

# 五世紀末唯物論者范縝研究\*

侯外廬 紀玄冰

(國立西北大學·國立山東大學)

## 一. 范縝的思想史地位與身世及其體系構成

秦漢以來中國唯心論唯物論的鬥爭，曾在有神無神的形式之下，展開了哲學黨派性的辯論。唯物論者在漢有楊王孫、桓譚、王充等，在魏晉有傅玄、楊泉、成公綏、魯褒等，在南北朝有鄭鮮之、何承天、劉孝標諸人，而集其大成者，則是五世紀後半期的范縝。

范縝在南北朝佛教國教化時代，不但‘盛稱無佛’，並且也擔當了反佛鬥爭的勇敢堅決的發動者，無疑地是王充以來最偉大的異端思想家。這一位最偉大的異端思想家，在中古思想史上的地位，可以說他是兩漢魏晉（乃至先秦）以來所有神滅思想的綜合者及其具體化的發展者。茲更分別言之：

第一，反神學鬥爭與自然主義的綜合及發展。南朝自劉宋以來，反佛的儒家，例如何承天，缺乏着王充式的道家自然主義宇宙觀；而持有道家自然主義的學者，例如劉孝標，則又不曾反佛。這二者的分離存在，到了范縝才完成了有機的綜合。如前所述，在兩漢之際，儒家桓譚，曾吸收道家自然主義而主張神滅；西晉初葉儒家，傅玄與楊泉亦曾如此。但桓譚所反的是圖讖迷信，傅楊所反的是老莊的玄學與神仙之術；到了范縝才運用於反佛的新的鬥爭中來。“對象決定着事物的性質”（費爾巴哈語）。此一綜合，亦由於以反佛為對象而獲得了新的具體化的發展。

第二，名理教養與反佛鬥爭的綜合及發展。魏晉以來的士族名理教養，其先與老莊相結合，其後又與佛教相結合，始終是宗教迷信，神學與玄學的方法論；所以在范縝以前，有名理教養者多不反佛，而反佛者亦多缺乏着名理教養。例如：將何承天的反佛著作與佛教信徒的辯難文獻相較（例如梁釋僧佑的弘明集後序等），便可以發現雙方宇宙觀與方法論教養不平衡的倒數對照。這就是說，反佛的學者在宇宙觀上雖超過了佛家，而在方法論上，則又落後於佛家的學者。但是，到了范縝

\*一九五〇年五月收到

才吸收了士族的名理教養，將本來被宗教家與玄學家所玩弄的方法，轉化為反佛的鬥爭武器。名理教養的這一從神不滅義到神滅論的轉化，一如辯證法之脫離黑格爾而從屬於唯物論，取得了自己遂行新的發展的地基。在這裏，表現着‘方法論從屬於宇宙’的範例。

由於這兩大綜合與發展，皆為范縝所完成，所以他也就使從來的反佛鬥爭，邁進於新的階段。在這一新的階段上，首先，使先秦以來的神滅思想的逐步發展，成了自己神滅論體系構成的預備形態，其次，使神滅思想的反佛異端戰鬥威力，發展到白熱化的程度，空前的堅定與勇敢；最後，使反佛的著作，具有了不但趕上論敵，而且也超過論敵的高度邏輯構成。

誠然，神滅思想的悠久發展，道家自然主義的綿延不絕，反佛鬥爭的長期進行，士族清談名理的南朝傳統，在这一切已成局面上，確乎包含着完成前述兩大綜合與發展的可能性。但是，由可能性到現實性的轉化，却需要着思想家的特定主觀條件。因此，我們應該對於范縝的身世特點，率先加以研究。

范縝的生卒年月，梁書（卷四八）及南史（卷五七）本傳不詳；於其生平學行，所載亦頗失實。茲更據宋、齊、梁書及南史所載與范縝有關諸人的傳記，另製下表：

范縝生年學行略表

紀元	朝代帝王年號	生年	學行	備考
四五〇	宋文帝元嘉二七年	一	生於南鄉舞陰。	其前三年，何承天卒。
四六七	宋明帝泰始三年	一八	聞沛國劉瓛聚衆講說，始往從之。卓越不羣而勤學，瓛甚奇之，親爲之冠。	本傳載：縝少孤貧，事母孝謹云云，當在此前。
四七八	宋順帝昇明二年	二九	髮白皤然，乃作傷暮詩白髮詠以自嗟。	本傳載：縝博通經術，尤精三禮。性質直，好危言高論不爲士友所安。唯與外弟蕭琛善，名曰口辯，每服縝簡諧云云。當在此前。
四七九至四八五	齊高帝建元元年至武帝永明三年	三〇至三六	仕齊，位尚書殿中郎。永明中與魏氏和親，簡才學之士以爲行人，縝及從弟雲、蕭琛、琅琊嚴幼明、河東裴昭明、皆著名鄰國。	劉勳儒業冠于當時，都下士子貴遊，莫不下席受業。齊高帝召勳入華林園問以政道，竟陵王子良親爲修謁，均此時期事。
四八六至四八七	齊武帝永明四年至五年	三七至三八	竟陵王子良盛招賓客縝亦預焉。五年開西邸，蕭衍、沈約、謝朓、王融、蕭琛、范雲、任昉、陸倕等并在，號曰‘八友’。	劉孝標因人求爲子良國職，吏部尚書徐孝嗣抑而不許，當在此時。

