



正法与礼法

——慧远《沙门不敬王者论》对佛教法文化的移植

鲁楠*

目次

- 一、一场正法与礼法之争
- 二、桓玄对慧远：权臣与高僧的对话
- 三、正法与礼法：殊途同归？
- 四、余论：再访政教观

摘要 自魏晋以来，印度佛教的“正法”文化与传统儒家的“礼法”文化在围绕“沙门礼敬王者”的政治论争中得到了集中体现。针对这场论争，东晋名僧慧远撰写的《沙门不敬王者论》成功地化解了正法与礼法的冲突，将佛教法文化移植并转译成合乎中国文化和思维方式的理据，使之融入中国法文化之中，同时保持了佛教法自身的固有法理和文化特点。从法文化移植的角度看来，慧远的事业是一个十分成功地使两种异质法文化之间彼此对话，相互影响，以至于和平共存的样本，可以成为现代法治处理政教关系的典范。

关键词 正法 礼法 佛教法文化 法律移植 政教关系

道法与名教……发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期相同。^{〔1〕}

——慧远

* 清华大学法学院副教授，法学博士。

本文是北京宸星教育基金会项目（印度法和伊斯兰法研究，项目编号2019-03-003）的部分成果。本文写作得到了高鸿钧教授的指点，朱源帅与韩成芳博士亦多有惠助。

〔1〕 语出（东晋）慧远：《沙门不敬王者论》，载（南朝梁）僧祐：《弘明集校笺》，李小荣校笺，上海古籍出版社2013年版，第263页。这里的“道法”所指的是印度佛教法文化中的“正法”（dharma），而“名教”则涉及儒家法文化中的礼法。由于在慧远生活的魏晋时代，佛教首先借取道家的概念来表述其理论，故有“道法”的名称，这在佛教传播史上称为“格义”。

佛教是印度本土宗教，约公元前6世纪为释迦牟尼所创立^{〔2〕}，东汉时期经西域丝绸之路传入中土^{〔3〕}，历经两千多年的发展、演变，已经成为中国文化的组成部分。而在佛教“西教东渐”的文化史上，魏晋是其取得长足发展的历史时期，堪与隋唐时期相提并论^{〔4〕}。恰在这一历史时段，涌现了一大批杰出的佛教人士，如佛图澄、法显、鸠摩罗什、觉贤、道安、慧远等，为印度佛教在中国落地生根，逐步融入本土文化做出了杰出贡献。

本文以魏晋时期的佛教史为背景，通过叙述东晋僧人慧远的著名文章《沙门不敬王者论》产生的前因后果，说明佛教融入中国本土文化过程中，佛教的“正法”与儒家的“礼法”之间出现的冲突，及其复杂的政治背景和深厚的文化意蕴，借此展现印度佛教法文化与中国儒家法文化之间冲突、互动并走向协调、融合的历史过程。

到目前为止，在围绕这篇名文及其所涉事件所进行的为数不多的研究中，多数作品都从宗教文化，尤其是从政教关系角度切入，认为这一事件反映了印度佛教中国化，以及在此过程中出现的儒佛争执和政教互动^{〔5〕}。但很少有人认识到，“沙门不敬王者”其实是法问题，或者更广泛地说，是一种法文化现象。为了从法文化的移植角度澄清这一点，我们有必要返回这一事件产生的历史语境，对其进行全新的审视和研究。

一、一场正法与礼法之争

（一）缘起

慧远，东晋著名佛教僧人，本姓贾，雁门楼烦^{〔6〕}人氏。僧祐在《出三藏记集》中形容他“博综六经，尤善老、庄，性度弘伟，风鉴朗拔”^{〔7〕}，出家之前对中国本土的儒学、老庄之学都非常熟悉。后在恒山^{〔8〕}遇见道安法师，“遂投簪落发，委质受业”^{〔9〕}，成为僧人。公元316年，西晋士人衣冠南渡，并于次年建立东晋。太元初年（公元375年），慧远跑到寻阳，在庐山结庐修行，创建了著名的庐山僧团^{〔10〕}，对南朝的佛教文化产生了深远影响，蒋维乔慨言：“南地佛教，风行一时者，慧远一人之功也”^{〔11〕}。

〔2〕 关于佛教的起源，参见郭良鋈：《佛陀和原始佛教思想》，中国社会科学出版社2011年版，第27页。

〔3〕 关于佛教传入中土的时间有争议，参见任继愈主编：《中国佛教史》第1卷，中国社会科学出版社1985年版，第87-106页。

〔4〕 参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海人民出版社2015年版。

〔5〕 参见方立天：《慧远的政教离即论》，载《文史哲》1996年第5期；黄心川：《论中国历史上的宗教与国家的关系》，载《世界宗教研究》1998年第1期，第5-143页；岳辉：《从魏晋南北朝时“沙门不敬王者”的争论看佛教的中国化》，载《宗教学研究》2000年第2期；郭晓冬：《佛教传入早期的儒佛之争与慧远对儒佛关系的调和》，载《宗教学研究》2001年第2期；刘立夫：《儒佛政治伦理的冲突与融合——以沙门拜俗问题为中心》，载《伦理学研究》2008年第1期。

〔6〕 今山西京县，（梁）僧祐：《出三藏记集》，中华书局1995年版，第566页。

〔7〕 同上注。

〔8〕 （梁）释慧皎：《高僧传》，汤用彤校注，中华书局1992年版，第211页。

〔9〕 同前注〔6〕，僧祐书，第566页。

〔10〕 同前注〔3〕，任继愈书，第608-609页；同前注〔8〕，释慧皎书，第212页。

〔11〕 蒋维乔：《中国佛教史》，岳麓书社2010年版，第39页。



慧远一生著述颇丰,其中有相当部分被南朝梁代僧人僧祐搜集、整理,收入著名的佛教文献集《弘明集》之中。较有影响者,包括《沙门不敬王者论》《沙门袒服论》《明报应论》和《三报论》等。^{〔12〕}其中《沙门不敬王者论》以东晋时期权臣与士大夫之间围绕出家僧侣是否应礼敬王者的问题展开论辩,禅理丰富,论述透辟,而且牵涉东晋时期门阀政治的复杂背景,对后世影响殊大。透过对《沙门不敬王者论》一文的分析,不仅有助于我们了解东晋时期印度佛教的“正法”融入中国儒家文化之礼法的盛况,而且有助于我们理解佛教与东晋门阀政治之间的复杂关联。

晋咸康六年(公元340年),晋成帝司马衍幼龄,任命其母明穆皇后庾文君的族系庾冰辅政。庾冰遂提出“沙门应尽敬王者”的动议,认为佛教僧侣应按照儒家的礼法要求,向皇帝行跪拜之礼。这激起了朝廷中部分拥护佛教者的反弹,其中以尚书令何充为首,提出沙门不应尽敬王者的主张。该项动议被发放到礼官详议,礼官博士的观点与何充相同;而门下省则承庾冰的意旨,反驳何充等人的主张。一时之间,朝堂之上赫然分成两派。后何充集合仆射褚翼、诸葛恢、尚书冯怀、谢广等大臣上奏皇帝,认为先帝司马炎和司马昭时期都没有强制沙门尽敬王者,故本朝应遵循先例。^{〔13〕}

而庾冰代晋成帝作诏,反驳何充等大臣,谈到儒家礼法的重要性,“因父子之敬,建君臣之序,制法度,崇礼秩,岂徒然哉,良有以矣”^{〔14〕},认为儒家“名教有由来,百代所不废”^{〔15〕},进而对佛教“矫形骸,违常务,易礼典,弃名教”^{〔16〕}提出了质疑,对其“因所说之难辨,假服饰以陵度,抗殊俗之傲礼,直形骸于万乘”^{〔17〕}等种种乖背表现提出了批评。

然而,何充等大臣并未因成帝诏书而息言罢议,他们很快上表,进一步从佛教本身的法律角度提出异议,认为佛教的戒律对于加强统治无害而有益,指出佛教的“五戒之禁,实助王化”^{〔18〕}。何充等从佛教作为出世之法的角度提出,佛教贱入世而尚出世,“贱昭昭之名行,贵冥冥之潜操;行德在于忘身,抱一心之清妙”^{〔19〕},自汉末传入中土以来,并未造成坏的效果,而且已经逐步融入中土习俗,“今一令其拜,遂坏其法,令修善之俗,废于圣世;习俗生常,必致愁惧”^{〔20〕},反而会危及统治。

针对何充等人的反对意见,庾冰重代成帝作诏指出,古往今来,虽然各个王朝制定法律,都因地制宜,但始终以儒家礼法为中心,没有“以殊俗参治,怪诞杂化”的现象。王朝统治强

〔12〕 参见(梁)僧祐:《弘明集校笺》,李小荣校笺,上海古籍出版社2013年版。

〔13〕 《尚书令何充奏沙门不应尽敬》,同上注,第665页。

〔14〕 《庾冰重讽旨,谓应尽敬,为晋成帝作诏》,同上注,第666页。

〔15〕 同上注。

〔16〕 同上注。

〔17〕 同上注。

〔18〕 《尚书令何充及褚翼诸葛恢冯怀谢广等重表》,同上注,第667页。所谓“五戒”有两意,一是指在家众皈依佛教受持的五种基本戒,即不杀生、不盗窃、不邪淫、不妄语、不饮酒,一意则是泛指佛教出家、在家的所有戒律,这是由于“五戒”是佛教一切戒律的基础、起点和根本。本文中所指的“五戒”应是泛指。详见释圣严:《戒律学纲要》,东方出版社1989年版,第4页;释印顺:《戒律学论集》,中华书局2010年版,第419页;太虚:《太虚文选》,上海古籍出版社2007年版,第7页。

〔19〕 《尚书令何充及褚翼诸葛恢冯怀谢广等重表》,载同前注〔12〕,僧祐书,第667页。

〔20〕 同上注。

调尊卑有序，“王教不得不一，二之则乱。”佛教的“五戒”虽好，与世俗人伦相近，而在世俗人伦中，礼敬皇帝的礼法是更加重要的，国家应当维持礼法的统一。后来此事由于争议过大，无果而终。

（二）发展

事隔62年，东晋元兴元年（公元402年），安帝蒙尘，太尉桓玄以震主之威，再提沙门礼敬王者之事。当时侍中卞嗣之、黄门侍郎袁恪之、门下通事令马范等依附于桓玄，答诏谓沙门应敬王者。桓玄致书“八座”^[21]，重提庾冰时的旧事。桓玄认为，佛教的主张虽然与儒家有所不同，但它与儒、道关系一样，都是以敬为本，其根本原理都不外乎天、人，他说：“老子同王侯于三大，原其所重，皆在于资生通运”，其中王者作为天子，是天地生生不息的重要枢纽，所谓“通生理物，存乎王者”。沙门“之所以生生资存，亦日用于理命”，乃是深受国恩，“岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉？”因此主张沙门应礼敬王者。^[22]八座从两个方面给予了答复。第一，从影响来讲，“佛与老、孔殊趣，礼教正乖”，这种差异不仅涉及礼敬王者之事，而且还牵涉乖背传统儒家伦理的方方面面，包括违背“身体发肤受之父母，不敢毁伤”^[23]的教导，落发剃度；违背传统的孝道，出家弃亲等诸多内容。如果当前使其致恭，“恐应革者多，非惟拜起”，因此这项政令可谓牵一发而动全身，应当谨慎；第二，从态度来讲，佛教礼仪虽然不同，但未必就是对王者不敬，宜采取“在宥之弘”的策略。^[24]

