

淺談天台宗的性格與價值——代序

天台宗乃是中國佛教「本土化」後，第一個成立的宗派，也是中國佛教存在最久而且影響最深遠的宗派，到目前為止，仍有專人專處在弘揚，且傳承不輟。其教理與修持之契理與契機，由此可見一斑。

所謂佛教本土化，乃是指：透過中國祖師的思維、理解與修證所得（此是「契理」，最為重要），對傳來的各類佛法，進行整體的扒梳與判攝（主要是「教判」的建立），從而形成適合中國人所了解並修持的整體佛法思想體系（此為「契機」）而言。此一體系，雖然對於佛法的表述，與向來印度或西域等地所傳的各個佛法思想系統，有不盡相同之處，但並不因此影響到他的可信度與正確性。所謂「方便有多途，歸元無二路」，畢竟能強固地流傳到現在的各個宗派，大都是在教理思想上，或實修實證上，經過了時代的層層考驗後，才能有今日的弘傳。這也是因為能流傳到今日的宗派，幾乎都是立足在創宗者對佛法的綜合性理解，及實修實證的基礎上所致。尤其進者，修行的實證所得，是可以一代代重複驗證的，這使得中國佛教的宗派，可以因此超越文字概念的差異，而被廣泛且長久地信受著！尤其是天台宗的成立及其性格，更是具有這樣的特質：教理思想上具有「融合性」、教法內涵上具有「實證性」與適應眾生上具有「適修性」。再加上本土化後的「親和性」，這使得天台宗能以第一個中國化的佛教宗派之因緣，長期而深刻地影響著中國佛教的各個層面。

就歷史的因緣看，佛教從西漢末年傳入我國開始，一直到天台判教的成立為止，中國早期的佛弟子所要共同面對的問題，不外以下三類：首先最迫切的，是在缺乏文字符號與概念基礎的情況下，佛弟子要如何才能正確地理解佛法的真義？漢代所流傳的佛教，正是因為文字與概念的隔閡，而被類比為中國的「方術」與「神道」；魏、晉以降，則與老、莊思想合流而形成了「格義佛教」，雖比前代稍有進步，但仍不免隔靴搔癢未能中之之憾。直到南北朝羅什大師出，因其善巧的解說與契機的翻譯，方才真正地建構了一套完整、精確而又獨立的中國佛教語彙與概念，從而使中國佛教得以完全擺脫「格義」的陰影，而走向正確理解之路。

然而接著而來的問題是，透過對龐大經典的正確解讀之後，我們將發現這些從不同地區、不同時代傳來的佛法當中，他們彼此之間存在著許多（至少表面上看來如此）的不同概念與對立思想。我們要如何從這眾多概念分歧，甚至看來相互矛盾的經、論當中，理出一個清晰而統一的思想來，以便能總攝這一切傳來的佛法內容，已成為「正確理解」佛法後，所不得不面對的問題。再者，實踐與實證畢竟才是佛法最後的目的，因此要如何依於上來所說的統一佛法思想，去建構一個既能符合佛法本意，又能總攝一切修行內涵，而且更適合中國人理解與實踐的佛法修持體系，亦成了繼總攝把握佛法之後自然會產生的另一個問題。以上正是南北朝時代，中國佛教界所要解決的兩個主要時代課題，亦即：如何無有對立地總持一切佛法（教門）？及如何圓滿無缺地實踐一切佛法（觀門）？

就契理的立場觀之，成立於隋代初年的天台宗，長久以來之所以被教界譽為「教觀雙美」，正是因為他幾乎圓滿無缺地，解決了上來所說，當時中國佛教的兩大問題。「五時八教」的一佛乘觀，統一了當時眾說紛云、莫衷一是的各類判教思想，從而使佛陀一代時教的便與密意相契合而總攝無遺。各類、各系佛法的分歧與矛盾不復存在，對於佛法高低的虛妄檢擇，也失去其實義，因而表現出佛法的整體性、融合性與圓滿性來。此外如「次第禪門」與「圓頓止觀」等實修思想的提出，分別照顧到漸修與悟頓的各類修持法門，並將之統一會歸

在「中道實相」與「圓融三諦」的最終目標下，使得中國佛教的修持，產生大、小、顯、密、頓、漸同時並存的包容性格，這也正是中國佛教在歷經各代興衰變革後，仍能長存而弘傳的主要原因。此外，由慧文、慧思，以至智者大師等，一脈相承的實修道統，也使得天台宗的教說與行持，都紮實地立足於親證的基礎上。此一「實修親證」的性格，不但使得天台宗能夠領導當時的佛教界，而且一直到今日，即使有所謂的藏傳，南傳佛教，乃至學術佛教等的傳入與衝擊，天台宗的思想與實踐，仍顯得萬古而常新。

再者，雖然在天台宗成立之前，也有類似「三論」、「成實」、「俱舍」乃至「地論」等學派的出現，但大多依循著傳來的原典思想而發展，其綜合性理解與整體性把握的性格並不明顯。然而到了南北朝後期，中國佛教已發展了五百多年，其間所傳來的佛典，幾乎函蓋各個時期佛教興盛地區所流傳的佛法。面對如此眾多表述方式不一，方便與真實互異的各類佛法知見，單憑某一時、某一地的佛法思想體系，是不可能加以會歸、統攝的。唯有以實修親證為基礎，超越文字與概念的妄想，並揚棄單一佛法思想體系的包袱，以更圓滿、更超越的眼光與心胸，去融通判攝一切所傳來的佛法，才能從根本上去總持一切佛法深意，而不遺漏一法，不妄別一法（現代的人，卻忙於以少修無證的凡夫知見，去妄加分別各類已存在的佛法，謂彼是「發展的」、「原始的」……等等，古德云：「至道無難，唯嫌撿擇」，古今之別何其鉅也），天台宗之所以超越前代各宗的原因關鍵正是在此。

天台宗契合佛理的性格，大體如前所述。若論其契合眾生根機的性格，則天台宗乃是以五百多年來，中國人研修佛法的成果為基礎，綜合了前人的佛法理解與實修經驗，以中國人的思考模式，去蕪存菁地以中國人更能接受的表述方式，對佛法的教、理、行、證，做了整體而契合佛意的「本土式」表達。如此，則使得佛法更具有親和性與說服力，從而更能契合中國佛子的根機，這是天台宗對中國佛教，具有特別「契機性」的由來。

