

中国社会思想（十一）

吴涛 主编

目 录

唯物主义传统与无神论 (续)	1
南北朝佛教的国教化	1
南北朝反佛斗争	10
范缜的神灭论	22
范缜思想的历史地位	22
范缜的神灭论思想	30
南北朝反佛斗争	49
佛学与魏晋玄学思想	54
汉魏的禅学与般若学	54
般若学兴起	73
晋宋间的般若学与涅槃学	98
封建主义生产关系原理与中国封建主义	121
封建主义土地所有权	122
封建主义的土地占有权与私有财产的实质	127
封建主义与土地权力	138
农民的土地占有权和使用权	144

唯物主义传统与无神论（续）

南北朝佛教的国教化

中国历史上所谓南北朝，是中世纪社会秩序重新改编的时代。

自西晋愍帝建兴四年（纪元三一六年）汉王刘曜攻陷长安，愍帝出降以后，中原豪族逃奔江东，建立了东晋政权。这种政权，本质上是身分性地主把持的豪门专政；外有北方民族的威胁，内则穷极侈华，尽超经济剥削之能事。所以，在短短二百七十二年中，五易王朝（纪元三一七年东晋建国，陈亡于五八九年）。在处于不安定状态的而又赋有着清谈传统的统治者看来，实在需要一种被玄学精神所贯串了的宗教体系，一方面作为主观的麻醉剂，另方面作为安定社会秩序的力量。于是，所谓佛教，遂成了南朝帝王王子士族的共同信仰。

先就帝王信佛者来说：东晋如明帝、哀帝、简文帝、孝武帝，皆崇信佛教；而恭帝深信浮屠道，铸货千万，造丈六金像于瓦官寺，迎之步从十余里（晋书卷十本纪），尤为著名。宋高祖刘裕假口于僧徒讖语行篡弑（南史本纪、建康实录、高僧传慧义传），足证其信仰佛教之深；宋文帝元嘉佛教之盛，致与玄谈合流，元嘉三十年中（自纪元四二四年至四五三年），都中造寺见于纪载者，十有五处。齐高帝时，以竟陵王子良为中心，招致名僧讲说佛法，如玄畅、僧柔、慧次、法安、法度、宝志、法献、

僧佑、智称、道禅、法护、法宠、僧旻、智藏等，皆其所敬礼的著名僧徒。梁武帝不但三度舍身入寺与众为奴（北山录异学篇），而且更正式宣布佛教为国教：

“道有九十六种，唯佛一道是为正道；其余九十五种皆是外道。朕舍外道以事如来。若有公卿能入此誓者，各可发菩提心。老子、周公、孔子等虽是如来弟子，而为化既邪，止是世间之善，不能革凡成圣。公卿百官侯王宗室，宜反伪就真，舍邪入正。……事佛心强，……乃是清信。……其余诸信，皆是邪见。”（敕舍道事佛，见全梁文四）

按此一文献，发于武帝天监三年（纪元五〇四年），在中世纪思想史上，实与汉武帝罢黜百家及光武帝宣布图谶于天下，有相同的意义。梁简文帝与武帝同样，不但信佛，而且擅长佛理。陈武帝与陈后主对于佛教，仍祖梁武帝之遗规，不但奖挹名僧，且均曾舍身。

再就王子信佛者来说：宋有临川王道规、嗣子义庆、江夏王义恭、衡阳王义季、彭城王义康、南郡王义宣、庐陵王义贞、建平王弘、子景素、巴陵王休若、山阳王休祐、竟陵王诞、豫章王子尚。齐有文惠太子及竟陵王、豫章文宪王嶷及其子子范、子显、子云、子晖、临川王映、长沙王晃、宣都王鉴、晋安王子懋、始安王遥光及巴陵王昭胄。及至梁代，武帝诸子多知佛法，其兄弟辈有临川王弘、安成王秀、南平王伟、鄱阳王恢、始兴王憺，其侄辈有长沙王业及子韶、衡阳王元简、桂阳王象，其孙有大球。陈代则有晋安王伯恭、新安王伯固、鄱阳王伯山、新蔡王叔齐、始兴王叔陵。

