

# 唐高宗朝“僧道致拜君亲” 的论争与龙朔修格

吴丽娱

**摘要** 关于高宗龙朔二年“僧道致拜君亲”之争议，以往研究者虽指出其事与高宗、武则天政治的关系，认为此事反映现实礼法冲突和法律思想，却较少具体事例予以证明。研究从龙朔修格的角度提供补充，说明《显庆礼》与龙朔修格的联系及礼法意义，从而指出“僧道致拜君亲”的讨论是龙朔礼法改革中的一项，不仅与武则天主持政事有关，也证实了她本人将佛教理念作为其家族信仰和立朝之支撑，以及追求帝、后权力平等的意向。不同参加者的意向则进一步证明此项论争与现实政治的关联。

**关键词** 僧道 致拜君亲 龙朔修格 论辩分野

作者吴丽娱，首都师范大学历史学院特聘教授（北京 100089）。

中图分类号 K23

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)04-0154-15

佛教传入中国后，以僧尼是否应“致拜君亲”为核心及争议焦点，原有的教义与儒家伦理不断发生冲突，这在皇权逐渐崇重的唐初尤甚。唐高宗龙朔二年（662），以高宗下敕要求僧尼道冠致拜君亲为由，引发了朝官及僧众上千人参加的大辩论，最终以高宗收回拜君成命而告终。关于这次讨论，日本学者藤善真诚、砺波护都曾予以注意，后者并讨论了唐代贯彻僧尼拜君亲政策的始末，梳理了唐初佛教僧团从抗拒到顺从的过程<sup>①</sup>。近年，有学者对高宗朝的这次辩论予以进一步讨论，如吴真探讨道教群体与佛教僧团关于此事的不同态度<sup>②</sup>，而陈寒试图通过玄奘晚年与高宗武则天的关系来寻找此事发生的背景和原因。非常可贵的是，后者敏锐地注意到此次事件“隐含着极大的高宗、武则天政治势力争斗的因素”。指出武则天自显庆二年（657）逐步剪除长孙无忌关陇集团开始，政治势力逐渐膨胀。而高宗敕书引发的大讨论，“无疑可以看作是两大势力正式分野的爆发点和集团归属的‘试金石’”<sup>③</sup>。但遗憾的是，因分析事件未能与唐朝现实礼法结合，因此除了道宣致书武则天母杨氏之外，对武则天与此次事件的关联，并没有更多材料予以证明。

此外，也有学者如周东平教授，探讨僧尼是否应致拜君亲所隐含的法律思想。他提出，“唐朝之所以

① 藤善真诚：《唐中期仏教史序説——僧尼拜君亲を中心に》，《南都佛教》第22期，1969年1月，第20—34页。砺波护：《唐代における僧尼拜君亲の断行と撤回》，《东洋史研究》1981年9月，第219—252页。《唐代贯彻僧尼拜君亲政策始末》，《唐代佛教文化》，上海：上海古籍出版社，2004年，第87—95、104页。

② 吴真：《道教嗅到生活的忠与孝——以初唐“致拜君亲”论争为中心》，《现代哲学》2009年第4期。

③ 陈寒：《从“致拜君亲事件”看玄奘晚年与高、武之关系》，《人文杂志》2002年第4期；《“致拜君亲”事件中的玄奘》，《陕西史志》2001年第1期。

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<sup>①</sup>。并对这两种思想分别基于“平等”和“忠孝”的含义予以阐述，但对这一问题涉及礼法的内容也没有作具体讨论。

那么，这一次关于“致拜君亲”的论争，与高宗朝政治、与武则天以及当朝礼法关系究竟为何，本文拟从龙朔修格的角度予以分析，以对这次论争的背景和相关礼法问题提供进一步说明。

## 一、关于“致拜君亲”的敕令始末与辩争结果

高宗龙朔二年（662）的辩论为研究者所知。其事起因于《广弘明集·僧行篇》记载的《制沙门等致拜君亲敕》，内称：

敕旨：君亲之义，在三之训为重，爱敬之道，凡百之行攸先。然释老二门，虽理绝常境，恭孝之躅，事叶儒津。遂于尊极之地，不行跪拜之礼，因循自久，迄乎兹辰。宋朝暂革此风，少选还遵旧贯。朕稟天经以扬孝，资地义而宣礼，奖以名教，被兹真俗。而濂乡之基，克成天构；连河之化，付以国王；裁制之由，谅归斯矣。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。<sup>②</sup>

由朝廷旨令僧尼致拜君亲，显然并非第一次。敕中已提到“宋朝暂革此风，少选还遵旧贯”，当指宋武帝大明六年至景明元年，“凡四载令拜国主而僧竟不行”事<sup>③</sup>。隋炀帝大业三年新颁律令格式，也有“令云，诸僧道士等有所启请者，并先须致敬，然后陈理”。但“虽有此令，僧竟不行”。以至于在皇帝朝见时，“诸沙门并无致敬者”。甚至面对皇帝的责问，明瞻法师也有“陛下弘护三宝，当顺佛言。经中不令拜俗，所以不敢违教”的回答。<sup>④</sup>

唐初对僧尼致拜，并未作硬性规定，但涉及佛教和僧尼问题的争议显然非止一次。武德七年（621）傅奕上疏请除佛法，批判佛教“使不忠不孝，削发而揖君亲；游手游食，易服以逃租赋”<sup>⑤</sup>。又此前有疏十一条论其害，内第一条就是“众僧剃发染衣，不谒帝王，违离父母，非忠孝者”，又因其“下忽公卿，抗衡天子”，“请同老孔弟子之例，拜谒王臣，编于朝典者”<sup>⑥</sup>。高祖付群官详议，针对萧瑀指斥其论是“非圣人法”，傅奕反驳称“礼本事亲，终于奉上，而佛逾城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以继体而悖所亲”。以为萧瑀所遵，乃“无父之教”。高祖遂于九年二月，下诏沙汰僧尼、道冠，仅留京师寺、观各三所，余皆罢废。但六月四日敕文，复下令“其僧、尼、道士、女冠，宜依旧定”<sup>⑦</sup>。

唐太宗即位初，也赞同傅奕对佛教的指责，故对拜父母专下诏旨。贞观五年（631）“春，正月，诏僧、尼、道士致拜父母”<sup>⑧</sup>。与此同时，太宗对待臣言：“佛道教，本行善事，岂遣僧尼道士等妄自尊崇，坐受父母之拜，损害风俗，悖乱礼经，宜即禁断，仍令致拜于父母。”<sup>⑨</sup>但仅及于父母而未及君，且执行起来未必严格。高宗于此则更是含糊其辞。显庆二年（657）二月，强调“父子君臣之际，长幼仁义之

① 周东平：《论佛教礼仪对中国古代法制的影响》，《厦门大学学报》2010年第3期。

② 《广弘明集》卷25《僧行篇》，上海：上海古籍出版社，1991年，第295页。

③ 《宋孝武帝抑沙门致拜事一首》，释彦棕：《集沙门不应拜俗等事》卷2，《大正新修大藏经》第2108部，第52册，石家庄：河北省佛教协会，2008年，第451页下—452页上。

④ 释彦棕：《福田论》，《广弘明集》卷25，第292页。并参《续高僧传》卷25《护法下·唐终南山智炬寺释明瞻传》，北京：中华书局，2014年，第936页。

⑤ 《旧唐书》卷79《傅奕传》，北京：中华书局，1975年，第2715页。按武德七年，《资治通鉴》卷191作九年，郁贤皓、胡可先：《唐九卿考》已辩其误（北京：中国社会科学出版社，2003年，第292页）。

⑥ 傅奕：《唐上废省佛僧表》，《广弘明集》卷11《辩惑篇》，第166—167页；《请废佛法表》附注十一条，《全唐文》卷133，北京：中华书局，1983年，第1345—1346页。按此表《广弘明集》和《全唐文》记在武德四年六月二十一日，但《旧唐书》卷79《傅奕传》附在武德七年后（第2716页），恐有误。

⑦ 《唐会要》卷47《议释教上》，上海：上海古籍出版社，1991年，第978—979页。

⑧ 《资治通鉴》卷193，北京：中华书局，1956年，第6086页。

⑨ 吴兢撰，谢宝成集校：《贞观政要集校》卷7《论礼乐第二十九》，北京：中华书局，2003年，第395页。

序”在佛教与周、孔的异辙同归。要求“自今已后，僧尼不得受父母及尊者礼拜，所司明为法制，即宜禁断”<sup>①</sup>。此诏书只是说不许父母尊者拜僧尼，但未要求僧尼致拜君亲，显然对此留有很大余地。故龙朔群臣状中提到“太宗文皇帝故事”或旧制，都以不拜为言，其不拜也是包括父母在内的。<sup>②</sup>

