**《牟子理惑论》中“死后更生”问题之探讨**

杜忠全

（马来西亚拉曼大学中文系）

**摘要**

〈牟子理惑论〉的断代尽管有争议，但作为佛教入华之后最初阶段的汉人佛学论述，应是可以肯定的。它以答客问体来梳理中印思想与文化之间的差异，其中的第十二与十三问，都与人死之后的去向及存在状况有关。在佛教所接受的印度思想与经过孔子之后儒家所传承的中国主流思想之间，中国人从佛教所接收的“死后更生”观念，尤其存有相当大的差异，也最引起主流知识分子的置疑与争论。本文拟以〈牟子理惑论〉为文本，来探讨中国人在佛教入华之初对“死后更生”这一概念的批判与接受。

**关键词**

牟子 理惑论 死后更生 生命观

**一、前言**

 列《弘明集》首篇的《牟子理惑论》，集中反映了儒佛伦理思想之冲突的，主要集中在第四问直至第二十问之间，几乎占了全篇的近半数之多。由此可见，经过汉武帝及其后的汉代统治阶层长时期在政治上独尊儒术之后，以先秦时期的孔子所整理并传承而下，从而被视为儒家的知识源流，基本上已成为当时读书人共同的背景知识，因而也成为他们理解与认识乃至评估外来思想与事物的思想依据与判断标准。在这一前提之下，《牟子理惑论》的设问与作答中，以儒家思想为出发点的质疑，出现了相对多数的篇幅，同时反映了儒家与佛教的思想差异，已经成为后者首先必须正视与处理的首要课题了。

《牟子理惑论》是汉传佛教初期的一份护教文献，为《弘明集》所收文章之首。《牟子理惑论》的断代尽管有诸多的争议，但作为佛教入华之后最初阶段的汉人佛学论述[[1]](#footnote-1)，应是可以肯定的。该文以答客问体来梳理中印思想与文化之间的差异，其中包括了多方面的问题，涵盖思想、生活文化与生命观等等。《牟子理惑论》的作者自言按三十七道品而设三七问，其中的第十二与十三问，都与人死之后的去向及存在状况有关。在佛教所接受的印度思想与经过孔子之后儒家所传承的中国主流思想之间，中国人接触佛教而接受其中的生命观，其“死后更生”观念，尤其与原有的中国观点存有相当大的差异，也最引起主流知识分子的置疑与争论。本文拟以〈牟子理惑论〉为文本，来探讨中国人在佛教入华之初对“死后更生”这一概念的批判与接受。

**二、《牟子理惑论》与死后生命观**

 《牟子理惑论》的第十二问与十三问，都与人死之后的去向及存在状况有关，这在佛教所接受的印度思想与经过孔子之后儒家所传承的中国主流思想之间，尤其存有相当大的差异。其第十二问曰：

 问曰：佛道言，人死当复更生，仆不信之审也。[[2]](#footnote-2)

这一设问充分表露了佛教初传时期，中国人对“人死更生”这一闻所未闻之事的疑惑与质疑。但是，这不表示中国人对生前死后之事不曾有过信仰。牟子的答语中提出的“人临死，其家上屋呼之，死已复呼谁”，是以孔子为代表的儒家出现之前就存在的古代风俗，甚至被经儒家整理而载录在古代贵族礼仪习俗书的《礼记》中，如《礼记•丧大记》所说的：

小臣复．复者朝服．君以卷．夫人以屈狄．大夫以玄赪．世妇以襢衣．士以爵弁．士妻以税衣．皆升自东荣．中屋履危．北面三号．卷衣投于前．司服受之．降自西北荣．其为宾．则公馆复．私馆不复．其在野．则升其乘车之左毂而复．复衣不以衣尸．不以敛．妇人复．不以袡．凡复．男子称名．妇人称字．唯哭先复．复而后行死事．[[3]](#footnote-3)

