

簡述慧遠的佛教與名教關係理論

華印聖德高僧胡對許樹馥說的回書。
大、制戒師各姓而不當並為百宗全應發出來。《前卷》、《後卷》、《通書》
印恭覽和限制其關係部古中國新派、古五劫會土印邊書感不
來。

會(一) 會(二) 會(三) 會(四) 會(五) 會(六) 會(七) 會(八) 會(九) 會(十) 會(十一) 會(十二) 會(十三) 會(十四) 會(十五) 會(十六) 會(十七) 會(十八) 會(十九) 會(二十) 會(二十一) 會(二十二) 會(二十三) 會(二十四) 會(二十五) 會(二十六) 會(二十七) 會(二十八) 會(二十九) 會(三十) 會(三十一) 會(三十二) 會(三十三) 會(三十四) 會(三十五) 會(三十六) 會(三十七) 會(三十八) 會(三十九) 會(四十) 會(四十一) 會(四十二) 會(四十三) 會(四十四) 會(四十五) 會(四十六) 會(四十七) 會(四十八) 會(四十九) 會(五十) 會(五十一) 會(五十二) 會(五十三) 會(五十四) 會(五十五) 會(五十六) 會(五十七) 會(五十八) 會(五十九) 會(六十) 會(六十一) 會(六十二) 會(六十三) 會(六十四) 會(六十五) 會(六十六) 會(六十七) 會(六十八) 會(六十九) 會(七十) 會(七十一) 會(七十二) 會(七十三) 會(七十四) 會(七十五) 會(七十六) 會(七十七) 會(七十八) 會(七十九) 會(八十) 會(八十一) 會(八十二) 會(八十三) 會(八十四) 會(八十五) 會(八十六) 會(八十七) 會(八十八) 會(八十九) 會(九十) 會(九十一) 會(九十二) 會(九十三) 會(九十四) 會(九十五) 會(九十六) 會(九十七) 會(九十八) 會(九十九) 會(一百)

慧遠是東晉時期特出之高僧，是繼道安後的佛教領袖

東晉南北朝是我國佛教史上一個極其重要的時期。在這個時期中，佛學大興，名僧輩出。而其中能對佛教有獨立之建設，德行淳然，堅若卓絕，真能發揚佛教之精神者，當推道安、慧遠師徒倆。

佛教作為一種外來文化，它自傳入中國時起，就存在一個如何在中國生存，如何與中國原有文化相協調、相適應，並取得進一步發展的問題。道安和慧遠他們一生的貢獻，主要就是圍繞這一中心點而展開的。

慧遠之前有關的理論

佛教自兩漢年間傳入中國，至東晉南北朝時代，已取得相當的發展，開始走向獨立。至時，佛教與傳統文化之間所存在的各

佛印：華嚴寺全集整理
迦葉：華嚴寺大藏寶藏全集
面裏：寺內莊嚴菩薩對
桂面：山西華嚴寺內莊嚴菩薩對

目錄	一
一、引言	1
二、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四、慧遠的佛教與名教關係理論	1
五、慧遠的佛教與名教關係理論	1
六、慧遠的佛教與名教關係理論	1
七、慧遠的佛教與名教關係理論	1
八、慧遠的佛教與名教關係理論	1
九、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十一、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十二、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十三、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十四、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十五、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十六、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十七、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十八、慧遠的佛教與名教關係理論	1
十九、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十一、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十二、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十三、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十四、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十五、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十六、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十七、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十八、慧遠的佛教與名教關係理論	1
二十九、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十一、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十二、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十三、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十四、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十五、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十六、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十七、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十八、慧遠的佛教與名教關係理論	1
三十九、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十一、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十二、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十三、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十四、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十五、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十六、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十七、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十八、慧遠的佛教與名教關係理論	1
四十九、慧遠的佛教與名教關係理論	1
五十、慧遠的佛教與名教關係理論	1

羅 顥

種矛盾也揭露了出來。而佛教在當時還沒有與中國傳統文化融成一體，居於客體文化的地位，如果處理不好與傳統文化之間所存在的一些基本矛盾，就很難再繼續生存下去，求得更大的發展。慧遠的佛教與名教關係理論，即應着這個時代的需要而出現。

