

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 澄观与《大乘起信论》 [Cheng Guan and The Awakening of Faith Sutra ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.  
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy  
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	张文良 ZHANG, Wenlian
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 06:06:39
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/166791">http://hdl.handle.net/20.500.12424/166791</a>

## 澄观与《大乘起信论》

Cheng Guan and *The Awakening of Faith Sutra*

张文良  
中国人民大学  
北京，中国

Zhang Wenliang  
Renmin University of China  
Beijing, China  
[zhangwenliangbjsjzx@yahoo.com.cn](mailto:zhangwenliangbjsjzx@yahoo.com.cn)

## 摘 要

澄观将《大乘起信论》和《华严经》皆视为“法性宗”的典籍，大量引用《大乘起信论》之文阐释《华严经》之义，其融通《大乘起信论》构筑“圆教”的意图相当明显。但在澄观的判教体系中，《大乘起信论》属于“大乘终教”，低于《华严经》所代表的“圆教”。澄观之所以作如此判定，是因为他认为《大乘起信论》虽然所讲的道理是圆满的，但这种道理与修行还没有达成一体，还属于“凡夫”的境界而非佛的境界。由于受到《涅槃经》的“佛性”论的影响，澄观重视“法性”与“佛性”之间的差异，这导致了澄观的《大乘起信论》观与法藏的立场不同。

**关键词：**澄观、《大乘起信论》、法藏

澄观（738-839）被称为中国华严宗的四祖，在中国华严思想史中占有重要的地位。在思想的传承方面，澄观虽然自认是三祖法藏（643-712）的正统的继承者，但在思想风格方面，二者还是有很大不同。如澄观的思想受到中国传统思想如儒家、道家的深刻影响，而法藏那里则极少看到这种影响，又如虽然在法藏和澄观的判教学说中都出现了“顿教”的说法，但法藏所说的“顿教”是指《维摩经》等经典中所说的教义，而澄观所说的“顿教”则是指当时流行的禅宗。这种差异体现出法藏和澄观在修学经历、知识结构、学问取向和时代背景方面的差异。

除了以上表层的差异之外，法藏和澄观在关于华严思想的理解方面是否有本质上的差异呢？日本华严思想家凤潭（1654-1738）认为在中国华严思想发展史上存在思想上的巨大的断裂，这就是法藏的华严思想与澄观和宗密（780-841）的华严思想之间的根本性差异<sup>1</sup>。这种差异表现在许多方面，最根本性的差异在于法藏的华严思想是建立在唯心论基础上的“圆教”，而澄观和宗密的华严思想虽然自称是“圆教”，但实际上却是建立在如来藏缘起思想基础上的“终教”。那么，为什么以往人们都没有注意到这种差异呢？凤潭认为原因在于后世都是通过宗密对《大乘起信论》注疏来理解法藏的《大乘起信论义记》，而宗密恰恰曲解了法藏在《大乘起信论义记》在所表达的思想。这就导致后世的人们没有能够发现法藏的思想核心所在，也不可能发现法藏与澄观与宗密之间的差异。

关于宗密与法藏思想之间的真实关系问题这里暂且不论，本

---

<sup>1</sup> 参见张文良：《凤潭对中国华严思想的批判及其理论意义》，《中国人民大学学报》，2010年第3期，第76-82页。[ZHANG Wenliang, "Feng tan dui zhong guo hua yan si xiang de pi pan ji qi li lun yi yi" (Feng Tan's Criticism of the Thought of Chinese Huayan School and Its Theoretical Significance), *Journal of Renmin University of China* 3 (2010): 76.]

文聚焦于澄观的《大乘起信论》的理解，通过比较法藏与澄观的《大乘起信论》观，对法藏与澄观思想立场的异同作出梳理，以期从一个侧面对风潭的结论作出回应。由于《大乘起信论》在中国华严思想史上的重要地位，对法藏和澄观的《大乘起信论》观的分析也有助于我们对中国华严思想特质的把握。

