

范缜《神灭论》注译

江苏人民出版社

范缜《神火比》注译

中共江苏省委党校
南京手表厂《神灭论》注释组

江苏人民出版社

范缜《神灭论》注译

中共江苏省委党校《神灭论》注释组
南京手表厂

*

江苏人民出版社出版

江苏省新华书店发行

南京人民印刷厂印刷

1975年8月第1版

1975年8月第1次印刷

印数 1—3,000册

书号 2100·001 每册 0.03元

范缜和他的《神灭论》

范缜（约450—515年），字子真，南乡舞阴（今河南省泌阳县西北）人。我国南北朝时期杰出的唯物主义思想家和无神论者。范缜少时家境贫寒，出外艰苦求学，在南朝齐、梁时期任过太守、尚书左丞、中书郎等官职。他站在尊法反儒的立场上，同反动统治者及其精神支柱孔孟之道和佛教神学进行了不屈不挠的斗争，写下了著名的《神灭论》。

—

范缜生活在我国历史上一个分裂和动乱的时代。从291年西晋八王之乱起，经过了长达一百多年的各族统治阶级之间的兼并战争，出现了鲜卑拓跋氏贵族建立的北魏政权和汉族世家豪族地主阶级建立的南朝政权对峙的局面。南朝的世家豪族，不仅拥有政治上的特权，而且霸占了境内大部分的田地。残酷的封建压迫和剥削，统治阶级之间长期的兼并战争，使得生活在水深火热之中的广大劳动人民，纷纷举起革命的火把，奋起反抗。在广大的地区里，农民起义此起彼伏，连绵不绝，沉重地打击着封建政权及其支柱世家豪族地主阶级。在这

样的形势下，统治者除了使用反革命暴力，血腥镇压劳动人民的反抗斗争外，还大力加强思想统治。他们在提倡尊孔读经的同时，竭力倡导从印度传入的佛教，大搞儒佛合流。因为，佛教宣扬的“因果报应”、“生死轮回”等迷信思想，要人们祈祷“来世”的幸福，承受“今生”的苦难，掩盖了阶级压迫和阶级剥削的本质，麻痹人民的斗志。这和儒家宣传的“忠”、“孝”、“仁”、“义”观念起着相辅相成的作用。南朝宋文帝曾直言不讳地说：“若使率土之滨皆此纯化（如果全国人民都信佛教），则吾可坐致太平（我可坐享太平了）。”所以，宋文帝、齐武帝、齐宰相竟陵王肖子良、梁武帝等帝王贵族，都既尊儒学，又倡佛教。梁武帝肖衍就是一个大搞儒佛合流的典型代表。他既是一个大儒，又是一个佛教徒。502年，肖衍夺取政权后，根据儒家经典，制礼作乐，十年中颁布了礼节条文达八千余条。504年，他下令在全国立孔庙，于建康（今南京）设国子学、五经馆，置五经博士，招集与培养了一大批为巩固封建统治服务的儒生。与此同时，肖衍又立誓信佛，命令群臣百官“舍道（道教）事佛”。他于507年宣布佛教为国教，把佛教抬到至高无上的地位。身居皇位的肖衍还曾虚伪地四次到同泰寺“舍身”，出家当和尚，然后由群臣一次次地用大量金钱把他赎回来。在统治阶级的倡导下，佛教势力迅速膨胀，仅建康一地，就有僧尼十余万人，寺院五百余所。寺院搜括了大量钱财，霸占了大量土地和劳动力，形成特殊的僧侣地主阶级，享有与世家豪族地主同样的特权，从而进一步加重了人民的负担，社会黑暗和政治腐败达到了极点，社会危机十分严重。

面对封建统治阶级这样一股尊儒崇佛的反动狂潮，范缜

在当时人民群众反抗斗争的影响和推动下，挺身而出，继承和发扬了历史上荀况、韩非、王充等著名法家的唯物论的传统，公开提出“神灭”观点，愤怒批判儒佛唯心论。他先后同以竞陵王肖子良和梁武帝肖衍为首的佛教僧侣、孔孟之徒进行了几次大论战。

