

《牟子理惑论》所反映之佛教与道家的思想交融

杜忠全

拉曼大学中文系助理教授兼金宝校区系主任

内容摘要:

《牟子理惑论》是反映来自印度的佛教思想与中国本土思想交互冲激与融合的文献，即令其作者与断代都为学者聚讼，但它作为佛教入华最初阶段的汉人知识分子著作，还是很明确的，因此历来广受重视。值得注意的是，《牟子理惑论》中，出现“老子曰”、“老子云”，或者以老子的主张来证成其论点的，总共出现了最少 18 处之多。本文按此线索来一一梳理《牟子理惑论》对老子及佛教思想的接受与解读，以见得《牟子理惑论》尝试沟通汉地本土思想与外来的佛教思想的努力，尤其也反映了佛教入华的最初阶段，汉人知识分子接纳域外信仰文化的思想底蕴。

关键词:

牟子理惑论、佛教入华、老子思想、道家、思想交融

前言

《牟子理惑论》是反映来自印度的佛教思想与中国本土思想交互冲激与融合的文献，尽管其断代仍具争议性，甚至作者属谁也不甚明朗，其真伪之争也各有坚持。但作为佛教入华最初阶段的汉人知识分子的佛学论着，它在自拟的答问中一方面接受了佛教引进的新思想，另一方面则援引道或儒等等的中国本土成说来解释与证成佛教，巧妙地沟通着中印思想，反复地申说两者并无二致。

《牟子理惑论》中，集中反映了佛道之间之思想与实践目标的冲突的，主要体现在篇中最初的几个关于佛与佛所教授之道究竟为何的答语，而尤其集中在第 29 问直至第 37 问之间，后者在全文中属最后的段落了。此外，在《牟子理惑论》全篇中，出现“老子曰”、“老子云”，或者以老子的主张来证成其论点的，总共出现了最少 18 处之多。这方面的问与答，充分表露了作者所关心和自觉需要向同时代的人加以阐明的佛教特有观点。另一方面，其实也反映了作者的思想底蕴，以及他对佛教知识的掌握程度；在牟子所引的中国本土典籍当中，其实更能见得他对《老子》学说的熟悉与认同，¹再以此来接受其时尚为新事物的佛教信仰。

在道家典籍与人物之中，《牟子理惑论》的作者对老子其人及其书，无疑有着特殊的喜爱与认同。这样的态度，一方面可反映了时代风尚，同时也由此见得，

¹ 刘玲娣：《论牟子〈理惑论〉的老子观》，《华中科技大学学报(社会科学版)》，2007年第3期，第110页；王启发：《〈牟子理惑论〉中所见的老子》，《湖南大学学报(社会科学版)》，第29卷第3期，2015，第118页。

从汉末直到魏晋时代的二百年当中，佛教传入中国了与本土的黄老道及道家学说、方士道等等之间的分合关系，也自有一番的取舍与扬弃，尤其似也预示了南北朝以后，佛教与道教之间的竞争关系。以下将对此开展相关的讨论。

一、《牟子理惑论》与《老子》

《牟子理惑论》文中提到或引据《老子》的部分，其实不只出现在问答内容上可归类为道家相关的设问，也在更多的其他设问与释疑文中穿插出现；就算是关于按儒家立场来设问与作答的讨论中，《牟子理惑论》也经常引据老子的观点或文字，来达到支持自己的论点及说服质疑者的目的。这里头，除了少部分是在设问中以道家者言来对佛教提出质疑之外，更多的则是借以合理化自己对佛教所持的立场及解释。

《牟子理惑论》的序文中，牟子在叙述自己学习儒家及随后追求世俗功业的道路上，何以会出现一个绝大的转折，即在汉代用儒者致仕的坦途上抽身，转为专注于个人之修为，并且引老子的主张来为自己之接受及信仰佛教作出解释：

……以辩达之故，辄见使命，方世扰攘，非显己之秋也，乃叹曰：老子绝圣弃智，修身保真，万物不干其志，天下不易其乐，天子不得臣，诸侯不得友，故可贵也。于是，锐志于佛道，兼研老子五千文，含玄妙为酒浆，玩五经为琴簧。²

² 大正 55, P.1b。

牟子的“乃叹曰”，随即举出了老子“绝圣弃智”的一番话³，足见《老子》一书对他的影响之大。更重要的是，由于“方世扰攘，非显己之秋也”，才让他的人生道路出现了转折，进而“锐志于佛道，兼研老子五千文”。这一自叙从遵循儒家追求人生用世之道，到见及世道有变，原有的人生道路不适合继续，才转向佛教与道家的个人化追求。在这样的叙述脉络下，儒家与佛教及道家的人生道路，在不同的世道成为相对不同的人生选择，而佛教和以老子为代表性人物的道家，一起都成了与儒家对立面的人生取向，佛教与道家，也就成为同中又异，异中又具一定相似度的选择，因二者都有治身保真的实践。道家虽然绝不能说一定没有治国用世的智慧，只是更强调因任自然，与宇宙创生原理之大道一脉相承而已。在牟子理惑论的思想与理解中，将这一佛家与道家观点结合来论述的态度，与此后中国思想三大源流的儒释道分流来相比较，可说无论将《牟子理惑论》断为东汉代末年还是三国时代初期，甚至更迟至晋代都好，儒家之入世与讲究群治，与道家及中国佛教之出世及着重于个人“修身保真”之性格，就已出现了最初迹象了。