依於這種適合中國人根機的契機性，天台宗早在唐代各宗興起之前，就已獨一無二地，對中國佛教發揮著全面而深入的影響。甚至說，在唐代以後興起的各個宗派，都或多或少而無有例外地，受到了天台宗的影響。例如：華嚴宗以天台四教判為基，而另立頓教成「五教判」；唐密與天台思想合流而成「台密」；南山律師以《法華》、《涅槃》為本，建立「大乘圓教宗」，靈芝律師更依天台教理解釋南山律；禪宗祖師玄覺（天台八祖玄朗大師之同門）學天台教觀三十載，而於六祖惠能大師座下一宿而悟（此表禪與天台兩宗於修證無別），三論宗嘉祥大師曾求教於智者、就學於章安等等，皆是天台影響其他宗派的明證。此外如誦經（慧思大師提倡誦持《法華經》）、拜懺（智者大師親撰《法華三昧懺儀》）、修觀（天台強調「一心三觀」之禪修）、齋儀（如齋天、祭祖等）皆出自天台宗門庭，乃至菩提心最早之有系統勸導（《摩訶止觀》中，「發大心」一科即是），菩薩戒之授受（慧思大師撰集中國最早的授菩薩戒儀）等等，皆因天台宗之提倡，而流傳至今，其適修性及對中國佛教影響之深遠，由此可見端倪。

總結來說，天台宗的性格是融合性、實驗性與適修性並存的，而在佛法上，他更具有「契理」與「契機」的雙重價值。慧文大師閱《智論》而大悟「一心三觀」之旨，一生行誼高深莫測；慧思大師虔誦《法華》，勵志苦行而大悟「法華三昧」，神通妙用，服毒不害；智者大師蘇山妙悟旋陀羅尼，華頂苦修頭陀行，寂後感應不斷等等，凡此之類，皆是天台立宗諸祖實修證果的明證。依此親證的道力與願力

爲本，方能創立教觀雙美、亙古彌新的宗派而垂教後世。吾等佛子身處中國佛教極度衰微的今日，欲復興中國佛教，抱殘守缺固然不足爲訓，然而若欲吸收外來以改造中國佛教的體質，則重新找回中國傳統佛教中有價值的部份，繼續予以發揚光大，正是一項先決的工作！畢竟佛法的呈現，一定有依於不同文化思想與風俗習性，而存在的不同表述方式，那是無法互相取代的，這也是佛法具有廣大應機性的必然表現。因此粗心地捨棄中國固有的佛法表述，而欲不加揀別地以不同地區或文化的佛法表述來取代，不但是不可能的，而且也是違背因緣法則的。我們唯有保存既有，才能理智地吸收外來而知所去取，從而融合外來、創造新局，是吾人堅持必須善意地復興固有佛教的一項重要理由。

而在恢復中國佛教的工作當中，之所以推介天台宗，或許個人宿世的因緣也是重要的原因之一，然而以解行並進、性格包容、教法清晰、實際可修、傳承未失而且影響深遠等等的條件說，天台宗確實很值得有心復興中國佛教者的注意。佛法依於不同的眾生根器，而有不同的施設方便，這是大乘佛法的通義，因此也不可能有一個十全十美的法門，可以適用所有的佛弟子，天台宗當然亦不例外。所以我們在恢復固有佛教的同時，當然也可以有所取捨和選擇，然而這樣的動作，仍必須出之以謙卑與實修。斷不可人云亦云，隨著外人的舌頭或世俗的所謂「學術」價值轉，亦不可只憑個人好惡或思慮分別就驟下結論、輕加菲薄。佛法是唯修、唯證相應的，我們豈能先存懷疑、隔閡，而得佛法的真實受用？所謂「如人飲水，冷暖自知」，若不真實地投入中國佛教的解、行大海當中悠遊一番，我們又如何能找出中國佛教的病灶所在，以及一千多年來，許多祖師大德們真實受用的高妙之處呢？天台宗的教觀並重與善巧適修，或許正提供了這方面不錯的選擇吧。

時維
佛曆二五四二年（一九九八）大年初六

完稿於嘉義義德寺
大專女生齋戒會中

天台宗入門講綱【上卷】

甲一·序說^{分六}

乙一·對於宗派佛教應有之認識^{分四}

丙一·宗派佛教之存在^{分二}（事實的鳥瞰）

丁一·西土^{分二}

戊一·依時期而分：

根本佛教↓原始佛教↓部派佛教↓大乘佛教↓密乘佛教

（註）：◎於一味法中（唯一佛乘），隨眾生機而別說三乘。

◎不可純以社會、文化之演化觀點視之。

戊二·依部類而分：

小乘——二部、五部、十八部、二十部

大乘——顯教——實相（真常）

妙有（唯識）

性空

密教——雜密（部派佛教中即存）

純密（唐朝善無畏、金剛智、不空——開元三大士所傳）

東密
台密

藏密——前弘期——紅
後弘期——白
黃
花

丁二·中國^{分二}

戊一·小乘^{分二}

己一·成實宗^{分五}〔攝歸三論宗〕

庚一·名義^{分二}

辛一·造論：佛滅九百年，中印度有訶梨跋摩（師子鎧）論師，先學數論外道，後入有部（有云經部）鳩摩羅陀論師門，學迦多衍尼子之《發智論》。然慨其所釋浮繁支離，盡在名相而失佛教源旨，遂徒徹僧祇（大眾部），大小兼學，簡取諸部之長，造《成實論》。

辛二·釋名：《俱舍》唯論人空，此論談諸法皆空，釋「成」佛陀一代所說三藏中之真「實」義，故名《成實論》。

庚二·弘傳（中國）：羅什大師於姚秦弘始十三年，譯出並弘講之，門下造疏以弘，與「三論宗」同為中國（非本土宗派）最早成立之宗派。自東晉末葉至唐初，二百餘年弘傳一世，此後寂落成三論宗之附庸而已。

庚三·判攝：天台判為藏教，或云（元照大師）：「教是小乘，義兼大乘」。正入藏教，義兼「通」教，差可比擬。

庚四·典籍：正以本論為主。

庚五·教法：立真、俗二諦法，而以四聖諦論知人、法皆空，此乃《俱舍論》之修正。

己二・俱舍宗^{分五}（後攝歸唯識宗）

庚一・名義^{分二}

辛一・歷史背景：佛滅三百年初，由上座部分流出「說一切有部」（薩婆多），先弘「對法」藏（阿毘達磨），後弘經律。↓三百年末，有部論師迦多衍尼子集初期有部論——《六足論》義造《發智論》，以組織有部教義系統。↓四百年初有部諸論師共造《大毘婆沙論》（大廣說、勝說、異說）以廣釋《發智論》，而將有部教義集大成。↓五百年中，有部論師法勝復取《婆沙》要義，綴為簡明要論而成《阿毘曇心論》（類似書中之最恰當者）。↓六百年有法救論師復以《心論》太略，更造《雜阿毘曇心論》以增補之。↓九百年頃，世親大師出，先於有部出家，後學「經量部」（於四百年初由「有部」分出，以「經」為正「量」，不依律及對法），見有部之理有失，遂增訂《雜心論》而造成《俱舍論》，雖述一切有義，而時以經量部之理正之，理長為宗，不偏一部，印度學人咸稱「聰明論」云。