此中所说的“复”礼，就是人命终之后的招魂仪式，它要求死者的至亲抱着死者生前穿着过的衣服爬上屋顶，并且朝北方呼叫死者的名字，当中的分别是男性呼名，女性呼字。这样的古礼其实并非为儒家所始创，而是整理与承传自古代丧俗了记录下来的。中国古代有着这样的丧俗实践，反映了古人曾经相信，人死之后是有个去向的，并且还有能离开肉体的“魂魄”，才有“招魂”的仪式，希望魂魄与肉体能透过“招魂”的仪式再次合一，从而让死者复活。因此，牟子的答语中提出了反问，并且按此得到“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”的结论[[4]](#footnote-4)。他在答语中将他所了解的佛教“人死更生”说与古代中国人的招魂礼俗所隐隐然反映的魂魄观相互等同，以此来显示佛教的“人死更生”说与古代中国原有的思想大致无太大的差别，因此人们不应于此对佛教之说产生质疑。

设问的“仆不信之审也”，其实反映的是孔子之后，儒家所传承以及按儒家的阐释观点所形成的中国古代知识分子的生命与生死观。虽然儒家在文化上传承了中国的古代文化，但在东周的春秋、战国时期，中国古代文化朝人文化发展与定型，并且经过汉代的“独尊儒术”，儒家所传承与重新阐释的古代文化成为中国知识分子的主流思维模式之后，包括古代文化中原有的巫教仪式与信仰在内，都沉淀为源远流长的文化符号，对后代的儒者来说，有关的实践只在于文化象征，与原来的信仰内容有着实质性的区别。比如丧礼中招魂的“复”礼，后代的儒家虽然依然传承这一礼仪，但在阐释上，仅解释为活人对死去亲人的一种亲情与不舍的感情表现，而不是切实地相信与希望死者能通过这样的仪式来达到复活的目的，乃至肉体死亡之后是否存在魂或魄，在儒者的信念中，是存而不论的，这如接着的第十三问所说：

问曰：孔子云，未能事人，焉能事鬼；未知生焉知死？此圣人之所绝也。今佛家辄说生死之事、鬼神之务，此殆非圣哲之语也。[[5]](#footnote-5)

设问中的“*孔子云*”典出《论语•先进》，原句如下：

季路问事鬼神，子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死？”曰：“未知生，焉知死？”[[6]](#footnote-6)

这一中国历史上最早的人文教育家孔子与弟子之间的答问，即表现了他对鬼神与生死之事的基本与谨慎的态度，也从此奠定了后世儒门弟子对有关课题的应对模式，此中的“未能事人，焉能事鬼”与“未知生，焉知死”句，尤其为后世读书人所熟知，也成为儒者批评中国本土的民间信仰——一种与儒家出现之前的巫教信仰一脉相承的鬼神信仰之一种理论依据。以文化源流中所普遍认可的圣人之言为权威理据，并据此来否定及质疑与之相悖的事理，已成儒家知识精英的基本态度，在面对外来新事物，如尚处在初传阶段的佛教，同样也得面对这一基本立场的质疑与验证。

 中国本土的圣人，并非都不说鬼神之事的，设问中的“此殆非圣哲之语也”所指的“圣哲”，当然并非普遍地指所有古代思想流派的先驱，而是明确指向儒家奠基者孔子的。孔子的思想与教学极少论及鬼神与死后之事，却大量地论述生者对死去先祖的祭祀，但这不表示孔子或儒家肯定人死之后的存在状况，而是对生者情感的肯定与梳理。因此，儒家尽管谈丧葬与祭祀，却对现实社会生活以外的鬼神存而不论——不能明确地阐明其存在状况，也不能明确地否定之。人对鬼神所应采取的态度，儒家只提出了即“敬”且“远”的主张，也相等于将现实存在的人与超现实的非人划出了界线，对现实人生之界限外的事物，则采取即“敬”且“远”的态度，并且不予以揣摩与论述之。这可说是儒家思想成为主流之后，中国传统知识分子主要的人生态度了。

