

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

(下)

羅 顥

四

生與死，乃是人生的一個最基本、最敏感的問題，傳統中國文化，重生而不重死。尤其是儒家文化，對於「死」往往避而不談。孔子說「未知生，焉知死。」認為人類首先應該把眼前這個「生」安頓好。至於死，無法逃避，不可違抗，只能存而不論。

但是，儒家重生輕死，道家等觀生死，但不等於他們在主觀上對「死」感到無奈而徹底麻木，而一味消極逃避，而不希求永恆長生。好生惡死，對任何人來說都是一樣的。所謂人同此心，心同此理，不受任何文化背景的制約。儒家講人生三不朽：立功、立德、立言，旨在追求不朽。孔子提出「殺身成仁」，「朝聞道，夕死可矣。」認為人生的價值在於精神主體。死並不可

怕，（其實是對死沒有直接對治的辦法）只要把個人的生命融匯到整個社會文化的大生命中去，他就實現了不朽，得到永生。道家認為，死與生只是一個相對概念，有生必有死，無生亦無死。如何看待生與死，如何求生，如何了死，正是一篇永遠做不完的文章。

釋迦牟尼佛本是感悟人生之無常而出家修道，佛陀一生的教法，都是圍繞以眾生的生死大事而展開的。當然，佛教對生死問題，自必有一套系統的理論和獨特的解說。佛教的生死輪迴、因果報應理論，與上述幾種思想均有不同。當時人們對之感到非常陌生，難以理解，這在《理惑論》主客問答解難中有明顯的反映。《理惑論》所載時人對佛教生死觀有如下數條的疑問：

- 1、「佛道言人死當復更生，僕不信此言之審也。」
- 2、「道家云，堯舜周孔七十二弟子，皆不死而仙。佛家

云，人皆當死，莫能免。何哉？」

3、「佛家輒說生死之事，鬼神之務，此殆非聖潔之語也。夫履道者，當虛無澹泊，歸志質樸，何為乃道生死以亂志，說鬼神之餘事乎？」

4、「為道亦死，不為道亦死，有何異乎？」

第一條所問是對佛敎生死輪迴說的懷疑，對此牟子的回答是：

魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五谷之根葉，魂神如五谷之種實；根葉生必當死，種實豈有終亡，得道身滅耳。

中國民間流傳的靈魂不死，精神不滅之說，把魂神視作具有主宰意義的不變的主體。牟子也認為肉身有生死，魂神是不滅永生的。牟子以種實與根葉的相依來喻說肉身與魂神之間的存在關係，他還引《老子》中「吾所以有大患者，為吾有身。」（十三章）一語來說明得道即是去身存神。佛敎講輪迴，但又否認靈魂不死。靈魂不是輪迴的主體，生死輪迴的發生在業感緣起，業識是衆生生死流轉的所依。但衆生的業識時時不斷地受到熏習，而始終在變易，無絕對的意義。業識與靈魂有許多相似點，但兩者的本質是不同的。

由於文化積淀的作用，中國佛敎界對印度佛敎的業識與中國文化中的靈魂兩種概念往往不能分辨而混淆等同視之。牟子未能把兩者劃分清楚，而用中國文化所固有的靈魂不死、精神不滅觀念來解釋印度佛敎的生死輪迴之說。在中國佛敎界，這種現象相當普遍，並非僅發生在牟子一人身上。如以後的慧遠大師，對傳統文化的理解和對佛學上的造詣都堪稱一流。然對此問題，遠公還是存在疑惑，沒有完全把握住。直到今天，一般的佛敎徒還是

認為人的靈魂是善惡報應，生死輪迴，乃至往生超脫的主體。而在佛敎傳入的初期，經典尙闕，大義未全，牟子對此認識不明，也就不足為怪了。

第二條所問，本是無稽之談，所以牟子批評說：「此妖妄之言，非聖人所語也。」但由此我們也可見到人們對生死的關切和長生的熱望，故而有形形色色的說法出現。值得一提的是，牟子「覽六藝，觀傳記」，不是用佛敎的理論去解答其問，而是根據一般人都熟知的「經傳為證」，僅從「事」的一面去駁斥「不死而仙」此說之妄，未能從理上來說明「人皆當死，莫能免」的道理，這用牟子的話說，即是「若說佛經之語，談無為之要，譬對盲者說五色，為聾者奏五音也。」實際上是牟子對佛敎有關生死問題的理論，如業因果報之說、十二因緣的流轉規律等都缺乏了解。

