臺大中文學報　第四十五期
2014 年 6 月　　31 ~ 86
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

六朝形神生滅論爭中的玄思綜論

紀　志　昌*

提　　要

本文嘗試以「玄論」的視角，思考玄學與清談文化對六朝形神生滅問題所發揮的影響，進而尋繹個中思維相承的脈絡意義，以此增益對相關問題的理解層次。從背景研究的角度來看，「形神生滅」議題，在佛教未盛之前，較早的發端，可以溯源自「無鬼論」、「夢論」等，因個中所反映的形神理解，多成為後世「形神生滅論」談論之所資。而玄學中的「本末有無論」、「自然觀」、「體／用」觀念等，則又成為最常被應用的論述思維模式。職是，適如清談在南朝的發展，有著多元統綜的形式，「形神生滅論」作為當時流行的論爭，也不妨可視為是一種「複合式」的談題，它毋寧是前代諸名題相因下與佛教概念交涉、融通發展的結果。

關鍵詞：六朝、形神生滅、玄學、清談、自然觀

本文於 102.12.02 收稿，103.06.11 審查通過。
＊國立中山大學中國文學系副教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2014.06.45.02

臺灣大學學術期刊資料庫

A Comprehensive Investigation on Metaphysical Thoughts in the Views about Body and Spirit in the Six Dynasties

Chi Chih-Chang*

Abstract

With the perspective of metaphysical discourses, this study investigates the influence mysterious learning and pure conversation exert on the issue of body and spirit's appearance and disappearance in the Six Dynasties, and deepens understanding of related issues by exploring the contextual meaning of the successive ideas. The issue of body and spirit's appearance and disappearance can be traced back to the no-ghost theory and the dream theory, whose body and spirit concepts are significant references for later discussions. For analyzing and thinking, the concepts of "root and branch, existence and nonexistence," "views about nature," "body and function" in mysterious learning are often the most frequently applied pattern. Therefore, just as pure conversation has diverse forms of development in the Southern Dynasties, the issue of body and spirit's appearance and disappearance

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

臺灣大學學術期刊資料庫

is also a composite thesis. It is the result of its former topics' mutual integration and interaction with Buddhist concepts.

Keywords: **Six Dynasties, appearance and disappearance of body and spirit, *xuan-xue* (mysterious learning), *qing-tan* (pure conversation), views about nature**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

六朝形神生滅論爭中的玄思綜論*

紀　志　昌

一、前論：問題的緣起

關於六朝時期形神生滅的問題，學界相關論著甚夥，唯放眼所見，大多數的研究者，多以佛教果報輪迴的立場先在地看待形、神問題，內容上則由其間之譬喻與論證方式來普泛地進行瞭解；或有專從「主體」思想的發展所作的專題式研究，唯仍是偏就於佛學概念發展進程的解讀；又或有從生命組成的角度、美學的角度等來作論述，[1] 似乎皆少見從「玄論」的立場，以專探其與玄學、

* 本文為國科會專題研究計劃：「『後清談』綜考——清談於南朝發展的歷史建構與文化影響研究」（NSC100-2410-H-110-039-MY2）之部分研究成果，承蒙多位匿名審查人賜正，謹此致謝。

1 這幾類論文專著之代表，分別如李幸玲：《六朝神滅不滅與佛教輪迴主體之研究》，《臺灣師範大學國文研究所集刊》第 39 期（1995 年 6 月），頁 171-322、鄭基良：《魏晉南北朝形盡神滅或形盡神不滅的思想論證》（臺北：文史哲出版社，2002 年）、謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛教主體思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年）、劉見成：〈形、神、氣與對人的理解——中國哲學中形神論思想之研究〉（臺中：東海大學哲學研究所博士論文，1996 年，魏元珪先生指導）、周靜佳：《六朝形神思想與審美觀念》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，1989 年，廖蔚卿先生指導），其餘單篇期刊論文甚夥，茲不贅舉。

臺灣大學學術期刊資料庫

清談的關聯，[2] 遑論由玄學視野觀照整體六朝形神生滅問題的發展，與個中思維相承的脈絡意義。固然，形神生滅問題可以視為佛教輪迴觀念、佛性思想在中土發展未臻成熟的「前理解」，但也正是因此，若忽略其間的玄思成分、玄學語境，則似亦頗有所憾，且對當時思想界所形成之形神義界、形神關係之理論根據與背景，是否會有整全而恰如其分的領會？也是一個問題。

職是，本文即欲將相關論爭拉回「玄論」的層次，來探討玄理在其間之作用，以彌補相關研究之不足。就論爭進程來看，六朝時期的相關談論大抵有兩個時間點，一是晉宋時期，二是齊梁時期，期間專以形神生滅主題為論者，在晉宋時期有羅含〈更生論〉及其與孫盛的論辯、慧遠〈形盡神不滅論〉、鄭道子〈神不滅論〉、何承天〈達性論〉與顏延之〈釋達性論〉的往來論辯、宗炳〈明佛論〉等，齊梁時期則是范縝〈神滅論〉及其與蕭琛、曹思文、沈約等人的論辯。

就歷史背景而論，這兩個時期的相關論議可說代表了清談文化的一部分，進而與佛教思想產生交涉。雖然我們現在看到的，多是議論之文字，**但這些設論，很明顯是在清談的語境中撰寫而成的。**舉慧遠的〈神不滅論〉為例，林麗真對此曾謂：

> 慧遠所以有此設論，想必「形神生滅」的問題已廣為時人所談辯；或許亦有持「神滅論」者來廬山問難，慧遠特綜合時議，參以己見，而筆之於文。[3]

---

2 目前學界這方面的研究尚少，僅有如戴璉璋：〈玄學與形神思想〉，收入氏著：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年），頁 199-244。唯該篇的「形神思想」，所包羅之向度較為廣泛，如將養生觀念、美學中的形神觀點皆納進討論，並非「形神生滅論爭」之專論。另林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，收入《第一屆魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991 年 8 月），頁 89-131。本文統綜六朝文、哲界的形神觀念，將小說中的相關敘事作出哲學觀點式地對應、觀照與詮解，從而總結出時人於形神、生死問題的特色與意義，誠為吾人研究相關問題指點出一完整的輪廓，此中與本題相關者，即第四節「思想界對形神生滅離合問題的爭辯與看法」，唯限於該文題處理題材仍以小說為主，相較之下，玄論部分所敘仍簡。

3 參《魏晉清談主題之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008 年），收入《中國學術思想研究叢刊》二編，第 13 冊，頁 208。

臺灣大學學術期刊資料庫

這說出該議論文字是很可能是慧遠綜合與時人之談論要點而設。另關於范縝的〈神滅論〉，唐翼明亦曾謂：

> 此文是一篇最精彩最典型的清談文字，文中一問一答至三十一番。如果要研究清談之說理論辯過程，本文無疑是最有價值的參考資料之一。[4]

果如此，從清談玄理的角度來理解這些議論文字，應當是極為恰當且可行的方向。其實，議論文的寫作與清談彼此間的作用是雙迴向的。除了將談辯內容事後統綜記錄成文字，亦有寫作在先，而後被人據以談論的，如《世說》〈文學〉：

> 舊云：王丞相過江左，止道〈聲無哀樂〉、〈養生〉、〈言盡意〉三理而已，然宛轉關生，無所不入。[5]

此謂「過江三理」，成為名士談座上實際演練的重要談資，可見不僅清談風氣影響著設論的發展，設論的普及亦從而對清談玄風形成反饋的作用，二者相互滲透，共同組成當時豐富多彩的清談文化。就此來說，「形神生滅」論亦當是如此。如范縝〈神滅論〉三十一番之一問一答，語句簡短，極似「當下」問答的形式，相較慧遠〈神不滅論〉已將觀點統綜而成篇幅較長的議論，顯然更有談座上問難的意味，甚至論辯往覆時針對論敵的用語，亦相當符合清談當下之氛圍與情境，[6] 如：

> 子意本欲請戰，而定為我援兵耶?!（范縝〈答曹舍人〉）
>
> 今引此以為形神俱滅之精據，又為救兵之良援，斯倒戈授人，而欲求長存也。（曹思文〈重難神滅論〉）

---

4 參《魏晉清談》（臺北：東大圖書公司，1992 年），第六章〈清談的重振與衰落〉，頁 325。

5 劉宋・劉義慶等著、余嘉錫箋疏：《世說新語箋注》（臺北：華正書局，1989 年），頁 211。

6 范縝著論同時，亦曾挾論與人口辯，蕭琛〈難神滅論〉：「內兄范子縝著〈神滅論〉，以明無佛，自謂摧辨眾口，日服千人。」參梁・釋僧祐：《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001 年，影印金陵刻經處刊本），卷 9，頁 407。可以想見以〈神滅論〉驚世駭俗、傾動朝野的情況來看，范縝是不可能只默默動筆，不動口的。

臺灣大學學術期刊資料庫

斯實鄙難之雲梯，弱義之鋒的。（曹思文〈重難神滅論〉）

請借子之衝，以攻子之城。（沈約〈難范縝神滅論〉）[7]

實則以戰爭作為彼此論難往來之擬喻，乃清談常用的場面話，《世說》〈言語〉：

謝胡兒語庾道季：「諸人莫當就卿談，可堅城壘。」庾曰：「若文度來，我以偏師待之；康伯來，濟河焚舟。」[8]

此形容談論攻守之激烈，可見談座猶戰場，六朝之設論體或書信往返則是另一種形式的紙上攻防。且隨著論辯之日趨激烈，論題日漸複雜，論證隨之益富，議論內涵亦隨時代推移而層積累進，從而形成了一種「複合式」的談題，即總題中涵攝子題。就「形神生滅論」來看，許多論議在內容結構上或多或少即結合了原來清談的「鬼神論」、「夢論」、玄學的「自然」思想、「本末有無論」，方法上的「體用」思維等，復與當時儒、釋等論點相訾應，而有複合性之開展。這跟清談型態在南朝結合多元「行為」元素的複合發展似乎是一致的，[9] 是一種在「內容」上具有多層次、多面向的論議。職是，六朝「形神生滅」論爭，若以「玄論」視之，嘗試疏理其間承續諸舊題以融攝新題的軌跡，亦可以作為魏晉以來清談文化發展具體而微之縮影，從而充分彰顯出研究之價值。故本文在論述上，以各名題、玄思為綱，統綜各家論爭，並不從傳統區分「神不滅」、「神滅」或固定於某一時代之論議範圍方式來作處理，藉以觀察論議中各「子題」被運用的情況，與各「子題」在相同、不同脈絡下詮釋運用之特色及異同，嘗試尋繹其間扣合呼應的關聯性，以此重新觀照各時期之論爭，自可彰顯出「複合式」論議之特色。

---

7 以上引文分參《弘明集》，卷 9，頁 433、頁 441、443；唐・釋道宣：《廣弘明集》（臺北：新文豐出版公司，1986 年），卷 22，頁 312b。

8 參該篇第 79 條，《世說新語箋疏》，頁 137。

9 關於多元化行為要素的複合型態，即基於傳統清談「原型」中士人（僧）之從游問道的現象發展而來，在玄談的基礎上，轉趨為一種結合佛教之譯講同施、臨機論議、講座論學等多面向、多層次交融的講座文化型態，是一種相對於「原型」的「變型」，相關論述，詳參拙著：〈南朝清談之型態及其發展綜論〉，《文與哲》第 22 期（2013 年 6 月），頁 125-154。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、「鬼神論」與「夢論」的應用

六朝「形神生滅論爭」作為重要的時代性課題，實可由前代清談論理中尋得發展的軌跡。從魏晉時期「有鬼／無鬼之辨」、「夢論」等開始，形神論等問題即已在談座上漸漸生發醞釀。大抵說來，「神」在傳統的用法與觀念中有四義：一、超自然的神秘主宰；二、人死後的靈魂；三、人於生命狀態下的精神與意識（魂魄、神）；四、事理玄妙難測的作用。關於第三義的「神」，視其與「形」彼此間之體用主從關係，又會各有不同之發展。[10] 而佛教東來，論家則又多藉傳統「神」字發揮「主體」義，或為「輪迴主體」（情識、識神、精神），或為「解脫主體」（覺性之神、神明）。相關論辯之所交諍不已，正因「神」概念之多義性，加以論家立場與相互理解上之歧異，更增加了辯論的複雜性，故本節先由傳統玄學之「鬼神論」與佛家「神無形論」之交涉切入，以觀察其間論點相涉相襲之軌跡。

（一）「神無形論」與「鬼神論」

《高僧傳》〈晉京師瓦官寺竺僧敷〉：

> 竺僧敷，……止京師瓦官寺，盛開講席，建鄴舊僧莫不推服。……異學之徒，咸謂**心神有形，但妙於萬物，隨其能言，互相摧壓**，敷乃著〈神無形論〉，**以有形便有數，有數則有盡，神既無盡，故知無形矣，時仗辯之徒，紛紜交諍**，既理有所歸，愜然信服。……竺法汰與道安書云：「每憶敷上人周旋如昨，逝歿奄復多年，與其清談之日，未嘗不相憶思，得與君共覆疏其美，豈圖一旦永為異世，痛恨之深，何能忘情，其義理

10 此可參林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，林氏認為精神：「若只是形體的發用現象，死後便隨形俱滅，它就不會再轉成第二義中的鬼神；如果它是一種既超越而又內在於形體中的靈魂主體，死後便可能離形不滅，而會轉成第二義中的鬼神，甚至具第一義的神性。」前引論文集，頁 93-94。

臺灣大學學術期刊資料庫

所得，披尋之功，信難可圖矣。」[11]

「神」究係「有形」或「無形」？這是當時聚訟紛紜，交諍不已的話題，如此看似簡單的談論，卻可因立場懸殊而在談座上「互相摧壓」。竺僧敷為正視聽，故撰寫〈神無形論〉，言神的質性妙於萬物，乃無形、無數，故無窮盡，並非論者所言有形而無盡，此處之「神」，籠統言之，或較偏向佛家立場獨立而不滅的「主體」性之「神」。竺僧敷辭世後，其清談之風仍為同學法汰、道安所緬懷，乃至其義理亦為時人所承襲。

