

論佛道儒三教倫理的交涉

——以五戒與五常為中心

聖凱（法師）^{i[1]}

210093 中國南京大學哲學系

電子信箱：sgkai@163.net

【提要】 佛教深受中國固有儒家、道教文化的影響，形成了具有本土特色的中國佛教。在佛教中國化的進程中，佛教倫理與儒家倫理的交涉最為具體，並且影響到道教倫理。本文以五戒與五常為中心，著重探討中國佛教如何理解作為在家佛教徒道德規範的五戒，尤其是各種佛教著述中五戒與五常的配對問題。我們認為，五戒與五常等的配對最早是道教提出，曇靖作《提謂波利經》時吸收了這種配對，後來成為中國佛教的通說。因此，五戒與五常的配對在一定程度上闡明了佛、道、儒三教在倫理上的交涉和相互影響。

【關鍵詞】 五戒 五常 提謂波利經 三教倫理

一 問題的提出

按照解釋人類學的說法，每一個族群都有自己的精神氣質。^{ii[2]}印度與中國，由於氣候、地域、風土人情的不同，所以在思想信仰上有很多的差異。印度佛教傳入中國後必然會受到中國固有的儒家與道教文化的衝擊，在不斷的交涉與調和下，終於形成了具有本土特色的中國佛教。^{iii[3]}

中國傳統文化對印度佛教也表示出自己的迎合與抗拒，所迎合的是以中國之人文、圓融思想而匯成佛教之圓頓宗派，所抗拒的是由於風俗習慣的不同而導致的倫理、道德觀點方面的差異。面對來自中國傳統文化的抗拒，佛教不得不作出自身的調整與妥協，同時也促進了佛教中國化的進程。在佛教中國化的進程中，中國佛教倫理與儒家倫理的交涉最為具體、明顯。同時，二者交涉還影響到了道

教倫理的發展。

雖然海內外學界已經對中國佛教倫理的研究取得了豐碩的成果^{iv[4]}，但是在一些問題上仍有待於深入，因此我們以五戒與五常為中心來探討中國佛教倫理與儒家倫理的交涉與融合問題。因為五戒作為在家佛教徒的道德規範，在普及五戒的過程中，為了能夠使中國民眾接受佛教的戒律，中國佛教便與儒家的“五常”配對，出現了具有中國特色的闡釋。同時，為了增加說法上的神聖性，還出現了《提謂波利經》。

五戒，即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。這是在家優婆塞、優婆夷所受持的五條制戒。因為五戒是一切佛戒的基礎，進入佛門之後的在家弟子便應受持，所以通常稱為“在家戒”。勞政武先生認為，五戒的前四戒具有“自然法”性質^{v[5]}，因為五戒是“五大施”^{vi[6]}，所謂：“五戒法三世諸佛之父，依五戒而出生十方三世一切諸佛。”^{vii[7]}

五常，即仁、義、禮、智、信五種道德規範。這是董仲舒在對漢武帝的第一次策問時提出的：“夫仁、義、禮、智、信五常之道，王者所當修飾也。五者修飾，故受天之祐而享鬼神之靈，德施于方外，延及群生也。”^{viii[8]}五常之道是董仲舒的創造，孔子思想體系中雖有“仁”、“義”、“禮”、“智”、“信”諸範疇，但並未將其連用，更未從價值體系建構的理論高度、從道德論層面明確予以論述。孟子雖然把仁、義、禮、智看作人們不可或缺的四種品德，但並未將信與四德並提。^{ix[9]}董仲舒主要借助於《公羊春秋》的“五^{x[10]}其比，偶其類”^{xi[11]}的主觀類比方法，一方面通過把自然現象擬人化，賦予自然現象以道德的屬性，把自然規律和倫理法則相混同，從而把自然界的一切看作是“天”有意識、有目的的安排，特別是自然變異，更被視為“天意”的突出表現；另一方面，又通過把社會關係神秘化，賦予社會現象以神學的含義，宗法封建制的各種等級名分和隸屬關係都被說成是在“名號”中表達了“天意”。^{xii[12]}所以，他用五行來比附“五常”及人身的五臟，這對後來中國佛教在解釋五戒時影響十分巨大。

其實，五戒作為佛教的道德規範，五常作為儒家的道德規範，二者在基礎、目標、形式、重點方面有相當大的不同。^{xiii[13]}如：不殺生可以說是仁的一種具體表現，但不能說“不殺生”等於“仁”，因為“仁”的外延大太多了。又如，不飲酒雖然含有“禮”與“智”的精神，但是儒家的“禮”與“智”絕不等於佛教的不飲酒戒，因為儒家並不戒酒。雖然二者有很大的不同，但是畢竟有一種相近相接的趨勢。所以，中國佛教在弘揚五戒的過程中自然與五常相配對。那麼，二

者是如何配對的？二者的配對在儒、佛的關係上表現出怎樣的傾向？^{xiv[14]}另外，在道教發展過程中也出現了這種配對，這又表現出了佛、道、儒三者是怎樣的關係？在三教中，這種配對最早是由哪一種最早發明的？

我們正是基於上述的問題，在先賢前輩的指引下，對五戒與五常的配對進行深入研究，希望通過我們的研究能夠加深瞭解儒、佛、道三教之間的關係，同時也能從另一側面說明佛教中國化的進程。

二 有關五戒的經典及其疑偽經典

有關五戒，最早在《阿含經》中出現，如《中阿含》卷二十八中的《瞿曇彌經》、《長阿含經》卷二的《遊行經》、卷十一的《善生經》、《增一阿含》卷二十三的《增上品》。^{xv[15]}另外，在《出三藏記集》卷二，我們看到有宋求那跋摩翻譯的《優婆塞五戒略論》一卷、《三歸及優婆塞二十二戒》一卷，後涼曇無讖翻譯的《優婆塞戒經》七卷；在《出三藏記集》卷四“失譯”中，有《賢者五戒經》一卷、《優婆塞五戒經》一卷、《三品弟子經》一卷、《戒消災經》一卷、《灌頂三歸五戒帶佩護身咒經》一卷、《三歸五戒神王名》一卷、《五戒報應經》一卷、《道本五戒經》一卷。^{xvi[16]}

