

第一章 佛教对儒、道的依附与调和

一般认为，佛教初传入中国内地，是在两汉之际。我们现在所能看到的有关汉代佛教的材料，大概有这样几种：佛教方面的《四十二章经》、《理惑论》道教方面的《太平经》也反映了一些佛教的情况；此外，史籍中对当时佛教的发展情况也有一些记载，比较重要的有《后汉书·襄楷传》中所引襄楷上疏、《三国志·乌桓传》中裴松之注所引鱼豢《西戎传》和袁宏《后汉记》等等。这些材料中有的不仅残缺零碎、很不完整，而且更为复杂的是，其真伪在学术界也是众说纷纭、莫衷一是。有些研究者对弄清这一时段中国佛教的状况甚至抱着相当悲观的态度，如荷兰著名汉学家许里和在论及早期中国佛教史时就说道：“一个令人沮丧的事实是；我们对这一时期汉传佛教的其他同等重要的事项几乎是一无所知。”^①有的学者则干脆抛开这些材料，直接从后来

许里和著《佛教征服中国》第 3 页，江苏人民出版社 1998 年第 1 版。

的译经或有关记载中来推测汉代佛教的情况^①。但是，如果我们不仅仅满足于只有直接记载佛教的材料才可用，而从整个汉代思想史的大势来分析汉代佛教的情况，还是可以得出相对合理的结论。事实上，许多研究者正是这样做的，汤用彤先生就是一个典范。本文也将如此，即在整个汉代思想史的背景下来考查汉代佛教与儒、道的关系，着重其间思想上的互动关系。以这样的眼光来看，则上述材料即使不是全部，至少在很大程度上是反映了汉代佛教的情况的，从中我们也可以推测当时佛教与儒、道关系的内容和特点。

第一节 时人眼中的佛教：视同神仙方术

西汉初流行黄老之学，汉武帝时独尊儒术，至东汉时盛行象

吕澂认为，传说中国最早的译经《四十二章经》和最早的佛教著述《理惑论》均为后来的作品，所以考查佛教初传时期的史实只能从译经的内容及其译者的有关记载中去寻找线索。以道安《综理众经目录》所记载为信史（《安录》虽已亡佚，但僧祐《出三藏记集》基本上保留了其主要内容），以早期译经的传习为旁证，可知中国最早的译经者为安世高与支娄迦讖两人，由此，中国佛学以此二人及其译经为始（见吕澂著《中国佛学源流略讲》第一讲《佛学的初传》，中华书局 1979 年第 1 版）。当然，吕澂以安、支为起始，其着眼点在于“佛学”，自有其道理；但是如果以此为中国佛学之起始，那么汉代则仅有“传说”而无“佛学”了。这样，不仅中国“佛学”的起始显得突兀，并且对早期中国佛教典籍的内容也不易作出恰当的解释。如，吕澂先生认为《理惑论》成书于晋、宋间（同上书第 27 页），其时佛教在中国已有相当的发展，而《理惑论》中对佛教的理解却十分“幼稚”，这一成书时间的断定与该论所表现的内容显然有明显的矛盾，对《四十二章经》的时间断定也与此相似。所以，本文认为不能完全否定早期中国佛教典籍的真实性。

数讖纬，东汉中叶后又逐渐形成了道教^①。佛教初传中土，面对这样的文化环境，不能不受这些思潮的影响。这种影响主要在两个方面表现出来，即当时人们对佛教的认识和佛教自身对佛教的理解。根据史籍中的有关材料，我们先来看一看当时一般人（主要是社会上层人士）对佛教的认识。

一、浮屠与黄老并祠

佛教传入中国初期，人们对佛教的了解主要是通过官方与西域的交往中得来的一些零星信息，这种情况使得佛教被人所知的范围多限于社会上层；同时，这些零星的信息也不可能使人们对佛教有一个比较准确的理解，人们往往从表面上将佛教的外在特征与中国原有的神仙形象联系起来。

