

靈魂有無之爭——范縝〈神滅論〉之科學省思

追求自知之明，遠比懷疑神話來得重要

——蘇格拉底 (Phaedrus, 237b-241d)

一、前言

靈魂究竟存在與否？這或是一個離開現實生活較遙遠的問題，尤其對崇尚西方唯物主義的今日世界而言，這個問題正彷彿神話般地不切實際。但又不盡然，全世界民族各有其宗教傳統，幾都是承認靈魂存在的。¹靈魂信仰的傳統對各時代人類的心理影響並不會太少，在心靈底層，人們或多或少接受了鬼神、來生、輪迴等思想，即使連那些滿口宣稱無鬼神論的知識份子亦不例外。²人類的內在永難脫此一盲點，更難脫由之而引起之恐懼與茫然。基於

¹ 幾個大的宗教如佛教、印度教、基督教、回教，皆承認靈魂存在，人死後上天堂或入涅槃，眾所周知。中國古代肯定神靈，古希臘之諸神信仰，亦相信靈魂不滅。（李杜：〈現代中國哲學的有神論與無神論〉（上）（下），《哲學與文化》二十二卷第一期，頁 26-28；二十二卷第二期，頁 116-117；1995，1-2月）另蒙古薩滿教，巴比倫、亞述人之宗教，皆信靈魂不滅。（石上玄一郎：《輪迴與轉生》，頁 42、52）再埃及、古猶太教、阿拉伯、澳洲之古信仰，皆信靈魂不滅等等。（Phil Cousineau：《靈魂考》，頁 46-499）靈魂信仰是世界性的普遍事實。

² 宋文里說：「在我們所生活的文化圈中，知識份子、政府官員、企業領導人等等，在遇到重大的人生問題（包括事業上的難題）時會求助於靈異力量者大有人在。」根據其研究顯示：「我們不能說「不信組」就是不信鬼的一群「鐵齒」。回顧我們在前文中所經歷的反覆闡述，我們也許該說：正好相反！我們「不信組」特別相鬼符號中含有邪惡、黑暗、恐怖、騷亂、很冷等意義，所以，他們對鬼絕非毫不在意。他們用理性語言極端宣稱自己是不信的，但在理性評價的意義網絡之外，他們現出了另一極端的原形，那就是，他們似乎比誰都信得厲害！」（宋文里：〈超自然象徵與情感意義叢結〉，《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》八卷一期，頁 84-100，民 87 年 1 月）

此，靈魂存在之探索，永遠合乎人類內在之想望。不過在中國的梁代，有一位「性質直，好危言高論，不為士友所安」的范縝，³一反當時信仰靈魂存在之主流傳統，⁴竟提出〈神滅論〉，遂引發思想界一場關於「神」（靈魂）滅不滅之理論大戰。論辯雙方勢均力敵，辯的結果是不了了之，「言語之論，略成可息」。⁵本文擬根據此次論辯內容，探討雙方立論之成功與極限，並進一步延續，探究是否有更好立論發展的可能。本文稱之為「科學」的省思，並非意指運用了經驗科學的實驗、數據、假設、證明的研究方法；仍是從哲學的分析、推論入手，試圖尋求出一種結論，此結論是可能與科學的基本理論基礎相結合的，因此亦具有科學上的有效解釋力。文末所提出的「般若之光論證」，大抵就是我獲致的一個符合科學（邏輯）基本理論，又能重新詮解科學理性（二元思維）與靈魂存在問題的研究成果。我始終認為，哲學——尤其是今天的東方哲學，必須落實下來，使其理論內通心性，外通科學，一以貫之。唯有如此，哲學才不會淪落為虛玄之論，永遠為那些重經驗實際的科學家們所輕視和懷疑。當然這是一個理想，但不論成敗，都是值得嘗試的。

二、文獻資料

本文在文獻的運用上，略可分成三個部分：一是梁代那場神滅不滅論辯雙方之論文，計共七十三篇，其中僅十篇是論戰的主體，另六十三篇是梁武帝發動朝中王貴群起壓制范縝思

³ 《梁書》卷四十二，頁664。

⁴ 梁代的基調是相信神靈鬼神的。《梁書》卷四十八，〈列傳第四十二，儒林〉，列伏曼容、何佟之、范縝等儒士代表十六人，除伏曼容、卞華、盧廣、孔子祛四人外，餘十二人皆「尤明三禮」，《禮記》是宣揚魂魄和祖靈思想的，可知當時儒士主流，必皆受此基本信仰影響。另卷四十七〈列傳第四十一，孝行〉，列孝子滕曇恭等十六人，其中說孝感動天，而現佛身，聽見神說話之案例有八，神佛靈感之熱烈，實是儒門主流中的事實。這當然與佛教傳入中國有關，另儒家本有鬼神信仰與祭祀，再經漢代天人感應織緯思想之發展，其熱烈盛行於魏晉南北朝，是可以想見的。

⁵ 梁武帝語。見曹思文〈難神滅論，并二啟詔答〉，《弘明集》卷九，頁440。

想的御用之作，政治性強，理論性較弱，但也有三、四篇較好的作品。⁶這場論辯的相關文獻，大抵完備於此。二是更早期晉、宋間的神滅不滅討論文字，計十八篇，一併收入考察之。三是現代關於靈魂研究的著作和論文，大部分是哲學性的，但也有一些較具科學性的研究文章，計五十八種；這部資料應該還是相當不足的，但本文限於有限的時間和精力，大抵只能處理這麼多了。不足的地方，日後還可以作進一步的補充探討。關於第一、二部的文獻，作成簡表如下，以俾參考：

第一部分：

1. 梁·范縝〈神滅論〉，《梁書》卷四十八
2. 梁·范縝〈答曹舍人〉，《弘明集》卷九
3. 梁·蕭琛〈難神滅論〉，《弘明集》卷九
4. 梁·曹思文〈難神滅論〉，《弘明集》卷九
5. 梁·曹思文〈重難神滅論〉，《弘明集》卷九
6. 梁·沈約〈形神論〉，《廣弘明集》卷二十二
7. 梁·沈約〈神不滅論〉，《廣弘明集》卷二十二
8. 梁·沈約〈難范縝神滅論〉，《廣弘明集》卷二十二
9. 梁武帝〈立神明成佛義記〉，《弘明集》卷十
10. 梁武帝〈敕答臣下神滅論〉，《弘明集》卷十
- 11~73. 朝貴答梁武帝〈敕答臣下神滅論〉六十三篇，《弘明集》卷十

第二部分：

1. 宋·宗炳〈明佛論〉（又稱〈神不滅論〉），《弘明集》卷二
2. 宋·宗炳〈答何衡陽書〉，《弘明集》卷三
3. 宋·何承天〈答宗居士書〉，《弘明集》卷三

⁶ 其中較好的四篇作品是馬元和、王僧恕、明山賓、庾黔婁的回奏。見《弘明集》卷十，頁486、492、494。

4. 宋·宗炳〈答何衡陽書〉（與2.同名），《弘明集》卷三
5. 宋·何承天〈答宗居士書〉（與3.同名），《弘明集》卷三
6. 晉·孫綽〈喻道論〉，《弘明集》卷三
7. 宋·何承天〈達性論〉，《弘明集》卷四
8. 宋·顏延之〈釋達性論〉，《弘明集》卷四
9. 宋·何承天〈答顏光祿〉，《弘明集》卷四
10. 宋·顏延之〈重釋何衡陽〉，《弘明集》卷四
11. 宋·何承天〈重答顏光祿〉，《弘明集》卷四
12. 宋·顏延之〈重釋何衡陽〉（與10.同名），《弘明集》卷四
13. 宋·羅含〈更生論〉，《弘明集》卷五
14. 宋·孫盛〈與羅君章書〉，《弘明集》卷五
15. 宋·羅含〈答孫安國書〉，《弘明集》卷五
16. 宋·鄭道子〈神不滅論〉，《弘明集》卷五
17. 晉·桓譚〈新論形神〉，《弘明集》卷五
18. 晉·慧遠〈沙門不敬王者論〉，《弘明集》卷五