從東晉到南北朝初期，有關五戒的經典相繼譯出，同時，有關出家戒及菩薩戒的經典也逐漸譯出，如羅什所譯《梵網經》、竺佛念所譯《菩薩瓔珞本業經》、求那跋摩所譯《佛說菩薩內戒經》、《菩薩善戒經》、曇無讖所譯《菩薩地持經》及失譯《在家菩薩戒經》、《在家律儀經》等。因為五戒通大、小乘戒律，這些菩薩戒經的傳播推動了五戒的流行。

隨著五戒的流行、實踐者的增多，在五戒的闡釋及理論方面必定有進一步的要求。於是，出現了有關五戒的疑偽經。^{xvii[17]}因為瞭解五戒持犯的要求的進一步提出，所以首先從律部中採摘撰述成經典。如依《十誦律》撰成《佛說優婆塞五戒相經》，從《優婆塞五戒威儀經》中撰成《離欲優婆塞優婆夷具行二十二戒》。^{xviii[18]}這完全爲了佛教徒本身持戒及瞭解戒相的需要，是佛教內部的自我要求。

五戒畢竟是佛教的倫理道德，佛教徒生活在社會中，肯定會受到來自儒家的綱常倫理的強大壓力，所以，如何將五戒與儒家的五常調和是佛教弘揚者必須解決的問題。道端良秀先生認爲，五戒與五常在數目上都是五，數目的一致是突破口。^{xix[19]}因爲從漢代以來，“五^{xx[20]}其比，偶其類”的主觀類比方法非常盛行，

五戒與五常一致便能進一步與五星、五嶽、五臟、五經、五德、五色、五行、五陰等配合，這樣就符合了中國的思想，成爲中國人理解佛教的最好手段。所以，這種數目的一致爲五戒與五常等的配合提供了最好的前提，也爲《提謂波利經》的創作提供了條件。

三 《提謂波利經》中的五戒、五常

對於《提謂波利經》的研究，隨著敦煌遺書的發現，國際學界已經取得很大的成就。^{xxi[21]}我們在前輩的基礎上對該經中的五戒與五常關係進行考察，旨在闡明該經所體現的佛教倫理與儒家倫理的交涉與融合。

北魏時代，在太武帝滅佛以後，佛教得到了急速的發展。外域傳來的各種經典大部分已經遭受焚毀，幾乎沒有經典可以作爲依據，即使殘存的一些，也不足指導北魏庶民，所以出現了大量的疑經。《提謂波利經》正是在這種背景下出現的，最早見於《出三藏記集》卷五，說是“北國比丘曇靖撰”。^{xxii[22]}後來，《歷代三寶紀》卷九也將之斷爲疑經：

《提謂波利經》二卷，見《三藏記》。右一部，合二卷，宋孝武世，元魏沙門釋曇靜^{xxiii[23]}於北台^{xxiv[24]}撰。見其文雲：東方太山，漢言代嶽；陰陽交代，故雲代嶽。于魏世出，只應雲魏言，乃曰漢言，不辨時代，一妄；太山即此方言，乃以代嶽譯之，兩語相翻，不識梵魏，二妄。其例甚多，不可具述，備在兩卷經文。舊錄別載，有《提謂經》一卷，與諸經語同，便靖加足五方、五行，用石糝金，致成疑耳。^{xxv[25]}

曇靖二卷本《提謂經》是在一卷本的基礎上編成的，同時吸收了五方、五行等中國思想，出現了以“漢”代“魏”、稱“代嶽”爲“太山”的錯誤。

道宣《續高僧傳》吸收了《歷代三寶紀》的說法，並提到隋開皇年間^{xxvi[26]}關中地區的民眾曾成立學習《提謂經》的義邑，在家信眾，每月持衣鉢，經營齋會，以正律爲規範，相互檢束，守戒行，雲集多人，可見這部經的影響力。^{xxvii[27]}

《提謂波利經》已經散佚，但是其內容在後來的佛教著作中多有引用，塚本善隆曾經整理這些佚文。^{xxviii[28]}後來，在敦煌遺經中發現了該經的殘本。^{xxix[29]}牧田諦亮先生曾對後漢安世高所譯《佛說分別善惡所起經》與《提謂經》進行比較，

認為有部分相似。^{xxx[30]}而《佛說分別善惡所起經》在《出三藏記集》卷四被列入“失譯”類，《歷代三寶紀》卷四才錄為安世高所譯^{xxxi[31]}，但是《法經錄》、《彥琮錄》、《靜泰錄》都不認為是安世高所譯，是中國自撰疑經之一。所以，到底哪部經典時間在前很難判斷。^{xxxii[32]}但是，根據《出三藏記集》等說法，《提謂經》應該有一卷本真經，然後曇靖依一卷本增加陰陽、五行之說，採取世俗一般的信仰，而雜以道術家的說法，從而撰成二卷本《提謂經》。^{xxxiii[33]}

提謂與波利是佛教史上最早歸依佛陀的兩位商人，在《太子瑞應本起經》、《普曜經》、《修行本起經》中都有記載。當時，佛陀在菩提樹下成佛後，提謂與波利率領五百商人經過，捧食供養，並歸依佛。《提謂波利經》就是以此為線索編纂而成，結合漢儒的陰陽五行、倫理綱常和道教的延命益壽說明五戒、十善、六齋日、三長齋月、八王日等在家修行方法。

