

中国佛教思想史

郭朋著



上卷 汉魏两晋南北朝佛教思想

中国佛教思想史

● 郭 朋 著

● 上 卷

汉魏两晋南北朝佛教思想

● 福建人民出版社

● 1994年·福州

闽新登字 01 号

ZHONGGUO FUJIAO SIXIANGSHI

中国佛教思想史

(上卷)

郭朋 著

*

福建人民出版社出版发行

(福州得贵巷 59 号)

福州新地文字处理有限公司排版

福建省地质印刷厂印刷

开本 850×1168 毫米 1/32 25.5 印张 4 插页 600 千字

1994 年 9 月第 1 版

1994 年 9 月第 1 次印刷

印数:1—1500

ISBN 7-211-02123-3

B·45 定价 26.35 元

前 言

佛教，自两汉之际传入中国，迄今已有近两千年的历史。在这漫长的历史行程中，佛教大体上经历了如下的几个阶段：

在汉代，佛教初来乍到，人地两生，它既对中国社会很不了解，中国社会对它也颇为陌生。人们把它同当时仍在流行的黄老之学相提并论，所谓“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”，便是这种情况的历史反映。而在更多的情况下，人们则把它看作是盛行于当时的方术的一种。所以，汉代佛教，虽已开始有了佛经的翻译，但它却始终未能摆脱“初传”时期的朦胧状况。而且，汉代佛教，主要活动于以宫廷贵族为主的上层社会之中，还未能广泛普及于民间。当时的出家僧侣，除个别例外，还都是外籍译师，还没有正式的华籍僧人，更没有中国高僧。作为一种宗教，汉代佛教，还远不是“体态”完备的。

魏晋时期，佛教得到了进一步的发展。不仅译经数量有了大量的增长，而且译经质量也有了很大的提高。同时，还出现了中国佛教的义理之学。这标志着：魏晋时期的佛教，已开始了它的“中国化”的过程；它除了佛经的翻译之外，还有了从事于佛教理论的研究了。从而，“义学”名僧辈出，而中国的佛教高僧，也就从此而出现于中国佛教的历史舞台上。诸如道安、慧远、法显、道生、僧肇等等，这些知名当时、影响后世的义学名流（其中，法显还是一位译师），已成为当时佛教界的重要人物。这时，佛教不

仅有了自己的目录之学（即早期中国佛教的《经录》），而且还有了自己的注释之学。虽然当时的佛教显学《般若》，深受玄学的影响，以致一度出现了玄学化的现象，但是，魏晋时期的佛教，毕竟是有了进一步的发展了。特别是，曹魏之后，中国佛教也建立起了自己的传戒制度，从此，出家僧人，不再只是“剃发”、“染衣”，而且也都能“受具”（受了“具足戒”，方能成为正式的合格僧人）了。有了正式的中国僧人，就标志着佛教在中国这块土地上已开始生根了，从此，它就将逐步地以“中国佛教”的面貌而活跃于中国历史舞台上。同时，魏晋时期，中国式的佛教寺院也日渐增多，寺院经济也开始出现。从而中国佛教也就初具规模了。

南北朝时期，由于得到了南北王朝的大力扶持，佛教有了更大的发展。尚空谈的“义学”，重实践的“禅学”，以互不相同的性格和特点，分别盛行于南方和北方（当然，这只是就其主导一面而言的，实际上，南方也有“禅学”，北方也有“义学”，只是不占主导地位罢了）。在南方，宋、齐、梁、陈四朝的统治者，几乎都是热衷于佛教的，其间，虽有像范缜这样的无神论者出而反对佛教，但是，由于佛教得到了王朝的大力支持和庇护，它的发展，可说是一帆风顺的。在北方，佛教虽曾一度遭受“二武法难”（即北魏太武帝和北周武帝的灭佛运动），但是，总的说来，北方佛教同样是有着很大的发展的。这个时期，佛教是大、小二乘并弘，经、律、论三藏共宣。不同体系的各种学派，纷纷出现。译经、注释，都远超前代。梁僧祐的十五卷的《出三藏记集》，成为迄今保存完整的早期《经录》；僧祐的十四卷的《弘明集》，则是一部相当重要的佛教文献汇编。梁慧皎的十四卷的《高僧传》，是中国佛教史上的第一部僧传，它为以后僧传的撰写，确定了体例，树立了规范。这些著作，对于以后的佛教界产生了深远的影响。南北朝佛教的寺院经济有了更大的发展，出家僧尼也大为增多。从