「神」是否「有形」，與前代「無鬼論」之論證似亦有關，《晉書》〈阮脩〉：

脩字宣子。好《易》、《老》，善清言。嘗有論鬼神有無者，皆以人死者有鬼，脩獨以為無，曰：「今見鬼者云著生時衣服，若人死有鬼，衣服有鬼邪？」論者服焉。[12]

又如《晉書》〈阮瞻〉：

瞻素執無鬼論，物莫能難。每自謂此理足可以辯正幽明。忽有一客通名詣瞻，寒溫畢，聊談名理。客甚有才辨，瞻與之言，良久及鬼神之事，反覆甚苦。客遂屈。乃作色曰：「鬼神，古今聖賢所共傳，君何得獨言無！即僕便是鬼。」於是變為異形，須臾消滅。[13]

這兩位出身阮氏的「無鬼論」支持者，都是當時能談的名士。阮脩的主要理據，乃藉由質疑鬼形（如鬼亦有服著）的不合理，來否認其非人死後之精神。[14] 至

11 梁・釋慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1997 年，湯用彤校注本），卷 5，頁 196-197。

12 唐・房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1987 年），卷 49，〈阮脩〉，頁 1366。

13 《晉書》，卷 49，〈阮瞻〉，頁 1363-1364。

14 此出自王充《論衡》：「今衣服，絲絮布帛也，生時血氣不附著，而亦自無血氣，敗朽遂已，於形體等，安能自若為衣服之形？由此言之，見鬼衣服象之，則形體亦象之矣；象之，則知非死人之精神也。」劉盼遂：《論衡集解》（臺北：世界書局，1990 年），卷 20，〈論死篇〉，頁 416。

臺灣大學學術期刊資料庫

於阮瞻，其名理才辯甚至還辯贏了「鬼」，但此「鬼」卻現身說法，以證明其自身是「有形」而實存的。

到了南朝，相關命題，即衍生為鬼神「受形」與否之爭議，如何承天〈達性論〉：

> 至於生必有死，形斃神散，猶春榮秋落，四時代換，奚有於更受形哉？……「三后在天」，言精靈之升遐也。[15]

何承天認為肉體死亡，精神亦隨之消散，值得注意的是，消散非「滅」，即生命的本質如四時代謝，乃一氣之聚散，故無「受形」的情事。這就涉及其於「形神觀」方面的理解，與他必需消化傳統以來存在典籍中鬼神性質的認定，故其續引《詩・大雅・下武》言太王、王季、文王「三后」在天，實是「精靈」之升遐，[16]「精靈」為何？未待其進一步解釋，此即已落入論敵之口實，如顏延之：

> 然神理存沒，儻異於枯荄變謝，就同草木，便當煙盡，而復云三后昇遐，精靈在天。若精靈必在，果異於草木，則受形之論，無乃更資來說，將由三后粹善，報在生天耶？……**若徒有精靈，尚無體狀，未知在天當何憑以立**？……凡氣數之內，無不感對，施報之道，必然之符。[17]

又：

> 精靈草木，果已區別，遊魂之答，亦精靈之說。若雖有無形，寧有無形之有？[18]

顏氏認為生死既如同草木榮落，或如煙消雲散，豈能另有「精靈升遐」之說？

---

15 《弘明集》，卷 4，頁 162-163。

16 其謂：「三后在天，王配于京。」參漢・毛公傳，鄭玄箋，唐・孔穎達等：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 16 之 5，頁 581b。

17 《弘明集》，卷 4，〈釋達性論〉，頁 163-164。

18 《弘明集》，卷 4，〈重釋何衡陽〉，頁 173。

臺灣大學學術期刊資料庫

若生命非同草木，又有精靈，則免不了有「受形」之可能。在顏氏的理論中，反映了**「精靈」需「受形」為一有「體狀」的存有，才能成為能具現的鬼神的傳統觀念**。就此說來，「神」固然有其獨立於「形」的位階，但若要成為人世間認識、溝通的對象（如祭祀活動），亦需「受形」，並憑之以立，故究是「有形」，而非「無形之有」，進而言三后之所以升遐，乃其生前善報的結果，此乃從何氏氣化論的角度進而言「報應」為「氣數」之感應，這就照應到以「神不滅」作為果報輪迴的前提。

就何氏的觀點來說，「精靈」不過為氣之精者而已，它只有「聚散」，而不能「受形」。若要細究，何承天「精靈」的理論，實有其個人一以貫之的詮釋體系，其謂：

> 夫神魄惚恍，遊魂為變，發揚悽愴，亦于何不之？仲由屈於知死，賜也失於所問，不更受形。[19]

此乃本乎《禮記・祭義》：

> 宰我曰：「吾聞鬼神之名，不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。**眾生必死，死必歸土，此之謂鬼**。骨肉斃於下，陰為野土。**其氣發揚于上**，為昭明，焄蒿、悽愴，**此百物之精也，神之著也**。[20]

所謂「鬼」不過是死後形質歸土的過程，並無「主體」義，另《易・繫辭上》：

> 精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。[21]

此處之鬼神觀，則以「氣」、「魄」之盛者解之，結合〈繫辭〉的說法，「精氣」指陰陽之氣，聚而為物；「遊魂」指精氣的分散，散而為變化，故「鬼神」

19 《弘明集》，卷 4，〈答顏光祿〉，頁 168。

20 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏：《儀禮正義》（臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷第 47，頁 813b-814a。

21 魏・王弼、東晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷第 7，頁 147a。

臺灣大學學術期刊資料庫

為精氣聚散於天地之間「亦于何不之」的一種存在，故何氏言「升遐」，不過為「其氣發揚於上」的描述語，無明顯主體義，自然亦無形狀，符合〈祭義〉托孔子答宰我之語中的立場。另：

> 又云天下寧有無形之有，顧此惟疑，宜見正定。尋來旨，似不嫌有鬼，嘗謂鬼宜有質，得無惑天竺之書，說鬼別為生類故耶？[22]

此主要在肯定鬼為「無形之有」，不過為精氣聚散之現象，認為鬼有「質」的說法是被當時佛教的觀念所迷惑，果如此，鬼亦為「生類」，與活時無異，這就不是死後為鬼了。至於顏氏則亦有所辯駁，〈重釋何衡陽〉：

> 非唯不嫌有鬼，乃謂有必有形。足下**不無是同，處有復異**，是以比及質詰，欲以求盡。請捨天竺之說，謹依中土之經；又置別為生類，共議登遐精靈，體狀有無，固然宜報定。典策之中，鬼神累萬，所不了者，非其名號。……無形之有，既不匠立，徒謂支離，以為通說。[23]

他自覺地想要彌縫二家理論，認為「不無是同」，謂二者皆承認鬼神存在，但關鍵卻在「處有復異」，即對於此一存在，究係以何形式？二者顯然無有交集。顏氏並無正面回答「鬼」若有「（形）質」，何以與「生類」區別的問題，他只是從儒、釋經典中存在著無以計數的神鬼之說來合理化個人「有必有形」的立場。嚴格說來，**顏氏正是基於「遊魂為變」來說「受形」的，將「魂神」、「魂氣」無所不在之變，說成「受形」之變，復結合其輪迴果報之理解，遂成為「神有形論」的型態**，某種程度是傳統鬼神觀與釋家教義融合下的產物。

在這樣的一個文化脈絡底下，支持佛教的顏延之，反而違逆了竺僧敷的「神無形論」，但反佛者何承天以「氣化」釋「神」的說法，恐怕一樣不為佛教的「神不滅」論者所贊同。

當然需要說明的是，竺僧敷的〈神無形論〉與二阮的「無鬼論」，乃至何承天〈達性論〉中的「無形之有」論，皆有著基本立場的不同。〈神無形論〉

---

22 《弘明集》，卷 4，〈重釋何衡陽〉，頁 190。
23 同前註，頁 190-191。

臺灣大學學術期刊資料庫

終究是承認有「神」的存在，在這一方面，是跟二阮推翻鬼神的存在徹底不同的。至於何承天於〈達性論〉中雖亦認為鬼神為「不更受形」，但此與竺僧敷的〈神無形論〉亦有所不同，除了否定三世因果外，**〈神無形論〉所言的「無形」是否定「神」作為一有「數」的存在，何承天言「無形之有」，則是基於「氣數」而言的**，相較之下，竺僧敷的神明觀念的界義，顯然是更抽象的。這樣說來，何承天對顏延之「受形」之論的批評，謂其「惑於天竺之書」的說法，恐怕也是一種誤解，因顏氏立場，正可能較接近竺僧敷所破斥的「神有形論」。

至於無鬼論，通常也可能是「神滅論」的主張者，如曾著〈神滅論〉的范縝，史載其：

> 性不信神鬼，時夷陵有伍相廟、唐漢三神廟、胡里神廟，縝乃下教斷不祠。[24]

范縝雖在行動上雖破斥迷信，不信神鬼，但在論議中，面對鬼神的議題，他的立場倒顯得有些模糊，〈神滅論〉：

> 問曰：「形神不二，既聞之矣，形謝神滅，理固宜然，敢問經云『為之宗廟，以鬼饗之』何謂也？」答曰：「聖人之教然也，所以弭孝子之心，而厲偷薄之意，神而明之，此之謂矣。……妖怪茫茫，或存或亡，強死者眾，不皆為鬼，彭生、伯有，何獨能然，乍為人豕，未必齊、鄭之公子也。……**有人焉，有鬼焉，幽明之別也。人滅而為鬼，鬼滅而為人，則未之知也**。」[25]

范縝認為鬼神祭饗，乃是聖人神道設教，導民厲俗的作法。由此可知范縝仍非徹底的「無鬼論」者，只是割裂了「鬼」乃從「人」變來的說法，故反對「強死者為鬼」。其思想背後的基礎，可能是出自王充《論衡》〈死偽〉篇：

> 且子產言曰：「彊死者能為鬼。」何謂彊死？謂伯有命未當死而人殺之

24 唐・李延壽：《南史》（北京：中華書局，2003 年），卷 57，〈范縝〉，頁 1422。

25 唐・姚思廉：《梁書》（北京：中華書局，2003 年），卷 4，〈范縝〉，頁 669-670。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 邪？將謂伯有無罪而人冤之也？如謂命未當死而人殺之，未當死而死者多；如謂無罪人冤之，被冤者亦非一伯有，……然則子產之說，因成事者也，見伯有彊死，則謂彊死之人能為鬼，如有不彊死為鬼者，則將云不彊死之人能為鬼。[26]

王充認為自古以來，命不該終而冤死者多矣，豈只伯有一人，但為何沒有聽說他們皆成厲鬼？故「強死者為鬼」的說法不過是子產的附會。可以想見《論衡》類似的思辨，在清談場上成為「談資」而被廣泛運用的情形。至於范縝否認「強死者為鬼」的真正用意，其實乃是針對「人滅而為鬼」的質疑，即切斷了個中的「同一性」，故有「有人焉，有鬼焉，幽明之別也」之說，就此順道將「人」與「鬼」視為各不相干的兩個概念，關於這一方面，日人學者中島隆博甚至認為范縝乃是將「精神功能義」的「神」與「靈魂主體義」的「鬼」分開，[27] 因「神」乃屬「人質」，此說相當合理，某種程度正是范縝「性分自然」思想在概念論證上的充分體現。就此來看，范縝似乎與何承天一樣，對於鬼神之事，都有他們自成一套的說辭。

從前面的探討來看，神滅論者，不一定就是「徹底的無鬼論」者，此中復涉及對鬼神性質的理解，如范縝即認為鬼未必是人死之後變成的，而割斷人與鬼的同一性；何承天則舉傳統「神魄」、「遊魂」之例，視之為無體狀而化散於天地間的陰陽之氣，實神滅論者，嚴格說來，應是「神散論」者，如何承天即說「形斃神散」，而非「形斃神滅」。相對於此，「神不滅」論者的「魂神」理解，有其三世輪迴的立場，且更賦予其獨立於形體之外的超越性格與能冥移化傳的功能，基本上是視其為一「主體」的存在。唯如顏延之、曹思文等亦有以陰陽氣論解魂神的傾向，視「魂氣無不之」為神不滅的證明。

---

26 《論衡集解》，卷 21，頁 428-429。

27 他認為這樣其實沒有在根本上否定「鬼」，於是「鬼的問題」依然照舊存在，而沒有獲得根本的解決。參氏著：〈せしものと死体の方へ—范縝「神滅論」の方向轉換〉，《中國哲學研究》（東京大學中國哲學研究會）第 4 期（1992 年 3 月），頁 11-18。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）夢論與形神離合

除了「鬼神論」，清談名題中的「夢」論，也常常成為形神生滅論述的資藉。南朝時期，范縝與蕭琛即討論到這個問題。史稱二人從游相善，時常論理談辯，唯個中風格與立場往往不侔：[28] 范縝認為「形質神用」，「形謝則神滅」，[29] 在此前提下「夢」境虛而不實，不過是形體或器官在疲累下所生之幻覺；唯蕭琛卻認為「夢」的產生，乃限於形體不覺，只有「神」單方面的知覺作用，其〈難神滅論〉：

> 予今據夢以驗形神不得共體，當人寢時，其形是無知之物，而有見焉，此神遊之所接也。神不孤立，必憑形器，猶人不露處，須有居室。但形器是穢闇之質，居室是蔽塞之地。神反形內，則其識微惛，惛故以見為夢，人歸室中，則其神暫壅，壅故以明為昧。[30]

因為是「神」單方面的知覺作用，與清醒時「形神相濟」的明覺不同，故有「其識微惛」、「以明為昧」的情況；一言以蔽之，乃「形」不濟「神」的知覺狀態。顯然蕭琛的夢論，是以形、神二者各有可知、可相分離為前題。又：

