

天台宗入門 中卷

辛三·鳩摩羅什（三四四至四一三，四〇一年十二月，以五十八歲之齡入長安）^{分三}

壬一·簡介：鳩摩羅什（南）齊言「童壽」，祖父達多為印度國相，名重於國。父鳩摩羅炎因國破乃辭相位出家，遠投

龜茲，後為王逼返俗娶妻。母為龜茲國王妹耆婆伽，才悟明敏，過目必解，一聞則誦，體有赤鬘，法生智子，諸國爭娉。懷羅什時，慧解倍常，自通梵語，後出家習禪，得三果。七歲隨母出家，受毘曇學；九歲隨母至罽賓，師事獨步當時之名德盤頭達多三藏（罽賓國王從弟），學中、長二《阿含》。十二歲至沙勒國（在此曾頂載佛鉢），一年之間，盡學《阿毘曇》、《發智論》、《六足論》等，小乘說一切有部之教理。遇罽賓僧佛陀耶舍（《四分律》師，誦大小乘經），綜學五明諸論及世間法術。又遇莎車僧須利耶蘇摩（國王王子，才技絕倫，專以大乘為化），始知大乘法之究竟，乃受《中》、《百》及《十二門論》等，學風不變。

約十五歲隨母回至龜茲（之前得《放光經》並於雀離大寺讀大乘經，二次皆有魔撓），深研大乘，而名聲遠播西域一帶。二十歲於王宮從卑摩羅叉受戒，並學《十誦律》。後化其師盤頭達多，使令信仰大乘（說了一個月！），由是法師「道流西域，名被東國」，乃至在長安的前秦符堅，亦因道安大師的介紹，而深慕其名。遂遣呂光西破龜茲，迎大師西入中國（時年四十一）。光於途中得知前秦已亡，遂割據姑臧（甘肅涼州）建後涼國（晉太元十年，三八五），大師留此約十七年。至後（姚）秦二任主姚興弘始三年（晉隆安五年，四〇一）遣隴西公碩德西伐呂隆（呂光已死）。遂於是年十二月二十日，迎大師入長安（年五十八矣！），以國師之禮敬之，賜住西明閣及逍遙園，後建大長安寺，供大師作為譯經道場。並迎其舊師卑摩羅叉、佛陀耶舍，來長安弘化；又有知交佛陀跋陀羅（覺賢）來，後因見解不同，跋陀羅乃與慧觀往廬山，在慧遠大師的支持下，譯出《僧祇律》四十卷，《華嚴經》六十卷。卻後十二年當中，在長安重譯或新譯之經典共達七十四部，三百八十四卷。

其門下號稱三千人，達者八十，其中有「關中四聖」之稱的僧肇（三論宗之祖）、僧叡、道生（《涅槃》之聖）、道融，最負盛名；另加道恒、曇影、慧觀、慧嚴（此二人在南方與謝靈運重治《涅槃經》）四人合為「八宿」。其得意弟子另有僧契（僧主）、僧導、僧嵩（此二人為成實師之始）、僧遷（任悅眾）、法欽、慧斌（此二人在政府中任僧錄）等共約三十餘人。然弟子雖夥，而深識大乘者寡（解多於行而致此耶？）故大師曾有西回之念。弘始十五年四月十三日，圓寂於大寺，年七十。後有西域來之僧人，觀所譯之經典，而謂：「其所諳者，十不出一」深為可惜。

〔註〕大師當時之弟子（如四聖之類），本已學成一家，因當時般若與玄學仍屬合流，故其門人之思想亦未全脫玄學色

彩，但已開始鬆動則可確定。又大師寂後，僧肇、僧契、道融等仍留北方，而道生、道愷、慧嚴、慧觀、僧叡、僧苞、曇無成、僧導等，則將大師之佛法傳往南方，為南方的佛教帶來很大的影響。

壬二·活動年代及地區^{分三}

癸一·年代：後秦姚興弘始三年（四〇一）至十五年（四一三），即陳晉安帝元興二年至安帝義熙九年，共約十二年。

癸二·地區：長安一帶。

壬三·主要影響——大師對中國佛教之貢獻，主要在譯經方面，因譯經而產生之影響（不共以前諸譯師者）主要有以下三項^{分三}

癸一·修正了向來所譯經典的缺失（失信、雅、達），譯語正確貼切而流暢，易於閱讀。使中國人得以建立一套專用的，經過講解而精確定義的佛教術語及佛法概念。藉此以從事正確的佛法理解、思維與傳述，從而脫離了格義佛教的道家文學色彩，為中國佛教帶來了新的生機與刺激，使佛法與佛教卓然獨立於中國文化之中（此即道安大師所欲達成者）！

〔註〕信——信實，義理內涵的正確表述。

雅——典雅，用字遣辭的善巧運用。

達——通達，通過文化內涵，貼切的表達其神髓。（具有民俗與文化的因素）

癸二·將印度般若系統的大乘經典及龍樹中觀的大乘論典（首次）大量地引入中土，促成了之後（南北朝及隋、唐）中國各宗派的發皇，例如^{分三}

子一·《中論》、《百論》、《十二門論》之翻譯與講說，稍後形成中國之三論「宗」。並由道生大師傳入南方（舊三論），至隋吉藏大師而集大成（新三論）。

子二·《大智度論》，與前項合而成「四論學派」。

子三·《大、小品般若經》、《法華經》、《維摩經》之翻譯，與前二項同為「天台宗」之開創，提供了充分的思想論據。

子四·《彌陀經》、（又名《無量壽經》）、《十住毘婆沙論》，做為彌陀「淨土信仰」所依的重要經論。

子五·《坐禪三昧經》（最早譯），促成了菩薩禪法的流行。

子六·《金剛經》，為唐代「祖師禪」的重要依據。

子七·《梵網經》，導致大乘菩薩戒的傳行。

子八·《彌勒成佛經》、《彌勒下生經》，促進了彌勒信仰的產生。

子九·《十誦律》，形成當時「十誦律」的弘傳。

子十·《成實論》，稍後在中國成立了「成實宗」（先於梁、陳時代，真諦三藏所傳譯之《俱舍論》）。

癸三·大師經弘《法華》、律遵《十誦》、修依《菩薩禪》（即《坐禪三昧經》）、學歸《般若》《三論》而傍涉《成實》，另對《泥洹經》亦有所推崇。曾云：「《三藏》去滯，《般若》除妄，《法華》開一究竟，《泥洹》闡實，此三津開，照之無遺」等語。尤其「四論」的譯出，更使畢竟空之大乘思想，於中國首度大明，並以正確的「法身」、「佛性」等正見，破除曆世以來，「神存形滅」之謬見，而顯現出身、心皆無我，乃至「一切法不可得」的大乘佛法本意。

辛四·補述：

自從羅什大師於四一三年入寂後，至四四〇年北齊統一而進入北朝時代的二十七年間，北方佛法與佛教並未有特別之發展。唯在以上三位大師所籠罩之外（主要是般若玄學），北方佛教尚有幾項重要的譯經及求法事業，對北方乃至後來的中國佛教，皆有重大的影響^{分三}。

壬一·北涼沮渠蒙遜（四〇一至四三九，都張掖（姑臧），為北方最後的王國，被北魏滅亡之後北魏即統一了北方。而進入北朝時代）的譯經事業^{分二}。

癸一·支持曇無讖的譯經（三八五至四三三，中印度婆羅門種，初學小乘後修大乘，玄始云年至四一三到姑臧，先被蒙遜所禮遇，後被蒙遜所殺）^{分三}。

子一·《大般涅槃經》四十卷（北本，玄始十年十月二十三日譯出，缺後分）——此經於劉宋元嘉七年末（四三〇）傳至健康，並由慧觀、慧嚴及謝靈運以法顯所譯六卷本之《泥洹經》相校對，而重治為三十六卷之「南本」（四三六年完成），從而促成了南朝（主要是齊、梁二朝）「涅槃宗」的興起。

〔註〕《涅槃經》之思想大異於羅什大師所譯龍樹系統之中觀思想，與稍早由佛陀跋陀羅（覺賢）所譯出之（六十卷）《華嚴經》對中國佛教產生了另一種思想的衝激。

子二·《金光明經》四卷——為天台宗之重要經典，主要闡述空性及懺罪原理等。

子三·其他譯經如：《方等大集經》（又云《大集經》）二十九卷，《悲華經》十卷，《菩薩地持經》八卷及《優婆塞戒經》七卷等，皆為後代重要之典籍。

癸二·請天竺沙門浮陀跋摩翻譯由道泰所帶回之《大毘婆沙經（論）》六十卷（或有百卷本）。

壬二·西行求法僧的活躍（其去來之間不限於北方）^{分四}。

癸一·法顯（三四〇至四一八或四二三）——山西平陽武陽人，三九九年離長安，四一三回國。長於《阿含》、律藏及

《涅槃經》。

癸二·智嚴（三五〇至四二七）—西涼州（甘肅）人，從大禪師佛陀先學禪，請覺賢大師譯出佛陀仙所傳之《不淨觀禪經》。

癸三·智猛—京兆新豐（陝西臨潼）人，弘始六年（四〇四）自長安西行。

癸四·法勇—幽州黃龍國（熱河朝陽縣）人，四二〇至四二二年間自北方西行。

壬三·毘曇與律的譯出—東晉時代，在北方從事譯經的僧伽不少，其所翻譯之典籍，以毘曇及律典對中國佛教（尤其是北方）產生較大的影響^{分二}。

癸一·毘曇（小乘論藏—亦云「阿毘曇」—義譯為「對法」、「大法」，主要是說一切有部之論典）^{分三}

子一·僧伽跋澄（譯為眾現，罽賓人）—前秦建元十九年（三八三）譯出《鞞婆沙論》。

子二·僧伽提婆（罽賓人）—建元十九年譯出《阿毘曇八犍度論》，翌年出《阿毘曇心論》。

子三·竺佛念（涼州人）—建元二十年與僧伽跋澄、曇摩難提共同譯出《增一阿含經》與《中阿含經》。復又自行譯出《菩薩瓔珞經》（天台宗之重要經典）、《菩薩處胎經》、《中陰經》等，《梁高僧傳》論其功蹟云：

