

葛洪《抱朴子》「道本儒末」與 魏晉玄學「會通儒道」之關係*

李宗定*

摘要

「會通儒道」是魏晉玄學的主要論題，士人在儒道關係的思索討論過程中，企圖建立一個調和儒道的理想社會。而道教對於這個議題，一方面本有「治身」與「治國」合一的淵源，道教吸收儒家的道德與治世主張有其歷史背景，構成道教獨特的「會通儒道」方式；另一方面，經過魏晉玄學建構「儒道會通」此議題的本體及方法論述，對於道教教義的發展也提供一定的理論依據。葛洪《抱朴子》是兩晉時重要的道教理論著作，書中曾明確提出「道本儒末」的觀點，試圖以「本／末」的架構安排儒道，除了援引玄學理論，在一定程度上吸收了玄學的方法，又著重道教成仙的目的，強調行善積德之修道方法，為道教建立一套特獨的「會通儒道」理論。本文分析葛洪「道本儒末」的意義，藉以觀察其與玄學的關係，並指出葛洪在這個議題上提供的實踐方式，有助於避免「名教」異化所產生的困境。

關鍵字：葛洪、《抱朴子》、道教、魏晉玄學、道本儒末、會通儒道

* 收稿日期：2008.08.13，接受刊登：2008.11.20。

* 實踐大學應用中文學系助理教授



葛洪《抱朴子》「道本儒末」與 魏晉玄學「會通儒道」之關係

李宗定

一、問題源起

儒道關係是魏晉時期重要的學術議題，雖然自先秦兩漢以來，儒道兩家對於「自然」（天）、「名教」（人）各有主張，也不斷有所接觸發展與吸收融合，但在東漢末期，因「名教」在現實中產生了嚴重的「異化」（alienation），使得士人重新思考「名教」的意義，並因為種種內因外緣，使得漢魏之際諸子學興起，其中以自由隱逸之風氣尤為突出，「三玄」逐漸成為當時「新學」。¹ 至於道教在漢末的興起，其實也反映了時代風氣。² 然而，道教具有一定的教義、組織和科儀等，

¹ 造成一個時代的學術思潮有諸多原因，且所謂的時代之風也非全然如此，如魏晉時期便有南北學風差異，「玄學」亦有不同時期，不同主張，以及不同傳佈地域。湯用彤曾指出魏晉時代思潮頗為複雜，但大致有兩個方向，一是守舊，為漢人之說；一是趨新，以老莊學說為基礎，這兩個方向的「舊學」與「新學」（玄學）有地域上的分別。並分析玄學的產生與研究《周易》、《太玄》、《老子》等而發展出一種「天道觀」，以及從人事政治的「形名」之學有關。（參見湯用彤：〈魏晉思想的發展〉，《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想》（乙編），台北：里仁，1995.8；另外，唐長孺亦曾詳論魏晉時南北學風，可見其〈讀《抱朴子》推論南北學風異同〉，《唐長孺文存》，上海：上海古籍，2006.12，頁400-428）「玄學」並非是魏晉思潮的全部，玄學內部亦各有不同論述，同樣的，葛洪亦不能代表兩晉時的道教，其主張與當時各道派、道經間或有出入，難以於論文中詳細辨明討論，故本文討論「玄學」與「道教」僅以較寬鬆的概念為之。

² 道教起於何時，歷來是個爭議的問題。一般多以秦漢時期的神仙思想為蘊



是在兩晉南北朝時期，經過一連串的清整之後才逐步完成。觀察道教教義的建立，必須注意魏晉盛行的玄學究竟對道教有何影響，也就是除了一些名士嚮往養生修煉之術外，道教與玄學在義理上究竟有何關係？

「儒道會通」是魏晉玄學的主要論題，但這個論題顯然不是只有玄學家們提出各種解釋，如果我們擴大視野，道教在發展的過程中，始終強調「治身」與「治國」合一，可以說是「會通儒道」的實踐。《老子河上公章句》於注文中常把「治身」與「治國」並列；《太平經》中立「承負報應」說，強調「治身」與「治國」和諧一致的太平社會；《老子想爾注》亦以「積善立功」、「忠孝仁義」為修道成仙之「道誠」。觀察這些早期道教思想的源流，可以看出道教吸收儒家的道德與治世主張不但有長遠的歷史背景，也早已構成道教獨特的「會通儒道」方式。迨魏晉玄學思潮興起，玄學家談論「會通儒道」，思考「名教」與「自然」的關係，道教「治身」與「治國」合一的論點可以做為玄學的參照。而經過魏晉玄學建構了「會通儒道」議題的本體及方法論述，對於道教教義的形成也提供了一定的理論依據。葛洪《抱朴子》中便吸收玄學而為道教行善積德的修道方法建立一個具本體論意義的系統，

釀時期，漢末興起的五斗米道（天師道）和太平道為道教有正式組織儀式之始。如卿希泰主編的《中國道教史》（修訂本）（成都：四川人民，1996.12）、任繼愈主編的《中國道教史》（上海：上海人民，1990.6）、唐大潮編著的《中國道教簡史》（北京：宗教文化，2001.6）以及湯一介之《早期道教史》（北京：昆倫，2006.3），都從此說。至於從道教教義的來源、興起與發展，則有「一源分流」、「一多分涵」和「多管道」等不同說法，蓋道教並無明確的「聖典」和創教者，這是道教的獨特之處。相關問題可參考陳耀庭：〈道教教義創建和發展的四次變化——各家對東漢、魏晉南北朝、唐宋和金元時期的道教教義變化論說的綜述〉，收入《道教教義的現代闡釋：道教思想與中國社會發展進步研討會論文集》，中國道教協會道教文化研究所等編，北京：宗教文化，2003.11，頁 64-93。



如此一來，玄學會通儒道的論題在道教教義中獲得了具體實踐的成果。以下分析葛洪「道本儒末」命題的內涵及其實踐精神，同時比較葛洪此命題與其他玄學家論點之異同，從葛洪的視角來看兩晉時期的道教，應如何面對儒道關係的議題，並藉以觀察道教與玄學的關係。

二、葛洪「道本儒末」之儒道關係

對於儒道會通的玄學命題，葛洪提出了著名的「道本儒末」說。其《內篇·明本》云：「道者，儒之本也；儒者，道之末也。」³ 此語上承王弼「守母存子」、「崇本舉末」之方法，以「本／末」觀對儒道進行了分判與連結。可是葛洪一方面吸收了道家的玄、道本體論，以及使用玄學的「本／末」、「有／無」方法，並承襲漢代的宇宙氣化論，但是又批評老莊，對魏晉玄風有所不滿；《抱朴子外篇》中則多論時政得失，述君臣之道，推崇儒教，甚至還主張刑法治國。綜觀《抱朴子內、外篇》，似乎難以「道本儒末」一語兼論之。若然，葛洪自言的「道本儒末」只是其複雜思想的某個側面？還是「儒」、「道」另有他意？此「本／末」的分判究竟是否為葛洪心中對儒道的態度？以下分就《抱朴子內篇·明本》及其他篇章中有關於「道本儒末」的文句進行分疏，依次從「道本儒末」中「道」的本源與含攝性，「儒」、「道」的分判，「聖」的典型，和以「儒」體「道」及儒道雙修等五方面加以說明。

³ 引文見《抱朴子內篇》，王明：《抱朴子內篇校釋》（增訂本），北京：中華書局，1985.3 第 2 版，頁 184。以下所引《抱朴子內篇》均同，僅標《內篇》之篇名和頁碼。又下文所引《抱朴子外篇》則據楊明照：《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，1991.12），僅標明《外篇》之篇名及頁碼。



(一) 「道」的本源性與含攝性

在《內篇·明本》中，葛洪明確地提出「道者，儒之本；儒者，道之末」的「道本儒末」以闡明儒道關係。故本文的主旨在論述儒、道的次序，一方面肯定「道」的本源性與含攝性，一方面批評諸子的缺失。但是他所謂的「儒」、「道」究竟為何意義？且「本／末」的說法內容為何？《內篇·明本》這樣說：

或問儒道之先後。抱朴子答曰：「道者，儒之本也；儒者，道之末也。……而班固以史遷先黃老而後六經，謂遷為謬。……而班固之所論，未可據也。固誠純儒，不究道意，翫其所習，難以折中。夫所謂道，豈唯養生之事而已乎？……今苟知推崇儒術，而不知成之者由道。道也者，所以陶冶百氏，範鑄二儀，胞胎萬類，醞釀彝倫者也。……夫道者，內以治身，外以為國，能令七政遵度，二氣告和。……由此觀之，儒道之先後，可確定矣。」（頁 184-186）

上引文是葛洪提出「道本儒末」最清楚的說明，可從時間先後、範圍大小與本末關係來理解。問者提問「儒道之先後」，葛洪藉此答問明確提出了他對道、儒的分判。唯問者問「先後」，葛洪答以「本末」，其「本末」顯帶有時序先後的意義，證諸後文「道之興也，則三五垂拱而有餘焉。道之衰也，則叔代馳驚而不足焉。」「道德喪而儒墨重矣」，上古無為而治為道興之時，後世重忠義與賞罰為儒法興、道德喪的時期。

「道本儒末」，除了歷史發生的次序，還有兩者於治世深廣的範疇不同。葛洪援引《史記·太史公自序》所錄司馬談〈論六家要指〉中



的文句，批評諸子各有所偏，獨標道家思想，以其能含攝諸子，為「全大宗之朴，守真正之源者」。後又以班固在《漢書·司馬遷傳》中批評司馬遷「論大道則先黃老而後六經」的說法為非，同時論及後世重儒輕道是錯誤的。當然，司馬遷重道而班固重儒有其歷史及個人觀點等各種因素，⁴ 重要的是，司馬遷所推崇的「道家之教」為「黃老」，葛洪在這個意義上論道，故直言「黃老執其本，儒墨治其末」。顯見葛洪的「道本儒末」實為「黃老」為本，「儒墨」為末。⁵ 黃老之學所涉及的範圍與其內容，與先秦老莊為代表的道家之學已有許多不同，尤其重要的在於老子所言的「道」本「無為」之旨，在黃老則為「術用」，⁶ 且其關涉法家之刑賞法制、任賢使能的治國之道，更與老子相去甚遠。但也就是從這個角度，葛洪所謂的「道」能兼有「治身」與「治

