

《明佛論》中「神」概念之略探

郭捷立

國立政治大學 中文所碩士班二年級

摘要

在印度佛教東傳到漢地之際，漢地並非馬上接受所有的想法。在接受印度佛教思想時，中國本土的知識分子也有提出過相當多的質疑。面對著種種的質疑，擁護佛教的出家人和知識分子會就佛教的教義來回應。在如此相互辯證的過程中，來自印度的佛教也就慢慢融入中國文化中，形成了三大傳承之一的中國佛教。

僧佑所著的《弘明集》正好收錄了當時的討論，為研究早期佛教東傳的重要材料。當時的其中一個討論主題為「形神」之觀念。《弘明集》就有幾篇文章專對此主題進行討論，而宗炳所著的《明佛論》正是其中的一篇。宗炳是站在維護佛教的立場來對何承天之論證進行回應。

由於之前已有許多相關的研究與篇幅關係，本文僅能做簡單的處理。在本文的前三節中將《明佛論》的中文研究與撰寫背景進行整理。在第四節中則是整理《明佛論》中「形神」的觀念。在最後一節的餘論中，本文將當時的形神思想與現今對於靈魂與肉體等的想法進行了簡單的比較，以期能夠在之後能夠做更詳細的研究。

關鍵字：明佛論、弘明集、宗炳、形神

壹、研究動機

在佛教傳入中國之前，在佛教還沒進入中國之前，中國本土已經有高度的文化了。儒家和道家應該是中國主流的思想了。與此同時，先秦的諸子百家之影響也還沒有停止。每家學說對於人生和宇宙都有自己的一套看法。面對著如此既有的豐富文化，印度佛教初入漢地之際是如何融入漢文化呢？

若要理解佛教初入漢地時面對的思想辯爭，僧佑所編撰《弘明集》(T2102)可以作為其中一個最佳的入手處。《弘明集》為南朝梁著名高僧僧祐所著，是現存最早一部護法禦侮、弘教明道的論文集。《弘明集》中收錄的文章圍繞著好幾個主題來討論，大抵有：形神之爭、沙門與王權之禮、夷夏之辯。就論證的狀況而言，可以認知到當時印度佛教和中國文化的差異為何、中國人所認知的佛法為何。這類的資訊有助於學界還原當時的情況，並借鏡到今日，協助理解佛法傳入各個文化中所出現的各種現象。

一般宗教在論及「人」之際，都會認為人不是單純的肉身組合，還會有個尋常肉眼不可見到的「靈魂」。所謂的「靈魂」在現今有許多概念相似的稱呼，例如：魂魄、元神、靈、神我等。各個宗教對於「靈魂」之理解皆不同，它與色身的關係也有各種異說。

其實類似的也可以在《弘明集》中找到相關的文章，其討論的主題即是「形神之爭」。因此本文將分析《弘明集》其中一篇討論形神之文章——宗炳所撰寫的《明佛論》，透過理解古人的說法，以期能夠借鑒現今的各種論說。

貳、文獻回顧

作為理解佛教在東漢至魏晉南北朝時期發展之重要資料，前人對於《弘明集》的研究已經累積了非常多的資料。¹除了有對於整部《弘明集》的研究之外，對

¹ 見〈六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究〉，pg180-182:

