

慧远建设庐山教团的理论与实践

王雷泉
复旦大学哲学系

一

佛教在中国的发展，受三种关系之制约：第一，佛教与专制王权间的政教关系；第二，佛教与国教儒教间的教教关系；第三，佛教与宗法制社会的教俗关系。这三层关系可归结为真俗或权实关系。真不离俗而不退堕为俗，实应兼权而不依附于权。但在实际运作中，中国佛教徒经常面临的是“谈真则逆俗，顺俗则违真”[1]的两难困局。

佛教能在中国得到传播，表明中国社会需要佛教。至于中国社会对佛教的迎拒和改造，取决于高踞社会之上的王权和国教，那么问题就简化为王权、国教和佛教三者如何保持动态平衡。当相对的平衡状态被打破时，三者就会用各自的方式以达到新的平衡。

距今一千五百九十年，东晋元兴二年（402），中国佛教史上发生了二件具有里程碑意义的大事：其一，桓玄挑起了沙门敬王之诤；其二，慧远成立庐山莲社，表明政教、儒佛之间对不平衡状态的反应。作为当时全国众望所归的佛教领袖，慧远力挽狂澜，外抗强权，内争僧格，克服了一次“无上道服毁于尘俗，亮到之心屈乎人事”[2]的危机。慧远建设庐山教团的理论和实践，为正确处理三者间的矛盾，留下了至今仍具指导意义的宝贵经验。

二

先看政教关系。中国历史上，任何一个头脑清醒的世俗统治者，都不会因夷夏之辨等皮相之论而忽略佛教的存在价值。在桓玄之前，北方有羯赵石虎“佛是戎神，正所应奉”[2]的率直之言；在桓玄以后，南方有宋文帝“若使率土之滨皆纯此化，则吾坐致太平”[3]的当政理想。桓玄在《与僚属沙汰众僧教》中，在“佛所贵无为，殷勤在于绝欲”的前提下，允许“畅说义理”、“奉戒无亏”、“山居养志”的三种沙门存在。可见，桓玄无意从根本上消灭佛教，他反对的是佛教在政教、教俗关系上的角色错位，由此会带来“伤治害政，尘滓佛教，固已彼此俱弊”的后果[4]。

中国不曾出现佛教凌驾于王权的局面，僧尼干政亦是仅见的例外，且多为世俗统治者利用的结果[5]。东晋十六国时代，在政教关系上并存着主奴关系和主宾关系这两种格局。从桓玄对这两种格局的依违矛盾态度，颇能反映世俗统治者对佛教的微妙心态。

桓玄重建沙门尽敬之议，试图用行政手段将出家沙门置于世俗的臣民系列[6]。这就与不拜君亲的佛教礼制发生冲突。佛教礼制是同出世的宗教性格紧密相连的，无视佛教的宗教信仰特点，用世俗的礼制划一之，无疑是用行政手段推进佛教的世俗化。

当时佛教内部正涌现一股世俗化浊流，表现为竞其奢淫、与民争利、结交权贵、迎合俗习。时人讥为：“何其栖托高远，而业尚鄙近”[7]。佛教的世俗化有教内外的原因，屈从王权、迎合世俗实为最直接的原因。佛教在政教、教俗关系中的角色错位，不在于“抗礼万乘”、“不营流俗”，恰恰在于世俗化！当时“佛教陵迟，秽杂日久”[8]，不仅引起社会的垢议，亦为当政者所蔑视，每每引为整肃佛教的口实。桓玄一方面欲将佛教置于主奴关系中，另一方面又瞧不起“虽外毁仪容，而心过俗人”[9]的僧尼，对保持佛教独立地位的慧远庐山教团则表示敬意。

慧远不反对世俗政权动用国家机器来整顿佛教世俗化的颓风，但这种行政干预每因不懂佛法的俗官把握不住政策法规而导致“滥及善人”的后果。慧远认为克服因世俗化而引起的角色错位现象，只有通过僧团内部整顿，加强佛教自身建设才能解决。

