

## 第一章

# 三教內外：佛教與儒道耶回在中國的共存

張雪松

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所副教授

「三教」之說古已有之，主要指先王「忠」、「敬」、「文」三種教化。如《白虎通義》有《三教》篇，「王者設三教者何？承衰救弊，欲民反正道也。三正之有失，故立三教以相指受。夏人之王，教以忠，其失野；救野之失，莫如敬。殷人之王，教以敬，其失鬼；救鬼之失，莫如文。周人之王，教以文，其失薄；救薄之失，莫如忠。」<sup>1</sup>《論衡·譴告篇》，「三教之相違，文質之相反。」《論衡·實知篇》：「若夫文質之複，三教之重，正朔相緣，損益相因，賢聖所共知也。」<sup>2</sup>主要從「文」、「質」的角度，來評價夏商周三代三種不同方式的聖人教化，而這三種教化，是相輔相成的。

到了南北朝，「三教」逐漸成為儒釋道的代名詞。《周書》卷五載建德二年「十二月癸巳，集群臣及沙門、道士等。帝升高座，辨釋三教先後，以儒教為先，道教為次，佛教為後。」卷三十一有，「武帝又以佛道儒三教不同，詔復辨其優劣。復以三教雖殊，同歸於善，其跡似有深淺，其致理殆無等級，乃著《三教序》奏之。」<sup>3</sup>三教本指儒家聖王在不同時代的不同教化方式，後轉變為指儒釋道三種宗教，這種轉化本身便暗示了當時人們對於儒釋道，最初還是抱著殊途同歸的想法，主要是看哪種教化方式更適應當時的時代。

海外學者一般認為，最早提到儒釋道「三教」這個術語用法的人，是

1. [清]陳立疏證，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），頁369。

2. 黃暉撰：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），頁643、1083。

3. [唐]令狐德棻等：《周書》（北京：中華書局，1971），頁83、545。

六世紀的李士謙，《隋書》卷七十七《隱逸·李士謙傳》：「佛日也，道月也，儒五星也。」<sup>4</sup>大陸學術界關於三教這一術語的產生年代，一般採用任繼愈先生的觀點，即認為三教這個術語產生於北周，流行於唐。任先生的觀點，基本沿襲於陳寅恪先生，「南北朝時，即有儒釋道三教之目。北周衛元嵩撰《齊三教論》七卷，見《舊唐書》肆柒《經籍志》下。至李唐之世，遂成固定之制度。如國家有慶典，則召三教之學士，講論於殿庭，是其一例。故自晉至今，言中國之思想，可以儒釋道三教代表之。此雖通俗之談，然稽之舊史之事實，驗以今世之人情，則是三教之說，要為不易之論。」<sup>5</sup>

佛教自漢代傳入中國，其與儒、道關係，有一個發展變化的過程。佛教初傳，勢力弱小，依附黃老，附庸玄學而逐漸發展壯大；而至東晉般若學勃興，佛教在社會上影響力日大，東晉末年，佛教已經成為一股不可忽視的獨立勢力，晉末廬山慧遠《沙門不敬王者論》，區分在家與出家（佛教僧侶沙門），倡出家沙門「不順化以求宗」，特意與儒道相區別；劉宋初年，「黑衣宰相」慧琳《白黑論》（均聖論），認為儒學、道教、佛教各有其長，應該並行，而不必彼此對立，雖得到宋文帝的支持，但仍為佛教界不容。梁武帝倡「三教同源」，源自佛教，「老子、周公、孔子等，雖是如來弟子，而化跡既邪，止是世間之善，不能革凡成聖。」<sup>6</sup>晉唐間佛教，一改漢代依傍儒道的局面，而變為積極構建佛教主體性，貶斥儒道二教，這種風氣逐漸成為佛教內部的主流。

但中唐以來，兩稅法的推行、安史之亂、會昌滅佛，作為晉唐佛學繁榮的封建領主制寺院，其經濟基礎遭到極大的削弱；與此同時，思想界排佛的風氣也越來越盛，尤其是以韓愈為代表，「愈以佛者夷狄之法耳，三代

