

## 東晉襄陽、廬山僧團與士族

徐清祥

江西師範大學副教授、北京大學哲學系博士後

**提要：**關於道安南下襄陽的爭議，本文第一次指出，道安僧團南下新野應是兩次，最後一次才到了襄陽。本文認為，道安出身士族，重視經義研習與組織制度，它的襄陽僧團歷經長期遷徙，主要由次等士族與流民組成，帶有次等士族的性格與流民的特點。至於慧遠的廬山僧團，它所具有的隱士性質，所提出的士大夫佛教綱領，及在實踐中表現出來的禪隱作風與豪傑性格，無不打上了東晉士族的烙印，是東晉士族文化品格、政治作風和精神面貌的直接反映。

**關鍵詞：**東晉僧團 士族 襄陽 廬山

東晉襄陽佛教與廬山佛教，具有直接的淵源。這兩地佛教的主要問題是僧團的問題。我們要考察的是這兩個僧團的性質是什麼，二者之間有沒有性質上的不同？以及這兩個僧團（主要是廬山僧團）所走的道路和所形成的品格與作風，是否與士族有關聯？若有，關聯是什麼？這是關係中國佛教的走向和特質的關鍵問題，必須認真研究。

### 一、襄陽僧團

從《高僧傳》反映的情況來看，到襄陽最早的高僧是耆域。耆域在晉惠帝之末從海路來華，先到交趾，後到襄陽，再從襄陽去洛陽。耆域經襄陽只是路過，並未立寺傳教，故還不能算為佛法傳入之始。

佛教傳入襄陽的時間很晚，三四三年關中人竺法慧從嵩高山遊化到襄陽，住在羊叔子寺。不幸的是，當時的荊州刺史庾翼不能容許佛教的存在，估計是以淫祀的罪名把他收監，最後迫害致死。竺法慧在襄陽的時間不長，除了他的同遊弟子法照外，估計在襄陽並未攝化到自己的門徒。據《高僧傳》卷五〈竺法汰傳〉的記載，竺法汰去襄陽時，有一個叫道恒的僧人，宣揚心無義而大行荆土。去襄陽看望法汰的慧遠還與這個道恒進行了辯論。竺法汰是三五四年到襄陽去看桓溫的。因此，三五四年之前，當有佛教弘於襄陽。

道安率眾來襄陽的時間應為三六五年，證據是習鑿齒寫給道安的信中首句即載日期為「興寧三年四月五日」，文見《弘明集》卷十二。而道安在襄陽的時間為十五年，這一點道安自己在〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉中說得很清楚：「昔在漢陰十有五載。」（文載《祐錄》卷八）三七九年二月，苻秦攻襄陽，道安、習鑿齒、朱序同被苻秦掠到長京。道安在襄陽的僧團至此分崩星散。

道安初來襄陽時，其子弟，《祐錄》說有五百，《僧傳》說是四百，規模不小。從這個僧團的建立來看，道安的襄陽僧團主要是由流民組成的僧團。

道安本人從三四九年石虎死、鄴都動亂後，開始流徙，至三六五年在襄陽築室定居，前後凡十六年，居無定所，浪跡河北、山西、河南等地。我一直認為道安率眾先後兩次逃難來到新野。第一次，應是三五四年，為慕容儁所掠而分徙，一部是法和入巴蜀，一部是法汰隨江下陽口，再轉至建康。道安本人及眾弟子未渡過漢水，進入襄陽，情勢所逼又折道河南，中途流徙數載，至三五七年還冀部住受都寺。第二次，就是三六五年至新野，這一次他們渡河來到襄陽，從此定居弘教十五年。提出二次逃難至新野的理由是，三五四年到新野證據確鑿：(一)《高僧傳》中的〈道安傳〉和〈竺法汰傳〉，以及《世說新語》註引《秦書》皆云事在慕容俊（儁）掠河南時。此應為三五四年，而不能是三六五年。(二)〈竺法汰傳〉中談到桓溫刺荊州與法汰的交往，此亦只能發生在三五四年，而不是三六五年。此二點陳寅恪已在〈支愨度學說考〉中已有詳考，可參看，此略。(三)是法汰入建康的時間必定是三五八年之前，因為法汰來建康時為王導子王洽所供養，這一點《世說》註和《高僧傳》都有記載。而王洽死於三五八年，故必定在此之前已入建康。若依三六五年分徙之說，那麼與此不合。湯用彤《佛史》堅持三六五年之說，不惜篡改以上眾多證據：把桓溫改成桓豁，把慕容俊（儁）改為慕容氏。但是無論如何改不掉法汰入建康的時間。

另外，三六五年到新野，遭慕容氏所逼而渡河南下襄陽，證據也是確鑿的：一見之於習鑿齒寫給道安的信，二見之於道安的〈般若經抄序〉，三見之於道安的〈比丘大戒序〉。考之於史書，三六五年入襄陽，居十五年，三七九年二月為苻秦所掠而至長安，均符合不誤。

兩個時間都是證據確鑿，怎麼解釋呢？只有一條：道安先後兩次逃難至新野，而到襄陽是後一次三六五年。

道安在三五四年在新野時，分徙南下，一部（四十餘人）入建康，一部（估計也有四十餘人）入巴蜀。是什麼原因呢？我認為只有二種可能：一是，弟子太多，五百人同時南下襄陽在情勢所逼的情況下，是不可能的，只好分少數人沿江南下；二是，估計南下襄陽也立不穩腳跟，只好分眾由一部分南下而大部折回。若南下襄陽沒有問題，何必要匆匆在新野分徙？襄陽的交通便利，按正常情況應是大家同到襄陽，在襄陽立足以後再分徙南下弘法。所以，道安在新野匆匆分徙，無非證明僧團無法南下了。到了第二次他們一同來到襄陽，就不須分徙了。直到三七八年形勢所逼，僧團又再次分徙，一部由慧遠率領，來到廬山；一部則星散

