

專輯 【廬山慧遠】

道流東國 其在遠乎

廬山慧遠大師護教之論辯

國立台灣師範大學國文系 副教授 李幸玲

佛教初期在中國傳教時，存在著許多文化上的乖隔。這些問題不但在漢末已逐漸產生，也在晉末大規模的儒、釋文化衝突當中，再次被提出來討論。

廬山慧遠大師是東晉時期的南方名僧，他以自肅的道德人格及深厚的內外學修養參與教外護法活動，不僅釐清一般人對佛教的誤解，更以方便法接引學人，藉融通儒家「仁治」為本的政治觀和道家柔軟退守的姿態，解消執政者的誅伐與敵意，以達到勸教的弘法目的。



廬山慧遠大師：東晉政教及文化衝突的調和者

廬山慧遠大師是東晉時期的南方名僧，他以自肅的道德人格及深厚的內外學修養名重當世。與當時鳩摩羅什所主持的長安道場，堪稱南北兩大佛學重鎮，各自在譯經及佛法的弘傳都有相當成就。而兩人忘年相惜的深厚情誼，更是透過往復的書信贈偈交流。慧遠承繼道安警覺到格義佛學不當之處，並自覺地融鑄出自己的思想特色，寫下《法性論》，並與羅什有過頻密的書信往來論學，被後人輯為《大乘大義章》。羅什的高足僧肇也曾針對《法性論》而與慧遠有過筆論。

同時期的重要政治人物、學僧、知識份子，幾皆曾赴廬山親訪慧遠。孤明先發提出佛性思想的道生，曾三入廬山，向慧遠問學，往返於長安僧團與廬山道場，後久居於廬峰，並終老於此。

許多西來的譯經僧如僧伽提婆 (Samghadeva)、佛馱跋陀羅 (Buddhabhadra，意譯為覺賢、佛賢)、曇摩流支也先後來到廬山，因慧遠之請，譯出部分部派時期的重要典籍。

慧遠晚年，求法東還的法顯到訪，除與慧遠相談甚歡外，也指導佛影窟的建造，使慧遠得以一償夙願，見到少時

隨侍道安時，由西域僧人處所聽聞到的傳說中的佛影。而當世掌握兵權的政治野心家，如殷仲堪、桓玄、劉裕也數至廬峰向慧遠諮議名理、政事。此外，碩儒、隱者如雷次宗、宗炳、周續之、劉遺民等人也都曾是慧遠傳授世典時座下的弟子。

慧遠一生遊歷豐富，在追隨道安的二十餘年間，致力於般若典籍的研讀，這段時期對佛理的深入紮根，對其思想的奠基，有無可忽視的影響。其後幽棲於廬峰，與名士僧俗的談辯間，激盪出許多智慧的火花。東晉佛學的南北兩大僧團，北以羅什為首的長安僧團，南以慧遠為首的廬山僧團，幾乎囊括了東晉佛學研究的全部。慧遠與當時著名的佛教名僧間的交遊論學，猶如精彩的圓桌對話。分析慧遠與時人的爭議論題，彷彿走入歷史，重新去咀嚼漢末佛教東傳至兩晉以來所累積的佛教議題，和慧遠與時並進地去解答這些歷史課題的實況。



儒佛文化衝突的主要議題

文化層面的對話：華夷之辨

儒佛間文化衝突的產生與調和，較之政治方面要來得早。三國時期康僧會在譯經時，即開始有意識地試圖援儒解佛，康僧會曾云：「儒典之格言，即佛教之名訓。」企圖讓佛教以較親近於中國文化的姿態而得到接納。此外，後漢的支讖在翻譯《佛說無量清淨平等覺經》時，將佛國淨土中菩薩及眷屬的關係，釋為君臣父子夫婦等儒家倫常關係，亦可以明顯看出初期佛教東傳時，刻意融合儒家思想，企以得到中國人接受的用心。

然而，這些有意識的融合詮釋，發展到晉末南北朝，佛學研究在中國益臻成熟之際，開始出現一些異議的聲音。梁·僧祐在《弘明集·後序》裡，將漢末以來佛教受漢人質疑的問題歸納為六點：

1. 疑經說迂誕，大而無徵。
2. 疑人死神滅，無有三世。
3. 疑莫見真佛，無益國治。
4. 疑古無法教，近出漢世。
5. 疑教在戎方，化非華俗。
6. 疑漢魏法微，晉代始盛。

