

“神滅論”及其介紹

(1) 總序

(2) 介紹

(3) 附錄

社会科学資料室編



中共中央高級黨校



数据加载失败，请稍后重试！



数据加载失败，请稍后重试！

目 录

神灭論.....	范 縝 (1)
范縝“神灭論”今譯.....	任繼愈 (6)
范縝和他的“神灭論”	范若愚 (14)

神 滅 論

范 縝

或問：“子云神滅，何以知其滅也？”答曰：“神卽形也，形卽神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。”

問曰：“形者无知之称，神者有知之名。知与无知，卽事有異。神之与形，理不容一。形神相卽，非所聞也。”答曰：“形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用，形之与神，不得相異也。”

問曰：“神故非質，形故非用，不得爲異，其義安在？”答曰：“名殊而體一也。”

問曰：“名旣已殊，體何得一？”答曰：“神之于質，猶利之于刃；形之于用，猶刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？”

問曰：“刃之与利，或如來說；形之与神，其義不然。何以言之？木之質无知也，人之質有知也。人既有如木之質，而又有異木之知；豈非木有其一，人有其二邪？”答曰：“異哉言乎！人若有如木之質以爲形，又有異木之知以爲神，則可如來說也。今人之質，質有知也，木之質，質无知也。人之質，非木質也，木之質，非人質也。安有如木之質而復有異木之知哉？”

問曰：“人之質所以異木質者，以其有知耳。人而无知，与木何異？”答曰：“人无无知之質，猶木无有知之神。”

問曰：“死者之形骸，豈非无知之質邪？”答曰：“是无知之質也。”

問曰：“若然者，人果有如木之質，而有異木之知矣。”答曰：

“死者有如木之質，而无異木之知；生者有異木之知，而无如木之質也。”

問曰：“死者之骨骼非生者之形骸邪？”答曰：“生形之非死形，死形之非生形，区已革矣。安有生人之形骸而有死人之骨骼哉？”

問曰：“若生者之形骸非死者之骨骼，死者之骨骼則应不由生者之形骸；不由生者之形骸，則此骨骼从何而至此邪？”答曰：“是生者之形骸变为死者之骨骼也。”

問曰：“生者之形骸虽变为死者之骨骼，豈不因生而有死？則知死体犹生体也。”答曰：“如因荣木变为枯木，枯木之質宁是荣木之体？”

問曰：“荣体变为枯体，枯体即是荣体。如絲体变为縷体，縷体即是絲体。有何別焉？”答曰：“若枯即是荣，荣即是枯，則应荣时凋零，枯时结实也。又荣木不应变为枯木，以荣即枯故，枯无所复变也。又荣枯是一，何不先枯后荣，要先荣后枯，何也？絲縷之义，亦同此破。”

問曰：生形之謝，便应豁然都尽。何故方受死形，綿历未已邪？答曰：“生灭之体要有其次故也。夫歟而生者必歟而灭；漸而生者必漸而灭。歟而生者，飄驟是也；漸而生者，动植是也。有歟有漸，物之理也。”

問曰：“形即是神者，手等亦是邪？”答曰：“皆是神之分也。”

問曰：“若皆是神之分，神既能慮，手等亦应能慮也？”答曰：“手等有痛痒之知，而无是非之慮。”

問曰：“知之与慮，为一为異？”答曰：“知即是慮。淺則为知，深則为慮。”

問曰：“若尔，应有二慮。慮既有二，神有二乎？”答曰：“人体惟一，神何得二！”

問曰：“若不得二，安有痛痒之知，復有是非之慮？”答曰：“如手足雖異，總為一人。是非痛痒雖復有異，亦總為一神矣。”

問曰：“是非之慮，不關手足，當關何處？”答曰：“是非之慮，心器所主。”

問曰：“心器是五藏之心非邪？”答曰：“是也。”

問曰：“五藏有何殊別，而心獨非有是非之慮乎？”答曰：“七竅亦復何殊，而司用不均，何也？”

問曰：“慮思無方，何以如是心器所主？”答曰：“心病則思乖，是以知心為慮本。”

（梁書作“五藏各有所思，無有能慮者，是以心為慮本。”）

問曰：“何知不在眼等分中邪？”答曰：“若慮可寄于眼分，眼何故不寄于耳分？”