牟子對第三條詰問的批評是「見外未識內者」，並援引儒、道兩家的言論來作根據。牟子認為，中國歷史上的聖明賢哲之士同樣是「教人事鬼神、知生死」，與佛敎無所不同，如《孝經》所言：「為之宗廟，以鬼享之；春秋祭祀，以時思之。」又曰「生事愛敬，死事哀感。」因生死之事人人所關心，聖人為天下立教，自不可漠然視之，避而不談。但牟子卻沒有從這個角度去作進一步的論述，而忙着補充說，佛家並非特好言「生死之事，鬼神之務」，實是「來問不得不對耳。」說得不夠肯定，顯得十分勉強被動而缺乏自信心。照牟子的看法，「至道之要，實貴寂寞。」生死之事，實乃佛敎不得已而論，似乎講論生死之事畢竟與佛敎精神不合；同時按牟子的意思，佛敎與儒、道兩家在生死問題上的看法是完全一致的，這就值得分析了。

牟子一面強調傳統文化與佛敎一樣，也是十分注重生死之

事、鬼神之務；一面又解釋佛教對此類問題並非特別「好言」，完全是應人所問之故，深恐與儒「未能事人，焉能事鬼？」「未知生，焉知死？」「敬鬼神而遠之」諸說有矛盾。牟子這般的兩面解釋，其意當然十分清楚，是想努力表示佛教與中國傳統文化完全一致，但如此捉襟見肘的解釋，反而顯得自相矛盾，不能自圓其說。這裏所反映的問題不是牟子學識上的不足，而是他一味追求融通卻忽略了個性，缺乏主體意識。

其實，儒家文化也是有多面性的，如要處處去適應它根本不可能，只能從整體上去把握方向。另一方面，不同文化之間的交往當然需要互相適應，互相會通，但這種工作的進行決不能以犧牲一方的基本特性為條件。會通（融合）是在多元基礎上的會通（融合），單一文化怎能會通（融合）可言。文化之交往不在於吞食對方以成其大，也不是徹底放棄，完全投誠到對方的旗幟之下，以求得一席生存之地。而是應該在完全平等的基礎上求同存異，互相提攜，互相促進，共同發展。

再者，佛教論生死，在於超生死。佛教的根本立場，着眼於自身生死問題的切實解決，這本是一切宗教的特點，也是佛教與一般世間學問的區別所在。牟子只論其同而不究其異，這固然與佛教在當時所處的地位有關，有時代文化的背景在；但反過來也說明時人對佛教的認識有相當的局限，缺乏齊全的宗教文化意識，反映了傳統中國文化中宗教這一部份的發展是很不成熟的。

對於第四個問題的解答，牟子從宗教角度明確指出信佛崇道的好處，他說：

有道雖死，神歸福堂；為惡既死，神當其殃。

人都有一死，但由於各人生前的所作所為有善有惡，死後的結果就完全不同。奉道者行善，雖死而神享其福；無信仰者容易造

惡，其死也不得其善，靈魂還要受罪。所以，「愚夫闇於成事」，因為他沒有信仰而為所欲為；「賢智預於未萌」，有道之士行事瞻前顧後，慎慎然，惕惕然。牟子這種解釋，可以說絲毫沒有超出中國民間宗教有關福禍善惡，靈魂不死信仰的範圍。雖然我們可以視其為勸善戒惡、方便接引之說，但畢竟不是佛教本身的内容。

通觀牟子對生死問題的解答，大都與佛義不甚相合。這裏固然有牟子的方便應機之說，但更主要的是認識上的問題。我們若把《理惑論》視作一篇純佛學性的著作，其價值自然不足道；然《理惑論》作為一篇現存的由中國人撰述的最早的佛學論著，通過它來考察早期中國佛教的發展狀況，無疑是一篇不容忽視的重要的歷史文獻。

