



## 略論漢代佛教神仙化

道元

印度佛教這棵幼苗，由西域諸國輾轉移植到中國這塊遼闊而肥沃的土地，起初依附神仙和玄學的土壤而賴以生存，便以神佛不二和玄學的佛教面目出現，後來逐漸擺脫了神仙和玄學的窠臼，走上了自身的發展道路，乃至長成了參天大樹，枝繁葉茂，

開花結果，碩果滿枝。時至今日，這挺拔的大樹，高聳入雲，巍然屹立於世界的東方，傲然獨尊於宗教之林，牢牢扎根於肥沃的大地，經久而不衰，萬古而常青。縱觀中國佛教史的發展就不難看出，印度佛教初傳至中國，爲了迎合中國人的需求，佛教運用了神仙方術，與《老》、《莊》之學合拍，借用玄學的理论闡述佛教的思想，因而漢代佛教滲雜神仙方術，人們信神拜佛，神佛不分；至魏晉時期，玄學風靡當時，佛教依附玄學也勃然興起，嶄露頭角，出現「格義」佛教和「六家七宗」之說；迄至南北朝時，佛教逐漸脫胎換骨，形成了自己的經學體系，產生諸多學派，如：涅槃師、成實師、三論師、攝論師、地論師、毗曇師、楞伽師等，學派如林，如雨後春筍般地層出不窮；直至隋唐時期，佛教宗派應運而生，相繼創立了八大宗派。此時高僧輩出，

宗派林立，著作豐富，思想異常活躍，可謂是佛教的「黃金時代」，燦爛輝煌，印度佛教正式形成具有中國特色的佛教。所以人們常說：「佛教雖起源於印度，但發展壯大在中國。」

東晉時期，佛教出現「格義」，並非偶然，而是佛教在神仙方術及玄學的影響下，而孕育出「格義」式佛教，是佛教發展必然之現象，有其發展之淵源。它是由漢代佛教神仙化，發展至魏晉佛教玄學化，而形成「格義式」之佛教。所謂「格義」，就是「以經中事數，擬配外出，爲生解之例。」

佛教於兩漢之際傳入中國，其時中國的神仙方術頗爲流行，神學的思想籠罩當時，人們祈求長生不老，進入仙境，羽化成仙，《老》、《莊》之學爲人稱頌樂道。如《莊子·內篇·大宗師》所謂：「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；本自根，未有天地，自古已固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」又《莊》子·內篇·逍遙游》云：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子；不食五

穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外。」這些道家的神仙道術爲人青睞和信奉。佛教初傳至中土，爲了適應中土人的志趣，便依附神仙道術，隨聲附和，也大談神鬼之說，與道家思想合拍，如此，佛教於中土方得以流通傳播，贏得了廣泛的信徒，致使人們信佛奉神，等同視之，相提並論。所以，魯迅先生於《中國小說史略》中說：「中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳，凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉迄隋，特多鬼神志怪之書。」

據史書記載，遠在先秦中土的五行、陰陽、方術，神仙就較爲流行，至兩漢之際方術尤盛。漢代神仙方術，往往通過符咒治病，圖讖運變，預卜吉凶，占星禍福等來吸引信徒。如《後漢書·方術列傳》序中所載：「自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屆焉。後王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣時宜者，皆騁馳穿鑿，爭談之也。」

關於佛教是何時傳入中國，異說紛紜，傳說紛歧，難以稽考，無法定論。但長期以來大體有兩種不同說法：一是認爲漢明帝以前佛教即已傳入中國說，也就是認爲在西漢哀帝以前或西漢哀帝時佛教就已傳入漢土；二是認爲東漢明帝時，因明帝夢見佛陀而派使臣去西域求法，爲佛教正式傳入中國之時，史稱：「漢明求法」。儘管有兩種說法，但「漢明求法」說爲中國佛教徒所樂道。如果比較準確地說出佛教傳入中國的年代，應是於西漢末年至東漢初年傳入中國。這姑且不別說之，且說佛教初傳之時，佛陀被中國人理解爲神。因古之中國有着好神的習慣，故把佛被認爲是神，不足爲怪。下面列舉一些「以佛爲神」的種種不同的文獻記載，就可以充分地說明佛教依附神仙方術，佛被神化的奇

