中國文學研究　第四十期
2015 年 07 月　頁 47～86
臺灣大學中國文學研究所

《抱朴子內篇》的「黃老」溯源及其思想

蘇　子　齊*

提　　要

葛洪為兩晉時代的飽學之士，並以神仙方術作為人生主要的追求方向，道教史的著作也因此對他多所著墨，思想史著作則多半難以見到他的身影，然而事實上在他的《抱朴子》內外篇就有許多對於世風的反思與儒、道優劣的評判，頗有值得辨析之處，尤其值得注意的是他在《抱朴子內篇》以「黃老」批判當世盛行的「老莊」玄風，使人注意到「黃老」與「老莊」兩派道家的不同；同時又強烈試圖以「黃老」取代儒家之典範人物「周孔」，顯然有意在舊學統儒家以及新學風玄學之間，為自己及世人開闢一條安頓身心的新路。本文即以《抱

本文 104.02.04 收稿，104.06.25 審查通過。
* 國立臺灣大學中國文學研究所碩士班三年級。

朴子內篇》的「黃老」意涵與思想作為考察核心，先從戰國兩漢時期對於「黃老」的界定及思想內涵開始析論，進而對於《抱朴子內篇》的「黃老」意義與思想進行梳理，得知其「黃老」內容實則包含了西漢治術意義與東漢神仙意義兩種型態，如此，方能理解他企圖以「黃老」置換「周孔」的用心所在，另一方面則可略窺「老莊」與「黃老」各自對於「道家」各有側重的發展，以及兩種型態「黃老」的消長與匯流。

關鍵詞：葛洪、黃老、《抱朴子內篇》、老莊、周孔

The Huang-Lao Origins of the Thought of the Inner Chapters of the *Baopuzi*

Su Zi-qi*

Abstract

Ge Hong was a learned scholar of the Jin Dynasty period who took the practice of the techniques of immortality as the primary focus of his life. Although much has been written about him in histories of Daoism, he is rarely discussed in works on intellectual history. However, his reflections on the character of his times and his assessments of the strengths and weaknesses of Confucianism and Daoism found in his Inner and Outer Chapters of the *Baopuzi* merit further analysis. In particular, that his criticism of the then ascendant Lao-Zhuang (Laozi and Zhuangzi) Xuanxue found in the Inner Chapters is rooted in Huang-Lao thought clearly points to important differences between the Huang-Lao and Lao-Zhuang schools of Daoist thought. At the same time, in his fervent attempts to replace the paradigmatic models of Confucianism – the Duke of Zhou and Confucius - with the Yellow Emperor and Laozi, he clearly sought to establish a new way of learning for

* Master student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

himself and the people of his time in the midst of earlier Confucian traditions and the newly prominent Xuanxue. This essay will focus on the Huang-Lao thought in the Inner Chapters of the *Baopuzi*, and begin by analyzing the definition and character of Warring States and Han Period Huang-Lao thought. Based on this analysis, this paper will show that the Inner Chapters of the *Baopuzi* contain two different types of Huang-Lao thought, the first being Western Han ruling techniques and the second being Eastern Han ideas of the immortals. Only on this basis can one understand why Ge Hong sought to replace the thought of the Duke of Zhou and Confucius with that of Huang-Lao, as well as the growth, decline, and convergence of these two types of Huang-Lao thought.

Keywords: Ge Hong, Huang-Lao, Inner Chapters of the *Baopuzi*, Lao-Zhuang, the Duke of Zhou and Confucius

《抱朴子內篇》的「黃老」溯源及其思想

蘇　子　齊

一、前言

葛洪（283-343），[1]字稚川，自號「抱朴子」，[2]生卒年代橫跨兩晉，現存著作有《抱朴子》內外篇、《神仙傳》、《金匱要方》和《肘後要急方》等等。[3]一般被界定為「道教史」上承先啟後的重要人物，[4]而思想史與哲學史著作對於道教著墨不多，自然難以見到他的身影，然而仔細檢視《抱朴子》可以發現，

---

[1] 李中華：「對葛洪生卒年的考察至今仍未統一：《中國大百科全書》、任繼愈主編的《中國道教史》、卿希泰主編的《中國道教》等均采王明《抱朴子內篇校釋．序言》的說法，認為葛洪生於 283 年，卒於 363 年；《中國哲學大辭典》取葛洪生於 284 年，卒於 364 年；侯外盧《中國思想通史》取葛洪生於 278 年，卒於 339 年；楊明照《抱朴子外篇校箋》認為葛洪生於 283 年，卒於 343 年。」參見氏著：《中國儒學史．魏晉南北朝卷》（北京：北京大學出版社，2011 年 6 月），頁 119。

[2] 葛洪《抱朴子外篇．自敘》：「洪之為人也，而騃野，性鈍口訥，形貌醜陋，而終不辯自矜飾也。冠履垢弊，衣或襤褸，而或不恥焉。俗之服用，俾而屢改，或忽廣領而大帶，或促身而修袖，或長裾曳地，或短不蔽腳。洪期於守常，不隨世變。言則率實，杜絕嘲戲，不得其人，終日默然。故邦人咸稱之為抱朴之士。是以洪著書，因以自號焉。」參見楊明照《抱朴子外篇校箋》下冊（北京：中華書局，2012 年 2 月），頁 662-663。

[3] 鄭全：《葛洪研究》（北京：宗教文化出版社，2010 年 12 月），頁 10。

[4] 參見卿希泰、唐大潮：《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2011 年 9 月），頁 48。

葛洪將《外篇》自詡為「儒家」，頗有以此精神關懷現世之意，同時其《內篇》又大量充斥著對於儒、道優劣與差別的言論，並標舉「道家」的自戰國、兩漢以來的典範「黃老」（黃帝、老子）作為學說價值的判準，可謂於兩晉之世思索儒、道應世思想的鮮明人物，在學術的價值取向上自然大別於當時風靡天下的玄學家。

本文認為，葛洪作為兩晉的飽學之士，《晉書》本傳稱他：「博聞深洽，江左絕倫，著述篇章，富於班馬。又精辯玄賾，析理入微。」[5]其學術地位自然不容小覷，不過，倘若要真正把握住葛洪的思想關鍵及其思想史地位，必須從他經常與儒家「周孔」相對而標舉出的「黃老」著手方有可能，唯有在釐清「黃老」的學術源流，及其與「莊老」一脈道家的差別後，才能更加地理解葛洪對於「儒、道」的分判、玄學的評價以及與當世學風的差別，以上諸項造就了葛洪的學術特色。此外，就「道家」及「黃老」本身的學術發展來說，葛洪也可以說是承先啟後的關鍵角色，是在「老莊道家」之外另一條「道家」的發展線索，他的出現使人注意到「道家」及「黃老」二詞的豐富蘊含。

本文將分兩部分先後論述，首先會考察「黃老」一詞在葛洪之前的用例及其內涵，略為提及與《抱朴子內篇》中「黃老」的呼應之處，以考察葛洪「黃老」思想的源頭；再者則針對於葛洪在《抱朴子內篇》中的「黃老」思想進行梳理，並且論及他的價值選擇與《抱朴子》內外篇的學術分判，以求在玄風之外，對於兩晉士人有另一種不同的認識與理解。

二、「黃老」溯源

[5] 唐・房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，2003 年 6 月），〈葛洪列傳〉，冊 6，頁 1913。

「黃老」，即「黃帝」與「老子」，就現存文獻來說，這一名詞最早見於《史記》，意指「道家」所推崇的兩位典範，而「道家」在《史記》中指的正是「黃老之學」，如胡適說：

> 古代無「道家」之名，秦以前的古書沒有提及「道家」一個名詞的。「道家」一個名詞專指那戰國末年以至秦漢之間新起來的「黃老之學」，而黃老之學起於齊學。齊學成了道家，然後能征服全中國的思想信仰至兩千多年而勢力不曾消滅。[6]

「道家」與「黃老」二詞都是在漢代才開始出現，可以說是對同一支學術的不同稱呼，絕不同於後人慣以「老莊」理解的「道家」。至於漢人心目中的「黃老道家」內涵，可以〈太史公自序〉載錄的司馬談〈論六家要旨〉掌握：

> 《易大傳》：「天下一致而百慮，同歸而殊涂。」夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也。儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。墨者儉而難遵，是以其事不可遍循；然其彊本節用，不可廢也。法家嚴而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人儉而善失真；然其正名實，不可不察也。道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。[7]

[6] 胡適：《中國中古思想史二種》（北京：北京師範大學出版社，2014 年 1 月），頁 23。

[7] 西漢・司馬遷撰：《史記》（北京：中華書局，2007 年 6 月），冊 10，3288-3289。

此「道家」兼有陰陽、儒、墨、名、法之特長，且作為一種君主治世之學，[8]自然不能以「老莊道家」理解，而且事實上漢代人對於莊學的關注並不多，「道家」的主軸或內涵由「黃老」逐漸轉向「莊老」應該是在東漢末以及魏晉的時代。[9]