名教就是禮教，孔子曾提出為政以「正名」先，正名的內容是「君君，臣臣，父父，子子。」它規定人們的名位和應守的職分。

(見《論語》第十二、十三篇)到了漢代，開始確立了以儒家思想為內涵的政治觀念、道德規範等其體的名目，以之作為對社會的教化，即所謂「以名為教」。概而言之，名教就是以儒家文化為主體的中國傳統社會的倫理道德、政治行為、禮儀制度等的總括，是中國傳統文化的最基本的方面。

在中國固有的傳統文化中，與名教相對立的概念是自然。自然，即道家所主張的自然無為原則，它沒有任何人為的因素。先秦時期，儒家和道家是兩個最大的哲學流派，兩家理論在許多方

面是相對峙的，儒家重名教，道家尚自然；儒家貴人事，道家崇無爲。不過在當時，名教與自然還沒有發生正面的交涉。到了魏晉，社會政治動蕩不安現實生活中矛盾重重，以前那種儒家思想在社會上的絕對權威已不復存在，人們對儒家名教理論產生了懷疑，而一種兼有儒道兩家思想的玄學興起了。名教與自然之辯，就是魏晉玄學的一個主要內容。

考察玄學有關名教與自然理論的內容，有王弼的「名教本於自然」論，嵇康的「越名教而任自然」義，郭象的「名教即自然」說，各類思想觀點相當豐富，就魏晉玄學名教與自然之辯的總趨勢言，兩者之間在理論上是互相補充，矛盾逐步地得到調和，使之一體化。迨至東晉，自然與名教的問題大致解決了。但這時佛教開始盛行了起來，寺院經濟和僧伽力量的發展與世俗的政治經濟力量產生了矛盾，而佛教教義本來就與名教有許多矛盾處，自然與名教之辯轉爲佛教與名教的問題，再度引起爭執。

從歷史上看，佛教自傳入中國起，就與名教存在着矛盾衝突。不少的佛教人士爲調適這兩者的關係，在理論上曾進行過多種的努力。東漢末年，佛教傳入中國的歷史不長，社會上對佛教的穿着起居、剃度出家等制度已有不滿，認爲這些制度與儒家的綱常禮儀不合。於是居士牟子作《理惑論》，針對這些問題一一予以解答，明確這些佛教儀式存在的必要性，並指出佛教與儒家在存在形式上有差異，但在根本處沒有矛盾。三國時期，僧人康僧會在他編譯的《六度集經》中首創用儒家的一些基本德目解釋佛教的「六度」，主張「儒典之格言，即佛教之明訓也！」（《祐錄·康僧會傳》）試圖從理論上把儒家的倫理思想與佛教的修行方法腳接起來。

