

※「海外劉宋研究選讀」專輯※

從《宋書》表現手法論〈夷蠻傳〉 引用〈均善論〉的意義

稀代麻也子* 著 陳俐君** 譯

序：作為「一家之學」的「佛道」

《宋書·夷蠻傳》裏有一段敘述：「佛道……別為一家之學。」¹ 曹丕曾經論述徐幹《中論》，評為「一家之言」²。曹丕《典論》亦和《中論》一樣，都是以「一家之言」來展現自身政治態度而著成的作品。只是曹操宣揚建安文學時，藉由自身所創作的樂府來呈現出政治抱負，而曹丕則以「論」的形式表現出來³。如果「一家之言」是展現政治抱負的產物，那麼要成為「一家之學」，其學問也幾乎已達到卓然有成的階段。

在沈約的百卷《宋書》中，其中列傳六十卷，乃是以徐爰等成書於宋孝武帝大明六年(462)的六十卷《宋書》為底本，方能於南朝齊武帝永明五年(487)奉敕，隔年(永明六年，488年)，連同本紀十卷一同編纂而成後，上呈朝廷。唐代劉知

* 稀代麻也子，日本筑波大學人文社會系副教授。

** 陳俐君，日本京都大學文學研究科碩士。

¹ [梁] 沈約：〈夷蠻傳〉，《宋書》（北京：中華書局，1974年），卷97，頁2377-2399。

² 《文選·與吳質書》：「〔偉長〕著《中論》二十餘篇，成一家之言。」（參見〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986年），卷42，頁1897）。依照渡邊義浩的說法：「徐幹《中論》的主張最具特色之處，便是把曹操的政策加以理論化、抽象化後，以其作為主張之中心。曹丕因其主張將自己的父親——曹操的政策正統化，所以把徐幹《中論》定位成足以與周文王的《易》、周公旦的《禮》相提並論，具有不朽價值的『一家之言』。」詳見渡邊義浩：《「古典中國」における文學と儒教》（東京：汲古書院，2015年），頁102。

³ 同前註，頁114。

幾參考了沈約《宋書·自序》的內容，在《宋書》條目的開頭寫道：

宋史元嘉中著作郎何承天草創紀傳。⁴

儘管沈約自言：「臣今謹更創立，製成新史。」⁵然劉知幾卻仿其句型，說道：「沈約更補綴所遺，製成雜史」；沈約自以為「創立」而成就「新史」，但劉知幾卻批評了沈約的自負，認為沈約的《宋書》只不過是以「補綴」所成的「雜史」罷了。劉知幾的觀點深深地影響到後人對《宋書》的看法，因此出現如范家偉一類的論文，認為〈夷蠻傳〉不是出自於沈約之手的看法⁶，亦是預料中之事。然而，誠如唐變軍所言⁷：

兩宋以降，蓋受劉知幾《史通》之誤導，諸多史家對沈約《宋書》頗多責難，時至當下，予以誤解者仍不乏其人。……

沈約於所撰《宋書》全帙多有增補刪改，故劉氏之說應是對〈上《宋書》表〉的誤讀。……

沈約《宋書》作為紀傳體史書，除本紀外，絕不可能簡單地以永光元年(465)為界截然兩分……沈《書》的自撰部分，亦不止永光元年至昇明三年(479)之間。

本文採取唐變軍的說法，且在探討沈約《宋書》表現手法的同時，欲進一步地考察《宋書·夷蠻傳》引用〈均善論〉⁸的意義。

⁴ [唐]劉知幾：〈古今正史〉，《史通》（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第685冊），卷12，頁12。

⁵ 沈約：〈自序〉，《宋書》，卷100，頁2467。

⁶ 范家偉：〈《宋書·夷蠻傳》與夷夏論〉，《新國學》，1999年第2期，頁392-406。

⁷ 請參照唐變軍：《史家行迹與史書構造：以魏晉南北朝佚史為中心的考察》（杭州：浙江大學出版社，2014年），頁103、104、105。

⁸ 有關〈均善論〉，可參照僧祐撰，牧田諦亮編：《弘明集研究 卷中（譯注篇上）》（京都：京都大學人文科學研究所，1974年），頁162；另可參紀志昌：〈慧琳〈白黑論〉儒佛交涉之思理探微——以其運用「得意」方式為主所作的觀察〉，《文與哲》第18期（2011年6月），頁201-240。有關「三教」，可參照遠藤祐介：〈第二部 三教論争における諸問題〉，《六朝期における佛教受容の研究》（東京：白帝社，2014年），頁238-437。

一、立 傳

《宋書》裏有〈索虜傳〉⁹、〈鮮卑吐谷渾傳〉¹⁰、〈夷蠻傳〉¹¹、〈氐胡傳〉¹²——分別為索虜、鮮卑、吐谷渾、夷蠻、氐胡所立的傳記，這些傳記不僅繼承了自古以來的傳統華夷意識，亦是依循劉宋當時的外交實況繪製而成的地理框架。川合安對於《宋書》華夷意識的看法，概述如下：