最后就士族信佛者来看：吴国张氏有敞、裕、禧、邵、茂度、演、镜、永、辩、岱、绪、充、稷、茂宗、

敷、畅、悦、淹、融、卷等二十人，所以张融作门律自称“吾门世恭佛”(弘明集卷六)。庐江何氏有充、何皇后、尚之、点、求、默、胤、敬容等八人。吴郡陆氏有澄、慧晓、倕、任、杲、煦、罩等七人。汝南周氏有颢、舍、弘正等三人。琅邪王氏有导、荟、珣、珉、谧、羲之、献之、弘、练、微、僧达、华、琨、景文、奂、肃、融、昙首、僧绰、僧虔、俭、斌、慈、志、揖、彬、寂、筠、克、固等三十人，王筠答释法云书难范缜神灭论说：“弟子世奉法言，家传道训”，诚非虚语。陈郡谢氏有鯤、安石、万石、灵运、超宗、茂卿、弘微、庄、蒲、览、举等十一人。共七十九人。(以上三项资料系根据汤用彤汉魏两晋南北朝佛教史下册页四二八至四六〇所载，酌加补订归约而出。)

据此可知，佛教在南朝所以能够发展到国教化的新的阶段，完全是出于帝王王子及士族豪门的提倡。所以汤用彤关于此事，一则说“佛法既上流人士所提倡”(前书页四一七)，再则说“南朝佛教于士大夫阶级之势力，以及其与玄学关系之密切，即此亦可知矣”(前书页四二九)，三则说“晋司徒王导奖进僧徒，于江东佛法之兴隆颇有关系。”(前书页四三三)

与南朝在腐烂基础上渡江再版其豪门政权相对，北朝政权的历史任务则是：以落后民族的氏族社会移植到中土，并在中土的黄河流域，这一块已经建立起封建制社会的地基上，促使自己的社会过渡到中世纪阶段。北朝的这一过渡，以北魏孝文帝(纪元四七一至四九九年)为分水岭。孝文以前，为对于中世纪社会的急起直追时期；孝文以后，为对于中世纪社会的迎头赶上时期。北朝名主之醉心华化，即以此为基础。

在这里，为了具体的理解北朝思想，我们应该记取普列汉诺夫（一八五六——一九一八年）下列两则名言：

“差不多每个社会都受到其邻近社会的影响，所以可以说，对于每一个社会都有一定的影响其发展的社会的历史的环境。每个特定的社会从其邻近的社会方面所受到的影响的总和是永远也不会等于另一个社会在同时所受到的影响的总和。因此，任何社会生活于自己的特殊的历史环境中，这个历史环境也许——而实际上亦时常有过——和其他民族的历史环境很相类似，可是永远也不会和永远也不能和它完全同一样。”（论一元论历史观之发展，新华书店中译本，页二八二）

“一个国家的文学对于另一个国家的文学的影响是和这两个国家的社会关系的类似成正比例的。当这种类似等于零的时候，影响便完全不存在。例子：非洲的黑人至今没有感受到欧洲文学的任何影响。这个影响是单方面的，当一个民族由于自己的落后性，不论在形式上亦不论内容上不能给别人以任何东西的时候。例子：前世纪的法国文学影响了俄国的文学，可是没有受到任何俄国的影响。最后，这个影响是互相的，当由于社会关系的类似及因之文化发展的类似的结果，交换着的民族的双方，都能从另一民族取得一些东西的时候。例子：法国文学影响着英国文学，同时自身亦受到英国文学的影响。”（同书页二八五）

上引普列汉诺夫的名言，虽是说的别种问题，而在方法上却可以作为我们理解北朝思想发展具体途径的钥匙。这就是说，根据这种方法我们可以断定：首先，由于南北朝“社会关系的类似”，所谓“邻近社会的影响”必然是其思想发展的“异常有力的多样性的因素”之一。