但漢魏時期佛教剛開始在中國傳播，它在社會上的影響還不大，佛教與名教的矛盾並沒有完全激發出來，《理惑論》、康僧會等的理論在當時沒有得到足夠的回響。

內明

第二一七期目錄

特稿

簡述慧遠的佛教與名教關係理論……羅 穎…… 3

評論《龍樹辨破方法的商榷》……釋道輝…… 11

筆譯

談齋掘摩的修行功德……智 銘…… 14

法海拾貝

『雜阿含經』研習

入流者「須提洹」的條件……羅無虛講
蔡惠明記…… 17

特稿

世間現量與出世間現量之分歧……純 一…… 21

「敬一齋漫錄」之一

訣別……劉繼漢…… 26

江南佛教石窟藝術的瑰寶——

西湖石窟造像……靜 華…… 28

魯迅先生與佛教人士之交往考……李雪濤…… 34

四眾堂

我家的佛教素食館……陳維博…… 36

三法印與唯識學……純 一…… 38

佛教文藝

虛雲和尚（續）……馮 馮…… 42

畫頁

封面：山西華嚴寺內脇侍菩薩立像

面裏：寺內莊嚴菩薩像

底裏：華嚴寺大雄寶殿全景

封底：華嚴寺全景遠眺

慧遠所處時代佛教之現狀

佛教真正完全在中國傳播開來，並成爲一種有影響的社會力量，是在東晉南北朝時期。據《釋氏通鑿》等書記載，東晉的佛教寺院有一千七百餘所，僧尼二萬四千多人。佛教在社會上擁有廣泛的信衆，在上層貴族和士大夫中間也有不少佛教信徒，或雖不信佛，但與佛教僧人往來頻繁，保持密切的關係。如桓玄至廬山，向慧遠問征討事，足見佛教在當時的勢力和影響。下面引幾則材料來看看佛教在當時的規模盛況。《高僧傳·佛圖澄傳》上說：

澄受業追隨者，常有數百，前後門徒，幾且一萬。所歷州郡，興立佛寺八百九十三所。

佛圖澄是道安的老師，僅他一人就收了這麼多的佛教徒，立了這麼多的寺院，這個時代佛教的盛況是見一斑了。而王公貴族之扶持佛教，使佛教的傳播更加迅速。《晉書·姚興傳》載：

興既托意於佛道，公卿以下，莫不欽附，沙門自遠而至者五千餘人。起浮屠於永貴里，立波若臺於中宮，沙門坐禪者恒有千數。州郡化之，事佛者十室而九矣。

一面是佛教勢力的大興，一面是社會政治的動蕩。於是有人紛紛投附寺院，以求佛教之庇蔭現象的出現，如《弘明集》所記：

避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千，猥成屯落。
（《桓玄與僚屬沙汰僧衆數》）

佛教的迅速發展，乃是時代歷史所然，但同時也導致了它與傳統文化之間所存在的一些基本矛盾的激化。當時社會上有不少人站在儒家名教的立場上，對佛教的存在方式和存在價值發出了許多質疑，他們通過各種途徑對佛教進行非難，甚至要把佛教排擠出去。另外在佛教內部，也確實存在不少有損於佛教名聲的現

象，促使了佛教與現實政治的矛盾更爲激化。桓玄曾說：「佛所貴無爲，慙慙在於絕欲，而比者陵遲，遂失斯道。京師競其奢淫，榮觀紛於朝市，天府以之傾匱，名器爲之穢黷。」（同上）這絕非惡意的傷害，無中生有。有關佛門中頹敗的狀況可證之於沙門道恒《釋駁論》一文。道恒爲晉孝武帝時代之學僧，其文引述時人對僧人的指斥有言：「今觀諸沙門，通非其才，羣居猥雜，未見秀異，混若涇渭渾波，泯若薰蕕同蔭。」（《弘明集》卷六）又舉出一些僧人具體的行徑：

或懇殖田圃，與農夫齊流。或商旅博易，與衆人競利。或矜持醫道，輕作寒暑。或機巧異端，以濟生業。或占相孤虛，妄論吉凶。或詭道假權，要射時意，或聚畜委積，頤養有餘。或指掌空談，坐食百姓。斯皆德不稱服，行多違法。雖暫有一善，亦何足以標高勝之美哉！（同上）

其言論之痛切、真摯，顯然對佛教抱有極大的同情，而又對僧伽之現狀懷着無限的憂慮。

由此可見，在慧遠那個時代，一方面佛教發展的盛況空前；同時，佛教的處境也有相當尷尬的一面。慧遠作爲當時的佛教領袖，當然不能面對此現實而不顧。《高僧傳》說慧遠出家後，「厲然不羣，常欲總攝綱維，以大法爲己任。」（《慧遠傳》）他駁何鎮南將軍《難袒服論》，答桓太尉等料簡沙門書，辯解所謂「沙門不敬王者」的責難、明因果報應，如此等等，慧遠一方面向世人闡發佛教之真諦和存在的價值，另一方面又挖掘佛教與名教能夠共存的基礎，欲使人們懂得「內外之道可合而明」（《沙門不敬王者論》）。

