

慧琳〈白黑論〉儒佛交涉之思理探微 ——以其運用「得意」方式為主所作的觀察*

紀志昌**

〔摘要〕

慧琳的〈白黑論〉，向來被視為揚「儒」抑「佛」的作品，它的出現，激發了當時一連串「儒」「佛」之間的論爭，故在三教交涉史上，有一定的角色與意義。唯慧琳以釋子身分非佛，顯然有些不可思議，筆者由此出發，重檢相關本事，將慧琳之學行、生平際遇等背景與其撰作〈白黑論〉的動機、內涵作出比對，來鉤勒其撰作〈白黑論〉的箇中隱喻與真相。

首先從慧琳游於「名教」、「佛教」之界域來觀察其思維特質，進而切入其「佛教觀」，發現慧琳之〈白黑論〉恐不是片面之「非佛」所能定義，佛教界仍有其精神與志意的出口所在，此中尤以其與道生的關係值得注意。經由與相關線索的繫聯與比對，筆者認為：從動機來看，〈白黑論〉之撰作，除了非議佛跡之弊，就其內容與主旨觀察，亦應有呼應生公對佛學融通淘汰精神的成分，此即「略跡」而「得意」也，這成為他運用以融會「儒／佛」殊途同歸的方式。本文根據此一線索，嘗試順著行文脈絡，分從：（一）空觀理解——性理空而事用不空（二）對幽冥之理的理解——遺其所寄之說（三）儒、佛之殊途同歸——宜尋所立之旨三面向作出觀察與疏理。期藉由慧琳服膺生公的精神向度，攬發其中可能涵藏回應生公學說的聯想與隱喻，進而提供學界評議〈白黑論〉一種較為圓通而豁達的視野與評價。

關鍵詞：慧琳、白黑論、竺道生、得意、儒佛交涉、非佛

*本文為 98 年度國科會專題研究計劃（NSC -2410-H-110-072-MY2）之部分研究成果。承蒙兩位匿名審查人惠予修訂意見，謹此致謝。

**國立中山大學中國文學系助理教授

一、前論：慧琳〈白黑論〉寫作的相關背景

初唐·傅奕撰《高識傳》列舉古來王臣訕謗佛法者廿五人，慧琳名列其中，《高識傳》後被道宣《廣弘明集》所引，¹從而將慧琳歸類為「毀滅王臣」中而大加非斥，究係慧琳是非佛陣營眼中的「高識」之士，抑且為佛門眼中的「滅廢者」？這樣的歷史評價是否合宜？²以下則試著先從慧琳〈白黑論〉寫作的相關背景論起。

（一）生平際遇

在慧皎《高僧傳》中，有慧琳較為統綜的記事，見於其僧師道淵的附傳中：

釋道淵，姓寇，不知何許人，出家止京師東安寺。少持律檢，長習義宗，眾經數論，靡不通達。而潛光隱德，世莫之知。後於東安寺開講，剖析玄微，洞盡幽蹟，使終古積滯，渙然冰解。於是學徒改觀，翕然附德。後移止彭城寺。宋文帝以淵行為物軌，敕居寺住。後卒於所住，春秋七十有八。淵弟子慧琳，本姓劉，秦郡人。善諸經及《莊》《老》，排諧好語笑，長於製作，故集有十卷。而為性教誕，頗自矜伐。淵嘗詣傅亮，琳先在坐，及淵至，琳不為致禮，淵怒之彰色，亮遂罰琳杖二十。宋世祖雅重琳，引見常升獨榻，顏延之每以致譏，帝輒不悅。後著〈白黑論〉乖於佛理。衡陽

¹ 參〔唐〕道宣：《廣弘明集》（臺北：新文豐出版社，1986年10月），卷6，〈敘列代王臣滯惑解〉云：「通疏二十五人，大畧有二：初則崇敬佛法，恐有淫穢，故須沙汰，務得住持；其二則憎嫉昌顯，危身挾怨，故須除蕩，以暢胸襟。……傅奕《高識傳》列為高識之人，今尋乃是廢滅者：魏太武、周高祖、蔡謨、劉晝、楊銜之、荀濟、章仇子陀、劉惠琳、范縝、李緒、傅奕。」頁67。可見在道宣眼中，慧琳與范縝等人皆是滅廢佛法的人物。

² 學界針對類此歷史評價，看法似乎不同，如張蓓蓓：「其實延之、慧琳皆信佛之人，活躍於宋文帝元嘉佛學鼎盛之世，偶發一二影響之言，實不足據以懷疑其信佛之基本態度；傅奕引為同道，未免一廂情願。」參氏著〈「高識傳」與中古排佛人物〉，收入《中古學術論略》（臺北：大安出版社，1991年5月），頁297。這是針對非佛論者將慧琳引為同道而有的反思，至於針對佛教人士以「滅廢者」視之，張氏謂：「其實均聖論（即白黑論）並不反佛，眾僧不過激於意氣而排斥慧琳耳。唯均聖論中若干文字，亦隱約批判佛教末流之無謂；……沙門而能言此，可見慧琳之見識確在泛泛羣僧之上。見稱『高識』，亦非無理。」前揭書，頁324-325。

太守何承天，與琳比狎，雅相擊揚，著〈達性論〉，並拘滯一方，詆呵釋教。顏延之及宗炳檢駁二論各萬餘言。琳既自毀其法，被斥交州。世云淵公見麻星者，即其人也。³

道淵早年謹於持律，稍長則復研習義學，通達眾經數論，原本較無名氣，但在一次東安寺講經的場合，向學眾展現了其「剖析玄微」的功力，因能解釋諸經義之疑，使眾人豁然開通，頓時吸引士子紛紛歸附，慧琳大概是此情況下皈依的。作為高僧道淵的附傳，慧皎顯然想要藉由對照來刻劃其負面的形象：首先略過內學，而言其擅諸經《莊》《老》，能為文作論，有集十卷。人格方面，除了為人輕狎，好戲語調笑，相較於道淵之韜光隱德，慧琳卻張揚矜誇，驕慢任誕，如他曾經在拜訪傅亮時，因目無師尊，觸怒了道淵，而被杖罰。其不經之言行，經由《高僧傳》的撰述，皆成為其毀法形象的鋪陳。

慧琳的學問，可復參《宋書》本傳：「注《孝經》及《莊子·逍遙篇》、文論，傳於世」，⁴俱見其廣涉玄、儒之學：若其注〈逍遙遊〉，說出他關注當時清談名題；注《孝經》，則說出他措心於世族的學問。⁵ 在這樣的背景底下，他入世的意味格外濃厚，如以僧人的身分遊於權貴，或受到當代帝王的寵禮，《高僧傳》說他晉見世祖劉駿（430-464A.D.），「常升獨榻」，以致受到顏延之的譏詆，唯同樣的事亦見《南史》：

時沙門釋慧琳以才學為文帝所賞，朝廷政事多與之謀，遂士庶歸仰。上每引見，常升獨榻，延之甚疾焉。因醉白上曰：「昔同子參乘，袁絲正色。

³ [梁]釋慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1991年10月，湯用彤校注本），卷第7，義解四〈宋京師彭城寺釋道淵〉，頁268。

⁴ [梁]沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年10月），卷97，列傳第57，〈夷蠻·慧琳〉，頁2388。

⁵ 《孝經》在南朝時期是士子必讀的典籍，時人重視此書，常常有以《孝經》作為講題的場合。如《南史》卷33，列傳第23，〈何承天〉：「十九年，立國子學，以本官領國子博士。皇太子講孝經，承天與中庶子顏延之同為執經。」頁969。可見在當時連官學也在提倡，相關論述，詳參濮傳真：〈南朝孝經學與玄理的關係〉，《孔孟月刊》第32卷第8期（1994年4月），頁39-48。

此三台之坐，豈可使刑餘居之。」上變色。⁶

此處寵禮之主則由世祖改為文帝，另《南史》：

舊僧謂其敗黜釋氏，欲加擯斥。文帝見論賞之，元嘉中，遂參權要，朝廷大事皆與議焉。賓客輻湊，門車常有數十兩。四方贈賂相係，勢傾一時。方筵七八，座上恒滿。琳著高屐，披貂裘，置通呈書佐，權侔宰輔。會稽孔覲嘗詣之，遇賓客填咽，暄涼而已。覲慨然曰：「遂有黑衣宰相，可謂冠履失所矣。」⁷

其真正參與權要，成為「黑衣宰相」，應該在「元嘉中」，也就是受到文帝的賞識以後，此正與其寫作〈白黑論〉有關，故《高僧傳》言慧琳參與朝政在文帝之子的年代，實太過晚了些，而於其後方撰〈白黑論〉，也顯得不太可思議，故仍應以正史為是。⁸《南史》在細節的描寫上，較之《高僧傳》更可看出其形象的特殊，如僧人應該穿著袈裟，但他「著高屐，披貂裘」，似乎跟一般披上道袍的僧人迥異。因交關的賓客眾多，所以他身邊有一個協助其溝通內外，通呈往來的「書佐」之吏，這說出他幾乎權傾一時，成為士人交通的門路，而擁有像台輔一般的待遇與權力，無怪乎被稱為「黑衣宰相」。

在其參與權要之前，其實慧琳亦曾與廬陵王劉義真有過密切的往來，《宋書》：

義真聰明愛文義，而輕動無德業。與陳郡謝靈運、琅邪顏延之、慧琳道人

⁶ [唐]李延壽：《南史》（北京：中華書局，2003年6月），卷34，列傳第24，〈顏延之〉，頁880。

⁷ 《南史》，卷78，列傳第68，〈夷蠻·慧琳〉，頁1963-1964。

⁸ 慧琳確切的生卒年在當時因已無可詳考，故在這當中就有一些可以操作的空間。慧皎會這樣處理，可能基於慧琳同輩之人如顏延之等多活到劉駿的年代，不過這恐怕不是他真正的用意所在。據筆者推敲，有幾個原因：一、慧皎對宋文帝之崇佛與文治有刻意美化其形象的動機，故自然不會描寫他去優禮一個呵佛罵祖的人；二、故意將其撰寫〈白黑論〉放在其作「黑衣宰相」之後，藉以突顯其呵謾釋教乃因其長年獨受寵禮而驕狂傲誕的本性有關；三、更重要的是安排其最後擯斥交州，讓大家都看到他不得善終的結局。不過對照相關的史料與文獻，這些恐怕都不符實情，《高僧傳》在剪裁敘事上未能盡合史實的情況，慧琳典事不過其中一隅耳。

並周旋異常，云得志之日，以靈運、延之為宰相，慧琳為西豫州都督。⁹

具體來說，義真因雅好文義，故與他情好款密，連同顏、謝二人，俱引為心腹，甚至還夢想著若有一天得位，要安排他擔任未來西豫州的軍事首長（都督）。至於顏、謝二人俱崇信大法，故在義真出鎮歷陽之前，慧琳應有機會與其遊處。唯顏延之（384-456A.D.）嫌嫉慧琳，謂其「刑餘之人」，事已見《南史》，後來在一連串的儒釋交爭中，顏延之與聲援慧琳的同袍戰友何承天，在〈達性論〉上有過幾番的激戰，慧、顏在立場上實不同調，亦於此可見。¹⁰

總而言之，慧琳以僧人身分交遊權貴，處身政治場合，顯然與他間涉文義談理的才能有絕大關係，後來〈白黑論〉的寫作，更成為其進一步向「名教」靠攏的關鍵。唯此論一出，因有詆佛成分，遂激起廣大僧眾的波瀾與迴響，而幾遭排擯。何尚之的〈答宋文帝讚揚佛教事〉：

元嘉十二年，五月乙酉，有司奏丹陽尹蕭摹之上言，稱佛化被于中國，已歷四代，塔寺形像，所在千計。進可以繫心，退足以招勸，而自頃世以來，情敬浮末，不以精誠為至，更以奢競為重，舊宇頽圯，曾莫之修，而各造新構，以相誇尚。甲地顯宅，於茲殆盡，林竹銅綵，靡損無極，違中越制，宜加檢裁，不為之防，流遁未已，請自今已後，有欲鑄銅像者，悉詣臺自聞，興造塔寺精舍，皆先詣所在二千石，通發本末，依事列言本州，必須報許，然後就功。其有輒鑄銅制，輒造寺舍者，皆以不承用詔書律論，銅宅材瓦，悉沒入官。奏可。是時有沙門慧琳，假服僧次，而毀其法，著〈白黑論〉。衡陽太守何承天，與琳比狎，雅相擊揚。著〈達性論〉，並拘滯一方，詆呵釋教。永嘉太守顏延之，太子中舍人宗炳，信法者也，檢駁二論，各萬餘言。琳等始亦往還，未底績乃止。炳因著〈明佛論〉以廣其宗。帝善之，謂侍中何尚之曰：「……顏延年之折達性，宗少文之難白黑論，明佛法汪汪，尤為名理，並足開獎人意。……而愚闇之徒，苟遂毀黷，忽重殉輕，滯小迷大。……有時而詆慢，慧琳、承天蓋亦然耳。蕭摹啟制，

