

被遺忘的清談家——謝靈運形象新論

林郁迺*

〔摘要〕

謝詩多雜玄義，儼然紙上清談，已為謝學通論。但謝靈運作為清談名士的才情風貌，卻猶未被加以揭示。本文爬梳相關文獻，指出謝靈運傳承家風，博通百家之學，精讀內外典籍，並與僧俗談論不輟，實乃當時首屈一指的清談家，與諸道人辨宗所展現的學養即為具體之表現。《辨宗論》不僅是玄學課題「聖人是否可至」及「如何能至」在劉宋時期的激辯，更是一部「口談」加「筆談」的清談記錄，答辯間充分展露謝靈運的清談功力。此外，清談也為謝靈運帶來不少政治上的利益，酷嗜此道的武帝、文帝即因此對其賞遇有加，對他非毀執政、多愆禮度的行為多所容忍。本文從清談名士的角度，掌握謝靈運較不被注意的生平面貌，對其形象有新的揭示，於謝學研究應有實質之助益。

關鍵詞：謝靈運、清談、辨宗論、南朝宋

* 國立政治大學中國文學博士

收稿日期：2009年3月16日，審查通過日期：2009年4月21日

責任編輯：戴景賢教授

一、前言

沈約違背撰史成規，略過謝靈運（385-433）一生功過，而別出心裁地在《宋書》本傳的「史臣曰」定位其文學史位置；李白「夢得池塘生春草」的日思夜想，加上杜甫「焉得思如陶謝手」的自嘆弗如；以及「陶謝並稱」的文學史佳話，¹使得後代目光焦點多集中於謝靈運的文學成就，而忽略其猶有作為文學家之外的其他風貌。

不過歷來也有不少學者歸結謝詩的特色，指出：「謝公卒章多托玄思。」²「說山水則苞名理。」³「山水詩在當時應該也算是玄學的重要文獻，尤其是謝靈運的山水詩。」⁴陳寅恪甚至認為，謝靈運有些詩根本就是「紙上清談」：

謝靈運之〈從遊京口北固應詔詩〉開始即云：「玉璽戒誠信，黃屋示崇高。事為名教用，道以神理超。」……依客兒之意，玉璽黃屋皆名教之「事用」也，其本體則為具有神理之道，即所謂自然也。此當日名士紙上之清談，後讀之者不能得其確解，空歎賞其麗詞，豈非可笑之甚耶？⁵

儘管謝詩多雜「玄思」、「名理」，儼然「玄學」、「清談」，已為學界所識，然其作為清談名士的另一種才情風貌，⁶卻猶未被識者加以指出。

¹ 關於陶謝並稱的問題，可參王文進：〈陶謝並稱對其文學範型流變的影響——兼論陶謝「田園」、「山水」詩類空間書寫的區別〉，《南朝山水與長城想像》（台北：里仁書局，2008年），頁37-88。

² 沈曾植：《海日樓題跋》卷一，載《海日樓札叢》附錄（台北：河洛圖書出版社，1975年），頁44。

³ 黃節：《謝康樂詩註》（台北：藝文印書館，1987年），頁2。

⁴ 陶玉璞：《謝靈運山水詩與其三教安頓思考研究》（清華大學中國文學系博士論文，2006年），頁141。

⁵ 陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《陳寅恪集——金明館叢稿初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），頁214-215。

⁶ 學界對於「清談」一詞之使用，或等同「魏晉玄學」、「魏晉思潮」等廣義用法，而本文則以唐翼明所定義為準：「魏晉時代的貴族知識分子，以探討人生、社會、宇宙的哲理為主要內容，以講究修辭與技巧的談說論辯為基本方式而進行的一種學術社交活動。」參見唐翼明：《魏晉清談》（台北：東大圖書公司，1992年），頁43。

學界對於清談的研究多止於晉亡，以其實質至此已然結束，而先入為主地認定此後毫無新意，僅是「餘波」⁷或「尾聲」，⁸因此也就不太對劉宋清談投以關注。⁹但實情是清談到了劉宋仍十分興盛，玄理清言也與支、許、安、汰之世無異，¹⁰名僧與名士的交往甚至更盛前朝，如《高僧傳》載：「(釋慧靜)初止治城寺，顏延之、何尚之並欽慕風德，顏延之每歎曰：『荆山之玉，唯靜是焉。』」又：「(釋慧亮)過江止何園寺，顏延之、張緒眷德留連，每嘆曰：『安汰吐珠玉於前，斌(釋曇斌)、亮振金聲於後，清言妙緒，將絕復興。』」¹¹劉宋清談之所以有此榮景，除了名僧加持，太祖劉裕(363-422)、高祖劉義隆(407-453)的熱衷尤為關鍵，如太祖曾徵周續之開館清談，高祖更命何尚之設置玄學。因此，包括謝靈運在內的不少名僧、名士，正是靠著清談的本事周旋於二朝，其中謝靈運尤獲二帝之禮遇。

謝靈運傳承儒雅家風，精通內外之學，與僧俗談講不輟，並留下珍貴的玄學文獻《辨宗論》，實乃晉宋之際首屈一指的清談重鎮。本文將以《世說新語》、《宋書》、《南史》、《高僧傳》等歷史文獻之記載為主，雜以近人相關的論述，依序分成三個小節進行研議：一、謝靈運的家學淵源及學經歷。二、《辨宗論》的著作背景和思想根源。三、清談與謝靈運的政治際遇。盼望藉此研究，不僅可將謝靈運作為清談家的面貌加以呈現，也能探因求果，根究謝詩多托玄思的緣由。

二、謝靈運的家學淵源及學經歷

陳郡謝氏是東晉南朝最顯赫的家族之一，不僅是政治世家，更是史稱「自晉以降，雅道相傳」¹²的文化世家。關鍵在於最初帶領謝家崛起的謝鯤(280-323)即為精通《老》、《易》的中朝名士，著有《元化論》，《世說新語·文學篇》曾記

⁷ 參見何啟民：《魏晉思想與談風》(台北：台灣學生書局，1990年)，頁248-263。

⁸ 參見唐翼明：《魏晉清談》，頁317-330。

⁹ 王伊同論高門之習俗，雖曾粗略地介紹劉宋清談概況，但顯然沒有太多的迴響。請參氏著：《五朝門第》(香港：中文大學出版社，1978年)，頁230-232。

¹⁰ 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(北京：北京大學出版社，1997年)，頁311。

¹¹ (梁)釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》(北京：中華書局，1997年)，卷第七，義解四「宋京師何園寺釋慧亮」，頁285、292。

¹² (唐)李延壽：《南史·謝晦傳》(台北：鼎文書局，1998年)，頁546。

載謝鯤與大清談家衛玠「達旦微言」。¹³為謝家勃興打下堅實基礎的鯤子謝尚（308-357）¹⁴亦是「清易令達」，¹⁵深得王導青睞，甚至比之為王戎，¹⁶乃清談坐上之常客。謝安（320-385）係謝尚從弟，與王導並稱東晉兩大名相，不僅在功業上頡頏王導，《晉書》本傳更言其「文雅過之」，¹⁷就連王家後人，南齊名臣王儉也曾說：「江左風流宰相，惟有謝安。」¹⁸

謝安清談的造詣無庸贅言，但舉《世說新語·文學》之記載見其一端：

支道林、許、謝盛德，共集王家。……許便問主人有莊子不？正得漁父一篇。謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善。於是四坐各言懷畢。謝問曰：「卿等盡不？」皆曰：「今日之言，少不自竭。」謝後羸難，因自敘其意，作萬餘語，才峯秀逸。既自難干，加意氣擬託，蕭然自得，四坐莫不厭心。¹⁹

唐翼明言：「清談中一次作萬餘語，恐怕是創紀錄的，至少我們在現存的史料中還沒見過第二宗這樣的記錄。萬餘語用普通的速度說出來，大約得一個小時或更多一點。如果只是一般聊天，當然也不算什麼，但這是清言，遣辭造語，駁難鋪陳，都是要十分講究的。何況在座的又都是一流高手，要讓四座厭心，沒有絕佳本事怎麼可能？」²⁰謝安的風流甚至啓發了歷史上有名的才女謝道韞：

謝太傅寒雪日內集，與兒女講論文義。俄而雪驟，公欣然曰：「白雪紛紛何所似？」兄子胡兒曰：「撒鹽空中差可擬。」兄女曰：「未若柳絮因風起。」

¹³ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1993年），頁210。

¹⁴ 「謝尚得任豫州刺史，是謝氏從東晉眾多大族中脫穎而出的轉折點。在此之前，它的名望不顯，但經謝尚以及諸弟陸續刺豫後，謝安繼而居中樞之位，陳郡謝氏才逐漸成為東晉南朝一門久盛不衰的高等士族。」見曹文柱：〈東晉陳郡謝氏三題〉，《魏晉南北朝史論合集》（北京：商務印書館，2008年），頁324。