辛二・釋名：《俱舍論》具云《阿毘達磨俱舍》：阿毘此云「對」，達磨此云「法」，俱舍此云「藏」，具翻為「對法藏論」。

「對法」者，對向涅槃之勝義法或對觀四聖諦之無漏慧；就法義言，正指前之六足、發智論等七論所詮之理。「藏」者，今所造論攝前七論之正理，能開發涅槃正慧故。

約義而翻，可名之為「攝藏涅槃淨法，能發無漏淨慧之論」。

又，「阿毘曇」亦云「毘曇」意譯為「大法」，指可尊可讚之最究竟法。包含現象界之分析觀察，與超經驗界之證悟，為說一切有部教理之系統性整理，主張「法有我空」，以六因四緣論諸法生起之相，故北魏慧光等稱之為「因緣宗」，南北朝時之北朝弘傳最盛。（南朝則盛行《成實論》）。

庚二・弘傳：陳文帝天嘉四年，真諦三藏攜來，於制多寺凡五年譯成，名為《阿毘達磨俱舍釋論》。史稱「舊俱舍」。陳智愷、唐淨慧等疏之。唐太宗永徽年間，玄奘大師於慈恩寺再譯，題為《阿毘達磨俱舍論》，世稱「新俱舍」，為今宗所依之本，其弟子各作疏而弘之，後歸入唯識宗而不獨傳。

庚三・判攝：天台判為「藏」教。

庚四・典籍：如前述，除本宗《俱舍論》外，另有《六足》《發智》乃至《雜心》等論，復有《四阿含》經（「阿含」義為傳來之教法）為輔。

庚五・教法大綱：於一切法事中明無我義。（明「法有我空」）

戊二・大乘^{分六}

己一・三論宗^{分五}

庚一·名義^{分二}

辛一·造論：佛滅七百年頃，龍樹大師出，依《大般若經》以「無所得」正觀爲宗，造「無畏論」十萬偈，說諸法皆空不可得之法門。次由此論中，特拈「八不」一頌（不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去），縱橫離合廣分別說，立二十七觀門說此八不中道，成五百偈以標無所得中道而成《中論》。復就《中論》內，擇其精玄要旨，更成十二略觀門，以開示般若正觀，剋證中道法性，是爲《十二門論》。其弟子提婆論師，繼承師教，復演二十品百首偈頌以弘揚中道正觀，正破外道邪見，兼除內道偏執，而成《百論》。

辛二·釋名：此宗正依《中論》《十二門論》及《百論》三論以開宗，故名《三論》宗。因教義大都依於《般若經》一名「般若宗」；又因其所顯皆大分空義，故亦稱「大乘空宗」。

庚二·弘傳：龍樹傳於弟子提婆，提婆傳之羅侯羅多，羅多傳之於須利耶蘇摩，此亦即羅什三藏之大乘師。羅什於中國譯出三論，其解空第一之高弟僧肇傳之於河西之道朗，朗傳之攝山僧詮，詮傳於興皇法朗，朗又傳於吉藏（與天台大師同時而稍後）是爲嘉祥大師，三論至此而大盛，唯教義略變於前，故稱「新三論」（又稱「南三論」），以別於僧詮、法朗以前之「古三論」（亦名「北三論」）。嘉祥後之惠遠、智拔、惠喻、法影諸德亦弘揚之，後則漸沒。與成實宗同爲我國最早立宗之學派。

庚三·判攝：天台判此爲般若時所說，圓教中兼帶通、別二教。化儀中屬漸末。

庚四·典籍：以《三論》及《般若經》爲主。

庚五·教法：以無所得之中道實相爲正觀，破一切內外道之偏執與邪見；修一切六度萬行，以趨入成佛。

己二·天台宗（攝取涅槃宗）

己三·華嚴宗（攝取地論宗）

己四·淨土宗

己五·密宗

己六·禪宗

己七·唯識宗（攝取攝論、俱舍二宗）

己八·律宗（《四分律》）

丙二·宗派佛教產生之原因^{分五}

丁一·個人因素：弟子思想、性格與根機的不同。（根本原因）

丁二·教理因素：佛法本身的應機性與多元化性格所促成。

丁三・空間因素：地理環境與風俗習慣的差異。

丁四・時代因素：時代共業的差別與世間潮流（政、經、社會等）的變遷。

丁五・文化因素：各地區、民族固有文化之影響。

丙三・宗派佛教存在之意義與價值^{分二}

丁一・意義^{分四}

戊一・圓音說法、各類隨解。

戊二・方便多途、歸元無二。

戊三・雖有法諍、不礙解脫。

《涅槃》云：「由此異想，朋黨相援。雖互諍訟，教行有殊，理果不別，皆能悟道。」

《大集》云：「五部（派）雖別，不妨諸佛法界涅槃。」

戊四・不別而別（爲實施權）、別而不別（攝權歸實）。

《法華》〈方便品〉云：「諸佛如來但教化菩薩，諸有所作常爲一事：唯以佛之知見，示悟眾生（不別而別）。舍利弗，如來但以一佛乘故，爲眾生說法，無有餘乘，若二若三（別而不別）。舍利佛，一切十方諸佛，法亦如是。」

又云：「知諸眾生有種種欲，深心所著。隨其本性，以種種因緣、譬喻言辭方便力，而爲說法（爲實施權）。舍利佛，如此皆爲得一佛乘，一切種智故。舍利佛，十方世界中，尚無二乘，何況有三？（攝權歸實）」

