

姚鼐著《三教不齊論》考

張文良

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所研究員

提要

在敦煌文書中有屬名劉晏的《三教不齊論》的唐代文獻，而最澄、空海傳到日本文獻目錄中也有同名的文獻存在（未署名）。原本中日兩國學者都傾向認為這是同一文獻，但隨著姚鼐著《三教不齊論》的空海寫本在日本被重新發現，才判明這是篇名相同的兩種不同文獻。劉晏的《三教不齊論》側重從佛教與儒教的關係討論佛教的優越性，而姚鼐著《三教不齊論》則側重從佛教與道教的關係論證佛教的優越性。雖然唐代的統治者一直試圖在政治層面調和儒釋道三教的關係，但姚鼐著《三教不齊論》的流傳表明，在中唐之後，儒釋道三教在民間層面仍然有著激烈衝突。

關鍵字：姚鼐、劉晏、《三教不齊論》

前言

三教關係問題在唐代思想界是一個熱門話題。因為李氏唐朝尊崇道家創始人老子（李聃），所以道教的聲勢轉盛，而隨著天臺宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗等中國佛教諸宗派的興起，佛教也滲透到社會生活的方方面面，對社會的影響力日益擴大。作為主流意識形態的儒教與道教、佛教之間圍繞孰先孰後、孰優孰劣問題展開的論爭幾乎貫穿唐朝始終。影響較大的事件包括傅奕上書反佛、法琳著《破邪論》為佛教辯護、武則天頒佈《大雲經》崇佛、唐武宗滅佛、韓愈上《論佛骨表》反佛、以及《老子化胡經》真偽之爭等等。這些事件不僅影響到唐朝三教此消彼長的生態，而且影響到唐之後的三教之間的互動。在此期間，三教先後、三教優劣的爭論不僅僅限於精英階層的儒士、僧侶和道士，還延伸到社會上有信仰的普通官僚和知識份子之中。姚謩著《三教不齊論》¹就是表達具有佛教信仰的普通官僚關於三教關係立場的文獻。這一文獻不載於中國的正史，且久沒於歷史塵埃之中，直到最近經日本學者搜尋，才重見天日²。由於中唐之後關於三教關係的文獻流傳下來的並不多，特別是出自普通居士的文字資料就更為稀少，所以此文獻對我們全面理解中唐社會關於三教關係的論爭有所裨益。

此外，敦煌文獻中也有署名劉晏著的《三教不齊論》³文獻存在，而且很長的時期裏，中日兩國學界都把兩種《三教不齊論》視為同一文獻⁴。隨著姚謩著《三教不齊論》的重新發現，這一學術公案有了最終結論。但迄今為止尚無關於這兩種文獻的比較研究。以下，以姚謩著《三教不齊論》的思想為中心，對兩種文獻的內容、性質、在思想史上的地位略做考辨。

¹ 姚謩著《三教不齊論》的寫本中，石山寺本被公認為善本，參見藤井淳，「姚謩撰『三教不齊論』（石山寺所藏）写本の翻刻」，『高野山大学密教文化研究所紀要』24號（2011・2）頁1-46。關於《三教不齊論》在日本的流傳情況，本文參考了藤井淳的有關的記述。

² 雖然早在1984年就發現了《三教不齊論》的版本，但並沒有人對此寫本進行介紹和專門研究，所以也一直未引起學界的重視，直到2009年藤井淳重新發現空海的寫本並做了翻刻，才引起學界注目。

³ 劉晏著《三教不齊論》寫本，見黃永武編，《敦煌寶藏》114卷，臺北：新文豐出版社，1981。

⁴ 如中國香港的著名學者饒宗頤在「三教論及其海外移植」（《中國宗教思想史新頁》，北京：北京大學出版社，2000，頁165）、日本著名學者牧田諦亮在「劉晏の『三教不齊論』について」（『塚本博士頌壽記念：佛教史學論集』，京都：五十嵐書店，1961，頁694-715）中皆將兩種文獻相混同。

一、在東瀛的流傳與再發現

根據石山寺本《三教不齊論》的尾題，此本是日本傳教大師最澄（767-822）于唐貞元二十年（804年）十一月十六日，於台州臨海縣龍興寺抄寫⁵。最澄作為日本官派短期留學僧，於西元804年9月到達中國明州（寧波），之後登天臺山，跟從湛然弟子道邃和行滿學習天臺學。在道邃處受大乘菩薩戒，還曾分別跟從脩然、順曉學習禪和密教，805年5月回到日本。最澄在中國留學時間並不長，其主要興趣也在天臺學，不過從他抄寫《三教不齊論》這樣的文獻看，最澄的學術興趣很廣泛，除了佛學，對當時唐代的三教關係問題也很關注。

