

跨文化议题

重估刘谧《三教平心论》的思想史意义

高明*

摘要: 刘谧成书于南宋末年的《三教平心论》经常被思想史叙事忽略,这既是由于思想史学者习惯于政主教辅的分析模式,多从王权角度俯视三教关系而忽略其于宋末“三教合一”大势下,仍然坚守佛教为本的保守主义立场,也决定于佛教在三教论衡中的“被解释者”的弱势身份,及刘著本身在佛教义学上的虚弱。尽管如此,《三教平心论》提出的“辨三教者,不可以私心论,不可以爱憎之心论,惟平其心念,究其极功”的思想却颇有价值;其对韩愈、宋儒排佛言论的反驳方式,又从另一侧面反映出佛教的“中国化”也是佛教义理学的衰退及空性精神的失落。

关键词: 刘谧 三教平心论 三教论衡 韩愈 宋儒排佛

三教关系至中唐而一变,此前排佛者主要是道教,如道士傅奕(554-639),分别于唐高宗武德四年(621)、武德七年(624)和唐太宗贞观十三年(639),三次上疏,亟言佛法害国,坚请罢除,李仲卿、刘进喜等道士随声附和,排佛之声倾动朝野;¹从韩愈(768-824)效仿佛教“法统”提出儒家“道统”开始,儒家以捍卫道统自任,以孟子辟杨墨的精神扛起排佛大旗。唐宪宗元和年间,韩愈以《论佛骨表》《原道》等古文名震天下,旗帜鲜明呼吁对沙门“人其人,火其书,庐其居”²,用政治权力直接毁佛,永绝夷狄道术在华之根本。韩愈文雄天下,名重士林,一时间附和毁佛成为风气。不过,中唐士大夫的反佛观点了无新意,不过是《弘明集》《广弘明集》中反佛论者的旧说,³“真能入室操戈,吸收改造释道哲理,进行内在批判的,则要等到宋明理学了。”⁴金人李纯甫所编七十二卷《诸儒鸣道集》是中国思想史上第一部丛书,目的就是排佛,其中便收有周敦颐、司马光、张载、二程、谢良佐、杨时等十二位宋儒的排佛言论。⁵宋儒一方面继续着韩愈的辟佛事业,一方面又利用佛学建构子所罕言的“性与天道”。反者道之动,佛教界如智圆(976-1022)、契嵩(1007-1072)、张商英(1043-1121)、宗杲(1089-1163)等,为了护法,将佛教伦理化、心性化,迂回逶迤地为佛教的合法性作辩护,从不同视角会通儒释。其实,从魏晋到唐宋,为了佛法慧命延续,主张“三教融合”一直是佛教界或同情佛教的士大夫情非得已的生存之道,他们用本末内外、均善均圣、殊途同归等富有创意的方法试图调和佛道、佛儒的种种矛盾,⁶以期谋求起码的生存空间。然而,和而不同的古老传统,并未使儒道消弭对佛教的文化偏见,帝王好恶、政治形势、民族矛盾和思想嬗变等因素都会影响儒道二家对佛教的态度,先由道教、继而由儒家排佛引起的三教是非、高低、优劣之争鸣,一直此起彼伏,并未消失。在宗法制度和历代皇权的护翼下,儒家与道家都有正统、历史和道德的优越感,佛教似乎只剩下哲学优越感,或以悲凉的心态说服王者和儒道:佛教徒从来就是“匿名的儒家”,同样有助王道教化。

思想史学者在论及这一主题时,较少提到宋元之际的刘谧及其《三教平心论》(以下简称《平心论》),即使偶有评说,也认为无甚特色,或价值仅在非韩与护法。或许这与论者有

* 高明,哲学博士,西南政法大学马克思主义学院讲师,主要研究方向:佛教哲学、中国思想史,电子邮件:gaoming_gxy@163.com。

¹ 参见汤用彤:《隋唐佛教史稿》,武汉:武汉大学出版社,2008,第7-16页;潘桂明:《中国佛教思想史稿:隋唐五代卷》(第二卷上),南京:江苏人民出版社,2009,第249-252页。

² 韩愈:《原道》,《韩愈集》,郑州:中州古籍出版社,2017,第192页。

³ 参见汤用彤:《隋唐佛教史稿》,第29-38页。

⁴ 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010,第232页。

⁵ 参见陈来:《略论〈诸儒鸣道集〉》,《北京大学学报》(哲学社会科学版),1986年第1期,第30页。

⁶ 参见牟钟鉴:《儒道佛三教关系简明通史》,北京:人民出版社,2018,第184-190页。

意无意地习惯于从王权角度俯视儒释道的视角有关,若从刘谧所倡导的处理三教关系的理念来看,思想史叙事忽略《平心论》,恐怕有失公允。

刘谧生平,正史不载,事迹几不可考。据其它古籍,刘氏年代有南宋、元、明三说,学界多以为元人,如《大正藏》第五十二册“史传部”收有《平心论》,序后标题下标“静斋学士刘谧撰”,未注朝代,目录标为元人;慈怡《佛光大辞典》、蓝吉富《中华佛教百科全书》、任继愈《佛教大辞典》和潘桂明《中国佛教思想史稿》等皆主刘为元人。不过,日本学者野口善敬《三教平心论解题》认为,刘谧“与李屏山(1185-1231)同时活跃于佛教界”,应属南宋。台湾东吴大学林伯谦教授著有《刘谧〈三教平心论〉成书时代及辟韩缘由考》一文,详细考辨了刘谧年代种种歧说及《平心论》的用语习惯,如论称赵宋为“本朝”,称欧阳修为“今之韩愈”等,可见此论应作于南宋末年,尽管不能排除刘氏本人生活于宋灭元兴的鼎革之际,但《平心论》应是成书于南宋末年的作品。¹此说近是。

