

圓光佛學研究所畢業論文

指導教授：真定法師

佛教末法思想在中國之受容與開展

——以南嶽慧思之末法思想為中心——

研究生：釋性玄

中華民國九十八年六月

佛教末法思想在中國之受容與開展

——以南嶽慧思之末法思想為中心——

【內容題要】	1
第壹章 緒論	2
第一節 研究動機與方法	2
第二節 文獻回顧	3
第三節 略說三時思想	6
第貳章 漢譯佛典中所見之法滅思想	8
第一節 法滅思想形成之考察	9
(一) 早期法滅經典中正法滅盡之思想	9
(二) 以《法苑珠林》〈法滅篇〉為考察中心	13
第二節 三時說之蘊釀	19
第三節 五濁與末法思想之關係	24
第四節 女人出家嚴持八敬—正法還住千年	26
第五節 諸佛結戒與正法久住之關係	31
第參章 影響慧思末法思想之重要經典考	34
第一節 《妙法蓮華經》正、像、末之相	34
(一) 慧思與《法華經》之邂逅因緣	34
(二) 正像末三時景況與末法弘經軌則之教示	36
(三) 小結	43
第二節 《涅槃經》法滅危機意識	43
(一) 佛弟子精勤與否是佛法住世之關鍵	44
(二) 大胆的持戒觀—護持正法不惜持刀杖	47
(三) 以斷禁肉食維護大慈悲種	51
(四) 小結	51
第三節 《大集經》五濁世相與劫盡末法時龍天的誓言	52
(一) 鬪諍言訟白法隱沒後的假名比丘	53

(二) 四部弟子與龍天末法中守護佛法的誓言	55
(三) 小結	59
第肆章 慧思末法自覺之契機	60
第一節 末法思想的出現及其時代背景考	60
第二節 少年苦節與法華大悟	64
第三節 一生行跡與現世遭遇	65
第四節 末法思想因應之道的闡揚	69
(一) 《立誓願文》末法思想之代表作	69
1、願文真偽之檢討	70
2、慧思對彌勒下生之期許	73
3、末法之世易生神仙思想	77
(二) 《無諍三昧》禪定與忍辱為末法思想救濟之道	79
1、末法惡世時強調禪定實證經驗的重要性	79
2、濁惡世中修持慈悲與空觀之必要性	80
(三) 《法華經安樂行義》末法因應之道的闡揚	85
1、末法惡世中觀諸法實相與四種安樂行	85
2、「三忍」是惡世中菩薩之行近處	87
3、重視在家優婆塞為護正法不惜破戒	89
第伍章 五～七世紀中國佛教界末法思想之省思	91
第一節 面對帝王毀佛無畏強權的淨影寺慧遠	92
第二節 智顛對末法的來臨與覺醒	95
第三節 嘉祥吉藏—六種三時說	100
第四節 末法扶律者—道宣	103
第五節 慈恩窺基以彌勒信仰作為末法救度之道	107
第陸章 結論	109
一、末法危機思想之根源及其性質之界定	110
二、末法思想形成之原因	113
三、末法出現之徵兆	113
四、末法對應之抉擇與方法	115
附錄	117
【參考書目】	121

感恩篇

也許是一種不忍盛教衰的使然，從立定論文方向之後，就很堅持的想寫好這篇有關於「末法思想」的相關論題，乃至到了二十一世紀的青年僧眾，如何輩出龍象，續佛慧命，使令佛法綿延，能濟諸有情等，都是筆者想探究的重點之一，只憾筆者才疏慧淺，筆拙於形。然而要感恩的是指導教授^{上真}_下定法師，三年之中不畏煩勞，從旁提攜鼓勵乃至到資料的尋找，與線索的提供，才能將此論文呈顯於今。

除了感恩指導教授的提攜外，還有參與本篇論文給予寶貴意見的大綱、口試老師，郭朝順老師及王晴薇老師。大綱發表時，感恩王晴薇老師給予論題的修正及架構的重新思考，讓學生能有更清析的組織架構，以便更易於掌握所要呈顯的內涵。

而在口試發表時，郭朝順老師更以畫龍點睛的譬喻，來指導學生結論的重新編排，以不同的思考方位，來檢校整篇論文的精華所在。而今撰文已告段落，深感這其中的不易，若非親身走過，實無法領略這個中滋味。

再次感懷圓光佛研所的栽培，以及老師們的辛苦，末後僅以最誠摯的祝福，迴向所有眾因緣的成就。

【內容題要】

本文將以六個章節分別說明，佛教末法思想在中國之受容與開展。緒論首先說明本文之研究動機與方法，及前人之文獻回顧作為本文探究之空間，並略說明所謂的正、像、末三時思想之梗概。

再者則以漢譯佛典中所見之法滅思想為主軸，考察法滅思想之形成亦為三時說之蘊釀期，並探究五濁思想與末法的關係。及女人出家正法為之損滅五百年，若能嚴持八尊敬法，正法則還住千年的說法，最後談及諸佛結界與否與正法久住的關連。

第參章，則以影響慧思末法思想之大乘經典作為主軸，分別以《妙法蓮華經》《涅槃經》《大集經》等三部大乘經為討論中心，探析《妙法蓮華經》於後末世法欲滅時及於末法時欲弘此經的軌則。《涅槃經》中所呈顯的法滅危機意識以及《大集經》中五濁世相與劫盡末法時龍天的誓言。

第肆章，則以慧思對末法自覺之契機的開展說明，從其一生之行跡及其著作當中，如何高唱末法的來臨並提出具體末法救濟及因應之道，目前文獻上慧思是提出「正、像、末」三時思想的第一人。

第伍章，則以五到七世紀中國佛教界，對末法思想之省思。分別以淨影寺慧遠，無畏帝王強權而衛護佛教的剛骨風範。及天台山智顛，對於南岳師的殷重附囑「傳燈化物，莫為最後斷種人」則成為智顛對末法來臨的最佳詮釋。嘉祥吉藏對末法的看待是，雖法流至澆末，眾生的根機亦隨之下劣，而佛法的究竟滅絕，還是關鍵於佛弟子的精勤與放逸。及嚴持律儀的南山道宣，高豎正法幢為一生宗旨，提出法流澆末，唯弘持清淨戒律，佛之正法方能久住於世。及慈恩窺基認為若依大乘經來講，並非在初時，有修證解脫者才名正法，若在當時尚還有解脫者，都可名為正法。

第陸章，總論歸納，關於佛教末法危機思想之根源，及佛弟子若依佛教教，即使末法時臨，如來法身則依然常在不滅。

關鍵詞： 五濁 三時 法滅 五堅固說 末法 彌勒思想

第壹章 緒論

第一節 研究動機與方法

「末法」一詞出現於中國僧人的著作中，首見於後秦·僧叡所寫的〈大品經序〉是為中國最古「末法思想」的文獻。然而「末法思想」雖非陳·南岳慧思大師（以下簡稱慧思）（AD515-577）首先提出，而中國佛教徒末法思想之自覺，以正、像、末三時方式來呈現者，則肇始於慧思，基於《南嶽思大禪師立誓願文》¹（以下簡稱《立誓願文》AD558）中強烈的末法思想，衍生對佛法即將隱沒，眾生將失大依怙的危機，而引發筆者欲探其末法危機之根源。

一般的認知中佛般涅槃後，弟子展轉流布，歷經正法、像法、末法爾後佛法滅絕，待五十六億七千萬年後彌勒下生，龍華會上，再轉法輪。這種相似宿命的末法觀念，普遍存在於一般人心中，然在悲痛末法之餘，佛陀仍為正法的久住而說了大陀羅尼咒²，附囑十二萬大菩薩持法不滅…³。而末法思想是否是一挽救正法滅盡的因應之道，所產生出來的思想呢？也是本文探討的重點之一。

身為佛弟子，正法久住世間，乃弟子們共同的使命。然從佛般涅槃後，卻有不計其數的考驗與磨難，展轉於弟子間。而如何在獅子身中不為獅子蟲，為毀壞正法者？亦是筆者研究本文主要的關懷。

本文研究方法首先從縱向來看，早期漢譯經典中所描述佛法欲盡時的情形，亦為法滅意識的起源，從原始阿含部中正法滅盡之思想及以《法苑珠林》〈法滅篇〉為考察要點，乃至到中國末法思想的形成，作一相關溯源。

又此由末法思想的形成而橫展出五濁惡世劫盡法壞的思想，與女人出家正法為之損滅五百年亦或因尼眾的嚴持八敬法，而正法將還住千年的相關課題。及諸佛是否結戒並廣為弟子說波羅提木叉等，都將與佛之正法是否久住有相當的關係，亦為筆者逐一討論的重點。

而影響慧思末法思想之重要關鍵何在？本文考察出三著作是對慧思此一

¹ 《立誓願文》T46，no.1933，p.786b25-792a24。

² 《大集經》〈月藏分第十二法滅盡品第二十〉：「爾時世尊，為令正法得久住故，說大陀羅尼咒。」T13，no.397，p.380b03。

³ 《大般涅槃經》〈梵行品〉：「哀哉佛法於是滅盡，而我正法實不滅也。爾時其國有十二萬諸大菩薩善持我法。」T12，no.375，p.716c21-716c22。

思想影響甚鉅，如慧思與《妙法蓮華經》之深厚因緣及經中所描寫末法時弘經者所應遵循的弘經軌則。及《涅槃經》中大膽持戒觀，為護正法不惜執持刀仗與彼共相鬪戰。又《大集經》中正法、像法住世年限及末法僧風濁亂的種種樣貌。

中國的「末法思想」，除了上述從一係列經典的探究外，復由歷史發展的脈絡來看其時代背景亦為一重大而不可忽視的一環。南北朝時，佛教迅速且蓬勃地發展，而慧思所處環境，正值中國烽火雲湧，征戰頻繁的時期⁴，社會與政治動蕩不安，更蔓延此一末法思想的流行，確立了人們心中末法時代的來臨。

