

緒論

一、問題緣起

一般而言，魏晉玄學分為正始、竹林、元康與東晉四個時期，^①對於「自然／名教」關係各有因應時代環境改變而有不同主張。^②就

-
- ① 關於魏晉玄學的分期，始自東晉袁宏《名士傳》（《世說新語·文學》注引），袁宏分為正始、竹林、中朝三個時期。湯一介先生承袁宏的分法，將中朝改為元康，並加上東晉時期，而成正始、竹林、元康、東晉四時期。（見湯一介：《郭象與魏晉玄學》第二章〈魏晉玄學的發展（上）——玄學發展的階段〉，北京：北京大學，2000.7，頁37-74）分此四時期兼具玄學發展及歷史演變，目前學界對魏晉玄學的分期討論多於此為基礎。如莊耀郎分為創始、分裂、轉變及衰退四期，各期代表人物與湯一介相同，僅從名稱上突顯玄學義理的轉向。（莊耀郎：〈魏晉玄學釋義及其分期之商榷〉，《鵝湖學誌》第六期，1991.6，頁42）然而，謝大寧對此分期提出新的看法，認為何晏、王弼為兩漢思朝的殿軍，玄學主要論題的開創始自嵇康，此分法突破傳統見解，亦值得深思。（見謝大寧：《歷史的嵇康與玄學的嵇康》，台北：文史哲，1997.12）本文非專論玄學分期，僅從「會通儒道」一論題來談魏晉時期的思想，故仍採一般的分期方式。
- ② 一般來說，論述魏晉玄學時，所舉代表人物大都一致。正始時期以夏侯玄、何晏、王弼開其端，有「名教出於自然」的調和論；竹林時期

玄學發展的歷程來看，「自然／名教」關係之論題在這四個階段代表著「道」與「儒」的分合情形，其哲學上的意義在於玄學家們試圖通過對這兩者的連繫建立起自己的論述體系，不論是王弼「崇本舉末」或郭象「跡冥獨化」的提出，都是試圖調合儒道的方法。從玄學家們的論辯及對《老子》、《周易》及《論語》等儒道經典的注釋，都反映出魏晉玄學的主題在於透過新的詮釋方法，力圖使儒、道兩家融合，落實在現實世界中達成理想與現實的統一。從這個角度來看，玄學家們所建構出的理論，當然有其時代意義，玄學的發展歷程似乎呈現一個從衝突對立到融合的過程，但是這個看似有規律可尋的發展脈絡，當真是六朝時的思潮演變？如果我們考量到六朝也是道教興起並走向興盛的一個時期，很難不注意到一個奇特的現象，就是目前所見的魏晉玄學史與道教發展史似乎各自表述，兩不相干。也就是大部分的中國哲學史述及六朝時，很少提及道教；而中國道教史在論及六朝道教時，也多半未及於玄學家或相關理論。似乎多數學者認為玄學與道教是各自發展的平行線，兩者互不相交，亦即玄學歸哲學，道教屬宗教，兩者既是不同領域，在論述上自然不必相互歸屬，又有一些著作談玄學又論道教，將範圍擴大便成為文化史。從某個角度來說，將玄學與道教分屬兩個不同

則以阮籍、嵇康詆毀名教為代表，倡言「越名教而任自然」，使名教與自然衝突日增，同時裴頠倡崇有論，力主名教與之抗衡；至元康時期，郭象欲以玄冥獨化論超越儒道對立，而有「自然即名教」之命題；至東晉時期，張湛企圖結合王弼貴無與郭象獨化之論，從自然與名教之爭轉而為解決個人生死的問題。之後便沒有列舉代表人物，或者開始轉向佛學的論述。

領域的觀點未必無理，但是我們很容易發現玄學史或哲學史在南朝之後，都會論及佛教教義，甚至將唐代標舉為佛學興盛時期。這又不得不讓人疑惑，道教也是宗教，但是在哲學史或思想史的領域竟無一席之地？哲學史或思想史的取捨標準為何？^③如果只簡單地歸結為道教並無理論深度，不宜放入哲學史，似乎還是未能盡釋其