489年，肖子良有一次邀请“高僧”、“名士”（孔孟之徒）作宾客，同时也请范缜参加。肖子良等大讲佛法。他们张口“神不灭”、“灵魂不死”，闭口“因果报应”、“生死轮回”，有意非难范缜。范缜当众与之辩论，“盛称无佛”，“不信因果”，坚决反对佛教迷信思想。肖子良质问范缜：“你不信因果轮回，那么，为什么人世间会有富贵贫贱之分呢？”范缜指着庭前的花树说：“人生在世，就象这棵树上的花。虽同开于一枝，但随风而飘，下落不同。有的飘进厅堂，落在茵席上；有的穿过篱墙，落在粪坑里。象你生在皇族，就象吹落在茵席上的花瓣；象我一生倒霉，就象掉在粪坑里的花瓣。你我虽然贵贱不同，但就象风吹花瓣一样，完全是偶然的，哪有什么因果报应呢？”这番话驳得肖子良理屈词穷，无言以对。在这里，范缜没有也不可能深刻揭露阶级剥削与压迫的本质，用偶然性来解释人类划分富贵贫贱的现象，当然不科学，但他反对“因果”、“天命”等宿命论的立场是十分鲜明的。

以后，肖子良又组织许多有名的僧侣、儒生和范缜辩论。有一个名叫王琰的儒生，搬出孔孟孝道作武器，责难范缜道：“范先生，你竟不知道你的祖先神灵在哪里啊！”范缜嘲笑道：“王先生，你既知道你的祖先神灵在那里，何不自杀了去侍候他们，以尽孝道呢？”问得王琰张口结舌，狼狈不堪。肖子良看

到在理论上不能使范缜屈服，转而变换手法，企图用高官厚禄收买范缜。他派一个名叫王融的儒生对范缜说：“你的‘神灭’观点，有伤名教，只要放弃这种观点，象你这样有才干的人，何愁当不上中书郎？”范缜听了哈哈大笑，鄙夷地说：“假如我卖论取官，早就当了尚书令和仆射了，何止中书郎呢！”范缜不为利诱，不“卖论取官”的鲜明态度，表现了坚持真理，敢于斗争的坚定立场。

507年，梁武帝肖衍宣布佛教为国教后，为了围攻范缜神灭论这一“异端”思想，他亲自上阵，写了《敕答臣下神灭论》，援引“三圣（儒、佛、道）设教”教义，攻击神灭论是“违经背亲，言语可息”。范缜继续发扬大无畏精神，以高昂的斗志，百倍的信心应战。他进一步阐发了法家唯物主义无神论观点，发表了《神灭论》一文。这个行动引起当时思想界的极大震动，一时，“朝野喧哗”，统治阶级惶恐不安。肖衍以他的皇帝权威，发动贵族、“高僧”、“名士”六十六人，写了七十五篇文章，对范缜进行围攻。范缜立场坚定，无所畏惧，“辩摧众口，日服千人”，使他的论敌无力反驳，只得哀叹“情思愚浅，无以折其锋锐”，败下阵来。

范缜同齐、梁封建统治者、孔孟之徒和佛教僧侣之间，就“神灭”与“神不灭”问题展开的针锋相对的斗争，是当时政治斗争的一种表现，是地主阶级革新派与世家豪族腐朽统治者之间的斗争，是反映在意识形态领域内的儒、法两条路线的斗争。“对天国的批判就变成对尘世的批判”、“对神学的批判就变成对政治的批判”。《神灭论》的发表，是对尊儒崇佛的反动统治阶级一个沉重的打击。

二

范缜的《神灭论》围绕着形神关系的问题，从各个方面阐明了唯物主义无神论思想，得出了神灭的结论，痛击了当时的儒佛逆流，提出了进步的政治主张。这篇文章只一千八百余字，短小精悍，文笔犀利，旗帜鲜明，充满战斗气息，逻辑性也很强，是我国古代唯物主义文献中的光辉篇章。文章共分三大部分：