《提謂經》十分重視五戒，對五戒給予極高的地位。如 P.3732 中說：

五戒甚深彌大，其神神妙，無物不生，無所不成，無所不入，九彌八極，細入無間，變化無時，像無像之像，五戒之神，起四色之未形，故為天地之始、萬物之先、眾生之父、大道之根，五戒是也。

實際上，《提謂經》對五戒的闡述已經把五戒看成是至高的精神本體，具有老莊思想中“道”的性質。

前面我們曾經提到，五戒之所以能融合中國固有的思想，是因為數目上的一致性。智顛《仁王護國般若波羅蜜經疏》卷二引用《提謂經》說：

提謂、波利等問佛：何不為我說四、六戒？佛答：五者，天下之大數。在天為五星，在地為五嶽，在人為五臟，在陰陽為五行，在王為五帝，在世為五德，在色為五色，在法為五戒。以不殺配東方，東方是木，木主於仁，仁以養生為義；不盜配北方，北方是水，水主于智，智者不盜為義；不邪淫配西方，西方是金，金主於義，有義者不邪淫；不飲酒配南方，南方是火，火主於禮，禮防於失也；以不妄語配中央，中央是土，土主於信，妄語之人乖角兩頭、不契中正，中正以不偏乖為義。^{xxxiv[34]}

該經指出，佛說五戒是因為五是天下大數，由於數目上的一致，所以能夠與五常、

五方、五行等配合，所以《提謂經》能夠深受中國人接納。在 P.3732 中詳細地提到了五戒配五帝、五行、五方、五星、五臟：

長者提謂白佛言：神在五臟，用事之何？佛言：五藏^{xxxv[35]}之神，所住各異，肝行仁，心行禮，肺行義，腎行智，脾行信。此五行者，天地之大用。天失之妖災起，地失之萬物不生，四時失之陰陽不和，王者失之天下亂，人民失之滅姓^{xxxvi[36]}命、身危亡，神氣失之五臟不治、發狂死亡。

根據《提謂經》的敘述，我們可以列表如下^{xxxvii[37]}：

五戒	五常	五行	五方	五星	五臟
不殺生	仁	木	東方	歲星 ^{xxxviii[38]}	肝
不偷盜	智	水	北方	辰星 ^{xxxix[39]}	腎
不邪淫	義	金	西方	金星	肺
不妄語	信	土	中央	鎮星 ^{xl[40]}	脾
不飲酒	禮	火	南方	熒惑 ^{xli[41]}	心

其實，數目的使用是非常早的，它是古人對現象反復歸類的結果，他們把“相似與相近的歸為類、序為數，這類與數，一經一緯，便成了初民認識世界的基本方法”。^{xlii[42]}在商周時代甚至更早的時間，古人按照自己的體驗、想像與觀察，把相當多的複雜現象都歸結成“五”和“類”，並且常常把宇宙間各種各樣的“五”和“類”互相搭配起來，用五個最基本的象徵來指代它們，並且想像它們都有一定的對應性和相似性。這樣，“五”這個數字就似乎有不言而喻的意義。當然，五行思想的來源可能要到戰國後期。^{xliii[43]}在魯昭公時代，這種思想已經很系統、很普遍了。^{xliv[44]}

正是在這種數的強大中國傳統下，在來自儒家、道家對佛教違背綱常倫理的強烈攻擊下，同時剛好五戒與中國的“五”數目一致，所以將五戒與五常等相比附是很自然的事。但是，從有關中國佛教著述所引用的《提謂經》佚文來看，五戒與五常配對的順序不大一樣。如湛然《止觀輔行傳弘決》卷六之二^{xlv[45]}，我們將其所說內容列成表格如下：

五戒	五常	五行	五方	五臟	五官
不殺生	仁	木	東方	肝	眼
不偷盜	義	金	西方	肺	鼻
不邪淫	禮	水	北方	腎	耳
不妄語	信	土	中央	脾	身
不飲酒	智	火	南方	心	舌

《金光明經文句》的說法與《止觀輔行傳弘決》相同：

提謂經雲：五戒者，天地之大忌，上對五星，下配五嶽，中成五臟，犯之者，違天觸地、自伐其身也。又對五常：不殺對仁，不盜對義，不淫對禮，不飲酒對智，不妄語對信。又對五經：不殺對《尚書》，不盜對《春秋》，不淫對《禮》，不妄語對《詩》，不飲酒對《易》。又對十善：殺盜淫是身三，妄語攝口四，飲酒攝意三。^{xlvi[46]}

《金光明經文句》不僅將五戒與五常配對，而且與五經、十善配對。

另外，吉藏《仁王般若經疏》所引《提謂經》的佚文則與智顛的《仁王護國般若經疏》完全一樣。^{xlvii[47]}法琳《辯正論》所引佚文五戒與五常的配對與智顛《仁王經疏》相同，但是說法又有所不同：

提謂經雲：不殺曰仁，仁主肝，木之位；春陽之時，萬物盡生，正月、二月，少陽用事；養育群品，好生惡殺，殺者無仁。不邪曰義，義主肺，金之位；七月八月，少陰用事；外防嫉妒危身之害，內存性命竭精之患，禁私不淫，淫者無義。不飲酒曰禮，禮主心，火之位；四月、五月，太陽用事；天下太熱，萬物發狂，飲酒致醉，心亦發狂。口為妄語，亂道之本，身致危亡，不盡天命，故禁以酒，酒者無禮。不盜曰智，智主腎，水之位；十月、十一月，太陰用事；萬物收藏，盜者不順天，以得物藏之，故禁以盜，盜者無智。不妄曰信，信主脾，土之位；三月、六月、九月、十二月，中央用事；制禦四域，惡口傷人，禍在口中，言出則殃至，氣發則形傷，危身速命，故禁以舌，舌者無信。^{xlviii[48]}