这种将佛与神或神仙并提的现象在早期佛教传入中国的诸种传说中表现得很充分。例如《魏书·释老志》就记载汉武帝元狩年间霍去病伐匈奴（前 121）杀休屠王“获其金人，帝以为大神，列于甘泉宫。金人长丈余，不祭祀，但烧香礼拜而已。”^②这个外国神像的特征首先是“金人”，“金”既可以理解为金属的

黄老之学是兴起于战国时期而盛行于西汉初年的哲学政治思想流派，以传说中的古代圣贤黄帝和老子为创始人，原本主要为经世之学，也包含个人身心修炼的内容。黄老之学的特点是以道家为主，结合法家，兼采阴阳家、儒家、墨家和名家等思想，突出刑、德观念，在政治上认为“贵清静而民自定”，主张君主治国“无为而治”。这些主张受到汉初统治者的赞赏，好黄老之学，施无为之政，休养生息，对当时社会经济的恢复起到了积极的作用。到东汉时，一些方士将黄老之学中重视个人身心修炼的内容与神仙长生、鬼神祭祷、讖纬符策等方术杂揉在一起，视黄帝、老子为神仙，形成了原始道教。

^② 《魏书》第 8 册第 3025 页，中华书局 1974 年第 1 版。

金或铜，在此应指由金或铜所铸造的神像，也可以理解为金色，而金色又可与日月的光芒相联系。其次是“长丈余”，神像的高大给人带来神圣庄严乃至震撼的感觉，这正是宗教偶像意欲达到的效果。汉武帝认为这个外国神像是“大神”，置于宫中供奉。联系汉武帝笃信神仙方术的事实，他是不论此神为何方神祇，只要是所谓神，即供奉无误。这说明了佛教传入中国初期时人对于外国宗教的态度，即在并不了解这种宗教的内容的情况下，将外国宗教与当时流行的本土宗教相联系并视二者为同一。这一记载虽然经汤用彤先生考证认为与佛教无关，也就是说，其中的“金人”不是佛像，而是休屠王的祭天神主，但是这个传说所记载的外国神像的特征以及中国帝王对之的态度，在当时却具有典型意义。

“明帝感梦”的传说在佛教传入中国的早期记载中是十分著名的，一般认为它并非完全杜撰而具有某些事实基础，表明了汉明帝时已有佛教传入。其中的内容与“休屠王金人”的传说有许多相似之处，最重要的一点是明确了“金人”即指佛像；“神”也就是佛：

“世传明帝梦见金人，长大，顶有光明，以问群臣。或曰：‘西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色。’帝于是遣史天竺问佛道法，遂于中国图画形像

焉。^①

明帝梦见金人，形象高大，头顶有日月一样的光芒。日有所思，夜有所梦，这表明当时流行的神仙方术在人们头脑中有很深的印象；明帝以此垂问群臣，有人就将明帝梦中的形象与佛联系起来，这又表明当时的社会上层人士对佛教已有所知晓，并且这些知晓佛教的人也同样将佛与神仙联系起来。这样的情况在其他的记载中也有所表现，如“佛长丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，无所不入”^②，“浮屠身服色黄，发青如青丝，乳青毛，铃赤如铜”^③等等，可以看出将佛与神仙并提是佛教初传中土时的一个普遍现象。

从外部特征上将佛与神仙等同，应该说是时人对佛教最初的最浅显的了解；随着关于佛教的各种信息传入的增多，人们对之的了解也就相对地多一些，从纯粹在外部特征上将佛教与中国固有的神仙相等同进而在祭祀方式上将二者等同起来，虽然这仍然是从宗教的外部形式上着眼，但是毕竟又多了一层内涵。

作为中国历史上第一个信奉佛教的上层贵族，东汉光武帝刘秀的儿子楚王刘英正是这样，他将“浮屠”（即佛陀）当作传说中黄老之学的创始人黄帝、老子一样来祭祀：

^① 《后汉书·西域传》，《后汉书》第10册第2922页 中华书局1965年第1版。这一传说有多种史籍记载，其间也有一些小的差异，但基本内容是相同的。本文仅以此作为当时人们对佛教的一般看法的佐证，故其他记载不一列出，详细的考辨可参见汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》第二章。

