

牟子〈理惑論〉成書論考： 從早期佛教傳布史的角度

杜忠全

馬來西亞拉曼大學中文系副教授兼金寶校區系主任



摘 要

〈理惑論〉是《弘明集》收文中列為卷首之作，過去很長的時間裏被視為佛教入華之後，第一篇漢人文士的佛學論述；20世紀以來，它在佛教海路入華路線的議題爭論中被重新檢視，而被一些論者以偽作論斷。牟子作為〈理惑論〉的作者從北方避亂而南下交趾，另一位六朝時期自交趾北上東吳的康僧會，則是成長於交趾而北上漢地的佛教人物。值得注意的是，當時的交趾郡包括了越南北部一帶，其治所尤其也在今越南的境內。過去的研究者多按中國核心區域的佛教傳播階段與時代史實來審核〈理惑論〉，從而得出該文本或真或偽的觀點。本文的研究思路，擬結合過去〈理惑論〉與康僧會的研究，尤其是當代越南學者之間所形成的新觀點，來探討〈理惑論〉作者的所處時空環境，尤其是越南學者所提出之初傳階段，中國佛教三個中心論的新觀點，讓今人對〈理惑論〉的作者身處的學術與佛教環境有一新的認識，從

而認為〈理惑論〉所反映的佛教知識除了漢地佛教的傳譯文本之外，應當還有其他的源頭，如作為佛教入華前綫之一之交趾佛教與古越南佛教的信仰與知識傳播。此外，康僧會《六度集經》的譯文經越南學者考察，也有著越南語言的痕跡。故而，本文認為，〈理惑論〉與交趾的關係，以及交趾作為佛教入華前綫的地位，應當獲得重新審視。



關鍵詞：〈理惑論〉、牟子、交趾佛教、康僧會、古越南佛教

A Study on the Composition of *Mouzi*'s “Treatise on Dispelling Doubts” : from the Perspective of Early Chinese Buddhist Propagation History

Teong-chuan Toh

Associate Professor cum Head of Department (Kampar Campus),
Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia



Abstract

The “Treatise on Dispelling Doubts (理惑論)” was the first work listed in the *Hongmingji* (弘明集). During historical periods of the past, it was acknowledged as the inaugural Buddhist article crafted by Chinese intellectuals following the introduction of Buddhism to China. Since the 20th century, it has garnered renewed attention in debates concerning the spread of Buddhism to China via maritime routes. However, some scholars have deemed it a forgery. *Mouzi* (牟子), the author of the “Treatise on Dispelling Doubts”, claimed to have fled the northern war zone and relocated south to *Jiaozhi* (交趾). Another significant Buddhist figure from the Six Dynasties period, *Kang Senghui* (康僧會), who was travelled to north from the south, where he grew up, became a monk, and also studied Buddhism in

Jiaozhi before moved to *Soochow* (三國時代的東吳現址). It's important for us to note that, during that era, *Jiaozhi* County encompassed the northern part of Vietnam, with the administrative centre situated in present-day Vietnam. Historically, researchers predominantly assessed the “Treatise on Dispelling Doubts” based on the spread of Buddhist knowledge in the core regions of China and the historical context of the times, then to decided that this text is either true or false. This research aims to integrate previous studies on the “Treatise on Dispelling Doubts” and *Kang Senghui*, particularly the fresh perspectives emerging among Vietnamese scholars. It seeks to delve into the timeframe and milieu of the author of the “Treatise on Dispelling Doubts”, especially they developed a new perspective to early Chinese Buddhism. The new three-centered view of Chinese Buddhism in the early stages of Buddhism in China, offers a novel outlook on the academic and Buddhist environment in which the author of the “Treatise on Dispelling Doubts” resided in *Jiaozhi*. Consequently, it posits that the Buddhist knowledge reflected in the “Treatise on Dispelling Doubts” extends beyond the conventional understanding of Buddhist knowledge spreading solely in China. There may be additional sources, such as the dissemination of beliefs and knowledge from *Jiaozhi*'s Buddhism and ancient Vietnamese Buddhism, which served as frontline conduits for Buddhism entering China. Furthermore, the translation of *Kang Senghui*'s *Liudu Ji Jing* (六度集經) has been examined by Vietnamese scholar and shows traces of the Vietnamese language. Therefore, this article argues that the relationship between the “Treatise on Dispelling Doubts” and *Jiaozhi*, as well as *Jiaozhi*'s status as a frontline conduit for Buddhism

entering China, should be re-evaluated.



Keywords: “Treatise on Dispelling Doubts”, *Mouzi*, Buddhism in *Jiaozhi*, *Kang Senghui*, Ancient Vietnamese Buddhism

目 次

一、前言

二、研究回顧

三、牟子與交趾中心的佛教

四、牟子的佛教知識超出漢末漢地佛教核心區域之可能

五、結論



一、前言*

〈理惑論〉在《弘明集》收文中列為卷首之作，過去長期被視為佛教入華之後第一篇漢人知識人的佛學論述；20世紀以來，〈理惑論〉在佛教入華路線的議題爭論中，被重新重視乃至進一步檢視，惟論者仍多以偽作論之。牟子作為〈理惑論〉的作者，他在序傳中交代自己從北方避亂而南下交州交趾郡，其時的交州涵蓋了今天的部分廣東、廣西和越南北部一帶，交趾郡治所甚至座落在越南北部的河內一帶。因〈理惑論〉這一文本排列在中國佛教文本的時間前列，在廣西梧州甚至在越南佛教，牟子甚至被視為當地佛教的傳入者，而另一位六朝時期自交趾北上東吳的康僧會，則是早期南方佛教北上的代表人物。

過去的研究者多按中國核心區域的佛教傳播階段與時代史實來審核〈理惑論〉，從而得出了該文本或真或偽的觀點。本文擬結合過去〈理惑論〉與康僧會的研究，尤其是越南學界所形成的新觀點，來探討〈理惑論〉作者的所處時空環境，從而認為〈理惑論〉所反映的佛教知識應還有其他的源頭，如古越南佛教之可能性存在。本文是嘗試之作，期能重新對〈理惑論〉的時代價值有新的認識與開發。

二、研究回顧

早年學界針對〈理惑論〉所展開的討論，主要聚焦於文本的產生年代，及作者活動年代的史實背景。這是20世紀初伴隨佛教入華年代與路徑之討論所引起的，主要綜合立場各異的三派主張：

其一，主張是東晉（西元3、4世紀之間）時人假託漢人偽作的，包括了梁啟超¹、呂澂²、陳垣³等，乃至荷蘭漢學家許理和（Erik Zürcher）⁴、日本學者松本文三郎⁵等人，都持此說，80年代之後的張綏與常霞青⁶、譚世保⁷、袁名澤⁸等人，也延續這一偽作論之說。此中可略提者，如松本文三郎按〈理惑論〉所述之漢

