

由《阿含經》的五蘊說對范縝《神滅論》的正反說法的評議

佛教學系碩班二年級

10526016 釋潤玲

目次

一、前言

二、形神論所涉及的理論爭議

(一) 二元論的爭議

(二) 靈魂獨存說的爭議

(三) 無常觀跟恒常觀的爭議

三、中國的形神論

四、《阿含經》五蘊說的性質

五、《阿含經》的五蘊說對《神滅不滅論》的評議

六、結論

一、前言

「形神論」是討論人的靈魂與肉體之間的關係，是人們對自己本身的認識。從形和神的關係引起不同的探討問題。比如，形滅神滅還是形滅神存，精神是否一種永恆不變的本體，心是否有主宰一切、能生萬物的功能等問題。本文章是以西方的二元論，印度的靈魂獨存說，佛教的無常觀，以及中國的形神論之爭議來探討。在於古今東西各家思想不同的觀點，以原始佛教基本理論的角度如何評議。

本文章的範圍是以柏拉圖的二元論，《奧義書》中「（自）我」（Atman）的思想，佛教的無常觀，東漢桓譚(前 23-50)的形神論，《阿含經》五蘊說，范縝《神滅論》和蕭琛<難神滅論>為中心來探討。其中，以范縝《神滅論》和蕭琛<難神滅論>的對「形神」的爭論為代表中凸顯中國對「神滅不滅論」的爭議。從西方二元論和東漢桓譚(前 23-50)的形神論來探討「形」跟「神」兩者的實體性。從印度（自）我」（Atman）的概念討論「恒常」與「獨存」、「主宰」的這些主張。在討論各家對「形神」引發「神滅不滅等各種問題為背景之後，從《阿含經》五蘊說的角度來看如何評議。

二、形神論所涉及的理論爭議

對於「形神」的問題，唯物主義和唯心主義都有不同的說法，從形和神的關係來看，對每一個思想家都有不同的見解，引起各種爭論。本節是以西方的二元論之爭議、印度靈魂獨存說的爭議。又從印度靈魂獨存說的恒常觀，對於佛教的無常觀有很大的衝突，所以最後是以無常觀跟恒常觀的爭議來討論。

（一）二元論的爭議

希臘的哲人把「人」當作宇宙的中心，因而就賦給人類一種偉大而神聖的責任；人類要負起治理世界的工作，雅典學派的三巨子，都在設計人生在世「應作何事」的藍圖。他們意識到人性的靈肉二元，同時意識到肉體屬於有朽有壞的有形世界，而靈魂則是不死不滅的，人生的意義就在於如何以不死不滅永恆的靈性，去超度有朽有壞的肉體，使靈肉在合一時期的塵世生活中，度過一種樂天知命的生活。¹ 所謂的靈是人的靈魂、精神方面，肉是人的肉體、物質。西方的哲學歷史當中很重視人本身的靈肉二元之問題以及肉體和精神之間產生如何的關係。

綜觀希臘哲學史的發展以及其內涵，就可結論出西方哲學在開創時期的情形。哲學的方法是憑人類的理知和良知，用邏輯和觀察的法則，去探討哲學的對象，宇宙問題和人生問

¹ 鄒昆如著，《西洋哲學十二講》，台北：東大圖書股份有限公司；民國 76 年，頁 36。

題。²有關西方哲學二元論就是認為人類以及宇宙皆由兩種不可缺少和互相影響的元素所構成的。肉體與靈魂是兩個完整的實體，且互相影響。柏拉圖與笛卡兒均主張這個觀點。此即所謂二元論或「機械的靈魂」(ghost in the machine)理論。³人一身既有不動不變的思維法則又有變化多端的肉體一般「觀念論」的大綱，企圖要解釋宇宙的上下內外二元，並且又要把人安置在這二元的夾縫中，使其既有屬神的靈魂，又有屬於感官世界的肉體。靈肉既然可以合一，靈魂既然能統治肉體，即是說，在感官世界的生命中，既可表現出人的精神生活。這就是柏氏在理論中對理想國建立的信念。⁴在這裡柏拉圖認為靈魂與肉體皆是並存的。而兩者之間有密切的關係，在生活當中都可以表現出一個人的精神和肉體的活動。

雖然柏拉圖主張靈肉二元並存，又進一步把「人性」這詞來統攝靈魂和肉體的活動，而且偏重於靈魂這一方面，甚至認為靈魂是不滅的。人性於是就是頂天立地的東西，一方面有原屬觀念界的靈魂，另一方面又有塵世間的肉體於是，柏氏在宇宙二元體系中，插入了「人性」的二元；而且以人性的二元統一可能性，來撮合宇宙二元的分合事實。柏氏靈肉二元的人性，雖沒有後來的靈肉衝突或肉慾束縛的困難。但就其輪迴方式的認定，則亦可看出靈肉二元的的不協調以及輕肉體重靈魂的傾向。在人性的靈肉二元中，唯有靈魂才是不死不滅的，它有觀念界的淵源，同時終究要回到觀念界去；肉體不但事實上會逝去，而且在人生過程中，人的一切努力，都要使靈魂擺脫肉體的束縛；解脫的方法因而也就是抑制感官，而舉揚思想。⁵

