

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第五辑

思想大要 卷



上海圖書館
上海科学技术文献出版社



总主编
詹石窗

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

百年道学 精华集成

第五辑

思想大要 卷一

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成. 第五辑, 思想大要: 共5卷 /
詹石窗总主编. —— 上海: 上海科学技术文献出版社, 2017

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7226 - 1

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.
①B958 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 270746 号

选题策划: 张 树

责任编辑: 张 树 苏密娅 杨怡君

《百年道学精华集成》第五辑《思想大要》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路 746 号 邮政编码 200040)

全国新华书店经销
四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm × 1194mm 1/16 印张 171.25 字数 3425000 千

2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 5439 - 7226 - 1

定价: 3850.00 元(全 5 册)

[http:// www. sstlp. com](http://www.sstlp.com)

百年道学精華集成

第五辑

思想大要

卷二

分辑主编◎蒋朝君

编校◎蒋朝君

《思想大要》卷二·道教哲学思想 目 录

道教哲学思想通论性研究

道教的精神	闻一多 (3)
略论早期道教关于生死、神形问题的理论	汤一介 (8)
道教哲学刍议	李 刚 (19)
道教哲学的历史价值与当代意义	李 刚 (26)
本世纪道教哲学研究的进展	吕鹏志 (32)
道教哲学三题	李 平 (46)
也谈道教哲学的特色	
——通过与其他宗教比较来看	李国梅 (55)
道教哲学新论	詹石窗 (61)
道教之“道”的哲学意蕴与中华文明	黄海德 (75)
道教义理之枢论	
——《道教义理学综论》之一章	李养正 (83)
论佛道义理之差异与相互融摄	李养正 (90)

道教思维方式及认识论专题研究

道教思维方式探微	刘仲宇 (105)
道教与自然辩证法	詹石窗 (110)
道教思维方式的渊源和特点	刘国梁 (116)
道教认识方式概论	丁小萍 (123)
道教的“三一”论	强 昱 (130)
论“化”在道教哲学中的地位	王丽英 (137)
道教科技哲学与现代化	詹石窗 (144)

生命之悟

- 对一种宗教哲学思维方法的研究 李大华 (152)

顺化与逆化

- 道教哲学的思维特征 王丽英 (161)
- 道教哲学的思想主题与逻辑建构 强 昱 (171)
- 道教文化中的类比思维 陈全新 (179)
- 从黄公望《写山水诀》看道教悟性思维方式 丁培仁 (187)

道教心性思想专题研究

- 论道教心性论的哲学意蕴与理论演化 孙亦平 (195)
- 论道教仙学两次理论转型的哲学基础 孙亦平 (201)
- “知行合一”思想源于道教考 姜 生 (208)
- 道教哲学与基督教哲学人性观之比较 丁常春 (214)
- 略论道教的中和思想 李养正 (219)

早期道教经典及其哲学思想研究

- 论道教义理与《列子》 李养正 (231)
- 道教义理与《韩非子》 李养正 (239)
- 《太平经》与阴阳五行说、道家及谶纬之关系 李养正 (244)
- 《太平经》的哲学思想 卿希泰 (255)
- 《太平经》的元气论 李家彦 (262)
- 试论《太平经》“三一为宗”思维模式及其意义 戴传江 (268)
- 《太平经》简议
- 东汉的道士对宇宙解释范式的重建 李昭昊 何应敏 (273)
- 《太平经》道论解析 杜洪义 (279)
- 道家哲学向宗教神学理论的切换
- 《老子想尔注》“道”论剖析 梁宗华 (287)
- 《周易参同契》的哲学基础 乌恩溥 (295)
- 道深虚无，自然无为：《西升经》论“道” 李 刚 (302)
- 试论《阴符经》及其唯物主义思想 王 明 (312)
- “天人之道远而应近”
- 蹇昌辰《黄帝阴符经解》哲学浅析 丁培仁 (323)
- 魏晋道教哲学三题 李 刚 (328)

葛洪的哲学思想概说

——《抱朴子内篇》中的道教哲学研究之一·····	胡孚琛 (336)
葛洪神仙学的哲学思想·····	李刚 (344)
论葛洪以术为底蕴的哲学思想·····	孔令宏 (352)
葛洪神仙思想的哲学根基探源·····	申喜萍 (359)
《抱朴子内篇》的本体论及其思想渊源·····	范军 (365)
试论支遁、僧肇与道家(道教)重玄思想的关系·····	李养正 (375)