《史記》和《漢書》當中雖然載錄不少喜好或修行「黃老言」或「黃老術」的人，[10]但對於「黃老」思想本身並未多做論述，關於「黃老」的傳世文獻也幾乎付諸闕如，因此要考察西漢時期的「黃老」面貌，除了〈論六家要旨〉之外，必須參考 1973 年在中國湖南長沙馬王堆三號漢墓出土的帛書中，與《老子》合卷的古佚書《黃帝四經》（或稱《黃帝書》），[11]同時可以幫助釐清司馬遷在《史記》中記載申不害「本於黃老而主刑名」，以及韓非「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」的學術源流。《黃帝四經》最鮮明的特色之一就是十分看重君主對於「刑名」的掌握與建立：

> 故執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其刑（形）名。刑（形）

[8] 班固：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」參見班固（撰），王先謙（補注）：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008 年 12 月），冊 6，頁 2976-2977。

[9] 錢穆：「黃帝之學，其殆盛興於秦皇之世，而大立於漢武之代者歟？及秦、漢帝王大統之運既衰，魏、晉名士清談踵起，乃復黜黃帝，進莊生。『黃老』之復轉為『老莊』，此又學術隨世運為轉移一好例也。」參見氏著：《莊老通辨．道家與黃帝》（北京：九州出版社，2011 年 1 月），頁 312-313。

[10] 如《史記》中的竇太后、蓋公、鄧章、王生、田叔、樂巨公、汲黯、鄭莊，《漢書》除上述諸人外，尚有楚元王劉德、楊王孫、直不疑。

[11] 陳鼓應考證最晚成書於戰國中期，參見氏著：〈關於帛書《黃帝四經》成書年代等問題研究〉，收入《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》（北京：商務印書館，2011 年 3 月），頁 31-47。至於「黃帝書」一稱，李培志說：「一方面，李學勤先生贊同《黃帝四經》的提法；另一方面，在具體的行文中，他卻又將這四篇古佚書稱為《黃帝書》。李零先生也不贊同《黃帝四經》的稱名。他認為，黃帝書和《老子》不同，它不是一種書，而是一類書，其共同點是以黃帝故事為形式。而四種書中只有《十六經》是以黃帝君臣問對的形式寫成，其他都是直言式的一般道論，合訂為《黃帝四經》是相當可疑的。」參見氏著：《《黃帝書》與帛書《老子》君道思想淵源研究》（濟南：齊魯書社，2012 年 7 月），頁 38。

名已定，逆順有立（位），死生有分，存亡興壞有處，然後參之於天地之恆道，乃定福禍死生存亡興壞之所在。是故萬舉不失理，論天下無遺策。故能立天子，置三公，而天下化之，之胄（謂）有道。[12]

「道」本身無形無名，必須由聖人與統治者順應「道」而建立人世間的秩序——「形名」。「形名」應該本作事物的「形貌」和「名稱」來理解，然而，在經過聖人與統治者參贊天地的常道，以及確立事物各自的形名之後，「形名」在人世間便具有了標準以及價值的意涵，所有人類必須遵守，此即為《黃帝四經・道法》的「道生法」觀念，[13]於是下開申不害和韓非的學術脈絡便獲得了順當的理解，陳鼓應已指出，韓非更進一步將「形名」觀念運用在考核官員上，其言：「人主將欲禁姦，則審合刑名者，言與事也。為人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。」[14]另一方面，依據《黃帝四經》對於「形名」的強調，亦可發現黃老思想與《老子》思想的差別，《老子》其實並未主張建立「形名」，甚至對於統治者建立的道德條目及價值觀深有反感，比如：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而

[12] 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，〈經法・論約〉，頁 173。
[13] 陳鼓應解讀「道生法」：「社會的法度依據宇宙的總規則而構建。」參見氏著：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 3。
[14] 戰國・韓非撰，清・王先慎集解：《韓非子集解》（北京：中華書局，2011 年 12 月），〈二柄〉，頁 40-41。

弗居。夫唯弗居，是以不去。[15]

陳鼓應因此也說：「老子認為事物有了各種名稱、定名分、設官職，從此就紛擾多事。可見春秋末的老子並不主刑名說，此說到戰國之後，才成為黃老學派和法家的重要概念。」[16]不過，《黃帝四經》對於「道」的描述，以及事物背後「無形無名」的探求和《老子》完全一致，[17]可以說「黃老思想」在推崇《老子》精神的同時，又加強了對於應世的手段與力道，以應付諸國相殘的大爭之世，[18]司馬談說的「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜」也應該放在這個脈絡下進行解讀。雖然由於材料有限，並不能證明史書中所載各個擅長「黃老言」的學者都拜讀過《黃帝四經》，但透過該書大致可以掌握「黃老」作為西漢治術的基本樣貌，同時從「黃老言」的「言」一字可知，當時確有「黃老」思想的文獻可供引述和誦讀，一如《史記・外戚世家》所載的「竇太后好黃帝、老子言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術」，[19]「讀」字後所接的「黃帝、老子」應當是文獻的省稱，有可能就是後來班固（32-92）《漢書・藝文志・諸子略》在「道家」一類所著錄的《黃帝四經》四篇、《黃帝銘》六篇、《黃帝君臣》十篇和《雜黃帝》五十八篇等書。

時至東漢，除了班固對於司馬遷「先黃老而後六經」的評價，以及記載諸位善於「黃老言」的學者外，其他對「黃老」的用法值得注意，如太子（後來的漢明帝〔28-75〕）勸諫漢光武帝（前 5-57）之語：

---

[15] 魏・王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》上冊（北京：中華書局，2009 年 9 月），頁 6-7。

[16] 陳鼓應：《黃帝四經今注今譯》，頁 12。

[17] 〈經法・道法〉：「反索之無形，故知禍福之所從生。」參見陳鼓應：《黃帝四經今注今譯》，頁 16。

[18] 從《黃帝四經・經法・六分》區分各種人禍分別在「強國」、「中國」和「小國」所造成的傷害差別即可體會。

[19] 西漢・司馬遷：《史記》，冊 6，頁 1975。

> 每旦視朝，日仄乃罷。數引公卿、郎、將講論經理，夜分乃寐。皇太子見帝勤勞不怠，承閒諫曰：「陛下有禹湯之明，而失黃老養性之福，願頤愛精神，優游自寧。」帝曰：「我自樂此，不為疲也。」[20]

「禹湯」作為儒家聖王的典範，同時又蘊含了「形勞天下」與「湯武革命」的意涵，作為對舉的「黃老」當然代表了截然不同的意義，亦如後來葛洪以「黃老」和儒家之「周孔」相對。不過這裡「黃老」所具備的意義和西漢時並沒有太大的不同，其中的「養性」、「頤愛精神」、「優游自寧」，作為對統治者的建言來說，也頗似司馬談評價道家（黃老）「使人精神專一，動合無形，贍足萬物」以及「指約而易操，事少而功多」的層次，總而言之，漢人相信「黃老」治術不但能治理國家，相較於儒家也不會造成統治者身心太大的耗損以及傷害，這可以說是與「服食養生」等方技相結合的內在理路。

值得一提的還有在民間著書的王充（27-97），他對「道家」一詞的用法，實際上包含西漢的黃老治術，以及「服食藥物，延年度世」的方技兩種，可以說是一種「泛稱」，但他推崇前者，稱之為「黃老」，比如：「賢之純者，黃、老是也。黃者、黃帝也，老者、老子也。黃、老之操，身中恬澹，其治無為，正身共己而陰陽自和，無心於為而物自化，無意於生而物自成。」[21]對後者則疾其虛妄，僅僅以「道家」稱呼，比如：「道家或以服食藥物，輕身益氣，延年度世。此又虛也。夫服食藥物，輕身益氣，頗有其驗。若夫延年度世，世無其效。」[22]而這兩種都可以在葛洪的《抱朴子》對「黃老」的論述中見得，尤其是後者為

[20] 南朝宋・范曄撰：《後漢書》（北京：中華書局，2006 年 3 月），〈光武帝紀〉冊 1，頁 85。

[21] 東漢・王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，2009 年 2 月），〈自然〉，頁 781。

[22] 東漢・王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，〈道虛〉，頁 337-338。必須注意的是這段文獻表現出王充肯定「養生」而否定「長生」的態度，葛洪則兼取二者。

葛洪所重。

至於「黃老」意涵開始往「祭祀以及神仙的意義」發展，可以從楚王英（漢光武帝之子，?-71）及漢桓帝（132-168）的記載中窺見：

> 英少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。八年，詔令天下死罪皆入縑贖。英遣郎中令奉黃縑白紈三十匹詣國相曰：「託在蕃輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送縑帛，以贖愆罪。」國相以聞。詔報曰：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖，以助伊蒲塞桑門之盛饌。」因以班示諸國中傳。英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以為符瑞。(《後漢書・光武十王列傳》)[23]
>
> 孝桓皇帝諱志，章帝曾孫，河間孝王孫，蠡吾侯翼之長子也，母曰匽夫人。……時年十五。……九年……七月，祀黃老於北宮濯龍中，以文罽為壇，飾金銀釦器，采色眩耀，祠用三牲，太官設珍饌，作倡樂，以求福祥。(《東觀漢記・威宗孝桓皇帝》)[24]