『在「六朝神滅不滅論爭」方面的研究成果，多偏向於思想史之介紹，及個別思想家之研究。偏向思想史介紹的，在學位論文，如蔡敷治先生的《魏晉南北朝時代關於神滅或不滅的爭論》(一九八二)依朝代為序，將論爭分為前後期，整理參與論爭之主要人物的思想；張振華先生的《六朝(神滅不滅)問題論爭》(一九八四)也是類似的研究方向。在期刊方面如津田左右吉〈神滅不滅の論争について〉(一九四二)、關正郎〈六朝神滅論の背景〉(一九五四)、牧尾良海〈「神滅論」小考〉(一九六四)、榎戸章〈「神滅」論理の由來〉(一九六七)。偏向個別思想家之研究的，在學位論文，如鄭阿碧〈范縝神滅思想之研究〉(一九九一)；在期刊方面如蜂屋邦夫〈范縝「神滅論」の思想について〉(一九七三)、中西久味〈宗炳「明佛論」について—のそ神不滅論形成の一側面〉(一九七八)、黎惟東〈范縝「神滅論」之研究〉(一九九一)中島隆博〈強死せしものと死体の方へ—范縝『神滅論』の方向轉換〉(一九九二)。專題方式進行討論的，在學位論文方面，有對六朝個別人物受到大小乘佛學思想之影響進行對比研究者，如陳廣芬《慧遠思想中般若學與毗曇學之關涉》(一九九三)；在期刊方面，有將「神」

於個別的議題或作者也有專門的文章討論。從李幸玲的〈六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究〉之研究中可看到他所整理關於前人在 1995 年前所作的努力，而其中有頗多為日本人之研究。在以下將補上部分於 1995 年後的作品，以期能匯集更多關於此議題的研究。唯因個人的能力所限，無法針對日文資料做蒐集，只能彙整部分的中文資料。

中國社會科學出版社於 2004 年出版了劉立夫所著的《弘道與佛教——〈弘明集〉研究》。此書以劉立夫在南京大學攻讀博士學位時所撰寫的博士論文《弘明集研究》為基礎而繼續擴充的，是一部把《弘明集》放在魏晉南北朝之下的研究。此研究以四個主題來切入《弘明集》，分別是因果報應之爭、形神之爭、夷夏之辯和沙門與王權之爭。在書本的第一章第二節為《弘明集》之文獻介紹，作者把《弘明集》的各種版本進行介紹並在章節的最後提供個人整理的《弘明集》目錄。²據作者的研究，《弘明集》在明朝的《永樂北藏》中之目錄比《大正藏》之目錄更為合理，唯明版藏經並未作標題區分。因此，作者提供了建議的目錄。本文之研究重點——《明佛論》在明版藏經、大正藏和劉氏所建議的目錄中都是獨立在卷二，並無差異。另外，作者表示《弘明集》中引用的典故大多是來自儒家和道家的資料，或有來自諸子百家的，而佛教的資料卻不多見。為了能夠方便今人的解讀，他另闢長達百餘頁的附錄〈《弘明集》用典考注〉³，將相關的引文出處給予說明。

此書的第三章〈《弘明集》中的形神之爭〉將《弘明集》中「形神之爭」之文章羅列出來並於介紹。⁴《明佛論》在此章中有詳盡的說明與介紹，但是此《論》在本書的第二章〈《弘明集》中的因果報應之爭〉亦有小篇幅的討論。⁵由此可見《明佛論》至少與這兩個議題有關係。

除此了對整部《弘明集》的研究之外，亦有對《明佛論》作者宗炳之研究論文。此個完成於 2004 年的碩士論文提到後世對於宗炳的研究大多集中在他的美學思想，並鮮少有人對宗炳的形神思想做整體的研究。⁶因此，此論文將會以此

與「佛性」拿來作對比研究的研究方向者，如中西久味〈六朝齊梁の「神不滅論」覺元書—佛性說との交流より〉(一九八一)。

在「佛教輪迴主體思想」的研究方面，雖尚未見有此類主題之專著，但有間接與此主題相關之論著，此類論著多以專題方式進行研究。在學位論文方面，如吳傑超《佛家之時空理論之研究》(一九七八)、李淳玲《論「佛說無我」後一切法存在的問題》(一九八〇)、吳玉秋《印度大小乘對「有」的概念之研究》(一九八二)、林士琛《佛家之存有論》(一九八四)、黃俊威《論部派佛教的輪迴主體觀念—從自我、無我到補特伽羅》(一九八六)、溫金柯《阿毗達磨俱舍論的諸法假實問題》(一九八八)。在期刊方面，如黃俊威〈誰在輪迴受報〉(一九八〇)、呂沛銘〈佛教對靈魂存在之探討〉(一九八六)。