¹⁵ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·品藻》，頁521。

¹⁶ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·任誕》，頁748。

¹⁷ （唐）房玄齡：《晉書》（台北：鼎文書局，1995年），頁2074。

¹⁸ 李延壽：《南史·王儉傳》，頁595。

¹⁹ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁237-238。

²⁰ 唐翼明：《魏晉清談》，頁277。

公大笑樂。²¹

這種私庭講習是謝家的經常性集會，並非偶一爲之，例如：

謝太傅問諸子姪：「子弟亦何預人事，而正欲使其佳？」諸人莫有言者，車騎（謝玄）答曰：「譬如芝蘭玉樹，欲使其生於階庭耳。」²²
謝公因子弟集聚，問毛詩何句最佳？過（謝玄小字）稱曰：「昔我往矣，楊柳依依；今我來思，雨雪霏霏。」公曰：「訏謨定命，遠猷辰告。」謂此句偏有雅人深致。²³

謝玄（343-388）是東晉歷史上的名將，也是有名的清談家。據《世說新語》記載：「謝車騎在安西（謝奕）艱中，林道人往就語，將夕乃退。有人道上見者，問云：『公何處來？』答云：『今日與謝孝劇談一出來。』」劉孝標注引〈玄別傳〉曰：「玄能清言，善名理。」²⁴謝玄是靈運祖父，對其影響至深，〈謝封康樂侯表〉、〈撰征賦〉、〈山居賦〉等作品都一再提及謝玄功業；〈述祖德詩〉更記述謝玄平時不慕榮利，但以清談爲務，後因國家有難，才「委講綴道論」。²⁵而這種由謝安、謝玄一脈相傳的庭講之風也帶來日後「烏衣之遊」的美譽。

《宋書·謝弘微傳》曾詳載謝家聚會之情況，茲摘錄整段文字以方便析論：

（謝）混風格高峻，少所交納，唯與族子靈運、瞻、曜、弘微並以文義賞會。嘗共宴處，居在烏衣巷，故謂之烏衣之遊，混五言詩所云「昔為烏衣遊，戚戚皆親姪」者也。其外雖復高流時譽，莫敢造門。瞻等才辭辯富，弘微每以約言服之，混特所敬貴，號曰微子。謂瞻等曰：「汝諸人雖才義豐辯，未必皆愜眾心，至於領會機賞，言約理要，故當與我共推微子。」常云：「阿遠剛躁負氣，阿客博而無檢；曜恃才而持操不篤；晦自知而納善不周，設復功濟三才，終亦以此為恨；至如微子，吾無間然。」又云：

²¹ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·言語》，頁 131。

²² 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·言語》，頁 145。

²³ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·文學》，頁 235。

²⁴ 同前註，頁 228。

²⁵ 引自顧紹柏校注：《謝靈運集校注》（台北：里仁書局，2004 年），頁 153。

「微子異不傷物，同不害正，若年迨六十，必至公輔。」嘗因酣宴之餘，為韻語以獎勸靈運、瞻等曰：「康樂誕通度，實有名家韻，若加繩染功，剖瑩乃瓊瑾。宣明體遠識，穎達且沈雋，若能去方執，穆穆三才順。阿多標獨解，弱冠纂華胤，質勝誠無文，其尚又能峻。通遠懷清悟，采采標蘭訊，直轡鮮不躡，抑用解偏吝。微子基微尚，無勑由慕蘭，勿輕一簣少，進往將千仞。數子勉之哉，風流由爾振，如不犯所知，此外無所慎。」靈運等並有誠厲之言，唯弘微獨盡褒美。曜，弘微兄，多，其小字也。遠即瞻字。靈運小名客兒。²⁶

這段記錄對瞭解謝家庭講的實際情況頗有幫助。首先，就外人觀之，謝氏家宴是層次極高的清談聚會，故「雖復高流時譽，莫敢造門」。其次，與會子弟幾乎個個「才辭辯富」、「才義豐辯」，而在「風格高峻」的長輩謝混眼中，又以謝弘微最為特出，評曰「領會機賞，言約理要」。至於謝瞻相較於弘微則「剛躁負氣」；謝靈運「博而無檢」；謝曜「持操不篤」；謝晦「納善不周」，以上諸評亦可略窺魏晉品評人物之風。最末，謝混勸勉諸人之語則是魏晉名士「識鑒」、「賞譽」、「品藻」之類的風尚，其對謝靈運之總評「康樂誕通度，實有名家韻；若加繩染功，剖瑩乃瓊瑾」亦有先見，即其認為謝靈運雖然清狂不知收斂，但是通達名理，只要加以約束，成為名家指日可待。

《南史·王惠傳》有一則和謝靈運相關的清談記錄：

（王惠）素不與謝靈運相識，嘗得交言，靈運辯博，辭義鋒起，惠時然後言。時荀伯子在坐，退而告人曰：「靈運固自蕭散直上，王郎有如萬頃陂焉。」²⁷

引文提到謝靈運與王惠在交談的過程中，論辯廣博，辭義鋒起，但是在荀伯子的評價中，表現顯然略遜於王惠。然而，王惠何許人也？據《宋書》本傳記載：

惠幼而夷簡，為叔父司徒謚所知。恬靜不交遊，未嘗有雜事。陳郡謝瞻才

²⁶（梁）沈約：《宋書》（台北：鼎文書局，1998年），頁1590-1591。

²⁷李延壽：《南史》，頁630。

辯有風氣，嘗與兄弟羣從造惠，談論鋒起，文史間發，惠時相酬應，言清理遠，瞻等慚而退。高祖聞其名，以問其從兄誕，誕曰：「惠後來秀令，鄙宗之美也。」……常臨曲水，風雨暴至，座者皆馳散，惠徐起，姿制不異常日。²⁸

可見王惠乃為當時首屈一指的清談名家，其臨危不亂的雍容氣度，更有中朝名士之風，因而也曾吸引向來自視甚高的謝家羣賢登門討教，進而上演一場王惠舌戰群英的戲碼。席間謝家兄弟「談論鋒起，文史間發」，王惠則「時相酬應，言清理遠」，最終結果是謝瞻領銜的清談部隊理屈而退。因此，即使謝靈運談鋒不如王惠，亦未可深遣其非。值得注意的是，荀伯子乃荀彧後代，當朝國子博士，經常以門第自矜，《宋書》本傳記載：「伯子常自矜廕籍之美，謂（王）弘曰：『天下膏粱，唯使君與下官耳。宣明（謝晦）之徒，不足數也。』」²⁹顯然在荀伯子的眼中，只有王家、荀家才是高門，謝家這種新興士族在其認知中根本不入流，故品評之際或有偏見。

上述引文由於未記錄謝靈運與王惠論辯的實際內容，所以仍不太容易看出謝靈運的真正本事究竟如何。《世說新語·言語篇》有一則記錄應可作為參考：

謝靈運好戴曲柄笠，孔隱士謂曰：「卿欲希心高遠，何不能遺曲蓋之貌？」
謝答曰：「將不畏影者，未能忘懷。」³⁰

孔隱士即孔淳之，《宋書·隱逸傳》、《南史·隱逸傳》皆有傳。《宋書·謝靈運傳》亦曾記載謝靈運辭官返鄉之後，與王弘之、孔淳之等人縱放為娛之情形。本事件起因於孔淳之調侃謝靈運所以好戴曲柄笠，乃是由於不能忘情於高官利祿。謝靈運聽完，隨即引用《莊子·漁父》「人有畏影惡跡而去之走者」的典故，反譏孔隱士是由於自身的矛盾才會如此說話。余嘉錫箋疏：「笠者，野人高士之服，而曲柄笠，笠上有柄，曲而後垂，絕似曲蓋之形。靈運好戴之，故淳之譏其雖希心高遠，而不能忘情於軒冕也。靈運以為惟畏影者乃始惡跡，心苟漠然不以為意，何跡之

²⁸ 沈約：《宋書》，頁 1589。

²⁹ 同前註，頁 1628。

³⁰ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 159。

足畏？如淳之言，將無猶有貴賤之形跡存於胸中，未能盡望乎？」³¹可見謝、孔言談之間，不只是相互調侃而已，背後更隱含魏晉玄學貴無賤有的哲思。因此，即便這一則記載只有一問一答，並非正式清談記錄，但由於是二位名士以蘊含哲理的玄言玄語進行，所以不能視之為一般閒聊。且當時言辭交鋒的過程必不止於此，惟劉義慶僅擇其菁華之句錄之。