* 本文於2023年11月18日（星期六）口頭宣讀於國立成功大學人文社會中心、臺灣中文學會及財團法人臺南市臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮主辦、國立成功大學中國文學系與府城觀興文化藝術基金會承辦：「文學、思想與宗教國際學術研討會」，與談人國立高雄大學裴光雄博士對本課題的後續研究提供越南方面的重要資訊，中央研究院劉苑如教授及越南胡志明市國家大學阮清風博士也在現場及會後交流中給予啟發意見，謹此一併致謝。期刊匿名外審專家教授所提供的專業評估意見，尤其外審B就原文匆促成稿之文獻徵引闕漏提供了大量補充資訊，為本文之完善多有補益，特此致以謝忱；其未盡善處，概是作者當前自身的條件所限，此亦是此次不嫌鄙陋而向學術會議提呈的初衷，希借由與專家的交流來擴大資訊網絡，特別是尋求越南方面的突破口，來繼續開展後續更多面向的挖掘。

¹ 梁啟超，《佛學研究十八篇》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁37-39。

² 呂澂，《中國佛教源流略講》，收入呂澂，《呂澂佛學論著選集》第五冊（濟南：齊魯書社，1991年），頁2473-2475。

³ 陳垣，《中國佛教史籍概論》，收入《陳垣學術論文集》第一集（北京：中華書局，1980年），頁50-52。

⁴ 荷蘭：許理和著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998年），頁17-20。

⁵ 松本文三郎著，補廬譯，〈牟子理惑之述作年代考〉，見周叔迦輯撰，周紹良新編，《牟子叢殘新編》（北京：中國書店，2001年），頁145-178。

⁶ 張綏、常霞青，〈《四十二章經序》和《牟子理惑論》辨偽〉，《社會科學》第4期（1983年4月），頁92-93。

⁷ 譚世保的〈牟子〈理惑論〉撰年新探〉一文主張〈理惑論〉是西元5世紀陸澄編輯《法論》之前稍早完成的，該文收入譚世保，《漢唐佛史探真》（廣州：中山大學出版社，1991年），頁294-316。

⁸ 袁名澤，〈牟子及其《理惑論》辨偽〉，《廣西社會科學》第5期（2014年），頁75-79。

代職官，認為其作者既標榜是漢末時人，卻「不知漢代之職事」，因而判定是偽作。⁹再如許理和，他在提出幾個〈理惑論〉文本的內證，作出偽作說的憑據之餘，也直指「一篇假託以自傳體方式出現的序言」，¹⁰認為「誰能相信一個中國學者在撰寫他自己的著作時把他自比孟子『拒楊朱墨翟（的反動觀點）』？誰會相信他會說自己學識廣博，因而受職荊州？還有誰能相信他自稱『文武兼備，有專對才』？」¹¹偽作派所提出的種種作偽證據，為欲為〈理惑論〉翻案的後代學者所必須回應者。

其二，認為該書是東漢末年（2、3世紀之交）到三國中葉（3世紀中期）的作品，包括早期的湯用彤¹²、周叔迦¹³、任繼愈¹⁴、法國人伯希和（P. Pelliot）¹⁵、日本學者福井康順¹⁶等人，乃至近年的周玫觀¹⁷、王志楣¹⁸、李震¹⁹等，皆作如是主張。

⁹ 松本文三郎著，補盧譯2001，頁162。

¹⁰ 荷蘭·許理和著，李四龍、裴勇等譯1998，頁17。

¹¹ 荷蘭·許理和著，李四龍、裴勇等譯1998，頁19-20。

¹² 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1988年），頁52-57。

¹³ 周叔迦輯撰，周紹良新編，《牟子叢殘新編》（北京：中國書店，2001年），頁81-84。

¹⁴ 任繼愈，《中國佛教史》第一卷（北京：中國社會科學院，1985年），頁187-196。

¹⁵ 法·伯希和著，馮承鈞譯，《牟子》（1920年發表於《通報》），收入馮承鈞編譯，《西域南海史地考證譯叢》第五編（上海：商務印書館，1995年），頁170-175。

¹⁶ 福井康順，〈牟子的研究〉，收入張曼濤編，《四十二章經與牟子理惑論考辨》，《現代佛教學術叢刊》第11輯（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁288。

¹⁷ 周玫觀，《挑戰與回應：論唐以前佛教中國化的幾個關鍵問題》（台北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2007年），頁45。

¹⁸ 王志楣，《從〈弘明集〉看佛教中國化》（永和：花木蘭出版社，2008年），頁

其三則結合上述二派之說，認為該書之序傳與正文的產生年代並不一致，序傳與部分的正文內容是東漢末年寫出，而大部分與佛教相關的內容則在東晉年間加以糅合，從而形成〈理惑論〉的傳世面貌，這是周一良折衷兩派的僵持而提出的主張。²⁰如他說：

由以上的分析看來，我們知道《牟子理惑論》的序和本文時代的早晚不一。序和本文一部分是西元二世紀末或三世紀起頭時牟廣的著作，而許多關於佛教的話都比較遲，大約是三世紀末或四世紀時加入的。²¹

上述周一良的主張，與早前學者一概將〈理惑論〉這一文本視為全假或全真的觀點有別，他將它一分為二，認為涉及漢末史實的序傳和部分文本內容為漢末作品，此中關於佛教的內容討論，則形成於較遲的晉宋六朝時代，試圖整合前述真假二派判然兩分的觀點。

上述主要是20世紀年間以中國學界為主的學者對〈理惑論〉展開討論的大致情勢。自20世紀初期國際學界因佛教初傳中國之文獻及其年代之討論，因而引起對〈理惑論〉之莫大興趣以來，

49。

¹⁹ 李震，〈《牟子理惑論》年代等問題再檢討〉，《北京大學研究生學志》第3/4期（2013年），頁143。

²⁰ 周一良，〈牟子理惑論時代考〉，周一良於1948年8月完成此文之修訂，並發表於《燕京學報》第36期，1998年收入周一良，《周一良集》第三冊（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），頁186-187。該文亦見周叔迦輯撰，周紹良新編之《牟子叢殘新編》（北京：中國書店，2001年），頁179-201。

²¹ 周一良，〈牟子理惑論時代考〉，周叔迦輯撰，周紹良新編2001，頁200。

中外學者已在彼時第一波討論熱潮裡，就傳世文獻展開了對〈理惑論〉之真偽及斷代的往復論辯，從而形成了上述的三派看法。截至20世紀中葉，也就是直至1948年周一良完成〈〈牟子理惑論〉時代考〉一文為止，綜合此前之各家論述及辨析〈理惑論〉所持之意見，即第一派斥之為偽，第二派信以為真，進而形成第三派以其序傳及部分內文為真，但認為其相關於佛教內容主要為後人所加。

20世紀後期，因中國東南、東北、北方草原及西南四川境內相繼發現東漢年間的佛像岩刻，進而在早年的西北陸路傳播路線形成定論之後，引發中國佛教南傳路線的熱烈討論，但這一波討論的參與者主要是美術學者，反而較少佛教史家涉入。基於〈理惑論〉形成於中國的東南邊境，²²因而讓它再次在討論中被廣泛徵引。無論如何，在20世紀的百年間，〈理惑論〉之所以引起關注，主要是伴隨佛教入華年代及傳播路線的課題討論，而不是針對其文本自身的討論。跨入新世紀之後，劉立夫則綜合以上莫衷一是的諸家論辯，從而提出了第四種看法，即「其作品最先出自漢末，後經歷代多人修飾改編的結論」，但他認同許理和，主張「將這一段序言拿掉，事情要簡單得多」，因妄自吹噓的風格有違中國人推崇謙虛的美德。²³