第一部分，范缜以“形神相即”的唯物论思想，直截了当地点明了神灭论主题。恩格斯曾经指出：“**全部哲学的最高问题，即思维对存在、精神对自然界的 关系问题。**”“**哲学家就是根据其如何回答这个问题分成两大阵营的**”。南朝齐梁时期，关于形神问题的争辩，实质上就是关于思维和存在、精神和物质关系问题的论战。有神论者（或神不灭论者）认为：“形神相异”，精神（灵魂）可以离开形体而单独存在，精神是本源的，它附着在人体上，支配着人的活动。人死后，精神并不消灭。由此导出“神不灭”、“灵魂不死”的谬论。佛教编造出因果报应、生死轮回和天堂地狱等种种荒诞的迷信思想。儒家则鼓吹天命鬼神等滥调，相互唱和。范缜针对这种唯心主义谬论，正确地提出“形神相即”，“神即形”的观点，认为“形存则神存，形谢则神灭”，精神随着形体的存在而存在，随着形体的死亡而消灭。他又进一步指出它们两者的关系是“形质神用”的关系，即形体是产生精神的实体，是第一性的；精神是形体的作用，是第二性的，从而深刻地揭示了精神和形体不可分离的真理。接着，范缜用刀刃和锋利的关系作比喻，以及通过对人质与木质、活人与死

人的比较,形象化地指出:没有刀刃,就没有锋利;同样,没有形体,也就没有精神。精神是活人形体所特有的属性,决不可能“形亡而神在”。哪里存在什么灵魂、鬼神呢?范缜的这些论述坚持了唯物主义神灭论观点,痛斥了“形神相异”、“灵魂不灭”的唯心主义谬论,深刻地揭露了儒佛所宣扬的天命鬼神、“因果报应”等等谬论的欺骗性。

《神灭论》的第二部分,范缜对人的感觉、思想等精神现象的来源与过程进行了分析。他指出:人的精神作用有两种,一种是手足等肢体所产生的痛痒感觉,叫做“知”;一种是“心器”产生的辨别是非的思维,叫做“虑”。“浅则为知,深则为虑”,知与虑这两者虽有程度上的不同,但都是一个人的精神现象。他又进一步阐述了“心为虑本”、“心病则思乖”的道理,认为心器官是思维的基础,心器有了疾病,思维就会失常。虽然范缜还不了解脑神经的作用,但他以唯物主义观点,比较正确地说明感觉、思维等等精神现象,是人体器官的产物,而决不是佛家所说的“灵魂”,也不是儒家所说的“良知”。范缜的这些论述,不仅有力地批判了佛教神学的“虑体无本”和儒家的先验论,而且初步触及到人的认识从感觉到思维,从感性认识到理性认识这个认识论的基本问题,较之前人的唯物主义思想,有了进一步的发展。

范缜在文章的第三部分中,阐明了写作《神灭论》的政治目的,是实现政治改革,挽救被佛教毒害了的社会。范缜举起法家主张革新、要求进步的旗帜,一针见血地揭露了“浮屠害政,桑门蠹俗”的黑暗现实,指出佛教神学宣扬“茫昧”、“虚诞”之词,是对人民的愚弄,勇敢地抨击了当时腐朽的统治阶级大

搞儒佛合流，造成了“兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游，货殫于土木”的罪恶。他强烈地主张革除时弊，发展农桑，奖励耕战，富国强兵，“匡国”、“霸君”，重建统一的中央集权的封建国家。这些政治主张，对当时社会的发展有着积极的作用。

《神灭论》反映了范缜对佛教神学斗争的立场，是十分坚定的，他反对宗教迷信，也给了儒家的天命鬼神思想以沉重打击。他在这场斗争中对我国古代唯物主义思想的发展作出了积极的贡献。但他是一个封建社会剥削阶级的思想家，由于阶级和历史的局限，《神灭论》中，还存在某些错误观点，例如他赞同“凡圣之殊”，认为“圣人”与“凡人”在形体和精神方面都不一样；主张“小人甘其垄亩，君子保其恬素”；对“神道教”和儒家经典中记载的鬼神故事不敢彻底否定。这些，都表明作者的唯物主义思想是不彻底的。