南下去了江陵，其中法遇是領袖。《高僧傳》法遇本傳說在江陵受業弟子四百餘人，估計大部分是道安襄陽僧團陸續南來的。我認爲僧團分徒不是一件小事，除了弘法傳教的需要之外，最重要者，還是因爲情勢所迫，不得不如此。

總之，從現有的資料來看，道安僧團先後兩次避難新野的事實是存在的，只是沒有直接資料證明而已。

從三五四年道安到新野已有徒眾五百來看，這個僧團是在三四九年至三五四年之間建立的。三四八年，佛圖澄死，河北僧團群龍無首。三四九年，石虎死，鄴城陷入了爲爭奪最高權力的動亂和殘殺，僧眾四處星散避難而去。道安約於三五〇年避難濩澤（今山西陽城西三十里）。道安在山西濩澤時，是「孤居離眾」的，只有三個同伴：支曇講、竺法濟和竺僧輔，並且都是「冒險遠至」，並非一開始就同行。以最低標準，四人就可稱爲僧團。這大概是道安僧團的建立之始。後來又有冀州沙門竺道護，於東垣界得《大十二門經》，送至濩澤。這樣就有五人。他們五人從事的工作，主要是註經。這充分證明，道安僧團是非常重視經義的講習和研究的。從法門來看，應是重智門的僧團。

數年後他們離開濩澤，來飛龍山（一說在河北、一說在山西）。沙門僧先、道護早已築居於此，竺法汰也到此與之「俱息」。這樣，僧團就增至八人。當然，這是最低的估計，像法汰這樣的僧人不可能就一個人，總是有服侍弟子的，諸如曇一、曇二等此時已在身邊。人數增多後，僧團的力量就大一些。在飛龍山居住一段時間以後，他們又來到了太行恒山（一般認爲即今恒山，在山西渾源縣附近；但也有認爲是河北阜平北部的古代五嶽之一的北嶽恒山）。《高僧傳》卷六〈慧遠傳〉說：「時沙門釋道安立寺於太行恒山，弘贊像法，聲甚著聞，遠遂往歸之。」據此可知道安在恒山立寺弘教，聲名很大，有不少人如慧遠、慧持兄弟就在此時出家依歸道安。我估計道安的僧團到此時已經十分龐大，從他們到新野的情況來看，約有五百之眾。

僧團大了，吃飯就是一個大問題。估計是在三五四年時遭了災荒。〈道安傳〉記載道安的話證明了這一點：「今天災旱蝗，寇賊縱橫，聚則不立，散則不可。」怎麼辦呢？「遂復率眾入王屋、女林山。頃之，復渡河依陸渾，山棲木食修學」。五百人沒有糧食，一路南逃，先回折至濩澤附近的王屋、女林山，發現此地不行，又迅速南下至陸渾（河南嵩縣）。這一路下十分艱辛，僧團大概是吃草葉樹根度日，估計有一、二個月的時間。接著又遭慕容儁軍隊所逼，迅速從陸渾逃到新野，欲從新野渡漢水投襄陽。此爲三五四年九至十月之間。〔註 1〕不知什麼原因，這個目的沒有實現，情急之下，道安決定分徒：一部由法和率領進入巴蜀，一部由竺法汰率領沿江至陽口受到桓溫的接待。此二部是小部，約一百人。大部（四百人）由道安率領又返回北方，顛沛流離數載，至三五七年又回到冀部（今河北）。我懷疑此時返回是燕軍所掠而至，冀部亦未必如前人所說是鄴都。

〈本傳〉說：「（安）至年四十五，復還冀部，住受都寺，徒眾數百，常宣法化。」至於道安在什麼時候因什麼問題，又從河北逃到河南，那就不清了。估計慧皎也是因此段記載不清，而把二次避難的路線合為一次，以至前後時間處處乖違。至三六四年前燕大舉進攻河南，道安逃到新野，受到了襄陽士庶的歡迎，在習鑿齒和桓豁的幫助下，這個四、五百人的大僧團順利渡河在襄陽定居下來。

這是一個有十六年流徙歷程，並在流徙中建立和壯大的僧團，經受了長期戰亂和饑荒的嚴峻考驗。很顯然，一個具有堅定信仰並且經過長期磨難鍛煉出來的僧團，力量是很大的。他們後來在全國各地的貢獻是有目共睹的。我認為，道安最大的貢獻是帶出了這樣一支僧團隊伍。

從文化積澱和學術環境來說，江陵比襄陽更優越。僧團不繼續南下江陵而留駐襄陽，是有原因的。從經濟方面來說，要在江陵短時期解決四百人的僧團居住的問題，是有困難的。襄陽地廣人稀，開發的餘地較江陵要大得多，僧團留駐於此，更易立足。其次，道安流民僧團性質決定了它所依賴、所攝化的對象不可能是高門士族，只能是僑居的次等士族以及和他們具有共同命運的秦雍流民。何況寓居江陵的高門士族本來就很少，遠沒有形成建康和會稽的規模。最後，東晉政府對待像道安這樣較大僧團的處理和安置原則，估計也是比之於流民。流民和僧團有其共生性，這是東晉南方佛教的一大特點。

道安僧團能夠駐居襄陽，得到了桓溫家族的支持。早在三五四年，道安在新野分徒時，荊州的桓溫就對道安僧團做出了友好與支持的態度。《高僧傳》卷五〈竺法汰傳〉載：

時桓溫鎮荊州，遣使要過，供事湯藥。安公又遣弟子慧遠下荊問疾，汰疾小愈詣溫。溫欲共汰久語，先對諸賓，未及前汰，汰既疾勢未歇，不堪久坐，乃乘輿歷廂迴出。相聞與溫曰：「風痰忽發，不堪久語，比當更造。」溫忽忽起出，接輿循焉。

桓溫時在襄陽起兵北伐，非常時期邊界警戒，這很可能是道安僧團不能渡河來襄陽的原因。從法汰沿江而下，遇疾停陽口，桓溫遣使送湯的行為來看，桓溫對法汰的情況和行蹤是清楚的。這裡只有一種可能，道安與桓溫之間，有信息通報。法汰當時名氣不大，與桓溫原無交遊。桓溫此舉是對道安的友好表示。