> 夫人或夢上騰玄虛，遠適萬里，若非神行，便是形往耶？形既不往，神又不離，復焉得如此？若謂是想所見者，及其安寐，身似僵木，氣若寒灰，呼之不聞，撫之無覺，即云神與形均，則是表裏俱勘。既不外接聲音，寧能內興思想。此即形靜神馳，斷可知矣。[31]

照論敵（范縝）的邏輯，既是「形神一體」，在安睡時，形體既無知，神自亦無覺，故不能「內興思想」，既如此，即無法解釋夢境之由來。本段運用歸謬

---

28 就談論風格而言，《梁書》，卷 48，〈范縝〉：「（縝）性質直，好危言高論，不為士友所安；唯與外弟蕭琛相善，琛名曰口辯，每服縝簡詣。」頁 664。足見二人論理時，琛較逞以辭鋒，縝則以約言達旨為擅。

29 范縝〈神滅論〉引文參《梁書》本傳，同前註，頁 665。

30 《弘明集》，卷 9，頁 409

31 同前註，頁 409-410。

臺灣大學學術期刊資料庫

論證，表示：若說夢是由「想」而來，則無法在「形神一體」的前提下作出合理解釋，故應該從「神」、「形」可離的方向來思考，故夢境產生的原理只能是「形靜神馳」所致。此顯然仍是因承魏晉清談的論題，如《世說》〈文學〉：

> 衛玠總角時問樂令「夢」，樂云「是想。」衛曰：「形神所不接而夢，豈是想邪？」樂云：「因也。未嘗夢乘車入鼠穴，擣齏噉鐵杵，皆無想無因故也。」衛思「因」，經日不得，遂成病。樂聞，故命駕為剖析之。衛既小差。樂歎曰：「此兒胸中當必無膏肓之疾！」[32]

中朝名士樂廣曾為衛玠釋「夢」之原理，總其前後二次所論，可歸諸於「想」或「因」：「想」者，乃有意識的思想；「因」者，用現代的話，或可謂既有印象在潛意識中承襲、發展或轉移的作用，但可能因夢的型態不同，夢的由來亦有差。衛玠認為「夢」是「形神所不接」所引起，而否定思想一說，此即為蕭琛「既不外接聲音，豈能內興思想」所承襲。也就是說，他們反對夢是在形、神相濟前提下所形成的一種感受或想法，因為這仍涉及了某種程度上的形體官能的輔助作用，即與形、神所不接的前提有違。關於夢的型態，蕭琛又謂：

> 又疑凡所夢者，或反中詭遇，或理所不容，或先覺未兆，……此皆神化茫渺，幽明不測，易以約通，難用理檢，若不許以神遊，必宜求諸形內。恐塊爾潛靈，外絕覿覿，雖復扶以六夢，濟以想因，理亦不得然也。[33]

無論何種型態，皆歸諸於「神」的作用，也就是「神化」，「神遊」或是其中一種型態。雖其詳情難於瞭解，但總是在「神」這一個範疇中運作是可確定的。相反地，以范縝「形神一體」的前提，是難以解釋「夢」之現象是為何存在的，畢竟所推求者皆限於形體之內，「神」因無見於外，當然看不到夢中的事物（恐塊爾潛靈，外絕覿覿），也就沒有什麼所謂「夢」了。總而言之，夢的由來，至少與「神」的獨立作用密不可分，此用以駁斥范縝「形即神」的論點。類似的說法，亦見曹思文〈難神滅論〉：

---

32 《世說新語箋疏》，頁 203-204。
33 同前註，頁 410。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 形非即神也，神非即形也，是合而為用者也，而合非即矣。生則合而為用，死則形留而神逝也。……若如論言，形滅則神滅者，斯形之與神，應如影響之必俱也。然形既病焉，則神亦病也，何以形不知人，神獨遊帝，而欣歡於鈞天廣樂乎？[34]

曹思文認為「神」與「形」的關係，非「即」而是「合」，**形、神分離則夢，合則覺**，以此證「形」亡而「神」不亡，這是傳統二元論的觀點，並舉神遊於帝所、形病神不困等例以證。

與蕭、曹同時的論敵范縝，對夢的觀點又如何？〈答曹舍人〉：

> 趙簡子之上賓，秦穆之遊上帝，既云耳聽鈞天，居然口嘗百味，亦可身安廣廈，目悅玄黃。或復披文繡之衣，控如龍之轡，故知神之須待，既不殊人，四肢七竅，每與形等。隻翼不可以適遠，故不比不飛，神無所闕，何故憑形以自立？[35]

認為若有夢，夢中一樣吃喝飲食，有感官之用，且形貌著服乃至行動皆一如往常，可見夢中仍是形神相即，並非單單神遊魂交的。若「神」是獨立而游離於體外，即無須憑形而立，不應復有體貌，范縝的反駁與無鬼論的思惟有著相當的一致性，此實又涉及前代「神」有形或無形之辨。就神滅論者而言，他們恐怕不會認可此一將「神」的概念單獨抽離討論的前提，但也正因他們「神即形」的主張，使其猶然能以「形神一體」的思維去思考乃至辨破論敵的夢境理解。同處：

> 若如來意，便是形病而神不病也。今傷之則病，是形痛而神不痛也；惱之則憂，是形憂而神不憂也，憂慮痛廢，形已得之如此，何用勞神於無事耶？[36]

此是質疑「形」「神」不同受的弔詭。一切的憂慮病痛若都由形體單獨承受，

34 《弘明集》，卷 9，頁 429-431。
35 同前註，頁 433-434。
36 同前註，頁 434。

臺灣大學學術期刊資料庫

何必再勞費心神感知？神亦將無事無用，此不合理，畢竟形體的感知作用，也是「神」的感知作用，是在「形神一體」的前提所形成的感官知覺。基本上范縝此處的質疑純是現實之談，他避開了對「夢」之所由原理的解釋，因他壓根兒不相信夢境為真，如下論：

> 子謂神遊蝴蝶，是真作飛蟲耶？若然者，或夢為牛，則負人轅軛；或夢為馬，則入人跨下，明旦應有死牛死馬，而無其物，何耶？又腸繞閭門，此人即死，豈有遺其肝肺而可以生哉？……夢幻虛假，有自來矣。……神昏於內，妄見異物。[37]

若夢境是真，神又可離，則夢中的一切在醒覺後都會有跡證可循，如夢為牛、馬，醒覺時因「神」離開原先所附於夢中的牛、馬之形，而返回到現實的形體中，則理應留有死牛、死馬之形。這種思維一如前述，反映了其以現實觀「夢」的理解，他舉了前人夢論常引之例，如：孫堅的母親曾夢腸繞閶閤門，若夢境是實，豈不當下應腸出而死，何有徒留肝肺而存之理？可見夢中的一切，在醒覺後，既不續留於現實，而無跡證，則為虛幻可知矣。

總之，范縝一本實際的生理現象來觀察，認為夢的產生不過是因「神昏於內」，說穿了，乃器官疲累所生之幻覺，此仍以「形」為主，而不違其「形神相即」之論，「夢」既為虛幻，自不能憑虛境以論實理，此外延地視「夢」為「虛」；蕭琛雖亦有「其識微愜」之說，卻是基於「形」「神」分論的前提，以「神遊於外」、「形」「神」不相濟作為「夢」境成立的原理，且寓有「神貴於形」（形器是穢闇之質）的思想，在此前提下，神遊之所見因受限於「形」，故「以明為昧」；這樣說來，范、蕭二人對「夢」之理解，仍有虛、實之不同。

作為清談場上的論題，「鬼神論」或「夢論」確曾對後世的形神生滅論爭發生影響，而六朝時代形神論中所夾雜的相關論述，亦不妨視為原先二論在接受佛教思維刺激、對應下的延續發展。

37 同前註，頁 435。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、「本末有無論」的應用

從前面的探討來看，無論是「神滅論」或「神不滅論」者，對「神」的理解，皆有某種程度的「氣化」思維，但就當時佛教界更精確的理解，似乎亦有不同的見地，此即涉及對「神」的來源、質性、定義、位階的分辨，慧遠曾撰〈形盡神不滅〉論，藉由設論討論俗人所理解的形神觀，**頗有分判「自然氣化論」與「崇本息末論」之意味**，如：

> 夫稟氣極於一生，生盡則消液而同無，神雖妙物，故是陰陽之所化耳。既化而為生，又化而為死；既聚而為始，又散而為終。因此而推，故知神形俱化，原無異統，精麤一氣，始終同宅。宅全則氣聚而有靈，宅毀則氣散而照滅，散則反所受於天本，滅則復歸於無物。反覆終窮，皆自然之數耳，孰為之哉？[38]

這是慧遠從論敵角度自設的質問，很可能反映了當時思想界反對佛教三世輪迴的一種普遍見地。主要意見在「神」、「形」乃分屬精粗之氣，在一氣之俱化下，氣聚則為生，氣散則為死。其聚合而為生的關鍵，乃是一種「形主神從」式的，即以神明所寄之「形宅」是否完全，用今天的話說，即是身體健不健康，若健康，形、神聚合之作用能充分發揮（有靈），若「宅毀」，則意味生命之死亡，形、神皆隨氣而散，終究歸乎大化（天本）。值得注意的是，這裏所謂的「滅」，乃「照滅」，即生命的作用停止，並不意味原精、粗之氣的消亡，此同於前引何承天的「形斃神散」說，故它終將回歸「天本」，並隨一定的規律而「反覆終窮」，這可以視為是一種「自然之數」的運行，且不管這種運行是形、神一本，或是「異本」，即無論是「一元」或「二元」（假使同異之分，昧而難明）都不脫離「薪盡火窮」的聚散成毀之途。很明顯地，這種「氣化自然」論，乃出自道家尤其《莊子》思想的影響。

38 《弘明集》，卷 5，頁 232-233。

臺灣大學學術期刊資料庫

針對俗見，慧遠批評這種「神形俱化」、「始自天本」的氣化理論，不過為「曲從養生之談」，並非真能契乎實理，他的回覆謂：

> 夫神者何耶？精極而為靈者也，精極則非卦象之所圖，故聖人以妙物而為言。……神也者，圓應無主，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，**有情則可以物感，有識則可以數求**。數有精麤，故其性各異；智有明闇，故其照不同。推此而論，則知**化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根；情有會物之道，神有冥移之功**。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。[39]

慧遠的反駁，在穩住佛教立場的前提上，運用了玄學的思維，他將俗見「形主神從」的關係，轉從以神為本，確定神明超越氣性、物性的位階，故言「非卦象所圖」，即或上聖之智，亦莫能定其「體狀」。這似乎是肯定與乃師道安同時期之竺僧敷所提倡的「神無形論」，即神明之體性，本非「數」所能窮，且不可用言詮，如「意」在言、象之外。在此前提下，神明之「體」，本靈極而無狀，無生亦無名，誠如戴璉璋謂：

> 在這裏，慧遠對於神的論述大致有兩個重點，一在說明神有「體無而用有」的特性，一是在申論神有「冥移」的功能。他用「精極而為靈」來詮釋神，就是從體、用兩方面著眼的。……這是從它在本質方面凸顯「無」的特性，用以標示它與具體存在的「形」是不同。當然這「無」不是空無所有之意，因為它有「靈」，能「圓應」，「妙物」，能「假物而動，假數而行」，這是從它的作用方面彰著「有」的特性。[40]

可見慧遠詮釋神明體性的玄思，乃是將「神」提昇到「無」、「本」的地位，相對之下，「形」則是「有」、「末」。神、形的關係雖是二元，卻能以「本／末」、「體／用」的關係相即相合，唯二者如何相感，即作為主體之「神」如何「用有」，以「感物而動」、「假數而行」？此則涉及「情」、「識」的

39 同前註，頁 233-234。

40 參〈玄學與形神思想〉，前引書，頁 226-227。

臺灣大學學術期刊資料庫

作用，正如其〈明報應論〉：

> 無明掩其照，故情想凝滯於外物；貪愛流其性，故四大結而成形，形結則彼我有封，情滯則善惡有主，有封於彼我，則私其身而身不忘，有主於善惡，則戀其生而生不絕。[41]

照理來說，非數之神可為覺性一類之解脫主體，然一但受到無明染污，即成識神（情識）之輪迴主體，二者是一而非異，只是「迷」與「覺」狀態下的區別而已。[42] 至於形之所生，乃情識感物、召聚四大進而結形成體。慧遠認為情識的迷執，既是個體生命產生的緣起，亦是導致多生輪迴之所由，「神」之冥移傳遞，就在此一順化流轉的過程中。在這裏，「神」是可離「形」而獨立的輪迴主體，「情」則是此一主體受「無明」風動，掩蔽其純淨照用而生之執迷作用。故就理論來說，人需祛除戀生之執，以歸返「神」本來的理想狀態。

很明顯地，就「神」的定義來看，與氣化自然論不同的是，慧遠不復以「氣」釋「神」，他**改氣化的「天本」為以「無」為體的「神本」**；就神、形關係而論，他改「形主神從」為「神本形末」，彼此是「體無用有」的關係，視徹悟、去執的工夫為「反本」。若說隨緣遷流而時刻生滅變化的輪迴或解脫主體，為其俗諦之「神」，此「反本」之「神」，則為究竟義，乃指涉斷脫輪迴大流的「法身」，唯在「體無用有」、「反本」等玄理的格義下，已籠罩了某種程度的「本體」義色彩，其在家弟子宗炳，在這一方面的論證則有著更明顯的傾向，〈明佛論〉：

> 今稱「一陰一陽之謂道」、「陰陽不測之謂神」者，蓋謂至無為道，陰陽兩渾，故曰一陰一陽也。自道而降，便入精神，常有於陰陽之表，非二儀所究，故曰「陰陽不測」耳，君平之說「一生二」，謂神明是也。

41 同前註，頁 249。

42 屈大成：「『神』依其自由抉擇，可以追逐沉溺於輪迴的大流，亦可以通過修行的工夫『徹悟』而『返本』。……『神』正是擔任這個『輪迴主體』與『解脫主體』的角色。」參《慧遠》（臺北：東大圖書公司，1987 年），頁 82。