4. [唐]魏征等撰：《隋書》第6冊（北京：中華書局，1973），第1754頁。

5. 陳寅恪：《馮友蘭中國哲學史下冊審查報告》，載《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001），頁283。

6. 《廣弘明集》卷四，載《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第52卷（北京：宗教文化出版社，2004），頁112上。

無佛而年祚永久，晉宋梁魏事佛不夭則亂」，站在儒家正統立場上排斥佛教，晚唐至北宋初，在社會上激起越來越大的反響。面對這種局面，佛教內部，力圖融合儒、佛，會同三教的主張，越來越多。佛教界對三教關係的態度，再度為之一變。

佛教入華以來，其對三教關係的看法大體經歷了，漢魏兩晉，佛教主動依傍儒道玄學；南朝至唐代則佛教自我獨崇，晚唐北宋以來則主張三教相容。宋代以後，佛教主流觀點主張三教相通相容的觀點，基本再沒有大的變化。

## 一、華夷之辨，佛教與中華文明的相遇

宋代大文豪歐陽修喜愛收集金石，他在評論漢晉北朝碑刻時，常指出，

碑文鄙俚而鐫刻訛繆，時時字有完者，筆劃清婉可喜，故錄之。又其前列題名甚多，而名特奇怪，如馮戩郎、馮賁賈之類，皆莫曉其義。若名野義伽耶者，蓋出於浮圖爾。自胡夷亂華以來，中國人名如此者多矣。最後有馮黑太者，予謂太亦音捷，意隋末有劉黑闥、吳黑闥，皆以此為名者，太、闥轉寫不同爾。然隋去北齊不遠，不知黑闥為何等語也。<sup>7</sup>

在歐陽修看來隋唐之前「胡夷亂華」，連人們所取名字都頗為奇怪，為隋唐之後人所不識。對兩晉六朝，呂叔湘先生歸納出四十個中國人所用的梵名。<sup>8</sup>

歐陽修排佛，但於金石之中，不可能完全不錄佛教碑刻銘文，故每每言此。這也反映出，自漢末以來，「胡夷」對中國影響深廣，而在「胡夷」

7. 歐陽修：《北齊石浮圖記》，李逸安點校：《歐陽修全集》第五冊（北京：中華書局，2001），頁第2177-2178。

8. 呂叔湘：〈南北朝人名與佛教〉，刊《中國語文》，1988年第4期。

文化的影響中，佛教無疑是最引人注目的。在當時，佛教作為「洋教」，與中國傳統文化方方面面都有衝突與磨合。

《四庫全書總目提要》卷七十一，在法顯《佛國記》條中說，「其書以天竺為中國，以中國為邊地，蓋釋氏自尊其教，其誕謬不足與爭。」將印度視為「中國」，而將中國視為「邊地」，不能被後世儒者所容忍，但在佛教傳入中國的晉唐間很長一段時期裡，佛教徒普遍持有這種看法，反映出中外文化認同的差異，甚至許多高僧還利用天文學知識，因印度更為接近赤道，日中無影，來為印度才是真正的「中國」做理論論證。梁《高僧傳·慧嚴傳》，「東海何承天以博物著名，乃問嚴，佛國將用何曆？嚴雲，天竺夏至之日方中無影，所謂天中。於五行土德色尚黃，數尚五，八寸為一尺，十兩當此土十二兩。建辰之月為歲首。及討核分至，推校薄蝕，顧步光影，其法甚詳，宿度年紀，咸有條例。承天無所厝難。後婆利國人來，果同嚴說。」<sup>9</sup>唐道宣《釋迦方志》「中遍篇第三」，對此有更為詳細的敘述（但文中是智嚴而非慧嚴），並認為「已前儒道兩說，雖形量差異，莫越昆侖」，而佛教才具有更加開闊的宇宙圖景視野。