诚如论者指出,刘谧对三教关系的分析颇受前贤影响,乍看似乎“没有多大的特色”²,如《平心论》的开场白:“尝观中国之有三教也,自伏羲氏画八卦,而儒教始于此;自老子著《道德经》,而道教始于此;自汉明帝梦金人,而佛教始于此,此中国有三教之序也。大抵儒以正设教,道以尊设教,佛以大设教。观其好生恶杀,则同一仁也;视人犹己,则同一公也;征忿室欲,禁过防非,则同一操修也;雷霆众瞶,日月群盲,则同一风化也。由粗迹而论,则天下之理,不过善恶二涂,而三教之意无非欲人之归于善耳。故孝宗皇帝制《原道辩》曰:以佛治心,以道治身,以儒治世,诚知心也、身也、世也,不容有一之不治。则三教岂容有一之不立?无尽居士作《护法论》曰:儒疗皮肤,道疗血脉,佛疗骨髓,诚知皮肤也、血脉也、骨髓也,不容有一之不疗也,如是则三教岂容有一之不行焉?”³因此,刘谧说三教皆不可去:“儒教在中国,使纲常以正,人伦以明,礼乐刑政四达不悖,天地万物以位以育,其有功于天下也大矣。故秦皇欲去儒,而儒终不可去。道教在中国,使人清虚以自守,卑弱以自持,一洗纷纭轳轳之习,而归于静默无为之境,其有裨于世教也至矣。故梁武帝欲除道,而道终不可除。佛教在中国,使人弃华而就实,背伪而归真,由力行而造于安行,由自利而至于利彼,其为生民之所依归者,无以加矣。故三武之君欲灭佛,而佛终不可灭。隋李士谦之论三教也,谓佛日也,道月也,儒五星也,岂非三光在天,阙一不可?而三教在世,亦缺一不可。虽其优劣不同,要不容于偏废欤。”⁴上述论调确实没有新意,其在智圆、契嵩等护法者言论中经常能看到。刘谧把佛教的功能说成使中土人士“弃华就实”、“背伪归真”、“自利利他”,儒道二家也不一定接受。《平心论》表面是在论述“儒不可去”、“道不可除”、“佛不可灭”,然而逐鹿中原的历代王朝,“去儒”几不曾见,“除道”也是受毁佛波及,常常发生的倒是道家“反佛”和儒家“辟佛”,乃至两家呼吁用王权“毁佛”。明眼人一望即知,刘谧是在为佛教作辩护,僧祐的《弘明集》、道宣的《广弘明集》和《大正藏》第五十二册所收其它著作,无不在做护法的事。当刘谧重弹“殊途同归”的旧调,说什么三教“同一仁”、“同一公”、“同一操修”、“同一风化”时,也的确是“无新意、无特色”。

不过,我们为何不接着往下读?

“人有异心,心有异见。慕道者谓,佛不如道之尊;向佛者谓,道不如佛之大;儒家以正自处,又兼斥道佛,以为异端,是是非非,纷然淆乱,盖千百年于此矣。吾将明而辨之。”⁵然则,如何明辨?“切以为不可以私心论,不可以爱憎之心论,惟平其心念,究其极功,则可以涣然冰释也。”⁶这段文字提出了之前的三教论衡文献中鲜见的四个颇有灵感的新概念:

¹ 参见林伯谦:《刘谧〈三教平心论〉成书时代即辟韩缘由考》,《文与哲》第31期,2017,第310-316。

² 参见赖永海:《宋元时期佛儒交融思想探微》,《中华佛学学报》,1992年第5期,第109-120。

³ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 781, b19-c4。

⁴ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 781, c5-19。

⁵ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 781, c19-22。

⁶ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 781, c23-25。

私心、爱憎心、平心和极功，这是刘谧用以分析三教关系的标准，以此新的四说论衡三教，就不能继续视为“无特色”了。

私心，是文化本位主义，尤其是弱势文化面对强势的文化他者时对自卑心理的反抗性表达，在这种情感中，道义、正确以民族主义、自我身份认同的方式被呈现、放大，因而最容易激动人心。爱憎心，是基于对族群身份归属的价值划分，“异见成憎，同想成爱”，对“我们”的爱，对“他们”的憎，常常超越是与非的存在论判断，表现为强烈的自我认同、自我归属，或表现为“他者即恶”的排外意识。私心与爱憎心并非仅存在于中国历史上的三教关系中，事实上，这是人类所有文化传统普遍需要面对的人性弱点，单纯先生已经阐明，文明相遇中基于“己是人非”思维定势的“惧恨异己”现象在任何文化传统中都有悠久的历史，这“构成人类文明史中一幅悲剧色彩浓烈的画卷”，由于这种普遍的人性现象，“从各民族、国家、政权、社群处理‘异己’关系的历史和现实情况来看，仍然是思想混乱、政策歧出，行为诡异，各种形态的人道主义灾难层出不穷、愈演愈烈”。¹

对于中国思想史而言，“对天象的凝视、观测和体验，形成了古代中国关于宇宙空间的知识，这些知识给中国思想世界提供的是一种经验与技术上的合理性支持。”²气分阴阳，地分中边，天子在臣民中央，皇宫在京城中央，京城在国家中央，国家在天地中央，中央与四方不仅是空间关系，也是文明与野蛮的文化关系，《礼记·王制》用“中央”与“四方”定义了“我们”（华夏）与“他们”（夷狄），夷夏的善恶之性皆不可移：“中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。东方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器，五方之民，言语不通，嗜欲不同”³。“他者即恶”与“己是他非”这一人类普遍的惧恨异己意识又一代代强化着文化的爱憎心。当佛教经大月氏、西域传来中土，本土的儒道二家与佛教最初的观念碰撞就有敏感的夷夏之辨，汤用彤先生说，夷夏之辨与形神关系是中国思想界可以借以从根本上倾覆佛教学说的理论。⁴三教论衡的第一篇文献《牟子理惑论》中就出现了对“以夷变夏”的担忧与责难：“孔子曰，夷狄之有君，不如诸夏之亡也。孟子讥陈相，更学许行之术曰，吾闻用夏变夷，未闻用夷变夏者也。吾子弱冠学尧舜周孔之道，而今舍之，更学夷狄之术，不已惑乎？”⁵南齐道士顾欢（420-483）的《夷夏论》更是名震一时，其文曰：“端委搢绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎蹠磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡椁葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。”⁶在夷夏体系下，顾欢把佛教与儒道的区别极端化，如同车不可涉川，舟不可陆行，鱼鸟异渊，若天下中心的儒道之民学习西来佛法，舍华夏而效夷狄，简直是自贬身份，故岂能允许老释二教，交行八表？梁僧祐显然认识到这是足以解构佛教合法性的大问题，遂在其所编《弘明集》卷六、七中收录了谢镇之、朱昭之、朱广之、慧通、僧愍等人的著作，替佛教辩护。