“仁”因為好生惡殺，相當於“不殺”；“義”因為防害不淫，相當於“不邪淫”；“酒”因為亂辭無禮，常不飲酒即是“禮”；盜是因為無智而不順天；“智”相當於“不盜”；“信”相當於“不妄語”。《辯正論》除了五戒與五常相配對以外，還結合了四季、十二個月等思想形成了獨特的體系。

綜合以上的考察，我們可以看出後來佛教界在吸收《提謂經》時是各取所需，由於立足點的不同，各自形成自己的體系。這樣，總共形成了三種體系：第一，是吉藏、智顛《仁王經疏》；第二，《金光明經文句》及《止觀輔行傳弘決》；第三，《辯正論》。第一種體系是從五戒方面來調和五常，所以順序為“仁、智、義、信、禮”；第二種是以五常為立足點反過來調和五戒，順序為“仁、義、禮、智、信”；第三種，《辯正論》是在第二種基礎上變五戒而配五常。不管配對的順序如何，五戒與五常已經有一種內在的聯繫了，所以《提謂經》把違犯五戒視為“不忠不孝”而加以譴責。如 P.3732：

佛言：人不持五戒者為無五行。煞^{xlix[49]}者為無仁，飲酒為無禮，淫者為無義，盜者為無知^{li[50]}，兩舌者為無信，罪屬三千。先能行忠孝，乃能持五戒；不能行忠孝者，終不能持五戒。不忠、不義、不孝、不至^{li[51]}，非佛弟子。

由於忠、孝等倫理道德是中國封建社會的基本道德，所以《提謂經》不僅將五戒與五常相配對，而且將忠、孝等攝入五戒中作為五戒的初門，這樣便解決了二者在倫理上的衝突。同時，將忠、孝這些倫理道德與佛教的因果報應理論聯繫起來加強了說服力。如 P.3732：“不孝父母，為臣不忠，為父不仁，為母不慈，為君不平，為臣不順，為弟不恭，為兄不敬，為婦不禮，為夫不賢，奴婢不良，死入地獄。” S.2051 中說，犯五戒者死後“入太山地獄中”。

《提謂經》雖然被後來的經錄家認定為疑經，但是它表現了中國人對佛教的理解及其佛教自身對中國思想的適應，所以仍然被後來的佛教著述者經常引用，而五戒與五常的配對則成了中國佛教的顯著特徵。

四 五戒與五常的配對在中國佛教的流行情況

對於五戒與五常配對，自從經過《提謂經》的創造以後，對中國佛教影響極

大。除了我們以上所引著作以外，提倡者代不乏人。

南齊沈約^{1ii[52]}在與道士陶弘景論爭時著《均聖論》，指出佛教的五戒也是儒家典籍所禁止，說佛教不殺生戒的精神早在中國傳統思想中即已具足，但是佛教爲了實踐慈悲，特別重視不殺生戒至爲明顯。周公與孔子說仁義，相對地，佛教則說不殺生的慈悲。佛教的慈悲與周孔之教是不矛盾的。^{1iii[53]}但是，很明顯，沈約並沒有看到《提謂經》，只是意識到佛教的五戒與儒家的仁義是不矛盾的。

最早接受五戒與五常的配對應該是北齊的顏之推^{1iv[54]}。他在《顏氏家訓·歸心篇》中說：

內外兩教，本爲一體，漸極爲異，深淺不同。內典初門設五種之禁，與外書五常符同。仁者，不殺之禁也；義者，不盜之禁也；禮者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。^{1v[55]}

顏之推將五戒與五常配對無非是爲了調和儒家與佛教，這是接受了《提謂經》的影響，並非參考了沈約的說法。^{1vi[56]}因爲，曇靖撰《提謂經》是受曇曜的指導，而曇曜是北魏佛教的復興者，所以應該很快得到流傳，顏之推應該會受到影響。

同時，北齊魏收《魏書·釋老志》在解釋佛教時開頭便說：“又有五戒去殺、盜、淫、妄言、飲酒，大意與義、禮、智、信同名爲異耳。雲奉持之，則生天人勝處；虧犯，則墜鬼畜諸苦。”^{1vii[57]}這已經論述到五戒與五常的一致，二者是“同名爲異”，可見與《提謂經》的關聯。

將五戒與五常、五行結合起來，經常引用《提謂經》，主張五戒、五常一致的，最早是天臺智顛，因爲沈約、顏之推並沒有直接引用《提謂經》。他在《摩訶止觀》卷六說：

若深識世法，即是佛法。何以故？束於十善即是五戒，深知五常、五行義亦似五戒。仁慈矜養，不害於他，即不殺戒；義讓推廉，抽己惠彼，是不盜戒；禮制規矩，結髮成親，即不邪淫戒；智鑒明利，所爲秉直，中當道理，即不飲酒戒；信契實錄，誠節不欺，是不妄語戒。周、孔立此五常爲世間法藥，救治人病。又五行似五戒：不殺防木，不盜防金，不淫防水，不妄語防土，不飲酒防火。又五經似五戒：《禮》明擗節，此防飲酒；《樂》和心，防淫；《詩》風刺，防殺；《尚書》明義讓，防盜；《易》測陰陽，防妄語。

如是等世智之法，精通其極，無能逾，無能勝，鹹令信伏而師導之。^{lviii[58]}

智顛是以五常、五行、五經為立足點來會通五戒，他雖然沒有引用《提謂經》的說法，但是他的配對與《提謂經》並沒有什麼不同。

到了唐代，特別是唐朝初期，由於傅奕發起對佛教的攻擊，於是，儒、佛、道三教的爭論變得十分激烈。^{lix[59]}所以，佛教與儒家倫理的交涉、融和便顯得十分必要和盛行。除了法琳《辯正論》直接引用《提謂經》以外，我們出道世《法苑珠林》卷八十八《五戒部》的“述意部”中也發現了他對五戒與五常的配對：