《牟子理惑论》全篇，多处引据《老子》来证成自己的论点与主张。这一来显示其作者是按老子为代表的道家思想来接受佛教的之外，更是以老子甚至是道家哲学术语的义涵，来疏通佛教所引入的印度思想概念。以下分别将《牟子理惑论》内文中引据《老子》的相关文字一一表列之，随后再逐一讨论：

	问题顺序	《牟子理惑论》原文	所引《老子》之章节
1	第1问	持五戒者，一月六斋，斋之日专心一意，悔过自	《老子·第廿一章》

³ 这一段话的原文是“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。”出《老子》第十九章，见朱谦之：《老子校释》，背景：中华书局，2000，第74页。

		新。沙门持二百五十戒，日日斋，其戒非优婆塞所得闻也，威仪进止与古之典礼无异，终日竟夜讲道诵经，不预世事。 <u>老子</u> 曰：‘ 孔德之容，唯道是从 ’，其斯之谓也。	
2	第4问	立事不失道德，犹调弦不失宫商。天道法四时，人道法五常。 <u>老子</u> 曰：‘ 有物混成，先天地生，可以为天下母，吾不知其名，强字之曰道。 ’道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身，履而行之充乎天地，废而不用，消而不离，子不解之，何异之有乎？	《老子·第廿五章》
3	第10问	妻子财物，世之余也；清躬无为，道之妙也。 <u>老子</u> 曰：‘ 名与身孰亲？身与货孰多？ ’	《老子·第四十四章》
4	第11问	<u>老子</u> 云：‘ 上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。 ’三皇之时，食肉衣皮，巢居穴处，以崇质朴，岂复须章甫之冠，曲裘之饰哉？然其人称有德而敦庞，允信而无为，沙门之行有似之矣。	《老子·第卅八章》
5	第12问	身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实，根叶生必当死，种实岂有终已？得道身灭耳。 <u>老子</u> 曰：‘ 吾	《老子·第十三章》、《老子·第九章》

		所以有大患，以吾有身也；若吾无身，吾有何患？’又曰：功遂身退，天之道也。	
6	第13问	生事爱敬，死事哀戚，岂不教人事鬼神知生死哉？周公为武王请命曰：旦多才多艺，能事鬼神，夫何为也。佛经所说生死之趣，非此类乎？老子曰：‘知其子复守其母，没身不殆。’又曰：‘用其光，复其明，无遗身殃。’此道生死之所趣，吉凶之所住。至道之要，实贵寂寞，佛家岂好言乎？来问不得不对耳。	《老子·第五十二章》
7	第18问	老子云：‘天地之间，其犹橐钥乎？’又曰，譬道于天下，犹川谷与江海，岂复华饰乎？论语曰，‘为政以德，譬如北辰。’引天以比人也。子夏曰：譬诸草木区以别矣，诗之三百，牵物合类，自诸子讖纬、圣人秘要，莫不引譬取喻，子独恶佛说经牵譬喻耶？	《老子·第五章》、《老子·第卅二章》
8	第19问	牟子云：富与贵是人所欲，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶，不以其道得之，不去也。老子曰，‘五色令人目盲，五音令人耳聋，五	《老子·第十二章》

		味令人口爽，驰骋田猎，令人心发狂，难得之货，令人行妨，圣人为腹不为目。’此言岂虚哉。	
9	第20问	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。	《老子·第四十一章》
10	第22问	问曰：老子云，‘智者不言，言者不智。’又曰，‘大辩若讷，大巧若拙。’君子耻言过行，设沙门有至道，奚不坐而行之，何复谈是非论曲直乎？仆以为此行德之贼也。	《老子·第五十六章》、《老子·第四十五章》
11	第22问	來春當大飢，今秋不食。黃鍾應寒，[廿/(缺-夫+壬)]賓重裘。備豫雖早，不免於愚。老子所云，謂得道者耳。未得道者，何知之有乎？大道一言而天下悅，豈非大辯乎？老子不云乎，‘功遂身退，天之道也。’身既退矣。又何言哉。	《老子·第九章》
12	第27问	夫长于变者，不可示以诈通；通于道者，不可惊以怪；审于辞者，不可惑以言；达于义者不，可动以利也。老子曰，‘名者身	出自《老子妙真经》，未见诸今存道经，史书也引自

		<p>之害，利者行之秽。’又曰，设诈立权，虚无自贵，修闺门之礼术，时俗之际会，赴趣间隙，务合当世，此下士之所行，中士之所废也，况至道之荡荡？</p>	《牟子理惑论》
13	第31问	<p>答曰：老子云，‘损之又损之，以至于无为’，徒当日损耳。然吾观之，但日益而不损也，是以各不至知命而死矣。</p>	《老子·第四十八章》
14	第32问	<p>问曰：为道之人，云能却疾不病，不御针药而愈有之乎，何以佛家有病而进针药耶？牟子曰：老子云，‘物壮则老，谓之不道，不道早已’，唯有得道者不生，不生亦不壮，不壮亦不老，不老亦不病，不病亦不朽，是以老子以身为大患焉。</p>	《老子·第五十五章》
15	第37问	<p>问曰：道家云，尧舜周孔七十二弟子，皆不死而仙；佛家云，人皆当死，莫能免何哉？牟子曰：此妖妄之言，非圣人所语也。<u>老子</u>曰，天地尚不得长久，而况人乎？</p>	《老子·第二十五章》