⁴ 司馬遷較推崇道家，欲借漢初實行黃老無為之治，反映漢武帝獨尊儒術後，導致「吏民益犯法，盜賊滋起」之失當。宋人晁公武云：「當漢武之世，表彰儒術而罷黜百家，宜乎大治。而窮奢極侈，海內彫弊，反不若文景尚黃老時，人主恭儉，天下饒給，此其論大道，所以『先黃老而後六經也』。」（《郡齋讀書志》，台北：臺灣商務，1978）而班固所處東漢乃儒家思想鼎盛時代，《漢書·藝文志》中置儒家於十家之首，一反司馬談崇黃老抑儒學態度。而《史記》與《漢書》對儒、道不同的態度，則有其成書時代背景與學術源流等諸多原因。

⁵ 關於「黃老」對葛洪的影響，丁原明曾從「道論」、「兼綜百家之學」及「治國與治身思想」三方面討論葛洪對黃老學的援用，而謂「《內篇》“屬道家”的“道家”，已與老莊原始道家有很大的不同，而在精神實質上則與“黃老學”有著相通性。」（丁原明：〈葛洪神仙道教思想與黃老學的關係〉，收於《葛洪研究論集》，劉固盛、劉玲娣編，武漢：華中師範大學，2006.10，頁130）此外，王曉毅認為黃老學在魏晉之際居於主導地位，一方面其形名學影響了漢末社會批判思潮、魏初形名法術到正始「貴無」本體論玄學；一方面黃老元氣論與養生學的復興，影響了漢末道教思潮到竹林玄學的元氣自然論流派。（王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003.9）

⁶ 司馬談〈論六家要旨〉中論及「道家」：「其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。」又言：「其術以虛無為本，以因循為用。」已顯示司馬談眼中的「道家」有「術」之用。（所引〈論六家要旨〉見《史記會注考證》，瀧川龜太郎著，台北：洪氏，1986.9，頁1367）



國」的雙重性，而這也正是漢代黃老之學承先秦道家所發展出的面象。⁷於是「道」在實踐的層面不僅「唯養生之事而已」，也不是隱逸山林，不問世事，反而「能仰觀俯察，歷變涉微，達興亡之運，明治亂之體，心無所惑」，此方為「博通乎古今」的有道之士。

「道本儒末」尚具有「以道為本」的本體論意味。「道」有宇宙論的先在性，也有本體論的本源義，故「上自二儀，下逮萬物」，莫不由「道」。也由於「道」具有「專一」、「無形」、「指約」的特性，方能兼攝諸家，為「真正之源」。故於此強調「道」的本源與含攝性，無非說明不論在宇宙萬物的生成及根源，「道」皆為「本」為「先」，而「儒」及其他諸子皆為「末」為「後」。唯葛洪雖以「道」為重，但是在「道本儒末」的前提下，「儒」成為「道」的顯現，故「道本／儒末」與「道先／儒後」，僅為一根源與時序的分判，而無輕重、高下之別。即葛洪並非一味的崇道抑儒，或尊道賤儒，而是以「道本儒末」確立儒道關係，並從中論述儒道異同、實踐、調和等諸問題。

（二）「儒」、「道」分判

「道本儒末」還表現在對儒、道內容的分判。從上引《內篇·明本》，已可見葛洪「道本儒末」的「道」不僅指老莊或神仙，亦傾向於「黃老」兼重治身與治國，由此觀察其論「儒」、「道」的內容，或可更清楚釐清《抱朴子內、外篇》的屬性。《內篇》中有多處論及儒道，雖將儒道定為「道本儒末」，但其意實為「以本舉末，以末顯本」的儒道合一論。《內篇·塞難》有云：

⁷ 湯一介曾指出道教的特點在於既要求超世的「長生不死」，又要求現世的「治國安民」，《抱朴子內、外篇》正反映了道教「治身」與「治國」並重的特點。（湯一介：《早期道教史》，北京：昆倫出版社，2006.3）



抱朴子曰：「仲尼，儒者之聖也；老子，得道之聖也。儒教近而易見，故宗之者眾焉。道意遠而難識，故達之者寡焉。道者，萬殊之源也。儒者，大淳之流也。三皇以往，道治也。帝王以來，儒教也。……且夫養性者，道之餘也；禮樂者，儒之末也。所以貴儒者，以其移風易俗，不唯揖讓與盤旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪獨養生之一事也。若儒道果有先後，則仲尼未可專信，而老氏未可孤用。（頁 138）

葛洪從「難／易」分判「道」與「儒」，謂「道意遠而難識」、「儒教近而易見」，藉以說明為何眾人多識儒家教化，卻不明大道真理，與其論神仙難見之旨一貫。在這個分判下，葛洪延續「道本儒末」說，舉例說明一般人所見皆支微末節，不能把握根本源流，於是進一步提出「道源儒流」，清楚顯示儒道定位，以為儒自道出。從這個角度來看，「儒道果有先後，則仲尼未可專信，而老氏未可孤用」便可明白。如上節所述，葛洪認為「道先儒後」，「道」既為先為本，則老氏所云自然非僅神仙及養生之說，⁸ 儒家所言，也不僅止於「揖讓盤旋」的繁瑣禮節。於是，從這裡開啓了儒道調合的可能。雖然葛洪於此無進一步論述，並將論題轉到「仲尼親見老氏而不從學道」的問題，但他特別指出「仲尼知老氏玄妙貴異」，只不過孔子雖知卻不能行，僅能成為世俗的聖人。從「道本儒末」、「道先儒後」至「道源儒流」，不難看出儒道的連繫，「道」既然是本源，其流多變，「儒」雖是一種流向，但其源自「道」，所以儒道的關係在這裡獲得一個理論性的建立。

⁸ 葛洪本段是回答問者提問：「仲尼稱自古皆有死，老子曰神仙可學。夫聖人之言，信而有徵，道家所說，誕而難用。」當然，《老子》書中並無「神仙可學」話語，「養生」也不是老子學說的核心，葛洪的回答一方面為突出儒道的差異，一方面也可見自漢代以後「老子」的內容擴大了。



「道難／儒易」的區別從其本質言，但爲了堅定求道者修行的信心，又提出「儒者，易中之難也」與「道者，難中之易」的不同，進一步論述儒道在實踐上的差別。「道難／儒易」是爲了解釋世人多宗儒家之教化，卻不明「道」之博大深遠。然而，如果在實踐上也是如此，對於「道」的推行將成阻力，於是葛洪從人性對欲望的追求及因循苟且的習性對儒道進一步分判。以修道言，要放棄一切世俗的功名利祿和人際關係是很困難的，但是一旦明白這些外在事務的繁雜，以簡約虛靜行事，反不受外物所役。同樣的，儒家看似容易，在於其典章制度已有一定規約，出處進退皆有可循，但也難在其經典眾多，要通曉廣博並非易事，同時在待人處事更須處處留意，不能有所鬆懈，反倒難以達成。故從實踐處言「儒業多難，道家約易」，葛洪提倡修道之用意昭然若揭。

以「難／易」分判「儒／道」是從實行修業的角度立論，一方面欲堅定修道者的信心，一方面也顯示了儒道不同的實踐過程，而其間的差別，與兩者欲達至的目的有關。葛洪曾明確指出儒道著力之處有所不同，《內篇·明本》有云：

夫升降俯仰之教，盤旋三千之儀，攻守進趣之術，輕身重義之節，歡憂禮樂之事，經世濟俗之略，儒者之所務也。外物皆棄，滌蕩機變，忘富逸貴，杜遏勸沮，不恤乎窮，不榮乎達，不戚乎毀，不悅乎譽，道家之業也。（頁 187）

葛洪對於儒者之務和道家之業的說明，基本上以先秦儒道的學說爲基礎，突出儒家重禮樂、講仁義，以及經世濟民的志業，至於道家則不慕榮利，少思寡欲，抱真守一。這個分判，仍歸於「一／眾」、「簡／



繁」與「本／末」的模式，道家的虛一守靜及無為不爭等，都是葛洪藉以論述「道」為始為本的原因。值得注意的是，葛洪在這一段對儒道的論述中，並沒有以長生成仙來說明道家，一來〈明本〉篇從司馬遷和班固對儒道不同的看法起論，故所論儒道專指先秦；二來葛洪欲藉儒道的分判引出兩家修行成果的不同，最終還是回到神仙之說。故〈明本〉篇對於問者以儒家有周、孔能濟世立業，道家隱居山林，無益世事的質疑，反駁道：「夫體道以匠物，寶德以長生者，黃老是也。黃帝能治世致太平，而又昇仙，則未可謂之後於堯舜也。老子既兼綜禮教，而又久視，則未可謂之減周孔也。」（頁 188）葛洪以黃帝能治世又成仙，老子兼禮教又長生為例，欲證明修道者不僅長生成仙而已，對於治世之功業亦有所貢獻。姑且不論黃、老是否真是兼攝儒道，或者這個例證是否有說服力，至少可以顯示葛洪心中修道的最高理想，就是能儒道兼修，治身與治國並重。

（三）「仙人」與「聖人」

從儒、道的分判，可看出葛洪調合兩者的用意。若再從修煉目的及欲達成的理想，更可進一步觀察葛洪心目中的儒、道地位及內涵。以《抱朴子內篇》來說，葛洪欲追求成仙的目的是殆無疑義的，成為「仙人」是所有修練者的最終目標，⁹除了金丹大藥及各種方術，積善成德亦是修練的重要方法，在《抱朴子外篇》中更申明學習教化之重要，進而對禮教敗壞及玄風末流多所批判。葛洪希冀兼有治世與成仙，如此一來，道教的「仙人」及儒家的「聖人」該如何看待呢？《內

