

迁权就实、取象表法及唯心净土

——李通玄净土叙事的建构与革新

李 想[◎]

内容提要：李通玄是唐代著名华严论师，他所撰写的《新华严经论》对后世影响深远。在《新华严经论》中，李通玄树立了“迁权就实”的判教风格和“取象表法”的释经路径。他在进行净土判释时采取“权一实”二分的归类方式，否定了西方极乐世界的实在性。同时，他创造性地使用“唯心净土”的概念，并将其判作“实土”，由此开启汉地净土思想发展史上一个新的论域。

关键词：李通玄 判教 权实 唯心净土

作者简介：李想，中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

一、李通玄生平及著述

关于李通玄（635—730年）主要的生平事迹，学界一向将照明作于770年的《华严经决疑论序》^① 视作最为可靠的历史材料。究其原因，年代上最为接近，且照明与李通玄有过真实接触，可信度较高。^② 根据《决疑论序》的记载，李通玄卒于730年，综合《宋高僧传》等资料判断，他的出生年份应为635年。^③

李通玄是皇室后裔，对易学兴趣浓厚，40余岁开始潜心阅读《华严经》，感慨以往的注疏太过繁杂，令修学者无所适从。看了《华严》新译本（实叉难陀所译八十卷本）之后，他被其圆备的义理说服，作《新华严经论》。后来，出于对“时俗机浅”的考虑，又作《决疑论》四卷、《略释》一卷、《十明论》一卷……其他一些零散作品，也有传世。

以上文字就是照明所作序言^④的大致内容。在后出的一些材料^⑤中，照明记述了论主“放旷林泉，远于城市”^⑥的隐士趣味。自此，后续的传记材料就争相描绘李通玄逍遥放逸的人物形象，如马支在《李长者事迹》中写道：“首冠桦皮之冠，身披麻衣。长裙博袖，散腰而行，亦无韦带。居常跣足，不务将迎。放旷人天，无所拘制。”^⑦李通玄在这种记述中显得颇具魏晋风度；这样的描绘，也令他保持了宗教的疏离感，彰显出洒脱的性格与独特的个人风格。

关于李通玄的著作情况，综合传记材料和现存经录，总计不超过十四种。其中《十玄门》《百门》《义海》《普贤行门》《华严观》等著作，均属他人作品，当为传记者误判所致。^⑧能

① 李通玄：《略释新华严经修行次第决疑论》卷1，《大正藏》第36册，第1011页下。

② 参见木村清孝：《中国华严思想史》，李惠英译，台北：东大图书公司，1996年版，第145页。

③ 木村清孝：《中国华严思想史》，李惠英译，第146页；魏道儒：《中国华严宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年版，第149页。

④ 李通玄：《略释新华严经修行次第决疑论》卷1，《大正藏》第36册，第1011页下。

⑤ 主要包括《释大方广佛华严经论主李长者事迹》（附于《华严经合论》）《宋高僧传·法圆传》《决疑论后记》（附于《略释新华严经修行次第决疑论》）《隆兴佛教编年通论》等。

⑥ 李通玄：《略释新华严经修行次第决疑论》卷1，《大正藏》第36册，第1011页下。

⑦ 李通玄造，志宁合：《华严经合论》卷1，《卮新续藏》第4册，第7页中。

⑧ 周叔迦：《释家艺术提要》，北京：北京古籍出版社，2004年版，第403页。

够确定真实性且存世至今的李通玄著作有四部:《新华严经论》四十卷,《略释新华严经修行次第决疑论》四卷,《大方广佛华严经中卷卷大意略叙》一卷,《解迷显智成悲十明论》一卷。其中,《新华严经论》对后世影响最大。9世纪中叶,志宁将四十卷《新华严经论》汇集于八十卷经文之下,合为一百二十卷,被称为“华严合论”。^①10世纪初,李通玄的作品被广为印发^②,并开始陆续被禅宗语录引述。938年,在南朝王室的支持下,《新华严经论》获准入藏。这个事件通常被研究者看作李通玄思想成果得到肯定的一个高潮,因为“义理著作(不包括经录和传记等)被编入神圣的大藏经,李通玄不仅是华严系统中最早获此殊荣的人,也是中国本土佛教思想家中的第一人”。^③及至北宋初年,永明延寿的百卷《宗镜录》引用《新华严经论》十处以上^④,惠研补订志宁本“合论”,形成最终的《华严经合论》^⑤,为李通玄思想在后世的持续影响提供了文献基础。

