

# **Investigation into the Spread of Buddhism and Buddhists' Activities in Han Dynasty**

Tai-shing Wut

Assistant Professor, Chinese Civilization Centre of  
City University of Hong Kong

## **Abstract**

In the light of the fact that little has been known about the spread of Buddhism in Western and Eastern Han dynasties, this essay re-examines existing documentary resources, in consideration of discussion on archaeological objects recently excavated, with the hope of getting a broader and more up-to-date understanding of Buddhists' activities in the early stage of the spread of Buddhism. To be highlighted is Emperor Chu of Yin's worship of Buddhist which laid the foundation for development of Buddhism in the south. Nevertheless, on the other hand, his later plot to rebel made the spread of Buddhism come to a halt in mid-Eastern Han dynasty. Only in late Han could the spread revive.

**Key words:** Buddhist images, Han dynasty, Emperor Chu of Yin, Ze Rong,  
Mouzi



# 兩漢佛教之流傳及佛教徒活動考

屈大成

香港城市大學中國文化中心

## 摘要

佛教於兩漢年間輸入中土及其流傳情況，一向所知不多。本文介紹新近的研究成果，並重新檢視舊有的文獻資料，配合近年出土的文物，作出討論，期望對初傳時期佛教徒的活動有更多和更新的了解。本文指出，帶有佛教色彩的器物有可能在西漢時代，已沿著絲綢之路傳入，但要到東漢初年，中土才正式有佛教信徒，特別是楚王英事佛，為南方的佛教發展奠下基礎。可是，因楚王謀反，為明帝鎮壓，佛教亦受牽連，未能在上層社會繼續流布。佛教因而轉入民間，低調發展，更成為墓葬物的一種；直至漢末，佛教才再見諸文獻記載。

**關鍵詞：**佛教圖像、漢代、楚王英、笮融、牟子

佛教約於兩漢之際傳入中國，至東漢末年，隨著西域僧人紛紛來華譯經，佛教逐漸在漢地扎根。可是，是時佛教的流傳情況，由於史料缺乏，所知不多。近年關於漢代佛教的史料以及出土文物不斷發現；而楚王英和笱融事佛等耳熟能詳的記載，實仍欠微觀的考察。<sup>1</sup> 本文先順時序對舊有和新出的材料和文物，結合討論，最後作總結推測，期望對初傳時期佛教徒的活動有更多和更新的了解。

## 一、佛教傳入及其在西漢的流傳

佛教傳入中國的時間，眾說紛紜，有說早至三皇五帝、西周、戰國、秦等，均查無實據。<sup>2</sup>至西漢武帝（西元前 141～前 87 年在位）銳意經營西域，有否因此引入佛教，具探究必要。他曾派張騫（西元前？～前 114 年）等人出使西域，副使也到過身毒，但沒帶來任何佛教的信息。元狩三年（西元前 120 年），漢武帝遣霍去病（西元前 140～前 117 年）大敗匈奴，得「休屠王祭天金人」。<sup>3</sup>《世說新語注》引

<sup>1</sup> 史料方面參看吳焯以下論文：〈關中早期佛教傳播史料鉤稽〉，《中國史研究》第 4 期（1994 年），頁 115-120；〈漢代人焚香為佛家禮儀說〉，《西北第二民族學院學報》第 3 期（1999 年），頁 23-28；〈漢明帝與佛教初傳〉，中國社會科學院歷史研究所編：《古史文存（秦漢魏晉南北朝卷）》（北京：社會科學文獻出版社，2004 年），頁 357-373。出土文物方面參看拙著：〈中國早期佛教圖像研究綜述〉，《民族藝術》第 3 期（2008 年），頁 94-100；〈中國初傳佛教圖像述評〉，《新亞學報》第 27 卷（2009 年），頁 205-236。

<sup>2</sup> 有學者提出戰國中期江陵天星觀 2 號墓出土的半人半鳥像即佛教的妙音鳥、木雕蓮盤造型跟佛陀的蓮座無異，主張佛教入華時間要大大推前，但已招來有力的質疑。參看張正明、院文清，〈戰國中期曾有佛教造像傳入南楚〉，《江漢論壇》第 8 期（2001 年），頁 66-69；邵學海，〈孔雀王朝不曾塑佛東周楚國何來造像〉，《江漢論壇》第 6 期（2002 年），頁 47-52。此外，最近仍有學者認為秦代已有沙門來華。參看方漢文，〈薩滿、羨門與沙門：佛教入華時間新釋〉，《中國文化研究》2004 年春之卷，頁 125-133。

<sup>3</sup> 《史記》卷 110〈匈奴列傳〉、卷 111〈衛將軍驃騎傳〉，見《二十五史》（上海：上海古籍出版社、上海書店，1986 年）冊 1，頁 321 第 2 欄、323 第 3 欄。

《漢武故事》記昆邪王殺了休屠王（兩者駐牧地在今甘肅河西走廊一帶），率眾投降漢室，漢室得其「金人之神」，放在甘泉宮，只需燒香禮拜，不用牛羊祭祀，漢武帝指令須用回金人原來的祭祀習俗。按佛陀三十二大人相之一為金色相，指佛身悉為真金色，燒香禮拜也是佛教徒敬禮的做法。由是南北朝人以為漢武帝時代，佛經雖未傳譯，但漢人已把佛當作神明事奉。學者多認為漢武帝時代印度尚未製作佛像，匈奴所信奉的其實是太一之威神等。<sup>4</sup>近有學者指休屠部人為月氏人，而在前二世紀上半葉，佛教傳入大夏，其後大月氏西遷，征服了大夏，月氏跟休屠部人或仍有聯繫。此外，佛像有可能在前一世紀以前，已見於犍陀羅。<sup>5</sup>由是休屠部崇拜佛像，以至為漢室所知悉，也非不可能。<sup>6</sup>又值得注意的，是河北滿城縣陵山劉勝（約西元前 168～約前 113 年）墓出土的兩尊人像，戴圓帽，高髻，雙眼長尖，身披錯金綿紋衣，袒胸露腹，一尊盤腿而坐，雙手置於腿上，仿似打坐；另一尊跪坐，左手放在膝上，手心向上，右手掌打開，舉起至腮的位置，仿似佛家的施無畏印。<sup>7</sup>按劉勝耽於玩樂，或有興趣接觸西來的人和

<sup>4</sup> 白鳥庫吉，〈匈奴の休屠王の領域と其祭天の金人とに就いて〉，大塚史學會編：《三宅博士古稀祝賀記念論文集》（東京：岡書院，1929 年），頁 245-306；湯用彤，〈漢魏兩晉南北朝佛教史〉（北京：中華書局，1983 年），頁 8-10。

<sup>5</sup> 例如陳恩志推測在阿育王執政後期逐漸開始製作佛像，亦即說佛像於前 3 世紀已出現。參看氏著，〈佛教自有秦傳入中國說〉，《寧夏社會科學》第 5 期（1988 年），頁 78-79。但這說法未見其他學者接納。有關佛像起源的年代問題，參看宮治昭著、李靜杰譯，〈近年來關於佛像起源問題的研究狀況〉，《敦煌研究》第 2 期（2000 年），頁 74-82。新近何志國據中國出土的佛像，推測印度佛像最早起源於 1 世紀後期。參看氏著，〈佛教偶像起源及其在貴霜朝的交流〉，《敦煌研究》第 1 期（2010 年），頁 32-38。

<sup>6</sup> 丁萬錄，〈匈奴休屠王「祭天金人」研究管窺〉，《西北第二民族學院學報》第 4 期（2005 年），頁 70-74。

<sup>7</sup> 中國社會科學院考古研究所編，〈滿城漢墓發掘報告〉卷 1（北京，文物出版社，1980 年），頁 100。又廣西西漢墓葬也出土類似手形的跪坐銅俑。參看廣西壯族自治區文物管理委員會編，〈廣西出土文物〉（北京：文物出版社，1978 年），圖

