臺大文史哲學報　第一百期
2023年11月　　頁1～40
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202311_(100).01

東晉「沙門敬拜王者論爭」所反映的禮制觀念和政治秩序*

錢瑋東**

摘　要

東晉「沙門敬拜王者論爭」之性質，可視為朝廷「禮議」，其旨在釐定儒家經典未曾提及的沙門與王者相見禮儀，具體而言即是「拜禮」。東晉一朝「拜禮」爭議頻現，顯示了時人藉由禮儀規範以實現對君臣尊卑關係再確認的意圖，「沙門敬拜王者論爭」既處於此一議禮脈絡之中，其意義故遂不止於儒、釋對諍等傳統理解，而更具有從禮制觀念和政治秩序相連動的視域作重新觀照的可能。由此入思，本文先指出是次論爭癥結為「在三之義」，涉及沙門在國家秩序下的身分為何之問題；繼則分別考察雙方最具代表性的觀點——桓玄的「資生之德」論和慧遠的「方外之賓」說，揭示二者如何轉化時人認可的禮制觀念以建構各自論述，進而深入探析其論述策略背後的政治秩序意涵。

關鍵詞：沙門不敬王者論　慧遠　桓玄　拜禮　禮議

臺灣期刊資料庫

2021.12.03 收稿，2023.06.13 通過刊登。
*　本文撰寫及修改過程中，承蒙涂艷秋教授、甘懷真教授指點，以及匿名審查人、讀書會學友惠賜寶貴意見，謹表謝忱。
**　國立政治大學中國文學系兼任講師。Email: 107151505@nccu.edu.tw。

The Concept of Ceremonial Rituals and Political Order as Reflected in the "Debate over Whether a Monk Should Bow Before an Emperor" from the Eastern Jin Dynasty

Chin, Wai-tong *

Abstract

The nature of the "Debate over Whether a Buddhist Monk (śramaṇa) Should Bow Before an Emperor" (the "Debate") during the Eastern Jin Dynasty can be understood as an "argument over court rituals." The purpose of the "Debate" was to determine the codes of behavior of a monk during an audience with an emperor, which had not been expounded by the Confucian Classics. To be more specific, the discussion revolved around the "bowing rituals." Disagreements and contentions about the "bowing rituals" frequently occurred during the Eastern Jin dynasty. Such frequent occurrences demonstrated that people at that time intended to reaffirm the power relations and social hierarchies between emperors and their ministers through ceremonial ritual protocols. Since the "Debate" occurred within the context of "argument over court rituals," its implication transcends the traditional view of Confucian-Buddhist debates, and signals a possibility to reexamine the "Debate" from the interrelated perspectives of ritual concepts and political order. Keeping this complexity in mind, this paper begins its investigation by pointing out that the crux of the "Debate" lies in "*zai san jhih yi*," which broaches the issue of the identity of monks in a nation's political order. Furthermore, this paper analyzes two representative approaches to the "Debate"— Huan Xuan's theory of "*zih sheng jhih de*" and Hui Yuan's idea of "*fang wai jhih bin*"— and reveals how Huan Xuan and Hui Yuan transformed the generally accepted concept of ceremonial rituals so as to construct their own discourses. In doing so, this paper explores the political significance underlying the narrative strategies employed by Huan Xuan and Hui Yuan respectively.

Keywords: "Treatise on 'a Monk Does Not Bow Before an Emperor,'" Hui Yuan, Huan Xuan, "Bowing Rituals," "Argument over Court Rituals"

* Adjunct Lecturer, Department of Chinese Literature, National ChengChi University. Email: 107151505@nccu.edu.tw

臺大學術期刊資料庫

一、引論：
「禮議」視野下的「沙門敬拜王者論爭」

《弘明集》卷十二〈桓玄與王令書論道人應敬王事〉下錄「桓難」一則載桓玄（369-404）云：

> 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？[1]

東晉成帝咸康六年（340），外戚庾冰（296-344）輔政，假借成帝名義下詔要求沙門盡敬王者，遭到以尚書令何充（292-346）為首的朝臣反對，此事遂不了了之；相隔六十餘載，東晉安帝元興二年（402），正在謀劃篡位的桓玄再次挑起事端，先下令尚書省研議沙門敬拜之事，復又致書時任吏部尚書和中書令的王謐（360-408），與之往復辯難，並向廬山東林寺高僧慧遠（334-416）徵求意見。兩次論爭的相關文獻，今見存於僧祐（445-518）所編的《弘明集》。以上引文，即來自桓玄與王謐論辯的其中一封書信，其正好道出「沙門敬拜王者論爭」之所以濫觴於東晉時期的外部原因：隨著佛教寖盛，東晉皇帝開始信奉佛法，接見沙門。在此「王室佛教」之肇始期，[2]皇帝接見沙門既屬華夏古來未有之事，則如何釐定二者之相見禮儀，便是當時朝廷不得不面對的一大問題。桓玄謂「何可不使其禮有準」，又屢稱此「禮」為「一代大事」，[3]實可從此角度來理解。

---

1 梁・釋僧祐，《弘明集》，《大正新修大藏經》第 52 冊（臺北：新文豐出版公司，1994），第 2102 號，頁 81b；另參梁・釋僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 677。本文引用《弘明集》將同時參照以上兩者，為免煩贅，以下凡引此集時，僅標示《弘明集校箋》之卷數及頁碼。又，此段引文標點略有調整，參閱牧田諦亮編，《弘明集研究（卷下・訳注篇下）》（京都：京都大學人文科學研究所，1975），頁 659。

2 參閱許理和（Erik Zürcher）著，李四龍等譯，《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》（南京：江蘇人民出版社，2017），頁 147-149。

3 桓玄曾三度稱沙門致敬王者之禮為「一代（之）大事」，分別見〈桓玄與八座書論道人敬事〉、〈桓玄與王令書論道人應敬王事〉、〈桓玄書與遠法師〉（卷 12，頁 671、674、690）。

臺大學術期刊資料庫

自西漢中後期始，儒家禮制逐漸成為王朝政治秩序原理的基礎，國家禮儀之施行亦須從儒學經典中尋得依據以確保其正當性；[4]迄至晉代，朝廷不僅編纂了中國歷史上首部頒行天下的國家禮典《晉禮》，其時新訂的《晉律》更是「峻禮教之防」而「準五服以制罪」，[5]開六朝隋唐納禮入律、禮主刑輔的儒家化之風。[6]「禮」在兩晉時期已成為士人立身行事、朝廷定制施政之標準，而儒家經典則為此種禮制規範提供了合法性。然而，《儀禮》等儒家經典之主體內容，大抵反映的是先秦時期封建國家型態的禮學觀念，其如何能為秦漢以後皇帝制度下的天下國家所援用，遂形成一政治現實難題；[7]與之相關，經典涉及的禮儀面向有限，隨著時代推移，經典中明文規定的禮儀細則，亦勢必不敷應付日益紛繁的實際情況。為解決這類問題，朝廷和士人藉由重新詮釋經典，設法論證某一禮儀行為或禮制規範是否具備正當性、其背後的禮學原理是否可獲致儒學傳統和當代觀念的支持，並循此尋求朝野共識。唯朝野各方勢力的立場和理念既不盡相同，然則如何「利用儒家經典詮釋以建構有利於己的政治論述」，[8]便成了朝廷辯論禮制時的題中應有之義。

在這背景下，兩晉時期頻繁發生的朝廷「禮議」，[9]自不僅是無關宏旨的禮文末節之瑣細討論，它一方面彰顯了士人們試圖彌合儒家經典、當代理解與禮儀實踐之間的落差，積極因應和解決現實禮制問題的努力，[10]另一方面則展

4 最典型的例子是西漢郊祀禮的改革，參閱西嶋定生著，顧姍姍譯，《秦漢帝國：中國古代帝國之興亡》（北京：社會科學文獻出版社，2017），頁 339-359；甘懷真，〈西漢郊祀禮的成立〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究（增訂版）》（臺北：臺大出版中心，2022），頁 33-77。

5 唐・房玄齡等撰，〈刑法志〉，《晉書》（臺北：鼎文書局，1980），卷 30，頁 927。

6 參閱高明士，〈禮與律令的法制化〉，《中國中古政治的探索》（臺北：五南圖書出版公司，2006），頁 235-238。

7 參閱甘懷真，〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究（增訂版）》，頁 375-383。關於《儀禮》的成書年代及其反映的禮儀實況，參閱沈文倬，〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《宗周禮樂文明考論》（杭州：浙江大學出版社，1999），頁 1-54；胡新生，〈《儀禮》的史料價值和局限〉，《周代的禮制》（北京：商務印書館，2016），頁 333-378。

8 甘懷真，〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，頁 381。

9 《通典・禮典》載有大量兩晉禮議，今人顧濤，《漢唐禮制因革譜》（上海：上海書店出版社，2018）一書的兩晉部分，曾結合各種史料，以編年方式重新纂輯相關文獻，頗便參看。

10 如華喆便從這點解讀魏晉學者在禮學上的「反鄭玄傾向」，可參華喆，《禮是鄭學：

臺大學術期刊資料庫

現出各派陣營是如何運用時人認可的禮制觀念，透過不同的論述策略，以求正當化其所認同的政治秩序。以兩晉爭議最熾的喪服禮為例，作為服制依據的《儀禮・喪服》所述甚略，而此禮又是攸關士族官僚日常生活（如下屬應否為長官服喪、喪期內能否主婚）的切身要事，其辯論之多，自屬理所宜然；但更為關鍵的是，如學者所言，喪服禮「牽涉到當時極為複雜紊亂的政治情勢、婚姻關係、士族門第、名分正統……等因素」，[11]是則此類禮議之意旨，實非斤斤於經學上喪期長短或喪服種類等疑難的學術性探究，而是有其明確的現實指向，映照出朝廷和士人如何重新詮解闡揚經典喪服禮中所蘊涵的人倫貞定功能，再經由國家意志對具體儀制的頒令施行，以達致建構或鞏固議禮者所認定的理想人際關係和政治秩序之目的。

落實到本文關注的「沙門敬拜王者論爭」而言，其亦具有同樣性質。儘管因其事涉釋教，《晉書・禮志》、《通典・禮典》等文獻或因受限於編纂體例而未予載錄，故歷來學者討論禮制觀念與政治秩序的連動時，較少將之納入為晉代的「禮議」事例來考察，[12]但從《弘明集》所收的論爭相關材料可知，其性質實屬「禮議」無疑。[13]《弘明集》稱：

> 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翜、諸葛恢，尚書馮懷、謝廣等奏沙門不應盡敬。（卷 12，頁 662-663）

漢唐間經典詮釋變遷史論稿》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2018），第三章第三節〈兩晉禮議與經典臆解〉，頁 237-273。

11 林麗真，〈魏晉人對傳統禮制與道德之反省——從服喪論、同姓婚論與忠孝論談起〉，《臺大中文學報》第 4 期（1991 年 6 月），頁 113。

12 即如周玟觀曾強調這「是一個『禮學』的問題」，但他亦未專從禮制視野作探討。見周玟觀，《挑戰與回應：論唐以前佛教中國化的幾個關鍵問題》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，夏長樸先生指導，2007），頁 152。

13 劉宋陸澄（425-494）《法論》當為最早收錄這批文獻的著作，唯此書已佚，今存〈法論目錄〉猶可發現相關著錄，見梁・釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995），頁 437-438。《弘明集》的文獻來源有一部分即為陸澄《法論》，而《法論》為宋明帝敕撰，陸澄本人又身任秘書監，他所輯錄的這批材料（包括詔令、尚書八座的答覆、論辯書信等）當是源自官府保存的檔案，憑此也可看出是次論爭之朝廷「禮議」性質。

臺大學術期刊資料庫

由此可推知這場論爭的初始流程為：（一）皇帝詔下尚書省（由輔政者庾冰主導）；（二）尚書省召開會議討論；（三）尚書省發下禮官諮詢；（四）禮官（太常博士等）詳議；（五）門下駁尚書（及博士）之議；（六）尚書省總括各方意見案奏。據渡邊信一郎對六朝「朝議」的研究，其時國家政策和制度的實施，原則上均須經尚書省之「議」，若此「議」關乎禮制事項，則由臺省諮問禮官，此即為「禮官議」，而最後仍須交由尚書省案奏呈報。[14]就此而言，咸康六年的這次論爭，可謂是十分典型的「朝議」，且其內容為屬於國家制度層級的正式「禮議」。至於元興年間由桓玄發起的第二次論爭，現存文獻雖未見「下禮官詳議」等記述，但桓玄命令尚書省集議的做法既與庾冰相同，而他又明白表示要求沙門敬拜之事是承接此前庾冰之議而來，[15]則此次論爭自亦如前次般同屬「禮議」；即使桓玄與王謐、慧遠的討論應為私人書信往來，但由於桓玄的特殊身分，且他在信中明言附上其送交尚書省之文書以表諮詢之意，故在當事者的認知裡，此場辯論性質顯然還是針對國家正式禮制問題的商榷，因而仍可視為朝廷「禮議」的延伸。

東晉「沙門敬拜王者論爭」的「禮議」性質既已明瞭，然則從上文所陳的「禮議」意涵重新觀照這（兩）場論爭，或可開出有別於前輩時賢研究此議題時的視野。[16]首先，此番「禮議」的核心問題，應為如何釐定儒家經典未曾提

