

來佛教的

佛教來華的背景非常複雜，至今沒有一致的說法。本章並非要為各種有關佛教來華的史料再作考證，而旨在探討佛教傳入中國的因緣，以明佛教來華一事的性質究是什麼。蓋佛教何以能夠傳入中國，決定其時來華佛教的性格；而該性格又直接影響佛教如何與當時中國的文化發生互動，當中包括佛教怎樣影響時人的生活，以及時人對佛教作出什麼的反應。換言之，了解佛教來華的背景，對於吾人弄清佛教與儒、道等思想的關係實非常重要。事實上，佛教約於公元前五世紀在印度出現¹，但其卻要在數百年後的漢代才得以傳入中國，其中曲折，實為各種因緣所影響。有關佛教傳入中國的時間，據《魏略·西戎傳》載：

昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經。曰復立者，其人也。浮屠所載臨蒲塞、桑門、伯闍、疏問、白疏問、比丘、晨門、皆弟子號。

查西漢哀帝劉欣（公元前 21—公元 2）的元壽元年即公元前 2 年，引文中的「浮屠」為 Buddha 一詞的早期翻譯，而「浮屠經」即指佛經²。循引文，景盧（生卒年不詳）於該年曾接受大月氏（今新疆東部一帶）的使者講授佛經，可知中國人或早於公元前 2 年已接觸佛教，惟後者於其時當未在中國本土流行。至東漢明帝劉莊（28—75）永平八年（公元 65 年），始有佛教在漢代貴族中流傳的記錄。蓋明帝在予楚王劉英（？—71）的詔書中有云：

楚王英誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑當有悔吝！其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌。（《後漢書·楚王英傳·卷四十二》）

足見其時貴族已有祭祀「浮屠」的做法。因此，吾人雖或未能肯定佛教來華的確切年份，但其事當發生在公元一世紀前後則大致無疑³。以下即分析佛教於該時得以傳入中國的因緣，以作本書往後討論的基礎。

1 有關佛教興起的年代，學界一直存着爭議。由於其與本書的主旨關係不大，故吾人於此只指出大概年代，而不會對這一議題加以深究。更多關於佛教盛行年代的考證，可參考 H. Bechert ed., *When Did the Buddha Live? The Controversy on the Dating of the Historical Buddha* (Delhi: Sri Satguru Publications, 1995)。

2 據季羨林先生的看法，把 Buddha 譯為「佛陀」，當是佛教典籍經吐火羅文影響後的一個做法，其出現時間應比用「浮屠」翻譯 Buddha 的做法為晚。詳見其著《中華佛教史：佛教史論集》（太原：山西教育出版社，2013 年），頁 8-18。

3 有關佛教來華年份的討論，可參考镰田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》（台北：新文豐，2010 年），頁 9-11；E. J. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 2007), pp.22-23。事實上，雖有多種傳說把佛教來華的時間推前，惟這些傳說均不足信，故不取。詳見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史（上冊）》（台北：台灣商務印書館，1998 年），頁 1-15。

◎ 第一節 內因——傳統思想的衰落

對於佛教為何能夠成功傳入中國，宋代的歐陽修（1007–1072）在其《本論》中有一重要觀察：

佛為夷狄，去中國最遠，而有佛固已久矣。堯、舜、三代之際，王政修明，禮義之教充於天下，於此之時，雖有佛，無由而入。及三代衰，王政闕，禮義廢，後二百餘年而佛至乎中國。由是言之，佛所以為吾患者，乘其闕廢之時而來，此其受患之本也。補其闕，修其廢，使王政明而禮義充，則雖有佛，無所施於吾民矣，此亦自然之勢也。

據上文，歐陽修認為佛教得以在中國發展，是因為佛教來華時的中國在文化上實處於不振的時期。簡言之，佛教來華是「乘虛而入」⁴。的確，摒除透過武力強行把一地征服，一地的本土文化若是強大，外來文化若要進入該地實相對困難⁵。佛教既非透過武力強行來華，則其能為公元一世紀前後的中國人所接受，一個較為合理的解釋，應是佛教有比當時中國的文化更為優勝的地方⁶。惟這一觀點，須更作說明。

