

论佛教礼仪对中国古代法制的影 响

周东平

(厦门大学 法学院, 福建 厦门 361005)

摘 要: 佛教对中国古代法制影响深广。首先, 唐代僧尼是否应行致拜君亲之礼的论争, 实质上是佛教平等思想与儒家忠孝思想的冲突关系在法制上的反映, 体现了佛教礼仪影响中国古代正统法律思想的一个侧面。其次, 由佛教慈悲思想衍生出信徒应禁杀的“断屠月”与“十斋日”之礼, 不但对传统“秋冬行刑”制度的有效补充, 而且也对古代法律的残酷刑杀起到一种比“秋冬行刑”效果更为显著的缓和性作用, 有利于维护社会的稳定, 也是刑罚文明化、人道化的一种表现。再次, 佛教的戒律不但有利于德主刑辅的教化, 而且也鼓励一般民众修持向善, 因此戒律的提倡能够起到减少犯罪的发生, 有助于对犯罪的一般预防; 但以佛教戒律来替代刑罚处罚, 则是司法不公与司法恣意性的反映。最后, 禁止盗毁佛像的法律规定, 实质上彰显了佛教的戒律与礼仪对立法的影响; 禁止“私入道”的法律规定, 实质上彰显了佛教的规模与国家税制、兵役制度的冲突关系对立法者权衡利弊考量的影响; 僧侣犯奸罪加重处罚的特殊规定, 实质上彰显了僧侣身份的特殊性对立法的影响。

关键词: 佛教礼仪; 中国古代法制; 法律思想

中图分类号: B949. D909 **文献标识码:** A **文章编号:** 0438-0460(2010)03-0105-09

秦汉以来以律令为核心的中国传统法律, 经过魏晋南北朝尤其其北朝胡族政权的发展, 至隋唐时期已经成为完成度极高的法典。同时, 自东汉时传入的佛教, 经由魏晋南北朝的发展, 至隋唐阶段迅速本土化而更加兴旺发达。这一时期的佛教与法律呈现平行发展, 都在隋唐时期形成一个高潮, 并对中国社会各个方面(包括法制)发生更大的影响。目前论述佛教与法律的关系多集中在探讨中国古代法律对佛教及寺院、僧侣的规范上, 反观佛教影响法律的研究, 除了极少数的先行研究, 还有很大的探讨空间,^[1] 甚至还可进而探讨东亚各国在此问题上的异同及其原因。^① 拙文旨在抛砖引玉, 以期引起学术界对这一问题的足够重视并加大研究力度。

收稿日期: 2010-01-04

作者简介: 周东平, 男, 福建周宁人, 厦门大学法学院教授, 历史学博士。

① 如井上光贞在《日本古代的国家与佛教》(岩波书店 1971年版)中就指出:“在唐朝, 国家权力始终朝着直接统治教界的形态发展, 而日本在借鉴中国的基础上, 其国家权力则通过教界的代表者来实现统治。……这就体现了佛教界相对较高的独立性。”从僧纲、三纲的任命采取选举的方式看, “可以说在日本律令制之下, 僧伽原有的独立性、自治性更受重视。”按: 此点承蒙京都大学法学部伊藤孝夫教授教示。又如, 佛教在日本的传播过程中, 下文将要讨论的不拜君亲论在日本并有没有被当成问题讨论。

一、僧尼是否应行致拜君亲之礼所隐含的法律思想：以唐代为例

僧尼是否致拜君亲问题，自南北朝以来就争论激烈，在国家权力与佛教势力间呈复杂交错发展轨迹的唐代，其争论也颇为曲折，直至宋代以后才得以平息。宋代沙门的奏章中出现了“臣顿首”等字样，明清律明确规定僧尼必须致拜父母，祭祀祖先。

唐代关于僧尼是否应行致拜君亲之礼的论争过程如下。唐高祖时期承袭隋朝旧制，并没有强制僧尼致拜君亲。^①太宗贞观五年（631）“春，正月，诏僧、尼、道士致拜父母”。^[2]由于僧尼反对运动的高涨，两年后撤销。高宗显庆二年（657），下诏指责僧尼不仅不孝敬父母，反而接受父母等尊亲属礼拜的行为“有伤教名，实教彝典”，应严禁这类有违人伦的礼仪。^[3]龙朔二年（662）四月十五日，更发布了《命有司议沙门等致拜君亲敕》“今欲令道士女冠僧尼，于君皇后及皇太子其父母所致拜，或恐爽其恒情，宜付有司，详议奏闻。”^[4]此敕规定致拜的对象范围不仅包括皇帝和父母，而且包括皇后和皇太子，立即遭到佛教界的强烈反对。朝廷只好于六月初八日颁布《令僧道致拜父母诏》“今于君处，勿须致拜，其父母之所，慈育弥深，祇伏斯旷，更将安设？自今已后，即宜跪拜，主者施行。”^[5]也就是说，只令僧尼拜其父母，而撤回对君王等人的致拜。佛教界虽然对于能够阻止拜君王而颇感得意，但是仍然不能接受拜父母，他们坚持出家人不论对父母还是对君王不拜的道理是一样的，反对运动依然持续。没过多久，朝廷连拜父母诏也撤销了。玄宗对致拜君亲的问题态度强硬，开元二年（714）闰二月初三日发布了第三次命令僧尼拜父母的诏书《令僧尼道士女冠拜父母敕》^②，所谓“谋汰僧尼，令拜父母，午后不出院，其法颇峻”。^[6]但拜父母之令旋即罢之。开元二十一年（733）十月又发布了《僧尼拜父母敕》^③到肃宗时，由于肃宗崇佛至极，不再强制僧尼拜君王^④，但是没有留下关于拜父母的诏书。此后唐朝基本遵守玄宗之制，《新唐书·百官志》曰：“道士女冠僧尼，见天子必拜。”