聞怪論。

如梁僧祐在《弦明集後序》中引《列子》一書，說佛教在西周已傳入中國，其中對佛的描繪，完全是把佛當作劈山倒海的神仙視之。《弘明集後序》曰：「《列子》稱：『周穆王時，西極有化人來，入水火，貫金石，反山川，移城邑，乘虛不墜，確實不礙，千變萬化，不可窮極；既能變人之形，又且易人之患。穆王敬之若神，事之若君。』觀其靈迹，乃開士（菩薩）之化；大法萌兆，已見周初；感應之漸，非起漢世。」

《列子》一書，是周列御寇作，但有人認爲是魏晉時別人偽造。是否是周列御寇所作，或後人杜撰？姑且不論，且說該書的內容。從本書整個內容來看，它屬於道家的著作，但其中也雜有佛教的思想。這裏所說的「西極有化人來」等等，就是用道家神仙的語言來描繪來去自由的佛，其形象與《莊子》中的「神人」、「真人」、「至人」、「聖人」極爲相似，能天長地久，赴湯倒火，凌空飛行，變化無礙。如《莊子·內篇·齊物論》中說：「至人神矣！大澤焚而不能熱，漢河沍而不能寒，疾雷破山，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月而游乎四海之外，死生無變於已，而況利害之端乎。」又《莊子·內篇·大宗師》中曰：「古之真人，……登高不栗，入水不濡，入火不熱。」再如《莊子·逍遙遊》中也云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊於無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」這些道家的神仙思想用來比配於佛，佛被神化，神佛相差無幾，不相上下，佛教的佛簡直成了道家的仙，不即不離，不一不二，佛道成爲一家。

其次，於漢武帝時獲休屠王祭天金人，爲佛教流通之漸。如《魏書·釋老志》載：「漢武元狩中，遣霍去病討匈奴，至皋

蘭，遇居延，斬首大獲。昆邪王殺休屠王，將其衆五萬來降。獲其金人，帝以爲大神，列於甘泉宮。金人率長丈餘，不祭祀，但燒香禮拜而已。此則佛道流通之漸也。」在梁劉孝標注《世說新語·文學篇》引《漢武故事》也有類似的記載，本書說：「昆邪王殺休屠王，以其衆來降，得其金人之神，置之甘泉宮。金人皆長丈餘，其祭不用牛羊，唯燒香禮拜。上使依其國俗祀之。」此神全類於佛。豈當武帝之時，其經未行於中土，而但神明事之耶？」這裏劈開佛教是否於漢武帝時傳入中國，不究，單說以金人之神爲佛之事。其時，漢武帝獲金人以爲大神，列於甘泉宮，祭祀不用牛羊，唯燒香禮拜。據這兩部史料所載，金人即是佛像，因爲佛經常曰：「佛爲丈六金身」之說，是故以金人之神爲佛不無道理。而漢武帝不問青紅皂白，是佛是仙？一律以神事之，這就說明了西漢之時神仙方術甚是流行，神佛根本不分，神即是佛，佛即是神，由此就可見一斑。

再如漢明帝感夢遣使求法說，爲佛教傳入中國之始。這種說法，史料記載可「史不絕書」，文獻記載宏篇巨著，甚多甚豐，不勝枚舉。由於東漢時代神仙方術在當時的社會上廣泛盛行，直至東漢末年創立了道教。道教的產生是在道家的思想基礎上吸取神仙方術，進一步加以擴充和發揮而成立了道教，而在其發展過程中也受到佛教的極大影響。佛教於東漢初期，初傳至中國內地，就與道家融合，同爲一流，以神爲佛。如《四十二章經》爲中國最早譯出的經典，由迦葉摩騰共竺法蘭譯。然此經序中記載「漢明求法」一事：「昔漢考明帝，夜夢見神人，身體有金色，頂有日光，飛在殿前。意中欣然，甚悅之。明日，問羣臣：『此爲何神也？』有通人傳毅曰：『臣聞天竺有得道者，號曰佛，輕舉能飛，殆將其神也。』於是上悟，即遣使者張騫、羽林中郎將

秦景、博士弟子王遵等十二人，至大月支國，寫取佛經四十二章，在十四石函中，登起立塔寺。於是道法流布，處處修立佛寺，遠人伏化，願爲臣妾者不可稱數。國內清寧，含識之類蒙恩受賴，於今不絕也。」由此觀之，漢代把佛視爲中國傳統中信奉的神一樣，神通廣大，飛行變化。其實，在佛教裏，佛與神風馬牛不相及，截然不同，佛教與道術也是迥異其趣。