華夷中邊之爭，帶有強烈的政治文化色彩；但文化心理認同是一個十分複雜的問題，不能簡單地用華夷來截然二分，就拿中國佛教徒論證印度為中國的邏輯，很可能受到中國傳統天文學的影響。《呂氏春秋》，「白民之南，建木之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也。」（《淮南子》記載與此相近）「日中無影，呼而無響」其實是中國古人判斷地中標誌特徵的重要天文學、物理學依據。

湯用彤先生認為，「南朝人士所持可以根本推翻佛法之學說有二，一為神滅，一為夷夏。因二者均可根本傾覆釋教，故雙方均辯之至急，而論之至多也。」<sup>10</sup>以反佛著稱的天文曆算學家何承天（370-447）折服於「天竺夏至無影為天地之中」的故事，歷代版本甚多，「通過考察不同的故事版

9. [梁]釋慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，2004），頁262。

10. 湯用彤：《魏晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1998），頁328。

本，有理由相信《高僧傳》記載有誤，故事中僧人的原型並非慧嚴，而是智嚴，後者曾赴罽賓求法。另一方面，佛國曆術故事的出現、流行、隱沒及其宣揚的「天竺中心論」從一個側面反映了六朝唐宋佛教中土化過程中的衝突與融合。而唐代開元年間建造的「周公測景台」（俗稱「沒影台」）以獨特的方式體現了這則中土佛教故事的影響。」<sup>11</sup> 這一考證是可信的，智嚴死於罽賓，其弟子返回中國報告了他老師死時瑞相後，「俱還外國」，也體現了智嚴師徒，對邊地、中國的心理認同。

華夷之辨，直到宋代，仍是排佛者重要的口實，但佛教徒如果一旦成功地論證出，印度才是真正的「中國」，那麼這對於以夷亂華式的攻擊，無疑是釜底抽薪。法琳在《辨正論》中便說，「李耳誕形，居東周之苦縣；能仁降跡，出中夏之神州……諸佛出世，皆在中州，不生邊邑。邊邑若生，地為之傾。」中國的中原地區只是區域性的「別中」，本質上說還是邊地；而印度佛國才是真正的世界中心，「謨據神州一域，以此為中國也。佛則通據閻浮一洲，以此為邊地也……天竺，地之中心，夏至北行，方中無影，則天地之正國也，故佛生焉……中原嵩洛土圭，測景以為中也，乃是神州之別中耳。」佛教傳入之初，實際上便有一種自恃天竺為正統，對中華文化有優越感，像《牟子理惑論》說，佛陀「所以生天竺者，天地之中，處其中和也。」

「夏至無影，所謂天中」的矛頭實際上直接指向了《周禮》。《周禮·大司徒》，「日至之影，尺有五寸，謂之地中。」為此唐代甚至人為製造出「沒影台」，每逢夏至正午，讓當地（洛陽）太陽高度角恰與石台北面傾角相等，故而石台無影。義淨（635-713）《南海寄歸內法傳》卷三「旋右觀時」有云：「瞻部洲中，影多不定，隨其方處，量有參差。即如洛州無影，與餘不同。」王邦維先生將「洛州無影」與「周公測景台」聯繫起來，認

11. 參見鄭誠、江曉原：《何承天問佛國曆術故事》的源流及影響，《中國文化》2007年秋季號，據該文檢索考證，該段何承天問佛國曆術故事在《大正藏》十三種文獻中出現了十三次。

為《寄歸傳》成書之前，陽城應存在測影台，是「洛州無影」的出處。<sup>12</sup>

邊地、中國之爭，實際上是正朔之爭，佛教傳入中國，這樣的夷夏之辨的例子很多，如服侍、胡跪、尚左、喪禮等等，在佛教徹底中國化之前，這是中國佛教史，前半期三教關係的主要方面。

## （一）梵僧來華與僑民佛教

### （1）梵僧來華

外國佛教僧侶是中國人接觸佛法的重要媒介，外國僧侶主要是通過陸路和海路來華。陸路主要是經過中亞，我國新疆地區，進入中原腹地，進而再向其他地方輻射；海路主要是經南海，過越南到達我國嶺南地區，甚至由山東等沿海地區登陸。海路要晚於陸路，「就海路佛僧的傳法活動而論，見諸文獻者始於魏晉。第一個沿海路入華傳教的梵僧，為東吳孫亮五鳳二年（255）入華的支暹梁接；第一個從海路求法歸來的是東晉義熙八年（412）歸國的法顯。」<sup>13</sup>