五

生死靈魂之說屬於觀念形態的問題，中印（佛）兩家文化在這類問題上的交叉，只是潛在、內向的；而禮儀服飾等生活形式，卻是直接呈現在外，其差異顯現於外容易引起衝突。

佛教產生於印度，其沙門的禮儀生活固與印度的地理環境、民俗風氣和歷史文化等因素有關，但有不少是依於教義上的理論和實踐修行需要而設置。佛教的禮儀乃是由佛教性質的本身決定的，所以，遵循沙門禮儀制度，維持這個外化形式的存在，關係到佛教的生存和純潔。

佛教僧侶素有威儀三千、八萬細行之說，僧伽生活必須如律如儀，有嚴格的規範和豐富的戒律內容。佛教自傳入中國起，僧伽的生活方式與儒家的禮義文化和中國社會的傳統風俗之間不相協調處很多。生活習俗是表現在外的，問題比較敏感，其矛盾和

衝突也比較直接，能較快地反映出來。總體上講，中國文化應該說不乏寬容精神，但其寬容有一定的「度」。上文曾引晉王度奏議有言漢魏制度，「聽西域人得立寺都邑以奉其神，其漢人皆不得出家。」允許佛教在中國存在，聽任外國僧人在漢地奉佛行事而不易其俗，但對沙門出家制度不以為然，禁止它在社會中推行，因為它與以家庭為本位，重倫理、重世俗——中國文化的最基本特性完全不符。這一點也正是佛教最難取得中國知識分子認同的地方；千百年來，人們批評佛教是一種消極的出世主義，主要也是根據這一條；中國歷史上的排佛者，往往也都是以此為主要攻擊目標。

根據印度的習慣，出家為僧，毅然斬斷塵世的迷情，擺脫一切世俗的累贅，以行非常之道，此非大智大勇者不能為，實乃大丈夫的行徑，所以受到世人的尊敬。佛教旨在超脫輪迴，出離三界之苦，解決衆生根本的生死問題，故此佛陀被視作天人之師，尊為「法王」、「轉輪聖王」，非人間一般帝王可比。出家被認為是件極高尚、極榮譽之事，僧人路行，人人見而禮之。這種習慣在許多南傳佛教的地區至今還保持着。

佛、法、僧「三寶」，僧伽是佛教文化的主體承擔者，出家制度是佛教存在的基本方式。而家庭是中國文化的溫床，中國人的心理結構、行為模式、生活習俗和各種價值觀、世界觀，乃至政治制度、社會形態等都是在家庭——宗族中培育出來的。一句話，倫理家庭是中國文化的基礎。佛教要在中國生存，決不能在根本上與中國文化相違背。中國有句老話，叫「入境隨俗」，佛教在異國他鄉安身，自然要適應異地的文化環境；但南橘北枳，卻又不能丟失自己的本色而「變種」——中國佛教面臨此兩難，這是中國佛教人士所遇到的一個極感辣手的問題。然中國不乏聰

明智慧之士，自佛教傳入中國後，經過歷代賢哲的探索努力，這個問題基本上是通过和平理性的方式逐步得到克服。在理論上，擁佛者一般都是以調和兩家之說為前提，去揭櫫佛家生活的存在價值和必要性。從《理惑論》所反映的內容看，牟子實屬較早地自覺在此方面努力的一位。

