

僧尼遗留财产的分配路径

——从民法解释论到宗教法治方案

刘 焱*

摘 要 对于僧尼遗留财产的分配问题，现行立法没有明确规定，司法实践也不具有一致性。民法解释论从民法的现有规定出发，主张将佛教教规化约为契约或习惯，运用契约法规则或《民法典》第10条的规定分配财产。囿于民法高度抽象化的方法，两种民法解释论将纠纷对象定性为民法上的遗产，进而对法律与教规的关系持二元对立的立场，这与宗教规律、中国佛教的实际情况不符。僧尼遗留财产分配的法治方案应当以宗教规律为基础。在宗教观念上，佛教僧尼遗留财产具有世俗财产和信仰财产双重属性，应以此进行类型化处理，对世俗的财产适用民事继承法。僧尼嘱授属宗教行为，法律和教规对宗教行为效力的判定二元合一，形成效力矩阵。就信仰的财产而言，若僧尼留有嘱授，应根据效力矩阵分类讨论，若僧尼未留嘱授，作为僧尼意志的推定，“一切亡比丘物，尽属四方僧”的佛教教规可以在佛教组织认定僧尼虔诚和法律认可此种推定的前提下得到适用。基于宗教规律分配僧尼遗留财产的法治方案表明，依法管理宗教事务是可行的，法治与宗教规律是相容的。

关键词 民法方法 法律解释 宗教法治

引 言

在中国，佛教徒出家成为僧尼，便是在内心斩断了对俗世的牵挂，但这并不意味着僧

* 刘焱，中国人民大学博士研究生，中国人民大学法律与宗教研究中心研究人员，研究方向：立法学、法律与宗教。本文为国家社科基金2017年重大攻关项目“宗教工作法治化研究”（17ZDA149）的研究成果。

尼在客观上可以实现与现实生活的隔绝。宗教与现实的不可分割性在僧尼的财产问题上体现得极为明显: 尽管僧尼出家前需要放弃自己的所有财产, 但僧尼在寺庙中的修行仍然需要来自俗世钱财的支持。无论是信徒的捐赠、寺庙发放的生活补贴还是僧尼参与社会生活获得的财产, 都是归僧尼个人支配使用的私有财产。当僧尼圆寂时, 若未留下符合佛教教规的嘱授, 便适用“一切亡比丘物, 尽属四方僧”的规定, 而僧尼的继承人似乎也有理由根据僧尼的遗嘱或者法定继承的规则继承财产。由于我国继承法律制度并未针对此种情形作出特殊规定, 故而一旦僧尼没有在遗嘱中明确由寺庙继承自己的财产, 僧尼生前所在寺庙与主张权利的继承人之间就会发生纠纷。实践中, 这种纠纷多发生在僧尼的俗家亲属与寺庙之间, 自改革开放以来, 这类纠纷并不少见, 而司法机关对这类纠纷的处理并不具有基本的一致性。根据笔者的不完全统计, 巨赞法师遗产继承案、^① 上海玉佛寺和尚钱定安遗产继承案、^② 法融和尚遗产继承案、^③ 释有锦遗产继承案、^④ 释含净遗产继承案^⑤和释永修遗产继承案均属于此类纠纷,^⑥ 但法院的结案方式则各有不同, 除部分调解结案的案件外, 做出判决的法院有些认可了我国佛教长期以来形成的“一切亡比丘物, 尽属四方僧”的教规, 有些则认为应适用《中华人民共和国继承法》。最高人民法院的态度也是模糊的, 1994年10月13日的《最高人民法院对国务院宗教事务局一司关于僧人遗产处理意见的复

① 时任中国佛教协会副会长巨赞法师圆寂, 其侄潘某要求继承其遗产。在继承法还未出台的情况下, 终审判决准许了中国佛教协会依照佛教丛林制度对巨赞法师遗产的继承。参见《巨赞法师遗产纠纷案》, 载凤凰网, https://fo.ifeng.com/special/sengrenyichan/pandian/detail_2012_10/11/18183476_0.shtml。

② 上海玉佛寺和尚钱定安去世后, 其侄钱伯春要求继承其遗产。上海市高级人民法院内部就此案产生分歧, 并向最高人民法院作了请示报告。上海市高级人民法院内部观点的分歧具有典型性。一种观点认为应按照国家宗教政策, 由寺庙继承, 另一种观点则认为在继承法没有特别规定的情况下, 钱定安的法定继承人有继承权。参见《上海市高级人民法院关于钱伯春能否继承和尚钱定安遗产的请示报告》(1986)沪高民他字第4号。最高人民法院的电话答复回避了问题关键, 对于适用佛教教规还是继承法的问题没有给出答案, 而是同意以调解方式结案。参见《最高人民法院民事审判庭关于钱伯春能否继承和尚钱定安遗产的电话答复》(1986)民他字第63号。

③ 法融和尚出家后因土改还俗, 成为妻子与前夫所生之子赵家顶的继父, 后又出家, 并掌管兴隆寺账册单据。1996年法融和尚去世后, 赵家顶要求继承其遗产, 兴隆寺则认为法融和尚生前经营款项混乱, 其所遗留财产除生前随身衣物和生活用品外, 均应按照佛教传统习惯、规制归自己所有。参见郑东主编:《婚姻家庭法律问题答疑与案例点评》, 工商出版社2001年版, 第215-217页。

④ 广州光孝寺僧人释有锦于2001年去世, 生前银行存款数目不菲。释有锦法师的俗家亲属向寺院和银行要求按我国民法上财产继承的规定进行遗产继承; 光孝寺要求由该寺院集体继承享有; 而存款所在的银行则认为应按无承受财产处理规定上缴国家。参见《广州光孝寺释有锦法师财产继承纠纷案》, 载凤凰网, https://fo.ifeng.com/special/sengrenyichan/pandian/detail_2012_10/11/18183747_0.shtml。

⑤ 2003年3月22日, 五台山龙泉寺僧人释含净去世, 生前立下公证遗嘱, 将自己享有的房产全部遗赠给五台山龙泉寺, 一处产权登记名为释含净妻子(已早于其病逝), 另一处产权登记名为释含净和其女儿。龙泉寺与释含净女儿协商房产变更问题未果, 即向房产所在地北京宣武区和西城区法院同时提起诉讼。西城区法院先开庭审理, 调解结案。参见《五台山龙泉寺释含净法师财产继承纠纷案》, 载凤凰网, https://fo.ifeng.com/special/sengrenyichan/pandian/detail_2012_10/11/18183847_0.shtml。

⑥ 玉溪市大悲普度寺方丈释永修北海, 其出家前生育的女儿张某云为继承遗产, 一纸诉状将玉溪市红塔区灵照寺佛教管理委员会告上了法庭。原告方从现行法律规定出发, 主张继承遗产, 被告方以佛教戒律为依据, 主张这些财产归寺庙所有, 法院驳回了原告的诉讼请求。参见刘百军:《方丈遇害遗产纠纷追踪 法院一审宣判遗产归佛寺》, 载凤凰网, https://fo.ifeng.com/news/detail_2012_09/26/17909196_0.shtml?_from_ralated。

函》实际上没有实质回答：“僧人个人遗产如何继承的问题，是继承法和民法通则公布施行后遇到的新问题，亦是立法尚未解决的问题。因此，我院不宜作出司法解释。”可见，应如何处理这类纠纷，司法中也未形成一致实践。

一、民法解释论及其不足

立法的缺失和司法的不一致，意味着僧尼遗留财产的分配不能通过简单套用法律条文解决，而是需要进行理论上的探讨。由于涉及遗留的财产，首先需要进行讨论的自然是基于民法解释论的立场能否得出对于佛教界和僧尼俗家亲属而言都可接受的解释结果。对僧尼遗产分配路径的现有探讨大多也是在民法解释论的基础上展开的，代表性的观点主要有两种，一种观点认为可以将“一切亡比丘物，尽属四方僧”解释为契约，进而运用契约法的规则分配财产，^① 笔者称之为契约论；另一种观点则认为可以将“一切亡比丘物，尽属四方僧”解释为《中华人民共和国民法总则》（以下简称《民法总则》）第10条规定的“处理民事纠纷，应当依照法律；法律没有规定的，可以适用习惯，但是不得违背公序良俗”中的习惯，^② 笔者称之为习惯论。

笔者认为，契约论和习惯论不失为两种应对问题的策略，具有解决纠纷意义上的合理性，但两种民法解释论造成了对佛教信仰和佛教教规的扭曲处理，使佛教界基于民法解释论获得僧尼遗留财产的同时不得不接受这种扭曲。笔者将在本部分阐述契约论和习惯论的基本立场，指出各自的不足，并论证民法解释论的问题源于其高度抽象化的方法。

（一）契约论及其不足

1. 契约论的基本立场

（1）共同体契约：继承法律制度与处理僧尼遗留财产教规的共同上位概念。

契约论构建在这样一个理论预设之上：人类社会存在多种结合形式，这些结合形式中的规则都是“共同体契约”。契约论使用“共同体契约”来统摄人类家庭中的继承制度和佛教处理僧尼遗留财产的教规，因此，继承制度是家庭共同体契约的内容，佛教处理僧尼遗留财产的教规则是僧侣共同体契约的内容，两者是分属两个共同体的共同体契约。对于家庭成员而言，家庭继承关系“可视为半开放式的标准合同束，可以看作一系列合约的联结，其补充遗嘱的意思缺漏，亦不断为遗嘱意思所补充，在保障公平的前提下降低民事主体的交易成本”，^③ 遗嘱在满足法定要件后，相对于家庭关系中的共同体契约——法定继承制度，具有优先性，本质上构成了特定家庭关系中的特定共同体契约。出家僧尼的情况