不过高宗龙朔二年敕旨却非常明确，其以宣礼扬孝为名，不仅僧尼道冠皆包括在内，而且致拜父母之外，特别提出帝、后、太子。其颁布则用敕旨。《唐六典》言敕旨乃“为百司承旨而为程式，奏事请施行者”<sup>③</sup>。可以知道按照一般的程序，此事应先由有司或宰相重臣拟得奏状，皇帝才作批复。敕旨“宜付有司议议奏闻”，末尾注明“龙朔二年四月十五日光禄大夫、右相、太子宾客、上柱国、高阳郡开国公臣许敬宗宣”，可见是由宰相许敬宗在朝廷正式宣布的。敕旨虽然意向明确，对于致拜却留有余地，要求有司在详细论证后再奏报皇帝结果。于是关于“致拜君亲”便进入了“议议”过程，但讨论规模之大远不是一般议事可比。据《广弘明集》载其年五月十五日，“大集文武官僚九品以上并州县官等千有余人，总坐中台都堂，将议其事”。当时还有京师西明寺沙门道宣、大庄严寺沙门威秀、大慈恩寺沙门灵会、弘福寺沙门会隐等三百余人参加，“并将经文及以前状，陈其故事，以伸厥理”。从《广弘明集》中也可以看到道宣、威秀等僧反对致拜君亲的议请。

当然最重要的还是官员的表态。当时主持其事的是司礼太常伯（礼部尚书）陇西郡王博义，其先以“敕令俗官议议”为名，劝僧人退场。但面对“时群议纷纭，不能画一”的情况，又提出“职司可先建议，同者署名，不同则止”。于是“司礼大夫孔志约执笔述状如后，令主事读后，遂依位署，人将大半”。由于人数众多，左肃机崔余庆又进一步要求：“敕令司别立议，未可辄承，司礼请散，可各随别状送台。时所送议文抑扬驳杂，今谨依所司上下，区以别之，先列不拜之文，次陈兼拜之状，后述致拜之议。善恶咸录，件之如左焉”。也即既然敕旨要求听取意见，被遣散后各司可以各写“别状”，由于议疏纷纭驳杂，所以又要有司分类汇总。<sup>④</sup>

最终是由司礼太常伯博义上奏，说明“一千五百三十九人议请不拜”，“三百五十四人议请拜”，并陈述了双方的理由<sup>⑤</sup>。于是皇帝再次颁下给“东台”（门下省）的敕书：

朕席图登政，崇真导俗，凝襟解脱之津，陶思常名之境，正以尊亲之道，礼经之格，言孝友之义，诗人之明准。岂可以绝尘峻范，而忘恃怙之敬；拔累贞规，乃遗温清之序？前欲令道士、女冠、僧尼等致拜，将恐振骇恒心，爰俾详定。有司咸引典据，兼陈情理，沿革二途，纷纭相半。朕商榷群议，沉研幽蹟，然箕颍之风，高尚其事，遐想前载，故亦有之。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，即不（“不”字衍）宜跪拜。主者施行。<sup>⑥</sup>

这件敕书与前件形式相同，显然也是敕旨。敕末注明“龙朔二年六月八日，西台侍郎弘文馆学士、轻车都尉臣上官仪宣”，说明在高宗前次颁下敕旨之后，整个争议持续了不到两个月的时间方才结束。而皇帝的新敕旨表示虽尊崇礼经和儒家孝道的一贯主张，但由于“沿革二途，纷纭相半”而“商榷群议”，最终决定收回僧尼拜君成命，但仍保留拜父母的条令。对此，《旧唐书·高宗纪》上也有“（六月）乙丑，初令道士、女冠、僧、尼等，并尽礼致拜其父母”的证明。<sup>⑦</sup>

虽然如此，但这个敕文与两个月前相比，显然主要目标未能实现。因为比较前后敕文可以知道，僧尼致拜父母这一条，贞观以来变化不大，所以最终规定拜父母也不过是继续贞观政策，与前并非有所忤逆。问题的关键在于僧尼是否致拜君（包括后及太子），或者说是矛盾焦点本来在拜君而非拜亲。对于朝廷而

①《唐会要》卷47《议释教上》，上海：上海古籍出版社，1991年，第979—980页。并参见《唐大诏令集》卷113《道释·僧尼不得受父母拜诏》，北京：商务印书馆，1959年，第587页。

②《右骁卫长史王玄策弃曹萧灌等议状一首》，释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷4，第461页下—462页中。

③《唐六典》卷9《中书省》中书令之职条，北京：中华书局，1992年，第274页。

④《广弘明集》卷25《僧行篇》，第297—298页。

⑤《中台司礼太常伯陇西王博义执议状奏一首》，《广弘明集》卷25《僧行篇》，第300页。

⑥《今上停沙门拜君诏一首》，《广弘明集》卷25《僧行篇》，第301页。

⑦《旧唐书》卷4《高宗纪上》，北京：中华书局，1975年，第83页；并参见《资治通鉴》卷200，第6329页。

言，真正有意义的、决定皇帝与僧尼尊卑关系的也只在这一点。这就很像后来的清朝廷要求外国使节向皇帝行跪拜大礼，被看作是一个至关重要的、影响皇帝尊严的大问题，具有一定象征意义，所以它本身并非可以理解为可有可无。

那么为何这道刻意提高皇帝威权的拜君敕旨会在不到两个月的时间中就被推翻，而且最终的决定与原来竟然相反？令人深感奇怪的是，最初要求拜君亲的敕令对于深受儒家传统教育，一贯循规蹈矩、习于跪拜君主的官员，本来似乎不应有什么歧义，但上述数字反映参加的官员中竟然有将近五分之四的人是反对敕令的，而采取这样的态度，就无异于直接与皇帝要求拜君的旨意相对抗。

或许有人会认为，这样做的原因主要是来自佛教的干预和僧徒们的反对。笔者认为，拜君亲毫无悬念，于此佛教与儒学是针锋相对、背道而驰的，这也是佛教在中国遇到的难题和挑战之一。但说到这里，也有一个问题要解决，这就是僧侣们自身对拜君亲是否真的是深恶痛绝，以致为了弘法与作为统治者的君王无可妥协？有研究者注意到，正是道宣本人，在其所撰《四分律删繁补阙行事抄》中，特意为《四分律》将王者排除在“不为不恭敬人说法戒”外作了注释，认为无论是原始佛教，还是魏晋时期流行的《十诵律》等，都没有将“王及大臣”排除。这其实就是对“沙门不敬王者论”的一个突破<sup>①</sup>，而这与他在龙朔二年的态度似乎是很不同的。可见道宣本人或者佛教徒们是不是真在意拜君亲的问题其实并不重要，这就从反面证明了真正的佛教理论并不是左右这场辩论的关键。

事实上沙门即使反对拜君亲，敢于公开反抗朝廷的也很少，而如道宣者即使在民众中已颇具声望，也未必具备组织僧众与朝廷抗衡的实力和勇气。上述《广弘明集》除僧人三百人外，还有署名“京邑老人程元颢等”参加，是社会力量也被动员起来，可见他们表现出的激烈态度并不一定是个人行为，单纯从佛教信仰或其自身来找原因是说不通的。

另外这次事件中官员们的表现，也不符合一般朝廷议事的常态。本来皇帝下令的议议往往只有宰相和少数官员参加，至少不会超过常参官的范围。针对礼仪问题的讨论者多是学官和礼官，即使是涉及佛教存废的大是大非问题，也不会强求人人表态。如高祖因傅奕上疏下令议议，见于史载不过二三大臣。虽也有如门下典仪李师政著《内德论》洋洋万言<sup>②</sup>，僧法琳等《傅奕废佛僧笺》<sup>③</sup>，以及释明粲以《决对傅奕废佛僧事》的长篇大论<sup>④</sup>逐条批驳傅奕，反映了朝野和佛教人士的参与，以及双方针锋相对的立场和尖锐冲突，但明显并未形成规模，至少尚没有影响到一般官员。

但高宗朝提出议请和表态的官员加起来至少在一千八九百人，而且范围已经被扩展到“文武官僚九品以上并州县官”。下文所列的官员表也可以证明，他们中不但有文官也有武职，既有高品也有低品，显然整个朝廷的官员都被集中。从左肃机（即尚书左丞）崔余庆的提议来看，之所以议的人多，是因为将原来的集体具名，改成由个人具状、分门别类的做法，仿佛为了使参议者观点更鲜明，不怕将事情闹大，不仅有逼迫个人表态之嫌，更是为反对拜君亲提供更多的证明和依据。而皇帝竟然并没有孤注一掷，更不曾发怒，反而是“民主”到接受多数朝臣和僧人意见，最终取消了僧、道两众向帝、后、太子也就是皇家行跪拜常礼，而仅从常情出发，保留了拜父母的内容。类似的情况，就整个唐朝历史而言也是非常少见的。所以如果官员和僧人们身后无人授意，无特殊背景支持，绝不会有如此众多人数参加，也很难想象这样的事件会发生。

## 二、“致拜君亲”与龙朔修格

诚如论者所指出，导致这一事件发生的原因，与武则天是分不开的。因为能够与高宗抗衡，或者影响皇帝心意而改变敕令精神，且调动佛教人士和朝廷官员在朝廷掀起风浪者，非武则天莫属。何况武则天与

① 康乐：《沙门不敬王者论——“不为不恭敬人说法戒”及相关问题》，《新史学》第7卷3期，1996年。此文观点为赵晶告知。

② 李师政：《内德论》，《广弘明集》卷14《辩惑篇第二之十》，第195—202页。

③ 僧法琳等：《傅奕废佛僧笺》，《广弘明集》卷11《辩惑篇第二之七》，第167页。

④ 释明粲：《决对傅奕废佛法僧事并表》，《广弘明集》卷12《辩惑篇第二之八》，第175—182页。

佛教关系密切，她对僧徒不拜君亲的支持似乎顺理成章，《广弘明集》所载僧众领袖道宣致武则天母荣国夫人杨氏沙门不合拜俗的书启，确实可以从家族来源上证明这一点。但问题在于，武则天因何能在此事发挥影响，且僧尼致拜的辩论为何会发生在龙朔二年？

