

# 東晉「敬王之爭」考評

顧偉康

新加坡佛學院助理教授

法鼓佛學學報第11期 頁97-122（民國101年），新北市：法鼓佛教學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 11, pp. 97-122 (2012)

New Taipei City: Dharma Drum Buddhist College

ISSN: 1996-8000

## 摘要

關於東晉末年的「敬王之爭」，包括廬山慧遠的〈沙門不敬王者論〉，前人的研究，往往注重於其思想意義從而其歷史必然性的述評，而對於當時的具體歷史背景從而個人因素，則相對忽視。至於對原始材料的引用，也有人云亦云的情況，不少人把慧遠的〈答桓玄書沙門不應敬王者書〉和〈沙門不敬王者論〉混為一談，造成了很多誤解。有鑒於此，本文按時間順序，對其人、其事、其論一一考評，以期對東晉「敬王之爭」的來龍去脈，有一較完整的描述。

# 目次

---

- 一、前言
- 二、庾冰「敬王」考
- 三、桓玄「敬王」動機考
- 四、「八座」及王謐反對「敬王」述評
- 五、〈答桓玄書沙門不應敬王者書〉述評
- 六、桓玄詔停「敬王」考
- 七、慧遠〈沙門不敬王者論〉考評

---

## 關鍵詞

敬王之爭、庾冰、桓玄、慧遠、答桓玄書沙門不應敬王者書、沙門不敬王者論

# 一、前言

東晉發生「敬王之爭」，其時代正是中國歷史一個複雜的轉捩關頭；而對佛教來說，則更是別具意義。

這是一個道安（314-385）、慧遠（334-416）師徒和鳩摩羅什（344-413）等高僧群星閃爍的時代，是來華佛法在中國站穩了腳跟的時代。

從安世高、康僧會到鳩摩羅什，數代人的努力，佛教大小乘的主要經典，大都已經被譯為中文。從竺法護僅對自己所譯的一百七十多部佛經所撰的《眾經目錄》，到道安編撰真正具目錄學意義的《綜理眾經目錄》，即說明，佛經之多，已經提出要求，佛教也要像儒家一樣，有自己的《別錄》和《七略》。

同樣的，道安首創「以釋命氏」和製定「僧尼軌範，佛法憲章」，也是佛教僧團發展到一定規模的必然產物。

思想上，從道安非議「格義」，到慧遠向鳩摩羅什請教「大乘大義」，說明中國的佛教徒終於丟掉了道家（玄學）這根「拐杖」，獨立地去理解佛法大義——跨過了這一步，佛教在中國才談得上真正的自覺。

然而，正在中國佛教準備起飛的時候，中國佛教史上第一個以國家的名義反佛的事件發生了。「敬王之爭」的起始，固然有很多個人因素；但其所反映的問題和對後世的影響，卻可以說是一歷史的必然。

本文擬對事件的來龍去脈，作一簡單的梳理，求教於方家。

## 二、庾冰「敬王」考

第一次「敬王之爭」發生在東晉成帝咸康六年（340），權臣庾冰（296-344）輔政，以年幼的成帝的名義下詔，挑起了「敬王之爭」。於是，以尚書何充爲首的一批官僚士大夫起來反對，《弘明集》有〈尚書令何充奏沙門不應盡敬〉等文五篇，來往辯論。最後的結果是「于時庾冰議寢，竟不施敬。」<sup>1</sup>看雙方的理由，好像也很簡單。

庾冰要求「敬王」，就是因爲「王教不得不一，二之則亂」<sup>2</sup>，沙門既然「凡此等類皆晉民也」<sup>3</sup>，那麼「因父子之敬，建君臣之序，製法度崇禮秩，豈徒然哉！」<sup>4</sup>

何充們的理由，說來說去就一條——祖宗之法不能變：「世祖武皇帝以盛明革命，肅祖明皇帝聰聖玄覽，豈於時沙門不易屈膝。顧以不變其修善之法，所以通天下之志也。」<sup>5</sup>「漢魏逮晉，不聞異議，尊卑憲章，無或暫虧也。」<sup>6</sup>

其實，這僅僅是冰山一角，庾冰和何充的矛盾，盤根錯節，一言難盡。

晉明帝司馬紹於太寧三年（325）薨，才四歲的晉成帝司馬衍（321-342）即位，由母親庾太后輔政；庾太后死後由王導與庾亮輔政。小孩子當皇帝，從而外戚、豪門、宦官、帝黨相互爭奪，乃是自漢至魏晉的一大特色。

王導，江東大族，「舊時王謝堂前燕」的「王」，說的就是他們家。司馬氏稱帝，他們世代都有人參與。晉元帝司馬睿

1 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80b9-10。

2 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80a20。

3 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 79c12-13。

4 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 79b29-c1。

5 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 79b21-23。

6 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80a28-29。

(276-322) 登基，「百官陪列，命導升御床共坐……進驃騎大將軍、儀同三司。以討華軼功，封武岡侯。進位侍中、司空、假節、錄尚書，領中書監。」<sup>7</sup> 作為士族的代表，王導系元帝、明帝、成帝三朝元老，可謂權勢熏天——何充是王導的外甥。