三、正文

（一）范縝「神滅」理論能否成立？

范縝發揮「神滅」思想的文字，共二篇，一是〈神滅論〉，收在《梁書》卷四十八⁷；

⁷ 〈神滅論〉另被收在《南史》卷五十七〈列傳第四十七〉中，不過此處所收僅論之第一段「刃利」喻「形神」之文而已。完整的論文，還是必須參考《梁書》。

另一是〈答曹舍人〉⁸，收在《弘明集》卷九。前文的論點，略可分為二十一點，⁹有十六點發揮「神滅」，范縝「神滅」理論之主要觀點，全部在此。後文可分為八點，論及「神滅」的有五點，是前文的引申發揮耳。本節在討論上，以前文十六點為主，後文五點則併入十六點之中，做為補充觀點來運用。

〈神滅論〉的發展，表現為三個部分：

1. 形的一元論

論之始，即展現了范縝的立場，是「形一元論」，以西方哲學的概念言之，就是「唯物一元論」。他說：

「形存則神存，形謝則神滅也。」¹⁰

又

「形者神之質」。¹¹

身體，是物質的，此不待言；精神，亦是以物質——「形」——為其「質」。這樣的宣稱，是非常明確了。身「形」、精「神」，實皆是「形」——物質，這正是「形一元」，或「唯物一元」的本體論立場。是以說「形有則神存，形謝則神滅」，只有「形」在生滅，此即宇宙一切萬化之真相，所謂的「神」，實仍是「形」耳。

2. 形的變化論

論的其次，討論「形」的變化，他說：

「生者之形骸，變為死者之骨骼也。」¹²

「生滅之體，要有其次故也。夫歟而生者必歟而滅，漸而生者必漸而滅。歟而生者，

⁸ 〈神滅論〉出，曹思文作〈難神滅論〉駁之，范縝再作此文以答辯，這是范縝神滅理論的最後一篇；收在《弘明集》卷九。

⁹ 這裡的分點，或以一個有主述詞而凸顯某觀念之命題為一點，或以一個完整的論證推理為一點，並不一定。每一個點，大抵代表一個明確的主張。

¹⁰ 《梁書》卷四十八，頁665。

¹¹ 同註4，頁665。

¹² 同註4，頁667。

飄驟是也；漸而生者，動植是也。有歛有漸，物之理也。」¹³

「形」（物質）本體，是會生起變化的，范縝舉了「生者之骨骸，變為死者之骨骼」、「飄驟」、「動植」的「歛」、「漸」變化之理為例。變化，在這裡，應指「形」所外顯出的各種作用樣態的部分，「形」本體自不可言變，否則便與范縝「形一元」的基本立場相衝突了。

「形一元」，「形」上又可生起各種作用樣態的變化，這就是范縝的「變化的型一元論」。這樣，宇宙萬化的動靜、體用、變止，幾都可透過此一理論獲得「一以貫之」的解釋：一言蔽之，整個宇宙就是一個物質的動態變化。「變化的形一元論」，解釋力當然是廣大的，捉緊此一原理，幾可做無窮盡的推論引申，范縝辯才無礙，眾「難之而不能屈」¹⁴，根由大抵在此。不過，此中涉及一個問難，關於「形」、「知」關係更進一步的釐清，應加討論。難者主張，「人之質」，是「有知」的；「死者之形骸」，是「無知」的；而「生者之形骸」，無非「死者之骨骼」；這樣，若「知」生於形骸，為何死者之形骸不能產生知？可見「知」不生於形骸，而另有一種「神」原理為其依據。¹⁵以上的質難可化為以下之論證：

(1) 范縝的基本前題是：若形存在→知存在

(2) 今死者之形骸存在

(3) 死者是無知的

∴(4) 前題(1)為假，並且，

(5) 應另有一獨存之「神」，做為「知」存在的依據

從(1)(2)(3)推出(4)，是正確的；但無法導出(5)，那只是問難者自己所提另一假設而已。

(5)且不論，且看(1)至(4)，此一有效論證確表現了對范縝基本前題(1)的成功攻擊。不過，前題(1)是范縝的基本立場嗎？這是一個錯誤的理解。回歸論文，可見到范縝之主張，是「形（唯物）一元論」，是「形」上可生起「知」等作用樣態變化。至於「形」與「知」之

¹³ 同註4，頁667。

¹⁴ 同註4，頁671。

¹⁵ 同註4，頁666-667。

間，是否存在著「條件句」式的邏輯關係，范縝並未提及。事實上，從「形一元論」基本立場的確定中，我們已可逆料「形」、「知」關係大抵不會是「條件句」式的。因為「知」只是「形」的一個樣態，一種作用的展現（所謂「神者形之用」），樣態與作用之展現可此，亦可彼，可有，亦可無，而不必恆存。「形」、「知」間合理的關係，理宜是「或然」的，亦即「形」或可展現為「知」的樣態，或可展現為「無知」的樣態。范縝的「形」、「知」關係理論，正被我們料中。他區別「形」於生時展現為「知」的樣態，於死時展現為「無知」的樣態。¹⁶可見「知」是可有可無的，「形」、「知」間的關係是或然的、不定的，這中間並沒有必然的關係（他舉「榮木」、「枯木」為喻，都是在表現此一內涵¹⁷）。這樣，「條件句」式的理論缺陷，並非〈神滅論〉所有，論遂可免其非難；相反地，論的「形」、「知」關係展現為「或然」（選言）句式，這使得論對物質世界的解釋力，似乎更加細緻而合理。總括上論，范縝思想略可以以下三個命題來展現：

(1) 「形」一元本體論

(2) 本體上可生起樣態之變化，樣態可改變，如「生」變「滅」，「有知」變「無知」，但形本體不變

(3) 「形」本體與「知」、「無知」等作用樣態間的關係是或然的

3. 一神論

最後，論文提出了「一神」思想。這裡的「神」，非指「形」外的獨立精神原理，它仍是唯物的，是指「形」所現起的精神作用現象。這裡已脫離了「神」獨存與否的本體論爭辯，那個爭辯已經結束了，結論已呈現於上：沒有獨存的「神」，一切都是「形」。此部討論，旨在說明以唯物為基而生起之精「神」作用，其運作情況是多元而各自獨立？還是統一的？

¹⁶ 范縝說：「生形之非死形，死形之非生形」，又「死者有如木之質，而無異木之知；生者有異木之知，而無如木之質也。」（同註4，頁666-667）。

¹⁷ 范縝說：「若枯即是榮，榮即是枯，應榮時凋零，枯時結實也。又榮木不應變為枯木，以榮即枯，無所復變也。榮枯是一，何不先枯後榮？要先榮後枯何也？絲縷之義，亦同此破。」（同註4，頁667），「榮」、「枯」為樣態形象，可變可異。雖變，而木唯物的本質未變。范縝借此以喻人之「生知」、「死無知」，可見「生知」、「死無知」皆指樣態之改變，唯物本體不可言變也。

范縝的基本意見是統一的，所謂「總為一神」，¹⁸大致如此。由於此處已是現象作用層次之討論，與「神」本體存在與否之本體論討論主旨無關，故暫置而不擬多論。

總觀〈神滅論〉全文，是堪稱結構完備之「唯物一元論」，論處理了「體」、「用」、「變化」、「關係」諸主題，他們已完整概括了「唯物本體論」所應處理之主要範疇。范縝哲學思辯的完整周延性，較諸早期希臘德謨克利圖斯（Demokritos, ca, 460-370 B. C），略早於他的伊比鳩魯（Epikuros, 374-270 B. C）等人的唯物論，並不遜色。理論之精微細緻性當然還不足，但這或與他欠缺發展純理論之性格有關，¹⁹然以〈神滅論〉為基，建構細密的唯物哲學體系是完全可能的。與他同時代的論辯者，對此事實似無充分的了解，以致過分看輕了他，卻又驚訝於他的立論難以駁倒。

不過，〈神滅論〉是否能成立？直接而簡單的回答應是：「不能」。其理論中可能引起之各種爭辯（如辯難者之種種質疑等等）且不論，其根本困難在於論的基本前題：宇宙為「形（唯物）一元」，這個本體論命題的真實性，是無法證明的。用康德的話來說，就是「物自體」不可知，宣稱「唯物一元」，當然是獨斷。范縝基本上不能逃離這個「獨斷論」的窘境之外，他的「神滅」理論，永遠都難逃「可疑」、「無法證明」的困境。

