

南朝華夷論述與「天竺中國」說交涉下的 中、邊之辨

紀志昌*

摘 要

本文要在觀察南朝時期之佛教信仰如何影響中國傳統的世界觀，尤其當佛陀出生、遊化之地的天竺，被視為天地中心，也成為佛法價值信念的代稱時，傳統以華夏為中心的觀念，該如何重新消化並作出合理之判釋？除了華夏中心的世界觀在佛教刺激下被逐步打開，構成對此在「中國」話語權的挑戰，佛教於中國化的同時卻也使信仰上的天竺中心轉移。就此，筆者將聚焦於象徵道化遠近的「中心」與「邊緣」之辨，統述並比對正史與三教之間的華夷論述，以有效釐清相關癥結。首要處理《宋書·夷蠻》中隨著「天竺」被視為西南夷，佛法與中土僧人連帶被邊化書寫下，二軸並存的後設觀看問題；復而連結當時對兩大中心的各種論述與辨證，如何透過道、佛之爭而檯面化。

關鍵詞：夷夏論、天竺、中心與邊緣、道佛論爭、華夏中心主義

* 國立中山大學中國文學系特聘教授。

Sino-Barbarian Theory in Southern Dynasties and the Debate of Center and Margin in the Negotiation of the “Madhyadesa Janapada” Theory

Chi, Chih-Chang

Distinguished Professor, Department of Chinese Literature,
National Sun Yat-sen University

This study intends to observe how Buddhism during the Southern Dynasties affected the traditional Chinese worldview. In particular, when the “Tianzhu-Centered Heaven and Earth” where the Buddha was born and traveled also became a synonym for Buddhism, how would the traditional concept of Sino-centrism be re-digested and reasonably interpreted? The traditional worldview of Sino-centrism that was gradually opened up under the stimulation of Buddhism posed a challenge to the right to speak of “China.” While Buddhism was being sinicized, it also shifted the “Tianzhu-Centered” belief, resulting in the debate between the two centers. In terms of research methods, this study will focus on the debate of “center” and “margin” that symbolize the distance of enlightenment, integrate, and compare the official history and the documents of three religions to effectively clarify the relevant crux.

Keywords: Sino-Barbarian Discourse, Tianzhu, Center and Margin, The Debate of Taoism and Buddhism, Sino-centrism

南朝華夷論述與「天竺中國」說交涉下的 中、邊之辨

紀志昌

一、前論

「中國」之概念，源自上古；¹先秦經典，已出現以中原華夏為「中心」的思考，如《論語》曾引孔子之語曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」《孟子》亦有「蒞中國而撫四夷」之語；²《春秋》大義更有「內諸夏而外夷狄」之說；至於今文學家則以夷、夏關係的貴賤、遠近，作為解釋和評價歷史變化的法則與發展方向，寄託王化由近及遠的漸進之義。³由是，夷、夏之間的中邊內外，除了地理方位上的標示，更有文化、文明與價值判斷上的意義。⁴至乎中古時期，相關論述加入了佛教的因素，尤其隨著「天竺中心說」的興起，使傳統「中國」觀念面臨到挑戰。

¹ 關於「中國」的概念，最早的研究可詳胡厚宣：〈論殷代五方觀念與中國稱謂之起源〉，《甲骨學商史論叢初集》上冊（臺北：大通書局，1972），頁384-385；認為可上溯至殷商時代卜辭中的「五方」、「中商」概念。又如王爾敏〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉一文，認為先秦經典中之「中國」一詞所喻之定義，多是指「諸夏之列邦」，以此表同一血緣、同一文化族類所居之領域者，當不至晚過春秋時代。參王爾敏：〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉，《中國近代思想史論》（臺北：華世出版社，1977），頁442-444。

² 分參《論語·八佾》、《孟子·梁惠王上》，見宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991），頁62、頁210。

³ 漢·何休解詁，唐·賈公彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第7冊（臺北：藝文印書館，1955），頁17。「隱公元年冬十二月」條：「公子益師卒，何以不日？遠也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。」何休解詁云：「於所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尚羸惛，故內其國而外諸夏，先詳內而後治外，……於所聞之世，見治升平，內諸夏而外夷狄……；至所見之世，著治大（太）平，夷狄進之於爵，天下遠近，小大若一，用心尤深而詳。」

⁴ 關於「華夏」一詞，作為「中國」文明之喻語，「中國有禮儀之大，故稱夏；有服章之美，謂之華。」參東周·左丘明撰，晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第6冊（臺北：藝文印書館，1955），頁972-2。

從另一方面看，「中國」概念的內涵與外延，乃與時俱進，有明顯的時代性，「華夏的中國」是如此，「天竺的中國」亦然：前者之中、邊關係的形成取決於族群、政治與文明發展的因素；⁵後者則以佛法、戒律之有無或是否完備為主，兩者同樣都以「教化」的普及程度作為「中心」觀念發展進一步的衍申義：就前者而論，欠缺禮樂薰陶而王化不及者往往被稱為蠻夷之地，就後者而言，出家人數較少，佛法、戒律不普及之處則為邊地。⁶總之，前者歸於華夏文明——孔教之禮樂，後者則歸於佛陀之道的修習，是以二方的交涉，即不可避免地產生了兩大中心於信仰與價值觀的判釋議題。如吉川忠夫在〈中土邊土的論爭〉一文中，曾觀察「天竺中土說」在中古形成的歷史，認為隨佛教之興，傳統的華夏中土說漸為天竺中心說所取代，乃至「不知何時而處在了被廢棄的命運。」⁷類似的立場，如何方耀亦單方面地就晉、唐時期的「邊地意識」來看高僧的求法現象；⁸王邦維對此則有調整，一方面處理了佛教的中心觀對傳統文化優越感的挑戰，一方面也認為「邊地情結」的程度乃因人而異，且唐代以後，佛教在中國已經完全中國化：「印度是否是『中心』，不再是關心

⁵ 相關議題如張其賢、王柯、甘懷真、葛兆光等都曾探討，如張其賢透過先秦經典，聚焦「政治地理」(political-geographical) 層面來討論「中國」與「天下」各種用例之形成與衍進過程，參張其賢：〈「中國」與「天下」概念探源〉，《東吳政治學報》27：3 (2009.9)，頁 169-256。王柯則從類族裔(quasi-ethnic) 意義與文明論的華夷觀點，討論中國作為多民族國家思想的起源與歷史發展，參王柯：《中國，從「天下」到民族國家》(臺北：五南圖書股份有限公司，2019)。甘懷真則透由中古漢唐間帝國型態的演變，探討天下作為政體的「中國」轉向，參甘懷真：〈天下作為政體：兼論「中國轉向」〉，收入于春松、安樂哲編：《重思天下》(香港：香港城市大學出版社，2023)。葛兆光則從溝通中外關係史、民族史與歷史地理學等視野，從「中／邊」、「內／外」的交涉錯動來討論「中國」的歷史形成與觀念認同，其說大致參葛兆光：《何為中國？疆域、民族、文化與歷史》(香港：牛津大學出版社，2014)、《歷史中國的內與外：有關「中國」與「周邊」概念的再澄清》(香港：中文大學出版社，2018)。

⁶ 依佛教的定義，佛陀在世遊化布教所及之處是「中國」，稱之為「佛教中國」(Madhyadeśa janapada)，反之，則稱為邊國(Pratyanta janapada)，諸戒律(如《十誦律》、《銅鑠律》等)都曾依東、東南、南、西、北、東北等方位，記錄「佛教中國」的界限。這說出佛教最初在印度大陸的發展本來即有其自身的中、邊界別。相關研究，請參印順：《初期大乘佛教之起源與開展》(新竹：正聞出版社，1981)，頁 397-402。

⁷ [日]吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》(南京：江蘇人民出版社，2010)，第十二章〈中土邊土的論爭〉，頁 372。

⁸ 何方耀：《晉唐時期南海求法高僧群體研究》(北京：宗教文化出版社，2008)，頁 94-111。

的主題。」⁹至於如葛兆光則認為事實上以傳統中國為中心的地理觀念在 16 世紀末以前，除了佛教帶來的反思，未曾真正而徹底地動搖過；¹⁰陳金華亦有類似的見地，他認為東亞佛教起先確有「邊地情結」，此時佛教中心在天竺，唯隨著帝國的強盛，本土僧人逐漸建立自信，「中心」與「邊地」互為輪轉，佛教中心又回到東土的中國。¹¹劉苑如則透過僧人之行旅書寫，觀察求法者如何於其中展現出一種「邊地／中國」、「去／返」之兩組對立空間之移動敘述，並認為此迥異於傳統中國「漢地中心」、「歷史直線發展」的時空觀。也從比較神話的「中心點」視野，分別點出「崑崙」與「須彌」各是「中國」與「印度」的地理中心觀念，而這兩種「中國」的觀念起先是各自發展，卻在佛教傳入東土之際有所交涉。¹²

統合以上諸說，在各種「中／邊」關係的解讀中，大多以單一維度之前後中心轉移，或訴諸於某種規律發展的集體意識變化，¹³多無法照顧到文獻與義理脈絡中所有可能呈現出相對複雜的情況，此中唯有如王邦維的「因人而異」說，或劉苑如從行旅往返的角度，基於兩組對立空間之移動敘述，以破除「歷史直線發展」的時空觀值得關注，正啟發吾人可於各種相對性的話語位置中，發現「中心」思維之多元化與辯證性。¹⁴換句話說，在佛教新世界觀的刺激下，傳統中、邊關係的辨證，實難

⁹ 王邦維：〈佛教的中心觀對中國文化優越感的挑戰〉，《國學研究》25（2010.6），頁 45-53。

¹⁰ 葛兆光：〈天下、中國與四夷——古代中國世界地圖中的思想史〉，收入王元化主編：《學術集林》第 16 卷（上海：上海遠東出版社，1999），頁 51。

¹¹ 陳金華：〈東亞佛教中的「邊地情結」：論聖地及祖譜的建構〉，《佛學研究》21（2012.12），頁 29-31。

¹² 參劉苑如：〈涉遠與歸返——法顯求法的行旅敘述研究〉，收入王瓊玲主編：《空間與文化場域：空間移動之文化詮釋》（臺北：漢學研究中心，2009），頁 332-334。

¹³ 如陳金華提出「邊地情結」有一發展歷程，從地理、文化上的「距離感」說起：「首先，與佛陀出生地的距離會給予印度之外的佛教徒一種自卑感，這種自卑感可以強化為焦慮，失望，乃至絕望。同時這種距離感也有可能轉化為對作為佛教中心的印度產生傾慕之情，從而生起效仿與學習的精進之心。接著，當這種學法的熱忱達到某種程度時，自卑，企慕，上進之心便會轉化為自信。最後，這種自信有時會膨脹到以邊緣不異中心，甚至超過中心的意識。」見陳金華：〈東亞佛教中的「邊地情結」：論聖地及祖譜的建構〉，頁 29。

¹⁴ 甚至亦有如學者基於「東亞作為一種方法」所提出「複數中國」的概念，也喻示著「中心」的多元性。如甘懷真：〈從天下到地上——天下學說與東亞國際關係的檢討〉，《臺大東亞文化研究》5（2018.4），頁 300、甘懷真：〈從天下國家的觀點論中國中古的朝代〉，收入中國中古史研究編輯委員會編：《中國中古史研究》第 2 卷（北京：中華書局，2011），頁 21。