⁹ 《宋書》，卷 61，列傳第 21，〈武三王·廬陵孝獻王義真〉，頁 1635-1636。

¹⁰ 相關論點詳參拙著：〈辨名析理與儒佛交涉——以「達性」論評為例〉，《文與哲》第 16 期，頁 99-138。

臣亦不謂全非，但傷蠹道俗，最在無行僧尼，而情貌難分，未可輕去。金銅土木，雖糜費滋深，必福業所寄，復難頓絕。¹¹

這是一段富於史料價值的文獻，從何尚之引用元嘉十二年（435A.D.）蕭摹之上奏宋文帝的疏文，可以得見當時整個儒、佛交諍的背景，慧琳之〈白黑論〉不過是一個起頭而已。原來當時因興寺、鑄像之活動頻繁，已經到了「奢競」的地步，爲了抑止物資過度耗損，所以建議凡要鑄像者要先向當局報備，欲建寺者亦需先通過當地申請，否則將以違律論處，宋文帝批准了這個建議。¹²同樣的事，慧琳在〈白黑論〉中亦曾有「乃丹青眩媚綵之目，土木夸好壯之心，興糜費之道，單九服之財」¹³的批評。何尚之基於護法的觀點，則認爲雖有「無行僧尼」，但畢竟大多數的出家人「情貌難分」，所以禁制之律不應一概而論，更何況檀越供施，是「福業所寄」。基於這個立場，一方面認爲慧琳等人言論「滯小迷大」，是對佛教的謗黷，另一方面針對蕭摹之奏疏的建議認爲還可再行斟酌。

從這篇文獻所反應的相關問題來看，〈白黑論〉的寫作時間確定是在元嘉十二年以前。大致說來，慧琳撰作〈白黑論〉，雖結穴於儒、佛「殊塗同歸」之說，但其中固仍不免抑佛揚儒，以故引發雙方更多的諍論，支持儒家的一方援引「白學」之義，以爲非佛之論，代表人物如何承天，他將該論寄給宗炳，宗炳見之，遂與何承天筆戰數番，同時並著〈明佛論〉來多方辨証之；何承天自身亦著〈達性論〉，繼續闡發相關非佛的議題，此則由另一位護法者顏延之與其展開論難。在這個過程中，慧琳似乎也沒有停止與相關人士的交鋒（琳等始亦往還），¹⁴但結

¹¹ 〔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），頁510-516。

¹² 其實當時類似的作法，已在東晉末年出現，以禁銅令為例，《高僧傳》，卷第13，興福〈宋豫州釋僧洪〉：「時晉末銅禁甚嚴，犯者必死。宋武于時為相國，洪坐罪繫于相府，唯誦《觀世音經》，一心歸命佛像。」頁235-236。又〔南齊〕陸杲《繫觀世音應驗記》，「道人釋僧洪」條：「於時義熙十二年，大禁鑄銅。僧洪未得開見像，便為官所收，繫在相府，判奸罪，應入死。」參董志翹：《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002年1月），頁107。此適皆正史所未載，反映出當時檀施過度所引起的一些物資上短缺的問題，如銅料取得的困難，此在晉末已引起當局注意。

¹³ 《宋書》，卷97，列傳第57，〈夷蠻·慧琳〉，頁2390。

¹⁴ 〔劉宋〕陸澄《法論目錄》第十五帙〈雜論集〉中有慧琳〈均善論〉與〈釋慧琳難〉之條目，亦足可證之。見〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年1月），

果是辯論未竟即暫告停息（未底績乃止）。也就是說，單就慧琳而言，終究在這一場論戰中並無得理，或占到上風，這很可能是因為在此同時他還得面對僧團排擠與攻擊的緣故。《高僧傳》末後言：「琳既自毀其法，被斥交州」，¹⁵《宋書》本傳亦謂：「舊僧謂其貶黜釋氏，欲加擯斥」，¹⁶而何承天在寫給宗炳的信上，則這麼說：

冶城慧琳道人作白黑論，乃為眾僧所排擯，賴蒙值明主善救，得免波羅夷耳。¹⁷

「波羅夷」，戒律中的極重罪，華譯斷頭，喻如斷頭，不能再生。可見此論在當時所引起佛教界強烈反彈的程度，要將他逐出僧籍。所幸在此之際他得到政治力量的支持，此即前論所引因文帝的賞識而為其開脫，文帝支持慧琳的立場，一如其准蕭摹之的奏疏，某種程度也許都是基於治道的考量。這樣說來，慧琳撰作〈白黑論〉而蒙當政肯定，很可能是因為當中有著濃厚的對「名教」關懷的思維傾向與現實意識，這正迎合統治者的需要，其險被僧團排擠固因此，其能參與機要而為「黑衣宰相」亦因此。¹⁸

（二）師承或交遊之因緣

論述至此，這也引起人另一個疑問，即大部分慧琳的資料都呈現出其與俗家

卷第 12，頁 446-447。唯今慧琳之難文資料並沒有留存。

¹⁵ 《高僧傳》，卷第 7，義解四〈宋京師彭城寺釋道淵〉，頁 268。

¹⁶ 《宋書》，卷 97，列傳第 57，〈夷蠻·慧琳〉，頁 2391。

¹⁷ 《弘明集》，卷 11，頁 510。

¹⁸ 因此慧皎《高僧傳》謂其「被斥交州」，則恐怕未成事實，此亦與慧皎欲強化慧琳毀法之徒的形象有關，《高僧傳》一方面把它置於僧師道淵的附傳，以與其名節作出強烈對比，並撰述其它相關文獻所未曾出現過的情節，如傳亮杖責之事，來強化此一形象，於傳末再說他「被斥交州」的結局，此即不予其任何同情，這種觀點在慧皎之前的護法人士身上也很容易觀察得到，如以何尚之〈答宋文帝讚揚佛教事〉與《宋書》相關之記事比對，何氏一味地藉由有正面護法形相的宋文帝來稱說宗炳與顏延之的功勞，以故顏延之的〈釋達性論〉與宗炳的〈明佛論〉遂在這個判斷脈絡中被稱為「名理」佳作；相較之下，《宋書》針對同一件事，卻反而記錄了「太祖見論賞之」（太祖即宋文帝）此處欣賞的對象倒是翻轉成慧琳的〈白黑論〉了，這裡很明顯地就存有一種觀點上的偏歧。

事務的關涉，然而身為釋子，除了履遭教內排擠，若從慧琳之於佛教來看，是否即無任何的肯認？就這個問題來觀察，答案可能是否定的。因為相關文獻中顯示，慧琳也有所推崇的僧師：虎丘竺法綱與竺道生。元嘉十一年冬天十月、十一月，這兩位僧人相繼圓寂，慧琳前後為他們作誄。此事極可注意，因為這與慧琳撰作〈白黑論〉在時間上相當的接近，於是誄文的內容與其當中所呈現的蛛絲馬跡，遂亦成為觀察其撰作〈白黑論〉心路歷程之一極寶貴的對照資料。¹⁹其中〈武（虎）丘法綱法師誄并序〉：

元嘉十一年冬十一月辛未，法綱法師卒，嗚呼哀哉！夫峭立方矯，既傷於通任；卑隨圓比，又虧於剛絜。山居協枯槁之弊，邑止來囂湫之患，酌二情而簡雙事者，法師其有焉。少遊華京，長栖幽麓。樂志入出，乘情去來。瀆厭人流，就閑於木石；鬱寂丘壑，求觀於物類。人以為無特操，我見其師誠矣。天性膚敏，陶漸風味，從容情理，賞託文義。……。理身法服，朱纓之累早絕。抗趾神疆。丹墀之閔夙判。沉乃桑門矯拂之跡，徒倚伏之數者哉？！昔因邂逅，傾蓋著交，同以剪落，夷契群萃，布懷舒憤，以寄當年。遂携手遊梁，比翼栖鄧，淪風虛岫，指道玄津。比樂齊讌，千載一時。自林傾鳥散，奄忽盈紀，子薄高柯，予淪泥滓。常冀曾卜索居之遇。遂成梁高山海之別。東瀾弗復，西景莫收，致盡川征，歸骨曾丘。嗚呼哀哉！²⁰

慧琳首先稱述法綱不拘滯一方，來去自得而能兼方圓的人格。統合觀之，法綱早年在京遊學，晚年則山隱棲居於虎丘，後則卒於廬山。慧琳贊其資質優美而敏捷，常以文義寄情而情理兼到，雖無特操稱述於時，卻有其值得師友的真誠。序中不時透露出彼此交誼之款密，大約二人先是一見傾蓋，前後削髮，時群英聚集（夷契群萃），意氣興發，後則懷抱負笈求道的理想，而偕同遊歷。慧琳對這一段過程中二人相聚敘談而又歡然快暢的難得時光相當緬懷（比樂齊讌，千載一時），唯後來各自發展，則有山林塵俗之隔。值得注意的是，慧琳在其生平中，對其奉

¹⁹ 此外，竺法綱於《高僧傳》無傳，慧琳在誄文中悲悼其生平，從文獻的角度來看，亦不啻成為了解其人難得的史料。

²⁰ 《廣弘明集》，卷 23，頁 332。

法行跡所展露的評價：「理身法服，朱纓之累早絕；抗趾神疆，丹墀之閔夙判，況乃桑門矯拂之跡，徒倚伏之數者哉」，即稱述法綱連「名教」的榮華都不沾著，何況「佛教」之矯違人情？意謂其能超脫於二家的倚伏之外，這是其「理身法服」的真諦，從這裡我們已經能嗅到一點慧琳在當時較為深刻的意識，即對滯著於教跡之反動。

至於誄文：

厥族氏殷，寔湯之裔，……少遭閔凶，宗無總總，慈姑經營，託是養衛。
爰逮三五，聰韻特挺，……志陋中區，思擢神境，脫落生延，耽慕緣永。
既遵玄轍，洞曉名跡，仁義之外，通非所惜。……予惡浮波，爾能即心，
俱翔道澤，同集德林，齊拂和風，共聆玄音。……懷遊居之虎丘，悼冥滅之廬嶺。²¹

言其雖遵戒律（既尊玄轍），卻能深瞭守戒背後的本質（洞曉名跡），此固「仁義」之旨耳，此外皆非所惜，這亦與〈白黑論〉的「仁義玄一」之道相應。正因如此，故二人求道之途，亦頗相契。可以確定的是，慧琳與法綱的交遊，既超脫名跡的束縛，亦追求精神逍遙調暢的自由，而偏向清談言義一派。陸澄《法論目錄》第九帙〈慧藏集〉中有目：「竺法綱釋慧琳問往反十一首」，²² 這是二人參與謝靈運〈辨宗論〉往返討論的記錄，今存《廣弘明集》，可見慧琳對當時佛學於「頓漸」之辨討論的關注。²³ 慧琳與靈運本屬義真文義集團，後義真被黜，靈運尋於永初三年（422A.D.）亦出為永嘉太守，〈辨宗論〉的「頓漸之辨」大概就是在這時進行的。²⁴ 當時的慧琳雖已浮跡於世，但仍未參權要，況其知遇之主被黜，應暫無依緣，故猜測此時他可能離京而東出至虎丘，故有「懷遊居之虎丘」之謂。²⁵

²¹ 同前註，頁 332-333。

²² 《出三藏記集》，卷第 12，頁 440。

²³ 相關討論詳參拙著：〈謝靈運辨宗論「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學詮釋初探〉，《臺大中文學報》第 32 期，頁 193-197。

²⁴ 湯用彤氏繫此事於永初三年七月，其云此時：「康樂出守永嘉郡，遍遊名山水，同行有諸道人。謝於在郡時作〈辨宗論〉。」《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：商務印書館，1962 年 2 月），頁 438。

²⁵ 湯用彤謂：「初廬陵王義真與謝靈運、顏延年、慧琳道人情好款密。朝臣徐羨之惡義真，

按當時為僧人寫誄者，有服膺其人之德品風範者，如謝靈運為慧遠作誄；或有弟子追述僧師弘法之業者，如僧肇為鳩摩羅什作誄；而綜觀慧琳之誄於法綱，則較偏向緬懷追述，歎昔傷逝，尤其面對因撰作〈白黑論〉屢遭當時佛教界圍剿的壓力，法綱之逝，格外令其感到悼惜，知音難覓，這說出了佛教界仍有他精神志意寄託的領域與出口所在。