物，把帶佛教特徵的人像作奇珍異物而收藏，是很自然之事。由是，漢武帝接觸到佛教圖像，不足為怪。

據《漢書·西域傳》的記載，烏弋山離國（今阿富汗南部）的風俗乃不隨便殺生，或沾染了印度的習尚。車師後國的治地名「務塗谷」（今新疆吉木薩爾南郊的河谷），「務塗」或為浮屠（buddha）的音轉，反映出該國對佛教有認識。<sup>8</sup>由是在西漢後期，西域已流傳佛教，不排除亦可傳入中國。裴松之（西元 372~451 年）《三國志注》引魚豢（晉太康[西元 280~290 年]後去世）《魏略·西戎傳》以下一段涉及漢哀帝（西元前 7~前 1 年在位）的話，公認是佛教入華的確證：

從敦煌玉門關入西域，前有二道，今有三道。…南道西行…罽賓國、大夏國、高附國、天竺國，皆並屬大月氏。臨兒國，《浮屠經》云：「其國王生浮屠。浮屠，太子也。父曰肩頭邪，母云莫邪。浮屠身服色黃，髮青如青絲，乳青毛，鈴赤如銅。始莫邪夢白象而孕，及生，從母左脅出，生而有結，墮地能行七步」。此國在天竺城中。天竺又有神人，名沙律。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、伯聞、疏問、白疏間、比丘、晨門，皆弟子號也。《浮屠》所載，與中國《老子經》相出入。蓋以為老子西出關，過西域，之天竺，教胡。浮屠屬弟子別號，合

---

90。

<sup>8</sup> 徐松（西元 1781~1848 年）《漢書西域傳補註》已提出這看法。今人再有申論，參看岑仲勉，《漢書西域傳地理校釋》（北京：中華書局，2004 年），頁 492-493；余太山，《兩漢魏晉南北朝正史西域傳研究》（北京：中華書局，2003 年），頁 120、384。

有二十九，不能詳載，故略之如此。<sup>9</sup>

這段文字可分四點討論：

- (一) 通西域有三條道路，南道向西行，歷罽賓、大夏、高附、天竺諸國，以及臨兒國，皆屬大月氏。臨兒國即藍毘尼園（梵名 Lumbinī），在天竺城中。
- (二) 據《浮屠經》，浮屠於臨兒國出生，其父叫屑頭邪（即淨飯王，梵名 Śuddhodana），母叫莫邪（即摩耶夫人，梵名 Mahāmāyā）。浮屠穿黃衣，頭髮青色，修長如絲，胸前也有青色毛，身體赤銅色。莫邪感夢白象便懷孕，浮屠從母左腋下出生，<sup>10</sup>生出來便有髻，下地行了七步。天竺又有神人，名沙律（即舍利弗，梵名 Śāriputra）。按穿黃衣乃大眾部的規定。<sup>11</sup>毛髮青色和身體赤銅色，乃佛陀八十種好中的第 47、64 兩種好的表現。
- (三) 漢哀帝元壽元年（西元前 2 年），博士弟子景盧從大月氏王使伊存口授《浮屠經》，這經記浮屠的弟子名號有七種：臨蒲塞（梵

---

<sup>9</sup> 《三國志》卷 30〈東夷傳〉附注，《二十五史》冊 2，頁 1170 第 2 欄。這段文字的解說參考了：藤田豐八，〈佛教傳來に關する魏略の本文につきて〉，《東西交涉史の研究》（東京：荻原星火館，1943 年），頁 389-406；沙畹著、馮承鈞譯，〈魏略西戎傳箋注〉，《西域南海史地考證譯叢》卷 2（北京：商務印書館，1995 年），頁 45-47；鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》卷 1（高雄：佛光出版社，1985 年），頁 116-123；方廣錫，〈《浮屠經》考〉，《國際漢學》編委會編：《國際漢學》第 1 期（北京：商務印書館，1995 年），頁 247-256；John E. Hill trans., “The peoples of the West.”，見網頁 <http://depts.washington.edu/silkroad/texts/weilue/weilue.html>（檢索日期：2009 年 4 月 19 日）等。

<sup>10</sup> 佛陀相傳乃於右腋下出生，故這裏或是筆誤。Zürcher 指出左代表陽，故道教以老子乃從左腋出生，佛教的記載或受其影響。參看 Zürcher, E., *The Buddhist conquest of China*, 3rd ed. (Leiden: Brill, 2007), p. 433 n. 70。

<sup>11</sup> 《舍利弗問經》，見高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）冊 24（台北：新文豐出版社股份有限公司，1983 年翻印本），頁 900 下。

名 upāsaka)，即優婆塞。桑門，即沙門。疏聞（梵名 śrāvaka），即聲聞。白疏聞，即在家的聲聞弟子，也有以爲是式叉摩那（梵名 śikṣamānā）。比丘，即受具足戒的男性出家人。晨門，即掌守寺門者。伯聞意思不明，也許是沙門或聲聞。

(四)《浮屠經》所載與中國《老子經》相出入。《老子經》即《老子化胡經》，這經說老子西出關，過西域，到天竺，教化胡人。浮屠乃其弟子別號之一，共二十九個，不能詳載，略述如上。相出入即表示《浮屠經》沒說及老子化胡。《浮屠經》字面意思爲佛經，可能是某經的節譯或諸經的撮要，而非一特定經典。宋董道《廣川畫跋》稱《浮屠經》這段引述出自「晉中經」，<sup>12</sup>湯用彤推測《浮屠經》於魏晉時仍存世，並傳誦一時。但《祐錄》沒提及這經，於道安時代當已失佚。<sup>13</sup>

## 二、東漢明帝求法和楚王事佛

漢明帝求法乃佛教入華的著名故事。據《後漢書》，明帝夢見金人，修長巨大，頭頂有光，大臣解說道：「西方有神名佛，長丈六尺，黃金色」。於是遣使天竺訪尋佛法。繼後的傳說越加詳細，至慧皎（西元 497~554 年）《高僧傳》記有攝摩騰和竺法蘭兩人隨明帝的使者來到雒陽（今河南洛陽市東北），明帝十分賞識，於城西雍門外立精舍接待，後取名白馬寺。由於是時佛教初傳，沒人歸信，攝摩騰隱藏不宣化。竺法蘭來華不久便諳漢語，譯出《四十二章經》等。又明帝使者蔡愔於西域得阿育王栴檀像師所造的釋迦坐像，明帝令畫工描繪，把畫作放置在清涼臺中和顯節陵上。漢地之有沙門、佛寺、佛經、佛畫

<sup>12</sup> 參看《廣川畫跋》卷 2，《叢書集成初編》卷 1637，頁 23。

<sup>13</sup> 劉屹推測這經源出於大月氏犍陀羅語本。參看氏著，〈《浮屠經》小議〉，《首都師範大學學報》第 1 期（2002 年），頁 24-28。

像，始於此事。按僧祐（西元 445～518 年）《出三藏記集》（以下簡稱《祐錄》）沒有為攝摩騰二人立傳，很可能是南北朝佛教盛行，佛教徒附會明帝求法之事而增益出來。<sup>14</sup>可以注意的，是南北朝的僧侶多結交權貴，參與政事，僧傳記攝摩騰擅於外交政治，調停戰事，乃南北朝時代對西域僧人印象的投射而已。

楚王事佛是東漢初漢人信佛的確證。楚王劉英（約西元 27～71 年）是光武帝劉秀（西元 25～57 年在位）的庶子，建武二十八年（西元 41 年）赴任楚王，都彭城（今江蘇徐州市），《後漢書·光武十王列傳》有他事佛的記載：

