

論佛教對儒家思想及傳統法律的影響

——以隋文帝的時代為中心^{*}

周東平^{**}

要 目

- 壹、隋文帝法律思想中的佛教因素
- 貳、佛教對隋律的影響——對「十惡」入律原因的補充分析
- 參、由「十惡」論及儒釋道教之罪及其對傳統法律的影響
- 肆、結論

摘要

隋文帝重振佛教，影響社會各個層面，法律自不例外。目前，隋代佛教與法律的關係還存有探討的空間。本文力圖闡明：隋文帝法律思想中的佛教因素，對《開皇律》在一定程度上以佛教精神為基礎的內在性格具有重要影響；對佛教影響傳統法律的典型「十惡」入律的原因，在先行研究的基礎上予以補充論析；並由「十惡」論及傳統法律中的刑事之罪（crime）與宗教之罪（sin）的關係，簡要說明儒釋（道）教之罪的觀念及其對傳統法律的影響。

關鍵字：隋文帝、佛教、十惡、罪

* 本文為2011年度國家社會科學基金一般研究項目「論佛教對中國傳統法之影響」（項目編號：11BFX012）的階段性成果。本文曾於2013年3月21日—22日，在國立臺灣大學人文社會高等研究院舉辦的《中華法系與儒家思想》國際學術研討會上宣讀，感謝點評人王安泰博士和與會者的批評建議。

** 廈門大學法學院教授

隋朝繼往開來，上承魏晉南北朝以來少數民族及其政權的漢化、法律的儒家化、佛教的本土化等趨勢，銳意改革，以制度創新開啓楊隋政權新貌，適應重新統一的形勢。唐承隋制。上述幾股潮流的多元發展，最終匯成隋唐時期的高潮，並對中國社會各個層面（包括法律層面）產生深遠影響。

關於儒家思想影響傳統法律問題，前賢多有論列積累；隋文帝及其時代與法律的研究，亦不乏問津者。然不容否認，即便對研究比較深入的《開皇律》，依然留有值得探討之處。職此之故，筆者試圖從佛教對儒家思想及傳統法律的影響的角度切入，以隋文帝時代為橫斷面，選取隋文帝法律思想中儒釋道尤其佛教因素對隋律的影響、在既有研究的基礎上就佛教影響隋律的典型——「十惡」入律原因進行補充論析、由「十惡之罪」論及儒釋（道）教之罪的觀念及其對傳統法律的影響等三方面問題展開探討，闡述佛教對儒家思想及中國傳統法律的挑戰與影響的一個側面。

壹、隋文帝法律思想中的佛教因素

關於隋文帝的法律指導思想，法律史學術界雖然有所關心，¹但遠未深入。《中國法制通史》用「儒法佛道相混合的法律思想」²予以概括。由於《隋書》對其已有「素無學術」、「不悅詩書」（《高祖本紀》）、「不悅儒術」（《儒林列傳》）的評價，因此，筆者基本贊同《中國法制通史》評價隋文帝「對儒家思想主要是利用而不是

-
- 1 《中國法律思想史綱》（上）辟有「楊堅除削煩苛的立法和司法觀點」一節，具體分為四個方面論述：一、改革政權體制，任用賢才。二、抑制兼併，繼續實行均田制，減免徭賦。三、強調「尊德齊禮」，法簡刑清；除削雜格嚴科，更定新律。四、強調賞罰嚴明，秉公執法，不避親貴，一概依律處斷。收於：張國華、饒鑫賢主編，《中國法律思想史綱》（上）（甘肅：人民出版社，1984），頁452-461，朱勇主編的《中國法制史》則認為：隋初統治者強調以仁、德為治國之本；禮法並用；注重維護法律的嚴肅性。收於：朱勇主編，《中國法制史》（北京：法律出版社，1999），頁169-172，
 - 2 陳鵬生主編的《中國法制通史》一書中，收錄徐永康撰「隋朝統治者的法律思想」一節中，其設有「儒法佛道相混合的法律思想」一目。收於：張晉藩總主編，陳鵬生主編，《中國法制通史》（北京：法律出版社，1999），第4卷，頁14-17，

真正推崇」，只是「既為人主，仍得以『德主刑輔』理論作為治國的指導方針」的觀點；但對其受佛道思想影響僅在年齡晚暮的開皇二十年下詔禁毀天尊佛像方面的簡要論述，難以認同。筆者認為，這似有過於輕視文帝法律指導思想深受佛教思想的重要性之嫌，因為它折射出漢代確立起來的傳統儒家法律指導思想與本土化過程中的佛教之間的衝突和相互影響、融合問題。茲就文帝法律思想受佛教影響及其表現略予闡述。

