



梁武帝時代的神滅不滅之諍

陳兵

南朝蕭梁之世，武帝蕭衍（四六四—五四九年）極度崇佛，佛寺僧尼遍於國中，僅都城建康（今南京）即有佛寺五百餘所，僧尼十餘萬人，「天下戶口幾亡其半」。這種局面，自然難免激起反佛思潮的抗擊。以剛直不阿、好危言高論諷刺時政的尙書左丞范縝（約四五〇—五一五年），大膽站出來反潮流，撰「神滅論」，自設問答，對漢魏以來中國佛教徒所宣揚的神不滅論進行了尖銳的批判。

范縝駁斥神不滅論的意圖，在論中有坦直的表白：他是從維護世俗政治和傳統倫理觀念的立場，看到「浮屠害政，桑門蠹俗」，佛教盛傳對世俗政治和人心民俗帶來危害，認為人們信佛後會「竭財以赴僧，破產而趨佛，而不恤親戚，不憐窮匱者」，並且會紛紛出家，「家家棄其親愛，人人絕其嗣續」，破壞現實的封建社會秩序。因此想力陳時弊，摧毀在他看來為佛教信仰建立基礎的人死神不滅論，以阻礙佛教之傳揚，盡到諫主矯俗的責

任。

范縝破神不滅，力論人死神滅，主要是從唯物論着眼，強調形體為精神的物質基礎，其析理之清晰、思想之徹底，高出他以前的神滅論者一籌，被認為達到了神滅論的最高水平。其論點大致有六：

一、「神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。」針對神不滅論者割裂形神聯繫，以神為離形自在的形神二元論，范縝從形神一元論着眼，強調形神二者相即不離，「形神不二」，「名殊而體一」，不可分割，是一個東西。既然形神相即，當然是形存神存、形謝神滅了。

二、形質神用，猶如刃之與利。針對神不滅論者強調神為生命主導、生因，忽視精神對形體依賴性的漏洞，范縝提出形為神之質（物質實體、物質基礎）神為形之用（作用、功能）。他不取以往雙方立論所常用的薪火之喻，另設刃（刀）與利（鋒利）

之喻，說明形質神用。「利之名非刃也，刃之名非利也，然而捨利無刃，捨刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？」形體之物質基礎一旦不存，憑何能有精神的作用？

三、人有異木之質。針對若形神是一則草木土石亦應有知覺的詰難，范縝指出，人的形質有其特殊性，與草木的形質不同，草木無人的特殊形質，故無知，人有特殊形質，故有其特殊作用——神、知覺。人若死亡，形質發生變化，非同生時，便應無知，如同枯木便非榮木。

四、「心爲慮本」。范縝進一步闡明人能有知覺作用的特殊器質，認爲人的神只有一個，一統知覺、思慮，思慮功能乃「心器所主」，心，指五臟中的心臟。從何而知心爲慮本；從「心病則思乖」，證明思慮是心的作用。

五、凡聖異器。針對神不滅論者屢引古籍儒書中鬼神、祭祀之言證明形盡神不滅，范縝認爲「爲之宗廟，以鬼饗之」（『孝經』），是聖人所設宣揚孝道的教化手段，即使有鬼這種東西，那也是「幽明之別」，不過是人看不見的一種生物罷了，不可能是人死神存，變成了鬼。

對於范縝激烈排佛的神滅之論，篤信佛教的梁武帝作爲宣布佛教爲國教的封建皇帝，態度可以說相當開明。他閱過范縝所上『神滅論』後，寫了『答臣下神滅論』，示王公大臣和名僧六十二人，表示不贊同范縝之說，列舉儒書中有關祭祀鬼神之言，從儒家的立場，判范縝「違經背親，言語可息」，命臣下就神滅論進行辯論，辯論「應設賓主，標其宗旨，辯其短長」，充分說理，以理服人，並以儒書常理辯析，不引佛言祖語壓人。當時信佛的大臣文士中，有曹思文、蕭琛、庾黔婁等，撰文批駁范縝『神滅論』。

曹思文，官任尚書論功郎，他先撰『難神滅論』，舉兩條論點駁難范縝：一、駁范「形神相即」之論說：「形非即神也，神非即形也，是合而爲用者也，而非即矣。生則合而爲用，死則形留而神逝。」謂形神不是相即關係，而是合作關係，神自有其實體，故不因形壞而消滅，他舉史書所載春秋末趙簡子因病五日不知人事，說神遊天宮之事，若形神相即，則應形體有病，神亦有病，何以趙簡子形病而神並未病，能獨遊於上帝之所？二、儒書教人祭祀鬼神，如『孝經』說周公郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝，若后稷、文王身死神滅，祭祀配天，豈非聖人欺人欺天了？『禮記·樂記』云：「樂以迎來，衰以送往」。人若人死神滅，白白哀樂，迎誰送誰？聖人難道會以欺妄之辭設教誨人嗎？