表一：《牟子理惑论》之《老子》引文与出处列表

《牟子理惑论》引《老子》，主要呈现在两方面：其一，以《老子》的相关文字来论证其时尚属外来的佛教与汉地本土思想，尤其是以老子思想为代表的观点相类

似，并以此来回应人们对佛教所提出的质疑；其二，反对战国后期直至汉魏辟谷长生的修炼，而以《老子》的主张来支持自己与佛教的观点。以下分别论述这两点。

二、《牟子理惑论》中以《老子》证成佛教思想的引述

《牟子理惑论》第1问，主要涉及佛教之创始，并借由这一答问来简略介绍佛教形成的过程，最后谈到出家与在家佛弟子所应持守的戒条：

持五戒者，一月六斋，斋之日专心一意，悔过自新；沙门持二百五十戒，日日斋，其戒非优婆塞所得闻也，威仪进止，与古之典礼无异，终日竟夜讲道诵经，不预世事。老子曰：孔德之容，唯道是从，其斯之谓也。⁴

文中的《老子》引文出自第廿一章，是老子谈到“德”与“道”之间的微妙关系，并且接着描述作为宇宙创始之“道”的存在状态，而“孔德之容，唯道是从”是这一章的起始句，意思是说，“德”的最大存在依据，就是遵循“道”之自然运作⁵，而《牟子理惑论》借由这一老子的话来强调，佛教出家僧人的日常言行，都受到二百五十条戒规所规范，进而“威仪进止，与古之典礼无异”，甚至为人讲说或自己诵读，都是佛陀传下的经教典籍。出家人专心办道而至于此，对于世俗名利的琐碎事务都不涉及，按作者的意思，这无疑已符合了老子所强调，至大之德都遵循自然大道之运转了。

⁴ 大正 55, P.2a.

⁵ 何泽恒：《老子「上德」「下德」义解及其相关问题》，《成大中文学报》，2010，第9-10页。

《牟子理惑论》的第四问，引据了《老子》第廿五章关于“道”究竟是什么，强调了“道”在道家甚至于儒家，都有一个不辩自明的存在意义，而在佛教，其实也是一样：

立事不失道德，犹调弦不失宫商。天道法四时，人道法五常。老子曰：‘**有物混成，先天地生，可以为天下母，吾不知其名，强字之曰道。**’道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身，履而行之充乎天地，废而不用，消而不离，子不解之，何异之有乎？⁶

按老子的哲学，人们勉强称之为“道”的宇宙力量或概念，是宇宙创生与运转之原始根源⁷。“道”既然来自宇宙之创生与运转，自然也就无所不在，无论一般的琐碎小事如“居家”，或严正之大事如“宰国”，都须臾不离于“道”的；就算非社会性的个人独存，也还以“道”所显示的原则来“治身”。宇宙的任何事物都离不开“道”，在道家和儒家是如此，佛教既然是宇宙间创生的事物之一，自然也属于“道”的一部分，更也反映了“道”某一方面的面貌。《牟子理惑论》以此《老子》论述中的“道”，来回应人们质疑佛教与中国本土论述中“道”的差异，强调如果人们理所当然地接受儒家或道家论述之“道”是周遍于天地而无所不至的话，也就不应该对佛教有所质疑，因那也是在“道”的范围里，没有例外的。这言外之意即：如果认为佛教在“道”以外，那么，“道”也就不如人们所熟悉的论述那般地无所不包，而有了“道”所不及之处了；如果是这样，“道”也就不算圆满，而这样的假设，基本上就等于反过来质疑了“道”的理论内涵，而要是要维持原来“道”之定义，也就必须承认佛教为“道”之所包括了。更何况，按老子的意思，“道”即涵盖宇宙万物与人生的一切，其范围之大，内

⁶ 大正 55, P.2a.

⁷ 葛兆光：《中国思想史·第一卷》，上海：复旦大学出版社，第 213-216 页。

部之至为细微，往往是无法为人们所充分掌握与理解的，前述老子对“道”的描述与定义，正是反映了人们的有限知识无法完全涵盖无限的“道”。这样，佛教之异与中国本土的儒家或道家，正可以此来获得解释了。

《牟子理惑论》的第10问是就儒家的角度来质疑佛教出家之离弃家庭与妻子，也导致没有子嗣后代，这与儒家所重视的血脉与生命传承的主张相违背。与此同时，抛家弃子，放弃世俗对财资的追求，也与一般所追求的幸福人生——儒家在一般情况之下所肯定的一点，有着截然不同的方向。在这方面，《牟子理惑论》的辩说，也举出《老子》第四十四章来回应：

妻子财物，世之余也；清躬无为，道之妙也。老子曰：‘名与身孰亲？身与货孰多？’⁸

这一段话的意思是，妻子和财资物品，并不像人们理所当然地以为的那么值得牵挂，而追求清纯且无为的生命境界，才符合于“道”所蕴含的奥妙所在。《牟子理惑论》以《老子》说的“名与身孰亲？身与货孰多？”来回应人们对佛教出家制度这一主张与实践的质疑。在老子的思想中，本来就有着“贵生”的一方面。相对于身外的名与利，老子更着重于生命之本的“身”，因为在有了生命凭依的“身”，才能进一步去追求及体悟更精妙的“道”。倘若为了外在的物质而“害生”，也就是残害了生命依存的肉体，也就违反及离开“道”更远了。相对于身外的名利，生命自身无疑来得更珍贵；这一主张以保有生命之延续来继续追求真理，倘若为了获取外物而丧失了生命自身，那是得不偿失的。《牟子理惑论》按老子的这一思路，突出了佛教教团制度底下的出家人，其实是为了追求和实践“道”，因而以此为目标来放弃了相对比较次要的，包括妻子在内的身外名与利

