

牟子理惑——中国最早的儒佛贯通思想

释弘恩

山东大灵岩寺, 山东 济南 250309

摘要: 东汉佛教初传时, 因文化差异与儒道礼教、神仙方术产生冲突。《牟子理惑论》以问答体为形式, 援引儒道经典, 通过比附泰伯断发、许由遁隐等圣贤典故, 系统批判长生、辟谷等方术虚妄, 在道德风俗、文化思想等多维度实现儒佛会通。其将佛教“神不灭”“空观”等思想融入本土框架, 虽限于译经未涉深义, 却标志佛教中国化启幕, 彰显初传期文化融合智慧与士人担当。

关键词: 牟子理惑论; 佛教中国化; 儒佛会通; 神仙方术批判; 神不灭论

DOI: 10.63887/fss.2025.1.3.35

《牟子理惑论》以问答体回应佛教初传时的质疑, 在道德风俗上, 针对沙门剃发、不拜君亲等与儒家礼教冲突处, 以“苟有大德, 不拘于小”比附泰伯断发纹身等典故, 论证形式差异下的伦理内核相通; 文化思想上, 借老子“反者道之动”阐释佛教“捐财货、弃妻子”的超脱, 用《易经》“阴阳不测之谓神”类比佛理“微妙难知”; 对神仙方术, 批判其追求肉体长生的虚妄, 以“尧、舜、周、孔皆死”指出自然规律, 凸显佛教“明心见性”的超越性, 在儒道框架下为佛教争取文化认同。

1 对道德风俗会通

牟子以本土圣贤事例会通中印道德风俗差异, 借泰伯断发、许由遁隐等典, 将佛教剃发、出家等“违礼”行为, 阐释为与古贤“权变”“守志”相通的道德实践, 消解文化冲突^[1]。

1.1 与孝道的会通

《牟子理惑论》以问答体回应佛教初传时的质疑, 在道德风俗上, 针对沙门剃发、不拜君亲等与儒家礼教冲突处, 以“苟有大德, 不拘于小”比附泰伯断发纹身等典故,

论证形式差异下的伦理内核相通; 文化思想上, 借老子“反者道之动”阐释佛教“捐财货、弃妻子”的超脱, 用《易经》“阴阳不测之谓神”类比佛理“微妙难知”; 对神仙方术, 批判其追求肉体长生的虚妄, 以“尧、舜、周、孔皆死”指出自然规律, 凸显佛教“明心见性”的超越性, 在儒道框架下为佛教争取文化认同。

1.2 服饰礼仪的会通

沙门服饰礼仪违逆礼教的质疑, 牟子以老庄“自然”思想破题。他先引老子“上德不德”, 指出三皇时“食肉衣皮”却民风质朴, 反观当世“衣冠禽兽”现象, 揭露繁文缛节下的道德虚伪; 借“道为贵, 在乎所用”, 强调礼仪本质在“敦厯允信”而非形式华美, 沙门披袈裟、袒右肩虽不合“服章之美”, 但清检自律恰合“上德”之实。此论暗合魏晋玄学“越名教任自然”的先声, 以“名实之辨”解构儒家服饰礼仪的绝对权威, 将评判标准从外在形式转向内在德行, 既为佛教仪轨辩护, 更道出时人对礼教异化的深层反思, 在“自然与名教”的思想张力中, 为佛教文化突围开辟了哲学路径^[2]。

1.3 对“沙门的修行生活寂寞无聊”的会通

世人对沙门苦行生活的质疑，牟子以儒道思想为据展开辩驳。他先引《道德经》“五色令人目盲”，指出沙门节饮食、远荣华是遵循圣人“为腹不为目”的智慧，以物质简素守护精神纯粹；再举柳下惠、段干木等贤士“不以富贵易其行”，许由、夷齐甘守清贫的典故，类比沙门“各得其志”——世人以山林清修为“无聊”，恰是因其“存心不同”，不知颜回“一簞食一瓢饮”之乐，亦不懂圣人“安贫乐道”的精神追求。牟子将佛教苦修比附儒家“志士仁人”的操守，以老子“知足不辱”的辩证思维，消解世人对物质享乐的执着，论证沙门生活并非“厌世”，而是超越世俗欲求的价值选择，在儒道“重志轻利”的思想脉络中，为佛教修行方式建立文化合法性。

2 对文化思想比附

牟子论及“神不灭”与“夷夏之争”，因初传佛经少且多小乘，故多从事相阐释佛法，少及深义，此为《理惑论》特点，与时代译经状况相应^[3]。

2.1 关于神不灭

牟子论曰：“魂神固不灭矣。但身自朽烂耳。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。”又引老子之语曰：“吾所以有大患者，以吾有身也，若吾无身，吾有何患？”从老子之语可以看出，“身”为诸患之本，人之一生为形所拘，不得自在。若能不受形累，达到精神自由之境，则无患矣。而所谓“无身”者，即是精神纯一，不受身缚也，所谓“无患”者，即是远离身体种种苦患。“无身”而能“无患”，端赖神之不灭也，岂是世人“断灭”思想所执“死即是解脱”的恶见劣慧所能比拟？由此可知“神不灭”的思想在

