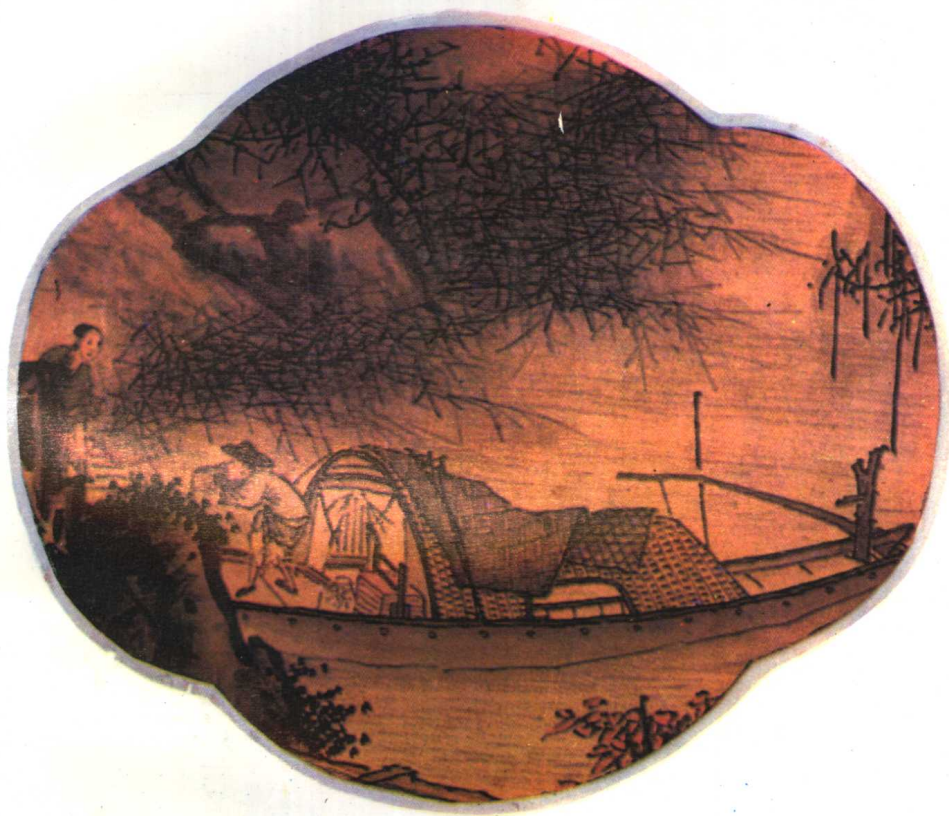


中國歷代名著全譯叢書

淮南子全译

〔西汉〕刘安 等著 许匡一 译注

上



贵州人民出版社

中国历代名著全译丛书

淮南子全译

〔西汉〕刘安等著 许匡一译注

上



贵州人民出版社

中国历代名著全译丛书

编 委 会

(以姓氏笔划为序)

王运熙
罗尔纲

余冠英
程千帆

张 克(常务)
缪 钺

出版说明

中华民族有数千年的文明历史，产生了辉煌灿烂的古代文化。它不仅对中华民族的形成和发展产生了巨大的凝聚力，而且对今天在全民族弘扬爱国主义思想，建设社会主义精神文明，仍有巨大的现实意义。这些宝贵的精神财富，已成为世界文化宝藏的重要部分。不仅是中国的骄傲，也是全人类的骄傲。

然而，我国浩如烟海的古代文化典籍，由于时代的变异，语言的古奥，现代社会的多数人已难识其庐山真面目。为了继承我国优秀文化遗产，我们在全中国学术界著名专家的支持下，出版了这套《中国历代名著全译丛书》。

这套丛书本着推陈出新、汇聚英华、弘扬传统、振兴华夏的宗旨，化艰深为浅显，熔译注于一炉，既能使广大读者了解我国古代名著的全豹，又有利于中外文化的交流。丛书精选我国历代经史子集四部名著 50 种（有个别数种合为一书），以全注全译形式整理出版。在书目的取舍上，我们首先重点选取我国古代哲学、历史、地理、文学、科技各领域具有典型意义的不可朽巨著，又兼及历史上脍炙人口深入人心的著名选本；既考虑到所选书目为广大读者应该了解并使之世代流传下去，又顾及各书是否能全部译成现代汉语的实际情况。根据上述原则，我们对经部、子部的书选取较多；史部则重点选取具有权威性的编年体通史《资治通鉴》，而对二十四史暂付阙如；在集部着眼于一些有代表性的总集或选集，对历代文人的众多别集暂只译一种作为尝试。