至於另一位慧琳所尊重的僧師，即竺道生。

道生對慧琳思維的啟發影響，無寧是較為深鉅的，又因道生在當時真正遭遇排擠，尤令後來亦有相同遭遇的慧琳感同身受。道生先於法綱一個月逝世，〈龍光寺竺道生法師誄并序〉：

元嘉十一年冬十月庚子，道生法師卒於廬山。嗚呼哀哉！善人告盡，追酸者無淺，含理亡（云）滅，如惜者又深。法師本姓魏，彭城人也，父廣威縣令，幼而奇之。携就法汰法師，改服從業，天資聰懋，思悟夙挺。志學之年，便登講座，于時望道才僧，著名之士，莫不窮辭挫慮，服其精致。魯連之屈田巴，項託之抗孔叟，殆不過矣。加以性靜而剛烈，氣諧而易遵，喜捨以接誘，故物益重焉。中年遊學，廣搜異聞，自楊徂秦，登廬躡霍。羅什大乘之趣，提婆小道之要，咸暢斯旨，究舉其奧，所聞日優，所見踰蹟，既而悟曰：「象者理之所假，執象則迷理；教者化之所因，束教則愚化。是以徵名責實，惑於虛誕；求心應事，茫昧格言。」自胡相傳，中華承學，未有能出斯域者矣。乃收迷獨運，存履遺跡，於是眾經雲披，群疑氷釋；釋迦之旨，淡然可尋，珍怪之辭，皆成通論。聘周之申名教，秀弼之領玄心，於此為易矣。物忌光穎，人疵貞越，怨結同服，好折群遊，遂垂翼斂趾，銷影巖穴，遵晦至道，投跡愚公，登舟之迹；有往無歸，命盡山麓。悲興寰畿，嗚呼哀哉！²⁶

遂出謝為永嘉太守。慧琳想亦出都。謝書係與綱、琳二人。則二人恐同在虎丘也。」參前揭書，第十六章〈竺道生〉，頁627-628。另顧紹柏：《謝靈運集校注》（臺北：里仁書局，2004年3月）亦有類似說法：「所謂『同遊諸道人』，是指法勗、僧維、慧麟，他們都是漸悟論者。靈運與他們的辯論是在永嘉郡進行，而他與釋法綱、慧琳的辯論則是在永嘉郡和吳郡虎丘兩地通過書面形式進行的。」頁582。

²⁶ 《廣弘明集》，卷23，頁333。

在慧皎《高僧傳》問世之前，慧琳的誄文并序是文獻中最先出現的道生生平，至少我們可以由其敘述中，得知慧琳從道生身上所獲取對當時佛教界甚至佛學的基本瞭解，相較於法綱而言是更具體的。也就是說，就慧琳對道生學行與生平的瞭然看來，證明他雖然後來被視為政治和尚，但他並非是一般粗淺的佛教徒，至少不是無知虛幌的，此從他能精要地引述道生悟理的關鍵而知：「象者理之所假，執象則迷理；教者化之所因，束教則愚化。是以徵名責實，惑於虛誕；求心應事，茫昧格言」，即佛法的證悟，是「得意忘言」的，超越「徵名責實」的名相思維，若泥跡不化，則惑於虛誕；若對佛法之應機作教為權假的性質沒有體悟，執此以「求心應事」，認為言教之象徵、譬喻乃天經地義，那麼就不明白語言譬類背後的真正用意（茫昧格言）。《高僧傳》記道生生平亦有類似的話：

生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然歎曰：「夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」迺立善不受報，頓悟成佛。又著《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等。籠罩舊說，妙有淵旨。²⁷

「得意忘言」可以說是道生自覺其佛學方法之關鍵，²⁸而其後所立諸義，皆基於此

²⁷ 《高僧傳》，卷第7，義解四〈宋京師龍光寺竺道生〉，頁256。

²⁸ 此殆受到魏晉「言意之辨」風氣的影響，若王弼《周易略例·明象》：「夫象者，出意者也；言者，明夫象者。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。」參樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1983年），頁609。王弼以解《易》當不滯於名言，故「得意」要在「忘象」，方能體其真蘊。湯用彤認為洎此以降，佛教玄理亦主得意忘象：「於是法華權教，般若方便，涅槃維摩四依之義流行，而此諸義，蓋深合於中土得意忘言之旨也」、「晉與南朝之佛學，則由比附（格義）進而為會通，其所用之方法，仍在寄言出意」、「東晉佛徒釋經，遂與名士解儒經態度相同。均尚清通簡要，融合內外，通其大義，殊不願執著文句，以自害其意。」而後鳩摩羅什來華，排斥有部毗曇，崇尚無相空宗，輕事數名相，其佛學路數適與玄學得意忘言之風相接合。至於什公諸弟子中，竺道生正是對此路數最有會心並用之最廣者。以上論點詳參湯用彤〈言意之辨〉，該文對魏晉時期言意之辨的源流、發展與影響有相當扼要的揭示，收入氏著：《魏

而來，故慧琳說「未有能出斯域」也。職是，道生面對自胡相傳而來的眾經，往往能「存履遺跡」，將其精神消化，進而解釋其疑。慧琳以此肯定其佛學義解的成就，在於使「釋迦之旨，淡然可尋」，此乃因已「得意」，而益能領其玄旨故。「珍怪之辭」，想必是針對諸如「一闍提皆得成佛」、「法身無色」、「佛無淨土」、「善不受報」等說法而言，此皆一反當時信眾心中的信仰觀念，相較之下，若《莊子》、向秀、王弼之理，都沒有這樣的玄妙曲折，唯經過時間的證明，這些學說遂「皆成通論」。回想在宣講過程中，卻屢遭非議，甚至「怨結同服」，道生的辯才又「好折羣遊」，遂遭排擠而「銷影巖穴」。筆者以為，對於道生的遭遇，慧琳是頗為感同身受的，他後來著〈白黑論〉非議釋教，發而為一種反動的精神姿態，即與此有相當的關係。

慧琳對道生的了解，乃基於二人的接觸，此在誄文中有具體的事證：

……芟夷名疏，闡揚事表，何壅不流，何晦不曉？若出朝離，其明昭昭（昭）。四果十住，藉以汲矯；易之牛馬，莊之魚鳥，孰徵斯實，弗迷斯道？淹留茲悟，告予誨言，道誠在斯。群聽咸播，不獨抵峙，誚毀多聞。予謂無害，勸是宣傳，識協貞誠，見誨浮誼，默蔭去大，弭此騰口。增栖成英，竄逸篁藪，遁思泉源，無礙川阜。……爰念初離，三秋告慕，風肅流清，雲高林素，送別南浦，交手分路。茫茫去止，悽悽情願，孰在隱淪，各從沿沂，怒是長乖，異成永互。嗚呼哀哉！邇來風之絕響，送行雲之莫因，緬三冬其已謝，轉獻歲於此春，聽陽禽之悅豫，矚神氣之煜烟。念庠序於茲月，信習業之嘉辰；隱講堂之空覲，惻高座之虛聞。歎因事以矜理。悲緣情以懷人。嗚呼哀哉！²⁹

慧琳之誄於道生者，除了能夠正視道生的佛法精神與佛學成就之貢獻，同時亦兼抒從學問道之誼。「淹留茲悟」，殆指生公自關中南返後淹留京城的階段，是時其佛學思想精詣成熟，多所發明；「告予誨言，道誠在斯」，則意味慧琳曾接受生公的教誨，生公謂其真理確實在此，此即「芟夷名疏，闡揚事表」這一段所表

晉玄學論稿》，今見《魏晉思想（乙編三種）》（臺北：里仁書局，1995年8月），以上引文與相關觀點分參頁40、41、42-44。

²⁹ 《廣弘明集》，卷23，頁333-334。

明的，唯當時多數的學眾不能接受，視為「珍怪之辭」，遂有「群聽咸播，不獨抵峙，誚毀多聞」之事。值得注意的是，在這過程中，慧琳卻是少數的擁護者；「予謂無害，勸是宣傳」，即不但不認為有何問題，還勸道生繼續宣講，生公也無所懼，「識協貞誠」，續以其孤明先發之識剛毅而真誠地宣說大義；無奈聽眾喧譁，舊學以為邪說，遂被擯遣離京。誄文中，「爰念初離，三秋告慕」，陳其初別之思；「送別南浦，交手分路」，為離京初別之情景；「念庠序於茲月，信習業之嘉辰；隱講堂之空覲，側高座之虛聞」，則抒其曾經聆講受學於生公的感念與緬懷。

前論謂慧琳因義真被黜，暫離京師而遊於虎丘，然由其受學生公一事，亦可證虎丘之遊不久，旋又回京。慧琳的難得之處，在於他對生公孤明獨朗的才學，能有所欣賞，並在眾口喧騰之時，當面表達鼓勵與支持，生公被擯在元嘉六年（429A.D.），慧琳不數年後撰〈白黑論〉，言：「宜尋立言之指，遺其所寄之說」，³⁰某種程度亦不妨可視為「道誠在斯」精神之遺緒。³¹

³⁰ 《宋書》，卷 97，列傳第 57，〈夷蠻·慧琳〉，頁 2390。

³¹ 此外，慧琳與道生除了思維上有徹悟言外之契，二者亦俱有略跡以得意之行，如《高僧傳》：「後太祖設會，帝親同眾御于地筵，下食良久，眾咸疑日晚，帝曰：『始可中耳。』生曰：『白日麗天，天言始中，何得非中？』遂取便食，於是一眾從之，莫不歎其樞機得衷。」參卷第 7，義解四〈宋京師龍光寺竺道生〉，頁 255-256。此乃記載生公在一次文帝法會設筵的場合，因下食良久，過於日午而臨機應變，以天（皇帝）言始中，方為始中，作為過午的認定，這種「得意」，似乎過於唯心，竟以此破了僧伽所嚴謹遵守之過午不食的定律。至於慧琳類似之記事，亦如《宋書》：「沙門釋慧琳詣弘微，弘微與之共食，猶獨蔬素。慧琳曰：『檀越素既多疾，頃者肌色微損，即吉之後，猶未復膳。若以無益傷生，豈所望於得理？』弘微答曰：『衣冠之變，禮不可踰。在心之哀，實未能已。』遂廢食感咽，獻欬不自勝。」見卷 58，列傳第 18〈謝弘微〉，頁 1592。慧琳不但未蔬食，且還勸與他一起用餐的謝弘微為了養生而可「復膳」，即恢復肉食，否則實非「得理」之道。在梁武帝之前，雖然素食非僧伽硬性的規定，但當時之高僧大德，卻仍多行此道，唯從慧琳自身與其所望於弘微者來看，這些被他視為外在行為上的定規，恐怕都僅為粗跡而非所重。

二、〈白黑論〉³²內容分疏

經由以上的探討，慧琳撰作〈白黑論〉的背景與動機，已較有清楚地輪廓：就背景來看，慧琳對釋教的非議，發而為一種反動的精神姿態，乃是針對當時佛教界徒守舊文，泥跡不化，甚至惑於虛誕的現象有所不屑與不滿，而生公學說孤明先發的精神，某種程度適與其志意相契；至於生公之遭遇，益助其為論之抒憤激矯。以故〈白黑論〉之撰作，所關心的並非佛教義學的課題，而正如其名題，是「白」與「黑」、「儒」與「佛」、「名教」與「佛教」於「教化」（teaching）面，即教跡的對應問題。

至於〈白黑論〉的寫作，藉由設論的體裁來表達，慧琳安排「黑學道士」作為「佛教」的代言，「白學先生」則為「名教」立場發聲，設論中幾番的問答往來，頗有當世清談的影子。慧琳此論的「得意」之處，顯然可從其設論的形式，乃由立而破，復由破而立之宛轉交辯得見：先由白學發問致疑，黑學回答而為「立」（表詮）；針對黑學之答，白學再藉質疑、批判以摧破（遮詮），由破中復有所立，此中自顯其「反言若正」、「反經合道」的「得意」之理。換句話說，黑學道士所代表傳統的佛學觀點，適為慧琳對當時佛教界的一般性理解，相對地，白學基於辨破的姿態來發其質疑，乃為了引出更值得深思的問題。以是白、黑之辯，若跳脫出慧琳為文抒憤激矯的因素，即可用較為豁達的視野來觀察，亦較能不受詆佛背道的框架所拘限。³³