隋唐五代道教重玄学及其他哲学思想研究

论道教宇宙论中的两条发展线索

——以杜光庭《道德真经广圣义》为例·····	孙亦平 (387)
试析隋唐五代道教道论的哲理化·····	郭树森 (396)
道教“重玄”哲学论·····	李大华 (402)
道家重玄学刍议·····	简明 (409)
道教重玄思想建构及其文化意义·····	宋开之 (417)
从“玄之又玄”到“重玄”的演变·····	张敬梅 (424)
唐代重玄学派道论的特点·····	刘固盛 (430)
成玄英道教哲学的认识论分析·····	陈红兵 (438)
李荣二道论蠡测·····	黄海德 (446)
论吴筠的道教哲学思想·····	李刚 (451)
司马承祯哲学思想初探·····	朱林 (458)
谭峭《化书》的社会政治思想和哲学思想·····	丁祯彦 (462)
关于唐初僧道译《老》为梵的争论·····	李养正 (472)

宋元明清时期的道教哲学思想研究

全真道与重玄学·····	李延仓 (483)
宋明时期天师道的心性思想·····	郑信平 (491)
试论《青华秘文》的道教哲学思想·····	岑孝清 (497)
李道纯老学浅析·····	卿希泰 詹石窗 (502)
李道纯的道教心性哲学思想·····	孔令宏 (509)
试论张三丰的哲学思想·····	刘国梁 (518)
张宇初哲学思想研究·····	郭树森 朱林 (525)
林兆恩以虚空为本体的哲学思想探析·····	蒋维钺 (530)

百年道学精華集成

第五辑

思想大要

卷二

道教哲学思想



道教哲学
思想通论
性研究



道教的精神^{*}

闻一多

自东汉以来，中国历史上一直流行着一种实质是巫术的宗教，但它却有极卓越的、精深的老庄一派的思想做它理论的根据，并奉老子为其祖师，所以能自称为道教。后人爱护老庄的，便说道教与道家实质上全无关系，道教生生拉着道家思想来做自己的护身符，那是道教的卑劣手段，不足以伤道家的清白。另一派守着儒家的立场而隐隐以道家为异端的，直认道教便是堕落了的道家。这两派论者，前一派是有意袒护道家，但没有完全把握着道家思想的真谛，后一派，虽对道家多少怀有恶意，却比较了解道家，但仍然不免于“皮相”，这种人可以说是缺少了点历史眼光。一个东西由一个较高的阶段退化到较低的，固然是常见的现象，但那较高的阶段是否也得有个来历呢？较高的阶段没有达到以前，似乎不能没有一个较低的阶段，我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。这个不知名的古代宗教，我们可暂称为古道教，因之自东汉以来道教即可称之为新道教。我以为如其说新道教是堕落了的道家，不如说它是古道教的复活。不，古道教也许本来就没有死过，新道教只是古道教正常的、自然的组织而已。这里我们应把宗教和哲学分开，作为两笔账来清算。从古道教到新道教是一个系统的发展，所以应排在一条线上。哲学中的道家是从古道教中分泌出来的一种质素。精华既以分泌出来了，那所遗下的渣滓，不管它起什么发酵作用，精华是不能负责的。古道教经过一个时期的酝酿，后来发酵成天师道一类的形态，这是宗教自己的事，与那已经和宗教脱离了关系的道家思想何干？道家不但对新道教堕落了的行为可告无罪，它并且对古道教还有替它提炼出一些精华来的功绩。道教只有应该感谢道家的。但道家是出自于道教，恐怕是千真万确的事实，它若嫌这出身微贱，还想避讳或抵赖，那却是不应当的。

我所谓古道教究竟是什么样的东西呢？详细的说明，不是本文篇幅所许的，我现在只能絮要提出几点来谈谈。

后世的新道教虽奉老子为祖师，但真正接近道教的宗教精神的还是庄子。《庄子》书里实

^{*} 本文原载《中央日报》副刊之《人文科学》1941年第2、3期，后收入开明书局出版的《闻一多全集》之“神话与诗”卷中。《闻一多全集》，湖北人民出版社1993年版，第九卷“庄子编”中收入了该文。