從楚國國相所說的「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠」來看，楚王劉英其實並未將「黃老」作為「浮屠」（佛祖）一般祭拜，仍舊是當作經典誦讀，但將「誦讀黃老」與「祭拜浮屠」並行一處，已經開啟了兩者在性質上逐漸被混為一談的端倪，時至漢桓帝，「黃老」則全然被當作偶像來祭拜，此情況亦可見於桓帝朝襄楷的奏書：「又聞宮中立黃老、浮圖之祠。」[25]「黃老」和「浮圖」的性質完全相同，目的乃在《東觀漢記》所說的「以求福祥」，楚王英時還殘存的文獻

[23] 南朝宋・范曄撰：《後漢書》，〈光武十王列傳〉，冊 5，頁 1428-1429。
[24] 東漢・劉珍撰，吳樹平校注：《東觀漢記校注》（北京：中華書局，2011 年 3 月）。此事《後漢書》的記載較為簡略：「庚午，祠黃、老於濯龍宮。」
[25] 南朝宋・范曄撰：《後漢書》，〈郎顗襄楷列傳〉，冊 4，頁 1082-1083。

意義幾近喪失，「黃老」的治術意義已轉向信仰意義發展，不但宮廷如此，也連帶影響至民間，此即為《後漢書・西域傳》所說的「桓帝好神，數祀浮圖、老子，百姓稍有奉者，後遂轉盛」的情況，[26]民間的例子則有與經學家馬融（79-166）並稱的矯慎，以及東漢末率黃巾軍起義的張角（?-184）：

> 矯慎字仲彥，扶風茂陵人也。少好黃老，隱遯山谷，因穴為室，仰慕松、喬導引之術。與馬融、蘇章鄉里並時，融以才博顯名，章以廉直稱，然皆推先於慎。汝南吳蒼甚重之，因遺書以觀其志曰：「仲彥足下：勤處隱約，雖乘雲行泥，棲宿不同，每有西風，何嘗不歎！蓋聞黃老之言，乘虛入冥，藏身遠遯，亦有理國養人，施於為政。至如登山絕跡，神不著其證，人不睹其驗。吾欲先生從其可者，於意何如？昔伊尹不懷道以待堯舜之君。方今明明，四海開闢，巢許無為箕山，夷齊悔入首陽。足下審能騎龍弄鳳，翔嬉雲閒者，亦非狐兔燕雀所敢謀也。」慎不荅。年七十餘，竟不肯娶。後忽歸家，自言死日，及期果卒。後人有見慎於敦煌者，故前世異之，或云神僊焉。[27]
>
> 初，鉅鹿張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年閒，眾徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荊、楊、兗、豫 八州之人，莫不畢應。[28]

依據吳蒼在信中描述「黃老之言」的「乘虛入冥，藏身遠遯」，「黃老」意涵已轉化為遠離人境的「神仙」無疑，雖然他也認為「黃老」具有「理國養人，施於為政」之效，但顯然他對於神仙意義的「黃老」興趣更為濃厚；而從張角「符

[26] 南朝宋・范曄撰：《後漢書》，〈西域傳〉，冊 10，頁 2922。
[27] 南朝宋・范曄撰：《後漢書》，〈逸民列傳〉，冊 10，頁 2771-2772。
[28] 南朝宋・范曄撰：《後漢書》，〈皇甫嵩朱儁列傳〉，冊 8，頁 2299。

水咒說以療病」可以略窺其「黃老道」的意涵著重在方技層次。可見「黃老」雖作為上下階層的普遍信仰，在漢桓帝、矯慎與張角心目中亦各有不同：漢桓帝僅僅是透過祭祀「黃老」來祈求福祥，從〈襄楷傳〉所記載的「立黃老、浮圖之祠」來看，可能還有「黃老」的圖畫或圖像存在，[29]對「黃老」的推崇乃出自和西方浮圖一樣的神仙想像；名士矯慎則透過自身「隱遯山谷，因穴為室，仰慕松、喬導引之術」的修養工夫來實踐「黃老之言」，以成為赤松子、王子喬一般的仙人；張角運用「符水咒說」的方技來獲取老百姓對「黃老道」的信任，無論其配戴的「黃巾」顏色是否與「黃帝」有關，其打著「黃老」的旗幟，卻以方技獲取民心，心目中的「黃老」形象勢必與方技融貫一致。這三者的「黃老」或多或少與後來晉朝的葛洪遙相呼應，尤其是矯慎的「隱遯山谷」與張角的「符水咒說」，而漢桓帝對「黃老」的神仙想像雖然在葛洪的思想中亦可見得，但後者卻絕不主張透過祭拜的方式來祈求福祥或是長生。

由此看來，東漢桓帝以降作為神仙信仰的「黃老」，確實與西漢「君人南面之術」意義的「黃老」（即司馬談所謂「道家」）相去甚遠，此點陳麗桂已論之甚詳，並且將其視為「道教」的締造者：

> 戰國、秦、漢的黃老思想和東漢的黃老道，固同托名於黃老，也同為戰國中期以後發展出來的黃帝學說的一部分，同是齊學的一支，其內容性質卻大不相同：前者是道法為主的哲學或政術，它是一種兼采名、法，甚至陰陽各家，而托名黃帝的變調老學；後者則是雜合的陰陽家說或迷信，是一種包含了陰陽、方術、神仙、曆譜、五行、雜占、醫術、房中

[29] 此舉可以追溯自漢明帝夢見金人而西求佛法，最後形諸圖畫：「世傳明帝夢見金人，長大，頂有光明，以問群臣。或曰：『西方有神，名曰佛，其形長丈六尺而黃金色。』帝於是遣使天竺問佛道法，遂於中國圖畫形像焉。楚王英始信其術，中國因此頗有奉其道者。後桓帝好神，數祀浮圖、老子，百姓稍有奉者，後遂轉盛。」參見《後漢書》，〈西域傳〉，冊 10，頁 2922。

> 等或科學、或非科學的綜合體。[30]
>
> 東漢以後，因著虛靜無為統御術的不再被講求，與政治社會的大不如前，道家學說中的修性養生論被重抬了出來。它結合了陰陽五行與神仙方術說，在東漢的思想文化上造成了廣大的影響，終於由哲學轉入了宗教，醞釀出中國歷史上第一個本土宗教——道教。[31]

西漢與東漢各自流傳的「黃老」特色確實有別，然而卻同用「黃老」一名，其原由必須先上溯自戰國百家樂推「黃帝」的情況，如錢穆說：

> 然百家何以樂推於黃帝？曰：此亦即《莊子》書而可知也。蓋當時本謂古代文運開於黃帝，故遙溯古帝王，不期而羣推黃帝以為宗。孔、孟之尊堯、舜，既見為平實澹薄，無以饜學者好高騖遠之意，乃有如鄒衍之徒者出，上溯黃帝以為自古文治之宗極。至於犧、燧、神農，則草昧未闢，文化未融，故遂不為諸家所樂道。……此必戰國晚世，一統之兆將顯，燕、齊海濱之學者，不勝其夸大迎合之私，乃始以世傳老子言轉嫁於黃帝，而後《老子》書中所謂一天下之聖人，乃於史實有徵。而於是為兵家言者亦託始焉，以其戰蚩尤而混一諸夏也。而後封禪登仙、長生久視之紛紛者，又增益而附會之，張皇而神聖之，而醫藥、方技、雜占、星曆之說，乃始依而為宗主焉。[32]

關於戰國晚期諸家推崇黃帝之由，錢穆的推論頗有見地。值得注意的是非但「傳老子言者」如此，其後「兵家言者」、「封禪登仙、長生久視之紛紛者」、「醫藥、方技、雜占、星曆之說」亦都在此推尊「黃帝」的風潮下推闡其說。西漢治術

[30] 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005 年 11 月），頁 38。
[31] 陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997 年 2 月），頁 210。
[32] 錢穆：《莊老通辨》，〈道家與黃帝〉，頁 312。