十一年以後，桓溫已不在荊州，刺荊州的是他的弟弟桓豁。《通鑑》卷一〇一，哀帝興寧三年（三六五）：

大司馬溫移鎮姑孰。二月，乙未，以其弟右將軍豁監荊州、揚州之義城、雍州之京兆諸軍事，領荊州刺史。

義城郡與京兆郡，都僑置在襄陽，此兩郡的軍事自然歸屬於荊州刺史。《通鑑》卷一〇一，穆帝升平五年（三六一）：

夏，四月，桓溫以其弟黃門郎豁都督河中七郡諸軍，兼新野、義城二郡太守，將兵取許昌，破燕將慕容塵。

據此可知，三六一年四月之後，包括新野、許昌在內的河南大部，皆成東晉控制區。道安在三六五年四月從新野來到襄陽，當然就很順利。《高僧傳》道安本傳說桓豁鎮江陵，請道安到江陵暫住，直到朱序鎮襄陽時才返回襄陽。據《通鑑》記載，朱序鎮襄陽是在三六五年十一月。朱序也是桓溫黨羽，他鎮襄陽也是桓溫的表薦。朱序與道安關係很好，道安本傳說：「序每歎曰：『安法師道學之津梁，澄治之鑪肆矣。』」對道安的學問和才幹，頗為推崇。

另外，遠在姑孰桓溫府中任職的郗超也遣使送來千斛大米。千斛總量一萬二千斤，不是一個小數，足夠四百人的道安僧團吃一月有餘。郗超信佛，供養三寶是可以理解的。然郗超與桓溫的關係十分特殊，將京口晉陵兵權解歸桓溫、廢海西公而圖不軌，皆郗超之謀。郗超出身高門，才略過人、是桓溫帳下的死黨。他對道安的供養，間接也說明了桓溫對道安僧團的支持與庇護。法汰一直在建康默默無聞，卻在桓溫專攝朝政時，一時名聲顯赫，簡文皇帝親自去瓦官寺聽法，其中必有政治原因，即與桓溫的支持有關。

荊州，自三四五年以後，一直是桓氏家族的勢力範圍，直至東晉末年，荊州刺史殷仲堪還對桓玄頗為畏懼，可見桓氏在荊州勢力影響之久之深。道安僧團，若無桓氏的支持，肯定不能順利弘法。

除桓氏之外，道安僧團還得到了襄陽當地士族的支持，道安本傳說：「安以白馬寺狹，乃更立寺，名曰檀溪，即清河張殷宅也。大富長者，並加贊助，建塔五層，起房四百。」要建四百間房子，是要有一大筆錢的。給錢的這些富戶，不太可能是遠來流民，應是襄陽當地的豪族。襄陽鄉豪當推習鑿齒家勢最盛。《晉書》卷八十二〈習鑿齒傳〉說：

習鑿齒字彥威，襄陽人也。宗族富盛，世為鄉豪。鑿齒少有志氣，博學洽聞，以文筆著稱。荊州刺史辟為從事，江夏相袁喬深器之，數稱其才於溫，轉西曹主簿，親遇隆密。

然鑿齒與桓溫政見不同，對桓溫有異志，是不贊同的。他著的《漢晉春秋》堅持以蜀為正統，視魏武受漢禪晉為篡逆，認為蜀平才是漢亡晉興。鑿齒敢於在政治立場與桓溫立異，說明他們家族是有點實力的。《晉書》卷八十二〈習鑿齒傳〉說：

初，鑿齒與其二舅羅崇、羅友俱為州從事。及遷別駕，以坐越舅右，屢經陳請。溫後激怒既盛，乃超撥其二舅，相繼為襄陽都督，出鑿齒為滎陽太守。

桓溫對習鑿齒不滿，還要提拔他兩個舅舅先後為襄陽都督。這一方面說明桓溫不願與習氏搞僵，另一方面也說明習氏在襄陽的勢力的確很大。〈道安傳〉記載了習鑿齒與道安的交往。從這裡反映的情況看，道安與習鑿齒的交往，自始至終。應說襄陽士族對道安的支持很大。

習鑿齒「家世鄉豪」，只是地方上的次等士族，這一點從他傳記中不言父祖官閥即可知。在兩晉南朝，父祖的官履，就是門第的閥閱，是畫分社會等級的重要標準，在戶籍上有明確記載。不言閥閱，即非高門，此固可知。然從其本人與家族成員能為州從事來看，應非役門。

桓溫的門第比習鑿齒高，又官居極品，任大司馬之要職。然在建康一流高門看來，還是一個「兵」。《世說新語》記載桓溫要娶太原王氏（王述）的女兒，叫他的兒子王坦之去說親，被王述罵了一通，其中一句就說到桓溫只是個「兵」。

郗超家族較之一流高門來說，也是新出門戶，自祖父郗鑒才漸顯赫，而郗鑒實際上只是一個流民帥。

所以，支持道安僧團的士族皆非一流高門。桓氏、郗氏皆是以武力而著稱的藩鎮；以習鑿齒為代表的襄陽士族，地位更低，只是地方上的豪右，至於秦雍流民，地位則更為低賤。所有這些士庶多非以文化學術長，這個性質決定了道安僧團，具有與支遁僧團不同的特點。

支遁僧團的攝化活動總是與高門士族的生活方式融為一體。在京師建康和會稽田莊，清談都是高門士族生活的一部分，士與僧或在家裡、或在寺院、或在公府，總是要聚在一起辯論一些玄學問題如才性四本論、《莊子·逍遙論》、大小品《般若經》等等。這方面的記載在《世說新語》中很多，這是大家所周知的。