最澄回國之後，將自己在越州（浙江）抄寫的經疏（230部460卷）、與天臺學相關的文獻目錄以及法具的名錄整理為《請來目錄》（《越州錄》）上奏日本朝廷。此目錄中就有《三教不齊論》的名字，但沒有標注作者名⁶。與最澄同年到中國留學的空海（774-835）從中國回國後，也在上奏朝廷的《禦請來目錄》中記錄了《三教不齊論》的名字（同樣未署作者名）。空海在806年10月從中國回日本之前，曾在越州（今浙江）停留四個月，收集佛教文獻。《禦請來目錄》中的《三教不齊論》很可能是空海在越州期間所抄寫。最澄回到日本後，開創了日本天臺宗，其比叡山道場成為日本佛教諸宗派的發源地，去世後得「傳教大師」號。空海回國後開創了日本真言宗，其高野山道場迄今仍是日本的宗教中心之一，去世後得「弘法大師」號。最澄和空海為日本佛教的奠基者。日本佛教的兩位代表性人物不約而同地關注並抄寫《三教不齊論》，從一個側面反映了當時日本佛教與中國佛教具有相近的問題意識，也說明在當時的浙江沿海一帶，三教關係問題是一個佛教界普遍關心的問題。

現在所看到的石山寺本《三教不齊論》，是高野山大學密教文化研究所於1984

⁵《三教不齊論》中有大曆九年（774年）的記載。結合《三教不齊論》的本文中曾提到開元十一年、十二年（723年、724年）之事，而最澄抄寫此論在西元804年，據此可以推測該文獻的撰寫當在西元723年至西元804年之間。

⁶最澄的《越州錄》中除了錄有《三教不齊論》之外，還有《佛道二宗論》、以及為唐大曆三年（768）道士史華與僧侶崇惠上刀梯角力故事而作的《刀梯歌》，反映出最澄對唐代關於三教關係著作的關注。

年在石山寺⁷進行文獻調查時所發現。此寫本抄寫於室町時代的明應六年（1497 年），其祖本就是最澄帶回日本的抄本。而出自空海抄本的寫本，現存的有諸橋文庫本和西南院本。抄於西元 1852 年的西南院本與抄於西元 1861 年的諸橋文庫本的祖本，皆為安永七年（1778 年）高野山僧侶龍剛的整理本。相對於高野山本曾被多次轉寫，石山寺本則基本保持了最澄寫本的原貌。以石山寺本為基礎，參考諸橋文庫本和西南院本進行校訂，大體可以還原《三教不齊論》的原始形態。

最澄帶回日本的《三教不齊論》，其名字出現于日本天臺宗僧人永超的《東域傳燈目錄》中。但日本天臺宗的僧人似乎並不重視此文獻。在石山寺本之外，迄今還未發現其他以最澄本為祖本的寫本。

空海帶回的《三教不齊論》則在日本佛教特別是日本真言宗中產生了一定影響。空海在到中國留學之前，曾著《三教指歸》⁸，這說明空海早就關注三教關係問題，並對三教關係進行過深入思考。可以想見，空海在中國見到《三教不齊論》後，此論的觀點引起他的共鳴，故抄寫並帶回日本。在回到日本之後，空海於西元 829 年創辦「綜藝種智院」，為佛教界和社會培養人才。「綜藝」是指佛教、道教、儒教三教的思想，在這裏接受教育的僧人和一般學生都要學習儒教、道教和佛教的文獻。「綜藝種智院」雖然存在時間不長，但它體現了空海以儒、釋、道三教來概括當時先進文化的知識觀，也體現了空海包容、開放的教育理念。這一理念似乎與姚鼐《三教不齊論》強調三教之間差異性的立場不符，但《三教不齊論》肯定刺激了空海對三教關係問題做深入的思考。

對空海《三教不齊論》的引用，最早出現于藤原敦光（1062-1144）的《三教指歸勘注鈔》。本書是對空海的著作《三教指歸》的注釋書。另一部引用《三教不齊論》的著作是《佛法 and 漢年代曆》。此書為西元 1343 年以後的真言宗著作。自江戶時代中期，空海抄寫《三教不齊論》傳入高野山，形成定本，一直到江戶末期，對

⁷ 石山寺，位於日本滋賀縣大津市，屬於東寺真言宗寺院。

⁸ 《三教指歸》3 卷，空海撰於延曆十六年（797 年）。這是一部用戲劇形式撰寫的思想劇。劇中的龜毛先生、虛亡隱士、假名乞兒分別作為儒教、道教和佛教的代表，宣揚立身出世之道、不死不老的神仙之術和無常受報之教，並認為儒、道兩家雖然也各有道理，但只有大乘佛教才能救度一切眾生。

於此本的抄寫不絕如縷。

在日本的江戶初期（1650年），在京都還出現一部署名姚鼐的《三教優劣傳》⁹。此書的結構與姚鼐的《三教不齊論》類似，如姚鼐將三教之間的差異歸結為「十不齊」，又單獨將佛教與道教之間的差異歸結為「三不齊」，而《三教優劣傳》雖然在表述上有所不同，但基本結構同樣是三教之間的「十不齊」與佛道之間的「三不齊」。顯然《三教優劣傳》是在《三教不齊論》基礎上改寫而成。此外，《三教優劣傳》的作者「姚鼐」和官職「迪功郎前盧州錄事參軍」，也明顯是模仿《三教不齊論》的「姚鼐」和其官職「前盧州參軍」。《三教優劣傳》的真實作者、撰寫時間、傳到日本的經過都不得而知。不過從該書末尾出現了《宗鏡錄》和《寶林傳》的書名看，此書應該是中國宋代以後的文獻。江戶初期的僧人運敞在《三教指歸注刪補》的序文中雲「趙宋姚鼐亦論三教優劣」¹⁰，即運敞把此「姚鼐」等同于彼「姚鼐」，把《三教優劣傳》與最澄或空海帶回的《三教不齊論》相混同。這似乎說明，在江戶初期，日本僧人已經難得見到姚鼐《三教不齊論》的寫本。