蓋在佛教來華以前，中國已有極高的文化水平。最明顯者，是春秋戰國時代（約公元前 770–公元前 221）即有儒、道、墨和名等各家深具哲學色彩的思想流派盛行。在這一意義下，若言佛教有比中國的文化優勝，或會做成不必要的誤解。事實上，在上述各種思想出現以前，中國曾經歷長時間的神話時代和宗教時代。所謂神話時代，主要指時人多以神話來解釋世界和人類的起源，以及自然界和人事上的各種現象⁷；而宗教時代的特色則主要指人們認為自己的際遇實為命運或鬼神所決定，以致人的自主性受到極大的限制⁸。前者的典型例子，是時人把天地視作由盤古演化而成，人類則為女

媧所創造而有；後者的例子，則如《尚書·湯誓》所言：「有夏多罪，天命殛之。[……] 予畏上帝，不敢不正。」人類的禍福受天命的制約，為了不受天的懲罰，人類乃有做好的必要。在神話和宗教盛行的氛圍下，春秋戰國以前的人們普遍認為萬物均有靈性，從而對河山大川等自然事物抱持敬畏和崇拜的態度，並衍生出如「巫」和「覩」等自認能透過占卜而與天界和靈界溝通的專業人士，故時人信仰的形態實屬廣義的一種薩滿教（Shamanism）⁹。前述各種於春秋戰國時期出現的思想之所以可貴，是其相對處於神話時代和宗教時代的思想而言，顯得更重理性和更具人文色彩。如儒家的創始者孔子言「未知生，焉知死」和「未能事人，焉能事鬼」（《論語·先進》），即反映部分時人對未知事情傾向採一存而不論的態度，直接表現出一種講求客觀的精神；而「富與貴，是人之所欲也，不

4 類似觀點，見唐君毅，《中國人文精神之發展》（台北：台灣學生書局，2000 年），頁 23-25。

5 詳見 Nikolas Jaspert, 'Contacts between the Major Religious Traditions during their Expansion. An Introduction', in Volkhard Krich and Marion Steinicke ed., *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives* (Leiden: Brill, 2011), pp.165-176。當然，一地的文化走向還受很多因素的影響，地理環境即為其中之一。有關文化遷移實循一定規律的討論，可參考 Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: W.W. Norton & Company, 2005), pp. 405-425。

6 Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford: Stanford University Press & London: Oxford University Press, 1959), pp.124-125；William Theodore de Bary, *East Asian Civilization: A Dialogue in Five Stages* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1988), pp.22-23。

7 李貴生，《靈化無窮》（香港：中華書局，2009 年），頁 52-78。

8 Julia Ching, *Chinese Religions* (Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 1993), pp.48-50.

9 張光直著，劉靜、烏魯木加甫譯，《藝術、神話與祭祀》（北京：北京出版社，2017 年），頁 37-50；Fu-Shih Lin, 'The Image and Status of Shamans in Ancient China', in John Lagerwey and Marc Kalinowski ed., *Early Chinese Religion – Part One: Shang through Han (1250BC – 220AD)* Vol. I (Leiden and Boston: Brill, 2009), pp.397-458；Julia Ching, *Chinese Religions*, pp.40-43。

以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。」（《論語·里仁》）和孟子的「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」（《孟子·滕文公上》）等，則反映時人強調道德自覺和一己責任，而非僅是追求物質的滿足和上天的庇佑。換言之，人們之所以要做好不是因為害怕為天所懲罰，而是認為該事本身是正當的，故應為吾人所堅持¹⁰。類似情況，道家主張「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」（《道德經·三十七章》），認為在上者應減少對他人的干預，從而使後者能過着簡單和自在的生活。由於這種思想強調人由束縛中解放，故其有着極強的理想性¹¹。凡此均見春秋戰國雖在政治上為分裂和黑暗的時期，但在思想上卻為一有着理性主義、人文主義和理想主義的時代¹²。惟這一崇尚理性等正面價值的風氣，卻不是佛教來華時中國的文化主流。