### （一）《显庆礼》与龙朔修格的礼法关系

回答这一问题，弄清本年与武则天相关的大事是关键。于此，《唐会要·定格令》的记载或许最应引起我们的注意：

龙朔二年（662）二月，改易官名，敕司刑太常伯源直心等重定格式，唯改曹局之名，而不易篇第，至麟德二年（665）奏上之。至仪凤二年（677），官号复旧，又令删辑。<sup>①</sup>

众所周知，格是唐朝律令格式法律形式的一种，而唐前期自贞观以后，每朝都有格的修订。高宗一朝有三次修格。第一次是永徽二年律令格式共同修订，龙朔二年的“重定格式”，是高宗朝第二次修格，至仪凤二年，乃第三次修格。龙朔至麟德修成的格被称为格中本，《旧唐书·经籍志》刑法类有源直心等撰《永徽散行天下格中本》七卷和《永徽留本司行〔格？〕中本十八卷》，即是此次成果<sup>②</sup>。散行即散颁，与“留本司行”为格的两种形式，前者颁于全国州县，后者留京城部司使用，称作“格中本”是相对永徽初修格和仪凤年第三次修格的“格后本”而言。格是由制敕修成的法令定本，龙朔二年四月是二月始修格后的两个月，至六月结束，正在修格的期限之中。而要求僧尼、道冠致拜君亲，显然是要通过制敕为之立法。因此从时间和立意看，龙朔二年四月至六月的论争与龙朔修格脱不了干系。

那么，为何龙朔修格要解决僧尼、道冠拜君亲的问题呢？这一点，须从《显庆礼》说起，同时也要了解武则天与《显庆礼》和龙朔修格的关系。

《显庆礼》继太宗修《贞观礼》之后，是唐朝第二部大礼书。《显庆礼》虽然始撰于永徽二年（651），与新撰律令格式的颁定在同一年，并由长孙无忌领衔，但耗时甚长，其成书已到显庆三年。且真正不同于《贞观礼》的改革都在许敬宗实际主持修礼之后。从时间上反映，永徽六年十一月丁卯朔为武则天行册后大礼，“临轩，命司空勋、左仆射志宁册皇后，文武群官及番夷之长，奉朝皇后于肃义门”。十二月即有“遣礼部尚书、高阳县男许敬宗每日待诏于武德殿西门”<sup>③</sup>。而从显庆元年特别是显庆二年始，出现了一系列新制。其中相关皇帝吉礼最核心的郊祀与明堂制度，全然推翻了北朝以来遵从的郑玄“六天”原则，取缔南郊感生帝和明堂五方帝之祭，改为祭祀昊天一帝而实行郊丘合一之祭，对《贞观礼》实行了根本的改造。而所有新的定制无一例外地突出了皇帝至尊无上的权威。

在打造皇帝礼的同时，《显庆礼》的另一功能是为武则天的上位铺路和造势。保存于《开元礼》的许多皇后仪制仍看得出来来自《显庆礼》而为武则天量身定做，且不仅郊祀与明堂等礼的改革出自许敬宗<sup>④</sup>，即包括“临轩册后”等皇后礼恐怕也来自他的策划。故《旧唐书·礼仪志一》有《显庆礼》“增损旧礼，并与令式参会改定，高宗自为之序。时许敬宗、李义府用事，其所损益，多涉希旨，行用已后，学者纷议，以为不及贞观”的评价。<sup>⑤</sup>

《显庆礼》因许敬宗和李义府“用事”不折不扣地贯彻了帝王意志，武则天在获得皇后崇高之位的同时，借新礼宣示了与皇帝等尊的权威。而许、礼在拥戴武则天和打击关陇贵族褚遂良、长孙无忌等的同时也得以身兼相任，把持朝政。其中李义府虽于龙朔三年（麟德元年，663）得罪，被除名流放<sup>⑥</sup>；许敬宗

①《唐会要》卷39《定格令》，第820页。

②《旧唐书》卷46《经籍上》，第2010页。

③《旧唐书》卷4《高宗纪上》，第75页。

④《旧唐书》卷21《礼仪志一》，第823—825页。

⑤《旧唐书》卷1《礼仪志一》，第818页。按关于《显庆礼》制订及其与武则天的关系，参见吴丽娱：《〈显庆礼〉与武则天》，《唐史论丛》第10辑，西安：三秦出版社，2008年，第1—16页。《朝贺皇后——〈大唐开元礼〉的则天旧仪》，《文史》2006年第1辑，总74辑。

⑥《旧唐书》卷82《李义府传》，第2767—2770页；以上并参见《新唐书》卷61《宰相表上》，北京：中华书局，1975年，第1640—1642、1645页。

却始终身居高位，显庆二年以后任侍中、中书令，“龙朔二年，从新令改为右相，加光禄大夫。三年，册拜太子少师，同东、西台三品，并依旧监修国史。乾封初，以敬宗年老，不能行步，特令与司空李勣每朝日各乘小马入禁门至内省”<sup>①</sup>，直至咸亨元年（670）方予致仕。

高宗时宰相名号以侍中、中书令为最高，故龙朔分称左、右相，在任者实为首相。因此，在乾封初也即麟德三年（666）以前，许敬宗自是权力在握，而乾封以后虽因年老而不一定事必躬亲，但在朝廷仍有极大影响。与他同居高位的李勣也是武则天的拥护者，因对武则天予以全力支持而获重用。许敬宗和李勣皆高宗东宫旧邸，其尊荣不替，证明武则天确实一直获得高宗扶持。而从显庆至乾封初封禅成功，正是武则天权力冉冉升起之时，《显庆礼》和龙朔修格即在其内。《资治通鉴》卷200载显庆五年：

冬，十月，上初苦风眩头重，目不能视，百司奏事，上或使皇后决之。后性明敏，涉猎文史，处事皆称旨。由是始委以政事，权与人主侔矣。<sup>②</sup>

显庆五年即龙朔改元的前一年。次年二月改元，龙朔二年二月始修格，前后不过一年。武则天此期初掌政事，龙朔修格即其当政揽权之产物。因为格是敕令的集成，也是最新的法令颁布，只有格才能展示执政者代表皇帝行使的法令权威。所以如果说《显庆礼》的制定对武则天而言意味着获得皇后之位，那么龙朔修格则是她参决百司奏事，从后台走向前台的标志和象征，也应当是她权侔人主的一种宣示。

而《显庆礼》与龙朔修格本身也是分不开的。这是因为永徽二年修律令格式及律疏之后，并没有法令的重修。格是制敕的汇集，但永徽二年在皇帝即位之初，吸收的制敕多是贞观一朝和高宗初时的，之后的制敕在龙朔之前，都还没有整理。这一点也涉及格的性质与功能问题。即虽然《唐六典》言“格以禁违正邪”<sup>③</sup>，似乎与律同体，但论者早已指出，由于唐格是对随时颁布的诏敕的整理，以此实现对律、令、式的补充和修正。这就决定了格具备令式与律的双重性质，也具备了行政法规和刑法的双重功能<sup>④</sup>。

礼也属于行政法规的一部分。虽然显庆三年修成《显庆礼》，但礼的实施同样仰仗皇帝的制敕。所以礼法不可分，修格的意义实在于吸收永徽二年以后，以及特别是《显庆礼》之后的新制敕，礼制也必然包括在内。因为只有显庆新礼才标示了与贞观的不同，而在这方面，礼比法的改革更彻底，在标新立异的程度上也走得更远。礼与法的关系，则礼提供原则和方向，而法则保证其执行，《显庆礼》与龙朔格的关系恐怕也在于此。

关于僧尼致拜君亲的问题看来也已在修礼过程中提出，上述显庆二年的诏书恰恰就是出现在《显庆礼》的制定期间。《显庆礼》是作为国家典礼的儒家五礼制度，相关僧尼致拜内容不过是以此为契机而被关注的，它本身不能入礼。只是《显庆礼》的主旨是强化皇权，僧尼如果不拜君主却与之矛盾，所以诏书本身只得回避，反倒仅以僧尼不受父母拜的条文含糊收场。

无论如何，僧尼是否致拜君亲毕竟是《显庆礼》制定期间未能解决的问题，与之并列的另一问题则是僧尼与道冠的地位排序。由于相关僧尼的礼法虽入不了五礼，但可以通过制敕入格，所以通过格来订立法则就顺理成章。这一点早在贞观已是如此。《唐会要》载太宗“贞观十一年正月十五日，诏道士、女冠宜在僧、尼之前”<sup>⑤</sup>。据《旧唐书·刑法志》有同年正月“删武德、贞观以来敕格三千余件，定留七百余，以为格十八卷，留本司施行”的记载，故此条进入当时修成的《贞观格》是很有可能的。所以龙朔二年借修格提出僧尼致拜君亲问题，可以认为是《贞观格》做法的继续，也可谓是对《显庆礼》的一种补充。由格条规定的礼法比之单纯礼书，不仅有权威性，也顺理成章。武则天更可借自己参决政事之机，通过这一