其次再從慧思一生的行跡遭遇及其著作之中，尋得其末法思想自覺之契機及其對末法來臨的相應之道。末章並以五到七世紀較具代表性的中國僧人，對末法思想的省思及其相應挽救之道作一分析說明。

第二節 文獻回顧

在近代學界中，研究末法思想的相關論文、期刊為數不少，大多見於日本學者，但相關於慧思「末法觀」的著作，卻不多見。筆者欲從前人文獻的回顧中，藉以吸取其研究成果，並尋找出尚未發掘或研究的部分，作為本文探究的空間。下例可見：

1、高雄義堅〈末法思想と諸家の態度（上）〉⁵，文中提到佛教澆末觀有：五濁，正、像、末，法滅，這三種思想。然在早期佛教唯有正法隱末，像似正法產生，並無相對的末法可尋。直到佛法出現耽滯衰滅、僧團頹廢、社會惡質，才與五濁思想做連結，末法思想於是呼之欲出。而真正形成正、像、末三時之說，將末法與正、像二時並列，成為有組織三時體係的思想，在文獻上最初建立現世末法信念的人，則始於支那慧思禪師。並將大師之後隋唐諸師的末法觀，作了詳細的論述。

⁴錢穆《國史大綱》：「大師的青年時代（AD534-555）遇高歡討伐爾朱氏，北魏孝武帝奔長安依宇文泰，後又遭宇文泰暗殺，另立文帝（西魏），高歡別立孝靜帝（東魏），自此魏分東西。壯年時（AD550-558）又值北齊滅東魏、北周滅西魏，陳霸先亡梁朝（AD557）」上冊頁 263-279，1966 年 6 月修訂第三版，商務印書館出版。及塚本善隆《魏書釋老志の研究》大川富士夫編〈魏晉南北朝佛教史年表〉頁 41-44，1974 年，東京大東出版社發行。

⁵高雄義堅〈末法思想と諸家の態度（上）〉p.1-5。《支那佛教史學》第一卷第一號，1937 年 12 月 4 日發行。

2、仲尾俊博〈慧思禪師的末法思想〉⁶，作者根據結城令聞教授〈支那佛教における末法思想の興起〉⁷一文，對於大師末法思想自覺的理由，仲尾俊博分五點說明：(1)、所處時代背景。(2)、教團內部綱紀的不振。(3)、一生的命難因緣。(4)、北朝佛教風潮與大師性格。(5)、末法思想的確立根據。

3、山田龍城〈末法思想について一大集經の成立問題〉⁸。文中對於「法滅思想」源流，做四大類詳細的考察，肯定中國最早的末法文獻為慧思。

4、結城令聞則將《立誓願文》放置於中國佛教，最初末法思想自覺的文獻上⁹。並提及雖在慧思之前出現「末法」「末世」「末代」的不同程度的意味，但對於正像二時所相對的末法觀念是沒有的。故於文獻上的記載，應以慧思為第一人較為穩當。

5、惠谷隆戒〈南岳慧思の立誓願文は偽作か〉¹⁰。文中提出五點質疑，來作為願文偽作的根據。文中提到學者可能依《摩訶止觀》卷七中「武津歎曰：一生望入銅輪，領眾太早，所求不克，著願文云，擇擇擇擇¹¹。」一文，即立刻判斷《立誓願文》為真撰，但是果真能如此簡單地斷定嗎？(1)、《摩訶止觀》和《輔行傳弘決》所記願文與最澄《台州錄》中所記願文和現存《立誓願文》是同、或異。(2)、其他著作如《諸法無諍三昧》、《法華安樂行義》及弟子智顛，卻未見有末法思想。(3)、正、像、末三時說法，與《大集經》所述末法年代不符。願文體裁上有諸多疑點。(4)、道宣著《續高僧傳》未見記載。(5)、歷來佛滅年代異說紛云，如何判定從何時為末法之始。

6、小林泰善〈南岳慧思立誓願文の形成に関する問題〉¹²。對於願文之形成，提出自己的看法，並試圖解釋前惠谷博士所提出三時說法的疑點，並無前後矛盾的疑慮。小林泰善則認為雖然《立誓願文》是比《大集經》更早於八年前完成，而《大集經》的作者那連提耶舍，卻是在《立誓願文》寫出的兩年

⁶仲尾俊博〈慧思禪師の末法思想〉p.157-158。《印佛研》第二卷第一號，1953年9月30日發行。

⁷結城令聞〈支那佛教における末法思想の興起〉p.83-87。《佛教講座》第IV卷，1958年5月30日發行。

⁸山田龍城〈末法思想について一大集經の成立問題〉p.361-370。《印佛研》第四卷第二號，1956年3月30日發行。

⁹結城令聞《佛教講座第IV》〈末法思想的興起と佛教思想の行き詰り〉p83-87。

¹⁰惠谷隆戒〈南岳慧思の立誓願文は偽作か〉p.524-527。《印佛研》第六卷第二號，1958年3月30日發行。

¹¹《摩訶止觀》T46，no.1911，p.99b17。

¹²小林泰善〈南岳慧思立誓願文の形成に関する問題〉p.250-253。《印佛研》第二十四卷第一號，1975年12月25日發行。

前（AD556）就到齊國·鄴都¹³，而當時的譯經與宣講幾乎是同時並行。並非如惠谷博士所言《立誓願文》成立的年代是不自然的。

7、雲井昭善〈インド仏教の末法思想〉¹⁴。這是一篇根據以往所著的短篇文章，再經增補將此印度末法思想課題，作一完整的交代，前篇文中分六點作其末法思想的考察。今再增補早期經典及大乘經典中有關正法隱沒、相似像法、末法三時思想的次第產生，作較詳細的考察。

8、池田魯參先生〈南岳慧思伝の研究〉¹⁵中，從慧思周邊行徑動向，分爲（1）、修成時代。（2）、光州大蘇山時代。（3）、南岳衡山時代。可以清楚地一覽無遺，慧思一生求道的過程。

9、仙石景章〈慧思の神仙思想と南嶽入山について〉¹⁶。慧思的「誓願入山學神仙，得長命力求佛道」之誓願，實乃當時社會情勢之不穩。並自身所親歷四度的法難因緣，而深自覺末法的到來，爲此時代因素而著《立誓願文》。正因陳、齊混亂的世情及所遭遇惡論師的毒害，更確立末法到來的覺悟，誓願的成就，勿寧說是相應於當時環境之所成。

10、佐藤哲英《續·天台大師的研究》¹⁷。大野榮人《天台止觀成立史の研究》¹⁸。這二部天台研究專書中，對二祖慧思大師末法思想都有詳盡的介紹與考察。

11、山野俊郎〈南岳慧思「立誓願文」に関する一試論〉¹⁹。本文綜合前有關「立誓願文」中諸多學者（山田龍城、惠谷隆戒、小林泰善等）所提之問題，作者將願文分爲三大部分，（1）、自著年譜。（2）、正、像、末三時說。（3）、願文的部分。經推論後的結果，正、像、末三時說及願文的部分爲大師真撰，唯獨自著年譜的部分爲後人所追記。

¹³小林泰善〈南岳慧思立誓願文の形成に関する問題〉p.251。

¹⁴雲井昭善〈インド仏教の末法思想〉p.327-336。《佛教思想2 惡》，1976年11月20日發行。

¹⁵《多田厚隆先生頌壽記念論文集》池田魯參〈南岳慧思伝の研究〉p.6-17。東京，山喜房書店1982年2發行。

¹⁶仙石景章〈慧思の神仙思想と南嶽入山について〉p38-43。《駒澤大學大學院仏教學研究會》第十六號。1983年。

¹⁷佐藤哲英著《續·天台大師的研究》〈南岳慧思の研究〉p140-260。1981年11月20日發行。

¹⁸大野榮人著《天台止觀成立史の研究》〈南岳慧思の禪法とその背景〉p37-60。1994年7月15日發行。

¹⁹山野俊郎〈南岳慧思「立誓願文」に関する一試論〉p35-56。《佛教学セミナー》第58號，1994年10月30日發行。

12、河村孝照《法華經概說》²⁰，從《法華經》的成立史及結構內容區分等並將各品的說法精華擷取編輯。而對《法華經》的分析，是諸佛出世教化眾生以方便法，將一佛乘的道理開演三乘，普利人天，而將它歸在「末法」中的救濟妙經。

13、李開濟〈佛教預言與末法時代〉²¹。全文以《佛臨涅槃記法住經》²²十段預言，《佛說法滅盡經》²³環境預言，《佛說舍衛國王十夢經》²⁴象徵式預言，為全文之架構，說明佛在世時為弟子們所預言的末世景況。

14、宋道發〈慧思末法思想之研究〉²⁵。全篇主要分有（1）慧思末法思想略介（2）慧思末法思想形成的背景（3）慧思之後末法思想的普及（4）結語等，雖是短篇論文，但所述及慧思大師的末法思想，皆為重點的論述，頗值得參考。

除了上述所舉，還有更多相關末法的論著²⁶，在此就不一一列舉。綜觀上述，研究的內容有慧思大師的生平事蹟、禪觀法門、及末法思想的形成和《立誓願文》的真偽問題，中國及印度末法思想的成立，隋唐諸師的末法觀等，而影響慧思大師末法思想的提倡，在早期漢譯經典中有那些重要的典籍，卻未見有更深入的分析，故筆者欲從慧思大師相關著作中，尋找此一答案。

第三節 略說三時思想

佛法久住世間是全體佛弟子一致的願景，從經典的結集、僧團的形成，都視為弘傳佛法的真實表現。然經時代的流變，弟子的弘揚難免受到時空與區域的因素，佛法因而改變或漸趨式微，而教團本身僧眾的素質參差不等，汨濫邪說自然叢生，而對外異教徒的毀謗及政治、軍事的逼害，此等皆為佛法住持世間的一大考驗。而佛弟子面對此種種教難，法幢將滅的危機意識，則油然而生。