〈白黑論〉在脈絡中大致沿著幾個焦點議題，即：（一）空觀理解（二）幽

³² 《宋書》雖以〈均善論〉稱之，但據當時人書信往來的記錄，如何承天〈與宗居士書〉：「冶城慧琳作〈白黑論〉。」《弘明集》，卷2，頁121。又宗炳〈難釋白黑論〉：「何必非天帝釋化，作故激厲以成佛耶？〈白黑論〉未可以為誠實也。」《弘明集》，卷2，頁141，可見當時與該論有直接關係之人皆不言「均善論」，而以「白黑論」稱之，筆者猜測，《宋書》的作者沈約或可能因自己曾著〈均善論〉，亦涉及「儒」「佛」一致之道的指涉與抒論，故可能因而改之，前引《高僧傳》慧琳本傳亦為「白黑論」，故此論之本名，當以「白黑論」為是。

³³ 關於這一方面，如古田和弘則一反過去的研究者對〈白黑論〉的思考徑路，認為慧琳對佛教的諸多疑問，其實是基於真理是否與世隔絕的反思而來，背後的真正意圖是欲以對立概念的統合去把握諸法實相，認為偏執一面即有背般若妙旨。參氏著：〈慧琳的白黑論について〉，《森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集》（京都：朋友書店，1979年12月），頁1200。

冥之理（三）宗致本末觀。慧琳的空觀理解，在原先黑學道士「即物為空」的基礎上，復明「不空色」，而肯定俗域中之「事用」，其實是對黑學畢竟空立場抹煞俗諦缺失的批評；另一方面，卻以「略跡」之道遮撥天堂、地獄、靈變等幽冥之「跡」。細繹其言外之意，一方面頗有修道不離「眾生世間」的意謂，以此保住「名教」在價值上的立足點；在此同時，卻亦不須迷滯於教「跡」、教「權」，以回歸「從理而端心」的狀態作為修習根本，而終結穴於儒、佛「仁義玄一」的殊途同歸之道。

（一）空觀理解——性理空而事用不空

〈白黑論〉一開始即故藉白學不逮黑學之深，來展開彼此對話：

有白學先生，以為中國聖人，經綸百世，其德弘矣，智周萬變，天人之理盡矣，道無隱旨，教罔遺筌，聰叡迪哲，何負於殊論哉。有黑學道士陋之，謂不照幽冥之途，弗及來生之化，雖尚虛心，未能虛事，不逮西域之深也。於是白學訪其所以不逮云爾。³⁴

白學先生認為，中國聖人之教化無所不包，窮極天人，並不輸給佛教理論。唯這番話引起黑學道士的鄙視。應予留意的是，黑學對白學的否定，其實就是慧琳於後為致「得意」的鋪陳。在黑學看來，白學未觸及於幽冥之途與三世之理；從另一面看，白學理論「雖尚虛心，未能虛事」的偏向亦顯得淺陋。有意思的是，這很容易令人想到當時解空第一的僧肇對格義佛學的批評，《肇論》：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無，此得在於神靜，失在於物虛。³⁵

「心無義」有得有失：其得者，在於把握到了聖心是虛無靜寂之體（雖尚虛心）；其失者，在於不空外物，以為萬物未嘗無（未能虛事），故心無義為「空心不空色」的一種對般若學的格義說法。也就是說，外物雖有，然只要心體虛豁，自不

³⁴ 《宋書》，卷 97，列傳第 57，〈夷蠻〉，頁 2388-2391，以下正文中所引〈白黑論〉均係同一出處，茲不一一附註。

³⁵ 《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983 年），第 45 冊，No. 1858，《肇論》，卷 1，頁 152a。

滯於物，在無心工夫的觀照下則色想自廢。慧琳以黑學對白學「雖尚虛心，未能虛事」的質疑起了一個端子，展開彼此對空觀的探討，這是不是說出他的空觀有類於「心無義」呢？或者他究竟想表達什麼？〈白黑論〉：

白曰：「釋氏所論之空，與老氏所言之空，無同異乎？」

黑曰：「異。釋氏即物為空，空物為一。老氏有無兩行，空有為異。安得同乎？」

白學先生先問，到底什麼是「空」？佛教與道家（玄學）對「空」的理解，有何不同？黑學道士回答佛教言「空」乃即色是空，是不捨一切法的，也就是說不待推壞外物方得空，非「無物」而空。這跟《老》學「貴無」說的辨「無」區「有」，或對揚「有」以言「無」之路數不同。慧琳設問的目的，顯然是質疑當時在理論深度上已經勝過《老》學貴無說的釋氏之空。若站在黑學答問的立場，他對當時一般所謂釋氏之空的基礎概念其實是有些瞭解的，然而他故作設問，想必背後仍有其用意。

白曰：「釋氏空物，物信空邪？」

黑曰：「然。空又空，不翅於空矣。」

「空物」，也就是「即物為空」之意，以佛教的教義來說，物無自性故「空」。針對白學先生「物信空邪」的反問，可以有不同層次的解釋：

一、物難道「無自性」空嗎？就慧琳而言，這就如同「心無義」，雖「空心」，但不以為色性是空的。

二、除了物的事用，是否連言說、名相都真的是「空」？從這個方向來思考，慧琳懷疑黑學的主張流於頑空，並不代表他否定無自性空。

這兩種層面的理解，其實都有可能，所以黑學道士回答「空又空」，即不但物無自性故空，連空相都無（空是個理則，無相可尋），即連陳述「空」之名（語言），都是不實的，故可以說「不翅於空」的。

對於這種「畢竟空」，白學先生再提出疑問。

白曰：「三儀靈長於宇宙，萬品盈生於天地，孰是空哉？」

黑曰：「空其自性之有，不害因假之體也。今構羣材以成大廈，罔專寢之實，積一豪（毫）以致合抱，無檀木之體，有生莫俄頃之留，泰山蔑累息之固，興滅無常，因緣無主，所空在於性理，所難據於事用，吾以為悞（誤）矣。」

天、地、人在宇宙間，萬品在天地間，諸法既然是這般如實地存在，怎麼會是「空」？黑學道士回答：「空其自性之有，不害因假之體」，物雖性空，但仍不妨其以「假有」存在，此呼應前謂之「即物為空」。正如同大廈、檀木之體，都無自性，乃是有待於材料、細毫之構成；既無自性，亦即無主；無主則變化無常而不住。事物的生成乃依因待緣，就此「性理」之法則上看，當然是「空」的，若以現實「事用」來駁難此一實理，顯然是錯誤的（所難據於事用）。這是黑學針對白學致疑而有的立論。

很清楚地，此處之紛歧，即在「性理」與「事用」之辨，白學認為萬有色相宛然，事用實有，則不得皆謂之「空」。只是慧琳的空觀，雖有「心無義」的影子，卻似乎仍有些不同，何故？從黑學認為白學不宜以「事用」詰難「性理」之空來看，這說出黑學的空觀，無論就「性理」與「事用」而言皆是「空」，雖然他們也說「不害因假之體」，但乃是即此「因假之體」以觀其自性「空」的（空物為一），故有「空又空」之謂；相對於此，白學反由「事用」的一面以觀其「俗諦」之「不空」，這是「孰是空哉」的疑問所表明的。但認為「事用」不空，並不妨礙其理解「性理」之空，自然也就非如黑學「所難據於事用」所言。這樣看來，慧琳的空觀有可能是認為「真諦」（性理）空而「俗諦」（事用）不空，³⁶這才可能是真正呼應黑學「雖尚虛心，未能虛事」的批評。但值得注意的是，慧琳雖然也不否認「性理」是空，但〈白黑論〉的撰述對這部分幾乎是擱置，存而不

³⁶ 這很容易令人想到稍後從「二諦義」角度，針對般若空觀理解的「不空假名」義，如吉藏《二諦義》曰：「鼠嚙栗二諦者，經中明色性空。彼云色性空者，明色無定性，非色都無。如鼠嚙栗，中肉盡，栗猶有皮殼，形容宛然。栗中無肉，故言栗空。非都無栗，故言栗空也。」《大正藏》，第45冊，No.1854，《二諦義》，卷上，頁84a。「不空假名」，又稱為「鼠嚙栗義」，「色性空」者，即言「色」為緣生之色，無自性故空，此能得第一義，然卻猶不失世諦而言「非色都無」，即此宗但空「色」之「自性」，然猶存「假名」（宛然之相），可謂「真諦」空而「世諦」不空，故失相即，在當時的判教中被視為不究竟。

論的，顯然此一佛學通義在整體論述中並非其重點所在，³⁷所以白學先生繼續質問：

白曰：「所言實相、空者其如是指乎？」

黑曰：「然。」

白曰：「浮變之理，交於目前，視聽者之所同了邪？解之以登道場，重之以輕異學，誠未見其淵深。」

黑曰：「斯理若近，求之實遠。夫情之所重者虛，事之可重者實。今虛其真實，離其浮偽，愛欲之惑，不得不去。愛去而道場不登者，吾不知所以相曉也。」

「實相」豈如黑學所謂？緣起性空的觀念，不過是眾生容易聞見的浮變之理，學者藉由理解它來修道，或以看重它來輕鄙異學，未免太淺薄了些。黑學道士則認為看起來淺近的道理，實行起來卻不容易，尤其若能空卻「情」、「事」，離其浮偽，而「虛」「實」皆去，則能從愛欲之惑中得致解脫。

大凡體認性空，空卻世情之累，這是釋家向來修習所稟持的基本教義，如何會有疑問？但經過慧琳的一番遮撥，他覺得因緣和合之理，若一味抹煞了從「俗諦」而觀的一面，則不過謹為「浮變之理」，所以他又藉著白學先生的口說：

白曰：「今析豪（毫）空樹，無□（傷）垂蔭之茂；離材虛室，不損輪奐之美，明無常增其惛蔭之情，陳若偏（苦偽）篤其競辰之慮。貝錦以繁采發輝，和羹以鹽梅致旨；齊侯追爽鳩之樂，燕王無延年之術。恐和合之辯，危脆之教，正足戀其嗜好之欲，無以傾其愛競之惑也。」

黑曰：「斯固理絕於諸華，墳素莫之及也。」

白曰：「山高累卑之辭，川樹積小之詠，舟壑火傳之談，堅白唐肆之論，蓋盈於中國矣，非理之奧，故不舉以為教本耳。子固以遺情遺累，虛心為道，而據事剖析者，更由指掌之間乎？」

³⁷ 關於這一點，菅田智雄也認為〈白黑論〉的問題意識其實是在現實世界，其對「神滅不滅」問題的關切反倒不是重點，但其支持者何承天與論敵宗炳反倒卻落入了「形神生滅」的一面而大肆作文章。參氏文〈『白黑論』再考——神滅不滅論争の意義の再検討〉，《駒澤大學佛教學部論集》，第37號（平成十八年十月〔2005年10月〕），頁380-381。

雖然以緣起性空的角度來看，大樹由毫末生起、大廈緣材而建，皆係依他所成，並無自性（這可證其並不否認「性理」是空），卻不傷大樹在現實中的垂蔭之茂，亦無損於屋廈的輪奐之美，此是就物的宛然之相，不容一概抹煞而言的；若偏明無常，適易令人眷戀此生，獨宣說八苦，闡揚世事浮偽之理，則恐更激起人把握其有生之年的爭競。又如貝錦因其繁華可以裝飾，鹽梅以其酸鹹而能調味，事用於世域之價值亦不容遽予否定，在此情況下，若忽視之，單求性理，是否易墮入空幻？如同引人追求無死的爽鳩之樂般，³⁸不切實際。總而言之，慧琳藉由白學先生之致疑，提醒人「和合之辯」、「危脆之教」的影響，反而有可能更易令人貪戀嗜欲，而未必真能空卻其愛競之惑。

在此段分疏中，僅管若「爽鳩之樂」、「長生之術」的指涉並不恰當，修道何以致弊？其必然性何以如此決斷？亦未詳加申論，唯其言外之意，殆在表明若一味忽視俗諦，適可能形成另一種偏執，這是其針對黑學專偏「性理」的遮撥，唯俗諦之「事用」雖不空，亦不應有滯，故撰述者對黑學立場之「辯」、「教」亦生質疑。統合來說，慧琳隱約在脈絡中指出一種矛盾，即黑學既言性理「空又空」，則不容落於言筌，更何況執實之而成「教」？故其用「危脆」以形容之。針對這些指控，黑學顯然無暇正面答覆，卻認為佛法之闡說性理皆中土之所無，即或其言教、事用亦傳統墳典所未提，故自有其價值。白學則反駁謂中國傳統也有很多這種類似佛教性理的譬喻或道理，卻因非理之奧，而沒有特被聖人標舉以為教本。此顯然為慧琳的故激之語，所以藉白學反問，諸如這些去累遣情，虛心為道的工夫難道是易如指掌而微不足道？若非然，又何獨責西方？³⁹