臺灣大學學術期刊資料庫

若此二句皆以明無，則以何明精神乎？然群生之神，其極雖齊，而隨緣遷流，成麤妙之識，而與本不滅矣。[43]

此一方面增益對「神」的理解，一方面亦對其與「情」、「識」的關係頗有所論。「神」的理解方面，援引《易‧繫辭》之典，言「神」非陰陽所能測，以證「神」之超越性。此原不出慧遠的規範，但他結合了《老》學之「至無為道」，為「神」超越於陰陽之表的體性作出了根源性的解釋，此顯然已有本體論的色彩。復互證以「道生一，一生二」等說法，謂「自道而降，便入精神」，可見此「精神」乃由「道」所生之「一」，常「有」於陰陽之表，由此復而有「一生二」之隨緣遷化，則又將宇宙論結合進來。值得注意的是，其下復謂：「若此二句皆以明無，則以何明精神乎？」宗炳很明白地言「精神」（神明）不能單就形而上之「無」說，亦須言其遷化之「有」，亦無亦有。在這樣詮釋的格局下，**以「無」為本的神明之「一」，其之為「有」，既能說明眾生之「神」在本質上原是平等齊同（群生之神，其極雖齊），亦能說明其一但隨緣遷流，乃眾生情識精粗變化之所自**，而眾生麤妙之識，在輪迴中仍與此一本之「神」存有與共（與本不滅）。其實這種思維，係由慧遠言輪迴主體與解脫主體乃「非一非異」的神明體性而來，只不過在宗炳近乎玄論的詮釋下，倒有更鮮明的「本體宇宙論」的內涵了，這恐怕是他援引《老》、《易》詮釋下所造成的必然結果。在理想上，眾生需要在多生輪迴中修行、體證此至無之道，以冥神絕境，成就常住之「法身」，此則為「神」的究極意義，這大概是宗炳「神不滅」的基本論述。

與宗炳約略同時，尚有鄭道子亦撰〈神不滅論〉，仿清談語境作設論體：

多以形神同滅，照識俱盡，夫所以然，其可言乎？十世既以周孔為極矣，仁義禮教，先結其心，**神明之本，絕而莫言**。故感之所體，自形已還。佛唱至言，悠悠弗信，余墜弱喪，思拔淪溺，仰尋玄旨，研求神要，悟**夫理精於形，神妙於理，寄象傳心**，粗舉其證，庶鑒諸將悟，遂有功於

43 《弘明集》，卷 2，頁 73。

臺灣大學學術期刊資料庫

滯惑焉。夫形神混會，雖與生俱存，至於**麤妙分源，則有無區異**。[44]

此同樣以「神」為本，並以「有／無」對比，來區異「形／神」，並嘗試彌縫進「名教」立場，認為神明之事，乃周、孔不言，以此表明「神」意在言外的體性，因難以言詮，只能「寄象傳心」。值得注意的是，鄭氏將「理」的思維又組織進形神觀念中，謂「理」精於「形」，此「理」當是現象世界的抽象理則，而神明之本，乃更精於「理」。[45] 其後謂：

> 夫形也，五臟六腑，四肢七竅，相與為一，故所以為生。當其受生，則五常殊授。是以肢體偏病，耳目互缺，無奪其為生，一形之內，其猶如茲，況**神體靈照，妙統眾形**，形與氣息俱運，神與妙覺同流。雖動靜相資，而精麤異源。豈非各有其本，相因為用者耶？近取諸身，即明其理，庶可悟矣。一體所資，肌骨則痛癢所知，爪髮則知之所絕，其何故哉？豈非肌骨所以為生，爪髮非生之本也？生在本則知存，生在末則知滅，**一形之用，猶以本末為興廢，況神為生本，其源至妙**，豈得與七尺同枯，戶牖俱盡者哉？推此理也，則神之不滅，居可知矣。[46]

鄭氏認為「形」與「神」異源，各有其本，「形」屬氣的運行，「神」則是妙覺的作用。在「形」的範疇中，已自有「本／末」，依其遠近而有知覺上的差異，就「理精於形」而論，**此一「本」，亦即形體之所以為形體的性質之「理」**，[47] 相較之下，「神」作為生命成立的關鍵（神為生本），有其源出於至妙的體性，

---

44 《弘明集》，卷 5，頁 207。

45 任繼愈：「我們所注意的，是鄭鮮之第一次把理引入形神關係的討論，並使它和形神併列，作為第三種存在。」參《中國哲學發展史——魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1988 年），頁 795。

46 同前註，頁 207-208。

47 任繼愈認為「理」在鄭道子的〈神不滅論〉中有三義：一是平常所說的道理；二是指某種特定的學說；三是指事物的性質，此一性質既是在與他物的關係上表現出來的，也是指物的總體性質，在這個意義上，「理」和「性」可以互換。其謂：「經漢代、魏晉，理作為物的總體性質，已經是一般常識，並且常常和物的性，物的自然一起，作為表達物的屬性的概念。」參前揭書，頁 794-795。

臺灣大學學術期刊資料庫

當更在物形之「理」之上，故能統御眾形。在此，鄭氏一方面以物本之「理」作為介遞，並充分運用「本／末」思維，強調神的根本性與主宰性。關於「本」的問題，鄭氏復自設客難：

> 形神雖麤妙異源，俱以有為分，夫所以為有，則生為其本，既孰有本已盡，而資乎本者，獨得存乎？出生之表，則廓然冥盡，既冥盡矣，非但無所立言，亦無所立其識矣。識不立，則神將安寄？既無所寄，安得不滅乎？[48]

論敵不認為神明是生命成立的關鍵，否定「神為生本」，主張「生為神本」。認為「形」「神」雖異源，卻俱以「有」為分，即生命的存在；相較之下，死亡則「廓然冥盡」，或亦可謂「無」。生命的存在，不但作為「有」的內涵與基礎，亦是「形」「神」之所資借，故言「生」為其本；生命若消亡，「形」「神」即喪其所資而俱滅。此頗有以「有／無」來言「生／死」的意謂，這樣說來，「形」「神」俱是「有」，乃「有待」於生命而存，沒有「形而上」的位格。

一般說來，「形」「神」相濟方有「生」，但難者卻逕謂「生為其本」，這似乎有些倒果為因了。故道子駁謂：

> 夫萬化皆有也，榮枯盛衰，死生代乎一形盡，一形生，此有生之終始也。至於水火，則彌貫群生，瞻而不匱，豈非**火體因物，水理虛順**，生不自生，而為眾生所資，因即為功，故物莫能竭乎？同在生域，其妙如此，況**神理獨絕，器所不鄰**，而限以生表冥盡，神無所寄哉？因斯而談，**太極為兩儀之母**，兩儀為萬物之本，**彼太極者，渾元之氣而已，猶能總此化根，不變其一。矧神明靈極**，有無兼盡者耶？其為不滅，可以悟乎？難曰：「……夫神形未嘗一時相違，相違則無神矣。……苟能不滅，則**自乖其靈，不資形矣**。既不資形，何理與形為生，終不相違？不能相違，則**生本是同**，斷可知矣。」答曰：「……夫火因薪則有火，無薪則無火，

48 同前註，頁 208-209。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 薪雖所以生火，而非火之本。**火本自在，因薪為用**耳。若待薪然後有火，則燧人之前，其無**火理**乎？火本至陽，陽為火極，故薪是火所寄，非其本也。……神不待形，可以悟乎？」[49]

道子再次強調「神」理「獨絕」而「無待」、超越而獨立之位格。他認為「水」「火」等自然界的現象，即或只為「有待」而「不自生」，都有為眾生所資而「贍而不匱」的妙用，何況是神明？這裏我們看到鄭氏言「火體」、「水理」；**「火理」其實就是「火本」**，存在於用火之前；火理之落實，不過是因薪為用而已。這一方面**轉化了傳統薪火之喻的類比性層次為援「理」以證，目的乃是在藉由物物有「理」，以引導惑者去探究一更形而上的根本性問題，此即是「神」**。論敵之疑，乃在對「神」性質的界義上，認為形神不能一時相違，「神」需資「形」而存，相與為用，方能為生，神若「不資形」則「自乖其靈」。總之，在此詮釋下，意謂「形」是「神」之本。鄭氏卻強調，「神」的體性雖寄於「形」卻不被形器所限（器所不鄰），故非以「生」為本，其位格甚至在渾元之氣的「太極」之上，乃兼攝「有」「無」二域。這樣的論理，近似於宗炳的「非二儀所究」，但又進一步，因神明不只在陰陽之上，更在太極之上，其地位已非渾元之「一」所能盡了，如此神明是否即近似「道」？或其與「道」的關係如何？在此不得而知，但至少此處以超越性之說明強化了「神不滅」的本質。

總上，「本末有無論」的應用，在於將「神」與「形」，納入「本／末」的範疇中思考，以言其「粗、妙分源」，「有、無區異」，這一方面反映了當時「形」「神」二元論的思考，另一方面二者復為「體無用有」的關係。在此脈絡下，或援《老》、《易》之說，或以「理」為介遞，從而推衍出「神」於位階上超越、獨絕而無待的特質，卻亦因此而連帶賦予了其「本體」、「實體」的意涵。至於情識生命乃「神」的坎陷，其間多生輪迴的過程，在玄理式的詮釋下，於是亦無法脫離「本體宇宙論」的影子，徹悟者遂需「反本」，方能得致解脫。由此可見，傳統玄思在六朝形神論述中潛在而多方的影響。

---

[49] 同前註，頁 209-211。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、「自然觀」的應用

在六朝形神生滅的論爭中，除了「本末有無論」，玄理中的「自然觀」亦被廣泛應用，從順化（存有之理）之自然、性分自然、氣化自然乃至結合「獨化」的觀點，雖面向不同，[50] 其思維卻往往被諸論家所援引。以下則大致順著這幾個面向來作考察。

（一）鄭道子的「順理自然」觀

「自然」，應是指稱存有獨立自足，不受干擾的狀態，此一狀態，或動或靜，乃一依其自身性分「自己發展」、「自己如此」，這種「自己如此」的狀態亦為存有自身之「理」（本）。依此而論，「自然」也可以說是存有順「理」、循「本」之所至而有的狀態。〈神不滅論〉：

> 難曰：「神不待形，未可頓辨，就如子言，苟不待形，則**資形之與獨照，其理常一**，雖曰相資，而本不相關，佛理所明，而必陶鑄此神以濟彼形，何哉？」答曰：「子之問曰有心矣，此悠悠之所惑，而未暨其本者也，神雖不待形，然彼形必生，必生之形，此神必宅。必宅必生，則照感為一，自然相濟。**自然相濟，則理極於陶鑄**，陶鑄則功存，功存則道行，如四時之於萬物，**豈有心於相濟哉？理之所順，自然之所至耳**。」[51]

---

50 蔡振豐認為魏晉玄學中「自然」一詞的使用具有四種意義，一是作為具存有（Being）意義之「無」的同義字；二是作為現象世界的總名；三是作為心、神脫離智用狀態的描述語；四是作為人之「性分」的同義語。參氏著：〈魏晉學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期（2009 年 10 月），頁 4。筆者之「順理自然」，相當於其將「自然」視為「存有」（Being）或「存有者」（being）「自己發展」「自己如此」狀態描述的解釋，但較強調「理」作為「物」的總體性質義；「氣化自然」，即相當於氏文中「作為現象世界的總名」，即是以「自然」言造化之「氣化」。

51 同前註，頁 211-212。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄭氏以「本／末」、「無／有」來論「神／形」關係，推出「神」有超越、獨絕而無待的性質，此處則藉論敵之口，言其既能「資形」，亦能「獨照」，此即同前論，言「神」有「體無用有」的特性，唯道子復結合「理」的觀念，謂「其理常一」，即以「理」指稱此種作用與性質，順著「神」的這種作用與性質，即是「自然」（理之所順，自然之所至）。職是，「理」在〈神不滅論〉中，除了廣泛指稱物性之理外，當然也包括神明「體無用有」、「自然相因」之「理」了。[52] 唯既是自然，自己本身就是自己的內容，復以「理」釋之，頗令人有「套套論述」（tautology）之感，故鄭氏論中之陳述，在強調形、神雖異本卻有其「自然相濟」的「必然性」之外，並無特殊內容，即：神雖「無待」，但「形必生」；形既必生，則「神必宅」，這一切都化約為「理之所順」的自然現象。其後：

> 子既譬神之於形，如火之在薪。**薪無意於有火，火無情於寄薪**，故能合用無窮，自與化永，……神豈自妙其照，不為此形之用耶？若其然也，**則有意於賢愚，非忘照而玄會。順理玄會，順理盡形，化神宅形**，子不疑於其始，彼此一理，而性（怪）於其終耶？[53]

此仍以「薪火之喻」言「形」與「神」相濟，但他仍為舊喻作出了轉化，而謂：「薪無意於有火，火無情於寄薪」，此適如《莊子》「相與於無相與」之說，正因彼此「無相與」（無為），故才能成就自然玄冥之功化。即「神」之體性雖然獨絕、無待而自足，但涉及具體行為的完成，卻需落實於與「形」相因的情況下，這種「**體無用有」的關係，是玄冥、自然而無為的**，故業報之來，並非「神」刻意有為（有意於賢愚）的單獨作用，乃是「形」「神」自然相濟而成生命的結果，鄭氏以「忘照而玄會」來指稱這種關係，**即因此一自然，遂保證了「神」能冥移而寄於異形的可能**。在這一段中，如「理之所順，自然之所

---

52 筆者認為這可以補充任繼愈對〈神不滅論〉歸納有三個面向之「理」的論點。

53 同前註，頁 212-213。

臺灣大學學術期刊資料庫

至」、「忘照而玄會」、「順理玄會」其意實乃一脈相承，個中之玄思，有類郭象〈齊物論注〉：

> 夫物有自然，理有至極。循而直往，則冥然自合，非所言也。[54]

