

本無與常虛：

南朝劉宋時期「白黑論爭」中對「空」的詮解

黎秉一

國立政治大學中國文學系碩士班

一、前言

「空」是〈白黑論〉及其衍生的「白黑論爭」中，最先被提出、也貫串了後續論辯的核心觀念。整場「白黑論爭」始於慧琳的設問——「白曰：釋氏所論之空，與老氏所言之空，無同異乎？」¹由此展開慧琳筆下的白學先生與黑學先生對「空」的商討、究詰，進而延伸到「幽冥鬼神」、「因果報應」、「形盡神不滅」等論辯主題。其中，白學先生與黑學先生對「空」的詮解之辭，後來成為了何承天與宗炳透過書信反覆論辯、進一步闡發的討論焦點。甚至，有些本是針對「空」義而發的表述話語，經何承天與宗炳的數度交鋒下，悄然演變為用以討論形神問題的概念語彙。由此可窺知，「白黑論爭」當中涉及的形神問題，實是立基在時人對「空」的詮解上，因此，梳理、釐清各方對「空」的詮解至關重要。

所謂的「白黑論爭」，意指慧琳作〈白黑論〉之後，何承天將之寄予宗炳，隨後兩人對該篇內容各抒己見、相互問難的論辯過程，涉及的文獻包括有：〈白黑論〉、〈何與宗書〉、〈宗答何書〉、〈釋均善難〉、〈答何衡陽難釋白黑論〉、〈明佛論〉、〈何重答宗〉共七篇。其中，雖然〈明佛論〉在《弘明集》當中獨立為一卷，並沒有與宗炳、何承天的書信往返收錄在一起，看似與「白黑論爭」無涉，但事實上我們可以從宗炳的〈宗答何書〉文末看到，宗炳自白「足下〔按：指何承天〕藉其不信，遠送此論，且世之疑者，咸亦妙之……故吾罄其愚思，制〈明佛論〉以自獻所懷。」²可見〈明佛論〉之作，仍是因〈白黑論〉而有的，且綜觀內容與措詞，對〈白黑論〉亦多所呼應，是以筆者認為〈明佛論〉理應收攝在「白黑論爭」的探討當中。至於〈何與宗書〉與〈何重答宗〉，此二文篇幅短小，僅表書信授受之始末，與「空」義的闡發無直接關係，於學術層面的探究空間有限，因此本文將略而不論，僅以另五篇為主。

揆諸目前華人學界對「白黑論爭」的學術研究，多著眼於〈白黑論〉一文的文章義疏解，如黎惟東透過對全文的解析，指出慧琳因作〈白黑論〉而遭到佛教界

¹ 《宋書》卷 97，列傳第 57，〈夷蠻〉，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=474169>。

² 劉立夫、魏建中、胡勇譯註：《弘明集》（北京：中華書局，2013 年），頁 196。

的輿論撻伐可謂「蒙受了不白之冤」，實因慧琳雖然指陳佛教的流弊問題，但從黑學先生的問答，又可見其「護佛心切，看不出有詆毀佛教之意。」並且指明，慧琳筆下的白學先生對佛教的批評，其實是為了反映時人的觀點，尤其是對空義的誤解，從而藉黑學先生的回應加以澄清，「是以他對空的質疑，用心不在於批佛，而是為佛教的空義辯護和說明。」³又如紀志昌，同樣逐段闡發了〈白黑論〉的文義，詳盡地將黎惟東未能論及之處一一補足，可謂前修未密，後出轉精，尤其討論「空觀理解——性理空而事用不空」一節，對於慧琳藉白學先生與黑學先生分別解「空」之旨，論述相當細緻，實為本文欲從〈白黑論〉擴大討論整場「白黑論爭」的嘗試上相當有力而可靠的研究基礎。⁴

至於研究範圍涵蓋整場「白黑論爭」的論文，則有姜劍云與孫耀慶所合著的〈論何承天之反佛思想〉，不過該文圍繞何承天在該論爭中所呈顯的反佛觀念，強調其不只否認鬼神的存在、形盡而神滅，而且也反對因果報應、摒棄來世之說等等。⁵對於「空」義的詮解，並無任何著墨。