由於姚鼐《三教不齊論》的寫本密而不傳，現代的文獻學研究者在相關研究中也遭遇困難。如著名學者牧田諦亮在研究敦煌文獻中的劉晏撰《三教不齊論》時，提到最澄、空海帶回日本的《三教不齊論》。牧田首先推測最澄、空海帶回日本的《三教不齊論》或許就是劉晏撰《三教不齊論》。又提出，江戶初期刊行的《三教優劣傳》是日本人以《佛法和漢年代曆》所引用的《三教優劣傳》為底本改變而成，至於引用文中出現的「弘法大師請來」是後來添加上去的¹¹。這種觀點在很長的時期都沒有受到質疑，直到《三教不齊論》諸寫本的問世，牧田諦亮的上述結論才得到糾正。此外，香港知名學者饒宗頤在論及敦煌文獻中的劉晏《三教不齊論》時雲，「敦煌所出有劉晏《三教不齊論》殘卷，見 S5645，日僧最澄、空海傳入扶桑之佛典，內有《三教不齊論》，殆即此書」，顯然把劉晏的《三教不齊論》與最澄、空

⁹ 牧田諦亮在「三教優劣伝について」(『佛教文化研究』11號, 1962年)中根據日本大學圖書館藏本對《三教優劣傳》作了翻刻。

¹⁰ 統真言宗全書刊行會編,『真言宗全書』40卷(京都:高野山大学出版部,2004)、頁153。

¹¹ 牧田諦亮,「劉晏の三教不齊論について」,頁694-715。

海帶到日本的姚萇《三教不齊論》相混同¹²。當然，牧田諦亮與饒宗頤之所以得出這樣的結論也有客觀原因。首先，無論是最澄的《越州錄》還是空海的《禦請來目錄》雖然都記錄了《三教不齊論》的書名，但都沒有提到該論作者的名字。而敦煌文獻劉晏的奏表恰恰也名為《三教不齊論》，這就容易讓學者將劉晏的同名著作張冠李戴。加之石山寺本和西南院本長期隱沒在寺院的書庫中，而諸橋文庫本也秘藏在私人收藏家之手，所以長期以來學界無由得窺姚萇《三教不齊論》的真面目，這也使學界無由把握唐代兩種《三教不齊論》的區別，也無由把握兩種《三教不齊論》與宋代《三教優劣傳》之間的真實關係。

這種狀況在駒澤大學的年輕學者藤井淳發現諸橋文庫本之後才得以改變。2009年11月，藤井利用日本的「全國漢籍資料庫」查閱到《三教不齊論》存于東京都立中央圖書館，並證實了此抄本就是空海帶回日本的寫本¹³。由於空海在日本佛教和日本文化中的特殊地位，這一寫本的發現引起學界和新聞界的廣泛關注。《朝日新聞》等全國性報紙都做了報導。之後，石山寺本和西南院本也重新引起學界注目，學術史上的一件公案終於有了結論。

二、姚萇《三教不齊論》的基本立場

在本論中，姚萇通過比較儒、釋、道三教創始者孔子、釋尊、老子在家系、父母、弟子等十個方面的差異（不齊），讚頌了釋尊的偉大，又通過對佛教和道教的比較，反駁了道教對佛教的攻擊，論證了佛教在三教中的至上地位。

《三教不齊論》的主幹內容是關於三教之間的「十不齊」的論述。此即宗族不齊、父母不齊、身相不齊、眷屬不齊、弟子不齊、論法不齊、降伏不齊、付屬不齊、示生不齊、示滅不齊。宗族不齊，指釋尊系萬代金輪之後、孔子乃帝堯之裔，而老子的祖先卻寂寂無聞；父母不齊，指釋尊的父親淨飯王與母親摩耶夫人各有六十美德、五十美德，孔子的父母亦有德行、懿範，而老子的父母既無德行亦無官榮；身相不齊，指釋尊有三十六相、八十種好，變化自在，相好具足，孔子也偉岸俊美，

¹² 饒宗頤，《中國宗教思想史新頁》，頁165。

¹³ 藤井淳，「姚萇撰『三教不齊論』（石山寺所藏）寫本の翻刻」，頁1-46。

而老子則唇不覆齒，鬢髮浩然；眷屬不齊，指釋迦有天龍八部、恒沙眷屬圍繞，孔子也有三千弟子，而老子周圍則未有眷屬；弟子不齊，指釋尊的十大弟子皆證阿羅漢，未來作佛，孔子亦有七十二賢人，而老子所教者只有尹喜一人而已；論法不齊，指釋尊主張一切眾生皆有佛性，經過修行都可以證得涅槃，孔子所教之法只有仁義禮智信，而老子主張無為虛無，不能給眾生帶來當世和來世的利益；降伏不齊，指釋尊曾降伏四魔、六外道，孔子曾處置盜蹠、桓魋，而老子則未曾降伏什麼人；付屬不齊，釋尊臨涅槃時，付囑迦葉和諸國王，老子付囑尹喜，孔子則付囑顏回、曾參；示生不齊，指釋尊做法輪王，得國王禮其足，孔子初為中都宰，後為魯國寇，而老子僅為周柱下吏；示滅不齊，指釋尊涅槃時金棺回轉、舍利八門等異相，孔子欲化也有推夢兩楹、託山木壤等徵兆，而老子託身流沙，不知所終。