四八九	齊武帝永明七年	四〇	縝盛稱無佛，與子良作不信因果之辯，子良不能屈。與太原王琰，及王融辯神滅，宜稱不能賣論取官。	竟陵王子良表武帝爲讞立館於楊烈橋故主第。讞遇疾，未及徙；子良遣從讞學者彭城劉繪、順陽范縝，將廚於讞宅營齋。讞卒，門人受學者並弔服臨送。
四九四至四九七	齊明帝建武元年至四年	四五至四八	爲宜都太守，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。	
五〇〇	齊東昏侯永元二年	五一	縝以母憂居於南州，蕭衍（梁武帝）起兵，至南州，縝墨經來迎。衍與縝有西邸之舊，見之甚悅。	
五〇一	齊和帝中興元年	五二	建康城平，縝爲晉安太守。在郡清約，資公祿而已。	
五〇二至五〇四	梁武帝天監元年至三年	五三至五五	徵爲尚書左丞。及還，雖親戚無不遺。唯餉前尚書令王亮。（亮天監二年廢爲庶人，與縝在齊時同台爲郎，舊相友愛。）	天監三年武帝下勅捨道事佛。
五〇五	梁武帝天監四年	五六	爲王亮伸冤，攻擊司徒謝朓，經御史中丞任昉劾奏，謫徙廣州。	劉孝標著辯命論在此前後。
五〇七	梁武帝天監六年	五八	縝從廣州召還，爲中書郎。發表神滅論，與曹思文等六十四人展開爭辯。	本傳有‘在南累年’語。此從胡適考辨。縝卒年無從考知，然此後事蹟皆不見記載。恐卒年亦在此後不久。

就上表分析，我們可以知道如次各點：

第一，在南朝士族制度的支配時代，范縝這種少孤家貧的幼年遭遇，當爲其反抗正宗意識所從孕育的土壤。本傳所說：“在讞門下積年，恒芒履布衣，徒行於路；讞門下多車馬貴游，縝在其間，聊無耻愧，”可爲明證。本傳又說他“性質直，好危言高論。”其所言所論者爲何，史無明文，但“不爲士友所安”一語，却可證明其言論與正宗思想非爲同科；其如何‘危’其言而‘高’其論，亦無從知悉，而“琛名曰口辯，”此‘口辯’二字則帶有‘名理’意味。范縝以這樣的思想 and 性格，處於‘車馬貴游’之間，就一方面說，固然是‘卓超不羣’；就另一方面說，則是他與士族階級發生反撥力量，而陷於孤憤境遇的根源。此所謂‘孤憤’，例如：二十九歲即作白髮詠以自嗟；與梁武帝雖有‘西邸之舊’而不在‘八友’之列；兩次發表神滅思想，而論敵多是西邸舊游；天監初年，西邸人物大都顯貴，而范縝所‘私相親結’者，却是在亡齊時代‘同臺

爲郎’而入梁廢爲庶人的王亮；以五十八歲的老境，謫徙廣州也是出於西邸舊游的任昉的彈劾。他終身落落寡合，可以想見。

第二，范縝雖然處於孤憤境遇，却始終作着‘不爲士友所安’的異端戰鬥，而從未與正宗思想所代表的士族勢力相妥協。例如：竟陵王子良的西邸，在文惠太子的扶持之下，招致了大批的名僧講說佛法，子良本人亦‘精信釋教’，而范縝在這一佛教聖地（西邸在南北朝佛教發展上，其地位相當於古代思想上的齊稷下），竟‘盛稱無佛’，‘不信因果’。非有大魄力者，誰敢出此！所以南史本傳云：

此論出，朝野喧譁，子良集僧難之，而不能屈……。子良使王融謂之曰：神滅既自非禮，而卿堅執之，恐傷名教。以卿之大美，何患不至中書郎，而故乖刺爲此，可便毀棄之。縝大笑曰：使范縝賣論取官，已至令僕矣，何但中書郎邪！

似此，斥附和佛教爲‘賣論取官’，以‘大笑’表示其輕蔑鄙視，這種對於自己理論的忠實態度，實爲異端戰士的模範。並且經過了這次波折以後，范縝實際上也確乎沒有放棄他的無神論立場。例如本傳又云：

後爲宜都太守，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。

又如梁武帝天監三年宣佈佛教爲國教，范縝於天監六年發表其神滅論，這是針鋒相對的異端戰鬥。在論戰展開以後，由皇帝和教皇（梁武帝與大僧正釋法雲）聯合發動了王公朝貴六十四人之多，而范縝在他的答曹思文難神滅論中，仍然不屈不撓。這更是異端戰士的模範態度。

第三，如前所述，范縝不但是反佛的神滅論者，而且是反一切迷信觀念的澈底的無神論者。但是，我們必須指出：他不僅是思想上的理論戰士，而且也是政治上的現實批判者。例如梁書（卷一六）王亮傳云：

天監……四年夏，高祖譏於光華殿，論羣臣曰：朕日昃聽政，思聞得失，卿等可謂多士，宜各盡獻替。尚書左丞范縝起曰：司徒謝朏，本有虛名，陛下擢之如此；前尚書令王亮，頗有治實，陛下棄之如彼；是愚臣所不知。高祖變色曰：卿可更餘言。縝固執不已，高祖不悅。御史中丞任昉因奏曰：臣聞息夫歷詆，漢有正刑；白褒一奏，晉以明罰。況乎附下訛上，毀譽自口者哉？……又今月十日，……詔留侍中臣昂等十人，訪以政道，縝不答所問，而橫議沸騰。……縝言不遜，妄陳褒貶，傷濟濟之風，缺側席之望，不有嚴裁，憲准將頽。……

…臣謹案尚書左丞范縝，衣冠緒餘，言行舛駁，誇諧里落，喧詬周行，曲學諛聞，未知去代，弄口鳴舌，只足飾非。……顧望縱容，無至公之議；惡直醜正，有私訐之談。宜寘之徽纆，肅正國典。……璽書語縝……具以狀對。所詰十條，縝答支離而已。

上引王亮傳語，雖皆出諸正宗家之口，而我們却可以從相互的方面看出了范縝的學行的偉大處：其一，當面不僅攻擊司徒，而且攻擊皇帝，以致‘高祖變色’而仍‘固執不已’，可見其所作現實的政治批評，態度異常堅定。其二，‘誇諧里落，喧詬周行’，可見范縝不僅對上層公然指摘，並且也向下層宣傳。其三，‘曲學諛聞’，‘只足飾非’，可見范縝的現實批評，係從異端觀點出發，而在羣衆中間，也的確發生了‘物質的力’。總之，范縝對於當時以士族爲基礎而以佛教爲國教的整個中古統治系統，都採取了對角線的異端戰鬥態度。