⁸ 大正 55, P.3a。

之追求，而以其时的中国人普遍接受的老子之观点，来解释这一人们对佛教的质疑。

《牟子理惑论》的第十一问，实际上是在讨论中国人的衣冠服饰制度。服饰制度自然随着自然天候与地域文化的不同而有着一定的差异，但站在民族中心的立场，对自身所秉承的服饰文化，自是有一定的认同与自豪，更遑论古自视为天下文明中心的中国人，在这一方面自然有着毋庸置疑的优越感。佛教自印度传入中国，连带引入印度的服饰文化，与中国原有的服饰文明相比较，其差异自是不待言的，尤其是直到汉代为止汉民族所形成的服饰文化，儒家已经注入一定的文化阐释，而不只是蔽体与御寒的实用功能而已了⁹。针对中国与外来宗教之佛教所表现的服饰差异，其中的文明高下差异，在华夏的主观视角上，一个汉人极少可能予以否定。但是，站在佛教的立场，而又要消融两者之间所存在的差异，《老子》提出而为中国人所熟悉的理论，就成为一个解套方式了：

老子云：‘上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。’三皇之时，食肉衣皮，巢居穴处，以崇质朴，岂复须章甫之冠，曲裘之饰哉？然其人称有德而敦庞，允信而无为，沙门之行有似之矣。¹⁰

老子说的“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德”，是出自其书的第三十八章，而这也是该书下篇的第一章。《老子》书的上篇是〈道经〉，下篇则为〈德经〉，二者合一，才称《道德经》，其下篇〈德经〉主要是论述天地之“道”落实在人身上之“德”，简单地说，一个人身上所表现出来而与“道”冥合的部分，就是“德”，而“德”其实与“道”密切关联。但是，老子对“德”有一个特殊的见地与立场，即牟子第十一问所引的《老子》第三十八章，也

⁹ 韩养民：《秦汉文化史》，台北：里仁书局，1986，第111页。

¹⁰ 大正55，P.3b。

即《德经》首章之开宗明义句了。老子的这一段话强调，具备“上德”，也就是最符合“道”之本源之德性的人，并不会特地表现为外在有德，虽然外在言行没有显著的表现，但这实际上是有“德”的。反之，具备“下德”的人，往往会特地在外在表现为须臾不离于“道”，实际上，并不如所表现的那般有“德”，甚至可能还“无德”。这是老子的辩证论述，原本是在谈一个人外在表现与内在德性之间的不必然关系。但是，《牟子理惑论》引此文，主要是用于为佛教僧人所延续之印度服饰辩护，在不否定华夏服饰之合理性与文化优越之同时，他以老子的这一辩证性论述，来强调出家人的服饰虽然与汉代儒家所秉承的华夏服饰文化不同，但也不可理所当然以外貌来审视之，因外在表现与内在的道德性，按老子的逻辑，二者之间的关联性，其实并不如人们以为的那么必然，甚至其外在表现看不出个所以然的，反而可能是最具内在道德本质的了。

第十二问关于生死与生命延续的设问，《牟子理惑论》提出的主张，也是其时他所了解的佛教生命观，即生命分为精神与肉体两大部分，这其实也与古代中国人的观念相似，如《牟子理惑论》所举的，古人死后的丧葬程序有一“招魂”的环节，古代儒者整理并传承的葬仪，也有保留了这一程序¹¹。按这样的思路，《牟子理惑论》举出了根叶与种实来比喻身体与魂神之间的关系：

身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实，根叶生必当死，种实岂有终已？得道身灭耳。老子曰：‘吾所以有大患，以吾有身也；若吾无身，吾有何患？’又曰：功遂身退，天之道也。¹²

¹¹ 无论如何，这不能视为儒家理所当然地接受人死亡之后精神体的延续，而只是将它作为古礼来传承，但这无疑反映了儒家之前的古代中国人，确实认为人死亡之后有一精神体离开肉身，将之召唤回来并附着于肉身，人就能复活，反之，则是肉身的死亡，精神生命却在人们看不到也触摸不到的空间延续。

¹² 大正 55, P.3b.

按《牟子理惑论》的理解，肉身就像植物的根叶，既然生长出来，死亡是必然的结局，绝无生而不死的道理，植物与包括人在内的动物，都一样。但是，就如植物的种子和果实会形成生命的延续一样，肉身以外之人的魂神，也是生命延续所凭依的。这样，人生之不圆满，乃至饥饿病痛等等，无疑都是肉体所产生的，因而，人生而追求更美好的未来生命，绝不是这肉体生命的延续，而老子所说之“吾所以有大患，以吾有身也；若吾无身，吾有何患？”，是以“身”为“患”本，因此，所谓的修道，应当不是在必然要趋向死亡的肉身追求延续，而是在存在上具有永恒性的魂神，也就是精神方面进行修炼。在这方面，《牟子理惑论》很明显地凸显了反对肉体长生不死的立场，并且以老子来证成自己的观点。“又曰”的“功遂身退，天之道也”，是出自《老子》第九章，本来是说，一个人完成了一番事业，却不领受有关功业所得的名与利，宜退守无为，这才合于天之道。但是，按《牟子理惑论》的引用脉络，似乎是主张，一个人以有“患”之“身”来修道，即使修道有成，肉体也必然要走向死亡的结局，这即“得道身灭”。因此，《牟子理惑论》所主张的“得道”，就绝对不是肉身不死了。

