“神”，是鬼神之“神”，是形容变化无穷之义，也非文之“神”。那么，在陆机这里，“神”显然还不是一个文论范畴，更没有什么重要地位。他虽用到“神”字，但不能说“神”作为一重要文论范畴起于此。葛洪比陆机稍后，他的文论思想中也用到了“神”这一概念。葛洪在论述鉴赏能力问题时说：

用思有限者，不能得其神也。（《外篇·尚博》）

这里的与“神”非鬼神或人之精神，而是指文之“神”，是那种“汪濊玄旷，合契作者”的高品质作品中才有的“神”，而且这种“神”又是鉴赏能力一般的常人所不能知、所不能得的。可以说，最早把“神”作为文论的重要范畴而使用的，应该是葛洪。

关于“味”这一文论范畴，童先生讲：“较早以味论文学的是

① 童庆炳：《中国古代文论的现代意义》，北京师范大学出版社，2001年12月，第38页。

② 张少康：《文赋集释》，上海古籍出版社，1984年1月，第168页。

魏晋六朝时代的刘勰和钟嵘。”他引《文心雕龙·情采》中的“繁采寡情，味之必厌”为例。但这里的“味”非指文之“味”，而是体味、玩味、鉴赏之义。刘勰以“味”论文学之处，实不在于此，应是以下几处：

深文隐蔚，余味曲包。（《文心雕龙·隐秀》）

数逢其极，机入其巧，则义味腾跃而升，辞气丛杂而至。（《文心雕龙·总术》）

儒雅彬彬，信有遗味。（《文心雕龙·史传》）

这几处的“余味”、“义味”、“遗味”才真正是指文之“味”。葛洪在其文论思想中用到了“味”这一概念。葛洪曰：

或有汪濊玄旷，合契作者，内闢不测之深源，外播不匮之远流。……是以偏嗜酸咸者，莫能知其味。（《外篇·尚博》）

葛洪这里所谓“味”，明指文之“味”。“以至粗求至精，以甚浅揣甚深”，所谓“至精”、“甚深”的就是文之“味”与文之“神”。所以，最早把“味”作为文论范畴使用的，应该是葛洪。

关于“韵”这一基本文论范畴起于何时，我们先看陆机。陆机《文赋》中用到“韵”字有两处：

收百世之阙文，採千载之遗韵。（《文赋集释》）

或託言于短韵，对穷迹而孤兴。（《文赋集释》）

第一处的“韵”字，“遗韵”与“阙文”互文，其义基本相同，均指未被采用的篇章。注文中说：

钱钟书云：“阙文”之“文”如“文词”之“文”，“遗韵”之“韵”如“韵语”之“韵”，非“质文”、“情文”之“文”，“押韵”、“气韵”之“韵”，指诗文之篇什，非道诗

文之风格。故“文人言”音“韵”之“韵”，或“始见于此”，若其言“韵”味之“韵”，则断乎不得托此为始。钱说为是。（《文赋集释》）

所以此处之“韵”还未成为文论范畴。第二处的“韵”字，也是篇章之义，“短韵”，是说篇章短小，也非“韵味”之“韵”。

葛洪的文论思想中也用到了“韵”字，但只有一处：

若夫翰迹韵略之宏促，属辞比事之疏密，源流至到之修短，蕴藉汲引之深浅。（《外篇·尚博》）

这里的“韵略”为何，可以分析一下。这里葛洪是在讲文章的品次，“宏促”、“疏密”、“修短”、“深浅”，都是指文章品次的悬殊，这四对都是优劣、高下的对比。“韵”的常用义是韵脚、韵律、押韵等声律义。只看“韵略之宏促”这一句，是可以理解为声律义的，可以认为是讲韵律的宽缓与逼促。可通过整段文字来看，理解为韵律之宽缓与逼促，是不合文义的。为什么？因为韵律之宽缓、逼促不存在高下优劣之分，诗文或章曲的押韵或韵律是随表现的需要而运用的，或缓或促，随曲变化，有缓有促，方成音韵之美。所以，这里的“韵略之宏促”，只能理解为文之“韵”的恢宏与浅隘的优劣高下之别，把这个“韵”理解为文之韵味、风韵、神韵，才能合于葛洪文义。其后之刘勰于《文心雕龙》中多处用到“韵”字，其用义搀杂，时或是韵脚、韵律、押韵之义，时或是韵味、风韵、神韵之义。下举其后者：

彦伯梗概，情韵不匮：亦魏晋之赋首也。（《文心雕龙·詮賦》）

安仁轻敏，故锋发而韵流。（《文心雕龙·体性》）

并结藻清英，流韵绮靡。（《文心雕龙·时序》）

这三处用“韵”，可以说是“韵”这一基本文论范畴的初显、



始流。但将这一范畴应用于文论,最早的应该是葛洪。

葛洪对文章鉴赏能力的重视和要求,对刘勰的文论思想有着很大影响。刘勰《文心雕龙·知音》篇是主要论述文艺鉴赏问题的。刘勰曰:

知音其难哉!音实难知,知实难逢,逢其知音,千载其一乎! (《文心雕龙·知音》)

形器易征,谬乃若是;文情难鉴,谁曰易分? (《文心雕龙·知音》)

这里“音实难知”、“文情难鉴”,也是认为文章本身就是不评析、鉴别的,与葛洪说“文章之体,尤难详赏”所表达的是同样的意思。又:

无私于轻重,不偏于憎爱,然后能平理若衡,照辞如镜矣。是以将阅文情,先标六观:一观位体,二观置辞,三观通变,四观奇正,五观事义,六观宫商。斯术既形,则优劣见矣。(《文心雕龙·知音》)

“无私于轻重,不偏于憎爱”,这与葛洪要求去除主观偏爱、偏见的观点一致。但刘勰提出了去除主观偏见的系统理论要求,即“先标六观”,确定了具体的六条标准,这当然比葛洪是大进一步。但这六条标准中,有些葛洪已经提出过。葛洪在反对常人对文章不加辨别一概而论时说“夫翰迹韵略之宏促,属辞比事之疏密,源流至到之修短,蕴藉汲引之深浅”,可以与刘勰这“六观”相对照。如“观位体”,是说先看作品的体裁和风格,与葛洪所说的“翰迹韵略”基本义同;“观置辞”,是说观察文辞的安排,与葛洪所说的“属辞比事”大体义同;“观通变”,是看继承与变化,与葛洪所说“蕴藉汲引”义近。当然,葛洪没有刘勰这样强的系统性,内容上也不如刘勰丰富。又:

夫缀文者情动而辞发，观文者披文以入情，沿波讨源，虽幽必显。世远莫见，覩文辄见其心。（《文心雕龙·知音》）

这里讲文以载情，远古之人不必亲见，可由文入其情、见其心。葛洪曰：

盖往古之士，匪鬼匪神，其形器虽冶铄于畴曩，然其精神布在乎方策，情见乎辞，指归可得。（《外篇·均世》）

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。（《外篇·百家》）

刘勰所谓“情动而辞发”，可由文知情见心的思想，与葛洪所讲完全一致。

《知音》篇是刘勰的鉴赏论，他指出，在评价作品时要避免三种缺点：一、不要贵古贱今；二、不要崇己抑人，文人相倾是一种坏习气；三、不要信伪迷真，乱说一通。除了这三种缺点外，还要避免个人的偏爱，以免作出不正确的评价。<sup>①</sup> 刘勰这些主要思想观点，葛洪均已提到。

葛洪虽没有文论专著，但他的文论思想，已经具有了一定的理论系统性。他的某些思想观点及其使用的某些文论范畴，极具创始、启发意义，对于其后的文论思想有着明显影响。所以，在中国古代文论思想史上，应该有葛洪一席之地。

<sup>①</sup> 周振甫：《文心雕龙选译》，中华书局，1980年10月。

## 第五章 对仙道信仰的论证

### 第一节 仙人实有

神仙,谁都没有见过。但却有许多神话、传说,甚至还有典籍专门记载神仙之事,如刘向的《列仙传》。有人相信这些神话传说和典籍记载是真实的,认为确有神仙。如嵇康的《养生论》中讲:“夫神仙虽不目见,然记籍所载,前史所传,较而论之,其必有矣。”虽然没人亲眼见过神仙,但那些典籍传说必定有其根源,所以,神仙应该确实存在。但更普遍的态度是不相信真有神仙。如《列子·杨朱》中讲:“孟孙阳问杨朱曰:有人于此,贵生爱身,以薪不死,可乎?曰:理无不死。”扬雄在回答“人言有仙,有诸乎”的问题时说:“有生者,必有死;有始者,必有终。自然之道也。”(《法言·君子》)王充说:“物无不死,人安能仙?”(《论衡·道虚》)这些都是否定有不死的神仙存在,否定人可以长生成仙。因为从道理上讲不通,所知的有生命的事物最终都会死亡。

葛洪与嵇康持同样观点,坚信神仙实有。葛洪的道教理论即以长生成仙为宗旨,所以他不仅停留于自己相信,还要对各种不相信的理由进行反驳,论证神仙存在,以阐明这种信仰的根据,并使别人也能相信神仙实有。

不相信神仙存在的最普遍理由就是,谁都未亲眼见过神仙。如:“咸曰世间不见仙人,便云天下必无此事。”(《内篇·论仙》)葛洪认为这个最普遍的理由,不能证明没有仙人。葛洪曰:

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?(《内篇·论仙》)

葛洪认为,耳目见闻不足以作为证明事物存在与否的充足理由。天地之间广大无限,其中事物无奇不有,而人之耳目所能及的范围极小,人所能认知到的事物极其有限。比如天、地,人虽生于其间,但对其所知甚少;人皆有心志,但心志趣向差别万千,人却不知道其中的缘由。这些切近之事物人尚不能尽知,何况深奥微妙的神仙之事。所以,人之有限的耳目见闻,虽可作为事物存在的依据,但不足以作为事物不存在的依据。所以,不曾闻见,不足以否定仙人之存在。

葛洪还列举了许多常人所不知的奇异之事。如切玉刀、火浣布、左慈闭谷、鱼游沸脂中、以药养蚕至冬不老、药物使幼鸡幼犬停止生长等等。最终导出这样的道理:

乃知天下之事,不可尽知,而以臆断之,不可任也。

（《内篇·论仙》）

神仙之事，比这些奇异之事更幽远难知，当然不能仅凭耳目见闻来判断其有无。

人们认为根本没有神仙，最主要原因是神仙外表与普通人一样，即便就在你身边，你也分辨不出。葛洪曰：

岂况仙人殊趣异路，……仰凌紫极，俯棲昆仑，行尸之人，安得见之？假令游戏，或经人间，匿真隐异，外同凡庸，比肩接武，孰有能觉乎？……世人既不信，又多疵毁，真人疾之，遂益潜遁。（《内篇·论仙》）

神仙要么在内界不与凡人来往，世人当然不得而见；要么游玩于人间，但隐藏其神奇而相貌形体与凡人一样，人们也认不出他是神仙。

人们不相信神仙存在，另一重要原因是五经没有记载、圣人未曾讲过。如：

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？（《内篇·释滞》）

葛洪认为，五经不载圣人不言也不能成为无仙的根据。因为五经不载之事很多，圣人亦非全知全能。如：

周天之度数，四海之广狭，宇宙之相去，凡为几里？上何所极，下何所据，及其转动，谁所推引，日月迟疾，九道所乘，昏明修短，七星迭正……（《内篇·释滞》）

诸如此类，五经不载圣人不知之事很多，列举不尽。所以，五经和圣人之言也不能作为判断神仙有无的依据。

除了耳目见闻、经典、圣人之言等理由外，有生必有死、有始

必有终,这样的普遍道理,亦是否定神仙存在的重要理由。如有人曰:

夫有始者必有卒,有存者必有亡。故三五丘旦之圣……而咸死者,人理之常然,必至之大端也。……夫班狄不能削瓦石为芒针,欧冶不能铸铅锡为干将。故不可为者,虽鬼神不能为也;不可成者,虽天地不能成也。世间亦安得奇方,能使当老者复少,而应死者反生哉?(《内篇·论仙》)

即是说,生死存亡由事物的本性决定,不可改变,如同铅锡不可铸剑一样。三皇五帝周孔圣人都死了,个体生命最终消亡,这是必至的趋势、最普遍的道理。怎么可能有永远不死的神仙!葛洪曰:

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。盛阳宜暑,而夏天未必无凉日也。极阴宜寒,而严冬未必无暂温也。百川东注,而有北流之活活。坤道至静,而或震动而崩弛。水性纯冷,而有温谷之汤泉;火体宜炽,而有萧丘之寒焰;重类应沈,而南海有浮石之山;轻物当浮,而牂柯有沈羽之流。万殊之类,不可以一概断之,正如此也久矣。(《内篇·论仙》)

葛洪亦承认生死存亡是普遍的道理,但普遍之中常常有特殊或例外。诸多常理亦伴随诸多例外,如北流之水、地震、浮石、沉羽、龟鹤长存等等。神仙就是常理之例外。所以,不能因有生

必有死这样的常理而否定神仙不死之例外。

各种否定神仙存在的理由都不充足或不能成立,那么有什么理由可相信神仙实有?葛洪曰:

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》)

个人的直接经验极为有限,但一个人的所知可以远远超出直接经验。超出直接经验的途径可以很多,其中典籍记载为一重要途径。仅依赖自己的直接经验是很愚蠢的。葛洪曰:“暗昧滞乎心神,则不信有周孔在于昔矣。”(《内篇·论仙》)即是说,如果仅以自己的直接经验为根据,那么后世之人就可以不相信历史上曾有周公孔子,甚至根本不相信有什么历史。葛洪认为,刘向其人善于探究微妙深远之理,能察辨真伪、核实有无,著有《列仙传》,记载了七十多位仙人的事迹。我们应该相信他,就像相信其他典籍那样。他既然写了,那么神仙必然实有,他没有理由妄造虚言。另外,葛洪还引用各种仙经之说及一些传闻,来证明神仙实有。

葛洪使用大量篇幅,列举众多事例,从正反两个方面论证了神仙实有,有理有据,言之凿凿。但我们知道,葛洪的这套论证不论多么有道理,仍不能使人确信神仙真实存在。葛洪的论证方法,可以说能通用于任何一种没人见过、没人相信的存在物。比如我们完全可以用葛洪的方法论证火星人的存在。

葛洪的论证是不严密的,其结论当然也是不可信的。通过对其论证的逻辑过程进行分析,可以更加清楚地发现葛洪的论证所存在的问题。

首先分析葛洪对“世间不见”这一否定神仙存在理由的反驳。可以把葛洪针对这一条的论证逻辑归结如下：

大前提：人无法亲见的许多事物是实有的。

小前提：神仙是人未曾亲见过的事物。

结 论：神仙是实有的。

在这个推理过程中，大、小前提中的“人所不见的事物”是中项，而这一概念在两个命题中均不周延。所谓周延，是指概念在命题中是否指称全体，指称全体为周延，不指称全体为不周延。大前提中“人所不见的事物”不包含所有人未见过的“事物”，“实有的”只是一部分，所以不周延；小前提中“人所不见的事物”专指神仙，亦不周延。按逻辑规则，中项在两前提中至少周延一次，否则，推理无效。那么，这里葛洪所犯的的错误即是逻辑上所谓“中项不周延”错误。所以，这一推理过程的结论“神仙实有”不真，或者说结论无效。

葛洪对“有生必有死，有始必有终”这一普遍道理的反驳，首先是列举例外事物，如天地无穷、龟鹤长存，以指明有长存的特殊事物。葛洪的论证逻辑可以这样归纳：

前提：有些事物是不死的。

结论：人是可以不死的（成仙）。

这里我们且不论其作为前提的命题“天地无穷、龟鹤长存”是否为真。这在形式上是一个直接推理。直接推理只允许出现两项：主项、谓项。这个推理前提中主项是“有些事物”，谓项是“不死的”，而结论中却出现了与主项关系不明的“人”这个第三项。那么，这个推理不能成立，“人可以成仙”的结论无效。

葛洪对于无仙之说的反驳，主要是通过否定其前提来否定“人必死”、“世无仙”的结论的。无仙说的推理可以这样来表



示：

前提：所有事物都必死。

结论：人必死、世无仙。

葛洪否定这个推理的前提，认为有些事物是不死的。前提被否定了，那么“人必死”的结论也就被否定了。“人必死”被否定，那么“人可不死”便成立了。但是，按逻辑规则而论，前提不真并不能证明结论为假，只能说“此前提不能证明该结论为真”或“结论不一定真”，但不能因此说“结论假”。即是说，否定了这个推理的前提，也不能得出“人必死假”的结论，当然也不能由此按矛盾律推出“人可不死真”这样的结论。

葛洪对“神仙实有”的论证，有似于西方中世纪神学。神学对“上帝存在”的论证，可以说更善于利用逻辑规则，推理过程更严密，但其结论最终还是归于无效。似乎可以说，存在不能仅通过推理而获得证明，认知才是最有力的证明。

## 第二节 人长生成仙的可能性

论证了神仙实有，这还不足以使人相信道教信仰，还须阐明人可以长生成仙的可能性。如仙与人同类还是异类，成仙是命定还是学致，人的自然有限生命可以无限延长的根据等重要问题，都需得到合理的解释。否则，虽有神仙，但人是否可成仙仍会受到怀疑。葛洪对这些问题都认真地作出了合乎仙道信仰的解释。

### 1、神仙与人同类

在论证了神仙实有之后，仍会有这样的疑问：

人中之有老彭，犹木中之有松柏，禀之自然，何可学得乎？（《内篇·对俗》）

人之中有老子、彭祖这样长生成仙的人，就如同树木中有长寿的松柏一样，天生如此。松柏与其他树木种类不同，老、彭与人也不同类的。天生就不同类，是不可改变的。这种疑问其实就是在追问普通人是否能长生成仙。因为即使人们相信有神仙，相信有人成仙了，但是那些成仙的人是不是天生就与普通人不同。如果他们是因为天生就有一般人所不具有的特殊之处才得以成仙，那么就意味着普通人无法成仙。葛洪对此疑问的回答是：

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。（《内篇·对俗》）

葛洪说松柏与众木、龟鹤与众虫的确是不同的种类，但老、彭都是人而非异类，他们长生成仙是由于得了成仙之道，并非天生就是神仙。即是说，老、彭与普通人一样，他们成仙并非因为有特殊禀赋，是由修炼而成。那么，普通人都可修炼仙道而长生成仙。

肯定神仙与人是同类，或者说神仙就是普通人修炼而成的。明确这一点对于道教的成仙信仰是极有意义的。

首先，先哲们对人在天地中的地位都是肯定的，认为人是万物中最为尊贵最有灵性的，不同于其他无知之物。这是儒、道各家的共识。《老子》中就将人列为“域中四大”之一。荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）即便普通人中也没有不想做人而愿为其他事物的，生而为人是值得庆幸

的。如《列子·天瑞》中所说：“而吾得为人，是一乐也。”尽管人生总是伴随着苦难，但人还是乐生而恶死的，即“夫圆首含气，孰不乐生而畏死哉”（《内篇·至理》）。这的确是最普遍的心理，不管人生有多少苦难，但最令人恐惧的还是死亡。当然，人死了是不可能还有什么痛苦而言的，人也是无法体验死亡这个事件的，但最令人心惊的就是对死亡的想象。就像葛洪所说：“且夫深入九泉之下，长夜罔极，始为蝼蚁之粮，终与尘壤合体，令人怛然心热，不觉咄嗟。”（《内篇·勤求》）一想到死后的这种情形，确是令人毛骨悚然的。一个有着知觉有着痛苦有着快乐有着自我意识的个体，想到自己终究要毁灭，所有的一切都将不复存在，永远地消逝，这个无可奈何的事实无论如何是不愿意接受的。所以，葛洪要肯定成仙仍然是人而不是变为异类，既保有在万物中的令人自豪的尊贵地位，又无须再面对死亡这一令人无奈的现实。

其次，肯定仙人与人同类，意味着可以继续享有人生之乐。如果仙人是与人不同的异类，那么不论你把它快乐描述得多么诱人，我们都无法体会，我们会怀疑它的快乐是我所想要的吗？我们想要的只是人之乐，而非他物之乐。仙人也是人，它的快乐与人的快乐完全一样。人生之乐谁都有所体验和憧憬，不论有过多少苦难。这样人们可以没有任何疑虑地接受仙道信仰，去追求长生成仙。

最后，异类之间的变化，虽有传闻，但讲不出其所以然之理，所以人们普遍持怀疑态度。所以葛洪强调仙人与人为同类，这是最符合人们的普遍心理倾向的，这是至关重要的。经过葛洪这样的解释，人们对成仙可能性就会更加有信心，对仙道的有效性也会更加相信。老、彭就是人能修道得仙的例证，而不是与人不同的异类。

## 2、生命可以延长的道理

各种有生物类,其生命均有一定之限度。人的生命亦是如此,或寿或夭,大限不过百年。欲追求长生成仙,那么生命有可延之理吗?养生,采取某些措施使生命免受损伤,而尽享天年,这是人们容易接受的。但要延长自然生命甚至长生不死,人们还是难以相信。所以,有人这样讲:

生死有命,修短素定,非彼药物,所能损益。(《内篇·对俗》)

人们一般认为,生命之长短有其自然定数,非人力所能改变。葛洪曰:

防坚则水无漉弃之费,脂多则火无寝曜之患,龙泉以不割常利,斤斧以日用速弊,隐雪以违暖经夏,藏冰以居深过暑,单帛以慢镜不灼,凡卉以偏覆越冬。泥壤易消者也,而陶之为瓦,则与二仪齐其久焉。……南林以处温长茂,接煞气则彫瘁于凝霜,值阳和则鬱蔼而条秀。物类一也,而荣枯异功,岂有秋收之常限,冬藏之定例哉?(《内篇·至理》)

堤防坏了水就会流走,油脂尽了火就会灭,斤斧常用就会变钝,冰雪遇暖而融化,草木因天寒而凋零,……这些当然是不可变的自然之理。事物的存在确有其自然定数,但这个定数并非不可变。坚固堤防可使水不漏,多积油脂可使火不灭,斤斧不用可以长保锋利,冰雪蔽阴则可不融化,草木因覆盖保暖而可越过寒冬,这也是自然之理。同一事物,可因条件不同而或生或死、或寿或夭。所以,寿命之长短虽有定数,但并非绝对。任其自然,则有定数;改变条件,则无定数。

事物的发展变化有其条件或原因,发展之方向、变化之程度随条件不同而不同。合理控制、利用条件,则可控制事物之发展变化及最终结果。人之寿命长短亦是同样道理,夭有夭的原因,寿有寿的原因,老有老的原因,死有死的原因,是夭是寿是生是死,是由条件决定的,把握其中的原因,通过“延养之理,补救之方”,当然就可以改变生死寿夭之结果。

把握事物发展变化的条件,也即是把握规律。把握规律并利用规律,是人所特有的禀赋或能力。面对同样的自然万物,其他物种只有感觉,唯独人类能获取知识、把握规律。葛洪曰:

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。知上药之延年,故服其药以求仙。知龟鹤之遐寿,故效其道引以增年。……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。(《内篇·对俗》)

万物之中,人最具灵性。灵性的表现,其一,人能“知”,认知万物并把握规律;其二,由“知”而能“役用”、“法”、“效”、“学”,利用知识与规律。葛洪认为,把握物理,控制外物,是人之灵性的浅层或一般运用。如播种五谷、畜养牲畜、建屋织衣等便是。人之灵性的深度运用,则可把握最为深奥的生命之理,并利用生命之理以求长生成仙,可称为“明哲”。“知上药”、“知龟鹤”、“法松柏”、“学龟鹤”、“修老彭之道”等便是。其他有生物类不具有灵性,所以它们只能自然而生自然而死,不可能改变其自然寿命。人所特有的灵性,是人可以延长寿命以至于长生成仙的基础保证。

所有生命以气为根本,人之生命亦是如此。所谓:“自天地

至于万物,无不须气以生者也。”(《内篇·至理》)所以,人寿命之长短,本质而言在于气之多少。葛洪曰:

而受气各有多少,多者其尽迟,少者其竭速。

(《内篇·极言》)

受气多少是先天的、注定的。气多者耗尽慢,则寿长;气少者枯竭快,则命短。这是生命现象的最基本原理。先天受气虽是注定的、不可变的,但可以通过养生手段使先天之气少受损耗,而且还可以在先天之气的基础上注入后天之气。所谓“吐故纳新者,因气以长气”(《内篇·极言》)。既然气为所有生命之根本,而气又无处不在,所谓“人在气中,气在人中”(《内篇·至理》),那么行气导引之术,即是将体外之气纳入体内而成为人的生命之气。“因气以长气”即是延长寿命的基本原理。

生命之所以渐趋消亡,为种种因素损伤所致。葛洪曰:

夫人所以死者,诸欲所损也,老也,百病所害也,毒恶所中也,邪气所伤也,风冷所犯也。(《内篇·至理》)

人衰老死亡是因为嗜欲、疾病、毒恶、邪气、风冷等诸种因素损伤所致。这只是举其大者。常人所未曾在意的一举一动,均可成为损伤因素。葛洪曰:

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。(《内篇·极言》)

“积伤至尽”,意即生命之气耗尽。可见,损伤多方而易,如

无补益之方，生命必然消亡。葛洪曰：

夫木槿杨柳，断殖之更生，倒之亦生，横之亦生。生之易者，莫过斯木也。然埋之既浅，又未得久，乍刻乍剥，或摇或拔，虽壅以膏壤，浸以春泽，犹不免于枯瘁者，以其根莖不固，不暇吐其萌芽，津液不得遂结其生气也。人生之为体，易伤难养，方之二木，不及远矣。而所以攻毁之者，过于刻剥，剧乎摇拔也。济之者鲜，坏之者众，死其宜也。（《内篇·极言》）

木槿杨柳，最易存活。但如果在其根基未固时，刻剥摇拔损伤之，则必然枯萎。人之身体，远不及这两种树，易损伤而难养护，损伤因素众多，补救之途甚少，趋向死亡是必然的。

但人有灵性，可以把握诸种损伤生命的因素，并可以通过多种办法来养护生命、避免损伤。葛洪曰：

今导引行气，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。（《内篇·至理》）

合理的饮食起居、房中术、行气导引、使用驱邪避恶的符印等，可避免诸多损伤而起到养生功效。养生，避免损伤是一方面，另外还须设法进行补益。补益，主要是增补血气。所谓“吐故纳新者，因气以长气”、“服食药物者，因血以益血”（《内篇·极言》）。