唐朝之所以在僧尼是否应行致拜君亲之礼的问题上屡有论争，实质上是王法与佛法谁优先的斗争，更是佛教平等思想与中国古代正统法律思想之间冲突、妥协关系的曲折反映。

自汉代起，儒家思想不仅成为中国古代多元文化结构的核心思想，更成为正统法律思想。儒家思想作为一种明显具有等级性的思想，集中体现在“三纲五常”^⑤之中。“三纲五常”为帝王的统治和法律制度的设计提供了正当性，稳定了君王与臣民、家庭内部尊卑长幼的纲常伦理关系，进而维护了以身份等级制度为特征的统治秩序。这样的身份等级思想每每映射在中国古代法典之中，诸如“上请”、“八议”、“官当”、“十恶”、“五服制罪”等。学术界认为中国法律的儒家化就是法律的“伦理化”，“意即中国古代法律于此开始逐渐接受儒家礼教的影响和支配”，^[7]可谓得其精髓。

① 隋文帝虔信佛教，致力复兴佛教，在经历北周武帝灭佛运动后的隋朝文帝统治期间，完全没有强制僧尼致拜君亲，《开皇律》中也没有相关的条文。炀帝虽在《大业律·杂律》中规定了“诸僧道士等，有所启请者，并先须致敬，然后陈理”，但只有道士响应，僧尼毫不在意，这次尝试最终以失败告终。详见《广弘明集》卷 25、《续高僧传》卷 24《护法下·唐终南山智炬寺明瞻传》等文。

② 《唐大诏令集》卷 113 敕中规定：“自今已后，道士女冠、僧尼等，并令拜父母，丧纪变除，亦依月数。”《通典》卷 68《僧尼不受父母拜及立位议》、《唐会要》卷 47《议释教上》所载开元二年闰二月十三日敕与此略同。

③ 《唐大诏令集》卷 113 敕中规定：“自今已后，僧尼一依道士女冠例，兼拜其父母。”据藤善真澄先生考证，“兼拜其父母”在通行本《册府元龟》卷 60《帝王部·立制度》作“无拜其父母”，“无”字应为“兼”之讹误；故其诏令名不应拟为《僧尼拜父母》，而应该是《僧尼拜君亲敕》。见氏著：《唐中期佛教史序说——僧尼拜君亲を中心に》，载《南都仏教》（22），1969年1月，第20-34页。砺波護先生：《唐代における僧尼拜君親の断行と撤回》（《东洋史研究》1981年9月，第219-252页）亦支持此说。

④ 《通典》卷 68《僧尼不受父母拜及立位议》：“上元二年九月，敕：自今以后，僧尼等朝会并不须称臣及礼拜。”

⑤ “三纲五常”来源于西汉董仲舒的《春秋繁露》，但最早渊源于孔子《论语·为政》。

平等思想是佛教的基础思想之一。佛教认为自己是出世的,可以不受世俗礼仪规范的制约,其基本教义主张无君无父,既不礼敬王者(本无“忠”的观念),也不礼敬父母。佛教的这一思想缘自对古印度种姓制度的反驳。《增壹阿含经》卷21《苦乐品第二十九》曰:“出家学道,无复本姓,但言沙门释迦子。”^[8]也就是说,佛教是四姓共同的宗教,没有种族优劣之分。而这种“四姓平等”的观念,又逐渐发展成为“众生平等”。例如《维摩诘所说经·佛国品第一》云:“菩萨于一切众生悉皆平等,深心清净,依佛智慧,则能见此佛土清净。”^[9]因此,佛菩萨有平等对待众生的美德,认为众生平等,皆可成佛。平等思想成为佛教的一座基石。