《道德经》中已经提到了，非是佛法传入后讲因果轮回才产生的。

2.2 关于夷夏之争

面对“佛教为夷狄之教”的攻击，牟子先借《论语》“孔子欲居九夷”，以“君子居之何陋之有”破除地域偏见，指出夷夏之分在于教化而非地域。再举“禹出西羌”“由余霸秦”等例，论证“能受教化则夷地成诸夏，否则诸夏亦夷风”，打破华夷对立的绝对化思维。他以“金玉不相伤”为喻，强调儒佛皆为圣人“随机设化”，二者并行不悖，甚至能“变夷为夏”。这一论述既顺应了“用夏变夷”的传统逻辑，又将佛教纳入华夏教化体系，为其争取到文化合法性，实为佛教中国化的关键思想突破。

2.3 关于佛教之空财布施

针对佛经中“布施至家产空匮”被指违礼的质疑，牟子援引许由拒九州长、伯夷叔齐弃国、虞卿捐万户封等儒典事例，提出“饶财贵能与，贫困贵履道”，将布施重新定义为“弃俗利而崇道义”的高尚德行。他结合华夏“阴施阳报”的报应观念，以“怀善者应之以祚”论证布施祈福的合理性，既消解了儒家“奢则不逊”的批评，又赋予佛教布施伦理以本土文化内涵。此论巧妙将佛教的“檀波罗蜜”与儒家“义利之辨”相融合，使布施行为从“奢侈糜费”转化为“守道忘躯”的道德实践^[4]。

2.4 关于佛教之“空”、“虚无”

面对“佛教是虚无之教”的误解，牟子以“阳春白雪”喻佛法曲高和寡，借宋玉赋中“下里巴人”与“阳春白雪”的受众差异，及韩非“管窥尧舜”的短视典故，指出世人排斥“空”观是因“耽小忽大”——执着个体功利而忽视圣人济世之心。他以“见和璧名之石”讽刺诬谤者如盲人不见日光，强调“大道无为非俗所见”。将佛教“空”观

与老子“虚无自贵”勾连，阐明“空”非否定现世，而是超越表象的终极智慧，如老子“为腹不为目”般摒弃物欲执念。虽受限于译经状况未深入义理，却通过儒道类比，将“空”转化为“超越功利”的精神境界，缓解了儒家对现世价值的焦虑。

2.5 对比佛法与诸子百家之见解

牟子以自身求道经历为切入点，直言“未解佛经时诵五经为华，睹佛经后成实”，将儒家五经比作“五味”——虽具文化滋味却非生存根本，而将佛道思想喻为“五谷”——作为精神成长的核心滋养，以此凸显佛法对诸子思想的超越性。他援引老子“设诈立权，虚无自贵”，揭示学佛后突破“时俗礼术”的精神跃升：当士人从“修闺门之礼术，赴趣间隙务合当世”的世俗迎合中觉醒，便如“临天井窥溪谷，登嵩岱而见丘垤”，获得俯瞰世事的认知高度。此论既肯定儒道作为文化根基的“华彩”价值，又通过佛教“慈悲济世”的实践精神与“因果轮回”的生命哲学，为深陷礼教禁锢的士人开辟新路径。这种超越并非否定传统，而是如老子“无为”思想般，在“虚无自贵”中实现对功利化名教的扬弃。其论述暗合魏晋玄学“越名教而任自然”的思潮，将佛教“明心见性”与老庄“自然无为”相贯通，为三教从冲突走向融合埋下思想伏笔，展现出初传佛教对中国士人精神世界的重构可能。

2.6 关于“格义佛教”

对“为何不以佛法直接传播”的疑问，牟子以“持孔子术入商鞅门”喻文化语境差异，提出初传期佛教需借儒道典章“复治经传”，通过比附本土概念实现佛法阐释。这种“以经传释佛法”的方式，实为“格义佛教”的雏形——既避免了纯佛法传播的“乖时背处”，又通过发掘佛法与儒道的契合点

，使佛教义理在华夏认知框架中获得理解可能。此举开创了佛教中国化的方法论路径，为后世道安、慧远等高僧的“格义”实践奠定了思想基础，具有里程碑式的意义。

3. 对神仙方术的批判

牟子叹神仙方术流行如“黄钟毁弃”，虽认可选择自由，却斥尊术弃道为舍泰山取毫毛，类比鲁尊季氏、吴贤宰嚭，揭其本末倒置致乱，显知识分子忧思。

3.1 关于长生

方士宣称“尧舜周孔皆不死而仙”的荒诞言论，牟子以激烈措辞直指其“妖妄非圣语”，援引老子“天地尚不能久，而况于人”的自然规律，结合孔子“更去辟世，孝常在”的现实态度，构建儒道共同的生命观。他系统罗列经传中圣贤离世的铁证：尧崩于殂落、舜葬于苍梧、禹逝于会稽，乃至孔子“两楹之梦”、颜渊“短命之记”等十六则案例，以“圣贤皆有终”的事实驳斥长生神话。对比秦皇汉武遣方士入海求仙、耗资巨万却终成泡影的历史闹剧，他揭露神仙方术“听之盈耳，求效如捕风”的虚妄本质，将佛教“苦空无常”观与儒家“死生有命”的现实主义生命哲学深度勾连，既破除世人对肉体永生的迷执，又通过“精神不灭”的辩证思考，强调超越形骸的道德与智慧传承才是生命的终极价值^[5]。