唯物一元獨斷論，在哲學的領域中，被證明為無效，並不是新聞。不過，值得注意的是，這股勢力，在現今科學世界中，仍佔了主流的領導地位（范縝真不孤獨啊），這是拜唯物科學和神經科學的發達所賜。十九世紀達爾文《物種的原始》提出以來，倡導一切生物皆由物種演化而來的唯物思想，廣泛受到科學界的重視。²⁰現代神經科學的發達，逐漸在人類神經

¹⁸ 范縝說：「如手足雖異，總為一體，是非痛癢雖復有異，亦總為一神矣。」（同註4，頁668）。

¹⁹ 范縝的唯物立場，表現出他是重視經驗實際的，對於虛玄不可見之神靈理論，他寧可否認。〈神滅論〉之末段，范縝從形神之辯中轉出，提出：「浮屠害政……，又惑以茫昧之言，懼以阿鼻之苦，誘以虛誕之辭，欣以兜率之樂。故捨逢掖，襲橫衣，廢俎豆，列餅餌，家家棄其親愛，人人絕其嗣續。致使兵挫於行間，吏空於官府，粟罄於惰遊，貨殫於泥木。所以姦宄弗勝，頌聲尚擁，惟此之故，其流莫已，其病無限。若陶甄稟於自然，森羅均於獨化，忽焉自有，悅爾而無，來也不禦，去也不追，乘夫天理，各安其性。小人甘其壟畝，君子保其素恬，耕而食，食不可窮，蠶而衣，衣不可盡也，下有餘以奉其上，上無為以待其下，可以全生，可以匡國，可以霸君，用此道也。」（同註4，頁670）充分顯示出他重視「全生」、「匡國」、「霸君」之實際個性，他的人生重點在此，〈神滅論〉之作，應是為引人向此，或不是純為理論而理論的。

²⁰ 「十九世紀中葉達爾文出版了《物種的源始》（The Origin of Species）與《人類的由來》（Descent of Man），而說世界萬物不為任何的種別所限，而不斷在進化。赫胥黎、斯賓塞爾依之而說泛科學的哲學，以進

系統上，發現相應於各種精神覺知的物理基礎。²¹這些精微的發展成就，就足以使科學家們產生了「一切唯物」的獨斷自信。我們可以借用三個命題，來說明他們的主張：

- (1) TP (thesis of physicalism: 物理主義)：主張心靈和大腦之間，有某種一一對應的關係。
- (2) TAB (thesis of algorithmism for brains: 大腦程式主義)：主張大腦的運作，基本上和電子計算機一樣。
- (3) TAM (thesis of algorithmism for minds: 心靈程式主義)：主張心靈的運作，基本上和電子計算機一樣。²²

現今的多數科學家，皆抱持 TP 的立場，仍至更強烈地認為 TAB=TAM (大腦等於心靈)，這樣的人有很多。²³更激烈者，有所謂「取消式唯物論」(eliminative materialism)，其基本觀點可表現如下：

- (1) 一般唯物論可表現為：

[X 是「A 類的心理過程」] ≡ [X 是「 α 類中樞神經過程」]

- (2) 既然等式兩方是「若且唯若」的相等，則等式左方「A 類的心理過程」的「心理描述語言」應「取消」，而代以純粹「生理的描述語言」。

- (3) 一切皆是唯物的，故語言皆應借唯物的概念來表現。²⁴

化論反對宗教，反對傳統的形上學。」(李杜：〈現代中國哲學的有神論與無神論(下)〉，《哲學與文化》二十二卷第二期，頁 119，1995 年 11 月)。

²¹ 現代神經科學研究，證實人類的感官知覺、自主運動、學習、記憶、思維、情緒、意識皆與大腦息息相關。橫跨腦幹到中央核的網狀促進系統 (reticular activating system, 簡稱 RAS)，它影響人體意識功能。將某種電流通入網狀組織中時，可能引起動物的睡眠狀態；電流改變，則又可以弄醒它，因此有人將 RAS 稱為「意識開關」。凡此，皆是發現精神現象之物理基礎的現代成就。(毛家舫：《心理學與心理衛生》，頁 27-28) 又「然而近來由於神經科學 (neuroscience) 的發展，很多的證據，如 PET、MRI 等技術與心理藥物 (psychoactive drugs) 的影響，均明白地顯示出心理活動的神經相關性 (neural correlate)，或神經依賴性 (neural dependence)，……。」(劉見成：〈取消式唯物論的心靈哲學〉，《東海哲學研究集刊》第三輯，頁 82-83，民 85 年 10 月)。

²² 此論證引用王浩的理論。參王浩：〈人或電腦會有靈魂嗎？I 心物對應說與物理程式主義〉，《二十一世紀》第十五期，頁 102，1993 年 2 月。

²³ 例如圖林 (A. Truing, 至少在他晚期)，和大多數當代論者 (例如丹尼特, D. Dennett)、埃德爾曼 (G. Edelman)、霍夫施塔特 (D. Hofstadter)、明斯基 (M. Minsky)、彭羅斯 (R. Penrose) 和瑟爾 (J. Searle) 看來都視心物對應為當然。(同註 22)

²⁴ 關於取消式唯物論，較詳細的說明，請參考劉見成：〈取消式唯物論的心靈哲學〉，《東海哲學研究集刊》

換言之，所謂的「痛苦」，應被「我的C纖維被激活了」所取代，²⁵所有的心理描述，皆可被這樣的神經生物科學語言所取代。一切一切皆是唯物，物是唯物，心是唯物——連心也不可說，都是物。這是唯物論在現今世界所達到的另一處高峰。

科學唯物論可謂盛極，若將共產主義的政治勢力也一併列入，唯物更成為強制的教條信仰了。²⁶不過，這仍是一種獨斷，唯物科學的信仰者似乎熱烈得過頭了，以致他們竟做出非其能力能及的「唯物本體論」宣稱。如果經驗和實證是唯物科學的最高指導原則，那麼，這樣的做法適足以使他們成為反科學的先鋒而已，唯物本體畢竟非經驗和實證所能觸及。他們難逃批評的聲浪，聲浪將來自於科學的內部，²⁷與哲學的世界。維根斯坦和哥德爾（kurt Gödel, 1906-1978）批評此為「偏見」，²⁸正是指他們不當跨越到「本體論」那一步而言的。²⁹唯物的本體論永遠都只能是個不能被證明的獨斷，這是論的主張者必須牢記在心的。范縝或唯物獨斷論者，應退回至經驗現象的立場，說他們能說的，至於本體之界域，那是他們不應置喙之處。「一個人對於不能說的東西應當保持沉默」，³⁰維根斯坦的名言，唯物論者實應善加重視，並做為唯物科學所奉行的基本真理之一。

（二）范縝的攻擊者能否建立「神不滅」？

范縝「唯形」而「神滅」思想，犯了本體論上的獨斷謬誤，不過，這個根本的錯誤，與他同時的論辯者皆未能揭發。相反地，他們在枝微末節的問題上，投注了過多的精力，以至

第三輯，民85年10月。

²⁵ 同註24，頁93。

²⁶ 共產主義強制人民接受無神的唯物論思想，眾所周知。本文參考了三文：一是吳在環：〈當前中國大陸的無神論思潮和韓國的唯一論〉，《韓國學報》十四期，頁169-184，民85年5月。另一是盧漢豪：〈無神論與有神論的對立與共處〉，《濠鏡》第三期，頁31-43，1988年4月。另一是克拉克：〈無神論者的歧路〉。尤其是第三書，描寫解體前蘇聯以唯物思想壓制科學和信仰的事實，非常深入。

²⁷ 量子力學「測不準原理」的提出，似乎把唯物本體的美夢打亂了，一切皆是捉不住的，事實顯示，並看不見一個恆存不變的物理實體。這是科學的內部，對唯物本體思想，提出最具經驗實證效力的質疑。

²⁸ 王浩：〈人或電腦會有靈魂嗎？II 論心靈程式主義及可行性問題〉，《二十一世紀》第十六期，頁73，1993年4月。

²⁹ 同註22，頁104、106。

³⁰ 洪漢鼎：《語言學的轉向》，頁157。

叢生枝節，「乖理難以理詰」（梁武帝語）³¹，以不遂的結局收場。詰難者「破」神滅的瑣碎論辯，且不去探討了，本節欲探究的是，詰難者他們自己是如何「立」其「神不滅」理論？其有效性如何？