從上述姚鼐對儒、釋、道三教的分析看，在姚鼐心目中，三教的先後關係應該是釋在前、儒居中、道在末，即佛教在三教中處於最高的位置，其次儒教，再其次道教。儒釋道三教的先後關係問題，在唐代是一個非常敏感的政治問題。在唐太宗時期，採取揚道抑佛的政策，將道教置於佛教之上。而到武則天當政，出於改朝換代的政治考量，揚佛抑道，將佛教置於儒、道之上。而唐玄宗又恢復了先道後佛的政策。為此，唐玄宗專門頒佈詔令，規定在正式場合，道士應列在僧尼之前。在這種時代背景下，姚鼐關於三教先後的立場顯然並不符合官方的立場，它實際上反映了潛流於民間的、佛教界關於三教關係的自我定位。這種定位雖然不見容於社會主流意識形態，但在民間仍然具有強大的影響力，這從《三教不齊論》流傳到遠離唐代政治中心的江浙沿海地區，乃至被日本留學僧抄寫等歷史事實中可以窺其一斑。

姚鼐對三教優劣判斷的標準主要是三教創始人的外在特徵。雖然「十不齊」中也有所謂「論法不齊」，但對三教教義的說明都是極為粗淺的，根本談不上理論深度。在唐太宗時代法琳（572-640）與李仲卿展開的佛道論爭中，雙方也曾圍繞佛道的所謂十項差異而展開論爭，這十項內容大多也是關於釋尊和老子家系、父母、外貌、壽夭等外在特徵¹⁴。看來，從教主的外在特徵來評判法佛教與道教之間的高下是

¹⁴ 法琳在《辯正論》卷六中以「十喻」說明佛道之間的差異，即從生有勝劣、立教有淺深、德位有高卑、化緣有廣狹、壽夭有延促、化跡有先後、遷謝有顯晦、相好有多少、威儀有

古已有之的做法。由於法琳與李仲卿之間的爭論曾在唐初有巨大影響，所以不排除姚詒參考、吸收法琳的思想而寫就《三教不齊論》的可能性。但在法琳與李仲卿的爭論中尚涉及到夷夏之辯、世俗倫理與出世倫理的矛盾等理論問題，而姚詒的「十不齊」則對這些傳統的理论性論題統統剔除，只剩下關於釋尊、孔子和老子個人的外在特徵的比較。由此可以推測，《三教不齊論》不是嚴謹的論文而是一種宣傳佛教優越性的通俗讀物，其說教的對象不是知識階層而是普通的佛教信徒甚或是沒有信仰的普通民眾。對於這些沒有多少佛教知識和文化素養的受眾來說，從家系、父母、外貌、壽夭的角度來凸顯佛教的優越，更容易為人們所理解和接受。

姚詒《三教不齊論》的標題雖然是「三教不齊」，而且其內容也確實包含關於三教關係的相關論述，但姚詒實際上優先關注的是佛教與道教孰先孰後的問題。關於佛教與道教教義的高下，姚詒主要從「初果」、「中果」和「後果」三個方面做了判析。「初果」即修行的出發點。道教修行的出發點是「得仙」和「升天」，而佛教則是求菩提、證涅槃，而不願升天、得仙。「中果」即修行得果的層次。在道教中，修行的最高境界是「升天」，其次是得「五品仙」，再其次是得「九品仙」。而在佛教中，修行的最高境界是成佛，其次是證得菩薩，再其次是證阿羅漢和仙人。佛教中的仙人壽命可達八萬大劫，而且遇到佛的教化，馬上可以成就阿羅漢。所以佛教中即使是最下品的「仙人」也高於道教中最上品的「升天」。「後果」即修行圓滿之後的歸趣。在道教中，即使得道升天，最終業報終結還會墮入輪回之中，而佛教的佛菩薩不僅永脫輪回之苦，而且身包三界、化身十方，救度一切眾生。從修行所得的果報來分析佛道的優劣是姚詒的高明之處。因為道教的修行目標即成仙、升天屬於經驗的境界，仙與人並不分屬兩個世界。但在現實生活中這種修行效果很難得到驗實，反倒容易被證偽。而佛教的修行目標即成佛屬於超驗的境界，人與佛分屬兩個世界，佛上天入地、化身十方等都不需要證實，因而也難以證偽。

姚詒還分別對「老子化胡」、「道先佛後」、「道父佛母」、「道是天尊、佛是世尊」等道教批判佛教的言論一一做了駁斥。「老子化胡」說即老子西出印度，教化佛陀而成佛。此說最早出現於東漢後期，但很快就遭到佛教界的反駁。如《牟

