

名教與佛教——東晉沙門敬王論議中的 「儒」「佛」交涉思維研究

紀 志 昌*

摘要

魏晉六朝時期，佛法在士階層中流傳漸廣，其影響所及，除了以門第為主要存在型態的士族社會，更觸及當世政治。這些在當時被視為「君臣」、「父子」之倫的儒家「名教」，與僧伽團體所代表修行立場的「佛教」，彼此有形、無形間於生活儀節、思想觀念乃至意識型態的交涉上，終究無可避免地產生了若干的矛盾與挑戰，其中沙門是否應須敬王，即為當世較著的爭議之一（以下簡稱「敬王論議」）。東晉時期，這樣的議題其間迭經庾冰與何充之辯、桓玄與王謐之辯，最後由慧遠撰述〈沙門不敬王者論〉說服執政而暫告平息。

敬王論議雖顯題化為「尊君」或「護法」，然其基源問題，仍在「教化」：儒家奉行世禮名教，佛教則皈依修行，此無疑構成「名教」與「佛教」平行相參之對等架構，而論者對二者關係的處置態度與詮釋觀點則決定了其議論立場。

本文之寫作，即嘗試就敬王論議中「敬王論者」與「護法論者」雙方論難往返所呈現出「名教」與「佛教」（即「儒」與「佛」）二家交涉之理論思維型態作出整理，一方面觀察其自衝突、互動以至圓通調和之脈絡，一方面以明其之於當代魏晉思想史發展之意義，主要歸納出有三大方面：1. 儒本佛末，2. 儒佛殊途，3. 儒佛一致。

關鍵詞：東晉、名教、儒學、佛教、玄學、慧遠

收稿日期：2007年5月7日，通過刊登日期：2008年4月23日。

* 作者係國立雲林科技大學漢學資料整理研究所助理教授。

一、前言：東晉沙門敬王論議之由來始末

中國歷史上第一次的王權與僧伽衝突，起自東晉成帝咸康六年（340），時佛法浸盛，在士族社會中產生的影響力已凌駕儒學與當時流行的玄學之上。晉室渡江初期，甚至連帝王都親接法事而頂禮名僧，王公權臣亦多施助襄贊。如明帝（299-325），平素游心玄虛，以賓友禮待竺法深，¹敬事道容尼，²亦曾「手畫如來之容，口味三昧之旨」。³當朝權臣如王導、何充、庾亮等亦多步趨此道，崇僧奉法，虔篤之至。

然而，明帝去世，成帝（321-342）即位，庾氏兄弟庾亮、庾冰以舅氏輔政，其執政風格好為糾察，素以「風軌格政，繩御四海」，⁴實行強固中央之政策，《晉書》稱「諸弟相率莫不好禮，為世論所重」。⁵庾亮仍尊僧人，⁶待其去世，庾冰輔政，就決意在宗教問題上貫徹尊主的政策，於是於咸康六年，也就是庾亮去世的同一年，代詔沙門應敬王者。《弘明集》〈尚書令何

-
- 1 相關紀錄見梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1992）：「竺潛，字法深，琅琊人，……中宗元皇，及肅祖明帝、丞相王茂弘、太尉庾元規，並欽其風德，友而敬焉。」該書卷4〈義解一·晉剡東仰山竺法潛〉，頁156-157。又《世說》〈方正〉第45條：「後來年少，多有道深公者。深公謂曰：『黃吻年少，勿為評論宿士。昔嘗與元明二帝、王庾二公周旋。』」劉注引《高逸沙門傳》：「晉元、明二帝，游心玄虛，託情道味，以賓友禮待法師。王公、庾公傾心側席，好同臭味也。」引文見劉宋·劉義慶撰，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989，以下皆簡稱《箋疏》本），頁323。
 - 2 梁·釋寶唱，《比丘尼傳》，卷1〈新林寺道容尼〉：「道容，本歷陽人，住烏江寺，戒行精峻，善占吉凶逆知禍福，世傳為聖。晉明帝時甚見敬事，以花布席下驗其凡聖，果不萎焉。」《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1994），第50冊，No. 2063，頁936b。
 - 3 東晉·習鑿齒，〈與釋道安書〉：「唯肅祖明皇帝，實天降德，始欽斯道：手畫如來之容，口味三昧之旨，戒行峻於巖隱，玄祖暢乎無生。大塊既唱，萬竅怒鳴，賢哲君子，靡不歸宗。……」《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁76c。
 - 4 《世說》〈假譎〉第8條注引《晉陽秋》：「是時成帝在襁褓，太后臨朝，中書令庾亮以元舅輔政，欲以風軌格政，繩御四海。」《箋疏》本，頁856。
 - 5 唐·房玄齡等，《晉書》（臺北：鼎文書局，1987），卷73〈庾亮傳附庾冰〉，頁1927。
 - 6 庾冰之所以在其兄庾亮生前未敢率意草詔，或與庾亮終究仍對佛教友善有關，記載中庾亮雖任法裁物，但他在世時對竺道潛、康法暢、尸梨蜜等高僧多所優禮，予以善待，亦屢周旋其間，表現出「於此處興復不淺」的尚玄格調，如註1引《世說》〈方正〉第45條即為一證。

充奏沙門不應盡敬〉：

晉咸康六年，成帝幼沖，庾冰輔政，謂沙門應盡敬王者。尚書令何充等議不應敬，下禮官詳議，博士議與充同。門下承冰旨為駁。尚書令何充及僕射褚翬、諸葛恢，尚書憑懷、謝廣等奏沙門不應盡敬。⁷

此詔欲以導裁僧伽，而令沙門致禮，從而引起了中國佛教史上首宗的護法之爭。敬王政策首先即遭當朝另一權勢烜赫之人、素來奉佛的尚書令何充（292-346）所反對，他率諸臣聯名上疏反駁，〈尚書令何充奏沙門不應盡敬〉：

世祖武皇帝以盛明革命，肅祖明皇帝聰聖玄覽，豈于時沙門不曷屈膝？願以不變其修善之法，所以通天下之志也。愚謂宜遵承先帝故事，於義為長。⁸

何充在當時亦是一位虔誠的奉法者，甚至是當時最闊綽的檀越者之一，⁹ 為名士王導外甥，他們在當時都是佛教的有力支持者，¹⁰ 儼然為奉法之貴冑集團。從這樣的背景，我們可以理解以其為首的尚書省官員，據理力爭以護法的性質為何。奏中提到從有晉開國起（世祖司馬炎），至肅祖明帝都未曾有令沙門屈膝之事，不對佛教的修道之法加以改變，正符合歷來普遍的看法，所以應當遵循先帝之處理慣例較為妥當。時褚翬、諸葛恢、馮懷、謝廣等人均為何之僚屬，與何聲通一氣。值得注意的是，這些護法者當中，不乏有通禮制之學者，如「憑（馮）懷」，即曾擔任「太常」之職。¹¹ 「太常」，魏晉以來為九卿之首，官三品，掌邦國禮樂、郊廟祭祀，馮懷以一曾任太常的禮制

7 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁79b。

8 同上註。

9 《晉書》，卷77〈何充傳〉：「然所昵庸雜，信任不得其人，而性好釋典，崇修佛寺，供給沙門以百數，糜費巨億而不吝也。親友至於貧乏，無所施遺，以此獲譏於世。」頁2030。

10 《晉書》，卷77〈何充傳〉：「充即王導妻之姊子，充妻，明穆皇后之妹也，故少與導善，早歷顯官。……明帝亦友昵之。」頁2028。從相關資料來看，王導是何充姨丈，晉明帝與何充又為連襟，他們應該都是當時奉法的貴冑集團。

11 此與支遁共論逍遙義之馮太常當為同一人，《世說》〈文學〉第32條：「莊子逍遙篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及〈逍遙〉。支卓然標新理於二家之表，立異義於諸賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。」《箋疏》本，頁220。劉注引《馮氏譜》：「馮懷字祖思，長樂人。歷太常，護國（軍）將軍。」就此而言，馮懷除了是禮制學者，似亦雅好玄言。

學家之身分，¹² 參與反對沙門敬王之論議，這就意味著，連有儒家立場傾向的禮制學者尚且不支持敬王之決策，則此敬王之議如何可知了，其後果然「遂寢不行」。

第二次的敬王論議發生在元興元年（402），也是何、庾之辯後約六十年，佛教於此時的傳布與影響益為深遠，尤其從名達權貴乃至宮庭帝室，莫不受其沾溉。然而相對地，僧伽之發展亦已有冗濫之弊，而針對此一現象下令沙汰沙門者，即為當時的權謀者——桓玄。他非但限定沙汰條件，¹³ 在下此詔令後不久，更進一步對僧伽的禮敬提出要求，〈桓玄與王令書論道人應敬王事〉：

沙門抗禮至尊，正自是情所不安，一代大事，宜共論盡之。今與八座書，向已送都。今付此信，君是宜任此理者，遲聞德音。¹⁴

桓玄將沙門禮敬王者之事視為「一代之大事」，而下令八座研議。當時朝中由中書令王謐所代表的護法主力，與桓玄書信論難往返數番。王謐，係王劭之子，王導之孫，琅琊王氏世皆奉法，王謐曾與其弟王默師敬慧遠，¹⁵ 並書致

12 關於馮懷其人議禮之記載，見唐·杜佑撰，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，1988），卷60，禮20，沿革20，嘉禮五有其〈降服大功未可嫁姊妹及女議〉，頁1698；又同書卷60，禮20，沿革28，嘉禮十三有〈二人各是內外兄弟相稱議〉、〈從舅是族外弟相稱議〉，頁1896-1897。《全晉文》亦著錄其〈請議京兆府君遷主表〉、〈元會敬司徒議〉、〈京兆府君遷主議〉、〈答或問內外兄弟〉、〈答或問從舅是族外弟相稱〉，載於卷130，見清·嚴可均輯，《全上古三代秦漢六朝文》（石家莊：河北教育出版社，1997），第5冊（晉下），頁1343-1344。

13 此事參見《高僧傳》，卷6〈義解三·晉廬山釋慧遠〉：「俄而〔桓〕玄欲沙汰眾僧，教僚屬曰：『沙門有能申述經誥，暢說義理，或禁行修整，足以宣寄大化，其有違於此者，悉皆罷遣。唯廬山道德所居，不在搜簡之例。』……」頁219。關於當時僧伽冗濫之弊的描述，桓玄亦於沙汰詔令中加以說明，《弘明集》所引〈桓玄輔政欲沙汰眾僧與僚屬教〉：「夫神道茫昧，聖人之所不言，然惟其制作所弘，如將可見。佛所貴無為，慙慙在於絕欲，而比者凌遲，遂失斯道。京師競其奢淫，榮觀紛於朝市，天府以之傾置，名器為之穢黷，避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千，猥成屯落，邑聚遊食之群，境積不羈之眾，其所以傷治害政，塵滓佛教。固已彼此俱弊，實污風軌矣。」《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁85a。此舉出了供施過度、逃籍避役諸種傷治害政等情事。

