慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎

周伯戡

西元四〇二年，在日益衰微的東晉，中國歷史上出現了第一次王權與佛教僧伽之間的衝突。當時總攬政權的桓玄，在沙汰佛教的僧侶之後，又下令全國的僧侶必須要向王者敬禮。這道命令引起當時佛教界領袖慧遠的反對。慧遠致書給桓玄，宣稱沙門乃方外之賓，不應該向君主禮拜，這就是史上聞名的「沙門不敬王者論」。桓玄收到這封信後，就取消僧侶須向王者禮拜的命令。

歷史上的這個政教衝突歷時很短，但却引起許多佛教史學者的注意。他們認爲，這次衝突，基本上，是由於中國文化與印度佛教思想在意識形態上不和所造成的。本文想藉着分析慧遠在這次衝突中的立場與態度，來批評這些學者所持的文化衝突的見解。基本上，本文認爲，這次政教衝突，放到整個佛教史來觀察，它的本質與發生在南亞或東南亞的佛教國家如泰國[1]、緬甸[2]、與錫蘭[3]歷史上的王權與僧

---

1 根據 Donald K. Swearer 和 Sommai Premchit 對十四世紀到十六世紀泰北 Lānnā 國政教關係的研究，我們可知，該國的開國君主 Kuenā 爲了鞏固王權，大力提倡佛教，尊崇僧侶 Sumana，以爲 Sumana 是彌勒之後的一位菩薩。Sumana 也以佛法指導 Kuena 推行政令。這時佛法可謂高於王權。Kuenā 的兒子 Saen Muàng Mā 則利用僧伽內部的衝突，驅逐所有的僧侶出境。他的兒子 Sām Fang Kaen 崇奉自然精靈，壓制佛法。Sām Fang Kaen 的兒子 Tilokarājā 是泰國佛教史上英明的君主，被視爲轉輪聖王。據說他召開了佛教第八次佛典的結集，重建佛教教團。但他自立爲王師，指導佛法的推展，這完全模仿孔雀王朝的阿育王。見 Donald K. Swearer & Sommai Premchit, "The Relation Between the Religions and Political Orders in Northern Thailand (14th~16th Centuries)", in *Religon and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma,* ed. by Bardwell L. Smith, Chambersburg: Anima Books, 1978,pp 20—33

2 佛教在緬甸是唯一教化人民，合理化政治權力的思想力量。因此，僧侶在緬甸的文化中享有崇高的地位，君主必須向他禮拜。理論上，君主不能變佛，但僧侶可以變成君主。所以君主必須防範僧侶權力過度的膨脹；同時也要利用僧侶助他合理化王權，鞏固他的統治，結果，君主一方面受教於僧侶，一方面指定一親近君主的僧人做僧官（ thathanapyu ）幫他清理僧伽中反對他的僧侶。由於佛教內部常有教派之爭，這使君主介入其中，用武力建立正統，打擊反對他的佛教宗派。見 John P. Ferguson, "The Quest for Legitimation by Burmese Monks and Kings: The Case of the Shweg yin Sect (19th—20th Centuries)", in Bardwell L. Smith, ibid, pp66—86。

伽之間的衝突並無不同。因此，這次所反映在慧遠論述中的政教衝突並非僅侷限在中土；它是具有普遍性的。要了解這種現象，我們必須從佛教本身的教義着手。只有從佛教教義中來看，我們才能發現僧伽與王權之間的緊張性。而這種緊張性事實上是根植在佛教的宇宙觀中。因此本文將從佛教的宇宙觀及僧侶與君主在這宇宙觀中所占的地位爲基礎，來討論佛教教義中君主與僧伽之間的關係。從這基礎，我們又可解釋慧遠在這次政教衝突中所表現的一個矛盾立場——他熱烈地支持桓玄沙汰僧侶的政策，却斷然地拒絕沙門向王者禮拜的命令。這觀點一直是過去佛教史史家們所忽略的。

然而最有趣的是，慧遠雖然承襲佛教本身對於君主與僧伽之間關係的傳統看法，但當我們檢查他在「沙門不敬王者論」中所使用的論證時，我們發現他居然使用中國道家思想的本體論與形上學；有許多論點根本就違反了佛教教義基本的假設。於是，這引起本文的第二個目的：希望以慧遠的「沙門不敬王者論」爲例子，來認識在佛教傳入中國的早期，一位優秀的中國佛教思想家如慧遠之流，如何了解這個不在自己文化體系中所產生的外國宗教。當然，這也涉及到另一個問題：早期的中國佛教思想家了解原始佛教教義到什麼程度。我相信以慧遠爲例來回答本文第二個目的是相當適當的。因爲慧遠在中國佛教史上占有一奇特而重要的地位。Eric Zürcher 說「他的一生和他的僧侶生活以及追隨著，代表著士紳佛教最充份發展的形式。」[4] 現在許多研究發現，許多中國佛教特有的觀點均起源於他，後經他的門徒進一步地闡揚而光大，如竺道生的「衆生皆有佛性說」。[5] 然而限於本文所欲探討的題目，慧遠的思想將另闢文討論，這裏本文只提出他思想中與「沙門不敬王者論」中有關的部份。

全文將分成六個部份。一、簡介慧遠的生平；二、敍述西元四〇二年政教衝突的原因及過程，在此節中，將同時陳述代表王權的桓玄的意見，以及代表僧伽的慧

---

3 錫蘭文化的開始，根據傳說，遠溯至釋迦牟尼到達這島國（Lanka），宣稱這島國永受佛法的保護。因此，錫蘭文化中的世俗與佛教教義息息相關錫蘭。史上的護法英雄 Duttagamani 在對抗 Tamil 人入侵時，就領著五百僧侶前行，宣稱此戰是置這島嶼免於異端的入侵。既然佛法是這文化的重心，君主均服從佛法的指導。但僧伽的墮落，教派的紛爭均可導至這島國秩序的瓦解。因此，君主必須干涉僧伽內部的事務，確定那一教派爲正統，政教的關係是頗緊張的。見 Bardwell L. Smith, "The Ideal Social Order as Portrayed in the Chronicles of Ceylon" in *The Two Wheels of Dhamma*, ed. by Bardwell L. Smith, Chambersburg: American Academy of Religion, 1972, pp31—57. 特別是 pp42—48。

4 Eric Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden: Brill, 1959, p204.

5 Whalen Lai, "The Meaning of Mind-only (wei-hsin): An Analysis of a Sinitic Mahayana Phenomenon" in *Philosophy East & West* XXVII, no.1, 1977, p 69

遠的反駁；三、回顧過去學者對此事件的看法；四、論佛教的宇宙觀及沙門與君主在這宇宙觀中的地位；五、透過佛教的宇宙論以及道家的本體論與形上學，重估慧遠在這次政教衝突中所持的立場與見解；六、結論：說明慧遠的立場與見解在中國人認識、吸收佛教過程中的意義。

一、慧遠的生平

西元三三四年慧遠生於雁門的樓頂。他本姓賈氏，是個沒落的豪門之後。[6] 由於在此二十多年前的永嘉之禍，華北已陷入北方遊牧民族的手中。在他出生的這一年，羯人石勒已暫時統一混亂的華北，建立定都於襄國的後趙。他的繼承者石虎，是位篤信佛教的君主，尊崇佛圖澄，使佛教大行於華北。

西元三四六年，慧遠年十三，他隨著舅父令狐氏前往許洛一帶讀書，許洛八年的啓蒙日子，打下了慧遠中國古典學問的基礎，他「少爲諸生，博綜六經，尤善老莊……雖宿儒英達莫不服其深致。」[7]

從西元三四九年石虎死亡起，華北經歷一連串的災難，冉閔大殺胡人，不少遊牧民族據地自立，相互攻擊，東晉的桓溫世趁機北伐。混亂的局勢使慧遠不能再安心讀書，他想去江東，但「中原寇亂，南路阻塞，志不獲從。」[8] 這時道安在恒山弘讚佛教，聲名遠播，他就和他的弟弟慧持便在西元三五四年前往恒山，歸依道安。然而他生命中最重要的轉捩點却在他聽到道安講般若經之際，據說他「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。」[9]

投入僧門的慧遠，鑽研佛法，極爲用功，但他不像其他當時的僧人，以鑽研一經而滿足，他「常欲總攝綱維，以大法爲己任。」[10] 他這樣對佛法熱忱的追求，終使他在老師道安去世後，成爲佛教界的領袖。

最有趣的是，他雖然轉依佛法，但他並未摒斥中國傳統的思想，特別是他所擅長的老莊。他常用道儒的思想來了解佛理；特別是莊子。在他二十四歲上臺講說佛理時，曾有聽者責難，他就引莊子義爲連類，以解聽者的疑難。[11] 這種以「外書」

---

6 關於慧遠的出身及生平，見塚本善隆，「中國初期佛教史における慧遠」，此文收在慧遠研究——研究篇，木村英一編，東京：創文社，1962 頁 1—88。

7 高僧傳，卷六，正藏L，頁 357c。

8 同上註。

9 同上，頁358a。

10 同上註。

11 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

（即儒道）來解「內書」（即佛教）的方法，當時稱之爲「格義」。[12]「格義」是早期中國人了解印度佛教最初的方法。儘管他的老師道安反對，慧遠了解佛教的方式仍逃不了這種形式，我們將在第五節看到他以傳統中國哲學觀念來解佛理的具體結果。