唯一與本文問題意識最切近的文章，屬劉立夫、周欣合著的〈「白黑之爭」及其對「緣起性空」說的誤解〉⁶，不過該文實則是先單論〈白黑論〉及其主旨，再說明佛教「緣起性空」的本意，最後才用四分之一的篇幅談論慧琳、何承天、宗炳三人對「空」的表述，因此針對解「空」之論，言猶未盡，仍留有許多可以進一步發揮的討論空間。而且劉立夫、周欣是將上述三人的解「空」觀念直接批評為「對『緣起性空』的誤解」，在說解上恐有論斷過遽之虞，因此在本文中筆者將更細微地辨析各方對「空」的詮說，究竟「誤解」何在？「正解」又何在？

有鑑於前行研究已對慧琳而何承天、何承天而宗炳的論說內容著墨頗多，因此本文不再循文本的寫作先後順序，一一分疏各篇文意，而是將直接拈出此三人解「空」的話語，就「概念」本身來進行比較與辨析。

必須說明的是，本文標題當中的「本無」與「常虛」二語，只是整場「白黑論爭」當中用以言「空」的別稱。因筆者學力有限，尚難從中國般若學發展史與玄學思想史的交會、互涉來處理此議題，因此本文將不延伸討論「本無宗」或其他思想家如僧肇對「虛」、「空」的闡發，而僅將研究範圍聚焦在劉宋時期「白黑論爭」的文獻，細讀其中崇佛派與反佛派兩方解「空」話語，究其思路，提出筆者對於時人解「空」概念的考察與發現。

³ 黎惟東：〈慧琳〈白黑論〉探究〉，《宗教哲學》第 48 期，2009 年，頁 61-77。

⁴ 紀志昌：〈慧琳〈白黑論〉儒佛交涉之思想探微——以其運用「得意」方式為主所作的觀察〉，《文與哲》第 18 期，2011 年 6 月，頁 201-240。

⁵ 姜劍云、孫耀慶：〈論何承天之反佛思想〉，《理論月刊》2017 年 7 月，頁 62-66。

⁶ 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，頁 54-59。

二、解「空」之兩組概念辨析

在整場「白黑論爭」對「空」的詮解中，筆者發現有兩組概念，是慧琳、何承天與宗炳在解「空」時所援用的說法，而這兩組概念內部，看似相近卻又存在著具體而微的理路差異。差之毫釐，謬以千里，有失精準的說解方式將密切影響到他們解「空」之得當與否。這兩組似同實異的概念就是「積少成多」與「因緣聚合」以及「必空之實」與「本空之理」，以下分述之。

(一)「積少成多」與「因緣聚合」

這組概念的混淆出現在〈白黑論〉，是當白學先生設問「空」義為何後，抓住了黑學先生的回答中「構羣材以成大廈」、「積一毫以致合抱」等語，所衍生的誤讀與曲解。我們先看原文：

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，吾以為誤矣。」⁷

這是出現在當白學先生問「釋氏空物，物信空邪？」之後的問答，對於白學先生不信「空」、認為天地間分明有這麼多品類的萬物，怎麼會是「空」？黑學先生用了「無自性空」與「假有」兩個層面來回答，指出大廈雖大、合抱之樹雖粗，但是並沒有「專寢之實」與「檀木之體」，兩者俱無自性，不是「自己存有、自己生起」⁸的，而是有待於諸多建材與毫細之木的構成，因此大廈與合抱之樹的存在都只是「假有」，也就是所謂的「因假之體」。就此而論，黑學先生代表佛教立場所說的「空」是從「無自性之理」來說的，但是白學先生卻只就事相、事用面向的「萬品」來問難，無異於拿「假有」來堅稱其「不空」，因此黑學先生直言，這是對空的誤解。

儘管如此，白學先生卻將大廈與合抱之樹的比喻，又誤解為「大廈由群材積累而成」、「合抱之樹也是由毫細之木積累而成」，因此白學先生說：

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

⁷ 慧琳：〈白黑論〉，同註 1。

⁸ 羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》（台北：國立臺灣大學出版委員會，2003 年），頁 257。

事剖析者，更由指掌之間乎。⁹

所謂「山高累卑之辭，川樹積小之詠」換句話說就是「萬丈高樓平地起」、「滴水成河」，這類的概念在中國早已習以為常，因此白學先生才說「蓋盈於中國矣」，進而認為，因為這樣的通俗之理無甚深意，所以中國古聖才「不舉以為教本」。然而事實上，這裡是白學先生誤解了黑學先生之意。因為白學先生所理解的只是「積少成多」之理，據此解讀黑學先生所謂的「構羣材以成大廈」以及「積一毫以致合抱」，實屬謬誤。因為後者談的不是「積少成多」，而是「因緣聚合」——雖然二者都有關乎「積」和「聚」的意象或意涵，但卻大異其趣。