桓玄又致书中书令王谧^[25]，王谧也不同意沙门礼敬王者的动议。双方反复致书辩论，多达五次，将讨论的内容从统治的效果转移到了教理方面的争论。

在第一次辩论中，王谧从三个方面阐释其主张。首先，从教理特色的角度，他认为，沙门虽然“意深于敬，而不以形屈为礼”，实在是因为“道在则贵，不以人为轻重也”，换言之，佛教的出发点并非世俗伦理。其次，他运用比较的方法，指出“外国之君，莫不降礼”，暗示桓玄也理应仿照。最后，从统治效果来讲，佛教传播日久，遂风移政易，而弘之不易，恰由于“以独绝之化，有日用于陶渐；清约之风，无害于隆平。”^[26]

而针对这三点，桓玄反驳道，第一，沙门礼敬上师，为什么就不能礼敬王者？第二，外国之君降礼沙门，实在因为国情不同，外国“六夷骄强，非常教所化”，故而需要借助巫术，“大设灵奇，使其畏服”，佛教恰在其中发挥了作用。而中土则不同，儒家的“圣人之道，道之极也”，没有必要让佛教的神道设教来取代儒家的君臣之敬。^[27]第三，针对统治效果问题，桓玄指出，世易时移，情况已经不同。过去晋朝几乎没有奉持佛法的人，而沙门徒众，皆是胡人，当时的佛教对于统治尚无显著的影响。而今佛教大为发展，以至于皇帝奉佛，亲自参与法事，它已经不再是简单、零散的民间宗教，而是具有政治影响力，乃至影响天子的大宗教。那么，宗教治理方略必须有所改变。

[21] 东晋时称吏部、祠部、五兵、左民、度支五部尚书，尚书左、右仆射，尚书令为“八座”。

[22] 《桓玄与八座书论道人敬事》，载同前注〔12〕，僧祐书，第671页。

[23] 《孝经·开宗明义章》。

[24] 《八座答》，载同前注〔12〕，僧祐书，第672页。

[25] 《桓玄与王令书论道人应敬王事》，同上注，第674页。

[26] 《王令答桓书》，同上注，第675页。

[27] 《桓难》，同上注，第676-677页。



在第二次辩论中,王谧针对桓玄的反驳意见,进一步申明自己的主张。^[28]他认为,沙门之所以礼敬上师而不拜俗,乃由于二者宗旨不同。沙门之所以推宗师长,因为师徒“宗致既同,则长幼成序;资通有系,则事与心应”,而不必礼敬王者,也由于根本原理的差异。他说,沙门礼敬上师,并非表示感谢,而是“积行之所因,来世之关键”,是一种积累福德,谋求出世的门径。而针对桓玄从神道设教角度对佛教的理解,王谧采取以退为进的策略,首先承认佛教中含有神道设教的内容,但进而提出,其中的“根要”在于“示以报应”,与生死业报的观念相互关联。王谧指出,儒家思想很少对人死之事作出探讨,孔子主张“未知生,焉知死”^[29],但并不等于否定生死问题。从这个角度来讲,佛教与儒家并无根本冲突。针对桓玄提出的“主上奉佛”一事,王谧巧妙地避免了直接回应,而是婉转指出,君臣名教不应废,可沙门不在名教之中,故不必礼敬。

在第三次辩论中,桓玄进一步围绕王谧的解释进行追问。他认为,天下所有的礼仪都自内而外,发自内心的真情本性,没有本质的区别,故没有必要将佛教的礼敬之道与儒家的礼仪加以区分;而且,与佛教的渺远理念相比,儒家的仁义之道更加切实、亲近,且能避免为黄巾军那样的叛乱者所利用。针对王谧所提出的佛家礼仪的超世俗面相,桓玄指出,君臣之敬也并非便是世俗礼仪,而是“自然之所生”,“理笃于情本,岂是名教之事耶?”^[30]他认为王谧通过超世俗/世俗二分法对佛教和儒家做出的区分无法成立。沿着这样的逻辑,桓玄进一步批驳王谧认为佛教信徒礼敬释迦牟尼并非出于谢惠,而是积累福德的看法,指出臣礼敬君主,也并非单纯的谢惠,同样存在着更高的伦理目的。

在第四次辩论中,王谧显然意识到,自己与桓玄在佛教与儒家礼仪宗旨的差异方面仍存在着分歧。分歧的关键在于,王谧主张佛教的礼仪具有超越性,而儒家的礼仪具有世俗性;而桓玄认为,儒家的礼仪同样具有超越性。因此,问题的关键在于,必须解释佛教所意指的超越性与儒家超越性的根本差别。因此王谧在给予桓玄的答复中写道:“意以为佛之为教,与内圣永殊;既云其殊,理则无并。”^[31]佛教虽然在伦理层面与儒家有很多一致之处,但伦理毕竟仅及于一生,因此一切的善恶功过都是现世的;而佛教的宗旨却具有神圣性,超越一生,他说:“况佛教喻一生于弹指,期要终于永劫;语灵异于无位,设报应于未兆。”^[32]正因为二者的宗旨差异,因此礼仪的根由和导致的效果也有根本的差别。他建议,应再征询其他道人通才的意见作为参考。

然而,王谧与桓玄的四次辩论,并没有动摇桓玄推行沙门礼敬王者的决心,在命令右仆射施行敬事尊王之道后,他第五次给王谧写信,进一步展开讨论。在这次辩论中,桓玄领会了王谧的基本主张,即“夫佛教之所重,全以神为贵,是故师徒相宗,莫二其伦”,但同时他又认为,在儒家的世界观中,君的地位高于师,而且“君道兼师,而师不兼君”,君主发挥着天下之师的作用,正所谓“教以弘之,法以济之,君之道也”,因此不论从地位高下,还是君主功能的角度来讲,沙门都应礼敬王者。王谧意识到,命令已出,讨论已失去意义,遂以谦辞结束了这场辩论。

[28] 《公重答》,同上注,第678-679页。

[29] 《论语·先进》。

[30] 《桓重难》,载同前注[12],僧祐书,第683页。

[31] 《公重答》,载同上注,第684-685页。

[32] 同上注,第685页。

二、桓玄对慧远：权臣与高僧的对话

尽管桓玄发出了沙门礼敬王者的命令，但他并不安心，毕竟八座与王谧所提出的观点不能等闲视之。他考虑了王谧之前所提出的意见，认为此事应征询一位“道人通才”。这时他想到了隐居在庐山，声誉日隆的慧远，命令江州刺史郭昶之带着之前与八座辩论的书信交给慧远，并带回他的答复。

慧远在回信中将在家俗众与出家僧侣做了区分，认为“处俗则奉上之礼，尊亲之敬，忠孝之义，表于经文，再三之训，彰于圣典”，要求在家俗众尊亲忠君，在佛典中也有明确的表述。但出家人不同，不应依循世俗礼法的要求，唯有如此，才合乎佛教出家的本旨，慧远说：

出家则是方外之宾，迹绝于物，其为教也，达患累缘于有身，不存身以息患；知生生由于禀化，不顺化以求宗。求宗不由于顺化，故不重运通之资；息患不由于存身，故不贵厚生之益。此理之与世乖，道之与俗反者也。是故凡在出家，皆隐居以求其志，变俗以达其道。变俗则服章不得与世典同礼；隐居，则宜高尚其迹。夫然，故能拯溺族于沉流，拔幽根于重劫；远通三乘之津，广开人、天之路，是故内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬。若斯人者，自誓始于落簪，立志成于暮岁，如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下；虽不处王侯之位，固已携契皇极，大庇生民矣。^[33]

从这段话来看，慧远分别从佛教正法所涉及的教理、教法、宗教意义与世俗功能四个角度表达了自己对于出家人是否应礼敬王者的主张。

首先，从教理的角度来看。佛教的宗旨并非“生生”，而是“无生”，^[34]即从人间世俗的关系当中跳脱出来，因为世俗关系同样是“六道轮回”的一部分，唯有摆脱“轮回”，实现涅槃，才达到佛教的宗旨，这与老子所主张的“国之四大”^[35]有着根本差别。既然佛教追求的是“无生”，要跳出轮回，自然也不应顺俗以达道，而应变俗以达道。如所周知，魏晋南北朝时期是印度传来的佛教逐步融入中国本土文化的阶段，而为了更好地融入本土文化，异域文化往往通过附着于本土相似文化的方式来争取更多的信众。在中国固有文化中，道家，特别是老子的学说，在形而上学的方面与佛教颇有相通之处。这使魏晋南北朝时期的僧人往往采用道家的思想和概

[33] 《庐山慧远法师答桓玄书沙门不应敬王者书》，载同上注，第692页。

[34] 此处的“生生”，语出《周易·系辞上》的“生生之谓易”，常用于表述中国文化“生生不息”的特质，而“无生”，则语出自佛教，全称为“无生法忍”，即超脱生死，无有生灭，达到涅槃的意思。具体参见《大般若波罗蜜多经（第401卷至第600卷）》卷449（54转不转品）：“如是不退转菩萨摩訶萨以自相空观一切法，已入菩萨正性离生，乃至不见少法可得，不可得故无所造作，无所造作故毕竟不生，毕竟不生故名无生法忍，由得如是无生法忍，故名不退转菩萨摩訶萨。”，CBETA（中华电子佛典协会）2019.Q3，T07，no. 220，p. 264，b23-27。

[35] 参见《道德经》第二十五章，“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”老子认为，国之四大中，王居其一。



念,这被称为“格义”^[36],早年精通道家思想的慧远对于这种“格义”的操作方式非常清楚。但随着佛教在中国的发展,他与同时代的思想家如道安、鸠摩罗什等人越来越感到,必须打破“格义”,从对道家思想的附会中脱离出来,返本归元地叙述佛教教理。而在这场关于沙门礼敬王者的讨论中,“格义”所引发的的问题更加暴露出来。桓玄所提出的“资生通运”,恰恰是道家思想,他巧妙地借助老子的学说去证成儒家“尊王”的道理,造成了在这一具体问题上儒、道两家合谋对抗佛教的局面,若此时佛教方面仍诉诸过去的“格义”思路,不可能在这场辩论中取得任何优势。那么,是否可以截然断开佛教与儒、道这些中国本土文化的关联进行反驳?笔者认为,在魏晋时期,这样的步骤仍然不容易做到,且颇有风险。这是由于自东汉末年以來至魏晋时期,佛教思想虽陆续传入中国达到一定规模,但中国佛教思想尚未达到自成体系的程度,这种完备圆熟到唐代才得以完成;而之所以说颇有风险,是由于若将佛教思想与中国本土文化断然分开,就极容易使佛教堕入到传统中国“华夷之辩”的逻辑中去,这不仅可能使佛教遭遇文化抵制,更容易在那个特殊的历史阶段^[37],带来政治风险。^[38]因此,慧远必须在抛弃“格义”与融通中国本土文化之间,走出一条中间道路。

其次,从教法的角度来看。自佛教进入中国以来,最先传入的是教理,而教法,特别是戒律^[39]的传入时间相对较晚。一直到了东晋时期,才有较简的戒本译成中文。慧远的老师道安法师曾经参与《十诵律戒本》的翻译,晚年更是根据所获得的部分戒律内容,编写了“僧尼轨范”和“佛法宪章”。而到了姚秦弘始六年(公元404年),弗若多罗方才诵出佛教戒律系统“五律四论”之一的《十诵律》,但鸠摩罗什译文未竟,弗若多罗便已去世,慧远深以为憾。翌年,慧远听闻昙摩流支到中土,也精通《十诵律》,便派弟子昙邕传书请昙摩流支于关中续译,未及校订,鸠摩罗什便去世,卑摩罗叉再加修订,方成为定本。另一部戒律《四分律》则由佛陀耶舍、竺佛念等于姚秦弘始十二年至十五年(公元410年至413年)在长安译出。从时间来看,慧远对于佛教教法的理解,应并非基于译出的全本《十诵律》和《四分律》。而法显获得的《僧祇律》则是他西行求法归来,也就是东晋义熙十年(公元414年)之后,方才陆续译出,《五分律》的译本更在之后。显然,在与桓玄讨论沙门礼敬王者问题时,慧远的教法知