當時的佛教雖以藉著老莊思想爲媒介，已進入中國的士紳階段，[13]但中國佛教徒對佛教的基本教義則不甚了了，因爲他們只重視和道家神秘思想相接近的佛教般若，而忽視佛教基本的概念。此外，若以中國哲學概念來了解佛教教義，確實扭曲佛教思想。第一位中國僧人發現以「格義」來了解佛教的弊端是道安。他廣泛地閱讀翻譯的佛典後，發現許多義理相扞格之處。雖然他的思想始終沒逃出佛道揉雜的形式，[14]但這個了解，已使他努力追求原始佛教的基本思想，這包括毘曇、戒律與坐禪。他不懂梵文，所以他努力的方向是整理過去已翻譯的佛典，同時延攬外國僧人翻譯有關原始佛理的經書。慧遠在譯經上完全追隨他老師所努力的目標，雖然他的思想也像他老師一樣，是一種道佛揉雜的形式。不管怎樣，他們師生二人在佛教上的努力，代表著中國佛教徒在認知上的自覺，以及佛教在中國發展的新轉變。

西元三六五年，慧遠三十二歲。慕容俊逼陸渾，攻占了洛陽，河洛受擾。於是道安帶著門徒南移襄陽。在襄陽時，道安派遣慧遠至荆州探訪桓溫。在那兒，慧遠力駁道恒的「心無義」[15]——一個在江南頗爲流行的佛教思想。

西元三七八年，慧遠四十五歲，這是他生命中另一個重要的年代。這一年符堅攻陷了襄陽。道安爲朱序所執，不得已解散他的門徒，慧遠南走。西元三八一年，他到了潯陽，發現廬山淸淨，便決定建寺於此，寺名號東林，寺中供阿育王像。並在寺中築佛影窟，做爲修行的場所。

---

12 「格義」教佛教傳入中國之初，中國用來了解佛教的方法，即以儒道思想比附佛教教義中的觀念。第一位學者發現「格義」的是陳寅恪先生，見氏著「支愍度學說考」，收在**陳寅恪先生論文集**（下），臺北：九思出版社，民國66年，1229—1254頁。後湯用彤先生予以進一步發揮，見氏著**漢魏晉南北朝佛教史**，臺北：鼎文書局，民國65年再版，頁234—238；又見他英文稿，Tang Yung-tung, "On Ko-yi" in *Radhakrishnan Festschrift: Comparative Studies in Philosophy in Honour of His Sixtieth Birthday*, London: Allen & Urwin pp276—86。近人林傳芳先生即以格義來形容中國早期的佛教，見氏著「格義佛教思想之史的開展」，收在**魏晉南北朝佛教小史**，臺北：大乘出版社，民國68年，頁65—134。

13 根據Eric Zürcher 的研究，佛教進入中國士紳階級大約在第四世紀初。從此佛教與當時的門閥生活形態有密切的關係，這也是中國早期佛教的特色，所以Eric Zürcher 稱此時的中國佛教爲「士紳佛教」（gentry Buddhism）見氏著，The *Buddhist Conquest of China.*

14 Arthur Link, "Shyh Daw-an's Preface to Sangharaksa's Yogacara-bhumi-sutra", *Journal of the American Oriental Society*, Vol77 no.1 1957 pp1—14。

15 **高僧傳**，卷五，竺法汰傳，頁354c。

自立門戶後的慧遠，仍不斷地致力在坐禪、戒律與毘曇的探討。這些佛教基本思想在那時都保存在小乘佛教的一切有部（Sarvastivadin）中，不懂梵文的慧遠當然不知道佛教教派之間的差異。因爲需要，他請了不少當時盛行小乘的罽賓法師，譯出很多佛教基本教義的經典。西元三九一年，他請了僧伽提婆（Sanghadeva）譯出一切有部大師法勝（Dharmaśresthin）的**阿毘曇心論**（Abhidharmakrdaya）；又請世賢（Vasbhadra）重譯**三法度論**。西元四〇四年，他請弗若多羅（Punyatāla）譯律部的**十誦律**，但僅完成了三分之二，弗若多羅卽去世。二年後，他聽到精於戒律的曇摩流支（Dharmaruci）到了長安，立刻派弟子曇邕前去招聘，最後終於完成了**十誦律**的翻譯。西元四一〇年，佛馱跋陀羅（Buddhabhadra）在他的邀請下，譯出了**修行方便禪經**。

西元三八五年道安去世後，慧遠成爲中國佛教界的領袖。[16] 他個人的聲望，和他在原始佛教教義的努力，再加上中國佛教界對原始佛教的渴求，使他對當時佛教思想有不小的影響。小乘經典中的毘曇及四**阿含**，除了**雜阿含**之外，都已被譯成中文了，這使南朝佛教思想爲之一變，認爲大乘的般若與方等皆爲魔書。[17]

慧遠除了不斷地請人翻譯佛教經典外，他每遇外國僧人，便執卷請教。他甚至在西元三九二年派弟子法領、法淨前往西域收尋梵本。在他晚年，當他聽到鳩摩羅什（Kumarajiva）來到長安時，立刻寫信和他討論佛教教義上的問題，這些書信後來被輯成今日的**大乘大義章**。在羅什死後的二年——西元四一一年，他還爲羅什所譯的龍樹（Nagarjuna）**大智度論**作序。

慧遠死於四一六年，年八十三歲。終及一生，他始終努力不懈地尋求眞理，並嚴守佛教的戒律，直到死前最後一刻。**高僧傳**生動地描述他死前堅守戒律的最後一幕：

> 義熙十二年八月初動散，至六日困篤。大德耆年皆稽顙請飲鼓酒，不許。又請飲米汁，不許。又請以蜜和水爲漿，乃命律師令批卷文得飲與不。卷未半而終，春秋八十三矣。[18]

高僧傳並說，自從他立寺於廬山之後，一直到去世，他的足跡從未跨過山中的一條溪流——虎溪。他信仰之篤誠，可從他建立白蓮社看出。西元四〇二年，他和一百二十位士紳建立白蓮社，希望藉著念阿彌陀佛的法號，以期來世生於淨土。[19]

16 **高僧傳**，「外國衆僧咸稱漢地有大乘道士，每至燒香禮拜，輒東向稽首，獻心廬岳，其神理之通，故未可測也。」卷六，頁360a。

17 **弘明集**，卷十二，「范泰與生觀二法師書」，**正藏** L11，頁78b。

18 **高僧傳**，頁361b。

19 **高僧傳**，頁358c—359a。

這是淨土宗的濫觴。

他雖隱於廬山，但他的學問道德名聞遐邇。許多當時東晉的政治軍事領袖如桓玄、盧循、劉裕都樂於和他往來。甚至後秦的國王姚興也不例外。他曾兩度受到南期政府的徵召，都被他婉拒。[20] 他對俗世完全沒有興趣。他僅專心致力追求眞理。西元四〇二年他在政教衝突中所寫的文字，最代表他對眞理的立場。這立場同時建立在中國古典的知識與佛教理論之上。此外，在這些文字裡所呈現的僧伽與王權的關係，不論從中國或佛教傳統來說，也絕對是創新。這顯示出他個人思想上偉大的創造力。

二、西元四〇二年的政教衝突

西元四〇〇年，一位喜好佛理與玄學的貴胄之後，桓玄，[21] 控制了東晉的政權。二年之後，爲了鞏固對政權的控制，他承襲三年前政府曾令全國各州抄錄境內沙門戶籍的政策，[22] 下令沙汰寺中的僧侶。[23] 這是佛教在紀元前後進入中國以來，[24] 政府首次對僧伽的干預。引起這次干預的動機並不是功利的，道德的或文化沙文主義式的，[25] 而是基於政治與經濟的理由。

在桓玄掌握朝政時，佛教已深入東晉上層的統治階級。那時掌有實權的皇族貴胄如司馬道子、司馬元顯、王國寶、王恭，甚至皇帝孝武帝，均崇尚佛法，親近僧尼。他們建立許多規模宏大的佛寺，浪費公帑無數。此外，那時戰爭頻仍，人民多逃入寺廟以避稅役，使得國庫空虛。而且僧尼更不守戒律，橫行京都，如尼妙音，因孝武帝與會稽王司馬道子的敬奉，「因之以自達，供覲無窮，富傾都邑。」[26]

---

20 第一次在西元四〇一年，慧遠婉拒桓玄的徵召，見弘明集，卷十一，頁75a—75b，「廬山慧遠法師答桓玄勸罷道書」及「遠法師答」。第二次在西元四〇五年，他婉拒安帝的徵召，見高僧傳，頁361a。

21 桓玄精於玄談，見周祇隆安紀：「玄善言理，棄郡還國，常與殷荆州仲堪，終日談論不輟。」見楊勇，世說新語校箋，臺北：明倫出版社，民國60年，頁 192。世說新語又著錄桓玄與道曜論老子，見世說新語校箋，頁 919。桓玄善佛理之事，可由他寫過一本論佛理的作品可知，見出三藏記集，卷十二，宋澄法論目錄，第一帙載有：「心無義，桓敬道。王秩遠難，桓答。」正藏LV 頁 83a。桓敬道卽桓玄，關於佛教心無義的考證，見陳寅恪先生，前引書，「支愍度學說考」。

22 弘明集，頁 85c，「支道林法師與桓玄論州符求沙門名籍書」，那時桓玄尚未奪得政權，此次令全國州府地方官註錄其境內的沙門想是會稽王司馬道子所爲，見註六，塚本善隆的「中國初期佛教史上における慧遠」一文。

