

附 載

中國人思想中的不朽觀念

胡適先生英文講稿

楊 君 實 譯

(I)

在今天的講演裏，我預備把中國的宗教史和哲學史上各階段有關不朽或人類死後依存概念的發展情況提供一個歷史性的敘述。

這是一個冗長概括三千年的故事，但它的主要綱領却是大致還算明確的。中國人的信仰與思想史可以方便地分成兩個主要時期：

- (1) 中國固有的文明時期(1300 B. C.~200 A. D.)。
- (2) 中國思想與文化的印度化時期，也就是，佛教和印度人的思想開始影響中國人的生活和制度以來的那一時期(約 200 A. D.~19世紀)。

爲了研究中國宗教與思想史 (the religious and intellectual history) 的學者的方便，中國固有的先佛學時期 (pre-Buddhistic age) 可再約略地分成兩個主要時代：

- (1) 原始的中國主義時代 (The Era of Primitive Siniticism)，也就是商周民族的宗教信仰與習俗 (practices) 的時代，對於這個時代，這裏擬用了『華夏主義』(Siniticism) 或『華夏宗教』(the Sinitic Religion) 一詞 (1300~700 B. C.)。
- (2) 思想與哲學的成熟時代 (700 B. C.~200 A. D.)，包括自老子、孔子 (551~479 B. C.)迄於王充(29~100 A. D.)以來的正統派哲學家。

爲了特別有關中國人思想中的不朽概念的討論，我們要問：

- (1) 關於早期華夏信仰有關人類死後存在的觀念，我們究竟知道些甚麼？
- (2) 中國正統哲學家對於不朽的概念究竟有甚麼貢獻？
- (3) 我們要怎樣描述在長期印度文化影響下中國人的人類死後存在的觀念？

(Ⅱ)

史學界最重大的事件之一就是晚近的偶然發現，以及後來在安陽對千萬片刻有卜辭的牛肩胛骨和龜甲有計劃的發掘。安陽是商朝最後一個都邑的遺址，依照傳統的紀年，商朝傳國年代是1783~1123 B. C. (或據另種推算是1751~1123 B. D.)。這些考古學的發現物是安陽(譯者按這是指小屯村商代遺址)作為商代都城的大約260年間(即1385~1123 B. C.)的真實遺物。

近幾十年來成千萬片刻有卜辭的甲骨已經被收集、研究和考釋。實際所見這些骨質『文件』都是在每次貞卜以後，由熟練博學的祭司負責保存下來的占卜記錄。這些記錄裏載有日期(譯者按此處恐係指干支紀日)，負責卜問的貞人，卜問的事情，以及在解讀了因鑽灼而顯出的卜兆而得到的答案。

大部份的卜問都是有關一年對於先公先王的定期祭祀，這一類的祖先祭典是非常頻繁而有規律的，因此中央研究院的董作賓先生，1928年第一次指導安陽考古發掘且曾參加了後來歷次發掘，已能編成了商代末期三個帝王在位期間計為1273~1241，1209~1175，以及1174~1123 B. C.——總計120年中的祭祀日譜(譯者按此係指殷曆譜下編卷九日譜，依彥堂師商紂王帝辛紀年應為1174~1111 B. C.)每一年中的定期祭祀多至三百六十次。所以商人稱一年為一『祀』，一個祭祀的週期，實在是不足為怪的了！

其他卜問的事項包括戰事、巡行、狩獵、收穫、氣候、疾病和每一旬中的吉運等事項。

1928~1937年間科學的發掘結果掘出了幾百座商代古墓葬，其中至少有四處是皇室大墓。除了成千成萬片刻有卜辭的甲骨以外還發現了極多鑄造精美的青銅禮器，生動的石質和象牙的雕刻、大量的家庭用器、武器和頭盔、以及上千具的人體骨骸。此外，並發現有埋葬的狗、豬、羊、牛、馬一類的家畜和其他多種動物。這些動物是

爲了奉獻給死者而殉葬的。在一個坑穴中曾發現了三十八具馬骨，全部都配戴著綴有許多帶飾紋的小圓銅泡的繮轡；這些銅泡都還原封未動的擺着，而顯出了組成轡頭的皮條的痕跡（見 H. G. Creel 所著 *The Birth of China* 第150頁）。

很多清楚的證據證明墓葬中有許多屍體是爲了奉獻給死者而埋葬的。1934~1935年間所發掘的多座墓葬中曾發現了千餘具無頭的人體骨骸。這些骨骸十具一組的分別埋在各個坑穴中。體骨埋在長方坑穴中……而頭骨則埋在附近的方坑中。在一個方坑裏埋有十個人頭骨；頭頂朝上，排列成行。全部面向北。跟人體骨骸一起發現的……有小銅刀、斧頭、以及銅器等三種器物。每坑總是各埋十件，明顯地是每人一件。（見 Creel 前書212~213頁）。