立「神不滅」的論文，與范縝同時，主要有八篇，出於梁武帝等四位作者；另梁武帝作〈敕答臣下神滅論〉，回應他的「王公朝貴」，共六十三篇。我還想再加上稍早的晉、宋慧遠等人的「神不滅」論文，約共六人十一篇，事實上「形神」之爭是由這裡開啓的，范縝他們已屬此爭之下游。這些論的內涵大抵一致，且有承上啓下的關係，合而並觀，應是適宜的。共可得七十三人文八十二篇，詳細的情形放在註釋中說明。³²本節即根據這些文獻，探究「神不滅」之理論內涵。

諸文建立「神不滅」理論，歸納起來，可看見是根據了以下幾種理由：

1. 訴諸權威

這裡是指訴諸「經典」的權威，論者們共同慣採此一立場。如宗炳〈明佛論〉引《禮記·祭義》：「齋三日，必見所為齋者」（齊祭三日，必能見到所齋祭的對象）；³³他的〈答何衡陽書〉，說：「《山海經》說死而更生者甚眾」；³⁴曹思文〈難神滅論〉：「《孝經》云：昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀於明堂以配上帝。若形神俱滅復誰配天乎」；³⁵馬元和：「《孝經》云：生則親安之，祭則鬼享之」；³⁶庾黔婁：「《孝經》云：生則親安之，祭則鬼饗之。〈樂記〉云：明則有禮樂，幽則有鬼神。《詩》云：肅雍和鳴，先祖是聽。《周公·宗伯職》云：樂九變，人鬼可得而禮。《祭義》云：人戶愴然必有聞乎其歎息聲。《尚書》云：若爾三王有丕子之責。《左傳》云：鯀神化為黃能，伯有為妖，彭生豕見」³⁷等等。這

³¹ 《梁書》卷九，頁440。

³² 前72篇，即前面「二、文獻資料」之「第一部分」的2-73；後11篇，即「第二部分」的1、2、4、6、8、10、12、13、15、16、18等。

³³ 《弘明集》卷二，頁76。

³⁴ 《弘明集》卷三，頁146。

³⁵ 《弘明集》卷九，頁431。

³⁶ 《弘明集》卷十，頁486。

³⁷ 《弘明集》卷十，頁494。

些皆是借古代經典的權威，以證明神明（鬼）之獨立存在。

2. 訴諸身心區別之經驗事實

如范縝〈神滅論〉中詰難者之立場：「形者無知之稱，神者有知之名，知與無知，即事有異，神之與形，理不容一。」³⁸這是最典型以「知」、「無知」之「事」（經驗現象的）「異」，推證「神」、「形」必各有異體的範例。另宗炳〈明佛論〉舉舜生於瞽叟，聖生於愚爲例，說明父子之身軀相近，而聖愚絕殊，其差異性只能從二人各具不同神靈（靈魂）原理以獲得解釋。³⁹

3. 訴諸神祕經驗故事

如蕭琛〈難神滅論〉引「杜伯關弓」、「伯有被介」故事；⁴⁰杜伯死後化鬼弓殺周宣王，事著在《春秋》；⁴¹伯有死後崇厲殺駟帶、公孫段，事在《左傳》魯昭公七年，⁴²這二件事同出正史，非一般道聽塗說故事，具有若干可信度；蕭琛遂引二神祕事例，作爲鬼神可獨立存在的證明。另曹思文〈難神滅論〉：「秦穆公七日乃寤，並神遊於帝所，帝賜之鈞天廣樂，此其形留而神逝者乎。」此事不知出何典？故事或類現今之「瀕死經驗」（後文將有討論），曹思文再借此神祕經驗故事，以證明精神能獨存。

4. 訴諸精神修養

此類說理方式，可以宗炳爲代表。宗炳〈明佛論〉：「聖神玄照，而無思營之識者，由心與物絕，唯神而已，故虛明之本，始終常住，不可彫矣。」⁴³這是說修心「無思」，乃至

³⁸ 《梁書》卷四十八，頁665。

³⁹ 《弘明集》卷二，頁74。

⁴⁰ 《弘明集》卷九，頁407。

⁴¹ 此事墨子引述之：「周宣王殺其臣杜伯而不辜，杜伯曰：吾君殺我而不辜，若以死者爲亡知則止矣，若死而有知，不出三年，必死吾君，知之。其三年，周宣王合諸侯而田於圃，田車百乘，從數千人滿野，日中，杜伯乘白馬素牛，朱衣冠，執朱弓，追周宣王射之車上，中心折脊墜車中，伏弋而死。當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞，著在周之《春秋》……」（引自曾國棟：〈墨子之宗教思想與道教鬼神信仰之關係〉，《道教學探索》第柒號，頁36，民82年12月）。

⁴² 《左傳》：「鄭人相驚以伯有，……或夢伯有介而行，曰：壬子，余將殺帶。明年壬寅，余又將殺段。及壬子，駟帶卒。（明年）壬寅，公孫段卒，國人愈懼。其明月，子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。子大叔問其故，子產曰：鬼有所歸，乃不爲厲，吾爲之歸也。」（引自錢穆：《靈魂與心》，頁60）

⁴³ 《弘明集》卷二，頁82。

「虛明」，遂可以「與物絕」而「始終常住，不可彫」。這中間有跳躍的嫌疑，「無思」「虛明」之心，死時為何就不可消滅？而必常住相續？論未說明，這證明顯然仍是不充分的。

5. 訴諸獨斷

如慧遠〈沙門不敬王者論〉「形盡神不滅五」：「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅，假數而非數，故數盡而不窮。」⁴⁴宗炳〈答何衡陽書〉：「神非形之所作，意有精羶，感而得形隨之。精神極，則超形獨存，無形而神存，法身常住之謂也。」⁴⁵羅含〈更生論〉：「今談者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳。」⁴⁶鄭道子〈神不滅論〉：「火本自在，因薪為用耳，……故薪是火所寄，非其本也，神形相資，亦猶此也。」⁴⁷梁武帝〈立神明成佛義記〉：「神明以不斷為精，精神必歸妙果。」⁴⁸這些都直接宣稱神明是「非形之所作」、「超形獨存」、「自在」、「不斷」，但並未說明理由，是明顯的獨斷論式論述。慧遠一文，從「無生」、「無名」推「不滅」、「不窮」，比較有哲學說理的意味，然何謂「無生」、「無名」，語焉未詳，而直說「不滅」、「不窮」，便有些獨斷的意味了。

總觀五種證明方式，第一種純出於信仰耳，二、三、四是經驗式的論證，第五種是獨斷論。這五種證明，能成功建立「神不滅」嗎？答案仍是：「不能」。獨斷可不論矣；第一種對經典權威之信仰，只是信仰耳，信仰可正可誤，不能做為真理的證明方式，這個道理很清楚。另第二、四種經驗論證，只是展示了現世「心理經驗」、「修心經驗」的事實，這些心理經驗，當然不足以證明他們必相續於後世。第三種神祕經驗論證，在檢測上有其困難，更何況他們還是過去的歷史故事！諸論者欲藉五種證明以立「神不滅」，其困難絕不會比范縝那裡的少。這使我們覺悟到，「神不滅」論者不能成功反對「神滅」，理由實不在「神滅」

⁴⁴ 《弘明集》卷五，頁 234。

⁴⁵ 《弘明集》卷三，頁 143。

⁴⁶ 《弘明集》卷五，頁 204。

⁴⁷ 《弘明集》卷五，頁 211。

⁴⁸ 《弘明集》卷九，頁 403。

理論之如何健全，而在他們自己的立論確實是過於粗糙欠缺完備，恐怕，連他們自己都覺得可疑吧！

(三) 退回心、物經驗現象的立場

「唯形」（即「神滅」）、「神不滅」立論之缺陷與困難，略可見於上。不過，這不必表示有關「形」、「神」的一切認識都是不可成立的。難以成立的是「形」、「神」「本體論」的部分；「形」、「神」之經驗現象部分：如我們有物質現象之身軀，有精神現象之思考活動，這些事實大抵是難以否認的。如果范縝和他的詰難者有知，而他們仍想擁有關於「形」、「神」的知識，他們似乎還可選擇退回經驗現象的層次，擁有現象的真理。

