УДК 294.3
DOI: 10.30792/2949-5768-2024-8-56-68

胡永辉

论汉魏之际佛道关系的老学化转向

汉至魏晋佛道关系经历了“黄老神仙方术化——老学化——老庄并举”三个阶段。至晚在东汉桓帝时，佛道关系由佛教与黄老神仙方术的沟通开始转向佛教借鉴吸收老学，黄老神仙方术与老学产生了位移，这具体体现在当时的佛教译经中。在汉魏之际三教论争中，佛教多以老学回应时人的质疑和责难，以儒家学说为内在标准，强调佛教与儒学的内在一致性，并以老子学说论证佛教学说的合理性，以此来消解儒家的质疑。这一现象至少说明老学在时人看来可以用来回应儒家并被人们接受。魏晋佛教译经过程中的老庄并举不仅折射出魏晋时期庄学的流行，也间接反映出汉魏之际佛道关系老学化转向的余绪。老庄、玄学与佛教般若学的互动是推动魏晋本体论问题讨论的重要动因。从此角度说，汉魏之际佛道关系的老学化转向可看作魏晋玄佛合流思潮之前奏。

*关键词：*三教关系；汉代佛教；玄佛合流；神仙方术化；老学化.

Ху Юнхуэй

О ТЕНДЕНЦИИ К ЛАОИЗАЦИИ ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ БУДДИЗМА И ДАОСИЗМА НА РУБЕЖЕ ХАНЬ И ВЭЙ

Статья рассматривает эволюцию отношений буддизма с даосизмом, начиная с династии Хань до династий Вэй и Цзинь, прошла три этапа: «алхимия даосских

Ху Юнхуэй – доцент кафедры философии Нанкинского университета, научный сотрудник Научно-исследовательского центра восточной философии и религиозной культуры Нанкинского университета, научный сотрудник Академии Конфуция (Китай). E-mail: hyh33@nju.edu.cn.

作者简介：胡永辉（1982-），男，哲学博士，南京大学哲学系副教授；南京大学东方哲学与宗教文化研究中心研究员。主要研究方向为中国哲学、儒释道三教关系。???

基金项目：本文为国家社会科学基金重大项目“儒佛道三教关系视域下中国特色佛教文化的传承与发展研究”(18ZDA233)；国家社会科学基金重大项目 “域外藏多语种民国佛教文献群的发掘、整理与研究”（21＆ZD251）阶段性成果。

святых Хуанди и Лаоцзы – лаоизация – единение Лаоцзы и Чжуанцзы». Еще во времена императора Восточной Хань Хуаня (132–168 гг.) форма взаимодействия буддизма с даосизмом стала переходить от сближения буддизма с алхимией даосских мудрецов Хуанди и Лаоцзы к заимствованию и восприятию буддизмом элементов лаоизма. Сдвиги, вызванные влиянием алхимии даосских святых Хуанди и Лаоцзы и лаоизмом, находят конкретное выражение в буддийских переводных канонах того времени. В полемике трёх учений на рубеже эпох Хань и Вэй буддизм, как правило, посредством лаоизма отвечал на запросы и обвинения современников, а учение Конфуция рассматривал как внутренний стандарт, делая акцент на том, что буддизм и конфуцианство принципиально едины. При этом посредством лаоизма обосновывалась целесообразность буддийских теорий, и тем самым развеивались сомнения конфуцианцев. Этот феномен в самой малой степени демонстрирует тот факт, что лаоизм в глазах современников мог использоваться в качестве ответа конфуцианцам, а также свидетельствует о признании его обществом. Одновременное обращение к Лаоцзы и Чжуанцзы в процессе перевода буддийских сочинений периода Вэй и Цзинь не только демонстрирует популярность учения Чжуанцзы в период Вэй и Цзинь, но и косвенно отражает тенденцию к лаоизации во взаимоотношениях буддизма и даосизма. Взаимодействие даосизма, сюаньсюэ и буддийской Праджни стало важным поводом для дискуссий по онтологическим вопросам в период Вэй и Цзинь. С этой позиции тенденцию к лаоизации во взаимоотношениях буддизма и даосизма на рубеже Хань и Вэй можно рассматривать как этап, предшествовавший идейному слиянию сюаньсюэ и буддизма в период Вэй и Цзинь.