黑學先生所言，旨在揭櫫大廈與合抱之木的生成，是基於「萬物因緣和合而生」的條件聚合，一旦因緣條件不再，無自性、無「專寢之實」與「檀木之體」的大廈與合抱之木也將不復存在。這完全是就佛教「緣起」法則來說的，因此才就「無自性故空」以及「因緣聚合的假有」的思路來指明「空其自性之有，不害因假之體。」反觀白學先生的「積少成多」，則是單方面地理解「有生於無」，只知「多」是由「少」積累而來的，一如「山」是由「土壤」堆積而出、「河」是由「水滴」匯聚而成，因此可說是只知其「有」的一面，而未能指出「山」與「河」事實上沒有一個自性或實體，也因此未諳「空」義的向度。

對於黑學先生主張「空、有兼見」而白學先生不明其意的問題，宗炳也作出了回應，他在〈宗答何書〉當中說道：

又云：「析毫空樹，無傷垂蔭之茂。堆材虛空，無損輪奐之美。貝錦以繁彩發華，和羹以鹽梅致旨。」以塞本無之教，又不然矣。佛經所謂「本無」者，非謂眾緣和合者皆空也。垂蔭、輪奐，處物自可有耳，故謂之「有諦」；性本無矣，故謂之「無諦」。吾雖不悉佛理，謂此唱居然甚安。¹⁰

此處從「垂蔭之茂」、「輪奐之美」的面向肯定其「有」，正是慧琳所說的「不害因假之體」；同時又就「性本無」的面向，觀照到「無」的實相，也就是前述所謂的「空其自性之有」。宗炳將之謂為「有諦」與「無諦」——從垂蔭、輪奐出自因緣和合來說確為「假有」，不否定它的存在現象，此為「有諦」；而從它們終究是依因待緣而有、並非自性之有，則從「無自性故空」的角度來說「無諦」。此說宗炳「居然甚安」，於今觀之，確實是解「空」之正論，且可據此糾正白學先生所誤讀的「積少成多」之說。

值得一提的是，上述引文中「佛經所謂本無者，非謂眾緣和合者皆空也。」

⁹ 慧琳：〈白黑論〉，同註 1。

¹⁰ 宗炳：〈宗答何書〉，劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 190。

當時佛典漢譯的習慣上，應是直接將原文的「空」譯為漢文的「本無」，因此才會說「佛經所謂『本無』者」。而句末「空」字的文義，實則無異於一般意義上的「無」。換言之，此二句的意思可以理解為：佛經上所說的「本無」，並不是說眾緣和合而成的事物都是虛無、一無所有的。根據文脈，必須做出如是解釋才得以疏解宗炳繼而申論「有諦」與「無諦」之分的理路。若就今人之閱讀經驗與理解方便，原文改作「佛經所謂『空』者，非謂眾緣和合者皆『無』也。」對吾人而言將更明白曉暢。由此可見，在彼時的「空」與「無」經常混用，甚至在這裡可以看到幾乎是相反的用法，也因此容易引致時人解「空」的諸多誤會。

(二)「必空之實」與「本空之理」

雖然前述「有諦」與「無諦」之說，宗炳所言相當到位，然而在其他解「空」的話語上，宗炳恐怕是有所偏失了。他說：

自古千變萬化之有，俄然皆已空矣。當其盛有之時，豈不常有也必空之實，故俄而得以空耶？亦如惠子所謂：「物方生方死，日方中方暝。」死、暝之實，恒豫明於未生、未中之前矣。愚者不覩其理，唯見其有，故齊侯攝爽鳩之餘偽，而泣戀其樂。賢者心與理一，故顏子庶乎屢空，有若無、實若虛也。自顏以下，則各隨深淺而味其虛矣。¹¹

宗炳用「自古千變萬化之有，俄然皆已空矣」，表示自古至今沒有什麼事物是恆久長存的，時間尺度一旦拉大，今昔對照之下世間萬有無不是轉瞬即逝的。這樣的說法有如「是非成敗轉頭空」的傷逝之感，意在指出萬物在「盛有之時」，再怎麼盛大輝煌，終有一天會畫下句點、化為空無，因此有其「必空之實」。