^① 参见吴才毓：《僧侣遗产问题的民法立场》，载《法商研究》2016年第3期。

^② 参见吴昭军：《僧尼遗产处理的民法路径与裁判依据》，载刘云生主编：《中国不动产法研究》第18卷，法律出版社2018年版，第45-58页。

^③ 吴才毓：《僧侣遗产问题的民法立场》，载《法商研究》2016年第3期，第28页。

也是类似的,出家意味着从一个共同体(家庭)脱离,进入到另一个共同体(寺庙)中,并接受新的共同体契约,“僧侣的出家行为已经远超缔约接触的阶段,成立实质上的新契约关系”。^①

(2) 僧尼嘱授权:处分权而非遗嘱权。

建立共同体契约这个基础概念后,契约论认为,“宗教誓言使宗教神职人员失去遗嘱能力,并不是基于法定,而是基于契约”,^②其原因在于僧尼已经脱离了家庭共同体,进入了僧侣共同体,僧尼的嘱授权也就因此不可能是遗嘱权(因为遗嘱是就家庭共同体而言的),契约论者认为僧尼的嘱授权是一种受到限制的处分权,限制的来源则是宗教活动场所作为非营利组织的宗旨。尽管契约论者使用了“处分权”这样的一个术语,但其背后主张仍是僧侣共同体的共同体契约已经赋予了僧尼共同体的此种处分权,只不过这种共同体契约的内容受到了法律对非营利组织处分权的限制,故而僧尼的嘱授也受到相应限制。

(3) 法律行为:僧侣共同体取得僧尼遗留财产的依据。

契约论者认为,在僧尼没有行使嘱授权的情况下,僧侣共同体仍然可以基于僧尼加入僧侣共同体时的签订的“出家契约”中包含的死因赠与的意思表示而获得遗留财产。换言之,死因赠与本就是僧侣共同体契约的内容之一,“出家行为中含有死因赠与契约的意思表示”,^③而且由于死因赠与契约的订立不需要履行任何法定方式,^④恰好与僧尼出家时的实际情况相匹配,似乎就更有动机将教规解释为僧尼与寺院之间的“一系列契约的结合”,将其中由僧侣共同体获得遗留财产的规定解释为“一系列契约”中的死因赠与契约了。因此,僧侣共同体乃是基于法律行为获得了僧尼遗留财产,这区别于基于非法律行为获得遗产的法定继承和遗嘱继承。

不过,僧尼的俗家亲属并非僧侣共同体的成员,并不受僧侣共同体契约的约束,相反,其主张权利的基础是继承法律制度。对此,契约论认为,僧侣共同体契约和家庭共同体契约分属不同的共同体契约体系,连接两个体系的则是僧尼出家时世俗亲属明确同意的意思表示,这使出家者和家庭共同体达成了脱离家庭共同体的合意,进而得以和僧侣共同体达成进入僧侣共同体的合意,家庭共同体成员实际上作出了接受僧侣共同体契约约束的意思表示。

2. 契约论的不足

(1) 对僧尼嘱授权限制的错误归因。

在僧尼嘱授权性质的判定上,契约论认为嘱授权并非遗嘱权,而是被僧侣共同体契约所

① 吴才毓:《僧侣遗产问题的民法立场》,载《法商研究》2016年第3期,第28页。

② 吴才毓:《僧侣遗产问题的民法立场》,载《法商研究》2016年第3期,第25页。

③ 吴才毓:《僧侣遗产问题的民法立场》,载《法商研究》2016年第3期,第26页。

④ 参见周相:《罗马法原论》(下册),商务印书馆1994年版,第578页。转引自吴才毓:《僧侣遗产问题的民法立场》,载《法商研究》2016年第3期,第26页。

限制的契约上的处分权，这种限制的法律根据是寺庙作为捐助法人（非营利组织）应确保财产用于公益目的，但一个前置性问题并没有进入契约论的视野：僧尼处分权的限制是来自法律还是共同体契约？从契约论的论证来看，这种限制是来自法律的，但这不仅会消解契约论的基础，还与僧尼嘱授所受限制的实际来源不符。

契约论似乎认为法律对非营利法人处分权的限制可以直接适用于僧尼嘱授，然而法律针对非营利法人的限制并不能当然地适用于组织内部成员，实际上，契约论的此种理解恰恰消解了其论证基础——共同体契约，因为按照契约论的这种思路，法律并非通过对共同体契约内容的限制来限制僧尼嘱授的范围，而是已经绕过共同体契约，直接对僧尼嘱授进行限制，这无疑使共同体契约成为论证中的冗余。实际上，僧侣共同体契约对僧尼嘱授限制的来源是他们共同的宗教信仰而非法律对非营利法人的限制。从纵向的历史沿革来看，僧侣共同体契约对僧尼嘱授的限制古已有之，《行事钞》载：“凡言嘱授，正是舍财相应心，要必决与生福胜处，定无变悔，皆悉成就。若云此物死后与我作墓，买棺槨，碑揭，作像，写经，供僧等事，并不成就。以未死是物主定不自分，死后更有主来处断，不依前法。若犯王法，知明日晚间必死，今日中前，随时并成。由未死前，必决成立。若以财物令人造像，施僧斋供，使我眼见，因即命终者，成。……《四分》，若临终时嘱物与佛法僧，若我死后与等，佛言一切属僧（以心不决故）。《十诵》大同，唯三衣六物不应自处分。《僧祇》，若未付财，或得已，不作净，还置病人边，并不成。若作净已，置边者，得。若言我死当与，若差即不舍，并不成。《五分》，若生时与人而未持去，僧应白二与之。”^①这显然早于将宗教活动场所作为捐助法人管理的实践。从寺庙与其他非营利法人的横向比较来看，其他非营利法人成员获得的私有财产并不必然受到这样的限制，如基金会管理者处分其工资就不会受到类似限制，这与基金会处分其获赠财产时受到限制显然是两种情形。因此，在契约论的框架下，僧尼嘱授所受的限制不可能来自法律，而只能来自共同体契约。

值得注意的是，可能有观点认为僧尼获得的生活补贴、信众供奉并非其私有财产，而是寺庙这个非营利法人获赠的财产，故而对财产的处分要受到限制，但这已经推翻了僧尼可以拥有私人财产的论证前提，此时僧尼遗留财产的分配已经不成之为一个问题了，因为僧尼对这些财产根本不享有所有权，其俗家亲属更无从主张继承了。

（2）忽视了两种共同体契约的性质差异。

只要我们认可国家法律和各种共同体契约的区分，即使在共同体契约的范畴内来看，民事继承法（家庭共同体契约）和佛教教规（僧侣共同体契约）也是性质迥异的两种规范。在遗留财产分配的问题上，家庭共同体契约的效力来源是国家法律的规定，包括遗赠

^① 《行事钞》卷下—《二农总别篇》，载《大正藏》（卷40），第113~114页。转引自何兹全：《佛教经律关于僧尼私有财产的规定》，载《北京师范大学学报（哲学社会科学版）》1982年第6期，第89页。

扶养协议、遗赠、遗嘱继承、法定继承在内的分配规则直接由国家法律予以确认,从而获得效力;而僧侣共同体契约的效力来源则是共同体内成员的佛教信仰,国家法律囿于政教分离的现实,不会直接以法律效力的形式保障僧侣共同体契约。换言之,违反继承法规则会引起相应的法律后果,而对佛教教规的违反则只会引起相应的宗教后果,法律对此不予置评。具体而言,如果一个普通家庭的老人留下的遗嘱不符合民法规定的生效要件(如将全部财产遗赠给某恐怖组织),则其遗嘱无效,其遗产按照法定继承规则分配;但若僧尼在死亡前声明自己并无佛教信仰,多年来修行为假,敛财是真,并在遗嘱中写明由自己的俗家子女继承自己的全部财产,法律却并不会直接认定其行为无效,相反,其遗嘱若符合生效要件,反而极有可能成为遗嘱继承的依据。这种极端的情形当然只是一种假设,但是这里想要说明的是,在遗留财产分配的问题上,违反家庭共同体契约的遗嘱面临法律效力的减损乃至消灭,但违反僧侣共同体契约的嘱授却仍然有可能被认定为有效的遗嘱。此时,僧侣共同体契约的评价与法律的评价是相反的,不过,在僧尼嘱授符合僧侣共同体契约的情形下,僧侣共同体契约同样会被法律认定为有效的遗嘱,此时,僧侣共同体契约的评价与法律的评价是是一致的。这足以说明,起码在僧尼嘱授(遗嘱)的问题上,法律并不关心僧尼的嘱授是否符合僧侣共同体契约的规定,这与法律对家庭共同体契约的保护显然不同。

对于上述极端情形,贯彻契约论将得出一种不可接受的结果:宗教界的财产流失不可避免,宗教骗子反而得利。家庭共同体契约和僧侣共同体契约借由“出家契约”实现的表面和谐已经不复存在了,两个共同体之间的争议仍然会发生。

即使我们不认可国家法律与共同体契约的区分,契约论仍然难以成立。既然前述的家庭共同体契约和僧侣共同体契约的矛盾在很大程度上源自国家法律对两种共同体契约的不同态度,那么契约论的一种可能思路就是不如将国家法律也化约成共同体契约——国家共同体契约,那么这种矛盾就可以被转化成国家共同体契约和僧侣共同体契约之间的矛盾。正如前文所分析的那样,这种思路同样受制于国家共同体、家庭共同体与僧侣共同体间关系的差异而无法实现。由于家庭共同体与僧侣共同体之间处于相对并列、平行关系,契约论通过“出家契约”尚能实现僧尼财产分配规则从家庭共同体契约向僧侣共同体契约的转化,但在国内法的语境下,国家共同体实际上处于无所不包的状态,僧侣共同体、家庭共同体都属于国家共同体内的组成部分,故而在共同体契约层面,仅凭“出家契约”无法排除国家共同体契约的适用。即使将法律化约为国家共同体契约,其终局性和垄断性的特点决定了两种财产分配规则的矛盾仍然存在。