這些就是考古學所發掘出來的文獻的和物質上的證據，藉以使我們瞭解遠古歷史的華夏宗教（Siniticism）時期中有關祖先崇拜的信仰。

這是第一次使我們從商代王朝和官方所表現的這種祖先崇拜的宗教的形式上認識了它的非凡的和奢侈的性質。傳統歷史曾記載商人是崇拜祖先的靈魂的。但是直到近年來我們才瞭然定期獻祭的幾乎令人難以置信的頻繁、以及珍貴的殉葬的物品、特別是殉葬的人性的驚人數量。

無疑的，這類祖先祭祀周期的頻數和定期性證明着一種信仰，即死去的祖先一如活人似的也有情、欲和需求，而且這些情、欲和需求是必須藉着經常的祭獻而得到滿足的。大批的殉葬器皿、武器、動物、奴隸和衛士即指示着同樣的結論。

中國古代的文獻把華夏宗教（Sinitic）時代的人殉區分爲兩類。第一類，即祭壇上所『用人祭』。在商代人殉儀式中，顯然只是用的戰俘。另外一類，有一個專用名詞，即『殉』，可以釋爲『死者的侍從』或『伴着死者被埋葬的人』。『殉』字據鄭玄（死於200 A. D.）的解說是『殺人殉葬以充死者衛士』。這就是說死者需要他自己的衛士保護他，也需要他的寵妾嬖童（play boys）陪他作伴。因此被殺殉葬的就是死者曾經指命或願意『陪伴』他而去的那些人了。

就後來有關『殉』的史證而論，這種殺人殉葬的風俗最初很可能是得於一種『獻愛』（love offering）的風俗，因此將死的人自然會挑選他自己所喜愛的死後伙伴。但是這種風俗竟發展成了一種儀式，於是大批的武裝士兵被殺死殉葬以充死者的『衛

士』。商代墓葬中所發現的與偉大的死者同葬的人體遺骸無疑是爲了充任王者的衛隊的。其中很可能有的是選定隨着王而殉葬的愛妃，但是他們的遺體却無法確認了。在甲骨卜辭上即有祭祖時獻人俘的記載。

依照着一種規律的計劃和數字的順序來埋葬這些人性的有條不紊的情形，顯示了一種根深蒂固的禮儀曾長久地麻痺着人類的自然意識而使得這類慘絕人寰的事件成爲常典。當王朝和政府正忙於日常繁複的祖祭的時候，博學的祭司便負起每天的祭祀、占卜、釋兆和刻卜辭的職務——在這種情況下，那幾乎不可能期望有任何重大的思想和宗教上的覺醒，以有助於宗教制度的變更和改造。這樣的覺醒直到傾覆商代的一次大戰滅亡了這個帝國以後，甚至在新的征服者的統治之下歷經了幾百年的種族和文化的衝突以後才告開始的。

(Ⅲ)

商朝和商帝國是被周民族征服了的。最初周民族住在遙遠的西方，逐漸向東移動，直到軍力和政治經過百餘年持續不斷的發展，終在公元前十二世紀的最後幾十年才將商人的軍隊和盟軍壓服。

在周朝創建者的一些誥誓中，征服者列舉了商代政府及王廷的罪狀。對於商代王廷的主要控罪是耽於享樂，罔顧人民，特別是縱酒。但是對於獻祭舉行的頻繁、奢縱、殘忍却並未加以控訴或譴責，這一事實顯示着新的征服者並不認爲商代宗教有甚麼不尋常的殘忍或是不當的地方。

但是周征服者似乎原有他們自己的宗教，雖然它包括了一些祖先崇拜的特徵，却並沒有加以強調，也沒有制定過任何繁複的禮儀。另一方面，有許多證據說明這一西方民族是一個最高神，就是他們所謂『帝』或『上帝』的崇拜者。

安陽甲骨卜辭使許多學者推斷『帝』甚或『上帝』的觀念對商人是並不陌生的。商人有一種奉少數祖先爲神明，也就是說贈以『帝』號的風俗，這似乎是很確實的。另一件事，也似乎是很可能的，就是商人隨着時間的演進而發展出來『上帝』最高神，也就是他們的始祖。那是一個部族神。時常，一位在戰爭及和平時有豐功偉績的偉大祖先會被提升到神的階級，並且成爲最高神的陪享者。對於神或祖神的祭獻也叫