與建康、會稽兩地的僧團不同，襄陽僧團不好清談玄理，注重設像行教和僧制建設。這與這個僧團的流民性質以及攝化對象並非高門士族的事實聯繫在一起。一個長期流徙的僧團，若無嚴格的制度與嚴肅的作風保證，肯定早已星散四處。習鑿齒在這個僧團剛來襄陽時，就在給謝安的信談了他的感受：

來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦。無變化伎術，可以惑常人之耳目；無重威大勢，可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。[註 2]

可見道安是一個有組織才能的領袖，這個僧團的組織建設和思想道風建設均頗具規模。駐居襄陽以後，更是制定律典完善僧制。《高僧傳》卷五〈道安傳〉說：

安既德為物宗，學兼三藏，所制《僧尼軌範》、《佛法憲章》，條為三例：一曰行香定座上講經上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時法；三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍，遂則而從之。

這三條屬於律藏中犍度的範疇，屬於僧團儀軌方面的內容。行香，是一種以香供佛的儀式，作為信心的表徵，施與僧眾，焚此以勸請於佛。此舉是在嚴肅的法事上進行。座上講與經上講的內容不清，估計屬於比丘講法的儀軌。六時行道，是每天白晝的朝、午、晚與夜晚的初、中、後凡六次禮佛而右繞的經行。飲食法，依印度僧制是日中一食，非時不食。唱時法的內容不清，有人估計是飲食時唱念佛名的儀式。布薩，是每半月一次的宣讀戒本活動，這是僧團聚集進行的，犯戒的人要當眾懺悔。差使，有人估計是「自恣」，就是請他人指出自己的過失。這些制度，都不是自創的，而是來源於印度。然印度廣律中犍度很多，道安獨取這三條應是根據當時僧團生活需要的反映。

從第一條來看，講經說法應是僧團生活首要的內容，而當時講經說法非常自由，沒有定制，如《世說》載支遁在祇洹寺講經，竟然手握麈尾，在王濛、劉惔二人看來，竟是沙門中王、何人物。這說明當時講經的沒有定制，聽講的也沒有規矩。至於離開經論，任意發揮，一味標新立異（如般若學一時竟有六家七宗之多），難免以凡心誣聖意了。道安重講經說法之儀軌，對佛教的健康發展具有積極意義的。在印度僧團中，滅諍法是十分重要的內容。道安訂的三條憲章卻沒有滅諍法，這反映了中印僧團的區別。印度寺院僧團比較民主，其寺院也有寺主、都維那之類的主事者。但寺主，不是領袖，指造寺之人。寺主沒有僧權，處理僧團的糾紛要按照一定規定和儀式進行。而中國僧團，自佛圖澄至道安，雖然沒有制度化的組織形式的僧權，但實際的僧權是存在的。做為僧團的領袖，他在僧團內外有較高的威望，有上上下下眾多的支持，因而具有對僧團的實際控制力（這一點印度寺主似乎是沒有的），滅諍自然就在其中了。此舉一例證之。《高僧傳》卷五〈法遇傳〉載：

後襄陽被寇，遇乃避地東下，止江陵長沙寺。講說眾經，受業者四百餘人。時一僧飲酒，廢夕燒香，遇止罰而不遣，安公遙聞之，以竹筒盛一荊子，手自緘封，以寄遇。遇開封見杖，即曰：「此由飲酒僧也，我訓領不勤，遠貽憂賜。」即命維那鳴槌集眾，以杖筒置香橙上，行香畢，遇乃起，出眾前向筒致敬。於是伏地，命維那行杖三下，內杖筒中，垂淚自責。

三七九年，道安被掠至長安，襄陽僧團分崩離散，他的弟子法遇在江陵又聚眾四百，估計多是原道安僧團的人。因一沙門犯戒，法遇未能依制處置，道安即寄信來過問此事。從法遇誠惶誠恐的態度和十分嚴肅的自責儀式不難看出，遠在長安的道安對江陵僧團還有絕對的攝受力。

僧團領袖的權力不是建立在僧制上，而是在中國佛教特有的師徒關係上。它是後漢以來師儒文化和師門制度在佛教中的反映。漢晉之際，私學發達，大儒高門私授門生常常是數百人、常千人之多。其規模之大、普及之廣，數載為史書，多為史家所論及。根據後漢以來的戶籍制度，這種門生與先生的關係是法律上依附關係，其地位相當於或略高於部曲或佃客。門生是讀書的、部曲是打仗的、佃客是種地的，分工不同而已，依附性質則相同。佛門中的師徒關係，在法律和戶籍制度上，當然沒有依附性質。但在文化心理和社會習俗上，師徒之間的依附與被依附的現象還是存在的。這種由文化心理和社會習俗因素產生的依附關係，對僧團的維繫作用很大，中國僧團在道安之時就以集體常住的形式而存在，儘管原因很多，但之所以能夠長期維繫不散，中國特有的師徒關係起了關鍵的作用。當然，在道安時代，師徒依附還只是一種心理上的傾向，並未制度化。僧眾離開師門，重新拜師是自由的，一生多師是當時普遍的現象。

道安出身士族，很有學問，習鑿齒對他的評價是：

其人理懷簡衷，多所博涉，內外群書，略皆遍觀，陰陽算術，亦皆能通，佛經妙義，故所遊刃。作義乃似法蘭、法道，恨足下不同日而見，其亦每言思得一敘。[註 3]

習鑿齒是襄陽最有玄學名士風度的人，然而，道安幾乎沒有與他有什麼清談，《世說》唯一記載的一則就是眾所周知的「四海習鑿出」、「彌天釋道安」的名對。道安不好清談，而重信門。重信門就是側重對三世十方佛的信仰，這裡包括對佛像、佛塔、舍利的禮敬，進而由崇敬佛而生懺悔心，由懺悔惡業而有勸請佛永遠住世的願望。禮敬、懺悔、勸請，是信門的三個方面。他在襄陽做了二件大事都與信門有關。一是，前面講的三條僧制，都有禮佛、懺悔、勸請的內容，如行香法、懺悔法、自恣等等。二是，佛像的製造。〈道安傳〉說：