² 參《弘道與佛教——〈弘明集〉研究》，pg26-41。

³ 參《弘道與佛教——〈弘明集〉研究》，pg282-407。

⁴ 參《弘道與佛教——〈弘明集〉研究》，pg94-147。

⁵ 參《弘道與佛教——〈弘明集〉研究》，pg81-86。

⁶ 參《宗炳形神思想之研究》，pg2。

為基礎，對宗炳的形神思想做概括性的研究。此論文共有九章，而討論的材料涵蓋了宗炳的所有著作。除了有思想上的討論，亦對當時的時代背景與形神思想做介紹。當然，此文也有相花了相當的篇幅對宗炳生平做詳細的介紹。

在這兩篇研究以外，佛光山委員會亦出版了《弘明集》的白話譯本。此白話譯本雖有對文獻進行標點，但是並無處理文獻的斟酌與譯註，學術程度並不高。不過，此書對於《明佛論》並無全部翻譯，只是翻譯其中的部分。因此僅能當成參考。

叁、時代與背景介紹

收錄在《大正藏》(或電子版的 CBETA) 中的《明佛論》在標題就已經有版本的出入。除了南宋思溪藏、元大普寧寺藏和明方冊藏這個系統的藏經以外，在宮內省圖書寮本(或稱舊宋本)中，此論之亦是題名為「神滅論」。由此可見此論的重點在於神滅與不滅之討論。在斟酌方面，篇幅為一卷的《明佛論》就有超過兩百個以上的差異。由此可見此論在文獻上的複雜情況。既然《明佛論》是蒐集在《弘明集》中，或許可以先從整體的《弘明集》來一窺文獻之情況。

一、《弘明集》之文獻狀況

《弘明集》完成時間大約在僧祐(445-518)的晚年，而此書的編撰時間歷時頗久。這是因為僧祐僅能在養病之餘，在不曾奉敕奔走行化之際才能撰寫編錄。《弘明集》收錄了自東漢至南朝之齊、梁五百餘年來教內外人士有關護法禦侮、弘道明教的討論和上表統治者的文章，共為五十七篇，加上《弘明集》的後序共五十八篇文章。這些論述從不同的角度反映了此一時期佛教之基本教義、傳布狀況。其中涉及佛教與儒、道等社會思潮與政治力量的相互關係，是一部極具史料價值和思想價值的重要文獻。不過，根據《出三藏記集》的記載，此書原來只有十卷，三十三篇，後來增入了二十五篇文章，並對編次進行調整，成十四卷，五十八篇。後來補入的部份亦非他人所為，仍為僧祐本人所編纂，故《弘明集》的作者唯僧祐一人。前十卷本收錄的皆為梁代以前的文章，後來增入的多是梁代人的手筆。現今的傳世本為十四卷本的本子。⁷

僧祐自己說明瞭他採編本集的宗旨：「夫道以人弘，教以文明，弘道明教，故謂之《弘明集》。」⁸當然，出於作者的時代和所處地域的限制，《弘明集》中

⁷ 參《弘道與佛教——〈弘明集〉研究》，pg26：後來增入了《正誣論》、桓譚《新論形神》、宋謝鎮之的《與顧道士書》、朱昭之的《難夷夏論》、朱廣之的《諮夷夏論》、梁釋僧順的《釋三破論》、梁武帝的《勅答臣下神滅論》、梁法雲的《與公王朝貴書》並六十二人答、晉習鑿齒的《與釋道安書》、齊道盛的《啟齊武帝論檢試僧事》、宋顏延之的《庭詰二章》、竺道爽的《檄泰山文》、智靜的《檄魔文》、寶林的《破魔露布文》等。

⁸ 見《弘明集》卷1 (CBETA, T52, no. 2102, p. 1, a24-25)