三

历史斗争是现实斗争的一面镜子。一千五百多年前唯物论与唯心论围绕着“神灭”问题展开的这场大论战，对于我们今天巩固无产阶级专政仍然有着一定的借鉴意义。

宗教迷信思想与儒家的“天命论”，虽然表现形式不一样，总根子都是唯心论。它们是**“反动派的武器，反动派的宣传工具”**。天命论者把“天”说成是有意志的，能够决定社会治乱、国家安危和人生祸福。他们把残酷的阶级压迫和阶级剥削说成是“天意”的安排。他们借助“天”来镇压人民反抗，维护反动统治。宗教迷信思想和儒家宣扬的“天命”一样，麻痹人民斗志，把残暴而腐朽的反动统治涂上一层“神赐”的色彩，企图使

人吃人的剥削制度永存。所以，中外反动派历来都把天命鬼神这类唯心主义说教作为挽救他们灭亡的救命稻草。社会主义社会里同样存在这种情况。叛徒、卖国贼林彪鼓吹唯心论的先验论，大力贩卖天命论和天才史观，以孔孟之道的唯心主义破烂作为他反党反革命的理论纲领，妄图颠覆无产阶级专政、复辟资本主义，已遭到可耻的失败。但是，我们与林彪一类反动派的斗争，今后还会继续下去，反映无产阶级和资产阶级两个阶级、两条道路、两条路线斗争的两种世界观的斗争，是不会停止的。批判形形色色的唯心论和形而上学，是现实阶级斗争和路线斗争的一项重要内容，是反对资本主义复辟，巩固无产阶级专政的一项长期的战斗任务。

伟大领袖毛主席说：“一个崭新的社会制度要从旧制度的基础上建立起来，它就必须清除这个基地。”不清除旧基地，就不能建设共产主义。我们今天正进行着为实现共产主义美好前景而清除旧基地的伟大而艰巨的斗争。用马克思主义的观点研究《神天论》，从这场历史斗争的经验中了解哲学斗争和政治斗争的关系，对于我们进一步认清反动统治阶级和林彪一类骗子宣扬的唯心论的反动本质；对于提高我们坚持运用辩证唯物论武器批判孔孟之道和一切剥削阶级的意识形态的自觉性，加强对资产阶级实行全面专政，有一定的现实意义。

神 灭 论

问曰¹：子云神灭²，何以知其灭耶？

答曰：神即形也³，形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭也。

问：您说精神会消灭，怎么知道它会消灭呢？

答：精神离不开形体，形体离不开精神。所以，形体存在，精神才存在；形体死亡，精神也随着消灭。

问曰：形者无知之称，神者有知之名。知与无知，即事有异⁴，神之与形，理不容一。形神相即，非所闻也。

1.问曰：这篇文章是用问答体写的，“问曰”代表反面观点，“答曰”是作者的正面观点。 2.神：指人的精神，当时也指“灵魂”。神灭：指人的精神随着形体的死亡而消灭。儒家唯心论者和佛教僧侣认为“灵魂”是附在人的身体上的，人死后，“灵魂”不会消灭，由此编造出许多天命鬼神的胡说。范缜以唯物主义无神论的光辉思想，直接用“神灭”命题，尖锐有力地批判了“神不灭”论的唯心主义观点。

3.即：相互结合，不相分离。形：物质形体。 4.即事：就事而论。有异：不是一回事。

答曰：形者神之质¹，神者形之用。是则，形称其质，神言其用。形之与神不得相异²。

问：形体是指无知觉的东西，精神是指有知觉的东西。有知觉和无知觉完全是两回事，精神和形体，按理不能混为一谈。形体和精神不可分离的说法，我没有听说过。

答：形体是精神的实体，精神是形体的作用。所以，形体是指实体而言，精神是指作用而言。形体和精神是不能分离的。

问曰：神故非质³，形故非用，不得为异，其义安在？

答曰：名殊而体一也⁴。

问：精神既不是实体，形体又不是作用，但二者又不能分离，它的道理在哪里？

答：名称虽不同，实质是统一体。

问曰：名既已殊，体何得一？

答曰：神之于质，犹利之于刃⁵；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？

1.质：物质实体。 2.相异：相分离。 3.故：同“固”，本来，原来。 4.体一：统一体 5.刃：刀刃。利：锋利。

问：名称既然不同，怎么会是统一体？

答：精神对于实体，就象锋利对于刀刃的关系一样；形体对于作用，就象刀刃对于锋利的关系一样。锋利不能叫作刀刃，刀刃也不能叫作锋利。然而，离开了锋利就不成其为刀刃，离开了刀刃也就没有锋利。没有听说过刀刃不存在而锋利存在的，难道形体死亡了而精神还能存在吗？