在充满了神秘的思想，这种思想很明显是一种古宗教的反影。《老子》书中虽也带有很浓的神秘色彩，但比起《庄子》似乎还淡得多。从这方面看，我们也不能不同意于多数近代学者的看法，以为至少《老子》这部书的时代，当在《庄子》后。像下录这些《庄子》书中的片段，不是一向被“得意忘言”的读者们认为庄子的“寓言”甚或行文词藻一类的东西吗？

藐姑射之山有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠，而年谷熟……之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石之流，土山焦而不热。（《逍遥游》）

夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地。自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。稀韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；天颢顼得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁奄有天下，乘东维，骑箕尾而比于列星。（《大宗师》）

至人神矣，大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己。（《齐物论》）

以上只是从《内篇》中抽出的数例，其余《外杂篇》中类似的话还不少。这些决不能说是寓言（庄子所谓“寓言”有它特殊的涵义，这里暂不讨论），即是寓言，作者自己必先对于其中的可能性及真实性毫不怀疑，然后才肯信任它有阐明或证实一个真理的效用。你是决不会用“假”以证明“真”或用“不可能”以证明“可能”的，庄子想也不会采用这样的辩证法。其实庄子所谓“神人”“真人”之类，在他自己是真心相信确有其“人”的。他并且相信本然的“人”就是那样具有超越性，现在的人之所以不能那样，乃是被后天的道德仁义之类所斫丧的结果。他称这本然的“人”为“真人”或“神人”或“天”，理由便在于此。

我们只要记得灵魂不死的信念，是宗教的一个最基本的出发点，对庄子这套思想，便不觉得离奇了。他所谓“神人”或“真人”，实即人格化了的灵魂。所谓“道”或“天”，实即“灵魂”的代替字。灵魂是不生不灭的，是生命的本体，所以是真的，因之，反过来这肉体的存在便是假的。真的是“天”，假的是“人”，全套的庄子思想可说从这点出发。其他多多少少与庄子接近的，以贵己重生为宗旨的道家中各支派，又可说是从庄子推衍下来的情绪。把这些支派次第的排列下来，我们可以发现神秘色彩愈浅，愈切近实际，陈义也愈低，低到一个极端，便是神仙家、房中家（此依《汉志》分类）等低级的、变态的养形技术了。冯芝生先生曾经说，杨朱一派的贵生重己说仅仅是不伤生之道，而对于应付他人伤我的办法只有一避字诀。然人事万变无穷，害尽有不能避者。老子之学，乃发现宇宙间事物变化之通则，知之者能应用之，则可希望“没身不殆”。庄子之《人间世》亦研究在人世中，吾人如何可入其中而不受其害。然此等方法，皆不能保吾人以万全。盖人事万变无穷，其中不可见之因素太多故也。于是老学乃为打穿后壁之言曰：

吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？

此真大彻大悟之言。庄学继此而讲“齐死生，同人我”。不以害为害，于是害乃真不能伤。

由上面的分析，冯先生下了一个结论：“老子之学，盖就杨朱之学更进一层，庄子之学，则更进二层也。”冯先生就哲学思想的立场，把杨老庄三家所陈之义，排列成如上的由粗而精的次第，是对的。我们现在也可就宗教思想的立场，说庄子的神秘色彩最重，与宗教最接近，老子次之，杨朱最切近现实，离宗教也最远。由杨朱进一步，变为神仙房中诸养形的方技，再进一步，连用“渐”的方式来“养”形都不肯干，最好有种一服而“顿”即“变”形的方药，那便到了秦皇汉武辈派人求“不死药”的勾当了。庄和老是养神，杨朱可谓养生，神仙家中一派是养形，另一派是变形——这样由求灵魂不死变到求肉体不死，其手段由内功变到外功，外功中又由渐以至顿——这便包括了战国、秦、汉间大部分的道术和方技，而溯其最初的根源，却是一种宗教的信仰。

除道家神仙家外，当时还有两派“显学”，便是阴阳与墨家了。这两家与宗教的关系，早已被学者们注意到了，这里无须申论。我们现在应考核的，是两家所与发生关系的是种什么样的宗教——即上文所谓古道教，还是另一种或数种宗教。关于这一点，我们首先可以回答，他们是不属于儒家的宗教。由古代民族复杂的情形看去，古代的宗教应当不止一种。儒家虽不甘以宗教自命，其实也是从宗教衍化或解脱出来的，而这种宗教和古道教截然是两回事。什么是儒家的宗教呢？胡适之先生列举过古代宗教迷信的三个要点：