[36] 关于格义,参见[荷]许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,李四龙等译,江苏人民出版社2017年版,第267页。

[37] 魏晋时期北方少数民族的崛起和战乱频仍,特别是东晋衣冠南渡,是当时佛教兴起的特殊背景。由于东汉末年以來,印度佛教传入中国的主要线路是经由丝绸之路从西域传入中国。在佛教传播史上,西域的很多少数民族僧侣发挥了重要作用,其中鸠摩罗什就是一个典型的例子。这使得北方少数民族政权往往与佛教彼此结合起来。最经典的事例是后赵的石勒受佛图澄的影响,使佛教在北方兴盛起来。到了石虎篡位,中书著作郎王度上书给他,认为“佛出西域外国之神,功不施民,非天子诸华所应祠奉。”然而石虎却是羯人,乃下诏曰:“佛是戎神,正所应奉。”在这种情况下,东晋作为汉族的南方政权,考虑到种族因素,对于佛教的异文化性质势必非常敏感,这也影响到当时南方佛教的发展路径。同前注[11],蒋维乔书,第45页。

[38] 蒋维乔便指出,在道教与佛教的斗争中,道教往往以国粹自居,斥佛教为外国夷狄之教。在关于沙门礼敬王者的争论中,我们也能够看到将佛教视为胡人之教的观点。同上注。

[39] 在佛教中,戒与律各有所指,又密切相关。从字义来讲,戒(sīla)是有所不为,律(vinaya)是有所当为,戒是从否定的方面界定行为,而律则从肯定的方面界定行为,戒更多指向于个人,而律则更多指向于僧团。有的时候,戒律二者并称,但从表述习惯来讲,戒往往更多指法规范,而律有时指法渊源。同前注[18],释圣严书,第50页。

识也不可能基于“四律”。^[40]由此可见，慧远对戒律的认识，主要来自道安法师，当时流传不完整的律典译本，以及慧远所接触的“经”“论”中关于戒律问题的解说。当然，这并不等于说，慧远对戒律问题不重视，恰恰相反，很多研究表明，慧远对中国佛教的戒律建设极为重视。^[41]但是，当慧远面对桓玄的询问时，他所考虑的，势必是不应从戒律条目来说明沙门不应礼敬王者的根据，而应从教法背后的原理角度来述说。这一事实给我们从法律角度解读慧远的论述带来了一定困境，因为从狭义的法律实证主义观来看，慧远的基本立场似乎并非来自于作为僧团组织规范的法（戒律），因此这场辩论似乎与法律无关。^[42]但如果我们从较广义的法律观来看，那么，佛教戒律之法背后的观念与法理，实与具体的戒律密切联系在一起，不可分割。^[43]甚至这种密切联系，是佛教法的一个突出特点，换言之，若离开支撑佛教戒律背后的思想观念，很多具体的戒律是无从理解的。^[44]

我们不妨举一个例子来说明这个问题。在《根本说一切有部毗奈耶》（卷第四十九）中记载了这样一个故事：有一持戒比丘，夜间坐在矮床上，敛身入定，却被一条毒蛇咬中额头，中毒而死。死后他来到三十三天，碰到五百天女前后围绕，要他去礼敬帝释，但这位比丘对天女说：“姊妹我昔归依大师师尊。离染嗔痴而行礼敬。云何今时礼具三毒。姊妹颇有因缘能令帝释礼敬我不。”天女回答说：“有胜苑名为妙地。中有住处是天仙所居。若在其中而出家者。帝释自往申其礼敬。”于是比丘放弃了在天上的享乐，继续选择出家。帝释听说此事后，“诣园中恭申礼敬”。^[45]

在这一故事中，帝释（又称为帝释天）即古印度神话中的因陀罗（Indra），他是雷神，象征的是掌握政治权力的武士，在印度文化中对应的是刹帝利种姓。而一个受戒比丘却认为自己只应礼敬世尊（即释迦牟尼），而不应礼敬帝释。究其原因在于，受戒比丘认为，释迦牟尼是跳出轮回之外，远离贪嗔痴“三毒”的觉者；而帝释虽然位高权重，却没有摆脱轮回，仍然受到“三毒”困扰。因此，礼敬帝释，等于“礼具三毒”，与出家人修行的目标背道而驰。不仅如此，按照佛教的法律观，帝释反而应当礼敬出家受戒的比丘，因为比丘是出家众，帝释是在家众，

[40] 印度小乘部派佛教形成了“四律五论”，“四律”分别为《十诵律》（公元404至406年译出）、《五分律》（公元423年译出）、《四分律》（公元410至413年译出）和《僧祇律》（公元418年译出），“五论”分别为《毗尼母论》《摩得勒迦论》《善见论》《萨婆多论》和《明了论》，其中对中国佛教影响较大的，是《四分律》。后至唐代，结合过去的律学研究，形成了著名的《南山律》。同上注，第14-15页。

[41] 参见屈大成：《庐山慧远的戒律观及其实践》，载《世界宗教研究》2010年第3期，第61-68页；欧阳镇：《慧远戒律观刍议》，载《九江学院学报（社会科学版）》2012年第1期，第19-21页。

[42] 目前西方的佛教法学者主要坚持狭义的观点，认为佛教法应当集中于“vinaya”，即作为僧侣之法的戒律部分。参见Rebecca R. French & Mark A. Nathan, *Buddhism and Law*, Cambridge University Press, 2014, p. 4。西方学者的这一观点与早期欧洲印度学将佛教的“达摩”（dharma）概念（中国佛教的译本将这个概念翻译成“法”或者“正法”）对译为“law”有关，他们认为，这种对译并不准确，因为“达摩”的范围要比英语“law”的范围大得多。

[43] 在这里，笔者倾向于一种较广义的法的范畴，这种范畴不仅包含实证主义意义上的法规范，而且包含围绕在这些法规范周围的法的意义体系，正如人类学家格尔茨所说的“法律感性”。参见[美]格尔茨：《地方知识——阐释人类学论文集》，杨德睿译，商务印书馆2014年版，第203页。

[44] 关于与沙门不敬王者相关的戒律，主要包括“不为不恭敬人说法戒”，参见康乐：《沙门不敬王者论——“不为不恭敬人说法戒”及相关诸问题》，载《新史学》1996年第7期，第1-47页。

[45] 参见《根本说一切有部毗奈耶》卷49，CBETA（中华电子佛典协会）2019. Q3, T23, no. 1442, p. 894, c13-18。



比丘是以出世为目标，帝释却不以出世为目标，所以比丘的境界要高于帝释，自然帝释应当礼敬比丘。应该说，这个故事构成了一个非常明显的“先例”，为出家僧众是否应当礼敬帝王这一问题给予了指示。这足以使我们得出结论，从佛教具体的戒律要求来讲，出家人不应礼敬王者，甚至王者反而应当礼敬沙门。

但是，从慧远所处的时代和环境来看，一方面他很可能尚无法得知律典中的这些表述，另一方面，就算慧远明确知道这些规定，也不可能据此驳斥桓玄所提出的主张。他必须以一种委婉迂回的方式进行辩驳，避免与政治权力及支撑这一权力合法性的主流意识形态形成正面冲突。

那么，与佛教的教法直接冲突者是什么呢？从法律角度来讲，是传统中国的礼法。正所谓“儒以礼行，觉以律兴”^[46]，中国儒家的礼与印度佛教的律，恰是不同文化传统中法的概念对应物，故而陈寅恪先生认为“中国儒家之礼，与天竺佛教之律，连类拟配，视为当然”^[47]；严耀中也认为，戒律与礼制之间，往往共存、互补。^[48]但实际上，传统中国法是由礼一法的二元结构所组成^[49]，其中的礼更多指涉内向的道德准则，而法则更多涉及外向的刑事规制，因此在传统中国的概念体系中，德礼与政刑并举，互为表里，互相支撑。而印度佛教正法的结构却有所不同，它是由戒与律的二元结构组成，其中戒涉及个体的准则，这些准则不仅涉及行为，而且涉及心理；而律则涉及僧团的组织规范，这些规范同样不仅涉及行为，而且涉及心理。戒更多是从不当为的方面对人的行为加以评价，而律则从当为的方面加以评价。因此，虽然印度佛教法的戒一律结构与传统中国法的礼一法结构在功能上可资类比，但在内容上存在诸多的差异。而在“礼敬王者”这一问题上，恰恰体现了传统中国的礼法要求与印度佛教法的戒律主张之间的冲突。按照礼法的要求，正所谓“三纲五常，礼之大体”，三纲之中，君为臣纲，而且“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”^[50]，致敬君主是礼的核心内容，具有普遍的约束力。在这种礼法结构中，出家人的身份定位是“臣”，他的法律义务是由这种身份定位所带来的。而印度佛教法却不同，这一法律体系的身份定位出发点是出家或在家的区分：出家者是僧，与佛、法构成了神圣组合，即“三宝”，而在家者是俗众——佛教法律的宗旨恰恰建立在对神圣与凡俗关系的界定和处理上。更值得重视的是，如果说传统中国的礼法所定位的是“君君，臣臣，父父，子子”^[51]的身份秩序，那么，在印度佛教法中所定位的，是“师徒”的身份秩序。在中国的礼法秩序中，遵循着“天地君亲师”的位阶，但君的地位非常突出，起到承接天、地和亲、师的作用；而在佛教法秩序中，师，而不是君，发挥着至关重要的作用。因此，在具体的礼敬问题上，中国的礼法重在尊王，印度佛教法重在尊师。^[52]而恰恰是二者侧重点的差异，带来了

[46] 《柳河东集》卷七《南岳大明寺律和尚碑》，上海人民出版社1974年版，第107页。

[47] 陈寅恪：《崔浩与寇谦之》，载陈美延编：《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第120页。

[48] 严耀中：《佛教戒律与中国社会》，上海古籍出版社2007年版，第293页。

[49] 参见马小红：《礼与法：法的历史连接》，北京大学出版社2004年版。

[50] 《诗经·小雅·谷风之什·北山》。

[51] 《论语·颜渊》。

[52] 佛教戒律中对尊师的细致规定，参见《佛说正恭敬经》，例如“是中诵经比丘，应于阿闍梨所作敬重心，及正恭敬彼读诵受经者。在阿闍梨前不得露齿、不得瞻足、不得动足、不得垒足、不得蹀足、不得弄足、不得高座处坐，师不借问亦不得语，不得违师语，不得一向瞻相师面。住在师前三肘而立，师听坐即坐，坐已于师所起慈悲心。”，CBETA（中华电子佛典协会）2019.Q3，T24，no. 1496，p. 1103，a11-18。这里阿闍梨是音译，是堪称楷模的导师之意。