眾所周知，文帝表面上奉行儒、佛、道三教共同保護的政策，但內心並非三駕馬車平行並進，而是尤其傾心於佛教治國。³他不僅明確放棄了北周武帝的滅佛令，而且還極力弘揚佛教，使「佛教之廣被，可蓋見矣。」⁴

隋文帝時代是中國歷史上最優遇佛教的時期之一。楊隋政權建立伊始，文帝就以護法王自居，採取允許民間人士出家為僧尼、大力修建寺廟佛像佛塔、建立帶有護國性質的皇家貴族寺院大興善寺、敦請僧徒進宮宣講佛法、頒佈「歲三月六」的持齋月日禁殺生和皇帝降誕日斷屠令、下詔禁毀天尊佛像等一系列復興佛教的措施。故湯用彤斷言：「佛教之再張，實有賴於隋之高祖。」⁵其原因除了與文帝從小耳聞目染所培養起來的佛教情感和信仰有關之外，更應考慮到先後被北周、隋滅亡的北齊、蕭梁、南陳均是佛教盛行之地，承北周武帝滅佛之後，隋文帝積極推行一系列崇佛政策，既有利於駕馭各派系的官僚集團，也能獲得眾多佛教徒的支持，是穩定其政權的重要國策。⁶鎌田茂雄指出：「隋文帝復興佛教政策的目標，是以佛教作為統一國家隋的精神支柱。因此，隋代佛教作為國家宗教的色彩濃厚。」⁷道端良秀也認為：隋文帝「承北周滅佛後統一天下，著手復興佛教，實

3 《隋書·李士謙傳》記載時人李士謙在比較三教優劣時的評語：「佛，日也。道，月也。儒，五星也。」可資印證。

4 湯用彤，《隋唐佛教史稿》（武漢：武漢大學出版社，2008），頁3。

5 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁1。

6 《長安志》，卷7，「隋文帝承周武之後，大崇釋氏，以收人望。」

7 (日) 鎌田茂雄，《中國佛教史》（東京：大東出版社，2001），頁109。

際上是為佛教作為統治政策計。這不僅僅是保護佛教，而是文帝以佛教取代儒教中心的政治思想，將其作為國家統治的指導原理。這可以視為與歷來帝王不同的一個特色。」⁸既然文帝思想傾向如此，那麼，文帝時代政治必然深受佛教影響，其法律也莫能例外。這一情形不是迤邐到開皇二十年前後才表現出來。

當文帝開皇元年二月初踐帝位，十月頒行新律時，考慮到此種特殊背景，尤其與此時「高祖普詔天下，任聽出家，仍令計口出錢，營造經像」⁹等崇佛政策相聯繫，那麼，在開皇元年修律時，難免在某種程度上受其崇佛政策的影響。加上領銜修撰《開皇律》的大臣高熲也有崇佛傾向。¹⁰故唐代道宣《廣弘明集》卷14《辯惑篇·內德論》所謂「隋弘釋教而開皇之令無虐」，自有其道理。如隋文帝詔曰：「好生惡殺，王政之本；佛道垂教，善業可憑」，¹¹頗具佛教精神；認為：「梟首輶身，義無所取，不益懲肅之理，徒表安忍之懷。」故在制定《開皇律》時，「梟轂及鞭，並令去也」，「其餘以輕代重，化死為生，條目甚多，備於簡策」，「至是盡除苛慘之法」。¹²又如，文帝於「開皇五年，爰請大德經法師，受菩薩戒。」¹³他是受當時的高僧曇遷、曇延、慧遠、智顥等的感化而信仰佛教受戒的，為實現這種信仰，開皇五年寬恕輕囚二萬四千九百餘人，死罪減刑三千七

8 (日)道端良秀，《改訂新版·中國佛教史》(京都：法藏館，1975)，頁99-100。學者亦認為，在隋文帝的心目中，宗教與政治在一定意義上是統一的，宗教可為政治服務。他曾對靈藏法師說：「弟子是俗人天子，律師為道人天子，……律師度人為善，弟子禁人為惡，言雖有異，意則不殊。」見：賴衛紅，〈隋文帝性格研究〉，《渝西學院學報》2(渝西：2002)，頁33。

