

由《太玄》到《抱朴子内篇》的“玄”之进路

龙泽黯

同济大学人文学院，上海

收稿日期：2024年4月18日；录用日期：2024年5月8日；发布日期：2024年5月20日

摘要

“玄”作为独立的哲学概念，最早成型于扬雄《太玄》。在《太玄》中“玄”作为一个隐蔽的线索，串联天地间具体的万事万物，同时万物藉由“玄”作为途径向人展示自身。《抱朴子内篇》继承发展了“玄”的概念，认为“玄”即是“人道”，并将天地万物统合于人道之中，建立了以“玄”为本的哲学体系。由《太玄》而至《抱朴子内篇》，“玄”完成了由天至人的落实，真正实现了从“无”到“有”的理论根源转变。

关键词

玄，扬雄，《太玄》，葛洪，《抱朴子内篇》

“Xuan”: From “Tai Xuan” to “Bao Pu Zi Nei Pian”

Ze'an Long

College of Humanities, Tongji University, Shanghai

Received: Apr. 18th, 2024; accepted: May 8th, 2024; published: May 20th, 2024

Abstract

As an independent philosophical concept, “Xuan” was first formed in Yangxiong’s “Tai Xuan”. In “Tai Xuan”, “Xuan” serves as a hidden clue, connecting the specific things between heaven and earth, and at the same time, all things are by “Xuan” as a way to show themselves to people. “Bao Pu Zi Nei Pian” inherited and developed the concept of “Xuan”, believing that “Xuan” is “humanity”, and integrated all the things in heaven and earth into humanity, and established a philosophical system based on “Xuan”. From “Tai Xuan” to “Bao Pu Zi Nei”, “Xuan” has completed the implementation from heaven to man, and truly realized the theoretical root change from “nothing” to “have”.

Keywords

Xuan, Yang Xiong, “Tai Xuan”, Ge Hong, “Bao Pu Zi Nei Pian”

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

“玄”字早出，我们在甲骨文与金文中都能够找到对应的字形。除此之外，商周之际古籍中亦有“玄”的用法。《尚书·禹贡》有：“厥篚玄纁” ([1]: p. 594)。《诗经·召南·卷耳》云：“陟彼高冈，我马玄黄” ([2]: p. 5)。《诗经·商颂·玄鸟》言：“天命玄鸟，降而生商” ([2]: p. 326)。《周易·坤卦》：“上六，龙战于野，其血玄黄” ([3]: p. 21)。由上引文，“玄”皆意为黑色。春秋战国时期，《论语》中出现的“玄”也是作黑色义，如“玄冠”、“玄牡”。老子当是第一位提升“玄”之内涵并大量使用的。《老子》中玄字多出，共见十六次，首章便有“玄之又玄”。同时，《老子》一书多次将“玄”与其他概念连用，如“玄德”、“玄牝”、“玄览”、“玄同”等。《老子》已然提炼出作为概念的“玄”，而非仅作为表达具体颜色，并在此基础上引申出“深幽不可识”之义。及至西汉末年，扬雄作《太玄》，才真正意义上将“玄”提炼成一个形而上的概念，使“玄”成为了一个独立的概念并有了以后的发展。

2. 扬雄论“玄”

扬雄所学甚广，少时师从严遵习《老》、《庄》，而他本人更偏好儒家学说，语必及圣人，非圣哲之书不好，更是自命为继发孔圣之儒者。在此基础上，扬雄自言：“老子之言道德，吾有取焉耳” ([4]: p. 114)。又：“或问：庄周有取乎？曰：少欲” ([4]: p. 134)。也就是说，对于老庄思想，扬雄自己也是有所肯认的。故而，学界[5] [6]一般认为扬雄的思想有明显的儒道合流的倾向。¹叶秀山先生说：“《太玄》的工作，不出儒、道两家之传统” ([7]: p. 4)。应当指出的是，扬雄对于道家学说的吸纳与应用，并不只是如他自己所说的那么简单，而是体现在他思想中的方方面面[8]。至少就本文核心概念“玄”来看，正如叶秀山先生所说：“扬雄的‘玄’的观念，当然主要来自于道家” [7]。引文简要列举了“玄”在汉以前的用例，也可以看出，只有老子深化了“玄”的含义，尽管有学者[9]认为“玄”之含义亦有儒家源流，但其说尚可质疑。²

