



天主教与道教的生命观对话新探

——从道教“以死求生”的成仙叙事出发

黄威（中国人民大学）

摘要：道教与基督宗教往往被理解为站在自力与他力、现世长生与来世永生乃至身体与灵魂的两极上。但这种看法既忽视了道教和基督宗教丰富的神学面向，也对二者的深入对话有一定阻碍。本文从道教“以死求生”的成仙叙事出发，尝试拉近道教与基督宗教（主要集中于天主教）神学的距离，并从中阐发二教可能发生进一步对话的平台：神正论、身体神学、宿命/预定论与自由意志以及个体主义问题等等。这些对话问题在根本上建立在天主教与道教对身体永生/长生的共同信仰和深刻差异之上，从属于生命观对话。本文最后还回顾了明清天主教与道教的对话史，认为二教的生命观之对话是当前最迫切也最薄弱的环节，但相信将迎来发展的新契机。

关键词：天主教、道教、生命观

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_\(18\).0009](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0009)

一、天主教与道教生命观对话研究综述及本文论题的提出

在天主教“梵二会议”出台《教会对非基督宗教态度宣言》¹文件之后，天主

¹ 参见罗马天主教：《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，天主教台湾地区主教团编译，上海：光启社&



教与中国宗教的对话方兴未艾。但相对于天主教与儒家、佛教和道家的对话，天主教和道教的对话几乎仍处于起步状态。目前国内关注基督宗教与道教对话的学者着实不多，而持续关注二教对话的就更少。毛丽娅算是其中难得的一位¹，并且已经开始集中关注二教的生命观对话问题。她在《论道教与基督教的生命观》²中认为，道教与基督教生命观有着十分显著的区别。道教极重视人的肉身生命，认为肉身在今世就有不死的可能；而基督教只承认来世生命的不朽，且重视灵魂大于肉身，在来世取得的身体也是“灵性身体”。道教认为“人之所贵者生，生之所贵者道”³，将生命视为至高；而基督教认为现世生命的地位低于由信仰带来的来世生命，且有着贬低现世生活的“人生客旅论”。从死亡观上看，道教“重生而恶死”，而基督教视死亡为达到永生的门径，道教因此“以生为乐”，而基督教强调在有生之年“与基督一同受苦”，并把今生的快乐视为危险的诱惑。从身体观上讲，道教认为人的身体本身就可以不死，但基督教认为“属血气的身

河北：信德社，2013年，第468-474页。文件中特别提到印度教和佛教的宗教思想，虽然没有特别提及中国道教，但是宣称：“天主公教绝不摒弃这些宗教里的真的、圣的因素，并且怀着诚恳的敬意，考虑他们的作事与生活方式，以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面与天主公教所坚持、所教导的有所不同，但往往反映着普照全人类的真理之光。”并说：“因此，教会劝告其子女们，应以明智与爱德，同其他宗教的信徒交谈与合作，为基督徒的信仰与生活作见证，同时承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德，以及社会文化的价值。”

¹ 毛丽娅近年来一直关注基督宗教与道教的对话，涉及到生命观、生态学、教义学等各个方面。如《试论道教之“道”与基督教之“上帝”》，载《求索》，2004年第9期；《论道教与基督教的和平思想》，载《浙江学刊》，2005年第2期；《论道教与基督教的生态整体观》，载《四川大学学报》，2005年第2期；《试论道教与基督教的社会生态思想》，载《四川师范大学学报》，2006年第3期；《道教与基督教生态思想比较研究》，成都：巴蜀书社，2007年；《论道教与基督教的生命观》，载《四川大学学报》，2008年第4期；《道教“成仙”与基督教“成圣”之比较》，载陈声柏主编《宗教对话与和谐社会》，北京：中国社会科学文献出版社，2008年；《终极追求与理想环境：道教“洞天福地”与基督宗教“新天新地”之比较》，载《四川师范大学学报》，2009年第2期；《道教和基督教的“出世”与“入世”》，载《西南民族大学学报》，2010年第6期等等。这些文章论题的创新性都很强，但仍有更大的发挥空间。

² 毛丽娅：《论道教与基督教的生命观》，载《四川大学学报》，2008年第4期，第69-74页

³ 语出司马承祯：《坐忘论》。见张继禹编：《中华道藏》，北京：华夏出版社，2004年，第26册，第28页。



体”必死，而能够永生的乃是另一种被转化的“灵性的身体”。从求取永生的神学依据上讲，道教主张“我命在我不在天”¹，认为人可以依靠自身的力量从事炼养等修道技术，进而达到长生不死；而基督教强调永生绝不是人能够靠己力达到的，它需要上帝的恩典赐予。毛丽娅还比较了道教的“成仙”与基督教的“成圣”，认为成仙就是“神与道合”，与永恒的道合一，从而取得不朽；而“成圣”乃是服从上帝的诫命和恩典，除罪、入爱、奉献己生，但却不能“成神”，与神始终有着无限的鸿沟。实现成仙的途径是炼养和积德行善；而成圣靠的是信仰，即他力的救赎，善行也只是信仰的结果，而不是达到永生的媒介。

除此之外，孙亦平的《道教与基督教的幸福观比较》，也同样认为道教的神仙长生与现实生命是连续的，而基督教的永生与现实生命是断裂的。在道教人可以做神仙，在基督教人却不能成神。²包兆会在《道家、道教对基督教的启发》中不失创见地提出以道家、道教视角观察基督教的不足之处，他在文章的第四部分特别提出，道教的“人体生命观”对身体的注重可以弥补基督教的不足，但他尚未注意到教宗若望保禄二世已经发表多年的《身体神学》³，因而使得文中并没有出现对话，而只有单方面的“启发”，着实可惜。⁴程群在《道教与基督教生死观比较研究》中同样认为：“两者对待现世生活的态度是不同的，道教极其注重此生、‘此岸’，重视今生今世的幸福。基督教则是以现实人生为痛苦和丑恶的，把追求‘彼岸’的理想乐园作为彻底的解脱，而缺乏对于‘此岸’、今世的足

¹ 语出《西升经》：“我命在我，不属天地”。见《中华道藏》，第8册，第246页。

² 孙亦平：《道教与基督教的幸福观比较——以葛洪与奥古斯丁为例》，载《江苏社会科学》，2010年第1期，第24-29页

³ 《身体神学》最早在1985年以波兰文出版，同年以意大利文出版，2006年有了正式的英文译本，2010年有了中文译本。参若望保禄二世：《身体神学》，韩大辉等译，香港：公教真理学会，2013年。