文章讀解至此，我們發現慧琳設難，言詞雖頗顯偏激，亦故意讓黑學立場詞

³⁸ 此明無死之樂，言人若生而無死，爽鳩就永遠不會退位，哪裡還輪得到後來的齊王呢？參楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995年10月）〈昭公二十年〉：「飲酒樂。公曰：『古而無死，其樂若何！』」晏子對曰：『古而無死，則古之樂也，君何得焉？昔爽鳩氏始居此地，季荊因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而後大公因之。古者無死，爽鳩氏之樂，非君所願也。』」頁1420-1421。

³⁹ 從另一方面來看，慧琳藉著白學立場所要表達的，也許同時也透露了兩晉以來在格義佛教耳濡目染下所帶給他的想法：佛教既藉助中土固有的老莊玄學與傳統概念來申明其教義的後果，就是使得一部分士人認為中國哲學原來已存在有類似並相當於佛教教義的概念，站在本位文化立場，既然連佛教都要依緣於中土思想，那還有什麼好拿來再強調的呢？

窮理屈，不過其潛在作用，若就方法論的角度而言，很明顯可以感受到其擅於以遮詮作為得意的手法，即以一般人所以為「黑」（出家）是「真」、「白」（在家）是「俗」的格局，作為其反動的原型。經由此一環節，首先是空觀得到反省，慧琳在黑學道士言「空其自性之有，不害因假之體」也就是即「俗」顯「真」的基礎上，進一步轉向「性理」空，「事用」不空，即「真諦」空、「世諦」不空的理路，唯其設論之目的並非在建立個人的般若空觀理解，而是提供另一種反動的思考，即或再尋常不過的教理亦然，尤其當佛理成「教」在現實中所可能有之負面影響，一經其設論點出，更把這種發展與「嗜好之欲」、「愛競之惑」的信仰心態連結起來。故即或是遣虛去實的工夫，一但流於有為趨競，於真諦亦為不契。筆者以為，慧琳之質疑，實可視為對當時佛法在言說義解上競互標揭之反動，更甚者是對禮拜崇信流為外在節文的質疑，這當中流露出一股抒憤之氣是可理解的。

既然「性理」之「空」本不可說，所以針對這一方面，他以「虛心」、「忘懷」、「無心」、「略跡」的方法與態度來應對，這也連帶影響及其對佛教幽冥之說的理解與回應。

（二）對幽冥之理的理解——遺其所寄之說

針對白學之破黑學不過為浮變之理，黑學道士復有所「立」：

黑曰：「周、孔為教，正及一世，不見來生無窮之緣，積善不過子孫之慶，累惡不過餘殃之罰，報効止於榮祿，誅責極於窮賤，視聽之外，冥然不知，良可悲矣。釋迦闢無窮之業，拔重關之險，陶方寸之慮，宇宙不足盈其明，設一慈之救，羣生不足勝其化，敘地獄則民懼其罪，敷天堂則物歡其福，指泥洹以長歸，乘法身以遐覽，神變無不周，靈澤靡不覃，先覺翻翔於上世，後悟騰翥而不紹，坎井之局，何以識大方之家乎。」

此從三世因果，輪迴報應的一面來看佛教理論對比於周孔之教的優勢，認為俗家教化僅只於現世，而不及來世，佛法則在視聽之外，如釋迦對「無窮之業」的措懷，至於心神陶練的明照之用亦遠超於宇宙之外，而慈悲之救亦不僅只於眾生；乃至於配合天堂、地獄等六道輪迴的觀念，至終以涅槃寂滅為依歸。又如佛法身廣大無邊，菩薩濟度之神力變現等，皆無所不周，遠非狹隘如「坎井之局」的周、

孔教化所能比擬。

白曰：「固能大其言矣，今効神光無徑寸之明，驗靈變罔纖介之異，勤誠者不覩善救之貌，篤學者弗剋陵虛之實，徒稱無量之壽，孰見期頤之叟；咨嗟金剛之固，安覩不朽之質。苟於事不符，宜尋立言之指（旨），遺其所寄之說也。且要天堂以就善，曷若服義而蹈道，懼地獄以救身，孰與從理以端心。禮拜以求免罪，不由祇肅之意，施一以徼百倍，弗乘無吝之情。美泥洹之樂，生耽逸之慮，贊法身之妙，肇好奇之心，近欲未弭，遠利又興，雖言菩薩無欲，羣生固以有欲矣。甫救交敝之氓，永開利競之俗，澄神反道，其可得乎。」

從空觀延伸而下，白學的立場殆是認為名教治跡可以偏俗以論，但佛法既不可思議自亦不能由「事」、「跡」處言之，以此質疑佛教所謂「神光」、「靈變」現驗之實，而有「苟於事不符，宜尋立言之指（旨），遺其所寄之說」的標揭。此適反映撰述者有得於「得意」而「略跡」、「忘形」的精神，用以洗汰某些教內所存在「束教則愚化」與「惑於虛誕」的現象，然而這些偏偏又是為三世因果、報應輪迴等教義而張目的，故針對這些教義上的「所寄之說」自然亦都需予以遮撥，於是提出了「且要天堂以就善，曷若服義而蹈道，懼地獄以救身，孰與從理以端心」的觀點。

也就是說，與其執著於「天堂」、「地獄」，未如端心求道，「服義」以「從理」，此方有契於「立言之旨」，故需返回起心動念處來修習。尤其論者指出當時的信眾徒有禮拜或檀供的外形，卻無恭肅誠敬的發心（禮拜以求免罪，不由祇肅之意，施一以徼百倍，弗乘無吝之情），相反地，倒是引發了一些尋奇求利的意欲。也就是說，「泥洹之樂」、「法身之妙」一但落入言教之執，崇美推贊之標榜，無形之中容易誘引眾生落入「利競之俗」的功利追求中，如此近欲尚未除盡，遠利之誘引又起，畢竟眾生不如菩薩之無欲，利頓根器不同，⁴⁰故這樣的教化

⁴⁰ 某種程度這也反映了慧琳的對「頓悟」的觀點，可參其與謝靈運針對〈辨宗論〉的論評：「釋慧琳問：三復精議，辨畫二家，斟酌儒道，實有懷於論矣。至於去釋漸悟，遺孔殆庶，蒙竊惑焉。釋云有漸，故是自形者有漸；孔之無漸，亦是自道者無漸。何以知其然耶？中人可以語上，久習可以移性，孔氏之訓也；一合於道場，非十地之所階，釋家之唱也。如此漸絕文論，二聖詳言，豈獨夷束於教，華拘於理？將恐斥離之辯辭，長於新

對澄神反道的追求而言，反而是無益的。

慧琳的這番言論，乍看之下似於三世應報之理有所非毀，細思繹之，實乃就「忘形」、「略跡」處以言佛法末流「惑於虛誕」之弊，更積極的意義，恐怕是受了他一向所崇敬僧人——竺道生言論的影響，箇中關鍵，仍應該結穴於「得意」的方法論上來觀察，以下則試細繹之。

首先是對「神光」、「靈變」的質疑與有佛（諸如無量壽佛、金剛菩薩等）的否定。唯以撰述者慧琳身為釋子的立場而不承認有佛，實屬不可思議，嘗試與表同情，他是否並無從根本上否定佛的存在？若否，則他真正所要傳達的訊息是什麼？如果我們將他服膺於道生的線索結合起來，似乎可以找到一些蛛絲馬跡。若「今効神光無徑寸之明，驗靈變罔纖介之異」、「徒稱無量之壽，孰見期頤之叟；咨嗟金剛之固，安覲不朽之質」，某種程度上很容易讓我們聯想到道生「法身無色」的觀念，亦即「色」是「經驗」的，可用肉眼見，然而佛乃「理體」，並非經驗對象，故非經驗對象的佛法身自然只能「意會」，唯有「意會」，方是知「法」明「理」之途，⁴¹以故撰述者「孰見」、「安覲」之疑惑，或許亦體現了這種認知。加以「法身無色」本主張掃蕩有自性「實人佛」之觀念，⁴²而慧琳在設論的修辭中，似乎在有意無意之間也埋下了這方面的伏筆，如其以不見「期頤之叟」來作為違論「無量之壽」的比方，以「不朽之質」來說「金剛之固」，倘正視其中隱喻的作用，這中間的跳躍是有意而明顯地，意在一個句子的修辭中把「期頤之叟」或「不朽之質」這種肉身而實存的概念跟「無量之壽」、「金剛之固」

論乎？！」《廣弘明集》，卷 18，頁 260。慧琳認為頓悟是聖人之事，眾生只能經由漸悟成佛，此即要人正視「聖/俗」有根器的「利/頓」之別。慧琳認為這道理在孔、釋中都有：如孔子不也曾也主張漸悟，而說久習以移性；釋家也曾有頓悟，而言「一合於道場」，此即破謝靈運折衷孔釋前提所認定的「釋漸孔頓」之謂，從慧琳在論辯中所呈現的智思來看，他實非論者所謂清談之末流是很明顯的。

⁴¹ 竺道生《妙法蓮花經疏》：「其寄六情者，見色則應在眼，知法則應在意，既云學得，不可令無不見知，故常通之。」《卮續藏經》（臺北：中國佛教會影印卮續藏經委員會，1968 年），第 150 冊，頁 829。

⁴² 《注維摩詰經》：「既無所見，乃為見實也，以實見為佛，見實所以見佛也。……向雖推無人相佛，正可表無實人佛耳，未足以明所以，佛者竟無人佛也，若有人佛者，便應從四大起而有也。」《大正藏》，第 38 冊，N.1775，頁 410b。相關論點陳沛然有詳細的辨證，參氏著：《竺道生》（臺北：東大圖書公司，1988 年 6 月），第三章〈竺道生之佛性論〉中所述，頁 69-75。

連繫起來，既然「色」是屬「經驗」的，是「無常」、「無本」亦「無住」的，何來的「不朽」呢？此豈非矛盾？也就是說慧琳有意在設論中將佛的「神光」、「靈變」之跡視為「實」的，再加以否定之。

「勤誠者不覩善救之貌，篤學者弗剋陵虛之實」也是同樣的道理，用以表達菩薩之靈現「善救」與「陵虛」皆「化」而非「實」，以故靈應故事，不過皆是所寄之權教。當然，就生公而言，固然遣去實有自性之人佛，但他並不否認佛以「色身」應現眾生，所以撰述者在這裡一往而下，一併否定了佛應現眾生的機緣，⁴³恐非恰當，若說有未契道生處，此當為其一。故從白學排除信仰中感應模式的立場來看，只偏重在「不著」，卻忽略了「不捨」，恐仍有失圓融。很有意思的是，後來宗炳撰述〈明佛論〉，積極地在此一方面作出回應，從而建立了以「感應」模式作為貫串其佛學思想的主要意旨與概念，正是受此影響。

同樣的道理，白學也認為「天堂」、「地獄」亦是「跡」，唯「服義而蹈道」、「從理而端心」方是「本」，故不需特意宣說六道輪迴以邀人心。這種關於輪迴應報不束於教的原則，亦可聯繫於道生之義理，《注維摩詰經》：

貪報行禪，則有味於行矣！既於行有味，報必惑焉，夫惑報者，縛在生矣。⁴⁴

此謂修行者應捨善報之心，不可貪著於形相，湯用彤解此謂：「生公懼報應為貪愛之本，故立論謂依理無利益功德，依事報應亦無明徵。而經教之明報應者，生公當亦謂如淨土授記之義，同是令人欣美向善也。」⁴⁵所以報應僅是權教之善誘，修德行善終需無心而行之，故言「善不受報」，慧琳所言「服義而蹈道」、「從

⁴³ 〔隋〕智顗：《妙法蓮花經文句》，卷第9，〈釋壽量品〉：「竺道生云：其色身佛者，應現而有，無有實形，既形不實，豈有壽哉？」《大正藏》，第34冊，N.1718，頁127a。陳沛然疏此謂：「竺道生所言之『色身佛』是扣緊『應現眾生』之觀念而言，目的是為了『通達佛道』。……成佛是不捨不著『色身』而成佛——一方面不著實『色身』，因為不以色身為成佛之依據；同時亦不捨離『色身』，因為有一應現眾生之化身。故此，分析地說，『無色』是針對佛之『法身』而言；『有色』是針對佛之應現眾生之身（即化身）而言。引申來說『法身無色』與『佛身有色』二者並非一對矛盾的概念。」前揭書，頁82。