「由世高、支謙以後無踰念者，在符、姚二代，為譯人之宗」。

癸二·律典^{分四}

子一·《大誦比丘戒本》—建元七年（三七七）竺佛念與曇摩難提（法喜）共譯。

子二·《比丘尼大戒》—竺佛念與慧常同譯。

子三·《十誦律》—姚秦弘始六年（四〇四），弗若多羅（功德華）鳩摩羅什共譯三分之二，曇摩流支（法樂）繼成。

子四·《四分律》、《四分戒本》—弘始十二年（四一〇）至十五年，佛陀耶舍（覺明，罽賓人）與竺佛念於長安中興寺譯出。

庚二·南方東晉王朝^{分三}

繼西晉佛法與玄學相結合的清談發展之後，此一學風（佛法玄學化）亦隨著東晉政權的南遷，而傳入江南（主要以健康、江陵、會稽等地為中心）。自三一七年元帝即位至四二〇年恭帝止，凡十一帝一〇四年的東晉偏安局勢，使得東晉的貴族式清談佛教（主要指世俗層面，非專指出家人）發展到鼎盛，這是東晉佛教發展的主軸，此中有幾項重要的發展值得注意：^{分四}

辛一·高僧與名士的交往，所形成的隱逸清談風氣。主要以竺道潛（二八六至三七四，華北名族—琅琊王氏子，乃東晉初

年頗具勢力的王導之弟，十八歲出家。二十四歲即講《法華》、《小品》，聽者不下五百。德重於朝廷，常著鞋逕入內殿。及支遁（三一四至三六六，本姓關，河南陳留人——說林縣人。二十五歲出家，精於老、莊又長於清談，與劉恢、郗超、王羲之等，當時之名士交遊，為當時——羅什大師以前，江南佛教之主要人物——北方則為道安大師，重於禪觀及戒律）等二人為代表，因其與貴族及名士交往，並獲得彼等之敬重所形成。

此類貴族生活安逸，或享福宮中，或隱遊山林，既未有北方戰火之危害，大多不能生起精勤之生活態度。高僧為弘揚佛法，既不能不有權勢者及名士之協助，必須適當地與之交遊，相與從遊的結果，則隱逸山林，崇尚機峰巧說之貴族式清談佛教遂大為興起。除此二大師之外，其他如法蘭、康僧淵、支敏度、竺法汰（即道安大師所遣南下者）及曇壹等人，皆與當時之名士、王公及大臣等交遊其厚。

辛二·慧遠大師（三三四至四一六）所樹立的僧格風範^{分三}
（南方東晉佛教的主要建構者）

壬一·簡介：

俗姓賈，晉成帝咸和九年（三三四），此時北方佛教，正是佛圖澄受石勒等人敬重，佛法大興的（年）生於山西省雁門樓煩縣（崞縣東，五台山麓）。弱而好學，珪璋秀發，十三歲時，隨舅令狐氏遊學於中原的許昌、洛陽等地（時石虎方強，中原粗安），學儒家六經及老莊，性度弘偉，宿儒英達，亦服其深致。

二十一歲（晉穆帝永和十年，三五四）時因石虎死，殷浩、桓溫相繼北伐，中原亂而南路不通，故入於太行。恒山與弟慧持一同師事道安大師，並聽講《般若經》，從而共同依道安大師出家。大師出家後「厲然不群，常欲總攝綱維，以大法為己任，精思諷持，以夜續晝。」安公嗜歎曰：「使道流東國，其在遠乎！」然大師與弟皆安貧樂道，常常無錢購置棉衣、燈油等。年二十四便就講說（因「藉解於前因，發勝心於曠劫」故）。

年三十二（晉哀帝興寧三年，三六五）因前燕慕容俊進逼陸渾（河南嵩縣——嵩山之西——因冉閔之亂，之前即與道安大師一同避難至此），乃隨安大師一行五百餘人，南經新野（河南南陽府）投於襄陽（湖北省）之檀溪寺。此後十三年間，一直師事道安大師，學習般若及禪經（聲聞教），直至晉孝武帝太元三年（三七八）秦王苻堅派苻丕攻襄陽時（四十五歲），方與安大師辭別東下（此後師徒即未再見面）。先停荊州上明寺（由安大師弟子僧輔、曇翼所住），後為赴慧永先前之約，而欲南下前往羅浮山（廣東博羅西北）。及至潯陽（江西九江，廬山之北），見廬峰清淨，遂止住龍泉精舍（太元六年，三八一），後因潯陽亢旱，慧公於池邊誦《海龍王經》感得大雨（見蛟騰空）乃改稱龍泉寺。此時慧永已先入廬山住西林寺（在山北，太和二年，三六八，潯陽陶範二人為永所建），乃邀入山（三八四），並得刺史桓伊之讚助為建東林寺（此亦由永之推介而成就，寺在廬山之東，香

廬峰的下方故名，成於太元十一年（三八六）。環境清幽超拔，洞盡山美，瀑布松石，清泉白雲，森樹煙凝，凡所瞻履，皆神清而氣肅，自此居廬山三十餘年，影不出山，跡不入俗，送客遊履，常以虎溪爲界。

年五十八（太元十六年，三九一），僧伽提婆（罽賓人，建元十九年—三八三—來長安，乃中國傳有部毘曇學之始）入住廬阜之南山精舍，公禮請之於般若台譯出有部學匠法勝所著之《阿毘曇心論》及世賢所著《三法度經》。晉安帝隆安五年（四〇一），師六十八歲，羅什大師至長安，公遂多次作書問大乘義。六十九歲（晉安帝元興元年）與劉遺民等共一百二十三人，於般若雲臺精舍（廬山之陰）阿彌陀佛像前，共誓發願求生西方。

年七十（四〇三），作書與恒玄（揚州牧，後篡帝位）論辯沙門不禮敬王者及沙汰沙門等問題，意志堅定，竟致悲憤落淚（論辯之文後集成《沙門不敬王者論》五篇）。是年十二月三日，玄乃下詔撤回沙門必須禮敬王者的命令（當天亦篡晉朝王位，自立天子，後被殺）。

晉安帝義熙六、七年（四一〇至四一一）傾，年七十七，佛陀跋多羅（三五五至四二九年，由罽賓經海路，達長安）因與羅什大師之僧團不合被擯，遂與慧觀等四十餘人南來廬山，師乃請之譯出《修行方便禪經》（約於四一三之際譯出，一名《不淨觀經》、《達摩多羅禪經》，乃達摩多羅傳與佛大仙大師，復託與佛陀跋多羅—覺賢），從而使宋初南方江陵、建業一帶之禪法大興。

晉安帝義熙十二年（四一六，或說爲十三年）八月初病重，至六日病篤，大德耆年皆稽首請飲鼓酒，不許，又請飲米汁，復不許，更請以蜜和水爲（非時）漿，乃命律師令披卷，尋文得飲與否？卷未半坐而終。（其後三年，劉裕篡晉，進入南朝時代）

壬二・活動年代及地區^{分二}

癸一・年代：晉孝武帝太元三年（三七八）至晉安帝義熙十二年（四一六）。

癸二・地區：江西廬山。

壬三・主要影響^{分七}

癸一・促使戒律（《十誦律》）、禪法（三乘共禪及觀想念佛禪）及般若思想，得以在江南弘揚，爲南朝佛教的來臨，開啓了新的天地^{分三}。

子一・戒律方面：修書（由弟子曇巢轉交）禮請曇摩流支，繼續《十誦律》的傳譯工作（佛若多羅與羅什大師共譯五十八卷而未完），從而使《十誦律》流傳於南方。自己則提倡禪、律並行缺一不可的思想，更以身作則嚴持戒律精勤念佛，爲後世作表。

子二・禪法方面：繼續道安大師以來安世高系禪法的實踐，並禮請佛陀跋多羅傳譯出《方便禪經》以彌補禪經的不

足，同時以禪觀配合修持觀想念佛法門。

子三·般若方面：以道安大師所弘之般若思想而開啓對佛法之認知，一生於般若之鑽研不輟（如與羅什大師往覆請益等），雖仍不免引老、莊而釋般若，然已不再受限於格義巢臼。

癸二·協助毘曇學之傳譯，使有部之學得以傳入中國。

癸三·以道德、學問感化時賢與人主，大大地提昇了佛教的地位與道德形象（平等護念、僧格清高、持戒精嚴、不懼強權、不媚權貴）^{分四}

子一·外國僧眾也稱道：「漢土有大乘道士」而經常焚香向東方禮拜，如羅什遙禮道安大師一般。

子二·如陶範（位至光祿勳）、雷次宗、宗炳、周續之（上三人皆一代儒士）、謝靈運（大文豪）等皆執弟子禮。

子三·恒玄威震人主，拜見大師後稱大師為「生平所見最偉大的人」。

子四·荊州刺史殷仲堪曾親上廬山請益；揚州刺史王謐親執弟子禮；盧循（政府叛軍首領）亦親上匡山訪晤大師；劉裕（南宋開國君）亦致書並附錢及米供養，以表達敬意。然師皆平等接待，無有親疏。

癸四·提倡往生彌陀淨土之教，影響後世至深且遠。

癸五·不畏威權、不懼生死、不媚權勢的堅毅護教精神，使得佛教不為世俗政治勢力所侵（在禮敬王者及沙汰沙門的問題上，與恒玄力辯而毫不曲從）。

癸六·繼承道安大師之志業，除持續弘揚般若及禪法外，並致力於僧才之培育、僧團之建立，並促進傳統禮教與佛教的調和。努力以般若正見擺脫格義佛教的影響，同時亦以「法身本不生不滅，不可思議」的大乘正見，揚棄玄學佛教中「神不滅論」的迷失。

癸七·以實踐禪修、嚴持戒律、深研般若、求生淨土的自我實踐，扭轉南方普遍言說多於實行的風氣。

辛三·補述：

南方東晉王朝之佛教，雖充滿著貴族式格義佛教的色彩，然以慧遠大師為主體的廬山僧團卻有著獨樹一格的崇高形象，從而形成了東晉佛教的主流及主要代表。此外南方佛教尚有以下幾點發展值得注意^{分三}（或親或疏，皆多少與廬山僧團有關係）

壬一·道生大師的影響：

俗姓魏（三五五至四三四），鉅鹿（河北）人，從竺法汰（道安大師之同學兼學生，在新野與大師分手者）出家，十五歲登講座而屈服名士，二十歲講演而聲望大振，隆安年中（三九七至四〇一）入廬山幽棲達七年，為白蓮社之一人。稍後與慧叡、慧嚴、慧觀等北上，一同師事羅什大師。四〇九年歸健康住青園寺，創「善不受報」、