問曰：“慮體無本，故可寄之于眼分。眼目有本，故不假寄于他分也。”答曰：“眼何故有本而慮無本？苟無本于我形而可偏寄于異地，亦可張甲之情寄王乙之軀，李丙之性託趙丁之體。然乎哉？不然也。”

問曰：“聖人之形猶凡人之形，而有凡聖之殊，故知形神異矣。”答曰：“不然。金之精者能照，秒者不能照。有能照之精金，寧有不照之秒質。又豈，聖人之神而寄凡人之器，亦無凡人之神而託聖人之體。是以八彩重瞳，助華之容；龍顏馬口，軒皞之狀：此形表之異也。比干之心，七竅并列；伯約之胆，其大若拳，此心器之殊也。是以知聖人定分，每絕常品，非惟道革羣生，乃亦形超萬有。凡聖均體，所未敢安。

問曰：“子云聖人之形，必異于凡。敢問陽貨類仲尼，項籍似大舜。舜、項、孔、陽，智革形同，其故何邪？”答曰：“珉似玉而非玉，雞類鳳而非鳳，物誠有之，人故宜爾。項陽貌似而非實似，

以心器不均，虽貌无益也。”

問曰：“凡聖之殊，形器不一，可也。聖人圓極，理无有二，而丘且殊姿，湯文異狀。神不侔色，于此益明矣。”答曰：“聖同于心器，形不必同也。猶馬殊毛而齊逸，玉異色而均美。是以晉棘荆和，等价連城；騊駼、騄驪，俱致千里。”

問曰：“形神不二，既聞之矣；形謝神灭，理固宜然。敢問經云‘为之宗廟以鬼饗之’，何謂也？”答曰：“聖人之教然也。所以明孝子之心，而厉偷薄之意。‘神而明之’，此之謂矣。”

問曰：“伯有被甲，彭生豕見，枚乘著其事，宁是設教而已邪？”答曰：“妖怪茫茫，或存或亡。疆死者众，不皆为鬼。彭生伯有，何独能然。乍为人豕，未必齐郑之公子也。”

問曰：“易称‘故知鬼神之情状，与天地相似而不違’，又曰‘載鬼一車’，其义云何？”答曰：“有禽焉，有兽焉，飞走之别也。有人焉，有鬼焉，幽明之别也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，則未之知也。”

問曰：“知此神灭，有何利用邪？”答曰：“浮屠害政，桑門蠹俗，風惊霧起，馳蕩不休。吾哀其弊，思拯其弱。夫竭財以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚，不怜穷匱者，何也？良由厚我之情深，济物之意浅。是以圭撮涉于貧友，吝情动于顏色，千鍾委于富僧，欢意暢于容髮。豈不以僧有多徐之期，友无遺秉之报，务施闕于周急，归德必于在己！又惑以茫昧之言，惧以阿鼻之苦，誘以虛誕之辞，欣以兜率之乐，故舍逢掖，襲橫衣，廢俎豆，列餅鉢，家家棄其亲爱，人人絕其嗣續。致使兵鏖于行間，吏空于官府，粟罄于惰游，貨殫于泥木。所以姦宄弗胜，頌声尙拥，惟此之故也。其流莫已，其病无限。若陶甄禀于自然，森罗均于独化，忽焉自有，悦尔而无，来也不御，去也不追，乘夫天理，各安其性。小人甘其醴亩，

君子保其恬素。耕而食，食不可穷也；蚕而衣，衣不可尽也。下有余以奉其上，上无为以待其下。可以全生，可以养亲，可以为己，可以为人，可以匡国，可以霸君：用此道也。”

（据梁書范縝傳，参弘明集蕭瑛難神滅論所引范氏原文校正）

范縝“神滅論”今譯

任繼愈

〔譯者附記〕范縝有許多著作都失散了，現存的“神滅論”是他全部著作中殘存的一部分，發表在507年。就在這些斷簡殘篇中，已透露出照耀千古的光芒，這篇論文奠定了范縝在哲學史上不朽的地位。這是一篇充滿了戰鬥性、宣揚無神論的論文，它有論證、有分析，邏輯性也相當強。