①《旧唐书》卷82《许敬宗传》，第2763页。

②《资治通鉴》卷200，北京：中华书局，1956年，第6322页。

③《唐六典》卷6“刑部郎中员外郎”条，第185页。

④参见刘俊文：《唐代法制研究》，台北：文津出版社，1999年，第139—145页；滋贺秀三：《中国法制史论集——法典与刑罚》，东京：创文社，2003年，第81页；戴建国：《唐宋变革时期的法律与社会》，上海：上海古籍出版社，2010年，第53页。并参见赵晶：《唐代〈道僧格〉再探——兼论〈天圣·狱官令〉“道僧科法”条》，《华东政法大学学报》2013年第6期；参见《天圣令与唐宋法制考论》第三章第二节《令、格同法：“僧道格”与道僧格》，上海：上海古籍出版社，2014年，第139—140页。

⑤《唐会要》卷49《僧道立位》，第1005页。

问题宣示自己的威权，这就是僧尼道冠致拜为何在龙朔二年修格期间提出的原因。从这一点来说，武则天借修格而拓展自《显庆礼》取得的成果，并因此提高其参政地位的方向大致是无误的。

## （二）龙朔修格的礼法追求

僧尼致拜君亲的论辩与龙朔修格的关系不仅是时间的巧合，也关系到修格本身。由于礼法不可分，故龙朔修格专门涉及于此，而其定礼的内容亦远不止这一条。事实上除了收入修格以前特别是显庆以来的制敕作为常行之法外，还有许多武则天为了展示权力而应时新建的礼法。其中某些内容我在以往的文中已经谈到<sup>①</sup>。将这些内容与僧尼致拜君亲的诏敕联系起来，才能进一步理解其条令入格的礼法意义。

龙朔修格，最突出的一项即中央机构与官名的改革。于此，前揭《唐会要·定格令》引文已经明确地道及“改易官名”与“重定格式”之间的关系。机构、官名本身是政权组织、上层建筑的组成和标识，因此一般而言，只有改朝换代才可能重建官僚体制和官职系统。武则天虽然未曾改变官制结构，但改官名本身就意味着政治的更新和统治格局的变换。而龙朔改官名全部模仿《周礼》的格局和冠名习惯，也成为龙朔修格的一个特色。

但龙朔修格期间，还有一些礼制的变革，或可以与致拜君亲事作些对照。其中最典型即嫡继母服制的争议。此即《唐会要·服纪》上所载，龙朔二年（662）八月，有司奏“司文正卿萧嗣业，嫡继母改嫁身亡，请申心制”，并以“据令，继母改嫁，及为长子，并不解官”提出依据。“心丧”实即按《礼》所定父在为母，心丧三年的母服规格。此事牵涉到为嫡、继、慈、养等非亲生母或嫁母、出母等的服丧解官问题。高宗为此下敕，曰“虽云嫡母，终是继母。据礼缘情，须有定制，付所司议定奏闻”。于是司礼太常伯、陇西王博义奏议，以为出母、嫁母，“俱当解任，并合心丧”。只是由于“礼无继母之文”，所以虽然“申（甲）令今既现行，嗣业理申心制”，但“奉敕议定，方垂永则，令有不安，亦须厘正”，即可以由敕改令。

而正如所说，此事在朝廷上引起了轩然大波：“得司卫正卿房仁裕等七百三十六人议，请一依司礼状，嗣业不合解官；得右金吾将军薛孤吴仁等二十六人议，请解嗣业官，不同司礼状者。”结果奏议决定“母非所生，出嫁义绝，仍令解职，有紊缘情”，除庶子为母条须补令文之疏误外，请求依照房仁裕等议，“嗣业既非嫡母改醮，不合解官”，得“诏从之”<sup>②</sup>。其中参加者至少也有七百五十人以上，最后的结果，也是依从多数人意见。

将以上改革与僧尼致拜君亲事加以比较，可以发现它们存在着诸多共同性。首先是发生的时间都在龙朔二年，其中改易官名在同年二月，僧尼拜君亲在四至六月，嫡继母等服制辩论在八月，这之中还没有提到《唐会要》所载九月司礼少常伯孙茂道针对贞观制度请改群臣章服衣制品第事<sup>③</sup>，都发生在龙朔修格的第一年中，且大约每一两个月内就有一件大事进行。虽然除了官制一条，其他都未明确指出与格的关系，但都属针对旧制的改革，且须通过制敕批准，有“方垂永则”的意向，因此可确定为修格的产物。其次如章服品第、丧礼母服与僧尼致拜君亲均属礼制改革，针对古礼原则或贞观以来旧制和秩序，具有极大的挑战意义。其三，诸项改革均存在辩论和争端，特别是关于母服和僧尼拜君亲的争议，采取了相同的形式。两者都是先由皇帝颁下敕旨，要求宣付有司“详议（或议定）奏闻”。然后由司礼太常伯（礼部尚书）主持，发起有着众多官员参加的论辩。而参加者都须明确表达观点，最后统计出赞成和反对者的人数，形成奏议，由司礼太常伯奏请皇帝裁夺，皇帝遂根据多数人意见，下敕旨从之。

① 吴丽娱：《试析唐高宗朝的礼法编纂与武周革命》，《文史》2016年第1辑。

② 《唐会要》卷37《服纪上》，第788—789页。按关于此次服制涉及礼令等具体分析，参见罗彤华：《唐代官人的父母丧制——以〈假宁令〉“诸丧解官”条为中心》，台湾师范大学历史系等编：《新史料·新观点·新视角——天圣令论集》下册，2011年，台北：元照出版公司，第1—40页。并参见吴丽娱：《唐高宗龙朔二年服制争端的再解读》，《隋唐辽宋金元史论丛》第6辑，上海：上海古籍出版社，2016年，第81—97页。

③ 《唐会要》卷31《章服品第》，第663—664页；《通典》卷57《君臣冠冕巾幘等制度》，第1605页。并参见刘安志：《〈唐会要〉清人补撰综考》，《中华文史论丛》2019年第1期。

其四也是最重要的，即所有这些改革和争议的背后，都可以看到武则天的影子。其中官名改革持续的时间不长，在高宗咸亨以后予以取缔，说明高宗对武则天所建新制的态度是有所反复的。咸亨以后，支持力度明显降低了，但是在光宅元年武则天登朝以及特别是《垂拱格》制定期间，这些改革和新订礼条往往予以重定，甚至完全恢复，充分证明龙朔修格与《垂拱格》存在的一致性，从而可以推断它们的形成都是出自武则天。

而母服争议与武则天的关系看来也是不言而喻的，因为母服本身就暗示了女性的地位。这一点可以与武则天上元元年上表一事联系起来看。古礼虽定父、母服制均为三年，但同时又有“父在母服”为一年之规的“厌降”之礼。武则天上表以“窃谓子之于母，慈养特深，生养劳瘁，恩斯极矣”和“若父在为母止一期，尊父之敬虽伸，报母之慈有缺”为由，请求“父在为母终三年之服”。于此《唐会要》有“遂下诏依行焉，当时亦未行用，至垂拱年中始编入格”的说明<sup>①</sup>。开元中左补阙卢履冰也有“原夫上元肇年，则天已潜秉政，将图僭篡，预自崇先，请升慈爱之丧，以抗尊严之礼”的评议<sup>②</sup>。可见取消“厌降”之礼，而使母服完全等同父服，实际上是以夫妇的平等地位暗示帝后的等尊之权。而龙朔讨论的母服虽然并非其核心部分，但对已嫁嫡继母行“心制”的讨论，仍意味着对母服的重视和提高，这与后来“父在母服”的提升显然有相同的意义。

笔者在关于龙朔二年母服的讨论中曾试图弄清多数官员反对为出嫁嫡继母解官服丧的原因，认为这是因为增加了解官的概率，影响到官员们切身利益，所以实际已演为大臣和官员们对朝廷意向的一次公开反抗<sup>③</sup>。但现在看来未必是如此。即观点并不重要，武则天不过是投石问路，借此在朝廷中造势以提升个人的影响和威望才是其最主要的目的。这一次的争议无论结果如何，实际上与僧尼拜君亲的争执同样，都能收到异曲同工之效。

至于僧尼致拜君亲的论辩，与武则天的关系更是毋庸置疑。我想武则天安排这样的辩论，也是希望就此看到朝野乃至佛教人士对她的支持，且从中侦知其个人获得拥护的程度，或者说造成的反响，最终弄清自己主政在大臣心目中的看法。这自然也需周密的组织，是更大范围的投石问路。而佛教人士所以参与，也是甘心情愿被利用，因为通过争辩可以展示佛教对朝廷的影响，提高佛教地位，无偿为其做宣传。

当然其中还牵涉到高宗二次制敕前后的矛盾，因为前敕以君亲之义、爱敬之道为号召，显然是以君父之尊为原则，后敕却认可“箕颖之风，高尚其事”，也即表达对“不拜”的理解，这之中牵涉高宗本人的态度。于此笔者提供这样一种推测，就是最初的提议和整出事件的发动者或幕后策划者仍是武则天，但武则天完全自行其是是不太说得通，按程序更可能是先以加强皇帝权威的名义，通过有司向高宗提出要解决《显庆礼》制定时期遗留的僧尼致拜问题。而高宗由于放任武则天代已行事，并将龙朔修格一事委托武则天，所以对她的要求毫无留难地予以同意，但这不妨碍武则天已经以此为名，私下布置、操纵了这次震动朝野的论辩。联系前面提到高宗最初的制敕是由许敬宗宣下，与其说是一种程式的需要，不如理解为像《显庆礼》一样，许敬宗也为武则天出谋划策，甚至是这件事情的实际组织者。