23 弘明集，頁 85c，「桓玄輔政欲沙汰衆僧與僚屬教」。

24 關於佛教進入中國的時代考證，見湯用彤，前引書，頁 1—34。

25 對早期中國人反對佛教的研究，可參考 Eric Zürcher, ibid, 254ff。

26 釋寶唱，比丘尼傳，卷一，「簡靜寺支妙音尼傳」，正藏L，頁936c。對東晉末年，佛教腐敗情形的討論，見湯用彤，前引書，頁348—352。

桓玄爲了充實政府的賦稅勞役，以及安定政治，他開始清理佛教的僧伽。在西元四〇二年的命令中，他明白地指出僧伽對時政治、經濟、風氣的敗壞應負首要的責任：

> 京師競其奢淫，榮觀紛於朝市，天府以之傾匱，名器爲之穢黷。避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千，猥成屯落。邑聚遊食之羣，境積不羈之徒，其所以傷治害政，塵滓佛教，固已彼此俱弊，實汚風軌。[27]

因此他規定只有㈠「有能申述經誥，暢說義理者」；㈡「禁行修整，奉戒無虧，恒爲阿練若者」；㈢「山居養志，不營流俗者」，[28]才能爲沙門，不符合上述三項要求者，一律勒令還俗。但對於慧遠所居的廬山却特別說明「廬山道德所居，不在搜簡之內。」[29]

在桓玄下此命令後不久，慧遠修書一封與桓玄，除了請求放寬沙汰僧侶的標準外，他完全支持桓玄的政策：

> 佛教凌遲，穢雜日久；每一尋思，憤慨盈懷。常恐運出非常，混然淪滑，此所以夙夜歎懼，忘寢與食者也。見檀越澄清諸道人教，實應其本心。夫涇以渭分，則清濁殊流；枉以正直，則不仁自還。[30]

末尾他更引外國諸王護法之事鼓勵桓玄：

> 昔外國諸王多參懷聖典，亦有因時助弘大化，扶危救弊，信有自來矣！檀越每期情古人，故復略敍所聞。[31]

桓玄對僧伽第一回合干預的成功，鼓勵他更進一步地對僧伽提出要求。不久，他要求全國僧侶必須向君主敬拜。桓玄的考慮是恐怕人民對佛教的信仰會導致對政府權威的漠視或否認，對俗世的政權言，這是莫大的威脅。因此桓玄想從思想上着手，從中國傳統思想中找理論根據來攻擊佛教，壓迫所有的僧侶必須向君主敬拜。

這事件起於桓玄致書八座，論沙門不敬王者。[32]八座——桓玄的僚屬如桓謙等，立刻引用中國對佛教的傳統批評，風從桓旨，[33]但另一位貴族王謐却執反對的意見，於是桓玄與王謐爲此著文來回往返辯論了四次，[34]雙方各執一辭，不得停當；

27 同註23。
28 同上註。
29 同上註。
30 弘明集，頁 85b。
31 弘明集，頁 85c。
32 弘明集，「桓玄與八座書論道人敬事」，頁 80b。
33 弘明集，「八座答」，頁 80b—80c。
34 弘明集，頁80c—83b。桓玄與王謐的論點，Eric Zürcher有頗詳細的分析，見他的 *The Buddhist Conquest of China* pp231—237。

臺灣大學學術期刊資料庫

於是桓玄一面下令全國僧侶須敬王，一面致書慧遠，請求他對此事發表意見。慧遠遂答沙門乃方外之賓，不應敬王。

下面卽分別論述桓玄的主張與慧遠的反駁。慧遠在反駁中所提的每一觀念，本文也將追述到若干佛教基本的概念。

桓玄對佛教的批評，包括以下幾點：第一、佛教所講的道理都超出經驗世界（推于視聽之外），無法以客觀的標準檢驗其眞假或有無：第二、君主，在中國的宗教思想中，「通生理物」，是這世界的中心；第三、佛教也是重視禮拜的宗教，怎麼可以只敬虛渺的佛，而不敬世俗存在的君主；第四、他指控信佛的人不拜王，有藐視君主，企圖分裂這世界的權柄；（比稱二儀）第五、更重要的是，僧侶也生活在這世界中，爲君主的屬民，受君主保護，怎麼可以受君主之德而不敬王，享受君也的恩惠而忘了禮數。桓玄說：

> 夫佛之爲化，雖誕以茫浩推于視聽之外，然以敬爲本，此處不異。蓋所期者，非敬恭宜廢也。老子同王侯於三大，原其所重，皆在於資生通運，豈獨以聖人在位而比稱二儀哉？將以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者。故尊其神器而禮寶惟隆，豈是虛相崇重義存君御而已。沙門之所以生，國存；亦日用於理命。豈有受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬哉？[35]

慧遠在收到桓玄的信後，當時就回了一封信給他，這封信較短。第二年，他把第一封信重要的觀點，發展成一篇長論文，卽「沙門不敬王者論」。[36] 他的原信與論文現均收在**弘明集**裏。以下就試著以他那篇長論文來討論慧遠對這事的看法。

「沙門不敬王者論」是一篇有系統的論文。全文分成五段：在家第一，出家第二，求宗不順化第三，體極不兼應第四，形盡神不滅第五。在論證上，他把在家的居士與出家的僧侶分開。根據佛教對居士的看法，慧遠同意桓玄的說法，在家的居士應向君王敬拜。但他認爲出家的沙門不是屬世之人，不應該向君王敬拜。從第三節至第五節，慧遠從理論上分析他這個觀點。整篇論文的主旨是在尊重王權消弭桓玄對佛教的猜忌之下，同時保存了僧伽的自主性。

首先，先論他對在家居士的看法。他說：

> 在家奉法，則是順化之民。情未變俗，迹同方內。[37]

佛教是「變」(becoming) 的哲學它認爲整個宇宙，包括人類，都是由四種原

35 弘明集，頁29c—30a。

36 這封書收在弘明集，卷十二，「遠法師答」。從這信發展出來的論文是以問答的形式出現，文後書「晉元興三年，歲次關逢，于時天子蒙塵。」這是指西元四〇三年，桓玄篡位，國號楚之事。此論文收在弘明集，卷五。

37 弘明集，頁 30a。

臺灣大學學術期刊資料庫

素所構成的物質（rñpa）。這四稱原素是地（prthivi）、水（ap）、火（tejas）和風（vayu），即四大（catvari mahabutani），[38] 由這四種原素所構成的物質都是眞實的。由於每種原素都有一定的特性，因此所有物質的行動（業）都是自發的。但每個自發的行動都由一自有的力量控制，這力量稱之法（dharma），因此在這宇宙中，實體無數，法也無數，佛教經典常比之爲「恒河沙數」。

佛教在這物質主義上又以業（Karma）與輪迴（Samsāra）的理論來解釋人類痛苦的原因。既然所有物質——包括人類——的行動都是自發、自由的，因此每個個體的命運，現在與未來的，都由自己負責任。現在的命運由前世的業所決定，未來的命運則由現在的業所決定。佛教又認爲，凡是物質的實體必須經過生、老、病、死四個過程。此生的業所累積的總結果，藉着輪迴，傳遞到來世，成爲來世業的起點。因此人永在自己的業中流轉，永在痛苦的生命中輪迴，而不得自拔。因此從認識生命的痛苦，發現苦的原因，進而泯除這苦的根，而到達涅般境界，成爲佛教基本的教義，稱之爲「四聖諦」（Catvari Arya-Satyani）在這基本教義中，另一個絕對的大法（Dharma）被闡揚，透過這大法，我們可以發現世界所有法（dharmas），都是侷限的或無常的（anitya），透過這種了解，我們可以消弭生命的痛苦而達到沒有輪迴的涅般境界。

佛教又發現，既然所有個體的業都是自發，因此要了解這大法首要的障礙就是要了解自我的無常和有限性。肯定自我的行爲或認知，從佛教的眼光來看，都屬於「無明」（avidya），這是所有人類痛苦的起源。因此悟道之首要，即在破「我執」，所以佛教被稱爲「無我」（anātaman）的哲學。

慧遠順着佛教的解釋來談「生」，與宇宙（「俗」、「方內」）。慧遠認爲「色身」（rupakarya，物質的肉身，又可稱「生身」）是由「四大」「五根」構成。前已論過「四大」，資不贅述；五根指身體與外界接觸的五種感官，即眼、耳、鼻、舌、身。他也用道家對「形」與「氣」的觀念來解釋佛教「色身」的觀念。他同意肉體這個「形」，是由物質的陰陽兩氣所聚而成。[39] 但對絕大多數人而言，生

38 佛教認爲物質是由四種或五種原素所構成，頗有不同的說法，這兒我採用慧遠自己個人的看法，見他的「明報應論」，「何者，夫四大之體，即地水火風耳，結而成身，以爲神宅。」弘明集，卷五，頁 33b。四大的性質與業，可見俱舍論，卷一：「此四大種能成何業，如其次第能成持、攝、熟、長四業。地界能持，水界能攝，火界能熟，風界能長……地界堅性，水界濕性，火界煖性，風界動性，由此能引大種造色，令其相續生至餘方。」正藏XXIX，頁3b。

39 見「沙門不敬王者論」：「問曰：『…夫稟氣極於一生……雖妙物故是陰陽之化耳……故知神形俱化，原無異統，精粗一氣，始終同宅……。』答曰：『……形有廢而神不化，以不化乘化，其變無窮……論者不尋方生方死之說，而惑聚散於一化，不思神運有妙物之靈，而謂精粗同盡，不亦悲乎。』」弘明集，頁31b—31c，此處慧遠雖不承認「神」是氣之精者，但同意「形」或肉身是物質之氣所構成。

