

東晉居士劉遺民綜考

紀志昌*

提要

在中國佛教史上，南北朝是一高僧輩出的時代，僧伽的勢力在此時得到空前的發展，與此現象並時而起的，正是在家信奉之士大夫群體的龐大影響力，此與僧伽之興共同構成了佛教界繁榮的一體兩面。關於在家居士，不但信仰層次有深淺之差，品類與行迹亦不一而足。本文研究所選取之個案——東晉居士劉遺民（程之），在當時居士信仰發展史上有其獨特性，即並不以供施「檀越」(dāna-pati) 作為其在家信奉者的主要特性，卻為一依止於僧伽而精進修道的角色。劉氏與慧遠僧團諸賢結誓念佛以共期西方，儼然已成佛教史上僧俗共修較早的典範。劉遺民避世修行的超俗立場，配合其念佛對西方淨土的祈嚮，在某種程度上與當時流行的另一種處俗而即世的人間居士型態，在面貌與精神上顯然有別，而富若干可探討性。本文即依此就其生平、行迹、交遊、學問與修道特質、信仰型態、佛學思想，一一作出考察，期對當時的居士佛教作出更多面向的探討。

關鍵詞：東晉、劉遺民、廬山慧遠、念佛三昧、居士

本文於 96.09.10 收稿，96.11.28 審查通過。

* 國立雲林科技大學漢學資料整理研究所助理教授。

A Study on the Lay Buddhist Liu Yimin of the Eastern Jin Dynasty

Chi, Chih – chang*

Abstract

In the history of Chinese Buddhism, the Northern and Southern Dynasties were an important period marked by the emergence of many eminent monks. During this period, the power of Buddhist monks had grown unprecedentedly; along with this development was the rising phenomenon of the vast influence of the laity. Together the laity and the monks constituted the two sides of the Buddhist prosperity at this time. The lay Buddhists varied in their depth of religious conviction, personal characteristics, and behaviors. Among them this paper selects Liu Yi-min (Cheng-chi) of the Eastern Jin as the subject of a case study. Liu played a unique role in the religious development of contemporary lay Buddhists. He did not accept the practice of donation to *dāna-pati* as the main part of worship. Instead, he assumed the role of a Buddhist devoted to continuous self-cultivation. Liu joined the Huiyuan monks to worship Buddha, and their alliance became an early paradigm of the practice of group worship based in monk-laity mutuality (*zengsu gongxiu*) in the history of Buddhism. Both Liu's unconventional reclusive practice and his belief in the Pure Land set him apart from the secular practice of contemporary lay

* Assistant Professor, Graduate School of Chinese Studies, National Yunlin University of Science & Technology.

Buddhists in appearance and in spirit. This paper discusses Liu's life and deeds and his interaction with contemporaries. It also examines his scholarship, mode of religious faith and practice, as well as his Buddhist thought. By doing so, it aims to provide a multi-faceted exploration of lay Buddhists at that time.

Keywords: **Eastern Jin, Liu Yimin, Lushan Huiyuan,**
Nianfo samādhi, lay Buddhist

東晉居士劉遺民綜考

紀志昌

一、生平、行跡與交遊：以劉之「索居」為探討核心

劉遺民(352-410A.D.)，與陶淵明、周續之(377-423A.D.)並稱「尋陽三隱」，¹三隱中陶、周並見正史〈隱逸傳〉，唯劉遺民無傳，現今所存較為可信之資料，為慧遠為其所寫的傳紀，收錄於唐·釋元康《肇論疏》：

劉程之，字仲思，彭城人，漢楚元王裔也。承積慶之重粹，體方外之玄心。百家淵談，靡不游目。精研佛理，以期盡妙。陳郡殷仲文、譙國桓玄，諸有心之士，莫不崇拭。祿尋陽柴桑，以為入山之資。未旋幾時，桓玄東下，格稱永格（始）。逆謀始，劉便命擎考室林藪。義熙公侯咸辟命，皆遜辭以免。九年，太尉劉公知其野志沖邈，乃以高尚人望相禮，遂其放心。居山十有二年卒。有說云：入山之後，自謂是國家遺棄之民，故改名遺民也。²

傳文雖已經元康刪節，但仍是瞭解劉生平較為可靠的第一手資料。劉遺民原名劉程之，出身彭城劉氏，為前朝宗室之後，較之陶、周，仍算是當時較大的姓

¹ 南齊·沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年10月），卷93，列傳第五十三，〈隱逸·周續之〉：「周續之字道祖，入廬山事沙門釋慧遠。時彭城劉遺民遁迹廬山，陶淵明亦不應徵命，謂之尋陽三隱。」頁2280。

² 《大正藏》（臺北：新文豐出版社，1994年修訂版），第45分冊，(No.1859)《肇論疏》，卷2，頁181c。

氏，³ 加以其涉獵百家的淵博才學與超然物外的修養，故曾受到當朝權臣的賞識，除了殷仲文、桓玄（369-404A.D.），記錄中尚有謝安（320-385A.D.）、劉裕皆曾欲羅致之，《佛祖統紀》：

少孤，事母以孝聞，自負其才，不預時俗。出解褐，爲府參軍，謝安、劉裕嘉其賢，相推薦，皆力辭。性好佛理，乃之廬山，傾心自託。遠公曰：「官祿巍巍，欲何不爲？」答曰：「君臣相疑，吾何爲之？」⁴

劉於當時士群中頗有孝賢之名，觀其生平，初仕爲參軍，後則轉任柴桑令，唯因世局混亂，君臣相猜，加以個人慕道追求，遂終託業於廬山。陶淵明曾有詩〈和劉柴桑〉與〈酬劉柴桑〉，當爲彼此唱和之作，其中前首：

山澤久見招，胡事乃躊躇。直爲親舊故，未忍言索居。良辰入奇懷，挈杖還西廬。……棲棲世中事，歲月共相疏。耕織稱其用，過此奚所須。⁵

陶、劉曾爲知己故舊，此詩殆遺民歸隱廬山後，淵明婉拒其招隱的理由述說，主要在「直爲親舊故，未忍言索居」一句，若就此看，在陶的觀念中，「索居」或爲對「親舊」的割捨與疏離，故有「未忍」之言，他意識到劉的隱居型態與自己歸耕田園有異，而似有所不堪。

基於陶對劉之「索居」型態的反應與認知，來展開其相關探討，就某種程度而言，實是有意義的。劉遺民是否「索居」？其個中型態與所旁涉及之修道特徵似可再商榷。當元興二年（403A.D.）十二月，桓玄叛亂東下、稱帝於建康並改元時，劉乃「命孥考室林藪」，即舉家遷隱廬山，可見劉雖摒除人事，卻並非孑然獨處。且劉遺民畢竟不是出家人，他在廬山修道，仍有牽就倫常的一面，如其向來即頗重「孝」道，入山之前固已「事母以孝」，《宣驗記》亦曾

³ 如當時同族之劉毅（？-412A.D.），即封南平郡開國公，官至荊州刺史，進拜衛將軍、開府儀同三司等銜。唐·房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1995年6月），卷85，列傳第55，〈劉毅〉：「劉毅，字希樂，彭城沛人也。曾祖距，廣陵相。叔父鎮，左光祿大夫。」頁2205。

⁴ 《大正藏》，第49分冊，(No.2035)《佛祖統紀》，卷27，頁267c。

⁵ 參龔斌：《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1999年12月），頁119。

謂其「至孝以聞」，⁶故其歸隱時命孥「考」室林藪，當亦爲此之展現，乃至於臨終時，復作《篤終》以誠其子，《廣弘明集》〈與隱士劉遺民等書〉注文載：

先作《篤終》誠曰：「皇甫謐遺論佩孝經，示不忘孝道，蓋似有意小兒之行事，今即土爲墓，勿用棺槨。」子雍從之。⁷

遺言中命子遵照皇甫謐佩《孝經》之模式爲其薄葬，皆爲其修道不廢倫常之證。⁸親情關係如此，友朋亦然，《廣弘明集》：

於西林澗北，別立禪坊，養志閑處，安貧不營貨利，是時閑退之士輕舉而集者，若宗炳、張野、周續之、雷次宗之徒，咸在會焉。遺民與群賢遊處，研精玄理，以此永日。⁹

在其十餘年的隱居生活中，劉常與一批志同道合之士遊處往來，廬山西林禪坊是他別立來專心修道，並與群賢會聚切磋之所，尋陽三隱的另一位周續之即與之「築室相次，各有芳績」，¹⁰外加宗炳、張野(349-418A.D.)、雷次宗(386-448A.D.)等，皆於此時不約而同地向廬山僧團靠攏，共同在山澤悠遊中精研玄理、清談論法，如雷次宗即曾緬懷此段與群賢游處的時光，《宋書》本傳：

暨于弱冠，遂託業廬山，逮事釋和尚。于時師友淵源，務訓弘道，外慕等夷，內懷悱發，於是洗氣神明，玩心墳典，勉志勤躬，夜以繼日。爰有山

⁶ 參魯迅：《古小說鈎沉》（臺北：盤庚出版社，1978年10月），頁440。

⁷ 《大正藏》，第52分冊，(No.2103)《廣弘明集》，卷27，頁304a。

⁸ 在慧遠的俗家弟子中，大多曾因「孝」行而被稱述者，又有如周續之「年八歲喪母，哀戚過於成人，奉兄如事父。」參《宋書》，卷93，列傳第53，〈周續之〉，頁2280；宗炳「居喪過禮，爲鄉間所稱」亦參《宋書》本傳，頁2278；張野「天資孝友」，參《廬山記》，卷3，收入《大正藏》，第51分冊，No.2095，頁1040a-b。可見諸人雖念佛至精，終有不廢親情倫理的一面，此皆爲其仍被視爲俗家居士的關鍵。

