

李通玄的東方智慧論

——《新華嚴經論》札記

潘桂明

蘇州大學管理學院教授

提要

李通玄是初唐華嚴學者、著名佛教居士，所著《新華嚴經論》的核心思想，是東方智慧論。他在對文殊菩薩全面評述過程中，強調東方（中國）的智慧、光明優於西方（印度）的悲苦、黑暗，宣傳中國佛教的智慧解脫精神，反對學佛者對西方淨土的無謂追求，具有提倡民族自尊、個體自信的積極意義。

關鍵詞：1.東方智慧 2.傳統文化 3.居士佛教

李通玄 (635~730)，世稱李長者，初唐著名居士、華嚴學者。據《宋高僧傳》卷 22 附記、《金石續編》卷 17《唐李長者通玄行跡記》、《居士傳》卷 15 等記載，李通玄係唐朝宗室子弟，滄州人 (今屬河北)。天稟超特，學無常師；輕乎軒冕，尚彼林泉；舉動之間，不可量度。有異常之行跡。戴樺皮冠，衣大布縫掖之制。腰不束帶，足不躡履，冬而無絨靴之患，夏而無垢汗之侵。放曠自得，靡所拘絆。少而留情《易》道，妙盡微旨；中年起專精釋典，傾心《華嚴》。時值武則天當政，作為帝室之胄的李通玄，其隱居不仕，雅尚林泉，遠離都市，或許與此政治環境有關。

聖曆 2 年 (699)，由實叉難陀主譯，菩提流志、義淨、法藏等助譯的八十卷本《華嚴經》譯成，時稱《新華嚴經》，以別於東晉佛陀跋陀羅所譯六十卷本《華嚴經》。開元 7 年 (719)，李通玄因不滿意於此前對舊譯《華嚴經》「諸家疏義繁衍，學者窮年無功進取」的狀況，乃攜《新華嚴經》至太原孟縣 (今屬山西) 高山奴家，止於偏房中三年，悉心研習。後遷馬氏古佛堂，繼續研習該經。再遷至神福山下之土龕居住，開始撰述《新華嚴經論》。開元 18 年 (730)，《論》成，不久即坐化於龕中。宋徽宗時賜其號曰「顯教妙嚴長者」。

《新華嚴經論》共四十卷，表達了作者對《華嚴經》的獨特理解，其思想核心是東方智慧論。

—

通常學者對《華嚴》的闡釋，集中在法界圓融即落實於理事無礙、事事無礙方面，如法藏等華嚴名家所說。李通玄則注意發揮其中凡聖平等、同一智慧的原理，強調凡夫發心之時，即已與十方諸佛不二的思想。

李通玄在《新華嚴經論》中開宗明義說：

夫以有情之本，依智海以為源；含識之流，總法身而為體。只為情生智隔，想變體殊；達本情亡，知心體合。今此《大方廣佛華嚴經》者，明眾生之本際，示諸佛之果源。其為本也，不可以功成；其為源也，不可以行得。功亡本就，行盡源成。源本無功，能隨緣自在者，即此毗盧遮那也。……依正相報，身土交參；因果兩門，體用相徹。以釋天之寶網，影十刹以重重；取離垢之摩尼，明十身而隱隱。無邊剎境，自他不隔於毫端；十世古今，始終不移於當念。
(卷 1，見《大正藏》冊 36。以下引文凡出該論者，只注卷數)

意思是說，一切眾生以智慧為源、法身為本，與諸佛無所差別。成佛關鍵並不在於功用，而在於「知心」、「達本」。眾生之所以未能成佛，是因為「情生智隔」、「想變體殊」，對「自他」即眾生與佛作分別對待，不能從「當念」上體悟到「自他」一

體同源。對此，《居士傳》卷 15《李長者傳》有以下評論：

《論》中大要，明眾生性即諸佛性，迷即為凡，悟即是佛。但能信入，從始發心，文殊理、普賢行，一時頓印。如將寶位，直授凡庸。回觀世間，如夜夢千秋，覺已隨滅。故其明十種發心云。¹

發心的前提是信入，信入指認識「眾生性即諸佛性」。

李通玄強調並發揮的是《華嚴經》的佛性論。《華嚴經》的基本思想，是把現實世界看作毗盧遮那的顯現，提倡「法界緣起」、「三界唯心」的世界觀；在解脫論方面，宣揚圓信、圓解、圓行、圓證等「頓入佛地」的思想。「三界唯心」不僅可以用來現象世界的虛妄性，而且也能夠解釋眾生成佛的可能性，這是眾生成佛的基礎。