这套丛书以具有中等以上文化程度的广大读者为对象，不仅

从前言到注释及译文均吸收了历代学者呕心沥血的研究成果，而且均附有业已精校的原文。在强调通俗性的同时，也重视学术性与资料性，可以说是我国古籍整理事业的一种新的尝试。

我们相信，这套丛书的问世，对传播中华民族优秀的传统文化，提高全国人民的自信心和自豪感，从而振奋精神去加快我国现代化建设的步伐，将起到应有的作用。

贵州人民出版社文史编辑室

1990年9月

前言

一、书名、作者、时代背景

《淮南子》原名《鸿烈》。本书《要略》中《泰族》的提要说：“此《鸿烈》之《泰族》也。”原注：“凡二十篇，总谓之《鸿烈》。”高诱《叙目》说：“……号曰《鸿烈》。鸿，大也；烈，明也。以为大明道之言也。”又说：“光禄大夫刘向校定撰具，名之《淮南》。”可见到刘向才冠以《淮南》这一名称。东汉以后，又有人合称为《淮南鸿烈》。《隋书·经籍志》始称作《淮南子》，成为后世通用的书名。

《淮南子》是西汉淮南王刘安组织他的宾客集体编撰的。参与编著的重要人物，有苏飞、李尚（或作“上”）、左吴、田（或作“陈”）由、雷被、毛被、伍被、晋昌等所谓“八公”，另有诸儒大山、小山之徒（见高诱《叙目》、《史记·淮南衡山列传》“阴结宾客”司马贞索隐等）。动笔之前，刘安与上述宾客“共讲论道德，总统仁义”（高诱《叙目》），有一个策划、讨论的过程，然后分工执笔；从全书的风格来看，最后很可能由主编刘安润色加工总其成。成书时间，牟钟鉴认为在平息吴楚七国之乱到汉武帝登基这段时间的后半段，武帝建元二年（公元前139年），刘安入朝时将此书献给汉武帝，武帝爱而秘藏之。

刘安(公元前180年~前123年)是汉高祖刘邦的孙子,汉武帝刘彻的叔父。其父厉王刘长死后,汉文帝刘恒封刘安为阜陵侯,八年以后,封为淮南王。刘安“好读书鼓琴,不喜弋猎狗马驰骋,亦欲以行阴德拊循百姓,流誉天下”(《史记·淮南衡山列传》)。《汉书·淮南衡山济北王传》对刘安的才学、编著情况及同汉武帝的关系有更具体的记载:刘安“招致宾客方术之士数千人,作为《内篇》二十一篇(即流传下来的《淮南子》),《外书》甚众,又有《中篇》八卷……时武帝方好艺文,以安属(辈)为诸父,辩博善为文辞,甚尊重之……初,安入朝,献所作《内篇》,新出,上爱秘之。使为《离骚传》,旦受诏,日食时上。又献《颂德》及《长安都国颂》。每宴见,谈说得失及方技赋颂,昏莫(暮)然后罢。”刘安以其文才学识和皇叔的地位,颇受刚登位不久而又年少的刘彻的敬重。但刘安终因所谓“谋叛”,被迫自杀。

《淮南子》以道家思想为核心,兼融各家著作。西汉初期产生这部宏篇巨制,是和当时的政治氛围、学术风气密不可分。刘安处在文景之世,统治者实行休养生息的政策,黄老清静无为之术在政治生活中还在起主导作用,汉武帝继位之初情况仍然如此。在思想领域,汉初黄老之学风行数十年,道家思想占优势。随后道、儒两家在激烈的争辩中成为两大学派,其他学派纷纷向这两派靠拢,而儒家尚未取得“独尊”的地位,学术风气比较活跃自由。平定吴楚七国之乱以后,统一的封建国家得到进一步巩固,统治者正在选择和确定长治久安之策,思想家们也在积极构造新的理论体系,以供统治者选用。刘安是一位博学有文才的封建贵族,“天下方术之士多往归焉”(高诱《叙目》),在江淮一带形成了一个学术中心。以上这些,为《淮南子》的问世准备了客观条件。刘安及其宾客编撰《淮南子》,正是为了适应时代的需要,向最高统治者提供治国之道。《要略》对这一点说得十分明确:“若刘氏之书,观天地之象,通古今之事,权事而立制,度形而施宜……以统天下,理万物,应变化,通殊类……