歸結《理惑論》所記時人對沙門禮儀生活的非難主要有兩條：一是不合孝道；二是衣冠服飾等禮儀生活有違聖制，不合儒家禮儀。

孝道是儒家倫理道德的核心，根據《理惑論》所載，當時人們認為沙門禮儀生活，不合孝道主要有兩個方面的表現，對此牟子分別作了解釋和調和。第一個表現是：

《孝經》言，身體發膚，受之父母，不敢毀傷。曾子臨歿，「啓予乎，啓予足。」今沙門剃頭，何其違聖人之語，不合孝子之道也。

而牟子認為，行孝不能執着於形式，應該注重實效。如子遇父落水，為救父命，必須將其父頭足顛倒，使水從口中倒出。「夫掉頭顛倒」，可謂不敬不孝之極，「然以全父之身」，人命關天，「若拱手修孝子之常」，只知死守「孝道」，則「父命絕於水矣」。所以孔子說：「可與適道，未可與權。」行道要抓住本質，不能拘泥於形式。牟子還引泰伯入吳越而文身短髮的歷史故事為證，指出：「苟有大德，不拘於小。」沙門落髮，表示斷盡煩惱、出離苦海的決心，是要追求更高層次的大道。存大而棄小，不違聖意，不背孝道。

中國人常說，不孝有三，無後為大。第二個表現就是：

夫福莫踰於繼嗣，不孝莫過於無後。沙門棄妻子，捐財貨，或終身不娶，何其違福孝之行也。

與上面一個問題一樣，牟子的辯解也是援用儒家的思想，並參以歷史上賢哲的故事為例證。他說：

許由棲巢木，夷齊餓首陽，孔聖稱其賢曰：「求仁得仁者也。」不聞譏其無後無貨也。

同時牟子還雜以道家思想指出：

妻子財物，世之餘也；清躬無爲，道之妙也。

要追求無上妙道，就不能受制於世俗之事，貪戀身外之物。牟子一面指出沙門生活的合理性，一面又強調沙門生活與傳統文化相合可契及其意義。他說：「沙門捐家財，棄妻子，不聽音，不視色，可謂讓之至也，何違聖語不合孝乎！」把佛教的出家方外生活解釋爲是儒家禮讓精神的表現。又說沙門「傾家財，發善意」猶如「虞卿捐萬戶之封，救窮人之急」，「其功德巍巍如膏黍，悠悠如江海矣。」最終當然是得到善報而獲福，所謂種瓜得瓜，種豆得豆，「未有種稻而得麥，施禍而獲福也。」照牟子的說法，沙門出家專志於道，不但自己個人得到好處，且他的家人親友也能受益。他說沙門「修道德以易遊世之樂，反淑賢以質妻子歡」，所追求的是一種更高的境界，實乃大丈夫、好男兒所爲，與儒家之道根本相合；至於沙門一旦成就佛道，則「父母兄弟皆得度世」，濟世渡人，離苦得樂，更可謂至仁至孝矣！

對沙門禮儀生活的另一條非難是：

黃帝垂衣裳，制服節，箕子陳《洪範》，貌爲五事首。孔子作《孝經》，服爲三德始。……今沙門剃頭髮，披赤布，見人無跪起禮，威儀無盤旋之容止，何其違貌服之制，乖搢紳之節也。

而牟子仍然憑依有關的傳統思想和史例來解答：

《老子》云：「上德不德，是以有德；下德不失德，是

以無德。」三皇之時，食肉衣皮，巢居穴處，以崇質樸。豈復須章黼之冠，曲裘之飾哉！然其人稱有德而敦龐，允信而無爲。沙門之行，有似之矣。

繁而失真，樸則近道。牟子的意思是沙門過着清靜無爲的生活，抱樸歸真，自然不再有哪些繁瑣的世俗禮儀，追求外在的服飾衣冠之美了。

服飾禮儀乃人文之化成，凝集着一個民族的心理和歷史文化精神。上文說過，佛教禮儀制度，既有出於當時的風俗環境因素，但更多的是從佛教義理出發和宗教實踐的需要，以一種宗教精神爲背景。這一點牟子是有比較明確的認識，他說：「堯舜周孔，修世事也；佛與老子，無爲志也。」意謂兩家的價值目標不同，而有存在形式的差別。牟子認爲，衣冠服飾，不管是注重修文還是崇尚簡樸，都有其存在價值，關鍵是要「不溢其情，不淫其性」。牟子這種思想，即使在今天看來也是十分明智的。當然牟子提出這個觀點的本意，是在調和兩種生活方式的矛盾。