梵僧來華，不少人的傳教目的十分明確，如曇摩難提「少而觀方，遍歷諸國，常謂，弘法之體，宜宣佈未聞。故遠冒流沙，懷寶東入。以符氏建元中，至於長安。」再如曇摩蜜多前往劉宋，是其「常以江左王畿，志欲傳法。」曇摩耶舍來華前，夢見博叉天王語之曰，「沙門弘化，曠濟為懷，何守小節，獨善而已。」而求那跋摩來華，是在元嘉元年（424）先收到慧觀、慧聰等中國僧侶的邀請信，求那跋摩本人也認為「以聖化宜廣，不憚游方。先已隨商人竺難提舶，欲向一小國。會值便風，遂至廣州。故

12. 參見王邦維：《南海寄歸內法傳校注》（北京：中華書局，1995）。

13. 何方耀：《晉唐時期南海求法高僧群體研究》（北京：宗教文化出版社，2008），頁5。

其遺文雲，業行風所吹，遂至於宋境。此之謂也。」鳩摩羅什母親前往印度之前，也囑咐羅什，「方等深教，不可思議，傳之東土，惟爾之力。但於汝無利，其可如何？」什曰，「必使大化流傳，雖苦而無恨。」<sup>14</sup> 有梵僧來華，主要目的是來傳戒，例如西域船主難提，前後兩次，元嘉六年（429）和十年（433）載獅子國比丘尼鐵薩羅等至劉宋，便主要是為了在中國傳比丘尼戒。

到了隋唐，隨著中國佛教的興盛，以及中國國力的大增，也有僧人，如著名的密宗大師金剛智「聞脂那佛法崇盛，泛舶而來」。許多梵僧在中國圓寂，但也有不少梵僧，最後返國，所以我國僧傳常記莫之所終，如僧伽跋摩「遊化為志，不滯一方。既傳經事訖，辭還本國。眾咸祈止，莫之能留。以元嘉十九年（442），隨西域賈人舶還外國，不詳其終。」<sup>15</sup>

重要的梵僧，在「五胡亂華」時期，還有重要的影響力，是各個政權爭奪的目標，像鳩摩羅什傳記中，便明確寫到，「沙勒國有三藏沙門名喜見，謂其王曰，此沙彌（鳩摩羅什）不可輕。王宜請令初開法門，凡有二益，一、國內沙門恥其不逮必見勉強；二、龜茲王必謂什出我國，而彼尊之是尊我也，必來交好。王許焉。即設大會，請什升座說《轉法輪經》。龜茲王果遣重使，酬其親好。」禮敬一僧而獲一國乃至多國敬重通好，而殺一僧也可能引來極大的風波，如帛法祖被張衡之後秦州刺史張輔所殺，「初祖道化之聲，被於關隴，嶠函之右，奉之若神。戎晉嗟慟，行路流涕。隴上羌胡，率精騎五千，將欲迎祖西歸。中路聞其遇害，悲恨不及。眾咸憤激，欲復祖之仇。輔遣軍上隴，羌胡率輕騎逆戰。時天水故浪下督富整，遂因忿斬輔。群胡既雪怨恥，稱善而還，共分祖屍，各起塔廟。」<sup>16</sup>