厘清了扬雄之“玄”的根脚后，我们就可以正式开始探讨扬雄的“玄”究竟是什么。《太玄·玄首都序》(为行文方便，下文凡引《太玄》皆只书篇名)云：“驯乎玄，浑行无穷正象天” ([10]: p. 1)。宋衷云：“驯，顺也。”司马光解此句：“扬子叹玄道之顺，浑沦而行，终则复始，如天之运动无穷也” ([11]: p. 1)。“玄”的运转顺遂无碍，周而复始，无穷无尽。如同《老子》“道”之“昼行而不殆”。可以看出，扬雄的“玄”在一定程度上，具备“道”的某些表征。那么，“正象天”中的“天”，也就不仅仅只是指向我们头顶的天空，与“地”相对的那个“天” [12]³，还指“天道”，“玄”即是天道。但在扬

¹大部分学者，例如杨福泉、解丽霞等认为扬雄的思想是涵括儒道的，并且是以儒家思想为主。而陈强则认为儒、道、法以及阴阳家的思想都在扬雄那里有所显现，此说虽然有可取之处，然文章中对于各家各派思想的判别略显粗陋，颇为不美。这两种观点之外另有一说，陈鼓应先生将扬雄思想全部划归道家理论之中，成为他“道家主干说”的一部分，此判断过于牵强，也受到学界不少学者的批判。

²张昭炜引古文尚书《舜典》篇“玄德升闻”句，以为“玄”之引申亦早见于儒家经典，然古文尚书真伪未有定论，故不从。

³问永宁以为扬雄的宇宙观兼有浑天、盖天两说，其中盖天说：“天圆如张盖，地方如棋局。天旁转如推磨而左行，日月右行，天左转，故日月实东行，而天牵之以西没。”天圆地方，天围绕地不停转动，体现出天的“浑行无穷”。这样一来，此句表达的是作为具体事物的“天”的运动。

雄那里，“天”或者“天道”的含义是多重的。所谓的“天道”不仅仅是“天之道”，《图》云：“夫玄也者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之” ([10]: p. 349)。在扬雄看来，“玄”与“天”之内涵囊括了天、地、人三道，是总括的、统合的。从这种“总体”意义上来说，扬雄的“玄”与《老子》的“道”也是相类似的。需要注意的是，《老子》所言之“道”是“一”，虽然“道生一，一生二，二生三，三生万物” ([13]: p. 117)，但是都只是“道”自身的运转过程，“二”、“三”、“万物”都只是“道”的部分，就好像手脚之于人之整体。但是扬雄却将“玄”一划为三，分做天道、地道、人道，这种划分《告》中说到：“玄生神像二，神像二生规，规生三摹” ([10]: p. 367)。郑万耕注：“神像二，即易传所谓两仪，天变化莫测称神，地有定形称象，故以神像言” ([10]: p. 369)。看上去此句与《老子》“道生一”相类，然而扬雄的划分却是一种概念上的分类，而不是物类的化生。所以“玄”生的是“神像”和“三摹”，而不是天地或天地人。那么具体的万物是怎么出现的呢？扬雄说：“玄一摹而得乎天，故谓之有天；再摹而得乎地，故谓之有地；三摹而得乎人，故谓之有人” ([10]: p. 367)。郑万耕认为“摹”是谋索之义。《摘》云：“故玄聘取天下之合而连之者也” ([10]: p. 255)。也就是说“玄”并非某种具体的事物，而是一种将事物联系起来的规则线索。⁴