型態的「黃老」應為此處所說的「傳老子言者」，錢穆所說「老子言」也應指傳世文獻《老子》；而東漢神仙信仰型態的「黃老」同樣可以在此處的「醫藥、方技、雜占、星曆之說」尋得源頭，且從《漢書・藝文志》「方技略」中的「神僊家」一類，其中以黃帝名書者十之有四便可佐證此說，足見黃帝為神仙家所宗主並不待東漢開始，至於為何「老子」也一同與「神仙化黃帝」相結合，自當與老子的長生傳說有關，比如在《史記・老子韓非列傳》便有「蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也」的記載，[33]其他透過口傳方式的神仙之事可能更多，後人出於「神仙」典範的需要以及加強追求長生不老、延年益壽的說服力，遂將「黃帝」與「老子」以另一種不同於治術型態的方式結合在一起，並不是在楚王英、漢桓帝或浮圖信仰的影響下才突然在東漢橫空出世，總之，作為治術的「黃老」以及作為神仙信仰的「黃老」本來就同樣存在戰國至漢代的思想與信仰世界中，只是在兩漢彼消我長、或顯或隱而已。

總括上述，可以注意到「黃老」和「道家」一開始在文獻上出現時，其用法幾乎等同，僅指班固〈藝文志〉所說的「知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也」，但在東漢之世，因為神仙信仰型態一脈的「黃老」逐漸興盛，「黃老」一詞的指涉因此擴大，不過應該注意的是，雖然兩支「黃老」各有其發展脈絡，同樣都可以在戰國晚期的「黃帝風潮」中找到源頭，但在思想性質上未必扞格不通或是毫不相涉，依據《老子》中的「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此」或「見素抱樸，少私寡欲」諸語，放置在「君人南面術」以及「個人身心修養」的層次（包含「服食藥物，延年度世」）都可以說得通，假使偏重在前者，則其意在防止統治者對於人民的戕害；假使偏重在後者，則意在避免個體對於自我身心的耗損，只不過《老子》言詞簡略，

[33] 西漢・司馬遷撰：《史記》，〈老子韓非列傳〉，冊 7，頁 2142。

用於施政原理、精神或綱領或許恰如其分，倘若要達致後者，由於是實踐與技術層面，則勢必要在當世可以服食養生的方技中探求，方能補充老學的內容，強化老學本身的說服力和可行性，如葛洪曾在《抱朴子內篇・釋滯》中說：「五千文雖出老子，然皆泛論較略耳。其中了不肯首尾全舉其事，有可承按者也。但暗誦此經，而不得要道，直為徒勞耳，又況不及者乎？」[34]

前文曾提及，漢桓帝、襄楷、張角各自對於「黃老」賦予的意義與性質多少都和葛洪《抱朴子內篇》的「黃老」相互呼應，但可堪玩味的是葛洪在《抱朴子內篇・明本》居然化用了西漢司馬談的〈論六家要旨〉：

> 道者，儒之本也；儒者，道之末也。先以為陰陽之術，衆於忌諱，使人拘畏；而儒者博而寡要，勞而少功；墨者儉而難遵，不可遍循；法者嚴而少恩，傷破仁義。唯道家之教，使人精神專一，動合無形，包儒墨之善，總名法之要，與時遷移，應物變化，指約而易明，事少而功多，務在全大宗之朴，守真正之源者也。而班固以史遷先黃老而後六經，謂遷為謬。夫遷之洽聞，旁綜幽隱，沙汰事物之臧否，覈實古人之邪正。……固誠純儒，不究道意，玩其所習，難以折中。[35]

對於各家的評價還有道家的推崇幾乎和司馬談相去無多，不過仍有細微的差別：葛洪將司馬談對於各家的稱讚刻意遺落，比如對儒家的「然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也」就未置一詞，顯現對道家的極度推崇，添加了「務在全大宗之朴，守真正之源者也」二語，其次徵引了班固對於司馬遷「論大道則先黃老而後六經」的評價。初步看來，葛洪所理解的「道家」似乎也是「黃老」而並非「老莊」，可以說和漢人的理解若合符節，遂和魏晉士人普遍的喜好

[34] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2012 年 11 月），〈釋滯〉，頁 151。

[35] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈明本〉，頁 184。

有別，不過其「黃老」的性質究竟為何仍有釐清之必要，下一節將探討葛洪《抱朴子內篇》中的「黃老」用例與思想，由於《外篇》「黃老」僅出現一次，並沒有正面闡述黃老思想，因此討論仍主要由《內篇》展開，《外篇》則作為探討葛洪評價「儒家」與「老莊」的輔助材料。

至於葛洪《抱朴子》中時常批判的「老莊」一詞，在葛洪以前的典籍中出現次數比起「黃老」少之又少，僅出現在《淮南子・要略》與《後漢書・馬融列傳》。[36]但《淮南子》與「老莊」的關係頗值一提，如池田知久所說：

> 在《淮南子》當中冠以「莊子曰」的引用雖然可以發現不止一例，但是，實際上通過其他的形式從《莊子》中引用的也非常多，從這一點來推測，在淮南國《莊子》被重視、被研究的情況大概是程度極高的事實。……想來「老莊」這一詞，大概不僅表示要將道家系統各種思想的全部以老子和莊子為中心來把握的姿態，也是對當時思想界的風潮提出一個重要的異議。因為如上所述，當時在全天下盛行的道家系統各種思想是被稱做「黃老」的政治思想，也包含了之後是被歸結為「法家」這一詞語中的申不害、韓非等。[37]

[36] 《淮南子・要略》：「〈道應〉者，攬掇遂事之蹤，追觀往古之跡，察禍福利害之反，考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。」參見劉文典：《淮南鴻烈集解》下冊（北京：中華書局，2011 年 2 月），頁 704。《後漢書・馬融列傳上》：「融既飢困，乃悔而歎息，謂其友人曰：『古人有言：「左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不為。」所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之羞，滅無貲之軀，殆非老莊所謂也。』故往應鷺召。」參見范曄：《後漢書》，冊 7，頁 1953。此外《漢書・敘傳上》中的「嗣雖修儒學，然貴老嚴之術」，從上下文來看，「老嚴」指的就是「老莊」，參見王先謙：《漢書補注》，冊 12，頁 6229。

[37] 〔日〕池田知久：《道家思想的新研究——以《莊子》為中心》（鄭州：中州古籍出版社，2009 年 5 月），頁 108-109。

簡言之，《淮南子》在竇太后強勢主導的黃老學風當中，以「老莊」之姿提出與「黃老」不盡相同的治道思想，和葛洪於兩晉之世的情況恰好相反，他以「黃老」所含蓋的治術與仙道，抨擊了當世盛行的「老莊」清談。

三、《抱朴子內篇》中的「黃老」思想

葛洪所主張的「黃老」性質，《抱朴子》本文清晰可見：

（1）或難曰：「神仙方書，似是而非，將必好事者妄所造作，未必出黃老之手，經松喬之目也。」[38]

（2）世人守近習隘，以仙道為虛誕，謂黃老為妄言，不亦惜哉？[39]

（3）黃老玄聖，深識獨見，開秘文於名山，受仙經於神人，蹶埃塵以遣累，凌大遐以高躋，金石不能與之齊堅，龜鶴不足與之等壽，念有志於將來，愍信者之無文，垂以方法，炳然著明，小修則小得，大為則大驗。[40]

（4）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，則未可謂之為滅周孔也。故仲尼有竊比之嘆，未聞有疵毀之辭，而末世庸民，不得其門，修儒墨而毀道家，何異子孫而罵詈祖考哉？[41]

引文（1）雖非抱朴子（葛洪）自言，然而與引文（2）相類，將「黃老」與「松喬」（仙人赤松子與王子喬）、「仙道」並提，即承認這三者之間的關聯與相似；

[38] 晉・葛洪撰，王明（校釋）：《抱朴子內篇校釋》，〈對俗〉，頁 51。
[39] 晉・葛洪撰，王明（校釋）：《抱朴子內篇校釋》，〈至理〉，頁 112。
[40] 晉・葛洪撰，王明（校釋）：《抱朴子內篇校釋》，〈微旨〉，頁 122。
[41] 晉・葛洪撰，王明（校釋）：《抱朴子內篇校釋》，〈明本〉，頁 188。

在引文（3）稱「黃老」為「玄聖」，且形象已完全神仙化；引文（4）則更進一步以「黃老」和儒家所推崇的「周孔」（周公、孔子）相抗衡，認為「黃老」非但可以長生與昇仙，同樣可以將人世間管理得恰到好處，另一點值得注意的是使用了「道家」一詞，「黃老」與「道家」在葛洪的用法中幾乎可以說是「異名同謂」的。[42]至於「子孫罵詈祖考」之譬乃因葛洪將「黃老」視為「百家之君長，仁義之祖宗」。[43]初步看來，葛洪所指的「黃老」性質似乎和上一節東漢盛行神仙信仰型態的「黃老」頗為近似，這點在《抱朴子外篇・自敘》中亦可見得：

> 其《內篇》言神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、禳邪卻禍之事，屬道家；《外篇》言人間得失，世事臧否，屬儒家。[44]