## 一、澄观判教思想中的《大乘起信论》

澄观的判教思想与法藏的判教思想有密切联系，而法藏的判教思想前后有变化。在早期的《探玄记》、《五教章》等著作中所表达的是五教、十宗的判教体系，特别是其中的小乘教、大乘初教、大乘终教、顿教、圆教的五教说对后世影响很大。而在后期的判教思想，具体地说，即在《大乘起信论义记》中的判教思想则表达为“四宗”说，即随相法执宗（小乘诸部），真空无相宗（《般若》等经），唯识法相宗（《深密经》、《瑜伽论》）以及如来藏缘起宗（《楞伽经》、《密严经》、《起信论》、《宝性论》）等。而法藏之所以在“五教”判之后又提出“四宗”判的新提法，与法藏对如来藏思想，特别是《大乘起信论》中的如来藏思想的关注分不开。面对当时玄奘带回到中国的新译唯识的流行，法藏试图找到一种新的解释世界的图式来与之抗衡。这种新的理论图式就是智俨那里初现端倪的法界缘起说，而法界缘起说在关于世界存在根据的说明方面则借重了如来藏缘起说，特别是《大乘起信论》中的如来藏缘起说。法藏借此将自己的理论与建立在阿赖耶识基础上的玄奘师徒的理论区别开来，并认为自己的理论是包含了诸宗又超越诸宗的“圆教”。这是法藏重视《大乘起信论》的根本原因。

如上所述，澄观的判教思想无论在内容上还是在形式上都受到法藏的影响，同时又有其独特性。如关于“大乘始教”和“大乘终教”的内容，澄观与法藏之间就有不同的解释。在法藏那里，“始教”为“一切皆空宗”，即龙树和提婆创立的以“空”为主体的中观系思想；而“终教”则是“真德不空宗”，即无著、世亲开创的唯识系思想。而在澄观的“五教”说中，虽然保留了“始教”和“终教”的说法，但其内涵却发生了变化。“始教”被认为是“广说法相，少说法性，所说法性，即法性数”，其代表性著作是《瑜伽师地论》和《杂集》等。可见澄观所说“始教”实际上相当于法藏所说的“终教”。而“终教”被认为是“少说法相，多说法性。所说法相，亦会归性”，其代表性著作作为《楞伽经》和《起信论》。可见澄观所说的“终教”相当于法藏在“四宗判”中所说的“如来藏缘起宗”。在判教思想方面，澄观杂糅法藏的“五判教”和“四宗判”，又通过对“顿教”的崭新的解释，提出了新的“五教”说。两种判教说之间的继承和发展的轨迹是清晰可辨的。

具体到《大乘起信论》在判教体系中的地位，法藏与澄观的立场之间是否一致呢？法藏对《大乘起信论》的定位见之于“四宗判”中，在“四宗判”中，法藏认为“随相法执宗”属于小乘教；“真空无相宗”属于大乘空宗；“唯识法相宗”属于大乘有宗；而《楞伽经》和《大乘起信论》中所表现的“如来藏缘起宗”则是融通“空”、“有”二宗。从“理”和“事”的关系来看，四宗之中，“随相法执宗”是随事执相说；“真空无相宗”是会事显理说；“唯识法相宗”是依理起事说；而“如来藏缘起宗”则是理事融通无碍说。众所周知，华严思想的课题亦是打破“空”、“有”二宗的界限，并在“圆融无碍”的基础上融通“空”、“有”，

从而确立“一即一切、一切即一”的宗旨。法藏为了凸显《华严经》的“圆教”地位，没有明言“如来藏缘起宗”通“五教”中的“圆教”，但其基本倾向性是明确的。

那么澄观对《大乘起信论》又是如何定位的呢？澄观虽然没有关于《大乘起信论》的注疏，但在其代表作《华严经疏》和《演义钞》中大量引用《大乘起信论》之文，显示出澄观对此论的重视。关于《大乘起信论》的定位，澄观明确将其视为“大乘终教”。如上所述，澄观的“终教”观与法藏早期的“终教”观不同，法藏所说的“终教”并不是《大乘起信论》之说，而是法相唯识宗。从这个意义上说，二者在说法上有差别。但考虑到法藏后期的“如来藏缘起宗”与澄观的“终教”观之间的理论联系，实际上，无论是法藏还是澄观都将《大乘起信论》视为表达高于“空宗”和“有宗”的如来藏缘起思想的论书。澄观没有沿用法藏的“四宗判”，但提出了更具概括性的“法相宗”和“法性宗”的说法。澄观从十个方面分析了“法相宗”和“法性宗”的不同<sup>2</sup>，概括起来，所谓“法相宗”是指法相唯识宗的立场，即将真如的不生不灭与阿赖耶识的生灭分为两端，将众生与佛、始觉与本觉、如来藏与八识视为在本质上是不同的存在，而“法性宗”则主张生灭与不生灭和合，如来藏与八识不一不异，真如随缘，成一切法。《大乘起信论》虽然是“终教”，但由于它与作为“圆教”的《华严经》都属于“法性宗”，所以它通于“圆教”。

澄观在《华严经疏》，解释《华严经》的“如来全在众生心

---

<sup>2</sup> 这十个方面包括：一乘三乘别、一性五性别、唯心真妄别、真如随缘凝然别、三性空有即离别、佛有无增减别、二谛空有即离别、四相同时前后别、能断所断能证所证即离别、佛身为有为无为别。澄观：《行愿品疏》卷1，续藏1-7-3，241d-143b。[Cheng Guan, *Xing yuan pin shu* (Comment on The Practices and Vows of Samantabhadra Bodhisattva), vol. 1, *Xu zang* (The Zokuzokyo), 1-7-3, 241d-143b.]

