



## 魏晉佛教的神不滅論

魏晉佛教的神不滅論，其源蓋本於印度之「神不滅論」。蓋印度之「神不滅論」，其源蓋本於印度之「神不滅論」。蓋印度之「神不滅論」，其源蓋本於印度之「神不滅論」。

佛教入華之初，便發現了中土知識界興起的人死神滅思潮對佛教弘傳之阻力，着力宣揚六道輪迴、三世因果之說。在翻譯佛典、弘揚佛法時，佛教弘傳者們往往借助、順應中土本有的宗教觀念，這在宣揚生死輪迴方面，表現頗為突出。早期漢譯佛典中，普遍採用中土傳統的「魂神」、「魂靈」、「神」等現成詞語，沿襲中土傳統的鬼神觀念，來介紹翻譯佛典中的生死輪迴思想。如傳為後漢安世高譯的『阿含正行經』說：「人身中有三事：身死、識去、心去、意去」，「身體當斷於土，魂神當不復入泥犁、餓鬼、畜生、鬼神中」。三國吳康僧會譯『六度集經·布施度無極章』言：「命盡神去，四大各離。」康譯『察微王經』還採用了中土「元氣」的概念，有云：「魂靈與元氣相合，終而復始，輪轉無際」。三國吳維祇難譯的『法句經·生死品』有偈說：「主事變遷，死事莫歸」等語。晉人支遁不說「神不滅論」如人一身居，去其故室中，神以形為廬，形壞神不亡。」

蓋印度之「神不滅論」，其源蓋本於印度之「神不滅論」。蓋印度之「神不滅論」，其源蓋本於印度之「神不滅論」。

陳兵

（此二偈不見於南傳上座部佛教傳誦的同一書『法句』中）這類譯法，在原典中也可能有其依據，但翻譯并未準確表達出佛家人死五蘊相續的基本思想，有近於婆羅門教「自我」輪迴之嫌，尤其是「神以形為廬，形壞神不亡」一偈，與『奧義書』中以從這間屋子走向那間屋子比喻「自我」輪迴於三道中，完全相同。再加上中土的「神」、「魂」本來就有住在身體中的獨立精神實體的意味，導致中土佛教界內外人士普遍將生死輪迴理解為人死神不滅，魂神入天鬼地獄等處，脫離了印度佛學輪迴觀的基本思路。

中土最早的佛學論著——傳為漢末牟子所撰的『理惑論』，便利用中土人死為鬼神的傳統觀念，論證「人死當更復生」。謂人臨死，其家人要上屋呼其魂魄歸於肉體，若呼喚不回，才確認為死。這種習俗說明人死「魂神固不滅矣，但身自朽爛耳，身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實；根葉生必當死，種實豈有終

亡」又說：「有道雖死，神歸福堂；爲惡既死，神當其殃。」並引證儒家『孝經』「爲之宗廟，以惠享之，春秋祭祀，以時思之」，「生事愛敬，死事哀戚」等言，證明人死神不滅，亦東土聖人之教。這種順應，利用中土本有觀念來宣揚生死輪迴、善惡報應的說法，固然有其有利於佛教在中土傳揚的作用，但也給中土佛教的輪迴報應說造成理論漏洞，使佛家本有的緣起、中道的生死輪迴說，難於被中土人士全面、正確地把握。

後來東晉人羅含著『更生論』，則用當時流行的玄學崇有思想，論證人死更生，謂「有不可滅而爲無，彼不得化而爲我。聚散隱顯，環轉於無窮之塗；賢愚壽夭，還復其物，自然賁次，毫分不差。」他以神、形質爲對偶關係，說對偶分離，身死神在，而散必有聚，到頭來形神還會再次結合，形成新的生命。新的生命其實便是舊的生命，「凡今生之生，爲即昔生」、「今談者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳。」抹煞了前世今生的區別。這種崇有論的神不滅論，離佛家輪迴說的本意更遠。羅含同時代人孫盛，即就『更生論』提出相反意見：「吾謂形既粉碎，知亦如之。紛錯混淆，化爲異物。他物各失其舊，非復昔日。」（『弘明集』卷五）從「萬物一理」的一元論角度，論證形體既死，知覺也會跟着化爲異物，不能回復舊觀。

佛教界較深入地論證人死神不滅的代表人物，是東晉江南佛教領袖廬山慧遠法師（三三四—四一六年）。他在『沙門不敬王者論』中，從反擊當時社會上反佛思潮的論戰角度，專論「形盡神不滅」。慧遠論證形盡神不滅，主要依兩大論據。