佛教與名教衝突的焦點：沙門敬王者問題

東晉時代，以桓玄、庾冰、何無忌等爲代表的上層統治者，

就淘汰沙門問題、沙門敬王者問題及有關沙門的服飾等問題，對佛教進行非難和施加壓力，慧遠的佛教思想主要就是在回應這些挑戰中形成和發展的，而其中有關沙門敬王者問題，是佛教與名教相衝突的焦點，慧遠在這個爭執過程中，完成了他的佛教與名教關係理論。

東晉成康年間，庾冰執政，代晉成帝下詔，要求沙門面見帝王時應行跪拜禮，其詔說：「夫萬方殊俗，神道難辨，有自來矣。遠觀傍通，誠當無怪，況跪拜之禮何必尚？然當復原先王所尚之意，豈直好此屈折而坐遷繫辟哉？」庾冰肯定禮儀風俗，形式多種，各有所承，不必強求一致。但爲什麼一定要崇尚跪拜之禮呢？庾冰認爲聖人之「制法度，崇禮秩」是有其根據的：「因父子之敬，建君臣之序」，綱常名教是由人倫之基本原則推出。所以，「名教有由來，百代所不廢」。名教可謂是中華民族不易之傳統。正因爲如此，「軌憲宏模，固不可廢之於正朝矣。」維繫國家和社會，必須有一套統一的禮法，「二之則亂。」而現在沙門「違常務、易禮典，棄名教」以「區域之民」行「方外之事」，見王者卻不致敬禮，有損於統治者的尊嚴，造成了「殊俗參治，怪誕雜化」的局面。王爲至尊，「而卑尊不陳」，則綱常不興，統治者的威嚴也就難振，治理國家也要發生困難。「禮重矣，敬大矣，爲治之綱，盡於此矣。」庾冰認爲，「有佛」也好，「無佛」也好，沙門皆不能脫離「方內」而生活，也是屬於「晉民」之列，所以不能違悖「名教」，沒有世俗禮法的約束。他主張沙門應該與其他的臣民一樣，也必須向萬乘之君「禮敬」。儒家傳統一向認爲「普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣。」庾冰就是根據這個思想提出「王教不得不一」，欲把佛教統攝在名教之下，樹立現實政治的絕對權威。（以上引文出自庾冰《代晉成帝沙門不應盡敬詔》、《重代晉成帝沙門不應盡敬詔》，《弘明集》卷一一）庾冰的主張因遭到各種力量的反對，沒有得到實行。

繼庾冰之後，東晉實際的最高統治者太尉桓玄，又重提沙門應敬王者事。桓玄首先肯定了庾冰「意在尊主」的立場，同時又指出庾冰「理據未盡」，所持的理由還不夠全面。

桓玄與庾冰一樣，並不完全否定佛的存在，祇是認爲「夫至道緬邈，佛理幽深，豈是悠悠常徒所能習求」（《與遠法師勸罷道書》），《弘明集》卷一一）桓玄對佛教本無深刻的認識，所以他說沙門「令一生之中，困若形神，方求冥冥黃泉下福，皆是管見，未體大化。」（同上）把佛教看作是「視聽之外」的「茫浩」之事（見桓玄《與八座論沙門敬事書》，《弘明集》卷一一），否定佛教的存在價值，反對沙門敬信佛教。桓玄這種觀點淵源於中國傳統文化。中國古代本有「天道遠，人道邇」（《左傳》昭公十八年）之說，孔子也曾言：「未知生，焉知死。」（《論語·先進篇》）儒家傳統注重於人生的日常現實，所以莊子說：「六合之外，聖人存而不論。」（《莊子·齊物論》）桓玄接過儒家的傳統思想，而說：「聖人之道，道之極也。」（桓玄《難王中令》，《弘明集》卷一一）這樣，桓玄就把名教擺在了社會最高理則的位置上，以實現倫理綱常的秩序爲人生之終極價值，否定了佛教的最高境界是人生的終極目標。

