

試論南北朝時期的夷夏之爭(下)

翁後發

三、關於「夷夏之爭」本身的反思

「夷夏之爭」在先秦儒學中是一個特別重要的命題，夷狄與華夏的界限經過長時間的辯論也逐漸明晰化。起初，夷狄並不是一種蔑視的稱呼，而是一種相對模糊的地理方位上的稱呼¹⁴，本身並沒有歧視的意思。¹⁵《說文解字》解「夷」云：「東方之人也，從大，從弓。」段玉裁注曰：「按天大、地大、人亦大，大象人形。而夷篆從大，則與諸夏不殊。」¹⁶春秋戰國時期，華夏擾亂，周邊夷狄蠢蠢欲動，時而侵擾華夏之地。《春秋公羊傳》云：「南夷與北狄交，中國不絕若線」，此誠危急存亡之秋，故孔子旗幟鮮明地將華夏民族之禮樂文化昇華出來作為凝聚華夏民族心力之標杆，孟子曰「臣聞用夏變夷，未聞變於夷者也」，華夏之為華夏其根本則在於其一套完善的禮樂制度。《左傳·定公十年》疏云：「中國有禮儀之大，故稱夏；有章服之美，謂之華。」¹⁷後世碩儒依《春秋》而論夷夏，夷夏之辨遂由一

個地域、民族概念轉變為禮樂文明程度的概念，毋庸置疑的是，作為一個儒學概念，禮樂文化的核心是「仁義」，換句話說，「夏」者，必是禮樂文化發達，而以仁義為德的族群，孔子說「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，甯戚」（《論語·八佾》），說的正是這個道理。這一點，也決定了南北朝時期三教在「夷夏論」中，佛教能立於不敗之地卻不能夠取得根本勝利的結果。當然，其他的一些原因也足以引起重視。一方面，東晉以後，官方禁止漢人出家的禁令逐漸破壞，漢人出家者逐漸增多，隨著對佛教經典與理論的理解深入而造就了一批精通佛學的出家人與家居士¹⁸；另一方面，佛家在三教的辯論中採取了靠攏儒家而對付道家的方法，也有效地減輕了自己所受到的攻擊¹⁹。「夷夏論」的問題在南北朝時期牽涉頗為廣泛，甚至已經超出了「夷夏論」本身所涵蓋的內容，這種爭論往往最終偏向於三教之間的高下的爭論，特別是佛道二教之間屢屢相互攻擊，

最終完全脫離了「夷夏論」的主旨，²⁰這一點無論是南朝宋、齊、梁時期，還是北朝魏太武帝以及周武帝時期皆是如此。同時其內容也往往牽涉頗廣，所以有必要作一定的取材範圍上的限定。既然辯論的緣起點在於「夷夏之爭」本身，那麼我們就需要先撇開三方爭論中多餘的部分，單就夷夏之辨本身對這一時期聲勢浩大的論爭進行一個簡單的分析。

顧氏《夷夏論》、顧氏答覆袁粲的書信、《三破論》以及北朝皇帝詔書中，關於夷夏論本身內容的主要幾條我們陳錄於下：

是以端委搢紳，諸華之容；剪髮曠衣，群夷之服。擎跽罄折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肅。棺殯槨葬，中夏之風；火焚水沈，西戎之俗。全形守禮，繼善之教；毀貌易性，絕惡之學。（《南齊書》卷五十四《高逸傳》）

案道經之作，著自西周，佛經之來，始乎東漢。年踰八百，代懸數十。（同上）

論云：太子不廢妻使人斷種。（僧順《釋三破論》）

《三破論》曰：有此三破之法。不施中國，本

正西域。何言之哉？胡人無義，剛強無禮，不異禽獸，不信虛無。（劉勰《滅惑論》）

（周武帝）詔曰：「佛生西域，寄傳東夏，原其風教，殊乖中國。漢魏晉世，似有若無，五胡亂治，風化方盛。朕非五胡，心無敬事，既非政教，所以廢之。」（《全後周文》卷二十四）

分析而言無非幾點理由：一是佛教並非中國自古即有的，而是自夷狄傳來的；二是夷狄與華夏民族秉性不一樣，佛教針對夷狄而設，並不針對華夏；三是佛教儀軌與華夏民族之風俗習慣十分不同，在華夏地區推行佛教如「車可涉川，舟可行陸」一樣無稽。顧歡本人幼年曾經受學于雷次宗，應當說有很深的儒學背景，所以對夷、夏之禮樂不同有很深的瞭解，但是卻沒有看到「夷夏之爭」之真正核心。前述顧歡的論斷之前提是佛即是道，並無二致，那麼既然是道的層面都是聖賢，那麼禮樂之事自然不是不可更改的，顧歡立此前提，當然是自招失敗。再看佛教徒對此的反駁：