9 《隋書》，卷35，《經籍志》。

10 據《隋書·高熲傳》，開皇元年前後，文帝「委以心膂」，頗受重視，「朝臣莫與為比」，「制度多出於熲」；高熲在妻子死後，自稱老年「退朝之後，唯齋居讀佛經而已」。又據《續高僧傳》，卷18，《曇遷傳》記載，文帝「下勅為第四皇子蜀王秀於京城置勝光寺，……(曇)遷之徒眾六十餘人住此寺中，受王供養。左僕射高熲、右衛將軍虞慶則、右僕射蘇威、光祿王端等，朝務之暇，執卷承旨。」可見高熲也是個佛教徒。且其父高賓「背齊歸周」，故高熲對佛教以及北齊制度乃至法律，當有所瞭解。此外，另一修律大臣楊素與佛教也有一定的淵源。在考慮《開皇律》受佛教、北齊因素影響時，這些不容忽視。

11 (隋)費房長，《歷代三寶記》，卷12。

12 均見《隋書》，卷25，《刑法志》。

13 (唐)法琳，《辯正論》，卷3。

百人。¹⁴顯然，文帝時代制定的法律不僅保留有傳統的儒家因素，也具有以佛教精神為基礎的內在性格，這種情形也與文帝時期的國策相一致。

貳、佛教對隋律的影響——對「十惡」 入律原因的補充分析

關於佛教對隋律的影響，布目潮瀨先生曾撰有《隋〈開皇律〉與佛教》一文，¹⁵論析《開皇律》與現存唐律律條「盜毀天尊佛像」的關係，使隋律與佛教關係的研究不再止步於泛泛之談，開始進入細化的實證階段，是該領域的先驅和力作。¹⁶此後，陳俊強在《皇恩浩蕩——皇帝統治的另一面》第五章第一節〈「常赦所不免」和「十惡」〉、¹⁷桂齊遜在《國法與家禮之間——唐律有關家族倫理的立法規範》第二章第一節〈「十惡」的由來〉¹⁸中均有所論列，筆者也先後撰寫了〈隋《開皇律》十惡淵源新探〉、〈隋《開皇律》與佛教的關係論析〉、〈論佛教禮儀對中國古代法制的影響〉¹⁹等論文，就隋

14 (日)道端良秀，《改訂新版·中國佛教史》，頁101。

15 (日)橋本博士退官記念佛教研究論集刊行會，《佛教研究論集——橋本芳契博士退官記念》(大阪：清文堂，1975)，頁365-376。

16 在這個條文何時入律的研究上，布目潮瀨先生引用了《隋書·高祖本紀下》開皇二十年詔令，並予以考論。唯需注意者，文帝二十年的詔令是以「毀壞偷盜佛及天尊像」(同書《刑法志》則曰「尤崇尚佛道，……壞佛像天尊」)的形式，按「先佛後道」的順序規定，也顯示了隋代佛教的優先和崇高地位。迨及李唐，奉道教為國教，故唐律「盜毀天尊佛像」的規定中，變為「先道後佛」的順序。此種情況，猶如「斷屠月日」在隋文帝時依然是禁止正月、五月、九月及六齋日殺生的「歲三月六」，到唐高祖遂將「斷屠月」與道教「十齋日」結合而成為「歲三月十」一樣(參考劉淑芬，〈『年三月十』——中古後期的斷屠與齋戒〉，收於：《中古的佛教與社會》(上海：古籍出版社，2008)，頁75-114)，從中可以細細玩味隋唐兩朝佛教在政治、法律生活中地位的細微變化與差別。又按：湯用彤將此條詔令係於開皇十九年十二月，時間有誤。見湯用彤，《隋唐佛教史稿》(武漢：武漢大學出版社，2008)，頁2。

17 陳俊強，《皇恩浩蕩——皇帝統治的另一面》(臺北：五南圖書出版，2005)，頁256-268。

18 高明士主編，《國法與家禮之間——唐律有關家族倫理的立法規範》(臺北：龍文出版社，2007)，頁31-39。

19 周東平，〈隋《開皇律》十惡淵源新探〉，《法學研究》4(北京：2005)，頁133-137；周東平，〈隋《開皇律》與佛教的關係論析〉，收於：中國法律史學會編，《中國文化與