宋明时期,流传最广的《华严》注解即为李通玄所著,相比之下,澄观的著述并没有受到多少重视,而法藏的《探玄记》则几乎无人关注。^⑥到了明末,李通玄的思想及著作盛行一时。禅宗大德多把《合论》当作华严思想的典范。此外,当时净土信仰的问题在教团内部激烈讨论,李通玄的西方净土观便成为讨论中的焦点问题。^⑦

二、《新华严经论》的思想特色

(一) 李通玄的判教思想

当代学者注意到,李通玄的学说体系也同他的传记一样,彰显着特立独行的品质。^⑧学者们讨论的问题集中在其判教与“以易解佛”上。首先,关于判教的问题,韩焕忠认为,“中国佛教史上的判教者大都认为,佛教经典之所以千差万别,主要是由于众生的根机各各不同。佛为了成就某一类的众生或者众生的某一方面而说某一种经典,由此构成该部经典的宗旨和取向。”^⑨李通玄是把这条法则发挥到极致的思想家,这表现为,他不仅将“根机论”“教别论”作为凸显《华严经》思想地位的理论依据,同时也用它们来甄别大乘佛经关于修行问题的各种表述,从而确立出佛法中最具真实性的言说。

李通玄提出的科判同诸家判教之差异,从内容上说并不构成思想的创见。如把着眼点放在他“十宗”“十教”“十法”的具体范畴上,便难以窥见其学说体系的独特之处。在“依教分宗”的导言部分,李通玄写道:

夫如来成道,体应真源。理事二门,一多相彻。智境圆寂,何法不周?只为器有差殊,轨仪各异。始终渐顿,随根不同。设法应宜,大小全别。时分因果,延促不同。化佛本身,施设各异。国土净秽,增减不同。地位因果,自有投分。创学之流,未谙教迹,执权成实,迷不进修。若不咸举众宗,类其损益,无以了其迷滞者矣。今略分十法,以辨阐猷。使得学者知宗迁权,就实不

① 魏道儒:《中国华严宗通史》,第152页。

② 赞宁等:《宋高僧传》卷28,《大正藏》第50册,第887页上。

③ 王颂:《从日本华严宗的两大派别反观中国华严思想史》,《世界宗教研究》,2005年第4期。

④ 陈永革:《法藏评传》,南京:南京大学出版社,2006年版,第447页。

⑤ 赖永海主编:《中国佛教通史》第7卷,南京:江苏人民出版社,2010年版,第92页。

⑥ 荒木见悟:《佛教与儒教》,杜勤、舒志田等译,郑州:中州古籍出版社,2005年版,第125页。

⑦ 荒木见悟:《明末清初的思想与佛教》,廖肇亨译,第87—91页。

⑧ 潘桂明:《中国佛教思想史稿》第2卷,南京:江苏人民出版社,2009年版,第416页;吴可为:《华严哲学研究》,北京:社会科学文献出版社,2014年版,第214页。

⑨ 韩焕忠:《华严判教论》,济南:齐鲁书社,2014年版,第127页。

滞，其行速证菩提。^①

从这段文字来看，李通玄首先承认“体应”“理事”“一多”这些对立概念的统一性，同时把佛的不同教化，归结为随众生根器而采用的不同“施设”。国土的净秽也被归为相同的原因。此处李通玄用了“化佛”一词，暗示了“施设”的主语并不享有宗教本体的最高真实性。接着，他使用“权一实”这一对经典概念，区分究竟佛法与应机佛法两种言说。值得注意的是，李通玄对权实问题的看法，是不同于吉藏等人“实不碍权，权不碍实”^②的传统释经观点的。具体到判教问题上，各宗论师皆标举某一类经典为佛陀最真实的言说；而对于佛“权说”的内容，则借助其开示对象的修行果位给予有条件的认可，并由此划分言说次第。但在李通玄的判教思想中，这样的“折衷”策略被打破了。障碍学人领会佛法的根本问题，是“执权成实，迷不进修”。也就是说，佛经中的权说，被学人当成真实意旨，于是令人迷惑乃至无从修行进取。因此，李通玄作此判教的目的，在于令学人“知宗迁权，就实不滞，其行速证菩提”。这样一来，“权”“实”二者便构成了修行取向上的对立。在李通玄看来，对“权说”的信任是迷惑产生的根源；而他著书立说的主旨，是教人遣除迷滞，速证菩提。在他讲述第八门“摄化境界”时，又说：“略示五门，识其权实。使得舍枝条而从本，返末而还源。速证菩提，无令稽障。”^③