英少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學為浮屠，齋戒祭祀。詔報曰：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，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。」因以班示諸國中傅。英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以為符瑞。<sup>15</sup>

劉英愛好交遊，結識各方人物，晚年更喜愛黃老道術和佛教，進行齋戒祭祀。永平八年（西元 65 年），明帝詔令天下犯死罪者，皆可交納絲絹贖罪，劉英遣郎中令奉上三十匹黃色和白色的絲絹。明帝下詔回應，說楚王誦黃老精微的言辭，崇尚浮屠的仁祠，整潔身心，齋戒三個月，受神明約束，不用後悔。因此退還贖罪的物品，資助優婆塞和沙門的飲食。明帝並把這事宣示其他藩國的傅相。這段文字可作四點討論：

(一) 明帝雖然沒有求法，但他對佛教或有基本了解，且有好感，否則不會容許楚王資助佛教徒。

<sup>14</sup> 有關明帝求法真偽的爭議，參看李小榮，《弘明集廣弘明集述論稿》（成都：巴蜀書社，2005 年）第 2 章。

<sup>15</sup> 《後漢書》卷 72〈光武十王列傳〉，《二十五史》冊 2，頁 929 第 1 欄。

(二) 楚王立浮屠的仁祠。仁祠，意為能仁的祠宇，能仁為釋迦牟尼的意譯，故仁祠即釋迦牟尼的祠宇。<sup>16</sup>後何承天（西元 370~447 年）提到「楚英之修仁寺」，<sup>17</sup>酈道元（西元 466 或 472~527 年）《水經注》「獲水」條記獲水從淨淨溝往東流經阿育王寺北面，傳聞這是楚王英所造；清楊守敬（西元 1839~1915 年）注釋說「寺在今銅山縣西」。<sup>18</sup>銅山縣便在彭城範圍。這寺當為楚王供養優婆塞和沙門之地。比起白馬寺，楚王的仁祠更可信為中國首座寺院。

(三) 齋戒、潔齋，意為整潔身心，以示虔誠。例如《十誦律》說上座勸令白衣「行施齋戒」；<sup>19</sup>《太子瑞應本起經》記佛陀將入城，國王「齋戒沐浴」迎接。<sup>20</sup>但齋戒同樣是中國固有的修養方法。例如《孟子·離婁下》說：「雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝」；《禮記》說：「齋戒以告鬼神」；又《漢書·匡張孔馬傳》記張禹（西元前？~前 5 年）「擇日潔齋露著」等。因此齋戒非佛教徒獨有。反而值得注意的，是「絜齋三月」中「三月」一詞。按《梵網經》指佛教徒於「六齋日」和「年三長齋月」，如「作殺生、劫盜，破齋犯戒者，犯輕垢罪」。<sup>21</sup>據東晉郗超（西元 336~377 年）《奉法要》，佛教徒須守五戒和修「歲三月六齋」。「歲三月六齋」即歲三月齋和月六齋兩種齋，歲三月齋是指在一年中的正月、五月、九月這三個月的初一到十五日都是齋日，月六齋即每月的八、十四、十五、二十三、二十九、三十這六日都是齋日。

---

<sup>16</sup> 周一良，〈能仁與仁祠〉，氏著：《周一良集》（沈陽：遼寧教育出版社，1998 年），頁 195-206。

<sup>17</sup> 《弘明集》卷 3，《大正藏》冊 52，頁 20 上。

<sup>18</sup> 陳橋驛復校，《水經注疏》中冊（南京：江蘇古籍出版社，1989 年），頁 1986-1987。

<sup>19</sup> 卷 50，《大正藏》冊 22，頁 368 中。

<sup>20</sup> 卷上，《大正藏》冊 3，頁 472 下。

<sup>21</sup> 卷下，《大正藏》冊 24，頁 1007 上-中。

凡齋日，不吃魚肉，過午不食，悔過自責，遠離色欲，不得鞭撻罵詈、乘駕牛馬、帶持兵仗，婦人去除香花脂粉的裝飾，唯講論佛法等。<sup>22</sup>楚王英「潔齋三月」或是這種做法。此外，出家人有三月安居之制，即於四月十六日至七月十五日之間，聚居一處，禁止外出，致力修行。「潔齋三月」中「三月」也可能是當時沙門生活片段的反映。

- (四) 引文末記劉英後來廣泛地與方士來往，製造金龜和玉鶴，刻字象徵吉利。永平十三年（西元 70 年），劉英被指交通方士，製作妖書，意圖謀反，被流放到丹陽郡涇縣（今安徽宣城），翌年自盡，株連致死者以千數。後明帝息怒，劉英改葬彭城，部份囚徒得以免罪。起初或劉英身邊的方士和佛教徒眾多，惹起明帝的猜疑。而劉英流放時，仍有食邑五百戶，伎人鼓吹相隨，排場宏大，相信中有佛教徒。按佚名〈般舟三昧經記〉記漢末洛陽有寺名許昌，有學者注意到這恰是劉英舅子之名，故推測在楚國廢除後，許昌把洛陽的宅第捐出為寺，供原依附劉英的佛教徒安住。佛教徒為紀念捐獻者，取名許昌。<sup>23</sup>由此可推想在楚獄後，有佛教徒倖存，佛教得以繼續流傳。

### 三、東漢中期的佛教活動

在楚王英至桓帝（西元 147~167 年在位）之間，正史以至佛教

---

<sup>22</sup> 《弘明集》卷 13，《大正藏》冊 52，頁 86 中。有關守齋三月的介紹，參看金澤啓明：〈初期中國佛教の齋について〉，《東方宗教》第 63 號（1984 年），頁 55-63；富田雅史：〈中國佛教に於齋ける儀式〉，《東洋大學大學院紀要》第 38 號（2002 年），頁 180-178。

<sup>23</sup> Maspero, H., "Les origines de la communaute bouddhiste de Lo-yang". *Journal Asiatique*. Vol. 225, 1934. pp. 87-107. 湯用彤指出許昌寺位於同名地方，即今河南省許昌市。參看氏著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁 49。

史傳都沒記及任何佛教的活動，可見因楚獄牽連，佛教已無公開活動，唯於文學作品和出土文物見到一些痕跡。例如李尤（約西元 44～126 年）《平樂都賦》記洛陽平樂觀的百戲，有白象參與：「禽鹿六駁，白象朱首，魚龍蔓延。…」張衡（西元 78～139 年）《西京賦》描述長安的百戲時也說白象哺乳，垂下長鼻，大魚化成巨龍，舍利張口吐霧，化成仙車等：「怪獸陸梁，大雀踐踐。白象行孕，垂鼻磷困。…」相傳佛陀化身駕乘六牙白象從摩耶夫人的右邊腋下入體，夫人醒來發覺有孕，後誕下佛陀。六牙白象是佛陀的化身，而在佛誕日，象舞是慶祝活動之一。例如楊銜之《洛陽伽藍記》（西元 547 年）「長秋寺」條記在四月四日，六牙白象馱著釋迦在空中，由辟邪神獸和獅子在前引導，有人吞刀吐火，並有馬群向同一方向馳騁，詭異奇譎，圍觀者更經常互相踐踏，致有傷亡，盛況不遜於李尤和張衡的描述。更值得注意的，是《西京賦》接著一段還出現「桑門」一詞：