饮食无节、起居不时、举止不当，等等琐细小事对人生命的损伤，道理容易讲清。但行气导引之术，其所以有养生祛恶之功效，除“因气以长气”，便很难再进一步讲清其中道理了。中国传统的气功与道教的行气导引，关系极为密切，确有养生功效，甚至还可产生某些特异功能，但至今难以解释其中的道理。如

同古老的中医,以阴阳、五行、血气等为基本观念,具有一套特殊的诊断治疗方法,其治病效果确实可见,但其道理亦难讲清。但不能因为讲不清道理,便否认其确实的功效。葛洪曰:

况于神仙之道,旨意深远,求其根茎,良未易也。  
松乔之徒,虽得其效,未必测其所以然也。(《内篇·对俗》)

这里葛洪委婉告诉我们,神仙之道极其深奥,虽知其功效,但其理难尽知。

另外,对于服食药物进行补益,有人持怀疑态度。葛洪设疑:

生死有命,修短素定,非彼药物,所能损益。夫指  
既斩而连之,不可续也;血既洒而吞之,无所益也。岂  
况服彼异类之松柏,以延短促之年命,甚不然也。  
(《内篇·对俗》)

自己流出的血再喝回来对身体都不会有什么益处,那么异类的药物怎么可能延长有自然定数的寿命呢?葛洪曰:

异物之益,不可诬也。若子言不恃他物,则宜捣肉  
冶骨,以为金疮之药,煎皮熬发,以治秃鬓之疾耶?夫  
水土不与百卉同体,而百卉仰之以植焉。五谷非生人  
之类,而生人须之以为命焉。(《内篇·对俗》)

水土与草木不同类,但草木须赖水土以生长;五谷与人体不是同类,但人须食五谷以活命。各种生命均须从环境中摄取其他物质来维持自身生存,而无法仅靠自身生存。这是最为普遍的生命现象。所以,不同于生命体的异物有益于生命,这是不能怀疑的。



### 3、仙方实有及其有效性

葛洪所确立的终极追求是长生成仙，延养只是初步目标。各种延养之方，虽可延长寿命，但不足以使人永生不死。长生成仙的关键，是金丹大药。葛洪曰：

夫长生仙方，则唯有金丹。（《内篇·地真》）

夫长生制在大药耳。（《内篇·勤求》）

在延养基础之上，服食金丹大药，则生命永存，长生成仙。

追求长生成仙，非始自道教，战国秦汉之时，即有诸多方士作金炼丹、求仙乞药，所谓方仙道者。但未曾有实现仙梦者，虽有许多成仙传闻，然而无可证实。所以，对于是否确有长生仙方以及所谓仙方的有效性，人们普遍持怀疑态度。

葛洪对世人所以不信仙方的主要原因，一一进行分析，并进行反驳，以证仙方实有。葛洪曰：

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。（《内篇·论仙》）

世人不相信有成仙之方，原因之一是秦皇汉武贵为帝王富有天下，但求仙未得。此二人既不能求得，那么天下必无仙方。葛洪曰：

进趋犹有不达者焉，稼穡犹有不获者焉，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？（《内篇·论仙》）

五谷可种,但种之未必皆有收获;商贩可有利,但经商未必皆盈无亏。诸种简易小事,尚有为而不成、求而不得者。求仙为事中之至难,当然得之者甚希,求而不得者极多。凡事虽有可作可求之理,但无作之必成、求之必得之理,这是很明显的道理。所以,不能因这两君臣求而未得,便认定世无仙方。

秦皇汉武求仙不得,可能有许多原因,或求之不勤,或无明师指点。而且帝王之位对于求仙并非有利,反而不利之处为多。葛洪曰:

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,而帝王任天下之重责,治鞅掌之政务,思劳于万机,神驰于宇宙,一介失所,则王道为亏,百姓有过,则谓之在予。醇醪汨其和气,艳容伐其根茎,所以翦精损虑割削平粹者,不可曲尽而备论也。蚊虻肤则坐不得安,虱群攻则卧不得宁。四海之事,何祇若是。安得掩翳聪明,历藏数息,长斋久洁,躬亲炉火,夙兴夜寐,以飞八石哉?汉武享国,最为寿考,已得养性之小益矣。但以升合之助,不供钟石之费,呖淫之输,不给尾闾之泄耳。(《内篇·论仙》)

求仙的关键在于心志专一,而不在于富贵。炼制仙药虽需一定的钱财,但对于不能合理利用的人来讲,富贵反而会成为损害年命的负累。修仙要求恬淡寡欲、静养形神。而帝王身系天下之重任,思虑万机,心神难得清静,而且美酒、佳丽等伤伐身命之事多不胜举。仙法要求“清静无为”、“不害含气”、“止绝臭腥,休粮清肠”、“溥爱八荒,视人如己”,诸多事项帝王都无法做到。葛洪曰:

彼二主徒有好仙之名，而无修道之实，所知浅事，不能悉行。要妙深秘，又不得闻。又不得有道之士，为合成仙药以与之，不得长生，无所怪也。（《内篇·论仙》）

秦皇汉武两位帝王，养生之小事都不能尽行，且又不得真正有道之士为其合成仙药。二人只有好仙之名，但未曾按仙法进行实际修炼，不得长生，不足为怪。所以，因秦皇汉武求仙未得而否定仙方，是没有道理的。

另外，刘向曾按仙方作金未成，亦是人们否定仙方的重要实据。葛洪曰：

世人以刘向作金不成，便谓索隐行怪，好传虚无，所撰《列仙》，皆复妄作。……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。（《内篇·论仙》）

刘向作金之仙方出自淮南王的《鸿宝枕中书》，而淮南王此书摘自其他仙经。而书写仙方的文字往往与一般使用时的含义不同，所用的药物也多不用其原本名称，而且仙方最为关键的内容并不随文写出。这些隐秘之处于所书文字中不可得，须师徒口传秘诀。秘诀与文字配合，方为完整仙方。刘向所得仙方，不是师徒传授，且刘向其人本不懂道术，他没有秘诀而只按书中所写文字进行制作，当然作金不成。即是说，刘向作金不成，是因为他不懂且没有秘诀，而不是仙方虚假。

以药物作金，液化饵服，是一重要仙法。为什么要自行作金，而不直接服食自然之金？葛洪之师郑隐曰：

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。（《内篇·黄白》）

之所以自作金银原因有二，一者道士贫乏，故自作之；二者制作之金含多种药物之精华，效力好，胜于自然之金。葛洪曰：

余昔从郑公受九丹及《金银液经》，因复求受《黄白中经》五卷。郑君言，曾与左君于庐江铜山中试作，皆成也。然而斋洁禁忌之勤苦，与金丹神仙药无异也。（《内篇·黄白》）

葛洪曰，其师郑隐就曾与左元放（郑隐之师）按仙经炼丹作金，都成功了。刘向作金不成，不能说明作金之仙方无效。

确有作金仙方，那么是什么道理使异物转化为金，或者作金的原理是什么？葛洪对此只能笼统地解释说，这是自然之理。葛洪曰：

且夫作金成则为真物，中表如一，百炼不减。故其方曰：可以为钉。明其坚劲也。此则得夫自然之道也。

故仙经曰，流珠九转，父不语子，化为黄白，自然相使。

金银可自作，自然之性也。（《内篇·黄白》）

“自然之道”、“自然相使”、“自然之性”，即是说自然如此，其中道理难以讲清。所谓“父不语子”，意即无法讲明这种变化究竟是如何发生的。但异物之间的变化，是普遍的、自然的。葛

洪曰：

夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，而有见之之方。能为之者往往多焉。水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣。及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鳧，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？……然其根源之所缘由，皆自然之感致，非穷理尽性者，不能知其指归，非原始见终者，不能得其情状也。（《内篇·黄白》）

葛洪认为，变化是天地自然普遍存在的现象，亦是可以异物作金的根据。葛洪所列举的变化之例，有自然地理之变、生物形体的蜕变、人工制作之变、炼丹实践中物性之变、方术隐显形体招神攘鬼之变、及诸多无验之变异传闻。列举这些，意在说明“变化之术，何所不为”，变化的可能性是无限的。但是这些变化是如何发生的，其中道理为何，难以追究，所谓“非穷理尽性者，不能知其指归”。虽然其中道理讲不清，但变化现象确实存在。所以，以异物制作金银，亦是确实可能的。

再者，流俗道士很多，而真正懂得要道仙方之人极少。且有一些“妖伪”道士略知小术，以占卜、祝祭、驱避鬼魅等巫术，欺惑众人，聚敛钱财，甚至聚众作乱。葛洪曰：

俗所谓道率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能

修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，疾病危急，唯所不闻，闻辄修为，损费不訾，富室竭其财储，贫人假举倍息，田宅割裂以訖尽，篋櫃倒装而无余。或偶有自差，便谓受神之赐，如其死亡，便谓鬼不见赦，幸而误活，财产穷罄，遂复饥寒冻饿而死，或起为刳割，或穿窬斯滥，丧身于锋镝之端，自陷于丑恶之刑，皆此之由也。

曩有张角柳根王歆李申之徒，或称千岁，假託小术，坐在立亡，变形易貌，诳眩黎庶，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，不纯自伏其辜，或至残灭良人，或欺诱百姓，以规财利，钱帛山积，富踰王公……（《内篇·道意》）

早期的道教组织及一些江湖流浪道士之所为，亦是人们不相信有真正仙方的原因。在葛洪之前，道教教义秽杂，并未明确以追求长生成仙为根本宗旨。人们所知的道教、道士，葛洪称之为“妖道”，与葛洪所确立的以养生延年、长生成仙为根本宗旨的道教，及专务仙道修炼的道士根本不同。葛洪指出妖道的欺诈惑众作为，告诉人们那些人是假的，不可轻信。同时也申明，确有可信的真正有道之士，仙方也确实存在。

有人作金不成、有人求仙未得以及妖伪道士的欺诈作为等令人不相信仙方的事实，葛洪都进行了解释说明，其根本目的在于使人相信世上确有可令人长生成仙之仙方。确信仙方实有之后，须进一步说明的问题是，仙方可使生命永存的道理是什么，或者所谓还丹金液为什么可以令人不死。

葛洪对仙方有效性的说明，主要通过两种方法。一是以“小验知大效”的间接推证；一是以还丹金液自身的特异物性为

依据的直接证明。葛洪设难曰：

先生明不能并日月，思不能出万夫，而据长生之道，未之敢信也。（《内篇·塞难》）

这是有人问难葛洪，你的才智并不比别人高明，但却大讲长生之道，那么你的根据是什么？葛洪答曰：

吾庸夫近才，见浅闻寡，岂敢自许以拔群独识，皆胜世人乎？顾曾以显而求诸乎隐，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。（《内篇·塞难》）

葛洪自谦自己才智浅寡不过常人，但他讲自己有特殊的方法得知长生之可信。此方法即是由显见推知幽隐、由简单推知复杂、由小验推知大效、由已然推知未试。这即是葛洪的间接推证方法。

我们来看葛洪是怎样具体运用这种方法的。葛洪曰：

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？（《内篇·对俗》）

古人常以金玉置死者口鼻腔中下葬，以期延缓尸体腐烂。日常生活中人们也常用无机盐类防止肉类食物腐败。尸体、肉类与人的身体同为血肉，所以葛洪以为，既然可以用某种物质使肌肉不腐，那么我们也可以服食某种东西使生命永存。这个推理非常简捷，当然，不具备有效性。用现在话语讲，葛洪把生命有机体与无生命的肌肉视为同类，以现在的生物科学来看，这肯定是错误的。因为现在讨论的是生与死的问题，生与死不是以组织构成的同异来判别的，此间最根本差别在于生物活性。就

以尸体与活人身体相比,二者之组织构成没有差别,但却有生死之不同。在尸体,其组织已丧失生物活性而无生命,所以,保存尸体与延养生命绝非同一原理。而且我们现在知道,生命衰亡与尸体、肉类腐朽也绝非相同因素所致。肉类腐朽乃是各种腐败菌类繁殖所致,而生命自然衰亡之原因虽然现在还未尽知,但绝非腐败菌所致。“不腐”与“不死”二者之间无本质关联。所以,由肉类防腐而推知可以有仙方使生命永存,这种类比推理不能成立。

葛洪还以各种方术为例,进行“由小验推知大效、由已然推知未试”这种推理过程。葛洪曰:

若如雅论,宜不验也,今试其小者,莫不效焉。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,易貌以託于异物,结巾投地而免走,针缀丹带而蛇行,瓜果结实于须臾,龙鱼澆滸于盘盂,皆如说焉。按《汉书》栾太初见武帝,试令斗棋,棋自相触。而《后汉书》又载魏尚能坐在立亡,张楷能兴云起雾,皆良史所记,信而有征,而此术事,皆在神仙之部,其非妄作可知矣。小既有验,则长生之道,何独不然乎! (《内篇·对俗》)

葛洪把方诸、阳燧取水、火于日月,隐形、易貌、坐在立亡、兴云起雾等方术,及多种近于魔术之变化等等,作为“小验”、“已然”。因为这些东西史书有载,而且有些还是葛洪亲眼所见,可以说明这些方术确实不虚。这些方术之效用不虚,所以长生仙方必然有效。那么这些方术的效用与仙方的效用,有什么联系呢,可如此类推的根据是什么呢?仙方的有效性与这些方术的效用显然没有任何内在的本质关联,但葛洪是如何把它们关联在一起的呢?我们从行文中可以推测,葛洪把它们关联起来的



角度。所列这些方术的效用,均为常人认为不可能、不可思议之事,而仙方亦属此不可思议之列,从这个角度讲,类同。再者,这些奇异之事与仙方均属仙经所载之方术,以此观之,亦类同。葛洪的推理即如此而建立。

葛洪所谓“校其小验,则知其大效,睹其已然,则明其未试”,这种方法是没有任何问题的。不论科学理论还是日常生活,由已知推未知都是常用方法。但是这个“推”的过程必须建立在可靠的逻辑前提之上,否则,所“推”出的结论无效。葛洪的推理过程,其前提——类的确立不可靠。把不同事物以某种角度归为一类,必须以其自身本质的某方面关联为依据。而葛洪的归类视角全无关本质,仅凭某种外在的、表面的甚至是纯粹人为的关联。葛洪“不腐”与“不死”的类比,已比方术之间的类比接近本质,但由于知识之限,亦未能真正把握到生命之本质。所以,葛洪对仙方有效性所进行的这些间接推证,均归无效。

除了一些间接推证,葛洪还以还丹金液自身特性为依据,对仙方的有效性进行了直接说明。葛洪曰:

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,鍊人身体,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,沾洽荣卫,非但铜青之外傅矣。

然小丹之下者,犹自远胜草木之上者也。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。(《内篇·金丹》)

这里五谷、草药、铜青等,意在说明外物对人体的效用。

“凡草木”指对人体有益的五谷及草药,这些草木的本性不坚固,火一烧即成灰烬——消亡了。而丹砂不怕火炼,它能发生种种奇妙的变化,但不会消亡。黄金亦不怕火,能百炼不消,埋于土中,亦永不腐朽。丹砂、黄金的这种特性,草木之类远不可比。所以,以此二物做成的还丹金液,其对人体之功效必千万倍于草木,服食此物,亦必获得其不消、不朽之性而使人长生成仙。葛洪称此中之道理为“假求于外物以自坚固”。

葛洪以金丹自身之特性来说明其能致长生的有效性,这是内在的、本质的说明,当然要比通过其他事物来类推更有说服力。但是,葛洪所对比的草木与金丹之性,是对生命具有效用的特性吗?五谷、草药对人体有益,但其之所以有益绝不在于其耐火、耐埋、不消、不朽之程度如何。如果以此种特性作为评判某物是否有益于生命的参考标准,那么人以砂石为食应该更健壮,以铜铁为药疗病之效必然更佳。这当然极为荒谬了。葛洪这里的问题就在于,一物之性有多方面,但究竟哪方面特性对生命有益,他没有明确把握,便直接把某种显见之性拿来对比。而且,葛洪把金丹的不朽、不消之性直接与生命不死联系起来,至于这种联系是如何建立的,葛洪并不讲。可能葛洪以为这种联系是不言而喻的,“不腐朽、不消亡”与“不死”同义,它们之间不需要其他联系环节,只从字面意义上即可直接等同起来,所以,金丹不消亡之性被人体吸收就直接成为生命不死之性。字义相同之词用于不同事物,其涵义所指绝不相同,金丹“不消亡”与生命“不消亡”,涵义绝不相同。而葛洪急切于论证仙方的有效性,便不顾及词语涵义的变化,勉强从字面上建立联系。再者,葛洪曰:“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。”丹砂与水银之间的循环转化,即所谓“变化愈妙”,葛洪由此极为奇妙的变化,直接就推论

出奇妙的功效——“故能令人长生”。如此推论，可能要比丹砂的变化更为奇妙。

### 第三节 命、学与成仙

长生成仙，究竟是由命决定还是由修学所致，这在葛洪思想中是个有争议的问题。因为葛洪既讲“仙人无种”、“学之所致”，又讲“受命应仙”。所以，在长生成仙这个问题上，有学者认为葛洪是宿命论，也有学者认为葛洪思想本身存在命定与学致的矛盾。

命，这是中国传统思想中的一个古老话题。命这一观念在《诗经》、《尚书》等典籍中就已多次出现，儒家继承这一古老观念，亦经常使用。如“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也。”（《论语·宪问》）“生死有命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）儒家认为世道之盛衰、个人之生死富贵都由命决定的。

墨子则反对传统命的观念，否定命的存在。墨子认为“先王之书”根本没有讲过命，又从“百姓耳目之实”来看，“自古及今，生民以来者”也从未有过“闻命之声，见命之体者”（《墨子·非命中》）。墨子认为，人生的不同遭遇、社会的安危治乱，其根本原因在于力而不在于命，命是指先天的非人为因素，力是指后天的人为因素。这就是所谓的“力命之争”。

《列子》一书曾专门讨论命与力这个问题。如“若是汝力之所能，奈何寿彼而夭此，穷圣而达逆，贱贤而贵愚，贫善而富恶邪？”（《列子·力命》）有人寿有人夭，圣贤贫贱而奸愚显贵，善人穷苦而恶人富足，这都是什么原因导致的？如果人的后天努力是决定因素，那么就不应该存在这样的现象，所以“力”不是

决定因素，寿、达、贵、富这都不是人的努力所能必得的。“然农有水旱，商有得失，工有成败，仕有遇否，命使然也。”（《列子·力命》）《列子》的观点是，命为决定因素，而力不是。

汉代王充亦强调命的决定作用。如“故寿命修短，皆禀于天。”（《论衡·命义》）王充用气来解释命，如“天有百官，有众星，天施气而众星布精，天所施气，众星之气在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱。”（《论衡·命义》）命就是人从众星所禀得的气，禀气不同决定人的寿夭贵贱。

葛洪思想中，长生成仙是命定还是学致这个问题，实质即是传统的命与力的问题。从葛洪自身及其著作来看，其《内篇》主要讲学仙之法、长生之方，自己也是随师勤苦求学，由此可以推知，葛洪肯定认为仙可学致。这一点，葛洪在《内篇》中曾多次强调。

有人问：

人中之有老彭，犹木中之有松柏，禀之自然，何可学得乎？（《内篇·对俗》）

有人认为，老子、彭祖成仙是由于自然禀得，而不是由修学所得。葛洪回答曰：

至于彭老犹是人耳，非异类而寿独长者，由于得道，非自然也。……若谓彼皆特禀异气，然其相传皆有师奉服食，非生知也。（《内篇·对俗》）

葛洪曰，彭祖、老子就是普通的人，他们成仙不是由于自然禀得特异之气，而是由于随师修学得道。葛洪还假设有人疑问：

古之仙人者，皆由学以得之，将特禀异气耶？  
（《内篇·极言》）

以往那些成仙之人，他们是修学而成，还是由于禀得了特异之气？葛洪回答曰：

是何言欤？彼莫不负笈随师，积其功勤……（《内篇·极言》）

葛洪明确回答说，都是由于随师修学得仙。葛洪还假设有人这样问：

古者岂有无所施行，而偶自长生者乎？（《内篇·极言》）

有人问，有没有不修不学，偶然成仙之人？葛洪回答曰：

无也。或随明师，积功累勤，使得赐以合成之药。或受秘方，自行治作，……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。（《内篇·极言》）

葛洪极为肯定地说，没有。黄帝、老子都是修学得仙，不可能有自然成仙者。

以上问题都是在问成仙是命定还是学致。所谓“禀之自然”、“特禀异气”、“偶自长生”，即是指命定。葛洪坚信成仙由修学所致，而不是因为先天禀得之命。葛洪曰：

仙之可学至，如黍稷之可播种得，甚炳然耳。  
（《内篇·勤求》）

我命在我不在天，还丹成金亿万年。（《内篇·黄白》）

葛洪认为，神仙可以学得，就像五谷可以播种一样。人之生命是自己掌控的，而不是先天之命决定的。这里“我命”不是命定之命，是指生命、寿命；“在天”的“天”，是指命定之命。

但是,葛洪反复强调仙由学致的同时,还承认命的存在及其作用。有人问:

皇穹至神,赋命宜均,何为使乔松凡人受不死之寿,而周孔大圣无久视之祚哉? (《内篇·塞难》)

为什么乔、松这样的普通人长生成仙了,而周、孔圣人却死了呢?成仙与不成仙之间是什么因素在起决定作用?葛洪回答曰:

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,移易予夺,非天所能。(《内篇·塞难》)

即是说,寿命之长短,在于先天禀受了何种星气。先天之命属生星,则其人相信仙道,并修学得仙;先天之命属死星,则其人不信仙道,当然也不会修学,尽其天年而死。谁禀得哪种星命,全属偶然或自然,天在这里并没有作为。这与王充的禀命星气说基本一致。那么,这里葛洪认为,个人偶然或自然禀得的星命决定了是否好仙道、成仙。成不成仙,在受气结胎之时就已注定了,可以说是命定论。而且,葛洪在《至理》篇还讲过,只有“受命应仙”之人才会放弃俗事修炼仙道。

葛洪既讲仙人无种、修学致仙,又讲受命应仙、偶值神仙之气。这两种说法在我们看来是矛盾的。命定,意味着成仙是先天非人为因素决定的;学致,则意味着成仙是后天人为而成的。那么,这个问题的关键就在于成仙究竟取决于先天因素还是后天人为。

葛洪常常是命与学同时讲，那么在他自己看来这二者并无矛盾。可以肯定，葛洪主张仙人都是通过后天修学而成，根本没有自然成仙者。那么他说的“命”又是怎么回事？“受命应仙”、“仙与不仙，决在所值”这样的话究竟是什么意思？葛洪在回答为什么有人修学得仙而周孔圣人却不修仙这个问题时，用命这一观念进行解释，说松乔命属生星、有仙命，所以修学得仙，周孔命属死星，无仙命，故不修仙。或者说，命决定人是否信、修仙道。有仙命，则其人相信、修学仙道，得仙；无仙命，则其人不信、不修仙道，必不得仙。葛洪还讲：

按仙经以为诸得仙者，皆其受命偶值神仙之气，自然所禀。故胞胎之中，已含信道之性，及其有识，则心好其事，必遭明师而得其法，不然，则不信不求，求亦不得也。……苟不受神仙之命，则必无好仙之心，未有心不好之而求其事者也，未有不求而得之者也。自古至今，有高才明达，而不信有仙者，有平平许人学而得仙者，甲虽多所鉴识而或蔽于仙，乙则多所不通而偏达其理，此岂非天命之所使然乎？（《内篇·辨问》）

有的人虽高才明达，但就是不信仙道，而有的人学识平平，却偏偏相信、修学仙道。这是为什么呢？这难道不就是命吗！有人问：“仲尼亲见老氏而不从学其道，何也？”孔子亲见过老子，他为什么不学老子的仙道呢？葛洪说：“以此观之，益明所禀有自然之命，所尚有不易之性也。”（《内篇·塞难》）葛洪认为孔子见老子而不学仙道，这正说明人所喜好什么是由命决定的，好不好仙道同样是由命决定的。

现在可以看出，葛洪所谓命与学是一致的，并不冲突。先天的命决定了后天的信或不信、学或不学，后天的学或不学决定了是否成仙。从这个链条来看，后天的学决定成仙，而后天的学由

先天的命决定,所以,还是命定论。所谓命,是一先验概念无疑,但仅凭这一先验概念便确认其成仙说为命定论或先验论,尚且不足。还须具体分析葛洪所使用的命这一概念,其真实内涵究竟是什么。

有些高才之人不信、不修仙道,而有些平常之人却偏偏相信、修学仙道。这是为什么?葛洪告诉我们说,这是命!葛洪说:

苟无其命,终不肯信,亦安可强令信哉! (《内篇·对俗》)

其受命不应仙者,虽见仙人成群在世,犹谓彼自异种人,天下别有此物。(《内篇·勤求》)

就是说,仙命的表现就在于信不信、学不学。相信、修学表明有仙命,不信、不学表明无仙命。那么,与其说命决定了信与学,不如说信与学决定了命。

葛洪虽然讲命,但他这个命实际上是什么都没决定。因为葛洪所谓命这个概念,只是穿着一件先验的外衣,里面裹着的是后天的信与学,而无任何先验内容。假设葛洪根据一个人的年月生辰,推算他值了什么星,禀了何种命,应不应仙,那么命这一概念便确实有了先验内容,可定其学说为命定论、先验论。但葛洪没有这样做。葛洪对阴阳律历、推步星宿不仅知道,而且非常精通(见《抱朴子·外篇》附录,佚文第三)。命是中国传统思想中的一个重要概念,葛洪以前,讲到命的思想家很多,但几乎都是同样,都没有在命这一概念中真正添加先验性内容。即便是观点明确地肯定命的存在和命的决定性作用的人,其思想中也绝没有教人坐以待命之说,更没有哪一个思想家试图去算命,以测知未来。命,只是用来解释那些无法讲清道理或原因的人生遭遇和社会现象,如圣贤贫贱而不肖者富贵,有之;忠正者不



达而谄佞者得势，有之；智者夭而愚者寿，有之；个人努力与所得结果恰相反，有之。这都是什么原因所造成的？谁也说不出其确切原因，便说这是命。命，不过是用来解释那些已经发生了、而又无法合理解释的后验事件的一种托辞，命是通过后验事件而体现的，并没有真正的先验性内容。所谓的“命定论”思想，大体上都是如此。

《列子》中讲：“不知所以然而然，命也。”（《列子·力命》）这里说的最为清楚，我们不知道是为什么的时候，就说这是命。那么，当说“这是命”的时候，其实就等同于说“不知道”。以命来解释某事物的原因时，看似给出了一个肯定的回答，而其实质是一个否定回答。