Ключевык слова: Хань, Вэй и Цзинь, буддизм, даосизм, Конфуций, лаоизм.

汉魏之际，佛教在回应儒家批评时大致从以下两个角度展开：其一，论证佛教与儒家的内在一致性；其二，大量引用老子学说来回应儒家的质疑。这一现象至少说明，佛教用老子学说回应儒家的质疑在当时是被人们所接受的。质言之，在佛教看来，老子学说的社会影响及思想内容可以用来消解儒家的责难。一般观点认为，佛教传入中土之初主要依附于神仙方术，故“为神仙方技属之汉代佛教”[汤用彤 1983: 87]；佛教的老庄化则被认为出现在魏晋之世，即“（佛教）至魏晋之世遂进为玄理之大宗也” [汤用彤 1983: 87]，最终形成了魏晋玄佛合流的思潮。但从汉末三教互动的具体情况看，从汉代佛教的黄老神仙方术化向魏晋佛教老庄化演进过程中，似乎出现了佛道关系老学化转向的一环。针对这一疑问，本文拟从以下两个方面加以探讨。

一、老学替代黄老神仙方术：汉末老学在佛道关系中的位移

汉武帝时期，随着董仲舒改造儒学并使其处于独尊地位，以黄老之学为理论形态的道家思想虽受到汉初政治家的崇尚，到汉武帝时期却呈隐匿之势。进

入东汉后期，谶纬化的经学已不能维系儒学在思想上大一统的局面，与儒家思想特征迥异的道家思想重新回到人们的视野。在承续先秦道家之余绪和汉初黄老之学的基础上，东汉时期出现了“黄老道”这一理论形态。

与汉初黄老之学相比，黄老道具有宗教化的倾向。从思想特征上看，黄老之学更多地呈现思想学派的性质，如《史记·孟子荀卿列传》中曾记载“楚人皆学黄老道德之术”[司马迁 2006: 327]。这里的“黄老道德之术”主要指作为学派的“黄老之学”。后来，历经东汉光武帝、汉明帝、汉章帝三朝的王充在《论衡》中指出“道家或以服食药物，轻身益气，延年度世。”[王充 1974: 114]《后汉书》则载有“桓帝事黄老道，悉毁诸房祀”[范晔，司马彪 1994: 1067]，这些都说明至少在东汉初期以前，带有宗教神秘化色彩的黄老道就已出现并延续到至东汉后期。从这个角度说，黄老之学向黄老道的演进是道家思想在两汉时期的基本发展趋势。

回溯这一基本趋势，我们会发现黄帝、老子被神仙化的倾向在战国时期也已初显，如《韩非子·十过》有“昔者黄帝合鬼神于泰山之上” [韩非 2008: 118] 之语。到了汉代，《史记·孝武本纪》中已出现“黄帝上骑，群臣后宫从上龙七十余人，龙乃上去” [司马迁 2006: 73] 的说法，随着黄帝被神仙化的趋势得到加强，加之秦汉以来的神仙方术思潮与黄老道结合，使东汉出现的黄老道表现出明显的神秘化倾向。

此外，秦汉帝王对神仙方术的推崇也是东汉黄老道出现神秘化倾向的重要背景。据《史记·秦始皇本纪》记载，秦始皇时期“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰：蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人入海求仙人。”[司马迁 2006: 32] “三十二年，始皇之碣石，使燕人卢生求羡门高誓”[司马迁 2006: 32]，“徙谪，实之初县。禁不得祠。明星出西方” [司马迁 2006: 33] 。这些都印证了秦代帝王对神仙方术的偏好。汉代统治者也多有好神仙方术者，如《后汉书·方术列传》中载：“武帝颇好方术，天下怀协道薮之士，莫不员策抵掌，顷风而届焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。”[范晔，司马彪 1994: 1178] 淮南王刘安“招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷言神仙黄白之术。”[班固 1962: 2145] 另外，据《汉书》记载，“成帝末年颇好鬼神，亦以无继嗣故多上书，言祭祀方术者皆得待诏祠祭”[班固 1962: 2145]；“哀帝即位，寝疾，博征方术士”[班固 1962: 1264]。这说明西汉帝王多有热衷于神仙方术者，这同样成为东汉黄老道神秘化特征形成的重要背景之一。