⁹ 此爲《誠功篇》中所引慧遠〈與隱士劉遺民等書〉之道宣前言。《大正藏》，第52分冊，(No.2103)《廣弘明集》，卷27，頁304a。

¹⁰ 〈與隱士劉遺民等書〉之注文，《大正藏》，第52分冊，(No.2103)《廣弘明集》，卷27，頁304a。

水之好，悟言之歡，實足以通理輔性，成夫亹亹之業，樂以忘憂，不知朝日之晏矣。¹¹

雷以年少之齡而懷隱居之志，師事慧遠，¹²其旣外慕「等夷」，即與劉遺民等人同屬遠公弟子輩，在師友的切磋啓迪下，勤勉修業，日進於學，復有山水之好，悟言之歡，故能於其中陶冶性靈，輔益學行。在雷的回憶中，所呈現的是廬山修習清苦、紮實而可樂的一面。

故就廣義的隱居生活型態來說，山澤之人旣有「久來見招」之舉，則間接證明了劉遺民的「索居」實非真「索居」，倒反映出當時士人對理想「出世間」之共同企嚮，《高僧傳》〈晉廬山釋慧遠〉可充分說明之：

彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張萊民、張季碩等，並棄世遺榮，依遠遊止。¹³

劉遺民之交遊，除了周續之、宗炳、雷次宗、張萊民（野）外，此處尙有畢穎之、張季碩（詮）等人。就其棄世以修道的合同性的來說，「索居」之說實未能成立。

值得說明的是，在這些成員裡面，除畢穎之已無考外，餘皆彼此相關，如張季碩爲張萊民之族人，而張萊民不但爲遺民同道故舊，更爲陶潛姻親，據《廬山記》：

張野字萊民，南陽宛人也。後徙潁陽柴桑，與陶元亮通婚姻。學兼華竺，……。師敬遠公，與劉、雷同轍。遠公卒葬西嶺，謝靈運爲銘，野序之，稱門人焉。

¹¹ 《宋書》，卷 93，列傳第 53，〈隱逸·雷次宗〉，頁 2293。

¹² 雷次宗是依附慧遠之居士群中年紀最小的，照《宋書》本傳記他卒於元嘉二十五年（448A.D.），享年六十三歲推算，元興元年（402A.D.）結誓之時，他方十七歲，猜測他託業廬山，師事慧遠應當更早，故此處之「弱冠」殆取其成數。雷以年少之齡而懷隱居之志，師事慧遠，在當時並不多見。

¹³ 梁·釋慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1991 年 10 月，湯用彤校注本），卷第 6，義解三，〈晉廬山釋慧遠〉，頁 214。（以下所引劉遺民之〈誓文〉均係同一出處，茲不一一附註。）

關於張季碩其人：

張詮字秀碩，萊民之族人也，情性高逸，酷嗜墳籍，雖耕鋤猶帶經自樂。

朝廷以散騎常侍徵，不赴。庾悅以其家貧，以尋陽令祿之。笑曰：「古人正以容膝爲安，屈吾志亦何榮乎？」竟不就，入廬山，依遠公淨社。¹⁴

陶淵明有詩〈歲暮和張常侍〉，¹⁵當是酬答張野之作。故若回到〈和劉柴桑〉「直爲親舊故，未忍言索居」而言，其實淵明確亦有許多像劉、張這樣的親舊，若爲顧慮彼此人情難捨之故，則大可應劉之「招」，效其舉家遷隱，復仍不失與其爲鄰。由是可知淵明所未忍之「索居」涵義，似非能從客觀而外在的「行迹」層次來看待，劉、張等人既非真「索居」，而陶復於此有「未忍」之感，則其「索居」所指涉者，很可能爲一種心靈空間的桎梏；說穿了，即不願接受修道時於自由心靈與生活所造成的束縛，¹⁶或進一步來說，此即一種摒絕塵想的清規式生活，劉遺民〈致書釋僧肇請爲般若無知論釋〉：

此山僧清常，道戒彌勵，禪隱之餘，則惟研惟講，恂恂穆穆，故可樂矣。

弟子既以遂宿心，而睹茲上軌，感寄之誠，日月銘至。遠法師頃恒履宜，思業精詣，乾乾宵夕，自非道用潛流，理爲神御，孰以過順之年，湛氣若

¹⁴ 《大正藏》，第 51 分冊，(No.2095)《廬山記》，卷 3，頁 1040a-b。

¹⁵ 其詩云：「市朝悽舊人，驟驥感悲泉。明日非今日，歲暮余何言！素顏斂光潤，白髮一已繁。闊哉秦穆談。旅力豈未愆。向夕長風起，寒雲沒西山。厲厲氣遂嚴，紛紛飛鳥還。民生鮮常在。矧伊愁苦纏。屢闕清酤至，無以樂當年。窮通靡攸慮，憔悴由化遷。撫己有深懷，屢運增慨然！」參龔斌：《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1999 年 12 月），頁 148。

¹⁶ 「尋陽三隱」中，獨獨陶淵明拒絕山澤之招而不願入山結社，這正顯示三世輪迴之教義、禪修生活之索然、孤獨與清苦，均爲陶所不能接受。齊益壽先生曾以陶淵明之〈和劉柴桑詩〉與〈示周續之祖企謝景夷三郎〉分析尋陽三隱心態之異同，認爲陶淵明的思想，似乎與廬山佛門「形盡神不滅」、「三世因果報應」等理論不太合拍。又陶淵明也不認同周續之所受到慧遠影響之情無取捨、無關愛憎，不論輕重的處世態度。參氏著：〈試論「尋陽三隱」——陶淵明交游詩試析〉，《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系編印，2001 年 8 月），頁 325-348。

茲之勤，所以憑慰既深，仰謝逾絕。¹⁷

此乃劉遺民針對〈般若無知論〉之相關疑義所致僧肇之書信。信中自敘其投入慧遠僧團的聞見：清苦嚴謹的禪修生活之餘，是講經與佛法研析，其中有慧遠溫恭嚴謹的風範，日夜修行之精勤，故其能以過順之年，卻仍舊體性深邃、神氣湛然，劉遺民認為這是因他以理御神，而致「道用潛流」之故。¹⁸ 總括言之，「道戒彌勵」是慧遠自身與其僧團清修之特點，在這情況底下，廬山居士似乎也受到僧團若干戒規與禁欲觀點的影響，若以此言「索居」，或許較具意義，如劉遺民自身「不以妻子為心，絕迹往來，精思禪業」；¹⁹ 同是尋陽三隱的周續之「以為身不可遺，餘累宜絕，遂終身不娶妻，布衣蔬食。」²⁰ 無論是就「絕迹」或「餘累宜絕」，皆是指禪修的條件或輔助手段，須摒去罣礙帶累而言的，

¹⁷ 《大正藏》，第 45 分冊，(No.1858)《肇論》，卷 1，頁 155a。

¹⁸ 齊益壽先生曾就此段之「孰以過順之年，湛氣若茲之勤」來推測劉遺民的年齡，謂劉致書僧肇之時已年過六十，並據以推測劉之生卒年。見前揭文：〈試論「尋陽三隱」——陶淵明三首交游詩探析〉，頁 328。但就前後文來看，「孰以過順之年，湛氣若茲之勤」似乎不是劉遺民自謂，而是指其恩師慧遠而言的，慧遠卒於義熙十二年（416A.D.）春秋八十三，若將劉致書僧肇的時間定為義熙四年（408A.D.）則是年慧遠約七十五歲，亦與劉所謂過順之年無相牴觸。此參竺沙雅章：〈廬山慧遠年譜〉，《慧遠研究——研究篇》（東京：創文社，1981 年，木村英一編），頁 535-543。承前，劉遺民大概是認為以慧遠之高齡，還能如此思業精深，故言「湛氣若茲之勤」。至於劉遺民是否已過六十，並無證據，並且許多資料都記載劉之晚年有疾而多病，若《廬山記》言：「凡居山十有二年，自正月感疾，便依念佛三昧……更作齋福，願速盡壽。」劉宋·劉義慶之《宣驗記》則言其「體常多病，不以妻子為心。」而就齊文自身所引用之劉遺民致書僧肇之前文亦有：「弟子沉痼草澤，常有弊瘵耳。」可見與「湛氣」之描述不合，齊氏因無視前後文之行文脈絡，故明顯地作出了錯誤的推斷。又從而僧肇之答書言：「公以過順之年，湛氣彌厲，養徒幽巖，抱一沖谷，遐邇仰詠，何美如之！」這一話的主語，齊氏認為是指劉遺民自己，此顯然亦是誤判，就前後文來看，僧肇稱劉遺民稱「君」，不稱「公」，且此「公」係承前句「承遠法師之勝常，以為欣慰」（〈答劉遺民書〉）而來，「養徒幽谷」，更非劉遺民的本事，劉只是「徒」輩之一，「養徒」者當是僧團的領導者慧遠才是。

¹⁹ 此句話見劉宋·劉義慶之《宣驗記》「劉遺民條」，《古小說鈎沉》，頁 440。

²⁰ 《宋書》，卷 93，列傳第 53，〈隱逸·周續之〉，頁 2280。

作為一個高情遠遁者，劉遺民雖是俗家居士，卻有刻勵精進之行；既不失人倫之合同性，復能於此中泊然獨立，其「索居」的可探討意義就在這裏。

因此若就修道的一面來說，「索居」是可以成立的，這也是陶淵明真正的顧慮所在，畢竟精思禪業須暫摒俗情牽累，這也正是在劉、周身上所可得見的事實，故陶、劉在人生觀、生活態度乃至宗教信仰方面終究不侔，所謂人情往來，固亦牽就於此。由此可知，若說陶之隱居屬於回歸人生中平淡自適的自然生活原貌，相較之下，劉之「索居」在摒俗絕塵中卻有更進一步的宗教修行追求，就此來說，在陶之意識中，其所「不忍」之「索居」，或許即可指向一種宗教生活於個體情意自由的桎梏，而更有心靈空間上的隔絕意義。

另外一個常被拿來討論的，即是關於劉遺民「索居」廬山的年限與其生卒年齡的問題，關於這一方面，雖衆說紛耘，卻仍有一些方向可循。相關傳紀資料除了唐·釋元康《肇論疏》所引慧遠〈劉遺民傳〉，尚有《廣弘明集》：