綜上所述，是我們關於范縝的身世性格及其戰鬥領域的認識。但是這樣的異端戰鬥，需要着一個鞏固的思想體系。關於這一點，我們不妨以胡適的考證爲出發點，作出進一步的說明。胡適在他的范縝發表‘神滅論’在天監六年一文中曾說：

舊史說范縝發表他的無因果論與他的神滅論，年代不分明，好像都在蕭齊竟陵王子良當權的時代。我曾考校各種史料，始知舊史有錯誤。

大概范縝發表他反對佛教思想的理論，有不同時的兩次。第一次是他在蕭子良的座上，發表他不信因果的議論，用王充的‘偶然論’來摧破佛教的因果論。舊史記載甚明，……似無可疑。

第二次是他在梁武帝的初期，他發表了一篇神滅論，是一篇精心結構的哲學文章，……我細考高麗藏本（按即高麗本弘明集）用史書參證，才能斷定這次論戰是在梁武帝的天監六年。

今按胡氏此說，有可取也有不足。茲分別論之：

第一，梁書及南史均於范縝與子良論不信因果文下，載“子良不能屈，縝退論其理著神滅論”。而與弘明集所載，則顯然矛盾。胡氏所說“大概范縝發表他的反對佛教思想的理論，有不同時的二次”。他斷定范縝在蕭子良時代所發表的不信因果的議論，是“用王充的偶然論來摧破佛教的因果論”。這是其可取之點。

第二，所謂不足之點，在於胡氏雖然說明了偶然論與神滅論都是“反對佛教思想的理論”，而卻沒有指出二者在邏輯上的內部聯繫。在我們看來，偶然論是神滅論的前提。因爲，偶然論是自然主義的宇宙觀，而與目的論的神學宇宙觀不能並

立。從偶然論出發，一方面推翻了迷信的因果論，另一方面也就推翻了神不滅義的有鬼論，而為無鬼論的神滅思想奠定了基礎。

第三，由於胡氏忽視了偶然論與神滅論的聯繫，所以也就把范縝兩次所發表的“反對佛教思想的理論”，說成不但在年代上不同時間，而且在理論上也互無關聯。好像在竟陵王時代，只發表了偶然論而沒有涉及神滅。其實，如前所述，從偶然論出發，只要爭辯繼續下去，也很容易導出神滅之爭。因而南史本傳所載“子良使王融謂之曰：神滅即非自理，而卿堅執之，恐傷名教”云云，必非全無實據。胡氏所謂“舊史有錯誤”，這錯誤也只是舊史將范縝在梁時所作的神滅論誤入竟陵王時代，而不能斷定在竟陵王時代范縝沒有發表過神滅思想的議論。所以，我們認為：范縝大概作過兩次神滅戰鬥，第一次在竟陵王時代，從偶然論出發到神滅論作結，而以竟陵王所集的名僧為對手。這次的神滅之爭，發生在齊武帝永明七年（紀元四八九），而劉勳也正是這一年死去的。據南史（卷五〇）劉勳傳云：

……竟陵王子良親往修謁。七年，表武帝為勳立館，以楊烈橋故主第給之。……未及徙居，遇疾。子良遣從勳學者彭城劉繪、順陽范縝將厨於勳宅營齋。及卒，門人受學者並弔服臨送。

似此，范縝之‘盛稱無佛’，‘不信因果’，並與王融辯論神滅，必然和“將厨於勳宅營齋”，及勳卒“門人受學者並弔服臨送”直接相關。正因為這一次關於本師而起的爭論，所以太原王琰著論譏縝，才有“嗚呼！范子曾不知其先祖神靈所在”之言。第二次，在梁武帝時代，以王公朝貴為對手，展開了大規模的神滅論戰。

據上所述，從偶然論到神滅論，不但在時間上是范縝異端戰鬥的實際程序，而且在邏輯上也是范縝異端思想的體系構成。我們曾說反神學鬥爭與道家自然主義的綜合與發展，是范縝神滅思想的特點，及其在中古思想史上，所以取得特殊地位的根據之一，亦即指此而言。

## 二. 范縝神滅論中的宇宙觀與邏輯思想

我們已經知道范縝神滅論的特點之一，在於和道家的自然主義宇宙觀相結合。這種宇宙觀，從王充時代起，就包含着兩個似乎相反而實相一致的構成部分：其一，機械的必然論；其二，自發的偶然論。這二者在南北朝時代各有傳人，例如：上面所述劉孝標的辯命論代表着前者，而范縝則代表着後者。范縝的偶然論，前面已經說過，表現在他和竟陵王子良所作因果有無的辯論中。其原文如下：

子良精信釋教，而縝盛稱無佛。子良問曰：君不信因果，何得富貴貧賤？縝答曰：人生如樹花同發，隨風而墮。自有拂簾幌墜於茵席之上；自有關籬牆落於糞溷之中。墜茵席者，殿下是也；落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？

在這裏，范縝明白的肯定了人生的富貴貧賤，完全因偶然的際遇，並無所謂因果，就是說人生是循着自然法則的運行而延續，所謂因果報應的神意，根本就不存在。這種見解和王充論衡物勢篇所說“天地合氣，萬物自生”同樣，都是一種無神論的宇宙觀。並且，這種宇宙觀，王充在儒家正宗化的漢代，用以反對儒家的‘天地故生人’之說，范縝在佛教國教化的南朝，用以反對佛教的‘三世因果’之義，也都是異端戰鬥的理論基礎。關於王充當另文詳論。關於范縝，我們必須知道：他以“博通經術尤精三禮”的儒家而吸收了道家的自然主義，這首先就使其神滅論，不但是反對宗教迷信的無神論著作，而且變成了反對唯心主義的唯物論文獻。現在我們要對於此點加以研究。

神滅論這名著（全文載梁書卷四八范縝傳）通篇用問答體，共分五段。前四段逐層說明神滅的道理；後一段，說明“浮屠害政，桑門蠹俗”，其病在於人們相信“神不滅”故能“懼以阿鼻（按：地獄之名）之苦，誘以虛誕之辭”，指出所以著論的目的。這種五分法，是蕭琛的難范縝神滅論的傳統分段方法。但蕭琛是分作五段加以辯難，我們則是分作五段而疏證其義理。

