

試論南北朝時期的夷夏之爭

翁後發*

【摘要】夷夏論是一個由來已久的問題，佛教傳入以後更面臨著來自儒、道在這方面的抨擊，其中南北朝時期顯得尤為激烈。夷夏論由於南北學風之不同而呈現出了不同的形式，南朝為義理上的爭辯，北朝則多為政治鬥爭。這一時期以夷夏論為名號所展開的爭論所涉及的範圍事實上遠遠超出了夷夏之爭本身。簡言之，道教徒的攻擊並沒有注意到夷夏論的核心內容在禮樂之核心，即仁義道德，故而必然難有大成；而佛教徒的反擊雖然面面俱到，偶涉核心，卻也未曾明確主旨，故而顯得混亂。從整體上看，南北朝夷夏之爭可謂影響深遠，此後雖然依舊有小規模的爭論，但此一爭論已經漸趨消失。

【關鍵字】夷夏論 南北朝 顧歡 佛教

夷夏思想是先秦時期一個重要的討論命題，經過孔子、孟子直至漢代公羊學的長時期討論，夷夏思想的本質內容已經發生了根本性的變化。佛教作為印度傳來

的外方宗教進入中國以後，便不斷地受到儒、道等諸方面的各種攻擊，三方也發生了多次多方面的論爭，而「夷夏之爭」便是其中之一。三教關於「夷夏之爭」綿延時間極長，最早見於《牟子理惑論》的記載¹，然而雖經屢次爭論，卻始終沒有一個最終的結果，甚至趙宋以後亦然。而在這漫長的時期裡面最激烈的便是南北朝時期。經過魏晉十六國，由於戰亂而引起的民間信仰需求以及搭乘魏晉清談之風等諸多原因，促進了佛教的大發展²，佛教由漢代的微弱之勢轉而變得極強。與此同時，儒學式微、道教崛起，使得三教之間的關係在一定程度上變得分外緊張，卻又相對平衡，各種爭辯亦隨之而來。就北朝而言，有魏太武帝時期、周武帝時期、北齊文宣帝時期的毀佛、滅道；南朝則有形神之辯、白黑之論、夷夏之防，³此起彼伏，其中雖不乏調和論者，但爭論無疑是主流，而「夷夏之爭」則構成其中一個極為重要的部分。前人對於三教「夷夏之爭」論述頗多，而

且多為精闢，然而缺少專門的研究，多作為佛教史的一個小章節提出來，所以，難免不盡周全。本文即意在以南北朝時期的「夷夏論」討論作為案例進行較為深入的討論與評述。以就教于方家。

一、南北朝夷夏之爭的不同表現

自從西晉永嘉之亂以後，中國陷入長達三百年的混亂和南北分裂。同時南北的學風也分別展現出了不同的面貌。南朝由於北方氏族的大規模遷入，將魏晉以來的清談之風帶入江南，所以南朝始終呈現出一種玄談高論的風格。北方氏族在胡人政權統治之下，勤懇於學問，又研於經國之事業，故而學風較為踏實樸質。皮錫瑞評價南北朝經學時言：

案南朝以文學自矜，而不重經術；宋、齊及陳，皆無足觀。惟梁武起自諸生，知崇經術；崔、嚴、何、伏之徒，前後並見升寵，四方學者靡然向風，斯蓋崇儒之效。而晚惑釋氏，尋遘亂亡，故南學仍未大昌。