「非所言」之意，乃謂「自然」、「至極」之理，循之而得，無能究詰；「冥然自合」者，乃「無心而順有」，因無心工夫而能體性分之極，此似若鄭氏所謂「忘照而玄會」。唯需注意的是，無心而玄會之「自然」，在玄學是勝義諦，是即工夫即境界的，然而鄭氏「忘照而玄會」之「自然」，乃針對佛教業感緣起原理作客觀陳述之格義語，僅是「理極於陶鑄」的根本與前提，屬修養原理的說明，究非勝義，雖同是「自然」，玄、佛對比，仍有高下。

除此之外，鄭氏的「順理自然」義，亦表現在對有情生命無始亦無終的「不可知論」上：

> 難曰：「……悟既由神，惑亦在神，神隨此形，故有賢愚。賢愚非神，而神為形用，三世周迴，萬劫無算。賢愚靡始，而功顯中路，無始之理玄，而中路之功未，孰有在末之功，而拔無始之初者耶？」答曰：「子責其始，有是言矣。夫理無始終，玄極無崖，既生既化，罪福往復，**自然所生**耳。……**夫有物也，則不能管物，唯無物，然後能為物所歸**。若有始也，則不能為終，唯無始也，然後終始無窮，此自是**理所必然**，不可徵事之有始，而責神同於事。**神道玄遠，至理無言，髣髴其宗，相與為悟**，而自末徵本，動失其統。」[55]

此處寄言論敵之復述，言「神」既須即「形」為照，而形體動作，亦復不離因「神」為用，由「神」主宰，在此前提下，罪福、賢愚的表現若說早定於前世，則最早的前世，其源頭又是如何？就此而言，現世修行如何能濟度從「無始之初」而來的流轉相續之業？相較於宗炳「自道而降，便入精神」的抽象論述，此乃由經驗角度來推尋業感起源的問題。唯鄭氏之答，仍是一本玄學論述

54 清・郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：天工書局，1989 年），頁 99。
55 同前註，頁 213-214。

臺灣大學學術期刊資料庫

式地，將賢愚之始，推之於「無始」，認為「無始之始」，始能為物所歸；「有始」則有窮，既不能統物，亦不能成其究極（不能為終）。[56] 就現象來看，是「神」為「形」用，此「誠應有始」，這是經驗中的賢愚；但若進一步推論「神為形用」（既為賢愚）之始，則是「無始之始」，即因「無始」，故亦「無終」，即「理無始終」。也就是說，**罪福之生化往覆無可究詰，是「終始無窮」的，此是「自然所生」，亦為「理所必然」**的。在此情形下，**即不能以「事」之本末始終來責求於「神」，這無疑又賦予「神」以一種「終始無窮」的特性**，故謂「神道玄遠」。就此看來，「神」的特性，亦彷若「至理」、「道」般，非言語所可名狀，只能以意會體悟（髣髴其宗，相與為悟）。故以「事」之範限責求於「神」，無疑是捨本逐末，動失其統的。

雖然鄭氏嘗試以「理無始終」的特性，來說明「神」的特質，但他終究沒有具體解答現世修行如何能濟度無始之業的問題，只說了「守此一觀，庶階其峯」，即需積行不已，自能由漸修終至悟理，這等於沒有回答到問題。對於「賢愚」、「善惡」何來，亦非「無始之始」所能夠說得過去的。質言之，他的理論困境，其實也是當時思想界所面臨的問題，如宗炳〈明佛論〉：

> 既云心作萬有，未有萬有之時，復何以累心使感而生萬有乎？答曰：……但所以然者，其來無始，無始之始，豈有始乎？亦玄之又玄矣。[57]

未在萬有之前，應為無物，既無物，「心」如何能受累而生萬有？這涉及「心作萬有」與「心物二元」的矛盾。又倘使「物」的產生是「第二序」的，「心」

---

56 「夫有物也，則不能管物，唯無物，然後能為物所歸」，相關觀念參《莊子‧在宥》：「有大物者，不可以物。物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉。」《莊子集釋》，頁 394。「無始故亦無終」的觀念見《列子‧天瑞》：「道終乎本無始，進（盡）乎本不久（有）。」張湛注：「無始故不終，無有故不盡。」楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987 年），頁 19。意謂道終結在本來就沒有開始的地方，即道既無始，亦無終。又道窮盡在本來就沒有之處，即其本無形，故亦無盡。顯見鄭道子對神不滅的相關論證，已是玄思充分內化的產物。

57 《弘明集》，卷 2，頁 84-85。

臺灣大學學術期刊資料庫

才是一切的根源，即不以「物」作為誘使「心」落於「坎陷」的根源，那「善惡」「賢愚」之分，在最起初又是怎麼產生的？宗炳似亦無法回答這個問題，故只能給予人以一「無始之始」、「玄之又玄」的答案了。

（二）羅含〈更生論〉中的「性分自然」觀

六朝形神生滅論述中受到「性分自然」觀念影響者，可以從東晉羅含的〈更生論〉說起，該論主張萬物在天地中「更生」相續，故無窮盡：

> 善哉，向生之言曰：「天者何？萬物之總名。人者何？天中之一物。」因此以談，今萬物有數，而天地無窮，然則無窮之變，未始出於萬物。萬物不更生，則天地有終矣；天地不為有終，則更生可知矣。[58]

羅含認為「天地無窮」，但「萬物有數」，如何讓有限數的萬物，隨著天地之運轉無窮，這就需要萬物更生不息，因為天地的「無窮之變」是以萬物為其範圍並與之同終的，萬物若不更生變化，就會得出「天地有終」的結論。此段道理首先以向秀的天地觀為出發，而後運用邏輯上的「歸謬論證」，推出萬物需要更生，方能符合天地無窮之事實的結論。又：

> 尋諸舊論，亦云：萬兆懸定，群生代謝。聖人作易，已備其極，窮神知化，窮理盡性。苟神可窮，有形者不得無數，是則**人物有定數，彼我有成分，有不可滅而為無，彼不得化而為我**，聚散隱顯，環轉於無窮之塗，賢愚壽夭，還復其物，**自然貫次，毫分不差**，與運泯復，不識不知，遐哉邈乎，其道冥矣。[59]

同樣的道理，羅含此處以「神可窮」之觀念出發，認為萬物若不更生，則會形成人物無定數，彼我亦無定分，有滅為無，彼化為我的結果。換句話說，若「更生」，人物即有定數，彼我即有定分，「有」不會滅為「無」，「彼」不得化為「我」，意思是「有」自為「有」，「彼」自為「彼」、「我」自為「我」，

58 《弘明集》，卷 5，頁 203。
59 同前註，頁 203-204。

臺灣大學學術期刊資料庫

在這種情況下，所謂的「更生」，不過是同一物之不斷「環轉於無窮之塗」的結果。值得注意的是，羅含此處所受到玄學思維的影響，尤其「有不可滅為無」、「彼不得化為我」，頗有玄學「性分自然」的影子，因任何的存有在經過更生後，不是變為另一物，而是「還復其物」，且「毫分不差」，這無疑就摒除了他物的損益與摻雜因素，而保有原先「性分」的純素性。這原來並不奇怪，畢竟〈更生論〉一開始，即已引用向秀的話，若是在這論證當中出現了相關的思想，應當也是極為合理的事。[60] 至於其「形神觀」，亦有特殊理解，首先「神可窮」，是其對《易》學「窮神知化」的曲解，原義當作「探究天道之神妙，以瞭解人道之變動」，故此「窮」為「探究」義，而非有「窮盡」之意。但羅含逕以「神可窮」來解之，這顯然是因其需符應「有形者不得無數」，即凡存有皆有定分的原則，[61] 在此前提下復隱含了「形」「神」相配稱的觀點：

> 天地雖大，渾而不亂，萬物雖眾，區已別矣，**各自其本**，祖宗有序，本支百世，不失其舊。**又神之與質，自然之偶也**；偶有離合，死生之變也；質有聚散，往復之勢也。人物變化，各有其往（性），**往（性）有本分，故復有常，物散雖混淆，聚不可亂**，其往彌遠，故其復彌近。**又神質冥期，符契自合**，世皆悲合之必離，而莫慰離之必合；皆知聚之必散，而莫識散之必聚，未之思也，豈遠乎！若者凡今生之生，為即昔生；生之故事，即故事，於體無所厝其意，與已冥終不自覺，孰云覺之哉。**今談**

60 竹內肇在〈羅含の「更生論」について〉一文中，也提示出該論與向秀、郭象《莊子注》所說的生死流變過程貫通融合，因此他的理論基本上並不屬於佛教，而與向秀、郭象及道家有較深的思想淵源。此說正與筆者的觀察相同。氏文參：《宗教研究》，第 54 卷第 3 期（總號 236 期）（1981 年 12 月），頁 253-254。

61 關於這一方面，竹內肇認為羅含論旨與竺僧敷的〈神無形論〉相近，可見羅含〈更生論〉與當時佛教界的「神不滅」義的關聯性。筆者認為，二者的論證方式恐怕不太一樣，〈神無形論〉直接就「神」乃「無形」、「無數」的特性，來言其「無盡」，但羅含卻認為「神有窮」，即因其有窮，故須「更生」方能相續不斷，符應天地無窮之數，故此乃針就萬物「更生」的形式而言「無窮」，此是需要辨明之處。

臺灣大學學術期刊資料庫

> **者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳**，達觀者所以齊死生，亦云死生為寤寐，誠哉是言。[62]

萬物在更生後，「神」與「質」終仍將冥然相期，「符契自合」，羅含稱之為「自然之偶」，其關鍵乃在萬物「各有其本」，此是其歷經數代「更生」後，仍能「不失其舊」的原因，即「性分」（性有本分）在歷離合、聚散後不變。從思想史的角度來看，對玄學「性分」觀的解釋，儼然已從現實的「當下」，擴展及於生死循環、終始無窮的範限中，從而添加了時間性的內涵。

就價值觀來看，羅含認為世人皆傷滅悲離，卻不知「離之必合」、「散之必聚」，這種遣除悅生惡死的態度則頗類《莊子》，如郭象〈齊物論注〉：

> 一生之內，情變若此。當此之日，則不知彼，況夫死生，惡能相知哉。[63]

此乃「麗之姬」下之注，郭象認為生、死不相知，如人處生之時，並不知死（當此之日，則不知彼），意思是人實毋需在生而憂死。又〈大宗師注〉：

> 夫死生猶覺夢耳，今夢自以為覺，則無以明覺之非夢也；苟無以明覺之非夢，則亦無以明生之非死矣。死生覺夢，未知所在，當其所遇，無不自得，何為在此而憂彼哉！[64]

意謂夢者往往一如醒時自以為「覺」，不自以為夢的當下是夢；相對地，人在作夢時也不會瞭解「覺」的實際樣態，之所以如此，乃個體皆以當下情境作為真實之存在狀態；此適說出死、生不相知乃一切存在憂患感的來源。故主體需體察、拓展這種生死、夢覺情境上的認知，就會發現其間並無不同，自然就能達觀地「齊死生」了。

郭象的生死觀，似乎給了羅含啟發，故〈更生論〉末段亦言「達觀者」以「死生為寤寐」。唯羅含的「更生」非如郭象泯同當下的「主觀」心境，乃在認識上就其原先突破「死生不相知」的觀點作出另詮，此即：先一反時人「向

62 同前註，頁 204-205。
63 《莊子集釋》，頁 104。
64 同前註，頁 276。

臺灣大學學術期刊資料庫

我」非「今我」的論見，[65] 而後客觀地推論個體於死亡滅散前後沒有差異，故死亡不過是另一次更生的開始，且經過「更生」後，「今生」即「昔生」，生命之性質與組成，一仍其舊，無所損益（於體無所厝其意）；也就是說，一時的死亡、滅散，至終不會造成生命前後在質與量上面的改變，亦不會對生命前後產生「性分」存在上的轉化。這樣一來，死亡對生命而言就沒有差別了，這成為他「齊死生」的特殊思考。故與其說是主張「齊死生」，不如說是個體在更生前後「性分」的齊同。

總體來看，羅含〈更生論〉在形式上或有其近似佛教輪迴之處，但細察之下，它不引用當時的宗教思想，個中亦無任何業感緣起的成分，[66] 而是多以「性分自然」之玄理作思辨論證，故它只是一篇在佛教風潮影響下的清談論理作品。當然，論中既無業感成分，而言「更生」前後齊同，自無向上提昇（或沉淪）之可能，故其「性分自然」觀，並無主觀工夫論的意涵是顯然可知的，僅是針對《莊》學之「化」作出了客觀而外延的解釋。

（三）孫盛的「氣化自然」觀

前論曾提及慧遠〈神不滅論〉中，有「問者」曾謂神、形乃精粗一氣之化，其實已能充分代表這種思維的立場，此處復舉孫盛書答羅含〈更生論〉的駁議以論，〈與羅君章書〉：

吾謂形既粉散，知亦如之，紛錯混淆，化為異物，他物各失其舊，非復

---

65 與羅含約略同時的玄學家張湛，即持此論見，如其《列子・天瑞注》：「夫萬物與化同體，體隨化而遷。化不暫停，物豈守故？故向之形生非今形生，俯仰之間，已涉萬變，氣散形朽，非一旦頓至。」《列子集釋》，頁 30。

66 在這一方面，荷蘭漢學家許理和亦有相同的看法，其謂：「他的論點與佛教沒有關係，世界被其認為是有限實體（limited entities）的總和，是既不會增益也不會減損的、獨立自足的個體，因此必然像我們所說的那樣『能量守恆』。……作者似乎聽過一些輪迴的故事，但對輪迴的佛教內涵竟毫無認識——甚至沒有提及『業報』（karman）這個概念！」參氏著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，2003 年），頁 155。

臺灣大學學術期刊資料庫

昔日，此有情者所以悲歎，若然，則足下未可孤以自慰也。[67]