首先，他強調神非形體，具神妙之特性，說神這個東西，是「精妙而爲靈者」，作用神妙，體質幽微，超越陰陽，非卦象所能圖，即使上智，也不能定其體狀，窮其幽致。

「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。」

神本來與無生的理性相應，超出了語言所能詮表的範圍，是無形無名而有神妙作用的形而上的東西，雖然能感物而起心動念，但它並不就是物，所以物（包括形體）儘管變化，而神卻不會變化；雖然借助於數（時間的流逝）而發起活動，但它並不是數，所以時數（壽命）即使終盡，神並不會終盡。在『明報應論』中，慧遠從神的有知有情，說明神與四大等物質截然不同：「神既有知，宅又受痛癢以接物，固不得同天地間水火風明矣。」以形體爲宅、有痛癢等知覺作用的神，與無知覺的水火風等有質的不同，不能將高級的、形而上的精神混同，降低爲低級的、形而下的物質。慧遠還引證中土古聖先賢的有關言論，如文子稱黃帝之言曰：「形有靡而神不化，以不化乘法，其變無窮」等，以證明神因精妙不變故，不會隨形體之死亡而斷滅。

慧遠強調神的形而上、具「妙物之靈」的特性，以論證人死神不滅，雖然不是一般印度佛典中常用以論證人死非斷滅的方法，但因抓住了形神關係中被神滅論者所忽視的重要方面，因而具有一定說服力。把具創造性、自主性、發達理性、頑強意志、豐富感情，能掌握客觀規律而超越自然的精神或人心，等同於低層次的物質和生物性的肉體，論證它與肉體同滅，顯然是有問題的。只要畧作內心反省，便不難發現精神的神妙特性和形而上的性質。後來，唐代譯出的『楞嚴經』，記述佛爲波斯匿王破析人死非斷滅的方法，就與慧遠強調神之精妙以論證人死神不滅的思路，有所相近。經言：佛令波斯匿王自省其身，無常變壞，「念



念遷謝，新新不住，如火成灰，漸漸銷殞」，必滅無疑；然肉身雖無常變滅，身中卻有個不變滅的東西，那就是心性、精神之本體，就其能見能知的性能，名曰「見精」（能見之性）。如波斯匿王三歲時曾見過恆河水，今雖衰老，髮白面皺，身非往昔，而能見恆河水的見性，並未嘗改變，佛言：「大王！汝面雖皺，而此見精，性未曾皺，皺者為變，不皺非變。變者受滅，彼不變者，元無生滅，云何於中受汝生死？」既然見精本不變滅，則當然不會隨肉體之死亡而永滅了。不過，這裏所說不變滅的，並非一般的心理、精神活動，而是能出生心理、精神活動的心性，經中稱為「菩提妙淨明心」、「妙明真精妙心」者，是從體用論、真心一元論角度所建立的一種絕對心，較慧遠以籠統的「神」的神妙特性論證死後神不滅，在理論上要深刻、嚴密。

慧遠論證人死神不滅的第二個論據，是薪火之喻。這一譬喻為神滅論和神不滅論者所共同使用，而結論卻完全相反。慧遠的論證是：

「火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形，前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。」

以火喻神，以薪喻形。薪靠火種點燃，火靠柴薪延續，就像形體從精神而有生命，精神依形體而發生其作用。柴薪雖會燃盡，但火會從此薪傳向彼薪，展轉相燃無盡；形體雖有死亡，但精神會從此形生起彼形，生生無有窮盡。前薪非後薪，而彼此相燃；今生的形體非前世的形體，卻以維繫前世形體生命的精神為其本原和主宰。若無前世之神為因，則生命源出何處？若說受之於形，形能生神，那麼一切萬物都應化而為精神；若說受之於

神，「以神傳神」，神具遺傳性，那麼丹朱便應與其父帝堯齊聖，大舜便應與其父瞽叟同愚了，而實際情況並非如此。「固知冥緣之構，著于在昔；明暗之分，定于形初。」由此可知，人們的生命之因，在於前世；愚智之別，在受形降生之初便已由宿世的業所決定，既非決定於形體，也非其父母精神之遺傳。

魏晉以來，印度佛典被紛紛傳譯，中土人士研習佛典漸成風氣，與當時玄學思潮相通的般若學，尤盛行於兩晉間。由於佛典翻譯未齊，華人研究未深，尙未能脫離佛敎入華之初盡量順應、依附中土傳統思想的路子，對佛學義理的把握，往往從本土思想的視角着眼。當時般若學的六家七宗，多依玄學本體論的框架解釋佛家般若「空」義，未能準確理解「緣起性空」的原義。神不滅論更是如此。