又云：「劫濁亂時，眾生垢重，慳貪嫉妒，成就諸不善根故。諸佛以方便力，於一佛乘，分別說三。」（爲實施權）

丁二・價值^{分四}

戊一・應眾生機

戊二・契佛密意

戊三・趣入有門

戊四・攝持有方

丙四・面對宗派佛教之態度^{分五}

丁一・專宗修學、一門深入

丁二・括清各宗、不宜混濫

丁三・調和同異、避免本位

丁四・了解不足、發揮優點

丁五・比較各宗、融攝他宗（但須釐清本末）

（註）：一、真了自宗、不謗他宗。

二、為加強初學者信心，弘者不免偏讚、特顯，學人應圓融看待各宗之價值與地位。

乙二・天台宗之特色^{分年}

丙一・最早成立之中國化宗派，亦是現存最早之中國佛教宗派。

丙二・教理體系嚴整（判攝嚴密，內容完整）。

丙三・實踐體系清楚（方法與深淺次第清晰）。

丙四・解行並進、教觀雙美（避免昧教、闇證）。

丙五・具足完整性（含攝大小二乘乃至顯、密二宗教說，自成體系）。

丙六・次第性（教、理、行、果階次井然，可於實踐中不躐等、不疑惑）。

丙七・基础性（能為他宗教理與實踐作基，以其能總攝佛法故）。

丙八・發展性（促發並深化禪、教、律、密、淨等各宗之發展）。

丙九・包容性（唯一佛乘故，在精神上不排斥他宗之地位與價值）。

丙十・教學體系善巧而實際與修道相合。

乙三・學習天台宗之目的與效益^{分二}

丙一・目的^{分三}

丁一・欲了解諸佛出世之深意與設教方便。

丁二・欲總持佛法而無矛盾、疑惑等（具正法眼）。

丁三・欲解行並進、善修善學、自利利他。

丙二・效益^{分四}

丁一・能具備完整之佛法正見（以免得少為足）。

丁二・能依正見啟發正行（解行相資、避免盲修）。

丁三・能強化其他宗派之教理基礎（如淨、律等宗）。

丁四・較能圓融看待他宗（不會自讚毀他）。

乙四・教起因緣^{分六}

丙一・為正學天台教理預作導引（使對天台教學先有整體性概念，並生起好樂之心）。

丙二·爲新學比丘建立教理基礎。

丙三·重振中國佛教之學習與信心。

丙四·括清多元化所帶來之迷茫與對立。

丙五·深化淨、律二宗，乃至其他各宗之解行。

丙六·傳承天台教學。

乙五·教所被機^{分四}

丙一·欲總括了解佛法之梗概，以啓發菩提心，直取佛乘者。

丙二·一切欲了解乃至學、行中國傳統佛教者。

丙三·一切欲了解乃至學、行天台教法者。

丙四·欲深化學、行自所依止之法門者。

乙六·五重玄義^{分五}

丙一·釋名^{分二}

丁一·天台宗^{分二}

戊一·天台：山名，在今浙江省天台县（浙江中部靠海），仙霞嶺山脈東北端。此山高險如梯（有上、中、下三台），似可登而升天，故又云：「天梯山」。有謂天台乃「天梯（本名）」之音轉，又稱台嶽或南嶽。古云此山高聳，上應天之「台」星（上台虛精星、中台六淳星、下台曲生星，每台各有二星），故云天台山。又「天」者顛也、顯也（萬物之頂、顯而可觀），亦最勝、光明之義。

此山形如八葉覆蓮，由華頂、佛隴、羅漢、香爐等八峰所組成，其中華頂峰高一三六公尺，爲最高峰。此山峰、巒、巖、洞、潭、湖、泉、池等甚多，自古盛名。如伯夷、叔齊、呂洞賓、張紫陽等，皆曾居此。山中佛寺、道觀林立。

佛教約於三國時代吳國赤烏年中（二三八至二五一），於此首建清化寺、翠屏庵，僧祐律師（四四五至五一八）亦建白巖寺於此，南朝陳宣帝太建七年（五七五）九月，智者大師（38歲）入山住於華頂峰行頭陀，後移佛隴建精舍。十年，宣帝賜額「修禪寺」（後稱禪林寺），是爲天台宗之根本道場。大師寂後，晉王廣（後之隋煬帝）爲建天台山寺，以遂師願。復於大業元年賜額「國清寺」，天台歷代諸祖（灌頂、智越、普明、智威、玄朗、荆溪等）皆住於此。又禪僧寒山、拾得、干豐、日僧最澄——回日本創立天台宗者——亦皆曾住此寺。又晉哀帝興寧年（三六三）中，有白道猷（即竺曇猷）？至三八三），敷焯人，少苦行習禪定，威德俱重，有異跡——上天台山，入聖人所居天宮，事載山誌，大師嚮往。

戊二·宗：天台山爲大師棲身、入寂之所，因此土（我國）以避名爲敬，故以「天台」顯智者大師，復以人名爲一家之名（始於

荆溪大師），故此宗名為「天台宗」。

丁二・入門：登堂入室之門徑。

丙二・辨體：以唯佛一乘，無二亦無三，除佛方便說為體。

丙三・明宗：發起「阿耨多羅三藐三菩提心」為宗。

丙四・論用：建立對天台宗教法之整體了解與好樂之心為用。

丙五・判教相：藉別顯圓

甲二・正說^{分七}

乙一・天台宗之名義：略（見前「丙一・釋名」）

乙二・天台宗之創立^{分四}

丙一・歷史文化之背景^{分四}（魏晉南北朝為主）

丁一・朝代變遷之鳥瞰^{分三}

戊一・總結前代^{分二}

己一・古代社會（史前、先秦）

己二・帝國肇始（秦、漢）

戊二・時期之分類^{分三} 【始自東漢獻帝建安元年（一九六），至隋滅陳（五八九）止，共三九三年。】

己一・三國時期

己二・兩晉時期（含五胡十六國）

己三・南北朝時期

戊三、朝代之變遷與分合

丁二・文明之基本脈動^{分三}

戊一・文明的定義：政治、社會、經濟、習俗、文藝、宗教、學術、哲思等之總體。

戊二・文明的影響：佛法在世間、不離世間覺、離世求菩提、猶如覓兔角。

戊三・本時期的文明發展巨觀^{分三}

己一・總結前代之文明

己二・政治的板盪造成人民的遷移（為防守、重建、逃難、棄置、防叛等理由）。

己三・多元文化的相互激盪與主流文明之流動。（見概圖）

丁三·本時期文化的特徵：

解放↓自由↓破壞↓恢復、吸納、創造↓多元↓融合↓文明的空前進步。

丁四·大師時代之政治社會（見丙三·年譜略明）

丙二·佛法教理之背景^{分三}

丁一·大師時代以前之佛教發展鳥瞰（以時代之分期看佛法發展之大動脈）^{分七}

戊一·東漢（二至二二〇）之佛教——傳來與接納（道教方術化性格的初期佛教型態）^{分四}

己一·傳來之時代^{分三}

庚一·後（東）漢明帝永平十一年（六八），明帝夢金人求法說：載於《後漢書》〈西域傳〉，使節遇迦葉摩騰及竺法蘭以白馬馱經，入洛陽白馬寺譯《四十二章經》。（史學家對此說有疑）

庚二·西漢哀帝元壽元年（西元前一）傳入說：《三國志》〈魏志〉卷三十引《魏略》〈西戎傳〉記事云：「東漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存，口授浮屠經。」《魏書》〈釋老志〉評謂：「聞此於中土，未及置信」云。

庚三·楚王英之信仰佛教說：《後漢書》卷四十二楚王英（明帝異母弟）傳載：「永平八年（六五）下詔」「楚王，誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠……還其贖資，用助伊蒲塞、桑門之盛饌」云。由此可知後漢時即有居士、沙門（外國僧人）來到長安、洛陽乃至彭城（江蘇徐州）、江南丹陽縣（安徽宣城，楚王後來被降調之地區），亦已有佛教流傳。

