

# 《抱朴子内篇》理论体系的建构及其 道儒思想的会通\*

邓 辉,龙泽黯

(上海师范大学哲学与法政学院,上海 200234)



**摘要:**“道”“玄”“一”均为《抱朴子内篇》的核心概念。葛洪以“一”为桥梁,沟通进而统一“道”与“玄”的“一贯道玄”理论构架,并以此会通道儒思想,构筑了一个兼综道儒的神仙道教哲学体系。据此,葛洪提出了新的道儒关系。

**关键词:**葛洪;《抱朴子内篇》;道;玄;一;“一贯道玄”;道儒关系

**在线杂志:** <http://skxb.jsu.edu.cn> **中图分类号:** B235.7 **文章编号:** 1007-4074(2018)04-0034-09

**基金项目:**上海市高校高峰高原计划高原(1)建设计划项目(A-9103-18-365007)

**作者简介:**邓 辉,男,博士,上海师范大学哲学与法政学院教授,博士生导师。

**引用本文:**邓 辉,龙泽黯.《抱朴子内篇》理论体系的建构及其道儒思想的会通[J].吉首大学学报(社会科学版),2018,39(4):34-42.

道儒两家思想历经漫长的碰撞之后,于魏晋终有了融合的迹象。当其时,有立足于儒家视角,反思两汉经学之沉疴,援道入儒,尝试借用道家的一些观点,解决儒家思想中较难解决的性与天道问题之人;有站在道家的立场,吸纳儒家理论,将逍遥于天际的道家思想力图落实于人间之士。葛洪就是其中的佼佼者,所著《抱朴子》内外篇,援儒入道,蔚为大家。当时兼言道儒之各家,多断章截句,随心取用。而道儒两家虽然在一些观点上相似,但从出发点到用力方向,乃至于最终的目标均有差异。两个不同的理论体系如何能够对话,援道入儒或援儒入道的理论基础在哪里,两家理论中的不足之处相互补证的理论桥梁是否存在等等,都是当时亟待思考的问题。葛洪显然明确意识到了这些问题,并试图解决这些问题。

葛洪,字稚川,丹阳句容人。“洪少好学,家贫,

躬自伐薪以贸纸笔,夜辄写书诵习,遂以儒学知名。……时或寻书问义,不远数千里崎岖冒涉,期于必得,遂究览典籍,尤好神仙导养之法。从祖玄,吴时学道得仙,号曰‘葛仙公’,以其炼丹秘术授弟子郑隐。洪就隐学,悉得其法焉。”<sup>[1]986</sup>“葛洪既精术,复通儒学,诸子百家、神仙方术无不该览,蔚为大家。”<sup>[1]986</sup>葛洪少年时以儒学闻名,却又不局限于儒家思想,所学甚杂。其自叙曰:“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,大义多所不同。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。”<sup>[2]371</sup>庞大的知识储备,为葛洪会通道儒打下了坚实的基础。葛洪认识到儒道两家思想内在的理论差异,如何解决这一问题,他做出了自己的尝试——即重构道家哲学的基本概念使其成为道教神仙理论构架,并用新的理论

\* 收稿日期:2018-05-13

构架统合儒家的基础理论。本文即从《抱朴子内篇》(以下凡引此书皆简作《内篇》)中“道”、“玄”、“一”三个核心概念入手,来探究葛洪如何建构道教神仙理论并以此作为核心理论会通道儒的。

## 一、《内篇》中的“道”

在《内篇》中,“道”有两重指向,一是代指道家一脉<sup>①</sup>,二是指道家哲学中的最高概念。葛洪继承并综合了老庄以及黄老道家对于“道”的理解。

首先,《内篇》中继承了道家的一贯观点,认为“道”是万物的基始。《内篇·塞难》云:“道者,万殊之源也。”<sup>[2]138</sup> 万殊即是指天地间形质各异的万物,“道”是万物的本源。这一本源并非是近代翻译西方哲学概念而产生的所谓本体<sup>②</sup>,而是一种“整体”,是囊括天地万物,变动不拘的一个整体。《庄子·知北游》言:“东郭子问于庄子曰:‘所谓道,恶乎在?’庄子曰:‘无所不在。’”<sup>[3]399</sup> 同《庄子》一样,《内篇》认为“道”是充塞于天地之间无所不在的,是逍遥而无所不至的。换言之,即是“道”有无限性,并且这也是“道”至大无外之唯一性的旁证。《内篇·塞难》所谓:“加之不可益,而损之不可减

也。”<sup>[2]141</sup> 舍道之外,再无它物,万物都是在“道”之中流转变化的,增减损益,都是“道”自身的流变,无物可加,无法可减。而这样的“道”正是作为其自身的整体。《内篇·明本》云:“道也者,所以陶冶百氏,范铸二仪,胞胎万类,酝酿彝伦者也。”<sup>[2]185</sup> 上至阴阳两仪,下至天地万物,皆是由“道”陶冶、范铸、胞胎、酝酿而出的,是“道”之自身孕化的生生不息之动。这一过程并非是一个绝对抽象的所谓本体之“道”创造(或逻辑上演化)出万物。陶冶、范铸、胞胎、酝酿的对象非是作为万物的每个个体,而是“道”作为自身的整体。即言之,“道”化生万物的过程,是“道”完善自身的过程,只不过万物作为“道”的一部分在“道”自身的运动过程中生长消灭而已。“凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之。”<sup>[2]185</sup> 正是由于“道”成其自身的过程中万物随之生灭,故而说万物正是由“道”而成其自身的,由此“道”便具备了规则万物的性质。正如《老子》第二十五章所云:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。”<sup>[4]62</sup> 以整体观之,正是“道”自身的运动让万物随之生养衰灭,从而每个个体的生死都是“道”自身运动中的一个部分、一个阶段<sup>③</sup>。故万物的变化是由于“道”而