我們可以擁有那些現象的真理；這裡想借用康德的觀點，我認為我們可以擁有二類現象知識：分析命題與綜合命題。⁴⁹

1. 分析命題

即一命題賓詞的意義，可直接從主詞的內涵中分析得出；如〔A=A〕，後A（賓詞）可從前A（主詞）中得到，此即一分析命題。〔A=A〕，其實是一切分析命題的基本原型，餘一切分析命題，不外是此一原型之運用而已，邏輯知識也是基於此而建立起來的。當然，分析命題是恆真的。這是我們可擁有的第一類現象知識，⁵⁰他們似乎非常可靠。

2. 綜合命題

即一命題賓詞的意義，不能直接從主詞的內涵中分析得到；如距離的定義〔S（距離）=V（速率）×t（時間）〕，從S中，我們分析不出V和t，然為何知S=Vt？這是從經驗現

⁴⁹ 在康德那裡，區分為「先然分析判斷」、「後然分析判斷」、「先然綜合判斷」、「後然綜合判斷」四種。第二種不存在，故實是三種。然第三種「先然綜合判斷」，已為邏輯經驗論者所否定，故實質上存在的仍只有一和四。其實也就是我這裡說的分析命題和綜合命題。（參傅偉勳：《西洋哲學史》，頁388-389）

⁵⁰ 「分析命題」，在康德那裡，認為是先驗的，也就是先於經驗，是不待經驗證明，而先存於吾人思想中之必然真的命題。我這裡是不贊成康德的說法的，我認為「分析命題」仍是經驗的命題，它雖不必是從客觀外在經驗中得到，卻是在我們的心靈經驗中得到的，心靈經驗也是經驗的。它是否必然為真？從經驗的立場來看，經驗現象是會改變的，沒有必然的經驗真理。分析命題也是一樣，它也不是必然真的，隨著心靈經驗之改變，也會改變此經驗真理的，這在後面會討論。這裡暫視之為必然的真理，但實際上這只是人類的一個錯覺而已。

象界的觀察而獲得的結論，當然，他並不必然的真。一個綜合命題，只能擁有表象的真，即或然的真，隨著現象的改變，它當然有機會被修正或推翻。舉凡自然科學的知識，皆屬此類真理。應注意的是，綜合命題其實預設了基本的分析命題〔 $A=A$ 〕為基礎，即〔 $S=S$ 〕，〔 $V=V$ 〕，〔 $t=t$ 〕，必先有此確立，才能進一步談其間的關係如何？否則，綜合命題連開始也不可能。

透過對一切的心、物經驗現象的肯認——某現象是某現象（這是分析命題 $A=A$ 的運用）、區別—— A 現象不等於 B 現象（即 $A \neq B$ ，這是 $A=A$ 的引申），到對他們的內涵、外延、關係加以分析和綜合，我們得到了分析命題和綜合命題的知識。這大抵是我們能得到的有效的現象經驗知識；遠離本體論，我們並未失去一切，相反地，我們避開了錯謬，卻在經驗現象的新立足點上，得到了大量更好更有效的真理。

追求這樣較有效的現象的分析、綜合真理，我認為，在中國，荀子已經注意到了。荀子的基本立場是經驗現象主義的，他對於本體的神祕之「天」，明確地表示：「唯聖人唯不求知天」，⁵¹「君子敬其在己者，而不慕其在天者」，⁵²「不求知」、「不慕」，正是避涉本體論的立場。對於祭祖、祭鬼神，也認為僅為追思感謝「先祖」為人類的「類（生命）之本」，⁵³故「志意思慕之情」；⁵⁴「其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也。」⁵⁵可見他對神靈本體，也是避而不涉的。這就使他不致落入本體論的錯謬之中了，他重視現象世界的認識，如說：「所志於天者，已其見象之可以期者矣；所志於地者，已其見宜之可以息者矣；所志於四時者，已其見數之可以事者矣」；⁵⁶「志」見「天」之「象」、「地」之「宜」、「四時」之「數」，明顯表現物理現象才是他專志探索的焦點（他眾所周知「物畜

⁵¹ 荀子：〈天論篇〉，王忠林：《新譯荀子讀本》，頁 255。

⁵² 同註 51，頁 256。

⁵³ 荀子：〈禮論篇〉，同註 51，頁 285。

⁵⁴ 同註 53，頁 293。

⁵⁵ 同註 53，頁 293。

⁵⁶ 同註 51，頁 258。

而制之」、「理物而勿失之」、「制天命而用之」的宰治自然思想，⁵⁷顯然都是同一種態度下的產品）。另外，他的〈正名篇〉是早期中國少數的邏輯作品——透過邏輯，以掌握現象和識，這正是追求現象的分析、綜合真理的立場！⁵⁸只不過他未做哲學式的明確闡明而已。⁵⁹在西方，康德當然是提倡追求此類真理的始祖，功業俱在，不待言表。今日一切自然科學，大抵也都屬於這樣的現象分析、綜合真理。不過，似乎有為數不少的科學家，對唯物的著迷有過頭之嫌，這使他們有可能逾越經驗現象的立場，往本體論那個方向靠攏，退回到一千五百年前中國范疇的錯誤窠臼去了。所幸，現代量子力學頭腦是較清楚的：「量子力量中不可計算的結果不可能由可計算的起始數據產生」；⁶⁰「觀測的有限準確性似乎在物理世界和物理理論之間加上了一層罩紗或濾篩，使得物理世界中可能存在的不可計算元素，無法在物理理論中浮現」。⁶¹「測不準原理」的提出，⁶²是一項更精細的經驗現象觀察成就，顯示更深層的物理性質是掌握不住的；主張物理現象背後擁有一個存在不變的物質本體，難逃量子物理學的質疑。這當然不必表示量子現象阻礙了固執者通向唯物「本體」之路，更應該是，它提醒了科學家們，玄奧的物理「現象」即是神祕，不必離此之外更求神祕！

關於「心理」現象的分析、綜合真理，在現代，也累積了豐碩的成果，現代的「心理學」應屬這類真理。但心理學研究的對象，是「此世」的心理現象真理，並不對傳統所關心的「靈魂」問題作研究。⁶³這是否代表「靈魂」問題的研究，因此應全盤放棄？並不盡然，關

⁵⁷ 同註 51，頁 260。

⁵⁸ 〈正名篇〉中，荀子特強調：「同則同之，異則異之」（同註 51，頁 331），不正是「A=A」的基本分析命題嗎？並以此為基礎，而定名辨實，是進一步作綜合命題的運用。（同註 51，頁 340）。

⁵⁹ 荀子重物理現象之研究觀察，這種物理主義的立場，後代的楊雄、王充、張衡、桓譚，乃至范疇皆發揮之。可惜他們皆逾越了經驗現象的基點，踏入有鬼神論，或本體論中去了。（參牙含章、王友三：《中國無神論史》）。荀子畢竟是最明乎哲學分際，終能立論而不敗於後世，後世皆不如他了。

⁶⁰ 同註 28，頁 109。

⁶¹ 同註 28，頁 99。

⁶² 此原理由德國物理學家 W. K. 海森堡於一九二七年通過對理想實驗的分析提出來的，不久就被證明可以從量子力學的基本原理及其相應的數學形式中把它推導出來。根據這個原理，微觀客體的任何一對互為共軛的物理量，如坐標和動量，都不可能同時具有確定值，即不可能對他們的測量結果同時做出準確預言。（《中國大百科全書》哲學 I，頁 84）

⁶³ 靈魂問題，是全世界傳統的關注焦點，中國一向有靈魂信仰，印度有輪迴思想，西方自古希臘神話信仰至理性主義，皆肯定靈魂存在。今雖唯物主義盛行，但相信靈魂思想仍是普世現象，以各大宗教皆興盛之故。美國源於七〇年代之新宗教運動「新時代運動」（New Age Movement），重新接受東方輪迴思想，並作神祕之探求，目前全美有 5%~10% 的信仰人口。其分子主要皆是美國教育程度最高、最有成就的階層，有人說，這一群人

鍵點在於是否存在著「靈魂現象」？如果這類現象是存在的，那麼一種關於「靈魂現象」的真理研究，就應該被發展出來。並且，這樣的真理，其立足點與物質現象真理是不平等的——他們都同是「現象」，應受到同樣的尊重，任何鄙視的態度只表示一種潛在的唯物本體論之錯謬心態在作祟而已，這種錯謬心態是應該加以剔除的。幸運的是，「靈魂現象」確是存在著的。根據現代的研究，顯示大略有三種靈魂現象：⁶⁴