那就必须坚决摒弃那种置佛教于屈辱地位、又无益于国家、社会的主奴关系模式；维护政教各安其位、佛教对政治保持若即若离、不卑不亢之超然态度的主宾关系模式。慧远以“庐山道德所居”的实践证明了这种模式之可行，又通过《与桓太尉论料简沙门书》、《沙门不敬王者论》等著作，从理论上阐明了这种模式之必要。

慧远首先肯定占佛教徒人数大多数的在家信徒遵循世俗的“天属之爱，奉主之礼”，而且，他们的礼敬有着远比社会其他成员深厚的宗教内涵。“礼敬有本，遂因之而成教”，宗教维护礼教和社会稳定的功能由此凸现。只有追溯到三世因果的“冥应”，方能使属于世俗政治和伦理范畴的礼敬得到人民自觉而持久的保证。而且，这还仅仅是顺通凡夫“厚身存生”之情的方便权说[10]。然在宗教思想上，佛教的这种权宜之说超过了儒教的水平。

佛教化世导俗的活力在于不断超越。从“以情欲为苑囿”的世俗社会，超越到“广开天人之路”，进而超越到“远通三乘之津”。超越建立在对现实世间的批判上：众生因“其外未明”，为情欲牵缚而流动于三界以致受苦无穷。“外”者，即佛教的终极理想——涅槃。因此，佛教的超越信仰就不能为被超越的对象所拘限[11]。

出家修道的沙门就是实践这种理想的“方外之宾”。慧远不是像有些人为了顺世媚俗，片面强调佛教与社会、政治相适应的一面，而是直面宗教与社会、政治的矛盾：“此理之与形乖，道之与俗反者也。”只有处理政教不即不离的状态，佛教才能真正做到“协契皇极，在宥生民”[12]。

在政教之间保持适度张力是必要的，此所以沙门“抗礼万乘，高尚其事”（《求宗不顺化三》）佛教以方外之宾身份，不干预政治也不屈从政治，对社会运作起一种宣泄和解毒机制实为保持社会稳定的最佳方式。慧远之时和慧远之后，确有一些目光短浅、急功近利的世俗统治者，把政教间的主宾关系扭曲为君臣关系亦即主奴关系。历史已证明：“其所以伤治害政，尘滓佛教”，使政教两方面都受到污染和伤害。

三

在世俗政权对佛教的制约背后，每每矗立着儒教的阴影。

中国有自己固有的宗教传统，建立在宗法制社会基础上的中国传统宗教，以祖先崇拜和社稷崇拜为基础，帝王以德承天命而为天下宗主，敬天祭祖，既是国家大典，也是宗教礼仪。汉武帝之后，儒教作为宗法社会的政治礼制、伦理规范和宗教祭祀的合法继承者，逐渐与国家权力形成政教合一体制。忠君孝亲，不仅是世俗社会的伦理准则和政治宪令，也是精神世界的宗教诫条。

儒教有三个内在的缺陷，使它无法成为完全意义上的宗教。第一，以德配天命、以仁为礼内涵的人文精神；第二，对鬼神世界存而不论的人世取向；第三，与王权共沉浮的政治命运。上述特点，使儒教可以成为一个开放系统，兼容其他探求形而上道思想体系和“怪力乱神”的民间信仰。当政局动荡、国土分裂之际，这种政教合一的体制就撕开了巨大缺口。魏晋时代，篡逆不断，儒教的核心信条忠孝受到无情的嘲弄。

佛教是在儒教失落时在中国得到大规模传播的。佛教以其精深的性空智慧、博大的慈悲精神、谨严的修证实践以及建立在真俗不二基础上的方便善巧，填补了因儒教的现世指向和其他民间信仰的粗俗鄙陋所留下的精神空间，满足了社会各阶层的宗教需求。

