

中國佛教文化史

第四冊

孫昌武 著

中華書局

中国佛教文化史

第四册

孙昌武 著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教文化史/孙昌武著. —北京:中华书局,2010.4
ISBN 978-7-101-06701-9

I. 中… II. 孙… III. 佛教史-中国 IV. B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 052866 号

-
- 书 名 中国佛教文化史(全五册)
著 者 孙昌武
责任编辑 罗华彤
出版发行 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
<http://www.zhbc.com.cn>
E-mail: zhbc@zhbc.com.cn
印 刷 北京市白帆印务有限公司印刷厂
版 次 2010 年 4 月北京第 1 版
2010 年 4 月北京第 1 次印刷
规 格 开本/700×1000 毫米 1/16
印张 179 插页 20 字数 1800 千字
印 数 1—3000 册
国际书号 ISBN 978-7-101-06701-9
定 价 380.00 元
-

目 录

第一章 中国佛教的成熟与兴盛——宗派佛教	1683
第二章 玄奘与佛典“新译”的成就	1721
第三章 智顗、灌顶和天台宗	1759
第四章 法藏、宗密和华严宗	1771
第五章 禅宗与神秀、慧能、神会等祖师	1795
第六章 净土信仰和净土宗	1855
第七章 诗僧及其创作	1893
第八章 唐、宋时期的禅文学	1955
第九章 隋唐五代文人与佛教	2023
第十章 唐代及其以后的佛教通俗文学	2095
第十一章 唐五代的排佛和毁佛	2159
第十二章 宗派佛教的衰落和衍变	2199
第十三章 大藏经的编辑与刊刻	2243
第十四章 智圆和契嵩——援儒入释	2259
第十五章 宋代佛教与理学	2299
第十六章 宋代及其以后的佛教与文人	2379
第十七章 古典小说、戏曲与佛教	2469
第十八章 禅宗“心性”说与文学思想	2523
第十九章 隋唐及其以后塔寺艺术	2555
第二十章 隋唐及其以后佛教造像艺术	2583

第二十一章 唐代及其以后佛教绘画艺术	2607
第二十二章 “心学”及明末“狂禅”思潮	2663
第二十三章 近代文人与佛教	2695
 结 语	 2723
 附 录	 2737
主要参考和引用书目	2739
人名索引	2781
书名索引	2823
 代后记：感恩与致谢	 2855

第一章

中国佛教的成熟与兴盛——宗派佛教

一

佛教自两汉之际传入中国，经过长期的适应与发展过程，逐步实现“中国化”。这个过程经历六百年左右的时间。牟宗三说过：

魏晋之后接着是南北朝隋唐，在这个长时期里，中国文化发展的着重点，或谓民族文化生命的主要流向，是在吸收佛教、消化佛教。这是个长时期的工作。要了解、消化另一个民族的文化系统，都要靠长时期的努力，短时间是行不通的。^①

六朝以来，佛教义学诸师说对大乘教理进行了范围广泛、深入的解释和创造性的发挥。在此基础上，隋唐宗派佛教才有可能确立起各宗派的宗义体系。中国第一个佛教宗派天台宗于隋代出现，标志着“中国化”过程基本完成，中国佛教已步入独立发展的全新阶段。中国佛教各宗派虽然还都确认某种或某几种翻译佛典为立宗典据，但实际上遵行的却是本宗派宗师的论疏或著作，建立起自宗的宗义体系；而各宗宗义基本已经超脱外来经典的

^① 《中国哲学十九讲》第236页，上海古籍出版社，1997年。

羁绊，在中国本土传统思想、文化土壤上发挥教理，思想、信仰、语言等都具有鲜明的中国特色，体现成熟的民族文化性格。日本学者金谷治在总结中国思想发展时曾概括指出：

印度思辨的彼岸的佛教终于没有成为主流，至隋、唐时期形成的天台、华严、禅等中国佛教各宗派，全都轻彼岸而重现世、避繁琐而简易直截、轻思辨而重实践，成为中国式的佛教。^①