从思想特征来看，与西汉初强调道家政治学说的黄老之学相较，东汉黄老道具有宗教化、神秘化的色彩。而秦汉以来的神仙方术思潮与黄老道结合，则成为这一时期接纳外来佛教文化的思想媒介。

佛教传入中土早期，主要在皇室贵族上层社会流传。《后汉书》中有载楚王刘英“好游侠，交通宾客，晚节喜黄老，修浮屠祠”[范晔，司马彪 1994: 606]；“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓。”[范晔，司马彪 1994: 606] 裴松之注《三国志》引用《魏略・西戎传》提到“昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》，日复立者其人也。”[陈寿 1959: 859] 从这些记载中可以清楚地看出，佛教在当时主要流行于上层社会并被视为神仙方术的一种，与神仙方术颇有相通之处的黄老道往往被拿来与佛教相提并述。

但是，上述情况在东汉桓帝时期开始有所变化。《后汉书・襄楷传》载有“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。”[范晔，司马彪 1994: 461]其中，“清虚”“无为”等带有老学色彩的语言在这一时期佛教译经中开始出现。由于佛教和老子之学思想上沟通的可能性，老子学说在本体论层面的理论优势，加之神仙方术此时已无法满足佛经翻译的理论支撑，三教关系尤其是佛道关系中，老学代替了黄老神仙方术成为佛道关系中的“道”，由此，老学与黄老神仙方术在佛道关系中发生了位移，具体体现在汉桓帝时期的佛教译经当中。

汉桓帝时期，安世高和支娄迦谶先后来到中土从事译经活动。现有文献最早记载安世高来华的是僧祐的《出三藏记集》，称其“游方弘化，遍历诸国，以汉桓帝之初，始到中夏。世高才悟机敏，一闻能达，至止未久，即通习华语。于是宣译众经，改胡为汉，出《安般守意》《阴持入经》《大小十二门》及《百六十品》等。”[释僧祐 2003: 508] 安世高所翻译的佛经主要是小乘禅学类。在他所译的《安般守意经》中，将经题解读为“安为清，般为净，守为无，意名为，是清净无为也” [佛说大安般守意经: 164]；“安般守意名为御意至得无为也。安为有，般为无” [佛说大安般守意经: 163]；“觉彼无为是为意，是守意也。”[佛说大安般守意经: 164] 安世高还用老子思想进一步阐释如何“守意”，强调“何等为无为？报无为有二辈。有外无为，有内无为。眼不观色，耳不听声，鼻不受香，口不味味，身不贪细滑，意不志念，是为外无为。数息相随，止观还净，是为内无为也。问现有所念何以为无为？报身口为戒，意向道行，虽有所念本趣无为也。问何等为无？何等名为？报无者，谓不念万物。为者，随经行指事称名。故言无为也。”[佛说大安般守意经: 169] 此外，在之后的魏晋译经中，一般将人身视为“地、水、火、风”四大组成，如《六度集经》中有“夫身，地水火风矣”[六度集经: 16] 的说法。但东汉桓帝时期的安世高所译《安般守意经》则用

“气”代“风”，以“气”统括“四大”并代指人身，认为“身但气所作，气灭为空”[佛说大安般守意经: 169]。

从上面的译经可以看出，安世高在翻译过程中以老子的“清净无为”来解释佛教的安般“守意”，解读“涅槃”的内涵。他认为，人们在数息时要排除对外境的思虑与执着，从外无为、内无为两个角度修行可以达到“清净无为”的涅槃之境。老子思想是安世高译经过程中的重要媒介，他在阐述佛教义理时，对于老学名相概念和思想旨趣的借鉴表明这一时期的译经已开始脱离神仙方术思潮的藩篱，老学成为这一时期译经的重要思想参照，体现出东汉桓帝时期译经的老学化特点。

佛教译经的老学化特点同样也体现在东汉桓帝来华的支谶所译的般若类经典中。他于桓帝末年到洛阳，译出《道行般若经》《般舟三昧经》《首楞严三昧经》等经，其中，《道行般若经》为现存最早被译为汉语的般若类经典，由此大乘佛教般若学在中国开始传播。在这部经中出现大量老子学说中的“名相”概念，如：“于诸法亦无自然故。”[道行般若经: 444]“心无两对，心之自然乃能所作” [道行般若经: 438]；“设是菩萨摩诃萨作是知无为，不失般若波罗蜜。”[道行般若经: 463]“何所法有作佛者？亦无有法说经者，是本无无本。何所有于本无中立无者？有本无有当得佛者，亦无有本法有作佛者。本无无有，说经者亦不可得。”[道行般若经: 468]“行般若波罗蜜者，不坏色无常视，不坏痛痒思想生死识无常视。何以故？本无故。” [道行般若经: 437]“何谓知识？知识之本无。何所是本无？是欲有所得者亦本无；”“何所是本无？一切诸法亦本无。”[1].