儒教作为一种国教，又具有宗教的排他性，力图建立一个排斥异端的封闭系统。东晋二次敬王之诤，都反映着儒教重建、强化政教合一体制的努力。

庾冰认为佛教动摇了儒教的国教地位，从而动摇了王权的基础，“弃礼于一朝，废教于当世”[13]。并重申：“王教不得不一，二之则乱，斯昔圣所以宪章，体国所宜不惑也”[14]。六十年之后，桓玄重提沙门敬王，他所补充的“理据”，仍不出于王教合一的窠臼[15]。

只要世俗统治者把儒教视作国教，即便它处于名存实亡境地，儒佛之间就只能是一场不对等的竞赛。历史上不乏佛道之争，却罕见佛教向儒教的国教地位挑战，佛教的宗教品格天然地适合在政教分离的环境中发展，在政（儒）教合一的环境中，佛教无法也无必要在政治上同儒教抗衡。慧远明智地退出政治的漩涡，并承认儒教在世间法上的尊荣地位[16]。

宗教只有建立在社会之上才有永久的生命力。在满足社会对“独绝之教，不变之宗”的探求上，儒教的局限是显而易见的[17]。以耳目为关键的经验主义立场使儒教无法探究六合之外的超越界，慧远指出对六合之外的死亡和鬼神世界存而不论，这是儒教的局限，但并未取消这超越界的存在，“分至则止其智之所不知，而不关其外者也”。作为宗教，儒佛二家的深浅、权实分际立判[18]。这使佛教当仁不让地承担起深化、发展中国宗教的任务。

在宗法社会、专制王权和儒家礼教这金字塔型的中国固有政教格局中，慧远让佛教摆脱作为王权和国教之附庸的屈辱地位，直接让佛教建立在社会之上。然后由体起用、不变随缘，协调佛教与王权和国教的关系。

从“向下门”角度看，超越的佛教与王权和国教没有根本的冲突，反而有助于王化[19]。

从“向上门”角度看，世俗王权和入世色彩浓厚的儒教均被引向出世的终极关切和弘法利生的实践中[20]。于是，世间的君王，成为佛菩萨的应化示现；高居庙堂的儒教，纳入方便度众的权教系列[21]。

如何处理同国家权力结合在一起的儒教关系，始终是关于佛教在中国兴衰存亡的大事。慧远“内外之道可合而明”的原则，维护了佛教的主体地位，确立了儒佛“出处诚异，终期则同”的权实关系，成为中国佛教正确处理佛儒道三教关系的基础。

四

佛教，是由出家僧尼和家居士以共同的出世信仰为纽带组成的特殊社会集团。慧远将佛教区别于其他社会集团的殊胜处，概括为“禅思入微”、“讽味遗典”、“兴建福业”三科，三者“皆以律行为本”[22]。我们可从中提出信仰素质、文化品位和组织规模三大指标。慧远以一“博综六经，尤善庄老”的高级知识分子，为佛教超越的信仰素质和高尚的文化品位所折服，并叹“儒道九流，皆糠粃耳”[23]，颇能反映当时多数知识分子对佛教的接受和认同。三大指标中的弱项是组织规模。没有一个强有力的教团组织，佛教就无法保持自己超然独立的地位，并使自己的信仰素质和文化品位退堕。

慧远的时代，佛教对王权的屈服、对儒教的依附、对世俗的迁就，还没有到后世那种地步。但由上述原因所造成的世俗化浊流，已为世俗统治者的行政干预准备了藉口。在桓玄之后，不仅发生了“三武一宗”那样的大规模的暴力镇压，更演进为世界仅有的僧官制度，把佛教纳入世俗政权的全面管辖之下。

慧远以佛教领袖的忧患意识和历史洞察力，向教内敲响了这关于“交丧之所由、千载之否运”[24]的警钟。他毕生的努力，就是建设一个模范教团以激浊扬清，“令饰伪取容者，自绝于假通之路；信道怀真者，无复负俗之嫌。”[25]庐山教团高悬“山林佛教”[26]大旗，在教内外陵迟佛法所导致的世俗化浊浪中砥柱中流，致力于佛教自身建设，为佛教的未来发展积聚资粮。