庾亮乃庾太后的弟弟，「（明）帝疾篤，不欲見人，群臣無得進者。撫軍將軍、南頓王宗，右衛將軍虞胤等，素被親愛，與西陽王羨將有異謀。亮直入臥內見帝，流涕不自勝。既而正色陳：『羨與宗等，謀廢大臣，規共輔政，社稷安否，將在今日。』辭旨切至，帝深感悟，引亮升御座，遂與司徒王導受遺詔輔幼主。加亮給事中，徙中書令。太后臨朝，政事一決於亮。」<sup>8</sup> 在最危機的時刻，庾亮力挽狂瀾，穩定了大局，成爲一代功臣——庾冰是庾亮的弟弟。

成帝咸康五年（339），王導棄世，第二年庾亮也過世，兩人早爲自己死後的權力鬥爭作好了鋪墊，成帝「詔（何）充、（庾）冰各以甲杖五十人至止車門。」<sup>9</sup> 平分秋色，各據半壁江山。

何庾相互爭奪、相互鉗制，拚命搶權：「建元初，（何充）出爲驃騎將軍，都督徐州、揚州之晉陵諸軍事，假節，領徐州刺史，鎮京口，以避諸庾。頃之，庾翼將北伐，庾冰出鎮江州，充入朝，言於帝曰：『臣冰舅氏之重，宜居宰相，不應遠出。』朝議不從，於是征充入爲都督揚、豫、徐州之琅邪諸軍事，假節，領揚州刺史、將軍如故。」<sup>10</sup> 誰掌握了軍權，誰就能把握朝政，兩人不約而同地把手伸入軍隊。

相比之下，何庾的爭權奪利，好像是庾冰的動作更多一些；

7 《晉書·列傳第三十五·王導傳》（北京：中華書局，1974），頁1749。

8 《晉書·列傳第四十三·庾亮傳》，頁1917、1918。

9 《晉書·列傳第四十七·何充傳》，頁2029。

10 《晉書·列傳第四十七·何充傳》，頁2029。

何充有時雖然被動，卻絲毫不讓。以致鬥爭最後聚焦到皇帝的寶座：

庾冰兄弟以舅氏輔王室，權侷人主，慮易世之後，戚屬轉疏，將為外物所攻，謀立康帝，即帝母弟也。每說帝以國有強敵，宜須長君，帝從之。充建議曰：「父子相傳，先王舊典，忽妄改易，懼非長計。故武王不授聖弟，即其義也。昔漢景亦欲傳祚梁王，朝臣咸以為虧亂典制，據而弗聽。今琅邪踐阼，如孺子何！社稷宗廟，將其危乎！」冰等不從。既而康帝立，帝臨軒，冰、充侍坐。帝曰：「朕嗣鴻業，二君之力也。」充對曰：「陛下龍飛，臣冰之力也。若如臣議，不睹昇平之世。」帝有慚色。<sup>11</sup>

知道了這一背景，就能了解庾冰「敬王」的動機在政治而不在宗教，而何充反對的原因並不是護教而是示威。把佛教抬出，就是藉口，或許是因為何充信佛虔誠，<sup>12</sup> 庾冰借此打擊，所以爭論中祇有政治上的刀光劍影，沒有法師或真正佛教徒的參與，雙方的立論當然就絲毫不涉及佛法。

最後，「敬王之爭」嘎然而止，類似的事情，一定發生過很多次，所以《晉書》說：「咸康之世，庾冰好為糾察，近於繁細，後益矯違，復存寬縱，疏密自由，律令無用矣。」<sup>13</sup> 其實，與其把原因歸於庾冰的「矯違」、「寬縱」，不如說這是兩家勢均力敵，互不相讓的結果。

11 《晉書·列傳第四十七·何充傳》，頁2029。

12 《晉書·列傳第四十七·何充傳》：「性好釋典，崇修佛寺，供給沙門以百數，糜費巨億而不吝也。」頁2030。

13 《晉書·志第二十·刑法》，頁942。

### 三、桓玄「敬王」動機考

東晉安帝元興元年（402），篡位者桓玄（369-404）再興「敬王之爭」。這次「敬王」與六十年前相比，有著根本的不同。第一，桓玄從大權獨攬到位登九五，政治上沒有人與他抗衡。這是中國歷史上，第一次以帝王身份親自出面挑戰佛教的先例。第二，桓玄有相當的儒家文化修養，所以爭論中儒佛較量的主題被大大突出。第三，最重要的是，廬山慧遠被邀參加，真正的闡述了佛教的立場和觀點。