笛卡爾也是一位二元論者，他認為人的心靈是一種非物質性的東西，不服從於機械運動的規律。拉美特利反對笛卡爾的二元論，他把機械論的思想貫徹到底，繼笛卡爾提出「動物是機器」之候，提出了「人是機器」的思想。⁶所以他結論是「各式各樣的心理狀態，是和各種身體狀態永遠緊密地關聯着的。」⁷拉美特利是一位法國啟蒙思想家，他主張機械唯物主義者；他通過經驗的觀察然後認為精神是依靠身體的。每一個人的個性不同是由物質造成的。比如身體有疾病，心靈也會有疾病，物質會影響人的精神與性格。所以他說：「每當用各種富有活力的養料，各種烈酒去喂一喂軀體，就會使心靈勇氣倍增。年齡對於心靈也有必然的影響。因為身體隨著年齡變化而變化，心靈隨著肉體的進展而進展，年老體衰時，心靈也隨之衰弱。氣候也能影響人的精神狀態氣候環境的改變會使人感到水土不服。靈對於身體的依賴關係，從而說明了心和身的統一性。」⁸

除此以外，還有一種主張是「唯心論」的一元論，也就是宇宙萬有以及人本身都是由心所構成的，靈魂是一切存在的基礎，物質是靠意識而存的。這個「唯心論」的一元論在西方哲學在早期還沒有很清楚地理論。所以在本章不談。但是可看，主張意識與物質並存的二元論是和一元論的說法是不同的主張。主張其二元論的代表人物是柏拉圖、笛卡爾。從這樣二元論的說法可知對肉體和靈魂的一種肯定，又可延伸到意識離開物質候可以獨立存在。反過來，反對二元論的說法，如上面的拉美特利反對笛卡爾的二元論，主張「人是機器」，精神指示依賴著身體而產生，那可知身體一旦被毀壞，精神也依然消滅。

² 鄔昆如著，《西洋哲學十二講》，台北：東大圖書股份有限公司出版：1987年，頁37。

³ 劉貴傑著、國立編譯館主譯，《哲學人類學》，台北：巨流圖書公司出版：1989年，頁424。

⁴ 鄔昆如著，《西洋哲學十二講》，台北：東大圖書股份有限公司出版：1987年，頁45。

⁵ 鄔昆如著，《西洋哲學十二講》，台北：東大圖書股份有限公司出版：1987年，頁52。

⁶ 張志偉主編，《西方哲學史》北京：中國人民大學出版社，2002年，頁497。

⁷ 拉美特利：《人是機器》，北京，商務印書館，1959，頁25。

⁸ 張志偉主編，《西方哲學史》北京：中國人民大學出版社，2002年，頁496。

(二) 靈魂獨存說的爭議

《奧義書》是印度文明第三期的產物，其形成的原因，我們已在前面各章節中略有說明；亦即，這一時期印度的內亂已經結束，統治階級刹帝利族開始關心宗教思想界的事務，因此而有「梵」(Brahman)，「(自)我」(Atman)，「輪迴」(samsara)等《奧義書》中的主要思想，乃來自刹帝利族的說法。⁹ 印度原本是以婆羅門為主道，建立三大綱領的吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上，以梵天為最高的神。但是，在這《奧義書》時期，人們對《吠陀》梵天權威的懷疑和往內尋求和思考，提出「自我」(atman)的概念，主張「梵我合一」的說法。

首先我們要了解「自我」的定義：

闍那迦王問：何謂自我？

祀皮衣答：在生命的組織之中，祂是由知識所組成，祂是內心的靈明。祂保持不變地遊走於兩種世界之間，顯現為思慮，顯現為變動；當祂化為睡眠時，則超越這一世界和死亡的形式。¹⁰

從引文可知靈魂是構成生命的組織，這裡的兩種世間就是現實世界和超越世界。靈明能連接跟包含這兩種世界變成大梵世界，在現實世界這方面祂是有動態，變化，思維分別，在超越世界祂是不變的，能超越生死而永恆存在的。

從「自我」(atman)的理解，可以知道「梵我合一」是一種超越現實世界而達到宇宙萬物和自我的融合：

自存梵(Brahman Swayambhu)已經實踐了苦行(tapas)，(但是)祂慎重地說：「苦行確實不能獲致永恆；因此，我將奉獻我自己給萬物，而萬物也奉獻給我(Atman)」由於祂奉獻自己給萬物，而萬物也奉獻給祂，因此，祂達到了最高位，成為萬物的主宰和主導。¹¹

引文中指出「梵我合一」的思想。在這裡「苦行」是屬於現實世界，是有生滅變化之象，所以要把「我」奉獻給萬物，換言說應該要犧牲「小我」以達到「大我」，從現實世界成為最高地位，萬物之主宰。我(atman)和現象界的萬事萬物都融合為一體「梵我合一」。

因此，《奧義書》中「(自)我」(Atman)的思想是明顯提出「靈魂獨存」的說法。把內心的靈明能夠超越現實的世界和死亡的形式，成為宇宙萬物的永恆不變的主宰和主導。

⁹ 楊惠南著，《印度哲學史》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年，頁53。

¹⁰ 譯自 *The thirteen principal Upanishads: (Translated from the Sanskrit with an outline of the philosophy of the Upanishads and an annotated bibliography.* H. Milford, Oxford University Press, 1921. p.134.