庐山教团是道安系教团的延伸和发展，它不同于西方中世纪时藉助世俗权力的金字塔型教会，也不同于后世具有宗法性传法世系却又一盘散沙般的宗派，维系教团存在和发展，有三种如红线般贯穿始终的精神。

一曰领袖人物身体力行的戒律精神。慧远继道安《僧尼规范》，扩充制定了《社寺节度》、《外寺僧节度》、《比丘尼节度》等教团规制[27]。只有领袖人物严格自律的榜样，才能使戒规体现为全教团的共同意志[28]。惟如此，才能不威而重、不令而行[29]，当政教关系发生磨擦时，则能保持住佛教的有生力量[30]。

二曰维护教团地位和荣誉的团队精神。以道安用释氏统一沙门之姓为标志，表明中国佛教徒摆脱依草附木的地位，建立打破门派、地域、家国畛域的统一教团的努力。法遇自责之后，即将自己的过错通

报慧远，一根荆条连接着长安、荆州和庐山，表明道安系教团内部的凝聚力和自治水平。这种团队精神也表现为对无原则依附外学的“邪说”的批判。慧远在荆州问竺法汰疾，参与法汰组织的对“心无义”代表人物道恒的批判，从他沟通南北中外大小乘佛教的恢宏气度来看，恐怕不能看作狭窄的门派之争[31]。当佛教内忧外患，面临被整肃危机之时，虽不在搜简之例，亦拍案而起，挺身而出，为僧伽争人格，为教团作辩护。

三曰广布教法的弘法精神。“教化之体，宜令广布”[32]。宗教存在和发展于传播过程中，契时契机，转机而不为机转。北方战乱频仍而国主多护持佛法，故有道安“不依国主，则法事难立”之动；南方偏安一隅而佛法精神衰替，故有慧远“影不出山，迹不入俗”之静。

唯超越的信仰才能拥有博大的胸怀；唯博大的胸怀方可成就超越的事业。戒律精神、团队精神、弘法精神，熔铸成庐山教团特立独行的道风和学风，使佛教的信仰素质、组织规模、文化品位得到均衡发展。

在“京师竞其奢淫，荣观纷于朝市”的宫廷式佛教、贵族式佛教、商业化佛教的浊流中，庐山教团以与世法不共的修证实践证明了佛教存在于世的价值，对一切“信道怀真”的佛教徒形成了巨大凝聚力，也使所有不信佛教乃至迫害佛教者为真正佛教徒的人格感召力所慑服。超越的信仰素质是建设佛教教团、推广佛教文化的根本。庐山教团以恪守戒律为基础，以修证禅观为日课，以往生净土为旨归，一切社会活动和文化施設都围绕着修证实践进行。从而在以儒教为官方意识形态的国度里，佛教能起到为儒教无法取代的作用。慧远作为佛教领袖，成为社会各界敬仰的精神导师[33]。

以慧远为核心，庐山集结了一批精通内外学的僧俗分子。庐山教团是一种超越精神和博大胸怀的象征，它绝不限于庐山一地，也不局限于公元402年成立的庐山莲社。“夕惕宵勤”的修道，四海一家的教团建设，以及面向各界的弘法活动，在南北分裂的政治环境中，庐山教团成为当时中国佛教的中心。

慧远晚年，长安和庐山是中国南北两大佛学重镇。长安的译经事业，由道安奠下基础。鸠摩罗什被迎请至长安，亦出于道安向苻坚劝请[34]。罗什入关后，慧远主动致书通候，并鼓动门下道生、慧观、道温、昙翼等北上请益。当慧远从法识处得知罗什想回龟兹，作书挽留，并以法身、实相等佛学问题咨询，请罗什批释。尤其显示慧远佛教领袖之恢宏气度和远见卓识的是，以慧远和罗什之亲密关系，当佛陀跋陀罗被罗什门下撵出长安，慧远毅然请佛陀跋陀罗到庐山讲学，译出《达摩多罗禅经》，同时致书姚兴和长安，调解宾事。鸠摩罗什因国主恶作剧致戒行有亏，又以排斥佛陀跋陀罗而稍逊风度。相形之下，罗什称慧远兼备福、戒、博闻、辩才、深智，确非谦辞。慧远兼弘大小乘佛学，派弟子法净、法领等到西域取经，迎请西域沙门僧伽提婆译出《阿毗昙心论》和《三法度论》，请昙摩流支译出《十诵律》。沟通南北佛学交流，调解南北教团中的内部事务。慧远作为中外佛教徒众望所归的佛教领袖，是当之无愧的[35]。