14 渡辺信一郎，〈朝政の構造——中国古代国家の会議と朝政〉，《天空の玉座——中国古代帝國の朝政と儀礼》（東京：柏書房，1996），頁 35-42。

15〈桓玄與八座書論道人敬事〉云：「舊諸沙門皆不敬王者，何、庾雖已論之，而並率所見，未是以理相屈也。」（卷 12，頁 670-671）

16 東晉「沙門敬拜王者論爭」的研究甚夥，然多集中於儒、釋二教論衡和慧遠佛學思想等面向，迄今未見從「禮議」和禮制觀念的角度加以考察者。據筆者管窺，較重要的專題研究成果有板野長八，〈東晉に於ける佛徒の禮敬問題〉，《東方學報・東京》第 11 冊第 2 號（1940 年 7 月），頁 45-104；島田虔次，〈桓玄——慧遠の礼敬問題〉，木村英一編，《慧遠研究・研究篇》（東京：創文社，1962），頁 427-466；小林正美，〈慧遠「沙門不敬王者論」の一考察〉，《東洋文化》第 57 號（1977 年 3 月），頁 101-131；周伯戡，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《臺大歷史學報》第 9 期（1982 年 12 月），頁 67-92；方立天，〈慧遠的政教離即論〉，《文史哲》1996 年第 5 期，頁 3-9；曹虹，〈從東晉後期沙門拜俗之爭看玄佛關係的新態勢〉，《傳統文化與現代化》1999 年第 3 期，頁 40-46；遠藤祐介，〈咸康論争の思想史的意義——礼敬論争がもたらしたもの〉、〈東晋代の礼敬論争——元興論争の分析〉，《六朝期における仏教受容の研究》（東京：白帝社，2014），頁 242-299（此二章分別原刊於 1998、2002 年）；紀志昌，〈名教與佛教——東晉沙門敬王論議中的「儒」「佛」交涉思維研究〉，《漢學研究》第

臺大學術期刊資料庫

及（也不可能提及）的沙門與王者相見禮儀，具體而言即是「拜禮」。[17]無獨有偶，東晉朝廷曾發生多次關於拜禮的禮議，其要者如元會時皇帝應否拜王導（276-339）之議、明帝朝百官應否拜太子之議、穆帝朝褚太后（324-384）與其父見面時何人應拜之議等。[18]這種現象毋寧值得注意。

如果說，晉代喪服議的興盛，反映了時人積極締構士大夫社會中人倫秩序的意向，一如甘懷真所言，「儒家經典中的喪服禮是藉由服制與喪期以界定人際關係的型態與深淺，故它提供了界定人際關係的文化資源」，而人們則「利用這套儒家經典中的文化資源以建構其人際關係的論述」；[19]那麼，從喪服禮和拜禮均講究人倫差序的共同屬性觀之，拜禮禮議在同時代的屢番出現，實亦與前者這種「界定人際關係」的意向密不可分。唯稍別於喪服禮，拜禮所著重的「敬拜」特質，使此一人際關係的界定意圖集中於尊卑名分的確立，而就東晉時代而言，這尤其體現在皇帝制度下的「第一次君臣關係」。上舉諸例中，其實都涉及君臣秩序的釐清和再確認：皇帝與王導的相見拜儀一例自不消說，他如朝臣拜太子、皇太后見父等例，表面上與君臣關係無關，但在古代禮制觀念裡，太子為繼體之儲君，皇（太）后則為小君，俱與國君有「一體」之義，理論上得比照國君而與朝臣構成君臣關係；[20]而這幾次拜禮禮議的結果，則又無一例外，皆以正式場合上維持「君臣之體」為最高準則。[21]

由此延伸，再考慮到彼時的政治現實，則東晉頻現的拜禮之議，其背後的一大意義實不妨理解為：面對當時士大夫社會和門閥政治施加於皇權上的壓

---

26 卷第 2 期（2008 年 6 月），頁 1-34。

17 論爭中各方多次提及「屈膝」、「跪拜之禮」、「揖跪」、「拜起」、「一拜一起」等語，顯然指的都是跪拜禮。古代凡拜必跪，故拜禮即為跪拜。參閱胡新生，〈周代拜禮的演進〉，《周代的禮制》，頁 22-51。

18 見唐・房玄齡等撰，〈荀勖傳附荀奕傳〉，《晉書》，卷 39，頁 1161；〈禮志下〉，《晉書》，卷 21，頁 659；〈后妃傳下〉，《晉書》，卷 32，頁 975；唐・杜佑，〈禮典・嘉禮十二〉，《通典》（北京：中華書局，1988），卷 67，頁 1861-1862、1871。

19 甘懷真，〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，頁 382。

20 請參錢瑋東，〈漢晉之際「君臣一體」論發微〉，《東亞觀念史集刊》第 18 期（2020 年 6 月），頁 169-179。

21 具體來說，拜王導之議，在元會上宜「明君臣之體」，故君不應拜臣；明帝朝之議，朝臣見太子須「禮同於君」，唯太子出於謙沖亦可答拜；穆帝朝之議，后父在公朝須盡「君臣之禮」，唯褚后私下見父則可行子禮。參註 18。關於穆帝朝之議所反映的君權意識，另可參閱童嶺，〈「皇后敬父禮」之鄭玄、郗原駁議考——以漢伏皇后、晉褚太后為例的經學研究〉，《文史》2017 年第 2 輯，頁 51-74。

臺大學術期刊資料庫

力，國家如何透過禮制觀念對君臣尊卑關係的再確認，以維繫和貫徹王朝賴以為基礎的皇帝制度及其政治秩序？進而言之，「沙門敬拜王者論爭」既同樣處在東晉一朝的拜禮禮議脈絡之下，[22]其意義遂亦不止於向來為人措意的儒釋對諍等文化史或思想史向度，而更蘊有從上述禮制觀念和政治秩序相連動的視域作重新觀照的可能。

準此，本文以下將先闡明是次論爭之癥結，乃是主張敬拜一方，企圖使沙門在國家秩序下的身分從原來的「王者之師」降至「王者之臣」，由此達成對「率土之濱，莫非王臣」這一皇帝制度根本理念的再確認；繼則分別考察論爭雙方具代表性的觀點——桓玄的「資生之德」論和慧遠的「方外之賓」說，一方面檢視他們如何援借時人認可的禮制觀念並進行創造性的詮釋轉化，以建構各自的論述，另一方面則探討其論述策略背後的政治秩序意涵，如何反映或回應了魏晉時期皇帝權力結構的異動過程。先須聲明的是，本文旨在從整體上理清「沙門敬拜王者論爭」在何種程度上參與了此時期皇帝制度和君臣關係的論述事件，故以雙方在辯駁時提出的相關觀念及其深層意涵之究析為主，如非必要，行文中不擬覆述是次論爭的始末經過及其所涉義理，或逐一覈論各人所持的具體立場，讀者幸垂察焉。[23]

二、在三之義：從「王者師」到「王者臣」

桓玄與王謐的辯論過程中，「在三之義」是雙方爭持不下的焦點，以至桓玄在最後一番往復詰難時逕稱「今復料要明在三之理，以辯對輕重，則敬否之理可知」（卷 12，頁 687），認為只要辯明這一問題，則沙門敬拜王者與否的論議即可得出結果；[24]而在事過境遷之後，慧遠追述論爭內容而撰著〈沙門不敬王者論〉，[25]其中提到「論者立言之旨，貌有所同，故位夫內外之分，以明在三之志」（卷 5，頁 257），也強調「在三」於辯論過程的意義。但為何如此？「在三之義」何以在此場禮議中居於如斯關鍵的地位？本節將從這問題切

22 如藤川正數便將此次論爭置於皇后見父禮議脈絡下一併探析，見藤川正數，〈皇后敬父禮をめぐる論爭〉，《魏晉時代における喪服禮の研究》（東京：敬文社，1960），頁 402-425。

23 關於此次論爭的始末經過，詳請參閱註 16 所揭諸文。

24 最後王謐屈服時，也是以「折在三之深淺，實如高論，實如高論」（卷 12，頁 689）表示其認同桓玄的見解。

25 慧遠〈沙門不敬王者論〉稱「感前事之不忘」（卷 5，頁 254），又文末自署作年為元興三年（404），可知撰於桓玄詔免沙門敬拜之禮以後。

臺大學術期刊資料庫

入，結合當時沙門與王者關係的史料文獻，冀能進而解明是次論爭之癥結所在。

眾所周知，「在三」觀念淵源已久，較具體的記載則首見於《國語・晉語一》所錄共叔成（?-前 709）之語：

> 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，故一事之。[26]

韋昭（204-273）注：「三，君、父、師也。」[27]由於君、父、師三者同為人民生存之所賴，人們應服事三者如一，此即所謂「在三之義」。在論爭中，桓玄之所以拈出此一傳統倫常禮教觀念，原初是為了駁難王謐的論點。王謐主張「沙門雖意深於敬，不以形屈為禮」（卷 12，頁 675），肯定沙門對王者心存「敬」意，但基於「得意」而「忘形」的玄學思維模式，[28]這番「敬」意不必然要展現為形跡上的拜禮。對此，桓玄反詰道：

> 沙門之敬，豈皆略形存心？懺悔禮拜，亦篤於事。爰暨之師，逮於上座，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？且師之為理，以資悟為德；君道通生，則理宜在本。在三之義，豈非情理之極哉？（卷 12，頁 676）

桓玄的邏輯是：沙門禮敬其師，既不惜施行拜儀，為何到了敬拜君主時，卻忽然要「略形存心」？而且與「君道通生」的大德相比，師之為德，不過是「資悟」而已，若沙門見其師時尚須敬拜，見王者時何得不拜？由是可知，桓玄標舉「在三之義」，意在顯明君道較師道更為根本，故不應見師則展敬、見君則略形，這本是針對王謐的立論矛盾而發的應機之言。

但值得留意者，第一，所謂「民生於三，事之如一」，「在三之義」於其原始語境中是君親師並重，未突顯三者有軒輊高下之別，而桓玄要證立的卻是君道「理宜在本」，其後甚至主張「君道兼師，而師不兼君」（〈重難〉，卷

26 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，《國語集解》（北京：中華書局，2002），頁 248。

27 同上註，頁 248。

28 參閱紀志昌，〈名教與佛教——東晉沙門敬王論議中的「儒」「佛」交涉思維研究〉，頁 16-20。

臺大學術期刊資料庫

12，頁 688），這不啻是有意轉化「在三」的舊有義涵，使之成為蘊有等級差序性質的觀念；第二，如上所示，桓玄提出「在三之義」，乃是藉此駁斥王謐的其中一個觀點，但到了後來幾輪書信往返中，桓玄卻將此一駁論的應機之言提升為決定論爭全局勝敗的關鍵之處，他為何如此汲汲於證明君道較師道更為根本？表面看來，這固然因其與桓玄的主論點（即君主具「資生之德」，詳下節）存在著密切聯繫，唯在王謐已澄清沙門致敬師長是出於為善積功之佛教修行、與俗世敬拜王者之答恩觀念迥不相侔的前提下，[29]桓玄卻仍執著於此，似意味著在他眼中，「在三之義」已不僅是戳破對方矛盾的駁論利器而已，其中涉及的君道、師道孰輕孰重問題，更是攸關沙門與王者關係和地位的爭議癥結，故而他才會說：「今復料要明在三之理，以辯對輕重，則敬否之理可知。」（卷 12，頁 687）

換言之，桓玄一開始提出「在三之義」，是要藉著比較「沙門見王者」（君）和「沙門見師長」（師）這兩種情況，以揭露對手自相矛盾；但隨著辯論的推進，其關注的重點已逐漸移轉至「君」、「師」二者的比較本身，而隱含著以王者對應「君」、以沙門對應「師」的論述傾向。[30]從常理來說，若君主信奉佛教，按教內「師徒相宗」（〈重難〉，卷 12，頁 688）的尊卑位階，則其所接見的大德沙門自有為「師」之義，尤其是在君主已從受五戒的情形下；如此，沙門見王者便成了「師」、「君」相見，而桓玄對「在三之義」的反覆強調，也就有了從這角度來體認的可能。

循此檢證東晉皇帝與僧人相見禮儀的史料，不難發現，皇帝事沙門（或比丘尼）為「師」的記載，愈到後期確實愈見頻仍，而以桓玄所處的主要年代即晉孝武帝（372-396 在位）時達至頂峰。為便討論，先將相關文獻列舉並編號如次：

29 王謐稱：「沙門所以推宗師長，自相崇敬者，良以宗致既同，則長幼咸序；資通有係，則事與心應。原佛法雖曠，而不遺小善，一分之功，報亦應之。」「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。」（卷 12，頁 678、681）桓、王雙方俱從答恩（即引文中的「謝惠」）之角度理解臣民敬拜王者的禮制原理，這是當時君臣間「恩義感」觀念下的產物，詳下節。

30 如桓玄在最後一封給王謐的信中說：「豈可以在理之輕，而奪宜尊之敬？」（卷 12，頁 688）此語固可沿循前信脈絡，理解成師道輕於君道，故沙門不應敬師而不敬君；但從這兩句的表述方式來看，卻可更直接地解釋為：師長或沙門既是「在理之輕」，則不應免除對君主的「宜尊之敬」。

臺大學術期刊資料庫

1.1 晉元、明二帝，游心玄虛，託情道味，以賓友禮待法師。（《世說新語・方正》「後來年少多有道深公者」條注引《高逸沙門傳》）[31]

1.2 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。……至哀帝好重佛法，頻遣兩使慇懃徵請。……于時簡文作相，朝野以為至德，以潛是道俗標領，又先朝友敬，尊重挹服，頂戴兼常。迄乎龍飛，虔禮彌篤。（《高僧傳》卷四〈義解一・竺法潛〉）[32]