而高宗虽然事先并未了解武则天的意图，但等到发现已经骑虎难下，所以只能对结果予以默认。如果仔细阅读后一制敕，就不难发现言辞中的尴尬和无奈。尽管以上过程无法求证而只是推测，但高宗很可能因为武则天的这类行为过分培植、突出皇后私权，超过了允许的程度而积累了对她的不满，以至于在隔年的麟德元年（664）就有了使上官仪草诏废后之举（时格的编修尚未结束，是武则天作为禅地亚献登上皇后巅峰的封禅也还未进行）。而在封禅之后，更是支持宰相，废止了专行《显庆礼》和龙朔、麟德以来的一些礼法政策，唯其如此，我们也许才可以理解高宗对武则天态度的变化及其矛盾的根源。

有一点应当明确，即包括章服品第和服制在内，本来似乎都并不是影响国计民生、非解决不可的问

①《唐会要》卷37《服纪上》，第789、791页。

②《唐会要》卷37《服纪上》，第791页。

③《唐高宗龙朔二年服制争端的再解读》，第87—88页。

题,且在理论上更是难于分辨是非。同样,拜君亲的问题也不能单纯从佛教理念或者佛教内部的需要来解决。儒礼与佛教经规,是不存在共同标准的,站在不同的立场,就会有不同的结论。上面已经说明,如果背后无人支持,佛教徒本不会兴起这样的波澜,也不会敢于挺身而出与朝廷作对。而武则天作为后台,显然是不惜小题大做,借题发挥而有意挑起论辩。目的固然是通过在朝廷上形成的巨大声势和震慑力,吸引朝野的注意,显示其本人对朝廷的支配和影响。对于武则天而言,通过几项重要的制度改革和礼制争议以立威无疑是必要的。

除此之外,笔者认为将僧道拜君亲的论辩引入朝廷还有另一层精神层面的意义。佛教提倡众生平等,这一点无疑对武则天以女性登上政治舞台,是思想理念的支持。武则天希望将佛教理念引入统治意识当中,可以为自己的参政提供合法性。所以致拜君亲的讨论和提升母服一样,是追求政治平等和精神平等的产物,也是为自身的登台和权力张本。

另外僧道相比,道教的地位早经确定。高祖时已将老子认为李唐始祖并为立庙,且高宗乾封元年三月,因封禅而追尊老子为“太上玄元皇帝”<sup>①</sup>。因此唐朝对于老子的祭祀和道教的崇拜,是从家族渊源出发的。高宗以降举凡李唐皇帝尊号,一概与道教相关。如高宗称天皇,中宗称应天神龙皇帝,玄宗称开元神武皇帝,天宝以后更增加应道、证道等名。笔者曾讨论过老子崇拜与李姓宗族的关系,认为天宝太清宫和始祖庙的兴建是儒家的感生帝取消后对李唐家族崇拜的填补,道教祭祀不仅使皇帝家族的特殊性得以展示,也使国家祭祀中代表皇帝及其家族来源的成分更为突出和神圣化<sup>②</sup>。

同样,武则天与佛教的关系正源于陈寅恪所论弘农杨氏家族对佛教的信仰。武则天本人不止一次地道及“朕幼崇释教,夙慕皈依”<sup>③</sup>“朕爰自幼龄,归心彼岸,务广三明之路,思崇八正之门”<sup>④</sup>。所以武则天自幼受家族信仰的熏陶。相信佛教对她命运的支持和庇护,也始终信奉、皈依佛教。如此也才会有“朕曩劫植因,叨承佛记,金山降旨,《大云》之偈先彰;玉宸披祥,《宝雨》之文后及”的编造和说辞<sup>⑤</sup>。论者已指出她借助《大云经神皇义疏》称帝,以及明堂建置融入佛教理念等事实<sup>⑥</sup>,但对佛教的扶植并非只是成为皇帝以后的事。与李唐用道教证明其政权的合法性及家族来源一样。武则天在走上前台之后,也欲借与佛教“因缘”向朝廷内外宣示其以皇后主政的天然合理。

所以如果说李唐以道教的祖宗崇拜宣扬“天命”所归,武则天对佛教神灵的需求也是如此。这种宗教对立后来在武则天自身的尊号尤有表现,如相对李唐皇帝的道教尊号,武则天金轮圣神皇帝、越古金轮圣神皇帝、慈氏越古金轮圣神皇帝等都是来自佛教。佛教的意义、价值比肩道教,为此佛教与道教地位的升降转换,亦成为李、武权力抗衡、转换的标志。这里可对比一下《唐会要》所载不同时代的僧道立位:

贞观十一年(637)正月十五日,诏道士、女冠宜在僧尼之前。至上元元年(674)八月二十四日辛丑,诏凡有公私斋会及参集之处,道士、女冠在东,僧、尼在西,不须更为先后。至天授二年(691)四月二日,敕释教宜在道教之上,僧、尼处道士之前。至景云二年(711)四月八日,诏:“自今已后,僧、尼、道士、女冠,并宜齐行并集。”<sup>⑦</sup>

也就是说,贞观十一年所立道教在佛教之上的格法,至上元元年被打破。而武则天称帝后,更改为佛教在上,直到睿宗景云中,才恢复高宗时的定位。我们知道贞观定道、冠在前,是基于尊崇道教、视老子为李唐之祖的前提。高宗初仍行之不疑,但上元竟定“不须更为先后”,即佛祖地位亦上升,而僧、道地位平等,显然与龙朔为僧、尼造势不能无关。不过这时仍维持二教的基本平衡。而武则天在称帝前的永昌元年(689)已降“玄元皇帝”号“老君”,代唐后又制令“自今已后释教宜在道法之上,缙服处黄冠之

①《唐会要》卷50《尊崇道教》,第1013页。

②《也谈唐代宗庙祭祀中的“始祖”问题》,《文史》2019年第1期。

③ 武则天:《三藏圣教序》,《全唐文》卷97,北京:中华书局,1983年,第1002—1003页。

④ 武则天:《方广大庄严经序》,《全唐文》卷97,第1001页。

⑤ 武则天:《大周新译大方广佛华严经序》,《全唐文》卷97,第1001—1002页。

⑥ 吕博:《明堂建设与武周的皇帝像——从“圣母神皇”到“转轮王”》,《世界宗教研究》2015年第1期。

⑦《唐会要》卷49《僧道立位》,第1005—1006页。

前”<sup>①</sup>，可见僧道地位的变化是因武则天发生扭转，当李唐政权恢复之后，还要重新安排次序。

所以说到底，龙朔二年关于僧道不拜君亲，也是与提升佛教地位有关系的。既然对于僧尼乃至佛陀的尊敬和崇拜，是皇后家族来源和私信仰的一种体现，佛教也便成为武后自身和家族得以生成的神圣渊藪。佛、道平起平坐，不仅是李、武家族不凡的表达，亦是帝、后权力和家族在朝中并立的伸张和象征。须指出的是，在武则天时代，家族源出仍是个人立世的资本。作为皇后的高贵身份如果是以佛陀及经说为依凭，便早已超越了世俗的一切（如门阀、官品）。于是佛教可以说代表皇后，佛教与皇后一体，佛教地位的提升就转化为皇后本人形象、权力的提升，而皇后的摄政便由来有据。不拜君亲虽然僧、道均在内，但针对的主要是佛教。因此高武时代的僧道地位变化和致拜君亲的论辩，是武则天强势登台和摄政的结果，如此才会掀起如是之高的声浪而推翻高宗原定的敕旨，也才可能明确将此不拜君王之制作为国家礼法予以执行。

从以上的分析，可以确定关于僧道拜亲不拜君的六月敕旨为龙朔立格的重要内容。但这也涉及格自身的一些问题。一直以来，中日宗教界、法律界的学者对仅见于日本《令集解》《令义解》释文中的《道僧格》做过颇多探讨。而从《日本国现在书目》也见到有《僧格》一卷的著录<sup>②</sup>。目前，虽然学界基本肯定这一针对僧道的法令在唐代的存在，但对其制定的时间仍颇有争议。近期赵晶的文章从《贞观格》《永徽留本司行格》《永徽留本司行格中本》皆保持了18篇而非以尚书省诸曹名篇，认为《道僧格》应是三格中的一篇，但仪凤所修《永徽留本司行格后本》则减为11篇，故而篇名发生变化。另外，关于《道僧格》与传世典籍所见《祠部格》的关系，也是论者难于确定的问题。或提出，《道僧格》是对应鸿胪寺的管理，属刑法范围，而《祠部格》则是行政法范畴。或认为，唐代不可能存在两种规范道、僧群体的法律，因而《道僧格》是《祠部格》的内容。并认为《道僧格》是一种将《道格》《僧格》合而为一的汇编性文献，很可能成型于开元二十五年编辑的《格式律令事类》。而赵晶总结各类意见，认为《道僧格》与《祠部格》有前后相续的继承关系，即唐格发展至以尚书省诸曹为篇名的体例时，便将“道僧”篇易为祠部。<sup>③</sup>