論文是用自己設問，自己答復的方式寫的。這是南北朝時流行的辯論文的體裁，叫做“自設賓主”。文章中的“問曰”（賓）代表反面的意見，“答曰”（主）代表作者正面的主張。

這篇論文也有一些弱點，比如說，在個別問題上唯物主義的觀點不夠徹底，在論證方法上有時不夠嚴密。有些問題讀者自己會辨別，也有些問題要进一步來研究、分析。

本文是根據“四部叢刊”本“弘明集”的原文譯出的。“弘明集”有錯誤時，就參照“梁書”的“范縝傳”所引用的“神滅論”原文作了一些校正。

問：您說精神（譯者按：這篇論文中所用的“神”字，固然指的“精神”，但也指的“靈魂”。當時主張“神不滅”的人，認為使人產生精神作用的是靈魂，靈魂可以附在人的身體上，人死后，靈魂又轉移到其他的地方，但不會消滅。范縝的神滅論就是針對當時流行的這種“靈魂不滅”的迷信思想展開鬥爭的。譯作“靈魂”不太妥當，譯作“精神”也和今天我們常用的精神的含義有差別。希望讀者注意。）會消滅，怎樣知道它會消滅呢？

答：精神就是形體，形體就是精神，因此，形體存在，精神才存在，形體衰亡，精神也就消滅。

問：无知，才叫做形体，有知，才叫做精神。有知和无知根本是两回事，精神和形体，原則上不能混为一談。形体和精神是一回事的說法，不是我所能同意的。

答：形体是精神的質体（譯者按：“質”有“物質”的意义，又有“实体”的意义，現在把它譯为“質体”），精神是形体的作用。所以形体是指的它的質体，精神是指的它的作用。形体和精神不能割裂。

問：精神既不是質体，形体又不是作用，但二者又不能割裂，它的理論根据在哪里？

答：〔精神和形体〕名称不同，而實質上是一回事。

問：〔精神和形体〕名称既然不同，如何能說是一回事？

答：精神和身体的关系，恰如鋒利和刀刃的关系一样。身体和作用的关系，恰如刀刃和鋒利的关系一样。既叫做鋒利，当然不是刀刃；既叫做刀刃，当然不是鋒利。但是离开了鋒利就无所谓刀刃，离开了刀刃就无所谓鋒利。从来沒有听說過刀刃不存在而鋒利单独存在的，哪能說形体死亡而精神能单独存在？

問：刀刃和鋒利的关系，可能像您所說的那样，但是形体和精神，它的道理却不是这样。为什么这样說呢？树木的質体是沒有知覺的，人类的質体是有知覺的。人类既有相同于树木的質体，却有不同于树木的知覺。豈不是說明了树木只有一种特性，人类有两种特性嗎？

答：这話可奇怪了！人类若有以相同于树木的質体作为形体，又有以相異于树木的知覺作为精神，倒可以照您的說法；事实上人类的質体，〔就在于它〕有知覺，树木的質体，〔就在于它〕沒有知覺。人类的質体不是树木的質体，树木的質体也不是人类的質体。

〔人类〕怎么可能既有同于树木的質体，又有異于树木的知覺呢？

問：人类的質体之所以不同于树木的質体的地方，就在于它有知觉。人类若是沒有知觉，它和树木有什么区别呢？

答：人类沒有无知覺的質体，恰如树木沒有有知覺的形体一样。

問：死人的形体豈不就是沒有知覺的體質嗎？

答：这（死人）是沒有知覺的質体。

問：既然这样，可見人类确实既有相同于树木的質体又有不同于树木的知覺了。

答：死人虽然有相同于树木的質体却沒有不同于树木的知覺；活人虽有不同于树木的知覺，却沒有相同于树木的質体。

問：死人的骨骼不就是活人的形体嗎？

答：活的形体不是死的形体，死的形体也不是活的形体，根本是不同的两类，怎能有活人的形体却有死人的骨骼呢？

問：如果活人的形体根本不是死人的骨骼，死人的骨骼也就应当不从活人的形体产生。既然不从活人的形体产生，那末这（死人的）骨骼是从哪里来的？

答：这是活人的形体变成了死人的骨骼的啊！

問：活人的形体能变为死人的骨骼，豈不正是因为有了生才有死，可見死人的形体也就是活人的形体了。

答：如果根据活的树变成枯的树木〔来推論〕，枯树的質体怎能說就是活树的形体？

問：活树的形体既能变成枯树的形体，可見枯树的形体也就是活树的形体。好像一条一条的絲的形体变成了綫的形体，綫的形体也就是絲的形体。这有什么不同呢？

答：若〔照你的說法〕枯树就是活树，活树就是枯树，就应当在树活的时候雕零，树枯的时候結果。活树不应当变成枯树，因为

「照你的說法」活樹即是枯樹，所以枯樹不必從活樹變來了。「照你的說法」活樹枯樹既然一樣，为什么不先從枯樹變成活樹，一定先從活樹變成枯樹，這是什麼道理呢？至於絲和縷是同時存在的〔不是絲消滅後才成為縷〕，不能用來作為這個辯論的比喻。