① 《内篇》中的道家,指向的并非我们如今通常所说的老庄道家,而是将历史上相传由黄帝到老子,再经由战国两汉发展而来的学脉称为“道家”。丁原明在《葛洪神仙道教思想与黄老学的关系》(《文史哲》,2004年3期:第75-80页)一文中对此有专门的论述,认为黄老道家思想才是葛洪神仙道教思想真正的理论来源。事实上,葛洪对“道家”的判定与今天不同,他将黄老一脉以及部分原始道教的传承并而称之为道家,而将注重形而上思辨的《庄子》、王弼《老子注》以及《文子》等排除出道家的门派。《内篇》中多有提及“黄老”的概念,如“黄老之德,固无量矣”,“夫体道以匠物,宝德以长生者,黄老是也”“得道之圣人,则黄老是也”等,都是对黄老进行正面的肯定。与此相反,《内篇》在提及老庄思想的时候,皆是以一种批判者的身份出现的。《内篇·勤求》云:“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。”又《内篇·释滞》云:“至于文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言。或复齐死生,谓无异,以存活为徭役,以殒歿为休息,其去神仙,已千里矣,岂足耽玩哉?其寓言譬喻,犹有可采,以供给碎用,充御卒乏,至使末世利口之奸佞,无行之弊子,得以老庄为窟藪,不亦惜乎?”可以看出,葛洪对于“老庄”注重思辨、不研长生是不满的,认为他们“务广浮巧之言,以崇玄虚之旨”,永远和葛洪所认为的至言(长生之道)无关,最后只能成为奸佞小人的思想赖以躲藏的洞窟。实际上,葛洪对道家的判断,是以黄帝、老子为道家的根本理论创造者,而对其他道家先贤则视为后学。其中则分当代通常意义上的老庄道家(以《庄子》《尹文子》及王弼《老子注》为主),以及黄老道家(以《想尔注》《河上公章句》为主)。在这种分派的基础上,葛洪批判“老庄道家”而肯认“黄老道家”。但落实到葛洪自身的哲学观念时,他以一种“道统有无”的观点反对以王弼《老子注》为代表的“以无解道”的看法,并且看重黄老道家对于现实(实有)的重视。

② 前人对《内篇》中“道”的认识多以本体为论,如胡孚琛《魏晋神仙道教》(人民出版社,1989年版)就认为葛洪“把道作为整个宇宙的本体”,并且已经将“道”向着一种“知识本体”的方向理解。还进一步认为在葛洪那里,由于道有“知识本体”的特性,故而道家可以成为百家之根源。另有不少学者以“玄”为《内篇》的本体,将“道”“玄”进行同一理解,如陶建国《两汉魏晋之道家思想》(台湾花木兰出版社,2010年版)。其他还有一些学者将“玄”作为神秘化的宗教本体,如李丰懋《不死的探求——抱朴子》(三环出版社,1992年版)。

③ 李若晖在《中国哲学之真实建立——以〈老子〉第25章“周行而不殆”为核心论老子之道物》(《清华大学学报(哲学社会科学版)》2013年第5期,第81-100,160页)一文中说到:“道物之分在于边界之有无,即道无限,万物之每一物皆为有限之物。亦即一旦与他物有区分,则由此形成边界而使自身成为有限之一物。但是万物之整体没有其外的他物与之相区分,于是万物之整体是无限的——万物之整体也就是道。”他从有限与无限分界的角度出发,认为具体的物是有限的,而作为万物整体的道集合有限而成无限。

发生的,“道”的变化是万物即每个个体变化的根源以及原因。于是,“道”展现了其独特的二重性,即既可以成为事实具象层面的“母”,又可以成为概念抽象层面的“因”。《老子》第一章有谓:“无名,天地之始也;有名,万物之母也。”<sup>[4]1</sup>“道”既是有的,是化生万物之母;又是无的,是一切出现的源头,视之不见、听之不闻、搏之不得。

其次,正是基于对“道”的独特二重性的认识,《内篇》超越了魏晋玄学中以王弼为代表的“无中生有”“以无释道”的思想影响,而以“道”统摄有无这一对概念,还原《老子》道论本来的面目。《内篇·至理》云:“夫有因无而生焉,形须神而立焉。有者,无之宫也。形者,神之宅也。”<sup>[2]110</sup>葛洪认为“有”因“无”生,而并非“有生于无”,二者是逻辑上的依存关系,而并非事实层面的先后生成关系。有无是相辅相成的,二者的关系并非是单向的,而是“有无相生”,去“无”无“有”,去“有”无“无”。《内篇》将两者关系譬之以堤水烛火之喻:堤筑而水积,堤溃而水无;烛立而火燃,烛尽而火灭。有与无是一对范畴,相生相存,两者缺一不可,相互成就彼此存在的意义。此正合《老子》第十一章所谓“有之以利,无之以用”之意。《内篇·道意》又云:“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。”<sup>[2]170</sup>“道”统摄有无,不能简单的以有或无来比附定义,任何单纯以有或无去规定“道”的行为,都失之偏颇。有与无统一,涵括于“道”之整体之内,万物个体之间的有与无的分界,不过是由于在“道之整体”之内作为有限的存在而产生的。“道”作为完全的整体,由其性无限超越于有限的个体之上,故而不存在有与无的分别,其整体可名之为“大有”<sup>①</sup>。《内篇》所谓“其本无名”,用“无名”而非“无”,并非指向无有,而是不可说、不可名的存有——即“大有”。《老子》谓“不知其名”“强名”“强字”亦是此意,《内篇·道意》中也有“强名为道,已失其真”<sup>[2]170</sup>的说法,实与《老子》同义。《说文解字》云:“名,自命也,从口夕。夕者,冥也。冥不相见,故以口自名。”<sup>[5]56</sup>按《说文》之意,自名、自命才能真正称为“名”。“道”之为“道”正是“道”之自命,是“道”之“真名”。所以“道”之本真在于“道”