2 （支遁上書晉哀帝云）是以哲王御南面之重，莫不欽其風尚，安其逸軌，探其順心，略其形敬，故令歷代彌新矣。……自到天庭，屢蒙引見，優以賓禮，策以微言。（《高僧傳》卷四〈義解一・支遁〉）[33]

3 （簡文）帝深信重，……即以師禮事之，遂奉正法。……逮孝武時，彌相崇敬。（《比丘尼傳》卷一〈道容尼〉）[34]

4 晉孝武初，勅請出都，止建初寺。孝武從受五戒，敬以師禮。（《高僧傳》卷十三〈經師・支曇籥〉）[35]

5 晉孝武帝欽承風聞，要請出京，事以師禮。（《高僧傳》卷五〈義解二・竺法曠〉）[36]

以上 1.1 和 1.2 所述者俱為竺法潛（286-374），其活躍時間橫跨東晉前中期。早在元帝（318-323 在位）和明帝（323-325 在位）時，他已受到「賓友禮」的優待，這與稍晚支遁（314-366）獲哀帝（361-365 在位）以「賓禮」接遇的情形相同，此種待遇的內容之一即為「略其形敬」（見 2），據此可知沙門不拜王者的「故事」在東晉朝廷確是其來有自。[37]到了簡文帝在位時期（372），

31 南朝宋・劉義慶編，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1991），頁 323。

32 梁・釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1992），頁 156。

33 同上註，頁 162。

34 梁・釋寶唱撰，王孺童校註，《比丘尼傳校註》（北京：中華書局，2006），頁 28。

35 梁・釋慧皎撰，《高僧傳》，頁 498。

36 同上註，頁 206。

37 咸康年間的第一次論爭中，主張沙門不拜王者的何充一方，便屢次強調這是先帝「故事」。關於「故事」在朝議和國家行政上的作用，可參邢義田，〈從「如故事」和「便宜從事」看漢代行政中的經常與權變〉，《治國安邦：法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011），頁 380-406。邢氏所論雖為漢代，但他也指出「故事」即使「至東晉時仍為議政的依據」，見頁 382。

臺大學術期刊資料庫

[38]竺法潛所受尊崇更勝前朝（「于時簡文作相，……迄乎龍飛，虔禮彌篤」，見 1.2），而在現有文獻裡，簡文帝也是東晉諸帝中首位以「師禮」接待出家眾的，《比丘尼傳》即稱其踐祚後始「以師禮事」道容尼（?-?），「遂奉正法」（見 3）。至其子晉孝武帝，更於在位期間多次以「師禮」敬事僧伽，僅從《高僧傳》和《比丘尼傳》所見，已有支曇籥（?-?；見 4）、竺法曠（?-?；見 5）和前述的道容尼（見 3）三人，[39]其信仰之虔隆、奉師之篤敬，可謂有晉一代之最。[40]

在元、明二帝以「賓友禮」優遇竺法潛後，緊接著的成帝在位時期（325-342）發生了第一次沙門敬拜王者論爭；[41]而在孝武帝對出家眾行「師禮」已成習例後，隨即於安帝年間（396-419）由桓玄掀起了第二次論議，且正是在此次論議中，「在三之義」的君、師地位高下問題成為雙方爭持的焦點。這種現象恐非偶然。《孟子‧萬章下》云：「費惠公曰：『吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣；王順、長息則事我者也。』」[42]其所述雖為先秦之事，且非天子之禮，但仍能顯示傳統觀念中「臣」、「友」、「師」三者由低到高的禮遇序列，[43]而從上文可看出，東晉皇帝對沙門的態度，即經歷了從以「賓友禮」為主到以「師禮」為主的轉變，其反映的正是沙門所受禮敬日益崇隆的趨勢，以及他們漸趨牢固的「不臣」身分。在這情況下，桓玄標舉「在三之義」，力倡君道較師道更為根本，要求沙門跪拜王者，顯然已非單純的辯論策略，他是因應簡文、孝武以「師禮」奉事沙門的先帝「故事」而發，有著鮮明的現實意向。

然而，就禮制角度言之，按照「天下一家」、「人跡所至，無不臣者」的皇帝制度原理和信念，[44]即使沙門居於「師」位，理論上他們仍須向天子稱臣

38 簡文帝於太和六年十一月被擁立時，已屆西曆 372 年 1 月，其在位未滿一年即駕崩。

39 《比丘尼傳》稱簡文帝以「師禮」事道容尼，而至孝武帝時「彌相崇敬」，可知孝武亦如乃父般以「師禮」事之。

40 如呂思勉便說：「晉世君相並信佛法者，莫如孝武帝及會稽王道子。」見呂思勉，〈沙門與政上〉，《呂思勉讀史札記（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 1046。

41 頗有學者把竺法潛的特殊待遇視作第一次沙門敬拜王者論爭的導火線，如久保田量遠，《支那儒道佛交涉史》（東京：大東出版社，1943），頁 79-81。

42 宋‧朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 318。

43 相關例子，另參余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版事業公司，1984），頁 57-63。

44 秦始皇琅邪臺刻石文云：「六合之內，皇帝之土。……人跡所至，無不臣者。」見

臺大學術期刊資料庫

施拜，一如身為皇帝師傅的王導也應於正式場合盡其臣禮，而上引《孟子》所反映的先秦時期「王者師」之理想，到了秦漢皇帝制度建立以後畢竟難以實現。《白虎通》卷七引《韓詩內傳》云：「師臣者帝，友臣者王，臣臣者伯。」[45]無論「師」、「友」，進入漢代後皆已成為王者之「臣」，這種理解在當時甚為普遍，如後漢經師陳元（?-?）上疏稱：「臣聞師臣者帝，賓臣者霸。」[46]又如漢末袁渙（?-?）云：「夫師友之名，古今有之。然有君之師友，有士大夫之師友。夫君置師友之官者，所以敬其臣也。」[47]強調國君與師、友之關係非同一般士大夫者，原因在於前者所行的師、友之禮是建立在君臣關係的基礎之上。[48]

從這脈絡看來，早在皇帝制度成立的西漢時期，已完成了將「師」（和「友」）納入君臣關係的維度之中，其具體方法，則是余英時所指出的博士制之創設：「通過博士制的建立，以前自由身份的教書匠（師）便轉化成為官僚系統中的『吏』了。」[49]而隨著儒術的獨尊，原則上皇帝應以儒者為「師」，這些儒者固不必皆曾任博士官，但在儒家士人早已普遍進入朝廷為官的大背景下，他們已不能自外於官僚系統的君臣關係則屬無疑。[50]從前的「王者師」至此變成了一般官員，即使其曾授業於皇帝，也不會動搖雙方本具的君臣關係。《後漢書・張酺傳》正好顯示了這種身兼帝師、帝臣者與君主之間的相見禮儀：

元和二年，東巡狩，幸東郡，引酺及門生並郡縣掾史並會庭中。帝

漢・司馬遷，〈秦始皇本紀〉，《史記》（臺北：鼎文書局，1981），卷 6，頁 245。此種「天下一家」觀念的內涵，參閱甘懷真，〈中國中古時期「國家」的型態〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究（增訂版）》，頁 209-213。

45 漢・班固撰，清・陳立疏證，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），頁 326。漢人趙岐《孟子章句》亦有「王者師臣，霸者友臣」之說，然「師臣」為漢代流行概念，非《孟子》原文已有。見漢・趙岐注，舊題宋・孫奭疏，《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000），卷 4 上，頁 126。

46 南朝宋・范曄撰，唐・李賢等注，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），卷 36，頁 1233。

47 晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》（臺北：鼎文書局，1980），卷 11，頁 334。

48 此種「師臣」觀念至晉代亦然，如《晉書・劉聰載記》載陳元達語云：「臣聞師臣者王，友臣者霸。」見唐・房玄齡等撰，《晉書》，卷 102，頁 2680。

49 余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，頁 73。

50 另參季乃禮，《三綱六紀與社會整合——由《白虎通》看漢代社會人倫關係》（北京：中國人民大學出版社，2004），頁 277-283。

臺灣期刊資料庫

> 先備弟子之儀，使酺講《尚書》一篇，然後脩君臣之禮。[51]

漢章帝（75-88 在位）為皇太子時受學於張酺（?-104），至章帝即位後數月，張酺外任東郡太守，其於章帝而言確實兼具「師」、「臣」雙重身分。此處述章帝至東郡與張酺會面，先由章帝事張酺以師禮，請其「講《尚書》一篇」；待授業結束後，張酺才向章帝行臣禮。這種行禮方式的禮意基礎，可見於章帝敕撰的《白虎通》卷七：

> 王者有暫不臣者五，謂祭尸、授受之師、將帥用兵、三老、五更。……不臣授受之師者，尊師重道，欲使極陳天人之意也。故《禮・學記》曰：「當其為師，則弗臣也。當其為尸，則不臣也。」[52]

有別於「王者不臣」（即任何情況下都毋須向王者稱臣）的二王後、皇后父母和夷狄，[53]「授受之師」僅屬「王者暫不臣」的五種身分之一，亦即其在一般情況下應向君主稱臣，唯向君主授業之際，出於王者「尊師重道」的敬意，雙方的君臣名分才暫時懸置。因此，章帝在張酺開講《尚書》時得以師禮事之，但此種業師與弟子的關係並不影響常態時雙方本具的君臣之義。另外，如前節提到的元會時皇帝是否敬拜王導之議，儘管當時有人主張應向「先帝師傅」盡敬，但最終仍是以「三朝之首，宜明君臣之體，則不應敬；若他日小會，自可盡禮」為準，以貫徹朝會場合上「禮無拜臣之文」的原則。[54]據此可知，即使以王導之尊，「師」之身分特權仍應受到更為根本的君臣關係之約束。

在這「暫不臣」的觀念下，君師關係與君臣關係可有效協調而並存不悖，所謂「師臣」、「友臣」云云遂非空言。據此反觀東晉沙門與王者的相見禮儀，簡文、孝武二帝以師禮敬事僧伽，表面上似與漢章帝向儒者張酺「備弟子之儀」相類，但沙門既自居方外之人，不繫屬於國家官僚系統，則其接受君主的弟子之儀後，顯然不會像張酺般「脩君臣之禮」，此即如僧祐在《弘明集》卷十二開首所稱：「漢魏以來，歷經英聖，皆致其禮，莫求其拜。」（頁 636）君主單方面事沙門以師禮，由此導致的問題，不只是天子所治境內有「不臣」之人，真正的關捩在於，此類「不臣」之人竟是居於「師」的身分而獲具其「不臣」

51 南朝宋・范曄撰，《後漢書》，卷 45，頁 1530。
52 漢・班固撰，《白虎通疏證》，卷 7，頁 319。
53 同上註，卷 7，頁 316。
54 唐・房玄齡等撰，《晉書》，卷 39，頁 1161。

臺大學術期刊資料庫

地位，這毋寧意味著漢代以來君師關係與君臣關係協調並存的「師臣」傳統有所鬆動，「師」重新游離於皇帝制度下的官僚系統以外。此種無法納入君臣關係維度的「師」，儼然回復至先秦儒者「道尊於勢」理念中的「王者師」，只不過這次充任「道」之一方的，並非儒士，而是沙門。

如果說，在「率土之濱，莫非王臣」、「人跡所至，無不臣者」這種皇帝制度原則的指導和驅促下，[55]秦漢國家體制完成了使先秦時期「上不臣天子，下不臣諸侯」[56]的「王者師」向「王者臣」之轉化，那麼，東晉權臣要求沙門敬拜王者，其更為深層的意義即在於：經由對沙門「王者師」地位的轉化，「師」重新導入至君臣關係的綱紀之中，秦漢以來的君師尊卑秩序遂得以維繫，貫徹其間的這一皇帝制度理念也由此得到再確認。從反面舉例言之，主張沙門不敬王者的王謐，在其第一封回應桓玄的信中表示：

> 今沙門……跡充率土，而趣超方內者矣。是以外國之君，莫不降禮。良以道在則貴，不以人為輕重也。（卷 12，頁 675）

這是解釋沙門雖處在「率土之濱」、「人跡所至」的天下之內，而仍得以位居「不臣」、毋須敬拜的緣故。此段話值得注意之處有二：首先，王謐標榜「道在則貴，不以人為輕重」，並以「外國之君，莫不降禮」為證，即認為沙門有「道」，故其「尊」（「貴」）或可逾於王者。這一論調，不啻是先秦時期「道尊於勢」的隔代迴響，其背後的邏輯，宛如《孟子・盡心上》所言：「樂其道而忘人之勢，故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且由不得亟，而況得而臣之乎？」[57]王謐的「道在則貴」論，正是為沙門的「不臣」地位作辯護。而在下一輪交鋒中，針對桓玄「沙門不敬，豈得以道在為貴哉」的質疑，王謐更直接點出沙門居於「不臣」之位：「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。」（卷 12，頁 680）從「道在則貴」到「不臣王

55「率土之濱，莫非王臣」語出《詩・小雅・北山》，見漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達疏，《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000），卷 13，頁 931。此詩時代當然遠早於皇帝制度的成立，但其毋寧成為秦始皇以降「人跡所至，無不臣者」的帝業藍圖之傳統觀念根基。關於這點，可參邢義田，〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉，《秦漢史論稿》（臺北：東大圖書公司，1987），頁 30-32。

56 見漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，〈儒行〉，《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），卷 59，頁 1854。