⁹ 葛洪提出神仙三品說，有「天仙」、「地仙」及「尸解仙」的品級。關於道教中「仙人」的內涵及品級，可參見李豐楙：《不死的探求——抱朴子》，台北：時報文化，1998.12 四版，頁 160-186。



篇·辨問》中有一段重要的說明：

夫聖人不必仙，仙人不必聖。……且夫俗所謂聖人者，皆治世之聖人，非得道之聖人。得道之聖人，則黃老是也。治世之聖人，則周孔是也。黃帝先治世而後登仙，此是偶有能兼之才者也。……聖者，人事之極號也，不獨文學而已矣。（頁 224-225）

葛洪區分「聖人」與「仙人」，是面對周、孔既為聖人，為何不修仙道之質疑。在「聖人」與「仙人」並沒有必然關聯性的前提下，又將「聖人」區分成「得道的聖人」與「治世的聖人」兩種，認為周孔僅是「聖人」，但黃老不僅為「聖人」，也是「仙人」。¹⁰ 也就是說，「聖人」是在世俗中某一方面有所成就，達到最高境界者，葛洪舉棋聖、書聖、畫聖等為例，而周公與孔子具治世之才，故為「聖人」；¹¹ 至於「仙人」則是透過修練，達於長生久視，遨遊天地的境界。但是少數「仙人」如黃老者，兼具治世之才，故為「得道之聖人」。在這一段的論述中，葛洪將儒家中的「聖人」，視為與各種技藝專擅者為同等地位，顯然地，儒家的「聖人」不及道教的「仙人」。這仍是「道本儒末」觀念的延伸，「仙人」雖不必為「聖人」，但「仙人」得兼為治世之「聖人」，故葛洪理想中最高的「仙人」典型，是能兼攝儒道的「得道之聖人」，儘管這種兼攝只能「偶然」得之，但他並沒有將「仙人」與「聖人」完全分割，為其以「儒」體「道」的理論留下伏筆。

¹⁰ 《內篇·塞難》中亦言：「仲尼，儒者之聖也；老子，得道之聖也。」（頁 138）同樣是「聖」，但儒家之聖與得道之聖於難易、源流皆有不同。

¹¹ 「聖人」一詞，有時仍須視上下文而定。如《外篇·逸民》：「聖人之清者，孟軻所美，亦云天爵貴於印綬。」（頁 87）此處之「聖人」，應為「得道之聖人」。孟子曾贊伯夷為「聖之清者」，葛洪引孟子對伯夷的贊語，又援引「天爵」，突顯修德而不進仕之意。



葛洪認為最上等的修道之士，能夠兼善儒道，治身與治國皆有所成。《內篇·釋滯》有云：

長才者兼而修之，何難之有？內寶養生之道，外則和光於世，治身而身長修，治國而國太平。以六經訓俗士，以方術授知音，欲少留則且止而佐時，欲昇騰則凌霄而輕舉者，上士也。自持才力，不能並成，則棄置人間，專修道德者，亦其次也。……古人多得道而匡世，修之於朝隱，蓋有餘力故也。何必修於山林，盡廢生民之事，然後乃成乎？（頁 148）

面對求仙至難，不能兼顧世事的質疑，葛洪舉了許多《列仙傳》中的人物，說明這些成仙者不是隱沒山林，不問世事，而是能兼治身與治國。當然，能成為最上等的修道之士是最高理想，並非人人可得，故次一等人便專心修道。這一論述，顯然為修道者留一退路，也避免修道又得經世的困難，所以「學仙之士，未必有經國之才」，《內篇·釋滯》，頁 152）不能強求學仙者必得兼治國之事。如此一來，聖人也不必得為仙，《內篇·釋滯》篇末云：

若聖人誠有所不能，則無怪於不得仙，不得仙亦無妨於為聖人，為聖人偶所不聞，何足以為攻難之主哉？聖人或可同去留，任自然，有身而不私，有生而不營，存亡任天，長短委命，故不學仙，亦何怪也。（頁 155）

葛洪反覆申述儒家的「聖人」與道家的「仙人」並無必然關係，儒家有其關懷，經世濟民為著力處，不必得為仙長生才是「聖人」。為聖或成仙與各人星宿所值之先天稟氣有關；修道是否兼善治世，亦端視各



人之才能，這都是以先天氣命論為基礎的解釋。此外，《外篇·嘉遁》也藉懷冰先生與赴勢公子的對話，傳達「出處之事，人各有懷」，（頁 58）入朝與隱居並無對錯之別。而《外篇·逸民》亦指出「物各有心，安其所長」（頁 85）、「嘉遁高蹈，先聖所許；或出或處，各從攸好」，（頁 86）清楚說明「出世」、「入世」皆無可厚非，兩者並不相衝突。值得注意的是，葛洪特別提到隱者「雖無立朝之勳，即戒之勞；然切磋後生，弘道養正，殊塗一致，非損之民也。」（《外篇·嘉遁》，頁 59）而「在朝者陳力以秉庶事，出林者脩德以厲貪濁，殊塗同歸，俱人臣也。」（《外篇·逸民》，頁 100）隱逸修道與在朝為官不但不相衝突，還殊塗同歸。同歸者，皆有益於世道人心，亦暗含融通兩者之意。

葛洪反覆申述「仙人」與「聖人」，「隱逸」與「出仕」皆各有所長，與郭象言「獨化」之各安其性頗有相通之處；且葛洪最高的理想是能兼善儒道，與郭象論「神人即聖人」，強調「內外相冥」之「聖人」亦有相對照的地方，其中異同下文說明。只是葛洪仍以修道學仙為先，成為「仙人」為修道者的目標，上士雖能兼修儒道，但「上士先營長生之事，長生定可以任意。」（《內篇·勤求》，頁 254）其先後順序已明。故「仙人不必聖」與士人出處皆各有所懷，看似同時肯定「仙人」與「聖人」，實暗含長生之道先於在朝為官，修道學仙仍是第一要務。

（四）以「儒」體「道」

葛洪既然期待能成為兼修儒道的「上士」、「得道之聖人」，自然得說明理想的修仙者如何能兼善儒道？在「道本儒末」的架構下，「道」是「儒」的本源，「道」能含攝「儒」，「儒」是「道」的一種表現，也是體現「道」的一種方式。如此一來，「儒」與金丹大藥及各種方術一



樣，都是成仙得道的修煉方法，只不過，為善積德顯得更為重要。《內篇·對俗》中藉問者提出聽聞「為道者當先立功德」的說法是否確實的疑問，答曰：

按《玉鈴經·中篇》云，立功為上，除過次之。為道者以救人危使免禍，護人疾病，令不枉死，為上功也。欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。行惡事大者，司命奪紀，小過奪算，隨所犯輕重，故所奪有多少也。……又云，人欲地仙，當立三百善；欲天仙，立千二百善。……。又云，積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也。若不服仙藥，並行好事，雖未便得仙，亦無可卒死之禍矣。吾更疑彭祖之輩，善功未足，故不能昇天耳。（頁 53-54）

為道者當先立功德，而這個功德是助人危急，救人性命，以及力行忠孝仁信等德行，如果不修德行，就算精熟其他方術也沒有用。這是一個很重要的論述，「修德行」是成仙的必要條件，也成為是否為成仙，甚至成為何者品級神仙的關鍵。葛洪雖重視金丹修煉，也多次強調金丹大藥是成仙諸法之首要，但是在這裡卻明確將「積善事」與「服仙藥」並列為成仙的兩個必要方法，缺一不可，且「積善事」比「服仙藥」更為重要。¹² 善功不足，不但不能昇天，若做壞事，還將減壽早死。如此一來，道教修煉有了積極入世的意義，而且「救人危使免禍，護人疾病，令不枉死」，更帶有宗教度人濟世的情懷。

「積善立功」既是能否修道成仙之最重要者，便涉及何謂「善

¹² 除了積善立功與金丹大藥，葛洪還提出立志勤求與訪求明師等成仙條件，這些條件都顯示積極修煉的必要。



事」、「功德」，以及由誰來監督修道者的作為兩個問題。這兩個問題在上引〈對俗〉中已有論及，「忠孝和順仁信」是善功德行之本，唯「忠孝」僅是一德目，具體的行為則有待「道戒」的提出；而「司命」之神則隨所犯輕重奪其算紀，為監督修道者的角色。《內篇·微旨》則引述《易內戒》、《赤松子經》與《河圖記命符》等經，申明司命之神將隨事輕重奪人算紀，還提到人體內有「三尸」，會固定於庚申之日上天庭報告寄居人的過失，又家有竈神，當於每月上天白人罪狀。¹³ 葛洪雖云「未能審此事之有無」，但從其引述這些流傳於民間的傳說，顯有加強人們相信鬼神存在之說。並於其後詳述「積善立功」之行爲，原文如下：

然覽諸道戒，無不云欲求長生者，必欲積善立功，慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲，樂人之吉，愍人之苦，賙人之急，救人之窮，……不嫉妒勝己，不佞諂陰賊，如此乃為有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也。若乃憎善好殺，口是心非，背向異辭，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受賂，縱曲枉直，廢公為私，刑加無辜，……謗訕仙聖，傷殘道士，彈射飛鳥，剖胎破卵，……取人長錢，還人短陌，決放水火，以術害人，迫脅尪弱，以惡易好，強取強求，擄掠

¹³ 「三尸」之說流傳已久，多謂人體中居有三蟲，此三蟲靠穀氣生存，又於庚申之日上天言人罪狀，故要益壽長生便須辟穀。此說見於許多道經，《雲笈七籤》卷八十一至八十三《庚申部》列有許多除三尸、守庚申之法。（見《雲笈七籤》，（宋）張君房編，李永晟點校，北京：中華書局，2003.12，頁1841-1889）關於「三尸」的由來、作用及影響等問題，可參見《中國民間諸神》，樂保群、呂宗力著，台北：臺灣學生，1991.10；陳櫻寧：《道教與養生》，北京：華文，2000.3；林禎祥：〈三尸信仰初探〉，《東吳中文研究集刊》，11期，2004.07，頁81-98。