现在可以理解命的神秘莫测了，因为它就是那些我们讲不清道不明的东西。不管是“不知所以然而然，命也”这样否定的负定义说法，还是“命，是人所禀得的众星之气”这样肯定的正定义说法，实际上并没有多少差别。后一种说法看似有了肯定性的内容，不像前者那样虚空，其实并没有什么新的内容，这件衣服里面所包裹的依然是“不知道”，依然是虚空。有人成仙了有人死了，为什么？有人相信仙道有人不信仙道，为什么？孔子见老子而不学仙道，为什么？葛洪只回答一个字就足够了，“命”。这似乎是告诉了别人什么，给出了答案，但这与直接回答“不知道”没什么两样。为什么有人信有人不信，追究下去，的确谁也说不清原因，当然葛洪也说不清。如葛洪所说：“形骸己所自有也，而莫知其心志之所以然焉。”（《内篇·论仙》）人的好恶取舍诸种心理趋向，为什么会有无数的差别，原因何在？不知其所以然，直到现在也没法说清。相信、修学、成仙就表明有仙命，不信、不学就是无仙命。不是命规定了这一切，正相反，是这些现象规定了命。葛洪说“仙与不仙，决在所值”（《内篇·塞

难》)与他说“求长生,修至道,诀在于志”(《内篇·论仙》),看似矛盾,实则无异。“所值”是指所禀得的命,怎么知道你禀得了那种命?通过你的“志”——心志趣向,即可知道你是否禀得仙命。

所以,葛洪所谓命与学并无矛盾,其成仙说也不是命定论或先验论。葛洪虽然使用了先验性概念——命,但决定是否成仙的因素中没有先天性因素,成仙完全是由修学所致。

#### 第四节 成仙与道德修养

长生成仙,除以服食还丹金液为核心,同时还有诸多方面要求。其中,葛洪最突出强调的首先是修德。葛洪曰:

若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。

积善事未满,虽服仙药,亦无益也。(《内篇·对俗》)

不修德行不积善事,任何方术仙药就都没有作用,不能令人长生成仙。葛洪讲道教始祖老子也是“兼综礼教”的。道德修养为什么会关系到长生成仙?葛洪以宗教戒律的形式提出道德要求,以鬼神的监督、惩罚对此进行解释。葛洪曰:

或问曰:为道者当先立功德,审然否?抱朴子答曰:有之。按《玉铃经》中篇云,立功为上,除过其次。为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死,为上功也。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,皆不得长生也。行恶事大者,司命夺纪,小过夺算,随所犯轻重,故所夺有多少也。(《内篇

·对俗》)

葛洪引其他道经说,修仙道必须先立功德。这里的“功”不是指功名之功,是指善事,即善功;德就是儒家的忠孝仁义。上天有司命之神,不行善不修德,司命就根据人所为恶之轻重而缩减其寿命。“纪”为三百天,“算”为三天。作恶不只是修仙不成,尽其天年也不可能。即便不修仙道,行善也是有益于年命的。葛洪曰:

若不服仙药,并行好事,虽未便得仙,亦可无卒死之祸矣。(《内篇·对俗》)

不论修不修仙,行善都是必须的。因为作恶会损减寿命,行善可以避免非命之祸。

葛洪曰:

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。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,但其体大而纲疏,不必机发而响应耳。然览诸道戒,无不云欲求长生者,必欲积善立功,慈心

于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，悯人之苦，矜人之急，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。（《内篇·微旨》）

葛洪又据其他道经说，上天有司过神，专门监督人的过失。人身体中又有“三尸”，“三尸”属于鬼神之类无形而实有，这种东西希望人早死，因为人死后它就可以从躯体中解脱出来，自由游荡，享用人的祭祀品。所以，三尸会定期去向司命神汇报人的过错。并且家中的灶神也会定期上天汇报人的罪状。司命神则因人所犯过失轻重缩减人的寿命。对于“司过神”、“司命神”、“三尸”之事，葛洪承认自己也不能断定其有无。但葛洪还是倾向于有，他认为，山川草木等物都有精气，人也有魂魄，以理推断，那么天地亦应有“精神”，能够赏善罚恶。这里葛洪采取的态度是，宁可信其有不可信其无。而且众道书都说修仙道必须行善修德。总之，修仙不能与行善修德分离。

其实，在这里，认为天地应该有“精神”且能赏善罚恶，与葛洪论证寿命可延时所持的天道无为、任物自然的思想就有了矛盾。这个矛盾葛洪可能有所察觉，因为他在这里已经在含糊其辞了。他没有在论证仙人实有、人可长生时那样言之凿凿。其实那套论证方案在这里依然可用，他依然可以通过反对耳目经验、反对圣人不说经典不载、根据其他道经有记载等等来论证天地有赏善罚恶之精神存在。但他没有这样做。“某某经云”、“吾亦未能审此事之有无也”、“于理当有精神”这样的遣词明显暴露出葛洪的矛盾感。

为什么道德会关系到寿命，葛洪只能诉诸仙经戒律和鬼神赏罚，除此无理可讲。但又必须坚持长生成仙的道德要求，这对

于道教信仰绝不可缺。因为如果放弃道德要求,便意味着可能出现极为邪恶的神仙,这对于大多信徒和普通民众都无法接受,世俗政权也必不能容纳。任何一种正当的宗教,道德要求都是必须的,否则无法生存、发展。葛洪当然意识到了这一点,所以,虽无法像论证生命可延、仙方有效那样,论证道德可影响寿命,但葛洪仍坚持修仙必须修德。

## 第六章 道教哲学

### 第一节 玄

葛洪道教哲学,以玄最高本体范畴,也称为“玄道”。葛洪《内篇》第一篇名为《畅玄》,专门阐述玄这一概念。葛洪曰:

玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。眇昧乎其深也,故称微焉。绵邈乎其远也,故称妙焉。其高则冠盖乎九霄,其旷则笼罩乎八隅。光乎日月,迅乎电驰。或倏烁而景逝,或飘潏而星流,或澠漾于渊澄,或雰霏而云浮。因兆类而为有,託潜寂而为无。沦大幽而下沈,凌辰极而上游。金石不能比其刚,湛露不能等其柔。方而不矩,圆而不规。来焉莫见,往焉莫追。乾以之高,坤以之卑,云以之行,雨以之施。胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类,徊旋四七,匠成草昧,譬策灵机,吹嘘四气,幽括冲默,舒阐粲蔚,抑浊扬清,斟酌河渭,增之不溢,挹之不匱,与之不荣,夺之不瘁。故玄之

所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。（《内篇·畅玄》）

玄，是宇宙的起始，是万物的根本，它深远微妙，难以形容。这是对玄这一概念的总体概括。玄，其高过九天之极，其广则笼罩八方，其深在北极大渊之下。我们所能知及所能想象的极高深邈远之处，均在玄的范围之内。这是讲玄的无限性。玄，或随光影闪烁而逝，或随流星迅驰而过，或荡漾于渊潭之中，或飘摇于浮云之上。这是讲玄的无所不在。玄，其光明过于日月，其迅速快于闪电，金石不足以描摹其坚刚，晨露不足以形容其柔弱，其方不可以矩量，其圆不能以规测。任何具体事物的性状都不可用来描述玄，这是讲玄的无规定性。玄，其来不可见，其往不可追。这是讲玄的不可闻见性。玄，天因之而高，地因之而低，云因之而行，雨因之而施。天地万物之所以为天地万物，均以玄为其存在根据，这是讲玄的本体性。玄，因万物之显现可称为有，因其自身无形无象不可闻见而称为无。这是讲玄亦有亦无、非有非无的有无统一性。玄，孕育元气之初、宇宙之始（“元一”、“大始”、“草昧”均指宇宙万物无形无质的最初阶段），创造天地，化育万物，运转二十八星宿，吹嘘四时之气，驱策神灵，操控变化枢机。这是讲玄的本原性、创生性。玄，增之不多，损之不减，不因给与而繁荣，不因剥夺而枯瘁。任何事物不能影响玄的存在，这是讲玄的自足性、永恒性，或庄子所说的“无待”性。所以，天地万物因玄之存在，而各得其所；玄之离去，则形器凋敝、神灵消逝。这是总结玄对于天地万物的意义，所强调的亦是玄的本体性。

对玄的各种特性详细论述之后，葛洪接着曰：

夫五声八音，清商流微，损聪者也。鲜华艳采，或丽炳烂，伤明者也。宴安逸豫，清醪芳醴，乱性者也。

冶容媚姿，铅华素质，伐命者也。其唯玄道，可与为永。不知玄道者，虽顾盼为生杀之神器，唇吻为兴亡之关键，绮榭俯临乎云雨，藻室华绿以参差。组帐雾合，罗幃云离。西毛陈于闲房，金觞华以交驰，清弦嘈囀以齐唱，郑舞纷柔以嵯迤，哀箫鸣以凌霞，羽盖浮于涟漪，掇芳华于兰林之圃，弄红葩于积珠之池，登峻则望远以忘百忧，临深则俯擎以遗朝饥，入宴千门之焜煌，出駟朱轮之华仪。然乐极则哀集，至盈必有亏。故曲终则叹发，燕罢则心悲也。实理势之攸召，犹影响之相归也。彼假借而非真，故物往若有遗也。（《内篇·畅玄》）

前一段着重描述玄的形上超越意义。此一段则由形上转入形下，由超越转入现实，着重描述人之现实生活、生命。现实人生常常表现为诸多欲望，声色、滋味、美色、服饰、亭池、台榭、宫室、车马、游宴、珍玩等等，且穷奢极欲无有止足，人生沦于逐求外物，不知迷返。这些与庄子所讲：“与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！”（《庄子·齐物论》）含义相同，均指人生陷于无尽的逐求。而人所逐求的一切，均损生伤性，所谓“损聪”、“伤明”、“乱性”、“伐命”。玄为万物的本原、根据，亦是人之本原、根据。人生陷于逐求外物，则背离了根本，所谓“彼假借而非真”，生命丧失了其真实本原。生命丧失本原，则形体、精神随之凋敝，“玄之所去，器弊神逝”之谓。“玄”与流迁不定的外物不同，它是一种自足自在的存在。所以，从本原意义上讲，生命只有与“玄”相合才获得存在的真实性，而不致迷失于外物。体悟玄道，生命可得永恒；不知玄道，则一颦一笑、一言一行均可关乎生杀之关键。如此，玄这一超绝视听幽远微妙的终极本体，便落实为现实人生之根据与法则，与生命紧密关联在



一起。

玄作为人生、生命之本，但人会由于种种欲求而背离它，所以，体悟、思存玄道，从而与玄道同一，便成为人生修养之最高境界，或生命存在的至极完美状态。葛洪曰：

夫玄道者，得之乎内，失之者外，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，徜徉仿佛之表。咽九华于云端，咀六气于丹霞。徘徊茫昧，翱翔希微，履略蜿蜒，践跚旋玑，此得之者也。（《内篇·畅玄》）

玄道可通过修养工夫获得，而内化于人身体之中，以玄道为用，神妙无穷。不以玄道为修得目标，则玄道远离于人身，人之身体最终化为无生命之器物。修得玄道者，世俗之极富至贵不能比，可乘光御影，凌升虚空沉潜幽深，漫游天地万物之始，逍遥北斗霓虹之所，呼吸天地六气，咀嚼日月精华。极高极下、极远极广、极大极微，仙界人间无所不至。这便是体得玄道、与玄道合一之状态。这种状态，是超越所有限制而绝对逍遥自由的状态。这与玄道的无限性相同，但未具备玄道的所有特性。

葛洪所描述的得道状态，与庄子所描述的至人、神人极为相似。庄子曰：

若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰，至人无己，神人无功，圣人无名。（《庄子·逍遥游》）

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处

子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年穀熟。（《庄子·逍遥游》）

至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！（《庄子·齐物论》）

庄子所谓至人、神人，乘云气、御飞龙，游于四海之外，不食五谷，吸风饮露，大火不热，极寒不冷，雷电飓风不能惊，山崩海啸无所惧。这即是绝对“无待”的逍遥自由。庄子以此形容体道之境界，而未讲这是常人得道成仙。葛洪所描述的得道者，具备庄子至人、神人的特征，但葛洪亦未明言这是否意味着长生成仙。

得道之次，为“真知足”。葛洪曰：

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，养浩然之气于蓬蒿之中。继续带索，不以贸龙章之睥睨也。负步杖策，不以易结驷之駉驿也。藏夜光于蒿岫，不受他山之攻。沈灵甲于玄渊，以违钻灼之灾。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。怡颜丰柯之下，而朱户变为绳枢。握耒甫田，而麾节忽若执鞭。啜菽漱泉，而太牢同乎藜藿。泰尔有余欢于无为之场，忻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，与浑成等其自然。浩浩茫茫，与造化钧其符契。如暗如明，如浊如清，似迟而疾，似亏而盈。岂肯委尸祝之坐，释大匠之位，越樽俎以代无知之庖，舍绳墨而助伤手之工。不以

臭鼠之细琐，而为庸夫之忧乐。藐然不喜流俗之誉，坦尔不惧雷同之毁。不以外物汨其至精，不以利害污其纯粹也。故穷富极贵，不足以诱之焉，其余何足以悦之乎？直刃沸镬，不足以劫之焉，谤讟何足以戚之乎？常无心于众烦，而未始与物杂也。（《内篇·畅玄》）

悟道而未得，亦可至“真知足”的境界。真知足，则隐逸山林，韬光养晦，修德避世；安贫乐道，不慕世俗之荣华富贵，不贪声色名利；清心寡欲，躬自耕织，衣食简陋；不为利害所诱，不为毁誉所动；恬淡自得，怡情悦性；无欲无为，无喜无忧；其心恢恢荡荡，其神浩浩茫茫，与玄道等其自然，与天地同其动静。概括而言，怡情养性，自得无求。

《畅玄》篇之结尾如下：

若夫操隋珠以弹雀，舐秦痔以属车，登朽缙以探巢，泳吕梁以求鱼，旦为称孤之客，夕为狐鸟之余。株饶铍覆，倾溺不振，盖世人之所为载驰企及，而达者之所为寒心而悽怆者也。故至人嘿韶夏而韬藻税。奋其六羽于五城之墟，而不烦衔芦之卫。翳其鳞片乎勿用之地，而不恃曲穴之备。俯无倨鵩之呼，仰无亢极之悔，人莫之识，邈矣辽哉！（《内篇·畅玄》）

世事难料，仕途险恶。人世祸福相伏、利害相因、贵贱相依、毁誉相随、喜忧相伴。志道之人洞察倚伏枢机，故一切远之，以全生保性。

葛洪《畅玄》篇从描述玄的形上超越性开始，渐次下落；玄由本原义、本体义而衍生境界义，作为人体悟、修得之目标——绝对逍遥自由；再则作为对待性命、万物的一种人生态度——真知足；最后，作为人生处世之原则——远辱避祸。此一由形上向

形下的过渡,是以生命为核心进行的。其终极宗旨,在于使生命超脱有限而达于无限;其次级宗旨,在于精神自由,颐养形性。

## 第二节 道

另外,道也是葛洪常用的概念,它与玄的含义基本一致。葛洪关于道的论述,主要集中于《内篇》的《道意》篇与《明本》篇。葛洪曰:

道者涵乾括坤,其本无名。论其无,则影响犹为有焉;论其有,则万物尚为无焉。隶首不能计其多少,离朱不能察其仿佛,吴札晋野竭聪,不能寻其音声乎窈冥之内,獬豸猪疾走,不能迹其兆朕乎宇宙之外。以言乎途,则周流秋毫而有余焉;以言乎远,则弥纶太虚而不足焉。为声之声,为响之响,为形之形,为影之影,方者得之而静,圆者得之而动,降者得之而俯,升者得之以仰,强名为道,已失其真,况复乃千割百判,亿分万析,使其姓号至于无垠,去道辽辽,不亦远哉?(《内篇·道意》)

道涵括天地,原本无名,可称为有,亦可称为无,是有无之统一。不能以数量多少计算,最好的眼力也无法观察其形象,最灵敏的听力也无法辨别其声音,最快的速度也不能追寻其踪迹。这是讲道的无规定性。近可在于秋毫之端,远则囊括宇宙。这是讲道的无限性。声因之而为声,形因之而为形,方者因之而静,圆者因之而动,低者因之而低,高者因之而高。万事万物均以道为其存在根据,这是讲道的本体性。于《明本》篇中葛洪曰:

凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。

道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。（《内篇·明本》）

天地万物由道而生，道为创生者。这是讲道的本原性。从道的这些特征来看，是与玄同一的，都是最高本原、本体、天地万物的创生者。

葛洪在《道意》篇对道的特征进行描述之后，接着便曰：

俗人不能识其太初之本，而修其流淫之末，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。患乎凡夫不能守真，无杜遏之检括，爱嗜好之摇夺，驰骋流遁，有迷无反，情感物而外起，智接事而旁溢，诱于可欲，而天理灭矣，惑乎见闻，而纯一迁矣。心受制于奢玩，情浊乱于波荡，于是有倾越之灾，有不振之祸，而徒烹宰肥腩，沃醑醪醴，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽顙，守请虚坐，求乞福愿，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉？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，自贻兹患，天地神明，曷能济焉？其烹牲馨群，何所补焉？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。夫神不歆非族，鬼不享淫祀，皂隶之巷，不能纡金根之轩，布衣之门，不能动六轡之驾，同为人类，而尊卑两绝，况于天神，缅邈清高，其

伦异矣，贵亦极矣。盖非臭鼠之酒肴，庸民之曲躬，所能感降，亦已明矣。（《内篇·道意》）

“太初之本”指道，“流淫之末”指人的声色欲求、名利争夺、耳目见闻、思虑智谋、喜怒好恶等等。世俗常人背离本原之道，而逐求末流之外物。人能恬淡静默、遣除喜怒好恶之情、无欲无求，则心神纯粹素朴、性情不染不杂。如此，即是修本，修本则不请福而福自来，不攘祸而祸自去。常人不能谨守素朴真性，而随物逐求，纵任嗜欲不知检敛。情感随物而波荡，思虑因事而外溢，心智迷惑于见闻。天理淹没，本性流迁，因而有倾覆之灾不救之祸。于是烹宰牺牲、肴酒丰献、撞钟击鼓、舞乐备陈，伏身稽首、端坐祷拜，以求鬼神降福除祸。如此祈求，希冀必得，至死不能醒悟，可悲可叹。心神烦扰于外而无休止，血气消耗于役用，煎熬形体、刻削和气、劳逸无度，却磕头以求降福；病患已发于膏肓，却祭祀祷告以求痊愈；不知避除风冷湿寒，却忏悔于神灵；饮食无节，却归咎鬼魅降祸。福祸全由自取，天地神明无以为助，而人却行烹牛宰羊、祭祷神灵鬼魅无益之事。福非恭拜所能请，祸非祭祀所能攘。如果丰盛祭祀可以除病，隆重祷告可以延命，岂不是富贵之人即可无病而长寿！民不祭祀非亲族之鬼神，鬼神亦不享用非己族类之祭祀，况且鬼神并不喜好俗人之佳肴美酒，凡人之恭敬礼拜亦不能感降。

此段主题在于以形上之道为修身之本。咎由自取，鬼神非关人之福祸寿夭。修本则形神兼养福寿并至，逐末则鬼神不能延命除祸。形上超越之道，落实为形下现实人生修为之目标。阐明福祸之根，葛洪接下来批判邪伪道教。葛洪曰：

俗所谓道率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟，疾

病危急，唯所不闻，闻辄修为，损费不訾，富室竭其财储，贫人假举倍息，田宅割裂以讫尽，筐櫃倒装而无余。或偶有自差，便谓受神之赐，如其死亡，便谓鬼不见赦，幸而误活，财产穷罄，遂复饥寒冻饿而死，或起为刳剥，或穿窬斯滥，丧身于锋镝之端，自陷于丑恶之刑，皆此之由也。（《内篇·道意》）

人所常见之道教或道士，多属邪伪，不务修身养性之本，不通疗病延养之术，而妄说鬼魅祸祟，专行巫卜祝祭之事，迷惑俗众诈取财货。葛洪由世俗背本之迷惑，进而揭露邪道之诈伪，目的在于阐明神仙道教务本弃末、修德全性、养生延年、长生成仙之正道。

葛洪所谓玄，主要为形上本体义，而所谓道，虽亦具形上本体义，但以形下法则或事物之理为主。葛洪曰：

唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也。

夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？《易》曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：《易》有圣人之道四焉，苟非其人，道不虚行。又于治世隆平，则谓之有道，危国乱主，则谓之无道。又坐而论道，谓之三公，国之有道，贫贱者耻焉。凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。但黄老执其本，儒墨治其末耳。（《内篇·明本》）

葛洪所谓道，涵括天道、地道、人道、养生之道，天地万物、人世、生命之诸法则或理具含其中。葛洪引用司马迁之语，认为道家可以“包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化”，因为

道家所守之道是真正本源，而百家只是道之末流。

葛洪认为，道所含的诸多法则之中，生命法则最重要，而长生仙方最为深奥。葛洪曰：

故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视……至于彭老犹是人耳，非异类而寿独长者，由于得道，非自然也。（《内篇·对俗》）

是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。（《内篇·勤求》）

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。……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。（《内篇·极言》）

“得其深者”、“由于得道”、“闻道难也”均指长生之道，是道家“所至秘而重者”。“知道者补而救之”，这里的“道”则指延养之法或理。

道与玄相比，较偏重形下，而且明确把延养之理、长生之道涵于其中。修道包含多方面意义，可役物、可治世、可修身、可养生、可长生成仙。所以，形上之道，在葛洪的道教哲学中，可以贯穿于养生之术、长生仙方之中，而成为道教仙道信仰的哲学基础。

### 第三节 玄、道与长生成仙之关系

葛洪道教哲学的最高范畴玄与道，其本体义、本原义、创始义、法则义，其绝对性、无限性、永恒性，其无任何规定性的抽象性，葛洪在这些方面并没有什么创新，道家之道早就具备这些特



征。如《老子》中曰：

视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；抟之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎不见其首，随不见其后。（《老子》十四章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立不改，周行不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。……道大，天大，地大，王大。域中有四大，而王处一。人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子》二十五章）

在老子思想中，道的基本涵义即已确立，本原义、创生义、法则义，永恒性、绝对性、抽象性，这些内容均已具备。《庄子》中曰：

夫道，有精有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。……覆万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地、刻雕众形而不为巧。（《庄子·大宗师》）

庄子主要突出了道的本体义、绝对性、无限性。

葛洪为了强调道对天地万物、人世的意义，对道的功能作了许多发挥。葛洪曰：

夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和，四时不失寒燠之节，风雨不为暴物之灾，玉烛表升平之征，澄醴彰德洽之符，焚轮虹霓寢其袄，颓云商

羊戢其翼，景耀高照，嘉禾毕遂，疫疠不流，祸乱不作，堑垒不设，干戈不用，不议而当，不约而信，不结而固，不谋而成，不赏而劝，不罚而肃，不求而得，不禁而止，处上而人不以为重，居前而人不以为患，号未发而风移，令未施而俗易，此盖道之治世也。……夫道者，其为也，善自修以成务；其居也，善取人所不争；其治也，善绝祸于未起；其施也，善济物而不德；其动也，善观民以用心；其静也，善居慎而无闷。（《内篇·明本》）

这些都是强调道的法则义，只是所列举的内容较为详备，日月星辰、四时寒暑、符瑞灾异、修身治世，智虑施为，均须以道为准则，自然和谐、人世太平的极致就在于遵道、顺道。

老庄之后的道家典籍，对道作功能方面的发挥似乎成为一种趋势。如《老子指归》中曰：

故道之为物，窥之无户，察之无门，指之无体，象之无容，意不能尽而言不能通。万物以生，不为之损；物皆归之，不为之盈。上下不穷，广大无涯，消息羸诎，不可度譬。游于秋毫，不以为少；包裹万天，不以为多。青紫光耀，不为易忘；幽冥枯槁，不为变化。运行并施，无所爱好；禀授性命，无所不为。德流万物而不可复，恩结泽沛而不可归。瞻足天下而不费，成功遂事而不衰。其于万物也，岂直生之而已哉！生之形之，设而成之，品而流之，停而就之，终而始之，先而后之。既托其后，又在其前，神明以处，太和以存，清以上积，浊以下凝。天以之圆，地以之方。阴得以阴，阳得以阳。日月以照，星辰以行。四时以变化，五行以相胜。火以之热，水以之寒。草木以柔，金石以刚。味以甘苦，色以玄黄。音以高下，变以纵横。山陵以滞，风雨以行。鳞

者以游，羽者以翔。兽以之走，人以聪明。殊类异族，皆以之存；变化相背，皆以之亡。万天殊状，水土异形，习俗相违，利害不同，容貌诡谬，意欲不通，阴阳所不能及，日月所不能明，皆以之始，皆以之终。开口张目，屈伸倾侧，俯仰之顷，喘息之间，神所经历，心意所存，恩爱所加，雌雄所化，无所不导，无所不为。生之而不以为贵，为之而不以有求，长之而无以为有。天下迷惑，莫之能知。（《老子指归·道生篇》）

《太平经》中讲：

道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，……自然守道而行，万物皆得其所矣。天守道而行，即称神而无方。上象人君父，无所不能制化，实得道意。地守道而行，五方合中央，万物归焉。三光守道而行，即无所不照察。雷电守道而行，故能感动天下，乘气而往来。四时五行守道而行，故能变化万物，使其有常也。阴阳雌雄守道而行，故能世相传。凡事无大无小，皆守道而行，故无凶。今日失道，即致大乱。（《太平经·安乐王者法》）

这些对道的描述，已竭尽所能，但不出老子“复归于无物”、庄子“无为无形”之义；对道的功能的列举，毫羽无遗，无可复加，但不出老子“道常无为而无不为”、庄子“神鬼神帝”之义。

老庄道论，其思想之精深盖已至极，所以后世道家不得已只能于广度一向加以发挥，以至于对道的描述力趋繁复，罗列道之功用则极尽琐碎。葛洪之道论亦大体如此，对道之涵义的理解、发挥不出前人的窠臼，不论他将“道”称为“玄”还是“玄道”或别的什么。

但葛洪吸取老庄道论,以玄、道作为最高范畴,其目的不在于追究宇宙万物之起源,不在说明于自然、人世之所以然,而是为了建构其仙道理论,论证其仙道信仰。葛洪曰:

今为此书,粗举长生之理。(《内篇·序》)

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。(《内篇·在真》)

葛洪《内篇》之宗旨即是阐述“长生之理”,极为明确,所有内容均以此为核心。而且葛洪还特别点明,其《内篇》第一篇之所以名为“畅玄”,是因为玄与“无所不辟”的“守玄一”直接相关。

可知,玄、道必然是与长生成仙相关的。但葛洪曰:

然思玄执一,含景环身,可以辟邪恶,度不祥,而不能延寿命,消体疾也。(《内篇·道意》)

夫长生仙方,则唯有金丹。(《内篇·地真》)

“思玄”指体悟玄、道。葛洪明白地告诉我们,思玄体道没有延年之效,只有服食金丹才能长生成仙。葛洪曰老彭成仙是“由于得道”,这里的“得道”不是体得玄道,而是得仙道、得金丹。那么玄、道与长生成仙是何关系,与金丹大药是何关系?