存的目的就是在滿足這個物質的肉身，滿足這物質肉身的欲望稱之「情」。此外，由於重視重物質的肉身，人就不能「忘我」，不能忘我，就不能了解大法，所以慧遠說：

> 何者：夫厚身存生以有封爲滯累，根深因在我倒未忘，方將以情欲爲苑囿，聲色爲遊觀。沈湎世樂，不能自免而特出。40

慧遠也以中國的觀點來解釋宇宙的變化。這宇宙的客體（物）均能自力而動，因此這世界是「化化」（或「生生」）的世界。人爲了滿足肉身，「情」便與外界無常的「物」接觸，結果是「情」隨着外界「物」的變化而變化，所以對肉身的欲望越多，被無常的世界束縛也越大，這是人類痛苦的來源，他說：

> 有靈則有情於化……有情於化，感物而動，動必以情，故生不絕，生不絕則化彌廣而形彌積，情彌滯而累彌深，其爲患也，焉可勝言哉……是故泥洹不變，以化盡爲宅，三界流動，以罪苦爲場。41

慧遠認爲在家的居士，雖奉佛法，但仍未能看破「我執」，所以他們是順着世界變化而變化的人（順化之民），他們的「情」只是滿足自我，所以和世界並無不同（情未變俗），他們的行爲（迹）也和這世界的人一樣。所以他們必須遵守這世界的法則，禮拜這世界的領導者——君主，就在家的居士而論，慧遠完全同意桓玄對君主的看法：

> 詳省……遠存名體，徵引老氏，同王侯於三大，以資生通運之道，設宜重其神器。若援其本以尋其源……則以生生通運之道爲弘資，存日用之理爲大，故不宜受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬，此檀越立意之所據，貧道亦不異於高懷。求之佛教，以尋沙門之道理則不然。何者，佛經所明，凡有二科，一者處俗弘教，二者出家修身，處俗則奉上之禮，尊親之敬，忠孝之義，表於經文，在三之訓彰于聖典，斯與王制同命，有若符契，此一條全是檀越所明，理不容異也。42

但是，這裏我們必須注意，慧遠承認君主在俗界的地位是承襲佛教的傳統，而不是屈就中國的政治情況所做的表態。關於這點，將在後面討論佛教的宇宙論時再詳論，現在只先考察慧遠如何解釋沙門的獨特地位。

慧遠對沙門的看法完全建立在他對宇宙與自我本體的認識上。因此，不可避免地，我們必須對這兩個形上本體的討論有一個簡單的概念。

---

40 弘明集，頁30a。

41 弘明集，頁 30c。

42 弘明集，頁 83c。

臺灣大學學術期刊資料庫

如前所述，慧遠認爲這世界與人類都是由物質所構成的，因此這世界與人類便不免於「生生」或「化化」，所以兩者是無常的。「生」或「化」，在慧遠的思想中，是指一個特有的客體（事）的本體狀態，從「無」到「有」或從「有」到「無」的改變。[43] 他認爲這種改變是宇宙的定則，稱之爲「理」。慧遠接著又認爲，這種世界與人類本體的變化是從宇宙的本體中產生出來的，這宇宙的本體稱之爲「宗」。他引**莊子大宗師**的話，說明「宗」存在於「方外」——超越的世界，而不存於「方內」。[44] 因它是宇宙所有事物本體變化的總動因，所以我們不能從物體外表現象的變化——也就是我們感官所能覺察的——來了解「宗」的存在，我們必須要超越物體表面的變化，才能發現它操縱這宇宙的變化。所以他說：「不順化以求宗。」[45]

慧遠對「宗」的認識不只於此，他進而肯定「宗」是這世界所有事物終極的實體。這世界所有事物，如典章刑罰都是由「宗」所轉化出來的。這些事物，在不同的時代中，雖有它們的優劣差等，但這和此超越的實體（外）無關，而與每個事物的功能（分）有關。所以慧遠說：

> 夫幽宗曠邈，神道精微……雖涉乎（聖人之）教，則以因時爲檢，雖應世之具，優劣萬差，至於曲成，在用感，卽民心而通其分。分至則止其智之所不知，而不關其外者也……是以世之語大道者，五變而形名可擧，九變而賞罰可言，此但方內之階差。[46]

慧遠接着說，過去中國的聖人早已知道這宇宙的本體，也知道六合之內的典章制度都是由這六合之外的「宗」所轉化出來的，只是用不同的態度來處理它：

> 六合之外，存而不論，非不可論，論之或乖。六合之內，論而不辯者，非不可辯，辯之或疑。春秋經世先王之志，辯而不議者，非不可議，議之或亂，此三者皆卽其身耳目之所不至，以爲關鍵，而不關視聽之外者。因此而求聖人之意，則內外之道可合而明矣。[47]

既然這不變之宗，超越時間，是生生化化世界的本體。慧遠又辯稱，它也是超越空間的，中國聖人與天竺諸佛所闡發的也都是這相同的本體，只是以不同的觀點（變觀）表達出來而已：「如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響，出處誠異，終期

---

43 見「大智度抄序」：「生塗兆於無始之境，變化搆於倚伏之場。感生於未有而有，滅於旣有而無。推而盡之，則知有無迴謝於一法，相待而非原，生滅兩行於一化，映空而無主，於是乃卽之以成觀，反鑒以求宗。」見僧佑，**出三藏記集**，卷十，正藏LV，頁75c—76a。

44 **莊子大宗師**：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。」見郭慶藩**莊子集釋**，臺北：河洛出版社，民國六十三年，頁 267。

45 **弘明集**，頁 30b。

46 **弘明集**，頁 31a。

47 同上註。

相同。」[48] 因此他結論：

> 若今乖而後合，則擬步通塗者，必不自崖於一揆，若今合而後乖，則釋迦之與堯孔，歸致不殊，斷可知矣。是故自乖而求其合，則知理會之必同，自合求其乖，則悟體極之多方。但見形者之所不兼，故或衆塗而駭其異耳，因玆而觀，天地之道盡在於運化，帝王之德，理極於順通，若以對夫獨絕之敎，不變之宗，故不得同年而語其優劣。[49]

但問題是：一個人如何能「超」「化表」以了解這宇宙的本體？這裏，我們必須引進慧遠對「神」與「情」的看法。

慧遠否認「神」和「形」一樣是由物質的陰陽之氣所構成的，神不是「氣之精者」，[50] 而是「精極而爲靈者也。」因此，它不是物質，所以不會變化（不化），因此表達宇宙變化的卦象不能形容它。[51] 就是因爲「神」不是物質，但又和物質的「形」同處，所以當肉體毀滅時，「神」不會隨着而毀滅，它會離開這個「形」的肉體，而附着到另一個「形」的肉體上。[52]

慧遠又說，「神」這實體有某些特殊的屬性，這些屬性是「靈」，「明」，「虛」。因爲它「靈」，所以它不是「物」；因爲它「明」，所以它可以「照」或「感」外物的變化；因爲它「虛」，所以它「不窮」，所以慧遠說：「神也者，圓應無主，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」[53] 但「神」能「感」物而「動」或藉著某種方法（數）而「行」，慧遠說，這決定在「情」上：「有情則可以物感。」[54] 他又說：「化以情感，神以化傳。」[55] 顯然這是「情」才使「神」對外物發生感應。但「情」又是什麼呢？

前面已經說過，「情」可以意味着「爲了滿足肉身的一種欲望」，因此情欲的發動是人類痛苦的根源。但「情」在慧遠的用法中，又可以等於「人心之本性」，

---

48 同上註。

49 弘明集，頁 31b。

50 在「形盡神不滅」這節中，慧遠對形神是由氣之精粗所構成有一精彩的駁斥：「問曰：『……夫稟氣極於一生，生盡則消液而同無神，雖妙物，故是陰陽之化耳，既化而爲生，又化爲而爲死。既聚而爲始，又散而爲終。因此而推，故知神形俱化，原無異統，精粗一氣，始終同宅。宅全則氣聚而有靈，宅毀則氣散而照滅，散則反所受於大本，滅則復歸於無物。』……等曰：『……論者不尋方生方死之說，而惑聚散於一化，不思神運有妙物之靈，而謂精粗同盡，不亦悲乎……』」見弘明集，頁31b至31c。

51 弘明集，頁 31c。

52 「猶神之傳於形，火之傳異薪，前薪非後薪，則知指窮之術妙。前形非後形，則悟情數之感深。」弘明集，頁 32a。

53 弘明集，頁 31c。

54 同上註。

55 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

他基本上認爲人之有情欲，是「心之性」使然，所以他說「心無常規，其變多方。」[56]「情爲化之母。」[57] 但他又繼續說，人雖會化，但只要我們了解「神爲情之根」，它不會隨情與外物同化，我們就可以從流動的三界中，解脫出來。因爲雖然「情有會初之道」，但「神有冥移之功」。[58] 因此，慧遠的佛教思想特別强調如何「練神」、「凝神」，因爲「凝神」才能「移性」。[59]

那麼，「凝神」、「練神」和「體極」、「求宗」又有什麼關係呢？這裏慧遠宣稱「神」達到純粹的存在，也就是「冥神絕境」時，卽稱之爲「泥洹」。[60] 這時「氣虛則智恬其照，神朗則無虛不徹……靖恭閑守，而感物通靈，御心惟正，動必入微，此假修以凝神，積功以移性。猶或若夫尸居坐忘，冥懷至極，智落宇宙，而闇蹈大方者。」[61] 到此境界，人則「洞幽入冥」，「不滅相而寂，不修定而閑。」[62]