律深受佛教影響的問題展開討論。通過學界近年的考察研究，從間接證據上初步解明首創於隋《開皇律》的「十惡」罪名，不僅有從北齊律「重罪十條」發展而來的具體內容即實質來源，而且還有借用佛教「十惡」名稱的形式來源。

目前，試圖推進該研究的最新成果是〈唐律「十惡」一詞的佛教淵源〉。²⁰筆者拜讀之餘，覺得仍存在一些可以商榷的問題。

首先是論文命題為「唐律」而非「隋律」的歷時性問題。作為專門考證「十惡」一詞佛教淵源的論文，不從首創該制度且後世沿襲不替的隋律（源）著眼，卻選擇繼踵其後的唐律（流）著眼，殊不可解。因此，文中歷時性概念的抵牾難通之處在所不免。例如，作者在論文摘要中首先承認「『十惡』是隋《開皇律》確立的一個專用法律名詞」；在結語中也重申「十惡最終代替了『重罪十條』，成為隋唐律典中的一個專用法律名詞」；卻在行文中認為：「十惡雖為《開皇律》所創造，但在唐律修訂之前並非固有的、專門的法律用語。只是在唐律撰成以後，『十惡』為歷代律典所遵循沿用，終成為法律用語。」且不說《唐律疏議·名例律》「十惡」（總第6條）早已明確「開皇創制，始備此科，酌於舊章，數存於十。大業有造，復更刊除，十條之內，唯存其八。自武德以來，仍遵開皇，無所損益。」在《開皇律》已將十惡入律，為當時正式法律用語、一代之制的情況下，如沒有新材料予以證偽，則無法否認十惡為開皇一代之制、唐律以後的十惡直接沿襲《開皇律》的學界通說。因此，與其花費力氣證明唐律毋寧證明隋《開皇律》「十惡」一詞的佛教淵源更有意義。即便退一步，以子之矛攻子之盾，十惡究竟是「隋《開皇律》確立的」還是「唐律撰成以後」才成為專用法律名詞（或法律用語）？抑或是含混折衷的「隋唐律典中的一個專用法律名詞」？如此混亂的時間概念應如何統一解釋呢？

法治》（北京：社會科學文獻出版社，2007），頁184-198；周東平，〈論佛教禮儀對中國古代法制的影響〉，《廈門大學學報》3（廈門：2010），頁105-113。

²⁰ 張海峰，〈唐律「十惡」一詞的佛教淵源〉，《現代法學》3（重慶：2012），頁38-44。

並且，作者以「修訂《開皇律》、《武德律》及編撰《永徽律疏》的眾多立法者中，佛教信徒並不少見」作為論證《開皇律》之外的唐律取名「十惡」的原因之一，本身就是一個偽問題。作者注意到《開皇律》修撰者高熲、楊素與佛教有關，的確是討論《開皇律》受佛教影響不容迴避的問題。至於《武德律》以來至《唐律疏議》（筆者按：無論其是永徽還是開元抑或其間的《律疏》），只是「仍遵開皇，無所損益。」與唐代武德律、永徽律的修律者是否佛教信徒關係不大。這一點還可以舉《貞觀律》為例予以反證。眾所周知，《貞觀律》完成於貞觀十一年，被公認為唐律律文的定型。而唐太宗從即位前後到《貞觀律》的修訂和頒佈期間，不僅沒有崇佛傾向，反而對佛教打擊有加。如唐太宗即位的貞觀元年，「敕遣治書侍御史杜正倫，檢校佛法，清肅非濫」，又「下敕有私度者，處以極刑」，並在貞觀三年對隋末義寧年間私度的僧人嚴加整頓，「天下大括義寧私度，不出者斬」。²¹湯用彤指出：「唐初佛教依人君之態度言之，則既有武德末年之摧折，復因貞觀文治受漠視。」²²這個判斷是可信的。直到貞觀末年，唐朝才改變佛教政策，逐漸轉向崇佛。可知即使在貞觀前期不利於佛教的政治形勢下，《貞觀律》的十惡之條也一仍其舊，並未改棄，更遑論《武德律》、《永徽律》等唐律。

既然唐律的十惡明顯沿襲隋《開皇律》，那麼，在討論唐律（為什麼不是隋律？）十惡一詞的佛教淵源時迴避了這個前提，十分遺憾。

作者還認為目前論及隋唐律典「十惡」為何會受佛教影響的論述並不詳細，因此希望作更深入的分析，由此展開闡述：①十惡一詞最早出現在佛典之中，並在佛經翻譯之後進入法律世界；②前引相關立法者中佛教信徒並不少見；③從「重罪十條」到「十惡」有佛教因果報應觀念的影響等三個原因。其實，①③兩點，筆者也已略有涉及。