“玄”既然是事物背后的规则与联系，那么它先天的就具有某些幽隐的属性，《摘》曰：“玄者，幽摘万类而不见形者也” ([10]: p. 255)。于人而言，“玄”终究隐于万物之后而不可见。但这种不可见并非绝对的“无”或者不存在，《告》曰：“玄者，神之魁也。天以不见为玄，地以不形为玄，人以心腹为玄” ([10]: p. 367)。“玄”神妙不可识，藏于具体物类之中，介于有无之间。论其无，是为不见不形之无；言其有，是与万类并存之有。在此基础上，扬雄又为我们展示了“玄”的另外一面：“嘿然该之者，玄也；擢然散之者，人也” ([10]: p. 256)。“玄”幽隐于万物之后，由人将其显现出来。这种显现，是通过“用”来实现的：“故玄者，用之至也。见而知之者智也，视而爱之者仁也，断而决之者勇也，兼制而博用者公也，能以偶物者通也，无所系轅者圣也，时与不时者命也” ([10]: p. 256)。“用”是人彰显自身的过程，也是“玄”落实于人类社会化为“人道”的过程。智、仁、勇、公、通、圣、命这些人类的道德光辉，都是“玄”的具体显现。同时，“玄”不仅作用与人类社会构筑人与人之间的关系，也作用于天、地、人之间沟通人与万物。《摘》中说到：“天地奠位，神明通气，有一有二有三” ([10]: p. 257)。万物非“玄”而生，而是自生自成。实有其物，又居其位，然后成为完整的世界或者说宇宙。人居于天地之中，是万类之一。故而《莹》有：“质干在乎自然，华藻在乎人事也” ([10]: p. 275)。万物有其自然，人可以认识表达它们。而人认识表达万物的路径，即是由“玄”建构的，《莹》中详细描述了“玄”以数术建构认识的过程：

“凡十有二始，群伦抽绪，故有一、二、三，以絪结罗，玄术莹之。鸿本五行，九位施重，上下相因，丑在其中，玄术莹之。天圆地方，极植中央，动以历静，时乘十二，以建七政，玄术莹之。斗振天而进，日违天而退；或振或违，以立五纪，玄术莹之。植表施景，掬漏率刻，昏明考中，作者以戒，玄术莹之。冷竹为管，室灰为侯，以揆百度；百度既设，济民不误，玄术莹之。东西为纬，南北为经；经纬交错，邪正以分，吉凶以形，玄术莹之。凿井澹水，钻火黜木，流金陶土，以和五美；五美之资，以资百体，玄术莹之。奇以数阳，偶以数阴，奇偶推演，以计天下，玄术莹之。六始为律，六间为吕，律吕既协，十二以调，日辰以数，玄术莹之。方州部家，八十一所，画下中上，以表四海，玄术莹之。一辟、三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，少则制众，无则治有，玄术莹之。古者不霆不虞，慢其思虑，匪筮匪卜，吉凶交渎；于是圣人乃作著龟，钻精倚神，籍知休咎，玄术莹之” ([10]: p. 274-275)。

《掬》中对此的评价到：“莹，明之” ([10]: p. 337)。天地人道、日月星辰、万物变化、时间空间、

⁴ 顾颉刚先生提出了汉代思想的“凝固”说，叶秀山先生继发此论，认为扬雄的理论中，具体事物都是“凝固”为独立的个体的，而“玄”是那个在事物背后将每一个个体串联编制成完整世界的规律或线索。

数理音律、社会制度等等，都是藉由“玄”展示给人的，人由“玄”而能知。

如此，扬雄离开了汉代以来由黄老道家确立的“无中生有”的宇宙生成论，建立了一种“物-物”自然演变的宇宙观，使用介于有无之间的“玄”来作为物与物之间联系的桥梁，但却陷入了玄物两分的二元论之中。

3. 葛洪论“玄”

葛洪的学术生涯恰好与扬雄相反，他先习儒家经史子集，后师从郑隐习丹法道术，自归于道家门庭。但相较于魏晋玄学中对扬雄《太玄》的阐发，葛洪才是真正继承和发展了扬雄“玄”思想的人。也正是到了葛洪这里，才真正形成了以“玄”为本的理论体系。