慧遠宣稱，沙門爲了達到這個目的，便採取一種劇烈的手段，斷絕一切與俗世的關係，改變行爲，穿與世人不同的衣服，因爲沙門「達患累於有身，不存身以息患，知生生由於禀化，不順化以求宗，求宗不由於順化，則不重運通之資，息患不由存身，則不貴厚生之益，此理之與形乖，遺之與俗反者也。若斯人者，自誓始於落簪，立志形乎變服，是故凡在出家，皆遯世以求志，變俗以達其道，變俗則服章不與世典同禮，遯世則高尚其迹。」[63]

至於君主與世界，在慧遠「方內」「方外」二分的理論下，被批評：

> 天地雖以生生爲大，而未能令生者不化。王侯雖以存存爲功，而未能令存者無患。[64]

因此，慧遠得到結論：「（沙門）達患累緣於有身，不存身以息患；知生生由於禀化，不順化以求宗。義存於此，義存於此。斯沙門所以抗禮萬乘，高尚其事，不爵王侯而沾其惠者。」[65] 所以沙門不拜君主。

桓玄收到慧遠的回信，被他的論證所折服，下令准許沙門不拜君主。[66] 他的僚

---

56 僧佑，出三藏記集，卷九，「廬山修行方便禪經統序」，正藏LV，頁65c。
57 弘明集，頁 31c。
58 同上註。
59 道宣，廣弘明集，卷三十，「念佛三昧詩集序」，正藏LII，頁351b。
60 弘明集，頁 30c。
61 廣弘明集，頁 351b。
62 出三藏記集，卷十，「大智度論抄序」，頁 76a。
63 弘明集，頁 30b。
64 弘明集，頁 30c。
65 弘明集，頁 30b。
66 弘明集，卷五，「桓太尉答——並詔停沙門敬事」和「桓楚許道人不致禮詔」，頁 84b。

臺灣大學學術期刊資料庫

屬馬範上書力言不可，[67] 但已無濟於事了。

三、學者對此事件的討論

過去有三位學者，就西元四〇二年的政教衝突，提出他們自己的看法。依文章發表的時間先後，他們分別是Leo Hurvitz，塚本善隆，和村上嘉實三人。

Leo Hurvitz 僅討論慧遠的「沙門不敬王者論」一文，並對此文做完整的翻譯。他雖觸及慧遠的思想，但沒有特別地討論它。他主要從文化的總體宇宙秩序（macrocosmic order）來探討「沙門不敬王者論」的意義。他認爲在中國的宇宙秩序裏，王不只是一個國家的領導者，更是天在地上的代理者；因此王所管轄境內的所有人民必須禮拜他。但在印度佛教裏，沙門是不屬於這個世界的人，所以這兩個宗教觀格格不入。此外，沙門的袒服、剃頭、不結婚，也都違背了中國風俗。沙門被特別禮遇這個事實，更傷害中國知識份子的自我文化優越感。儘管慧遠的思想混有中國的老莊思想與儒家的聖人觀，宣稱佛教與道儒所討論的眞理並無不同，但在本質上，慧遠仍然承襲佛教基本的觀念——沙門乃方外之賓，這是「沙門不敬王者論」的理論根本所在。[68]

塚本善隆則更仔細地討論君主在中國文化的地位以及沙門在佛教中的地位。他引用佛典，認爲佛教教義中，佛法是超越王權的，這是慧遠在「沙門不敬王者論」中所清楚反映出來的。他也注意到慧遠對桓玄沙汰僧侶的政策力表支持，他對此的解釋是慧遠承襲他老師道安對佛教要深根於中土的主張——必須「親近國王及執仗者」，來解釋慧遠這矛盾的主張。塚本善隆也認爲慧遠支持桓玄肅清僧伽也反映出他反對僧侶涉入俗界。總觀塚本善隆全文立意所在，我們可以發現它建立在「僧俗對決」這概念上。[69]

村上嘉實對此事件的解釋則側重歷史與外在的因素，而不著重思想內部的剖析。他認爲當時的時代特色有助於慧遠採取堅決的立場。這些時代特色是：具有强烈禮教主義色彩的漢文化沒落；北方遊牧民族的入侵，造成異國色彩的普及；統一權力的崩潰，導至聖人權威觀念的衰退；地方權力的增加，使佛教得到地方貴族的支持；統治者好用佛教的咒語與巫術；以及愛好清談的知識份子醉心佛理。在政治的

67 弘明集，卷五，頁 84c—85a。

68 Leo Hurvitz, "Render Unto Ceaser in Early Chinese Buddhism" in *Sino-Indian Studies*, Vol V pt. 3 & 4, ed by Kshities Roy, Santiniketan: Visvabhavarati, 1956, pp81—114

69 塚本善隆，「シナにおける佛法と王法」，收在佛教の根本眞理，宮本正尊編，東京：三省堂，1956。

臺灣大學學術期刊資料庫

立場上，慧遠和所有政治黨派的領袖往來，顯示他不偏於一黨，超越政治黨派之間的爭鬪。他在廬山的僧伽又是當時思想的重心。當時思想界重要的人物如謝靈運、慧持都是他教團的一份子。慧遠的方外思想又揉合了**抱朴子**的仙道觀及僧朗的隱逸生活。這種特殊的時代背景，加上慧遠個人博雜的知識與超越黨派的政治立場，使他能在這次政教衝突中，斷然地表現出沙門自主超然的地位。[70]

上述三位學者對這事件都有精到的看法。基本上，他們共同認爲王法與佛法是對立的，並且佛法高於王法，這使僧人自覺地認爲他們擁有超越世俗的地位，因此他們不需要向世俗的領導者敬拜。

前面已經說過，西元四〇二年的政教衝突絕不是單獨發生在中國的特殊事件。我們可以在東南亞佛教的國家中發現類似的事件。慧遠雖認爲沙門不應敬王，但他從未低估王權。所以，關於慧遠對王權矛盾的看法，以及佛教國家中王權與僧伽的關係，我們必須追溯到佛教的宇宙論及沙門與君主在這宇宙論中的地位。也只有如此，我們才能發現上述三位學者並沒有發現佛教中「佛法」與「王法」除了有相反的關係外，也有「相成」的關係；而這相反相成的緊張關係造成佛教史上一連串的政教衝突，與政教合作。

四、佛教的宇宙觀

佛教的宇宙觀可分兩部份來談：一是宇宙的構造；一是世界的生成。前者即慧遠所提的「三界」，從這裏，我們可以了解佛陀與沙門在尋求個人解脫上的地位。後者則說明沙門與君主在拯救世界上的地位。

佛教認爲這宇宙由三十一層世界所構成，每層世界均有自己的日、月、星、辰與海洋，而須彌山（Mt Sumeru或Mt Meru）則從最下一層的世界，貫穿到最高一層的世界。

但這些世界都是不穩定的，經過一段時間後，他們會毀滅，然後再生。這就是佛教「劫」（Kalpa）的概念。但須彌山不受劫的影響。

這三十一層世界又可分成三界：欲界（kamma loka）、色界（rūpa loka）及無色界（arūpa loka）。

欲界有十一層世界，六層是天界，每一層皆有一施福的神祇居住，四層人界，與最下一層的地獄。欲界中的世界都是有形的，並與感官的快樂與痛苦有關。

色界有十六層世界，它是有形的，但住在這世界中的人，已從感官的喜怒哀樂

70 村上嘉實，「慧遠教團と國家權力」，東方學報，第19集，1959年11月，頁41—51。

臺灣大學學術期刊資料庫

中解脫。

無色界有四層世界，它不但完全無形，並且完全斷絕感官的感受。

然而這三界仍屬於此世（laukika）而非他世（lokattara），因此在這世界中的衆生，不論神祇、人、動物或餓鬼都不能逃出劫數，隨著世界的毀滅再生而身受煎熬。只是越上層的世界，劫與劫之間的時間越長而已。[71]

業（karma，梵言行動，同時指智力上與行爲上的活動）是解釋衆生存在不同世界的觀念。動物今生之所以爲動物乃因爲該動物在前世有過多惡業的結果。神今世之所以爲神乃因爲他前世有許多善業的結果。但動物在經歷過其爲動物的痛苦後，它的來世將上昇到一層較好的世界；神祇在享受其爲神祇的快樂後，他的來世將下降至下一層較差的世界。因此佛教否認有一超自然的力量支配衆生的存在，衆生現世的存在及未來的命運都由他們自己決定。

然而人的世界，從佛教的宇宙結構來看，並不是很好的。在三十一層世界中，它名列倒數第五。從業的觀念來看，人之所以生爲人，因他前世的業仍帶有惡，所以他仍得在人的世界中受苦。但是，前世帶來的業中也有善。以前世業的總結果做爲今世業的開始，以佛教的術語來說，這是種子（bīla），這種子中有善有惡。如果一個人努力發揮這種子中的善，他則能改善他自己來世的命運。如果他多行惡事，那麼加上他從前的惡，他的來世可能變成動物、餓鬼，甚至下地獄。

然而，來世的命運儘管能被改善，但仍在三界中，仍不能脫離流轉的世界劫難，因此如何到達另一個世界，一個完全沒有輪迴劫難的世界——涅槃，成爲佛教基本的問題。

佛教解決這問題的方式，聽來頗爲矛盾，我們必須透過它的緣起論(pratitya-samutpāda)才能了解。佛教認爲心存改善自己來世的命運，其動機是自私的，「自我」(atman)的觀念仍控制的行（samskāra）與識（vijñāna），結果人反而深陷在三界中；他不能了解自我的肯定將使人不能了解無常的外界。基本上，他仍在「無明」(avidya)中。因此人欲進入涅槃，除了行善外，還要對這世界的存在有所了解。在這了解中，同時發現「自我」是導至我與三界相連接的主要原因，因此人在追求涅槃時，必須放棄「自我」這個主體。以佛教的術語來說，這種了解稱之爲「般若波羅蜜」（prajñaparamītā），意卽「超越的智慧」。釋迦牟尼佛是一個藉著這無上的智慧，進入涅槃世界的典範。凡是受他這典範所感召，順從他的話而絕棄世俗的人，稱之爲比丘（bhikkhu）或沙門（śramana）。他們希望有朝一日