中”时，引用《大乘起信论》的“本觉同于始觉”云“今佛始觉同本时，全同众生本觉，是故全在众生心中矣”<sup>3</sup>。《华严经疏》的复注《演义钞》评价《华严经疏》的作法云“是则用起信之文，成华严之义，妙之至也”<sup>4</sup>。即认为《华严经疏》引用《大乘起信论》之文来说明《华严经》之义，精妙至极。澄观评价自己的注释精妙至极，虽然不免自夸之嫌，但其字面背后的潜台词则是对《大乘起信论》的“始觉同本觉”之说的推崇和赞赏，认为此说与《华严经》的“圆教”是契合一致的。

可见，从判教的立场看，关于《大乘起信论》的定位，法藏、澄观是一脉相承的。在法藏那里，《大乘起信论》的“如来藏缘起宗”被认为高于“空”、“有”二宗，实际上认同它与“圆教”之间的相通性。而澄观虽然将《大乘起信论》定位于“终教”，但同时又把其思想视为“法性宗”，并大量引用《大乘起信论》之文解释《华严经》之义，其融通《大乘起信论》构筑“圆教”的意图相当明显。

## 二、关于《大乘起信论》中的“如来藏”

虽然“如来藏”也是《大乘起信论》中的核心概念之一，但其中关于“如来藏”的说法却并不多。关于《大乘起信论》中“如来藏”的含义及其与其他经论中“如来藏”之间的异同，已经有许多研究成果<sup>5</sup>。一般认为，与《楞伽经》将“如来藏”与“阿

---

<sup>3</sup> 《演义钞》卷13，《大正藏》第36册，第97页上。[Cheng Guan, *Da fang guang fo hua yan jing sui shu yan yi chao* (The Interpretation of Commentaries on Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra), vol. 13, in *Da zhenzang* (Taishō Tripiṭaka), book 36, p. 97a.]

<sup>4</sup> 同上。Ibid.

<sup>5</sup> 参见町村牧男“关于如来藏缘起说——兼论与《大乘起信论》的关系”，《平川彰博

赖耶识”视为一体的立场不同,《大乘起信论》虽然也将“如来藏”与“阿赖耶识”并称,但却在两者之间画出一条界线,没有将二者视为同质的存在。具体地说,如来藏虽然为生灭法之所依,但本身并不是生灭法,它也不是生灭法生起之因,生灭法之因是无明。如来藏与生灭法的关系是存在论的关系而非生成论的关系。与“如来藏”不同,“阿梨耶识”作为种子识与生灭法的关系则是生成论的关系。

法藏在《义记》中,将《起信论》的“一心”改造为“如来藏心”,并认为此“如来藏心”是一切法的依止,所谓一切法,包括生死流转的一切法以及清静无漏的一切法。值得注意的是,法藏认为应该“众生位”和“佛地”两个向度来解读“如来藏心”,即“初众生心者,出其法体,谓如来藏心含和合不和合二门。以其在于众生位故。若在佛地,则无和合义,以始觉同体,唯是真如<sup>6</sup>”。也就是说,在未获得觉悟的众生那里,“如来藏心”含“和合”(“生灭”)和“不和合”(不生灭)二门,而到佛地之后,始觉同于本觉,如来藏心与究竟觉悟都是真如,所以没有“和合”之义。

关于法藏的“如来藏”观,日本学者织田显祐在“《起信论》中国撰述说否定论”<sup>7</sup>一文中,通过对法藏前期(太原时期)和后期(长安时期)思想的梳理,认为其前后思想曾有很大变化。这种变化就是体现于《大乘起信论义记》与《无差别论疏》中的

---

士古稀纪念论集 佛教思想的诸问题》,春秋社,1985年。[TAKEMURA Makio, “Research on the origination of Tathāgatagarbha and its relation to *Awakening of Faith Sutra*”, in The festschrift of Dr. Hirakawa Akira: Several Issues about Buddhist Thoughts (Tokyo: Shunjusha Publishing Company, 1985).]