這種對「空」的詮解，實在不是一種正確的解「空」之語。因為這樣的思考角度，只是接近於對世間萬物隨時間流轉而變化消逝的「推移的悲哀」¹²，片面地著眼「從有到無」的現象，而未能剋就事物存在的當下的「有無相依」，同時兼見有諦與無諦。更具體地說，站在佛教的立場，必須從「空有不二」觀照，才可能油然而生起真正的「緣起的自在」，而不是迫於「推移的悲哀」才來理解世間萬物無不成「空」。因為那樣的「空」並非真正的空，而只是「無」而已。

準此，我們再反思宗炳用惠施「物方生方死，日方中方暝」來詮解「空」的論述效果，其實也頗類似於就時間推移的角度來說的，即便他隨後說「死、暝之

¹¹ 宗炳：〈宗答何書〉，劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 190。

¹² 「推移的悲哀」一語，取自吉川幸次郎討論漢詩主題情感當中，有感於人類生存在時間之上而不免與時推移、終至消亡的悲哀。詳參吉川幸次郎著、鄭清茂譯：〈推移的悲哀——古詩十九首的主題〉，《中外文學》第 6 卷第 4 期，1977 年。

實，恒豫明於未生、未中之前矣。」也就是將「物之死」置於「物之未生」、將「日之晡」寓乎「日之未中」之前，這樣的講法雖然比較不會落入隨時間推移而化為空無的偏誤，在義理層面上似乎能夠收「相即」之效，然而事實上仍是不盡契理的。因為這樣的說法依舊未能就「緣起」的角度來透徹詮解——物之生與死都是由乎因緣起滅，日之中與晡亦復如是。宗炳引惠施之語，只是重申有生就必有死、在「生」的概念裡本就寓含有「死」的向度，有日升就必有日落這樣的相對關係。換言之，從宗炳的「必空之實」來理解，可以說「物之生」本身就有「必死之實」、「日之中」本身也就包含著「必晡之實」，乃至於宗炳視齊侯為愚者，認為齊侯之所以嚮往爽鳩氏的長生不老，就是因為「不覩其理，唯見其有」，而不明白但凡有生就有「必死之實」。我認為宗炳這樣的說法，仍只是從「有無相生」的相對論來說的，既見其「有」而生「必空」之論，但是並未釜底抽薪地從「緣起無自性，無自性故空」的角度，談「本空」之理。因此我認為宗炳這裡的解「空」之論，有失精確。

總的來說，「必空之實」大概是時人（包括宗炳）通過格義方法解「空」的慣用概念，但這個概念本身是對「空」義的偏解。因為「必空」指的是在時間推移上，「有」終將歸於「無」的必然；但是佛教的「空」，指的是「緣起無自性，無自性故空」¹³，因為世間萬有「無自性」所以本皆是「空」的，而一切可感可觸之「有」，乃依因待緣而有，是謂假有，也正因為是依因待緣而有，因此一旦緣散即滅，不復存有，但這樣的歸於空無，有別於前述「必空之實」從經驗認知而歸結的有歸於無，而是從「本空之理」的觀解來談世間萬有依循緣起法則而生滅的「空有為一」。此即「必空之實」與「本空之理」的差異。

三、「空」之歧解：同一話語的不同闡釋

以上辨析完解「空」的兩組概念，底下本文所要接續討論的，則是有鑑於何承天和宗炳二人都針對「空有為一，賢愚為異」以及「舟壑潛謝，現在不住」這兩段解「空」的話語進行各自的闡發，雖然用的是相同的文句，但二人的詮釋焦點卻相差甚大，因此我認為，可通過探析二人對相同話語的不同闡釋，窺知他們對「空」的相異詮解。

（一）空、有為一，賢、愚為異

¹³ 參考自羅因：〈第五章「空」、「有」與「有」、「無」的比較〉，《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》，頁 255-336。

首先，我們看到反佛派的何承天在〈釋均善難〉中，回應了宗炳的有諦、無諦之說以及齊侯之屬是「愚者不知其理，唯見其有」的評斷，他說：

如論云：「當其盛有之時，已有必空之實。」然則即物常空，空、物為一矣。今空、有未殊，而賢、愚異稱，何哉？昔之所謂道者，於形為無形，於事為無事，恬漠冲粹，養智怡神。豈獨愛欲未除，宿緣是畏？唯見其有，豈復是過？以此嗤齊侯，猶五十步笑百步耳。¹⁴