之为“道”的自我展开,“道”之整体的完成才是“道”之真。人之“名道”,即由人命“道”,用对象化的方式去理解说明“道”。一方面由人命“道”不是“名”之本义;另一方面人作为万物之一,并非“道”之整体,也无法名“道”之真。但人之所言,必先有名而后可言,“道”虽不可名,为言者强为之名,所谓“失其真”即是在此意义上讲的。若真以有限之人,求无限之“道”,妄图求“道”之真以名之,则如《庄子·养生主》所言“以有涯随无涯,殆矣”<sup>[3]63</sup>。“道”不可以规之于有无,人也就无“名”可以名“道”,故而说“其本无名”。也正是因为“道”的“无名”,它能够统括有无,乃至包容一切。

最后,《内篇》同样继承了《老子》的观点,“道”是自然顺遂,清静无为的。《内篇·塞难》云:“天道无为,任物自然,无亲无疏,无彼无此也。”<sup>[2]136</sup>“道”是无为的,它顺遂万物自身的自然本性,不会强加于物,它只需要放任万物依其本性发展,因为万物的自性就是它本身,正所谓“道法自然”。同时,“道”对待世间万物都是一视同仁的,无亲疏远近之分、无厚此薄彼之嫌。《老子》第五章的“天地不仁,以万物为刍狗”<sup>[4]13</sup>正是如此。不过,在对待无为的态度上,《内篇》与《老子》的观点有所不同。葛洪不认同《老子》“无为而无不为”这种纯任自然而略显消极的态度,他在《内篇·至理》云:“为乎无为,以全天理尔”<sup>[2]111</sup>。葛洪希望更加积极主动地向着“无为”去努力,通过“为无为”的方式,完成对天理(道)的追求。这样一种矛盾的态度,并非是《内篇》思想体系中的内在冲突,而是着眼于要说明的不同层次而言的。

如上所述,《内篇》基本上接受了道家一脉对于“道”的解释,并就此有所发展,形成了自己独特的道论,从而确立了自身思想体系的根基。与“道家”之“道”相同,葛洪的“道”是万物之母、天地之始,是自然而然化育万物,独立不改、周行不殆的。但仅仅如此,尚不足以完成葛洪的目标,这既不足以完善他的道教理论,更不足以以之为基吸纳会通百家学说。由是他对两汉魏晋时期发扬光大的“玄”这一概念作了发明改造。

① 李若晖以道物对举,道之无对应物之有,但道之无并非空无,而是一种“大有”:“相对于作为众‘小有’的具体之物,万物之整体作为‘大有’,是一切‘有’,一切‘有’不但包含一切现实性,更包含一切可能性,于是‘大有’没有任何可以描摹、认知的属性,成为‘至无’。”无实际上还是有,有与无的统一实质上就是小有与大有的统一。(《中国哲学之真实建立——以〈老子〉第 25 章“周行而不殆”为核心论老子之道物》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 5 期,第 81-100,160 页)

## 二、《内篇》中的“玄”

近些年来,学者对《内篇》中“道”与“玄”的研究,大致可以分为两种:一是“以玄代道”<sup>①</sup>,认为“玄”与“道”是类似的概念,葛洪继承并发展了先秦道家思想(尤其是《老子》思想)中的最高范畴“道”,并称之为“玄”,作为自己思想的核心概念,也就是说,一方面《内篇》将“玄”等同于先秦道家的“道”,另一方面《内篇》中“道”的地位要略逊于“玄”。二是认为“玄”与“道”同,认为“玄”与“道”只是互为别称(包括《内篇》中“玄道”一词也是同义并称),并无实质性的区别<sup>②</sup>。从这两种观点出发,《内篇》所言及的“道”便不复其在先秦道家哲学中那般重要的地位,取而代之的是对“玄”的研究探讨。这种将“玄”与“道”等同的做法,其实忽视了《内篇》中“玄”与“道”存在的内在差异,弱化了葛洪思想的哲学意蕴。《内篇》“玄”“道”两个中心语词并行,是有其内在原因的。孔令宏就此的阐发颇得葛洪之意,一方面他强调“玄”与“道”的本质相同;另一方面又指出,“强调‘玄’主要是为了把客观的道经过认识环节转化为人头脑中精神世界的内容,即所谓‘道意’”<sup>[6]206-207</sup>。即是说《内篇》的“道”是一种客观的存在,而“玄”则倾向于人对于“道”的认知,是人通过思维转化了的“道”<sup>[6]206</sup>。而且孔令宏认为,“‘玄’实际上就是‘道’”。此观点颇为可取,但也有一些问题。万物作为个体而言是有限的,由此个体之间就必然存在着差异。人作为万物之一也不例外,人与人之间、人与物之间都存在着各种差异,并且对于人来说这种差异不仅体现在外在的形质上,同样体现在内在的思维上。将“道”化入人的精神世界,由于具体物的有限性,就会导致“道”因此而被约束限制,那么“玄”与“道”之间就会产生差异,

又如何可以“玄”“道”同质呢?