致富，不公不平，淫佚傾邪，凌孤暴寡，拾遺取施，欺給誑詐，
好說人私，持人短長，……誘人取物，越井跨灶，晦歌朔哭。
凡有一事，輒是一罪，隨事輕重，司命奪其算紀，算盡則死。（《內
篇·微旨》，頁 126）

此云「積善立功」當「慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲。」頗有「民胞物與」的精神。其後所詳舉的各種實踐方式，大致為儒家強調的德行，從「樂人之吉，愍人之苦」到「不嫉妒勝己，不佞諂陰賊」皆是有德之行爲，可歸之為體恤他人以及自我反省。但是負面表列的行爲，則涉及許多方面，從「憎善好殺，口是心非」至「越井跨灶，晦歌朔哭」等諸般惡行，則包含了儒家所非難的各種人倫關係毀棄，以及自我德行修養之不足。較特別的是兼及道教生命倫理所關注者，如「彈射飛鳥，剖胎破卵」，還有針對「謗訕仙聖，傷殘道士」、「春夏燎獵，罵詈神靈」、「越井跨灶，晦歌朔哭」等具有道教色彩與民間鬼神信仰的德目。這些內容多出現在當時道經的戒律，明顯具有儒道融合的情形。¹⁴ 若與《外篇·行品》相參，〈行品〉一文析論行爲品格，細述各種善品及劣行，多是儒家所重視者，這些條目與上引〈微旨〉多有契合。葛洪之所以重視這些儒家的德目，甚至在《外篇》中的〈勸學〉、〈崇教〉等篇力陳學習儒家經典及教育的重要，一方面有欲成仙者，當先立功德的道教實踐精神；一方面也顯示葛洪的理想人格內涵。

〈微旨〉同〈對俗〉篇都提到「司命」之神，隨事輕重，奪人算

¹⁴ 現存《道藏》中的《赤松子中戒經》應為本文引述之《赤松子經》，《赤松子中誠經》約出於魏晉時期，原經一卷，收《道藏》洞真部戒律類。經文假托軒轅黃帝與赤松子問答，討論禍福報應之理，並以世人皆與天上某一星辰相應，此星辰主管人之禍福生死，隨人言行予以禍福報應，以達勸善修道目的。



紀。以司命之神管理人間壽命長短，依行善做惡的次數與大小為加減依據，這個說法在早期道教經典中已屢有所見。¹⁵《抱朴子》中不斷強調為善作惡皆有一超自然力量的神明在監管著，不同於儒家訴諸自我道德意識運作，以自覺內省為實踐仁德的動力，道教則以「司命」之神查核忠孝仁信等道德行為之實踐，這些日常生活大小事與壽命長短直接有關，也是求道成仙的條件。儒家的道德雖強調個人自我意識的內省力量，卻同時受限於自我要求難以控制而約束力不足；道教以儒家倫理做為長生成仙的條件，能有效地提高行為動機，而神明的監看也積極地防止做壞事的念頭。卿希泰曾指出：「道教在宣揚這種倫理道德的時候，往往和它的長生成仙思想結合起來，所產生的實際效用比儒家更大。」¹⁶姜生也認為：「道教這種道德說教比之儒家倫理具有更為強大的作用力，因為道教把儒家所要求人們做到的規範，化為宗教信仰的構成因素，成為信仰者得神力之佑助的前提。」¹⁷葛洪以「司命」之神奪人算紀，雖非獨創，卻在其所建構的神仙理論中佔有重要環節，一方面肯定有一超自然的神，以行賞善罰惡之事；一方面藉由行善為修仙的條件說，融合「仙道」與「人道」，強調欲修仙道，先修人道，使修仙不悖於世俗家庭倫理規範。更重要的是，傳統人倫道德在鬼神力量的監管下，得到更有力的實踐約束。這是葛洪從「道本儒末」所架構的儒道關係，至「以儒體道」的實踐方式，所呈現出

¹⁵ 〈對俗〉中提及「司命奪紀」的文字，大致同於早於或與葛洪同時的《河圖紀命符》，日本平安時期名醫丹波康賴著《醫心方》引用許多唐代以前著作，其中卷二十六曾引用《河圖紀命符》。（北京：人民衛生出版社，1955，頁 606）可證葛洪此說於當時已流行。另外，〈微旨〉篇中提到的各種善事惡行，與《赤松子中誠經》幾同，亦可互證之。

¹⁶ 卿希泰：《道教與中國傳統文化》，福州：福建人民，1990，頁 5。

¹⁷ 姜生：《漢魏兩晉南北朝道教倫理論稿》，成都：四川大學，1995.12，頁 131。姜生說明六朝時期道經的倫理論述多包含傳統倫理綱常，融合儒、釋的道德規範，修行人道是修仙道的基礎，可參考之。



的積極意義。

（五）儒道雙修

葛洪在「道本儒末」的架構下以實踐善功為修道的方式，使得儒家的道德有了實現的可能。因此，同時修煉長生之術與積善立功，及至自度度人，在實踐層面上已具有「儒道雙修」的意義。熊鐵基認為以「儒道雙修」或「雙重性格」來標示葛洪的思想較為恰當；¹⁸ 李錦全亦以葛洪「儒道兼綜」的思想體現在「儒道雙修」方面。¹⁹ 學者多同意「儒道雙修」是葛洪神仙道教思想的一個重要特色。然而，如前引《內篇》中〈微旨〉與〈對俗〉等篇顯示的「立功為上」思想，常被指為葛洪將儒家的封建倫理觀納入道教教義，為了迎合統治階層的需要，其會通儒道的目的，是為統治階層服務。如卿希泰認為葛洪以「外儒內道」來調和儒道關係，「這是他儒道雙修、出處兩得的兩重人格的本質表現，也是官方道教的一個顯著特點。因為官方的神仙道教理論和儒家的理論，都是為當時的封建統治者服務的，所以二者可互相融合，可以援道入儒。」²⁰ 又如許抗生說葛洪「處處是以維護禮教為己任的，他既是一位道教徒，又是一位儒學家，道儒兩者在他那裡是結合在一起的。這樣他就把道教納入了維護封建禮教的軌道。」²¹ 然而，道教入世精神本有其發源，濟世度人向有道德實踐的意味，且長

¹⁸ 熊鐵基：〈論葛洪在中國文化史上的地位〉，收於《葛洪研究論集》，劉固盛、劉玲娣編，武漢：華中師範大學，2006.10，頁 206。

¹⁹ 李錦全：〈徜徉在入世與出世之間——葛洪儒道兼綜思想剖析〉，收於《葛洪研究論集》，劉固盛、劉玲娣編，武漢：華中師範大學，2006.10，頁 148。

²⁰ 卿希泰：〈從葛洪論儒道關係看神仙道教理論特點〉，收於《葛洪研究論集》，劉固盛、劉玲娣編，武漢：華中師範大學，2006.10，頁 109。

²¹ 許抗生：〈葛洪道教思想研究〉，收於《葛洪研究論集》，劉固盛、劉玲娣編，武漢：華中師範大學，2006.10，頁 121。



生修煉之術與經世濟民之途並非對立兩面，僅士人之出任或隱逸各有取舍。葛洪承繼了道教入世精神的脈絡，強調道教修煉不是孤立於世俗之外，而且世俗的倫理道德，本有其宣教之作用，非統治者獨有，或統治者藉以鞏固其統治基礎如此簡單。再者，如果一開就把道教視為「民間的」，在政治上與統治階層相對抗，自然造成一種線性史觀，從民間向統治者靠攏，但是道教的發展是否具有這種發展過程，還有待商榷。²² 更何況以葛洪的生平經歷，從政為官顯非其志。他在《外篇·逸民》中指出「士之所貴，立德立言」，(頁 87) 僅提古人「立德、立功、立言」三不朽中之前後兩者，而無「立功」。此處之「立功」指世俗之榮華權勢，而非「積善立功」之關懷度人的「功德」。即葛洪強調的「立功德」主要在於人倫社會的道德理想，期許一個和平安樂的社會秩序，而非為個人的功名，也不是站在統治者的立場設想。《外篇·自敘》言：「榮位勢力，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也。……未若修松喬之道，在我而已，不由於人焉。」(頁 690-692) 可見葛洪不重視仕途，一方面與其性格使然，嚮往修道成仙；另一方面與當時官場混亂，是非不明有關。陳啓雲曾以葛洪能以自由意志超出世俗，捨勢位而高視遠蹈，乃得以從客觀的立場批判時政，為六朝時少數具「知識份子」特色的人物。²³ 《外篇》中對當時社會風氣多有批判，批判的對象為士人階層，很難說葛洪如此言行是為統治者服務。另外，《內篇·道意》批評當時「妖道」，反對這些道派欺誘百姓、縱肆奢淫，是針對這些不當行為的批判，能否將葛洪視為站在統治階層一邊，也

²² 龔鵬程曾指出，以秩序性與合理性所架構的傳統道教發展史觀大有問題，因為道教既非「一流眾流，以一個教主下衍諸派的方式傳流，亦非雜然彙收各種術數方技於一爐，以形成『一個』(大雜脍、大拚盤式的)宗教。」(見龔鵬程：《國學入門》，台北：臺灣學生，2007.6，頁 222)