在漢代，人們爲了迎接和理解佛教，便把佛學與黃老之學等量齊觀，所謂：「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠。」如東漢初年的楚王劉英和東漢末年的漢桓帝，他們把釋迦牟尼佛與黃帝、老子並列，同等看待，共同祭祀，一方面把佛教的教理被認爲「清虛無爲」；另一方面把佛被理解爲神仙。據說楚王劉英是中國歷史上第一個信奉佛教的皇家貴族，他崇信佛教，把佛陀視爲黃老進行祭祀崇拜。《後漢書·楚王英傳》記載：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓……」他晚年「更喜黃老，學爲浮屠，齋戒祭祀。」楚王英身爲貴族，奉行佛教「三長齋月」至誠，持齋奉佛，可說是一位虔誠清信士。後漢桓帝於宮中鑄造黃金浮屠和老子像，並立祠以祭浮屠、老子，設華蓋事奉，如《後漢書·桓帝紀論》載：「設華蓋以祠浮屠、老子。」其臣襄楷上書桓帝：「聞宮中立黃、老、浮屠之祠，此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，首欲去奢。……或以老子入夷狄爲浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。」後漢佛教已與道教相融合，漢人所理解的佛教，是黃老之術的佛教。如《後漢紀》所載：「浮屠者，佛也，西域天竺有佛道焉。佛者，漢言覺，其數以修慈心爲主，不殺生，專務清淨。其精者號沙門。沙門者，漢言息心，盖息意去欲，而欲歸於無爲也。又以人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡，皆有報應，所貴行善修道，以



煉精神而不已，以至無爲而得爲佛也。佛身長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無方，無所不入，故能化通百物，而大濟羣生。……有經數十萬，以虛無爲宗，包羅精粗，無所不統，善爲宏闊勝大之言，所求在一體之內，而所明在視聽之外，世俗之人以爲虛誕，然歸於玄微深遠，難得而測。故王公大人，觀死生報應之際，莫不懼然自失。」其中有「專務清淨」、「息意去欲，而欲歸於無爲」、「變化無方，無所不入」、「所貴行善修道，以煉精神而不已」、「包羅精粗，無所不統」等，皆是黃老之術和原始道教的名詞術語。這說明了漢代佛教與中國道術相通，爲道術祠祀之一。同時也說明了當時人們共同信仰的是神靈不死，以佛爲神明，齋戒祭祀，以求福祥。

正因爲漢代佛教依附神仙道術而推行，人們視佛爲外族之神，與黃老爲一家，本出於一源，殊途同歸，佛學即黃老之學，與道術並重，以致於東漢末年佛教被道教同化，並流傳着「老子化胡」之說。如後漢桓帝延熹九年（公元一六六年），襄楷在奏章上寫道：「或言老子入夷狄爲浮屠」。由於佛道不分，黃老、浮屠同屬一道，致使道教有機可乘。至西晉末年，道士祭酒王浮離奇荒誕地胡編杜撰了《老子化胡經》，揚道抑佛，以釋迦爲李老之法裔。王浮僞造此經，說老子西涉流沙，入天竺，化身爲佛，從事傳教，化導胡人，並創立佛教，釋迦牟尼爲老子後世弟子。在《魏略·西戎傳》中也有記載，敘述老子教化釋迦的傳說，其書曰：「《浮屠》所載，與中國《老子經》相出入。蓋以爲老子西出關，過西域之天竺，教胡。浮屠屬弟子別號，合有二十九。」這「老子化胡」之說，全爲無稽之談，完全是捏造而來，其原因是佛教附會道術而造成的。所以湯用彤先生說：「佛教自西漢來華以後，經譯未廣，取法祠祀，其教旨清淨無爲，省

欲去奢，已與漢代黃老之學同氣，而浮屠作齋戒祭祀，方士亦有祠祀之方法。佛言精靈不滅，道求神仙却不死，相得益彰，轉相資益。」

從漢代佛教的最初譯經中和著作中，也不難看出佛教的譯經師和著作家們爲了迎合中國的傳統文化，他們採取了比附的方式，運用了道家與儒家的思想表達佛經、闡說佛理，有着明顯的軌迹。比較突出的佛經和顯而易見的著作有《四十二章經》、《牟子理惑論》。其實，這也是漢代方術與經學、神學相結合的一大特點。