故置之寻常而不塞，布之天下而不窞”。他们认为自己的学说主张堪称放之四海而皆准的真理，有了这个真理，“则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。”这就是刘安编撰《淮南子》的初衷，可惜献书以后不久，汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的新国策很快粉碎了刘安的理想，他自己也在政治漩涡中惨遭灭顶之灾。

二、主要思想内容

《淮南子》的内容极为丰富，刘知几惊叹它“牢笼天地，博极古今”（《史通·自叙》）。作为一部哲学巨著和政治纲领，最值得注意的是它的哲学思想和政治主张。

（一）《淮南子》的“道”论

“道”是《淮南子》哲学思想最基本和最高的概念，也是它的灵魂和贯穿全书的红线。作者对“道”的本质特点作了充分的描述和阐发。

“道”是万物发生的总根源，是天地万物之前的原初状态。“道者一立而万物生矣”，“万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门”（《原道》）。“道”化生万物而没有目的和意识，是一种自然而然的过程，“太上之道，生万物而不有，成化象而弗宰”；“得以利者不能誉”，“莫之知德”，“用而败者不能非”，“莫之能怨”（《原道》）。

“道”是万物运动的最普遍的总规律，它制约着万事万物的运动变化，无所不能，无所不在。“山以之高，渊以之深；兽以之走，鸟以之飞；日月以之明，星历以之行；鳞以之游，凤以之翔”；万物“待而后生”、“待而后死”（《原道》）。道的这种万能作用高妙无比，“其生物也，莫见其所养而物长；其杀物也，莫见其所丧而物亡。此之谓神明”（《泰族》）。这实际上是指大自然内在的固有的运动规律，是大自然隐微而无穷无尽的造化之功，它是物质性的。

“道”又指各种自然和社会事物的具体规律，这是上述普遍规

律在具体事物中的体现，作者将这种具体规律称之为“德”，实际上也就是各种事物不同于他事物的特殊个性，这种个性也是自然生成的，人不能改变它，应该顺应它。

“道”是无形无象的。“视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身”；“其动无形”、“其行无迹”；“忽兮恍兮，不可为象兮”、“幽兮冥兮，应无形兮”（《原道》）。无形的含义之一，是说“道”作为世界的原始状态，它是浑然不分的，所以又称之为“一”。含义之二，是说“物物者亡乎万物之中”（《诠言》），也就是说“道”造成万物之后，“消失”（实即融化）在一切事物的内部，永远与万物同存而又不能被感知。正因为如此，“道”变幻无穷，神奇莫测。它“约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚”，“置之寻常而不塞，布之天下而不窅”；“累之而不高，堕之而不下；益之而不众，损之而不寡；斫之而不薄，杀之而不残；凿之而不深，填之而不浅”（《原道》）。

（二）《淮南子》的宇宙观

《淮南子》中，有着中古时代最为系统的宇宙演化和万物发生学说。它在当时水平不高的自然科学条件下，发挥其极高的想象力和推断力，穷究天地剖判宇宙演化，其间架结构成为以后整个中国封建时代宇宙论的传统格式。关于宇宙演化的过程，《天文》有六阶段和三阶段论，《精神》有五阶段论，《俶真》有大小两个三阶段论，说法虽然各不相同，但是揭示的宇宙演化的基本过程是一致的，都包括了从混沌未分的道，分化出天地阴阳，而后产生万物这三个最主要的发展环节，而以《俶真》说得最为明确具体。这是客观存在的宇宙自然演化过程，不是精神观念的发展过程，更不讲天神如何造物，因此，其宇宙演化和万物生成论具有唯物主义的性质。关于这一点，《地形》中探讨生物进化过程时讲得更为具体，提出生物的共同始祖是一种叫做“湿玄”的物质。