（《宋書》）雖將北魏視為夷狄，卻承認北魏對中原的統治，並認為這是和南朝相互抗衡的政權；吐谷渾雖然接受南朝封爵與軍號，但就吐谷渾只不過是為了商業往來而服從南朝，與吐谷渾的制度法令等文化層面尚未完備來看，（沈約《宋書》）不僅彰顯了（包括沈約自己在內）南朝的優越意識，同時也批判了過度禮遇吐谷渾（元嘉九年宋文帝賜予吐谷渾最高爵位與軍號），不符合與夷狄往來的既有模式。至於南夷、西南夷，《宋書》僅陳述南朝確取得往來南方諸國路線一事，華夷意識並不顯著；而對於住在南朝疆域內的少數民族——「蠻」，雖然承認其禍害，卻明示了反對虐殺的立場——總之《宋書》對「蠻」的存在採取了較為溫和平穩的態度。¹³

川合安所說的「華夷意識並不顯著」——若查找驗證〈夷蠻傳〉的內容，就會發現，其中「西南夷」裏有關「佛道」的記載，似乎過於長篇大論。

《宋書》「傳記」的敘述特色在於，透過描寫人物的文字篇幅，以及敘述聲音的抑揚頓挫，呈現沈約對於傳主的實際評價。依照清人王鳴盛的觀察，〈袁粲傳〉¹⁴、〈謝靈運傳〉¹⁵、〈袁淑傳〉¹⁶和〈顏延之傳〉¹⁷皆是《宋書》花費一卷篇幅來描述一個人物的例子¹⁸。以「傳」的形式條件而言，袁粲無疑是一位重要人物，但查證〈袁粲

⁹ 沈約：〈索虜傳〉，《宋書》，卷95，頁2321-2357。

¹⁰ 沈約：〈鮮卑吐谷渾傳〉，同前註，卷96，頁2369-2374。

¹¹ 沈約：〈夷蠻傳〉，同前註，卷97，頁2377-2399。

¹² 沈約：〈氐胡傳〉，同前註，卷98，頁2403-2418。

¹³ 川合安：〈沈約《宋書》の華夷意識〉，《東北大學東洋史論集》第6輯（1995年），頁136。

¹⁴ 沈約：〈袁粲傳〉，《宋書》，卷89，頁2229-2234。

¹⁵ 沈約：〈謝靈運傳〉，同前註，卷67，頁1743-1779。

¹⁶ 沈約：〈袁淑傳〉，同前註，卷70，頁1835-1841。

¹⁷ 沈約：〈顏延之傳〉，同前註，卷73，頁1891-1904。

¹⁸ [清]王鳴盛：〈沈約重文人〉，《十七史商榷》（上海：上海書店出版社，2005年），卷59，頁

傳〉，卻發現其內容和篇幅皆未達可設立獨傳的標準；若與未單獨成傳的〈蔡興宗傳〉¹⁹相較，更一目瞭然。蔡興宗是沈約的恩人，因此傳文裏多見沈約對此人的讚揚；而袁粲卻是在宋齊改朝換代之際死忠於劉宋的人物，因此「過度讚揚，便會讓人聯想到批判或否定當今王朝的可能性」²⁰。蔡興宗和袁粲二人是姻親關係，年齡也僅差五歲，二人同於大明七年(463)成為吏部尚書，又於明帝駕崩之際同為顧命大臣，按此看來，二人本應有極深的關係。然蔡興宗儘管與父親蔡廓同立一傳，《宋書》還是鉅細靡遺地描繪其細膩、受人愛戴，且思慮周詳的一面。沈約對此人的描繪，細緻到連後來的《南史》都大筆刪去。由此可知，沈約為了把蔡興宗打造成一個處世圓融的美好人物，而費盡心思去刻劃其形象。相較於蔡興宗的傳記，頗受貴族階層讀者喜愛的袁粲，沈約雖以獨傳方式的表現手法來呈現，乍看是一種讚揚，但實際細讀傳文內容，便能發現沈約筆下的袁粲，實際上是一個不通人情事理的人物。而《宋書》敘述篇幅長短的運用，在文人傳記的表現上，尤其明顯。再以〈謝靈運傳〉與〈顏延之傳〉兩篇獨傳來看，相較於篇幅短小、敘述簡單的〈顏延之傳〉，〈謝靈運傳〉則顯得篇幅極長，且敘述也十分細膩入微。此外，與〈隱逸傳〉²¹中同列的其他隱士相比，沈約同樣使用了較長篇幅來描寫陶淵明²²。