(二) 习惯论及其不足

首先需要说明的是,尽管论者提出的观点是佛教教规可以被解释为习惯法,但笔者仍称之为习惯论。原因在于这种观点主要基于《民法总则》第 10 条的规定展开,而该条只

是一种“授权性条款”，并不足以使习惯成为习惯法，因为任何习惯都可能进入这一“授权性条款”的视野，且“授权性条款”才是使习惯得以发生效力的关键。^①就本文讨论的问题而言，如果要将“一切亡比丘物，尽属四方僧”解释为习惯法，其前提是具有承认这一教规是法律的立法事实，而这个前提显然没有得到满足。因此，无论从“习惯法”概念本身出发还是就僧尼遗留财产的分配问题而言，习惯法论都难以成立，而这种以《民法总则》第10条为论证出发点的观点，只能被称为“习惯论”，亦即将佛教教规的相关规定解释为《民法总则》所称的习惯，进而解决僧尼遗留财产的分配问题。具体而言，习惯又可以被分为两种，一种是依赖于实践的习惯（习俗），另一种则是兼具依赖于实践和应当观念的习惯（成规），^②习惯论特别指出《民法总则》第10条中的“习惯”不是事实上的惯习，而是“习惯法”，实际上就是在强调这里的习惯应当在特定群体内具有规范性，因此，习惯论所称的“习惯法”实际上指的是成规意义上的习惯。

1. 习惯论对契约论的不完全批判

习惯论首先对契约论进行了批判，但这种批判并不完全。习惯论的批判理由包括“僧尼遗产归寺庙常住并非一成不变”“实践图景中僧尼遗产处理的复杂性和多样性”和“契约说的内在逻辑缺陷”，^③前两个理由其实较为牵强。仅凭“佛教寺庙的僧尼遗产处理方法……在不同时期存在些许差异”^④并不足以否认契约作为概念工具的合理性，相反，契约的最大特点恰恰是意思自治，其内容也因此具有相对性，如果不同历史时期的不同主体对相似事项约定而得的契约内容一成不变，反而不符合契约论的基本立场；同样的，同活共财僧众的遗产处理方式、僧尼嘱授权的存在、亡僧债务清偿的实践以及僧尼遗嘱的历史存在，的确可以证明实践图景的复杂性和多样性，但是这同样不能作为反对契约论的有效理由，因为这些实践中的做法完全可以被契约所吸收。习惯论者所列举的前两条理由更像是为习惯论做铺垫，而对“契约说的内在逻辑缺陷”的讨论则稍显单薄，论者虽然提及了出家行为并非法律行为、寺庙对僧尼生养死葬并非对价、契约论会导致市场化和功利化，并据此给出了与契约论相反的观点，却没有对此进行详尽的论证。习惯论者所担心的契约论背离了我国以血缘关系为基础的继承制度，其实也并非契约论的必然结果，契约并非都是有偿和强调对价的，故而在继承问题上引入契约论并不意味着需要同时引入对被继承人履行赡养、扶养义务的考量，故而也就不必然导致道德危机和伦理悲剧，因此，关于继承

^① 参见陈景辉：《“习惯法”是法律吗》，载《法学》2018年第1期，第10-11页。

^② 参见陈景辉：《“习惯法”是法律吗》，载《法学》2018年第1期，第5-6页。

^③ 参见吴昭军：《僧尼遗产处理的民法路径与裁判依据》，载刘云生主编：《中国不动产法研究》第18卷，法律出版社2018年版，第48-52页。

^④ 吴昭军：《僧尼遗产处理的民法路径与裁判依据》，载刘云生主编：《中国不动产法研究》第18卷，法律出版社2018年版，第50页。

根据的权利义务一致说也并非如习惯论者所认为的那样与“僧尼遗产处理的契约说相一致”。^①

2. 习惯论的基本主张

习惯论认为，基于《民法总则》第10条的规定，^②应当将“一切亡比丘物，尽属四方僧”的佛教教规视为习惯法，理由在于习惯法路径更具有灵活性，且相比契约论更契合我国继承制度。^③通过将该教规视为习惯法，便可以将僧尼遗产继承的难题转化为法律无规定时适用习惯的具体法律规定加以解决。其背后逻辑是：我国继承法律制度没有对僧尼的遗产继承作出特别的规定，即属于法律没有明确规定的情形，“采取习惯法路径，可由当事人主张并举证习惯法的存在及内容，法官审查后如若符合事实，则可依据我国《民法总则》第10条，适用习惯进行裁判”。^④习惯论能够适应佛教教规内容变动、各地情况不一致的情形，使教规内容能通过当事人举证的方式在个案中得到明确。

3. 习惯论的不足

（1）欠缺对适用习惯前提的讨论。

《民法总则》第10条规定的适用习惯的前提是“法律没有规定”，僧尼遗留财产的问题是否符合这一前提呢？这并非是一个不需要讨论的问题，尽管我国民事法律没有对僧尼遗留财产的分配问题进行专门规定，但一般性是法的必要条件，我们不能仅因为法律没有专门规定僧尼遗留财产如何分配就径直认定这属于《民法总则》第10条“法律没有规定”的情形。相反，僧尼的俗家亲属完全有理由立足于法的一般性，认为僧尼作为法律上的自然人，在法律没有作出除外规定的情况下，其遗留财产应按照民事继承法的规定分配。僧尼遗留财产的分配问题首先表现于此，对这个问题的回答决定了习惯论有无使用空间，但习惯论并没有就此展开讨论。

（2）忽略了习惯与教规的性质差异。

尽管我们已经区分将习惯论所称的习惯（法）限定为成规意义上的习惯，但这并不足以让我们无视习惯与教规在性质上的重大差异，这主要体现在两者与法律的关系上。就成规意义上的习惯而言，其规范性来自某个群体具有一致性的实践和“应当”的观念，故而习惯可以被用来说明法的性质，进而得出习惯可以经由立法事实而成为法律的观点。此外，主权者的命令、“主张自己是正当权威”的事实权威、社会计划都能够在一定程度说

^① 吴昭军：《僧尼遗产处理的民法路径与裁判依据》，载刘云生主编：《中国不动产法研究》第18卷，法律出版社2018年版，第55页。

^② 这一规定为《中华人民共和国民法典》所继受。

^③ 参见吴昭军：《僧尼遗产处理的民法路径与裁判依据》，载刘云生主编：《中国不动产法研究》第18卷，法律出版社2018年版，第54-56页。

^④ 吴昭军：《僧尼遗产处理的民法路径与裁判依据》，载刘云生主编：《中国不动产法研究》第18卷，法律出版社2018年版，第55页。

明法律的性质,并存在转化为法律的可能。^①就教规的内容而言,信教群体同样具备一致性实践和“应当”观念这两个条件,但在现代国家的语境下,教规并不能被用来说明法律的性质,相反,按照习惯论的思路,教规恰恰是被说明性质的对象,也即习惯可以说明教规的性质,就像习惯可以被用于说明法律的性质一样。因此,在习惯论的语境下,教规与法律具有某种同构性,其差别仅在于认可习惯的主体不同:国家通过立法事实的方式认可习惯,而宗教组织通过制定教规的方式认可习惯。这无疑将两种法律与教规这两种规则的关系转化成了国家与宗教组织之间的关系,那么在中国的政教关系语境下,便会得出教规应服从法律、僧尼遗留财产应由其俗家亲属依据民事继承法规定继承的结论,而这种结论显然与社会普遍认知不符,不具有可接受性。

实际上,宗教教规的最大特点即其所规定的行为模式皆具有宗教信仰上的特殊意义,教规得以获得遵守的原因是遵守者希望通过践行教规的要求来表达自身的宗教信仰,信教群体实践的一致性和观念上的“应当”皆源自共同的宗教信仰。教规的此种自上而下的构造与法律截然不同。作为分析法学家化约论的结果,习惯具有偶然性和假设的先验性,但宗教信仰之于宗教教规却具有必然性和真实的先验性,分析法学家可以将法律化约成习惯或其他任何对象,但是对宗教教规进行化约却只能得到一个唯一的结果——宗教信仰,否则,宗教教规就将失去其最本质的特点,进而无法与包括法律在内的各种规则产生实质意义上的区别,由此产生的结果自然就是规则之间的关系问题滑坡成为制定规则主体之间的角力问题乃至政治问题,而这已经超出了法治的范畴。

(3) 以习惯解释教规存在泛化风险。

由于习惯与教规在我国法秩序中处于不同的位置,以习惯解释教规就会导致教规效力的外溢。《民法总则》第10条确认了某些习惯可以得到适用,实际上确认了习惯效力的外溢,也即某个群体内部的习惯有可能经由这一“授权性条款”而对群体外的成员发生效力。就教规而言,我国法律并没有作出类似规定,相反,由于教规与宗教信仰的紧密关联,在宗教信仰自由的语境下,教规的效力需要被严格限制在信教群体内部,否则,便存在侵犯不信教者不信教自由的可能。换言之,宗教信仰和宗教教规本就是不可分的,习惯论虽然使教规的内容获得了适用,但由此产生的代价则是消解了教规中的信仰要素,不恰当地扩大了教规的属人效力范围,这与《中华人民共和国宪法》(以下简称《宪法》)规定的宗教信仰自由的内容是不相符的。

在僧尼遗留财产继承的情形下,若将佛教教规解释为习惯,并对僧尼俗家亲属发生效力,尽管名义上发生效力的是僧侣群体的习惯,但实际上发生效力的正是佛教教规的内容,且教规规定的财产分配路径在佛教信仰上具有独特意义,这一旦成为法治实践所依赖的路径,便会使宗教信仰与宗教教规相分离,教规就有脱离宗教信仰而成为更具普遍性的