主要為南朝佛教事蹟而少記錄北方佛教的討論。爾後李唐的道宣所著《廣弘明集》就此不足之處，增補了不少有關北方佛教的討論。僧佑本身對於《弘明集》的編撰目的在後序說得很明確，即他撰書是為法禦侮、摧邪破惑，使「迷塗之人，不遠而復；總釋眾疑，故曰『弘明』。」⁹。這也就是「弘明」的意思由是而來。

《弘明集》所收錄的論著雖是以護教弘法為主，但也不是僅以此為限。《弘明集》也收錄了幾篇對佛教持批評態度或與佛教的觀點不盡相同的文章——如範縝的《神滅論》。因此，此書不僅是有佛教內部的意見和想法，也有外人的批判，可以比較客觀的反應佛教傳到中土的最初狀況。從中，可以理解中土其他人士對於印度佛教的看法和佛教基本交易。同時，亦可了解當時的護教人士之護教情操和見解。

二、作者生平

《明佛論》之作者為宗炳。宗炳字少文，南陽涅陽人（今河南鎮平），生於東晉孝武帝康寧三年（西元 375 年），卒於宋文帝元嘉二十年（西元 443 年），享年六十八歲。宗炳的出身寒微，雖然他的祖父與父親都曾入仕為官，但何時任官，何時辭官卻無法從資料得知。他的祖父宗承官拜宜都太守，父親宗繇則曾作湘鄉令。宗炳的母親師氏相傳為「聰辯有學義」，所以宗炳自幼便得其母教導諸子之學。雖然宗炳曾任官，但是生活依然貧困。其二兄雖然曾位居南平太守，但是在逝世之後，其遺孤生活極其貧困，連兄弟都無法接濟。¹⁰

宗炳一生中雖多次承蒙君主和權貴的寵信而被延攬入仕，但自始至終都加以推辭。宗炳不接受官職的理由無從得知，顏秀珍推斷可能受到慧遠的影響。¹¹不過筆者卻覺得不竟然如此。宗炳所處的時代為南朝，政權輪替之速度非常快。政局的變動也象徵著各朝權貴的起落。《烏衣巷》就有如此的描述「舊時王謝堂前燕 飛入尋常百姓家」。由此可見當時的仕途有其危險性。

宗炳成年後所處的時代為劉宋（420-479）。劉宋的開國皇帝劉裕是東晉司馬王室末年發展起來的新興力量。他在與東晉王、謝、桓、庾四大家族¹²的鬥爭中勝利，於西元 420 年廢掉了晉帝並自立為王，開始了南朝的政權。劉裕的成功反映了寒門在與世家大族激烈鬥爭之勝利，但是盤踞漢人世界已久的世家大族，影響力又怎麼會如此快的被根除了。可想而知的是在劉裕政權建立之後，寒門與世家大族的鬥爭還是會越演越烈。宗炳從祖父輩開始雖然就曾入仕，可是與東晉的四大家族並無明顯的關係。在受到劉裕器重之前，宗炳因為樂藝的關係而與桓家交好。劉宋王朝邀請宗炳當官或許存有拉攏寒門來對抗士族的動機，而宗炳不接

⁹ 見《弘明集》卷 14 (CBETA, T52, no. 2102, p. 95, a7-8)

¹⁰ 參《宗炳形神思想之研究》，pg 6-7。

¹¹ 參《宗炳形神思想之研究》，pg 8。

¹² 百度百科，<http://baike.baidu.com/subview/15811/6288060.htm>，2013/11/25。

受應該也有他的考量。¹³

在學佛的歷程上，宗炳師承慧遠，同樣也是以往生西方淨土為誓。在慧遠講授《喪服經》時，宗炳等人就曾前往聞法。¹⁴宗炳曾長時間隨慧遠學習，據《高僧傳·釋慧遠》的描述：

彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張萊民、張季碩等，並棄世遺榮，依遠遊止。遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方。¹⁵