在山一十五年，自知亡日，與眾別已都無疾苦，至期西面端坐，斂手氣絕，年五十有七。²¹

亦可併參宋·陳舜俞《廬山記》：

凡居山十有二年，……少頃合掌，西向而逝，命子雍積土爲墓，勿用棺槨。當時無不高仰，即義熙六年庚戌終。春秋五十七。²²

得年方面，今存慧遠〈劉遺民傳〉並無交待，然《廣弘明集》與《廬山記》皆作五十七歲，而無歧異，故姑以此定之。至於在山年歲，二者不同，若依慧遠傳文，當作十二年為是。然而這裏發生了一個問題，即若照慧遠傳文，劉遺民上廬山既是元興二年(403A.D.)，則往後推算十二年，其卒年當是義熙十一年(415A.D.)，歲在乙卯，並非如同《廬山記》的記載，為「義熙六年庚戌」(410A.D.)，若劉果真以義熙六年終，則往前推十二年，劉遺民入廬山的時間

²¹ 參該書〈誠功篇〉第七，〈沙門釋慧遠與劉遺民書〉之注文，《大正藏》，第 52 分冊 (No.2103) 《廣弘明集》，卷 27，頁 304b。

²² 《大正藏》，第 51 分冊 (No.2095) 《廬山記》，卷 3，頁 1039c。中之「釋迦文佛」應為「釋迦牟尼佛」(Śākyamuni) 之訛略。

則相對提前至隆安二年(397 A.D.)，即與慧遠所載「逆謀始，劉便命擎考室林藪」不符，這就必須重新考慮其參與廬山修行活動的時間，《高僧傳》有一篇劉撰的〈誓願文〉：

惟歲在攝提格，七月戊辰朔，二十八日乙未。法師釋慧遠，貞感幽奧，宿懷特發，乃延命同志息心貞信之士，百二十三人，集於廬山之陰，般若臺精舍阿彌陀像前，率以香華敬薦而誓焉。²³

這是當時著名的共期西方的結誓念佛活動，「歲在攝提格」，為太歲在寅位，考當為「壬寅年」，即為元興元年(402 A.D.)。劉遺民當時若不在廬山現場，也就無法接受慧遠的任命來代表這一次重要的宗教儀式撰文，若是這樣，不必待隔年(元興二年)桓玄叛晉東下，是否劉遺民早已遁迹廬山？更何況元興元年之結誓，其成員對此宗教儀式，或應有相當時日的濡染與見習，尤其若劉遺民代表撰寫誓文，是否更應對此相關法門久生熟習而能體會個中精要？因此《廬山記》之相關記錄，亦未必不為事實，故慧遠所謂「逆謀始，劉便命擎考室林藪」，恐怕有必要重新詮解。

或許劉已早在桓玄之亂前即先加入廬山念佛的活動，只是戰亂的爆發，促使他需要進一步安頓家人一同歸隱而已。復就「祿尋陽柴桑，以為入山之資」來看，劉遺民之為官，既非為個人利祿追求，而是成全個人入山歸隱的人生規畫，故相信其修道意識與宗教活動，很可能早已展開，許多人生的抉擇與徹悟，並不是非得要等到辭官之後才開始思索的。而這一個時期，他或許已陸陸續續接觸僧團的活動，當然與陶潛之交游亦可能於此時。這樣說來，慧遠傳文的記載仍然可信，《廬山記》之文亦無可非議，我們仍可相信，他的卒年在義熙六年(410 A.D.)，其參與廬山僧團活動之年，若照慧遠傳記與《廬山記》「居山十有二年」之說法，則早在隆安三年(399 A.D.)，若依《廣弘明集》「在山一十五年」的說法，則為太元廿一年(396 A.D.)；至於因避亂而正式全家遷隱廬山，則確定為元興二年(403 A.D.)。

²³ 《高僧傳》，卷第6，義解三，〈晉廬山釋慧遠〉，頁214。

二、宗教活動與信仰型態

劉遺民的信仰活動，既為一段時期之積習濡染，則其內涵與型態如何？從相關資料記載來看，其修習大抵符合居士信仰之特性，有較寬泛而初階之「月六齋」，亦有結合出家衆之結誓念佛活動，乃至「念佛三昧」之法門修習，唯其經由「索居」所構設出的居士空間已使其所體境界有著實歸返的定向，以下則續此以論。

(一) 月六齋

《廣弘明集》〈與隱士劉遺民等書〉：

君諸人並為如來賢弟子也，策名神府，為日已久，徒積懷遠之興，而乏因籍之資，以此永年，豈所以勵其宿心哉？意謂六齋日，宜簡絕常務，專心空門，然後津寄之情篤，來生之計深矣。²⁴

這是一篇慧遠寫給劉遺民等俗家弟子的信，作意是分享為學修道之經驗，並指示具體的修行方式。劉遺民的歸隱廬山既為依僧修行，則其信仰型態勢必受其僧師慧遠的影響。此處慧遠點明了修行並非僅為一時的「懷遠之興」，更應有所依託以進深，此即須以「六齋日」為基礎。關於「六齋日」，同時期而稍早的郗超〈奉法要〉曾有相關解說：

已行五戒，便修歲三、月六齋。歲三齋者，正月一日至十五日、五月一日至十五日、九月一日至十五日。月六齋者，月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日。凡齋日，皆當魚肉不御，迎中而食；既中之後，甘香美味一不得嘗，洗心念道。歸命三尊，悔過自責，行四等心，遠離房室，不著六欲，……。²⁵

「六齋日」即「月六齋」，居士持守五戒之後，復須與齋期之規定配合。齋期

²⁴ 《大正藏》，第 52 分冊 (No.2103) 《廣弘明集》，卷 27，頁 304a-b。

²⁵ 《大正藏》，第 52 分冊 (No.2102) 《弘明集》，卷 13，頁 86b。

又分「長齋」與「短齋」，長齋為「歲三齋」，即正月、五月、九月的一至十五日；短齋為「月六齋」，即每月固定的八、十四、十五、二十三、二十九、三十日施行齋戒之修習。齋日應蔬食，不食魚肉，且過午不食，不得嘗甘香美味，並要滌淨思慮，一心念道，以歸命佛、法、僧三尊，兼及懺悔與禁慾等。慧遠認為「六齋日」的修習是專心空門的必要條件，亦是來生功德之基礎，在施行時，宜「簡絕常務」，猜測劉遺民接受慧遠在此方面修行的指導，當屬較為早期的階段，或許仍未解仕途，故有是言，此可視為其佛學修習之初階。

(二) 建齋立誓，共期西方

守戒持齋，本當為奉佛者普遍之基本修行，然劉遺民的信仰型態較特別之處，實為前面提及之元興元年共期西方的結誓念佛活動，《高僧傳》〈晉廬山釋慧遠〉：

遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方，乃令劉遺民著其文曰：
 「惟歲在攝提格，七月戊辰朔，二十八日乙未。法師釋慧遠，貞感幽奧，
 宿懷特發。乃延命同志，息心貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰，般
 若臺精舍阿彌陀像前，率以香華，敬薦而誓焉。……」²⁶

據劉遺民稱，諸人係於「無量壽」像前立誓，說出了慧遠僧團對「阿彌陀佛」的信仰，即以之作為淨土祈嚮的表徵。後世多視此立誓為淨土宗與蓮社之始，實慧遠與後世淨土宗祖師沒有直接的傳承關係，蓮社傳聞亦諸多附會，此近人多已明之。²⁷ 質言之，慧遠僧團的彌陀信仰與後世淨土宗之差異在「念佛」法

²⁶ 《高僧傳》，卷第6，義解三，〈晉廬山釋慧遠〉，頁214。（以下所引劉遺民之〈誓願文〉均係同一出處，茲不一一附註。）

²⁷ 如湯用彤曾說：「此類傳說，各書所載互有不同，且亦不知始於何時，然要在中唐以後。通常所據之《十八高賢傳》，……據陳氏曰：『東林寺舊有《十八賢傳》，不知何人所作。文字淺近，以事驗諸前史往往乖謬，讀者陋之。……』據此，《十八賢高傳》乃妄人雜取舊史，采摭無稽傳說而成。」，又湯氏並舉出蓮社故事偽妄顯著者六項，可參氏著《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997年9月），第11章〈釋慧遠〉，頁258-261。

門之性質與難、易行道之別，唯當世盛行彌陀之崇拜，仍為不爭之事實。²⁸ 這一次的發願，召聚了同志貞信之士百多人的參與，而成為當時較大規模的僧俗共修聚集，²⁹ 從慧遠命劉遺民援筆著文來看，劉遺民不但為其中較重要之俗家居士代表，更意謂著他通曉誓願儀式中所表明的宗教意涵，故足為之代言，《誓願文》：

惟斯一會之眾，夫緣化之理既明，則三世之傳顯矣，遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛淪，悟無常之期切；審三報之相催，知險趣之難拔，此其同志諸賢，所以夕惕宵勤，仰思攸濟者也。蓋神者可以感涉，而不可以迹求。必感之有物，則幽路咫尺，苟求之無主，則眇茫何津。……茲實天啓其誠，冥運來萃者矣，可不勉心重精，疊思以凝其慮哉。

對西方淨土的祈嚮，其理論乃是建立在肯定業報緣起、三世輪迴等佛學教義認知的基礎上，故期望藉由精進念佛，超脫無常緣化，因竭誠之修道以得濟度，而或超昇、或沉淪，「神」在這過程中潛移默化的感涉作用正為關鍵。又：

²⁸ 當時阿彌陀佛之信仰確頗為普及，如較早的竺僧顯，他也是一個追求西方淨土的禪修者，《高僧傳》說他「後遇疾綿篤，乃屬想西方，心甚苦至，見無量壽佛，降以真容，光照其身，所苦都愈。」參該書卷第 11，習禪，《晉江左竺僧顯》，頁 401。又竺法曠「每以法華為會三之旨，無量壽為淨土之因。」參卷第 5，義解 2，《晉於潛青山竺法曠》，頁 205。又當時除了竺法曠講誦《無量壽經》，尚有其同道沙門竺道隣，造無量壽像，起立大殿；支遁亦著有《阿彌陀佛贊並序》；戴逵曾精雕無量壽挾侍菩薩……等皆可證。