三時乃佛教教法的流通，分為三期的遷變，一、正法，二、像法，三、末法。又有佛的教法，依教法而修持且證果者，此一期間即稱之為正法（梵

²⁰河村孝照《法華經概說》p153。台北，新文豐出版 1989 年 2 月。

²¹李開濟〈佛教預言與末法時代〉，沈清松編著《末世與希望》p159-173。五南圖書出版，1999 年 10 月初版。

²²《佛臨涅槃記法住經》T12，no.390，p.1112b26。

²³《佛說法滅盡經》T12，no.396，p.1118c08。

²⁴《佛說舍衛國王十夢經》T2，no.147，p. 872a19。

²⁵宋道發〈慧思末法思想之研究〉網路資料：<http://www.nanputuo.com/nptxy/xbview.asp> 閩南佛學，2000 年第一期。

²⁶如中村元、野村耀昌、牧田諦亮、橫超慧日、鹽入良道等所著的有關中國佛教的研究，均載有末法思想。

saddharma)。又有秉如來教法而修行，卻無證果者，即稱之為像法（梵 saddharma-patirupaka）。唯存教法而無行證者，即是澆末的法，相對於正法、像法而言，正法的純味漸次轉薄，而眾生的根機漸次低下，即稱之為末法（梵 saddharma-vipralopa）²⁷。

吉藏大師《法華義疏》卷五云：

佛法凡有四時：一、佛在世時。二、佛雖去世，法儀未改，謂正法時。三、佛去世久，道化訛替，謂像法時。四、轉復微末，謂末法時²⁸。

吉藏大師將佛法分為四個時期：而以佛在世和佛去世，佛法味純，律儀未改時，稱之為正法。然佛去世久後，佛法不復純味，相似佛法繼之生起，則謂之像法，又佛去聖時遙，像法更復轉薄，此謂之末法。

又根據中村元先生對「末世（梵kali-yuga；pawca-kale）」的解釋為，一般的認知有兩種義意：一、指後世即未來之世。二、指最終的世界之末。佛教稱之為佛滅後經過一段長時間，教法的衰退期，在這之後法滅的意識，伴隨著混亂的世情，而稱之為末法濁世²⁹。簡言之「末世」是指未來之世或世界的最後世。而「末法」卻為佛教專有術語，指法的流傳已進入末微。

²⁷望月信亨編《望月仏教大辭典》p.1517。第二卷，1936年11月發行。

²⁸《法華義疏》T34，no.1721，p.518a09-518a12。

²⁹中村元等編《岩波仏教辭典》p.758。東京，岩波書店發行，1989年。

第貳章 漢譯佛典中所見之法滅思想

在中國最早具法滅思想的經典，應可說是後漢·支婁迦讖所譯的《般舟三昧經》(AD179)中所提及佛泥洹後亂世中佛法欲滅的景象：

佛般泥洹後，是三昧者，當在閻浮利內不？佛告陀和菩薩：我般泥洹後，是三昧者，當現在四十歲，其後不復現，却後亂世，佛經且欲斷時，諸比丘不復承用佛教，然後亂世時，國國相伐…³⁰。

當佛般泥洹後，此《般舟三昧經》尚存世間四十年，之後則不復出現，在亂世中佛經欲滅時，佛法難行，比丘不能承用佛教，亂世之時，國與國互相攻伐。

自後漢亡，進入三國鼎足，魏、蜀、吳三分天下。後晉亡三國，繼之分裂東、西兩晉。北方五胡十六國割據，滅西晉。南方宋武帝亡東晉，南朝興。北魏太武統一五胡十六國，北朝起。在這三百六十九年當中，人民苦荼，少有太平盛世，多烽火延綿。

就在這樣動盪不安的時代，即使有人提出末法思想，但所根據的是什麼樣的聖典，則並不明確。幸運的是根據唐·道世法師所著的《法苑珠林》卷九十八〈法滅篇〉³¹中所載，當時已翻譯出有關於法滅思想的經典，計有下列二十一種之多：(譯出年代參考自工具書《東方年表》《魏晉南北朝佛教史年表》《大藏經全解說大事典》) ◎本表已作更詳細的經錄出處考證，請參考【附錄一】

經名	譯者·附錄	譯出年代	經名	譯者·附錄	譯出年代
《當來變經》	西晉·竺法護	AD265-316	《摩耶經》	蕭齊·曇景	AD479-502
《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈》	失譯人名，附西晉錄	AD265-316	《善見論》	齊·僧伽跋陀羅	AD489
《持人菩薩經》	西晉·竺法護	AD265-316	《薩遮尼乾子經》	北魏·菩提留支	AD508-533

³⁰ 《般舟三昧經》T13，no.418，p.911a04-911a09。

³¹ 《法苑珠林》T53，no.2122，p.1005a06-1013a04。

《仁王般若經》	西晉·竺法護	AD267	《付法藏經》	失譯人名，李廓錄	AD532
《舍利弗問經》	失譯人名，附東晉錄	AD317-419	《大五濁經》	失譯人名，僧祐錄	AD510-518
《阿難七夢經》	東晉·曇無蘭	AD317-420	《大集經》	齊·那連提耶舍	AD566
《毘尼母經》	失譯人名，今附秦錄	AD350-431	《蓮華面經》	隋·那連提耶舍	AD584
《十誦律》	後秦·弗若多羅與羅什同譯	AD383-417	《俱舍論》	唐·玄奘	AD651-654
《地持論》	北涼·曇無讖	AD397-418	《順正理論》	唐·玄奘	AD653-654
《法滅盡經》	失譯人名，今附宋錄	AD420-479	《新婆沙論》	唐·玄奘	AD656-659
《雜阿含經》	劉宋·求那拔陀羅	AD421-478			

山野俊郎先生認為：其中對於中國影響最大的則有劉宋（420-479）失譯的《法滅盡經》、蕭齊（479-502）曇景譯的《摩訶摩耶經》，及同時的僧伽跋陀羅所譯的《善見律毗婆沙》和北齊（550-77）那連提耶舍所譯《大集經》〈日藏分〉〈月藏分〉的譯出，都是影響當時人們末法思潮的主要經典³²。

道世遍覽三藏後，分門別類，總纂一百篇，堪成十帙，共計一百卷，其中三藏法典豐富，而文賅義廣、用詞簡約，於大唐總章元年（AD668），三月三十日纂集完成³³。本章將以五個子題（1）法滅思想的形成考（2）三時說之蘊釀（3）五濁與末法思想之關連（4）女人出家嚴持八敬—正法還住千年（5）結戒與正法久住，分別探討漢譯經中法滅與末法思想的相關重要課題。

第一節 法滅思想形成之考察

（一）早期法滅經典中正法滅盡之思想

³²山野俊郎〈南岳慧思「立誓願文」に関する一試論〉p.42。

³³《法苑珠林》：「故於大唐總章元年，歲在執徐，律惟沽洗，三月三十日，纂集斯畢。」p. 269b10-269b10。

以下就分別根據（1）早期法滅經典及（2）《法苑珠林》中較代表性的法滅經典來作說明。

末法思想主要見於大乘經典，然而在早期經典中法滅的危機意識卻已出現。在四阿含五部尼柯耶時代，就有正法滅、像法出的意識，而對「末法」的概念並不明顯。只有在本緣部中發現兩部《大乘本生心地觀經》³⁴《賢愚經》³⁵有提到末法時彌勒救濟的思想。就末法思想的形成應往前追溯，實來自於正法滅、像法生的危機意識。

首先根據《出曜經》（AD374 譯），提到佛之正法千歲後滅盡，而有七穢行，顯示於世：

釋迦文佛出現於世，在濁世中人壽百歲，翼從弟子不守護口過多犯禁律，聖人在世猶尚毀戒，況千載未能存戒律耶？佛契經說，後千歲末正法欲沒盡時，有七穢行顯布於世，云何為七：若有人百歲持戒，彈指之頃為惡知識所壞。二者、久行慈心，彈指之頃，為瞋恚所壞。三者、薄賤威儀，不隨其教。四者、互相是非，諍於勝負。五者、在國城村落，鬪亂彼此，傳東至西。六者、貪著利養遂致疫病。七者、從凡夫至羅漢皆被毀辱，而取滅度³⁶。

本經指出由於釋迦弟子的不守護口過及多犯禁律，世尊在世時尚且毀戒，更何況是佛滅千年後戒律還存在嗎？於是契經中說，當佛滅後千歲時，正法欲滅盡時，有七種穢行顯布世間。

從第一項的百歲持戒與第二項久行慈心，卻都在一瞬間為惡知識及瞋恚所害，徒勞無功。又第七項中從凡夫到羅漢的修行者，皆被毀辱受到迫害，而羅漢則取小乘法徑自滅度去，可知當時修行環境的惡劣。在從第三項及四、五項中窺知修行者根性薄弱，好諍鬪惑亂彼此。在第六項中修行人因貪著名聞利養，而於當世引發疾病，可知現世果報的迅速。

佛又因見當時眾多比丘，互相是非，不謹慎口過，而恐多後墮惡趣受罪，便舉了兩個不護口過的故事：

³⁴ 《大乘本生心地觀經》：「於末法中善男子，一搏之食施眾生，以是善根見彌勒，當得菩提究竟道。」 T3，no.159，p.306a07-306a07。

³⁵ 《賢愚經》：「雖於此末法之中不能得度，緣此功德…彌勒世尊，不久五十六億十千萬歲，來此成佛…汝於其中，隨願所求成三乘道，悉得解脫。」 T4，no.202，p.376a26-376b01。

³⁶ 《出曜經》 T4，no.212，p.662c21-663a01。

(一)、尊者滿足阿羅漢前往餓鬼界，度一餓鬼，形狀醜陋，令見者毛孔豎然。尊者悲憫問：你宿世作何罪愆，而今受此大苦。餓鬼報言：我於過去世時，出家作沙門時，口常出惡言，撥弄是非，不善之本。若尊者還閻浮提時，將我惡陋形狀告戒勅諸比丘，善護口過，勿妄出言³⁷。

(二)、在迦葉如來般涅槃後，三藏比丘黃顏，在為後學敷演經義時，內心常存輕蔑，口出惡言，常以各種獸類的頭，呼喚這些後學受義者，如象頭、馬頭、駱駝頭、驢頭、豬頭等。當從地獄出時，又生大海中作一身百頭形體極大的獸類，亦受無量苦。