夫世俗所尚仁、義、禮、智、信也，含識所資不殺、盜、淫、妄、酒也。雖道俗相乖，漸教通也。故發於仁者，則不殺；奉於義者，則不盜；敬於禮者，則不淫；悅於信者，則不妄；師于智者，則不酒。^{lx[60]}

道世認為，五戒與五常的關係是一種因果法則，五戒為因，五常為果，受持五戒，五常便自然顯現。所以他說：“受持不殺之因，自證乎仁義之果。”

唐代中期，除了天臺宗的湛然引用《提謂經》說明五戒與五常的配對以外，華嚴宗的宗密《原人論》也說：“佛且類世五常之教，令持五戒。”他認為，不殺是仁，不盜是義，不邪淫是禮，不妄語是信，不飲酒是智。^{lxi[61]}眾所周知，宗密是有名的禪教一致論的倡導者，同時他還調和儒、佛、道三教，引用《父母恩重經》認為，佛教十分強調孝道，以對抗儒、道二家對佛教的指責。後來，《原人論》的注解者淨源、圓覺繼承宗密的思想，對五戒與五常的配對進行了進一步的闡明。^{lxii[62]}

宋代契嵩在宋仁宗明道年間^{lxiii[63]}針對歐陽修等人辟佛的議論作《輔教編》，闡明儒、佛一貫的思想，轟動了當時文壇。契嵩盛讚儒家五經，以佛教的“五戒”等同於儒家的“五常”，提出“孝為戒先”的重要命題。他認為，五戒與儒家的五常仁義是“異號而一體”^{lxiv[64]}。他說：

夫不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄言，信也。是五者修，則成其人、顯其親，不亦孝乎！是五者有一不修，則棄其身、辱其親，不亦不孝乎！夫五戒，有孝之蘊而世俗不睹，忽之而未始諒也。

^{lxv[65]}

契嵩認為，五戒與五常是一體的，只是在名稱上有所差別而已。同時，他還把五戒上升到“孝”的高度，認為持五戒便是孝，不持五戒便是不孝。這樣，五戒便與儒家的根本倫理“孝”具有同一的水平。

自從《提謂經》提出五戒與五常的配對以後，這種配對已經成為中國佛教的通說，成為佛教調和儒家、道教的有力工具。

五 道教的五戒與五常

作為中國本土的傳統宗教，道教與佛教的關係歷來十分複雜，二者相互吸收、相互影響對各自的發展具有重大的意義。道教的戒律，至少就其形式而言，顯著地有來自佛教的影響。^{1xvi[66]}

作為道教的五戒有四種形式：升玄五戒、洞神五戒、正一五戒兩種。^{1xvii[67]}在這四種五戒中，正一五戒的其中一種提到五戒與五常的配對：1) 行仁，慈愛不殺，放生度化，內觀妙門，目久久視，肝魂相安；2) 行義，賞善伐惡，謙讓公私，不犯竊盜，耳了玄音，肺魄相給；3) 行禮，敬老恭少，陰陽靜密，貞正無淫，口盈法露，心神相和；4) 行智，化愚學聖，節酒無昏，腎精相合；5) 行信，守忠抱一，幽顯效微，不懷疑惑，始終無忘，脾志相成。^{1xviii[68]}可見，道教的五戒與五常相結合，五常為因，五戒為果。就是說，由於奉持五常，所以能夠受持五戒。

在道教的另一部經典《太上老君戒經》中說：

老君曰：五戒者，天地並始，萬物並有；持之者吉，失之者凶；過去成道，莫不由之，故其神二十五也，經文五千是其義也。老君曰：五戒者，在天為五緯，天道失戒，則見災祥；在地為五嶽，地道失戒，則百穀不成；在數為五行，五數失戒，則水火相薄、金木相傷；在治為五帝，五帝失戒，則祚天身亡；在人為五臟，五臟失戒，則性發狂。老君曰：是五者，戒於此而順於彼。故殺戒者，東方也，受生之氣尚於長養，而人犯殺，則肝受其害；盜戒者，北方也，太陰之精主於閉麟，而人為盜，則腎受其殃；淫戒者，西方也，少陰之質，男女貞固，而人好淫，則肺受其疹；酒戒者，南方火也，太陽之氣，物以之成，而人好酒，則心受其毒；妄語戒者，中央土德信，而

人妄語，則脾受其辱。^{1xix[69]}

在這部道教的經典中，五戒與五行、五臟、五方等結合在一起，這與《提謂經》基本上是相同的。

對於這種五戒與五常的配對，《太上老君戒經》與《提謂經》哪個更早？學術界沒有定論。^{1xx[70]}我們不揣淺陋，不妨對此作些探討。

我們知道，北魏太武帝滅佛以後，佛教經典^{1xxi[71]}極其缺乏，爲了適應民眾信仰佛教的要求，曇靖編撰了《提謂經》。當時，佛教戒律的傳授有諸多欠缺，甚至需要向道士學習。《高僧傳》卷十一《志道傳》說：

先時，魏虜滅佛法，後世嗣興而戒授多缺。道既誓志弘通，不憚艱苦，乃攜同契十有餘人往至虎牢，集洛、秦、雍、淮、豫五州道士會于引水寺，講律明戒，更申戒法。僞國僧禁獲全，道之力也。^{1xxii[72]}