傅奕在初唐及韩愈在中唐的反佛，仍然高唱“夷夏论”的旧调，如傅奕说：“佛在西域，言妖路远，汉译胡书，恣其假托。故使不忠不孝，削发而揖君亲；游手游食，易服以逃租赋。演其妖书，述其邪法，伪启三涂，谬张六道，恐吓愚夫，诈欺庸品。……窃人主之权，擅

¹ 单纯：《惧恨异己：政治与法律背后的文化意识形态》，《跨文化思想家》，2020年第1期，第23-43页。

² 葛兆光：《中国思想史（导论）：思想史的写法》（三卷本）第二版，上海：复旦大学出版社，2013，第22页。

³ 孙希旦：《礼记集解（上）》，北京：中华书局，1989，第359页。对这一问题的详细诠释，可参见单纯：《儒家思想的魅力》，北京：中国社会科学出版社，2011，第3-36页。

⁴ 参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海：上海人民出版社，2015，第322页。

⁵ 《弘明集》卷1，CBETA，T52，no. 2102，p. 3，c10-14。

⁶ 顾欢《南齐书·夷夏论》，转引自汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第323页。

造化之力，其为害政，良可悲矣！”¹又说：“妖胡滋盛，太半杂华，搢绅门里，翻受秃丁邪戒，儒士学中，倒说妖胡浪语，曲类哇哥听之丧本，臭同鲍肆过者失香。复广置伽蓝，壮丽非一，劳役工匠，独坐泥胡，撞华夏之鸿钟，集蕃僧之伪众，动淳民之耳目。”²在傅奕等道教人士的污名化评价中，佛是胡鬼，法是妖言，僧是秃丁，简直一无是处。韩愈铁肩担道义，以一时激愤之语言辞激烈地说：“佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情。假如其身至今尚在，奉其国命，来朝京师，陛下容而接之，不过宣政一见，礼宾一设，赐衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。……。乞以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑，使天下之人知大圣人之所作为，出于寻常万万也，岂不盛哉！岂不快哉！”³不管是顾欢、傅奕的“优老而劣释”，还是韩愈以生命担保的排佛卫道言辞，都是把学术问题政治化，把思想文化之争转变为尊王攘夷的春秋大义，其理论资源并非道家的清静无为或道教的长生久视，而是儒家的宗法礼教和华夏中心主义。两宋以“强干弱枝”为国策，中央集权，偃武修文，流弊所及，终于造成强敌环伺，三百二十年有宋一代，辽、西夏、金、蒙古先后对赵宋构成极大压力，澶渊之盟和靖康之耻激发起宋儒强烈的民族情感，他们洁身自好，砥砺名节，在三教关系上更是大讲夷夏之辨。⁴以上就是刘谧之所以反对用私心和爱憎心论衡三教的文化传统和思想背景，以私心和爱憎心为根本内容的夷夏论构成了刘谧批判性反思三教关系的前提。

二

不能说刘谧的《三教平心论》已经完全摆脱了“夷夏之辨”的内在逻辑，他并没有超越时代，但他明确用“平心”而非“私心”和“爱憎心”论衡三教，确实是创见与勇气的表现。刘著认为，只有摆脱了私心、爱憎心，以持平之心对待三教，各种争鸣的是是非非、文化偏见乃至宗教迫害才有冰释的可能，这种面对不同宗教、文化所表现出的平等意识虽然出于宋末，但在观念上已经非常现代，如果考虑到刘谧所处的南宋主流话语体系，他的立场就更加可贵了！百科全书式的德裔英国学者麦克斯·缪勒（F. M. Müller, 1823-1900）之所以被公认为现代西方宗教学（the Science of Religion）的开创者和奠基人，就是因为他1870年代在英国皇家科学研究所的四次涉及宗教的演讲中首次贯彻了“平等原则”，作为浸淫于深厚基督教背景中的学者，他呼吁在宗教的比较研究中，任何宗教都不应该拥有高于其它宗教的特权，不管是印度和波斯的雅利安宗教，还是源于环地中海的闪米特宗教，或中国的圣典宗教，每种宗教都是平等的。“应当对人类所有的宗教，至少对人类最主要的宗教进行不偏不倚的、真正科学的比较”，“任何宗教都不应要求得到特殊待遇，基督教尤其不应当”⁵，不管出于何种目的，把某种宗教文化视为至高无上都是宗派主义的表现，而“科学不需要宗派”。他把用平等比较原则研究宗教的方法表述为“只知其一，则一无所知”⁶，此中之“知”是排除价值高低预设的“平等”之知，非“偏见”之知。刘谧“平心而论”的三教论衡观与缪勒的平等比较原则极为相似，他不像很多宋明思想家那样主张漫无分别的三教合一，而是在平心论的基础上等视三教的差异。

当然，刘谧不是价值论上的相对主义者，《平心论》所谓平等看待三教是指排除私心和爱憎心等视儒释道，但这并非意味着隐藏立场，假装认同彼此，不去作价值评判。“极功”，便是刘谧对三教进行价值判断的标准。照刘谧基于因果理论的分析，极功是三教的终极关怀，是三教的宇宙论所能含摄的终极境界：“盖极功者，收因结果处也，天下事事物物，皆有极

¹ 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，第8页。

² 《广弘明集》卷11，CBETA，T52，no. 2103，p. 160，b13-c2。

³ 韩愈：《论佛骨表》，《韩愈集》，第21-22页。

⁴ 参见傅乐成：《中国通史》（下），贵阳：贵州教育出版社，2010，第478-541页。

⁵ 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，陈观胜、李培荣译，上海：上海人民出版社，2010，第17-18页。