（削髮、方衣、去食）此則為道者日損，豈夷俗之所制？（謝鎮之《折夷夏論》）

剗剔之苦害，非左衽之心；秋露含垢，匪海

濱之士。推檢性情，華、夷一揆。（朱昭之《難顧道士夷夏論》）

夫胡跪始自天竺，而四方從之。天竺，天地之中，佛教所出者也。（慧通《駁顧道士夷夏論》）

昔泰伯、虞仲斷髮文身，夫子兩稱至德。中權以俗內之賢，宜修世禮，斷發讓國，聖哲美談。（劉勰《滅惑論》）

佛教徒的辯論基本上都是以逐條答覆的形式呈現的，表明了佛教徒的被動立場。其好處是面面俱到，其壞處則是不能抓住重點。佛教徒儘管所言甚多，對顧歡的論點也駁斥的相對全面有力，然而由於顧歡忽略了夷夏之爭的內核，所以，在雙方的辯論，乃至整個佛教與道教的辯論中這一問題都沒能引起足夠的重視。因而，我們不得不說佛教徒的回擊雖然有力卻是不甚有效的。

總的來說，從儒、道一方面言，一旦「夷夏之爭」的問題轉到了聖賢問題上便顯得束手無策，似乎佛為聖人的問題在當時已經形成了一種共識，即便是道教偽經《老子化胡經》也不得不將佛作為老子在西方的化身，仍舊是聖人。既然佛是聖人是大家所公認的，那麼東方的聖人也好、西方的聖人也好，都可以成為華夏民族的

教化者，至於佛教儀軌與教義、時空等問題都是可以合理解釋的。在中國先秦時期，夷夏問題的實質已經悄悄、由民族問題轉變為到的禮樂上來，民族問題已經不是根本性的問題，加之佛教本身的一系列中國化措施，使得這一問題更加無足輕重。道德禮樂的突出，加之儒道對佛是聖人這一前提無法進行有力的非難甚至直接默認，故而，從一開始便決定了儒、道在「夷夏之爭」上是必然失敗的。就佛教而言，既然大禹、泰伯不因地域問題而可以成為華夏民族教化之聖人²¹，佛自然不當以其地域時空之差異而被拒絕，卻應因其為聖人而被華夏所接受。佛教徒在應對問題的上，多是對一點一點地展開，並沒有明確的綱領，其對「夷夏之爭」的辯論最終轉向佛的聖賢問題是「夷夏之爭」的內涵轉變後的必然結果。

四、南北朝時期「夷夏之爭」的意義

南北朝時期的夷夏論之爭起自顧歡的《夷夏論》，終止于道安的《二教論》²²，幾乎貫穿了南北朝二百年的全部歷史，並與神滅論、沙門不敬王者論一樣，成為佛教中國化歷程中的一件大事。自此以後，夷夏之爭暫告一段落，此後雖有唐初的幾次爭論，但已不成規模，

至於宋代，佛教針對來自於儒家的攻擊多是用調和論來緩和，並且在理論和實踐上和儒家也多有相通之處，其出發點已經由維護佛教的發展而轉變為維護統治階級的統治²³。因此，此一時期的三教夷夏之爭具有總結性的地位。前人零零散散的論點在這裡得到了一個總的清算，各個方面也基本上跨出了決定性的一步，大大加強了佛教在中國的擴展。

在此次辯論中，佛教居士表現的極其活躍，並且理論水準有了很大的增長，他們實際上代表了佛教當時在中國所產生的巨大的影響力，也反過來促進了佛教的發展。但是，他們的學說又多承舊說，並無太大的發展，所以始終不能從根本上解決問題。並且佛教作為外方傳入的宗教，以及其儀軌的確與儒家禮樂制度相衝突是無法回避的也是不能回避的。所以，夷夏論只是暫時被三教擱置了起來，而並不是被消滅了，一旦時機合適，若唐宋時期，這一問題還是會被再度提出來。只有隨著佛教在中國傳播的時間愈久、中國化的程度愈深乃至完成，這一問題才從根本上被消解掉了。