从支谶的译经可以看出，他在阐释“缘起性空”“诸法性空”“色即是空”等佛教基本义理时，主要借助“本无”“自然”“无为”等老子的学说。他以“诸法本无”翻译“诸法性空”，用“色之自然”来表达“色即是空”的思想，很明显是受到老学的影响。

支谶将佛教的“如是”“如性”翻译成“本无”，在中国的词汇中很难找到与“如是”相对应的内涵，“无”是老子思想中的重要范畴。这一翻译很容易使人将佛教的“如是”“如性”理解为老子学说中的“本无”。由此，把“本”理解成为“本末”之“本”，认为万物是由无而生，这也是后来般若学“六家七宗”形成的原因之一。吕澂先生曾指出 “如性”这个概念来自《奥义书》，并非佛教所独创，表示“就是那样”，只能用直观来体认。印度人已习惯地使用了

[1] 洪修平先生曾指出“支谶把它译为“道行””，看来是受了老子思想的影响。老子说：“孔德之容，惟道是从。”（《老子》第 21 章）“使我介然有知，行于大道。”（《老子》第 53 章）”。（洪修平：《佛教般若思想的传入和魏晋玄学的产生》，《南京大学学报》，1985 年增刊。）

这一概念，可是从中国的词汇中根本找不到与此相应的词。因为我国古代的思想家比较看重实在，要求概念都含有具体的内容，所以没有这类抽象含义的词。所谓“如性”即“如实在那样”，而现实的事物常是以“不如实在那样”地被理解，因而这一概念就有否定的意思：否定不如实在的那一部分。所以“如性”也就是“空性”，空掉不如实在的那一部分。印度人的思想方法要求，并不必否定了不实在的那部分以表示否定，只要概念具有否定的可能性时就表示出来了。所以佛教进一步把这一概念叫作“自性空”“当体空”。从这个意义上说，“如性”译成“本无”原不算错，了解“本无”的来历，本来不会产生误解。但这种用意只有译者本人了解，译出以后，读者望文生义，就产生了很大的错误。[吕澂 1979: 3] 因此，这也成为魏晋时期对般若空义的理解出现老庄化的倾向的原因之一，这一倾向的产生也恰是佛教作为外来文化在中国化过程的一种体现。

从以上分析可以看出，在承续秦汉神仙方术思潮余绪和黄老学向黄老道转折的背景下，初传入中土的佛教与黄老并祀，并与神仙方术思潮合流。至晚在东汉桓帝之时，佛道关系由最初的佛教与黄老神仙方术的沟通，开始转向佛教借鉴与吸收老学思想，老学成为佛教译经中的重要媒介。在佛道关系中，黄老神仙方术与老子之学产生了位移，老学代替黄老神仙方术成为佛道关系中的“道”。

二、佛教“以老应儒”：老学在汉魏之际三教关系中的升越

如前所述，东汉桓帝以后，佛教开始由黄老神仙方术转为以老子学说解读佛教的名相概念。同时，这一时期另一个值得注意的现象是，在儒佛道三教关系中，佛教开始沟通老子学说以回应儒家的责难。这至少说明老子之学在时人眼中可以回应并消解儒家对佛教的责难。这也意味着，老学在这一时期的三教关系发展演进过程中完成了角色的升越，成为佛教拿来与儒家相提并论的学说。

汉魏之际的三教论争文献《牟子理惑论》处于本文所讨论的佛道关系老学化转向的阶段。[1]在《牟子理惑论》中直言牟子“锐志于佛道，兼研《老子》

[1] 学界对《牟子理惑论》的真伪、成书年代、作者等问题存在诸多争议。对于其真伪问题的讨论，并不影响其作为分析所处时代思想特征的重要性。陈寅恪曾说：“盖伪材料亦有时与真材料同一可贵，如某种伪材若径认为其所依托之时代及作者之真产物，固不可也。但能考出其作伪时代及作者，即据以说明此时代及作者之思想，则变为一真材料矣。”对于其成书年代问题，学界代表性观点有两种：“汉魏之际成书说”，持这一观点的学者如汤用彤、胡适等；“魏晋时期成书说”，持这一观点的学者包括梁启超、吕澂等。综合以上两种观点且牟子在文中对老学大量援引，对庄子之学鲜有提及，这至少说明该书应出现在庄学流行的魏晋之前。

