

# 中國近代佛教史上的五次大爭辯(下)

## 四、《牟子理惑論》真偽辨

關於《牟子理惑論》的真偽問題，中國古代學者早就有人提出過疑問。明末的胡應麟在其所著的《四部正訛》裏就曾指出，撰《理惑論》的牟子不是牟融。據他說，牟融是明帝以前的人（這是胡應麟搞錯了），那時尚無佛教傳入，不可能在書中大談佛教問題。因此，此書是偽書。他還推測說，這可能是佛教徒根據《隋書》「因儒家有《牟子》，偽撰此論以左右浮屠」。但他又說「讀其文雖猥淺，而詞頗近東京」。古代的東京即指洛陽，也就是後漢的國都。這是說，他還是相信《牟子理惑論》是後漢人所作。此後到了清代的嘉慶、道光年間，有孫星衍編《平津館叢書》，把《牟子理惑論》也收了進去。他的學生洪頤煊爲之作序，說《牟子》即牟融撰是不可信的。他在序文中說：「後漢書·牟融傳」：融，代趙熹爲太尉，建初四年薨。是書自序云：靈帝崩後，天下擾亂。則相距已百餘年，《牟子》非融作明矣。」但牟子博究竟是何許人也，又不可考，所以乾脆不題作者的名字。其所以要收入《平津館叢書》，據說是因爲其文「近於漢魏」的緣故。

到了近代，國內外都有一些學者對《牟子理惑論》的真偽問題提出不同的看法。

在日本，對於《牟子理惑論》真偽問題的論爭是很熱烈的。最

## 傅教石

初有山內晋卿在他所著的《支那佛教史研究》一書中，根據中國明清人的說法，認爲《牟子理惑論》是真的。繼之，有常盤大定，他在《支那的佛教和儒教道敎》中則認爲《牟子理惑論》是假的，是宋朝治城寺的僧侶慧通假托牟子而撰的偽作。接着，有福井康順反駁了常盤大定之說而對《牟子理惑論》加以肯定。他在《牟子的研究》一文中，對牟子偽作說作了系統的批判。他指出：「以《牟子爲慧通作品》之說的論據，主要是因爲《牟子》的字句和慧通的《駁夷夏論》頗爲一致。」因而認爲《牟子》是慧通偽造的」。但是他認爲，「兩本書的字句一致，這在中國的文獻上並不是稀有的。因此，以那爲重點的說法，是不易被人贊同的。」他的結論是：「總而言之，所謂的《牟子》，是在南方交州叫牟融的學者在三世紀中期所作的。若說到內容，可說主要是論及儒佛老三教的優劣，尤其是提倡佛教爲最優秀的；而且舊本好像是二卷本，現在的一卷本是所說的略本」。在此之後，有松本文三郎反過來駁斥了福井康順之說，對《牟子理惑論》重新加以否定。他在《牟子理惑論之述作年代考》中，舉出了四項證明，認爲《牟子理惑論》當爲東晉以後之製作，不容或疑」。他還將《牟子》與惠通《駁夷夏論》本文相比較，確認「前者抄襲後者」。而且通過對「袁粲、惠通、陸澄之關係」分析，「可知《牟子》製作爲宋末齊初，公元四七四—四

九三年之二十年中」。松本文三郎的這種觀點，並未使福井康順信服，相反，他又撰《牟子的研究補述》一支，回答松本文三郎的批評。他說：「認為《牟子》是對《夷夏論》而寫的，即很明顯地駁斥《牟子》是《夷夏論》以後的東西的推論，是難以令人誠服的。另一方面，如鄙論所考說的，在《牟子》裏面完全找不到對抗《夷夏論》的抗辯及造作，論者對此解釋沒有立下明確的論辯。鄙論因而相信在這論點方面，以上所謂宋齊間偽作說的問題無法成立」。他還是堅持《牟子理惑論》是公元三世紀時的牟融所作，不是一部偽書。

在西方，法國學者對此亦有爭論。先有馬司昂洛的《漢明帝感夢遣使事考證》，其中議論過《牟子理惑論》，認為該書成於公元二二五年以後，是偽書。而伯希和在其《牟子考》一文中，則認為《牟子理惑論》是公元二世紀末年之撰述，是真的，不是偽作。