這充分顯示了當時的道教道士對佛教的戒律具有一定的研究水平。所以，志道才要會集五州道士，向他們學習佛教的戒律。而道教戒律的興盛，北魏滅佛的主謀之一寇謙之有莫大的功勞。寇謙之是北魏道教改革的主要推動者，他在神瑞二年^{1xxiii[73]}撰寫了《雲中音誦新科之誡》二十卷。後來，他得到北魏太武帝的支持，完成了其改革的任務。他改革的總原則是：以禮度爲首。凡是合乎儒家禮教的就，保留、增益；違背儒家禮教的，就革除、廢棄。^{1xxiv[74]}所以，他增訂了道教的戒律，吸收了佛教的形式，而其內容則主要是儒家的倫常道德，如忠、孝、仁、義等。因爲他所著的《老君音誦誡經》只殘存很少一部分，我們很難窺其全貌，所以並沒有看到他對五戒與五常等的配對。

不過，陰陽五行的思想在道教中相沿已久，在早期上清派所崇奉的最主要經典《大洞真經》中已有這方面的影響。該經的卷一敘述了存思五方之炁的思想是以東、南、西、北、中五方爲基礎，配以五行、五炁、五色、五臟。^{1xxv[75]}我們將其配對列表如下：

方位	口吸之精	炁色	形狀	下布人身部位
東方	青陽之精	青炁	木星	肝臟
南方	丹靈之精	赤炁	火星	心臟

西方	金魂之精	白炁	金星	肺臟
北方	玄曜之精	黑炁	水星	腎臟
中央	高皇之精	黃炁	土星	脾臟

《大洞真經》的說法與古靈寶的《五篇真文》和《五陰符》十分相似^{1xxvi[76]}，可見道教對陰陽、五行等的配對十分重視。所以，我們想到了寇謙之時代爲了增訂道教的戒律而對各種思想進行系統化，便會出現以“五”爲中心的配對，這正好適合了其儒、佛、道一體化的新天師道思想。

我們認爲，五戒與五常、五行等的配對最早來自道教，而寇謙之更是這種配對的有力推動者。從道教方面來說，既要吸收佛教戒律的形式，又要以儒家的倫理綱常爲內容，有必要對二者進行一些會通工作。同時，北魏滅佛以後，佛教界爲了復興佛教，也必須向道教學習，佛教在戒律方面的欠缺更是突出的問題。所以，曇靖在作《提謂經》過程中爲了融合儒家倫理等到中國傳統思想而自然地吸收了道教有關五戒的配對思想。

至於道教的《太上老君戒經》的編撰時代，目前沒有定論。但是，這部經典是老君向尹喜傳授的，這是“老子化胡說”與佛教五戒結合的產物。《太上老君戒經》其實包括經典原文與注解，在“老君西遊，將之天竺”，注雲：“周幽王之末也，周而西之於天竺。天竺，國名也。事出《玄妙內篇》”。^{1xxvii[77]}《玄妙內篇》是最早記載“老子化胡說”的道經，其時間大約在 430 年前後。^{1xxviii[78]}而注解只引用了《玄妙內篇》而不引用《三天內解經》、《西升經》、《老子化胡經》，可見《太上老君戒經》應該在《玄妙內篇》之前，即在 430 年以前。同時，注解中兩次出現了“上清法”，表明這部經是屬於上清派的作品。

《無上秘要》編纂於北周末年，是北周武帝企圖齊一聖人之道、建立經教體系的產物。^{1xxix[79]}所以，對於道教的五戒與五常配對，《無上秘要》自然要加以引用。

通過以上的考察，我們認爲，五戒與五常、五行等配對最早來自道教，而且，很可能來自上清派之手。後來，北魏太武帝法難以後，曇靖在製作《提謂經》過程中吸收了道教的說法。

六 五戒與五常配對中的佛、道、儒關係

由於五戒與五常、五行等在數目上的一致性，所以五戒作為佛教的倫理道德才有可能融進中國文化固有的思想中。最早將五戒與五常、五行等進行配對的，我們認為，應該是道教，其時間下限應該為公元 430 年。

道教作為中國本土的傳統宗教，在倫理道德上直接採用了儒家倫理，並且認為，自身與儒家一起是中國文化的代表，從而攻擊作為外來文明的佛教。道教是在形式上吸收了佛教的戒律，而其內容則是儒家的倫理，因此才會對五戒與五常、五行等進行配對。但是，這種配對恰好符合了佛教與中國文化調和的需要，所以北魏曇靖在製作《波利提謂經》過程中便吸收了五戒與五常等的配對思想。因為佛教作為外來宗教，由於地域、風俗等的差別，在倫理道德上與中國文化存在著許多差異，所以，佛教傳入中國後自然便受到這方面的壓力與指責，在倫理道德上，佛教很自然地向儒家靠攏，創造出了具有中國特色的佛教倫理，如孝道說、五戒與五常的配對等。從這種關係中，我們可以看出佛教是自覺地轉變自身的形態，以此來調和、適應儒家。

五戒與五常的配對形成了三種體系：第一種，吉藏、智顛《仁王經疏》體系是從五戒方面來調和五常，所以順序為“仁、智、義、信、禮”；第二種，《金光明經文句》、《止觀輔行傳弘決》是以五常為立足點反過來調和五戒，順序為“仁、義、禮、智、信”；第三種，《辯正論》是在第二種基礎上變五戒而配五常。後來，第二種體系成了中國佛教的通說，對後來中國佛教倫理的發展起著重要的作用。

其實，五戒與五常的配對，其前提是數目上的一致性，是佛、道、儒三教在倫理上交涉與融合的產物。在五戒與五常配對上，我們也可以看出儒、佛、道三教的關係及其各自的發展。

^{i[1]} 作者聖凱，1972 年生，中國南京大學哲學系宗教學專業研究生。

^{ii[2]} 解釋人類學的代表克裏福德·基爾茲指出：一個族群的精神氣質是指他們生活的一種風氣、特徵、品性，是其道德與審美的方式與基調，標示著此一族群對他們自己和他們所處世界的根本態度。精神氣質與世界觀念不僅互相影響，而且可以說，二者互為基礎。Clifford Geertz: *The Interpretation of Culture*, Basic Books, 1973, pp126~127.