秘舞更奏，妙材騁技。妖蠱豔夫夏姬，美聲暢于虞氏。  
始徐進而羸形，似不任乎羅綺。…昭藐流眇，一顧傾城。  
展季桑門，誰能不營？<sup>24</sup>

引文描繪舞者舞蹈歌聲，華服美目，妖姿媚態，連柳下惠（西元前 720～前 621 年）和桑門（即沙門），都受迷惑。如眾周知，柳下惠以「坐懷不亂」著稱，這裏把沙門跟他並列，同作為禁欲的典範提出，反映出時人已對沙門戒規有所認識。由是可推測到，李尤和張衡所記的象舞，或原是佛教儀式，有沙門參與策劃，或在旁輔掖，被納入成百戲的一種。

此外，漢墓葬畫有象舞的形象：江蘇徐州銅山縣洪樓漢墓祠堂有六牙象畫，騎者持長鈎駕馭；<sup>25</sup>徐州漢畫像石館徵集的一塊漢畫像石，

<sup>24</sup> 龔克昌等，《全漢賦評注》下冊（石家莊：花山文藝出版社，2003 年），頁 425。

<sup>25</sup> 圖版見武利華主編，《徐州漢畫像石》下冊（北京：綫裝書局，2001 年），圖 127。

刻五人，戴巾幘，著長袍，騎在象背上；<sup>26</sup>山東滕州市龍陽店鎮出土東漢末六牙象畫，象背上有數人似表現雜技；<sup>27</sup>河南新安縣漢墓也出土騎象陶俑。<sup>28</sup>此外，山東鄒城市高李村東漢末墓前室的一塊畫像石，正中立一建鼓，二人騎虎揮臂擊鼓，另有人起舞奏樂；右上方七人光頭，穿肥大衣袍，雙手袖於胸前，盤腿而坐，疑是僧侶。<sup>29</sup>由此可見，帶有佛教色彩的活動在民間甚為活躍。

#### 四、東漢末北方的佛教活動

東漢末年，中國南北兩地從新有佛教活動的記載。在北地，《後漢書·蘇楊郎襄列傳》記襄楷上疏規諫桓帝說：

又聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！或言老子入夷狄為浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：「此但革囊盛血」。遂不眴之。其守一如此，乃能成道。今陛下淫女豔婦，極天下之麗，甘肥飲美，單天下之味，奈何欲如黃、老乎？<sup>30</sup>

<sup>26</sup> 楊孝軍、郝利榮，〈徐州新發現的漢畫像石〉，《文物》第2期（2007年），頁81-83。

<sup>27</sup> 圖版見蔣英炬主編，《中國畫像石全集》卷2（濟南：山東美術出版社，2000年），圖162。

<sup>28</sup> 河南省文化局文物工作隊，〈河南新安古路溝墓〉，《考古》第3期（1966年），頁133。

<sup>29</sup> 參看鄒城市文物管理處，〈山東鄒城高巢村漢畫像石墓〉，《文物》第6期（1994年），頁24-30。圖版見《中國畫像石全集》卷2，圖61。有關象舞的討論，參看Lao Kan, "Six-tusked elephants on a Han bas-relief". *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 17, 1954. pp. 366-369。

<sup>30</sup> 《後漢書》卷60下〈蘇楊郎襄列傳〉，《二十五史》冊2，頁899第3欄。

襄楷聽說皇宮中建立黃老和佛陀之祠，他們主張清靜淡泊，崇尚無為，喜好養育萬物，討厭殺害生靈，減少私欲，戒除奢侈。現在桓帝不能除掉欲望，處罰殺害過份，怎能得到福報。有人說老子到外族處成為佛陀，佛陀不會寄宿在桑樹下超過三晚，不願因為長久產生恩愛。天神送來美女，佛陀說這只是裝了血的皮袋子罷了，不斜看一下。佛陀這樣保持真一，遂能成道。桓帝身邊美女如雲，享受美酒佳餚，怎能成為好像黃帝老子般呢。如是，桓帝只把佛陀當作黃老般禮拜，也不戒色欲，不會是佛教徒。反而襄楷當接觸過佛教徒和看過佛經，故懂得佛陀住宿和禁欲的規定，對佛理有一定理解。

在桓帝以至漢末，有沙門安世高、竺朔佛、支曜、康巨、康孟詳、竺大力、曇果，以及居士支讖、安玄等，分別從安息、天竺、康居等地來到洛陽譯經，<sup>31</sup>中土也出現首名出家人嚴佛調。他們所譯的經典數量和種類，學者多有考究。<sup>32</sup>在眾佛教徒中，唯安世高和安玄的活動留下較詳細的記載：一位名叫「密」的漢人，注釋安世高譯《陰持入經》，他描述安世高在洛陽傳譯佛經，聽者雲集，他親臨盛會，玩味義理，廢寢忘餐：

安侯世高者…宣敷三寶，光于京師，於是俊人雲集，遂致滋盛。明哲之士，靡不羨甘。…密睹其流。稟玩忘飢。<sup>33</sup>

嚴佛調憶述安世高譯出數百萬言，或以言語講解，或成文流傳；又說自己身處座下，謙稱未能通達，也未證得四果：

---

<sup>31</sup> 有關這些僧人的來源地，參看馬雍，〈東漢後期中亞人來華考〉，《新疆大學學報》第2期（1984年），頁18-28。

<sup>32</sup> 最新的細緻論述，參看 Nattier, J., *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations* (Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, 2008), Part 2。

<sup>33</sup> 〈陰持入經注序〉，《大正藏》冊33，頁9中。

有菩薩者，出自安息，字世高。…凡厥所出數百萬言，或以口解。或以文傳。…調以不敏，得充賢次，學未決聞，行未中四。<sup>34</sup>

由此可見，當時西來僧人譯經和講解，乃在大眾面前同時進行，參加者甚多，也是學習佛法的機會。隨安世高習禪學可考者，有南陽（今河南南陽市）韓林、潁川（今河南許昌市東）皮業、會稽（今江蘇蘇州市）陳慧，陳慧更注釋《安般守意經》。至靈帝末年，關雒一帶戰亂，安世高的譯經事業也告一段落，南下到廬山化度廟神，並取廟神奉獻的財物至豫章（今江西南昌）建東寺，繼後到廣州，遇意外逝世。安玄於靈帝末至洛陽做買賣，因有功被賜與「騎都尉」的銜頭，閑熟漢語，經常跟沙門講論佛義。安玄並口譯《法鏡經》，由嚴佛調筆錄。嚴佛調是臨淮（治所在今江蘇泗洪縣東南）人，少年時很有悟性，聰敏好學，信慧自然，便出家修道。按男出家人有沙彌和比丘兩種，成為沙彌者，須由受具戒十年以上，通曉戒律的比丘負責剃度，於僧團舉行公開的出家儀式，並承諾持守十戒；經沙彌階段鍛練後，再受具足戒，方成為比丘。要注意的，是時還未有漢人比丘，嚴佛調當從西域僧人出家，但沒有進一步晉身比丘。按《祐錄》記載嚴佛調「信慧自然，遂出家修道」，《高僧傳》有關嚴佛調的記載雖承襲自《祐錄》，卻刪去這二語。據《高僧傳》的記載，戒律和羯磨法於曹魏時才首傳入，在此之前不可能有正規的出家者，慧皎因此不認同嚴佛調已出家。<sup>35</sup>

<sup>34</sup> 〈沙彌十慧章句序〉，蘇晉仁等點校，《出三藏記集》卷10（北京：中華書局，1995年），頁369。按嚴佛調於靈帝末跟安玄譯經，安世高剛在這時期才南下，兩人有機會遇上。

<sup>35</sup> 有些學者糾纏於嚴佛調、朱士行誰是首位中國僧人，乃緣於未注意到《祐錄》跟《高僧傳》記載的差異，又沒有分辨沙彌和比丘之別。參看聶士全，〈漢人第一僧略考〉，《蘇州鐵道師範學院學報》第18卷第2號（2001年），頁102-104。