謝靈運既有此本事，對於清談活動則不免熱衷，《高僧傳》記載：

祇洹寺發講，法徒雲聚，……時王弘、范泰聞（釋僧）苞論議，歎其才思，請與交言。……陳郡謝靈運聞風而造焉，及見苞神氣，彌深歎伏。或問曰：「謝公何如？」苞曰：「靈運才有餘，而識不足，抑不免其身矣。」³²

釋僧苞於祇洹寺開講眾經，獲得名士王弘、范泰的大加推崇，遂引起謝靈運想要一窺堂奧的湊熱鬧心理。謝靈運聽講對談之後，對於僧苞亦是佩服不已。而僧苞對謝靈運「辯才有餘，識見不足，終究無法全身」的評語亦為先見。

清談發展到東晉，由於支遁、竺法深、釋道安、支愨度、竺法汰、康僧淵、康法暢、于法開、慧遠等名僧陸續加入，³³欲藉由當時流行的學術交流模式傳播佛義，佛理遂籠罩在清談場合之中，³⁴可謂「引領玄風」。³⁵因此，兼修內外典開始成為一流清談家的條件，例如殷浩原本就已經是有名的清談家了，但晚年為了維持地位，除了熟習儒、道典籍之外，更積極研究佛經。《世說新語·文學》記載：

殷中軍讀小品，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得。今小品猶存。

至於支道林之所以不應約的原因，劉孝標注引《語林》曰：

³¹ 同前註，頁 161。

³² 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師祇洹寺釋道猷」，頁 271。

³³ 詳參孔繁：《魏晉玄談》（台北：洪業文化事業有限公司，1994 年），頁 221-243。

³⁴ 參見蔡振豐：《魏晉名士與玄學清談》（台北：黎明文化事業公司，1997 年），頁 191。

³⁵ 參見周大興：〈即色與遊玄：支遁佛教玄學的詮釋〉，《自然·名教·因果——東晉玄學論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年），頁 215。

浩於佛經有所不了，故遣人迎林公，林公乃虛懷欲往。王右軍駐之曰：「淵源思致淵富，既未易為敵，且己所不解，上人未必能通。縱復服從，亦名不益高。若佻脫不合，便喪十年所保。可不須往！」林公亦以為然，遂止。

36

王羲之一語道出當時清談界的爭勝之風，以及保持聲譽對於清談家的重要性。從殷浩讀《小品》下兩百籤皆「世之幽滯」，不難窺知其佛學造詣之高。假使支道林貿然與論而理屈，其首席清談名僧的聲譽豈不下跌？反觀殷浩之所以勤奮研經，不免存有維持清談地位之壓力。³⁷

謝靈運「少好學，博覽羣書」，³⁸通「六藝九流」，³⁹尤其嫻熟玄理，言必稱老莊，如《山居賦》所云：「見柱下之經二，觀濠上之篇七。」⁴⁰而黃節《謝康樂詩註·序》指出：「夫康樂之詩，合詩、易、聃、周、騷、辯、僊、釋以成之。」⁴¹亦可知謝靈運學思涵蓋層面之廣博。而針對東晉以來一流清談家所必備的佛理而言，《高僧傳》曾云：「陳郡謝靈運篤好佛理，殊俗之音，多所達解。」⁴²另從〈佛影銘〉、〈廬山慧遠法師誄〉、〈和范特進祇洹像讚〉、〈和從弟惠連無量壽頌〉、〈曇隆法師誄〉諸作「引經據典」，以及〈聚沫泡合〉、〈燄〉、〈芭蕉〉、〈幻〉、〈夢〉、〈影響合〉、〈浮雲〉、〈電〉等《維摩詰經》十譬讚的談佛論道，其功力之深不言而喻。另改治《大般涅槃經》、注解《金剛經》、撰作《十四音訓敘》等等，熟諳佛理自不待言。湯用彤〈竺道生與涅槃學〉言：「康樂一生常與佛徒發生因緣，曾見慧遠於匡廬，與曇隆遊雲嶽，與慧琳法流等交善。著《辯宗論》，申道生頓悟之義。又嘗注《金剛般若》（《文選》注引之，又見《廣弘明集》《金剛集注序》）。與慧嚴、慧觀等修改大本《涅槃》。近日黃晦聞先生論康樂之時，謂其能融合儒佛老，可見其濡染之深。」⁴³其實不只謝靈運常與佛徒發生因緣，從《世說新語》的記載觀之，

³⁶ 俱見余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 229。

³⁷ 參見唐翼明：《魏晉清談》，頁 259-260。

³⁸ 沈約：《宋書·謝靈運傳》，頁 1743。

³⁹ 引自顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，頁 464。

⁴⁰ 同前註。

⁴¹ 黃節：《謝康樂詩註》，頁 2。

⁴² 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師烏衣寺釋慧叡」頁 260。

⁴³ 湯用彤：〈竺道生與涅槃學〉，《理學·佛學·玄學》（台北：淑馨出版社，1992 年），頁

其祖輩謝安、謝玄與名僧支道林皆有交遊，可見「謝氏家族家學是多方面的，玄風與佛學則是其中最重要的內涵之一。」⁴⁴

論謝靈運與佛徒的緣分，尤以和廬山慧遠(334-416)的忘年之誼最為人樂道。據《高僧傳》記載：

謝靈運負才傲俗，少所推崇，及一相見，肅然心服。遠內通佛理，外善羣書，夫預學徒，莫不依擬。⁴⁵

謝靈運之所以對慧遠一見傾心，關鍵在於慧遠「內通佛理，外善羣書」的本事。同書記載慧遠：

博綜六經，尤善老莊。性度弘博，風覽朗拔，雖宿儒英達，莫不服其深致。……年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引莊子義為連類，於是惑者曉然。

初遠善屬文章，辭氣清雅，席上談吐，精義簡要。⁴⁶

可見慧遠不僅善於著述，也長於言辭。《世說新語·文學篇》的一則記載很能表現慧遠在談吐上的辭約旨達：

殷荊州曾問遠公：『易以何為體？』答曰：『易以感為體。』殷曰：『銅山西崩，靈鐘東應，便是易耶？』遠公笑而不答。⁴⁷

《高僧傳》也曾略載此事，言殷仲堪與慧遠談論之後不禁讚嘆：「識信深明，實難為庶。」⁴⁸同書另有一則有關慧遠的清談軼事，記載十分生動：「有慧儀法師，強

111。

⁴⁴ 陳怡良：〈謝靈運在佛法上之建樹及其山水詩的禪意理趣〉，《漢學研究》第26卷第4期（2008年12月），頁38。

⁴⁵ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第六，義解三「晉廬山釋慧遠」，頁221。

⁴⁶ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第六，義解三「晉廬山釋慧遠」，頁211-212、222。

⁴⁷ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·品藻》，頁240-341。

⁴⁸ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第六，義解三「晉廬山釋慧遠」，頁215。

正少憚，將欲造山，謂遠弟子慧寶曰：『諸君庸才，望風推服，今試觀我如何。』至山，值遠講法華，每欲問難，輒心悸汗流，竟不敢語。」⁴⁹總之，慧遠不僅學兼內外，更是清談能手。

慧遠晚年曾自述學思歷程，曰：

每尋疇昔，游心世典，以為當年之華苑也；及見老、莊，便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀，則知沈冥之趣，豈得不以佛理為先？苟會之有宗，則百家同致。〈與隱士劉遺民等書〉⁵⁰

其求道歷程約可分成三個階段：第一階段以研讀儒家經典為主，第二階段則進入玄學的辯證中，第三階段全心鑽研佛理。盧桂珍言：「慧遠的一生即是融合儒、道、佛三學的綜合歷程。」⁵¹結合儒、道、佛三學可謂謝靈運畢生追求之目標，他首次見到慧遠是在義熙七年（411），當時年僅二十七歲，卻已負有盛名，但是當遇到這位德高年邁，卻仍「講論不輟」⁵²的一代宗師時，立刻折服在其學問之下。謝靈運後來寫〈廬山慧遠法師誄並序〉：「予志學之年，希門人之末。惜哉！誠願弗逐，永違此世。」⁵³「自昔聞風，志願歸依。」、「法師嗣沫流於江左，聞風而悅，四海同歸。」⁵³在在印證《高僧傳》「及一相見，肅然心服」的說法。

