

# 從《理惑論》看佛教與中國文化的交涉

## ——兼談佛教的傳播和文化交流問題

(上)

羅 顥

一

佛教在兩漢之際傳入中國，雖然民間對佛教的接觸可能還要早些，但上層社會與佛教接觸不多，認識也較淺，一般都把佛教與神仙道教視作一事，混為一談。如《後漢書·楚王英傳》載：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓。」史書又載漢桓帝在宮中「立黃老、浮屠之祠。」（《後漢書·襄楷傳》）漢桓帝、楚王英奉佛祀神，僅為祈望能得到神佛的福佑。至於究竟何謂佛教，他們卻根本無甚深入的認識。而漢桓帝、楚王英這種奉佛心態，基本上反映當時中土人士對佛教的共識。

漢魏之世，在華傳教弘法者基本上來自西域，漢地人士信奉佛教的不多，且信者大多對佛教沒有甚麼真的認識。據晉石虎時著作郎王度奏言：

漢明感夢，初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑以奉其神，其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦循前軌。（《高僧傳·佛圖澄傳》引）

能立寺於都邑，當然是朝廷懷柔致遠，政策的寬容；同時也反映了佛教在漢地已有一定的規模。規定漢人不得出家，說明其時佛教不乏漢人信眾，且有欲出家為僧者；但反過來也可見到佛教的影響遠遠沒有深入到漢人的社會生活之中，不可能有廣泛的社會基礎。至於像《後漢書·陶謙傳》和《吳志·劉繇傳》中所記的「每浴佛」，遠近前來觀禮者「萬餘人」這一現象，並非如一些學者所認為的那樣，反映了佛教在當時已獲得很大的發展，擁有眾多的信徒。實則，「每浴佛」之所以能造成這麼大的聲勢，完全是由於他「多設飲飯（酒飯），布席於路」的緣故，才得以招徠如許之多的鄉人。這一事實，我們可以引《後漢書·西域傳》中

「百姓稍有奉佛者」一語來證明。

像漢桓帝、楚王英這般的奉佛，嚴格地講，當然還算不上是真正的信佛者。按照佛教的傳統，凡稱佛教徒者，最起碼的條件必須要受三皈依法——即歸依佛、法、僧「三寶」。皈依文說：「歸依佛，永不歸依外道。」歸依三寶，即是確定信仰目標，除佛以外，對於世上其它的宗教神靈概不信仰，這是一個佛弟子所要遵循的一個基本要求。在佛教看來，除佛、菩薩、諸大羅漢和護法天王之外，其它一切與佛無關的神道之類，一律視為「外道」，不得膜拜信奉。而漢桓帝、楚王英這樣既奉佛，又祀神，神、佛同居一祠，共享一爐香火，可謂內外不分。但這個事實，卻正是佛教初傳時期的一個普遍現象。當時的人們限於見聞，對佛教作出這種選擇乃是正常的事；另一方面，佛教最初也確是借着神通異術得以在漢地流傳發展。

據文化傳播的規律，當一種文化最初進入到另一個不同類型的文化環境中時，常常會出現這樣的情況：一方面該文化會很自然地隱去自己的某些特性，去適應對方的文化環境；另一方面，接受者由於受一種民族心理的支配，也會很自然地用某種在社會上較盛行的，且與之相似的觀念來接受、解釋它。不然的話，這兩種文化的接觸、交流就很難繼續維持並發展。而當上述傳播、交匯過程開始以後，又會出現兩種交叉現象：接受者由於被注入新的血液，使其變得更豐滿而富有生氣；傳入者卻由於它不斷地向外輻射，使它的內在生命力得以表現，一旦它在新的文化環境中生存及發展之後，從外觀上看，它的文化區域得到了擴大，而在內容上，它包羅更加廣泛，內涵更加豐富了。這種規律我們完全可以從佛教在中國的發展歷程中得到證明。