近年日本和西方佛教界兴起一种“批判佛教”思潮，认为中国广泛弘传的心性“本觉”说不是佛教，禅宗的“明心见性”说更不是佛教，等等。这种观点拿中国佛教与印度佛教相比较，认为在许多基本观念上已经大有不同，因而不能算是真正的佛教。应当说这是一种颇为偏激的看法。不能否认中国宗派佛教还是佛教：一是因为它们是从印度佛教的总源头逐步发展来的；再是作为它们思想、信仰核心的基本教义并没有改变；三是教团组织、制度、戒律等仍基本保持印度佛教的固有形态。正如由原始佛教发展出不同部派，从部派佛教发展出大乘佛教，乃是佛教自身的历史发展过程一样；中国人接受外来佛教，经过理解、消化而与本土思想、文化传统融会贯通，发展出中国的宗派佛教，当然应看作是佛教的一种形态，即汉传佛教的完成形态。

隋王朝建立，在近四百年分裂割据之后，实现了中国的再度统一，开创了政治、经济、文化诸领域发展的全新局面。从历史总的过程看，隋代统一王朝的出现，不只是改朝换代的政权更迭，更是中华民族经过几百年分裂、动乱，在政治、经济、文化诸领域孕育、积累凝聚成的果实。佛教在这一发展中扮演着重要角色。一方面，如果说魏晋南北朝时期是思想史、文化史上儒、佛、道

① 《中國思想を考える——未來を開く傳統》第236页，中央公论新社，2000年。

激烈交锋、密切交流、积极融合的时期，佛教作为“三教”之一在这一过程中占有重要地位，作出了巨大贡献；另一方面，在战乱频仍、社会动荡、民族矛盾和阶级斗争复杂交织的环境下，佛教作为各民族间、分裂割据的南北双方交流和交融的强有力纽带，对于实现政治、经济的统一起到积极的推动作用。佛教也正是在这一剧变时代里，逐步实现了自身的“中国化”，从而进入在中国发展的全新阶段——宗派佛教时期。宗派佛教作为中国佛教特有的形态，从总体说，乃是中国人在自己的思想、文化土壤上接受、理解、消化外来佛教的成果。宗派佛教的形成与发展，不仅造就了中国佛教历史的全新局面，对于社会生活、思想文化方方面面造成的影响更是极其巨大、深远的。

韦政通论及中国佛教史上第一个宗派的宗师天台智顗说：

一个大思想家的思想，就像一棵生机充沛的树，不但枝叶丰茂，它的根须也必既深且广，智顗的思想即可作如是观。他思想的根须，不但延伸到整个的佛教传统，甚至也扩及到中国的学术大传统。^①

日本的佛学专家铃木大拙则说：

尤其智顗的天台哲学、法藏的华严哲学是中国人最高智能的结晶。尽管他们的思维方式大抵是印度型的——这是当时时潮使然——但通观前后的中国思想史，我相信再没有比它们更博大精深的思维体系……他们是在中国人的心理和逻辑基础上，将印度型思维发挥到极点的最初和最后的两个人。^②

上面两位的论断表明，智顗等宗派佛教大师的思想，一方面是中国和印度两

① 《中国思想史》下册第549页，上海书店出版社，2003年。

② 《禅的思想史研究》，《中国印象——世界名人论中国文化》下册第344页。

大学术传统相交流、相结合的产物，另一方面更是中国传统智慧发展的高度结晶。不过关于铃木认为智顗等人的思维方式“大抵是印度型的”看法，需要做些保留。从历史发展实际看，宗派佛教的宗师（特别是下面将要论及的反映中国思想更浓厚的那些宗派）基本是一批体现中华文化传统性格和思维方式的卓越的思想家。当然，不同宗派在接受外来佛教并融合本土传统（这实际是同一现象的两个侧面）的具体状态有所不同：有的宗派更多保持外来教理体系和活动方式的原貌；另一些则更多地融入中土传统思想的内容，宗风也有更鲜明的特色。但是从总的倾向看，中、外两大传统的融合乃是宗派佛教所体现的主导潮流和基本特征，在思想文化史上成就突出、影响巨大的也是更多体现这一潮流的宗派。

中国佛教各宗派又是在中国具体的社会、思想环境下形成的。

就佛教内部而言，义学师说的发展和相互交流与辩难促进了各学派思想体系的完善与系统化。南北朝南北各派义学“师说”的内容不限于对于外来佛教教义、教理的探讨与辨析，更从历史渊源到现实意义，从思想理论到修持实践等诸多方面进行独创性的阐释和发挥。各派“师说”既体现了对外来经、论接受、理解的不同，更各自不同程度地融入了中土传统思想内容。特别是南北朝后期，南、北学术思想交流日趋密切。隋王朝建立，不仅在政治上统一了全国，也给思想、学术统一创造了条件。这种统一的形势更给佛教发展提供了新的动力。中村元主编的《中国佛教发展史》举出隋代洛阳佛教吸收南方学僧的情况，曾说：