在近代中國，先有梁超啓，作《牟子理惑論辯偽》，否定牟子真有其人。他說：「後漢初之牟融，絕未嘗著《理惑論》，而後漢末並無牟融其人者，則可斷言也」。他認為此書為後世偽造，批評它內容既偽，文字也壞。說：「此書文體，一望而知為兩晉六朝鄉曲人不善屬文者所作，漢賢絕無此手筆；稍明文章流別者，自能辨之」。此說一出，就遭到一些學者的反對。首先提出不同意見的是同叔迦。他於一九三〇年將梁超啓的《牟子理惑論辨偽》和自己的《商榷》等文匯集而成篇，題曰《牟子叢殘》。他認為，《牟子理惑論》是漢獻帝時逸民牟融的著作，在「漢人所著典籍之論及佛道者，唯此篇耳，不可以不傳」。肯定此書不是偽作。他在《商榷》中，對梁超啓舉出的證明《牟子理惑論》是偽書的四條理由，一一加以駁斥。最後指出：《理惑論》一文中，「多引儒書以證佛理，要以曉諭世俗者，不得不然耳」。其後有胡適，也同意周叔迦之說，反對梁超啓的觀點，認為《牟子理惑論》不是偽書。他在一九三一年的《與周叔迦論牟子書》中說：「任公的《辯偽》，

未免太粗心，殊為賢者之累。如云此書「一望而知為兩晉六朝鄉曲人不善屬文者所作」，這真是冤枉之至了！《理惑論》文字甚明暢謹嚴，時時作有韻之文，也都沒有俗氣。此書在漢魏之間可算是好文字，任公大概先存偽書之見，不肯細讀耳」。至一九三六年，又有余嘉錫參加這場論爭。他撰有《牟子理惑論檢討》一文，對《理惑論》加以充分肯定。他說：「始吾讀《弘明集》中《牟子理惑論》，愛其文章有東京矩矱，不落晉宋以下。觀其比物連類，繁稱博引，意存諷諭，詞協宮商，其源蓋出於枚乘《七發》，楊雄《解嘲》，但宏肆壯麗不及耳」。他同意周叔迦、胡適的觀點，佩服他們「考證之精」，認為「胡元瑞、梁任公之所疑皆非也」。湯用彤撰《漢魏兩晉南北朝佛教史》，也肯定該書不是偽書。他說：「《牟子》之真偽東西方學者所聚訟。茲細釋之，疑為偽書者，所持理由，多不確實。而其序文所載史事，不但與史書符合，且可補正史之闕」。他的結論是：「《理惑論》三十七章，誠佛教之要籍」，亦「為中國佛教史上重要之一頁」。一九四八年，周一良撰《牟子理惑論時代考》，提出了另一種看法，認為《理惑論》「原來或是道家著作」。「後來佛教徒因為書中提到佛，於是就原書大加竄亂，改頭換面，變成宣揚佛法的書」。他承認這說法僅是一種假設，但卻認為「至少《理惑論》所記漢明求法傳說不能像以前所想的那樣早，是可以斷言」的。一九六三年，有李世傑在《臺灣佛教》上發表《牟子的理惑論》一文，認為「本論的著作年代，學者各有見解」，「各有其論據」。因此，它「一面似是漢代之著作，一面又似是東晉時代之作，各有其可能」。最後，他只是「暫維持古來之說，以本論為漢代之作。一九七九年，呂澂撰《中國佛學源流略講》，認為《理惑論》「應該屬於偽書」。他經過細緻考證後，得出結論說：「總之，作者決非漢末時人，當時佛家的學說不會有書內記載的情況。此書應該出於《四十二章經》之後，陸澄集《法論》之前，約當晉宋之間。」