^① 参见陈景辉:《“习惯法”是法律吗》,载《法学》2018年第1期,第17页。

要求的风险。更值得注意的是，即使仅关注僧尼遗留财产纠纷的解决，习惯论也是不足的，因为僧尼的俗家亲属完全有理由主张自己不信仰佛教的自由受到了侵犯，纠纷仍然存在。

（三）民法解释论的问题来源：高度抽象化的方法

相比宗教法治理论的欠缺，契约理论和习惯理论无疑更加成熟，更适合作为讨论该问题的法学坐标，而且契约理论和习惯理论似乎都可以轻而易举地把敏感的宗教问题转化成不敏感的契约问题和习惯问题，进而实现涉宗教纠纷的一般化、脱敏化处理。因此，契约论与习惯论尽管有不同的结论，却都不约而同地选择将佛教教规化约为民法解释论中的对象进行处理。不过，正如上文所分析的那样，这两种理论都存在着各自的问题，笔者在这里将要阐述的是，两种民法解释论的问题看似各异，实则都源自民法高度抽象化的方法，这种方法的思路是运用高度抽象化的概念工具统摄现实纠纷，使具体的纠纷与民法预设的纠纷类型相对应，进而按照成熟的民法规则进行推理，给出民法上的解决方案，这种方法贯穿了契约论和习惯论的始终。

1. 纠纷对象的定性：遗产

遗产和遗留财产是两个不同的概念，在法学的语境下，“遗产”一词已经有了稳定的含义，即自然人死亡时遗留的个人合法财产，但遗留财产并非法律术语，其含义不仅包括“遗产”一词所指代的内容，还包括自然人生前占有的为他人所有的财物。在本文的语境下，使用“遗产”指代僧尼遗留财产的纠纷对象是不恰当的，这事实层面表现为“遗产”一词不能指代纠纷对象的全部，在财产性质层面表现为“遗产”一词无法涵摄“僧尼遗留财产”的信仰属性，后者从根本上否定了“遗产”这一指代的恰当性。

（1）遗产对纠纷对象的不完整指代。

在事实层面，我国佛教寺庙财务管理状况在相当长的一段时间内都较为混乱，寺庙甚至不能以自己的名义在银行设立账户，寺庙财产只能登记在方丈住持的个人名下，直到《民法总则》颁布、《宗教事务条例》修订，宗教活动场所的法人地位得到正式确认，这种情况才得到改善。因此，僧尼死亡时遗留的财产可能不仅包括其个人私有财产，还可能包括其生前占有的寺庙财产，佛教僧尼遗产继承的难题部分地源于寺庙财产与僧尼私有财产权属事实不清。基于这种现实，一种乐观的看法是，破解僧尼遗留财产分配问题的关键在于明确区分僧尼的私有财产和僧尼占有、使用的寺庙财产，只要司法者在个案中区分僧尼出家或还俗的阶段和收入的真实来源，将两者清晰划分，就能轻而易举解决这一难题：僧尼的继承人仅对僧尼个人财产有继承权，僧尼占有、使用的寺庙财产则仍为寺庙所有。^①顺着这种思路，寺院不佳的财务管理状况就被视为问题的源头：“产生财产纠纷的

^① 参见曹爱静、葛先园：《试论佛教僧侣遗产的继承》，载《青海民族大学学报》2017年第8期，第154-155页。

根源在于寺院财务管理的混乱”^①“域外法治遵循了既尊重宗教自由又不断改善宗教财务治理结构的进路，在中国，大多数宗教场所的财务管理却具备强烈个人随意性”，^②由此产生的应对之策自然是“政府宗教事务部门应当加强对宗教活动场所财务的监管”。^③笔者将这种观点称为事实论。

事实论的确可以说明使用“遗产”指代财产纠纷对象并不恰当，但这显然是不足的。一方面，如上所述，随着宗教领域立法的完善，事实论所担心的问题在将来会大大减少；另一方面，民法解释论大可以将“遗产”严格限定在僧尼私有财产的范围内以避免简单事实论的批评，换言之，民法解释论的“遗产”正是经过事实论厘清之后的确属僧尼个人的私有财产。由此也不难发现，事实论只适用于事实问题，其最大功用是使财务管理不再混乱，使僧尼私人财产成为一个得以独立存在的事实状态，便于各方以此为基础主张不同的分配方案。经过事实论的处理，“财产应当如何分配”的问题已不属于事实范畴，而是进入了规范范畴。具体而言，僧尼死亡的事实无法直接引起财产流转，至多只能使这些财产在法律上处于待分配和处置的状态，只有在规范层面对“应当如何分配”进行判断才能促使财产流转，这种判断可以体现为民法上的遗产分配规则，也可以体现为佛教教规的规定，或者其他根据社会习俗、道德而衍生出的分配方案等，但如何处理这些分配方案之间的关系，仍不得知。

(2) 遗产对僧尼遗留财产的扭曲指代。

佛教寺庙主张获得僧尼遗留财产的一大理由在于这些财产与佛教信仰是不可分割的。信徒供养僧尼并非出于慈善帮扶或是购买僧尼的心灵安慰，而是相信这样做是一种表达信仰的方式，可以积攒功德，对于僧尼而言，这些供养也只是修行的物质基础来源之一；寺院为佛教僧尼发放生活补贴，也绝非像普通公司一样购买僧尼参与寺院劳动和管理的服务，而是在物质上帮助僧尼修行。僧尼通过以上途径获得的财产与宗教信仰密不可分，信徒的供养具有积攒功德的目的，而寺庙发放的生活补贴具有帮助僧尼修行的目的，不过，这些在宗教上具有特殊意义的目的与民法对财产流转关系的抽象处理方式是不相容的。在民法的视野中，财产之上附着的宗教意义并不构成影响财产流转的要素，佛教僧尼遗留的财产是其生前的合法私有财产，在其死后便自然成为遗产，这是对纠纷对象进行抽象化处理、剔除财产上附着的宗教意义后自然而然得出的结论。因此，即使经过了事实论的补足，民法上遗产对僧尼遗留财产的指代仍然是不恰当的，尽管民法对财产进行了各种类型化处理，但作为市民社会的法，民法本身就没有信仰的面向，故而其抽象化的处理方式不

^① 于森：《方丈遗产能否由亲属继承——云南省玉溪市灵照寺方丈释永修遗产纠纷案例解析》，载《中国宗教》2015年第8期，第49页。

^② 秦前红：《宗教的“遗物”与法律的“遗产”》，载《财新》2012年第18期。

^③ 于森：《方丈遗产能否由亲属继承——云南省玉溪市灵照寺方丈释永修遗产纠纷案例解析》，载《中国宗教》2015年第8期，第49页。

能准确描述僧尼遗留财产的重要属性——信仰属性。在僧尼遗留财产的分配过程中,信仰属性与民法的抽象化处理方式之间产生了强大的张力,这种张力最直观地表现在民法规定与宗教教规对待僧尼遗留财产的态度差异上,然而,这种张力在一开始界定财产纠纷的对象时就已经出现了,只要将僧尼遗留财产认定为遗产,就不可避免地带来民事继承法如何适用的问题——完全适用民事继承法的规定,由僧尼俗家亲属继承其生前接受的寺庙生活补贴、信众供养的方案显然具有不可接受性。

2. 问题定位:法律与教规的二元对立

由于将纠纷对象锁定为遗产,那么民事继承法规则就要进入民法解释论的视野。在民事继承法规则没有为遗产继承规则作出特别规定的情况下,两种民法解释论都将引发纠纷的问题定位为民事继承法规则和佛教教规的二元对立,即按照民事继承法分配财产的结果在佛教教规上是不可接受的,故而需要在民法制度内寻求规避民事继承法规则的路径(契约、习惯),从而得出具有可接受性的结论。这是民法解释论所倚赖的高度抽象的分析方法带来的必然结果,因为在这种抽象化的推理中,所有的遗产都需要按照民事继承法的规则进行分配,在法律没有作出特别规定的情况下,民事继承法规则和佛教教规的对立当然是不可避免的。为了在民法框架内避免这种抵触,便需要将教规化约为契约或者习惯,为佛教教规找到适用的空间,然而,正如前文对契约论和习惯论的分析所表明的那样,这种对教规的化约会带来新的问题。

更加值得注意的是,这种由民法高度抽象化方法得出的法律与教规二元对立的结论本身就存在问题。首先,这种二元对立的预设看似清晰,却与现实情况不符。在我国,佛教僧尼既是出家人,也是公民,教规、法律在佛教僧尼这一群体中实现了合一而不是分立。换言之,我国的所有佛教僧侣都同时是我国公民,没有任何一个僧尼可以因其修行、道行而与现实世界、法律调整相隔绝。在遗留财产分配的问题上,佛教界当然会极力主张适用佛教教规,^①但僧尼的继承人却也会自然而然地主张适用继承法律制度,可见,是两种规则在财产上的重合而非分立导致了纠纷的出现。其次,公允中立的分析起点固然要考虑双方在各自立场上的诉求,却不能止步于此。前述二元对立的观点已经认识到了僧尼身份的双重性,却将事实上二元身份的合一视为对立,在预设的理想情形下,每一元都得到了完美阐释(僧尼受佛教教规约束——遗产归寺庙;僧尼也是公民——公民的继承人有继承权),然而这种阐释对于二元合一的现实情形是束手无策的,^②在已知两种民法解释论都存在问题的情况下,在二元对立的分析框架下解决二元合一的现实纠纷,就只能寄希望于

^① 参见《中国佛教协会关于寺院僧人遗产问题的复函》,会字〔2002〕第128号,2002年8月20日发布。

^② 在中国,这表现为理论界在谈及国法与教规的关系时,往往只能反复强调在中国“政主教从”的政教关系下,教规应服从国法,教规与国法不符时,即无效力。若在僧尼遗留财产分割的问题上持此种立场,便会得出佛教僧尼的遗产尽数归其继承人所有的结论,而这无疑是对僧尼宗教信仰自由的一种侵害。

在教规、法律之间“一决高下”或折中程序性方案。^①就前者而言，教规与法律之间谁服从谁的问题已然在法治之外，就后者而言，程序性方案发挥作用仍然需要以对实质问题的法治判断为基础。