²⁹ 慧遠的結誓，當是傳承自道安（312-385A.D.），《高僧傳》：「安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願生兜率。」見卷第 5，義解三，《晉長安五級寺釋道安》，頁 183。除了法遇以外，與道安同誓者尚有釋曇戒與道願：「伏事安公為師，……後篤疾，常誦彌勒佛名不輟口，弟子智生侍疾，問何不願生安養，戒曰：『吾與和上等八人，同願生兜率。和上及道願等皆已往生，吾未得去，是故有願耳。』」《高僧傳》，卷第 5，義解二，《晉長沙寺釋曇戒》，頁 204。此一段記載，即廬山結誓之前身，但很明顯地兩者有所不同：道安之誓生兜率並無在家居士參與，相較之下，僅有「和上等八人」，但慧遠卻召集了百人以上的僧俗弟子；另就目的來看，道安於彌勒前立誓，是願生兜率；慧遠則於彌陀像前，期望往生淨土，此亦二者信仰對象之異。

然其景績參差，功德不一，雖晨祈云同，夕歸攸隔。即我師友之眷，良可悲矣，是以慨焉。胥命整衿法堂，等施一心，亭懷幽極，誓茲同人，俱遊絕域。其有驚出絕倫，首登神界，則無獨善於雲嶠，忘兼全於幽谷，先進之與後昇，勉思策（彙）征之道。然復妙觀大儀，啓心貞照，識以悟新，形由化革，藉芙蓉於中流，蔭瓊柯以詠言。飄雲衣於八極，泛香風以窮年，體忘安而彌穆，心超樂以自怡，臨三塗而緬謝，傲天宮而長辭。紹眾靈以繼軌，指太息以爲期，究茲道也，豈不弘哉。

劉遺民自覺到每個人的功德與業報不同，今生緣聚，來世或緣散飄零，尤其各人業績一日之內即有晨夕攸隔之差，單獨修行，恐有未逮，故需凝聚衆人發願迴向，「無獨善於雲嶠」、「不忘兼全於幽谷」，此意謂著結誓的意義，除了修己，更在於渡人拯溺，彼此互助以往生淨土。而「絕域」、「神界」、「雲嶠」、「天宮」等類似道家仙境措辭，實皆爲佛國淨土的指稱。故我們發現，從劉遺民的遁迹絕世、依僧修行，至乎建齋立誓，共期西方，基本上乃是循著一個不斷向現實遠離的「出世」路線，並以衆人「夕惕宵勤」的刻勵禪修來共勉，期追求彼處一終極實存的佛國淨土，而其隱居型態所象徵不廢人倫關係之合同性遂於此歸趣中產生真正之意義。這樣看來，劉遺民諸人的結誓，基於其修習意態之定性與對西方淨土已有著實歸返之定向，似與當時另一種即世間以隨機渡化的人間居士，在型態與精神上有所不同。³⁰ 可以這麼說，結誓的儀文

³⁰ 關於當時居士的幾種類型，筆者曾大致區別爲：一、「出世清修型」二、「清談論法型」三、「檀越法事型」。此係以居士與佛教的相關涉活動來作爲其主要類型分野的觀察點，就此而言，「隱逸」與「清談」無寧仍是當時與佛教的相關涉活動中影響力尤大的士風型態：「隱逸」成爲「山林清修」的必然方式，「清談」則與講經，佛學的義理思辨結合起來，一者「出世」，一者「入世」；一者重清修（戒、定），一者主慧悟（慧），此處之「人間居士」殆即較偏向「清談論法型」的「入世」型態。在此之外，尚有「檀越」之供施型態。這三種類型，雖各自有殊異的型態特徵，但不能就此視其爲互相割裂、對立的幾類，實際上仍有互通的本質可言：如名士固然藉清談之機濡染佛學，然結交僧尼之餘，亦常供養檀越以深相結納；而出世清修者雖以明律、習禪爲主，自不能免除基本之法事供施，亦不排除有與同道清談論辯的機會。相反地，「檀越供養型」中亦不乏有

已於無形中將衆生渡化，凝聚在共同信仰意識的前提上，從而更積極地以一批貞信之士為主體來首先實現。³¹

(三) 「念佛三昧」之修習

承上，劉遺民等人「建齋立誓，共期西方」的信仰，實是以「念佛三昧」之禪修為基礎。相較於一般遊於世的人間居士，劉遺民山居禪修，其宗教實踐之精進嚴謹，某種程度使他更貼近於僧伽的修行，《廣弘明集》：

於是山居道俗日加策勵，遺民精勤偏至，具持禁戒，宗、張等所不及，專念禪坐，始涉半年，定中見佛；行路遇像，佛於空現，光照天地，皆作金色，又披袈裟，在寶池浴。出定已，請僧讀經，願速捨命。在山一十五年，自知亡日，與眾別已都無疾苦，至期西面端坐，歛手氣絕，年五十有七。³²

此處言及劉「專念禪坐」，其精勤程度，勝過宗炳與張野，並曾因此而有「定中見佛」的經歷，另宋·陳舜俞《廬山記》：

遠公社賢推為上客。常貽書關中，與什肇二法師通好，揚搢經論，著念佛三昧詩，道德名實諸詞文義之華，一時所挹。凡居山十有二年，自正月感疾，便依念佛三昧，誦阿彌陀佛。至六月初，果見白毫相，次見佛真影，仍摩其

進深修習之居士，既涉及修行，自亦需與論道辨理之義解活動配合，因此這三者之類分，無寧是以活動型態的「核心特質」為主要偏向。劉遺民在這幾類中，無疑是較傾向於「出世清修型」，參拙著：《兩晉佛教居士研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，林麗真教授指導，2004年），第二章〈兩晉居士與佛教關涉之活動類型〉，頁29-30。

³¹ 許理和認為集體發願的性質並不是一種「誓願」(pranidhana，指菩薩表白要實踐菩薩精神的發願)，而是一種彼此所訂立的「嚴肅的盟約」(covenant)，是一種互相幫助往生淨土的「形而上聯盟」(metaphysical association)、也是一種脫俗的互助組(mutual help group)，參氏著《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998年，李四龍、裴勇等翻譯本），第四章，頁353-354。

³² 參誠功篇第七，《沙門釋慧遠與劉遺民書》之注文，《大正藏》，第52分冊(No.2103)《廣弘明集》，卷27，頁304b。

頂，更作齋福，願速盡壽。又請僧讀《無量壽》、《法華經》至二十七日，僧眾咸集。遺民曰：「今逝矣，予氣盡，勿哭以相惱亂。」又行香，請眾僧供養釋迦文佛以謝，令我知有阿彌陀佛，今日願必迎接。……³³

此處則為「依念佛三昧，誦阿彌陀佛」，逾半年而得見佛之「白毫相」，此為佛之三十二相之一，即「眉間白毫」相，³⁴而後漸得見「佛真影」，類似記載亦見劉宋·劉義慶，(403-444A.D.)《宣驗記》：

家貧，卜室廬山西林中。體常多病；不以妻子為心，絕迹往來，精思禪業。半年之中，見眉間相，漸見佛一眼，及髮際二色，又見全身，謂是圖畫。見一道人奉明珠，因遂病差。³⁵

劉因「精思禪業」而得見「眉間相」，亦即《廬山記》之「白毫相」，復依其禪定深入而能漸睹佛全身。總而言之，皆以其禪定湛深而能睹見佛身，此即所謂「定中見佛」，唯《宣驗記》言其因覺佛摩其頂而使疾得癒，³⁶《廬山記》、《廣弘明集》則言其願速盡壽，由此或可推論劉遺民的晚年頗為疾所苦，其禪

³³ 《大正藏》，第 51 分冊，(No.2095)《廬山記》，卷 3，頁 1039c。中之「釋迦文佛」應為「釋迦牟尼佛」(Śākyamuni) 之訛略。

³⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》〈四攝品〉：「云何三十二相？一者足下安平，……三十一者眉間白毫相，軟白如兜羅錦。……」《大正藏》，第 8 分冊 (No.223)《摩訶般若波羅蜜經》，卷 24，頁 395c。又觀佛身之三十二相亦為《般舟三昧經》所強調，《行品》：「佛言：『是菩薩用是念佛故，當得生阿彌陀佛。常當念如是佛身，有三十二相悉具足，光明徹照，端正無比，在比丘僧中說經，……用念佛故得空三昧，如是為念佛。』」《大正藏》，第 13 分冊 (No.418)《般舟三昧經》，卷 1，頁 905b。

³⁵ 《古小說鈎沉》，頁 440。

³⁶ 《宣驗記》雖為小說家之言，然而其特殊之念佛癒疾的觀點，在當時確實也是存在的。如西晉時期出身北地傅氏的竺僧顯，他也是一個追求西方淨土的禪修者，《高僧傳》說他「後遇疾綿篤，乃屬想西方，心甚苦至，見無量壽佛，降以真容，光照其身，所苦都愈」《高僧傳》，卷第 11，習禪，〈晉江左竺僧顯〉，頁 401。又竺法曠 (327-402A.D.)，其師竺曇印曾疾病危篤，曠為其祈誠禮懺七日七夜，至第七日，「忽見五色光明照印房戶，印如覺有人以手按之，所苦遂愈。」《高僧傳》，卷第 5，義解二〈晉江左竺法曠〉，頁 205。這些都是經由念佛而得癒疾之例。

坐念佛，即在解脫此苦，以期往生西方。

關於劉遺民的「專念禪坐」，所依之法門應是「念佛三昧」，如《廬山記》所載，「依念佛三昧，誦阿彌陀佛」，劉遺民並曾因此而作〈念佛三昧詩〉，僧肇〈答劉遺民書〉：

威道人至，得君〈念佛三昧詠〉，並得遠法師〈三昧詠〉及〈序〉。此作興寄既高，辭致清婉，能文之士，率稱其美。可謂游涉聖門，扣玄關之唱也。³⁷

此為肇公見其詩作之回信。〈念佛三昧詠〉並〈序〉，應即為慧遠與弟子修習「念佛三昧」後染翰綴文的託興之作，由慧遠結集並作總序，可見禪念在慧遠僧團中，是相當被注重的修行，僧肇對此亦有相當高的評價。