佛教基于众生平等思想反映出来的孝,与儒家提倡的“三纲五常”的等级忠孝思想对比,呈现出极大的差异性。例如,《孟子·离娄上》云:“不孝有三,无后为大。”《孝经·开宗明义章第一》云:“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也,立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也。”而佛教诚如《梵网经》所说:“一切男子是我父,一切女人是我母,我生生无不从之受生,故六道众生皆是我父母。”^[10]所以,佛教有承认舍家苦行以求得悟的思想,为了普渡“皆是我父母”的六道众生,而剃度出家、普渡众生,是大义而不拘小节。^①佛教以大孝著称的地藏菩萨,也发愿众生度尽、地狱空时,方成佛道。因此,从根本上来说,佛教的孝是建立在平等思想上的,而儒家的忠孝是一种等级性的忠孝。或者说佛教的孝是大而化之、不拘小节之孝,而儒家的忠孝是实实在在、细致入微的忠孝。在儒家看来,不拜君是不忠,不拜父母是不孝,不拜君亲实为不忠不孝。儒家的忠孝包含着社会性、政治性的内涵,故在仪式方面要求极为繁琐。而在佛教看来,众生平等,普渡众生方为根本之孝,故不拘泥于拜君亲的小节^②之上。佛教的孝更具有情感的因素,把对现世君亲的孝以平等的情感与报恩、慈悲之心,推及过去世、未来世一切君亲,亦即六道众生。因此,僧尼是否应行致拜君亲之礼问题,实质上是佛教平等思想与儒家忠孝思想的冲突关系在法制上的反映。这种冲突关系曲折地体现了佛教思想与中国古代正统法律思想的交流和影响。尽管在强大的王权政治和儒家道统的压制下,佛教众生平等思想的影响是有一定限度的。尤其宋代以后,随着专制王权的高涨,以及佛教本土化的完成,佛教所讲的孝也逐渐增加了等级性因素,与儒家提倡的等级忠孝思想渐趋融合。

二、佛教“断屠月”与“十斋日”对中国古代行刑制度的影响

慈悲思想是大乘佛法的根本精神之一。佛教认为人生是苦,三界如火宅,因此“慈”与“悲”是从不同的角度体现佛教对众生的关怀:慈是给予众生乐,悲是拔除众生苦。^③慈悲思想除了体现在大乘经典之中^④,也贯穿于佛教的戒定慧三学、菩萨六度、空无思想等方面的始终。基于这样的慈悲思想,佛教有不杀生的根本之戒与传统。儒家思想学说中与佛教慈悲思想最相似的就是“仁”的观念。孔子把“仁”作为最高的道德原则和境界,孟子进一步强调仁者爱人。《孟子·告子上》曰:“恻隐之心,人皆有之。”这些“不忍之心”、“恻隐之心”,就是儒家“仁”的典型体现。但是,儒家不像佛教那样主张完全戒杀生,如果必要时(如祭祀),对杀生并没有特别的限制。^⑤

① 佛教与儒家思想虽有冲突和差异性,但又通过历代高僧、思想家等不断注疏作解,寻找平衡点。如汉末牟子以老庄释佛而作《理惑论》,就有不少这样的解释:对于剃度,“苟有大德,不拘于小”;对于出家,“至于成佛,父母兄弟皆得度,毋是不为孝”,皆是其例。

② 自古不拜君亲就是沙门的传统,正如剃度是沙门的传统,出家修行也是沙门的传统。如《梵网经》曰:“出家人法,不向国王礼拜,不向父母礼拜。六亲不敬,鬼神不礼。”《大正藏》第24卷,第1008页。

③ 例如《大智度论》说:“大慈,与一切众生乐;大悲,拔一切众生苦。大慈,以喜乐因缘与众生;大悲,以离苦因缘与众生。”《大正藏》第25卷,第256页。

④ 例如《观无量寿经》说:“佛心者,大慈悲是。”《大正藏》第12卷,第343页。

⑤ 佛教的慈悲思想与儒家“仁”的观念在某种程度上的契合,有利于佛教的戒杀等传统被中国传统社会所接纳,民间行之,帝王亦然。汉传佛教僧侣斋戒的传统,就源于南朝梁武帝。

在慈悲思想的指引下,佛教逐渐形成“断屠月”和“十斋日”的传统^①,有所谓“岁三月六”的持斋礼仪。^②据《弘明集》卷 13 所谓“岁三斋”,是指一年之中的正月、五月、九月初一到十五素食斋戒,亦称三长斋月;“月六斋”是指每月的初八、十四、十五、二十三、二十九和三十这六天素食斋戒。此处的“岁三”称为“断屠月”,“月六”称为“六斋日”。后来,道教借用佛教的六斋日,加上初一、十八、二十四、二十八四天,成为“十斋日”。而佛教又吸收了道教的“十日斋”,形成了自己的“十斋日”^③(或称为“断屠日”)。“断屠月”和“十斋日”合起来也可称之为断屠月日。

南北朝以来,断屠月日已有入律的记载。^④但当时主要的做法是将断屠与斋戒向世俗社会推广,亦即提倡断屠月日里不可宰杀猪羊等牲畜。涉及行刑方面的最早记载,就笔者所见,似乎始自南朝陈武帝规定六斋日不得行刑。^⑤