五千文”[僧祐: 1]，全文直接引用《老子》原文及学说的地方至少有 27 处，却鲜有对庄学的引用。针对这一特殊现象，为直观反映牟子回应儒家责难时对老学的借鉴与吸收，笔者整理牟子援引老子及其学说的内容如下表：

号	《牟子理惑论》引《老子》文	对应《老子》出处
	绝圣弃智	19 章
	孔德之容，唯道是从	21 章
	有物混成，先天地生，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。	有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。
	老子曰：‘名与身孰亲？身与货孰多？	44 章
	上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。	38 章
	夫见博则不迷，听聪则不惑，尧、舜、周、孔修世事也。佛与老子，无为志也	
	吾所以有大患？以吾有身也。若吾无身，吾有何患？	13 章：吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？
	功成名遂身退，天之道也	9 章：功遂身退天之道。
	知其子复守其母，没身不殆	52 章：知其子，复守其母，没身不殆。
0	用其光复其明，无遗身殃。	52 章：用其光，复归其明，无遗身殃
1	《老子》除华饰之辞，崇质朴之语。	
2	天地之间，其犹橐龠乎？	5 章
3	譬道于天下，犹川谷与江海，岂复华饰乎？	32 章：譬道之在天下，犹川谷之与江海
	五色令人目盲，五音令人耳	12 章：五色令人目盲；五音令人耳聋；

4	聋，五味令人口爽。驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨，木不以其腹不为目。	五味令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。
5	上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大而笑之。	41 章：上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。
6	智者不言，言者不智。	56 章：知者不言，言者不知。
7	大辩若讷，大巧若拙	17 章：大巧若拙，大辩若讷。
8	老子所云，谓得道者耳。未得道者何知之有乎！大道一言而天下悦，岂非大辩乎？老子不云乎？功遂身退，天之道也。	
9	览《老子》之要，守恬澹之性，观无为之行	
0	老子曰：名者身之害，利者行之秽。	
1	（老子）又曰：设诈立权，虚无自贵。	
2	众道丛残，凡有九十六种。澹泊无为，莫尚于佛。吾观老氏上下之篇，闻其禁五味之戒，未睹其绝五谷之语。圣人制七典之文，无止粮之术。老子著五千文，无辟谷之事。	
3	损之又损，以至于无为，徒当日损耳。	48 章：损之又损，以至于无为。
4	物壮则老，谓之不道。	30/55 章：物壮则老，是谓不道，不道早已。
	天地尚不得长久，而况人乎？	23 章：天地尚不能久，而况于人乎？

5		
6	吾览佛经之要，有三十七品，老氏道经亦三十七篇，故法之焉。	
7	（老子）又曰：观三代之遗风，览乎儒墨之道术，诵诗书、修礼节、崇仁义、视清洁，乡人传业，名誉洋溢。此中士所施行，恬惔者所不恤。故前有随珠，后有虓虎，见之走而不敢取，何也？先其命而后其利也。	