⁶ 参见麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，第10页。

功：沾体涂足，耕者之事也，至于仓廩充实，则耕者之极功也；草行露宿，商者之事也，至于黄金满籝，则商者之极功也。惟三教亦然，儒有儒之极功，道有道之极功，佛有佛之极功，由其极功观其优劣，则有不待辨而明者。”¹试与令人尊敬的宗杲禅师（1089-1163）相比较，宗杲不畏奸臣，以真性为乐，主张无论凡圣还是三教，都能达到如下境界：“儒即释，释即儒；僧即俗，俗即僧；凡即圣，圣即凡；我即尔，尔即我；天即地，地即天；波即水，水即波；酥酪醍醐，搅成一味，饼盘钗钏，镕成一金。”²刘谧明确以“极功”论三教优劣就与这种漫无分别的三教合一论截然不同。

在“极功”的视野下：

儒家之教，是宗法伦理，自身及家，自家及国，再由一国推及四海，弥漫六合，可谓“守约施博”，但六合之外，圣人就存而不论了，儒家的极功至四海而止，更无去处。于是，儒家学者致力于存心养性，蹈仁履义，儒教可以致君、泽民，可以安社稷、扶世教、致太平，功成身老，名在青史。儒教之极功如此。

道家之教，主张清静无为，自一身及幽冥，自人间及天上，长生久视，羽化登仙，可谓“超凡入圣”，但若问他们天地造化之外的事情，道教只能以“极大不过周天界”相答，周天界外非其所知。故学道者，多致力于清静寡欲、吐故纳新、积功累行，目的不外飞升天界，役鬼神召风雨，“长生久视乃飞去，盖至长生则极矣”。道教之极功如此。

《平心论》说，与儒家极功止于四海，道家极功止于周天不同，佛家之教广被三千大千世界，“一佛出现，则以三千大千世界为报刹”³，一佛出现，则百亿世界中有百亿化身同时出现，度化千百亿世界所有有情，无论胎生、卵生、湿生、化生，二足、四足、多足，还是有色、无色、有想、无想、乃至非想非非想，皆令得度。故学佛者，至果位则证五蕴皆空，澄六根清静，离十恶修十善，除六十二种邪见，邪伪无容，烦恼莫乱，“三千威仪、八万细行无不谨守，四无量心、六波罗蜜常用熏修。其间为法忘躯，则如割皮刺血书经、断臂投身参请，而不怯不疑，为物忘己，则如忍苦割肉、餒鹰舍命、将身饲虎，而不怖不畏，钱财珍宝国城妻子，弃之如弊屣。……《法华经》云，如来为一大事因缘故出现于世，普欲令众生皆共成此道，盖其大愿大力，誓与一切含灵，皆证无上涅槃妙果者也”。⁴刘谧毫不讳言佛教之广大、高远、深刻与平等，极功远在儒道之上：“是故辨三教者，不可以私心论，不可以爱憎之心论，惟平其心念，究其极功，则知世之学儒者，到收因结果处，不过垂功名也，世之学道者，到收因结果处，不过得长生也，世之学佛者，到收因结果处，可以断灭生死，究竟涅槃，普度众生，俱成正觉也。其优劣岂不显然可见哉！”⁵

同时代而稍前的智圆等就迂回透迤地靠近儒学，对儒家委曲求全，积极儒化佛学，以《中庸》调和儒释，宗儒为本，反思狂禅之弊，诠释佛教与儒教在伦理教化上的一致性，甚至对韩愈的辟佛表示理解、认同，说儒家的忠孝仁义同样适用于佛教，“世法即佛法，佛法即世法”、“戒虽万行，以孝为宗”、“拟儒《孝经》，发明佛意”，⁶如此等等，都与刘谧立场鲜明地为佛教争取地位的保守立场不同，更与《平心论》的强烈非韩有异。刘谧以平心论衡三教，明确以极功论佛优于儒道，“儒道二教，世间法也，佛教则始于世间法，而终之以出世间法也。”⁷这种立场鲜明的佛教保守主义，在尊王攘夷、宋儒排佛的大背景下，尤其显得可贵。

¹ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 781, c25-p. 782, a2.

² 转引自牟钟鉴：《三教关系简明通史》，第362页，原出：《大慧普觉禅师语录》卷28, CBETA, T47, no. 1998A, p. 932, b13-16.

³ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 782, a25-26.

⁴ 参见《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 782, a25-c21.

⁵ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 782, c21-27.

⁶ 参见潘桂明：《中国佛教思想史稿：宋元明清近代卷》（第三卷上），南京：江苏人民出版社，2009，第74-77页。

⁷ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 783, a13-15.

智圆宗儒为本的儒佛调和立场，事实上代表着宋代佛教在夷夏之辨压力下不得已的选择，也是佛教空性精神的失落；与之相反，刘谧正面反驳韩愈、宋儒的排佛言论，通过平心、极功之论，挺立佛教的空性、平等与博大精神，不过这种声音在宋末天台、华严等各宗进一步“中国化”为禅宗和净土思想的大势下的就微弱多了。