^② 《后汉记》卷十《明帝记·下》 商务印书馆《四部丛刊》本。

^③ 《三国志·乌丸鲜卑东夷传》裴注引鱼豢《魏略·西戎传》，《三国志》第3册第859页 中华书局1959年第1版。

“英少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。八年，诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣白纨三十匹诣国相曰：‘托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣帛以赎愆罪。’国相以闻。诏报曰：‘楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞桑门之盛饌。’因以班示诸国中传。英后遂大交通方士，作金龟玉鹤，刻文字以为符瑞。”^①

楚王刘英因其母不受光武帝刘秀宠爱，所以封国偏僻小弱，对皇室也总是以一种战战兢兢的姿态来应对，一旦有向皇帝表忠诚的机会，自然会迫不及待。从《传》中所言事迹来看，刘英性豪爽，广交游，他是在“喜黄老”的同时，“学为浮屠斋戒祭祀”的，并且他所行的这种斋戒祭祀的形式应该是当时所流行的神仙方术，因为这时完备的佛教仪式戒律尚未传入，他似乎只能以中国本来的祭祀形式来敬奉其心目中的神^②。因此在明帝的诏报认可了他的做法之后，他“遂大交通方士，作金龟玉鹤，刻字以为符瑞”；“金龟”“玉鹤”“符瑞”等都是方术的祭祀手段或形式。在他的周围，既有佛教信徒“伊蒲塞”（后译为“优婆塞”）即男居士，又有“桑门”（后译为“沙门”）即出家僧人，还广泛

① 《后汉书·楚王英传》，《后汉书》第3册第1428-1429页。

② 一般认为佛教戒律是在三国魏嘉平年间（249-254）由天竺僧人昙柯迦罗传入。见《高僧传》卷一《昙柯迦罗传》（汤用彤校注《高僧传》中华书局1992年第1版）。另外有的学者也认为东汉时人们所行亦非佛教斋戒，而是传统祭祀，参见谭世保《东汉浮屠斋戒祭祀考辨》（谭世保著《汉唐佛史探真》，中山大学出版社1991年第1版）。

结交方士；既学为浮屠斋戒祭祀，又行神仙方术的祭祀形式。在他的眼中，浮屠与神仙一样，祭祀佛的方式与祭祀神仙的方式相同，佛教信徒与方士也没什么区别，总的说来，佛教与神仙方术在他的心目中几乎是相同的。从明帝的诏报看，肯定楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”的作法，并且“班示诸国”，表明佛教与黄老并提、视为一种方术的看法至少在皇室中是比较普遍的。

既祭黄老，又祠浮屠，这种现象在汉桓帝刘志那里也表现出来。桓帝为政荒淫无道，好杀伐，怨声载道。据《后汉书·襄楷传》记载：“桓帝时，宦官专朝，政刑暴滥，又比失皇子，灾异尤数。”^①面对这种形势，桓帝一味想求得神仙的帮助。他不断地派人祭祀老子，“（延熹）八年（165）春正月，使中常侍左绾之苦，祠老子，上始好神仙之事……十二月使中常侍管霸之苦，祀老子……（九年）六月庚午祀老子”^②同时他自己又在宫中“立黄老浮屠之祠”^③，祭祀的方式是“设华盖以祠浮屠、老子”^④，不仅将浮屠与黄老共同作为祭祀的对象，而且在祭祀的方式上也与祭祀神仙相同。

由最初仅仅感觉到佛与神仙之间外部特征的相同，逐步将佛视作与黄帝、老子一样具有某种神奇保佑作用的神灵，人们对佛教的认识具有一条由外向内的理路进向。这种理路进向的进一步发展，就使得人们必然从思想内容上去了解佛教。如同在外部形