14 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁80b。

15 《高僧傳》，卷6〈義解三·晉廬山釋慧遠〉：「司徒王謐、護軍王默等，並欽慕風德，遙致師敬。」頁215。

鳩摩羅什以求理問道，¹⁶可見其為一醉心佛學之在家居士。他基於此一立場，為佛教申言，以論難桓玄，惜終未令其折服。直至慧遠親撰〈沙門不敬王者論〉，方使桓玄不得不退讓。

值得注意的是，作為一個在當時曾一度被士人看重的名士，桓玄與王謐的論爭，並不只限於沙門敬王與否的議題，《出三藏記集》引劉宋·陸澄《法論目錄》，其中第一帙中有桓玄之〈心無義〉，下小標題題名：「桓敬道。王稚遠難，桓答。」顯然是針對當時所流行般若學六家七宗之一的「心無義」書信往返辯難。儘管王謐是桓玄政治上的心腹，曾助桓篡位，但在般若學的問題上卻不同意桓玄的說法，至於雙方設論立場為何已不得而知。這至少說明在某種程度上，桓玄對佛學義理是稍有涉獵的，並且對佛教界亦應有相當程度的瞭解，以此用來解釋其對敬王論議的看法與僧伽的沙汰，實亦不妨視為是對佛教的不同審視與評價。這樣看來，桓玄在「敬王論議」中的立場，雖然稟持君權為重，禮敬為本，但其中亦很可能本身就蘊涵著一種複雜的「儒佛交涉」思維，¹⁷這種思維的具體呈顯，其中即表現在對「儒」「佛」二家本末統攝的相待觀點，而桓、王與慧遠持論之異，正是這種觀點型態的不

16 梁·釋僧祐之《出三藏記集》（北京：中華書局，1995）所錄劉宋·陸澄《法論目錄》，其中所引多矣，如第一帙〈法性集〉：〈問實相〉，第二帙〈覺性集〉：〈問涅槃有神不〉、〈問滅度權實〉、〈問清淨國〉，第三帙〈般若集〉：〈問佛成道時何用〉、〈問般若法〉、〈問般若稱〉、〈問般若知〉、〈問般若是實相智非〉、〈問般若薩婆若同異〉、〈問無生法忍般若同異〉、〈問禮事般若〉、〈問佛慧〉、〈問權智同異〉、〈問菩薩發意成佛〉，第四帙〈法身集〉：〈問法身〉，第五帙〈解脫集〉：〈問成佛時斷何累〉，第六帙〈教門集〉：〈問得三乘〉、〈問三歸〉、〈問辟支佛〉、〈問菩薩生五道中〉、〈問七佛〉、〈問不見彌勒不見千佛〉，第七帙〈戒藏集〉：〈問佛法不老〉，第十二帙〈色心集〉：〈問精神心意識〉、〈問十數法〉、〈問神識〉……等皆是。以上書信目錄，參該書卷12，頁430-444。

17 桓玄在某些方面還受到深刻的玄風洗禮，史載其耽好文藝，酷愛書畫，頗受清談影響，如曾與道曜講論老子。《世說》〈排調〉第25條：「桓南郡與道曜講老子，王侍中為主簿在坐。桓曰：『王主簿，可顧名思義。』王未答，且大笑。桓曰：『王思道能作大家兒笑。』」（《箋疏》本，頁823。就此背景來看，則其作〈心無義〉，應與玄佛合流下的尚玄風氣有關，故「心無義」若只是為滿足其個人探蹟索隱的玄理興趣，則似乎並不能以此作為其宗教信仰的充分說明，嚴格說來，桓玄之於「奉佛」，似仍一間未達，甚至從別的方面來看，桓玄有部分觀點更與佛教背道而馳，敬王論議即為顯例。相關論點詳參拙著，《兩晉佛教居士研究》（臺北：國立臺灣大學文史叢刊，2007），第3章第4節，其中之「譙國桓氏」部分的論述，頁270-274。

同：名教論者之以「儒」統「佛」，與護法論者之「佛」本「儒」末。

這樣看來，敬王論者與護法論者實相持不下，各有理據，尤其敬王論者秉持欲以「名教」一以貫之的立場，對於佛教在當時舉國上下流行之熾盛，甚至幾乎進而動搖象徵人間統治最高權威的傳統君道，而產生諸多虞慮，故表現在許多防範的措施，甚至進而發表攻擊的議論，認為君王理當對僧伽團體之發展採取有效的沙汰裁抑或管理手段，庾、桓顯係其中代表。至於何、王之護法，站在世家大族的立場，卻又是另一種「名教」觀點，他們認為佛法之行適可有輔於王化，以此為僧伽申言，其理論協調「儒」「佛」之矛盾，為佛教存在之合理性提供另一不悖「名教」之立足點。

總上所言，以故沙門敬王之爭論，實即「儒／佛」交涉史上之一大問題，而以家族、國家政體，即「父子」、「君臣」二倫為主要內涵之「名教」，自魏晉歷經「玄／儒」之衝突、調和以來，至東晉時期遂衍為與「佛教」之交涉關係。就學術思想史角度來看，東晉沙門敬王論議之「儒／佛」交涉，正可視為是魏晉玄學會通「儒／道」議題的延伸發展，因為就背景來看，他們都共同觸及「名教」的安頓與處置問題。

以下即續針對此一時期敬王論議中的儒佛交涉關係中所呈現之幾大面向：儒本佛末（以政準教）、儒佛分行（政教分行）、儒佛一致，分析其中涵具之思維特點。

二、儒本佛末

儒本佛末，係敬王論者基於「名教」優先立場，欲規範僧伽，以儒統佛，使其致禮王者之理論思維。所謂的「統」，即以「禮教」為「本」，並據以通貫之。沙門一旦依循世禮，無形中則令佛教喪失主體性。而此種議論特點，一方面認為「神道難辯」，懷疑是否有「佛」存在；即使有，亦認為是一種為因應外夷驕強而有的「神道設教」，發而為「貴夏賤夷」之論，違論尊重奉佛者之宗本；即或認可佛教之宗本，亦認為「儒」家「王道」位階高於「佛」教「師道」，「君道兼師」而「師不兼君」，此即桓玄「在三之義」說，總此皆為以儒統佛之「儒本佛末」思維。

再者，魏晉「名教」與「自然」之辨發展到東晉，其中「名教」出於

「自然」說亦屢遭敬王論者所援引，以此論證「名教」之存在，其背後寓有感戴君王資生德澤之情的實意，而為禮敬之必要性與正當性，提供了一強勢運作的根據。

(一) 王教不得不一

史上的敬王論議為庾冰發起，其〈代晉成帝沙門不應盡敬詔〉實為一「以政準教」之論，將沙門視為「名教」的破壞者，以此作為要求其敬王的理由：

夫萬方殊俗，神道難辯，有自來矣。達觀傍通，誠當無怪，況跪拜之禮，何必尚然？……且今果有佛耶？將無佛耶？有佛耶，其道固弘，無佛耶，義將何取？繼其信然，將是方外之事，方外之事，豈方內所體，而當矯形骸，違常務，易禮典，棄名教，是吾所甚疑也。名教有由來，百代所不廢，昧旦丕（不）顯，後世猶殆，殆之為弊，其故難尋，而今當遠慕芒昧，依佛未分，棄禮於一朝，廢教於當世，使夫凡流傲逸憲度，又是吾之所甚疑也。……¹⁸

首先他認為「神道難辯」，有沒有佛尚為可疑，設若無佛，信仰即為徒然；即便有佛，也是「方外」之事，不過資助廣聞旁通而已。庾意以為佛教其事茫昧，多不可知；相形之下，君臣之禮，天經地義，自古即然，不容藐視。先突顯出王教之正統，復以佛徒「矯形骸」等違俗棄禮之舉而欲以正之。又：

凡此等類皆晉民也，論其才智又常人也，而當因所說之難辯，假服飾以凌度，抗殊俗之傲禮，直形骸於萬乘，又是吾所弗取也。¹⁹

在庾冰的觀念中，僧人也是「晉民」，此正說出敬王論者不能容忍殊別於君國政體以外的組織或宗教體系，他們顯然已經感受到，僧團特殊信仰方式顯然已有違世禮，而有傲逸憲度之虞，故必須以「名教」軌劃齊一，使僧伽不能自外於君主的管轄之外。這種觀念，其背後隱涵著傳統「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」的思維。

在〈代晉成帝沙門不應盡敬詔〉中，庾冰更加強調了「王教不得不一」的主張：

大都百王制法，雖質文隨時，然未有以殊俗參治，恢誕雜化者也。……萬乘

18 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁79b-c。

19 同上註。

之君，非好尊也，區域之民，非好卑也。而卑尊不陳，王教不得不一，二之則亂，斯曩聖所以憲章體國，所宜不惑也。通才博採，往備其事，修之家可矣，修之國及朝則不可，斯豈不遠也。省所陳，果亦未能了有之與無矣，縱其了，猶謂不可以參治，而況都無而當以兩行耶？²⁰

此詔之重點，強調百王制法，無以殊俗參治，也就是沒有兩種同時存在的教化標準，何況禮敬象徵治綱，若尊卑不陳，何能使王教得一？僧伽的行爲，在家則尚允許，在朝則不行。終歸此詔所論，認為「王法」與「佛法」在禮敬問題上有不能兩行的矛盾，這也是君主至上，欲以王法一以貫之的思考邏輯。「修之家可矣，修之國則不可」所透露的意涵頗堪玩味，即佛教對當時由名士為基礎所構成門第與家庭場域中之影響，已是無以抵遏，²¹ 庾冰此言或已正視此一點，故以政治君國之體作為抵擋佛教發展勢力欲進而上綱的最後防線。

在史上第一次的敬王論議中，名教論者顯然並沒有占到上風，庾冰之詔在以何充為代表的護法陣營的抵制下，並沒有付諸施行。爾後桓玄之議再起，其論理之精細，較之庾冰，則有過之而無不及，尤其能夠續就「以儒統佛」、「儒本佛末」之思維模式發揮庾冰「以政準教」的尊主之論。

(二) 在三之義

桓玄的時代，佛教益盛，無論南、北朝皆高僧迭出，佛學理論的研究亦趨轉精，類似像庾冰「神道難辯」，視佛教為「茫昧」之教的名教論者，已然少了許多。迨至桓玄，亦承認佛教存在，卻將之置於儒家位階之下，²² 既要