這些問題多立於儒家本位而發，頗有華夷之辨用意。

而佛教僧團的薙髮、絕嗣、踞食、袒服、不敬跪拜王者等文化現象，在中國社會中所造成思想文化的衝擊，也漸由初傳時潛隱在底層的疑慮，轉而為儒家衛道士人所議論的熱門話題。漢末牟融的〈理惑論〉中提到，有疑難者認為薙髮、踞食、袒服乃為夷戎無文之行。其中，薙髮更有違儒家《孝經》身體髮膚受之父母，不敢毀傷之教；沙門出家無嗣，亦背逆「不孝有三，無後為大」之古訓等。可見佛教初期在中國傳教時，存在著許多文化上的乖隔。這些問題不但在漢末已逐漸產生，也在晉末大規模的儒、釋文化衝突當中，再次被提出來討論。

政教觀點的對話： 從「不依國主則法事難立」 到「沙門不敬王者」

晉末所發生沙門應否禮王者的論爭，表面上看似為執政者與沙門各自堅持其禮制之爭；實則是二者爭奪社會底層支持基礎的意識型態角力戰。



佛教弘傳中土，經漢末、三國至西晉，將近兩百年的奠基發展，不論信眾的數量或佛學思想的發展上，至東晉末已有相當的成長，並形成一股龐大的族群勢力。佛教在實際的社會結構中具有一定的支持基礎後，復因政策上的許多優待，開始有大量猥濫之徒假皈依三寶之名而混跡其中，進而造成佛門及執政者管理上的問題。因此，當時執掌實權的太尉桓玄，提出須「沙汰賊住比丘」之議。而佛教在儒家禮教體系的社會結構中，以迎合於儒家思想的立論基礎，為自己取得合法、並且獨立於王權之外

的宗教自主地位，無疑是對要求和諧一統的執政者的一大挑釁。

在慧遠所參與的三個議題中，形神關係不但在魏晉南北朝引起宗教、哲學、美學等多層面的討論，甚至千百年後仍為世人所聚訟。而沙門禮敬王者及沙門袒服這兩個問題的討論，與當時重禮法的執政者心態有很微妙的關係，可說佛教在中國以儒家政治觀為正統的體系中，逐漸取得其特殊分位的關鍵論戰。

形盡神不滅：人死之後還有存續嗎？

慧遠所對應的問題與處境

人死亡之後，除卻將壞滅的形體之外，究竟是「人死如燈滅」，什麼都不留？還是猶有一種可能存在的精神存續？佛教在中國的弘傳常因宣教勸善而說輪迴果報，漸漸引發中國人對業報思想的關注，進而先後發生南北三場歷時近二百年的「神滅不滅」論戰。

第一場論戰始於晉末而終至宋齊，地點在南方。慧遠出生於第一場論爭發生的前期，與慧遠發生筆論的主要是何

承天、戴逵以及桓玄。事實上，形神問題在魏晉南北朝時期廣受討論，涵蓋的層面包括宗教哲學、繪畫及玄學等領域。慧遠的「形盡神不滅」說，顯然屬於宗教哲學的領域。慧遠提出「形盡神不滅」之觀點，是對應於桓玄等人質疑「人死神滅，無有三世果報」之回覆，旨在保住因果業報說的合理性。

「無我」教義乃佛教三法印之一。輪迴思想，在佛教成立之前，即為印度本土之傳統思想，在佛教加以吸收轉化



為六道輪迴之說後，以不違「無我」基本教義的前提下，向世俗闡釋因果業報之說。然而，到了部派佛教時期，外道質疑：佛教既然講「無我」，那麼，到底是誰在受報呢？各部派已無法再如佛在世時面對「十四無記」的默然。為回應外道之質問，在佛教「無我」教義的規定下，如何建構其特有的輪迴思想，已然是無法迴避的事實。

而慧遠在晉末所面臨的問題和部派佛教時期的問題相似。佛教既然主張「無我」，那麼究竟承受因果業報是誰？二者不同之處，唯在於輪迴思想為根植於印度思想中的傳統基礎，而中國人並無這種跨三世之說的報應觀。因此，一開始即在中土宣講《般若經》「緣起性空」教說的弘法僧，轉而闡述業報輪迴是真實不虛時，極易造成中土一般信徒相當的困惑。本傳裡記載慧遠「化兼道俗」，說到慧遠不但與教內高僧如羅什、佛馱跋陀羅等人，深談般若空理，又同時對世俗、白衣，弘宣三世因果法義，目的即在補足佛教深具宗教意義層面的這個部分。