當時有非常多人隨慧遠學法。在眾多的學生中，宗炳應該是非常出色。他所著的《明佛論》正有許多觀點是從慧遠而來的。除此，宗炳對待帝王之禮多有秉承慧遠《沙門不敬王者論》中的思想。

在形神的議題上，慧遠曾作《形盡神不滅》來做回應當時人們對佛教的問難。慧遠的觀點主要可以綜合為三點，分別是：一、企圖糾正了當時把神看成微妙之氣的看法，說明「神」是佛教「法性」的同義詞；二、指出之前所述的薪火之喻有缺陷，因為既可以證明神不滅，也可以證明神滅；三、提出聖人與常人之間形近而神卻相異的說法。只是在慧遠之後，問難卻還沒結束，所以其門人宗炳會繼承其說法，繼續與其後之學人繼續辯論。

肆、《明佛論》中的「形神之爭」

佛教東傳之初，中國是以靈魂不滅的觀念去認定佛教，遂使「神不滅」成為佛教的根本義之一。當時士大夫乃至不少佛教徒本身，多把「不滅之神識」看成是成佛的根據；此正如梁武帝所說的，以其神識不斷，故成佛之理皎然。因此，「神不滅」的能否成立，就成為佛教是否有必要存在的重要理論依據。有鑒於此，有些反佛的思想家，即採取釜底抽薪的辦法，企圖從否定「神不滅論」入手，從根本上否定佛教。

對於這關係到佛教生死存亡的重大問題，佛教界當然不會置若罔聞的，因之，一大批佛教思想家紛紛著論立說，為「神不滅論」張目，從佛教界高僧慧遠的〈形盡而神不滅〉、一代人君梁武帝的〈立神明成佛義記〉、朝廷重臣蕭瑯的〈難神滅論〉、曹思文的〈難神滅論〉、隱士名流宗炳的《明佛論》、到顏延之的〈釋達性論〉等，都為之撰寫了專論；其中或從「神妙形龐」的角度，正面論述了形盡而

¹³ 《宋書·宗炳傳》云：「善妙琴書，精於言理。……古有《金石弄》，為諸桓所重。桓氏亡，其聲遂絕，唯炳傳焉。太祖遣樂師楊觀就炳受之。」

¹⁴ 《高僧傳》卷6：(CBETA, T50, no. 2059, p. 361, a23-24)：「時遠講喪服經，雷次宗、宗炳等並執卷承旨。」

¹⁵ 《高僧傳》卷6 (CBETA, T50, no. 2059, p. 358, c18-22)

神不滅的道理，或以「火薪之喻」，薪雖所以生火，而非火之本，批駁範縝的《神滅論》，但其中心思想都在論證眾生之所以能夠成佛，蓋在於有不隨形體而失滅的神識、神性。

由此可以看出，此一時期的佛教界，是自覺地把「神不滅論」作為佛教的一個最基本教義而加以堅持。有關「形盡神不滅」的著述，除去以上所語及諸篇外，收錄在《弘明集》中的還有桂陽呆陽之羅君章的〈更生論〉、豫章太守鄭鮮之的〈神不滅論〉、宗炳居士的〈答何衡陽書〉等，不論從所佔的篇幅，抑或從思想內容來說，形神之爭中有關闡揚形盡而神不滅的思想，確是《弘明集》「護法弘道」中最重要部份。

宗炳所處的年代，其主要的論證對手為何承天。何承天的立場繼承自慧琳的《白黑論》，據此為基礎與宗炳進行多次的辯論。為了駁斥《白黑論》這篇貶低佛教的文章，宗炳與何承天多次書信往返。後因覺得意猶未盡，宗炳另作長達萬言的《明佛論》來陳述自己的想法。

《明佛論》除了直接的陳述外，亦使用問答的方式來論證「神不滅」。在引用上，宗炳使用大量的儒家、道教和易經的說法。在「神」的定義中，宗炳即是採用易經之說：

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。若此二句，皆以無明，則以何明精神乎！¹⁶

引文中的君平即是嚴君平，是西漢時代的道家學者。宗炳在此運用《周易》的說法，認為天地化育是由太極而來，進而闡述形神之說。據顏秀珍的整理，此處的說法與荀子之說也有謀合之處。她舉出荀子的說法如下：