⁴⁴ 《大正藏》，第38冊，N.1775，頁378c。

⁴⁵ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁646-647。

理而端心」，正是要人回歸單純地從理向善之心，而摒除對報應利害計較之參雜，何況蹈「道」從「理」，若就境界的一面立說亦有可言者，《注維摩詰經》：

無為是表理之法，故無實功德利也。⁴⁶

就成佛的終極之境言，佛是「悟理之體」，宗極絕妙，超絕事相，無生無滅，故為「無為」法，在此情況下，是不受經驗世界的禍福窮達所限，亦無相對善惡可立，罪福並捨，無果報可言。慧琳標言「理」、「道」，並以之為「本」，頗有從佛果之究竟處加以評論的意味。不過話說回來，他也很可能同樣陷於另一個偏執中，即只單就佛果而論，卻忽視「因地」之眾生世間善惡報應的存在，似有惑於斷見之虞，其後宗炳撰述〈明佛論〉，大闡果報之理，即為對此所作之反駁與對應。

黑學面對白學針對靈應與果報的質疑，則謂：

黑曰：「不然。若不示以來生之欲，何以權其當生之滯。物情不能頓至，故積漸以誘之。奪此俄頃，要彼無窮，若弗勤春稼，秋穡何期。端坐井底，而息意庶慮者，長淪於九泉之下矣。」

對「來生之欲」的揭示確是現實中要祛除滯迷的「權」，唯雖是假暫，卻終究能濟度眾生，若無此權教作導引之因（弗勤春稼），何來的成佛之果（秋穡何期）？這總比世教中人一味坐井觀天，不深思熟慮，而長淪於九泉（地獄）來得要好。針對此番陳述，白學復破之：

白曰：「異哉！何所務之乖也。道在無欲，而以有欲要之，北行求郢，西征索越，方長迷於幽都，永謬滯於昧谷。遼遼閩、楚，其可見乎？所謂積漸者，日損之謂也。當先遺其所輕，然後忘其所重，使利欲日去，淳白自生耳。豈得以少要多，以粗易妙，俯仰之間，非利不動，利之所蕩，其有極哉！乃丹青眩媚綵之目，土木夸好壯之心，興糜費之道，單九服之財，樹無用之事，割羣生之急，致營造之計，成私樹之權，務勸化之業，結師

⁴⁶ 《大正藏》，第38冊，N.1775，頁357c。

黨之勢。苦節以要厲精之譽，護法以展陵競之情，悲矣！夫道其安寄乎。
是以周、孔敦俗，弗關視聽之外，老、莊陶風，謹守性分而已。」

黑學所謂「積漸」之權教，即以來生之欲作為眾生修道之誘導，適使其「有欲」於「無欲」，若把對「無欲」的追求也看成是一種「欲」，恐怕仍落於有執，而長迷於「幽都」、「昧谷」了，因方向錯誤，反而不會達到真正目的。所謂權教的「積漸」，乃應損而又損，先遺其所輕而後漸去其所重，方能使利欲日去，終至頓悟成佛（淳白自生）。由此可見，慧琳其實不反對「權教」，但這「權」，當是「善權」，而非落入以利誘引的俗跡，即反對信仰淪為一種造作施為的意欲與目的性的功利；而善權之積漸，即「日損」之謂，也就是「無心」施作，無所矜尚，才符合「無為」法，就這方面來看，是充分符應白學「虛心」徑路的空觀理解。至於慧琳的「得意」說，在日損積漸後，終以「淳白自生」為究竟，這當中亦頗有「頓悟」的隱喻。⁴⁷

慧琳繼續批評：唯當今修習者卻是「以少要多」、「以粗易妙」，有圖於來生福報之利，已流於奢費縱蕩（利之所蕩），而這種欲心的本質是不會滿足的（其有極哉）。所謂「以少要多」，即以現世之輕利，換取來世福報的重利；「以粗易妙」，即以丹青、錢財、土木等所謂粗者，來進行畫像、造像、興寺等檀施，以求來世清昇之妙。這使得供施者不惜耗費國家經濟（單九服之財），甚至剝削民生（割群生之急），來成就其勸化之業，然而實質上是遂其營私之計，從中卻樹立個人結黨之勢。至於僧者的苦節、居士的護法僅管情況較好一些，但亦往往流於邀名或競相標榜，類此豈為道之所寄？慧琳藉由白學先生抒發此論的真正用意，結合前述之背景觀察，顯然乃針對當時佛教界的流弊而發。

在破佛之跡弊的同時，同時也應有所立，他轉從儒、道的價值：「弗關視聽之外」與「謹守性分」來強調。「弗關視聽之外」則非關幽冥之理；「謹守性分」，則固守自性之分，不依緣於外求，看起來都跟佛家教義有所不符，尤其以「弗關視聽之外」作為敦俗的主要涵義，著實有「未知生，焉知死」的意謂。不過筆者

⁴⁷ 管田智雄亦認為慧琳〈白黑論〉當中可能反映一些當時「頓悟、漸悟」之爭方面的內容，如指出慧琳所論述之「白學」乃隱涵「頓悟」的立場，而與道生接近，甚至他認為此可能與慧琳樂於身為政治和尚的態度有關。申請者認為這應該是管田氏一個頗有見地的發現，因為這正受到玄學「得意」說的影響，慧琳之風流亦正在此，故管田氏一反湯用彤之見，認為慧琳並非清談之末流，而是頗有見地。前揭文，頁374-376。

在這裡仍有另一種想法，即「弗關視聽之外」是否既有合乎名教思考的面向，亦有顧及佛家立場之處的詮釋？這不得不令人想到竺道生的「佛無淨土」說，《注維摩詰經》：

淨土行者，行致淨土，非造之也。造於土者，眾生類矣。⁴⁸

菩薩佛土於何處？是否由修行者造一淨土出來，然後自即於其中成佛？這裡道生說「非造之也」，即淨土非修行者自造；淨土也不在遙遠的他界，淨土就在眾生類中，「弗關視聽之外」，慧琳此句的語境，用在此處似正合適。原來淨土不必於視聽之外的他界中去求，眾生世間就是淨土世間，這是慧琳取玄言「性分」以形容的言外之意，乃即於是且取乎當下而自在的。至於淨土成就的關鍵，《維摩詰所說經》：

菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。⁴⁹

「深心清淨」則佛土清淨，此乃依佛智慧而成就的，以故淨與不淨，雖是同一國土，唯其境之所顯，卻存乎一心。竺道生的這個說法，顯然與慧琳一貫的「略跡」以「得意」之旨有所契合，亦呼應了前面對其空觀「雖尚虛心」的推論。所以佛土不待外求，不是外境之淨或不淨，更非有一個「定相」的淨土，故修習者不必取著淨土、執實淨土，即「弗關視聽之外」，乃在眾生之中，故只需回到自身，「謹守性分」，存乎一心來修行，自能成就佛國淨土。這樣說來，不但顧及了佛家修行的立場，亦為名教的現世關懷留下了空間，而這其實都呼應了其「宜尋立言之旨，遺其所寄之說」的精神。既不能捨眾生世間，則此世間之倫理綱常、制度規範等存在也一併在範疇之內被保存了。故平心以觀，慧琳批評的是當世佛教的流弊，在這中間卻隱涵了人間世的關懷面向，儘管其語氣在陳述上是抒憤的，亦不免稍有偏頗處，然似仍不宜逕以詆佛視之。

⁴⁸ 《大正藏》，第 38 冊，N.1775，頁 334b-c。

⁴⁹ 《大正藏》，第 14 冊，N.475，頁 538c。

（三）儒、佛之殊途同歸——宜尋所立之旨

經由空觀不抹煞俗諦之辨證，幽冥世界實有之辨破，〈白黑論〉最後幾番終歸於儒、佛均聖之道。順著文章來看，同歸之旨仍是循著由破而立的脈絡而來：

黑曰：「三遊本於仁義，盜跖資於五善，聖跡之敝，豈有內外。且黃、老之家，符章之偽，水祝之誣，不可勝論。子安於彼，駭於此，玩於濁水，違於清淵耳。」

白曰：「有跡不能不敝，有術不能無偽，此乃聖人所以桎梏也。今所惜在作法於貪，遂以成俗，不正其敝，反以為高耳。至若淫妄之徒，世自近鄙，源流蔑然，固不足論。」

藉由黑學說出即或儒家也有跡弊，非僅只於佛教，故「聖跡之弊」是不分內外的。一如道家，後來也衍生出符章、水祝之類等道術一樣，類此情況多得不可勝論，「安於彼」（儒）卻「駭於此」（佛），顯然未為公允，是以不能因為末流之弊（玩於濁水）卻一併將清流給抹煞掉（違於清淵）。

白學先生續謂有「跡」則必有弊，有「術」則不能無偽，這使得聖人之道有所限制。可惜當今佛教界以貪欲制法（作法於貪），⁵⁰而普成風氣，不去矯正末流之弊，卻反以相高，至於那些淫妄之徒，已為眾人所鄙夷者，就更不在話下了。說佛教「作法於貪」，仍是一故作激矯的反語，要在抒發對當時佛教界流於「利競之俗」的不滿，仍是由「跡」處以非佛。欲「略跡」以「得意」，則需反求其本，那究竟什麼是本？聖人之旨究係為何？

黑曰：「釋氏之教，專救夷俗，便無取於諸華邪？」

白曰：「曷為其然？為則開端，宜懷屬緒，愛物去殺，尚施周人，息心遺榮華之願，大士布兼濟之念，仁義玄一者，何以（不）尚之？惜乎幽旨不亮，末流為累耳。」

⁵⁰ 《左傳》昭公四年：「君子作法於涼，其弊猶貪。作法於貪，其將若之何？」謂君子很嚴肅地、詳實而誠信地制作法律，仍然不免有末跡之弊，要是出於貪欲來制法，弊害又該有多少呢？」前引書，頁1255。

慧琳藉黑學道士問及佛教是否只對治外夷之俗，而無所用於中夏？白學先生以「曷爲其然」反問之，可見仍肯定佛教在中土的價值，那這個價值是什麼？應從其與儒家教化共同的聯結點與起源來看——即「愛物去殺」，此乃儒、佛所以均聖之旨，也是無論隱處修道的沙門（息心）或以慈悲佈化濟眾的大士共有的發願，質言之，也就是「仁義玄一」之道。何謂「仁義玄一」？玄一者，混合齊同而無分也。將傳統「仁」與「義」的道德標目混合玄同起來，綰合至「愛物去殺」的詮釋面向，這似乎是當時儒、佛交涉常有的現象。⁵¹

黑曰：「子之論善殆同矣，便事盡於生乎？」

白曰：「幽冥之理，固不極於人事矣。周、孔疑而不辨，釋迦辨而不實，將宜廢其顯晦之跡，存其所要之旨。請嘗言之。夫道之以仁義者，服理以從化；帥之以勸戒者，循利而遷善。故甘辭興於有欲，而滅於悟理；淡說行於天解，而息於貪偽。是以示來生者，蔽虧於道，釋不得已；杜幽闇者，冥符於姬，孔閉其兌。由斯論之，言之者未必遠，知之者未必得，不知者未必失，但知六度與五教並行，信順與慈悲齊立耳。殊塗而同歸者，不得守其發輪之轍也。」

慧琳在綰合儒、佛後，復在幽冥果報的部分作出切割：黑學道士提問「仁義玄一」之道的體行，是否只盡於一生之間？白學先生則謂幽冥之理，本非人事所及。這裡，除了言蹈行儒家「仁義」與依循佛教「戒殺」同致，更汲取「仁義」作為世禮綱常教化的「現世」性質，從而隱喻修道者但須問現實有無體行仁義（戒殺）之德，至於其後之幽冥果報卻可略而不計，即將佛教「殺生致報」之說切割為二。

猜測慧琳的用意是：從「真諦」立場來看，幽冥之理自不可言說，儒家對此只能存疑，而不去談它（周、孔疑而不辨）；佛教既談了它，若不契實，難免流於虛妄（釋迦辨而不實）。慧琳並沒有明說幽冥之理是「沒有」或「不存在」，

⁵¹ 「仁」，在孔子而言是內在道德價值的根源與自覺，就孟子更具體解為「惻隱之心」，作為「仁」德的根源；合乎「仁」之道德原則所形成之是非善惡之價值判斷，乃為「義」，故「羞惡之心」則是「義」的根源。當時釋子多喜標榜儒家之「仁」來與佛教慈悲觀念作結合，「戒殺」故為其一。關於儒、佛在「戒殺」（愛物去殺）觀念上的交涉，筆者當另撰文析論之。

他只說「不實」，⁵²而此一「不實」，頗有在其所尚「虛心」而「略跡」的思維下，以「權假」看待的取向；質言之，這與「一旦說了就失真」的意思是相當的。幽冥之理既然不易言說，不如不說。就這方面來看，儒家之「不辨」倒較契於面對真諦時應有的態度。⁵³