⁴ 包兆会：《道家、道教对基督教的启发》，载《对话：中国传统文化与和谐社会》，兰州大学宗教文化研究中心，2009年，第110-122页



够重视。”¹查常平在《初期道教的现世性与基督教的超越性》中认为：“前者（道教）因以现世的肉体生命的长生不朽为个体修炼的人生目标、以现世的肉体生命的彼此共在（太平世界）为道教徒共同体的信念而具有现世性，后者因以承受超验的精神生命（上帝的灵）的永生同在为个体信仰的人生目标、以超验的上帝之国的期盼降临为基督徒共同体的教义信仰而具有超越性。”²把二者的关系呈现为“肉体生命”与“精神生命”、“现世性”与“超越性”的对立。闵丽在《试论基督教与道教神性论的区别》中认为道教与基督教神性论的区别“具体表现为一神论与多神论、人神异质和神性分享论与人神同质同形和互化论等。”³核心论点是，基督教的神首先是精神的，基督教的永生也是“灵魂对天国或上帝永恒性的分享”，但人不能成为神，基督的道成肉身也不意味着“人能够成为神”，神人二性的界限始终清晰可见；而道教始终带有神人同形同性论的特点，且相信人能够成为神仙获得长生不死。

总的来看这些研究，以毛丽娅为代表，他们的结论具有相当大的相似性：

（1）都认为道教重现世生命，而基督教重来世生命；（2）都认为道教的长生与现世生命是连续的，而基督教的永生与现世生命是断裂的；（3）都认为道教的长生之达致依靠己力，而基督教的永生依靠他力——恩典或预定；（4）都认为道教重视肉体，而基督教重视灵魂；（5）都认为道教人可以成仙，而基督教人不能成神。

若这些观点都是正确无误的，那么基督宗教与道教的生命观对话之深入当是不可能的，因为二者的异质性太强，而任何的交流和对话都必须建立在共同

¹ 程群：《道教与基督教生死观比较研究》，载《漳州师范学院学报》，2008年第2期，第1-7页

² 查常平：《初期道教的现世性与基督教的超越性——从信仰方式及其内容方面审视》，载《宗教学研究》，2010年第04期，第173-177页

³ 闵丽：《试论基督教与道教神性论的区别——兼论中西方文化的特质及其成因》，载《四川大学学报》，2006年第2期，第71-77页



的平台上。既然本文要对天主教与道教的生命观对话进行新探，就必须对这五点予以重新的审视。这具体体现为：（1）论证道教对待现世生命的不乐观态度；（2）论证道教的长生因超越死亡而必然带来的与现世生命的断裂；以及天主教以“身体神学”强调肉身复活与肉身之天国，由此重视现世与来世生命的连续性；（3）论证道教之获得长生的他力性；（4）天主教“身体神学”对身体的重视和强调；（5）天主教的“成神论”。这五个论点的目的，都是为了把前人论述的道教和基督宗教各执一端的两极往中间上拉，以求得深入对话的空间和共同平台。

但一篇万字左右的文章不可能全面而详细地论证这五点，只能择要而论，仅作引玉之砖。其中天主教的“身体神学”和“成神论”由于理论背景复杂，论述起来非常麻烦，其与道教之身体观和成仙论可能发展的对话，只能来日刊文另述。

¹此外，由于天主教早在明清时期就和道教发生过交流，因此便不得不“以史为鉴”观其得失，一方面作为本文之论证的反省材料，另一方面也为未来的天、道对话提供展望的基础。为此，本文只选择了两个论题：（1）以道教“以死求生”的成仙叙事为例，看道教对现世生命的不乐观态度，并涉及到道教对长生的异于此生的理解，以及获得长生的他力取向，以此来阐发道教与基督宗教可能发生的对话点；（2）从明清天主教与道教的交流历史来看二教对话的仍可发挥之处，并对未来提出展望，即某种“新契机”的可能。

二、道教的以死求生成仙叙事及其开显出的天、道对话的可能性

如果说基督宗教因视永生高于今生而产生了众多殉道——以死求永生的事迹，那么学界一贯认为重视现世生命的道教，定然不会出现为长生而“殉道”的

¹ 目前国内关于“成神论”的研究已有专著出版，参见陈开华：《马西摩：天主的人化与人的神化》，香港：原道交流学会，2017年。《身体神学》亦有中文译本出版（见前述注释），另有专门的导读性著作，如韦基道：《身体神学入门》，张美娜译，香港：良友之声出版社，2012年。



“以死求长生”。因为长生本身就被理解为现世生命的延续，而“殉道”就是中断现世的生命，也就使得长生不可能了。可是早在东晋成书的道教典籍葛洪《神仙传》中，就出现过这种类似殉道的“以死求生”叙事。

在《神仙传》魏伯阳故事中，他本已炼成长生丹药，但觉得弟子“心不尽”，于是向弟子发出考验。他先是表示怀疑丹药的效果，然后拿出预先准备的“毒丹”给狗吃，狗立即死了。然后表现出无奈的样子，表示自己弃家修道已经没有回头之路，也服了丹药死去。出现这种突发情况，立即就有“好生恶死”的两位弟子选择离开：“所以作丹者，欲求长生，今服即死，焉用此为？若不服此，自可数十年在世间活也。”而只有一位虞姓弟子认为：“吾师非凡人也，服丹而死，将无有意耶？”也服食了毒丹，当场死去。故事的结尾，两位弟子离开后，魏伯阳起身给虞姓弟子服用了真的丹药，二人一同成仙去了。后来还写信给两位离开的弟子，二位悔恨不已。¹

这个故事的主题是讨论追求长生不死的“心尽”与“心不尽”的差异。在常人看来，炼丹是为了追求现世生命的无限延长，那么服用毒丹毙命必然与这个目的相违背。从养生、护生的角度来看，这样的态度当然没有问题，但魏伯阳关心的是长生。如果把长生当做目标，就不应停留在爱惜现实生命上，如果过于爱

¹ “魏伯阳者，吴人也。本高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知之。后与弟子三人入山作神丹，丹成，弟子心不尽，乃试之曰：‘此丹今虽成，当先试之。今试饴犬，犬即飞者，可服之，若犬死者，则不可服也。’伯阳入山，特将一白犬自随。又有毒丹，转数未足，合和未至，服之暂死。故伯阳便以毒丹与白犬，食之即死。伯阳乃问弟子曰：‘作丹惟恐不成，丹即成，而犬食之即死，恐未合神明之意，服之恐复如犬，为之奈何？’弟子曰：‘先生当服之否？’伯阳曰：‘吾背违世俗，委家入山，不得仙道，亦不复归，死之与生，吾当服之耳。’伯阳乃服丹，丹入口即死。弟子顾相谓曰：‘作丹欲长生，而服之即死，当奈何？’独有一弟子曰：‘吾师非凡人也，服丹而死，将无有意耶？’亦乃服丹，即复死。余二弟子乃相谓曰：‘所以作丹者，欲求长生，今服即死，焉用此为？若不服此，自可数十年在世间活也。’遂不服，乃共出山，欲为伯阳及死弟子求市棺木。二人去后，伯阳即起，将所服丹内死弟子及白犬口中，皆起。弟子姓虞。皆仙去。因逢人入山伐木，乃作书与乡里，寄谢二弟子。弟子方乃懊恨。”载葛洪著，胡守为校释：《神仙传校释》，北京：中华书局，2010年，第63页。