道家、道教论及“玄”,皆源自《老子》首章“同出异名,同谓之玄”以及“玄之又玄,众妙之门”的论述<sup>[4]1</sup>。老子论“玄”,描述了道的深幽不可识,是“道”的呈现与展开的状态。通观《老子》一书,“玄”亦可以与其他语词连用,如“玄牝”“玄览”“玄德”“玄同”等,但不论“玄”用于何处,都展现的是一种与道相似的深幽的状态。此后经两汉及魏晋的发展,“玄”便不再仅仅局限于一种状态的描述,比如扬雄《太玄》就将“玄”提升为一个独立的概念。显然葛洪更多受到了《太玄》的影响,将“玄”视作为独立的哲学概念,并在自己的哲学思想中占据举足轻重的地位<sup>③</sup>。“玄”这一概念在《内篇》中的重要性,从其开篇第一便为《畅玄》可见一斑。《内篇·畅玄》首先就对“玄”做了直接的描绘:“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,其广则笼罩乎八隅。光乎日月,迅乎电驰。或倏烁而景逝,或飘湮而星流,或混漾于渊澄,或雾霏而云浮。因兆类而为有,托潜寂而为无。沦大幽而下沉,凌辰极而上游。金石不能比起刚,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。”<sup>[2]1</sup>“玄”是一切的基始,是万物的宗本,至大至远,逍遥无待。它同样具有与“道”一样的深幽微妙的特性,也同样可以为万物之母、成物之因。仅从这一段看来,似乎“玄”与作为“万殊之源”的“道”完全是一样的。同样的至大无外,同样的统括有无,同样的刚柔并举,同样的上下具在。但是紧接着,葛洪对“玄”进行了一个总结:“故玄之所在,其乐不穷。玄之所去,器弊神逝”<sup>[2]1</sup>。这里“玄”与“道”出现了明显的差异,即玄是可“去”的。以道家的视角来看,“道”是至大无

① 郑全认为葛洪的“玄道”或“玄”是其理论中最高的本体范畴。“玄”具有“形而上的超越意义”,更强调“本体性”,与道家一脉的“道”类似。但《内篇》中所言之“道”,“与玄相比,较偏重形下”。由此将“玄”的地位提高,“道”虽然与“玄”同功,但地位稍逊。(郑全《葛洪研究》,宗教文化出版社2010年版,第142-152页)

② 如卿希泰认为葛洪只是将玄别称为道。(卿希泰主编《中国道教思想史(第一卷)》,人民出版社2009年版,第344页)又重庆社科院的张牛认为在《内篇》的思想中玄是道的同意语,葛洪易道为玄。《论葛洪的“道”与道家的“道”》,《重庆社会科学》,1996年第4期,第36-39页)华侨大学范军就同样指出:“在葛洪的神仙道教思想体系里‘玄’与‘道’所指相同,没有本质的区别。”(《〈抱朴子内篇〉的本体论及其思想渊源》,《华侨大学学报(哲学社会科学版)》2008年第3期,第25-32页)武汉大学李小艳同样认为玄与道是同等的概念。《葛洪的仙道思想》,《江南大学学报(人文社会科学版)》,2012年第2期,第35-39页)

③ 宋丽莎《从〈抱朴子〉看葛洪的“以玄代道”思想》(《北方文学》,2010年第6期:第17-18页)认为葛洪在《内篇》中提高“玄”的地位的做法来源于扬雄《太玄》,正是有了《太玄》将“玄”提升为独立的概念,才有了《内篇》“以玄代道”的发展。

外、至小无内、无所不在的,无论有意无意,事物都无法脱离“道”,因为万物本身就是“道”的一部分。尽管《内篇》继承了道家的道论,但可存可去的“玄”必然不可能等同于“道”。

那么葛洪所提出的这个既与“道”相似,又与“道”不同的“玄”究竟是什么?《内篇·畅玄》有云:“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,……然乐极则哀集,至盈必有亏。”<sup>[2]1</sup>“玄”既与“道”有异,此处“玄道”必不如一些学者所认为的,是同意合用。玄道是指“玄”之道,并非“道”。在道教之前,以老庄为核心的道家理论认为,道是一种“天道”,道与人虽然有着生养顺承的关系,但理论上却存在着天然的鸿沟。道可望而不可即,圣人可见而不可成<sup>①</sup>。而葛洪一方面对“不知玄道者”予以抨击,认为他们虽然一时有财权色貌之巅峰,但必然会有衰败灭亡的时候;另一方面突出知玄道,“可与为永”的重要性<sup>②</sup>,而“思玄道”则指明了玄是可以被我们所思维、所认知的。“玄道”的可知性,与老庄之“道”可望而不可即有所不同。不仅如此,《内篇·畅玄》又云:“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”<sup>[2]2</sup>。“玄道”是得之于内的,又是可用可守,或有可能遗忘的。这说明了“玄道”是需要人去追求、把握的,而非只能被动的受到“玄道”的影响。

我们再回过头来审视一遍“玄”与“道”的异同,可以看到“玄”与“道”在其内蕴上是一致的,都被描述为万物之母、天地之始。而他们的区别在于“道”是整体,包容万物,独立不改,周行不殆,是不可增减而自然存在的;“玄”则是需要人去认知、把握、思

维的,是可求、可去而不确定的。到此为止,正如孔令宏所示,“玄”似乎向着人的精神世界靠拢了。但是葛洪显然不满足于此,他并未将“玄”简单地放在人的精神世界中。如前所述,《内篇》对“玄”的论述与“道”相差无几,两者之本根相同,而“玄”之所以出现不确定的可求、可去的情况,根源在人不在“玄”。葛洪充分肯定了人的局限性,甚至对圣人也划了界限。《内篇·塞难》云:“仲尼,儒者之圣也;老子,得道之圣也。”<sup>[2]138</sup> 圣人也有种类之分,不再是全知全能的,各有其侧重的方面。《内篇·辨问》云:“夫圣人不必仙,仙人不必圣”<sup>[2]224</sup>。每个人所擅长的、所追求的都不尽相同,认知上也会产生差异,这在葛洪看来是必然的。也正因如此,“玄”在个体中出现了差别,这种差别来源于个体认知的片面性。