六

我們在介紹前面幾個問題時已大致可以看出，牟子綜合儒、道兩家之說來爲佛教辯解，以調和三家的關係來求得佛教的生存。如再進一步透視，則《理惑論》視道家與佛教完全一致，而儒、佛兩家並不相斥，但在終極目標上的旨趣有異，畢竟還有高低之分。至於佛教與道教，則完全是不相容的。

儒道兩家是中國文化的兩條主線，佛教是外來者。毋庸多言，儒、道與佛有差異，存在矛盾，但可合可通處也很多。如果真的平心靜氣、客觀如實地來分析，完全能調適好它們之間的關係，使其在共同的生存空間裏互相促進、互相補充。這已爲佛教

在中國發展的歷史事實所證明。但這並不意味佛教在中國很少受到排擠和障礙，從某種程度上講，佛教在中國的發展史，就是一部儒、道、佛的交涉史。所謂交涉，自然是有調和也有排斥，有合作也有鬥爭了。分析歷史上那些排佛者的原因，有根據某些事實而發的，也有純出於一種情感上的因素，還有出於某種利益上的考慮。但無論是哪種，其「原因」之原因，無非是人我之分，主客之別（非哲學上的主客，而是主人與客家的意思）的心理在起作用。這種狹隘偏侷的情緒，用傳統文化中的語言，即較高級的形式表露，就是「夷夏之別」。夷夏論在佛教傳入中國不久即已出現，《理惑論》對這個問題也有分析。

夷、夏是中國古代的文化地域概念，含有尊貶義。《書·舜典》有「蠻夷猾夏」一語，孔穎達疏：「夏訓大也，中國有文章光華禮義之大。」蠻夷是中國古代南方和東方各族的泛稱，含有野蠻不開化的貶低義。孔子說：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」（《論語·八佾篇》）《孟子》曰：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。」（《滕文公章句上》）這裏的「夷」「夏」已非純粹的地域概念，而成落後與先進、野蠻與文明的代稱了。把兩位先聖此說視作一種文化傳播的規律和文化交流的原則，當然是很有道理的。但如自高自大，無視人家文化的優點和長處，凡「我」者，都是先進、優秀的，凡「人」者則皆為落後野蠻，以「夷夏論」作為不分青紅白白的排外根據，這是不足取的，與聖意也不相合。但事實上，不少排佛者是持後一種態度的。如《理惑論》所記的問難者，即在徵引上述孔孟兩句話後向牟子詰難：

吾子弱冠學堯舜周孔之道，而今捨之，更學夷狄之術，不已惑乎！

捨聖道而師夷狄之術，當然是迷惑之至了。但牟子不會接受這種批評，還反唇相譏此是「未解大道時之餘語耳。」

牟子首先指出先聖對夷夏的分別，完全非後世愚頑之輩那樣執着，如「孔子欲居九夷，曰：『君子居之，何陋之有？』及仲尼不容於魯衛，孟軻不用於齊梁，豈復仕於夷狄乎！」且從地理學角度講，「漢地未必為天中也。」「夷狄」並非全是邊遠野蠻之地。值得注意的是，牟子還提出這樣的觀點：

佛經說，上下周極含血之類，物皆屬佛焉，是以吾復尊而學之，何為當捨堯舜周孔之道？

佛教沒有「物皆屬佛」的提法，牟子大概是從「佛性平等」說而來。佛性觀念在東晉時期才開始流行，牟子對佛性思想的認識顯然還比較模糊，但他能從佛性平等推出諸法平等，已是很不容易了。大道並行而不悖，牟子認為，用所謂的「夷」、「夏」觀念來作為劃分「道」的高低是不合理的。佛法廣大，無所不包，尊佛不等於、也不必「捨堯舜周孔之道」，凡一切世間之善法，都應該「尊而學之」。此之謂「金玉不相傷，精魄不相好」也。牟子正是在這種諸法平等的思想下，引出佛道一致、佛儒相合的觀點來。