到唐代,已系统地将“断屠月”与“十斋日”推及行刑制度。唐高祖武德二年(619)开始禁止在断屠月日执行死刑。据《唐会要·断屠约》记载:“武德二年正月二十四日诏:自今以后,每年正月九日,及每年十斋日,并不得行刑,所在公私,宜断屠约。”《新唐书·刑法志》的记载更详细些。《唐律疏议·断狱律》“立春后秋分前不决死刑”条进一步明确规定在断屠月日里不得执行死刑,并规定了对三个层次的具体违犯行为的处罚:第一,断屠月日里不执行死刑。《疏议》引《狱官令》曰:“从立春至秋分,不得奏决死刑”,将违反规定的时间范围从立春后秋分前扩大到断屠月日等禁杀时日,当此之时,即使所犯“虽不待时,于此月日亦不得决死刑”。第二,断屠月的闰月也不执行死刑。《疏议》曰:“其正月、五月、九月有闰者,令文但云正月、五月、九月断屠,即有闰者各同正月,亦不得奏决死刑。”第三,明确了对官吏违反断屠月日不执行死刑规定的处罚是:违者杖六十;待时而违者加二等,杖八十。

唐代将“断屠月”与“十斋日”的禁杀推广到行刑制度的做法,为后世所效法。例如,《宋刑统》中的相关规定与唐律的规定是完全一样的;《大明律·刑律·断狱》“死囚覆奏待报”条规定“若立春以后秋分以前决死刑者,杖八十。其犯十恶之罪应死,及强盗者,虽决不待时,若于禁刑日而决者,杖四十”的精神,与唐律并无二致,只是将唐律的断屠月及禁杀日改为禁刑日(即十斋日)罢了。

中国自古就有“秋冬行刑”的行刑传统和制度设计,而“断屠月”与“十斋日”对这种行刑制度和传统的强化不无影响,主要体现在:

(一)“断屠月”与“十斋日”禁止执行死刑,从根本上说与“秋冬行刑”殊途同归。“秋冬行刑”的深层机理是根植于重农思想的农业社会,其理论基础则是董仲舒的“天人合一”和“天人感应”。如果君王不秉持天意,不修身正德,则上天会通过灾难给予警告和惩罚;而如果君王修身正德,使得社会政通人和,上天就会赐予祥瑞和平安予以鼓励。这样,一方面为法律蒙上神权法的色彩,另一方面也彰显了帝王的仁德。佛教“断屠月”、“十斋日”之所以得以入律以禁止此时执行死刑,是因为斋月斋日乃放生祈福之机,此时行刑,有违自然,其机理亦复相同。^⑥从理论上讲,佛教慈悲思想与儒家“仁”的观念有异曲同工之妙,且又体现了更高的层次。从实践意义上讲,由于“断屠月”与

① 《唐会要》卷 41《断屠约》载会昌四年(844)四月中书门下奏:“伏以斋月断屠,出于释氏。”

② 例如《普耀经》有“岁三月六斋”的说法;又如《出耀经》中也有俗家弟子修持“岁三月六”的记载。

③ 佛教“十斋日”因地藏信仰的发展和《地藏菩萨本愿经》的流行,被冠以“地藏斋”之名,一直到现在仍为许多佛教徒所持守。

④ 如北魏孝文帝、南朝梁武帝、隋文帝等时期。

⑤ 《隋书·刑法志》记载:“当刑于市者,夜须明,雨须晴。晦朔、八节、六斋、月在张心日,并不得行刑。”更早的记载,可参见《南史》卷 70《循吏·吉翰传》、《宋书》卷 65《吉翰传》。

⑥ 事实上,在佛教典籍中就有不少为帝王的仁德提供支持和模范的章句,如《六度集经·戒度无极章第二》“则天行仁,无残民命;无苟贪困黎庶;尊老若亲,爱民若子;慎修佛戒守道以死。”《大正藏》第 3 卷,第 18 页。

“十斋日”纳入行刑制度之中,使每年可以执行死刑的时间大大缩短,行刑更加文明化。同时也能获得佛教徒乃至社会民众的拥护。“断屠月”与“十斋日”禁止执行死刑,彰显了帝王的仁德与慈悲,使其统治尤其是血淋淋的司法蒙上“以德配天”、“天人合一”的温情脉脉的“慈悲”面纱。

(二)从积极的方面看,相比较“秋冬行刑”而言,“断屠月”与“十斋日”禁止执行死刑有其优越的特殊之处。这是因为“秋冬行刑”所确立的立春后秋分前不执行死刑的制度并不是绝对而是有例外的。^①而“断屠月”与“十斋日”禁止执行死刑则是没有例外的。^②简言之,在断屠月日里严禁执行死刑,不但在秋分以后不得行刑,而且包括在秋分之前犯“恶逆”以上及奴婢、部曲杀主者等“所犯不待时者”。因此,“断屠月”与“十斋日”禁止执行死刑之制,不但是对传统“秋冬行刑”制度的有效补充,而且也对古代法律的残酷刑杀起到一种比“秋冬行刑”更为显著的缓和性作用,有利于维护社会的稳定。^③此外,值得一提的是,断屠月日之制由初期的向社会推广再发展到运用于行刑制度,也是刑罚文明化、人道化的一种表现。向社会推广断屠禁杀的对象是猪、羊等牲畜,而行刑的对象是人。因此,其进步性不可否认。