^{iii[3]} 李志夫先生提出“漩渦理論”，將佛教中國化比喻為一條江河：中國有

似一座新的河床，印度佛教有似河水；當其注入新的河床後，就會受到新的河床所規約，受到中國文化、思想、制度乃至改朝換代之衝擊，而形成各種大小之漩渦，而成爲中國的佛學與佛教。相對地，中國佛教爲一“次大漩渦”，其文學藝術爲小漩渦。見《佛教中國化之進程》，楊曾文、方廣錫編《佛教與歷史文化》，宗教文化出版社 2001 年第 1 版第 27 頁。

iv^[4] 王月清《中國佛教倫理研究》，南京大學出版社 1999 年第 1 版。

v^[5] 所謂“自然法”，是指人類社會基於人類普遍理性而產生的一些最高最基本的“法律原則”。見勞政武《佛教戒律學》，宗教文化出版社 1999 年第 1 版第 199 頁。

vi^[6] 因爲持五戒而能持到徹底絕不僅止於止惡，當能做到行善。不殺生而要護生與救生，不偷盜而要行佈施。其餘三戒，亦可准知。見釋聖嚴《戒律學綱要》，臺北東初出版社 1988 年第 8 版第 55 頁。

vii^[7] 清·弘贊《歸戒要集》卷中，《卍續藏》第 107 冊第 137 頁。

viii^[8] 《漢書》卷 56《董仲舒傳》，上海古籍出版社、上海書店 1986 年第 1 版第 1 冊第 599 頁。

ix^[9] 李宗桂《論董仲舒的價值觀》，北京大學出版社 1999 年第 1 版《中國哲學的詮釋與發展——張岱年先生九十壽慶紀念論文集》第 152~153 頁。

x^[10] 通“伍”。

xi^[11] 《玉杯》

xii^[12] 肖蕙父、李錦全主編《中國哲學史》上卷，人民出版社 1982 年第 1 版第 303~304 頁。

xiii^[13] 勞政武《佛教戒律學》第 365~367 頁。

xiv^[14] 這種配對顯示出中華文明對待外來文明的態度。

xv^[15] 見大野法道《大乘戒經の研究》第 379 頁，理想社，東京，1954 年。

xvi^[16] 在《大正藏》卷二四中，求那跋摩所譯《優婆塞五戒相經》就是《優婆塞五戒論》，《優婆塞五戒威儀經》就是“失譯部”的《優婆塞五戒經》。《大正藏》卷十七《佛說弟子三品經》、卷二四《佛說戒消災經》，《歷代三寶紀》卷五、《開元釋教錄》卷二將“失譯”變成支謙所譯。

xvii^[17] “疑僞經”是相對於從印度、西域傳來的翻譯經典說的，指中國人所創作的經典。有關疑經的研究見牧田諦亮《經研究》，京都大學人文科學研究所 1976 年版。牧田諦亮先生將疑經撰述的意圖分爲六類：1) 迎合主權者的心意；

2) 批判主權者的施政；3) 爲了與中國傳統思想調和或將之跟佛教比較優劣；4) 喜歡特定的教義信仰；5) 標示現存特定某個人的名；6) 療病、迎福等迷信類。

xviii[18] 見大野法道《大乘戒經の研究》第 383~386 頁。

xix[19] 道端良秀《唐代佛教史の研究》第 361 頁，法藏館，京都，1957 年。

xx[20] 通“伍”。

xxi[21] 如塚本善隆《支那の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史》，收在《支那佛教史研究·北魏篇》，弘文堂書房，東京，1942 年；後又收入《北朝佛教史研究》，《塚本善隆著作集》第 2 卷，大東出版社，東京，1974 年版。還有，如道端良秀《唐代佛教史の研究》、牧田諦亮《疑經研究》、望月信亨《佛教經典成立史論》（法藏館，京都，1978 年版）、鎌田茂雄《中國佛教通史》第 4 卷（佛光出版社譯，佛光出版社，臺灣，1993 年版）、任繼愈主編《中國佛教史》第 3 卷（中國社會科學出版社 1988 年第 1 版）。

xxii[22] 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》卷 55，39a。

xxiii[23] 通“靖”。

xxiv[24] 按：平城，今山西大同。

xxv[25] 《歷代三寶紀》卷 9，《大正藏》卷 49，85b。

xxvi[26] 581~600 年

xxvii[27] 《續高僧傳》卷 1，《大正藏》卷 50，428a。

xxviii[28] 塚本善隆《北朝佛教史研究》第 202~208 頁，澄觀《華嚴玄談》卷四，道世《法苑珠林》卷二十三、三十七、八十八，日本證真《法華玄義私記》卷十，智顓《法界次第初門》上之下、《法華玄義》卷十、《仁王護國般若經疏》卷二，湛然《止觀輔行傳弘決》六之二，法琳《辯正論》卷一，窺基《大乘法苑義林章》卷一、《類聚三代格》卷二《年分度者事·寬平七年太政官符》，後周義楚《義楚六帖》卷六，新羅太賢《梵網經古跡記》卷四，等。

xxix[29] 敦煌本《提謂波利經》有四種：S.2051（《佛說提謂經》卷下），P.3732（相當於卷上），B.7146（霜 015）《佛說提謂五戒經並威儀》，蘇聯亞洲民族研究所所藏敦煌本。

xxx[30] 牧田諦亮《疑經研究》第 149~150 頁

xxxi[31] 《歷代三寶紀》卷 4，《大正藏》卷 49，51a。

xxxii[32] 鎌田茂雄先生認爲時間的先後難以判斷（《中國佛教通史》第 4 卷第 202 頁），而任繼愈《中國佛教史》則從文字看當早於《提謂經》，說明《提謂

經》在編造中也抄錄了當時所存的經典，見該書第 556 頁。

xxxiii[33] 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，中華書局 1983 年第 1 版第 584～585 頁。