-
- ③ 如果我們深究這個問題，勢必得涉及哲學史與思想史的寫法。這是一個大問題，涉及「哲學史」與「思想史」的名稱，兩者的差別，反映了對「哲學」與「思想」詞義的理解，當然也關聯著什麼該寫入哲學史與思想史的問題。姑且不論西方哲學史，若我們回顧目前已寫就的「中國哲學史」或「中國思想史」，幾乎無一例外地是將過去的「經典」，（關於什麼是「經典」？誰才是「經典」？又是個值得深思的問題）依時代順序一一羅列，或者依歷代「思想家」，（同樣的，誰才是「思想家」也是個大問題）按時序排列介紹，如此而構成我們見到的「哲學史」或「思想史」。這樣的寫法基本上預設著我們的思想是由一個又一個的哲人與經典所帶領，也在這些哲人與經典的排列中構成了哲學史與思想史。顯然，這個看似偉大的過去思想歷程，似乎有些不對勁，本文於此無法深論，以免偏離主題，但是我們基本上同意大陸學者葛兆光對這個問題的一些觀察，「真正在社會生活中延續並直接起作用的，卻常常不是那些高明的思想，而是一般性的普遍性的知識與思想。」（葛兆光：《思想史的寫法——中國思想史導論》，上海：復旦大學，2004.7，頁19）如果我們將目光從偉大的哲人與經典擴大到「一般知識、思想與信仰世界」，思想史的內容必然豐富許多，而且，更不會僅從一個線性的、積累的時間序來看待思想史。葛氏的說法在大陸引起一些迴響與討論，或褒或貶，這裡並不特別針對葛兆光的說法加以評論，只是強調這是個值得我們深思的問題。這並不是要顛覆傳統，或對「經典」的反叛，而是我們可藉此反省「思想史」的意義，尤其是從中思考葛洪的歷史定位。

疑。難道沒有理論深度或者只能藉用其他思想的宗教（道教）竟能在社會立足，甚至還有不同階層的信徒？或者，這只是對道教的一種偏見？究竟玄學與道教在六朝時有何關係？兩者各自獨立發展？還是有所交集？如果我們先假設在同一個時空下，兩者可能會互相影響，則這個影響與接觸有多大？在什麼地方可以發現這個影響的線索？本論文的問題意識即源自於此。

二、研究主題

日籍學者窪德忠曾云：「清談同道教沒有直接關係，但同道家的關係相當密切。」^④ 窪德忠並沒有對這個判斷做論述，但直接否定了「清談」與「道教」的關係，即「玄學」與「道教」的關係不如「道家」，顯然窪德忠認為「道家」與「道教」是兩個不同概念，姑不論「道家」、「道教」兩名詞複雜的關係，至少清魏晉清談以《老子》、《莊子》、《易經》為核心對先秦道家進行詮釋，但道教同樣引述老、莊、易使成其教義，同樣的文本，不同的詮釋，「道教」與先秦道家的關係實不亞於玄學。若然，魏晉「清談」（玄學）與「道教」的關係或許得重新定位。沒有「直接」是否有「間接」關係？如有「間接」關係，關係的程度又是如何？

若從魏晉玄學史與道教史的名稱來看，當「玄學史」與「道教史」這兩種史名出現時，已為兩者敘述的內容與材料劃下界限。然而，我們必須思考的是，如果「玄學」代表的是魏晉時期以《老子》、

④ 窪德忠：《道教史》，蕭坤華譯，上海：上海譯文，1987.7，頁94。

《莊子》與《周易》為研究討論對象的學術思潮，則誰該進入「玄學史」便有了思考空間。如本論文欲探究的葛洪，其《抱朴子內篇》與《抱朴子外篇》多有引用《老子》、《莊子》乃至《周易》之處，也討論「道」、「氣」、「養生」、「形神」等哲學議題，甚至在魏晉「儒道會通」這個論題上有深入的參與，則葛洪究竟只能屬於道教史上一個重要的學者或修煉者，還是在玄學史上也有一定的地位？若從道教史來看，道教在六朝時期積極擴展教團組織，建立各種修煉理論，看似有著獨立發展，然其神仙信仰影響了許多士人，由於對現實的不滿與無奈，反映在對神仙的嚮往，也表現在文學創作上，如遊仙詩、志怪小說等。而道教修煉的方法，在養生層面也吸引了許多士人，如嵇康、王羲之都有服食之事。以此而論，玄學與道教的關係不可謂之不密切，則我們似乎有重新審視道教與玄學的必要。