其次，北朝“由于自己的落后性”，在思想发展上必然接受南朝的影响而不能使自己的思想影响于南朝。又次，当北朝对于南朝的中世纪社会达到了迎头赶上时期，其间的影响也必然转变成相互交流的形式。最后，由于南北朝的社会，不论在历史的传统上，或现实的内容上，都不“完全同一样”，所以其间的思想发展各有其独立的个性。所有这些，都表现在佛教的发展过程上面。兹更具体详述如下：

第一，在北朝开始的时候，就尽量吸收了南朝的思想。例如：北魏道武帝攻略黄河北岸，所过僧寺，见沙门道士，均加敬礼；不但喜览佛经，而且好黄老之术。天兴元年（纪元三九八年）称帝伊始，即敕建寺塔于都城，并优礼士族，重用儒生，奠定了北魏国基。又如：献文帝因相传宋孝武帝大明四年（纪元四六〇年），建业中兴寺设斋，有一沙门容止独秀，举众莫识。问之，答言“从天安来”。言讫，忽然不见。践祚以后，遂改元天安（见释老志）。由此可见，北魏帝王，不但崇佛，且引南朝神话以自重。更如北朝佛教，自孝文帝起，始着重理论研究，而带有名理色彩。但是，此一发展，也是受了南朝的影响。因为北朝信佛而谈名理者，多为南朝人士。如崔光的祖与父均仕于刘宋，光十七岁始来北朝；王肃与王翊都是王导的后裔，也都是年长以后才来北朝。冯亮本在南方，被魏人俘虏，始居北朝。裴植先仕于江南，裴粲或亦来自南朝。总之，北朝佛教思想的发展，是由于受了南朝的影响，甚为明白。至于北朝佛教影响于南朝，则是北周武帝建德三年（纪元五七四年）毁佛以后的事。汤用彤曾说：

“……释子多南奔陈朝（北周之慧海法彦）。最重要

者，北齐学僧昙迁靖嵩逃至江南，得习摄论（法侃慧迁亦北方十地学者，至南方学摄论）。智者大师谓亦因毁法南下（据隋柳顾言禅师碑文）。前者乃法相宗之先河，后者奠天台宗之基础。而楞伽禅法亦疑在此时南趋。此宗兴起，原在嵩岳。二祖以后，乃移江北。夫自魏孝文以后，南方僧人尝来北方（见前）。周武毁法，北方僧人，又驱而之南方。于是学术交流，文教沟通，开辟隋唐一统之局势，而中华佛教诸大宗派亦于是酿成焉。”（汉魏两晋南北朝佛教史下册页五四五）

第二，佛教在北朝，与在南朝同样为帝王王子等贵族的意识形态。首先，北朝的皇后多出家为尼。例如：北魏孝文皇后冯氏、宣武皇后高氏、孝明皇后胡氏等，皆其著名者。所以伽蓝记曾说：

“椒房嫔御，学道之所。掖庭美人，并在其中。亦有名族处女，性爱道场，落发辞亲，来依此寺。屏珍丽之饰，服修道之衣，投心八正（原作“投心入正”，兹据汤用彤校改。——引者按），归诚一乘。”

其次，王子多信佛者。如北魏城阳王徽、广陵王恭、高阳王雍、彭城王勰、北海王详、清河王怿、汝南王悦、广平王怀等，均或立寺，或与僧徒交游。就中如彭城王勰，本传载其被尚书令高肇诬为通南诏蛮贼，逼饮毒酒见害事，曾说：

“景明报德寺僧，鸣钟欲饭。忽闻勰薨，二寺一千余人，皆嗟痛，为之不食，但饮水而斋。”（北史卷一九）

因此，勰与僧徒交谊之厚，可以想见。又次，帝王信佛者如：北魏自太武帝以降，文成帝大兴佛法，所造大同云岗石窟，不但在魏时为献文孝文二帝经常驾幸之所，至今犹为世界驰名的胜地；而孝文帝于建功德以外，

对于佛理尤为悉力提倡，名僧云集，在北朝佛教发展史上，完成了新的阶段，下逮宣武、孝明之世，译经讲论与功德福田之业，亦称极盛。正因佛教在北魏是统治者加意提倡的正宗思想，故寺僧数目，代有增加。据汤用彤（前书页五一二）统计，有如下表：