可以說，這是一個歷史關口，面對著以統治者身份出現的儒家思想全面的挑戰和進攻，佛教思想如何對應，會決定其在中國的生存狀況，更會左右佛教在今後中國發展的趨向和規模。

就桓玄個人而言，重興「敬王之爭」還是政治需要。在他登位前後，要革新故制，收買人心，那是一定的。《晉書》說桓玄「議復肉刑，斷錢貨，回復改異，造革紛紜，志無一定，條制森然，動害政理。」<sup>14</sup>「玄大綱不理，而糾擿纖微，皆此類也。」<sup>15</sup>史家視桓玄為偽篡者，一定是極力貶低他，但《晉書》還是透露了一絲真實情況：「自禍難屢構，干戈不戢，百姓厭之，思歸一統。及玄初至也，黜凡佞，擢俊賢，君子之道粗備，京師欣然。後乃陵侮朝廷，幽擯宰輔，豪奢縱欲，眾務繁興，於是朝野失望，人不安業。」<sup>16</sup>說桓玄收買人心也好，為民興福也好，凡政治上有野心、雄心者，不幹點吸引眾人眼球的事，何能成功！

所以，「敬王」之舉，屬桓玄的「君子之道」，為了篡位的輿論工作。

據《弘明集》，在〈玄與王令書論道人應敬王事〉中，有

14 《晉書·列傳第六十九·桓玄傳》，頁2594。

15 《晉書·列傳第六十九·桓玄傳》，頁2597。

16 《晉書·列傳第六十九·桓玄傳》，頁2593。

「今主上奉佛，親接法事」<sup>17</sup> 語，可見那時晉安帝還沒有「禪位」於他。但在〈桓楚許道人不致禮詔〉中，我們卻看到了「太亨二年」和「元治元年」兩個年號，按《晉書》載「桓玄初改年爲大亨……玄篡立，又改年爲建始，以與趙王倫同，又易爲永始」<sup>18</sup>，則「太亨」是「大亨」之誤，而「元治」按明嘉興藏，應是「永始」。<sup>19</sup> 桓玄在元興元年三月矯詔立爲丞相，改元大亨。元興二年（403）篡位，改元永始，正是大亨二年。由此可見，「敬王之爭」在時間上糾纏於篡位的始終，是完全同步的。

但值得注意的是，在桓玄做皇帝前後，他的反佛立場，是有所不同的。

在《弘明集》中，除了關於「敬王」的文字外，還有〈答桓玄勸罷道書〉、〈與桓太尉論料簡沙門書〉和〈明報應論〉三篇慧遠與桓玄來往的書信。

據《高僧傳》：「後桓玄征殷仲堪，軍經廬山，要遠出虎溪，遠稱疾不堪。玄自入山，左右謂玄曰：『昔殷仲堪入山禮遠，願公勿敬之。』玄答：『何有此理，仲堪本死人耳。』……玄後以震主之威苦相延致，乃貽書騁說，勸令登仕。遠答辭堅正，確乎不拔，志逾丹石，終莫能回。俄而玄欲沙汰眾僧，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。』」<sup>20</sup>

東晉安帝隆安二年（398）殷仲堪反，翌年桓玄擊殺殷仲堪。又慧遠〈與桓太尉論料簡沙門書〉，稱桓玄爲太尉，桓玄做太尉

17 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 81b9-10。

18 《晉書·志第十八·五行》，頁836。

19 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 85a11。

20 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 360b7-22。

是大亨元年（402），<sup>21</sup> 可見《高僧傳》所說不誤，〈與桓太尉論料簡沙門書〉等，早於「敬王之爭」。

那麼請看，在早先的〈桓玄輔政欲沙汰眾僧與僚屬教〉中，桓玄一面痛斥「京師競其奢姪，榮觀紛於朝市，天府以之傾置，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，邑聚遊食之群，境積不羈之眾，其所以傷治害政，塵滓佛教」<sup>22</sup>，下令「料簡」，但一面還是承認「唯廬山道德所居，不在搜簡之例」<sup>23</sup>，針對的只是「傷治害政」的「塵滓佛教」，而不是整個佛教。

但後來，當他以皇帝的眼光看待佛教，境界就不一樣了——「沙門抗禮至尊，正自是情所不安，一代大事，宜共論盡之」<sup>24</sup>，下令「敬王」，針對的是佛教全體。

桓玄一再說這是「一代大事」，他的理由在「敬王之爭」的第一輪交鋒的〈桓玄與八座書論道人敬事〉中，已經全面鋪開：

首先，「《老子》同王侯於三大」<sup>25</sup>。《老子》言「域中有四大」<sup>26</sup>，即道大、天大、地大、王大。由此而推出「將以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者」<sup>27</sup>，王是天上地下一切存在的合法性的總代表。

其次，王不是單純的一個人，王是人格化的「禮」，「禮」是制度化的王，所以「故尊其神器而禮寔惟隆。」<sup>28</sup>

21 《晉書·列傳第六十九·桓玄傳》：「改元爲大亨，玄讓丞相，自署太尉、領平西將軍、豫州刺史。又加袞冕之服，綠綬綬，增班劍爲六十人，劍履上殿，入朝不趨，讚奏不名。」頁2590。