惜，反而是“心不尽”了。虞姓弟子认为师父的死必定“有意”，而不是认为他失败了，就是认为长生的生命可以超越现世生命。以这样的态度选择了随师父一同死去，果然通过了考验，而这正是魏伯阳期待的求长生之“心尽”的态度。而离开的二弟子所谓“自可数十年在世间活也”的“好生恶死”之态度在文中显然受到了斥责。

从心尽与不尽的区分可以看出得长生的三个要点：（1）对长生的欲求应当超越对“数十年”现世生命的欲求，这种超越的必要性说明道教对现世生命有着相当的不满；（2）通过现世生命的死亡来考验“心尽”，说明了长生生命与现世生命的异质性，是囿于“数十年”生死的人所无法理解和获得的。此外，（3）这个故事还指向信徒对师父应持守的无条件的信赖，从而涉及到长生成仙的他力取向。

（一）长生之乐非现世之乐

针对第一点，葛洪在《抱朴子》中就有确切的论述，认为现世生命因有死亡和苦难而不值得追求，“居世如此，可无恋也”¹，极力宣扬人生的种种苦难，这才从中引发出长生成仙的问题。而其中最大的苦难当是死亡：“夫圆首含气，孰不乐生而畏死哉？”²且葛洪强调，这里的“乐生”绝不是指一般理解的现世生活享受：“然荣华势利诱其意，素颜玉肤惑其目，清商流徵乱其耳，爱恶利害搅其神，功名声誉束其体，此皆不召而自来，不学而已成。自非受命应仙，穷理独见，识变通于常事之外，运清鉴于玄漠之域，寤身名之亲疏，悼过隙之电速者，

¹ “吾徒匹夫，加之罄困，家有长卿壁立之贫，腹怀鬻桑绝粮之馁，冬抱戎夷后门之寒，夏有儒仲环堵之暍，欲经远而乏舟车之用，欲有营而无代劳之役，入无绮纨之娱，出无游观之欢，甘旨不经乎口，玄黄不过乎目，芬芳不历乎鼻，八音不关乎耳，百忧攻其心曲，众难萃其门庭，居世如此，可无恋也。”载《抱朴子·内篇》，见《中华道藏》，第25册，第6页。

² 载《抱朴子·内篇》，见《中华道藏》，第25册，第21页。



岂能弃交修除，抑遗嗜好，割目下之近欲，修难成之远功哉？”¹认为一般的生活享受只会造成“诱、惑、乱、搅、束”的后果，只有“受命应仙”的求道之人，能够脱离“常事”，割除“近欲”（现世短暂生命之乐）修行“远功”（长生之乐）。

不仅葛洪主张割除现世之乐而希求长生之乐，很多道教徒和深谙道教之道的人，对现世生命都有无奈和幽怨之感慨，进而希望获得长生。如天师道信徒王羲之²著名的《兰亭集序》中叹道：“向之所欣，俯仰之间，已为陈迹，犹不能不以之兴怀。况修短随化，终期于尽！古人云：‘死生亦大矣。’岂不痛哉！”又说：“固知一死生为虚诞，齐彭殤为妄作。后之视今，亦犹今之视昔，悲夫！”表示对道家哲学视死如生的齐物论之不满，正是由于这种伤感，再加上一直身体不好，王羲之从事过长期的服食炼养功夫以求长生。《晋书》中便提道：“羲之雅好服食养性。”³而他服用的正是《抱朴子》中记载的长生之药“五石散”⁴，并有许多书帖传世讨论自己的服食感受和成仙思想，如《服食帖》：“比者悠悠，如何可言。吾服食久，犹为劣劣。”⁵表示服食丹药效果不佳，但对此他却有自己的解释，“在王羲之看来，服药作为一种成仙长生的手段，是一种世外之物。其功效与服食者出离俗世的生活是有直接关联的，‘不去人间，而欲求分外，此或速弊’。正是因为服食者并没有离开俗世的生活而从事世外才可以进行的服食活动，自然会有积弊。因而，解决这些积弊的方法是要‘绝常情，勤上药’。”⁶这完全与葛洪的“割目下之近欲，修难成之远功”的成仙思想相合，都说明现世生

¹ 见《中华道藏》，第25册，第21页。

² 关于王羲之的天师道信仰，参见程乐松：《王羲之书帖中所见的“五斗米道”——中古士人道教信仰形态之一探》，载《四川大学学报》，2016年第1期，第120-125页。

³ 转引自张梅：《王羲之的书法艺术与道教》，载《宗教学研究》，2011年第4期，第240页。

⁴ “又有九光丹，与九转异法，大都相似耳。作之法，当以诸药合火之，以转五石。五石者，丹砂、雄黄、白凡、曾青、慈石也。”见《中华道藏》，第25册，第16页。

⁵ 转引自张梅：《王羲之的书法艺术与道教》，第240页。

⁶ 程乐松：《王羲之书帖中所见的“五斗米道”——中古士人道教信仰形态之一探》，第124页。



活的享受和长生之道是不相匹配的，前者远低于后者。如此看来，将道教的“乐生”理解为乐现世之生，实在是一种误解，而且这种取向实际上根本消除了追求长生不死的必要性。换言之，长生不死的信仰和实践，本身就以对现实生命有死有苦的不满为前提。¹