 关于现实人生结束之后的生命去向与存在，代表知识精英的儒家，其态度与立场即如上述，而在儒家之前乃至儒家形成之后继续存在的非精英阶层之信仰与文化，就不能说绝对没有人死亡之后去向与存在的想象了。只是，这样的一种想象与信仰，往往只流于模糊乃至片面的想当然耳，而没有具体化为复杂的理论与细节阐述。与此相对的，产生于宗教社会中的印度佛教，在这一方面的内容则有着异常丰富的背景知识[[7]](#footnote-7)，其不言自明的文化传统，恰恰是儒家成型之后的中国文化知识所缺乏的。佛教传入中国，一方面与后者形成一种异文化之间的相互呼应，但也与精英阶层的知识分子在认知基点上形成了隔阂。佛教传入时期，中国知识分子的知识背景，无疑与儒家直接有关，而“佛道言，人死当复更生，仆不信之审也”的观念冲突，也只有在经由儒家的人文教育而形成的知识基础上，才会切切实实地出现。因此，按古代中国文化经人文化之后的儒家立场，肉体的死亡，已经是个体生命的终结，儒家并且以“三不朽”的理论来完成对生命不朽的追求[[8]](#footnote-8)，进而在理论层面对生命短暂的遗憾与疑惑转移了追求目标。按这样的思路，虽然中国古代的庶人观念不乏对人之生命短暂抱有缺憾，进而想象肉体死亡之后的生命存在状况，儒家以外的知识精英也有如何将有限的生命延续为久长不死的追求理论与实践，但在儒家实践者看来，生命短暂的缺憾，已经被如何在有限的短暂人生取得不朽的成就所取代[[9]](#footnote-9)，不再需要延续肉体的生命或在这一段人生之后再续另一段人生了。

 对于一个人死亡之必然，以及生命终结之后的对待方式，《孝经•丧亲章第十八》提出了“为之宗庙，以鬼享之；春秋祭祀，以时思之。生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣”的主张。此中提出了立宗庙来让死去的亲人有其归宿，也在春秋二季不忘透过祭祀来表达生者不忘死者的情感，强调只要在亲人活着的时候尽了情感上的义务，“生事爱敬，死事哀戚”，如此则“生民之本尽矣，死生之义备矣”。对于死后的想象，就儒家的这一思路而言，是已不存有其必要性的了。

**三、佛教所继承之印度生命观**

 随同佛教传入中国的人死“更生”观念，在印度原来也有其形成背景的，它并不是佛教的独特主张，却是佛教与同时期形成的印度诸教派的共同背景[[10]](#footnote-10)。按印度雅利安人早期的吠陀宗教，人死而依然延续其“存在”或获得“更生”，并不是一种人人平等的必然性过程，而是端视其人在宗教阶级中的神人关系来论定的。在宗教上属于高位阶的如婆罗门，自然得按其信仰获得他不朽的生命，即与神同在。反之，在宗教社会下层的首陀罗，则被称为“一生族”，他们只有这一生的生命，一旦生命终结了，也就不得再以任何形式继续存在了。这种按出身阶级而来的“命定论”，在后来印度的宗教改革中出现变化，而人死更生或通俗说为“轮回”的观念，便是对之前按婆罗门教生命来源的神人关系论定之“命定论”予以改变，让“生命平等”体现在所有的人都具有未来之无限可能之上，而不是让少部分的上层垄断神的恩宠，而大部分的下层阶级则不享有宗教权益的同时，也不具有未来的机会。

 佛教从印度宗教改革中接受了生命“更生”，进而主张让未来生命的去向在眼前的人生实践中作出道德价值的评定，较之之前按宗教阶级来论定的来得进步，这也让短暂人生的实践在面对漫长的未来之时，产生了意义，尤其是不论神学上的出身阶级，只就个人的实践成就来决定未来的命运如何，将阶级“命定论”改为个人意志决定论，是为佛教与原始婆罗门教不同之处，却与当时印度宗教改革浪潮中的诸多教派形成共同点[[11]](#footnote-11)。这样的同异，自然与印度宗教的发展与社会的时代思潮有着密切的关系。但是，传到中国的佛教，也就脱离了它原来的时空背景，原本与同时期产生的印度宗教之共同点，在中国却成了佛教的特殊观点。因此，原本不言自明的背景思路，到中国的异环境之后，也就不得不多番地申说与辨析，并且必须面对当地信仰与思想的质疑了。

 关于人死之后灭或不灭，以及魂神如何存在的问题，汉代以后以儒家思想为认知标准的知识精英，最为熟知的，莫过于前述“季路问事鬼神，子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死？’曰：‘未知生，焉知死？’”之《论语•先进》的问答了。但是，儒家抱以现实及谨慎的取向，不轻易对未知的超现实予以下断语的态度，在汉代独尊儒家的政治决策产生影响，儒家取得中国思想的主流地位之后，这一认知成为知识精英的共识，却不能代表整体的中国思想在这一生死大问题，取得了一个完全的解决。反之，这被儒家框限在现实人生来完成的课题，依然不断地被探究与探问。有趣的是，〈牟子理惑论〉的作者在此給予的答话，一来透露了他对佛教的认知，也暗示了此后的中国佛教对这生死大事的基本认知：