21 《續高僧傳》，卷24，《智實傳》、卷25，《法沖傳》、卷20，《法向傳》。

22 湯用彤，《唐太宗與佛教》，原載《學衡》75（上海：1931.3），收入：沈華偉、楊維中編，《湯用彤佛學與哲學思想論集》（南京：南京大學出版社，2009），頁101-105。

筆者以為在目前條件下，如果要深入分析這種由佛教術語與中國傳統法律相互配合而產生的新瓶裝舊酒如十惡之類的現象，與其採納①③的途徑，毋寧另闢蹊徑——實際上涉及魏晉南北朝以來佛教與儒教（儒家、儒學）乃至道教之間除了論爭排斥之外，還存在調和融合的問題。這裏也試舉三點予以論析，以資補充和旁證。

（1）在佛教與儒教（包括道教）調和融合的問題上，前述「十惡」是如此，佛教不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒的「五戒」（道教亦有五戒，即老君五戒：第一戒殺，第二戒盜，第三戒淫，第四戒妄語，第五戒酒）未嘗不是如此。兩者可謂相映成趣。

五戒本是佛教徒的基本戒，是內在自我約束與外在行為規範的統一。五戒既是佛教的入門，也是佛教根本的實踐倫理。佛教傳入中國後如何普及？如何讓包括在家佛教徒都能理解作為佛教必要條件的五戒而受持？從「五戒」與「五常」的關係中，即可窺見儒、釋間調和融合之一斑。²³

五行思想在中國源遠流長，五戒與五常一樣均以「五」為數，暗合此意，也是佛教東傳後易為中國人理解、能夠滲透普通民眾的有力手段。更有甚者，則將佛教五戒直接與儒家五常相互調和對接，主張兩者一致。據塚本善隆的研究，北魏時期已有此種努力。²⁴《顏氏家訓·歸心篇》云：「內外兩教，本為一體，漸積為異，深淺不同。內典初門，設五種禁；外典仁義禮智信，皆與之符。」²⁵《魏書·釋老志》亦曰：「又有五戒，去殺、盜、淫、妄言、飲酒，大意與仁、義、禮、智、信同，名為異耳。」據此，五戒與五常完全對應。此後，更演繹出五戒與五常之間諸種變化了的對應關係。²⁶那麼，在五戒、十惡等佛教術語極為普及的北朝當時社會中，人們的觀念中五戒

23 又如以忠孝為中心的儒家倫理價值成為中古佛教功德修行的重要觀念形態，亦是調和兩者的結果。

24 （日）道端良秀，《唐代佛教史研究》（京都：法藏館，1957），頁362。

25 （北齊）顏之推撰，《顏氏家訓集解》，王利器集解（上海：古籍出版社，1980），頁339。

26 詳參：（日）道端良秀，《唐代佛教史研究》，頁366-371。

與五常既可溝通，同理，信佛的隋文帝和修訂《開皇律》的信佛大臣如高熲、楊素們，把佛教十惡與世俗法的「重罪十條」糅合在一起，以新瓶裝舊酒，不也是水到渠成的事情嗎？

(2) 再舉更後一點出現的唐宋時期皇帝赦文「十惡五逆」、「五逆十惡」連稱的情形來佐證。十惡五逆原為佛典所載。²⁷佛教上五逆之說是指五種極惡之行為，又名五逆罪、五無間業、五無間罪或五不救罪，具體為殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧。其中前四是身業，後一為口業。雖然中醫也有指疾病過程中出現的五種逆證的「五逆」之說，乃至道教上亦有此說（如梁·陶弘景《養性延命錄》：「老君曰：凡人求盜，勿犯五逆六不祥，有犯者凶。」）。但自唐肅宗開始在赦文中借用佛教「五逆」為法律規範（法典上無此規定），與十惡並稱，不予赦免。這一慣例遂為中晚唐及五代、宋的部份帝王所沿用。宋代真德秀在《讀書記·德行》中論述孝德時指出：「然所謂逆惡者，非必如法令所指五逆十惡之類也，於事親之道苟有所違背焉，皆逆且惡也。」可見，五逆在法令上是存在的。律典上十惡的具體內容已是眾所周知，那麼，法令上的五逆的性質及其具體內容又何指？