3.2 关于辟谷

辟谷为神仙方术求长生之法，牟子以考据驳斥：“老氏上下篇禁五味之戒，未睹绝五谷之语；七典之文无止粮之术，五千言无辟谷之事。”他直指世人见六禽闭气不食便盲目效仿，是不知“物类各自有性”而混淆人禽差异。借孔子“天地之性人为贵”，斥“效蝉不食、蛙蟥穴藏”为乱人伦之举，与印度外道持“狗戒”“牛戒”等邪见如出一辙。牟子自陈曾修习数千种辟谷术皆无验效，

更目睹自称五百岁的“大师”三年内暴亡，揭露其“绝谷啖果、重盘饮酒”致精乱神昏的虚伪本质，痛斥辟谷实为江湖术士惑世谋利的骗局。

牟子还以自己辟谷的经历，更有说服力地批判辟谷之术：“吾未解大道之时，亦尝学焉。辟谷之法数千百术，行之无效，为之无征故废之耳。”他自己修过很多种辟谷之法，但都没有效用，所以就放弃了。并且他还特别提到自己跟随学习的几位辟谷“大师”，自称七百五百三百岁，但没过三年，这些老师就先后去世了，究其原因，是因为“绝谷不食而啖百果，享肉则重盘，饮酒则倾樽，精乱神昏谷气不充，耳目迷惑淫邪不禁。”从牟子所述的这些现象，可以看出他那个时代神仙方术的乱相，多是江湖术士谋生骗人的幌子而已。是以牟子痛斥之。

3.3 关于养生不病

当时的方术思想认为修仙术可以远离针药且不得病，而佛教却认为人生的病若不可苟免，是以有人就质疑“佛不如神仙”。

牟子引用老子“物壮则老，谓之不道”之理，说明长生不病是妄诞之谈。老子以身为大患，周武王居病周公乞命，孔子卧病子路请祷，这些圣哲皆不免于身病。是以牟子总结道：“吾见圣人皆有病矣，未睹其无病也。神农尝草殆死者数十，黄帝稽首，受针于岐伯。此之三圣，岂当不如今之道士乎？察省斯言，亦足以废矣。”如果我们认真考

察古圣先贤的事迹，他们备艰难、历险阻，尚不能免除病患，何以今日之神仙方术动辄便言生长不病？岂非乱风俗而败正教乎？是以当废止。

关于神仙方术这些奇谈怪论，早期特别迷恋其中的汉武帝，也终于在晚年六十八岁高龄时幡然悔悟，他对群臣言：“向时愚惑，为方士所欺，天下岂有仙人，尽妖妄耳！节食服药，差可少病而已。”言虽至此，但依然不能阻挡后世皇帝及民间对神仙方术追捧的热潮。东汉以来，随着新的“谶纬之学”被官方定为“内学”的机会，神仙方术也再度兴起。因其害甚大，是以牟子责之亦深。

总之，《牟子理惑论》是佛教开启中国化进程的最早的启蒙思想，虽然受时代佛经的传播翻译所限，文中并未涉入太多佛教义理，更多是在风俗、礼仪、基本理念上与当时的儒道及方术思想进行比对会通，尤其是深刻批判了方术文化。用现在的眼光来看，牟子的思想对佛教的发展有着积极进步的意义，对社会的发展，尤其是神仙方术思想对社会的惑乱，怀着深深的担忧，表现了一个知识分子、佛教居士应有的社会道德良知与文化发展意识，是值得我们学习与借鉴的。以上就是个人对《牟子理惑论》一文的学习整理，纯属一己之管见，不免见笑于大方，不当之言，敬请指正。最后衷心祝愿中华民族文化繁荣，文明璀璨，国阜民丰，山河永固。

参考文献

- [1]黄夏年. 广西佛教与中国佛教[J]. 普陀学刊, 2022, (01): 20-48+333.
- [2]韩铮. 从《牟子理惑论》看佛教中国化[J]. 中国宗教, 2021, (08): 60-61.
- [3]吴东碧. 早期佛教中国化的理论创新与实践《牟子理惑论》中的“譬喻”研究[J]. 中国宗教, 2021, (06): 80-81.
- [4]岳磊. 《牟子理惑论》的思想研究[D]. 西南政法大学, 2020.
- [5]欧荣坤. 牟子《理惑论》中的三教和合思想研究[D]. 苏州科技大学, 2022.