顯然，李通玄有意發展《華嚴經》的佛性論，並把它與《楞伽經》、《起信論》等經典的思想結合，提倡主體的自信和自覺。

劉宋求那跋陀羅所譯四卷本《楞伽經》，於卷首也明確提出「三界唯心」命題。但該經的重心在於闡述如來藏學說。如來藏，指一切眾生藏有本來清淨的如來法身，即真如佛性。因它為無始以來的虛偽惡習所熏，故「雖自性清淨，客塵所覆故，猶見不淨」。這意味著，眾生雖不異於佛，但在沒有覺悟之前，仍在眾生之列。達摩禪和洪州禪都曾接受如來藏學說的啟發，或者說，禪宗建立極其繁榮的思想背景與如來藏學說密切相關。達摩禪的理論根據，是「深信含生同一真性，客塵覆故，令捨偽歸真。凝住壁觀，無自無他，凡聖等一；堅定不移，不隨他教；與道冥符，寂然無為。」² 所謂「同一真性」，便指如來藏佛性；「凡聖等一」，即指眾生與佛一體同源。

李通玄沒有從理事圓融角度去闡釋《華嚴經》義理，而是將《華嚴經》的佛性論與如來藏學說結合，為禪宗思想體系的完成提供了資料，也為中國佛教主體意識的開發作出了貢獻。這是佛教中國化重要的一步。

《新華嚴經論》自始至終貫穿著凡聖平等、同一智慧的精神，其主旨和意向十分明確。如說：

設有眾生若自見，知自己身心本來正覺，於自正覺本來無生，本如是故，本無能覺、所覺者故；若有覺者還如是覺，本無能覺及所覺者故，如是本覺佛之境界，無凡無聖，無定無亂，不修不證，不智不愚，不生不滅。（卷 2）

以智等諸佛故，以智等眾生心故，以智等諸法故，以智無中邊、表裏、三世長

1 見《續藏經》第二編乙第二十二套冊 5。

2 《續高僧傳》卷 16《菩提達摩傳》，見《大正藏》冊 50。

短、遠近故。……以自心根本無明體用，而見不動智與一切諸佛，及以一切眾生同一體性、同一境界、同一智海。以是發心之初住佛種智家故，才發心時即於十方現身成佛。(卷 17)

信亦是佛，悟亦是佛，以不異佛智體用為進修故。普見一切眾生所有心量，皆從如來大智而有。凡聖一體，同一智慧，無有二性。(卷 22)

自心與一切眾生心一體無二。以此能知一切眾生心故，以自心眾生心無二故，乃至知一切佛法深密理趣智亦爾。以自心無自他心故，即聖凡一理同體。聖凡一理同體，即聖凡心法悉知故。以聖凡心一理故，即身無內外諸見。無內外見故，即無邊世界虛空界平等。(卷 31)

從以上四段引文可以看出，李通玄在論凡聖平等時，注意從菩提智慧上展開。他指出，眾生之智與佛之智並無差別，當凡夫初發菩提心時，即已獲得佛之智慧。但佛屬體、屬理，智屬用、屬能，兩者有體用之別。為此。李通玄特別強調同體同用、體用一致。在他看來，當凡夫體悟到自心理智不二之時，便與諸佛同一體性、同一境界、同一智海。

李通玄又根據《起信論》所揭示的「本覺」說，於《新華嚴經論》中倡導自覺、自信，為中國佛教的發展指出一條寬廣的道路。

他說，依《起信論》所說，本覺與不覺是相互依存的，「依本覺故而不覺」，「一切眾生迷根本智而有世間苦樂法」(卷 14)。眾生若能意識到「常自有之」的本覺，就能獲得與佛同一境地。又說：

一念迷解，即佛智慧菩提。此明依根本智發菩提心，如《起信論》亦有此文：依本覺故而不覺；又云：覺心源故，名究竟覺。明知依如來智上而不覺，依無明上而有覺者。(卷 23)

他認為，成佛的根本在於「信心」，在於對眾生本覺的自信。如他說，《華嚴經》教人「以信為始」，「信自己身心、性相，全體同諸佛果。自體恆真，本大智故」(卷 8)。又說，《起信論》提倡「三種發心」與《華嚴經》精神相符，其中「信成就發心」最為重要。它要求人們從建立信心入手，明「自心所信自心佛智」，這一自心佛智「與古今三世諸佛同一體用，分毫不差」。有了這一信心，就可以「不依佛，不依佛法；不依菩薩，不依菩薩法；不依聲聞法、獨覺法；不依世間法，不依出世間法」(卷 16)。若眾生缺乏自信，則由文殊菩薩為之引導。他說：「文殊常與一切諸佛及一切眾生作信心之因，成妙慧之本母」(卷 15)。而文殊就住在東北方清涼山，該菩薩「本是十方諸佛無性理之妙慧，成佛莫不由之」(卷 20)。所以信仰文殊，也就能