57 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 351。

臺大學術期刊資料庫

侯」，不難發現王謐未便明言的立場，是把沙門設定為以道自持（異於方內名教之「道」）的「王者師」形象，[58]因而他們非但不須敬拜王者，王者反倒應向他們「降禮」。[59]緣此，支持敬拜一方的桓玄標舉「在三之義」，重新平章君、師高下，也正可視作他對此種沙門為「王者師」理念——不只是王謐的論調，更是簡文、孝武朝的故實——之不滿和反擊。

其次，王謐所謂「跡充率土，而趣超方內」云云，顯然是有意回應「率土之濱，莫非王臣」這一經典之說。儘管桓玄沒有明確拈出此語，王謐卻自覺地預設了主張敬拜者必持此觀念以糾繩之，而事先作出了辯解，足見他意識到「沙門不敬王者」原與此一皇帝制度根本理念相違背。事實上，早在咸康年間，庾冰已舉出「凡此等類，皆晉民也」為由，反對沙門「抗殊俗之傲禮」（卷12，頁 666）；而在桓玄下詔容許沙門不須致敬後，桓楚朝臣卞嗣之（?-?）等上諫時亦屢稱：「率土之民，莫非王臣，而以向化法服，便抗禮萬乘之主，愚情所未安。」「沙門所乘雖異，跡不超世，豈得不同乎天民？」（卷 12，頁 696、698）此數處之「民」，與「無不臣者」之「臣」同義，[60]皆體現著「率土之濱，莫非王臣」之經典共識。憑此亦可見當時力主沙門應拜王者的士人，其真正目的，乃欲藉「拜禮」之施行，使得原不為官僚系統囿限的僧伽，也能在國家禮制的規範下，確立其與王者之間的君臣（民）名分和尊卑秩序。[61]

基於以上認識，重新回到本節開首提出的問題：「在三之義」何以在此場禮議中居於如斯關鍵的地位？考量到東晉沙門與王者的相見禮儀經歷了從

58 唐・釋彥悰《集沙門不應拜俗等事》收有東晉沙門敬拜王者論爭的相關文字，該書〈總論〉有云：「重道尊師，則弗臣矣。雖詔天子，無北面焉。今沙門傳佛至教，導凡誘物，嚴師敬學，其在茲乎？斯〈儒行〉之流也。」見《大正新修大藏經》第52 冊，第 2108 號，頁 474b。〈儒行〉即指《禮記・儒行》「上不臣天子，下不臣諸侯」之語。在釋彥悰的認知裡，歷代沙門不拜王者的理由之一，即在於沙門以道自尊，居於師位，故得如先秦儒者般「上不臣天子」。此書時代雖晚，然頗有總結意味，可作參考。

59 當然，面對其上司（同時是即將篡位的權臣）桓玄，王謐在辯論過程中不太可能全無顧忌地表露此種態度，但從「外國之君，莫不降禮」等語，仍足以瞥見他的這一立場。另一方面，這種「設定」也不必然是王謐刻意為之，而更可能只是他自幼目睹簡文、孝武二帝以師禮事沙門後，對彼時沙門地位所產生的直觀理解。

60 自漢代以後，「生民之屬皆為臣妾」之觀念日漸普及，參閱甘懷真，〈中國中古時期「國家」的型態〉，頁 212-213。此語出處，見漢・班固撰，唐・顏師古注，〈嚴助傳〉，《漢書》（臺北：鼎文書局，1986），卷 64 上，頁 2784。

61 關於敬拜禮的這一意涵，另請參閱甘懷真，〈中國古代君臣間的敬禮及其經典詮釋〉，《臺大歷史學報》第 31 期（2003 年 6 月），頁 45-75。

臺灣期刊資料庫

「賓友禮」到「師禮」的變遷，以及君師關係自秦漢以降即納入君臣關係維度的傳統，當能推論桓玄之所以主張「君道兼師」、揭舉「在三之義」，乃是有意識地使沙門在國家秩序下的身分，從簡文、孝武兩朝的「王者師」，回歸至與一般儒者「師臣」無異的地位，而其背後的意義，即在於重新貫徹「率土之濱，莫非王臣」的皇帝制度理念，確認君與師（僧人）之間尊卑有等的政治秩序——一如秦漢國家以官僚制的方式收編「王者師」而為「王者臣」，桓玄則藉著禮儀界定人倫名分關係的現實功能，以求收有同樣的效果。

職是，東晉沙門敬拜王者論爭的癥結，固可如學界的既有認知般，大而化之地表述為儒學與佛教的對諍或皇權與僧權的頡頏，但從本節所述可發現，此種對諍或頡頏，其實有著更具體而微的歷史脈絡，牽涉到秦漢以來皇帝制度下君、師（或友）關係的禮制觀念和政治秩序，以及東晉沙門對此觀念和秩序的鬆動，乃至朝廷士人對這種鬆動現象的抗拒和修正。那麼，力主「君道兼師」的桓玄，究是採用了何種策略，驅使「不臣」之沙門入其君臣名分之彀中？儘管其主張最終遏而不行，但若回到彼時之議禮語境，他為何認定自身的論點是具有說服力的？其論點又寓有怎樣的政治秩序意涵，因而（使他認為）能導正這種皇帝制度的鬆動現象？下文試續論之。

三、資生之德：君臣間「恩義感」的再詮釋

前已提及，桓玄企圖論證君道高於師道甚或統攝師道的「在三之義」時，是以「君道通生，則理宜在本」為說的。此一觀點，貫穿於桓玄前後各封書信，係其主張沙門敬拜王者之立論基石；而無論是王謐的答書，抑或慧遠的回信，乃至慧遠事後撰述〈沙門不敬王者論〉時，他們首要引述和駁斥的，亦皆是桓玄這一根本論點。據〈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，而禮宜惟隆。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？（卷 12，頁 671）

信中桓玄先回顧了咸康年間庾冰與何充的論議，並指出庾冰雖「意在尊主，而理據未盡」（卷 12，頁 671）；那麼，桓玄此際重提舊事，自必是為「尊主」

臺大學術期刊資料庫

尋得新的「理據」，有信心能憑此折服反對敬拜一方。上段引文，正是桓玄對其新「理據」的具體表述，他以《老子》「道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉」之典實為話頭，進而援用《易・繫辭下》「天地之大德曰生」的經典觀念，說明王者（聖人）之所以能比稱於天地二儀，[62]在於其稟有「資生通運」、「通生理物」之大德，而「生」乃是萬物萬民之根本需求，萬物萬民皆仰賴王者的「資生」之德，才能維持其生命，沙門既同樣受此德澤沾溉，自不可「受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬」，[63]而須以禮敬之方式報答其恩惠，桓玄遂由是證成了沙門敬拜王者的必要性。

細覈其說，桓玄雖化用《老子》之言，唯重點並非道家式的「道」與萬物萬民之關係，而是藉其以「王」為「四大」之一的提法，再摻以「通生理物，存乎王者」的士人共識，以論證「王者」（聖人／君主）自具可與長育萬物之「道」相比的偉大，其「尊」並不僅源於「聖人在位」的「虛」名，更在其資存萬民的實際德惠。正如小林正美所言：「桓玄的主張對於當時的文人而言很有說服力，……認為天地、帝王有生生之德的想法，是漢代的儒家的思想，在當時是得到普遍認可的思想。因此，對其進行否定等於否定儒教，否定君主。」[64]因此，王謐即使不同意桓玄的立場，也不得不承認王者對沙門而言懷有「資生通運」之「德」和「惠」，故只能在此大前提下辯稱：「承以通生理物，存乎王者，考諸理歸，實如嘉論。……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？」（卷 12，頁 675）既肯定王者對沙門有「惠」，卻堅持「惠深者忘謝」，這已近乎詭辯。[65]唯從中可見，王謐與桓玄立場雖異，在這一點上的邏輯則是相通的：君主對沙門有恩德、恩惠，故二者雖無君臣名分，沙門仍有義務向王者「答恩」（「答濟通之恩」）。[66]

62 自漢代始，以「聖人」代指君主已成共識，見蕭璠，〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 62 本第 1 分（1993 年 3 月），頁 1-37。

63 按《玉篇》釋「德」字云：「惠也。」見王平等編著，《宋本玉篇（標點整理本）》（上海：上海書店出版社，2017），卷 10，頁 159。「德」字恩、惠之解為常訓，故此處「受其德」與「沾其惠」實為對句互文，俱指沾受王者恩惠之意。桓玄對「德」的這種理解，或可視為對「天地之大德曰生」一語之「德」的創造性詮釋。詳下文。

64 小林正美著，王皓月譯，《六朝佛教思想研究》（濟南：齊魯書社，2013），頁 48。

65 參閱島田虔次，〈桓玄——慧遠の礼敬問題〉，頁 440。

66 王謐的用詞是「答濟通之德」，但桓玄在回信時引用其語，則改作「答濟通之恩」（卷 12，頁 678），可知此處之「德」即「恩德」；或至少在桓玄眼中，其所謂資生濟通之「德」，指的主要是「恩德」。

臺大學術期刊資料庫

然則接下來的問題是：桓玄為何要從施惠和答恩的角度，證立沙門敬拜王者的合理性？亦即，他為何選擇以君主「資生通運」的恩德，作為有別於前次論爭中主張敬拜方的新理據？這便首先牽涉到當時「名教出於自然」及「緣情制禮」的觀念，以及時人一般是如何藉此觀念以理解「君臣之敬」的立說思路。

在桓玄看來，君主和沙門雖無君臣名分，然一旦承認了君主對沙門有恩德、恩惠，某種意義上的君臣關係即能成立。他在反駁王謐「君臣之敬，則理盡名教。今沙門既不臣王侯，故敬與之廢耳」時，這樣說道：

> 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？（卷 12，頁 683）

紀志昌曾指出，此處是應用了東晉流行的「名教」出於「自然」論。[67]桓玄強調「君臣之敬」並非「理盡名教」，而「是自然之所生」，因此，儘管在名分上沙門「不臣王侯」，但只要沙門接受了君主的資生之德、感受到他的深恩厚惠，在此種「自然」之「情」的發用下，「君臣之敬」便油然而生，此即是桓玄屢用的「情敬」一詞之意涵所在。

這類名教出於自然論，體現於禮制觀念上，便是所謂「緣情制禮」之說。前一封信裡，桓玄駁斥王謐「惠深者忘謝……豈足答濟通之恩」的主張時已明言：「情在罔極，則敬自從之。此聖人之所以緣情制禮，而各通其寄也。」（卷 12，頁 678）禮儀之施設不但緣於交際雙方的客觀名分，更關乎行禮者內在自然生發之「情」，此觀念正是在東晉時期蔚成大觀，而為士人階層普遍信受，並常於禮議中為各方所援證。[68]故在這種「緣情制禮」的理念下，桓玄為證明沙門敬拜王者之「禮」的正當性，從王者對沙門的濟通之恩和沙門對王者的答恩之「情」切入，可謂理所宜然。

但問題在於，具體到「君臣之敬」的場合，時人一般卻是從「忠孝相通」、「移孝作忠」的角度，來理解君臣情敬的「自然」屬性的。典型例子如

67 紀志昌，〈名教與佛教——東晉沙門敬王論議中的「儒」「佛」交涉思維研究〉，頁 11-13。

68 有關東晉時期因應名教危機而盛行的「緣情制禮」觀念，可參閱余英時，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論（古代篇）》，頁 358-367。相關例證已備見此文。

臺大學術期刊資料庫

東晉袁宏（328-376）〈三國名臣序贊〉：「君親自然，匪由名教。敬愛既同，情禮兼到。」[69]這是準「緣情制禮」以言「君臣之敬」，其性質與前揭桓玄之語相類，但論證的切入方式卻大異其趣。如《文選》李善注所示，袁宏此語出處為《孝經・士章》「資於事父以事君，而敬同」，[70]該章下文續云：「故以孝事君則忠。」又同書〈廣揚名章〉：「子曰：『君子之事親孝，故忠可移於君。』」[71]由於父子為「天屬」至親，子事父之「孝」被視為符合生民天性的最「自然」情感，故早在漢代，統治者即大力提倡孝道，並宣揚君臣、父子二倫的同構關係。[72]逮至晉代，司馬氏以孝治天下，仍是延續這種觀念，唯在其時「名教出於自然」、「緣人情而制禮」的思想潮流下，如何為名教秩序的君臣忠敬之道尋得「自然」的根據，便具有更迫切的意義。袁宏化用「資於事父以事君，而敬同」之經典語句，以闡明「君親自然，匪由名教」，正是沿循「忠孝相通」、「移孝作忠」的傳統觀念立說，其思路允為當時士人之共識。[73]

然而，就沙門敬拜王者的議題而言，此一立論思路卻遭遇瓶頸。這恰是桓玄改從答恩角度說明「君臣之敬」的「自然」屬性之原因所在。前次論爭中，庾冰稱：「因父子之敬，建君臣之序，制法度，崇禮秩，豈徒然哉？良有以矣。」（卷 12，頁 666）可知其沿循「移孝作忠」的一般思路闡論。唯出家眾斷離世俗倫常關係，父子之孝尚且不顧，又如何「因父子之敬，建君臣之序」？是以反對敬拜一方屢言：「資父事君，天屬之至，猶離其親愛，豈得致禮萬乘？」（〈八座答〉，卷 12，頁 672）「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。」（〈公重答〉，卷 12，頁 678）後來慧遠亦屢言沙門「內乖天屬之重」（〈遠法師答〉，卷 12，頁 692；〈沙門不敬王者論〉，卷 5，頁 258）。在「名教出於自然」和「緣情制禮」的思維下，體現君臣尊卑的敬拜之禮，原是本於臣事君的忠敬之情，而這種忠敬之