報應的必然性

佛教是由現報、生報及後報等三報，來解釋何以在現世的觀察中，多得

到「報施多爽」的結果。為解答當時人對現世報施多爽現象的質疑，慧遠由善惡業感之遲速，闡明業報有先後之驗，並非現世未見得報，即無有報應。三報是由受報主體與外在事物交接時間的先後來區別的。現世得報的，名為現報；下一生即受報的，名為生報；經二生以上才受報的，則名為後報。而之所以報有先後之分，乃由於主體意識活動的「心」，具體落在與外在事物的交接上，必須有符適的時機，因此，才有報應遲速先後的問題。

三業體別，有其定報，時來必受，無法以任何後來的努力來抵銷或減輕的。佛教的因果說，雖然也談到個體受累世以來身語意三業所引生的果報，但並未否定後天努力改變的可能性。由於有情眾生無佛眼可了知甚深緣起法而昧於因果，因此，佛陀為迷滯於三界者說此因果業報之理，令其明白三業自有定報，只是遲速有別，並非不報。

報施的同一性

在佛教「自作業，不他受」的業報思想中，「同一性」問題佔有重要的地位。此一思想所強調的，是一生的禍福不外是由人自己所決定的。此處的「同一性」包括兩層的涵意：第一層是指行

為者與受報者為同一者；第二層的「同一性」是指受報主體（「識轉變」的整個過程）本身是剎那生滅變化的，其由上一剎那變化至下一剎那間時的「同一性」，則可透過等無間緣的繫連而得到說明。換言之，在佛教報應思想中所謂的「同一性」，並非一般意義下的同一關係，而是記憶對時空中的客體，基於回顧而起的「想像」連結。在佛教的解釋，受報主體的「同一性」基於無常的連續變化中，恆相轉的末那識執阿賴耶識（異熟，可與末那識不同體）為「不變的自我」（相分）時，實則是因無法察覺阿賴耶識本身極其微細的剎那變化，而導致誤對此因回顧的「想像」而起的「同一性」聯想所起的執著。

在佛教，並不肯定有某種「恆常不變」的精神實體。一切世間法都是緣起而生滅不斷的。因此，就算是輪迴中的受報主體，也是一樣緣起無自性的，並非恆常不變的。「神」既非其他宗教所說固定不變的「靈魂」，亦非直接指「阿賴耶識」識體本身。精確地說，「神」經常由主體層面被稱為「受報主體」，或與形體對稱為「精神實體」，實際上指的是不斷剎那變化中的阿賴耶識——「識轉變的整個過程」。

由於桓玄主張神為形派生物，視形

與神消滅的現象猶自然之變化，其舉莊子薪火之喻，明其形盡神滅的主張。回應於桓玄的提問，慧遠認為佛教的「輪迴」，雖然指肉體死亡時，精神可以離開形軀，隨其業報而受生在另一個形軀，但是，這個受生到另一形軀的「精神」，也就是佛教所說的受報主體，卻不是恆常不變的「靈魂」，而是極其微細而難以察覺到的生滅變化過程。在分段生死中的每一期生死間，「神」本身即是不斷地在剎那變化之中。為在無我教義下回應論難者，其論述的重點，即在受報主體的不可取消性。



沙門不敬王者論：與儒教禮教的對話

儒佛禮教的衝突

西元378年，苻堅攻陷襄陽，道安受拘於朱序，不得已分散徒眾，有感於世亂而對弟子們說道：「今遭凶年，不依國主，則法事難立。」這說明佛教在弘傳時，弘法者所可能遭遇到的困境及想法。有力的護法，對佛事傳播自然有推助之力，但慧遠卻為堅持不禮敬王者，寧開罪於執政者、違背其師之教誨，當有其所以堅持之理。

東晉隆安三年（西元399）桓玄退兵途經廬山時親訪慧遠，因賞慧遠清識而欲延入仕，乃書勸慧遠還俗，桓玄並曾致書慧遠商議「沙汰賊住沙門」之事（西元402），後復因八座桓謙等人，向桓