<sup>6</sup> 《大正藏》第44册,第250页中。[*Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), book. 44, p. 250.]

<sup>7</sup> 织田显祐:《〈起信论〉中国撰述说否定论》,载《南都佛教》第81号,南都佛教研究会,2001年。[Oda Akihiro, “Against that *The Awakening of Faith Sutra* was Written in China”, in *Nanto Buddhist Studies*, 81 (2001)]

“如来藏”观的不同。在《义记》中，法藏意图用“如来藏心”的概念统摄阿赖耶识，其理论基础仍然是《楞伽经》的径路，所以才有“真心不守自性<sup>8</sup>”、“如来藏随缘，成阿赖耶识<sup>9</sup>”等说法。而在《无差别论疏》中则不见“如来藏不守自性”之说，在关于“如来藏”的解释方面，呈现出复归《胜鬘经》和《宝性论》的倾向。关于“如来藏”与诸法的关系，法藏用“如来藏随缘所成”来表达。织田用“历时性”和“共时性”概念来概括两种“如来藏”观之间的差别，即“如来藏不守自性”意味着如来藏作为诸法之因，与诸法互为因果，而“如来藏随缘所成”则意味着如来藏与诸法之间是一种“共时性”的逻辑关系，如父与子之间的依存关系而非如种子与芽之间的关系。《无差别论》的主要内容是杂糅《胜鬘经》和《不增不减经》的内容而成，其中关于“如来藏”的说法完全与阿赖耶识无涉，与中国佛教者熟知的《楞伽经》的相关内容有明显差异。法藏的“如来藏”观的转变与《无差别论》的问世以及《无差别论疏》的写作关系密切。

织田的见解有一定参考价值，特别是指出《无差别论疏》中的“如来藏”观的特异性，有助于我们理解法藏“如来藏”观的复杂性格。但《大乘起信论》中的“如来藏不守自性”并不是说如来藏作为诸法之因生出诸法。“不守自性”可以是指如来藏与生灭法之间的异质性，即法藏所说的“如来藏心”的“和合”门。它并不是指如来藏与诸法之间的“历时性”生成过程，而是指如来藏与生灭法之间本质上是异质的存在。从生灭法的角度看如来藏，如来藏呈现出“不守自性”的特征，但这只是从“众生位”看到的景象。法藏的根本立场是佛地的理事无碍，众生位的世界

---

<sup>8</sup> 《大正藏》第44册，第255页下。[*Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), book. 44, p. 255b.]

<sup>9</sup> 《大正藏》第44册，第243页下。[*Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), book. 44, p. 243b.]

只是佛地境界的相对的表达。而从佛地的立场看如来藏与诸法（现象界）的关系，如来藏并不是诸法的动力因，两者是浑然一体的不二关系。

关于《大乘起信论》中的“如来藏”说，澄观的基本立场见之于《华严经疏》的如下问答中：

问。若尔，《瑜伽》等中，异熟赖耶从业惑种，办体而生，非如来藏随缘所成，如何会释？

答。《瑜伽》等中，对于凡小，约就权教，随相假说。《楞伽》、《密严》对大菩萨，依于实教，尽理而说。既机有大小，法有浅深，教有权实，故不相违。<sup>10</sup>

即对于《瑜伽师地论》中所说的“阿赖耶识缘起”与《楞伽经》、《密严经》中所说的“如来藏缘起”如何会通的问题，澄观认为它们是两种不同的解说范式，前者属于为凡夫众生所说的权宜之教（“权教”），而后者才是为菩萨所说的真实之教（“实教”）。为了进一步说明“实教”之理，澄观引用了《楞伽经》、《密严经》、《胜鬘经》、《宝性论》等关于如来藏与“阿赖耶识”的相关论述，以证明“如来藏”与“阿赖耶识”是非一非异的关系。在这种文脉中，澄观引用了《大乘起信论》的“不生不灭与生灭和合，非一非异，名阿赖耶识”。可见，澄观是将《大乘起信论》的如来藏说放在《楞伽经》、《密严经》、《胜鬘经》、《宝性论》等经论的理论脉络上来理解的，即将如来藏与阿赖耶识视为非一非异

---

<sup>10</sup> 《华严经疏》卷14，《大正藏》第35册，601页下。[Cheng Guan, *Da fang guang fo hua yan jing shu* (Commentaries on Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra), vol. 14, in *Da zhen zang* (Taishō Tripiṭaka), book. 35, p. 601b.]