69 梁・蕭統編，唐・李善注，《文選》（上海：上海古籍出版社，1986），卷 47，頁 2130。「愛」，原作「授」，據校記改。

70 同上註，卷 47，頁 2130。

71 唐・李隆基注，宋・邢昺疏，《孝經注疏》（北京：北京大學出版社，2000），卷 2，頁 16；卷 7，頁 55。類似表述還可見於《禮記》的〈祭義〉和〈喪服四制〉等篇。

72 關於漢代的這種忠孝觀念，詳參劉澤華主編，《中國政治思想史（秦漢魏晉南北朝卷）》（杭州：浙江人民出版社，1996），頁 161-176。

73 甘懷真即曾從君臣關係的「自然化」來討論這一問題，見甘懷真，〈中國中古時期的君臣關係〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究（增訂版）》，頁 281-285。相關例證亦可參閱此文。

臺大學術期刊資料庫

情的「自然」屬性，則是由「資於事父以事君」的「移孝作忠」觀念所賦予的。但尷尬的是，「內乖天屬」的沙門既毋須「事父」，上述此種君臣間禮制觀念的原理亦自不適用於沙門，這便是桓玄提出新理據時面臨的主要難題。

易言之，桓玄若要證明沙門敬拜王者的合理性，必須在庾冰等人既有的「移孝作忠」進路以外，為君臣關係的「自然」屬性另覓新的基石；而他所標舉的「資生之德」說，即是立本於施惠和答恩的「自然」情敬之理，以圖解決此一難題。從這角度看，桓玄其實是在「緣情制禮」的思想背景下，為「君臣之敬」的禮意基礎提出了不同於「移孝作忠」的另一種思路，使之合用於遺孝棄親的出家僧徒，由此而納沙門於其君臣秩序論述之彀內。那麼，桓玄這種新思路是如何形成的？其所以選取答恩之情作為敬拜之禮的內發性因素，又有何文化觀念根基？

此箇中關鍵在於：施惠和答恩的關係，為何能成為「君臣之敬」的合理前提。回到六朝的政治文化語境裡思索這問題，自然讓我們想起締構當時第二次君臣關係的要素，也就是「恩義感」的觀念。川勝義雄在研究六朝的門生故吏時，曾提出一著名論斷：六朝時期官府長官與僚屬之間（以及由此延伸的舊君與故吏之間），產生了某種官人身分制度規定以外的私人結合紐帶，而「形成這種小社會或是集團韌帶的，是主人的恩以及臣下的報恩」，此即川勝氏所稱之「恩義關係」。[74]長官府主的辟命，被認為是施與僚佐掾吏的恩德，而僚屬則有義務向其主展敬盡忠，乃至日後通過收葬、服喪等方式以報答此恩。尤可注意的是，川勝氏指出：「這一時期長官與屬僚之間的關係，經常被比擬成君臣關係。」[75]這類擬制的君臣關係，即為中古史學界耳熟能詳的「二重君臣觀」框架下之「第二次君臣關係」。[76]故而此種「恩義感」的結合紐帶，原是構成長官與僚佐間「第二次君臣關係」之一大因素。正如甘懷真所言：「中古君臣關係的重要性質是『恩義』。」[77]其所指的主要便是此種第二次君臣關係的情形。

第二次君臣關係間的「恩」與「報恩」觀念，在東晉士人心中已是根深

74 川勝義雄著，李濟滄等譯，《六朝貴族制社會研究》（上海：上海古籍出版社，2018），頁 187-220，引文見頁 215。

75 同上註，頁 213。

76 最早提出「二重君臣觀」的學者是錢穆，見錢穆，《國史大綱》（北京：商務印書館，1994），頁 217-218。該書原出版於 1940 年。一般認為，有別於皇帝與朝廷命官之間的「第一次君臣關係」，漢唐之際的長官府主與僚佐屬吏之間則形成了「第二次君臣關係」。

77 甘懷真，〈中國中古時期的君臣關係〉，頁 274。

臺大學術期刊資料庫

蒂固，此處僅舉一例述之。蘇峻之亂（327-329）時，桓玄的祖父桓彝（276-328）任宣城內史，其派遣部將俞縱（?-328）抵禦叛軍，《晉書‧桓彝傳》載：

> 縱將敗，左右勸縱退軍。縱曰：「吾受桓侯厚恩，本以死報。吾之不可負桓侯，猶桓侯之不負國也。」遂力戰而死。[78]

川勝義雄和甘懷真均曾以此例說明中古時期以「恩義」關係為基礎的君臣結合意識，但其中猶有可發揮者。俞縱為晉臣，在朝廷危難之際，為國君與社稷竭忠而死，本是傳統忠道的體現；但俞縱的說辭，卻明示了他之所以「力戰而死」，並非出於「晉臣」這一國家秩序下的身分責任，而是因其受「厚恩」於府主桓彝，故須恪盡「報恩」之義務。這種由「恩義感」構成的長官僚屬間之紐帶，他譬況以「吾之不可負桓侯，猶桓侯之不負國也」，一如桓彝與國君（晉明帝）間形成的第一次君臣關係之倫常節義，俞縱與桓彝之間也憑藉「恩義感」而塑成了擬制性的第二次君臣關係。

甘懷真探討漢唐間君臣觀的變遷時，相當重視「恩義感」之問題，他主要是從「恩義」與「名分」相對立的視角來展開論述的：「一旦士人認為恩情重於名教，即實際生活所建立起的人際關係比體制上的角色規範來得重要時，私的關係自然會壓過公的規範。」[79]當私義與王法相衝突時，第二次君臣關係的普遍存在，將威脅到皇帝制度的國家支配秩序，[80]在這意義上，甘懷真的觀點確實極具見地。但換一角度看，「恩義」與「名分」卻不一定截然對立，特別是在當時「名教出於自然」和「緣情制禮」的士人認知裡，報恩之情作為一種「自然」情感，正可賴以合理化第二次君臣關係的「名分」及由此而生的君臣倫理義務，如此，「恩義」遂不僅是士人實際交往間衍生的「私的關係」，它同時蘊涵著為「名教」秩序賦予「自然」屬性的潛在可能。[81]

要之，在時人理解中，基於「恩義感」的政治文化心理，施惠和報恩的關係本即與君臣倫常密切相關，但這主要是具現於府主與僚屬之間、以實際互動為繫聯的「私」之紐帶，而尚不涉及皇帝與臣民之間的「公」之規範。如此說來，桓玄從施惠與答恩的角度闡解皇帝和沙門間的關係，一方面固是取資於

78 唐‧房玄齡等撰，《晉書》，卷 74，頁 1940。

79 甘懷真，〈中國中古時期的君臣關係〉，頁 277。

80 如錢穆即從「離心勢力之成長」來說明漢末以降「二重君臣觀」所導致之問題，見錢穆，《國史大綱》，頁 216-218。

81 關此，另請參閱錢瑋東，〈漢晉之際「君臣一體」論發微〉，頁 182-183。

臺大學術期刊資料庫

此時代常見的「恩義」論述，訴諸士大夫社會普遍存在的人際秩序觀念；另方面則又必須擴展和轉化此種觀念，使之能應用至皇帝與包括沙門的天下臣民關係之公領域上。不難想見，在此轉化過程中，仍存在兩個亟待解決的根本問題：一者，所謂恩與報恩，原是來自現實交往而生的直接情感，但君主之於普天之下的臣民（包括沙門），勢必難以一一透過這種互動而成立普遍性的恩德關係，而且桓玄要求沙門初見皇帝即須因「答恩」而行敬拜之儀，這便意味著皇帝對沙門的恩德是發生在彼此實際接觸之前，其如何可能？二者，若不專從政治角度著眼，當時社會無論是主僚之間，抑或師徒之間，都有著形形色色以人際互動為基礎的施惠和報恩關係，[82]佛門的宗師弟子自然也不例外，那麼，即使在這種「私」的場域之外，確實存在一種皇帝與臣民（包括沙門）之間的「公」之恩德，桓玄又為何認定其必然優先於教內師徒相宗的結合紐帶，從而證立君道高於師道甚或統攝師道的「在三之義」，而非相反？

帶著這兩個疑問重新思考桓玄的論述，我們遂更能明瞭其為何從君主有「資生通運」之德、沙門則受其「生生資存」之惠的取徑，來切入此場辯論。就第一個問題來說，桓玄顯然認為君主對沙門的恩德，並非緣於人際往還層面的實際互動，而是來自更為本質性、根源性的造化資始之功，[83]因此君主毋須個別地與僧人們締結關係，其大恩大惠即已具顯於以聖王之道廣施天下的日用德澤之中。事實上，有關皇帝對臣民之「恩」的禮制層面概念，在漢儒經說中已有體現，[84]但主要仍是圍繞「資於事父以事君」而衍生的「移孝作忠」式理解；[85]如上所述，桓玄深知出家僧徒無法套用「移孝作忠」的舊有論式，是以其未選擇循此入手，而是改從《周易》抽繹出聖人具備「資生之德」的觀念，並將之詮解成王者對天下臣民的普同恩澤，故凡是居於率土之內者，皆應心懷

82 川勝義雄研究門生故吏時，即已涉及座主與門生的恩義關係。見川勝義雄著，李濟滄等譯，《六朝貴族制社會研究》，頁 197-203。

83 桓玄稱：「是為美惡存乎自然，深德在於資始。」（卷 12，頁 688）

84 參閱甘懷真，〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，頁 414-419。如《白虎通・喪服》：「王者崩，京師之民喪三月，何？民賤而王貴，故恩淺，故三月而已。……服者，恩從內發，故為之制也。」見漢・班固撰，《白虎通疏證》，卷 11，頁 506-507。

85 如《禮記・檀弓下》鄭玄注云：「君於民臣有父母之恩。」見漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 9，頁 301。按同書〈喪服四制〉篇：「其恩厚者其服重，故為父斬衰三年，以恩制者也。門內之治恩揜義，門外之治義斷恩。資於事父以事君，而敬同。……故為君亦斬衰三年，以義制者也。」（卷 63，頁 1952）「恩」為「喪服四制」之一，臣為君服斬衰三年是由於「義斷恩」，而非運用親親之「恩」的原則；唯在「資於事父以事君」的前提下，鄭玄認為「君於民臣有父母之恩」，也是合乎常理的禮義推衍。

臺大 學術期刊資料庫

感恩戴德之情，而致恭展敬於王者。這可說是利用儒家經典作闡釋轉化，為當時的施惠與報恩關係，從君主的立場尋得禮意的依據，使原先作用於人際交往場合的「恩」與「報恩」，上綱至國家層級的禮制規範，由是解決皇帝無法與沙門一一建立恩德紐帶之難題。

至於第二個問題，其實即是前一節述及的桓玄與王謐最後幾輪交鋒中，針對「在三之義」君道與師道孰重的爭持焦點所在。桓玄引用王謐之言並反駁說：

> 若如來言，王者同之造化，未有謝惠於所稟，厝感於理本。是為功玄理深，莫此之大也。則佛之為化，復何以過茲？……若理在己本，德深居極，豈得云津塗之異而云降屈耶？……資通之悟，更是發瑩其末耳。（卷 12，頁 682）

王謐既承認王者資生通運的恩惠「同之造化」，桓玄遂順勢指出：王者之「功玄理深」既已侔於造化，則「佛之為化，復何以過茲」？言下之意是，君主的「資生之德」對萬民而言實為天下間最大的德澤（如同「道」之運生萬物一般），至於佛門內師徒相宗的「資通之悟」，則是「發瑩其末」而已，與前者相比，僅屬細枝末節的小恩小德。[86]這番論調，在桓玄最後一次致書王謐時更為明確：

> 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。……非君道則無以伸遂此生，而通其為道者也。是為在三之重，而師為之末。（卷 12，頁 688）

桓玄的意見是，若以恩德之深淺為說，師徒一倫顯然不如君道之於臣民，原因在於「師之為功，在於發悟」，而發悟的前提則是受學者所「稟」有「分」，其「質」不「惡」，因此，賦予其性分材質的「資始」之德，才是更根本和優

86 紀志昌曾從以儒統佛的視角討論這一問題，見紀志昌，〈名教與佛教——東晉沙門敬王論議中的「儒」「佛」交涉思維研究〉，頁 8-11。此處則試圖從另一脈絡來把握桓玄的論理。

臺大學術期刊資料庫

先的「深德」。桓玄與王謐既皆認同「王者同之造化」，則此性分之稟受與生養，自當推求至君主的造化通生之功，此即「非君道則無以伸遂此生，而通其為道者」之謂。在這思維下，桓玄得出「在三之重，而師為之末」的結論，而他正是從君之「資生」與師之「資悟」兩種恩德相比較的本末思維上，[87]以完成其論證的。