子理惑論》就反對此說，進而提出道不如佛。北魏孝明帝時，曇無最與道士姜斌在朝廷辯論《老子化胡經》的真偽，姜斌被信仰佛教的孝明帝所擯斥、流放。隋唐時期，圍繞老子化胡的真偽，佛道之間亦爭論不休。如隋代沙門彥宗撰《辯教論》，斥老子化胡之非。唐顯慶五年（660），沙門靜泰與道士李榮奉詔辯論《老子化胡經》的真偽。天冊萬歲二年（696），福光寺沙門慧澄奏請禁毀《老子化胡經》，因為官僚的反對而未果。唐神龍元年（705），僧道奉詔於內殿定《老子化胡經》真偽，唐中宗曾下詔禁毀，但最終不了了之，《老子化胡經》仍有流傳。可見，終唐一代，佛道孰先孰後的問題不僅是一個學術問題也是一個政治問題，其背後是佛道兩家對政治資源和社會資源的爭奪。

姚鼐對老子化胡說的反駁，其論據是《周穆天子傳》、《周書異記》以及前漢劉向《列山傳》和後漢的《法本傳》及《毅法王本記》等，其中，姚鼐《周書異記》的引用值得注意。按照《周書異記》的說法，釋尊生於周昭王二十四年（西元前 1041 年），而現在學術界一般認為佛陀誕生於西元前 624 年（卒於西元前 544 年）。也就是說《周書異記》把釋尊的出生年齡提前了四百餘年。最早引用《周書異記》來論證佛前道後的就是與李仲卿辯論的法琳。之後，道宣（596-667）在《續高僧傳》¹⁵、智升在《續集古今佛道論衡》¹⁶中先後引用《周書異記》之說。但《周書異記》不是西周的著述而是偽書。姚鼐也引用此書，說明此書在當時流傳很廣，佛教界普遍將此書視為信史，不僅佛教僧侶信其為真而且在家居士也視之為信史。

¹⁵ 《續高僧傳》卷 23「最曰，佛當周昭王二十四年四月八日生，穆王五十二年二月十五日滅度。計入涅槃三百四十五年始到定王三年，老子方生。生已年八十五，至敬王元年，凡經四百三十年，乃與尹喜西遁。此乃年載懸殊，無乃謬乎。斌曰，若如來言，出何文紀？最曰，周書異記漢法本內傳，並有明文」。《大正藏》50 冊，624 頁下。

¹⁶ 「案《周書異記》雲，周昭王即位二十四年甲寅歲四月八日，江河泉池，忽然泛漲，井水並皆溢出。宮殿人舍，山川大地，鹹悉震動。其夜，五色光氣，入貫太微，遍于四方，盡作青紅色。周昭王問大史蘇由曰，是何祥也？蘇由對曰，有聖人生四方，故現此瑞。昭王曰，於天下何如？蘇由曰，即時無他，一千年外，聲教被及此土。昭王即遣鑄石記之，埋在南郊天祠前。當此之時，佛生王宮」。《大正藏》52 冊，第 397 頁下。

三、姚萇《三教不齊論》與劉晏《三教不齊論》

隨著姚萇的《三教不齊論》的再發現，終於確認了最澄、空海帶到日本的《三教不齊論》與敦煌遺書中的劉晏《三教不齊論》是不同的文獻。

見於斯坦因 5645 號的劉晏《三教不齊論》不是一個完本，首缺，共一千餘字，尾雲「三教不齊論 劉晏述」。作者劉晏，從其傳記資料等來看，應該是活躍於唐肅宗和唐代宗年間政壇的著名政治家劉晏（715-780）¹⁷。劉晏少年成名，八歲就被唐玄宗任命為「太子正字」之職，自唐肅宗上元元年（760年）被任命為戶部侍郎，至唐代宗建中元年（780年）被免職，二十年間負責唐朝的財政，卓有建樹，被譽為中國歷史上屈指可數的名相之一。同時，劉晏與當時的許多儒家士大夫一樣，熱心內典，結交方外，曾與釋道欽等探討佛理¹⁸，同時與道教似乎也頗有淵源¹⁹。從《三教不齊論》的內容也可以看出，劉晏曾閱讀大量佛教文獻，具有一定的佛學素養。

姚萇著《三教不齊論》與劉晏的《三教不齊論》無論在形式上還是在內容上都有諸多相似之處，如論文的標題完全一致；內容也都是關於三教優劣問題；撰述時間也都在唐朝中期；作者都不是佛教僧侶而是中央或地方的官僚等等。在內容方面，雖然因為劉晏的《三教不齊論》是殘本，我們無以窺其思想全貌，故而不能對兩種《三教不齊論》進行全面比較，但從殘本部分的思想看，兩論至少有以下相近之處。一是二者都將佛教放在三教之首，強調佛教在三教中的至上地位；二是在論證佛教之殊勝時，所運用的論據有相同之處。如劉晏《三教不齊論》中所雲「夫子誕質尼丘，生居凡室。佛即降神都率，產在王宮」，與姚萇《三教不齊論》中的「宗族不齊」、「父母不齊」相類似；前者的「佛則天下同遵，夫子魯人不敬」，與後者的

¹⁷ 劉晏的傳記資料見於《舊唐書》卷 123、《新唐書》卷 149、《資治通鑑》卷 221、224、226 等。

¹⁸ 《太平廣記》卷 96 「釋道欽住陞山。有問道者，率爾而對，皆造宗極。劉忠州晏常乞心偈，令執爐而聽，再三稱『諸惡莫作。眾善奉行。』晏曰：『此三尺童子皆知之。』欽曰：『三尺童子皆知之，百歲老人行不得。』」劉昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），第 2 冊，頁 641。