形則神，神則能化矣。《荀子·不苟》

天地合而萬物生，陰陽接而變化起。《荀子·禮論》

在荀子的說法中，表示形體和精神是兩個層面。不過荀子並無之處精神是生於形體。只是表明精神是隨形體而生。在此，宗炳與荀子的相似之處在於兩人的說法解釋同意天地都是由陰陽而生。從「心者，形之君也，神明之主也。」《荀子·解蔽》，可推知荀子所說的「心」之觀念與《明佛論》所說的「精神」非常相近，即心是身體的主宰和基礎。¹⁷

¹⁶ 《弘明集》卷 2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 9, c26-p. 10, a3)

¹⁷ 《弘明集》卷 2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 11, a4-6)「心作萬有，諸法皆空。」與《弘明集》卷

在論述形神之間的關係時，宗炳利用人的精神與生理現象作為例子，表示其中並無必然的關係。他的論述如下：

若使形生則神生，形死則神死，則宜形殘神毀，形病神困。據有腐敗其身，或屬續臨盡，而神意平全者，及自牖執手，病之極矣，而無變德行之主，斯殆不滅之驗也。若必神生於形，本非緣合，今請遠取諸物，然後近求諸身。夫五岳四瀆，謂無靈也，則未可斷矣！若許其神，則岳唯積土之多，瀆唯積水而已矣。得一之靈，何生水土之麗哉？而感託巖流，肅成一體，設使山崩川竭，必不與水土俱亡矣。神非形作，合而不滅。人亦然矣！¹⁸

此段文字說明，人即便是在肉身狀況非常差的情況之下，精神和道德還是可以不受身體的影響。同樣的推論方式也可以用在山河的神靈中。若不存在所謂的神，那麼山就只是一堆土，河渠就僅是水的聚合。他進一步延伸說到，若山河的神靈是不可能依附於物質中，否則在物質離散枯竭之後，神也必定滅亡。由此可見神不僅不依附在物質中，且是超越物質的。

另外，他根據父子之間性格和品行之不同來論證「神」必不是跟肉身有關係的。宗炳利用瞽和舜、舜和均這樣的父子關係來討論：

今雖舜生於瞽，舜之神也，必非瞽之所生，則商均之神，又非舜之所育，生育之前，素有麗妙矣！既本立於未生之先，則知不滅於既死之後矣！又不滅則不同，愚聖則異，知愚聖生死不革不滅之分矣。故云：精神受形，周遍五道，成壞天地，不可稱數也。夫以累瞳之質，誕于頑瞽，瞽均之身受體黃中，愚聖天絕，何數以合乎？豈非重華之靈，始麗於在昔，結因往劫之先，緣會萬化之後哉？¹⁹

父子之間雖然有血源關係，但是彼此的神是沒關係的。此「神」在肉身出生之前，就已經存在了。既然在出生之前就已經有了，那麼在肉身離開之後，也必然存在。基於這樣的狀況，世間才能有所謂的賢聖。

論證神存在且不滅的之後，《明佛論》之中會說明此神就是眾生能成佛的基礎。對於宗炳而言，此神即是能證入佛道的法身。

況今以情貫神，一身死壞，安得不復受一身。生死無量乎，識能澄不滅之本。稟日損之學，損之又損，必至無為。無欲欲情，唯神獨照，則無當於生矣。無生則無身，無身而有神，法身之謂也。²⁰

2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 9, b9)：「故佛經云：『一切諸法從意生形』。又云：『心為法本，心作天堂，心作地獄。』義由此也。」

¹⁸ 《弘明集》卷2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 10, a15-24)

¹⁹ 《弘明集》卷2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 10, a4-13)

²⁰ 《弘明集》卷2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 10, c6-10)