- （一）一个有意志知觉、能赏善罚恶的天帝；
- （二）崇拜自然界种种质力的迷信如祭天地日月山川之类；
- （三）鬼神的迷信，以为人死有知，能作祸福，故必须祭祀供养他们。

胡先生认为这三种迷信“可算得是古中国的国教，这个国教的教主是‘天子’”，并说“天子之名，乃是古时有此国教的铁证”。胡先生以这三点为古中国“国教”的中心信仰是对的，但他所谓“古中国”似乎是包括西起秦陇、东至齐鲁的整个黄河流域的古代北方民族，这一点似有斟酌的余地。傅孟真先生曾将中国古代民族分为东西两大系，是一个很重要的观察（不过所谓东西当指他们远古时的原住地而言，后来东西互相迁徙，情形则较为复杂）。我以为胡先生所谓“国教”，只可说是东方民族的宗教，也便是儒家思想的策源地。至于他所举的三点，其实只能算作一点，因为前二点可归并到第三点中去。所谓“以人死有知，能作祸福”的“鬼神迷信”，确乎是宗教信仰的核心。其实说“鬼神迷信”不如单说“鬼的迷信”，因为在儒家的心目中，神只是较高级的鬼，二者只有程度的悬殊，而无种类的差异。所谓鬼者，即人死而又似未死，能饮食，能行动。他能作善作恶，所以必须以祭祀的手段去贿赂或报答他。总之事鬼及高级鬼——神之道，一如事人，因为他即生活在一种不同状态中的人，他和生人同样，是一种物质，不是一种幻想的存在。明白了这一层，再看胡先生所举的第一点。既然那作为教主的人是“天子”——天之子，则“天”即天子之父，天子是“人”，则天子之父按理也必须是“人”了。由那些古代帝王感天而生的传说，也可以推到同样的结论。我们从东方民族的即儒家的经典中所认识的天，是个人格的天，那是毫不足怪的。这个天神能歆飨饮食，能作威作福，原来他只是由人死去的鬼中之最高级者罢了，天神即鬼，则胡先生的第一点便归入第三点了。

《鲁语》载着一个故事，说吴伐越，凿开会稽山，得到一块奇大无比的骨头，碰巧吴使聘鲁，顺便就在宴会席上请教孔子。孔子以为那便是从前一位防风氏的诸侯遗骸，他说：

山川之灵石足以纪纲天下者，其守为神，社稷之守为公侯，皆属于王者。

吴使又问：“防风所守的是什么？”他又答道：

汪芒氏之君也，守封嵎之山者也，为漆姓，在虞、夏、商、周为汪芒氏，于周为长狄，今为大人。

这证明了古代东方民族所谓山川之神乃是从前死去了的管领那山川的人，而并非山川本身。依胡先生所说祭山川之类是“崇拜自然界种种质力的迷信”，那便等于说儒家是泛神论者了。其实他们的信仰中毫无这种意味，胡先生所举的第二点也可以归入第三点的。

儒家鬼神观念的真相弄明白了，我们现在可以转回去讨论道家了。上文我们已经说过道家的全部思想是从灵魂不死的观念推衍出来的，以儒道二家对照了看，似乎儒家所谓死人不死，是形骸不死，道家则是灵魂不死。形骸不死，所以要厚葬，要长期甚至于永远的祭祀。所谓“祭如在，祭神如神在”之在，乃是物质的存在。惟怕其不能“如在”，所以要设尸，以保证那“如在”的最高度的真实性。这态度可算执着到万分，实际到万分，也平庸到万分了。反之，道家相信形骸可死而灵魂不死，而灵魂又是一种非物质的存在，所以他对于丧葬祭祀处处与儒家立于相反的地位。《庄子·列御寇篇》载有庄子自己反对厚葬的一段话，但陈义甚浅，无疑是出于庄子后学的手笔。倒是汉朝“学黄老之术”而主张“羸葬以反真”的杨王孙发了一篇理论，真能代表道家的观念。

且夫死者终身之化，而物之归者也。归者得至，化者得变，是物各反其真也。反真冥冥，亡声亡形，乃合道情。夫饰外以华众，厚葬以鬲真，使归者不得至，化者不得变，是使物各失其所也。且吾闻之：精神者天之有也，形骸者地之有也。精神离形，各归其真，故谓之鬼，鬼之言归也，其尸块然独处，岂有知哉？裹以币帛，鬲以棺槨，支体络束，口含玉石，欲化不得，郁为枯腊，千载之后，棺槨腐朽，乃得归土，就其真宅，繇是言之，焉用久客？