¹⁹ 如《南嶽總勝集》卷下記述了劉晏與南嶽道士王十八之間的生死之交。《大正藏》51 冊，1082 頁下-1083 頁中。

「眷屬不齊」相近似；前者所雲釋尊「步三界之獨高，截四流而稱聖」「瓶藏為鏡，宰予之語未聞；芥納須彌，子夏之文不載」，與後者的「弟子不齊」相類似。

如何評價兩者的類似性呢？考慮到姚鼐與劉晏幾乎是同時代的官僚，姚鼐通過朝廷的《邸報》看到劉晏奏表的可能性很大。在參考劉晏奏表的基礎上，姚鼐吸收法琳的《辨邪論》的相關論述，再增加自己對佛教與道教關係的思考而寫出同名的《三教不齊論》的可能性是存在的。

當然，由於兩論撰寫的具體年代不詳，孰先孰後難以判定，兩論的撰寫是否有關聯難有定論。而且兩者無論在形式還是在內容上的區別還是很明顯的。如在文體上，姚鼐《三教不齊論》是論文體，而劉晏《三教不齊論》則是上奏皇帝的奏表。前者結構鬆散，遣詞造句不太講究，而後者則結構嚴謹，文辭典雅，對仗工整，氣韻生動。

更重要的是，姚鼐的《三教不齊論》的論說重點在佛教與道教的關係，而劉晏的《三教不齊論》，就現存的內容看，其立論重點則在佛教與儒教，具體而言，在於佛教所代表的出世倫理與儒家所代表的世俗倫理之間的關係。當然，由於劉晏《三教不齊論》標題為「三教不齊」，缺失的前半部分或許涉及佛教與道教的關係，但即便如此，鑒於奏表的後半部分乃至結尾部分都是關於佛教與世俗政治的關係，因此可以推測，劉晏的關注點與姚鼐是不同的。

劉晏通過對釋尊與周孔的比較，認為周孔之教雖然在闡明君臣之道、化導風俗方面有巨大貢獻，但從其學說的影響力來看，不僅未能走向天下，即使在中國境內也未能被人們所普遍接受。而佛教立意更為高遠，即不僅要救度人類，而且要救度六道眾生，所以能得到一切眾生的普遍擁護。劉晏稱讚釋尊是「道逾千聖之前」、「位過百王之上」。因而不能將周孔與釋尊等量齊觀。劉晏一一列舉歷史上帝王崇信佛教僧侶的實例，如宋帝之與道安、道生，晉王之於慧遠，秦王之于鳩摩羅什，趙王之於佛圖澄，梁帝之於志公，魏王之於恩天，北齊帝之於法上，隋文帝之於曇延等，說明佛教僧侶在精神層面高於帝王。

在奏表正文的結尾部分，劉晏討論了僧侶是否應該向帝王禮拜的問題。這一問題在東晉時期曾在佛教界與政界有過激烈的爭論，慧遠曾著《沙門不敬王者論》以表明佛教界關於此問題的立場。慧遠認為佛教信徒分為在家居士與出家僧侶，他們

的身份不同，所應遵循的倫理規範也不同。具體而言，在家居士是「方內之人」，是皇帝治下的百姓，所以有義務遵循世俗的倫理道德規範，理應跪拜父母、君王。但出家僧侶則是「方外之人」，追求的是菩提、涅槃等超越世俗的目標，所以理應受到全社會的尊敬，而不應該受世間倫理道德的約束，不應向君王致敬。這一問題實際上反映了佛教的出世倫理與儒家為代表的世間倫理之間的矛盾和衝突。這種衝突一直延續到唐代，並且隨著佛教在國家政治生活中地位的變化，其表現形式或和緩或激烈。劉晏明確地提出僧侶不應禮敬王者。但劉晏提出的根據除了世間倫理與出世間倫理的分際之外，還舉出歷史上的蘇武、李陵、比干、許由、管寧、皇甫、嚴陵、亞夫等名人的例子，說明忠孝的實質大於形式。有些在形式上雖然看似不符合忠孝的理念，但其中表現出的氣節、道德境地可能更高。單純的稽首跪拜，既不足于增加皇帝的萬乘之威，也不足於報君親之恩。劉晏的說法總體上並沒有超出東晉慧遠《沙門不敬王者論》的理論水準，其社會效果如何也不得而知。但值得關注的是，劉晏是在什麼社會背景下重新提出這一問題的。應該說，劉晏的奏表與唐代中期三教關係的變動有直接關係。

四、《三教不齊論》與唐代的三教關係

將儒、釋、道並稱為「三教」的說法出現的很早，而這種說法本身就包含了某種三教融合的思想要素。如北魏的衛元嵩著有《齊三教論》，雖然詳細內容不得而知，但應該是站在儒教的立場統攝三教。《隋書·李士謙傳》中有「佛，日也；道，月也；儒，五星也」的說法。可見，雖然儒、釋、道三教相互之間圍繞孰先孰後爭論不休，但與此同時，主張「三教」融合者也代不乏人。