但就“玄”本身来说,它是与“道”相同的“整体”。这种“整体”由于其无限性,必然不可能存在于有限的个体之中。那么“玄”究竟如何存在,或者说“玄”是何种存在?前文已经提到,作为个体的人是有限的,但是当我们提及人类这个群体时,人便具备了某种无限性的可能<sup>③</sup>。人的此种无限性是基于人类的历史性而存在的,人类历史的延续使人的无限性成为可能。而历史又是由人的活动所创造形成的,同时又为人的思维所认识展开。此即所谓“人总是生存于历史中,在历史中创造;而人之创造即成为历史,同时历史又反过来创造着人”<sup>[7]143</sup>。这种不断创造人类文明(或者说改造自然世界成为人文世界)的历史进程,即是“化天道为人道”的历史过程<sup>④</sup>。所以,“玄”作为与人息息相关的某种无

① 详见龙泽黯硕士论文《道家圣人观——从〈老子〉到〈庄子〉》(湘潭大学2014年),第26-28页。

② “可与为永”即是葛洪毕生追求的长生成仙,是葛洪思想的终极追求,也是《内篇》写作的主要目的。“其唯玄道,可与为永”直接点明了“玄道”的重要性,可以说“玄道”即是长生成仙的充要条件。而长生是一种有限趋向于无限的变化,与“道”契合,是直指大道的。这样一来,也能够看出“玄道”与“道”之间有着紧密的联系。

③ 恩格斯认为“思维”不是单个人的思维,但是“思维”却“作为无数亿过去、现在和将来的人的个人思维而存在”。(《马克思恩格斯选集》(第三卷),人民出版社2012年版,第462页)也就是说,“思维”展现在每一个个体之中,但任何一个个体的思维都不足以概括“思维”。《反杜林论》中这样说到:“思维的至上性是在一系列非常不至上地思维着的人中实现的;拥有无条件的真理权的认识是在一系列相对的谬误中实现的;二者都只有通过人类生活的无限延续才能完全实现。……(思维)按它的本性、使命、可能和历史的终极目的来说,是至上的和无限的;按它的个别实现情况和每次的现实来说,又是不至上的和有限的。”(《马克思恩格斯选集》(第三卷),人民出版社2012年版,第463页)恩格斯用辩证的方法看待思维的问题,但这里我们只需要了解,在整体的视域上,人的思维是有无限性的。虽然“玄”并不能等同于思维,但是思维是“玄”之展开的必要条件,并且可以作为一种类似的比较来帮助解决“玄”在个体与群体之间的差异问题。

④ 相关内容可参阅邓辉《王船山历史哲学研究》(上海人民出版社,2017年版)第三章。当然,《内篇》中的“玄”并未达到船山“化天道为人道”的思想高度,“玄”的概念仅仅点出了有“在人之天道”(人道),并且与“道”(天道)有差异,而没有完成天人互化的理论。

限性可能存在,就通过人的历史活动展开为人类创造文明的历史进程。“玄”在两个方向上的差异,实质在于作为个体的人有限认知与人类历史进程的无限可能之间的差异。于是我们可以这样归纳:以道观之,“玄”是“道”在人文世界中的展开;以人观之,“玄”是个体的人通过感官与思维对“道”的体认。“玄”是沟通“道”与人的桥梁。

### 三、《内篇》中的“一”

如上所述,“道”是无法直接被人认知的,而“玄”作为“道”在人文世界中的展开,沟通了“道”与人。由是,可存可去的“玄”与无所不在的“道”虽然其本为一,事实上却产生了差异。那么“玄”与“道”是如何沟通的,人缘“玄”以求“道”又是如何可能的?葛洪给出的答案是“一”。

葛洪在《内篇·地真》中提出了“一”的概念:“余闻之师云,人能知一,万事毕。知一者,无一不知也。不知一者,无一之能知也。道起於一,其贵无偶,各居一处,以象天地人,故曰三一也。”<sup>[2]323</sup>首先,“人能知一万事毕”源自《庄子·天地》的“通于一而万事毕”。成玄英疏云:“一,道也。夫事从理生,理必包事。本能摄末,故知一,万事毕。”<sup>[3]220</sup>按成玄英的理解“一”就是“道”,那么知“一”即为知“道”,如此可以以本统末,知本则末亦知。此种解释乍看起来并无问题,但实际上颇为牵强,本末虽然相关,实则有异。一个从未见过鸡的人,就算看到再多的鸡蛋,也不可能知道鸡是什么样子。知本如何必能知末,在成玄英那里,我们未可得知。而葛洪却做了另一番解释。《内篇·地真》中“知一者”四句引自《淮南子·精神训》:“夫天地运而相通,万物总而为一。能知一,则无一之不知也;不能知一,则无一之能知也。”刘文典注云:“上一,道也。下一,物也。”<sup>[8]269</sup>天地万物的运转流变,都是互相联系着的,没有任何绝对独立的事物存在。由于万物有着内在的联系,所以可以将他们总括为一,即“道”。刘文典认为知一之一为“道”,无一之一为物,知“道”则无物不知,不知“道”则无物可知。而

“道”是万物的整体,凡言及物,皆在“道”中,具体的事物都是“道”的一部分。由是,只要知道“道”之整体,这个整体的每一部分也就自然明了。但是这里也出现了一个问题:既然是一个“一”,又是怎样可以既为“道”又为物的?对此,葛洪发明“三一”说予以说明,主要通过解释《老子》所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”而言的。首先,“道”就自身来说,由于其无偶无对,于万物之先而独立存在,故而是“一”。它在不断流转变化的过程中“各居一处”<sup>①</sup>,便有天地人三才之象。这样一来,“道”便完成了一次三分,即“天道”“地道”“人道”,其本皆为“道”,只是“位”的不同,所显现有所差异。天地人三者为三,并为“道”则为一,可以将这一过程称之为“三一”。所谓“三一”,既指天一、地一、人一,各为其一;又指天地人三者合而为一,即道。推而广之,三才以象万物,万物各具一其一,统而为道,道唯一而已。这样我们可以看到,“一”并非某种实际的指代,而是说“道”在变化流行中的“位”。“一”的作用是指出虽然谈及个体事物时有“三”有“万”,万物生灭各有其自性,但是“道”始终是唯一的,而万物的自性也不过是这个唯一的“道”的自我展现而已。“道”藉由“一”成就万物。人作为“最灵”之“物”,人之为人同样也就是“道”在人的展开,而“道”在人的展开就是“玄”。