从上表中牟子援引老子及其学说的内容来看，牟子主要用老学论证佛教学说的合理性，以老子之学回应和消解当时的人们对于佛教的质疑和责难，而双方讨论的内在标准则是儒家学说。比如世人常以儒家礼制为标准，对出家人的服饰和剃发提出责难，认为“孔子作《孝经》服为三德始。……今沙门剃头发披赤布，见人无跪起之礼仪。”[僧祐: 3] 牟子则引老子所说“上德不德是以有德，下德不失德是以无德”[僧祐: 3]，认为三皇之时人们甚至食肉衣皮，所以不必拘泥于外在的形象，应重视内在的德行。再如有人责问：“若佛经深妙靡丽，子胡不谈之于朝廷，论之于君父，修之于闺门，接之于朋友？何复学经传、读诸子乎？” [僧祐: 4] 世人认为，如果佛法真如牟子说的那么高妙？你为什么不去庙堂宣讲传播，反而你也要研习儒家的经论呢？牟子回应说：“未达其源而问其流也。……老子曰：上士闻道勤而行之；中士闻道若存若亡；下士闻道大而笑之。吾惧大笑故不为谈也。渴不必待江河，而饮井泉之水何所不饱，是以复治经传耳。” [僧祐: 4] 牟子认为对方正是没有认识到问题的根本而执着于表象才会有这样的疑问，没有认识到儒佛两家根本的内在一致性，这就像老子说的下士闻道大笑一样，所以说，想要求得大道，不应拘泥于儒佛的表面差异，这就像口渴了不必执着于到“江河”还是“井泉”中取水一样，在“止渴”的目的上，两者是相同的。牟子通过引用老学的内容，着力回应世人对于儒佛差异的看法，阐明儒佛在价值追求层面的一致性，佛道在精神旨趣和求道路径上的相似性。牟子努力寻找三教相融、互不矛盾的理论依据，老子学说成为了他在论证三教相融不悖时的一个重要的论据资源。这同时也说明，老子学说在牟子生活的时代具有一定的影响力，借老子学说调和儒佛关系是被当时的人们所接受的。

三、佛道关系老庄并举：庄学在魏晋玄佛合流中的盛行

值得注意的是，《牟子理惑论》中虽大量引用老学的内容，却未出现明显的庄子学说，这说明当时庄子之学并不像老子之说流行。加之道教在这一时期逐渐形成，主要流行于下层民众的早期道派尤其是五斗米道对老子学说的推崇以及对老子其人的神圣性建构，使得老子及其学说在民间也有相当的影响力。这些都成为佛道关系老学化转向可能性的背景与动因。

那么，《牟子理惑论》多引老子学说，鲜有庄子之学，这其中的原因是什么？这一现象与庄学在汉代的发展演进有着密切的关系。汉初，以张良、萧何、曹参为代表的政治家以黄老之学为政治纲领，到了文景时期，则“以慈俭为宗”[8](P16)。这些都表明老子之学在汉初主要被应用于政治领域。而庄子之学在汉高祖至汉武帝前期，主要活跃于士人之中，“汉武帝后期至汉成帝前期，庄子逐渐隐退，转入潜行的状态。”[陈斯怀 2010: 116] 到了魏晋时期，庄子之学逐渐抬头，清谈之风盛行，庄子的人生哲学在竹林七贤等玄学家身上得以彰显。玄学与中观般若学的融合产生玄佛合流的思潮，形成般若学的“六家七宗”。而这一思潮最终随着鸠摩罗什对般若类经典的翻译，僧肇在总结批评六家七宗的基础上，昌明般若空义，著成《肇论》一书。在该书中，僧肇开始大量借鉴庄子的学说，这也间接表明庄学在魏晋时期的流行。如《肇论》中“故仲尼曰：‘回也见新，交臂非故’” [僧肇: 151]，源自庄子“吾终身与汝，交一臂而失之，可不哀与”[郭庆藩 1961: 21]的表述。庄子原意指事物瞬息万变，难以把握。僧肇借用于此，既强调事物随时间变化发展，也强调刹那间事物的存在与时间的对应性。僧肇引“野马飘鼓而不动，日月历天而不周”[僧肇: 63]，源自庄子的《逍遥游》中“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也”[郭庆藩 1961: 4]，用以描述空气中的游气。僧肇借用于此，用来说明他所论证的物不迁之理与“俗见”巨大的反差。《肇论·物不迁论》中“庄生之所以藏山”、“所谓有力者负之而趋，昧者不觉”[僧肇: 151] 的表述，与庄子“藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也”[郭庆藩 1961: 1106] 的表述相似。庄子本意是只有藏天下于天下才是最牢固的，僧肇此处则是说明事物存在与时间的对应关系，强调万物无时无刻都在变化。

在论证“即动即静”物不迁之理的过程中，僧肇阐述“飞鸟之景未尝动也”[郭庆藩 1961: 244]“变化不可执而留”[郭庆藩 1961: 709]“古不在今，今事已变”[郭庆藩 1961: 492] 等思想时，借鉴《庄子》“飞鸟之景未尝动也，镞矢之疾，而有无行、不止之时”[郭庆藩 1961: 244] 的表述。庄子原意指飞鸟的影子被定格在每一个时间点，过去“某个时刻”的“飞鸟的影子”永远停留在“某个时刻”；僧肇同样着眼于事物的存在与时间的相对性，相对于过去某个刹那来说，“某个刹那”的飞鸟是静止的。两者都是为了说明过去某一时刻的事物停留在过去的那个时间点上。郭象在《庄子注》中强调事物的“空间存在”与“时间”相对应的一面时说：“夫变化不可执而留也”[郭庆藩 1961: 709]，“当古之事已