涼州刺史楊弘忠送銅萬斤，擬為承露盤，安曰：「露盤已託汰公營造，欲迴此銅鑄像，事可然乎？」忠欣而敬諾。於是眾共抽捨，助成佛像，光相丈六，神好明著，每夕放光，徹照堂殿。像後又自行至萬山，舉邑皆往瞻禮，遷以還寺。安既大願果成，謂言：「夕可死矣。」

鑄這個巨製佛像，肯定是道安多年宿念，據道宣《廣弘明集》卷十五敘佛像經法瑞跡中，記載襄州檀溪寺所造的時間是寧康年間（三七二—三七五）。佛像自行離寺行到萬山，此事神異，是否屬實，今天已不知道了。但從全城全聚落人人都去瞻禮來看，這座金像在攝化中的確起了重大作用。百姓信佛多出信仰，與三寶靈驗有關，目的在於求福，這是一般心理。時值亂世，襄陽是秦雍流民和士族的聚集地，道安重信門以佛像信仰為方便，實為此地化俗之必須。

## 二、廬山僧團

潯陽是東晉名將陶侃的家鄉。陶侃就社會身分來說，是個「寒素小人」，據載還不是漢人（南方蠻族後裔），而以戰功著稱，位極人臣官一品，平蘇峻後是荊州強藩，領荊江二州刺史，督都八州軍事。據《高僧傳》記載，陶侃是個佛教徒，他在任廣州刺史時，曾迎佛像

送武昌（今湖北鄂州）寒溪寺。陶侃有十七子，據《晉書》說，其中陶範最爲有名。太元初（三七六），陶範任光祿卿（官秩三品）。陶範也是一個佛教徒。據《廬山記》卷一引用歐陽珣〈廬山西林道場碑〉載：

先有曇現比丘，俗姓竺氏，本偽趙良將，以匡阜靈岳，萃止幽棲，及遷神即化，藉岳早間有息慈。慧永，河內繁氏，高足稱首，異香入室，猛獸馴階，紹隆主業，安禪結宇。晉光祿卿潯陽□範，締建伽藍，命曰西林，是歲晉太和之二年也。

陶範在太和二年（三六七）築西林寺請曇現住持，此爲有記載佛教傳入廬山之始。慧永是曇現的弟子，十二歲隨曇現出家，住西林寺。後來又西上襄陽，伏膺道安法師。慧永在襄陽住了幾年，不清。《高僧傳》卷六〈慧永傳〉說：

素與遠共期，欲結宇羅浮之岫，遠既為道安所留，永乃欲先踰五嶺。行經潯陽，郡人陶範苦相要留，於是且停廬山之西林寺，既門徒稍盛。

陶範與慧永早年相識，路過潯陽時一定是去拜會陶範而爲範所苦留。羅浮山在今廣東博羅縣西北，就是東晉道士葛洪晚年煉丹的地方。慧永與慧遠一直有志去羅浮山，看來那裡是佛道二教都盛行的地方。慧永到廬山的準確時間，今天已無法弄清了。估計應在陶範任光祿卿之前，即三七六年之前。

慧遠在襄陽淪陷後帶著弟子數十人先到江陵，住上明寺。但江陵形勢也很緊張，又沿江東下準備去羅浮山。路過廬山，見廬山清靜足以息心就住了下來。據《十八高賢傳》的說法，慧遠來廬山的時間是三八一年，距襄陽分徒三年，大致如此。三年之後，由龍泉精舍入東林寺。

慧遠不去羅浮，而留駐廬山，與當時的政治形勢有關。太元元年（三七六）一月，桓溫弟桓沖自徐州轉督豫、江二州之六郡諸軍事，鎮姑孰。次年（三七七）八月，荊州刺史桓豁死。桓沖都督荆江等七州軍事，領荊州刺史。太元三年（三七八）四月，苻丕攻襄陽，道安與慧遠作別。太元四年（三七九）一月，襄陽入前秦。數月後，道安被掠至長安。太元六年（三八〇）十二月至七年（三八一）九月，桓沖在荊州與秦軍作戰，小有收穫。太元八年（三

八三) 五月至七月，桓沖率眾十萬攻襄陽，穩定了荊州局勢。桓沖自領江州刺史。十一月淝水之戰爆發，晉軍大獲全勝。前秦從此分崩離散。東晉局勢全面穩定。前章說過道安僧團之所以能夠在襄陽立足十五年，與桓氏家族的支持分不開。桓溫、桓豁死後，桓氏家族轉衰，但在桓沖未死之前，荊江二州一直是桓氏的勢力範圍，必須特別指出的是桓沖在桓溫死前就在江州任職十三年（應從三六二年始）。江州一直是桓沖的轄地。桓沖死於三八四年，死後由桓伊領江州刺史，時間在三八四—三九〇年之間。桓伊出自譙國銓縣而非譙國龍亢，只是桓沖的疏宗。其政治立場與桓溫家族沒有對立。東林寺就是江州刺史桓伊所建。

慧遠從三八一年入住廬山，至四一六年去世，三十餘年未離廬山一步，把廬山建成一個在全國舉足輕重的僧團，成為東晉末佛教最有威望的領袖。《祐錄》卷十五〈慧遠法師傳〉載：

（遠）於是率眾行道，昏曉不絕，釋迦餘化，於斯復興。既而謹律息心之士，絕塵清信之賓，並不期而至，望風遙集。彭城劉遺民、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳，並棄世遺榮，依遠遊止。遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方。其文曰：惟歲在攝提，秋七月戊辰朔，二十八日乙未，法師釋慧遠，貞感幽冥，宿懷特發。乃延命同志，息心信清之士百有二十三人，集於廬山之陰，般若台精舍阿彌陀像前，率以香華，敬薦而誓焉。