中国佛教发展史来说，南北朝佛教，是佛教中国化过程中的一个极为重要的历史阶段。

隋唐时期的佛教，则是中国佛教的“成熟”期（也是它的“鼎盛”期）。首先，随着王朝的统一，佛教也由南北异趣而走向统一。而随着相对独立的寺院经济的发展和各派思想的“成熟”，于是，适应时代需要的具有中国风格与中国特点（且就多数佛教宗派而言）的各个佛教宗派也就相继地产生了。宗派佛教的出现，标志着佛教已经完成了它的中国化的过程，至此，它确实可以名副其实地称之为“中国佛教”了（在此之前，它总是或多或少地带有“印度佛教”的痕迹）。而随着宗派佛教的出现，一批拥宗自重、门户之见甚深的宗派领袖人物，也就以前台“主角”的身分而占据了佛教的历史舞台。

宋元以后的佛教，则已走向了它的衰落期。自宋元以至明清，虽然佛教各宗仍在各立门庭，分头活动，但大都是步武前人，陈陈相因，很少再有什么新的东西了（宋代禅宗，稍有不同）。

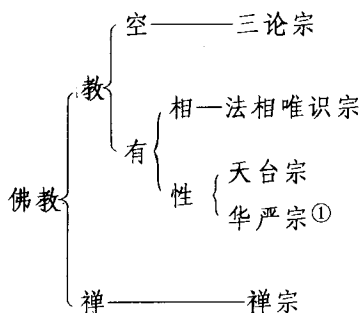
二

从思想上说来，佛教，分为小乘和大乘的两大系统。小乘佛教，是早期佛教，大致说来，它还是保持了佛教的原始形态的。大乘佛教，则是后起的，较之小乘佛教，大乘佛教的许多东西可说都已“面目全非”了。从思想渊源说来，大乘佛教，是从小乘的部派佛教中演化出来的；而就其阶级根源说来，大乘佛教，则是古印度由奴隶制社会走向封建制社会的时代产物。

大、小乘佛教，都已传来中国。自东汉以至南北朝，某些小乘佛教的学说，还曾一度流行过。但是，自从隋唐时期佛教的所谓“大乘八宗”（即天台、三论、唯识、华严、禅、净（土）、律、密的八宗）相继创立之后，除了律宗还有属于小乘律者之外，在

思想理论上，便是“大乘独尊”了。除了在大藏经里还保存有相当数量的小乘《三藏》外，小乘佛教的学说思想，已几乎绝响于佛教界。无论是出家的还是在俗的佛教学者，言必称“大乘”，行必以“菩萨”自诩。这自然是由社会历史所决定；也就是说，大乘佛教（这里，主要是指“性宗”和“禅宗”）的那一套思想理论，更能适合时代的需要，因此，它能够独占隋唐以后的佛教历史舞台。

现将中国大乘佛教的思想，列表如下：



在《楞伽经》里，曾经有所谓“说通”与“宗通”的说法。后来的禅宗者流，便据此而把佛教区分为“教下”和“宗门”的两大部类。所谓“教”（“说”），就是指佛教的各种义理之学的思想体系；“宗”，就是指禅宗（表中所列的“禅”，即禅宗之禅，而非禅定——禅学之禅，因为，禅定之学，仍属于“教”，而并不属于“宗”）。在属于“教”的思想体系里，又分“空”、“有”两大系统。