唐君毅曾辨析佛教权实之说及判教思想与中国传统哲学言说方式的不同。在他看来，所谓权说，就是“非真实说”。先秦墨家、道家及魏晋玄学，皆把意义看作言语之外、超越言语的实际——由于真实的意义不存在于言语之中，所以一旦意义成立，言语皆可舍弃。而佛教的非真实说，由于对采纳者而言具有真实效用，因此并无舍弃的必要。^④

反观李通玄对权实问题的看法，他一再强调迁权除滞、速证菩提，在此处又提出“舍枝条而从本，返末而还源”，将实和权分别对应于本和末，与吉藏等人以中观思想并立权实、承认权说效用实在性的见解大相径庭。可见，一方面，李通玄的权实论及判教体系，与主流佛教真俗并存、圆融无碍的真理观存在张力（造成该张力的缘由，正是作者根植于传统诠释学的视角）；另一方面，李通玄“迁权就实”的主张，又是对《法华经》等大乘佛经历代注释过程中形成的“开权显实”“废权显实”教育观的合理发展。在《新华严经论》的解经体系中，“得意忘言”呈现为一种通用的方法论。下面将进一步展开论述。

（二）李通玄解经中的“取象表法”

李通玄以《易经》及其他传统思想资源诠释《华严经》的做法，一直以来受到了学术界的普遍关注。而多数研究只关注字词上的引用和文字的表面关联，对这一问题难以形成有价值的结论。研究者普遍注意到了李通玄解经过程中的创造性发挥。比如以八卦卦象对应经文中出现的方位、再由卦象引申出境理论：“何故令往南方？以明托方隅而表法。以南为正、为离、为明。以离中虚。以中虚故，离为明、为日、为九天。”^⑤又如，谈到文殊师利的金色世界时，“金为白色，其相黄。体白而黄相者，即明法身佛性智也。体白净清洁，非属白色形。身心不染，非如世间色白之白也”。^⑥谈到善财童子登妙峰山见德云比丘时，“观机摄益，名

① 李通玄：《新华严经论》卷1，《大正藏》第36册，第721页中。

② 吉藏：《法华玄论》卷4，《大正藏》第34册，第394页上。

③ 李通玄：《新华严经论》卷7，《大正藏》第36册，第760页上。

④ 唐君毅：《中西哲学与理想主义》，北京：九州出版社，2016年版，第164—169页。

⑤ 李通玄：《新华严经论》卷34，《大正藏》第36册，第954页中。

⑥ 李通玄：《新华严经论》卷3，《大正藏》第36册，第739页中。

之为妙。善害烦恼，名之曰峰。具足知见，出过情境，智逾高远，不动为山”。^①

这样的诠释风格，贯穿《新华严经论》的每个章节，类似的案例随处可见。事实上，在佛教释经传统中，一向有利用语词或单个语素能指的意义特征而发挥其词义联想的做法。对于一些人名、地名、经名或结构复杂的术语，这种阐释方式在佛教论著中被广泛使用。木村清孝引述中村元的观点，认为该现象是中国佛教思想家偏好训诂的体现。^②这当然是不严谨的结论，根据现存的佛教论典，域外佛教僧人写作的著作也常有类似情形。况且，在李通玄的论著中，对经文内容所作比附，大抵与训诂爱好无甚关联。从诠释方法上说，《新华严经论》的独特性尤其体现在：

第一，以《易》释佛。多数学者意识到了李通玄的解经方式同《易经》及易学论著书写体系的相似，却难以澄清它们之间的确切关联。实际上，如果在《华严经论》中直接寻找易学相关的内容，会发现缺乏足够的样本来支撑结论。邱高兴认为李通玄以《易》解《华严》，主要是应用了象数学说^③，然其文章中能够举出的事例，无非方位与数字两种情况，在整整四十卷《新华严经论》中出现的频率屈指可数。