此外，從儒、道二教的立場上來看，特別是道教，極大地暴露出了其在理論發展上的不足²⁴，重視修行的道教長期以來忽視理論建設而引起的後果也引起了道教

自身的重視。在北朝的兩次法難中，夷夏論都被置之於政治鬥爭之表面的說辭，而在南朝則也引起了一些儒家士大夫和道教徒的重視，並為他們所支持和讚賞。

（全文完）

參考書目：

- 一、[梁]僧祐《弘明集》，大正藏
- 二、[唐]道宣，《廣弘明集》，大正藏
- 三、[梁]僧祐，李小榮校箋，《弘明集校箋》，上海古籍出版社，二〇一三年
- 四、[漢]何休、徐彥，《公羊春秋轉注疏》，北京大學出版社，一九九九年
- 五、[宋]朱熹，《四書章句集注》，中華書局，二〇一一年
- 六、[漢]許慎撰，段玉裁注《說文解字注》，上海古籍出版社，一九八一年
- 七、呂澂，《中國佛學源流略講》，中華書局，一九七九年
- 八、卿希泰主編，《中國道教史》第一卷，人民出版社，二〇〇九年
- 九、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

十、湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京大學出版社，二〇一一年

十一、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

十二、呂思勉，《中國通史》，吉林大學出版社，二〇一四年

十三、余治平，《春秋公羊夷夏論》，上海書店出版社，二〇一四年

十四、〔北齊〕魏收，《魏書》

十五、〔梁〕蕭子顯，《南齊書》

十六、〔唐〕李延壽，《北史》

十七、〔日〕吉川忠夫，《六朝精神史研究》，王啓發譯，江蘇人民出版社，二〇一二年

十八、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

十九、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

註釋：

14. 呂思勉《中國通史》，吉林大學出版社，二〇一四年，第四〇二頁。

15. 案「夷」字甲骨文中與「屍」字相同衍伸為華夷坐姿不同，華族跪坐，夷狄踞坐，可備一說。究其本質均無貶低夷之傾向。詳參余治平《春秋公羊夷夏論》，上海書店出版社，二〇一四年，第十七—廿四頁。

16. 許慎撰，段玉裁注《說文解字注》，上海古籍出版社，一九八一年，第四九三頁。按，段玉裁為清人，清代因其統治者的滿族背景，故而學者在對待「夷夏之防」的立場上，採取了一種更為調和的立場，此處段玉裁注僅為參考，不做依據。

17. 參見潘桂明《中國居士佛教史》上冊，第二一八頁。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》中也大略窺見一斑。

18. 卿希泰主編《中國道教史》第一卷，第五六八頁。

19. 參見賴永海主編《中國佛教通史》第四卷，第二九二頁。作者以為，南朝時期兩次大規模的佛、道教的「夷夏論之爭」，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。

20. 詳觀《弘明集》卷五、卷六、卷七。「梁」僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，上海古籍出版社，二〇一三年，第二三四—三九九頁。

21. 事實上，《牟子理惑論》已經對這一回應做出了回應

，從這一角度而言，夷夏之爭比之於前人在夷夏之辨這一問題上並沒有太大的發展。

22. 賴永海主編《中國佛教通史》第四卷，第二九九頁。
23. 呂澂《中國佛學源流略講》，中華書局，一九七九年，第三九三—三九四頁。
24. 卿希泰主編《中國道教史》第一卷，人民出版社，二〇〇九年，第五六八頁。

《弘明集》與《廣弘明集》

《弘明集》由南朝梁僧祐（四四五—五一八）所撰，有十四卷，收於《大正藏》第五十二冊，內容是收錄東漢以來至南朝齊、梁，前後約五百餘年間，佛教的護教論述，共有五十八篇。唐代道宣（五九六—六六七）後來再撰有《廣弘明集》三十卷，是其續篇。僧祐著書的宗旨在於：「夫道以人弘，教以文明，弘道明教，故謂之《弘明集》。」是為書名由來。由於佛教是東漢時傳入中國，與中國原有的宗教文化發生對話與衝突，因而激盪出相關的論述，並突顯不同宗教文化間的核心價值的差異。包括有禮

制法度、政教關係、靈魂神識的相關議題，包羅萬象。簡言之，《弘明集》是針對當時社會各界對佛教的質疑提出回答，並以儒道的典故來說明佛教的教義教理。《弘明集》前十一卷在於答覆儒、道對佛教的批判；後三卷是闡釋佛教教義。是了解當時儒、釋、道三教交流之重要資料。《廣弘明集》延續《弘明集》的精神，收錄六朝至唐代，約一百三十餘人的著述。但內容更為廣泛，編輯的結構亦有所不同，集有歸正、辨惑、佛德、法義、僧行、慈濟、戒功、啟福、悔罪、統歸等十種，二九六篇。