除嚴佛調外，還有其他漢人協助譯經。佚名〈道行經後記〉和〈般舟三昧經記〉記竺朔佛口授《道行經》和《般舟三昧經》，支讖轉譯為漢，河南洛陽孟福（字元士）、南陽張蓮（字少安）、南海子碧筆受，鼓勵贊助者有孫和、周提立。<sup>36</sup>《三公之碑》（光和四年[西元 181 年]）側刻有：「處士房子孟□卿、處士河□□元士」；《白石神君碑》（光和六年[西元 183 年]）陰文刻有：「祭酒郭稚子碧」。<sup>37</sup>處士河□□元士當即孟元士，祭酒郭稚子碧即南海子碧。按處士為有才學而不出仕者，祭酒乃用來稱呼位尊或年長者，他們都不是朝廷中人。還可注意的，是兩文記《道行經》和《般舟三昧經》於光和二年（西元 179 年）譯出，沒標示在洛陽那一處，而要遲至建安三年（西元 198 年）和正光二年（西元 255 年）才於寺院書寫或校訂。由此可見譯經地或不在寺院，可能就在協助者的家宅。

東漢末洛陽雲集西來和本土的佛教徒，桓帝又禮祠浮圖，洛陽應有不少佛教文物。可是，漢末兩晉時中原飽經戰亂，洛陽城幾番被摧毀，佛教文物也灰飛煙滅，<sup>38</sup>筆者僅查考出三例，而且不無異議，只可證實洛陽立西域僧人居住的寺院，以及有佛教信仰的器物：

（一）漢魏洛陽故城附近發現水井圍欄殘石，推測約在靈、獻二帝年間（西元 179~190 年），上刻古印度西北方言犍陀羅文說：

唯…年…第十（五）（日），此寺院…順祝四方僧團所有  
（僧）人皆受敬重。

據此可知這裏曾建寺院，僧人來自犍陀羅區。井欄殘石當是洛陽

<sup>36</sup>《祐錄》卷 7，頁 264、268。

<sup>37</sup>陸增祥（西元 1816~1882 年），《金石補正》卷 5、6。

<sup>38</sup>〈敦煌粟特文二號信札〉描述在晉永嘉年間（西元 306~313 年），「宮殿焚毀，城池荒廢，洛陽破壞殆盡」。參看陳國燦，〈敦煌所出粟特文信札的書寫地點和時間問題〉，氏著：《敦煌學史事新證》（蘭州：甘肅教育出版社，2002 年），頁 58。

某一漢寺的遺跡。<sup>39</sup>

- (二) 河南洛陽孟津縣出土的銀蓋畫像鏡，紋飾主要有兩造像，其一戴三角形小冠，大耳、張口、長鬚，兩側有彎曲向上的條紋，盤坐於橢圓形座墊上；另一戴蓮華紋冠，面長圓，直鼻大眼，兩側有彎曲向下的條紋，盤坐於長方墊上，墊下有蓮花。有以兩皆是佛，有以前者是老子、後者是佛，也有認為前者是佛、後者是神人等。鏡緣刻東漢和帝年號「永元五年（西元 93 年）」等字。但這鏡的真偽和兩造像的身份，仍有很大的爭議。<sup>40</sup>
- (三) 美哈佛大學藏一尊燃肩金銅坐佛，頂髻高鼻，蓄兩撇小鬚鬚，兩肩分別升起四束向內彎成弧形的火焰，雙手作禪定印，台座中置水瓶花葉，左右伏獅子像，兩側各鑄一中國臉孔供養人。這尊佛一向以為是四世紀新疆地區之作，近有學者認為可能早至二世紀後半期，出自石家莊或洛陽一帶。<sup>41</sup>

<sup>39</sup> 譯文錄自林梅村，〈洛陽所出法盧文井欄題記——兼論東漢洛陽的僧團與佛寺〉，氏著：《西域文明》（北京：東方出版社，1995 年），頁 387-404；Brough John, “A Kharoṣṭhī inscription from China”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 24 part 3, 1961. pp. 517-530。按這文物乃馬衡（西元 1881~1955 年）於赴洛陽故城南郊時找到，即今河南偃師縣佃莊朱圪塔崗上村，準確的出土地點已不可考。

<sup>40</sup> 圖版見洛陽博物館編，《洛陽出土銅鏡》（北京：文物出版社，1988 年），彩版 4。爭論參看溫玉成，〈公元 1 至 3 世紀中國的仙佛模式〉，《敦煌研究》第 1 期（1999 年），頁 161-163；孫機，〈孟津所出銀壳畫像鏡小議〉，《中國文物報》第 3 版（1990 年 9 月 20 日）；賈娥，〈說洛陽新獲東漢永元五年佛像、神人、車馬銅鏡〉，洛陽市第二文物工作隊編：《河洛文明論文集》（鄭州：中州古籍出版社，1993 年），頁 352-363；何志國，〈試論河南孟津出土「老子浮屠鏡」的年代以及相關問題〉，《敦煌研究》第 1 期（2006 年），頁 33-37。

<sup>41</sup> Marilyn M. Rhie, *Early Buddhist Art of China and Central Asia*. Vol. 1 (Boston: Brill, 2007), pp. 71-95。

## 五、東漢末南方的佛教活動

東漢末南方佛教活動最常提及的是笮融（西元？～195年）奉佛。《吳志·劉繇太史慈士燮傳》記道：

笮融者，丹陽人，初聚眾數百，往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵、彭城運漕，遂放縱擅殺，坐斷三郡委輸以自入，乃大起浮圖祠：以銅為人，黃金塗身，衣以錦采；垂銅槃九重，下為重樓閣道，可容三千餘人；悉課讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之，由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十里，民人來觀及就食且萬人，費以巨億計。<sup>42</sup>

這段文字可分五點討論：

- (一) 笮融聚集數百人，依附徐州牧陶謙，負責監督廣陵（今江蘇揚州）、下邳（今江蘇睢寧縣西北古邳鎮東）、彭城運送糧食。笮融截留這三郡的賦稅，大力修建浮圖祠。按陶謙於獻帝初平四年（西元193年）任徐州牧，建寺當在這年之後。楚王英曾貶謫到丹陽，佛教因而流傳於此，同是丹陽人的笮融或受其流裔所影響。
- (二) 浮圖祠內有佛像，用銅鑄造，表面塗上黃金，披彩色花紋的衣裳。塗黃金乃模仿佛陀的金色相；而佛像的衣服形式來源於比丘的僧衣，如犍陀羅佛立像披通肩大衣，衣色不可大紅大黃。彩衣是中國人自發而作的裝飾。
- (三) 浮屠祠垂九重銅盤，下面建多層樓房，閣道即樓閣間架空的通道，相當於天橋。按印度佛塔的構造，最底層是塔基，上建覆鉢，

<sup>42</sup> 《三國志》卷49〈劉繇太史慈士燮傳〉，《二十五史》冊2，頁1209第4欄。

鉢頂是平頭，其上豎起多重銅盤，中心以竿貫穿，頂設蓋覆護。綜合而言，浮屠祠乃幾層重樓，佛像置其中，樓頂上有九重銅盤，仿似印度佛塔；重樓旁應有其他層樓，之間有天橋貫通。《後漢書·劉虞公孫瓚陶謙列傳》則記道：「上累金盤，下為重樓，又堂閣周回，可容三千許人…」。據此，重樓旁有殿堂樓閣圍繞，跟《三國志》所記的閣道結構不一樣。也有可能浮圖祠半空有閣道，地上又有其他殿堂樓閣。現存最古寺院遺跡位於新疆米蘭、尼雅、喀拉墩，年代約二、三世紀，可供對照。這些佛寺都作回字形，中心置塔，四周有行道，當供右行環繞禮拜。特別是尼雅遺址除佛寺外，還有僧房、廚房、客堂等。<sup>43</sup>笮融的浮屠祠也是以佛像為中心，四周設其他房舍。不少學者指這類似武威雷台漢墓出土的陶樓院。據考古報告的形容，陶樓院乃「四周院牆…院中建有五層高樓…院牆四隅上建角樓，高兩層。各角樓之間和門樓，均架設有欄杆的天橋相通」。<sup>44</sup>又四川什坊縣皂角鄉白果村東漢墓出土畫像磚，刻三佛塔，平列，有蓮柱相隔，居中一座線條較清楚，有四層重樓，上置三級塔刹，塔角尖直，也可能是類似浮屠祠中重樓的形象。<sup>45</sup>