南海許多國家向南朝上表稱臣，也極力讚揚佛教，如元嘉五年，師子國國王刹利摩訶南奉表曰，「欲與天子共弘正法，以度難化。故托四道人遣

14. 《高僧傳》，頁 34、121、41、107、48。

15. 《高僧傳》，頁 119。

16. 《高僧傳》，頁 47、26-27。

二白衣送牙台像以為信誓，信還，願垂音告。」元嘉十年，呵羅單國王毗沙跋摩奉表曰，

常勝天子陛下，諸佛世尊，常樂安隱，三達六通，為世間道，是名如來、應供、正覺，遺形舍利，造諸塔像，莊嚴國土，如須彌山，村邑聚落，次第羅匝，城郭館宇，如切利天宮……一切眾生，咸得受用。於諸國土，殊勝第一，是名震旦，大宋揚都，承嗣常勝大王之業，德合天心，仁應四海，聖智周備，化無不順，雖人是天，護世降生，功德寶藏，大悲救世，為我尊主常勝天子。是故至誠五體敬禮。

元嘉十二年，閻婆達國國王師黎婆達駝阿羅跋摩遣使奉表曰，「王有四海，閻浮提內，莫不來服。」在魏晉南北朝，除了短暫的滅佛時期，帝王一般都對外來的重要梵僧禮遇有加；到了盛唐，隨著中國國力的興旺，依靠梵僧擔當外交流通作用逐漸下降，朝廷對此也不如以往熱心，甚至在唐玄宗時期，「於時帝留心玄牝，未重空門，所司希旨，奏外國蕃僧遣令歸國，行有日矣。侍者聞智，智曰，吾是梵僧，且非蕃胡，不幹明敕，吾終不去。」<sup>17</sup>

在政治上得到優厚待遇的主要是上層僧侶，而地位一般的梵僧，則主要依靠普通信徒，特別是商人的支持。雖然有學者認為，「佛教初入中國，不是在人民群眾中紮根，而是得到皇帝和王公的垂青。這同佛教在印度最初受到商人的支持是完全不同的。在中國，佛教與商人風馬牛不相及。因此，要談中國古代商人與佛教的關係，實在無從談起，因為二者根本沒有關係。」<sup>18</sup>但是梵僧與商人的關係卻是不容忽視的，許多來華僧侶本身就是商人的後代。在我國眾多筆記小說等文獻記載中，我們可以看到漢魏兩晉南北朝有許多做生意的僧人，更不要說對佛教有重大貢獻的在家居士，例如「安玄，安息國人」，「為優婆塞，秉持法戒」，「漢靈帝末，游賈洛陽」，「性虛靜溫恭，常以法事為己務。」無論是陸路還是水路，梵僧來

17. [宋]贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987），頁5。

18. 參見季羨林：〈商人與佛教〉，《季羨林文集》第七卷（南昌：江西教育出版社，1998），頁197-205。



華，都是跟隨商隊，商人也借助梵僧的「法力」來化險為夷。而在商隊或商船中，僧人一般有其主要的供養人「主檀越」。例如法顯《佛國記》中記載，其返國時，商船遇險，「諸婆羅門」認為「坐載此沙門，使我不利，遭此大苦」，這時法顯的主檀越挺身而出，「若下此比丘，亦並下我！不爾，便當殺我；汝其下此沙門，吾到漢地，當向國王言汝也。漢地王亦敬信佛法，重比丘僧。」可見「主檀越」對中外往來僧侶的保護作用是十分重要的。

梵僧來華，佛教初傳，對中國固有社會的影響，有以下幾個層面值得關注。

### 1. 「佛是大神」

佛教初傳，一般人還是將佛陀視為一種神明，但卻是比一般地方神力更大的神，故在許多傳說中，梵僧一般都能降服中國各地的地方神明鬼怪。湯用彤等前輩學者，比較重視佛教初期在宮廷中，依附黃老道教傳播；而佛教進入廣大民間社會，則無時無刻都與各種民間神明信仰打交道。

孫吳時期，康僧會立建初寺，「時寺側有淫祀者。（張）昱曰，玄化既孚，此輩何故近而不革。會曰，雷霆破山，聾者不聞，非音之細，苟在理通，則萬里懸應；如其阻塞，則肝膽楚越。昱還，歎會才明，非臣所測，願天鑒察之。」<sup>19</sup> 康僧會這番言論，反映出佛教初傳與各種地方神明信仰雜處的情形，而在雜處中，佛教還是希望突出佛教的優勝地位，強調其比一般神明信仰要高超得多。