法典上似乎沒有五逆罪的規定，所以真德秀只說法令上才有。目前比較早見到將五逆十惡連稱並舉作為嚴懲不貸的打擊對象的是唐肅宗的赦文。²⁸赦文中的五逆與十惡連稱，顯然借用自佛教，與道教五

27 如（南北朝）畧良耶舍，《佛說觀無量壽佛經》云：「五逆十惡，具諸不善。」（隋）慧遠，《大乘義章》，卷17：「業有二種，漏與無漏，分假之因，名為有漏，變易之因，名為無漏。有漏業中，有善有惡，人天之因，名之為善，三塗之因，說以為惡。惡有五階：一是闡提起大邪見斷善根業；二謗正法；三五逆罪；四犯重禁；五者十惡。」

28 (宋)宋敏求，《唐大詔令集》，卷4，《去上元年號赦》曰：「可大赦天下，自（上元）二年九月二十一日昧爽以前，大辟罪無輕重，已發覺未發覺，已結正未結正，見繫囚徒當赦所不免者，咸赦除之。其十惡五逆及偽造頭首、官典犯贓，法實難容，刑故無小，並不在免限。」據研究，北朝隋唐恩赦中涉及「五逆」的有14次之多，見陳俊強，《皇恩浩蕩——皇帝統治的另一面》，頁248。但早在《廣弘明集》，卷29，所載北魏《平魔赦文》中已有「十惡五逆」連稱：「可大赦天下，與同更始。改像教之號，為卽真之歲。自二月八日昧爽已前，繫罔見徒，悉皆原放。若為四魔所誤，浮游三界，犯十惡五逆，毀經壞像，三世所作一切眾罪，能改過自新者，不問往愆。」該赦文杜撰佛勝魔敗之事，而模仿世俗赦文，曲折釋放出佛教積極介入世俗法律的信號。

逆絕無關涉。但沈家本已感歎「五逆未知爲何者五項。」²⁹其具體內容雖應與佛道教義有別，但目前似已無法確知。³⁰將五逆這一術語引入赦文，當然包含著將佛教所嚴禁之行爲推廣到法律生活中的意圖，其用意與隋代確立十惡爲法律上的罪名相一致。此後，以「十惡五逆」或「五逆十惡」作為不予赦免的慣例，爲中晚唐、五代、宋等帝王沿用。故清代嵇璜《續通典》卷一百十七《刑》曰：「五季喪亂之中，赦恩尤濫。近則一年再降，遠則每歲無遺。惟十惡五逆、火光行刦、持刀殺人、官吏犯贓、屠牛鑄錢、合造毒藥，不在原免之限。亦略遵唐制。」

(3) 最後，隋文帝的觀念中，本來就有將世俗生活中的「罪」視爲「惡」的發想。³¹因此，動用「律令法式，禁止罪源」，³²極力禁人爲惡。隋代詔令中，即有稱某行爲爲「惡」不爲「罪」的例子，也是這種佛教與法律融合的旁證。如「隋文愈忿，以晉王廣爲元帥，督八十總管致討。乃送璽書，暴後主二十惡。」³³在隋文帝看來，陳後主罄竹難書的不是「罪」而是「惡」，不正是十惡入律現象的某種折射嗎？

29 沈家本，鄧經元、駢宇騫點校，《歷代刑法考·赦八》（北京：中華書局，1985），頁706。

30 或謂佛教術語「五逆」逐漸演變爲專指子女不孝之意，亦作「忤逆」，在赦文中應該是指「十惡」中的「不孝罪」，「十惡五逆」可解作「十惡五逆以上」，即包括了「不孝」之前的七項十惡罪。參見陳俊強，《皇恩浩蕩——皇帝統治的另一面》，頁258-268。此說有一定的道理。但赦文有時亦作「五逆十惡」，按前面的思路，則解作「不孝」以上的「十惡」。問題是十惡的前七項，在唐宋時代果真有可以隨意用「五逆十惡」、「十惡五逆」來代稱的現象嗎，故還值得進一步考察論證。

31 如《續高僧傳》，卷21，《靈藏傳》記載：「開皇四年，關輔亢旱，（文）帝引民衆就給洛州，勅（靈）藏同行，共通聖化。既達所在，歸投極多。帝聞之，告曰：『弟子是俗人天子，律師爲道人天子。有樂離俗者，任師度之。』遂依而度，前後數萬。晚以事聞，帝大悅曰：『律師度入爲善，弟子禁人爲惡，言雖有異，意則不殊。』」