无论从东都内道场的名称，或其中的高僧来看，东都内慧日道场，均可视为江都慧日道场，经京师日严寺，重现于东都的道场。日严寺中僧侣，来自江都慧日道场即为总数三分之一；而直接自日严寺入东都内道场的僧侣，亦大抵如此；且与此三道场均有关连的高僧多达六人。同时，江都——京师——东都，此推移又含有晋王——皇太子——皇帝，

地域及政治上的意义。无异乎居住道场的高僧，已非全出身于江南而遍及全国各地。^①

当时如吉藏、智炬、法灯、慧颢、智凯等一批佛门精英，都从南方北上长安。正是在这种南北交流极其兴盛的环境中，发达的义学师说才能够在融合外来佛教与中国思想传统方面取得突出进展，并在此基础上推动能够突显中国传统文化内容和特色的宗派佛教逐步形成起来。

宗派佛教这一特殊形态又与中土以血缘关系为基础的宗法观念与制度有直接关系。佛陀创立佛教，广施教化，当时并没有尊祖立宗的观念。《出三藏记集》里录有《萨婆多部师资记目录》和《长安城内齐公寺萨婆多部佛大跋陀罗师宗相承略传》，是部派佛教有部律传承的纪录，僧祐说其记载方法是“前圣后贤，重明叠耀。或德升住地，或道证四果，或显相标瑞，或晦迹同凡，皆秉持律仪，阐扬法化。旧记所载，五十三人。自兹以后，睿哲继出，并嗣徽于在昔，垂轨于当今”^②。这里还看不出祖孙相承的观念。中土流传的《付法藏因缘传》，明确记载佛陀逝世后嫡传弟子大迦叶、阿难至师子二十四人传法世系，这是在本土佛教文献里首次出现系统地传宗继祖观念。历史上该传凡有三译，即南朝宋宝云、北魏和平三年(462)释昙曜、北魏延兴二年(472)吉迦夜等的三个译本。其中所体现的许多观念显然不合佛说本意，因此近人多疑为中土撰述。中土创立的各宗派又都拟出基本是一代一人的传法统绪。这实际是中国宗法观念的体现。宗派祖统的建立有助于保持宗义的稳定、发展和传播。各宗派都确认自宗是佛陀最终了义说法的正统传承，从而确立自宗在佛教中的主导地位。

宗派的建立更有中土佛教经济和寺院体制的发展为基础。在中国具体环境下，僧众不可能采取游行四方、头陀乞食的办法来维持生计，从输入早期

① 中村元等《中国佛教发展史》上册第200页，余万居译，天华出版公司，1982年。

② 《出三藏记集》卷一二，第466页。

就确立起群居寺院的生活和修道方式。特别是到南北朝后期，作为佛教发展基地的那些通都大邑或名山胜地的大型寺院，形成具有相当规模的经济实体。梁郭祖深上疏梁武帝辟佛，其中说到“都下佛寺五百余所，穷极宏丽。僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆畜养女，皆不贯人籍，天下户口几亡其半。而僧尼多非法，养女皆服罗纨，其蠹俗伤法，抑由于此”^①。北朝佛寺同样侵夺细民，广占良田。北魏更划定僧祇户和佛图户（寺户）即确定寺院占有民户的制度。有关情形本书前面已有介绍。到唐代实行均田制，又明文规定僧、道授田办法。大型寺院僧众人数众多，即使按均田规定也可以分配大量土地。寺院更通过捐赠、赏赐、买卖、垦殖等施行兼并，广占良田。在南北朝时期，某些学派即以经济上有实力的寺院为依托，一些大寺则成为某些义学大师相对固定的弘法场所。寺院经济发展带来财产继承问题。寺院主持者实际是大大小小的僧侣地主，寺院的土地、资财在师弟子间传继。因而随着寺院经济扩展，佛门也就有必要采用世俗的宗法继承制度。自从中国佛教史上第一个宗派天台宗在天台山建立起第一个弘法基地，陆续形成的各宗派（或某宗派的具体派系）都以一个或几个大型寺院为活动据点。某一宗派确立具体寺院为自宗的道场，具有一定规模的寺院经济乃是宗派佛教生存和发展的物质保障。