李觏（1009-1059）、朱熹（1130-1200）等宋儒对儒家有一个悲观的看法：千五百年以来，孔子之言满天下，而孔子之道未尝一日得行于天地之间。¹刘谧对三教世俗发展史的观感与此类似：三教从来就没有纯粹地存在过，去私心、爱憎心，以平心、极功论衡三教是理想主义，在现实历史中，三教从未纯粹地“一出于正”，三教的世俗史都是各家崇高理念在经验世界不纯粹的呈现，“尚何区区于优劣之辨哉”²？“公孙弘之曲学阿世，祝钦明之五经扫地，杨子云明太玄之妙而谄事汉公，许敬宗知帝丘之义而失身女主，是皆自儒家出也。鼠道士以子夜术欺东坡，林灵素以神霄梦惑徽庙，天上神仙郑化基而实一庸流，地下神仙何得一而实一凡庶，是皆自道家出也。胡僧呪术不能杀傅奕，石佛现光不能欺程颢，佛齿灵矣而碎于傅奕之羊角，佛牙神矣而坏于赵凤之斧钺，是皆自佛家出也。”³对刘谧而言，三教论衡应分为理念和现实两个层面：在理念领域，三教的广狭、高下、优劣，人人可议，刘谧已经给出了自己的评价标准；但在多元思想激荡的历史洪流中，讨论不纯粹的现实三教的优劣与高下，在方法上就是失策的。儒家以刚大正直教人，为儒而叛道者是儒家之罪人，道家以清静无为教人，奉道却多行邪术者是道教之罪人，佛家以无相、无得教人，学佛而假托教门、以咒术杀人、造妖设伪者，是佛教之罪人，三教都有不合理念的罪人，都有不纯粹的一面，论衡三教是非，如果以不纯粹的世俗一面立论，毫无意义。⁴而傅奕与韩愈之排佛言论，恰好是多以形而下的现实（事）评判形而上的理念（理），刘谧反问：“庸可执是以议三教哉？”⁵

三

安史之乱后的中唐，为重建帝国的政治秩序，李吉甫（758-814）、裴度（765-839）、李德裕（787-850）在政治上主张外御异族，内平藩镇，维护皇权，韩愈、李翱（772-841）等士大夫在思想、信仰上倡导儒家权威的回归，以陈义甚高、不切实际的理想主义建构儒家“道统”的普遍性，以“复古”的合法性大讲尊王攘夷，辟佛老便成为题中应有之意。⁶韩愈的《论佛骨表》《潮州刺史谢上表》《原道》《与孟尚书书》等文章中，触目皆是夷夏大防、佛法短祚等流俗言论，但流俗之见借韩愈“文起八代之衰”的浩然气势大张其目。《平心论》的一大任务就是在理学成为官学的背景下以佛教立场非韩，在反驳韩愈时，刘谧用佛教更为宏大的宇宙观驳斥韩愈极于四海的“夷夏观”，用天竺中心论与华夏中心论对峙，借世界主义的地理观解构《礼记》华夏中心论的中央优越感，以此揭露韩愈激进、狭隘、极端言论背后的肤浅：“彼徒见佛法来自西域，遂从而‘夷’之，殊不知佛生于天竺，而五天竺为南阎浮提之正中，是佛家固以彼为中也。……是儒家亦以彼为中也，由是知此固一中国也，反彼亦一中国也，而谓之‘夷’可乎？……愈之见但知四海九州岛之内为中国，四海九州岛之外为四夷，外此更无去处矣，岂知四夷之外复有非夷者哉？愈之见坐井观天之见也，不然《北史》所载大秦国者，去幽州数万里，而居诸夷之外，其国衣冠、礼乐、制度、文章，与中华同一殷盛，故号曰‘大秦’，而与大汉齿。由是观之，则四夷之外固有中国，而《汉书》以身毒为中国，信不诬也。井龟不足以语海，固非愈之所能知也。”⁷

¹ 参见韦政通：《中国思想史》“导言”，上海：上海书店出版社，2003，第16页。

² 《三教平心论》卷1，CBETA，T52，no. 2117，p. 783，b22。

³ 参见《三教平心论》卷1，CBETA，T52，no. 2117，p. 783，b12-c3。

⁴ 参见《三教平心论》卷1（CBETA，T52，no. 2117，p. 783，b12-c3。

⁵ 《三教平心论》卷1，CBETA，T52，no. 2117，p. 783，c2-3。

⁶ 参见葛兆光：《中国思想史》第二卷，第120-125页。

⁷ 《三教平心论》卷1，CBETA，T52，no. 2117，p. 785，b6-26。

帝王最担心皇权短祚，抓住唐宪宗这一心理，韩愈便举例说尧舜禹时无有佛法，在位百年，汉明帝时始有佛法，在位才十八年，为了皇权永固，必须将在华夏流传的夷狄佛教“投诸水火”。对此，刘谧驳斥说，如果要谈文化、伦理与政权存续的关系：“殊不知修短之数系于善恶，而善恶之报通乎三世，故曰‘欲知前世因，今生享者是，欲知后世果，今生作者是’。以是知今世之修短，原于前世之善恶，而今世之善恶，又所以基后世之修短，享国之久者，前世之善为之，运祚之促者，前世之恶为之也，岂可徒以目前论之？又岂有佛无佛之所至哉？”¹对于刘谧所据的更为超越的时间观和过去、现在、未来这种更为深刻的因果理论，韩愈恐除了重复激愤之语，也无法作更多辩驳。刘谧还举出儒家道统中的权威说法以示韩谬：“孔子言，仁者寿。则是仁者必长年，不仁者必折夭也。……。”²如果非要谈皇权祚命与佛法存续的表面历史相关性，刘谧从历史事实中得出了与韩愈完全相反的结论：“如必曰无佛而寿永，则舜禹在位固皆至百年也，唐武宗灭佛者也，胡为在位仅六年，而寿止三十三乎？如必曰有佛而年夭，则汉明享国才十八年也，梁武帝奉佛者也，胡为在位四十八年，而寿至八十六乎？”³克实而论，韩愈佛法短祚的俗见在根本上不能成立，国祚长短与有佛无佛毫无关系，真正有关系的是当下行为的善恶，这在佛教讲是善业或恶业，在儒家讲即仁与不仁而已。