兩漢時代，漢地最尊黃老之道，神仙方術特盛。迨至魏晉，

思想文化界又轉向老莊之學，玄風清談流行於世。佛教在這個時期，也逐漸擺脫了對神仙方術的依附，開始與老莊玄學相接契，注重於從學術文化角度對佛教作理論上的探討和宣傳。牟子《理惑論》，即是在此時代文化背景下出現的一篇佛學著作。

## 二

在中國佛教史上，牟子《理惑論》一向被視為中國最早的佛學論著，具有很高的文獻價值和學術價值。但近代以來，一些學者提出《理惑論》乃後人託偽之作，價值不大。如梁任公即認為此書為「晉後偽書」，且「理既膚淺，文復靡弱」，「一望而知為兩晉六朝鄉曲人不善屬文者所作」，而「其價值又出《四十二章經》下矣。」（見梁著《佛教之初輸入》附錄三《牟子理惑論辯偽》，載梁著《佛學研究十八篇》，中華書局1980年版），不過大多數學者經過周密的考證和詳盡的分析，還是認為《理惑論》的成書年代基本沒問題，不失為我國第一篇有價值的佛學著作。如湯錫予先生認為《理惑論》著述年代約在漢獻帝初平四年（193年）以後，其書的思想內容盡可反映漢魏時代的文化精神，堪稱「佛教之要籍」（見湯著《漢魏兩晉南北朝佛教史》第四、第六章）。

上文說過，兩漢時期神仙方術盛行，黃老之道特尊，佛教曾一度借此道而流行。至魏世一變為崇尚老莊，煽起一股玄學之風。此時，佛教也再變而與玄學合流，借助老莊思想在社會上傳播。牟子「銳志於佛道，兼研《老子》五千文。」對於神仙辟谷長生之術，「常以《五經》難之」，使那些「道家之士，莫敢對焉。」（見牟子《理惑論》，載《弘明集》卷一，以下凡引該文

處均不再作注。)牟子尊老子而貶神仙，只斥道教而不反道家，(詳見後文)由此我們可以從中檢出如下數則，並作為問題來討論：

1、一切宗教都有排外性的一面，牟子辟道(教)，這可說明道教在社會上已有相當之基礎，成為佛教發展的阻礙。道家是哲學，不是宗教，佛教與道家之間所產生的排擠，純屬文化思想範圍內的事，不存在信仰上的衝突。且佛道可以相通之處很多，這在當時已是人們的共識。翻開那個時期的歷史文獻，我們經常可以見到有浮屠、老子並稱者。時人說佛教「此道清虛，貴尚無為」，(《後漢書·襄楷傳》)視佛教與道家並無二致。

晉世佛道二教相爭，至使有道士偽造《老子化胡經》，其意在於抬高自己，這不用多說。然在另一方面，我們也應看到，老子之所以與佛教發生這種瓜葛，並非僅僅是宗教上的問題，而是佛道二家依稀彷彿，可近處實多，如對二家之義理體悟不夠深刻的話，往往難以分辨出當中的異點來。故而佛教傳入中國不久，即有「老子入夷狄為浮屠」(同前)之說的出現。對於這一現象，我們不能僅視為乃一種民族文化心理所驅使。如純屬只是這個原因的話，那麼為什麼不說「孔子入夷狄為浮屠」，而說「老子」呢？顯然這是由它們各自學說內容的特點所決定的。早期之譯僧往往喜用道家概念來翻譯佛教名詞，同樣是這個原因。而早期佛教之傳播，也正是借此「道」而行。

同時還得說明，佛教初來乍到，客居他鄉，地位未穩，一般不會輕易地主動去對人家的事評頭論足，以招惹是非。牟子對道教的批評，有事理的原因，有宗教上的心理因素，也有時代文化的背景。漢末黃巾起義平息，曹操執政，嚴令「官吏不得祠祀」，並「除奸邪鬼神之事，世之淫祀，由此遂絕」(見《三國

志·魏志·武帝紀》)。曹植在《辯道論》中說神仙道術之士的行徑是「接奸詭以欺眾，行妖慝以惑人」。(《廣弘明集》卷五)牟子說神仙之書，「猶握風而捕影」，服食辟谷，全是一「虛誕」，乃「末世愚惑」的表現。對比之下，牟子的語氣雖然較曹植平和，但對道教所持的否定態度是一樣的，屬同時代的論調。