印度佛典中論證生死輪迴的基本主導思想，是緣起法則。依緣起法則觀察，生命現象是五蘊合集、生滅相續的無窮進程，既非死後斷滅，亦非有實常不變之神、靈魂或自我出入生死，斷、常兩極，皆屬違背真實的偏見。從印度佛學中道的輪迴觀來看，說人死神滅，固屬斷見，而說形盡神不滅，亦有常見之嫌，兩者都未能依緣起法則正觀生死。中土佛敎界以神不滅論反駁神滅論，未準確把握印度佛學中道的輪迴觀，與系統、準確地論述中道的輪迴觀之印度佛典譯出較晚有關。系統論述輪迴、破斥斷見的「長阿含·弊宿經」、「大智度論」等，東晉時始由鳩摩羅什、佛陀耶舍等人在後秦譯出，尙未廣泛流傳。慧遠雖撰有「大智度論鈔序」，但他在寫「形盡神不滅論」時，還未研讀過「大智度論」，後來也未能滲透該論中的緣起性空思想，其佛學思想體系尙帶有濃厚的玄學本體論色彩。

神不滅論本是中土的出產，其出發點是中土自古相傳的人死

爲鬼神、靈魂不死的觀念。以形、神爲二，形盡神不滅，在哲學觀上屬二元論。『淮南子』、羅含『更生論』、慧遠『形盡神不滅論』分別從道家的萬物本原論、玄學崇有論、玄學本體論的角度深化了中土的神不滅論，中土形神關係及神滅神不滅論中的「神」，字義本爲「伸」（引出萬物等），引伸爲無形而有神妙作用的東西，所謂「陰陽不測之謂神」，實際主要指人的精神，有佛學所說心識（五蘊中的識蘊）和婆羅門教所說「神」（神我）的雙重含義，本來是一含義寬泛、渾淪不清的概念，神滅論、神不滅論諸家對它的理解也不無差別。按佛家中道的輪迴觀，只能說五蘊相續不斷，不能單獨說識蘊或神不滅。當時中土佛教界的神不滅論者，基本上都未以佛家的中道爲原則，依緣起法則論證輪迴。其中影響最大的慧遠，也主要從玄學本體論出發，以神爲超越物質、本不生滅、「精極而爲靈」的「本根」，有似於玄學所說的萬物本根、本體——「本無」。這種意義上的神，具有濃厚玄學氣息，接近了後來在佛學中才明朗化的本不生滅之「心性」。而且，慧遠還將「情」（人心之煩惱貪愛等）與「神」分開，說「情爲化之母，神爲情之根」，以神爲人心理活動、精神活動的根本，與心性、真心的含義相近，但論述畢竟不太明晰，太多玄學氣味。慧遠強調神的超物質性、神妙性，以火傳異新喻神傳異形，對佛家輪迴說不無深化，但他論證形盡神不滅的思路基本上仍是中國式的、玄學化的，與印度佛教緣起的、中道的輪迴觀基本思路不同。這種中國式的神不滅論，難免忽視精神對形體依賴關係的理論漏洞，既墮於不滅之一端，自難免神滅論者從另一極端發起攻訐。至南北朝，神滅論與神不滅論的諍訟成爲當時思想界的重大事件，持續了一百多年。

（完）

（上接第42頁「『雜阿含經』論無常、苦、無我」）

佛世時期，對「無我」亦有過不同的看法。『雜阿含經』第一一〇經載：

「時薩遮尼犍子白佛言：『我聞瞿曇作如是說法，作如是教授諸弟子，教諸弟子於色觀察無我，受、想、行、識觀察無我。此五受陰，勤方便觀察：如病、如癱、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。爲是瞿曇有如是教，爲是傳者毀瞿曇耶？如說說耶？不如說說耶？如法說耶？法次法說耶？無有異忍來相難詰，令墮負處耶？』佛告薩遮尼犍子：『如汝所聞，彼如是說，如法說，法次法說，非爲謗毀，亦無難問令墮負處。所以者何？我實爲諸弟子如是說法，我實常教諸弟子令順正法。教令觀色無我，受、想、行、識、無我。觀此五受陰，如病、如癱、如刺、如殺。無常、苦、空、非我。』薩遮尼犍子白佛言：『譬如世間，一切所作皆依於地，如是色是我人，善惡從生；受、想、行、識是我人，善惡從生。……』佛告火種居士：『汝言色是我，受、想、行、識是我，得隨意自在，令彼如是，不令彼如是耶？』時薩遮尼犍子默然而住。佛告火種居士：『速說，速說，何故默然？』如是再三，薩遮尼犍子猶故默然。時有金剛力士持金剛杵，猛火熾然，在虛空中，臨薩遮尼犍子頭上，作是言：『世尊再三問，汝何故不答？我當以金剛杵碎破汝頭，令作七分。』薩遮尼犍子得大恐怖。……』最後佛演說無我觀法，使他信服，限於篇幅，未能盡錄，請自查閱。

綜上所述，可見無常、苦、無我三法印是基本的，不能隨便否定。『大智度論』卷二十二稱：「佛法印有三種，一者一切有爲法，念念生滅皆無常；二者一切法無我；三者寂滅涅槃。」說明三法印亦爲大乘所承認。至於涅槃寂靜當在以後有機緣再談。