或問予曰：子云神滅，（‘子云’二字據弘明集卷九蕭難增補——引者按）何以知能滅也？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，即是有異；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。

這是第一段。神滅論立論的主旨，其唯物論本質，其唯神論基礎，及其邏輯思想的精髓，均在於此。關於邏輯方面，俟下文詳述。現在我們先來考察這裏的唯物論及無神論思想：

第一，‘即’、‘異’二字是問題的關鍵。‘即’者“來即我謀”（詩衛風氓）之‘即’，義謂‘接近’，譯為哲學用語，則與‘結合’、‘涵蘊’、‘滲透’等詞可以互訓。‘異’者，“羣居五人則長者必異席”（禮曲禮）之‘異’，義謂‘分離’；論語所謂“叩其兩端”（子罕篇）之‘兩’，左傳所謂“國不堪貳”（隱公元年傳祭仲語）之‘貳’，公孫龍子“堅白石二”（堅白

論篇)之‘二’，皆與此同義；凡兩件東西只能粘着而不能相化合，彼此永遠保持游離狀態的關係，皆謂之‘異’。據此可知，所謂“形神相即”，“不得相異”，就是說靈魂和形體永遠相互涵蘊，不能分離。反之，主張靈魂和形體可以相異，也就是說二者可以互相分離而獨存。前者是神滅論的基本命題，後者是神不滅義立論的前提。所以，神滅與否的爭辯，其關鍵就在於‘形神相即’與‘形神相異’之爭。范縝所說：

神即形也，形即神也。

這是明白的“形神相即”論。而問者所謂：

神之與形，理不容一。‘形神相即’非所聞也。

這也是明白的‘形神相異’論。

第二，從‘形神相即’出發，自然也可能導出‘形神平行’論。但是，范縝則以為在‘相即’的‘形’與‘神’中間，則不是平行的關係，而是以‘形’為基礎，以‘神’為派生的主從關係。在這種關係中，‘神’的‘生’、‘滅’隨‘形’的‘存’、‘謝’為轉移。所以他說：

形存則神存，形謝則神滅也。

這種觀點，無疑的是唯形一元論。此所謂唯形一元論，就是說只有形骸是基本的存在，人的精神和靈魂只是形體所發生的一種作用，或從屬於形體的一種性質，根本不能離開形體而獨立存在。荀子所謂“形具而神生”，亦即此義。所以他說：

形者神之質；神者形之用。是則形稱其質，神言其用；形之與神，(按嚴格地說，應該是‘神之與形’)不得相異也。

第三，根據上述唯形一元論的命題，依邏輯推論，就可以說：宇宙間只有物質是基始的存在，精神則是物質的屬性，或物質的作用，根本不能離開物質而獨立存在。這樣，就成了嚴密語義上的唯物論的宇宙觀。這種宇宙觀，對於范縝的體系來說，不僅為邏輯上所應有，而且在實際上與其自然主義的偶然論也頗相符合。我們前面所說，范縝的神滅論，不但是無神論著作，而且也是唯物論文獻云云，正是此義。

問曰：神故非質，形故非用，(按梁書作‘神故非用’，茲據弘明集校增)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，猶利之於刃；(按梁書作‘刀’，茲據弘明集校改，以下同此)形之於用，猶刃之於利。利之名非刃也，刃之名

非利也；然而，捨利無刃，捨刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？

問曰：刃之與利，或如來說；形之與利，其義不然。何以言之？木之質，無知也；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，人有其二耶？(二‘其’字據弘明集校增) 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，則可如來論也；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(‘在’字據弘明集校增)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。

問曰：死者之形骸，豈非無知之質耶？ 答曰：是無人質。(按弘明集作‘是無知之質也’)

問曰：若然者，人果有如木之質，而(又)有異木之知矣。 答曰：死者如木(弘明集作‘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。

問曰：死者之骨骼，非生者(‘者’字據弘明集校增)之形骸耶？ 答曰：生形之非死形，死形之非生形，區已革矣(按謂有區別)；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；不由生者之形骸，則此骨骼從何而至此耶？ 答曰：是生者之形骸，變爲死者之骨骼也。

問曰：生者之形骸，雖變爲死者之骨骼，豈不從(弘明集作‘因’)生而有死？則知死體猶生體也。 答曰：如因榮木變爲枯木，枯木之質，寧是榮木之體？

問曰：榮體變爲枯體，枯體即是榮體；絲體變爲縷體，縷體即是絲體；有何別(弘明集作‘咎’)焉？ 答曰：若枯即是榮，榮即是枯，應榮時凋零，枯時結實也。又榮木不應變爲枯木；以榮即枯，無所復變也。榮枯是一，何不先枯後榮，要先榮後枯，何也？ 絲縷之義，亦同此破。

問曰：生形之謝，便應豁然都盡；何故方受(原作‘愛’據弘明集校改)死形，綿歷未已？ 答曰：生滅之體，要有其次，故也。夫歛(‘忽’本字)而生者，必歛而滅，漸而生者，必漸而滅。歛而生者，飄聚是也；漸而生者，動植是也。有歛有漸，物之理也。

這是第二段。在體系構成上，本段是對於第一段主旨的補充說明。但是，却

也有其獨立的論點。茲分述如次：

第一，以‘利之於刃’喻‘神之於形’，以‘木之榮枯’及‘絲’之變‘縷’，喻人之生死；固然沒有超出第一段主旨的範圍，但是，在這裏，首先應該注意的是：范縝的神滅論和以前各家不同，前人證成神滅，所取素材，不出‘薪火’、‘燭脂’等事，而范縝却汲取了更多的自然素材，表現了更深刻化的自然認識。

第二，此所謂更深刻化的自然認識，就是說范縝對於自己所汲取的自然素材，已經有了‘質’的認識。例如：他明白的告訴我們，人‘有知’而木‘無知’，是因為‘人之質’和‘木之質’本不相同。並且這樣的看法，一方面固然表現着范縝的自然認識的具體性，而另一方面却也證明了第一段主旨所說神是形的產物，只能即形而存在，不能離形而獨立。這樣就更進一步確定了“形存則神存，形謝則神滅”的必然性。本來古代的神滅論者荀子，早也說過：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知、亦且有義。——王制篇