① 《后汉书》第4册第1080页。

② 《后汉书》卷二十二。

③ 《后汉书·襄楷传》，《后汉书》第4册第1082页。

④ 《后汉书·桓帝记》，《后汉记》第2册第320页。

式上以中国固有的神仙形象和祭祀方术比附佛教一样，在思想内容上，当佛教传入中国的初期，人们也只能以道家或道教的思想来理解佛教。

二、以道家或道教思想理解佛教

道家思想在整个汉代都处于一种十分重要的地位，即使在武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，也仍然不能完全排除其在社会中的巨大影响。汉代的道家以黄老并提，经典依据主要是《老子》，《老子》思想中本来就包含“君人南面之术”和“修身养性”等方面的内容。汉初盛行的黄老之学，以道家结合名、法，主要发挥了其中社会政治层面的理论；东汉时期正式形成的道教在理论上附会于《老子》、《庄子》倡“长生久视之道”着重发挥了其中注重个人身心修养方面的内容。受这种流行于全社会的思潮的影响，佛教在这个时期，在思想上被人们理解成与道家或道教相似或相同的宗教，其作用也在内心修养与社会政治两个方面表现出来。

佛教在此时期，主要流行于社会上层，统治阶层将佛教视作一种长生久视之术，而这种长生久视之术也必然和维护其统治联系起来。桓帝时襄楷的上疏就表现了这样的思想特点。襄楷在其上疏中说：

“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚 贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉！或言老子入夷狄为浮屠。

浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。天神遗以好女，浮屠曰：‘此但革囊盛血。’遂不眄之，其守一如此，乃能成道。今陛下淫女艳妇，极天下之丽，甘肥饮美，单天下之味，奈何欲如黄老乎？’^①

襄楷的思路是：桓帝以黄老、浮屠并祠，其意图在于祈求神仙的保佑，将浮屠与黄老等同，看作一种延长皇祚的方术。佛教之所以有延长皇祚的作用，在于它的思想内容与黄老之学是一致的，这就是“清虚”、“无为”、“好生恶杀”、“省欲去奢”。“清虚”，“清”指“清净”，“虚”指内心的空明，结合起来就是不耽于嗜欲。而桓帝的所作所为与这些原则相反，所以也就达不到延长皇祚的作用。在这段文字的开头襄楷叙述了他心目中的佛教的思想原则，在结尾处又认为桓帝的穷奢极欲与黄老之道不相符合，表明在他看来，浮屠与黄老是完全一致的。疏中还提及佛教是老子入夷狄所化，也就是以为在学说的源头上佛教是与道家相同的，其中所引“浮屠不三宿桑下”的故事又与早期佛教经典《四十二章经》的有关内容相似，这些都表明了在他的心目中佛教与黄

^① 《后汉书·襄楷传》，《后汉书》第4册第1082-1083页。桓帝时东汉王朝已呈现最后崩溃的征兆，桓帝自己的荒淫无道是其中很重要的原因，襄楷上疏，其目的亦在于规劝桓帝尚西汉时清静无为的黄老之术，以维护和稳固社会统治。上疏的直接起因是由于（延熹九年四月庚午）河水清（《后汉记》卷二十二）按“河水清”，以襄楷《疏》中所言是不祥之征，“案春秋以来及古帝王未有河清及学门自坏者也”。当时盛行象数讖纬，襄楷本人也“好学博古，善天文阴阳之术”（《后汉书·襄楷传》，《后汉书》第4册第1075页）所以疏中多言灾异赏罚。其中所涉及的有关佛教的内容，也与他上疏的目的以及他所擅长的学术密切相关，反映了当时人们的一些普遍看法。