很有意思的是，《廬山記》「依念佛三昧，誦阿彌陀佛」，似乎有意將此「念佛」與「誦唸」阿彌陀佛名號相聯接，這當中的關鍵，或許即與元興元年僧俗於「無量壽」像（即阿彌陀像）前誓願有關。實則所謂「念佛」原是禪法「十念法門」之一，即念想十種不同的對象，³⁸故此「念」當是「觀想」，而非「口誦」，故「念佛」實為以佛為觀想對象，而與後世淨社之「持誦念佛」不同。復結合劉遺民〈誓願文〉的內容：「蓋神者可以感涉」、「機象通於寢夢，欣歡百於子來」來看，知此乃於禪定的觀想中遇會諸佛菩薩的修行，證之以慧遠〈念佛三昧詩集序〉，便可有更進一步的瞭解：

序曰：夫稱三昧者何？專思寂想之謂也。思專，則志一不分；想寂，則氣虛神朗。氣虛，則智恬其照；神朗，則無幽不徹。斯二者，是自然之玄符，會一而致用也。³⁹

筆者以為，此〈序〉在內容上可以視為劉遺民〈誓願文〉的進一步補充說明，

³⁷ 《大正藏》，第45分冊(No.1858)《肇論》，卷1，頁155c。

³⁸ 念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息、念安般、念身、念死。同時期居士郗超的《奉法要》只提到「六思念」：念佛、念經、念僧、念施、念戒、念天。

³⁹ 《大正藏》，第52分冊(No.2103)《廣弘明集》，卷30，頁351b。

而與之相互呼應。首先，慧遠解釋「三昧」之名義，即是「禪定」，指藉著靜思凝慮、觀想特定對象以達致悟解或入定，此「專思寂想」之謂。因「思專」故能「止」，由是志一不撓而廓清雜念；因「想寂」故能「觀」，由是「氣虛」而「神朗」，清虛之靈明既顯，智照隨即朗現。「止」「觀」融會一致，故能有冥會自然之妙用，又：

窮玄極寂，尊號如來，體神合變，應不以方。故令入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑒。鑒明則內照交映而萬象生焉，非耳目之所暨而聞見行焉。於是睹夫淵凝虛鏡之體，則悟靈相湛一，清明自然；察夫玄音之叩心聽，則塵累每消，滯情融朗，非天下之至妙，孰能與於此哉？以茲而觀，一覲之感，乃發久習之流覆，豁昏俗之重迷。⁴⁰

因念佛而入禪定者，能與這一位應變無方，無所不爲而有神變法力之如來佛的智慧相應，⁴¹修習者依觀想對象（即所緣以成鑒）而生照遇，照見既明，則「萬象生焉」，此已超乎平時的眼目感官之見，乃是睹乎深邃湛一的神佛靈相，從而得以開通滯情，頓消俗累，祛除蔽障。

總而言之，「念佛三昧」是禪修者藉由觀想入定拓展其般若玄照的法門，既有此功，則更應互相共勉，勤勵修道：

是以奉法諸賢，咸思一揆之契，感寸陰之頽影，懼來儲之未積。於是洗心法堂，整襟清向，夜分忘寢，夙宵惟勤。⁴²

此與〈誓願文〉之論調極其神似，適爲相互呼應，如：「感寸陰之頽影，懼來儲之未積」之興感，與「景績參差，功德不一，雖晨祈云同，夕歸攸隔。即我師友之眷，良可悲矣，是以慨焉」相似；而其「洗心法堂，整襟清向，夜分忘

⁴⁰ 同上註，頁351b。

⁴¹ 本段之前有：「菩薩初登道位，甫闖玄門，體寂無爲而無弗爲。及其神變也，則令脩短革常度，巨細互相違，三光迴景以移照，天地卷而入懷矣。」此當是指已經成佛的菩薩所具有的法力與功德。慧遠提及如來等佛因體極無爲而有靈妙莫測的神變法力，能隨意轉化現象界之長短大小，使日月星辰移照，可謂包羅天地、神化無窮，此其所以能與修法之人產生機應之故。

⁴² 《大正藏》，第52分冊(No.2103)《廣弘明集》，卷30，頁351c。

寢，夙宵惟勤」，更彷彿就是「胥命整衿法堂，等施一心」、「此其同志諸賢，所以夕惕宵勤，仰思攸濟者也」的寫照。

「念佛三昧」既有「止」「觀」合會之功，則為「禪智相濟」之法，此亦為劉氏「精思禪業」的主要內容，若推究其梵典來源，即本於東漢·支婁迦讖所譯之《般舟三昧經》，當中〈行品〉：

佛告跋陀和：「……若沙門白衣，所聞西方阿彌陀佛刹，當念彼方佛，不得缺戒，一心念，若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，見阿彌陀佛，於覺不見，於夢中見之。譬如人夢中所見，不知晝不知夜，亦不知內不知外，不用在冥中故不見，不用有所弊礙故不見。如是，跋陀和菩薩，心當作是念時，諸佛國界名大山須彌山，其有幽冥之處悉為開闢，目亦不弊，心亦不礙。是菩薩摩訶薩，不持天眼徹視，不持天耳徹聽，不持神足到其佛刹，不於是間終，生彼間佛刹乃見，便於是間坐，見阿彌陀佛，聞所說經悉受得。……⁴³

修行者無分沙門、白衣，只要不違戒律，一心觀想，或一晝夜，或七天七夜，就有觸會應佛之機，並且無論「覺」「夢」皆能見。即「定中見佛」猶人於夢境所見，是超越晝夜、內外、遠近的，不會因幽冥而不見，或有弊礙而不見，亦無須透過「天眼」、「天耳」、「神足」、或透過此處命終，轉生彼佛刹才能得履、得見佛國淨土。當下只要於此處坐禪，即刻便可見佛，親耳聽聞、受持佛法、斷諸疑網，這應該是劉遺民〈誓願文〉中「機象通於寢夢」的梵典根據。

值得注意的是，若就慧遠「即所緣以成鑒」之意來看，「般舟三昧」所念的佛，或可不限於「阿彌陀佛」，亦可隨所念，而見各方各佛。再者，「般舟三昧」(pratyutpanna-samādhi) 意為「稱諸佛現前三昧」，或「現在佛悉在前立三昧」，而《般舟三昧經》又名《十方現在佛悉在前立定經》，亦皆為此一說明。可見此一禪法入定憶想的對象，是及於十方諸佛的，並不專指「阿彌

⁴³ 《大正藏》，第 13 分冊 (No.418) 《般舟三昧經》，卷 1，頁 905a。

陀佛」，⁴⁴但我們發現《廬山記》中無論是劉遺民口誦阿彌陀佛，或請僧讀《無量壽經》等，皆在《般舟三昧經》的信仰上，進一步強化了「阿彌陀佛」的地位，⁴⁵此固與慧遠僧團供奉「無量壽像」相呼應，說出彌陀淨土信仰普遍流行當世的情況，然而另一方面則可能意謂著經由《般舟三昧經》「念佛三昧」禪法的修習，或直接影響了慧遠對淨土信仰之歸信對象（阿彌陀佛）的選擇。⁴⁶同樣的道理，配合「此其同志諸賢，所以夕惕宵勤」的描述，我們得知在《般舟三昧經》的指引下，劉之禪修係自力念佛，恐非後世淨土宗之「易行道」可比。⁴⁷總而言之，劉之禪修的型態，源出於《般舟三昧經》，並受其相

⁴⁴ 〈問事品〉：「……陀和問佛言：菩薩當行何等法得智慧，……云何行。心一等念十方諸佛，悉現在前。……有三昧名十方諸佛悉在前立。能行是法。汝之所問悉可得也。」《大正藏》，第 13 分冊，(No.417)《般舟三昧經》，卷 1，頁 898a-b。關於《般舟三昧經》之別名參《開元釋教錄》所著錄：「《般舟三昧經》三卷（一名《十方現在佛悉在前立定經》或云《大般舟三昧經》或二卷五十紙），支婁迦讖譯。」《大正藏》，第 55 分冊，(No.2154)《開元釋教錄》，卷 20，頁 702c。

⁴⁵ 據日人西義雄之研究，龍樹以前，「般舟三昧」與「阿彌陀佛」信仰是各自獨立的；龍樹以後，兩者才有開始被聯繫起來的情形。見氏文〈般舟三昧の研究資料と其の意義に就ついて〉，《惠古先生古稀記念「淨土教の思想と文化」》，（惠谷隆戎先生記念會編輯、佛教大學發行，1972 年 3 月），頁 1265-1285。

⁴⁶ 類似說法可參劉長東：「我們認為慧遠應該是在對般舟三昧禪法的修習過程中，受《般舟三昧經》的影響歸信彌陀淨土的。也就是說，慧遠是由於晚年尤重禪法而行般舟念佛三昧，再由行般舟念佛三昧而致他在信仰上選擇了彌陀淨土。念佛三昧禪法的修習是他歸信彌陀淨土的外因。」見氏著《晉唐彌陀淨土信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000 年 5 月），第一章〈彌陀淨土信仰的萌芽期——兩晉〉，頁 34-39。

⁴⁷ 如回到《廬山記》載劉臨終時所謂：「令我知有阿彌陀佛，今日願必迎接」來看，《般舟三昧經》重視平時修行時的見佛，以此作為日後往生西方之條件，如〈行品〉：「佛告跋陀和：我持三人以付，若持是事為人說經，使解此慧至不退轉地，得無上正真道，然後得佛號曰善覺。如是，跋陀和，菩薩於是間國土，聞阿彌陀佛，數數念，用是念故，見阿彌陀佛。見佛已，從問：『當持何等法，生阿彌陀佛國？』爾時，阿彌陀佛語是菩薩言：『欲來生我國者，常念我數數，常