《出三藏記集》卷十三記載，四月八日吳主孫皓在佛像上便溺，云「灌佛」，「為暮，陰囊腫痛，叫呼不可堪忍。太史占言，犯大神所為，群臣禱祀諸廟，無所不至，而苦痛彌劇，求死不得。彩女先有奉法者，聞皓病，因問訊云，陛下就佛圖中求福不？皓舉頭問，佛神大耶？彩女答，佛

19. 《高僧傳》，頁17。

宗教與中國社會研究論叢  
從文化全球化看中外宗教交流史  
主編：賴品超

© 香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心 2018

出版：香港中文大學崇基學院  
宗教與中國社會研究中心

發行：中文大學出版社  
香港中文大學何東夫人堂  
電話：(852) 3943-9800 (一般查詢)  
(852) 3943-9822 (業務部)  
傳真：(852) 2603-7355  
網址：<http://www.cuhk.edu.hk/cupress> 電郵：[cup@cuhk.edu.hk](mailto:cup@cuhk.edu.hk)

排版：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心  
承印、裝訂：瀚林智設計印刷有限公司  
香港柴灣康民街2號康民工業中心2樓208室 (電話：2558-7800)

版權所有，本刊物任何部分若未經版權持有人允許，不得用任何方式抄襲或翻印

Anthology Series on the Study of Religion and Chinese Society  
**History of the Exchanges among Chinese and Foreign Religions in the Perspective of Globalization of Culture**  
Editor: Lai Pan Chiu

© 2018 Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, CUHK

*Published by*  
Centre for the Study of Religion and Chinese Society  
Chung Chi College  
The Chinese University of Hong Kong.

*Distributed by*  
The Chinese University Press  
Lady Ho Tung Hall, The Chinese University of Hong Kong  
Tel.: (852) 3943-9800 (General Enquiry)  
(852) 3943-9822 (Marketing Unit)  
Fax: (852) 2603-7355  
Website: <http://www.cuhk.edu.hk/cupress> Email: [cup@cuhk.edu.hk](mailto:cup@cuhk.edu.hk)

*Typeset by:* Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, CUHK  
*Printed and bound by:* Wise & Wide Design & Printing Co. Ltd. (Tel.: 2558-7800)  
(Address: Room 208, 2/F., Hong Man Industrial Centre, 2 Hong Man Street, Chai Wan, Hong Kong)

*All rights reserved. This book, or parts thereof, may not be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or any information storage and retrieval system now known or to be invented, without written permission from the publisher.*

ISBN 978-988-16703-7-3  
Printed in Hong Kong

©2018 by Centre for the Study of  
Religion and Chinese Society,  
Chung Chi College, CUHK  
All Rights Reserved

由於全球化（globalization）的熾熱討論，近年越來越多外國學者採用全球的視野來審視人類的歷史、尤其人類文化的傳承與相遇。中國學界較少採取此寬泛的進路，反而較多以中國為中心或出發點，考察中西文化交流。然而，無論採取哪種進路，都十分肯定宗教在文化交流中所扮演的重要角色。過往，已有學者探討中外宗教關係史，但主要在乎實交代相關的史實與史料，較少討論所採取的視角。相對而言，本書較為著重的，是以文化全球化（globalization of culture）的視角，來檢視中外宗教交流史。

本書可粗略分為三大部分。第一部分共有三章，分別處理在古代中國，外來宗教與中國固有的本土宗教的互動，當中包括佛教、伊斯蘭教及屬於基督宗教的景教。至於同屬基督宗教的羅馬公教（天主教）及基督新教（一般稱基督教），則留待第二部分的第四及第五章，分別處理二者與近現代中國的互動。第三部分集中從文化全球化的視角，探討外來宗教之間、尤其基督新教與佛教，在現代以至當代中國的互動，包括與全球化的關係。

ISBN 978-988-16703-7-3



©2018 by Centre for the Study of  
Religion and Chinese Society  
Chung Chi College, CUHK  
All Rights Reserved