五

太虚称“中国佛学的特质在禅”，表现为道安—慧远所开创的本佛、重经、博约、重行的主流，从而使中国佛教循着“禅观行演为台贤教”、“禅台贤流归净土门”[36]的轨迹发展。在发扬中国佛教之优良传统、重建中国佛教的今天，缅怀慧远大师的历史功绩，深惧大法之将沦，感前事之不忘[37]，谨将本文概括为如下数点：

（一）慧远是世界宗教史上最早系统阐发政教分离思想的领袖。佛教只有在政教分离的环境下才能得到健康发展，并对社会发挥其独到的净化人心、稳定社会、维护和平的作用。

（二）慧远拒斥以儒教垄断思想信仰领域的文化专制主义。儒教合明的主张表明思想有多重层次、多元领域。让世俗的归于世俗，让神圣的归于神圣，开启了儒以治世，佛以治心的协调发展道路。

（三）慧远把高扬佛教的主体意识和独立地位奠定在勤修戒定慧的修证实践基础上，把克服佛教的世俗化置于关乎佛教生死存亡的高度。

（四）慧远建立了庐山教团的模范样板，并致力于建设一个超越教派、宗派、门派的统一教团，这一教团不借助世俗权力之推动，靠的是严谨的修道精神和领袖人物的人格感召力。

(五) 慧远团结了中外、南北、僧俗知识分子，推动佛教弘法事业，提高了佛教的文化品位，使超越的佛教信仰内核通过文化载体得以传播，同时也丰富、深化了中国文化。

注：

- [1] 僧肇：《肇论·物不迁论》。
- [2] 《高僧传》卷九《佛图澄传》。
- [3] 《何尚之答宋文帝赞扬佛教事》，《弘明集》卷一。
- [4] 《弘明集》卷一二。
- [5] 桓玄本人亦出于政治权谋奔走当时结纳后妃的尼支妙音门下，他翦灭政敌殷仲堪独擅朝政后，重调沙门敬王之调，防范僧尼干政的猜忌心理亦是一个原因。支妙音等结交权门，史称“晋祚自此倾突矣”（《晋书·孝武帝本纪》），并不公正。
- [6] 桓玄《与八座论沙门敬事书》：“沙门之所以生生资存，亦日用于理命，岂有受其德而遣其礼，沾其惠而废其敬哉？”（《弘明集》卷一二）。
- [7] 见道恒《释驳论》所引，《弘明集》卷六。
- [8] 慧远：《与桓太尉论料简沙门书》，《弘明集》卷一二。
- [9] 桓玄：《与远法师劝罢道书》，《弘明集》卷一。
- [10] “故以罪对心为刑罚，使惧而后慎；以天堂为惩赏，使悦而后动”（《沙门不敬王者论·在家一》）。
- [11] “其为教也，达患累缘于有身，不存身以息患；知生生由于禀化，不顺化以求宗”（《出家二》）。
- [12] 不即：“凡在出家，皆遁世以求其志，变俗以达其道。变俗则服章不得与世典同礼，遁世则宜高尚其迹。”不离：“如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，亦已协契皇极，在宥生民矣，是故内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬。”（《出家二》）。
- [13] 《代晋成帝沙门不应尽敬诏》，《弘明集》卷一二。
- [14] 《重代晋成帝沙门不应尽敬诏》，同上。
- [15] “天地之大德曰生，通生理物，存乎王者，敬尊其神器，而礼实惟隆。”同注[6]。
- [16] “天地之道，功尽于运化；帝王之德，理极于顺通”（《体极不兼应四》）。