范縝所說：“人無無知之質，猶木無有知之形”，正是荀子的註腳。不過，把這一看法，轉移到‘質’、‘用’關係上來；藉以證成神滅，則是荀子思想的發展。

第三，范縝已經認識‘質’的變動性。所以‘人之質’雖然是‘有知之質’，而一旦“生者之形骸，變為死者之骨骼”，即轉化成‘無知之質’，亦即所謂‘是無人質’。在這裏，不但‘人質’與‘非人質’，有着相通互轉的道路，他如“榮體變為枯體，絲體變為縷體”，其‘質’的轉化之義，亦同此立。並且，在范縝看來，質的變動性即是事物運動發展的內在原因。例如他明白地肯定：如果從‘榮’到‘枯’不是質的變動，即是“無所復變”。質的變動，范縝以為是合法則性的過程。所以木之榮枯，一定‘要先榮後枯’，‘不先枯後榮’。

第四，范縝以為，質的差別性，是事物所以相互區別的標幟；反之，“若枯即是榮，榮即是枯”，即“應榮時凋零，枯時結實”非致“是亦彼也，彼亦是也”的“榮枯是一”的齊物論境地不可。正由於范縝強調了質的差別性，所以又使其質的變動性的理解更加具體化。這就是說，他又進一步指出：不同的質亦有不同的變動規律。“歛而生者必歛而滅，漸而生者必漸而滅”；“有歛有漸，物之理也。”荀子曾云：“物也者大共名也”（正名篇）。則范縝這裏所謂‘物之理’，即應為宇宙間的普遍法則之義。

據上四點可知，神滅論從第一段到第二段，雖是補充說明；而這種補充，却不是平面的擴張範圍，而是縱深的發展第一段的主旨；在諸多的發展中，尤以‘質’的認

識有其卓然獨立的地位。

問曰：形即是神者，手等亦是神（‘神’字據弘明集校增）耶？ 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（此三字據弘明集校增）慮，爲一爲異？ 答曰：知即是慮；淺則爲知，深則爲慮。

問曰：若爾，應有二慮，慮既有二，神有二（以上八字據弘明集校增）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，總爲一人；是非痛癢，亦總爲一神矣。

問曰：是非之慮，不關手足，當關何處？ 答曰：是非之慮（‘慮’字梁書作‘意’，茲據弘明集校改），心器所主。

問曰：心器是五臟之心，非耶？ 答曰：是也。

問曰：五臟有何殊別，而心獨有是非之慮乎？ 答曰：七竅亦復何殊？而司用不均。（弘明集‘均’下有‘何也’二字）

問曰：慮思無方，何以知是心器所主？ 答曰：五臟各有所司，無有能慮者，（此十一字，弘明集作‘心病則思乖’五字）是以知（‘知’字據弘明集校補）心爲慮本。

問曰：何慮（‘慮’字梁書原缺，弘明集作‘知’，於義不通，茲以己意改補）不寄在眼等分中？ 答曰：若慮可寄於眼分，何故不寄於耳分耶？

問曰：慮體無本，故可寄之於眼分；眼目（‘目’字弘明集作‘自’）有本，不假寄於他分也。 答曰：眼何故有本，而慮無本？ 苟無本於我形，而可徧寄於異地，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。

這是第三段。前兩段都是從生死之際說明形神關係，本段則是就活人來論證形神關係，這裏的結論，仍然是形爲神之質，神爲形之用；而論鋒所指，則轉向於新的領域，因而也就使神滅論取得了新的根據。茲分述之：

第一，范縝以活人的生命爲對象，從其中分析出形成生命的兩種要素：其一，是生理的構造；其二，是心理的作用；而以前者爲後者的基礎。所謂心理的作用；在范縝統名之爲神；神的構成要素，計有感覺（知）思維（慮）情慾（情）性格（性）等四

種。所謂生理的構造，在范縝統名之爲形；形的構造要素，計有手足眼耳七竅五臟等，而以心器（專司思維的器官構造）爲五臟之一。范縝以爲每一種心理作用，都爲司其機能的生理構造所決定，永遠‘相即’而不能‘相異’。所說“苟無本於我形，而可遍寄於異地，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。”云云，正是闡明此義。

第二，范縝以爲思維的判斷能力（是非之慮），雖然和感覺的知覺反應（痛癢之知）形態不同，而却同爲心理作用的一種。所以說“皆是神之分也”。至於心理作用的種類不同，則是因爲生理構造的差異。例如手等的構造，就只能有“痛癢之知”而不能有“是非之慮”。這種情形，可以視爲形神關係的通則。所以又說：“七竅亦復何殊，而司用不均”。至於思維能力，也在生理構造上有方有本，不能離形而獨立活動。思維能力的所本，在范縝看來，也有專司其用的器官。這就是五臟之一的‘心’。心的構造，就是專司思維作用的器官。所以說“是非之慮，心器所主”。

第三，范縝以“是非之慮”爲“心器所主”。將循環系統認成神經系統，當然是一種錯誤。但是，其一，心爲思官之說，發自孟軻，至清儒戴東原仍祖述其義；其二，在科學不發達時代，尤不能苛求。在這裏我們所注意的是范縝的進求方向：其一，對於精神活動而求其本於形體構造，這完全符合於生理心理學的道路；其二，從形的構造形態中，尋求神的基礎或差異，也就是無質不能有用，凡用皆本於質的唯物論命題。王充論衡的物勢篇，從生物的器官構造上，探求其優勝劣敗的根源，在范縝這裏，無疑的得到了合理的承藉。

問曰：聖人形猶凡人之形，而有凡聖之殊，故知形神異矣。答曰：不然！金之精者能昭，穢者不能昭，有能昭之精金，寧有不昭之穢質？又豈有聖人之神，而寄凡人之器？亦無凡人之神，而託聖人之體。是人八采重瞳，助華之容；龍顏馬口，軒皞之狀；此（‘此’字據弘明集校增）形表之異也。比干之心，七竅列角（弘明集作‘並列’），伯約之膽，其大若拳，此心器之殊也。是知聖人定分，每絕常區，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，必異於凡者。敢問陽貨類仲尼，項籍似帝（原作大，據弘明集校改）舜，舜項孔陽，智革形同，其故何耶？答曰：珉似玉而非玉，雞（弘明集作‘鵠’）類鳳而非鳳，物誠有之，人故宜爾。項陽貌似而非實似，心器不均（弘明集作‘貌似而非實，以心器不均’），雖貌無益。