20 同上註，頁 80a。

21 筆者曾就當時佛教居士的「家族性」信仰作出較為全面的考查，參拙著，《兩晉佛教居士研究》，第 3 章〈兩晉居士信仰的家族性〉，頁 123-235。

22 桓玄雖承認佛教，卻仍是在一種貴夏賤夷、文化優越感的觀念底下作出不太確當的理解，如其曾謂：「外國之君，非所宜喻；而佛教之興，亦其指可知。豈不以六夷驕強，非常教所化，故大設靈奇，使其畏服？既畏服之，然後順軌。此蓋是大懼鬼神福報之事，豈是宗玄妙之道耶？」引文見《大正藏》第 52 冊，No. 2102，《弘明集》，卷 12〈難王中令〉，頁 81a。針對外國國君降禮僧人一事，桓玄以為這是六夷民風驕強，不易理治的結果，所以故託神道設教，同處：「夫以神奇為化，則其教易行，異於督以仁義，盡於人事也，是以黃巾妖惑之徒，皆赴者如雲。若此為實理，行之又易，聖人何緣舍所易之實道，而為難行之末事哉？其不然也，亦以明矣。將以化教殊俗，理在權濟，恢誕之談，其趣可知。」頁

以「儒」爲本，首要的工作即是推尊君德，〈桓玄與八座書論道人敬事〉：

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，而禮實惟隆，豈是虛相崇重，義存君御而已哉。²³

此處引用《老子》第25章「域中有四大」：道大，天大，地大，王大。無疑推尊君德至與天地同等的地位。王是「四大」之一，故能協贊天地陰陽，以通運萬物，故王者之崇高，並非只是因虛有其位，而有其應受普世敬重的運化之實。桓玄是崇尚玄談的，所以他自然習引道家典故。²⁴除此之外，他尙假借儒義，來與之附會，〈難王中令〉：

且師之爲理，以資悟爲德，君道通生，則理宜在本，在三之義，豈非情理之極哉？……就如君言，聖人之道，道之極也，君臣之敬，愈敦於禮，如此，則沙門不敬，豈得以道爲貴哉！²⁵

確立了君德通生至本的地位，進一步即是將佛教比附於其下，而以「在三」之義作出彼此之「本」「末」統合，論及其原理，出於《國語》：

……辭曰：「成聞之：『民生於三，事之如一。』父生之，師教之，君食之。非父不生，非食不長，非教不知，生之族也，故壹事之。……」²⁶

所謂「在三」之義，即君子最受尊敬的三種人：父、師、君。師之爲理，不過是從旁啓發教導，爲父者則賦予生命，相較之下，君道的理物通生，更是較爲根本的，桓視此傳統的「在三」之義爲情理之極、聖人之道。若是以此爲宗致，作爲衡量一切價值體系的標準，則佛教沙門修行，其位階不過低於「君」道，「師」居其次而已。顯然他是想要藉此「在三」之義，將佛法之爲教統合在傳統「儒」家的價值體系內。又〈難王中令〉：

宗致爲是何耶？若以學業爲宗致者，則學之所學，故是發其自然之性耳。苟

82b。其以爲佛教就像黃巾之徒，用簡單的神奇教化牢籠人心，若其教化是易之實理，聖人何以要捨此以取彼？可見此「殊俗」之教，不過是恢誕之談，爲聖人不取，這正是一種出於文化優越感的論點。

23 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁80b。

24 如他曾與僧人道曜講論《老子》，詳參拙著《兩晉佛教居士研究》，頁227-230。

25 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁81a-b。

26 三國·吳·韋昭注，《國語》（臺北：臺灣中華書局，1983），卷7〈晉語一·武公〉，頁1。

自然有在，所由而稟，則自然之本，居可知矣，資通之悟，更是發瑩其末耳，事與心應，何得在此而不在彼。²⁷

在確立了以「儒」為本的同時，為了避免「佛」教因宗致原理不同而偏離此本，桓玄刻意以「學業」作為在三之義在本質上的通貫，即儒家之為學成德，佛教之奉法修行，皆有重陶漸，故復言以「學業」為宗致，以此消泯方內與方外之別，即能統攝「儒」、「佛」為一，沙門禮敬之心就不應有在此而不在彼的分別。

值得注意的是，桓玄言「學業」，純是玄學「才性論」的思路，即所謂「學之所學，故是發其自然之性耳」，即認為天生稟賦，其自然之本係性分已定，在此前提下，僧師之教導，不過是「發瑩其末」而已（就像擦亮玉石，一如沒有美玉的材質，怎麼去琢磨它都是枉然的），此不啻泯沒了佛教奉法修行的究極理想性，而將「佛性」以固有玄學之「才性」認知來作出解釋，〈重難王中令〉：

夫佛教之所重，全以神為貴，是故師徒相宗，莫二其倫。凡神之明闇，各有本分，分之所資，稟之有本，師之為功，在於發悟，譬猶荊璞而瑩拂之耳，若質非美玉，琢磨何益？是為美惡存乎自然，深德在於資始，拂瑩之功，實已末焉。既懷玉自中，又匠以成器，非君道，則無以申遂此生而通其為道者也。是為在三之重，而師為之末。何以言之？君道兼師，而師不兼君，教以弘之，法以齊之，君之道也，豈不然乎？豈可以在理之輕而奪宜尊之敬？²⁸

同樣的道理，桓玄雖亦承認佛教師徒修行之學業本質係以「神」為貴，但他對「神」的解釋，卻是「各有本分」，則此「分」只能是「性分」，因各人所稟之「神」或明闇、精粗，實天賦已定。照此推論，則成佛已非人人可求，這是一種以「玄」釋「佛」的曲解。只是與〈難王中令〉以「學業」為宗致不同的是，桓玄面對王謐以至道（佛教）為宗致的駁難，復於〈重難王中令〉中轉而以「學業」的「拂瑩之功」為「筌蹄」之事，而非「宗致」所在，故「實已末焉」。²⁹在這方面，桓玄前後主張，未免也有自相矛盾之處，然而正

27 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁82b。

28 同上註，頁83b。

29 王謐針對〈難王中令〉的回覆：「公云：『宗致為是何耶？若以學業為宗致者，則學之所學，故是發其自然之性耳。苟自然有在，所由而稟，則自然之本，居可知矣。』今以為宗致

因如此，自能看出其處理此一問題的機心所在，即以「學業」為宗致，無非是為將「佛」之修行混融於「儒」家的「在三之義」中，終究為導出君道至上的「儒本佛末」說；在王謐反駁之後，雖亦不再承認「學業」之宗致，然桓玄只要抓緊了「在三之義」，「學業」仍為儒、佛二家之「筌蹄」，並且經由其「神之明闇，各有本分」之曲解，使得佛教經由學業所到的境界已不復較世教為超越，自然宗本仍然在「儒」而不在「佛」了。

如此一來，桓玄藉由「在三」之義，可以言「君道兼師」而「師不兼君」，同時賦予了君王統領「政」「教」之理論基礎，即此處「君道」所兼之「師」，既是「儒」家「名教」之師，亦是「佛」教之師，因此君王之通濟群生，仍表現在助益佛教師道的弘法之功上，從而在學理上得到了最大的交集。在此解釋下，僧師地位相對地「實已未焉」，因此不應奪去對君王該有的禮敬。至此桓玄可謂初步奠定「儒本佛末」的理論改造工作。

(三)「名教」出於「自然」論

既然敬王論議的基源問題仍在「教化」，則攸關教化的時代性課題——「名教」自然成為雙方論證的焦點。故另一被拿來作為沙門應該敬王之論證，即「名教」出於「自然」論。早於庾冰提出敬王論議時期，即已對「名教」之由來，初步賦予其合乎人倫的詮釋，〈代晉成帝沙門不應盡敬詔〉：

夫萬方殊俗，神道難辯，有自來矣。達觀傍通，誠當無怪，況跪拜之禮，何必尚然？當復原先王所以尚之之意，豈直好此屈折而坐邁槃辟哉！固不然矣。因父子之敬，建君臣之序，制法度，崇禮秩，豈徒然哉？良有以矣。既有其以，將何以易之？然則名禮之設，其無情乎？……名教有由來，百代所不廢，……。³⁰

此論開宗明義言跪拜之禮並非徒尚「坐邁槃辟」，乃是「因父子之敬」以「建君臣之序」，將其推至「名教有由來」，內中包涵天經地義的人倫之實，故有「然則名禮之設，其無情乎」的設問。

者，是所趣之至道；學業者，日用之筌蹄。今將欲趣彼至極，不得不假筌蹄以自運耳。故知所假之功，未是其絕處也。夫積學以之極者，必階羶以及妙，魚獲而筌廢，理斯見矣。」《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁82b。相關論點詳後「儒佛殊途」之「得意忘形」論部分。

30 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁79b-c。

庾冰強調「名教」法統的合理性論點，只是一個頭，其後桓玄則引而申之，〈桓玄與八座書論道人敬事〉：

將以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者，故尊其神器，而禮實惟隆，豈是虛相崇重，義存君御而已哉。沙門之所以生生資存，亦日用於理命，豈有受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬哉！³¹

桓玄認為，王者既有通生理物之德，則對於王者的禮敬，就不僅是名義與形式上的了。再說沙門的存在日用，也是受惠於王者，如此豈能「遺其禮」「廢其敬」呢？桓玄點出了沙門受惠於帝王並被供養當世的事實，³²據此作為要求沙門不得不感戴致禮的主要理由，故禮敬不應只是儀式，更有實質而必要之意義。又〈難王中令〉：

……然情在周極，則敬自從之，此聖人之所以緣情制禮，而各通其寄也。³³

又如：

君臣之敬，皆是自然之所生，理篤於情本，豈是名教之事耶？前論已云，天地之大德曰生，通生理物，存乎王者，苟所通在斯，何得非自然之所重哉！³⁴

一切敬禮都是情感的自然流露，並非徒為儀文。此乃以聖人「緣情制禮」作為「名教」規範實然之證明，即強調「名教」之所由，並非徒為形式虛名，而是有其「自然」之情感支持基礎，所以就不能推說敬王是「名教」範疇，非「自然」所重，此即「名教」出於「自然」之說。東晉時期，這是一種普遍的論調，比桓玄稍早的袁宏曾於《後漢紀》說：

夫君臣父子，名教之本也。然則名教之作，何為者也？蓋準天地之性，求之自然之理，擬議以制其名，因循以弘其教，辯物成器，以通天下之務者也。³⁵

31 同上註，頁 80b。

32 這在當時確實是明顯的事實，桓玄對此極為瞭然。不論是京城之僧團有王公名士的供養，各地之僧團亦不乏檀越之信眾。甚至當年道安為了避亂而由陸渾南投襄陽，行至新野，分張徒眾之時，即有「今遭凶年，不依國主，則法事難立」之語，凡此皆意謂僧團活動一方面要獨立於政治的管轄之外，一方面卻又有待於現實環境與政治勢力的資助與保護，這也難怪桓玄會以此作為要求沙門禮敬的理由了。