在身死之後，神依然存在。此神在斷除慾望之後，就能證得無生。無生且無身的神即是法身。至於修行的方法，宗炳以類似道家的「損之又損」以致無為²¹的方式修行。

不過，在黃俊威之研究，宗炳對於神的論述中應該有兩個元素，那就是「神」和「累神」。²²他表示論中「累神」是一個生生世世帶業流轉的「輪迴主體」而本神則是一個煩惱習氣完全斷盡的「成佛主體」。《明佛論》中的神不滅是指這兩個主體解釋常住不滅。²³分成兩個主體有會造成另一個旁人可以問難的切入點，那就是本自清淨的「本神」怎麼會落入輪迴，從而成為「累神」。這問題其實與目前一般人對於佛教的問難相似：涅槃之後有沒有重新輪迴的可能性？對於「本神」與「累神」所延伸出來的問題，宗炳用自問自答的方式來處理：

或問曰：神本至虛，何故沾受萬有而與之為緣乎？又，本虛既均，何故分為愚聖乎？又，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：今神妙形羸而相與為用，以妙緣羸，則知以虛緣有矣！今愚者雖鄙，要能處今識昔，在此憶彼，皆有神功，則練而可盡，知其本均虛矣！

24

「本神」的本質為虛妙，而「累神」之以羸重為用。在虛妙的「本神」執取於羸重的「累神」並互相作用之際就會有於輪迴業報的產生。在把彼此的作用和羸重的累神處理掉之後，人就可以還得其清淨的涅槃了。

在《明佛論》中，宗炳要論證神不滅的原因在於解說成佛之原因。對他而言，「神」是法身，也是成佛的基礎。在論證的過程中，他雖然在開宗明義時說明儒道並無這樣的說法²⁵，可是儒道的經典內卻能找到許多相關的證據。換個角度來看，他希望利用當時中國人的經驗來證成「神不滅」。

伍、餘論

繼承慧遠佛學思想的宗炳對於「神」有他一套的說法。從長達萬字的《明佛論》看來，他實在努力論證的「神」似乎是一個在肉身以外的主體。這個主體有

²¹ 《道德經》第四十八章：為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為，故取天下常以無事，乃其有事，不足以取天下。

²² 見《弘明集》卷2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 11, b5-7)：「人之「神」理，有類於此，偽有「累神」，成精羸之識，識附於神，故雖死不滅，漸之以空，必將習漸至，而窮「本神」矣！泥洹之謂也。」

²³ 參《弘明集》中的儒佛會通問題——「神滅論」與「神不滅論」作為討論中心，pg235-238。

²⁴ 《弘明集》卷2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 11, b12-15)

²⁵ 參《弘明集》卷2 (CBETA, T52, no. 2102, p. 9, b6-28)

著眾生的性格、品行，也是眾生成佛的希望——法身。或許是語言隔閡的關係，宗炳的陳述讓筆者感覺到這個「主體」似乎是個可以掌握的「東西」。這樣的理解與現今佛教所認知的輪迴生命有差距。對於輪迴的「東西」，近代的佛學大師——印順法師在《成佛之道》中有明確的定義：

前薪不是後薪，後火也不是前火，而後火不能不說由於前薪的火而來。這等於說，前生的生命活動停止時，又展開一新的生命；前生不是後世，而後世確是依前生的業力而來。然而從死到生，時間與空間，都可能有距離的，所以死後生前的如何延續，還是需要解說的。²⁶

這段文字是在解釋「隨業報善惡，五趣常流轉，隨重或隨習，或復隨憶念，由業往後有，薪盡火相傳。」之偈頌。印順法師引用慧遠的「薪火」之說繼續延伸。對於生命的輪迴，他明確的表示前後期的生命——身心的和合——並不一樣，但是卻有著連帶的關係。若將印順法師的身心對應到宗炳所說的形神，那麼可以理解為前後期的「神」是有差別，並非同一個。印順法師在說明生命延續與宗炳最不同之處是加上了「業力」²⁷。每一期的身與心都是因著因緣和合而生，所以不能把身或心當成實有。

