淨土宗第一祖 慧遠 大師

（本文榮獲劉士炳、關秀珍獎學金）

◎釋覺心

摘 要：

慧遠一生的佛教活動，主要於廬山時期，他在教理研究、佛教維護的建樹是多方面的，如組織佛經的翻譯、尊崇淨土信仰、宣揚三世輪迴報應教義、撰寫《明報應論》等論作，並著作《沙門不敬王者論》以調和佛教義理和名教綱常之間的矛盾，鞏固了佛教在社會中的超然地位。

一、前言

約當西元四百年左右，中國的佛教僧團雜蕪，桓玄於西元三八九年曾寫信給慧遠說：「京師競其奢淫，榮觀紛於朝市。天府以之傾匱，名器為之穢黷。避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千，猥成屯落，邑聚遊食之群，境積不羈之眾。」[一]

不僅僧團成員龍蛇混雜，持守戒律不完整，學識優越的知識分子也為數極少。鳩摩羅什曾對僧叡說：「吾若著筆作大乘阿毗達，非迦旃延子比也。今在秦地，深識者寡，折翮於此，將何所論，乃悽然而止。」[二]

事實當未必盡如什公所言，慧遠的老師道安（公元三一二－三八五）便是開創中國佛學系統性研究的一代大師，畢生致力研究般若學的智慧僧。然而處於戰爭頻繁的時代，佛教僧人為了宣揚佛法，時常依附帝王，而喪失自己的獨特性，包括道安於西元三六五年，自北部逃往湖北襄陽時也曾書及此一看法：「今遭凶年，不依國王，則法事難立。」[三]

於此之際，生於東晉時代的廬山慧遠

，[四]被後世佛教徒尊奉為中國淨土宗的始祖，顯見其地位之尊崇。慧遠中年以後「足不出廬山」之不逐流、不騖遠的性情，以及其道德、學識之高成就，贏得士俗讚賞，很多人因而投入或擁護佛教。這位悠然自遠的隱者卻又因深重的自覺意識，面對朝代的更迭，想要建立佛教能在長時期中為本土文化容受、理解的價值理想；若從其修持、護僧、弘法與士俗、政要往來的活動中，隱約可見其背負的使命感，因之引發筆者探求慧遠對於東晉佛教之影響。

二、慧遠時代的東晉佛教

1、佛教在東晉之處境

佛教何以能在中國生根，其中兩點常被論及的原因，特別能顯出慧遠生時中國佛教的處境與面對的問題：（一）東漢末年至東晉的一百多年間，戰亂迭起，民不聊生，有利佛教傳播。（二）儒學與名教在漢末衰落，思想界出現混亂，知識階層另行摸索人生方向，而歸於周易與老莊，玄風興起，成為佛學生根的契機。[五]

以上兩點適合佛教成長的因緣，卻也相對的引起許多困難，先說亂世的問題。西晉國祚短促，只短短三十五年便亡於前趙，此後東晉偏安江左，北方則為五胡相互攻伐焚掠之處。在百姓的立場，奉佛出家，不失為亂世中逃避徭役、求生計的一條出路。僧團蕪雜，屢屢成為朝臣、士人攻擊佛教的口實。慧遠居廬山時期，大司馬桓公下詔粹簡僧

廬山慧遠

眾，慧遠亦不得不承認僧團中的確有良莠不齊的現象。亂世中僧團的蕪雜，有理想的僧人，難以標舉佛教的尊嚴與存在價值，較難在長時期內使佛教受社會尊重、接受，這是佛教生根時面對的一大問題。

其次，因西晉之亡，隨王室播遷南下新都建業的貴族人數很多，故也抑制了原為江南土著的地方豪族權力，以致造成憂鬱的風氣，清談之徒輩出。[六]溯自兩晉佛教隆盛以後，士大夫與佛教之關係約有三事：一為玄理之契合，二為文字之因緣，三為死生之恐懼。[七]

東晉處於末期的玄風，比起王弼、何晏時期有兩點顯著的不同：一是思想上漸漸遠離對具有理想性的「道」的探究，而轉為標舉適性、獨化與自然，二是在生活上從較嚴肅的談座論辯，轉向於冶遊宴樂乃至袒裼裸裎的誕放方式。[八]佛教面對這末流的玄風，都難以標舉任何需要艱苦修行的理想境界。