22 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 85a17-21。

23 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 85a27-28。

24 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80c16-17。

25 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80b17。

26 《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008），第二十五章，頁27。

27 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80b19-20。

28 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80b20-21。

結論，「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？」<sup>29</sup>

「普天之下，莫非王土」，<sup>30</sup> 所以，沙門不敬王，絕不是小事，而是關係到國家一統的大事，關係到「禮制」唯一合法性的大事。同以前部分的「料簡」不一樣了，這次是針對整個佛教，針對佛教的根本教義，桓玄一下子把儒佛對立提高到前所未有的高度！

## 四、「八座」及王謐反對「敬王」述評

所謂「八座」，按漢魏舊制，指的是一批掌管文書的官員。東漢光武帝時，設三公曹、吏部曹、民曹、客曹、二千石曹、中都曹「六曹」，加上尚書令，僕射，合稱「八座」。曹魏則設吏部、左民、客曹、五兵、度支「五曹」，加上尚書令和兩僕射也稱「八座」。

八座們反對「敬王」，但面對大權在握的桓玄，他們有點戰戰兢兢。桓玄給他們的信中所說的幾點，他們完全沒有對應，而他們的兩個理由：一、「佛法與堯孔殊趣，禮教正乖……世之所貴，已皆落之；禮教所重，意悉絕之。資父事君，天屬之至；猶離其親愛，豈得致禮萬乘。」<sup>31</sup> 二、「今便使其致恭，恐應革者多，非惟拜起。」<sup>32</sup> 都等於沒說，因為這正是桓玄「敬王」的目

29 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80b21-23。

30 《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），《詩·小雅·谷風之什·北山》，頁257。

31 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80c1-6。

32 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 80c8-9。

的。特別是後一點，「敬王」當然不是簡單的「拜起」，那根本的「應革者」纔是桓玄想要的至高無上的帝王權威！

八座們不知所云，桓玄又轉向其奪位的有力助手王謐（360-407）。<sup>33</sup> 王謐乃是王導的孫子，雖然政治上是桓玄的同黨，但他又是個極端虔誠的佛教徒。《高僧傳》慧遠本傳，說「司徒王謐……欽慕風德，遙致師敬。」<sup>34</sup>《出三藏記集》錄陸澄《法論目錄》中，他向鳩摩羅什問道的書信達二十八篇之多。所以，哪怕桓玄已經做了皇帝，他也敢於反對，並不依不饒地，同桓玄兩人四番書信往反，堅決反對「敬王」。

王謐的理由，主要有兩條：

一條是與當時玄學命題有關：「佛之爲教，與內聖永殊」<sup>35</sup>，「君臣之敬，則理盡名教。今沙門既不臣王侯，故敬與之廢耳。」<sup>36</sup>

魏晉時「名教與自然」的討論，乃是玄學的一大熱點。王謐顯然受嵇康「非湯武而薄周孔，越名教而任自然」<sup>37</sup>的影響，認爲佛尚「自然」而儒爲「名教」，所以沒有理由要求沙門敬王。

但是，「名教與自然」論的主流，乃是何晏、王弼的「名教」出於「自然」說，所以，桓玄的反駁，也就理事順章：「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（物）理，存乎王者。」<sup>38</sup> 儒家的「名教」，絕不是局限於政治一隅，而是通天徹底地的真理，佛

---

33 《宋書·本紀第一·武帝》（北京：中華書局，1974）：「桓玄將篡，謐手解安帝璽紱，爲玄佐命功臣。」頁10。

34 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 359b1-2。

35 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 82c15-16。

36 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 81c25-26。

37 《嵇康集校注》（上海：上海人民出版社，1962）卷二，〈與山巨源決絕書〉，頁122；卷六，〈釋私論〉，頁234。

38 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 82b17-20。

教絕不能廁身事外。

王謐的第二條理由，是根據儒家「父生之，師教之，君食之」<sup>39</sup>的「在三之義」，說「沙門所以推宗師長自相崇敬者，良以宗致既同，則長幼咸序，資通有系，則事與心應」<sup>40</sup>，「致敬師長，功猶難抑，況擬心宗極，而可替其禮哉」<sup>41</sup>，僧人既然「事與心應」地禮拜「三大」之一的師長了，也就是盡禮了，何必再要他們再去禮拜君王呢？

桓玄則對「在三之義」另有新解：「在三之重而師爲之末，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！」<sup>42</sup>所以，佛教既重師道，就不可不重君道。

同一「在三之義」，出現了兩種不同的理解，前者父、師、君「三大」平等，後者君王的權威高於一切，其本質，就是孔孟的原始儒家思想和作爲意識形態的儒家思想的區別：專制政治的需要，儒家思想中原有的「仁義道德」和「忠孝節義」全部被制度化，源於人性「仁道」被服從於政治的「禮制」取代；獨立的個體意識，完全被群體意志所淹沒。所以，王謐最後以諷刺的口氣說：「爾示『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！」<sup>43</sup>不服氣，但也沒辦法。