“空”，即空宗，在中国佛教思想史上说来，就是由隋吉藏所

① 至于缺乏较为完备的理论体系的律、密、净土三宗，就他们的思想倾向说来，律宗近于“相宗”，净、密近于“性宗”。总而言之，都属“有宗”。

创立的三论宗。空宗——三论宗所讲的“空”，并不是什么都没有，它所“空”的，只是事物的本体，至于现象，它还是承认其有的（只不过是“假有”而已）。所谓“缘起有”，“自性空”，便是这一思想的理论概括。事物的现象，是“缘起有”——“缘起”而“有”，就非真有、实有，而只是一种“假有”。事物的本体，则是“自性空”。“缘起有”法，只有假相，并无实体，所以是“空”。用僧肇的话来说，就是“不真”故“空”（“不真空”）。这是就客观现象而言的。如果就主观认识来说，“空”，就意味着不著于相。《金刚经》所谓“凡所有相，皆是虚妄”。于此“虚妄”之“相”上不起“执著”，这就是“空”。再有，空宗所以异于“有宗”者，不在于对于客观现象的看法上，对于现象的看法，空、有两宗可说是基本相同的。因为，“有宗”各派，也都认为宇宙万有是虚假不实的。所不同的，是对于彼岸世界或者是对于彼岸性的最高的精神实体的看法上。空宗，不仅对现实世界持否定态度，而且对彼岸世界也持否定态度，《大品般若》所谓“设有一法胜涅槃者，我说亦复如幻如梦”，便是这种观点的具体反映。“涅槃”，是佛教的彼岸世界，是佛教徒们所向往的最终归宿处。可是，在空宗中人看来，不仅“涅槃”也是空的（其实，空宗者流是非常的自相矛盾的：一方面，“理论”上，连彼岸世界他们也予以否定；而同时，践履上，他们却又一心向往着出世解脱），甚至“设有一法胜涅槃者”，也同样是空的。这可真是一空到底了！同时，除了“空性”（或“性空”）之外，空宗也不承认有任何超自然的、彼岸性的、最高的精神实体。在世界观上，他们是“性空缘起”论者，除了“缘起性空”之外，他们不承认有任何的实在！空宗之异于“有宗”者，也就在这里。

所谓“有宗”，第一，他们肯定有彼岸世界，即所谓的“无上菩提”与“大般涅槃”；第二，他们肯定有彼岸性的最高的精神实

体，即所谓的“真如”、“佛性”之类。在“有宗”里，又分所谓“相宗”与“性宗”两大体系。

“相宗”，就是由唐玄奘所创立的法相唯识宗。就现象论（方法论）说来，称之为“法相宗”；就本体论（世界观）说来，称之为“唯识宗”。唯识宗的世界观，是主观唯心主义的“阿赖耶缘起”论。他们不仅承认有作为世界本原的“阿赖耶识”（即“第八识”），更加承认有彼岸性的最高的精神实体——“圆成实性”（圆满成就真实体性，其实就是“真如”）。所以被称为“有宗”。“相宗”之异于“性宗”者，主要的有两点：其一，解脱论上，他们不同意“一切众生，皆有佛性”；其二，世界观上，他们不同意把“真如”说成是世界本原，也就是他们不同意“真如缘起”论。

“性宗”，包括天台宗和华严宗。就解脱论说来，两宗都是“佛性”论者，即都主张“一切众生，皆有佛性”；就世界观说来，两宗都是客观唯心主义的“真如缘起”论（华严宗则称之为“法界缘起”论）者。他们都承认于冥冥之中有一个超乎一切的彼岸性的精神实体。这种精神实体，是最高存在、世界本原，世界的（还有出世的）一切，都是由它派生的。这种最高存在，通称之为“真如”，或者叫做“法性”、“法界”、“实际”以及“佛性”、“如来藏”等等。由于他们一切都从“真如”、“佛性”出发，一切又统归于“真如”、“佛性”，所以在佛教思想史上他们就被称之为“性宗”。

以“教外别传”相标榜的禅宗，确乎是中国佛教的特产。不过，就其基本思想来说，则它又是同“性宗”大体相同的：解脱论上，他们也是“佛性”论者；世界观上，他们也是客观唯心主义的“真如缘起”论者。只是用以表达他们的观点——禅见的方式（方法），颇为有些与众不同罢了。至于师弟授受之间的大施棒喝，大逗机锋，那已是晚期禅宗的现象了。当然，就中国佛教思

想史来说，较之佛教其它的各个宗派来，禅宗确乎是产生了更广泛、更深远的影响，它简直成了佛教思想史上的一位骄子！

三

佛教在完成其自身的发展、演变的过程中，不可避免地要同中国传统的哲学思想发生交涉；原是一种外来宗教的佛教，终于形成为具有中国特点（甚至也被认为是一种中国传统）的宗教，无宁说就是这种长期的相互交涉的结果。