范縝覽曹思文的文章後，撰『答曹舍人書』反駁說：若如曹言，形神合則有用，那自然是不合便無作用了，這適成神滅之根據，不能作神不滅之理由。至如趙簡子、秦穆公神遊天上，既然說在天宮耳廳鈞天之樂，口嚙百味，顯然還是有身體的，其神若能獨存，要身體作何用？若說形神相即應形病則神病，那麼形神非相即關係，則應形病神不病了，而現實卻是傷之則感痛、惱之則生憂，若神與形無干，還用得着傷痛惱憂嗎？若以莊子夢爲蝴蝶，證明神可離形獨遊，則人有夢見作牛作馬者，醒後何不見身邊有死牛死馬？夢，只不過是「神昏於內，妄見異物」罷了，豈能當作事實；至於儒書先聖祭祀鬼神之教，旨在順着黎民百姓的信仰，利用神道設教，以宣揚孝道，未必在說明人死神不滅。子路問事鬼神，孔子答：「未能事人，焉能事鬼？」子貢問死而有知，孔子答：「吾欲言死而有知，則孝子輕生以殉死；吾欲言死而無知，則不孝之子棄而不葬」。（『說苑·辨物篇』）可見孔

子是從倫理教化的角度對待鬼神問題，唯重人事的。

曹思文見信後，撰『重難神不滅論』，就四個問題反駁范縝：一、范言形神合而有用，應離則無用，這不能作為神滅之據。曹思文原文說形神本為二物，合以為用，無理由斷言離則無用。如范縝所舉形神如蛩蛩（古書中所說北方兩種互相幫助而生存的走獸）之喻，蛩非蛩，非非蛩，斬蛩而蛩不死，滅蛩而蛩不亡。二、若以刃利喻形神，「今刃之於利，是一物之兩名耳。然一物兩名者，故捨刃則無利也」，而形神是兩物之結合，「二物之合用者，故形亡則神逝也」。三、范縝引證延陵季子之言：「骨肉復歸于土，而魂氣無不之也。」釋為形消於下，神滅於上，而范又說形神是一體，「今形滅于此，即應神滅于形中，何得云形消於下，神滅於上，而云無不之乎？」四、范縝說周公以后稷配天、文王配帝而祀，有如商湯放桀、武王伐紂，是權假設教，以救時弊；然有虞氏王天下時，淳風未殄，時非權假，若說是借神道設教，豈不是誣蔑聖人欺天罔帝嗎？

范縝的內弟蕭琛（四七八—五三〇年）也撰有『難神滅論』反駁范縝。他的主要論點是神與形異、不得共體的形神二元論。認為形體不過是精神的住宅而已，形神不是一個東西，如人做夢時，形體無知，而精神獨自漫遊，「形靜神馳」，說明精神能離開肉體而獨自發生作用。他就范縝以刃利之喻說明形神關係而反駁說：

「夫刃之有利，砥礪之功，故能水截蛟螭，陸斬兕虎。若窮利盡用，必摧其鋒鏑，化成鈍刃。如此，則利滅而刃存，即是神亡而形在，何云捨利無刃、名殊而體一邪？刃利既不俱滅，形神則不共亡。」

以利滅而刃存，反證形滅而神不滅。他又反駁范縝「形病則

思乖」之言，說若神以形為體，應體全神全，體傷神傷，然而，人有被斷手足、傷肌膚的，其識慮卻並不因此錯亂。如孫臏受刑失去腳，兵略卻愈明；膚浮被截腕失臂，而儒道方謚。這是「神與形離，形傷神不害之切證也」。對范縝凡聖之別在於形體有異之說，他駁難道：若形神為一，非宿世前因，則聖應生聖，賢應生賢，勇怯愚智，悉應肖其父母，然事實並非如此。如大舜和項羽都是重瞳子，形貌相類，而品格並不同。若女媧蛇身，息陶馬口，有類蟲畜之體了，何以賢明過人？就像馬，毛色相同者甚多，而其中不無駑駿之分；人們的形貌相類，精神則千差萬別。由此可知，形神為二，聖人之精神，也可寄居于凡人的軀體。

在駁難范縝的諸人中，大文學家沈約（四四一—五一三年），最稱淵通佛典。他撰『難范縝神滅論』，主要駁范縝的刃利之喻，謂刀是全體之稱，而利則為一處之用，刀與利並非相同，神與形不是一物。還說：