这完全是形骸死去，灵魂永生的道理，灵魂既是一种“无形无声”超自然的存在，自然也不用着祭祀的供养了。所以儒家的重视祭祀，又因祭祀而重视礼文，在道家看来，真是太可笑了。总之儒家是重形骸的，以为死后，生命还继续存在于形骸，他们不承认脱离形骸后灵魂的独立存在。道家是重视灵魂的，以为活时生命暂寓于形骸中，一旦形骸死去，灵魂便被解放出来，而得到这种绝对自由的存在，那才是真的生命。这对于灵魂的承认与否，便是产生儒道二家思想的两个宗教的分水岭。因此二派哲学思想中的宇宙论、人生论，或知识论以至于政治思想等，无不随着这宗教信仰上先天的差别背道而驰也。

作为儒道二家的前身的宗教信仰既经判明，我们现在可以回到阴阳家与墨家了。阴阳家的学说本身是一种宇宙论，就其性质讲，与儒家远而与道家近，是一望而知的。至于他们那天人相应的理论，则与庄子返人于天之说极相似，所以尽可以假定阴阳家与道家是同出于一个原始的宗教的。司马谈论道家曰：

其为精也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。

这里分明是以阴阳家思想为道家思想的主体或间架，而认儒墨名法等只有补充修正的附加作用。这也许要受阴阳家影响之后的道家的看法。然即此也可见阴阳家与道家的血缘，本来极近，所以他们的结合特别容易。钱宾四先生曾说“墨氏之称墨，由于薄葬”，我认为称墨与薄

葬的关系如何还难确定，薄葬为墨家思想的最基本的核心，却是可能的，若谓“薄葬”之义生于“节用”，那未免把墨家看得太浅薄了。何况节用很多，墨子乃专注在丧葬上大做文章，岂不可怪？我疑心节葬的理论是受了重灵魂轻形骸的传统宗教思想的影响，把节葬与节用连起来讲，不如把它和墨家重义轻生的态度看作一贯的发展，斤斤于“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的儒家，虽也讲“杀身成仁”，但那究竟是出于不得已。墨家本有轻形骸的宗教传统，所以他们蹈汤赴火的姿态是自然的，情绪是热烈的，与儒家真不可同日而语。墨家在其功利主义上虽与儒家极近，但这也可说是墨子住在东方，接受了儒家的影响，在骨子里墨与道要调和得多。宋钘、尹文不明明是这两派间的桥梁吗？我疑心墨家也是与道家出于那古道教的。《庄子·天下篇》的作者把墨翟、禽滑厘也算作曾经闻过古之道术者，与宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周等一齐都算作知“本数”的，而认“邹鲁之士，搢绅先生”所谈的只是“末度”。《天下篇》的作者显然认为墨家等都在道家的圈子里，只有儒家当除外。他又说“道术将为天下裂”，然则百家（对儒而言）本是从一个共同的道分裂出来的，这个未分裂以前的“道”是什么？莫非就是所谓古道教吧！这古道教如果真正存在的话，我疑心它原是中国古代西方某民族的宗教，与那儒家所从导源的东方宗教比起来，这宗教实在超卓多了，伟大多了，美丽多了，姑无论它的流裔是如何没出息！



略论早期道教关于生死、神形问题的理论*

汤一介**

对一种宗教的研究，不仅要揭露其宣传宗教信仰的虚妄性和欺骗性，而且应该对其宗教信仰所赖以建立的根据进行理论分析。这样才更有利于消除宗教迷信的影响，有利于无神论思想的传播，有利于人们树立科学的世界观。

道教是我国本民族（主要是汉族）所信仰的一种宗教，它在历史上虽不如佛教影响那么大，但从东汉末以来却对我国社会、政治、思想、文学艺术、科学技术都有一定的影响，而有些时期还有比较大的影响。正因为这样，研究它的历史，对于了解我国过去的社会生活、哲学思想以及科学水平等等方面都会有一定的帮助。