冲突。

复次，从宗教意义角度来讲。慧远的身份与在朝大臣不同，慧远是远离政治的僧侣，而像桓玄、王谧这样的人是政治人物。这决定了王谧等人对佛教的分析更多着眼于宗教的政治功能，而慧远的辩护首要着眼于佛教本身的“意义”。从某种程度上讲，任何宗教都是一套完整的意义体系，这种意义体系对于整个宇宙的存在和消亡，对于身处其中的人们行为及其动机给予完整的界定和评价。因此，说明佛教的“意义”，是化解冲突，取得这一意义体系之外的人们理解的重要一步。但另一方面，“意义”又是所有信息中最难以沟通和获得理解的一部分。正如法国比较法学家勒格朗所说，意义具有绝对的差异性，难以通约，更无法移植。^[53]而慧远所面临的难题在于，既要展示佛教作为独立意义体系与儒、道两种意义体系的差异，又要使这种差异性显得可以理解，可以沟通。他十分巧妙地将佛教的意义概括为“拯溺族于沉流，拔幽根于重劫；远通三乘之津，广开人、天之路”，而这恰恰是佛教对佛教根本宗旨，即“四谛”“三法印”的凝练表达。所谓“四谛”，是印度原始佛教时期，创教者释迦牟尼总结的佛教四条基本“真理”，分别是苦、集、灭、道。苦是佛教世界观的出发点，即认识到生命本身苦的本质，而集指的是生命之苦的来源和根由，灭是消灭苦的方法，道是消灭生命之苦以后，所达到的境界。“三法印”则是佛教认识论的三条基本原则，分别为“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静”。^[54]所谓诸行无常，是指世界万事万物都处于永恒的迁流变化之中，在其背后没有常住不变的事物；诸法无我，是指各种存在之中，没有单一完整的“我”（或者灵魂）这一实体；涅槃寂静则是指佛教的终极目标，即摆脱世间一切痛苦，达到了摆脱生死，摆脱轮回的境界。依据这样的世界观和认识论，我们便能理解，在佛教的意义体系中，凡尘俗世的一切角色都是“溺族”，对这些角色的耽恋都是“幽根”；而一切政治伦理安排是“沉流”和“重劫”，从根本上讲，并不具有正面的意义。为了摆脱这种局面，达到涅槃寂静的救赎目标，必须借助佛教，指示一条救赎之路。在原始佛教中，释迦牟尼将这条救赎之路总结为“八正道”，即八个基本修行方法，并且认为坚持这些修行方法，可以获得两种层次的救赎。第一种救赎是根本意义上的，即摆脱轮回，分为三乘，分别为声闻乘、缘觉乘和菩萨乘；第二种救赎则是非根本意义上的，即在轮回当中获得一个相对较好的位置，如投生天上，或者投胎做人。俄罗斯著名佛教学者舍尔巴茨基认为，以上所说的三个层次，即以“四谛”为核心内容的世界观，以“三法印”为内容的认识论和以“八正道”为内容的方法论，恰恰构成了佛教思想的核心概念——正法（dharma）的中心内容。^[55]令人感叹的是，慧远通过极为简洁且颇具艺术性的修辞，表述了佛教的“法”所具有的这些层次。而且与印度佛教非常不同的是，在慧远的表述中，巧妙地运用了“水”和“木”两种隐喻来替代在印度文化中“火”与“热”两种隐喻所表达的内容。慧远将人陷入“无明”的状态比喻为溺水，将迷失于轮回的境地比喻成树木深陷于泥淖之中，而印度文化却将同样的状态比喻为“火宅”和“恼热”，这种文化转化腾挪的技巧，令人惊叹。而仔细考察，我们又不难发现，慧远仍保留了印度佛教思想的精髓，例如，将印度佛教“乘”（车的意思）的隐喻转变为

[53] [法] 罗格朗：《何谓“法律移植”》，马剑银译，载[意] D. 奈尔肯、[英] J. 菲斯特编：《法律移植与法律文化》，高鸿钧等译，清华大学出版社2006年版，第75-94页。

[54] 参见《杂阿含经》卷10：“色无常，受、想、行、识无常，一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。”，CBETA（中华电子佛典协会）2019.Q3, T02, no. 99, p. 66, b13-14。

[55] [俄] 舍尔巴茨基：《小乘佛学》，宋立道译，中国社会科学出版社1994年版，第1页。



“津”（渡口或船），但同时保留了八正道中“路”的意蕴。可以说，通过这些方式，慧远极为巧妙地将佛教的意义体系以合乎中国人语言和审美趣味的方式展示了出来，又不至于堕入对道教语言和思想的依附境地，其精妙之处丝毫不亚于鸠摩罗什对《金刚经》的翻译。^[56]

最后，从宗教功能的角度来讲。慧远力图证明，佛教具有“道洽六亲，泽流天下”和“协契皇极，大庇生民”的功能。这两种功能分别指向于中国法文化中的两个根本方面，一个方面是伦理，一个方面是政治。在中国传统儒家文化中，伦理一面的根基是“家”，而政治一面的根基是“国”，家国这两种社会单元几乎垄断了中国政治法律的想象，其力量之强，影响之大，超乎人们想象。但佛教的整个思想出发点恰恰与儒家主张的家国体系形成对立。首先，与儒家以家为单元的伦理思想不同，佛教主张“出家”，摆脱世俗伦理的束缚以求得解脱，甚至在种种礼仪、外表、服饰上都力求表彰“出家”的意旨。在基本社会单元的想象上，儒家构想的是以家为中心的人伦秩序，而佛教所构想的却是以僧团为中心的神圣秩序。这种秩序想象的不同，导致在诸多具体方面出现了问题。在礼仪上，出家的僧人不拜父母，且不承担“孝”的义务，特别是不承担传宗接代的责任；在外表上，否定“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的儒家诫命，剃发受戒；在服饰上，也采用印度文化传来的“袒服”^[57]做法，与世俗形成区别。这种“出家”的伦理显然与“家”的伦理针锋相对。例如，《弘明集》中记录了慧远与同时代的何镇南与郑道子围绕沙门“袒服”问题进行的争论。慧远认为“袒服”的礼仪虽然出自印度，但其宗旨在于，“尽敬于所尊，表诚于神明”^[58]，表达的是对“师”的尊敬。而儒家文化却认为吉事尚左，凶事尚右，故而佛教右袒的礼仪丝毫没有致敬的意思。这一服饰礼仪方面的小例，便折射出佛教文化在诸多方面与中国本土文化的冲突。而从“国”的角度来看，佛教是“出世间法”，具有超世俗的旨趣，这使佛教在其教理的内在逻辑中，不会给政治以中心地位，换言之，政治权力的使用 and 证成从不是佛教所主要关心的问题。这造成了一个结果，即佛教是否，以及如何能够为政治所用，乃至服从于政治，合乎“忠”的要求，是所有掌权的政治集团所关心的问题。在传统中国，很早便形成十分突出的政治统治思想，在《尚书·洪范》中，便用“皇极”来表述帝王统治天下的准则，形成了以政治为中心的社会秩序。而印度佛教却不同，它恰恰是在某种反政治的思想氛围中发展而出的，释迦牟尼通过对王权的放弃来走上创教之路^[59]，这导致佛教面对中国“忠”的政治文化时，同样面临着某种冲突的局面。此外，随着僧团的出现，它正在变成一种过去中国所没有的社会力量，其成员的来源、素质和组织方式，以及与僧团外的在家信众联系的途径，势必对政治和社会生活产生影响。在元兴元年（公元402年），桓玄专擅朝

[56] 鸠摩罗什对《金刚经》著名的翻译“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”，成为千古名译，具体参见《金刚般若波罗蜜经》，CBETA（中华电子佛典协会）2019. Q3, T08, no. 235, p. 752, b28 - 29。

[57] 从佛经记载和慧远《沙门袒服论》的叙述中，我们不难发现。儒家礼法与佛教法之间，不仅礼敬的对象有所差异，而且礼敬的形式也有显著的差异化。按照印度佛教的礼仪，出家沙门为了对释迦牟尼表示尊敬，应袒露右肩，右膝着地，有时也有右绕为礼。参见《四分律名义标释》卷3：“或言偏露一肩。或言偏露一膊。又云偏袒。袒谓肉袒也。天竺之礼。以露肩肉袒。立为致敬之仪。更加脱屣。以成其仪。至于帽帔原无。顶若患寒。乃权开听。设行礼敬。还须除却。方合其仪。”，CBETA（中华电子佛典协会）2019. Q3, X44, no. 744, p. 425, b20 - 22。

[58]（东晋）慧远：《释慧远沙门袒服论》，同前注〔12〕，僧祐书，第274页。

[59]〔日〕平川彰：《印度佛教史》，庄昆木译，北京联合出版公司2018年版，第12页。

政，自称太尉之后，便曾经下令沙汰僧尼，将除了少数能够严守戒律，不染流俗的修行僧人之外的多数出家人都“罢道”还俗，这得到了慧远的支持。^[60]而慧远此时所面临的困境，恰恰在于，如何能够有说服力地证明，佛教如何不违忠孝，有益于社会秩序？如何才能做到，“内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬”？显然，在这里慧远面临着两难选择，要么坚持佛教意义体系的自治，坐视它与中国本土忠孝伦理和政治法律冲突不管，要么放弃这种意义的自治，向本土的伦理和政制法律安排妥协。后世研究慧远思想的学者当中，多数人都从功能的视角出发，认为慧远做出了这种妥协，甚至将慧远想象成了复杂政治乱局中的玩家，但真实情况是否如此呢？

从慧远写给桓玄的书信中，我们发现，作为当时南方佛教的精神领袖，慧远处在一个十分微妙的境地之中，他面临着两个十分明显又非常重要的困境。一个困境是在教理与教法之间，即如何能够透过对教理的创造性叙述，将不符合儒家礼法要求的佛教法主张恰当地提出？另一个困境则是在意义与功能之间，即如何能够在不破坏佛教意义自治性的前提之下，达到合乎，或者至少不违背儒家忠孝要求的功能？我们可以说，自东汉末年佛教传入以来，佛教的命运在不知不觉间走到了一个历史的交叉口上。

三、正法与礼法：殊途同归？

我们从桓玄给慧远的回信中看到，桓玄并未完全接受慧远的主张。^[61]但到了元兴二年（公元403年）12月3日，桓玄收回了要求沙门礼敬王者的命令。^[62]在答复侍中卞嗣之、黄门侍郎袁裕之的质疑时，桓玄写道：“兼爱九流，各遂其道”。^[63]次年春，刘裕等起兵讨伐桓玄，桓玄向西溃逃，五月被杀。在这一年，慧远在答复桓玄的书信基础上，进一步发挥，撰写了著名的《沙门不敬王者论》。

值得思考的是，桓玄把持朝政到功败身死不过数年，而提出沙门礼敬王者的动议也不过一年的时光，而且不管怎样，慧远的反对意见最终获得了桓玄的接纳，这一具体争议随即终结。慧远又为什么仍然要专门撰写这篇文章，留诸后世呢？为什么慧远担心此事会让“无上道服毁于尘俗，亮到之心屈乎人事”，以至于“深惧大法之将沦”呢？^[64]在笔者看来，慧远显然有着远远超越于具体问题的考虑，换言之，《沙门不敬王者论》所重点陈述的，绝非仅仅是沙门是否应当礼敬王者的问题。

因此，在对这一佛教思想史上的名篇进行讨论之前，我们必须回过头来，对慧远所处的时代，以及当时的社会处境加以分析。

（一）社会处境

首先，魏晋南北朝是中国历史上一段特殊时期，自秦、汉以来，长期“大一统”的政治局面遭到破坏，最终形成了北方少数民族政权与南方汉族政权隔江对峙的局面。政治“大一统”