年 代	寺 数	僧尼数	备 注
孝文帝太和元年 （四七七年）	（平城京内） 约百所 （四方） 六四七八	（京内） 二千余人 （四方）七七 二五八八	太和十年遣一三 二七僧尼还俗。
宣武帝延昌中（五一二至 五一五年） 孝明帝神龟元年 （五一八年）	（天下） 一三七二七 （洛阳城内） 五百	（僧侣益众）	此时已迁都洛阳。
魏末 （五三四年）	（洛阳）一三 六七（伽 蓝记） （天下） 三万有余	（天下） 二百万	佛经流通大集中 国，凡有四百一 十五部，合一千 九百一十九卷。

第三，我们说佛教在北朝有其国教化地位，或不免引起反对的看法。足以为反对论者借口的根据，即北魏太武帝与北周武帝的两次毁佛事件。因此，我们需要对这两次事件，略加分析。关于此事，首先我们应该指出：这两次事件虽同为毁，而思想史的意义则大有差别。总括说来：北魏毁佛是在其尚未确定于封建社会的时期，对于佛教采取态度上的一种暂时的动摇；而北周毁佛则是在佛教已经发达的地基上所引起的政权与教权冲突的一般封建统治阶级内部矛盾的暴露。具体言之，可分为如下几点：

（1）北魏太武帝太平真君五年（纪元四四六年），

下距孝文帝太和九年(纪元四八五年)施行均田法(北朝封建社会的正式起点)约四十年。太武之世,尚处于由氏族社会到封建社会的过渡时期。在向封建社会叩门的时代,其思想上的探索,表现为天兴以来佛道儒的多元并用。佛道两家固是露骨的宗教,其所信任的儒家,例如崔浩,就北史(卷二二)及魏书(卷三五)本传来看,也是董仲舒一流的宗教化的儒家。崔浩之师事道士寇谦之,是向土著宗教的结合;其发动太武毁佛则是土著宗教对于外来宗教的联合进攻。至于太武帝之采纳崔浩之议,无疑地是由于北朝尚未确定于封建社会的过渡时期的反映。所谓向封建社会过渡,就意识形态上说就是向宗教的迫近。所以太武帝虽一度毁佛,而却始终没有离开宗教立场。天兴元年的称帝诏书(魏书卷二),从字句到思想都是班彪王命论的学舌。这一个决策的诏书,也就规定了北朝思想发展的路向:在起点上虽可于各种宗教之间有所选择,而选择的结果必然在宗教范围以内定于一尊。崔浩如果不以宗教观点反佛,太武决不会受其影响毁佛。稍后的李瑒,以儒家人文主义观点斥佛为“鬼教”,虽经“自理”(即“自白”与“自首”中间的“自明”),终被“罚金一两”(魏书卷五三本传)。即可作为旁证。

(2)北周武帝自建德以降的毁佛,上距均田法施行已八九十年。在此期间佛教发展极速。关于太武以降者,已见前引汤表;北齐时,国都邺城,佛寺多至数千;周武毁佛时,僧侣还俗者达三百万;均为例证。又据汤用彤统计(前书页五一八至五一九),自北魏孝文帝延兴三年(纪元四七三年)至宣武帝熙平二年(纪元五一七年),前后四十四年中,沙门谋叛者八次。同时,北朝帝王,

亦屡次下诏，限制出家立寺，以遏止佛教势力。此因当时的佛寺，有独立的经济制度，独立的行政系统；凡为僧侣，即可避免租税力役，不受国法约束（参照梁启超佛教研究十八篇中华书局版上册页九）。是佛教寺院俨然为一与政权对立的独立王国。在此情形下，周武厉行毁佛，自为政权对教权的一种反攻。据房录（卷十一）所载：“八州寺庙，出四十千，尽赐王公，充为宅第；三方释子，减三百万，皆复军民，还归编户。”其政治经济意义，殊为明白。今按政权与教权的冲突，乃是中世纪统治阶级内讧的一般现象。汤用彤竟归咎于“僧伽之腐败”，颇为欠妥。