若將宗炳在《明佛論》中的說法與印順法師的說法進行比較，會認為後者之說更為完整。不過其實兩者是無法進行如此的比較。最主要的原因是兩者是不同時期的人，所接觸到的經典也大不相同。宗炳是魏晉南北朝的人，而印度的佛教還在發展且不斷有經典傳譯到漢地。因此，宗炳的著作能代表的是從佛教初傳至他所處時期佛教對於「身心」的看法，而印順法師則是代表目前佛教之見解。

在對這兩位進行比較後可以看出中國佛教對於「身心」在不同時期的看法。前後期對於身的描述都沒太大的差別，可是對於「心」說法就有不同。宗炳的描述中，「心」比較像個實體，似乎是能掌握的「東西」，印順法師則是採用中觀

²⁶ 見《成佛之道》（增註本），頁 79。

²⁷ 見《成佛之道》（增註本），頁 79-80：「依佛法的深義說，身心活動，顯現為生命的形態。當死亡時，身心剎那滅去，顯著的身心活動（現在的）停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是『業滅過去，功能不失』（這不妨說是生命的潛在）。等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開始一新的生命。現在再以薪火相傳來比喻：火燒物時，發為熊熊的火光，這如生命的顯現活動。等到燒完了，發光的火燄沒有了，這等於一期生命的結束，死亡。火息了，熱灰也似乎冷了，如遇到易燃的物件，加上微風的吹拂，又會『死灰復然』起來，又重新發出熊熊的火光。這等於因緣和合時，過去的業力，又會引發一新的生命。死灰復然的火光，不是前火，而與前火有著不可分離的關係；這如後生不是前生，而後生與前生的行業有關。從前火到後火，時間上可以有一間隔，這如後生與前生間，時間與空間，都不妨有距離的。不過，這到底是比喻而已。如約佛法來說，過去了的業力，在如幻的法性空中，本不可說有時空的間隔，只要因緣和合（如人生，要有父精母血的和合等），就能在另一時間，另一空間，忽然的引發一新生命——身心活動的又一新開始。」

的立場來解釋薪火之說，把「心」也解釋為不斷在變化的和合體。由此可見中觀思想的傳入對於中國佛教在「心」解釋上的影響。

關於宗炳所著的《明佛論》還有許多研究的方向，例如宗炳是基於何種佛教的經典而有這樣的說法、當時的人是怎麼理解佛教等。另外，從儒道的角度來看，《明佛論》也可以提供南朝時期的人是如何理解這兩家的經典。值得研究的課題太多了，非一篇短短的學期報告可以處理。因此筆者在這章所下的標題為「餘論」，非「結論」。

參考文獻

古籍

「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）電子佛典系列，2011 版光碟。

《弘明集》。CBETA, T52, n2102。

《高僧傳》。CBETA, T50, n2059。

《宋書·宗炳傳》。中國哲學書電子化計劃。

《荀子》。中國哲學書電子化計劃。

《周易》。中國哲學書電子化計劃。

《道德經》。中國哲學書電子化計劃。

近代研究

吳遠釋譯（1998）。《弘明集》，中國佛教經典寶藏精選白話版。台北市：佛光山宗務委員會印行。

李幸玲（1995）。〈六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究〉。國立師範大學國文研究所出版。《國研所集刊》39。頁 171-194

黃俊威（1998）。〈《弘明集》中的儒佛會通問題——「神滅論」與「神不滅論」作為討論中心〉。《第三次儒佛會通學術研討會論文選輯》。華梵大學哲學系發行。頁 223-241。

劉立夫（2004）。《弘道與佛教——〈弘明集〉研究》。北京：中國社會科學出版社

顏秀珍（2004）。《宗炳形神思想之研究》。台北市：中國文化大學哲學研究所碩士學位論文

釋印順（2005）。《成佛之道》（增註本）。新竹：正聞出版社。