當然，桓玄對佛徒修業發悟之理解是否準確，仍大有可議，唯此處旨在釐清的是，「資生之德」論的禮制理據為何，以及其作為君臣秩序論述之意義何在。梳理上文所言，順著「名教出於自然」的邏輯，桓玄若要正當化沙門敬拜王者的「禮儀」和「名分」，從自然情感一端著手便是最符合當時論理方式的途徑，[88]而此前庾冰訴諸生民天性的「移孝作忠」主張，既難涵蓋棄親出家的僧人，是以桓玄提出新理據時，轉而汲取了原即與君臣倫理有緊密關聯的「恩義」論述，將時人普遍認可的「恩」與「報恩」紐帶，擴展至皇帝與沙門的關係之上，並借用儒家經典觀念為論據，強調皇帝對沙門有莫大的「資生」之德，而沙門懷此「謝惠」之情，則基於「緣情制禮」的原則，「沙門敬拜王者」之禮遂有其合理性。進一步說，在「恩義感」盛行的文化下，此類發用於政治場域的「恩」與「報恩」連結一旦成立，雙方即締成了某種擬制的君臣紐帶關係，如是者，沙門向王者敬拜自不僅是區區「謝惠」而已，其更是出於臣民（沙門）一方本於「自然」之情的由衷「敬」意，[89]是對這種「臣民－君」之紐帶的再確認，此即為前文述及的禮儀界定人倫名分關係之現實功能。正是在此意義上，「情感－禮儀－名分」三者的連動與相互作用，共同完成了君臣關係的建構與維繫。

然「資生之德」說的意義尚不只於此。前節已論及，桓玄突顯「在三之義」，是要使沙門在國家秩序下的身分，從「王者師」回歸到秦漢以來的「師臣」地位，其背後的癥結則在於重新貫徹「率土之濱，莫非王臣」這一皇帝制度的根本理念。準此層面，「資生之德」說不啻是在流行的「移孝作忠」說之外提供了一種新角度，藉「恩」與「報恩」的紐帶作用連結皇帝與天下臣民，由此更有力地證立了「率土之濱，莫非王臣」源於「自然」之情的合理性。之

87 對本末思維的闡發，可參上註所引紀志昌之文。

88 如桓玄謂：「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。」（卷 12，頁 682）由「情」（內）而「敬」（外），突出自然情感之根本義，正是對此思路的現身說法。

89 是故桓玄反駁王謐「惠深者忘謝」的觀點時曾說：「臣之敬君，豈謝惠者耶？」（卷 12，頁 683）這並不是否定「謝惠」（答恩）觀念本身在君臣關係上之意義，而是突顯君臣間之「敬」意，除了「謝惠」之外，尚有更多的涵蘊。

臺大學術期刊資料庫

所以是「更有力」，一則由於它能涵攝無法「移孝作忠」的沙門在內，二則在於：作為此說觀念背景的「恩義感」，原即為締構士人間擬制君臣關係的重要因素。借用徐沖對東漢至魏晉間皇帝權力結構轉換過程的獨到觀察：「掌握了政治權力的儒學士人即以其在地方政治中所實踐的新型『第二次君臣關係』為藍本，來實現對於『第一次君臣關係』的再造。」[90]就其性質而言，桓玄對君臣間「恩義感」的再詮釋，或不妨認為是處在這種皇權結構與觀念異動趨勢的延線上。當然，此時他所面對的問題，已不再是如何在東漢王朝崩潰後重建皇帝權力結構，而是在「名教出於自然」的時代思潮下為君臣關係名義賦予新的「自然」情感基礎。誠如是，則桓玄此番「再詮釋」的意義，自不限於沙門敬拜王者論爭的單一事件，更可擴及皇帝與天下臣民的名分關係，由是而參與至中古時期君臣觀的論述場域之中。

可是，如眾所知，桓玄要求沙門敬拜王者的嘗試，最終是以他親自下詔的方式宣告放棄收場。[91]一般認為，慧遠的答書對桓玄的決定影響甚大。但這是否意味著上述桓玄的論證從根本上遭到推翻？或他提出的君臣關係新觀點不被時人（至少是慧遠）認同？要回答這些問題，深入探析慧遠的立場自屬必要。以下將以慧遠的「方外之賓」說為主展開討論。

四、方外之賓：皇權結構下的「逸民」論述

關於慧遠〈沙門不敬王者論〉的學說義理，以及其中展現的儒佛關係思辨，學界已有充分研究；但回到此場禮制辯論的政治脈絡，仍有一猶待細審的問題：面對桓玄企圖糾正沙門在皇帝制度中的地位，使之復歸於「師臣」的傳統，慧遠態度為何？他如何看待和辯解沙門的應有角色？如第二節指出的，此次論爭發生前的簡文、孝武年間，沙門在東晉朝廷的地位達到頂峰，皇帝待之以「師禮」，虔敬備至，這可視為桓玄重提沙門敬拜王者之議的導火線；[92]那麼，身

90 徐沖，《「漢魏革命」再研究：君臣關係與歷史書寫》（北京：北京大學歷史學系博士論文，閻步克先生指導，2008），頁 159。

91 從〈桓重書〉「事雖已行」（卷 12，頁 687）一語可知，沙門敬拜王者之禮曾短暫實施，但在桓玄稱帝後便下詔「許道人不致禮」（卷 12，頁 695），此後由南朝直到宋代為止的大部分時間裡，沙門仍多維持不拜王者的習俗。對此問題的長時段考察，可參道端良秀，《仏教と儒教倫理――中国仏教における孝の問題》（京都：平楽寺書店，1968），頁 163-218。

92 另一方面，孝武朝僧尼干政、巴結權臣的現象，也引起桓玄不滿，但他在這問題上主要是透過沙汰僧尼的手段來處理的，參閱王永平，〈東晉中後期佛教僧尼與宮廷

臺大學術期刊資料庫

為當時南方佛門宗首的慧遠，其致書桓玄反對此議時，對僧人在國家秩序下的身分又有何見解？他是主張維護此前的「王者師」地位，抑或試圖重新定義沙門的身分？

慧遠〈答桓玄書〉云：

> 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。……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，道之與俗反者也。（卷 12，頁 692）

針對桓玄的「資生之德」說，慧遠採取了巧妙的回應方式：他分從在家眾和出家眾二端立論，並把桓玄觀點的適用範圍限制在前者，繼而說明出家眾基於佛教義理，本來就不願「存身」「順化」，如此也便談不上接受聖人「資生通運」的王化恩德。所謂「理之與世乖，道之與俗反者也」，慧遠正是把桓玄「在三之義」、「資生之德」的一系列論理，劃入「世」「俗」的方內之域，而視沙門為「跡絕於物」的離世遁俗之徒。沙門角色的特殊性，遂成為慧遠駁論得以立足的根據。那麼，慧遠對沙門的身分抱持著何種理解？從「出家則是方外之賓」一句來看，「方外之賓」當可視作其綱領式的表述。參諸慧遠他文，可知此概念絕非未加深思的信筆所至，其〈三報論〉亦云：「推此以觀，則知有方外之賓，服膺妙法，洗心玄門。」（卷 5，頁 292）他稍早致書桓玄反對沙汰僧人事時也以之為論證基礎：「然貧道出家，便是方外之賓。」（卷 11，頁 622）至於及後撰〈沙門不敬王者論〉，則逕稱在家眾為「迹同方內」，以與出家的「方外之賓」對舉，並申言「位夫內外之分，以明在三之志」（卷 5，頁 256-258），強調此為辯明桓玄「在三之義」論的關鍵。凡此足見「方外之賓」的概念，貫徹著慧遠對沙門應有的身分地位之認知。

「方外之賓」一語，並非慧遠始創。如東晉曹茂之（?-?）〈蘭亭詩〉：「時來誰不懷，寄散山林間。尚想方外賓，迢迢有餘閑。」[93]在時人觀念裡，「方外之賓」顯然與「寄散山林」的隱逸文化有關。慧遠也不例外，〈答桓玄

政治〉，《晉宋社會文化史論》（北京：社會科學文獻出版社，2018），頁 194-208；遠藤祐介，〈東晉代の礼敬論争——元興論争の分析〉，頁 273-299。

93 逯欽立輯，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，2013），頁 909。

臺灣學術期刊資料庫

書〉續稱：

> 是故凡在出家，皆隱居以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，隱居則宜高尚其跡。夫然，故能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫。……是故內乖天屬之重，而不違其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬。……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。（卷 12，頁 692）

於此，慧遠是以「在佛攝儒」的論述策略，「擴大解釋儒家的核心價值理念」，[94]指出沙門表面上雖不符儒家孝父敬君的倫理觀，但從其最終能臻於「道洽六親」、「協契皇極」的理想境地來說，沙門所實踐的原是大忠大孝，與儒家倫常殊途同歸。這是慧遠的基本立場。而為能達致此目標，沙門故先須「隱居以求其志，變俗以達其道」——此二句語出《論語・季氏》「隱居以求其志，行義以達其道」，[95]六朝人常用此典指涉逸民的生活形態及其理念，如葛洪（283-363）《抱朴子・逸民》：「隱居求志，先民嘉焉。」[96]范曄（398-445）《後漢書・逸民傳序》：「或隱居以求其志，或回避以全其道。」[97]為了「達道」，沙門得如逸民般「變俗」、「隱居」，而「變俗則服章不得與世典同禮，隱居則宜高尚其跡」，故其可「不事王侯，高尚其事」，[98]亦可不依循世俗禮儀向王者行拜禮。

在儒、佛判教辨宗的層面上，慧遠自有一套「本同用殊」的論式，[99]指證王者運化之功不如佛教的「體極」宗致，以此對治桓玄「君道兼師」的立說；這雖解決了君道與師道孰為根本的理論問題，但在禮制的實際層面上，我們仍

94 黃俊傑曾概括東亞佛教徒回應儒家的挑戰時，主要是運用兩種論述策略：「由儒顯佛」和「在佛攝儒」。參黃俊傑，《東亞儒家仁學史論》（臺北：臺大出版中心，2017），頁 276-280，引文見頁 277。

95 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 173。

96 晉・葛洪撰，楊明照校箋，《抱朴子外篇校箋（上）》（北京：中華書局，1991），卷 2，頁 87。

97 南朝宋・范曄撰，《後漢書》，卷 83，頁 2755。

98 語出《周易・蠱卦》。慧遠〈沙門不敬王者論〉亦言：「斯沙門之所以抗禮萬乘，高尚其事，不爵王侯而沾其惠者也。」（卷 5，頁 261）可與此處「不處王侯之位」互參。

99 紀志昌，〈名教與佛教——東晉沙門敬王論議中的「儒」「佛」交涉思維研究〉，頁 23-29。

臺大學術期刊資料庫

無法憑此得知慧遠如何看待沙門在國家政權中的地位，而這才是此次論爭所以掀起的要因。桓玄既擔心沙門「王者師」的角色將動搖天下「無不臣者」的皇帝制度根基，則慧遠答書中首要抉擇的立場是：他是否認為沙門應享有如簡文、孝武兩朝的「王者師」身分？從上文有關「方外之賓」隱居變俗的這番表述可見，慧遠固然堅持佛教本位的態度，宣言大德沙門能「澤流天下」，甚至「其弘教通物，則功侔帝王，化兼治道」（〈沙門不敬王者論〉，卷 5，頁 255-256、258），絕不認同桓玄「在三之重，而師為之末」的一隅之見；但與此同時，他卻再三說明沙門的此種無量功德，係以隱居遁世為實現的條件，亦即他們並非是在政治場域與王者之德爭衡。因此，慧遠無意於突出師道高於君道，或汲汲於聲稱沙門應以「王者師」自持，相對地，他採取了「方外之賓」的概念來界定出家眾的身分：他們不是高居王者之上，而是在王者統轄的世俗天下之「外」，故其無涉於皇帝制度的根本信念。這一論調，確保了慧遠的觀點不致引起桓玄的激烈反彈，並為桓玄接受其「在佛攝儒」的理論鋪平了道路。

那麼，接下來更重要的問題是：慧遠稱沙門為「方外之賓」，這到底意味著在他眼裡，沙門應是「不臣」者抑或是率土之濱的臣民？具言之，桓玄冀能使沙門回歸至同於一般臣民的身分，而慧遠一方面既未高倡「王者師」的前朝故事，一方面又拒絕沙門應如臣民般敬拜王者的要求，則其標出的「方外之賓」概念，在當時的文化意識和政體觀念下，到底是處於怎樣的位置？其禮制涵義為何？

從前文可知，慧遠「方外之賓」的概念，關涉於當時的隱逸、逸民觀念，或者說前者的提出正是以後者的時代共識為前提。[100]職此，若要解答上述問題，首先當著眼於時人是如何理解這類方外之士在國家秩序下的身分。早有學者留意到慧遠「援引隱逸的傳統來作為立論基礎」，認為「中國這種隱士擁道自重，又自外於王土的傳統」，某程度上構成了慧遠的立論依據。[101]如果按此思路，似可輕易從傳統的隱逸思想中，推導出慧遠是有意藉著「方外之賓」的概念，明示沙門應如古代那些「不事王侯」的方外逸民般，居於「不臣」的

100 參閱村上嘉實，〈慧遠の方外思想〉，木村英一編，《慧遠研究・研究篇》，頁 367-369。慧遠少時即有「嘉遁」之志，而其「卜居廬阜三十餘年，影不出山，跡不入俗」（見梁・釋慧皎撰，《高僧傳》，卷 6，頁 211、221），也近乎「寄散山林」的隱逸之士，這可在一定程度上說明慧遠以「方外之賓」界定沙門的原因。

101 林育信，〈論南朝隱逸思想與佛教思想的融合——以慧遠為考察中心〉，《興大中文學報》第 17 期（2005 年 6 月），頁 331。最早注意到這場論爭中涉及的隱逸觀念，以及佛徒作為方外逸民的角色的，應為日本學者板野長八，參板野長八，〈東晉に於ける佛徒の禮敬問題〉，頁 67-85。

臺灣學術期刊資料庫

位階。[102]但問題卻非如此簡單。不少研究者已指出，相較於先秦兩漢，六朝時期的隱逸觀念起了顯著的變化，[103]其中一點與本節密切相關的，即為逸民在國家秩序下的身分變動，尤其是對其「不臣」地位的否定。試看《抱朴子・逸民》：