（3）毁佛本来即以佛教的高度发展为前提，固不应执此而否认北朝佛教势力的雄厚。且北魏太武帝于纪元四四六年毁佛，旋即“颇悔前事”，主谋毁佛的崔浩于四五〇年被诛。北史（卷二一）本传载：

“及浩幽执，被置槛内，送于城南，使卫士数十人搜其上，呼声嗷嗷，闻于行路。自（来）宰司之被戮辱，未有如浩者。世皆以为报应之验。”

可见佛教势力并未稍减。汤用彤说：“计终帝之世，法废积七年。然禁稍宽弛，笃信之士，得密奉事（释老志）。至文成帝（晃之子）即位，佛法又兴。”（前书页四九六）当为实录。北周武帝于五七七年决行毁佛，至五七八年（平齐之明年）崩御；及宣静二帝继立，佛教复兴，较之北魏毁佛，为时更暂。总计北朝两次毁佛，都是佛教发展的暂时挫折，并未动摇佛教的国教地位。

第四，与南朝始终信佛不同，北朝在佛道儒三者之间，曾经有过一个犹豫选择的时期。这一点特征，除了上述北朝社会的过渡性为主因之外，其自身文化遗产的

贫乏性，当也为副因之一。正因在文化遗产的承藉有此差别，所以南朝的佛教富有名理性质，而北朝的佛教则最重净行与皈依。汤用彤所持“南统”“北统”之说（前书页四一八至四一九）大体近乎实际。

总之，南北朝的佛教，通过了特殊的途径而同归于国教化的新的发展阶段，实为中世纪社会秩序重新改编的反映。

南北朝反佛斗争

贯串于思想史上的规律，是唯心主义和唯物主义的斗争，在中世纪特别表现为宗教正宗和无神论的斗争。南北朝时代的二百七十一年中，既有佛教国教化，必然也有反佛的无神论与之相抗争。此时代的无神论者，大体上都是桓谭与傅玄、杨泉式的儒家，即以儒家而接受了道家自然之义的学者。不过，由于正宗的主流已在佛教，反佛遂为其唯一的斗争任务，此其不同之点。又由于南朝北朝的文化遗产及其佛教的发展有别，所以北朝与南朝的反佛思想，也颇有差异。

先说北朝。北朝的两次毁佛，皆道家的神仙派为主谋者；例如北魏的寇谦之与北周的卫元嵩，皆为道家。但此等毁佛，只是一种直接的政治行动；其真正从理论上与佛教作斗争者，则仍为儒家。例如：高谦之、阳固、裴延侨、张普惠（广弘明集“惠”字作“济”）、李瑒、杨炫之、刘书、章仇子沔、樊逊、李公绪等人，就北史、魏书及北齐书本传来看，同为儒家。

北朝由于名理不发达，所以北朝儒家在反佛思想斗争上，多从政治伦理方面立论，鲜有新义。例如：杨炫

之的洛阳伽蓝记，为公认的反佛的激烈文献，也只从尊君、理财、卫国等处着眼；李瑒上言宜禁绝户为沙门，以孔子“未知生焉知死”论据，主张不应弃堂堂之政而从鬼教（魏书李孝伯附传、北史卷三三），为唯一的无神论萌芽，然由于自理（全后魏文卷三三）之作而被迫取消其议。大体言之，北朝初期，从未出现无神论及神灭论思想。北齐以降，如樊逊的天保五年举秀才对策（北齐书本传），及邢邵与杜弼的论生灭（北齐书卷二四杜弼传），其所展开的无神或神灭思想，及其名理精神，皆出现于范缜以后；在某种意味上可视为南朝反佛理论的北渐，而不是北朝固有的思想路向。

次说南朝。南朝的士族由于在晋时已有了充分的名理教养，其时佛教也富于佛理研究；故反佛的理论斗争，远较北朝为发展。例如，从南朝初期，反佛的理论，就已经从多方面展开，而神灭思想即作为反佛理论的有机一环而率先出现。关于此事，弘明集的编者梁释僧佑说得最为明白：