當的規範與指引，是可以確定的，此為與後世淨社修行較大之不同所在。⁴⁸

三、般若學思想的考察

(一) 玄、佛之學的背景

關於劉遺民的學問，顯然亦受到當代學風思潮的影響，史稱其「妙善老莊，旁通百氏」，慧遠則曾稱其「百家淵談，靡不游目」，⁴⁹許多跡象顯示他對玄學頗有造詣，《隋書》〈經籍志〉著錄劉遺民著有《老子玄譜》一卷，《新唐書》〈藝文志〉則有《劉遺民玄譜》一卷，⁵⁰皆其擅玄之證。

此外，《出三藏記集》引劉宋·陸澄《法論目錄》之第一帙，著錄其〈釋心無義〉一目，⁵¹可見其除了玄學之外，亦曾受到當時六家七宗之格義佛教的影響。相關方面，慧遠在〈劉遺民傳〉中亦曾稱讚他「精研佛理，以期盡妙」，此或為其素常「與群賢遊處，研精玄理」的收獲。較值得注意的是，前述《廬山記》曾謂其「與什肇二法師通好，揚推經論」，即其與北方羅什僧團頗有論道之往來，《高僧傳》〈晉長安釋僧肇〉：

時廬山隱士劉遺民見肇此論，乃歎曰：「不意方袍，復有平叔。」因以呈

當守念，莫有休息，如是得來生我國。」」《大正藏》，第 13 分冊，(No.418)《般舟三昧經》，卷 1，頁 905b。且此一念佛係為由觀相之方便，進入「觀想念佛」而至「實相念佛」，因此只限為定心見佛；而後世淨土宗所重視之「他力」念佛，則是出於「淨土三經」中之《阿彌陀經》，其念佛往生條件則寬鬆得多，除口誦念佛，亦不拘於定心，甚至只於臨終時一心念佛，求生西方淨土，即可因彌陀願力而往生淨土，在條件上極為寬容，故仍有所不同。

⁴⁸ 後世淨土宗所持之「淨土三經」：《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》顯然並不包括《般舟三昧經》。

⁴⁹ 《大正藏》，第 49 分冊 (No.2035)《佛祖統紀》，卷 27，頁 267c。

⁵⁰ 唐·魏徵等：《隋書》（臺北：鼎文書局，1990），卷第 34，頁 1001；北宋·歐陽修等：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1979），卷第 59，頁 1515。

⁵¹ 梁·釋僧祐：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995 年 11 月，蘇晉仁、蕭鍊子點校本），卷第 12，頁 429。

遠公，遠乃撫机歎曰：「未常有也。」因共披尋翫味，更存往復。遺民乃致書僧肇曰：「頃食微問，有懷遙仰，歲末寒嚴，體中何如，音寄壅隔，增用悒蘊。弟子沈痼草澤，常有弊痔，願彼大眾康和，外國法師休愈不？去年夏末，見上人〈波若無知論〉，才運清俊，旨中沈允。推步聖文，婉然有歸，披味懇懃，不能釋手，真可謂浴心方等之淵，悟懷絕冥之肆，窮盡精巧，無所間然。但閻者難曉，猶有餘疑，今輒條之如左，願從容之暇，粗爲釋之。」⁵²

羅什之弟子僧肇曾託同門道生將其所撰〈般若無知論〉帶到南方，劉見〈般若無知論〉精闢的思辨，不禁讚歎肇公爲僧中何晏，「復有平叔」之語，透露出劉遺民一向對玄談與玄理的關注。此論既使他「披味懇懃，不能釋手」，從而與慧遠研析良久。在一番探討之後，他在慧遠的授意下回信，其致書主旨，即在向僧肇答疑〈般若無知論〉中聖心究係「有知」（無所不知）抑或「無知」的問題，實際上即同時傳達了慧遠的佛學立場（此詳見後論）。這樣看來，劉遺民不但兼擅玄、佛，並以在家居士的身分，參與了當時象徵南、北方兩地佛學中心的論道交流，此於佛教史上自是別具意義的。至於其般若學思想究有何特徵？以下則接續以論。

（二）「（釋）心無義」與「本無義」之辨

劉遺民曾經寫過的〈釋心無義〉已亡佚，湯用彤先生認爲劉遺民所釋之「心無義」應是屬於支愍度一派的心無義主張，⁵³《世說新語》〈假譖〉篇第11「愍度道人始欲過江」條，劉注：

而無義者曰：「種智之體，豁如太虛，虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎。」⁵⁴

⁵² 《高僧傳》，卷第6，義解三，〈晉長安釋僧肇〉，頁249。

⁵³ 說詳見氏著《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第十章〈鳩摩羅什及其門下〉，「僧肇之學」的討論，頁337-338。

⁵⁴ 《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年3月，余嘉錫箋疏本），頁859。

「種智」即「般若」，心無義學者認為般若智不應是常住不變的「妙有」，而應當是「豁如太虛」的「無」，即虛無靜寂的本體，故能對萬物的變化不起執心，而能照見真理，無所不知，無所不應。但有趣的是慧遠卻曾經反對「心無義」，至於慧遠是以哪一派的立場來反對的呢？《高僧傳》〈晉京師瓦官寺竺法汰〉：

時沙門道恒，頗有才力，常執心無義，大行荆土。汰曰：「此是邪說，應須破之。」乃大集名僧，令弟子曇一難之。據經引理，析駁紛紜。恒仗其口辯，不肯受屈，日色既暮，明旦更集。慧遠就席，設難數番，關責鋒起。恒自覺義途差異，神色微動，塵尾扣案，未即有答。遠曰：「不疾而速，杼軸何爲。」座者皆笑矣。心無之義，於此而息。⁵⁵

關於竺法汰，《高僧傳》本傳言：「汰所著《義疏》，並與郗超書《論本無義》，皆行於世」，⁵⁶ 可見竺法汰所持的般若學說立場，應是「本無義」。至於慧遠既然幫竺法汰與道恆辯論，並且法汰與道安同學，慧遠又為道安弟子，可見道安、慧遠、竺法汰在當時應都是「本無說」的支持者。至於道恆與慧遠的辯難，或多或少反映了當時「本無」與「心無」兩宗彼此相異的立場，所以我們實在很難理解慧遠的在家弟子劉遺民會有「心無義」的說法，並且劉遺民持「心無義」還在道恆之後，並非如《高僧傳》所言：「心無之義，於此而息」。

關於慧遠的「本無義」，陳·慧達《肇論疏》：

廬山遠法師本無義，云：「因緣之所有者，本無之所無。本無之所無者，謂之本無。本無與法性同實而異名也。」⁵⁷

若照慧達對慧遠學說的理解，慧遠「本無」學說，或即是指著《法性論》而言的。《高僧傳》保留了慧遠「法性論」之殘文：「至極以不變為性，得性以體極

⁵⁵ 《高僧傳》，卷第5，義解二，〈晉京師瓦官寺竺法汰〉，頁192-193。

⁵⁶ 《高僧傳》，卷第5，義解二，〈晉京師瓦官寺竺法汰〉，頁193。

⁵⁷ 《正續藏經》（臺北：中國佛教會影印正續藏經委員會，1968年），第150分冊，頁429。

爲宗。」⁵⁸ 這樣說來，法性就是「至極」，以「不變」爲特質，即恆久常存的泥洹相，亦爲諸法究極的真實。得性的終極目的，在於能夠體證「法性」的寂滅無爲之境。「法性」既與「本無」（性空）同實而異名，即在說明在諸法流變的現象界之外，尚有一個絕對不變的諸法實相，因此「法性」可以視爲「因緣」（現象世界）的本原，不能通過感知來認識，所以是「無性之性」。⁵⁹

至於〈釋心無義〉與〈本無義〉二者交涉之詳情，尤其從學說內容來看，如今已無從考知，僧肇曾經對〈心無義〉有所評論，《肇論》：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無，此得在於神靜，失在於物虛。⁶⁰

若姑且視此評語爲〈心無義〉的理論通義，則僧肇認爲此義有得有失：其得者，在於把握到了聖心是虛無靜寂之體；其失者，在於不空外物，以爲萬物未嘗無，則心無義爲「空心不空色」的一種對般若學的格義說法。此正與「本無義」說「空」乃在於否認物質現象，言萬物之存在皆假有，從而宅心於「無」，爲一種對反的學說。⁶¹ 然而劉遺民旣入廬山十二年，以其問道修業之精，並時時與慧遠披尋文義的情況來看，應在這些問題上有些心得交換才是。因此，據筆者猜測，劉遺民之〈釋心無義〉，殆或爲其早年之作，在他晚年入山師事慧遠以後，接觸到慧遠的法性學說，便有可能漸漸受其影響而改變立場，此從元興元年慧遠囑劉遺民所寫的〈誓願文〉可知，《高僧傳》〈晉廬山釋慧遠〉：

⁵⁸ 《高僧傳》，卷第6，義解三，〈晉廬山釋慧遠〉，頁218。

⁵⁹ 區結成：「『法性』既被理解爲最終極之真實，亦即具有恆存的本體意義，與現象世界相對待。本體真實與現象世界的兩層結構，是慧遠思想中既重要又有趣的特色。」相關論點參氏著之《慧遠》（臺北：東大圖書公司，1987年12月），第7章，頁81-87。

⁶⁰ 《大正藏》，第45分冊（No. 1858）《肇論》，卷1，頁152a。

⁶¹ 任繼愈主編之《中國佛教史（第二卷）》（北京：中國社會科學出版社，1997年12月）說：「“一切諸法，本性空寂”（以道安爲主之本無說），重點在於否定物質現象。而心無宗則認爲所謂空是說“欲令心體虛妄不執”，重點在於否定精神現象。其實按照般若經典的本義，是既要否定物質現象，又要否定精神現象，只有達到了這種一切皆空的境地，才能消滅“異想”，不起“執心”。」參該書第2章第4節，頁235-236。