當時世尊因見眾多比丘弟子，互相是非，不守口過，或口吐麤言，以致忿怒。或發起舊怨，使彼此不信任。於是世尊恐比丘弟子後墮此罪，即以神足，接諸比丘，到大海中見此三藏黃顏所化成的一身百頭形苦罪獸，於是比丘弟子道心遂得以堅固³⁸。從這兩個故事「因」不慎口業「果」墮入畜牲、惡鬼道，可知不守口業的出家沙門諍相是非，果報非同一般。

而在《別譯雜阿含經》(AD409-431 譯) 首先出現「像法出，正法滅」的思想。這是大迦葉尊者向佛提出的疑問：是何因緣，如來當初開始制戒的時候，戒條極少而修行者多。為何今日制戒轉增，而履行者甚少？於是佛告迦葉尊者言：

眾生命濁，結使濁，眾生濁，劫濁，見濁，眾生轉惡。正法亦末，是故如來，為諸弟子，多制禁戒，少有比丘，能順佛語，受持禁戒，諸眾生等，漸漸退沒。譬如金寶漸漸損減，乃至相似金出，如來正法，亦復如是，漸漸損減，像法乃出，像法出故，正法滅沒³⁹。

當五濁惡世出現時，眾生轉惡，如來正法亦轉微末，所以正法能否住世與眾生的染淨是有直接的關係。當正法轉向微末世尊制戒越來越多，卻少有比丘能受持。而當正法消失之時替代正法的便是相似的像法，譬如真金漸漸損減，於是相似金寶出世，如來的正法，也是如此。

³⁷ 《出曜經》：「尊者滿足阿羅漢說曰：恒訓化餓鬼，往詣餓鬼界，見一餓鬼形狀醜陋，見者毛豎莫不畏懼…是時餓鬼說此語已，舉聲號哭自投于地，如泰山崩天翻地覆。」T4, no. 212, p. 663a02-663a22。

³⁸ 姚秦·竺佛念譯《出曜經》「泥洹後時有三藏比丘名曰黃顏…是故比丘當精勤護口，出言柔和勿吐麤語，汝觀此獸由其惡言故便致此罪。時諸比丘聞佛教誡，又見彼獸形苦如茲，道心遂固。」T4, no. 212, p. 663a25-663c4。

³⁹ 《別譯雜阿含經》T2, no. 100, p. 419b21-419b26。

如來的正法，不會因地、水、火、風而毀壞。卻會因弟子們在佛法中生於惡欲，行惡威儀，法言非法，非法言法，非是毘尼說言毘尼，犯說非犯，非犯說犯，輕罪說重，重罪說輕。

又佛弟子不能至心歸命於佛，卻仍然依止佛法而住。於正法中不能至心尊重，然卻仍依法而住。於戒不恭敬，不至心持，所受戒律，卻仍然依戒而住。不恭敬教授，不尊重教授，不至心向教授者，然復依此教授而住。於佛所稱讚之梵行者，不恭敬、不尊重、不供養，不能至心禮拜問訊，還猶然依彼修梵行者而得安住。就因為這樣的因緣，佛之正法當不久住世間，而衰退損滅，就如佛所說的依真寶而住的贗寶出現於世⁴⁰。

由以上經典的敘述中可以清楚得知，像法時期的比丘僧團是依附在依正法而真實修行的梵行者身上，彷彿附佛外道般地使佛法漸健衰頹。以上所指皆為比丘僧團內部的情形，故之這無遺是喚起古德末法自覺的最佳典訓。

又《雜阿含經》(AD421-478 譯) 99 經中提到佛法滅盡的情形：

我般涅槃後，汝等當護持正法…過千歲後，我教法滅時，當有非法出於世間。十善悉壞…破壞塔寺，殺害比丘，四方盡亂，諸比丘來集中國。時拘睺彌國有王，名摩因陀羅西那，其王生子，手似血塗，身似甲冑，有大勇力⁴¹。

佛般涅槃後過千歲時，當佛之正法欲滅時 (saddharmantardhana) 有非法出現於世，四方有四王來集，破壞塔寺，殺害比丘，於是國中四方盡亂。當時在拘睺彌國有大王，生一王子，手似血塗，身似甲冑，有大勇力，名曰難當。難當漸漸長大跟著父王出征，與四方惡王大眾交戰，大勝之後便主閻浮提，統治四天下。

於是在拘睺彌國王去逝後，難當王發願在十二年當中，當以種種諸辦供具，供養眾僧。就在眾多比丘接受供養時，因圖豐厚利養，作佛法大賊，敗壞正法幢：

⁴⁰ 《別譯雜阿含經》：「不恭敬佛，不尊重佛，不供養佛，不能至心歸命於佛…不能至心禮拜問訊，然猶依彼而得安住。」T2, no.100, p.419c06-419c15。

⁴¹ 《雜阿含經》T2, no.99, p.178b10-177c19。

時諸比丘大得供養，諸比丘輩食人信施，而不讀誦經書，不薩闍為人受經，戲論過日，眠臥終夜，貪著利養，好自嚴飾，身著妙服，離諸出要·寂靜·出家·三菩提樂，形類比丘，離沙門功德，是法中之大賊，助作末世壞正法幢⁴²。

又於布薩日持戒羅漢和三藏比丘，於弟子間產生了很大的爭執，進而彼此互相殺害，佛之教法亦隨之滅盡。這是佛般涅槃後千年，法如何滅的具體預言，而此經不說正法、像法，卻言：「我之教法則千歲不動⁴³。」

從以上經典所用的語詞分別是「正法」「像法」及「法滅」的概念，而不談及「末法」。然經中雖不言及末法，卻處處可見法滅（梵saddharma-bhrasta）的危機思想。又根據雲井昭善先生在〈インド仏教の末法思想〉文中提及：所謂「末世」概念的語詞，並未出現在早期經、律中，直到大乘經典出現後才以各種的語詞問世，如末法時（梵pawcīma- kāla），末世（梵pawca- kāla），末法（梵carima - kāla）等種種語詞⁴⁴。

綜合以上三部早期法滅經典，《出曜經》明確提出佛的正法於千歲後滅盡。而《別譯雜阿含經》首先提出正、像二時之說及五濁思想。在《雜阿含經》亦說明了佛之教法於千歲後滅盡。又此類之法滅的危機思想，應可說是佛陀預言性之末法思想。

（二）以《法苑珠林》〈法滅篇〉為考察中心

接著，則以道世法師所撰《法苑珠林》，較具代表性的法滅思想如《當來變經》《阿難七夢經》《十誦律》《佛說法滅盡經》《俱舍論》，來作探討，以下則就依翻譯年代，依次說明：

1、《當來變經》⁴⁵（AD265-316 譯）—比丘十五邪事

本經為西晉·竺法護所譯。這是佛在舍衛國祇樹園，對諸比丘及菩薩所說：當吾滅度之後，未來比丘有此十五邪事之亂，令我佛法毀滅。

⁴² 《雜阿含經》T2，no.99，p.178b10-178b15。

⁴³ 《雜阿含經》T2，no.99，p.177b25-177b26。

⁴⁴ 《佛教思想 2 惡》，雲井昭善〈インド仏教の末法思想〉p.330。

⁴⁵ 《當來變經》T12，no.395，p.1118a13-1118b18。

編號	十五邪事
1	不護禁戒，不能守心，不修智慧，放逸其意，唯求善名，不順道教，不肯勤慕，度世之業。
2	不護禁戒，不攝其心，不修智慧，畜妻養子放心恣意，賈作治生以共相活。
3	伴黨相著憎奉法者，欲令陷墮故爲言義，謂之諛諂；內犯惡行外佯清白。
4	既不護禁戒，不能攝心，不修智慧。
5	自讀文字，不識句逗，以上著下、以下著上，頭尾顛倒，不能解了義之所歸，自以爲是。
6	明者呵之，不從其教，反懷瞋恨，謂相嫉妬。識義者少，多不別理咸云爲是。
7	將來比丘，已捨家業在空閑處，不修道業。
8	憙遊人間憤鬧之中，行來談言，求好袈裟五色之服。
9	高聽遠視，以爲綺雅，自以高德，無能及者，以雜碎智比日月之明一一畜已！
10	不攝三事，不護根門，行婦女間，宣文飾辭多言合偶，以動人心，使清變濁；身行荒亂，正法廢遲。
11	或有比丘，本以法故出家修道，廢深經教十二因緣、三十七品，方等深妙玄虛之慧、智度無極、善權方便、空無相願至化之節。
12	反習雜句淺末小經，世俗行故。王者經典，亂道之原，好講此業，易解世事，趣得人心令其歡喜，因致名聞。
13	新聞法人、淺解之士，意用妙快；深達之士，不用爲佳。
14	天龍鬼神不以爲喜，心懷悵感口發斯言：『大法欲滅，故使其然。』捨妙法化，反宣雜句。諸天流淚，速逝而去。
15	由是正法稍稍見捨，無精修者。

本經爲西晉時期法滅的代表經典。如弟子求名利養，不遵循教法，蓄養妻子共同生活。不能解了道義之歸趣，佯裝自以爲懂。身行荒亂，只求好袈裟儼身，而廢遲正法，廢棄甚深十二經教，反習文飾雜句。

如果又有比丘欲修習佛道，能棄捐外在的裝飾、不求名聞利養、質朴守真、弘揚正法。即使麤衣趣食，能夠得美不甘；得麤不嫌惡，攝身守意，不違佛教。即使不逢值佛世，若能出家精勤爲道，所學的功德自然功不唐捐⁴⁶。

從以上這兩段文本的描述，雖然佛學出未來比丘僧團腐化的情形，亦同時也提出解除此法滅危機的因應之道。

2、《阿難七夢經》(AD317-420 譯) — 當來惡逆之世

本經爲東晉·曇無蘭所譯。這是阿難在舍衛國時作的七個夢而愁憂苦惱來

⁴⁶ 《當來變經》：「若有比丘欲諦學道，棄捐綺飾、不求名聞、質朴守真…麤衣趣食，得美不甘；得麤不惡…雖不值佛世，出家爲道，學不唐捐，平其本心，愍念一切，十方蒙恩。」T12, no.395, p.1118b21-1118c02。