「頓悟成佛」之說，於當時造成佛法思想上的爭議。又因研究當時所傳來之《泥洹經》（六卷十八品，東晉法顯大師共佛陀跋陀羅於健康道場寺所譯，即北涼曇無讖所譯四十卷《大般涅槃經》之前十卷五品，解說「如來常住、悉有法性」等義。劉宋求那跋陀羅所譯之《泥洹經》與《長阿含遊行經》皆為本經之異譯。又南本《涅槃經》亦參考之而再治），更倡「一闡提成佛義」，而為時人所斥（後因北本《涅槃經》於宋元嘉七年（四三〇）傳入，方知此為卓見）。四二三年於龍光寺應佛陀什（罽賓人）、智勝（于闐人）之請，與東安寺慧嚴一同任「執筆參正」，譯出《五分律》。宋元嘉十一年冬十一月，示寂於廬山精舍。

大師所倡之頓悟說，對後代之禪宗、華嚴宗皆有影響，而其對《泥洹經》、《法華經》（著有《法華經疏》）的研究，對於宋、齊以後「法華學」與「涅槃學」的發展，亦有大影響。

壬二·佛陀跋多羅的譯經：

北天竺人（三五九至四二九），亦稱佛賢或覺賢，五歲即失怙恃，十七歲出家，以禪律知名，守靜不同於眾，應求法僧智儼之請，取海路入中國，以弘傳禪法為志。除在廬山譯出禪經（即《不淨觀經》）外，另在健康道場寺於東晉義熙十二年（四一六）譯出《摩訶僧祇律》，翌年與法顯共譯《大般泥洹經》（又名六卷《泥洹經》），自四一八年至四二〇年間譯出《大方廣佛華嚴經》（此為支法領在于闐所得三萬六千偈的胡本，乃在慧嚴、慧義等百餘人的協助下完成翻譯工作，是為六十卷本晉譯《華嚴》）。永初二年（四二一）又譯出《新無量壽經》、《出生無量門持經》等十一部大乘經典。其中尤以《華嚴經》與《泥洹經》的譯出，乃是首次將大乘「有宗」的思想完整地介紹入中國，不但在中國佛教內部造成了一定程度的衝擊，而且《華嚴經》的譯出，更直接促成了唐初「華嚴宗」的成立，其影響亦不可謂不遠。

師住健康（江蘇江寧）十八年，劉宋元嘉六年（四二九），以七十一歲而卒。其弟子有玄高（以禪知名）、慧觀等四十餘人。

己三·此期佛教發展（特色）綜述（統括北方十六國及南方東晉而說，略分同異）^{分三}

庚一·相異的部份^{分四}

辛一·北方五胡十六國地區戰亂頻仍，人民多流離困苦，因此佛法多重實踐，苦行及禪法等興盛，佛法的生活色彩濃厚。又爲了禪思的需要及國家統治上的目的（以佛法對抗漢族文化），故譯經事業亦盛。南方則因政治相對穩定，而士族傾向苟安和苦悶的結果，促使清談風氣更盛於前，佛法遂少於實踐（遠大師等是少數例外）而多於義解分析，實證之人偏少。至於教義之啓發，亦多受北方譯經的影響。

辛二·北方屬武人政治，其政權雖短，然中央集權的色彩濃厚，故僧官制度較完備，對僧人之影響也較大，其佛教相對於南方，具有相當濃厚的國家色彩。南方基本上為文人政府，且中央力量較為薄弱，僧人制度不彰，甚且因佛教的奢華而惹來桓玄等人的沙汰佛教之舉（不過仍有選擇性），乃至限制佛教之建築、鑄像等事。同時亦有尼僧（如妙音尼）與權貴勾結，活躍於腐敗政治中，以及僧尼斂取民財以行布施的記載。（此時南方尼僧大為活躍）

辛三·北方大體上屬於普及化、平民化與生活化的佛教，南方則屬於貴族化、清談化與隱逸化的佛教。

辛四·北方皆為胡人（未受漢化之胡族或已受胡化之漢族）所建立之政權，一方面引用中國傳統政治思想、制度以治國（軍），另一方面則大力引入同為外來文化的佛教思想以為平衡（亦有某種程度的抗衡意味），同時在接受上亦較無文化上的排斥性（因胡族文化普遍較低落——但覺性卻可能更為敏銳？——不足以與佛教相衡故）。

至於南方東晉之政權，則完全以漢族傳統之儒家思想（雖已有老、莊思想的洗禮，但對於政治面的影響並不太大）為主體，再加上以老、莊思潮（主要發展在民間）為佐助，因此對於佛法的吸納就顯得比較被動（以君主之身份而主持譯經事業者，皆出在北方），而具有高姿態（中國君王向來如此）及選擇性（唯取所需、所接受者）。

以上南北的差異，乃是中國文化重新整合與發皇的誘因與契機！直至漢化極深的北魏統一北方後，此一差異才在南北朝的對峙時代（一百五十年左右）中，透過南北兩地僧伽的交流，而逐漸地消弭。為隋、唐大一統而燦然大備的新佛教文化發展之到來，提供了絕對重要的文化基礎。

庚二·相同的部份：分四

辛一·引老、莊思想以解釋佛教的格義色彩，發展到巔峰，同時也由此而透過般若等大乘經典的大量譯出（主要是羅什大師法系的啓發），而開始對此一格義佛法進行反省與檢討，從而也為南北朝時代佛法的自覺與自主性提供基礎。

辛二·北方透過大量中國化的譯經為途徑，南方則經由貴族化的格義清談為方便，東晉時代（含南北兩地）可謂是中國人（或中國文化）正式理解、接受佛（教）法（或佛教文化），並將佛法適度中國化的關鍵性時代。

辛三·經由格義佛教與般若空見的對比，以及沙門禮不禮敬王者的辯論，使得佛教文化與中國文化在形而上的哲學命題上，與形而下的禮教倫理上，有了相互認知、澄清乃至調和的機會。這是佛教文化之所以能被中國文化所認識乃至接受的關鍵所在！（具有對立、抉擇與調和、互補的兩大面向）

辛四·在羅什大師以前（含）的中國佛教，大多專注於般若空性思想的研究。直到東晉義熙十三年，覺賢與法顯在南方譯出《泥洹經》（六卷），元熙二年（東晉末年）與慧嚴等百餘人，譯出《華嚴經》以及北涼（四二二年，劉宋武帝永初三年）曇無讖在北方姑臧譯出《大般涅槃經》（四十卷）後，中國教才全面（南北皆有）開始接觸到「妙有」思想。然而這已屬於「南北朝佛教」階段之課題。

庚三・結論：

陳晉時代的整體中國佛教性格，一言以蔽之，即是透過翻譯、理解、實踐與再吸收、再檢討的機制，而完成其佛教「中國化」的過渡性與預備性使命。

戊五・南北朝之佛教（起自四二〇年劉宋立國，終訖五八九年隋滅陳朝，一統天下，共約一百七十年）^{分三}

己一・總說：

在政治相對趨穩的情況下，南北朝佛教的前期（主要指思想史方面，約宋、齊之間），基本上沿著陳晉佛教的「過渡性」性格而繼續發展，在綜合性研究及教團急速發展的趨勢下，朝著本土化的發展方向作準備。到了後期（梁、陳二朝），則透過佛法研究的深刻化、專宗化與整合化（判教）及佛教弘傳的平民化與普遍化等機制，逐漸使得佛法的正確理解、正確修持與中國化轉植等工作大功告成，終而開創出此後隋、唐中國佛教的盛世來。此中，屬於南北朝末期、隋正是一個最早且最重要的指標與代表！

己二・朝代更替綱要：

己三・此期佛教發展鳥瞰^{分三}

庚一・南朝佛教^{分二}（一脈相承的信仰與提倡立場）

辛一·宋、齊佛教（四二〇至五〇二）大要^{分三}

壬一·佛教特質：

宋、齊兩代的佛法，以綜合性、通盤性研究為主，採取訓詁、注釋的方式，以歸納各經論的思想。一方面繼承陳晉以來的清談講說風氣，另一方面由於政治已趨安定，而劉宋以武人立國的質直剛健之風，已使得陳晉末年的奢侈風氣有所改變。再者，經由道安、慧遠、羅什等大師的正解與實修風氣之提倡，已逐漸使得經論的講說，一改空泛的玄談，而有了廣泛性、深入性的落實。

此外，由於南朝諸帝率皆奉佛、興佛，與此同時的北方，卻有北魏太武帝的滅佛（四四六年）運動，因此不少義解僧亦集於南方，從而更促成了南方佛教的興盛。再者，由於人民活的相對安定，與經濟的繁榮，因此佛法的弘傳，乃藉由人民的「行有餘力」，而更加地深入民間。同時亦透過佛法的誘發，產生了諸多關於因果、天命、佛身、佛性、精神等實際人生哲學命題的探討。

壬二·研究大要：

以東晉以來的佛法研究為基礎，此期的佛法研習，主要以發揮其教理的細節為主軸。其研究的主要對象為《法華》、《大、小品般若》、《涅槃》、《十地》（含《華嚴》）、《勝鬘》、《維摩》、《三論》、《成實》、《毘曇》、《十誦律》等十部經論為主。然而與其說此時是一宗、一派，專經專論的研究與弘揚，倒不如說此期是傾向於通盤性、整合性地，對大、小乘經、律、論三藏，進行中國人「首次的綜合性理解」來得恰當。當時的學者，往往個人兼通數種經論，他們雖尚未能建立學派，然而卻給稍後梁、陳兩代的學派與宗派之建立，提供了不可缺少的誘因與基礎。

例如：道生大師的「頓悟說」；慧觀、曇無成的「漸悟說」；僧叡所闡《法華》、《般若》、《涅槃》三者相互的關係；僧導提倡的《維摩》思想；僧咸、僧音的《成實》思想等。對於「天台」、「涅槃」、「成實」、「三論」、「禪」等宗派的成立，及「判教」思想的發達等，均有重要影響。