(四) 浮屠祠可容納三千餘人，規模宏大。但沒有提到這三千人是否佛教徒，及他們是否住在祠內。這些人全讀誦佛經，讓郡內以及鄰

<sup>43</sup> 林梅村，《絲綢之路考古十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁197-200。

<sup>44</sup> 甘肅省博物館，〈武威雷台漢墓〉，《考古學報》第2期（1974年），頁103。從建築結構討論浮屠祠者，參看孫機，〈中國早期高層佛塔造型之淵源〉，《中國聖火》（瀋陽：遼寧教育出版社，1996年），頁278-294；宿白，〈東漢魏晉南北朝佛寺布局初探〉，慶祝鄧廣銘教授九十年華誕論文集編輯委員會編：《慶祝鄧廣銘教授九十年華誕論文集》（河北：河北教育出版社，1997年），頁31-33。

<sup>45</sup> 謝志成，〈四川漢代畫像磚上的佛塔圖像〉，《四川文物》第4期（1987年），頁62-64；圖版見賀雲翹等編：《佛教初傳南方之路文物圖錄》（北京：文物出版社，1993年），圖3。

近喜好佛教者都來聽經受道，再用其他方法來招人，來者有五千多家。按讀誦佛經是佛教傳統。如《佛般泥洹經》說：「比丘當數相聚會誦經，法可久」；<sup>46</sup>《增一阿含經》說：「諷誦受持增一尊法，廣演流布，終不中絕」。<sup>47</sup>漢末來華的西域佛徒，如安世高「諷誦禪經」，支讖「諷誦群經」，他們把印度和西域課誦佛經的風尚帶到中土。

- (五) 每到浴佛日，笮融總是準備很多的茶飯，在路上安排酒飯宴席，綿延數十里，就餐和圍觀的達一萬多人，花費以億萬計。相傳佛陀於農曆四月八日誕生，天降香水沐浴，因此每逢佛陀誕生日，僧侶用香湯從頂灌浴佛像，以作紀念，成為常行的隆重法會。如法顯（約西元 340~419 年）《佛國記》記于闐的佛誕日，用車載佛像於城中巡遊的活動。宗慍（西元 499~563 年）《荆楚歲時記》記：「四月八日，諸寺各設齋，以五色香水浴佛，共作龍華會」。笮融所辦的浴佛日或也有這些活動。按不飲酒是在家五戒之一，笮融浴佛用酒招呼信眾，他自己更斂財殺人，顯然對佛教戒律毫不措心。笮融建寺浴佛，可能只看作一般的民間祭祀，以求福報。

漢末南方另一惹人注意的佛教人物是牟子。<sup>48</sup>牟子原籍蒼梧（治所在今廣西梧州），活躍於漢靈帝死（西元 189 年）後，他自稱「願受五戒作優婆塞」，<sup>49</sup>著《理惑論》，清楚指出在家和出家佛教徒之別：持五戒者，一月有六日持齋，在持齋日，專心懺悔；沙門持二百五十條戒，每日都要持齋，這些戒不是在家人所能聽聞。出家者，從早到

---

<sup>46</sup> 卷上，《大正藏》冊 1，頁 161 上。

<sup>47</sup> 卷 1，《大正藏》冊 2，頁 550 下。

<sup>48</sup> 中外學者對牟子及《理惑論》的考證甚多，《理惑論》原文校訂和論文輯錄參看周紹良，《牟子叢殘新編》（北京：中國書店，2001 年）。

<sup>49</sup> 參看《牟子叢殘新編》，頁 24。

晚，講道誦經，不理世事。<sup>50</sup>有學者懷疑在牟子的時代，不可能對戒律有這麼清楚的分辨。<sup>51</sup>可是，如上文所言，漢末南方已有沙門，竺融浮屠祠也有課讀佛經、浴佛等各種佛教活動，牟子有這方面知識，不足為奇。又《理惑論》記時人對沙門的批評，其中反映出他們的生活情況：

今沙門剃頭，何其違聖人之語，不合孝子之道也。  
棄妻子，捐財貨，或終身不娶，何其違福孝之行也。  
今沙門被赤布，日一食，閉六情，自畢於世。  
今沙門耽好酒漿，或畜妻子，取賤賣貴，專行詐給。<sup>52</sup>

除竺融和牟子外，南方還有不少有關佛教活動的痕跡。僧叡（約西元 354～約 420 年）《喻疑》記廣陵、彭城二相出家。<sup>53</sup>湯用彤指出，《三國志注》引《江表傳》稱彭城薛禮和下邳竺融皆依劉繇為盟主，薛禮跟竺融有交涉，或亦信佛。廣陵或是下邳之誤，湯氏以竺融暴戾好殺，懷疑廣陵相另有其人。按東漢彭城武原縣（今江蘇邳州市燕子埠鄉尤村）東漢桓帝元嘉元年（西元 151 年）畫像石墓出土鑲金銅佛像，右手作施無畏印，左手作觸地，跪坐，髮髻和服飾皆為漢式；墓主為彭城相繆宇，他很可能是佛教徒，年代還比竺融早半個世紀。因此有彭城相出家，不足為奇。<sup>54</sup>又據《吳志》〈孫破虜討逆傳〉和〈劉繇太史慈士燮傳〉，士燮（約西元 137～226 年）及其兄弟擔任交趾（治所在今越南北寧省）等地的太守，出入鳴響鐘磬，儀仗備具，笳簫鼓吹，車騎滿道，多有胡人夾在車馬兩旁焚香禮拜。這些胡人或為佛教

<sup>50</sup> 同上，頁 3。

<sup>51</sup> 周一良，〈牟子理惑論時代考〉，《牟子叢殘新編》，頁 186-187。

<sup>52</sup> 《牟子叢殘新編》，頁 6、7、12、14。

<sup>53</sup> 《祐錄》卷 5，頁 234。

<sup>54</sup> 陳永清、張浩林，〈邳州東漢桓帝紀年墓中出土鑲金銅佛造像考略〉，《東南文化》第 3 期（2000 年），頁 103-104。

徒。又約於建安八年（西元 203 年），南陽張津任交州刺史，捨棄前聖典訓和漢家法律，用紅布包裹頭髮，鼓琴燒香，讀邪俗道書，以為可助教化，而披赤色布乃沙門象徵。張津有這樣的表現，或受佛教的影響。

此外，《水經注》「汜水」條引晉郭緣生《續述徵記》說襄鄉塢西去夏侯塢二十里，向東一里就是「襄鄉浮圖」，為漢熹平年間（西元 172~177 年）某君所建，死後葬在這裏。<sup>55</sup>位置即今河南省商丘市，距離彭城百多公里。浮屠即佛塔，一般用來藏納聖者的遺骸，那麼某君或是出家人。又江西永新縣東漢墓出土青銅棺，外椁長 25 厘米，蓋上有一造型精緻的寶珠型佛光頂，內棺中央放玻璃瓶，曾盛載骨灰。棺前置青銅熏和小蓋盒，作供奉狀。有推測是佛教僧侶象徵性的墓葬。<sup>56</sup>那麼，佛教還影響到中國的喪葬儀軌。