## 五、佛滅年代考辨

歷史上的佛陀，究竟於何時入滅的，國內外近代佛教學者，作了較為詳盡的考證和熱烈的爭辯。由於佛教史料記載不一，加上南傳佛教和北傳佛教各有自己心目中的佛陀，因此千百年來，關於佛滅的年代，一直是眾說紛紜，莫衷一是。有人作了統計，共有六十種不同的說法，其中西藏地方就有十四種說法。現在實際上在通用的年代主要有這樣幾種：一是南方各國（斯里蘭卡、緬甸、泰國、老撾、柬埔寨等國）的公元前五四四年說；二是我國蒙藏地區格魯派佛教的公元前九六一年說。此外，中國內地還通用過一種公元前一〇二七年說。各國學者對佛滅年代的傳說作了考訂，結論也頗不一致。西方學者對此的說法有十多種，可以作為代表的有六說：最早的是蓋格爾和佛里特的公元前四八三年說。此外還有俄甸堡的公元前四八〇年說；馬克斯·繆勒的公元前四七七年說；李黎的公元前四七〇年說；李斯大衛士的公元前四一二年說；最遲的是寇恩和韋斯特加德的公元前三七〇年說。以上這些說法，大都是依據南方佛教所傳而推定的。日本佛教學者對佛滅年代也有種種不同的異說，其中較有代表性的有高楠順次郎的公元前四八六年說；村上專精、井上哲次郎和望月信亨的公元前四八五年說；姉崎正治的公元前四三〇年——四二〇年說；宇井伯壽的公元前三八六年說；小野玄妙的公元前三八四年、中村元的公元前二八六年說等。在這些說法中，宇井伯壽的說法最有權威性，他用這一年代編寫了《印度哲學史》。宇井伯壽是在他的《佛滅年代論》中提出這一年代的。他的論文，共分九章，約七萬餘言。這是根據北方佛教所傳的資料進行研究推論出來的。他以阿育王年代為本，上推距佛滅度之年。以阿育王即位於公元前二七一年，再加上阿育王即位之年是當佛滅後一一六年。這樣，「佛滅是二七一再加一一六年，即為紀元前三八六

年。佛陀之壽是八十歲，因此佛陀在世的年代就是紀元前四六六——三八六年。」這一說法雖然在日本影響很大，但中國學者卻對此提出了種種批評。

在近代中國，關於佛滅年代的考辨，首先是由佛教學者呂澂提出來的。他在一九二三年編製《印度佛教史略表》，依據《眾聖點記》所傳之佛滅年代台以近人常用之西洋史旁證，斷定本年應為佛歷之二千四百八十八年，從而推定佛滅年代為公元前四八六年。此說出來後，引起了一些人的反對。因為呂澂的佛滅年代為公元前四八六年說提出之時，全國縉素正在大作佛誕二千九百五十年之慶祝，兩者相差之數，有四百六十二年。最早提出批評意見的是唐慧瑞。他撰有《評呂澂印度佛教史略表之佛誕年代》一文，認為呂澂提出這一論點的主要依據是《眾聖點記》和西洋史之旁證，而此二者都「不足為據」。他所主張的「理想」的佛誕年代，本年「應不出二七五〇至二九五〇之二百年間」。但是，他又認為，「我國唐代以來，既久信二九五〇之假說」，也就沒有「另取其他假說以代之之必要」了。針對這一批評，呂澂又撰《佛曆年代辯證》一文，以「辨《眾聖點記》所傳佛滅年代之可信」和「辨佛滅後九百年之世親應在鳩摩羅什以後」兩題，重申自己的觀點，認為「對勘《眾聖點記》所傳佛滅年代，當西紀前四百八十六年」。又因為他以《眾聖點記》為比較確實之依據，所以「在未得強力之反證以前」，始終相信本年「當為佛曆二千四百八十八年，而絕非二千九百五十年」。在此後一段時間裏，關於佛滅年代，仍繼續有所爭議。張慧西曾撰《佛與孔子並世考》一文，認為「佛生為西紀前五百五十七年，當周靈王十五年甲辰；入滅於四百七十八年，當周敬王四十二年癸亥。此蓋本於佛陀迦耶碑文，並參以中西史事，時代頗為吻合，故較之諸家之說，尤為確實可信」。似乎他是相信佛滅於公元前四七八年的。法周於一九三七年作《佛般涅槃年月考》，他在列舉中外歷年關於佛陀生滅年代六種說法之