> 仕人又曰：「隱遁之士，則為不臣，亦豈宜居君之地，食君之穀乎？」逸民曰：「何謂其然乎！昔顏回死，魯定公將躬弔焉。使人訪仲尼。仲尼曰：『凡在邦內，皆臣也。』定公乃升自東階，行君禮焉。由此論之，『率土之濱，莫匪王臣』可知也。在朝者陳力以秉庶事，山林者脩德以厲貪濁，殊塗同歸，俱人臣也。王者無外，天下為家，日月所照，雨露所及，皆其境也。」[104]

按此篇為設論體，葛洪借「逸民」之口辯倒「仕人」，並寓示自身觀點。仕人所云「隱遁之士，則為不臣」，代表了傳統逸民一方的見解，但葛洪筆下的「逸民」卻反對此說，轉而肯認「率土之濱，莫匪王臣」，更宣稱「在朝者」與「山林者」實「殊塗同歸，俱人臣也」，明白否定傳統的隱逸者「不臣」之說。[105]所謂「王者無外，天下為家」，即使是自居方「外」之人，也不得在名分上脫離於「天下」這一天子權力結構之外，這是視逸民為臣民的觀念根基。然而，葛洪的目的並非是要伸張皇權，他其實是站在逸民一方，亟欲辯明君主應優容隱逸之士，而不應逼迫其委身朝廷，甚至因其不仕而動見誅戮。[106]因此，葛洪認同逸民名義上為「人臣」，又強調他們「脩德以厲貪濁」的作用與「在朝者陳力以秉庶事」的意義相當，究其用意，毋寧在於證論逸民不必如同

102 如《韓非子・外儲說右上》載隱士狂矞、華士兄弟二人自言：「吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也；無上之名，無君之祿，不事仕而事力。」見清・王先慎，《韓非子集解》（北京：中華書局，2003），卷 13，頁 315。

103 如石川忠久，〈隱士皇甫謐〉，《陶淵明とその時代（增補版）》（東京：研文出版，2014），頁 70-81；盧桂珍，〈史傳敘事裡的兩種隱逸範式——以范曄〈逸民列傳〉、沈約〈隱逸列傳〉為研究對象〉，《東華漢學》第 24 期（2016 年 12 月），頁 61-106。

104 晉・葛洪撰，《抱朴子外篇校箋（上）》，卷 2，頁 100-101。

105 同書〈嘉遯〉亦云：「非有出者，誰敘彝倫？非有隱者，誰誨童蒙？普天率土，莫匪臣民。」同上註，卷 1，頁 61。

106 這從〈逸民〉篇末所述即可明瞭，不贅引。

臺大學術期刊資料庫

朝臣般服事王庭的合理性；[107]換言之，他一方面承認了「率土之濱，莫匪王臣」的皇帝制度理念，一方面卻成功以此臣民之名，換取逸民不受皇權規管的獨立之實。

這種兼具隱逸之實與王臣之名的身分，可謂是有效協調了逸民與皇權的緊張關係，它在皇帝制度得以貫徹的同時，保全了隱逸之士自居方外、離世獨立的高尚意態。不難看出，葛洪對逸民身分正當性的這番論理，與慧遠的「方外之賓」說共享著相同的政治文化意識。然則，此一意識從何而來？亦即葛洪和慧遠這類論述策略的合理性是如何獲致？

徐沖曾研究漢晉間隱逸與皇權關係的變化，他指出東漢時朝廷雖對「隱逸」持積極態度，但這是以「事功達成的期待為前提的」，「帶有一種『實用主義』的傾向，需要通過『隱逸』出仕朝廷之後所取得的『功業』——即在國家行政系統中所達致的成就與地位——來衡量其價值」。質言之，隱逸行為本身對王朝並不具有正面價值，隱者作為「賢人」應聘出仕的結果，才是朝廷對隱逸的期望所在。[108]因此，「其時的『隱逸』並未作為一種正當組成而被皇帝權力結構包容在內」。[109]與漢代這種情形相對，進入魏晉以後，伴隨著皇帝權力結構的異動，王朝對隱逸的觀念已有所轉變，其價值不再只體現在賢者出仕後的事功期待，隱逸行為本身也具有協贊王化的積極作用，此即如前引葛洪所言：「在朝者陳力以秉庶事，山林者脩德以厲貪濁。」徐沖因而認為：六朝時期已「將『隱逸』視為與朝廷之臣同樣的皇帝權力結構的有機組成部分，……甚至可以說，正當王朝價值的完整實現，需要以『隱逸』的存在為其必要條件」。[110]這種「隱逸內化於皇帝權力結構」的觀念，正與上述否定逸民「不臣」地位的思想同調。

此處再舉一例闡論之。曹魏正始二年（241），朝臣薦管寧（158-241）書云：

107 又如西晉皇甫謐自明其不仕之志的〈釋勸論〉：「故上有勞謙之愛，下有不名之臣；朝有聘賢之禮，野有遁竄之人。」也是採取同樣的論述策略。見唐・房玄齡等撰，〈皇甫謐傳〉，《晉書》，卷 51，頁 1414。

108 關於此點，另可參閱部積意，〈漢代隱逸與經學〉，《漢學研究》第 20 卷第 1 期（2002 年 6 月），頁 27-54。

109 以上引文見徐沖，《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 179、181。

110 同上註，頁 248。關此問題，另可參閱安部聰一郎著，黃楨譯，〈隱逸、逸民式人士與魏晉時期的國家〉，《中國中古史研究：中國中古青年學者聯誼會會刊》第 3 卷（2013 年 6 月），頁 96-104。

臺大學術期刊資料庫

> 若寧固執匪石，守志箕山，追跡洪崖，參蹤巢許。斯亦聖朝同符唐虞，優賢揚歷，垂聲千載。雖出處殊塗，俯仰異體，至於興治美俗，其揆一也。[111]

在此，管寧被比擬為許由、巢父等堯舜時代的逸民，故魏國之有隱者管寧，遂成為「聖朝同符唐虞」之世的有力證明。這種說法，與《後漢書・逸民傳》載光武帝年間，博士范升（?-?）奏劾不應徵命的隱士周黨（?-?）時所說的「臣聞堯不須許由、巢父，而建號天下」[112]適相對反，而顯出至為明確的觀念演變之跡。薦管寧書反映的此種朝有聖君（唐虞）、野有逸民（巢許）之上古治世想像，使逸民包覆在皇帝權力的合理結構之中，一方面逸民的存在證成了當今王朝可媲美於下有巢許的堯舜之世，另一方面這種皇權對隱逸的涵攝關係亦能契合「率土之濱，莫非王臣」的皇帝制度理念。對於這點，桓玄自然是明白的，《晉書・桓玄傳》載：

> 玄以歷代咸有肥遁之士，而己世獨無，乃徵皇甫謐六世孫希之為著作，並給其資用，皆令讓而不受，號曰高士，時人名為「充隱」。[113]

逸民作為一種文化符號，被桓玄利用為建構其統治正當性的工具。[114]此事發生在桓玄篡位之前，恰與沙門敬拜王者論爭同時。慧遠致桓玄書，稱沙門為「隱居以求其志」的「方外之賓」，其是否考慮到此事，才有意以之迎合桓玄，或未可必；但慧遠與桓玄二人俱置身於當代的隱逸思潮之中，而皆取用了時人所諳熟的這一文化符號，則無可疑。

自東晉早期始，沙門漸為門閥士人目作逸民之輩，部分僧人也自預此流。如竺法濟（?-?）仿《高士傳》一類著作，撰《高逸沙門傳》；[115]王坦之（330-375）因不見知於支遁，作〈沙門不得為高士論〉以為輕詆，[116]則從反面透露了沙門在時人眼中實近於逸民高士之流。在此脈絡下，魏晉交替期以來

111 晉・陳壽撰，《三國志》，卷 11，頁 360。按徐沖前揭書已舉此例為證。
112 南朝宋・范曄撰，《後漢書》，卷 83，頁 2762。
113 唐・房玄齡等撰，《晉書》，卷 99，頁 2593-2594。
114 參徐沖，《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，頁 249。
115 梁・釋慧皎撰，《高僧傳》，卷 4，頁 158。
116 南朝宋・劉義慶編，〈輕詆〉，《世說新語箋疏》，頁 845。

臺大學術期刊資料庫

朝有聖君、野有逸民的唐虞治世想像，遂可移用為沙門地位正當化的根據。晉安帝義熙年間（405-419），釋道恒（346-417）有感於時人非毀沙門的謗言，著〈釋駁論〉以為辯護，其中有云：

> 施之沙門，不亦誣乎！國家方上與唐虞競巍巍之美，下與殷周齊郁郁之化，不使箕潁專有傲世之賓，商洛獨標嘉遁之客，甫欲大扇逸民之風，崇肅方外之士。（卷 6，頁 308）

這背後的邏輯，與薦管寧書的「聖朝同符唐虞」，乃至桓玄的「充隱」之令，實無二致；只不過釋道恒筆下的「逸民」和「方外之士」，並非傳統儒道意義下的隱者，而是沙門。

釋道恒為鳩摩羅什（344-413）門人，眾所周知，慧遠與鳩摩羅什關係密切，彼此常互通音信，而道恒〈釋駁論〉的撰作時間，恰好是在慧遠寫成〈沙門不敬王者論〉之後不久，由此推測，其以「方外之士」為沙門張目，不無可能是受慧遠「方外之賓」說的影響。[117]實際上，慧遠〈沙門不敬王者論〉的開首，即明確顯示了他是汲取了當時的隱逸觀念，以為其分論出家眾和在家眾的前提：「原夫佛教所明大要，以出處為異。……至於感俗悟時，亦無世不有，但所遇有行藏，故以廢興為隱顯耳。」（卷 5，頁 255-256）行藏出處或有不同，而「化兼治道」之趣向則一，這不正是「雖出處殊塗，俯仰異體，至於興治美俗，其揆一也」的佛教版本嗎？[118]故其下文稱不但在家者可「助王化於治道」，即使是身為「方外之賓」的出家眾，「雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在宥生民」（卷 5，頁 257-258），同樣發揮了協贊王化之功，這又不正是「在朝者陳力以秉庶事，山林者脩德以厲貪濁，殊塗同歸，俱人臣也」的另一說法嗎？

回到二人的論辯脈絡，慧遠是旨在突顯沙門「隱居以求其志，變俗以達其道」的「方外」行徑，並藉方外與方內的對舉，強調敬拜禮等世俗儀節本是方內諸夏之事，非「方外之賓」所宜遵從。除上文已舉的「變俗則服章不得與世典同禮」外，〈答桓玄書〉續稱：「剃髮毀形之人，忽廁諸夏之禮，則是異

117 有關道恒與慧遠之交往問題，有學者曾略作考論，見王亞榮，〈《高僧傳・道恒傳》發微〉，《普陀學刊》第 2 輯（2015 年 6 月），頁 215-216。

118 當然，慧遠所說的「出處」，分指出家眾和在家眾，與傳統以「出處」分指在朝和在野的意思剛好相反。

臺大學術期刊資料庫

類相涉之象，亦竊所未安。」（卷 12，頁 693）也是出於相同邏輯。[119]因此，慧遠對沙門身分的界定，實已使得桓玄的「資生之德」論失去立足之地，在禮儀施行與否的實際層面上否證桓說；至其進一步從「求宗不順化」、「體極不兼應」（卷 5，頁 259、262）的面向申論，則更是自名教與佛教關係的理論層次上標揚佛化，[120]圓融地化解了桓玄本於「君道」立場的偏照之見。

然而，誠如本文開首所述，若我們考慮到此類「禮議」並非純然學術性的討論，而是纏夾著攸關各方權勢利益之政治目的，則慧遠在邏輯上或教理上駁倒桓玄，並不代表執意彈壓沙門「王者師」地位的桓玄就必然順服其議、收回成命，要解明其中關鍵，仍須回到權力協商和交換的現實考量。桓玄發起論爭的動機，既在收編沙門至君臣關係的規範之中，以維繫「人跡所至，無不臣者」之天下皇權結構；而慧遠運用「方外之賓」概念界定沙門在國家秩序下的身分，基於當時的隱逸觀念和「王者無外」的邏輯，所謂方外逸民其實亦屬率土之濱的臣民，他們是皇帝權力結構不可或缺的組成部分。故在桓玄的理解裡，慧遠對儒佛關係的闡論雖與之針鋒相對，卻並未直接否定其有關君臣名分的根本立場。[121]從另一角度看，慧遠為了保護沙門不拜王者的教內戒律不被打破，[122]他一方面據理力爭，亟稱佛陀之教在本而非末，同時則採取了類似於葛洪的論述策略，儘可能緩和沙門獨立地位與皇帝制度的緊張關係，承認出家眾也如同在朝者般於皇權結構下發揮了協贊王化的功用，消弭了二者所可能存在的觀念牴觸之處。如此，論爭雙方的現實意向各得其所：對桓玄來說，作為「逸民」的沙門在名義上遂不得不入其君臣之彀內，「率土之濱，莫非王臣」的皇

119 又如慧遠與何無忌辯論沙門袒服之事，也是從「論者之所執，方內之格言耳」（〈沙門袒服論〉，卷 5，頁 274）來展開論述。按《世說新語・任誕》引裴楷論阮籍語：「阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。」恰可說明此一思路本為魏晉名士所深悉者。見南朝宋・劉義慶編，《世說新語箋疏》，頁 734。