到了2020年，王懷成發表〈《牟子理惑論》及作者新考〉一文，考證作為〈理惑論〉作者之牟子的生年與身世，並以其考證

²² 如今已屬越南北部。

²³ 劉立夫的立論出自氏著〈關於《牟子理惑論》的著作年代〉一文，見劉立夫，《弘道與明教：弘明集研究》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁267-281。有關〈理惑論〉研究之諸家見地的綜合歸納，見李小榮，《〈弘明集〉〈廣弘明集〉論述稿》（成都：巴蜀書社，2005年），頁3-4。

所得著重回應了早年荷蘭漢學家許理和的質疑，論斷牟子其人東漢末到三國年間人，經歷了漢末的流離而由儒入道與佛，因而寫出了〈理惑論〉，他的誇張乃至滑稽的表述方式，在秦漢直至三國南北朝時期並非孤立現象，「歷代文人，以滑稽為智慧如此者比比皆是，尤其在兩漢三國和魏晉時期，竟一時成為風氣」，故不應如許理和般，據以判為後人的仿偽之作。²⁴ 這樣，近年以來學界幾乎以偽作看待的〈理惑論〉，又有了新的轉折。實際上，對〈理惑論·序傳〉重新評價而以之為真，近年來並非王懷成的孤發獨明，在此之前，楊維中即指出兩點來對早前許理和的論定予以重新回應，即該〈序傳〉所反映的東漢末敘事與史實相符，次則「漢賦常有作者以虛假的第一人稱撰寫的習慣，而出於在論說中說服力或者壓服力考慮，漢賦中的『序』自我吹噓的情況很是常見」，²⁵ 〈理惑論〉的誇張風格符合了漢賦所反映的漢人時代性風貌，故而許理和的質疑如放到漢代的史實脈絡裏，就未必理所當然地成立了。

無論如何，上述的討論，大致是站在中國漢傳佛教核心區域所形成的觀點，來檢核〈理惑論〉這一成形於相對邊陲區域的漢文佛教文本。即使後來有論者提出了當時中國佛教有三大中心，即將交趾的治所贏樓與洛陽及彭城並列，作為佛教初傳中國內地之漢代時期所形成的三大中心，甚至還是最早形成的佛教傳播中心。²⁶ 但是，此中依然有一個盲點，即以中國佛教之自北向南傳

²⁴ 王懷成，〈《牟子理惑論》及作者新考〉，《中華文化論壇》第5期（2020年），頁118-129。

²⁵ 楊維中，〈《理惑論》的成書問題及思想內容論析〉，《廣西社會科學》第12期（2014年），頁14。

²⁶ 越·釋清決援引越南學者阮郎的看法，並贊成在中國佛教初傳階段的三個中心中，「出現最早的是贏樓中心」，並指出，康僧會是在交州出家受戒成為僧

播來論述交趾的佛教，包括了〈理惑論〉的作者之南遷交趾，也是攜同中國內地的漢傳佛教南遷，甚至有將牟子作為越南（漢傳）佛教傳入者來看待的觀點出現。

無論如何，近年來的研究逐漸跨出了漢傳佛教中心論述的框架，尤其對越南佛教之起源課題，也有了新的追溯與論述，包括越南籍學者在中、台兩地就學與發表成果，都讓人看到了新的論述視角與成果，越南籍佛教尼師阮玉美（釋心珠）的碩士論文《越南佛教初傳之研究》即為一例。阮玉美基於劃入古代中國治理下的古越南，其「所有的文化、藝術大多或被燒毀或被奪去，因而滅絕了」，²⁷因而在她的研究中結合了越南民間文學和語言的研究進路，對康僧會漢譯的《六度集經》²⁸ 予以分析，指出了交趾的古代佛教與語言的影響痕跡，也按古代中國史書的記載反證當地佛教傳播，要比漢語語境學者所以為的來得早。許文堂的〈蠻娘傳奇與越南佛教傳入初期與其本土化的過程〉一文，則就越南當地源遠流長的蠻娘信仰來追溯佛教初傳的情況，指出早在

人的，這比漢地等到曇柯迦羅到來才正式建制授予出家戒的年代要早，可見交州的佛教要比漢地更早完成建制。見越·釋清決，《世界佛教通史·第十一卷：越南佛教（從佛教傳入至西元20世紀）》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁10-11。在此之前，學界論早期的中國佛教，多以兩個中心論看待，即洛陽與彭城。

²⁷ 阮玉美（釋心珠），《越南佛教初傳之研究》（新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2007年），頁57。

²⁸ 康僧會譯《六度集經》收入《大正藏》第3冊「本緣部」，屬佛本生故事類經典之一，今存八卷本；六度即六波羅蜜，佛教以六度即六波羅蜜來成就菩薩的圓滿大行，六度圓滿乃得成佛，《六度集經》即敘述佛陀成佛之前累世行六度修行的故事，一方面以此探討及強調成佛之因，另方面也鼓勵追隨者循因求果，在仰望佛之德行圓滿的同時，也要學習成佛之因行，來成就成佛之果，此一類經典是印度部派佛教乃至大乘佛教初期傳出之佛典。見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年第7刷），頁143。

漢傳佛教自北方南下傳播之前，古代的越南已流傳著佛教信仰和建有佛寺了，主張「越南佛教並非北傳來自中國，而是海路南傳而來，東漢交州羸樓（Luy Lau）和彭城（徐州）、洛陽成為三大佛教譯經中心」。²⁹此外，20世紀90年代的中國佛教海路傳播課題討論時期，相關的學者也對東南沿海的交州一地予以重新評估和挖掘，吳焯³⁰、吳廷璆與鄭彭年³¹等，都有相關的論述，值得重視。上述的研究成果，都讓人對交州作為漢地佛教的第三個傳播中心，而且是直接面對佛教發源地印度，作信仰與文化輸入的前沿地帶，有一番新的省思。

關於〈理惑論〉一書的研究重點，過去大都落在其撰述年代，尤其是有關漢明帝夜夢金人而遣使求法之事。相關的記錄涉及佛教初傳中國的重大事蹟，故而討論漢傳佛教初傳史之時，論者或是信之，進而以之為漢地佛教之最初撰述，或是斥之為偽作，因此無關於漢地佛教的初傳史實。實際上，過去以〈理惑論〉為偽作論者，多突出該文本所觸及的佛教知識，明顯溢出了東漢末三國時期北方的洛陽、彭城中心的中國佛教應有的知識範圍，故據以判之為偽作。這樣的思路，是認定牟子的佛教知識是受限於漢地佛教，也應當反映當時北方漢地佛教對佛教應有的認知和知識掌握限度，而該文本實際上並非如此，因此以偽作論之。