就思想领域来说，佛教传来不久，就同儒、道两家发生了关系，而这种关系，可说是既相互矛盾、斗争，又相互吸收、融合。

就儒、道、释三家的矛盾、斗争而言，早在汉代，儒家者流就已经以儒家的纲常伦理以及夷夏之辨，来责难佛教了（详见牟子《理惑论》）；之后，又有神灭与神不灭之争，而到了唐代的韩愈，可说是达到了儒者辟佛的高潮。韩愈在其《原道》（载《昌黎先生集》卷一一）里，一则说：“今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生相养之道，以求其所谓清静寂灭者。呜呼！其亦幸而出于三代之后，不见黜于禹、汤、文、武、周公、孔子也。”再则说：“今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼，则夷之；进于中国，则中国之。《经》曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡也。《诗》曰：戎狄是膺，荆舒是愆。今也，举夷狄之法而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也。”韩愈在其《谏迎佛骨表》（载《昌黎先生集》卷三九）里，又一则说：“伏以佛者，夷狄之一法耳！自后汉时流入中国，上古未尝有也。”再则说：“夫佛本夷狄之人，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义、父子之情。”韩愈用以辟佛的，仍然是纲常伦理以及夷夏之辨。当然，历史上儒家的反佛，基本上都还是“说理”的，虽

然韩愈也曾主张用“人其人，火其书，庐其居”（《原道》）的剧烈的行政手段来对待佛教，但是韩愈的这种主张，并未被皇帝采纳。一般说来，历史上的儒家反佛，还是属于“说理斗争”。

至于道家的反佛，情况就很不相同了。一方面，道家者流也用一些诸如“老子化胡”之类的无稽之谈来贬佛、反佛；而另一方面，他们往往又要借重皇帝的封建权威来妄想消灭佛教。佛教史上的所谓“三武法难”（即北魏太武帝、北周武帝和唐武宗的灭佛运动），除反映了世俗地主同僧侣地主之间的尖锐矛盾和剧烈斗争之外，道教徒的从旁煽动这一外在因素，确乎也起了一定的推波助澜的作用。这种情况表明，道家的反佛，可“说”之“理”实在太少，所以只能借重封建暴力来对待佛教。

为了自身的生存和发展，佛教自然也要以其特有的神哲学思想，来批驳儒、道两家了。这种情况，也是历代皆有，姑不详谈。

当然，儒、道、释三家的相互矛盾和斗争，只是它们之间相互关系的一个方面的情况，除此之外，还有另一个方面（甚至是更为重要的方面）的情况，那就是它们之间的相互吸收和融合。

从哲学思想方面来说，传统的儒学，须要吸收佛教的一些思想资料来补充自己。南北朝以来，不少的儒家学者，纷纷地以佛学相标榜；许多儒学名家，都大交佛教名僧。甚至连柳宗元、王安石这些著名的唯物主义思想家，也都同佛教结下了不解之缘。唐代唯心主义哲学家李翱的《复性书》，浸透着佛教的思想影响。宋儒“理一分殊”的命题，其实不过是对佛教华严宗的“然事法名界，界则分义，无尽差别之分齐故；理法名界，界即性义，无尽事理同一性故”（澄观《华严法界玄镜》卷上）这一理论的概括。二程的“一草一木皆有有理”这一命题，无非是佛教天台宗“一色一香，无非中道”和禅宗“青青翠竹，尽是法身”这种观点的模拟！朱熹则更是完全用佛教的语言来表达他的唯心主义思想：“眼

前凡所应接底事物，事事都有个极至之理；……若事事穷得尽道理，事事占得第一义！”（《朱子语类》卷三《大学·经下》）所以，程朱理学的出现，更不妨说是在相当程度上受了佛教（尤其是禅宗）思想影响的产物。以致连程朱也对佛教赞不绝口：“释氏之学，亦极尽乎高深！”（《二程全书》卷一三）“（庄）周安得比他佛！佛说直有高妙处，庄周气象，大都浅近。”（同上书卷三七）“佛教最有精微动得人处”（《朱子语类》卷一三）；“其克己，往往吾儒家之所不及！”（同上书卷二九）表面上以辟佛者自居的两宋理学的开创者，对于佛教竟是如此的推崇。至于明儒王阳明“天下无心外之物”的命题，简直可以说是一字不改地袭用了佛教“心外无物”的论点。而所谓“这个便是汝的真己。这个真己，是躯壳的主宰。无真己，便无躯壳，真是有之即生，无之即死”（《传习录》上）的“真己”，简直就是佛教唯识宗所讲的“去后来先作主公”的“第八识”或佛教其它各派所讲的“佛性”！宋明理学同佛教的关系，雄辩地说明了：佛教思想给予儒家学说的影响，确乎是极其深刻的。佛教思想的这种影响，一直延续到近代（中国近代思想史上的一些名家，自龚自珍以至康有为、章太炎等人，都没有能够摆脱佛教思想的影响）。我们不妨这样说：自魏晋以来，中国的唯心主义哲学，无论是在世界观还是认识论上，无一不从佛教哲学中汲取营养！正是佛教哲学“丰富”了中国传统的唯心主义的哲学思想。