^② 《四十二章经》的原文是：“天神献玉女于佛，欲以试佛，意观佛道。佛言：‘革囊盛血，尔来何为？’”（《大正藏》第17册第723页中）

老道家没有区别。

楚王英与桓帝并祠黄老浮屠，表明他们是将佛陀与黄老视作同类的神，这可以作为社会上层对佛教的代表性看法；襄楷对所谓“道术”的阐述完全是道家的语言和内容，他把佛教与黄老道家相提并论，又以道家的思想内容等同于佛教，从内容与形式两方面都将佛教与道家等同起来，他的这种看法可以作为社会知识阶层的代表性观点^①。汉初黄老之学的主要内容是以老子与法家思想结合，是一种适应当时社会形势的“君人南面之术”亦即主要是一种统治思想，其作用主要在社会政治方面；至东汉时期，黄老之学中“君人南面之术”的内容逐渐消退，其中所包含的养生思想受到重视，人们越来越将其视作一种全身养生之术，其作用也主要在于个人的内心修养方面^②。襄楷作为朝廷大臣，上疏劝诫桓帝，着眼点当然在于政治方面，但恰恰是以黄老之学清心寡欲、长生久视的内容作为劝诫的手段，可以说襄楷的上疏中所言的黄老之学也包含了政治统治与个人修养两方面的内容；襄楷又以黄老之学等同于佛教，说明在他的心目中，佛教也具有这两方面的作用，既是长生久视之术，又是“延祚之方”。

在《老子》那里，其社会理想是“民至老死不相往来”的

^① 至于全社会对佛教的一般看法，由于材料的缺乏，难以详述。我们只能从“精英”的观点中推测一二。“因此任何对于中国早期佛教的研究范围都不可避免地因原始材料的性质而被缩小……我们必须面对现实。我们仅有纷然杂陈在面前的残章断简：有教养的僧人和崇佛的有文化的官员的学术思考，不断成长的寺院和政府当局之间相互冲突的论战文字，僧俗文人之间精深问答和激烈争论的记录残篇，格式化的名僧传记，简练的序言，数量宏富的目录学材料，一些书信和诗赋。（许里和著《佛教征服中国》第4页）也许我们只能如此。

对于黄老之学及其转变过程的详细论述，参见任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉》之“汉初黄老学派”章（第95-131页，人民出版社1985第1版）。

“小国寡民”所谓“圣人之治”也就是这种社会形态的实现。实现这种社会形态的关键即在于使人民“无知无欲”，是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨；常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。^①而要达到这一点，统治者自身也必须清心寡欲，这不仅是实现理想社会形态的关键，同时也是保持统治得以长久之必需。政治上的“无为”是与个人修养方面的“无欲”相联系的。汉初黄老之学由于当时人民渴望休养生息的需要而突出了《老子》思想中“无为”的一面；在东汉时期，则由于皇帝昏庸，官僚腐败，人有朝夕之叹的情势，使《老子》思想中所包含的“无欲”的一面得到人们的重视。而要达到“无欲”，就必须经过某种修炼，早期道教和初传中土的佛教恰好被人们视作是这样的修炼方式。襄楷在其上疏中劝诫桓帝去物欲、除杀伐的言辞，其思路正与黄老之学一致。可以看出，《疏》中所言实承《老子》宗旨，将佛教与《老子》思想等同，这正是当时人们所理解的佛教。

襄楷《疏》中“守一”这个概念与道家的本意有所不同。“守一”似出自《老子》第十章“载营魄抱一，能无离乎？”^②《老子》中的“一”是指未发生分离变化的浑然一体的状态，也就是原始的整体，“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^③在精神方面，“一”指未受人为知识和主观见解影响的本真状态，“抱一”就是保持这种本真状态，

① 《老子》第三章，《诸子集成》第3册王弼注《老子道德经》第2页，上海书店1986年第1版。

② 《老子》第十章，《诸子集成》第3册王弼注《老子道德经》第5页。

③ 《老子》第四十二章，同上书第26-27页。

达到与“道”合一的境界。襄楷《疏》以浮屠不近女色为“守一”，劝诫桓帝省欲去奢，目的更为具体一些，但源出于《老子》是明显的。此外，东汉时道教处于初创时期，《太平经》中有守一之法，当时流行的佛教禅法中的一些内容可能也与此有联系，襄楷《疏》所言“守一”，反映了这个时期佛道杂揉的特点^①。

襄楷对佛教作了“道家化”的理解，将佛教的“清虚无为、嗜欲去奢”的思想原则与“延皇祚”即社会政治方面的目的联系起来；而在袁宏《后汉记》中则反映了汉代人们同样十分注重佛教的修行方式对个人的作用：