誠如上文提及，佛教來華時的中國正值漢代。與春秋戰國時期相反，漢代是大一統的皇朝，其開闢西域，平伏匈奴，在政治上固然是一盛世；惟自秦代（公元前221—公元前207）焚書坑儒以統一思想，中國具哲理的書籍或被毀，或被迫依附在如醫書、農書和卜筮等具實用價值的書籍以求存。因此，不少具哲理的典籍於漢代或是消失，或是變得面目模糊，此即令漢代在思想上處一價值真空或紊亂的狀態¹³。換言之，漢代在政治上縱然可謂一黃金時代，但在思想上卻是處一沉睡期¹⁴。以董仲舒（公元前179—公元前104）為例，其雖是漢代大儒，但他所提倡的儒學與孔、孟等人所主張的學說實有很大程度上的分別。《漢書·董仲舒傳》有載：

臣謹案《春秋》之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天迺先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。

循引文，董仲舒把人事和天道連結起來，認為兩者實互相影響：天道的運行是人們效法的對象；人事上的失德會惹起天道的注意。在這一情況下，人實踐仁德乃不必是因為其是人的責任，而可以只是由於吾人害怕為天道所懲罰，或人僅是機械地跟從天道和與其相關的規律以行事¹⁵。董仲舒在《春秋繁露·五行之義》即有言：

天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。[……]
五行者，乃孝子忠臣之行也。[……]以子而迎成養，如火之樂木也；喪父，如水之克金也；事君，若土之敬天也。

人之事父事君，不是出於孝心和忠義，而是天的規律使然。在這一意義下，先秦儒家強調的自覺和理性精神顯然褪色；代之而起者，是時人對於陰陽和五行等有着神秘主義色彩的元素所表現出來的信仰¹⁶。

¹⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務印書館，2003年），頁456-463。

¹¹ 勞思光，《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁196-201。

¹² 馮友蘭，《中國哲學史（上冊）》（香港：三聯書店，2000年），頁24-30。

¹³ 勞思光，《新編中國哲學史（二）》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁11-14。

¹⁴ 方東美，《中國大乘佛學（上）》（台北：黎明文化，2004年），頁45-51。另見常乃惠，《中國思想小史》（哈爾濱：哈爾濱出版社，2019年），頁6-7。

¹⁵ 更多討論，可參考馮樹勳，《陰陽五行的階位秩序：董仲舒的儒學思想》（新竹：國立清華大學出版社，2011年），頁132-137。

¹⁶ 常乃惠，《中國思想小史》，頁75-76；勞思光，《新編中國哲學史（二）》，頁11-14。有關神秘主義的討論，本書第三章將再有述及，暫按下不表。

事實上，漢初奉行「黃老之術」治國，其表面奉行道家無為而治的思想，原意是希望與民休息，使民間的活力能在暴秦之後得以復甦，但這一做法卻間接衍生一現象：漢代人士普遍尊崇老子¹⁷。《史記·外戚世家》便有載：

竇太后好黃帝、老子言，帝[景帝]及太子[武帝]、諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術。

由於老子向被認為是《道德經》的作者，而《道德經》部分句子如「谷神不死，是謂玄牝」（六章）、「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」（十四章）和「古之善為道者，微妙玄通，深不可識」（十五章）等又多少帶有神秘色彩¹⁸，故老子遂有為時人神化的跡象¹⁹。簡言之，尊崇老子當有助促成漢人研習具神秘主義色彩學說的風氣²⁰。前述佛教有比中國文化優勝的地方，以致前者能夠順利進入中國，僅指佛教當有比其時廣為神秘主義氛圍籠罩下的中國文化優勝，非輕言佛教即比整體的儒、道等思想可取，這點尤請讀者留意。

隨着人文思想的衰落和神秘主義的盛行，各種具宗教色彩的儀式和觀念乃得在漢代流行²¹。由於這涉及道教的討論，故將留待第三章再作分析。吾人於此只想指出一點：上述情況正好為其時漢人引入佛教提供內在的誘因，這是由於時人理解的佛教即為神秘主義的一種²²。惟漢代思想有着以上特色卻非始於公元一世紀，但何以佛教還是得到該時才傳入中國？這則有待外緣的成熟。

◎ 第二節 外緣——交流路線的開通

蓋佛教得以傳入中國，除了是當時中國的思想狀況對其提供了有利的條件外，還賴佛教有傳入中國的途徑，而這途徑即為在漢代時開通的「絲綢之路」。所謂絲綢之路²³，是指由敦煌西出玉門關，經