[60] 《庐山慧远法师与桓玄论料简沙门书》，同前注〔12〕，僧祐书，第701页。

[61] 《桓太尉答》，同上注，第694页。

[62] 《桓楚许道人不致礼诏》，同上注，第695页。

[63] 同前注〔12〕，僧祐书，第699页。

[64] （晋）慧远：《沙门不敬王者论》，同前注〔12〕，僧祐书，第254页。



的破坏,一方面带来了战乱频仍与汉人士族的颠沛流离,另一方面,也为打破自汉代“罢黜百家,独尊儒术”以来所形成的儒家思想的垄断局面,提供了历史契机。在这一过程中,从印度经西域传来的佛教得到了长足发展。但面对南、北方风格迥异的政权,佛教发展的机缘和路径各不相同。在北方,少数民族政权迫切需要利用汉族所留下的典章制度帮助统治,“使异族统治永久化并使汉人安于现实”^{〔65〕},但由于种族、文化原因,又需要与汉族相区别,佛教便成为一个便利的替代选项。而在南方,战乱和迁徙使皇权遭到削弱,以致形成了氏族门阀与东晋皇帝共治天下的局面。过去支持中央集权帝制的儒家意识形态同样遭到削弱,而在某种程度上,迎合氏族门阀“望族行政”理念的道家思想得以抬头。此外,战乱给流落南方的北方知识分子在精神上留下巨大的创伤,使他们的精神生活取向有所改变,导致一时之间,玄风大振,道家文化在知识分子之间得到广泛流传和发展。而与道家的自然主义颇相应和,且在生命体悟和形上玄思方面有过之而无不及的佛教,也受到了文人知识分子的欢迎。德国著名社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)就曾指出,源自印度的佛教在思想特征上更加接近于“贵族式的主智主义救世论”^{〔66〕},而这种救世论与受到教育的文人阶层的审美趣味颇相适应。戴密微(Paul D mi ville)认为,慧远恰恰是受到佛教吸引,转向佛教的中国文人的典型。^{〔67〕}芮沃寿在概括这一阶段南北方佛教的状况时,曾指出“南方人不得不调和佛教与贵族政体及社会,而北方人不得不与专制政府打交道。”^{〔68〕}我们不妨比较这个历史阶段四位著名僧人的命运,就可看到这种社会环境的差异。北方佛教的重要代表人物鸠摩罗什,是西域龟兹王族的后代,在进入中土之前,便“道流西域,名被东川”^{〔69〕}。公元382年,前秦皇帝苻坚派遣骠骑将军吕光、江陵将军姜飞征伐龟兹及乌耆诸国,捕获鸠摩罗什。吕光强迫罗什娶龟兹王女,将他灌醉,与女同闭密室,破其戒体,并加以羞辱。这段故事折射出在北方少数民族政权统治之下,佛教僧侣所遭遇的文化冲撞和政治困境。直到弘始三年(公元401年),姚兴即位,才迎罗什入关,待以国师之礼。^{〔70〕}与罗什同时代的另一位僧人道安,他的老师是来自西域的佛图澄,弟子则是慧远。佛图澄这位僧人“志弘大法,善诵神咒。既善方技,又解深经”^{〔71〕},是一个颇善于占卜吉凶,神道设教的人物,而这一“超凡异能”也为他在河北的传教提供了不小的帮助。^{〔72〕}作为佛图澄的弟子,道安则是一个受到时局影响,一生颠沛流离,辗转南北的僧侣。他先在河北,后遭遇战乱,渡河至河南新野,至湖北襄阳,不得不“分张徒众,各随所之”^{〔73〕},最后晚年回到长安。慧远则是在道安受困襄阳的时候离开道安,来到庐山过上隐居结庐的生活的。如果说,我们能够从

〔65〕 [美] 芮沃寿:《中国历史中的佛教》,常蕾译,北京大学出版社2009年版,第33页。

〔66〕 [德] 马克斯·韦伯:《印度的宗教——印度教与佛教》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2005年版,第319页。

〔67〕 Paul D mi ville, «La P n tration du Bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise», *Cahiers d'histoire mondiale*, Paris, Baconni re, n  3, 1956, pp. 23 - 24.

〔68〕 同前注〔65〕,芮沃寿书,第45页。

〔69〕 同前注〔8〕,释慧皎书,第49页。

〔70〕 同上注,第50-52页。

〔71〕 同前注〔4〕,汤用彤书,第134页。

〔72〕 同前注〔8〕,释慧皎书,第345-346页。

〔73〕 同上注,第212页。

鸠摩罗什和佛图澄身上管窥北方的政教环境，看出北方佛教发展的重要任务是驯化君主；那么从慧远的身上则能一瞥南方的社会情况，得知南方佛教所面临的重要课题是如何与成熟的汉人文化加以协调、融合。而道安则恰恰帮助我们看到了当时佛教随着政局变动，僧侣迁徙传布南北，以及随之带来的佛教文化传播的真实情况。通过这些西域和中土僧侣的持续努力，到了东晋时期，佛教在中土有了长足的发展，汤用彤先生认为，“佛教至孝武之世（公元373年）以后，已在中国占绝大势力”〔74〕

其次，随着佛教发展，信众增加，一系列社会弊端也引起了政治集团的警觉。汤用彤先生认为，“大凡一宗教既兴隆，流品渐杂，遂不能全就正轨”〔75〕“到了东晋孝武之世，佛徒秽杂，涉及政治，竟至与国家衰亡有关。”〔76〕他列举了最著名的例子，即琅琊王司马道子的事例，这个事例与后来沙门礼敬王者问题的出现直接相关。东晋太元五年（公元380年），孝武帝以琅琊王道子为司徒。六年春正月，帝初奉佛法，立精舍于佛殿内，引沙门居之。后帝沉溺酒色，委事于琅琊王司马道子。道子崇尚佛教，穷奢极费，且交通请托，贿赂公行，许营上疏谏，说“僧尼乳母，竞进亲党”，又说“今之奉佛教者，秽慢阿尼，酒色是酖”〔77〕道子又于太元十年（公元385年）立尼妙音为简静寺寺主，权倾一朝，威行内外。而祸乱东晋的殷仲堪，又恰恰是桓玄凭借妙音之力，才让皇帝以殷仲堪为荆州刺史。因此，汤用彤先生认为，“晋祚之倾，内由道子、王国宝辈之昏乱专横，外由王恭、殷仲堪、桓玄等之抗兵。”〔78〕后来桓玄主政，对于晋孝武帝时期的这段历史，想必记忆犹新。纵观中国佛教历史，我们不难发现，佛教教义本身虽极少牵涉政治，但对政治的影响不可忽视。大体而言，其影响凡有六端。其一，僧徒日众，泥沙俱下，侵夺农业社会的劳动力，且易成为社会流民、罪犯隐身之所；其二，参与土地兼并，聚敛财富，成为一方势力，与地方望族勾结，威胁中央；其三，造像不休，使用铸币铜材，影响货币金融；其四，扎根民间，与巫术结合，成为基层社会动员，乃至造反的隐性力量；其五，往往借助后宫女性及其家族之力，涉入皇室，参与高层政治权力斗争；〔79〕其六，在特定时刻，如异族统治或统治异族的时期，成为政权在儒、道思想之外，可资利用的合法性资源。而在魏晋时期，随着佛教的发展，以上这些影响，已经初露端倪。这势必引起政治集团的高度警觉，要动用一系列政治、法律措施，对佛教所带来的政治影响加以遏制。大体言之，传统中国对佛教政治影响的遏制手段有三。其一，控制僧团，设置僧官，淘汰僧众；其二，约束财富，控制规模，周期整肃；其三，加强名教，削弱道法，清除巫术，进行意识形态控制。但从效果来看，这三种遏制手段的效果并不明显。首先，佛教并无统一教会，僧团分散于各个寺庙，具有弥散化的特点〔80〕，这导致对僧团的控制十分困难；其次，自魏晋时期以来，佛教日益得到贵族和民

〔74〕 同前注〔4〕，汤用彤书，第241页。

〔75〕 同上注。

〔76〕 同上注，第242页。

〔77〕 《晋书·道子传》。

〔78〕 同前注〔4〕，汤用彤书，第243页。

〔79〕 之所以佛教特别能够借力于后宫女性之力，是由于后宫斗争的焦点在于皇室子嗣，而在传统社会，子嗣的繁育具有不确定性，这给佛教提供了一个作用的机会。

〔80〕 关于中国宗教的弥散化特点，参见〔美〕杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年版，第258-264页。



间势力支持,围绕寺庙逐步积累土地和财富,到了南朝梁武帝时期,甚至得到皇室的捐赠,使寺庙本身成为大土地所有者,影响巨大,难以控制;最后,意识形态控制收效也不明显。这一方面是由于,儒家“孝”的主张导致在民间对祖先崇拜采取宽容态度,在客观上为巫术在民间的滋生提供了土壤,为佛教扎根民间提供了助力;另一方面,是由于儒家思想本身重世俗伦理,而对生死问题的解决并不特别着力,而佛教的教义恰恰着眼于此,为普通人对生死问题的解决提供了方案;与儒家不同,佛教是一种救赎思想,这种救赎思想常常为处于社会底层,或经历战乱,陷入不幸状态的人们所需要。特别是大乘佛教,树立“菩萨”这种救世主形象,特别受到民间欢迎。同样重要的是,佛教的超越旨趣和瑰奇思想,为文人士大夫提供了全新的视野和想象资源,为那些因长期仕宦沉浮,为政治关系所苦,为伦常纽带所牵扰的人们提供了精神上的逃逸空间。以上这些都导致在历史上,中央政权对佛教的处理往往收效甚微。但另一方面,佛教的这些特点并不意味着它不需要依赖政治支持。正如道安所说,“不依国主,则法事难立”^{〔81〕},在中国这一政治早熟,皇权强悍的社会之中,任何宗教都难以摆脱政治权力的左右,也无法成为独立的政治力量。但是在大一统格局碎裂,皇权衰微,异族入侵,地方割据的时期,则可能为佛教提供一隙独立的政治空间。而事实上,在东晋时期,南方门阀政治的特殊境况,便为像慧远这样的庐山僧团提供了极为难得的政治环境,而这一政治环境的出现,在中国历史上是罕见的。

复次,东晋门阀政治的权力格局,为慧远的宗教主张提供了政治背景。自西晋八王之乱和永嘉之乱以后,东晋江左政权依赖于氏族,形成了“王与马共天下”的政治局面,持续百年。在这百年间,政治生活的焦点有两个。一个是门阀与皇权的矛盾,一个是门阀与门阀之间的斗争。一般来讲,出身下等氏族,且支持皇权者,往往利用儒家思想作为武器,甚至也不乏支持申、韩法家思想者;而支持门阀势力,主张遏制皇权者,则往往力主老庄玄学。但这样的意识形态配置并非绝对,意识形态立场的改变还取决于氏族门第的改变,以及政治地位的调整。例如,琅琊王氏是道家玄学的倡导者,也是支持佛教的金主^{〔82〕};而颍川庾氏则早年崇儒,随着门第的提升由儒入玄,出入玄儒之间,反对法家强化中央皇权的立场。^{〔83〕}但庾氏一旦取得统治地位,一反过去反对申、韩的立场,用法家的手段剪除异己,逼迫宗氏诸王。^{〔84〕}而随着庾氏逐步取得与琅琊王氏旗鼓相当的地位,两大氏族门阀合力遏制皇权的任务,便逐步为它们之间的斗争所取代。沙门礼敬王者问题第一次纳入政治视野,是在东晋咸康年间,此时恰恰是颍川庾氏与琅琊王氏两个门阀之间对峙的历史时期。到了咸康八年六月,成帝死,康帝即位,朝廷中的氏族门户势力重新配置,便形成了庾冰、何充和王导三股势力斗争和平衡的局面,其中何充参政是王、庾门户冲突的产物,但总体偏向于王。而在这个时刻,庾冰提出沙门礼敬王者的动议,

〔81〕 道安这句话影响很大,常被引用以论证佛教依附政治的主张。考诸原句,来自于慧皎的《高僧传》,原文语境为,道安携僧众颠沛流离,南投襄阳,行至新野,不得不分张徒众,各自传教,道安说:“今遭凶年,不依国主,则法事难立,又教化之体,宜令广布。”其原意是指,在战乱年代,依靠政权获得安全和传教的机会,是佛教生存和发展的必须。似并非上升至政教关系的一般化论述。同前注〔8〕,释慧皎书,第178页。