32 《續高僧傳》，卷18，《曇遷傳》載：「時大興善有像放光，道俗同見，以事聞上。勅問（曇）遷曰：『宮中尊像，並是靈儀，比來修敬，光何不見？』遷曰：『但有佛像，皆放光明，感機既別，有見不見。』（文）帝曰：『朕有何罪？生不遇耶？』遷曰：『世有三尊，各有光明，其用異也。』帝曰：『何者是耶？』答曰：『佛爲世尊，道爲天尊，帝爲至尊。尊有恒政，不可並治。所以佛道弘教，開示來業，故放神光，除其罪障。陛下光明充於四海，律令法式，禁止罪源，即大光也。』帝大悅。」

33 《南史·陳本紀下》。

參、由「十惡」論及儒釋道教之罪及其對傳統法律的影響

「惡」含較多的道德判斷，「罪」主要是法律判斷。儘管漢語中「罪」與「惡」是近義詞，如《尚書·康誥》有「元惡大憝」之說，《漢書·翟方進傳子義附傳》將「罪深於管蔡、惡甚於禽獸」並提，《後漢書·阜陵質王延傳》有「前犯大逆，罪惡尤深」、大陸1979年刑法典亦有「罪大惡極」的提法。但是，中國歷史上沒有一個具體罪名稱為「某某惡」的傳統。那麼，北齊律的「重罪十條」為什麼在進入隋朝之際既不再沿用舊稱，也不叫「十（重）罪」之類的，卻突然改稱為「十惡」？由「罪」到「惡」的原因何在？除了《唐律疏議》自稱「其數甚惡者，事類有十，故稱『十惡』」外，歷史上曾有人認為之所以取名「十惡」的原因是「云極惡之罪有十品。」³⁴但終覺這種解釋猶如隔靴搔癢，不能觸及實質而難以令人信服。筆者認為，隋代「十惡」入律等犯罪稱呼上出現以「惡」代「罪」的現象，不僅是簡單的道德判斷為主的問題和魏晉南北朝以來禮法合一運動的結果，也是佛教滲透融合傳統法律的表現之一，使傳統中國的「罪」既有 crime、guilty 的因素，還有 sin 的因素，體現了外來的佛教對中國傳統法律的深刻影響。

眾所周知，「罪」的英文是 crime、guilty，是法律意義的；還有 sin，是宗教意義的。西方社會有特別區分刑事的罪（進而還產生自然犯罪、法定犯罪問題）與宗教的罪：crime 指法律不允許卻違背法律而產生的行為；sin 是基督教認為人有罪，即人生而具有貪婪、好

³⁴ (日)高瀨喜朴著，小林宏、高塩博編，《大明律例譯義》(東京：創文社，1989)，頁62。又，模仿唐律的日本《大寶律》、《養老律》改「十惡」為「八虐」之名，認為「虐」與「惡」同義（《政事要略·糾彈雜事》罪名並贖銅、八虐、六議條「古答」引《廣雅》：「虐，惡也，逆也。」）。參見(日)井上光貞等著，《律令》(東京：岩波書店，1976)，頁487。雖然學者推論此點可能模仿自《大業律》，但關於虐、惡、逆等與具體罪名之「罪」的關係仍然不明。

色、懶惰等道德缺陷。兩者的概念並不相同。但在世俗政權獨尊、教權服從於政權的漢語世界，並沒有這種區分使用法，故 *sin* 和 *crime* 在漢語中都譯作「罪」。隋代的「十惡」入律，固然是佛教對傳統法律影響的重要表徵，也使由重罪十條發展而來的傳統刑事之罪多少蒙上佛教的色彩。

由此，筆者聯想到儒釋道三教對中國傳統法律的不同影響及其特徵的若干問題。由於這個問題過於龐大，筆者無力完滿解答，在此只能簡單論說一二，權當拋磚引玉。

首先，在漢語世界「罪」的單詞用法沒有像西方那樣特別區分為刑事的罪（*crime*）與宗教的罪（*sin*）的背景下，十惡入律，使傳統的刑事之罪多少具有宗教的罪（*sin*）的色彩，這標誌著佛教進一步本土化和對中國社會影響的深刻化，是一個重大變化。但中國的罪始終只與惡（偏重主觀的、道德的感受）相連，所謂「作惡多端」、「罪大惡極」之類是也。有「罪惡」而沒有西方宗教上的「罪穢」及其淨化觀念。