按：以上四节，作者用朴素的唯物主义一元论阐明精神与形体的关系，是“形神相即”和“形质神用”的关系，精神和形体不可分离，精神是形体的产物，是物质形体的一种作用，物质是第一性的，精神是第二性的。这就有力地批判了儒家和佛教宣扬的“形神相异”、“灵魂不灭”等唯心主义谬论。

问曰：刃之与利，或如来说¹，形之与神，其义不然。何以言之？木之质，无知也；人之质，有知也。人既有如木之质，而有异木之知，岂非木有其一，人有其二耶？

答曰：异哉言乎！人若有如木之质以为形，又有异木之知以为神，则可如来论也。今人之质，质有知也，木之质，质无知也；人之质非木质也，木之质非人质也。安在有如木之质而复有异木之知？

1.来说：你所说的。下文“来论”同此。

问：刀刃和锋利的关系，可能象您所说的那样，但形体和精神的关系，道理是不同的。为什么这样说呢？树木的实体是没有知觉的；人的实体是有知觉的。人既有相同于树木的实体，又有不同于树木的知觉，岂不是树木只有实体，而人却有实体和知觉二者吗？

答：这话可奇怪了！人若有以相同于树木的实体作为形体，又有不同于树木的知觉作为精神，倒可以象您所说的那样。事实上，人的实体，是有知觉的实体，树木的实体，是无知觉的实体。人的实体不是树木的实体，树木的实体也不是人的实体。哪里有相同于树木的实体又有不同于树木的知觉呢？

问曰：人之质所以异木质者，以其有知耳。人而无知，与木何异？

答曰：人无无知之质，犹木无有知之形。

问：人的实体所以不同于树木的实体，就在于它有知觉。人如果没有知觉，和树木有什么区别呢？

答：人没有无知觉的实体，就象树木没有有知觉的形体一样。

问曰：死者之形骸，岂非无知之质耶？

答曰：是无知之质也。

问：死人的形体难道不是无知觉的实体吗？

答：是无知觉的实体。

问曰：若然者，人果有如木之质而有异木之知矣。

答曰：死者有如木之质，而无异木之知；生者有异木之知，而无如木之质。

问：既然这样，人确实有相同于树木的实体，又有不同于树木的知觉了。

答：死人虽有相同于树木的实体，但没有不同于树木的知觉；活人虽有不同于树木的知觉，但没有相同于树木的实体。

问曰：死者之骨骼，非生者之形骸耶？

答曰：生形之非死形，死形之非生形，区已革矣¹。安有生人之形骸而有死人之骨骼哉？

问：死人的骨骼不就是活人的形体吗？

答：活的形体不是死的形体，死的形体也不是活的形体，二者是大有区别的。哪有活人的形体中有死人的骨骼呢？

1. 革：改变，引申为不同。区以革：有区别。

问曰：若生者之形骸，非死者之骨骼，死者之骨骼则应不由生者之形骸。不由生者之形骸，则此骨骼从何而至？

答曰：是生者之形骸，变为死者之骨骼也。

问：如果活人的形体不是死人的骨骼，死人的骨骼也就不应当由活人的形体而来。既然不是由活人的形体而来，那末这骨骼是从哪里来的？

答：是活人的形体变成了死人的骨骼。

问曰：生者之形骸，虽变为死者之骨骼，岂不因生而有死？则知死体犹生体也。

答曰：如因荣木变为枯木，枯木之质宁是荣木之体？

问：活人的形体既能变为死人的骨骼，岂不是因为有生才有死吗？可见死人的形体也就是活人的形体了。

答：如果因为活树变成枯木，枯木的实体难道就是活树的形体吗？

问曰：荣体变为枯体，枯体即是荣体，如丝体变为