欲求长生成仙,须以养生为基础。养生则以不伤不损为基本原则。不伤不损,一是避免伤损生命之气的各种因素,二是对自然损耗进行补救。避免伤损与补救,则须把握生命之理,知伤损之因而避除,知益生之法而补救。做到不伤不损,关键则在于体悟玄道。能知玄道,则能少思寡欲、恬淡、虚静、无为以养神,则能起居有度、饮食有节以养形,则能审时度势、料知福祸以远害。不知玄道,则言笑举止、声色之娱、思慕欲求、喜怒情志、得

失利害均可损生伤神,所谓“不知玄道者,虽顾盼为生杀之神器”。另外,天地之间鬼魅精怪亦常害人,思玄守一可以辟除诸般邪恶。“使内疾不生,外患不入”,即是以道养生、以道防身的功效。葛洪曰:

得合一大药,知守一养神之要,则长生久视。

(《内篇·辨问》)

金丹大药的作用是炼形,体道守一以养神为主而兼含养生、防身,形神并修,方可长生成仙。玄、道可贯穿于养生、养神修炼之中,这一点较为明确。

另外,修仙还必须以修德为基础。葛洪曰:

若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。(《内篇·对俗》)

道德修养亦是成仙的一个必须条件。修德是体悟玄道所包含的项目,因为葛洪所谓玄、道包含人伦道德。葛洪认为道乃“胞胎万类,酝酿彝伦者也”,“彝伦”即人伦道德。葛洪还讲“黄老执其本,儒墨治其末耳”,“本”即道,“儒墨”指人伦道德,人伦道德以道为本,所谓“道本儒末”。那么,玄、道亦贯穿于道德修养之中。

长生成仙的最终关键是金丹大药。最重要的问题便是玄、道与金丹大药是什么关系。葛洪曰:“长生之道,道之至也。”意即道中含长生之理,长生仙方是道的最深奥之处。理含于道中,但理不等于效,必须通过服食金丹而得长生之效。道中含天地万物之理,但致其效用必须通过具体施为。比如,道中含治世之道,但实际治世还必须选用贤能、设官分职、画法创制、赏罚劝沮,仅凭悟道不足以收治世之效。所以,金丹与道,即是效与理的关系。葛洪曰:

且夫作金成则为真物，中表如一，百炼不减。故其方曰：可以为钉。明其坚劲也。此则得夫自然之道也。（《内篇·黄白》）

制作之金与自然之金一样坚固。能与自然同功，说明制作是利用了自然之道，作成之金亦含自然之道。炼制还丹，亦同此理。所以服食升仙，亦称得道。

道与金丹大药的关系，可以这样概括：道中所含的长生之理通过炼制过程融入金丹之中，人服食金丹而获长生之效。但此中的长生之理，少有人知，难以讲明。葛洪曰：

非穷理尽性者，不能知其指归，非原始见终者，不能得其情状也。（《内篇·黄白》）

阐明长生之理，须当穷理尽性、原始见终。这实在不易，至圣犹难。葛洪也坦率承认自己不知。葛洪曰：“若责吾求其本理，则亦实复不知矣。”（《内篇·对俗》）所以，除了“此盖假求于外物以自坚固”，葛洪也不勉强多讲。但葛洪认为，此中必然有其道理，制作仙方的古人应该知道，只是现在只见其方而难知其理了。所谓：“在乎其人，由于至精也”（《内篇·对俗》）。

但是，不可因为不知其理，便不用其方、不信其效。葛洪曰：

设令抱危笃之疾，须良药之救，而不肯即服，须知神农岐伯所以用此草治此病本意之所由，则未免于愚也。（《内篇·对俗》）

服药治病，不须知道药方之所以可治此病之道理。常人多不懂药理病理，但不可因此便不服药治病。所以，虽不知仙方之理，但不可因此不信其长生之效。

## 第四节 一

葛洪道教哲学,除玄、道外,一亦为重要概念。葛洪曰:

余闻之师云,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。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。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。

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。其大不可以六合阶,其小不可以毫芒比也。(《内篇·地真》)

人能知一,则无所不知;不能知一,则一无所知。这个一,亦是天地、万物、神、人存在的根据、本体,而且亦无形无象。一还生阴生阳,推转四时交替。一还与人之吉凶祸福相关,向一得吉,背一则凶。更为重要的是,一是生命之本原,守一则延年益命,失一则形神消亡。

这个一与玄和道具有相同特征,同是天地之始、万物之本、

生命之原,而且亦无形无象。所以,关于一与玄、道的关系,有不同观点。有人认为,葛洪所谓一,与玄、道是涵义相同的概念,只是名称不同;<sup>①</sup>还有人认为一是比玄、道更根本的概念;<sup>②</sup>较普遍观点认为,一是由玄、道与万物之间的过渡概念。<sup>③</sup> 还有人具体指出,葛洪所谓一,即是混沌未分之元气。<sup>④</sup>

在葛洪之前,道教经典对一的解释主要有两种。一种是以一为道,如《老子想尔注》中讲:“神成气来,载营人身,欲全此功,无离一。一者道也。”一种是把一作为仅次于道的概念,如《老子指归》中讲:“一者,道之子,神明之母,太和之宗,天地之祖。”(《老子指归·得一篇》)《河上公章句》中讲:“一者,道始所生,太和之精气也,故曰一。”(《老子道德经河上公章句·能为》)《太平经》中讲:“一者,数之始也;一者,生之道也;一者,元气所起也;一者,天之纲纪也。”(《太平经·五事解承负法》)这几种说法基本一致,认为一是道最初生成的元气,是无形的道与有形的万物之间的过渡,是仅次于道的万物的本原,或是道借以生成万物的原初质料。

葛洪所谓一,应与《老子指归》、《太平经》、《河上公章句》中所谓一的涵义一致,是仅次于道的概念。虽然一与玄、道同具本原、本体、创生之义,但玄、道是最高本体,而一是次级本体。所谓“道起于一”,如果单读此句,这里的“起”可以理解为“生”,意即“道生于一”。这样理解,那么一就是比道更高的概

① 赵立刚主编:《历代名道传》,山东人民出版社,1996年,第143页。

② 戢斗勇:《葛洪的“玄”“道”与“一”不是一回事》,《江西社会科学》1984年第5期。

③ 胡孚琛:《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》,人民出版社,1989年6月,第203页。

④ 汤一介:《葛洪与魏晋玄学》,《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》,2003年11月。



念。但这样理解与葛洪之整体思想不符,因为葛洪以玄、道为最高本体概念,这是极为明确的。只因此一句而把一置于玄、道之上,有似断章取义。而且,“起”字并非只可理解为“生”,理解为“起始”更为贴切。《淮南子·天文》篇中有“道始于一”之语,这与《老子》所谓“道生一”同义,葛洪所谓“道起于一”应本于此。一是道家常用概念,从先秦老庄至汉代道家者流,未有把一置于道之上者。道为最高概念,此其道家之所以为道家,道家绝不可能把道作为次级概念。另外,与《畅玄》篇中所谓“胞胎元一,范铸两仪”相对照来看,一即是由道而来的次级概念,是道创生万物的最初阶段,是无形与有形间的过度。葛洪曰:“老君曰:忽兮恍兮,其中有象;恍兮忽兮,其中有物。一之谓也。”“忽兮恍兮”意指道,葛洪认为道中隐约所含之“象”与“物”即是一,这与“胞胎元一”同义。显然,一是由玄、道孕育而来的。一原于道、生于道,绝非道生于一。

葛洪所谓一,应该有三种。葛洪曰:“各居一处,以象天地人,故曰三一也。”那么“三一”,也即是天一、地一、人一。人一,即是在人上、中、下丹田,有姓字服色长短之一。地一,即是在北极大渊之中,居于城阙宫殿之中,有鬼神龙虎护卫的真一。葛洪论一之篇名为“地真”,其中所讲“真一”在于北极大渊之中,所谓北极大渊,为地之极深处,所以,“地真”、“真一”所指相同,实即“三一”中之地一。葛洪还讲“玄一之道,亦要法也”,求“玄一”要“初求之于日中”。“日中”为盛阳之时,天属阳,于盛阳之时求“玄一”,那么“玄一”可能即是天一。

葛洪《地真》篇中讲了三种一,在人丹田中之一,北极大渊中之真一,还有玄一。有守真一、守玄一之说,可人一有何意义却未讲明。但可以知道人一很重要,因为葛洪曰:“此乃道家所重,世世歃血口传其姓名耳。”那么,人一与守真一、守玄一必有

重要关系。但其中关系究竟如何,葛洪未讲明,我们只能据文义进行推测。

可能的关系之一,人体中之一是通过思存工夫而获得的。所谓守真一、守玄一,即是体得真一、玄一存于人体之内,且以工夫守之不失。

可能的关系之二,通过思存工夫,使人体中原有之一与真一或玄一感通、相合,从而获得真一、玄一之性。守真一、守玄一,便是保持此种相合状态,使之不离。

葛洪论一,其形上本体义只是引言,重心则是操作性的守一之法。老子思想中的一,非实体概念,非具象性存在,而是抽象概念。葛洪所用一的概念,根源于老子,仍保留有原本的抽象特征,所谓“视之不见,听之不闻”。但葛洪使一的概念向具象性、实体性方面转化。人体丹田中的有姓字长短服色之一,显然是具象性、实体性的存在。真一居于城阙宫殿之中,有华盖帷帐,有神人龙虎护卫,这些因素均排斥抽象特征,而使真一趋向于实在,或者俨然一位神仙。胡孚琛说:“为了存思方便,葛洪具体指出了一的位置,并描绘了存思气功中的外景和内景。……道教哲学认为人体也是和天地的大宇宙对应的小宇宙,所以一在人体之中也有特定的部位。……葛洪又把一具体化为人体丹田穴中的身神。”<sup>①</sup>

葛洪曰守真一、守玄一,目的很明确,是为了统贯、清理极其繁多的道教方术。葛洪曰:

若知守一之道,则一切除弃此辈,故曰能知一则万事毕者也。

<sup>①</sup> 胡孚琛:《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》,人民出版社,1989年6月,第205页。

玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。

（《内篇·地真》）

道教诸多方术，主要功用就是驱辟各种邪恶鬼魅以防身。但名目繁多难以尽行。守一可以“无所不辟”，也即齐备各种方术之诸种功效，所以，知守一之道，则其他方都可不用了。如此，则道教所有方术集中于守一这一条目。守一，在葛洪的修仙思想中地位极重要。葛洪曰：

服丹守一，与天相毕。（《内篇·对俗》）

得合一大药，知守一养神之要，则长生久视。

（《内篇·辨问》）

守一成为与还丹金液同等重要的成仙之法。金丹主要在于炼形，守一则兼防身却恶及养神。

葛洪以守一统贯道教方术，一方面可以清理、简化方术繁杂的现象，于修炼实践上有重要意义；另一方面，对于使道教哲学贯通于修炼实践，从而提高道教思想的理论高度与系统性，具有重要意义。葛洪所谓一究竟是什么，或者是否即是元气，很难确定。这与《老子》所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”一样，一、二、三究竟所指为何，难以确定。但可以确定的是，一由道而来，与道的关系最近，是仅次于玄、道的次级本体概念，起着沟通形上与形下、无与有的枢纽作用。守一之术，从修养工夫层面而言，可上通于玄、道，可作为体得玄、道的阶进工夫。葛洪曰：

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。（《内篇·地真》）

这里的“不施不与”、“不迟不疾”、“能暇能豫”、“少欲约

食”等求一、守一之法,没有丝毫方术意味,完全是道家原本的修养工夫。而此种工夫向下落,则表现为“通神”、“无所不辟”,则进入方术层面。如此,道教之思辨哲理便与操作性方术相贯通,使方术具备了形上哲学根基,原本道教方术中掺杂的巫术迷信成分于是可以清除。

## 第五节 气

气是中国传统哲学中一个常用范畴,一般用来解释所有事物的存在,包括有生命物类。庄子讲:“通天下一气耳。”(《庄子·知北游》)王充讲:“夫天覆于上,地偃于下,下气蒸上,上气降下,万物自生其中间矣。”(《论衡·自然》)“天地,含气之自然也。”(《论衡·谈天》)这便是以气的观念解释天地万物,从而使纷繁各异的存在得一统一。但传统气的概念,并不是现在我们所说的空气或气体。现在我们所说的气体,是某一类物质的统称,是根据物质所呈现的形态来划分的,如我们说气体、液体、固体。传统所谓气,不论气态、准态、固态物体,都可以说是由气构成的。雷电云雨,古人会解释说,这是阴阳二气交合所成。这对于现代人来说,还不难理解。但如果古人指着一块石头或脚下的大地说,这都是由气构成的。现代人肯定会很费解。为什么?因为古人所谓气的概念与我们现在所用的气字,其涵义不同。

古人用气解释万物之构成,亦用气解释万物之生灭变化。如庄子所讲:“臭腐復化为神奇,神奇復化为臭腐。故曰:通天下一气耳。”(《庄子·知北游》)这种变化不过是气之聚散,聚则生、散则死。从万物的构成与变化来看,气具有我们现在所说的

物质性。但把古代气的概念理解为物质或构成事物的质料,还是不够恰当。因为我们现在所用的物质概念,与精神概念相对,精神性的则是非物质的,物质性的则是非精神的。古人所谓气的概念,则把现在我们所谓物质与精神两大范畴都包含在内了。如《管子》中曰:

凡物之精,比则为生。下生五谷,上为列星。流于天地间,谓之鬼神;藏于胸中,谓之圣人。是故名气。  
(《管子·内业》)

思之,思之,不得,鬼神教之。非鬼神之力也,其精气之极也。(《管子·心术下》)

气不仅构成万物,作为物质性存在,而且鬼神亦由气形成。气不但可成为鬼神,还成为人之精神。“藏于胸中,谓之圣人”,圣人之所以为圣人,当然不在于其形体如何,而在于精神。人之思虑,也是气的作用。

葛洪继承气论的传统,也以气来解释天地万物的生成、存在。葛洪曰:

夫人在气中,气在人中,自天地至于万物,无不须气以生者也。(《内篇·至理》)

葛洪继承传统的气化观念,解释天地万物,其目的不在于对宇宙生成获得统一理解,构建宇宙生成论,而主要在于解释生命的构成、活动、生死。葛洪曰:

而受气各有多少,多者其尽迟,少者其竭速。  
(《内篇·极言》)

身劳则神散,气竭则命终。(《内篇·至理》)

人之寿命长短,在于受气之多少,受气多则减损慢,寿命长;

受气少则减损快寿命短,所受之气竭尽,生命便终结。

以气来解释人的生命,解释人的生死过程,这也是古老的思想传统。《庄子》中曰:

人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死。(《庄子·知北游》)

察其始而本无生,非徒无生也而本无形,非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生,今又变而之死,是相与为春秋冬夏四时行也。(《庄子·至乐》)

人之生是气之凝聚,人之死是气之消散。人从无生到有生到死,实即是气由散到聚再到散的过程。生之前有气无生,气聚成形而有生,气散而死,复归于无生之气。这个气化过程就如同四季更替一样,完全是自然而然的过程。认识到生命过程的这种本质,认识到生与死皆是气而已,则生死齐一,不必乐生,不必恶死,生则安于生,死则顺于死,不违逆这个自然过程。庄子由气化自然而导出生死自然的生死观。

汉代王充也是用元气自然的观点来解释万物生成和人之生命。王充曰:

阴阳之气,凝而为人,年终寿尽,死还为气。(《论衡·论死》)

禀寿夭之命,以气多少为性也。(《论衡·气寿》)

人,物也,万物之中有智慧者也;其受命于天,禀气于元,与物无异。(《论衡·辨崇》)

夫人,物也,虽贵为王侯,性不异于物。物无不死,人安能仙?(《论衡·道虚》)

王充也是以气之聚散解释人之生死,以受气之多少解释寿

命之长短。王充认为,人与万物的根本差别,在于人有智慧。但是从受气成形、由生至死的过程来看,人与物没有差别,人与物均是天地阴阳之气凝聚而成,最终又气散而死。由此而得出的结论是:万物均有生有死,人也必然要死,不可能长生不死。王充的生死观与庄子是一致的。

葛洪继承了这种禀气自然、生死聚散的观念,但却由此得出与庄子、王充完全不同的生死观——人可以长生成仙。既然也承认禀气、聚散这种自然过程,为什么葛洪却得出与前人相反的结论?葛洪的根据是人的特殊性。葛洪曰:

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。知上药之延年,故服其药以求仙。知龟鹤之遐寿,故效其道引以增年。……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。(《内篇·对俗》)

自然造化、天地万物,人性最灵,人有明哲。这即是人最为特殊之处。其他万物则没有灵性、明哲。这与王充所说“万物之中有智慧者也”意思完全相同。因为人有灵性、智慧,所以人能认知自然万物,进而可以把握、改变、利用自然万物。人能播种五谷、驯养牲畜、建屋造车等等,这些简单的生活技能无不体现着人对自然的支配、利用,体现着人的灵性、智慧。而其他有生物类则不具此灵性、智慧,它们对自然万物没有认知与利用。其他生物没有任何观念,对自然万物之生灭变化毫无所知,它们只是凭借感觉、利用自己的身体维持生存、繁衍而已。“众木不能法松柏,诸虫不能学龟鹤,是以短折耳”,这即是说其他生物没有智慧,不能知、不能学,只能顺任生死之自然。人则能知、能

学,所以人可以有作为,而不必完全听任自然。

人可以因自然之性而改变自然之物,亦可因自然规律制作与自然之物同样的东西。葛洪曰:

泥壤易消者也,而陶之为瓦,则与二仪齐其久焉。

(《内篇·至理》)

云雨霜雪,皆天地之气也,而以药作之,与真无异也。……且夫作金成则为真物,中表如一,百炼不减。故其方曰:可以为钉。明其坚劲也。此则得夫自然之道。(《内篇·黄白》)

泥土本性容易消散,但人可将其陶制,改变其性,使之与天地一样永不消散。人还可利用药物制作云雨霜雪、黄金,与自然生成的一样。这都是人对自然规律的利用。不论葛洪所讲的那些奇异变化在当时是否属实,但人可利用自然法则拟造化之功,及改变物性,无可怀疑。人工雨雪、人工合成各种物质、动植物转基因、克隆等等,已是现代人周知的科学事实。

王充专注于人与物相同的生命过程——禀受、聚散,从而坚信人必有死。而葛洪则专注于人与物的不同之处——人有灵性、智慧,从而坚信人可以改变自然过程,而长生成仙。葛洪曰:

仙之可学致,如黍稷之可播种得,甚炳然耳。

(《内篇·勤求》)

葛洪说,人可以修学成仙,就如可通过播种而收获五谷一样,道理非常明显。把修仙与播种谷物相比,乍一看甚是牵强,此二者哪有可比之理!但若稍加思考,此二者之间确有可通之理。播种五谷,并非难事,人类先民在无历史记载之时就已有此技能了。但其他动物没有哪一种是自己播种取食的,而是自然生长什么它就吃什么。播种五谷这件小事,包含着人对自然的



认知、改造、利用。听任自然，五谷不可得而食。这里包含的道理是，人具有改变自然的能力，人赖此而生存。修炼成仙，就是改变生命的自然过程，所赖的亦是这种能力。当然，人有改变自然之能力不可否认，但我们难以相信赖此能力可以长生不死。但人类通过各种手段认识生命活动规律，并力图控制、改变生命过程的努力却一直未曾停止。现代的细胞生物学、分子生物学等，以研究人体各种组织细胞的生长、增殖、衰老、死亡过程与机制，为一重大课题。多国生物科学家合作进行的人类基因谱测序工程，其主要目的之一就是探索人类疾病、衰老、死亡之深层原因。所以，葛洪所言：“人有明哲，能修彭老之道”，其所求之最终结果我们可以不相信，但人有认识生命规律、控制生命过程之能力我们没有理由不相信。

葛洪认为，人既然能知道生死是气之聚散，亦能知道气聚气散之原因，把握原因，那么就可以控制聚散之过程。认知规律的目的就在于利用，而不是束手无策，坐视生命之气自聚自散。所以，葛洪由对生死气化规律的认识，所导向的不是顺应生死之自然，而是设法保养原稟的生命之气，在保养的基础上再设法延固、增长生命之气而长生成仙。葛洪曰：

其知道者補而救之，必先復故，然后方求量表之益。（《內篇·極言》）

“知道”即是把握生命规律，“复故”即是保养原稟生命之气，“求量表之益”即是延固生命之气。

葛洪曰：“宝精爱气，最其急也。”（《內篇·微旨》）“宝精爱气”，也即是形神双修。人之生命由形与神共同构成，缺一不可。葛洪曰：

夫有因无而生焉，形需神而立焉。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。（《内篇·至理》）

形体需有精神才具有生命活力，精神必须赖形体而存在。形体好比存水之堤，精神好比是水，堤坏水便无法存留；形体就像蜡烛，精神就如烛火，蜡脂燃尽，烛火必灭。形体与精神相互依存，共同构成生命统一体。形与神，本质而言都是气。葛洪曰：

夫人生先受精神于天地，后禀气血于父母。（《内篇·勤求》）

人之精神得于天地，血气形体源自父母。但究其根源，父母亦源于天地，则形与神均为天地所赋予。天地之本原是气，则形体与精神之本原亦是气。不过神乃气之精者，形乃气之粗者。所谓“宝精爱气”，“精”指精神，“气”指血气形体，与葛洪所讲“内修形神”、“形神相卫”同义。

汤一介说：“人的肉体有了精神才能成为有生命的人。但如何使‘神’永远保存在形体之中，首先这个‘形’必须是坚固的，永远不败坏的‘形’，这样‘神’才有一个永久存留的地方。那么怎样才能做到这一点呢？照葛洪看，首先要通过养生，而身体和精神都是由‘气’构成的，‘气’存则身存，‘气’竭则身亡，‘养生’之本在于‘养气’，‘养其气，所以全身。’人的寿命的长短和他禀受、保存的‘气’的多少有关，因此‘宝精爱气，最为急’。”<sup>①</sup>

葛洪根据气与生命之关系，而构建起“宝精爱气”、“因气以

<sup>①</sup> 汤一介：《葛洪与魏晋玄学》，《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》，2003年11月。

长气”的养生、长生理论。《庄子》书中就有以长生之道为至道，保养精气以求长生的说法。《庄子》中曰：

黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：闻吾子达于至道，敢问，治身奈何而可以长久？广成子蹶然而起，曰：善哉问乎！来！吾语女至道。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。（《庄子·在宥》）

“无劳女形，无摇女精，乃可长生”，即是葛洪“宝精爱气”说之根源。

## 第六节 认识论

葛洪在论证仙人实有、仙方有效、金丹可作等仙道信仰问题时，涉及了一些关于认识论的问题。葛洪反驳不相信仙道的诸种理由时，采取的主要方法是对反对论断所依据的前提进行否定，从而否定世无仙、人必死之结论。

一个推理过程能否成立，除了逻辑规则这一标准外，更重要的是作为前提的命题能否成立，也就是说，要看其命题内容是否真实。判断一个命题能否成立或其内容是否真实，这就必然进入认识论的范畴，必定要涉及知识的来源、获得知识的方法、检验知识或真理的标准等问题。

葛洪承认真理的普遍性，他所承认的普遍性只是说大体上是这样，但不认为它具有绝对性。葛洪认为，在普遍性之中总是有特殊情况存在，所以他认为没有绝对的普遍真理。比如“夫有始者必有卒，有存者必有亡”（《内篇·论仙》）这个道理，葛洪

也并不完全否定它,承认它“诚是大体”,但不能将此理绝对化,即“万殊之类,不可以一概断之”(《内篇·论仙》),所以人长生不死也是可能的。我们且不论其所谓不能一概而论的天地、松柏、龟鹤、老彭等是否确实长存,只就他这种真理观而言,还是有可取之处的。真理有其适用范围,而且在其范围内亦有特殊性。不能抱有获得一绝对真理这样的幻想。比如牛顿力学定律的普遍有效性被后来爱因斯坦的相对论所推翻,证明它也只适用于一定的范围,而现在的量子力学又对相对论构成威胁。人类的认识就是这样不断发展的,真理就是随之而不断改变和发现的。葛洪即是以这种真理观,来反驳人不能长生成仙这种观点的。因为如果承认“有始者必有卒,有存者必有亡”是一绝对真理,那么就等于承认人必死、世无仙。

对于知识的获得,葛洪认为亲身经验虽为一源但极为有限,必靠典籍的记载,继承前人所积累的知识。我们的许多知识,都是以这种方式获得的。葛洪曰:

邃古之事,何可亲见,皆赖记籍传闻于往耳。

(《内篇·论仙》)

所以神仙之事虽不可亲见,但有典籍记载,那么关于神仙的知识,就只有这样来获得。经验虽有限,但可以由所经验的来推知未经经验过的。葛洪曰:

顾曾以显而求诸乎隐,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。(《内篇·塞难》)

葛洪这里的意思是,许多养生延年之方都有明显效果,那么通过这一事实,可以推论长生之道是可能的。这里包含着这样的观点:从可见的表象探求隐于其中的道理,由小的征兆推测大

的结果,由已知来推知未知。葛洪认为只拘于表面现象、耳目经验是非常愚惑的,“仗其短浅之耳目,以断微妙之有无”(《内篇·论仙》),这样的人就是“暗昧滞乎心神”(《内篇·论仙》)。虽不见仙人,不见有谁修道得仙,也不能因此否定仙人、仙道的存在。虽然,现代的认识论对于由已知推未知的有效性及归纳推理、类比推理的合理性问题有很大争议,但是许多虽非绝对可靠但仍指导着我们行为实践的知识仍然是通过这种方法获得的。

对于人的认知能力,葛洪认为不同的人有很大的差别,愚惑之人连非常浅近的事理都认识不到,而有人则有很强的认知能力。葛洪曰:

夫寻常咫尺之近理,人间取舍之细事,沈浮过于金羽,皂白分于粉墨,而抱惑之士,犹多不辨焉。(《内篇·微旨》)

苟得其要,则八极之外,如在指掌,百代之远,有若同时,不必在乎庭宇之左右,俟乎瞻视之所及,然后知之也。(《内篇·对俗》)