在此基础上，《淮南子》用阴阳气化理论，进一步阐述了天象、四时、禽兽等许多自然物及自然现象的生成，认为世上一切物类事

象,无一不是阴阳气化的产物。“气”的概念,几乎和“道”一样,纵贯全书,它作为一种气一元论,具有生动、深刻、朴实的特色,很值得注意。

(三)《淮南子》的“无为”观

“无为”是道家思想中一个极为重要的概念。它可以作为个人的修身原则和处世哲学,但更主要的是一种政治主张。它的内涵从老庄到《吕氏春秋》再到本书,在不断变化着。老庄的无为思想,消极因素多于积极因素,尤其是庄子。

老子的“无为”,有顺应客观态势,以柔克刚、以静制动、以后制先的含义,但其主导方面是崇尚自然而贬黜人事,提倡绝圣弃智,退让自保,反对人们积极从事认识活动和实践活动。庄子进一步发展了老子“无为”观中的消极因素,认为人在自然面前毫无作为,只能听任命运的摆布,人只能使自己形如槁木,心如死灰,以求得精神上的自我满足。

《吕氏春秋》等书吸取老庄“无为”思想的积极因素并加以发展,扩大了“无为”的含义,它提出了“因而不为”的主张,成为包含因势利导和争取社会事业成功等内容的新的无为观。

《淮南子》继承了《吕氏春秋》“因而不为”的思想,给“无为”注入了更多的新鲜血液,其要点有:

1、尊重自然规律,随顺民俗习惯,依循“道”、“德”行事,不人为地做违背客观规律和事物本性的事。

2、把握时机,应时而动,因势利导,推动事物朝有益于人类的方向发展。

3、君臣“异道”,君以己之“无为”驾驭臣的“有为”,各处其位,各司其职。与此相通的还有不专任个人之智,发挥众人的作用。

4、治国依法不任君意,赏罚皆依法度,不凭君主个人喜怒。

5、以后制先,以静制动,以柔克刚,以简驭繁,以近制远,以小制大。前提是得“道”。

《淮南子》“无为”观念演变的最大飞跃体现在《修务》中(《原道》等已见端倪),该篇彻底否定了老庄的消极“无为”观,其倡导的“无为”实际上已经等同于通常意义的出于公心的“大有作为”的“有为”(详见《修务》题解及正文)。

(四)《淮南子》的社会历史观

1、认为精神文明和物质文明的发展是不平衡的,甚至是对立的。

作者以是否合于“道”作为判定社会治乱的根本标准,认为兴衰的决定因素也在于是否行“道”。治世之君,“其举措未必同也,其合于道一也”(《俶真》)。所谓“合于道”,就是“必达乎性命之情”;理想的治世,应该有利于人们保持或返归质朴的天性,使人们都能怡然自得,过着宁静和谐的生活。以此为根本出发点,作者认为从人性和社会风尚的角度看,历史走着倒退的道路,物质文明越发展,精神文明越倒退。作者对古代史的阶段划分,由于缺乏信史的依据,在不同篇章中各有出入甚至自相矛盾,但是总的观点是一致的,那就是:(1)上古是治世,人性质朴;近世是衰世,人性沦丧;越向前发展,这种沦丧的程度越深。(2)治世崇尚道德,听任自然;衰世依仗仁义礼乐和法制武力,束缚摧残人性。(3)上古人与人的关系和谐,天人一致;近世人与人互相争斗,人与天乖背。总之,人心不古,世风日薄,而其重要原因是物质文明的发展。

这种历史观,把物质文明的发展和精神文明的发展完全对立起来,由此导致否定物质文明进步的主张,认为生产力的发展破坏了自然,摧残了人的天性。不过对其中的合理成分和其出发点,还要作具体分析,不能简单地否定。

首先,从总体上根本上说,物质文明的发展决定着精神文明的发展,物质生产的进步会带来精神文明的进步。但是二者并不总是同步前进的,有时确实存在着发展的不平衡性。在私有制下,人们物质生活水平的提高并不必然带来精神生活的全面进步,物质的