中国佛教宗派的确立首先依据一定的判教体系。如上所述，所谓判教是中国佛教对于传为佛陀一代全部教法所作出的判释，乃是中国人对于佛教长期发展所形成的教义、教理所作出的系统理解、整理和阐发。如前所述，判释经教在中国已有长期的发展历史。陈寅恪说到天台宗的判教谓：

天台五时判教之义，本非创自天台诸祖，不过袭用旧说，而稍变易之耳。^②

^① 《南史》卷七〇《郭祖深传》，第1721—1722页。

^② 《大乘义章书后》，《金明馆丛稿二编》第164页。

南北朝时期有所谓“南三北七”各种判教方法，已经相当复杂。后来各宗派的判教体系即是在前人基础上进行调整和补充形成起来的。各宗派根据自宗的判教得出结论，确认某部（或某几部）经典是佛陀了义说法，从而确定本宗派所宗的经或论，并在此基础上组织、阐发自宗的思想即宗义体系。虽然中国佛教各宗派的宗义与印度佛教思想渊源关系的具体状况各有不同，但在中国佛教史和思想史上贡献突出、影响巨大的宗派都是牢固地扎根在中土思想、文化的土壤之上，对外来思想进行充分地消理解、发挥改造的成果。

各宗派又都依据自宗宗义，确定各自的修持实践方式，从而形成独自の宗风。宗风的不同也决定了各自的弘传方式、范围、效果等等的不同。大体说来，更多保持外来面貌的宗派不易流行，具有更多理论内涵的宗派则易于被知识阶层所接受，而注重简易修行法门的宗派更易于普及到广大民众间。

构成宗派要确立自宗传法统绪，构成祖孙相承的宗门传承系统。本来中国佛教的宗派观念是在隋唐以后宗派创立之后才出现的，但各宗派都要尽可能向前追溯更久远的祖统，甚至上溯到印度的祖师乃至佛陀本人。实际上多数宗派所立祖统的前几辈都是捏造的，后世纪录的传法统绪有些也并不反映师弟子相承的真实关系。确立祖统基本是出于保证自宗正统地位的实际需要，往往又和世俗权益特别是经济利益有关联。

宗派佛教造就了佛教在中国发展的鼎盛局面。这不是指僧侣的众多，僧团实力的强大，社会上下信仰心的热诚和强烈等等。在这些方面隋唐时期显然比不上南北朝时期。更主要的是宗派佛教体现中国佛教高度成熟的程度，创造了中国佛学思想的高峰。在思想史上，隋唐时期往往被简明地概括为“佛学时期”。在从公元六世纪末（陈隋之际）到十二世纪初（两宋之交）这五百余年间，在思想、学术领域贡献卓著的佛教人物不计其数，基本都是宗派佛教的宗师。如智顗、玄奘、法藏、慧能、神会等人乃是领导一代思想潮流的卓越思想家，对思想、文化的发展作出了巨大贡献，造成了决定性的影响。当然，宗派佛教的发展又必然导致宗义的凝固化与形式化，结果各宗派最终

先后走向没落或发生衍变了。可是宗派佛学的思想成果却融入到中土传统思想、学术之中。宋代儒学转变、作为“新儒学”的理学形成，正积极汲取了宗派佛学，主要是华严与禅的宗义；至于禅宗和净土宗对于士大夫阶层和一般民众思想与生活造成的影响更十分广泛和深远。

以下简要介绍中国宗派佛教的一般发展状况。不是按形成历史的先后顺序，而是按性质、内容划分为三种类型，以期更清晰地说明各自作为思想、文化现象的价值、意义及其独特的发展过程。至于在历史上几个地位重要的宗派和几位贡献巨大的宗师，容另作介绍。

二

可以把三论宗、慈恩宗(法相宗，唯识宗)和密宗(金刚乘)归纳为中国佛教宗派的第一类。这是三个更多保持外来佛教本来面貌的宗派，他们恰和印度大乘佛教发展的三个阶段相对应。前两个宗派三论宗和慈恩宗分别阐释和发挥大乘佛教中观学派和瑜伽行学派教理，所宗主要是这两个学派的论书，具有鲜明的“重论不重经”和重义理不重修持的倾向；后一个宗派密宗则基本是抄袭印度大乘佛教烂熟时期的金刚密教，所宗主要是印度大乘佛教新结集的一批密教经典。金刚密教体现大乘佛教烂熟、向印度教(新婆罗门教)复归的潮流。外来的教派既然在中国弘传，当然要适应本土意识和需要有所改变。不过这三个宗派的改变幅度都有限。这成为他们最终不能得到广泛传播的主要原因。