39 《國語·晉語》（上海：古籍出版社，1994），頁211。

40 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 82b26-28。

41 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 82a21-22。

42 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 83b10-13。

43 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 83b20-22。

## 五、〈答桓玄書沙門不應敬王者書〉述評

或許是沒有對手的「孤獨」感，或許是「敬王」的對像是僧侶，理應看看他們的反應，或許是出於桓玄對慧遠的一貫尊重，最後桓玄把所有的文件，都送到了廬山，他再次強調，這是「一代大事」：「沙門不敬王者，既是情所不了，於理又是所未論，一代大事，不可命其體不允近。八座書今示君，君可述所以不敬意也……王領軍大有任此意，近亦同遊謝中，面共諮之，所據理殊未釋所疑也。」<sup>44</sup>

不同於以佛教擁護者的身份，在外圍兜圈子的八座和王謐，慧遠的回信，簡明扼要，直達本旨，提出了著名的「二科」說：

佛經所明，凡有二科；一者處俗弘教，二者出家修道。處俗則奉上之禮，尊親之敬，忠孝之義，表於經文，在三之訓，彰於聖典，斯與王制同命，有若符契。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。<sup>45</sup>

慧遠說，出家人生活在二個世界中，一是世俗世界，一是神聖世界。作為世俗世界的一員，我們的生活信條同儒家是完全一樣的，儒家的忠孝節義、君臣父子，我們佛經裡面同樣都能找到。但我們的境界不止於此，在我們的神聖世界裡，無論是個人

---

44 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 83c3-8。

45 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 83c19-28。

肉體的存在，還是社會生活的方式，都被認為是虛幻不實的，是「與世乖」「與俗反」的。

那麼這二者如何統一呢？「凡在出家，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」<sup>46</sup>——雖然我們的衣著、禮節不同於世俗，但「處俗弘教」的本質，是一點也沒有丟失，「是故內乖天屬之重，而不違其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬」<sup>47</sup>，外在形相的不同，絕不妨礙儒佛一致的根本。

慧遠還很聰明地描述了一番「沙門敬王」的景象：「袈裟非朝宗之服，鉢盂非廊廟之器；軍國異容，戎華不雜；剔發毀形之人，忽廁諸夏之禮」<sup>48</sup>，這種穿著袈裟、手捧鉢盂、剔發毀形的沙門，行「諸夏之禮」之「異類相涉」的場面，確實是不倫不類。

## 六、桓玄詔停「敬王」考

桓玄詔停「敬王」的時間，史料上有明確的記載——前文已述，〈桓楚許道人致禮詔〉中的「太亨二年」和「元治元年」乃是「大亨二年」和「永始元年」之誤——桓玄下詔的具體日期為元興二年十二月三日。

但到底是什麼人、什麼原因讓桓玄詔停「敬王」的？如果說是慧遠說服了桓玄，那麼又是慧遠的哪一篇文章起了作用？因為慧遠為此事先後寫了兩篇文章——〈答桓玄書沙門不應敬王者書〉和〈沙門不敬王者論〉。

在這二個問題上，前人誤解混淆之處頗多。從僧祐開始，很

46 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 83c28-p. 84a1。

47 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30b17-19。

48 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 84a25-27。

多人都把桓玄廢除「敬王」令的功勞歸功於慧遠，並且大多數人指明是〈沙門不敬王者論〉。茲舉若干顯者如下：

僧祐《出三藏記集》：「及玄在姑孰，欲令盡敬，乃書與遠具述其意。遠懼大法將墜，報書懇切，以爲袈裟非朝宗之服，鉢盂非廊廟之器；又著〈沙門不敬王者論〉，辭理精峻；玄意感悟遂不果行。」<sup>49</sup>

隋代高僧彥琮（557-610）：「昔在東晉，太尉桓玄議令沙門敬於王者，廬山遠法師高名碩德，傷智幢之欲折，悼戒寶之將沈，乃作〈沙門不敬王者論〉，設敬之儀當時遂寢。」<sup>50</sup>

《續高僧傳》的作者道宣（596-667）：「玄又致書廬山遠法師，序老子均王侯於三大。遠答以方外之儀，不隸諸華之禮。乃著〈沙門不敬王者論〉五篇，其事由息。」<sup>51</sup>

《佛祖統紀》：「（元興）二年，桓玄欲重申庾冰之議，令沙門盡敬王者。遠法師致書云：『袈裟非朝宗之服，鉢盂非廊廟之器』，塵外之容，不應致敬王者。玄得書即下令不行。」<sup>52</sup>

古代的高僧，出於宗教立場，溢美於慧遠大師，情有可原，但恐怕有誤。

《弘明集》裡收有桓玄給慧遠的回信：「形敬蓋是心之所用耳，若乃在其本而縱以形敬，此復所未之論」<sup>53</sup>，「就如來言，此自有道深德之功，固非今之所謂宜教者所可擬議也，來示未