再以某種歷史「目的論」式單軸化演進型態的解讀而道盡，針對這種現象的觀察，尤顯之於「三教交涉」的研究領域，這也是學界目前猶待深化探討的部分，此中如〈夷夏論〉所引發的道、佛訾應尤具代表性，各家正是透過本、跡之辨，安頓華、夷貴賤之價值論述，亦將當代之中、邊問題導向各種詮解之可能。值得注意的是，類此思維，可以溯源自載述佛教事蹟的正史「夷蠻」傳記書寫，是以如果吾人要董理當代之華夷論述，與其間所涉中、邊關係之諸種模態與學理，即需由是種書寫所反映之正統史觀的探討而展開，它至少提供了某種歷史線性發展的觀察設準。

二、《宋書》史筆下佛教的「夷蠻」化 與僧人記事的「邊」放

相較於《魏書》有〈釋老志〉專論佛、道，或《晉書》將佛僧的傳記置於〈藝術〉列傳，《宋書》幾乎沒有僧人獨立的單傳，卻將相關記事放在〈夷蠻〉列傳中。所謂的「夷蠻」，包括「南夷」、「西南夷」與「東夷」（高句麗、百濟、倭國）：「南夷」有林邑國、扶南國；「西南夷」則有訶羅陀國、呵羅單國、槃皇國、槃達國、闍婆達國、師子國乃至天竺迦毗黎國。《宋書》中說，「凡此諸國，皆事佛道」，隨即將佛教自東漢明帝以來至當代的發展情況統述於後。筆者發現箇中內容，負面多於正面；質言之，撰者多以歷來與教界整頓有關的言論情事，作為概括此佛教敘事的主體，¹⁵似乎是欲藉此襯托佛教興盛（故亦生流弊而需導正）的曲折與歷史進程。包括曾被排擯的名僧竺道生、慧琳，而道生的傳文卻僅有 69 字，末以「元嘉 11 年，卒於廬山，沙門慧琳為之誅」作結，其後則接續慧琳的傳記：

¹⁵ 除了慧琳的〈均聖論〉與道生被排擯之事，尚有元嘉 12 年（435）丹陽尹蕭摹之所上裁減鑄像與約度造寺的奏疏；劉宋世祖（宋孝武皇帝劉駿）大明 2 年（458）曇標道人與羌人謀反事；大明 6 年（462），孝武帝使有司奏沙門禮敬王者疏；乃至前廢帝殺子鸞，「乃毀廢新安寺，驅斥僧徒，尋有毀中興、天寶諸寺」……等，以上皆參梁·沈約：《宋書·夷蠻》（北京：中華書局，2003），卷 97，頁 2386-2391。

慧琳者，秦郡秦縣人，姓劉氏。少出家，住冶城寺，有才章，兼內外之學，為廬陵王義真所知。嘗著〈均善論〉曰……。¹⁶

於末則以寥寥數語帶過了慧嚴（363-443）、慧議道人等諸事，以作為從東漢明帝至宋、齊之世整個佛教史脈絡的歸結。

誠如吾人所知，《宋書》的編撰者沈約（441-513）是大法的信徒，如此處理佛教頗令人費解，尤其將竺道生、慧琳、慧嚴、慧議等諸僧記事置於「夷蠻」，可能帶來體例撰述與史實查證上的齟齬，如論身分，竺道生是「彭城」人，《高僧傳》謂其「家世仕族，父為廣戚令」；¹⁷慧琳則「本姓劉，秦郡人。」¹⁸二人皆屬「士大夫僧人」，¹⁹亦皆出身中原，他們在《宋書》的處理下，卻成為「夷蠻」的一部分，即使如慧琳，對照《高僧傳》所敘：「琳既自毀佛法，被斥交州」，²⁰然而若參考另一更為可靠的文獻——何承天（370-447）寫給宗炳（375-443）的書信：

冶城慧琳道人作〈白黑論〉，乃為眾僧所排擯，賴蒙值明主善救，得免波羅夷耳。²¹

「波羅夷」，戒律中的極重罪，華譯斷頭，以斷頭，不能再生，喻逐出僧籍，這說出〈白黑論〉（《宋書》作〈均善論〉）在當時佛教界所引起強烈反彈的程度，所幸因得宋文帝之賞識而特為開脫。這樣的書寫與本傳所記「太祖見論賞之」、「遂參權要」一致。相較之下，慧皎的「慧琳書寫」，附在其僧師〈道淵傳〉下，藉由琳之媚俗、傲誕，作為二者風範高下之對比，終以「被斥交州」作結，用意在批判貶抑，卻未

¹⁶ 梁·沈約：《宋書·夷蠻》，頁 2388。

¹⁷ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：〈宋京師龍光寺竺道生〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1997），卷 7，「義解四」，頁 255。

¹⁸ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：〈宋京師彭城寺釋道淵〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1997），卷 7，「義解四」，頁 268。

¹⁹ 「士大夫僧人」（gentlemen-monks）一語出自荷蘭漢學家許里和（Erich Zürcher），意為出身於本土的士大夫家庭，或經由僧團教養與學習而產生的「有教養的僧人」；整體來看，公元 4 世紀至 5 世紀初，弘法的法師實際上多屬此一階層，甚至也可以潛在的官員視之。參〔荷〕許里和（Erich Zürcher）撰，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998），頁 6-9。

²⁰ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：〈宋京師彭城寺釋道淵〉，「義解四」，頁 268。

²¹ 梁·釋僧祐：〈與宗居士書〉，《弘明集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2001），卷 11，頁 121。

見得符合史實。

不過可以確定的是，慧琳確曾因參與劉義真（407-424）之文義集團，在義真於景平2年（424）被廢黜之前，已先行主動離京至虎丘；²²而道生被擯，也曾到過虎丘，《高僧傳》：

於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而遣之。……言竟拂衣而逝。初投吳之虎丘山，旬日之中，學徒數百，……俄而投迹廬山。²³

相較於當代佛學話語中心的建康城，「虎丘」²⁴倒成了佛教界不得意僧人先後隱居的避風港，但無論如何，似乎都還與「夷蠻」是沾不太上邊的。

《宋書》將不曾到過夷蠻，身分也非異族的道生、慧琳等人，藉由史書的編排撰述「邊」放過去，這究竟代表了什麼？若說慧琳曾受學於道生，也服膺其學，²⁵二人曾皆因事被擯，唯連帶具有正面形象的慧嚴、慧議也在最後被附記上一筆，²⁶扣除這些，此部分文字最多者乃慧琳所著之〈均善論〉，幾乎占了該部分一半至三分之二的篇幅。是以猜測道生短短數語有意被截省的傳文，其功能或許只是藉由末後「沙門慧琳為之誄」以順便引出慧琳的記事而已。同理可證，整大段落有關中土佛教史的簡介，亦是接續在南夷、西南夷諸國之介紹，以「凡此諸國，皆事佛道」作為總結之後而有的。史家由此分段，另開「佛道自後漢明帝，法始東流」的一連串描述，在史書之整體結構上頗有順帶一提的意味。只是這樣的連結，邏輯性到底並不強，

²² 說參湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六章：「初廬陵王義真與謝靈運、顏延年、慧琳道人情好款密。朝臣徐羨之惡義真，遂出謝為永嘉太守。慧琳想亦出都。謝書係與綱、琳二人。則二人恐同在虎丘也。」湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1998），頁 627-628。

²³ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：〈宋京師龍光寺竺道生〉，「義解四」，頁 256。

²⁴ 「虎丘」，秦設郡縣後屬吳縣，約於今「蘇州」郊區，參虎丘鎮志編纂委員會：《虎丘鎮志》（上海：上海社會科學院出版社，2003），頁 3-4。

²⁵ 這同樣可從元嘉 11 年十月道生圓寂後慧琳為其所寫的誄文略窺一二：「淹留茲悟，告予誨言，道誠在斯。……念庠序於茲月，信習業之嘉辰；隱講堂之空觀，側高座之虛聞。歎因事以矜理。悲緣情以懷人。嗚呼哀哉！」參慧琳：〈龍光寺竺道生法師誄〉，收入唐·釋道宣：《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》第 52 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），卷 22，頁 266b-c。慧琳之誄於道生者，除了能夠正視道生的佛法精神與佛學成就之貢獻，同時亦兼抒從學問道之誼，從「告予誨言」、「念庠序於茲月」可知其受學於生公的事實。

²⁶ 本傳：「又有慧嚴、慧議道人，並住東安寺，學行精整，為道俗所推。」見梁·沈約：《宋書》，頁 2391。

畢竟如〈氏胡〉列傳，當中所臚列的西域諸國豈不亦事佛道？那為何不把中土佛教的發展也擺在其後呢？

或許這正與佛教乃源自被視為西南夷的「天竺」有關，唯如學者川合安所認為，《宋書》在歷來正史中，對作為佛教世界中心的天竺，未帶任何歧視的眼光，²⁷這樣的判斷，似仍待商榷。姑且不論內文描述上的細節，若比較一下《魏書·釋老志》即可知，將佛教發展之整體敘事置入〈夷蠻〉，從體裁編撰本身來看，即是一種「邊」化之見。²⁸《宋書》這樣的處理，也無法凸顯劉宋王朝作為南方正統及與其接壤之東南亞諸國往來情況下的佛教傳播實情（如海上絲路），²⁹因所記僧人清一色都與此無關，³⁰所以吾人也不能說《宋書》的西南夷敘事是想藉此記錄南方「海路佛教」的實況。

從大方向來看，若《宋書》所錄的時代，佛教已相當開化發達，乃至被史家視為：「自帝王至于民庶，莫不歸心，經誥允積，訓義深遠，別為一家之學焉」，³¹然而卻未有如《魏書·釋老志》專門處理「佛道」的問題意識；³²就史家立場而論，甚至

²⁷ 〔日〕川合安：〈沈約《宋書》の華夷意識〉，《東北大學東洋史論集》6（1995），頁140。

²⁸ 姜望來曾就裴松之《三國志》、范曄《後漢書》與何承天《宋書·夷蠻傳》，這三位同是元嘉時期的史家不約而同地將佛教事跡繫於外國傳，認為這樣的處置「反映出晉宋時期與佛教相關之華夷之辨的激烈及堅持以佛教為夷教之正統史學觀念。」參姜望來：〈名僧入史與佛教中國化——《宋書·夷蠻傳》所附四僧傳考論〉，《佛學研究》1（2022.7），頁212-217。向燕南也認為《宋書》將有關佛教的記載置於〈夷蠻〉，無疑是將佛教視為夷狄文化的表現，相較之下《魏書·釋老志》的史學價值體現在對於佛教平實的表述，既未渲染佛道的神秘色彩與鬼神迷信，也未以正統儒家立場予以斥責。參向燕南：〈《魏書·釋老志》的史學價值〉，《史學史研究》2（1993.5），頁58-59。

²⁹ 塚本善隆曾提及「元嘉佛教」的特色，認為劉宋文化的發展很大程度得益於南海交通的發達，特別是透由海路交通，從佛教之母國本地直接引進與當時由西域至長安南下所宣傳之不同的佛教，透過中國化而為其所接受，卻也引起了新的波瀾，致使宋都（建康）佛教的興盛及其性格的複雜化。參〔日〕塚本善隆：〈南朝「元嘉治世」の佛教興隆について〉，《東洋史研究》22：4（1964.3），頁462-464。

³⁰ 即傳中竟無記任何一位與海路抵至的僧人，而所記錄的四位僧人道生、慧琳、慧嚴、慧議，除了慧琳有被擯「交州」之傳聞外（但未必真實），其餘諸僧或曾參學於關中羅什僧團，或從學於佛陀跋陀羅，即都與北方佛教較有關係。相關討論，亦參姜望來：〈名僧入史與佛教中國化——《宋書·夷蠻傳》所附四僧傳考論〉，頁212-217。