本文面对以上一些疑问，并无更多发明。但笔者赞成《道僧格》和《祠部格》不可能作专门划分的观点。因为无论是按曹名还是按种类划分，每一类内容都有刑法和行政法的分别，其他部分如果不加分别，道僧的问题怎么会作单独的划分呢？只是笔者认为亦不存在篇名互易的问题。刘俊文曾总结格有编入格典的正格与零散的杂格之分。其杂格的一种就是选格、赏格这类临时颁定的单行格，此种格都有固定的时限和施用范围<sup>④</sup>。

僧格、僧道格是否属于杂格不得而知，但还有一种情况值得注意。就是存世文献中隶属部、司的格，往往根据内容又有具体名称，如《白氏六帖事类集》所见有《兵部叙录格》，此外《仓部格》下有“军粮格”，《祠部格》下有“度人格”，《金部格》下也有《羌互市格》<sup>⑤</sup>。可见这些格都是隶属六部二十四司的，但都可以据门类名之。那么《道僧格》或者《僧格》会不会也是这种性质，原来隶属祠部，后来内容多了，就单独成篇了呢？关于这一点，我想《龙朔格》的修订或者也有启发。道僧之法当时只是作为礼法的一条来讨论的，并不是为了修专门的格，至少高宗时期，“道僧”成为单行格的条件看来尚不成熟。

敦煌 P.2481 赵和平定名“唐前期尚书省礼部报都省批复下行公文程式”，论者也有文书或是留司格的推测和设想<sup>⑥</sup>。卷内残存子目《僧尼第二》《儒学第三》《祥瑞第四》《庆赏第五》《祠祭第六》《礼仪

①《唐大诏令集》卷113《释教在道法之上制》，第587页。

②孙猛：《日本国见在书目详考》19《刑法家》，上海：上海古籍出版社，2015年，第776页。

③赵晶：《唐代〈道僧格〉再探——兼论〈天圣·狱官令〉“道僧科法”条》，《华东政法大学学报》2013年第6期；赵晶：《〈天圣令〉与唐宋法制考论》，第137—169页。

④刘俊文：《唐代法制研究》，第145—146页。

⑤《白氏六帖事类集》卷14《功·兵部叙录格》，卷16《军资粮·军粮格》，卷24《市·羌互市格》，卷26《僧·度人格》，北京：文物出版社，1987年，第4册第30、61页，第5册第92页，第6册第23页。

⑥此根据赵和平与雷闻意见，但笔者认为其文字更像是文书形式用语而不是教文，或是官司所用格文的辅助材料。

第七》，赵和平考证失题的应当是《道士第一》<sup>①</sup>。而每一种具体条目之上又标细目，例如祠祭下有“享宗庙”“亲藉田”“享先蚕”等。所以无论是否留司格，总是与部门下分类的情况基本相应，由此可知这是当时的一种分类形式而可能与格有关。那么“僧格”或“道僧格”如果是作为部门下的一种类别而得称，后来积攒多了，遂将这类内容辑出单行，也不失为一种可能，这或者也是刘俊文所说一些“杂格”的起因或来源。

### 三、论辩之争与党派分野

上面已谈到关于僧尼致拜君亲，争辩双方泾渭分明。其中反对拜君亲的立场实已在道宣等致雍州牧沛王李贤、武后母杨氏以及《叙佛教隆替事上宰相状》中表达清楚。而朝臣中赞成不拜的状也无非重申佛教精神，提出不应以儒礼限制、改变佛教原则，或认为不应当在信奉佛教的同时又采取违背教义的相反立场。而赞同一派则强调朝廷典章、忠孝之道没有例外。所以虽然说法不一，言辞有异，但语义重复，可谓千篇一律。由于《广弘明集》收议状较少，其诸件主要见于《大藏经》载弘福寺僧释彦棕所录《集沙门不应拜等事》六卷<sup>②</sup>，分为“圣朝议不拜篇”和“圣朝议拜篇”，则两派人员、意见非常清楚。现仅据二书，并参考《全唐文》，将两派官员及其职、名列表出示（表 1）。

如果仔细研究这些议状，可以发现，当时的意见其实并不止于两派，反对拜君亲者中还包括极力主张不拜和基本维持旧制的分别；其中也不乏首鼠两端，含糊其辞者。如徐庆一首，即一方面说“窃以三纲之重，义极尊亲；百姓之先，实资敬爱。而皇冠缙服，咸均亭育之恩；谒帝奉亲，顿亏臣子之敬”；另一方面又说“况复出家殊致，显昧异途，羽带田衣，既匪朝宗之服；乘杯负局，宁同就养之方。致敬之仪，未为尽善”。甚至还道出“不革前规，弥光尊祖之义；倪违旧制，便旷师臣之礼”的矛盾<sup>③</sup>。

而赞成者中，也有认为拜君亲于佛教教义或者信仰无涉者。如吕才虽然认为“皇后、皇太子尊同于君，理合敬拜”，“不拜父母，何成孝义，今令僧尼道士女冠拜敬父母，亦是不违本教”；为了能够顺应“常情”，他又提出《周礼》九拜之仪中有稽首礼，“今令尼等拜敬，望请许其稽首。此则不乖古今之仪，顺于舆人之颂”<sup>④</sup>，以稽首代拜礼，企图在二者之间找到折中。崔安都提出，“德秀年耆，捐其拜礼；初学后进，声尘寂寥，并令尽敬”。而张松寿以为，“道为时须，事因法会者，虽在君后，听依旧式”不拜，但是“若归觐父母，子道宜申；如在观寺，任遵释典”<sup>⑤</sup>。也即拜与不拜须看场合。

不过有一点可以肯定，即虽然司礼的统计说明，反对拜君亲是赞同者的数倍之多，但保留下来的议状数量却数量均衡。只是赞同致拜的奏议中多有批语。释玄棕解释乃是他“考诸故实，随而弹焉，庶崇佛君子，或能详览”的结果。其中都是驳斥对方，为僧道不拜君亲辩护和张本。例如李淳风的议状，于“窃以三辟之重，要君者为上”一语下有“弹曰：沙门承恩入道，非曰要君。五刑之极”“非孝者无亲，乃经邦之正轨”下分别有“弹曰：亲放出家，诘为非孝耶”“弹曰：僧等虽形阙奉亲，而内怀其孝敬也；礼乖事主，而心载其恩忠也”“今令道士、女冠、僧尼恭拜君亲，于佛道无亏；复从国王正法，大革前弊，深废浇讹”之下也分别有“弹曰：经云拜君揖君，拜亲揖亲。行敬违教，孰曰无亏”和“弹曰：以顺法为讹弊，用违教为废革，可谓首燕适越，背道逾多也”<sup>⑥</sup>。又批判中也常见引述其他议状的话，如“事如左威卫议中弹”“事如右司御议中弹”“事如右威卫议中弹”等<sup>⑦</sup>。意即批驳的弹奏已见于其他议状之中。这

① 赵和平：《敦煌表状笺启书仪辑校·附录二》，南京：江苏古籍出版社，1997年，第402—421页。

② 释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷1至卷6，《大正新修大藏经》2108，第52册，第443页上—474页下。

③ 《右武威长史孝昌县公徐庆等议状一首》，释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷4，第462页中—下。

④ 《奉常寺博士吕才等议状一首》，释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷5，第466页中至下。

⑤ 《右威卫长史崔安都录事沈玄明等议状一首》《长安县令张松寿议状一首》，释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷5，第465页中至下、466页上。

⑥ 《兰台秘阁局郎李淳风议状一首》，释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷5，第466页中。

⑦ 《右崇掖卫长史李行敏等议状一首》，释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷5，第469页中。

类注语和击弹，表明玄惊本人对当时议状都一一尽览，而做过分析研究，同时也可见出当时辩论的激烈。让僧人读议状，可知当时朝廷动向直接与僧人相通，疑是某些主持者刻意为之。