的关系。

在《演义钞》中，澄观又对《大乘起信论》的上述引文做了进一步的解释：

不生灭者。是如来藏自性清净心。因无明风动。举体随缘作生灭心。不相舍离故云和合。非谓别有生灭来与真合。此心所以生灭者，因无明生。此生灭心，原从本觉而起，故有二义而无二体。<sup>11</sup>

即如来藏与生灭法的和合，是二者“不相舍离”之意。如来藏不是生灭法之因，“无明”才是生灭法之因。如上所说，法藏也论及如来藏心的“和合”与“不和合”两义。澄观的说法显然是对法藏之说的进一步延伸和发挥。

接下来，澄观在引用水、风、波的譬喻之后，就如来藏心、无明、生灭法之间的关系云：

心亦如是。不生灭心举体动故，心不离生灭相；生灭之相无非真故，生灭不离于心相。如是名为和合。此是不生灭心与生灭合，以是随缘门故。非是生灭与不生灭合，以此不是向本真如门故。言非一非异者。真如全体动故，心与生灭非异；而恒不变真性，故与生灭不一。此约三细以为生灭，则第八中已含动静。<sup>12</sup>

这里虽然讲到“不生灭心举体动”，但这里的“动”并不是如有

---

<sup>11</sup> 《演义钞》卷 31，《大正藏》第 36 册，第 235 页中。[Cheng Guan, *Da fang guang fo bua yan jing sui shu yan yi chao* (The Interpretation of Commentaries on Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra), vol. 13, in *Da zheng zang* (Taishō Tripiṭaka), book 36, p. 235b.]

<sup>12</sup> 同上。Ibid.

为法一般“启动”、“发动”，而是指它与生灭法不相舍离。现象界的“发动”对应于下文中的第八识中的“动静”。在这里，澄观显然是把如来藏与作为第八识的阿赖耶识区分开来的。

### 三、澄观对《大乘起信论》的超越

虽然澄观在对《华严经》的注疏中大量引用《大乘起信论》之文以说明华严圆教之理，但《大乘起信论》在澄观的判教中只是“终教”而非“圆教”或“别教”。那么《大乘起信论》是在什么意义上被规定为“终教”，或者是《大乘起信论》与《华严经》的思想差距在哪里呢？关于这一问题，法藏在《义记》中没有给出明确答案，澄观则在《华严经疏》和《演义钞》中多处涉及这一问题。

如为了说明《华严经》的佛与众生无差别的教义，澄观引用了《大乘起信论》的“始觉”同于“本觉”的说法，即佛所证真如，同于众生心中本具的真如，故佛与众生在真如的层面上是无别的。但一般认为真如只是佛与众生之“体”，即便二者在“体”的层面相同，在“相”和“用”的层面上两者还是不同的。为了解释这一疑问，澄观又以“从体起用，用不离体”，说明“体”“相”“用”三大圆融，“体”既为一，“用”亦不异。也就是说，由于“体”“用”不二，所以佛与众生不仅在“体”的层面，而且在“用”的层面上都是无别的。在这里，澄观用于论证佛与众生无别的理论工具，无论是“始觉”“本觉”说还是“体”“相”“用”三大说都来自《大乘起信论》。那么，既然《大乘起信论》中已经有了类似的说法，为什么唯独将《华严经》视为“别教”呢？澄观在《演义钞》中有如下问答：

若尔《起信论》中已有此义，何以独名华严为别教耶？故次释云，《起信》虽明始本不二，三大攸同，而是自心各各修证，不言生佛二互全收。<sup>13</sup>

也就是说《起信论》中虽然也讲了相类似的道理，但这种道理是建立在众生修证的基础之上的。虽然“始觉”可以同于“本觉”，但必须有众生的修行这一中介。“始觉”到“本觉”是一个历时性的过程，“始觉”同于“本觉”是这一历时性过程的结果。但《华严经》所说的“始觉”同于“本觉”则是原本如此，它不需要修行的过程作为中介，是一种“共时性”的状态。在《起信论》那里，众生通过修行而成佛，在此场合，佛之“始觉”、“究竟觉”同于众生的“本觉”，所以说佛即众生，但不能反过来说众生即佛，因为众生只有经过“各各修证”才能成为佛。但在《华严经》那里，佛与众生“二互全收”，佛即众生、众生即佛。