1. 關於「前世」的經驗記憶

某些人具有一些特殊的記憶現象，記憶內容是關於所謂「前世」的，這似乎表現靈魂現象曾存在於前世，並延續於此世。美國的精神科醫師與副心理學學者史帝文生（J. Stevenson），是此方面研究的代表者。「一九六六年史帝文生發表《轉世廿例》一書，成為精神醫學界的大事，直到現在還是此一冷門假說的重要研究指標。」⁶⁵

2. 發生於「此世」的通靈現象

即某些神靈附體的現象。根據研究，附身又可區分為「儀式性附身」（Ritual Possession）和「邊緣性附身」（Peripheral Possession），⁶⁶後者或可能是精神疾病的表現，⁶⁷前者則似乎表現了「靈為人附」（a spirit possessed by a person）。⁶⁸

3. 發生於死而復活的「來世」靈魂出體現象

即某些人死而復活，於所謂的「死亡」時間中，靈魂離開身體並有所見聞（如看見自己的屍體）的經驗現象。此一現象，稱為「瀕死經驗」（near-death-experience）或臨終經

「可以主導美國的趨勢」。（吳庶深：〈新時代運動生命輪迴之探討——以「前世今生」一書為例〉，《基督書院學報》創刊號，頁23-60，1994）此問題於現今之受重，不遜於過去。

⁶⁴ 項退結之〈一位天主教哲學工作者眼中的死亡〉（《哲學雜誌》第八期，1994年4月）一文中亦做這三類的區分。我這裡特別用「前世」、「此世」、「來世」來表現三類靈魂現象所出現的時段，可見出涵蓋人類生命的所有歷程，皆有此現象之發生。

⁶⁵ 卡爾貝克（Carl. B. Becker）：《超自然經驗與靈魂不滅》，頁20。另在史帝文生的倡導下，許多學者也開始紛紛發表其研究成果。包括印度的班納吉，巴西的安得雷，瑞士的慕樂，土耳其的拜爾，以及斯里蘭卡的札雅提等。這顯示了，轉世的案例，是全世界的普遍現象。（同前，頁21-22）

⁶⁶ 林淑鈴：〈關於台灣本土靈魂附身現象的修正性看法〉，《台灣史料研究》四號，頁137-138，1994年10月。

⁶⁷ 林淑鈴、梁秀青：〈精神病人靈魂附身現象之個案研究〉，《民族學研究所資料彙編》十一期，頁101-173，民85年10月。

⁶⁸ 同註66，頁137。

驗。此方研究的代表者，是芝加哥大學的璩貝羅絲（E Küber-Ross）和北加州大學的穆迪（R. Moody）。⁶⁹一九七七年以後，這方面的研究和論文開始大幅地增加。⁷⁰

「靈魂現象」之研究，已受到西方國家明顯的重視，⁷¹這是可以看見的，這方面的現象真理，逐漸累積，其遠景不妨樂觀預期。不過，此類研究存在著一項基本困難，即可被觀察者，僅描述前世記憶當下之身心狀況、被附身者當下之身心狀態，與描述出體經驗者之當下身心狀況。至於他們所述及的經驗內容，則非可被觀察的經驗現象。靈魂現象研究的基礎仍是「此世」的，而非「彼世」的，我們可得的，仍只是基於「此世」經驗的靈魂現象真理。如何將此真理之研究，推至「生」與「死」的兩臨界點，突破二極端，並繼續進行經驗現象的觀察研究，這是研究者必須處理的難題。⁷²

關於身、心現象之分析、綜合真理，略論於上。總之，退回經驗現象之立場，我們仍可擁有豐富的、精緻的、現象科學的身、心（形、神）知識。這樣一種新知識局面的展開，是范縝那些固執的形、神本體論者，未曾逆料的罷！

不過，事情又不是這樣地簡單與自明的。

（四）「反矛盾律」論證的提出

一切身、心現象之分析、綜合真理，真的可靠嗎？真能具備上述所指出的必然的（分析命題）與或然的（綜合命題）真實性嗎？不幸的是，答案仍是否定的。根據上述分析，一切身、心現象真理，皆是建基於〔A=A〕此一基本分析命題之上的。此命題似乎是自明的，不

⁶⁹ 同註 65，頁 129。

⁷⁰ 同註 65，頁 128。

⁷¹ 靈魂現象，本為一重要問題，西方人重視甚早，英國成立「靈魂學會」有三百年歷史，德國「精神探索協會」亦一百多年，法國有「全國性的靈魂組織」，蘇聯有「超感心理學學會」，大陸「人體工程協會」亦作相關研究。（游乾桂：〈尋找靈魂〉，黎國雄：《靈魂出竅與意識潛能》之序文。）南亭法師說：「我國人於事「不求甚解」，就是事事落後的原因。可是，外國人就不像我們得過且過了。都如，英國人早已有「靈魂學研究會」的設立，……。」（郭陶樓：《靈魂學研究之資料》之〈序〉文）可見我們的研究是很不足的。

⁷² 例日本在照相技術上的改進，以期能將靈魂現象拍攝下來，就是一種嘗試，迄今，亦累積相當的成績。美國 NBC 電視公司，亦拍攝過靈魂照片，曾引起轟動。（黎國雄：《靈魂出竅與意識潛能》，頁 33-34）

待證明的；但實不然，我想透過下面這個論證加以說明：

1. $[A \neq \sim A]$ 為自明邏輯定理—矛盾律
2. A 與 $\sim A$ 既不同，其中間應有一分界線
3. 此分界線應有兩種可能性：
 - 3.1 分界線上 A 與 $\sim A$ 是緊密結合的
 - 3.2 分界線上 A 與 $\sim A$ 是分隔互不相關的
4. 如果是 3.1 的情況，則 A 與 $\sim A$ 有交集，即 A 中有 $\sim A$ ， $\sim A$ 中有 A；但此一結論與前題 1 $[A \neq \sim A]$ 是矛盾的。
5. 如果是 3.2 的情況，則 A 與 $\sim A$ 間，尚存另一空間，但這是不可理解的。因 A 與 $\sim A$ 已窮盡一切，怎還會存在 A 與 $\sim A$ 之外的另一空間？

很顯然，從 $[A \neq \sim A]$ 的前題中，我們可以推導出 4、5 兩個與 $[A \neq \sim A]$ 自身相矛盾的結果。當我們宣稱他時，即蘊涵了 $[A = \sim A]$ ，或「不可知」的內涵。 $[A \neq \sim A]$ 因此並不是一個單純自明的命題，它是一個自相矛盾的命題，或引人進入不可知的命題。透過它，我們無法得到一個單純的「A」，卻可以得到一個 $\sim A$ ，或得到一個不可知。說 A，就包涵了說 $\sim A$ ，或說不可知。這才是 $[A \neq \sim A]$ 的真實義涵，與我們習慣中那個過於簡單的認識，根本不同。

此係一詭辯否？詭辯意指望似合理足掩人耳目而實不能通過嚴格邏輯檢證之雄辯術。此論證則純係前題 1： $[A \neq \sim A]$ 定義之合理推導，前題 2、3、4、5，皆從前題 1 而來，顯然這是一個有效論證。事實上，此論證才真實而完整地展現了 $[A \neq \sim A]$ 的內涵；過去，我們的邏輯只展現了前題 1；但那是完整的，過於簡單的，未展現內在真實深意的。過去的邏輯是不完整的邏輯，完整的邏輯應該告訴我們的是：A 是 A，也是 $\sim A$ 或不可知，這才是負責任的。