三、佛教戒律对犯罪预防作用的两面性分析

“戒律是僧徒生活的规章。”^[11]戒律是为更好地修行而制订的。因此,佛教戒律与法律一样,体现了社会存在对社会意识的决定性作用,戒律的根本来源于实践。

佛教的戒律体系颇为庞杂。根据屈大成的《佛学概论》约可分为五类:第一,在家信众的戒条;第二,出家信众的戒条;第三,僧团的规范;第四,菩萨戒;第五,在家大乘信众的规范。^[12]而戒律的最根本,则在于礼敬三宝。^④可见,佛教戒律与法一样,都是在创设规则,并且是体系性的规则。

中国古代伴随着佛教民间信仰的普遍化,佛教戒律在中国得到了长足的发展,并且诞生了律宗。“律宗自道宣始,其主要的著作用意,显然并不是疏解条文的意义而已,其实是在建立一种‘法理学’。”^[13]可见,佛教戒律与法一样,并非简单的条文累加,而是有一定的理论基础和内在联系的。

由此可知,佛教戒律不论从其内容与来源、体系,及其拥有的理论基础和内在联系等特征上看,都与法存在着很大的相似性。但从根本上说,佛教戒律在许多时候并非法的正式渊源^⑤,只是对信佛之人具有一种宗教伦理意义上的规制和道德上的约束力。正因为佛教戒律与法既有相似性,又有本质上的区别,使得佛教戒律对犯罪的预防作用呈现出两面性:其在一般预防方面所产生的积极影响与在司法实践中恣意替代刑罚对犯罪个别预防所产生的消极影响,展现出截然不同的效果。

① 《唐律疏议·断狱》“立春后秋分前不决死刑”条规定:“若犯‘恶逆’以上及奴婢、部曲杀主者,不拘此令。”

② 《唐律疏议·断狱》“立春后秋分前不决死刑”条规定:“其所犯虽不待时,‘若于断屠月’,谓正月、五月、九月,‘及禁杀日’,谓每月十直日,月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日,虽不待时,于此月日,亦不得决死刑,违而决者,各杖六十。”

③ 在中国古代社会,一方面死刑罪名多不胜数,另一方面实际执行方式也较为残酷。因此,“秋冬行刑”的设置从某种意义上可以使其得以缓和,使帝王表现出爱民若子、则天行刑的慎刑慎杀情操。而“断屠月”与“十斋日”纳入行刑制度,不但使得每年可以行刑的时间大大缩短,而且犯“恶逆”以上及奴婢、部曲杀主者等“所犯不待时者”事实上也“待时”了,要待到非“断屠月”与非“十斋日”方可执行。

④ 三宝,即佛宝、法宝和僧宝。佛宝指诸佛,法宝指诸佛所说之法,僧宝指僧团亦即僧侣组织。

⑤ 在某些情况下,佛教戒律也可能经由立法而成为法的正式渊源。例如唐代《道僧格》是在普通法亦即《唐律》的基础上,加上道教、佛教的戒律而制定的。戒律以“格”的形式而存在,成为法的正式渊源。但是《道僧格》也仅仅作为一种特别法而存在,它的法律约束力仅及于道冠僧尼,对普通的民众并不产生强制约束力。再如本文第四部分将要讨论的禁止盗毁佛像的法律规定中,佛教的戒律与礼仪是以“律”的形式而存在的。但无论如何,在一般情况下,戒律如果不转化为法的表现形式,则无法成为法的正式渊源。

(一) 佛教戒律对一般犯罪预防的积极作用

佛教戒律对一般犯罪预防具有积极的作用。《魏书·释老志》称：“助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，开演正觉。”《高僧传》卷7《宋京师东安寺释慧严（法智）》载，刘宋侍中何尚之与皇帝对话时也有“若使家家持戒，则一国息刑”^[14]的说法。佛教的戒律不但有利于德主刑辅的教化，也鼓励一般民众修持向善。因此戒律的提倡能够减少犯罪的发生，有助于对犯罪的一般预防。

1 佛教对中国古代世俗社会影响最大的是其“五戒”。五戒不论对于出家之人或一般的在家居士，都是应该终身遵守的基本戒条。它的内容包括：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。五戒与佛教另一用语“十善”实为异曲同工。由不妄语阐发的“离妄语、离两舌、离粗语、离绮语”，由不饮酒阐发的“离贪伺、离嫉恚、离邪见”，与不杀生、不偷盗、不邪淫并称十善道。《魏书·释老志》云：“心去贪、忿、痴，身除杀、淫、盗，口断妄、杂、诸非正言，总谓之十善道。能具此，谓之三业清净。”因此，佛教的戒律是内在自我约束与外在行为规范的统一，身、口、意都加以约束，由内而外，由外及内，通过道德规范约束人们的思想与行为。