— 744 —

作『禘』。傅斯年先生在所著：性命古訓辨證中列舉了用有『帝』字的63條甲骨卜辭。在這些條卜辭中，有17次用『帝』字來指稱對於神聖祖先的祭祀；6次用爲祖神的尊稱；26次用爲『神』的尊稱而沒有附加其他形容字。在最後的一類裏，帝 (god) 據說能『致雨』、『止雨』、『降饑饉』等等。這無疑的暗示着一種一個有意識有權力的神的概念——一種有神論的觀念；這種觀念似乎曾經由於更具優勢的祖先崇拜的祭祀而在發展上受到抑制與阻礙。

周民族在與商文化的長時期接觸中逐漸接受了商民族的部族神作爲他們自己的神，並且認成是自己的始祖。由於其他種族或部族的借用，商人的神逐漸失去了他的部族屬性，而終於變成了遍在的神和最高的主宰。

周人的宗教讚頌詩和政治上的誥誓顯示出一種非常深摯的宗教熱誠。他們似乎深信，神不滿於商代統治者的昏庸無道，因此把祂的寵命（譯者按：就是所謂周武王受命年之命）轉賜給周人。他們在戰場上的口號是：

上帝臨女，

無貳爾心。

（譯者按：見詩大雅大明）

他們對於自己偉大的王的讚辭是：

穆穆文王，

於緝熙敬止，

假緝天命。

（譯者按：見大雅文王）

早期周人似乎發展出來一種含混的觀念，以爲上帝住在天上，他們有幾位偉大的王也會到那裏去，且與上帝同在。一首關於文王的讚頌詩曾這樣說：

文王在上，

.....

文王陟降，

在帝左右。

（譯者按：見大雅文王）

又在另一首詩裏：

下武維周！

世有哲王，

三后在天。

（譯者按：見大雅下武）

這幾節詩似乎指出，周人對於上帝和少數先王所居住的天的觀念是有限度的。這幾位先王由於特殊的德能勳業而被允許和上帝同在。

這樣具有獨佔性的天堂，平民是不能分享的；平民大多數是商人，他們受着新的統治階級的封建諸侯的統治。有些諸侯是從周王朝獲得他們原來的采邑的。這些商人繼續信奉他們的崇拜祖先的宗教。

但是這種香縱的皇家祖先崇拜宗教的偉大時代已經永遠的消逝了。偉大的每年週而復始的日祀——周祭也消逝了。大規模的人殉也消逝了。博學的皇家祭祀階級也貶降為職業的巫史階級（professional class of scribes and priests），而靠着在大多數平民和少數統治貴族的家庭中表演和協助殯葬和祭祀討生活。國家的災患和個人的貧困已經深深地給他們灌輸了謙遜溫順的教訓。因此這一巫史階級便獲得了『儒』的統稱，意思就是溫順和懦弱。他們仍然傳授和表演殯喪和祖先崇拜的傳統儀式。

在周代和後來獨立相伐的戰國時期（1100~250 B. C.），統治階級信神論的宗教（theistic religion）和平民更佔優勢的祖先崇拜宗教似乎已經互相影響而漸漸地融合成為一個可以恰當的稱為『華夏宗教』（the Sinitic Religion）的宗教，一種很簡化了的祖先崇拜，跟有神論的特性共存，像普遍承認和崇拜着一位高踞於其它小神之上的『天』或『上帝』。主要不同的一點就是長久的居喪期——為父母居喪三年——這原是商人一般奉行的，却長久遭受到周朝統治階級的反對。這在 300 B. C. 孟子的時代也仍是如此。直到公元二世紀以後三年之喪才漸漸法定為政府官員的應遵守的禮法。

（IV）

關於中國人最早對於人類死後遺存的觀念，我們究能知道些什麼呢？

首先讓我們來觀察一下古代在一個人死去的時候舉行的『招魂』儀式。這種儀式

見於最早的儀典，而且似乎曾普遍的奉行於華夏宗教的早期，就是所謂，『復』的儀式。

當一個人被發現已經死去的時候，他的家屬立刻拿着死者的一套衣服，登升屋頂，面向正北，揮動死者衣服而號告：『臯，某，復！』三呼而反，拋下衣服，再從屋上下來，拾起衣服，覆於死者身上，然後奉食於死者。（譯者按：此段包括儀禮及禮記兩段記載內容。儀禮士喪禮：『死于適室……復者一人，以爵弁服簪裳于衣左……升自前東榮中屋！北而招以衣曰：臯，某，復！三，降底于前……升自阼階以衣尸……奠脯醢醢酒』，禮記禮運：『……及其死也，升屋而號告曰：臯，某，復。然後，飯腥而黃熟。』）

