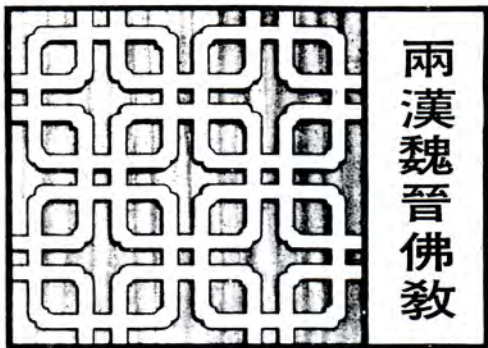


## 兩漢魏晉佛教



### 與中土學說 交流之探討

李豐楙

前言

中華文化初次與外來文化相接觸，而相激盪融合，首推佛教文化。就中西文化之交流而言，印度佛教以宗教的形式顯揚於中土，當其初入之時，無疑的，也產生「適應」本地文化的現象。關於佛教傳入我國的歷史，歷經學者的鑽研陳述，其真實情況已大致廓清，本無足費辭。此文之寫作，純因閱

讀方師杰人「明末清初天主教適應儒學說之研究」之後，準此文化交流時之適應現象，爬梳前人已有的成說，重加整理分析，以作為兩漢魏晉時期佛道文化的進一步瞭解，是為本文撰述的動機與目的。

#### 漢朝佛教初入與道教之關係

佛教初入中國，輾轉流傳，其途徑當以陸路為先，而大月支為之介紹，厥為關鍵。據三國志魏志卷三十引魏略云：「昔漢哀帝元壽元年（公元前二年）博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經，中土聞之，未之信也。」中土之人信受，故史書未載，但其來華並非盡無其事。宗教的傳播往往始自民間社會，初時形態，宗教儀式多較形而上的教理，易於接受，而且這種儀式也以迎合本地已有者為根基。

中土本有的宗教形態，當以道教為主。其宗教組織據正史所載雖始於漢末三國，但其雛形應溯源於華夏民族傳統的固有信仰。此中雜揉着初民傳下的迷信，結合着陰陽、方士、黃老等思想形態、社

會習俗，其中最能吸引民間社會的，又以方術爲主，甚至朝廷的祭祀祈福，每設候神方士主持禮拜儀式。近代學者多認爲佛教始傳中土，即依從此民間信仰爲起信之便；漢代崇佛者往往以佛與黃老並言，此如楚王英傳：「喜黃老學，爲浮屠齋戒祭祀。」又誦黃老之微言，尙浮屠之仁慈，潔齋三月，與神爲誓。桓帝紀：「設華蓋以祠浮圖老子。」後漢書襄楷傳：「閉宮中立黃老浮屠之祠。」黃老可視爲傳統信仰，方士挾其原有的方術，尊奉黃老爲神仙，取道德經爲護符，教化百姓，施行慈善。佛教東來，中土之人實奉釋迦爲神，崇信仁慈之教，其時視佛經「詳其清心釋累之訓，空有兼道之宗，道書之流也。」（後漢書·西域傳）「與中國老子之經相出入。」（魚豢魏略）蓋浮圖與黃老同具祈福、訓勉的作用，始能深入人心，導民信守。漢地道士本具鬼神方術，佛徒爲張大其影響力也善藉方術作爲傳教之便，這現象較著的：如漢安世高於「七曜、五行、醫方、異術、以及鳥獸之聲，無不綜達。」三國時曇柯迦羅「向善星術」、康僧會「亦知圖讖。」因百姓於深奧教理，一時不易了悟，即貴遊

階級亦視同陰陽家流而好之。這情形實與漢代風行的陰陽、讖緯等社會習尙有密切關係。其時信仰之情形，至於東漢之末，已漸盛行。史書所載：楚王英爲桑門，伊蒲塞設盛宴（光武十王傳）、「漢明帝聽陽城侯劉岐出家」（史略）「竇融大起浮圖祠，開道可容三千餘人，悉讀佛經，每浴佛，多設酒飯」（吳志劉繇傳）信仰漸衆，對社會影響漸大，而其初時爲適應中土民情，與道教相與妥協，亦爲當時的事實。（註一）