陽關，再沿崑崙山北麓，穿過于闐而到莎車的「南路」，以及從敦煌北部出發，經伊吾再向西行，沿天山南麓至龜茲，而至疏勒的「北路」，兩者均為中國與當時「西域」溝通的主要交通路線。有學者甚至指出絲綢之路的終點可遠至羅馬，沿途有多條支路²⁴；而西域者²⁵，大意指位於中國西面的土地，其涉及範圍隨時代的不同而有所改變。一般而言，西域有廣、狹二義。前者包括今天中國的新疆、前蘇聯一些中亞加盟共和國、阿富汗、伊朗、阿拉伯國家、印度、巴基斯坦、孟加拉、尼泊爾、斯里蘭卡、不丹、錫金、馬爾代夫，乃至非洲東部；後者則指現今新疆天山以南，從玉門關到葱嶺一帶。

17 林啟彥，《中國學術思想史》（台北：書林出版，2014年），頁66-76。

18 劉笑敢，《老子》（台北：東大圖書公司，1997年），頁217。

19 這一跡象在東漢尤為明顯。詳見陳鼓應、白奚，《老子評傳》（台北：文史哲出版社，2002年），頁304-308；Grégoire Espeset, 'Latter Han Religious Mass Movements and the Early Daoist Church', in John Lagerwey and Marc Kalinowski ed., *Early Chinese Religion – Part One: Shang through Han (1250BC – 220AD)* Vol.2 (Leiden: Brill, 2009), pp.1061-1102.

20 史懷哲（Albert Schweitzer）著，常暄譯，《中國思想史》（北京：社會科學文獻出版社，2009年），頁66-67。

21 杜維明著，陳靜譯，《儒教》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁42-45。

22 霍韜晦，《絕對與圓融——佛教思想論集》（台北：東大圖書公司，2002年），頁40-42。

23 以下有關絲綢之路路線的討論，參考榮新江，《絲綢之路與東西文化交流》（北京：北京大學出版社，2015年），頁4-5；洪修平，《中國佛教與佛學》（南京：南京大學出版社，2016年），頁44。

24 林梅村，《絲綢之路考古十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁2-4。

25 以下有關西域的討論，參考季羨林，《中華佛教史：佛教史論集》，頁250-251；孔慧怡，《重寫翻譯史》（香港：香港中文大學翻譯研究中心，2005年），頁66-67；歐陽瑩之，《龍與鷹的帝國——秦漢與羅馬的興衰，怎樣影響了今天的世界？》（香港：三聯書店，2018年），頁343。

漢代的西域，主要指後者，而本節的討論範圍亦是以此為限。

如前所述，漢初以黃老之術治國，主張與民休息，故對和外邦接觸採一消極的態度，加上其時匈奴（約今蒙古和西伯利亞南部一帶）勢力龐大，對於漢代與其周邊國家進行聯絡實為一大阻礙。簡言之，因欠缺動力和能力，漢初與西域遂未有太多溝通²⁶。這一與西域中斷往來的情況，至漢武帝劉徹（公元前 157 – 公元前 87）時才有所改變。蓋武帝時國力日盛，故有西進政策。其中最重要者，當是派遣張騫（公元前 164 – 公元前 113）出使西域。查張騫首次出使西域的時間為建元三年（公元前 138），其目的是要聯絡大月氏共同對抗匈奴。惟途中為匈奴所擒，至元朔三年（公元前 126）才返回中土。張騫出使的任務雖然失敗，卻為武帝帶來大量有關西域的資訊，有助漢代與西域各國的交往。公元前 121 年，漢武帝成功討伐匈奴，直接打通漢代與西域的交通；公元前 116 年，張騫再次出使西域，中國與西域各國遂得以建立初步的文化交流²⁷。與此同時，印度與中亞地區之間的交通則大致暢順。佛教自約公元前五世紀於印度出現，即隨着印度與鄰近地方的商業貿易，一直朝南亞、中亞和被中國稱為西域的多個地區流布，當中未遇太大的阻力²⁸。佛教於何時傳入西域各國雖未有定論，但吾人若從佛教乃循印度經西域輾轉傳入中國這一傳播路徑推敲²⁹，則其當在公元一世紀以前即已傳至西域³⁰。此外，亦有主張佛教循海路直接由印度傳入嶺南一帶，是以華南亦是佛教最早於中國盛行的地方之一，惟其時間實比佛教經絲綢之路而傳入中國稍遲³¹。本章不是要探討佛教最早究竟是從陸路還是海路傳入中國，而是要強調佛教得以在約公元一世紀傳入中國，實有賴交通路線已被打通的這一外緣³²。否則，時人雖有引入具神秘色彩的外來宗教或思想的需求，但佛教是否能於其時傳入中國，相信機會還是極為渺茫。