（註）：後二說一般學者咸認可信。

己二·佛教初傳的路線與地區^{分二}

庚一·西域各國經絲路傳入：如漢桓帝建和二年（一四八）之安世高及末年來華之支婁迦讖等，分別來自安息及大月氏國，經涼州及長安傳入洛陽（當時唯一之譯經地）。

庚二·佛教的南傳：靈帝末年，中原騷亂，佛教隨之向南傳入淮河、長江流域，並經由海上交通而傳到南方各地（如交趾國）。

己三・重要經典之傳譯與教理之傳入^{分二}（分大、小乘兩大系）

庚一・安士高之譯經（說一切有部爲主的小乘教法）^{分三}

辛一・《安般守意經》、《陰持入經》——小乘禪經

辛二・《四諦經》、《八大人覺經》——小乘教法

辛三・《阿毘曇九十八結經》——小乘論

庚二・支婁迦讖之譯經（皆爲大乘經，於中國有大影響）^{分二}

辛一・東漢靈帝光和二年（一七九），與朔佛一同譯出《道行般若經》（即後來羅什大師所譯《小品般若經》之異譯）有三十品，乃般若經最初之傳入。

辛二・《般舟三昧經》（介紹彌陀之因緣本末，爲淨土教之端緒！）

己四・此期佛教之特色：於教理未能深入，多與神道、方術、黃老之教相混（道教化），其間亦有輪迴觀念及道德性內涵之理解。

戊二・三國（二二〇至二六五）時代（主要是魏、吳）之佛教——傳譯之興與格義之起（道家玄學化之濫觴）^{分三}

己一・思想環境之轉變^{分二}

庚一・方術及神仙思想的被禁（曹魏爲主），導致聲聞教法（禪數之修習爲主，在當時被視爲數術的同類）的式微。

庚二・儒家思想的鬆動，由重視經學轉爲重詞賦文章；老莊自由思想的興起（當時與般若空之思想相混淆），由敬重質直之人轉爲喜尚才華風流之士。

庚三・士大夫開始研究佛典（北以洛陽——經陸路——南以建業——經海路——爲中心）。

己二・重要之翻譯^{分三}

庚一・曇柯迦羅^{分二}

辛一・中天竺人，魏嘉平年中（二四九至二五三）來洛陽。

辛二・嘉平二年譯出《僧祇戒心》（《摩訶僧祇律》之戒本）爲中國傳戒之始。

庚二・康僧鎧^{分二}

辛一・康居國人，嘉平四年（二五三）到洛陽。

辛二・譯出《無量壽經》二卷（爲中國、日本淨土宗最重要之依據）。

庚三・支謙^{分二}

辛一・字恭明，大月氏人，幼隨祖父歸化中國，受寵於吳王孫權，爲江南佛教之重要開拓人物（優婆塞）。

辛二·黃武元年（二二二）至建興（二五三）中，譯出《大阿彌陀經》二卷、《維摩詰經》二卷（稍後由西晉之竺法護潤筆）、《大明度無極經》（《道行般若經》之異譯）、《了本生死經》（乃《稻竿經》之異譯，並爲之作註）。

庚四·康僧會^{分二}

辛一·先祖爲康居人（？至二八〇），世居天竺，父從商而移住交趾（越南中部），十餘歲時二親並亡，以至性奉孝，服畢出家，勵行甚峻。初入吳都，應孫權之請求得佛舍利子。

辛二·主要譯出《六度集經》（世尊本生），並對《安般守意經》、《法鏡經》、《道樹經》等三經做注釋。因生於中國，而深悉華文，並多引當時道家理論以釋禪經，此爲其重要貢獻（格義佛教之發端）。

庚五·朱士行^{分二}

辛一·潁川（河南）人，相傳爲中國最早（有記載爲憑者）之出家人（當時出家人未有「法號」，據載，彼於甘露五年——二六〇出家或西行）。精通般若，曾在洛陽講《道行般若經》（即小品般若）。另據《隋書》卷三十五云：「魏黃初中（二二〇至二二六），中國人始依佛戒，剃髮爲僧」云。

辛二·因《道行般若經》有所不全，遂發願於魏甘露五年（二六〇）由雍州（陝西長安）西行，遠赴于闐（古西域國名，離洛陽一萬一千七百里，爲當時盛行大乘之國家，即今新疆和闐），去國二十三年，晉武帝太康三年（二八二）以八十高齡客死于闐。寫得梵書（即《放光般若經》，亦羅什大師所譯《小品般若經》之異譯）九十卷六十餘萬言（二萬五千頌），由其弟子弗如檀（于闐人）送至陳留邊界，倉垣（河南開封縣西北）的冰南寺。晉惠帝元康元年（二九一）由無羅叉（于闐人，西晉時來華）與河南的竺法蘭（居士，西晉大譯師竺法護之門人），譯成九十卷二十萬七千六百二十一言。

己三·此期佛教之特色：大乘般若學透過道家「虛無」之玄學思想而被研究（藉用當時所盛行之老莊、五行等思想，以解釋佛法，此風直到東晉而更盛）。此時中國由北方洛陽漸傳至南方的佛教典共二大系統：一者以安世高和康僧會爲代表的小乘佛法，而被當時的中國思想理解爲養生（修禪那故）與數術（釋四大，解六神識之作用故）之佛教（此則沿續漢代）。二者爲以支婁迦讖及支謙（支謙之再傳弟子）爲代表之般若大乘學說，被當時的思想理解爲神道相合、玄虛空無（般若空性故）之玄學式佛教，從而與兩晉時代清談玄學之風相合，此即西晉時代清談佛教，與東晉時代「格義佛教」之發端。

戊三·西晉（二六五至三一七）之佛教——清談與普及化的佛教（高僧與名士結合之始），佛教已有明顯獨立的人格而不同於東傳以來的佛道相混^{分三}

己二·政治思想環境^{分四}

庚一·司馬氏的門閥政治及個人的荒淫奢侈，造成了政治的腐化，人民因受迫而不滿。平民知識份子則因未有政治出路（受門閥把持），而趨向山林及清談。（竹林七賢——阮籍、山濤、稽康、向秀等爲其代表）。