120 有關這點，前此學者們論之已詳，本文不再覆述，此段僅欲點明慧遠在這一理論層面的觀點，實有賴於其對沙門「方外之賓」的身分界定。

121 周伯戡早已指出，慧遠「無意向王權挑戰」，他「適當地承認王權的地位」。見周伯戡，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，頁 87-88。事實上，與王謐直言「今沙門既不臣王侯，故敬與之廢耳」不同，慧遠從不曾宣稱沙門「不臣」王者，他最多也只是說：「斯沙門之所以抗禮萬乘，高尚其事，不爵王侯而沾其惠者也。」（卷 5，頁 261）所謂「抗禮萬乘」，正是如逸民般不屈身於朝廷的態度，而與名分觀念上的「不臣」迥然有異。

122 康樂，〈沙門不敬王者論——「不為不恭敬人說法戒」及相關諸問題〉，《新史學》第 7 卷第 3 期（1996 年 9 月），頁 1-48。

臺大學術期刊資料庫

帝制度理念於焉貫徹；對慧遠來說，沙門在國家禮制的實踐中正式獲具了不敬王者的獨立身分，「不向國王禮拜」[123]的佛門戒律得以堅持。

五、結語

東晉皇權積弱，國家大政由門閥士族把持，此為文史學界之共識。但現實層面的政治運作與權力爭衡是一回事，門閥政治既為「皇權政治的變態」，[124]本質上仍須依賴皇帝制度的秩序以維繫其統治的合法性。潁川庾氏的庾冰和譙國桓氏的桓玄，他們一方面固然是門閥政治的代表，對皇權造成龐大的壓力，但另一方面他們也須透過禮制觀念對君臣尊卑關係的再確認，以維持和貫徹王朝賴以為基礎的皇帝制度及其政治秩序。這點尤其體現在覬覦帝位的桓玄身上。本文討論的「沙門敬拜王者論爭」之政治文化史意義，當可由此脈絡來重新體認。

總結上文所言，東晉前後兩次的沙門敬拜王者論爭，其性質本為朝廷的「禮議」，這與東晉頻繁發生的各種「拜禮」之議相類，在單純的禮制辯論背後，實蘊有確立和鞏固君臣尊卑名分的政治意向。具體來說，元、明二帝以「賓友禮」優遇沙門，到了簡文、孝武二帝，接見沙門的規格更提高至「師禮」，沙門的「不臣」地位日趨牢固，這可分別視為庾冰和桓玄先後於成帝和安帝年間要求沙門向皇帝行跪拜禮的現實原因。而桓玄之所以標榜「在三之義」、倡言「君道兼師」，則是意欲使沙門在國家秩序下的身分，從簡文、孝武兩朝「不臣天子」的「王者師」降至「王者臣」，由是恢復秦漢以來將君師關係收編至君臣關係的「師臣」傳統，重新貫徹「率土之濱，莫非王臣」的皇帝制度理念。

為達致此一目的，桓玄採取的論證方式是強調王者的「資生之德」。在「名教出於自然」和「緣情制禮」的玄學思維下，時人一般是從「移孝作忠」的論述進路，以合理化君臣情敬的「自然」屬性；但沙門既已棄親出家，自不能「因父子之敬，建君臣之序」，在此情況下，桓玄選擇從施惠與報恩之情的角度立說，轉化了當時政治文化中與君臣倫常密切相關的「恩義」論述，並汲取儒家經典的理論資源，為王者之「恩」德注入新義。經由此種「恩義感」的再詮釋，本無君臣名分的皇帝和沙門，遂結成了「恩」與「報恩」的君臣人際

123 後秦・鳩摩羅什譯，《梵網經》，《大正新修大藏經》第 24 冊，第 1484 號，頁 1008c。

124 參閱田餘慶，《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，1996），頁 340-347。

臺大學術期刊資料庫

紐帶關係；而此種再詮釋的意義，更可擴大至皇帝與天下臣民的關係層面，「率土之濱，莫非王臣」的皇帝制度理念，遂在施惠與報恩的內發情感下獲致了「名教出於自然」的合理性。

面對桓玄的這番見解，慧遠運用了彼時的隱逸觀念，把沙門重新界定為如同逸民般的「方外之賓」。這一身分的定調，除了旨在導出「求宗不順化」等理論主張外，更關乎如何協調沙門獨立地位與皇帝制度結構的緊張關係。在魏晉時期的語境裡，「不臣天子」的傳統隱逸思想遭到否定，逸民被視為皇權結構的有機組成部分，朝有聖君、野有逸民的唐虞治世想像，更為桓玄挪用作建構其統治正當性的手段。慧遠視沙門如逸民的論述策略，正是為了不與桓玄所持的皇帝制度和君臣名分立場產生正面衝突，以贏取沙門毋須屈身朝廷、敬拜王者的獨立之實。

從論議結果看來，桓玄詔許沙門不拜王者，這自是佛教一方的勝利，但從政治秩序和君臣關係的脈絡觀之，論爭反映的意義容或存在更大的詮釋空間。魏晉時代是皇權結構和君臣觀念發生各種異動的時期，就與本文有關的面向而論，普天臣民的概念如何在名教與自然的辯證思潮中重新確立其正當性？在二重君臣觀的框架裡，士人間第二次君臣關係的「恩義」論述是否影響至皇帝與天下臣民關係之建構？傳統游離於編戶齊民之外的「隱逸」，此時又如何納入至皇帝權力結構之內？而在這皇權結構中，沙門又居於怎樣的位置？此場論爭的各方參與者，不啻是如稜鏡般提供了多重角度，折射出這些問題的不同解答可能，而又共同參與了這一時期君臣觀的異動與締構過程。沙門敬拜王者論爭也因而得以在儒、釋對諍或皇權與僧伽衝突的傳統理解外，尋得了政治文化史上的嶄新定位。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達疏，《毛詩正義》，北京：北京大學出版社，2000。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000。

漢・趙岐注，舊題宋・孫奭疏，《孟子注疏》，北京：北京大學出版社，2000。

唐・李隆基注，宋・邢昺疏，《孝經注疏》，北京：北京大學出版社，2000。

漢・司馬遷，《史記》，臺北：鼎文書局，1981。

漢・班固撰，唐・顏師古注，《漢書》，臺北：鼎文書局，1986。

漢・班固撰，清・陳立疏證，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。

晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》，臺北：鼎文書局，1980。

晉・葛洪撰，楊明照校箋，《抱朴子外篇校箋（上）》，北京：中華書局，1991。

後秦・鳩摩羅什譯，《梵網經》，《大正新修大藏經》第 24 冊，第 1484 號，臺北：新文豐出版公司，1994。

南朝宋・范曄撰，唐・李賢等注，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981。

南朝宋・劉義慶編，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1991。

梁・釋僧祐，《弘明集》，《大正新修大藏經》第 52 冊，第 2102 號，臺北：新文豐出版公司，1994。

梁・釋僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013。

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。

梁・釋寶唱撰，王孺童校註，《比丘尼傳校註》，北京：中華書局，2006。

梁・蕭統編，唐・李善注，《文選》，上海：上海古籍出版社，1986。

唐・房玄齡等撰，《晉書》，臺北：鼎文書局，1980。

臺大學術期刊資料庫

唐・釋彥悰，《集沙門不應拜俗等事》，《大正新修大藏經》第 52 冊，第 2108 號，臺北：新文豐出版公司，1994。

唐・杜佑，《通典》，北京：中華書局，1988。

宋・朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

清・王先慎，《韓非子集解》，北京：中華書局，2003。

二、近人論著

久保田量遠，《支那儒道佛交涉史》，東京：大東出版社，1943。

小林正美，〈慧遠「沙門不敬王者論」の一考察〉，《東洋文化》第 57 號，1977 年 3 月，頁 101-131。

———著，王皓月譯，《六朝佛教思想研究》，濟南：齊魯書社，2013。

川勝義雄著，李濟滄等譯，《六朝貴族制社會研究》，上海：上海古籍出版社，2018。

方立天，〈慧遠的政教離即論〉，《文史哲》1996 年第 5 期，頁 3-9。

木村英一編，《慧遠研究・研究篇》，東京：創文社，1962。

王平等編著，《宋本玉篇（標點整理本）》，上海：上海書店出版社，2017。

王永平，《晉宋社會文化史論》，北京：社會科學文獻出版社，2018。

王亞榮，〈《高僧傳・道恒傳》發微〉，《普陀學刊》第 2 輯，2015 年 6 月，頁 205-216。

甘懷真，〈中國古代君臣間的敬禮及其經典詮釋〉，《臺大歷史學報》第 31 期，2003 年 6 月，頁 45-75。

———，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究（增訂版）》，臺北：臺大出版中心，2022。

田餘慶，《東晉門閥政治》，北京：北京大學出版社，1996。

石川忠久，《陶淵明とその時代（增補版）》，東京：研文出版，2014。

安部聰一郎著，黃楨譯，〈隱逸、逸民式人士與魏晉時期的國家〉，《中國中古史研究：中國中古青年學者聯誼會會刊》第 3 卷，2013 年 6 月，頁 89-104。

西嶋定生著，顧姍姍譯，《秦漢帝國：中國古代帝國之興亡》，北京：社會科學文獻出版社，2017。

余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》，臺北：聯經出版事業公司，

臺大學術期刊資料庫

1984。

呂思勉，《呂思勉讀史札記（增訂本）》，上海：上海古籍出版社，2005。

沈文倬，《宗周禮樂文明考論》，杭州：浙江大學出版社，1999。

邢義田，《秦漢史論稿》，臺北：東大圖書公司，1987。

———，《治國安邦：法制、行政與軍事》，北京：中華書局，2011。

周伯戡，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《臺大歷史學報》第 9 期，1982 年 12 月，頁 67-92。

周玟觀，《挑戰與回應：論唐以前佛教中國化的幾個關鍵問題》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，夏長樸先生指導，2007。

季乃禮，《三綱六紀與社會整合——由《白虎通》看漢代社會人倫關係》，北京：中國人民大學出版社，2004。

板野長八，〈東晉に於ける佛徒の禮敬問題〉，《東方學報・東京》第 11 冊第 2 號，1940 年 7 月，頁 45-104。

林育信，〈論南朝隱逸思想與佛教思想的融合——以慧遠為考察中心〉，《興大中文學報》第 17 期，2005 年 6 月，頁 315-334。

林麗真，〈魏晉人對傳統禮制與道德之反省——從服喪論、同姓婚論與忠孝論談起〉，《臺大中文學報》第 4 期，1991 年 6 月，頁 109-141。

牧田諦亮編，《弘明集研究（卷下・訳注篇下）》，京都：京都大學人文科學研究所，1975。

紀志昌，〈名教與佛教——東晉沙門敬王論議中的「儒」「佛」交涉思維研究〉，《漢學研究》第 26 卷第 2 期，2008 年 6 月，頁 1-34。

胡新生，《周代的禮制》，北京：商務印書館，2016。

徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校，《國語集解》，北京：中華書局，2002。

徐沖，《「漢魏革命」再研究：君臣關係與歷史書寫》，北京：北京大學歷史學系博士論文，閻步克先生指導，2008。

———，《中古時代的歷史書寫與皇帝權力起源》，上海：上海古籍出版社，2012。

郜積意，〈漢代隱逸與經學〉，《漢學研究》第 20 卷第 1 期，2002 年 6 月，頁 27-54。

高明士，《中國中古政治的探索》，臺北：五南圖書出版公司，2006。

康樂，〈沙門不敬王者論——「不為不恭敬人說法戒」及相關諸問題〉，

臺大學術期刊資料庫

《新史學》第 7 卷第 3 期，1996 年 9 月，頁 1-48。

曹虹，〈從東晉後期沙門拜俗之爭看玄佛關係的新態勢〉，《傳統文化與現代化》1999 年第 3 期，頁 40-46。

許理和（Erik Zürcher）著，李四龍等譯，《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》，南京：江蘇人民出版社，2017。

渡辺信一郎，《天空の玉座——中国古代帝國の朝政と儀礼》，東京：柏書房，1996。

童嶺，〈「皇后敬父禮」之鄭玄、邴原駁議考——以漢伏皇后、晉褚太后為例的經學研究〉，《文史》2017 年第 2 輯，頁 51-74。

華喆，《禮是鄭學：漢唐間經典詮釋變遷史論稿》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2018。

逯欽立輯，《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，2013。

黃俊傑，《東亞儒家仁學史論》，臺北：臺大出版中心，2017。

道端良秀，《仏教と儒教倫理——中国仏教における孝の問題》，京都：平楽寺書店，1968。

遠藤祐介，《六朝期における仏教受容の研究》，東京：白帝社，2014。

劉澤華主編，《中國政治思想史（秦漢魏晉南北朝卷）》，杭州：浙江人民出版社，1996。

盧桂珍，〈史傳敘事裡的兩種隱逸範式——以范曄〈逸民列傳〉、沈約〈隱逸列傳〉為研究對象〉，《東華漢學》第 24 期，2016 年 12 月，頁 61-106。

蕭璠，〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 62 本第 1 分，1993 年 3 月，頁 1-37。

錢瑋東，〈漢晉之際「君臣一體」論發微〉，《東亞觀念史集刊》第 18 期，2020 年 6 月，頁 161-211。

錢穆，《國史大綱》，北京：商務印書館，1994。

藤川正數，《魏晉時代における喪服禮の研究》，東京：敬文社，1960。

顧濤，《漢唐禮制因革譜》，上海：上海書店出版社，2018。

臺大學術期刊資料庫