但也有学者指出，道教的神仙形象有着从非人化到越来越人性化的发展趋势，从而逐渐抹平了此生之乐和长生之乐。如苟波讨论过《神仙传》魏伯阳试弟子的故事，认为这个故事的主旨是“修道应摒绝一切欲望”，从而导致了道教神仙思想的理论矛盾：“求仙如果完全不顾及人的正常情感，包括对生的渴望和对死亡的恐惧，那么求仙似乎对一般人来说就失去了意义。”²所以道教才发展出另一更加人性化的面向，如《神仙传》中白石生就表示：“不肯修升天之道，但取不死而已，不失人间之乐。”³“当神仙彭祖问他为何不升天，这位白石先生回答说：‘天上复能乐比人间乎？但莫使老死耳。天上多至尊相奉，事更苦于人间。’”³苟波试图以此说明道教神仙的“世俗取向”，可这恰恰说明，道教的长生之乐根本是“反世俗”的，正是因为天上也和人间一样充满了压迫人、苦恼人的“多至尊相奉”，所以才宁愿逃离——这里的天上世界不是一个超世俗的空间，只是另外一个世俗空间而已。而苟波引述的《神仙传》中彭祖的言论：“老而不衰，延年久视，长在世间，寒温风湿不能伤，鬼神众精莫敢犯，五兵百虫不可近，嗔喜毁誉不为累，乃可贵耳。”⁴也绝非崇尚人间之乐的“世俗化”，所谓“嗔喜毁誉不为累”根本上否定了现世的一般享受。由此可见，即使是惟愿长留人世的神仙，其“身处人间的长生之乐”也与一般的人间之乐相去甚远，从而仍具有

¹ 关于这一点，龚鹏程的《道教新论》也有一样的见解，认为求取长生的人须“逆生逆俗”，可以为佐证。参见龚鹏程：《道教新论》，北京：北京大学出版社，2009年，第25-27页。

² 见葛洪著，胡守为校释：《神仙传校释》，第34页。

³ 参见苟波：《道教神仙传记与神仙观念的多元化及演变》，载《四川大学学报》，载2010年第5期，第114-120页。

⁴ 见葛洪著，胡守为校释：《神仙传校释》，第16页。



对人间之乐的否定性，而其对天上世界的逃离，也正是基于这一否定。

这种表示对有死有苦之现世生命的不满的宗教思想，和基督宗教具有极强的相似性，但又有很大的差异。基督宗教认为死亡和痛苦从根本上讲是因为人犯罪得罪了天主，只有与天主重新和好才能得到永生；道教却认为人之生死、疾病本身属于“自然之理”¹，但这种自然并不意味着人有义务顺从它，而是要积极地与之抗争，认为“顺为凡，逆为仙”²。但这两种解释都面对着同样的理论困境：既然天主至善、至慈，又怎会如此顾忌人类对他的得罪？又为何绕了一大圈，通过与人类一同受苦、受死的方式与人同在，而不是直接进行宽恕和救度？同样，以“道法自然”为哲学原则的道教为何在求长生这件事上表示“反自然”——不能如庄子所说的那样“齐彭殤，一死生”？这里是否暗示对“天地以万物为刍狗”的不满？此外，在“逆为仙”的道路上，“法自然”的“道”能够与求仙人一同为伍吗？还是说其是一个通过种种试炼和苦难尽量阻止人成仙的存在？³简言之，这种长生/永生之乐与现世之乐（与前者相较而言就是苦了）的落差，必然导致神正论的复杂困境。这一困境是道教和基督宗教需要共同面对的，也是二者展开深入对话的共同平台之一。

¹ 如“抱朴子曰，命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”既认为人的生死、寿命长短受到与其相关的星宿影响，又认为这种影响与天道本身无关，因其无为无亲，任物自然。这里本身就暗含着神正论的问题。载《抱朴子·内篇》，见《中华道藏》，第25册，第28页。

² 语出张三丰《无根树·其五》，见张三丰：《张三丰全集》，方春阳点校，杭州：浙江古籍出版社，1990年，第67页。又有陈致虚《紫阳真人悟真篇三注》：“后遇青城老仙之秘方，知阴阳造化，顺则人逆则仙之理。”见《中华道藏》，第19册，第404页。实际上这种思想与前文提及的早期道教“逆生逆俗以成仙”的思想是一致的。虽然“逆”指向的不直接是“天道”，但那种需要逆反的走向死亡的生活方式究竟从何而来，定然和“道”本身脱离不了干系。

³ 基督宗教有“天主/上帝绝不诱惑/试探人”的论断，但道教并不忌讳神仙对修道者的试探甚至是诱惑，这些事迹非常丰富，具体事例请参见张超然：《试观与保举：东晋南朝道教试炼传统及其发展》，载“中央研究院”：“试炼与苦难：中国宗教与文学的对话”国际学术研讨会，《宗教视野下的试炼与苦难专辑》，2013年，第5-37页。以及贾辰阳：《道教试炼观初探》，载《中国道教》，2014年第1期，第56-58页。



(二) 长生生命与现世生命的异质性

正是由于长生之乐与现世之乐的异质性被忽视，那些误以为长生就是“永远地享受现世之乐”的人才不能通过“以死求生”的考验。反之，那些通过考验的人，必定认为“数十年在世间活”的现世生命是不值得的，宁愿舍此拼死一搏以求长生。这意味着现世和长生之间不仅存在着“乐”之量上的差异，对死亡的接受和克服，还实现了前者向后者的质的转换。所以“经历死亡”恰恰是取得长生的必要门径。当然，这一“经历死亡”的过程对于道教来说不一定是真的去死，它也可以是假死，或者也可以只是以“必死之心”的心态去求长生，但对于求仙者来说，这三种“死亡”都是极为真实的，因为后两者随时都有可能就是真正的死亡——换言之，不抱着必死的决心，既不可能把自己投入到假死状态，也不可能去从事在死亡边缘游走的危险举动。

《真诰》中有一个和魏伯阳故事极其相似的求仙故事。但在这个故事并没有一个类似魏伯阳的权威的师父角色，故事主角都是一起修炼的道友。丹药合成，两位道友服之即死，另外两位见此，不敢服用，离山而去。谁料最后发现“试在其中”，那两位死去的道友竟然都得道成仙了，两位未服的人因此不能飞升。¹ 这个故事的奇异之处是，它与对师父的神力之信仰并没有直接关系，毕竟丹药是四人“共合”。那么由此就直接指向了“以死求生”的异质性面向，暗示着长生境界与现世生命的迥然差异。即使在经验看来服之必死无疑的丹药，也要以这种横超死生的心态予以服用，表示已经超越了现世对生命的一般定义。

程乐松在《身体、不死与神秘主义》中已经清醒地认识到这一点。他论述

¹ “昔毛伯道、刘道恭、谢稚坚、张兆期，皆后汉时人也。学道在王屋山中，积四十余年，共合神丹。毛伯道先服之而死，道恭服之又死，谢稚坚、张兆期见之如此，不敢服之，并捐山而归去。后见伯道、道恭在山上，二人悲愕，遂就请道，与之狭苓持行方，服之皆数百岁，今犹在山中，游行五岳。此人知神丹之得道，而不悟试在其中，故但陆仙耳，无复登天冀也。”载《真诰》，见《中华道藏》，第2册，第141页。