惟斯一會之眾，夫緣化之理既明，則三世之傳顯矣，遷感之數既符，則善惡之報必矣。……⁶²

此則依業輪迴，三世因果之義，其中「緣化」之理不可能不包括般若緣起法、萬物依緣而有的陳義，進一步若是肯認僧俗結誓之實際行動，即信仰共識之觀念的反映，則至少在元興元年以前，劉遺民對於「心無」之失一面的認知（「在於物虛」），或許已經有所修正或轉變。

在慧遠來講，他雖承襲乃師道安之般若學，但於建立三世輪迴之義，肯定不滅之「神」作為緣起生滅法的實體，獨有發揮。而「神」如何徹底擺脫情識、無明之染而脫離生化無窮的輪迴大流，其強調以「般舟三昧」等一套洗心淨慧、練神達思的功夫，從「心」的對治入手，來修練心識與情感，誠如湯用彤先生所說：「此均謂念佛為心學也。」⁶³ 既為如此，則劉遺民接受慧遠相關方面的指點，就常理而言，即應反映在其對原有般若學立場的反省或調適上。筆者猜測，其接受慧遠「緣化之理」的觀點，並不代表他會放棄「心無義」可取的部分，甚至進一步說，經由「念佛三昧」專思寂想的修練，其所達致的凝然入定之境，正彷若「心無」說「得在於神靜」的優點，某種程度亦符合其「無心於外物」的「虛豁」之義。⁶⁴

⁶² 《高僧傳》，卷第6，義解三，《晉廬山釋慧遠》，頁214。

⁶³ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第11章〈釋慧遠〉，頁261。

⁶⁴ 實事上，當時流行的心無學說，既是「無心」於萬物，則是著重於從「心」上作功夫，於「心」無執、不滯外色，故此心之「無」乃是就「空心」的功夫言的。就此來看，說「心無」，仍是「心有」，因其仍是傾向由「功夫論」之一面來立宗，著重於從心上作功夫，去作到於心無執、不滯外色，如此亦很難真正「無我」。類此說法亦可參照因：「他們所說的『心無』或『心空』，並不是認為『心』是無體的，而是說『心』體是無形、無像，或豁如太虛的。換言之，這樣的思維模式，仍未脫離玄學貴無派認識論型態的『有、無觀』，以玄學貴無派認識論型態的『有、無觀』，來理解般若中觀學存有論型態的『有、無（即空）』觀，當然是不相應的。」氏著《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》（臺北：國立臺灣大學文史叢刊，2003年7月），第5章，第3節，頁326-327。

(三)「定慧」與「聖心」之辨

般若智是直觀的照，「念佛」禪修的專思想寂既在得慧，故又有「定慧」之名，所謂「定慧」，即由「定」中所生之「慧」。若結合前述推論，劉遺民接受「念佛三昧」之修習，此中對於練神達思之心學的領會，可能與他〈釋心無義〉之既有思維有所交涉與承接，亦即在深入地投入慧遠僧團的修習之後，「念佛三昧」中對「定慧」的體驗，很可能成為其「心學」或〈釋心無義〉中觀點轉變的另一種形式。

至於其由「念佛」而得之「心學」體悟，在般若學說中是否為究竟？這可以從他與僧肇針就〈般若無知論〉的相關問題討論來略窺一斑，〈劉遺民書問〉：

論序云：「般若之體，非有非無，虛不失照，照不失虛……」又云：用即寂，寂即用。神彌靜，應逾動。」夫聖心冥寂，理極同無，不疾而疾，不徐而徐，是以知不廢寂，寂不廢知，未始不寂，未始不知，故其運物成功，化世之道，雖處有名之中，而遠與無名同，斯理之玄，固常所彌昧者矣。但今談者所疑於高論之旨，欲求聖心之異，為謂窮靈極數，妙盡冥符耶？為將心體自然，靈怕（泊）獨感耶？若窮靈極數，妙盡冥符，則寂照之名，故是定慧之體耳。若心體自然，靈怕（泊）獨感，則群數之應，固以幾乎息矣。……謂宜先定聖心所以應會之道，為當唯照無相耶？為當咸覩其變耶？若覩其變，則異乎無相；唯若照無相，則無會可撫。既無會可撫，而有撫會之功，意有未悟，幸復誨之。⁶⁵

書問的開頭，係劉遺民對《肇論》觀點的復述：聖心既是「冥寂」的，所以究理之極，等同於「無」，在這情況底下，聖心是「寂、知相即」的，此呼應般若之體「非有非無」，「用即寂」、「寂即用」的說法。這裏看出真正的「心

⁶⁵ 《大正藏》，第45分冊，(No.1858)《肇論》，卷1，頁154c-155a。

無」，應該是透過「非有非無」的般若之體才能達到真正的「冥寂」，但劉遺民說這種道理，常常彌昧難以令人所知，其引「不疾而疾，不徐而徐」詮釋之，此殆仍有「心無」舊義的思維成分。⁶⁶ 僧肇在後來的回信似乎也認為「以此為懷，自可忘言內得，取定方寸」，認為劉之復述大致不差。然此卻正為劉所未能釋疑處，即其仍對聖心能同時存在「未始不寂」「未始不知」而「寂知相即」的說法感到不解：聖心是「窮靈極數」「妙盡冥符」呢？還是「心體自然」「靈怕（泊）獨感」呢？即到底是「無不知」？還是「無知」？若聖心是「窮靈極數」「妙盡冥符」的無所不知，則不過是「定慧」之體的別名；若是寂然獨感之體，則應會之道絕。意思是說，既然是「知」就不能「無知」，既然「無知」就不能是「知」，即聖心若是觀照「無相」，便不見事物之變動，而不能有「俯仰順化」的應會之用；相對地，聖心若注意事物之變動，又如何同時觀照無相？如此豈不亦成「惑取之知」？說穿了，劉遺民對僧肇般若聖心的問題，即在於般若智究係如何同時又觀「無相」又能應會「域中」的問題。

值得注意的是，劉視聖心的「窮靈極數」為定慧之體，這正是受到慧遠所引導他修習「念佛三昧」的影響，故其仍無法脫離以「定慧」視「聖心」的詮解，而認為「聖心」是「虛而能照」、無所不知的，此正如依「念佛三昧」，心識作用在凝「止」或「虛豁」的情況下，可以產生靈明而「內照交映」，乃至導引出「萬象生焉」的玄智拓展作用，如此當然會對般若聖心「寂、知相即」「用寂體一」的理解會有不契之感。僧肇就在回信中說：

意謂妙盡冥符，不可以定慧為名；靈怕（泊）獨感，不可稱群數以息。兩

⁶⁶ 《周易》〈繫辭上〉：「唯神也，故不疾而速，不行而至。」論者殆引此以言「心無」之妙用，不妨亦視為其「得在於神靜」之勝義。湯用彤言：「此即心無義也，……按《高僧傳》載道恆執心無義，慧遠與論難反復。恆神色微動，未即有答。遠曰：『不疾而速，杼軸何為。』不疾而速，擬亦道恆所引用，與劉遺民同。」其說可參，見氏著〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，頁57，收入於《魏晉思想（乙編三種）》（臺北：里仁書局，1995年8月）。

言雖殊，妙用常一；跡我而乖，在聖不殊也。何者？夫聖人玄心默照，理極同無，既曰爲同，同無不極，何有同無之極，而有定慧之名？定慧之名，非同外之稱也。若稱生同內，有稱非同；若稱生同外，稱非我也。又聖心虛微，妙絕常境，感無不應，會無不通，冥機潛運，其用不勤，群數之應，亦何爲而息耶？且夫心之有也，以其有有，有不自有，故聖心不有有。不有有，故有無有。有無有故，則無無。無無故，聖人不有不無，不有不無，其神乃虛。⁶⁷

僧肇以爲「妙盡冥符」（無不知）與「靈泊獨感」（無知），兩言雖殊，卻是「妙用常一」，就常人來看是兩相違反，在聖人來看卻兩不殊異，因爲聖人玄心默照，其照理之極，等同於「無」，既等同於「無」，則是「極智」，而無不極之義，何得於此「極智」之外而另有「定慧」之名？所謂定慧並非「同外」之稱，所謂「同外」即「同無之極」之外，即在般若「極智」之外，若是「定慧」之稱生於同於「無」之「極智」之內，顯然非同無之智，若生於同於「無」之「極智」之外，則不關於智。這裡的意思是說真正的般若聖心是無以用「定慧」來定名立義的，「定慧」仍無契真正的般若智。隨後僧肇說聖人之心雖虛微絕境，妙智默運，然而其照鑒作用卻永不止息，這個道理就在於：常人之心所以有知，是因其「知」的活動是待攀緣而後有知（以其有有），但待緣而後的知是不能自有的（有不自有），所以聖心「不有有」，即聖人於是不以待緣而後有的知爲「有知」，所以聖心有「無知」（故有無有），然而聖心就此照見眞諦亦非「無知」，所以聖知是「無無」的，從「不有有」到「無有」，到「無無」，聖人之知是「不有不無」，遮撥兩邊。

就此看來，僧肇以爲聖心「無知」而「無不知」，一方面不囿於世俗之知的相對封限，不獲取一隅一偏之知，故能有渾全之觀照而能無所不知；一方面聖智以止息一切知的攀緣執取活動爲無知，即無所取相，亦無惑取之知，此固

⁶⁷ 《大正藏》，第 45 分冊，(No.1858)《肇論》，卷 1，頁 156a。

爲其眞知所在，故「知即不取」，意謂著「眞諦」非執取而得，般若與眞諦實爲「內外相與」、「用寂體一」的，⁶⁸相較之下，這就顯出劉遺民對般若學的觀點尙未透徹，也未契於中觀之道，湯用彤說：