他以「神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、禳邪卻禍之事」歸屬「道家」，便已經證明了他的「道家」與魏晉時代盛行的「老莊」有別，不過由此並不能斷言葛洪的「黃老」就全然是東漢神仙信仰型態的「黃老」，從上一節他化用司馬談〈論六家要旨〉的文字，以及方才所引「黃帝能治世致太平」、「老子兼綜禮教」的觀點便足以證明他的「黃老」具備了西漢治術與東漢神仙信仰的性質，作為成功統治者以及長壽神仙的「黃帝、老子」在他思想當中並存無礙，從另一個角度來看，「黃老」這一共名底下本就有兩種性質的脈絡存在，久而久之，相互混同也就不足為怪了。至於〈自敘〉中葛洪對於《內篇》的概括，恐怕只是因為「神仙方藥」等事在《內篇》佔的比例較多的緣故，而葛洪對於長生不死的仙道追求，確實也遠比治世的興趣還要強烈，但無論如何都不能以〈自敘〉反過

---

[42] 葛洪《抱朴子》所用的「道家」幾乎是作「黃老」解，此從上下文脈絡即可判斷，作「老莊」解的在《抱朴子外篇・疾謬》中僅出現一例，在下文批判「老莊」的段落中會提及。

[43] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈明本〉，頁 188。

[44] 晉・葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》下冊，〈自敘〉，頁 698。

來斷言《抱朴子》全文所呈現出的思想不涉及君人南面的性質。

葛洪秉持著「黃老」立場，在《抱朴子》當中主要的批判對象有二：一為儒家，二為老莊，相較於對儒家曖昧不明的態度，葛洪對「老莊」的批判則簡潔明瞭，且分布於內外篇：

（1）文子、莊子、關令尹喜之徒，其屬文筆，雖祖述黃老，憲章玄虛，但演其大旨，永無至言。或復齊死生，謂無異以存活為徭役，以殂歿為休息，其去神仙，已千億里矣，豈足耽玩哉？其寓言譬喻，猶有可採，以供給碎用，充御卒乏，至使末世利口之奸佞，無行之弊子，得以老莊為窟藪，不亦惜乎？[45]

（2）世人薄申韓之實事，嘉老莊之誕談。然而為政莫能錯刑，殺人者原其死，傷人者赦其罪，所謂土梓瓦胾，無救朝飢者也。道家之言，高則高矣，用之則弊，遼落迂闊，譬猶干將不可以縫線，巨象不可使捕鼠，金舟不能淩陽侯之波，玉馬不任騁千里之迹也。[46]

（3）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。嗚呼惜乎！豈不哀哉！[47]

（4）反經詭聖，順非而博者，謂之莊老之客。[48]

《外篇》還記載了葛洪對於「好老莊之書」的鮑敬言詳盡的批評，鮑敬言「貴

[45] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈釋滯〉，頁 151。
[46] 晉・葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》上冊（北京：中華書局，2011 年 12 月），〈用刑〉，頁 361。
[47] 晉・葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》上冊，〈疾謬〉，頁 632。
[48] 晉・葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》下冊，〈漢過〉，頁 127。

上古無君」的文字也得以保留下來。[49]從引文（1）可知，葛洪對於《莊子》諸書的反感乃在「齊死生」之說，「以存活為徭役，以殂歿為休息」，讓葛洪所追求的長生不死之道（神仙）頓失意義；引文（2）的「道家」就脈絡來看指的是「老莊」而非「黃老」，認為「老莊」無法應對政治和刑罰等實際問題；[50]引文（3）與（4）的批評文字都出於葛洪對漢代的看法，然而正如陳澧對〈漢過〉的評論：「此篇指斥當時之事，託言漢末耳。」[51]從學術發展史的角度來看較為符合實情。提及「老莊」，自然不能不提及魏晉推尊「老莊之書」的「玄學」，南北朝的顏之推（531-591）在《顏氏家訓・勉學》對於此有清楚的描述：

> 夫老、莊之書，蓋全真養性，不肯以物累己也。故藏名柱史，終蹈流沙；匿跡漆園，卒辭楚相，此任縱之徒耳。何晏、王弼，祖述玄宗，遞相誇尚，景附草靡，皆以農、黃之化，在乎己身，周、孔之業，棄之度外。而平叔以黨曹爽見誅，觸死權之網也；輔嗣以多笑人被疾，陷好勝之阱也……彼諸人者，並其領袖，玄宗所歸。其餘桎梏塵滓之中，顛仆名利之下者，豈可備言乎！直取其清談雅論，剖玄析微，賓主往復，娛心悅耳，非濟世成俗之要也。洎於梁世，茲風復闡，莊、老、周易，總謂三玄。[52]

顏之推雖然對於「玄學」採取批判立場，未可作為「玄學」的蓋棺論定，但言

---

[49] 晉・葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》下冊，〈詰鮑〉，頁 493-585。

[50] 這裡的「道家」雖然指的是「老莊」，然而和前一節論證「道家」始見於文獻時作「黃老」解並不衝突，如班固《漢書・藝文志・諸子略》就將《老子》、《莊子》、《黃帝四經》等書皆歸於「道家者流」，可見將「老莊」和「黃老」都以「道家」稱呼並無不妥，這並不能代表葛洪的價值取向。

[51] 轉引自晉・葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》下冊，〈漢過〉，頁 121。

[52] 北齊・顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，2013 年 1 月），頁 225。

好「老莊之書」者所談「非濟世成俗之要」確為篤論，作為清談的「玄學」本來就不以治世為主要的關懷，[53]這點招致顏之推與葛洪幾乎口徑一致的批評。當中值得注意的是「農、黃之化」，雖然指涉了神農氏與黃帝，然而這並不代表顏之推認為玄學家推崇二者，原因有二：其一，從上下文意來看，「農、黃之化」與「周、孔之業」應屬同類，代表了人文禮教的創制與規範，顏之推對於玄學家的反感並不在於他們肯定了「農、黃之化」，而在於他們認為自己就具有「農、黃之化」的意義，以自己為軌範、拋開了上古聖王；其二，推崇《莊子》一書者，在學術性格上本應與推崇黃帝者根本對立，如《莊子・外篇・在宥》：「昔者黃帝始以仁義攖人之心，堯、舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形，愁其五藏以為仁義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也。」[54]此點錢穆在〈道家與黃帝〉已經有了逐條梳理，並言：「文物之興，始於黃帝，此於《莊子》書，毋寧以此乃多所貶而不見有所褒。」[55]此外，上一節末提及的《淮南子》，也對於託言神農氏、黃帝的現象頗有微詞：「世俗之人，多尊古而賤今，故為道者必托之於神農、黃帝而後能入說。亂世暗主，高遠其所從來，因而貴之。為學者蔽于論而尊其所聞，相與危坐而稱之，正領而誦之。此見是非之分不明。」[56]足見「黃老」與「老莊」兩脈道家的對立現象其來已久。

回到葛洪對老莊的批判，唐長孺則從葛洪江南士族之後的學術背景出發，

---

[53] 若說「玄學」全與治世之道無關恐非事實，在王弼《老子注》中其實就有關治道的看法，這一方面當然是受到《老子》本文的治道色彩影響，另一方面似也不能忽略王弼《老子注》對於當世治道的關懷，只是在世人的清談當中不見得會顯現出來這一個層面。關於清談的定義，可以參考唐翼明的說法：「所謂『魏晉清談』，指的是魏晉時代的貴族知識分子，以探討人生、社會、宇宙的哲理為主要內容，以講究修辭與技巧的談說論辯為基本方式而進行的一種學術社交活動。」參見氏著：《魏晉清談》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002 年 7 月），頁 43。

[54] 清・郭慶藩集釋：《莊子集釋》（北京：中華書局，2013 年 5 月），中冊，頁 382。

[55] 錢穆：《莊老通辨》，〈道家與黃帝〉，頁 306。

[56] 劉文典：《淮南鴻烈集解》下冊，〈脩務〉，頁 653-654。

敏銳地指出他與玄學家的歧異：

> 葛洪強調這些名士對於學術的無知，總括起來他所列舉的可分為三類：一是神仙讖緯之學，二是禮制典章之學，三是陰陽律曆之學。這三類學術的結合正是董仲舒以降漢儒治學的特徵，也是江南儒生自陸績、虞翻、賀循以至葛洪自己治學的特徵，而為玄學家所不屑道的。……《抱朴子》諸篇中隨處可以找到責備浮華任誕之語，這裏不再列舉。批評這種風氣者並不限於葛洪，但是以漢儒傳統說法來批評的在當時並不多。我們完全有理由說葛洪是漢代遺風的繼承人。[57]

唐長孺的引文主要是依據《抱朴子》的《外篇》，但事實上《內篇》所充斥的「黃老」思想也同樣可以佐證他「漢代遺風的繼承人」的判斷，如前所述，葛洪的「黃老」思想兼具了兩漢「黃老」的內涵。除此之外，葛洪既推崇「黃老」卻又對「老莊」頗具微詞，自然不得不為老子和莊子的優劣提出看法：

> 老子以長生久視為業，而莊周貴於搖尾塗中，不為被網之龜、被繡之牛，餓而求粟於河侯，以此知其不能齊死生也。[58]