人的认识能力既然存在这样大的差别,有的人连非常浅近的事理都认识不到,那么仙道这样深远的道理当然更无从得知。为什么会有这么大的差别,葛洪说:

夫明之所及,虽玄阴幽夜之地,豪厘芒发之物,不以为难见。苟所不逮者,虽日月丽天之炤灼,嵩岱干云之峻峭,犹不能察焉。(《内篇·微旨》)

这里的“明”就是我们现在所说的视力,如果视力好,那么毫发这样的细物也不为难见;如果视力丧失,就连日月都会看不见。这其实是个比喻,以视力喻人的明哲或心智。善于运用心

智,则能察微知著、由显知隐、原始见终,对于事理就能有深刻的认识;不会运用心智,那么除了表面现象就什么都认识不到。这样高的认知能力如何获得?葛洪除了主张博闻广识之外,主要沿袭道家涤除玄览、恬淡寡欲、反听内视的认知方法。葛洪曰:

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,谥多言于枢机,反听而后所闻微,内视而后见无朕,养灵根于冥钧,除诱慕于接物,削斥浅务,御以愉懃,为乎无为,以全天理尔。(《内篇·至理》)

体认天理,必须去除耳目之欲,不留任何好恶荣辱之情,内心虚静就如同幽深的镜子。如果耳目迷于外物,心智惑于情欲,那就不具备认知大道理的能力。即:

情感物而外起,智接事而旁溢,诱于可欲,而天理灭矣,惑乎见闻,而纯一迁矣。(《内篇·道意》)

事理总是隐于现象背后的,它不能直接显现于我们的耳目,只能用心智才可将其细绎出来,但是心智如受到情感、欲望等主观因素的干扰,则不能完成此任务。这里讲的就是排除内外各种干扰因素而进行冥思的方法。“而以己心之所得,必固世间至远之事。”(《内篇·塞难》)这是对个人主观臆断的反对。主观因素对于获得正确知识具有负面影响,对于这一点道家一直有着深刻洞见,玄览、虚静、坐忘等等体道之论都对人的主观性有明确的针对性。葛洪这里是把道家体道论中的认识论思想,如恬淡、虚静、寡欲、闭目塞听等,应用于对仙道的认知。

对于知识的标准问题,葛洪首先反对以耳目等感性经验为判断是非的标准。葛洪曰:

夫目之所曾见，当何足言哉？（《内篇·论仙》）

感官经验的有限性及其可能的错误和对理性的误导，这是常有的事实。葛洪还反以圣人、权威作为绝对标准，即反对以儒家经典为绝对标准。葛洪曰：

夫五经所不载者无限矣，周孔所不言者不少矣。特为吾子略说其万一焉。……夫天地为物之大者也。九圣共成《易经》，足以弥纶阴阳，不可复加也。今问善《易》者，周天之度数，四海之广狭，宇宙之相去，凡为几里？上何所极，下何所据，及其转动，谁所推引，日月迟疾，九道所乘，昏明修短，七星迭正，五纬盈缩，冠珥薄蚀，四七凌犯，彗孛所出，气矢之异，景老之祥，辰极不动，镇星独东，羲和外景而热，望舒内鉴而寒，天汉仰见为润下之性，涛潮往来有大小之变，五音六属，……明《易》之生，不能论此也。……皆曰悉正经所不载，唯有巫咸、甘公、石申、《海中》、《邶萌》、《七曜》记之悉矣。……然则人生而戴天，诣老履地，而求之于五经之上则无之，索之于周孔之书则不得，今宁可尽以为虚妄乎？（《内篇·释滞》）

宇宙之事，圣人经典不能极尽，还须参照其他典籍，不能以经典不言而以为无、圣人不知则无人能知。所以，仙人、仙道虽无圣人经典记载，但这不足以证明就是虚妄。不必固己智，亦不盲从权威，广参博鉴，精核虚实。葛洪反复告诫人们对各种道书要校验其精粗，虽博览广识是必要的，但如不能分清主次轻重，不得要领，那也是徒劳。对于择师，葛洪更是提醒人们要辨别真伪，徒有虚名骗人钱财误人子弟的道士太多，有真才实学的很少。

既然表象、感性经验、圣人典籍都不能作为知识之绝对标

准,那应靠什么分辨精粗真伪?究竟以什么为标准,以什么来判断知识的可靠性?只有人的理性,除此没有别的可能标准。这可以说是高度的理性精神。虽现代西方哲学已对人类理性提出质疑,因为人类理性所构筑的这个世界正在越来越多地暴露出弊端,但仍是人类的理性发现其自身的弊端,修补这一不足仍需凭借理性,除此别无选择。葛洪可以说是以理性的态度,来论证其非理性的仙道信仰。

葛洪把与普遍知识相关的认识论思想,运用于仙道知识或者说仙道信仰,其有效性当然值得怀疑。但是他这一做法,对于提高道教仙道思想的理论深度,无疑具有重要意义。葛洪把道家体道论中的认识论思想,应用于对仙道的认知,这对于改造道家思想,形成道教认识论是有重要意义的。卢国龙说:“内丹道生命可以永存的信念,与战国神仙家及魏晋神仙道教皆有所不同。后者的长生信念主要籍附于信仰和传说,前者则以其自然主义天道观作为信念的基础。”<sup>①</sup>认为以葛洪为代表的魏晋神仙道教,其生命永存的信念主要靠信仰和传说来支持,这种观点不够恰当。葛洪对仙道理论的论证,基本是以理性的精神进行的,是很有理论深度的。胡孚琛说:“我们说葛洪的论证方式中带有析理倾向,并非指《抱朴子》一书的全部论证方式都不合逻辑,相反,葛洪在多数问题上还是说理清楚,论证方式较为严密的。”<sup>②</sup>对葛洪的这一评价,比较公允。葛洪对仙道思想的论证,基本上都是以逻辑推理的方式进行的,而很少直接诉诸维护信仰的强令性教戒,虽然其逻辑推理过程不够严密,但他这种努力即具有理论意义。

① 卢国龙:《道教哲学》,华夏出版社,1997年,第12页。

② 胡孚琛:《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》,人民出版社,1989年6月,第212页。



## 第七章 方 术

葛洪《内篇》虽然明确强调长生仙方唯有金丹，但除还丹金液仙方外，葛洪还撰录有多种方术及道经，可以说是兼收并蓄，其宗旨是“藉众术之共成长生”。葛洪曰：

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。……若未得其至要之大者，则其小者不可不广知也。盖藉众术之共成长生也。（《内篇·微旨》）

合制金丹大药是极难之事，药物难得、费用很大、禁忌颇多。所以虽有仙方，但仙药难成。那么不可不服小药以疗病延年、学小术以辟邪防身。由浅入深、渐进精微、图难于易，这便是小药、小术的意义。葛洪曰：

故治身养性，务谨其细，不可以小益为不足而不修，不可以小损为无伤而不防。（《内篇·极言》）

积少至多，积小益延年寿，积小损致早夭。小药、小术即可获此功效。

葛洪既兼收并蓄，又校验真伪精粗，以便指点好道之士养生求仙之修炼。葛洪曰：

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。又患好事之徒，各仗其所长，知玄素之术者，则曰唯房中之术，可以度世矣；明吐纳之道者，则曰唯行气可以延年矣；知屈伸之法者，则曰唯导引可以难老矣；知草木之方者，则曰唯药饵可以无穷矣；学道之不成就，由乎偏枯之若此也。浅见之家，偶知一事，便言已足，而不识真者，虽得善方，犹更求无已，以消工弃日，而所施用，意无一定，此皆两有所失者也。（《内篇·微旨》）

有的人就是偏通一术，诸如房中、行气、导引、草药之方等，便以为仙道止于此；也有人贪求博多，而不识精粗，忽此忽彼，心意无定。这是学道不成求仙不得最常见的两情况。所以，葛洪认为，修仙养生需要博知众术，不能偏修一术，但博知还必须能择其善者、把握要领，否则博而寡要无所适从。

葛洪博览道经广搜众方，或随师受教，或亲自校验，最终书诸笔墨，目的即是为将来好道求仙之士能“多闻而体要，博见而善择”。葛洪曰：

道士弘博洽闻者寡，而意断妄说者众。至于时有好事者欲有所修为，仓卒不知所从，而意之所疑，又无足谕。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，冀悻悻之徒省之，可以思过半矣。（《内篇·序》）

“好事者”实指修仙之士。流俗道士多无真才实学，而好虚言惑众，迷误修仙之士。葛洪作此书，以示来者，指点迷津，可谓

用心良苦。

葛洪撰述各种方术,并对其功用、效验进行解说。本文据方术之功用,分为三类:延养之术、禳邪之术、长生之术。然许多方术兼具延养、禳邪之功用,亦有药物兼具禳邪功用。但为叙述之便,大体划分而已。

## 第一节 延养之术

“养生以不伤为本”,这是养生的基本要求。不伤,即是尽是控制、减少损伤生命的各种因素。葛洪曰:

夫人所以死者,诸欲所损也,老也,百病所害也,毒恶所中也,邪气所伤也,风冷所犯也。(《内篇·至理》)

生命消亡的主要原因,是各种疾病、毒恶、邪气、风冷等侵害及人的诸般欲望造成的损伤。损伤生命的因素极多,这只是列举其大者。严重损伤,多由小事积累而成,所以,养生需从极细的小事做起。葛洪曰:

不得其术者,古人方之于冰杯之盛汤,羽苞之蓄火也。且又才所不逮,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,早亡非道也。

是以养生之方,唾不及远,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。凡食过则结积聚，饮过则成痰癖。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，不欲数数沐浴，不欲广志远愿，不欲规造异巧。冬不欲极温，夏不欲穷凉，不露卧星下，不眠中见肩，大寒大热，大风大雾，皆不欲冒之。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。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；节宣劳逸，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。（《内篇·极言》）

这里所讲，大多为日常生活之小事，言语思虑、饥渴饮食、行止坐卧、冷暖劳逸等等。这些小事如能有度、有时、有节、有法、有方、有制、有要，则可养生延年，否则均可成为损伤生命的因素，积小损以至气竭命尽。

日常生活之中，损伤最大者在于男女房中之事。葛洪曰：

人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阏之病；故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损处命。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。（《内篇·释滞》）

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。……凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。……玄素谕之水火，水火煞人，而又生人，在于能用与不能耳。大都知其要法，御女多多益善，如不知其道而用之，一两人足以速死耳。（《内篇·微旨》）

若年尚少而知还年，服阴丹以补脑，采玉液于长谷者，不服药物，亦不失三百岁也，但不得仙耳。（《内篇·极言》）

男女阴阳之事不可绝，亦不可纵，须能有术而节宣得当。不懂房中之术，各种补养药物都无法补救其损伤，一两人足以令人速死。如能知房中之术，不服药物，也能有三百岁寿命。“还阴丹”、“却走马”、“服阴丹”、“采玉液”等，均指房中术。葛洪认为人的自然寿命应在三百年以上，所谓“终其所禀之天年”。但人多不至百岁，这可能就是葛洪所谓“速死”。可见男女房中之事损伤极大。所以，在养生方术中，葛洪极重视房中术。葛洪曰：

但行气而尽其理者，亦得数百岁。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。（《内篇·至理》）

行气亦是延养生命的重要方术，但行气也必须懂房中术，否则行气也难得效益。因为房中劳损太重，补救之法都无济于事。

关于房中术，多用隐语，如“玉液”、“金池”、“三五”、“华梁”、“长谷”等，一般人难明其意。而且其施行之法的关键还在于口诀。葛洪也不知此术之口诀，盖其师未传此道，葛洪曰“余实复未尽其诀矣”。但葛洪为有志养生者介绍了一些关于房中术的道经。葛洪曰：

玄素、子都、容成公、彭祖之属，盖载其粗事，终不以至要者著于纸上者也。志求不死者，宜勤行而求之。（《内篇·释滞》）

彭祖之法，最其要者。其他经多烦劳难行，而其为益不必如其书。人少有能为之者。（《内篇·微旨》）

这里“玄素、子都”等，是指《遐览》篇所列的《玄女经》、《素女经》、《子都经》、《容成经》、《彭祖经》，专讲房中术的道经。但这些道经所记的不过是“粗事”，“至要者”——最关键的口诀却未写在书中，有志者只能自己努力设法求得了。其中葛洪认为《彭祖经》最得要法，其他则太繁杂难行，且功效也不佳。葛洪曰：

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。（《内篇·释滞》）

房中术有多种，有的讲补救，有的讲治病，有的讲采阴补阳，有的讲延年益寿，等等。葛洪认为，房中术最根本的理论是“还精补脑”。所谓“彭祖之法，最得其要”，那么彭祖房中术应该就是讲还精补脑的。

养生另一要法是行气。葛洪曰：

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。……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。（《内篇·至理》）

专能行气而得其要法者，亦可以活几百岁。可见行气对于延养寿命亦极重要。行气的基本原理，是葛洪所继承的传统的

气论。天地万物均由气而生，生命之本质即是气，人之身体是气，身体之外也是气。所以，善于行气，可以养生、可以却恶。但气有如此效用，常人却不知这个道理。葛洪曰：

吴越有禁呪之法，甚有明验，多气耳。知之者可以入大疫之中，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。或形见来往，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。……夫气出于形，用之其效至此，何疑不可绝谷治病，延年养性乎？（《内篇·至理》）

善行气者能以气禁瘟疫、天灾、鬼神、毒恶虫兽、兵器等等，这些功效都有验证。行气可以养生延年也是无疑的。

葛洪引用一些奇闻异事，证明行气的功效。《对俗》篇中讲有一人欲离乡避乱，但有一四岁女儿无法带走，恐其死后尸骨无存，便把女儿放入村边一座大古墓中，留了几个月的食物和水。三年后此人返乡里，到墓中寻尸骨，却发现女儿竟还活着。女儿讲她是学墓里一只乌龟伸颈吞气，每天如此，便活了下来。《抱朴子内篇佚文》中还记载有一人年少时打猎坠入一空墓中无法出来，见墓中有一大龟旋转头颈吞气，此人便学乌龟的样子吞气，在墓中活了百余天。后被人救出，便能吞气断谷，能一年不吃东西，且气力如常。葛洪曰效龟鹤引导以延年，学乌龟吞气即是其中一项。吞气是一种常用的行气之法。

行气有多种方法，亦有多种功效。葛洪认为，最上乘的行气功夫是胎息。葛洪曰：

故行气或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟饥渴，或可以延寿命。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。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，常令入多出少，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。（《内篇·释滞》）

各种行气之法，或可防疫、治病、免饥渴、辟毒恶、延年益寿等等。所谓“大要者”，盖胎息可以兼收众效。胎息之法，这里讲的清楚明确。闭气能暗数至千，便有还年功效，一天比一天年轻。此功法练成，便能不以鼻口呼吸，如在胞胎中那样，所以此功法称为“胎息”。但此功法很难练，葛洪曰“鲜有能为者”。为什么难练，葛洪曰：

但人性多躁，少能安静以修其道耳。（《内篇·释滞》）

葛洪认为人性多好躁动是难以练成的原因。我们现在知道，呼吸是为体内供应氧气，空气中的氧由肺进入血液，再输送到全身各处。各组织器官正常代谢保持活力生命，必须不断有氧气供应。胎儿在母体中之所以不用呼吸，是因为它通过脐动脉从母体血液中获取氧气，维持身体需要。一个独立个体只能通过呼吸获取氧气以供生命之需，闭气不呼吸一二百秒已难忍



耐,至千秒恐怕少有能为,至于如在胞胎之中,似乎不可能。此功难练,可能不是葛洪所说人性问题,应该是人体问题。

求长生须以延养为基础,延养的核心是宝精爱气,宝精爱气的最主要方法则是房中术与行气。所以,所有的延养方术中,房中术与行气最为重要,而行气以胎息为最上乘。葛洪曰:

仙经曰,服丹守一,与天相毕,还精胎息,延寿无极。(《内篇·对俗》)

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。(《内篇·释滞》)

葛洪的成仙之道,可归结为还精胎息、宝精行气、守一、服食金丹。“还精胎息”与“宝精行气”同义,“还精”、“宝精”均指房中术之宗旨——还精补脑,胎息即是行气。房中术主要是减少劳损,保养自然寿命;行气主要是补救损耗,增强生命力。所以,此二者为延养方术之最重,所谓“还精胎息,延寿无极”。

行气,还不仅仅是“因气以长气”,增加生命之气的方法,同时还具有诸多禳邪辟恶功效。

## 第二节 禳辟之术

各种禳辟方术,主要针对外来伤害,如神鬼精怪、毒虫恶兽等。可根据方术的施用方法,分为符篆、咒语、气禁、思存、服食等类别。但不同方法经常可于同一方术中混合施用,发挥相同功效。

### 1、符篆

道教方术,符篆类最为常用。符篆,是一种神秘图案,有的

似复杂化的变形文字,有的以点线连接似星象或星阵,有的是二者的混合。多画于特殊的纸、绢帛上,或刻于特殊的木板上,不同的符还要求特定的颜色。符篆可佩带于身,或贴挂于屋舍某处,具有多种神奇功效。如:

或问辟五兵之道。抱朴子答曰: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。……或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,或佩南极铄金之符,或戴却刃之符,祝融之符。

或问隐沦之道。抱朴子曰:……郑君云,服大隐符十日,欲隐则左转,欲见则右回也。((《内篇·杂应》))

又佩东海小童符、及制水符、蓬莱札,皆却水中之百害也。又有六甲三金符、五木禁。……又天文大字,有北帝书,写帛而带之,亦辟风波蛟龙水虫也。((《内篇·登涉》))

有辟兵器之符,有隐身之符,有涉水之符。“北斗字”、“日月字”、“天文大字”均为各种符篆。

还有各种辟神鬼、恶兽之符。如:

或问曰:辟山川庙堂百鬼之法。抱朴子曰:道士常带天水符、及上皇竹使符、老子左契、及守真一思三部将军者,鬼不敢近人也。其次则论百鬼录,知天下鬼之名字,及《白泽图》、《九鼎记》,则众鬼自却。

抱朴子曰:有老君黄庭中胎四十九真秘符,入山林,以甲寅日丹书白素,夜置案中,向北斗祭之,以酒脯

各多少，自说姓名，再拜受取，内衣领中，辟山川百鬼万精虎狼虫毒也。

抱朴子曰：古之人入山者，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。（《内篇·登涉》）

“契”、“章”、“印”等亦是符类。有些符的使用还须先行祭拜方能有效。

葛洪还画出了一些符篆图形，并较详细讲解其施用方法。如老君入山五符：

抱朴子曰：上五符，皆老君入山符也。以丹书桃板上，大书其文字，令弥满板上，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。户内梁柱，皆可施安。凡人居山林及暂入山，皆可用，即众物不敢害也。三符以相连著一板上。（《内篇·登涉》）

如何画制，贴挂何处，较为详细。山中所有害人之物均可辟。还有仙人陈安世的辟虎狼二符：

抱朴子曰：此是仙人陈安世所授入山辟虎狼符，以丹书绢二符，各异之。常带著所住之处，各四枚。移涉当拔收之以去，大神秘也。开山符以千岁篆名山之门，开宝书古文金玉，皆见秘之。（《内篇·登涉》）

施用方法亦较详细。

还有随身佩带之符。如老君所佩带的“神印”：

抱朴子曰：此符是老君所戴，百鬼及蛇虺虎狼神印也。以枣心木方二寸刻之，再拜而带之，甚有神效。

(《内篇·登涉》)

葛洪于《遐览》篇撰录有许多符箓类道经。葛洪曰：

其次有诸符，则有自来符、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、武孝经燕君龙虎三囊辟兵符、包元符、沈羲符、禹蹠符、消灾符、八卦符、监乾符、雷电符、万毕符、八威五胜符、威喜符、巨胜符、採女符、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，此皆大符也。其余小小，不可具记。抱朴子曰：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。(《内篇·遐览》)

这里共有五十五种符箓经书，每经之中尚不知有符多少种，其中“六阴行厨龙胎石室三金五木防终符”竟有五百卷之多。而且葛洪所记这些只是大符，还有无数未记的小符。可想符箓种类数量之多。

符箓为什么能有各种功效，葛洪从未进行解释。葛洪曰，其师郑隐告诉他，符箓均从老子那里传出，老子能通于神明，符箓是神明授予老子的“天文”。这样讲，可以说就把试图追问解释、理解符箓的想法打消了。因为这是神明的“天文”，所以没

人能对其作出解释。为何如此画制、为何如此施用、为何有此神奇功效,这都是神明的旨意,人无从得知。

## 2、咒语

攘辟方术另一常用类型是咒语类,此类方术通过祷念咒语而发生效用,常与符篆类结合使用,亦可单独生效。如:

郑君云,但诵五兵名亦有验。刀名大房,虚星主之;弓名曲张,氐星主之;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。临战时,常细祝之。(《内篇·杂应》)

禹步而行,三呪曰,诺皋,太阴将军,独开曾孙王甲,勿开外人;使人见甲者,以为束薪;不见甲者,以为非人。

又曰:入山宜知六甲秘祝。祝曰,临兵斗者,皆阵列前行。凡九字,常当秘祝之,无所不辟。要道不烦,此之谓也。

又法,临川先祝曰:卷蓬卷蓬,河伯导前辟蛟龙,万灾消灭天清明。

又法,以左手持刀闭气,画地作方,祝曰,恒山之阴,太山之阳,盗贼不起,虎狼不行,城郭不完,闭以金关,因以刀横旬日中白虎上,亦无所畏也。(《内篇·登涉》)

“祝”,原本是祭祀时主祭之人向神祷告的祈福之词,在方术中便转化为攘邪僻恶的咒语之类。方术中所谓“祝”已与祭祀形式分离,但仍含有祈求神灵佑助之义。以上这些,即是与祭祀形式分离而有攘辟功效的咒语,可以辟各种兵器、可以涉川渡水、可以隐身使人鬼不见,甚至可以“无所不辟”、“无所畏”。

### 3、气禁

气禁类是通过行气来禁辟各种邪恶。如：

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，使入肝；夏服荧惑赤气，使入心；四季之月食镇星黄气，使入脾；秋食太白白气，使入肺；冬服辰星黑气，使入肾。又中岳道士郝元节食六戊之精，亦有大效。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。

又思五脏之气，从两目出，周身如云雾，肝青气，肺白气，脾黄气，肾黑气，心赤气，五色纷错，则可与疫病者同床也。（《内篇·杂应》）

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。若有从人，无多少皆令罗列，以气吹之，虽践蛇，蛇不敢动，亦略不逢见蛇也。若或见蛇，因向日左取三气闭之，以舌柱天，以手捻都关，又闭天门，塞地户，因以物抑蛇头而手萦之，画地作狱以盛之，亦可捉弄也。……若他人为蛇所中，左取三口气以吹之，即愈不复痛。若相去十数里者，亦可遥为作气，呼彼姓字，男祝我左手，女祝我右手，彼亦愈也。

郑君言但习闭气至千息，久久则能居水中一日许。

或用大禁，吞三百六十气，左取右以叱虎，虎亦不敢起。（《内篇·登涉》）

“食十二时气”是解饥止渴之法；“思五脏之气，从两目出”

是思存与行气结合,可辟瘟疫;入山防蛇禁法亦是思存与行气结合;闭气可居水中,此为胎息行气法;“大禁”、“吞气”亦是行气法,可辟山中毒恶。

行气兼有延养与禳辟之功用。葛洪《遐览》篇撰录的关于行气的经书主要有:《食日月精经》、《食六气经》、《丹一经》、《胎息经》、《行气治病经》、《胜中经》等六种。

导引是与行气经常配合施用的一种方术,但不像行气有许多神秘功效。葛洪曰:

知屈伸之法者,则曰唯导引可以难老矣。(《内篇·微旨》)

或问聪耳之道。抱朴子曰:能龙导虎引,熊经龟咽,燕飞蛇屈鸟伸,天俛地仰,令赤黄之景,不去洞房,猿据兔惊,千二百至,则聪不损也。(《内篇·杂应》)

可见,导引与屈伸同义,也就是肢体的屈伸活动。“龙导”、“虎引”、“燕飞”、“蛇屈”、“鸟伸”等,即是活动肢体的各种特殊方法。导引的主要功效是使体内经脉气血通畅无阻碍。葛洪曰:

又行气不懈,朝夕导引,以宣动荣卫,使无辍阏。(《内篇·杂应》)

“宣动荣卫”,也即疏通气血。通过肢体的活动来促动体内气血运行。行气也有此种功效。

#### 4、思存

所谓思存,是以意念思想神明,或把身体或身体之某部分思作某物,或以意念造作某物,从而产生某种功效的方术。“思”、“精思”、“存念”、“思存”等语,为此类方术之标志。如:

或思脾中神名，名黄裳子，但合口食内气，此皆有真效。

或用明镜九寸以上自照，有所思存，七日七夕则见神仙，或男或女，或老或少，一示之后，心中自知千里之外，方来之事也。……欲修其道，当先暗诵所当致见诸神姓名位号，识其衣冠。

或服符精思，若欲行千里，则以一时思之。若昼夜十二时思之，则可以一日一夕行万二千里，亦不能过此，过此当更思之，如前法。……或存念作五蛇六龙三牛交罡而乘之，上升四十里，名为太清。太清之中，其气甚刚，能胜人也。

仙人入瘟疫祕禁法，思其身作为五玉。五玉者，随四时之色，春色青，夏赤，四季月黄，秋白，冬黑。又思冠金巾，思心如炎火，大如斗，则无所畏也。又一法，思其发散以被身，一发端，辄有一大星缀之。又思作七星北斗，以魁覆其头，以罡指前。又思五脏之气，从两目出，周身如云雾，肝青气，肺白气，脾黄气，肾黑气，心赤气，五色纷错，则可与疫病者同床也。（《内篇·杂应》）

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，因即闭去，虎即去。（《内篇·登涉》）

思想脾中之神并结合食气以止饥渴；以镜自照同时思想神明，可获神明启示，预知福祸将来；“精思”可日行千里、万里；意念造作龙蛇之车而乘之，可升至太清，行速极快；把身体思作五玉，或把己心思作火焰且大如斗，或冥想散发披身，每一发稍缀一颗大星，或冥想北斗七星，以魁星置头上，使罡星向前，或冥思五脏之气环绕周身，这些均可辟瘟疫；把身体思作三丈长的玄



鸟，则不畏猛虎。有些思存方术还须配以口诀或行气。

## 5、服食

服食药物之类，亦可有各种奇异功效。如断谷不食法有：

或先作美食极饱，乃服药以养所食之物，令不消化，可辟三年。欲还食谷，当以葵子猪膏下之，则所作美食皆下，不坏如故也。……云以甘草、防风、菟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。欲还食谷者，当服葵子汤下石子，乃可食耳。（《内篇·杂应》）