道：“得道者不同寻常的死亡方式都是得到长生的明证。对于得道者而言，死亡不过是长生的方式。”¹“死亡不过是从现世生活中隐去的一种手段，而得道者的死亡只是为了创造一种假象，造成一种完全地与现世的隔离，实现生命的长存。”²《真诰》将之定义为“道之隐也”³。虽然程乐松也注意到，服食丹药导致的死亡也有可能是因为“转数未足”而形成的“丹毒”，或者如《还丹众仙论》所说的因为信仰还不够虔诚。⁴但这并不是说服食没有丹毒的丹药并且信仰已经达到了极为虔敬的地步就不会因此死去，只是道教将其解释为“暂死”而已。为此，他认为“死亡既有丹毒的技术性诠释方式，也有暂死的信仰性诠释。通过独特的诠释方式让服丹以后的死亡突破了死亡的日常意义，将死亡划分为生命的消亡和长生的明证两个完全相反的层次，由此，长生就是通过死亡实现的。”⁵而这种对死亡之日常意义的突破，正意味着长生者必然已经获得了对迥异于现世生命的另一种生命形态的理解。

道教的“暂死”解释与《新约》中称信徒之死为“睡了”⁶有着很强的相似性，

¹ 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，北京：北京大学出版社，2017年，第十章第三节。（由于阅读的是电子版，故无法列明页码，只能注明章节，下同。）电子版获取地址：<https://weread.qq.com/web/reader/dcc3258071879ee7dccc6ff>，引用时间：2021年6月3日星期四 16:38。

² 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第十章第三节。

³ “得道去世，或显或隐，托体遗迹，道之隐也。”载《真诰》，见《中华道藏》，第2册，第137页。

⁴ “当然，外丹术的神秘色彩并不限于口诀，还有烧炼地点的选择、烧炼前后及其过程中的仪式行为，甚至包括烧炼者自身是否具有成仙的资质和宿命等。当然，还包括烧炼者的信仰态度是否虔诚，按照《还丹众仙论》的说法，遵守道德的行为和虔诚的信仰态度是达致外丹服食效果的基础保障：‘信行操不至，若得服食，必当至死，何也？无德行而食金丹，五藏坏烂，传之不得其人，殃及子孙。’”见程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第十章第三节。

⁵ 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第十章第三节。

⁶ 宗 7: 60; 13: 36; 格前 15: 6; 15: 18; 15: 20; 得前 4: 13; 4: 14; 4: 15; 5: 7。（《圣经》各卷简称使用的是思高本惯例。）这里表示“睡了”的希腊原文是“κοιμᾶσθαι”，《和合本》一般直译为“睡了”，《思高本》则多意译为“亡者”。



都表示对未来身体复活的信仰。但同时也有很大的区别，道教之“暂死”是有一个确定的时限的，超过了这个时限只能说真的死了。《真诰》认为这一般不超过三十年，而且必定伴随者尸体的种种神秘转变。¹《新约》则认为这一时限可以延展到不确定日期的“末日”之时，虽然早期基督教会认为末日会很快来临，²但即使其是在几千甚至几万年后来临，作为“睡了”的“暂死”也可以一直持续，而且不受尸体变化的限制——即使“灰飞烟灭”，在末日也可以奇迹般地再生。这种差别导致道教的身体长生受到经验的不断证伪，从而慢慢抛弃了这种观点走向偏“精神长生”的面向。³而基督宗教由于许诺给“暂死”的时限过长，虽然不至于受到经验的证伪，却也不得不发展出属于灵魂的天国、地狱或炼狱世界⁴作

¹ “尸解中肉身转化的部分在《真诰》卷四《运象篇·第四》中多有论述。‘若其人暂死适过太阴，权过三官者，肉既灰烂，血沉脉散者，而犹五脏自生，白骨如玉，七魄营侍，三魂守宅，三元权息，太神点闭。或三十年二十年，或十年三年，随意而出。当生之时，即更收血育肉，生津成液，复质成形，乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阴，易貌于三官者，此之谓也。’”所引《真诰》文字见《中华道藏》，第2册，第137-138页。这种通过太阴炼形尸解成仙的理论实际上为尸解规定了时间上限，关于此事的具体讨论可参见毕聪聪、黄威：《耶稣基督复活与道教神仙尸解比较研究》，载《中国基督教研究》，2018年第11期，第99-112页。

² “我们在保禄最早的书信中，可以看到在当时，保禄认为末日已经迫在眉睫（得前4:15-18），而且会在他这一代来临。因此，初期教会是处于‘已经一尚未’的张力中，因为耶稣清楚表明天国已经来临，门徒明白到天国就在眼前，而耶稣所说的末日，虽尚未到来，却会很快便出现。《宗徒大事录》所描写的教会生活，是一种神恩性的教会生活，而时日无多的思想，正正是促使信友愿意过这样生活的原因。”见邱建峰、何其耀编：《普及神学教材系列第10册〈末世论〉》，香港：圣神修院神哲学院，2016年，第49-50页。

³ 这种转化主要表现为从外丹术到内丹术的转变，关于这段历史，可参见戈国龙：《道教内丹学溯源》，北京：中央编译出版社，2012年。值得注意的是，以内丹为宗旨的道教宗派讲究“形神俱妙”、“性命双修”，虽然其一方面的肉身长生已经不再有信心，但是另一方面却也主张以内丹成仙者有一个与自己的不灭精神相匹配的“身外之身”，这个概念与天主教神学所谓“属神的身体”概念有着很强的类似性，二者的异同十分值得探讨。

⁴ 如但丁《神曲》中表现的炼狱、地狱和天国世界，便是属于死后灵魂的世界，而与末日身体复活没有直接关系。他这种观点即反映了当时的流行态度，也大大影响了后世对基督宗教的看法，甚至是基督徒自己的看法。



为此身与彼身的中间状态，而一旦把这种中间状态误认为是最终目的，便会极大地削弱基督宗教的身体性特质。这样，信奉身体长生和身体永生的道教和基督宗教便一同遭遇了“身体神学”不断被弱化的难题，也就构成了二者对话的一大平台。

（三）长生生命之获得的他力取向

既然现世生命与长生生命有着异质性，也就表明在现世生命内部是不能自动生发出长生生命的，后者的来源必定超越了现世生命本身。在魏伯阳故事中，这体现为弟子对师父超越生死的信赖。但这一信赖也有可能被解构为一种出于理性思考的结果：如弟子在之前曾经见到过魏伯阳的种种神异，甚至起死回生的能力。而道教的“以死求生”成仙叙事却早已有着对这一解构的防御。