灭于古矣，虽或传之，岂能使古在今哉？古不在今，今事已变，故绝学任性与时变化而后至焉。”[郭庆藩 1961: 492] 强调从过去之物与过去之时的对应性来说，古物已灭于古之时，即使时间到了今天，古物在古时，今天之物已非古时之物。僧肇则从相似的角度来论证“物不迁”之理。僧肇针对常人之“常见”来论证物“静而非动”时指出：“夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静；我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。”[僧肇: 151] 常人认为过去的事物不同于现在的事物，所以事物是“动”的。僧肇也用过去的事物不同于今日之物来论证万物不动的道理，因为过去的事物永远停在了过去的那个时刻，而不会来到现在，也就是“昔物不至今”，所以事物是“静”而不是动。僧肇针对世人的俗常之见予以方便的对治，以破除世人对“有物流动”的执着。这里“昔物”与庄子文中“飞鸟之影”、郭象注庄中的“古之事”均指过去某一时刻的事物，而“今物”也就是庄子的今日之“飞鸟”、郭象注庄文中的“今事”。

僧肇在进一步的论证中指出：“求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。”[僧肇: 151] 僧肇在论证中所使用的“昔物自在昔”、“今物自在今”明显与《庄子》的“影”“飞鸟”、郭象注文中的“古不在今，今事已变”有异曲同工之妙。“影”也就是过去那个时刻的飞鸟，可类比为“昔物”、“古之事”，“飞鸟”可类比为“今物”、“今事”。

整体上，在庄子那里，飞鸟过去的每一个影子都停留在它所对应的过去某个时刻，现在的飞鸟已不是过去时刻那个飞鸟。因为过去那个时刻的飞鸟已经固定在它所对应的那个时刻，现在的飞鸟固定于现在，不会跑到过去的那个时刻去，过去那个时刻的飞鸟也不会到现在来。在僧肇那里，“昔物自在昔”“今物自在今”“昔物不至今”有着同样的论证角度。两者均着眼于过去事物留存于过去之时，而不会来到今日，今日事物留存于今日，观察角度都是强调事物存在与时间的对应关系。共同反对的则是用今日之物与过去之物相比较而得出古今相同的做法。所以说，僧肇无论是论证角度还是论证材料对于庄子之学有着明显的援引与借鉴。

从上面的分析也可以看出，庄学在魏晋时期一改汉代潜隐的态势，蔚为流行。由是观之，《牟子理惑论》所引多为老子学说，鲜见庄子之学，这也间接说明该书至晚应出现于魏晋以前，而并非庄学流行的魏晋时期。魏晋时期的佛教译经，经鸠摩罗什和僧肇等人的努力而逐渐走向思想上的独立自主，但当时出现的译经中仍可见汉魏之际老学化转向的余绪。如道安《十二门禅经·序》[道安: 45]中，“犹春登台”之语源自《老子》第二十章“众人熙熙，若享太牢，若春

登台。我魄未兆，若婴儿未孩。”[陈鼓应 2009: 140] 而经中出现的“大素”表“质朴无饰”义，出自《老子》“见素抱朴，少私寡欲。”“兕不措角”则出自《老子》第五十章：“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所指其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”[陈鼓应 2009: 253] 因此，从这个角度说，东汉桓帝时期佛道关系出现老学化的转向，到了魏晋时期，随着庄学的流行，佛道关系开始呈现老庄化的倾向。也就是说，在纵向发展线索上，汉至魏晋佛道关系经历了“黄老神仙方术化——老学化——老庄并举”三个阶段，佛道关系的老学化转向是其中承上启下的重要环节。