2 “封建时代塑造伦理型社会人的两种模式，在上层社会是以书本教育为主，辅以善恶报应，在下层社会是以善恶报应为主，辅以绅士的影响。”^[15]因此，中国古代无论上层社会还是下层社会，都接受善恶报应观念的教育。清代的纪昀就认识到：“帝王以刑赏劝人善，圣人以褒贬劝人善，刑赏有所不及，褒贬有所弗恤者，则佛以因果劝人善，其事殊，其意同也。”^[16]因果报应虽然自古有之，但事实上并非真的“善有善报，恶有恶报”，因此在道德上的劝善止恶的功能就大打折扣。而佛教的三世报应说是一个颇具理论体系的因果报应学说，可以把对善恶的报应放到来世（后报），影响其自身的轮回。反之，沟通幸福来世的桥梁，就是持戒修福、礼敬三宝、广积福田。正因“法律渊源不仅包括立法者的意志，而且也包括公众的理性和良心，以及他们的习俗和惯例”，^[17]戒律“使众生断除习气毛病，令止恶生善，背尘合觉”，^[18]强化了道德自律，必然对犯罪的一般预防产生积极的作用。

(二) 佛教戒律在司法中对个别犯罪预防的消极作用

佛教戒律在司法中的运用，主要体现在两个方面：一是以受戒来替代刑罚处罚。如《梁书·萧景传萧昱附传》记载：萧昱“普通五年，坐于宅内铸钱，为有司所奏，下廷尉，得免死，徙临海郡。行至上虞，有敕追还，且令受菩萨戒”。二是以礼佛来替代刑罚处罚。如《宋书·张邵传张浩附传》记载：“百姓有罪，使礼佛赎刑，动至数千拜。”

佛教戒律在司法中对个别犯罪预防具有消极作用的上述个例，实际上反映了中国古代不论帝王或者地方官员，都有这样的倾向：根据其需要，以其权力来推动佛教戒律进入司法领域，使本不具世俗法性质的佛教戒律法律化，直接替代刑罚的处罚。然而，正如近代刑事古典学派的的代表人物贝卡里亚所指出的：“只有法律才能为犯罪规定刑罚。”“超越法律限度的刑罚就不再是一种正义的刑罚。”^[19]以佛教戒律来替代刑罚处罚，是司法不公正与司法恣意性的反映。

司法的恣意性导致了刑罚对犯罪个别预防功效的降低甚至消灭。我们知道，犯罪的个别预防主要是基于刑罚的威慑力才能够对犯罪人的再次犯罪产生预防的作用。而在司法中使用佛教戒律来替代法律进行处罚时，刑罚对犯罪的个别预防功效失去了它的应有之意。“夫戒律之本，要在不违自性戒而已”，“故戒者，自性良知之自由也。非若法律，自他人制之，不由大众各各内在之良知共决”。^[20]——佛教的戒律本身对民众来说并没有任何的强制约束力，更多地体现为一种道德上的约束力。对犯罪于已然之人，仅以道德上的约束来防止其再次犯罪，不显得过于苍白无力吗？古人也知道“王者之刑赏以治其外，佛者之祸福以治其内”。^[21]而司法中以佛教戒律恣意替代刑罚处罚，无疑会对犯罪的个别预防起到消极作用。

反过来，历史上也确实发生过犯罪人利用这种司法的恣意性，企图以礼佛来减免刑事责任的例子。《旧唐书·傅奕传》记载了傅奕对这种现象的抨击：“其有造作恶逆，身坠刑网，方乃狱中礼佛，

四、佛教影响法律具体规定的法理分析

关于佛教对中国古代法律规定的具体影响,前揭先行研究业已对其中的一些具体规定有所论列,兹不赘述。现从中选择三个有关规定,以更深入地探究其立法背后所隐含的佛教对法律规定影响的法理问题。

(一)禁止盗毁佛像的法律规定的法理实质

禁止盗毁佛像的法律规定^①,实质上彰显了佛教的戒律与礼仪对立法的影响。诚如学者所言,刑法是“根据特定目的评价、判断对某种行为是否需要给予刑事制裁”。^[22]制定禁止盗毁佛像的法律目的,实际上就是把本来是佛教徒才应遵守的戒律与礼仪进行普遍化、一般化、刑法化,使之成为必须普遍遵守的强制性的社会规范,宣告了若不遵守这个强制性规范,将要受到刑罚的处罚。佛教戒律的根本在于礼敬三宝,盗、毁佛像的行为,是对三宝的最大不敬。本来不信佛的人,因为律令的规定而成为带有强制性的普遍的社会规范之故,也不得不对三宝产生敬畏之心,不敢对三宝惘然造次。在这个法律规定下,佛教的戒律和礼仪也通过法律作用到不信佛的人的身上了。