“浮屠，佛也。西域天竺国有佛道焉。佛者，汉言觉也，将以觉悟群生也。其教以修善慈心为主，不杀生，专务清静，其精者为沙门。沙门，汉言息心，盖息意去欲而归于无为。又以为人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶皆有报应，故所贵行善修道以练精神，以至无生而得为佛也。佛身长一丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，无所不入，故能化通万物而大济群生。初帝梦见金人，长大，项有日月光，以问群臣，或曰：‘西方有神，其名曰佛，其形长大。’而问其道术，遂于中国而图其形像焉。有经数千万，以虚无为宗，苞罗精粗，无所不统，善为宏阔胜大之言。所求在一体之内，而所明在视听之外，世俗之人以为虚诞。然归于玄

^① 汤用彤认为《太平经》中守一之法，谓为长生久视之符，守一者可以为忠臣孝子，百病自除，可得度世。但有可能是窃取佛教禅法，“守一”一语屡见于汉魏所译佛经，盖出于禅支之“一心”，《成具经》有“一心则不摇”之语，所以“一心”即“守一”（参见《汉魏两晋南北朝佛教史》第82-83页）。

微深远，难得而测，故王公大人观死生报应之际，莫不瞿然自失。’^①

人们将佛教的宗旨理解为“以修善慈心为主，不杀生，专务清静”，沙门的修行过程是“息意去欲而归于无为”，最终的目的是“以至无生而得为佛也”。“息意去欲”的意思是平息乃至停止内心的思维活动，排除对于外物的各种欲望；“归”是“返回”、“恢复”的意思；“无为”在《老子》中的意思是与“有为”相对的，就人而言，“无为”是指人的行为应当效法宇宙本体“道”，顺应自然，遵循规律，不随意妄为。从字面意思来分析，停息内心的活动、排除对外物的欲望，这样就能回归到顺应自然的状态，这是与《老子》的意旨相同的。《老子》以为只有断绝意识活动，屏除欲望，保持人的本然状态，才能透彻地理解万物的自然规律，也才能达到“长生久视”的目的。也就是说，人们是以《老子》的思想来理解佛教的修行的。而在理解佛教修行所要达到的最终目的时，又说“以至无生而得为佛也”，“无生”即无生灭，后来译为“涅槃”，通过佛教的一系列修炼，达到涅槃，也就是进入成佛的境界。这样的理解虽然仍然比较粗糙，但是毕竟在某种程度上与佛教义理是相符合的。此时人们既以《老子》道家思想来理解佛教，又以佛教本身的义理来理解佛教，这都表明在人们的心目中，佛教与道家，道家与佛教几乎是一而二、二而一的。人们对佛教的总体感觉或评价也是与道家相似的，认为佛教探求十分抽象的道理（“以虚无为宗”），所以其内容显得包罗

^① 《后汉书》卷十《明帝记·下》。

万象（“苞罗精粗，无所不统”），语言也相当不确定、不具体（“善为宏阔胜大之言”）虽然以个人的生命作为所探求的对象，但是要明白的道理却超出了常人的感觉（“所求在一体之内，而所明在视听之外。”），因此一般人看起来佛教就显得具有虚幻荒诞的风格，不可捉摸（“世俗之人以为虚诞”、“玄微深远，难得而测”）。

人们以道家思想理解佛教，还表现在认为佛教是老子西行入天竺教化夷狄而成的观点中。前引襄楷上疏中已有这样的内容，在《三国志·乌丸鲜卑东夷传》中裴松之注引鱼豢《魏略·西戎传》载：

“临儿国，《浮屠经》云其国王生浮屠。浮屠，太子也。父曰屑头邪，母曰莫邪。浮屠身服色黄，发青如青丝，乳青毛，蛉赤如铜……天竺又有神人，名沙律。昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口受《浮屠经》曰复立者其人也。《浮屠》所载临蒲塞、桑门、伯闻、疏问、白疏间、比丘、晨门，皆弟子号也。《浮屠》所载与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域之天竺，教胡。浮屠属弟子别号，合有二十九，不能详载，故略之如此。”^①