木村清孝认为，李通玄以方位和数字来联结中国思想，是因为在他的思想根源里，万物是一元的、一体的、究竟的，思维不过是方便的手段而已。^④魏道儒指出，李通玄的释经方法，继承了玄学家注经的传统，同于易学义理派注经的方法。^⑤这样的结论是较为可靠的。李通玄注释《华严》，其旨趣在于阐发佛理。即便使用了《易经》的卦象和卦辞，引申出的结论，仍然是与佛教智慧、证悟境界相关的命题。毋宁说，李通玄的以《易》解佛，是在佛教传统释经学基础上，借鉴了易学通过物象看玄理的思维范式、以及易学义理派独特的书写方法。这样的释经方法在唐代唯识等学派的作品中也颇为常见。

第二，与多数论师的借题发挥不同，李通玄对《华严经》的创造性解读，有其自身的诠释学思想，这正是基于他对佛法独特的理解和运用，他在许多例子中表述过“取象表法”的理念。李通玄继承了魏晋玄学“言意之辩”的思想成果，认为圣人著书立说，是托事言象，目的是令读者领悟言外之意。对于佛陀的教法，“今如来以方隅而显法，令启蒙者易解故。若不如是彰表令生信者，启蒙何托？有言之法，皆是托事以显像故。得意者，法像俱真也，言默皆契”。^⑥法像的“真”，是修行人应得之“意”，也是如来所显之“法”。在李通玄看来，只有言说所寄托的真实，才是启蒙者应当领会的意图；而权说本身，只是为了令启蒙者生起信心，探索事象背后的真理。因而，在李通玄看来，“此经名目、严饰、住处、众数，皆是法门”。^⑦

至此，对于李通玄采用“取象表法”的方式诠释《华严》一事，也便有了其作者意图及理论基础的基本判断。李通玄的解经理路，无论是“取象表法”、权实观还是判教方式，反映的都是他一以贯之的知识论及真理观——在他看来，佛经的文字为启蒙者所讲，意在令读者建立关于真实法性的正确理解，从而直取大道、速证菩提。诚然启蒙对象不同，经文表述有差；然而，即使对于至高完满的《华严经》，其经文内容也只是令修行者参得无上法门、证

① 李通玄：《新华严经论》卷2，《大正藏》第36册，第733页中。

② 木村清孝：《中国华严思想史》，李惠英译，第155页。

③ 邱高兴：《以〈易〉解〈华严经〉——李通玄对〈华严经〉的新诠释》，《周易研究》，2000年第1期。

④ 木村清孝：《中国华严思想史》，李惠英译，第156页。

⑤ 魏道儒：《中国华严宗通史》，第158—159页。

⑥ 李通玄：《新华严经论》卷15，《大正藏》第36册，第816页上。

⑦ 李通玄：《新华严经论》卷32，《大正藏》第36册，第944页下。

得智慧解脱的象征性事象而已。在李通玄的判教思想和释经体系中，只有能够昭示终极真理的那部分意涵，才是佛陀言说中“实”的部分，其余均为权说。释经的过程，只需揭示“权”的效用性，便可将其舍弃。这一点，在其独有的“净土权实观”中尤为凸显。李通玄对待文字教理的态度和“得意忘言”的思想特质，是《新华严经论》流行于宋明禅门的重要因素。

三、李通玄的净土权实观

李通玄的净土分类理论与前人相比，显得极为简明扼要。他把“净土权实”作为《新华严经论》的第七部分，集中论述了净土的“权”“实”两种类型。^①但这并不说明，李通玄没有使用过历史上较为熟悉的概念来表明净土属性，比如他在讲述发大乘心者行相差别时，提到了两种净土修行：

一，念佛力、修戒、发愿力生于净土者，是化净土，非真净土。为非见性，及不了无明是一切如来根本智故，是有为故——如《阿弥陀经》是也。

二，作净土。观行所生净土者，是化净土。从心想生故，是有为故，不见佛性本智慧故——则《无量寿观经》是也。^②

李通玄把这两种修行方式分别称作“念佛愿生净土门”与“作净土观行所生净土门”。在之前的段落，他陈述了列举不同修行实践的目的——“显了差别，令无疑悔，令进修者分明、了知权实故，令成佛者不迂滞其功故。”^③显然，在这段文字中，两种“有为”的“化净土”，都是被当作“权”来进行批判的。“真一化”这一组对立概念，在李通玄的论述体系中，与“权一实”有着相似的结构功能。在李通玄的判教里，如果某部佛经为“化佛”所说，它的真实性，便无法与真佛所讲经典相提并论，比如：“佛身诸相，报化别者。说此《维摩经》，是三十二大人之相，化佛所说。说《华严经》，佛是九十七大人之相、及十华藏世界海微尘数大人之相，实报如来之所说也。”^④在上面这段文字中，李通玄以《维摩经》为化佛所说、《华严经》为实报佛所说，作为《华严经》教法高于《维摩经》的一条论据。