三论宗创始者是吉藏。自罗什东来，译介“三论”(龙树造、青目注《中论》，龙树造颂并释《百论》，龙树造颂并释《十二门论》)，门下僧肇、道生、道融、道叡等都盛弘“三论”之学。但北方佛教更重修持而不重义学；加上后来姚秦灭亡，赫连勃勃坑杀僧侣，北魏一度反佛，义学在北方受到打击。而南朝自僧朗大弘“三论”，传僧侗，再传法朗，“三论”学理遂形成规模。到吉藏，作为宗派的三论宗终于成立。吉藏(549—623)，本姓安，其先为安息国

人，出生于金陵，家世奉佛。七岁从法朗出家，受《百论》；十九岁聚众讲学，教理精深，大受赞誉。隋王朝平定江南，他移居会稽（今浙江绍兴市）秦望山嘉祥寺，开讲《法华》并著章疏，从学者千余人，被称为“嘉祥大师”，受到晋王杨广延请，进入扬州慧日道场。开皇十九年（599），随杨广北上长安，住日严寺，完成“三论”注疏。唐室初建，他被朝廷任命为管理佛教事务的十大德之一，后来又受到齐王李祐礼重，住延兴寺。他弘法五十余年，倍受陈、隋、唐三朝尊崇，门下弟子众多，著名者有慧远（蓝田悟真寺）、智拔、智凯、智命等。他著述甚丰，主要有《中观论疏》十卷、《百论疏》三卷、《十二门论疏》三卷、《三论玄义》一卷、《净名玄论》八卷以及几种注释《法华》的著作。经过他的努力，三论之学在中土的发展遂臻于极盛。但是“三论宗”名称并不是出于中土著述，而是在三论之学传入日本后，日僧凝然（1240—1321）在《八宗纲要》里首先提出的^①，也是他撰制了本宗传承统绪：中土罗什以下为竺道生、昙济、道朗、僧诠、法朗至吉藏凡七传；在印度则追溯到龙树，以下是提婆、罗睺罗、青目、须利耶苏摩、鸠摩罗什。

三论宗判教主张佛陀一代教法以“无得”（破一切有所得）、“正观”（二谛空观）为宗，以二藏三论说法。二藏是“从人立名”，即声闻藏和菩萨藏；又“从法为称”^②，即大乘和小乘。这是所谓“横判”。又“如《法华经》总序，十方诸佛及释迦一化凡有三轮：一根本法轮，谓一乘教也；二枝末法轮之教，众生不堪闻一故，于一佛乘分别说三，三从一起，故称枝末也；三摄末归本，会彼三乘，同归一极。此之三门，无教不收，无理不摄，如空之含万像，若海之纳百川”^③。据此，确认阐扬根本法轮的为《华严经》，是法会上讲给菩萨们听的；枝末法轮为《般若经》，是对小乘人说的；摄末归本法轮指《法华经》和《涅槃经》，是普对大众说的。这是所谓“竖判”。如此判教，正坚持了他的

① 凝然作为“八宗”的，除三论之外是俱舍、成实、律、法相、天台、华严、真言。

② 《净名玄论》卷七，《大正藏》第38卷第900页下。

③ 《中观论疏》卷一《因缘品》，《大正藏》第42卷第8页中。

无得正观的根本立场。由于吉藏的“枝末法轮”中已包含大乘和小乘，因此又可分为“四时”和“四种显密”，说法是和“三种法轮”相一致的。

吉藏说：

佛虽说一切名教，意在无所得一相一味，为离相、解脱相。^①

而“无所得”也必须加以排遣：

若定用无得为是，还成有得，不名“无所得”。一无所依，乃名“无得”。^②

吕澂概括说：

三论宗的方法论是着眼于“无所得”的，不但对“立”说如此，对“破”来说也是如此。他们既不执于“立”，也不执于“破”，都是以否定的方式来表达他们的观点的。^③

这也正是“三论”所发挥中观学派诸法性空的“中道实相”教理的基本精神。关于“三论”，吉藏又曾说：

论虽有三，义唯二辙：一曰显正，二曰破邪。破邪则下拯沉沦，显正则上弘大法。故振领提纲，理唯斯二也。但邪谬纷纭，难可备序，三论所斥，略辨四宗。一摧外道，二折《毗昙》，三排《成实》，四呵大执。