近代以来，学界对《抱朴子内篇》(为行文方便，下文凡用《抱朴子内篇》皆简作《内篇》)中“玄”的研究，可分为两类：一类([14]: p. 142-152)是“以玄代道”⁵，“玄”被认为是与“道”类似的概念，葛洪是先秦道家思想(尤其是《老子》思想)的继承者，并将道家之“道”称为“玄”，换言之他将“玄”等同于先秦道家的“道”，下调了《内篇》中“道”的地位，使之略逊于“玄”；另一类([15]: p. 344) [16] [17]则认为“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。⁶无论基于上述哪种观点，《内篇》中“道”都不如先秦道家哲学那般重要，取而代之的是葛洪对“玄”的论证与研究。以往无论是“以玄代道”还是“玄与道同”的观点，都忽视了《内篇》中“玄”“道”潜在的差异，造成了葛洪哲学思想意蕴的弱化。《内篇》文本中“玄”“道”双语并重，有其重要的内在原因与旨趣。孔令宏教授的阐发已然颇得其旨，他强调“玄”“道”本同，同时指出葛洪“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’”([18]: p. 206)。《内篇》中“道”强调客观性，“玄”则强调人对“道”的主观认识，“玄”是经由人转化的“道”。然此论亦有未尽之处。作为个体的具体事物是有限的，有限性决定了个体之间差异化的必然性，人也如此。人与人、人与物之间存在着无数差异，这不仅是“形”的差异，同样是“神”的差异，故而思维将“道”进行内化的过程，由于具体之人的有限性，必然导致“道”被约束限制而丧失完整性。于是“玄”与“道”之间必然不同，“玄”“道”同质何以可能？

葛洪提升“玄”的重要性，将其理解为自身哲学体系中的核心概念，更多的应当是受到了扬雄的影响[19]。《内篇》开卷第一篇就是《畅玄》，对“玄”的重视可见一斑。葛洪直接对“玄”进行了描述性的说明：

“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，苞铸两仪，吐纳大始”([20]: p. 1)。

“玄”是自然的开端，同时又是万物的根本，至大至远，逍遥无待。“玄”与“道”相同，具备深幽微妙的特性，同样可以被当作万物之母、物成之因。至此，“玄”与“道”作为“万殊之源”似乎完全相同，统括有无、至大无外、上下具在、刚柔并举。但紧随其后的是葛洪笔锋一转，指出“玄”的重要差异性特征：“故玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝”([20]: p. 1)。玄是可“离”可“去”的，

⁵郑全认为葛洪的“玄道”或“玄”是其理论中最高本体范畴。“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。

⁶如卿希泰先生认为葛洪只是将玄别称为道，重庆社科院的张牛认为《内篇》中玄是道的同意语，葛洪易道为玄。华侨大学范军同样指出：“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。”

并不会始终具在。在先秦道家的理论中，“道”无所不在，至大无外、至小无内，天地万物就是作为整全之“道”的部分存在的。无论主观客观、主动被动，任何事物都不可能脱离“道”独自存在。显然，《内篇》中“玄”的可存可去与“道”有着很大区别，“玄”“道”之间也就必然存在着差异。

所以在葛洪那里，这个与“道”即似还非的“玄”究竟如何理解？《内篇·畅玄》中说：“其唯玄道，可与为永。不知玄道者，虽顾眄为生杀之神器，唇吻为兴亡之关键，……然乐极则哀集，至盈必有亏”([20]: p. 1)。此处“玄道”不能被简单地理解为同意合用，而是有其特定指向的。玄道当为“玄”之道，而非“道”。先秦老庄道家认为“道”是某种“天道”，虽然“道”与人之间的关系是长养顺承，但其理论下贯却有天然的鸿沟。“道”虽遍在但人不可及，圣人虽有却人不可成([21]: p. 26-28)。但“玄道”却是可知可求可成的。葛洪强调知“玄道”则“可与为永”的重要⁷，但同时，知“思玄道”直接指出“玄道”是可以被人所思维获得的，“玄道”的可知性与老庄之“道”的不可知性截然不同。在此基础上，《内篇·畅玄》进一步指出：“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”([20]: p. 3)。“玄道”在求己身之内而得，却外物而守之，可用亦可忘。这需要人通过自身的主观能动性进行探求把握的，并非只能被动的接受“玄道”。