問：當活人形體衰亡時，應當立刻死去，為什麼人總是逐漸地死去呢？

答：「這是因為」凡是生滅的形體，必須有一定的程序的原故。突然發生的，必然突然消滅；逐漸發生的，必然逐漸消滅。突然發生的，像狂風暴雨就是；逐漸發生的，像動物植物就是。有突然發生的，也有逐漸發生的，這是事物的規律。

問：您說“形體即是精神”，那末像“手”這些器官也是精神嗎？

答：都有它的精神方面。

問：如果說手這類肢體都有它的精神的方面，精神能思慮，手這類肢體也應當能思慮了。

答：手這類肢體有痛癢的感覺，但沒有辨別是非的思慮。

問：感覺和思慮是一回事，還是兩回事？

答：感覺也就是思慮。粗淺的叫做感覺，深刻的叫做思慮。

問：既是這樣，應當有兩種思慮了，思慮既然有兩種，難道精神也有兩種嗎？

答：人的形體只有一個，精神哪能有兩種呢？

問：如果不能有兩種精神，怎麼能夠既有知痛知癢的感覺又有辨別是非的思慮？

答：比如手足雖然不同，總歸是一個人的肢體；辨別是非，感知痛癢雖不相同，也總歸是一個人的精神。

問：辨別是非的思慮和手足無關，和什麼有關呢？

答：辨别是非的思虑是由心这一器官主宰的。

問：心器官是五脏的心嗎？不是嗎？

答：是的。

問：五脏有什么不同，而单单心有辨别是非的思虑作用呢？

答：七竅又有什么不同，而所担任的职能并不一样，这是什么原故呢？

問：思虑作用不受任何局限，何以知道是心器官所主宰的？

答：心有疾病就会使思虑作用失常，因此知道心器官是思虑的基础。

問：怎样知道思虑不寄托于眼这些方面呢？

答：假若思虑作用可寄托于眼这些方面，眼的作用为什么不寄托于耳这一方面呢？

問：思虑自有其基础，所以可寄托于眼这一方面。眼自有它的基础，所以不寄托于其他感官方面。

答：眼自有它的基础而思虑没有它的基础呢？假如思虑在我的形体上没有基础，可寄托在任何地方，那么張大的情感可以寄托在王二的身上；李三的性格可以寄托在赵四的身上。是这样嗎？不是吧。

問：“聖人”的形体也恰如一般人的形体，而究竟有一般人和“聖人”的差別。所以知道形体和精神是两回事。

答：不然，純金有光澤，雜質的金沒有光澤。有光澤的純金怎会有无光澤的雜質？由此看来，怎会有“聖人”的精神反而寄托在一般人的形体之中？自然也不会有一般人的精神寄托在“聖人”的形体之中。因此，尧有八彩的眉毛，舜有双瞳孔的眼睛，黄帝的前額像龙，皋陶的口形像馬，这些都是身体外形的特殊；比干的心，七个孔窍并列，姜維的胆有拳那样大，这些都是内部器官的特別。

由此可見，“聖人”的特殊，常常和普通人不一樣，“聖人”不仅在道德上超出眾人，就在形体上也是與眾不同的。所謂一般人和“聖人”形体一樣的說法，我認為不妥當。

問：您說“聖人”的形体一定不同於一般人，那麼請問陽貨的相貌像孔子，項羽的眼睛像舜、舜、項羽、孔子、陽貨，他們的才智不同而形貌相似，這是什麼原故？

答：珉像玉却不是玉，雞像鳳却不是鳳，事物中確有這種現象，人類也不例外。項羽，陽貨的相貌〔和舜、孔子〕相似，却不真相似，他們的內部器官不同，雖外形類似，也是枉然。

問：一般人和“聖人”有差別，而形体不一致，這是說得通的；“聖人”都是圓滿的，照道理講沒有兩樣，但是孔子和周公的相貌不同，湯和文王的相貌也兩樣，因此更可以証明，精神不依賴於形体了。