2、牟子「兼研《老子》」，而不連同《莊子》，說明其時「莊學」未興。魏晉以後，世人常以老、莊連稱，正始之音，即以「三玄」為清談之內容。三玄者，《老》、《莊》和《周易》也。稍後之學僧，大都與《莊子》有緣，如《高僧傳》載，支道林注《逍遙篇》，標揭新理，才藻驚絕，群儒舊學莫不嘆伏；遠公講經，引《莊子》義為連類，使惑者曉然；肇公未出家前，志好玄微，每以《莊》、《老》為心要。如此等等，莊子之受佛家的青睞，既是《莊》文的義理所致，又是時代的玄風使然。蓋文化的傳播，不能有違時代的潮流。通觀《理惑論》全文，牟子只引《老子》之語，而不徵莊生之文，有其時代之原因，說明當時莊子未能像老子那樣受到世人的重視，其成書年代一定在玄學興起之前。

3、牟子對神仙道術的批評，回答世人的詰難，往往用儒家經典進行之，而不直接援引佛義來論理。這是個值得注意的現象，牟子說：「不可以所習為重，所希為輕，惑於外類，失於中情。」這句話本是牟子為佛教所作的辯解，但從中正可看出牟子的心態，並可用來解釋上面所說的現象。

儒家顯學，其理早已家喻戶曉，被社會所接受及尊奉；佛教傳入不久，尚希為人知，然「希」非「輕」，只是因緣還未成熟而已。但世人往往以「所習為重，所希為輕」。佛教如以獨立的

面目站出來為自己說話，恐難以爲世人所接受，不得已而借助時代之顯學來論道，這可看作牟子弘教的方便。

佛教在中國的流佈，一貫注重方便權巧，適時應世，牟子也可謂深明佛家契理契機之旨。當然，這更反映了佛教在當時的處境非常之微弱。下面所引《理惑論》中的一段對話則更清楚地反映這點：

問曰：子云佛經如江海，其文如錦繡，何不以佛經答吾問，而復引《詩》《書》，合異爲同乎？牟子曰：渴者不必須江海而飲，飢者不必待廩倉而飽；道爲智者設，辯爲達者通，書爲曉者傳，事爲見者明。吾以子知其意，故引其事。若說佛經之語，談無爲之要，譬對盲者說五色，爲聾者奏五音也。

不用佛經而引儒書，只能作這樣的解釋：佛教在當時影響不大，世人對佛理還比較陌生，如純用佛經來解答人們的疑問，恐難以叫人接受和理解，缺乏實在的效果；或當時流傳的佛教經典不多，可以資用以解難的佛經有限，只能借用儒家之言作爲方便，來論說佛理了。但無論是哪一種原因，所反映出佛教當時的境況卻是一樣的。

根據上述數則所反映的問題，結合兩漢魏晉時期學術及文化的演進過程和《理惑論》的內容考察，《理惑論》一書體現了漢魏之際中華學術思想處於文化的轉換交替這一特徵的時代風貌，該書正是這個時期一篇有價值的佛學著作。

《理惑論》其三十九章，第一章可視作「序傳」，最後一章可稱爲「跋」，正文三十七章。「序傳」乃牟子介紹自己的簡歷、信佛因緣和著書的緣起，最後一章談此書的結構和效應。後

人稱《理惑論》三十七篇（或三十七章），乃根據牟子在「跋」中所述而定。其「跋」稱：

吾覽佛經之要，有三十七品，老氏道經亦三十七篇，故法之焉。

牟子「止著三十七條」，表示他立說行文，處處都有法度可循，有來歷可找。

《理惑論》一書採用賓主問答的形式展開，所討論的問題非常廣泛，所涉及的內容，在中國佛教發展史上，大都非常典型和重要，其中討論的比較多的主要有：關於佛陀和佛教的性質特點；對佛教生死觀的認識；沙門的禮儀生活與中國傳統文化禮儀的關係；佛教與儒家、道家 and 道教的關係及其對它們的評價等等。下面我們就分別予以介紹分析。