牟子曰：是也，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？*[[12]](#footnote-12)*

牟子这里提出的，是“魂神固不灭”的论点，这也即佛教传入中国之后，直到魏晋南北朝时期在中国知识分子之间形成讨论与论争的“神灭不灭”论了。牟子点出的“魂神固不灭”，认为这代表了佛教的主张。然而，如追究佛教自身在印度形成的背景，却不一定能率然达到这样的结论的，除非确实针对佛教初传中国的时间顺序与印度部派佛教思想的关系，乃至佛教传播到中国必经的中介站，如汉魏时期的中亚以及南海诸国的佛教信仰内容，否则佛教这“魂神固不灭”的结论，充其量只能代表佛教在离开了印度的时空背景后，在中国所形成的一种想当然耳的认知。更甚的是，这是在佛教初传到中国的阶段，就出现了这样的认知，进而影响了此后一二千年的中国传统佛教的信仰与实践，即使在魏晋直至隋唐时代历经多次的论争，中国佛教依然保留类似牟子所提的“魂神固不灭”的结论。如果说中国佛教在这一方面反映了不同于印度原生地的特质，那么，〈牟子理惑论〉这一份相对早期的中国佛教知识精英的论述文献，也深刻地反映了这一观点，而与此后一二千年的中国传统佛教遥相呼应。它虽然没落在晋宋时代儒佛之间引人瞩目的“神灭论”论诤中，却也在第十二问中以假设性的问难来点出了儒佛观待生命与生死的截然不同态度，反映了中国佛教徒所理解及抱持的立场，与中国本土的儒家思想存有鸿沟，不论〈牟子理惑论〉的成立年代究竟落在何时，都在生命观上充分表现出儒佛的不同。

**四、小结**

牟子年代的儒佛之辩，开启了后代儒释道三教论争中儒佛论争的先声。关于“死后更生”的论述，牟子之所辩，与印度佛教的生命观及精神与肉体之结合关系，显然有着一定的距离。但是，作为佛教入华最初阶段的思想接触，以及汉代以降知识精英以儒家为主导的知识结构中，并不针对死后的生命展开周详之考察的情况下，牟子所论述之“死后更生”，不妨视为中国知识精英接触佛教之后，对另一种生命观之理解与接受。牟子所体会之佛教“死后更生”，显然并不是他的独特理解，这样的理解，可说贯彻了传统汉传佛教的历史，尤其形成了“神灭神不灭”之争论，而佛教方面所极力捍卫的“神不灭”，并未脱离牟子所说的“死后更生”观点。按此，牟子的“死后更生”说，如放在“神不灭”的脉络中，其实仍具有一定的意义。

牟子虽然在序传强调自己“既修经传诸子”，并常在面对诸方学者之时“常以五经难之”[[13]](#footnote-13)。但是，综观《牟子理惑论》全文，却看不到牟子对儒家观点的赞赏与认同；很显然的，对牟子而言，引据儒家典籍与观点，只是他面对人们向佛教提出问难之时据以辩证的工具[[14]](#footnote-14)。牟子这一对待儒家的态度，即一方面后代的儒佛争论，甚至有在朝廷进行，集合了当权的儒者和代表性的佛教名僧，而《牟子理惑论》的儒佛之辩，虽然是牟子本着佛教的立场来自拟问答，但所设之质问，应当反映了儒家立场者对外来思想之佛教的质疑，而牟子则在民间层次予以答辩与梳理。就这方面，尤其也反映了佛教已进入知识分子的视野与所知范围，因此才会在儒家思想层面来提出质问，而牟子之就佛教思想与实践层面来予以作答，其对象无疑也是具有中国思想与文化背景之本土知识分子。就这一方面而言，《牟子理惑论》中儒佛之间之设问与应答，则可视为外来宗教之佛教与中国人接触之后，在以儒家文化为知识背景的知识分子群中，他们究竟对这一新传入的思想与信仰，究竟引起了如何的疑惑，而已经接受了佛教信仰的早期佛教徒——他们无疑也来自儒家的思想背景，究竟又如何说法自己来接受文化背景不同的另一种思想，同时也向与自己的原属背景一样的人解释其合理性，这，恐怕才是《牟子理惑论》留给后代研究者的更大意义。