廬山僧團不同於河北僧團和襄陽僧團，河北僧團是以胡裔為主體、胡晉混合的政治僧團，襄陽僧團以中土流民為主體，廬山僧團則是僑姓士族與北來高僧合流的政治僧團，是東晉南北朝時代最具士族政治品格和豪門作風的一個僧團。

這個僧團有記載的成員有：

慧遠，雁門賈氏，《世說新語·文學》註引張野〈遠法師銘〉說慧遠世為冠族。其父祖官履不清，估計是已衰敗的士族。

慧持，慧遠的弟弟，出身相同（士族）。三九九年辭慧遠而入蜀。

慧永，河內（郡治在今河南沁陽）人。出身寒庶，役門。

僧融，不知何許人？附於《高僧傳·慧永傳》，說他「苦節通靈，能降伏鬼物」。

僧濟，未詳何許人？《高僧傳》卷六有傳。晉太元中來廬山從慧遠受學，時間當在三八四—三九六年之間。

曇邕，關中（今陝西）人，俗姓楊，《高僧傳》卷六有傳。曾在前秦任衛將軍，雄武過人。三八三年從道安出家。道安死後又投廬山事慧遠為師。後為慧遠入關，致書羅什，往返四十餘年，專對不辱。

道祖，吳人，少從支法濟為師，後入廬山七年，並在山中受戒。

僧遷，籍地不詳，與道祖同入廬山。

道流，籍地不詳，與道祖同入廬山，與僧遷皆年二十八而寂。

慧要，籍地不詳，附見《高僧傳》卷六道祖傳。

曇順，黃龍（今遼寧朝陽）人，少受業羅什，後師從慧遠。

曇詵，籍地不詳，以義學見長，註《維摩經》、著《窮通論》。

法幽，籍地不詳，慧遠弟子。

道恒，籍地不詳，慧遠弟子。

道授，籍地不詳，慧遠弟子。（道祖以下，道授以上，均見於《高僧傳》卷六〈道祖傳〉。）

道生，鉅鹿（今山東）魏氏，家世仕族。早歲依竺法汰出家，在廬山棲息七年後遊關中。

慧睿，冀州（今河北）人，早期遊歷印度，回國後息影廬山，繼而又與道生入關咨羅什。

法淨，籍地不詳，出西域尋律藏，為慧遠所派。

法頌，籍地不詳，出西域尋律藏。（以上兩人均見之於〈慧遠傳〉）

法安，籍地不詳，《高僧傳》卷六有傳。修習禪業，為虎說戒，被稱為神人，後來協助慧遠事鑄銅佛。

僧徹，太原晉陽，俗姓王。十六歲（三九八年）入廬山，二十四歲講《小品》。《高僧傳》卷七有傳。

僧翼（三八一—四五〇），吳人，早期出家入住廬山，後入關就學羅什，四一七年遊會稽。善誦《法華》。《高僧傳》卷十三有傳。

道敬（三六九—四二〇），王羲之的曾孫，高門士族。附見〈僧翼傳〉。自出家一直到慧遠死，一直未離廬山。後隱居會稽若耶峰。

以上所見《僧傳》記載共二十三人，是東晉僧團成員見之於《高僧傳》人數最多的僧團。二十三人中，出身士族有四人。曾遊天竺者一人，遊西域求律者二人。在廬山、關中均有受學經歷者四人。吳姓者一人。可見，廬山慧遠僧團是一個開放的僧團，除接受、邀請提婆、覺賢二位胡僧來譯經外，他們自己的弟子中有曾遊學印度回來的，有派往西域求經的，也有志願去關中學習和從關中來學習的。這個僧團絕大多數是北方人，是一個名符其實的僑姓僧團。

另外，這個僧團的成員中除了比丘外，還有參與結社並與之共處的居士。

劉遺民（三五二—四一〇）原名程之，字仲思，彭城（今徐州）聚里人，祖仕卿相，大概官秩三品以上，出身士族無疑。曾任宜昌、柴桑縣令，三九四年隱於廬山，改名遺民。著有《釋心無義》（《祐錄》卷十二載）。四〇二年，慧遠率一百二十三人結蓮社，共誓往生西方淨土。劉遺民即在此列，並著文載於《高僧傳·慧遠傳》。四〇八年道生從長安回到廬山，帶來僧肇的《般若無知論》，他與慧遠共同研究並致書質疑。他在廬山的時間很長，有十五年。

雷次宗（三八六—四四八）字仲倫，豫章南昌人。他是個禮學家。《宋書》卷九十三〈雷次宗傳〉云：「少入廬山，事沙門釋慧遠，篤志好學，尤明《三禮》、《毛詩》，隱退不交世務。本州辟從事，員外散騎侍郎徵，並不就。」他給姪子的信中說：「暨于弱冠，遂托業廬山，逮事釋和尚。」[註 4]應是四〇五年入廬山。他在廬山的時間比較長，估計有十年以上。但結蓮社時，他尚未上山。

宗炳（三七五—四四三），字少文，南陽涅陽人。祖父宗承，宜都郡太守，父親繇之，湘鄉縣令。《宋書》卷九十三〈宗炳傳〉說：「（炳）妙善琴書，精於言理，每遊山水，往輒忘歸。征西長史王敬宏每從之，未嘗不彌日也。乃下入廬山，就釋慧遠考尋文義。」據他自己在〈明佛論〉（文載《弘明集》）中說：「昔遠和上澄業廬山，余往憩五旬。」時間不長。《僧傳》記載宗炳參加了三四〇年的結蓮社活動。

周續之（三七七—四二三），字道祖，雁門廣武人。祖先世居豫章（今南昌）建昌縣。《宋書》卷九十三〈周續之傳〉說：

豫章太守范寧於郡立學，招集生徒，遠方至者甚眾，續之年十二，詣寧受業。居學數年，通《五經》並《緯》、《候》，名冠同門，號曰「顏子」。既而閒居讀《老》、《易》，入廬山事沙門釋慧遠，時彭城劉遺民遁跡廬山，陶淵明亦不應徵命，謂之潯陽三隱。以為身不可遣，餘累宜絕，遂終身不娶妻，布衣蔬食。