至此，当我们回头重新梳理“玄”“道”之间的相似与差异，就能发现“玄”“道”同本，在作为天地之始、万物之母的意义上是相同的。二者的区别着落在“道”自然而整体，囊括天地万物，独立不改周行不殆；而“玄”则是以人为出发点，为人所认识把握并思维的，是有限而不确定的。到这里依旧如孔令宏教授所言，但这并不是葛洪的终点。葛洪并不满足于将“玄”作为“道”在人类精神世界的代称。如上，《内篇》中“玄”“道”大同小异，二者有相同的底色，但“玄”出现了不确定性，这种不确定性的根源在来自于人本身。葛洪通过对于圣人的分类充分肯定了个体之人的局限，《内篇·塞难》说：“仲尼，儒者之圣也；老子，得道之圣也”([20]: p. 138)。圣人被分为不同类别，有其各自专攻的方向，恢复了春秋时期的圣人观念，取消了两汉儒生对于圣人全知全能的认识。《内篇·辨问》有：“圣人不必仙，仙人不必圣”([20]: p. 224)。仙圣各有所长，所求亦有不同，由此更会进一步导致认知上的差异。这种来源于个体认知的片面性所造成的差异，使“玄”在具体落实中展现出了不同。

但若抛开个体的有限性，抽离“玄”之概念而言，则是同于“道”的整体。而我们谈到“整体”是具备无限性的，那么无限之“玄”就不应该存在与有限之个体中。以是而言，“玄”是何种存在，又如何存在？恩格斯([22]: p. 462)。指出“思维”不仅是某个具体的人的思维，更是“作为无数亿过去、现在和未来的人的个人思维而存在”。⁸尽管“玄”与人之思维不尽相同，但思维却是“玄”的前提条件。如此，恩格斯对于思维的认识则可以作为一种旁证，用以帮助解释在个体与群体中“玄”自身所发生的张力。所以虽然个体之人无法摆脱天然具备有限性，但就作为群体的人类而言则具备了无限的可能性。人类的无限性存在的前提是人类的历史性，历史的延续使上述之无限性得以可能。同时历史是由人的活动所创造的，又通过思维被认识、被展开，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”([22]: p. 143)。这种不断改造自然世界成为人文世界(换言之即是创造人类文明)的人文脉络，即是“化天道为人道”的历史进程[23]⁹。

⁷ “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。

⁸ 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。”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，人的思维是无限性的。

⁹ 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。

故此，“玄”作为人类历史绵延的无限性可能而存在，通过人能动的创造历史展现为人类缔造自身文明的历史进程。“玄”在两个向度上的不同展开，实质上是天然有限的个体之人与无限可能的人类历史绵延之间的张力。所以我们可以得出如下结论：自上而下以道言，则“玄”是“道”在人类历史进程中的展开；自下而上以人推，“玄”是个体之人通过自身天性对“道”的靠拢。

4. 结语

以上两章分别对扬雄之“玄”与葛洪之“玄”进行了理论展开，仅以“玄”论，扬雄在《太玄》中将“玄”提升为最高哲学概念还只是草创，是一种初步的尝试。但即便如此，扬雄比之前人，创造性地提高“玄”的理论地位，已然是一种思想开拓。桓谭盛赞扬雄提出“玄”的功绩，并将之与先贤并举：“故宓戏氏谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄”([24]: p. 60)。虽然桓谭将“玄”与“易”、“道”、“元”相提并论，但“玄”实有不同。首先，扬雄以“玄”尝试着走出西汉以来“无中生有”的传统思维路径，形成了物类自生自成的自然世界观。其次，扬雄藉由“玄”的特殊性，连接天、地、人三道合而为一，并将“玄”积极的向人道靠拢，解决了董仲舒提出天人感应学说以后出现的天人相分的问题。第三，所谓“玄”向人道靠拢，即是说“玄”成为人与天地万物沟通的桥梁，而非某个高高在上的上帝或绝对真理，人可以通过“玄”来确实的认知天地万物，而非只能受命成性[25]¹⁰。当然，即便“玄”作为独立的哲学概念是为扬雄首倡，但其中也有不足之处。其一，“玄”是作为某种隐蔽的线索而出现的，虽然扬雄极力想将它提升为“第一因”，但“玄”并未能够达到与“道”、“天”、“理”相类似的本源或本体的层次。其二，一方面虽然扬雄以物类自生自成摆脱了“无中生有”的窠臼，另一方面恰恰由于“玄”没有达到本源或本体的层次，导致扬雄自身的理论无法达到统一，又落入了玄物两分的二元论困境之中。其三，“玄”虽然能够作为桥梁沟通人与天地万物，使人有了认识世界的可能，但是“玄”本身却依旧是深幽不可识的，正如叶秀山先生所说：“那么他从‘道家’汲取的‘玄’思想，只能‘凝固’在‘黑暗’之中，‘明’不起来，而永远是一个‘深不可测’的‘神秘性’”([7]: p. 15)。