這一古老的儀式暗示着一種觀念，即一個人死了以後，有些甚麼東西從他的身體內出來，且似曾升到天上。因此需在屋頂上舉行招復的儀式。

這種招魂的儀式也許暗示着藉企望召回逃離的一些東西而使死者復生，奉獻食物這一點也似乎暗示着一種信仰，就是某些東西確是被召回來了，雖然這不能使死者復生，却認為是居留在家裏，且接受祭獻。

那麼人死後從他身上出來的究是一些甚麼東西呢！那就是人的『光』或『魂』。在最早的文獻上，是即所謂『魄』，就語源學上說，意思就是白色，和亮光。值得注意的就是同一個名字『魄』在古代銅器銘文和記載上是用來指稱新月增長中的光。新月以後的增長光亮時期即所謂『既生魄』；而滿月後的末期，則稱之為『既死魄』。原始的中國人似曾認為月有盈虧就是『魄』，即牠的『白光』或『魂』的週期性的生和死。

依此類推，早期的中國人也就認為死是人的魄即『光』或『魂』的離去。這種類推可能起源於“Will-o'-the-wisp”，即中國人現在所說的『鬼火』。在古代『魄』認為是賦予人生命、知識和智慧。人死，則魄離人體而變成或認為『鬼』，一種是幽靈或魔鬼。但是靈魂脫離人體也許是緩慢的隨着生活力的衰退，魄就那麼一點一點脫離身體了。遲至元前第六和第七世紀，學者和政治家在談到一個人的智慧衰退情形時，就說是『天奪其魄』——意思是說，他將不久於人世了（見左傳宣十五年，襄二十九年）。

不過後來，魄的觀念却慢慢地為新的靈魂觀念所取代了；認為靈魂是行動靈活然而無形、無色的東西。它很像是從活人口裏出來的氣息。這就是所謂『魂』。漸漸地原來『魄』字便不再用來表示賦予生命和光亮的靈魂的意思而衍變為意指體軀和體

力了。

『魂』字，就語源學來說，跟『雲』字一樣，都意指『雲』。雲飄浮，比盈虧之月的皎白部份也似乎更為自由輕靈。『魂』的概念可能是源於南方民族，因為他們把『復』（招呼死者）的儀式叫做『招魂』。

當哲學家們把重要的陰陽觀念視為宇宙間的主動和被動的兩大力量的時候，他們是當然也嘗試要調協不同部族的信仰，而且認為人的靈魂包含着一種靜止而不活動的『魄』和一種更活動而為雲狀的『魂』。

公元前六世紀以後，人們便漸漸地習於把人的靈魂稱為『魂』或『魂魄』。在討論到由於八年前一位曾有權勢的政治家被謀殺的鬼魂出現而引起的普遍騷動的時候，名政治家子產（死於公元前522年）當時最聰明的人之一曾說，一個死於非命的強人會變成危害人類的幽靈的。他的解釋是這樣：『人生始生曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強。是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人以為淫厲，況子產（被殺的政治家，他的出現已傳遍全城），我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，數世之卿，從政三世矣……其用物也弘矣，其取精也多矣……而強死，能為鬼，不亦宜乎？』（左傳昭公七年）。

另外一個故事，敘述當時南方吳國另外的一個聰明人季札。他（約在公元前515年）負着外交使命而在北方旅行，旅途中他的愛子死去了。孔子由於這位習於禮的偉大哲學家季札的盛名的感召曾往而觀葬。既封墓，季子左袒繞墓三呼道：『骨肉歸復于土，命也。若魂氣，則無不之也，無不之也』。儀式既畢，季札便繼續登程了。

這兩個常被引述的故事或可指出：一些賢智之士意在從矛盾紛紜的流行信仰基礎上抽出一些有關人類『殘存』永存（survival）的一般觀念。這種一般性的理論，為方便計可援用下列的幾句經文加以簡賅的說明：『體魄則降，知氣在上』（禮運）。又『魂氣歸于天；形魄歸于地』（郊特牲）。顯然的，簡賅的陳述，跟季札在他的兒子葬禮中所謂：『骨肉歸復于土。若魂氣，則無不之也』的話是大致符合的。

正統派哲學家關於魂魄僅討論到這裏為止；他們不再臆測魂氣離開人體而飄揚於空中以後究如何演變。他們以自稱一無所知為力的避免討論。有的哲學家，如下文所知，實際上甚至否認鬼神的存在。