xxxiv[34] 《仁王護國般若波羅蜜經疏》卷 2，《大正藏》卷 33，260c～261a。

xxxv[35] 通“五臟”。

xxxvi[36] 通“性”。

xxxvii[37] 任繼愈《中國佛教史》第 557～558 頁

xxxviii[38] 木星

xxxix[39] 水星

xl[40] 土星

xli[41] 火星

xlii[42] 龐樸《主峯與雜多》，江蘇文藝出版社 1994 年版《學人》第 6 輯。

xliii[43] 有關五行的這種情況，易學專家汪顯超博士在《〈三墳易〉略論》一文中詳細的述及，見《世界弘明哲學季刊》2000 年 12 月號，國際網址：www.whpq.org、www.whpq.net

xliv[44] 葛兆光《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，《中國思想史》第 1 卷，復旦大學出版社 1998 年第 1 版第 141、157 頁。

xlv[45] 《止觀輔行傳弘決》卷 6 之 2，《大正藏》卷 46，341c～342a。

xlvi[46] 《金光明經文句》卷 1，《大正藏》卷 39，50b～c。

xlvii[47] 《仁王般若經疏》卷上 1，《大正藏》卷 33，319a～b。

xlviii[48] 《辯正論》卷 1，《大正藏》卷 52，494c。

xlix[49] 通“殺”。

l[50] 通“智”。

li[51] 通“智”。

lii[52] 441～513 年

liii[53] 《廣弘明集》卷 5，《大正藏》卷 52，121c。

liv[54] 531～590 年

lv[55] 《廣弘明集》卷 3，《大正藏》卷 52，107b。

lvi[56] 道端良秀先生認為，顏之推是參考了沈約的說法而展開的。（《唐代佛教史の研究》第 366 頁）

lvii[57] 《魏書》卷 114《釋老志》，上海古籍出版社、上海書店 1986 年第 1

版第 3 冊第 2504 頁。

lviii[58] 《摩訶止觀》卷 6 上，《大正藏》卷 46，77b。

lix[59] 見李斌誠《唐前期道儒釋三教在朝廷的鬥爭》，楊曾文、方廣錫編《佛教與歷史文化》，宗教文化出版社 2001 年第 1 版第 123~149 頁。

lx[60] 《法苑珠林》卷 88，《大正藏》卷 53，926c。

lxi[61] 董群《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，宗教文化出版社 2000 年第 1 版第 72~73 頁。

lxii[62] 見淨源《原人論發微錄》卷中、圓覺《原人論解》卷中。

lxiii[63] 1032~1033 年

lxiv[64] 《鐔津文集》卷 1，《大正藏》卷 52，649b。

lxv[65] 《鐔津文集》卷 3，《大正藏》卷 52，661b。

lxvi[66] 楠山春樹《道教和儒教》，福井康順等監修《道教》第 2 卷，朱越利、徐遠和等譯，上海古籍出版社 1992 年第 1 版第 48 頁。

lxvii[67] 楠山春樹《道教和儒教》，福井康順等監修《道教》第 2 卷，朱越利、徐遠和等譯，上海古籍出版社 1992 年第 1 版第 56~58 頁。

lxviii[68] 《無上秘要》卷 46，《道藏》第 25 冊第 165 頁。

lix[69] 《太上老君戒經》，《道藏》第 18 冊第 204~205 頁。

lxx[70] 鎌田茂雄《中國佛教通史》第 4 卷第 204 頁。

lxxi[71] 尤其是戒律方面。

lxxii[72] 《高僧傳》卷 11，《大正藏》卷 50，401c~402a。

lxxiii[73] 415 年

lxxiv[74] 卿希泰《中國道教史》第 1 卷，四川人民出版社 1996 年增訂本第 406 頁。

lxxv[75] 《上清大洞真經》卷 1，《道藏》第 1 冊第 516~518 頁。

lxxvi[76] 《上清大洞真經》卷 1，《道藏》第 1 冊第 516~518 頁。

lxxvii[77] 《太上老君戒經》，《道藏》第 18 冊第 201 頁。

lxxviii[78] 關於《玄妙內篇》，福井康順先生認為是作于南朝初年（見其文《玄妙內篇について》，《岩井博士古稀紀念典籍論集》第 564 頁，東京，1963 年），吉岡義豐先生認為它成書於 430 年前後（見《道教と佛教》第三第 59 頁，國書刊行會，東京，1976 年）。

lxxix[79] 譚蟬雪《敦煌道經題記綜述》，《道教文化研究》第 13 期，北京三

聯書店 1998 年第 1 版第 23 頁。

創辦人：	恒毓 博士 陳堅 博士
發行人：	恒毓 博士
編輯：	《世界弘明哲學季刊》編輯委員會
出版：	《世界弘明哲學季刊》編輯委員會
出版日期：	2001 年 6 月
國際網址：	www.whpq.org / www.whpq.net
版權：	《世界弘明哲學季刊》編輯委員會
版權電子信箱：	Copyright@whpq.org / Copyright@whpq.net
投稿電子信箱：	TG@whpq.org / TG@whpq.net / whpq2000@sina.com

版權聲明：本刊已在國際 ISSN 總部註冊，從美國、英國和香港向全球發行，為世界各國認可之國際性學術期刊，對全部內容擁有版權。根據國際慣例，任何媒體或出版機構，包括各種網站，欲轉載本刊內容，都必須事先征得本刊的書面授權，否則將被視為侵權；凡研究者引用本刊內容，不必征得本刊的書面授權，但必須注明本刊的名稱、期次和國際網址：www.whpq.org、www.whpq.net