71 S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1970, pp32—42。

，能像佛陀一樣，進入涅槃世界，成爲阿羅漢（arhant）。

既然沙門是一種了解世界的存在而斷絕俗世生活的人，從他們對衆生無明的了解，一種悲天憫人的胸襟於是產生。他們在佛前發誓，否定自我，幫助芸芸衆生，甚至餓鬼、動物、或在地獄者，改善他們來世的命運。他們慈悲的心懷與捨身的精神，使沙門，以韋伯的話，成爲「神聖的工具」（the instrument of Divinity）——受神聖感召而宣揚實踐拯救世人的大法[72]，就是因爲沙門能了解這世界的存在與衆生痛苦的原因，使慧遠驕傲地說沙門的使命是：「能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫，遠通三乘之津，廣開天人之路。」[73]

人的世界，在三界中，不是最好的，前面我們已經提過。但在佛教中，也有一段類似基督教創世紀的故事，說明世界的墮落與君主和沙門在這墮落世界中的地位。下面我將簡單地敍述這故事，[74]然後再進一步地分析它。

佛教認爲，在一次天地劫數終了的時候，衆生在光音天（Abhasvara）中誕生，那時他們的身體並不具體。不久，天地供應食物給予衆生，衆生爲了貪圖這天地供應的美食，便吃了它們，這使得他們的身體開始逐漸變得有一定的形象。而宇宙的日、月、星辰、日、夜、季節、年份也變得明顯。有固定形象的肉體有了美醜；他們再吃了天地供應的香料與穀物，有了性別之分；於是慾望便產生了，他們便蓋了茅屋來隱藏他們的性活動，他們變懶了；自然這時開始不能充份供應精美的食物，爭端便起來了，偷竊便起來了；因此衆人決定立一人爲領袖，以米來供應他，做爲維持世界秩序的負責人，於是世界有了領袖。

故事到這裏，我們可以發現佛教的世界墮落說完全是因爲人接觸在世界的物質後，使他原始的世界之光逐漸減弱，肉體的需求不斷增加，終於導至爭執、衝突及欲望的追求，這是人類痛苦的來源。君主則是應不斷紛爭的世界的要求而出現的。所以他有三個頭銜：大選主（Mahasammatta）——他被衆人推選而出；王（Rājā）——他行大法（Dharma）而受人民的喜愛；及刹利（Khattiya）——戰場上的武士。[75]

---

72 韋伯常用此術語，或「上帝的工具」，描述基督徒在尋求拯救而扮演的角色。他認爲東方的宗教如佛教，則強調存在個人的內在神性（godhead），因此，透過一個嚴格的倫理訓練，使這神性展露出來，便能達到「神聖」，這是一種「自我神化」（self-deification）的過程，與基督教完全不同。見韋伯所著的*The Sociology of Religion*, tr. by Ephraim Fischoff, Beacon Press, 1956，第九章，第十章。這兒我只引用他的觀念來描述佛教的沙門。愚意以爲，佛教的大乘佛教最後發展出來的菩薩思想頗有「神聖的工具」意味，它是一種「神聖的工具」與「神聖的容器」的混合。

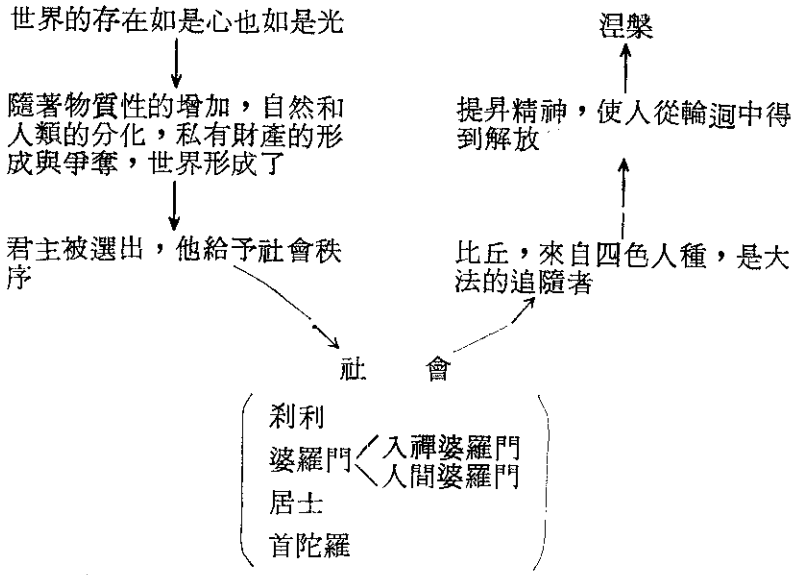
73 弘明集，頁30b。

74 見**長阿含經**，卷六，第二分初小緣經第一，**正藏**Ⅰ，頁37b—38c。又見，第四分世紀經，世本緣品第十二，頁145a—145b。

75 在中譯的**長阿含經**中，「大選主」被譯成「平等主」，與原文有出入。

爾後，有種人獨居森林，寂默沉思，稱之爲婆羅門（Brahmana）。婆羅門因職業的分功，又可分爲兩種：一種以誦習吠陀爲業，稱爲人間婆羅門（Ajjhayaka），一種隱居在森林中，稱之爲入禪婆羅門（Jhayaka）。又有種人，從事經商，稱之爲居士（Vessa）。又有種人，從事工藝，稱爲首陀羅（Sudda）。這就形成印度社會四種階級的種姓制度。比丘則從這四色人種中出來。他發現人應遺棄這個世界，重燃心靈之光，以便和宇宙的原創者Mahapurusa 合而爲一。

Tambiah 教授曾繪有一簡圖，顯示君主、比丘與社會的誕生。在這圖表中，我們可以清楚地看出君主、比丘與社會三者之間的關係。[76]



王在這圖表中，負擔維持這社會秩序的責任。沙門則是社會精神的領導者。兩者分擔了謀求人類幸福的責任。這也和佛教對人類的生活區分成兩種體系——精神的（Samparāya）與俗世的（dittadharma）[77]——相對應。沙門以大法領導人的精神生活，王則滿足人的俗世要求（artha）。這裏所說的俗世要求（artha），並非感官上的欲望（kamma）如肉欲。它指善良的社會，良好的政治，與安定的生活。因此佛教認爲好的王必須要有富庶的經濟（vārtā）與强大的政治（daṇḍanīti），這有助於大法的提倡與傳播。[78]

前面提過，王（rājā）的意義是以大法取悅於民。換句話說，大法是指導王施

76 S. J. Tambiah, *World Conqueror & World Renouncer*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976, p. 15。

77 *Samyuttanikaya*, I. p. 81. 收在 *The Sacred Books of the Buddhists*, ed. by. T. W. Rhys Davids (14vols; London: Oxford Univ. Press 1895—1951).

78 S. J. Tambiah, ibid, 39ff.

臺灣大學學術期刊資料庫

政的最高原則。在佛典許多地方都明言，在比較世界上的兩個輪子——法輪（Dharmacakra）與統治之輪（ānācakra）——法輪高於統治之輪。[79] 但王爲了維持這世界的秩序，他必須藉用武力（danda）。因此，王的另一個頭銜，刹利，卽意爲戰場上的武士。所以佛教戒律中首重的不殺生（ahima）不適用在王身上。佛教也從未提出一套有系統的統治方法給君王，對沙門言，他們的興趣只在拯救人類的靈魂，而沒有興趣干預王在政治或軍事上的作爲。事實上，佛教也力防沙門與君主直接的對抗。[80]

這是眞的，沙門在實際俗世的政治中，看來總是無力與滑稽。他們似乎總屈服在王權下。但在精神的領域裏，正如前面所闡述的，大法使他們在這已墮落的世界中信心十足。他們相信他們所追隨的釋迦牟尼佛是世界的征服者，在他進入涅槃後，必有一偉大而虔誠的君主從兜率天下來，藉著武力，大轉法輪，在這世界傳佈這無上的眞理，使世人獲得拯救，這君主卽是轉輪聖王（Cakravarti）。在佛教神話中，他被比喻爲這世界的須彌山——世界的中心，貫穿三界，永恒而不受物質世界中劫的影響。[81] 轉輪聖王的王權是絕對的普世。這個觀念影響佛教對王權的看法極深，它也和佛教創立的釋迦牟尼也有密切的關係，下面我試圖闡試之。

釋迦牟尼出世時，他身上卽具有和Mahapurusa一樣的三十二相，這說明他可以成佛或可以成爲轉輪聖王。當他第一次說法時，他轉動了法輪，這只有轉輪聖王

---

79 N.K. Jayawicrama (tr.) *The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna*, London, 1962, P. 8.

80 B. G. Gokhale, "The Early Buddhist View of the State", *Journal of the American Oriental Society*, Vol 89, no.4, 1969

81 討論轉輪王最早的佛教材料是長阿含經的轉輪聖王修行經(Cakkavatti-sihanada-suttana)，轉輪聖王這概念也是佛教對印度政治思想史提供最重要的觀念，在佛教以後，印度諸王，不論是印度教或佛教的君主，都喜歡稱自己是轉輪王。而長阿含經的轉輪聖王修行經也卽可能是第一篇論轉輪聖王的史料。見 A. L. Basham, *The Wonder That Was India*, Fontana Books, 1954, pp 82—87。在轉輪聖王修行經中提起當聖王堅固念(Dalhanemi)在轉起金寶輪時，四方的敵人都向他稱臣，顯示他偉大的力量。轉輪聖王被視爲須彌山，可見大樓炭經，卷第六，天地成品第十三，正藏 I，頁 305c—306a. F. Reynolds 曾有段精彩的描述轉輪王與須彌山相結合的象徵意義："The Cakkavatti is depicted as a cosmocrator whose conquest proceeded through the continents located at each of the four cardinal points, and whose rule radiated out from a central position either identified or closely associated with the central cosmic mountain of the Indian tradition, Mount Meru. In the later texts this connection between the Cakkavatti and the cosmological pattern of the four directions and Mount Meru comes increasingly to the fore and it plays a dominant role in the architectural symbolism which developed in conjunction with Buddhist kingship." 見 "A Study of Early Buddhism" 此文收在 *The Two Wheels of Dhamma*, ed. by B. L. Smith, Chambersburg: American Academy of Religion, 1972, p20.