《宋書》既有這樣帶有評價意識的敘述特色，那麼〈夷蠻傳〉中有關「佛道」的敘述篇幅又具有何種意義呢？〈夷蠻傳〉一共分成四大區域：南夷——林邑國、扶南國；西南夷——訶羅陁國、呵羅單國、罽皇國、罽達國、閻婆婆達國、師子國、天竺迦毗黎國、蘇摩黎國、斤陁利國、婆黎國；東夷——高句驪國、百濟國、倭國；蠻——荊雍州蠻、豫州蠻。金子修一分析了南朝劉宋的外交文書，論證了劉宋和「西南夷」諸國、「東夷」諸國的往來方式有著極大差異，並歸結出「東南亞各國（西南夷）乃是基於宗教、文化交流的心態與劉宋往來，而東亞各國（東夷）則積極地謀求具政治性、國際性的往來」²³。依據此一觀點，就國與國的實質往來目

466。

¹⁹ 沈約：〈蔡興宗傳〉，《宋書》，卷 57，頁 1573-1585。

²⁰ 安田二郎：《六朝政治史の研究》（京都：京都大學學術出版會，2003 年），頁 635-639。

²¹ 沈約：〈隱逸傳〉，《宋書》，卷 93，頁 2286-2290。

²² 詳見稀代麻也子：《〈宋書〉のなかの沈約》（東京：汲古書院，2004 年），頁 136-151、206-221、242-260。

²³ 金子修一：《〈宋書・夷蠻傳〉に關する覺書》，《國學院雜誌》第 108 卷第 3 號（2007 年），頁

的來說，其結果表現在「西南夷」的內容上，自然會出現有關佛教的敘述。

宮川尚志不僅梳理了〈夷蠻傳〉中的佛教史料，還將其逐一列舉出來。本文單就其列舉出來的史料：〈訶羅陁國王奉表〉、〈呵羅單國王奉表〉、〈闍婆婆達國王遣使奉表〉、〈師子國王遣使奉獻〉、〈天竺迦毗黎國與其他諸國遣使〉，進行檢證。此外，宮川氏也針對〈天竺迦毗黎國與其他諸國遣使〉，進一步地分析其內容，包括：宋世佛教史概略、丹陽尹蕭摹之上表、孝武帝功過、建立中興與新安諸寺、宋世名僧道生、慧琳等²⁴。而《宋書·夷蠻傳》裏有關佛教的史料，也都集中於「西南夷」這部分；正因如此，宮川尚志將其看作「宋世佛教史概要」。本文則從《宋書》「傳」的表現手法來看，目前所能確定的是：其敘述篇幅突顯了「一家之學」——「佛道」的重要性。

二、傳 論

《宋書》沒有編列類似〈文苑傳〉的類目，因此缺少將活躍於當時的文學家進行統整的論述空間；不過眾所周知，〈謝靈運傳〉裏所附錄的「史臣曰」（「傳論」）²⁵即具備了陳述事實的文學傳論之功能，其內容超過了對謝靈運單一作家的評論範圍，已然成了沈約用來抒發自身文學史觀和誇耀才能的空間。須留意的是，不只〈謝靈運傳〉，凡在《宋書》列傳中附有「傳論」者，皆是沈約展現自身獨特史觀之處。故如川合安之類的學者，都曾對《宋書》的「傳論」加以註解²⁶。

然而，出乎意料的是，〈夷蠻傳〉的「傳論」並未提及佛教。川合安曾將「傳論」內容作了簡潔的整理：

13。

²⁴ 宮川尚志：〈宋書佛教史料稿：六朝正史佛教、道教史料集の五〉，《東海大學紀要·文學部》第13輯（1970年），頁22。

²⁵ 沈約：〈宋書謝靈運傳論〉，《文選》，卷50，頁2217-2220。本文將《宋書》「史臣曰」所論述之條目稱作「傳論」。

²⁶ 川合安：〈沈約《宋書》の史論（一）〉，《文經論叢》（人文科學篇 XII）第27卷第3號（1992年），頁245-271；〈沈約《宋書》の史論（二）〉，《文經論叢》（人文科學篇 XIII）第28卷第3號（1993年），頁69-93；〈沈約《宋書》の史論（三）〉，《北海道大學文學部紀要》第43卷第1號（1994年），頁1-40；〈沈約《宋書》の史論（四）〉，《北海道大學文學部紀要》第44卷第1號（1995年），頁1-65。

（《宋書》「傳論」）前半部分論述了經由南海與西方各國的交易情形，並評論了劉宋文帝討伐林邑國，取得勝利一事；後半部分則談論了南朝受到居住於邊境的「蠻」之侵害。²⁷

由上述可知，《宋書》「傳論」並未提及「傳」裏所強調的佛教相關敘述。因此本文認為，〈夷蠻傳〉的傳論並不像前述「〈謝靈運傳〉傳論如同文學史」般，可稱之為「佛教史」。川合安論及此一「傳論」則說：