33 《大正藏》第 52 冊，No. 2102，《弘明集》，卷 12，頁 81b。

34 同上註，頁 82b。

35 東晉·袁宏撰，周天游校注，《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987），卷 26，「初平二年」紀後之論，頁 743。

即視君臣與父子兩倫為義無可疑，依循天地性理的自然，而桓玄強調此「自然」之情的內容，即是對王者通生理物德惠的感戴之情。這樣的論點，無疑是基於玄學調和「自然」與「名教」的思維，進一步擴大了「名教」之情的包容性，使其亦適用於「宗教」範疇。

更進一步，桓玄以「情敬」為「理根深極」，〈難王中令〉：

夫情敬之理，豈容有二，皆是自內以及外耳。既入於有情之境，則不可得無也。……惠無所謝，達者所不惑，但理根深極，情敬不可得無耳，臣之敬君，豈謝惠者耶？³⁶

所謂的「理根深極」，即不可動搖的根本義而言，沙門必須致敬王者，自是本於情於中而形於外的自然感情之流露，桓玄認為此為「情敬」，無論是「敬王」或「敬佛」，都是不容有二。如此來說，名教論者似乎亦扭曲了佛教師徒修道的實質意涵。這從桓玄「既入有情之境，則不可得無」的話瞭然可知，此似為針對護法論者「跡充率土，而趣超方內」的反駁而來的，它可以理解成：僧人既生活在現實的「有情」之境，則猶不能免去世間之禮，即既仍與「有情」眾生同順輪迴大化，故依其自然之情，不得不有禮敬。由此看來，桓玄的論理，純依現實「順化」的思路，而無視沙門本為方外之人，故對其不滯「俗情」之修道宗致的理想性陳義，沒有絲毫同情性的瞭解，此一問題，卻留待慧遠的〈沙門不敬王者論〉中即輕易而明確地撥點而出，此是後論。

三、儒佛殊途

所謂「儒佛殊途」，係護法論者為免遭受敬王論者「以儒統佛」之束縛，所提出分立雙方宗致的理論。既為殊途，即不應以方內「名教」作為統一標準，而應分開對待，此處實有其對君道因順無為，不加干涉的期待；³⁷

36 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁82a-b。

37 如王謚於〈王令答桓書〉曾言：「故王者拱己，不悞悞於缺戶；沙門保真，不自疑於誕世者也。」《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁81a。意即昔之君者往往無為，對於這些沒有編入戶籍的「缺戶」不加追究，而沙門亦善於自守，並無懷疑自己有何誕世之虞。

然欲求君王對當世宗教不加干涉，尙屬消極面，更積極地，是提出政教分行的理由。護法論者因此提出了「依宗立言」說，將「敬」行作出符合佛法宗致的解釋，以此正本清源，殊分儒佛，以免遭名教論者混同，此無形中反駁了「王教不得不一」、「儒本佛末」的主張。

此外，護法論者亦善於援引玄學「得意忘言」、「言不盡意」之思維模式，應用在禮敬問題上，即是「得意」而「忘形」，謂禮敬存於心即可，君王之深恩浩德非外在形儀可以表達得盡，皆為突顯二家之分道揚鑣，期能政教分行、互不相涉，無形中亦呼應了「儒」「佛」殊途而為沙門不依世禮提供了另一理據。

(一) 依宗立言

面對名教論者「以政統教」的手法，護法論者以為不宜一味將佛教之敬禮與世俗之禮混同視之，因此同樣是禮敬，須「依其宗而立言」，王謐〈答桓太尉〉：

意以為佛之為教，與內聖永殊，既云其殊，理則無並。今論佛理。故當依其宗而立言也，然後通塞之塗，可得而詳矣。³⁸

佛教與儒家，是兩個獨立而殊異的價值體系，故論及敬禮，宜分別對待，不應等同並論，這意味著以「儒」釋「佛」，於理難通，只有模糊了問題的焦點；若以「佛」解「佛」，方得澄清癥結。護法論者於是回歸佛教教理本身來為沙門禮敬問題辯駁，作出合乎其宗致體系之解釋，〈王令答桓書〉：

夫沙門之道，自以敬為主，但津塗既殊，義無降屈，故雖天屬之重，形禮都盡也。沙門所以推宗師長，自相崇敬者，良以宗致既同，則長幼成序；資通有係，則事與心應。原佛法雖曠，而不遺小善，一介之功，報亦應之，積毫成山，義斯著矣。³⁹

關於禮敬，沙門顯然是有所選擇的，其所以捨棄「天屬」之重，不依世禮敬拜父母、君主，卻宗敬佛陀與僧師，即在於「津塗既殊」的判分，是以「佛」為宗，而非以「儒」為本。⁴⁰ 故沙門修行，乃繫於僧伽中長幼有分、資

38 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁82c。

39 同上註，頁81b-c。

40 這種論點，有類後來慧遠〈沙門不敬王者論〉言「在家」「順化」與「出家」「不順化」之不

歷成序之規範，因宗致既同而自成體系，故舉止儀文皆息息相關並有意義，敬「事」與敬「心」於是可以互相呼應，即使連介微小事，亦將致應。

基於「儒」「佛」宗致的分殊，王謐進一步將「儒」家立場的「名教出於自然」說排除在「佛」教修行的範疇之外，〈王令答桓書〉：

重尋高論，以爲君道運通，理同三大，是以前條已粗言。意以爲君人之道，竊同高旨，至於君臣之敬，則理盡名教。今沙門既不臣王侯，故敬與之廢耳。⁴¹

王謐並不反對桓玄援引《老子》將君道等比「三大」（道、天、地）說，因爲這是爲建立儒家尊君之宗致而服務的，基於此一原理，君臣關係於是完全可以用名教之理來規範、理解（理盡名教），此其「竊同高旨」之意，然而此卻與佛教宗致之範疇無關，故即使名教由來爲正當，沙門仍因非王之臣，而不需敬事王侯，此背後所隱涵者，即「儒」「佛」殊途觀。

「儒」「佛」既自殊途，即各自可有各自的「名教」（在佛教而言即是戒律或教儀），亦可各有其「敬」事，故禮敬問題的討論，還須正本清源，先弄清對象是「君主」抑或「僧師」，場合是「方內」還是「方外」，在王謐的觀念中，此不容錯雜，如此「通塞之途」，自然「可得而詳」了。在此前提之下，沙門禮拜佛陀，即出於對該宗致體系的教義認知而來，〈王令答桓書〉：

以爲釋迦之道，深則深矣，而瞻仰之徒，彌篤其敬者，此蓋造道之倫，必資行功，行功之美，莫尚於此。如斯乃積行之所因，來世之關鍵也。且致敬師長，功猶難抑，況擬心宗極，而可替其禮哉！故雖俯仰累劫，而非謝惠之謂也。⁴²

沙門之所以宗師禮拜釋迦，在於積累「行功」，與世俗禮敬君主係出於「謝惠」不同。如此則「儒」「佛」固爲形式規範之「名」不同，其本自所出之「實」

同，如〈在家〉：「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。」〈出家〉：「出家則是方外之賓，跡絕於物。其教也，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。」《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷5，頁30a-b。唯當注意者是，慧遠此論此毋寧是自「方內」「方外」立論，無論「在家」或「出家」皆屬「佛」教之範疇，故此種論點當被歸入儒佛關係的「本一用殊」之論中。

41 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁80c-81a。

42 同上註，頁82a。

亦有大差異。在佛教來說，佛教戒律修行背後之原理內涵，王謐理解為「行功」，而就其後文「如斯乃積行之所因，來世之關鍵」來看，「行功」之說，即為「業行」，亦有類當時普遍所說之「三行」。⁴³業行蘊積所致之善惡，可影響及於來世。既如此，致敬宗師「功猶難抑」，何況是「擬心宗極」？可見沙門唯知致力修道，宗致區隔不過是其必要條件。

此外，針對桓玄曾以「學業」為宗致之說，王謐在「儒」「佛」殊途認知的前提下，幾乎進一步導出「佛」本「儒」末之觀點：

今以為宗致者，是所趣之至道；學業者，日用之筌蹄。今將欲趣彼至極，不得不假筌蹄以自運耳。故知所假之功，未是其絕處也。夫積學以之極者，必階麤以及妙，魚獲而筌廢，理斯見矣。⁴⁴

前已論之，桓玄欲以「學業」為宗致，是為符合其「在三之理」，而導出以「儒」統「佛」的權宜論說。對此，王謐認為僧人固然要修道問學，但此並非「宗致」之極，而僅為「至道」之「筌蹄」，即純係問道的方法與手段，真正的宗致在於「所趨之至道」，即「佛法」。也就是說，若論「學業」，「儒」「佛」皆各有「學業」，唯其成就之宗本不同。在護法論者的眼中，儒家學業之宗尚在佛教之下，更何況是學業為筌蹄？所以在「儒」「佛」殊途的觀照下，二家體質即甚瞭然，桓玄如執意欲令殊分為合，如前以「學業」統貫「儒」「佛」，立刻涉及「儒」「佛」宗本彼此的高下比附問題，此時若「依宗立言」，桓玄之「本」無異僅為佛法之「末」（筌蹄）罷了。

（二）「得意忘形」論

承上，若對準宗致之原則，而佛徒遂只有致敬僧師、佛陀之禮，而無跪拜君王之禮，故於宗致之前提下，禮敬僧師、佛陀即有其實意。相對於此，針對沙門為何不以形屈為禮，王謐則提出「意深於敬」與「惠深忘謝」為理由，〈王令答桓書〉：

43 就「行」而言，佛徒謂「身」「口」「意」為「三行」，又稱「三業」，東晉時期已有許多這方面的佛學探討，如梁·釋僧祐，《出三藏記集》，卷12所引劉宋·陸澄之《法論目錄》，其中第十帙，即著錄東晉郗超之〈論三行上〉、〈敘通三行〉、〈論三行下〉等，由是知三行之修攝已為當時名士所重。參該書，頁441。

44 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁82c。

今沙門雖意深於敬，不以形屈為禮，跡充率土，而趣超方內者矣。……猶以為功高者不賞，惠深者忘謝。雖復一拜一起，亦豈足答濟通之德哉？⁴⁵

所謂「意深於敬」，即內在的誠敬，較諸世禮，更為深遠，故即使處於王者統治之地，其精神卻超逸於外，此形跡不與精神互為影響，實為玄學「得意」之說的利用。而此更深於世禮之敬的「意」，就其宗致以言，自屬於信仰精誠。至於王者固有通生理物之德，其供施亦曾為惠佛門，卻為何仍不予跪拜？對此，王謐則巧妙地以「功高者不賞，惠深者忘謝」為說，認為君王的深恩浩德自不是外在的禮敬所能表達得盡，這樣的論點，無形中推翻了桓玄所強調「名教出於自然」，即「名教」與「自然」能夠對應的實質意義，認為「一拜一起」不足以答濟君王之德，沙門的禮敬之意內存於心而難以言喻，此即有得於玄學「言不盡意」之髓。