但是，一般人民却並不為這種猶豫所困擾。他們認為靈魂是一種事實，是一種真實的事物。他們確信靈魂或游動於地下甚或人世之間，通常是看不見的，但在必要時也可以顯現。他們確信：正由於有靈魂，才有鬼神；靈魂本來的居處雖是在墳墓內或地下——『黃泉』——却可以且願意探視家裏族人；鬼魂能夠而且真的享用祭獻的食物。同樣的他們相信，如果不供獻食物，鬼會餓，並且可以『餓死』。因為一個古老的信仰說『神不歆非類』（左傳），正是肇端於這種古老的祖先崇拜宗教信仰，也正由於這才使得人而無後成了一大罪愆。

此外，另一個有關的信仰認為鬼魂如無處可去和享用應得的祭獻，就會作祟害人。而這種信仰便使得死後沒有子嗣的人可以指定和收繼子嗣的那種制度合理化了。

但是，甚至在最早的歷史時期，中國人的祖先崇拜已對於要崇拜的祖先的數目却上了一項限制。就沒有官階的平民來說，祭獻只限於去世的父母和祖父母，甚至在大家族內，祭祀也僅限於三四代。遠祖由於每一新的世代（的死亡）而被躋升成為遷祧不祀的階級。關於例常的遷祧的制度，儒家已有詳細的考訂，且用於皇朝和帝室的祖先。

那麼遷祧的祖先靈魂將會怎樣呢？他們不會餓死嗎？答案曾是這樣，即靈魂漸漸地縮小而最後完全消失。一種流行的信仰認為『新鬼大，故鬼小』（附註）。就基於這類信仰。在古老的字典上『死』字便被界說為『漸滅』（說文）。這項定義綜括了中國平民的常識和知識階級的懷疑主義（skepticism）和理性主義（rationalism）。總之，早期中國人的華夏宗教含有着一些有關人類死後遺存的觀念的，不過賦予生體以生命和知識的人類靈魂，雖視其強弱而做一個短時期的鬼神，却仍漸漸地衰萎而終至完全消散。它不是不滅的。

（附註）陳槃謹案文二年左傳：『大事與大廟，躋僖公，逆視也（杜解：僖是閔兄，不得為父子。嘗為臣，位應在下。令居閔上，故曰逆視）。於是夏父弗忌為宗伯，尊僖公，且明見曰：吾見新鬼大，故鬼小。先大後小，順也（解：新鬼，僖公，既為兄，死時年又長。故鬼，閔公，死時年少。弗忌明言其所見）。』。依舊說，則僖公于閔公為兄，故其死也為鬼大。閔公為弟，故其死也為鬼小。亦即鬼之大小視其人之長少，不關新故。此說胡先生所不取。然讀者詳焉可也。

(V)

現在，縱是這樣中庸的一種有關人類死後遺存的觀念也受到哲學家們懷疑和警惕的批評。甚至是出身於巫史階級的『儒』且經訓練而專司喪祖先祭祀種種儀禮的人正統派哲學家們，也爲了祭獸和殉葬品的奢侈，以及在某些有權勢的階層中仍殘餘的原始人殉習俗而感到困擾。

在左傳，(722~468 B. C.) 這編年史裏有六條關於『殉』即殺人殉葬的記載(分見文公六年，宣公十五年，成公二年、十年，昭公十三年，定公二年)，其中只有一例(宣公十五年)記載着有意違背了即將死去的父親的願望而沒有用他的寵妾殉葬。另外的五例則連累了許多人命犧牲在王室的墓葬中，其中兩例(昭公十三年及定公二年)正當孔子生時(公元前551~479年)昭公十三年，楚王在內戰流亡途中死於葉尹申亥氏。申亥曾以他的兩個女兒殉葬。

檀弓 (禮記卷二，其中包括很多關於孔子和他的第一二兩代弟子以及同時代人的故事)曾顯然帶有讚許意味地舉出兩條委婉拒絕以人殉葬的例子。而這兩個例子都似乎屬於孔子死後不久的時代。

此外，左傳還記載了七條(見宣公十五年，三十年，成公三年，昭公五年，九年、十年，定公三年)有關另一型人殉的例子即獻俘於祭壇。其中三例，都是用戰俘的血盟誓的奇異風俗——不過犧牲者都被赦免了。定公七年一例，有一個戰敗『夷狄』之族子在戰役中被俘，而活生生的送到祭壇作了犧牲，不過祭儀以後却饒了他的命。這條例證是當孔夫子約五十歲時發生在他的故鄉魯國。

這些史例雖限於王朝貴族中國家的活動，但無疑的說明了以人當已死祖先的犧牲一持久而普遍的風俗。不過由於文明的一般發展早已經達到一個相當高度的人文主義和理性主義的水準，所以大部分這類不人道的習俗的記載都附有史家的嚴厲非議。縱是這樣，這一類的事件在號爲文明國度裏却仍然被可敬重的人們在奉行着。因此，當時的思想家爲促成這種不人道習俗的宗教觀念所困惱就無可驚異了。