頓證佛果。

李通玄的新華嚴論，提倡凡夫個體的自覺、自信、不依佛，不依菩薩，唯自己的心性，從而使中國佛教在重智輕悲方向發展的進程中添上了濃重的一筆，顯示了中國居士佛教在知識階層方面的興趣和追求。一方面，它繼承了六朝士族佛教學者們的風格和精神；另一方面，它又與當時正在興起的宗派佛教的理論創新相適應。同時，從重智輕悲的角度考察，李通玄強調凡聖平等，與慧能禪宗思想相互發揮印證，表明人性的覺醒和意識主體的肯定在當時已成為佛教內部有識之士的共同信念。

佛教自兩漢之際傳入中國後，在數百年之中，印度諸佛菩薩始終是中國佛教徒們膜拜的對象。與李通玄同時代的傑出僧侶慧能，通過自己的禪法思想，力圖破除人們對「西方」的迷信和對「佛祖」的崇拜。慧能指出，「佛」實際上只是這個字的本義即「覺悟」，對佛的歸依也就是認識自心佛性。他認為，只要轉變認識即通過以自心為根本的純粹主觀「頓悟」，就是進入佛的境界。慧能實際上擔負起了使神重新還原為人的使命，確保了中國禪法及禪僧生活的平民化、世俗化。李通玄從菩提智慧和真如佛性入手闡釋《華嚴經》，與慧能禪法思想暗合，都屬於對傳統佛教的改造，可以說是走出了佛教中國化頗為堅實的一步。

李通玄沿著凡聖平等的思路，將它推至極端，首次提出無情有性、無情成佛的觀點。

李通玄推崇《華嚴經》，認為其他經典只屬「化佛權教」，「說有情有佛性，無情無佛性，一切草木不能成道、轉法輪」，《華嚴經》作為「越情實教」，無所謂有情、無情之分，在「一真智境界」中「無成佛者，無不成者」。他又認為：

夫有情、無情者，此是依業說。夫論成佛者，非屬業故。若非屬業者，即非有情、非無情故。何得於出情法上計言，有成佛、不成佛耶？彼有情、此無情者，是業收，非佛解脫故。豈將自己情業之繫，作如是卜量，情與非情、成與不成？如經所說，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨；是法住法位，世間相常住。如是之道，為有情及非情耶？如此《華嚴經》中大義，本無凡聖、情與非情，全真法體為一佛智境界，更無餘事。莫將凡夫情量妄作斟酌，若存情繫者，見有情成佛，見無情不成佛，此為自身業執，如是解者終不成佛。（卷6）

李通玄的立論基於佛的境界，從佛的境界出發；一真智境界既已脫離業識分別之執，自然也就不存在有情、無情之分以及成佛、不成佛之別。他反覆地說，《華嚴經》「直示本身本法，出超情見」；「一真法界，非有情無情隨業」，「不說情與無情二見差別」（卷2）；「直論實證位，不論誓願」，「前後情絕，凡聖一性，不論情

繫」(卷5)。而所謂佛的境界，在他看來與最高智慧緊密聯繫在一起，所以智慧能否定業識分別，否定有情無情。他說：「與三世佛同一境界，住一切智者，以智體無內外中邊，……於智境界不說有情、無情之法」(卷20)；「根本一切智心，本無情動，……以智為先導，非情所收」(卷23)。但是，佛畢竟是虛構的理想境界，現實中存在著有情與無情的分別。李通玄把成佛主體與佛的境界化為一體，並對有情無情不作區別，雖有強調智慧解脫的理論意義，但對眾生的實踐並無積極作用。

《華嚴經》本身未說無情成佛，李通玄的觀點是對華嚴學說的發展。就這一點而言，他繼承了中國學者自由解經的風氣，有助於對佛教思想的發展和改造。

在李通玄之後不久，即有天台學者荆溪湛然提倡「無情有性」說，以與當時流行的唯識、華嚴、禪宗等學說抗衡，力圖中興天台教觀。雖然湛然側重於本體論的論證，以為真如佛性融化、貫徹於一切事物，與李通玄的論證不盡相同，但其思想原則無疑與李通玄相合，或曾受李通玄啟發。

二

《新華嚴經論》對後代學者影響更為深廣的，是以《周易》會通《華嚴》，以傳統文化闡釋佛教思想；通過對文殊菩薩的稱頌，全力宣揚東方智慧論。

李通玄根據佛經關於文殊、普賢、觀音所在方位以及善財南方詢友、龍女南方成佛等的記載，將《周易》八卦之象加以附會，認為佛教經書所說與儒家典籍記載相通，可以相互發揮印證。與此同時，他還結合中國傳統十二時辰、八方上下等時空觀念，表達一種內外一致、中西融貫、儒釋會通的「新華嚴」思想。