### 三

要認識一個宗教，首先得了解該宗教的教主。教主的道德、智慧和能力等各種素質綜合而成的人格形象，有一種凝聚力量，對一個宗教的生存與發展影響很大。佛教的教主是釋迦牟尼佛，尊稱爲佛陀，意爲徹底的覺悟者。牟子三十七章，首先對佛陀作了介紹。

從牟子的介紹來看，他所依據的是大乘類經典。如述佛陀誕生時的情形：

白淨王夫人，晝寢夢乘白象，身有六牙，欣然悅之，遂感而孕。以四月八日，從母右脇而生，墮地行步，舉右手曰：「天上天下靡有踰我者也。」時天地大動，宮中皆明。

又述釋迦牟尼佛成年後結婚和生育兒子的經過：

太子（佛陀）坐則遷座，寢則異牀，天道孔明，陰陽而通，遂懷一男，六年乃生。

這種富有神異色彩描述，基本上取自大乘佛教的說法。另，關於佛教的節日，原始佛教把佛陀的降生、成道和涅槃都定在陽曆五月的月圓日，此即「三期同一慶」。大乘佛教則以四月初八日為佛陀誕生日，二月初八日為佛陀出家日，十二月初八日為佛陀成道日。牟子所採的基本上是後一種說法。

甚麼是佛，佛具有哪些特點？牟子所作的介紹是：

佛者，謚號也。猶名三皇神，五帝聖也。佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺也，恍惚變化，分身散體，或存或亡，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也。

牟子描述佛有三個方面的特徵：一是「道德之元祖」，二為「神明之宗緒」，三則神通廣大、變化莫測。要說明的是，牟子所言之「道德」是道家的概念，非我們今天所常用的那個倫理學範疇上的道德。牟子所列佛陀的三種特性，完全是套用中國傳統的宗教文化概念而作出的，反映了早期漢地佛教人士對佛教的認識還不夠成熟。

梵文佛陀（Buddha）的意譯是覺悟，此覺悟有自覺、覺他、覺行圓滿三層意思。佛還有其它好幾種尊號，如正遍知、世間解、調御丈夫、天人師等，都是因佛的智慧和德性而立名。總之，佛陀十種聖號，基本上不涉及神通這一面。《理惑論》的作者雖然也說「佛之言覺也。」但接着便詳細描述佛陀具有如何的

神奇超凡能力，表現出一種對神通異跡的特別的興趣。這裏所反映的問題或許是牟子所見的佛經有限，對佛陀的認識還未能擺脫中國傳統宗教神仙觀念的影響。這種現象並非僅僅表現在牟子一人身上，如早期譯出的《四十二章經》，其中介紹阿羅漢的特別即是「能飛行變化，曠劫壽命，住動天地。」與神仙沒有甚麼不同。

同時還應看到，雖然當時社會的學術文化空氣已開始轉換，但整個社會對神異奇跡依然保持着極大的興趣。如漢末高僧安世高及稍後的康僧會都是借助神異靈驗在江南一帶行道弘教，而取得特別的效果；再後之西城僧人佛圖澄也常以道術掀動二石，《高僧傳·佛圖澄傳》載：

石勒問澄，佛道有何靈驗，澄知勒不達深理，正可以道術為徵。即取應器盛水燒香咒之，須臾生青蓮花。

石勒這一問，典型地透露出魏晉之世人們對宗教（佛教）所持的態度。而佛圖澄操弄神通，正是為了傳教的方便，去稍稍適應一下世人崇拜神奇的心理。史載佛圖澄是位德行學問都非同一般的高僧，一代高僧道安法師就是他的弟子，安公對其師非常敬服。澄公又深通文義，善於講說，所以絕不能視作一般之神異僧（梁慧皎《高僧傳》即將澄公列在「經師」科內）。澄公用道術，應視之為一種善巧方便，契理契機的弘教藝術。同樣我們也可以這樣理解，牟子花較多的筆墨，着力於對佛陀超凡能力的渲染，完全是為了便於世人的接受，引發人們對佛教的嚮往和熱情。總之，《理惑論》中的佛陀觀，反映了這個時代文化的特點。