³¹ 梁·沈約：《宋書》，頁2386。

³² 如周一良認為「《釋老志》之作尤為卓見」，比起後人以儒家排佛的史觀，「宜收之真知灼見不為此輩所解矣」，參周一良：〈魏收之史學〉，《魏晉南北朝史論集》（北京：北京大學出版社，1997），頁281。

與同是南朝人所撰正史——蕭子顯（487-537）的《南齊書》比起來，亦未有如其所謂「服膺釋氏，深信冥緣」乃至「佛」統「九流」的明白主張。³³相較之下，《宋書》之佛教觀，隨著「天竺」被夷蠻化，相關敘事之負面化，佛法在中土的發展，即使已「別為一家之學」，仍不可避免有被抑貶之嫌。

也就是說，在傳統史觀的籠罩下，透過《宋書》的體例編纂，不只混視夷、梵，在脈絡上將「佛」教與四夷等列，整個中土佛教敘事也硬生生被順帶一提地置於南蠻、西南蠻諸列傳之後，連同道生、慧琳等出身中原的士大夫僧人也被「邊」放。³⁴今人范家偉衍趙翼之說，認為《宋書》如是書寫，其基調乃源自以非佛著稱的學者何承天之舊稿，³⁵實有某種程度的合理性。這也難怪一個非佛論者，自然不會將佛教史作正向表述。至於將慧琳置於〈夷蠻〉，後世僧傳遂附益成「被斥交州」的傳聞；擯斥、邊放遂與「夷蠻」形成某種寓意想像上之聯結。統前所述，由於慧琳擯斥之傳聞異辭，於本傳乃謂：「舊僧謂其貶黜釋氏，欲為擯斥」，就史家心跡而論，到底是偏重「貶黜釋氏」，即與被擯者之言論表同情，肯定其將批判性指向當時拘泥陳義，囿於門戶之見、揚己排他，甚至衍為流弊的佛教界？還是更贊同後句之「欲為擯斥」，連帶寄託其所隱喻的邊放意義？這涉及《宋書》佛教史觀之「後設觀看」。

至於比較《宋書》與《魏書》在史觀上的不同，可參竇艷玲，胡祥琴：〈《宋書》《魏書》佛教入史方式相異原因初探〉，《北方民族大學學報（哲學社會科學版）》3（2014.5），頁17-22。該文分從南、北政權合法性論證上的不同需求、社會條件的不同與撰史者個人的認識觀，說明二書處理佛教方式的差異性所在。尤其認為《魏書》立〈釋老志〉，反映了佛教是儒家之外可以作為論證北魏正統的意識型態，亦乃宣揚北方政權合法身份的特殊方式。

³³ 語出梁·蕭子顯：《南齊書》，卷54，列傳第35〈高逸〉，頁948；其「佛統九流」的論述參該傳之「史臣曰」一段，頁946-947。相關討論，亦請參紀志昌：〈《南齊書》敘事中的佛教元素與蕭子顯的佛教受容〉，《臺大中文學報》78（2022.9），頁124-136。

³⁴ 姜望來認為〈夷蠻傳〉因有「抑佛」立場，故不錄域外僧人，傳中所錄之四僧皆主要活躍於元嘉時期之中土名僧，這使得原本主要記敘外國和少數民族事迹之該傳尤顯突出。參姜望來：〈名僧入史與佛教中國化——《宋書·夷蠻傳》所附四僧傳考論〉，頁212。案：依此邏輯，這些原本不出身邊夷的中土僧人，無形中也隨著作者抑佛的處理手法而被順道置於夷蠻，頗有「流放邊地」的意味，是以筆者統以「邊放」書寫統稱此一現象。

³⁵ 參范家偉：〈《宋書·夷蠻傳》與夷夏論〉，《新國學》2（2000.10），頁395-397、頁400。

三、從慧琳〈均善論〉至沈約〈均聖論〉

(一) 《宋書》佛教史觀的二重觀看

關於《宋書·夷蠻》中的佛教敘事，近來陸續受到學界關注，³⁶學者大抵認為南朝時期，佛教在長期中國化下，已能與華夏的正統思想結合，唯終究沒有釐清、解決《宋書》之前後編纂者——何、沈二人於自身信仰上的差異性問題，尤其以目前該傳所呈現的面貌來看，作為源自何承天舊稿的概括繼承者沈約，如何能接受負面記錄比例甚多的佛教史記錄？這恐怕不是一句「忠實地反映當時佛教界的情況」所能圓滿解釋。³⁷

整體說來，傳中除了開首肯定佛教「別為一家之學」的地位，隨後即是著錄蕭摹之裁抑僧伽奢汰之奏議、僧人曇標謀反案的處置詔令、晉世的沙門敬王論議、前廢帝毀寺驅僧案與太宗復寺詔令、兩位曾經被排擯的僧人道生、慧琳，更重要的是著錄慧琳之所以被排擯而佔據大部分篇幅的撰文——〈均善論〉。相較之下，少數對佛教宣傳有利的正面事件幾乎淹沒在這些負面記錄的夾縫中，令人看不清佛教文明在中土發展的精義所在。若以本文「中心—邊緣」的取徑切入解讀，即可發現箇中的「潛臺詞」，即吾人彷彿看到這大致是一部歷來政治勢力嘗試對宗教進行掌控與管制，甚至裁抑的佛教簡史，換句話說也是「教界整頓史」，而話語權正在以華夏文明為中心所主導的正統思想上，這與《宋書》在編撰上將天竺「夷蠻化」的大方向上

³⁶ 相關整理，請參寶艷玲、胡祥琴：〈20世紀以來《宋書·夷蠻》研究述評〉，《成都師範學院學報》30：10（2014.10），頁105-108。該文中特別認為佛教被載入〈夷蠻〉的原因值得研究，這與佛教在當代的地位，乃至編撰者的「故意安排」，包括所錄僧人之論著（指慧琳）〈均善論〉何以會有揚儒抑佛之傾向等部分，都有後續深探的空間。

³⁷ 說參〔日〕稀代麻也子著，陳俐君譯：〈從《宋書》表現手法論〈夷蠻傳〉引用〈均善論〉的意義〉，《中國文哲研究通訊》31：2（2021.6），頁43。又，該文頁45中，作者反而調和沈、宋之間的矛盾，她肯定沈約的《宋書》存有「對何承天這位學者所懷抱的敬意」，甚至對何承天「因贊揚〈均善論〉而與宗炳產生論辯等作為，凡此均為致上敬意的一種表現。」作者顯然有意迴避或淡化何氏此間的「反佛」立場，也未留意〈均善論〉的撰作，正在本論對佛教於中土發展所衍生活弊的「批判性」，乃至〈均善論〉之「政治性」對佛法本身所帶來的裁抑意義。統合來看，這將造成大法信徒的沈約，既讚揚傳中何承天對〈均聖論〉的「長篇引用」，然何氏又援此論與宗炳產生論辯的反佛行為之矛盾。作者對此一無說明。

是同趨的。在此情況下，定位佛教只是「別為一家之學」，正如中國思想傳統即或「九流」並置，猶仍以「儒家」為首一般；這也是〈均善論〉雖名為「均善」，實仍以「儒」統「佛」，此與爾後〈夷夏論〉等一道、佛所引發的爭端如出一轍。（詳後節）

正因如此，〈夷蠻〉中的佛教敘事可以有兩重之後設觀看：一是以正統史觀為中心，邊夷化天竺與佛法的視野，何承天就是此方的代表；正因視佛教為邊俗，所以傾向將眼光聚焦於政治力對僧伽介入與導裁的敘事。二是從劉宋王朝成為「佛化中國」的視野出發，³⁸反映了自南朝以降，中土之士、僧類似東晉道安「世不值佛」的「邊地情結」³⁹已漸淡，「此在的華夏」已從原來的佛法「邊地」成為「中心」，以如是「佛教中心」與「王化正統」所居的雙兼視野，自然可以認為這些抑佛言行等「負面」記事，本即非正格的佛教史，在未有適當專傳的獨立安置下，基於順應既有體例安排以彰史筆之慣例，置之於〈夷蠻〉，既可對歷來政治裁抑佛法的作為聊表某種「批判性」，從而亦符合正史一貫以王風導裁邊俗的敘事觀點；而後者正乃沈約與何承天觀點的重疊之處，前者則可以推測為沈約單獨衍伸而出的心跡。

統合說來，何氏的批判性是屬於「教外」的，藉由其所臚陳建置的「抑佛敘事」與〈均善論〉的著錄，以與自己的立場表同情；沈約的批判性則是「教內」的，乃指向「慧琳撰作〈均善論〉」等事之不當，當然也包括這些歷來裁抑佛法的歷史，及其與教界流弊之間互為依緣的實況反映。推測二者的交集之處，乃係依歷來傳統之政、教觀念，將其（抑佛者）所認為佛法是夷俗的見解與情事，安排在與其本有觀點符合的部門，從而不違名實。這使得《宋書·夷蠻》成為中土歷來名教之士如何對待佛教（將天竺與佛法邊化）的觀點投射。只是沈約或許認為在理想上，若此情事本不該為「佛化中國」或已被視為「淨土佛國」的南朝所宜有，是以相對於何氏

³⁸ 《宋書》的編修者，有意在〈夷蠻列傳〉中透過外夷諸國之遣使奉表以稱臣，來推尊南朝的「正統」地位，甚至無意間也有許宋主所在為「佛國」的隱喻化書寫。相關討論，可參劉苑如：〈來自「天竺」的國書：〈迦毗黎國王月愛表〉折射的周邊互動〉，《中國文哲研究通訊》33：1（2023.3），頁5-6。

³⁹ 如道安：「安宿不敏，生值佛後，又處異國，楷範多闕。」參見晉·道安：〈十二門經序〉，收入梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995），卷6，頁253；其〈陰持入經序〉謂：「世不值佛，又處邊國，音殊俗異，規矩不同，又以愚量聖，難以逮也。」參見晉·道安：〈陰持入經序〉，《出三藏記集》，卷6，頁249。

乃與被擯者慧琳的言論表同情；沈氏之的心跡暗寄，恐更傾向於教界原有的「排擯」立場，而何氏原先對〈均善論〉之長篇徵引，反更坐實了異端證據，復透由相關處理所可能形成對傳主人物帶來被邊緣化處置的閱讀效果，都可作為沈氏對夷化天竺或抑佛言之「批判性」的意向所寄。是以繼慧琳撰〈均善論〉，沈約須另撰〈均聖論〉來彌補正史史觀的不足；而 6 世紀稍晚魏收（441-513）所撰的《魏書》，也還給「佛道」一個獨立的書寫空間，都說出是項議題有明確的可比性，實不難理解。