至于第十三问是关于死后的讨论。儒家一向以《论语》中孔子回答子路的“未知生，焉知死”来质疑佛教对人死后种种之诸多谈论。《论语》中孔子这一问答所提出的观点，对后代儒家关于生前与死后所持的基本立场，无疑有着很大的影响¹³，对于这一点，《牟子理惑论》当然无法予以否定，只是在回应中提醒质疑者，这其实不足以构成孔子的绝对立场，而是针对提问者子路的困惑所给予的回答，即“孔子疾子路不问本末，以此抑之耳”¹⁴，也就是孔子对学生子路分不清应当对事情的根本与末端应有不同的对待态度，关怀点应分轻重与先后，所以才对子路贸然来问人死后

¹³ 余英时：《东汉生死观》，台北：联经出版事业股份有限公司，2008，第22页。

¹⁴ 大正55，P.3c。

的情形给予否定的回答，而不是孔子自身对生与死这两件事所持有的根本态度。如果是这样，就很难解释为什么儒家所遵循的《孝经》要慎重地论述生者对亲人死后如何进行祭祀。《牟子理惑论》除了以此儒家自身的典籍来强调儒家并非绝对不谈死后之外，更举出汉代人也同样熟悉的《老子》：

佛经所说生死之趣，非此类乎？老子曰：
‘知其子，复守其母，没身不殆。’又曰：‘用其光，复其明，无遗身殃。’此道生死之所趣，吉凶之所住。至道之要，实贵寂寞，佛家岂好言乎？来问不得不对耳。¹⁵

文中所引《老子》，出自第五十二章。《老子》的这一章，是讨论“道”之本末，引文有所省略，原句如下：

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。¹⁶

老子的意思是，天下万物的源头与之后发展出来的诸多现象，是有着一定关系的。一旦掌握了万物的本源，也就对诸多由本源所衍生的复杂现象，有着一定的了解与掌握了，这是由于在哲学上，现象（老子所说的“子”）是离不开本体（老子所说的“母”）的，本体是一切万物与现象的源头，这是老子在现象与本体之关系的论述，进而强调对道之本体的掌握。顺此理解，要是对复杂现象的源头具有一定的掌握，也就不会被它的错综复杂表象所迷惑了。《牟子理惑论》借此强调的是，子路向孔子提出有关生前死后的问题时，还处于不知根本而迷惑于现象的阶段，因此孔子不回答所问的死后事。佛教大量谈论死后的事，则是从本源出发来谈现象，以便能对根本有所掌握，而这与老子关于“子”与“母”，也即现象与本体的论述立场，是相一致的。

¹⁵ 大正 55, P.3c.

¹⁶ 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，2000，第 206 页。

另外，文中所引的“用其光，复其明，无遗身殃”，也引自同一章的《老子》，比较完整的文字如下：

见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃；是为袭常。¹⁷

这一段文字的意思是，能察见细微，就叫做“明”，能持守柔弱，就叫做“强”，这反映了老子见微知著、柔弱胜刚强的哲学。牟子引用的部分，是承前而来的，指出倘若运用前述“明”所发出的光——这也就是作为“光”的本体之“明”的作用，来返照自身内在的“明”，也就是与“道”冥合的智慧，这样也就不会给自己引来不必要的灾难了。老子认为，这种依循现象与本体，也就是前述之“子”与“母”的关系来找回作为宇宙本源之“道”，并且在找到了“道”之后，就持续守持着“道”，如同循着“光”而找到了发光的“明”体，然后就不离于本体，与“道”保持合一的状态，如此就不会给自己（身）带来灾难，而这也是万世不绝的“常”。《牟子理惑论》如此引据与论述，是要强调佛教之谈论吉凶与死后之种种，也是要人们依循“道”之痕迹来找到“道”自身，这是一种凸现“道”的方法，不是为了喜欢谈论生死与鬼神而广泛地作这样的论述的。

《牟子理惑论》所设的第十八问，是关于思想语言传达之中，譬喻之应用的问题。譬喻本是佛教原始经典之“十二分教”（dvādaśāṅga-Buddha-Vacana）的其中一个。佛经中所谓的“譬喻”（avadāna），是以譬喻故事来宣说佛教的义理，借以让人们更容易了解道理的经文。印度佛教经典在原始与部派佛教时代，就已发展出大量的譬喻，除了一般经典中采取譬喻的手法来表达某种义理之外，甚至发展出专以譬喻为主的通俗教典¹⁸。佛教传入中国初期阶段所汉译的佛典，也已包含这一类的内容与经典。按说以譬喻的手