對於佛教的性質，牟子則基本上是站在道家的角度去理解。在《理惑論》「序傳」中，牟子自述因見世道擾攘變亂，遂「無

仕宦意」，而「銳志於佛道」。牟子曾感嘆地說：「老子絕聖棄智，修身保真，萬物不干其志，天下不易其樂，天子不得臣，諸侯不得友，故可貴也。」老子以道為至尊，視富貴如浮雲，追求一種自在逍遙的超脫境界。而佛教之道，是擺脫塵世累贅的最理想之道。

道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也。

天下道法雖很多，但佛道無疑是最高最大的一種。牟子認為，佛教是超脫的，是人生價值理想的究極。究極者，「導人至於無為」也。這是《理惑論》所述的佛教一個最基本的性質。

佛教的最高境界叫「涅槃」，而「無為」卻是道家哲學的範疇，這原無需解釋。概念本是假名，誰都可以使用，但概念一經確定，就具有穩定性，其包含的內涵卻是特定的。老子以「無為」是「道」的一種體現，《老子》言：「道常無為而無不為（三十七章）」、「上德無為而無不為」（三十八章）。其具體表現是：「視之不見」、「聽之不得」、「迎之不見其首，隨之不見其後」（十四章）。而牟子所言的「佛道」，也是「牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲」，一種有而非有，無而非無的存在。兩者相較，無任何區別。可見，牟子並非僅僅是借用名詞上的方便。牟子以道釋佛，也正是早期佛教的一種表現。

接着，牟子根據老子的哲學思想，對佛道的性質作了進一步的解釋，指出：

立事不失道德，猶調弦不失宮商。天道法四時，人道法五常。《老子》曰：「有物混成，先天地生。」「可以為天下母，吾不知其名，強字之曰道。」道之為物，居家可以事親，宰國可以治民，獨立可以治身。履而行之，充乎天地。

廢而不用，消而不離。

這裏含有三個方面的特性：一是本體論意義上的世界本源之「道」；二是作為宇宙自然准則的「天道」；三是堪作社會人倫法則的「人道」。關於第一點性質，牟子引用了《老子》二十五章中的話來說明，第二點「天道」的觀念，也為道家所特有；至於第三點，牟子引入的完全是儒家的人倫思想。前面兩點完全是哲學上的詮釋，處於形而上的層面，可以視之為佛道之體。最後一點才落實到具體層面上來，可看作佛道之用。

牟子認為，佛道之行，以「五常」為內容，道德為准繩；佛之為教，內可以修身、齊家，外可以治國利民。這種功能，與儒家之道完全一樣。佛教本有五戒十善之說，它作為世間善法，是人類行為的規範，指導人們的生活。而牟子說「人道法五常」，以儒家的仁、義、禮、智、信「五常」為人倫道德規範的准則。這種提法與三國僧人康僧會將「五常」配佛教的「五戒」一樣，意在使佛教能與中國傳統文化的主脈——儒家文化契合匯通，創造一種有利於佛教的生存和發展的條件。

牟子所說的佛道，雖然以儒家思想為內容，道家思想為哲學基礎，但並不等於說佛教與儒、道等流，沒有自己的主體，而應該把它看作既與儒、道思想相合，又具有它們兩家之長的一種更高的「道」。牟子說：

佛經前說億載之事，卻道萬世之要。太素未起，太始未生，乾坤肇興，其微不可握，其纖不可入。佛悉彌綸其廣大之外，剖析其寂窈妙之內，靡不紀之。

佛教無所不備，無有不包，它不但極天地人倫之道，還能窮宇宙萬物之奧。所以，天下之道多矣，至於尊大，莫尚佛道也。

（未完待續）