## 六、東漢末其他有關佛教活動的材料

東漢末出現一些異常行為的記載，最集中的要見於《太平經》。這經是早期道教最重要的經典，約於東漢順帝年間（西元 125~144 年）成書，當中批評「四毀之行」：

今學為道者，皆為四毀之行，共污辱皇天之神道。…其第一曰不孝，第二曰不而性真，生無後世類，第三曰食糞飲其小便，第四曰行為乞者。…

窮其妻子而去者，是皆大毀失道之人也。無可法，是大凶一分之人也，不可以為人師法，安而中天師法乎？…

學為道者，反多相示教食糞飲小便，相名為質直善人，

<sup>55</sup> 參看《水經注疏》中冊，頁 1968。

<sup>56</sup> 參看李志新，〈永新古墓出土青銅棺和玻璃器〉，《江西文物》第 3 期（1991 年），頁 78-79。

天與道大憎之。…何能反中天上師乎哉？…

下古多見霸道，乞匄、棄其親、捐妻子、食糞飲小便，  
是道之衰，霸道起也。<sup>57</sup>

玷污皇天真道的四毀之行是不孝敬、不傳宗接代、食糞喝尿、到處乞討。接著引文批評拋棄妻子而自己脫身者，乃是大凶之人，不可效法；食糞喝尿者，美其名爲質樸善人，其實爲皇天和真道所憎惡；行乞，拋棄雙親，不娶妻，食糞喝尿，乃真道衰落的表現。捨棄親人妻子和行乞，很明顯是佛教徒的生活方式。又一般來說，佛教反對食糞喝尿，<sup>58</sup>但爲了治病，也開許煮小便製除風藥，以及用「新生犢子糞尿」等「非常藥」。<sup>59</sup>按四毀之行中的某個別行徑，於中土不乏先例（例如王充[西元 27~約 97 年]《論衡·福虛篇》記楚王英受道士劉春迷惑而「食不清」，東漢初醫師涪翁「乞食人間」），<sup>60</sup>但四行並列，難免令人聯想起佛教。又《太平經》記崑崙山聚集的真人，「殊無搏頰、乞匄者」。<sup>61</sup>乞匄即行乞，搏頰即叩頭，這詞屢見於佛經。例如《舊雜譬喻經》說：「正坐搏頰人，過千佛，當於最後佛得應真度脫」；<sup>62</sup>《六度集經》說：「或搏頰呻吟云：歸命佛、歸命法、歸命聖眾」。<sup>63</sup>《太

<sup>57</sup> 卷 117〈天咎四人尋道誠〉，見王明編，《太平經合校》（北京：中華書局，1960 年），頁 654 以下。

<sup>58</sup> 例如吃牛糞、鹿糞、羊糞、狩糞，以及在糞堆上伏舐糠糟等外道修法，佛教一律反對。參看《長阿含經》卷 8、11，《大正藏》冊 1，頁 47 下、67 上；《佛本行集經》卷 24，《大正藏》冊 3，頁 766 上；《方廣大莊嚴經》卷 7，《大正藏》冊 3，頁 580 下；《大毘婆沙論》卷 33，《大正藏》冊 27，頁 172 下。

<sup>59</sup> 《四分律》卷 42，《大正藏》冊 22，頁 874 中；《根本薩婆多部律攝》卷 8，《大正藏》冊 24，頁 571 上。

<sup>60</sup> 《後漢書》卷 112 上〈方術列傳〉，《二十五史》冊 2，頁 1040 第 4 欄。

<sup>61</sup> 卷 112〈不忘誠長得福訣〉，《太平經合校》，頁 583。

<sup>62</sup> 卷上，《大正藏》冊 4，頁 512 中。

<sup>63</sup> 卷 5《大正藏》冊 3，頁 31 中。

平經》所貶抑的搏頰，當就佛教的禮拜儀式而發。<sup>64</sup>此外，漢末魏初確出現類似的奇人異事。例如河內朝歌（治所在今河南淇縣）人向栩，「不好語言而喜長嘯，或騎驢入市，乞匄於人」。京兆人（治所在今陝西西安市西北）扈累住於洛陽，不娶妻，獨居路旁，朝早沉思，夜觀星宿，不言語。安定（治所在今甘肅鎮原縣）人寒貧住於長安，常讀《老子》等道書，不工作，不娶妻。河東（治所在今山西夏縣西北）人焦先，露首赤足，結草爲裳，作一瓜牛廬居住，見婦人即避去，或數日一食。廣漢雒縣（治所在今四川廣漢縣北）人折像，幼有仁心，不殺昆蟲，不折萌芽，其父逝世，感多藏厚亡之義，把家財二億，周施親疏，類似佛家的布施。<sup>65</sup>

除上文列舉者，在西漢末期始，中國不同地區都發現具佛教圖像的文物，主要屬墓葬物，種類和數量繁多，當中有些或可推知佛教徒的活動。<sup>66</sup>四川蘆山縣清源鄉一墓坑（王莽始建國二年[西元 10 年]以前）出土的青銅人像，「頭似錐髻，前額正中有一瘤狀凸起，眉梢上挑呈如意狀，目呈斜菱形，高鼻，張口露齒。…跏坐，雙手置於膝上」。<sup>67</sup>按三十二相之末爲白毛相，即兩眉之間有白毫，常放光，

<sup>64</sup> 巨贊力辯《太平經》所針對的乃本土固有的行爲，而非佛教徒。參看氏著，〈湯著《佛教史》關於「《太平經》與佛教」的商兌〉，見網頁 <http://www.plm.org.hk/qikan/xdfx/6206-013A.htm>（檢索日期：2009 年 4 月 7 日）。其後湯氏跟巨贊仍有書信討論。參看湯用彤，〈關於東漢佛教幾個問題的討論〉，氏著：《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983 年），頁 336-343。

<sup>65</sup> 《後漢書》卷 111〈獨行傳〉、卷 112〈方術列傳〉，《三國志·魏書》卷 11〈袁張涼國田王邴管傳〉，《二十五史》冊 2，頁 1037 第 3 欄、1039 第 4 欄、1110 第 3 欄。

<sup>66</sup> 按地方志常記載某地某寺自古相傳始創於漢代，實好古之談，不可信。可參看木田知生著、胡復興譯，〈江浙早期佛寺考〉，《東南文化》第 1 期（1992 年），頁 162-174。

<sup>67</sup> 蘆山縣博物館，〈蘆山發現一尊漢代青銅人像〉，《文物》第 10 期（1987 年），頁 95-96。

故這人像帶佛像特徵。西南地區獨特的隨葬品神樹，分枝幹和樹座兩部份，都有塑佛像者。例如重慶豐都縣東漢延光四年（西元 125 年）磚室墓、綿陽雙碑白虎嘴崖墓、漢中鋪鎮磚室墓、四川安縣崖墓、陝西城固縣磚室墓等都出土的神樹枝幹都塑有佛像，大抵有項光，高髻，右手施無畏印，左手握衣角。<sup>68</sup>樹座如四川彭山豆芽坊 166 號崖墓出土的一例，塑三尊像，中坐者右手作施無畏印，結跏趺坐，當爲佛，兩旁有侍立像；左侍像著長褲，上身似穿一件大塊上衣，右侍像著衣褲，右手屈向上，左手似置腰間。<sup>69</sup>此外，雲南昭通東漢晚年墓出土灰陶無項光、無鬚鬚、圓臉佛像。<sup>70</sup>雲南大理東漢熹平年間（西元 172~178 年）磚室墓出土吹笛陶俑七件，深目高鼻，戴尖頂帽，似腳心向上盤坐；<sup>71</sup>四川資陽、奉節、彭山以及重慶北郊也發現類近的吹笛俑。<sup>72</sup>安徽當塗縣塔橋村東漢延熹四年（西元 161 年）墓出土三足承盤銅香爐，蓋頂中央有一鳳，周圍有四位下跪神人，一人殘缺，三人有項光，額正中凸起，二人雙手拱在胸腹間，一人左手平放胸前，右手上舉至耳。<sup>73</sup>上述文物中的人像，帶佛教元素，他們有可能是菩薩、僧侶，或僧侶方士的混合物，而他們乃依附喪葬習俗而出現，作爲保祐、辟邪之用。