(二)禁止“私入道”法律规定的法理实质

旨在限制佛教的“私入道”的法律规定^②,实质上彰显了佛教的规模与国家税制、兵役制度的冲突关系对立法者权衡利弊考量的影响。僧侣是出家之人,自古就有无需纳税与不服兵役的优遇,因此会对国家的赋税收入和兵役问题产生影响。经过北周武帝灭佛运动之后,虔信佛教的隋文帝致力于以法复兴佛教,在利益权衡之下,复兴佛教优于赋税收入与兵役问题,故隋律没有将“私入道”犯罪化,更没有规定其刑事责任。^③经过隋朝对佛教的复兴,到唐朝,佛教再次呈现繁荣的景象,遁入沙门成为大量平民规避课役的终南捷径,因而此时唐王朝面临的解决税收和兵役问题,要优先于佛教发展问题,不得不对僧侣的人数进行限制,故在刑法中规定“私入道”的罪名并科以刑事责任。法体现统治阶级的意志,而佛教的规模与税制、兵役的冲突关系又影响着这个意志。

(三)僧侣犯奸罪加重处罚法律规定的法理实质

僧侣犯奸罪加重处罚的特殊规定^④,实质上彰显了僧侣身份的特殊性对立法的影响。具体而言,就是立法上将犯奸罪的僧侣,在主体上作为不真正身份犯。僧侣身份的特殊性就在于僧侣本身是出家之人,不在俗世之中,应遵守清规戒律,清心寡欲,不做诸如“邪淫”等违背戒律之事,全心修行。这是出家人必须遵守的最根本的义务。^⑤可现实往往不是如此。为防微杜渐,刑法对基于这种特殊的身份所产生的最根本义务,作出积极反应,特别规定加重处罚,将其上升为刑法上的义务。

① 与此相关的法律条文,在唐律规定于《贼盗律》的“盗毁天尊佛像”条,宋承袭之。而隋朝是以诏书的形式颁布,并且处罚比唐律更重。详见前引周东平论文,亦可参见王立民论文。

② 与此相关的法律条文,唐律规定于《户婚律》的“私入道”条,宋、明、清三代的律典亦有相关的规定。详见前引周东平、王立民论文。

③ 前引周东平论文指出:隋文帝时期“一般也被认为是中国历史上最优遇佛教的时期之一”。在该文中亦详细论述了五大具体措施:一、允许民间更多的人出家为僧尼;二、大力修建寺庙、佛像、佛塔;三、建立带有护国性质的皇家贵族寺院;四、让僧徒进宫宣讲佛法;五、开皇二十年下诏禁毁天尊、佛像,违者以恶逆重惩。

④ 与此相关的法律条文,唐律规定于《杂律》的“监主于监守内奸”条,宋、明、清三代的律典亦有相关的规定。详见前引王立民论文;案例见前引何柏生论文。

⑤ 《楞严经》也将戒淫作为出家比丘和比丘尼戒律的首位:“若不断淫,修禅定者,如蒸沙石,欲成其饭,经百千劫,只名热沙。”“汝修三劫,只名热沙。”“汝修三昧,本出尘劳,淫心不除,尘不可出,纵有多智,禅定现前,如不断淫,必落魔道。”《大正藏》第19卷,第131页。

这与现代刑法中的某些不真正身份犯的规定相类似。例如《中华人民共和国刑法》就对犯“非法拘禁罪”的国家机关工作人员规定了从重处罚的情节。公民的人身自由是宪法所规定的基本权利,公权力机关及其工作人员必须尊重这一权利,这是其基本的义务。因此,国家机关工作人员利用职权犯非法拘禁罪的,应当从重处罚,是由国家机关工作人员身份的特殊性所决定的。对僧侣而言,是将宗教上的根本义务转化为刑法上的义务;对国家机关工作人员而言,是将宪法上的义务转化为刑法上的义务。两者虽稍有不同,但法律基于其身份的特殊性,将其作为不真正身份犯而给予的加重处罚的法理却是相同的。

一般认为中国古代法是世俗法,而非宗教法。但中国古代法律的宗教性研究也是学者们所青睐的课题。^① 本文只是努力证实佛教对中国古代法制确实存在着具体的、重要的影响,而且这种影响并不是简单地归结为“在阶级社会里,宗教常常成为统治阶级实行阶级压迫的重要工具”。^[23] 它也有值得肯定的积极方面。

注释:

- [1] 布目潮风:《隋开皇律与佛教》,《佛教研究论集——桥本芳契博士退官纪念》,东京:清文堂,1975年,第365-376页;周东平:《隋(开皇律)与佛教的关系论析》,《中国文化与法治》,北京:社会科学文献出版社,2007年,第184-198页;周相卿:《隋唐时期佛教与法的关系》,《贵州民族学院学报》2002年第1期;何柏生:《佛教与中国传统法律文化》,《法商研究》1999年第4期;王立民:《中国古代刑法与佛道教——以唐宋明清律典为例》,《法学研究》2002年第3期。
- [2] 《贞观政要》卷7《礼乐第29》,《资治通鉴》卷193,北京:中华书局,2007年。
- [3] 《唐会要》卷47《议释教上》,北京:中华书局,1955年。
- [4] 《广弘明集》卷25,台北:商务印书馆,1976年;《全唐文》卷14,北京:中华书局,1983年。
- [5] 《全唐文》卷12,北京:中华书局,1983年。
- [6] 《旧唐书·五行志》,北京:中华书局,1975年。
- [7] 张中秋:《中西法律文化比较研究》,南京:南京大学出版社,1991年,第121页。
- [8] 《大正藏》第2卷,东京:大正一切经刊行会,1934年,第658页。
- [9] 《大正藏》第14卷,第538页。
- [10] 《大正藏》第24卷,第1006页。
- [11] 渥德尔:《印度佛教史》,王世安译,北京:商务印书馆,1987年,第14-15页。
- [12] 屈大成:《佛学概论》,台北:文津出版社,2002年,第312-327页。
- [13] 芳政武:《佛教戒律学》,北京:宗教文化出版社,1999年,第69页。
- [14] 释慧皎:《高僧传》,北京:中华书局,1992年,第262页。
- [15] 刘道超:《中国善恶报应习俗》,西安:陕西人民出版社,2004年,第141页。
- [16] 纪昀:《阅微草堂笔记》卷9《如是我闻三》,上海:上海古籍出版社,2001年。
- [17] 伯尔曼:《法律与革命:西方法律传统的形成》,贺卫方、高鸿钧、张志铭、夏勇译,北京:中国大百科全书出版社,1993年,第13页。
- [18] 虚云:《开示:虚云老和尚说法》,西安:陕西师范大学出版社,2007年,第223页。
- [19] 贝卡里亚:《论犯罪与刑罚》,黄风译,北京:中国大百科全书出版社,1993年,第11页。
- [20] 熊十力:《体用论》,北京:中华书局,1994年,第696-697页。
- [21] 何良俊:《四友斋丛说》,北京:中华书局,1959年,第193页。
- [22] 张明楷:《刑法学》(第3版),北京:法律出版社,2007年,第19页。

① 国内的研究者们就发表了不少这方面的研究成果。如谷东燕:《古代中国的宗教与法律——从法律的宗教性角度谈》,载《当代法学》2002年第12期;李光昱:《浅谈中国古代法律的宗教性》,载《中外法学》1999年第2期,等等。

The Influence of Buddhist Ritual on Ancient Chinese Legal System

ZHOU Dong-ping

(Law School Xian'en University, Xian'en 361005 Fujian)

Abstract Buddhism has a significant influence on legal system in ancient China. First, the discussion of whether Buddhist monks and nuns in the Tang Dynasty should worship the emperor and the elders substantially reflects the conflicts between the Buddhist idea of equality and the Confucian idea of loyalty. It represents the influence of Buddhist ritual on the orthodox legal thought of ancient China in some respects. Second, the “Animal Butchering Prohibition Month” and the “Ten Days of Fasting”, which were derived from the Buddhist idea of mercy, not only effectively supplement the traditional “Autumn and Winter Execution” system, but also significantly modify the cruelty of the execution. These codes contribute to the stability of the society, and also represent the civilization and humanism of punishment. Third, as Buddhist discipline contributes to the moralization of “morality given priority over penalty” and encourages people to do good deeds, promoting Buddhist discipline can reduce crime and be beneficial for general prevention of crime. On the other hand, however, the replacement of legal punishment by Buddhist discipline also leads to legal injustice and arbitrariness. Finally, the legislation which prohibits steal or damage of Buddha's statue reflects the influence of Buddhist discipline and ritual on legislation. Legislation prohibiting unofficial joining of the Buddhist reflects the influence of the conflicts between the Buddhist scale and the tax system and military service system of the country on the law-makers who were trying to strike a balance. Special regulation providing aggravation of penalty on monks who commit the crime of rape substantially reflects the influence of the special status of monks.

Key Words Buddhist ritual, ancient Chinese legal system, legal thought

(上接第 80页)

A Comparison of Influence of Chinese and American Soft Power on Southeast Asian Countries Focus on “Harmonious World” and “Concert of Democracies”

ZHANG Yu-quan

(School of Asia-Pacific Studies, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275 Guangdong)

Abstract “Harmonious world” and “concert of democracies” are the diplomatic ideas recently brought up by China and US respectively. And this article is going to compare the influence that the two ideas exert on Southeast Asian countries. Although most of Southeast Asian countries know little about the meaning of “harmonious world”, they accept and approve China's acts to some extent which undoubtedly contributes to the gradual elimination of “China threat theory” concerns. While the American influence on Southeast Asian countries relatively declines these years, US still plays an important role in this area. China should make efforts to expand mutual contacts and exchange with Southeast Asian countries, making them know more about “harmonious world” and jointly promote the sound development of bilateral relations.

Key words “harmonious world”, “concert of democracies”, Southeast Asia, soft power, China, US