《四十二章經》，一般說來爲中土佛教最初的譯籍，是迦葉摩騰共竺法蘭所譯。關於此經是否由其二人或一人所譯，史有爭議，衆說紛紜。因年代久遠，難以稽考，實無定說，且不必說之。但此經於東漢時已經譯出、問世，蓋無可疑。值得懷疑的是此經未被東晉道安所撰《綜理衆經目錄》所收，竟缺此經，未被收入，是故有人對此經有疑惑。由此也不能武斷地肯定此經東漢不存，也許道安於整理佛經時，遺漏了此經。此經史料記載頗多，如《四十二章經序》、《歷代三寶記》、《出三藏記集》、《弘明集》等，皆有記載，謂是漢代所譯，並認爲是最早之漢譯佛經。故《出三藏記集》載：「古經現在，莫先於四十二章」。漢土對此經的最初譯傳則多深信不疑，廣爲流傳，歷來被廣大佛教徒稱頌樂道的經典。

就《四十二章經》的內容來看，多見於《阿含部》的一些經典，並非是直接的譯本，而是屬於經抄本，抄自《法句經》尤多。據考定《四十二章經》中有二十八章乃抄自《法句經》，並且在翻譯過程中，爲了便於理解，其文體摹仿中土的《孝經》。這在隋朝費長房的《歷代三寶記》中有記載，說《四十二章經》

是經抄本，如其文載曰：「《舊錄》云，本是外國經抄，元出大部，撮要引俗，似此《孝經》十八章。」這部初期經典的翻譯，滲雜了神仙的思想在內，如《四十二章經》第一章：「佛言，……阿羅漢者，能飛行變化，曠劫壽命……。」其中的「能飛行變化，曠劫壽命」，被理解為是道家的神仙能飛行變化和不老長生的神。另外，《四十二章經》的第十八章，一眼就可看出佛法的禪定被道化、神化，依賴於道家的思想來解釋佛教思想，如：「沙門問佛：何者為善？何者最大？佛言：行道守真者善，志與道合者大。」這裏的「行道守真」分明是道家語言。漢地初譯佛經曾把「禪定」譯為「守一」，例如東漢嚴佛調譯的《菩薩內習六波羅密經》把禪定波羅密譯為「守一得度」；吳維祇難等譯的《法句經》有「守一以正身，心樂居樹間」，「晝夜守一，必入定意」。其實，「守一」一詞正是來自我國道家著作和原始道教經典的《太平經》。

先秦道家把「道」、「氣」或「元氣」稱為「一」。「守一」也就是「守道」、「守真」、「守神」、「守元氣」等。「守一」在道家又稱之為「抱一」、「執一」。《老子》說：「聖人抱一，為天下式（准則之義）」；《莊子·刻意篇》：「純素之道，唯神是守，守而勿失，與神為一」。然而，在《太平經聖君秘旨》裏對「守一」的論述更是出神入化：「守一明之法，未精之時，瞑目冥冥，目中無有光。守一復久，自生光明，昭然見四方，隨明而遠行，盡見身形容。出陰入陽，無事不通。可以度世，可以消災，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不窮困，可以理病，可以長生，可以久視。」「行道守真」可以「與神為一」在佛經中出現，充滿道家之氣，在當時佛教初傳時期是屢見不鮮，比比皆是，不足為怪。因為佛教初傳

之時，屬夷狄之法，為了適應中土，發展其教義，唯有與儒家合流，進行同化，然後逐漸脫離、分化、獨立。這是漢代佛教發展的必然，也是中國佛教的特色。

以上是佛經初傳時，佛教被道化、神化，下文以漢代佛教理論著作，來說明當時人們所理解、認識中的佛教神仙化。

在漢代，牟子《理惑論》是中國佛教史上早期的理論著作。盡管人們對此書存有異議，在截然不同的真、偽兩種看法，但至今尚無定論。既無定論，理應以真作視之。我國近代的佛學家周叔迦先生著《牟子從殘》一書，詳細論證了《牟子》其書確非偽作。史學家湯用彤先生認為：「茲細繹之，疑為偽書者，所持理由，多不確實。……而其序文所載史事，不但與史書符合，且補正史之闕。……其所言歷歷與正史相符合。其非偽書，於此可得確證。」湯老還認為：「則牟子《理惑論》者，為中國佛教史上重要之一頁也。」