服食药物令腹中食物不消化，可辟谷不食三年；服药物再吞石子，亦可不食百日。

服食药物还可使人不畏寒热。如：

或问不寒之道。抱朴子曰：……或服太阳酒，或服紫石英朱漆散，或先服雄丸一，后服雌丸二，亦可堪一日一夕不寒也。雌丸用雌黄、曾青、礬石、磁石也。雄丸用雄黄、丹砂、石胆也。然此无益于延年之事也。

或问不热之道。抱朴子曰：……或服玄冰之丸，或服飞霜之散。然此用萧丘上木皮，及五月五日中时北行黑蛇血，故少有得合之者也。（《内篇·杂应》）

服食某些药物还可有预断吉凶之效用。如：

或服葛花及秋芒麻勃刀圭方寸匕，忽然如欲卧，而闻人语之以所不决之事，吉凶立定也。（《内篇·杂应》）

这几种草药似乎可使人神情恍惚，然后会有人告知其所不

能决断之事。这可能亦是鬼神相助。

服食某些药物还可使人行走极快且不疲惫。如：

或问登峻涉险、远行不极之道。抱朴子曰：惟服食大药，则身轻力劲，劳而不疲矣。若初入山林，体未全实者，宜以云珠粉、百华醴、玄子汤洗脚，及虎胆丸、朱明酒、天雄鹤脂丸、飞廉煎、秋芒、车前、泽泻散，用之旬日，不但涉远不极，乃更令人行疾，可三倍于常也。（《内篇·杂应》）

还有服食药物不怕风湿之法。如：

抱朴子曰：金饼散、三阳液、昌辛丸、葶草耐冬煎、独摇膏、茵芋玄华散、秋地黄血丸，皆不过五十日服之而止，可以十年不畏风湿。……姚先生但服三阳液，便袒卧冰上，了不寒振。（《内篇·登涉》）

这主要是中医草药之学，但“袒卧冰上，了不寒振”便近于方术了。

服食药物还可有禳辟鬼魅功效。如：

其次服鹑子赤石丸、及曾青夜光散、及葱实乌眼丸、及吞白石英祇母散，皆令人见鬼，即鬼畏之矣。（《内篇·登涉》）

服食药物还可令人行走水上。如：

以葱涕和桂，服如梧桐子大七丸，日三服，至三年，则能行水上也。（《内篇·登涉》）

《仙药》篇中录有各种服食之物、服食之法，其中芝类最多，是仅次于金丹的仙药。葛洪曰，有各种石芝一百二十多种，服食可使人寿至千万岁。服石象芝一斤或得千岁，十斤则万岁；以无

心草汁化玉脂芝为水，服一升可得千岁；服七明九光芝一斤可得千岁，且能夜视；服石蜜芝一斗得万岁；服石桂芝一斤得千岁；服石中黄子得千岁；服石脑芝一升得千岁；传说中的许由因服食石硫黄芝而长生。还有各种木芝，亦可使人千百岁。服木威喜芝一枚得三千岁，带于身上还可辟兵器；服千岁之栝木根十斤得千岁；三千岁松枝称飞节芝，服十斤得五百岁；服樊桃芝一株得五千岁；参成芝、木渠芝、建木芝，得服之均可白日升天；黄卢子、寻木华、玄液华三芝，服之得千岁；服黄蘗檀桓芝一枚得地仙不死。还有生于草上的各种草芝，生于兽身上的各种肉芝，服食亦得千百岁。

服食之类，有中医草药之学，但多杂诡秘而成方术。明目、益听、健齿、驱寒、御湿等，医药可为；然预断吉凶、行走水上、禳辟鬼魅兵器、隐身、得寿千万岁等神奇功效，则是以中医草药为用，而致方术之效。或者说是将中医草药之学向方术转化。葛洪曰：

又《孝经援神契》曰，椒薑御湿，菖蒲益聪，巨胜延年，威喜辟兵。皆上圣之至言，方术之实录也，明文炳然，而世人终于不信，可叹息者也。（《内篇·仙药》）

这便把儒家经典和中医药经典神秘化，借圣人经典讲方术，把医药之学与方术等同一类。《神农本草经》中讲：“上药养命，中药养性，下药治病。”在《仙药》篇中则演变为：“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，……中药养性，下药除病。”

## 6、守一

守一为一种方术，而不是单独一类，它可归为思存类。因其功效极特殊，故专门叙述。守一分为守真一和守玄一。葛洪曰：

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。（《内篇·地真》）

“不施不与”、“不迟不疾”、“能暇能豫”、“少欲约食”即是守真一之工夫，这种功夫与意念思存相似。通过思存使真一与人体结合，存于丹田之中，并且因人而异，有姓字长短服色之不同。进而守之不失，可辟诸般邪恶。关于守玄一，葛洪曰：

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。真一有姓字长短服色，此玄一但自见之。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，乃可候求得之耳，亦不过三四日得之，得之守之，则不复去矣。（《内篇·地真》）

守玄一比守真一简易。守真一须有关于姓字长短服色的秘传口诀，而守玄一则不须此秘诀。但玄一之法较为晦涩，求之于日中、知白守黑、欲死不得，言词极为简略，而其义难解。所以这种功夫如何作，不得详知。这可能是葛洪故意隐去了秘要之处。玄一不会因人而有姓字长短服色之异，而保持其原本面目，“但自见之”可能即是此意。守玄一不失，与守真一功效相同，无所不辟。

守玄一与最高范畴“玄”有密切关系，葛洪曰守玄一时特别点明《畅玄》篇就是为此而作。《畅玄》篇有一段“思玄道之要言”：

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。（《内篇·畅玄》）

这里没有提到一或玄一。但葛洪曾曰：

然思玄执一，含景环身，可以辟邪恶，度不祥，而不能延寿命，消体疾也。（《内篇·道意》）

从这里看，思玄与执一具有相同功效——“辟邪恶，度不祥”，也即《地真》篇中所谓“无所不辟”。

知一、守一之说，早期的道教经典几乎都有。如：

能知一，千变不穷，万轮不失。不能知一，时凶时吉，持国者亡，守身者没。（《老子指归》）

言人能抱一，使不离于身，则身长存。（《河上公章句·能为》）

今布道诫，教人守诫不违，即为守一矣。（《老子想尔注》）

抱元守一过度神仙。（《西升经》）<sup>①</sup>

闲居静处，精思斋室。丹书万卷，不如守一。（《西升经》）

能知一，则无所不知；守一，既能治国又能治身；守一，可长生成仙。《想尔注》中讲，守一即是谨守各种教戒。

《太平经》中讲守一之处最多，几乎把所有的教戒都纳入了守一之中。如：

守一明法，长寿之根也。（《太平经》）

古今要道，皆言守一，可长存而不老。（《太平

① 胡道静选辑：《道藏要籍选刊》，上海古籍出版社，1989年。

经》)

守一明之法，未精之时，瞑目冥冥，目中无有光。  
(《太平经》)

守一复久，自生光明。昭然见四方，随明师远行，  
尽见身形容。群神将集，故能形化为神。(《太平经》)

守一之法，老而更少，发白更黑，齿落更生。守之  
一月，增寿一年；两月，增寿二年；以次而增之。(《太  
平经》)

夫欲守一，喜怒为疾，不喜不怒，一乃可睹。(《太  
平经》)

守一之法，当念本无形，……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。(《太平经》)

守一之法，安贫乐贱。(《太平经》)

守一之法，为善。(《太平经》)

守一之法，先知天意，生化万物，不言而理，功成不  
宰，道生久视。(《太平经》)

守一之法，可以知万端。万端者，不能知一。夫守  
一者，可以度世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以  
理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，  
可以久视。元气之首，万物枢机。……一之为本，万事  
皆行。子知一，万事毕矣。(《太平经》)

《太平经》中所谓守一，与《想尔注》所谓守一相似，所有戒  
律均属守一，而且，守一是万能的，不仅道教修炼，人间万事均可  
归为守一。守一的要求几乎罗列不尽，称为“守万”应该更合  
适。

守一思想，其最早根源在于《老子》。《老子》中曰：

载营魄抱一，能无离？（《老子》十章）

是以圣人抱一为天下式。（《老子》二十二章）

“守一”这一说法最早出于《庄子》：

我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未常衰。（《庄子·在宥》）

通于一而万事毕。（《庄子·天地》）

《老子》中的“抱一”，主要是修养工夫，而《庄子》中的“守其一”，则有养生、长生之义。马王堆出土的《黄帝四经》有“一者，道之本也”（《经法·十大经·成法》）之语，也有“握一”、“守一”的主张。这里的“一”是黄帝所问的治理天下的“成法”，所谓“循名复一，民无乱纪”，是指本然存在的法则、规律。“握一”、“守一”即是完全遵从此法则来治理天下，这与后来所说的“一”、“守一”的内涵是有差别的。看来，“守一”之说道家早已有之，且有修身与治国之分别。道教主要是取其修身长生一面，作为长生成仙的手段。

葛洪曰：

吾闻之于师云，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。然或乃思作数千物以自卫，率多烦难，足以大劳人意。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。所以白刃无所错其锐，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，

塚墓之间，虎狼之藪，蛇虺之处，守一不怠，众恶远迸。若忽偶忘守一，而为百鬼所害。或卧而魘者，即出中庭视辅星，握固守一，鬼即去矣。若夫阴雨者，但止室中，向北思见辅星而已。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。能守一者，行万里，入军旅，涉大川，不须卜日择时，起工移徙，入新屋舍，皆不复按堪舆星历，而不避太岁太阴将军、月建煞耗之神，年命之忌，终不复值殃咎也。先贤历试有验之道也。（《内篇·地真》）

道教各种禁祝符箓方术极多，隐形、变化、辟兵、辟猛兽毒虫、招神驱鬼、思见身中诸神、防邪却恶，及建造迁移、卜日择时、阴阳风水等等，均有与之对应的多种方术，以至不可胜数。诸多方术，道经均有撰录，也都有其效用。但种类繁多、施行各异。一术不通，或遭殃祸，所谓“四门而闭其三，盗犹得入”。欲尽得其法获其功效，又烦难无比，心劳神疲未必皆通，却足以伤神损生。若知守一之道，则却恶防身之效具全，其他所有方术都可不要、不用，所谓“若知守一之道，则一切除弃此辈”。守一，可谓事少功多，举一统万。

葛洪在《应杂》、《登涉》等篇中也曾记录了许多攘邪辟恶分身隐形等方术，有时是为了回答他人的询问，有时是为了说明道术的神奇功效，以推论长生成仙之可能。对于天地之间邪恶鬼魅神灵之事，许多道经中都讲，葛洪承认自己无法确证其有无，他说：“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。”（《内篇·登涉》）但他亦不可轻易一并否定，葛洪对此抱着宁可信其有不可信其无的态度。葛洪曾曰：

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。（《内篇·微旨》）

可见葛洪相信万物有灵的观念。诸多的防身却恶方术，就是因为人们相信天地之间有所谓难测之“阴阳吉凶”，或者那种古老的万物有灵的观念。所以，葛洪对于诸般除邪却恶的方术，并不排斥、否定，而且承认其功效与意义。

但从《地真》篇对守一之道的阐述来看，葛洪对以往道经中诸多繁杂方术，虽肯定其效用，但并不满意，所谓“率多烦难，足以大劳人意”。但又不可放弃方术、否定其他道经。于是葛洪以守一之道来统括之，从而使道教诸多方术得到简化、清理。

另外，葛洪对守一之法也试图作一规整，以免各执一词或庞杂无统。葛洪说守真一之法“乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳”（《内篇·地真》），那么不同的师承体系或流派就可能有不同的守一之法和不同的口诀，对一的理解也可能各异。玄一没有姓字服色，也就没有关于这些内容的秘传口诀，玄一是“但自见之”，所以守玄一更为简单。葛洪认为守一可无所不辟，等于委婉否定或抛弃了道教原有的与巫术混杂的种种攘邪辟恶方术。

### 第三节 长生之术

各种方术，草药、行气、导引、房中、符箓等，葛洪对其特定功效都进行了说明，或治病延养或防身却恶，但不可令人长生成仙。守一之术也只是攘邪辟恶，而不能去病延年。长生成仙的关键是所谓金丹大药，即还丹金液。所谓“夫长生仙方，则唯有金丹”，“夫长生制在大药”，“子不得还丹金液，虚自苦耳”。葛

洪曰：

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。（《内篇·金丹》）

《玉经》曰：服金者寿如金，服玉者寿如玉也。（《内篇·仙药》）

黄金和丹砂性质坚固，百炼不消、毕天不朽。如果能把这两种东西制作成可服食的药物，被人体吸收，融入气血之中，那么人必然获得此二物之性，永生不死。

丹药，称仙丹，或称神丹，或称还丹，是仙药的最上品。据《黄帝九鼎神丹经》讲，黄帝就是服神丹升仙。葛洪记录了九鼎丹之名及服用效果：

第一之丹名曰丹华。当先作玄黄，用雄黄水、礬石水、戎盐、鹵盐、礬石、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉各数十斤，以为六一泥，火之三十六日成，服之七日仙。又以玄膏九此丹，置猛火上，须臾成黄金。又以二百四十铢合水银百斤火之，亦成黄金。金成者药成也。金不成，更封药而火之，日数如前，无不成也。

第二之丹名曰神丹，亦曰神符。服之百日仙也。行度水火，以此丹涂足下，步行水上。服之三刀圭，三尸九虫皆即消坏，百病皆愈也。

第三之丹名曰神丹。服一刀圭，百日仙也。以与六畜吞之，亦终不死。又能辟五兵。服百日，仙人玉女，山川鬼神，皆来侍之，见如人形。

第四之丹名曰还丹。服一刀圭，百日仙也。朱鸟

凤凰，翔覆其上，玉女至傍。以一刀圭合水银一斤火之，立成黄金。以此丹涂钱物用之，即日皆还。以此丹书凡人目上，百鬼走避。

第五之丹名饵丹。服之三十日，仙也。鬼神来侍，玉女至前。

第六之丹名鍊丹。服之十日，仙也。又以汞合火之，亦成黄金。

第七之丹名柔丹。服一刀圭，百日仙也。以缺盆汁和服之，九十老翁，亦能有子，与金公合火之，即成黄金。

第八之丹名伏丹。服之即日仙也。以此丹如枣核许持之，百鬼避之。以丹书门户上，万邪众精不敢前，又辟盗贼虎狼也。

第九之丹名寒丹。服一刀圭，百日仙也。仙童仙女来侍，飞行轻举，不用羽翼。

凡此九丹，但得一丹便仙，不在悉作之，作之在人所好者耳。凡服九丹，欲升天则去，欲且止人间亦任意，皆能出入无间，不可得之害矣。（《内篇·金丹》）

服食九丹之任一种即可长生成仙。而且飞升仙界还是留住人间，可随心所欲。留住人间鬼神万恶不害、百毒不侵，还有鬼神、仙童、仙女服侍。

还有太清丹九种，称九转丹，比九鼎丹略难合作，也是成仙之上法。

一转之丹，服之三年得仙。

二转之丹，服之二年得仙。

三转之丹，服之一年得仙。

四转之丹，服之半年得仙。

五转之丹，服之百日得仙。

六转之丹，服之四十日得仙。

七转之丹，服之三十日得仙。

八转之丹，服之十日得仙。

九转之丹，服之三日得仙。

若取九转之丹，内神鼎中，夏至之后，爆之鼎热，内朱儿一斤于盖下。伏司之，候日精照之。须臾翕然俱起，煌煌辉辉，神光五色，即化为还丹。取而服之一刀圭，即白日升天。又九转之丹者，封涂之于土釜中，糠火，先文后武，其一转至九转，迟速各有日数多少，以此知之耳。其转数少，其药力不足，故服之用日多，得仙迟也。其转数多，药力盛，故服之用日少，而得仙速也。（《内篇·金丹》）

所谓“转”，盖是指“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂”，即丹砂反复变化之次数。变化次数越多药效越强，成仙越快。九转之丹再经炼制，服食一小汤匙即立刻成仙。

除这两种上乘丹法，葛洪还记录了其他多种丹法。有五灵丹法、岷山丹法、务成子丹法、立成丹法、取伏丹法、赤松子丹法、石先生丹法、康风子丹法、崔文子丹法、刘元丹法、乐子长丹法、李文丹法、尹子丹法、太乙招魂魄丹法、采女丹法、稷丘子丹法、墨子丹法、张子和丹法、绮里丹法、玉柱丹法、肘后丹法、李公丹法、刘生丹法、王君丹法、陈生丹法、韩终丹法，共二十六种。这些丹法所炼丹药不及九鼎丹和九转丹，其功效各异，有的也能令人不死，但须长期服用，大多无长生之效而有各种方术之用，如治百病、招神、辟鬼、乘云、行水上、居渊中、得仙女服侍、预知祸福吉凶、知天下事、作金、得寿千百岁等。

与上乘之九鼎丹、九转丹同效仙药为金液。葛洪曰：

金液太乙所服而得仙者也，不减九丹矣，合之用古称黄金一斤，并用玄明龙膏、太乙旬首中石、冰石、紫避女、玄水液、金化石、丹砂，封之成水，其经云，金液入口，则其身皆金色。……百日成，服一两便仙。若未欲去世，且作地仙之士者，但斋戒百日矣。若求升天，皆先断谷一年，乃服之也。若服半两，则长生不死，万害百毒，不能伤之，可以畜妻子，居官秩，任意所欲，无所禁也。若复欲升天者，乃可斋戒，更服一两，便飞仙矣。

以金液为威喜巨胜之法，取金液及水银一味合煮之，三十日，出，以黄土瓿盛，以六一泥封，置猛火炊之，六十时，皆化为丹，服如小豆大便仙。（《内篇·金丹》）

金液，是用各种药物、矿石、丹砂等把黄金化作液体。断谷一年、斋戒百日，服食一两便成天仙；只斋戒百日，服食，则成地仙留住人间。金液与水银再经煮制、烧炼，可成仙丹，服食一小粒即可成仙。

金液与仙丹相比，制作较为简易。葛洪曰：

九丹诚为仙药之上法，然合作之，所用杂药甚多。……故不及合金液之易也。合金液唯金为难得耳。古称金一斤于今为二斤，率不过直三十许万，其所用杂药差易具。又不起火，但以置华池中，日数足便成矣，都合可用四十万而得一剂，可足八人仙也。（《内篇·金丹》）

炼制仙丹，所需药物很多且非常难得，还需炉火昼夜不熄炼制几十日，火力还必须控制得当，禁忌也极繁多。制作金液，只有黄金较为难得，所需药物较易置办，也不需昼夜几十日伺候炉

火。

其次还有饵金法。饵金法一般是用药物、油脂、酒等将黄金软化或液化后服食，但效果不如仙丹和金液，只能成地仙。银和珍珠亦可化水服食，但需要长期服用才能长生不死。葛洪曰：

抱朴子曰：其次有饵黄金法，虽不及金液，亦远不比他药也。或以豕负羊肪及酒鍊之，或以樗皮治之，或以荆酒磁石消之，或有可引为巾，或立令成水服之。或有禁忌，不及金液也。或以雄黄雌黄合饵之，可引之张之如皮，皆地仙法耳。银及蚌中大珠，皆可化为水服之。然须长服不可缺，故皆不及金液也。（《内篇·金丹》）

但黄金难得，道士多贫穷，没有黄金来作金液服食，所以，便有以他物化作黄金之法。且化作之金得药物之精华，胜于自然之金。所谓“化作之金，乃是诸药之精”。所以，葛洪于《黄白》篇专门讲述化作黄金之法。

当年刘向按《鸿宝枕中书》中之方作金未成，葛洪认为这并不是因为刘向其人愚笨，而是因为刘向所得之方并非师传，他没有口诀，故作金不成。葛洪简略指点刘向所按之方，以示将来修仙之士。

刘向岂顽人哉，直坐不得口诀耳。今将载其约而效之者，以贻将来之同志焉。当先取武都雄黄，丹色如鸡冠，而光明无夹石者，多少任意，不可令减五斤也。捣之如粉，以牛胆和之，煮之令燥。以赤土釜容一斗者，先以戎盐石胆末荐釜中，令厚三分，乃内雄黄末，令厚五分，复加戎盐于上。如此，相似至尽。又加碎炭火如枣核者，令厚二寸。以蚓蝼土及戎盐为泥，泥釜外，

以一釜覆之，皆泥令厚三寸，勿泄。阴干一月，乃以马粪火煨之，三日三夜，寒，发出，鼓下其铜，铜流如冶钢铁也。乃令铸此铜以为簞，簞成以盛丹砂水。又以马屎火煨之，三十日发炉，鼓之得其金，即以为簞，又以盛丹砂水。又以马通火煨三十日，发取捣治之。取其二分生丹砂，一分并汞，汞者，水银也，立凝成黄金矣。光明美色，可中钉也。（《内篇·黄白》）

作金常须用丹砂水、赤盐、雄黄水。故葛洪对这三种药物的制作方法进行了说明：

作丹砂水法：治丹砂一斤，内生竹簞中，加石胆消石各二两，覆荐上下，闭塞簞口，以漆骨丸封之，须干，以内醇苦酒中，埋之地中，深三尺，三十日成水，色赤味苦也。

治作赤盐法：用寒盐一斤，又作寒水石一斤，又作寒羽涅一斤，又作白礬一斤，合内铁器中，以炭火火之，皆消而色赤，乃出之可用也。

治作雄黄水法：治雄黄内生竹簞中一斤，辄加消石二两，覆荐上下，封以漆骨丸，内醇大醋中，埋之深三尺，二十日即化为水也。作曾青水方，及矾石水同法，但各异簞中耳。（《内篇·黄白》）

葛洪还记述了另外四种作金之方：

金楼先生所从青林子受作黄金法：先锻锡，方广六寸，厚一寸二分，以赤盐和灰汁，令如泥，以涂锡上，令通厚一分，累置于赤土釜中。率锡十斤，用赤盐四斤，合封固其际，以马通火煨之，三十日，发火视之，锡中悉如灰状，中有累累如豆者，即黄金也。合治内土甌中，

以炭鼓之，十煉之并成也。率十斤锡，得金二十两。唯长沙桂阳豫章南海土釜可用耳。（《内篇·黄白》）

这是用药物以锡作金。

角里先生从稷丘子所授化黄金法：先以矾石水二分，内铁器中，加炭火令沸，乃内汞多少自在，搅令相得，六七沸，注地上成白银。乃取丹砂水曾青水各一分，雄黄水二分，于铉中加微火上令沸，数搅之，令相得，复加炭火上令沸，以此白银内其中，多少自在，可六七沸，注地上凝，则成上色紫磨金也。（《内篇·黄白》）

此法是以矾石水、丹砂水、雄黄水及水银作金。

小儿作黄金法：作大铁笥成，中一尺二寸，高一尺二寸。作小铁笥成，中六寸，莹磨之。赤石脂一斤，消石一斤，云母一斤，代赭一斤，流黄半斤，空青四两，凝水石一斤，皆合捣细筛，以酰和，涂之小笥中，厚二分。汞一斤，丹砂半斤，良非半斤。取良非法用铅十斤内铁釜中，居炉上露灼之，铅销，内汞三两，早出者以铁匙抄取之，名曰良非也。搅令相得，以汞不见为候，置小笥中，云母覆其上，铁盖镇之。取大笥居炉上，销铅注大笥中，没小笥中，去上半寸，取销铅为候，猛火炊之，三日三夜成，名曰紫粉。取铅十斤于铁器中销之，二十日上下，更内铜器中，须铅销，内紫粉七方寸匕，搅之，即成黄金也。欲作白银者，取汞置铁器中，内紫粉三方寸匕，火令相得，注水中，即成银也。（《内篇·黄白》）

此法是以铅作金。



务成子法：作铁简长九寸，径五寸，捣雄黄三斤，蚓螻壤等分，作合以为泥，涂裹（应为里字）使径三寸，匱口四寸，加丹砂水二合，覆马通火上，令极干，内铜简中，塞以铜合盖坚，以黄沙筑上，覆以蚓螻壤重泥，上无令泄，置炉炭中，令有三寸炭，简口赤，可寒发之，雄黄皆入著铜简，复出入如前法。三斤雄黄精，皆下入著简中，下提取与黄沙等分，合作以为炉，炉大小自在也。欲用之，置炉于炭火中，炉赤，内水银，银动则内铅其中，黄从傍起交中央，注之于地，即成金。凡作一千五百斤，炉力即尽矣。此金取牡荆赤黍酒渍之，百日，即柔可和也。如小豆，服一丸，日三服，尽一斤，三虫伏尸，百病皆去，盲者视，聋者闻，老者即还年如三十时，入火不灼，百邪众毒、冷风暑湿，不能侵入；尽三斤，则步行水上，山川百神，皆来侍卫，寿与天地相毕。（《内篇·黄白》）

此法是以水银、铜、铅作金。

但常人不可盲目作金、炼丹，须有明师指点制作，且须有口诀。口诀是不能写在书上的，只能师徒口传。仙经、口诀不可轻易传授他人，须经久考验品行，符合修道要求者，方可盟誓传授，如若传非其人，将受神明惩罚。所以，仅凭经书、仙方，是作不成金丹的。

## 第八章 葛洪对早期道教思想的改造

葛洪在道教史上,具有特殊的地位,被称为道教神学理论体系的创始人、奠基人。许抗生说:“葛洪第一个为道教提供了一个比较完整的宗教神学理论体系。”<sup>①</sup>胡孚琛与吕锡琛合著的《道学通论》中说:“葛洪的《抱朴子内篇》,是秦汉以来方仙道和黄老道传统的继承和总结,同时又为新起的神仙道教奠定了神学体系和理论基础。”<sup>②</sup>孔令宏也认为,《抱朴子内篇》是第一部全面论述道教宗旨、哲理、仪式、道术的著作,使道教初步摆脱了巫术的原始形态,具备了一定的哲理性。<sup>③</sup>刘文英主编的《中国哲学史》中说:“葛洪通过取金液神丹理论,弃淫祠巫祝,赞富贵神仙而斥民间道教,进一步神化老子,对道教进行了改革,成为道教开创时期官方道教的理论和教仪的奠基人。”<sup>④</sup>卿希泰的

---

① 许抗生:《葛洪道教思想研究》,《北大学报》1981年第3期。

② 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论》,社会科学文献出版社,1999年1月,第289页。