“夫二谛差别，道俗斯分：道法空寂，包三界以等观；俗教封滞，执一国以限心。心限一国，则耳目之外皆疑。……详检俗教，并宪章五经。……一疑经说迂诞，大而无徵。二疑人死神灭，无有三世。三疑莫见真佛，无益国治。四疑古无法教，近出汉世。五疑教在戎方，化非华俗。六疑汉魏法微，晋代始盛。”（弘明集后序）

今按僧佑此说，如果剥去其门户偏见，颇能道出南朝反佛的中心论题。其所述六大争论颇值得我们注意。兹就前三疑而言，它明确地指出：

（一）当时反佛的“俗教”是“宪章五经”的儒家。

（二）当时反佛的儒家是“耳目之外皆疑”的肯定

感觉为实在的理论者。

（三）肯定感觉为实在的观点，是无神论或神灭论所依据的理论。

与此三点同时，它又在相反的方面指出：

（一）与儒家的肯定感觉的观点相反，佛教是从“等观三界”的泛滥于超感觉、超经验的世界出发，而以“耳目之外”为地基来建立空寂的系统；因而，从这里也就说明了从感觉或经验出发的思想是中世纪无神论思想的唯物主义的本质或其历史的界限。

（二）与儒家的无神及神灭思想相反，佛教是有神论及神不灭义的支持者，因而也就解明了神之有无及神灭与否的争辩，是当时反佛斗争的重要论题。

南朝初期的神灭思想，首先我们可以从佛家著作中所谓“客难”的看法上得其鳞爪。例如：刘宋的郑鲜之（道子）所作神不灭论（弘明集卷五）中，即有下列五段由“客难”所代表的神灭思想：

“形神同灭，照识俱尽。”

“客难曰：‘子之辨形神尽矣，即取一形之内，知与不知精矣。然形神虽粗妙异源，俱以有为分。夫所以为有，则生为其本。既孰有本已尽，而资乎本者独得存乎？出生之表，则廓然冥尽，既冥尽矣，非但无所立言，亦无所立其识矣。识不立，则神将安寄？既无所寄，安得不灭乎？’”

“难曰：‘子推神照于形表，指太极于物先，诚有其义，然理贵厌心，然后谈可究也。夫神形未尝一时相违，相违则无神矣。草木之无神无识，故也。此形尽矣，神将安附而谓之不灭哉？苟能不灭，则自乖其灵不资形矣。既不资形，何理与形为生终不相违？不能相违，则生本

是同，断可知矣。’”

“难曰：‘神不待形，未可顿辨。就如子言，苟不待形，则资形之与独照，其理常一。虽曰相资而本不相关，佛理所明，而必陶铸。此神以济彼形何哉？’”

“难曰：‘形神虽异，自然相济，则敬闻矣。子既譬神之于形，如火之在薪，薪无意于有火，火无情于寄薪，故能合用无穷，自与化永。非此薪之火移于彼薪，然后为火；而佛理以此形既尽，更宅彼形。形神去来，由于罪福。请问此形为罪，为是形邪？为是神邪？若形也，则大冶之一物耳。若神也，则神不自济，系于异形，则子形神不相资之论，于此而踬矣。’”

“难曰：‘神既形为照，形因神为用，斯则然矣。悟既由神，惑亦在神，神随此形，故有贤愚。贤愚非神，而神为形用。三世周回，万劫无算，贤愚靡始，而功显中路。无始之理玄，而中路之功末，孰有在末之功，而拔无始之初者邪？若有嘉通，则请从后尘。’”

凡此有关形神离合而怀疑形尽神不灭之说，在郑论中虽是假出客问以为折驳对象，然在当时必有其人实持此义，以与佛教相斗争。此等人当是僧佑所说宪章五经的反佛儒家。

（一）何承天在报应问、白黑论及达性论所表现的无神论思想

据文献考察，在南朝初期，最先以无神论与神灭论观点反佛的儒家，当以数学家何承天为代表。据宋书（卷六四）本传：何承天元嘉二十四年坐宣漏密旨免官，卒于家，年七十八。是知何氏生于东晋废帝太和五年（公元三七〇年），卒于刘宋文帝元嘉二十四年（公元四四七年）。按此，其卒前一年，正是北魏太武帝毁佛之年。但