唐代的三教關係的發展實際上在兩條線上展開：一條線是帝王站在政治立場力圖推動三教的共存或三教的統合；另一條線則是儒、釋、道三教站在各自宗教的立場對其他兩教的批判、貶斥。雖然由於政治的需要和皇帝本人的信仰傾向，在三教孰先孰後問題上，唐朝歷代皇帝各有側重，但基於現實的政治需要，總體上都是推動三教融合的。如唐高祖于武德八年（625年）下詔，規定「老先、次孔、末釋」（《集古今佛道論衡》卷丙）。貞觀六年（631年），唐太宗下詔僧道致拜父母，以禮教為先。但在頒佈詔令之後，唐太宗又對弘福寺僧人雲，「佛老尊卑，通人自

鑒，豈一時在上，即以為勝？朕宗自柱下，故先老子。凡有功德，僉歸釋門」²⁰，可見，唐高祖、唐太宗形式上將道教置於佛教之上主要是出於政治考慮，即李唐遠祖出自柱下之老子，以此證明唐朝取代隋朝的合法性，並非出自對道教的信仰。在武則天時代，武則天出於建立大周政權的政治需要，抑道而揚釋，但也強調「佛道二教，同歸于善，無為究竟，皆是一宗」²¹，其基本的立場仍然是三教的和諧共存。在唐武宗會昌年間（841-846），雖然曾發生大規模滅佛事件，佛教遭受毀滅性打擊。這說明唐政府關於三教的一貫立場產生了嚴重傾斜。但這一政策持續時間並不長，在唐宣宗繼位後就改弦易轍，開始恢復佛教。

而在民間，由於教義的差異和相互爭奪政治資源和信眾資源的現實需求，三教之間的矛盾和對立一直存在，相互之間難以妥協，遑論走向融合。三教之間一直是各是所是，各非所非。誰也不能說服誰，誰都自認自己所屬的宗教最善。唐朝皇帝為了調和三教之間的矛盾，曾召集過數次宮廷論議，即讓三教推舉代表，在皇帝面前辯論。當局者的意圖很明確，就是希望三教通過辯論達到和諧共存的目的。這種公開辯論並沒有消弭三教之間的矛盾和對立，反而可以說激化了彼此間的已有的矛盾和對立。但皇帝的這種政治姿態畢竟對社會產生了巨大影響，使得三教融合逐漸發展為社會的某種共識。而三教之間的直接對話，客觀上也有助於彼此之間在思想上相互滲透、相互吸收。

在唐代，由於儒家是官方的意識形態，自然享有特權地位，而道教借助教主老子與皇帝的特殊淵緣也受到庇護，相對而言，佛教在三教關係中處於相對劣勢的地位。特別是當皇帝本身表現出對佛教的否定性立場時，佛教就感受到深重的危機感。唐初的法琳上書唐太宗、與道士展開辯論，其原因就在於此。在唐玄宗時期，由於唐玄宗本人不喜佛教，對武則天的崇佛政策做了大幅調整，恢復了唐太宗揚道抑佛的政策。除了下詔規定道先佛後之外，還特別下詔僧尼必須禮拜父母、帝王²²。從劉

²⁰ 《佛祖統記》卷 39，《大正藏》49 冊，356 頁下。

²¹ 宋敏求，編《唐大詔令集》（北京：中華書局，2008），頁 591。

²² 《唐大詔令集》卷 113 所收唐玄宗「僧尼拜父母敕」雲「道教釋教，其歸一體。都忘彼我，不自貴高。近者道士女冠，稱君子之禮；僧尼企踵，勤誠請之儀。以為佛初滅度，付囑國王，猥嘗負荷，願在宣佈。蓋欲崇其教，而先於朕也。自今已後，僧尼一依道士女冠例，

晏《三教不齊論》的內容看，其結論就是反對僧尼禮拜父母、帝王，語氣上似乎是直接針對皇帝的某種政策而發，所以不排除此奏表是針對唐玄宗的「僧尼禮拜父母詔」而發的可能性。當然，在唐代中期的皇帝中，除了唐玄宗，唐宣宗、唐德宗在即位初期也有排佛的傾向。特別是唐德宗即位之初，朝中多有沙汰僧尼的議論，德宗自身出於增加國家賦稅、保證兵員來源的考慮，也贊同抑制佛教的過度發展。在德宗在位時期（779-805），劉晏位尊權高，上書皇帝更為便捷。所以牧田諦亮推測，劉晏的《三教不齊論》針對宣宗的某項政策而發的可能性似乎更高²³。

但在唐代中期，在社會上確實出現了三教合流的動向。如唐代宗大曆二年（767年），四川的資州刺史叱于公建立「三教道場」，設「三教堂」，祭祀孔子、釋迦和老子。其「三教道場文」雲「二儀生一，萬象起三，殊途同歸，體本無異」²⁴，體現了叱於公三教合流的理念。《金石萃編》的編者王昶在點評叱於公的「三教道場文」時雲，「三教之目，肇於此」。如前所述，「三教」的說法早已有之，並非肇始於此，但如果說三教合流始於叱於公則有一定道理。特別是以往的三教齊一的思想僅僅是一種理念，還沒有變成社會運動，還沒有找到其在現實中的表達形式，而叱於公的「三教道場」則表明三教合流已經由個別人的理念演變為一種社會現象。