2、僧人與王者間之關係

戰禍與凋敝的民生，不但把平民驅向佛寺，也迫使僧人依靠帝王與貴族，僧人面對帝王，應當如何自處？石虎之尊奉佛圖澄，姚興之禮遇鳩摩羅什，主要因胡族比漢族少了一重華夷之辨的藩障，可以迴避中土傳統的君臣尊卑問題。在印度，君臣秩序對僧人，並不成為壓力，在中國僧人總得面對漢族的統治者，不能避免綱常秩序問題。

短期而言，只須帝王奉佛，法事得立，僧人即使在形式上屈侍王者，似乎也無關宏旨。可是長期處於養客地位，存亡興衰一任人主喜惡來決定，始終不是佛教長久生存與開展的好辦法。慧遠在廬山時，便遇上桓玄倡舉「沙門應當敬拜王者」的挑戰。顯然他深深了解，看似無足輕重的小小敬拜問題，其實關係佛教長久的歷史命運，故而在桓玄死後著作《沙門不敬王者論》。佛教在亂世中如何面對王者，確是當時一個重要的問

題。

3、經典研究之障礙

早期佛教的傳入，得力於東來的西域僧人。他們有些來自大乘佛教流行的地區，有些來自信奉大乘佛教地區。一開始，中國僧眾就不分經典出處，籠統地把一切經視為聖典。

佛教若要思想的層面在中國生根，就必須有僧人從事經典整集、研究、貫通的工作，以求標舉出較為清晰完整的思想體系，道安在襄陽生活的十幾年（公元三六五—三七九）中，編纂經錄，成《綜理眾經目錄》一卷，在亂世中更顯其重要。從漢末到東晉，戰火不斷，世亂道阻，使得遠方經典的蒐集加倍困難。

三、慧遠的生命自覺

慧遠生於西元三三四年（東晉成帝咸和六年），歿年頗有異說。《出三藏記集》卷十五作義熙末，八十三歲示寂；《高僧傳》卷六及《佛祖統紀》卷二十六，作義熙十二年（公元四一六）八月六日八十三歲；但謝靈運所撰的廬山〈慧遠法師誄〉（《廣弘明集》卷二十三）作「春秋八十有四，義熙十三年秋八月六日薨。」又謝靈運在元熙二年（公元四二〇）春二月所撰〈廬山法師碑〉（《佛祖統紀》卷二十六）中，只述八十三歲滅，顯然各種記錄都以其八十三歲歿者為多。[九]

慧遠一生以五十歲（公元三八三）那一年，他入廬山隱居從此不出為分界線。他主要的著作與僧團事業都成於入山之後。有關慧遠的遺書，在《出三藏記集》和《高僧傳．慧遠傳集》，其所著的論、序、銘、讚、詩、書等計有十卷五十餘篇。慧遠的生命自覺，可從入山前後看出他的擔當意識。

1、追隨道安出家荷擔佛法

「時沙門釋道安立寺於太行恆山，弘讚像法，聲甚著聞，遠遂歸之。」[十]道安在當時之所以「聲甚著聞」，不但在其博學深識，更在於他的僧團持律，行戒嚴謹，「師徒肅自相尊敬」[十一]，正是慧遠敬服的原因。慧遠

前所仰慕的儒生范宣，也與道安同樣是嚴肅守禮、退居有為的典範。

慧遠希望在紛亂擾攘的時代、輕浮放誕的士風中，建立嚴肅的人生價值。《高僧傳》記載他出家之後「厲然不群，常欲總攝綱維，以大法為己任。」[十二]由此可知他自始即以強烈的使命感來求道，並非純然因「豁然而悟」的輕靈智慧而出家。慧遠二十四歲便登臺講經，因「神明英越，機鑒遐深」，道安常讚歎「使道流東國，其在遠乎？」[十三]以慧遠的鋒芒，是大有條件在清談名士叢中佔一席之地；然而，他自甘從荊州返回恆山，追隨道安在困苦流徙中講學弘法。