孔子一派的哲學家似乎獲得這樣的結論：即促成人殉和厚葬的基本觀念就是相信人在死後仍保有他的知識和感覺。孔子的一位弟子曾說過：『夏后氏用明器，示民無

知也。殷人用祭器，示民有知也。周人兼用之，示民疑也』（見禮記檀弓上）。這段說明坦率的指出明器殉葬和人死後有知的信仰間的歷史關聯。

孔子自己也持打同樣的看法。他說：『爲明器者知喪道矣。……哀哉死者而用生者之器也，不殆於用殉乎哉！……塗車芻靈自古有之，明器之道也。……爲俑者不仁，殆於用人乎哉？』（禮記檀弓下和孟子卷一第四章）

顯然的孔子和他的一些弟子公開反對以真實的用器殉葬，因爲這會暗示人類死後仍然有知的信仰。但是，他們是不是就那樣公開地承認且宣揚死者是無知的嗎？

孔子和他同派的學者偏於採取一種不輕加臆斷的立場，而把這個問題加以保留。孔子說：『之死，而致死之，不仁，而不可爲也；之生，而致生之，不知，而不可爲也』（見禮記檀弓上）。那麼正確的態度就是『我們無所知』。

這種事在論語中表現的更爲明顯。當一位弟子問如何事奉鬼神的時候（譯者按：此弟子是子路），孔子說：『未能事人，焉能事鬼？』於是這位弟子又說：『敢問死？』孔子說：『未知生，焉知死？』（見論語先進）又某次，孔子問弟子：『由，誨汝知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。』（見論語爲政）

就孔子某些弟子來說，只要從不知論的立場再走一步，就會坦白地否認人死後有知從而否認一切有關鬼神上帝的存在和真實性。公元前五世紀到四世紀時，儒家曾受到敵對的墨教學者的駁斥，認爲他們實際是否定鬼神存在的。

墨教是公元前五世紀最偉大的宗教領袖墨翟倡導的。他竭誠奮力地想與人民的神道宗教辯護和改造，因此頗意起一陣騷動。他信仰一種人格神（a personel god），而神是希望人該兼愛無私的。他堅決相信鬼神的存在和真實性。在墨子一書內，較長的一篇文章就是『明鬼』（卷三十一）。在這篇文章內墨翟試圖以三類論據辯證鬼的存在：（1）許多人確曾見過鬼或聽到過鬼的聲音；（2）鬼的存在，明白地記載或暗示於許多古籍中；（3）承認鬼神存在有助於人類的道德行爲和國家的安謐。

墨翟復興了並且建立了一個具有偉大力量的宗教。他是中國歷史上最偉大最可敬愛的人物之一。但是他卻沒有『證明』鬼神的存在。

稍後，正統派的中國思想家或不仔細思索而直接地接受了傳統的崇拜和祭祀，或

是以孔子不輕加臆斷的口實而承認他們不知道人在死後究否有知。爲了更確定孔子的立場，晚期的儒家捏造了一個故事，作者不明，故事本身初見於公元前一世紀繼而以增改的形式而流行於紀元三世治，故事是這樣的，一位弟子（譯者按，即指子貢）問孔子死者是否有知。孔子說：『吾欲言死者之有知，將恐孝子順孫妨生以送死。吾欲言死之無知，將恐不孝之子棄不葬。賜欲知死者有知與無知非今之急，死後自知之』。（見劉向說苑卷十八；孔子家語卷二）。

但是有些中國思想家却坦白地採取一種無神論的立場。中國最偉大的哲學家之一王充（27～大約 100 A. D.）寫過幾篇論文（見論衡卷 六十一，六十三，六十五）以證明：『人死後並不變爲鬼，死後無知同時並不能傷害人類。』他直認：當血液在一個人的脈管中停止循環，他的呼吸與靈魂隨即分散，屍體腐爛成爲泥土，並沒有鬼。他的最出名的證明無鬼的推論之一是如此的：如果真的鬼係由死人靈魂所形成，那末，人們所見到的鬼應該是裸體的，確實應該沒有穿衣裳。實在的，衣服與帶子腐爛後不會有靈魂存在。如何能見到穿着衣裳的鬼？

就我所知，這種論證從來還沒有被成功地駁倒過。

（VI）

幾乎就在王充致力於他的偉大論衡的時候，偉大的佛教侵入了中國，且已經在羣衆和有權勢的階層中收到了教徒。在短短的兩三個世紀內，中國就被這個印度宗教征服了；中國人的思想和信仰，宗教和藝術，甚至生活的各方面，都逐漸地印度化了。這種印度化的過程持續了近乎兩千年。