請示佛，佛告阿難所夢者，皆為當來五濁惡世時的情景。

編號	《阿難七夢經》
一夢	陂池火炎滔天者…當來比丘，善心轉少，惡逆熾盛，共相殺害，不可稱計。
二夢	日月沒星宿亦沒…佛泥洹後，一切聲聞，隨佛泥洹不在世，眾生眼滅。
三夢	出家比丘，轉在於不淨坑塹之中，在家白衣，登頭出者…當來比丘懷毒嫉妬，至相殺害，道士斬頭，白衣視之，諫訶不從，死入地獄，白衣精進，死生天上。
四夢	群豬來舐揆梅檀林怪之者…當來白衣，來入塔寺，誹謗眾僧，求其長短，破塔害僧。
五夢	頭戴須彌山，不以為重者…佛泥洹後，阿難當為千阿羅漢，出經之師。一句不忘，受悟亦多，不以為重。
六夢	大象棄小象…將來邪見熾盛，壞我佛法，有德之人，皆隱不現。
七夢	獅子死者…佛泥洹後，一千四百七十歲，我諸弟子修德之心，一切惡魔不得擾亂，七毫者七百萬歲後事 ⁴⁷ 。

其中提出了比丘教團鬭爭及互害的情形，所言將來五濁之世，(一)為比丘弟子，善心轉少，惡逆熾盛，邪見熾盛，破壞佛法，而有德之人，則皆隱沒不現。(二)則突顯了白衣的清昇與僧眾的下墮，七夢之中有二種是關於白衣：(1)為護法白衣，勸諫僧眾，僧眾不聽，而死後入地獄，相對白衣精勤，死後則往生天界。(2)為壞佛白衣，進入塔寺，兩舌誹謗僧眾，說其長短、是非。由此可知佛教之外護白衣，若具正見精勤修行，死後必能升天。反之邪見充斥，勢必為佛法之大患。

又於第七夢中，獅子死時地有七毫毛，則是指佛之正法於七百萬歲後開始毀壞，獅身蟲出，反食獅肉，此又乎應了前所指教團中出現了毀法壞教自行腐化的情況。

3、《十誦律》(AD383-417 譯) — 像法時非法興世

《十誦律》為後秦·弗若多羅與羅什共同譯出，但弗若多羅譯出全文三分之二時便告圓寂，羅什則將後三分之一譯出，但仍尚未定稿時，又圓寂矣，繼之由卑摩羅叉所補訂完成。為說一切有部所傳的律藏，也是最原始古老的一部律典⁴⁸。

⁴⁷ 《阿難七夢經》T14, no.494, p.758a15-758b03。

⁴⁸ 鎌田茂雄等編《大藏經全解說大事典》p.387。東京，雄山閣出版社發行，1998年。

編號	《十誦律》－非法在世
1	有比丘心得小止，便謂已得聖法，是名初非法在世。
2	正法滅，像法時，白衣生天，或有出家者，墮惡道中，是名第二非法在世。
3	正法滅，像法時，有人捨世間業，出家破戒，是名第三非法在世。
4	正法滅，像法時，有破戒者多人佐助，有持戒者無人佐助，是名第四非法在世。
5	正法滅，像法時，無不被罵者，乃至阿羅漢亦被他罵，是名第五非法在世 ⁴⁹ 。

早期律典中有關正法、像法相對的末法思想是沒有的，從《十誦律》中清楚的看見像法時，是以「非法在世」來詮釋當時的法住時分，在律中同樣提到白衣生天與比丘破戒的問題，這點是與《阿難七夢經》一致的。而於像法時無不被罵，乃至阿羅漢亦被毀辱罵，這論點則與《出曜經》相同，故類屬於法滅經典的內容中不乏有重複與相同的部份，更讓後世佛弟子們警醒到戒律的興衰，將是正法久住重要的一環。

4、《佛說法滅盡經》（AD510-518 譯）－法滅時魔道興盛

吾涅槃後法欲滅時，五逆濁世魔道興盛，魔作沙門壞亂吾道，著俗衣裳樂好袈裟五色之服，飲酒噉肉殺生貪味，無有慈心更相憎嫉…求作沙門不修戒律，月半月盡雖名誦戒，厭倦懈怠不欲聽聞，抄略前後不肯盡說…法欲滅時女人精進恒作功德，男子懈慢不用法語，眼見沙門如視糞土無有信心，法將殄沒…《首楞嚴經》，《般舟三昧》，先化滅去，十二部經尋後復滅，盡不復現，不見文字，沙門袈裟自然變白⁵⁰。

從簡短不過一頁的《佛說法滅盡經》中，見到世尊靜默不發一語，而其身威光亦不復從前，阿難如是再三的請佛垂示，世尊才說出自涅槃後，法欲滅時有關五逆濁世中，魔道興盛事：

- | | |
|--------------|----------------|
| 一、魔作沙門，壞我正法。 | 二、好樂五色袈裟，飲酒噉肉。 |
| 三、無慈憎嫉，黜出有德。 | 四、寺廟空荒，不復修理。 |
| 五、貪財聚物，不作福德。 | 六、耕田種植，焚燒山林。 |
| 七、無有道德，淫婬濁亂。 | 八、道心淡薄，為避徭役。 |

⁴⁹ 《十誦律》 T23, no.1435, p.358c17-358c25。

⁵⁰ 《佛說法滅盡經》 T12, no.396, p.1118c17。

九、不修戒律，不欲聽聞。 十、貢高求名，冀人供養。

此等眾魔比丘死後精神當墮無擇地獄，歷經恆河沙劫。

從在家優婆夷，恆持精進常作功德，且壽長乃至百歲的經文中可以印證今日時下修學佛法女眾所佔的多數比例，以及現今比丘尼教團興盛的現況。而男子懈怠，見沙門如視糞土，壽短、四十白頭，淫嫉精盡夭亡。經中亦提出《首楞嚴經》《般舟三昧經》首先滅去，繼之十二部經亦當復滅，而沙門所著袈裟則自然轉白。本經所言的《首楞嚴經》及《般舟三昧經》首先滅去的記載在慧思《立誓願文》中亦有相同的記述，慧思並誓願持《無量壽經》不滅並教化眾生，直至彌勒佛出世⁵¹。

所謂沙門袈裟自然變白，乃指僧人之袈裟，變為與在家之白衣相同，此乃末世法滅盡之相。印度之在家者穿著白衣，佛所製正法中，出家者應著染有青、黑、木蘭等不正色之袈裟，故袈裟變白，係正法毀滅之象徵⁵²。《摩耶經》云：「一千三百歲已，袈裟變白，不受染色⁵³。」

從經中世尊一一地描述法欲滅的情景，宣告一切大眾，僅當分別明白，勿令佛魔不清，壞吾法幢。

5、《俱舍論》訖栗枳王夢十事

在《俱舍論》〈分別世品〉中曾提到訖栗枳王夢，所夢見的十件事，皆表未來餘事先兆，但並未詳細說明。筆者則根據唐·普光所記《俱舍論記》〈分別世品〉⁵⁴詳細記載訖栗枳王所夢見的十件事後，隔日問迦葉佛，佛答言：此十事皆表未來釋迦佛入涅槃後，其遺法弟子之先兆也。而在《佛說舍衛國王十夢經》中亦有記載波斯匿王夜夢十件事，驚恐萬分來問佛陀，佛則說十夢事中所描述的乃後世之事，與王自身、國家、妻子並無妨害，但同樣是令人惶怖愁憂。因同樣為國王所夢十事，又皆是指未來釋迦佛滅後的世況及遺法弟子的種種行徑，故以列表方式呈顯如下：

經名 編號	《佛說舍衛國王十夢經》 ⁵⁵ (AD226-316 譯)		《俱舍論記》(AD654 譯) 訖栗枳王夢十事	
	外在表 法	真實意函	外在表法	真實義函

⁵¹ 《立誓願文》T46, no.1933, p.786c09-786c12。

⁵² 佛光大辭典(慈怡 主編)