案北朝諸君，惟魏孝文、周武帝能一變舊風，尊崇儒術。考其實效，亦未必優於蕭梁。而北學反勝於南者，由於北人俗尚淳樸，未

染清言之風、浮華之習，故能專宗鄭、服，不為偽孔、王、杜所惑，此北學所以純正勝南學也。⁴

在這種學風的陶冶之下，在對待「夷夏論」這個問題上，南北朝的處理方式決然不同。北朝統治者多為胡人，族人亦多信奉佛教，然而隨著社會上的勞動力紛紛投入到寺廟之中，大量的社會財富被集中到沙門之下，佛教的迅速擴張對政府逐漸構成了極大的危害，這與以信奉經世治國為宗旨的儒家和作為統治者的皇室之間產生了直接的衝突，又逢道教的加入，遂有了太武帝和崔浩、寇謙之的三方合作⁵，展開了中國歷史上第一次毀佛運動。太武帝太平真君五年詔曰：

愚民無識，信惑妖邪，私養師巫，挾藏識記、陰陽、圖緯、方技之書；又沙門之徒，假西戎虛誕，生致妖孽。非所以一齊政化，布淳德於天下也。自王公以下，至於庶人，有私養沙門、師巫及金銀工巧之人在其家者，皆送詣官曹，不得容匿。限今年二月十五日，過期不出，師巫沙門身死，主人門誅。名相宣告，咸使聞知。《魏書》卷四《世祖紀》

其斥佛教為「西戎虛誕」不過是藉口而已，其實質不過是以皇室為代表的儒家政治與以鮮卑貴族為代表的佛教之間的矛盾鬥爭而已，佛道二教的矛盾並不佔據主要因素。⁶ 至於周武帝時期的毀佛運動，大抵也是如此。

南朝則表現的殊為不同。宋、齊、梁之間發生了多次三教之間的大討論，應當說，南朝的討論比之北朝更加偏向於義理上的爭論。南朝的夷夏之爭由宋齊時期的道士顧歡在約宋明帝泰始三年（四六七）到宋順帝升明元年（四七七）之間⁷所發表的《夷夏論》一文所引起。此論一出，立即招致各方的圍攻，司徒袁粲率先發難，其他如朱廣之、明僧紹等僧俗接踵而至。隨後到了齊、梁之際又有道士託名王融發表了《三破論》，極盡詆毀佛教之能事，引起了佛教界的奮起反擊，從而將南朝的「夷夏之爭」又引入了一個高潮。整體來看，南朝夷夏之爭呈現出了三個極為明顯的特徵。第一，佛教居士群體的理論水準很高，並且表現的極為熱心，從而使得佛教在整個爭辯的過程中逐漸取得了爭辯的主動權；⁸ 第二，佛、道二教的夷夏之爭進入到齊、梁之交以後逐漸變得情緒化，雙方語言的攻擊性越來越強，其義理與學術思想也並沒有什麼大的進展；第三，儒士群體事實

上並沒有或者極少參與其中，這一次爭辯的主要雙方乃是佛教徒與道教徒。

總結而言，南北雙方的學風不同，也造成了南北夷夏論之爭的不同，北方重儒學，經世治國，故而容易釀成毀佛的慘劇；南方重清談，注重義理的闡發，故而始終局限於雙方義理爭辯的範圍內，所以，沒有導致像北方所發生的法難。

二、辯論內容廣泛，目的混亂

我們觀察南北朝的夷夏之論的時候很容易發現一個問題，那就是辯論的內容絕不僅僅是簡單的夷夏之論。先秦時期夷夏之辨的主要內容無過於地域、民族、禮樂制度、道德幾個方面，而三教之間的「夷夏論」之爭卻夾雜了很多三教高低、乃至互相懷疑存在的合理性的言論，甚至後來的重點也脫離了夷夏之辨的本旨。⁹ 這裡我們以宋、齊時期圍繞顧歡的《夷夏論》而展開的爭辯作為對象進行討論。

顧歡《夷夏論》的觀點雖多，但其主線還是十分明確的，即「道則佛也，佛則道也。其聖則符，其跡則反。」（《南齊書》卷五十四《高逸傳》）從道的層面上來說，佛教與道教並無二致，但是佛教說到底是外方傳