本文嘗試結合現階段所見之初期越南佛教之研究成果，來重

²⁹ 許文堂，〈蠻娘傳奇與越南佛教傳入初期與其本土化的過程〉，《台灣宗教研究》第20卷第2期（2021年12月），頁81。

³⁰ 吳焯，〈漢代人焚香為佛家禮儀說〉，《西北第二民族學院學報（哲社版）》第3期（總第40期）（1999年），頁23-28。

³¹ 吳廷璆、鄭彭年，〈佛教海路傳入中國之研究〉，《歷史研究》第2期（1995年），頁20-39。

新審視〈理惑論〉作為東漢末期北方中國佛教核心區域之外，另成時代性的第三個傳播中心，並由此逐步北上傳播，與中國佛教核心區逐步交融之可能。

三、牟子與交趾中心的佛教

〈理惑論〉內文所論，歷來為偽作論者所指摘為非東漢末時作品之跡者甚多，其中文中直陳佛經數量眾多的問題，如言「今佛經卷以萬計，言以億數」³²句，在過去很長的一段時間裏，凡與〈理惑論〉之真偽相關的論辨中，往往被主張偽作的學者據之提出質疑，認為這對佛教存有佛經眾多的認知觀念，與〈理惑論〉文本所設定之寫作年代，中國佛教經典漢譯情況的歷史階段存有相當的落差。按後代所掌握的史料而言，當時中國佛教傳播與經典漢譯情況，佛教知識人面對實際的漢末三國佛教，不應當有這樣的認知，漢地的佛教知識人，顯然不應當從已漢譯的有限佛典發出這樣的喟歎。但是，這樣的質疑顯然存有一盲點，即以目前已廣為人知之早期中國佛教核心傳播區域，也就是洛陽佛教乃至江北彭城佛教之譯經活動與成果為理所當然的判定標準，³³而未考慮到牟子或〈理惑論〉所反映的佛教知識，或可能在上述

³² 梁·僧祐撰，《弘明集》卷1，《大正藏》冊52，頁2中。

³³ 洛陽在黃河流域的河南省，東漢時期是漢朝的都城，也指目前所知佛教經中亞絲綢之路傳入並經長安（今西安）之後，來到中原落腳的最初據點，再擴張到江北的彭城；越過長江的江南佛教則指當時以建業（今南京）為中心發展起來的，長江流域以南的中國佛教，尤以三國初期吳國定都建業，接納佛教並建佛寺、譯經活動活躍為濫觴，但這樣的發展理應在〈理惑論〉所設定的年代之後了。

漢文化核心地區，經漢語移譯的佛教典籍與佛教知識以外之可能性。這也即說，〈理惑論〉這一文本及其作者可能另有早前之中國佛教研究者所未曾考量的佛教知識淵源。

就這一方面來說，目前一般所說的，中南半島諸國所傳佈的佛教，幾乎都是直接或間接傳自印度的南傳佛教，也即相當於今日以斯里蘭卡、緬甸、泰國等佛教國家為核心的上座部佛教傳統，柬埔寨、老撾等國也屬之。這廣大區域的多個佛教國家之中，只有越南顯得不一樣，其主流佛教是屬於漢傳系統之大乘佛教的。這當然與越南的歷史背景有關。

在越南當地，甚至有將牟子視為佛教傳入者之一種說法。³⁴姑不論越南佛教是否為牟子傳入這一極具爭論性的課題，只說〈理惑論〉序傳所說的「牟子將母避世交趾」，³⁵也即自今日中國廣西南部直至今越南北部河內一帶之一事：如果越南佛教只能是漢系中國佛教往外輻射性傳播的結果，則作為知識文化人的牟子，他所吸收的佛學知識無疑只能來自漢地佛教已然漢譯的佛教典籍，而且也不會溢出於漢地佛教當時應具備的知識水準；當然，這裡所謂的「漢地佛教」，也只能是以洛陽與江北為核心的傳播區域了。但是，按迄今所見及的越南佛教史之研究成果，已有

³⁴ 川本邦衛著，余萬居譯之〈越南的佛教〉說：「一般認為，牟子是越南佛教的最初傳教者，……越南佛教的始祖除了康僧會，還有牟子」（里道德雄等著，余萬居譯，《東亞佛教概說》，《世界佛學名著譯叢》第56冊（台北中和：華宇出版社，1985年），頁266），這是引述一般的成說，但川本邦衛也指出，「到底牟子是不是頭一位將佛教傳入越南的人，還很難確定」（見同上註）。阮玉美（釋心珠）則說：「在〈理惑論〉成書之前，佛教已傳入越南，牟子不是將佛教傳入越南的開始者」見阮玉美（釋心珠）2007，頁89。按此可知，牟子為越南佛教初傳者的角色一度在當地廣為流傳，以致引起上述的討論，亦可見牟子及其〈理惑論〉在越南佛教歷史研究中所引起的關注。

³⁵ 《弘明集》卷1，《大正藏》冊52，頁1中。

論者指出，越南佛教之傳入與盛行，尚早在「牟子將母避世交趾」之前。牟子以後持續發展的越南佛教，當然可與中國佛教相銜接，但在牟子南遷之前的越南佛教，卻似另有系統，也與中南半島的佛教傳佈及其型態或更一致。³⁶

到目前為止，研究〈理惑論〉之真偽的對立觀點尚算涇渭分明，即按〈理惑論〉內文與佛教經典傳譯理路比對研究為立基點而提出看法的，多以之為偽作；據〈理惑論〉之「序傳」所記漢末史跡背景來考察的，則多以之為真。其實無論是哪種觀點，都不能否定〈理惑論〉這一文本，在中國佛教歷史源流中長期存在的事實，所謂的真偽，只是針對其斷代問題的判斷：「序傳」說是漢末（含三國時期），其文本內文所反映的佛教知識與所引經典範圍卻溢出了漢末中國佛教核心區域應有的框限，如何看待這一問題？偽作論者將〈理惑論〉及其作者完全納入漢傳佛教範圍，也以此框限來看待〈理惑論〉，因此判之為偽作。

然而，產生〈理惑論〉這一文本的交趾，畢竟不是洛陽或江北之早期認定的佛教傳播中心區域，此前也不是中國文化所涵蓋的區域，其納入中國的中原王朝統轄乃至文化傳播區域，是有一定的時間起訖限度，而不是自古已然。因此，在考量〈理惑

³⁶ 阮玉美（釋心珠）的《越南佛教初傳之研究》達到結論謂：一、至少於紀元二世紀之前，佛教已流行在越南；二、西元一世紀年間越南已有不少比丘尼，顯見男眾僧團出現得更早，從而得到「至少在紀元前後越南僧團不但已成立而且發展盛行」之論斷，而歸結為「佛教從印度直接傳入越南」的結論。其歸結或許尚待更多資料來加以確認，但前述二點在在表明，越南佛教無須等待併入漢朝轄治版圖後，再從漢地傳入，而是與中南半島諸國一樣，自有獨立於中國之外的佛教傳入背景，而今日的越南佛教所呈現的面目，自與北屬之後歷代中原王朝的漢化統治有關，從而割裂了漢化前的越南佛教初傳面貌，而這也是牟子南來交趾之後乃至康僧會自交趾北上東吳之前所面對的當地佛教文化環境。見阮玉美（釋心珠）2007，頁91-93。