¹¹ 高楠順次郎，木村賢泰著，高觀虛譯，《印度哲學宗教史》，台灣：商務印書館(台灣)股份有限公司出版，1991年，頁207。

有關靈魂獨存的說法，數論派是一個成立在佛教之前的婆羅門教的一個教派，他們也提到這個神我獨存的狀態，如《金七十論》卷3說：

此八種能六行得成。如一婆羅門出家學道作是思惟。何事為勝何物真實何物最後究竟。何所作為智慧得成顯。故作是思量已即得智慧。自性異覺異慢異五唯異十一根異五大異真我異。二十五真實義中起智慧。由此智慧起六種觀。一觀五大過失。見失生厭。即離五大。名思量位。二觀十一根過失。見失生厭。即離十一根。此名持位。三用此智慧觀五唯過失。見失生厭。即離五唯。名入如位。四觀慢過失及八自在見失生厭。即離慢等。名為至位。五觀覺過失。見失生厭。即得離覺名縮位。六觀自性過失。見失生厭。即離自性。是位名獨存。此婆羅門因是思量故得解脫。¹²

可見，依照數論學派無神論的宗教哲理，人們的善，惡行為（善，惡業），才是決定自性到底是處在「同質轉變」，或是處在「異質轉變」的狀態之中；也才是決定一個人是否能夠解脫三苦，達到神我（靈魂）脫離物慾而「獨存」的關鍵。¹³ 數論派認為一個凡夫人如果依照六行觀察，見失而生厭就能解脫。這種解脫就是讓神我獨立的狀態。這種狀態是永恆的，主宰的，如在《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》提婆說到數論派：

外道僧佉論師說。二十五諦自性因生諸眾生是涅槃因。自性是常故從自性生大。從大生意。從意生智。從智生五分。從五分生五知根。從五知根生五業根。從五業根生五大。是故論中說。隨何等何等性修行二十五諦。如實知從自性生還入自性能離一切生死得涅槃。如是從自性生一切眾生。是故外道僧佉說。自性是常能生諸法。是涅槃因。¹⁴

從引文就可看到數論派主張二十五諦自性因生諸眾生是涅槃因，是能夠解脫身心的一切煩惱，離一切生死煩惱，達到不生不滅，永恆存在的狀態，不但永恆常住，也能生一切萬物。

於上所說，《奧義書》思想以及數論派都主張「靈魂獨存」的說法，反過來，印度的唯物論派是徹底的反對此說法，認定一切事物都由四大（地、水、火、風）來呈現，如在《大乘廣百論釋論》卷2〈破我品 2〉說：

順世外道作如是言。諸法及我大種為性。四大種外無別有物。即四大種和合為我。及身心等內外諸法。現世是有前後世無。有情數法如浮泡等。皆從現在眾緣而生。非前世來不往後世。¹⁵

在這裡，順世派主張人的身心內外以及宇宙萬法不過是從四大和合而成，徹底的否定前世（過去世）跟後世（未來世）的存在，只有現世是真實的。所以如果一個人死亡之候也不會有輪迴的這件事情。

¹² 《金七十論》卷3, CBETA, T54, no. 2137, 頁1258, a4-17。

¹³ 楊惠南著，《印度哲學史》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年，頁227。

¹⁴ 《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》卷一, CBETA, T32, no. 1640, 頁157, c12-20。

¹⁵ 《大乘廣百論釋論》卷2〈破我品 2〉, CBETA, T30, no. 1571, 頁195, c15-19。

印度唯物派都認為一切是自然界偶然的結合，所以稱為「偶然論」或「自然論」。對於此主張，在《長阿含經》卷 17 有提到這種斷滅的說法：

又白佛言：「我於一時至阿夷陀翅舍欽婆羅所，問言：『大德！如人乘象、馬車，習於兵法，乃至種種營生，皆現有果報；今者此眾現在修道，現得報不？』彼報我言：『受四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉壞敗，諸根歸空。若人死時，牀輿舉身置於塚間，火燒其骨如鴿色，或變為灰土，若愚、若智取命終者，皆悉壞敗，為斷滅法。』

16

阿耆多翅舍欽婆羅（或譯為阿夷多翅舍欽婆羅），他是印度最早唯物論者，屬於順世派的。他認為人是由四大所組成的，到命終時這四大就自然分離，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，除此以外，什麼都沒有了。

因此，主張「偶然論」或「自然論」的唯物派顯然是反對所謂的「自我」（atman），也否定一種永恆不變的自性「靈魂獨存」的說法。所以對於這種唯物論的解說，人的身心修行和善惡因果輪迴以及解脫是沒有任何意義。

（三）無常觀跟恒常觀的爭議

佛教對於眾生以及宇宙萬物都是由因緣所構成的，換言說一切法都是無常，生滅變化，沒有一個東西是實體的存在如《雜阿含經》卷 10 說：

阿難語闍陀言：我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。。。迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。。。所謂此無故彼無，此滅故彼滅。』¹⁷

從引文中，佛陀指出萬法由因緣生，由因緣滅。法的呈現是因為有諸緣結合才有，此法滅也是組成此法的諸因緣滅。因此，從這裡可以看從佛教的角度來看，沒有一法是實有的。但是上面所討論的《奧義書》中「（自）我」（Atman）的思想是明顯提出「靈魂獨存」的說法。把內心的靈明能夠超越現實的世界和死亡的形式，成為宇宙萬物的永恆不變的主宰和主導。

除了《奧義書》中「（自）我」（Atman）的思想，印度六師外道存在於佛陀時代乃至比佛陀時代更早的思想也有這種恒常觀的主張：富蘭迦葉（Purana Kassapa）主張靈魂常存不變，身體有變化身體變化不影響靈魂故靈魂不受身體之業所影響。或婆浮多（PakudhaKaccayana）主張七種本質為地，水，火，風，苦，樂，靈。本質不增不減，不