許抗生於《魏晉玄學史》中列有專章〈魏晉玄學與道教〉，論及玄學與道教的關係，以為道教與玄學都尚老子，此其一致之處，^⑤然道教推尊已宗教化的老子，玄學則為深入老莊思想，此其相異矛盾處，故兩者產生相互吸收又排斥的現象。故「不僅玄學對道教有影響，而且道教神仙學對玄學也產生了影響，因此它們之間的影響是

⑤ 以道教和玄學都尚《老子》，而論其有一致處，似乎過於簡略，蓋兩者對《老子》的詮釋角度並不相同。另有一說認為道教與玄學是漢代黃老道家的分化，而謂兩者理論淵源相同。（見牟宗鑒、胡孚琛、王葆玄主編：《道教通論——兼論道家學說》，濟南：齊魯書社，1991.11，頁49）如從思想來源而論，道教、玄學不但來自黃老學，更可上溯自先秦道家，唯淵源相同並非理論亦同，此亦須辨明。

相互的，而不是單向的。」^⑥ 許抗生從社會風氣的角度論述魏晉玄學對文化的影響是全面的，其中佛教與道教亦無一例外。這個觀察有一定道理，從魏晉清談之風引發社會各層面正反不同的批評，許氏的說法應可成立。然而，玄學對道教如有影響，則影響的程度多深？哪些地方有其影響？如果道教對玄學也產生了相對的影響，其影響者為何？這些問題皆有必要深入解析。許氏舉嵇康與葛洪為證，以前者為玄學受到道教影響，後者為道教受玄學影響之例證，論嵇康接受了道教延年益壽的養生思想，但又與玄學（《列子》）反對養生之說對立，姑且不論《列子》真偽，許氏以《列子》代表玄學卻不討論向秀與嵇康關於養生之論難，值得商榷；而嵇康既代表玄學，又與另一玄學（《列子》）對立，在論述脈絡上似有矛盾之處。復論葛洪時，以其調和儒道、討論有無為受玄學影響者，然論養生處又與嵇康有承襲關係，但葛洪主張服食金丹又與嵇康相異，甚至批評玄風末流的放達以及老莊之學，許氏以為這是道教與道家（玄學）之不同所致。這裡對嵇康的分析與論述因觀察分析的角度不同而產生分歧，須重新討論。至於許文尚論及葛洪「在道教史上的一大貢獻，是他為道教建立了一個宗教哲學體系。而葛洪的道教哲學思想，則是深受到老子和魏晉玄學的影響的。」^⑦ 這個說法是值得肯定的，但是許抗生在另一部《魏晉思想史》中將葛洪定

⑥ 《魏晉玄學史》，許抗生、李中華、陳戰國、那薇合著，西安：陝西師範大學，1989.7，頁 496。據本書〈前言〉所述，第八章〈魏晉玄學與道教〉為許抗生撰寫。

⑦ 前引書，頁 503。

位為「把道教納入了維護封建名教的軌道，為道教成為封建統治階級的一個重要的思想統治工具奠定了基礎。」^⑧這樣的結論，又有商榷的必要。

以葛洪而言，做為六朝道教史中的重要人物，他在玄學史中的地位便頗堪玩味，如曾春海所著《兩漢魏晉哲學》於「東晉的哲學」中將葛洪列為一節討論，然其標題為「葛洪《抱朴子·外篇》對玄學末流的批判及儒聖的重建」，僅言及《抱朴子外篇》，以《外篇》上承漢儒精神，並批評玄學末流，做為兩晉時期的思想代表，而不討論《抱朴子內篇》。也就是《內篇》所言神仙道教理論，顯然被排除在兩晉的「哲學」之外。另本書於「東晉哲學」一章中論及「六家七宗」、僧肇、慧遠，「兩晉美學」部分有專節談「佛教的藝術與美感」，而無任何章節談論道教，也顯示作者認為道教在「魏晉哲學」中並無一席之地。^⑨前述許抗生的《魏晉思想史》則將全書分為三編：魏晉玄學思想、三國兩晉佛教思想與三國兩晉道教思想，乾脆將佛教與道教獨立分章敘述。然三編的文長顯然輕重有別，玄學思想基本依照學界慣例分為四期論述，佛教部分也頗有分量，只有道教部分專立一章談葛洪，另一小章講《黃庭經》，似乎整個六朝道教構得上「思想」的只有葛洪和《黃庭經》，如此固然突顯葛洪的重要性，但又相對將道教思想弱化。另外，更多斷代的魏晉玄學或哲學史，並不論及道教，自然也不討論葛洪，如余敦康《魏晉玄學史》以儒道互釋角度論玄學的發展，以「自然與名教」