① 《中观论疏》卷二，《大正藏》第42卷第32页上。

② 《涅槃经游意》，《大正藏》第38卷第232页下。

③ 《中国佛学源流略讲》，《吕澂佛学论著选集》第5卷第2706页。

他概括分析这里所说“四宗”的错误说：

外道不达二空，横存人法；《毗昙》已得无我，而执法有性；跋摩（指诃黎跋摩的《成实论》）具辨二空，而照犹未尽；大乘乃言究竟，但封执成迷。自浅至深，四宗阶级。^①

这都清楚表明，吉藏相当准确地把握了各种对于“空”在认识上的偏失，他“破邪”所斥包括了外道和大、小乘各部派、学派对于“二谛中道”的一切错误认识。而对“外道”的批判，他特别针对中国的道家和玄学：

罗什昔闻三玄与九部同极，伯阳与牟尼抗行，乃喟然叹曰：“《老》、《庄》入玄故，应易惑耳目。凡夫之智，孟浪之言，言之似极，而未始诣也；推之似尽，而未始至也。”略陈六义，明其优劣：外但辨乎一形，内则朗鉴三世；外则五情未达，内则说六通穷微；外未即万有而为太虚，内说不坏假名而演实相；外未能即无为而游万有，内说不动真际建立诸法；外存得失之门，内冥二际于绝句之理；外未境、智两泯，内则缘、观俱寂。以此详之，短羽之于鹏翼，坎井之于天池，未足喻其悬矣。秦人疑其极，吾复何言哉！问：伯阳之道，道曰太虚；牟尼之道，道称无相。理源既一，则万流并同，什、肇抑扬，乃谄于佛（此王弼旧疏以无为为道体）。答：伯阳之道，道指虚无；牟尼之道，道超四句。浅深既悬，体何由一？盖是子佞于道，非余谄佛。问：牟尼之道，道为真谛，而体绝百非；伯阳之道，道曰杳冥，理超四句。弥验体一，奚有浅深（此梁武帝新义，用佛经以真空为道体）？答：九流统摄，《七略》该含，唯辨有无，未明绝四。若言老教，亦辨双非，盖以砂糅金，同盗牛之论

① 《三论玄义》，《大正藏》第45卷第1页上。

(周弘政、张机并斥老，有双非之义也)。^①

这是继续发挥僧肇《不真空论》等著作的思想，针对的是道家和玄学，实际也是对于玄学化的般若空观的总清算。

以上是“破邪”方面。“显正”则与上述“四宗阶级”相一致，立“四重二谛义”，进一步发挥“中论”的二谛观念。他主张“二谛是佛法根本”^②。基于他的“无所得”的否定立场，他针对二谛的错误理解分四重加以排遣：

他家二谛，住有、无故，名不了。今明说有，欲显不有，说无，欲显不无，有、无显不有不无故，名了义。他但以有为世谛，空为真谛，今明若有若空，皆是世谛，非空非有，始名真谛。三者空、有为二，非空有为不二，二与不二，皆是世谛，非二非不二，名为真谛。四者此三种二谛皆是教门，说此三门，为令悟不三，无所依得，始名为理。^③

如此就以否定逻辑排遣了对于空、有双方的肯定，确认二谛只是随顺众生的虚设，从而彰显非有非空、无所得、无所依的中道实相观念。根据这种二谛中道空观，本来诸法寂灭，无众生可度，无佛道可得，说迷说悟，都只是世谛方便。而如能把握无住法不生不灭、湛然寂灭的实相，则烦恼顿除，妄想顿歇，本具的法身佛性自然显现，也就成就佛道了。

三论宗基于性空的立场发挥中观学派的二谛实相教理，以“四重二谛义”突出其方便本义，观念上富于辩证内容；其迷悟成佛义属于佛性说的“性起”一派，发展了顿悟观念；其论证逻辑细密、严整、清晰。这些都对于中国佛学的整体发展有所贡献。它这些有价值的内容多被其它宗派所汲

① 《三论玄义》，《大正藏》第45卷第2页上。

② 同上第11页上。

③ 《大乘玄论》卷一，《大正藏》第45卷第15页下。