《云笈七签》中有据称转引自《神仙传》的张道陵七试赵升的故事¹。七试

¹ “张道陵字辅，汉沛国丰人也。本大儒生，博综五经。晚乃计此无益于年命，遂学长生之道。弟子千余人。其九鼎大要，惟付王长。后得赵升，七试皆过。第一试，升初到，门不通使，骂辱之，四十余日，露霜不去。第二试，遣升于草中守稻驱兽，暮遣美女，诈言远行过寄宿，与升接牀，明日又称脚痛未去，遂留数日，颇以姿容调升，升终不失正。第三试，升行路上，忽见遗金四十余饼，升趋过，不取不视。第四试，升入山伐薪，三虎交搏之，持其衣服，但不伤。升不恐怖，颜色自若。谓虎曰：我道士也，少不履非，故远千里来事师，求长生之道，汝何以尔？岂非山鬼使汝来试也？汝不须尔？虎乃去。第五试，升使于市，买十余疋物，已估直，而物主诬言未得直。升即舍去，不与争讼。解其衣服，卖之于他交，更买而归，亦不说之。第六试，遣升守别田谷，有一人来乞食，衣不蔽形，面目尘垢，身体疮脓，臭恶可憎。升为之动容，即解衣衣之，以私粮为食，又以私米遗之。第七试，陵将诸弟子登云台山绝岩之上，有桃树大如臂，生石壁下，临不测之谷，去上一二丈，桃树大有实。陵告诸弟子，有能得此桃者，当付以道要。于时伏而窥之三百许人，皆战栗却退汗流，不敢久临其上，还谢不能得。唯升一人曰：神之所护，何险之有？圣师在此，终不使吾死于谷中矣。师有教者，是此桃有可得之理。乃从上自掷，正得桃树上，足不蹉跌。取桃满怀，而石壁峭峻，无所攀缘，不能得还。于是一一掷上，桃得二百枚。陵乃赐诸弟子各一枚，余二枚，陵食一，留一以待升。于是陵乃临谷，伸手引升。众人皆见陵臂不加长，如掇一二尺物，忽然引手，升已得还。仍以向余一桃与升，食毕，陵曰：赵升犹以正心自投桃上，足不蹉跌，吾今欲试自投，当得桃否？众人皆谏言不可，唯赵升、王长不言。陵遂自投，不得桃上，不知陵所在。四方则皆连天，下则无底，往无道路，莫不惊咄。唯升、长二人，默然无声。良久乃相谓曰：师则父也。



得最后一试便是死亡的考验。张道陵先是让弟子跳崖取桃，并宣称能得此桃者，即付以长生之道。众人皆畏死，只有赵升认为：“圣师在此，终不使吾死于谷中矣。”跳下悬崖，却正好落在桃树之上，将桃子尽数扔到崖上。故事到此，并不终结，反而是发出更具戏剧性的一幕：张道陵说自己也要效法赵升跳崖，看看能否同样落在桃树上，结果竟然“不得桃上，不知陵所在”，众人“莫不惊咄”。察其所惊讶之处，不外乎本以为是张道陵的神力保护赵升正落桃树之上，如今他自己跳崖却失足，就说明赵升之落于桃上，并非道陵神力相助，而是属于偶然了。但是“唯升、长二人，默然无声。良久乃相谓曰：师则父也。师自投于不测之谷，吾等何心自安？”于是也都跳下悬崖，竟然平安落于道陵之前，道陵大喜，这才付之以长生之道。

这个故事的情节比魏伯阳的故事更为离奇，让人先以为道陵果有神力可保赵升安全；再使道陵失足，使人对其能力产生巨大怀疑；赵升、王长跳崖后，又见道陵早已料到这个情景。故事情节先立后破，破而又立。其所要传达的主旨就是对师父的无条件的、不依赖经验、不依赖理性的信靠。由此也回应了前文魏伯阳故事遗留的问题：弟子是否见过魏伯阳有能力复生死人并不重要，因为长生所要求的信仰，根本不依赖于经验——如果依赖于经验，师父也要通过“以死求生”的考验，将弟子这种“出自理性的信靠”破除之。

可以说这是道教“以死求生”之考验的另一大功能，不仅要求弟子产生不惜为长生而死的决心，还要通过师父本身的死亡暗示，使弟子完全从现世的一般生命经验中抽离出来，迫使弟子产生一种“腾空而起”的——超经验的信仰。那么我们必定要追问，对于道教来说这样一种超越世间的信仰究竟从何而起呢？

师自投于不测之谷，吾等何心自安？乃俱自掷谷中，正堕陵前。见陵坐局脚玉牀斗帐中，见升、长，笑曰：吾知汝二人当来也。乃止谷中，授二人道要。”载《云笈七签》，见《中华道藏》，第29册，第847页。虽然《云笈七签》称此文引自《神仙传》，但其他版本的《神仙传》均无此事，参葛洪著，胡守为校释：《神仙传校释》，第191页，校释一。



它仅仅是信徒自身的一种别具一格的品格从而仍属于自力吗？还是在于人力之外的宿命？葛洪在《抱朴子》中对这个问题的回答就已经相当纠结了，一方面说成仙是命中注定，另一方面又说人的努力也有决定性的作用。¹程乐松对此诠释道：“宿命并不是一个静态的命运安排，而是一个动态过程的必然结果，也就是说，个体的努力也是宿命的一部分。”²可如果说“个体的努力”也是宿命的一部分，这种“努力”还成立吗？

这种困境让我们想起基督宗教旷日持久的“预定论”与“自由意志论”之争。在“自力”与“他力”的关系上，道教和基督宗教并不是各执一端，而是都卷进了二者的复杂关系中。那么对于道教这一中国本土宗教而言，对这一问题的理解和解决有着怎样的发展史？参照基督宗教的神学史，有会激发出怎样的火花？这都是亟待探究的重大课题。

另一方面，程乐松还注意到，成仙宿命论让求仙者走向了个体主义，“个体间的宿命差异使得道教相信，任何一个修炼者都不必为其他人的命运负责，也不需要实现自我超越的同时帮助其他人完成自身命运的超越，这一点直接导

¹ “命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道，则亦不自修其事也。所乐善否，判于所禀，移易予夺，非天所能。譬犹金石之销于炉冶，瓦器之甄于陶灶，虽由之以成形，而铜铁之利钝，罍瓮之邪正，适遇所遭，非复炉灶之事也。”同时强调“由兹论之，夭寿之事，果不在天地，仙与不仙，决非所值也。”又说“盗跖穷凶而白首，庄躋极恶而黄发，天之无为，于此明矣。”表示道德品行根本和寿命长短无关。但是又说：“然览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，赈人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得，如己之得，见人之失，如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”认为求仙必须要具备道德素质，体现出相当纠结的神学观点。引文载《抱朴子·内篇》，见《中华道藏》，第25册，第28-29；26页。