既然名教高於佛教，則沙門當然該向王者致敬。桓玄說：「然以敬爲本，此處不異。蓋所期者殊。非敬恭宜廢也。」（桓玄《與八座論沙門敬事書》）他認爲佛教並非不重「敬」，祇是佛教的恭敬對象與名教有異。當時與桓玄同朝的王謐曾爲沙門不敬王者這一事實向桓玄辯解說：「今沙門雖意深於敬，不以形屈爲禮，迹充率土，而趣超方內者矣。」（王謐《答桓太尉》，《弘明集》卷一一）王謐的解釋不夠理直氣壯，桓玄也不會滿意這類托詞，他反駁說：「沙門之敬，豈皆略形存心？懺悔禮拜，亦篤於事。」（桓玄《難王中令》）沙門並不是在所有的場合都是不敬不拜，不講形式的，問題是沙門祇敬佛而不敬君，無視名教的理則，冷落了至尊至大的王者。

老子曾把道、天、地、王四者合稱為城中「四大」（見《老子》二十五章）。桓玄根據這個提法，認為王者德配天地，「比稱二儀」，具有「通生理物」的功德。而「沙門之所以生生資存」，同樣也受到王者的恩澤。現在沙門卻「受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬」，顯然是不合情理的。（見桓玄《與八座論沙門敬事書》）按照桓玄的看法，「君臣之敬，皆是自然之所生，」（桓玄《難王中令》）人人對王者盡敬，實屬天經地義，沙門不能以方外自居，把自己列在「臣民」之外。

桓玄是位對政治權力極為敏感的統治者，他把沙門敬王者的問題，看作是「一代大事」，而不是一般的禮俗問題。與庾冰「意在尊主」一樣，桓玄的意圖也在於樹立統治者的絕對權威，是一種政治的需要。當然在上層統治者中間也不乏反對者，如中書令王謐上書桓玄，認為佛教在中國已有數百年的歷史，歷代王朝都沒有對沙門作過必須敬王者的要求，因為「獨絕之化，有日用於陶漸；清約之風，無害於隆平」（王謐《答桓太尉》，同《弘明集》卷一二上），佛教與名教不但沒有衝突，應該說是「莫不必同」，（同上）可合之處實在是很多的。對此，桓玄的回答是：「曩者晉人略無奉佛，沙門徒眾皆是諸胡，且王者與之不接，故可任其方俗，不為之檢耳。今主上奉佛，親接法事，事異於昔，何可不使其禮有準？」（桓玄《難王中令》）君王既然信奉佛教，理應遵循佛教的儀式，不能違背佛教的基本教義。但桓玄卻以「主上奉佛」為理由，想隨意更張佛教之禮儀，把君道置於師道之上，這在邏輯上本來是講不通的。很顯然，桓玄提出沙門應敬王者，是以他政治上的力量為後盾的，是以勢壓道，不是以理取勝。後人有一種觀點，認為桓玄是在與沙門爭道統，這種提法我看不確切，勢治與道統乃兩種範疇，其最大的區別是前者尚力後者重理，而桓玄之重勢不重道是相當明顯的。

在桓玄看來，「天地君親師」五倫之中，佛教乃屬師道，而君

主卻能兼師。他說：「君道兼師，而師不兼君。教以弘之，法以齊之，君之道也。」（桓玄《重難王中令》，同上）君重師輕，所以「師為之末。」（同上）君王當然應該比佛陀受到更大的尊敬，而現在沙門敬佛不敬王，可謂「在理之輕，而奪宜尊之敬」（同上）。重君而輕師，與儒家之精神也是相悖的。君主是權力的象徵，不是道德尊嚴的體顯，不是理想的代表。雖儒、道、佛在「道」的內涵上各有其不同的解釋，但在對待政治與道的關係上，他們都是以道為尊，把政治放在次要的位置上，更不要說什麼屈服於政治的壓力了。所以說，桓玄之以名教來與佛教對峙，並不是儒家精神的體顯。