〔82〕 同前注〔36〕,许理和书,第139页。

〔83〕 参见田余庆:《东晋门阀政治》,北京大学出版社2012年版,第102页。

〔84〕 同上注,第106页。

可谓“项庄舞剑，意在沛公”，其锋芒所指，表面上是佛教僧团，实际上是佛教的支持者，站在背后的琅琊王氏。庾冰希望挟天子以自重，借助尊王的号召来打压王氏，而王氏则借何充之力来加以抵制。田余庆先生认为，这一阶段的门阀斗争，绝非温情脉脉，而是“阴谋诡计，刀光剑影，充斥于这两个门户、也就是两大势力之间，其残酷性并不亚于其他朝代统治者内部的斗争。”^{〔85〕}而许理和从佛教传播的角度指出，潜在这个阶段，借助何充之力，“佛教开始渗入并植根于佛教最高层”。^{〔86〕}而时隔半个多世纪之后，桓玄发起的沙门礼敬王者的第二次大争论，也同样有着门阀政治的背景。只不过这时的情势已与咸康年间有很大不同。淝水之战后，东晋门阀大族如王、庾、谢、桓等都渐次人才凋零，难以为继，司马氏皇权得以有所振兴。到了孝武帝时，为了伸张皇权，依靠自己的母弟会稽王司马道子，以相权辅佐皇权，使孝武帝时期出现了一种不同于门阀政治的格局。值得关注的是，司马道子恰恰是将佛教引入皇室的一个重要人物。简静寺妙音为殷仲堪取得荆州刺史之位，表面看来是佛教僧徒参与朝廷内部斗争的表现，实则是孝武帝借助佛教管道，布局遏抑太原王氏，同时打压司马道子的相权，以伸张皇权的一种举措。但到了公元396年，司马道子连同王国宝杀害了孝武帝，辅植低能儿晋安帝（公元397年至419年在位）。这时，王恭、殷仲堪和桓玄结成军事同盟，处死王国宝和司马道子，桓玄取得江州刺史之位，并于公元399年杀死殷仲堪，一年后成为帝国的实际操纵者。在桓玄主政时期提出沙门礼敬王者的动议，可以说有着双重目的，一方面是对太原王氏为代表的氏族门阀势力的警告，一方面又是对司马氏皇权的示威。到了公元403年，桓玄威逼安帝禅位，在建康建立“桓楚”。不久刘裕举北府兵起义，后桓玄功败身死，悬垂百年的东晋门阀政治也进入了终局。韦伯认为，在古代家产官僚制的帝国体系中，君主必须想方设法裁抑地方名门望族势力的崛起，防止望族行政架空家产制皇权。^{〔87〕}其可资利用的方法便包括吸收下层士人进入官僚体系，形成皇族与下层士人的政治同盟，或提拔下层军功人士，授以权柄，以威压旧贵族。在整个东晋门阀政治时期，我们能够看到，儒、法两家大体站在家产制皇权一边，儒家偏于维持家产官僚制的家产制原则，而法家则偏于维持官僚制原则；而道家则站在门阀大族一边，倾向于地方望族行政。那么佛教呢？笔者认为，在这种政治权力的拉锯和撕扯中，佛教的立场显得模糊不清，摇摆不定。在门阀政治的前期和中期，佛教似乎与道家一起，站在门阀大族一边，遏抑皇权；而到了后期，佛教似乎渗透进入皇室中枢，逐步站在了皇权的一边。在笔者看来，这与佛家本身的出世立场有着直接关系，佛教并没有发展出一套完整的政治理论和制度安排，它的政治立场往往取决于具体的政治形势和对佛教的待遇。这一观点与韦伯对佛教的分析有所不同。韦伯认为，在印度历史中，相对于婆罗门教，佛教更多地站在家产官僚制王权的立场上。其中经典的历史事例便是孔雀王朝时期佛教对阿育王的支持。^{〔88〕}但笔者认为，这种支持与其说内在于佛

〔85〕 同上注，第123页。

〔86〕 同前注〔36〕，许理和书，第138页。

〔87〕 韦伯谈到，“基本上，中国的家产官僚制所要对抗的，除了各处皆有的商人与手工业行会外，就只有地方土著力量的氏族”，“另一方面，尽管传统的力量异常强韧，政府显然还是成功地创设了一个相对而言统一的官吏机构，同时也成功地防止此一官吏群转化为奠基于地方望族势力的、独立于帝国行政之外的领土君主或封建诸侯。”参见〔德〕韦伯：《支配社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2004年版，第160页。

〔88〕 同前注〔66〕，马克斯·韦伯书，第327页；崔连仲：《从佛陀到阿育王》，辽宁大学出版社1991年版，第327-328页。



教的理据之中,不如说是阿育王对佛教反婆罗门态度的政治性利用。^[89] 我们不能仅仅因为佛教不可避免牵涉政治,就得出结论,认为佛教持有某种固定的、成熟的政治观。当然,值得关注的是,随着佛教逐步渗透进入政治中枢,个别出家人常常能够以“政治捐客”的身份游走于各派势力之间,发挥作用,妙音便是其中一个典型的例子。

最后,慧远的个人际遇和政治抉择是分析《沙门不敬王者论》不可忽视的背景。在对历史事件和思想走向的分析中,涉事个体的人生际遇和选择常常发挥着不可忽视的作用。慧远出身于山西北部雁门一个贫寒的知识分子家庭,早年随叔父游力许昌、洛阳,在那里学习儒学,后读老、庄,遂改弦易辙,转而修习玄学。中原战乱使北方的学术研究环境遭到破坏,使慧远于22岁时(公元354年)渡过长江,来到江西过上隐居生活。后辗转迁徙,在河北西部遇到了道安,改宗佛教,成为道安最出色的弟子,并随道安来到湖北襄阳。公元378年,秦军攻占襄阳,慧远便带着数十名弟子离开,最后定居到庐山。在那里,荆州刺史桓尹给他建立了一座大寺,即东林寺。此后不久,慧远便声名鹊起,成为南方僧人的非正式领袖。根据许理和的研究,慧远在东林寺的僧团人数应不超过百人,但另一方面,来往于庐山的游方僧众能达到3000人左右,其影响可见一斑。^[90] 与印度原始佛教以“游方”和托钵乞食为僧团主要修行方式不同^[91],中国佛教僧团则受到本土农业文化的影响,以定居一地,驻寺修行为主,以游方为辅。不仅如此,受到中国隐逸文化和道家精神的浸润,自东晋时期以来,越来越多的僧徒隐居山林,远离凡俗,“寺庙与山林之间的密切关系是中国佛教的一大特色”。^[92] 慧远带领他的僧团长期隐居在庐山之中,“影不出山,迹不入俗”^[93],每每送客,皆以虎溪为界,为一时所称道。桓玄征伐殷仲堪时,军队经过庐山,邀慧远出虎溪,慧远称疾不出,桓玄便亲自入山。后桓玄以震主之威,欲邀请慧远出仕,“远答辞坚正,确乎不拔,志踰丹石”。^[94] 这种不附庸政治的态度,反而使慧远得到了当权者的敬重。后来桓玄先后下令沙汰僧众,要求沙门礼敬王者,都曾事先征询慧远的意见,而桓玄也特许慧远的庐山僧团不在搜检之列。除了个人与政治保持距离,慧远也非常重视僧团组织所必备的戒律,积极搜集、整理和翻译梵文戒本,并极为重视自己作为僧团领袖的表率作用。晋义熙十二年(公元416年)八月初,慧远服食五石散,需要走动散热,导致精神困顿,当时僧众请他饮豉酒以助行散,慧远因不符合戒律而不许。后又请他饮米汁,又不许;又请以蜜和水为浆。慧远让律师查阅律文,以定行止,未等查阅完,便身故了,时年八十三岁。^[95] 可以说,慧远人生的大半时光,都将自己的使命牢牢定位在宣扬佛教,巩固僧团上面。当年桓玄访问慧远,曾问他的愿望是什么,慧远答道:“愿檀越安稳,使彼亦无他。”^[96] 这种远离政治,专注修行的态度,为后世中国佛教处理政教关系的问题,提供

[89] 参见葛维钧:《阿育王法与佛教的法不应混同》,载《南亚研究》1988年第4期,第54-65页。

[90] 同前注[36],许理和书,第295页。

[91] 关于印度原始佛教僧团的生存方式,参见《游行经》(初、中、后),载《长阿含经》,恒强校注,线装书局2012年版,第36-102页。

[92] 同前注[36],许理和书,第293页。

[93] 同前注[8],释慧皎书,第221页。

[94] 同上注,第219页。

[95] 同上注,第221页。

[96] 同上注,第219页。

了一个重要的早期样本。

（二）思想理路

目前在对《沙门不敬王者论》的研究中，有两种论述值得关注。一种是任继愈先生主编的《中国佛教史》中的主张，另一种则是荷兰汉学家许理和的观点。

在任继愈主编的著作中，作者将慧远在《沙门不敬王者论》中的观点视为一种现实目的激励下的思想选择，这种现实目的“则在于争取沙门不敬王者的特殊礼遇，以便获得国人对僧侣的特殊尊重，更有效地发挥佛教的特殊政治影响。”^{〔97〕}在作者看来，“佛教是不可能脱离政治的。历代都有僧侣干预政治。从道安开始，就力图使佛教成为维护封建制度，巩固中央皇权的宗教工具。到慧远则把佛教的这一职能推向了前进。”^{〔98〕}而慧远的这篇文章，其意图在于调和僧侣地主阶级思想中佛教与名教的关系。其所带来的影响是“结束了东汉以来佛教义学主要同《老》《庄》结合的历史，转向了主要同儒教紧密结合。儒教的许多基本思想，被逐步组织到了佛教的教义之中。”^{〔99〕}这种观点受到马克思主义阶级斗争史观的影响，认为儒、释、道三家都属地主阶级的意识形态，三者的关联和转化不过是地主阶级统治的策略，慧远的思想也不例外。但这种基于意识形态的宗教观，常常导致的结果是将宗教遮蔽于政治之下，成为政治的附属品，使我们难以看到慧远思想中独特的政教观。而且，慧远的著作是否体现出佛教与儒教的“紧密结合”，也颇值得商榷。在前文的分析中，笔者已经指出，东晋时期的佛教思想试图在协调儒、道的同时，试图寻找自身理路的努力，且佛教与儒家的政教观点和文化立场也存在着诸多差异，又如何能够做到所谓的“紧密结合”呢？

而汉学家许理和认为，《沙门不敬王者论》是印度佛教在中国中古早期传播与适应本土文化这一历史过程的组成部分。在他看来，沙门礼敬王者的争论，其要害在于争论“僧伽的自主权”^{〔100〕}，使僧团获得独立于政治权力的地位和生存空间。而这场斗争的结局以及慧远的重要贡献在于，“一个伟大的宗教征服了一个伟大的文化”^{〔101〕}。与任继愈的政治意识形态视角不同，许理和从文化传播的视角切入，着眼于印度佛教传入、影响和改变中国文化的过程，这使他更能够看到佛教教义的独立性和独特性，更能够体会到文化之间交流、碰撞和融合的复杂面貌。但另一方面，许理和过分持有一种单向度的立场，将整个事件视为佛教单向施加于中国本土文化的过程，甚至使用“征服”这一概念，不仅有失偏颇，而且与史实并不相符。而这一观点又恰与任继愈的观点形成对反。任继愈主张佛教荫蔽于道家在先，妥协于儒家在后，总体是为本土文化所吸收；许理和却认为是佛教以潜移默化的方式打入了中国文化。究竟哪种观点更有道理，更加符合慧远文章的本意呢？