3. 对民法解释论的小结

此处可对民法解释论的两种尝试进行简单总结：民法解释论的运用依赖于一种高度抽象化的方法，因此，两种民法解释论都将纠纷对象定性为遗产，这种指代既不全面，也不准确，还进一步将问题定位为法律与教规的二元对立。然而，民法解释论无法在其预设的二元对立的框架下解决二元合一的现实纠纷，作为民法解释论的两种尝试，契约论和习惯论都存在着由民法高度抽象化方法引发的问题。不仅如此，由于这种二元对立的分析框架极有可能将佛教僧尼遗留财产的分配问题推出法治框架，进而诉诸政治决断或缺乏清晰实体判断的程序性解决方案，故而将佛教教规化约成其他规则的尝试也是没有意义的，因为运用民法高度抽象化方法都必然得出法律与教规二元对立的结论。

二、新分析起点：正视宗教的客观规律

受限于民法高度抽象化的方法，民法解释论在处理僧尼遗留财产的分配问题时，首先需要将纠纷的对象、性质转化成民事法中已有的纠纷类型，其基本思路是运用民事规则解决民事纠纷，但民事规则本身产生于市民社会，并不包括宗教领域，因此，僧尼遗留财产的分配问题在多大程度上可以被视为一个民事纠纷，则是运用这一套民事规则的前置性命题。

此外，正如前文所分析的，僧尼遗留财产的分配问题不仅具有财产纠纷的面向，同时还具有明显不同于市民社会的宗教面向，因此，要妥当处理这类纠纷，就需要合理吸收宗教学的一些研究成果，在分配财产的过程中正视宗教而非回避宗教，并以此为基础在法秩序的框架内寻求更加符合宗教规律的法治解决方案，在现有法秩序存在不足的情况下，这种主张可能还包含着宗教领域立法的合理诉求。

（一）宗教的构成要素：以宗教观念为原点的辐射分布形式

宗教的构成要素是当代宗教学的研究对象之一，尽管不同的宗教学者对宗教的构成要

^① 持有此种观点者通常寄希望于未来立法或 ADR 等处理机制，然而具体如何立法、如何处理，则又难见详细措施。

素为何有不同的观点,^①但仍可发现基本共性:首先,宗教的构成要素需包含着宗教观念、意识等思想层面的无体内容,这部分内容涉及信教者内心与神的沟通,规定着宗教的神圣性;其次,就宗教中的有体内容而言,需要区分宗教的行为、组织、制度、器物等,这部分内容规定着一系列将世俗的对象神圣化的行为、组织、制度、器物等,其本质是对人与人之间关系的安排,但这些要素是世俗对象神圣化的途径;最后,基于人与人之间关系的多样性,宗教现象中人与人的关系可通过行为、组织、制度、器物等多种形式表现,因而这些表现形式也就成为分析宗教时需要单独加以讨论的基本要素。

不难发现,无体的宗教观念在诸构成宗教的要素中处于核心的位置,其他要素则服务于宗教观念,或者说,是宗教观念在现实世界的反映。宗教行为将世俗对象物予以神圣化的基本途径;宗教组织是确保宗教行为符合宗教观念的组织保证;教规作为一种宗教制度,是宗教观念信条化的产物,也确保了维护宗教组织的正常运转;宗教器物本是世俗的对象物,但是通过宗教行为被神圣化,进而构成宗教行为的重要组成部分。因此,宗教观念在宗教的构成要素中处于核心的位置,宗教行为宗教观念与现实世发生关联的纽带,居于次核心的地带,其他的宗教构成要素则与宗教观念有着更疏远的关系,因而处于最边缘的地带。总体而言,宗教的诸构成要素呈现出以宗教观念为核心、宗教行为为次核心的辐射分布形式。(见图 1)

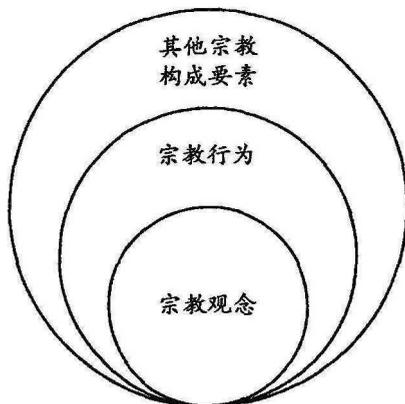


图 1

^① 吕大吉等人主编的《宗教学原理》一书基于“宗教四要素说”将宗教定义为“关于超人间、超自然力量的一种社会意识,以及因此而表示信仰和崇拜的行为,是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系”,其中提到了宗教的观念、宗教的体验、宗教的行为、宗教的体制四个构成要素。参见吕大吉主编:《宗教学纲要》,高等教育出版社 2003 年版,第 37 页。陈麟书在其参与主编的《宗教学原理》一书中将宗教作为社会实体(区别于宗教作为一种特殊的社会意识形态)的构成要素概括为宗教意识、宗教组织、宗教礼仪和宗教器物。参见陈麟书、陈霞主编:《宗教学原理》,宗教文化出版社 1999 年版,第 74 页。王晓朝、李磊主编的《宗教学导论》将宗教的构成要素概括为宗教意识、宗教组织、宗教礼仪、宗教器物四个要素。参见王晓朝、李磊主编:《宗教学导论》,首都经济贸易大学出版社 2006 年版,第 11 页。彭自强主编的《宗教学概论》将宗教的构成要素概括为宗教观念、宗教情感、宗教行为、宗教组织。参见彭自强主编:《宗教学概论》,宗教文化出版社 2008 年版,第 68 页。

(二) 宗教行为：法治分配方案的起点

1. 宗教相关行为：一种非宗教行为

首先需要排除在宗教行为之外的是宗教相关行为。如前所述，宗教观念、宗教行为之外，还存在着多种其他构成要素，这些要素并不直接服务于宗教观念，当这些构成要素与一些世俗行为发生关联时，并不构成宗教行为与社会的交叉，而只能构成一些宗教相关行为，这类行为的典型特征是不服务于宗教观念，不表达行为者的宗教信仰。如在文学艺术领域，许多文学艺术作品的创作者都借用了宗教的某些元素使作品具有更广阔的创作空间，但这些创作者并非要在自己的作品中讲解教义的奥妙之处，更不是要借作品表达自己的宗教信仰，宗教元素的出现只是为了方便作者表达自己思想。小说《西游记》中出现了大量的道教、佛教元素，但人们通常不会将《西游记》视为吴承恩表达自己宗教信仰或讲述宗教教义的产物，这本小说至今都只被认为是一本通俗小说，而非什么宗教经典。又如元宵节燃灯、观灯的习俗虽然与佛教的传入息息相关，却仍然只是一种世俗的民间娱乐活动。“汉永平年间（58 - 75），汉明帝提倡佛法，恰好蔡愔从印度求法归来，称印度摩羯陀国每逢正月十五，僧众云集瞻仰佛舍利，是参佛的吉日良辰。汉明帝为了弘扬佛法，下令正月十五夜在宫中和寺院‘燃灯表佛’。灯火的照耀代表佛陀的智慧光明，能够破人世的黑暗，摧众生的烦恼。之后，燃灯、观灯习俗流传民间，成为民俗活动。”当代的元宵节观灯显然已经不是表达信仰的行为了。佛教与元宵节观灯活动之间的关系更多是文化意义上的，而绝非信仰意义上的，佛教的信仰已经与这种活动相对分离了，剥离信仰后的观灯行为自然也就不属于宗教行为，而只是一种带有宗教文化影响的集体娱乐活动。观灯活动的方式、程序也都不需要遵守任何教规的安排，观灯者也无需持有特定宗教信仰。信仰要素的缺失意味着法体系可以将针对一般集体娱乐活动的种种规定直接适用到元宵节观灯的活动。在法律领域，诸如宗教活动场所进行法人登记、宗教活动场所进行土地确权登记等行为，都是法人登记、土地确权登记等活动中涉及了宗教界的主体，这些活动自然是与宗教相关的，实则无涉宗教信仰，与其他主体进行的法人登记、土地确权行为并无本质差异。

至此，我们不难发现宗教观念、宗教行为和宗教相关行为实际上处于不同的层次，它们与宗教信仰这个核心的关系是依次递减的。宗教的核心无疑是信教者内心的人神沟通活动，这也是宗教信仰的原初含义；处于宗教信仰“外层”的是以信仰表达为内容的宗教行为，相比宗教信仰的内心活动，信仰表达行为把信教者的信仰外化为特定的行为，这些行为的外观往往符合其他无涉宗教的行为的典型模式，因而在受到教规调整的同时，也得以进入法律的调整范围内；处于宗教信仰“边缘”的是宗教相关行为，在这类行为中，宗教与信仰已经发生了剥离，因而其主体是多元的，行为的方式和程序也不受教规影响，而且这些外化的行为完全可以被法律调整。

表 1 宗教的层次

	宗教信仰的观念 (核心)	宗教行为 (外层)	宗教相关行为 (边缘)
内容	表达宗教信仰	表达宗教信仰	出现宗教元素, 不表达宗教信仰
主体	信教者	信教者	包括信教者在内的所有主体
方式和程序	教规规定的特定方式、程序	教规规定的特定方式、程序	教规不对方式、程序作任何限定
可否由法律调整	不可由法律评价	可以由法律调整	可以由法律调整

2. 宗教行为是宗教观念的表达

几乎所有宗教都会在教义中宣称自身的神圣性,但实际上,任何宗教都是人的宗教,因而不可能置身于人类社会之外,也就不可能具有完全的神圣性,而是神圣与世俗的结合。“所有已知的宗教信仰,不管是简单的还是复杂的,都表现出了一个共同特征:它们对所有事物都预设了分类……都划分成两类,或两个对立的门类,并在一般意义上用两个截然不同的术语来称呼它们,其中含义可以十分恰当地运用凡俗的和神圣的这两个词转达出来”。^① 宗教中被奉为神圣之物的对象,其实都是世俗之物,只不过通过初入仪式得以建立联系,^② 从而将世俗之物赋予宗教上的神圣观念,成为神圣之物。这种“初入仪式”需要宗教组织的参与^③才可以完成,可见其本质是宗教组织依据教规而为的内部判准。思想与行为、信仰与仪式的区分是宗教社会学描述宗教现象的基本工具,“宗教现象可以自然而然地分为两个基本范畴:信仰和仪式。信仰是舆论的状态,是由各种表现构成的;仪式则是某些明确的行为方式。这两类事实之间的差别,就是思想与行为之间的差别。”^④ 换言之,某个对象物在特定宗教观念中的是神圣的还是世俗的,可以通过宗教组织的内部特定的宗教仪式(行为)实现相互转化。中国佛教中普遍存在的供养行为就是一种典型的供奉形式,这种供养行为使得世俗的钱财被重新赋予了意义,从而具备了信教者观念中的神圣属性。无论是信徒对寺庙的供养还是对具体僧尼的供养行为,都可以由这个仪式改变对象物观念属性的模型解释,又如中国佛教的“说净”仪式就可以扩大僧尼可蓄私财的范围。^⑤