庚二·迫於對大環境的不滿與無奈，使得三國以來即漸興的老莊思想（具有自由及反儒教色彩），經由清談之風而更趨隆盛。

庚三·以老莊無爲（「虛」）之思想而解釋儒教淑世學說的作法漸成潮流。（以魏之何晏——註《論語》、王弼註《周易》爲伊始）。

庚四·名僧與當時名人文士相結合的濫觴。

己二·重要的譯經師^{分二}

庚一·竺法護^{分二}

辛一·師梵名Dharmaraksā（竺曇摩羅刹），祖先爲月支人，本姓支，世居敦煌郡，八歲出家，師事外國沙門竺高座，遂改姓「竺」（當時弟子從師姓）。日誦經萬言，操行精苦，篤志好學，博覽百家，深諳外國異語（三十六種語）、音義訓詁之學。往西域求取方等（大乘）經典，自泰始元年（二六五）至永嘉二年（三〇八）以七十八歲入寂東方澠池（河南）之際，約四十餘年間由敦煌至長安，沿路遊化、傳譯，共出一百七十五部，三百五十四卷（今存九十五部，《歷代三寶紀》則云其部數多至二百一十部）。從後漢至十六國時代羅什法師出之前的三百四十餘年（前三三三四）間，譯經大德中以漢之安世高、支婁迦讖和支謙三人爲最多，而其因精通西域語文，譯文出類拔萃者，尤推竺法護大師。不但譯文高超，內容重要（主要是方等諸經，下明）影響深遠，而且開創出「傳語」、「手受」、「筆受」、「參校」、「勸進」等多種分工合作的譯經體制，門人踵其志業者（如竺叔蘭、竺法乘、支敏度、帛遠——字法祖等人）亦甚夥，其在方等、般若學方面之貢獻深受後代表（如道安大師、僧祐律師）所推崇。世稱月氏菩薩或敦煌菩薩。

辛二·重要之翻譯^{分二}

壬一·《正法華經》：十卷、二十七品，晉武帝太康七年（二八六）八月十日，於長安口譯，造成晉初對《法華經》之研究。

壬二·《光讚般若經》：（即《放光》、《小品》般若最早之異譯，東晉道安法師時代，僅存二十七品——《放光般若經》有九十品），太康七年十一月二十五日出之，然未流行。

壬三·《勇伏定經》：（即支婁迦讖所譯《首楞嚴經》之再譯）晉惠帝元康元年（二九一）四月九日出。

壬四·《漸備一切智德經》：（即《華嚴經》〈十地品〉之初譯）惠帝七年（二九七）十一月二十一日在長安西寺譯出。

壬五·《維摩詰經》：重譯，今失佚。

壬六·《首楞嚴經》：重譯，今佚。

庚二·竺叔蘭^{分二}（居士）

辛一·天竺人，祖父因國亂被害，父達摩尸羅（三〇六）奔晉，居河南生叔蘭，父與叔父二人後為沙門。幼少即學佛，通曉胡漢兩語，頗染當時清談風氣，與名士交遊，性嗜酒。

辛二·重要翻譯^{分三}

壬一·《放光般若》：（《光讚》、《小品》之異譯），在《光讚般若》譯出後九年，與無羅叉在倉垣（洛陽）譯出。流傳於中原地方知識階層。

壬二·《異維摩詰經》：重譯。

壬三·《首楞嚴經》：重譯（前後有後漢支婁迦讖、吳支謙、竺法護等四種譯本，西晉末支敏度將此四譯作了對校本）。

己三·此期佛教之特色：由於魏正始年中（二四〇至二四九）以來的自由思想（史稱「正始之風」，提倡老莊，破斥儒家禮教），再加上政治的苦悶，形成了知識階層的清談之風與自然主義。此一風氣恰與佛教的生活態度（尚淡泊、自然）及解脫思想（尤其《維摩經》中的居士作風及《般若》經的空性思想）有著某程度的相似，因而此時之佛教亦有著濃厚的清談性格。更由於清談論法的風氣帶動，使得朱士行（三國）提倡般若以來，迄於羅什大師（十六國時代）之世，般若學成了當時佛教義學的大宗（然多有以老莊思想類比理解佛法的濃厚色彩），此事誠值後人注意。

另一方面，隨著清談的普及，名僧與名士交往的漸趨活絡以及西域來之僧、俗二眾的深入民間弘化，也使得佛教的信仰，有著廣傳於民間的發展趨勢。此中更因民間佛教力量的擴大，造成了道教的排斥，從而衍生出此後持續數百年的佛道優劣之爭。（在競爭之中，同時也誘發了道教教團的成立）

戊四·東晉（三一七至四二〇）（大約與北方五胡十六國（三一一至四三九）時代相當）之佛教^{分三}

己一·政治大局與社會趨勢之鳥瞰^{分四}

庚一·西晉末年中央政權因腐敗，而引發王族互相殘殺的「八王之亂」，復又引起北方匈奴族的入侵中原（「永嘉之亂」——五胡亂華之始），從而導致西晉王朝的覆亡，五胡十六國在北方的相繼興起，及東晉的偏安江南（同時亦使黃河中的中原文化，移向長江中、下流域地區）。

庚二·東晉南下之際，同時亦將北方中原文化，大量帶入在吳國時代即已開發建設的江南地區。此後因北方（五胡十六國）的動亂而陸續南遷的人民（有不少大家族，此即東晉門閥的基礎），在江南一帶約一百年間的安定政局下，基本上保存並發展了中原的華夏文化。

庚三·北方五胡入侵中原之後，各民族之間及他們與漢民族之間的鬥爭劇烈，中原文化受到了空前的破壞。短短百年間，王

朝起落不斷，前後共建立了二十三個主要政權。以383年前秦時代的淝水之戰（太元八年，安徽省）為界限，前階段（三〇四至三八三），主要出現了：一、漢（劉聰，都平陽——山西臨汾，三一六年滅晉，三一八年為前趙滅）；二、前趙（劉曜，都長安，三二九年為後趙滅）；三、成漢（巴氐族李特建國，都益州，三四七年為晉桓溫所滅）；四、後趙（石勒、石虎，都襄國——河北邢台，後遷都鄴都即河北臨漳縣，故城在縣北，三五〇年為冉魏滅）；五、冉魏（漢人冉閔，非十六國之數，三五二年被前燕滅）；六、前涼（張寔，漢人政權，涼州治姑臧——甘肅武威，三七年為前秦滅）；七、前燕（慕容俊，都鄴，鮮卑慕容部，三七〇年為前秦滅）；八、仇池國（氐酋楊纂，都仇池，三七一年為前秦滅，非十六國之數）；九、代國（鮮卑拓跋部在代北所建，三七六年為前秦所滅，非十六國之數）；十、前秦等十個政權。其中後趙、前燕、前秦（苻堅，都長安，起用王猛——漢人——為相，文治武功曾盛一時），都曾占有北方大部份疆域，尤其前秦（三八五年為姚秦——羌族——所滅）亦曾短暫（大體）統一過北方。