壬三·傳譯事業——宋、齊兩代來華僧人頗多，其主要傳譯工作如下^{分九}

癸一·佛陀什（罽賓人，精禪要與律學）：景平元年（四二三）七月來揚州，譯《五分律》（法顯攜入）共三十卷。

癸二·疆良耶舍（西域人，精毘曇律及禪觀）：元嘉初（四二四）渡沙河來京邑，譯《觀無量壽經》。其禪法亦受寶誌大師所推崇。

癸三·求那拔摩（譯為功德鎧，三七四至四三一，罽賓人，精律學及大乘，獲「三藏」之稱號）：經師子（錫蘭）、闍婆（爪哇）二國，於元嘉八年（四三一）來建康。譯有《菩薩善戒經》、《四分羯磨》、《優婆塞五戒略論

《等》。同時在南林寺立戒壇以度僧尼受戒，為中國佛教最初之戒壇。

癸四·求那跋陀羅（中天竺人，三九四至四六八，因學大乘而號「摩訶衍」）：元嘉十二年來廣州，受宋文帝崇敬，而住於都城之祇洹寺。譯出《勝鬘經》、《楞伽經》（四卷本）、《無量壽經》、《相續解脫經》（玄奘大師所譯《解深密經》八品中之後二品）及《雜阿含經》（僧伽提婆譯《增一阿含》、《中阿含》、佛陀耶舍譯《長阿含》，至此中國之四阿含具足矣！）

癸五·曇摩密多（三五六至四四二）：於元嘉元年（四二四）來蜀，經荊州到建康祇園寺，譯出《禪法要》、《普賢觀經》（乃「法華三經」之末）、《虛空藏觀經》等。

癸六·沮渠京聲（？至四六四，北涼王沮渠蒙遜之從弟，匈奴人，強識博覽）：往于闐（《華嚴經》等大乘流傳之地）譯出《治禪病秘要法》。

癸七·僧伽跋陀羅（西域人，生歿不詳，永明年中，四八三至四九三，乘船至廣州）：齊代來華（以下三師皆如是），譯出《善見律毘婆沙》。

癸八·曇摩伽陀耶舍（意譯為法生稱，中印度人，善隸書，生卒年等不詳）：齊朝高帝建元三年，四八一於廣州朝亭寺譯出《無量壽經》（乃「法華三經」之初）。

癸九·達摩摩提（意譯為法意，天竺人，生卒不詳）：齊武帝永明年中，與僧祐律師之師法獻於瓦官寺共同譯出《法華經》提婆達多品（羅什大師缺譯此）。

辛二·梁、陳佛教（五〇二至五八九）大要^{分三}

壬一·佛教特質：

由於梁武帝奉佛的虔誠與投入，超出所有歷來帝王之上，以及在位四十八年間的整內政、興文治，其政治上的長期安定，使得南朝文化出現了最盛期。南朝之佛教亦於此時總其大成，而使佛法之研習與發明，達到巔峰狀態。一方面立於宋、齊兩代以「綜合研究」為特色的基礎上，另一方面沿襲著向來南方以研究、講說為主的佛教特色，此時之佛法研究，已逐漸由綜合性理解，發展到專論專宗的研究。

在佛教思想方面，此期佛教一方面繼承了東晉以來般若空系的佛教學風，另一方面則由於對《涅槃經》、《華嚴經》的研究已興，以及梁朝真諦三藏所譯諸有宗典籍的傳入（如《攝大乘論》及《釋》、《大乘起信論》、《俱舍論》及《釋》等），使得中國佛教的視野更形完備而擴大。

在此一基礎上，為了能總攝佛法教理的一貫性與整體性，遂逐漸有了「總攝一代時教」的判教思想出現。如：道場寺慧觀（東晉末至劉宋）的頓、漸、不定之五時教，劉虬（四三七至四九五，南齊時人）的五時七階教、

笈公的三時教，宗愛、僧旻的四時教，北地五時教，光統（即慧光律師四六八至五三七北魏人，曾為北朝之「僧統」故名）的四宗判，真諦（四九九至五六九）之二教、三輪、四教判……等等，一直到智者大師時代，即有了「南三北七」共十家教判的說法。此類教相判釋乃依世尊一代說法之形式、方法、順序、內容、意義等加以分門別類，建立其完整一貫之組織體系。藉此能將時、地因緣，教說內容與應機對象等，各各不同且為數甚多的佛陀教說，整理、歸類納入統一體系當中，使學者一方面能明了佛法教理的完整組織性，一方面也能對每一部經論的意旨、因緣以及其在整體教法當中的位置、價值及教法深淺等，有一清晰而不混淆、籠統的認知。

此外，由於中國佛教典籍之翻譯，到了此期已呈現出極度的多元複雜性：或大乘或小乘，或說空或說有，或頓教或漸教，或權法或實法，或跡門或本門，或先出或後出，甚至亦有表面看來，教理相互矛盾的經典。若不透過組織體系化的判攝，則眾典紛然雜沓，學者將無法理解各經典的微言大義，亦無法把握整體佛法的體系與精神。因此將各種經典進行組織化的體系分類，在此期的中國佛教界，即成了一種必然的趨勢（此一趨勢並隨著各類經典的陸續譯出，而繼續發展到唐、宋兩代），同時也透過此一整體判釋的過程，而展現了中國人對佛法的理解方式。

隨著判教學風的興起（嚴格地說，它以東晉末年僧叡的學說——倡《法華》、《般若》、《泥洹》三經平等而互補之說，見《喻疑》一書——為原型，而濫觴於劉宋，大盛於梁、陳，最後成熟於隋、唐），透過對佛法的整體組織化理解，則教理之深淺，廣狹、權實、高低與先後等分判於焉形成。一方面為了突顯教法的高超性與總攝性內涵，另一面則依於由博返約的治學原則，此期佛教已在前期「綜合性研究」及本期「判教思想」大盛的兩項因素推動下，開始發展出以專經專論之研修與弘揚為主的「學派佛教」，同時亦開啓了中國佛教宗派發展的前奏（下節分述之），此是本期佛教的第二個主要特色。

此期佛教的第三個特質乃是佛教的極度普遍與興盛。由於梁武帝的極度篤信佛法與護持佛教，不但與當時高僧名德交往密切，而且多於京師興建佛寺，履行齋會及捨身（四次），並篤行茹素與受菩薩戒等。此外藉由儒學及文學方面的才能，武帝亦憑此投入佛法教理的研究，著有《涅槃》、《小品》、《淨名》等經之「義記」，甚至亦親自講說《般若》、《涅槃》等經。再加上其子如昭明太子（長子，早逝）、簡文帝、元帝等，亦皆信仰佛教之學者。影響所及，梁、陳二朝從王臣到平民百姓，率多信佛虔誠。

約與此同時的北魏，亦因歷代多位君主的崇佛與推行漢化，其佛法亦非常的興盛，以寺院及出家人數目看，其佛教發展的程度亦不遜於南方。茲依《辨正論》（唐·法琳）卷二及《魏書》、《洛陽伽藍記》等書所載，列

出南北各朝時代之寺院及出家人數目如下：

朝代及地區	寺數(座)	僧尼數(人)	時間
東晉	一七六八	二四〇〇〇	
宋	一九一三	三六〇〇〇	
齊	二〇一五	三二五〇〇	
梁	二八四六	八二七〇〇	
陳	一二三二	三二〇〇〇	
北魏都平城	一〇〇〇	二〇〇〇	(太和元年至四七七年)
江北全域	六四七八	七七二五八	
北魏都洛陽	一三六七		
江北全域	三〇〇〇〇	二〇〇萬	(北魏末年)

〔註〕學派與宗派的不同：學派為宗派的雛形階段，宗派是學派的組織化發展；學派不一定是宗派，宗派則必有學派的內涵。學派為研究方法與研究思想的傳承體系；宗派則除了研究方法與思想的傳承外，更有修行方法、修道理念、教育方式、教規形式、專宗祖述、開宗教主、傳法門徒、本末道場等方面的具體傳承。

壬二・學派的興起：

約於宋、齊二朝即隱然有著學派的分化跡象，迨至本期，則因研究成果的累積，而有了各個學派的明顯體系出現，就當時研究的風氣觀之，大體有以下九個學派的興起^{分九}

癸一・毘曇及俱舍學派：

自東漢安世高傳入毘曇系（主要是說一切有部的論述）典籍後，直至「俱舍宗」的成立之前，毘曇學的研究即一直隨著典籍的陸續傳入而研究不輟。取近而言，自道安、法和（其時毘曇諸論大體完備）以降，有慧持（遠公之胞弟）、僧業（慧觀之弟子）、道猛（四一三至四七五）、慧通（四一五至四七七）、慧集（四四六至五一五）、志念（五三五至六〇八）等學匠一脈相承地研究。直至真諦三藏譯出《俱舍論》（小乘有部的集大成著作），慧愷（五一八至五六八，真諦弟子）、智辯（五四一至六〇六，道猷弟子）、道岳（五六八至六三六

，志念弟子）等毘曇學者的相繼投入研究後，遂乃轉變成「俱舍學派」。

癸二·涅槃學派：

道生大師東晉義熙十四年（四一八）與法顯大師等人共同譯出六卷《泥洹經》，並進行研究而著《泥洹義疏》，更於劉宋元嘉七年（四三〇）末，講解傳至華南的北本《涅槃經》。此外亦有慧嚴（三六三至四四三，羅什門下四哲）、慧觀（慧遠大師弟子，持漸悟義而與道生之頓悟義相對）、僧導等人與道生同時研究《涅槃經》，此乃「涅槃學派」最早興起之時。到了本期則有梁朝時代光寶寺法雲、開善寺智藏、莊嚴寺僧旻（以上三人亦專精《成實》，號為梁代三大法師）、寶亮（四四四至五〇九）、慧皎、道琳等人的研究。至於陳代則又有江南「涅槃宗正系」（寶瓊、警韶、寶海等人）及「三論涅槃系」（僧朗、法朗、智辯等人）兩系。在北方則有「正宗系」（僧妙、法常等人）、「法華涅槃系」（慧思大師）及「華嚴涅槃系」（曇無最、僧範、道慎等人）共三系。南方涅槃宗以「涅槃常住教」為判教根本；北方則以「華嚴圓教」為根本。

由於北周武帝滅佛（第二次，於五七四年）時，北方「地論」學者及「性空」學者南遷，使得早期的涅槃學派受到了思想上的挑戰。再加上隋代「三論」、「天台」二宗的興起，遂使得此派學說漸漸被彼等所攝，而失去了獨立形成學派的空間。