² “个体修炼中另一个难以捉摸的问题就是成仙的资质与个体宿命之间的关系。道教相信任何一个会成为仙人的修炼者都是已经‘名刊仙籍’的，换言之，这些人注定是要成为神仙的。宿命对于每一个个体而言都是神秘的。但重要的是，宿命并不是一个静态的命运安排，而是一个动态过程的必然结果，也就是说，个体的努力也是宿命的一部分。”见程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第五章第三节。



致了道教从实践意义上的封闭性。”¹对于基督宗教而言，虽然传教事业是耶稣所说的“大使命”（《马尔谷福音》16:15），而且也有着复杂而精致的“教会学”神学体系，但是基督宗教神学本身也面临着“预定论”和个体主义之间的密切关系带来的问题（如新教加尔文派，其教会论与预定论始终处于相当强的张力之中）。而且进入到中国，这个产生了如此推崇上述意义的个体主义的道教神学的地方，同时又加以现代社会带来的新的个体主义问题，这三重难题为天主教在中国的传播和发展带来了极为复杂的困境，而其解决方法当离不开对道教神学传统的反思、借鉴和批判。

三、天主教与道教对话的历史回顾与未来展望

当然，上述研究有着许多缺陷，尤其没有回应“为何目前基督教与道教的比较研究都走向各执一端的误区？”这一问题。除了研究者对道教、基督教的神学思想理解的还不够全面和深刻之外，道教本身的复杂性及其发展的不稳定性，还有道教对大量佛教教义的引入，以及后期道教对身体长生思想的抛弃这些因素也发挥了重大的作用。此外，研究者的目光基本都聚焦在基督新教一派，从而无法发现诸如“身体神学”和“成神论”这些能够与道教进行深入对话的神学观点。但对这些问题的探讨，显然已经超出了本文的范围，故存而不论。

但是仍有必要在本文中简要地回顾天、道对话的问题史，看看究竟为什么二者的对话一直没有得到良好的发展，以考察本文所说的“新契机”是否成立。而其分析对象非明清天主教与道教的冲突莫属。肖清和在《批判与改造：明末清初天主教与道教文化的相遇》中总结了明清天主教面对道教所采取的两大行动模式。对道教的批判主要体现在三方面：（1）哲学上的“空无”论；（2）多神论、偶像崇拜和巫术；（3）追求长生之虚妄。但在第二个方面，却又多加以挪用和改造：如（1）改造多神崇拜为天使敬拜；（2）改造偶像崇拜、巫术

¹ 程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第五章第三节。



为通过祈祷达到的“神迹”。¹但是道教本身并不一个专注于多神论、偶像崇拜和巫术的宗教，在道教早期，修行长生的信徒也反对偶像崇拜、风水、堪舆、算命、择日等等，²这些因素的残留极可能是被道教压制的民间信仰的反噬，或者与它平行共存的另一民间信仰传统。所以，对上述第二点的改造，还不足以称之为与道教的深入交流。而且肖清和认为，“道教尚清净无为、与世无争，不喜与人构讼，因而对于天主教的抨击往往很少或不予回应”³，所以也没有搜集到道教与天主教直接冲突的事迹。

如今基督宗教神学与“道教哲学”——所谓“空无论”的对话研究已经汗牛充栋了。⁴但是无论怎么说，空无思想并不是道教的专长，而是与道家哲学的一个交集。关于第三点，即与道教长生思想的对话，作为道教神学的重中之重，却至今仍没有引起足够的重视。可是，具体来看明清天主教对道教长生思想的批判，其并不是如对偶像崇拜那样予以彻底的否决，而是有着复杂的心情。如利玛窦一方面认为“追求长生不老是愚蠢的做法”⁵，另一方面却也认为“长生不老就

¹ 参见肖清和：《批判与改造：明末清初天主教与道教文化的相遇》，载 *Journal of Sino-Western Communications*，2010 年第 2 期，第 118-130 页。

² 龚鹏程《道教新论》第一章第一节“不信鬼神”对此有专题的论述。另外也可参见姜生：《曹操与原始道教》，载《历史研究》，2011 年第 1 期，第 4-24，189 页，文中谈到黄巾军写给曹操的信：“昔在济南，毁坏神坛。其道乃与中黄太乙同，似若知道。”由此推论“黄巾认定并提示曹操不信神坛巫法而信存思之法，实与黄巾相同。”这种不信鬼神，不从事算命、择日、风水等活动的道教并不是只见于书册，小林正美《新范式道教史的构建》收有出土文物“徐副镇墓券”全文，其中记载“遵奉太上诸君丈人道法，不敢选时择日，不避地下禁忌，道行正真，不问龟筮。”表明当时信奉“三天正法”的道教徒反对算命、择日、风水、墓葬禁忌等等。见小林正美：《新范式道教史的构建》，王皓月译，济南：齐鲁书社，2014 年，第 6 页。

³ 肖清和：《批判与改造：明末清初天主教与道教文化的相遇》，第 130 页。

⁴ 如刘小枫编：《道与言：华夏文化与基督文化相遇》，上海：三联书店，1995 年。其中就有多篇这样的哲学对话，如华胜：《〈道德经〉论及天主圣三吗？》；贝扶理：《碗的默想——〈道德经〉与东方基督教之虚己基督论》；谢扶雅：《〈老子〉书中的基督教价值》、《圣言与道的和合》；张子元：《约翰福音引言的“道”与中国之“道”》。除此之外的更是不胜枚举，不一一列出。

⁵ 参见利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记（上册）》，何高济等译，北京：中华书局，1983 年，第 96 页。



其本身性质而言，的确值得认真探讨”¹，而利玛窦想要告诉给这些道教徒的正确信息就是：“他们所希望实现的事情是超出人类能力和勤勉的限度之外的”²。与利玛窦对“另一件蠢事”也就是“炼金术”的评价不同——炼金术就其目的和手段来说都无比愚蠢，而追求长生不老在目的上至少是正确的，只是道教徒的手段出了问题——他们只依靠自力而缺乏天主的恩宠。