表 1 僧道拜君亲议两方作者对比

| 赞成僧道不拜君亲              |   | 赞成僧道拜君亲  |                   |
|-----------------------|---|----------|-------------------|
| 姓名                    | 官职  | 姓名       | 官职                |
| 令狐德棻（二首）              | 大司成（国子监祭酒）  | 阎立本      | 司平太常伯（工部尚书）       |
| 刘祥道                   | 司刑太常伯（刑部尚书）<br>（司宗寺请同司刑议）                           | 郝处俊、杨思止  | 右春坊中护（右庶子）；赞善     |
| 窦德玄、张仙寿               | 司元太常伯（户部尚书）；<br>少常伯（户部侍郎）                           | 杨思玄、杨守拙  | 司列少常伯（吏部侍郎）；司绩大夫  |
| 阙名                    | 司戎太常伯（兵部尚书）   | 李宽       | 太常卿               |
| 源直心 <sup>①</sup> 、元思敬 | 司刑太常伯（刑部尚书）→太常卿、<br>周王府长史；周王府参军<br>司礼太常伯；司礼大夫（礼部郎中） | 元大士      | 详刑（大理）寺少卿         |
| 博义、孔志约                | （右骁卫、右监门、右奉宸、宫府寺请同<br>司礼）                           | 杨思俭      | 卫尉少卿              |
| 孔志约                   | 司礼大夫  | 贺兰敏之、杨令节 | 左春坊中护；赞善          |
| 韦思齐、贾举                | 外府（太府）寺卿；主簿   | 吕才       | 太常博士或司更大夫（太子率更寺令） |
| 梁孝仁、赵行本               | 司稼（司农）寺卿；太仓署令                                       | 李淳风      | 兰台秘阁局郎中（太史令）      |
| 王隐客                   | 凤阁（中书）侍郎  | 李仁方      | 司津监（都水使者）         |
| 刘审礼、上官突厥              | 缮工监大监；监作  | 韩处玄      | 司驭寺丞              |
| 王思泰、牛玄璋               | 驭仆寺大夫（太子仆寺仆）；丞                                      | 谢祐       | 同文寺（鸿胪寺）丞         |
| 皇甫公义、陈志德              | 沛王府长史；文学  | 豆卢曠      | 司宰寺（光禄寺）丞         |
| 谢寿                    | 右春坊主事   | 张约       | 司更寺丞              |
| 范义颀                   | 司成馆守宣业（博士）  | 柳元贞      | 内府监丞              |
| 王泉、胡玄亮                | 内侍监给事；博士  | 薛孤吴仁、刘文棕 | 右金吾卫将军；长史         |
| 王千石、张道逊               | 详刑寺丞  | 斛斯敬则     | 右典戎卫将军            |
| 刘庆道、郝处杰               | 奉常寺丞；主簿   | 熊元逸      | 右监门卫中郎将           |
| 郭钦泰、秦怀恪               | 司戎少常伯·护军；员外郎  | 韦怀敬      | 右奉裕卫率             |
| 高药尚                   | 中御府少监·护军  | 崔崇业      | 右司御卫长史            |
| 张延师                   | 左卫大将军   | 马大师      | 左司御卫长史            |
| 杜君绰                   | 左戎卫大将军·怀宁县公   | 李行敏      | 右崇掖卫长史            |
| 权善才                   | 左金吾卫大将军·上柱国·开国侯                                     | 李义范      | 右戎卫长史             |
| 李晦                    | 右威卫将军   | 崔安都、沈玄明  | 左威卫长史；录事          |
| 辛宏亮                   | 右奉宸〔卫〕将军  | 李洽       | 右清道卫长史            |
| 徐庆                    | 右武卫长史·孝昌县公  | 窦尚义      | 左崇掖卫长史            |
| 王玄策、萧灌                | 左晓卫长史；骑曹  | 蒋真胄      | 左清道卫长史            |
| 崔修业                   | 右卫长史  | 丘神静      | 左奉裕卫长史            |
| 崔道默                   | 长安县尉  | 赵崇素      | 右武卫兵曹参军           |
| 源诚心                   | 万年县令  | 王九思      | 左典戎卫仓曹            |
| 程士颀 <sup>②</sup>      | 京邑老人  | 刘仁睿      | 雍州司功              |
|                       |   | 张松寿      | 长安县令              |

① 源直心职务已见《唐会要》卷 39《定格令》，第 820 页；转太常卿、周王府长史等并见释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷 4，第 464 页。

② 程士颀：《京邑老人程士颀等上请表，出家子女不拜亲表一首》，释彦棕：《集沙门不应拜等事》卷 6，第 472 页下。《全唐文》卷 202（第 2048 页）作程士禺。同书卷 202 录冯神德《上释在道前表》（第 2041 页），仅注明作者为高宗时御史。文中言“今乃定道佛之尊卑，抑沙门之拜伏”，“愿陛下因天人之志，顺万物之心，停拜伏之新仪，遵尊卑之旧贯”。以年代不详，暂不录。

将两种意见相左的议状加以对比,还可以发现一个事实,即两派参加者中都有职位重要的高官,而在反对者中,尤可找到与武后关系密切者,如源直心、博义和孔志约。其中孔志约是著名礼学人士,曾参加高宗朝对《五经正义》的刊定<sup>①</sup>,也是《显庆礼》主要的撰作者之一。史家评价《显庆礼》“其所损益,多涉希旨”的内容之一即来自孔志约。此即《唐会要》所论“初,五礼仪注,自前代相沿,吉凶备举。萧楚材、孔志约以《国恤礼》为预凶事,非臣子之宜言。敬宗、义府深然之,于是删而定之”。故徐乾学批评许敬宗辈削去《国恤》是“惑于孔志约、萧楚材之言……《开元礼》因之,以致唐之《国恤》无可考”。<sup>②</sup>

不仅如此,《旧唐书》载永徽二年七月高宗下诏讨论明堂制度,于是太常博士柳宣依郑玄义,以为明堂之制当为五室,内直丞孔志约据《大戴礼》及卢植、蔡邕等义以为九室<sup>③</sup>。近有学者撰文,指出这个争议实际上与祭祀天帝的“一天”说和“六天”说有关,五室意味五精帝或曰五方帝各居其一,而九室以像九州,只能由一帝居中而统<sup>④</sup>。这个判断是正确的。我们知道以“一天”取代郑玄的“六天”说,是《显庆礼》针对《贞观礼》的核心,孔志约主张九室,意味他和许敬宗一样,是“一天”说的提倡者。

而孔志约与武则天更直接的关系,则是改贞观中高士廉等所修《氏族志》为《姓氏录》。据说《姓氏录》乃因许敬宗以《氏族志》不载武后本望,义府亦耻先世不见叙,而更奏删正。“专委礼部郎中孔志约、著作郎杨仁卿、太子洗马史玄道、太常丞吕才重修。志约等遂立格云皇朝得五品官者皆升士流。”可见孔志约是《姓氏录》的主要作者,而且为其书制定了标准和方向,也说明他是武则天手下许、李之党羽。

无独有偶,上面已说明身为司刑太常伯的源直心是龙朔修格的主持人。于此需要强调的是,此前无论是贞观十一年还是永徽二年定格,无不有宰相的主持和参与。但据《册府元龟》,“龙朔二年改易官号,因敕司刑太常伯源直心、少常伯李敬玄、司刑大夫李文礼等重定格式”<sup>⑤</sup>,即修格完全由源直心领导的刑部官员负责,全不通过宰相。而仿照《周礼》名称改易官名,源直心也应是直接领受武则天指令。《册府元龟》复载曰:

高宗龙朔二年五月丙申,大司宪窦德玄为司元太常伯,左肃机源直心为奉常正卿,刘祥道正授司刑太常伯、守司宰正卿,驸马都尉薛瓘为司宗正卿,司刑少常伯侯善业为守详刑正卿,兰台侍郎弘文馆学士,上官仪为西台侍郎检校左相,许圜师为左(右?)相,司列少常伯郝处俊为太子左中护(左庶子),左中护贺兰敏之为左侍郎、弘文馆学士。德玄等所授官,并帝自注定。既而谓李勣等曰:“朕所授未知允当与否?选贤任能,虽帝王之所务,然臣下宜各进乃诚,举不失选,畴咨金议,必尽是心,上下情通,何忧不理!但为永徽以来,颇闻朋党,惩艾此事,实亦生疑。今不共公等商量,则自注定,自觉专固,以为愧也。”勣等引咎拜谢。及许圜师等入谢,帝谓曰:“构大厦者,必借群材;理天下者,必资良佐。比来食禄之官,多不称职,或遽相朋附,或忘公徇私,庶政未康,或繇于此。我所以就中拣择,亲注此官,各宜用心,勿踵前弊,无令后人嗤失鉴也。”<sup>⑥</sup>

高宗龙朔二年五月亲自拣选官员,源直心即其中之一,且因此被升为正三品奉常正卿(太常卿)。当时正值致拜君亲的争议激烈之际,高宗却一再提到永徽以来的朋党问题,可见朝廷不同派别的争斗由来已久,且恐怕已在争议中体现出来。故高宗一面批评李勣,一面试图打破党派界线,选择来自不同派别的官员。其中选拔的刘祥道、上官仪、郝处俊都为武则天的对立面。而源直心、侯善业、贺兰敏之则来自武则天亲信<sup>⑦</sup>。麟德元年刘祥道曾专门上奏,反对封禅以太常卿为亚献,其矛头即指向源直心<sup>⑧</sup>。源直心作为