臺灣大學佛教研究資料庫

才可以做到。[82] 無怪乎，印度的學者會認爲，在這些象徵式的記載之後，佛教暗示釋迦牟尼所傳佈的不只是人類脫離痛苦的大法，並且也是改革政治之大法；釋迦牟尼企圖把政治與宗教集合在他一人身上。[83] 但無論如何，佛陀的死，確實是以帝王之禮來安葬他，明白的表示他是世界的征服者，這是不容置疑的。[84]

佛教在釋迦牟尼生前雖贏得印度幾個小邦君主的崇奉，但在釋迦牟尼死後二百多年，它不過是印度的一個小教派。紀元前第三世紀孔雀王朝（Maurya）的阿育王（Aśoka）即位，佛教才在印度大放異彩，進而遠播至印度的鄰國。這些都是阿育王轉依佛教後，推展佛教的結果，因此阿育王被佛教徒視爲傳說中的轉輪聖王。即使在紀元後第五世紀，遠在中國的慧遠也立他的法像，膜拜他。

阿育王在對羯邏迦（kalinga）進行一場血腥的戰爭後，成爲第一位統一印度半島（半島南端若干地方除外）的君主。但他愧疚於戰場上的殺戮，因此轉依佛教。他以大法爲施政的方針，以道德感化爲施政的手段。他派了大批僧侶到印度境內及其鄰國去弘揚佛法。他也主持了佛典第三次結集。可是他對佛法的熱忱也促使他將王權伸入僧伽中。他用武力威脅僧侶不得有派系之爭。他並以目健連子帝須（Moggaliputra Tissa）爲師，驅逐了八萬個異端出境[85]。佛徒們都相信，阿育王原是佛陀的大弟子，轉世到地上進行佛法的傳佈，他死後則坐在佛陀的旁邊。[86]

阿育王的事蹟流傳在每個佛教國家裏，佛教君主無不拿他做爲立身行事的楷模。然而我們也可從他一生的事蹟中發現王法與佛法實際的緊張性。不錯，佛教需要像阿育王這樣的君王，扶助它傳播大法以達到拯救世人的目的。但另方面，僧伽本身却無力阻止這位護法的君主藉著武力，立僧官，統一佛教思想，管理僧伽，干預佛教內部教派之爭。所以，當我們看到佛教戒律中有若干條是君主所制定來管理僧伽時，我們不應該吃驚才是。[87]

佛教從它的宇宙觀所推衍出來對王法的重視，在印度政治思想史中，有極重大的貢獻。它把印度傳統視君主爲半神明的人物轉化成普世君王（Universal Kingship），很明顯地，這和轉輪聖王的觀念有密切的關係[88]。在這普世王權的概念下

82 F. Reynolds, ibid, pp 13—15。

83 V. P. Varma, *Studies in Hindu Political Thought, and Its Metaphysical Foundations*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1954, pp 114—119。

84 見**大涅槃經**卷下，**正藏** I，頁206a—206b。

85 根據中譯本的**阿育王傳**，阿育王殺了萬八千尼乾陀子，而不是驅逐他們出境。見**阿育王傳**，卷二，**正藏** L，頁107b—107c。

86 見**佛說七佛經**，正藏，I，頁151b，及**毘婆尸經**，正藏 I，頁159b。

87 B. G. Gokhale, ibid, pp735—736

88 見註81，對轉輪聖王這觀念的討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

，人們相信，王的行爲與宇宙的秩序息息相關，君主的行爲若不檢點，將導至自然秩序的不和諧。[89] 佛教也認爲，如果君主不良的統治會使原來墮落的世界更墮落，人類多犯姦淫、說謊的罪惡，使人類減壽十年。[90]

從上面看來，我們將可了解，佛教給予君主與沙門共同同等重要的地位是佛教史上政教衝突的原因。理論上，君主應受佛法的指導，所以佛法高於王法；但實際上，佛教需要强大的君主來做爲它的保護者與弘揚者，這給予君主一個機會來控制僧伽。

五、對慧遠見解的重估

在了解佛教對沙門與君主之間的看法後，我們很容易看得出過去學者對此事件見解的偏頗。這些偏頗的見解顯然沒有發現下列三點：第一、佛法與王權固然是對立的，但也是互補的。沙門需要君主保護與宣揚佛法，或提供一個安定的社會，使佛法更容易爲大衆所接受。君主也需要沙門幫助他統治人民或合理化他的王權。第二、這種王權與佛法的相互關係是造成佛教史上王權與僧伽緊張的原因。雙方都可以用經典的話來加强自己的立場。君主或以武力、或設僧官來控制僧伽。沙門則可拒絕向君主敬拜。第三、普世王權這觀念並非中國文化所特有的。佛教的轉輪聖王被想像有如須彌山，位居世界的中心，控制四方，這與中國的聖王觀並無本質上的不同。

因此，完全以「沙門乃方外之賓」與「佛法超越王權」的佛教觀念來辯稱西元四〇二年的政教衝突乃是中國文化與佛教思想在意識形態上的不和是值得修正的。我們發現，慧遠承襲著佛教傳統，毫無輕視世俗王權的意念。在他第一次寫信贊成桓玄清理僧伽中，他期許對佛法有興趣的桓玄能「助弘大法，扶危救弊。」也能像「外國諸王，多參懷聖典。」阿育王的事蹟必然在慧遠的心中留下極深的印象。

但是，當桓玄宣稱普天之下只有王法，沙門必須要向王者敬拜時，慧遠立即反駁王法種種的所爲，不過只在感官世界的六合之內，君主的責任是使這世界「資生通運」，但他並沒有了解人類的痛苦，而後者却是沙門所領悟並掌握的道理。所以沙門的工作是「拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫，遠通三乘之津，廣開天人之路。」這工作，慧遠認爲，不但不和王權抵觸，反而是「佛教之所以重資生，助王化於治

89 *The Book of Gradual Sayings*, tr. by E. M. Hare. Vol II, Chap. X. p85. in the Translation Series of the Pali Text Society ed. by C. A. F. Rhys Davids, London: Oxford Univ Press. 1913—36。

90 S. J. Tambiah, ibid. pp50—51。

道者也。」[91] 因此，佛教並無意向王權挑戰，但沙門也無須向王者敬拜。

從佛教的傳統來看慧遠在這次政教衝突中所發表的言論，我們可以發現慧遠的言論的確忠實地反應出佛教傳統中王權伽僧與的相互緊張的關係。他適當地承認王權的地位，但也保持了僧伽自主的地位。

誠然，慧遠的言論是在佛教的傳統中；但是，這些言論本身的論證與推理與印度佛教是否相同？換句話說，這位中國高僧，在年青的時候，喜用老莊來解佛理，透過老莊思想，他果然對佛教教義有正確的把握？這裏，我無意於全面地檢討慧遠的思想。我只想進一步討論慧遠在「沙門不敬王者論」中兩個重要的概念——「宗」與「神」。[92]

佛教，前面已言，是個變（Becoming）的哲學，而不是實有（Being）的哲學。它否認宇宙中有任何絕對的實有存在。對佛教言，任何可認知的客體與實有不但會隨認知者的不同而不同，同時本身也因時空的不同而不同。被認知者所認知的，在剎那的時間、空間與範疇中固然是眞實且存在。但超過這特定的時、空與範疇，沒有任何客體與實有是眞實與存在的。若以整個宇宙爲空間，以宇宙的億萬劫爲時間來看，整個現在人類的存在都是虛幻不眞。般若波羅蜜卽是對這人類存在的虛無所產生的智慧與慈悲。它指點人們，如何在這虛無的存在中，從事善行（sila），同時在心智上，斷絕與世界相連接。涅槃卽是在這種智慧、慈悲與善行的互動中所產生的一種心理狀態。在這心理況態中，人，一方面，藉著行善而獲得極大的喜悅，另一方面，因忘我而不求善的果，使自己自覺地處在一超然的世界，而不與世界相連接。觀念上，涅槃是不可認知或可推論的：它不但是「空」，而並是「畢竟空」。[93] 這世界中的任何實有都不能從它中轉生而出。[94]

但在第二節中，我們已看到慧遠用「宗」來肯定一個宇宙終極實體（Reality）的存在。這實體包括兩個特性，第一、它是世界所有實有的「本」，世界的實有都是從它所轉生出來的；第二、當「物」的本體在「有」「無」之間相互轉化時，它是統攝這變化的終極實體。實際上，這是老莊思想對「道」的看法。