來的宗教，在禮樂儀軌上與中夏決然不同：

道濟天下，故無方而不入；智周萬物，故無物而不爲。其入不同，其爲必異。各成其性，不易其事。是以端委搢紳，諸華之容，翦髮曠衣，群夷之服。擎跽磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肅。棺殯槨葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗。全形守體，繼善之教；毀貌易性，絕惡之學。豈伊同人，爰及異物。鳥王獸長，往往是佛，無窮世界，聖人代興。或昭五典，或布三乘。在鳥而鳥鳴，在獸而獸吼。教華而華言，化夷而夷語耳。雖舟車均於致遠，而有川陸之節，佛道齊乎達化，而有夷夏之別，若謂其致既均，其法可換者，而車可涉川，舟可行陸乎？今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全異。下育妻孥，上廢宗祀。嗜欲之物，皆以禮伸；孝敬之典，獨以法屈。悖禮犯順，曾莫之覺。¹⁰

應該說行文至此，顧氏已經基本上達到了將佛教斥爲夷狄的目的，但他卻又橫生枝節說：

佛是破惡之方，道是興善之術。興善則自然爲高，破惡則勇猛爲貴。佛跡光大，宜以化

物；道跡密微，利用爲己。優劣之分，大略在茲。

這一段話難免有些畫蛇添足，也恰恰是這一筆將論爭的矛頭帶離了夷夏之爭的原旨。對此袁粲提出了兩方面的反駁，一是對顧歡所提出的禮樂儀軌問題的回應；另外一點則相當重要，在最終的追求的層面上來說，袁粲以爲佛教與道教是不一樣的，道教追求羽化登仙，而佛教追求的是泥洹，而且，

仙化以變形爲上，泥洹以陶神爲先。變形者白首還縉，而未能無死；陶神者使塵惑日損，湛然常存。泥洹之道，無死之地，乖詭若此，何謂其同？

佛、道二教在最高的追求上並無二致，是顧歡整個辯論的前提，而袁粲對此做出了理論上有力的懷疑，實際上對顧氏的論斷思路構成了嚴重的威脅。因而他不得不對這一反駁進行回應：

神仙有死，權便之說。神仙是大化之總稱，非窮妙之至名。至名無名，其有名者二十七品，仙變成眞，眞變成神，或謂之聖，各有九品，品極則入空寂，無爲無名。若服食茹芝，延壽萬億，壽盡則死，藥極則枯，此修

考之士，非神仙之流也。

顧氏在這裡避開了儀軌性的問題，轉而對佛教在中國出現時間較晚，並非中國本土之宗教進行攻擊，實際上，顧氏的邏輯軟肋已經在此暴露無遺。顧氏試圖從高度一致的前提上來證明佛教並不適合中國風俗，卻不能保證這一前提的萬無一失，特別是，他的《夷夏論》在禮樂儀軌上的非難多已經屢次在前人的著作中出現，並無新意可言。另外在目的上說，顧氏的目的或許並不如其所期待的那樣實現了，或者說顧氏的目的根本就是意在在理論的高度上確立道優於佛的地位。這已然是對自己文章的主旨的嚴重偏離。再看佛教徒的反駁，雖然成功地抵抗了來自道教的攻擊，卻難免顯得極為被動，即逐點回應，並不能有一個明確的主旨與反擊思路，譬如謝鎮之的《折夷夏論》、朱廣之的《難顧道士夷夏論》均是如此，逐條分撥，雖然細緻，但整體的反駁思路便難以顯現出來，同時與顧氏一樣，來自佛教徒的觀點「基本上沒有突破時人認識水準，也不具備較強的說服力。因為在綱常禮教方面，佛教確實與儒家相悖」，這是使得三教之間的夷夏之爭並沒有就此結束，而是一直延續到了唐宋以後。¹¹ 至於《夷夏論》之後，因《三破論》而引起的又一輪爭辯以及北朝周武帝時期甄鸞《笑道