#### 四十二章經與太平經

上節所述，多就佛道於宗教儀式等較粗糙的形式上有適應的現象——作醮祭祈禱者多，深究義理者少。然襄楷上桓帝疏，曾引四十二章經中之語，所謂天神遺以好女，及不再宿樹下，皆載四十二章經中。獻帝時牟子理惑論，亦謂明帝得四十二章經。關於四十二章之作，綜合近代學者的意見：一般流行者曾經後人改竄，面目失實，但不可據此疑其爲僞，其初譯者或爲明帝時摩騰，或爲三國時支謙，然決非僞作。故此書可視爲佛經之最先來華者，於

佛敎教理初加闡揚。其時中土道籍已有所謂「太平經」——即東漢道士于吉所得天仙所授之大平清領書，所謂天授，顯為神秘其說，姑置不論。近人如湯錫予先生即考出太平經雖反對佛敎，而又抄襲其說（註二），今可注意者，乃喪楷獻書一事，故特就二者略論其關係：

太平經的發現，見於喪楷傳及注文：

「延熹九年，楷自家離闕上疏……『臣前上琅瑯宮崇受、于吉神書，不合明聽。』」

「初順帝時琅瑯宮崇詣闕上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介青首朱目，號太平清領書。」

文獻通考經籍考神仙家著錄太平經，即錄後漢書喪楷傳此節，以為原起，馬氏按語：「按道家之說，皆出於後漢桓帝之時，今世所傳經典符籙，以為道陵天師永壽年間受於老君者是也。而太平經又出於此時，范史所畫甚明。」依據湯氏所考，道教創錄經典時，難免不受浮圖典籍的影響。四十二章要旨為小乘教義，其中重視守戒行禪，以至成阿羅漢，不為漢人所重，尤其苦修諸行，且為太平經所反對

，此為環境習俗所限，是必然的現象。至其相似之處，則為人情之所近：如太平經以仁道為教，重樂善好施；又行「守一」之法，倡「承負」之說，與佛敎教義、禪行相近似。至於太平經所神化的老子故事，顯有取材佛經之處（此留下詳論）。大抵而言，中國人士於佛道二家之說，所得於佛法者，為戒律禪法之大端，以及釋迦行事教人的概略，四十二章經所受重視的部份就在於此。而太平經能在當時的社會流行，也可看出社會的普遍需要——如喪楷為明於陰陽的學者，佛、道的附於方術，即此現象。

### 牟子理惑論所代表的意義與作用

桓、靈帝時，道教規模漸立，其教旨、儀式與佛敎顯然不同，靈、獻年間，佛敎經典譯出漸多，義理的研究漸受重視，尤其知識分子決不以宗教儀式為滿足。但佛敎在民間的傳播，作為儀式者，實行較易。如要瞭解其義理，因讀書人傳統文化的薰陶，就可看出本位文化迎拒外來宗教的情景，牟子理惑論是最具體的例子。

理惑論一書的撰成，衆訟紛紜，但視為漢時著作者居多，可作為考察中國士子理解外來文化的最佳佐證。牟子是以中國式的精神來理解，他先崇老子，復銳志於佛，也涵融儒家學理。疾於視佛教為方術，故其所述導向三教並立的圓融局面，他說：「老子絕聖棄智，修身保真，萬物不干其智，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，翫五經為琴簧。」這種態度治三家於一身，融合儒、老，契合佛教，正是以中國人思想形態理解佛教的先聲。如：

問：何謂之為道，道何類也？

牟子曰：道之言導也。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，蜿蜒其外，毫釐為細，間關其內，故謂之為道。

牟子解釋道，即是以儒老之意申述。所問的道，應為佛家之道，則應以佛家自身的解釋為準。但他回答的，却是「道之言導也」的傳統訓詁方式。此下的解說，具形上意味，與當時安侯、支讖等傳譯的

佛經不類。他又會說：「天道法四時，人道法五常。老子曰：有物混成，先天地生，可以為天下母，吾不知其名，強字之曰道。道之為物，居家可以事親，幸國可以治民，獨立可以治身，履而行之，充乎天地，廢而不用，消而不離，子不解之，何異之有乎？」答覆非佛者之質難，率「以聖賢之言證解之」，是方便法門，但不必合乎原意。道在梵文中，安世高、支讖等取與菩提（Bodhi）相對譯；另外實踐之道，梵文有 Mārga。至於牟子涵義中的道，據張曼濤考察，謂近於法（Dharma），亦有導人於解脫、清淨意。（註三）另外牟子解釋的「導人致於無為」的無為觀念，可說是道家之說，老子意中的棄智絕聖、莊子逍遙遊中的獨自逍遙，已有差異，但都偏於清虛一意。佛教中此一宗極即是涅槃（Nirvāṇa），意原有吹息、消散，其後與義書梵涅槃（Brahma-nirvāṇa），衍生為解脫境界的異詞。此一名詞，涵義既深且廣，近人澹思「涅槃思想之起源」，總計有一百一十二名辭（註四）可知牟子的說解，也是主觀的思想意識所致。