这种差异的根源在于《起信论》是站在众生的立场来讨论佛的境地，即就“因位”而谈“果位”，而《华严经》则是直接就佛的“果位”而立论。在本质上，“果位”不可说，佛的世界是超言绝相的，但这不妨碍我们通过对“因位”的否定，用“遮诠法”来表达这一世界。所以，表征佛的世界的“圆教”虽然不得已要借用《大乘起信论》等“终教”的概念，但实际上它们分属不同的诠释体系，“圆教”是在否定、解构“别教”概念的前提下使用“别教”的概念的。如“众生”和“佛”，在“终教”的

---

<sup>13</sup> 《演义钞》卷 13，《大正藏》第 36 册，第 97 页上。[Cheng Guan, *Da fang guang fo bua yan jing sui shu yan yi chao* (The Interpretation of Commentaries on Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra), vol. 13, in *Da zheng zang* (Taishō Tripiṭaka), book 36, p. 97a.]

系统中是虽然是不一不异的，但它们作为概念又是有明确的所指的，“众生”和“佛”皆保持其独立的内涵。而在“圆教”系统中，“众生”和“佛”的所指却是全同的，两概念本身都失去了其原本的意义。

在解释《华严经》的“境”“智”不二之说时，澄观先引“古德”之说云“于境则不碍真而恒俗，于智则不碍寂而恒照，即境智非一；境则不碍俗而恒真，智则不废照而恒寂，即境智非异。境则空有不二，智则寂照双融，故云无差别也”。澄观将上述说法概括为“约真理寂廖与止寂相顺，俗谛流动与观照相顺”，即在存在论的层面，外境“空”的本质与主体“空”的心境是完全对应的；而在认识论的层面，外境的“呈现”功能与主体的“认知”功能是完全顺应的。“境”与“智”在本质和功能两个层面是相互摄入的。

但澄观并不完全认同这种解释。“《起信》等中，且为此释，未尽其源”，即澄观认为这种解释还没有触及这一问题的根本。接下来，澄观引用了《大乘起信论·修行信心分》中关于“止观”的论述，认为“止中则知无相，不生不灭；观中常念方便，及分别因缘生灭。明是止顺于理，观顺于事”。澄观认为虽然《大乘起信论》也提及止观双行，但其根本的缺陷是“以令照真不得名照，照俗之时，不得即寂故”。即认为《大乘起信论》虽然标榜“止观双行”，但说到底并没有到达“止”与“观”的圆融无碍。之所以没有实现圆融“止”“观”，是因将“止”“观”分别与“理”“事”相对应，没有通过“理”“事”圆融达到“止”“观”双运。

在澄观看来，《大乘起信论》的境地说到底是有众生的境地，从这一境地出发，虽然也可以达到对“止”“观”、“境”“智”、“理”“事”的辩证思考，但却难以达到圆融一体。只有到佛的境地，

后得智与根本智完全契合一致，才能在佛的身上体现真俗不二、体用不二、境智不二。

#### 四、《大乘起信论》中的“法性”与《涅槃经》中的“佛性”

再回到前面凤潭提到的话题，即法藏与澄观之间到底有没有理论的断裂的问题。从两者对《大乘起信论》的立场看，虽然具体说法不同，但两者都将之定位于如来藏缘起，从中看不出根本性的差异。凤潭认为澄观从法藏的“圆教”的立场后退到了“终教”的立场，但从澄观对《大乘起信论》的批判看，他并没有他停留在如来藏缘起的层面，而是要超越《大乘起信论》所代表的“终教”，走向《华严经》所代表“一即一切，一切即一”的“圆教”。

而且，仅就两者对“如来藏”的解释而言，澄观的“圆教”的立场似乎贯彻得更为彻底。如在《无差别论疏》中，法藏各从三个方面解说“如来藏”的“空”义和“不空”义。如来藏的“空”义的第三义云“三以如来藏随缘义，成诸烦恼，烦恼即是如来藏空义<sup>14</sup>”。法藏的解释还是依据《胜鬘经》的“空如来藏”而说“空”义，这里所说的“空”是烦恼的“空”，借用唯识别的“三性”说，这里的“空”是“依他起性”的意义上“空”。而澄观在解释《涅槃经》的“第一义空名为智慧”时，认为“第一义空”就是“空如来藏”，也就是说，如来藏的“空”不是指烦恼的“空”，而是指真如的“空”，故这里的“空”同于“不同”，换言之，这里的“空”是“圆成实性”意义上的“空”。不是从“依他起”而是从“圆成实”的意义上理解缘起，恰恰是华严“圆教”的根

---

<sup>14</sup> 《大正藏》第44册，72页下。[*Da zhen zang* (Taishō Tripitaka), book. 44, p. 72b.]