¹⁶ 《長阿含經》卷 17, CBETA, T01, no. 1, 頁 108, b22-c1。

¹⁷ 《雜阿含經》卷 10, CBETA, T02, no. 99, 頁 66。

變化，無主客關係，佛斥為常見。¹⁸在這裡富蘭迦葉認為靈魂是不變的，婆浮多主張構成世界由地，水，火，風，苦，樂，靈的這七種本質為永恆不滅，這樣的講法都被佛陀斥為常見，不是真確的認識。

從「無常」的觀念是佛教對宇宙萬象的認識，包括所有眾生的身心內外，都是因緣和合，所以不能說任何東西是不變的實有，在《雜阿含經》卷1有說：

世尊告諸比丘：色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？如是受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識，云何有常？如是，諸比丘！色無常，受、想、行、識無常。無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。¹⁹

在引文中，佛陀很清楚地表示所有的色是由諸緣生，從因緣生的色都是無常，生滅變化的，不可能是恒常的。並且受、想、行、識也是如此無常。這種色、受、想、行、識的五蘊都是因緣法，證明眾生身心內外以及宇宙萬物都是無常，沒有所謂真實的我和我所有的東西。

《奧義書》中「（自）我」（Atman）和富蘭迦葉（Purana Kassapa），婆浮多（PakudhaKaccayana）的「恒常觀」的思想是說有一個東西是永恆不變的，無論是過去、現在、未來都如此存在，叫做「恒常存在」的。反過來，佛教的無常觀認為不只是現在，過去未、來也是無常的：

爾時，世尊告諸比丘：過去、未來色無常，況現在色！聖弟子！如是觀者，不顧過去色，不欲未來色，於現在色厭、離欲、正向滅盡。如是，過去、未來受、想、行、識無常，況現在識！聖弟子！如是觀者，不顧過去識，不欣未來識，於現在識厭、離欲、正向滅盡。如無常，苦、空、非我亦復如是。

20

這段引文說明過去、現在未來的色、受、想、行、識都是無常，所以沒有所謂的「恒有」這樣的東西。一切都是無常、苦、空、無我、無我所。依照這樣無常的觀察就是正觀，如實知法，如《雜阿含經》卷1說：「世尊告諸比丘：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實觀。」²¹

因此，原始佛教的基本教義就是主張「無常」，一切法都是因緣所生，因緣所滅，本來沒有自我，沒有實有法存在。所以，佛教對於「恒有」的見解是徹底反對。色、受、想、行、識的身心內外是無常，就沒有不變而真實的「靈魂」這個概念。若以「無常」來觀察諸法就會不執著於我跟我所，也是一種真確的認識，名為真實觀。

三、中國的形神論

¹⁸ Dutt, Nalinaksha. "Early monastic Buddhism". Calcutta, India: Calcutta Oriental Book Agency 出版, (1960). p. 28.

¹⁹ 《雜阿含經》卷1, CBETA, T02, no. 99, 頁2。

²⁰ 《雜阿含經》卷1, CBETA, T02, no. 99, 頁1。

²¹ 《雜阿含經》卷1, CBETA, T02, no. 99, 頁2。

東漢桓譚(前 23-50) 所著的《新論》中的一篇。本文主要反對讖緯神學，災異迷信，闡述了「形神」即形體同精神的關係問題，認為「精神居形體，猶火之然(燃)燭矣」，燭完則火滅，形體死亡，精神不覆存在。²²他說：

精神居形體，猶火之然燭矣。如善扶持，隨火而側之可毋滅而竟燭。燭無，火亦不能獨行於虛空。²³

他認為神是從物質生，如蠟燭跟活一樣，以蠟燭來比喻形體，把火來比喻精神。有蠟燭才有火，先有形體才生出精神。如果形體滅亡，精神也不存在了，就像蠟燭一樣用完了，火也消失了。

他闡明形體決定精神的唯物主義觀點，有力地批判了靈魂不滅論。這種觀點必然導致身死神滅，人死不為鬼的結論，為後來范縝的《神滅論》開了先河。桓譚的形神論有一個很大的缺陷：他把精神視為形體中的住客。既然是住客，它就可以居於形體，也可以離開形體，這就為人死而靈魂永存的錯誤觀點開了後門所以，後來的佛教徒(如慧遠)就利用桓譚的燭火之喻宣傳靈魂不滅和生死輪回。²⁴東晉名僧慧遠(334- 416)的著作《沙門不敬王子論》有提到，他說：

火之傳於薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。²⁵

這段引文的意思是火燒於這根柴，燒完了也可以這根柴移轉到另外一根柴上，就像精神一樣，這輩子依靠這個身體上的活動，其身體死亡之候也可以轉換到另外一個身體上。所以他認定精神是不滅的：

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。²⁶

在這裡慧遠指出精神無有神滅變化的，在微妙中即不可用文字來描述，精神依著外境而起作用，依靠身體而活動，運行。雖然它能感應外境的事物但它與物不同，所以形體毀滅而它本身卻不會被消滅。它只是借著身體發起作用而與身體不同，所以生命死亡也不會影響到它的存在。所以，慧遠認為神確實不滅的說法。

因此，對於「神滅不滅」的問題，在中國歷史上有不同的說法，東漢桓譚是徹底地否定神的存在，神不過只是依靠身體上所起的作用。但是慧遠卻反對，認為神是不滅的，但是沒有主張神是主宰一切的動力。