在〈夷蠻傳〉「傳論」裏，雖然未述及佛教，但對於劉宋文帝討伐林邑國，而讓劉宋和南方諸國間往來得以通暢一事，給予了正面評價，並未出現任何歧視夷狄的字眼。綜觀歷代正史裏的〈夷蠻傳〉，對待佛教世界的中心——天竺的態度，也沒有像《宋書》般，幾乎不帶任何歧視眼光的例子。²⁸

如果「傳論」裏根本沒有提到佛教，那麼「傳」裏的佛教相關敘述所占的篇幅，似乎讓人覺得過長——至少是不需要如此長篇的引用。本文將於下一節試論，為何「傳」的引用如此冗長？這又具有什麼意義？

三、引 用

〈夷蠻傳〉裏引用的慧琳〈均善論〉，乃是反映當時佛教盛況的史料。以《宋書》的表現特色來看，「篇幅過長」的引用手法，往往別有深意，意謂著沈約慣以一種隱而不顯的方式，展現其評價。一如杜甫在詩中以「陶謝」與「鮑謝」並稱的形式，以頌揚陶淵明、鮑照、謝靈運三人的文學地位；而《宋書》「傳」裏引用此三人的作品時，其篇幅完全超越了「傳」既有的規範。與其說《宋書》為了替陶淵明、鮑照、謝靈運三人立「傳」，而連帶引用其作品，倒不如說此三人的「傳」，都是為了呈現其作品而形成的。原本應是主角的「傳」，卻成為配角的情形，凡此皆可從引用作品的篇幅長短，得到驗證。若只計算本傳裏引用作品的篇幅，而不把「傳論」的部分列入計算對象的話，陶、鮑、謝三人的傳記裏，引用作品所占全文篇幅的比例，如下：〈陶淵明傳〉約占七成，〈謝靈運傳〉約占九成，而〈鮑照傳〉亦約占九成。更值得一提的是，沈約為了呈現陶淵明作為文學家的姿態，而在《宋

²⁷ 川合安：〈沈約《宋書》の史論（四）〉，頁 59。

²⁸ 川合安：〈沈約《宋書》の華夷意識〉，頁 140。

書·隱逸傳》中，藉由突破類傳的形式來描寫陶淵明；在〈鮑照傳〉裏，乃是透過破格的方式，以帶敘法表現鮑照與眾不同的文學家形象。至於謝靈運，則以超越專傳規範的方式，展現他獨樹一幟的文學家風采。

儘管在〈顏延之傳〉裏約有七成的篇幅，也都引用了其作品，但就引用的篇數來看，與〈謝靈運傳〉比照後，則可發現〈顏延之傳〉僅引用了四篇作品，而〈謝靈運傳〉卻引用了七篇，二者之間還是有些差距。也就是說，〈顏延之傳〉與〈謝靈運傳〉二傳的差異，除了引用作品篇數不同之外，沈約在這兩篇傳記裏分別引用其各自最重要的兩篇長篇作品——顏延之〈庭誥〉與謝靈運〈山居賦〉，更重要的是，其處理的心態也大相逕庭。沈約在〈顏延之傳〉裏寫道：

為〈庭誥〉之文。今刪其繁辭，存其正，著於篇。²⁹

可見沈約引用顏延之的〈庭誥〉，必須「刪其繁辭」；他抱持的是糾正保留的態度。相較於此，對於謝靈運〈山居賦〉的評價，不僅是「每有一詩至都邑，貴賤莫不競寫，宿昔之間，士庶皆徧，遠近欽慕，名動京師」，而且連同〈山居賦〉，不勝其數的自注也都一一引用到「傳」的文章裏。

作〈山居賦〉並自注。³⁰

沈約之所以在《宋書·謝靈運傳》引用〈山居賦〉自注，乃是為了向作為語言學家的謝靈運致上敬意；有關「謝靈運作為語言學家」的看法，有待另稿詳論，目前暫以謝靈運《十四音訓敘》作為上述的佐證。其實，謝靈運就像一位治學嚴謹的學者，如實地探究文字的聲音，而且藉由〈山居賦〉這部作品，將渾然一體的山水世界，展現在美妙的文字韻律之中。由此可見，〈山居賦〉具備了繼往開來、值得後人效仿的特質，而沈約十分認同〈山居賦〉的特質，故給予這部作品極高的評價。

沈約在《宋書》裏也有很多運用「引用」手法來鋪陳文章者。如《宋書·袁粲傳》：

愍孫（袁粲）清整有風操，自遇甚厚，常著〈妙德先生傳〉以續嵇康《高士傳》以自況，曰：「有妙德先生，陳國人也。氣志淵虛，姿神清映，性孝履順，栖冲業簡，有舜之遺風。先生幼夙多疾，性疎懶，無所營尚，然九流百氏之言，雕龍談天之藝，皆泛識其大歸，而不以成名。家貧嘗仕，非其好