明顯認為莊不如老，老子應當與黃帝並提，可見老子的形象與意義會隨著與黃帝或莊子並稱而轉換，不過，他對於莊子的批判卻也失之尖刻偏頗，「不為被網之龜、被繡之牛，餓而求粟於河侯」其實與「齊死生」之說並不衝突。

至於葛洪的第二個批判對象「儒家」，他在《內篇》的批判同樣也不遺餘力，欲以「黃老」建立新典範的意圖十分明顯，論述方式大概幾點：其一，將對「黃老」神仙傳說的質疑逕歸於「儒家」旗下，指出「儒家」僅務於禮教，因此對

[57] 唐長孺：《魏晉南北朝史論叢》（北京：中華書局，2012 年 3 月），〈讀抱朴子推論南北學風的異同〉，頁 364-365。

[58] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈勤求〉，頁 253-254。

老百姓說「黃帝」已死並未成仙，抹煞他們對於仙道的追求，方便用禮教訓化民眾：

> 言黃帝仙者，見於道書及百家之說者甚多，而儒家不肯長奇怪，開異塗，務於禮教，而神仙之事，不可以訓俗，故云其死，以杜民心耳。[59]

而這樣的舉措和「道家」（黃老）的關懷根本對立，凸顯「儒家」有違天地之大德：

> 天地之大德曰生，生，好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫過乎長生之方也。[60]

其二，主張「道家」（黃老）為本源，「儒家」為末流，前者不但可以治身、為國，還可以長生、昇仙，為後者所不能兼備：

> （1）道者，儒之本也；儒者，道之末也。……今苟知推崇儒術，而不知成之者由道。道也者，所以陶冶百氏，范鑄二儀，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，四時不失寒燠之節，風雨不為暴物之災，玉燭表昇平之徵，澄醴彰德洽之符，焚輪虹霓寢其祆，積云商羊戢其翼，景耀高照，嘉禾畢遂，疫癘不流，禍亂不作，巉壘不設，干戈不用，不議而當，不約而信，不結而固，不謀而成，不賞而勸，不罰而肅，不求而得，不禁而止，處上而人不以為重，居前而人不以為患，號未發而風移，令未施而俗易，此蓋道之治世也。故道之興也，則三五垂拱而有餘焉。道之衰也，則叔代馳騖而不足焉。夫唯有餘，故無為而化美。

[59] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈極言〉，頁 241。
[60] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈勤求〉，頁 252。

夫唯不足，故刑嚴而奸繁。……疾疫起而巫醫貴矣，道德喪而儒墨重矣。[61]

（2）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。外物棄智，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。儒者祭祀以祈福，而道者履正以禳邪。儒者所愛者勢利也，道家所寶者無欲也。儒者汲汲於名利，而道家抱一以獨善。儒者所講者，相研之簿領也。道家所習者，遣情之教戒也。夫道者，其為也，善自修以成務；其居也，善取人所不爭；其治也，善絕禍於未起；其施也，善濟物而不德；其動也，善觀民以用心；其靜也，善居慎而無悶。此所以為百家之君長，仁義之祖宗也。[62]

從引文（1）可知葛洪認為「道為本，儒為末」，然而這個本末意義並非指儒、道為一體之兩面，或認為葛洪兼採二者，倘若理解成「以道家為精神修養，以儒家為應世手段」則謬之千里，葛洪從未想過要調和儒、道關係，反而一再強化儒、道差異的鴻溝，意圖使世人放棄儒家轉而推崇黃老道家，從「夫道者，內以治身，外以為國」、「疾疫起而巫醫貴矣，道德喪而儒墨重」，還有前文徵引的「修儒墨而毀道家，何異子孫而罵詈祖考哉」，推崇「黃老」不遜於「周孔」，則道家可以涵蓋儒家之效益，儒家卻無法反過來囊括道家，凡此種種，都可以體會到葛洪的真正意圖，其所謂「本末」，乃是指學術「源」與「流」的關係，並且主張取用「本源」而廢棄「末流」，並不如許抗生所謂「道教與儒家本是一個事物的兩個方面，道為本、儒為末，兩者是不可分的」，[63]倘若如此，則難以

[61] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈明本〉，頁 184-186。
[62] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈明本〉，頁 187-188。
[63] 許抗生：《三國兩晉玄佛道簡論》（濟南：齊魯書社，1991 年 12 月），頁 377。

理解引文（2）中葛洪所說的「儒者所愛者勢利也，道家所寶者無欲也。儒者汲汲於名利，而道家抱一以獨善」了。引文（2）詳細羅列了造成道家（黃老）與儒家殊異的原因，乃因二家各自的關懷與努力方向不同，總之，道家（黃老）不但可以治世，還可以安頓自己的身心，不為個人榮辱、窮達、毀譽所拘牽，最後的「百家之君長，仁義之祖宗也」也呼應了方才引文（1）以道家（黃老）取代儒家的意圖。合觀兩段引文，都深得《老子》的精神：「大道廢，有仁義；慧智出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」以及「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首」。[64]

其三，葛洪對「黃老」也豎立「聖」的稱呼，一如他在〈微旨〉所說的「黃老玄聖」，目的就是要在世人習慣供奉的「儒家聖人」之外別立價值典範：

（1）或問曰：「若仙必可得，聖人已修之矣，而周孔不為之者，是無此道可知也。」抱朴子答曰：「夫聖人不必仙，仙人不必聖。聖人受命，不值長生之道，但自欲除殘去賊，夷險平暴，制禮作樂，著法垂教，移不正之風，易流遁之俗，匡將危之主，扶亡徵之國，刊詩書，撰河洛，著經誥，和雅頌，訓童蒙，應聘諸國，突無凝煙，席不暇暖。其事則鞅掌罔極，窮年無已，亦焉能閉聰掩明，內視反聽，呼吸導引，長齋久潔，入室煉形，登山採藥，數息思神，斷穀清腸哉？至於仙者，唯須篤志至信，勤而不怠，能恬能靜，便可得之，不待多才也。有入俗之高真，乃為道者之重累也。得合一大藥，知守一養神之要，則長生久視，豈若聖人所修為者云云之無限乎？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

[64] 魏・王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，〈十八章〉、〈三十八章〉，頁 43、93。

黃老是也。治世之聖人，則周孔是也。……」[65]

（2）或曰：「仲尼稱自古皆有死，老子曰神仙之可學。夫聖人之言，信而有徵，道家所說，誕而難用。」抱朴子曰：「仲尼，儒者之聖也；老子，得道之聖也。儒教近而易見，故宗之者衆焉。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。談者咸知高世之敦朴，而薄季俗之澆散，何獨重仲尼而輕老氏乎？是玩華藻於木末，而不識所生之有本也。何異乎貴明珠而賤淵潭，愛和璧而惡荊山，不知淵潭者，明珠之所自出，荊山者，和璧之所由生也。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。仲尼既敬問伯陽，願比老彭。又自以知魚鳥而不識龍，喻老氏於龍，蓋其心服之辭，非空言也。與顏回所言，瞻之在前，忽然在後，鑽之彌堅，仰之彌高，無以異也。[66]

引文（1）一開始葛洪細數儒家「聖人周孔」與「仙人黃老」的差別與優劣，認為儒家即使能治世，卻使得自身「鞅掌罔極，窮年無已」，無法像黃老道家能夠修養與安頓身心。後文轉而將「黃老」稱作「得道之聖人」，世俗遵奉「周孔聖人」也只是「治世之聖人」，致使「聖人」一名已非儒家所專有，企圖從名號上扭轉世人以「聖人」批判「仙人」的情況，引文（2）以孔子為「儒者之聖」、以老子為「得道之聖」亦然，孔子只不過是一家之聖人，另外「道本儒末」和「道家匪獨養生之一事」諸語，皆為葛洪評判儒、道優劣的一貫論點，其中值

[65] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈辨問〉，頁 224-225。
[66] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈塞難〉，頁 138-139。

得注意的句子是「若儒道果有先後，則仲尼未可專信，而老氏未可孤用」，雖然似如李宗定所說「開啟了儒道調和的可能」，[67]然而綜觀葛洪致力和儒家立場的人論辯、論證黃老道家為學術本源的態度，可以得知在他心目中道家確實是優於儒家的，因此比起「老氏未可孤用」，其目的更在向論敵表明「仲尼未可專信」，且「黃老」思想本就具有兼採眾家之長的特色，從這個脈絡去理解「老氏未可孤用」也十分順當。

另一方面，葛洪為了加強為黃老道家豎立「聖」稱的說服力，遂從世俗對於「聖」的用法著手進行論述：

> 世人以人所尤長，眾所不及者，便謂之聖。故善圍棊之無比者，則謂之棊聖，故嚴子卿、馬綏明於今有棊聖之名焉。善史書之絕時者，則謂之書聖，故皇象、胡昭於今有書聖之名焉。善圖畫之過人者，則謂之畫聖，……善刻削之尤巧者，則謂之木聖，……故孟子謂伯夷，清之聖者也；柳下惠，和之聖者也；伊尹，任之聖者也。吾試演而論之，則聖非一事。……聖者，人事之極號也，不獨於文學而已矣。[68]