范縝(四五〇- 五〇七之後)的事蹟，可見於儒者彙編《梁書》<列傳>中的<儒林。范縝傳>。范縝曾出仕於南齊(四七九- 五〇二)竟陵王蕭子良(四六〇-九四)，蕭子良篤信佛教，范縝卻積極主張「無佛」。蕭子良詢問世間為何有貧富貴賤之別，范縝不信因果之

²² 刘立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》，中華書局，北京：2013年，頁306。

²³ 刘立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》，中華書局，北京：2013年，頁307。

²⁴ 陳床坤主編，《中國哲學史通》，張春市，吉林大學出版社：1999年，頁234。

²⁵ 刘立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》，中華書局，北京：2013年，頁331。

²⁶ 刘立夫、魏建中、胡勇譯注，《弘明集》，中華書局，北京：2013年，頁329。

理。遂以人生如樹花隨風而落為喻，說明花若落於茵席之上，就如同殿下蕭子良般人生富貴若墮於糞溷之中，則如下官范縝的慘澹人生。人生恰如隨風偶然飄落，豈有貧富貴賤之因果存在？在<范縝傳>中，蕭子良未能使范縝屈服於佛道。范縝向蕭子良求去後，撰寫《神滅論》主張「形謝則神滅」范縝的表弟，亦是摯友的蕭琛（四七六-五一二）批判其說，故而撰寫<難神滅論>（收於《弘明集》卷九）-有關范縝和蕭琛針對神滅，神不滅的歧見（蕭琛主張人死魂存）。²⁷ 范縝引用問答體裁來脫現神滅的辯證，造成共有三十一條，而蕭琛不同意此看法，造《難神滅論》把范縝的三十一條分為六段，並且從每一段論證反駁范縝的論說。從兩者之爭論，可看到他們兩個對《神滅論》的正反說法。

首先是談到范縝的「神滅論」的說法，他提到形神的關係是：

問曰：神滅，何以知其滅也？

答曰：神即形也，形即神也，是以形存則神存，形謝則神滅也。

問曰：形者無知之稱，神者有知之名，知與無知，事有異；神之與形，理不容一，形神相即，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，形之與神，不得相異也。²⁸

范縝主張形和神是一體，神就是形，形也就是神，相即而不離，所以形存即神存、形滅即神也滅，也就是說神是依著形而存的。但如果是這樣的話，形與神的有知、無知如何解釋呢？所以在這裡他形當做物質之體，然後把神當成形之作用。所以形和神不是兩個差異的結合，即是一體的兩個方面。

接下來他以刃和利之喻來形容形神關係：

問曰：神故非質，形故非用，不得為異，其又安在？

答曰：名殊而體一也。問曰：名既已殊，體何得一？

答曰：神之于質，犹利之于刃，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？²⁹

在這裡疑問是形和神之質與用雖然有差別，但是兩者是一體的，列如刀與利一樣；神即利、形即刀之喻，有刀才有利，刀存則利存，刀與利是不同，但它是一體的，沒有刀就不可能有利了，所以形滅而神存就沒有這個道理。

范縝以凡聖之異體來論證人死了不能成鬼：

不然金之精者能昭，穉者不能昭，有能昭之精金，宁有不昭之穉質。又岂有圣人之神而寄凡人之器，亦无凡人之神而托圣人之體。³⁰

²⁷ 菅野博史和沖本克己編輯，辛如意譯，《佛教的東傳與中國化》，台北：法鼓文化，頁 197。

²⁸ 姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973年，頁 665-666。

²⁹ 姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973年，頁 666。

³⁰ 姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973年，頁 669。

在於聖之形是由凡夫之形，而有凡聖之不同，故形與神是差異之理論，范縝為了論證形神一體，形滅則神滅之說，所以他以金子來比喻，以精金來做金子就能昭，若金子從穢金之質來做是不能昭的。因此，有能昭之精金就不可能從穢質而來的，也就是說聖人不能從凡夫而來的。在這裡他以金子有精穢之不同的理論來說明凡聖之異。所以形與神也是不異的。

蕭琛反對范縝「神即形也，形即神也，是以形存則神存，形謝則神滅也」的論點，他說：

今論形神合体，則應有不離之証；而直云：神即形形即神，形之與神不得相異；此辯而无征，有乖篤喻矣。子今据夢以驗形神不得共体。当人寢時其形是无知之物；而有見焉，此神游之所接也。³¹

今論形神是一體，就是兩者不能分開，甚至說神即形，形即神，形跟神是沒有什麼差別；范縝這樣的說法是沒有根據的。在這裡蕭琛以夢為例來證明形神不是一體、不可分開的。比如一個人睡覺的時候，形體是進入無知、無覺的狀態，但是人在夢中卻可以看到很多東西，乃至可以離開形體，到處遊離的。以這個比喻來證明范縝的說法是錯誤的。

然後蕭琛又反駁范縝的刃和利之喻的不對，他說：

夫刃之有利，砥礪之功；故能水截蛟螭，陸斷兕虎。若窮利盡用，必摧其鋒鏑，化成鈍刃，如此則利滅而刃存，即是神亡而形在，何云舍利无刃，名殊而体一耶？刃利既不俱滅，形神則不共亡。虽能近取譬，理实乖矣！³²

刀刃會有鋒利，以砥來磨刀之後，就可以在水中折斷蛟龍，在山上可以殺猛虎。但是如果砍過度，刀刃就變成鈍。那個時候，雖然刀不鋒利，但刀刃還在，也就是神亡而形在，怎麼可以說是鋒利不見就沒有刀刃呢？所以說刃和利不是同時滅亡，那精神和形體也不會同時滅。雖然善用比喻，但實在是違背了真理啊！蕭琛表明刃和利不是同時滅亡，也是再一次肯定神不滅的論點。