李通玄認為，文殊、普賢、觀音三大菩薩分別位於東北方、東方、西方，相合於《周易》八卦中艮、震、兌所處方位。他說：

(文殊)為啟蒙發明之首，故為小男，主東北方，為艮卦。艮為小男，又為山為石，在丑寅兩間，表平旦創明，暗相已無，日光為著。像啟蒙之首，十住發心，創見道故，指文殊師利在東方北，清涼山也。

普賢長子者，位在東方卯位，為震卦。震為長男，為頭為首，為青龍，為慶，為春生，為建法之初也。世間佛法，皆取東方為初首。表像日出，咸照萬物，悉皆明了，堪施作務，隨緣運用故。普賢為行首，故為長男也。

觀音為悲首，位在西方，住金剛山之西阿，說《慈悲經》。西為酉位，酉為兌卦。兌為金，為白虎，為凶危，為秋殺故，以慈悲觀音主之。於不善處行慈，是觀音也。(卷3)

據《文殊師利法寶藏陀羅尼經》記載，釋迦牟尼佛曾告訴金剛密主菩薩，在瞻部洲

東北方大振那國中有一大山，山有五峰，稱五頂山。釋迦去世後，文殊菩薩將以童子形遊行至此，為眾生宣說佛法。中國佛教徒指認五台山為經中所說東北方大振那國的五頂山。李通玄所說，文殊在東北方清涼山，依據上述經典。又據六十卷本《華嚴經·菩薩住處品》說：「西南方有處，名光明山，從昔以來，諸菩薩眾，於中止住。現有菩薩，名曰賢勝，與其眷屬，三千人俱，常在其中，而演說法。」經中所說西南方光明山，被中國佛教徒指認為四川峨嵋山。李通玄將普賢列位於東方，則不明經典所依，實屬個人的臆作。觀音是西方世界教主阿彌陀佛的上首菩薩，在《觀無量壽經》等淨土經典中，他還隨同阿彌陀佛接引眾生，往生西方極樂世界。這想必是李通玄所依據的西方說。

所謂東北為艮卦，在丑寅間位；東方為震卦，在卯位；西方為兌卦，在西位，這是歷代學者在對《周易》解釋中展開的附會（象徵）。早在戰國時代，人們就對《周易》八卦之象作出種種象徵性解釋，如《說卦傳》中說：「乾，健也；坤，順也；震，動也；巽，入也；坎，陷也；離，麗也；艮，山也；兌，說也。」「乾為馬，坤為牛，震為龍，巽為雞，坎為豕，離為雉，艮為狗，兌為羊。」「乾為首，坤為腹，震為足，巽為股，坎為耳，離為目，艮為手，兌為口。」「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」「震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男，離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。」如此等等，或有一定道理，或純屬牽強附會。漢代以後，有關八卦的象徵意義更加廣泛。李通玄以方位、時辰、男女等聯繫八卦，屬於儒家學者的傳統做法，但把它們又與佛教菩薩及其精神加以比擬，則是一大創舉，充分顯示出居士佛教的特色。

李通玄又解釋說：

東北方者，取此閻浮一境。東北方，此清涼山是也。經推在震旦國，亦曰支提那國。此云思惟，以其國人多所思慮，多所計度故，以立其名，即是漢國也。表法明東北是艮卦，艮為小男，為童蒙。丑寅之間，是初明故。像文殊師利菩薩，常以發起凡夫入正信，及初見道之童蒙，令妙慧明生故。（卷 14）

今文殊菩薩住清涼山，是北閻浮一境之東北，主艮位，表啟蒙發明之首故。故為童子菩薩。以實言之，本是十方諸佛無性理之妙慧，成佛莫不由之。此門即一切眾生盡有，迷理自惑而不見。若悟理者，現行分別是也，以定照之方明故。（卷 20）

不難看出，李通玄對文殊菩薩給予了特殊的地位。他甚至說，文殊師利「即是十方諸佛無性之中擇法妙慧，一切諸佛皆從此慧簡擇正邪而成正覺故，號文殊為十方一切諸

佛之師，亦云佛母」(卷 14)。又說：「文殊主法身根本智之妙慧，為一切諸佛啟蒙之師。」(卷 34)分從東北方處為艮卦之位上證明，文殊菩薩的特點在於以智慧利導眾生，使之信入佛法，成就佛道。他又曾解釋說，艮為山，表禪定、寂靜、智慧，所以處於東北方的文殊具有「啟蒙發明，清涼惑熱」(卷 17)即智慧解脫的功能。