在这里，我们不妨转换视角，从比较法文化的研究来观察。我们可以将沙门礼敬王者的问题视为印度佛教法移植进入中国，与本土固有礼法体系碰撞、协调过程中所产生的问题，将慧远视为沟通印度佛教法文化与中国本土法文化的“冰人”，将他的《沙门不敬王者论》视为一篇重要的比较法文化，特别是法律移植作品。若从此视角看来，我们便会发现一些非常

〔97〕 同前注〔3〕，任继愈书，第642页。

〔98〕 同上注，第643页。

〔99〕 同上注。

〔100〕 同前注〔36〕，许理和书，第149-151页。

〔101〕 同上注，第328页。



有意思的现象。

首先,法律移植绝非任何一种法文化单向强加于另一种法文化的过程,它更多地表现为不同法文化之间交流、碰撞,相互阐释、借鉴的历史。其结果并非一种法文化吞噬另一种法文化,而是碰撞出第三种样态。这一观点适合我们分析中、印两种同样历史悠久的文化在相互交流过程中出现的那些现象。在历史上,印度佛教文化进入中国,完全是以和平的方式,既未借助武力征服,也未通过政治威压。在这种情况下,难以出现单向文化征服的现象。在整个魏晋南北朝时期,我们更多看到的是,两种文化在持续不断的对话和交流中发生嬗变,以至于诞生了中国佛教这一崭新的思想体系。^[102]

其次,在法律移植过程中,规则乃至制度的移植往往仅是表面现象,最困难也最令人着迷的,是规则与制度背后观念和思想的移植。两种完全不同的精神世界和意义体系是否能够移植?还是仅仅会相互激扰,各自改变?这是比较法学界至今仍然争论不休的问题。^[103]但笔者认为,魏晋南北朝时期佛教法文化的传入,恰恰为这一问题的解决提供了某种参考答案。在笔者看来,从沙门礼敬王者的争论中,两种不同的法文化各自沿着自身的思想理路做出调整,以至于在效果上达到了某种相互协调的局面。这是颇为引人入胜的实例。

最后,在这种法律移植的过程中,两种截然不同的政教观彼此碰撞,为中国佛教日后在政教关系的安排和处理问题上留下了极为难得的思考,这种思考既不同于任继愈的政治—意识形态论观点,似乎也不符合许理和的文化传播—征服论主张。在后文中,笔者将专门围绕此问题展开论述。

概言之,慧远在《沙门不敬王者论》中表述了三个核心观点。

第一个观点是,在家俗众应当奉持王法,礼敬王者,而出家僧众则应“高尚其迹”,不与世典同礼。这是因为“在家奉法,则是顺化之民,情未变俗,迹同方内,故有天属之爱,奉主之礼”,而“出家则是方外之宾,迹绝于物。其为教也,达患累缘于有身,不存身以息患,则不贵厚生之意”。^[104]这一观点的理路显然并非与儒家进行紧密结合。表面看来,慧远十分“明智”地区分了出家与在家,似乎将在家划归到世俗礼法的规制范围,是向儒家礼法的妥协。但在整个事件的发展过程中,问题的焦点却在于“沙门”是否应当礼敬王者,而非在家俗众是否应当礼敬王者。在这里,沙门所指的是出家僧侣,而非在家俗众。因此,在家俗众自始至终并不在问题所牵涉的范围内。若是如此,我们又如何主张,慧远有意与儒家紧密结合呢?不仅如此,在印度佛教法的体系中,在家与出家也是原本固有的划分。佛教法依照信众的身份区分“六众”,分别是比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、优婆塞与优婆夷。其中比丘与比丘尼是受具足戒的出家僧侣,沙弥与沙弥尼是受沙弥戒和式叉摩那戒的预备出家僧侣,而优婆塞与优婆夷是在家信众,一般受持的是三皈与五戒。在“六众”之中,前四众属于出家,后两众属于在家,他们所持奉的戒律在内容上和严格程度上都有诸多差异。在家信众不仅应当服从世俗伦理和法律规范,而且应当奉持五戒,这两种不同的“法”规范之间不仅不冲突,而且常常能够相互支持、

[102] 自近代以来,这种文化之间和平交流的现象令很多思想家心醉神迷,它体现在对《牟子理惑论》的研究中。具体参见《牟子理惑论》,同前注[12],僧祐书,第6-63页;周叔迦、周绍良:《牟子丛残新编》,中国书店出版社2001年版。

[103] 关于法律移植的理论争议,同前注[53],D.奈尔肯、J.菲斯特书。

[104] 同前注[1],慧远文,第258页。

补充。而出家“四众”却不同，在身份上他们属于僧团，应当服从僧团之法（律）。从法社会学视角来看，这种法与当今时代的“行业法”颇相类似，是一种依托于独特社会集团所形成的法规范。慧远认为，由于僧团目标和组织的独特性，应当尊重并且承认其僧团的法规范，从而给予僧团一定的自主权。这种立足于僧团的法规范，其“效力”来自于僧团存在的目的本身所具有的神圣性，即它是一个肩负着普遍救赎责任的修行共同体，需要出家者“遁世以求其志，变俗以达其道。”^{〔105〕}这种神圣性借助僧团的戒律施加于每一个僧侣的行为当中，以确保救赎的责任得到履行。以此看来，慧远不仅没有违反佛教法的本旨，相反是沿着佛教法的精神和戒律要求在陈述其主张。在这一基本立场能够得到世俗统治者理解的基础上，慧远方才讨论僧团的存在和发展有利于世俗伦理政治的功能问题。以此言之，从文本来看，任继愈的观点颇难成立，而许理和的观点有一定道理。

第二个核心观点在于，慧远透过佛教戒律的要求，试图向当权者展示这套正法的法理基础。他有意地将这一法理基础从与道教那种自然主义主张的类比中脱离出来。在慧远看来，佛教的法理绝非奠基于自然主义之上，而是有着完全不同的旨趣。在佛教看来，道家“顺化”的道理也是世界“生住坏灭”过程的组成部分，而佛教所追求的，并非在这种顺化过程中保持优势地位，而是在思想上清醒地认识这种生灭过程，在精神上超脱于它。从某种程度上讲，佛教的旨趣显得比道家更加高远，它不仅超越了世俗伦理，而且超越了自然世界，因此慧远认为，佛教是“求宗不顺化”，而且“体极不兼应”的。那么，在这一目标高远的追求当中，人处于何种地位？在这里，慧远创造性转译了佛教“有情”这个概念。在佛教看来，整个世界分为名、色二个部分，名是指精神，色是指物质。色世界是无“灵”的，“无灵则无情于化。无情于化，化毕而生尽，生不由情，故形朽而化灭。”^{〔106〕}名的世界则不同，是有“灵”的，有着受、想、行、识的作用，形成多种生命的形式，被称为“有情”。在这个有情构成的世界里，“有情于化，感物而动，动必以情，故其生不绝。”^{〔107〕}在佛教看来，这种生生不绝的状态不仅不值得赞赏，反而是祸患。因为生命本身也是五蕴积聚而成，具有脆弱、短暂的特性。慧远运用佛教“十二缘起”的道理指出，恰恰是因为有情众生贪恋于在生命流转中的种种欲望，希望生命长久不灭，以至于“灵轡失御，生涂日开，方随贪爱于长流，岂一受而已哉？”^{〔108〕}因此，慧远认为，“天地虽以生生为大，而未能令生者不死；王侯虽以存存为功，而未能令存者无患。”^{〔109〕}佛教所追求的目标既不同于道家，也不同于儒家，有着自身独特的法理基础。在这里，我们不妨将儒、释、道三家的世界观略作对比。概言之，儒家是一种伦理—政治的世界观，其出发点是伦理，但落脚点是政治，伦理与政治相互贯通；道家则是一种自然主义的世界观，这种世界观相对于伦理—政治世界观而言，具有一定的超越性，但向民间发展，则沦落为养生和升仙；佛教的世界观是一种宗教—形而上学世界观：其为教，重在区隔圣、俗，通过出家，使人超脱三界，摆脱轮回之苦；其为形而上学，重在通过智慧破除迷障，使人清醒认识到存在的真理，即“空性”。因此，儒家思想的重心在人伦，道家思想的内核在自然，佛教思想的核心则在智慧。正因为佛

〔105〕 同上注。

〔106〕 同上注，第259页。

〔107〕 同上注，第260页。

〔108〕 同上注。

〔109〕 同上注，第261—262页。



教重在智慧,因此掌握智慧的人(佛、菩萨、善知识^[110]),而非掌握权力的人,才成为礼敬的对象。由此,慧远得出了一个十分引人注目的结论,即沙门可以“抗礼万乘,高尚其事,不爵王侯”。^[111]在这里,我们似乎发现,在《沙门不敬王者论》中,慧远对在家奉法的讨论似乎是以退为进,表面是向政治权力妥协,实则暗藏着一种颇具政治影响力的谋划,这种谋划旨在大一统的家产制帝国中,打开一道缺口,为僧团争取独立的空间。如果我们对于中国家产制帝国体制的历史发展比较熟悉,便不难发现,慧远的这一主张是十分难得的,因为这一体制早已形成权力与思想之间的双重控制,除了极少数个体以外,很难有任何有组织的力量能够逃脱这种控制。而随着印度佛教的传入,到了慧远这里,在原则上提出了一种在组织上试图摆脱权力与思想双重控制的主张。这一主张与他的老师道安所提出的“不依国主,则法事难立”相比,表现出风格迥异的思想成色。如果说,道安的主张更多地代表着佛教思想向家产制帝国的妥协,那么慧远的主张更多地表现出试图在这一帝国的体制安排中为僧团整体寻得独立精神空间的努力。

可以想见,提出这一响亮的主张在长期浸润于家产官僚制文化的中国是颇为危险的。为了解决这种危险,慧远随即策略性地提出了自己的第三个核心主张。在文章中,慧远说:

六合之外,存而不论者,非不可论,论之或乖;六合之内,论而不辨者,非不可辨,辨之或疑;春秋经世,先王之志,辨而不议者,非不可议,议之或乱。此三者,皆即其身耳目之所不至,以为关键,而不关视听之外者也。因此而求圣人之意,则内外之道可合而明矣。常以为道法之与名教,如来之与尧、孔,发致虽殊,潜相影响;出处诚异,终期相同。详而辨之,指归可见。理或有先合而后乖,有先乖而后合;先合而后乖者,诸佛如来,则其人也;先乖而后合者,历代君主,未体极之主,斯其流也。

这是一段非常值得玩味的话。对于这句话,方立天将其解读为两层意思。一层是指“神秘意义上的政教相即关系(先合后乖)”,另一层则是指“政教由离而合的特殊形态(先乖后合)”。而这种论述实际上是对他所说的“出家僧侣修道的最终结果有利于封建统治”这种深层次意义上的政教相即关系的一种补充。^[112]而许理和则认为,在这里“慧远提出了他的独特理论,认为这些圣人与佛陀实际上是一样的,他们只是方便显现罢了。”^[113]方立天的解释更多着眼于功能,诉诸的是外部视角;而许理和则着眼于意义,诉诸的是内部视角,但许理和对慧远思想的解释似乎并不完整。在这里,慧远将对沙门礼敬王者问题之法理基础的讨论进一步引向深入。那么是否赋予僧团以独立的地位,意味着两种世界观之间必然对抗呢?对这一问题的解决必须放到更加抽象的高度来寻找。在这里,慧远区分了两种情况。从大乘佛教的角度来讲,佛有三身,分别是法身、报身与化身,法身是佛陀作为佛法的承载者持久不灭的体现,报身则