鉴于李通玄知识论上“得意忘言”的倾向，他常常把不同的佛教经典看成是充满象征、隐喻及对机说法的叙事文本，而非关于世界真实体性的如实建构。这样一来，对于不同经典中论及的同类对象，李通玄通常给予细致区分，由此展示华严真实教理。比如《涅槃经》与《华严经》中关于净土的表述，他解释为：

《涅槃经》佛报土指在西方，过三十二恒河沙佛土有释迦报土，为三乘权学垢净未亡、见此娑婆秽恶不净，如来于是权指报土在于西方。《华严》实教法门，则此娑婆世界清净无垢，十方世界清净无瑕，为实教菩萨垢净尽故，境界纯净。权教菩萨无垢净处，自生秽故，故指报土在于西方。^⑤

从“实教法门”来讲，十方世界都是清净无垢的，这是因为证得智慧的“实教菩萨”境界纯净的缘故。权教菩萨见娑婆秽恶，是因为自己的烦恼没有断尽。这样的观点，同《维摩

① 伊藤真注意到了“权实之别”在李通玄净土批判理论中的重要地位，以及《新华严经论》语境中“有为”“有相”同“权”之间的对应关系。参见伊藤真：《李通玄における往生净土思想批判》，《東アジア仏教研究》(10)，2012年版，第87—104页。

② 李通玄：《新华严经论》卷4，《大正藏》第36册，第741页中。

③ 同上。

④ 李通玄：《新华严经论》卷1，《大正藏》第36册，第723页下。

⑤ 李通玄：《新华严经论》卷2，《大正藏》第36册，第729页上。

诘经》“心净则见佛土庄严”的命题无甚差别，也同鸠摩罗什、僧肇所持“众生无净土、唯佛有之”的论点相一致。但李通玄进一步将《涅槃经》成立的西方净土归结为“权指”，就消解了诸佛报土在存在论和修行论上的价值。而对于阿弥陀佛及西方极乐世界，李通玄则直接否定了二者的实在性：“是为十方世界共为一佛国，无别西方别有阿弥陀。是如来权设，引有为小蒙方便。随心专念，摄余恶心。随心念处，得见化佛。”^①

对于以弥陀崇拜与往生法门为主体的净土信仰，李通玄采取了同唯识宗、早期禅宗一致的拒斥态度。他同时解释了大乘念佛教法的效用原理，这也是禅宗学人惯常采用的策略。

李通玄关于净土分类的看法，集中体现在“净土权实”部分。此前的论师，以“权实”论佛身者，不乏其人；而以“权实”论净土，则是一种创新。李通玄开宗明义：“森森真源，荡荡罕寻其际。遮那法界，体相通括于尘沙。方广虚门，净秽互参于无极。但随自修业用，见境不同，致使圣说乖违，依根不定。或权分净土于他国，指秽境于娑婆；或此处为化仪，示上方为实报。文殊位居东国，金色世界而来；观音身处西方，极乐妙土而至。如权仪各别，启蒙的信无依。今以略会诸门，令使创修有托。约申十种，以定指南。”^②在此李通玄区分出佛经叙事中两类净土各自的宗旨。第一种是“权分”净土，佛经讲述这一类净土，是为了指出娑婆世界权学众生的污秽境界；第二种是“实报”净土，是佛法直显的上方圆满世界。这两种叙事模式中，前者以娑婆世界为秽土，与所示净土相互对立；后者以法界无相佛国为体，含摄娑婆——这是李通玄“权实”判定中一个重要的判断标准。

《新华严经论》的净土判释，只立权实二分，没有繁杂的分类体系。因为在李通玄的修行观当中，只有“实”的属性才具备修行上的指导意义；至于“权”的部分，本身与《新华严经论》“迁权就实，速证菩提”的宗旨相违背，因而只须揭示它的虚构性及局限性，便足够立论。