本特征之一。

那么，法藏和澄观在理论上明显的差异到底在哪里呢？两者关于《大乘起信论》中的“法性”和《涅槃经》中的“佛性”之间关系的不同解读，应该是焦点之一。

法性即一切法的本性，在佛教经典中与“真如”“法界”“实际”等同义，表达诸法的真实。法藏在《大乘起信论义记》中解释《大乘起信论》的“法性真如海”时，以引用某论的形式云，“在众生数中，名为佛性。非众生数中，名为法性<sup>15</sup>”。但法藏的用意并不是区分“法性”和“佛性”的不同，其立论的重点在于论述“法性”的普遍性，即“法性者，明此真体普遍义。……即显真如遍于染净，通情非情，深广之意<sup>16</sup>”，即强调“法性”遍在于一切有情众生和一切无生命之物。而澄观同样引用了“某论”的说法，但立论重点却是将“法性”和“佛性”加以区分，“论云，在非情数中，名为法性。在有情数中，名为佛性。明知非情非有佛性<sup>17</sup>”。即澄观在区分“法性”和“佛性”基础上，主张“佛性”只存在于有情众生之中。

关于“非情”或“无情”众生是否有佛性问题，是自南北朝时期就存在争论的问题。净影寺慧远（523-592）和吉藏（549-623）对此都有过论述<sup>18</sup>。它之所以成为一个问题，是因为不同经典中

---

<sup>15</sup> 法藏：《起信论义记》卷上，《大正藏》第44册，第247页下。[Fa Zang, *Qi xin lun yi ji* (The Interpretation of the *Awakening of Faith Sutra*), in *Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), book 44, p. 274c.]

<sup>16</sup> 同上。Ibid.

<sup>17</sup> 《华严经疏》卷30，《大正藏》第35册，第726页中-下。[Cheng Guan, *Da fang guang fo hua yan jing shu* (Commentaries on Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣya-sūtra), vol. 30, in *Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), book 35, p. 726b-c.]

<sup>18</sup> 净影寺慧远将佛性分为“所知性”和“能知性”，“所知性”作为“法性”遍于一切有情、非情，而“能知性”则仅限于有情众生。参见《大乘义章》卷1，《大正藏》第44册，第472页下。[Hui Yuan, *Da cheng yi zhang* (The Doctrine of Mahayana), vol.

对此有不同的说法。如《涅槃经》就有“所谓非佛性者，一切墙壁瓦石无情之物，离如是等无情之物，是名佛性”的说法。澄观之所以在“佛性”问题上与法藏的立场不同，也与澄观对《涅槃经》的“佛性”说的重视有关。澄观对《涅槃经》的“佛性者，名第一义空。第一义空，名为智慧”注释云：

然第一义空不在智慧，但名法性。由在智慧，故名佛性。若以性从相，则唯众生得有佛性。墙壁瓦砾无有智慧，故无佛性。若以相从性，第一义空无所不在，则墙壁瓦砾等皆是第一义空，云何非性。<sup>19</sup>

正如吉藏从“通门”和“别门”两种立场来解决“佛性”的普遍性和有情众生“佛性”特殊性之间的矛盾一样，澄观用“性”和“相”两种立场的不同来区分“法性”和“佛性”，并将“佛性”限定于有情众生。但问题是在澄观的判教中“终教”就已经达到“性”“相”融通，“圆教”就更是超越“性”“相”的区分和对立，达到了“性”“相”圆融。澄观虽然承认在“圆教”的范畴中“佛性”遍于“有情”“无情”，但从实践的层面看，“无情”没有“灵知”，不可能修行成佛，由果推因，“无情”不可能有佛性。澄观的立场比之《华严经》更接近于《涅槃经》的“佛性”说。

---

1, in *Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), book 44, p. 472b.]吉藏则从“通门”和“别门”来考察“佛性”。在“通门”中，基于依正不二的教义，草木亦有佛性，亦可以成佛；而在“别门”中，众生“有心迷”故有佛性，草木“无心”故无佛性。参见《大乘玄论》卷3，《大正藏》第45册，第40页下。[Ji Zang, *Da cheng xuan lun* (The profound Doctrine of Mahayana), vol. 3, in *Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), book 45, p. 40c.]

<sup>19</sup> 《演义钞》卷37，《大正藏》第36册，第280页上-中。[Cheng Guan, *Da fang guang fo hua yan jing sui shu yan yi chao* (The interpretation of Commentaries on Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra), vol. 37, in *Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), book 36, p. 280a-b.]