认为佛教经典所载的内容，其宗旨与中国的《老子》是相似的，这是因为佛教本身就是老子所传。这表明佛教与道家在思想内容上是相通的。

^① 《三国志》第3册第859—860页。

在汉代人们眼中，佛教思想主要是省欲去奢、好生恶杀、仁慈好施、善恶报应等内容，皇帝将其当作延祚之方，更多的人则将其看作为一种近似鬼神之术。佛教初传中土时的影响是微弱的。王充在《论衡》中遍评当时流行的各家学术，却不见单独提到佛教，这正如有的研究者所认为的那样，是由于佛教的影响不大、研习者不多，加上佛教在此时以咒法神通行于世，故时人视之与流行之鬼神方术无异^①。《论衡》多提鬼神生死之事，也许就包含了他对佛教的看法——佛教与鬼神方术一样，批评鬼神方术自然等于批评佛教，这从一个侧面也反映出当时佛教类同于道家与道教的特点。

从上述所论，可以就当时的中国佛教作这样的概括：第一，“佛”的形象被理解为类同中国固有的神仙；第二，佛教义理被视为与《老子》思想以及黄老之学的内容相似；第三，将佛教修炼等同于神仙方术；第四，认为佛教对于社会 and 个人的作用与黄老道家所起的作用是一样的。总之，佛教初传入中国时，被认为是类同于中国神仙方术的一种，不过是外来的方术而已。

^① 梁启超认为，当时佛教“在社会上势力极微薄，士大夫殆不知有此事。王充著《论衡》对于当时学术、信仰、风俗，皆痛下批评，然无一语及佛教，则其不为社会注目可知。”“此期之佛教，其借助于咒法神通之力者不少……质言之，则此期之佛法只有宗教的意味，绝无学术的意味。即以宗教论亦只有小乘绝无大乘。”（《中国佛法兴衰沿革说略》梁启超著《佛学研究十八篇》第3页 辽宁教育出版社1998年第1版。）

第二节 佛教自身对佛教的理解 以儒、道释佛

《四十二章经》相传为中国最早的佛教译经，《理惑论》是第一篇中国佛教著述，这一经一论不仅反映了当时佛教界自身对佛教的理解，而且还表现出佛教对儒、道依附与调和关系的发展变化。

一、《四十二章经》以儒、道思想解释佛教

汉代佛教自身对佛教的理解，我们只能从当时的佛教典籍中去寻找线索，《四十二章经》是相传现存最早的佛教经典，自然应该成为主要的根据。但是，历来对该经真伪的争论也很大^①。

认为《四十二章经》为真为伪的两派截然对立。主伪派的主要根据是道安《综理众经目录》未著录此经和经文本身在内容及文字方面的一些问题，认为其形成时间肯定不在汉代，其内容决不是翻译而是中土撰著或经抄。如，梁启超认为，“要之此书必为中国人作而非译自印度……其年代，最早不过吴，最晚不过东晋；而其与汉明无关系 则可断言也。”（《四十二章经 辨伪》，《佛学研究十八篇》第 26 页）其根据就主要是《安录》未载此经；陈垣则从语言方面证伪，“后汉诏令奏议，皆用‘浮屠’，不用‘佛’”；“…根据以上史料，遂得有以下之标准：一、后汉至魏中叶，尚纯用浮屠。二、三国末至晋初，浮屠与佛参用。三、东晋至宋，则纯用佛。依此标准，遂有以下之断定：一、后汉有译经，可信。后汉有《四十二章经》译本，亦或可信。现存之《四十二章经》为汉译，则绝对不可信。二、襄楷所引为汉译佚经，可信。襄楷所引为汉译之《四十二章经》为汉译，则绝对不可信。”（胡适《〈四十二章经 考〉附二：陈援庵先生来书，见姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》第 259—260 页，中华书局 1997 年第 1 版）吕澂先生是主伪说之最有力者，他几乎囊括了所有《四十二章经》为“伪作”的证据，得出结论：“我们认定此经是东晋初抄出的。其理由：一、此经最初见于东晋成帝时的《支敏度录》。所以它应