李通玄共列举十种净土，这十种净土的特征及权实判定，大致如下表所示：

净土名称	权说对象	描述	权实
阿弥陀净土	取相凡夫，未信法空真理	念想不移，以传诚故，其心分净，得生净土。	权
无量寿观经净土	未信法空实理，乐妙色相者	以其心想，想彼色相，想成就故，而生佛国。	权
维摩经净土	/	佛以足指暗地，加其神力，暂现还无。	实
梵网经净土	三乘菩萨见未广	一一华上有百万化佛，教化百亿四天下众生。	权
摩醯首罗天净土	三乘中权教菩萨染净未亡者	言此阎浮提及六天等是欲界有漏，彼上界摩醯首罗天是无漏。为存染净，彼此未亡。	权
涅槃经所指净土	三乘权教一分染净未亡者	此三千大千世界总是秽土，权推如来报境净土在西方。	权
法华经三变净土	三乘权教菩萨染净未亡者	移诸天人置于他土。	权
灵山会所指净土	三乘中权教菩萨染净未亡者	令知即秽恒净，诸众信可，未能自见。	实
唯心净土	/	以自净故，教化众生，令他亦净。	实
毗卢遮那所居净土 (莲华藏佛国土)	/	总含净秽，无秽无净。无有上下、彼此、自他之相。以法为界，不限边际。	实报

① 李通玄：《新华严经论》卷21，《大正藏》第36册，第863页上。

② 李通玄：《新华严经论》卷6，《大正藏》第36册，第759页中。

与前人净土理论不同的是，李通玄采用了语境化的命名策略。在他看来，佛经中所言净土，并非都是实有。佛陀说法有“依教分宗”之差别，化佛所说皆为不了义法。在语境化的处理下，所列净土皆被当作真假难辨的叙事来进行判断。可以说，李通玄对大乘佛典的考察，带有一种客观研究视角。在这样的审视中，超越净秽的“实净土”被区分出来，它们是十方世界众生成就的基础，也是修行圆满的人所能证得的真实境界。后世禅人常以“法性土”的概念诠释“实土”，二者确有异曲同工之妙。不过，唐代论师所使用的法性土概念，不仅是法界存在的基础，也是报、化佛土得以依存的载体；而李通玄在《新华严经论》中提出的“实土”则是十方世界净土实存的唯一方式，它彰显于佛陀真实的开示之中，其他一切权说净土都是缺乏实在性的虚设。

四、李通玄对“唯心净土”的表述

《新华严经论》中“唯心净土”一词，是现存材料中这一表述出现的最早案例。李通玄极可能是这一语汇的实际创始人。作此推断的依据在于：第一，李通玄的著述呈现出极强的创造力，这不仅表现为大量的原创词汇，思想内容上的独树一帜也是其显著特色。第二，《新华严经论》中并举的十种净土，包括唯心净土，其名称均为李通玄首创，且全部来自经名或经中事象。若在创作论书时“唯心净土”已存在固有意涵，李通玄理应避开该词，另选他者。

在“净土权实”部分，李通玄把唯心净土罗列在第九项，且归为“实土”的范畴。因此在《新华严经论》的语境下，唯心净土是一个名词性短语。“净土”是中心词，“唯心”起限定作用，整个短语构成偏正结构，用来指称某一特定净土。虽然逻辑上说，唯心净土是净土范畴的一个元素，然而无论净土概念本身，还是唯心净土，在当前语境下都处在一种变动的叙事关系中——每个净土子类的实在性依赖于叙事来源的了义性。在此实在性得到确认之前，净土范畴内的所有子集，连同净土概念本身，都只能被看作佛经文本叙事体系中的一个结构。李通玄通过权实对立，将净土的实在性替换为叙事的合法性，这种合法性只有通过终极实在、也即诸法清净实相建立同一关系，才能够得到确认。

因此，与其说李通玄的净土权实论判定的是佛经中所立净土的真实性，不如说它只是在判定经典叙事本身。任何一种叙事的不圆满都会令其描绘的净土形象存在成为“权土”的风险。而唯心净土的独特性在于：关于它的所有描述（即便其中有来自佛经的思想片段，其汇集与重构仍然）是由李通玄本人完成的。因此，对于唯心净土的所指而言，当它意谓独立存在的主体时，表现为实土，其外延是佛智所现真实清净国土；而它作为净土叙事中的一个元素，即是言说的产物，意义在真实性的确证过程中显现。考察的关键在于叙事与“真源”^①能否符应，也即“唯心”如何述谓“净土”。李通玄将此述谓关系表述为：“唯心净土者，自证自心，当体无心。性唯真智，不念净秽。称真任性，心无患痴，无贪嗔痴。任大悲智安乐众生，是实净土。以自净故，教化众生，令他亦净故。是故《维摩经》云：‘唯其心净，即佛国净。’欲生净土，当净其心。”^②“自证自心，当体无心”，描述的是实教菩萨证得解脱的状态。大乘佛教心本原说的影响，体现在李通玄的论著中，以其“自心”观念最为典型。李通玄认为：“一切诸佛，皆同自心。”^③“自心本性清净，如诸佛性。”^④又如，“自觉自心本来是佛，