③ 孔令宏:《中国道教史话》,河北大学出版社,1999年10月,第106页。

④ 刘文英主编:《中国哲学史史料学》,高等教育出版社,2002年6月,第357页。

《道教史》中讲：“葛洪对战国以来的神仙方术思想作了系统的总结，为道教构造了种种修炼成仙的方法，提出了以神仙养生为内、儒术应世为外的主张，将道教的神仙方术与儒家的纲常名教相结合，建立了一套长生成仙的理论体系，使道教的神仙信仰理论化，丰富了道教的思想内容，为上层士族道教奠定了理论基础，并对后世道教的发展产生了较大的影响。葛洪可说是道教史上的一个承前启后的人物。”<sup>①</sup>

## 第一节 道教思想的萌芽

原始道家经战国至汉初，发展为强烈关注现实政治的黄老道家，并且曾成为治国之主导思想。但后来儒家独尊，道家思想便又转向养生、长生方向，道教以长生成仙为宗旨，即是顺此方向发展而来。

道家思想中原本就有以道养生、养神之方面，加之《老子》中有“长生久视”之辞，《庄子》中更有不食五谷、御龙凌虚的神仙之说，所以，养生、长生说均可从道家思想中寻得根源。西汉严遵的《老子指归》、东汉的《老子道德经河上公章句》，这两部注解《老子》之作，已表现出以道求长生的倾向。

《老子指归》在解释《老子》第五十章“出生入死，……以其无死地”之文时曰：

是故，虚、无、清、静、微、寡、柔、弱、卑、损、时、和、啬，凡此十三，生之徒；……能行此道，与天地同，为身者久，为国者长，虽欲不然，造化不听。（《老子指

① 卿希泰、唐大潮：《道教史》，江苏人民出版社，2006年1月，第49页。

归·出生入死》)

在解释《老子》第七十五章“民之饥，……是贤于贵生”时讲：

然后与道为人，与天地友，长生久视。（《老子指归·人之饥》）

在解释《老子》第十六章“致虚极，……没身不殆”时讲：

游心于虚静，结志于微妙，委虑于无欲，归指于无为，故能达生延命，与道为久。（《老子指归·致虚极》）

在解释《老子》第三十一章“夫佳兵者，……以哀礼处之”时讲：

贵左者，尚长生也。（《老子指归·佳兵》）

这些解释包含得道可长生之说，但在《指归》中并非以长生为宗旨。体道、得道为其宗旨，而长生只不过是得道的一种副产品。严遵讲：

与道俯仰，与德浮沉，与神合体，与和屈伸。不贱为物，不贵为人，与王侯异利，与万性殊患。死生为一，故不别存亡。此治身之无为也。……贪生利寿，唯恐不得。强藏心意，闭塞耳目。导引翔步，动摇百节。吐故纳新，吹煦呼吸。被服五星，饮食日月。形神并作，未尝休息。此治身之有为也。……是故，摄生之士，超然大度，……不以生为利，不以死为害。（《老子指归·出生入死》）

这里表明严遵仍坚持道家齐生死观念。以道为目标的无为

治身，与以贪生延寿为目标的有为治身，显然前者为上。但不以贪生为目标的无为治身却可以使身长久，所谓“为身者久，为国者长，虽欲不然，造化不听”，即是说，长生是得道之自然结果。

《老子道德经河上公章句》则明显以长生为追求目标。《河上章句》把《老子》第一章“常无，欲观其妙；常有，欲观其微”解释为：

名无欲者长存，名有欲者亡身也。（《河上章句·体道》）

把《老子》第六章“谷神不死，是谓玄牝”解释为：

谷，养也。人能养神则不死，神谓五脏之神。……言不死之道，在于玄牝。（《河上章句·成象》）

把《老子》第七章“天长地久”解释为：

说天地长生久寿，以喻教人也。（《河上章句·韬光》）

把《老子》第十章“载营魄抱一，能无离”解释为：

言人能抱一，使不离于身，则身长存。（《河上章句·能为》）

把《老子》第十五章“……安以动之？徐生。保此道者，不欲盈。”解释为：

谁能安静以久，徐徐以长生也。保此徐生之道者，不欲奢泰盈溢。（《河上章句·显德》）

把《老子》第十六章“归根曰静，静曰复命，复命曰常”解释为：

静谓根也。根安静柔弱，谦卑处下，故不复死也。

言安静者是为复还性命，使不死也。复命使不死，乃道之所常行也。（《河上章句·归根》）

把《老子》第二十八章“常德不忒，复归于无极”解释为：

德不差忒，则长生久寿，归身于无穷极也。（《河上章句·反朴》）

把《老子》第五十四章“善建者不拔，善抱者不脱，子孙祭祀不辍”解释为：

为人子孙能修道如是，则长生不死，世世以久，祭祀先祖宗庙，无有绝时。（《河上章句·修观》）

《河上章句》把老子之道努力引向长生之道，把带有“生”、“长生”、“长久”、“不死”、“命”、“无极”等字样之句，均解为长生之说。

《河上章句》还把一些不便与长生不死牵连起来的字句，强行解为养生之说。如把《老子》第三章“圣人之治：虚其心，实其腹”解释为：

怀道抱一，守五神也。（《河上章句·安民》）

把《老子》第六章“绵绵若存，用之不勤”解释为：

鼻口呼噏喘息，当绵绵微妙，若可存，复若无有。用气当宽舒，不当急疾勤劳也。（《河上章句·成象》）

把《老子》第十章“爱人治国，能无为？天门开闾，能为雌”解释为：

治身者爱气则身全，治国者爱民则国安。治身者呼吸精气，无令耳闻；治国者布施惠德，无令下知也。天门谓北极紫微宫，开闾谓终始两纪也。治身，天门谓

鼻孔，开谓喘息，阖谓呼吸也。治身当如雌牝，安静柔弱，治国应变，和而不唱也。（《河上章句·能为》）

把《老子》第四十六章“天下有道，却走马以粪”解释为：

谓人主有道也。粪者，粪田也。治国者兵甲不用，却走马以治农田，治身者却阳精以粪其身。（《河上章句·俭欲》）

把《老子》第五十四章“修之身，其德乃真”解释为：

修道于身，爱气养神，益寿延年。其德如是，乃为真人。（《河上章句·修观》）

这些解释极为牵强。把“绵绵若存”解为鼻口呼吸喘息，把“天门开阖”解为鼻孔呼吸喘息，有似于行气之术。把“却走马以粪”解为却阳精以粪其身，有似于房中术。这与道教之修炼方术已无多大差别。

另外，《河上章句》中还掺入了一些神学内容。如所谓“五脏之神”，后来道教思想即有此说；“北极紫微宫”，是道教仙人之居所。还有一些神明赏罚之说：

治身则天降神明，往来于己也。……治身不害神明，则身安而大寿也。（《河上章句·仁德》）

以其不犯十三之死地也。言神明营护之，此物不敢害。（《河上章句·贵生》）

司杀者谓天，居高临下，司察人过。（《河上章句·制惑》）

这两部著作后来均被道教奉为经典。《指归》可以说并无特殊目的，是纯粹注解《老子》之作，虽偶尔讲到长生，但只是顺老子之文进行疏解，并无牵强曲解，而且养生、长生并非其书宗

旨。《河上章句》虽亦为注解《老子》之形式,但其目的不在于疏解《老子》之思想,而是依托《老子》之字句来阐发其养生、长生之说,属以经注我。《河上章句》概为道经依托《老子》之先河。

## 第二节 《太平经》与《老子想尔注》

这两部道经是最初道教组织所信奉的经典。《太平经》约成书于东汉中期,后河北巨鹿张角创太平道,信奉此经;张陵于蜀中创五斗米道,奉老子《道德经》为经典,据传《想尔注》为张陵所作。

### 1、《太平经》思想之特征

第一,吸取道家道、一、气等概念,及儒家纲常名教,具有儒道兼容的特征。

《太平经》以道作为最高范畴,主要是取道的生成义与法伦理。如:

夫道何等也?万物之元首,不可得名者。六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生者也。(《太平经·守一明法》)

道无所不能化,故元气守道,乃行其气,乃生天地,……是元气守道而生如此矣。自然守道而行,万物皆得其所矣。天守道而行,即称神而无方。上象人君父,无所不能制化,实得道意。地守道而行,五方合中央,万物归焉。三光守道而行,即无所不照察。雷电守道而行,故能感动天下,乘气而往来。四时五行守道而行,故能变化万物,使其有常也。阴阳雌雄守道而行,



故能世相传。凡事无大无小，皆守道而行，故无凶。今日失道，即致大乱。（《太平经·安乐王者法》）

道是变化之根源，天地万物皆由道而生；道为根本法则，万事万物皆应守道而行，失道则乱。

一与气是仅次于道的概念。如：

天地开辟贵本根，乃气之元也。欲致太平，念本根也。不思其根，名大烦，举事不得，灾并来也。此非人过也，失根基也。离本求末，祸不治，故当深思之。夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。（《太平经·修一却邪法》）

以何为初，以思守一，何也？一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。故使守思一，从上更下也。夫万物凡事过于大，末不反本者，殊迷不解，故更反本也。（《太平经·五事解承负法》）

夫气者，所以通天地万物之命也；天地者，乃以气风化万物之命也。（《太平经·来善集三道文书诀》）

万物由气构成，一则是“气之始”，也即元气，所以一是万物之根本。一亦应该出于道、以道为本，所谓“元气行道，以生万物”、“元气守道，乃行其气”。但“夫一者，乃道之根也”，则难以理解，“根”应与“本”义同，那么这里似乎是道以一为本，如此，道与一之关系便又翻转了。

《太平经》中未提及儒家的仁义学说、性善之论，但坚持儒家所要求的仁义忠信孝慈顺等人伦常德。如：

故天地最以不孝不顺为怨，不复赦之也；人虽命短死无数者，无可冤也。（《太平经·起土出书诀》）

无义之人，不仁之子，不用道理，骂天击地，不养父母，行必持兵，恐惧乡里，轻薄年少，无益天地之化，反为大害，并力计捕，捐弃沟渎，不得藏埋。（《太平经》）

子不孝，……弟子不顺，……臣不忠，……为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也。（《太平经·六极六竟孝顺忠诀》）

今此上德、仁、义、礼、文、法、武七事各异治，俱善有不达，而各有可长，亦不可废，亦不可纯行。（《太平经·七事解迷法》）

为人不可无忠孝仁义，但治世不可纯任仁德。《太平经》取儒家的人伦道德之说，但不取其仁政德治之说。

第二，造作神明、神喻，以提高其说教之权威。

如果说法家以法为教、儒家以德为教、道家以道为教，那么《太平经》便是以神为教，相对于道统而言，可称为神统。

《太平经》开篇便造作出一个至上神明，统辖天、地、人、鬼、神、万物，号为“后圣九玄帝君”。

种民，圣贤长生之类也。长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤，……玄虚母之始孕，梦玄云日月缠其形，六气之电动其神，乃冥感阳道，遂怀胎真人。既诞之日，有三日出东方。既育之后，有九龙吐神水。……六七之岁，受书为后圣帝君，与前天得道为帝君者，同无异也。受记在今，故号后圣。前圣后圣，其道一焉。上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海、地源山林，无不仰从，总领九重十迭，故号九玄也。七十之岁，定无极之寿，适

隐显之宜，删不死之术，撰长生之方。

近出世化，生乎周初，降迹和光，诞于庶类，示明胎育，可以学真，虽居下贱，无累得道。周流六虚，教化三界，出世间法，在世间法，有为无为，莫不毕究。文王之时，仕为守藏史。（《太平经·兆候贤圣功行种民定法本起》）

此掌管“亿万兆庶”的帝君姓李，又称李君。这是对老子的神化，老子姓李，为周守藏史。

帝君之下，又有数级分职。

夫人者，乃理万物之长也。其无形委气之神人，职在理元气；大神人职在理天；真人职在理地；仙人职在理四时；大道人职在理五行；圣人职在理阴阳；贤人职在理文书，皆授语；凡民职在理草木五谷……（《太平经·九天消先王灾法》）

这里人、神难分。全书以真人咨问疑难、神人解答为模式。真人因不通种种事理而问，似乎真人并非神明而是凡人；但在真人之下是“理四时”的仙人，真人似应属神明之列。但这种等级关系并不重要。从全书来看，从最高之神帝君到凡人之间只需两步，神人传天意、授天书于真人，真人再传授于世人。神人职在理天，而天统地、统阴阳四时五行，所以一切皆统于神人。神人传授天意、天书，所谓仙人、大道人、圣人只是虚设其职，文中极少提到。真人始终在场，显得极为重要。但真人没有任何真知与教训，他所知甚少。真人之所以为真人、之所以重要，原因在于他绝对尊崇神人、信奉其言。真人只是神人与世人之间最忠诚的传言媒介，真人以其忠诚而为世人之楷模。

神人通达万理、统管一切，其教训均为神喻、天意，具有绝对

的权威。神人讲：

天使子问，以开后人，令悟者识正，去伪得真。吾欲不言，恐天悒悒，乱不时平。

大道神人更遣真仙上士出经行化，委曲导之。  
(《太平经·兆候贤圣功行种民定法本起》)

神人是受大道神人差遣传经，以去伪存真，开悟世人。这是其职责，所以他不能不宣讲教训指导世人平乱致治，否则上天会不高兴。

然吾始学之时，同问于师，非一人也，久久道成德就，乃得上与天合意，乃后知天所欲言，天使太阳之精神来告吾，使吾语；故吾者乃以天为师。(《太平经·解师策书诀》)

是故天使吾深告勅真人，付文道德之君，以示诸贤明。(《太平经·件古文名书诀》)

吾且与子语，皆已案考于天文，合于阴阳之大诀乃后言也。子来者为天问事，吾者为天传言制法，非敢苟空伪言佞语也。(《太平经·案书明刑德法》)

神人道成德就合于天意，所以天派遣太阳精神告知神人天之意愿，神人是以天为师。神人亦受天之差遣而向真人传授天经，以期真人再传之于治世之君、贤明之士。所以神人所言，皆天所欲言，实为代天传言，绝不是自己胡言妄语。

常以此书一卷，自近旦夕常案视之，以为明戒证效，乃且得天心意也。违此者，已与天反矣。(《太平经·案书明刑德法》)

是以天使吾出书，为帝王解承负之过。(《太平经·急学真法》)

此经为天令神人下传，可以为人世帝王解除前世先王所遗余殃。信奉此经便合天意，否则违背天意殃祸无穷。

但是，这个神统的世界，诸种神明似乎只有名位而不实际承担任何职责。神人讲：

行，子已觉矣。吾文出之后，帝王德君思此天意，勿忘此言，此言所以致得天心之文也。如得天意，命乃长全也；不得天意，乱命门也。行而不称天心，亦大患也。……以付上德之君，以救三光之斗蚀也。（《太平经·三光蚀诀》）

“三光”为日、月、星。神人讲，三光之蚀是因为天地不和、阴阳相斗。如何使之不蚀？需要有德之君按此经行事来解救。神人还讲：

一气不和，辄有不至者，云何乎？元气不和，无形神人不来至；天气不和，大神人不来至；地气不和，真人不来至；四时不和，仙人不来至；五行不和，大道人不来至；阴阳不和，圣人不来至；文字言不真，大贤人不来至；万物不和，凡民乱，财货少，奴婢逃亡，凡事失其职。此正其害也。今真人既欲救天乱气，宜努力平之，勿倦懈，慎之。（《太平经·九天消先王灾法》）

善哉，子之问。然，天地有剧病乱，未尝得善理也。故教示人使集议，而共集出正语奇策，以除其病也。（《太平经·拘校三古文法》）

这里可见，自元气至万物，其和与不和，全在于人治，而不在乎神理。诸种“理元气”、“理天”、“理地”、“理阴阳”、“理五行”、“理四时”之神明，在元气、天地、阴阳不和之时，他们不出现，必须这些都和才出现。已经都和了，神明出来做什么呢？即

是说，他们尸居治理之职位，乱时不管，和时出来帮闲。

神人职在理天，亦可谓统管一切。所以神人最有责任意识。人世大乱、天地阴阳不和，他便出来传授天书指教真人，教人如何治人世、理天地、和阴阳。神人以天为师、受天之遣使，而神人又“职在理天”，神人与天究竟谁主谁从，其关系甚为玄妙难解。天有心有意，且可遣使神人，但天似乎不能自理，神人似乎也不胜其“理天”之职，所以寄其良愿于人世有德之君，遵天书循道意以致天地、人世太平。

第三，以鬼神解释一切事物，以鬼神赏罚为根本教训。

在《太平经》中，天地万物皆有神灵，人身之中亦有五脏之神。各种鬼神无所不在，且皆关注人事，因人之作为而或喜或怒或赏或罚，所以，人之思虑言行必须谨慎，必须符合要求——符合天书之教训，否则必遭天谴神罚鬼害。

天或鬼神能决定人之生死。天上有掌管寿命之神，称为司命。司命根据人作恶或行善而缩短或延长人之寿命。能按《太平经》之教训行事，司命之神可使人不死；精学可以成仙。不顺天意，天亦可使人早死。如：

无害理乱，延年长寿，精学可得神仙，不能深学太平之经，不能久行太平之事。太平少时姓名，不可定也。行之司命注青录，不可司录记黑文。黑文者死，青录者生。生死名簿，在天明堂。（《太平经·兆候贤圣功行种民定法本起》）

天威一发，不可禁也。获罪于天，令人夭死。（《太平经·解承负诀》）

生死有期，司命奉籍。（《太平经》）

不知天遣神往记之，过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍，岁月拘校，前后除算减年；其恶不止，便见鬼

门。(《太平经·大功益年书出岁月戒》)

神能知人之所为。身中之神会向天上之神汇报人之善恶。如：

不善养身，为诸神所咎。神叛人去，身安得善乎？  
为善不敢失绳墨，不敢自欺。为善亦神自知之，恶亦神  
自知之。非为他神，乃身中神也。……是身中神告也。  
(《太平经·录身正神法》)

天神常在人边，不可狂言。慎之小差，不慎亡身。  
……欲得大寿者，勿失此戒言。(《太平经·大寿诫》)

行善守道，神灵会祐助人，否则便遭惩罚。帝王守道，鬼神  
会助其治世；庶人行善则鬼神不加害。如：

守一者，天神助之。守二者，地神助之。守三者，  
人鬼助之。(《太平经·修一却邪法》)

吾欲使天下万神和亲，不复妄行害人，天地长悦，  
百神皆喜，令人无所苦。帝王得天之力，举事有福，岂  
可闻哉？故圣人能守道，清静之时旦食，诸神皆呼与语  
言，比若今人呼客耳。百神自言为天吏为天使，群精为  
地吏为地使，百鬼为中和使。此三者，阴阳中和之使  
也。助天地为理，共兴利帝王。(《太平经·调神灵  
法》)

王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。夫王者  
静思道德，行道安身，求长生自养。(《太平经·行道  
优劣法》)

力行真道者，乃天生神助其化，故天神善物备足  
也。(《太平经·分别贫富法》)

施恩布惠，有益于上，有益于人，著名录籍，常在不

死之位。（《太平经·有知人思慕与大神相见诀》）

是即地忿忿，使神灵生此灾也。……如是者行动不利，犯神凶也。（《太平经·起土出书诀》）

人有疾病是因身中之神控告，与天上之神惩罚。如：

凡人何故数有病乎？神人答曰：故肝神去，出游不时还，目无明也；……欲思还神，皆当斋戒，悬象香室中，百病消亡；不斋不戒，精神不肯还反人也。皆上天共诉人也。所以人病积多，死者不绝。（《太平经》）

占卜吉凶，亦是神人告知。心存至诚，亦可感召神灵。如：

是故古者圣人问事，初一卜占者，其吉凶是也，守其本也，乃天神下告之也。再卜占者，地神出告之也。（《太平经·分解本末法》）

故求道德凡人行，皆由至诚，乃天地应之，神灵来告之也。（《太平经·忍辱象天地至诚与神相应大戒》）

神灵有时还会教人咒语治病却邪。如：

天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝也。……欲得此要言，直置一病人于前，以为祝本文，又各以其口中秘密辞前言，能即愈者，是真事也。（《太平经·神祝文诀》）

丧葬何处亦关系到鬼神，或福或祸。如：

葬者，本先人之丘陵居处也，名为初置根种。宅，地也，魂神复当得还，养其子孙，善地则魂神还养也，恶地则魂神还受害也。（《太平经·葬宅诀》）



天还禁止焚烧山林。如：

天上急禁绝火烧山林丛木之乡，何也？愿闻之。然，山者，太阳也，土地之纲，是其君也。布根之类，木是其长也，亦其君也，是其阳也。火亦五行之君长也，亦其阳也。三君三阳，相逢反相衰。是故天上令急禁烧山林丛木，木不烧则阴中。（《太平经·禁烧山林诀》）

总之，天地鬼神之意决不可违。任何大小过错鬼神都知道，有过必遭惩罚，过错积多，还会殃及身后子孙，即所谓“承负”。这样的教训，人不可不畏。

第四，有罢黜百家独尊天书之倾向。

《太平经》中极多自评之语，以免他人不解此经之价值。如：

神道书者，精一不离，实守本根，与阴阳合，与神同门。（《太平经·兆候贤圣功行种民定法本起》）

行，书多悉备，头足腹背，表里悉具，自与众贤共案之，勿复问。（《太平经·试文书大信法》）

“精一不离”盖与“守一”同义。《附录》中有：

守一之法，可以知万端。……一之为本，万事皆行。子知一，万事毕矣。（《太平经·佚文》）

意即此经所讲皆为根本，与阴阳合其德，与鬼神合其吉凶。这与《易传》中所言与天地合其德之圣人一致。此天书不仅守本，而且万理俱备，所谓“头足腹背，表里悉具”。欲做任何事情，只需按此书而行必得成功。神人曰：

四口治事万物理：四而得口者，言也，能日习言吾

书者，即得天正经字也，令得其至意，乃上与天心合，使万物各得其所，而不复乱，故言万物理也。子巾用角治其右者：诵字也，言诵读此书而不止，凡事悉且一旦而正，上得天意，欢然而常喜，无复倍也。（《太平经·解师策书诀》）

只需诵读经文，即可得天之意合于天心，使天地喜悦，而万事万物各得其所，无有逆乱。这有似于祷告。如此即可官天地理万物治人世，此经称天经、天文、天书、神道书，果然不虚。神人讲：

夫欲效是非，悉皆案此为法，可勿怀狐疑，此即召信之符也。（《太平经·真卷诀》）

判别是非善恶，此经可为标准。合经者为是为善，背经者为非为恶。对此标准决不可有稍许怀疑，这是天书，必须绝对忠诚信奉。

此经既然可通治一切，那么人世必然应该行用此经。神人讲：

圣主为治，谨用兹文；凡君在位，轻忽斯典。（《太平经·兆候贤圣功行种民定法本起》）

乱邪之文不可用也。以升量之，误人之文，有敢用者，后世无子。……古者无文，天反原之，已出天行书之后，皆已知天道意，而故为之犯者，死多不寿而凶，正此也。（《太平经·移行试验类相应占诀》）

圣明之君必然会行用此经，凡庸之君则轻视此经。不行用此经而用邪乱之文，会断子绝孙。与此经不合的必然是邪乱之文。天书未出之前，违背天意尚可原谅，但现在天书已出天意已明，有谁还敢故意不尊天书违背天意，将会夭折短寿凶灾无穷。

这些都是肺腑之辞、实言相告，绝无恐吓诅咒之意味。

此经之所以通达万事万物之理，是因为集古今百家诸圣众贤大德之善于一体。真人咨问：

今小之道书，以为天经也。拘校上古中古下古圣人之辞以为圣经也，拘校上古中古下古大德之辞以为德经也，拘校上古中古下古贤明之辞以为贤经也。今念天师言，不能深知其拘校之意，愿天师闾示其门户所当先后。（《太平经·件古文名书诀》）

真人问神人，此经是如何集众善于一体的。神人讲：

吾乃为天地谈，为上德君制作，可以除天地开辟以来承负之厄会，义不敢妄语，必得怨于皇天后土，又且负于上贤明道德之君，其为罪责深大也。……然，所言拘校上古中古下古道书者，集众贤共读视古今诸道文也。如卷得一善字，如得一善诀事，但记书出之。……众贤共视古今文章，竟都录出之，以类聚之，各从其家，去中复重，因次其要文字而编之，即已究竟，深知古今天地人万物之精意矣。因以为文，成天经矣。……名为洞极天地阴阳之经，万万世不可复易也。（《太平经·件古文名书诀》）

神人首先申明其使命，他是受天遣使而为人世有德之君来传天书。所以，绝对不会乱讲。神人说，他会集众贤人一起审察古今所有经籍文章、圣贤之言，凡有善言善行之文皆抄录出来，然后核校、去除重复，检取要点编纂而成此经。所以，此经万善皆备、通达万理，称为“洞极天地阴阳之经”。

真人还有不明之处。问曰：

今天地开辟以来久远，河洛出文出图，或有神文书

出，或有神鸟狩持来，吐文积众多，本非一也。圣贤所作，亦复积多，毕竟各自有事。天师何疑、何睹、何见，而一时示教下古众贤明，共拘校古今之文人辞哉？（《太平经·件古文名书诀》）

真人问，天地开辟以来，天地所自出之文书及古今诸圣贤所作之典籍已经极多，为什么还要再检校众书而成此天经？神人讲：

然，有所睹见，不敢空妄愁下古贤德也。今吾乃见遣于天下，为大道德之君解其承负，天地开辟以来，流灾委毒之谪。古今天文圣书贤人辞已备足，但愁其集居，各长于一事耳。今案用一家法也，不能悉除天地之灾变，故使流灾不绝，更相承负后生者，日得灾病增剧。故天怜德君，复承负之。

实过在先生贤圣，各长于一，而俱有不达，俱有所失。天知其不具足，故时出河洛文图及他神书，亦复不同辞也。夫大贤圣异世而出，各作一事，亦复不同辞，是故各有不及，各有短长也。是也明其俱不能尽悉知究洞极之意，故使天地之间，常有余灾，前后訖不绝，但有剧与不耳。是故天上算计之，今为文书，上下极毕备足，乃复生圣人，无可复作，无可复益，无可复容言，无可复益于天地大德之君。

是故天使吾深告勅真人，付文道德之君，以示诸贤明，都并拘校，合天下之文人口诀辞，以上下相足，去其复重，置其要言要文诀事，记之以为经书，如是乃后天地真文正字善辞，悉得出也。邪伪毕去，天地大病悉除，流灾都灭亡，人民万物乃各得居其所矣，无复殃苦也。故天教吾拘校之也，吾之为书，不效言也，乃效征

验也。案吾文而为之，天地灾变怪疾病奸猾，臣不详邪伪，悉且都除去，比与阴日而除云无异也。（《太平经·件古文名书诀》）

神人每次陈言，均先申明来历、使命，足见其谨慎、恭敬。神人说，天上人间灾害甚多，且不断加剧，以往之圣贤典籍虽各有所长，但均不能尽除灾害致世太平。灾害越来越多的原因，就在于以往之圣贤。因为他们各擅长于一事，而有所不及，不及则必有失，有失则致灾祸。种种典籍亦同。如此延续至今，天地人世大乱。所以天决定消除灾害，令万物百姓各得其所，故遣使神人下临人世检校众书，集成此无所不及之天书传与人世。

神人还明确反对求学之人博览多闻。神人讲：

行复为子说道，其不度者，意今日入学门，不乐思得真道善说，但欲博闻多睹，可以行穷极圣人者。又不乐推行作善，反好浮华之文，可以相欺伪者。（《太平经·为道败成戒》）

神人说，有人学道不成，是因为贪图博闻欲效圣人之行。学道必须专精于真道善说，而不可喜好浮华之文。真道善说，只此天书。

至此可以看出，此经欲罢黜百家。因为百家诸圣贤之言均有所不及，行用之则导致灾害，而且余灾会流传积累。此经既已集百家之长，而无百家之短，所谓“上下极毕备足”、“无可复益”。此经已竭尽天道人事，万世不可变更，即使再出圣人也于此无可补益了。那么，以往之百家经典圣贤之言，均可废弃不用，以后也不必再出圣贤造作典籍。此即谓罢黜百家独尊天书。神人对自己的使命及所传之天书极为崇敬，情难自禁地感叹：“神哉！吾之为道，纯天意也。”（《太平经·两手策字要记》）

此经东汉时曾先后献与顺帝、桓帝,但均未引起重视。《道教史》中讲:

《后汉书·襄楷传》云:“初,顺帝时,琅玕宫崇诣阙,上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷,皆缥白素朱介青首朱目,号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家,而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经,乃收藏之。后张角颇有其书焉。”说明宫崇上书没有引起皇帝的重视。到汉桓帝延熹九年(166),襄楷“自家诣阙上疏曰:臣前上琅玕宫崇受干吉神书,不合明听”。后又上书曰:“前者宫崇所献神书,专以奉天地顺五行为本,亦有兴国广嗣之术。其文易晓,参同经典,而顺帝不行,故国胤不兴,孝冲、孝质频世短祚。”<sup>①</sup>

此二君不识真正,不能行用天书。顺帝后,冲帝、质帝均登基不到一年而亡;桓帝后不久,便是汉末之乱,汉室倾覆。汉末张角信行此经,创立太平道,并发动了黄巾起义。但张角亦未能据此经而治世太平。因为经中多次强调,此天书是传与有德之君的、是为帝王解承负消灾的、是助帝王治世兴利的。可惜张角不是帝王,不知何人将此天书传与了张角,传非其人,违背经中忠顺之道,只能是犯上作乱,不可能致世太平。此天书本为天下太平而出,却未料有人奉此经作乱,神人如在天有知,必心肝俱裂。后世帝王亦未有如张角之识真者,全是凡庸之辈,均未行用此经。人心如此难合天意,天书命运多舛,可慨可叹!