又言其「通《毛詩》六義及《禮論》、《公羊傳》，皆傳於世」。周續之何時入廬山不明，估計是三九六—四〇一年之間，他也是《僧傳》記載參加了蓮社的人之一。

張野（三五〇—四一八），字萊民，南陽宛人。與陶淵明聯姻，隱居柴桑。與劉遺民、雷次宗共師慧遠。《世說新語·文學篇》註有他的〈慧遠法師銘〉。另外，張野的親族張詮也入廬山修淨業。張詮（三五九—四二三），字季碩。據《高僧傳》記載，張詮與張野都參加了四〇二年成立的蓮社。

另外，《廣弘明集》卷三十所載〈念佛三昧詩四首〉的作者王齊之，也應是從慧遠修念佛法門的居士。

上述七名居士，與一般的在家居士不同，他們都是出身士族，既是名士、又是隱士，他們在僧團中長住，最長竟達十五年之久。這與一般在家居士參加八關齋戒有很大不同。他們是這個僧團真正的一份子。這表明，東晉末期的廬山，是一個隱士（名士）與比丘合流的地方，隱士具有蘭若比丘的特點，山林寺院的僧團具有隱士的特點。必須指出的是，廬山的隱士與會稽的隱士如許詢、王羲之之流不同，他們不僅不出仕，而且也不經營田莊，不做施主，他們的生活方式完全是帶髮修行的方式。那麼，廬山僧團經營俗業嗎？我認為應當有田莊的，不過估計種田的人是寺院的淨人，他們依附於僧團而生存。我們沒有發現任何一點關於廬山僧團乞食的資料和證據，這是我們推斷它必然要經營田莊的依據。從經營田莊看來，廬山僧團與會稽的僧團，沒有很大的不同。只不過其中的修行生活內容相異罷了。廬山僧團重修持如禪修和念佛，具有蘭若的佛教品格；而會稽僧團與士族田園生活方式融在一起，具有人間的生活風格。

**一條道路：遁世以求其志，變俗以達其道。**廬山僧團與其他僧團不同的是，它開啓了士大夫佛教的綱領。這是十分重要的問題。對這個問題的認識有一個過程。佛圖澄、道安和支遁，都沒有提出這個問題，原因是僧團的實踐還處在探索階段。

自二九〇年，中國北方士族出家弘教始至四〇二年慧遠〈沙門不敬王者論〉的發表，整整一百一十二年的歷史，中國僧團才形成了自己的理論和綱領。這個綱領就是慧遠的〈沙門不敬王者論〉。一個綱領就是一面旗幟、一個方向。它從僧團的宗教實踐中來，然後又指導僧團的宗教實踐。這是一個十分重要問題。慧遠在〈沙門不敬王者論〉論「出家」一章中說：

出家則是方外之賓，迹絕於物。其為教也，達患累緣於有身，不存身以息患；知生生由於稟化，不順化以求宗。求宗不由於順化，則不重運通之資；息患不由於存身，則不貴厚生之益。此理之與形乖，道之與俗反者也。若斯人者，自誓始於落簪，立志形乎變服，是故凡在出家，皆遯世以求其志，變俗以達其道。[註 5]

出家的性質，在慧遠看來，是方外之賓。什麼是方外呢？在東晉有三層含義：一、地理概念，六合之內為方內，六合（東南西北天地）之外為方外；二、文化概念，禮法秩序之內為方內，禮法秩序之外為方外；三、佛教概念，略當於佛教的世間與出世間。方外之賓就是出世間的人，他在世間不是主而是客。易言之，出家性質就是出世間者。對世俗社會來說，他只是一個暫留的客人，具有世俗社會完全不同的性質。僧團的這種異質性決定了二個根本對立的矛盾。一是形與理的矛盾，二是俗與道的矛盾。前者是內在的矛盾，需要通過修行來解決；後者是外在的矛盾，則是要通過變俗來解決。慧遠認為，僧團的實踐就是要解決這兩個矛盾，方法一是遁世，二是變俗，前者是個人求志，後者是世間行道。所以，僧團的宗旨是於己求志，於世行道。當然這個「志」是解脫之志，這個「道」是涅槃之道。印度佛教的宗旨當然是求涅槃的，但與慧遠所提問題（形與理，俗與道）完全不同。印度佛教的核心問題是染淨問題。捨染取淨，是印度大小乘佛教共同的實踐綱領，只是法門不同、階梯不同、因位有別、果位相殊。染淨問題是印度社會及其文化心理中最根本的一種觀念。來源於婆羅門教義。這個觀念後來又為印度教所繼承。染、淨畫分的標準以與梵的距離遠近為依據。這是以婆羅門教（後為印度教）為主流的印度文化的根本觀念之一。根據這個觀念，污穢的東西具有像傳染病一樣的傳播和污染功能，所以必須遠離或隔離。印度社會的不可接觸者，就是這個觀念的產物。做為淵源於印度文化的佛教，儘管是以異端的面貌出現，同樣也是把染淨問題視為修持核心問題，只不過染淨畫分的標準不同罷了。佛教各部派、大小各乘，對染淨的解釋略有不同，一般來說，涅槃境是淨，生滅法為染；煩惱法為染，菩提智為淨。世間法為染，出世間法為淨。淨與染不同類。佛教把捨染取淨做為實踐的根本，以為轉染為淨就是解脫。這是印度文化心理與觀念在佛教中的反映。然而，印度式的染淨觀念在中國本土文化中找不出任何相似的、相同或相通的東西。對中土禮樂文明來說，這完全是異質的、不可理解的東西。具體到中國人尤其是服膺儒教的士族來說，不存在一個要捨染取淨的問題。那麼，中國士大夫階層有什麼樣的文化心理與文化問題呢？一言以蔽之，即以道自任。