牟子「弱冠學堯舜周孔之道」，後目睹世事變亂無常，而生超世出塵之念。他視老子的「絕聖棄智」「修身保真」為「可貴」之道，一面「銳志於佛道」同時又「兼研《老子》五千文」。說明牟子把佛道兩家都看作是他的安身立命之本，沒有區別。通觀《理惑論》全文，牟子凡在解答一些主要的問難和闡述比較重要的理論問題時，一般都是參雜以道家思想，或直接援用《老子》之言為根據來進行的，此在前幾段的分析介紹中即可看出這一特點，當不必再舉例說明。牟子說：「佛與老子，無為志

也。」即是明確表示兩家的價值趨向的一致性。甚至在體例上，车子也刻意仿效《老子》一書而成，由此可見车子崇道的傾向。

漢魏時期雖是盛行黃老之學，但儒家思想作為中國文化的主脈，並非隱伏、消退，只是一個泛在上面，一個潛在在下面。儒家思想仍然影響着社會各個層面，指導人們的生活。我們從《理惑論》「序文」所言「世俗之徒多非之（佛教）者，以為背《五經》而向異道。」一語中即可推斷，當時人們還是習慣於用儒家的理論來作為價值評判的標準。

縱觀佛教在中國的發展歷程，儒佛之間的關係問題始終十分敏感，兩者間相處的逆順，對佛教的生存和發展影響很大，甚至可以說直接關係到佛教在中國生存的命運。所以歷代佛教界的有識之士，對如何調適儒佛兩家的關係始終十分重視。《理惑論》不僅最早有系統地對儒、佛關係的問題作了闡述，且其中的許多提法（問難和解答）都十分典型，而车子的許多觀點對後世也具有很大的影響。

车子認為，儒佛兩家都是「君子之道」完全是相合相容的。儒家以「仁」為核心，「孝」為基礎，沙門出家求道，也是一種至孝至仁的表現；儒家提倡修、齊、治、平，车子則說：「（佛）道之為物，居家可以事親，宰國可以治民，獨立可以治身。」所以佛教的存在形式雖與儒家不同，但同樣具有儒家那些基本功能。兩家「或出或處，或默或語」，在世間層面上的區別只是「在乎所用」。當然，儒家重在「修世事」，其人生價值的實現完全落在世俗層面上，屬世間有為之法；佛教志在「無為」，以涅槃出世之道為理想的依歸，追求清靜解脫。所以兩家的理想價值之終極是有高低可分的。而车子把儒家的《五經》喻作「五味」，把佛教說成「五穀」，則其高低之判自不待言了。

如果說佛教與儒家的交涉主要表現在文化形態上的話，那麼佛教與神仙道教之間的衝突則是直接反映在宗教問題上的。宗教具有排外性，宗教間的矛盾相對而言總是比較尖銳、顯見些，內容也更具體些。宗教提倡慈悲一切、寬容一切，但對另一個系統的宗教往往不能接受，難以共存，甚至於竭力排斥和反對，這在世界宗教發展史上可以找出許多案例來佐證。這種現象，有的是某宗教文化的性質本身所決定，有的卻純粹出於宗教人士的某種偏狹心理。現以近代有不少賢哲根據佛教所具備的特定性質，提出佛教是即宗教即哲學，非宗教非哲學的觀點。如果從整個世界宗教文化為參照背景進行考察，這樣的提法不是沒有道理的。至於有人反對這種提法，認為佛教就是佛教，它高於一切，不屑與其它類型的文化為伍，一味自大而無視他人之存在價值，這本身就是佛陀所早就批評過的，那種貢高我慢的偏執心態的表現。

單純地站在宗教文化的立場，往往容易產生一種拒斥其它一切宗教的心理。這種自尊意識，從宗教角度上分析有很多存在的理由，可能是非常必要的。但我們並不能肯定它必然是合理的、健全的。一個真正健全而富有生命力的文化（宗教），應該善待、尊重其它一切文化（宗教）。

宗教的實質是信仰，它的社會基礎就是廣大的信眾。通常而言，一般的宗教徒在大的文化觀上往往十分隨俗，表現出一種非自覺的融通，但其宗教立場卻始終是顯明而堅定。佛教最初傳入中國，完全是以一個純粹的宗教面貌出現在世人眼前的，而時人也正是有對這方面的迫切需要而接它的。早期的佛教人士一般都缺乏文化主體意識，但卻抱有較強烈的宗教情感。像车子那樣混同儒、道而貶斥道教，應該說是比較典型的。受時代影響，车子於早年在「未解大道之時」，也曾效學服食辟谷等神仙之術。後