2、隱居廬山的自我珍重與關懷佛教

慧遠稟持的既是荷擔佛法的人格，可見他並非純為逃避亂世入廬山，他所求的不是個己的安頓，而是懷著一種有為的自覺意識。

漢、魏之間佛教未成其規模的僧團，對王權並不構成威脅；兩晉佛教漸漸成為較大的社會力量，統治者對它，並不能完全信任，僧人如何在王者之前自處？慧遠入廬山建立僧團，儼然成為南方的宗教領袖，與政治人物的交往，也因而不可迴避。

慧遠能夠得到士俗的尊重，最重要的因素並不關乎權術，這從他初會桓玄的經過可以看出。西元三九九年，桓玄使人召慧遠出山相會，慧遠稱疾不出，桓玄乃入山，及見慧遠嚴肅的容止，這位江州刺史「不覺致敬」，挑戰的問難：「身體髮膚，不敢毀傷，何以剪削？」慧遠簡答：「為立身行道。」桓玄至此不敢再加問難，在出山之後更對左右說：「實乃生所未見。」[十四]由這一段相會經過，可以清楚看出桓玄態度的轉變。慧遠能夠應對得宜，敏捷的思路與對答，只是其中因素之一，更重要的是他的自重：拒絕出山在先，嚴肅答客問在後，全不諛諂逢迎。

慧遠於自我珍重中，萬分關心佛教。西元四〇二年，桓玄獲任丞相之職，為了顯示自己的雄才，入京後即大興改革。改革的一個要目，是整頓蕪雜的僧團。這時，他去信

慧遠詢問他的看法。惟此書亡佚，慧遠的覆書〈論料簡沙門書〉則見錄於《弘明集》卷十二。

從慧遠的覆書推知，當時桓玄主張全面汰洗僧團，只有三類人可以得免：一是「申述經誥暢說義理」者，二是「禁行修整奉戒無虧」者，三是「山居養志不營流俗」者。規定除上述「戒定慧」三方面有成就的僧人外，其餘悉令罷道。慧遠在信中亦承認「佛教凌遲，穢雜日久」[十五]，同意應該分辨清、濁、枉、直，使「飾偽取容者，自絕於假通之路」。慧遠見桓玄汰洗沙門之意已決，只能爭取汰洗範圍的縮減。桓玄對慧遠個人的尊重，則表現在「唯廬山道德所居，不在搜簡之例。」[十六]慧遠以總持佛法為己任，所顧念的非一己僧團之存亡，對於桓玄的詔令，應是不能完全釋懷的。

不僅桓玄欲見慧遠必須入山，何無忌、殷仲堪等政要欲見慧遠亦入山，即使晉安帝在潯陽時，慧遠亦稱疾不肯出山，這樣不趨附王侯的一貫原則，由此為僧侶爭取到相對的獨立地位。

四、慧遠對當代之重要影響

1、領導士俗修禪持戒

僧眾在兩晉之際，常不能避免在清談席上作客的困難，由是佛教義理與行持價值不能顯發。慧遠在廬山先建立嚴謹的僧團，然後吸引士俗追隨，反客為主，便可導俗入佛。西元四〇二年，慧遠與劉遺民等僧俗一百二十三人聚集於山北般若臺精舍供奉的阿彌陀佛像前，共誓往生西方。此次誓儀遂被指為淨土宗的結社先例。慧遠也被奉為淨土宗始祖。

淨土宗的確立，其實始於北魏曇鸞（公元四七六—五四二），以「稱名念佛」為修持方法。慧遠採用的方式，是基於《般舟三昧經》的「觀想念佛」，也就是在禪定中觀諸佛現前的修行法，宇井伯壽因此認為「白蓮社的念佛，一定為五種禪中的『念佛觀』」。[十七]

由道安的彌勒淨土到慧遠的阿彌陀淨土，異中有同處，都在逐漸顧慮更豐富的教法與更廣大的群眾之間，由較簡樸的型態走向包容方便。[十八]

慧遠最接近的士俗弟子劉遺民、宗炳和周續之都以孝聞名。慧遠在山也曾講《喪服經》，可知他注重傳統的德行，並把自己嚴肅自律的性格貫注於僧團中，這與當時蔑視名教綱常的放誕士風相反，亦因此吸引入山的士俗弟子都精勤修禪持戒，造成一股清流。