玄薦詔沙門應禮敬王者，桓玄與中書令王謐乃有數度論難往返，桓玄也再度與慧遠有書信上的討論（西元402）。後慧遠整理之前與桓玄的討論，並將前封信中答覆桓玄有關沙門禮敬問題的文字加以擴充。由《沙門不敬王者論》可以觀知慧遠對佛教沙門在政教關係中，應如何自處的剖析。

沙門應否禮敬王者的爭論，在晉朝曾發生過兩次，一次是在咸康六年（西元340），另一次則在東晉末，即慧遠所參與討論的這次。粗略就兩次論爭主要參與人物，及其主要觀點表列如下。此表是為了方便掌握大要的略表。

階段	第一階段		第二階段	
	主敬拜派	主不敬拜派	主敬拜派	主不敬拜派
主要人物	庾冰	何充	桓玄	王謐、慧遠
主要觀點	儒家名教，不可背棄	戒律有助王治	受君德應拜	方外自任，非其服故不拜

佛教信仰在中國傳播之後，其與中國隱逸之風結合而形成的方外勢力，在東晉時期漸引起官方的重視。尤其，方外、隱逸之賓的不受仕祿，遠離世俗，不役、不稅、不敬跪拜王者等做法，讓為政者備感管理上的困擾，也因而在東晉引發兩次官方要求沙門必須敬拜王者的事件。與慧遠同時的爭論中，主張沙門應敬拜王者的人物是桓玄、桓謙，而王謐及慧遠都是主張不敬拜的一方。

主張敬拜者的論點：儒家名教不可背棄、受君德應拜

（一）受王德惠，禮應敬拜

禮儀的進行本身有其背後象徵的精神，若不心存敬意，則禮儀也只是空架子；若甚至連禮儀都簡省而沒有，還能說表達什麼禮敬之意？況且，沙門不敬通生理物的王者，難道傲慢地認為自己和聖人一樣偉大，足以比稱為二儀嗎？

此處的批評，雖有其中肯之論，但其以沙門不敬王者的原因，在於沙門之自慢無禮，則有可議之處；而表敬必在形骸，也仍有可論之餘地。

（二）篤事禮懺，何忽儀於此

若沙門認為禮敬只是形骸之外的形

式，只要心存敬意，儀式並不重要。那麼，何以沙門也篤事於懺悔、禮拜等形式？若沙門也篤事於佛門禮懺儀式，何以獨獨忽略君臣人倫之禮？此處質疑沙門對於禮敬的儀節，有雙重標準。

沙門對於佛門懺悔禮拜的儀式，乃至對師尊、世人的禮節，雖有小異，但也仍有揖跪之禮。在這些日常的細節中，都可以依循禮法而行，何以獨不能禮敬君王？

（三）禮敬不敦，豈以貴道

倘若沙門認為略形存心是可以成立的，那麼，心存禮敬，但不以禮儀表之；心不存禮敬，也不以禮儀表之。則敬與不敬二者之間，又如何分別？倘若不禮敬君王，是因為君王德惠深遠，乃不以言謝、禮敬等淺俗禮儀表之。則沙門禮敬佛陀，豈非以佛之德惠淺薄？又聖人之道，乃道之至極，表現在人倫關係上即君臣之敬，愈是崇敬，禮儀上愈是敦厚。但沙門對君王並不禮敬，如此可謂貴聖人之道嗎？

慧遠主張不敬拜的論點

慧遠認為沙門的與俗世的態度不同，是以「求宗不順化」為目標，沙門不敬王者為其中一環。而出家，正是凸

顯沙門形跡的「反俗而動」，出家的目的，也不同於在家人的求順化（隨順世俗價值，沈湎世樂），避免一再因業力的招感而受生輪迴。慧遠在王謐「意深於敬，不以形屈為禮」及「非王侯之臣，不盡名教」的基礎上，再提出三個論點來支持其不敬拜的主張：

（一）變俗易服，篤勵其志

沙門是超脫於世俗的方外之人，其尋求出離生死的價值理想也不同於凡俗。沙門方外絕俗，以變其服章，使有別於方內的做法為出發點，王謐提出的是：世俗與沙門在裝束上區分方內、方外，是因為沙門並非王侯之臣，故不禮拜（非其位而不拜）。