① [法] 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠敬东、汲喆译,商务印书馆 2018 年版,第 45 页。

② 参见 [法] 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠敬东、汲喆译,商务印书馆 2018 年版,第 45 页。

③ 根据涂尔干的总结,“有一个确定的群体作为宗教的基础”使宗教区别于巫术。参见 [法] 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠敬东、汲喆译,商务印书馆 2018 年版,第 54 页。

④ [法] 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠敬东、汲喆译,商务印书馆 2018 年版,第 45 页。

⑤ 参见何兹全:《佛教经律关于僧尼私有财产的规定》,载《北京师范大学学报(哲学社会科学版)》1982 年第 6 期,第 79-92 页。

3. 宗教行为以虔诚为生效要件

宗教行为决定了宗教观念能否产生和被接受,故而其行为的效力取决于行为者是否符合本宗教对此类行为虔诚性的要求,也就是说,宗教行为需要受到宗教观念的规定。宗教行为是否符合宗教观念的判准则是由宗教组织根据教规来判断的。

就本文讨论的问题而言,僧尼的嘱授行为是否于佛教教规有效,取决于其佛教信仰是否虔诚,而这只可能由佛教组织进行判断。中国佛教允许僧尼以嘱授的形式对其圆寂后遗留的财产进行处理,但佛教教规对这种嘱授的内容和效力进行了严格限制。《行事钞》载:“凡言嘱授,正是舍财相应心,要必决与生福胜处,定无变悔,皆悉成就。若云此物死后与我作墓,买棺槨,碑揭,作像,写经,供僧等事,并不成就。以未死是物主定不自分,死后更有主来处断,不依前法。若犯王法,知明日晚间必死,今日中前,随时并成。由未死前,必决成立。若以财物令人造像,施僧斋供,使我眼见,因即命终者,成。……《四分》,若临终时嘱物与佛法僧,若我死后与等,佛言一切属僧(以心不决故)。《十诵》大同,唯三衣六物不应自处分。《僧祇》,若未付财,或得已,不作净,还置病人边,并不成。若作净已,置边者,得。若言我死当与,若差即不舍,并不成。《五分》,若生时与人而未持去,僧应白二与之。”^①不难发现,《行事钞》对僧尼嘱授的限制多从信仰不虔诚的角度作出,如“云此物死后与我作墓,买棺槨,碑揭,作像,写经,供僧等事”“言我死当与,若差即不舍”。换言之,僧尼嘱授作为一种佛教允许的宗教行为,其效力取决于嘱授是否符合佛教教规的要求,如果僧尼的嘱授被宗教组织判定为不虔诚,不符合“舍财相应心,要必决与生福胜处,定无变悔,皆悉成就”的要件,则嘱授行为会被僧尼所在的佛教组织判定为无效。

以此为基础,佛教界主张的“一切亡比丘物,尽属四方僧”的教规便可视为佛教界对僧尼未留嘱授时的意思推定,这种推定的内容是僧尼愿意在圆寂后将自己的财产悉数交由“四方僧”,以完成生命中最后一次表达信仰的行为,并再次固化这些财产在佛教观念上属于“神圣”而非“世俗”的范畴,而这种推定的基础必须是佛教组织判定僧尼的佛教信仰是虔诚的。

4. 宗教行为的“他者”视角

作为宗教观念的表达,宗教行为包含着强烈的信仰表达动机,但宗教行为也可能被评价为具有世俗目的。以佛教信徒供养僧尼的行为为例,信徒供养的动机源自其佛教信仰,其行为的意义在于将自己的佛教信仰予以践行表达,但人们仍然可以根据道德、习惯、宗教市场观念、法律等将信徒的此种行为评价为道德上善的行为、符合特定群体习惯的行为、购买宗教服务的行为、民法上的赠与行为等。不过,这些评价都不是根据宗教信仰判

^① 《行事钞》卷下—《二农总别篇》,载《大正藏》(卷40),第113—114页。转引自何兹全:《佛教经律关于僧尼私有财产的规定》,载《北京师范大学学报(哲学社会科学版)》1982年第6期,第89页。

做出的,故而都不能反映宗教行为之于宗教观念的重要性,使得宗教行为变成道德善行、习惯、等价交换、民事赠与,这些“他者”视角虽然在一定程度上说明了宗教行为的性质,却没有将宗教行为服务于宗教观念的属性表达出来,故而都只说明了宗教行为的一个侧面。

就法律对宗教行为的评价而言,宗教行为可以被评价为合法或不合法,就宗教观念对宗教行为的评价而言,宗教行为又可以被评价为虔诚或不虔诚,因此,当两种评价交叉时,便两两组合形成了如下表矩阵所示的四种情形,即某一宗教行为可能是虔诚且合法的、不虔诚但合法的、虔诚但不合法的、不虔诚且不合法的。

表 2 宗教行为的效力矩阵

宗教效力 ↙	法律效力	合法	不合法
	虔诚	虔诚且合法	虔诚但不合法
	不虔诚	不虔诚但合法	不虔诚且不合法

三、基于宗教客观规律的法治分配路径

(一) 必要性与可行性

从落实依法管理宗教事务的国家政策层面来看,建立僧尼遗留财产的法治分配路径无疑是必要的,从僧尼遗留财产分配问题的实际情况来看,以法治统摄宗教规律也是可能的。

1. 法治为理由提供了优先顺位

不可否认的是,获得圆寂僧尼遗留的财产对于佛教寺庙乃至整个佛教界都有着十分重要的现实意义。诚如学者所言,“佛教仿照世俗宗法的继承关系,建立了一套法嗣制度和寺院财产继承法规。各个宗派的师徒关系,俨如父子关系,代代相传,形成世袭的传法系统。为了编制本宗的谱系和历史,一代一代地安排本宗的祖师爷,年代久远的,不惜凭空编造”。^① 本文探讨的“一切亡比丘物,尽属四方僧”的教规显然在现实层面有防止寺庙财产流失的作用,若仅以此为基础,从宗教组织维持自身存续的角度出发,固然可以列出“确保佛教健康发展”“维护宗教界利益”等理由以支持“一切亡比丘物,尽属四方僧”的适用,但这些主张并不能成为佛教教规的正当性来源,因为我们同样可以列举出许多应当限制宗教财产扩张的理由,如健康有序发展宗教事业、引导资金进入其他社会慈善等,僧尼的俗家继承人等也可以列举出许多自己应当继承这些财产的理由,如巩固家庭关系、维持生活所需。无论是对于佛教界还是俗家继承人等,这些获得财产的理由都是可以成立

^① 方立天:《中国佛教文化》,中国人民大学出版社2006年版,第319页。

的,但这些理由之间却又是极为混乱的,而法治恰恰可以为这些不同的主张、理由提供优先顺位上的指引,将双方的理由转化为法律上的主张,进而运用法治的方式予以解决。

因此,佛教界真正有效的主张基础只能是“宗教信仰自由”这一为我国实在法体系所认可的价值(尝试将佛教界主张融入民法中的契约论和习惯论已经被证明不可能实现)。现实情况也是如此,集中体现佛教界主张的《中国佛教协会关于寺院僧人遗产问题的复函》在主张适用“一切亡比丘物,尽属四方僧”的教规时,其依据是“佛教的传统规制和宗教信仰自由政策规定的精神”。^①虽然两个理由被并列写明,但宗教信仰自由无疑在主张中起到了更基础的作用,原因在于,“佛教的传统规制”只是点明了佛教教规所具有的类似习惯的属性,而习惯本身只能说明遵守习惯行为的普遍性,并不具有天然的正当性。和任何传统规制一样,佛教传统规制中既有精华,也有糟粕,故而要证明特定的佛教传统规制具有正当性,就需要借助其他理由(如宗教信仰自由)从外部完成正当性的证成,只有当“一切亡比丘物,尽属四方僧”的佛教教规是受到宗教信仰自由保护的,这条教规才有适用的可能。

2. 法治可以和宗教规律共存

在宗教规律的层面,佛教界主张获得僧尼遗留财产的终极原因是其在宗教观念上认为僧尼遗留的财产具有神圣属性,而神圣与世俗的界限是严格的,两者在观念上的转化必须借助一系列佛教仪式实现。换言之,在佛教观念中,僧尼遗留财产能否脱离神圣属性进入世俗只能取决于佛教组织的内部判准,而僧尼的俗家亲属等人基于民事继承法的主张恰恰跳过了这一判准的过程,直接把僧尼遗留的财产界定为世俗意义上的遗产,在没有经过佛教组织内部判准的情况下打破了神圣世界与世俗世界的严格界限,这使得佛教界难以接受此种主张。因此,如果仅从宗教规律的角度出发,直接改变纠纷双方的观念才能够从根本上解决问题,最佳的解决路径无疑是通过传教等方式使僧尼的俗家亲属等人认同宗教信仰和僧尼遗留财产的神圣属性,或是通过劝说等方式使佛教组织改变观念,将僧尼遗留财产视为世俗。不过,这种致力于改变一方观念的解决方案在现代社会中不具有太高的可行性,而且隐藏着侵害宗教信仰自由的风险。法治的调整方式虽然不能直接改变人的观念,但是鉴于宗教行为存在“他者”视角,法治仍可以在符合宗教规律的前提下对僧尼遗留财产分配问题中的宗教行为进行评价,将观念的差异转化为对宗教行为评价的差异,进而寻求在法治框架内解决这一问题。