何承天詰難道，既然宗炳說「盛有之時」本身就含有「必空之實」，因此謂「即物常空、空有為一」，但是既然空、有沒有不同，為何卻有賢、愚兩種相異的認知說法呢？進而指出，中國古代的聖人，事實上是能夠「於形為無形，於事為無事」的，也就是一種「即有而無」的體道工夫，而絕不是一味凝滯於「有」而陷溺其中。且因為能夠無形、無事，因此亦非「愛欲未除，宿緣是畏」而已，實則是能夠達到「恬漠冲粹，養智怡神」的境界。

細究其間的差異，何承天論有形無形、有事無事的角度，乃從工夫論的層面著眼，而宗炳在〈宗答何書〉所談的空、有問題，則是就存有論的層面。何承天的反駁，意在理直氣壯地指稱，即使中國古代思想家只見其「有」的一面，但是仍舊能夠在「有」上作「無」的工夫，達到「恬漠冲粹，養智怡神」的境界。那麼「唯見其有」又有什麼問題？因此何承天所問難的「賢、愚異稱，何哉？」針對的是被輕視為愚者的齊侯之屬，既然中國古代思想家能夠行「即有而無」的工夫，分明為「賢」，豈可稱之為「愚」？因此何承天認為，宗炳的嗤笑其實出於對中國古聖的知之淺薄，無異於「五十步笑百步」。

對此，宗炳隨後在〈答何衡陽難釋白黑論〉也作出了回應，他說：

難又曰：「若即物常空，空、物為一。空、有未殊，何得賢、愚異稱？」夫佛經所稱即色為空、無復異空者，非謂無有，有而空耳。有也，則賢愚異稱；空也，則萬異俱空。夫色不自色，雖色而空；緣合而有，本自無有。皆如幻之所作，夢之所見，雖有非有。¹⁵

面對「空有為一，賢愚為異」的問難，宗炳重申佛教對「空」的詮解，再次強調「空」不是一無所有，而是在「有」當中看到它「緣起無自性，無自性故空」的存在本質，因此是「有而空」的。繼而解釋到，之所以有「賢愚異稱」，是就他們作為「假有」的一面來加以區辨、分別，但是若從「空」的角度來看，賢、愚之分既然都是因緣和合而有，同樣屬於無自性空的，因此從存有本質上來說又是

¹⁴ 何承天：〈釋均善難〉，劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 200。

¹⁵ 宗炳：〈答何衡陽難釋白黑論〉，劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 214。

沒有差異的。接著宗炳直指「色不自色，雖色而空；緣合而有，本自無有」，此語可謂相當鞭辟入裡地闡述了「空」義——一切的「有」（即「色」）都是無自性而「不自色」的，所以言其「空」；同時，一切的「有」，因為都是因緣和合而生的，所以在因緣條件不具足的情況下，本都是「無有」的。此即前述「本空」之義。正因一切萬有都是依循著緣起法則，緣聚則生、緣散則滅，因此如一切夢幻泡影都是「雖有非有」的存有狀態。

面對何承天質疑「賢愚何以異稱」的問難，宗炳的理解著眼於或空或有的分別、差異、對待之有無。但從上方的討論我們可以知道，何承天對「賢愚異稱」的質疑，其實是將重點擺在中國古人並不是「唯見其有」的「愚者」，而是能在「有」上作「無」之工夫的聖者，其意旨乃在為中國古聖之教辯護，因此才質疑宗炳將賢、愚二分的合理性。實際上何承天之言，與有沒有差異、對待、分別等認識論的問題並無關涉，但是宗炳卻以為何承天問難的重點是「既然空有為一，為什麼賢愚不為一而為異？」藉此詰難分別之見云云。因此我們可以說，此處宗炳對何承天的回應，其實是立基在他對何承天的誤讀之上，才會只聚焦在重申空、有的存有論與認識論意涵，而未能針對何承天所拈出的「於形為無形，於事為無事」等工夫義給出具體的回應，頗有答非所問之失。