²³ 陳啓雲：〈魏晉南北朝知識份子的特色〉，《漢晉六朝文化·社會·制度——中華中古前史研究》，台北：新文豐，1997.1。



有考量餘地。

此外，《外篇》中尚有對君臣倫理關係的論述，是否也是使道教從民間轉向上層階級？至少就《外篇·君道》而言，雖以氣之清濁分立君臣，但全篇更強調為君者「必修諸己以先四海，去偏黨以平王道」，（頁 174）對明君、昏君有清楚區分，顯然是要求國君為多。又〈臣節〉一篇，則以「喻之元首，方之股肱，雖有尊卑之殊，邈實若一體之相賴也。」（頁 249）將君臣關係以頭與四肢為喻，實暗示兩者是互相依存的，其關係較近於孟子論君臣的相對關係，²⁴ 而非絕對的君尊臣卑思想。至於在佐時治國的施政方法上，葛洪不僅限於「道」或「儒」，反而主張更為有效的「嚴刑峻法」來施政。《外篇·用刑》批評老莊無為思想不能救時之弊，至於儒家之仁政只能用於「平世」，善為政者，必得掌握刑罰，收懲治之效，以補「仁」之不足。²⁵ 儒法並行在漢代已是重要治世方式，而從黃老思想追尋其源，其與刑名法術之學的關係也相當密切。²⁶ 前已論及葛洪重視治身與治國並行的「道」實近於黃老，他援用刑名法術於政事正是其「道本儒末」模型中「道」的實踐方式。相較於刑法之治用，葛洪用相當多的篇章論述君臣關係，不

²⁴ 孟子論君臣關係是相對的，而非漢代三綱五常下的絕對君臣關係。葛洪一方面反對無政府主義，肯定君王在政治上的意義；一方面又對君臣關係有所保留，對是否出任也採取開放態度。在君臣關係上，不似漢代絕對的君尊臣卑。若從此處觀之，葛洪更沒有將道教趨向上層統治階層的目的。

²⁵ 《外篇·用刑》言：「道家之言，高則高矣，用之則弊，遼落迂闊。」（頁 361）葛洪主要針對當時玄風末流所造成的種種弊病，認為徒守老莊之學無益於世道，反而施政必須並用儒法兩者，且「刑為仁佐」，「仁為政之脂粉，刑者御世之轡策；脂粉非體中之至息，而轡策須與不可無也。」（頁 344）可見得葛洪將刑法視為治國的必要手段。

²⁶ 關於儒、法與黃老學從先秦到兩漢於政治上的合流，可參考韓星：《儒法整合：秦漢政治文化論》，北京：中國社會科學，2005.1；王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，台北：國立台灣大學，2007.5。



斷提醒國君任用賢才的重要，也強調如何審度時事，出處有節；對於進德修業，學習教化亦循循勗勉，加強教育，崇尚禮教。²⁷ 他大力批評當時社會風氣敗壞，致力於社會文化中道德的維繫，這些強調教化與倫常的內容，都可見葛洪重視儒家在社會中的穩定作用。但葛洪對於煩瑣的禮儀也強調應加以「減省」，贊同墨子「譏葬厚，刺禮煩」，《外篇·省煩》，頁 83）又可見得葛洪對禮的態度，一方面反對魏晉時人毀壞禮教，一方面又主張對禮制進行改革，而非拘泥於儒家禮教。葛洪所主張的積善立功，並非純然先秦儒家的道德主體與修養論，其道德的意義更廣。於是我們似乎很難認定葛洪對於「儒」的重視，是為統治階級服務，或是使道教迎合上層階級而做的改造。

熊鐵基曾提到葛洪具「儒道雙修」、「雙重性格」，但是「『儒道雙修』這個問題，恐怕大有文章可做，不簡單是一個《外篇》儒、《內篇》道的問題，也不僅是什麼『文儒』與否的問題。」²⁸ 這個看法是對的，葛洪具「儒道雙修」的性格，但「儒」、「道」的內涵並非單純指先秦儒、道兩家，且葛洪亦非從儒家轉向為道教，在評論葛洪思想性格時，都必須注意。李豐楙曾指出葛洪將《抱朴子》內外分篇，有一「外儒內道」、「道本儒末」的統一理念，在魏晉思想潮流中具有思想史的意義。而這個思想史上的意義，在於「魏晉時期對於儒道的合同離異，

²⁷ 關於人才與君臣問題，見於《外篇》中〈君道〉、〈臣節〉、〈良規〉、〈時難〉、〈貴賢〉、〈任能〉、〈百里〉諸篇；而學習與教化，則見於《外篇》之〈勸學〉、〈崇教〉等篇。

²⁸ 見熊鐵基：〈論葛洪在中國文化史上的地位〉，收於《葛洪研究論集》，劉固盛、劉玲娣編，武漢：華中師範大學，2006.10，頁 208。熊氏且對葛洪「援儒入道」的說法提出質疑，一者葛洪學儒術和仙道雖略有先後，但幾乎同時；二為《抱朴子內、外篇》的寫作雖有先後之分，但也不是絕對，從起草到修改到編定為同時進行。因此沒有「由儒入道」的先後次序。若然，在葛洪思想的歷程中並無從儒家到道教的「轉向」，也就沒有孰先孰後，孰輕孰重的問題。



為當時學術思想的主要課題：儒重名教，講究群體的人倫綱紀；道重自然，講究個體的自由逍遙。調和儒道，其本身不僅代表思想的歸趨，也顯示其政治立場、社會身分，因而諸名士在名教與自然的調停之間，巧妙表現其思想、身分的轉變。大體而言，王弼屬儒道合、何晏屬儒道同；而嵇康則主儒道離，葛洪外儒內道、道本儒末的思想，近於儒道異一路。儒道調停說至於東晉，已進入調和、折衷的階段，以葛洪兼習儒道的治學歷程，歷經衝突，至《抱朴子》成書時終於完成其內外、本末的差別看法，但又將其置於一統一的理念之下，為探索葛洪思想極可注意的事。」²⁹ 的確，將葛洪放在魏晉玄學「儒道會通」的命題下，可看出葛洪所提出的「道本儒末」說所具有的獨特意義。但對於儒道的衝突調停，還必須進一步分析葛洪對於「儒」、「道」的解釋與其他玄學家之間的異同，以及葛洪有別於魏晉玄學諸家僅有理論的建構，從成仙修練的道教角度將儒家吸納並實踐之，這些都是葛洪在魏晉玄學思潮中所獨具的。

三、葛洪「道本儒末」與玄學「會通儒道」的理想人格

《抱朴子內篇》中屢言「長生不死」、「肉體成仙」，可以說葛洪著述《抱朴子內篇》就是為了證成神仙本有，而透過一些修煉方式可以達到長生成仙。前已有言，「仙人」是葛洪追求的最終目的，也是理想人格的典型，「仙人」能兼修儒道，在治身與治國取得平衡。細察葛洪的思路，他雖嚮往「得道之聖人」，以「道本儒末」的架構來說明上

²⁹ 見李豐楙：《不死的探求——抱朴子》，台北：時報文化，1998.12 四版，頁 96。本書分從葛洪一生經歷，東晉社會文化背景，玄學中本末、迹本的討論，以及《抱朴子》書中關於儒、道的比較等，說明葛洪以道為本體，為宇宙萬物的本源；儒家及諸子為末，故於世事現象有所表現，因而從本體論統一本末、內外，形成自己的思想體系。



士不廢經國之事，但又退而論述人人稟氣不同，並非都能達到兼善治身與治國。所以修煉仍是以成仙為第一要務，唯仙人等級有所不同，兼修儒道只能是最高的理想。儘管如此，葛洪對於修仙需隱居山林的質疑，提出「修之於朝隱」的概念，已為「仕／隱」的衝突提供一個具體解決的方法，值得注意的是，此說與郭象言聖人「遊外冥內」的說法似乎不謀而合。究竟玄學對於「自然／名教」關係與道教在「神仙／聖人」的理想人格構成有何關聯？或有何可資比較之處？我們先略述魏晉士人在仕與隱兩難中所提出的理想「聖人」典型，在對比葛洪的說法，以明其異同。

魏晉時名士在亂世中面臨出處的兩難，因此關於「自然／名教」之間的調和實為面對社會現實所必然的反省思考，³⁰「會通儒道」所呈現的時代思潮，其中心問題就是「理想的聖人人格究竟為何？」³¹聖人雖不可學致，但魏晉士人心目中的「聖人」卻是一種理想人格典型的嚮往，於是劉劭《人物志》中所標舉兼具才德，具中和之質的「聖人」；³²王弼則謂「聖人體無」，以「神明」「茂於人者」來說明聖人

³⁰「自然」與「名教」兩名詞的含意有其淵源及各別使用語境的不同差異，一般來說，「自然」泛指一種境界，形容萬物本然；而「名教」指「以名為教」，一種對行為的道德規範。相關的解釋考訂可參考張蓓蓓：〈名教探義〉，《中古學術論略》，台北：大安出版社，1991，頁3-12、13-28；曾春海：〈魏晉「自然」與「名教」之爭探義〉，《國立政治大學學報》，第61期，1990.6，頁45-74。

³¹湯用彤曾於〈魏晉思想的發展〉一文中指出就魏晉時代思潮本身解析，其「中心問題為：『理想的聖人之人格究竟應該怎樣？』因此而有『自然』與『名教』之辨。」（湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想》（乙編），台北：里仁，1995.8，頁127）

³²劉劭：《人物志·九徵》云：「凡人之質量，中和最貴矣，……聖人淳耀，能兼二美。」聖人之「平淡」、「淳耀」，必為「兼德而至」，達到能力與德行之極致。（劉劭：《人物志》，上海：上海三聯，2007.6）



非常之處；³³ 嵇康論「兼周內外」之「至人」；³⁴ 阮籍也以「明於天人之理」論「聖人」。³⁵ 爾後裴頠疾世俗尚虛無之理倡「崇有」而與

³³ 「聖人體無」及「聖人茂於人者，神明也」見《三國志·鍾會傳》引何劭〈王弼傳〉。《三國志集解》，陳壽撰、裴松之注，台北：新文豐，1975.3）前者為明聖人與老子之別，後者則為闡明其聖人有情說，兩者雖各有其語脈下的用意，但也可看出王弼的「聖人」超於常人，為一「體無者」，或是一「體道者」。依王弼以「無」為本的理論架構，「聖人體無」在實踐上已含攝諸有。