49 《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145, p. 110b25-28。

50 《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, p. 281a13-15。

51 《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, p. 285c4-7。

52 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 341c22-25。

53 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 84b14-15。

能共求其理」<sup>54</sup>，清清楚楚，桓玄還在反駁慧遠的立論。只不過《弘明集》把〈桓太尉答〉同〈詔停沙門敬事〉放在一起了，給人慧遠說服了桓玄的假象。

看桓玄的〈桓楚許道人不致禮詔〉：「佛法宏誕，所不能了，推其篤至之情，故寧與其敬耳。今事既在己，苟所不了，且當寧從其略，諸人勿復使禮也」<sup>55</sup>，很有點無可奈何、不了了之的口氣。

筆者以為，桓玄詔停「敬王」與他篡位後的時局有關。桓玄以軍旅起家，十數年間，兵戈所致，可謂無往而不勝。但從他自封楚王起，就把自己放到火爐上了。元興二年十二月，桓玄改元登位，馬上就四面樹敵，「（桓玄）篡位，（劉）毅與劉裕、何無忌、魏詠之等起義兵，密謀討玄。毅討徐州刺史桓修於京口、青州刺史桓弘於廣陵，裕率毅等至竹裡……」<sup>56</sup>短短八十天，隔年二月，「督護馮遷斬桓玄於貊盤洲」<sup>57</sup>，仇人殷仲堪的兒子殷簡之「食其肉」。天翻地覆、四面楚歌，他還有心思搞什麼「沙門敬王」！

至於慧遠的〈沙門不敬王者論〉，則更是寫桓玄詔停「敬王」之後，故慧遠大師的深意及其歷史意義，值得我們進一步探索。

---

54 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 84b21-23。

55 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 84b26-28。

56 《晉書·列傳第五十五·劉毅傳》，頁2199。

57 《晉書·帝紀第十·安帝·元興三年》，頁257。

## 七、慧遠〈沙門不敬王者論〉考評

在「敬王之爭」的過程中，慧遠大師的〈答桓玄書沙門不應敬王者書〉（下文簡稱〈書〉），是當時回應桓玄的一封信；而〈沙門不敬王者論〉（下文簡稱〈論〉）五篇，則是後來重寫的一組文章。

古往今來，很多人〈書〉、〈論〉不分，以為是這五篇〈論〉令桓玄「詔停沙門敬事」的，實有雙重的誤會。慧遠自己在〈論〉的最後說得明明白白：「晉元興三年，歲次闕逢，於時天子蒙塵，人百其憂，凡我同志，僉懷輟旒之嘆，故因述斯論焉。」<sup>58</sup>

按，桓玄「詔停沙門敬事」於元興二年（即大亨二年、永始元年），元興三年二月即兵敗被殺，連肉也給仇家吃了，「敬王之爭」早已事過境遷、塵埃落地，慧遠大師為什麼還要再寫五篇的〈論〉呢？

或許是當時面對桓玄的壓力，大師的信寫得匆忙；或許是大師有更加深遠的思考……但有一點是可以肯定的，寫〈論〉的時候，慧遠的心態要從容得多，所以思考也就全面而嚴密。

晚出的〈沙門不敬王者論〉中，當初回答桓玄的〈書〉，被分成〈在家第一〉和〈出家第二〉兩篇。引人注目的是，〈在家第一〉的調子完全變了。

在〈書〉中，說了「處俗則奉上之禮，尊親之敬，忠孝之義，表於經文，在三之訓，彰於聖典，斯與王制同命，有若符契」<sup>59</sup>，但全信的意思是我們有這個精神，懂這個道理，但在生活中，具體的形相不同於世俗，「是故內乖天屬之重，而不違其孝；外闕

58 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 32b9-11。

59 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 83c20-22。

奉主之恭，而不失其敬」<sup>60</sup>，強調為什麼不必敬王。

但〈在家第一〉單獨成篇，則完全在論述「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」<sup>61</sup>的道理。

他認為，在家就要「順化」，所謂「通而不革，其自然也。」<sup>62</sup>雖然按佛教的理論，這種「自然」狀態是往昔的業報造成，是一「其外未明」的「滯累」，但「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」<sup>63</sup>，「是故因親以教愛，使民知有自然之恩；因嚴以教敬，使民知有自然之重。」<sup>64</sup>所以結論就是「悅釋迦之風者，輒先奉親而獻君；變俗投簪者，必待命而順動……斯乃佛教之所以重資生助王化於治道者也。」<sup>65</sup>

寫到這裡，慧遠自己也感到了：「論者立言之旨，貌有所不同。故位夫內外之分，以明『在三』之志。」<sup>66</sup>怎麼好像在同意桓玄的「在三之義」了？其實此時慧遠已經不是在論證該不該「敬王」的問題了，而是討論在以儒家「禮制」為意識形態的中國，佛教存在和發展的合理性、合法性的問題。

把〈在家第一〉和〈書〉比較，不難看出，此時的慧遠已經清醒地認識到，「禮拜」僅是一外在的形式，而讓佛教在「禮制」的中國生存發展，這一步不得不讓。事實也證明了這一點，僅僅一甲子後，劉宋孝武帝大明六年（462），宋世祖舊事重提，公開為「敬王」翻案：