¹⁷ 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，2000，第208页。

¹⁸ 印顺：《原始佛教圣典之集成》，台北：正闻出版社，1991，第845-848页。

法来作为思想表达之一种，原非印度或佛教所专有，中国先秦时代的诸子典籍，尤其是越是先秦较后期的子书，就愈是频繁地出现了以譬喻或寓言的方式来表达义理的。但是，相对于佛教经典而言，后者典籍之使用譬喻，无疑来得更多，因此引人以“佛经说不指其事，徒广取譬喻。譬喻非道之要，合异为同非事之妙，虽辞多语博，犹玉屑一车不以为宝矣”的质疑，也就是指摘佛教经籍广泛采用譬喻来表达，是一种迂回曲折的方式，反倒让人难以直接掌握所要传达的道理。《牟子理惑论》的回应中，即举了《老子》来证明，当时中国人广为接受的《老子》，其实也同样采用了这一种表达手段：

老子云：‘天地之间，其犹橐钥乎？’又曰，‘譬道于天下，犹川谷与江海’，岂复华饰乎？……自诸子讖纬、圣人秘要，莫不引譬取喻，子独恶佛说经牵譬喻耶？¹⁹

《老子》第五章以“橐钥”来比喻天地，主要是以人们所熟悉的风箱这一日常器具，来比喻天地宇宙并非一个封闭的系统。风箱的构造特点，是它内外的空气会产生互换与对流，表示内与外没有一个绝对隔绝的界线，而这样的表达，理所当然也是一种譬喻，也就是以具体的实物来比喻思想上的抽象概念。文中另一段《老子》引文，出自第卅二章：

譬道之在天下，犹川谷之于江海。²⁰

老子的这一比喻，是将“道”与业已存在的宇宙万物之关系，比喻为深山纵谷里的细流与大江大海的关系一样，前者就算再怎么偏僻幽深，最终都是汇入江海，两者并不是独立不隔绝的不相关存在。老子要表达的是，作为万物本原的“道”，与宇宙万物的关系，也是跟哲学上所说的本体与现象的关系一样，是一种能生与所生的关系。这摘自《老

¹⁹ 大正 55, P.4b。

²⁰ 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，2000，第 132 页。

子》的两段话，都不是直接陈说，而是以另一存在的具体现象来比喻哲学思想上的抽象概念。哲人所要表达的概念，无疑就是后者，倘若不以显而易见的具体事物来迂回表达，就无法让他人理解自己的抽象概念了。

《牟子理惑论》的第十九问，是关于生活滋养条件的质疑，此前已在儒家的部分讨论过了。但是，牟子在这里依然举出了《老子》的话，来进一步申明佛教出家人所采取的生活方式，其实并非不合理的：

牟子云：富与贵是人所欲，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶，不以其道得之，不去也。老子曰，‘五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎，令人心发狂，难得之货，令人行妨，圣人为腹不为目。’此言岂虚哉。²¹

《牟子理惑论》的回应中引出《论语》中孔子的话，是强调人的天性固然对富贵与贫贱自有一番的好恶，但也有一个道德准则来决定应否得到或舍弃。之后所引的《老子》第十二章，更是进一步突出了对于“道”有所执求的人，往往对于外在的物质条件的要求不高，而是降至维持生命以继续追求大道的基本要求，“圣人为腹不为目”才是《牟子理惑论》回应质疑者的重点。至于“腹”与“目”，按照王弼注《老子》，“为腹者，以物养己，为目者，以物役己”²²，意思是说，“为腹”是以外物来作为滋养自己肉体生命的条件，让自己能有精神与体力来继续追求“道”，而“为目”却是迷失于外物，让自己反而迷失于对外物的追求，进而成了外物的俘虏，主次已经易位了。《牟子理惑论》以此来申明，佛教出家人并非放弃了对生活舒适的追求，而是更专注于精神层面的探究，因此对于物质生活不再有滋养肉体生存条件以外的更多需求，就像老子所表达的那样。

²¹ 大正 55, P.4c.

²² 王弼注、楼宇烈校释：《老子注校释》，北京：中华书局，2008，第 28 页。

《牟子理惑论》第廿问，是关于有人质疑，指作者既然信受了佛教，却仍然不断地引据中国本土的经教来谈论，尤其是以儒教与道家的经典来曲折表达与佛教相似的意思，而非直接表达佛教本身所具有的深邃义理。针对这一点，《牟子理惑论》仍然以老子的话来回应：

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。²³

《老子》第四十一章的上述引文，是老子表达“道”之高深，不同等次的人听闻了后，往往会有不同的回应，隐约的意思，是表示初传中国的佛教，其所包含的高深理论，就像老子所描述之人们闻“道”之后的反应一样，由于陌生及难以领会，就轻率地抗拒它，因而错失了了解佛教的机会。基于这一点，他才穿插使用当时人们更为熟悉的中国本土典籍所表达的相近道理，来让人们透过这样的引导来接近或不排斥外来的佛教。他凸出了自己“复治经传”，也就是在理解并接受佛教之后，又回头从新研读中国本土先贤所留下典籍与注解书，是为了结合两者来引导更多的人能透过这样的转述来辗转了解佛教，或者就按先贤的教诲来理解。在接受佛教之后的《牟子理惑论》作者看来，这些本土经教虽然比不上佛教来得高妙，但对于让人们接近更高深与圆满的佛教来说，却是一个相当恰当的过渡与桥梁，更何况，“渴不必待江河，而饮井泉之水，何所不饱？”这是《牟子理惑论》对自己依然未放弃此前长期研读的儒家与道道经传，也仍然在讨论中不断引述儒家与道家经教与义理以解释佛教的做法进行辩护。