藉由「中心」與「邊緣」之辨，宏觀地比對諸史，即可解決沈、何信仰的矛盾反映在史觀上要如何詮釋、安頓的問題。關鍵正在於佛教在「中國化」之下成為當代政治性象徵的兩面性——融通於傳統或是被傳統制約。本傳對〈均善論〉的引用，正是此一現象的代表。概〈均善論〉固然是佛法作為中土一家之學後的產物，在當時既與即世間以濟眾的思想合拍，卻不免衍生出「名教」本位的政治意識對佛法裁抑的思維，故終有「周、孔疑而不辨」、「釋氏辨而不實」的判釋。慧琳看似是均善儒、佛，卻留下抑佛的因子。此論一出，即有何承天為之宣傳，宗炳也加入論戰。⁴⁰ 值得注意的是何氏在此中所扮演的角色，他作為《宋書·夷蠻》舊稿作者的可能性，適可由其一向反佛的立場來迴向推論。若考量何氏素來即「與琳比狎，雅相擊揚」⁴¹ 的事實，〈均善論〉以非議佛法而偏袒名教的立場被大肆徵引，所道者，正是何氏本心；而這些部分，雖為沈約所概括承受，卻可同樣從「佛化中國」的華夏正統立場，率以非正格的佛史視之，故順其原有之處理仍置於〈夷蠻〉——佛化中國的邊地，也只是剛好而已，符合史官向來透過體例編排以定褒貶的慣例。

總之，何、沈二人以華夏為正統軸心的史觀大抵雷同，關鍵就在二人對以慧琳與其〈均善論〉所代表的佛教敘事，可能存在不同的後設觀看視野，這是沈約在不太更動何氏《宋書》舊稿的情形下，又能與其信仰不相抵觸的較佳解釋，也就是在主觀詮釋上各取所需。在沈約的觀念中，正是不會認為將天竺視為夷蠻、或將佛法

⁴⁰ 關於慧琳撰作〈均善論〉的真實心跡、義理內容及其與何承天、宗炳之論辯往覆所構成「白黑論爭」的詳情，筆者曾撰有專文討論，茲不贅述，相關討論請參紀志昌：《南朝清談——論辯文化與三教交涉在南朝的發展》（臺北：臺大出版中心，2020），第三章，頁 132-139、第七章，頁 351-398。

⁴¹ 語出劉宋·何尚之：〈答宋文帝讚揚佛教事〉，收入梁·釋僧祐：《弘明集》，卷 11，頁 510。

視為「邊」俗是妥當的，他理應有自己心目中真正的佛教觀或「天竺」觀，是以其另撰〈均聖論〉，並置兩大中心，用以彌縫、導正〈均善論〉，是可想而知了。

（二）何承天中、邊之辨所受到的挑戰

在正式進入沈約〈均聖論〉的討論之前，我們也不妨從何承天的視野，縱觀歷來中、邊之辨的大致背景。蓋佛教的「天竺中心」說對傳統華夏中國的挑戰其來有自，東漢末年以來，無論是傳說中曾因避亂而徙居交州的牟子，或經由海陸取經的法顯（337-422），乃至晉、宋之際的智嚴（350-427），都是相關論點的支持者，《法顯傳》即曾明謂「中天竺所謂中國」：

從是以南名為中國。中國寒暑調和無霜雪。……舉國人民悉不殺生。不飲酒不食葱蒜。

另如：

道整既到中國，見沙門法則，眾僧威儀觸事可觀。乃追歎秦土邊地，眾僧戒律殘缺，誓言自今已去，至得佛，願不生邊地，故遂停不歸。⁴²

法顯從地理、氣候（寒暑調和）、習俗文化（悉不殺生、沙門法則）等方面論述天竺的中心地位，道整則對中天竺眾僧威儀、戒律完備多表肯定，進而作出文化優劣偏正之價值判斷。不過這些論述究竟還只是論者對兩個「中國」主觀信念上的辨異，至少傳統華夏中心論者並不在意佛僧的律儀或印度的氣候、習俗如何，因這些多少仍繫屬於個人對風土、生活慣性之主觀喜好或適應性問題，唯另有一種訴諸於天文或曆學上的論證，最為構成對傳統華夏中心說的挑戰，如牟子《理惑論》：

（佛）所以生天竺者，天地之中，處其中和也。

同書另處：

傳曰：北辰之星，在天之中，在人之北。以此觀之，漢地未必為天中也。⁴³

⁴² 以上三處引文分參東晉·釋法顯撰，章巽校註：《法顯傳校註》（上海：上海古籍出版社，1985），頁33、54、141。

⁴³ 以上分別參梁·釋僧祐：《弘明集》，卷1，頁13、頁27-28。

由天文座標的角度推論中原漢地在曆學的照應上未為天中，唯佛之出生地所在的天竺方符合之，而南朝曆學家何承天正是曾經介入這項議題的代表之一。

如前所述，何氏素來即「與琳比狎，雅相擊揚」，當慧琳〈均善論〉著成，隨即附和其說，為其騰譽，並寄論予當時清信之士宗炳，遂復與之書辯數番。何氏：「中國之人，稟氣清和，含仁抱義，故周孔明性習之教；外國之徒，受性剛強，貪欲忿戾，故釋氏嚴五戒之科。」⁴⁴此辨分華、夷民族性之不同，隱含了某種對外族「他者」的歧視意味。只是以博物聞名，尚禮崇實的何氏，卻在曆學「天中」議題的辯論上受到不小的挑戰，《高僧傳》：

東海何承天以博物著名，乃問嚴佛國將用何曆，嚴云：「天竺夏至之日，方中無影，所謂天中，於五行土德，色尚黃，數尚五，八寸為一尺，十兩當此土十二兩，建辰之月為歲首。」及討覈分至，推校薄蝕，顧步光影，其法甚詳，宿度年紀，咸有條例，承天無所厝難。後婆利國人來，果同嚴說。⁴⁵

何氏面對慧嚴的分說「無所厝難」，正說明了他的理屈，此則故事在釋法琳(572-640)《辯正論》的版本中則為：

宋何承天與智嚴法師共爭邊中，法師云：中天竺地，夏至之日，日正中時，豎木無影，漢國影臺，至期立表，猶餘陰在。依算經，天上一寸，地下千里，何乃悟焉，中邊始定，約事為論，中天竺國，則地之中心也。⁴⁶

依學者考證，與何承天辯論者當是智嚴，⁴⁷法琳版本更為可信的理由，乃因智嚴入華，是自中天竺出發由海道所至，當地夏至中午豎木無影，或正為其所曾親歷。從今日地理學來看，這與「中天竺」一帶因位處北迴歸線有關；而同日的中國，以洛陽為

⁴⁴ 劉宋·何承天：〈釋均善難〉，收入梁·釋僧祐：《弘明集》，卷3，頁135。

⁴⁵ 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：〈宋京師東安寺釋慧嚴〉，《高僧傳》，卷7，「義解四」，頁262。

⁴⁶ 唐·釋法琳：《辯正論》，收入《大正新脩大藏經》第52冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），頁176b。

⁴⁷ 詳參鄭誠、江曉原：〈何承天問佛國曆術故事的源流及影響〉，《中國文化》25、26（2007.10），頁61-71。

例，因緯度偏高而「猶餘陰在」，故未能與天中相應而非為地中。⁴⁸所論鑿鑿，令向來崇實的何氏不得不信服，從而「中邊始定」。作為當時東來的僧者，智嚴帶來的不只是佛法，更是當時對天竺曆學與世界觀的新知。

（三）沈約〈均聖論〉之中、西同界說

南朝以來，「天竺中心」說無疑為傳統華夷之辨帶來衝擊，遂亦有調和之說法，此尤反映在佛教徒對二者於文化地理思考的等視上，且漸成一股思想趨勢，沈約〈均聖論〉即是其中的代表：

世之有佛，未知其始，前佛後佛，其道不異，法身湛然，各由應感。……緣苟未應，雖踐跡而弗覩。娑娑南界，是曰閻浮，蔥嶺以西，經途密邇，緣運未開，自與理隔。何以言之？夏殷以前，書傳簡寡；周室受命，經典備存。象、寄、狄鞮，隨方受職，重譯入貢，總括要荒；而八蠻五狄，莫不愚鄙，文字靡識，訓義不通。咸納贄王府，登樂清廟。西國密塗，厥路非遠，雖葉書橫字，華梵不同，而深義妙理，於焉自出。唐虞三代，不容未有，事獨西限，道未東流。豈非區區中國，緣應未啟，求其會歸，尋其旨要，寧與四夷之樂，同日而語乎？⁴⁹

本論認為「中國」與「西國」⁵⁰同屬「娑娑南界」，⁵¹並位處須彌山之南的「南瞻部洲」（又稱「南閻浮提」），二者之間只隔著「蔥嶺」，是以途程相近，而可謂之「密邇」、「密途」。此乃先基於地理的宏觀縮短了中、西的距離。雖共在閻浮提的空間象限之

⁴⁸ 相關考證亦詳參王邦維：〈「洛州無影」與「天下之中」〉《四川大學學報(哲學社會科學版)》4(2005.7)，頁94-100、145。關增建：〈中國天文史上的地中概念〉，《自然科學史研究》19:3(2000.7)，頁251-263。李智君：〈天竺與中土：何為天地之中央——唐代僧人運用佛教空間結構系統整合中土空間的方法研究〉，《學術月刊》48:6(2016.6)，頁121-131。

⁴⁹ 梁·沈約：〈均善論〉，《廣弘明集》，卷第5，頁121c。

⁵⁰ 沈約用「西國」一語，就消極的意義說，只是未將印度視為蠻夷而已，此時「西國」與「中國」有較為對等的地位，而後的「天竺中心論」者壓根兒不喜歡這樣的形容。如唐時僧人法琳在《辯正論》中曾謂：「若準此土，東約海濱，便可震旦，本自居東，迦維未肯為西，其理驗矣。」見唐·釋法琳：《辯正論》，頁176c。

⁵¹ 印順曾說：「以我們所住的地球來說，一般每解說為四洲中的南閻浮提。閻浮提是印度人對於印度的自稱，本為印度的專名。佛法傳來中國，於是閻浮提擴大到中國來。」參印順：《佛法概論》(臺北：正聞出版社，1992)，第九章〈我們的世間〉，頁121。

內，卻由於緣應未啟，二方於一時之間仍為周邊之「八蠻五狄」所阻，故「道未東流」。在此情況下，需藉助如「象」、「寄」、「狄鞮」等隨方受職之譯官，重重傳譯，先將「文字靡識」的四夷感化，以漸通隔閡。

華夏與天竺之間雖有界隔，卻各有深義妙理，若就彼方而論，即不宜說三代以降未有類似佛法的觀念，這一段話意謂華夏實非佛化之邊地；而從沈氏論定所謂中國與西國，一為「外聖」另一為「內聖」可知，天竺也非華夏的邊地。不可否認的是，受到佛教世界觀提昇之影響，遂有「區區中國」的描述，唯某種程度沈氏仍維持了傳統區分華、夷的「中／邊」思考，這反倒成為其「均聖」內、外的理論基礎。

如此基於地理與文明發展上齊等並觀以合會中、西的說法，自然與慧琳〈均善論〉的取徑不同，〈均善論〉直搗精神文明於思維上的利、頓之別，透過白學、黑學之辨，寓示世教（孔、老）對三世因果「遮詮」之「不言」，更優於佛法以「表詮」佈教之不諦。二教之間，反映了華「頓」夷「漸」的民族性特點，故即或「均善」，顯然仍以「華」法世教為尚，所強化的正是對傳統華夏文明中心論的支持。