至于道教的剽窃佛教，更是人所共知的史实。可以说，道教从其早期的民间宗教的形式，逐渐演变为以后那种具有比较“完备”的宗教形式的宗教，在很大程度上都是模仿、剽窃佛教的结果——无论从道观规模、道士形像以至大量的道教经典和神学教义说来，都是如此。

至于佛教，在汉代，它被方术化；到魏晋，它又玄学化；历

经南北朝以至隋唐，它又深受儒家思想的影响。诸如“儒佛合一”、“三教同源”之说，一直笼罩着佛教界；而到了宋代，这一思想，达到了高峰。宋代的不少名僧，不仅把佛教的不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒的“五戒”，比做儒家的仁、义、礼、智、信的“五常”，他们说：“人乘者，五戒之谓也。……以儒校之，则与其所谓五常仁义者，异号而一体耳。”（《鐔津文集》卷一，契嵩《原教》）“夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。”（同上书卷三，契嵩《孝论·戒孝章》）而且，还大讲“孝道”。名僧契嵩，撰写《孝论》（载《鐔津文集》卷三）十二篇，宣称：“天地与孝同理也，鬼神与孝同灵也。故天地之神，不可以不孝求，不可以诈孝欺。”“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣，孝之为道也夫！”（《孝论·原孝章》第三）不仅把孝理性化，而且把孝神灵化：孝，乃是“天经地义”的“大道”！契嵩还特别申明：“天下以儒为孝，而不以佛为孝，……嘻！是见儒而未见佛也。佛也，极焉。以儒守之，以佛广之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣！”就这样，契嵩从纲常伦理上以“会夫儒者之说”，以大讲儒、佛一致。不仅如此，契嵩还大讲中庸，大赞礼乐：“夫中庸者，立人之道也。是故君子将有为也，将有行也，必修中庸然后学也。饮食可绝也，富贵崇高之势可让也，而中庸不可去也。其诚其心者，其修其身者，其正其家者，其治其国者，其明德于天下者，舍中庸其何以有为也。亡国、灭身之人，其必忘中庸故也。”（《鐔津文集》卷四《中庸解第一》）“夫中庸也者，不为也，不器也，明于日月而不可睹也，幽于鬼神而不可测也，唯君子也，故能以中庸全。”（同上书《中庸解第二》）契嵩从而得出结论说：“中庸之道也，静与天地同其理，动与四时合其运。”（同上书《中庸解第四》）中庸，又成了时空万物的运动规律！“礼，王道之始也；乐，王道之终也。

……故礼乐者，王道所以倚而生成者也。”“夫礼，所以振王道也；乐，所以完王德也。”“人君者，礼乐之所出者也；人民者，礼乐之所适也。……是故礼贵乎上行也，乐贵乎下效也。”（同上书卷五《论原·礼乐》）一个佛教僧侣，如此大讲王道、礼乐，于此可以想见儒家思想给予佛教的影响是多么的深了！宋代的另一名僧智圆，则说：“夫儒、释者，言异而理贯也。……嘻！儒乎？释乎？其共为表里乎？”（《闲居编》卷一九《中庸子传上》）他自号“中庸子”，公然宣称他以“宗儒为本”（同上书卷二二《谢吴寺丞撰〈闲居编序〉书》）！他要“修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈怠！”（《中庸子传上》）一代佛教名僧，却要“修身以儒”，“宗儒为本”，智圆者，简直是一个儒佛一家的活标本！宋代的知名文僧惠洪，还把儒、佛两家比做掌与拳：“吾道比孔子，譬如掌与拳，展、握故有异，要之手则然！”（《镡津文集》卷一九《礼嵩禅师塔诗》）则儒、佛不但是是一家，而且简直是“一体”了！