前文阐述了“道”与“物”的关系,以及“一”所体现的作用,揭示了“道”下贯于人的进路。但仅仅这样还是不够的,人还要能够返归于天,合“道”以长生成仙才是葛洪的终极追求。人如何可以知天合道成仙,“一”同样居功至伟。首先,《内篇·地真》借天真皇人之口说到:“一在北极大渊之中,前有名堂,后有绛宫;巍巍华盖,金楼穹隆;左罡右魁,激波扬空;玄芝被崖,朱草蒙珑;白玉嵯峨,日月垂光;历火过水,经玄涉黄;城阙交错,帷帐琳琅;龙虎列卫,神人在傍;不施不与,一安其所;不迟不疾,一安其室;能暇能豫,一乃不去;守一存真,乃能通神;少欲约食,一乃留息;白刃临颈,思一得生;知一不难,难在于终;守之不失,可以无穷;陆辟恶兽,水却蛟龙;不畏魍魉,挟毒之虫;鬼不敢近,刃不敢中。此真一

① “道”是作为万物的整体而存在的,作为个体的物都是“道”的一部分。但是“道”并非是以一种分化的方式产生万物,由自身分裂出与自身相似或不同的“外物”;而是以一种“化生”,“道”以自我完成的方式,流转自身,胞胎万物。万物的发生与消灭,都是“道”自身的变化。如此才有这里所说的“各居一处”的意义,并非是舍“道”之外还有什么空间或概念,“道”居处其上;而是“道”居于自身的不同状态,体现不同事物的具体样貌。后文涉及到的天地人三分,也是在此意义上说的,并非是指“道”分成了“天道”“地道”“人道”三部分。

之大略也”<sup>[2]324</sup>。通过这一段描述我们可以看到,真一之包罗万象,无所不在,万物皆由其成就,正是前文所说的“道”。《内篇·地真》又引《老子》发论:“忽兮恍兮,其中有象;恍兮忽兮,其中有物。一之谓也。”<sup>[2]323</sup>《老子》此处所描述的正是道,道是“惟恍惟惚”的。《内篇·地真》又云:“一有姓字服色。”<sup>[2]323</sup>又:“真一有姓字长短服色。”<sup>[2]324</sup>“真一”与“道”相应,无处不在的“道”表现为“真一”之时,便是各有其性,正是万物的本然存在。以“真一”来说,人若想守一存真是可能的。葛洪说“守一存真,乃能通神”“知一不难”,认为知道“真一”是不难的,理论上也是能够持守“真一”以至于通神的。但葛洪又说“守真一”“难在于终”,终不仅仅指结束,更是指从始至终的贯彻;并且终既是人在生命过程中持守“真一”贯彻始终,又是人在义理层面穷极“道”之所至。

于是,葛洪提出了“玄一”的概念。“玄一之道,亦要法也。无所不辟,与真一同功。”<sup>[2]325</sup>玄一与真一同功,“守真一”与“守玄一”最终的目标与可以达到的高度是相同的。“玄一”与“真一”的关系可以参照“玄”与“道”的关系。而《内篇·地真》又说:“守玄一复易于守真一。”<sup>[2]325</sup>“守玄一”较之“守真一”更容易。之所以易,是由于“玄一”正是人之本真,是人之为人的真正意义所在,也是人唯一可以彻底认知的。《内篇》所谓“玄一但自见之”正在于此,“道”将自身展现为“人道”之“玄”,“玄”正是人之所以为人的精神所在,是人文世界真实精神的呈现。人进行“守玄一”的修行,就是不断认识自身的过程。人成为人的过程,就是人合于“道”的过程。到此,前文中葛洪看似矛盾的“为无为”的观点,也就迎刃而解了。“无为”的是“道”之本身,是因为不存在人的主观意愿而称之为“无为”。但是人之为人,“为”恰恰是其核心。人之“为”人的过程,其实就是人成之为“玄”的过程,也正是“道”“无为”而成“道”的过程。

因此,“一”既不是与“道”“玄”相类似的作为本源、初始的存在,也不是具体化的“气”或者“术”,更不是某种所谓神秘化的“本体”。“一”自身并无确实的意义,其意义在于指向“道”之“位”。也就是说,“一”与“道”无关的时候,并无意义;只有当“一”与“道”相关时,才指向了“道”本身为“一”且唯一的特殊性。“一”帮助“道”完成特定的展开即“玄”,又帮助人通过“玄”返归于“道”,从而完成“道”下贯于人,人上贯于“道”的天人和合的双向过程。至此,

以“道”“玄”“一”三个概念为核心,形成了一种“一贯道玄”的理论,这也代表着《内篇》核心理论框架的构建完成,而葛洪也正是以此种理论架构来会通道儒的。

#### 四、一贯道儒

侯外庐曾在《中国思想通史》第三卷中将儒道关系归纳为道儒四本论:道儒同、道儒异、道儒合、道儒离<sup>[9]197</sup>,并将葛洪的思想划归于“道儒异”的派别中<sup>[9]200</sup>。这四个方向基本包含了道儒关系理解的所有态度。事实上,葛洪自己就对道儒关系有过总结,如道本儒末、道源儒流、道儒并重、尊道贵儒等等。尽管近年来学界对于《内篇》道儒关系的研究,大多取材于葛洪自身用语,但内里也暗合侯外庐“四本论”的看法。不过由于葛洪自身说法上的矛盾、分类的差异、视角的不同,学界关于《内篇》道儒关系的厘定,众说纷纭、莫衷一是。如李宗定认为葛洪所持的是一种以本举末、以末显本的道儒合一论,属于道儒合<sup>[10]72-90</sup>;孔令宏则认为葛洪在道儒关系上虽然强调其内在的联系,但实际上,道儒是用于不同层面不同事物的,实质上还是一种道儒异的说法<sup>[6]224-232</sup>;姚明会<sup>[11]70-73</sup>、陆爱勇<sup>[12]46-50</sup>认为道儒在本体论上是一致的,将儒化入了道的范畴之中,是一种道儒同的观点。