世俗對於「聖」的用法即清代段玉裁（1735-1815）《說文解字注》中所說的「凡一事精通，亦得謂之聖」，[69]一如葛洪說「人事之極號也」，且重點在「不獨於文學而已矣」，這已經為奉「黃老」為「聖」尋得了立論出路。然而此舉也遭受到論敵質疑：「聖人之道，不得枝分葉散，必總而兼之，然後為聖。」[70]這和東漢班固編寫的《白虎通》對於「聖」的定義頗為近似：「聖人者何？聖者，通也，

[67] 李宗定：《葛洪《抱朴子內篇》與魏晉玄學》（臺北：臺灣學生書局股份有限公司，2012 年 11 月），頁 319。
[68] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈辨問〉，頁 225。
[69] 東漢・許慎撰，清・段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2005 年 9 月），頁 598。
[70] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈辨問〉，頁 225。

道也，聲也。道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。」[71]比起「一事精通」更為廣大，葛洪則反駁：「孔子門徒，達者七十二，而各得聖人之一體，是聖事有剖判也。……何為善於道德以致神仙者，獨不可謂之為得道之聖？苟不有得道之聖，則周孔不得為治世之聖乎？」[72]但葛洪的反駁實際上等同於默認了他對「聖」的用法是「枝分葉散」而非「總而兼之」，這在他使用「棋聖」、「書聖」、「畫聖」等論證時便已形同作繭自縛，未若他在別處說的「百家之君長，仁義之祖宗也」還要有立論的穩健與強度。另外可以注意的是此處葛洪還化用了《孟子・萬章下》的句子：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也。」卻刻意把「孔子，聖之時者也，孔子之謂集大成」的句子裁切掉了。

由此可知，《內篇》對儒家的批判態度毫無疑問，但事實上綜觀內外篇，葛洪的態度似乎並不明確：在《內篇》他認為「黃老」優於儒家之「周孔」，為天下一切學術之本源，因此「道之為源本，儒之為末流」，又言明「儒者所愛者勢利也，道家所寶者無欲也」，儒家處處不如黃老道家；但在《外篇》他又對於漢代與東吳末期「其去儒學，緬乎邈矣」的士風感到憂心忡忡，乃對當朝有「釋老莊之不急，精六經之正道」的期許，[73]再者如前文所引，他自己在〈自敘〉中將《外篇》歸屬於「儒家」。古代目錄與現代學者研究對於內外篇歸屬與性質多有論述，各有不同，最為詳盡的應該是鄭全：

> 葛洪的「道本儒末」說，所謂「道」是黃老之道，而非老莊之道。葛洪對於儒家，主要取其人倫道德思想，肯定仁義忠信對於等級秩序的重要

[71] 東漢・班固撰，清・陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，2007 年 10 月），頁 334。

[72] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈辨問〉，頁 225-226。

[73] 晉・葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》上冊，〈崇教〉，頁 173。

> 性；而對於儒家之德治思想，並不重視；在人生立場上，捨棄儒家汲汲用世的態度，及殺身成仁、捨生取義之價值觀念。對於老莊，在人生思想上，葛洪取其重視個體生命、全身避禍的處世態度；在治世思想上，主張刑德並用而治，捨棄老莊反對仁義、刑罰的思想；在長生成仙方面，取老莊重生思想，而捨棄老莊順其自然、齊死生之態度。葛洪對老莊和儒家所進行的取捨，在內、外篇之間，完全一致，前後一貫，所謂「捨儒從道」、「由儒入道」等說，均不能成立。[74]

而早在清代的《四庫全書總目提要》也將《抱朴子》內外篇盡歸「黃老」：

> 其書《內篇》論神仙吐納、符籙剋治之術，純為道家之言；《外篇》則論時政得失，人事臧否，詞旨辨博，饒有名理。而究其大旨，亦以黃、老為宗。故今併入之道家，不復區分焉。

關於鄭全的論述，必須注意的是《抱朴子》一書出現「老莊」之處全無肯定之語，鄭全認為葛洪對於「老莊」有所採納固然有理，但那是在分析、比較兩者思想性質後做的論斷，並非葛洪文字上對於「老莊」的表述。總體來說，葛洪對於老莊與儒家的取捨，以及內外篇對於儒家思想的曖昧，都可以透過「黃老」的立場獲得順當的理解。此外值得一提的是李中華的看法，他認為《外篇》確實應屬於「儒家」：

> 這裡主要涉及兩個問題：其一是「儒家」這一概念的內涵和標準問題；其二是《抱朴子外篇》的基本思想趨向。關於「儒家」概念的內涵和標準，歷代寬簡不同。如果簡單地看，魏晉南北朝時期的儒家，其內涵及標準似乎比漢代寬泛得多，其中最明顯的特點，是吸納了法家的思想，

[74] 鄭全：《葛洪研究》，頁 21-22。

> 因此常常被玄學家稱之為「儒法之士」。雖然儒法之間仍存在差別，但自漢末以後，面對玄學與佛教的衝擊，儒法思想首先實現了融合，因此魏晉以後，很難再有「純儒」或「純法」的學者。也就是說，隨著漢末學術思想的轉型，「儒家」概念的內涵打破了漢代的界限，並由於佛教的刺激，使已經擴大了內涵的儒家思想，進一步世俗化、民間化和政治化，並強調「軍國得失」、「君臣之義」、「公私之別」、「安上治民」等具有經世意義的原儒精神。前章所述及的蔣濟、桓範、杜恕、傅玄及裴頠等人皆有這樣的特點。另一方面，若從思想觀念型態和價值理念上看，凡不排斥仁義道德，承認六經及孔子地位並從正面引證儒家經典，主張禮法對社會的作用，強調崇教勖學、任賢使能等，基本上可划【劃】為儒家範疇。如果這些說法可以成立，那麼《抱朴子外篇》應完全符合上述這些標準。[75]

以上論述當然可自成一說，不過，作者的前提是：「魏晉南北朝時期的儒家，其內涵及標準似乎比漢代寬泛得多，其中最明顯的特點，是吸納了法家的思想。」而這樣「儒、法融合」的性格放在「黃老」思想的立場中也說得通，以葛洪在《內篇》徵引〈論六家要旨〉的情況便可理解，黃老道家本來就是「采儒墨之善，撮名法之要」的。因此，無論是把「魏晉儒家」的定義寬鬆化之後，再把《外篇》定位為「儒家」；還是以先秦兩漢儒家、黃老、法家等作為判別標準加以檢視，再判斷為「黃老」，其實都言之成理，不過《外篇》思想歸屬之所以會莫衷一是，關鍵處除了葛洪本身對儒家的態度在內外篇似乎有所差別外，也與後人的研究眼光及葛洪自己看法間的落差有關，因此，在討論〈自敘〉對於《外篇》的歸屬時，應該要區分「客觀的學術分判」與「葛洪自己的主觀認定」來

[75] 李中華：《中國儒學史・魏晉南北朝卷》，頁 126-127。

論述，才不會造成不必要的紊亂。

先就客觀的學術分判來說，葛洪將《外篇》歸屬於「儒家」的定義其實十分寬泛：「《外篇》言人間得失，世事臧否，屬儒家。」「言人間得失，世事臧否」充其量只是一種普遍的行為舉措，儒家之外的墨家、道家、法家也都不乏此舉，與學術性格的判定無直接關係，也因此歷代的目錄分類也並未採納葛洪自己的分法，如前引的《四庫全書》，還有《隋書・經籍志》以降大部分都將《外篇》列為「雜家」。[76]倘若參照前一節主張建立「刑名」以推闡老子治術的《黃帝四經》，葛洪即便在《外篇》肯定儒家對於維持國家社會的貢獻，也不該被遽斷為「儒家」，因此不如說是「黃老」更為妥貼，且《內篇》與《外篇》應為葛洪同時改定之書，並無葛洪思想立場轉變的問題。

而倘若就葛洪自己主觀認定來看，他似乎有意用「求仙」和「人間」二事劃開道家與儒家之間的距離，因此凡在求仙之事以外的世風評論盡歸儒家，而他雖然在人世間的價值評判上與儒家有所爭雄，卻非畢生真正的關懷之處，真正的關懷乃在是否真的能長生久視、成仙輕舉，若無此一階段，則永遠得在人世間議論得失臧否，難免也與他自己所標舉的道家之業：「不恤乎窮，不榮乎達，不戚乎毀，不悅乎譽」精神相違背，[77]總而言之，葛洪在〈自敘〉中對《內篇》、《外篇》的區分，一來可以明確化他心目中道家的終極目標，二來也多少轉移了在人間治術上可能消耗的苦心，乃因對於人事的執著與措意還有可能成為勤求仙道的絆腳石，葛洪平生對於官場的若即若離，雖曾經為朝廷成功平叛，最終卻入羅浮山煉丹便是最好的明證，換言之，葛洪將《外篇》歸屬於「儒家」反倒再次證明了自身的「黃老」立場，即《四庫全書總目提要》所謂的「究其大旨，亦以黃老為宗」。透過這兩個角度來看，將葛洪內外篇盡歸「黃老道家」