又如針對「在三之義」的看法，王謐對「言不盡意」的應用亦同，〈王令答桓書〉：

夫君道通生，則理同造化，夫陶鑄敷氣，功則弘矣。而未有謝惠於所稟，厝感於理本者何？良以冥本幽絕，非物象之所舉；運通理妙，豈羸跡之能酬。⁴⁶

表面上王謐肯認君主之德，其體「冥本幽絕」，其理等同造化，其通運之功玄妙，正如此，故非「物象之所舉」，亦非「羸跡之能酬」，從其用語看來，王權似乎有著類似「本體」的位格，是至高無上的象徵，因此並非一切形而下的「物象」「羸跡」可得與之相應，以此作為未有謝惠之由。言下之意，即使君道崇高，然「方內」非「方外」所體，「政」、「教」二端固自不同。

然而護法論者若以「得意」、「存心」則「忽禮」「忘形」作為沙門不敬王者的理據，總是冒著一些危險性，因敬王論者往往會拿同樣原則來針對沙門宗致之內的尊禮行為作出質難，如桓玄〈難王中令〉：

來示云：「沙門雖意深於敬，而不以形屈為禮。」難曰：「沙門之敬，豈皆略形存心？懺悔禮拜，亦篤於事，爰暨之師，逮于上座，與世人揖跪，但為小異其制耳，既不能忘形於彼，何為忽儀於此？」⁴⁷

45 同上註，頁81a。

46 同上註，頁81c。

47 同上註，頁81a。

桓玄認為沙門並非都是「略形存心」的，懺悔禮拜與師尊之禮就是最好的例子，桓玄之質疑，在於重此輕彼，原則不一。又〈難王中令〉：

……若以功深惠重，必略其謝，則釋迦之德，爲是深耶？爲是淺耶？若淺耶，不宜以小道而亂大倫；若深耶，豈得彼肅其恭，而此弛其敬哉！⁴⁸

若是就「功高者不賞，惠深者忘謝」的邏輯來作反向推論，君主之德深，既不足以用禮敬來表達，則佛徒對於禮敬甚殷之釋迦，是否因其德淺？釋迦若是德淺，就不當因此小道來擾亂大倫；換言之，釋迦若是德深，既對德深之釋迦有此禮敬之殷，爲何對爲惠僧人亦深的君王故意疏略此敬呢？又如：

道在則貴，將異於雅旨，豈得被其法服，便道在其中？若以道在然後爲貴，就如君言，聖人之道，道之極也，君臣之敬，愈敦於禮，如此，則沙門不敬，豈得以道爲貴哉！⁴⁹

同樣的道理，既然「道在則貴」，何必要被上法服？「道」既已存其身，即不需復用外披袈裟來作爲表明，這自然是桓玄對「略形存心」的同理論證。至於若是說「道在爲貴」，聖人之道，道之極也，沙門何不貴聖人之道？

總上對敬王論者所持的同理反證，即知爭議的根源，仍在宗致之辨：敬王論者的論點，自欲將「儒」「佛」一以貫之，然護法論者的論點，莫不以「儒」「佛」殊途爲前提，「得意」之論，即有「儒」「佛」殊異之用，故針對桓玄的質難，則佛教同宗之內，自不適於「得意忘形」；相對地，儒家「名教出於自然」，亦應將佛教摒除在外。

更有甚者，王謐所謂的君德非「物象之所舉」，亦非「羸跡之能酬」，其「羸跡」「物象」亦可有雙重指涉：一方面固然是作爲己方「方外」立場之謙稱，然而另一方面，亦間接批判了跪拜等世禮，是否流爲儀文？其更進一步的深意，即有可能動搖敬王論者對「名教」出於「自然」的粉飾與美化，故〈答桓太尉〉：

至於君臣之敬，事盡揖拜，故以此爲名教耳，非謂相與之際，盡於形跡也。請復重申，以盡微意。夫太上之世，君臣已位，自然情愛，則義著化本。于

48 同上註，頁 81b。

49 同上註，頁 81a-b

斯時也，則形敬蔑聞，君道虛運，故相忘之理泰，臣道冥陶，故事盡於知足，因此而推形敬不與心為影響，殆將明矣。及親譽既生，茲禮乃興，豈非後聖之制作，事與時應者乎？⁵⁰

第一句話，表明了王謐對「名教」範疇的定義，即象徵君臣關係之禮儀，其事皆盡於揖拜，此即所謂「名教」。但並非所有的相處關係，都需藉由外在形跡（此處是指世禮）來將其定位、作出界義的，至少僧伽是超出於此外。更進一步，王謐據以陳述世禮之形跡係上古道化墮落之衍生而來：上古理想社會中，雖有君臣之別，但因本於道化流行，故君臣自然情愛，知足而相忘，而未聞有形敬之事。待是非好惡等價值判斷生出，後聖因時制作，君臣敬拜之禮乃生。此「以古非今」之論，雖未即時瓦解「名教」之正當性，卻轉從道化根源之追溯來貶抑世禮（名教）存在之非理想性，更重要的是為其「形敬」與「心」不為影響的問題，提供了合理的說法，而這種說法，不再一味地從佛學宗致作解，而是有取於玄學「越名教而任自然」的思維論點，⁵¹當然這也有可能是「得意忘形」對衝決世禮名教的進一步發展。

就此以觀，「得意忘形」之論，似乎是「依宗立言」的逆向操作，因在確認以佛教為宗致的前提下，沒有「得意忘形」的問題（僧徒之禮倒是既有「意」亦有「形」的），然而「得意」之論，反倒成了批判世禮從而與之區隔的最好理由與武器。換句話說，就世禮名教而言，「得意忘形」成爲一種具有理想性而陳義高標的反思，其「意」中自寓有「情」的質素；僧人不順化，自不滯於俗情，故僧人之「意」不可作世俗觀，其「意」之內涵恐實隱喻更高一層的練神修道。即便是真的有感恩之情，僧人對君主此番情意存於

50 同上註，頁83a。

51 此有類嵇康的相關論述，如〈難自然好學論〉：「洪荒之世，大朴未虧，君無文於上，民無競於下，物全理順，莫不自得。……若此安知仁義之端，禮律之文？及至人不存，大道陵遲，乃始作文墨，以傳其意，區別羣物，使有類族；造立仁義，以嬰其心，制其名分，以檢其外，勸學講文，以神其教。故六經紛錯，百家繁熾，開榮利之塗，故奔鶩而不覺。」三國·魏·嵇康撰，戴明揚校注，《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書公司，1978），頁259-260。〈答難養生論〉，亦有「君道自然說」：「聖人不得已而臨天下，以萬物為心，在有群生，由身以道，與天下同於自得，穆然以無事為業，坦爾以天下為公。雖居君位，饗萬國，恬若素士之接賓客也；雖建龍旂，服華袞，忽若布衣之在身。故君臣相忘於上，蒸（烝）民家足於下。」同上引書，頁171。

心頭也就夠了，不必發而為跪拜之禮，沙門既視此為「麤跡」，說出這一切都在更高的宗教陳義中被規範和限制著的，所以他的前提毋寧仍是「依宗立言」的。但在名教論者眼中，自不做如是解，上舉桓玄之諸多同理反駁，即知王謐積極於利用玄學「得意忘形」論，以分標二家宗致，是會遺留一些問題的，它作為期待統治者諒解沙門可以不敬王的理由，反倒是相當危險的，因為某種程度上它正符合了敬王論者擴大名教之情的包容性，使其適用於「宗教」範疇之目的的認知。也就是說，「得意」之論有其實質意義，這正與主張沙門敬王非空為「名教」，而有其背後「緣情」之合理性立場是一致的，以故「得意」之論至終仍將回到宗致之辨的範疇中爭論不休，這即是誰爭得到詮釋主導權的問題，故而非解「儒」「佛」論爭的真正途徑，此一問題，有待慧遠另闢新論點來作出解決。

四、儒佛一致

除了「以儒統佛」、「儒佛殊異」，東晉沙門敬王論爭尚顯出另一種「儒佛一致」的思維特點。所謂「一致」，即基於「對等」而有的調和之說，實「儒佛殊異」已有「對等」之因素，此自是就「體」處而論。至於此處所謂「一致」，乃純就教化之「用」可與禮治相輔來看，言「佛教」可協贊「名教」，五戒之功同於王化。因此，「儒」「佛」自「體」處看，彼此分宗對揚，是為「殊異」，護法論者著力於此保留宗教獨立自主之超越地位；就「用」而言，佛教能對教化作出貢獻，而王者之德亦復願意因其所利而惠之，適又有助佛化推行，此即為「教化互補論」。

在此須說明的是，「一致」前提係基於各宗之「對等」，非所有調和者皆為「一致」，敬王論者雖「以儒統佛」，處心積慮地尋繹二家統貫之交集，然其內裡明顯存有貴夏賤夷之抑此揚彼心態，即與「一致」之型態大不相合。

另外一種「一致」，則為「本一用殊」說。東晉時期敬王論爭之解決，有賴高僧慧遠的〈沙門不敬王者論〉，此論成功地回應並解決了庾、何與桓、王留下來的理論癥結，極巧妙地言及「儒」「佛」本為同源，唯化世變現有異，雖如此，其歸趨終究亦同，此即「本一用殊」。以此言二家關係，亦為

「一致」。然究此論調之實質，終是將儒家教化的存在置於佛教的詮釋格局內，故此中隱然涵有「佛」本「儒」末之趨向。無論如何，此一理論型態較為圓通，不但顧及了佛教的宗致，亦充分尊重彼此主體對等的立場，可謂成功地調和二家。

(一) 教化互補

沙門修道能夠協贊王化、補俾世教，此乃護法論者爲了取信名教中人所常用的理由，何充曾上疏，〈沙門不應盡敬表〉：

然尋其遺文，鑽其要旨，五戒之禁，實助王化。賤炤炤之名行，貴冥冥之潛操，行德在於忘身，抱一心之情妙。……夫誼（詛）有損也，況（祝）必有益。臣之愚誠，實願塵露之微，增潤嵩海；區區之況，上卑皇極。今一令其拜，遂壞其法。令修善之俗，廢於聖世，習實生常，必致愁懼。……今不爲之制，無虧王法，而幽冥之格，可無壅滯。⁵²