葛洪正是看到了《太玄》之“玄”存在的问题，所以进一步改造和发展了“玄”的概念。首先，《内篇》在《太玄》将“玄”与人道靠拢的基础上更进一步，直接将“玄”等同于人道，而后以人道统合天地之道，天道即人道，地道亦人道，舍人道之外再无他道。人只能通过人的方式(也就是“玄”)认识世界，不可能脱离人而从别的什么方式认识世界，换句话说，任何离开了人(人类社会以及人类历史)的认知都是没有意义的。如此，“玄”不仅被提升为与儒家之“天”、道家之“道”同层次的最高概念，同时也从人道的角度统一了“玄”与物，解决了扬雄的二元论困境。其次，“玄”即人道也意味着“玄”是人本身，是人类个体与人类社会历史的统一，是人之有限性与无限性的统一，从根本上解决了“玄”在扬雄那里的神秘性。

由扬雄而至葛洪，由《太玄》而至《内篇》，“玄”真正完成了中华智慧由天落实到人的理论进程，完成了由缥缈的“无”化为确实的“有”的理论任务，对同时代以及后世的学者产生了深远的影响。

参考文献

- [1] 顾颉刚, 刘起釪. 尚书校释译论[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- [2] [宋]朱熹注. 诗集传[M]. 赵长征, 点校. 北京: 中华书局, 2011.
- [3] 黄寿祺, 张善文. 周易译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011.

¹⁰ 问永宁认为：“扬子的性是从天而得，秉五行之气而生的，扬子的道，归根到底是率性而为的人道。”这是由《中庸》“天命之谓性，率性之谓道”而来。但在扬雄那里，并不存在所谓的天命，秉气而生倒是确实的，人与物相类，皆为自生自成。率性而为的人道，并非是率天命而为的人道，而是率自性而为的人道。

-
- [4] 汪荣宝, 撰. 法言义疏[M]. 陈仲夫, 点校. 北京: 中华书局, 1987.
- [5] 陈强. 略论扬雄思想的理论来源[J]. 青海社会科学, 2007(5): 156-158.
- [6] 陈鼓应. 道家易学建构[M]. 北京: 商务印书馆, 2010.
- [7] 叶秀山. 中国哲学精神之绵延(二)——扬雄《太玄》的哲学意义[J]. 清华西方哲学研究, 2016(1): 3-16.
- [8] 王萍. 严遵、扬雄的道家思想[J]. 山东大学学报(哲学社会科学版), 2001(1): 72-77.
- [9] 张昭炜. 扬雄“太玄”释义[J]. 哲学研究, 2018(10): 54-62.
- [10] 郑万耕. 太玄校释[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [11] [宋]司马光. 太玄集注[M]. 北京: 中华书局, 1998.
- [12] 问永宁. 读玄释中——试论《太玄》所本的宇宙观[J]. 周易研究, 2001(3): 67-73.
- [13] 楼宇烈. 老子道德经校释[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [14] 郑全. 葛洪研究[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2010.
- [15] 卿希泰. 中国道教思想史(第一卷) [M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [16] 张牛. 论葛洪的“道”与道家的“道” [J]. 重庆社会科学, 1996(4): 36-39.
- [17] 范军. 《抱朴子内篇》的本体论及其思想渊源[J]. 华侨大学学报(哲学社会科学版), 2008(3): 25-32.
- [18] 孔令宏. 从道家到道教[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [19] 宋丽莎. 从《抱朴子》看葛洪的“以玄代道”思想[J]. 北方文学, 2010(6): 17-18.
- [20] 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [21] 龙泽黯. 道家圣人观——从《老子》到《庄子》 [D]: [硕士学位论文]. 湘潭: 湘潭大学, 2014.
- [22] 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.
- [23] 邓辉. 王船山历史哲学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2017.
- [24] [汉]桓谭. 新论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1977.
- [25] 问永宁. 从《太玄》看扬雄的人性论思想[M]. 周易研究, 2002(4): 23-31.