李通玄在《新華嚴經論》中，分析文殊師利並一萬菩薩住東北方清涼山的原因有三條，它們是：「一令此界一切眾生忻心有趣，善根不絕；二菩薩常住世間；三明隨方顯法，示法易解故。」(卷 14)這三條也是他的隨文作解，自由發揮，意在強調震旦國(中國)最適宜大乘佛教的傳播，菩薩對該國國人有特殊的興趣，因為他們「多所思慮」，而思慮則與智慧相聯繫。所謂明「隨方顯法」，就是指中國最適宜於文殊師利菩薩的傳教活動。這種說法，不僅名義上提高了文殊的地位，而且實際上還表達了民族的自信。

普賢處東方之位，也象徵智慧。李通玄說：

東方者，為震卦，為春生，為初明、長男，為頭首，為青龍，為吉慶，為震動。明法事作業動用之初故，道俗通以用之故，先舉東方為首故。(卷 14)

卯主東方、震卦。震為雷動，啟蟄生之始。明此妙慧是震動發生十信心之始。……一切諸佛從此慧生十信解故。(卷 16)

東方表智，以就俗引眾生，發明生位也。……普賢智行，以東表之，表明生眾善之首。(卷 17)

在李通玄看來，普賢在菩薩中的地位幾乎相當於文殊。文殊、普賢都位於東方，象徵智慧，故以智慧利導眾生，有相似的功德。

文殊、普賢的區別何在？李通玄根據艮、震兩卦的不同象徵，結合佛教對兩菩薩特徵的傳統觀念，提出自己的認識。他認為，艮象徵山、石，寂靜、禪定，不可動搖，故文殊表智慧之體。所以說，文殊「為盧遮創始發心，證法身、本智、佛性之首，為最初證法身、本智、佛性」(卷 3)。「文殊常居東方金色世界不動智佛所者，為明金為白色，能離垢故。金色者，表法身也」(卷 4)。又認為，震卦象徵雷動，春日生發，故普賢表智慧之用。他說：「普賢為長子，為建行成滿眾生故。」(卷 3)「又像日出東方，春陽發明，無物不生，無物不照。」(卷 4)概括地說，文殊明一切處法皆真，表一真法界(體)；普賢表建法之初，為理行之首。

但是，李通玄的新華嚴思想，更注重的是文殊、普賢的統一性。如他說：

文殊為小男，普賢為長子，二聖合體，名之為佛。文殊為法身妙慧，普賢為萬行威德故，體用自在，名之為佛。文殊小男者，為信證法身根本智慧，為初生

故；因初證本智法身，能生佛家故。普賢長子者，為依根本智起行，行差別智，治佛家法，諸波羅蜜，事自在故。但諸經之內，以文殊為問答主者，多明法身、佛性之門；普賢為問答主者，多論其行，以此表之。……與文殊師利同在東方者，為法身智身、理事、體用本自一故，本無二故。（卷4）

因為理事、體用為一，文殊表法身根本智，普賢依根本智起行，也是「理智雙徹，體一無二」。又因為文殊、普賢「以根本智、差別智，無別體用，生萬行」，包含了大乘佛教的基本精神，表現了佛的根本成就，所以「一切諸佛皆依此二尊者以為師範，而能成就大菩提之極果」，也因此而表述為「二聖合體，名之為佛」。「文殊以理會行，普賢以行會理，二人體用相徹，以成一真法界，前後相收」（卷4）。理行相會、體用為一，也就顯示了「眾生界即佛界」。

不僅文殊、普賢「體一無二」，而且兩菩薩與佛三者也是「三位一體」的統一關係。李通玄說：

佛法無言，以用世間法托事表之。有言說者，皆是世間法也。無言，啟蒙何達？以此義故，用佛、文殊、普賢三德互為主伴，以成法則，化利眾生之首。佛收一切果，文殊收一切所行因果、法身本智，普賢收一切因果、行身差別智。以此義故，或說文殊、普賢為一切諸佛之母；或說文殊、普賢，小男、長子，三人互體，成一法界之體用也。（卷3）

佛法無言（理、體），故通過世間法表現（言說，事、用）。這樣就有了佛與菩薩的「互為主伴」，佛法通過菩薩而傳播於世間。菩薩之中，文殊與普賢也是「互為主伴」，即文殊表法身根本智，普賢行差別智。或言文殊、普賢「為一切諸佛之母」，或言他們與佛「三人互體，成一法界之體用」，從理論上說不無道理，但這畢竟抬高了文殊、普賢的地位。

佛、法、僧是構成佛教的基本因素，缺一不可。李通玄說，《華嚴經》也有三寶：佛為佛寶，文殊為法寶，普賢為僧寶。因為文殊、普賢、佛果三者「始終一法」（卷6），不可分割。這一說法的用意，當然也是在提高東方菩薩文殊和普賢的地位。