再者，此學派所倡導的佛身常住、常樂我淨，及一切眾生皆有佛性、皆可成佛的觀念，對整個中國佛教，有著既深且遠的影響。

癸三·成實學派：

《成實論》為羅什大師晚年最後的譯書（四一一至四一二），起初盛行於北地（分僧導及僧嵩——皆大師門下兩大系）乃中國最早成立之學派，後漸盛於南地。因其中有七處破毘曇論（僧叡所指出），故一度被南方論師認定為大乘論（般若系），而在梁朝時代，與「涅槃學」同被廣泛地研究，形成此二學派的全盛期。宋、齊時代道猛（四一三至四七五）、法籠（四五一至五二四）、慧開（四六九至五〇七）等僧導系統之成實師，僧淵（四一四至四八一）、曇度（？至四八八）、法度（四三七至五〇〇）等僧嵩系統之成實師。而梁朝之三大法師（智藏、僧旻、法雲）及其眾多弟子等，亦皆精於成實學說。其中智藏之再傳弟子，警韶（乃智者大師之師，亦真諦三藏弟子），更講《成實論》五十餘遍。

此學派自東晉末年至唐朝初的二百餘年中，其教義乃風靡一時，此論承認人、法二空，而以俗諦為有，真諦為空，又破斥毘曇論，故被梁代以前的論師們認定為大乘般若系之論典。然至天台智者大師、淨影寺慧遠法師（後慧遠）及嘉祥寺吉藏大師（舉出十條論證）時代，皆判此論為小乘，因而漸歸沉寂，最後乃長期淪為三

論宗之附庸。

癸四·地論學派：

自北魏永平元年至四年（五〇八至五一二），菩提流支、勒那摩提以及佛陀扇多（皆天竺人）同在太極殿譯出《十地經論》始（世親菩薩造，乃解釋《十地經》之論著，於六識之外另立「阿賴耶識」），其弘揚分北道派及南道派兩支（由相州入洛陽有南、北二道）。北道派以道寵為首，師菩提流支之說，以阿賴耶識為妄識，另立第九識為淨識真如，與魏譯十卷《楞伽經》及梁代真諦所譯《攝大乘論》之說相同，因而與攝論學派合流而隱沒。南道派以慧光律師（四分律之開宗者，為北齊之僧統）為首，受勒那摩提之教，以第八阿賴耶識為淨識，不另立第九識，與宋譯四卷《楞伽經》相同。其門下有法上（四九五至五八〇）僧範（四七六至五五五）、道憑（四八八至五五九）等人。其中道憑門下著名的有靈裕（五一八至六〇五），俗傳彭淵（五四四至六一一），淵傳智正（五五九至六三九），正傳智儼，此即華嚴宗二祖。此學派最後乃漸歸入華嚴宗而消失。

癸五·攝論學派：

以梁朝真諦三藏（四九九至五六九，西天竺優禪尼國人，大同十二年，五四六，抵中國，為中國三大譯師之一）所譯之《攝大乘論》（本頌為無著造）及《釋》（釋論為世親造）為依據，而成立之學派（佛陀扇多亦曾譯此論，然未譯《釋》，文句亦較難解）。此派認定第八識為真妄和合識，而另立第九清淨識（是為舊唯識論），與玄奘所傳之新唯識論（法相宗）唯立第八妄識（亦名阿賴耶）有所不同。又本論有「心淨」說，及三無性說，再加上真諦三藏本身所傾向的如來藏緣起思想，使得本學派的思想，在陳、隋之間興盛一時後，一方面被新唯識家所取代，一方面則溶入「華嚴宗」思想中而漸漸地消失其獨立存在的舞台（如「地論學派」之被「華嚴宗」所吸收，「涅槃學派」之被「天台宗」所吸收一般）。

附帶一提，真諦三藏譯出《攝論》之時，「成實」、「三（四）論」二學派已大興於南方，故「攝論」之弘傳主要在北方。

癸六·三論學派：

此學派依羅什三藏所譯之《中論》、《百論》、《十二門論》為主要研究對象故名。（再加《大智度論》則成「四論學派」）教義以般若為主，彰顯大乘空義，故又名為「般若學派」或「大乘空宗學派」。此學派亦與「成實學派」一樣同為我國最早成立之學派，以羅什大師門下十哲之一的僧肇研究最早（其他門人亦各有敷講）。肇傳河西道朗，朗傳攝山僧詮（梁代），詮傳興皇法朗（五〇七至五八一），僧詮與法朗之前諸學者皆未專弘，至詮與朗始專弘三論學說，此名「古三論」或「北地三論」。朗又傳嘉祥吉藏，至此三論學說揉入《

法華》、《涅槃》二經及《智度》、《地持》、《正觀》等論，而立三論、二藏之判教，教義略變，而使三論學說大弘於南方。故嘉祥以後名爲「新三論」或「南地三論」，唐朝之後各宗競起，此學派乃漸漸隱沒。「註」以上六學派主要以義解之研究爲主而成立，後之三者，則依修行重點而分類。

癸七·禪法流行：

中國禪法之流傳，始於後漢安世高之譯入禪經（如《安般守意經》），之後迭有零星禪法之傳入。道安大師時亦因研習毘曇學而注重禪數之學，唯當時禪法仍未完備，直至羅什大師譯出《坐禪三昧經》等大乘禪經，及南方佛陀跋陀羅譯出《達摩多羅禪經》、劉宋時曇摩密多譯《五門禪要用法》及沮渠京聲譯出《治禪病秘要法》之後，禪法始得大盛。此外在北魏譯出《十地經論》的勒那摩提，亦在北方傳弘禪法。至此，中國之禪法大都屬於「依教修禪（觀）」之如來禪一類，此中分安世高、佛陀跋陀羅、勒那摩提的共通禪（聲聞禪）及羅什大師的大乘禪兩系，而以前者較爲流行。

另有一類與此如來禪系迥異之禪法，即劉宋時東來中國的菩提達摩禪，倡導直指人心，不立文字（然仍以文字——《楞伽經》——印心）之祖師禪法，而成爲中國「禪宗」之初祖。此中如來禪由智者大師所整理吸收爲天台宗之禪法（以《摩訶止觀》爲代表），而達摩禪則一路數變，始成爲今日之中國禪宗（祖師禪）。

癸八·淨土教法：

依於西晉時竺法護所譯《彌勒本願經》、《彌勒下生經》及曹魏時康僧鎧所譯《無量壽經》、三國時吳國支謙所譯《阿彌陀經》（即《無量壽經》之異譯）、疆良耶舍所譯《觀無量壽經》等，而成立「彌勒」及「彌陀」兩系之淨土教。彌勒信仰以北魏爲中心而興盛一時，然最後仍以彌陀信仰爲中國淨土教之主流。東晉有廬山慧遠大師的白蓮社，劉宋時有曇弘（？至四五五），南齊有法琳（？至四九五），北方則有慧光律師（四六八至五三七），道憑（四八八至五五九，慧光弟子）發願生西，此外如靈裕（五一八至六〇五，道憑之弟子，人稱裕菩薩，爲終南山至相寺之開祖）和淨影慧遠等皆作《觀無量壽經》疏。但北方弘揚彌陀淨土最力者，乃是北魏曇鸞大師（四七六至五四二？），師先學《三論》，後因病求仙術而遇得菩提流支授與《觀無量壽經》，從此專研淨土教，並躬親實踐。日本淨土真宗尊之爲中國初祖，著有《往生論註》及《讚阿彌陀佛偈》等，爲淨土教奠下了重要的思想基礎。

癸九·戒律之研究：

由最早的《十誦律》（四〇四年，於長安等地譯出）到較後的《五分律》（四二三年，於揚州譯出），此期譯出的廣律已有四大部（《根說律》乃在唐武后時方譯出）。其中最早弘傳者乃爲《十誦律》，直至梁朝仍

盛。但因《四分》內容完整易解，故北魏時即有法超（或法時）、法聰、道覆（始造律疏）等人開始弘揚，而其中弘揚最力，影響最深者，則為慧光律師（四傳至道宣律師更使《四分律》獨尊於中國，至今不衰）。

此外梁朝時菩薩戒亦已興盛，《菩薩瓔珞本業經》（竺佛念譯）、《梵網經》（羅什譯）、《菩薩地持經》（與前同本，曇無讖譯）及《菩薩善戒經》（求那跋摩譯）等皆已流行，受菩薩戒之風氣亦隨著王臣的投入而漸盛。

〔附識〕

一·討論南朝之學派時，有時兼及北朝人物，乃因某些學派有南北交流的明顯事實所至。

二·判教雖大盛於梁、陳之世，然於陳晉末年以來，即已開始蘊釀。如羅什門下之僧叡（曾先後親近過道安、慧遠、羅什等大師）法師所提倡《般若》、《法華》、《涅槃》三者互補且互不可缺之關係，即被今人認為一種最原始的判教型式。

三·繼《般若》系統的經論被長期的研究之後，在齊、梁之間，《法華》、《成實》及《涅槃》等經論的講說，亦非常興盛。

壬三·經典之傳譯：相對於東晉時代北方譯經事業的發達，南朝（含宋、齊兩代）的譯經事業，除了梁代之真諦三藏有著輝煌的成績外（與羅什、玄奘二人，並列為我國三大譯師之一），整體而言已趨於沉寂。再者，此時期之譯經，因學派及判教已大為興起，許多重要的經典亦已譯出，因而此類新出之佛典，在受到重視的程度上，就沒有像東晉時代那樣顯得特殊^{四五}。

癸一·僧伽婆羅（四六〇至五二四，意譯為僧養，十五歲出家）：扶南國人，為求那跋陀羅（宋元嘉十二年來廣州）之弟子，精毘曇及律，稱譽南海之地，志於遊方，住正觀寺（建康），譯有《大育王經》及《解脫道經》。

癸二·曼陀羅：扶南國人，與僧伽婆羅共譯《寶雲經》，《文殊般若經》等。

癸三·真諦：西天竺優禪尼國人，梁大周十二年（五四六）抵南海，越二年（太清二年）至建康見梁帝。因值侯景之亂，乃往富春（浙江），後更避梁末之戰亂而輾轉於豫章（江西南昌）等地，最後於陳太建元年（五六九），寂於廣州。師於顛沛流離與缺乏支助之中，仍翻譯經典達四十九部一百四十二卷，誠為難得，乃我國三大譯師之一。譯出《唯識論》、《三無性論》、《俱舍論偈》、《俱舍釋論》（最為致力者）、《中邊分別論》、《十七地論》、《決定藏論》等，瑜伽行派諸論書。另譯《大乘起信論》、《攝大乘論》、《攝大乘論釋》、《如實論》、《佛性論》等如來藏系論典。促成了梁代「攝論學派」及「俱舍學派」的興起，以及如來藏的研究。此外更譯出《金光明經》，對於稍後智者大師建立天台懺悔思想，亦有很大的啟示。