富足在一定条件下会伴随精神的堕落,其间的关系是错缘复杂的。《淮南子》对物质文明和精神文明发展不平衡现象的揭示,包含着相对真理的成分。

其次,《淮南子》在这个问题上“颂古非今”,目的不是主张社会倒退到原始时代穴居野处,茹毛饮血的落后状况,而是希望用自己理想的社会模式来改造现实社会的丑恶现象,静化人们的精神,也就是“托古改制”而已。这从它反复提倡发展生产,改善人民生活,在礼法上坚决反对盲目崇古,主张因时变法等方面可以得到证明。尤其值得注意的是,作者批判“衰世”精神沦丧,矛头主要指向昏君暴王等上层统治者,反对他们穷奢极欲,误国害民,这是极可贵的。

2、反对盲目崇古循古,主张礼法因时俗而变。

《淮南子》在强调以道德为本为上,以道德为统帅归宿的前提下,在部分篇章(如《泰族》、《繆称》、《主术》)中肯定了儒家的仁义礼乐和法家的法治思想,但同时强调仁义礼法因时因地因人而变,不能泥古不化,千篇一律。“因”是它反复强调的一个重要观念,其实质仍然是顺应自然,按规律(“道”)行事。无论古今,合“道”则行之,违“道”则弃之。礼法必须有利于调节和保护人的天性,有利于实行“无为”之治。其变革思想吸收了法家的内容而又纳入道家的轨道。以上内容《汜论》和《齐俗》两篇讲得最为详明,可以参见。

3、君源民本思想。

君王本身的思想素质,是决定国家治乱存亡的根源,而人民的拥戴又是治国的根本,能否安民取决于君王。这就是“君源民本”的含义。其侧重点是落在君王身上,“民本”不是让人民当家作主的意思。《诠言》有段话说得很深刻:“为治之本,务在于安民。安民之本,在于足用。足用之本,在于勿夺时。勿夺时之本,在于省事。省事之本,在于节欲。节欲之本,在于反性。反性之本,在于去载。去载则虚,虚则平。平者道之素也;虚者道之舍也。”君王自身的修养至关重要,关系着民心背向和国家治乱,“主者,国之心。心治则百节

皆安，心扰则百节皆乱”（《缪称》）。作者认为人的一切言行都是感情的自然流露，君王情操的善恶美丑影响极大，“唐尧之举错也，非以偕情也，快己而天下治；桀纣非正贼之也，快己而百事废；喜憎议而治乱分矣”（《缪称》）。君王并非存心为善为恶，善行恶行都是感情发泄驱使的结果；性情的劣根形成了，你就是理性上想不干祸国殃民的坏事也不成。因此君王必须一辈子孜孜不倦地加强自我修养，积善成德，以至诚之心矢志利民爱民，感化民心，人民自然会归附，天下自然会太平。《缪称》对君王自身修养问题作了详细的论述。历史不是由个人决定的，但在一定条件下，领袖人物的作用也不可轻看。封建专制国家的君王，控制着至高无上的权力，其个人的素质对国家人民的影响尤其重大。作者认识到这一点，是有积极意义的，不必责之为宣扬英雄史观。《汜论》说到桀囚于焦门时、纣困于宣室时犹不知自省其过，反而后悔当初没有杀汤于夏台、诛文王于羑里，作者批驳说：“若上乱三光之明，下失万民之心，虽微汤武，孰弗能夺也！今不审其在己者，而反备之于人。天下非一汤武也，杀一人则必有继之者也。”这种深刻的认识，已经突破了英雄创造历史的观点。

（五）《淮南子》的祸福观

祸福问题在很大程度上也就是命运问题。身为诸侯王的刘安，处在统治阶级内部矛盾错综复杂的环境之中，一方面希望对巩固刘氏政权有所贡献，干一番事业，另一方面又为自己的命运忧心忡忡，所以对祸福问题相当敏感，作了深入的思考，全书涉及这个问题的文字很多，又辟《人间》一篇专论祸福，其全面周详为此前任何著作所难相比。

作者从主观和客观两方面分析了祸福的根由。有时强调主观原因。“夫祸之来也，人自生之；福之来也，人自成之”（《人间》）。“福生于无为，患生于多欲”，“福由己发，祸由己生”（《缪称》）。“积爱成福，积怨成祸”，“有阴德者必有阳报，有阴行者必有昭名”（《人