慧遠究竟有何本事可以讓謝靈運在志學之年即發願皈依？孫昌武在〈廬山慧遠與「蓮社」傳說〉有一段精闢的論述可為參考：「慧遠是支遁以後又一位既『高』且『名』的中土土族出身的僧人。他和支遁一樣，既不同於那些以傳翻外來佛典著稱的譯師，也不同於刻苦求法的頭陀僧。他具有高度的佛學素養，又『博綜六經，尤善《老》、《莊》』，通儒術，善文章；作為僧人，他不僅精於佛教義學，信仰、修持的實踐方面也是一代典範；他更有巨大的社會威望，聲名卓著，在教團內外廣有影響，從而成為對於推動中國佛教發展作出巨大貢獻的人。」⁵⁴而慧遠對

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ (唐)道宣：《廣弘明集》卷二十七，《大正新脩大藏經》(台北：新文豐出版公司，1983年)，第五二冊，頁304上。

⁵¹ 盧桂珍：《慧遠、僧肇聖人學研究》(台北：國立台灣大學出版委員會，1992年)，頁18。

⁵² 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·規箴》，頁573。

⁵³ 引自顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，頁379-380。

⁵⁴ 孫昌武：《文壇佛影》(北京：中華書局，2001年)，頁130-131。

謝靈運亦青睞有加，義熙八年五月，慧遠在廬山建臺畫像，派遣弟子至建康請謝靈運爲之作銘，足證對其之器重。義熙十三年八月，慧遠圓寂，謝靈運不只爲其作誄，同時東林寺還立有「遠法師碑」，亦出自靈運之手。⁵⁵

就文學而言，慧遠造詣亦高，從他現存唯一山水詩〈廬山東林雜詩〉觀之，亦有名家韻。⁵⁶其詩曰：

崇岩吐清氣，幽岫棲神跡。希聲奏羣籟，響出山溜滴。有客獨冥遊，徑然忘所適。揮手撫雲門，靈關安足闕。流心扣玄扃，感至理弗隔。孰是騰九霄，不奮冲天翮。妙同趣自均，一悟超三益。⁵⁷

雖說一般佛學通論將慧遠視爲「小頓悟師」，⁵⁸然其詩中所言「妙同趣自均，一悟超三益」的見解，儼然有「大頓悟」之格局。慧遠過世之後，謝靈運與諸道人辨宗，言：「一悟得意之論耳」、「至夫一悟，萬滯同盡耳」，所謂「一悟」即是不分階段的一次性頓悟，與慧遠此詩內涵幾乎相仿。⁵⁹《辨宗論》發生之近因雖起於諸人對竺道生「頓悟說」的爭辯，然就其淵源而言，不啻爲謝靈運對慧遠「聖人學」的致敬。⁶⁰

⁵⁵ 收錄於《佛祖紀統》，《高僧傳》言：「謝靈運爲造碑文，銘其遺德。」釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第六，義解三「晉廬山釋慧遠」，頁222。

⁵⁶ 有學者甚至認爲，是詩的風格、作法與謝靈運的作品有著驚人的契合處，以謝靈運畢生對慧遠的尊崇與感念，文學上或也不免有所借鑒。見宿雷，劉湖清：〈「山水鼻祖」謝靈運的佛學因緣〉，《濰坊學院學報》第8卷第5期（2008年9月），頁102-104。

⁵⁷ 引自遼欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》（台北：學海出版社，1991年），頁1085。

⁵⁸ 在竺道生之前，其實已有支遁、道安、慧遠、僧肇等人提出「頓悟」概念，然理論尚未成熟，亦不澈底，與「漸悟」之說差別不大，故仍無法解決如何超凡入聖的問題。關於慧遠聖人學之相關問題，請詳參盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》。支遁等人的理論相較於竺道生顯得零碎，也未能徹底脫離漸悟說的籠罩，因此被稱爲「小頓悟」，以別於竺道生的「大頓悟」。參見屈大成：《中國佛教思想中的頓漸觀念》（台北：文津出版社，2000年），頁31-64。

⁵⁹ 參見李炳海：〈慧遠的淨土信仰與謝靈運的山水詩〉，《學術研究》（1996年第2期），頁78-82。

⁶⁰ 陳怡良引述錢志熙〈謝靈運《辨宗論》和山水詩〉一文之意見，認爲：「頓悟說，自方法論而言，是一種思維方式，其根本要義，則在進一層確認真如佛性之本體性。此一論

三、《辨宗論》的著作背景和思想根源

《辨宗論》是一篇謝靈運與諸道人「口談」的記錄，加上「筆談」的成果。觀《世說新語》之記載，清談活動大抵經由「口談」的方式進行，然亦不乏「筆談」之例，如〈文學篇〉記載：

太叔廣甚辯給，而摯仲治長於翰墨，俱為列卿。每至公坐，廣談，仲治不能對。退著筆難廣，廣又不能答。⁶¹

清談名士在面對精微的玄理時，並非皆能隨宜應答，拙於言辭而長於翰墨者，往往於事後加以為文辯難之。就此而言，太叔廣捷敏辯給，能說善道，頗使摯仲治語塞，但論題一經仲摯治長考，行諸文字之後，太叔廣則無法置喙。

《辨宗論》之所以從「口談」變成「筆談」，改由書信往返進行論辯，並非參與者口才遲鈍，乃是因為與論諸人分處永嘉郡，吳郡虎丘，尋陽郡等地，彼此距離數百里之遙，只好寄雁傳書。起初謝靈運與永嘉同遊的諸道人法昷、僧維、慧麟對宗義進行辯論，經由其門人一旁記錄下來，遂加以整理，寄給在虎丘的好友慧琳，蓋慧琳與諸道人立場相仿，想讓慧琳瞭解自己的見解，於是就此展開與慧琳、法綱的書信論辯。耐人尋味的是，連曾經彈劾謝靈運濫殺門生桂興的王弘也加入論戰，⁶²可見辨宗之事在當時學術圈必然引發相當程度的關注，而謝靈運亦不計前嫌，與王弘談辯。《辨宗論》因為是「口談」加「筆談」的成果記錄，恰能藉以想像清談進行的完整過程。《世說新語》雖然記錄許多清談之事，但因其性質為筆記小說，特重引人入勝之軼事，而不詳記冗長的論辯過程，至多摘記精華問答一二句以示談家之機辯，是書雖可略觀各種清談風貌，但無法徹首徹尾觀摩一場清談盛宴，目睹名士清言敘理，往返作難的實況。

《辨宗論》之主題乃晉宋之際喧騰一時的「頓悟」與「漸悟」之爭，是當時

點，頗與慧遠〈法性論〉接近。竺道生是慧遠晚年之弟子，雖未詳知其是否有傳承慧遠之佛學思想，而對謝靈運而言，自慧遠處接受其本體論之思想與高悟之思維方式，則是較為明顯的。由此亦可知靈運對慧遠佛理思想旨趣之體認。」見氏著：〈謝靈運在佛法上之建樹及其山水詩的禪意理趣〉，頁 46。

⁶¹ 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 255。

⁶² 關於事件本末，請參沈約：《宋書·王弘傳》，頁 1312-1313。

最熱門的清談話題之一。據《高僧傳》之記載：

（竺道）生既潛思日久，徹悟言外，迺喟然歎言：「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。」於是校閱真俗，研思因果。迺立善不受報，頓悟成佛。……籠罩舊說，妙有淵旨。而守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然競起。⁶³

竺道生（約 372-434）一反漸修舊義而提出頓悟新說，結果物議譁然，甚至因此被逐出青園寺，即其本傳所言：「于時大本未傳，孤明先發，獨見忤眾。於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而棄之。」⁶⁴引文中竺道生所謂「言、意、理、象」，其實是王弼、郭象已降，典型玄學家的思路，故此討論不能離開佛玄合流的思潮，而應視之為既是玄學發展的繼續，也以佛學所特有的思維形式豐富了玄學，是當時哲學架構中的一個有機組成部分。⁶⁵

「頓悟義」不僅是當時清談家唇槍舌戰的流行談資，即使竺道生逝世之後仍爭辯不輟。《高僧傳》記「宋太祖嘗述生頓悟義」足以證之：

宋太祖嘗述生頓悟義，沙門僧弼等皆設巨難，帝曰：「若使逝者可興，豈為諸君所屈。」⁶⁶

宋太祖所言絕非理屈後之遁詞，竺道生曾是清談界的魁首，發跡模式與佛門前輩支遁、竺法汰相似，清言致欵，結賞塵外，靠著高明的清談能力享譽名士圈，甚至被喻為當世郭林宗。⁶⁷據《高僧傳》記載：「（竺道生）年在志學，便登講座，吐納問難，辭清珠玉，雖宿望學僧，當世名士，皆慮挫詞窮，莫敢酬抗。」又曰：「宋元嘉十一年冬十一月庚子，於廬山精舍昇於法座。神色開朗，德音俊發，論議數