相較之下，〈均聖論〉則將中國、天竺放在同一文化平等的基礎上，傳統華夷之辨的主要意義，反倒凸顯出中土與四夷在既有的中、邊定位下，四夷作為中土與天竺界隔的事實，如論中明白地說：「豈非區區中國，緣應未啟，求其會歸，尋其旨要，寧與四夷之樂，同日而語乎？」⁵²地理意義的邊界致使華、梵兩造相會因緣的遲滯，雖中、西一時未通，但彼此的文明——華夏之仁義與西國的佛法卻潛相合契，自亦無分頓、漸高下，此與「四夷之樂」所表徵之被中夏所風化的邊俗不同。沈約此話值堪玩味，認為「中國」與「西國」之間，並非傳統的「華／夷」關係；傳統的「華／夷」之間是「中／邊」關係：「華」為主，「夷」為從，夷俗文明之提昇有待陶染於華夏禮樂，故華貴夷賤；唯作為西國的天竺究非如此，其與華夏同是自早即已獨立開化而彼此相當的文明主體，是以中、西均聖，乃並立的兩大中心。這樣一來，相對《宋書》於傳統史觀下，順著南夷、西南夷的書寫而將「天竺迦毗黎國」納入「蠻夷」的概念，沈約〈均聖論〉算是為天竺之文化地理，作出論述上的平反與重

⁵² 唐·釋道宣：《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》第52冊，卷第5，頁121c。

新辨位。

如果說這種區分四夷與天竺的思考，在沈氏的〈均聖論〉只是一種初步構想，則這種傾向，至初唐·道宣（596-667）已明言：「胡乃戎類，本非梵鄉」，⁵³又如法琳《破邪論》亦有：「西胡者，但是蔥嶺以東，三十六國，不關天竺佛生之地。」⁵⁴也是視西胡與天竺各有不同。總之，沈約〈均聖論〉的特色，乃在既不會因天竺佛法而卑視弱化自身，且於維持傳統中華文明價值的同時，也等視「西國」存在的重要性——天竺是另一個與華夏文明相當的文化主體，故不宜放在傳統貴夏賤夷的觀念中衡量。

四、南朝「夷夏論爭」所引發兩大中心的論辯

佛教的傳入，既為中土的信仰世界、精神文明打開了眼界，也對既有儀俗禮法產生衝擊，後者在南朝屢屢激起士人的批判，如南齊·顧歡（425-488）所撰之〈夷夏論〉尤為典型，其以華夏本位的觀點主張「道本佛跡」說，所隱涵夷化佛法的偏見，激起了各方的迴響，亦陸續引燃了諸家論辯的戰火。若依顧氏用語，這些說法可統稱之為「夷夏論爭」，個中之論證與思理，是乃本文所謂之「華夷論述」。在這些論辯當中，「本／跡」之辨乃最常使用的思維框架與方法論，如僧伽儀法之實踐往往為中土帶來禮度之「跡」的異化，辨證兩造背後之教化原理及律度所本，涉及「佛化」或「王化」之主從先後、高低貴賤之判釋。投射在「中／邊」關係上，不僅是地理遠近之相對方位上的，更成了精神文明、道德教化程度判分上的。即檯面上所爭議的華夷先後、貴賤問題，經常透過「中心」與「邊緣」這種綜合時、空思考框架的隱喻以作表述，且二者往往互為表裡。

本節將以顧歡〈夷夏論〉作為相關論議所發的「談端」，首先觀察其「道本佛跡」

⁵³ 唐·釋道宣：〈列代王臣滯惑解〉，《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》第52冊，頁129c。

⁵⁴ 紀志昌：《破邪論校釋》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2023），頁103-104、107。

的貴夏賤夷論，如何開展華夏本位的文化中心觀；而後探討顧氏論敵如何基於「天竺中心」的信仰，以批判其論或折衷調和夷、夏。

（一）「道本佛跡」與貴夏賤夷

南朝士人，大抵無分信仰，仍多不免懷有中夏本位意識：佛徒的光譜不一，如沈約猶能於等視中、西的前提下肯認之；慧琳則透過抑佛的論述而標舉之；道徒則清一色發為強烈的本位主義，將佛教視為邊夷之俗、從而固守之，顧歡的〈夷夏論〉就是最典型的代表：

道經云：「老子入關之天竺維衛國，國王夫人名曰淨妙，老子因其晝寢，乘日精入淨妙口中，後年四月八日夜半時，剖左腋而生，墜地即行七步，於是佛道興焉。」此出《玄妙內篇》。佛經云：「釋迦成佛，有塵劫之數。」出《法華》、《无量壽》；或「為國師道士，儒林之宗」，出《瑞應本起》。歡論之曰：五帝、三皇，莫不有師。國師道士，無過老、莊，儒林之宗，孰出周、孔。若孔、老非佛，誰則當之？然二經所說，如合符契。道則佛也，佛則道也。其聖則符，其跡則反。⁵⁵

顧氏首先徵引當代「化胡說」，⁵⁶認為佛教之興，乃老子入關西行至天竺，並乘日精轉世而生佛陀所致，這看似是一種以化跡異域而貫通彼此的調和方法，由此釐定二教乃同源共本。復援佛法無量無邊之「劫」的時空觀念，⁵⁷形式上仿襲所謂「儒林之宗，國師道士」乃佛或菩薩化現的說法，卻改由老子西行化生佛陀，因以推論「佛」由「道」出，「道」先「佛」後，終歸於以「道」為本，而頗有「判教」意味。值得

⁵⁵ 參梁·蕭子顯：〈高逸·顧歡〉，《南齊書》（北京：中華書局，1997），卷54，頁931。

⁵⁶ 劉屹曾整理劉宋以降的「化胡說」幾種模態，大致認為有老子、尹喜「鬪賓化胡」與「天竺化佛」兩種，顧歡〈夷夏論〉所引自《玄妙內篇》者乃「天竺化佛」，是最早的一「化胡」說。參劉屹：《經典與歷史——敦煌道經研究論集》（北京：人民出版社，2011），頁6。小林正美則認為〈夷夏論〉是該經所徵引最早的文獻，關於《玄妙內篇》的年代與化胡說的考證，參〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990），頁382-388。

⁵⁷ 〈夷夏論〉中「劫」的觀念，乃出自：「然善男子，我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由他劫，譬如五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界……是諸世界，可得思惟校計，知其數不？」參後秦·鳩摩羅什譯：〈如來壽量品〉，《妙法蓮華經》，收入《大正新脩大藏經》第9冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），卷5，頁42b。

留意的是，顧氏可能忽略了其所徵引的《太子瑞應本起經》「儒林之宗，國師道士」之典故，於同卷即有：「迦維羅衛者，三千日月，萬二千天地之中央也。佛之威神，至尊至重，不可生邊地，地為傾斜，故處其中，周化十方，往古諸佛皆出於此。」⁵⁸正是以佛陀出生之地的「天竺」為天地中心的經證所自，足見其對佛學仍只於去脈絡化之理解。尤其〈夷夏論〉，與其說老子托生淨妙促成了佛教的源起，本質上則是先入為主地以孔、老所象徵之中夏本位，作為推釋本、跡的基礎。此毋寧於文獻整體結構與深層脈絡的照應下顯得矛盾，正隱藏了兩個「中心」的糾葛。無論如何，若老子都成了佛陀的祖宗，既已定「本」發跡之先後，故其所謂「道則佛也」、「佛則道也」、「其聖則符」皆只為形式語，非真能會通也。尤其定名「夷夏」，而所謂的「夷」，卻是直指「天竺」與「佛陀」，這種「夷」化天竺的視野，也帶有某種對佛法的貶抑意味，如：

道濟天下，故無方而不入；智周萬物，故無物而不為。其入不同，其為必異。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。擊跽磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肅。……豈伊同人，爰及異物。……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。……且理之可貴者，道也；事之可賤者，俗也。捨華效夷，義將安取？若以道邪，道固符合矣；若以俗邪？俗則大乖矣。⁵⁹

看似將華、夷習俗等列並陳，卻認為二方不可互通，實則排拒；「狐蹲狗踞」、「荒流」等形容，諷貶之意十足。顧氏認為「道」既無所不在，無物而不為，唯分衍而落於具象之「跡」上，卻又是「其入不同」、「其為必異」的。這樣的說法，正是為華、夷之異跡而相離，找到了理論的基礎；復由「本同」、「事道即事佛」，為本土文化排除了不必要的外在干擾，也為其自主空間的維繫尋得了論據。

反思顧氏之論，華、夷二域之俗，既皆同為一「道」所化，於理應無不同，於

⁵⁸ 三國吳·支謙譯：《佛說太子瑞應本起經》，收入《大正新脩大藏經》第3冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），卷上，頁437b。

⁵⁹ 南齊·顧歡：〈夷夏論〉，《南齊書》，頁931-932。

俗亦可通融，唯顧氏卻將釋教起源，建立在老子化胡轉生上，如此即或「道」通為一，卻有「跡」之先後演化之別。嚴格說來，時間因素的推移與串連無法真正建立二教所共之本，只能衍生出彼此主從先後而「各成其性」的歷史現實，這正是一種落實於具體時、空範疇思考型態的「本一用殊」論，⁶⁰也是本、跡之辨的特色。只不過顧氏並未說明何以華、夷殊生異跡，卻必得保持自性而「不易其事」？況且箇中之「化胡」敘事所反映華夏教化邊夷的傳統，對於原有的胡夷之俗，豈不也是一種「易」？顧氏卻因二方在種族習性與禮俗之跡的不同，而歸論不可「以中夏之性，效西戎之法」。

如此一來，所謂「佛、道齊乎達化」、「道固符矣」徒為虛語；「俗則大乖」乃是實意。因夷、夏有別，故須嚴夷、夏之防，堅壁清野，貴夏賤夷之意，自不言可喻。總究其意，本論所流露出的正是顧氏一貫地將佛法邊夷化、異己化的思考，同時也十足反映了其執著於中夏本位的價值信仰。

（二）兩大中心的交涉、辨証與會通

如果說華夏中心說的支持者，乃道、佛人士皆有，「天竺中心說」則清一色是佛教徒，此種意識某部分向來與所謂的「邊」情相應；唯南朝以降，受到「佛教中國化」的影響，漸有二大中心並存的調和論述出現。洎顧歡〈夷夏論〉發題，護法論者如朱廣之、釋僧愨、謝鎮之、釋慧通等，普遍基於以天竺為中心的世界觀，批判華夏單一中心的偏固思考，並出現調和二方的說法：或基於援推顧歡的「道一俗殊」，重新玄同二方；也有以生、佛之感應連結「邊地」與「中土」者；甚至提出以「天竺」為中心的佛遣三賢「化華」說；或重新界義文化地理，提出新型態的「戎華論」，

⁶⁰ 「本一用殊」之論，最早源自《易經》「天下同歸而殊途，一致而百慮」一語，此論雖重殊途同歸，然實含有「同源」之意。慧遠於《沙門不敬王者論》有「體極不兼應」說，則是這方面的應用：「理或有先合而後乖，有先乖而後合：先合而後乖者，諸佛如來則其人也；先乖而後合者，歷代君王未體極之主，斯其流也。」見梁·釋僧祐：《弘明集》，頁 230。所謂的「體極」係同源亦同歸，即或因異跡而輪衍分化，亦終將合會，唯顧歡之「道本佛跡」論卻只論「同源」而不說「同歸」；深細繹之，此乃因顧氏之「道本」係「單一共源」，而非本體論型態的「超越而無限的共源」（非道非佛、亦道亦佛）。

從而轉化傳統的夷夏觀念者。以下則逐一論之。

1、華、夷的玄同：以照境與「空間」為優位，超越並整合「時間」的串連

相對於顧氏援化生之「跡」以定「本」，以歷時性的行動連結華、夷之域的中心與邊緣，護法論者卻以至道之照境作為玄同二方的基礎，或嘗試以空間界域之概念作為整合的優位，作為辨破道先佛後之「貴夏賤夷」世界觀的理據，如朱廣之〈疑夷夏論諮顧道士〉：