佛教與名教潛相影響，如同符契

桓玄曾以「震主之威」的身份，勸說慧遠罷道從俗，甚至直接向慧遠施加壓力，強迫沙門事敬王者，他說：「沙門不敬王者，即是情所不了，於理又是所未諭。」（桓玄《為沙門不敬王者與遠法師書》）試圖以他在政治上的地位脅迫慧遠就範，不過要說明的是，桓玄雖然有極其強烈的權力欲，但還稱不上完全的專制。真正的專制獨裁，是完全不允許言論的自由，不能容忍不同意見之存在的。就在這個沙門不敬王者的問題上，桓玄不但能耐心地與同僚下屬們往復辯難，同時還希望慧遠有不同意見的表述，他致書慧遠時說：「君可述所以不敬意也。」（同上）用我們現代人的眼光省察，桓玄不乏有開明的精神呢！

慧遠作為一代的佛教領袖，受人尊敬的高僧，當然不會受桓玄的氣勢所威懾，他慷慨陳詞，向桓玄申訴大義，明確自己佛教的立場。在桓玄發出沙門應敬王者的書信不久，慧遠即寫了《答桓太尉書》一文，申明在家的佛教信眾應該禮敬王者，遵循名教；但沙門「出家修道」，處於「方外」，必須保持獨立性，不應再

向王者致敬。接着慧遠又著《沙門不敬王者論》，進一步發揮這一觀點。

《答桓太尉書》中說：「佛經所明，凡有二科，一者處俗弘教；二者出家修道。處俗則奉上之禮、尊親之敬、忠孝之義表於經文，在三之訓彰於聖典、斯與王制同命，有若符契。」（《弘明集》卷一二）在家信佛，迹在方內，理應敬上尊親，這在佛典中早有明訓。但桓玄的要求本是對出家沙門而言，俗家信眾也不存在這個問題。慧遠把這個問題提出來，自有他的用意。他在《沙門不敬王者論》一文中進一步解釋這個問題，他說：「在家奉法，則是順化之民，情未變俗，跡同方內，故有天屬之愛，奉主之禮。」俗家居士，乃是俗情來了，凡緣還在，不能超越名教之上，「是故因親以教愛，使民知其有自然之恩；因嚴以教敬，使民知有自然之重。」佛教不但「不革其自然」，而且還「因順為通」，根據人心的特點協助社會進行教化。如佛教的因果報應說「以罪對為形罰，使懼而後慎；以天堂為爵賞，使悅而後動。」就具有此功能，當然，佛教的精神並不僅乎於此。慧遠說：「夫厚身存生，以有封為滯，累根深固，存我未忘。」在家居士祇因還沒有徹了佛教之真諦，「其外未明」，對世俗的生活還有留戀，「故不可受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬。」這樣慧遠把桓玄對沙門的要求，解釋為僅適合於在家的佛教徒，表明佛教在這一點上與名教是完全一致的。（見《沙門不敬王者論·在家一》，《弘明集》卷五）。同時又明確：「佛教所明大要，以出家為異。」（同上）從邏輯上引出佛教乃超於名教之上，沙門不能受名教的約束，應保持其獨立。

據《高僧傳·慧遠傳》記載，桓玄曾引《孝經》的話向慧遠發難：「不敢毀傷，何以剪削？」（《孝經》說：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」）慧遠當即也引《孝經》回敬桓玄：

「立身行道。」（《孝經》講：「立身行道，揚名於後世，孝之終也。」）慧遠堅信，唯有信奉佛教，纔能實現人生的最高價值。所以他在沙門不敬王者這個問題上，不像王謐他們遮遮蓋蓋，說什麼「略形存心」之類的托詞。慧遠針鋒相對地與桓玄作正面的衝突，理直氣壯地表明，沙門不應敬王者。他說：

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，故不重運通之資；息患不由於存身，故不貴厚生之益。此理之與世乖，道之與反者也。是故凡在出家，皆隱居以求其志。變俗以達其道。變俗服章不得與世典同禮，隱居則宜高尚其迹。（《答桓太尉書》）