2、組織譯經

《高僧傳．慧遠》謂：「初經流江東，多有未備，禪法無聞，律藏殘闕。遠慨其道缺，乃令弟子法淨、法領等尋眾經。」[十九]弟子不辱師命，終於尋得重要禪經與戒律梵本歸來。即使如此，山中顯然缺乏足夠的人才來從事大規模的翻譯研究工作。慧遠組織譯經，不因自己已是一位有名望的大德，仍「每逢西域一賓，輒懇惻諮訪。」[二十]不是對名聞利養的不執著，怎能如此？慧遠的努力，於西元三九一年罽賓僧人僧伽提婆（約在西元三七五年左右東來中土），自洛陽來，慧遠請入山中，以六年時間譯出《阿毗曇心論》四卷和《三法度論》兩卷。這都是小乘有部的論著。

另一入山的僧人是佛陀跋陀羅（即覺賢，公元三五九—四二九），曾在西域追隨大禪師佛大先修習小乘禪法與戒律，因與羅什弟子嫌隙被驅逐出長安後，為慧遠邀請譯《修習方便禪經》。呂澂指出，慧遠在聽到覺賢的禪法以後，於《廬山修行方便禪經統序》中明白地指出：「每慨大教東流，禪數尤寡，三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩耆婆宣馬鳴所述，乃有此業。雖其道未融，蓋是為山于一簣。」[二十一]覺賢之禪，由此在江東一帶流行，慧遠可居接引功勞。

從廬山所譯出的「禪法、戒經」將近百卷。特別是《十誦律》原譯尚缺一部分，也是在慧遠的協助下，才補足了所缺的部分。所以梁慧皎稱道說：「蒐外妙典，關中勝說，所以來集茲土者，遠之力也。」[二十二]至於慧遠對譯經的態度，就是文質兼顧、理辭調和的為最理想，所以翻譯方法不偏於直譯或義譯。[二十三]

3、反對沙門敬拜王者

桓玄下令汰洗之後，又想出另一項改革：明令沙門敬拜王侯。桓玄的理論是：王侯之德通於天地神明，表現為資生運通，沙門亦不能自外於「生生資存」的經濟活動，因此不應不對王者之德表示敬意，從綱常秩序轉移到王者之德上面。而慧遠反對明令沙門禮拜王侯，主要的論點是：

（一）出家人是「方外之賓」，不注重生活上「運通之資」，故不應迫令他們敬拜。

（二）出家之人，所以不重厚生運通，乃是另有其理想歸趨。佛教之理想，在脫離輪迴之流，體證究竟真實，即所謂「求宗不順化」。這樣雖然不比王者直接澤民，亦已「澤流天下」，有其本身的價值。

（三）雖然僧人未必人人俱高潔自持，但先前既已有汰洗之令，若汰洗之後，仍有「涇渭未分」的情況，則應該「以道廢人，固不應以人廢道。」[二十四]

從上述三點可以看出慧遠具有甚深的文化意識，能夠洞見敬拜之爭，所關並非一時一地之屈膝而已。這一點若可以讓步的話，則佛教之其他僧規戒律莫不可一一退讓放棄。慧遠堅拒敬拜王者的倡議，真正理由在此。

在一番擾攘後，桓玄竟然退讓了，下旨令沙門不必敬拜。很難確定他是否因慧遠反對而將倡議作廢，較有可能的是朝中不乏信佛與尊重佛教之士，他們對佛法、僧制未必有深切的了解，維護佛教恐怕主要是出於對慧遠僧團的敬重，桓玄在朝中遭遇強烈的反對，就不得不暫擱此事。

五、結論

東晉時代玄風已近末流，士人生活放誕而高談逍遙。佛教般若學成為他們空談的材料。此種風氣下，慧遠最關心的是佛教的「價值倫理」若不能為人理解，無論「般若學」如何受名士歡迎，終無助於真正佛義的流傳，故其對東晉佛教的真正貢獻，不在學術研究之成果，而在於顯示出一種自重自持的道德人格。

由於他的德風在一場汰洗僧團的危機中保護了廬山的僧眾，亦在士大夫階層中造成一股護佛的社會力量，並使桓玄就沙門敬拜王者問題讓步。江南的佛教，也因為廬山慧遠的白蓮社，遂由貴族社會高蹈的思想議論，而發展為必須持戒和修道的義學。人有自覺，方有實踐的力量，學佛者，尤其出家人，應有做社會中流砥柱的理念，而遠公行誼，正是吾輩景仰與學習的楷模。