韩愈还有如下言论：沙门去君臣父子之义，弱化了先王之教，“古之教者处其一，今之教者处其三”⁴。此说也是《弘明集》《广弘明集》所辑反佛言论的旧调重弹，刘谧一一驳之，他批评道：从教化看，释氏设教与儒教并不背驰，儒教欲天下人迁善远罪，佛教则从缘起出发，为有情说“善有乐报，恶有苦报”，这显然有裨于世教，并未弱化、分化先王之教，反倒以因果报应理论强化了先王之教；⁵又，出家何负于君臣父子之义？佛教徒割爱出家，不是为了独善其身，证果成道后将普渡一切众生，更不用说君臣父子，《法华经》说，“我等与众生，皆共成佛道”，岂能区区局限于宗法礼教？常人所理解的君臣父子之义，不过极其敬顺，佛教所理解的君臣父子之义，则能诱以离苦得乐的正法，常人所理解的子弟，不过致其慈爱，而佛教对于子弟，则能化之以涅槃菩提之正道，“又况常人之心有亲疏，而佛心则无亲疏，常人之心有限量，而佛心则无限量，常人知有己之君父尔，而佛则无尔殊，故《圆觉经》曰，观彼怨家如己父母，常人知有己之子孙尔，而佛无差等，故《华严经》曰，等观众生犹如一”⁶。如是种种博大、平等、高远之义，岂是韩愈等激进文士所能理解？

论者指出，刘谧的辟韩文字并非孤明独发，北宋的契嵩、张商英都有专文批判韩愈，《平心论》辟韩部分对契、张二氏多有承袭，但刘谧以一种意到笔随的行文方式，综合论述，浓缩剪裁，使主题更加突出。⁷他批驳三教论衡中的私心与爱憎心，主张平心论三教之极功，不隐晦价值评判，不委曲求全，不迂回立言，与宋代其他佛教思想家宗儒为本的三教调和立场截然不同。

宋儒对韩愈评价不高，如朱熹说，韩公之学，虽识大用流行，但未见本然全体，于日用间也不见存养省察功夫，其好乐之私，不能超拔于流俗；⁸但这并不妨碍他们一面继承韩愈的道统意识，在形上学的新层面继续辟佛，一面又暗用天台、华严、禅宗的心性说建构“理一分殊”的本体论。《平心论》对宋儒的代表性辟佛言论也有生动回应。我们主要分析刘著对张载与程颢的回应。

¹ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 785, b27-c22。

² 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 785, c6-7。

³ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 785, c17-22。

⁴ 韩愈：《原道》，《韩愈集》，第186页。

⁵ 参见《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 785, c23-p. 786, a21。

⁶ 《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 786, b19-c10。

⁷ 参见林伯谦：《刘谧〈三教平心论〉成书时代即辟韩缘由考》，第323-331页。

⁸ 参见汤用彤：《隋唐佛教史稿》，第37-38页。

张载生活在唯识与华严兴盛的关洛地区，目睹了大宋与西夏的民族矛盾，青年时期从佛学中汲取过形上学的营养，后来反诸儒家六经，以气论辟佛，立“太虚即气”、“凡象皆气”、“有无混一”论，驳斥佛教“三界唯心”、“万法唯识”、“凡象皆幻”的非实在论，《正蒙》说，“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也”。¹刘谧所引张载辟佛言论出于《正蒙·大心篇》：“其过于大也，尘芥六合；其蔽于小也，梦幻人世。”意谓气是大，是本，人心是小，是末，佛教却颠倒了大本与小末，颠倒了体用关系，将山河大地之生灭系于心法，视为虚妄不实，这是以小缘大，以末缘本。对此，刘谧回应说：视茫茫六合为区区尘芥，连中国本土的道家都懂得，《庄子·秋水》就说过类似道理，“四海在天地间，犹壘空在大泽中，国在海内，犹稊米之在太仓，非尘芥而何？”²至于人世“如梦幻泡影”、虚妄不实之理，都不用征引《中论》《般若》《华严》等经论，连诗人都懂得，如“白乐天曰：昨日屋头堪炙手，今朝门外好张罗。莫笑贱贫夸富贵，共成枯骨两如何。非梦幻而何？横渠目不悟此，岂可谓悟之者为非是乎？”³从论据看，刘谧在为佛教非实在论的空性哲学辩护时，并未直接引用佛典，而是引用了“外道”说法，这或许是因为老庄、唐诗在中国文化中具有“共许极成”的共识性解释力，如果空性、梦幻之理早已包涵于世人熟悉的本土的老庄、唐诗之中，还需要再用佛典去论证吗？同理，刘谧还引用了苏轼的《前赤壁赋》，间接旁证有为法刹那生灭的虚幻性：“横渠曰：释氏诬天地为幻妄。何不观《赤壁赋》曰：自其变者而观之，虽天地不能以一瞬。则天地之终穷，固出于苏东坡之说也，岂独释氏有是言哉？”⁴照此来看，尘芥六合，梦幻人世，中国本土的贤哲同样有所体认，不仅能凭此一点否定外来佛教的合法性。

程颢“出入于老释者几十年”，书窗前茂草不除，观鱼自得，“青青翠竹总是法身，郁郁黄花无非般若”，精神风貌颇与禅风契合，但“看得禅书透，识得禅弊真”，⁵程颢认为，“如道家之说，其害终小；惟佛学，今则人人谈之，弥漫滔天，其害无涯”⁶。程颢从儒家“道德意识与道德意识中之道德实体，来照察出佛教之缘起性空、苦业生死之说为不澈”⁷，为后世儒家辨佛奠定了基础和规范。《平心论》所引程颢辟佛言论有：“释氏惟务上达，而无下学。”⁸下学上达，典出《论语·宪问》，“下学，学于通人事。上达，达于知天命”⁹，儒学成已成物，下手处皆在下学，在此岸世界，“能下学，自能上达”¹⁰，程颢批判佛教“自私独善、枯槁山林，自适而已”¹¹，用功全在上达，在彼岸世界。刘谧反驳说，这全是误解：佛教的六波罗蜜，皆是下学与上达的统一，如布施与布施波罗蜜不同，持戒与持戒波罗蜜不同，……以实有见布施时，我法两存，可积累人天福报，就是下学，就是此岸的世间法；以空性布施时，我法两空，世间的布施行为就转换为出世间的布施波罗蜜，才能到彼岸，才是上达之学，布施、持戒、忍辱等六事皆可作如是观，岂能说佛教的自度度人只务上达，而无下学？“法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。无非由下学而至上述者，谓之无下学可乎？”¹²