本文试图对早期道教关于生死、神形问题的理论根据作一些分析。所谓“早期道教”，指的是南北朝前（包括南北朝）的道教，这样来划分道教发展的时期是否科学，可以作进一步研究。这样划分的根据是：在南北朝以前道教所受佛教影响较少，那时虽也分若干派别，但在生死、神形等问题上却有着共同点，较多地保存着道教自身的某些特点。

一、早期道教对生死、神形问题的看法

宗教总是要为人们找寻一条解脱之路而虚构一个超现实的彼岸世界，在那个虚幻的世界中解决现实社会普遍存在着的包括生死问题的种种苦难。道教特别是早期道教无论在其宗教理论和解脱方法上都有其不同于佛教和其他宗教的某些特点。如果把早期道教关于生死、神形问题和当时的佛教相比较，其作为一种宗教在理论上和解脱方法上的特点就更为显著。

（一）关于生死问题

在历史上的长期社会生活中，生死问题在人们众多的苦难中占有突出的地位，它是任何人逃避不了的问题。这不仅因为对人们来说，生有生的痛苦，死有死的可怖，而且也因为人们总是希求美好的生活，而生时往往不能得到，故寄托于死后。这个问题既是宗教要求解决的问题，同时也是哲学所遇到的一个重要课题。孔丘的儒家把生死看成是命定的，“死生有命”；而

* 本文原载《哲学研究》1981年第1期。

** 汤一介，北京大学哲学系。

道家的庄周把死看成是一种休息，“息我以死”，取消生死的对立。从先秦以来的所谓神仙方术之士更是企图用种种方法解决超生死、得解脱的问题。秦始皇信方士之言，求不死之药；汉武帝惑于李少君等，祀神求仙，以期羽化，至东汉末年而有道教产生。道教实由神仙家演变而来，而杂以阴阳五行、谶纬迷信、巫术炼养等方术。汉末道教所要解决的中心问题就是生死问题，并且以如何求得“长生”为其目标。《太平经》说：“古今要道，皆言守一，可长存而不老。”较后的《老子想尔注》^①也说：“归志于道，唯愿长生。”这都说明早期道教是以求“长生不死”为目的的，所以葛洪《抱朴子》引《玉牒记》说：“天下悠悠，皆可长生，患于犹豫，故不成耳。”“知守一养神之要，则长生久视。”

盖从道教言，解决生死问题，以求解脱成仙，是以“永生”为特征的。北周甄鸾《笑道论》引葛玄^②《老子序》说：“道主生，佛主死。”《三天内解经》说：“老君主生化，释迦主死化。”如果我们把当时佛道两教作些对比，更可知道教对生死问题之特点所在。佛教认为，人生痛苦之根源于“有生”，“有生”则精神和肉体联系在一起，精神在得到涅槃之前仍在轮回之中，只有超脱轮回，神与形离，精神才能脱离苦海而解脱。道教主张肉体成仙，即谓人的身体和精神结合一起长生不死，这样就可以离开苦恼的现实世界，而进入虚幻的超现实世界。齐道士论佛道二教在生死问题上的不同所著《三破论》说：“道家之教，妙在精思得一，而无死入圣。佛家之化，妙在三昧通禅，无生可冀，故铭死为泥洹。未见学死而不得死者。”（刘勰《灭惑论》及僧顺《释三破论》所引，见《弘明集》卷八）唐初释法琳《辩正论》中说：“外二异曰：老君垂训，开不生不死之长生；释迦设教，示不灭不生之永灭。内二喻曰：李聃禀质，有生有灭，畏患生之生，反招白首；释迦垂象，示灭示生，归寂灭之灭，乃耀金躯。”佛教主“不生”，盖有生必有死；道教主“不死”，盖不死则永生。道教和佛教虽然所持之观点不同，而都是要解决生死问题而求解脱。

（二）关于神形问题

要解决生死问题必然要遇到神形关系问题。神形问题和生死问题一样本也是一个哲学问题，而且比起生死问题来更是我国古代哲学史上两条路线斗争的一个重要问题。主张超生死、得解脱者认为可有两种途径：一是主张灵魂不死，则灵魂必须脱离肉体而解脱，在佛教传入中国以前就有这种观点，即各种各样的“有鬼论”，而中国佛教也多是主张“神不灭”的；一是主张肉体不死，则灵魂必常住肉体而超生，此种观点自先秦以来就存在，即各种各样的神仙家言，而道教就是沿着神仙家思想而发展的。梁陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》论之甚详，他说：