淝水（安徽合肥西北）之戰後，北方各族酋領紛紛建立割據政權，出現了比前一階段更加激烈的分裂。前後出現了關東地區的：一、後燕（慕容垂，三八四年定都中山——河北定縣，三九五年被北魏分為南、北燕）；二、西燕（慕容沖，三八六年都長子——山西長治，非十六國之數，三九三年被後燕所滅）；三、北魏（鮮卑拓跋氏，三八六年都盛樂內蒙和林格爾，後都平城——山西大同，再遷洛陽，後統一北方，非十六國之數）；四、魏國（丁靈翟氏所建，於河南，非十六國之數，三九二年為後燕所滅）；五、南燕（慕容德，都廣固——山東益都，四一〇年被劉裕——南朝宋——北伐軍所滅）；六、北燕（漢人馮跋，都龍城，四三六年為北魏所滅）等共六個政權。【函谷關以東之地】關中地區的：一、後秦（羌酋姚萇，三八五年俘斬苻堅，三八六年入都長安稱帝，亦稱姚秦，繼位者姚興一度強大，四一七年被東晉北伐軍所滅）；二、夏（匈奴鐵弗部赫連勃勃於姚秦後佔關中所建，都統萬——陝西橫山，四二七年被北魏滅）等兩個政權。【約今陝西省】

隴右地區的：一、西秦（鮮卑乞伏部，都苑川——甘肅榆中，三八五至四三一）；二、後涼（氐人呂光建，都姑臧——甘肅武威，三八五至四〇三）；三、南涼（鮮卑秃髮部，都廉川堡——青海樂都，三九七至四一四）；四、北涼（盧水胡人沮渠蒙遜建，都張掖，三九七至四三九）；五、西涼（漢人李暠建，都敦煌，四〇〇至四二一）等，共五個小政權。【隴山（陝西、隴縣至甘肅平涼一帶）以西黃河以東】

（註）：一、北方諸國中，以後趙、前秦、後秦及北涼等四國奉佛最勤，譯經事業亦最為發達。

二、十六國列表如左：

國名	始建者	民族	都城所在	滅之者	公元起訖
前趙	劉淵	匈奴	(初) 平陽 (遷) 長安	後趙	304~329
成漢	李雄	氐	成都	東晉	304~347
前涼	張寔	漢	姑臧	前秦	314~376
後趙	石勒	羯	(初) 襄國 (遷) 鄴	冉魏	319~350
前燕	慕容皝	鮮卑	(初) 龍城 (遷) 鄴	前秦	337~370
前秦	符健	氐	長安	西秦	351~394
後秦	姚萇	羌	長安	東晉	384~417
後燕	慕容垂	鮮卑	中山	北燕	384~407
西秦	乞伏國仁	鮮卑	苑川	夏	385~431
後涼	呂光	氐	姑臧	後秦	386~403
南涼	秃髮烏孤	鮮卑	(初) 廉川 (遷) 樂都	西秦	397~414
南燕	慕容德	鮮卑	廣固	東晉	398~410
西涼	李暠	漢	酒泉	北涼	400~420
北涼	沮渠蒙遜	匈奴	張掖	北魏	401~439
夏	赫連勃勃	匈奴	統萬	吐谷渾	407~431
北燕	馮跋	漢	昌黎	北魏	409~436

庚四·北方十六國百年來的互相兼併，雖對中原文化有著強大的摧殘，然而透過政治上的鬥爭與人口的大量流徙，則又強力的促使著各民族、文化的互相融合，此則為稍後的北魏漢化運動及一百五十年後的隋朝統一與唐朝盛世，奠定了強力的發展基礎。

此中雖仍以中原漢文化為主體，然不同於原有的漢文化，乃是已加入許多胡族文化與佛教文化內涵的嶄新中原文化（在戰亂與動盪之中，文化的排外性將減到最低）。另一方面，南方晉室由於偏安苟且的心態，及門閥政治所造成的腐敗與鬥爭現象，使得清談的風氣發展到鼎盛。此一南北差異，基本上確立了往後近三百年，佛教發展上南方重義解、北方重實踐的不同性格，這亦是一項佛教中國化的重要分工，對於中國佛教的趣向成熟，具有不可忽視的催化作用。

己二·此期佛教之重要發展（以地區分類、以人物為主）

庚一·北方五胡十六國地區

辛一·(竺)佛圖澄大師(二三三至二四五)^{分三}

壬二·簡介：西域人，本姓帛氏，似爲國人，清真學，誦經數百萬言，善解文義、善誦神，曾到賓受名師（少於烏菴國就羅漢入道）學習說一切有部小乘佛法。既善方，又解深經，學於般若、方等，志弘大法。西晉永嘉四年（三一〇）以七十九高齡，經敦煌來洛陽，於永嘉五年（一說四年）見石勒殘，因念生，以神通力、術及預言之長而往化之。

石虎（亦殘成性）繼位後趙王後，亦深爲敬重，尊之爲大和尚、國之大寶，待以重禮。於石虎建武末年（即東晉帝永和四年，三四八）十二月八日，於鄴都（城在今河北臨漳縣北，爲後趙國都）鄴宮寺中。

壬二·活動年代及地區分二

一·年代：西晉永嘉四年（三一〇）至東晉永和四年（三四八）。

二·地區：河北、河南（中州）等地，約黃河中地區（亦名中州）。

壬三·主要影響^{分四}

大師爲西晉末年，十六國時代前期，華北佛教最重要的開創者與奠基者，影響非常深遠。其具體而主要的影響約有四項：

一·使佛教爲王所敬重。大師以道德及神異而感化殘之石勒、石虎，使之崇敬佛法，乃至護持佛教。

二·使北地有正式被政所承認的出家人。西晉以前，漢地之出家人，僅限於外來之（民，漢人除下出家外，其出家被政許可者，在江南始於東晉明帝太寧年間（三二三至三二五）。江北則始於後趙石虎的建武元年（東晉成帝咸康元年三三五），因澄大師的說服，方排除了的反對而被承認，此後北地方有大量的漢族出家人出現。

三·教化弟子，作僧才無數，影響後來中國佛教至深且遠的許多法將，皆爲其弟子。其重者有（大皆爲格義佛教之系統）^分

子一·道安：中國佛教根基的主要奠定者與固者（下明）。

子二·竺法：格義（下科明）佛教之主要創立者。

子三·僧朗：通義解（學淵通，曾講《放光般若》）而又靈驗神異之苦行僧（住於泰山），深受前秦苻堅、後秦姚興、南燕慕容德、東晉孝武帝、北魏拓跋等之尊崇。

子四·道進：學通內外。

子五·竺法：弘教江南揚州一帶。（因隨道安大師而弘化，曾止寺講《放光經》，簡文帝親臨之）。

子六·竺法和：授徒西北及國一帶（曾隨道安大師弘揚佛法）。

子七·安首尼：於西晉末，建興年間（三一三至三一六）在洛陽西門建竹林寺。中國初次傳授尼戒即是在此（淨檢尼）。

子八·其他較著名者尚有法首、法、法常、法、僧慧等人。

四·收徒、建寺、安僧，促使華北佛教達到前所未有的全盛之期。大師門徒集近萬人，興建佛寺達八百九十三所（平一年建約二十三所！）立下後世大乘行者智雙運、德能兼備、理事圓融之樣。