²³ 大正 55, P.4c。

第廿二问是关于究竟应当说还是与不说之间的问题，质疑者认为，佛经为数众多，沙门按经典论道，往往都落于言说，而牟子既然通篇都推崇《老子》，问者因此以“智者不言，言者不智。”及“大辩若讷，大巧若拙”来反讥²⁴，认为沙门佛徒的诸多言说，不如老子所倡言之不说。《牟子理惑论》的回应，虽然承认了老子确实有类似的主张，却依然强调佛徒或沙门之频频讲说佛道，并不落于空谈，何况在说与不说之间，沙门与老子，依然有着不同的层次：

老子所云，謂得道者耳。未得道者，何知之有乎？大道一言而天下悅，豈非大辯乎？老子不云乎，‘功遂身退，天之道也。’身既退矣。又何言哉。今之沙門未及得道。何得不言。老氏亦猶言也。如其無言五千何述焉。若知而不言可也。既不能知又不能言愚人也。故能言不能行，國之師也；能行不能言，國之用也；能行能言，國之寶也，三品各有所施。何德之賊乎。唯不能言。又不能行。是謂賊也。²⁵

《牟子理惑论》所引的《老子》，只要是在谈一个人在事情做得圆满之时，就要懂得谦退，这是从天道原则所得到的启示。但是，这里引出的这一段话，前提在于承认老子之为得道者，而他既然已得了道，也就是求道修道而达到圆满了，那么，按照老子自身的哲学立场，事情办得圆满，也就是一个人该引退的时候了。老子主张既如此，也这般地实践，中国古代传说里众所周知的，是老子骑牛出了中国西北方的函谷关，从此离开了原本生活的地方，也不在人群中生活与讲道，也就等于“功遂身退”，这即他自身实践了自己所体悟的天道，自然就不会再有任何的言说了。相对于此，《牟子理惑论》提出的论辩是，出家的沙门只是追随佛陀之道的

²⁴ 此二章分别出自《老子》的第五十六与四十五章。

²⁵ 大正 55, P.5a。

人，是追慕，而已经得道，倘若有所成就，也只是在趋近于“道”的过程中，既然是这样，也就不能跟已经得道的老子相比较了。这样，沙门按照自己对“道”的理解来与人论说及分享，则是合于情理的。《牟子理惑论》所说的“能言不能行，国之师也；能行不能言，国之用也；能行能言，国之宝也”，是牟子自汉代的名著《盐铁论》发展而来的一番理论²⁶，指出了能提供高瞻远度之意见者与能执行政策者之间的区别，就是是是这样，也都能在不同的程度为社会与国家做出了不同的贡献，而沙门的论说佛学，也能以这一自汉代的论点发展而来的理论获得解释了。这引自《盐铁论》的观点，也回应了质疑者以《老子》第五十六与第四十五章来指摘佛教出家人“言过（其）行”而成“德之贼”的贬斥：

问曰：老子云，‘智者不言，言者不智’，
又曰，‘大辩若讷，大巧若拙’。君子耻言过行，
设沙门有至道，奚不坐而行之，何复谈是非论曲直
乎？仆以为此行德之贼也。²⁷

对于质疑者以老子之言来提出质疑，《牟子理惑论》在承认老子所言无虚的前提下，除了以上述同样出自老子的“功遂身退”来解释“言”与“不言”其实是分别来自两种不同的境界，即老子的“不言”是“功遂身退”的表现，而佛教出家人之“言”则相反，他们虽然都慕求大道，并且已经趋向了“道”，却犹“功未遂而身未退”，因此必然还有所“言”。

至于“言”与“行”之间，汉代文献的《盐铁论》，则早已出现了“故卑而言高，能言而不能行者，君子耻之矣”的质疑，而文中作为治经籍以论议朝政为主的“贤良”一方，则做出了以下的回应：

²⁶ 《盐铁论》是西汉昭帝始元六年（81b.c.）召开了朝廷层级的讨论，以针对当时国家的盐铁、酒类专卖制度等等的经济政策进行公开论议，当时由桓宽记录成书。

²⁷ 大正 55, P.5a.

能言而不能行者，国之宝也；能行而不能言者，国之用也。兼此二者，君子也。²⁸

《盐铁论》记录者在态度上明显予以认可一方的“贤良”，主张能坐言起行的，就成其君子了，但在“言”与“行”之间，倘若能在某一方面显出其作用，也能在有关方面做出了可贵的贡献，因此也同样予以相当程度的肯定。

《牟子理惑论》显然引出了这一段《盐铁论》的“贤良曰”，却稍微变易之，以能付诸执行之力，却在议论抒发方面不特出的人，显然对国家社会有一定的用途，是“国之用”；能提供论议与高瞻远瞩之意见之“言”的，这些人虽然没有力行所言之功，却能提供执行上的指导，而成为“国之师”；倘若能结合“言”与“行”，就成为“国之宝”了。将《盐铁论》与《牟子理惑论》来互为比较，这三种人都获得《盐铁论》与《牟子理惑论》的肯定，所差别的是，在“言”方面表现突出的，《盐铁论》的“贤良曰”视之为“国之宝”，《牟子理惑论》以之为“国之师”；在“行”方面显得突出的人，两者都视之为“国之用”。至于言行兼得的人，《盐铁论》以此为“君子”，《牟子理惑论》则以之为“国之宝”。两者所显示的差异，仅表列如下——