「無用之寂而主於用」，即謂「虛而能知，無而能應。」肇公云，無「無用之寂而主於用」，可以知其宗旨確然與心無論者根本殊異。⁶⁹

由是可知此一不契，殆與其一貫的「心學」思維有關，即當其經由「心無」而轉進追求專思想寂之「定慧」，同樣是經由對蕪情繁想的澄汰，以達致智照之域乃至遇會諸佛的無限拓展，均屬一由「定」、「寂」故能通「照」、「慧」的路數，執此「於心無執」故「虛而能知」的模式，無形中使得般若智似乎在特定條件下才能夠發揮其無不知之照用，而把應感之「慧」講實了，在其修行的應用與個人理會底下，慧（眞諦）反倒成爲一被執取的對象。所以從另一方面來看，他才會以爲「無知」則無應會，會有寂體孤懸，群數之應「幾乎息矣」之虞，從而割截了「寂」「知」之體、用。此或許與其「精勤偏至」的「索居」修行型態有關，無形中強化了解脫之目的性，故反有所滯著；相形之

⁶⁸ 〈般若無知論〉：「用即寂，寂即用。用寂體一，同出而異名，用無無用之寂，而主於用也。」《大正藏》，第 45 分冊，(No.1858)《肇論》，卷 1，頁 154c。盧桂珍釋此「同出異名」謂：「是指『寂』與『用』都同是就般若鑒照之功而言，所以具有稱謂之別，只是便於分疏而賦予的權假之名」、「並非是另有一個『無用之寂』在『用』之外單獨存在」，即般若照見眞諦並非是體用的關係，見氏著《僧肇、慧遠聖人學研究》（臺北：國立臺灣大學文史叢刊，2002 年 10 月），乙編，〈僧肇聖人學〉之第二章〈眞智觀眞諦〉，頁 158-159。

⁶⁹ 相關論點可參《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第 10 章〈鳩摩羅什及其門下〉，頁 237。

⁷⁰ 筆者所謂「眞居士精神」，放在那個時代來看，最具代表性者當爲「維摩詰」，此一人物幾乎受到當時名士階層的喜愛，而僧肇之佛學，得之於《維摩詰經》者尤多。《高僧傳》曾經提到僧肇早年因讀《維摩詰經》而成爲其領悟佛學思想之觸發：「愛好玄微，每以莊老爲心要，……後見舊《維摩經》，歡喜頂受，披尋翫味。乃言始知所歸矣。」林朝成認爲僧肇爲《維摩詰經》作注：「可視爲僧肇般若學的基本思想。從此，僧肇開啓他哲學創作的全盛期：407 年的〈般若無知論〉、408 年〈答劉遺民書〉、410 年〈不真空論〉與〈物不遷論〉及 413 年的

下，《肇論》某種程度反倒較能體現善權方便的真居士精神，⁷⁰故劉尋求「定慧」之「有照」，肇公則言「般若」是「無知」；劉期「淨土」於「西方」，肇公則言「淨土」乃「無方」，⁷¹二者之佛學精神與思維型態，固已不同矣。

四、總結

總上所論，經由劉遺民之生平、行迹、宗教活動、信仰型態與佛學思想的綜合探討，對於其名為「尋陽三隱」之一，亦為慧遠在家弟子之重要人物，卻不見正史的遺憾，稍可獲得彌補。現再總結前論如下：

一、劉氏「索居」的歸隱型態，適與其宗教生活的意向選擇相結合，故非能一味從客觀行迹來作出定義，就同為尋陽三隱之一的陶淵明之立場而言，「索居」代表著宗教生活於個體情意自由的桎梏，而更有心靈空間上的隔絕意義。而劉與同好諸賢於廬山共修的信仰型態，除了說出自乎東晉以降，居士信仰的普遍，至於元興之建齋立誓，無形中更象徵居士群體對於超脫「衆生世間」至「佛國淨土」之宗教情懷，具有盟約性質的履行共識，故劉之「索居」，就積極一面的意義說，毋寧更是構築了一種凝聚衆人宗教理念追求的出世間型態。

二、承上，元興結誓之內涵，除了結合一部分流行於當時之彌陀淨土信仰外，主係以源自《般舟三昧經》「念佛三昧」之自力念佛為基礎，劉遺民修道

〈涅槃無名論〉。《維摩詰經》不只啓發僧肇的信仰，同時也指引他學術發展的方向。」參氏文：〈《注維摩詰經》方便義析論——僧肇般若學性格的釐定〉，收入《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文津出版社，2001年10月），頁665-674。

⁷¹ 僧肇於《注維摩詰經》，卷1，〈佛國品〉有云：「夫至人空洞無象，應物故形，形無常體，況國土之有恆乎？……美惡自彼，於我無定，無定之土，乃曰真土。然則土之淨穢，繫於衆生，……夫如來所修淨土，以無方為體，……無方，故真土所以形。……故曰土之淨者，必由衆生；衆生之淨，必因衆行。……夫行淨則衆生淨，衆生淨則佛土淨，……。」《大正藏》，第38分冊（No.1775），頁334b-335b。

之「精思禪業」與廬山僧團「道戒彌勵」之清規風範正可一以貫之，故其修道屢有「定中見佛」之經歷，此亦為其〈誓願文〉中「機象通於寢夢」之實現。

三、劉遺民以在家弟子身分，參與慧遠僧團之修習，甚至嘗代表慧遠貽書僧肇，並與之揚推經論，酬酢往返，其於此間所扮演的溝通南、北方兩大佛學中心（廬山與關中僧團）的角色亦值得重視。其代慧遠執筆，無論是元興〈誓願文〉抑或致書僧肇，皆說出了在家居士於信法修悟層次上已脫離了蒙昧的階段，慧遠於傳中稱其「精研佛理，以期盡妙」即可證之。

四、「念佛三昧」之修習，係禪修者藉由觀想入定不斷地拓展其玄覽智照的法門，可以說是慧遠僧團為了體證法性，得入般若智，以期獲解脫的方法論。以此反映在劉遺民對「般若學」原理的認知上，遂有以「定慧」來理會僧肇〈般若無知論〉中之「聖心」的取向，認為「定慧」的發用既是「無所不知」，照無不透的，則「聖心」豈有「無知」之理？劉遺民曾經撰作〈釋心無義〉，雖已因亡佚而無從考知，然「定慧」的「無不知」正與早期支愍度一派〈心無義〉：「虛而能知，無而能應」之概念大致相符。這樣看來，劉遺民晚年「念佛三昧」的修習與對「定慧」的體悟，極有可能即是早先「心無義」思想轉化的另一種形式。

五、承上，從劉遺民致書僧肇所表達的義理看來，其對僧肇般若學「寂知相即」仍有一間未達的理解，在某種程度上所反映出的是其佛學思維的困境。其中之一點，即是未解於般若智照的作用是即色而見空，「色不異空，空不異色」的，未能就事物的變動之中照見無相，變動與無相不二，遂割截體用。有趣的是，這似乎與他「索居」修行的型態有著某種程度的關聯，即對於「出世」境界追求的一再強化，對於西方淨土所代表理想之「他界」的質實認知與勤慤執取，即其於修習意態之定性與對西方淨土著實歸返之定向，無形中已使其滯著於一偏。就某個程度而言，此不啻是對「居士」行迹的一重解構，亦無契於真正即世間的「居士」精神（如當世流行之維摩詰居士）。劉遺民以「苦行僧」式的「居士」面貌呈現，所反映出的或許正是當世居士形象與品類多元而複雜的歷史現實吧！

(責任校對：張閔熙)

引用書目

一、傳統文獻

- 後漢・支婁迦讖譯：《般舟三昧經》，《大正藏》第13分冊（臺北：新文豐出版社，1994年）。
- 後秦・釋僧肇：《肇論》，《大正藏》第45分冊（臺北：新文豐出版社，1994年）。
- 後秦・鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第8分冊（臺北：新文豐出版社，1994年）。
- 劉宋・劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年3月）。
- 南齊・沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年10月）。
- 梁・釋僧祐：《弘明集》，《大正藏》第52分冊（臺北：新文豐出版社，1994年）。
- 梁・釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校本：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年11月）。
- 梁・釋慧皎撰，湯用彤校注本：《高僧傳》（北京：中華書局，1997年10月）。
- 陳・慧達：《肇論疏》，《正續藏經》第150分冊（臺北：中國佛教會影印正續藏經委員會，1968年）。
- 唐・釋元康：《肇論疏》，《大正藏》第45分冊（臺北：新文豐出版社，1994年）。
- 唐・魏徵等：《隋書》（臺北：鼎文書局，1990年）。
- 唐・釋道宣：《廣弘明集》，《大正藏》第52分冊（臺北：新文豐出版社，

1994年)。

唐・釋智昇：《開元釋教錄》，《大正藏》第55分冊（臺北：新文豐出版社，1994年）。

唐・房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1976年10月）。

北宋・歐陽修等：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1979年）。

宋・志磐：《佛祖統紀》，《大正藏》第49分冊（臺北：新文豐出版社，1994年）。

宋・陳舜俞：《廬山記》，《大正藏》第51分冊（臺北：新文豐出版社，1994年）。

二、近人論著

任繼愈主編：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1997年）。

西義雄：〈般舟三昧の研究資料とその意義に就いて〉，《惠古先生古稀記念「淨土教の思想と文化」》（惠谷隆戎先生記念會編輯、佛教大學發行，1972年）。

林朝成：〈《注維摩詰經》方便義析論——僧肇般若學性格的釐訂〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文津出版社，2001年）。

竺沙雅章：《廬山慧遠年譜》，木村英一編：《慧遠研究——研究篇》（東京：創文社，1981年）。

紀志昌：《兩晉佛教居士研究》（臺北：臺灣大學中文所博士論文，林麗真先生指導，2004年）。

許里和著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998年）。

區結成：《慧遠》（臺北：東大圖書公司，1987年）。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997年）。

湯用彤：《漢晉玄學論稿》，《魏晉思想（乙編三種）》（臺北：里仁書局，

1995年）。

齊益壽：〈試論「尋陽三隱」——陶淵明交游詩試析〉，《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2001年）。

劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000年）。

魯迅：《古小說鈎沉》（臺北：盤庚出版社，1978年）。

盧桂珍：《僧肇、慧遠聖人學研究》（臺北：國立臺灣大學文史叢刊，2002年）。

顏尚文：《梁武帝》（臺北：東大圖書公司，1999年）。

羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》（臺北：國立臺灣大學文史叢刊，2003年）。

龔斌：《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1999年）。