嚴格地說，原來的佛教是一種無神論的哲學，主張萬物包括『自己』，都是原素（elements）的偶然組合，且終將分散而復成爲原素。沒有甚麼是永恆的，也無所謂持續和穩定（continuity and stability）。無我，無相，無性（no self, no ego, no soul）。

但是中國人民對於這類形而上的理論却並不感興趣。在一般人心目中，佛教所以是一個偉大的宗教，因爲它首先就告訴中國有很多重天和很多層地獄；首先告訴中國

以新奇的輪迴觀念和同樣新奇有關前生、今世和來世的善惡報應觀念。

這些新奇的觀念急切地爲千百萬的中國男女接受了，因爲這正是古老華夏宗教所缺少的。在漫長的歲月裏，這一切觀念都變成了中國宗教思想和信仰的一部分。它們也變成了復興的華夏教，即現在盛行的所謂道教的一部分。天堂現已採用了中國名稱，地獄也由中國的帝王和審判官來監理。天國的喜悅，地獄的恐怖，天路旅程的逍遙，地獄苦海的沉痛——所有這些觀念不僅頌之於歌、筆之於奇幻的故事，並且在到處的廟院裏繪成了巨幅生動的壁畫，以作爲人們日常的啓迪和戒懼。

在這種情形下，古老的華夏信仰因愈變得豐富，革新而加強起來了。同樣，華夏文化也因此而印度化了。同樣，關於靈魂和靈魂永存的古老概念也就逐漸完全改觀。靈魂雖仍叫魂，但是現在却認爲它能够周歷輪迴而永生的，且無論是好或壞，完全依着善惡報應的絕對因果關係。只有『魂』才進入兜率天，或受無量壽和永明的阿彌陀佛支配的極樂世界。但作惡者的靈魂却要下地獄，遭受下油鍋、慢慢地鑿、搗、研磨、大卸八塊(分屍)一類的酷刑。

中古時代的中國遭受的這種佛教的征服勢銳不可當，因此許多的中國學者都被震嚇住了。他們面對新宗教誇張的象喻和曖昧的形而上學，而感到耳目眩迷，甚至爲之俘獲。但是隨着時期的演進，中國的人道主義、自然主義和懷疑主義却又漸漸地恢復起來了。

大約在公元五百一十年，也就是佛教征服的高潮時期，一位經學家范縝開始攻擊這一新的宗教，而坦白否認靈魂的存在，他撰寫了一篇神滅論內中指稱：『神卽形也，形卽神也，是以形存則神存，形謝則神滅也。』下面則是他最精闢的一段辯論：『形者神之質，神者形之用……神之於質，猶利之於刀……捨利無刀，捨刀無利，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在』(譯者按，見梁書卷四十二范縝傳神滅論)。

范縝的論文包括三十一項問題和解答。他在文末指出，文旨在從虛偽自私的佛教的統治下解放出可憫的中國。

范縝論文的發表大大的觸怒了虔信佛教的梁武帝(502~549 A.D.)，和尚和尼姑都騷動起來。皇帝發佈了一項駁斥范縝論文的命令，提醒他們舉凡三大宗教——儒教、道教、佛教——都一致主張靈魂的不滅性，而且不學無術心胸狹隘的范縝至少應該

曉然儒家的經典對於這一課題曾是如何解說的。這項皇帝的救命曾被一位偉大的佛教方丈熱忱地加以翻印，並分送給六十二位王族朝廷大臣和當時有名的學者以資徵詢意見。這六十二位名士在覆函裏都由衷地贊頌皇帝的駁斥。

但是史家告訴我們：雖然整個朝廷和全國因范縝的理論而騷動，沒有一個人在反駁他的辯論上獲得成功。

范文所稱靈魂只是身體功能的表現，並不能在身體死後獨存的論見對於後世中國思想有着重大的影響。如哲學家兼史學家的司馬光（公元1019~1086 A. D.）在駁斥流行的天堂地獄信仰時就抱持類似的理論。他說：『甚至假如有地獄和鑿焚搗研等刑法，當屍體已腐爛，靈魂也已分散時還遺留有甚麼東西來承受這些酷刑？』這真是范縝理論的一項註解了。