《盐铁论》与《牟子理惑论》有关“言”与“行”之比较表：

	《盐铁论》的原主张	《牟子理惑论》的主张
能言而不能行	国之宝	国之师
能行而不能言	国之用	国之用
能行能言	君子	国之宝

表二：《盐铁论》与《牟子理惑论》之“言”与“行”比较表

²⁸ 出自（西汉）桓宽之《盐铁论·能言四十》，见王利器：《盐铁论校注》，北京：中华书局，1992，第459页。

此中可见的是,《盐铁论》的“贤良曰”显然站在儒家本位的立场,以成为“君子”来作为对一个人道德言行之最高肯定,而《牟子理惑论》则有意摆脱传统儒家的既定框架,另以“国之师”、“国之宝”、“国之用”等来判定三种人的价值,虽然《牟子理惑论》的“国之宝”其中的最高肯定,但“国之师”与“国之用”也都对社会与国家自有一番的作为与角色,是牟子尝试肯定各种不同角色与社会贡献的人,而不是以道德成就之单一标准来对人物进行褒贬的表现。

小结

佛教入华,最明确的史书记载,可追溯到汉代的尹存授经,这一时期的佛教,是中外关系的一环,佛教在中国的存在,除了中国西北的丝绸之路开通之后,自西北涌入汉朝的奉佛胡商形成“胡人佛教”之外,大概就数汉朝贵族阶层才有机会通过朝廷与胡人乃至胡僧的接触,从而接触了佛教,并形成汉代与黄老结合的“汉人贵族佛教”。汉代是黄老思想盛行的年代,在社会上层,有一度作为政策指引的黄老思潮,有自秦始皇直至汉武帝乃至汉桓帝等等最高层级之贵族所追求之与宗教化之黄老有关的不死之道,直到东汉末年,则有张角等以黄老道之名起义的民间集团。佛教在这黄老风气弥漫的历史时期开始传布到中国,按史书所见,佛教在最初阶段显然被动地与黄老结合,也与贵族奉祀黄老以追求长生之实践密切部分。这一阶段的汉人佛教,显然是以佛像的祭祀为主,而不是佛教义理的传播²⁹。然而,从《牟子理惑论》所见,中国的知识分子对佛教已有一定的理解与接受,也按汉朝末年重新崛起为知识界主流思想的道家思想来阐释佛教的知识背景。

²⁹ 葛兆光:《古代中国文化讲义》,上海:复旦大学出版社,2006,第9-11页。

道家与道教，都推尊战国思想家老子。《牟子理惑论》作者以《老子》思想为底蕴来接纳佛教新思想，但对作为道家思想始祖的老子之接纳，与对同样宗奉老子学说为源头的道教，却有者截然不然的态度。关于后者，则是关乎外来思想的佛教入华之后在汉人社会传播，而对汉地本土思想的儒、道采取融摄的态度，却对宗教集团的道教采取了不同的策略，这既与佛教在汉地初传阶段的时代背景有关，也关乎佛教主体性之建构问题，就不在此继续讨论，而另文处理了。

参考书目

专书:

葛兆光,《古代中国文化讲义》,上海:复旦大学出版社,2006年。

葛兆光,《中国思想史·第一卷》,上海:复旦大学出版社,1998

韩养民,《秦汉文化史》,台北:里仁书局,1986年。

王弼注、楼宇烈校释,《老子注校释》,北京:中华书局,2008

王利器,《盐铁论校注》,北京:中华书局,1992年。

印顺,《原始佛教圣典之集成》,台北:正闻出版社,1991年。

余英时,《东汉生死观》,台北:联经出版事业股份有限公司,2008年。

朱谦之,《老子校释》,北京:中华书局,2000年。

单篇论文:

何泽恒,《老子「上德」「下德」义解及其相关问题》,《成大中文学报》,第1-33页,2010年。

刘玲娣,《论牟子〈理惑论〉的老子观》,《华中科技大学学报(社会科学版)》,第106-110页,2007年第3期。

王启发,《〈牟子理惑论〉中所见的老子》,《湖南大学学报(社会科学版)》,第29卷第3期,第111-118页,2015年。

The Fusion of Buddhism and Taoism in *Master Mou's Treatise Settling Doubts*

TOH Teong Chuan
Universiti Tunku Abdul Rahman (Kampar Campus)

Abstract

Mouzi's Treatise on Dispelling Doubts is a document that reflects the interaction and fusion of Buddhist thoughts from India and Chinese native thought. Even if its author and chronology are all questioned by some scholars, it is the works of the Chinese people in the initial stage of Buddhism's entry into China are still very clear, so they have always been widely valued. It is worth noting that there are at least 18 occurrences of "Laozi said (老子曰 / 老子云)", or justified his viewpoints with Laozi's propositions in the text of Mouzi. Based on these clues, this article sorts out the acceptance and interpretation of *Laozi* and Buddhist thought in *Mouzi's Treatise on Dispelling Doubts*, so as to make prominent the efforts of the text of Mouzi to try to communicate the Chinese thought and the foreign Buddhist thought, and it also reflects that in the initial stage of Buddhism's entry into China, what were the base of Chinese intellectuals to accept the foreign beliefs and cultures.

Keywords

Mouzi's Treatise on Dispelling Doubts, Buddhism entering to China, Laozi's thoughts, Taoism, ideological fusion