三

傳統佛教嚴格區分佛與菩薩，將它們視為兩個不同層次上的果位。李通玄積極宣揚文殊、普賢的功德，全力提升他們在佛教中的地位，具有以下幾方面實際意義。

、有助於更好適應中國社會民眾的心理需求

菩薩是立誓上求佛道、下化眾生，經過長期修行而獲得的果位。大乘佛教有時還把凡立下宏願，上求佛道、下化眾生者一概稱作菩薩，從而極大地擴展了菩薩概念的應用範圍。中國的傳統人文精神比較重視現實人生，菩薩的形象使社會民眾獲得親切感，賦予人間的感情色彩，易為普通信仰者親近、接受。相比之下，佛的境界可望而不可及，過於神秘，難以接近，往往成為信仰者膜拜的對象。將社會人生的歡樂和苦難交給介乎人與佛之間的菩薩來評判和處理，顯得更加現實和合理。

按李通玄所說，文殊法身智身，普賢行門，諸佛果德，通因而徹果，實際上是把文殊置於三者之首。既然文殊是成佛之因，又代表了佛法，則人們對諸佛的信仰和膜拜也就失去其實際意義。同時，文殊又代表了佛教智慧，若將《起信論》「本覺」說結合運用，就能極大地增強民眾的自信，乃至達到對外在諸佛的否定程度。李通玄一再聲稱，「不動智佛即是自心」，「明見可信之心，心境俱佛」，「是身是佛，是心作佛；心外見佛，不名信心」（卷 10）；「若心外有佛，不名信心，名為邪見人也。一切諸佛皆同自心，一切眾生皆同自性。性無依故，體無差別；智慧一性，應如是知。」（卷 8）這種觀點，與禪宗所說是一致的。

成佛的決定因素是眾生與佛同具的特殊智慧。自心有本覺，人人有智慧；個個是菩薩，人人能成佛。

、通過東方與西方的比較，指出東方具有的特殊優越性

李通玄一再強調，文殊和普賢都屬位於東方的菩薩，並且以佛經所說為依據，指出這些東方菩薩不僅在所有菩薩中具有特殊地位，就是與佛相比，也決不遜色，乃至以「文殊為十方諸佛之母」。一般認為，佛的形象代表西方（天竺），所以歷代有西天取經的理念和活動；與西方相對應的是東方（中國），傳統佛教有向往西方而輕視東方的傾向。同時代的慧能禪師在其所說《壇經》中已指出：「迷人願生東方、西方者，所在處並皆一種。」³ 他告誡學佛者，應平等看待東方、西方，放棄對西方的執著。李通玄對東方菩薩的稱頌，與慧能的說法相互呼應，具有提倡民族自尊的意義。

李通玄認為，以文殊為代表的東方菩薩能給人以信心、智慧，因為東方本身代表了光明。日出東方顯示「破暗之初」，而「以智慧明，能破自他無始長夜之迷暗」（卷 16）。所以在他看來，所謂娑婆之外另有淨土、淨土位在西方之說，也是無稽之

3 敦煌本，見《大正藏》冊 48。

談。他說：

《涅槃經》佛報土指在西方，過三十二恆河沙佛土有釋迦報土，為三乘權學、垢淨未亡，見此娑婆穢惡不淨，如來於是權指報土在於西方。《華嚴》實教法門，則此娑婆世界清淨無垢，十方世界清淨無瑕，為實教菩薩垢淨盡故，境界純淨。權教菩薩無垢淨處，自生穢故，故指報土在於西方。（卷 2）

西方淨土是佛為權教所說，實教則認為「娑婆世界清淨無垢」、「十方世界清淨無瑕」，這就從根本上否認了西方淨土之說。李通玄還指出，說西方有淨土，是因為權教菩薩存有垢、淨之差別認識，自己「無垢淨處，自生穢」。在這裡，他將《華嚴經》與《涅槃經》作對待的考察，指出兩者在淨土觀上的差別，這實在是耐人尋味的。

李通玄說，只要眾生認識到「凡聖一體，同一智慧，無有二性」，就不會去外向追求西方淨土；唯有「不信、不順、不證、不入，猶有厭苦心多」的人，才「一向樂求出世淨土，猶欣淨土在於他方，佛果在三槃之後」（卷 22）。又「以眾生海即佛海，眾生智是如來智」，「一切剎海，凡聖同在其中」（卷 23），根本就無淨土穢土之別，所以他號召人們，不要「妄求他方」，以為「別有淨土」，而應當著眼於現實世界。根據同樣理由，他還指出了和會世間與出世間、今世與來世、生死與涅槃的必要（見卷 36）。