① 李通玄：《新华严经论》卷6，《大正藏》第36册，第759页中。

② 李通玄：《新华严经论》卷6，《大正藏》第36册，第759页下。

③ 李通玄：《新华严经论》卷8，《大正藏》第36册，第768页中。

④ 李通玄：《新华严经论》卷10，《大正藏》第36册，第780页下。

不成正觉不证菩提”。^①

上述有关“自心”的论述，是作者基于汉地盛行的佛性、如来藏思想，对《华严经》“心、佛、众生三无差别”佛理的进一步阐发。在心本原论的问题上，李通玄同当时汉地大部分佛教宗派所持立场一致，皆把“心”看作现象世界的本体、修行觉悟的本源。而对“自心”的强调，则凸显了修行人的主体意识。

在“自证自心，当体无心”的句子里，前后两个“心”指代并不相同。“无心”一词借鉴了道家及玄学的言说方式，又与东晋心无宗“无心于万物”的说法相类。在法融（593—657年）所立牛头宗一系的教法当中，“无心”是修行解脱的最高境界。李通玄在这里所表达的意思与上述立场均有不同。根据上下文意思来看，“无心”的“心”当指起分别作用的“妄心”，整句话可看作大乘瑜伽行派“转识成智”思想的玄学化表述。

虽然李通玄在此引用了《维摩诘经》当中“唯其心净，即佛国净”的内容，但从整段文字的铺陈来看，李通玄同时谈论了佛所证境界（自证自心，当体无心）、实教菩萨净化国土及安乐众生的宗教实践（以自净故，教化众生，令他亦净故）、以及众生求生净土的正当方式（欲生净土，当净其心），并在这些不同的议题中赋予“心”和“净土”之间各自相异的述谓关系。与其把“唯心净土”看作佛国的一种既定形态，毋宁说这是李通玄借由这一语词含糊而富于暗示性的意指功能构造出的对究竟圆满“实土”的理论期许。这样一来，作为一个名词性短语，唯心净土在该语境下至少存在三种可行的述谓方式：“唯心能证之土”，“唯心净而能净之土”，“唯心净得生之土”。在李通玄的华严思想体系中，这三种事象均指向诸佛所证、周遍十方的清净法界，也就是“实土”所昭示的三千大千世界真实体性。于此单列“唯心净土”之名，极可能是李通玄以修行论视角探讨存在论问题的一种尝试。“心净土净”的命题通过“唯心净土”这一名词化短语，被固定为净土概念中一种真实圆满的表述方式，并承担“实土”范畴中的一项重要类别。

在“唯心净土”被创制的历史情境中，有一点尤为重要（关系到后世该用语释义的变化）：唯心净土在初创之时——至少在李通玄《新华严经论》的文意中，与西方弥陀净土是对立的范畴。唯心净土是实土，与圣人所见智境相符；弥陀净土则不过是化佛开导取相凡夫、乐妙相者的权说而已，甚至《阿弥陀经》与《观无量寿经》所讲，都当因教化对象的差别而被视作两种不同的事象。

鉴于李通玄著作（以《新华严经论》为最）从五代起便在教内外产生广泛影响，尤其在禅宗僧团中盛行不衰；一些禅人以唯心净土之说质疑净土往生信仰，这些诘问大都被记载于后世净土类著述和汇编材料当中，成为净土修行者们进行驳论和反证的引文。此外，应当引起注意的是，后世思想家在引述《新华严经论》有关“唯心净土”的内容时，即使对其定义及诠释方式表示赞同，也不意味着他们会坚持李通玄对弥陀净土的权实判断、对权说真实性的彻底否定及其“迁权就实”的权实观。这体现了汉地书写传统中的实用主义倾向——即相比坚守“忠实原意”的本质主义文学观，创作者往往秉持“六经注我”的写作态度，将对文本的引述与诠释当作为表达真理而采取的有益使用。

（责任编辑 王伟）

^① 李通玄：《新华严经论》卷2，《大正藏》第36册，第730页中。