## 五、结语

从表面上看，澄观区分“法性”“佛性”，确实有从“圆教”的立场后退到“终教”的倾向。问题是我们如何评价这种“倒退”。华严宗的初祖被认为是杜顺，而根据传记记载，杜顺是一位修行僧，“读诵《华严经》”，“修普贤行”。而且在杜顺之前，中国的《华严经》修习者如北魏的灵辨等也主要是依《华严经》而修行，理论的阐释尚在其次。华严宗在三祖法藏那里完成理论的集大成，法藏的主要精力放在了华严理论的构建方面。这也是为了因应时代的要求。面对玄奘师徒的新译唯识的挑战，华严宗人首先需要作出理论的回应。而到澄观的时代，实践性的禅宗大流行，澄观不能仅仅满足于理论的构建，还需要在现实的修行方面提出华严宗的理论。澄观在“佛性”观上，没有满足于站在“圆教”的立场作抽象的论述，而是结合修行实践，站在“众生”的立场来诠释，显示出澄观重视修行的立场。

在法藏的判教思想中，“圆教”主要意味着华严思想相对于“空”“有”二宗的超越性，这与法藏要确立华严思想的至上性的使命相一致。而到澄观的时代，华严思想的超越性已经确立（至少在澄观看来如此），“圆教”如何与其他诸教相协调成为重大的理论课题。澄观的“圆教”既意味着“圆满”又意味着“圆摄”，即“圆教”包摄“终教”“始教”乃至“小乘教”的一切教义在内。正因为这种立场的差异，澄观才能比法藏更积极地吸收诸教的内容来丰富“圆教”。从这个意义上说，澄观不仅没有背弃法藏的“圆教”，恰恰相反，他从多方面丰富了华严“圆教”的内涵。凤潭对澄观的否定和批判是没有根据的。

## Bibliography 参考文献

- 鎌田茂雄：《中国華嚴思想史の研究》，東京大学出版会，1965年。Kamata Shigeo, *A Study on Chinese Huayan School of Buddhism* (Tokyo: Press of Tokyo University, 1965)
- 木村清孝：《中国華嚴思想史》，平樂寺書店，1992年。Kiyotaka Kimura, *A History of Chinese Huayan Buddhist Thought* (Kyoto: Hei Rakuji Shoten, 1992)
- 吉津宜英：《法相宗という宗名の再検討》，《仏教思想文化史論集—渡辺隆生教授還暦記念論文集》，1997年。[Yoshizu Yoshihide, “A Second Review on the Names in Dharma-character School of Buddhism”, *A Collection of Buddhist Thoughts and Cultural History in memory of Takao Watanabe* (Kyoto: Nagata Bunshodo, 1997)]
- 竹村牧男：《如来蔵縁起説について—〈大乘起信論〉との関係を含めて—》，《平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題》所収，1985年。[TAKEMURA Makio, “Research on the Origination of Tathāgatagarbha and its relation to *The Awakening of Faith Sutra*”, in *The festschrift of Dr. Hirakawa Akira: Several Issues about Buddhist Thoughts* (Tokyo: Shunjusha Publishing Company, 1985).]
- 织田显祐：《〈起信論〉の如来蔵説と法蔵の如来蔵縁起説について》，《仏教学セミナー》第52号，1999年。
- \_\_\_\_\_。《〈起信論〉中国撰述説否定論》、《南都仏教》第81号，2002年。[Oda Akihiro, “Against that The Awakening of Faith Sutra was Written in China”, in *Nanto Buddhist Studies*, 81 (2001)]

## Abstract

Cheng Guan (澄观) thought that the *Awakening of Faith Sutra* and the *Avatamsakasūtra* were texts of the Dharma-nature school, and so extensively quoted from the former to explain the later, which obviously showed his intention of constructing Perfect Teachings (圆教) with integration of the *Awakening of Faith Sutra*. But according to Cheng Guan's religious classification system, the *Awakening of Faith Sutra* is part of Mahayana's Ultimate or Perfect Teaching (大乘终教), which is on a lower level than the *Avatamsakasūtra* as Complete Teachings. The reason for Cheng Guan's classification was that he thought the teachings of *Awakening of Faith Sutra* pertain to worldlings and not the Buddha, although the teachings of Sutra is perfect, it is not unified with religious practice. Influenced by the Buddha-nature thought of Mahāparinirvāṇasūtra, Cheng Guan paid much attention to the difference between Dharma-nature and Buddha-nature, which resulted in his different assessment of the *Awakening of Faith Sutra* from that of Fa Zang (法藏).

**Keywords:** Cheng Guan, the *Awakening of Faith Sutra*, Fa Zang