慧能的禪法思想以及他所奠定的禪宗原理，早已為學界所熟知。但從李通玄的新華嚴論來看，慧能有關加強民族自尊自信、發揚主體意識、破除西方迷信、反對念佛淨土、放棄佛祖崇拜的思想，不能作獨立的個案看待，而應看作是時代佛教在對傳統佛教反省運動中的共同呼聲。它預示著佛教革新的時代即將到來。而這種革新，必然要以傳統文化為背景，以民族的自信、自覺為基礎。無論慧能或李通玄，都以《起信論》的「本覺」說為依據，將佛教的中國化推向縱深發展。這當然也是令人頗感興趣的。

、李通玄提出文殊、普賢作為東方菩薩的根本標誌是智慧，著意宣傳中國佛教的智慧解脫精神，對此後佛教思想的展開具有指導意義

北朝佛教因政治的干預以及民眾狂熱的信仰，呈現大起大落之勢。李通玄似乎從中意識到，佛教的發展還需要理智的配合，以與中國傳統的人文精神取得一致。強調智慧的結果，必然會帶來居士佛教的繁榮；隨著大批具有高度文化素養的官僚士大夫的參與，中國佛教日益表現出與印度佛教的重要區別，人文色彩特別豐富、濃重。

《新華嚴經論》也述及西方，但它是在與東方春生、智慧相比較下展開的。李通

玄說：「西方金，為白虎，為殺害，為昏暗，為不祥，為苦諦。」(卷 15) 又說：「西方兌，為卑下義。」(卷 20) 西方在八卦中屬兌位，按《說卦傳》所說，兌的象徵意義包括說、羊、口、澤、少女、巫、口舌、毀折、妾等，故可引申為「卑下義」。白虎為西方七宿的總稱，表凶殺、刑獄，所以西方需要大慈大悲的觀音出現於世，以解救眾生之苦。李通玄曾反覆指出，「東方表智，西方表悲」，把佛教的「悲智」雙運概念析作兩段，自然有他的用意。正如他自己所說，東方為眾善之門，「處清朝，明相現故，以所信自心，上而標佛號。非他佛也。」(卷 15) 在東方智慧的確立及其與西方悲苦的對比中，「明信心增進，善能以教簡擇正邪，至究竟智」(卷 15)。誠然，這也從一個側面反映了當時社會政治的平穩發展，文人士大夫抱負的加強，與安史之亂後禪僧的心理狀況不可簡單類比。

由於有東方、西方的差別，所以在李通玄筆下，觀音與文殊、普賢的功能有所不同：「東方表智，西方表悲。日出照明，春陽發生，青龍吉祥，表智。日入昏迷，秋霜凋零，白虎殺害。明以智入，悲處苦流，濟益眾生。」(卷 21) 「若明智、悲益俗，即東、西表之。觀音在百花山西者，白者，金像也，西方，白表金位也，主將位也。東方者，木位，主青像，主相位也。相主生，將主殺。如來以約世間法則，安立法門，令世間易解故。以此殺害之外，置大慈悲之門，以為救苦。以東方春生之位，置大智之門，以表智生眾善。」(卷 37) 無論是用八卦，還是用四至五行、十二時辰、二十八宿等作比附，歸根結底都只是手段，它們最終要說明的，是東方優於西方，文殊、普賢的地位要高於觀音。正如李通玄所說，「聖人垂訓於俗纏，還以俗緣中事物而表法。只如亡言之理，不可以引蒙；絕像真原，不可以益俗。」(卷 37) 佛教真理難以用言語表述，所以要借助於人們熟悉的中國傳統文化觀念附會溝通，「心虛無故，即還依世俗八卦表之」(卷 1)。李通玄所作的附會，含有對民族文化的高度自信。

、通過曲解佛教名詞概念，實現傳統文化與佛教思想的融合

像當時某些宗派佛教的創始人那樣，李通玄在建立自己新華嚴學說過程中，為將傳統思想文化更有效地融會佛教教義，時而任意曲解佛教名詞概念。舉以離卦表南方、虛無為例。

李通玄說，佛經所謂善財南詢諸友、龍女南方成佛，「南方者，為明、為正，以主離故。離為明，為日，為虛無，即無垢也。」(卷 8) 「南巡諸友，表其南方為正，為日，為明，為虛無之理。是故禮拜皆云南無，明南方虛無也。但虛無之理，是南方之義。……又南無者，為明正順，正順虛無之理，故號南無。某甲佛者，即是了虛無之智人，故稱南無某甲佛。」(卷 14) 因離卦表虛無，所以善財南方詢友、龍女

南方成佛都表示「歸命、信順虛無之理智」（卷 30）。事實上，「南無」只是梵文 Namah 的音譯，意譯為致敬、歸敬，並無「南方虛無」之意。他又解釋說：「善財童子南行詢友，為法虛無、無作，常明之道，是不為之妙用也。是故君臣、師弟、父子之儀，君南臣北，正治正明，無為、無作，常然之道。為南方離，離中虛，為虛無。」（卷 15）這相當於用道家無為政治來說明「南無」這一佛教名詞。