牟子以此態度為佛理辯難，舉凡神不滅、輪迴

報應的生死問題，愛身、後嗣的倫理問題，關於社會制度、中外禮俗，均委曲答覆。這可看出佛學風氣的逐漸轉變，不在儀式等迷信方式，而轉向深奧的教理，而且教理的詮釋，所代表的是中國士子的思想型態，這種融會貫通的精神，與後來的格義佛教，是一脈相通的。

### 泥犁、捺落迦與太山地獄諸譯名問題

三國時代前後，譯經事業漸漸興盛，高僧從事翻譯，為著傳教的方便，在語辭的使用上自需求其「適應」，這種名言的巧便，不能算是依託，而是為著理解時的方便法門。胡適博士曾研究「十殿閻王」，搜集關於地獄的資料，稱讚孫吳時代的康僧會說：

「在建業翻譯『六度集經八卷』，用『太山地獄』、『太山地獄』、『太山』等等中國民間宗教慣用的名詞來翻譯梵文的『捺落迦』(Naraka)與『泥犁』(Niraya)」

「這位傳教士用太山地獄等字來翻譯捺落迦、泥犁，不是沒有仔細考量過的——是一位佛

教早期傳教士的「方便法門」，是值得我們研究宣揚的。」

今即使用胡先生搜集的資料，以陳述譯經傳教士的苦心(註五)。「地獄」是中國民間相傳的觀念，陳隋間智顛妙法蓮華經文句卷四云：

「地獄，北方名。梵稱『泥犁』者，秦言無有：無有喜樂，無氣味，無歡無利，故云無有。或言卑下，或言墮落，中陰倒懸，諸根皆毀壞故。或言無有，更無救處。」(大正，三十四冊，頁六。)

依「地獄，北方名」，顧亭林日知錄三十泰山治鬼條，山東考古錄辨高里山、原鬼、考碧霞元君、辨肅然山四條，趙翼陔餘叢考三十東嶽天齊、泰山治鬼等，均可證佛教未來之前，民間即以泰山為人所歸之處；所謂太山、太山地獄、地獄諸方名，即指著管理人死後的世界。梵文中「泥犁」原義為「無有」，「捺落迦」原義為「苦器」，為「受罪處」，二字均同譯為地獄。最早的譯經，只用「泥犁」的音譯。僧祐出三藏記集四「新集續撰失譯雜經錄」十六部中說地獄痛苦的雜經，前五部用「泥犁

「音譯，後十一部用「地獄」意譯，胡先生因此證其譯出時間的先後。今依其考證專說安世高、康僧會等人譯經時之現象：

① 附名於安世高名下的「十八泥犁經」全篇用音譯，不用地獄意譯，敍說十八泥犁之苦，而不解其意。「佛說分別善惡所起經」則用了十八次太山地獄。

② 康僧會的「六度集經」八卷，凡用太山、太山地獄、太山獄、地獄四十一次。

③ 支謙譯「四願經」用「太山地獄」。

五部泥犁經——鐵城泥犁經、泥犁經、勤苦泥犁經、四泥犁經、十八泥犁經，只用「泥犁」音譯，可推斷為較早譯出，託名安世高的，不會同一人而有兩種不同的翻譯習慣。漢末、三國時代譯經人常用太山地獄、太山等流行的概念對譯，確是「方便法門」，在文化交流史上，這也是必然的現象。

### 化胡說的行變及其代表的意義

在佛道二教之間，尚有一件疑案，即是「老子化胡說」。老子化胡為妄人所偽造的故事，是不爭

的事實，但在中西宗教史上有重大之關係，可測知佛教「適應」漢魏民情之情況。

化胡說，依現存資料可見者，漢代並不多。王維誠「老子化胡說考證」（註六），以為融樞蒲賦為最早，賦云：「伯陽入戎、以斯消愛」。可見老子入夷狄的傳說，乃民間附會老子出關而來，但痕迹猶不顯著。至於桓帝八年，邊韶老子銘，其中所採諸說益可見老子化胡的神話：其一、謂其生年「皇上潛心黃軒，同符高宗，夢見老子，尊而祀之。」其二、謂其善於變化，「隨日九變，與時消息」「道成身化，蟬蛻渡世，自犧農以來，世為聖者作師。」關於此點，該考證云或係好道者受修行本起經一類經文影響。大抵此銘文神化老子部分，可能與佛教故事有關係，也使後起的化胡說增多附益的根據。