³⁴ 嵇康於〈明膽論〉有云：「唯至人特鍾純美，兼周內外，無不畢備。」（本文所引嵇康文見戴明揚：《嵇康集校注》，北京：人民文學，1962.7，以下皆同，僅註篇名，不另註出處及頁碼）此「至人」之「純美」與劉劭論「聖人」之「中和」相同，都以聖人稟氣賦受，才德兼具，故能成為聖人。雖然嵇康不以「有／無」、「體／用」論聖人，甚至有「越名教而任自然」的說詞，但是這裡正好反映了嵇康在理想與現實的衝突中尋找如何安身立命之道。特別是嵇康面對禮法名教的敗壞，仕與隱的選擇是最切身的問題，而不僅僅只是理論而已，但是企圖超越世俗的理想終究還是不敵現實。正如羅宗強曾指出「玄學是企圖從理論上解決自然與名教的矛盾而出現的，它與現實實有至為密切之關係。」而嵇康最終遭難的悲劇，「也可以說是玄學理論的悲劇：從現實需要中產生而脫離現實，最後終於為現實所拋棄。」（羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》，天津：天津教育，2005.1，頁 60、104）

³⁵ 阮籍在〈通老論〉云：「聖人明於天人之理，達於自然之分，通於治化之體，審於大慎之訓。故君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和。」（本文所引阮籍文，皆據陳伯君：《阮籍集校注》，北京：中華書局，1987.10，以下皆同，僅註篇名，不另註出處及頁碼）此「聖人」的形象顯然是對君王的理想，希冀國君能法道之自然，無為而治。另〈大人先生傳〉中借「薪者」之口形容聖人不以外物為形役，超越了世俗的生死富貴。「薪者」得到「大人先生」的嘉許，在某個層面也是「大人先生」能「與造化推移」之所在。值得注意的是，阮籍在〈大人先生傳〉中抨擊了「君子」和「隱士」，前者非難世俗君子虛偽迂腐，後者則批評隱者沽名釣譽，顯示阮籍追求一個超越仕與隱，絕對自由的精神境界，但是他又無力棄絕政治現實，於是擺盪在仕與隱之間是一個內心深處苦悶掙扎的靈魂。關於阮籍面對仕與隱的抉擇，以及理想人格的追尋，可參考蔡忠道：《魏晉處世思想之研究》，台北：里仁，2007.2；高晨陽：《阮籍評傳》，南京：南京大學，1994。



「貴無」爭鋒中，³⁶ 郭象以注《莊子》提出「遊外以冥內」的工夫進路來融會「無／有」、「自然／名教」，賦予「聖人」融會儒道的理論基礎。其「聖人」之所以能儒道兼綜，在於儒家的「聖人」與道家的「神人」根本同一，直謂「神人即聖人也。聖言其外，神言其內。」³⁷ 「聖人」以「外王」為取向，「神人」則具「內聖」之意，但此「內聖」已非儒家道德理想人格，而是以無執之心順萬物之情，雖身處廟堂之上，但實與萬物冥合而逍遙自得。這樣的說法在其《莊子注》中不斷出現，如：

夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！（〈逍遙遊〉「綽約若處子」句下注）

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也；未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。（〈大宗師〉「而丘，遊方內者也」句下注）

³⁶ 「貴無」與「崇有」看似兩個不同的主張，實際上兩者都是面對「名教」與「自然」間如何調合以安身立命的現實問題。余敦康曾對這個問題有所解釋，認為裴頠的《崇有論》看似維護名教，其實是對現實的確立，仍是為了解決名教與自然的衝突，所以「無論是崇有或貴無，手段雖然不同，目的卻是一樣，都是為了論證名教的合理性，以調整當時陷入混亂的各種人際關係。」（余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學，2004.12，頁334）所謂「論證名教的合理性」，就是為了解釋「聖人」如何能夠同時體道與治天下。當然，從劉劭、王弼以降對「聖人」的解釋不盡相同，其所面臨的處境與個人人格、思路的呈現亦有所別，但基本上都賦予「聖人」一個能兼修名教與自然的期待。

³⁷ 《莊子·外物》「聖人之所以馘天下，神人未嘗過而問焉」句下注。本文所引郭象注據《莊子集釋》，郭慶藩編、王孝魚整理，台北：萬卷樓，1993.3。以下所引皆同，僅標明篇名及所注句子，不另注出處及頁碼。



神人即聖人，聖人即神人，兩者既然同一，就沒有處廟堂與入山林之別。於是郭象極力推崇堯以無為治天下，能圓融內外，而許由不願出任反顯偏溺。³⁸ 此「外內相冥」之說在理論上為仕與隱的兩難尋求一個圓融的解釋。同樣的，葛洪談「仙／聖」是否衝突的問題，亦以上士能兼修儒道來解決修道者隱居山林不事俗務的質疑，其《內篇·釋滯》云：

長才者兼而修之，何難之有？內寶養生之道，外則和光於世，治身而身長修，治國而國太平。……古人多得道而匡世，修之

³⁸ 郭象以跡冥圓融稱堯，「天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故宵然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙也。……夫堯實冥矣，其跡則堯也。自跡觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！」（〈大宗師〉「而丘，遊方內者也。」句下注）而許由則獨隱出林，僅得其本。因此「若謂拱默乎山林之中而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗，（當塗）者自必於有為之域而不反者，斯之由也。」（〈逍遙遊〉「天下既已治也」句下注）如此一來，堯既治天下又能遊心於絕冥之境，正是融通儒道最好的典型，也成了郭象的理想人格化身。唯《莊子注》中處處稱堯、舜、孔子為聖人，但他所言的「聖人」並非儒家的聖人，而是玄學化的聖人。郭象將「聖人」如此轉化，自然已不同於莊子，也非儒家所言，而是為當時士人既要逍遙放達，又不能自外於政治禮教的糾葛，所尋求的一個能夠安身立命的解釋。關於郭象與莊子對於「聖人」一詞的不同解釋，湯一介曾指出莊子雖以「至人」、「神人」、「真人」與「聖人」言其理想人格，然而仍以「神人」、「至人」為「超世俗」、「遊方外」的得道者，與現實中的「聖人」、「聖王」是兩類人。而郭象卻把「神人」、「至人」和「聖人」都看成其理想人格的人，兩者已有所不同。（湯一介：《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學，2000.7，頁173）郭象「跡冥」說雖調和「仕／隱」，但與莊子「與世俗處」的精神已大不相同，王文進批評郭象走上一條「歧途」。（王文進：《仕隱與中國文學：六朝篇》，台北：臺灣書店，1999.2，頁35）劉紀曜則認為郭象的「朝隱」是中國隱逸發展之巔峰，為一「典範」。（劉紀曜：〈仕與隱—傳統中國政治文化的兩極〉，收於《中國文化新論·思想篇一》，臺北：聯經，1989.8，頁323）不論如何，「外內相冥」仍為「隱」之於「仕」，乃至社會對「隱」之偏見尋求一個可資解決的方法，也為「隱」開拓解釋空間。



於朝隱，蓋有餘力故也。何必修於山林，盡廢生民之事，然後乃成乎？（頁 148）

葛洪也認為修長生之道者，不必隱身山林，可於廟堂之上治國平天下，此「長才者」能將儒道「兼而修之」，故「得道而匡世，修之於朝隱」。此與郭象言「聖人」「雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」相較，兩者說法幾乎如出一轍。值得注意的是，郭象言「聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」，仍是以處廟堂之上的聖人為立論點，而非以山林之中的隱者論「外內相冥」，也就是說隱者只有「內」，卻沒有表現「外」的一面，反而聖人有外王事業，內聖一面蘊藏於心。故「遊外以宏內」解釋了聖人跡冥問題，卻沒有相對以「遊內以宏外」說明許由隱者之流，反以其行僅入乎山林而為一偏。而葛洪之所以區分成仙者的等級，也是以能否治天下為標準，上士能兼顧修道與治世，次一等的則只能專心於修道，所以「黃帝」能治世太平又可昇天為一理想典型，與郭象轉化儒家的堯而為外內相冥的代表是一樣的。隱居修道被認為是獨善其身，治國平天下則是建功立業的經世之志，在經學教化的文化系統，兩者實有高下之別，這也是為什麼郭象與葛洪都必須以一個有「外王」事功者為體道或成仙的典型。並沒有證據可證明稍晚於郭象的葛洪受「外內相冥」的影響而提出「朝隱」之說，³⁹ 但

³⁹ 「朝隱」一詞見於揚雄《法言·淵騫》中，有「柳下惠非朝隱者與」之語，稱春秋魯大夫柳下惠為「朝隱者」；又張衡自云：「庶前訓之可鑽，聊朝隱乎柱史。」（《後漢書·張衡傳》）表達其處世之思。早在莊子便有「陸沈者」之隱於塵世之說，《莊子·則陽》，到了西漢，東方朔作《據地歌》曰：「陸沈於俗，避世金馬門。宮殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿廬之下。」（見《史記·滑稽列傳》卷一百二十六）已清楚顯示「陸沈」所具有的「朝隱」意義，故晉夏侯湛作《東方朔畫贊》云：「染跡朝隱，和而不同。」明確了「朝隱」之義。另東晉王康琚有《反招隱詩》：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市。伯夷竄首陽，老聃伏柱史。」寫明體道的隱士能「大隱於市」。（夏