- [17] 《三报论》：“由世典以一生为限，不明其外。其外未明，故寻理者自毕于视听之内”（《弘明集》）卷五。
- [18] “若以对夫独绝之教、不变之宗，固不得同年而语其优劣，亦已明矣。”同注[6]。
- [19] 何尚之对宋文帝阐述佛教的政治功能和社会功能时，引述了慧远如下一段话：“释氏之化，无所不可，适道固自教源，济俗亦为要务。世主若能剪其论伪，奖其验实，与皇之政并行四海，幽显协力，其效黎庶，何成、康、文、景独可奇哉？使周、汉之初，复兼此化，颂作刑清，倍当速耳！”同注[3]。
- [20] “道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同”（《体极不兼应四》）。
- [21] “是故自乖而求其合，则知理会之必同；自合而求其乖，则悟体极之多方。”同上。
- [22] 同注[6]。
- [23] 《高僧传》卷六《慧远传》。
- [24] 《沙门不敬王者论·序》
- [25] 同注[8]。
- [26] 谢灵运在《庐山慧远法师传并序》中称：“尔乃怀仁山林，隐居求志，于是众僧云集，勤修净行，同法餐风，栖迟道门，可谓五百之季，仰绍舍卫之风；庐山之山畏，俯传灵鹫之旨：洋洋乎未曾闻也。”（《广弘明集》卷二三）。
- [27] 陆澄《法论目录》，《出三藏记集》卷一二。
- [28] 刁凿齿称道安“无变化技术可以惑常人之耳目，无重威大势可以整群小之参差，而师徒肃肃，自相尊敬”（《高僧传》卷五《道安传》）。道安弟子法遇在江陵未能按律处置犯禁僧人，道安从长安寄荆条以示批评，法遇遂集众自责，命维那执荆条击已三下（见《法遇传》，同上）。慧远临终都不肯为治病而从权服用歧酒、米汁（见《慧远传》）。
- [29] 如挟“震王之威”的桓玄、“强正不卜单”的慧义、“负才傲俗”的谢灵运等教内外人士，在慧远的人格力量前皆“肃然心服”。同上。

- [30]道安同门竺僧朗领导的泰山僧团与道安同气相求，苻坚沙汰众僧时特下诏：“朗法师戒德冰霜，学徒清秀，昆仑一山不在搜例”（《高僧传》卷五《竺僧朗传》）。
- [31]心无为支愍度南渡后为“救饥”而迎合江南士族社会盛行的玄学，改变空义旧说而创，当时即遭与支愍度同行的道连、道一等反对（见《世说新语·假谲篇》）。道安、慧远反对“格义”而不废俗书，不仅在学理上正本清源，亦出于自尊而对依附玄学而行的依草附木之风的自觉反省。
- [32]道安与竺法汰等诣飞龙山同竺道护相会时，曾共言：“居静离俗，每欲匡正大法，岂可独步山门，使法轮辍转？宜各随力所被，以报佛恩”（《道安传》）。
- [33]司徒王谧感叹自己未老先衰，慧远覆信云：“古人不爱尺璧而重寸阴，观其所存，似不在长年，檀越既履顺而游性，乘佛理以御心，因此而推，复何羨于遐龄？”（《慧远传》）
- [34]汤用彤先生指出：“当安公初至长安，即闻罗什之名于僧纯，每劝坚迎什。什亦远闻安风，谓是东方圣人，恒遥而礼之，则罗什之来，固亦由于道安”（《汉魏两晋南北朝佛教史》第八章）。
- [35]《慧远传》：“葱外妙典，关中胜说，所以来集兹土者，远之力也！外国众僧，咸称汉地有大乘道士，每至烧香礼拜，辄东向稽首，献心庐岳。”
- [36]太虚：《中国佛学》。
- [37]同注[24]。

（刊于《佛学研究》创刊号，1995年）

【录自：菩提树】