²⁹ 沈約：〈顏延之傳〉，《宋書》，卷 73，頁 1893。

³⁰ 沈約：〈謝靈運傳〉，同前註，卷 67，頁 1754。

也，混其聲迹，晦其心用，故深交或近，俗察罔識。所處席門常掩，三逕裁通，雖揚子寂漠，嚴叟沈冥，不是過也。脩道遂志，終無得而稱焉。」

又嘗謂周旋人曰：「昔有一國，國中一水，號曰狂泉。國人飲此水，無不狂，唯國君穿井而汲，獨得無恙。國人既並狂，反謂國主之不狂為狂，於是聚謀，共執國主，療其狂疾。火艾針藥，莫不畢具。國主不任其苦，於是到泉所酌水飲之。飲畢便狂。君臣大小，其狂若一，眾乃歡然。我既不狂，難以獨立，比亦欲試飲此水。」³¹

沈約在《宋書》裏所描繪的袁粲，或以嵇康《高士傳》中人物比附妙德先生的一生，此時袁粲將自己與氣志清高的妙德先生形象重疊在一起；或與周遭的人述說「狂泉」的故事——這是一則意識清醒者卻被周遭真正瘋掉的人看作瘋子的事，由此傾訴自身的痛苦，而往往被看作袁粲自況心聲的表述。如果我們重新檢視這篇傳記的架構，在文章中先安排了一位叫作「妙德」先生的傳記，接著再鋪陳一段類似「多智王」的佛典故事的情節³²。而「妙德」（文殊）一名帶有智慧之意，在這一號人物的傳記之後，又安排「多智」這樣人物的故事，很容易使人以為〈妙德先生傳〉與「狂泉」故事彼此有所關聯。如此一來，將此一故事的敘述者視為「妙德先生」，乃是再自然不過的詮釋方法。再加上敘事的後半段，又以「又嘗」二字開頭，也會讓讀者自然而然地聯想到這是與妙德先生有關的故事，而不會認為那是由袁粲所講述的，與妙德先生的傳記並無關係。簡言之，化身成妙德先生的袁粲，講述了狂泉故事，實際上已是〈妙德先生傳〉的一部分。根據《太平御覽》的引述：「沈約《宋書》：『袁愨孫著〈妙德先生傳〉……曰：……又嘗謂周旋人曰……』」³³，以及嚴可均《全宋文》將後半部分一併載錄作〈妙德先生傳〉³⁴，皆可視作本文論述的旁證。

誠如上述，後半段的狂泉故事原本取自佛教經典，然而佛教原典講述的是解救，在《宋書》中卻呈現了一種不符合佛教解救精神的絕望狀態，因此故事本身的意義也隨之產生了巨大變化：就其意涵來說，這則故事與其說引自於佛典，毋

³¹ 沈約：〈袁粲傳〉，同前註，卷 89，頁 2230-2231。

³² 詳見稀代麻也子：《宋書》のなかの沈約，頁 153-170。

³³ 〔北宋〕李昉：《太平御覽》（北京：中華書局，1960 年據上海涵芬樓影印），卷 739，頁 3278。

³⁴ 〔清〕嚴可均：《全宋文》卷 44，收入《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958 年），第 3 冊，頁 2682。

寧是來自於竹林七賢嵇康的故事。按理說，〈妙德先生傳〉裏的「妙德先生」應是作者袁粲的自我投射，可是細讀〈袁粲傳〉裏的〈妙德先生傳〉之後，「妙德先生」並不會給人「〈妙德先生傳〉是袁粲用以自況」的印象，反而比較容易讓人聯想到〈妙德先生傳〉的創作原型——《高士傳》作者嵇康的形象。例如：妙德先生因「氣志」淵虛而以「簡」為業，頗有「舜」之遺風，而且因「性疎嬾」而「寂寞」、「遂志」等特徵，皆與嵇康的形象頗為類似，一如嵇康在拒絕山濤薦舉時，寫下〈與山巨源絕交書〉中所展現出的自我形象。而狂泉故事裏的妙德先生，表明了即使與好友不和，也要恪守己志，說出真話的人物性格，亦可說是與〈與山巨源絕交書〉裏所描繪出的嵇康形象，十分相近。由此可知，儘管袁粲自詡為一名高士，但《宋書》仍認為，其人終究只是虛有其表罷了。

相較於〈妙德先生傳〉的情形，《宋書·隱逸傳》引用陶淵明〈五柳先生傳〉時，並沒提到嵇康《高士傳》。文曰：

潛少有高趣，嘗著〈五柳先生傳〉以自況，曰：「先生不知何許人，不詳姓字，宅邊有五柳樹，因以為號焉。閑靜少言，不慕榮利。好讀書，不求甚解，每有會意，欣然忘食。性嗜酒，而家貧不能恒得。親舊知其如此，或置酒招之，造飲輒盡，期在必醉，既醉而退，曾不吝情去留。環堵蕭然，不蔽風日，短褐穿結，簞瓢屢空，晏如也。嘗著文章自娛，頗示己志，忘懷得失，以此自終。」³⁵