◎ 第三節 小結

以上簡述佛教來華的因緣。當中有兩點值得我們注意：第一，佛教來華適值中國的人文思想衰落，而具神秘色彩的思想盛行之際。若是，則時人對佛教的興趣當是佛教中較具哲理的學說，還是較為神妙的元素？事實上，從歷史的角度觀之，佛教最初主要是以方術的姿態來華，而未涉高深的哲理。因此，吾人可發現佛教與中國文化的第一個交流，正好表現在具神秘主義色彩的宗教範圍內，其直接結果即為道教的衍生。在這一意義下，佛教與道教的關係實非常密切，而這亦將是本書第三章首要處理的問題。第二，佛教最初既以

26 有關漢初時漢室、匈奴和西域的關係，詳見余英時，《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關係的研究》（台北：聯經，2008 年），頁 277-291。

27 以上所述，詳見 Ying-Shih Yu, 'Han Foreign Relations', in Denis Twitchett and Michael Loewe ed., *The Cambridge History of China Vol.1: The Ch'in and Han Empires, 221B.C. – A.D.220* (New York: Cambridge University Press, 1986), pp.377-462；林梅村，《絲綢之路考古十講》，頁 110-117。

28 Jason Neelis, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia* (Leiden: Brill, 2011), pp.317-319.

29 E. J. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, pp.22-23；嚴耕望，《魏晉南北朝佛教地理稿》（上海：上海古籍出版社，2007 年），頁 1；釋印順，《佛教史地考論》（新竹：正聞出版社，1998 年），頁 3-5。

30 如湯用彤先生認為，佛教於西漢已在中亞各國流傳。見其《漢魏兩晉南北朝佛教史（上冊）》，頁 47。類似觀點，見季羨林，《中華佛教史：佛教史論集》，頁 254-255；許倬雲，《我者與他者：中國歷史上的內外分際》（香港：中文大學出版社，2009 年），頁 41-42。

31 有關佛教來華可能路線的討論，參考葛兆光，《中國思想史——第一卷：七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，2001 年），頁 375-378。

32 更多有關佛教沿絲綢之路傳入中亞和東亞各國的討論，見 Daniel Veidlinger, *From Indra's Net to Internet: Communication, Technology, and the Evolution of Buddhist Ideas* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2018), pp. 102-134.

方術的姿態來華，則其身份和地位乃不為主流仕人所重視；縱然佛教逐漸得到發展，但其仍是長期惹來主流仕人的攻擊。佛教若要在中國作長遠發展，乃得在形象和理論上有所改變和發揮，以求適應中國的社會。的確，漢代思想的衰落，在原則上有利外來文化進入中國；而中外交通的打通，在技術上亦使外來文化得以進入中國³³。在以上條件的配合下，不同的文化在理論上均能進入中國，但何以在實際上卻只有佛教才能在中國有效發展，乃至成為本土文化的重要組成部分³⁴？此得從佛教可與如儒家等傳統中國思想相適應的這一點來觀察才能找到答案，而這將是第四章所要探討者。以下，即承前述兩點，開展本書有關佛教與道、儒思想互動的討論。

33 詳見 Valerie Hansen, *The Silk Road: A New History* (New York: Oxford University Press, 2012), pp. 199-234. 事實上，在歷史上循絲綢之路傳入中國的宗教思想還包括回教、祆教、景教和摩尼教等，雖然這些宗教要在公元四至八世紀才先後在西域出現，其比佛教在西域興起晚約數百年。見榮新江，《絲綢之路與東西文化交流》，頁 297-377。

34 誠然，中國有回教，但其並未能在中國文化中扮演如佛教般的重要角色。在這一意義下，佛教在中國的發展比回教在中國的發展可謂遠為成功。有關回教在中國的發展概況，參考余之聰，〈中國伊斯蘭：文明交往、抗衡、融合與衝突〉，收入賴品超編，《從文化全球化看中外宗教交流史》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2018 年），頁 167-234。