論〉及其作者的佛教知識背景之時，一定要拿捏這一點，不宜無限地以中國內地的佛教傳播情況，來衡量〈理惑論〉及其作者的佛教知識來源。

關於牟子南走交趾之前，同時也是康僧會北上建業（今南京）之前交趾一帶的佛教信仰狀況，阮玉美（釋心珠）在其碩士論文《越南佛教初傳之研究》裡，曾將康僧會到建業（今中國南京）後漢譯之佛典《六度集經》與越南語結合起來探討。該論文的相關論述，其實得自湯用彤早年的名著《漢魏晉南北朝佛教史》的啟示，後者在該書中指出：

僧會譯經中，現存有《六度集經》，文詞典雅，頗援引中國理論。而其諸波羅蜜前均有短引（原案：現存本缺般若波羅蜜小引），審其內容，決為會所自製，非譯自胡本。此乃治漢魏佛學者最重要之材料也。³⁷

《越南佛教初傳之研究》據上述的湯氏文，率以康僧會之《六度集經》整體為其個人寫作，而非按胡本漢譯者。然而，按湯氏上引文之文義，所說「決為會所自製，非譯自胡本」者，實指「其諸波羅蜜前均有」之「短引」，斷定此諸段文字出自康僧會，意為在諸波羅蜜之相關經文前略作介紹的譯者附加撰述，而不是指

³⁷ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1988年二刷），頁97。此為20世紀80年代經湯氏之子北京大學哲學系教授湯一介著手整理在北京重版。阮玉美（釋心珠）之《越南佛教初傳之研究》所引，為臺灣繁體字版，二書的該段文字小有差異，但所表述的意思無多大差別。阮氏論文的引文如下：「僧會譯中，現存有《六度集經》，文詞典雅，頗援引中國理論。而其諸波羅蜜前均有短引，審其內容，決為僧會自製，非譯自胡人。此乃治漢魏佛學者最重要之材料也。」按阮氏的徵引註腳，該引文出自同書之臺北縣三重市佛光出版社2001年版本。

包括《六度集經》全部經文皆出之於康僧會。雖則阮玉美（釋心珠）或對此段文字有所誤讀，但其在此啓發之下所進行之康僧會《六度集經》漢譯經文與越南語之探究，依然是深有價值的。阮玉美（釋心珠）的論文一一例舉康譯《六度集經》經文出現的「中」、「故」、「別」、「屬」、「初」、「等人」、「己自」、「尋」、「首尾」與「重」等十個語詞，指出相關的漢語詞雖則出現在漢譯本經文中，但其詞義或詞序不應從漢語來理解，而是越語語詞或語序的殘留。³⁸阮氏強調，康僧會自交趾北上吳國建業開展弘化與譯經事業，但他在交趾的學術成長背景，依然在他北上之後的漢譯文本中留有痕跡。作者的此段論述嘗試提出，康僧會自交趾北上建業之前，應在當地看過至今已失傳之《佛本行傳》。牟子之前的越南佛教，或者說在漢武帝擴張漢朝南方屬地版圖之前的越南佛教，因之後漫長的歷史時期大力推行漢化政策，留下的早期史料極少，致使研究上具有一定的困難度。

阮玉美（釋心珠）為越南籍僧人，故而在閱讀越文資料上，具有一定的優勢與便利，她舉出了作為越南古代民間文學總集的《越南古跡傳》一書，並將之與南傳佛教的《佛本生經》相比對，發現其中有些相似的內容。她說，「從南傳的《佛本生經》（Jataka）的內容來看，經中有許多故事與《越南古蹟傳》相似，如Saccankira Jataka（No.73）與《越南古蹟傳》第四十八則、Valahakassa Jataka（No.196）與《越南古蹟傳》第一百六十六、Vedabhha Jataka（No.48）與《越南古蹟傳》第四十八則、Kacchapa Jataka（No.215）與《越南古蹟傳》第一百七十八則等等」，³⁹從而得出「幸而在民間文學典籍中仍留存些許越印文學

³⁸ 阮玉美（釋心珠）2007，頁84-89。

³⁹ 阮玉美（釋心珠）2007，頁52。

思想來往的痕跡」的推論。

此中透露了在經歷漢武帝時代之後，越南大幅度漢化之前，理應存在越、印文化交流及印度佛教在某些程度上，直接輸入越南的歷史信息。⁴⁰ 此中讓人得以想像，越南的佛教文化並非全自北方的中國輾轉傳入，而可能隨著早期越、印之間長期通商的歷史關係，而經由印度商人直接捎帶了漢系佛教之外的佛教信仰。這樣的佛教內容即令在漢化之後已逐漸淡化，漢傳佛教信仰也逐步取代了越南早期原有的南傳佛教，但絕非嘎然而止，而會以另一形式保存在後期的民間文學作品乃至佛教文本中。這樣的推論，從而形成牟子乃至康僧會在交趾活動時期，當地呈現多元化的佛教信仰背景，而不全然與北方漢地的佛教信仰與知識一致。

進一步來說，以〈理惑論〉為偽作論者的其中一條理據，是該論提及了佛本生譚之須大拏故事，如下：

今佛經云，太子須大拏（=拏），以父之財施與遠人，國之寶象以賜怨家，妻子自與他人。不敬其親，而敬他人者，謂之悖禮；不愛其親，而愛他人者，謂之悖德。須大拏（=拏）不孝不仁，而佛家尊之，豈不異哉？⁴¹

⁴⁰ 稍後完成論文的阮春宏則更樂觀地指出，「康僧會在越南贏樓的家鄉生長，他在翻譯過程中一定受到母語的影響，並且他所翻譯的底本可能是越語本，而不是從梵文本或巴利文本譯出」。見阮春宏，〈阿育王的塔寺與越南佛教起源〉，《南陽師範學院學報（社會科學版）》第1期（2012年），頁153。不過，這個推論能成立，必須以有越語本佛經在當地流傳為前提。在越語書寫文字尚未出現的情況下，是否有越語本佛經的流通，以及如何流通，還得進一步核實，因此僅存一說。

⁴¹ 《弘明集》卷1，《大正藏》冊52，頁3下-4上。

該〈理惑論〉引文中的佛經對應今之《六度集經》，為佛本生譚之太子須大拏故事，漢地最早載錄的文本，是三國時期自交趾北上東吳之入華僧人康僧會所出本的《六度集經》。⁴² 康僧會在吳國譯出該經的漢文本，是介乎251年至280年之間，論者據此指出，如按〈理惑論〉序傳所言為漢末南走交趾文人的作品，則其引用康譯《六度集經》的須大拏故事，就顯出了時間上的落差，因而判之為偽作。這樣的推斷，有以下的邏輯推論：