⑧ 見許抗生：《魏晉思想史》，台北：桂冠，1992.12，頁465。

⑨ 曾春海：《兩漢魏晉哲學》，台北：五南，2008.2 三版。

的關係為主題將魏晉分為四個時期討論，分別是正始、竹林、西晉與東晉。^⑩第四部分討論「東晉佛玄合流思潮」，以佛玄交會為東晉時期代表，並無不妥，然以其謂儒道會通是玄學主題，卻又旁及佛學，並以之為整個東晉的思潮，此點頗堪玩味。事實上，這也是一般魏晉玄學史常見的分期與討論內容。^⑪在這樣的分類下，葛洪乃至整個道教似乎未能在玄學史中站有一席之地，而東晉至南北朝是佛、道興起的時期，佛教固然有其理論基礎，道教實也有深厚的傳統，兩者在玄學史上的輕重分別，是個值得思考的問題。

相較於玄學史上的葛洪未能有其地位，在道教史上則多肯定葛洪具有承先啟後的重要意義，認為其所著《抱朴子內篇》建構了神仙道教的理論系統，對後世有深遠影響。然而，對於道教發展史的不同認知，將產生因不同史觀造成相異的歷史評價。其中一種論點是依唯物史觀將魏晉時期的道教發展分為上、下兩層，將葛洪視為是上層道教開展的重要人物，並進而為帝王貴族服務。如王明稱「葛洪所鼓吹的道教是封建帝王和貴族官僚信仰的道教，是祈求長生不

^⑩ 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學，2004.12。

^⑪ 除了余書之外，如康中乾：《魏晉玄學》（北京：人民，2008.9）便是依傳統四期區分魏晉，於東晉時期僅專論張湛和僧肇。另外，孔繁：《魏晉玄談》（台北：洪葉，1994.2）亦僅列專章論佛理以及名僧與名士交游，完全不見道教身影。至於湯用彤之《魏晉玄學論稿》收其相關論文，再輔以〈講課題綱〉和〈上課筆記〉，可略窺未成之《魏晉玄學》，專文〈魏晉思想的發展〉則僅指出佛學與玄學關係，皆未論及道教。（湯用彤：《魏晉玄學論稿（增訂版）》，北京：三聯，2009.12）

死的神仙的道教，是反映了門閥士族的利益和願望。」^⑫ 甚至以葛洪提倡神仙道教，「神仙道教從此取得主導地位，在上層社會盛行不息。」^⑬ 湯其領將晉代統治集團上層所奉之道教稱為「世族道教」，以區別「民間道教」，並將葛洪定位為「世族道教」，為統治者服務，其云：「葛洪的神仙道教理論完全是為世族地主階級服務的。對於這樣修煉成仙的途徑，勞動人民只能是望『仙』興歎，因為他們既沒有錢，也沒有閑，而且命裡注定不可能成仙。在葛洪看來，勞動人民『命屬死星』、『無神仙之骨』，在娘胎中就不含『信道之性』。」^⑭ 「葛洪的神仙道教是適合封建統治階級需要的官方道教，他與原始的農民道教是完全對立的。它是原始道教分化的產物。葛洪神仙道教的創立為東晉世族道教的興起和發展提供了理論根據。」^⑮ 而胡孚琛也認為早期道教在魏晉時期產生分化，並且進行改革，上層神仙道教逐步形成，而「葛洪是這個時期有代表性的關鍵人物，他鼓吹神仙道教反對民間道教，以他的代表作《抱朴子內篇》奠定了神仙道教的理論基礎，促進了道教的士族化。」^⑯ 將