⁶³ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師龍光寺竺道生」，頁 256。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 參見余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 464。

⁶⁶ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師龍光寺竺道生」，頁 257。

⁶⁷ 「王微以生比郭林宗，乃為之立傳，旌其遺德。」見釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師龍光寺竺道生」，頁 257。

番，窮理盡妙，觀聽之眾，莫不悟悅。」因此，當時名士「王弘、范泰、顏延之，並挹敬風猷，從之問道。」⁶⁸以竺道生的威望，揣想可知其所倡「頓悟」之說，必為當時清談界口講指畫之熱門議題。而據《高僧傳》記載，時至宋孝武帝大明六年（426），猶有釋法瑤講頓悟義之事，使「頓漸二悟，義各有宗」。⁶⁹

謝靈運以大名士之姿加入「漸頓之爭」，極力推崇竺道生的思想，陸澄《法論目錄》稱：「道生執頓悟，謝康樂述頓悟。」⁷⁰慧達《肇論疏》亦云：「謝康樂靈運，述生師頓悟也。」⁷¹於是竺道生的思想獲得絕佳宣傳效果與廣泛討論，誠如湯用彤所言：「康樂一代名士，文章之美，江左莫逮，……頓悟之說，雖非因其提倡，乃能風行後世，但在當時，謝氏為佛旨揄揚，必有頗大之影響。」⁷²謝靈運與諸道人辨宗，更使竺道生之說在理論方面獲得實質意義上的支持。竺道生雖提出頓悟說，卻未曾留下任何相關論述，今欲識其說，僅能藉助若干二手資料，其中又以竺道生曾親覽並提出修正的《辨宗論》最為直接。

辨宗之事始於謝靈運依竺道生之頓悟義而折中孔、釋，提出頓悟成佛的主張，導致嚴守漸悟舊學的諸道人群起攻之。謝靈運曰：

釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，不（方）應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。有新論道士以為，「寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何為自絕？」今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔、釋矣。余謂二談救物之言，道家之唱，得意之說，敢以折中自許。竊謂新論為然。

其觀點是：釋家認為成聖之道雖遠，但只要不斷學習，終可漸悟成佛；儒家主張聖道奧妙，縱然顏回也只能近乎聖人，而不能真正成聖。倘若能在竺道生頓悟義之基礎上進一步思考，捨釋家漸悟之思維，擷取眾生皆可成佛的觀念；去儒家殆

⁶⁸ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師龍光寺竺道生」，頁 255-256。

⁶⁹ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋吳興小山釋法瑤」，頁 299。

⁷⁰ 高楠順次郎編：《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年），卷五十五·目錄部·雜錄，頁 84-2。

⁷¹ 藏經書院編輯：《續藏經》（台北：新文豐出版公司，1993 年），卷一五〇，頁 429。

⁷² 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 311。

庶之侷限，攝取其理不可分的看法。印順法師（1906-2005）曾將謝靈運的思維簡單地概括為「漸學頓悟」，即「從漸學的方便，到頓悟一極。」⁷³

面對謝靈運的主張，法勗首先發難：

敬覽清論，明宗極雖微，而一悟頓了。雖欣新剖，竊有所疑。夫明達者以體理絕欲，悠悠者以迷惑嬰累。絕欲本乎見理，嬰累由於乖宗。何以言之？經云：「新學者離般若，便如失明者無導。」是為懷理蕩患，於茲顯矣。若涉求未漸於大宗，希仰猶累於塵垢，則永劫劬勞，期果緬邈。既懷猶豫，伏遲嘉訓。

法勗質疑謝靈運：人若無法對成佛之道有所認識而一直陷於塵累，如何驟然成佛？即其強調唯有漸修才能逐步接近真理。

針對法勗的設難，靈運反駁佛理與俗理不同，不應將中間溝通的過程視為真諦：

道與俗反，理不相關，故因權以通之。權雖是假，旨在非假；智雖是真，能為非真。非真不傷真，本在於濟物；非假不遂假，濟物則反本。如此，永劫無為空勤，期果有如皎日。

即漸修只是通向頓悟的權宜之計，是一種法門。而話雖如此，卻也無須廢除此法，因其固然為「假」，但所欲達到之目的為「真」，一旦頓悟，即可離俗成佛，故此修行亦非徒勞。

一答過後，又是一難，法勗又問：

案論，孔、釋其道既同，救物之假，亦不容異。而神道之域，雖顏也，孔子所不誨；實相之妙，雖愚也，釋氏所必教。然則二聖建言，何乖背之甚哉！

⁷³ 印順法師：《佛教史地考論》，收入《妙雲集》（台北：正聞出版社，1992年），下編：22，頁390。

其問：孔、釋之道既然相同，為何方法途徑大異？就連顏回這般有資質的學生，孔子也沒加以教誨；但佛理之奧妙卻是想方設法，使愚昧人能明白道理！二教何以有此分別？

謝靈運答曰：

二教不同者，隨方應物，所化地異也。大而校之，監在於民，華民易於見理，難於受教，故開其累學，而開其一極；夷人易於受教，難於見理，故開其頓了，而開其漸悟。漸悟雖可至，昧頓了之實，一極雖知寄，絕累學之冀。良由華人悟理無漸，而誣道無學；夷人悟理有學，而誣道有漸。是故權實雖同，其用各異。昔向子期以儒道為壹，應吉甫謂孔老可齊，皆欲窺宗，而況真實者乎！

謝靈運的回答很巧妙，他說儒、釋對成聖（佛）之道之所以有歧見，乃因地域不同與施教對象不同。華民易於見理，難於受教，故不教積學而直揭究極之道；夷人易於受教，難於見理，故不說悟理為頓，而從漸悟著手。又補充說：漸學雖能成聖，但卻不明頓悟之事實。「一極」雖直接訴諸「頓悟」，卻斷絕積學成聖的希望，致使華民認為理不可分，而誣道無可學。至於夷人，雖知積學之功，卻誤以悟理為漸。儒、釋目的相同，卻因施教的差異而各有偏執，故需折中而論。

靈運辯答之後，法昂似乎頗能同意：「以華夷有險易之性，故二聖敷異同之教，重方附俗，可謂美矣！」眼看談辯就要結束，法昂卻再設一難：

然淵極朗鑒，作則於上，愚民蒙昧，伏從於下。故作則宜審其政，伏從必是其宗。今孔廢聖學之路，而釋開漸悟之逕，筌蹄既已紛錯，群黎何由歸真？

聖人為人表率，愚民伏從於下。如今孔教廢積學成聖之途而談頓悟，釋家開漸悟成佛之徑而重修行，豈不令人無所適從，不知所措？

謝靈運覆疏曰：

冬夏異性，資春秋為始末；晝夜殊用，緣晨暮以往復。況至精之理，豈可逕接至粗之人？是故傍漸悟者，所以密造頓解，倚孔教者，所以潛成學聖。

學聖不出六經，六經而得，頓解不見三藏，而以三藏果。筌蹄歷然，何疑紛錯！魚兔既獲，群黎以濟。

儒、釋互補，就像季節、晝夜之交替配合，循環往復，學六經者可以在潛移默化中成聖，修三藏者也能夠豁然頓悟成佛。

從法昺與謝靈運論辯的過程，約可想見「清談」的進行大抵如此，應是極為精緻而有規矩的學術活動，與會者針對特定主題，一問一答，井然有序，而非你一言、我一語的談話或閒聊。總評法昺與謝靈運二人的表現，靈運之可謂拔新領異，才藻新奇，辨名析理，振振有詞。雙方攻防三番，法昺不僅未占上風，反倒每輒摧屈。其後又有旁聽的僧維、慧麟分別與謝靈運數交而莫能折；二人又合力攻之，仍不能屈。後來慧琳、法綱、王弘等人以「筆談」方式加入這場清談，面對眾議，靈運見招拆招，雄辯滔滔，最終建立一套思想體系。由於其餘諸人與謝靈運的論辯形式亦大致如此，故不再詳述其內容及過程，僅就其中精要略述靈運思想之大要。