⁵³ 《摩訶摩耶經》「千三百歲已，袈裟變白，不受染色」T12, no. 383, p. 1013- c17。

⁵⁴ 唐·普光法師所記《俱舍論記》〈分別世品〉T41, no.1821, p.160b20-160c21。

⁵⁵ 附西晉錄《佛說舍衛國王十夢經》T2, no.147, p.872a23-872c20。

第一夢	三釜羅，兩邊釜沸氣交往來，不入中央空釜中。	後世人不復供給貧窮、親里及諸孤獨，兩富自相饋遺。	王夢見有一大象被閉室中，更無門戶唯有小窓，其象方便投身得出，尾猶礙窓不能出者。	此表釋迦遺法弟子，能捨父·母·妻·子出家修道，而於其中猶懷名利，不能捨離，如尾礙窓。
第二夢	王夢見馬口亦食尻亦食。	後世大臣長吏，廩食於官，復食於民，曲直者亦食。	王夢見有一渴人求覓水飲，便有一井具八功德，隨逐其人，不敢飲者。	此表釋迦遺法弟子，諸道、俗等不肯學法，有知法者，為名利故，隨彼為說而猶不學。
第三夢	見大樹生花。	後世人年未滿三十，頭當生白髮。	王夢見以一升真珠，博一升麩者。	此喻釋迦遺法弟子，為求名利故，以佛正法為他人說，希彼財物。
第四夢	見小樹生菓。	後世女人年未滿十五，當行嫁，抱兒不知慚耻。	王夢見栴檀博凡木者。	表釋迦遺法弟子，以內正法，博外書典。
第五夢	見一人切繩，人後有羊，羊主食繩。	後世女人，夫當從役、若行賈販，婦在其後，將男子與同房，食噉夫財。	王夢見有妙園林華菓茂盛，狂賊毀壞無有餘者。	此表釋迦遺法弟子，磨滅如來正法苑也。
第六夢	見胡虜坐金銀床上，以食金銀器。	後世人貴者當賤，賤者當貴，在上坐食，食飲重味，君子食糟糠，小人食粳糧。	王夢見有諸小象驅一大象令出群者。	表釋迦遺法弟子，諸惡朋儻，破戒苾芻擯斥持戒有德苾芻令出眾外。
第七夢	見大牛母還從犢子乳。	後世人母，當為女作媒，將他男子與女同房，母守門戶，撿取財物，以自濟活。	王夢見有一獼猴身塗糞穢湯突己，眾見皆避者。	表釋迦遺法弟子，諸破戒人，以諸惡事誹謗好人，見皆遠避。
第八夢	見群牛從四面鳴走，來相趨欲鬪，當合未合不知牛處。	後世貪淫，多畜數婦，王及臣民長者皆大歡喜。當來今世當爾不爾，須臾之間雲便解散，爾時顧見其怪，欲令人畏天地之禁解，不復貪淫，守妻慈心除之妻害。	王夢見有一獼猴實無有德，眾共扶捧，海水灌頂，立為王者。	表釋迦遺法弟子，破戒苾芻實無所知，為名利故，諸惡朋儻，共相扶捧，立為眾首。
第九夢	見大陂池水中央濁，四邊清。	後世人在國中不敬長老，當敬邊國少年。	王夢見有廣堅衣，有十八人，各執少分，四面爭挽，衣不破者。	表釋迦遺法弟子，分佛正法成十八部，雖有異執，而真法尚存，依之修道，皆得解脫，此顯所學之

				法。
第十夢	見谿水正赤。	後世人大臣長吏，所欲不知止足，興兵聚眾，更相攻伐，當殺人民，流血正赤。	王夢見多人共集，互相征伐，死亡略盡者。	此表釋迦遺法弟子，既分成十八，各有門人部執不同，互興鬪諍，此顯能學法人。

從以上表格中不難看出《佛說舍衛國王十夢經》中所指之事乃世尊入滅後，後世時國主、人民間互相傷害，且時世人多貪淫欲，亦不知慚恥等，皆為白衣世俗事。而訖栗枳王所夢十事則皆為釋迦滅後遺法弟子間的諍鬥，亦將佛之正法分為十八部各執異義。

不論是《阿難七夢經》或是訖栗枳王夢見十事中，經常出現的大象和獼猴，它們分別代表引喻，持戒有德之人與破戒弟子，就在將來邪見熾盛的時代，有德之人，皆隱不現，破戒比丘驅擯持戒有德比丘，反立實無所知的破戒比丘為眾首，共相扶捧。實不禁讓人感慨，後世遺法弟子輕邈毘尼，隳馳律典的結果，勢導正法之磨滅，如來的法將殄沒。

而波斯匿王的夜夢十事，也一一浮現於世，若人不敬畏天地，不恭敬道德，咎由自取，即使佛在世，亦不復可救。

綜觀上述所探討的早期法滅經典及《法苑珠林》所學之經來看，皆為佛涅槃後，正法已過，像法之時亦或法欲滅時的情景，幾乎皆為內部比丘弟子之非法邪行，自壞正法幢等。雖諸經中不言及末法，但均已呈現法的澆末，僧風的濁亂，以及閻浮提中出現的種種惡現象等，所以可以這麼認為法滅經典的流行，應是末法思想蘊釀的前期，亦可將此類經典歸納為佛陀警告性之末法思想。

第二節 三時說之蘊釀

根據赤沼智善先生〈五濁と法滅の思想に就いて〉一文中，說明在原始經典並未見有正、像、末三時的思想。若要追究其源頭，有兩種可以指示出這樣的思想，第一關於正法衰滅不衰滅的五種理由，第二則是關於正法止住年月的語句出現。

又關於正法衰滅不衰滅的五種理由的語句，在巴利增一阿含部第一五四、一五五、一五六經中有記載，而相對於漢譯經典則有《四分律》〈毘尼增一〉、

《十誦律》等的記載⁵⁶。根據赤沼氏的研究結果，制表如下：

巴利增一 阿含部	經文	漢譯經典	經文
一五四	1、比丘不敬佛。 2、不闡法。 3、不受持法。 4、不研究法。 5、不依法。	《四分律》 ⁵⁷	1、比丘不敬佛。 2、不敬法。 3、不敬僧。 4、不敬戒。 5、不敬定。
一五五	1、比丘對經偈乃至方廣的法並不熟稔。 2、聞法後不為他人廣說。 3、亦不廣為教化他人。 4、亦不反復弘廣法。 5、亦不覺觀心，不調伏意。	《十誦律》 ⁵⁸	1、比丘無欲 2、鈍根 3、雖誦義句不能正受，亦不能令他解了。 4、不能令受者有恭敬威儀，有說法者不能如法教。 5、鬪諍相言，不在阿練若處，亦不愛敬阿練若處。
一五六	1、比丘錯引經文，不明其義 2、惡語，不善取忍教。 3、不說法 4、墮落，未證謂證 5、破僧合和，互相毀謗。	《四分律》 ⁵⁹	1、不諦受誦，憙忘誤。文不具足以教餘人，文既不具其義有關。 2、不勤精進，未得而得，未入而入，未證而證，後生年少比丘倣習其行。 3、多聞持法、持律、持摩夷，不以所誦教餘比丘比、比丘尼、優婆塞、優婆私便命終。 4、難可教授，不受善言，不能忍辱，餘善比丘即捨置。 5、憙鬪諍，共相罵詈，彼此諍言，口如刀劍，互求長短。

首先來看關於《四分律》〈毘尼增一〉中，長老波摩那與佛的問答，來說明佛教內部的問題。

這是長老波摩那在迦陵伽國請教世尊：大德！什麼樣的因緣，在如來滅後，正法疾滅，而不久住。又何以因緣，正法不滅而得久住？如來的回答總是簡短明瞭：「如來滅後比丘不敬佛、法、僧及戒、定，以是因緣正法疾滅而不

⁵⁶赤沼智善〈五濁そ法滅の思想に就いて〉p.542-547。〈佛教研究〉第八，1927年。

⁵⁷《四分律》T22，no.1428，p.1007c17-1007c18。

⁵⁸《十誦律》T23，no.1435，p.358b21-358c01。

⁵⁹《四分律》T22，no.1428，p.1006b27-1006c12。

久住…若比丘敬佛、法、僧及戒、定，以是故正法不滅而得久住⁶⁰。」爾後又有一比丘亦以同樣的心情白佛，佛回答：

若比丘在法中出家，不至心為人說法，亦不至心聽法憶持。設復堅持，不能思惟義趣，彼不知義，不能如法修行，不能自利亦不利人。佛告比丘！有是因緣，令法疾滅而不久住⁶¹。

世尊對比丘弟子的回答總是多一分「法付法子」的殷勤附囑。若比丘在我法律中出家，卻不能至心為人說法，如法修行，亦不能自利利他，則我法疾滅將不久住。從以上經文中可知，佛法的疾滅或久住與比丘弟子是否恭敬三寶，修習戒、定及為眾說法等有密切的關連。

又《十誦律》⁶²云：

第一重說		第二重說	
有五法正法滅亡沒	正法不滅不亡不沒	更有五法正法滅亡沒	正法不滅不亡不沒
1、無欲	1、有欲	1、不隨法教隨非法教，不隨忍法隨不忍法。	1、隨法教不隨非法教，隨忍不隨不忍。
2、鈍根	2、利根	2、不敬上座無有威儀。	2、敬上座有威儀。
3、雖誦義句不能正受，亦不能令他解了。	3、能誦義句能正受，能為人解說。	3、上座不以法教授。	3、上座能以法教。
4、不能令受者有恭敬威儀，有說法者不能如法教。	4、能令受者有威儀恭敬，有說法者能如法教。	4、上座說法時愁惱，令後眾生不得受學修多羅、毘尼、阿毘曇。	4、說法時不愁惱，令後眾生得受學修多羅、毘尼、阿毘曇。
5、鬪諍相言，不在阿練若處，亦不愛敬阿練若處。	5、無鬪諍相言，在阿練若處，愛敬阿練若處。	5、上座命終已後，比丘放逸習非法失諸善法。	5、上座命終已後，比丘不放逸習善法。

⁶⁰ 《四分律》T22，no.1428，p.1007c17-1007c20。

⁶¹ 《四分律》T22，no.1428，p.1007c26-1008a01。

⁶² 《十誦律》T23，no.1435，p.358b21-358c12。

在《十誦律》中更有二重的說明，正法的滅亡與久住，更強調了法的行持與弘通。若弟子於法無有勤求精進之心，又識心闇鈍不能隨習法教，無有威儀，放逸習非法，鬪諍相言，不愛敬阿練若，則法速疾亡滅不待他時。反之弟子於法精勤且根利，能隨法教，能誦義句並為人解說，令後世眾生得以受學修多羅、毘尼、阿毘曇，不致放逸修習善法，則正法久住不滅。

關於正法止住年月的記事經典，大致上是與女人出家有關，對於女人出家因而損滅正法五百年的討論，筆者將於本章第四節再作說明。

又《摩訶摩耶經》(AD479-502 譯)中記載，因佛的入滅，而摩耶夫人自忉利天宮下到人間，此時如來爲了後世不孝的眾生，特從金棺坐起合掌而向著摩耶夫人。可知末世眾生多有不事父母，佛已入涅槃，但仍爲後世不孝的眾生，從金棺起，向母合掌，作世間爲人子女行孝之表率。

夫人即詢問阿難，汝侍奉佛陀以來曾聽聞如來正法幾時會滅？阿難言：我於往昔曾聽聞世尊說，未來法滅之事。自佛涅槃後，摩訶迦葉和我共結集如來法藏，事畢之後，摩訶迦葉便於狼跡山中入滅盡定，而我亦當得果證，次第隨後便入涅槃，而以正法付優婆塞多，如是正法傳至五百年後滅盡，九十六種邪見外道等競興，至千五百歲已，佛法於是滅盡也⁶³。