從蕭琛文章裡面除了反駁范縝的「神滅論」，主張神不滅的說法，這種神不滅輪的說法到底是否以心為主宰，還沒有看到：

今逆悖之人，无賴之子，上罔君亲，下虐侪类，或不忌明宪，而乍惧幽司。悼阎罗之猛，畏牛头之酷，遂悔其秽恶，化而迁善。此佛之益也。又罪福之理，不应殊于世教，背乎人情。³³

現在有人犯罪、不孝、無賴等，上騙君者長輩，下虐同類，違反人倫，不怕國法，但卻很害怕地獄，怕牛頭馬眼之懲罰，就能慢慢悔過其惡，走向善道。這是佛教的大利益，但是罪福之理與世俗之教，人倫之情也是不違背的。

可看，蕭琛主張「神不滅」之說法不是一種主宰宇宙的本體，而是要擁護佛法，證明佛教所說的因果報應，罪業輪迴的說法。人不是只有一生，生命死亡了什麼都沒有，他表示

³¹ 劉立夫、魏建中、胡勇譯註，《弘明集》，北京：中華書局出版，2013，頁 594。

³² 劉立夫、魏建中、胡勇譯註，《弘明集》，北京：中華書局出版，2013，頁 598。

³³ 劉立夫、魏建中、胡勇譯註，《弘明集》，北京：中華書局出版，2013，頁 614。

人的行為之因會引起下輩子的果。因果確實是有的，前世、現世、候世也是有的。與他相反的范疇的「神滅論」是否定所謂的因果報應，業報輪迴之理論。

四、《阿含經》五蘊說的性質

《阿含經》的五蘊說是佛教基本的人生觀與世界觀，佛陀以五蘊來解釋眾生身心內外諸法的真相，讓弟子們對自己和世界的正觀，特別是對自己本身的認識，而最終的目的是讓弟子的從正知走向涅槃，解脫生死苦海的六道輪迴。如《中阿含經》卷1〈七法品 1〉說：

某尊弟子於某村邑剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，諸漏已盡，心解脫、慧解脫，於現法中自知自覺，自作證成就遊，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。³⁴

任何弟子們發心出家學佛要努力修行，靠自己而成就聖道，滅盡諸漏，不再生死輪迴。如此成就者，一定要有心解脫和慧解脫；首先要對於現實諸法有如實了知的能力，有正觀自然就對外境的相不會執著，貪欲，造業，走向解脫道。這種真觀就是對五蘊有真確的認識。

五蘊代表五種不同性質所構成、聚集的。其中，五蘊之「受、想、行、識」是屬於心；受是對事物的一種感受、覺受，想是心思的思維判斷比較，行是心志的活動和展現，識是了別事物之心的主體。「色」是人的五根和五境的物質。五蘊就是人的五個部份聚集而成的。佛說「五蘊」即意味著指出諸法皆是因緣生滅、是苦、空、無我、無我所，是修行一定要從心、慧開始，又最重要的是要達到解脫、入涅槃。

佛陀說明人不過是五蘊聚集才完整地成為人的身心，這種身心也是無常的，如《雜阿含經》卷1說：

爾時，世尊告諸比丘：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識。云何有常？」³⁵

色是從因緣所生，受想行識也是。一切眾生皆由五蘊生，皆是因緣和合。所謂的因緣法都是生滅無常的。因一切法皆「無常」所以帶來痛苦，《雜阿含經》卷12說：

此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦，彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。³⁶

³⁴ 《中阿含經》卷1, CBETA, T01, no. 26, 頁422。

³⁵ 《雜阿含經》卷, CBETA, T02, no. 99, 頁2。

³⁶ 《雜阿含經》卷12, CBETA, T02, no. 99, 頁83。

佛陀認定因緣法是很深奧、難解的。「因集故苦集」就是因緣之因會帶來人們的苦惱。帶來苦惱者稱為是有為法，是會生、會住、會異、會滅的。佛陀說能離一切執著、貪慾才能達到寂滅、涅槃「因滅故苦滅」。若因不滅就仍然會有煩惱，換言說，有因緣生就會有生滅、無常、苦。

因為五蘊是無常、總是帶來痛苦，所以沒有所謂的「真我」，眾生身心內外以及宇宙萬物都是因緣法，都不真實的：

羅睺羅！比丘若如是於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢使繫著者，比丘是名斷愛欲，轉去諸結，正無間等，究竟苦邊。³⁷

諸比丘！色無常，受、想、行、識無常。無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。³⁸

在這裡佛陀告訴弟子們「色，受、想、行、識」是無常的，應該了解諸法無我；我空、法也空，所以沒有我跟我所。當前所認識的世界和自己身心都是一種無常變化，總是有一天會毀滅，會帶來憂煩。從「五蘊」的角度來看就是非我、非我所。

從「五蘊」的觀察，然後認識到世界的「無常」、「苦」、「空」、「無我」、「無我所」。其目的是讓行者能脫離世間變化，進入涅槃，《雜阿含經》卷 18 說：

涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。³⁹

所謂的涅槃就是不生不滅、永離貪、嗔、癡，沒有任何煩惱執著，寂滅的狀態。進入此境界者即已經脫離生死輪迴，身心清淨，捨離貪嗔執著，得到自由自在的主體。

行者若欲進入涅槃，永離生死苦惱，一定要從內心下手，用智慧來觀察，折斷一切煩惱，執著，所以修行的過程中「心」相當為重要，如《中阿含經》卷 45〈心品 3〉說：

爾時，有一比丘獨安靖處宴坐思惟，心作是念：誰將世間去？誰為染著？誰起自在？

世尊告曰：比丘！心將世間去，心為染著，心起自在。比丘！彼將世間去，彼為染著，彼起自在。比丘！多聞聖弟子非心將去，非心染著，非心自在。比丘！多聞聖弟子不隨心自在，而心隨多聞聖弟子。⁴⁰