問曰：凡聖之殊，形器不一，可也；聖人（此二字據弘明集校增）員極，理無有二，而丘且殊姿，湯文異狀，神不侔色，於此益明矣。答曰：聖同於心器，形不必同也。（弘明集作“聖與聖同，同於聖器；而器不必同也”）。猶馬殊毛而齊逸，玉異色而均美。是以晉棘荆（弘明集作‘楚’）和，等價連城；騏驎盜驪，俱致千里。

問曰：形神不二，既聞之矣。形謝神滅，理固宜然。敢問經云：爲之宗廟，以鬼饗之。何謂也？答曰：聖人之教然也。所以彌（弘明集作‘從’）孝子之心，而厲偷薄之意。神而明之，此之謂也。

問曰：伯有被甲，彭生豕見，墳索著其事，寧是設教而已耶？答曰：妖怪茫茫，或存或亡，疆（弘明集作‘理’）死者衆，不皆爲鬼，彭生伯有，何獨能然？乍爲人豕（弘明集作‘乍人乍豕’）未必齊鄭之公子也。

問曰：易稱故知鬼神之情狀，與天地相似而不違。又曰：載鬼一車，其義云何？答曰：有禽焉，有獸焉，飛走之別也；有人焉，有鬼焉，幽明之別也。人滅而爲鬼，鬼滅而爲人，則未之知也。

這是第四段。這一段所論共有二事：其一，說明聖凡之殊，由於心器不同；聖與聖同，也只是同爲聖器，而其器的構造則不必同。其二，對於舊籍所載鬼怪斥之爲妄，而對於儒家經典有關鬼神祭祀的記載，則釋爲以神道設教的必要禮制。范縝在這兩點上，都顯示了不可諱言的重大錯誤。茲分述之。

第一，范縝以儒家而論到了‘聖凡之殊’，由於傳統的約束，對於自古傳來的聖人神話，自然就失掉了批判的能力。這樣，神滅論中的重要範疇，例如形、神、心器、貌、實等，其確切所指，也就陷於概念混亂。關於這一點，蕭琛的難范縝神滅論早經指出：

論又云：聖同聖器，而器不必同。猶馬殊毛而齊逸。今毛復是逸器耶？馬有同毛色而異駑駿者如此。則毛非逸相，由體無聖器矣。人形骸無凡聖之別，而有貞脆之異。……向所云聖人之體旨（指），直語丘舜之形，不言器有聖智。非矛盾之說，勿近於此惑。

我們對於范縝的論敵，在理論上與歷史的屬性上，均有着最大的反感；而獨於此點，他們指出了范縝的立論是一種‘矛盾之說’，則頗有同感。這是因爲形神問題雖可從自然科學取得合理之解決，而‘聖凡之殊’則完全是社會範疇；從生理構造上來區分聖凡，無疑的是機械論的錯誤。在這裏，我們可以說：范縝是自然科學上

的唯物論者，而却是社會科學上的唯心論者。這一點，是范縝的歷史限界，而同時也是其立論陷於‘矛盾之說’的根源。

第二，范縝對於一般舊籍所載鬼的故事，雖然斥之為妖怪茫茫妄談，而對於儒家經典的宗教迷信，却只敢說“聖人之教然也”。對於這樣的“聖人之教”，只有“神而明之”藉以“彌孝子之心，而厲偷薄之意”。在這裏，范縝就變成了依違於有神無神之間的折衷主義者，喪失了無神論的基本立場。雖然說從王充時代的儒家到南朝初葉的反佛儒家何承天，都不免此失，而在范縝，也一樣是留下了等待歷史解決的，並且也是歷史所能解決的矛盾。

問曰：知此神滅，有何利用耶？答曰：浮屠害政，桑門蠹俗，風驚霧起，馳蕩不休，吾哀其弊，思拯其溺。夫竭財以赴僧，破產以趨佛，而不恤親戚，不憐窮匱者何？良由厚我之情深，濟物之意淺。是以圭撮涉於貧友，羞(吝)情動於顏色；千鍾委于富僧，歡意暢於容髮。豈不以僧有多稱之期，友無遺秉之報，施闕於周急(弘明集作‘務施不關周急’)歸(弘明集作‘立’)德必在於己。又惑以茫昧之言，懼以阿鼻之苦，誘以虛誕之辭，欣以兜率之樂，故捨逢掖，襲橫衣，廢俎豆，列餅(瓶)鉢；家家棄其親愛，人人絕其嗣續；致使兵挫於行間，吏空於官府，粟罄於墮遊，貨殫於泥木。所以姦宄弗勝，頌聲尙擁。惟此之故，其流莫已，其病無限(弘明集作‘垠’)。若陶甄稟於自然，森羅均於獨化，忽焉自有，悅爾而無，來也不禦，去也不追，乘夫天理，各安其性，小人甘其壟畝，君子保其恬素；耕而食，食不可窮也，蠶而衣，衣不可盡也，下有餘以奉其上，上無爲以待其下，可以全生，可以養親，可以爲己，可以爲人，(以上十二字據弘明集校增)可以匡國，可以霸君，用此道也。

這是第五段。范縝這篇名著結尾的本段中，表明了神滅思想的戰鬥任務在於反佛。單就本段來看，范縝反佛的立場，是道家自然主義與儒家德治主義的混合；其反佛的理由，如指出佛教於政爲害，於俗爲蠹，在思想上爲欺騙，在經濟上爲墮游，在國防上爲失敗主義，在倫理上爲棄親絕嗣等等的議論，較之南北朝時代的一般反佛理論(例如荀濟的論佛教表)，亦無甚多的新義。但是，如果將本段與以前四段聯合起來來考察，我們馬上就可以看出左列幾點新的意義：