〈五柳先生傳〉和〈妙德先生傳〉在《宋書》裏同樣題作〈……先生傳〉，而且皆是用來「以表自況」的作品。然沈約將其引用至《宋書》時，卻將這兩篇傳記看作本質上互異的作品。〈五柳先生傳〉裏的五柳先生是一個重視生活，且能豁達自在地面對生死的人，因此當讀者閱讀《宋書》裏的〈五柳先生傳〉時，即能自然而然地將作者陶淵明和五柳先生聯想在一起。可是〈妙德先生傳〉的情形卻恰與〈五柳先生傳〉相反，〈袁粲傳〉裏所刻劃的袁粲形象與〈妙德先生傳〉裏的妙德先生迥然不同，因此無法透過袁粲這一人物，具體地在腦海裏描繪出妙德先生的一生。

事實上，即使是相同的作品，也會因運用方式的不同，使得作品展現出來的內涵有所改變。就《宋書》的情形而言，當沈約引用某一作品時，便代表沈約將個人的看法滲入於作品中，同時也意謂著：此時作品極有可能已派生出與原創截然不同

³⁵ 沈約：〈隱逸傳〉，《宋書》，卷 93，頁 2286-2287。

的文脈³⁶。

那麼〈夷蠻傳〉的引用情形又是如何？在敘述完「婆黎國」後，緊接著出現「凡此諸國，皆事佛道」的句子。值得注意的是，即使完全摒除開頭的「佛道……別為一家之學」的敘述，也是行得通的；事實上，就〈夷蠻傳〉而言，「凡此諸國，皆事佛道」之後，立即接續「東夷高句驪國」的敘述方式，反而顯得更為合理流暢，而且從篇幅來看，也比較能與其他篇章取得平衡。在表現上呈現如此特色的〈夷蠻傳〉，其中格外引人矚目的是，沈約引用了兼具「外內之學」的中國僧人慧琳所寫的〈均善論〉，其論多達一千五百字；而《宋書》引用〈均善論〉的方式，不僅沒有留下沈約對〈均善論〉進行修改的紀錄，而且直接閱讀此一作品，也有全文引用的整體感。

〈均善論〉又名〈白黑論〉或〈均聖論〉，這作品引發當時一連串儒、佛之間的論戰。其中給予〈均善論〉極高評價的何承天，將此論文送給佛教在家居士宗炳時，附上了一封信，而《弘明集》卷三不但收錄了這封信，也載錄了因〈均善論〉而引發的辯論內容。《弘明集》所引用的〈均善論〉，理所當然地只取所需的部分，而這部分的篇幅，尚不及《宋書》所引的〈均善論〉的一半。原因是，只需要引錄白學先生的發言，就能完全掌握〈均善論〉的旨趣；然《宋書》卻同時引用了黑學道士的發言，這似乎是沈約為了使「黑白」兩方的主張更加具體清晰，而運用了易於瞭解的對話形式來呈現。

須留意的是，儘管在《弘明集》裏，慧琳的論文最後被歸納成〈白黑論〉，但在何承天論文裏，卻將其稱作〈均善論〉，而宗炳則亦稱作〈白黑論〉；何承天與宗炳以慧琳的論文所展開的辯論，明白地顯示出二人不同的立場。然《宋書》引用慧琳的論文時，卻將其論文稱作〈均善論〉，很難想像沈約既註記「此行於世」四字，卻不清楚宗炳和何承天的辯論情形，或不知道慧琳論文題目有兩種不同的說法。遠藤祐介批判了「先行研究大多只透過儒家信奉者和佛教信奉者，相互對立與誹謗的方式去理解〈白黑論〉」³⁷，也注意到〈白黑論〉裏所蘊含的政治意義，他說道：

大體主張儒佛殊途而同歸的〈白黑論〉，後來居然成為被波羅夷攻擊的內

³⁶ 詳見稀代麻也子：《《宋書》のなかの沈約》，頁 171-188。

³⁷ 遠藤祐介：《六朝期における佛教受容の研究》，頁 342。

容，這情況在當時也是始料未及的。無論如何，慧琳之所以被教團施以放逐處分，原因不能只歸咎於教理上的分歧，更有可能是，因為在建康佛教圈裏，握有實權的「舊僧」與慧琳產生了政治對立。³⁸

不僅如此，遠藤祐介同時也指出了「黑學道士」是個帶有政治色彩的角色：

儘管白學先生不是獨尊儒家主義者，也不同於東晉時期主張「佛教優於儒家」的儒佛一致論者，然從深究「理」的這一層面來看佛教時，他還是認同「佛教優於儒家」。只不過白學先生認為，就「人事實踐」這一層面而言，則應該遵照儒家規範。由此可見，白學先生是個全新類型的儒佛一致論者。如果白學先生提倡的新觀點，可視作慧琳本身的主張，那麼與白學先生抱持相反意見的黑學道士，似乎便暗指著當時建康佛教圈裏，位居高位的僧侶們。³⁹