這是慧遠堅持沙門不敬王者的基本理由。根據佛教的理論，凡夫因執著於肉體之身，而生貪愛之心，生死流轉，受盡輪迴之苦，佛門中人習慣於把身體喚作。「臭皮囊」，所以慧遠說人的一切「患累」在於「有身」，要「息患」就不能太看重此「身」。沙門出家是爲了「求宗」（追求佛教的終極目標），「求宗」就不應「順化」（順從名教的教化），不順化也就不必寄助於「運通之資」，「不貴厚生之益」。如此，沙門當然不與「世典同禮」，不必禮敬王者，不存在「受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬」的問題。

在慧遠看來，在家奉佛「與王制同命」，（《答桓太尉書》）與名教不違；出家修道，「弘教通物」、「化兼治道」，則可以說是「功侔帝王」（見《沙門不敬王者論·在家一》），有助於教化。他說：「如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民矣。」（《答桓太尉書》）這裏慧遠首次使用「皇極」二字，意謂出家修行，一旦證得道果，功德圓滿，其對天下、對眾生的惠澤，已非一般帝王可比。「是故（沙門）內乖天屬

之重而不違其孝；外闕奉主之恭而不失其敬。」(同上)形式上似與名教相悖，實際上「理深而義篤」，而那些「順化之民」、「尸祿之輩」所謂的「孝敬」，遠不可與佛教同日而語呢！(見《沙門不敬王者論·出家二》)至此，慧遠得出了「如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。」(《沙門不敬王者論·體極不兼應四》)從理論上闡明了「內外之道可合而明矣。」(同上)

佛教超越於名教之上，有其更高的價值目標

史載慧遠早年「博綜六經，尤善《莊》、《老》」。傾心於儒、道兩家的學說。「後聞《道》安講《般若經》，豁然而悟。乃嘆曰：「儒道九流，皆糠粃耳。便與弟慧持，投簪落髮，委命受業。」(《高僧傳·慧遠傳》)慧遠以佛教作為他「委命」之業，乃是一種理性的選擇。慧遠虔誠而又有遠大的抱負，他「常欲總攝綱維，以大法為己任。」把佛教看作是人生最高的理想。所以慧遠決不會停留在把佛教說成僅僅是與世俗禮教相符合這一點上。

慧遠為了說明佛教有高於名教的存在價值，提出了「求宗不順化」的觀點，他說：

夫生以形為桎梏，而生由化有。化以情感，則神滯其本，而智昏其照，介然有封，則所存唯己，所涉唯動。於是靈轡失御，生塗日開，方隨貪愛於長流，豈一受而已哉？是故反本求宗者，不以生累其神；超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅。不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。(《沙門不敬王者論·求宗不順化三》)

慧遠認為，凡夫以形為桎梏，長流於貪愛，生生不息，以至「受苦無窮」。如果能反本求宗，超落塵封，擺脫塵世間物質方面的引誘，去情絕生，就可達到無有生滅的涅槃境界。「夫然者，故

能拯溺俗於沉流，拔幽根於重劫。遠通三乘之津，廣開天人之路。」(《出家二》)佛教的功德不但很大，且能解決眾生根本的「患累」，使人得到徹底的解脫。

佛教追求的最高境界叫涅槃。按照慧遠的理解，涅槃就是遣情絕生，「冥神絕境」。而「天地雖以生生為大，而未能令生者不死；王侯雖以存存為功，而未能令存者無患。」(《求宗不順化三》)運通之資，祇能滿足人們現世物質上的需要，「天地之道，功盡於運化；帝王之德，理極而順通。」(《體極不兼應四》)天地王侯之功盡乎於此，而不能解決人生根本的「患累」。可見，世俗的政治與佛教「固不得同年而語其優劣，亦已明矣。」(同上)正因如此，沙門得以「抗禮萬乘」(《求宗不順化三》)不受世俗禮法的約束，超越於名教之上。