桓帝九年，襄楷上疏，所謂「或言老子入夷狄為浮屠。」正採取當時流行之說。同時老子、浮屠並列，即是相與援引的現象。漢代、黃老頗受尊崇，桓帝八年遣官嗣老子可知其一斑。在此一意義上老子西遊化胡，或為浮屠，則可消弭中土之人素

來抱持的「夷夏之辨」。當時，佛教化胡一說，時人即以方術視之，為傳教之便，史料所見，當時尚無反對意見。

三國時傳說更有見於魚豢魏略。（三國志裴注引）

「蓋以為老子西出關，過西域，之天竺，教胡爲（此據湯錫予書補）浮屠，弟子二十有九。」

魚豢云「浮屠所載，與中國老子經相出入」，似當時已流行老子化胡的經書。另外杜摯茄賦云，老子入戎造茄，也是三國時所流傳的。當時佛經翻譯亦受老子化胡風氣的影響，支謙譯太子瑞應本起經卷上有此類語句：「……如是上作天帝，下爲聖主，各三十六，周而復始，及其變化，隨時而現。或爲聖帝，或作儒林之宗，國師道士，在所變化，不可稱記。」或爲以下，類似漢文，也許受中土傳說的部份影響。

晉初皇甫謐著高士傳，據唐釋法琳辨正論與魏書外國傳所引，皇甫謐亦曾述老子出關教胡之事。至於引起辯論者，則爲王浮作老子化胡經事。其原

本雖已迭經後人改竄，但從僧祐出三藏記集十五法祖法師傳所載，「浮屠屈，既意不自忍，乃作老子化胡經，以誣謗佛法。」這現象乃因佛教勢力漸盛，佛徒遂起而反對化胡謬說。如裴子野高僧傳（唐陳子良辨正論注），還有晉世雜錄均反對之；此外孫盛老聃非大賢論、老子疑問友訊，不詳撰者的晉人正誣論（考證見王文）都駁斥化胡之說，只有葛洪神化傳老子傳，才是以道教徒演述其事。這些是東晉時的衍變。

東晉之時，佛徒所譯，如題法護譯月光童子經，見於大正藏麗本佛說申日經，有化華諸事；題支遁月光童子讚（廣弘明集十六）也有「名播赤縣鄉」事。尚有可徵信的習鑿齒與釋道安書（弘明集卷十二）：

「豈所謂月光道寂，將生眞土，靈鉢東遷，忽驗于茲乎？」

類此月光童子出秦地，或佛遣三聖化導之說，即釋氏化華之意，與老子化胡說正相對照，當是佛教徒所造出的故事。

由老子化胡說的萌芽，興盛，乃至引起反動，

可看出佛道二教勢力發展的概略情形，這正是不同文化下的宗教，互相接觸時，不可避免的過程。

### 魏晉佛教的思惟發展

魏晉之際，思想界掀起大變化，道家文學對於佛學所產生直接間接的影響，自然遠較道教的禮拜儀式為深入，名士的玄談與高僧的佛理，在其類仍的交往中，相與契合，佛徒以此導引知識分子，談玄之士也以佛理擴寬其視野，關於高僧與名士交游的情形，歷來述者已多，這是佛教能深入中國人思想的一大關鍵，東晉彌天釋法師云：「不依國王則法事不立。」觀魏明帝於宮西作佛閣百間，鑿池種芙蓉（釋老志）。晉元、明二帝「遊心玄虛，託情道味。」（高逸沙門傳），明帝嘗手畫佛像，供奉樂賢堂中（弘明集、文選頭陀寺碑文李注）簡文帝慕支道林的談玄風采（世說、文學篇）孝武帝奉佛法、立精舍、引沙門居之（晉書、孝武帝帝），教化始於朝廷，名臣名士自然樂於從風，當時談理所重，佛家之「空」，道家之「無」，都總攝玄遠，其間契合之處，諸書多已闡述。此處特就佛徒翻譯、