大前提：〈理惑論〉作者只能按漢譯佛教文本所傳播的知識來接觸佛教；

小前提：康僧會譯《六度集經》是漢地須大拏故事的最早文本；

結 論：〈理惑論〉引了須大拏故事，故〈理惑論〉不可能早於康僧會在吳國漢譯《六度集經》的年代。

如上的推論如果能成立，是其大、小前提都堅實而無懈可擊，實際上卻非如此。〈理惑論〉作者所在的交趾一地，對整體的漢地中國佛教來說，是處於邊陲地帶的；但是，如按現今逐漸為學界所留意的中國佛教初傳三個中心論的視角來看，交趾自身便是交趾佛教乃至中國南端佛教的中心點，其地理方位恰恰能讓該地接受北方漢地佛教的輻射性傳播，也能直接從其周邊的海、陸路傳播路綫，接受印度佛教與文化的直接輸入，因此也是中國佛教面對其他源流佛教之前沿地帶。更應該考慮的是，其南方今天同屬越南的，尤其是印度文化輻射區域的占婆了。

〈理惑論〉作者與交趾這樣的所處方位，自然不能等同於漢地佛教自身而足，而必須考量到其與漢地佛教傳播階段不完全相

⁴² 吳·康僧會譯，《六度集經》，《大正藏》冊3，頁7下-11上。

似且複雜得多的時空條件。按此，即可檢視上述的兩個前提：大前提之「〈理惑論〉作者只能按漢譯佛教文本所傳播的知識來接觸佛教」，以當時在中國佛教核心區域的黃河、長江流域來看，這樣的預設大致合理，但在交趾佛教的多元傳播背景下，可能就有欠周延了。再者，其小前提「康僧會譯《六度集經》是漢地須大拏故事的最早文本」，在漢地或許是事實，卻未必是〈理惑論〉作者所能接觸的唯一可能之版本。

實際上，〈理惑論〉作者與康僧會，前者是南下，後者是北上，兩者共同的交集點，都在交趾佛教與學術氛圍下展開佛教活動。固然有越南學者認為，〈理惑論〉作者牟子是康僧會的老師，此說目前還沒有更多的條件和文獻來論證和核實，姑存一說。

然而，既然康僧會自交趾出發北赴漢地傳教，並攜同了交趾的《六度集經》來漢譯出本，康僧會自交州北上即入東吳建業一事，如按吳焯的考察，古代的交通與吳郡、會稽之間，有著特殊的交通聯繫，其人員的往來和文化輸送便利，他談的是「交州胡人燒香之俗可能傳入會稽，這或是于吉燒香的誘因」。⁴³按此論述也可知，交州到東吳之間的交通往來情況，康僧會北上即到東吳，也就順理成章了。如此，何以〈理惑論〉作者就不能也在交趾接觸到該《六度集經》的胡本或當地佛教圈的教義內容傳播，進而對須大拏故事有所了知，非得等到康僧會在東吳漢譯出本了，才能讀到和在〈理惑論〉引用？我們當然知道，古代的越南或交趾尚未有自身的書寫文字，故而或直接使用傳播而來的印度佛教文本，或自漢地南傳的漢文本佛經，然按交趾作為佛教傳播中心的特殊方位，更早在當地佛教界流傳和使用的佛教文本，理

⁴³ 見吳焯1999，頁24。

應是非漢文譯本的胡本佛經。按當時的佛教知識傳播的初期情況，載錄胡本佛經的「外語」，對佛教知識人而言，就算不是極為熟稔而至能擔綱譯人，也理應不是完全隔閡不通的，〈理惑論〉作者也應當如此才是。⁴⁴

有關交趾社會之中、印文化多元傳播，還應留意一事，見諸中國古籍《三國志》如下：

爰兄弟並為列郡，雄長一州，偏在萬里，威尊無上。出入鳴鍾磬，備具威儀，笳簫鼓吹，車騎滿道，胡人夾轂焚燒香者常有數十。妻妾乘輜輶，子弟從兵騎，當時貴重，震服百蠻。⁴⁵

上文是《三國志·士燮傳》中，載錄了作為交趾北屬初期，漢族地方長官在當地進出而為左右、百姓簇擁的熱鬧景象。過去學者徵引此一段文字，多據以顯示陳士燮（A.D. 137-226）作為交趾的地方豪族，其在當地權勢及影響之大，或特以「胡人夾轂焚燒香者常有數十」來論證佛教文化在當地之普及社會階層。阮玉美也同樣引據該段文字，惟據以指出，「『焚香』這習俗，交趾本來並沒有的，其習俗確實是由印度人傳進來的」。⁴⁶其實不光是交趾，就是在中國內地，焚香這習俗也是本來沒有，是隨同佛教在內的南亞文化傳播而至的。上述〈士燮傳〉即提及「胡人夾轂焚燒香者常有數十」，顯見在交趾，來自印度的南亞宗教焚香文化

⁴⁴ 按阮春宏，他就認為「我們可以肯定牟子曾經學過越語本《六度集經》，進而能夠確定牟子大致是漢末三國時人」。見阮春宏，《士燮時代越南佛教研究》（福建福州：福建師範大學博士論文，2015年），頁142。

⁴⁵ 晉·陳壽著，宋·裴松之注，《三國志》〈劉繇太史慈士燮傳〉（北京：中華書局，1975年），頁1192。

⁴⁶ 阮玉美（釋心珠）2007，頁70。

已深入民間，與中國佛教核心區域的文化有所差異。

實際上，焚香成為社會面的禮儀實踐，不僅止於文化的傳播，還應考慮到物質條件的充分。吳焯即指出，交趾作為交州的治所出現上述焚香的敘事，反映了兩個要點：其一，當地有著一定數量的胡人社群，他們承襲原有的焚香風俗而在移居地實踐，儼然讓該地成了域外佛教的直接傳播中心；其二，交州「所燒之香系當地所出」，即當地也產有焚香所需的原材料，才足以供應地方社群這方面之需求，從而構成社會層面的普遍行為。⁴⁷ 這樣，交州本身擁有佛教輸入條件，不待北方漢傳佛教的南下傳播才有的。⁴⁸

如果如上的推論在內具有一定的合理性，那麼，在同時代現存的漢譯經典以外的佛教知識，也應當能為〈理惑論〉作者所吸收，以致身在交趾避漢地中原戰禍的南走士子，他的佛教知識不必受漢譯佛典及當時中國內地之佛教知識傳播所框限；同樣的情況，也能發生在康僧會身上。更甚的是，康僧會的佛教學習，是在交趾完成，北上東吳而在中國佛教史留下身影的康僧會，是他傳教與譯經事業在漢地的開展而已，如按阮玉美的研究，其入華後的漢文譯經中，尚殘留古越南語言的痕跡，顯見交趾多元的佛教與學術氛圍下的成長和學習，對他一生的文化成長予以重要的

⁴⁷ 吳焯1999，頁27。

⁴⁸ 尚可附上一筆的是，阮春宏討論古代阿育王遣派使團到印度以外傳揚佛教教法之「金地」時，結合考古學者的發現而推論，金地固然在今緬甸，古代可能為古扶南國的範圍，並可能延續向東傳播到包括今越南屬地在內的整個中南半島的印度化古國及與其接壤者，越南的佛教考古有阿育王時代遺跡泥梨城說，認為越南佛教有始於阿育王時代之可能，自北方中國傳入的說法未必是事實。見阮春宏2012，頁41-43。同樣的論述亦見阮春宏2015，頁28-32。