答：“聖人”和“聖人”之所以相同，在於他們都有“聖人”的器官，但器官本身不一定相同。如同馬的毛色不同却都可以是快馬，玉的色澤不同而都可以是美玉一樣。因此，晉國的棘氏璧，楚國的和氏璧，都價值連城；驂、騶、騾、驪都能遠行千里。

問：形体和精神不是兩回事，已經領教了。形体衰亡精神也隨着消滅，道理確也應當這樣。請問古書上說：“為〔鬼神〕建立宗廟，鬼神饗受它”，這是什麼意思呢？

答：這是“聖人”的教化方法啊。目的在於順從孝子的情感，并糾正偷惰不忠厚的傾向。所謂神而明之，就是這個意思了。

問：伯有的鬼披着甲，驚擾鄭國，彭生的鬼化為野豬出現。在經典中寫得清清楚楚，怎能認為這僅僅是利用神道來教化人們呢？

（注：左傳昭公七年，鄭國貴族伯有在內戰中被殺，後來鄭國的人民常常有人自相驚擾，有人喊“伯有來了”，於是全城的人，吓得

乱跑。彭生事見左傳桓公十八年及庄公八年彭生被杀事，書上記載彭生死后化为野猪出現。）

答：奇怪的事情是渺茫的，或真或假。遭到凶死的太多了，沒有听說都变成了鬼，为什么单单彭生、伯有就变成了鬼呢？一会儿是人，一会儿又是猪，未必就是齐国的彭生，郑国的伯有公子啊。

問：“周易”說：“因此認識鬼神的情况和天地相似而不違背”，又說“装满了一車鬼”，这些話的意义何在呢？

答：有禽有兽，这是飞和走的区分；有人有鬼，这是隱蔽和明显的区分。至于人死变成鬼，鬼消灭了又变成人，这是我无法理解的。

問：認識了精神消灭的道理，有什么实际意义呢？

答：佛教对政治的危害，和尚对風俗的腐蝕，就像狂風迷霧一样，广泛地傳播着。我痛心社会上这种弊端，并要挽救它的沈淪。人們宁可傾家蕩产去求僧拜佛，但是不照顧亲戚，不怜惜穷困，这是什么原因呢？就是由于自私的打算过多，救人的意思太少。因此，送給穷朋友一把米，吝惜的情緒就流露在臉上；捐贈豪富的和尙上千石的粮食，就从內心到汗毛也感到舒暢。豈不是因为和尙有夸大的預償的諾言（譯者按：指和尙用布施可以进天堂的謊話），而穷朋友沒有一升半斗的报答嗎？帮助人，却不在于救人急难，做好事仅仅为了自私。（佛教）用渺茫的謊言迷惑人，用地獄的痛苦吓唬人，用夸大的言詞引誘人，用天堂的快乐招引人。所以使得人們拋棄了儒者的服装，披上僧人的袈裟；廢掉了傳統的礼器，摆上了水瓶飯鉢（注：袈裟和瓶、鉢都是和尚的衣服和用具，是从印度傳来的，和当时中国民族習慣不一样）；家家骨肉分离；人人子嗣絕灭！以至于使得士兵在行伍中无用，官吏在机关中缺額，粮食被游手好閑的僧众吃光，財富被奢侈的寺院建筑耗尽！坏人充斥，不能

禁止，却高頌“阿弥陀佛”！这都是佛教所造成的。它的源流不加遏止，它的禍害就沒有边际。

如果能够認識到万物的生成是由于它自己的原因，复杂的現象完全是它自己在变化，忽然自己發生了，忽然自己消灭了。对它的發生既不能防止，对它的消灭也无須留恋。順从着自然的法則，各人滿足自己的本性：劳动者安于他們的田野，統治者保持他們的朴素。种了田然后吃飯，粮食是吃不完的；养了蚕然后制衣，衣服是穿不尽的。在下者把多余的产品奉养在上者；在上者以不干涉的态度对待在下者。这样，就可以保全生命，可以贍养父母，可以滿足自己，可以滿足別人，可以使国家安定，可以使君主称霸，都是由于这个原則啊！

（原載1956年11月2日“人民日报”）