(二) 僧尼遗留财产的观念类型

值得注意的是,尽管佛教界在观念上将僧尼遗留财产视为神圣,但现实情况则是,佛教僧尼私有财产的来源是多样的。原始佛教不允许僧尼蓄私财,甚至不允许寺庙通过经营

^① 《中国佛教协会关于寺院僧人遗产问题的复函》会字〔2002〕第128号,2002年8月20日发布。

获得财产,但佛教传入中国后,在数千年的本土化过程中,这两条禁令事实上都被突破了,^①从笔者通过访谈^②掌握的情况来看,中国的佛教僧尼拥有私有财产是相当寻常的现象。当前我国佛教僧尼私财主要来源有三:其一是信徒对僧尼个人的供养;其二是寺庙发放的生活补贴;其三是僧尼个人通过个人能力和技能获得的财产。显然,前两种财产经由仪式使财物在观念上被神圣化,但僧尼通过个人能力或技能获得的财产并没有经过佛教的仪式获得观念上的神圣属性。

由此,可以基于财产是否经过佛教仪式获得了佛教意义上的神圣化观念,将僧尼遗留财产分为两类,也即信仰的财产与世俗的财产。

1. 世俗的僧尼遗留财产:宗教相关行为的产物

尽管佛教教规对于僧尼的私产有着详细的规定,但我国法律并未就佛教僧尼参与市场活动作出任何例外的限制,因此,僧尼在法律上从未丧失参与各类民事活动的资格和参与经济生活的权利,他们参与经济活动获益形成的个人私有财产也受到法律的保护,这使僧尼基于宗教相关行为获得私有财产成为可能。无论是出资创办公司,还是就著书立说,即使是于佛教教规不符的行为,只要符合相关法律制度的规定,他们从事相关活动的获利都会受到法律的平等保护。宗教居于从属地位的政教关系决定了佛教僧尼具有通过各种民事活动获得私有财产的事实可能性:即使佛教教规禁止了通过交易行为获利的特定途径,也无法影响法律对僧尼和其他公民作出平等的制度安排,一视同仁地保护普通公民与僧尼之间的民事交易活动。近年来,僧尼参与炒股、出售字画等活动常受到公众关注,^③但关注度源于公众对佛教教义教规的了解,而非法律的特别限制。实际上,不因宗教信仰的差异而对公民的法律权利进行差别对待正是现代国家基本的平等权和宗教信仰自由的宪法要求,是世界各国所普遍认可的制度安排,因此,佛教僧尼得以拥有“世俗的”财产是社会常识,并且得到了法律的认可。此种情形下的财产流转并非基于佛教的宗教信仰发生,而是基于世俗的途径(如交易行为、单纯的获利行为等)发生。换言之,这个财产流转过程与佛教信仰发生的唯一关联就是参与财产流转的一方主体是佛教僧尼,而佛教界显然无法仅以此为理由主张获得财产,原因不仅在于此种主张缺乏实在法依据,还在于这种以主体的宗教身份为理由的干预已经构成了对财产流转的基本秩序的否定。

由于僧尼通过世俗途径获得的财产并没有经过转换财产世俗属性的仪式,这些财产不

^① 佛教内律多通过变通解释在事实上允许僧尼蓄积私财,如设立“对增长善法有利无利”作为可否蓄财的标准、运用“说净”仪式扩大僧尼可蓄私财的范围等。关于佛教僧尼从不得蓄私财到可以蓄私财的过程在佛教经律中的体现,参见何兹全:《佛教经律关于僧尼私有财产的规定》,载《北京师范大学学报(哲学社会科学版)》1982年第6期,第79-92页。

^② 笔者于2018年10月15日至11月14日参加了中国人民大学国家发展与战略研究院和法律与宗教研究中心联合和举办的“宗教工作法治化的实践难题”系列座谈会,连续五周与佛教、天主教、道教、基督教、伊斯兰教的宗教界人士进行座谈。

^③ 参见《僧人谈股:炒股就是个交易嘛》,载搜狐新闻,http://news.sohu.com/20070510/n249942560.shtml。

具有佛教观念上的神圣属性，佛教界也就缺乏主张获得这部分财产的动机，因此，在僧尼圆寂后，世俗的僧尼财产都属于民法意义上的遗产，与普通公民的遗产无异。僧尼对于属于自己的世俗的财产，当然地享有处分权。在继承环节中，僧尼的遗嘱也就当然地具有效力，无论僧尼在遗嘱中将财产分配给“四方僧”、自己的俗家继承人或者其他任何人，只要符合法律的规定，都可以成为继承过程中财产流转的依据，在没有遗嘱的情况下，法定继承同样可以成为财产流转的依据。值得注意的是，如果僧尼在遗嘱中将世俗的财产分配给“四方僧”，其行为性质在民法视野下当属赠与，而在佛教观念中，则可以构成以供养为内容的宗教行为。僧尼的行为既是使财产获得神圣属性的囑授，又是民法上的赠与，寺庙便可以在教规上找到获得财产的依据，而僧尼的俗家亲属也因赠与的存在而无法获得财产。

2. 信仰的僧尼遗留财产：宗教行为的产物

和任何其他宗教一样，佛教僧尼仅靠信念、教义是不足以完成修行的；因而无论是僧尼个人还是寺庙，总是要寻求一定的物质基础维持自身基本生活，才能践行宗教信仰。一般而言，信徒对僧尼个人的供养和寺庙发放的生活补贴是我国佛教僧尼在宗教领域内获得物质基础的主要来源。这些财产在成为僧尼私有财产时，都经历了观念上的转化。

在信徒供养僧尼的情形下，供养方与受供方共同践行宗教信仰是财产流转的根本目的。由于佛教修行者不限于出家僧尼，还包括居家修行的居士，这些居士由于种种原因不能出家，只能用更多其他方式践行自己的宗教信仰，如参加寺庙定期组织的宗教活动、利用闲暇时间到寺庙做义工、向寺庙功德箱捐款或基于特定事项（如修缮庙宇、佛像等）捐款等。此外，信徒践行佛教信仰的一种重要方式是通过捐助物质利益帮助僧尼修行。在这种情况下，信徒通过捐助物质利益的形式帮助僧尼修行，获得佛教意义上的功德，而僧尼接受信徒物质利益的捐赠，不仅获得了修行所必需的物质基础，还得以借此引导居士、信众，扩大佛教的影响力。此时，供养者和接受供养的僧尼之间就共同践行佛教信仰达成了合意，在这个合意的指引下，其供养行为被赋予了佛教上的特殊含义，也就使得转移的物质利益、捐赠的财物在观念上被神圣化了。与慈善捐助行为的对比可以使我们更容易理解这个观念化的过程。通常人们基于慈善目的而捐赠时，受赠对象通常处于一种需要帮助的状态，如遭遇自然灾害或重大疾病，但在供养行为中，尽管存在着经济状况不佳的僧尼接受信徒供养的情形，但佛教信徒同样也会供养那些并非处于经济上需要帮助状态的僧尼，可见供养行为的真正目的乃是共同践行宗教信仰，在这个目的的指引下，供养的财物就不单纯是用来维持僧尼基本生活的了，换言之，这些财物已经不是俗物，而具有了佛教观念下的神圣属性了。

在寺庙发放生活补贴的情形下，这种生活补贴也绝非支付僧尼在寺庙内“工作”的对价，而是为了满足僧尼日常生活的基本需求，使僧尼得以专心修行，践行宗教信仰。尽管

改革开放以后, 宗教政策鼓励佛教寺庙“开源”,^① 佛教寺庙的收入也更加多元, 在单纯靠信徒捐赠不足以满足传教和寺庙存续发展需要的情况下, 佛教寺庙得以重新通过一些经营行为充实自身的物质基础, 但为了确保获得此类收入的正当性, 这些收入都被限制在“自养”的目的之下,^② 换言之, 尽管“开源”之后寺庙收入已经不限于信众捐赠, 但接受这些“开源”途径的正当性基础仍然是满足寺庙正常运转, 使寺庙得以成为僧尼、信众践行宗教信仰的场所, 寺庙将这些来源复杂的财产二次分配给僧尼作为生活补贴时, 其自然也应被严格限制在辅助僧尼修行的范围内, 尽管这种由寺庙发放的生活补贴不能被称为供奉, 但是这种生活补贴仍然区别于世俗意义上的对生活困难者的资助, 具有佛教意义上的神圣属性。

(三) 信仰的僧尼遗留财产的分配路径

1. 僧尼合法嘱授具有双重优先效力

僧尼嘱授的内容既可以根据佛教教规被评价为虔诚或不虔诚, 也可能根据法律被评价为合法或不合法, 因此, 当僧尼嘱授的宗教效力与法律效力交叉时, 前述矩阵中的四种情形都有可能出现。不过在僧尼嘱授不符合法定的遗嘱生效条件的情形下, 无论僧尼的嘱授是否符合佛教教规的要求, 法律层面上都已经排除了将僧尼嘱授作为遗嘱继承依据的可能, 而是使法定继承获得了适用的可能, 这与下文将要分析的僧尼未留有嘱授的情形是相同的, 故而这里仅分析僧尼嘱授合法的两种情形。

(1) 僧尼嘱授虔诚且合法: 嘱授(遗嘱)生效。

从《行事钞》等文献的记载中不难看出, 相比之下, 僧尼嘱授需要首先满足以佛教信仰为内容的实质条件, 才有可能具有相对于佛教教规的优先性。在僧尼嘱授没有违反佛教信仰和教规禁止性要求的前提下, 佛教界通常会认可僧尼嘱授相对于佛教教规的优先效力。以此为基础, 进入到权利主张的阶段, 佛教界便可主张僧尼嘱授作为僧尼表达宗教信仰的一种方式, 应当受到宗教信仰自由的保护。此时, 佛教界的诉求、佛教信仰和佛教教规的要求和宗教信仰自由的保护范围恰好是一致的, 或者说, 僧尼的嘱授真正具有了双重优先性, 因为基于继承法规则, 僧尼嘱授可以对抗其俗家亲属等人的权利主张, 基于佛教教规, 僧尼嘱授可以代替教规原有的关于财产分配的规则而生效力。