註釋

一、《弘明集》卷第十二〈廬山慧遠法師與桓玄論料簡沙門書〉T52.2102.P.85a

二、《高僧傳》卷第二〈鳩摩羅什傳〉T50.2059.p.332c

三、《高僧傳》卷第五〈道安傳〉T50.2059.p.352a

四、為別於隋初住於長安淨影寺的慧遠，後世多稱為「廬山慧遠」。

五、世界哲學家叢書《慧遠》，區結成著，p.二，東大圖書公司七十六年十二月初版。

六、《中國佛教史概說》，野上俊靜等著，釋聖嚴譯，臺灣商務書館一九九三年十二月二版。

七、《隋唐佛教史稿》湯用彤著，木鐸出版社七十二年九月。

八、世界哲學家叢書《慧遠》，區結成著，p.18，東大圖書公司七十六年十二月初版。

九、《中國佛教通史》第二卷，鎌田茂雄著，關世謙譯，佛光出版社七十九年二月再版。

一〇、《高僧傳》卷第六〈慧遠傳〉T.50.2059.p.357c

一一、《高僧傳》卷第五〈道安傳〉T.50.2059.p.352c

一二、《高僧傳》卷第六〈慧遠傳〉T.50.2059.P.358a

一三、《高僧傳》卷第六〈慧遠傳〉T.50.2059.P.358a

一四、《高僧傳》卷第六〈慧遠傳〉T.50.2059.P.360b

一五、《弘明集》卷第十二〈慧遠法師與桓太尉論料簡沙門書〉T.52.2102.p.85b

一六、《弘明集》卷第十二〈慧遠法師與桓太尉論料簡沙門書〉T.52.2102.p.85a

一七、《中國佛教史》宇井伯壽著，李世傑譯P.75，協志工業叢書五十九年初版。

一八、《慧遠與僧肇般若學的比較研究》陶文本撰，師大國文研究所碩士論文P.102，八十四年五月。

一九、《高僧傳》卷第六〈慧遠傳〉，T.50.2059.p.359b

二〇、《高僧傳》卷第六〈慧遠傳〉，T.50.2059.p.359b，慧遠除「每逢西域一賓，輒懇惻諮訪」外，他與長安主持譯場的鳩摩羅什也經常通信，因而北方譯出的經典，能較迅速的於南方流通。

二一、《中國佛學思想概論》，呂澂著，天華出版，七十一年七月初版。

二二、《高僧傳》卷六〈慧遠傳〉T.50.2059.p.360a

二三、〈格義佛教思想之史的開展〉收錄於《魏晉南北朝佛教小史》，林傳芳著，大乘文化出版社六十八年十二月初版。

二四、《弘明集》卷十二〈答桓太尉書〉T.52.2102.p.83-84

六、參考書目

（一）漢譯經典

《高僧傳》〈鳩摩羅什傳〉　梁　慧皎撰　大正藏第五十冊

《高僧傳》〈道安傳〉　梁　慧皎撰　大正藏第五十冊

《高僧傳》〈慧遠傳〉　梁　慧皎撰
大正藏第五十冊
《弘明集》〈答桓太尉書〉　梁　僧祐撰　大正藏第五十二冊

（二）著作

區結成
：：【一九八七】〈慧遠〉《世界哲學家叢書》臺北：東大，一九八七初版。

野上俊靜著　釋聖嚴譯
：：【一九九三】《中國佛教史概說》臺北：臺灣商務書館，一九九三　二版。

湯用彤
：：【一九八三】《隋唐佛教史稿》臺北：木鐸，一九八三。

鎌田茂雄著　關世謙譯
：：【一九九〇】《中國佛教通史》臺北：佛光，一九九〇再版。

宇井伯壽著　李世傑譯
：：【一九七〇】《中國佛教史》協志工業叢書，一九七〇初版。

陶文本
：：【一九九五】《慧遠與僧肇般若學的比較研究》師大國文研究所碩士論文，一九九五出版。

呂澂
：：【一九八二】《中國佛學思想概論》臺北：天華，一九八二初版。

林傳芳
：：【一九七九】〈格義佛教思想之史的開展〉收錄於《魏晉南北朝佛教小史》臺北：大乘文化，一九七九出版。