後，提出了自己的推算方法。他認為佛入滅之年，當在阿闍世王即位後之數年間。其最後結論是：「佛陀之入滅，西元前四八三年」。慧雲在他的《近代學者佛教紀年研究之介紹》一文中，介紹了各家佛滅年代之說。但他相信日本學者望月亭信亭的佛滅年代，認為是公元前四八五年。林子青於一九五〇年撰《佛教紀元決擇論》，指出「自古以來，佛滅年代之異說，至少有五十二種，其最舊者與最新者兩極端之差，竟達二千零五十四年」。他舉出其中「最重要者九種，論述而決擇之」。接着，他「綜考南方佛教所傳（西紀前五八九——五四三年），與近代歐洲學者所研究者（西紀前四八八——三七〇年）及北方佛教所傳之《眾聖點記》所傳（西紀前四八五年）之年代，比較而決擇之」，最後「以《眾聖點記》之說而求統一」。他以佛壽為八十歲，當一九五〇年時，佛誕紀元為二五一五年。以此推算，他是相信佛滅年代為公元前四八五說的。印順先後撰有《論佛滅年代》和《佛滅紀年抉擇談》，對佛滅年代提出了自己的看法。他認為，「佛滅以來的年代，雖傳說有七十多種，然不出兩大類：一、古典的傳述，最有歷史價值，可以根據它而論斷出比較確實的年代。二、廣大的傳說，曾經在長時期中，為多數的信徒所尊重與信用」。他在論述、對比了這些傳述、傳說之後，認為「佛滅百十六年，阿育王自立；百二十年，育王行灌頂禮，這不但「持之有故，言之成理」，可說各方面都能吻合」。因此，「如考定佛元，在現階段，這是唯一可用的傳述」。由此而推得的佛滅年代，他認為是「西元前三九〇年」。大風撰有《宇井佛滅年代論的批判》一文，對日本學者宇井伯壽提出的佛滅年代為公元前三八六年之說，進行系統的批判。他認為「宇井博士的《佛滅年代論》，是建立在北傳百年說和歐洲學者推算的阿育王灌頂年代的基礎上而作的結論」。但「由於他自訂的『四個條件』的局限，無視錫蘭傳說的歷史價值，予以全部揚棄，而採取了北傳的百年之說」。他指出，這是一種「很主觀的規

限」，因此不能得出切合實際的結論。最後，他根據梁超啓在《佛學研究十八篇》中的推算，認為佛滅年代應為公元前四八五年。

佛滅年代經過數十年的討論，無論是學術界還是佛教界都沒有能取得一致的意見。即使是同一南傳佛教的國家，對於佛滅年代的意見也不統一。一九五四年，在緬甸召開了世界佛教徒友誼會第三屆大會。到會的代表曾通過了佛滅於公元前五四四年說，並決定一九五六年為佛滅二千五百年。因此，在一九五六年，印度、錫蘭（今斯里蘭卡）、緬甸等國就舉行了佛涅槃二千五百年的盛大法會。但泰國的佛教界卻沒有理會世界佛教徒友誼會第三屆大會的決議，而於一九五七年舉行了自己信奉的佛滅二千五百年大會，而且還邀請佛教國家派代表參加。柬埔寨也於一九五七年舉行了釋迦牟尼涅槃二千五百周年紀念，中國佛教協會曾組織代表團前往參加。現在中國學術界也沒有一個統一的佛滅年代的說法，但大多數學者採用呂澂的公元前四八六年說。日本佛教學者在一九三四年舉行佛誕二五〇〇紀念時，即採用此說。印度學者在編寫《印度人民的歷史與文化》一書時，也採用此說作為佛滅的蓋然性年代。中國佛教協會會長趙樸初在他所撰的《佛教常識答問》一書中，對於佛涅槃年代的說法也是：「一般公認的年代是公元前四八六年，與南傳佛曆相差五十九年」。一九八八年出版的《中國大百科全書·宗教卷》在釋迦牟尼條論及佛滅年代時，也把公元前四八六年說成是中國近代學者公認的年代，而為日本、印度等國的佛教學者所採用。

關於佛滅年代的論爭，具有十分重要的意義。通過數十年的討論，把一位二千五百多年前誕生在藍毗尼園的悉達多太子，從掩沒在創造性的文字中挖掘出來，使他成爲一個歷史性的佛陀，成爲一個確確實實的人，從而研究他，學習他。這可以說是近代佛學研究的一大貢獻，一大成就。因爲歷史的佛陀，遠比人格化的佛陀，更加偉大，更加值得人們的尊敬。

（完）