唯這樣的說法，經由轉譯，引申出許多不同解讀的回應：就儒家的服膺者而言，執此以為「沒有」幽冥之理，而成為「反佛」的一個口實，如何承天者即是，這也是慧琳連帶此論被視為詆佛之論的主要原因；相形之下，就護法者而言，則視其為離經叛道，從而亦欲由「實」、「事」、「跡」之處作出「有佛」的反證，而闡述「明佛」的主張，如宗炳者是。⁵⁴然而若不單偏取「儒」或「佛」，而就慧

⁵² 如大陸學者劉立夫、周欣從慧琳空觀不契緣起性空之義推論其否定三世因果之理：「他用玄學中“崇有”派的邏輯，以為“空”就是一無所有，既然性空就是“無”，那麼，佛教的因果報應、神靈不滅就缺乏依據，只能是勸善的說教，雖然標榜“均善”，但本質上是批判佛教的虛幻無實。」此恐有論斷過遽之虞，對慧琳而言既失之公允，亦不夠細膩客觀。文見：〈白黑之爭"及其對"緣起性空"說的誤解〉，《宗教學研究》2005 年第 1 期，頁 54-59。

⁵³ 《世說·文學》第 8 條：「王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老、莊未免於有，恆訓其所不足。」參余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989 年 3 月），頁 199。魏晉以來，言聖人境界，均好言「體無」，而聖人「體無」的外化表現就是「無言」，故慧琳此處的「不辨」，亦頗有聖人「無言」之意，這是以他作為一個在清談文義背景影響下的文人去猜測所可能引發的聯想。

⁵⁴ 如宗炳〈難白黑論〉：「所送琳道人白黑論，辭清致美，但吾闇於照理，猶未達其意，既云幽冥之理，不盡於人事，周孔疑而不辨，釋氏辨而不實，然則人事之表，幽闇之理，為取廓然唯空，為猶有神明耶？若廓然唯空，眾聖莊老，何故皆云有神？若有神明，復何以斷其不實如佛言？」《弘明集》，卷 2，頁 122-123。宗炳質疑人事現實之外，究竟是「廓然唯空」，還是另有「神明」？所謂「廓然」，即一無所有的，無物的空。當然這不是慧琳「辨而不實」之意，遑論「不辨」、「不實」並非等同於「無物」之「空」，這反映出宗炳與慧琳彼此的對話基礎有所歧錯，畢竟〈白黑論〉的重點不是有沒有佛，然而看在宗炳的眼裡，他認為「不辨」、「不實」之說，是一種「非有即無」的「決斷」。至於何承天對「神明」的觀念亦有不同的解讀：「明有禮樂，幽有鬼神，聖王所以為教，初不昧其有也，若果有來生報應，周孔寧當緘默而無片言耶？若夫嬰兒之臨坑，凡人為之駭怛，聖者豈猶不仁哉？」《弘明集》，卷 2，頁 130。何承天認為聖人固然說到「鬼神」（初不昧其有也），但「鬼神」的存在與「報應」的有無是兩回事，如果真的有三世因果，聖人不會不言。何承天在這裡跟宗炳一樣，對於慧琳的〈白黑論〉都有「非有

琳自身來看，「辨而不實」與「弗關視聽之外」的立場一樣，都有其即於「眾生世間」以修道，進而合同儒、佛的本意。⁵⁵

前論已謂相較於幽冥之理，慧琳更重「從理以端心」，對於這個「理」為何？其續謂：「夫道之以仁義者，服理以從化，帥之以勸戒者，循利而遷善」，言「仁義」的化導乃所以「服理」的條件，也是其「立言之旨」所在；至於釋家的「勸戒」，則重在循利以遷善。結合脈絡中的論述，仁義的化導在於「心」與「理」合，反身而誠，覺照自發，故有「從理以端心」之謂，相較於戒行之化，慧琳指出二者一為「淡說」，一為「甘辭」。即「甘辭」的產生，乃因人心有欲的權教施設，一旦悟理則自息（甘辭興於有欲，而滅於悟理）此「得意」而「忘言」也；換句話說，有貪偽則無「淡說」，淡說之行，自是在悟理的境界（淡說行於天解，而息於貪偽），此適呼應了前引之誄文：「存履遺跡，於是眾經雲披，群疑氷釋；釋迦之旨，淡然可尋」，所謂釋迦真旨，其理趣反而是「淡然」的，需經過「遺跡」的遮詮而得。

進一步慧琳認為「甘辭」中對幽冥之理與來生之道的言說與揭示，恐「辨而不實」，故釋家宣教乃「不得已」的權宜施設；至於不示幽冥之理，一方面符契於儒家關懷現世的立場（杜幽闇者，冥符於姬），而聖人不言性命天道，則是祛除滯於跡的嗜欲、成見（孔閉其兌）。⁵⁶以故甘辭雖形於言筌，卻未必深遠，知之者亦未必得，不知者亦未有所失。這當中所要傳達的隱喻是：如果要將幽冥之理視為實，只能以不得已的權教視之，因其非契真諦，也非目的，在此前提下，「甘辭」自然只能是「末」而非「本」。論述至此，在「聖／跡」「理／權（教）」

即無」的片面化導向，從這裡我們可以發現何承天與慧琳在論理上細微的差別。如何直接將慧琳所言周、孔之「不辨」，解釋成為「沒有」，所以不辨，這與慧琳的「『疑』而不辨」並不相同，這是何承天對慧琳的發揮。

⁵⁵ 管田智雄認為，慧琳〈白黑論〉的撰述用意是為了安頓現世問題，而將佛教納入王化的範疇中，有促成「儒」「佛」調和的用心，其對「神滅不滅」問題的關切反倒不是重點，但其支持者何承天與論敵宗炳反倒卻落入了「形神生滅」的一面而大肆作文章，從而又激化了「儒」「佛」的對立，從中國佛教史的發展來看，「儒」「佛」調和是大勢所趨，慧琳在這過程中扮演了其中重要的地位。前引文，頁380。

⁵⁶ 「閉其兌」引自《老子》第52章：「塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。」王弼注：「兌，事欲之所由生。門，事欲之所由從也。」參樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年12月），頁139-140。意謂塞閉對事欲的孔竅門路，慧琳在這裡當然是指幽冥之理對人心所產生的誘因而言的。

關係的架構下，慧琳這番說辭，頗有「儒本佛末」的意謂。

總而言之，慧琳根據儒、佛二家面對幽冥之理，終有「不言」與「言」、「不辨」與「辨」來決定孰為「本／末」、「真／俗」的境界差異，不過值得注意的是，慧琳這番「判教」性的說辭，毋寧意有所指，這當中有一種對現實的反動精神。就理境而論，二家既殊途同歸，則無論「甘辭」或「淡說」的針對性似乎是可泯同而不分的，故其最終言儒、佛均聖，也不一定即是「儒本佛末」式的：

但知六度與五教並行，信順與慈悲齊立耳。殊塗而同歸者，不得守其發輪之轍也。

若單就這一句話來看，所謂殊途同歸，但言「並行」、「齊立」，似無本末先後，但有一個重要的前提，即不應滯於教「跡」（發輪之轍），也就是說，要略去「跡」方能得「意」，二教之歸趨方能合同，這是他對「殊途同歸」的解釋。唯慧琳通篇會給人抑佛揚儒或儒本佛末的感覺，只是因其「安於彼」（儒）卻「駭於此」（佛），他並沒有公平的一併將二教之「跡」一併提出以檢討，只單單針對佛教的問題。不過當他提出二家均聖時，卻仍把佛家的修行觀念放在前面，從而指出了「六度」與「五教」、「信順」與「慈悲」乃二家可以並行的價值歸趨。

關於「六度」，又稱「六波羅蜜」。波羅蜜，係梵語 *pāramita* 的音譯，義譯曰「度」，即「到彼岸」之義。則六度之修習是到達涅槃靜寂彼岸的關鍵，即：布施、持戒、忍辱、精進、一心（禪定）、智慧。「五教」，即五常之教，指父義、母慈、兄友、弟恭、子孝等五種道德倫常。⁵⁷慧琳認為佛教的「六度」與儒家「五教」是殊途而同歸的，這樣的說法當然有些牽強，且在他自己理論的格局內似乎也有所扞格，既然「六度」（六波羅蜜）有「到彼岸」之義，乍觀之下即與其「弗關視聽之外」的前提相矛盾。不過，若仍站在同情慧琳的立場推論，其「到彼岸」，亦可指在內心所成就的佛國淨土，這個由「此岸」過渡到「彼岸」於是成為「一念之間」的頓悟，使得眾生世間亦即佛國淨土。另以佛家「六度」來牽合「五教」，是如何的配應，慧琳顯然只是點到為止，並無再續以申論。唯晉、宋以來，類此

⁵⁷ 《左傳》文公十八年載：「舜臣堯，舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序，地平天成。舉八元，使布五教于四方：父義、母慈、兄友、弟共、子孝，內平外成。」前引書，頁 638。

因「儒」以通「佛」之論，似乎已是常態，⁵⁸這種比配最可能的解釋，仍然當回歸慧琳即眾生（名教）世間以求濟度的理念。

至於「信」「順」連用，古籍較為罕見，卻是當時常見的用法，尤其在語境中多指稱對聖人教化的服從而言，而這裡所謂的聖人，往往可兼通儒、佛的，如《弘明集》〈正誣論〉：

夫吉凶之與善惡，猶影響之乘形聲，自然而然，不得相免也。行之由己，而理玄應耳。佛與周孔，但共明忠孝信順，從之者吉，背之者凶，示其渡水之方，則使背舫，不能令步涉而得濟也。……且扁鵲有云：吾能令當生者不死，不能令當死者必生也。若夫為子則不孝，為臣則不忠乎！守膏肓而不悟，進良藥而不御，而受禍臨死之日，更多咎聖人，深恨良醫，非徒東走，其勢投甕矣。⁵⁹

以「良藥」喻「忠孝信順」，服之可以使人得濟，不服則自遭禍。意思是說，聖人將良藥拿到你面前，是你自己不肯服用（進良藥而不御），此言禍福由己，對聖人教化的「信順」與否則是箇中關鍵。故此處之「信順」乃對聖人教化信仰服從的態度與德行，並且將其與個人遭遇之凶咎連用。更重要的是，它已被置入「佛與周孔」亦即儒、佛合一的語境使用中。另，顏延之〈重釋何衡陽〉：

今帝典王策，猶不書性命之事，而徵闕文，以為古必無之，斯亦師心之過

⁵⁸ 如較早於東晉時期居士郗超在〈奉法要〉一文中，即如此釋「六度」：「一曰施，二曰戒，三曰忍辱，四曰精進，五曰一心，六曰智慧。積而能散，潤濟眾生，施也；謹守十善，閑邪以誠，誠也；犯而不校，常善下人，忍辱也；懃行所習，夙夜匪懈，精進也；專心守意，以約斂眾，一心也。凡此五事，行以有心，謂之俗度；領以兼忘，謂之道慧。」《弘明集》，卷 13，頁 651。如以「積而能散，潤濟眾生」即現世中施恩行惠，贍乏以財的表現來釋「施」；而以「謹守十善，閑邪以誠」釋「戒」，這裡顯然用了《易·文言·乾》：「閑邪存其誠」之典故；而以「犯而不校，常善下人」釋「忍辱」；「懃行所習，夙夜匪懈」釋「精進」；以「專心守意，以約斂眾」釋「一心」。類此，既切近於日用人倫之常的實際，亦為眾生世間所宜有的美德品行，這與慧琳以偏向倫理規範的「五教」來齊同「六度」有著類似的思路。

⁵⁹ 《弘明集》，卷 1，頁 60-61。

也。且信順殃慶，咸列姬孔之籍，謂之埋閉如小邳乎？⁶⁰

言對禍福果報的「相信」，屬於動詞。另亦有作受詞用，則如慧遠〈三報論〉：

或有名冠四科，道在入室，全愛體仁，慕上善以進德。若斯人也，含冲和而納疾，履信順而夭年，此皆立功立德之外變，疑嫌之所以生也。⁶¹

這裡的「信順」有「道德教化」之意，慧遠要表達的是有的正人君子，一生信守道德教化卻遭遇夭厄。另，亦有作堅持信守的狀態者，如釋慧義〈答范伯倫諸檀越書〉：

夫沙門之法，政應謹守經律，以信順為本。⁶²

此則說出對佛教經律絕對信守、服膺與體行的態度，另張湛《列子·周穆王篇》注：

夫信順之可以祈福慶，正誠之可以消邪偽，自然之勢也。故負愧於神明，致怨於人理者，莫不因茲以自極。至於情無專惑，行無狂僻，則非祈請之所禱也。⁶³

「信順之可以祈福慶」，言對道德信念之信仰與服從，能祈願於福慶，此屬「自然之勢」，這種觀念，極類似於〈正誣論〉「行之由己」的「自然而然」，而有果報的意味在內。

總上諸例，可見「信順」一詞，即對道德信念的體順與信服，在典籍中所出現的語境多涵有勸教意味，尤其跟佛教的影響頗有關涉，是一種正信的心境與態度。而「信順」一詞的使用，往往可能隱喻了善惡遭遇的關聯，無論是慧遠的「履信順以夭年」或張湛的「夫信順之可以祈福慶」，唯就慧琳對幽冥之理的遮撥來