兩人對於融合「仕／隱」所採取的解釋如此相似，或可反映時值兩晉價值混亂的時代，在面對治國與治身如何同時並存所提出因應之道是如此不謀而合。

在「內聖外王」這一問題下，郭象以「外內相冥」調和「聖人／神人」，葛洪則以「朝隱」說明上士兼儒道而有結合「聖人／仙人」理想，兩者雖有相合之處，但是各別理論系統又有顯著差別。首先，葛洪雖以兼修儒道為上士理想，但也明確指出「聖人不必仙，仙人不必聖」（《內篇·辨問》，頁 224），此與郭象強調「神人即聖人」並不相同。葛洪雖認為最上等的仙人同時也是聖人，並積極地鼓勵濟世救貧，但仍劃出仙、聖的界限，一方面為修道者留一退路，不必然非得成就經世之功，一方面也有道高於儒的考量，修道最終仍以成仙為目的。而郭象的目的卻是消除「自然」與「名教」的界線，以「神人即聖人」解決當時士人面對社會現實的困境，其根本的意義是為社會階層的分立與現實與理想的衝突尋求一個可以各安其性的解釋，因此「外內相冥」之說在「即」的層次上讓「神人」同時也是「聖人」。

其次，葛洪與郭象雖都認為人之稟氣不同，故「神人」、「仙人」與「聖人」與一般人並不相同，但葛洪卻積極肯定立志學仙的可能，郭象卻以「適性」獲得「逍遙」，從而趨於消極的「物各順性而足，足則無求」（〈列御寇〉「順於兵，故行有所求」句下注），兩人於後天的

侯文及王詩俱見《文選》）此外，東晉還有鄧粲也說：「夫隱之為道，朝亦可隱，市亦可隱。隱初在我，不在於物。」（《晉書·鄧粲列傳》）闡明「朝隱」、「市隱」在「我」（心），而非外在的環境。可見得在兩晉之時，「朝隱」概念已甚普遍，郭象的「外內相冥」為「朝隱」建構完整的理論，葛洪所言之「得道而匡世，修之於朝隱」亦是從「朝隱」之說承接道教兼治身與治國的理想。



人生態度有顯著不同。⁴⁰ 儘管郭象的「適性逍遙」是一種不著於小大之別的「無心」境界，但此「任性」而「自然」，仍傾向於消極放任，故郭象訴諸適性的最大問題，在於缺乏一個自我提昇的積極力量。⁴¹ 郭象之後的東晉士人之所以流於放浪形骸，或有跡可尋，而葛洪在《外篇》之〈疾謬〉、〈刺驕〉、〈崇教〉各篇對當時士人醜行大力譴責，也反映了一些文人的處世態度。

其三，葛洪欲兼得儒道的理想，最終仍以成爲仙人爲目的，而修練所致力者即爲體會一具有創生性質的元一、玄道。從實踐上來說，此一具人格神意味的「道」也是賞善罰惡的保證，也是行善積德的必要監督者。至於郭象則說萬物各有其性，從事物的存在言皆是「自生」而得，並沒有一個從「無」而「有」的創生過程，「若無能爲有，何謂無乎？」（〈庚桑楚〉「必出乎無有」句下注）也因此沒有一個創生萬物的造物者，物各「自生」而「獨化」。其云：「凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。」（〈大宗師〉「而比於列星」句下注）

⁴⁰ 葛洪承漢代宇宙氣化論，認爲人皆稟氣而生，各有不同，其云：「按仙經以爲諸得仙者，皆受命偶值神仙之氣，自然所稟。」（《內篇·辨問》，頁 226）；「命之脩短，實由所值，受氣結胎，各有星宿。」（《內篇·塞難》，頁 136）但仙人之所以能成仙，不獨稟仙人之氣，還須後天勤加修煉，《內篇》中之〈論仙〉、〈對俗〉及〈極言〉諸篇中皆闡明立志勤學之必要。郭象亦認爲「神人」和一般人皆「俱食五穀」，但卻能成爲神人，所以「明神人者非五穀所爲，而特稟自然之氣。」（〈逍遙遊〉「不食五穀，吸風飲露」句下注）因人的稟氣不同，故其「性分」亦異。但是郭象卻以爲聖人不可學，可學者僅聖人之「跡」（〈胠篋〉注），因而社會上各個等級的人不能逾越其性，「性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也。」（〈齊物論〉「一受其成形，不忘以待盡」注）故也無積極學習改變的必要，「適性」即可。「萬物萬情，趣舍不同，若有真宰使然也。起索真宰之朕迹，而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也。」（〈齊物論〉「若有真宰，而特不得其朕」句下注）如此一來，萬物各自生成，便不需造物主。

⁴¹ 見曾春海：《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南，2004.1 二版，頁 237。



此「獨化」論不憑依外在獨立的「道」，也非由自我意志主宰，全然地「無待」，因而「順性」、「安命」。葛洪「玄道」有本體生成的意義，郭象則無此義，也因此兩人雖都以「朝隱」之說調和「仕／隱」，但背後的理論基礎卻大為不同。

葛洪以「道本儒末」調合儒道，表現治身與治國並重的道教修煉目標，其最高的理想人格為得道與治世兼具的「得道之聖人」，既能治世太平，又能得道升仙。然「仙／聖」合一的理想，仍是以成仙為最終目的，治世或積善是成仙的一個方式或管道，在這個意義下，他的「仙／聖」仍是二分，所以葛洪另以修道者有上下之別來解釋成仙與治國的非必然關係。而郭象在「自然／名教」的關係討論中，為解決現實與心境上的出處進退兩難，「外內相冥」提供了一個消融「仕／隱」的解釋。但是郭象的「自性逍遙」從「天性所受」而來，已預設了「聖人不可學致」的觀點，於是其逍遙論對於道德實踐顯得無力。反而葛洪以具仙氣不必然成仙而肯定了立志勤求的重要，又以積善立功做為修煉的首要方式，讓道德具有實踐的動力，也從而避免了在融通「自然／名教」時，因「名教」的真假所帶來的困擾，這是理解葛洪「道本儒末」時必須注意的。

四、小結：「道本儒末」的實踐意義

積善立功既為道教修煉成仙的方法之一，即可將儒家的道德倫理具體實踐，同時顯現道教積極入世的精神。與玄學關於「自然」、「名教」會通所提出的方法相較，道教藉由宗教信仰的力量，反而在一定程度上避免了世俗虛偽所造成的價值混淆。阮籍的「大人先生」和「嵇康的「宏達先生」都是能「與造化同遊」、「體亮心達」，出入有無的理



想人格，阮籍與嵇康的嚮往，恰好突顯出其對現實的失望，對「假名教」的不滿。⁴² 郭象則企圖以「獨化」安頓「自然」與「名教」，但是他在理論上雖將「自然／名教」關係推至「相即」的境界，然而在實踐上卻無相應的動力。葛洪一方面引玄理之「本／末」入道教理論，一方面又企圖從道教自身內部兼重治身與治國的理想，借助一個至高的神明擺脫「真／假」名教的糾葛。使得道教在面對修仙理想與現實世界取得理論基礎，在注重個人修煉的過程中同時重視勸善度人。

兩晉之世，玄學後繼者多以逾越禮教以競標名聲，其末流更顯放蕩，與當時官場奢靡淫穢之風相連一氣。葛洪曾批評當時人諸多「無檢之行」，或「蓬髮亂鬢，橫挾不帶」，或「露首袒體」，「盛務唯在擣菹之彈棋，所論極於聲色之間，舉足不離綺繡紈袴之側，游步不去勢利酒客之門。」（《外篇·疾謬》，頁 601）也諷刺玄談之士「終日無及義之言，徹夜無箴規之益。誣引老、莊，貴於率任，大行不顧細禮，至人不拘檢括，嘯傲縱逸，謂之體道。」（《外篇·疾謬》，頁 632）這些批評，描述了當時士人的醜態及世風的敗壞，也同時感歎禮教之不行，《外篇》中的〈譏惑〉、〈刺驕〉等篇皆重申此一看法，我們也可從《晉書》、《世說新語》、《顏氏家訓》等文獻，看到對當時荒淫之風的批評。然而更糟糕的是道德的淪喪以一種「假道德」、「假禮教」的面貌出現。如當時世族競相標榜「孝道」，但往往做盡表面工夫，只為博取名聲，早就失去盡孝的本義。蒙思明曾論及六朝的道德標準改變，人人看似重視孝道，但是這個「畸形孝道」不但不能提高道德水準，

⁴² 阮籍在〈大人先生傳〉中批判「世俗化」的君子，其理想的「大人」，雖「不與世同」，但又能「不避物而處」、「不以物為累」。嵇康則於〈釋私論〉指出「君子」能「心無措乎是非，而行不違乎道者」，故能「越名教而任自然」。並於〈卜疑〉以「宏達先生」為其理想化身，與阮籍之「大人先生」相呼應。



反而是道德水準的低落。⁴³ 葛洪對當時士人的批判，也顯示其對於「名／實」混亂的憂慮，《外篇·清鑒》言：「區別臧否，瞻形得神，存乎其人，不可力爲。」（頁 512）瞻「形」未必得「神」，已暗示士人的估名釣譽與虛假行徑，如何使「名／實」相符，便是一個重要課題。葛洪一方面批評當時的風氣，一方面試圖藉由宗教的力量使道德的實踐回到道德的本質，即葛洪雖沒有區分真的、假的道德，但是其所言之道戒既是從道所出，積善功德自然不容許假借道德外衣行貪惡之實，因為所有的偽善都逃不過天神的監視，到頭來終會一一現形。故道經中一再強調信守道戒，對人世間的種種行爲皆予規定，不論忠孝仁義或慈讓謙遜，皆是道戒所規範的做人處世準則。我們可以這麼說，葛洪在道教理論的建構與推廣，於道教發展的兩晉時期有一關鍵的地位，但是從整個魏晉玄學思潮的發展來看，葛洪的貢獻更在於延續「會通儒道」的命題，使儒家的道德倫理觀在道教成仙的企求與神明的監管下，獲得真正的實踐。