《論語·衛靈公》：「君子謀道不謀食。」

《論語·里仁》：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足議也。」

《論語·泰伯》：「篤信善學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。」

《孟子·盡心上》：「王子墊問曰：『士何事？』孟子曰：『尚志』。曰：『何謂尚志？』曰：『仁義而已矣。』」

以道自任有兩個方面：一個是學道或悟道的問題，屬於認識的範疇，二是由道而行的問題屬於實踐的範疇。《大學》八條目：正心、誠意、格物、致知是內聖；修身、齊家、治國、平天下，是外王。內聖是體道，外王是行道。前者是解決理（道）與形之間矛盾的結果，後者是解決道與俗（社會）之間矛盾的結果。因此，慧遠所提兩個問題來源是中國儒家文化。他的根在中國而不在印度。只不過，慧遠所謂的道並非儒家的王道，而是印度的佛道。佛道是出世間的，與中國本土世間的文化禮俗在旨趣上、性質上以及內容與形式上，莫不乖違，因此由佛道而行就必須變俗。佛道是出世間的，士志於佛道，出家遁世也就是必然了。遁世以求其志，變俗以達其道。這是士大夫佛教實踐的綱領，其性質還是中國士大夫的傳統——以道自任，其內容則是印度佛教的涅槃解脫。

**二個特點：禪隱作風與豪傑性格。**廬山僧團以佛道自任的精神體現在實踐上就是二點：一是佛法的修證，屬於內在的身心問題，要求遁世；二是對世俗的化導，屬於外在的事相問題，要求變俗。廬山僧團的遁世，既具有中國傳統隱士的作風，又具有印度禪修的品格，《編年通論》卷三載劉遺民事跡云：

程之自於西林北澗，別立禪房，養志安貧，研精玄理，精勤不倦，具持禁戒。宗張等咸歎仰之，日專坐禪，始涉半歲，即於定中見佛光照大地，皆真金色，既出定已，愈益怡悅。居山十五年，又於念佛中，見彌陀佛身，紫金色毫光散燭，垂手慰接，以臨其室，程之慰幸，悲泣自陳曰：「安得如來為我摩頂，覆我以衣耶？」俄而佛摩其頂，引伽梨以覆之。[註 6]

《高僧傳》卷六〈慧永傳〉：

永貞素自然，清心克己，言常含笑，語不傷物，耽好經典，善於講說，蔬食布衣，率以終歲。又別立一茅室於嶺上，每欲禪思，輒往居焉，時有至房者，並聞殊香之氣。

慧永在廬山遠離聚落，算不得聚落比丘（人間比丘）；不行頭陀，又算不得阿蘭若比丘。劉遺民離家，算不得比丘；然其不營俗業（如會稽隱士求田問舍之類），戒行精嚴，定中見佛，又算不得隱士。這個由隱士和高僧共處的僧團，既具有禪修的風格，又有隱士的特點，我們稱之於「禪隱」。山林禪隱，這是廬山僧團宗教實踐的一大作風。如果說，廬山僧團的遁世具有禪隱的作風，那麼，其變俗，則集中體現了中古士族的豪傑作風。

首先是慧遠的精神氣象。《高僧傳》卷六〈慧遠傳〉說：

遠神韻嚴肅，容止方棱，凡預瞻覩，莫不心形戰慄，曾有沙門持竹如意，欲以奉獻，入山信宿，竟不敢陳，竊留席隅，默然而去。有慧義法師，強正少憚，將欲造山，謂遠弟子慧寶曰：「諸君庸才，望風推服，今試觀我如何？」至山，值遠講《法華》，每欲難問，輒心悸汗流，竟不敢語。出謂慧寶曰：「此公定可訝。」其伏物蓋眾如此。

其次在處理與士族權要的關係上，堅持以比丘與施主的關係為原則，一律平等待之，表現出他的豪傑作風。士族權要有三類，一是佛法的信徒，如殷仲堪（亦信道教）、王謐、王默等人，他們事慧遠以師禮；二是專擅朝政的大臣，如桓玄、劉裕等；三是政府的叛逆，如盧循。這三種人，在慧遠看來，都是施主，沒有什麼分別。在政治上，殷仲堪與桓玄是對手，盧循與劉裕是對手，但慧遠一概平等待之。他對桓玄的祝願是「安穩」，對殷仲堪的願望也是「無他」。做到這一點，是不容易的，要有豪傑的氣魄。慧遠能夠贏得僧界、政界和士林的普遍尊敬，與他的豪傑性格有關。

最後，他不禮王者的氣派。《高僧傳》卷六〈慧遠傳〉載：

及桓玄西奔，晉安帝自江陵旋于京師，輔國何無忌勸遠候覲，遠稱疾不行。

《弘明集》卷五〈沙門不敬王者論〉曰：

知生生由於稟化，不順化以求宗，義存於此。義存於此，斯沙門之所以抗禮萬乘，高尚其事，不爵王侯，而沾其惠者也。

不禮王侯，是印度沙門的習俗，自佛教傳入中國，一直如此，並非慧遠的創舉。但不同的是，以前沙門是胡族後裔，而慧遠是中土晉民，他堅持「高尙其事，抗禮萬乘」是不容易的，有一種確乎不拔的貴道賤人的精神，也是東晉門閥政治所特有的作風與氣派。這一點，略與北方佛教禮敬王者的現象比較，就能清楚。慧遠為領袖的廬山僧團所具有的隱士性質，它所提出的、以佛道自任的綱領以及實踐中表現出來的禪隱作風與豪傑性格，無不打上了東晉士族的烙印。是東晉士族文化品格、政治作風和精神面貌的直接反映。對中國佛教的發展，影響至深且鉅。

### 【註釋】

[註 1] 參閱陳寅恪〈支愨度學說考〉一文。

[註 2] 《高僧傳》卷五，〈道安傳〉。

[註 3] 同 [註 2] 。

[註 4] 《宋書》卷九十三，〈隱逸·雷次宗傳〉。

[註 5] 《弘明集》卷五。

[註 6] 《續藏經》第一輯第二編乙第三套第三冊第二二六頁。