第一，由於有了本段，使神滅論不止是哲學上的純粹理論，而且是實踐上的戰鬥原理；使‘解釋世界’的哲學變成了‘改革現實’的哲學。我們在前面曾說：“范縝不僅是思想上的理論戰士，而且也是政治上的現實批評者。”云云，從本段中也獲得

了進一步的明證。

第二，范縝以神滅思想為根據，揭發了佛教欺詐斂財的罪惡，如“竭財以赴僧，破產以趨佛”，“圭撮涉於貧友，吝情動於顏色；千鍾委於富僧，歡意暢於容髮”，“粟罄於墮游，貨殫於泥土”等不關周急的施捨，范縝又以為皆由於佛教的欺詐：“惑以茫昧之言，懼以阿鼻之苦，誘以虛誕之辭，欣以兜率之樂”。在這裏，我們應記取：

自由的科學的研究在經濟學範圍內所遇到的敵人，不僅和它在其他範圍內所遇到的相同，經濟學研究的材料，含有一種特殊的性質，那會把人心中最激烈最卑鄙最惡劣的感情喚起，把代表私人利害的仇神召到戰場上來，成為自由的研究之敵。

神滅論在當時成為皇帝與教皇以及一般王公朝貴的衆矢之的，把代表整個中古統治私人利害的仇神召到戰場上來，其最基本的原因，實在於此。

第三，西洋的唯名論者奧卡姆（W. Ockham 1280—1349）在1322年貝當魯亞的宗法大會上，曾以其犀利的辯才，縱論教皇不應有私產，以致身遭累絙，著作亦遭禁止；在加特教所支配的經院哲學黑暗時代，成了反異端戰鬥上可歌可泣的光輝代表者。范縝在神滅論戰中，攻擊到佛教欺詐斂財的罪惡，正與奧卡姆的戰鬥性，事同一律。（至於君子小人的性別論，是和其聖凡有殊相似，有歷史的局限。）

宇宙觀是邏輯推理程序中的大前提。因而，在分析了神滅論的無神論及唯物論的本質以後，我們應進而研究其邏輯思想。在這裏，我們為了探本溯源，應該從中古邏輯史的特徵的把握出發：

作為古代邏輯思想搖籃的名辯思潮，其取辯的素材在於‘堅白’；並以‘堅白’為契機而劃分成‘堅白離’與‘堅白盈’兩派的對抗；公孫龍代表着前者，墨經作者代表了後者，而以後者為唯物論邏輯思想的綜匯。到現在，我們應進而指出：作為中古邏輯思想搖籃的名理清談，其所談的素材，到了南北朝時代，一般的趨向，則在‘形神’。例如宋文帝稱：“顏延年之折達性，宗少文之難白黑論，明佛法汪洋，尤為名理。”又如北齊書（卷二四）及北史（卷五五）杜弼傳稱“弼性好名理，探味玄宗。……嘗與邢邵扈從東山，共論名理。”（按其所論，即今傳的與邢邵議生滅論）凡此皆為明證。

其次，我們又應指出：如古代的堅白之辯，其辯的關鍵在於‘盈’、‘離’；同樣，中古的形神之爭，其爭的關鍵，也在於‘即’、‘異’；又與古代在堅白之辯中劃分為‘盈’

‘離’兩派同樣，在中古的形神之爭中，亦劃分為‘形神即’與‘形神異’兩個對抗的學派；更與古代的名辯中，由‘盈’派的墨經作者代表了唯物論邏輯思想的綜匯同樣，中古的名理中，亦由‘即’派的范縝完成了唯物論邏輯思想的最高成就。但是，與古代的名辯之以堅白為素材，因而致其邏輯思想趨重於純思辯領域的情形不同，中古的名理，在佛教國教化的神學世界中而以形神為素材，則其邏輯思想即必然富於社會的現實性格。從這裏，我們可以清楚的看出了范縝神滅論在中國邏輯史上的具體性格與地位。

又次，我們亦應指出：社會的現實的素材性格，對范縝的邏輯思想，具有二重性的作用和意義。此即是說，一方面它意味賢人作風的延長，從賢人作風出發，只能在具體的思想內容的展開程序中，顯示出邏輯的運動線條，而不可能建立起以思維為對象的獨立體系的邏輯學。但是，從另一方面來說，以現實的社會範疇為素材，只要論題把握了時代矛盾的核心，而又取得了變革現實的立場，其著作即易於成為論爭的導火線；而循着論爭所固有的破立規律，在辨別同異、考校是非上，即不但對於概念，判斷及推理等方面可能作出應有的限定及捶鍊，而且也往往提供出‘具體的邏輯學’的特定範本。范縝的邏輯貢獻，正是這種二重性所交互規定的產物。

復次，范縝的神滅論一出，朝野喧嘩，連當時皇上梁武帝及光禪寺大僧正釋法雲在內，共計受到了六十六人，七十五篇文章的攻擊。在這些攻擊范縝的文章中，雖然都題名為‘難’（辯難），而實則只是對於范縝加了一些‘背經’、‘乖理’、‘滅聖’的叛背帽子，充滿着武斷的教條背誦，毫無名理價值；所以范縝對之，一概不答；只對於東宮舍人曹思文‘上啓’皇帝並奉‘詔答’嘉許的代表著作：難范中書‘神滅論’，提出了一篇答曹錄事‘難神滅論’（二文題目從日本大正新修大藏經第五二卷；中文本弘明集前者名難‘神滅論’，後者名答曹舍人），合范論、曹難、范答三文，賓主往復詰辯，計四十一則（曹思文重難范中書‘神滅論’詰辯四則除外），針鋒互對，破立相反。范縝除了在涉及‘聖凡之殊’的場合，一度陷於概念混亂（見前）而外，則自始至終，未曾有反邏輯規律的判斷和推理；前後命題相生而互用，根據歸結遞嬗而前進，充分表現着名理教養的優越。范縝著“神滅論自謂辯摧衆口，日服千人”（見蕭琛難‘神滅論’序），實亦出於名理的自信，未可目為誇張。