（二）舟壑潛謝，現在不住

接著來討論的是各方對「舟壑潛謝」的解讀問題。此語在「白黑論爭」中，始自慧琳〈白黑論〉的白學先生之語，原先的語境是當白學先生聽聞黑學先生的解「空」話語後，直言「山高累卑之辭，川樹積小之詠，舟壑火傳之談，豎白唐肆之論，蓋盈於中國矣，非理之奧，故不舉以為教本耳。」¹⁶前半部「山高累卑」與「川樹積小」的「積少成多」之義，在本文第二節已討論過其與「因緣聚合」的概念差異，此不多述。而後半部「舟壑火傳」與「豎白唐肆」，語出《莊子》，大意是指世間萬事萬物都在人們不知不覺之中變化著。按其文脈，「舟壑火傳」應是對應到黑學先生所言「有生莫俄頃之留，泰山蔑累息之固。興滅無常，因緣無主。」¹⁷兩相對讀之下，可以看出其間共同的主題是事物的變化、消逝，因此白學先生才會認為黑學先生所言，早已「盈於中國」。

誠然，「舟壑火傳」與「有生莫俄頃之留」看上去文旨相當接近，因此就連宗炳也挪用了「舟壑」之說來闡發他想揭顯的空義。他在〈宗答何書〉說：

又以「舟壑唐肆之論，已盈耳於中國，非理之奧，故不舉為教本。」謂「剖

¹⁶ 慧琳：〈白黑論〉，同註 1。

¹⁷ 同前註。

析此理，更由指掌之民」。夫舟壑潛謝，佛經所謂「現在不住」矣，誠能明之，則物我常虛，豈非理之奧耶？蓋悟之者寡，故不以為教本耳，支公所謂「未與佛同」也。何為以素聞於中國，而蔑其至言哉？¹⁸

此處宗炳以為，「舟壑潛謝」基本上可以與佛經所說的「現在不住」畫上等號，而能夠徹悟「現在不住」的人，即能「物我常虛」，也就是「物我俱空」之意。但是，實因「現在不住」、「舟壑潛謝」的含義深奧，中國真能徹悟此理之人，少之又少，絕非「指掌之民」能夠輕易明瞭、清楚剖析的。所以「不舉以為教本」並不是因為斯理淺近、稀鬆平常之故，而是因為「悟之者寡」，以致此語即便已「素聞於中國」，但仍不失為「至言」，不容蔑視。¹⁹

有了上述對宗炳這一席話的解讀，我們便可進一步探析他挪用「舟壑潛謝」作為「現在不住」的註腳，究竟妥當與否？我們知道，「舟壑潛謝」所揭示的是滄海桑田、世間沒有恆常不變之物這類時間推移下事物的嬗變，因此仍包含了時間的向度在其中，指涉世間萬有的存在本身都在走向「從有到無」的必然過程。然而這就會又落入前面第二節提過的「必空之實」的義理偏誤，而未能揭顯真正的「本空之理」。所以我認為，宗炳借「舟壑潛謝」來論「現在不住」，實是引喻失義的。

不過這並不代表宗炳本身對「空」的理解就必然大錯特錯。如前所論，我們從他所說的有諦、無諦以及「夫色不自色，雖色而空；緣合而有，本自無有。皆如幻之所作，夢之所見，雖有非有」等對「空」的說明，可以知道宗炳解「空」大多是相當到位的，甚至宗炳之後在〈答何衡陽難釋白黑論〉中也進一步指出，「將來未至，過去已滅，現在不住，又無定有。」²⁰發揮「現在不住」之義，申明之所以「不住」、「無定有」，正是因為世間萬有的存在狀態是無自性而依因待緣。由此可見，並不是宗炳對「空」的理解（comprehension）有重大的錯謬，而

¹⁸ 宗炳：〈宗答何書〉，劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 192。

¹⁹ 關於「舟壑潛謝」與「現在不住」的段落疏解，筆者的解讀與劉立夫、周欣的觀點一致，但是與劉立夫、魏建中、胡勇譯註的《弘明集》大不相同。後者認為，宗炳在這一段明白區分了佛教與中土的觀念差異，也就是「舟壑潛謝」與「現在不住」的不同，因此他們對於「佛經所謂『現在不住』矣」的語譯寫為「佛教是從當下念念不執著的角度去理解它的」，以此凸顯「現在不住」不是「舟壑潛謝」的同一概念。而針對「支公所謂『未與佛同』也」，他們的語譯是「這也就是支道林所說與佛教思想不同的地方」，但是我認為所謂的「未與佛同」指的應當是，中國人因為「悟之者寡」，所以悟道情況「未與佛同」，而不是思想觀念與佛教不同。在者，原文明白地說，「何為以素聞於中國，而蔑其至言哉？」我認為白話翻譯應當是「怎麼可以因為〔此語〕在中國是早已經常耳聞的，就因而輕視這樣的至理之言呢？」可見所討論的話語乃本身中國素有之語，亦即「舟壑潛謝」而不是「現在不住」，所以宗炳眼中應當被視為「至言」的實是「舟壑潛謝」，因此我不同意他們將此處語譯為「怎麼能說早已在中土流傳，而大家蔑視至理之言呢？」詳參劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 214。與我觀點一致的，詳參劉立夫、周欣：〈白黑之爭〉及其對「緣起性空」說的誤解，頁 58。