佛教，也在接受着道家思想的影响。北魏的昙鸾，曾经从陶弘景受学“长生术”；北齐（陈世）慧思，还曾发过这样的“誓愿”：“我今入山修习苦行，……为护法故求长寿命，愿诸贤圣佐助我，得好灵芝及神丹！……足神丹药修此愿，借外丹力修内丹！”（《南岳思大禅师立誓愿文》）一代名僧，居然也要大“修内丹”，他简直是一位身披僧装的道人！宋代的某些禅僧，公然用“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不遂四时凋”（《古尊宿语录》卷二二，法演《语录》）这种饱含《老》、《庄》气味的语言，来宣扬他们的禅见。可见他们感受道家思想影响之深了！

由于佛教也深受儒、道两家思想的影响，所以就很自然地产生了“三教一家”、“三教同源”的思想。

“三教同源”之说，其来有自，至宋、明而大倡。宋僧智圆说：“释、道、儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。”（《闲居编》

卷一六《三笑图赞》)明僧真可说：“我得仲尼之心而窥六经，得伯阳之心而达二篇，得佛心而始了自心；虽然，佛不得我心不能说法，伯阳不得我心二篇奚作，仲尼不得我心则不能集大成也。”他从而得出结论说：儒、释、道三家，“门墙虽异本相同”（《紫柏别集》卷一《题三教图》）！另一明僧德清说：“愚意孔、老即佛之化身也！……是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。”（《憨山梦游集》卷四五《道德经解发题·发明归趣》）“迹异”、“心同”，三教同源；“孔、老即佛之化身”，则又是“三教同体”了！

这种儒、释、道三家的相互吸收、相互融合的情况表明：一方面，儒、道两家，须要从佛教那里吸取某些思想养料以“丰富”自己；另一方面，佛教为了使自己能够更加中国化一些，也须要从儒、道两家（尤其是儒家）那里吸取若干东西以装扮自己。而归根结底，为了维护封建统治的需要，“本是同根生”的儒、释、道三家的思想家们，都深切地感到：尽管他们之间存在矛盾，但是，为了他们所共同从属的整个封建地主阶级的根本利益，他们必须在思想上相互补充，在行动上相互协调。这便是“三教同源”、“三教一家”这类思想产生的阶级根源。总而言之，这种儒、释、道三家相互融合的情况的出现，乃是历史的要求，时代的需要。

四

从事佛教思想史研究的目的，主要在于：通过这种研究，尽可能地探索、揭示佛教发展的历史进程（和它的规律性）、思想特点、阶级实质和社会作用，恢复它的本来面目；从而使人们大体上能够按照它的本来面目去理解它，认识它。研究的方法，则基本是：从特定的历史环境、时代背景中，去考察、探究佛教思想的发展和演变，从而使人们能够历史地了解佛教，认识佛教。

本书，是修订《汉魏两晋南北朝佛教》、《隋唐佛教》、《宋元佛教》和《明清佛教》而成的。原来的四本书，经过修订，分为上、中、下三卷：上卷《汉魏两晋南北朝佛教思想》；中卷，《隋唐佛教思想》；下卷，《宋元明清佛教思想》。

本书虽是修订成书而成的，但是作为一部佛教思想史，不少问题，还仍未涉及；已涉及的问题，叙述得也还不够深细；而且，不确切甚至错误的地方，仍在所难免。对此，殷切地期望方家、读者们给予批评、指正。

作 者

一九八四年一月于北京

上卷目录

上编 汉代佛教思想

第一章 佛教传入前后的时代背景	1
第一节 苦难的时代.....	1
第二节 方术的流行.....	8
第三节 早期道教的产生	13
第二章 “人地两生”的汉代佛教	33
第一节 佛教的传入	33
第二节 中国历史上第一个信奉佛教的贵族—— 楚王刘英	36
第三节 中国历史上第一个信奉佛教的皇帝—— 汉桓帝刘志	38
第四节 中国佛教史上第一个出家僧人——严佛调	40
第五节 笮融事佛	43
第六节 从《牟子理惑论》看时人对于佛教的理解	46
第三章 汉代译经	65
第一节 关于《四十二章经》	65
第二节 汉代译经——概况、译名和基本教义	71
第三节 汉代译师	86
第四章 汉代译经的两大系统——安译与支译	89
第一节 安世高的译经及其禅学思想	89
第二节 支娄迦讖的译经及其《般若》学思想.....	106