⑫ 見王明：《抱朴子內篇校釋·序言》，北京：中華書局，1985.3，頁3。

⑬ 見王明：《中國道教史·序》，卿希泰主編，成都：四川人民，1996.12，頁2。王明更進一步說上層社會流行神仙道教，「說明門閥地主階級多麼需要神仙道教來維護封建統治」。葛洪關於神仙修煉的論述是否為封建統治服務，以及所謂的「上層階級」在多大程度上以「神仙道教來維護封建統治」，都有商榷討論的必要。

⑭ 湯其領：《漢魏兩晉南北朝道教史研究》，開封：河南大學，1994.10，頁127；139。

⑮ 見胡孚琛：《魏晉神仙道教——〈抱朴子內篇〉研究》，北京：人民，1991.12，頁47。

魏晉道教發展分為「上層神仙道教」、「下層民間道教」兩個不同層次的區別，並認為葛洪神仙道教理論代表封建貴族利益抨擊民間道教，這種觀點幾乎成為大陸道教學界的共識。¹⁶

另有不同於上、下層的區分，如湯一介認為道教一開始便不是個純然的民間宗教，從東漢末到東晉時的發展並非一個由下層到上層的質變過程，而只是一個發展和完善的過程，這一過程使得道教愈來愈適應士大夫的需要。因此他不說葛洪是為統治階層服務，對於《抱朴子內篇》之所以在道教史上佔有重要地位，僅說是「為道教建立一套反映當時時代特點以及我們這個民族的傳統民族文化與民族心理特徵的理論體系。」¹⁷ 葛洪的確具體討論了許多關於神仙是否存在、成仙的方法、神仙世界等諸問題，為道教提供學理基礎。此外，葛兆光也曾指出，成熟的道教雖也有一套儀式方法，但和原始巫覡方士不同，其宗教理論體系必待士大夫的構築方能完成。¹⁸ 如果道教一開始便不是單純的「民間宗教」，自然不存在「分化」的過程，也不能僅以簡單的上、下層二分法來說明道教史的發展以及對其中的人物進行歷史評斷。¹⁹ 除此之外，盧國龍曾指出學

¹⁶ 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）以及唐大潮編著的《中國道教簡史》（北京：宗教文化，2001.6）都從此說。

¹⁷ 參見湯一介：《早期道教史》，北京：昆倫，2006.3，頁82。

¹⁸ 參見葛兆光：《道教與中國文化》，上海：上海人民，1987.9，頁133-161。

¹⁹ 相較於大陸學界，日本對道教史的研究提出「民眾道教」的概念，以道教相對於儒家的「官方宗教」而言，更強調「民」為主體，屬於民眾的一般信仰。（參見：《道教》（第一卷），（日）福井康順等監

界多以漢末太平道和五斗米道所發展出的教團組織做為道教的起源，即已預設了依史實而立定的一種價值判斷，將黃巾起義視為代表農民的利益和要求，是進步的，反之魏晉南北朝的道教發展向統治階級靠攏，則是異化變質的。這樣的論述，雖然明確回答了道教形成於何時的問題，卻也阻礙了道教「如何形成」的探討。²⁰

換句話說，對於道教的「起源」或道教從「何時」開始所採取的道教史論述，基本上已經預設了對葛洪的評價，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，於是葛洪成為這個時間點上的關鍵人物。但是道教的發展是否具有這種發展過程，實在有討論的必要。²¹ 如果道教史的敘述只是一個線形的「起源—發展—興盛—衰微」，在這之間套進民間與官方的對抗與轉向，以及與佛教的衝突

修，朱越利譯，上海：上海古籍，1990.6，頁13-14；吉岡義豐：《道教の研究》，《吉岡義豐著作集》，東京：五月書房，1988.10）

²⁰ 盧國龍並認為通過探討民間祭祀所反映的信仰需求，此信仰與道家及儒家的結合，可看出道教的文化涵蘊，也可做為道教如何形成的一種解釋。見其：《道教哲學》，北京：華夏，2007.1。

²¹ 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，以一個單一教系傳承的觀點看待道教發展亦不符史實。因為道教既非「一流眾流，以一個教主下衍諸派的方式相傳流，亦非雜然匯收各種術數方技於一爐，以形成『一個』（大雜脮、大拚盤式的）宗教。」（見龔鵬程：《道教新論》，北京：北京大學，2009.1，頁65）這是個重要觀察，道教本就無一共同創教的「教主」，也沒有一個共同尊奉的「神」，不同的教團組織及儀式更是紛然並呈。也因此是否得以一個「民間」向「官方」靠攏的發展說明道教，值得商榷。