孫盛認為萬物皆有一定的分限，緣盡時化為異形的情況不可勝數，此乃順應自然之理，無所爽失，只是無論消亡、生滅之變化，是「紛錯混淆」的，並非耳目所能逐一推尋而得。也就是說，**生化之理在耳目之表，其於冥遠難尋處，自有其本**。這正是對羅含將人物變化，想當然爾地推之於耳目之理的反駁，而認為其邏輯似乎過於單純，未能契會幽冥。就此看來，羅含之論「更生」固然沒有佛理成分，相對地，孫盛之言也不是作為以反佛為主要目的的論理。此乃因他們的理論背景不過都是玄言清談脈絡下的產物。二人相同的地方，都有生化循環的觀念，如**羅含認為「神可窮」、「有形者不得無數」，這其實與孫盛的「形既粉散，知亦如之」有著某種程度的相似性**，只不過差別在生化聚散之後，「神」之與「質」能否恰如其分地還原其舊，復其「自然之偶」罷了。孫盛認為，個中之生化型態遠較想像中錯綜複雜許多，相對於羅含認為「不失其舊」，他則認為物皆在一番生化聚散後「各失其舊」。

以往論家，皆以「形既粉散，知亦如之」作為孫盛持形盡神滅主張之證明，而與羅含理論形成矛盾，此恐有待商榷，因**「粉散」並不等於消失滅盡，它仍然以另一種形式在生化循環著，此孫語「化為異物」之意**。故孫盛的問題乃在形、神為一氣之化，此「化」之型態為「紛錯混淆」的，就其無可事、不可為、不可知來說，乃是「自然」的。這一點羅含恐亦不會反對，畢竟他自己不也說「物散雖混淆」，唯羅含認為此「化」至終「聚不可亂」而已。就此說來，二者之生化觀念，大多是得自於傳統的氣化自然觀，相較於羅含，孫盛的氣化觀是盲目而不可預知的偶然，並沒有羅含那麼樂觀，但羅含的「死生之變」、「質有聚散」，反成物復回其本的推進力量，故後人對其「更生」有「神不滅」的詮解，自是就此而言的。

67 《弘明集》，卷 5，頁 205-206。

臺灣大學學術期刊資料庫

（四）范縝〈神不滅論〉中的「自然」、「獨化」觀

范縝於〈神滅論〉曾自謂：

> 若陶甄稟於**自然**，森羅均於**獨化**，**忽焉自有**，怳爾而無，來也不禦，去也不追，乘夫天理，**各安其性**。

此可視為其著論思想根柢之自覺性說明，除了得自於玄學的體用方法，亦結合了「自然」、「自爾」、「性分」、「獨化」等思想，他正是運用了這些傳統玄學思維來對抗佛教的因果觀。將現世存有之各種狀況，視為不可逃避、命定之「偶然」。如史稱縝「嘗侍竟陵王蕭子良，子良精信釋教，而縝盛稱無佛」，子良問若無因果，何有富貴賤貧？縝即以樹花闢人生，花隨風而墮，落處不同，並無依準，故人生際遇係偶然也，以此破因果，子良竟不能屈。[68]

玄學言「自然」、「獨化」，乃指存有「當體即是」的主體渾化境界，[69]唯范縝所論，並非直就「玄理」以明之，乃是因此境界來作辨名析理，區分概念同異，如區別「木質」與「人質」、「生體」與「死體」，言「生之形骸」非「死之骨骼」、「榮體」非「枯體」，**此無形中將物之性分「自然」、「獨化」之狀態予以概念化之客觀展示，此乃利用「玄理」來說「名理」，故其「自然」、「獨化」，不妨亦可稱之為概念上的「自然」、「獨化」**。如：

> 問曰：「……木之質無知也，人之質有知也，人既有如木之質，而有異木之知，豈非木有其一，人有其二邪？答曰：「……今人之質，質有知也，木之質，質無知也，人之質非木質也，木之質非人質也，**安在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。人而無知，與木何異？」答曰：「人無無知之質，猶木無有知之形。」[70]

---

68 《梁書》，卷 48，〈范縝〉，頁 665。

69 牟宗三先生言向、郭之「天籟」義，於此闡之甚精，請酌參《才性與玄理》（臺北：學生書局，1993 年 2 月），頁 195-202。

70 同前註，頁 666。

臺灣大學學術期刊資料庫

范縝認為因「木之質」並無「知」，故非「人之質」。就人而言，「質」不能作為「形質」、「物質」的概念而單獨被抽取出來，「質」乃因「神」為「用」的「生命之質」，是生命存在的綜合觀念。范縝的用意，在於若二者有「同質異知」的交集關係，自然就使得「神」「形」可分開看待（木有其一、人有其二）；再者，辨異「人之質」與「木之質」的另一用意，毋寧更是在界義「形神合一」命題之於「人之質」的「獨特性」，即**「木之質」是「木之質」（木無有知之形），「人之質」是「人之質」（人無無知之質），二者無干無涉，並不同類，故並不存在著類比的共同基礎**，所以就不能說生人有「如木之質以為形」而復有「異木之知以為神」。言下之意，即木質無知之例，並不適合作為「形神一體」之反證。在范縝通篇自設問答的論理中，屢見其對相關概念作出「義不它適」的單獨界義。又如：

> 問曰：「死者之形骸，豈非無知之質邪？」答曰：「是無人質。」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，而無異木之知；生者有異木之知，而無如木之質也。」[71]

「死者」並無「人質」，在概念上既不屬乎「人」，故不能由此證明生者果有「如木之質」，持此論者，是將「生」與「死」一體適用於「人質」的概念上，但范縝此處卻將「生」「死」切割開來了。因此「如木之質」，只能適用於「死者」，仍然不能與「人之質」作類比。當然這裏會有一個問題，即他說「死者有如木之質，而無異木之知」，是否意謂「形」「神」可分開看待？「形」存而「神」滅？果如此，原先「形即神」、「神即形」，二者如一不離之論即露出破綻了。針對這一點，范縝於是又作出了概念上的辨異與切割：

> 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，區已革矣，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，非死者之骨骼，則應不由生者之形骸，

71 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 不由生者之形骸，則此骨骼從何而至此邪？」答曰：「是生者之形骸，變為死者之骨骼也。」問曰：「生者之形骸雖變為死者之骨骼，豈不因生而有死，則知死體猶生體也。」答曰：「如因榮木變為枯木，枯木之質，寧是榮木之體！」[72]

既然「死者之骨骼」並非「生者之形骸」，「生形」非「死形」，因此死亡時「形盡神滅」之「形盡」，即由此「區已革矣」的現象來說明。質言之，「生形」是「生形」、「死形」是「死形」，死亡即無「生者之形骸」，「生形」既不再，「形盡」自當能解。若是如難者所問「生形」即「死形」，在這中間即有「同一性」的關係，那就不能說「形盡」了，因為畢竟死者原先之「骨骸」仍在，並無消散。

職是，范縝的性分自然觀，所表現在「概念上的獨化」，從另個角度來說，也不妨解釋為於不同時刻對單一事物之觀察所產生的「不同印象」，而將這些「不同印象」，各自單獨概念化看待的結果而言，從而辨異其間，設下彼此「區已革矣」的分限，其用意在析破事物變化前後的「同一性」，[73] 這都是方便范縝為「形盡神滅」作出論證，當然也利於其迴避論敵因同理以援推的質難。此又如：

> 問曰：「榮體變為枯體，枯體即是榮體；絲體變為縷體，縷體即是絲體，有何別焉？」答曰：「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

72 同前註，頁 667。

73 神不滅論者所言的「同一性」，乃在因果論架構下所設立，即是對受報主體前後的相續變化，透過「等無間緣」的繫連，產生一貫而聯結性的認知。也就是說，「同一性」並非指主體有固定不變之「本質」，從佛教「無我」的立場來看，主體的存在莫不是剎那生滅而又相續不斷的，其間之「同一性」乃是經回顧而起的「想像」妄執聯結而起，相關論點參李幸玲：《廬山慧遠研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007 年），頁 309-311。這樣說來，范縝藉「概念的獨化」所析破者，乃是取徑於認識上的問題而發。

臺灣大學學術期刊資料庫

枯後榮？要先榮後枯，何也？絲縷之義，亦同此破。」[74]

此與羅含「今談者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳」適相對反，即范縝大概是會認為「向我」非「今我」的，執此論點，關鍵當然是「變動」，因為「變動」，故造成前後差異，再將此前後差異加以區別辨異，即或是變化中的現象亦同，如：

問曰：「生形之謝，便應豁然都盡，何故方受死形，綿歷未已邪？」答曰：「生滅之體，要有其次故也。夫欻而生者必欻而滅，漸而生者必漸而滅。欻而生者，飄驟是也；漸而生者，動植是也。有欻有漸，物之理也。」[75]

范縝割裂生死現象之間的因果聯繫，卻承認過程中的變化，且認為變化有「漸」、「欻」之別，或「漸」或「欻」，不過亦是物理現象而已，且不同的物理，有屬於其各自的「漸」、「欻」，這又是把「漸」、「欻」之經驗，單獨抽象看待而成為一純粹的概念。

又，范縝的「榮體」非「枯體」、「生形」非「死形」倒讓我們想起僧肇〈物不遷論〉中所說的俗義：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來：靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。[76]

俗見以為事物會有變動，正是因「昔物不至今」，范縝隔絕物類在變化前後的結果，正符合這樣的見地，若套用僧肇的語脈，昔物自在昔，此「生形」也；今物自在今，此「死形」也。故范縝認為「榮體」非「枯體」正是因為變遷的緣故（因榮木變為枯木，枯木之質，寧是榮木之體），故在概念上來說其前後

74 同前註。
75 同前註。
76 東晉・僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》（北京：中華書局，2011 年 4 月），頁 15。

臺灣大學學術期刊資料庫

並不相等。但難者著重觀照物類變化前後的「同一性」關係，故言「榮體」即「枯體」，范縝則自設反駁，認為若是這樣，變化即不可說（以榮即枯，無所復變），此乃因「理」以駁「事」，單從概念的運用來突顯出「榮」、「枯」相即（若枯即是榮，榮即是枯，應榮時凋零，枯時結實）的弔詭。

就此來看，范縝的觀念不過是〈物不遷論〉中的「俗諦」，即相較之下，同樣有著「昔物自在昔」、「今物自在今」的思維模式，僧肇乃是藉此（不遷）以指涉事物「即動而求靜」、即變動而見無相的真理；[77] 范縝則藉此以明事物各具自性，包括事物在不同時間的不同狀態當下也是自然而獨化的，因此以析破辨異，「枯」與「榮」即無因果繫聯上的「同一性」。就此來看，僧肇與范縝所論，實有著明顯的玄、佛立場之別。

復相較於羅含，其反對「向我」非「今我」，即是肯定「昔物能至今」，且在歷經死生、離合後猶仍「不變」，這似乎又是另一種於「遷」中言「不遷」了，此只能視為具個人特色之玄談，亦非有契於佛理。

至於羅含與范縝，同樣使用道家性分自然的思維，所詮釋之面向卻恰不同：**羅含力主萬物在生滅前後的「同一性」，[78] 不容在內涵上有所摻雜、損益；范縝則力主物類在生滅前後現象上各自的「殊異性」，並刻意忽略個中的因果聯繫，二者同樣都為所論之概念劃定了「區已隔矣」的範限。**

---

77 戴璉璋說：「這裏『動』與『靜』不可能是同一層次的相對性概念。『動』指事物生、滅、去、來等這些流動相；『靜』則是這些流動相所顯示緣起性空的實相，即不生、不滅、不去、不來。實相本來是就流動事物之無自性而說的，離開流動的事物，也就無所謂實相，所以必須『即動而求靜』。事物的流動雖然千變萬化，但這千變萬化無非緣起，無非性空，所以就實相而言，它只是不遷，不遷是不生、不滅、不去、不來的總名。」參〈玄智與般若——依據《肇論》探討玄佛關係〉，前揭書，頁 315。

78 此處羅含的「同一性」，顯然較偏向固定不變的本質，不同於佛教在因果意義下，以剎那相續理論為條件的「同一性」，亦即並非經由主觀認知作用將輪迴主體執取成的「同一性」理解。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、「體／用」觀念的應用

除了「本末有無論」、「自然觀」，「體／用」觀念亦是六朝形神生滅之爭中常被用來取以論證的思維模式，此前將「體／用」觀念廣泛地引入玄學討論中的，則可溯自王弼。誠如湯用彤言：「玄學與漢學差別甚大。簡言之玄學蓋為本體論，而漢學則為宇宙論或宇宙構成論。玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非於用後別為一物，故亦可言用外無體。……其掃盡宇宙構成之舊說，而純用體用一如之新論者，固不得不首稱王弼也。」[79] 又此處需先界義「本／末」、「體／用」之異同：「本／末」乃事物或概念之間在位置上屬於「支配」與「被支配」、「中心」或「邊緣」；在發生序列上屬於「根源」與「末流」；在結構上則為「主體」與「旁生」之依附關係；從而在價值上顯為「重要」或「從屬」之主從、先後之「相對關係」；「體／用」則較偏向「本體」與「現象」，或存有者之「本質」與「功用」間的「統合關係」，故「體／用」通常相即而如一，即「體」可以顯「用」，即「用」可以明「體」。「本／末」雖相對，但亦可統合，如玄學家常以「崇本息末」來達到因「本」以統「末」，使眾「末」歸宗於一「本」的目的，然「統合」究非一如之「相即」。當然「本／末」在統合處，亦可有「體用式」之統合，如談到「本體宇宙論」時，「道」與「物」之間、「無」與「有」之間，即有「體無用有」之模式，這是「本／末」思想與「體／用」觀念相涉之處。唯「道／物」、「無／有」之間理想的「統合關係」，究係仍以「相對關係」為前提。就此來說，「形神二元論」者，如慧遠言神之於形乃「圓應無主，妙盡無名」、「感物而

79 參〈王弼大衍義略釋〉，收入《魏晉玄學論稿》（臺北：廬山出版社，1972 年），頁 70、74。另高晨陽亦言：「玄學本體論哲學，發生於曹魏正始時期的王弼。王弼把體用觀念引入哲學理論，從本體論的高度開始了有無問題的討論。」參氏著：〈范縝的形神論與玄學的體用觀〉，《文史哲》1987 年第 3 期（1978 年 5 月），頁 13。