癸四·月婆首那：西天竺優禪尼國人，初往東魏，後於梁大同年中來江南，並在陳文帝天嘉六年（五六五），於江州興業寺譯出《勝天王般若經》（之前已由于闐僧求那跋陀所攜入）。

癸五·須菩提：扶南國人，陳代時來華，譯出《大乘寶雲經》。

庚二·北朝佛教發展之條述^分

辛一·北朝各代之帝王，除北魏太武帝（三任帝·四四六年）及北周武帝（三任帝·五七四年三月）因國家財政，僧團墮落及君主認知上的問題，而行滅佛運動外，其餘諸帝大都崇佛。由北魏道武帝（首任帝）開始，即迎趙郡（河北趙縣）沙門法果為「沙門統」（約東晉末羅什時代）以統領僧伽。法果嘗云：「太祖明睿而好道，即為當今如來。」從而確立北方「國家化佛教」的性格（十六國時代即已有此傾向），從而透過北周而將此性格傳遞到隋、唐。

辛二·由道武帝至太武帝共三任帝（皆都平城—山西大同），由於君主交遊以禪僧為主，並多以作功德、建寺院、造佛塔、修福報為務，影響所及北方民間投入佛教建築（包括雲岡—山西大同—石窟的開掘，此則受到北涼—太武帝於太延五年，四三九年滅之—佛教的影響）的人力、物力，皆大過一般常情，如此反而種下日後滅佛之遠因。其佛教之整體性格，則呈現著苦行禪修（少數僧人）與修福、建寺（多數僧、俗）的兩極化現象，此則不同南朝一向所傳承的義解風俗（宋文帝—有元嘉之治—能與僧俗論難佛法，北方諸帝於佛法之理解，在孝文帝之前則相形薄弱）。此南北風格之差異，基本上亦一直傳承至唐朝。

辛三·第一次滅佛：

由於僧人的增加（沒有納稅、服役等義務）及財力的大量投入建佛寺等，使得太武帝的遠征行動因此受到財力與人力的限制。再加上太武帝本人信奉道教，並誣指佛教為漢人所偽造（此說乃促成文成帝時之曇曜，譯《付法藏傳》，表明佛教之來歷以正視聽），乃聽從道士寇謙之及司徒崔浩（漢人，崇儒、道而斥佛）之言，開始排斥佛教。太平真君七年（四四六）二月，帝至長安，因於佛寺中見有兵器，乃怒誅闔寺沙門，從而採納崔浩之言，悉誅天下沙門，法難遂起。

向來南朝佛、道之爭，純用筆舌以義理而較高低，北朝則於其始，即動用武力而從事宗教與文化之爭鬥。

辛四·滅佛後之復佛：

滅佛後四年（四五〇），崔浩因編史觸怒太武帝而被誅滿門及其僚屬百二十人（之前寇謙之亦因與崔不合，已先身亡），又二年（四五二）太武帝亦為宗愛等人所殺。信佛教的太武帝長孫高宗文成帝即位，以曇曜為沙門統（來自涼州，亦以禪業見稱）大興佛教，設立「僧祇戶」（擔負年繳六十斛粟，義務供給僧官，以統籌運用非私有，不可私用，然可用於建黨、護僧、救災等—的特定戶）及「佛圖戶」（以犯人、官奴或寺奴的身份，入於寺院中以

供勞役者），從而保障了佛教復興的經濟及人力基礎。以後諸帝率以奉佛、興福爲事，直至北周武帝的二次滅佛爲止皆是如此。由是北方佛教之盛況可由以下數據看出：

朝代	地區	寺數	僧數
孝文帝太和元年（四七七）	平城京內	約百所	二千餘人
	天下	六四七八所	七七、二五八人
宣武帝延昌中及孝明帝神龜元年（五一二至五一八）	洛陽京內	五百所	
	天下	一三、七二七所	
魏末（五三四）	洛陽	一、三六七所	
	天下	三〇、〇〇〇餘所	二百萬人
東魏北齊（五三四至五七七）	（另流通的佛經有四〇一五部，一九一九卷之多）		
	（河南臨彰）鄴都	四、〇〇〇所	近八〇、〇〇〇人
	天下	四〇、〇〇〇餘所	二百餘萬人

辛五·漢化運動：北魏至孝文帝（四七一至四九九，六任帝）時，推行漢化運動（並遷都洛陽），且因其父獻文帝及祖母文明太后皆崇佛法故，帝亦於佛法早有熏習，乃北朝諸帝中首先於佛法教義有所研求及提倡之君主。由此北朝亦開始出現不少義解僧，如僧意、道辯（弁）、僧顯（繼曇曜之後，孝文帝以之爲沙門統）、道登、慧紀、曇度（以上三人皆羅什大師門下彭城僧嵩之再傳弟子，其師爲僧淵，皆通於《成實》而兼於《小品》、《法華》及《涅槃》等）。更有佛陀禪師（帝爲彼於嵩山建少林寺之梵僧）、慧光（四六八至五三七亦禪師之弟子，乃魏末義學大師，爲《成實論》南道派之代表，亦爲沙門統，又稱「光統律師」）及惠猛等法師，活躍於北朝（當於齊、梁之世）。使得北魏的《成實》、《地論》等義學學派大爲興起。宣武帝繼孝文帝之後，亦篤好佛理，每年常於禁中親講經論（曾講《維摩經》），並於洛陽龍門建石窟。此外宣武帝及孝明帝時亦有曇摩流支、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、般若流支等梵僧相繼來華，皆在洛陽（首都）譯經，從而造成北魏的譯經盛風。唯朝中上下，似仍以造像、建寺

、修功德等爲尙，建築、石刻極近華美，不減前帝，自諸王之下，多有捨宅爲寺者。此種信仰（多少有功利色彩）多於理智（爲了生死）的奉佛方式，雖使佛教盛極一時，然亦是教團衰敗之開始，終而導致北周滅佛的不可避免。

辛六·北魏（部份兼及東魏）時代之梵僧與高僧^{分六}：

壬一·玄高：

俗姓魏，馮翊萬年人，姚秦弘始四年（四〇二）二月八日生，年十二入中常（南）山出家，年十五已爲山僧說法，專精禪、律，往親近佛陀跋陀（覺賢？）禪師並受稱許。禪法多有靈異（亦修《金光明》齋法），爲北魏僧人最早之領袖，乃北方重實修之代表。太武帝滅佛時，因被崔浩等譖，乃於太平真君五年（四四四），宋元嘉二十一年）九月十五日被害，年四十三。

壬二·菩提流（留）支：

北天竺僧，此稱道希，北魏宣武帝永平元年（五〇八），梁武帝天監七年）至洛陽，住永寧寺，武帝四事供養，七百梵僧以之爲首。譯有《金剛般若經》、《入楞伽經》、《十地經論》（與勒那摩提、佛陀扇多共譯）、《深密解脫經》、《金剛般若經論》、《無量壽經論》（經曇鸞的《往生論註》而大振淨土教）、《法華經論》等三十餘部，其傳承爲無著、世親系之新大乘佛學，爲當時佛教界帶來重大影響。

壬三·勒那摩提（寶意）：

中天竺人，譯出《究竟二乘寶性論》、《法華經論》、《十地論經》、（與留支等共譯）《寶積經論》等，並講解《華嚴經》。亦屬無著系統之學者，然觀念與菩提留支不同，從而使「地論學派」產生了「南道派」與「北道派」的差別。

壬四·佛陀扇多（覺定）：

北天竺僧，魏孝明帝正光元年（五二〇）至東魏孝靜帝元象二年（五三九）間，在洛陽白馬寺及鄴都金華寺譯出《攝大乘論》（只有「本論」而無「釋論」，文辭較不易理解。故真諦三藏於南方另譯之後，此譯即不流通）等約十部。

壬五·瞿曇般若流支（智希）：

東魏孝靜帝元象元年（五三八）至興和四年（五四二）間，於鄴都譯出《正法念處經》、《迴諍論》及《順中論》等。

壬六·北魏時之高僧尙有^{分四}

癸一·曇鸞（四七六至五四二）——淨土教之重要開創者。

癸二·菩提達摩(？至?)——禪宗之初祖。

癸三·慧光(四六八至五三七)——又稱光統律師，《四分律》最早之釋文句者，為「地論學派」南道派及四分律之開宗者。

癸四·靈辯(四七七至五二二)為《華嚴經》之重要研究者。

辛七·東魏孝靜及北齊文宣、武成、後主、幼帝等諸帝皆奉佛教敬僧，尤其北齊時代之造像刻經，又比北魏更為有名。歷來各帝雖對僧人出家及建寺等迭有規定，然至此時轄內僧尼數目仍膨脹到四百餘萬之譜。由於北朝崇佛，向以營建修福為主，因此國家財力之花費不少，再加以出家人數比例過於龐大(目前台灣人口二千一百多萬人，出家人不過三萬之譜!)難免龍蛇混雜，此又種下北周滅法之遠因矣。

辛八·西魏佛教大要：

西魏宇文泰以降，直至北周諸帝，除了武帝(三任帝)為了治國之需，而強化儒教，削弱佛、道(當時佛、道之爭亦甚烈，武帝亦每於殿上主持二教之論辯)，甚至有滅法運動外(下明)，率與東魏及北齊一般，奉佛教敬僧，迭建大寺，設立僧統。自北魏孝文帝提倡義學以來，北朝除了原有的禪修傳統外，義解之風亦漸盛於北朝，《涅槃》、《毘曇》、《地論》、《華嚴》、《成實》等義理之研究大興。