融合，再加入修煉方式的外丹到內丹，似乎合理平順，也一一對應。但這樣的敘述方式，卻從根本上將道教史簡化為一種「一神教的宗教史」忽視了道教的複雜與多元的特性。事實上，道教史不能等同於「下層文化史」，關於道教興起與發展中最重要的「道士」，也是廣義的「士」（知識分子），^{②②}自始便肩負著一定的知識傳遞責任。就漢代而言，做為連繫上下階層的「中間階層」，知識分子扮演了重要且多面象的角色。當然，所謂的上、中、下三層的分法只是一種權說，且這三個階層也非固定不變。蒲慕州討論漢代知識分子在「民間信仰」中的角色時，將知識分子分為批評者、改革者、參與者三個層面，並舉董仲舒與崔寔為例，說明：「民間文化與宗教的力量能夠以不為人知的方式滲入個人的生活和思想之中，即使是自以為屬於知識階層的人亦不免。」^{②③}所謂的「民間信仰」其實不分階層的被漢代社會所接受，即使是部分具有理性思考與反省能力的知識分子也很難例外。換言之，以儒家思想為首的文化「知識」與長期發展於社會的「民間信仰」並非對立的兩個思想體系，知識分子往往身兼二者，視情況而運用。蒲慕州將古代中國的信仰分為三個層面，分別是官方宗教，道德性天命的思想，以及「民間信仰」。此三個層面可分別與社會上三個群體相對應，官方宗教對應的是統治階層（或稱上階層），道德性天命思想對應的是知識階層，「民

②② 參見許倬雲：《求古編》，台北：聯經，1982.7，頁 512。

②③ 參見蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，上海：上海古籍，2007.3，頁 219。此觀念來自於余英時，參見〈漢代循吏與文化傳播〉，載於《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經，1987.3，頁 167-258。

間信仰」則對應被統治階層（或稱下階層）。當然這樣的對應並非絕對的，如「民間信仰」跨階層的特色在書中不斷的反覆被強調，道德性天命的學說也藉由知識分子參與政府運作而進入了官方宗教之中。但由於本書所述的主體是「民間信仰」，因此中國社會階層的流動性便容易被此書的讀者所忽略，尤其知識階層並非獨立於「統治／被統治」兩階層之外，而是共存於此二階層之中，這或許能成為知識階層同時扮演批評者、改革者、參與者三個看似彼此矛盾的角色原因之一。

若從這個角度來看，就很難說道教在魏晉時期能區分為「世族（貴族）道教」與「民間道教」，更不用說葛洪究竟是為統治者服務，還是站在民間批判統治階層。顯然以「世族」與「民間」劃分道教，再將葛洪放置於其中一邊的作法，並不能有效地理解葛洪思想，甚至得出不當的論點。所以我們可以試著不從階級來看道教，而回到道教本身的多元性，六朝時有許多不同道派興起，或有不同目的，不同主張，這些道派構成了六朝時道教整體圖像，而欲了解六朝時道教的興起發展，深入各個道派的理論、組織、目的與傳教方式等，讓一個個散落的拼圖回復它的位置，最終整體圖像自會顯現。於由六朝道派繁雜眾多，本文為凝聚焦點，故選擇葛洪為討論的對象。因為葛洪師承金丹道派，又旁涉辟谷、導引、守一等各種養生方法，可說是「集神仙思想之大成」。²⁴最重要的是，相較於當時其他道經的作者多半不明，《抱朴子內篇》是比較可靠的文獻資料，有一定的流傳經過可查考。除了《抱朴子內篇》，葛洪尚有

²⁴ 此為窪德忠語，前引書，頁104。

《抱朴子外篇》傳世，與《內篇》構成一個「道本儒末」的思想整體，雖然《外篇》並不同於先秦儒家，而混合兩漢儒家綱常與法家形名法術之學，但是可藉以補足《內篇》的一些觀點，使我們能更準確地把握葛洪思想，這是以葛洪為討論對象的一大優點。