現象	經文	約三時
佛滅		
二百歲已	尸羅難陀比丘，善說法要，於閻浮提度十二億人。	正法時
三百歲已	青蓮花眼比丘，善說法要度半億人。	正法時
四百歲已	牛口比丘，善說法要度一萬人。	正法時
五百歲已	寶天比丘，善說法要度二萬人，八部眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，正法於此便就滅盡。	正法時
六百歲已	九十六種諸外道等，邪見競興破滅佛法。有一比丘名曰馬鳴，善說法要，降伏一切諸外道輩。	像法時
七百歲已	有一比丘名曰龍樹，善說法要，滅邪見幢然正法炬。	像法時
八百歲後	諸比丘等樂好衣服，縱逸嬉戲，百千人中或有一兩得道果者。	法欲壞時
九百歲已	奴爲比丘，婢爲比丘尼。	法欲壞時
一千歲已	諸比丘等聞不淨觀、阿那波那，瞋恚不欲，無量比丘，若一、若兩思惟正受。	法欲壞時
千一百歲已	諸比丘等，如世俗人嫁娶行媒，於大眾中毀謗毘尼。	法欲壞時
千二百歲已	是諸比丘及比丘尼，作非梵行，若有子息，男爲比丘，女爲比丘尼。	法欲壞時
千三百歲已	袈裟變白，不受染色。	法欲壞時

⁶³ 《摩訶摩耶經》T12, no. 383, p. 1013b23-1014a03。

千四百歲已	時諸四眾，猶如獵師，好樂殺生，賣三寶物。	法欲壞時
千五百歲已	俱睽彌國有三藏比丘，善說法要徒眾五百，又一羅漢比丘，善持戒行徒眾五百，於十五日布薩之時，羅漢比丘昇於高座說清淨法云：此所應作，此不應作…三藏弟子聞此語已倍更恚忿，即於座上殺彼羅漢，時羅漢弟子而作是言：我師所說合於法理，云何汝等害我和上，即以利刀殺彼三藏，天龍八部莫不憂惱…一切經藏皆悉流移至鳩尸那竭國，阿耨達龍王悉持入海，於是佛法而滅盡也。	佛法滅盡

從上述的表格來看正法止住五百年，而之後的兩百年則出現了像似的邪法外道，然而幸運地有善說法要的馬鳴及龍樹，降伏外道，燃正法炬。但於七百年後正法始壞，比丘、比丘尼弟子等始縱逸嬉戲，毀謗毘尼。這「七百年後正法始壞」的記載與前面所提到的《阿難七夢經》以及後章節要說明的《大般涅槃經》所記載的情形是一致的。本經亦不言及「末法」，然卻深刻的顯示了法流澆末的景象，乃至一切經藏皆悉流入阿耨達龍王海中。

從以上《四分律》及《十誦律》中雖不見「末法」的語詞與思想。但可以根據《摩訶摩耶經》中正法的滅亡與佛法止住年月的記事，感受到法的遞嬗。佛教徒對於佛陀時代的憧憬及對現實的悲觀思想，而衍生出法的次第衰微。

又西紀前後所成立的《妙法蓮華經》則首先出現「末法」的語詞⁶⁴，之後同為羅什法師譯的《思惟略要法》⁶⁵（AD401-413）中〈觀佛三昧法〉也記載了末法眾生，應如何攝心觀佛，而入禪定的方法。而由佛陀跋陀羅所譯的《佛說觀佛三昧海經》⁶⁶（AD408-419）亦同樣地提出，彌勒菩薩為憐愍未來眾生，生於末法者，眾生多有造不善業。而佛已入涅槃，眾生將以何為依持憑怙，而能除罪障咎？於是勸請世尊為末法眾生說觀佛像及除罪法。

另外在律部中最早的末法語詞，是出現在薩婆多部毘尼律中，是由僧伽跋摩所譯的《薩婆多部毘尼摩得勒伽》⁶⁷（AD442），佛為諸弟子善解無畏，為持正法，亦為後世末法中諸惡比丘增多的原故，於是說迦盧韞波提舍⁶⁸。而

⁶⁴ 《妙法蓮華經》：「如來滅後，於末法中欲說是經，應住安樂行。」T9，no.262，p.37c29-38a01。

⁶⁵ 《思惟略要法》「今受妙法云何可不至心專念耶？又作念言，生在末法，末法垂已欲滅。」T15，no.617，p.0299a21-299a21。

⁶⁶ 《佛說觀佛三昧海經》「汝等所以見佛色身如赤土者，汝等前世於然燈佛，末法之中出家學道，既出家已於師和上起不淨心。」T15，no.643，p.661a16-661a17。

⁶⁷ 《薩婆多部毘尼摩得勒伽》：「說迦盧韞波提舍，為諸弟子善解無畏故，持正法故，為後世末法中諸惡比丘增故。」T23，no.1441，p.598a06-598a07。

⁶⁸ 《翻梵語》：迦盧韞波提舍(譯曰時說) T54，no.2130，p.984c21。

在論集部中最先出現末法思想的是慧簡等所譯《請賓頭盧法》⁶⁹（AD457），也就是賓頭盧阿羅漢受佛的教勅，讓末法眾生培植福田。

以上所舉之經律論，皆是於慧思之前就已翻譯出的末法經典，然而正、像、末的三時思想並未成熟，直到六世紀中那連提耶舍相繼譯出並宣講有關的法滅經典，繼之慧思提出正法、像法、末法並列的三時思想，才正式確立了三時思想的流行，而在這之前應可說是三時的蘊釀期吧。

第三節 五濁與末法思想之關係

接著來談末法與五濁的關係，五濁（梵語 *pabca-kasaya*）乃指末法時代之五種惡劣的生存狀態，在佛教的宇宙觀裡，是指滅劫時所起的五種滓濁（污濁）。又名五滓。即劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁（又名有情濁）、命濁（或名壽濁）。

具有這五種惡劣生存狀態的時代，謂之為「五濁惡世」。又五濁者，住劫中自人壽二萬歲之時，開始有五濁的思想，初期其五濁較輕微，漸從時代之推移變化，而增高其惡劣的程度，尤在末法澆季之今時，愈益增長，故謂之五濁增時。

簡單的說所謂劫濁，指時節污濁而災害競起，衣食等資具皆衰損。見濁謂正法已滅，像法漸起，邪法轉生，邪見增盛，不修善道。煩惱濁指眾生起貪瞋等煩惱。眾生濁指眾生受小身、劣弱之果。命濁指眾生以惡業增故，壽數短促。以下則以幾部早期具五濁思想的經典來作說明。

最早具五濁思想的漢譯經典是為吳·康僧會在大帝太元一年（AD251）所譯出的《六度集經》：

誓於五濁為天人師，度諸逆惡令偽順道，菩薩慈惠度無極行布施如是⁷⁰。

這是釋迦佛過去生作為菩薩時，常居住在山林水澤邊，一日道路中適逢乳虎，而母虎餵乳之後，疲困飢饉，於是回頭欲食其虎子。菩薩見時不忍愴然心悲，哀念世間眾生的苦，母子相吞，情何以堪，於是捨身餵虎，並發無上道意，誓於五濁惡世為天人師，度諸有情。

⁶⁹《請賓頭盧法》：「佛擯之不聽涅槃，勅令為末法四部眾作福田，請時於靜處燒香禮拜。」T32, no1689, p.784b11-784b11。

⁷⁰《六度集經》T3, no.152, p.2b09-2b26。

又《菩薩地持論》(AD397~418)云：

命濁：謂今世短壽，人極百歲。

眾生濁：若諸眾生不識父母，不識沙門、婆羅門及宗族尊長。不修義理、不作所作，不畏今世、後世惡業果報，不修慧施，不作功德，不修齋法，不持禁戒。

煩惱濁：若此眾生增非法貪，刀劍布施，器仗布施，諍訟鬪亂，諂曲虛誑，妄語攝受邪法，及餘惡不善法生。

見濁：若於今世法壞法沒，像法漸起邪法轉生。

劫濁：若飢饉劫起，疾病劫起，刀兵劫起⁷¹。

文中所形容的乃典型五濁惡世情景，命濁時：人壽只百歲。眾生濁：不識父母，不持禁戒，不畏今世、後世惡業果報。煩惱濁：增生非法欲貪，諍訟鬪亂。見濁時：像法漸起，邪法轉生。劫濁時：三災競起，飢饉劫、疾病劫、刀兵劫起。

環顧今日社會，人壽極少能上百歲，故於經中五濁惡世的情況，也一一可見於現世，更能證明五濁增時，法亦復轉微的末法思想。

《大五濁經》又云《大五濁世經》。《僧佑錄》記載，此經為道安法師編為涼土異經，目前只存經名，內容則已失佚。經文雖已失佚，但可借從《法苑珠林》的引文中，得知此經載有佛入涅槃後的五亂澆世。

佛涅槃後當有五亂：

一者、當來比丘從白衣學法，世之一亂。

二者、白衣上坐比丘處下，世之二亂。

三者、比丘說法不行承受，白衣說法以為無上，世之三亂。

四者、魔家比丘自生現在，於世間以為真道諦，佛法正典自為不明，詐偽為信，世之四亂。

五者、當來比丘畜養妻子奴僕治生，但共諍訟不承佛教，世之五亂⁷²。

⁷¹ 《菩薩地持經》T30，no.1581，p.928c22-929a03。

⁷² 《法苑珠林》T53，no.2122，p.1005c15-1005c22。

本經所言之五亂澆世，其中即有三種爲白衣高坐說法的情形，道世法師在此〈五濁部〉末後云：當今常可見無真智識、真修持的白衣，卻佯詐知三藏法典。不捨家眷房室，卻擬然爲人天師範，愚癡的一般人則以用爲修行指南，徒費功夫終無利益⁷³。雖然道世指出當時白衣高坐說法普遍的情形，卻能讓僧眾引以爲誠的是，爲何白衣能高座說法，而其背後所意味的是否爲僧眾的素質低落與懈怠、放逸呢？故經中所言的五亂澆世，實有它更深層的意義存在。