辛九·北魏以後之高僧：

在東魏、北齊與西魏、北周數朝期間所活躍的高僧中，大略有以下十位值得注意⁴⁷

壬一·法常(?)——文宣帝(高洋)請為國師，講演《涅槃經》。

壬二·曇延(五一六至五八八)——文宣帝時為「昭玄統」。

壬三·僧稠(四八〇至五六〇)——帝詔於鄴都建雲門寺。

壬四·法上(四九五至五八〇)——為僧之大統。

壬五·慧遠(五二三至五九二)——(淨影寺之慧遠，非廬山之慧遠)與法上同以《涅槃》而聞名。

壬六·慧文(?)——於《中論》悟一心三觀、三智於一心中得之旨，開創中國天台宗最早之觀門，被尊為天台三祖。(初祖則遠承龍樹)

壬七·那連提耶舍(尊稱)——譯出《月燈三昧經》和《大悲經》等。

※以上為東魏及北齊者；下三人為西魏及北周者。

壬八·道臻(?)——西魏僧統。

壬九·曇顯(?)——撰《菩薩藏眾經要》及《百二十法門》。

壬十·道安(?)——與曇延(見前)齊名、同號二傑。武帝滅法時，進呈《二教論》以論佛、道優劣。(非東晉之道安大師)

辛十·北周武帝之第二次法難：

以武帝(三任帝，五六〇至五七八在位)提倡儒術，勵精圖治(為伐北齊而採富國強兵，強化財政之政策)及僧團耗損過多財力(僧團亦有墮落現象)為遠因；佛、道長久相爭不下(二任明帝時已烈)，及判佛僧徒(後改為道士)衛元嵩之扇惑(於天和二年，五六七，上書毀佛)為近緣。帝先後七次令三教之擁護者，爭辯三教先後，最後乃公開改採儒教優先之政策(帝原先亦隨前帝奉佛)，從而於建德三年(五七四)五月十七日斷然下詔絕滅佛、道二教，毀壞經典，強令沙門返俗(但仍成立「通道觀」以做為國家研究佛、道二教之機構，彼有所謂「大道玄理，殊途同歸，雖廢其枝葉，尤宜存其本根」之說——見《廣弘明集》)建德六年(五七七)伐北齊攻下都城之後，仍對彼行廢佛政策(當時唯有淨影寺之慧遠等人敢冒死表示反對)。

直至宣政元年(五七八)六月一日，武帝亡，九月十三日宣帝即位，接納任道林(僧之返俗者)復佛之議，佛教乃再興。武帝之廢佛，思慮周密，故行動堅決，(自認非五胡之民，故不必事奉西域之佛云)，而迫害尤烈於前次。又廢佛期間，北周僧人率多聚居於終南、太白二山修行。

庚三·南北朝佛教之比較與融合^{分四}

辛一·佛教風格的比較：

南朝佛教以東晉漢族之領導政權為背景，承襲著東晉以來「以執麈尾能清言者為高」的傳統，不但高僧與名流以佛理相應答，乃至王臣亦以體究佛理為本務。影響所及，佛法義解大興，判教與學派競起，在開創中國式理解佛法的工程上，提供了決定性的貢獻。然而由於偏重講、研、實修不免偏廢，因此不免有「在乎爭名，而缺乏信仰(宗教實踐、體驗與情操等)」之流弊。

北朝佛教在以胡人為主而立國環境下，由於彼等之宗教及文化意識不高，因此雖有道武帝之首倡奉佛及孝文帝之遷都漢化，然對於佛教的信仰，現實之目的總大於義理認知之需求。其對佛教之推行，亦「以造塔像，崇福田」者為多，在投入大量金錢與人力之餘，雖對佛教建築、藝術之提昇，佛教之平民化、普遍化等頗有貢獻，然而卻也造成了「在乎好利，而墮於私慾」、「名修出世之法，而未免於世間福利之相」的功利色彩，從而喪失了佛法的出世利益。再者，由於過度重視物質之供養，亦易使得僧人浮濫，而陷教團於墮落之境。

辛二·廢佛有無之原因比較：

南朝諸帝交往多以義解僧為主，因此對佛法皆有依於理性基礎之信仰，固雖間有儒、道對佛法之論難(也僅止

於文筆、口舌之辯），然於佛教之護持則前後一貫，未因政治之目的或朝代之變更而稍改。

北朝諸帝之交遊多為禪匠，雖重實修然於義理之疏導恐較缺乏，故諸帝信仰之熱情不免含有現實功利之考量。一俟教團發展不利國家政策，則廢佛之舉勃然而興矣，兩次滅佛即是明證。（因政策需要而武力相向，非關義理之爭）。

辛三·與儒、道二教的關係比較：

南朝佛學含有與玄學合流且將之轉化、區隔之色彩（老、莊格義佛教之遺續，亦曹魏正始之風南來的延伸），北朝則有儒術與佛學並彰之特徵。蓋正始年中，儒術以合流於老、莊為時尚，此風隨著永嘉之變，漢室之南遷而續存於南朝。而北朝乃胡人之政權，治國以儒術之主流為正宗，故原存於河西及山東一帶之漢儒學術，乃得於北魏漢化時大舉復興（同時陰陽、圖讖之術亦隨之而興），及至北周武帝時，甚至以漢人皇帝自居，而不敬被視為「夷教」的佛教。

此外，原存於北方之玄學，則因長期戰亂義解難興而人才凋零，及至羅什大師新佛學之傳入後，玄學即漸漸失去發展空間而消失。至於南方則因為清談風氣的大盛，因此原由北方所傳來之玄學，只受到新佛學（由羅什大師所傳）的刺激而自行轉化，並未因此而失去其「義理研究」之特質。

辛四·南北佛教的逐漸融合：

由於南北二朝彼此的關係長期趨於穩定，故南北之交流亦隨之熱絡（此則不同前期之視同水火）。再加上佛法綜合性研究之風氣已然大開，因此南北朝兩地之佛法，雖因歷史因素而仍存有基本的差異，然已在極大的部份，具有彼此調和、融入的性格。此統一性格的形成，也正為即將出現的「天台宗」，提供了最佳的成立環境，同時也為後來的隋、唐佛教黃金世代，貯備了足夠的發展資糧！

丁二·大師時代之教理背景。（見丙三·年譜）。

丁三·教史背景之總結：

丙三·智者大師生平略表——年譜——藉此以了解創立之經過。

（見 頁之後年譜開始）

丙四·天台宗創立之歷史意義

丁一·是佛教自西漢末年傳入中國，垂六百年來，（信史可考而言）第一次佛法思想的大總結——在此之前雖亦有類似之工作，然而其涵蓋性與完整性皆嫌不足（解行不相襯，或不夠深廣），而且佛法之代表性與時代權威感亦不夠。（天台一出如獅子吼，萬獸皆寂）。

丁二·是第一個以中國人理解的方式而總攝佛法大意的完成（在此之前雖亦有做，但皆未完成）！

丁三·替中國佛教畫出了整體理解佛法的完整藍圖。（其《法華》融合性色彩，亙古而彌新）

丁四·建立了第一個由中國人自創的完整宗派。

丁五·開啓了往後中國各宗大德理解整體佛法，並建立完整判教體系的先河與契機，從而直接促發了唐代佛法的大興。

丁六·直接或間接地影響了往後中國各宗教派的建立，以及日、韓、越等鄰近國家，對佛法的理解。

乙三·天台之思想淵源（亦即智者大師之思想傳承）^{分四}

丙一·遠承初祖——龍樹大士^{分三}

丁一·時代與生平：西元一五〇—二五〇頃（約佛滅七百年），南印度摩揭陀國人，父龍蓮、母孟達，世代信奉婆羅門教。梵名

Nagarjuna，音譯為那伽闍刺樹那等，此翻龍樹、龍猛（《西域記》翻此），天資聰悟，在乳哺中聞誦四吠陀經典四萬偈（約

八十萬字）皆能理解。弱冠馳名，通達天文、地理、星緯、圖讖等道術而獨步諸國。後學隱身術，因入宮中戲女惹殺近身，

始悟慾為苦本，乃於二十一歲入山隱居，投於摩羅尊者座下出家，並於九旬日中誦通三藏。後入龍宮修道成就，出化南天竺

國王及諸大臣、婆羅門等，並著諸論化世。後以小乘師啓請故（非好心），入三昧而坐化，付法提婆。《楞伽經》預記云

：「大慧汝應知，善逝涅槃後未來世，當有持於我法者，南天竺國中大德比丘，厥號為龍樹，能破有、無宗，世間中顯我無

上大乘法，得初歡喜地，往生安樂國。」智者大師尊為初祖。

丁二·思想與著作^{分二}

戊一·思想——以「否定的否定」之論證方式，破斥有宗之謬見，建立以八不中道（不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來

、不去）為基礎的大乘「畢竟空見」。

戊二·主要著作^{分四}

己一·《大智度論》（或名《大論》、《智論》、《釋論》等）：百卷，羅什法師略譯（大正二五—五七），乃《大般若經》

之綜合釋論，並與《法華經》思想相合。原名《大無畏論》，有十萬偈三百二十萬言，今之漢譯為其略一。

己二·《中觀論》（或名《中論》）：四卷，羅什法師譯（大正卅一—）有四四五偈，乃原《大智度論》中之一品（見《輔行

》），特顯大乘空見以破有部之說。今之長行（漢譯本）乃清目大士之釋述。

己三·《十二門論》：一卷，羅什法師譯（大正卅一—五九），乃《中論》之綱要或入門書，以觀因緣門乃至觀生門等十二門

，共廿六偈以發揮大乘空觀思想。

己四·《大住毘婆沙論》：十七卷，羅什法師譯（大正廿六—廿），略云《十住論》，現所流通為十五卷、三十五品，乃《華

嚴經》十地品（此品古來甚受重視）中，初、二地的經文註釋。尤其第九易行品，更闡明持彌陀名號求生極樂，以易行

之道，疾速成就菩薩「不退轉」之方法，影響後世淨土宗之發揚甚鉅。

丁三·佛法之影響：在大乘佛法流行之初，即以般若經為主幹，綜合諸大乘經典，而建立非空非有，亦空亦有之大乘中觀正見，從而使大乘佛法豎立起崇高而不動搖之地位。同時亦明確提出菩薩道之實踐法門，乃至提倡易行道之念佛行等。成爲日後各地區大乘佛法正見共同基礎，在中國則被尊爲「八宗共祖」。天台二祖慧文大師，即是閱讀《大智度論》（卅卷）中所引《小品般若經》一心三智之文，復依《智論》所示而修觀，遂證三智於一心中得，無前無後，雙照雙亡，入「初住無生忍位」。復又讀《中論》至「四諦品」偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦名中道義，」乃恍然大悟，頓了諸法無非因緣所生，而此因緣有不定有，空亦不定空，空有不二名爲中道。此乃天台教法遠承龍樹大士之明證，從此傳於南岳慧思大師，復傳智者大師，天台之教乃燦然大備而廣弘於世焉。