「五戒之禁，實助王化」，這顯然是針對敬王論者如庾冰等認爲沙門的存在不利名教發展的成見提出反證，由「教化」理想的角度，爲沙門奉法之功申言，此一反歷來視佛法爲誕妄胡俗的指斥。護法論者此種「佛法」與「王法」同輔同功之論，確實可以成爲充分獲得當時社會認同的有力理由，就消極的意義來說，王者對僧伽不加軌度，實於王法亦無虧損，一旦令沙門跪拜，便壞其既有法度，從而促使此一修善之俗頓廢於當世，若如此，何由塞絕此一幽明之道？另〈重奏沙門不應盡敬表〉：

至於守戒之篤者，亡身不容，何敢以形骸而慢禮敬哉？每見燒香咒願，必先國家，欲福祐之隆，情無極已。……因其所利而惠之，使賢愚莫敢不用情，則上有天覆地載之施，下有守一修善之人。⁵³

沙門對於比王法還要嚴格的戒規尚能死守不渝，怎有可能再去冒瀆王法呢？並且一切燒香祈福都是先求國家福祐，至情無極，故贊助它反更使王者受利。如此則上有國法，下有宗教勸化之施，若不令致拜，因其所利而利之，反倒可補教化之不足。

同樣的觀點，亦爲王謐所繼承，〈答桓太尉〉：

52 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁79c-80a。

53 同上註，頁80b。

尋大法宣流，爲日諒久，年踰四百，歷代有三，雖風移政易，而弘之不異。豈不以獨絕之化，有用於陶漸；清約之風，無害於隆平者乎？⁵⁴

王謐以爲沙門修法，有功於日用陶漸，正是歷代君王之所以對佛教不加干涉的理由。⁵⁵ 君道無爲，則令佛門自由發展；佛門能無礙發展，從而有益世教，此一互惠、互補之說，倒仍是基於承認「儒」「佛」殊宗分立之前提，而於功化之「用」上取得「一致」之交集。

慧遠〈沙門不敬王者論〉論述「出家」奉佛者，亦有類此說：

變俗則服章不得與世典同禮，遷世則宜高尚其跡。夫然，故能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫，遠通三乘之津，廣開天人之路。如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下。雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在宥生民矣。是故內乖天屬之重，而不違其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬。⁵⁶

沙門雖落簪變俗、辭親遁世而不隨世禮，然如此求道方能拔除衆生惑障於重劫之業，而廣開天人的道路，真正達到拯溺濟俗，遠通三乘的境界。如果修道有成，則其功德非但惠及六親，尙且能澤流天下，雖不處王侯之位，但已與王道政治遙相協契，而大有裨益於生民。所以沙門雖內乖世俗恩愛之情，卻無違對雙親之孝；外不行跪拜之禮，而不失對王侯之敬。此即由爲道之功的大處著眼，來調和「儒」「佛」的矛盾，這令人想到《高僧傳》中所記載桓玄與慧遠的一段對話，〈晉廬山釋慧遠〉：

玄問：「不敢毀傷，何以剪削？」遠答云：「立身行道。」⁵⁷

「不敢毀傷」出自《孝經》，⁵⁸ 桓玄引此質問出家是否違「孝」，沒想到慧遠卻

54 同上註，頁81a。

55 當然若是敬王論者而言，他們卻認為迫使沙門作出禮敬的表率，更有助教化之施展，如桓玄就曾對此提出質難，〈難王中令〉：「日用清約，有助于教，皆如君言，此蓋是佛法之功，非沙門做誕言之所益也。今篤以祇敬，將無彌濃其助哉。」同上註，頁81b。桓玄認為若能使這些做誕不禮的僧人禮敬君王，正好更能促進教化，這仍是以政準教之論述。

56 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁83c-84a。

57 《高僧傳》，卷6〈義解三·晉廬山釋慧遠〉，頁219。

58 《孝經》，卷1〈開宗明義章〉：「仲尼居，曾子侍。子曰：『先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？』曾子避席曰：『參不敏，何足以知之？』子曰：『夫孝，德之本也。教之所由生也。復坐，吾語汝。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立

靈巧地續引同處典故為答，其結合儒家傳統，以「孝」的始終之分，即「始於事親，中於事君，終於立身」來論證「不敢毀傷」只不過是「孝之始」，「立身行道」方為「孝之終」也。出家人看似有違在世之孝，但若論其修道之功德惠及六親、大庇生民，其果效所成就的終究是「立身行道」之「大孝」，則其協契王道之功，亦用何復多言？此即為流行當時的「沙門孝道論」。⁵⁹而慧遠「儒佛一致」的教化互補論理，顯然已融通了「名教」範疇中家庭倫理中的「父子」關係，與君國政體之「君臣」關係的層次。

不過值得注意的是，慧遠沙門孝道論中的教化互補，其理論之基底實建構在「儒」與「佛」係「本一用殊」的格局下，此自與何充、王謐之論「五戒之功同於王化」，以此欲求當政者融通「儒」「佛」殊途之型態不同，自有其更崇高而具理想性的宗教陳義，以下則續就此以論。

(二)「本一用殊」論

「教化」的論點，其實一直都是敬王論議的基源問題，前面提到桓玄「在三」之義的以「儒」統「佛」說，其論理係純依現實「順化」的思路，而無視沙門本為方外之人，故毫不顧及其不滯「俗情」之修道宗致，扭曲了僧伽為教之本質；而王謐雖於此力辨二家宗致之殊異，唯其「形敬不與心為影響」的「得意」說尚不能成功地解除可能與「方內」名教「緣情」立場相混淆或誤解的可能，所以最後只得消極地藉由太上無為之世的理境，批評現

身。』」參唐·元(玄)宗明皇帝御注，宋·邢昺疏，《重刊宋本孝經注疏附校勘記》(臺北：藝文印書館，1955)，頁10-11。

59 關於類似理論，並非慧遠之首倡，先前於慧遠之孫綽於〈喻道論〉即已有之：「……故唯得其歡心，孝之盡也。父隆則子貴，子貴則父尊，故孝之為貴，貴能立身行道，永光厥親。若匍匐懷袖，日御三牲，而不能令萬物尊己，舉世我賴，以之養親，其榮近矣。……昔佛為太子，棄國學道，欲全形以遁，恐不免維繫，故釋其鬚髮，變其章服，既外示不反，內修簡易。……還照本國，廣敷法音，父王感悟，亦昇道場。以此榮親，何孝如之？」《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷2，頁17b-c。孫綽認為沙門雖辭親出家，然其「立身行道」，亦為「孝道」之實現，相較之下，父母在世時親侍在旁(匍匐懷袖)，父母去世後懂得用三牲供養，而不能弘道濟世以令人景仰尊崇，如此之孝，其價值仍是淺近的(其榮近矣)。後舉釋迦牟尼出家修道為例，言其經過一連串出世的苦行，終究體證無上正覺，連自己的父親也受到感化而皈依佛門，因此出家修道之行為更是光宗耀祖的，此孝之大無可比擬。

實「名教」乃道化之墮落，而未能正面為佛教建構較為精確的宗教之「意」，雖其嘗試以「行功」作為建構沙門敬禮佛陀、宗師之本質，惜論證有欠深入，致使最後竟不得不折服於桓玄以政準教的政治強勢下。⁶⁰

實「名教」與「佛教」固不同矣，待慧遠〈沙門不敬王者論〉出，方有根深究極之釐清。首先，他順著「教化」的基源問題，先一言點破「儒」「佛」修道面向有「順化」與「不順化」的不同，此先明「用」殊；復次由其「用」殊之原理，推究其根源實為同出一「本」，這就巧妙地在「儒」「佛」分行的前提底下，讓二家有了圓通調和之機會。

針對二家之殊「用」，慧遠在給桓玄的回信中說：

詳省別告及八座書，問沙門所以不敬王者意，義在尊主崇上，遠存名體，微引老氏，同王侯於三大，以資生運通之道，設宜重其神器。若推其本，以尋其源，咸稟氣於兩儀，受形於父母。則以生生通運之道為弘，資存日用之理為大。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。求之於佛教，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。出家則是方外之賓，跡絕於物。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

60 在《弘明集》中，我們看見王謐最後對桓玄回信的退讓，〈公重答〉：「重虧嘉誨，云佛之為教，以神為貴；神之明闇，各有本分。師之為理，在於發悟，至於君道，則可以申遂此生，通其為道者也。爾為師無該通之美，君有兼師之德，弘崇主之大禮，折在三之深淺，實如高論，實如高論。下官近所以脫言鄙見，至於往反者，緣顧問既萃，不容有隱，乃更成別辯一理，非但習常之惑也。既重研妙旨，理實恢邈。曠若發矇，於是乎在。承已命庾桓施行其事，至敬時定，公私幸甚，下官瞻仰所悟，義在擊節，至於濠上之誨，不敢當命也。」《大正藏》第 52 冊，No. 2102，《弘明集》，卷 12，頁 83b。面對桓玄挾權威之重，將佛教之「宗教」問題藉由傳統倫理觀、人性論的論證，統攝於在三之義中，並即將付諸決策，王謐至終不敢對這種牽合附會的論點有所異議。所以我們從王謐的最後一封回信，所看到的是他一味奉承桓玄的客套話，而終究服於桓玄對在三之義的斷案（折在三之深淺，實如高論），甚至王謐認為他自己幾番覆信所論，都是謹遵桓玄集思眾議的要求所蒐集、顧問來的，不只是他平素的疑惑而已，如今既重新析讀桓玄之高論妙旨，於是得以領悟明白。所以這一封信基本上沒有作出任何反駁，或者是因再多的反駁也無濟於政策施之在即，抑或畏於主上權威，不得已而有此番奉承應酬之語。王謐態度的轉變，應當是迫於時勢，勢非得已的作法，但一方面也說明了他的論辯至終未讓桓玄折服，有待慧遠撰作〈沙門不敬王者論〉來為其翻案。

於順化，則不重運通之資；息患不由於存身，則不貴厚生之益，此理之與形乖，道之與俗反者也。若斯人者，自誓始於落簪，立志形乎變服。是故凡在出家，皆遯世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遯世則宜高尚其跡。⁶¹