謝靈運認為頓悟乃經由長期陶練後驀地而生，故不因主頓悟而廢漸修：「夫累既未盡，無不可得；盡累之弊，始可得無耳。累盡則無，誠如符契，將除其累，要須傍教，在有之時，學而非悟，悟在有表，託學以至。但階級教愚之談，一悟得意之論矣。」亦即塵累未除就無法成佛，須待除盡方可成佛，而除去塵累仍須透過修學，故曰：「悟在有表，託學以至。」然循序漸修只是教愚之談，頓悟乃為得意之論，唯有一悟才能萬滯同盡，故曰：「由教而信，則有日進之功；非漸所明，則無入照之分。……至夫一悟，萬滯同盡耳。」謝靈運同時指出：「學」乃漸、假、暫、權，「頓」才是真、理、常。又說：「假知者累伏，故理暫為用；用暫在理，不恆其知。真知者照寂，故理常為用；用常在理，故永為真知。」即徹悟雖非漸修可得，但成佛之心卻需仰賴教化之功，日進而成。若非透過漸修的徹悟，不能看做照見神明的徹悟。後來王弘取謝靈運所論向竺道生請益，竺道生於〈答王衛軍書〉曰：

究尋謝永嘉論，都無間然。有同似若妙善，不能不以為欣。檀越難旨甚要切，想尋必佳通耳。且聊試略取論意，以伸欣悅之懷。以為苟若不知，焉能有信？然則由教而信，非不知也。但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進？未是我知，何由有分於入照？豈不以見理於外，非

復全昧，知不自中，未為能照耶？⁷⁴

這是一封非常重要的書信，表明竺道生對謝靈運所述頓悟義之認可。然而，誠如湯用彤所言：竺道生之頓悟說大義有二：一是宗極妙一，理超象外，符理體證，不容階級；二是佛性本有，見性成佛，真性自發，悟者自悟，與聞教而有信修者不同。謝靈運分辨頓悟與信修，多用竺道生第一義，至於第二義則無多發揮。竺道生於謝靈運所述之頓悟義上特補此義，使之更趨完備。⁷⁵

然而，這裡衍生出一個問題：如此重要的佛學主張，竺道生似乎沒有主動留下隻字片語？若說竺道生曾為文立論，又何須多此一舉，修正謝靈運之說？湯用彤認為「生公論頓悟之文已佚」，⁷⁶蓋因《大唐內典錄》記載竺道生曾著《頓悟成佛義》，而其所據則為《高僧傳》之記載：「(竺道)生既潛思日久，微悟言外，……於是校閱真俗，研思因果。迺立善不受報，頓悟成佛。又著《二諦論》、《佛性當有論》。」仔細觀察《高僧傳》之行文，「頓悟成佛」似為一項主張，而非著作名稱。⁷⁷合理的推斷是：竺道生闡述頓悟義根本不立任何文字，正如《高僧傳》所言，其深刻體悟到「象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息」的道理，既云頓悟「入理」，自無需文字以為教，是為「言息」。因此，竺道生的門生道猷、法瑗等人傳述頓悟義，亦從未透過任何文字，僅止於口談。《高僧傳》記載宋文帝問慧觀：「頓悟之義，誰復習之？」答云：「生公弟子道猷。」故召道猷進京，令其申述頓悟義。⁷⁸此外，宋文帝亦曾請法瑗進京講述竺道生頓悟義，「使頓悟之旨，重申宋代」，何尙之聽完法瑗講述後慨然歎曰：「常謂生公歿後，微言永絕。今日復聞象外之談，可謂天未喪斯文也。」⁷⁹種種跡象顯示，竺道生死後不久，就沒有什麼人可以談頓悟義了，正因其乃不立文字之「象外之談」。

《辨宗論》所論成佛（聖）之道，原係玄學「聖人是否可至」及「如何能至」

⁷⁴ 《辨宗論》之引文，俱見顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，頁 408-427。

⁷⁵ 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 475。關於謝靈運《辨宗論》之相關論述，參見屈大成：《中國佛教思想中的頓漸觀念》第一部分、第二章〈頓悟說的開展和漸悟說的提出〉、第三節「謝靈運的頓悟說及其跟法曷等人的論辯」，頁 64-74。

⁷⁶ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 311。

⁷⁷ 參見屈大成：《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁 84 之「註二四」。

⁷⁸ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師新安寺釋道猷」，頁 299-300。

⁷⁹ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第八，義解五「齊京師靈根寺釋法瑗」，頁 312-313。

的重大課題，絕非釋家之專論。中國哲學著重生命之學，自先秦、兩漢以來，思想家們始終不斷思考的，就是如何調節生命、運轉生命、安頓生命，故探討最高理想人格範式的「聖人學」一直是中國哲學的核心課題。⁸⁰玄學家孜孜不倦地探究萬物存在的本體依據，思索宇宙人生的生存狀態，除了想替名教秩序尋找理論根據，更希望建構一套符合現況的理想人格論述，溝通天人，則天行化，因而通過本末有無、自然名教、有情無情、才性、性情等一系列哲學思辨型塑一個能達自然之性，暢萬物之情的聖人典型，並一再求索成聖之途，但始終不得其門而入。此問題到了竺道生結合玄學「言意之辨」與釋家「十地觀念」提出「頓悟成佛說」，加上謝靈運依傍其說間雜己意，去釋家之漸悟而取其能至，去儒家殆庶而取其理不可分，在既有理論基礎上提出一套符合玄學思維的頓悟說，終於獲得比較圓滿的答覆，正如湯用彤所言：「謝康樂之論成於晉亡之後，其時正為聖人是否可至、如何能學問題爭辯甚烈之時，謝侯採生公之說分別孔釋中立言以解決此一難題。」⁸¹也正是因為謝靈運對頓悟義的探究如其所言：「枕疾務寡，頗多暇日，聊伸由來之意，庶定求宗之悟」，⁸²即他乃是以清談家而非佛徒的角度去談論頓悟說，故而留下《辨宗論》這篇重要文獻。

四、清談與謝靈運的政治際遇

能清談為謝靈運帶來不少政治上的利益，《宋書》本傳兩度提及其有「文義」，以致於能夠立身朝班。第一次是與宋高祖劉裕的互動：

靈運為性褊激，多愆禮度，朝廷唯以文義處之，不以應實相許。自謂才能宜參權要，既不見知，常懷憤憤。⁸³

⁸⁰ 參見牟宗三：〈中國哲學之特殊性問題〉，《中國哲學十九講》（台北：臺灣學生書局，1997年），頁15。

⁸¹ 參見湯用彤：〈謝靈運辨宗論書後〉，頁118。

⁸² 顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，頁408。此所言「枕疾務寡」應屬實情，據陶玉璞之考據，謝靈運寫作《辨宗論》之前，似乎經歷過一場大病，故而有〈登池上樓〉所謂「臥病對空林」之語。參見陶玉璞：《謝靈運山水詩與其三教安頓思考研究》，頁80。

⁸³ 沈約：《宋書》，頁1753。

第二次則為宋太祖劉義隆時期：

既自以名輩，才能應參時政，初被召，便以此自許，既至，文帝唯以文義見接，每侍上宴，談賞而已。⁸⁴

上述引文中的「文義」一詞，通常被理解為泛指文才方面，但觀察沈約在《宋書》中的用法，似乎又特指「析文解義」的清談本事，因為有「文」而無「義」者，沈約一般只稱「善屬文」或「文章」，而不言「文義」，所以這裡應是比較類似《世說新語·言語》「謝太傅寒雪日內集，與兒女講論文義」的概念，故說「唯以『文義』見接……『談賞』而已」。張亞軍曾剖析《宋書》對於「文義」一詞的用法，意見與本文不謀而合：「『文義』在當時屬於一個雙重概念，並不單純指代文學，它還有學義、義理等方面的含義。……『文』重在屬文，『義』則重在談義；『文』以敏有思致為主，『義』以深遠理達為要。……『義』是指學義，指代一種義解、義旨、義理等思維方式，與玄學思辨有一定的淵源關係。」⁸⁵《宋書》中以「文義」指稱「清談」的情形不乏其例，如〈王僧達傳〉：「僧達陳書滿席，與論文義，慧觀酬答不暇，深相稱美。」⁸⁶〈劉緬傳〉：「(劉緬)少有志節，兼好文義。……太祖引見之，酬對稱旨。」⁸⁷〈隱逸傳〉：「下邳趙繹以文義見稱，(關)康之與之友善。特進顏延之見而知之。晉陵顧悅之難王弼易義四十餘條，康之申王難顧，遠有情理。」⁸⁸由諸例可知，「文義」並不單指文辭、文采方面，更內含哲思義理的概念，合二者而觀之，應是指能夠透過優雅的文辭傳達哲思。