而慧遠則進一步補充：沙門並非王侯之臣，亦非方內之民，變服章以自絕方內形跡，有加強出家身分信念的意義，也有時時自我提醒的意思。

（二）全德之功，同於王侯

沙門攝諸善法，廣修菩薩方便法門，目的乃意在度人中完成自度。其發悲願，以普度眾生於沈俗逆流、超拔幽闇重劫為己責，普惠遐邇，其功德深遠，雖無王侯之位，卻有王侯之厚；雖非王侯之臣，而不失其在宥生民之慈。

而佛法與儒家名教，理趣所歸，原亦一致無偏，就以生民為重的這點來看，是相同的。故其所為也，無不以助益方內種種而行。因此，雖無奉主表敬的謙恭之姿，卻不失向王者表示盡已成性的謹敬之心。

（三）生民止惑，各盡所能

王侯提供資足方內世界的一切生活保障，而沙門則提供出離世間離苦得樂的智慧理境。王侯與沙門，二者之於生民，其德惠各有優勝，各有無法取代之地位。沙門救濟的，是作為一切根源的心；王者所成就的，是資生惠養的形軀生活，救得了窮，卻救不了苦。王侯不必以方內之禮，要求拘解於方外之賓。

慧遠不僅在理論上主張不禮敬王者，事實上不少曾往訪廬山的政治人物，都曾親領慧遠不卑不亢，平肅自處的「不敬」哲學。諸如：桓玄嘗至廬山造訪，不自覺向慧遠敬拜，而慧遠並未行君臣敬拜之禮。晉安帝在班師帝京途中，經廬山下，詔慧遠出迎，慧遠以病辭詔，而安帝反修書致候。其他如殷仲堪、盧循、劉裕等人，雖非君王，但亦一方之將令，皆曾表示對慧遠的尊敬。可知，所謂的禮敬不在其形儀，而存在於內心。



沙門袒服論之中國式詮釋

中國儒家禮學旨在明倫定秩，服制除表明尊卑階等的意義外，更在政治上與刑罰的制定有關。儒家禮學在兩晉極受重視，甚至沿承漢末以來以人倫孝悌為依準訂法，准以五服治罪。佛教沙門的服制裝束，在此時代背景下，自然也受到相當的關注。

佛教在中國傳播的過程中，不但在佛學思想方面受到知識分子的關注，在律儀文化方面，也因為袒露右肩膊之服儀，被視為無禮，因而引發出：佛教沙門偏袒右肩的服儀是否合乎禮法的討論。相關的討論，主要見於慧遠與何無忌書信中的答問。

袒服之意義與場合

佛教沙門律制中的服儀，有所謂「偏袒」，是指偏袒右肩，即著僧服時僅包覆左肩，將右肩膊袒露出來，原為古印度之習俗，後為佛教所沿用。修供養時，必須偏袒右肩，以示對佛陀、師僧之尊敬。此外，隨侍師僧之側時，右袒也較便於勞動做事。可知，在佛教禮儀中，用以表示尊敬致意或便於勞動的「右袒」服儀，傳至中土時，卻因中印

文化差異有別，不但未被理解為禮敬之儀，卻反倒被視為不合禮法的行止。

儘管佛教沙門的袒服之禮有其象徵的意義，只適用於行敬禮等特定時機及場合，並非平時皆如此袒臂露肘，但袒露肉體、胡跪的行止，終非合乎中國儒家傳統之儀節，仍造成部分重視禮教之士不安。西晉末玄談放誕之風興盛，不乏王澄、胡毋輔之、阮瞻、劉伶等名士者流「去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之為通，次者名之為達。」因此，禮法之士不得不起而為禮教做一重整及詮釋。而何無忌此處的質疑，亦是繼承以中國儒學禮教為正統者一派的想法。

慧遠對沙門袒服的中國詮釋

(一) 中國亦有袒服之禮

慧遠認為，禮儀之制定，是因時地而制其宜，故三王有質文之變。質文之制，皆有其對治之目的及用意，原無高下之別。但論者執著於中國傳統儒家思想的「方內之格言」，復以中土之民情衡度於異域文化，以為本土所無者，必為不合禮法之舉設。慧遠認為，異俗亦

有表敬之禮，固不必以中國為是。袒服為天竺「盡敬於所尊，表誠於神明」時之禮儀，旨在尊長者面前，除去自身過飾之處，以謙遜自表也。而在中國，亦有袒服之禮。「袒」原亦有為己身「去飾」、「去美」，以向來者表達敬意的意思，《禮記·檀弓》下：「去飾，去美也。袒，括髮，去飾之甚也。」原用於說明孝子守喪之禮，而此處以儒家之禮法釋佛教右袒之禮，慧遠呈現的是肯定禮法制定時，雖異俗間，必有相同的用意，故不必以此是而彼非。