余论

综上所述，在承续秦汉神仙方术思潮余绪和黄老学向黄老道转折的背景下，初传入中土的佛教与黄老并祀，并与神仙方术思潮合流。至晚在东汉桓帝之时，由于佛教与老学思想上沟通的可能性和佛教译经的理论需要，佛道关系由佛教与黄老道的沟通开始转向佛教借鉴与吸收老学思想，老学成为佛教译经中的重要媒介。在佛道关系中，黄老神仙方术与老学产生了位移，老学取代了黄老神仙方术。

牟子以老学回应时人对佛教的质疑和责难，强调佛教与儒学的内在一致性，用老子的学说论证佛教学说的合理性，以此来消解和平衡儒家的质疑，而双方辩论的内在标准是儒家学说。这一现象至少说明老子学说在当时看来，是可以用来回应儒家并被人们接受，否则作者不会刻意用老子学说回应儒家。此外，牟子援引大量老子学说，并未有明显的庄子学说，这说明当时庄子之学并不像老子之说流行。加之道教在这一时期逐渐形成，主要流行于下层民众的早期道派尤其是五斗米道对老学的推崇以及对老子的神圣性建构，使得老子及其学说在民间也有相当的影响力。以上这些因素都成为佛道关系老学化转向的背景与动因。

魏晋译经对庄学的大量借鉴和对老学的持续援引，如僧肇首创“中国化佛教哲学体系”[洪修平 1988: 41] 对庄学的吸收等，这些不仅反映出魏晋时期庄学的流行，也间接反映出佛道关系老学化转向的余绪。值得一提的是，从儒佛道三教关系纵向发展的来看，汉魏之际这一老学化转向不仅直观反映出这一时期佛道关系的变化，而且间接反映这一时期儒道关系、老庄关系的发展变化。佛教在汉魏之际主要援老学回应儒家，说明老学在这一时期地位相较于汉代中期有所上升；“以老应儒”和魏晋老庄并举的变化，也为考察儒道关系、老庄关系提供了另一个维度。随着魏晋时期中国哲学由汉代宇宙论的讨论转向对于本体论的探寻，老庄、玄学与佛教般若学的思想互动成为这一时期推动本体论问题讨论的重要理论动因之一。从这个角度说，汉魏之际佛道关系的老学化转向可以看作是魏晋玄佛合流思潮的前奏。

本文为国家社会科学基金重大项目“儒佛道三教关系视域下中国特色佛教文化的传承与发展研究”(18ZDA233)；国家社会科学基金重大项目 “域外藏多语种民国佛教文献群的发掘、整理与研究”（21&ZD251）阶段性成果。

参考文献

[1]*汤用彤*.汉魏两晋南北朝佛教史[M].北京：中华书局，1983.

[2]（刘宋）*范晔*，（晋）*司马彪*. 后汉书[M]. 长沙：岳麓书社，1994.

[3]（西汉）*司马迁*. 史记[M]. 北京：线装书局，2006.

[4]（东汉）*王充*.论衡[M].上海：上海人民出版社，1974.

[5]（战国）*韩非*.韩非子[M].开封：河南大学出版社，2008.

[6]（东汉）*班固*.汉书[M].北京：中华书局，1962.

[7]（西晋）*陈寿*：《三国志·魏志》卷三十，裴松之注，第 30 卷[M].北京：中华书局，1959.

[8]*贺昌群*.魏晋清谈思想初论[M].北京：商务印书馆，1999.

[9]（梁）*释僧祐*.出三藏记集·卷 13[M].北京：中华书局，2003.

[10]佛说大安般守意经·卷上[M].（东汉）安世高译.大正藏第 15 册.

[11]六度集经·卷三[M].（三国）康僧会译.大正藏第 3 册.

[12]道行般若经[M].（东汉）支娄迦谶译.大正藏第 8 册.

[13]*吕澂*.中国佛学源流略讲[M].北京：中华书局，1979.

[14]（梁）*僧祐*.弘明集·卷一[M].大正藏第 52 册.

[15]*陈斯怀*.道家与汉代士人思想、心态及文学[M].济南：齐鲁书社，2010.

[16]（东晋）*僧肇*.肇论[M].大正藏第 45 册.

[17]（清）*郭庆藩*.庄子集释[M].北京：中华书局，1961.

[18]（东晋）*道安*.十二门禅经序[M].大正藏第 55 册.

[19]*陈鼓应*.老子注译及评介[M].北京：中华书局，2009

[20]*洪修平*.佛教的中国化与僧肇的哲学思想[J].复旦学报(社会科学版),1988，(4).