60 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 84a3-4。

61 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30a15-16。

62 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30a22-23。

63 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30a27-28。

64 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30a17-19。

65 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30a28-b3。

66 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30b3-4。

先是，晉世庾冰始創議，欲使沙門敬王者，後桓玄複述其義，並不果行。大明六年，世祖使有司奏曰：「臣聞邃宇崇居，非期宏峻，拳跪盤伏，非止敬恭，將以施張四維，締制八字。故雖儒法枝派，名墨條分，至於崇親嚴上，厥由靡爽。唯浮圖為教，逖自龍堆，反經提傳，訓遐事遠，練生瑩識，恆俗稱難，宗旨緬謝，微言淪隔，拘文蔽道，在末彌扇。遂乃陵越典度，偃倨尊戚，失隨方之眇跡，迷制化之淵義。夫佛法以謙儉自牧，忠虔為道，不輕比丘，遭道人斯拜，目連桑門，過長則禮，寧有屈膝四輩，而簡禮二親，稽顙耆臘，而直體萬乘者哉。故咸康創議，元興載述，而事屈偏黨，道挫餘分。今鴻源遙洗，群流仰鏡，九僊盡寶，百神聳職，而畿輦之內，捨弗臣之氓，陛席之間，延抗體之客，懼非所以澄一風範，詳示景則者也。臣等參議，以為沙門接見，比當盡虔禮敬之容，依其本俗，則朝徽有序，乘方兼遂矣。」詔可。<sup>67</sup>

或許是這次是姓劉的坐了龍庭，「血統」純正，所以沒有人爭了。實際上是慧遠大師早已把道理講清楚了，無法爭，也不必爭了。

這就是與〈書〉相比，〈在家第一〉面目全變，而〈出家第二〉，原文抄錄的原因。

形式不爭了，但本質不得不爭，於是就有了接下去擴充的三篇，是在更深的層次上闡述佛教的意義和價值。

---

67 《宋書·列傳第五十七·天竺》，頁10。

## (一)〈求宗不順化第三〉—拈「化」、「宗」，說儒佛之深淺

儒家以「萬化」說天地，所以重「運通之功」，講的是三界之內的有情人生；但是「生不絕則其化彌廣而形彌積，情彌滯而累彌深，其為患也，焉可勝言哉」<sup>68</sup>，所以「天地雖以生生為大，而未能令生者不化；王侯雖以存存為功，而未能令存者無患。」<sup>69</sup>

因此，慧遠說「不順化以求宗」，什麼是「宗」？就是跳出六道輪迴的「泥洹」（涅槃）境界，「反本求宗者，不以生累其神；超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅；不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。」<sup>70</sup>

「泥洹不變以化盡為宅，三界流動以罪苦為場；化盡則因緣永息，流動則受苦無窮」<sup>71</sup>兩相比較，高下深淺，皎然可見。

## (二)〈體極不兼應第四〉—說「體極」，判儒佛之異同

慧遠先代儒家發問：「百代同典，咸一其統，所謂『唯天為大，唯堯則之』。如此則非智有所不照，自無外可照；非照有所不盡，自無理可盡；以此推視聽之外，廓無所寄；理無所寄，則宗極可明。今諸沙門不悟文表之意，而惑教表之旨，其為謬也，固已全矣。」<sup>72</sup>

68 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30c5-7。

69 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30c17-19。

70 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30c13-16。

71 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30c7-9。

72 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 30c26-31a2。

儒家的「生化」之理，見諸文獻，可踐可履，視聽之處，即有「宗極」；而佛教的「泥洹」則無影無蹤，絕對「謬也」。

慧遠回答說：「夫幽宗曠邈，神道精微，可以理尋，難以事詰」<sup>73</sup>，視聽不到，不等於不可以「體極」——「宗極」超出言教之外，但可體悟。

慧遠借用《莊子》作喻：「六合之外存而不論者，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；此三者皆即其身耳目之所不至。以爲關鍵，而不關視聽之外者也。因此而求聖人之意，則內外之道可合而明矣。」<sup>74</sup> 慧遠因此而說儒佛異同。

在視聽之內，就人生的「常道」而言，「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。」<sup>75</sup>

但就「體極之多方」而言，「則釋迦之與堯孔，歸致不殊，斷可知矣……天地之道功盡於運化，帝王之德理極於順通，若以對夫獨絕之教，不變之宗，故不得同年而語，其優劣亦已明矣。」<sup>76</sup>

### (三)〈形盡神不滅第五〉一舉「形」、「神」，辯一世與無窮

儒家以氣之聚散說生死，以火之在木喻形神，「有無之說必存乎聚散，聚散氣變之總，名萬化之生滅。故莊子曰：『人之生

73 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 31a4-5。

74 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 31a12-18。

75 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 31a18-19。

76 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 31b3-9。

氣之聚，聚則爲生，散則爲死』……至理極於一生，生盡不化，義可尋也。」<sup>77</sup>

慧遠從「化」，引出了「情」（有形之情）和「神」：「化以情感，神以化傳。情爲化之母，神爲情之根。情有會初之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。」<sup>78</sup>