這樣，透過〔 $A=A$ 〕或〔 $A\neq -A$ 〕為基礎而建立起的身心現象知識——包括分析命題與綜合命題，或者說邏輯命題與存在命題，它們還能分析地必然真或綜合地或然真嗎？答案很明顯了。最基本的困難是，我們連「一個現象」也無法建立確認，當我們說，「有一個現象」時，無異於是說「沒有一個現象」；當我們說，「有一個物質現象」時，無異是說「有一個心理現象」。任何的宣稱，都不能有單純和明確的意義，我們能得者僅重重無盡的矛盾與不可知而已。現代量子力學發現物質的微細現象不可掌握；新興的「混沌」科學理論，積極正視這些宇宙中難以預測的神祕事實，⁷³這些結果，不是很合宜嗎？因為當他們捕捉到任一經驗現象A時，A現象與其自身以外之其他現象（ $\sim A$ ）並不截然二分，可以預測的情況是： $\sim A$ 現象或不可知，即將隨之而生。我們甚至可以預言，他們必將在物理現象中，推導出心理現象的結果——心、物現象從來未曾真正出現過什麼明確的界線，那是「物是物」、「心是心」這樣〔 $A=A$ 〕的「恆真」命題所製造出的假象。這樣，科學世界的未來將是一場永無止盡的矛盾和不可知的發展與追求，事實應該很清楚了。人們永遠得不到任何終極的明確知識——嚴格來說，有效的經驗現象知識之建立與累積，幾乎連開始也不可能。

揭櫫〔 $A\neq -A$ 〕此一基本命題之內在矛盾性，亦即是揭露了人類二元邏輯（「有即有」、「有非無」）的基本思考態度的內在矛盾性。禪宗的語錄中，批判二元思維邏輯的話語，俯拾皆是。⁷⁴當代禪學大師鈴木大拙先生，亦在相當程度中重視並宣揚此一事實。⁷⁵佛教的般若思想，對一切二元觀念加以破斥，以《中論》為例，他教導人破除「去來」、「六情」（眼耳鼻舌身意）、「五陰」（色受想行識）、「六種品」（地水火風空識）、「染、染

⁷³ 可參 James Gleick：《混沌》，天下文化，1999年二版第十二次印行。

⁷⁴ 如《壇經》中舉「天地」、「日月」、「明暗」、「生滅」等共三十六對對法，教人「離兩邊」，所謂「暗不自暗，以明故暗；明不自明，以暗故明」等等，皆其例也。（楊曾文編：《敦煌新本六祖壇經》，頁57-58）

⁷⁵ 如鈴木大拙說：「A除非與非A對立，否則便不能成為A，需要非A來使A成為A，這就是說，非A是在A之中，當A要成為A時，便早已在自身之外了，此即非A。如果A裡面沒有包括自身以外的東西，那麼非A就不能從A中產生以使A成為A。A所以成為A，就是由於這種矛盾，而這種矛盾只有當我們從事邏輯推理時，才會發生。」（鈴木大拙：〈存在主義、實用主義與禪〉，張曼濤編：《禪學論文集》，頁258）。

者」、「三相」（生、住、滅）、「有無」、「因果」、「成壞」等等二元觀念。⁷⁶我認爲，這其實都是爲了說明〔 $A \neq \neg A$ 〕此一人類二元邏輯思維原型實爲錯謬的基本事實。西方哲學自認其邏輯理路自明而清晰——甚至視邏輯爲先天而必然的真理，對東方神祕的思維方式略有菲薄之意。其實，就上面的分析看來，邏輯命題仍是後天的、經驗的——在後天的心理經驗中發展起來的，矛盾的，非自明的；而東方的思維才是更清晰的，它見出了經驗二元邏輯的限止而悟入中道之理，事實上，它是西方邏輯思維的更進一步。佛教、禪宗經典俱在，這是不容否認的。透過對〔 $A \neq \neg A$ 〕二元邏輯思維矛盾本性之澄清，我認爲，人類似乎有必要向東方般若中道智覺的知識體系求助，任何形態的不放棄，都必定以二元邏輯爲基本出發點，而這註定是不可能成功的。上面那個論證，我擬稱之爲「般若之光」論證，他當然不即是般若，但卻可指出二元思維之極限性，以作做爲進入般若的轉折點，在它之中，大抵可看見一絲「般若」的希望之「光」了。至於如何進入般若，筆者必須坦誠，吾「不知」也，此暫不擬深論。

「般若之光」論證的提出，也不全然是消極的。如果人類認清了自身的限制，而他仍舊選擇二元思維一途，那麼，他雖然在犯錯，卻是有自知之明的。在承認自己的無知之中（這不正是蘇格拉底哲學的中心精髓嗎！），我們至少不會犯下自以爲是的固執與錯謬。並且，永無止境的矛盾探險，或許也是一件極具挑戰性的事。另外，此論證對「靈魂現象」研究者或可能提供一種助益，因爲完全的斷滅現象是不存在的，這從論證的原理中可以看見。這樣，在「生」和「死」的那二個點上的心理現象，並不會絕對滅絕。他可能展現爲或相續，或不可知，並且，不論展現爲那一類，又必然蘊涵了其他可能。當然，這並不表示，靈魂現象因此是「存在」的，現象界的事實是：存在中蘊涵著不存在，不存在中又蘊涵著存在（這裡「存在」是現象義的，非本體論義），並無絕對的存在，亦無絕對的滅絕。宣稱無絕對之滅絕，亦即同宣稱無絕對的存在，而非意指單純的存在。對靈魂現象絕對滅絕的擔心是不必要

⁷⁶ 參《中論》〈觀因緣品第一〉至〈觀邪見品第二十七〉。（韓廷傑釋譯：《中論》，頁17-659）

的，靈魂現象，在此世，在生之前，在死之後，永遠都具有探索的可能性，這個可能是完全開放的，永不必擔心落空的結局——「落空」中即蘊涵著「不落空」的意涵；⁷⁷或許，這也可被稱為一種「靈魂不滅定律」（注意：「靈魂不滅」≠「靈魂存在」）吧！「靈魂現象」研究，在此似乎可找到一個承生前、續死後的現象研究的學理基礎。

四、結語

本文借范縝神滅論為引，一步步從本體論、現象論到「般若之光」論證，探究形、神知識之建立如何可能。最後指出由於〔 $A \neq \sim A$ 〕或人類二元邏輯思維本性之謬誤，終將導至走入無窮盡之矛盾困境而已。然此矛盾困境也不是死的絕境，從積極面看來，他又是無窮無盡的發展與挑戰，藉此也說明了單純的精神現象絕對滅絕是不可得的，靈魂研究在此得到了一個不致落空的研究基礎。當然，走出二元樊籠，踏入般若世界，似乎是更應被開展的。此時，我又似乎意識到一種「般若的邏輯學」應該被建立起來，這種邏輯，應深入現代一切科學、數學、邏輯學，乃至一般經驗生活知識當中，一方面接受，一方面指出其困境所在，並進而知止、知進。在數學上，我們不應只說0、1，而應說0中有1，1中有0；在邏輯上，我們不應只說A、 $\sim A$ ，而應說A中有 $\sim A$ ， $\sim A$ 中有A；在物理上，我們不應說可預測、不可預測，而應說可預測中有不可預測，不可預測中有預測；在道德上，我們不應只說善、惡，而應說善中有惡，惡中有善；在人生上，我們不應只說得、失，而應說得中有失、失中有得等等。最後，實際上，說亦不可說，我們都終歸悟入般若。本文之寫作似乎是大膽的，提出一些新看法，恐怕要遭致批評，我只希望文在論述的過程，推理論證不要發生太大的錯謬才好。

⁷⁷ 這裡的「可能性」與一般意義下的「可能性」並不相同。一般意義下的「可能性」，意謂著仍可能導致某一種「絕對的相反結果」。這裡的「可能性」，則顯示完全不存在那樣「絕對的相反結果」，卻顯示，「絕對的相反結果」中仍蘊涵著可能性。這是一種完全開放的可能性，其中不存在著任「絕對」的事物。這似乎才是「可能性」的真正意義，一般意義下的「可能性」並不展示出此層內涵。

參考書目（按書名筆劃順序排列）

一、原 典

- 《中論》 龍樹菩薩撰 韓廷傑釋譯 高雄縣 佛光 1997年
- 《明弘集》 (梁)僧祐撰 台北市 新文豐出版公司 民75年3月 再版
- 《南史》 (唐)李延壽撰 中國學術類編新校本 台北市 鼎文書局 民65年11月
- 《梁書》 (唐)姚思廉撰 中國學術類編新校本 台北 鼎文書局 民67年11月 再版
- 《敦煌新本六祖壇經》 楊曾文編 上海 上海古籍出版社 1993年10月
- 《新譯荀子讀本》 王忠林註釋 台北市 三民書局 民80年11月 8版
- 《廣弘明集》 (唐)釋道宣撰 台北市 新文豐 民75年10月