是北朝由寇谦之、崔浩所发动的毁佛，如前所述，并无何等理论；而时代相先后，在南朝由何承天所作的反佛斗争，则是从无神论或神灭论观点出发的思想斗争。综计何承天的反佛理论斗争，共有三次：其一，报应问之争；其二，白黑论之争；其三，达性论之争。兹分别述之于下：

（一）何承天的报应问，是从无神论观点反对佛教报应之说的文献。刘少府作答何衡阳书以驳之。二文同见广弘明集（卷二〇）。刘文只是滥用因果律，武断地肯定报应为实有，殊无足取。兹仅录何文如下：

“西方说报应，其枝末虽明，而即本常昧。其言奢而寡要，其譬迂而无徵。乖背五经，故见弃于先圣；诱掖近情，故得信于季俗。

夫欲知日月之行，故假察于璇玑；将申幽冥之信，宜取符于见事。故鉴燧悬而水火降，雨宿离而风云作，斯皆远由近验，幽以显著者也。

夫鹅之为禽，浮清池，咀春草，众生蠢动，弗之犯也；而庖人执焉，鲜有得免刀俎者。燕飞翔求食，唯飞虫是甘，而人皆爱之，虽巢幕而不惧。非直鹅燕也，群生万有，往往如之。是知：杀生者无恶报，为福者无善应。所以为训者如彼，所以示世者如此，余甚惑之。

若谓燕非虫不甘，故罪所不及；民食刍豢，奚独婴辜？若谓禽豸无知，而人识经教，斯则未有经教之时，畋渔网罟，亦无罪也？无故以科法入中国，乃所以为民陷阱也。彼仁人者，岂其然哉？

故欲谓佛经但是假设权教，劝人为善耳，无关实叙。是以圣人作制，推德翳物，我将我享，实膺天祐。固获三品，宾庖豫焉。若乃见生不忍死，闻声不食肉，固君

子之所务也。窃愿高明，更加三思。”

按何承天此论，明显地是从儒家观点和他的天文历数的科学知识结合在一起的，并自然哲学反对佛教报应之说。但是儒家在思想传统上，对于“天”的理解，没有摆脱有神论的宗教观点。例如：所谓“圣人作制，推德翳物，我将我享，实膺天祐”，即是明证。所以以儒家思想与无神论相结合，一方面甚难成为彻底的无神论，另一方面也必然使自己的体系陷于矛盾。儒家的这一矛盾，曾经为南朝的佛家所批评。例如僧佑在其弘明集后序中，关于此点曾说：

“若疑莫见真佛，无益国治，则禋祀望秩，亦宜废弃。何者？苍苍积空，谁见上帝之貌？茫茫累块，安识后只之形？民自躬稼，社神何力？人造庸巛，蜡鬼奚功？然犹盛其牺牲之费，繁其岁时之祀者，岂不以幽冥宜尊，教民美报耶？况佛智周空界，神凝域表，上帝成天，缘其陶铸之慈，圣王为人，依其亭育之戒，崇法则六天咸喜，废道则万神斯怒。今人莫见天形而称郊祀有福，不睹金容而谓敬事无报，轻本重末，可为震惧者三也。”

僧佑此论，虽不足证成有神，而运用矛盾律以攻击儒家观念的自相抵触，则不仅恰中儒家的弱点，在逻辑方法上，也有注意的价值。然而，何承天在南北朝佛教有神论思想正宗化的时代，率先提出了无神论观点以反对佛教的报应之说，对于其后的反佛斗争，是有着发端的意义。

（二）所谓白黑论之争，乃是报应问之争的延长或扩大。在何承天与刘少府之间，所争者只是神鬼报应的有无；而在白黑论之争中，则已经从有神无神转到了神灭与否的争论。我们前面说过：神灭与否的争辩是有神