《内篇》关于道儒关系的认识,是与葛洪的哲学理论密不可分的,是葛洪哲学思想发展的产物,它的最终结论,也是由葛洪的哲学观点所决定的。前文论述了《内篇》“一贯道玄”的理论架构,这一理论架构正是葛洪道儒思想会通的理论根基。在探讨《内篇》的道儒关系之前,我们首先应当了解葛洪是如何看待道儒两家的。对于儒家,葛洪以周孔为尊,后及汉儒六经之学,这并无太多问题。但是关于道家,在葛洪那里,并非我们今天约定俗成的老庄道家,而是主要指向黄老道家。今天我们所论的这个“道”包括了老庄、黄老、道教等等思想流派,是一种总括的道家,但在葛洪却并非如此。在葛洪以前,真正系统化的道教理论还未形成,能够与儒家思想对话的,是那个由战国时期发展《老子》思想而来的黄老道家思想。而作为道教哲学思想奠基人之一的葛洪,他所建构的道教哲学思想,恰恰是他会通道儒的结果。也就是说,葛洪综合了道儒两家有关思想,形成了新的统一的神仙道教思想。这正是我们讨论《内篇》道儒关系的基本背景。

显然,道儒两家思想存在诸多差异,两家学说的沟通对话如何可能,正是葛洪面对的首要问题,也是最为核心的问题。首先,葛洪并未如同何晏一般,强行将道儒两家思想作同一化处理<sup>①</sup>,而是认为道儒两家各有不同的方向,面对的是不同的问题。《内篇·明本》有言:“夫升降俯仰之教,盘旋三千之仪,攻守进趣之术,轻身重义之节,欢忧礼乐之事,经世济俗之略,儒者之所务也。外物弃智,涤荡机变,忘富逸贵,杜遏劝沮,不恤乎穷,不荣乎达,不戚乎毁,不悦乎誉,道家之业也。儒者祭祀以祈福,而道者履正以禳邪。儒者所爱者势利也,道家所宝者无欲也。儒者汲汲于名利,而道家抱一以独善。儒者所讲者,相研之簿领也。道家所习者,遣情之教戒也。”<sup>[2]187</sup> 由此而言,葛洪认为,儒家探讨的是人与社会的关系,所求的是现实生活中具体的利益;而道家探讨的是人与世界的关系,所求的是精神世界的完善与超越。乃至在最终的成就上,两者也是完全不同的,“仲尼,儒者之圣也;老子,得道之圣也”<sup>[2]138</sup>,而且“夫圣人不必仙,仙人不必圣”<sup>[2]224</sup>,二者各有所用,各有所成。正是在此意义上,侯外庐认为葛洪是属于道儒异的。但是葛洪真的就这样简单地将道儒两家并列放置么?

在葛洪看来,道家以“道”为根基,“道”是一个整体,自然而然,它不存在我们所谓的主观意识,而且“道”本身是不能自明的,“浑茫剖判,清浊以陈,或升而动,或降而静,彼天地犹不知所以然也”<sup>[2]136</sup>。天地对自身亦是不知所以然的。人生存于天地之中,并非为天地所生,天地与人一样,都是由气形成。“万物感气,并亦自然,与彼天地,各为一物。”<sup>[2]136</sup> 天地人都属于物,相互之间并无从属关系,人之祸福寿夭,也并非天所注定,而是自然而然地变化着的。这样一种自然的状态,正是“道”的表现。人区别于万物的地方在于人有灵明智慧,人在与万物(包括人自身)打交道的时候,拥有独特的主动性,即自由意志。正是由于这种特性,人才得以完成自身的超越,使自己区别于万物,而与“道”

为永<sup>②</sup>。同时,也正是由于这种特性,人开始与传统道家所倡言的“自然”有了隔阂,这种隔阂又反过来推动人形成了专属于人类的独特世界——人文世界。如此形成的人文世界,天然缺乏自然世界的自然特性,反而具有“人为”的本然属性。在此意义上,葛洪才有“为乎无为,以全天理尔”<sup>[2]111</sup> 的观点,也因此才能形成人文世界的独特规则。这种特殊的规则并非“道”之自然,却是“道”之应然,是一种更高级的“自然”。由此,葛洪肯定了儒家思想的作用,认为儒家的仁义礼教正是人文世界中的独特规则。《内篇·明本》借证《周易》之言,“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”<sup>[2]184</sup>,如此,道在人的显现即是儒家的核心概念“仁”与“义”。仁义礼教作为人类社会的规则与规范,成为“道”居人位之“人道”(即“玄”)。《内篇·明本》所说“今苟知推崇儒术,而不知成之者由道”<sup>[2]185</sup> 正是此意。儒家思想也是“道”之展开的一种,是独属于人的。正因此,葛洪将传统道家思想的“自然”之“道”发展引入人类的精神世界中,形成一个整体的人文世界即“玄”,并以儒家思想与“玄”对应。而这整个过程,正是葛洪道教理论所谓“道”之变化。换句话说,葛洪言“道”则为道家,言“玄”则为儒家。