身、口、意這三業中以意為最重要，意為主導。所以在引文裡面，佛陀強調「心」的作用，污染之心來眾生往六道輪迴，清淨之心帶眾生走向涅槃。所以修行之路一定要從心下手。若心隨著世俗諦流轉，即是污染之心。弟子們應該不隨心自在，要調伏其心，淨化其心。

³⁷ 《雜阿含經》卷 1, CBETA, T02, no. 99, 頁 5。

³⁸ 《雜阿含經》卷 1, CBETA, T02, no. 99, 頁 2。

³⁹ 《雜阿含經》卷 18, CBETA, T02, no. 99, 頁 126。

⁴⁰ 《中阿含經》卷 45〈心品 3〉, CBETA, T01, no. 26, 頁 709。

心已經調伏了，就不起諸漏，能得涅槃，如《雜阿含經》卷1說：

於色生厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃；如是受、想、行、識，於識生厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃。⁴¹

心正解脫是清淨的心，一旦心接觸世界所有的相都不會貪圖，執著，不會起嗔恨之念頭。對於色、受、想、行、識都生厭離，不起貪嗔癡，不造業，沒有輪迴之因就沒有輪迴之果，心自然平靜、自在，是名比丘見法涅槃，如《長阿含經》卷5說：

我所說法弟子受行者，捨有漏成無漏，心解脫、慧解脫。於現法中，自身作證：生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有。⁴²

從引文中，佛陀給我們確定弟子們若能捨諸有漏，以智慧觀察，從內心成就無漏，在現世就能得到解脫，永離生死苦海，不再繼續六道輪迴。

那如何是以智慧的觀察呢！在《雜阿含經》卷1有清楚的提出：

如是觀受、想、行、識無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。

如是，比丘！心解脫者，若欲自證，則能自證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。⁴³

從《阿含經》的五蘊說即是說明世界與眾生身心皆由色、受、想、行、識五種聚集所生的都是無常、生滅變化，都是「苦」、「空」、「空」、「無我」、「無我所」。修行者能夠如此觀察宇宙真相，不起貪嗔癡、執著，生厭離，得到心解脫。這種觀察就是智慧，所謂的「慧解脫」、是能離苦得樂，脫生死得涅槃的智慧。這也是佛陀給弟子們講解「五蘊」的緣由。

五、《阿含經》的五蘊說對《神滅不滅論》的評議

《阿含經》是佛教基本的教理，從《阿含經》的五蘊說對於「形神」的各種學說有何看法。在本節以「形神一體的唯物論」、「神不滅」和「心是否宇宙萬物之主宰」的不同角度來談。

首先是對於「形神一體的唯物論」的說法，如西方拉美特利反對笛卡爾的二元論，他把機械論的思想貫徹到底，提出了「人是機器」的思想。或印度順世派的主張人是由四大所組成的，到命終時這四大就自然分離，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風的理論。

⁴¹ 《雜阿含經》卷1，CBETA, T02, no. 99, 頁6。

⁴² 《長阿含經》卷5，CBETA, T01, no. 1, 頁34。

⁴³ 《雜阿含經》卷1，CBETA, T02, no. 99, 頁1。

或中國東漢桓譚認為「精神居形體」的論說。這些說法都是為了證明死後精神也隨著滅掉，沒有所謂的前世、候世。但是從《雜阿含經》卷 4 說：

佛見過去世，如是見未來，亦見現在世，一切行起滅。明智所了知，所應修已修，應斷悉已斷，是故名為佛。⁴⁴

從引文中說明佛陀成道以後，所應該修的都已修，應該斷的諸漏已斷了，對於過去世，現在世和未來世，內心就不會起動念了。所以說佛陀已經度過多劫在六道輪迴修行了，所以在這裡確定人死了不是什麼都沒有。

再說，桓譚認為「精神居形體」，就是說精神是從形體所生的說法，但是從《雜阿含經》卷 13 說一切法是從因緣生，從因緣滅：「此有故彼有，此起故彼起。。。此無故彼無，此滅故彼滅」⁴⁵。本經又說：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識。云何有常？」⁴⁶。所以五蘊的色受想行識都是因緣和合法，沒有提到那種精神是由形體所生的，而且任何法都是諸緣組成，沒有一法只是單純從另外一法所生的，所以這樣「精神居形體」的論說對佛教來說是不符合。

對於「神不滅」的說法，也是說「神」是一種永恆不變的本體。如《奧義書》中「（自）我」（Atman）的概念，或富蘭迦葉（Purana Kassapa），婆浮多（PakudhaKaccāyana）的「恒常觀」或者「靈魂獨存」的思想，柏拉圖主張靈魂是不滅的，或蕭琛的「神不滅論」這說法。在《長阿含經》卷 1 說：「佛告比丘：諸佛常法；毗婆尸菩薩從兜率天降神母胎，專念不亂，其母奉持五戒，梵行清淨，篤信仁愛，諸善成就，安樂無畏，身壞命終，生忉利天，此是常法。」⁴⁷ 這裡有提到「常法」是從專念不亂、梵行清淨、篤信仁愛，諸善成就。雖然「常法」也有一點像柏拉圖，或蕭琛，或《奧義書》中「（自）我」（Atman）那樣的一種「恒常性」。可是佛教所講的「常法」不是像他們那樣談到一種永恆不變的「我」或「靈魂」。《長阿含經》所講人的「常法」是一種在六道輪迴中上生或下降的存在，這種存在是無常的存在。《雜阿含經》卷 10 有說：