「又，昔日之刀，今鑄為劍，劍利即是刀利，而刀形非劍形。於利之用弗改，而質之形已移，與夫前生為甲，後生為丙，天人之道或異，往識之神猶傳。與夫劍之為刀，刀之為劍，有何異哉！又，一刀之質分為二刀，形已分矣，而各有其利；今取一牛之身而剖之為兩，則飲齧之生即謝，任重之用不分，又何得以刀之為利，譬形之與神邪！」

一方面以刀可鑄為劍而其利之用不改，比喻輪迴轉世，形體雖異而神識不滅。一方面又說一刀分為二刀而利之用尚有，一牛截為兩半則生命活動結束，謂以刀利喻形神關係比喻不當。又說：若形即是神，則神亡之時，形亦應頓亡，而眼見有知之神雖亡，無知之形猶在。說明「神本非形，形本非神」，沈約還撰有

『六道相續作佛義』、『佛知不異衆生知義』等，說衆生之知（能知之性）與佛之知不異，而且知性相續不滅，所以生生世世修鍊，陶鍊之功漸積至極，便能成佛。若無明爲因，則所識轉暗，至於六道。

范縝在佛教貴爲國教的梁武帝朝，不隨大流，不顧個人安危，不受高官利誘，勇敢地挺身而出，宣明自己與衆不同的主張，攻擊被多數人深深信仰的佛教，這種精神、骨氣，的確是難能可貴、令人欽佩的。他駁斥神不滅論，較前人徹底深刻，深化了人類對自身的認識，在思想史上自應有其重要地位。然而，他的排佛激論，在現實中是失敗了，他並沒有說服誰接受他的思想而放棄佛教信仰，佛教也並未因他大挖其理論牆腳而垮台，反而是更加繁盛。這恐怕不能僅從社會的宗教需要着眼去考慮其原因，而應對范縝的神滅論作嚴肅客觀的審察，看到其理論缺陷。應該承認，范縝並未能摧毀佛教的理論基石，其思想方法、論證邏輯均不無漏洞，不足以說服佛教徒。何況范縝批判的，只是被尙未參透印度佛學神髓的中國佛教徒以魏晉玄學思想曲解的、未必完全符合佛家輪迴觀的神不滅論，並非印度佛教輪迴說的本面。范縝看來沒讀過多少佛書，他對佛法的理解甚爲膚淺。當然，反駁范縝的佛教徒們，以中國式的神不滅論反駁神滅論，亦難免理論破綻，大概也未能說服范縝，曹思文給梁武帝的奏章中便承認自己「無以折其鋒銳」，辯不倒范縝，這場論戰，雖然深化了關於形神關係等問題的認識，但論戰雙方可以說是各執一端，互有得失。范縝既未能取勝，他的論敵們也很難說得勝凱旋。對雙方理論上的得失，這裏不妨略作總結。

一、形神相即與形神爲二。形神關係，乃雙方爭論的焦點，各自立論的前提。針對佛教徒們以形神爲二的論點，范縝首先強

調形神相即，一體不二，這顯然是符合辯證法的，即從佛家的緣起法則來看，也應予肯定。『阿含經』中即以三捆蘆葦互相支撐而得豎立、若去其一餘二即倒，喻名色（包括形）與識（當於神）的關係。按此，應說形依神存、神依形存，形神二者不可分離，這很容易從經驗事實中取得論據。而神不滅論者們都以形神爲二的二元論爲立足點，強調神可離形而獨存，忽視了精神對形體的依賴性，這從根本上便違背了佛法的基本原理緣起法則，必然難以提供可靠的經驗事實論據。曹思文和蕭琛都以做夢和神遊爲神可離形獨存的論據，范縝則以做夢、神遊皆自感有形體來反駁。何況認做夢爲靈魂離體漫遊，是未了解做夢原理的原始人的誤解，難以被有理智的人所接受。

形神相即，若僅理解爲互相依存的集合關係，無疑是正確的。而范縝卻從此向前多走了一步，將形神相即解釋爲形與神是一個東西，神等於形，這就抹煞了形與神的區別，忽視了神的特性，勢必難以回答諸般詰難，對此，清人黃宗羲曾予以指責。

形神相即，只是緣起法則的一個方面，僅據此不足以全面認識複雜的生命現象，佛家並不據此得出形盡神滅的結論。緣起法則的另一面，是一切現象必生滅相續、因果相續，絕不會戛然滅盡。按此，形神二者，皆無斷滅之理。二者在生前從來都是結合在一起，都是念念生滅、新新相續，這種進程若能因形體之衰謝而突然中斷，豈非是生滅相續，因果相續的普遍規律不起作用了？佛學依此理，說死後非斷，五蘊（形神）仍會相續而生，以別種方式繼續其進程。范縝斷言人死神滅，根本錯誤便是違背了生滅相續、因果相續的規律。而對這一點，神不滅論者們並未明確指出。