丙二·鳩摩羅什大師（龍大士之承傳者與弘揚者）：

見前已示，今略。

丙三·立觀二祖——北齊慧文大師^三

丁一·時代與生平：師俗姓高，北朝（東）魏、（高）齊年間《五三四至五七七》之人（道化主要行於高齊之世），夙稟圓乘，幼歲入道，天真獨悟，苦學深思。乃至成年因閱《大智度論》卷廿七：「（引）《小品般若經》云欲以道（種）智（假觀所成）具足一切智（空觀所成），……欲以一切智具足一切種智（中觀所成），……欲以一切種智斷煩惱（及）習，當習行（學）般若波羅密。」又問曰：「一心中得一切智、（道種智）、一切種智，斷一切煩惱（及）習；今云何言以一切智具足（得）一切種智，一切種智斷煩惱習？答曰：實一切智（三智）一時得。此中爲令人信般若波羅密故，次第差別說；欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次雖一心中得，亦有初、中、後次第，如一心有三相，「生」因緣「住」，「住」因緣「滅」。……以道（種）智具足（得）一切智，以一切智具足（得）一切種智，以一切種智斷煩惱（及）習亦如是。」師依此文以修心觀，遂證得「一心三智」實相之理，即入圓教初住無生忍位（分破無明，分證法身之六根清淨位）。

又因讀《中論》（原《大智度論》中「中觀」一品，今則獨立）四諦品偈：「因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦名中道義。」恍然大悟，頓了諸法無非因緣而生。而此因緣有不定有，空亦非空，空有不二、不一，名爲中道實相。所謂「實相」者，《智論》卷十八云：「眾人各各說諸法實相，自以爲是。此中實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。……佛語須菩提：若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等。亦不做是觀，是名菩薩行般若波羅密。是義捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅如涅槃相。一切諸法，相亦如是，是名諸法實相。」

師之修觀既全依《智論》，故其所證遠承龍大士可知。遂於高齊之世，聚徒千百，專業大乘而獨步河北淮南一帶，時無人能與競化。師所入之法門，非世人所能知，從學之人崇仰師德，以爲履地載天，莫知高厚。從而發揮出前所未有的大乘禪

風，不但為中國佛教思想開啓了斬新的一頁，同時由於將大乘一心三觀的禪修法門，口授給後來宏法於南方的南岳慧思大師，因此更是為天台宗的誕生，建立了理論與實證的核心基礎！

丁二·思想與著作：主要是一心三觀、三智的理論實證，而祖述龍大士之中道實相思想。一生未有著作傳世。

丁三·佛法之影響^{分三}：

戊一·為龍大士思想傳入中國以來（從鳩摩羅什大師入中國後算起，約隔一百五十年），經由實修而實證龍大士中道理論之第一人。（非是文字表現或僅止於聞、思二慧，更且表現於修慧上之成就）

戊二·為大乘中觀學派之禪修樹立典範，使般若空慧在中國佛教中，得以透過禪修的實踐，而展現其不同於聲聞教法之內涵（不再只是「理論」上的差異而已）。

戊三·建立了天台宗理論與實修的根本基礎，直接促成了後來天台宗的創立。

丙四·圓證三祖——南岳慧思大師^{分三}

丁一·時代與生平：師俗姓李，北魏南豫州武津（河南汝寧府上蔡縣東）人，魏宣武帝延昌四年（五一五，梁武帝天監十四年）十一月十日出生於武津。幼時常夢梵僧勸令學道，或夢與數友人同誦《法華》，因性好佛法，遂借經本于空墓中獨誦。由於墓地不宜久居，乃移託古城鑿穴棲身，晝則乞食夜不休寢。又無人教授不得經旨，遂乃對經流淚頂禮不休，更因久雨濕蒸，全身感病而浮腫。強心忍耐禮拜不懈，忽然病況消失，並夢到普賢菩薩乘六牙白象王來摩頂，頭頂遂生肉髻之相，智慧大開而無師自悟，自然理解經意。

十五歲（五二九，魏莊帝永安二年）出家受具，謝絕人事日僅一食不受別請，專誦《法華》。又夢僧曰：「汝先受戒，作法非勝，安能開發正道。」即見四十二僧為師加作羯磨法，以圓滿戒體之授受。醒後倍加精進用功。亦曾夢到阿彌陀佛、彌勒菩薩為他說法，更隨菩薩與會龍華，感歎非常而更為努力精進。

【中卷終】

附錄：

一、眾制法十條（錄自《國清百錄》卷一，大正四六冊七九三下欄）。

第一 夫根性不同，或獨行得道，或依眾解說。若依眾者當修三行。一依堂坐禪，二別場懺悔，三知事僧。此三行人，三衣六物道具具足，隨有一行則可容受。若衣物有缺，都無一行，則不同止。

第二 隨堂之僧，本以四時坐禪、六時禮佛，此為恆務，禪禮十時一不可缺。其別行僧行法竟，三日外即應依眾十時。若禮佛不及一時，罰三禮對眾懺。若全失一時，罰十禮對眾懺。若全失六時，罰一次維那。四時坐禪亦如是。除疾礙，先白知事則不罰。

第三 六時禮佛，大僧應被入眾衣，衣無鱗隴若縵衣悉不得。三下鐘早集敷座，執香爐互跪。未唱誦不得誦，未隨意不散語話。叩頭

彈指頓曳屣履起伏參差，悉罰十禮對眾懺。

第四 別行之意，以在眾為緩故，精進勤修四種三昧。而假託道場不稱別行之意，檢校得實罰一次維那。

第五 其知事之僧，本為安立利益。反作損耗割眾潤己自任恩情。若非理侵一毫，雖是眾用而不開白，檢校得實不同止。

第六 其二時食者，若身無病、病不頓臥、病已瘥，皆須出堂，不得請食入眾。食器聽用鐵瓦薰油二器，甌宛匙箸悉不得以骨角竹木，瓢漆皮蚌，悉不得上堂。又不得觸已鉢、吸啜等聲、含食語話、自為求索、私將醬菜眾中獨啜，犯者罰三禮對眾懺。

第七 其大僧小戒，近行、遠行、寺內、寺外，悉不得盜啜魚肉辛酒、非食而食，查得實不同止。除病危篤瞻病用醫語。出寺外投治則不罰。

第八 僧名和合，柔忍故合，義讓故合。不得諍計高聲，醜言動色。兩競者各罰三十拜對眾懺。不應對者不罰。身手互相加者，不問輕眾皆不同止。不動手者不罰。

第九 若犯重者依律治。若橫相誣，被誣者不罰，作誣者不同止。若學未入眾時過眾主不受，學眾未攝故，彼自言比丘入眾來，犯重誣他者，治罰如前。

第十 依經立方，見病處藥，非於方吐於藥有何義乎。若上來九制聽懺者，屢懺無慚愧心不能自新，此吐藥之人，宜令出眾，若能改革後亦聽還。若犯諸制捍不肯懺，此是非方之人，不從眾網則不同止。

二、大師身後靈感數則：（錄自《天台九祖傳》）

（一）天鄉寺沙門慧延，昔遊光宅，曾沾法潤，忽聞遷化，感咽無已。欲知智者生處，因寫《法華經》以求冥示，潛思屢旬，忽夢智者從觀音西來，顧謂之曰：疑心遣否。

（二）邑人馬紹宗，刈稻百束以供寺眾，執役勞疾心念求護，夜夢智者跌坐床上焚香如霧，慰紹宗曰：家貧能施，何疑無福。時兄及妻母，同夕感夢，香氣屢日。

（三）張造者，年邁足蹶，登龕拜祝曰：早蒙香火，願來世得度脫。忽聞龕中應聲，及以彈指。造再請曰：願重示應。即聞如初。

（四）老婦俞氏，年九十，患一腳短，凡十八年，專往龕所殷勤設齋，即覺短腳還伸，步履平正。

（五）荊州玉泉弟子法偃，於江都造智者像，還至江津，像身流汗，拭已更出。識者謂師色身不異於此也。

三、塔院寺（即佛隴）沿革大要：（部份錄自《智祖年譜》——慧嶽長老）

宋 建隆初年（九六〇）吳忠懿王與義寂法師重建塔寺。

祥符元年（一〇〇八）敕賜真覺寺匾，宏傳戒法。

明 隆慶年間（一五六七—一五七二）真稔法師，重修佛殿，大振宗風！

清 光緒六年（一八八〇）杭州許靈虛、貴州李明府、湖南魏槃仲、天台縣長楊昌珠，恭請敏曦法師等共募淨緣整修塔院。於光緒十

五年（一八八五），開壇傳戒、講經，中共文革期間受到破壞，今（一九九七）則列為恢復寺院之一。寺有水電，僧人二、三人，俗人若干，屬國寺管轄，殿宇陋舊尚未修建。寺前有心經塔，四旁有灌頂、荆溪傳燈等大師墓。

說明：

一、年譜中佛教之紀元，採用一九五四於緬甸召開之「世界佛教徒友誼會第三屆大會，所通過之算法「南朝紀元」，今年（一九九七）為佛曆二五四一年。

二、大師紀事部份，主要參考：《智者大師別傳輯註》（章安大師著，興慈老法師重輯，中華文獻出版），《天台九祖傳》（宋志槃著，台南湛然寺），《智者大師年譜》（豐嶽老法師集，中華文獻會），《天台教學史》（同上），《國清百錄》（大正四六冊），《續高僧傳》卷十七（大正五十冊），《智者大師傳》（王仲堯、佛光），《智者大師》（宮崎忠尚、恆沙），《國清寺誌》（丁天魁、大陸華東大學出版），《天台山導遊》（澳門人文出版社），《浙江省天台縣地名志》（中國天台縣地名委員會辦公室編）。

三、中外佛史及歷史部份，主要參考：《佛教史年表》（佛光），《佛光大辭典》（佛光），《中國通史》上冊（林瑞翰），《傅樂成、三民》，《軼名》，《資治通鑑》（柏楊版、遠流），《活用歷史手冊》（遠流），《中國大事年表》（陳慶麒、商務），《中國文明史—魏晉南北朝》（大陸編、地球）。