<sup>68</sup> 有關神樹的綜合研究參看何志國，《漢魏搖錢樹初步研究》（北京：科學出版社，2007 年），頁 49-52、66-68。

<sup>69</sup> 圖版和解說參見南京博物院編，《四川彭山漢代崖墓》（北京：文物出版社，1991 年），頁 37-38 和圖 1。有學者指陶座插孔略大，神樹會豎不穩，懷疑非神樹基座。

<sup>70</sup> 何志國、李莎，〈從昭通東漢佛像看中國早期佛像的來源〉，《民族藝術》第 4 期（2008 年），頁 101-106。

<sup>71</sup> 李朝真，〈云南大理出土胡俑及其相關問題之探討〉，《東南文化》第 6 期（1991 年），頁 52-55；阮榮春，《佛教南傳之道》（長沙：湖南美術出版社，2000 年），頁 36。圖版見《佛教初傳南方之路文物圖錄》，頁 186。

<sup>72</sup> 阮榮春，《佛教南傳之道》，頁 52-53；南京博物院編：《四川彭山漢代崖墓》，頁 69。

<sup>73</sup> 圖版見《佛教初傳南方之路文物圖錄》，圖 7。

## 七、總結

以上縷述兩漢佛教活動的文獻和文物，頗為零碎，從中仍可窺見是時佛教流傳及教徒活動的一些消息：

- (一) 佛教於西漢初傳入的說法，暫無堅實的證據，但隨著漢代跟西域往來的開通，不能排除具佛教色彩的器物（例如金人、玩物）有機會流入中土。
- (二) 西漢末哀帝時已有佛經傳入，內容關於佛陀生平、外觀和弟子名稱等，未涉及佛教教理；而且僅為個別中國人所接觸，沒有僧人來華，亦不見對中土有任何影響。
- (三) 東漢明帝求法之事雖不可信，但他已知悉佛教的存在。同一時間，楚王英奉佛甚篤，建立寺院，聚集了相當數量的在家出家教徒，他們參與了楚王謀反的計劃，後來事敗，佛教徒也受牽連。<sup>74</sup>要注意的，是佛教反對教徒涉足政治活動。例如《雜阿含經》指比丘「論王事、賊事、鬥戰事」等，乃無益於梵行和正覺；<sup>75</sup>《法華經》指教徒不應親近國王、王子、大臣、官長。<sup>76</sup>楚王供養的教徒，實違反了佛教的規定。
- (四) 《高僧傳》記中書著作郎王度曾向後趙石虎（西元 295~349 年）上奏，說漢代只准西域人建寺侍奉，漢人不得出家；魏亦承襲漢制。<sup>77</sup>這很可能是指在楚獄後，漢室曾頒下類似的禁令。佛教徒也因而撤出了上層的政治舞台，轉趨低調，於民間繼續流布，

---

<sup>74</sup> 古正美更認為楚王英弘揚佛教，跟貴霜具有治國作用的大乘佛教有關。參看氏著，《從天王傳統到佛王傳統》（台北：商周出版，2003 年），頁 42。

<sup>75</sup> 卷 16，《大正藏》冊 2，頁 109 下。

<sup>76</sup> 卷 5，《大正藏》冊 9，頁 37 上。

<sup>77</sup> 卷 9〈佛圖澄傳〉，《大正藏》冊 50，頁 385 下。

沒留下多少記載，唯把佛誕日演出的象舞，轉化成漢人百戲的一種，於賦作和墓葬物中顯示出來。

- (五) 東漢末桓帝，好神仙方術，祠拜浮屠，朝廷對佛教的警戒性鬆弛。而佛教在民間歷多年的孕育，根基漸固。在北地方面，印度和西域的僧人，可紛紛到洛陽，居住譯經，漢人也積極協助，並有首位漢人嚴佛調出家。
- (六) 在東來的佛教徒中，有關安世高和安玄的記載較詳細，很大原因是兩人都通漢語，易為國人熟悉。此外，安世高懂天文、醫術、預言、鳥獸語等方術，並曾收服廟神，在混亂的時局特別吸引信眾。
- (七) 東漢末國勢日衰，管制力弱，加上南方遠離中原，佛教活動更形蓬勃。例如笮融建寺造像，住上千計佛教徒，參與聽經和浴佛者上萬人，盛況空前；廣陵、彭城二相又出家，士燮兄弟和張津或接觸過佛教徒，可推想到是時南方的佛教徒，為數不少。牟子於這環境生活，對於佛教教理和在家出家佛教徒戒規的差別，有所認識，故著《理惑論》，為佛教跟中土習俗之差異作辯解，這正恰恰反映出佛教已對中國社會造成衝擊。
- (八) 在中國的沙門，以胡人為主。他們捨棄家財，拋棄妻子或終身不娶，剃頭，披赤色的布，每日一食。但也有些不守戒律，喜好飲酒，畜養妻子，以及進行賤買貴賣等欺蒙哄騙等事。沙門並從事譯經、講經、注經，以及參與浴佛、喪葬等民間宗教活動。
- (九) 東漢末南方已建寺院，以佛塔為中心，有的能住上千百人，規模頗大。
- (十) 東漢末僧人並無跟王室有交往，這反映出朝廷的禁令，或仍生效，因此無論是王室或僧侶都步步為營，免惹禍上身，這跟魏晉

僧侶之廣交權貴，大相逕庭。

- (十一) 各地有不少東漢中後期帶佛教色彩的文物出土，以墓葬物為主。不能排除佛教徒在當時的喪葬禮儀，扮演某種祈願者、驅邪者一類的角色，協助儀式的進行。又東漢末天下大亂，人心思變，出現行乞、不娶、獨居、布施等奇人異事，以遁世避禍，或出於對佛家的效法。
- (十二) 據本文的考察，兩漢未見有女性佛教徒。《祐錄》記建安（西元 196~220 年）末，濟陰（今山東曹縣西北）丁氏之妻，忽然好像患病一樣，能說胡語，又拿紙筆寫胡書，後被確認是佛經。<sup>78</sup>這或是見於文獻漢地最早的女性佛教人物。<sup>79</sup>

總的而言，佛教於漢地初傳，楚王英是一關鍵人物，因其意圖謀反，令佛教徒隱伏百多年，到曹魏時代，漢人也禁止出家；但也因其事佛，佛教得以流傳南方，發展至漢末時期，已建立浮屠祠，慶祝浴佛節，以至有牟子為佛教辯護。而佛教也滲透於各地的民間習尚，而於墓葬物中顯現出來，由此可見在東漢，佛教於中國社會逐漸扎根，奠下後來兩晉南北朝迅速發達的基礎。

\*本論文寫作得香港研究資助局的資助（項目編號：City U 151007），謹此致謝。

(收稿日期：民國 99 年 7 月 14 日；結審日期：民國 99 年 12 月 25 日)

---

<sup>78</sup> 《祐錄》卷 5，頁 231。

<sup>79</sup> 〈漢顯宗開佛化法本傳〉記漢明帝時，陰夫人王婕妤等與諸宮人婦女二百三十人出家。這明顯是後人的附會，不足信。參看《廣弘明集》卷 1，《大正藏》冊 52，頁 99 中。