在《宋書·夷蠻傳》裏，有「論行於世。舊僧謂其貶黜釋氏，欲加擯斥」的記載⁴⁰；由此可知，沈約正是為了忠實地反映當時佛教界情況，而引用了〈均善論〉。而向宗炳介紹慧琳〈均善論〉的人，正是何承天，沈約在其本傳裏記述了其人的學術事業，曰：

《禮論》有八百卷，承天刪減并合，以類相從，凡為三百卷，并《前傳》、《雜語》、《纂文》、論並傳於世。又改訂元嘉曆，語在〈律曆志〉。⁴¹

引文裏的「前傳」、「雜語」，似乎就是《隋書·經籍志》所載錄的《春秋前傳》、《春秋前傳雜語》。《隋書經籍志詳攷》則有《纂文》的考證，在「梁有《纂文》三卷，亡」的條目裏，即引用了《宋書·何承天傳》⁴²。關於〈何承天傳〉所提及的「論」，《宋書》一百卷裏的校勘記不但指出《南史》的記載沒有「論」一字，而有「及文集」三字，還將《宋書》的「論」視作「或即謂〈安邊論〉」⁴³。儘管《宋書》

³⁸ 同前註，頁 350。

³⁹ 同前註，頁 349。

⁴⁰ 沈約：〈夷蠻傳〉，《宋書》，卷 97，頁 2391。

⁴¹ 沈約：〈何承天傳〉，同前註，卷 64，頁 1711。

⁴² 興膳宏、川合康三：《隋書經籍志詳攷》（東京：汲古書院，1995 年），頁 228。

⁴³ 其言：「按《隋書經籍志》著錄何承天所撰《春秋前傳》、《春秋前傳雜語》、《纂文》。《南史》無『纂文』下之『論』字，有『及文集』三字。此無文集，而云論，或即謂〈安邊論〉。」見沈約：〈校勘記〉，《宋書 一百卷》（北京：中華書局，2018 年二十四史點校本），頁 1877。

「傳」確實引用了〈安邊論〉，「傳論」亦以「承天〈安邊論〉，博而篤矣，載之云爾」來讚揚何承天，然記載何承天畢生事業裏所提及的「論」，僅指〈安邊論〉一篇論文，實在很難說服人。《宋書》的〈天文志〉或〈禮志〉，也引用了何承天的「論」，再加上考量到沈約指出其論「並傳於世」，也有可能是指《弘明集》引用的〈達性論〉⁴⁴，這是一篇引發何承天與顏延之二人辯論開端的論文；又或者以其自幼即「儒史百家，莫不該覽」⁴⁵，而意指善於作「論」的何承天所有的論文。

依《宋書·何承天傳》的記載，何承天完成了「改訂元嘉曆」的事業，並被朝廷採用，從元嘉二十二年(445)開始施行其所制定的「元嘉曆」，一直到天監八年(509)，才改用大明曆。而生於元嘉十八年(441)、歿於天監十二年(513)的沈約，一生幾乎都在元嘉曆的數十年間度過。沈約在〈自序〉⁴⁶裏曾提到何承天的〈律曆志〉，強調此為何承天「自身」所撰。堀池信夫也曾對何承天律曆中「律」的貢獻，充分地肯定。他認為：

何承天的新音律技法，為中國後來的音律研究奠定了方向。⁴⁷

由此可知，何承天是一位通曉古今、才學兼備的學者。博學的何承天在寫給宗炳的信裏，如此定義「佛經」，其言：

以為佛經者，善九流之別家，雜以道墨，慈悲愛施與中國不異。⁴⁸

何承天為了展現「佛教與中國本土思想有相同之處」的看法⁴⁹，而提出了「九流之別家」的觀點；這與《宋書·夷蠻傳》所說的「別為一家之學」，不謀而合。此外，更須留意的是，宗炳曾運用《左傳》(莊公七年)所載，向何承天說明中國經典裏也有「佛光」記載一事，文曰：

恆星不見夜明也。考其年月即佛生放光之夜也。⁵⁰

⁴⁴ [梁]釋僧祐：《弘明集》卷4，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》(東京：大藏出版株式會社，1927年)，第52冊，頁21。

⁴⁵ 沈約：〈何承天傳〉，《宋書》，卷64，頁1701。

⁴⁶ 沈約：〈自序〉，同前註，卷100，頁2467。

⁴⁷ 堀池信夫：〈何承天的新律：音樂音響學における古代の終焉と中世の開幕〉，《筑波中國文化論叢》第1期(1981年)，頁32。

⁴⁸ 釋僧祐：《弘明集》卷3，收入《大正新修大藏經》，第52冊，頁19。

⁴⁹ 何承天輸了與宗炳的這場辯論，是屬於佛教那一方的見解。相關研究可參照吉川忠夫：〈中土邊土の論争〉，《六朝精神史研究》(京都：同朋舍，1984年)，頁462-489。