二、思想史專書

- 《中國無神論史》 牙含章、王友三編 中國社會出版社
- 《中國哲學史》 任繼愈主編 北京 人民出版社 1985年5月 3版
- 《中國哲學史》 陳清撰 北京 北京語言文化大學出版社 2001年1月
- 《中國哲學史》 馮友蘭撰 民國叢書第二編1 上海 上海書店 1990年12月
- 《中國哲學史》 黃公偉撰 台北市 帕米爾書店 民60年11月 再版
- 《中國哲學史》 劉貴傑撰 中壢市 圓光 民83年
- 《中國哲學史》 鍾泰撰 民國叢書第一編2 上海 上海書店 1990年12月
- 《中國哲學史大綱·卷上》 胡適撰 民國叢書第一編2 上海 上海書店 1990年12月

《西洋哲學史》 Frederick Copleston 撰 鄭錦倫、陳明福譯 台北市 黎明文化 民
79年6月

《西洋哲學史》 傅偉勳撰 台北市 三民書局 民79年11月 12版

《新編中國哲學史》 勞思光撰 台北市 三民書局 民77年11月 4版

三、相關研究專著

《中國大百科全書·哲學 I、II》 中國大百科全書編輯委員會《哲學》編輯委員會撰 北
京 中國大百科全書出版社 1987年10月

《中國古代鬼神文化大觀》 尹飛舟撰 百花州文藝 1992年5月

《心理學與心理衛生》 毛家齡總校閱 台北市 華杏 1995年4月 二版四刷

《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》 蕭登福撰 台北市 文津 2000年

《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》 傅偉勳撰 台北市 正中 民82年

《信仰之旅》 林語堂撰 胡簪雲譯 台北市 道聲 1999年5月 三版二刷

《神仙信仰與傳說》 干春松撰 北京 北京人民出版社 1992年

《神佛世界的實證研究：上帝的救贖與栽培》 陳恆明撰 嘉義縣 陳恆明 民85年

《從牛頓定律到愛因斯坦相對論》 方勵之撰 台北市 亞東書局 民78年8月 二版

《混沌》 James Gleick 撰 林和譯 台北市 天下文化 1995年 二版

《無神論者的歧路》 克拉克撰 劉翼凌譯 香港 證道 1953年10月

《超自然經驗與靈魂不滅》 Carl B. Becker 撰 台北市 東大 民86年

《語言學的轉向》 洪漢鼎撰 台北市 遠流 1992年

《輪迴或復活》 巴斯卡·多瑪斯小組撰 盧媛媛譯 台北市 上智 2000年12月

《輪迴與轉生》 石上玄一郎撰 吳村山譯 台北市 東大 民86年

- 《邏輯》 林正弘撰 台北市 三民書局 民75年12月 增訂4版
- 《靈魂出竅與意識潛能》 黎國雄撰 台北市 希代 1994年
- 《靈魂考》 Phil Cousineau 編 宋偉航譯 新店市 立緒文化 民87年
- 《靈魂與心》 錢穆撰 台北市 聯經 民65年2月
- 《靈魂與物理》 Fred Alan Wolf 撰 呂捷譯 台北市 台灣商務 1997年7月
- 《靈魂學研究之資料》 郭陶樓編、南亭補錄 台北市 華嚴蓮社 民60年1月

四、單篇論文

- 〈一位天主教哲學工作者眼中的死亡〉 項退結撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈一個天主教神父看《前世今生》〉 陸達誠撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈人或電腦會有靈魂嗎？I 心物對應說和物理程式主義〉 王浩撰 二十一世紀 第十五期
1993年2月
- 〈人或電腦會有靈魂嗎？II 論心靈程式主義及可行性問題〉 王浩撰 二十一世紀 第十六期 1993年4月
- 〈不信之信：超自然象徵與情感意義叢結〉 宋文里撰 國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學 第八卷一期 民87年1月
- 〈六朝神不滅論與佛教輪迴主體之研究〉 李幸玲撰 國研所集刊 第39號 民84年6月
- 〈孔子的中心思想及其天道鬼神觀〉 劉光義撰 中國國學 民87年11月
- 〈支離其形，以養天年——《莊子》內篇生死觀〉 李霖生撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈古代印度的生死輪迴觀〉 賴顯邦撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈台灣民間禮俗中的生死關懷〉 李豐楙撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月

- 〈生、死與再生〉 夏爾瑪撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈由易理探討靈界的時空結構及生命輪迴〉 楊憲東撰 宗教哲學 第二卷第一期 1996年1月
- 〈死亡觀與輪迴問題——兼評《前世今生》〉 傅佩榮撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈艾克哈思想中的兩主題：「聖子的誕生」與「突破入神的源頭」〉 陳德光撰 哲學與文化 廿四卷第三期 1997年3月
- 〈西洋哲學家的生死輪迴觀〉 孫振青撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈佛教的生死觀——生死輪迴〉 鄭振煌撰 歷史月刊 1999年8月
- 〈希臘神話中的靈魂不滅及其理性化〉 苑學正撰 揭諦 創刊號 1997年6月
- 〈形神論及其主要課題〉 劉見成撰 嘉南學報 第三十五期 民88年
- 〈李贄樸素唯物思想探微〉 陳清輝撰 國立僑生大學先修班學報 第六期 民87年7月
- 〈取消式唯物論的心靈哲學〉 劉見成撰 東海哲學研究集刊 第三輯 民85年10月
- 〈屍體、骷髏與魂魄〉 李建民撰 當代 第90期 1993年10月
- 〈柏拉圖靈魂論〉 程石泉撰 東海學報 33卷 民81年6月
- 〈洪亮吉的無神論思想〉 吳德玲撰 興大中文研究生論文集 創刊號 1996年1月
- 〈范縝神滅論試探〉 薛俊麟撰 輔仁大學歷史系學會史苑 第58期 1998年1月
- 〈師長艾克哈（Meister Eckhart）所提示的靈修歷程〉 關永中撰 哲學與文化 廿四卷第三期 1997年3月
- 〈唯心、唯物的人生觀與中西哲學〉 周玉山撰 東亞季刊 25卷第2期 民82年10月
- 〈梁武帝作品中的「儒佛會通」論〉 洪順隆撰 國立編譯館館刊 第28卷第1期
- 〈現代中國哲學的有神論與無神論（上）〉 李杜撰 哲學與文化 廿二卷第一期 1995年1月

- 〈現代中國哲學的有神論與無神論（下）〉 李杜撰 哲學與文化 廿二卷第二期 1995
年2月
- 〈莊子的鬼神觀〉 鄭志明撰 鵝湖 256 1996年10月
- 〈無神論與有神論的對立與共處〉 盧漢豪撰 濠鏡 第三期 1988年4月
- 〈愛與死亡——與馬賽爾懇談〉 關永中撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈新時代運動生命輪迴觀之探討——以《前世今生》一書為例〉 吳庶深撰 基督書院學報
創刊號 1994年
- 〈當前中國大陸的無神論思潮和韓國的唯一論〉 吳在環撰 韓國學報 14期 民85年5
月
- 〈補特伽羅（pudgala）和阿特曼（ātman）的譯名問題〉 智化撰 諦觀 第八十二期
民84年7月
- 〈試論董仲舒的天人關係模式〉 張德文撰 孔孟月刊 第38卷第4期 民88年12月
- 〈精神病人靈魂附身現象之個案研究〉 林淑鈴、梁秀青撰 民族學研究所資料彙編 第
11期 民85年10月
- 〈輪迴思想面面觀〉 高大鵬撰 哲學雜誌 第八期 1994年4月
- 〈輪迴說在佛教思想中如何定位〉 陳清惠撰 菩提樹雜誌 第472期 1992年3月
- 〈墨子之宗教思想與道教鬼神信仰之關係〉 曾國棟撰 道教學探索 第7號 民82年12
月
- 〈儒家人性論如何超越唯心與唯物的兩極詮釋〉 傅佩榮撰 哲學與文化 二十卷第八期
1993年8月
- 〈關於台灣本土靈魂附身現象的修正性看法〉 林淑鈴撰 台灣史料研究 4號 1994年10
月

〈靈界通訊的科學解析〉 楊憲東撰 飛碟與科學 第二卷第三、四期 1996年12月