¹ 转引自自来：《宋明理学》（第二版），上海：华东师范大学出版社，2005，第48页。

² 《三教平心论》卷2，CBETA，T52，no. 2117，p. 791，c10-12。《庄子》原文是：“计四海之在天地之间也，不似壘空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？”郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2012，第563页。

³ 《三教平心论》卷2，CBETA，T52，no. 2117，p. 791，c12-15。

⁴ 《三教平心论》卷2，CBETA，T52，no. 2117，p. 792，a6-9。

⁵ 参见潘桂明：《中国佛教思想史稿：宋元明清近代卷》（第三卷上），第57-58页。

⁶ 《二程全书·遗书》第一，二先生语，端伯传师说，转引自牟宗三：《心体与性体》（中），长春：吉林出版集团有限责任公司，2013，第77页。

⁷ 牟宗三：《心体与性体》（中），第78页。

⁸ 《三教平心论》卷2，CBETA，T52，no. 2117，p. 791，a16-17。

⁹ 钱穆：《论语新解》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005，第382页。

¹⁰ 钱穆：《论语新解》，第383页。

¹¹ 《二程全书·遗书》第二上，二先生语二上，吕与叔东见二先生语，转引自牟宗三：《心体与性体》（中），第76页。

¹² 《三教平心论》卷2，CBETA，T52，no. 2117，p. 791，a16-27。

又，“程明道不信地狱之说，谓佛为下根者设此伪教，怖令为善”¹，类似说法还有，“佛学只是以生死恐动人”，“佛之学为怕生死，故只管说不休”。²不信地狱，本质上是不信因果报应、业力流转，对此，刘谧回应说：“此即小人以小恶为无伤之见也。意谓生作过恶既死，谁复穷治哉？殊不知天地神明昭布森列，赏善罚恶如影随形，而谓之无地狱可乎？”³佛学初传中土，因果报应、六道轮回之说就对中国士大夫产生了强烈震撼和心灵冲击，“王公大人观死生报应之际，莫不瞿然自失”，在中国佛学看来，因果报应就是佛教的“实理”和“根要”。⁴刘谧在反驳程颢时，没有依据佛教哲学内在地对最艰深的业力流转说进行阐释——对这一问题的解决，是佛教哲学从阿含佛学发展到部派佛学，再到中观学和瑜伽行派的根本线索——而是引用了士大夫比较熟悉的历史“事实”：“《隋史》载，开皇中大府丞赵文昌死而复活，云于冥间见周武帝受罪，帝谓文昌曰：既还家卿，为吾向隋皇帝说，吾灭佛法罪重，为营功德，俾出地狱。文昌奏其事，文帝遂勅天下僧尼，为周武帝诵《金刚经》。……。以是证之，则儒家之书，固有地狱之说矣，乃谓释氏地狱之说为无有，何其未及思也。”⁵朱熹的辟佛思想基本与程颢类似：所谓佛家之病，“一是自利，厌死生而学，大本已非；二是灭绝人伦；三是迳求上达，不务下学，偏而不该”⁶。照《平心论》的逻辑，韩愈、宋儒的种种辟佛之说，都出于私心和爱憎心，而不是出于平心，一旦失去平心，任由私心和爱憎心左右，就不可能对三教做出客观评价，“何其未及思也”！

思想史学者在论及近代西学东渐及其未来可能命运时，好以佛教的成功“中国化”为例以自我期许。的确，佛教是以“润物细无声”的和平方式于两汉之际传入中国，在两晋南北朝的数百年流传中逐渐摆脱附庸黄老⁷与格义连类⁸的篱下身份，与本土的儒道两家争论、激荡、互鉴、融合，在隋唐形成“三教如鼎，缺一不可”⁹的文化格局。唐王朝官方主持的“三教谈论”¹⁰，又为宋明以理学为根本的三教融合、三教合一奠定了基础。至此，在多元通和的文化背景下，在政主教辅的政教格局中，佛教（禅、净）与儒道的矛盾不再表面化、激烈化，在相互容忍与理性对视的大势下，三教终于在中国文化版图史上演绎出“五色交辉，相得益彰；八音合奏，终和且平”¹¹的佳音。然而不得不说，这种圆融的气象是以王权为视角俯视三教关系的结果，三教合一的背后还隐藏着同一个故事的两种讲法：在谈及儒佛关系时，某僧曾说，“‘今人解书，如一盏酒，被一人来添些水，那一人来添些水，次第添来添去，都淡了’，朱熹不同意这一说法，他反过来说，‘愚独以为不然，佛氏原初本是浅薄，今观其所谓如来禅者可识己，其后吾儒门中人逃至于彼，则以儒门意思说话添入其中，稍见有败缺处，

¹ 《三教平心论》卷2, CBETA, T52, no. 2117, p. 791, b22-24.

² 《二程全书·遗书》第一，二先生语，端伯传师说，转引自牟宗三：《心体与性体》（中），第77页。

³ 《三教平心论》卷2, CBETA, T52, no. 2117, p. 791, b24-27.

⁴ 参见方立天：《中国佛教哲学要义》，北京：中国人民大学出版社，2012，第66-67页。

⁵ 《三教平心论》卷2, CBETA, T52, no. 2117, p. 791, b27-c8.