至道虛通，故不爵而尊；俗無不滯，故不黜而賤。賤者不能無累，尊者天然自足；天足之境既符，俗累之域亦等；道符累等，又誰美誰惡？故俱是聖化，唯照所惑。惑盡明生，則彼我自忘，何煩遲遲捨效之際，耿介於華、夷之間乎？⁶¹

至道既是虛通，無所不在，亦無所滯，滯則成「俗」而有分，故「道」、「俗」之間，不過是存有之道於「虛通」與「滯累」兩種情況下的差異。與顧歡「道本佛跡」說不同的是，朱氏認為華、夷之間並非道、俗的分野，而是所謂的道、俗之異，反倒應為華、夷二方所共。換句話說，面對或「聖化」或「俗累」的情況，華、夷並無區別。這也就是朱氏所謂「天足之境既符，俗累之域亦等」的意思。既如此，則可進一步推說二方「俱在聖化」（也同有俗累）。

如果說顧氏推論「道」本，乃從時間性的源頭而論，則朱氏之玄同華夷，乃強調工夫上的還原主義，以「惑盡明生」、「彼我自忘」的工夫照境為優位，作為二方同享至道而等觀己它之基礎，這反映在幾個方面：一、「貴不在言」，就胡俗的批判者而言，當有「道義所存，無繫形容」的體認，若依從敬心優位於俗禮的原則，則可鬆開以單一固化之禮儀文明為中心的拘執；二、「言存貴理」，這同時也意味著可以打開胸懷，嘗試體會胡俗亦有其足以伸敬、表心之理。三、「方殊俗韻，豈專胡夏，近唯中邦，齊、魯不同」，⁶²即使中夏境內，亦有殊俗，同一「中心」之內，容有多

⁶¹ 劉宋·朱廣之：〈疑夷夏論諮顧道士〉，收入梁·釋僧祐：《弘明集》，卷6，頁331-332。

⁶² 諸語所出，劉宋·朱廣之：〈疑夷夏論諮顧道士〉，頁336-337。案「貴不在言」：如果以「言」作為名相、形貌的代稱，則不啻意謂「跡」非優位；然「跡」仍有其存在價值，乃貴在得意、存理，此

元文化之展現，遑論中心之外復有它者之中心。

總朱氏所論，意在「彼我俱遣」，玄同殊方異俗，顯然受到傳統《莊子·齊物論》思維的影響，並承其對「語言」之於「存有」限制的批判，強調當避免名言的形式桎梏，是乃遣去固化中心之本位成見的不二法門。尤其若從道、佛皆有貴理忘言的傳統來看，「老、釋無際」，⁶³正是前述所謂夷、夏「俱在聖化」的本理。

類似的思維，亦如謝鎮之〈折夷夏論〉所謂：「人參二儀，是謂三才；三才所統，豈分夷夏」的反省，依從儒家傳統《易》學整一的世界觀，肯定夷、夏本無別，謝氏進而由之以通「佛」：

若據經而言，蓋聞佛之興世也，古昔一法，**萬界同軌**。釋迦文初修菩薩時，廣化群生，於成佛而有其土；預霑慈澤，皆來生我國。**我，閻浮提也**，但久迷生死，隨染俗流，暫失正路，未悟前覺耳。⁶⁴

所謂釋迦成佛所渡化而慈澤廣被之土——「閻浮提」，也正是主體之「我」所在的娑婆世間，若以此為整個世界的單位，即無分華、夷，此破〈夷夏論〉「用殊」之說，故言「未之所異者非異」。從今日的觀念來看，乃是以**真理照境的「空間」為優位，以超越並整合「時間」的串連**。有了「夫真道唯一，法亦不二」的前提，「今權說有三，殊引而同歸」才有實踐的可能，即在超越時、空的理境基礎上，方可謂「是以當來、過去無邊世界，共斯一揆」，⁶⁵將時間與空間的界別真正融通。援此作為定「本」的真正標準，反而對顯出顧氏所謂「道」本之同源而不同歸，「故知始之所同者非同」，而猶滯於「跡」，終非諦當之解。

即「言存貴理」。這毋寧是從言、意之辨的視角來看待本、跡關係。

⁶³ 「若仗理忘言，則彼以破相明宗。故李叟之常，非名欲所及；維摩靜默，非巧辨所追，檢其言也，彼我俱遣，尋其旨也，老釋無際。……若其非也，則此未為是；如其是也，則彼不獨非。既未能相是，則均於相非，……一以此明，筵楹可齊；兩若兼除，不其通乎？」劉宋·朱廣之：〈疑夷夏論諮顧道士〉，頁 336-337。

⁶⁴ 劉宋·謝鎮之：〈折夷夏論〉，收入梁·釋僧祐：《弘明集》，卷 6，頁 307-308。

⁶⁵ 劉宋·謝鎮之：〈折夷夏論〉，頁 308。

2、以生、佛感應連結「邊地」與「中土」

就「閻浮提」作為天下一體的基礎而論，傳統觀念下的夷、夏自未有異，唯前述所謂以照境或空間作為統合各方的優位，配合定本的標準，終究不免仍須有一界域上的「中心」，作為整合的起點，此時「天竺」於是成為價值論述上所象徵之歸一定本的具體座標方位所在，〈折夷夏論〉：

夫聖者何耶？感物而遂通者也。夫通不自通，感不自感，感恒在此，通每自彼。自彼而言，懸鏡高堂；自此而言，萬象斯歸。故知天竺者，居娑婆之正域，處淳善之嘉會；故能感通於至聖，土中於三千。聖應既彼，聲被則此。……不嫌同道，則兩施夷夏。⁶⁶

首先標舉出天竺乃位於閻浮提世界的中心，雖然從道化所及來看，夷、夏無分，領域整一，唯中、邊之間，卻仍有距離與方位上的相對遠近之異，如何在時、空象限的分化下渾化彼此，謝氏依生、佛感應之宗教原理切入作解，提出「感恆在此」、「通每自彼」：所謂「感」者，即眾生之扣佛、感佛；「在此」者，即眾生各自所在之處；「通」者，乃佛之「應」也。⁶⁷蓋法身超越三界，佛亦無所不在，佛對於四方眾生之濟度，理無地域之別，尤其若透過與眾生之觸機應感，即得彼此通會，而可建立起廣大而多方的「中一邊」連線。如此一來，「邊」之於「中」，猶「覩日月之明」，雖有卑、高之殊，卻「不嫌同道」，且各等時空下之芸芸眾生皆然。

佛既無所不在，謝氏為何卻以「天竺」——所謂「土中於三千」、「娑婆之正域」作為佛感會四方的中心？正是回歸教理與論辯策略靈活運用的考量，即以原歷史上的天竺中心，作為佛陀濟度之感通主體所在的象徵，也就是援宗教文化地理上的中心，以擬代大乘應感無所不在的中心，由此以見中心與邊緣之「非一」；而華之與「夷」（此處是論家援推傳統論者指涉天竺的用法），在現實時空中即或有相對方位的不同，

⁶⁶ 劉宋·謝鎮之：〈重與顧道士書〉，收入梁·釋僧祐：《弘明集》，卷6，頁313-314。

⁶⁷ 關於六朝時期生、佛之「感聖」、「扣聖」、「感應」等觀念，菅野博史曾從思想史的角度，以《妙法蓮華經疏》為基礎，觀察傳統玄、佛相關概念使用的情況，認為相對於《莊子》的感、應主體都是聖人，則道生佛教感應思想的部分，「感」的主體是凡夫，「應」的主體是聖人。參〔日〕菅野博史：〈竺道生における機と感應について〉，《印度學佛教學研究》32：1（1983.12），頁261-264。

但在聖無不通，無感不應下，各方皆同受佛化所潤，由此以見其亦為「非異」。透過中心與邊緣「非一非異」關係的思考，對顧歡「道來一於佛」的「本／跡」立場即有所辨正。

3、從「天竺」出發——佛遣三賢「化華」說

以轉生或遣派之先後，串連地域方所概念上的中、邊，不僅依傳統的華夏本位可以如此，援天竺中心的立場亦然：前者有「老子化胡」說，後者則有佛遣三賢以「化華」說。亦即，同是基於「本一用殊」的思考，傳統「道本佛跡」的夷、夏關係也可以翻轉，如釋慧通〈駁顧道士夷夏論〉：

故經云：「摩訶迦葉彼稱老子；光淨童子，彼名仲尼。」將知老氏非佛，其亦明矣。實猶吾子見理未弘，故有所固執。然則老氏、仲尼、佛之所遣，且宣德示物禍福，而後佛教流焉。⁶⁸

此乃破「老子化胡」說法，顧歡既認為老子西行轉生佛陀，而肯定老子是佛（「若孔、老非佛，誰則當之」），慧通則反以孔、老不過是佛陀所差遣東來化世的使者。類似的說法亦如釋僧愍〈戎華論折顧道士夷夏論〉：

惟有周皇邊霸，道心未興，是以如來使普賢威行西路，三賢並導東都，故經云：大士迦葉者，老子其人也，故以詭教五千，翼匠周世。化緣既盡，迴歸天竺，故有背關西引之邈。華人因之作《化胡經》也。……聞大聖現儒林之宗，便使莊、孔、周、老斯皆是佛，……便當五道群品，無非是佛，斯則是何言歟？⁶⁹

被佛陀派遣至周室輔翼教化的「三賢」，分別指光淨童子（孔）、摩訶迦葉（老）、儒童菩薩（顏回）。考此本事，出自《清淨行法經》，依今日所見抄本：「天竺東北真丹偏國，人民攏悞，多不信罪」，⁷⁰即是將華夏（震旦）視為邊地。至於「普賢」西行

⁶⁸ 劉宋·釋慧通：〈駁顧道士夷夏論〉，收入梁·釋僧祐：《弘明集》，卷7，頁338。

⁶⁹ 梁·釋僧愍：〈戎華論折顧道士夷夏論〉，收入梁·釋僧祐：《弘明集》，卷7，頁350-351。

⁷⁰ 案：《清淨法行經》，約成書於晉、宋時期，久已失傳。名古屋七寺所藏平安時代之古抄本為現存傳世唯一的寫本，據此寫本，本段「佛遣三弟子」說之前後文：「佛告阿難，諸國皆易，天竺東北真丹偏國，人民攏悞，多不信罪，知而故犯，對強難化，生天者少，地獄者多，甚可慈愍。吾今先遣弟

一事，所出典事不詳，但統合而觀，僧愍所論，某種程度至少呼應歷史上原「天竺中國」(Madhyadeśa janapada)之文明向東、西各方「邊國」(Pratyanta janapada)擴散的事實。⁷¹

若說老子西行，實乃因其本自天竺而來，只不過是完成了佛所差遣的任務，又歸返其本地而已，此自破「老子是佛」說，並改「化胡」為「化華」，化跡先後，固涉宗本之高下；而「周皇邊霸，道心未興」一語，也道出華夏文明在上古時期，因佛法未及，故仍是天竺邊地的事實，是以：

天竺，天地之中，佛教所出者也。斯乃大法之整肅，至教之齊嚴。⁷²

一如謝鎮之「天竺者，居娑婆之正域」與前述〈理惑論〉所謂：「(佛)所以生天竺者，天地之中，處其中和也。」⁷³肯定了這個前提，則非但論敵所謂的剪髮玄服、胡跪狐蹲等身相之「跡」的異化表現，皆有其合宜而可溯之「本」理，所謂「化華」之道亦可詮說：胡法既表「至教之齊嚴」，也與《老子》所謂「五色所以令人目盲，多藏必厚失」同調，而頗符「太古之初，物性猶淳」之風，係「讓之至也」。⁷⁴這些說辭，都是為佛教儀節的正當性，嘗試就論敵所認同的典範予以迴證；相對之下，華夏文化所引以為傲的仁義、孝敬，實乃「智欲方起，情偽日茲」後的產物，正與《老子》論「禮」乃「忠信之薄而亂之首」的旨趣相契。《老》學尚樸而不事禮文的