其次，歷史上儒教、佛教乃至道教，各有自己的罪的觀念，它們之間的關係如何？如佛教戒律主張「不殺生」，殺動物是罪，更不用說殺人了；儒家不像佛教那樣主張完全戒殺生，只要求平時不隨便殺生即可算是「仁」，必要時候的殺生如三牲祭祀，則不加限制。由於存在認識上的差異，必然引發論爭衝突或互相吸收妥協，需要長期磨合。歷史上，佛教的善惡觀、儒家的忠孝觀都影響了對方；前述十惡五逆規定於法律、五戒與五常的關係等，均是儒佛相互影響或交融的產物。

再次，歷史上儒教、佛教乃至道教的罪的觀念對傳統的律令之罪有何影響？既然三教各自有獨自的罪的觀念，且在一定程度上相互影響，那麼，在如何對待律令制度下的法律之罪的態度就有差異，同時，它們的觀念又或多或少地獨自或綜合作用於傳統法律。就儒家思想而言，在中國傳統法律儒家化進程中，逐步確立的諸如犯諱（如於公爲「上書誤犯諱」，於私爲「冒榮居官」等）、守喪違禮（如於公

爲「冒哀求仕」、於私爲「居喪奸」等）、留養承祀、「不孝」行爲的擴張³⁵等，均是儒學對傳統法律的滲透，導致儒家禮的要求上升爲法的規範，是禮法合流的結果。就佛教而言，隋唐以來作爲特別法「盜毀天尊佛像」的規定，是佛教戒律和禮儀通過法律作用到不信佛的人的身上；僧侶犯奸加重處罰的規定，則是將僧侶在宗教上應遵守清規戒律的根本義務轉化爲刑法上的義務。當然，僧侶也曾獲得一些法律特權，如免除賦役的權利，³⁶又如在緣坐上獲得例外。³⁷至於佛教眾生平等觀念和慈悲思想對傳統法律思想也有莫大影響；而齋戒和斷屠月日不行刑、私入道、《道僧格》及其實施與否等問題，則體現了佛教與傳統法律制度的千絲萬縷的關係。

肆、結論

隋文帝法律思想中的佛教因素，是《開皇律》在一定程度上具有以佛教精神爲基礎的內在性格的重要原因，這一因素與其時社會諸多因素交相作用而顯現出的佛教影響傳統法律的典型爲「十惡」首次入律。在先行研究的基礎上，本文對十惡入律原因予以補充論析。並由「十惡」論及中國傳統法律中的刑事之罪（crime）與宗教之罪（sin）之關係，就儒釋（道）教之罪的觀念及其對傳統法律的影響作了簡明探析。

35 （日）若江賢三，〈『元典章』及び『唐律疏議』に見られる前近代中国の「不孝」罪〉，《愛媛大学法文学部論集（人文学科編）》2（愛媛：1997）。

36 謝重光，〈略論唐代寺院、僧尼免賦特權的逐步喪失〉，《中國社會經濟史研究》1（廈門：1983）。

37 《唐律疏議·名例律》，「除名」（總第18條），問答云：「緣坐之法，惟據生存。出養入道，尚不緣坐。」又，《唐律疏議·賊盜律》，「緣坐非同居」（總第249條），亦云：「出養、入道及聘妻未成者，不追坐。」疏議曰：「入道」，謂為道士、女官，若僧、尼。

On the Effect of Buddhism on Chinese Traditional Law — Based on the Period of Emperor Wen in Sui Dynasty

Zhou, Dong-Ping

Abstract

The revitalization of Buddhism by Emperor Wen in Sui Dynasty has a great effect on all quarters of the society, law is no exception. At the moment, the relation between Buddhism and law in Sui Dynasty is still not clear. This paper tries to clarify that the buddhist factors in the legal thought of Emperor Wen in Sui Dynasty make that, to some extent, *Kaihuang Code* implies Buddhist spirit. Moreover, this paper analyses complementally the reason why ten categories of major crimes became a kind of crime from the perspective of Buddhism. Besides, this paper briefly illustrates the relation between crime and sin based on ten categories of major crimes, the sin of Confucianism, Buddhism and Taoism and the effect they had on traditional law.

Keywords: Emperor Wen in Sui Dynasty, Buddhism, Ten categories of major crimes, Crime