凡质象所结，不过形神。形神合时，则是人是物。形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依。今问以何能致此？仙是铸炼之事极，感变之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遭湿犹坏。烧而未熟，不久尚毁。火

^① 《老子想尔注》，有敦煌写本，见 S. 6825，饶宗颐《老子想尔注校牋》以为《老子想尔注》是张道陵作，目前虽无定论，但《老子想尔注》为六朝前的著作则可无疑（据《北京大学五十周年纪念敦煌考古工作展览概要》）。

^② 葛玄，据《晋书·葛洪传》说，他是葛洪的从祖。葛玄《老子序》，有敦煌写本，见 P. 2584，又在《全三国文》卷七十五也有，但无《笑道论》所引之二句。

力既足，表里坚固，河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。众法共通，无碍不滞。欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质，不离不合，则或存或亡，于是各随所业，修道进学，渐阶无穷，教功令满，亦毕竟寂灭矣。

陶弘景把佛道二教超生死、得解脱的问题归结为神形问题，并简明地揭示其分别，可说甚得其要。佛教主张“神不灭”，所以它对灵魂和肉体的关系的看法是：在灵魂与肉体结合时，得不到解脱，这时必在轮回之中，受种种苦难。而苦难之中的生老病死又是不可逃脱的，人终不免一死；如神离形而不灭，又再与他形结合，仍不免在轮回之中，不得解脱。而欲解脱则必“修养进学，渐阶无穷；教功令满，亦毕竟寂灭，则神与形离，而图应寂灭”。解脱的方法靠精神方面的修养，而达到灵魂离开肉体而“涅槃”。可见，佛教“形尽神不灭”的思想确实是把神形看成是两回事，但既在轮回之中，形神又必相结合，故陶弘景说神形“非离非合，佛法所摄”。

道教以为，人们超生死、得解脱的道路，不是圆应寂灭，而是肉体成仙。葛洪《抱朴子》引《仙经》说：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解。”按道教多以“举形升虚”为上，这种主张的基础必然是神形不离，神形一起起飞升天成仙，入于虚幻世界。《云笈七签》卷五十六引《元气论》说：“身得道，神亦得道；身得仙，神亦得仙。”此即陶弘景所谓之“欲合则乘龙驾云”也。“尸解为下”谓神与形离而神可仙去，陶弘景《养生延命录》引《玄示》^①说：“以形化者，尸解之类，神与形离，二者不俱。”此即所谓“欲离则尸解化质”。而早期道教对“尸解”之看法也不尽相同，如葛洪所言“下士先死后蜕，谓之尸解”，似以人死如蝉蜕，虽留原尸，而乃变形与神一起仙去，故《宝剑上经》说：“尸解者本真之炼蜕也。”（《太平御览》卷六六四引）甚至，葛洪认为“尸解”可以是先死，而后形神一起仙去，他说：“道士李意期将两弟子去，皆托卒，死，家殡埋之……相识人见李意期将两弟子皆在郾县。其家各发棺视之，三棺遂有竹杖一枚，以丹书于杖，此皆尸解者也。”所以“尸解”本也是神形不离的。

（三）关于超生死得解脱的方法问题

要“超生死，得解脱”必有一定的方法。“超生死，得解脱”本来是虚幻的事，无论用什么方法实际上都不能达到。但作为宗教，不能不提出一套“成仙”“成佛”的办法，否则他们的神话，就没有一点欺骗力量了。

魏晋南北朝时，圣人的学致问题是当时讨论的一个重要问题，许多玄学家都讲到这个问题。王弼说：“圣人茂于人者，神明也。”郭象也说：“学圣人者，学圣人之迹。”这都是说一般人和圣人之间有个严格的界限，故圣人是不可学、不可致的，即如嵇康亦谓仙人“似特受异气，禀之自然，非积学所能致”。但早期道教从原则上都主张，神仙由积学所致，如东汉之阴长生在《自叙》中说：“不死之要道在神丹。行气导引，俯仰屈伸，服食草木，可以延年，不能度世，以至乎仙。子欲闻道，此是要言，积学所致。”《太平经钞》乙部中也说：“夫道者各为其身，不为他人也。故当各自爱而自亲，学道积久，成神真也，与众殊绝，是其言也。”《老

^① 按《玄示》即《黄老玄示经》，或有作《玄禾》《玄和经》者。