（Ⅶ）

因此我們考證的實在結果應可分為兩方面：（1）流行的中國固有宗教甚至即在一些顯然有識者的努力以求其系統化合理化以後，也仍含有一種關於人類靈魂及其死後永存的書叢單純觀念，而且正是這種中國的靈魂觀念，才由於印度佛教的新思想，而為之加強和革新。（2）中國重要的智識界領袖對於這個問題似乎沒有積極的興趣，果然他們有些甚麼興趣的話，他們的討論也常常要不是終於不可臆斷，即是公然否定靈魂和它的不滅。

這使我們要提出兩個問題：（1）中國思想家對於靈魂和它的不滅問題為甚麼不感興趣？（2）在知識階級的宗教或精神生活中有沒有甚麼可以認為是代替人類不朽概念的？

第一個問題的答案是中國文化和哲學的傳統由於素來偏重人道主義和理性主義，所以哲學家便不大認真關心於死後生活和神鬼的問題。孔子說：『未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？』這幾句話可作為這方面的說明。

另外一次，孔子說：『君子不憂不懼，內省不疚，夫何憂何懼』（論語顏淵篇）。在這個人類世界上道德的生活本身已足夠是一個目的，固不需憂慮事後未來或畏懼鬼神。

孔門偉大弟子之一的曾子也給我們留下了一個楷模。他說：『士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎。死而後已，不亦遠乎！』（論語泰伯篇）一個中國君子，如果沒有深受印度思想和信仰的影響，對於『死而後已』的想法是不會感到痛苦和後悔的。

現在談到第一個問題：就中國知識份子來說，究竟有沒有甚麼中國人的概念或信仰可以取代其他宗教人類不朽觀念呢？

當然有的，據左傳記載，公元前549年——即孔子不過是兩歲大的孩子的時候——魯國的一個聰明人叔孫豹曾說過幾句名言，即所謂有三不朽：『大上有立德；其次有立功；其次有立言。雖久不廢，此之謂不朽。』同時，他舉了一個例：『魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立』（譯者按見左傳襄二十四年）。這段話兩千五百年來一直是最常被援引的句子，而且一直有着重大的影響。這就是一般所謂的『三不朽』，我常常試譯為『三w』，即德（worth）、業（work）、言（words）的不朽。

三不朽論的影響和效果是深厚宏遠而不可估計的。而且它本身就是『言』之不朽的最佳的證明。

公元1508年，偉大的哲學家王守仁的學生（1528年逝世）問他煉丹術究否可以延年益壽。他答說：『我們孔夫子的學派也有我們不朽的見解，例如孔夫子最嘉愛的弟子顏回三十二歲去世，但他今天仍然活着，你能相信嗎？』

我在寫這篇論文的時候，我的記憶使我回想到五十多年前，回想到安徽南部山中我第一次進入的那個鄉村學校。每天從高凳上，我可以看見北牆上懸掛的一幅長軸，上面有公元八世紀時政治家和大書法家顏真卿寫的一段書札的印本。當我初認草書時，我認出來這張書札開頭引用的就是立德、立功、立言的三不朽論。五十年匆匆地過去了，但是我第一次發現這些不朽的話的深刻印象却一直沒有毀滅。

這古老的三不朽論，兩千五百年來曾使許多的中國學者感到滿足。它已經取代了人類死後不朽的觀念。它賦與了中國士大夫以一種安全感，縱然死了，但是他個人的德能、功業、思想和語言却在他死後將永垂不朽。

我們不必認為僅有偉大的德能、功業、和教言才是不朽的。就我們現代人來說，我們應十分可能且合理的把這種古老的觀念重加闡釋，民主化或社會化，這樣，則所

謂德也許才可以意味着我們所以爲人的一切，才可以意味着我們所爲的一切，才可以意味着我們所想的和所說的一切。這種學說可以得到一種現代的和科學的意義，就是在這個世界上的任何一個人，不論他是怎樣的鄙陋低微而不足道，總都會留下一些東西，或善或惡，或好或壞。由於不只是好的才能留下來，所以古語說得好：『遺臭萬年。』對於惡善賢愚不肖都可以貽人以影響的這種了解，而使我們對自己所以不朽的行爲思想和言語道義，深深地懷有一種道義的責任感。舉凡我們的爲人、行事和言談在這個世界上的某些地方，都會發生影響，而那種影響在別的地方又會發生另外的影響，如此而至於無窮的時間和空間。我們不能全然了解一切，但是一切都存在那裏，而至於無窮盡。

總之，就像貓狗會死一樣，個人也會死的，但是他却依然存在所謂人類或社會的『大我』之中，而大我是不朽的。大我的繼續存在，成爲無量數小我個人成功與失敗的永存紀念物。『人類的現狀固源於我們若祖若父的賢愚，但是我們終將扮演成何等角色，則須從我們未來的情勢去加以判斷。』