⁵⁰ 釋僧祐：《弘明集》卷3，收入《大正新修大藏經》，第52冊，頁21。

釋迦牟尼佛生於魯莊公時期的說法，後來也成為陶弘景對沈約〈均善論〉進行論難時，攻擊佛教的武器。沈約對於陶弘景認為後出佛教較為拙劣的主張，如此回答道：

何以得知是周莊之時？不過以春秋魯莊七年四月辛卯恆星不見為據。三代年既不同，不知外國用何曆法，何因知魯莊之四月是外國之四月乎？若外國用周正耶，則四月辛卯長曆惟是五日，了非八日。若用殷正耶？則周之四月、殷之三月。用夏正耶？周之四月、夏之二月，都不與佛家四月八日同也。⁵¹

宗炳以中國經典《左傳》的記載作為論述依據，否定了何承天認為佛光是「妄說」的看法；沈約同樣運用典故，以「國內外使用不同的曆法」作為論點，躲避了陶弘景的攻擊。綜言之，沈約為了表彰何承天的學術成就，諸如制定出拍板定案的元嘉曆，以及因讚揚〈均善論〉而與宗炳產生辯論等作為，凡此均為致上敬意的一種表現。換個角度來說，沈約向來對於探尋龐大學問知識的真相原貌，抱持著無限關心；而《宋書·夷蠻傳》裏引用了〈均善論〉，實隱藏著他對何承天這位學者所懷抱的敬意⁵²。

四、結語：長篇引用的意義

本文以劉宋王朝與邊疆諸國的交流記錄〈夷蠻傳〉裏的敘述方式，作為引線，檢證了《宋書》的表現手法。《宋書》不僅從數以萬計的資料中，選取所需部分重新編纂，還藉由「傳論」形式表達自我意見，甚至以百卷的分量，描繪了劉宋時期的各個面向。與其他斷代史相比，在《宋書》中立傳的人物，大多是與沈約有關的人，或與其相關人士有直接往來關係的人。因此，《宋書》裏的記載往往有各種顧忌，乃至偏頗的資訊。若從「史書必須提供正確且中立的事實」的角度來評定《宋書》的話，其筆法想必會招來負面評價；但也正因《宋書》充滿顧忌與偏頗的記載，反而提供了一把用來瞭解當時人類活動樣態的鑰匙。因此，本文頗能贊同林家驥的見解：

《宋書》之所以得以長久地流傳，除了體例嚴謹、內容豐富外，同沈約高超

⁵¹ [唐]釋道宣：《廣弘明集》卷5，收入同前註，頁122。

⁵² 有關沈約精神層面的多樣性，可參照吉川忠夫：《六朝精神史研究》，頁242-249。

的寫作技巧也是分不開的……虛筆和實筆、曲筆和直筆交替運用，盡可能保存歷史的真實面目。史籍的編撰，首重對歷史的忠實。但沈約選寫《宋書》是在齊代，有些事情關涉本朝，尤其是涉及到對皇帝的為人、行事的記述和評論時，不能不有所顧忌，這就需要善用虛筆和曲筆。⁵³

沈約在「佛道……別為一家之學」的敘述後面所接續的史料，以一種看似牽強的形式，記載了各種與佛教有關的事件，而這些佛教事件反映了作為外來宗教的佛教，在當時已成熟發展，乃至帶有政治性的地步。有關元嘉時期的佛教發展情形，塚本善隆將這時期的佛教定位為：「以中國人觀點重新統合在中國翻譯的多種佛教經典，而且以一佛的教學，朝著系統化方向前進。」⁵⁴

「別為一家之學」的敘述，正好驗證了一個事實，即是：到了劉宋，佛教已成為中國思想之一環，並成為獨立存在的一門學問，其地位也十分地穩固，甚至到了足以用來表明政治立場的程度。〈均善論〉則是為了印證這個事實，而被引用到傳文之中。本文藉由考察《宋書》的敘述手法，並透過〈均善論〉的引用方式所看到的，正是沈約極力追求具有前瞻性的知識和學問的一面。

⁵³ 林家驥：《一代辭宗：沈約傳》（杭州：浙江人民出版社，2006年），頁288。

⁵⁴ 塚本善隆：〈南朝「元嘉治世」の佛教興隆について〉，《東洋史研究》第22卷第4號（1964年），頁59。塚本氏所說的「一佛」是指「釋迦牟尼佛」，「一佛的教學」則是指「釋迦牟尼佛的教學」。由於漢譯後的各佛教傳入經典，變得複雜，因此當時的人努力將龐雜的漢譯佛教經典，朝著接近釋迦牟尼佛教學的方向統合並系統化。