子三聖，悉是菩薩，善權示現，摩訶迦葉，彼稱孝(老)子，光淨童子，彼名仲尼，月明儒童，彼號顏淵，故宣吾法化。……」參載〔日〕牧田諦亮、落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書·中國撰述經典(其之二)》(東京：大東出版社，1994)，頁13。

⁷¹ 關於「普賢威行西路」，或亦反映了原始佛教傳布的幾個方向，如印順以為釋尊布化時期的中邊關係，限於北、南是山區，發展不易，向東又面臨大河(布拉馬普特拉河)之障隔，故重心放在西向(恆河流域上游)發展，所謂的中心至邊國，由此乃從最初遊化區域——東方摩竭陀的王舍城、西方拘薩羅的舍衛城，逐漸向西推進。相關研究，請參印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁400。

⁷² 梁·釋僧愍：〈戎華論折顧道士夷夏論〉，頁340。

⁷³ 〈理惑論〉與釋慧通本文有多處內涵或句段雷同之處，學者如松本文三郎認為：「《牟子》為惠通駁〈夷夏論〉以後之作，福井康順則認為是慧通「近於剽竊的照原樣挪用牟子的字句。」前說參〔日〕松本文三郎著，補廬譯：〈牟子理惑之著作年代考〉，收入周叔迦輯撰，周紹良新編：《牟子叢殘新編》(北京：中國書店，2000)，頁166；後文參〔日〕福井康順：《牟子的研究》，收入梁慶寅釋譯：《牟子理惑論》(高雄：佛光文化事業有限公司，2014)，頁182。

⁷⁴ 劉宋·釋慧通：〈駁顧道士夷夏論〉，頁339。

思想既與佛法的精神同趨，證明了老、佛相契的文化歷史特性；更遑論這些用以調適儒教的老學之教，實乃出自佛陀之指引。如此一來，既能間接地辨異「老」學與「道」教，也無所謂的「貴夏賤夷」了。

4、從「夷夏」到「戎華」——傳統中、邊視界的重組與擴大

與絕大多數的佛教徒一樣，慧通既認為「天竺」為天地之中，居中和之地，乃佛所從出，故「聖人神鑒，靡所不通」，如日無殊照而風無不化，自能成就「大教無私，至德弗偏」⁷⁵之境。從教化所施的角度來看，聖人（佛）是不會「分地殊教」，以致「隔宇異風」的，在此大前提下，即使傳統的夷、夏，猶可共仰天竺聖化，這毋寧將導致傳統中、邊視界的重組與擴大：

君言夷夏論者，東有驪濟之醜，西有羌戎之流，北有亂頭被髮，南有剪髮文身，姬孔施禮於中，故有夷夏之別。戎華者，東則盡於虛境，西則窮于幽鄉，北則逾於溟表，南則極乎空闊。如來扇化中土，故有戎、華之異也。君責以中夏之性，效西戎之法者，子出自井坎之淵，未見江湖之望矣。如經曰：佛據天地之中而清導十方，故知天竺之土是中國也。⁷⁶

傳統的華夷觀念只局限於中國及其周邊之四夷，視域較為窄化，僧愍打破這種相對狹隘的視野，代之以：東為「虛境」，西為「幽鄉」，北為「溟表」，南為「空闊」（閻浮提世界的邊境）。整體來看，四方的想像空間變得十分遼遠而抽象，這樣的格局，卻是以「佛據天地之中而清導十方」之「天竺中心」作為時空座標軸的支點；僧愍復基於此迴釋傳統的華夷論述，從而產生了新的「戎華」觀念。

「戎華論」是傳統夷夏觀念的進化版，它提供了相當寬泛而多元的解釋空間，其中包括：若以服章文化之美為準的，則「天竺」既非屬「戎」，其文明自亦可「華」；

⁷⁵ 劉宋·釋慧通：〈駁顧道士夷夏論〉，頁 341。意即唯此至道，乃能玄同有、無與夷、夏的異同之見。這樣的論點，與前述謝鎮之所言佛法如「懸鏡高堂」而「萬像斯歸」之路數類似。又與朱廣之「彼我自忘」的說法相應；唯朱氏所謂華、夷二方「俱在聖化」，尚有模糊的想像空間，在慧通則明白地以佛法所出的「天竺」作為齊同各方、共生交流的中心了。

⁷⁶ 梁·釋僧愍：〈戎華論折顧道士夷夏論〉，頁 351-352。

相對地，文明自覺未及者乃為「邊」，此自亦包括「道心未興」的華夏：⁷⁷

周、孔有雅正之制，如來有超俗之憲；雅正制，故有異於四夷；超俗憲，故不同於周、孔。制及四夷，故八方推德；憲加周、孔，故老子還西；老子還西，故生其群戎；四夷推德，故踰增其迷。⁷⁸

僧愍推論戎、華，乃預將歷史上的兩大中心予以承認：一是原來的華夏，有異於四夷的雅正之制；另一乃屬天竺的中土，具「超俗之憲」的出家律儀與佛法文明。所謂「憲加周孔」，則指兩大文明的交涉與碰觸：當佛法扇化周、孔所在的中土，作為三賢之一的老子（大士迦葉），完成了東行輔翼周、孔的階段性任務，原本之文化視域當充分打開，若還沉溺於傳統「四夷推德」的自滿中，只有「踰增其迷」，而與「戎」境無異。所謂老子「還西」而後「生其群戎」，正表明由「天竺」至「華夏」再至邊「戎」的文化發展動線，但這畢竟並非屬歷史之實然，乃應從佛法所帶動的價值序列來看，是以作為「迦葉化身之老子」所生的「戎」，更有「文化上的邊地」的引申意義，此正是對顧歡「責以中夏之性，效西戎之法」的反駁。進一步說，前文「如來扇化中土，故有戎、華之異」，乃以佛法教化的先到後至、化或不化，作為判分華、戎的基礎。是以所扇化之「中土」，既可廣義地與「天竺之土是中國」相應，亦可指涉「當體即是」的此在華夏。

總上，「戎華論」無疑為當代提出了一個新的世界觀，扭轉了傳統夷夏之辨單一而窄化的中、邊關係，建構了一個以「天竺」為主，亦可能連結於傳統的新世界觀，既破除了夷夏論者禁錮而守舊的思維，亦隱含了援佛法作為補強、穩固原來華夏作為「中心」的本質性思考。即先從地理上的「虛境」、「幽鄉」、「空閭」擴大了邊界的想像，從而打開原有傳統對四夷的僵固觀念，喻指佛法文明後至的邊地，也包括閉固不化的本位立場。是以「梵」既非「戎」，以其文明高度自亦可「華」；而「華」

⁷⁷ 吉川忠夫即以「維有周皇邊霸，道心未興」為基礎，結合後文「老子還西，故生其群戎」進一步推陳說：「由於作為迦葉之化身的老子化緣已盡而回西方去了，所以中國就沉淪到了戎的位置，而且通過四夷推慕其德行的事情，反倒使其倨慢的迷惑愈發嚴重了。」〔日〕吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》，頁 370-371。

⁷⁸ 梁·釋僧愍：〈戎華論折顧道士夷夏論〉，頁 352。

本自「華」，華、梵合一固更增上，唯不化之「華」，則亦為「戎」。經此調和之下，「戎」之為「邊」則更有可能導向未屈服於「佛化華夏」之未文明者。只有在此格局下，傳統的貴夏賤夷論，方得保有其原先批判的效力，這也與前述筆者推測，沈約對《宋書·夷蠻》原有之佛教敘事與正統史觀所可能存有之後設解讀心態，某種程度有著邏輯上的一致性。

五、結語

本文分別從《宋書·夷蠻》佛教敘事的史觀出發，連結三教交涉中「道」、「佛」之爭衡抑揚，透過其間之連結，探掘論家之華夷論述所投射的思維取向。相關問題，在南朝正史中既是顯性議題，也是隱性議題，前者乃從王朝史觀下外夷列傳之書寫編排形式而得見；後者則涉及相對抽象、細緻的文化批判，透由佛教因素的介遞，讓自、他關係的辨證顯題。方法上援引玄學的本、跡之辨，以判釋二方之貴賤、主從、遠近、先後，以定「中心」與「邊緣」，這正是關係場域（field of relations）視野下價值序列的比喻性概念；所指涉者，與其說是道、佛教理或義學層次高下的辨證，更是基於儀文禮俗、風土種族與文明發展之同異性，所連帶造成攸關二方文化主體於遠近、離合之發展適應性上的價值判斷。

首先，《宋書》是南朝人自身所撰的正史，其〈夷蠻〉列傳所載述之佛教史蹟，某種程度有著觀點推論上的可比性，即同樣的記事、同樣的正統史觀，卻可能衍生屬於反佛論者與大法信徒之間，各自不同觀看的後設視野：前者——舊稿的作者何承天，並置集結了歷來裁抑佛教的記事與非議佛法的言論（慧琳〈均善論〉），占據篇幅，以與自己表同情；而後撰集者沈約在概括承受這些固有題材的前提下，卻可能統視為負面記事，或許他認為這些抑佛情事，頗有爭議而失當，若準以「佛化華夏」的信念，置之〈夷蠻〉亦適得其所。唯因非正格的佛教史表述，且有於史書體裁或正統史觀主導下的局限，為免夷、夏區分的偏見，故另撰〈均聖論〉，頗有平反、彌縫原有史筆並導正慧琳〈均善論〉的意味。從〈均善論〉到〈均聖論〉，歷經慧琳、何承天、沈約等的觀點辨證，「天竺」既與「西域」不同，是以非「夷」，而作為文化地理之觀念除了與「佛」法的實踐立場彼此互文，其與華夏並為兩大中心的平等思考更浮上議論的檯面。

統觀這些論辯所顯示的意義，正說出佛法的傳入，使得傳統華夏中心的地理觀、世界觀被逐漸打開，從而構成對此在之「中國」話語權的挑戰。華夏與天竺，在當時各自是兩大文明中心，亦各有中、邊，但同時「佛教中國化」毋寧也使傳統信仰

上的天竺「中心」逐漸轉移，而形成兩大中心在論述與辯證上的灰色地帶，亦即二軸並存的模態。除了如沈約〈均聖論〉之等視華夏與天竺，原先的四夷之域則成為中、西共同的邊界，這都影響了當代士人對兩大中心的調和論述：或如顧歡之「道一俗殊」說以歷時性發展串連二方，其反對者或援一大「閻浮提」之界域以融通等視中、西，這包括以照境與「空間」為優位，超越並整合「時間」的串連，或以生、佛感應連結「邊地」與「中土」；或適時地從天竺出發，援推顧氏經由歷時衍化以統合教化「空間」的軸線。也有如釋僧愍於〈戎華論〉轉化了傳統夷夏之辨單一而窄化的中、邊關係，建構了一個以「天竺」為主，亦可能連結於傳統華夏中心的新世界觀。在佛教新世界觀的刺激下，傳統中、邊關係的辨證，實難再以某種歷史「目的論」式單軸化演進型態的解讀而一語道盡。