中唐時期三教關係出現的這種新現象具有重大的思想史意義，它表明三教的共存、三教的相互滲透，不僅僅是官方推進的政策，而且開始變為社會的某種共識。雖然在此之後，在宗教的層面三教之間仍然是對立多於妥協，但社會的大勢已經是追求三教的融合，換言之，求三教之「齊」的聲勢逐漸高過了求三教之「不齊」的聲勢。這或許是劉晏的《三教不齊論》和姚勗的《三教不齊論》長期隱而不彰的社會背景之所在。當然，在三教融合成為社會思潮的主流的時候，三教不齊的主張作為時代思潮的亞流仍然潛流不息。直到宋代，在三教合流已經成為社會共識的背景之下，仍然出現了模仿姚勗《三教不齊論》的《三教優劣論》並流傳到日本，由此可見這種亞流文化同樣不可忽視。

兼拜其父母，宜增修戒行，無違僧律。興行至道，俾在於茲」。同上注，頁 589。

²³ 牧田諦亮，「劉宴の三教不齊論について」，頁 713。

²⁴ 《金石萃編》卷九六。

《三教優劣論》雖然在結構上與姚謩的《三教不齊論》類似，但在內容上仍然有許多改變和增減。考察《三教優劣論》的內容及其與《三教不齊論》之間的關連，將有助於我們理解唐代三教關係到宋代三教關係的嬗變。關於這方面內容，只能留待另文考察。

結論

通過上述考察，我們明確了以下幾點：一、是由最澄和空海傳到日本，並在日本佛教界產生了一定影響的《三教不齊論》與署名劉晏的敦煌文獻《三教不齊論》是內容不同的兩種文獻；二、作者姚謩在《三教不齊論》中主要比較了道教與佛教之間的優劣，反駁了道教對佛教的攻擊，宣揚佛教應該在三教中享有優勢地位；三、姚謩著《三教不齊論》與劉晏著《三教不齊論》無論在形式上還是在內容上皆有相似之處，如在三教關係中皆主張佛教至上主義，但就現存內容看，姚謩立論的重點在佛道關係而劉晏的理論重點在佛儒關係；四、有唐一代，雖然朝廷大力推進三教共存、三教和諧，但在宗教的層面三教之間的鬥爭一直沒有消歇。姚謩著《三教不齊論》與劉晏著《三教不齊論》就反映了中唐時期三教論爭的一個側面，即相對處於弱勢的佛教為了獲得政治的合法性而自我辯護。雖然在中晚唐三教融合已經成為社會大勢，但三教論爭仍然作為一種重要的社會思潮而不絕如縷。

參考文獻

- 牧田諦亮，〈劉晏の三教不齊論について〉，《塚本博士頌壽記念：佛教史学論集》，京都：五十嵐書店，1961。
- 牧田諦亮，〈三教優劣伝について〉，《佛教文化研究》，11号，1962年。
- 牧田諦亮，〈佛法和漢年代曆について〉，《南都佛教》，21号，1968年。
- 牧田諦亮，〈伝教大師将来録追跡調査の試み—南嶽高僧傳と三教不齊論—〉，《伝教大師研究》，東京：早稲田大學出版部，1980。
- 饒宗頤，〈三教論及其海外移植〉，《中國宗教思想史新頁》，北京：北京大學出版社，2000。
- 藤井淳，〈姚詒撰『三教不齊論』（石山寺所藏）写本の翻刻〉，《高野山大学密教文化研究所紀要》，24号。

初稿收件：2012年06月07日

初審通過：2012年06月25日

二稿收件：2012年07月13日

二審通過：2012年08月27日

作者簡介

作者：張文良（Zhang Wen-Liang）

職稱：中國人民大學佛教與宗教學理論研究所研究員

E-mail：zhangwenliangbjsjzxx@yahoo.com.cn

An Assessment of Yao Bian's Treatise *On the Unequalness of the Three Belief-systems- Buddhism, Confucianism, and Daoism*

Zhang Wen-Liang

Research Fellow, Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory,
Renmin University of China

Abstract:

Scholars from both China and Japan have traditionally assumed that the treatise, 「On the Unequalness of the Three Belief-systems」 by the Tang Dynasty official Liu Yan (劉晏 716-780), is the treatise that was listed in the catalogue of literature transmitted from Tang China to Japan by Saicho and Kukai, which coincidentally shared the same title. But this assumption has been proven wrong, thanks to the recent re-discovery of the text of the treatise that was hand-copied by Kukai. Kukai's copy was actually written by another Tang Dynasty official Yao Bian (姚聳 8th century?), a contemporary of Liu Yan. While there are similarities between Liu Yan's treatise and Yao Bian's (both placed Buddhism above Daoism and Confucianism, and both cited similar evidence in their argumentation), there are also evident differences (e.g., Yao Bian's treatise argues for the superiority of Buddhism over Daoism, whereas Liu Yan's argues for the superiority of Buddhism over Confucianism.) Nevertheless, both treatises reflected the pervasive tension between Buddhism on the one hand and Daoism and Confucianism on the other in [mid-to-late] Tang society, despite [the central] government's [political] effort in trying to integrate and harmonize the three belief-systems.

Keyword: Yao Bian(姚聳), Liu Yan (劉晏), On the Unequalness of the Three Belief-systems- Buddhism, Confucianism, and Daoism