通过“道”与“玄”,葛洪将道儒两家思想联系在一起。究其根本,道儒本为一;任其为用,道儒各有分。《内篇·塞难》所提出的“道者,万殊之源也;儒者,大淳之流也”<sup>[2]138</sup> 的“道源儒流”说和“道者,儒之本也;儒者,道之末也”<sup>[2]184</sup> 的“道本儒末”说正是基于这样一种关系而言的。在道儒统一的基础上,认为道家理论力图描绘出“道”的本来样貌,而儒家理论则着力于揭示人类社会“玄”的存在,这两种说法其实所言为一,只是所针对的问题与视角的差异使得世人认为两家所言南辕北辙。如果以侯外庐“四本论”来划分葛洪对儒道关系的判断,那么,在理论核心上,是儒道同的;在理论构成上,是儒道合的;在具体应用上,是儒道异的。

① 《中国思想通史(第三卷)》中侯外庐认为何晏、王弼都是主张道儒源头是一家的。而魏晋时期道儒同的代表人物是何晏,何晏以老子“强为之名”和孔子“荡荡乎无能名”,同释以“无所有”之道。无视差异的强行同化道儒两家的根本哲学概念,以达到道儒同的目的。

② 在葛洪看来,世间的万物(除了仙)都是沉沦于生死变化无法超脱的。但是这样一种现实,并不意味着人就必须遵从生死的必然规律,顺应“天命”。因为万物的根源“道”是唯一可以长存不灭的,故而他说“其唯玄道,可与为永”。《内篇·对俗》云:“夫陶冶造化,莫灵于人。”人之气最灵,正是“道”赋予了人这种灵性,能够返回向“道”学习,故而可以超脱事物的轮回,追求“道”的特质,最终达到长生成仙的目标。

## 五、结语

葛洪学通诸子百家,犹以道儒知名,由于其广博的知识积累,使得他能够看到道儒理论中各自欠缺的部分。这种智慧的洞见为他兼综道儒埋下了伏笔。葛洪通过对道儒典籍的大量阅读,并经过自己的深入思考,选择了站在道教的立场上融合道儒思想,吸收儒家与道家的精华来完善道教的理论。正是因为葛洪看到了传统道家道论过于缥缈,难以把握、难知难明的缺点,才让他决心学习儒家关注于现实的态度,吸收儒家的理论,使道家的道能够下贯于人间。而这一切的前提就是统合了“道”与人类社会的关系,使社会伦理在道家、道教的理论体系中也同样获得了理论依据。“玄”这一概念正是基于此而提出的。葛洪用“玄”作为道的延展来接触人间,应用于人事,构建了“一贯道玄”的理论体系。这一体系的构筑不仅使道与人真正地通达无碍,同时还成为道儒两家思想会通的理论桥梁,并为葛洪兼综道儒构建神仙道教哲学提供了理论依据。葛洪就此援道儒以入道教,综合转化各家的理论形成了自己独特的神仙道教哲学思想,从而让修道超脱与积善成德的双向路径修仙方式,在理论上得以可能。虽然葛洪在《内篇》中完成了道儒会通的基础理论建构,为建立系统的神仙道教理论奠定了基础,从而为此后的道家、道教哲学作出了巨大贡献,但是我们同样要看到葛洪理论中还存在着如下缺陷:第一,《内篇》对于基础问题多通过信仰的方式解决;第二,命题的论证过于随意,大多命题通过经验的推导完成,存在大量的逻辑错误,常常

无法得出确实的证明结论;第三,对于史实缺乏考证,尽信前人所言神怪之论;第四,将理论最终导向虚无缥缈的神仙方术之论。限于本文主旨,不评论。

### 引用文献:

- [1] 杨世文. 魏晋学案[M]. 北京:人民出版社,2013.
- [2] 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京:中华书局,1985.
- [3] 郭象注,成玄英疏. 庄子注疏[M]. 北京:中华书局,2011.
- [4] 楼宇烈. 老子道德经注校释[M]. 北京:中华书局,2008.
- [5] 许慎著,段玉裁注. 说文解字注[M]. 上海:上海古籍出版社,1988.
- [6] 孔令宏. 从道家到道教[M]. 北京:中华书局,2004.
- [7] 邓辉. 王船山历史哲学研究[M]. 上海:上海人民出版社,2017.
- [8] 刘文典. 淮南鸿烈[M]. 北京:中华书局,2013.
- [9] 侯外庐,等. 中国思想通史:第三卷[M]. 北京:人民出版社,1957.
- [10] 李宗定. 葛洪《抱朴子》“道本儒末”与魏晋玄学“会通道儒”之关系[J]. 世界宗教学刊(台湾嘉义),2008(12).
- [11] 姚明会. “身国同构、道儒互补”:葛洪关于社会运行模式的构建[D]. 合肥:安徽大学,2006.
- [12] 陆爱勇. 尊道贵儒观:葛洪之道儒关系论[J]. 河南师范大学学报(哲学社会科学版),2015(6).
- [13] 王夫之. 船山全书[M]. 长沙:岳麓书院,2011.
- [14] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第三卷[M]. 北京:人民出版社,2012.

(责任编辑:陈伟)

## On the Construction of Theoretic System of Baopuzi Neipian and Its Integration with Taoism and Confucianism

DENG Hui, LONG Ze'an

(College of Philosophy and Law and Politics, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, China)

**Abstract:** "Dao", "Xuan" and "Yi" are all core concepts in Baopuzi Neipian. Bridged with "Yi", Ge Hong has unified the theoretical framework of "Dao" and "Xuan", integrated Taoism and Confucianism, and formed a philosophical system. Based on this, Ge Hong further proposed a new relationship between Taoism and Confucianism.

**Key words:** Ge Hong; Baopuzi Neipian; Dao; Xuan; Yi; "Yiguandaoxuan" (the unity of Taoism and Confucianism); the relationship between Taoism and Confucianism