論》等文章或流於宗教感情的激化，或根本本地偏離了夷夏之爭原有的出發點。

（未完待續）

註釋：

*上海社會科學院哲學所研究生。

1. 《牟子理惑論》中問者所問便有「佛道至尊至大，堯、舜、周、孔曷不修之乎？」「吾子弱冠學堯、舜、周、孔之道，而今舍之，更學夷狄之術，不已惑乎？」等等涉及到南北朝時期三教「夷夏論」的討論。事實上，已經涵蓋了南北朝時期的主要議論內容。
2. 其他包括政府放開了對於漢人出身的限制，胡漢統治者的大力支持，具體參見各版本佛教史，皆有論及。
3. 夏金華《南北朝佛教》「南慧北定」特色的成因剖析，《戒幢佛學》第三卷，嶽麓書社，二〇〇五年，第二三六頁。
4. [清]皮錫瑞《經學歷史》，中華書局，二〇一二年，第一二五頁、一二七頁。
5. 在太武毀佛過程中，崔浩對沙門展開了血腥的殺戮，對此，寇謙之卻對崔浩這一過激的行為做出了勸解，然而並未為崔氏所接受。從中可見當時道教只是為了與佛教爭得信眾，並不想絕滅佛教，也不佔據主導性

作用。（參見北宋司馬光《資治通鑑》卷一二四《宋紀·六》）。

6. 參見卿希泰 主編《中國道教史》第一卷，人民出版社，二〇〇九年，第五七七頁。

7. 孫齊《顧歡〈夷夏論〉產生的歷史背景》，中山大學研究生學刊（社會科學版），二〇一〇年，第二期。而《佛祖統紀》法運通塞志卷十七之三則說在明帝太始三年，未審孰是，贊備一說。

8. 潘桂明《中國居士佛教史》上冊，中國社會科學出版社，二〇〇〇年，第二一〇—二一六頁。他認為在三教「夷夏論」之中佛教居士們的反應甚至比沙門中人更為激烈，而他們的主張也更加符合歷史潮流的發展。這一點我們從《弘明集》以及《廣弘明集》中也可大略窺見一斑。

9. 參見賴永海主編《中國佛教通史》第四卷，江蘇人民出版社，二〇一〇年，第二九二頁。作者以為，南朝時期兩次大規模的佛教教的「夷夏論」之辯，都基本避開了簡單的夷夏觀念，而是在比較二教的優劣，即佛道教誰對封建國家更為有利。而北朝則是以儒道聯合，甚至扭結為政治同盟，通過政治介入的方式來對抗佛教，夷夏觀念在這裡不過是一個淺顯的理由。

10. 本段引用之顧歡《夷夏論》內容並袁粲回應之內容，皆見之於《南齊書》卷五十四《高逸傳》，不再特別標出。

11. 卿希泰 主編《中國道教史》第一卷，第五七七頁。認為南朝的夷夏論是圍繞著《夷夏論》展開的，而其前奏及理論基礎則不得不考慮「化胡說」的情況。事實上，不獨「化胡說」，《牟子理惑論》、《沙門不敬王者論》等等文章中亦有所涉及。

12. 潘桂明《中國居士佛教史》上冊，第二一八頁。

13. 唐初如李師政的《內德論》、趙宋如石介的《怪說》、孫復的《儒辱》等等，只是在三教合流的大勢之下，夷夏之爭變得沒有那麼激烈而已。

新北市佛教會理事長 明空法師示現無常

【本刊訊】新北市深坑區萬福寺，於十八日凌晨發生火災，住持明空法師，逃生不及，不幸葬身火窟。消息傳出，教內各寺院團體同道前往悼念，副總統吳敦義先生也到場致意。法師現任新北市佛教會理事長，為人謙和，到處發心，於七年前成為萬福寺住持。多年來服務教界，忍勞忍苦，發菩提心，行菩薩道，人緣極佳，對此無常示現，緇素同道極為不捨。