來一旦信奉佛道，即棄而絕之，並斥「不死而仙」之說為「妖妄之言」。牟子說：

神仙之書，聽之則洋洋盈耳，求其效，猶握風而捕影。

是以大道之所不取，無為之所不貴。

明確把神仙之術排斥在「大道」之外，對其的批評可謂毫不留情，表現出一種顯明的宗教立場。如果結合牟子對儒道兩家的迎合態度來分析，就能十分清楚地看出《理惑論》一文所透露的宗教情感。而這種宗教情感，自佛教傳入中國時起，一直熒繞在上層佛教人士的心懷中。

縱觀佛教在中國發展的歷史，佛教與道教的衝突一向是比較激烈而又公開化的。（這與佛教曾一度借重神仙方術以行世，及以後的道教大量吸收佛教的養料充實自己並不矛盾），一般地說，宗教與宗教間的互斥、對立，比之於兩種文化形態間的衝突更容易激起，這裏可以分析的原因很多。信仰問題本身就十分敏感，信仰之極端，容易走上偏激而排外，即使其信仰的對象原來是具有寬容、博宏的性質也不例外，因為道是由人來體現的。另一方面，一個真正的宗教徒，對他的信仰一定是抱有十分明確和堅定的態度，一旦當他的信仰在外力的壓制下受到威脇時，有些宗教人士由於他的性情氣質的特點，就容易採取比較激烈，甚至於極端的反應來捍衛自己的信仰，抵抗外來的攻擊。這應該說也是正常的，可以理解的。像近代以來的有些宗教人士，由於各種外緣環境的變遷而輕率地改變或隨意地放棄自己的信仰，這是對信仰的褻瀆，是對自身人格的貶低。

平心而論，神仙道教並非一無是處，全屬虛誕。但牟子的時代，仙錄之詞在社會上還非常盛行，擁有廣泛的信眾，而佛教在中國尚屬初創階段，地位未固，需要大量的信眾。牟子懷着強烈

的宗強感情，其辟道（教）而尊佛，意在抬高佛教的地位，改善佛教的生存環境，用心良苦，也是不得不然之舉。不過，我們設身處地的去理解牟子的處境，並非等於同意牟子對道教的批評。不必否認，牟子對道教的不少說法帶有片面性，是不夠正確的。

結語

通過上述的分析介紹，使我們大致能認清漢魏時期佛教的性質和所處的地位，可以發現佛教傳播，文化交流中的一些問題；了解佛教與中國傳統文化，尤其是與儒道兩家的關係。通觀《理惑論》全文，牟子基本上是站在佛教的立場以調和三家之說，使之互相融合。

兩晉以後，「三教合一」之論逐步在教內外興起，雖然牟子的調和三家之說與以後的三教合一之論，在內容和說法上都有不同。（梁任公認為牟子「頗以調和三教為職志，亦正屬彼時一部份之時代精神，故斷為晉後偽書。」此說之謬，在於沒有細辯《理惑論》所唱的三家調和之說，與後世「三教合一」之論存在許多不同。）但牟子這種努力使佛教與中國傳統文化相適應、相會通的基本態度和明確方向，對後世無疑有很大的影響。從這個角度上講，《理惑論》可謂開「三教合一」說之先河。

《理惑論》作者是一個對中國傳統文化有相當修養的信佛者。從「序文」的介紹看，作者對經傳諸子、神仙之書以至兵法道術「靡不好之」，涉獵面之廣，稱得上「博學多識」。同時牟子接觸交往的人士也較多，所以《理惑論》一書記述的有關佛教與中國文化相交涉的諸問題，都是比較典型而具代表性；後世諸論，基本不出此範圍。《理惑論》一書在中國文化史、中國佛教史上的價值和地位，不容輕視和否定。