辛二·道安大師（三一四至三八五）。

壬二·簡介：

俗姓 ，常山（河北 縣西南六十里）人，生於西晉末年。帝建興二年（三一四），家世英儒，幼

失父母，爲義 氏養。十二歲出家，天縱英賢、神性聰敏而志於學，然以 ，初不爲師（剃度師？）所重。三年間趨於 間，因《成具光明經》（萬言）一讀成誦，遂被發。受具後往師事佛圖澄大師（約二十四歲

）於 鄴都中寺，年三十七因避後趙與冉魏之亂而同學五百人南下至 （平陽郡，晉縣）。其在河北一帶先後共九次移居，雖顛流離而仍齋講不斷，注經甚勤，堅苦 ，不以 居爲，異於當世。後又北往 龍山（當時法 及僧光在此）研究經法，盛倡禪觀，開始對格義佛教質疑而力主改革。

四十二歲至太行桓山，慧遠大師（時年二十一）往投出家。之後又西適 口山，王女林山（山西垣曲），復居 陸渾過山棲 之生活。

五十三歲因前燕侵河南陸渾（縣北三十清里），復解 僧眾（避至 （河南）時，派法 往揚州，法和往 地弘法。此即北方佛法——禪、般若義學與淨土南下之由也），而南投 襄陽（湖北省）之 檀溪寺（清河張 捨改建，有五層及四百僧），研究般若。慕名者眾，與 等，當時之文人深交。

六十七歲時，前秦苻堅（當時已統一北方）派十萬大軍略 襄陽，師及 （一人）入 長安，師乃更徒眾（當時慧遠大師四十六歲，乃南入 廬山（東晉太元三年，三七八年），法遇入江 （湖北荊州） 長沙寺教四百僧眾）。後住於 長安 五重寺，七年間盡力弘教，從事譯經 修，僧徒投者常達數千。於前秦苻堅建元二十一年（東晉孝武帝太元十年，三八五年）之二月八日（有疑）以七十二之齡寂於 寺。

註：當羅什大師尚在 時，即已風聞道安大師之德，而讚其「實乃東方之聖人」，遠在異域而致禮敬，大師道德、學問感人之深，由此可見！

壬二·活動年代及地區

一・年代：約於東晉 帝，永和五年（三四九年，35歲）至東晉孝武帝太元十年（三八五年，時32歲）之間。約前秦至後秦時代，亦是十六國時代前期之結，恰於羅什大師東來之前。

二・地區：大體在洛陽、長安、河北南方及湖北北方一帶，仍屬北方而未及南方。

壬三・主要影響^{分七}

宋祖 云：「法源濫觴之初，由佛圖澄得安，由安得遠公」（《隆興佛教 年通論》卷三），道安大師乃是初期中國佛教承先啓後，及日後中國佛教根本基石的建立者與 固者，其對中國佛教之建立，有著決定性的重要地位。其主要貢獻約有以下七點：

一・樹立於動亂苦難當中，仍 苦 重地修行之典：研究教理，護持佛教與弘法於各地，為後世樹立大乘行者之典。其思想與作略，並透過弘法各地之弟子的傳，而流傳到各地，甚至影響到未來。

二・ 僧才，弘化各地（主要傳往南方），其重要者如^{分八}

子一・慧遠：為唯一能完全繼承大師之高弟，學問、道德亦重於一時而影響深遠（下明）。

子二・僧：繼承般若研究與經典翻譯之遺志，並再直接由羅什大師處傳得禪法，從而修正並補足了西晉以來，禪法傳譯上的不足和缺失（師為羅什門下「關中四聖」之一）。

子三・法遇：南入江（湖北荊州）長沙寺，教化四百僧眾之多。

子四・曇：在上明（江之西，長江南）造東、西二寺。並感得長沙佛（即智者大師時發願之佛——為阿王所造）之住。

子五・慧持（慧遠大師之弟）：亦至 國開創佛教，後寂於彼。

子六・道生（再傳學僧，活於晉、宋之間）：大明《涅槃》理趣，為竺法（安公之同學兼學生）之弟子（亦為「關中四聖」之一）。

三・研究般若、重視戒律、實修禪觀、發願淨土、貢獻譯經，並考定歷來經典之歷史與真，整理經典目 等，成就了諸多護持正法之事業。略述如左^{分五}

子一・註解《光讚》、《放光》、《道行》等般若經，致其 微，洞 義，乃為稍後入中國之羅什大師所認可。

子二・ 竺法、曇摩持及慧常等，將曇摩持所傳之《十誦比丘戒本》及由僧純所傳入之《比丘尼大戒》等加以翻譯。

子三・註有《了本生死經注》、《安般守意經解》及《陰持入經注》等禪經。

子四・ 與弟子法遇、曇戒、道願等八人，同在彌勒 前，發願生。

子五·著有《綜理眾經目》（已入僧祐律師之《出三藏記集》中，今已不存），將漢魏以來所譯之經典，作了最初之整理，並考定其真，了解其翻譯作者與年代等。曾列於當時梵僧之譯場，助譯業，同時亦對譯經的確性及難易度提出了「五失本」、「三不易」的見解，頗為後人譯經時所注意。

四·開創了我國注釋經典的先河。注釋並為諸經作序，凡達二十二部。

五·為改革格義佛教之先，提倡「以佛法（之概念、原則、目的、語彙等）來理解佛法」的見解。東晉前期以前的佛教，在理解方面，多依老、莊之思想及語彙而理解佛法，所謂「以經中之事數，擬外書而為生解之例」（如以五戒 儒家之五常），（見《僧傳》卷四，《竺法蘭傳》）及「附會外書，比擬內學」，如將「菩提」譯為「道」，「涅槃」譯為「無為」等。如此之類頗有引喻失義之缺，故大師云：「先舊格義，多違於理」，乃主張以佛典解釋佛典（即以佛法本來之知見、概念、語彙等，來解釋佛法的義理），開始脫離向來的格義玄學佛教色彩，而使佛教（法）漸建立起自己獨立思想和體系（然其真正完成，必須等到稍後羅什大師入長安之後），從而反客為主地，對中國固有文化進行影響（當然亦有某種程度的「中國化」向）。

六·建立僧制，制定僧尼。向來漢人出家多以師姓，師則倡導皆當改從「釋」姓，後代從之，對教團之統一，起了很大的作用。另外又依戒律及當時所、所行，而制立「佛法章」，共有三章（例）：一、行香、定座、上經、上講之法；二、平日六時行道、飲、（梵）時之法；三、薩（誦戒）、差使、過等法。透過此一章，漸使得中國佛教日常行道的主要行儀，有了適合中土文化與民情的統一標和做法，為中國佛教的建設作出了重要的貢獻。

七·為羅什大師在長安的譯經事業，預先奠定了深厚的客觀基礎（人才、思想、修行等方面）。

【上卷終】