因此, 在虔诚且合法的情形下, 僧尼可能作出与“一切亡比丘物, 尽属四方僧”相一

^① 1981年12月26日, 国务院批转了国家宗教事务局制订的《关于汉族地区佛教道教寺观管理试行办法》, 该办法第9条即规定“政府鼓励和扶助寺观, 按照现行经济政策经营手工业和其他服务事业, 有条件拨给土地、山林的地区可经营农业、林业。寺观应努力创造条件, 逐步做好自食其力, 以寺养寺”。参见罗广武编著:《新中国宗教工作大事概览》, 文化出版社2001年版, 第295页。

^② 《全国汉传佛教寺院管理办法》第六章规定了寺院收入与自养事业, 第42条更是将寺院自养的经营性活动限制为“寺院为维持其自身生存、发展以及佛教事业发展的需要, 可以在法律、法规、规章和政策范围内举办与佛教宗旨、习俗相符的以自养为目的的经营性活动”。参见《全国汉传佛教寺院管理办法》。

致的嘱授,也可能作出与佛教信仰相一致的其他嘱授(这意味着这些嘱授没有改变信仰的财产的观念属性),这些嘱授都会获得佛教界内部的支持。与此同时,尽管这种嘱授的结果与僧尼的俗家继承人等的利益相违背,但是僧尼的俗家继承人等却只能接受,原因在于僧尼的俗家继承人等主张权利的基础只能是他(们)与僧尼之间的继承关系,在这种关系中,僧尼的嘱授依据民事继承法的规定被视为僧尼的遗嘱,从而具有优先于法定继承规则的效力。不仅如此,作为一种十分明确的意思表示,僧尼的嘱授是僧尼圆寂之前对佛教信仰的最后践行,这当然地属于宗教信仰自由的保护范围。

值得注意的是,在这种情形下,僧尼嘱授既是教规意义上的嘱授,也是法律意义上的遗嘱,嘱授与遗嘱、佛教徒与公民身份实现了合一而非分立,原因在于宗教信仰自由与民事继承制度没有发生直接冲突,或者说,潜在的冲突恰好被掩盖了。

(2) 僧尼嘱授不虔诚但合法:遗嘱生效。

当僧尼的嘱授与佛教信仰相违背时,佛教界若希望按照教规分配财产,通常会首先判定该嘱授不符合佛教信仰,进而主张嘱授在佛教内部无效,但是这种判定却无法进一步成为佛教界的有效法律主张,因为这种主张并不受宗教信仰自由的保护。宗教信仰自由既包括信仰自由,也包括不信教自由,这与佛教的虔诚要求并不相同,僧尼的违反佛教信仰的嘱授虽然已经表明其信仰不坚定,但是这种对信仰的抛弃同样受到宗教信仰自由的保护,因此,在贯彻宗教信仰自由的立场的前提下,佛教界难以在实在法上找到真正有力的主张基础。当僧尼作出与“一切亡比丘物,尽属四方僧”相违背或其他违背佛教信仰的嘱授,将“信仰的”财产授予俗家继承人等第三方时,这一违反教规要求的嘱授虽然不被佛教界内部所认可,但此种嘱授的受益方(俗家继承人等第三方)仍然可以基于与僧尼之间的继承关系主张此种嘱授是合法有效的遗嘱,进而要求继承这部分信仰的财产。此时,佛教界只能主张此种嘱授违背了“一切亡比丘物,尽属四方僧”等佛教信仰,却不能基于保护宗教信仰自由的理由主张此种嘱授在法律上无效。相反,尽管僧尼嘱授不虔诚,但这种行为同样受宗教信仰自由的保护,因为宗教信仰自由既包括信教自由,也包括不信教自由。在法律保护宗教信仰自由的层面,僧尼在圆寂前对佛教信仰的最后践行或最后背叛都应受到同等保护。因此,在佛教界只能通过宗教信仰自由来主张实现教规内容的前提下,这种不理想情形造成的信仰的僧尼遗留财产流失只能由佛教界承担。这似乎有些难以接受,但这其实也是传教过程中所不可避免的传教失败带来的风险,只不过这种风险出现的时间更晚、且表现为财产的形式。

2. 僧尼未嘱授时的合理推定

在僧尼未留有嘱授的情形下,僧尼俗家继承人主张财产的唯一依据只能是法定继承制度,而佛教界虽然仅仅主张适用“一切亡比丘物,尽属四方僧”等教规是没有说服力的,但其真正需要论证的乃是自己主张财产分配方案是符合宗教信仰自由的要求的。就像民事继承制度中的法定继承是对被继承人意思的推定一样,在僧尼没有嘱授的情况下,佛教教

规也是对僧尼意思的一种推定，特别是对僧尼具有虔诚的佛教信仰的推定。而要证立这一推定，需要具备如下两个条件：首先，佛教界需要肯定圆寂僧尼具有虔诚的佛教信仰；其次，教规的此种推定受到宗教信仰自由的保护。这两个条件都可以得到满足。

首先，在没有明显相反的事实和证据表明圆寂僧尼的佛教信仰不虔诚的情况下，佛教界通常都会认为僧尼圆寂是对佛教信仰的成就。上文没有讨论的僧尼嘱授虔诚但不合法、不虔诚且不合法的两种情形，在这里可以一并处理，即在僧尼嘱授虔诚但不合法的情形下，僧尼嘱授不作为遗嘱产生法律效力，但可以作为虔诚的嘱授发生宗教效力，优先于佛教教规适用；在僧尼嘱授不虔诚且不合法的情形下，僧尼嘱授仍然不作为遗嘱发生法律效力，但这可以作为僧尼不虔诚的重要证据，进而阻断推定僧尼虔诚的可能，但佛教组织仍可基于《行事钞》等教规的规定宣布僧尼嘱授无效，按照“一切亡比丘物，尽属四方僧”分配僧尼遗留的信仰的财产。

其次，教规基于僧尼佛教信仰而对其遗愿的推定，无论是推定的依据、推定的对象、推定涉及的财产，都处于佛教信仰的涵摄范围之内，因而属于宗教组织的内部事务，而且这一内部事务涉及的财产——信仰的僧尼遗留财产，本身就是因佛教信仰而聚集的财产，并不与一般公众利益普遍相关，故而国家法律缺少进入的基本途径，国家更不可能越过政教分离的界限，根据佛教教规的规定判定僧尼的宗教信仰是否虔诚。

因此，在僧尼未留有嘱授的情形下，应基于政教分离的基本界限和对宗教信仰自由的保护，允许佛教组织按照“一切亡比丘物，尽属四方僧”的教规分配僧尼遗留的信仰的财产。

四、余论

依法管理宗教事务意味着解决具体问题应以法治方案为基础。作为我国长期坚持的宗教政策，依法管理宗教事务要求我们在面对涉及宗教的问题时运用法治思维进行分析，而不能简单地套用政策话语，将问题还给政策。在僧尼遗留财产的分配问题上，如果仅因“政主教从”的政教关系就得出“一切亡比丘物，尽属四方僧”佛教教规不能适用的结论，直接适用民事继承法，那么虔诚佛教徒的宗教信仰自由就难以得到保障，依法管理宗教事务的目标就会落空。本文至少提供了在法治层面解决这一涉宗教问题的可能解决方案，证明某些涉宗教问题是可以纳入法治框架内解决的。

法治方案不等于无视宗教自身规律的抽象解决方案。一般性是法治的重要属性，但是这不能以无视宗教自身规律为代价，运用成熟的高度抽象化的法治方式解决问题的前提是确保方法与问题相匹配。将宗教问题化约为法体系中的简单问题进行抽象处理应当以符合宗教自身规律为前提，区分宗教问题与其他问题的个性与共性，否则就会导致解决问题的法治工具与问题本身不配套。正如本文在分析具体问题时所体现的那样，佛教僧尼遗留财产的分配问题在现象上主要表现为财产纠纷，为了实现依法管理宗教事务的政策目标，民

事继承法和民事财产法的介入当然是必不可少的, 但将涉及宗教的财产纠纷化约为其他类型的普通财产纠纷的做法并不能真正回答如何分配财产的问题, 不仅如此, 还会造成对佛教信仰和教规的忽视或扭曲处理。这就说明, 依法管理宗教事务, 还需要正视相关纠纷中的宗教信仰要素, 认识到宗教问题本身的独特性、不可化约性, 进而在具体纠纷中找到运用抽象方法的界限, 最大限度地将纠纷纳入法治框架内解决。

纵观当前的宗教领域法, 对于宗教财产的规定仍显欠缺, 《宪法》规定的宗教信仰自由的具体内涵并没有在财产法中得到充分阐释, 因此, 民法解释论很大程度上是一种无奈的选择, 其代价则是使解决僧尼遗留财产问题的法律实践与宗教自身规律相背离。这使我们不得不将目光转向立法论: 未来的宗教财产领域立法应以宗教规律为基础, 以区分宗教领域财产的类型为切入, 作出恰当的制度安排。对于世俗财产的纠纷, 可直接准用民事领域的现有法律规定对所涉宗教相关行为进行法律判准; 对于信仰的财产, 则应允许宗教组织在不违反法律强制性规定的前提下进行相应的宗教行为, 确保信仰的财产仅可被用于宗教信仰本身, 维持宗教自养的基本来源, 而“强制型规定”的具体内容, 不仅包括现有民事财产法中的强制型规定, 还有待于未来立法结合宗教政策、宗教领域法的现有规定和各宗教的实际情况予以完善。

(编辑: 杨知文)