他又說，「火木之喻，原自聖典」<sup>79</sup>，但不是你們這樣理解的——「火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形；前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以爲神情俱喪，猶睹火窮於一木，謂終期都盡耳。」<sup>80</sup>

「化」依附於「情」，「神」爲「情」之本；火傳於薪，薪盡而火不滅；故形盡而神不滅，生盡化不盡，至理絕不止於一生。

如前所說，五篇〈沙門不敬王者論〉的意義，已經完全不是「敬王之爭」所能涵蓋的了。

桓玄爲了篡權，再次挑起「敬王之爭」，一定給了慧遠極大的警訊。

佛教來到中國，面對的是一完全異質的文化。與國家同構的社會結構、君主專制的政治制度相應的儒家意識形態——忠君、唯上、孝親；講天命、信現世、重家庭……全同佛教格格不入，是佛教立足和發展的天然障礙。

---

77 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 31b25-c1。

78 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 31c12-14。

79 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 31c25。

80 《弘明集》，CBETA, T52, no. 2102, p. 32a1-5。

佛法來華，能夠逐步蔓延開來，同漢魏以來君王個人的信奉支持是分不開的。四百餘年，凡佛教發達的時段和地區，都有君王大袖庇掩的影子，所以慧遠的恩師道安會留下名言：「不依國主，則法事難立」<sup>81</sup>。最高統治者的支持，暫時壓下了儒佛之間矛盾，替佛教減輕了不少壓力。而今，中國歷史進入了「亂世」，時勢突變，君主翻臉了，不信佛教了，所有的矛盾就一下子暴露了；慧遠本人就被捲入了政治漩渦，直接與儒家意識形態短兵相接。

撇開任何個人因素，就整個文化特質而言，在中國這片土地上，佛教何以能夠存在？佛教怎樣才能發達？佛教的最高境界與中國人的理想境界有何異同、能否踐履……一句話，佛教在中國社會存在的合理性、合法性，以及其存在的意義和價值，全部需要重新審視、重新回答。

這就是為什麼慧遠在「敬王之爭」已經消定之後，還要細細分析比較儒佛異同，開出一張佛教如何在世俗生活中協調儒家的同時，依然保持佛教根本理念的藥方。恰如《高僧傳》所論：「是論之大意，自是沙門得全方外之跡矣。」<sup>82</sup> 五篇〈沙門不敬王者論〉為以後的中國佛教如何處理儒佛關係提供了一個模式，為以後中國佛教的蓬勃發展，奠定了一個基礎。僅就這一點，說慧遠大師是中國佛教史上的一塊豐碑，也不為過。

---

81 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 352a12。

82 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 361a10-11。

## 引用文獻

### 佛教藏經或原典文獻

「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱CBETA) 電子佛典系列, 2010版光碟。

《佛祖統紀》。CBETA, T49, no. 2035。

《高僧傳》。CBETA, T50, no. 2059。

《弘明集》。CBETA, T52, no. 2102。

《廣弘明集》。CBETA, T52, no. 2103。

《出三藏記集》。CBETA, T55, no. 2145。

### 古籍

《十三經注疏》。北京：中華書局。1980。

《老子道德經注校釋》。北京：中華書局。2008。

《宋書》。北京：中華書局。1974。

《晉書》。北京：中華書局。1974。

《國語》。上海：古籍出版社。1994。

《嵇康集校注》。上海：上海人民出版社。1962。

# Re-examining the Debate over a Buddhist Monastic's Bowing to the Emperor in the Eastern Jin Dynasty

Weikang Gu

Assistant Professor  
Buddhist College of Singapore

## Abstract:

Regarding the nature of the debate over veneration by the Buddhist monastic to the emperor in the Eastern Jin China, previous researches have tended to focus on the intellectual history aspect and put forward teleological arguments. As a result, they have overlooked the social historical background of the debate and hence ignored the agency of individuals. Moreover, there has been confusion regarding the primary texts in which the debate is found – many scholars have not distinguished between Huiyuan's Letter About Why Buddhist Monastic Should Not Bow to the Emperor: A Response to Huanxuan and his Thesis on Why a Buddhist Monastic Should Not Bow to the Emperor. Such confusion has further created misunderstanding about the real nature of the debate.

Aiming to correct those problems, this article re-examines chronologically the individuals, events, and historical documents relevant to the debate. I hope this study will provide a more complete historical picture of the debate.

## Keywords:

Debate over Buddhist Monastic Bowing to the Emperor; Yubing; Huanxuan; Lushan Huiyuan; Letter about why Buddhist Monastic Should Not Bow to the Emperor: A Response to Huanxuan; Thesis on why a Buddhist Monastic Should Not Bow to the Emperor