謝靈運因有「文義」，而為宋高祖所愛，否則以其個性之偏激，又多愆禮度，更曾追隨高祖的政敵劉毅長達八年之久，心迹始終與新朝格格不入，⁸⁹豈能在劉毅

⁸⁴ 沈約：《宋書》，頁 1772。

⁸⁵ 張亞軍：《南朝四史與南朝文學研究》(北京：中國社會科學出版社，2007)，頁 143-145。

⁸⁶ 沈約：《宋書》，頁 1951。

⁸⁷ 同前註，頁 2191。

⁸⁸ 同前註，頁 2296。

⁸⁹ 沈約《宋書·檀道濟傳》記載元嘉十三年朝廷逮捕檀道濟之詔書，其中提及謝靈運之罪狀：「謝靈運志凶辭醜，不臣顯著，納受邪說，每相容隱。」(頁 1344)張溥《漢魏六朝百三家集題辭》則言：「宋公受命，客兒稱臣。夫謝氏在晉，世居公爵，凌忽一代，無其等匹。何知下任徒步？適作天子，客兒比肩等夷，低頭執版，形跡外就，中情實乖。」

敗亡之際免遭株連，甚至還被新朝授予太尉參軍職，並時有升遷，後來濫殺門生，也只是免官而已。顧紹柏認為謝靈運之所以能倖免，除了文才備受賞識之外，與申永建議劉裕「除其宿釁，倍其惠澤，貫敘門次，顯擢才能」有關。⁹⁰林文月則認為謝靈運當時年記尚輕，地位名望不高，在劉裕心中遠不及謝混刺眼，因而尚能避禍全身；且劉裕評估現實情勢，尚有拉籠豪門貴族之必要。⁹¹此外，史書既言朝廷對謝靈運的態度是以「文義」處之，或許也可以從劉裕雅好清談的這一方面進行觀察，尤其根據《宋書·謝晦傳》之記載，謝家除了靈運之外，其族兄謝晦也因爲「涉獵文義」而深得劉裕賞愛。⁹²

據《宋書·鄭鮮之傳》記載，劉裕頗好清談，尤其高踞廟堂之後：

高祖少事戎旅，不經涉學，及為宰相，頗慕風流，時或言論，人皆依違之，不敢難也。鮮之難必切至，未嘗寬假，要須高祖辭窮理屈，然後置之。高祖或有時慚恚，變色動容，既而謂人曰：「我本無術學，言義尤淺。比時言論，諸賢多見寬容，唯鄭不爾，獨能盡人之意，甚以此感之。」⁹³

劉裕出身軍旅，在經史方面涉獵無多，後來因爲身分地位提高，而開始欣羨士族談趣，但是卻頗爲遺憾自己的學問不足，導致與人交談，言義甚淺。又例如劉裕南伐司馬休之（約卒於417），在江陵遇到釋慧觀，便傾心待接。《高僧傳》形容慧觀「妙善佛理，探究老莊，又精通十論」，並與王僧達、何尚之「清言致欵，結賞塵外」，⁹⁴可見也是一位清談家。另外，從《宋書·顏延之傳》之記載，更可觀察出劉裕對清談的熱愛：

雁門人周續之隱居廬山，儒學著稱，永初中，徵詣京師，開館以居之。高

引自顧紹柏校注：《謝靈運集校注》附錄五「叢評」，頁684。鍾優民指出：「謝靈運的政治傾向十分明顯，他自始自終是一個代表世家大族反對劉宋新貴集團的社會名流和高級文人。」參見氏著：《謝靈運論稿》（山東：齊魯書社，1985年），頁49。

⁹⁰ 顧紹柏校注：《謝靈運集校注》「前言」，頁6。

⁹¹ 參見林文月：《謝靈運》（台北：國家出版社，1998年），頁36。

⁹² 參見沈約：《宋書》，頁1348。

⁹³ 同前註，頁1696。

⁹⁴ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師道場釋慧觀」，頁264-265。

祖親幸，朝彥畢至，延之官列猶卑，引升上席。上使問續之三義，續之雅仗辭辯，延之每折以簡要。既連挫續之，上又使還自敷釋，言約理暢，莫不稱善。……時尚書令傅亮自以文義之美，一時莫及，延之負其才辭，不為之下，亮甚疾焉。⁹⁵

劉裕不僅親臨學堂的清談聚會，甚至將當時官卑職低的顏延之引至上席，使之和精通儒、道、釋三學的大名士周續之清談。⁹⁶當下顏延之大展辯才，連挫周續之，但劉裕仍不過癮，竟命顏延之自我闡發，自問自答，一座莫不厭心。甚至顏延之還因此得罪自認有「文義」之美的宰相傅亮。據《宋書·隱逸·周續之傳》記載，劉裕也曾和周續之有過清談：「上為（周續之）開館東郭外，招集生徒。乘輿降幸，并見諸生，問續之禮記『傲不可長』、『與我九齡』、『射於矍圃』三義，辨析精奧，稱為該通。」⁹⁷可見劉裕對清談相當感興趣。

相較於乃父，宋文帝對清談的熱衷有過之而無不及。湯用彤言：「宋代佛法，元嘉時極有可觀。其時文人如謝、顏（康樂與延之），辯明佛理，所論為神滅，為頓漸，蓋均玄談也。而文帝一朝，亦為清談家復起之世。」⁹⁸據《高僧傳》記載：

（文帝）謂（何）尚之曰：「朕少來讀經不多，比日彌復無暇，三世因果未辯厝懷，而復不敢立異者，正以卿輩時秀，率所敬信故也。范泰、謝靈運常言六經典文，本在濟俗為治，必求靈性真奧，豈得不以佛經為指南耶？近見顏迎之推達性論、宗炳難白黑論，明佛汪汪，尤為名理並足，開獎人意。」⁹⁹

宋文問慧觀：「頓悟之義，誰復習之？」答云：「生公弟子道猷。」即勅臨川郡發遣出京。既至，即延入宮內，大集義僧，令猷申述頓悟。時競辯之

⁹⁵ 沈約：《宋書》，頁 1892。

⁹⁶ 「續之年十二，詣（范）甯受業。居學數年，通五經并緯候，名冠同門，號曰『顏子』。既而閑居讀老、易，入廬山事沙門釋慧遠。時彭城劉遺民遁迹廬山，陶淵明亦不應徵命，謂之尋陽三隱。」沈約：《宋書·隱逸·周續之傳》，頁 2280。

⁹⁷ 同前註，頁 2281。

⁹⁸ 湯用彤：《魏晉南北朝佛教史》，頁 293。

⁹⁹ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師東安寺釋慧嚴」，頁 261。

徒，關責互起。猷既積思參玄，又宗源有本，乘機挫銳，往必摧鋒，帝乃撫机稱快。¹⁰⁰

從這兩段史料當中，可以發現文帝不止頗為留心清談界時的動態，更熱愛參與清談活動，所以除了對范泰、謝靈運先前的談論有所感觸之外，對顏延之、宗炳近期的主張亦能評論，無怪乎他會不遠千里召道猷至京談論頓悟義，並糾集義僧與之辯鬥，並樂在其中。至於引文中的慧觀，亦是清談高手，前文已揭。《高僧傳》記載：「元嘉初三月上巳，車駕臨曲水讌會，命觀與朝士賦詩。觀即坐先獻，文旨清婉，事適當時。」¹⁰¹可見文帝身邊經常圍繞著的都是一些清談名士。

文帝嘗自云：「吾少覽篇籍，頗愛文義，遊玄翫采，未能息卷。」¹⁰²又曾將羊玄保的兩個兒子賜名為「咸」、「粲」，言：「欲令卿二子有林下正始餘風。」¹⁰³更見其對清談的沉迷。另據《高僧傳》之記載：「宋太祖嘗述生頓悟義，沙門僧弼等皆設巨難」又：「顏延之著離識觀及論檢，帝命（釋慧）嚴辯其同異，往復終日。」從文帝自述及其實際參與清談的情形觀之，不難想見其對於兼善清談的臣子必然另眼相待，何尚之即是一例。《宋書》本傳曰：「尚之雅好文義，從容賞會，甚為太祖所知。」¹⁰⁴何尚之素為陳郡謝混所知，兩人頗有交遊；¹⁰⁵與顏延之更是論議往返，清談不休。¹⁰⁶據《宋書·隱逸·雷次宗傳》記載，宋文帝曾命何尚之開設玄學館：「上留心藝術，使丹陽尹何尚之立玄學。」¹⁰⁷

相較於何尚之，宋文帝對謝靈運更是賞愛有加，史稱：「日夕引見，賞遇甚厚。」¹⁰⁸元嘉三年正月，宋文帝誅殺謝靈運的政敵徐羨之、傅亮，隨即在三月徵召當時隱居始寧的謝靈運任秘書監。然而，謝靈運赴京之後，文帝卻只以「文義」見接，

¹⁰⁰ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師新安寺釋道猷」，頁 299-300。

¹⁰¹ 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，卷第七，義解四「宋京師道場釋慧觀」，頁 264-265。