间》)。有时又强调客观原因。“终身为善,非天不行;终身为不善,非天不亡。故善否我也,祸福非我也”,“君子能为善而不能必得其福,不忍为非而未能必免其祸”(《缪称》)。“(圣人)不能使祸不至,信己之不迎也;不能使福必来,信己之不攘也”,“祸福之制不在于己也”(《谗言》)。“夫鸟飞千仞之上,兽走丛薄之中,祸犹及之,又况编户齐民乎?由此观之,体道者不专在于我,亦有系于世矣。夫历阳之都,一夕反而为湖,勇力圣知与罢怯不肖者同命;巫山之上,顺风纵火,膏夏紫芝与萧艾俱死”(《傲真》)。两种说法,从表面看互相对立,有人因此认为作者对这个问题的论说“后不顾前,自相矛盾”,反映了作者“彷徨困惑的窘态”。其实不然。两种看法都符合客观实际,正反映了作者清醒冷静的辩证思维。我们这儿只就祸来说,有些灾祸纯粹来自客观,如人类无法预测而且不可抗拒的天灾,这就是作者所说的“天命”,通常称之为命运,这类“命”定的灾祸至今仍然经常出现,如所谓“天有不测风云,人有旦夕祸福”。而在正常的情况之下,灾祸主要是由自己造成的,专论祸福的《人间》贯穿着这种观点,可见作者所强调的是主观原因(详参《人间》),目的在告诫人们从自身做起,铲除祸根,防患于未然,积极求福。这和作者强调加强自身修养,发挥主观能动作用的主张是一致的。为了说明从自身做起防患于未然的重要性,作者反复阐述了福与祸、利与害、得与失、益与损等可以互相转化的辩证关系以及客观事物真假难分、似是而非、似非而是的复杂性,只有不为名利贪欲迷惑、不居功自傲、不庸人自扰,善于察微知著、透过表象看清本质、审慎自守,才能免祸致福。对于命运所横加的不可抗拒的灾难,人的主观努力是无济于事的,那就只好“不忧命之所无奈何”,泰然处之。虽然如此,作者还是提出了理想的境界,那就是“命”与“性”的统一。“古之圣人,其和愉宁静,性也;其志得道行,命也。是故性遭命而后能行,命得性而后能明”(《傲真》)。有好的世道,又有好的个人品德,两相结合,相得益彰,才有奔头。这里“命”是主要的。可悲的是

作者仰慕的那种远古太平盛世在现实生活中不存在，深究祸福哲理的刘安还是在残酷的命运逼迫下扮演了悲剧角色。

(六)《淮南子》的生命观

生命学今天还是一门尖端科学，其中有许多奥秘至今尚未揭开，而《淮南子》远在两千多年之前就对这个问题作了比较全面的探讨，涉及到生命的起源、生命的孕育过程、生命的构成、生命的价值以及养生等重要方面。关于生命问题的论说，除散见于《原道》、《俶真》、《天文》、《地形》等篇，《精神》是专论生命的篇章。

1、生命的起源

作者认为人的生命和万物一样，来源于阴阳“相成”的“气”，“于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃生。烦气为虫，精气为人”（《精神》）。人的生命和万物一样，是大自然的造化之功。《地形》讲到动物（包含人类）起源时，说动物的始祖是一种叫做“湿玄”的东西，指的是一种湿气和细微物质。这显然是朴素的唯物观点，和上帝造人的唯心论有着本质的不同。

2、生命的孕育过程

《管子·水地》已经涉及这个问题：“人，水也。男女精气合而水流形。三月如咀……五藏已具，而后生肉……肺生骨……五肉已具，而后发为九窍……五月而成，十月而生。”这种描述粗糙而不连贯。《精神》说得更为细致清晰：“夫精神者所受于天也，而形体者所禀于地也。故曰：一生二，二生三，三生万物，万物皆背阴而抱阳，冲气以为和。故曰：一月而膏，二月而肤，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而动，九月而躁，十月而生。形体以成，五藏乃形。”这里对胚胎发育过程的认识，大体上是符合实际的。

《精神》中还将人的器官及其功能比附天地四时等自然现象：“头之圆也象天，足之方也象地。天有四时五行九解三百六十六日，人亦有四支五藏九窍三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取予喜

怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也；而心为之主。”《天文》、《时则》、《地形》中也有类似的说法，这种机械的比附显然是很不科学的。但作者的本意是讲人的肌体来源于大自然，人本身也是一种自然现象的存在，是万物中的一类而已，和天神造人的神学是不同的。

3、生命的构成因素

关于人的生命的构成因素，战国以来的唯物主义者一向认为是形体和精神。《墨子》有“生，刑(形)与知(智)处”的论断，《荀子》有“形具而神生”的说法，强调形神统一在生命体中。《淮南子》提出了更完备的形神论，认为形、神、气是构成生命的三大要素，为前人所不及。《原道》说：“形、神、气志(志这儿和气义同)，各居其宜，以随天地之所为。夫形者，生之舍也；气者，生之充也；神者，生之制也。”其中“形”(躯体)和“气”(血气)是物质因素，“神”(精神)是精神因素。三要素之间的关系既相互依赖、密不可分又相对独立，而“神”处在支配地位。

相互依赖。《原道》说：“一失位则三者伤矣。”一旦三者之中任何一种失其位，三者都会受到伤害。“今人之所以眊然能视，眊然能听，形体能抗，而百节可屈伸，察能分白黑视丑美，而知能别同异明是非者，何也？气为之充而神为之使也”(《原道》)。“血气能专于五藏而不外越，则胃腹充而嗜欲省矣。胃腹充而嗜欲省，则耳目清听视达矣。耳目清听视达谓之明。五藏能属于心而无乖，则勃志胜而行不僻矣。勃志胜而行不僻，则精神盛而气不散矣”(《精神》)。这是说血气影响内脏，血气和内脏又影响精神。“耳目淫于声色之乐，则五藏摇动而安定矣。五脏摇动而安定，则血气滔荡而不休矣”(《精神》)。精神使用过度又会伤害血气和内脏。所以“此三者不可不慎守”(《原道》)，“圣人使人(应为‘之’)各处其位，守其职，而不得相干也”(《精神》)。

相对独立。《俶真》说：“形伤于寒暑燥湿之虐者，形苑而神壮，

神伤乎喜怒思虑之患者，神尽而形有余。故罢马之死也，剥之若槁；狡狗之死也，割之犹濡。”有人形体病伤而精神依然高昂，有人精神消竭而形体活力犹存，形与神并不是总是形影不离同步并行的。这种生理和心理现象确实存在。从这种现象出发，作者进一步推衍，认为活人的精神可以离开形体，死人的精神可以返归天而与自然永存。“夫癡者趋不变，狂者形不亏，神将有所远徙，孰暇知其所为？故形有摩而神未尝化者”，“化者复归于无形也（按：指躯体腐烂埋于地中），不化者与天地俱生也（按：指精神永存）”（《精神》）。这里的“神”究竟是物质性的“精气”还是意识性的东西，作者没有讲明，似乎和灵魂不死的鬼神论很相近。这种形神二元论的倾向，必然导致有神论，为后来的神不灭论提供了借口。不过作者在这个问题上的主要倾向还是认为活者形神不可分离，死后最好形神俱灭；只是又认为只有“圣人”才能达到如此境界，“伤死者其鬼烧（灵魂不安），时既者其神漠（静漠），是皆不得形神俱没也。夫圣人用心，杖性依神，相扶而得终始（一辈子形神不离，死后俱灭），是故其寐不梦，其觉不扰”（《俶真》）。

、神为主宰。“神者生之制”，精神对于生命活动具有决定影响，处在支配地位。人体各个器官能正常活动，除了“气为之充”外，关键在“神为之使”（《原道》）。“使”就是统帅和支配。因此，“以神为主者形从而利，以形为制者神从而害”（同上）。“心者，形之主也；而神者，心之宝也”（《精神》）。狂人精神失其守，就会“举错不能当，动静不能中，终身运枯形于连嵎列圯之门，而蹢躅于污壑陷阱之中，虽生俱与人钧，然而不免为人戮笑”（《原道》）。失去精神者，行尸走肉而已。以形体的存在为基础的精神主宰论，是科学的论断，它对人的思想修养、智力培养以及身体保健、疾病治疗等，都有重大的意义。当然本书也有过于夸大精神作用的偏向，这主要表现在对“真人”的神化上。

牟钟鉴说：“形、神、气三大要素的提出，是人认识自身构造的