## 2、《想尔注》思想之特征

《想尔注》依《老子》之文进行注解,内容较少,思想较为简

<sup>①</sup> 卿希泰、唐大潮:《道教史》,江苏人民出版社,2006年1月,第31页。

单。主要有以下特征。

第一,宣扬守道行善可以长生不死。

《想尔注》中没有造作神灵、天书之类的内容,只是简略地把老子神化。在注解“抱一”时,注文讲:

一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑。(《想尔注》)

这当然谈不上注解,不过是作者自己的构想,与《老子》之文无关。书中多处强调守道行善可以长生。如:

多知浮华,不知守道全身,寿尽辄穷。(《想尔注》)

奉道戒,积善成功,积精成神,神成仙寿。(《想尔注》)

人欲举事,先考之道戒,安思其义不犯道,乃徐施之,生道不去。(《想尔注》)

天能久生,法道故也。人法道意,便能长久也。(《想尔注》)

仙士畏死,信道守诚,故与生合也。(《想尔注》)

欲求仙寿天福要在信道,守诚守信,不为贰过。(《想尔注》)

结志求生,务从道诚。(《想尔注》)

法道常先称小,后必乃能大,大者长生,与道等寿。(《想尔注》)

人不行诚守道,道去则死。(《想尔注》)

《想尔注》中讲长生非常简单,只要“守道”、“法道”、“信道”、“守诚”、“行诫”、“从道诫”即可,而且这几个词涵义完全相同。另外还讲“积善”、“行善”、“守善”,亦与守道同义。至

于守道行善有怎样具体要求，几乎未作说明。

第二，主张废弃众经，专守真道。

《想尔注》认为，除真道外，均为邪文，邪文是人世祸乱之根源。如：

道绝不行，耶文兹起，货赂为生，民竞贪学之，身随危倾。当禁之，勿知耶文，勿贪货赂宝货，国则易治。（《想尔注》）

人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意，教民皆令知道真，无令知伪道邪知也。（《想尔注》）

真道藏，耶文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用。何谓耶文？其五经半入耶，其五经以外，众书传记、尸人所作，悉耶耳。（《想尔注》）

三事，天下大乱之源，欲演散之，亿文复不足，竹素不胜矣。故令属此道文，不在外书也。（《想尔注》）

《太平经》主张独尊天书，但还承认以往圣贤之言各有所长。《想尔注》则只承认五经“半入邪”，而其余所有典籍都是邪文。半邪与全邪，当然都不可用，应该废弃，所谓“当禁之”。其所谓“真道”，盖指《老子》之文。文中讲：

一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫，教人守诫不违。（《想尔注》）

故令千百岁大圣演真，涤除耶文。（《想尔注》）

“今布道诫”与“千百岁大圣演真”，应该是指老子作《道德经》。但也可能是指此书。当然此二者并不冲突，在作者看来，其注文与《老子》原文是一回事。

第三，曲解《老子》，文义粗疏，甚至自相齟齬。



《想尔注》对《老子》之文的注解，大多不能称之为“注解”，只是强行把己意列于《老子》文下，有时甚至改换字句，以令老文合于己意。如解《老子》“挫其锐，解其忿”时讲：

自威以道诫，自劝以长生，于此致当。（《想尔注》）

解《老子》“圣人不仁，以百姓为刍狗”时讲：

是以人当积善功，其精神与天通，设欲侵害者，天即救之。庸庸之人皆是刍狗之徒耳，精神不能通天。……黄帝仁圣知后世意，故结刍草为狗，以置门户上，欲言后世门户皆刍狗之徒耳。（《想尔注》）

解《老子》“谷神不死，是谓玄牝”时讲：

谷者，欲也。精结为神，欲令神不死，当结精自守。（《想尔注》）

解《老子》“绵绵若存，用之不勤”时讲：

阴阳之道，以若结精为生。年已知命，当名自止。年少之时，虽有，当闲省之。绵绵者微也，从其微少，若少年则长存矣。今此乃为大害，道造之何？……年少，微省，不绝，不教之勤力也。……能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不勤也。（《想尔注》）

解《老子》“载营魄抱一，能无离”时讲：

魄，白也，故精白，与元气同色。身为精车，精落故当载营之。（《想尔注》）

解《老子》“执古之道，以御今之有”时讲：

何以知此道今端有？观古得仙寿者，悉行之以得，

知今俗有不绝也。(《想尔注》)

解《老子》“夫唯不盈，能弊复成”时讲：

尸死为弊，尸生为成，独能守道不盈溢，故能改弊为成耳。(《想尔注》)

解《老子》“孔德之容，唯道是从”时讲：

道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上；道故明之，告后贤。(《想尔注》)

解《老子》“其精甚真，其中有信”时讲：

生死之官也，精其甚真，当宝之也。古仙士宝精以生，今人失精以死，大信也。(《想尔注》)

解《老子》“大曰逝”时讲：

逝，去也，大神无能制者，便立能去之也。(《想尔注》)

解《老子》“知其白，守其黑，为天下式”时讲：

精白与元气同色，黑，太阴中也，于人在肾，精藏之。安如不用为守黑，天下常法式也。(《想尔注》)

解《老子》“死而不亡者寿”时讲：

道人行备，道神归之，避世论死过太阴中，复生去为不亡，故寿也。俗人无善功，死者属地官，便为亡矣。(《想尔注》)

解《老子》“鱼不可脱于渊”时讲：

诚为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诚守道，道去则死。(《想尔注》)

如此注解，一读便知，甚为牵强。此注解《老子》之作，可谓空前绝后。

另有多处强行改换字句。如：

《老子》十章：天门开闾，能为雌？

《想尔注》为：天地开闾而为雌。

《老子》二十五章：道大，天大，地大，王大。域中有四大，而王处一。

《想尔注》为：道大，天大，地大，生大。域中有四大，而生处一。

《老子》三十五章：执大象，天下往。往而不害，安平太。乐与饵，过客止。

《想尔注》为：往而不害，安平大乐。与珥，过客止。

《想尔注》注解《老子》“圣人不仁，以百姓为刍狗”时讲：

圣人法天地，仁于善人，不仁恶人。（《想尔注》）

而在注解《老子》“是以圣人常善救人，而无弃人”时却讲：

常为善，见恶人不弃也；就往教之，示道诫，饶其人不化，不可如何也。（《想尔注》）

这两种解释显然冲突。

任继愈主编的《中国道教史》中说：“《想尔注》处处用粗俗的道教信条曲解《老子》，与五斗米道的活动内容、理论水平也相符。”<sup>①</sup>

《想尔注》之内容与宗旨极为简明，以“守道长生”四字概

① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社，1990年6月，第38页。

括，庶几无所遗漏。其所有教戒就是要人守道戒，目的是求长生。但其守道之要求，不仅针对求长生者，而且针对治世君王，要求君王必须以道治世。如：

人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意，教民皆令知道真，无令知伪道邪知也。（《想尔注》）

今欲复此，疾要在帝王当专心信道诚也。（《想尔注》）

王者行道，天地喜，滋泽生。（《想尔注》）

作为宗教，有这种要求是不适宜的。宗教戒条可为追求某种解脱的信徒而设，但不能要求所有人都遵守，尤其不能以此要求现实政治。这种要求在《太平经》中极为强烈。《太平经》虽然亦讲长生，但其最关注的是天地灾祸、世道混乱，经中反复强调欲为天地除灾、为帝王除承负、助帝王治世太平，强烈要求帝王依此经治世，甚至讲：“圣主为治，谨用兹文；凡君在位，轻忽斯典。”（《太平经·兆候贤圣功行种民定法本起》）

早期道教此两大派别，其立教宗旨不明确。或者说有明确宗旨，但确立了不该确立的宗旨。《想尔注》之政治要求尚且不多亦不强烈，但五斗米道实受《太平经》影响极大。《太平经》可以说是明确以干预现实政治为其宗旨。经中讲：

澄清大乱，功高德正，故号太平。若此法流行，即是太平之时。（《太平经·兆候贤圣功行种民定法本起》）

名为大洞极天之政事，何故正名为大洞极天之政事乎？然，大者，大也；行此者，其治最优大无上。洞者，其道德善恶，洞洽天地阴阳，表里六方，莫不响应也。皆为慎善，凡物莫不各得其所者。其<sub>下</sub>为道乃拘校

天地开辟以来,天文地文人文神文皆撰简得其善者,以为洞极之经,帝王案用之,使众贤共乃力行之,四海四境之内,灾害都扫地除去,其治洞清明,状与天地神灵相似,故名为大洞极天之政事也。(《太平经·件古文名书诀》)

《太平经》中多处明申欲以此经治世太平,且又自称为“大洞极天之政事”,所谓“其治最优大无上”、“洞洽天地阴阳”,宗旨极为明确——治世。

以自己所制定的戒条来要求帝王依此治世、干预现实政事,这可以说是早期道教思想之一大误区,或者说是思想不成熟的表现。如果现实政权不采纳你的主张,又该如何,自己去施行吗?早期道教确实这样做了。五斗米道在蜀中建立了一个以教为政的地方政权,太平道则发动了农民起义以图实现经中所言太平之世。由此来看,早期道教与其说是宗教,不如说是政治组织;与其说欲求长生成神仙,不如说欲求政权成君王。后来道教思想发生转化,这是必然的,否则道教作为一种宗教不可能存在。

### 第三节 《抱朴子·内篇》道教理论之特征

第一,宗旨明确,追求长生成仙。早期道书缺乏这样的合理教旨。

葛洪在《内篇序》中曰:

洪体乏超逸之才,偶好无为之业。……考览奇书,既不少矣,率多隐语,难可卒解。自非笃精,不能寻究,自非笃勤,不能悉见也。道士渊博洽闻者寡,而意断妄

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，不得宜之于翰墨。（《抱朴子内篇序》）

可以看出，葛洪的目的是著作一部通俗易懂、析理明白的道书，以供“好事者”“欲有所修为”时而用。“好事者”指学道修仙之人，那么此书也就是指导“好事者”如何学道修仙的。“今为此书，粗举长生之理”，这句话点明了此书的核心思想——论述长生成仙之道理、指导修仙之实践。

葛洪对以前不以长生成仙为宗旨或未讲明成仙之理的道书很不满意，所以他著此书明确以长生成仙为宗旨，并试图阐明人可以长生成仙的道理。对于“进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业”（《内篇·道意》）的早期道教，葛洪更是不满，主张以严刑禁绝。葛洪对于“泛论较略”的老子和“永无至言”的庄子也很不满意，因为老庄之作不以长生成仙为宗旨，尤其是庄子特有齐生死之论，所以葛洪说“其去神仙，已千亿里矣”（《内篇·释滞》）。长生，早有人讲，亦有人修，但一直没有专论长生之作。葛洪曰：

昔者之著道书多矣，莫不务广浮巧之言，以崇玄虚之旨，未有究论长生之阶径，箴砭为道之病痛，如吾之勤勤者也。（《内篇·勤求》）

《抱朴子·内篇》即是专门论述长生之理与成仙之法的道教专著。

葛洪《内篇》之全部内容，紧紧以长生成仙为核心而展开，绝无旁骛。《内篇》之内容丝毫不及现实政治、君王治世问题，其所要求之教戒甚至无关常人，只针对欲求长生成仙的“好事者”。修仙须遵守教戒，不修则不必守。葛洪还专门说明，修仙

不违背世俗人伦道德,亦不会影响人君治世。修仙纯粹是个人行为,不关他人亦不关政治。如此,葛洪为道教确立了真正教旨,使道教成为一种真正意义的宗教而得以生存发展。

第二,以论证明理方式阐述教理、教戒及修炼之法,不再造作天意、神喻之说,亦不诉诸鬼神赏罚。《太平经》与《想尔注》,或者直接宣布强令性戒条,或者以天地意志、鬼神赏罚来确立戒条。

葛洪对仙人实有、仙道实有进行了认真论证,对生死规律、寿命可以延长的可能性进行了解释,对各种养生方法所以有效的原理进行了分析,亦对制作金丹的可能性、金丹可令人长生的道理进行了论证。只有修仙必须修养道德这一戒条,葛洪采用鬼神赏罚之说。可以说,道德与寿命之间实在难以联系,而道德要求又绝对不可放弃,葛洪以这种前人常用的方式确立此戒条,实出无奈。

葛洪对有关长生成仙问题的论证,尽管并非全部合理有效,但论证过程本身即可使其思想具有理论性、系统性。这种说理方式也更易于为人接受。《太平经》与《想尔注》中则是神灵或道或天直接宣布戒条,要求人必须遵守,以合神意、天意、道意,不然神灵或天便降灾祸惩罚。在《太平经》与《想尔注》中,天地、道都具有神灵特征,有意志有喜怒好恶,主宰万物并对人世进行奖惩。这样的教义、教戒,不需要或不允许以理性去认知体悟,而是直接要求你接受神灵的权威,并且不需任何理由地绝对相信这些都天地神灵的意志。这种思想,可以说是要求人彻底放弃主体性,把主体性交付给神,完全服从神的意志。宗教思想大多具有此种特征,但此种特征与中国传统思想的根本特征不一致,不符合传统之主流。牟宗三认为,中国传统哲学的特质在于主体性与道德性,中国传统思想的三大主流,儒释道,都重视

主体性。<sup>①</sup> 传统思想的主流特征,代表着民族性格。古老的天地鬼神权威观念,早在殷周之际即已衰落,春秋战国时彻底退出主流地位。早期道教思想要求放弃主体性的特征,不符合中国人的传统性格,所以,这一特征发生改变,具有必然性。在葛洪的道教思想中,这种鬼神权威信仰便已基本清除。到后来道教重玄学、内丹心性学,道教思想更为突出地表现出重视主体性之特征,回归于传统之主流。

而且,葛洪对仙道信仰的论证,是形成道教人生哲学及道教认识论思想的开端,奠定了道教思想的理论基础。

第三,利用道家哲学的主要范畴,奠定了道教哲学的理论基础。

葛洪《内篇》与早期道教思想同样依附道家思想,但葛洪之依附可称为发挥利用,《太平经》与《想尔注》之依附则大多是牵强曲解。《太平经》虽不像《想尔注》那样直接曲解《老子》字句,但把守道、守一等修养工夫均转化为与鬼神沟通、取悦于神灵的手段。所以《太平经》虽然吸取道家哲学范畴,但在其思想中根本没有道家哲学,只有鬼神权威。

葛洪之玄、道虽然与仙道或仙方的关系并不十分密切,但玄、道作为最高本体概念,是万物存在之根据,包含一切变化之理,仙道亦含于其中。道家的体道修养工夫,即是葛洪养生、养神要求的根基。而且,思玄守一,在葛洪思想中具有替代所有禳辟方术的意义,体悟本体的修养工夫便与修炼方术结合为一体。葛洪以气解释万物之生灭变化,解释生命活动规律,从而以气论作为养生延年的基本理论。这样,葛洪吸取道家的道、一、气等哲学概念,便成为修炼仙道的理论基础,构建起道教哲学之框

<sup>①</sup> 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社,2007年7月,第4页。



架。

第四,整理各种方术,构建了一个层次清晰、功效明确、形神兼顾的较为完备的修炼体系。早期道教经书,虽讲长生,但长生不是其核心宗旨,故没有一个系统性的修炼方案,守道、守戒、行善积功、房中、感通神灵、不死之籍等,均可成为长生不死之术。葛洪曰:

各仗其所长,知玄素之术者,则曰唯房中之术,可以度世矣;明吐纳之道者,则曰唯行气可以延年矣;知屈伸之法者,则曰唯导引可以难老矣;知草木之方者,则曰唯药餌可以无穷矣;学道之不成就,由乎偏枯之若此也。浅见之家,偶知一事,便言已足。(《内篇·微旨》)

葛洪所讲,就是指以往道书缺乏系统的修炼方案,而偏执一术。

葛洪之修炼体系,以养生为基础,进一步求延年,最终以金丹大药定长生。养生以“不伤不损”为原则,以起居饮食有度、房中术、草药除病为基本方法,并加之以防身却恶之禳辟方术;延年以“因气以长气”为基本原理,以行气导引、服食药物为主要方法;长生仙药以“假求于外物以自坚固”为基本原理,以炼制、服食还丹金液为根本方法。另外,养神以道家的清心寡欲为根本要求,以思玄守一为主要方法。而且葛洪还对各种延养之方、禳辟之术的施用方法、功效及原理进行了说明。

总体来讲,葛洪改造早期道教思想,继承道教依附道家思想这一传统,利用道家哲学基本概念,为道教理论、道教哲学奠定了基础,使道教思想提升到了一个新的理论高度,并构建了较为完备的修炼体系,对道教后来之发展具有重要意义。

## 参考文献

### 专著：

杨明照：《抱朴子外篇校笺》，中华书局，1991年。

王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年。

朱谦之：《老子校释》，中华书局，1984年。

[清]郭庆藩：《庄子集释》，中华书局，1961年。

程树德：《论语集释》，中华书局，1990年。

[清]焦循：《孟子正义》，中华书局，1987年。

[清]王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年。

《文选》，中华书局，1977年。

[唐]房玄龄：《晋书》，中华书局，1974年。

韩敬：《法言注》，中华书局，1992年。

[清]严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958年。

黄晖：《论衡校释》，中华书局，1990年。

杨伯峻：《列子集释》，中华书局，1979年。

马王堆汉墓帛书《经法》，文物出版社，1976年。

[宋]朱熹：《四书章句集注》，上海书店，1987年。

陈献猷:《韩非子集释》,中华书局,1961年。

王明:《太平经合校》,中华书局,1960年。

王德有校:《老子指归》,中华书局,1994年。

王卡点校:《老子道德经河上公章句》,中华书局,1993年。

饶宗颐:《老子想尔注校正》,上海古籍出版社,1991年。

张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社,1982年。

冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社,1985年。

肖蕙父、李锦全主编:《中国哲学史》,人民出版社,1983年。

张岂之:《中国思想史》,西北大学出版社,1989年。

任继愈主编:《中国哲学史》,人民出版社,1996年。

刘文英主编:《中国哲学史》,南开大学出版社,2002年。

刘文英主编:《中国哲学史史料学》,高等教育出版社,2002年。

任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社,1990年。

王明:《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984年。

胡孚琛、吕锡琛:《道学通论——道家·道教·仙学》,社会科学文献出版社,1999年。

孔令宏:《中国道教史话》,河北大学出版社,1999年。

赵立刚主编:《历代名道传》,山东人民出版社,1996年。

胡孚琛:《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》,人民出版社,1989年。

胡孚琛:《道教与仙学》,新华出版社,1991年。

卢国龙:《道教哲学》,华夏出版社,1997年。

吕鹏志:《道教哲学》,四川大学博士论文,1994年。

许地山:《道教史》,华东师范大学出版社,1996年。

胡道静选辑:《道藏要籍选刊》,上海古籍出版社,1989年。

卿希泰:《中国道教思想史纲》第一卷,四川人民出版社,1980年。

卿希泰:《中国道教思想史纲》第二卷,四川人民出版社,1985年。

卿希泰:《中国道教》,知识出版社,1994年。

卿希泰:《道教史》,中国社会科学出版社,1994年。

卿希泰:《中国道教史》,四川人民出版社,1996年。

牟钟鉴主编:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社,1991年。

李养正:《道教概说》,中华书局,1989年。

葛兆光:《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987年。

汤其领:《汉魏两晋南北朝道教史研究》,河南大学出版社,1994年。

李刚:《汉代道教哲学》,巴蜀书社,1995年。

赵有声:《生死·享乐·自由——道家及道教的人生理想》,国际文化出版公司,1988年。

汤一介:《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社,1988年。

许抗生:《老子与道家》,新华出版社,1993年。

蓝秀隆:《抱朴子研究》,台湾文津出版社,1980年5月。

李丰楙:《不死的探求——抱朴子》,(台湾)中国三环出版社,1992年10月。

## 论文:

戢斗勇:《葛洪的“玄”“道”与“一”不是一回事》,《江西社会科学》1984年第5期。

李光富:《葛洪行实考略》,《成都师专学报》1993年第2

期。

卢国龙:《葛洪“玄道”对汉魏晋道教哲学的综括》,《中国哲学史》1996年第4期。

李希运:《论葛洪对神仙道教发展的贡献》,《山东工业大学学报》1999年第4期。

李刚:《葛洪神仙学隐含的认识论》,《天府新论》1998年第2期。

卿希泰:《从葛洪论儒道关系看神仙道教理论特点》,《世界宗教研究》1981年第1期。

刘玲娣:《略论葛洪思想体系中的儒道关系》,《华中科技大学学报社科版》2003年第3期。

李刚:《葛洪神仙学的哲学思想》,《社会科学研究》1991年第1期。

许抗生:《葛洪道教思想研究》,《北京大学报》1981年第3期。

陈昌文:《葛洪——由儒向道的心理历程》,《四川大学学报》2001年第4期。

李刚:《葛洪及其人生哲学》,《文史哲》2000年第5期。

杨玉辉:《抱朴子内篇的人学思想探讨》,《宗教学研究》2000年第3期。

曾春海:《玄学及抱朴子内篇中的理想人格》,《哲学与文化》1999年7期。

李刚:《葛洪及其神仙学》,《中华文化论坛》1998年第3期。

陈继华:《葛洪与鲍敬言之辩》,《中国哲学史》2004年第1期。

何淑贞:《从出处进退看葛洪的人生抉择》,《中华道教学院

南台分院学报》2001年第2期。

卢国龙：《发天道以建人文——作为中国文化之理论基础的道家道教哲学》，《哲学研究》1994年第6期。

潘显一：《论道教学的发展与成熟——“道家道教与中国文化学术研讨会”》，《四川大学学报哲社版》1995年第2期。

唐邦明：《道家道教与直觉思维》，《中华文化论坛》1995年第2期。

胡孚琛：《道家与道教文化的现代意义》，《东方论坛》1995年第2期。

张钦：《论道家道教的感知观》，《宗教学研究》1998年第3期。

李申：《黄老、道家即道教论》，《世界宗教研究》1999年第2期。

潘显一：《“道一美”观从道家到道教的标志》，《宗教学研究》1999年第2期。

萧父：《道教生命哲学本体论的研究》，《开放时代》2000年第5期。

吕鹏志：《本世纪道教哲学研究的进展》，《四川大学学报》2000年第6期。

倪南：《道家与道教的关系之研究》，《学术月刊》2001年第4期。

高秀昌：《道家与道教生死观的异同》，《宗教学研究》2002年第4期。

字汝松：《试论道家道教的生死智慧及其现实意义》，《中国道教》2003年第2期。

《首届葛洪与中国文化国际学术研讨会论文集》，2003年11月。

张文勋:《魏晋文学理论发展略述》,《云南民族大学学报》2005年第3期。

董恩林:《葛洪道论辨析:与诸家道论比较》,《哲学研究》2006年第5期。

赵 芑:《论葛洪的“君道”思想》,《宗教学研究》2007年第3期。

姚 娟:《论〈抱朴子外篇〉为儒家文献》,《齐齐哈尔大学学报》2008年第1期。

范 军:《〈抱朴子内篇〉的本体论及其思想渊源》,《华侨大学学报》2008年第3期。

张泽洪:《中国道教史上的葛洪》,《西南民族大学学报》2009年6期。

## 后 记

本书是在博士论文基础上修改而成。在南开读博期间,受到导师刘文英先生的耐心指教。论文完成之前,又承蒙李翔海老师多次指导修改。毕业后,曾请教于云南师范大学哲学系李广良老师,亦受益匪浅。从博士论文至成书,另有多位老师及同学的帮助。在此一并致谢。

学浅思短,难免疏漏不当,敬期方家指正。

郑 全

于云大北院

2010 年 8 月