總之，觀察這些書寫與論述，是十分有趣而具啟發性的，不僅僅是基於各族群彼此之血緣族屬、風土禮制、歷史傳統、宗教信仰、精神文明等因素建立了多元的中、邊論述，面對各方之辨證與會通，亦措意於對既有「中心」之定位、轉移、並置或擴大的解讀：當此在的邊地卻是彼方的中心，或彼方的邊地成為此方的中心；或共同的邊地，卻是不同的中心；或各中心共在一大區宇，乃至一個中心，各自表述……正反映了各文化主體游於己、他之間的族群認同與自我定位的思辨過程。無論何種定見，某種程度都隱涵了處於動蕩時代下的中古時期，不時地出現某種去單一化「中心」的聲音，或游離於固化「中心」之外的精神意向，⁷⁹正是眾聲喧嘩中所

⁷⁹ 中、邊問題不僅是在南朝具有濃烈的思辨性與批判性，相關問題在北朝，更糾葛了胡、漢問題，尤其胡族「由夷變夏」之族屬性認同的程度差異與前後轉變，乃至此中祠祀信仰的運用之於「天下國家」觀念的鞏固，都攸關「道統」的解釋乃至「政統」——亦是「正統」之爭的問題，此皆成為釐清中、邊價值的基礎。文化界介入這些問題最顯著的檯面，依然是道教與佛教對於「名教」話語權的爭奪，遑論隨著歷史上大一統的趨勢與北方君權之集中，「國家全體主義」(political totalism)的「一元世界觀」亦逐漸成型，此毋寧讓三教爭衡彼此的排他性關係更為激烈，這反映在北方廢法的爭議不斷，在非此即彼而是非分明的拉鋸之下，「破邪顯正」於是漸為諸家爭競之下的思想標的，進而衍為一股隱伏的文化思潮，從而掛勾中、邊，致使「天竺中土」說的爭議性猶在，顯然未隨著政治上的大一統或佛教中國化有所消歇。如初唐有法琳與傅奕、道士李仲卿之爭，道宣編撰《續高僧傳》即有意收錄其《破邪論》、《辯正論》，並緣之以申發相關見解。誠如學者紀寶所謂：「『中國』與『邊地』概念具有戒律學上的實用性，因此我們不難發現，律師這一群體就對於『中國』的概念更為熟悉。而其他僧人，則可能相對更不敏感一點。通過檢索『中國』這一詞彙在文獻之中的用例，

蘊涵的另一層重大意義。

我們大致可以得出結論就是玄奘、道宣、義淨三人的用例中，基本都是指代印度。」參紀寶：〈人主之地，大象之國：大唐語境下玄奘的世界圖景〉，《華林國際佛學學刊》3：1（2020.4），頁135。關於初唐「破邪」的文化思潮與時代意義，請參詳紀志昌：〈導論〉，《破邪論校釋》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2023），頁60-83。

徵引文獻

一、原典文獻

東周·左丘明撰，西晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第6冊，臺北：藝文印書館，1955。

漢·何休解詁，唐·賈公彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第7冊，臺北：藝文印書館，1955。

三國吳·支謙譯：《佛說太子瑞應本起經》，收入《大正新脩大藏經》第3冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983。

東晉·釋法顯撰，章巽校註：《法顯傳校註》，上海：上海古籍出版社，1985。

後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入《大正新脩大藏經》第9冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983。

* 梁·沈約：《宋書》，北京：中華書局，2003。

梁·蕭子顯：《南齊書》，北京：中華書局，1997。

梁·釋僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2001。

梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995。

* 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，北京：中華書局，1997。

唐·釋法琳：《辯正論》，收入《大正新脩大藏經》第52冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983。

唐·釋道宣：《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》第52冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983。

宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991。

二、近人論著

王柯：《中國，從「天下」到民族國家》，臺北：五南圖書股份有限公司，2019。

王邦維：〈「洛州無影」與「天下之中」〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》4（2005.7），頁94-100、145。

- 王邦維：〈佛教的中心觀對中國文化優越感的挑戰〉，《國學研究》25（2010.6），頁 45-53。
- 王爾敏：《中國近代思想史論》，臺北：華世出版社，1977。
- 中國中古史研究編輯委員會編：《中國中古史研究》第 2 卷，北京：中華書局，2011。
- * 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1981。
- 印順：《佛法概論》，臺北：正聞出版社，1992。
- * 甘懷真：〈從天下到地上——天下學說與東亞國際關係的檢討〉，《臺大東亞文化研究》5（2018.4），頁 289-317。
- 甘懷真：〈天下作為政體：兼論「中國轉向」〉，收入干春松、安樂哲編《重思天下》，香港：香港城市大學出版社，2023。
- 向燕南：〈《魏書·釋老志》的史學價值〉《史學史研究》2（1993.5），頁 57-61。
- 何方耀：《晉唐時期南海求法高僧群體研究》，北京：宗教文化出版社，2008。
- * 李智君：〈天竺與中土：何為天地之中央——唐代僧人運用佛教空間結構系統整合中土空間的方法研究〉，《學術月刊》48：6（2016.6），頁 121-131。
- 虎丘鎮志編纂委員會：《虎丘鎮志》，上海：上海社會科學院出版社，2003。
- 周一良：《魏晉南北朝史論集》，北京：北京大學出版社，1997。
- 胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集》上冊，臺北：大通書局，1972。
- * 紀志昌：《南朝清談——論辯文化與三教交涉在南朝的發展》，臺北：臺大出版中心，2020。
- 紀志昌：〈《南齊書》敘事中的佛教元素與蕭子顯的佛教受容〉，《臺大中文學報》78（2022.9），頁 107-156。
- * 紀志昌：《破邪論校釋》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2023。
- 紀贊：〈人主之地，大象之國：大唐語境下玄奘的世界圖景〉，《華林國際佛學學刊》3：1（2020.4），頁 111-143。
- 范家偉：〈《宋書·夷蠻傳》與夷夏論〉，《新國學》2（2000.10），頁 392-406。

- 姜望來：〈名僧入史與佛教中國化——《宋書·夷蠻傳》所附四僧傳考論〉，《佛學研究》1（2022.7），頁 202-219。
- *張其賢：〈「中國」與「天下」概念探源〉，《東吳政治學報》27：3（2009.9），頁 169-256。
- 陳金華：〈東亞佛教中的「邊地情結」：論聖地及祖譜的建構〉，《佛學研究》21（2012.12），頁 22-41。
- *湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1998。
- 葛兆光：〈天下、中國與四夷——古代中國世界地圖中的思想史〉，收入王元化主編：《學術集林》第 16 卷，上海：上海遠東出版社，1999，頁 44-71。
- 葛兆光：《何為中國？疆域、民族、文化與歷史》，香港：牛津大學出版社，2014。
- 葛兆光：《歷史中國的內與外：有關「中國」與「周邊」概念的再澄清》，香港：中文大學出版社，2018。
- 劉屹：《經典與歷史——敦煌道經研究論集》，北京：人民出版社，2011。
- 劉苑如：〈涉遠與歸返——法顯求法的行旅敘述研究〉，收入王瓊玲主編：《空間與文化場域：空間移動之文化詮釋》，臺北：漢學研究中心，2009，頁 319-354。
- 劉苑如：〈來自「天竺」的國書：〈迦毗黎國王月愛表〉折射的周邊互動〉，《中國文哲研究通訊》33：1（2023.3），頁 5-26。
- 鄭誠、江曉原：〈何承天問佛國歷術故事的源流及影響〉，《中國文化》25、26（2007.10），頁 61-71。
- 關增建：〈中國天文史上的地中概念〉，《自然科學史研究》19：3（2000.7），頁 251-263。
- 竇艷玲、胡祥琴：〈《宋書》《魏書》佛教入史方式相異原因初探〉，《北方民族大學學報（哲學社會科學版）》3（2014.5），頁 17-22。
- *竇艷玲、胡祥琴：〈20 世紀以來《宋書·夷蠻傳》研究述評〉，《成都師範學院學報》30：10（2014.10），頁 105-108。

- 〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990。
- 〔日〕川合安：〈沈約《宋書》の華夷意識〉，《東北大學東洋史論集》6（1995），頁 125-145。
- 〔日〕吉川忠夫著，王啟發譯：《六朝精神史研究》，南京：江蘇人民出版社，2010。
- 〔日〕松本文三郎著，補廬譯：〈牟子理惑之著作年代考〉，收入周叔迦輯撰，周紹良新編：《牟子叢殘新編》，北京：中國書店，2000。
- 〔日〕牧田諦亮、落合俊典編：《七寺古逸經典研究叢書·中國撰述經典（其之二）》，東京：大東出版社，1994。
- 〔日〕菅野博史：〈竺道生における機と感應について〉，《印度學佛教學研究》32：1（1983.12），頁 261-264。
- 〔日〕稀代麻也子著，陳俐君譯：〈從《宋書》表現手法論〈夷蠻傳〉引用〈均善論〉的意義〉，《中國文哲研究通訊》31：2（2021.6），頁 33-46。
- 〔日〕塚本善隆：〈南朝「元嘉治世」の佛教興隆について〉，《東洋史研究》22：4（1964.3），頁 450-474。
- 〔日〕福井康順：《牟子的研究》，收入梁慶寅釋譯：《牟子理惑論》，高雄：佛光文化事業有限公司，2014。
- 〔荷〕許里和（Erich Zürcher）撰，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chang Chi Shen, “The Formation of Two Key Concepts: ‘Zhong Guo’ and ‘Tian Xia’”
Soochow Journal of Political Science 27.3 (Sep. 2009), pp. 169-256.
- Chi Chih Chang, *Nan Chao Qing Tan: Lun Bian Wen Hua Yu San Jiao Jiao She Zai Nan Chao De Fa Zhan* [Nan Chao Qing Tan: The Argument Culture and Integration of Three Teachings in Southern Dynasties] (Taipei: National Taiwan University Press, 2020).
- Chi Chih Chang, *Po Xie Lun Jiao Shi* [Annotated Edition of Po-Xie-Lun] (Taipei: Shin Wen Feng Print Co., 2023).
- Dou Yan Ling, Hu Xiang Qin, “A Review of the Research on *Song Shu-Yi Man Zhuan* Since the 20th Century” *Journal of Chengdu Normal University* 30.10 (Oct. 2014), pp. 105-108.
- Kan Huai Chen, “From Heaven to Earth: A review of tianxia theories and pre-modern relations in East Asia” *The NTU Journal of East Asia Culture* 5 (Apr. 2018), pp. 289-317.
- Li Zhi Jun, “India or Tang: Which Was the Center of Universe — Research on Methods of Integrating Tang as Part of Buddhism Spatial Structure by Indigenous Monks”,
Academic Monthly 48.6 (Jun. 2016), pp. 121-131.
- [Liang] Shen Yue, *Song Shu* [The History of the Song Dynasties] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2003).
- [Liang] Shi Hui Jiao, Tang Yong Tong annot., Tang Yi Xuan arranged, *Gao Seng Zhuan* [The Memoirs of Eminent Monks] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1997).
- Shi Yin Shun, *Chu Qi Da Cheng Fo Jiao Zhi Qi Yuan Yu Kai Zhan* [The Origin and Development of Mahayana Buddhism in the Early Period] (Hsinchu: Zhengwen Publishing House, 1981).
- Tang Yong Tong, *Han Wei Liang Jin Nan Bei Chao Fo Jiao Shi* [The History of Buddhism in the Han, Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties] (Taipei: The Commercial Press, 1998).