介紹佛理時所使用的方便法門，以見其「本地風光」。

安世高、支謙、支謙等人在翻譯時，要使用適當的中土名詞與佛教觀念擬配比對，自有其實際需要，蓋不如此，在初次傳播時，會遭遇許多困難。如支謙譯般若道行經，用「本無」二字譯梵文的 *lathata* 或 *Sūnyata*，梵文原意指一切法之實相，亦指衆生所具之真實的佛性，是諸法一種不動性的「如如」之體，這原無相當的中文語辭，支謙方便使用老莊「無」的觀念，來代譯「眞如」「如」。道行經本無品云：

一切皆本無，等無異於眞法中本無，諸法本無無，過去將來，現在如來亦爾，是爲眞本無。

這種譯法，給予道家意識形態的魏晉人士一種玄談助資，理解佛理的「適應」方式，即所謂的「格義」——以佛教名相擬配流行的玄學術語。

格義之法，創於竺法雅，他「少善外學，長通佛義。衣冠士子，或附諸臬。時依雅門徒，拜世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中書數，



擬配外書，爲生解之例，謂之格義。湯氏釋格義：「格義者何？格量也。蓋以中國思想，比擬配合，以使人易於了解佛書之方法也。」僧傳也說康法朗等以事數與外書擬配，因而生了解，然後逐條著以爲例，於講授時用之訓門徒，謂之格義。這種格義，即是通過本國原有的義理，以之爲媒介，藉以溝通二族的思想。如此，不但外來思想爲中國士子瞭解、接受，也刺激、加深魏晉玄學。

格義之法，因其方便，一時之人，必多使用。但以此法門，必走失印度的原意。因此東晉時代道安、支遁等爲代表的般若學，就脫却事數名相的擬配方法，而直接循著語意思索般若實義。當時成立六家七宗——本無、本無異、卽色、識含、幻化、心無、緣會，其中道安的本無義，道林的卽色義，最具創解。到底安公的本無與前此本無有何異趣，嘉祥大師中論疏因緣品云：

「釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在末有。若詫心本無，則異想便息……。安公本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。」

可口可樂好飲料  
可以代酒真美妙



可口可樂轉約監製人：臺灣汽水廠股份有限公司

安公的本無義，兼有「真如」與「空」兩義。但說：「無在萬化之前，空為衆形之始。」仍為中國式的解法，與 *tañāta* 並不盡契合，只是較格義家所解，更接近般若意涵，算是有所進展。等到僧肇的本無說，從「性常自空」，「實相自無」作解，才脫離道家的色彩。

除道安外，其他如道林等，也是免不了道家或傳統用語的（註七），這種情形發展到純佛教的思维方式時，才顯露佛教的真面目。然而這段適應的過程，却是自然而必然的。經此過程，中國思想史中才顯現其圓融貫通的特性，足以涵攝外來文化以為己有。

### 結 論

大凡一種宗教初入另一國土，為著起信、傳播，難免需要經歷適應的過程。佛教於漢末傳入，經歷三國，兩晉，終於在社會中獲得普遍的信仰，其間適應中土的現象：如依附道教，適應魏晉道家思想，都可視為「方便法門」。其後漸漸表現較純粹的佛教教理，但終究不能盡脫離中國人傳統的思想

方式。可見「漢化」的佛教，是文化交流中本地化的自然情況。明瞭此點，我們就不必為佛教、道教的，甚或儒家學說相互融攝而驚異——視其為混淆，而必求其純粹某一宗教某一文化，即漠視此一自然現象。外來宗教如不能於傳教時行此「方便法門」，一定橫遭阻逆，引起反擊，這也是歷史必有的情形了。

——本文榮獲美佛會密勒研究生獎學金，作者李豐楙  
 就讀政大中文所博士班。

註一：湯用彤先生漢魏兩晉南北朝佛教史取此觀點旁徵博引。

註二：國學季刊五卷一號湯氏、讀太平經書所見。  
 註三：華岡佛學學報一卷一期張曼濤、中國佛教的思想發展四六葉，與註十八。

註四：同註三、註二十一引。

註五：見胡適手稿第八集上冊，本節採其資料撰成。  
 註六：國學季刊四卷二號。

註七：陳寅恪先生論文集，「支愍度學說考」與「逍遙遊向郭義及支遁義探源」於此曾有析論，心無義與格義在方法上實有相似之處。