²⁰ 宗炳：〈答何衡陽難釋白黑論〉，劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 214。

只是他對「空」的說解（explanation）偶有失誤，或引喻失義，或言不盡意。

討論完宗炳的部分，接下來我們看何承天如何對「舟壑潛謝，現在不住」給出不一樣的解讀：

又云：舟壑潛謝，佛經所謂「現在不住」。誠能明之，則物我常虛。

答曰：潛謝不住，豈非自生入死、自有入無之謂乎？故其言曰：「有駭形而無損心，有旦宅而無憤死。」賈生亦云：「化為異物，又何足患。」此達乎死生之變者也。而區區去就，在生慮死，心繫無量，志生天堂。吾黨之常虛，異於是焉。²¹

針對「舟壑潛謝」之語，何承天綜合了宗炳的「現在不住」之解，將之合為「潛謝不住」，並引申為「自生入死、自有入無」，從面對生死的角度，引《莊子》的「有駭形而無損心，有旦宅而無憤死」以及賈誼〈鵬鳥賦〉的「化為異物兮，又何足患」來凸顯中國古代文人面對生死的坦然與釋然，「達乎死生之變」的這種齊物我、一生死的情志，頗有道家色彩，但是何承天這樣的詮解，與「空」義的關聯又是何在呢？

究其實而言之，這其中有著逐漸移轉討論焦點的過程。根據前面的討論我們知道，本來在宗炳的語脈裡，援引佛經的「現在不住」是用以詮解「舟壑潛謝」，而慧琳筆下的白學先生之所以言及「舟壑潛謝」，也是為了從「高山卑累之詞，川樹積小之詠」這類的「積少成多」之理，指稱黑學先生所說的「構羣材以成大廈」、「積一毫以致合抱」並沒什麼深奧之處、中國早已有之。換言之，以上這些雙方論辯的言詞交鋒，本都是扣緊著對「空」的詮解而來——崇佛派以「因緣和合」及「現在不住」論空，反佛派則以「積少成多」、「舟壑潛謝」來加以反駁和對應。但是到了何承天的解釋，卻把宗炳「現在不住」的語意轉向解釋為「自生入死、自有入無」的生死問題，從而進一步區分崇佛派與反佛派的生死觀——前者是「區區去就，在生慮死，心繫無量，志生天堂。」而反佛派則是「達乎死生之變」。

此處值得注意的是，文末何承天明言，「吾黨之常虛，異於是焉。」所謂「異於是焉」，不只是表明何承天與宗炳的立場有所差異而已，更是有「吾黨」（反佛派）更優於「汝等」（崇佛派）的價值評斷之含義。因為何承天的「常虛」，是用以表彰自家對生死的豁達與超越，同時以此貶斥佛教「在生慮死」、「志生天堂」，批評其對幽冥的掛慮以及對泥洹之樂的嚮往，認為佛教之所以主張這類觀念，乃因其對生死之際未能勘破、不盡明達所致。由此我們也可知道，「常虛」一語，

²¹ 何承天：〈釋均善難〉，劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 202。

俱存於宗炳和何承天兩造之間，對於宗炳而言，「常虛」即「空」，是以「物我常虛」來呼應「現在不住」之空觀；而何承天的「常虛」，則是虛掉生死分際、達乎生死之變，可見二者同中有異，各有不同語意脈絡。

話說回來，因為何承天改易了「現在不住」的語意脈絡，將之解為「自生入死」的命題，以致此後整場論辯的焦點便從「空、有」或「有、無」的討論，轉入生死及「形神」之爭。甚且，正因為有這樣的轉向，宗炳在〈明佛論〉當中才會說：