[110] 在佛教文化中,佛是觉者之意,而菩萨(菩提萨埵)是觉有情之意,善知识是指那些修行在先,能够提供指导的人。

[111] 同前注[1],慧远文,第261页。

[112] 同前注[5],方立天文,第9页。

[113] 同前注[36],许理和书,第327页。

是释迦牟尼自己，化身是佛陀为了引导众生脱离苦海，幻化成种种不同的身份来度化，这种做法被称为“变现”。从这个意义上讲，俗世间的诸王君子，很可能是佛陀的化身，他的作为表面上与佛教的主张不同，但宗旨却相同，这被称为“方便法门”。在《妙法莲华经》中，有这样一则著名的故事。一群孩童在火宅中玩耍，对火灾丝毫不觉，他们的父亲希望将孩童们救出，但孩童嬉戏玩乐，沉迷其中，不肯听话。因此，长者用各种珍奇玩物和宝物装饰的大车吸引他们，于是孩子欢呼雀跃，跑出火宅。^[114] 在这里，佛陀的化身所采取的“方便法门”很可能合乎世俗之法，但最终却显露出与世俗之法的不同，此所谓“先合而后乖”。而第二种情况是从政治权力的角度来讲，不同时代的政治各有不同，权力运作差异巨大，但最终都不可避免要走向佛教所追求的高远目标，即所有人获得肉体和精神上的真正解放。因此，慧远认为，政治与佛教之间是“先乖而后合”。整体看来，不论是先合而后乖，抑或先乖而后合，慧远都力主，生命获得真正意义上的解放才是政治与宗教共同努力的方向。在这里，慧远巧妙地将“变现”与“方便”这些佛教思想中的成分转换到此一语境，将政治权力安置在“方便法门”的位置，其意旨丝毫不是所谓“政教相即”。相反，慧远十分隐含地在政治权力之上提出了一个高远的理想，而政治权术本身与这种理想相比，是“不得同年而语其优劣”的。为了证明这一点，我们不妨列举记录印度原始佛教时期思想的《长阿含经》中的一段叙述。当年印度摩揭陀国阿闍世王欲征伐跋祇国，之前他命婆罗门大臣禹舍问讯释迦牟尼，想获知战争能否取胜。释迦牟尼提出了“七不退法”，作为检验一个国家是否强大富足，能够抵御外敌入侵的标准。这七不退法是：第一，数相集会，讲论正义；第二，上下和同，敬顺无违；第三，奉法晓忌，不违制度；第四，敬视比丘，亲善知识；第五，念护心意，孝敬为首；第六，静修梵行，不随欲态；第七，先人后己，不贪名利。^[115] 这种政治观虽不完备，特别是缺少政治现实主义的权谋和技术，但总体而言，与慧远在此处的意旨是相通的，而恰在这个意义上，才能够说“道法之与名教，如来之与尧、孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期相同。”慧远认为，若从生命的有限性看来，若人死灯灭，则不可避免导致在有限的生命历程中，君主的权势最大。但若生命本身并非有限，人的一生形尽而神不灭，则对利弊得失的衡量势必超越于一生一世，这种衡量尺度的改变，又为沙门礼敬上师，而非礼敬王者的主张增加了一层额外的论据。不过应当指出的是，此时慧远的主张已经显露出不同于印度原始佛教思想的成分，似开始具有了大乘佛教的色彩。根据原始佛教“诸法无我”的主张，是否认灵魂之说的，而慧远却试图证明人死之后有“灵”和“神”的存在，这是中国固有文化与印度部派佛教思想结合的产物。^[116]

结合以上三个核心观点，我们可以看到，慧远成功地将源自印度的佛教法文化通过自身之力移植并转译成合乎中国文化和思维方式的理据，使之融入到中国文化之中。但与此同时，慧远不仅没有牺牲印度佛教法自身固有的法理，而且有所发挥，使一种崭新的理念嵌入了中国的法文化。它特别体现在一种对僧团独立性的追求之中，体现在对佛教正法神圣性的坚持之中，体现在对世俗政治合法性加以批评和反省的态度之中。从法律移植的角度看来，慧远的作为，

[114] 相关比喻，参见《妙法莲华经》卷2（3譬喻品），CBETA（中华电子佛典协会）2019. Q3, T09, no. 262, pp. 12, b08 - 13c16。

[115] 《长阿含经卷第二·游行经（初）》，同前注〔91〕，恒强校注书，第38页。

[116] 参见姚卫群：《慧远的“神”与印度佛教中的“我”》，载《中华文化讲坛》1997年第4期，第51 - 54页。姚卫群认为，慧远的神不灭思想，主要受到印度部派佛教的影响，而非大乘佛教。



是一个十分成功地使两种异质法文化之间彼此对话,相互影响,以至于和平共存的样本。

四、余论:再访政教观

作为本文的结尾,笔者试图回到学林在围绕《沙门不敬王者论》的研究中不约而同关心的问题,慧远的这篇名文究竟体现了一种什么样的政教观?这个问题关系重大,一直到今天都是极端重要的宪制问题。围绕此一问题,大体形成了两种代表性的观点。我国宗教学者黄心川认为,自佛教传入中国以来,一直依附于统治阶级,即使慧远的主张也不例外;^[117]而佛教研究者方立天认为,慧远的政教观具有独特性,是一种政教离即论。^[118]这种政教离即论是指,“慧远主张佛教与政治既应该相互独立、分离,又应相互配合、协调一致”。^[119]

黄心川主张,中国佛教的政教观受到道安的影响,其主要立场是“不依国主,则法事难立”;而方立天则看出,慧远的政教观与道安之间,存在着较为明显的差异。当然,在这一点上,笔者赞同方立天的论断。慧远的政教观之所以不同于道安,恐与东晋时期南北方截然不同的政治处境密切相关。北方少数民族政权的专制主义导致道安得出教附于政的结论,而南方门阀政治的独特格局,为慧远提出教在某种程度上独立于政的主张提供了外部环境。但方立天的观点问题在于,将慧远政教观中的“离”与“即”放在了同一个层面,结果未能看出慧远的主张是政、教在“意义”上离,而在“功能”上即,这两者并非在同一个层面。这导致方立天的政教离即论最终要堕入到主张佛教的目的是有利于封建统治这个结论上,使“离”为“即”所吞噬,变得与黄心川的主张没有本质差异了。

此外,在对慧远政教观的讨论上,研究者多数都没有能够横向考察人类社会不同文化传统之下的政教关系,因此也难以准确地定位慧远政教观的地位和独特性。这要求我们从比较法学,特别是从比较政教关系的研究中吸取知识,以辅助对此问题的讨论。

我国比较法学家高鸿钧教授认为,在政教关系上,人类社会曾经出现四种主要的类型,即中世纪西方的“政教分治型”,古代伊斯兰教国家的“政教合治型”,古代中国的“政尊教卑型”,以及古代印度的“政卑教尊型”。在第一种类型中,法律为宗教势力和政治权威分别掌控;在第二种类型中,立法权和释法权由宗教势力所掌控,但执法权和司法权由政治权威所掌控;在第三种类型中,立法、执法和司法权由政治权威所垄断;在第四种类型中,立法权和释法权由婆罗门所掌握,执法权和司法权由政治权威和宗教势力共享。^[120]

如此一观点成立,且我们将政教关系的这四种类型视为韦伯意义上的理想类型,那么会看到,道安的观点比较接近于古代中国的“政尊教卑型”,而慧远的观点与这种类型相去甚远。那么慧远的观点是否受到印度法文化的影响,具有“教尊政卑”的特性?似乎也并非如此。高鸿钧教授所提出的“教尊政卑”的理性类型主要是从古印度婆罗门教的法文化中提炼而出,这导致此一类型与古印度佛教法文化的政教观形成一定的差别。当然笔者认为,在古印度法文化中,这种差别究竟是质的,还是量的,这点颇值得讨论。从原始和部派佛教的经典来看,古印度佛

[117] 黄心川:《论中国历史上的宗教与国家的关系》,载《世界宗教研究》1998年第1期,第5-13页。

[118] 同前注〔5〕,方立天文,第9页。

[119] 同上注,第7-8页。

[120] 高鸿钧、李红海主编:《新编外国法制史》(上册),清华大学出版社2015年版,第57页。

教在总体上仍未摆脱教尊政卑的态度^[121]，但由于佛教对种姓制度的否定态度，以及在政治上依托于刹帝利阶层，使在政教关系中，政的地位有了大幅度的提升。^[122]可是，佛教的政教观又没有达到西方中世纪时期的那种“政教分治”的局面，何以如此？笔者认为，其中关键在于，印度佛教从未形成中世纪天主教那种意义上的教权教阶制，与世俗王权分庭抗礼对于佛教而言在组织制度上便难以实现。那么我们以这样的理想类型回看慧远的政教观，便不难发现，慧远的观点深受印度佛教法文化的影响，在他的思想深处，是不认可古代中国居于主导地位的“政尊教卑”的政教观的，但他的理想似乎也并非全然主张“教尊政卑”。在他看来，佛教与政治之间，正法与礼法之间，恰是圣、俗分途，僧、官异质，有着完全不同的旨趣和需求。从思想来看，慧远的政教观反而较为接近“政教分治”的类型。慧远所追求的，是僧团组织实质意义上的法律自治，从而有效地与政治权力区隔开来，而这种法律自治建立在自觉放弃政治影响，隐居山林的基础上。那么，慧远得出这样的政教观，是否是印度“教尊政卑”的政教观与中国“政尊教卑”的政教观彼此冲撞、调和的产物呢？从法文化的传播和移植角度来看，很可能如此。除此之外，东晋时期在中国历史上形成的独特政治环境也是这种对中国人而言“特异”的政教观得以形成的重要原因。

但随着时局发展、政治变动，中国很快便回归它自秦汉以来奠定的大一统局面，皇权的重新炽盛绝对不能允许任何一种类型的“政教分治”观存身。此后，沙门礼敬的问题也数次被提出，但最终佛教在整体上屈从于国家礼法的要求而告终。^[123]

但我们今天站在现代法治的立场来看，恰恰是如伯尔曼和韦伯所说，欧洲中世纪的政教分治，为西方现代法治中的“政教分离”原则的确立，提供了文化原因。^[124]而印度、中国和伊斯兰文明，由于各自不同的政教观，使它们在迈向合乎现代精神的法治路途当中，遭遇各自不同的文化困境。从比较法文化的视角观之，慧远的政教观既是中、印两国法文化之间交流碰撞的杰出产物，也为丰富我们对自身法文化多样性的理解，为我们抚今追昔，借助深度阐释传统以开启未来之路提供了宝贵的思想资源。

[121] 关于原始佛教政治观念的细致讨论，同前注[88]，崔连仲书，第183-189页。

[122] 佛教无形之中抬高政治在政教关系中地位的效应，同前注[59]，平川彰书，第4页。

[123] 东晋之后，至隋唐时期，沙门礼敬王者及孝亲的问题也曾一再引起争论，参见孙广德：《晋南北朝隋唐俗佛道争论中之政治课题》，（台湾地区）中华书局1972版，第40-57、69-102页；汤用彤：《隋唐佛教史稿》，武汉大学出版社2008年版，第1-62页；[美]斯坦利·威斯坦因：《唐代佛教》，张煜译，上海古籍出版社2010年版，第13-38页；刘勇：《试论唐高宗时期的佛教政策——以相关诏敕为中心分析》，载《乾陵文化研究》2015年第9辑，第297-304页；蒲宣伊：《晋唐间沙门礼敬王者问题的论争》，载《乾陵文化研究》2016年第10辑，第220-232页。

[124] 相关论述参见[美]伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社1993年版；[德]韦伯：《法律社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社2005年版，第251-257页。