①《新唐书》卷57《艺文志一》,第1428页。

②徐乾学:《读礼通考·凡例》,《景印文渊阁四库全书》第112册,上海:上海古籍出版社,1987年,第3页。

③《旧唐书》卷22《礼仪志二》,第853—862页。

④《唐初明堂设计理念的变化》,武汉大学中国三至九世纪研究所编:《魏晋南北朝隋唐史资料》第37辑,上海:上海古籍出版社,2018年,第115—130页。

⑤《册府元龟》卷612《刑法部·定律令四》,北京:中华书局,1960年,第7345页。

⑥《册府元龟》卷69《帝王部·审官》,第776页。

⑦据《旧唐书》卷82《李义府》传(第2770页),武则天如意元年以李义府、许敬宗等六人永徽中有翊赞功,分别予以追赠,内即有侯善业。

⑧《旧唐书》卷81《刘祥道传》,第2753页。

修格主持人，与主持修礼的博义，共同执掌礼法而明显站在反对拜君亲一派。

和源直心站在同一立场的还有博义。博义为高祖兄子，《旧唐书》本传称“博义有妓妾数百人，皆衣罗绮，食必粱肉，朝夕弦歌自娱，骄侈无比，与其弟渤海王奉慈俱为高祖所鄙”。但竟在显庆元年（656）和龙朔三年（663）以后都被任为宗正卿<sup>①</sup>，也即李氏宗族的家长和掌门人，本身就是不寻常之事。我曾经认为他在皇族内有一定影响，可以代表皇族立场，并认为他是反武则天。但现在看来，恐怕不一定如此。因为唐朝的宗正卿之职“掌皇九族、六亲之属籍”<sup>②</sup>，皇后家族也在其内。而博义竟然在龙朔二年讨论服制和僧道拜君亲的场合，均以司礼身份主持讨论，虽然是一种职务行为，但其本人获得武则天信任是无疑的。而博义本人也亲身参与讨论，他与孔志约联状，明确表达“如必改作，恐非稽古。虽君亲崇敬，用辇神衷，道法难亏，还留睿想”，本身即说明他与孔志约观点的一致。源直心、博义、孔志约作为礼法制定、掌领的负责人，其态度恐怕不是偶然的。

相反一派的人物则有郝处俊和阎立本。博义所奏此派议状以阎立本为首。虽然他在朝中派别无史料记载，但议状明言二教“岂有抗礼宸居，独高真轨！然轻尊傲长，在人为悖；臣君敬父，于道无嫌。考详其义，跪拜为允”<sup>③</sup>，斩钉截铁，态度鲜明，极有代表性。阎立本后于总章元年（668）以司平太常伯（工部尚书）任为右相<sup>④</sup>，我怀疑他是当时重臣中主张拜君亲最力者，从其立身行事来看，至少与武则天一派毫无瓜葛。

郝处俊对武后干政的态度更不待言。这一方面表现在他对《显庆礼》的态度。《旧唐书·礼仪志一》载乾封二年郝处俊因高宗下诏，依旧祀感帝及神州，故以司礼少常伯上奏，提出如按《显庆礼》，郊、丘均以高祖配祀的不合理。并提出原来神州以十月祭，应按郑玄说和《三礼义宗》，改为正月祭祀。指出“其灵台、明堂，检旧礼用郑玄义，仍祭五方帝，新礼用王肃义”的冲突，明显不站在拥护《显庆礼》的立场，故高宗因此“又下诏依郑玄义祭五天帝，其雩及明堂，并准敕祭祀”而恢复《贞观礼》原则。

《旧唐书·高宗纪下》上元二年（675）三月条复载“时帝风疹不能听朝，政事皆决于天后”，“帝欲下诏令天后摄国政，中书侍郎郝处俊谏止之”<sup>⑤</sup>。年代虽然稍后，但郝处俊与上官仪、刘仁轨、来恒和李义琰等反对武则天的官员都是同时先后宰相。结合《册府元龟》文可知，高宗亲选官员实是有鉴于武则天立后以来权势过盛，多专用亲信，以至于形成“朋党”。而郝处俊是对立派中最坚决者。此事发生于论僧道拜君亲事同时，是否因有感于武则天的强势不得而知，但至少，在当时朝廷不但已存在不同的政治派别，且矛盾逐渐激化。对立一派的官员因之而起，后来甚至在宰相中逐渐成为多数而限制武后权力则是事实。

不过，在上述两派中也有例外，一是反对拜君亲中的刘祥道。上引《册府元龟》龙朔二年文中，他和郝处俊以及上官仪都是被高宗选拔和提升的官员，刘祥道其年八月更任兼右相（中书令）。但麟德元年（664）上官仪因草诏废后被诛，“右相刘祥道坐与仪善，罢政事，为司礼太常伯”，可见政治上他是武则天的对立面，但这次论辩刘祥道却未采取极端态度。他一方面赞同“朝廷之叙，肃敬为先；生育之恩，色养为重”的儒礼原则，但又承认“释老二教，今悉反之，抗礼于帝王，受敬于父母”的现实。认为这种情况优容已久。“谅由剃发有异于冠冕，袈裟无取于章服。出家故无家人之敬，舍俗岂拘朝廷之礼”，主张“国家既存其道，所以不屈其身，望准前章，无违旧贯”<sup>⑥</sup>。则刘祥道似乎还是以一种客观、公允的面目出现，并未受到派别影响。另一例是贺兰敏之。贺兰敏之乃武则天之甥，理应与武则天亲厚。不过，其母韩国夫人及其姊魏国夫人均获高宗宠幸，与武则天关系复杂。此次他的议状，明言僧道“岂有超俗涂而轻

① 参见郁贤皓、胡可先：《唐九卿考》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第252—253页。

② 《唐六典》卷16《宗正寺》，第465页。

③ 阎立本：《僧道拜君亲议》，《全唐文》卷153，第1539页。

④ 《新唐书》卷3《高宗纪》，第67页。

⑤ 《旧唐书》卷5《高宗纪下》，第100页。

⑥ 《司刑太常伯刘祥道议一首》，《广弘明集》卷25《僧行篇》，第299页。

法主，洁其己而忽所生。忠孝一亏，二教何寄？今若资忠贞以凝道，移孝行而修诚，则福足以显玄门忠孝，用光臣子”；“况唯拜伏君亲，未审于何不可，请准明诏，致拜为允。”<sup>①</sup>赞成拜君亲态度亦十分明朗。

因此就参加者的阵线而言，如孔、源、博等，因制礼作格，为武则天所用而关系较深者，均明确赞成不拜君亲；而如郝处俊反对武后摄政、政治立场相左者，则反对拜君亲的立场亦很鲜明。此数人身份有典型的代表性，似乎可以证明龙朔修格的意向和立场，以及与武则天本人的关系。所以说，认为争辩是两派势力斗争爆发点的看法是合理的。不过，关于刘祥道、贺兰敏之采取与之政治派别相反立场，原因尚不得而知。或许，是因武则天初登台而对立两派的阵线尚不十分清晰严格，而大臣也可根据自己的认识采取不同的态度，总之，关于这一问题，还不能轻易得出结论。

综括上述，本文致力于从高宗朝龙朔修格的角度，具体讨论“僧道拜君亲”论辩所涉及的礼法问题，并从而证明此事来自武则天干政的关系和影响。有两个问题值得注意，即一，“僧道拜君亲”虽然从表面上看是儒家礼仪与佛教教义的冲突问题，但能在朝廷上挑起上千官员的巨大争端，绝不是思想和信仰问题完全可以解释，更不能单纯认为是佛教深入人心的结果。龙朔二年恰当高宗使武后摄政不久，而从永徽六年至武则天参与封禅的乾封元年，是武则天权力不断上升而成功登上政治舞台的时期，作为皇后始终企图获得与皇帝同样的至高地位和威权。所以一方面，作为一种试探，希望通过组织辩论考察参政效果，侦查、了解其事在臣民中达到的影响，弄清自己在朝廷中所获得的支持率；从而使事件成为表达个人意愿、展示个人声威的一次活动，为她的参政提供实践和理论基础。另一方面，笔者以为，佛教作为武则天的家族信仰，对于武则天而言，是有着与将道教视为李唐家族起源和保护神的相同意义。武则天是企图通过“不拜”争议提升佛教的地位和影响，由此也作为个人和家族的神圣支撑，达到其追求政治权力和精神平等的目的。论辩的党派分野也可以证明武则天才是这次争议的策划者和导演者。

二是《显庆礼》与《龙朔格》的制定，均在武则天从册后到主政的过程中出现，是礼法在武则天问题上的见证，也从而被武则天利用。龙朔修格可视为《显庆礼》的继续，而“僧道拜君亲”的礼仪辩论也是龙朔礼法改革的其中之一，它与官名、章服品第、母服争议等一起证明了格对于礼、法的共同吸收，以及格作为复杂政治斗争的工具，对当朝行政司法的意义。而由于辩论与格的修定同时，也对格的撰作有启迪和补充作用，反映了佛教与唐朝法律的直接关系。事实上，高宗朝在《龙朔格》以后，又有《仪风格》的修撰，高宗时期围绕武则天干政的矛盾和斗争也因此推延下去，而僧道礼仪和司法问题也随之拓展，成为唐格中不可或缺的部分。

因此总括言之，窃以为不能将中国的宗教问题仅作为单纯的信仰对待。道教和佛教的兴盛，都有最高统治者推动的特殊背景，所以表现出与礼法和政治的关系。但更重要的是它们其实都和帝王打造家族神圣的目的有关，是一种家族意念的延伸。所以从性质而言，与儒学运用的国家场合相对，宗教本是单纯私人领域的存在，也是个人和家族崇信的结合。不过自唐高宗、武则天开始，帝王始将此赋予特殊含义，且通过礼法由私入公，公私并立，这是影响精神层面和国家礼制的大问题，也是中古思想史变化最值得关注的方面，我想这一点才是僧道拜君亲问题的核心，是不应被忽略的主题。

（本文为国家社科基金重点项目《大唐开元礼校勘整理与研究》（15AZS001）的阶段性成果）

（责任编辑：周奇）

（下转第 184 页）

① 阎立本：《僧道拜君亲议》，《全唐文》卷 239，第 2423 页。