在曲解佛教名詞概念的同時，李通玄還隨意演繹卦象。以對孔子姓名來歷的解釋為例。他說：「姓孔者，聖人無名無姓，以德為名為姓，非以俗姓為姓。約德以有究明之德，以之姓孔，孔者究也。以行化蒙，名之為丘，丘者山岳之稱。以艮為山，為小男，為童蒙。因行所化而立名也，故名丘也。亦以德超過俗，名之為丘。亦至德尊重，無傾動之質，名為丘。生在兗州者，艮之分也，主以化小男、童蒙之位。」（卷 40）又說，兗州上值於東方青龍所屬七星宿之首的角宿，而角宿「為天門，主眾善之門，亦以主僧尼、道士。」這樣，通過對孔子姓名的隨意作解，也就實現了儒家與佛、道兩家的會通。

李通玄還用中國哲學中陰陽對立統一的觀念，說明以傳統文化解釋佛教教義的必要性，如他說：

如俗法，一為陽、二為陰。陽動陰隨，不可自用；陰若自用，即天地兩乖，雲不興、雨不施。皆主伴陰陽，動靜相順；互為主伴，方成緣生。兩剛則缺，兩柔則離，為不成濟故。是如來出世，意在利生。真不隨俗故，行無所施也，德無所濟也，即佛自佛，眾生自眾生。若為利眾生，施設法則，即佛為陽德，所設教為陰。（卷 13）

所說陰陽雖有主伴，但關鍵是在缺一不可，只有真，沒有俗，不能「成濟」，只用佛教教義，不用世俗觀念，不能「利生」。所以要既真又俗，陽主陰伴。

綜上所述，李通玄新華嚴學說的核心，是東方智慧論。《周易》是東方智慧的結晶，可以與佛經相互發揮，孔子是東方聖人，可以與西方諸佛相提並論。文殊、普賢象徵智慧，代表光明、春生的東方（中國）；觀音象徵慈悲，代表黑暗、秋殺的西方（印度）。在中國佛教「四大菩薩」的傳說中，《新華嚴經論》只說三菩薩，意為這三位菩薩已能「遍周一切眾生界，教化眾生，令無有餘」（卷 37），所以還沒有提及地藏。究其原因，時處安史之亂前的唐朝社會，還沒有產生對地藏的強烈需求。地藏的信仰，出現在安史之亂後。誓願「眾生度盡方證菩提，地獄未空誓不成佛」的地藏，是在生靈塗炭、滿目瘡夷的社會現實下，應運示現於閩浮東土，以另一方式擔負起與觀音相似的救度眾生之責。李通玄以為，就那個時代而言，文殊和普賢是菩薩中最重要的。

由此可見，李通玄的居士佛教，代表居士之中具有高度傳統文化素養的那一階層立言；在適度表達信仰的同時，體現出較強的理性色彩和高漲的民族文化理念。正是在理性精神和民族文化理念的指導下，李通玄以《周易》類比佛經，得出許多與傳統文化、儒家人文精神相適應的結論。中國居士佛教中的知識分子以他們熟悉的東方儒、道文化為根底，在接受西方佛教文化的同時，既不乏信仰的因素，以個人和社會民眾的解脫為己任（內中已滲透著儒家精神），更不至於完全放棄理智，聽任信仰擺佈思想和行為。這種理性精神是中國居士佛教最為可貴的地方。中國的中世紀不僅沒有出現歐洲式的黑暗和愚昧，而且達到當時世界文化的高峰，居士佛教也有一份重要貢獻。李通玄式的文化居士對佛教的關注，多數集中在教義和教理方面，即以他們各自的文化素養和哲學思想觀念去把握佛教的精神，從而有可能避免盲目的崇信，保持人格獨立。

Lee Tung-hsuan's Theory on Oriental Wisdom
— — Notes on *New Commentary on Avatamsaka Sūtra*

Pan Kueiming

Professor, College of Business Administration,
Soochow University

Summary

Lee Tung-hsuan is a famous Buddhist layman and scholar of Hua-yen Buddhism in early T'ang Dynasty. The core thought of his *New Commentary on Avatajsaka Sutra* is the eastern wisdom. In his evaluation of Mabjuwri Bodhisattra, he stressed that the eastern (Chinese) wisdom and brightness are superior to the western (Indian) sorrow and darkness. He advocated the Chinese Buddhist spirit of liberation through wisdom, and opposed the Buddhist's meaningless pursuit of Western Pure Land. This has the positive significance of expounding the Chinese people's dignity and individual's confidence.

Key words: 1. eastern wisdom 2. traditional culture 3. lay Buddhism