經過上面的討論，我們可以看到魏晉士人因儒學價值的混淆，內心的苦悶雖藉由行爲放縱加以宣洩，但難以獲得心靈的平靜。「名教」與「自然」的衝突及融合過程，正是魏晉士人欲從理論上確立一安身立命之道。唯玄學在理論上精彩紛呈，但在現實世界卻力有未逮。葛洪藉由宗教的超自然力量，在神明的監督以及對成仙目標的自我要求，道德實踐不容許做表面工夫，積善行德便有確然落實的可能。道教在發展初期便吸收了儒家的倫理綱常，一方面表現出道教的雜揉性，一方面也是道教擴充與吸引信眾的重要方式，也有學者認為道教

⁴³ 見蒙思明：《魏晉南北朝的社會》第四章〈世族影響下的風尚〉，上海：上海人民，2007.4。



倫理學的發展是一個向上層階級「屈服」的過程。⁴⁴ 葛洪《抱朴子》中對儒家道德的實踐，行善積德以成仙的條件化，甚至在《外篇》中支持君臣之道並推行儒家教化，都被視為是向上層社會靠攏，取得統治階層信任的努力。姑且不論道教是否有一向上層「屈服」過程，葛洪是否為道教轉向的推手，至少從調和儒道此一角度來看，葛洪代表玄學發展到兩晉時期的一個重要關鍵，上承玄學餘緒，下開道教神仙理論中道德實踐與修煉方式的結合。將求仙與忠孝和順仁信等道德行為緊密結合，使修道者非獨立於世俗之外，是葛洪「道本儒末」思想的重要貢獻。道教強調世俗的倫理道德，故有其宣教之作用，但也同時保證了社會秩序，使得忠孝仁信等德行深化為立身處世的準則，而成為維繫社會的力量。

自葛洪立「積善成仙」之說，已立定道教宗教倫理的基調，對爾後道教產生「性命雙修」的修煉方式和三教融合的發展有一定影響，也成了道教長生成仙與世俗道德結合的重要連結點。南朝陸修靜對靈寶派的改造，而提出「三合成德」理論與北魏寇謙之以禮度為首的觀點，都可見得道教以「積善成德」做為成仙條件之理論趨於成熟。就道教發展史的歷程來看，這一變化有跡可循，然而我們若將葛洪「道

⁴⁴ 葛兆光注意到道教自六朝後逐漸喪失半行政半軍事的「治」、「方」等組織，還有道教齋醮儀式逐漸與節慶祭祀活動分開，以及「過度儀」在道教中逐漸消失等史實，而認為其因在於古代中國的皇權至上，壟斷了所有事物的合理性及合法性，故不合主流的宗教便逐漸邊緣化、秘密化或民間化。道教為了自我生存，故選擇了不斷自我修正和變化，避免和官方權力對抗，此一過程為道教的「屈服史」。（葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店，2003）這個看法或可對道教的發展史提供某種解釋，然而以上下階級的劃分預設了一個相對的立場，並以「倫理道德」為統治者的工具，是否忽略了民間自存的「倫理道德」；且道教並非逐漸將官方的忠孝思想納入教義，而是道教初始便已有立功行善之說，而皇權的壟斷是否過於極大化，或可再行討論。



本儒末」的道教倫理觀置於魏晉玄學之「儒道會通」議題考察，便可發現道教吸收儒家的道德觀不僅只是道教內部的發展，關於儒道關係的立論，聖人的內含意義等，道教與玄學理論確有一定關係。我們甚至可以這麼說，葛洪在道教理論的建構與推廣，於道教發展的兩晉時期有一關鍵的地位，但是從整個魏晉玄學思潮的發展來看，葛洪的貢獻更在於延續「會通儒道」的命題，使儒家的道德倫理觀在道教成仙的企求與神明的監管下，獲得真正的實踐。如果從這個角度來看葛洪的「道本儒末」說，或許可說葛洪在整個魏晉「會通儒道」議題上有重要的承先啓後地位，甚至於將葛洪視為魏晉玄學發展的殿軍。



五、引用書目

(一) 古典文獻(依年代)

- 《莊子集釋》，莊子著，郭慶藩編、王孝魚整理，台北：萬卷樓，1993.3
- 《史記會注考證》，(漢)司馬遷著，瀧川龜太郎會注，台北：洪氏，1986.9
- 《法言》，(漢)揚雄著，北京：中華，1985
- 《論衡》，(漢)王充著，上海：上海古籍，1990
- 《太平經合校》，王明編校，北京：中華，1997.10
- 《老子想爾注校證》，饒宗頤校著，上海：上海古籍，1991.11
- 《人物志》，(魏)劉劭著，上海：上海三聯，2007.6
- 《王弼集校釋》，(魏)王弼著，樓宇烈校釋，北京：中華，1980.8
- 《阮籍集校注》，(魏)阮籍著，陳伯君校注，北京：中華，1987.10
- 《嵇康集校注》，(魏)嵇康著，戴明揚校注，北京：人民文學，1962.7
- 《抱朴子內篇校釋》(增訂本)，(晉)葛洪著，王明校釋，北京：中華，1985.3 第2版
- 《抱朴子外篇校箋》，(晉)葛洪著，楊明照校箋，北京：中華，1997.10
- 《三國志》，(晉)陳壽撰，北京：中華，1997



《文選》，(梁)蕭統編；(唐)李善注，台北：五南，1991.10

《晉書》，(唐)房玄齡等撰，北京：中華，1997

《郡齋讀書志》，(宋)晁公武撰，台北：臺灣商務，1978

《道藏》，上海書店、天津古籍出版社、文物出版社，1988 年影印本

(二) 近人論著 (依作者筆劃)

(日)丹波康賴：《醫心方》，北京：人民衛生，1955，

王文進：《仕隱與中國文學：六朝篇》，台北：臺灣書店，1999.2

王葆玟：《玄學通論》，台北：五南，1996.4

王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，台北：國立台灣大學，2007.5

王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華，2003.9

任繼愈主編，《中國道教史》，上海：上海人民，1990.6

牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生，1983.10

余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學，2004.12

李豐楙：《不死的探求——抱朴子》，台北：時報文化，1998.12
四版

辛旗：《阮籍》，台北：東大圖書，1996.6

林麗雪：《抱朴子內外篇思想析論》，台北：臺灣學生，1980.5

姜生：《漢魏兩晉南北朝道教倫理論稿》，成都：四川大學，1995.12



- 胡浮琛：《魏晉神仙道教——〈抱朴子內篇〉研究》，北京：人民，1991.12
- 卿希泰：《道教與中國傳統文化》，福州：福建人民，1990
- 卿希泰主編，《中國道教史》（修訂本），成都：四川人民，1996.12
- 唐大潮編，《中國道教簡史》，北京：宗教文化，2001.6
- 唐長孺：《唐長孺文存》，上海：上海古籍，2006.12
- 高晨陽：《阮籍評傳》，南京：南京大學，1994
- 張蓓蓓：《中古學術論略》，台北：大安出版社，1991.5
- 莊耀郎：《郭象玄學》，台北：里仁，1999.9
- 許建良：《魏晉玄學倫理思想研究》，北京：人民，2003.11
- 陳啓雲：《漢晉六朝文化·社會·制度——中華中古前史研究》，台北：新文豐，1997.1
- 陳櫻寧：《道教與養生》，北京：華文，2000.3
- 曾春海：《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南，2004.1 二版
- 湯一介：《早期道教史》，北京：昆倫，2006.3
- 湯一介《郭象與魏晉玄學》（增訂本），北京：北京大學，2000.7
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想》（乙編），台北：里仁，1995.8
- 葛兆光：《道教與中國文化》，上海：上海人民，1987.9
- （日）福井康順等監修，朱越利譯，《道教》，上海：上海古籍，



1990.6

蒙思明：《魏晉南北朝的社會》，上海：上海人民，2007.4

蔡忠道：《魏晉處世思想之研究》，台北：里仁，2007.2

韓星：《儒法整合：秦漢政治文化論》，北京：中國社會科學，2005.1

羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》，天津：天津教育，2005.1

龔鵬程：《國學入門》，台北：臺灣學生，2007.6

龔鵬程：《道教新論》，北京：北京大學，2009.1

樂保群、呂宗力：《中國民間諸神》，台北：臺灣學生，1991.10

（三）論文集

《葛洪研究論集》，劉固盛、劉玲娣編，武漢：華中師範大學，2006.10

《道教教義的現代闡釋：道教思想與中國社會發展進步研討會論文集》，中國道教協會道教文化研究所等編，北京：宗教文化，2003.11

《中國文化新論·思想篇一》，臺北：聯經，1982. 10

（四）單篇論文

林禎祥：〈三尸信仰初探〉，《東吳中文研究集刊》，11 期，2004.07，頁 81-98

曾春海：〈魏晉「自然」與「名教」之爭探義〉，《國立政治大學學報》，第 61 期，1990. 6，頁 45-74



The relationship between the “Taoism is primary while the Confucianism is secondary” of the Ge Hong’s *Bao-Pu Zi* and “how to communicate Confucianism and Taoism” of the Wei-Jin metaphysics.

Lee Tsung-Ting*

Abstract

The central subject of Wei-Jin metaphysics is “how to communicate Confucianism and Taoism”. Scholars attempted to merge Confucianism and Taoism in order to establish an ideal society. At that time, Taoism also presented a solution. On the one hand, it has simultaneously paid attention to the self and to the country in the tradition of Taoism. On the other hand, Wei-Jin metaphysics also had a certain influence on Taoism. *Bao-Pu Zi* 抱朴子 is the important book of Taoism in the Jin dynasty. Ge Hong 葛洪 carried on the tradition of Taoism, and also absorbed the viewpoint of Wei-Jin metaphysics. This article uses Ge Hong’s *Bao-pu Zi* to analyze the statement that “Taoism is primary while the Confucianism is secondary”. It also discusses the relation between Taoism and Wei-Jin metaphysics.

Keywords : Ge Hong, *Bao-Pu Zi*, Taoism, Wei-Jin Metaphysics, Taoism is primary while the Confucianism is secondary

* Assistant Professor, Department of Applied Chinese , Shih Chien University.