臺灣大學學術期刊資料庫

非物」，鄭道子言「資形之與獨照，其理常一」，可以用「體用式」的「本／末」關係來解釋，這是因「形」「神」異源，本非一體的緣故。

「體／用」雖相即如一，卻亦可能有「體一用殊」、同體異用、不即不離的型態，即「體／用」在統合中亦可分觀，二者之性質或表現仍可有某種程度的區分與差異。本節所探討的，也就是屬於這一方面的問題，如范縝〈神滅論〉中的體用觀，本是「形神一體」、「體用相即」的，至於論敵則針對「同體」可能有「異用」等情況來或區分「體」、「用」，甚至翻轉「形」「神」的「體／用」關係。

（一）范縝的「形質神用」說

范縝〈神滅論〉的撰作，可謂六朝形、神理論思維的高峰，他一反傳統形、神二元論的論見，而易以「體用」的模式，[80] 來論證「形神一元」，即「神」不過是「形」的作用：

> 神即形也，形即神也，是以形存則神存，形謝則神滅也。……形者神之質，神者形之用，是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異也。問曰：「神故非質，形故非用，不得為異，其義安在？」答曰：「名殊而體一也。」問曰：「名既已殊，體何得一？」答曰：「神之於質，猶利之於刀，形之於用，猶刀之於利，利之名非刀也，刀之名非利也。然而捨利無刀，捨刀無利，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在。」[81]

此以刀利之喻，言形質神用，「神」作為「形」體的功能，不再有獨立或超越於形體之外的特性，即「神」乃依「形」而生，故其生滅自附隨於形體，二者不過是一體之中的兩個面向，故謂「名殊而體一」也，就其「體用觀」來說，「體」「用」正是一如的。又：

80 高晨陽認為這種體用思維，乃出於玄學的啟發，參前揭文，頁 12-15。
81 同前註，頁 665-666。

臺灣大學學術期刊資料庫

今人之質，質有知也，木之質，質無知也，人之質非木質也，木之質非人質也，安在有如木之質而復有異木之知哉！……人無無知之質，猶木無有知之形。[82]

在「性分」觀念下，木之「質」，並無「知」的成分，與「人之質」的「體用一如」、「形神一體」殊異，應分開看待；同樣的道理，死者，因無生者之質，自無生命功能，此用以說明「形謝」而「神滅」。職是，**范縝體用如一、形神一體，乃在「性分」觀念結合下，單以「（生）人之質」作為適用的界義**，在這前提下所謂的「質」，即合「形／神」、「體／用」而言的。

不僅如此，「形神一體」的「體／用」一如關係，亦適用於形體的結構性觀點，范縝進一步提出「神之分」的說法：

問曰：「形即是神者，手等亦是神邪？」答曰：「皆是神之分也。」問曰：「若皆是神之分，神既能慮，手等亦應能慮也？」答曰：「手等亦應能有痛癢之知，而無是非之慮。」問曰：「知之與慮，為一為異？」答曰：「知即是慮，淺則為知，深則為慮。」問曰：「若爾，應有二慮，慮既有二，神有二乎？」答曰：「人體惟一，神何得二。」問曰：「若不得二，安有痛癢之知，復有是非之慮？」答曰：「如手足雖異，總為一人，是非痛癢雖復有異，亦總為一神矣。」[83]

「神之分」其實即「形之分」，指一體中各肢體器官之分用，故「痛癢之知」與「是非之慮」並不為異，只不過是「一神」程度上深淺的分別而已。此乃因人體仍是一個整體，故「神」亦不得二，這仍謹守著概念上「形質神用」、「體用如一」、「形神一體」的立場，不因具體而分析地看待形軀而有異，又其下續謂：

是非之慮，心器所主。……五藏各有所司，無有能慮者，是以知心為慮本。問曰：「何不寄在眼等分中？」答曰：「若慮可寄於眼分，眼何故

82 同前註，頁 666。
83 同前註，頁 667-668。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 不寄於耳分邪？」問曰：「慮體無本，故可寄之於眼分；眼自有本，不假寄於佗分也。」答曰：「眼何故有本而慮無本；苟無本於我形，而可偏寄於異地，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。」[84]

此言一體中手足、五臟、七竅各有其分，范縝的用意，終不離「形質神用」之前題，即感覺或知慮皆是出自形體器官之功能，在此情況下，作為一「神」程度上的分別，如各種官能之感知、思慮等，皆是「眼分」、「耳分」乃至「心器」之「體」作用的結果，且此中之「體／用」各有其「本」，是不雜不亂的。如范縝認為思慮之用出自「心器」，即今謂「心臟」，就今天的觀念來看，思考是大腦的功能，但古人卻歸之於「心器」，這當然是錯謬的，但無論是大腦或心臟，思慮之用並非是無「本」的。總而言之，即或是訴諸於結構性的分殊，各肢體之「體／用」仍是相即如一，卻又各有「性分」，互不相涉，故思慮自無冥傳、移寄它體之可能。

（二）沈約對「形神一體」、「體用一如」的辨破

范縝既認為「形神一體」，沈約則著力於針對范理作出「援推」與「辨異」，首先是從刀利之喻的缺失作出反駁，配合這個方向，復就個中可能造成「形神不稱」理解的瑕疵以非難之，以「體用」觀點來說，即「同體」非「同用」、「同體」中可有「異用」（體一用殊）。〈難范縝神滅論〉：

> 若如來論，七尺之神，神則無處非形，形則無處非神矣。刀則惟刃是（猶）利。非刃則不受利名。故刀是舉體之稱，利是一處之目。刀之與利，既不同矣，形之與神，豈可妄合耶？。[85]

沈約認為「神」「形」既然充分相配稱，卻為何以「利」喻「神」？「利」只是刀體中「刃」之所發的一部分，並不是整隻刀子都有「利」，故所喻不當，

84 同前註，頁 668。
85 《廣弘明集》，卷之 22，頁 312a。

臺灣大學學術期刊資料庫

此即「同體」中有「異用」，沈約藉此以辨異「形」「神」為二。又如：

> 今舉形則有四支百體之異，屈申聽受之別，各有其名，各有其用，言**神惟有一名，而用分百體**，此深所未了也。若形與神對，片不可差，何則**形之名多，神之名寡**也？……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？……**刀若舉體是利，神用隨體則分**。若使刀之與利，其理若一，則胛下亦可安眼，背上亦可施鼻，可乎？不可也。若以此譬為盡耶？則不盡。若謂本不盡耶，則不可以為譬也。……若謂**總百體之質，謂之形；總百體之用，謂之神。今百體各有其分**，則眼是眼形，耳是耳形，眼形非耳形，耳形非眼形，則**神亦隨百體而分**，則眼有眼神，有耳神，耳神非眼神，眼神非耳神也。[86]

「刀」鑄為「劍」後，卻仍一沿其「利」，此即藉刀利之喻援推為「異體」可「同用」，或是藉由「殊體」多名的概念，質疑其與總體之全神配稱之不當，就此說來，**「體」「用」一體之協同性並非必然，「形」「神」自亦可非一體。**故沈約謂其「本不盡」，就是在說范縝刀利之喻與其所稟之相關論述不能充分盡理。實則如前所論，范縝亦有「神之分」（體分）之說，沈約的質疑乃在既然「神不得二」，卻又如何有各器官不可取代的「殊神」之用？若就全神角度，一體而觀，是否更將混淆各器官的功用，此恐將造成「足可以執物，眼可以聽聲」、「胛下亦可安眼，背上亦可施鼻」的結果？當然，這樣的質疑，所突顯出的是各器官殊異之「性分」如何在「全神」中安頓的解釋問題，即形有百體之用，神卻無殊分之名，形神即不對稱。針對這些問題，沈約質疑的果效其實有限，因范縝已說過「神之分」（殊體之用）不過是「全神」的深淺表現，**而此「全神」又不過是總結各器官之用的抽象概念，不必然即與「性分」之用有違**，用今天的話說，眼睛能看，耳朵能聽，看和聽雖不同，但都是器官的功能

86 同前註，頁 312a-b。

臺灣大學學術期刊資料庫

（全神）。只能說范縝刀利之喻中的體用觀，以化約的概念論理，抽象的程度較高，而沈約的論難，卻是落於經驗與常識，故二者之間，並沒有在一個平行的對話基礎上。

另亦有「有體無用」之例，這也是沈約區異形、神的理由之一，同篇：

> 若形即是神，神即是形，二者相資，理無偏謝，則神亡之日，形亦應消，而今有知之神亡，無知之形在，此則神本非形，形本非神，又不可得強令如一也。……而偏枯之體，其半已謝，已謝之半，事同木石，譬彼僵尸，永年不朽。（則此半之神，亦應與）此半同滅，半神既滅，半體猶存，形神俱謝，彌所駭惕。來論又云：「生者之形骸，變為死者之骨骼。」案如來論，生之神明、生之形骸，既化為骨骼矣，則生之神明，獨不隨形而化乎？若附形而化，則應與形同體。[87]

若「形即是神」，則死時「神」既滅，「形」亦應消亡，但為何「神」不隨「形」而化？即「神亡形在」的現象無法解釋「形神一體」，亦與「形質神用」不侔。唯此適亦突顯出范縝「生人之形骸」（生體）非「死者之骨骼」（死體），即「生形」非「死形」的問題；范縝認為「生體」概念中的「形神一體」即不適用在「死體」、「死形」上，**即「形質神用」是需以「生體」為前提的，此毋寧割裂了生前、死後之「同一性」**。不同的是，論敵沈約卻依然就「生形」、「死形」於同一存有上的前後差異來將「神」的獨立性提出；也就是說，相較於「生形」，「死形」已無「神」附著，此即其所謂「有知之神亡，無知之形在」，又若半身不遂之情況亦然，其半神既滅，同一部位卻「半體猶存」，這也是有「體」無「用」的明證。總上，沈約駁難的目的，不外是藉由辨破范縝「形神一體」、「體用一如」的思想，以維護其「神不滅」的立場。

（三）蕭琛、蕭衍等「神體形用」的轉向

關於范縝「形質神用」的反駁，在當時較著者，尚有素常與其從游談辯的

87 同前註，頁 312b-313a。

臺灣大學學術期刊資料庫

外弟蕭琛，他針對刃利之喻提出了質疑，〈難神滅論〉：

> 夫刃之有利，砥礪之功，故能水截蛟螭，陸斷兕虎，若窮利盡用，必摧其鋒鍔，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，名殊而體一耶？刃利既不俱滅，形神則不共亡。雖能近取譬，理實乖矣。[88]

蕭琛認為，刃利若鈍，則利滅而刃存，獨刃體仍在，故「形」「神」不共亡。其實若從「規範」與「標準」上說「刃」之定義，正是因為有「利」，若不利，亦不當有「刃」之名，[89] 故蕭琛此處反駁之理論有效性其實有限，或許他只是在表明，若刀不利而無其「用」，刀之「體」畢竟猶存，但若放在范縝的理論上看，此正是區異「生之形骸」非「死之骨骼」的原理，即「有利的刀」與「無利的刀」，在概念上並非等同。又：

> 論云：「人之質有知也，木之質無知也。」豈不以人識涼燠，知痛癢，養之則生，傷之則死耶？夫木亦然矣，當春則榮，在秋則悴，樹之必生，拔之必死，何謂無知？今人之質猶如木也，**神留則形立，神去則形廢**。立也，即是榮木；廢也，即是枯木。子何以辯此非神知，而謂質有知乎？**凡萬有皆以神知，無以質知者也**。但草木昆蟲之性，裁覺榮悴生死，生民之識，則通安危利害。何謂非有如木之質以為形，又有異木之知以為神耶？此則形神有二，居可別也。但木稟陰陽之偏氣，人含一靈之精照。其識或同，其神則異矣。[90]

樹木非無知，一樣有「榮悴生死」之識，只是其成分為「偏氣」，與人之「精照」不同。這裏蕭琛以精、粗來區分「識」、「神」，而將草木、生類皆納入「知覺」之串系，基本上是以「識」「神」為體，物類於其間只有高、低、精、粗之別，為的是否定范縝的「質知」之說。故蕭琛認為**精神乃決定形體是否有**

88 《弘明集》，卷 9，頁 411-412。

89 此處請參岑溢成先生論點，氏文〈范縝《神滅論》的概念分析〉，收入《含章光化——戴璉璋先生七秩哲誕論文集》（臺北：里仁書局，2002 年），頁 7-8。

90 同前註，頁 415-416。

臺灣大學學術期刊資料庫

用的關鍵（神留則形立，神去則形廢），**此中即寓涵形、神間主從、體用關係轉移之傾向。**

當然范縝的「人之質」，並不是單指形體而言，而是在「形神不二」的前提下說的，「人之質」的成立，主要乃在「神用」，此是其能與「木之質」區別的關鍵所在（生者有異木之知，而無如木之質也）。就這一點來說，蕭琛所謂「凡萬有皆以神知，無以質知」，儼然單將「質」等同於「形」，是誤會了范縝的用意。唯范、蕭二人的歧異，乃在「神」與「形」之主從關係位置理解之不同：范縝認為「神」不過是「形」體（器官）而發的性質、功能，故「形謝則神滅」，此是以「形」為體；蕭琛則以為**精神才是構成生命的主體與本質，形體器官之所以發生功用，是精神所賦予主宰的**，此乃以「神」為體。其下復謂：

> 論云：「形神不殊，手等皆是神分。」此則神以形為體，體全即神全，體傷即神缺矣。**神者何？識慮也**。今人或斷手足，殘肌膚，而智思不亂，猶孫臏刖趾，兵略愈明；膚浮解腕，儒道方謐，此**神與形離，形傷神不害**之切證也。但神任智以役物，託器以通照，視聽香味，各有所憑，而**思識歸乎心器**，譬如人之有宅，東閣延賢，南軒引景，北牖招風，西檐映月，主人端居中霤，以收四事之用焉。若如來論，口鼻耳目，各有神分，一目病，即視神毀，二目應俱盲矣；一耳疾，即聽神傷，兩耳俱應聾矣，今則不然，是知神以為器，非以為體也。[91]