謂知色無常，知色無常如實知；色磨滅法，色磨滅法如實知；色生滅法，色生滅法如實知。受、想、行、識，受、想、行、識無常如實知，識磨滅法，識磨滅法如實知，識生滅法，識生滅法如實知。拘絺羅！於此五受陰如實知、見、明、覺、慧、無間等，是名為明；成就此法者，是名有明。⁴⁸

若了知身心的色、受、想、行、識都是無常，生滅法，叫做如實知法，真實觀察到諸法的真相，這種理論是宇宙萬法的「常法」。以此觀照五蘊名為智慧。所以從「五蘊說」來看，「形神」都是無常生滅，皆是五蘊和合的，五蘊中每一法也從眾緣合成，沒有所謂一種「永恆不變」或「靈魂獨存」的本體。

⁴⁴ 《雜阿含經》卷 4, CBETA, T02, no. 99, 頁 28。

⁴⁵ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, 頁 92。

⁴⁶ 《雜阿含經》卷, CBETA, T02, no. 99, 頁 2。

⁴⁷ 《長阿含經》卷 1, CBETA, T01, no. 1, 頁 4。

⁴⁸ 《雜阿含經》卷 10, CBETA, T02, no. 99, 頁 64。

除了「永恆不變的本體」之外，《奧義書》中「(自)我」(Atman)，也主宰一切的最高本體。或數論派認為一個凡夫人如果依照六行觀察，見失而生厭就能解脫。這種解脫就是讓神我獨立的狀態。不但永恆常住，也能生一切萬物。或從「小我」以達到「大我」，從現實世界成為最高地位，萬物之主宰的「梵我合一」。在《雜阿含經》卷1說：

過去、未來色無常，況現在色！聖弟子！如是觀者，不顧過去色，不欲未來色，於現在色厭、離欲、正向滅盡。如是，過去、未來受、想、行、識無常，況現在識！聖弟子！如是觀者，不顧過去識，不欣未來識，於現在識厭、離欲、正向滅盡。如無常，苦、空、非我亦復如是。⁴⁹

過去、現在、未來的五蘊都是無常，苦，空，無我，就是說明不會有一種「永恆不變的本體」。五蘊的身、心都非我，而且上面所述的五蘊法都是因緣所生，宇宙萬物也一樣是因緣法。在這裡證明從《阿含經》五蘊說的角度來談，沒有所謂的能生一切萬物、主宰一切的说法。

蕭琛在反對范鎮的「神滅論」中提到因果報應，六道輪迴，「前世、今世、候世」的理論。這個佛教不否定，在《雜阿含經》卷1中有說：「有因緣從因緣上天，有因緣從因緣墮惡道，有因緣從因緣度世，如是皆從因緣便」⁵⁰。但是在文章中，蕭琛沒有詳細地談到「神不滅論」的解釋是《阿含經》所講的「無常法」還是永恆不滅的靈魂。所以在這裡只有贊同他對報應輪迴的說法。

總說，從《阿含經》五蘊說的角度來看，唯物主義的斷見是不贊成的，所謂的永恆不變的靈魂和《阿含經》的無我也是不符合其說法，何況是一種能主宰一切的主體。可見，五蘊說不是一般世俗人的見解，它是屬於勝義諦的法。

六、結論

從「形神」問題可看出古今東西人都對於宇宙現象，人們本身中的認識，通過不同的方法、理論來追求真理。「形神」這個方面，特別是「神不滅輪」、「主宰一切之本體」等問題的爭論，很難用科學或具體的證據來證明。但是從「形神」這方面明顯佛教基本教理是「無我」，是要打破我執和法執的顛倒想。

《阿含經》的五蘊說，也顯然看出原始佛教的基本理論，從五蘊的色受想行識來認識自我，宇宙萬法的真相。一切法都是眾緣和合，皆是「緣起法」，世界所有事物是無常、苦、空、無我、無我所。

佛陀則針鋒相對地提倡無我論，此無我論，是基於諸法緣起和無常的道理，即所有的事物，包括由四大構成的色法（物質世界）及由色，受，想，行，識構成的五蘊皆是空，因為色從四大假合而有，受，想，行，識由妄念而生，故而五蘊諸法，如幻如化，本無實性，當體即空。易言之，萬事萬物都沒有固定的實體存在而使之永遠不變，一切的存在皆是因緣

⁴⁹ 《雜阿含經》卷1，CBETA, T02, no. 99, 頁1。

⁵⁰ 《雜阿含經》卷1，CBETA, T02, no. 101, 頁493。

生因緣滅，因此才叫諸法無我。而有情眾生是執著於我，我所才會產生善惡報應，引起三世輪回。⁵¹ 所以，從《阿含經》的五蘊說，佛陀是為了讓弟子們認識到世界的真相，不貪著，生厭離，不造輪迴之業因，走向解脫道，永離六道輪迴，進入涅槃。

⁵¹ 李小榮著，《弘明集》《廣弘明集》述論稿，四川巴蜀書社，2005，頁471。