2020 年胡文婷刊发的《简论明末清初道耶之争——以成都教案为中心》发掘了在成都发生的一场极为罕见的道教与天主教的正面冲突。³而这场冲突的爆发点之一就是一位名为阎督的道教徒的改宗，他“竭力传扬天堂永福满人心愿者，并谓信主之人，死后方能获此永生。”⁴由此吸引了大量的人改信天主教，并且胡文婷认为，由于这种说法是“对追求现世永生的道教的直面挑衅，从而引发了道教的强烈不满。”⁵但查阅《圣教入川记》原文，当地道教并没有表示长生一定要和现世相连续，他们攻击天主教的檄文只是强调洋教和中国之教的区别，借以刺激“爱国之心”罢了。⁶而由阎督引领的大量道教徒的改宗，恰恰说明他的说法深得道教徒之心。如此看来，利玛窦的说法在这里付诸了实践——人们放弃了道教求长生手段，而选择了天主教的手段。但是由于当时的道教徒并没有与天主教展开真正的神学讨论，而是用人身攻击的手段予以应对，所以这段难能可贵的对话史所能为我们提供的材料就仅止于此了。

即便如此，明清天主教与道教的这段历史还是能够为我们提供至少三点教训：（1）天主教、道教对话的接触点应该从纯哲学和宗教排他论的维度转向

¹ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记（上册）》，第 97 页。

² 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记（上册）》，第 98 页。

³ 胡文婷：《简论明末清初道耶之争——以成都教案为中心》，载《宗教学研究》，2020 年第 1 期，第 226-231 页。这场天主教和道教的直接冲突是肖清和没有注意到的。

⁴ 胡文婷：《简论明末清初道耶之争——以成都教案为中心》，第 227 页。原文引自《圣教入川记》。

⁵ 胡文婷：《简论明末清初道耶之争——以成都教案为中心》，第 227 页。

⁶ 参见古洛东：《圣教入川记》，成都：四川人民出版社，1981 年，第 8 页。



长生和永生的生命观对话，这是最需要进行的，也是最欠缺的；（2）必须加强天主教方面对道教神学的理解，尤其是理解其外丹术和内丹术背后的神学机制，注重其与天主教共同面对的问题，而不是一概视为愚妄；（3）要积极地鼓励甚至引导道教信徒、学者与天主教对话，至少从历史角度看，道教在这个方面并不是很积极。

在今天，这三点教训既有着实践的必要性也有着可行性。从必要性的角度来看，“梵二会议”的召开一改以往宗教排他论的姿态，愿意深入友好地与世界各大宗教交流，并将之视为信仰实践的一部分；¹而中国天主教如今也面临着“中国化”的巨大挑战，无论是为了传教还是为了让中国人真正理解她的教义，都需要以对中国宗教——儒、释、道三家的深刻理解为前提，并从中生发出真正的“中国化”言说方式。鲁迅先生治史时的感叹至今仍回荡文化界：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。”²可以说不了解道教就还不了解中国人的历史和性情，对于想在中国发扬光大的天主教而言就更是如此。从可行性的角度来看，一百余年以来，³关于道教的学术

¹ “因此，教会劝告其子女们，应以明智与爱德，同其他宗教的信徒交谈与合作，为基督徒的信仰与生活作见证，同时承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德，以及社会文化的价值。”“教会对于人类因种族、肤色、生活方式或宗教的不同而发生的任何歧视与虐待，均认为是违反基督精神而予以谴责。为此，本大公会议追随圣伯多禄宗徒的芳踪，剖切吁请全体基督信徒，务要‘在外教人中保持良好的品行’（伯前 2：12），并与所有的人尽量和平相处，俾能真正的成为在天大父的子女。”罗马天主教：《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，第 470，472 页。

² 鲁迅：《鲁迅全集》第九卷，北京：人民出版社，1958 年，第 285 页。关于“道教中国根柢论”的一些争议，可参见卿希泰：《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》，载《社会科学研究》，2002 年第 1 期，第 66-70 页。

³ 道教作为一个宗教存在的历史有近两千年。但是由于道教长期被正统学术体系忽视和打压，所以对其进行系统研究的历史并不长。卿希泰认为道教研究的历史在中国最早可追溯至 20 世纪上半叶，至今有百余年，参卿希泰：《道教研究百年的回顾与展望》，载《四川大学学报》，2006 年第 4 期，第 45-54 页。程乐松则追溯到法国的学者那里，认为道教研究有一百五十余年的历史，参朱越利编：《理论·视角·方法——海外道教学研究》，济南：齐鲁书社，2013 年，第 52-53，61 页。程乐松认为这短短百余年的研究历史



讨论已经汗牛充栋，我们已经不必受限于明清传教士那种对道教的直接经验观察，而是可以返本溯源，甚至做到“比道教更理解道教”；而天主教神学的广泛翻译，也为道教对天主教的了解敞开了大门，“全球化”的时代背景也必定会稀释甚至克服明代成都道教徒宣扬的狭隘的民族主义。这足可称为天主教与道教对话的“新契机”。

也存在很多问题：“在这百余年的传统中，道教的文化形象逐渐被固化为迷信、愚民实践、缺乏宗教传统的神圣性及缺乏原创性等，这些刻板的印象严重低估了道教的文化价值。”而这种情况的出现和基督教的立场有很大关系：“正如王宗昱强调的那样，‘研究道教使我认识到，我们两千年依赖的官方学术对道教文化是隔膜的。无论是历史上的儒生还是五四以来的文化精英，都对道教持敌视的态度，而实际上这态度或是出于儒教的立场，或是出于基督教的立场。’”参见程乐松：《身体、不死与神秘主义》，第一章第一节。可以说如何重新审视道教的宗教、文化和神学价值，不只是道教本身和道教学术上的事情，也和基督宗教对它采取的态度有关。



A New Inquiry into the Dialogue between Catholicism and Taoism's Views of Life: Beginning with the Taoist Narrative of "to be Immortal through Death"

HUANG Wei (Renmin University of China)

Abstract: Taoism and Christianity are often considered to be at the two poles of self-power v.s. other-power, present-life immortality v.s. after-life eternality, and even body v.s. soul. However, these views not only ignore the complicated theological aspects of both Taoism and Christianity but also hinder deeper dialogues between them. Beginning with the Taoist narratives of "to be Immortal through Death", this paper attempts to bridge the gap between the theology of Taoism and that of Christianity (mainly focusing on Catholicism), and to identify possible platforms for further dialogues between them: the theodicy, the theology of body, the paradox between predestinarianism and free will, and the problems of individualism, etc. These dialogues are fundamentally based on their shared beliefs with profound differences regarding the immortal or eternal life of the body which is a crucial part of their views of life. This paper concludes with a review on the history of the dialogues between Catholicism and Taoism in the Ming and Qing Dynasties, arguing that the dialogue between their views of life is the most urgent but weakest part of the current time but is believed to be in line for a new opportunity for development.

Keywords: Catholicism, Taoism, Views of Life