---

91 弘明集，頁 30b。

92 第一位注意到這問題的學者是 Walter Liebenthal, 見他的 "Shih Hui-yuan's Buddhism as Set Forth in His Writings" *Journal of Amreican Oriental Society*, Vol 70,no. 4, 1950, pp 243—259。

93 Luis Gomez, "Emptiness and Moral Perfection" *Philosophy East & West* XXIII, no3, July, 1973。

94 Edward Chien, *Chiao Hung and the Restruction of Neo-Confucianism in Late Ming*, unpublished manuscript, pp271—272。

臺灣大學學術期刊資料庫

「道」，在老莊思想中，被設定是宇宙終極的實體，宇宙的所有實有都由它轉生，因此老子說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，同行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，强爲之名曰大。」[95] 莊子也說：「夫道有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自固以固存，神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」[96] 在充滿變化的物理世界中，「道」又可被視爲動力（Force），因它能「生」萬物；它又可被視爲物質（Matter），因「道」雖恍兮惚兮，但在它其中，有「物」，有「象」。[97] 甚至這物理世界的「時間」與「空間」，在佛教中視爲物存在的兩個實體（entities），在道家哲學中，也代表著「道」的某個面，而不是獨立的；所以道家中的體道的聖人是永恒地超越時空。這也是爲何慧遠辯稱中國的聖人與天竺的如來所討論的宇宙終極的眞理並無不同。這種思惟實受道家思想影響的結果。

此外，被道家哲學認爲宇宙終極實體的「道」與被它創生的實有之間的關係，是一種機體創生（biogenerative）的關係。「道」有如「母」，被它創生的實有稱爲「子」；在「子」中有「母」的特質。以道家的術語，「子」被稱之爲「德」，「道」與「德」在本質上是沒有什麼不同的。從這兒，便產生了道家特殊的邏輯觀。「道」產生萬物，它便是萬物的「因」，萬物便是「道」的「果」。但「因」「果」在本質上又沒有什麼不同，因此「果」必定已先存在「因」中。把這種邏輯觀應用到物理世界的變化，便產生一種世界觀，相信所有宇宙中的實有是從某種潛伏的狀態外顯出來成爲具體的狀態，這也就是從「無」到「有」的變化過程。而「道」是未成具體的終極實體。

道家哲學又接着說，我們絕不能認爲具體的實有它們彼此之間有所不同，「萬物皆種，以不同形相禪。」[98] 他們之間不過是「形」不同而已，本質上，因從共同的「本」而來，所以彼此之間仍是相同的。此外，當它們變成具體的客體時，則有一定的「功用」，如車之轂，室之戶牖；但我們不能從它們的「用」來觀察它們，我們必須要從它們的「無」來了解它們，[99] 那麼這些物的「用」則可以被發現不是物的本質，而是物在世界中具體存在的條件，當物毀滅後，物的本質「道」，不因物滅而毀滅。再從上述道家的邏輯來看，這是從「有」再回到「無」中。因此，物

95 老子，第二十五章。

96 莊子，大宗師，郭慶藩，前引書，頁245—246。

97 老子，第二十一章。

98 莊子，寓言，郭慶藩，前引書，頁 950。

99 老子，第十一章。

臺灣大學學術期刊資料庫

本體的變化都是在「道」中進行。

基於道家對宇宙本體如此的認識，慧遠則附會道家的思想到佛教的觀念上。他認爲佛教的「色（rūpa）不離如（Suchness），如不離色。」[100] 的觀念就像宇宙的「道」和它所創生的實有關係一樣——「道」內攝於「物」中，「物」不離開「道」。他也比附道家所認爲「道」是「無」的觀念到佛教「空」的概念上。他認爲佛教對物的自性皆是空的解釋，實和道家對「物」的「用」的看法一致——可觀察的「物」的「用」不是物的本體，它是在特殊的條件中所產生的實相，若以佛教的術語來附會，慧遠說這是「因緣以之生」。[101] 因此佛教的「空」，在慧遠的思想中，反而變成宇宙的本體，是一切世界實有轉生出來的泉源。

然而最有趣的是慧遠對「神」的解釋，這完全不能從佛教思想的系統中所能了解。

前面說過，佛教完全否認「自我」，因人一旦執著「我」的觀念，在緣起的循環中，人永不得從世界中解脫。此外，外在的世界是在不斷地變化，所有的物質都沒有固定的特性，所以這世界的本質是空的。既然佛教否認「自我」，又否認外在世界是一實有的世界，因此任何對外界的認知也是不存在或虛幻的。

在印度，佛教這種絕對虛無的觀念，對所有各種形式的哲學造成極大的困擾，因它否認「自我」爲認知的主體後，使所有哲學的推論或辯證變得毫無基礎而不能成立。因此印度的哲人Śamkara 說佛教的思想「不值得駁斥。」[102]

慧遠，從我們所能得到的資料顯示，根本沒觸及到佛教這個基本的問題。他直接使用道家「神」的觀念來肯定「自我」同時就是認知的主體與被認知的客體。了解宇宙的本體必須依賴「神」，而認識「神」是了解宇宙本體必然的途徑；而認識「神」的途徑一定得靠佛教的禪定（dhyana）

前面已說過，慧遠認爲「神」是「明」的，「靈」的，「虛」的，所以它能「感物而動」「依數而行」，所以它是人認知外界的主體。但依附在物質肉身的之所以會動，實是依「情」而起。「情」既是人要求物慾的本性，也是人類痛苦的來源，我們便應該了解「神」的存在，以免它和外物相連接，使得生命受累。所以慧遠努力闡釋「神」的「圓應無主，妙盡無名」，是一個獨立自主的實體。它純粹的存在，慧遠認爲，則是「泥洹」，這是人努們力追求認知的對象。

這種「神」與「形」分離的概念，我們可以在莊子一書中發現，如德充符：「

100 見慧遠「廬山出修行方便禪經統序」，卷九，正藏LV，頁 66a。

101 見慧遠「大智度論抄序」，卷九，正藏LV，頁76a。

102 Ingalls, "Samkara's Arguments against the Buddhists", *Philosophy East & West* III, no. 4, 1954, pp 302—303。

道與之貌，天與之形，尤以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚對而吟，據槁梧而瞑。」[103] 爲了使「神」達到泥洹的境界，慧遠則强調「凝神」、「練神」，這和莊子所提的「養神之道」並無不同。如刻意篇所說：

> 形勞而不休則弊，勞則竭。水之性，不雜則清，莫動則平，鬱閉而不流，亦不能清，天德之象也。故曰：純粹而不雜，靜一而不變，淡而無爲，動而以天行，此養神之道也……純素之道，唯神是守，守而勿失，與神爲一，一之精通，合于天倫，野語有之，曰，衆人重利，廉士重名，賢士尚志，聖人貴精，故素也者，謂其無所與雜也，純也者，謂其不虧其神也，能體純素，謂之眞人。[104]

所以，慧遠對僧伽與王權的關係，固然是承襲印度佛教的傳統，但整個論證的過程與前提却是中國道家的。因此，基於這個中國思想的傳統中，慧遠有力的反駁桓玄以老子的「王乃世界三大之一」的理論。

六、結　論

中國人接受佛教，無論從思想史、宗教史或文化史的眼光來看，在人類文明上極有意義的一件事。因爲當佛教傳人中國時，中國與印度的文明都已相當成熟而自成系統。因此，中國接受佛教不和東南亞國家一樣，它絕不是一個較原始的文化接受一個複雜的信仰系統。所以本文藉著剖析西元四〇二年的政教衝突及中國佛教領袖慧遠對此事件的反應，來探討中國人接受佛教的方式。

本文主要從佛教的宇宙觀來看君主與沙門在佛教教義中彼此自主的地位，及其相互的緊張性。從這個觀點來看，慧遠確實正確地反映佛教這個傳統，在他的論文中絕無其他學者所主張的「僧俗對決」的看法。此外，中印文化，至少對君主的觀念，並沒有我們想像中有很大的差異。中國普世王權的聖人觀實和印度的轉輪聖王觀近似。慧遠膜拜佛教傳說中的轉輪聖王——阿育王，具有强烈的象徵意義。這顯示他如何忠實地遵從佛教傳統，渴望轉輪聖王的出現。因此，若說中國的聖人觀與印度佛教賦予沙門超然的地位有所衝突，這是說不通的。從註一到註三所顯示發生在泰國、緬甸、錫蘭的政教衝突，可以證明西元四〇二年發生在中國的政教衝突，本質上，與那些例案並無不同。

然而本文也注意到慧遠在這論文中所採取的論證前提與過程是引用道家的形上

臺灣人類學術期刊資料庫

103 郭慶藩，前引書，頁 222。

104 郭慶藩，前引書，頁542—546。

學與本體論，不合於原始的印度佛教。在印度佛教裏，「空」是絕對的虛無，任何世界的實有均不能從那裏面創生，但慧遠用道家的宇宙創生實體取代佛教「空」的概念。此外，慧遠用「神」的概念，取代了佛教「無我」的概念，使「神」同時變成認知的主體與被認知的客體。

總觀整篇「沙門不敬王者論」，我們可以說，慧遠，藉著植入道家的本體論與形上學，不但無意中改變了佛教思想中難懂的地方，並且對王權與僧伽的關係創造一個新的佛教理論。這新的佛教理論，形式上，維持了原有沙門與君主的自主地位，但內涵上，是一種道佛的混合體。因此，這理論不但加强了傳統佛教中君主與沙門的自主性，同時也與中國思想緊緊地相銜接。

臺灣大學學術期刊資料庫