蕭琛認為「心器」不過是「神」「形」二元相資作用的權借，是「神」暫寄之所，卻非為神之體（神以為器，非以為體），二者並非相即如一的關係，此猶是「體無用有」的路數。基於此，即或某部分器官之損，並無礙於全神之能，這看似照顧到「性分」的說法，其實是在援推范縝「形質神用」的「全體」概念，認為一目病，並非代表「視神」全病，且歷史上形缺而神全者亦大有人在。值得一提的是，**蕭琛提出各官能之「思識」皆「歸乎心器」之說，賦予「心器」**

[91] 同前註，頁 418-419。

臺灣大學學術期刊資料庫

在各官能間居主、居中的主宰性地位，所以特以宅之「中霤」（室之中央）擬喻之，由此可接收、管控視、聽、香、味的四事之用。另一方面亦特將「神」殊分於「形」的獨立性抽取出來，令其位階更在「形」之上，故「神」可統眾「形」，並「任智以役物」；形體之用，固是精神所賦予，但體分之損，卻無妨於全神之用，此即明顯地呈現出「神主形從」的身體觀。

同樣是神體形用、神主形從的模式，在當時另有蕭衍進一步發展這種思維，值得一提的是，他不以形、神為「體無用有」式地「二元」，他乃是預設一「無明神明」，作為形質生滅與解脫成佛共有之本體，〈立神明成佛義記〉：

> 經云：「心為正因，終成佛果。」又言：「若無明轉，則變成明。」案此經意，理如可求，何者？夫心為用本，**本一而用殊，殊用自有興廢，一本之性不移**。本者，即無明神明也，尋無明之稱，非太虛之目，土石無情，豈無明之謂。故知識慮應明，體不免惑，惑慮不知，故曰無明。而無明體上有生有滅，生滅是其異用，無明心義不改。[92]

「無明」與「神明」本是一體，故言「本一」，此亦即「心」。此「心」隨緣而有惑識、明覺異用，故曰「用殊」；就「用殊」皆發自此一心來說，此一心之體性無疑是染、淨俱的，它既是輪迴生化之主體，也是解脫之主體：心識若受染汙，即導生現實中生滅遷變，輪迴不已的現象；但其實心性之體應是本淨（識慮應明）而恆常不變的（一本之性不移）。也就是說，「明」或「無明」不過是「一本之性」（心）於迷、覺狀態下的「殊用」表現，只要祛除無明，復其本具之明，即可成佛。蕭衍此論，實已蘊涵深刻的佛性論思想，[93] 同時也是對范論「形質神用」的回應。[94] 從這個角度來看，蕭衍「本一用殊」之論，

---

92 《弘明集》，卷 9，頁 404-405。

93 相關觀點，可詳參謝如柏的論述，詳前引書，第十一章〈形神之爭的終結與向佛性說的轉向——沈約、梁武帝的主體思想〉，頁 434-444。

94 蕭衍在曹思文的詔答書亦曾謂：「縝既背經以起義，乖理以致談，滅聖難以聖責，乖理難以理詰，如此，則言語之論，略成可息。」《弘明集》，頁 440。可見他對「神不滅」的辯護並不主張直接取徑於面對范論的議題來尋求解決，這也是他轉以佛性論立場來申論的緣故。

臺灣大學學術期刊資料庫

適是范縝言形、神「名殊而體一」之對反：即一者以「神（心）」為「體」，一者以「形」為「體」。就蕭衍而言，其將形質生滅之源收攝於一心之「體」的殊「用」，這非但推進了以往論家言形、神二元的模式，為形、神一元，並進以「神」為體，而照顧到「神」殊異於「形」的獨立、超越性格。個中「體用觀」之特色，可以沈績〈注〉語來說明：

> 惑者迷其體用，故不能精。何者？夫體之與用，不離不即。離體無用，故云不離；用義非體，故云不即。見其不離，而迷其不即；迷其不即，便謂心隨境滅。[95]

沈績以為，形、神的「體／用」關係，較為圓融周備的說法應既是「不離」亦為「不即」的，就「用」起於「體」，離「體」無「用」來說是「不離」，就「用」之內涵非等同於「體」（用義非體）而言，乃是「不即」。相較之下，范縝言「體用一如」，迷於不離之一偏，卻沒有看到二者殊異有別的一面，才會有「心隨境滅」的誤解。體用論至此，顯然已經受到佛教「中觀學」雙遣思維的推進與影響。[96]

六、結　語

相較於魏晉玄論多聚焦於單一主題，六朝形神生滅論爭（尤其是南朝），作為「複合式」論題的特質頗為明顯，此中各「子題」的命義皆其來有自，多源於當時的清談玄理，且於各論議中被視為「談資」而屢被援用，或在脈絡中被重新組合，從而與其它子題相互輝映，得以擴充新義。此中，最常見用的子

---

95 同前註，頁 405。

96 此參謝如柏說法。關於個中的思想史意義，謝氏亦認為范縝的「體用觀」自玄學繼承而來，但蕭衍與沈績在應用上則明顯具有佛教思想的色彩，如其「不即不離」的體用觀，玄學家中至范縝為止，皆不見有類似用法，故可視為是范縝之後形神生滅之爭的一個重大轉折與發展，而為隋唐佛學、宋明理學所普遍使用，並成為後世論述「體用關係」的標準套語。參前引書，第十一章，頁 450-451。

臺灣大學學術期刊資料庫

題莫過於「鬼神論」、「夢論」與「本末有無論」、「自然觀」、「體用」方法等玄理。它們共同組構成一個「形神生滅論爭」之複合式的論議，而成為其中重要之思想元素或思維模式。

以范縝〈神滅論〉為例，該論雖是以「形質神用」、「形神一體」為核心主張，卻在玄學的「體用」方法之外，復結合「性分自然」說，輔以神道設教的鬼神觀、才性的聖人觀、名教意識等所構成之縝密論證；若加上其與論敵往來的議論，復有「夢論」形神觀的討論；而各子題彼此間在構設上頗有可相互照應之處，如「鬼神觀」，論家多以為范縝對「鬼神」否認得不夠徹底，卻沒有考慮到貫串在這脈絡中的「性分自然」觀，除了照顧到典籍之說的問題，使得「凡存在皆有理」，卻也令二者在概念化的結果下殊分異途，「強死者」不為「鬼」，此有從王充《論衡》以來對玄言「談資」引用的認知基礎，加上玄學「性分」思維的補強，當然亦汰化了某些自然氣化論的層次。同樣的道理，其「形質神用」說，亦需結合「性分」的理解，即只適用於「生體」，「生」是「生」、「死」是「死」，此儼然是一種「概念上的獨化」，故論敵基於「形神一體」而提出「死體」應有「死神」的質疑，即是對其論理在脈絡的照應上沒有相應的瞭解。

再者，將論爭中各「子題」獨立出來，以思想元素或思維模式的角度，看相同「子題」在「神滅」或「神不滅」不同脈絡下的詮釋運用，這也有助於我們對當時形神義界與形神關係之定義有更明晰而恰如其分的瞭解，從中亦可看出各玄思於其彼此間如何被應用、轉化的軌跡。如同樣是「性分自然觀」，在傳統玄學，乃指存有「當體即是」的主體渾化境界，而如鄭道子、羅含、范縝所論，卻非直就「玄理」以明之，而是或因此境界來辨名析理，區分概念同異，或作概念上的格義，此乃因「玄理」以論「名理」。在此情況下，如鄭氏之「自然」，乃「理極於陶鑄」的根本與前提，屬修養原理的說明，究非原郭象玄理之勝義；而羅含與范縝對玄理性分自然觀的應用，卻造就出截然相異的詮釋結果：羅含力主「主體」在生滅前後的「同一性」，范縝則力主物類在生滅前後現象上的「殊異性」，這除了反映出各自「性分」範限主張的不同，同時亦是

臺灣大學學術期刊資料庫

其理論系統中與它項子題關涉下所形成的必然現象，從而影響到他們對形、神關係的不同思考。

相同的情況，就「神」的定義而論，「自然氣化論」的觀點即與「本末有無」、「體用」的思維不同。而氣化論中尚且有對氣數型態如受形、不受形等理解之異。至於「本末」、「體用」模式的抽象層次較高，但因「神／形」間主從關係的不同亦將影響論述的詮解結果，如范縝「形質神用」說只將「神」視為形體之精神、意識的作用；相對之下，慧遠、宗炳、鄭道子、蕭琛等人的「神」本思維，在「體無用有」的詮釋下，即使得「神」成為一既超越而內在的精神主體，甚至進而與「理」、「自然」等概念相結合，從而賦予其終始無窮的必然性、自在性與主宰性，或在精神、意識、官能知覺等的作用之外，更引申出靈魂主體義。其中某些論述，一仍玄學論「道」之「本體」思維，如宗炳結合了《老》學言「道」雙兼「有」、「無」的特性，來詮解佛教「輪迴主體」與「解脫主體」「非一非異」的神明界義，此即非片面「真常」思想的影響所能統一解釋，毋寧仍是「玄論」特質之展現。至於玄學體用觀向佛學體用觀的發展，則反映了當時思想界進一步深化的主體義理解。總而言之，在玄、佛交涉下，隨著諸論的展開，無形間亦拓展了傳統對形神概念之理解與詮釋的義界。

當然，這並不是說思維型態或談資運用決定了思想內容，應當說，論議的策略其實取決於論者的基本思考，這二者毋寧是二而一的，復透由一定的表述習慣組構成為某種文化傳統下的「語境」。經由上述研究，我們有理由證實六朝形神生滅之相關論述涵藏著深刻的清談玄理之語境，且誠如清談形式在南朝的發展有「複合式」之變型，在玄論上從而亦應有「複合式」之論題，此相當符合思想文化在歷史承續中積累、發展的趨勢。

（責任校對：方韻慈）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

魏・王弼、東晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。

漢・毛公傳，鄭玄箋、唐・孔穎達等：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏；《儀禮正義》，臺北：藝文印書館，1955 年，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。

東晉・僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》，北京：中華書局，2011 年。

＊劉宋・劉義慶等著、余嘉錫箋疏：《世說新語箋注》，臺北：華正書局，1989 年。

＊梁・釋僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001 年。

＊梁・釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1997 年。

＊唐・釋道宣：《廣弘明集》，臺北：新文豐出版公司，1986 年。

＊唐・房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1987 年。

＊唐・李延壽：《南史》，北京：中華書局，2003 年。

＊唐・姚思廉撰：《梁書》，北京：中華書局，2003 年。

＊清・郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989 年。

＊楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987 年。

二、近人論著

牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1993 年 2 月。

任繼愈：《中國哲學發展史——魏晉南北朝》，北京：人民出版社，1988 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

岑溢成：〈范縝《神滅論》的概念分析〉，收入《含章光化——戴璉璋先生七秩哲誕論文集》，臺北：里仁書局，2002 年。

李幸玲：《廬山慧遠研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007 年。

林麗真：《魏晉清談主題之研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2008 年。

林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，收入《第一屆魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，臺北：文史哲出版社，1991 年，頁 89-131。

＊紀志昌：〈南朝清談之型態及其發展綜論〉，《文與哲》第 22 期（2013 年 6 月），頁 97-158。

唐翼明：《魏晉清談》，臺北：東大圖書公司，1992 年。

高晨陽：〈范縝的形神論與玄學的體用觀〉，《文史哲》1987 年第 3 期（1987 年 5 月），頁 12-15。

許里和著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，2003 年。

區大成：《慧遠》，臺北：東大圖書公司，1987 年。

湯用彤：〈王弼大衍義略釋〉，收入《魏晉玄學論稿》，臺北：廬山出版社，1972 年。

蔡振豐：〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期（2009 年 10 月），頁 1-34。

謝如柏：《從神不滅到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010 年。

戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年。

（日）中島隆博：〈せしものと死体の方へ—范縝「神滅論」の方向轉換〉，《中國哲學研究》（東京大學中國哲學研究會）第 4 期（1992 年 3 月），頁 1-89。

（日）竹內肇：〈羅含の「更生論」について〉，《宗教研究》第 54 卷第

臺灣大學學術期刊資料庫

3 期（總號 236 期）（1981 年 12 月），頁 253-254。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Chi, Ch.-Ch. (2013). Types and general development of *qingtan* in Southern Dynasties. *Literature and Philosophy*, 22, 97-158.

Fang, X.-L. (1987). Jin shu [*Book of Jin*]. Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Liang Dynasty)

Guo, Q.-F. (Ed.). (1989). *Zhuang zi ji shi* [*Zhuangzi* with collected annotations]. Taipei: Tian-Gong. (Original work published in the Qing Dynasty)

Li, Y.-Sh. (2003). *Nan shu* [Book of the Southern Dynasties]. Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Tang Dynasty)

Liu, Y.-Q. (Ed.). (1989). *Shi shuo xin yu jian shu* [*A new account of the tales of the world* with annotations] (Yu J.-X. Annot.). Taipei: Hua Cheng. (Original work published in the Liu Song Dynasty)

Shi, D.-X. (1986). *Guang hong ming ji* [The development of Buddhism from the Six Dynasties to the Tang Dynasty]. Taipei: Shin Wen Feng. (Original work published in the Tang Dynasty)

Shi, H.-J. (1997). *Gao seng zhuan* [*Biographies of eminent monks*] (Tang Y.-T., Collate and Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Liang Dynasty)

Shi, S.-Y. (2001). *Hong ming ji* [The development of Buddhism from the end of Han to the Six Dynasties]. Taipei: Shin Wen Feng.

Yang, B.-J. (Annot.). (1987). *Lie zi ji shi* [*Liezi* with collected annotations]. Taipei: Hua Cheng.

Yao, S.-L. (2003). *Liang shu* [*Book of Liang*]. Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Tang Dynasty).

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