是信之內容，頗可看出敬王論議之癥結與始末原委，慧遠試著從「教化」的面向，來條理分疏此一問題。他完全同意桓玄「同王侯於三大」的資生通運之道，與聖典中「在三」之訓的陳義，然而此係適用於「處俗弘教」的在家者而言；至於出家者，慧遠揭櫫了其為教乃為徹底揚棄世情俗務之纏累，故有不存身之累，有不順物之化，用作「反本求宗」之修行。「化」，在慧遠論述中有著雙重的意義：一是指「輪迴」，故所謂「不順化」，即超脫多生輪迴之苦，而入於「化盡」（泥洹）；二是指「自然之情」，與相應而生的「世俗教化」，而此二義正可作出縮合解釋：情識生命的拘執是引起多生輪迴的因素，此一自然之情正是世俗教化之所本。沙門既要斷絕緣累，息患求宗，即需「不存身」、「不順化」，具體的表現即摒落世俗，不重運通、不貴厚生，脫離世教之化的羈執。因此出家人落簪變俗、辭親以遁世之形迹，無不是為了求道的需要，如此方能拔除惑障於重劫之業，真正達到拯溺濟俗，遠通三乘的境界，而廣開天人的道路。

由此來看，慧遠以「在家」「順化」、「出家」「不順化」來區分「儒」「佛」之殊「用」，其分判與條理至為清晰，尤其高明的是，儒家「名教」的一套，在原封不動的情況底下，被納入了慧遠佛學系統的詮釋裡面，〈沙門不敬王者論·在家〉：

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。禮敬有本，遂因之而成教，本其所因，則功由在昔。是故因親以教愛，使民知其有自然之恩；因嚴以教敬，使民知其有自然之重。二者之來，實由冥應。⁶²

此可視為慧遠以「佛」釋「儒」之論，認為「儒」家「名教」，根源所自，係「功由在昔」，即前世未能解脫的俗情業報所致，此「教化」符契於「順化」之論。在此前提下，故世俗之人未能免去俗情之累，於是跡同方內，未能免

61 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁83c-84a。

62 同上註，《弘明集》，卷5，頁30a。

除親屬之愛與奉主之禮。同樣的道理，慧遠視「因親以教愛」為「自然之恩」，視「因嚴以教敬」為「自然之重」，即肯認君、父之倫理關係出於「自然」之理；而對此「自然」之理，慧遠認為是「實由冥應」，即業報所致。這種理論，無疑是為玄學「名教」出於「自然」說，推至佛學義理的根源，以「因果」釋「自然」，而作出合乎佛教宗致的詮釋，⁶³故：

應不在今，則宜尋其本，故以罪對為刑罰，使懼而後慎；以天堂為爵賞，使悅而後動。此皆即其影響之報，而明於教，以因順為通，而不革其自然也。何者？夫厚身存生，以有封為滯，累根深固，存我未忘，方將以情欲為範圍，聲色為遊觀，沈湎世樂，不能自免而特出。是故教之所檢，以此為涯，而不明其外耳。其外未明，則大同於順化，故不可受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬。⁶⁴

世教的出現，是針對「冥報」不一定「應之在今」而設，故賞罰亦為「影響之報」，是為針對未能解脫諸情之滯的方內之人作出的現世規範，故其本質以「因順」為通，而不革其「自然」，此正與「方外」有別（是故教之所檢，以此為涯，而不明其外耳）。既是如此，方內之人應循奉親敬君之化，此又將「順化」說回歸落實於現實「名教」。

職是之故，慧遠的「在家」之說，已成功地把現世倫理的現象，作出合於「業報」觀點的解釋，不唯在家之人，連同世禮、政教也都在「順化」的理路中得到了合理的安頓與解釋，因此，「順化」可以指稱多生輪迴之俗世間。這樣說來，慧遠以佛家理路所詮釋的在家順化觀可呼應桓玄的「在三之義」，以此進一步釐清「儒」「佛」本質與原理的不同，又不啻是對桓玄「在三之義」所作出的限定。⁶⁵

63 慧遠以「儒」釋「佛」之論，固然以佛教理解來混合統說彼此，唯其之於禮教，已與儒家「克己復禮為仁」（《論語》〈顏淵〉）之原意大有不同矣，此不啻以情識所言之因果取代了傳統人倫道德之觀念，屬其主觀之「創造性詮釋」，此一現象可推溯至當時玄學的發展，如魏晉玄學會通孔、老，固亦已扭曲聖人原貌，故所謂合乎佛教宗致的詮釋，看似突破舊思維，實仍有濃厚的時代特徵。

64 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷5，頁30a。

65 同樣的問題，桓玄則顯然混淆了僧、俗的分際，他曲解了僧人修道為「順化」：「既入有情之境，則不可得無。」見桓、王之辯第三次交鋒，〈桓重難〉，《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁82a。意即僧人在還沒解脫之前，仍不免落在「有情」眾生的大化輪轉中，依其自然之情，不得不有禮敬，桓玄漠視「出家」與「在家」的不同本質，而

承上，「儒」與「佛」僧俗之別既有「順化」與「不順化」的殊「用」之別，則其共承一「本」爲何？對此，慧遠在〈沙門不敬王者論·體極不兼應〉中有精闢之論說：

常以爲道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。詳而辯之，指歸可見。理或有先合而後乖，有先乖而後合。先合而後乖者，諸佛如來，則其人也；先乖而後合者，歷代君王，未體極之主，斯其流也。何以明之？經云：「佛有自然神妙之法，化物以權，廣隨所入，或爲靈仙、轉輪聖帝，或爲卿相、國師、道士。」若此之倫，在所變現，諸王君子，莫知爲誰，此所謂合而後乖者也。或有始創大業，而功化未就，迹有參差，故所受不同。或期功於身後，或顯應於當年。聖王則之而成教者，亦不可稱算，雖抑引無方，必歸塗有會，此所謂乖而後合者也。若令乖而後合，則擬步通塗者，必不自崖於一揆。若令先合而後乖，則釋迦之與堯孔，發致不殊，斷可知矣。是故自乖而求其合，則知理會之必同；自合而求其乖，則悟體極之多方。但見形者之所不兼，故惑眾塗而駭其異耳。因茲而觀，天地之道，功盡於運化；帝王之德，理極於順通。故雖曰道殊，所歸一也。不兼應也，物不能兼受也。若以對夫獨絕之教，不變之宗，固不得同年而語其優劣，亦已明矣。⁶⁶

慧遠藉用《周易》〈繫辭下〉：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」⁶⁷之理，強調內佛外儒之道殊途同歸，如來道法與堯孔名教之異，在於「發致」與「出處」之別，然二教之終極歸趨仍是一致。就此一終極歸趨來看是「本」一，就不同濟俗救世之方式表現來看，是「末」異，此不啻將其「儒」「佛」視爲一「本一末異」，即「本同用殊」的論述模式。

「本」，就慧遠〈體極不兼應〉之說，有「本源」義，亦有「目的」、「歸趨」之義。「本同」就「本源」義來說，是「先合而後乖」。慧遠依據大乘經典之記載，說明七住地以上的菩薩與成佛之大覺者，皆具神通變現之術，可

枉顧宗教修道理想之陳義，故以「在三之義」作為以「儒」統「佛」的主張，如此對佛教而言不但是曲解且是不通的。因此慧遠在此處作出釐清，即「在三之義」適用於「在家」，卻不適用於「出家」，言下之義，即仍將「在三之義」統攝在「以佛爲本」的理論架構之內，此為筆者所謂作出限定之義。

66 《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷5，頁31a-b。

67 唐·孔穎達等，《周易正義》（臺北：新文豐出版公司，2001，《十三經注疏》分段標點本），頁624。

藉各種化身示現人間，或為靈仙、輪轉聖王、卿相、國師、道士等，以不同的身分化導衆生，以成濟度之功。因此現實世間中的王侯等，是諸佛菩薩化物以權的變現。若以「本同」的「目的」「歸趨」義來說，是「先乖而後合」，即現實王侯，其道化之業在未臻究極之初始，其迹雖有參差，其功復有當年身後之異，並成教之方雖不可稱數，亦無定法，然其終極歸趨卻為一致。因此，「先乖而後合」是不拘一塗，多方而體極；「先合而後乖」是發致不殊，體極而多方。就其濟渡衆生，以成就圓滿功德的宗本與歸趨是一致的，可以說「儒」「佛」兩者「本一」，但是就過程中「化物以權」，「迹有參差，故所受不同」而言，則是「儒」「佛」「用殊」之處。

末段慧遠提到，無論天地運化，或王者之德，終究不如「獨絕之教」、「不變之宗」，此即指「佛教」。觀慧遠措辭所謂「獨絕」、「不變」者，實為佛教論道徵性之指稱，有「宗本」、「究極」之意，如同其〈法性論〉亦曾謂：「至極以不變為性，得性以體極為宗」，⁶⁸就此來看，「儒」「佛」之高下自明。「本一用殊」其實是建立在以「佛教」義理以詮釋、格義儒家「名教」的一種「以佛統儒」之道。這就與桓玄的「儒本佛末」適為一對反的學說，但慧遠以「佛」為統「儒」的宗致，無寧比以「儒」為統「佛」的宗致是更為合理的。

總而言之，「本同用殊」之說的特徵，即將「儒」「佛」在當世於外在儀節與行為表現上的差異，解釋為權宜教化之方的差異，即「一本」化現之差異，如此一來，不但導正了「儒本佛末」說牽強而主觀的說法，亦使執政者得以正視兩者在現實教化方式表現的不同。此外，此說亦改善了王謐之說的缺失，從佛教更高超的立場，洞悉「儒」「佛」實非「體異」而是「用殊」，如此既淡化了從本源問題而產生的對立激化，並且在未用的問題上，使

68 此為〈法性論〉之殘文，見《高僧傳》，卷6〈義解三·晉廬山釋慧遠〉所引，頁218。不過這裡要澄清的是，慧遠「以不變為性」之解說，似已悖離佛教「緣起性空」之旨，類似概念若「本」、「元」、「極」、「一」、「全」、「理」、「宗」……等，仍不脫離中國本體論哲學的影子，故其「本一用殊」之說，仍為格義佛教，如湯用彤：「慧遠論沙門不致敬，謂求宗體極者不順化。……此均本末體用之說也。本末之分，內學外學所共許，而本之無二，又諸教之所共認。此無二之本，又其時人士之所共同模擬追求。模擬未必是，追求未必得……亦為玄理上之結合，此南朝佛教之特質，吾人所當注意也。」參氏著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1998），下冊，第13章〈佛教之南統〉，頁465-470。

「儒」與「佛」之功化，可以相互協契。慧遠追求佛教宗致理念之熱誠，亦由此可見，所以最後感動了桓玄，撤回沙門敬王的詔令，東晉時期的「名教」與「佛教」緊張衝突之關係暫時得以消解。⁶⁹