⁶ 《朱子语类》卷一二六，转引自潘桂明：《中国佛教思想史稿：宋元明清近代卷》（第三卷上），第64页。

⁷ 如汤用彤说，汉末以前，佛道未分，黄老浮屠并举，浮屠附庸于神仙方术和斋戒祭祀。参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第36-77页。

⁸ 格义，即以道家或儒家概念来解释佛学。早期安息国来华译经家安世高于东汉桓帝建和二年（148）来洛阳后，翻译的重点之一即能附庸于黄老之术的禅数学经典，如其所译《安般守意经》即是。“安般(ānāpāna)，全称安那般那，即指出入息念。梵语 āna (安那)即入息(吸气)，apāna (般那)即出息(呼气)。”(慈怡主编：《佛光大辞典》(影印本)，“大安般守意经”条，北京：北京图书馆出版社，2011，第799页)这与道家的食气、导气、吐纳、守一在表面上颇为相似。安世高以格义的方式，将佛教行者译为“道人”，修学佛教就是“行道”、“修道”，将止观境界译为“清静无为”：“安般守意，名为御意至得无为也。……。道人知本无所从来，亦知灭无处所，是为守意也。安为清，般为净，守为无，意为为，是清静无为也。”(《佛说大安般守意经》卷1, CBETA, T15, no. 602, p. 163, c26-p. 164, a9)“道无所有，已分别无所有，便无所为，故言思惟无为道。”(《佛说大安般守意经》卷2, CBETA, T15, no. 602, p. 168, b28-29)

⁹ 孤山智圆语，参见《三教平心论》卷1, CBETA, T52, no. 2117, p. 781, a29-b1.

¹⁰ 参见潘桂明：《中国佛教思想史稿：隋唐五代卷》（第二卷上），第277-292页。

¹¹ 语出冯友兰先生《国立西南联合大学纪念碑文》，转引自牟钟鉴：《儒道佛三教关系简明通史》，第593页。

随后有儒门中人为之修补增添，次第添来添去，添得浓了，以至于不可容诘’。”¹究竟是“添得淡了”，还是“添得浓了”？这恐怕真是视角不同，结论各异。圆融的三教合一便是超越于三教之上的王权视角。有唐一代，貌似平等的“三教谈论”始终是在王权的主导下进行的，三教谈论不是自由的思想交流，而是在政主教辅的模式下以王权为最高法官的“朝廷仪礼”，三教谈论的目的不是在思想上互通有无，而是为了获帝王欢心，论证皇帝陛下是南瞻部洲之圣人。为此，“三教头面人物欢聚一堂，大家和颜悦色，你来我往，名为论辩，实即‘互相切磋，虐浪嘲戏，以悦帝焉’”²，在颂圣的融洽气氛中，营造了一种帝王“开达四聪，阐扬三教”，国泰民安，君民同乐的盛世气象。在王权视角的耀眼光芒下，智圆“宗儒为本”的三教合一论，契嵩“忠孝为本”的儒佛兼容说，便显得那么自然，那么顺势而为；而刘谧直面儒家而非趋同儒家的“平心”视角就太不符合主流氛围了，《平心论》只能闪烁出若有若无的微弱光芒，以至于常常被思想史叙事忽略。

客观地说，《三教平心论》在思想史上常被忽略的另一个原因是其佛学思想力欠佳：刘谧力辟三教论衡中的私心和爱憎心，不愿像智圆、契嵩那样主动归向儒家，不愿通过妥协宗法礼教使佛教在心性化的过程中获得合法性，却又无法为自己主张的“平心”理念做出真正深刻的佛学论证。在反驳韩愈华夏中心的“夷夏论”时，刘谧仍然陷入天竺中心的反向“夷夏论”；他不愿牺牲佛教空性立场无原则地调和儒佛，敢于逆势而为，直面宋儒的排佛，但在反驳理学家的辟佛言论时，又不能从佛教的空性哲学出发，做出真正有力的形上学论证，往往陷入辟佛者预设的逻辑和立场，如以教化、劝善、下学等标准论衡三教。这其实关乎比较研究的话语权问题：带有共性的是，思想家一旦进入两种异质文化的比较，就会使概念分化为两个体系：“被解释的概念”和“用来解释的概念”，前者是弱势话语，后者才是强势话语，强势话语掌握着话语权，预设了基本的逻辑和立场。如西学东渐以来，西方哲学的概念是“用来解释的概念”，中国传统哲学的概念则是“被解释的概念”。³这种情况同样存在于三教论衡中：在中国宗教文化史上，教外是政主教辅，教内是儒家为主，佛道辅翼，一主两从，儒家显然是三教中预设逻辑和立场的“用来解释的概念”，佛道则是“被解释的概念”。于是，道教批判佛教的理论资源常常不是道家，而是儒学，《弘明集》《广弘明集》中佛教护法的理论资源也常常迂回采用儒家理念：如沙门慧通《驳顾道士〈夷夏论〉》提出“天竺，天地之中”⁴，僧愍《戎华论折顾道士〈夷夏论〉》也说，“天竺之土，是中国也”⁵，表面是用“天竺中心论”取代“华夏中心论”，其实仍然陷入了儒家礼教中“中央优于四方”的先验空间意识⁶，而不是援引佛教从《阿含经》《般若经》以来就广为熟知的“空”“无自性”“无所得”等非实在论的空慧哲学。在两宋民族主义情感高涨和宋儒排佛的压力下，智圆、契嵩等宋代佛教学者只能进一步将佛学表述儒家化、心性化，宣扬忠孝仁义，在宗法礼教的基础上力主三教“殊途同归”，皆有敦伦劝善的教化作用，佛教界即使在护法时，也有意无意地将自身置于被儒家理念解释的弱者身份中。刘谧的思想尽管比智圆、契嵩的论著更多佛教为本的保守色彩，但无论在非韩还是反驳宋儒时，他同样无意识地陷入了佛学被儒学解释的逻辑。《三教平心论》在佛学义理上的虚弱与难以逃脱的“被解释者”的命运显示出：所谓被津津乐道的佛教“中国化”，也是佛教义理学的衰退及空性精神的失落。

¹ 参见葛兆光：《中国思想史（导论）：思想史的写法》，第85页。

² 潘桂明：《中国佛教思想史稿：隋唐五代卷》（第二卷上），第288页。

³ 参见赵汀阳：《哲学的中国表述》，《没有世界观的世界》（第二版），北京：中国人民大学出版社，2005，第168页。

⁴ 《弘明集》卷1，CBETA，T52，no. 2102，p. 1，c25-27。

⁵ 《弘明集》卷7，CBETA，T52，no. 2102，p. 47，b26-27。

⁶ 这其实是李泽厚先生所谓的“经验变先验”，参见氏着：《历史本体论·己卯五说》，北京：深度·读书·新知三联书店，2008，第48-52页。