本文以为，主真主伪双方所举证据、所作论证均有相当之道理，但均不充分，以至此经真伪至今未有定论，年代久远，杳然难征，我们似不必再纠缠于此，而宜取一切实的态度，即《四十二章经》毕

出在此录之前。二、在惠帝时，道佛争论，王浮著有《老子化胡经》，说佛教是假造诸经，但未提到《四十二章》的名字，可见当时尚无此经……因此，此经抄出的年限，最早不能超过《化胡经》，最晚不能晚于《支敏度录》。惠帝末年是公元三〇六年，成帝末年为公元三四二年，大约就产生于此三十年之间。〔《中国佛学源流略讲》第 21 页〕对于此经的内容，他认为：“我们认为《四十二章经》不是最初传来的经，更不是直接的译本，而是一种经抄……就内容看，是抄自《法句经》……所以它是抄录的，但做了一些修辞功夫。现存的《法句经》是三国时支谦译的，据支谦译本序文看，在他之前还有一个译本，所以在汉末时《法句经》就有了。《四十二章经》应该是抄的那个旧本而加以润色的。”〔同上〕他在《四十二章经抄出的年代》一文中还列出《四十二章经》与《法句经》的对照表，以说明“《四十二章经》整整三分之二都同于《法句》……就称它为‘法句经抄’也决不会有多大的错误。”〔同上书第 277 页〕认为此经为真者亦从这两方面予以证明。如胡适对《安录》未录此经作了这样的解释：“《旧录》（按胡适据梁启超考证，认为《旧录》即支敏度《经论都录》，亦称《支敏度录》，成于《道安录》之前。参见《胡适学术文集·中国佛学史》第 255 页）说此经是‘撮要引俗’之作，故法经目录列为‘抄录集’。道安不著录此经，也许是因为此经是‘撮要引俗’之作而不是译经，此可以见安录之谨严，而不足以证明此经为道安所未见。”（胡适《四十二章经》考）〔同上书第 256 页〕对于语言方面的问题，他提出的间接证明是：“然而我们检查现存的一切后汉三国的译经，从安世高到支谦，没有一部经里不是称‘佛’的；没有一部经里佛称为浮屠的。难道这些经都不可信为后汉三国的译本吗？或者，难道这些旧译本都经过了后世佛教徒的改正，一律改正了吗？或者，后世时期佛教徒自己不用浮屠、浮图、复豆等旧译名，而早已逐渐统一，通用‘佛’的名称了吗？这三种假定的解释之中，我倾向于接受第三个解释。”〔同上书第 253 页〕意指不能仅仅以译语来断定此经的年代，因为我们现在所看到的本子也许经后代改纂，事实上这是不可避免的。反之，不能因为后代的改纂即否认当时存在过这种本子。主真派中以汤用彤先生为最全面，他断定此经“东汉时本经之已出世，盖无可疑。”〔《汉魏两晋南北朝佛教史》第三章《四十二章经考证》，《汉魏两晋南北朝佛教史》第 26 页〕对于《安录》未录的问题，他的解释是：“安公治学精严，非亲过眼则不著录。故自知遗漏者不少。故谓若欲综理已出一切经典，自知非一人所能为。夫安公之世，《方等》风行，经出更多。《四十二章》为日常所不备，安公固未见之，遂未著录，或亦意中之事也。又据上文，《安录》判自汉灵之世，《四十二章》出于灵帝之前，故未录也。”〔同上书第 28 页〕经考证，他还提出了一个意见，认为此经译本有二：“其一为汉译，文极朴素，早已亡失。其一吴支谦译，行文优美，因得流传。”〔同上书第 29 页〕，即现存本支译，且历经改纂，由此可解释译语方面的疑问。任继愈主编的《中国佛教史》亦持此经为真说，理由与汤说近似（见任继愈主编《中国佛教史》第 1 卷 97 页，中国社会科学出版社 1981 年第 1 版）。