影響。⁴⁹

四、牟子的佛教知識超出漢末漢地佛教核心區域之可能

如前所述，阮玉美（釋心珠）完成於2007年的碩士學位論文，⁵⁰已徵引了越南學者阮郎於2000年出版的《越南佛教史論》，謂該書的研究發現，交趾所在的贏樓應與洛陽、彭城並列為三大佛教傳播中心，惟僅在研究背景闡述中略提，未就此展開論述。⁵¹越南學者釋清決撰述的《世界佛教通史·第十一卷：越南佛教（從佛教傳入到西元20世紀）》，也提到越南學者主張的這一大中心觀點，⁵²可見交趾的贏樓作為漢傳佛教初期的三大中心論，在中文學界雖為新穎，卻已幾乎是當代越南佛教學者的共識。然而，該書雖強調是「從佛教傳入到西元20世紀」，但按章節的安排，是從北屬時期開始，卻幾乎略去了北屬之前古代越南佛教傳播的情況，是一部有缺憾的越南佛教史撰述。

也是在2007年，越南籍的阮氏秋月發表了〈越南初期的地理

⁴⁹ 實際上，康僧會北上漢地傳播的佛教教法，與洛陽、彭城之北方佛教傳播的佛法存有系統上的區別。北方初期以大乘的般若教法為主，康僧會以及自交州北上漢地的僧人傳播的，多以部派佛教的小乘教法為主，因此有以南傳佛教與北傳佛教分之。見蕭麗華，〈唐朝僧侶往來安南的傳法活動之研究〉，《中正大學中文學術年刊》第2期（2011年），頁190。

⁵⁰ 該論文的徵引文獻，中文專書的下限是2006年出版的吳傳鈞編著《海上絲綢之路研究》（北京：科學出版社），越文專書的下限是2002年Lê Mạnh Thát的著作，中文期刊論文的下限則是到2002年為止。

⁵¹ 阮玉美（釋心珠）2007，頁5。

⁵² 越·釋清決2015，頁10。

位置與初期佛教》一文，同樣也徵引上述阮郎的越文專著，指出交趾在「雄王時代」已存在佛教信仰，但也指出，交趾作為今越南的一個部分，只是北屬漢朝的一個郡，今越南中部以下的區域屬占婆，而占婆屬地範圍的越南，是包括佛教在內的印度宗教與文化的直接傳播地。⁵³ 同為越南籍的阮氏金鳳也認為，交州首都贏樓「處在中國和印度的主要貿易通道上，因此，無可質疑，交州成了印度佛教先鋒使者向北順利傳教的理想停留地和傳播佛教的聚集地」。⁵⁴ 因此，即使在劃入中國的北屬時期之後，交州與贏樓的地理位置，都能直接接受印度佛教傳播，而不待佛教自北方的漢地南下輻射傳播的。

早前在20世紀90年代研究佛教海路入華的吳廷璆、鄭彭年也指出，「交州與扶南（今柬埔寨）接壤，而扶南與印度有往來，受印度文化的影響，故交州佛教經由扶南從印度傳來無可懷疑」。⁵⁵ 因此，交趾實際上是「中西方海上文化交流的重要管道之一」。⁵⁶ 此意味著，雖然今越南國境劃分為北屬中國王朝轄區的北部區域和婆羅門、印度宗教文化傳播的南部區域，⁵⁷ 但政治界

⁵³ 阮氏秋月，〈越南初期的地理位置與初期佛教〉，《福建論壇（人文社會科學版）》第S1期（2007年），頁39。

⁵⁴ 越·阮氏金鳳，〈越南佛教歷史概述〉，《佛學研究》總第14期（2005年），頁351。

⁵⁵ 吳廷璆、鄭彭年1995，頁36-37。

⁵⁶ 阮氏秋月2007，頁39。同樣在這一年，吳勇發表的〈試論《牟子理惑論》之真偽〉一文，也有類似的看法，甚至認為「南方甚至可能已經形成一些相對固定的佛教用語，這些構成了牟子寫作《牟子理惑論》的佛教知識來源，而不必等到洛陽教派翻譯佛經之後」，此可見越南佛教早期的傳播情況，在〈理惑論〉的討論中逐漸被納入了研究視角。見吳勇，〈試論《牟子理惑論》之真偽〉，《宗教學研究》第2期（2007年），頁72。

⁵⁷ 法·G.賽代斯著，蔡華、楊保筠譯，《東南亞的印度化國家》（北京：商務印書館，2018年），頁80-81。

綫不應形成不可逾越的分割綫，讓越南南、北方區域的佛教信仰截然兩分；論述交趾的佛教而只就漢地佛教的傳播情況來衡量，忽視其與接壤的南方占婆區域之印度佛教存在直接傳播的關係，是明顯有欠妥當的。

值得注意的是，阮玉美（釋心珠）所論述的「西元三十四年的歷史事件與越南佛教」。所謂「西元三十四年的歷史事件」，即《後漢書·馬援傳》所載的交趾女子徵側與妹妹徵貳反漢的事件。此事件發生，起源於漢光武帝劉秀於這一年委派蘇定為交趾太守，蘇定到任後施行苛政，引起交趾人普遍不滿，到了西元40年誅殺朱鸞縣人詩索，而詩索妻徵側是交趾北屬之前即行世襲制之糜憐縣貉王之女，於是聯合其妹徵貳揭竿起義武裝反漢，獲得當地百姓的響應，蘇定只得北逃南海（今廣東）避難。有關這一西元40年交趾之徵側、徵貳反漢事件，中國正史之載錄如下：

又交趾女子徵側及女弟徵貳反，攻沒其郡。九真、日南、合浦蠻夷皆應之，寇略嶺外六十餘城，側自立為王。於是璽書拜援伏波將軍，以扶樂侯劉隆為副，督樓船將軍段志等南擊交趾。軍至合浦而志病卒，詔援并將其兵，遂緣海而進，隨山刊道千餘里。十八年春，軍至浪泊上，與賊戰，破之，斬首數千級，降者萬餘人。援追徵側等至禁谿，數敗之，賊遂散走。明年正月，斬徵側、徵貳，傳首洛陽。⁵⁸

阮玉美（釋心珠）就此事件指出，「徵側起義其歷史事件與越南

⁵⁸ 宋·范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1973年），頁2836-2837。

佛教確有密切的關係」，因「徵側起義的諸將領中大多數皆是女士，而且在她們響應風潮崛起之前，許多都是出家為尼的身份。」隨後並按越南當地的史料來考證其中多人的出家女尼身份，更指出有參兵起義的比丘尼在事件結束之後返回尼寺繼續修行，如黃少花、李氏玉、丘尼等人。⁵⁹ 按其這一考證，則早在牟子南走交趾之前，越南佛教已具一定的規模，既已有比丘尼；按佛門律制，應有男性比丘僧團在先，才有比丘尼依附比丘僧團而有的。⁶⁰