1. 关于中国佛教史的分期，现代学者诸家划分稍有不同，近代中国学者黄忏华，有肇始、进展、光大与保守时代等四期，日本镰田茂雄的分期，则有初期翻译时代（由佛教传入到东晋道安）、准备育成时代（鸠摩罗什到南北朝末）、诸宗成立时代（隋唐时代）和同化融合时代（宋代以后）等四期，参镰田茂雄著、关世谦译《中国佛教通史.第一卷》，高雄：佛光出版社，1994，P,64~74。无论按哪种分期法，《牟子理惑论》都属于第一阶段的作品。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 《大正藏》第52册，第3页中栏。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 《礼记•丧大记》 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《大正藏》第52册，第3页中栏。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《大正藏》第52册，第3页中栏至下栏。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《论语•先进》 [↑](#footnote-ref-6)
7. 佛教的产生，理所当然地具备印度亚利安宗教发展的共同背景，就像儒家思想的成形，具备了中国先秦思想的背景一样。因此，佛教对印度宗教思想的取与舍，都与佛教产生的时代背景有关，从吠陀经典发展而下的印度宗教，以及稍后对印度河文明延续而下的印度本土宗教信仰之吸纳与融合，都在印度佛教形成与发展的过程中，发生了无可磨灭的作用，佛教之所以能在印度自立为一门派乃至独立成一宗教，都与佛教或创教者佛陀对共同的宗教发展背景所采取的独特回应策略与阐释以及改革有关。就如佛教承继印度宗教所接受的生命轮回观，即吠陀宗教以下印度宗教的共同背景，而此是经由奥义书的时代发展而出的新思想，在这之前，人人的生命都能更生，并不是所有印度宗教的共同认知，甚至在佛教产生的前后年代，也有沙门教团主张人死就与肉身物质一起消散，并未有未来存在之可能的，但这也是按印度宗教思想的发展源流发生的。佛教依已经形成共识的生命更生为背景，就历史上的佛陀而言，其实并未明确表明生命如何轮回，只是在这一背景之下，并未明确否定而已，故而只能算是默许，而轮回究竟如何发生及操作，在早期的印度佛教，也未具体地予以描述，甚至直到后期大乘佛教冒起阶段的印度佛教，特定的思想流派，也极少在这方面予以具体描述，因这并非佛教的重要主张，只是与印度宗教共有的背景知识。但是，佛教外传到中国，在其原生地并未成为核心论述的轮回或更生，就成为它与中国本土思想的重要差异，被重点地讨论与质疑，佛教也必须在这一方面给与回应了。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 儒家的“三不朽”即立德、立功与立言，也就是在有生之年留下崇高而为人称颂的道德典范、建立能传之久远的功业，以及留下能发人深省的深刻言语。能达到这三项，就儒家的认知而言，就算是生命结束了，也会在漫长的时间里成为不朽的存在，也就是活在后人的惦记不忘之中。最早的出典，应为《左传•襄公二十四年》关于“死而不朽”的讨论，其中有“大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽”句。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 另一广为人知的例子是，东汉时期的〈古诗十九首〉，其中有〈生年不满百〉一首，全时表达了及时在有限的人生尽情寻找欢乐的现实想法，而对修炼成仙追求生命不死不予寄求，全诗如下：“生年不满百，常怀千岁忧。**昼短苦夜长，何不秉烛游！**为乐当及时，何能待来兹？愚者爱惜费，但为后世嗤。仙人王子乔，难可与等期。” [↑](#footnote-ref-9)
10. 佛教思想与文化中，多是自印度婆罗门宗教中继承而来，并予以批判与重新诠释的概念，包括了本文所讨论的“死后更生”生命观在内。 [↑](#footnote-ref-10)
11. （日）水野弘元著、达和法师、陈淑慧译《佛教的原点：释尊的生涯与思想》，台北：圆明出版社，1998，P.28~34。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《大正藏》第52册，第3页中栏。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《大正藏》第52册，第1页中栏。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 在儒、佛两家之间，牟子站在佛教的立场，虽大量引据儒典来论辩佛教之合理性，却明显主张佛教优越与儒家。详阅曹秀明：《牟子之道及其对儒道佛三家之评价》，收入《佛教与科学》2010，P.33。 [↑](#footnote-ref-14)