[76] 參考楊明照：《抱朴子外篇校箋》下冊，〈附錄〉，頁 730-742。
[77] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，頁 187。

都是最為合理的。[78]

有趣的是，葛洪的《外篇》其實只出現過一次「黃老」：

> 夫丸泥已不能遏彭蠡之沸騰，獨賢亦焉能反流遁之失正？今先生入無儋石之儲，出無束脩之調。徒含章如龍鳳，被文如虎豹，吐之如波濤，陳之如錦繡，而凍餓於環堵，何計疏之可吊？奚不汎輕舟以託迅，御飛帆以遠之，交瑰貨於朔南，收金碧於九疑，迪崔烈之遐武，縻好爵於清時？徒疲勞於述作，豈蟬蛻之有期也？獨苦身以為名，乃黃老之所蚩也！[79]

以上是葛洪自設賓主問答，為「偶俗公子」譏評「樂天先生」之詞，前者奉勸後者與其勞力苦心於述作，不如遠離亂世，專事營生，獨善其身，否則亦為「黃老」所譏笑。綜觀全篇，顯然葛洪的價值取向乃在「樂天先生」身上，由此可以窺見他在《內篇》堅守「黃老」立場之餘，承受的內心掙扎與世人批評：如果真的虔誠修行神仙家的黃老思想，理當專注地修養身心、忘懷得失，又為何要撰寫「言人間得失，世事臧否」的犖犖《外篇》，或是在《內篇》耗費筆墨唇舌去抨擊儒家呢？這樣的矛盾掙扎同樣也在《內篇》的不同文章顯現，當人家問他：「人道多端，求仙至難，非有廢也，則事不兼濟。藝文之業，憂樂之務，君臣之道，胡可替乎？」他回答：「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？」[80]而當人家問他：「昔赤

[78] 近年探討葛洪的專著應屬李宗定的《葛洪《抱朴子內篇》與魏晉玄學》，他說：「詳觀葛洪『道本儒末』之論，其『道』也不完全是『黃老』，而混合更多神仙家思想於其中，至於『儒』也非先秦儒家，與兩漢所尚之混合黃老刑名的『儒術』更為相近。」透過本文的探討可以得知，「黃老」思想本就有分別關注於「治術」或「神仙」的兩個脈絡，此外，黃老治術具有「采儒墨之善，撮名法之要」之特色，「刑名」亦為其所推崇，自然不能以「儒」視之。其說法參見氏著：《葛洪《抱朴子內篇》與魏晉玄學》，〈「道本儒末」與「會通儒道」〉，頁 364。

[79] 晉・葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》下冊，〈安貧〉，頁 209。

[80] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈釋滯〉，頁 148。

松子、王喬、琴高、老氏、彭祖、務成、鬱華皆真人，悉仕於世，不便遐遁，而中世以來，為道之士，莫不飄然絕跡幽隱，何也？」他卻回答：「山林之中非有道也，而為道者必入山林，誠欲遠彼腥膻，而即此清淨也。」[81]「山林」的入與不入，象徵葛洪秉持「黃老」後仍舊存在的輾轉反側。

這些矛盾，包括內外篇歸屬之問題，都可以用葛洪的自述作為解答：「予忝大臣之子孫……俗人莫不怪予之委桑梓，背清塗，而躬耕林藪，手足胼胝，謂予有狂惑之疾也。然道與世事不並興，若不廢人間之務，何得修如此之志乎？見之誠了，執之必定者，亦何憚於毀譽，豈移於勸沮哉？」[82]而這段話還是在試圖以「黃老」兼包「儒家」治世之道的《內篇》中出現的。

四、結論

透過以上的討論，可以見得兩晉之士葛洪在「黃老」、「儒家」、「老莊」等諸多學術脈絡之間的或顯或隱的進退取捨：對於當時的新風潮所崇尚的「老莊」，他從未正面肯定過，一方面自然是因為唐長孺所說的「葛洪的地域、家學、師承都重保守，因此他的學問純為漢人之舊」，[83]另一方面則是洞見了「老莊」對於治世安民的負面影響，這使他與魏晉的儒者幾乎成了同道中人，如前文李中華所列舉的杜恕、傅玄、裴頠等等，然而他批判「老莊」好一部分又是基於對神仙家的擁護，這又使得他與不喜歡黃老仙說的「儒家」有所扞格，在這樣的困境下，葛洪不得不在舊學統儒家與新學風玄學兩者之外另闢他途：作為飽讀詩書的知識分子，對治世之道必然是有所關懷與抱負的，然而塵世混濁，單憑一己之力勢必難以扭轉，倘若寄望於入世精神極強、與世沉浮的「儒家」，

[81] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈明本〉，頁 186-187。
[82] 晉・葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，〈金丹〉，頁 86。
[83] 唐長孺：《魏晉南北朝史論叢》，〈讀抱朴子推論南北學風的異同〉，頁 364。

又無法像神仙家一樣從可供實際操作的方技上來安頓與修養人的身心，於是將戰國、兩漢以來兼具治術與仙道的「黃老」拉抬而出，作為有別於傳統與潮流的大纛了。至於葛洪之世，從《晉書》的記載可以發現「黃老」僅僅被當作服食長生、辟穀求仙的方技看待，[84]和東漢幾無差別，由此看來，葛洪興許是有晉一代對於「黃老」思想闡發最力的代表了。

[84] 如《晉書》〈帝紀第八〉的「帝雅好黃老，斷穀，餌長生藥，服食過多，遂中毒，不識萬機，崇德太后復臨朝攝政」以及〈列傳第三十七〉的「會弟曇卒，益無處世意，在郡優游，頗稱簡默，與姊夫王羲之、高士許詢並有邁世之風，俱棲心絕穀，修黃老之術。後以疾去職，乃築宅章安，有終焉之志。十許年間，人事頓絕。」參見唐・房玄齡等撰：《晉書》，頁 208-209、1801-1802。

參 考 書 目

一、傳統文獻

陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》（北京：商務印書館，2011 年 3 月）。

戰國・韓非，清・王先慎集解：《韓非子集解》（北京：中華書局，2011 年 12 月）。

西漢・司馬遷：《史記》（北京：中華書局，2007 年 6 月）。

西漢・劉安編，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，2011 年 2 月）。

東漢・王充，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，2009 年 2 月）。

東漢・班固，清・王先謙補注：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008 年 12 月）。

東漢・班固，清・陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，2007 年 10 月）

東漢・許慎，清・段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2005 年 9 月）。

東漢・劉珍，吳樹平校注：《東觀漢記校注》（北京：中華書局，2011 年 3 月）。

魏・王弼，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，2009 年 9 月）。

晉・葛洪，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2012 年 11 月）。

晉・葛洪，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》上冊（北京：中華書局，2011 年 12 月）。

晉・葛洪，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》下冊（北京：中華書局，2012 年 2 月）。

南朝宋・范曄：《後漢書》（北京：中華書局，2006 年 3 月）。

北朝齊・顏之推，王利器集解：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，2013 年 1 月）。

唐・房玄齡 等：《晉書》（北京：中華書局，2003 年 6 月）。

清・郭慶藩集釋：《莊子集釋》（北京：中華書局，2013 年 5 月）。

二、近人論著

〔日〕池田知久：《道家思想的新研究——以《莊子》為中心》（鄭州：中州古籍出版社，2009 年 5 月）。

李中華：《中國儒學史・魏晉南北朝卷》（北京：北京大學出版社，2011 年 6 月）。

李宗定：《葛洪《抱朴子內篇》與魏晉玄學》（臺北：臺灣學生書局股份有限公司，2012 年 11 月）。

李培志：《《黃帝書》與帛書《老子》君道思想淵源研究》（濟南：齊魯書社，2012 年 7 月）。

胡適：《中國中古思想史二種》（北京：北京師範大學出版社，2014 年 1 月）。

卿希泰、唐大潮：《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2011 年 9 月）。

唐長孺：《魏晉南北朝史論叢》（北京：中華書局，2012 年 3 月）。

唐翼明：《魏晉清談》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002 年 7 月）。

許抗生：《三國兩晉玄佛道簡論》（濟南：齊魯書社，1991 年 12 月）。

陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005 年 11 月）。

陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997 年 2 月）。
鄭全：《葛洪研究》（北京：宗教文化出版社，2010 年 12 月）。
錢穆：《莊老通辨》（北京：九州出版社，2011 年 1 月）。