且舟壑潛謝，變速奔電，將來未至，過去已滅，現在不住。瞬息之頃，無一毫可據，將欲何守而以為有乎？甚矣！偽有之蔽神也。²²

其中同樣用了「舟壑潛謝」與「現在不住」二語來論述「偽有之蔽神」，由此可見，各方討論至此，「舟壑潛謝，現在不住」原先只是用以論「空」，而後終於成為宗炳論「神不滅」等形神問題所使用的語彙與概念。²³

總的來說，在「舟壑潛謝，現在不住」這個主題上，整個「白黑論爭」的詮解，從「萬物都在不知不覺當中變化、消逝」到「興滅無常」、「無定有」，到這裡都還是環繞著「空」的詮解而說的，但因為此二語容易與生命之起滅、從有到無相勾連，因此在何承天便導向對「生死」態度、「死生之變」的討論，就此扣連到「白黑論爭」當中涉及的來生、幽冥、泥洹之樂、形盡神不滅等其他議題。由此可見，從慧琳作〈白黑論〉以論「空」開場，到衍生出整場「白黑論爭」以宗炳〈明佛論〉作結，綜觀來看，實是從「空有」問題延伸到「形神」問題的發展過程。

四、結論

本文探討了南朝劉宋時期整場「白黑論爭」當中，慧琳、何承天、宗炳等各方對佛教「空」義的詮解內容及其對諍與分歧之處。藉由本文的分析，可窺探時人對「空」或偏或正的理解，進而釐定對「空」更深刻的認識。

本文指出，有兩組解「空」的概念必須加以辨析與釐清：其一是不應以「積少成多」的常理來理解佛教「因緣聚合」之說，兩者雖然都有「積聚」的意象，但是前者只反映出萬物如何從無到有的經驗現象，而未能切實地就「緣起」法則

²² 宗炳：〈明佛論〉，劉立夫等譯註：《弘明集》，頁 113。

²³ 正是如此，姜劍云、孫耀慶的文章裡，亦是在討論何承天主張「形盡而神滅」的段落中，觸及「潛謝不住」的問題。詳參氏著：〈論何承天之反佛思想〉，《理論月刊》2017 年 7 月，頁 63。

洞見一切萬有都是「緣起無自性」的「假有」，一旦因緣條件不再，便將不復存在；其二則是不應以「必空之實」來看待萬有「本空」的存在狀態，因為前者「必然成空」的說法，只是就時間的推移來說世間萬有終有一天會化為空無，而未能從「無自性故空」的角度徹見一切萬有本來都是無自性的，乃依因待緣而有，一旦缺因無緣即空，是謂「本空」。

在上述兩組概念的辨析基礎之上，本文進一步討論「空有為一，賢愚為異」及「舟壑潛謝，現在不住」這兩個解「空」話語，在不同言說者的詮解下所蘊含的意義。前者的「賢愚為異」，在何承天的語境下是用以辯駁中國古聖並非「愚者」，實則能在「有」上作「無」的工夫，而在宗炳的回應裡，則是用以重申有諦與無諦之別，強調在「假有」的層面有賢、愚的分別對待，但就「性空」的存有狀態來說則是一致的，乃從存有論與認識論的角度來發揮「空有為一」，而何承天則是工夫論的層面反對「賢愚為異」的說法；至於「舟壑潛謝」的討論，則在各方數次交鋒之下，語意脈絡有了明顯的轉向，從萬事萬物的變化消逝，到現在不住的興滅無常，再延伸到自生入死、自有入無的生死與形神議題，此語貫串了「白黑論爭」從解「空」轉向論「形神」議題的發展過程。

徵引文獻

- 劉立夫、魏建中、胡勇譯註：《弘明集》（北京：中華書局，2013年）。
- 黎惟東：〈慧琳〈白黑論〉探究〉，《宗教哲學》第48期，2009年，頁61-77。
- 紀志昌：〈慧琳〈白黑論〉儒佛交涉之思想探微——以其運用「得意」方式為主所作的觀察〉，《文與哲》第18期，2011年6月，頁201-240。
- 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，頁54-59。
- 姜劍云、孫耀慶：〈論何承天之反佛思想〉，《理論月刊》2017年7月，頁62-66。
- 羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》（台北：國立臺灣大學出版委員會，2003年）。
- 吉川幸次郎著、鄭清茂譯：〈推移的悲哀——古詩十九首的主題〉，《中外文學》第6卷第4期，1977年。