更次，在范縝的邏輯思想中，其判斷和推理所依據的前提，可以歸納成這樣一個根本原理：宇宙萬有為‘質’與‘用’的統一體，‘用’由‘質’而生，離‘質’亦即無‘用’，二者永遠‘相即’不得‘相異’。這一根本原理，當然也就是唯物論的宇宙觀，

根據這種宇宙觀，來看形神關係，也就是統一在生命現象中的‘質’與‘用’。所以說“形者，神之質；神者，形之用”。‘質’與‘用’，不是生命現象的兩個孤立的部分，而是同一實體的相互滲透的兩個側面。所以說“形稱其質，神言其用”。從這裏出發，可能產生兩個判斷。其一，就積極方面說，產生了一個肯定判斷：“神即形也，形即神也”。其二，就消極方面說，產生了一個否定判斷：“神之與形，不得相異”。這兩個判斷，通過了交互規定的力，產生了一個在唯物論宇宙觀支配之下的必然性的結論：“是以形存則神存，形謝則神滅也”。就一般的邏輯原理講，結論的正確性的保證，以大前提的周延性為最高根據。范縝對於“形存則神存，形謝則神滅”的結論，亦指出其大前提在一般‘質’、‘用’關係上的普遍妥當性。就中最典型的表現，即所謂：“神之於質猶利之于刃，形之於用猶刃之於利；利之名非刃也，刃之名非利也；然而捨利無刃，捨刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？”由於這一指出，一方面加強了‘神滅’結論的充足理由；另一方面又摧毀了‘名殊而體一’的疑難。從‘名殊而體一’的觀點出發，則‘名’的獨立化，並不足以否定‘名’對於‘體’的從屬性，在這裏，范縝就邁進了唯名論的途徑，並通過了這一途徑，復歸於原來出發點的唯物論的宇宙觀。范縝在神滅爭辯中，從挑戰到應戰，始終固守着這一邏輯立場，發揮着這一思維方法。前面我們所說，范縝神滅論中的邏輯精髓，就是指此點而言。

最後，范縝的邏輯思想，和當時士族貴族的名理清談有原則性的差別。用他自己的話說，邏輯的任務，在於“窮理”而不在於“窮辯”。（答曹錄事難神滅論語）此所謂“窮理”，也就是即物而窮其理；在這裏，邏輯學與認識論就取得了有機的統一。因此，我們可以看出，范縝在邏輯上的光輝成就，與其在認識論上關於‘質’的深刻而具體的理解（見前），密切而不可分。誠然，由於時代的限制，范縝的自然知識也不免於錯誤。例如為了證明‘神形相即’，他曾經說過：

如蛭巨（駮）相資，廢一則不可。此乃是滅神之精據，而非存神之雅決。

子意本欲請戰，而定為我援兵耶？

——答曹錄事難神滅論

今按：‘蛭’雖寄生於‘駮’而‘蛭’仍自為一生命有機體；所以‘蛭’、‘駮’關係，與‘質’、‘用’關係殊不同科。執此以證神滅，顯然是一種取譬非類的錯誤。所以曹思文的重難范中書神滅論曾云：

蛭蛭巨虛（駮），是合用之證耳；而非形滅即神滅之據也。何以言之？蛭非虛（駮）也，虛（駮）非蛭也，今滅蛭蛭而駮駮不死，斬駮駮而蛭蛭不亡，非相即

也；今引此以爲形神俱滅之精據，又爲救兵之良援，斯倒戈授人，而欲求長存也。悲夫；斯即形滅而神不滅之證一也。

論云：“形之與神，猶刃之於利；未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在”；雅論據形神之俱滅，唯此一證而已；愚有感焉。何者？神之與形，是二物之合用，即論所云蚤巨（駮）相資（是）也。是今，刃之於利，是一物之兩名耳；然一物兩名者，故捨刃則無利也。二物之合用者，故形亡則神逝也。今引一物之二名，以徵二物之合用，斯差若毫釐者，何千里之遠也！斯又是形滅而神不滅之證二也。

在這裏，我們必須指出：范縝的錯誤，只在於取譬非類；此誠不可爲諱。曹思文的錯誤，則在於將取譬的錯誤曲解成論敵的本意，將錯就錯的走入捨本逐末的歧途，而導出了誇張的結論；這種“可謂窮辯，未可謂窮理”的清談詭辯，實不能原諒。茲將雙方正誤勘對如左：

范縝神滅論的邏輯正誤	曹思文難神滅論的邏輯正誤
(大前提)凡質用相即 (是)→	←(大前提)有二物合用 (是)
(推理一)……↓……………  ……………(非)→	←(推理一)……↓……………  ……………(是)
(判斷一)蚤駮相資 (是)→	←(判斷一)蚤駮相資 (是)
(推理二)……↓……………  ……………(是)→	←(推理二)……↓……………  ……………(是)
(判斷二)捨刃無利 (是)→	←(判斷二)捨刃無利 (是)
(推理三)……↓……………  ……………(是)→	←(推理三)……↓……………  ……………(非)
(結論)形神相即 (是)→	←(結論)形神合用 (非)

觀上表可知，范縝的大前提，是一個全稱判斷；而曹思文的大前提，則是一個偏稱判斷。偏稱判斷和全稱判斷之間，根本沒有對當關係，依邏輯規律曹論即不能難范縝；今范縝以全稱判斷立論，而曹思文以偏稱判斷難之，本質上就犯了詭辯論的錯誤，由於詭辯，所以他的大前提，當作一個獨立的判斷來看，雖然爲‘是’，而將這一偏稱判斷和范縝的全稱判斷對當起來，即成爲‘非’，前引曹思文所說“形滅而神不滅之證二也”云云，就是以偏稱判斷來否認全稱判斷的詭辯論的錯誤。

總之，就所有的辯難文獻來分析，范縝的論敵，都只能從枝節上作一點一滴的論難，對於范縝立論的大前提，在六十六人的七十五篇文章中，則沒有一人一語能提出符合於邏輯規律的批判。所以我們可以說：范縝較之並世的王公朝貴，實在具有着更豐富的自然認識和更高度的名理教養；因而，范縝也就在中國的中古邏輯史上完成了空前的成就。至在他以後的無神論者，另文詳論。