牟子，本名牟融，原是個儒者，精讀儒家經傳，及諸子百家之書，因世亂不寧，無仕宦之意，厭離名器，於是精研《老子》之學，並致志於佛教的信仰和研究，「乃嘆曰：『老子絕聖棄智，修身保真，萬物不干其志，天下不易其樂，天子不得臣，諸侯不得友，故可貴也。』於是銳志於佛道，兼研《老子》五千文，含玄妙為酒漿，玩《五經》為琴簧……」（《牟子理惑論·序結》）。

佛教於西漢末年東漢初年傳入中國，經譯未廣，便依附於當時社會流行的黃老道術和鬼神思想，取法祠祀，封建統治階級的皇家貴族和世人學士把佛教看作是方術的一種。而牟子却以中國傳統觀點來理解佛教，認為佛教與中國封建思想並無根本對立，尤其是與中國儒、道一致，特別是佛、道同源的觀點。下面就牟

子的《理惑論》談談佛教被神化的思想。

牟子在《理惑論》中所理解的「佛」，他以自問自答的方式釋之，「問曰：何以正言佛？佛為何謂乎？牟子曰：佛者，謚號也。猶名三皇神，五帝聖也」。他認為佛乃是一種「謚號」，與中國的三皇五帝的稱號一樣。這是以儒家的觀點來理解佛。

「佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺也。恍惚變化，分身散體，或存或亡，能大能小，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也。」這分明是給佛披上了道家的八卦衣，成了道家「至人」、「神人」、「真人」無異。例如《莊子·內篇·齊物論》中說：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。」亦如《莊子·大宗師》中說：「古之真人……登高不栗，入水不濡，入火不熱。」也如《淮南子·精神訓》中所描述的「真人」那樣：「所謂真人者，性合於道也。故有而若無，實而若虛……無為復有，體本抱神，以游於天地之樊，茫然仿佯於塵垢之外……大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒也，大雷毀山而不能驚也，大風晦日而不能傷也……休息於無委曲之隅，而唐敖於無形埒之野，居而無容，處而無所，其動無形，其靜無體，存而若亡，生而若死，出入無間，役使鬼神……」牟子對佛神通的描述的語言與黃老神仙「真人」的描述非常相似，無甚差別。這是牟子模擬了道家的說法。

牟子在解釋佛法時，「問曰：何謂之為道？道何類也？牟子曰：道（當佛法之道解）之言導也。導人致於無為。牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲。四表為大，統綆其外；毫厘為細，間關其內。故謂之道。」這裏完全把佛法給道化了！老子說過：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰

希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不噉，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首。隨之不見其後，執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。」（見《老子·第十四章》）這兩者相比較，佛與道固無二致，理趣同符，文義相似。只因當是老莊之學盛行，根深蒂固，諸人均染時代之風尚。而牟子深契《老》《莊》之學，牟子所言，佛與神道合一，他服膺《老子》之經，以之與佛法並談。是以足見漢代佛教之神仙化。

漢代佛教是中國佛教初傳時期。這一時期佛教的流傳，主要是對佛經的翻譯，譯經必然受到中國人對佛教的理解，中國人用傳統的理念來接受佛教理論，依附於儒道的思想，幫助認識佛教，所以漢代佛教神仙化，這是佛教在傳播與發展中出現的現象而已。魏晉時期，佛教玄學化，其時因玄學風靡當時，人們守恬淡之性，談玄說妙，高談清淨無為之玄致，出現一大批「義學沙門」，形成了格義式佛教。於是乎！漢代佛教神仙方術，至魏之世遂進而為玄理之大宗，這便是舊佛道之將墜，魏晉新佛玄之將興。這一時期可稱為佛教與玄學融合的時期。到了南北朝，我國的佛教開始走向獨立發展的時期，形成經學體系，出現了不同的佛教學派。在南方有涅槃師、成實師、三論師、攝論師、毗曇師等；在北方有：地論師、圓伽師等。這一時期可稱為佛教廣泛傳播時期，遠超前代。佛教進入隋唐時期，佛教隨着我國封建社會進入鼎盛時期，佛教的發展達到了登峯造極。佛教便由南北朝時期的學派發展為諸多宗派。此時，佛教在中國這塊土地上扎了根，成為具有中國特色的佛教。

（完）