五、結 論

以上已大致將東晉時期敬王論議所涉及之「儒」「佛」交涉思維作出分疏，從學術史上三教交涉之意義來看，東晉「名教」與「佛教」的交涉關係，顯然承自魏晉玄學的「儒／玄」之調和而來，即「自然」與「名教」之辨。儒家「名教」的地位在歷經了中朝以還名士的反省、調適，並「緣情制禮」的重建，至東晉時期，已經轉為具正面意義的概念。⁷⁰庾冰將「因父子之敬，建君臣之序」視為「名教有由來」，桓玄將「君臣之敬」視為「自然之所生」，為「理篤於情本」，即不啻意謂以人倫性理之「自然」作為其意涵支持之「名教」，其合理化之價值已重獲名士認可。所以敬王論議中，「佛教」所面對的「名教」，已經不是當初被玄學名士衝決之「越名教而任自然」之不堪一擊的僵化教條，而是經由近百年協調反省過後的重新定調。此一協調過後的成果，自然在新的價值系統「佛教」東來時，復成為它主要的交涉、爭議對手。基於這個角度，就是我們在敬王論議中所看到的「儒本佛末」、「以政統教」思維之所本，而庾冰與桓玄所利用的，正是這個已經趨於成熟的意識型態。

至於護法論者也同樣受了玄學傳統之影響，他們援引「言不盡意」的思維模式，而有「得意忘形」說，故「形敬」與「心」不為影響，一拜一起不足以答謝君王深恩浩德，是以非「物象之所舉」「麤跡之能酬」。然而「得意忘形」終須以「依宗立言」為準的，否則他們不能解釋何以釋迦之德深，沙

69 桓玄於後發布了〈桓楚許道人不致禮詔〉：「門下，佛法宏誕，所未能了。推其篤至之情，故寧與其敬耳。今事既在已，苟所不了，且當寧從其略，諸人勿復使禮也。便皆使聞知。」《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁84b。

70 張蓓蓓認為東晉時期的「名教」觀念其實已經轉化成為一美詞，而成為具正面意義的概念，故「名教」當時甚至被標榜成為「義教」，見氏著，〈名教探義〉，《中古學術論略》（臺北：大安出版社，1991），頁29-34。

門卻不略其禮敬的問題，以此面對世禮，反倒成了另一種越「名教」而任「自然」，並其所得之「意」亦終究將與「緣情」的立場混淆，而有淪入「順化」格局之虞。究其因由，即敬王論者所持「名教」出於「自然」的論點，雖與護法論者「得意而忘形」說針鋒相對，實從思維型態的本質面來看，二者在「名」「實」架構的關係下皆重「實」意的獲得，只不過前者由「實」以定「名」，故被「名教」論者拿來說成應跪拜的理由；後者藉「實」以越「名」，倒成了不應跪拜的理由，而分別服務於不同的宗本意識。就此而言，玄學的思維模式究竟無法單獨解決「名教」與「佛教」交涉的衝突問題，反之，有可能混淆或扭曲了若干義理事實。此又如桓玄以「才性」釋「佛性」，適爲了符應其「在三之義」對「佛教」修道所作出的統貫即是。

針對這些爭議，慧遠的〈沙門不敬王者論〉終究歸本從佛教的詮釋來作出論述，其「本一用殊」論，係針對「儒本佛末」式的以政統教說的曲解而來。即「儒」「佛」於宗致之「體」並無不同，相反地，兩者只是「用殊」，「儒」是「佛」「化物以權」的變現。故究其實，與其說「五戒之功同於王化」，倒不如說「儒教之功同於佛化」更爲合理，此無疑確立了以「佛」爲宗的旨趣。在此詮釋框架下，君、父倫理之「自然」係基於冥應之「順化」流轉，此無疑是爲玄學「名教」出於「自然」說，推至佛學義理的根源，而以「因果」釋「自然」，使「名教有由來」又多了一分佛學業報理論支撐的因素。以故基於「順化」，「在家」之人於是有事親敬君的義務，此還世禮名教於君父人倫之本然；相對地，基於「不順化」，出家沙門故須變俗而不與世典同禮，另還僧伽修道獨立之超然。在慧遠的理論體系中，「名教」與「佛教」相互圓通，亦即亦離。⁷¹

職是之故，護法論者如王謐的「依宗立言」，固然可視爲慧遠〈沙門不

71 相關研究可參方立天，〈慧遠的政教離即論〉，《文史哲》1996.5(1996.10): 3-9。方氏以爲從總體來看，慧遠的理論既強調出家僧侶獨立於政治，政教分離，同時又多方面論證佛教與政治的一致性。另周伯戡則從印度佛教的宇宙觀，及沙門與君主在這宇宙觀中同具重要地位之角度，闡釋〈沙門不敬王者論〉中所反映出佛法與王權，乃既對立又互補的微妙關係，故：「慧遠承襲著佛教傳統，毫無輕視世俗王權的觀念。……他適當地承認王權的地位，但也保持了僧伽自主的地位。」文見〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》9(1982): 87-88。

敬王者論〉以「順化」與否區分「儒」「佛」的起頭。唯王謚的「依宗立言」，至終爲了成就「儒」「佛」殊途；但慧遠卻是以其對信仰的熱忱與執著，來體踐「依宗立言」，其循此以論「儒」「佛」的結果，固然也在理論上區分了二者，卻亦使此區隔籠罩在佛教教義體系的整體思維內，這是他信仰生命中對「依宗立言」全面性地體踐。

就宗教發展史而言，「名教」與「佛教」之交涉，始終有著極其微妙的互動關係，桓玄曾經針對佛教在當世影響已上及帝王的事實，作爲欲令沙門致敬的理由，⁷²這與他「君道兼師」而「師不兼君」的以政統教論，箇中隱約似乎透露了什麼消息。然而當慧遠的「本同用殊」之論一出，從而成功地消化了「儒本佛末」之思想。不久，「儒」「佛」關係基於二者又因勢利導出「皇帝菩薩」的發展，⁷³這即與佛教影響上及君主有關。若連君主也誠心禮佛，甚至被視爲「菩薩」再世，則沙門即沒有理由不對化身爲佛的君主施以敬禮了；但就沙門而言，亦不與「不敬王者」的原則有所衝突，畢竟他們所禮的已不是「王者」而是化身之「佛」。「名教」與「佛教」之交涉發展至此，應該可以說已於歷史舞臺上取得了空前的融會。

引用書目

一、傳統文獻

三國·吳·韋昭注，《國語》，臺北：臺灣中華書局，1983。

三國·魏·嵇康撰，戴明揚校注，《嵇康集校注》，臺北：河洛圖書出版社，1978。

72 其言：「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，不爲之檢耳。今主上奉佛，親接法事，事異於昔，何可不使其禮有准？」見桓、王之辯第二次交鋒，〈桓難〉部分，《大正藏》第52冊，No. 2102，《弘明集》，卷12，頁81b。

73 南朝的梁武帝即此一典型，他以「皇帝菩薩」的位格與身分，作爲統領當世政教的基礎，此緣於對南朝〈沙門不敬王者論〉理論的翻轉與進一步改造而來。顏尚文即曾說：「慧遠《沙門不敬王者論》的論證方式與內涵，同時從中、印兩大文化出發，而有多元、多層次的理論體系。梁武帝以及『建康教團』順著《沙門不敬王者論》的理論體系之發展，避開沙門與王者分立的較低層次，而創造一符合『內外聖王，歸致不殊』的最高層次之新理念。『皇帝菩薩』理念的形，可說是東晉南朝『沙門不敬王者』傳統的進一步發展。」見氏著，《梁武帝》（臺北：東大圖書公司，1999），第1章〈「皇帝菩薩」理念與「佛教國家」的淵源〉，頁58。

- 東晉·袁宏撰，周天游校注，《後漢紀校注》，天津：天津古籍出版社，1987。
- 劉宋·劉義慶撰，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989。
- 梁·僧祐，《弘明集》，《大正藏》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1994。
- 梁·釋寶唱，《比丘尼傳》，《大正藏》第50冊，臺北：新文豐出版公司，1994。
- 梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》，北京：中華書局，1995。
- 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992。
- 唐·釋道宣，《廣弘明集》，《大正藏》第50冊，臺北：新文豐出版公司，1994。
- 唐·房玄齡等，《晉書》，臺北：鼎文書局，1987。
- 唐·杜佑撰，王文錦等點校，《通典》，北京：中華書局，1988。
- 唐·元（玄）宗明皇帝御注，宋·邢昺疏，《重刊宋本孝經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955。
- 南宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991。
- 清·嚴可均，《全上古三代秦漢六朝文》，石家莊：河北教育出版社，1997。

二、近人論著

- 方立天 1996 〈慧遠的政教離即論〉，《文史哲》1996.5(1996.10): 3-9。
- 周伯戡 1981 〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》9: 67-92。
- 紀志昌 2007 《兩晉佛教居士研究》，臺北：國立臺灣大學文史叢刊。
- 張蓓蓓 1991 《中古學術論略》，臺北：大安出版社。
- 湯用彤 1997 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社。
- 顏尚文 1999 《梁武帝》，臺北：東大圖書公司。

Confucian Ethical Codes and Buddhism: Research on Confucian-Buddhist Thought Interplay in the Debate of Monks' Need to Revere the King during Eastern Jin

Chih-Chang Chi*

Abstract

During Wei-Jin and the Six Dynasties, Buddhism gradually gained in popularity among the literati and its influence began to be felt in politics. Traditional Confucian teachings of roles and relationships (such as that between monarch and courtier, father and son, etc.) came into conflict, both tangibly and intangibly, with Buddhist thought in terms of etiquette, basic concepts, and ideology. One of the most controversial issues at the time was whether monks ought to revere the king (here after termed the “revere the king” controversy). During Eastern Jin, this issue was argued over several times, first by Yu Bing 庾冰 and Wang Mi 王謐, then by He Chong 何充 and Huan Xuan 桓玄. Finally, Huiyuan 慧遠 was able to persuade those in power by writing “Monks Ought not Worship the Governor.”

Although the “revere the king” controversy often centered on topics such as “honoring the king” or “protecting and maintaining the truth,” the core issue was always how to educate the people morally: to follow the rites and teachings of Confucianism or to practice Buddhism. This undoubtedly resulted in parallel and equal frameworks for both ideologies. The beliefs of those

* Chih-Chang Chi is an assistant professor in the Graduate School of Chinese Studies at National Yunlin University of Science & Technology.

discussing the issues at hand were thus decided by the way in which they interpreted the concepts of both Confucianism and Buddhism.

This paper attempts to delineate the ideals and ideology of both Confucianism and Buddhism as is shown through the “revere the king” controversy, in order to observe the way in which they progressed from conflict to compromise, as well as to explain the significance of this issue in the intellectual history of the Wei and Jin dynasties. Three main solutions were the result: (1) Confucianism is the base, and Buddhism is the function, (2) Buddhism and Confucianism both are separate, and (3) Confucianism and Buddhism are united in aim and purpose.

Keywords: Eastern Jin, Confucian ethical codes, Confucianism, Buddhism, Neo-Taoism, Huiyuan 慧遠