¹⁰² 沈約：《宋書·索虜傳》，頁 2341。

¹⁰³ 沈約：《宋書·羊玄保傳》，頁 1536。

¹⁰⁴ 沈約：《宋書》，頁 1733。

¹⁰⁵ 同前註。

¹⁰⁶ 同前註，頁 1738。

¹⁰⁷ 沈約：《宋書》，2293。關於劉宋設立玄學館之事，可參見唐翼明：〈劉宋「四學並建」考論〉，《魏晉文學與玄學——唐翼明學術論文集》（武漢：長江文藝出版社，2004年），頁 201-221。

¹⁰⁸ 沈約：《宋書·謝靈運傳》，頁 1772。

每侍上宴，談賞而已。謝靈運既然志不得申，遂常稱疾不朝直，甚至穿池植援，種竹樹董，驅課公役，無復期度。出郭游行，或一日百六七十里，經旬不歸，既無表聞，又不請急。宋文帝對於這些荒腔走板、有違官箴的行徑，居然也多所寬宥，不欲懲處，僅暗示他辭去職務。謝靈運東歸之後，曾向文帝提出決會稽東郭回踵湖以爲農田的無理請求，文帝竟也欣然同意。會稽太守孟顛還一度爲此上表，稱謝靈運橫恣擾民，心存異志。結果文帝以其見誣而不加罪。後來謝靈運於臨川率眾拒捕，論刑當斬，文帝卻只想免其官職而已，後因彭城王義康堅持不宜寬恕，才折衷詔曰：「靈運罪釁累仍，誠合盡法。但謝玄勳參微管，宜宥及後嗣，可降死一等，徙付廣州。」¹⁰⁹宋文帝愛其如此，與本身雅好清談，而謝客精通此道或許脫不了干係。

五、結語

謝靈運一代文學巨擘，歷代學者多聚焦於他的文學成就，而忽略其猶有作爲文學家之外的其他風貌。本文則以謝詩猶如「紙上清談」的謝學通識爲引，探究其所以然之因果關係，赫然發現謝靈運實乃晉宋之際，首屈一指的清談名士。此面向乃是目前謝學研究尙未揭示的。

謝靈運之所以能夠成爲一流清談家，除了源自謝鯤、謝尚、謝安、謝玄一脈而下清談家風外，由謝混所主持的烏衣之遊更是其磨練身手的教場。而博雜百家、內外兼精的學養，也使謝靈運得以游刃於玄佛共振的晉宋清談圈，與當時宗教界的清談領袖慧遠更有一段爲人所津津樂道的佛緣。

《辨宗論》可謂謝靈運參與清談的具體實例，其不只是「漸、頓之爭」的宗教史文獻；亦是思想史上「聖人學」課題「聖人是否可至」及「如何能至」在劉宋時期的激辯；更是謝靈運與諸道人「口談」加「筆談」的清談記錄，內容不僅重現當時清談活動進行的完整過程，在數問數答的精緻辯論間，亦充分展露謝靈運在清談上的功力與自信。

在劉宋熱烈的清談氣氛之下，清談名士的身分也爲謝靈運帶來不少政治上的利益，酷嗜清談的武帝、文帝即因此對其賞遇有加，內而卿監，外而二千石，否則以其非毀執政、多愆禮度的行爲，豈能兩度安立朝班？歷來學界對於謝靈運之

¹⁰⁹ 詳見沈約：《宋書·謝靈運傳》。

所以能夠全身於改朝之際的險惡政局雖有諸多推測，然並無定論，本文著眼於清談發展的歷史趨勢，新補此說以備考。

總之，本文於謝靈運既有的文學家形象外，發掘其幾乎被謝學史遺忘的清談家風貌，此研究成果不僅使我們對謝靈運的形象有新的認識，也可以更全面地掌握謝靈運的生平事蹟，對於謝學研究應有實質之助益。

引用文獻

- 王伊同：《五朝門第》，香港：中文大學出版社，1978年。
- 王文進：〈陶謝並稱對其文學範型流變的影響——兼論陶謝「田園」、「山水」詩類空間書寫的區別〉，《南朝山水與長城想像》，台北：里仁書局，2008年。
- 孔繁：《魏晉玄談》，台北：洪業文化事業有限公司，1994年。
- 印順法師：《佛教史地考論》，《妙雲集》，台北：正聞出版社，1992年。
- 牟宗三：〈中國哲學之特殊性問題〉，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1997年。
- 沈曾植：《海日樓題跋》，《海日樓札叢》，台北：河洛圖書出版社，1975年。
- 沈約：《宋書》，台北：鼎文書局，1998年。
- 何啓民：《魏晉思想與談風》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1993年。
- 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 李炳海：〈慧遠的淨土信仰與謝靈運的山水詩〉，《學術研究》（1996年第2期），頁78-82。
- 李延壽：《南史》，台北：鼎文書局，1998年。
- 房玄齡：《晉書》，台北：鼎文書局，1995年。
- 林文月：《謝靈運》，台北：國家出版社，1998年。
- 屈大成：《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津出版社，2000年。
- 周大興：〈即色與遊玄：支遁佛教玄學的詮釋〉，《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 孫昌武：《文壇佛影》，北京：中華書局，2001年。
- 高楠順次郎編：《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- 唐翼明：《魏晉清談》，台北：東大圖書公司，1992年。
- _____：〈劉宋「四學並建」考論〉，《魏晉文學與玄學——唐翼明學術論文集》，武漢：長江文藝出版社，2004年。
- 陶玉璞：《謝靈運山水詩與其三教安頓思考研究》，清華大學中國文學系博士論文，2006年。
- 陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《陳寅恪集——金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。

- 陳怡良：〈謝靈運在佛法上之建樹及其山水詩的禪意理趣〉，《漢學研究》第 26 卷第 4 期（2008 年 12 月），頁 33-66。
- 曹文柱：〈東晉陳郡謝氏三題〉，《魏晉南北朝史論合集》，北京：商務印書館，2008 年。
- 宿雷，劉湖清：〈「山水鼻祖」謝靈運的佛學因緣〉，《濰坊學院學報》第 8 卷第 5 期（2008 年 9 月），頁 102-104。
- 黃節：《謝康樂詩註》，台北：藝文印書館，1987 年。
- 湯用彤：〈竺道生與涅槃學〉，《理學·佛學·玄學》，台北：淑馨出版社，1992 年。
- ：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997 年。
- 張亞軍：《南朝四史與南朝文學研究》，北京：中國社會科學出版社，2007 年。
- 道宣：《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》，台北：新文豐出版公司，1983 年。
- 遼欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，台北：學海出版社，1991 年。
- 蔡振豐：《魏晉名士與玄學清談》，台北：黎明文化事業公司，1997 年。
- 盧桂珍：《慧遠、僧肇聖人學研究》，台北：國立台灣大學出版委員會，1992 年。
- 鍾優民：《謝靈運論稿》，山東：齊魯書社，1985 年。
- 藏經書院編輯：《續藏經》，台北：新文豐出版公司，1993 年。
- 釋慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1997 年。
- 顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，台北：里仁書局，2004 年。

The Forgotten Literati of “Qing-Tan”: New Image of Xie Lingyun

Lin ,Yu-tiao*

{ Abstract }

The poems of Xie Lingyun are of great philosophy, which are much like “Qing-Tan” on papers and are the general characteristics of the study of Xie Lingyun. However, as one of the literati of Qing-Tan, his brilliance and genius have never been disclosed. This paper reviews related literatures and indicates that Xie Lingyun inherited his family tradition, mastered all kinds of learning such as metaphysics and Buddhism, improved himself through discussions with famous Buddhist monks and scholars, and was the best literatus of Qing-Tan at that time. Xie Lingyun’s brilliance could be concretely expressed by his discussions with his friends over Bian Zong. Bian Zong Lun not only was an issue of “Whether the Sage can be Learned” and “How to Learn from the Sage” in debate over metaphysics during Liu Sung Period, but also a record of “Kou-Tan” and “Bi-Tan” in Qing-Tan. Xie Lingyun’s ability of Qing-Tan could totally be revealed through his replies to charges. Qing-Tan also brought a lot of political profits to Xie Lingyun. Since the Emperor Wu Di and Emperor Wen Di were obsessed with Qing-Tan and admired his talents in it, they tolerated his behavior that harmed his official fazhen. This study not only reveals the unknown image of Xie Lingyun but also comprehensively demonstrates his life story, which could be practically beneficial for probing the study of Xie.

Keywords: Xie Lingyun, Qing-Tan, Bian Zong Lun, Liu Sung

* ,Department of Chinese, National Chengchi University.