⁶⁰ 《弘明集》，卷4，頁195。

⁶¹ 《弘明集》，卷5，頁255-256。

⁶² 《弘明集》，卷12，頁572-573。

⁶³ 楊伯峻撰：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年9月），頁109。

看，「信順」一事對他來說，自是無需以善惡遭遇作為條件考量的，某種程度可與慧遠〈三報論〉中言「信順」的用法相呼應。這也極易另我們想到其「雖尚虛心」的空觀理解，結合其對「虛心」的崇尚來看，「信順」在這個脈絡中也是一種無執而忘懷的修養，此乃真正的信順，也唯有這種態度，才能略跡而得意，既對名相不起執心，亦不至於束教而愚化，無論於「佛」或於「儒」，方能真正體順到聖人之旨意。

職是，慧琳將「信順」指稱向儒家以與釋家之「慈悲」齊立，自然是偏向道德實踐原則上虛心體順的信服之意，發而為「慈悲」「仁義」之道的體行，而以一种單純濟度之修行與發心，慈愛眾生並同感其苦，在無執、無為的修行中來實現其對名教世間的現實關懷與頓悟，對揚於有欲為己之「甘辭」，此適為虛心而忘懷之「淡說」所指，「得意」之悟終當循此以求。這樣看來，我們可以很清楚地看出慧琳藉由撰述來針對當時檀施流弊所作出的針砭與淨化；另一方面，均聖之論，將濟度的理念落實於「五教」的場域，從而賦予名教倫理更積極的修養精神與宗教向度，這正是其合同儒、釋的至終目的與主要內涵。

三、總結：〈白黑論〉的檢討與評價

以上，已將慧琳的〈白黑論〉作出通盤的疏理。筆者重檢其本事，從慧琳之出入權貴，游於「名教」界，並與當時佛教界的關係，來鉤勒其撰作〈白黑論〉的真實本質。尤其從慧琳的「佛教觀」——即佛教與當世政治，乃至少數能成為其志意依託的僧人為線索，來與其人格、性情、經歷並撰作〈白黑論〉的動機、內涵作出比對，發現其中慧琳與生公的關係尤其關鍵，此影響及〈白黑論〉撰作旨趣與基本思維的走向。事實證明，當生公受到佛教界同聲指斥時，慧琳卻是文獻中出現的少數支持者，而就其後為生公作誄的內容觀察，更可窺見慧琳曾聆講受學於生公並服膺其人其學的背景；另就撰作時間來看，〈白黑論〉作於生公被擯後，其文筆帶有抒憤色彩恐亦與其遭遇的激化有關。內容上，〈白黑論〉中明顯標揭「宜尋立言之旨，遺其所寄之說」、「宜廢顯晦之跡，存其所要之旨」的原則，亦與生公「象者理之所假，執象則迷理；教者化之所因，束教則愚化」之精神適相呼應。統合這些線索，可以推知〈白黑論〉係針對當時佛教界之偏弊，藉由「黑」「白」二方之相互設難答問，來寄其略跡存旨之真意，唯因措詞較為偏激，容易引人誤會。故筆者認為，此論所蘊涵的言外之意，是向來治佛教史所

易忽略的，無論如何均非詆佛背教所能一概定義的。關於這一方面，印順法師也有同樣的洞見，他認為：

慧琳成為佛教的叛徒，不能使我們同意。他的所以不能作一完善的比丘，病根在不能像生公那樣的恬澹自得。同時，這可能是孤憤而情感激化的作品。「白黑論」中，否認珍怪的神話，不滿意悲觀情調的無常苦，不滿意布施生天的功利心，不滿意寺廟的嚴麗奢華，覺得佛法說空（他誤解了空）而並不能損傷現實。所以他主張「宜廢顯晦之跡，存其所要之旨」。他的不滿怪誕、功利、聲色、厭現實而求來生，與生公極相同；但他缺乏佛法的深刻認識，又沒有淡泊自得的操持，在一時心境的激昂下，成為反佛教者。他反對的一部分，或是釋尊適應印度民族的方便，或是佛教發展中羈入的毒素；其實也還是當時佛教病態的反映。像慧琳那樣的品格、人才，見了生公的以佛為宗，而給予適合國情的淨化融洽，自然會使他同情。⁶⁴

職是，〈白黑論〉的出現，自有其存在的價值與意義，它對於我們瞭解晉、宋時期的佛教，提供了另外一種面向的想法，使得我們可以有別於一般傳統詆佛的定見，而賦予一種較為豁達的胸懷與觀察視野。誠如印順法師所言，慧琳「不能像生公那樣的恬澹自得」、「缺乏佛法的深刻認識」，但他在當時作為一個先覺的知音與同情者，這是歷來佛教史或相關僧傳載記所不願意正視的事實，卻也是確定的。當然慧琳著論的目的，本就不著意於佛教義學上的探討，所以我們只能將他論中那些帶有情緒性甚至故作反語的陳述，視為一種從精神上作出反動的遮詮手段，而從中試著探出其服膺生公之於中土佛學「淨化融洽」的精神向度，進而攬發其中可能涵藏「法身無色」、「善不受報」、「佛無淨土」等回應其學說的聯想與隱喻。

筆者甚至認為，〈白黑論〉既以自設問答為體，除了是其久處於文義談辯風氣中的影響，若暫時不考慮其背後終極的立場，「白」與「黑」之間的往來論辯，又何妨看為統一於慧琳思想中內在辨證的一面。平心視之，最理想的情況，乃「黑學道士」不為非，「白學先生」亦不為是，「白」與「黑」互相倚伏，或即「俗」

⁶⁴ 參氏文〈點頭頑石話生公〉，收入《佛教史地考論》（臺北：正聞出版社，1982年12月），頁394。

顯「真」，或以「真」破「俗」，亦頗有以「二諦」作為方法論思維的意味，慧琳要人在這一往一覆中「宜尋立言之旨，遺其所寄之說」，似乎是在告訴人不要受了他這些故作激矯措辭的影響。

當然若從其整體之思理內容作一客觀的審視，慧琳之思維似乎仍較偏向「真諦」空、「俗諦」不空的，此仍非中道，自然就如同印順法師所說：「覺得佛法說空而並不能損傷現實」、「他誤解了空」了。至於幽冥之理也是一樣，他一味針對諸如法身、泥洹、天堂、地獄、報應等概念作出遮詮，而一無表詮，使得其「得意」之旨，顯得有些矯枉過正；如一味抹煞釋家言幽冥果報、化身濟度之權，但同時又以「仁義」、「五教」、「六度」、「慈悲」等取而代之，雖說是儒、佛調和，但這些豈不也是「權」？嚴格說來，其實還是「俗諦」，故是否進一步超轉出二家以外所以殊途同歸的終極理境，在整體脈絡的陳述並不明顯，故一方面其同歸之理旨頗為飄空，於是二家在「跡」中之調和自然亦淺化了佛教的宗致，而有抑儒揚佛的傾向。這說出慧琳固然受到道生佛學精神所啟發，在理論深度上尚有未及處，不過這也是因為其設論之目的並非在建立理論的表詮故。

當然從另一方面來看，「六度」、「五教」之說，除了說出慧琳心中實未全反權教，但其標舉「虛心」的奉持精神仍值肯定，此即其「得意」法則的運用，從而帶給我們面對二家時一些該有的原則、態度之啟示：就「佛教」而言，面對「法身」、「泥洹」等「無為法」，本不應落入俗諦之常談中，正須以「虛心」、「無心」、「忘懷」的態度來觀照；就「名教」而言，能即於名跡而無執之，方不至於束教而愚化。一言以蔽之，〈白黑論〉雖非佛學思維的正面表詮，卻能夠以略跡得意的原則與方法，呼應生公對中土佛教的融會與淨化，這是他隱而不見的價值。另一方面，若就其引發儒、佛之間後續更多的名理論諍來看，研究當時期的三教交涉史，固亦不能不知〈白黑論〉居間所扮演的關鍵性角色。

引用文獻

- 古田和弘：〈慧琳の白黑論について〉，《森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集》，京都：朋友書店，1979年12月。
- 印順：《佛教史地考論》，臺北：正聞出版社，1982年12月。
- 吉藏：《二諦義》，收入《大正藏》，第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 沈約：《宋書》，北京：中華書局，2003年10月。
- 李延壽：《南史》，北京：中華書局，2003年6月。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989年3月。
- 竺道生：《妙法蓮花經疏》，收入《卍續藏經》，第150冊，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年。
- ：《注維摩詰經》，收入《大正藏》，第38冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 紀志昌：〈辨名析理與儒佛交涉——以「達性」論證為例〉，《文與哲》第16期，2010年6月。
- ：〈謝靈運辨宗論「頓悟」義「折衷孔釋」的玄學詮釋初探〉，《臺大中文學報》第32期，2010年6月。
- 張蓓蓓：《中古學術論略》，臺北：大安出版社，1991年5月。
- 陳沛然：《竺道生》，臺北：東大圖書公司，1988年6月。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：商務印書館，1962年2月。
- ：《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想（乙編三種）》，臺北：里仁書局，1995年8月。
- 智顗：《妙法蓮花經文句》，收入《大正藏》，第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 菅田智雄：〈『白黑論』再考——神滅不滅論争の意義の再検討〉，《駒澤大學佛教學部論集》第37號，2005年10月。
- 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，收入《大正藏》，第14冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1995年10月。
- ：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987年9月。
- 董志翹：《觀世音應驗記三種譯注》，南京：江蘇古籍出版社，2002年1月。

劉立夫、周欣：〈白黑之爭"及其對"緣起性空"說的誤解〉，《宗教學研究》2005 年第 1 期。

樓宇烈：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992 年 12 月。

濮傳真：〈南朝孝經學與玄理的關係〉，《孔孟月刊》第 32 卷第 8 期，1994 年 4 月。

釋道宣：《廣弘明集》，臺北：新文豐出版社，1986 年 10 月。

釋僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001 年。

_____：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995 年 1 月。

釋慧皎著，湯用彤校注本：《高僧傳》，北京：中華書局，1991 年 10 月。

釋僧肇：《肇論》，收入《大正藏》第 45 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

A Study on the Thinking of Interplay between Confucianism and Buddhism in Hui Lin's Bai Hei Lun ——An Observation Mainly based on “Getting the Meaning” Used in the Book

Chi, Chih-chang^{*}

[Abstract]

Hui Lin's Bai Hei Lun has always been viewed as a work praising “Confucianism” and depreciating “Buddhism.” Its emergence triggered many disputes between “Confucianism” and “Buddhism” at that time. Therefore, it plays an important role in the history of Interplay between three beliefs. However, it was unbelievable that Hui Lin, as a Buddhist, censored Buddhism. This study re-inspected relevant details, including Hui Lin's background of learning process, favorable or unfavorable turns in life, and relationship with Buddhism, in order to deduce his writing motivation, reflect on metaphors in the book, and further obtain more reasonable and possible truth.

This study preliminarily observed Hui Lin's thinking based on his intercourse of border between “Confucian Ethical Codes” and “Buddhism” and further investigated his “Buddhist concept.” This study found that Hui Lin's Bai Hei Lun could not be simply defined as a work Anti-Buddhism because it still advocated the spirit and meaning of Buddhism. In addition, his relationship with Zhu Dao-sheng is particularly noteworthy. Based on the comparison with relevant clues, this study suggested that, in terms of motivation, besides reproaching Buddhism for the rule abiding turning out to be a mere formality, the contents revealed his approval for Zhu Dao-sheng's Buddhist spirit, namely, “informality” and “getting the meaning.” These concepts enabled him to integrate Confucianism with Buddhism. Based on the above, this study investigated the texts of the

^{*}Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

book from three aspects: (1) understanding of the concept of “Śūnya”; (2) understanding of the concept of the nether world; (3) the same goal of Confucianism and Buddhism. It was hoped that the metaphors and response to Dao-sheng’s theories in the book revealing Hui Lin’s approval for Dao-sheng could be identified in this study and be provided for academic circles to criticize Bai Hei Lun from a broader and more objective perspective.

Keywords: Hui Lin, Bai Hei Lun, Zhu Dao-sheng, Getting the meaning, Interplay between Confucianism and Buddhism, Anti-Buddhism