與桓玄相反，慧遠明確把佛教置於政治之上，以「道」來與「勢」相抗衡，以顯佛教之獨立的價值。同時慧遠又把名教與那種僅為滿足個人權力欲望的所謂「政治」劃分開。慧遠在回覆桓玄勸他罷道還俗書中說：「一世之榮，劇若電光，聚則致離，何足貪哉？」(《答桓南郡書》，《弘明集》卷一)並稱那些熱衷於謀求權勢之人「真可謂迷而不返也。」(同上)在政治舞臺上佔居高位，顯赫一時，其一切活動都是為個人的權力服務，這不管是站在佛教的立場上看，還是從儒家的角度上看，都是微不足道的。儒家固然注重政治，但此政治的重心在於民。在於社會，儒家名教思想的實質也在於此。慧遠尊重儒家名教的存在價值，認為佛教與名教無根本的矛盾。但對那種以權力為中心的，以滿足個人欲望為實質的政活，是絕對不認同的，這本也是佛教的一個優秀傳統。而佛教不屈從於這種政治，同佛教在形式上與名教存在一些矛盾根本是兩碼事，不能混淆。

結束語

歸結慧遠佛教與名教關係的理論有如下三點：

1，在家信佛，與「世典同禮」，佛教與名教「有若符契」，沒有任何矛盾。

2，出家行道「遯世以求其志，變俗以達其道。」與名教「發致雖殊」，但佛教「廣開天人之路」，開迷途，啟善徑，純化社會，理想人生，與名教「潛相影響」，表裏相合。佛教「助王化於治道」，與名教始異而終同。佛教有益於社會的教化，「內外之道可合而明矣。」

3，佛教以三界為火宅，視富貴如浮雲，凡夫貪愛執著，迷不知返，以情累生，以生累神，輪迴流轉，生生不絕。沙門卻「不存身以息患」，「不順化以求宗。」唯有佛教「能拯溺俗於沉流，拔幽根於重劫。」佛教可謂「獨絕之教」。而帝王之道室可與之「同年而語其優劣」？沙門為「高尚其事」而「抗禮萬乘」，不亦宜乎。佛教的存在價值高於世俗的禮法，佛教超越於名教之上。

沙門是否應禮敬王者，並非是一般的禮儀問題，它關係到佛教的獨立和尊嚴。

佛是徹底的覺悟者，佛經上說：「佛為法王，尊超眾聖，普為一切天人之師。」（《無量壽經》下）根據佛教的傳統，出家弟子，除了向佛菩薩禮敬以外，其他一切天神、帝王之類一概不予敬拜的。出家修行，期在超輪迴，出三界，其起點既非任何神、王可比，沙門應受一切天人的尊敬。這種尊敬的獲得，不以任何外部的強制力量為背景，而是建築在道義的、精神的力量之上的。

政治握有現世的最高權力，政治權力的本質是排它的。而專

制的政治更是不能容忍有獨立於它之外的其它價值系統存在，它要把一切的社會力量都納入自己的軌道。桓玄對佛教的各種政策，其原因也在於此。

在現實政治的壓力之下，慧遠為保持佛教的獨立性和純粹性。以不屈的精神，非凡的膽略和超人的智慧，與權勢者作正面的交鋒、抗衡，表顯出一代高僧偉岸、絕等的品格。由於慧遠等的堅決反對，終於迫使桓玄放棄原來的主張，下《許沙門不致禮詔》。

道安曾說：「使道流東國，其在遠乎！」（《高僧傳·慧遠傳》）縱觀中國佛教發展的歷史，慧遠對佛教確有相當卓絕的貢獻，而其佛教與名教關係的理論，乃其中之特出部分。筆者生在今世，對於慧遠那種堅卓之品性和獨立之精神感到特別的可貴，故摭出他這部分的理論加以闡發，以述個人之情懷和抱負。（完）

本刊定價表

零售每册港幣 10.00

地區	全年十二册 (連郵費)	全年
香港	港幣 120.00	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 185.00
台灣	港幣 150.00 空郵 港幣 210.00	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 210.00
日本		
菲律賓	港幣 150.00 空郵 港幣 210.00	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 210.00
新加坡		
馬來西亞	港幣 150.00 空郵 港幣 210.00	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 210.00
美國		
加拿大	港幣 150.00 空郵 港幣 210.00	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 210.00
英國		
歐洲	港幣 150.00 空郵 港幣 210.00	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 210.00
澳洲		