論者以方內格言為是，慧遠即以方內格言之理應之。

（二）沙門右袒之理

在印度的傳統習慣當中，用來取物進食的，是象徵神聖清淨的右手，左手則多用於如廁等不淨的行為。而在佛教的傳統中，比丘正規之臥相為獅子臥，即右脅臥，而現淫欲相的左脅臥一般是被禁止的。轉輪聖王及佛應化身的三十二種殊勝相貌中，其中即有身毛「右旋」相。再者，向佛陀、佛塔及尊長行道禮敬，乃以右繞成其禮，由此可觀其行事以右向為尚之意。凡此種種，皆可得見其以右為尊之事。

據此，可知佛教在以「右」袒表示

禮敬，在印度有其本土背景上的文化意義。歸納而言，在印度，或在佛教，右方象徵著神聖清淨，左方則象徵著淫邪不正。

有關記載沙門袒服禮儀的典籍，慧遠表示雖未流於中土，但沙門所以行偏袒右肩之禮的原因，仍可得而聞。慧遠透過其中國式的詮釋舉出四點原因，反覆申明佛教沙門所行尚右之意：

1. 明所行不左。

2. 在辨貴賤名位，以生進德尚賢之心。

3. 人之所能皆在右，若行事不隨順其向，則易觸事生累。

4. 形有左右，猶理有邪正，二者之來，各乘其本，形理相資。

審視慧遠所述「右袒」的四個理由：

第一點及第三點，承遞印度佛教以右方為神聖清淨之位的詮釋。

第二點，以右位為貴為師，結合尚賢思想，成就不順化之宗極。

第四點，以右為正為導，順著形理相資的思考理路，增上其成就的種子、因緣。

慧遠對「右袒」的詮釋，正可謂：有所沿襲，有所發揮。

世人認為佛教沙門袒服不合中國禮



法，慧遠乃為此應俗地尋求合於世俗的詮釋。慧遠除為沙門袒服找到儒家文獻上的根據，並為右袒作中國式的詮釋，目的在回應世俗，誠如其在〈體極不兼應〉中所謂周孔與釋道有相通之處，不須相斥，自然也想為佛教律制在中國禮法中找到合法的詮釋。

結語

身為一個常常「以大法為己任」的佛教弘法者，面臨社會上對佛教的誤解及攻訐，慧遠自覺地表達出其護教的心意，並強調方外之賓在形止上所以別於世俗，旨在時刻自醒砥礪，而非故作異奇以取譁於世人。因此，慧遠參與教外護法活動的動機，無寧是自警而欲振鐸於凡俗的，非僅是對外釐清一般人對佛教的誤解而已。慧遠藉著早年深厚的儒學素養，以方便法接引學人，也藉融通儒家「仁治」為本的政治觀和道家柔軟退守的姿態，解消執政者的誅伐與敵意，以達到勸教的弘法目的。☞

【參考資料】

1. 《佛說無量清淨平等覺經》，後漢·支婁迦讖譯，大正藏第12冊。
2. 《俱舍論》，玄奘譯，大正藏第29冊。
3. 《肇論》，姚秦·僧肇著，大正藏第45冊。
4. 《高僧傳》，梁·慧皎著，大正藏第50冊。
5. 《弘明集》，梁·僧祐著，大正藏第52冊。
6. 《廣弘明集》，梁·僧祐著，大正藏第52冊。
7. 《釋氏要覽》，宋·道誠集，大正藏第54冊。
8. 《出三藏記集》，梁·僧祐著，大正藏第55冊。
9. 《世說新語箋疏》，劉宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏，上海：上海古籍，1993。
10. 《慧遠研究·遺文篇》，日·木村英一編，東京：創文社，1962。
11. 《慧遠研究·研究篇》，日·木村英一編，東京：創文社，1981。
12. 《般若經講記》，印順法師，臺北：正聞，1988，九版。
13. 《慧遠及其佛學》，方立天，北京：中國人民大學，1984。
14. 《慧遠》，區結成，臺北：東大，1987。
15. 《晉書》，唐·房玄齡等，臺北：鼎文，1993。