二、形爲神質與神爲生本。形神二者，誰重誰輕？孰爲主孰

爲客？雙方各執一端。神不滅論者依佛教「心爲法本」的思想，強調神的神妙、主導作用，以神爲生命之本，反對把它等同於低級的物質現象，這無疑是正確的。其所舉形病神不病的論據，較范縝「心病則思乖」之說，要顯得有力。形病而知痛苦憂惱，正說明精神並未跟着形體一起出毛病。但神不滅論者們將精神孤立，忽視形體對精神的制約作用和精神發生的生理機制，未免片面。范縝正是從他們所忽視的地方着眼，強調形爲神之質，並說明精神是人特殊器質的作用，「心爲慮本」，對啓發人科學地認識自身的生理機制，確有貢獻。然范縝在論證形爲神質時，又犯了簡單化的、機械唯物論的錯誤，如說凡聖之別在其形質之異等，難免被對方擊破。而且，即便形爲神質，也不見得能證明形謝神滅。物質形態有肉眼可見的，有不可見的，范縝也承認有「幽明之別」——有人肉眼不見的另一種生物意義上的鬼，那麼有何理由斷然否定有不可見的特殊形質，如佛家所言微細四大，作爲相續而生的神識所依之體質呢？

至於范縝用以說明形質神用的刃利之喻，實在算不上高明。任何譬喻嚴格而言都可以說是蹩腳的，前人和佛書中以薪火喻形神關係，結果神滅論者和神不滅論者都可以此喻說明其論點；用簡單的、低級的、死氣沉沉的、冷冰冰的刀刃與鋒利，來比喻複雜的、高級的、生氣勃勃的人類生命活動，較薪火之喻，更爲蹩腳。這在邏輯學上，是以非同類的東西作類比推理，依因明學，則是「同喻依」（正面論據）不能成立。就算能成立，依邏輯學，也只能得出蓋然性的結論。因此，論敵們得以作多種反駁，甚至用刃利之喻說明輪迴轉世，范縝對此根本無法反駁。

三、鬼神之說與神道設教。佛教徒們遵照梁武帝的詔示，辯論中不引證佛典之言，只依雙方共認的道理推論，當時社會中讀

書人共奉爲聖典的儒書之言，是佛教徒們最有力的論據，佛教徒庾黔婁反駁范縝，只引儒書中有關鬼神祭祀的言論七條，其他人也無不引證此類言論，范縝僅認此等言論爲先王古聖假神道設教以宣揚孝道的愚民手段，既不符合事實，亦難摘掉對手們給他扣上的「誣謗聖賢」的帽子。

五、佛教的社會教化作用。對佛教這樣一個內涵極爲豐厚、已在中國流傳了數百年，根深難動的社會教化體系、文化體系，若不作出客觀全面的評估，是難以服人的。范縝反佛的出發點，是看到佛教盛傳的某些流弊，便全面否定，力圖消滅，這無疑是偏激的、片面的。蕭琛即就范縝所舉佛教流弊辯解說：「佛之立教，本以好生惡殺、修善務施，修善以忠信爲上，務施以周給爲美」，這是佛教的本義。至於俗人爲貪求福報，竭材以施佛齋僧而不顧親戚貧病，那是「體佛未深，解法不妙」，不是佛教的過錯，而恰好是佛法本義尙未能深入人心所致。何況諸家之說，誰無流弊？先秦六家，各有所失，抓住一些流弊而「罪我如來，貶茲正覺」，無異「忿風濤而毀舟楫」。佛家的智慧爲本、慈悲爲懷，提倡五戒十善、布施利人、普度衆生等主要精神，生死輪迴、因果報應說勸善止惡、平衡社會心理的積極作用，是一般稍爲了解佛教的人都共認的，而范縝竟全然否定，自不免暴露出其思想方法之偏激，難於被世人贊同。至於范縝自己所宣揚的神滅論、無因論所可能發生的放縱人慾、助長惡行的負面教化作用，他顯然未嘗深慮。范縝大概沒有想過：人死永滅，善惡無報，盡情享受，「人不爲己，天誅地滅」，是縱慾主義者、惡人、罪犯們共許的人生觀、生死觀。一個負有社會教化職責的人臣士子，不考慮自己立言的負面教化效果，豈不是最大的失職？