不論以何種史觀看待道教發展，對於葛洪建立了神仙道教的理論體系，在道教史中具有重要地位，則是學界一致認同的。但是這樣的評價並不能完全反映葛洪在魏晉時期的重要性，一般思想史或玄學史論魏晉玄學分期，幾乎少有論及葛洪，也多半不談道教。然而，道教並不是孤立於整個魏晉思潮外，且葛洪的從學交遊也不僅限於道教神仙法術，而是「自正經諸史百家之言，下至短雜文章」，²⁵無不涉獵。且〈自敘〉亦表明：「其《內篇》言神僊方藥鬼怪變化養生禳邪祛禍之事，屬道家；其《外篇》言人間得失，世事臧否，屬儒家。」²⁶這一段文字很清楚的說明《內篇》與《外篇》在主題內容的差別，一般也都認為葛洪思想兼含儒道，並有「先儒後道」及「儒道雙修」兩種看法。²⁷然而，不論葛洪的「儒」、「道」

²⁵ 見葛洪：《抱朴子外篇·自敘》，《抱朴子外篇校箋》，楊明照撰，北京：中華，1997.10，頁698。

²⁶ 同上註。葛洪此處所自陳《抱朴子內篇》與《抱朴子外篇》的不同屬性，可看出葛洪的用心所在，雖其所云之「道家」顯指神仙方術之學而非彼時玄學所論，「人間得失，世事臧否」之內容也非全然「儒家」，但其中儒道兼綜的意含卻值得注意。（可參考林麗雪：《抱朴子內外篇思想析論》，台北：台灣學生，1980.5）

²⁷ 王明稱葛洪「舍儒從道」（王明：〈論葛洪〉）；卿希泰則認為葛洪「援儒入道」（卿希泰：〈從葛洪論儒道關係看神仙道教理論特點〉）；熊鐵基則認為以「儒道雙修」或「雙重性格」來標示葛洪的思想是較

立場究竟為何，當葛洪企圖在儒道及其他諸子學說中建立一套道教神仙理論體系，勢必得涉及如何會通的方法問題。也就是說，「會通儒道」正是魏晉時期玄學所討論的一個重要論題，甚至是主要課題。²⁸在「會通儒道」論題所主導的時代思潮，葛洪很難不受其影響，唯影響的程度有多深？葛洪所提出的方法是否能解決儒道思想的歧異？如果葛洪在「會通儒道」論題上有所發揮，則他在思想史的地位是否得重新評估？這個討論的方向如果有效，則把握「儒道會通」此一主旨，或許正是進入葛洪思想的關鍵之鑰。

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」。²⁹至於

為恰當（熊鐵基：〈論葛洪在中國文化史上的地位〉）；李錦全亦以「儒道兼綜」來指稱葛洪的思想（李錦全：〈徜徉在入世與出世之間——葛洪儒道兼綜思想剖析〉）。以上所引論文皆收入《葛洪研究論集》，劉固盛、劉玲娣編，武漢：華中師範大學，2006.10。

²⁸ 如牟宗三先生便直指「會通孔老」是魏晉玄學的主要課題。（牟宗三：《中國哲學十九講》第十一講〈魏晉玄學的主要課題以及玄理之內容與價值〉，台北：台灣學生，1983.10，頁230。）

²⁹ 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

道教在漢末的興起，其實也反映了時代風氣。³⁰然而，道教具有一定的教義、組織和科儀等，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

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、道經或有出入，這些差異，一方面顯示魏晉時「玄學」與「道教」的複雜，一方面也提醒我們儘量避免以偏蓋全。

- ③〇 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。

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」合一的論點就可以做為玄學的參照。另外，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，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。

湯一介曾直言「葛洪生活於兩晉時期，他不僅受到傳統的儒家和道家思想的影響，而且也受到了當時流行的玄學思潮的影響。」^{③1}並舉出「成仙是否可能」、「形／神」關係，以及「玄道」所涉及宇宙本源的問題，皆與玄學思潮所討論的內容有關。以「成仙是否可能」為例，湯一介以葛洪《抱朴子》為討論的對象，得出葛洪思想中既承早期道教「神仙由積學所致」，亦受玄學影響而有「仙人稟異氣」、「仙人有種」之說，兩者雖有矛盾之處，但仍以前者為

③1 湯一介：《早期道教史》，北京：昆倫，2006.3，頁163。