實際上，上述西元40年徵側、徵貳反漢事件的發生，是大大早於〈理惑論〉及其作者的年代，此事見諸中國正史的載錄。而阮玉美（釋心珠）按當地史料與民間傳說的考證，既已有越南籍尼師出家，按佛教傳播的規律及教團制度，佛教理應在當地已傳播相當的時日，才會經歷外來僧人在當地傳播佛教，引發當地人的信仰接觸、深入傳播、接受而出家，且先有僧團才有尼僧團次第出現，這個過程所需的時間過程不應太短，故而佛教之傳入越南北部，即後來北屬漢唐王朝經兩次地方勢力起義⁶¹ 而短期中斷，此後北屬漢唐王朝直至唐末為止的越南北部區域，理應在中國中原王朝的統治勢力延申而至之前的紀元前更早時期，佛教就已在當地傳播且成為民眾信仰了。

交趾處在季風帶，與印度之間存在直接的海路通商關係，包

⁵⁹ 阮玉美（釋心珠）2007，頁55~56。

⁶⁰ 阮玉美（釋心珠）2007，頁54-55。

⁶¹ 兩次地方勢力起義，即東漢建武十年（公元34年）徵側、徵貳領導的起義，經十年至公元43年為光武帝委派伏波將軍馬援所平定。第二次是南朝梁大同十年（公元544），李賁起義，稱李南帝，直至公元602年，隋文帝委派劉方領軍滅南越國為止。（見越·釋清決2015，頁5、頁24）。值得注意的是第一次起義獨立，這是東漢初早在牟子南下交趾之前的事。

括佛教在內的印度宗教文化隨同印度商人的足跡傳入當地，是在情理之中，故而北屬之前的交趾佛教，理應不是自北方南下傳播的漢傳佛教。漢朝的政治、文化稍後南下，覆蓋了交趾直至日南之後，漢傳佛教也隨同漢人的南下而在當地傳播，但應當不是在完全沒有佛教信仰的越南北部初步傳播，而是在此前的佛教信仰基礎上傳入，進而經過近一千年的統治，漢傳佛教隨著漢文化的長期傳播而替換了原有的古代佛教信仰，形成了如今我們所認識的越南佛教之信仰內容與型態。

越南學界論述的早期中國佛教三大中心論述，逐漸獲得學界的關注與接受。2021年，許文堂從羸樓、洛陽與彭城三大佛教譯經中心說展開論述，從越南當地的蠻娘信仰研究越南佛教之初傳，主張「越南佛教並非北傳來自中國，而是海路南傳而來」。⁶² 以上近年來的研究次第開展，讓人逐漸看到了越南佛教的另一種存在狀況，即其一，它的傳播情況未必受到漢地佛教傳播階段的限制，而是另有源頭；其二，〈理惑論〉及其作者對佛教的認識與論述，也理應不受限於漢地佛教傳播階段的框限，而應置放到中、印佛教交相接觸的交趾佛教背景下來進一步考察，才符合實際的歷史情況。

五、結論

20世紀以來迄今，〈理惑論〉都是伴隨著佛教傳播入華年代與路綫的討論，而出現在研究者的眼界裏，讓它被諸家援引和檢

⁶² 許文堂2021，頁81。

視。近年來，隨著越南佛教研究成果和論點的積彙與發佈，作為〈理惑論〉與其作者生活與佛教接觸背景的交趾，應該獲得新一輪的重視與研究：究竟是如何的一種時代性之交趾佛教，催生了〈理惑論〉這一文本？過去將〈理惑論〉置放到漢地佛教南方邊陲的位置來考察，因而引發其真偽之長期聚訟，迄今〈理惑論〉到底是真還是偽，一百多年的論辯之後，似乎又回到原點，即又有〈理惑論〉是真的論點出現。但是，過去的真偽之爭，主要是按漢地佛教的情況來討論，很難說未來又有翻案之論點出現，真偽循環不已，恐怕難有終結。

這一過去很長的時期被視為中國佛教第一篇漢人佛學論述文本的作品，他的作者是漢人應該是不會錯，但將其置放到中國漢傳佛教的範圍裏，也以此所形成的框限來衡量及討論〈理惑論〉，經過漫長時間的論述，似乎總是循環反復，難有新的突破點了。那麼，何妨今後挪一個新的位置，慎重地考量到當時的撰述時空，而將〈理惑論〉置放到越南佛教系統替換的歷史過程裏來考察。這樣，以往按漢地佛教的時代條件來檢視而不得要領的內容，或許能在越南佛教的古今交替之間，找到新的契合點，從而對〈理惑論〉這一時代文獻，產生一個新的認識！這是對未來〈理惑論〉研究新面向的期許。

引用文獻

一、史料文獻

1. 梁·僧祐撰，《弘明集》，《大正藏》冊52。
2. 宋·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1973年。
3. 晉·陳壽著，宋·裴松之注，《三國志》〈劉繇太史慈士燮傳〉，北京：中華書局，1975年。

二、近人論著

（一）專書及論文集

1. 周一良，〈牟子理惑論時代考〉；松本文三郎著，補盧譯，〈牟子理惑之述作年代考〉，周叔迦輯撰，周紹良新編，《牟子叢殘新編》，北京：中國書店，2001年。
2. 荷蘭·許理和著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年。
3. 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1988年二刷。
4. 劉立夫，《弘道與明教：弘明集研究》〈關於《牟子理惑論》的著作年代〉，北京：中國社會科學出版社，2004年。
5. 川本邦衛著，余萬居譯，〈越南的佛教〉，里道德雄等著，余萬居譯，《東亞佛教概說》，《世界佛學名著譯叢》第56冊，台北中和：華宇出版社，1985年。
6. 越·釋清決，《世界佛教通史·第十一卷：越南佛教（從佛教傳入至西元20世紀）》，北京：中國社會科學出版社，2015年。

（二）期刊論文

1. 王懷成，〈《牟子理惑論》及作者新考〉，《中華文化論壇》第5期，2020年。
2. 阮氏金鳳，〈越南佛教歷史概述〉，《佛學研究》總第14期，2005年。
3. 阮氏秋月，〈越南初期的地理位置與初期佛教〉，《福建論壇（人文社會科學版）》第S1期，2007年。
4. 阮春宏，〈阿育王的塔寺與越南佛教起源〉，《南陽師範學院學報（社會科學版）》第1期，2012年。
5. 吳勇，〈試論《牟子理惑論》之真偽〉，《宗教學研究》第2期，2007年。
6. 吳廷璆、鄭彭年，〈佛教海路傳入中國之研究〉，《歷史研究》第2期，1995年。
7. 吳焯，〈漢代人焚香為佛家禮儀說〉，《西北第二民族學院學報（哲社版）》第3期（總第40期），1999年。
8. 許文堂，〈蠻娘傳奇與越南佛教傳入初期與其本土化的過程〉，《台灣宗教研究》第20卷第2期，2021年12月。
9. 楊維中，〈《理惑論》的成書問題及思想內容論析〉，《廣西社會科學》第12期，2014年。

（三）學位論文

1. 阮玉美（釋心珠），〈越南佛教初傳之研究〉，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2007年。
2. 阮春宏，〈士燮時代越南佛教研究〉，福建福州：福建師範大學博士論文，2015年。