儘管五濁惡世是如此的不完美，然而世尊卻在《悲華經》中有願生五濁的誓言，文云：

今我世尊，何因何緣處斯穢惡不淨世界，命濁、劫濁、眾生濁、見濁、煩惱濁，於是五濁惡世之中，成阿耨多羅三藐三菩提？在四眾中說三乘法？以何緣故，不取如是清淨世界，而不遠離五濁惡世⁷⁴？

這是世尊在王舍城耆闍崛山的說法會場，其中有一菩薩摩訶薩名曰寂意，在瞻觀如來種種神化之後，請問佛陀：什麼因緣，其餘諸佛所有的世界，皆清淨微妙，種種莊嚴，離於五濁，無諸穢惡，而世尊卻獨願往五濁不淨世界。

世尊只爲成就大悲，而取弊惡不淨的世界，這是世尊的本願，願處此不淨惡穢世界，而成就阿耨多羅三藐三菩提。有世尊這樣的願言證明，即使在五濁惡世之中，也有悲心願切的菩薩在爲眾說法，而成就無上菩提。這無非鼓舞了生於末法時代的行者，一股不畏惡世亦能成就菩提的最佳寶典。

綜觀上述可知，人壽自二萬歲時，便已有五濁的思想，而此思想會隨著時代的遷流變化，愈益增長，尤在末法之時，而更趨於熾盛惡劣，由上可知五濁與末法乃展轉增上的關係。而此五濁之世相則是，人壽不過百歲。眾生不孝養父母。僧侶不護禁戒，徒增非法欲貪，諍訟鬪亂。像法漸起，邪法轉生，於是三災競起。

第四節 女人出家嚴持八敬—正法還住千年

根據山田龍城先生〈末法思想について—大集經の成立問題〉一文中，將

⁷³ 《法苑珠林》T53，no.2122，p.1005c22-1005c24。

⁷⁴ 《悲華經》T3，no.157，p.174c07-174c11。

法滅思想的源流區分為三群：(a) 像法的起源。(b) 正法五百年說的起源。(c) 正法滅盡的起源。而將女眾出家損減正法五百年的經典歸類在第二種，這是屬於部派有關律部的經典，如《毘尼母經》《五分律》《四分律》及南傳的《小品》等⁷⁵。

首先來看最初出現「八敬法」的《中本起經》(AD207) 佛陀對女眾欲作沙門的看法：

佛告阿難：假使女人，欲作沙門者，有八敬之法，不得踰越，當以盡壽，學而行之。譬如防水，善治堤塘，勿漏而已。其能如是者，可入我律戒…八敬之法，我教女人不得踰越，當以盡壽學而行之。假令大愛道，審能持此八敬法者，聽為沙門⁷⁶。

從引文中清楚的得知八敬法是女眾想成為真正的沙門者，就必須盡形壽，學而實行之的。當大愛道比丘尼得知佛已應允批剃時，非常歡喜踴躍的頂戴受持八敬之法，不多久即證阿羅漢果。又經過一段時日後，大愛道比丘尼與諸長老比丘尼們，同行到賢者阿難處而詢問言：「阿難尊者！這些長老比丘尼們，皆久修梵行，且已見到真實的聖法，如何要她們向新受戒且年少的比丘僧作禮呢？」

當阿難轉問佛陀時，佛即訶斥阿難。故說出因女人出家而沙門釋子所受到的種種傷害，乃至佛之正法理當千歲興盛，然以女人作沙門，故使我法五百歲後而衰微⁷⁷。

從上段經文佛曾二度告誡阿難，若女人欲為沙門就當嚴持八敬法，以此八敬之法作為女眾出家者的法身慧命，若不遵持八敬法視同非沙門者，既不為沙門卻以沙門形得住世間，勢必導致佛法的速速衰微。

又在《毘尼母經》(AD350-431) 經中，也有世尊親口向阿難說：你今日為女人求出家，可知後當滅我正法五百世：

⁷⁵山田龍城〈末法思想について—大集經の成立問題〉p.58-59。

⁷⁶《中本起經》T4, no.196, p.158c16-159a04。

⁷⁷《中本起經》：「佛言：「止止！阿難！當慎此言，勿得說也。但汝所知，不如我知。若使女人不於我道作沙門者，外諸異學梵志，及諸居士，皆當以衣被布地，求哀於諸沙門言：『賢者有淨戒高行，願行此衣上，令我長得其福。』」佛言：「阿難！若使女人不於我道作沙門者，天下人民，皆當解髮布地，求哀於諸沙門言：『賢者有戒聞慧行，願行此髮上，令我長得其福。』若使女人不於我道作沙門者，天下人民，皆當豫具衣被、飯食、臥床、病瘦醫藥，願諸沙門當自來取之。若使女人不於我道作沙門者，天下人民，奉事沙門當如事日月、如事天神，過踰於諸外道異學者上。若使女人不於我道作沙門者，佛之正法當千歲興盛。佛復語阿難：「以女人作沙門故，使我法五百歲而衰微。」T4, no.196, p.159a25-159b09。

佛告阿難：女人能行八敬法者，聽其出家，若不能者，不聽在道。所以為女人制八敬者，如人欲渡水，先造橋船，後時雖有大水，必能得渡，八敬法亦如是，怖後時壞正法，故為其制耳。佛告阿難：汝今為女人求出家，後當減吾五百世正法，阿難聞此之言，憂愁不樂⁷⁸。

從世尊的造橋譬喻中看到了世尊的為難和阿難的憂慮。佛是一切智人，明知女人出家，必壞佛正法五百年。然為了憐曇彌等五百釋種女，及阿難的再三請求，於是為女眾的出家而制定了八敬法。就如渡水先造船橋，即使往後有大水患亦能安然渡過，好比佛滅度後世轉五濁惡穢，正法壞滅時，而此八敬之法亦能讓女眾出家者安隱得度。

又迦葉為結集三藏教典時，阿難曾白迦葉：親聞如來滅後，應集眾僧捨微細戒。迦葉反問阿難，何者為微細戒？阿難不能回答。於是迦葉責備阿難七件事。後又因阿難為女人求出家，如來正法原本應住千歲，而今度女出家則損減五百年，迦葉尊者便以十事責備阿難。因文繁故只列舉第十事：

若女人不出家者：佛之正法應住千年，今減五百年，一百年中得堅固解脫，一百年中得堅固定，一百年中得堅固持戒，一百年中得堅固多聞，一百年中得堅固布施⁷⁹。

在《根本說一切有部毘奈耶雜事》(AD702)中，亦載有世尊對八尊敬法的譬喻：

若許女人為出家者，佛法不久住…如作田家，苗稼成熟，忽被風雨霜雹所損，女人出家，損壞正法，亦復如是。汝為女人，求請出家成苾芻尼者，我今為制八尊敬法，盡壽修行不得違越。我此所制，如種田人，夏末秋初，河渠之處，堅修隄堰，不使水流，溉灌田苗，隨處充足，八尊敬法，亦復如是⁸⁰。

⁷⁸ 《毘尼母經》T24，no.1463，p.803b12-803b18。

⁷⁹ 《毘尼母經》T24，no.1463，p.818c05-818c08。

⁸⁰ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》T24，no.1451，p.350c12-350c29。

誠如《中本起經》中世尊所言：「譬如防水，善治堤塘。」我今爲尼制八尊敬法，盡形壽實修行，不得違越。就如種田人，夏末秋初，河渠所經之處，須堅修隄堰，不使水流到處氾濫，又能溉灌田苗，隨處充足，今制八尊敬法，亦復如是。從上述的兩個譬喻「造橋喻」中的船橋和「種田喻」中的隄堰，清楚的看出佛悲憫女眾出家的因緣，但爲了佛法的住持久遠與否而又爲尼眾施設了八尊敬法。

在《中阿含林品瞿曇彌經》(AD397-398)中亦載有阿難被佛訶斥七件事，其中的第六件事，即是度女出家而令正法失卻五百歲的文言：

阿難，若女人不得於此正法、律中至信、捨家、無家、學道者，正法當住千年，今失五百歲，餘有五百年⁸¹。

然而根據《善見律毗婆沙》(AD489)記載，因比丘尼嚴守八尊敬法，正法而還得千年的說法：

何以佛不聽女人出家，為敬法故。若度女人出家，正法只得五百歲住，由佛制比丘尼八敬，正法還得千年⁸²。

就因爲佛雖允許女人出家，而正法損減五百年，這樣的代價不能不算大，佛既已允諾，於是爲了正法的壽命得以延長，而爲比丘尼們制八敬法，復使正法還住千年。

又《阿毘達摩大毘婆沙論》(AD656-659)中對於佛之正法住或滅的定義有詳細的解釋。然而關於究竟度女出家正法爲之損減亦或還復千年，卻有著不同的說法：

若當不度女人出家者，我之正法應住千歲…由度女人出家故，令我正法減五百歲。問：若正法住猶滿千年，何故世尊作如是說？答：此依解脫堅固密意而說，謂若不度女人出家，應經千歲解脫堅固，而今後五百歲，唯有戒、聞等持堅固，非解脫者，皆是度女人出家之過失耳。有餘師說：

⁸¹ 《中阿含林品瞿曇彌經》T1，no.6，p.7b08-7b10。

⁸² 《善見律毘婆沙》T24，no.1462，p.796c20-796c23。

此依若不行八尊重法密意而說，謂若度女人出家不令行八尊重法者，則佛正法應減五百歲住，由佛令彼行八尊重法故，正法住世還滿千歲⁸³。

從引文中清楚得知，因度女出家，正法無疑當磨滅五百年，此乃站在解脫堅固密意來說，亦即正法應住千歲解脫堅固。然今度女出家而後損滅的五百年中，卻只剩戒、聞等持堅固而非解脫堅固者，而此重大過失皆因度女之由。

又有餘師提出不同的看法，正法銳減五百年，此乃依比丘尼眾不行八尊重法密意而說，若尼眾們遵行實踐此八尊重法，正法的住世應還滿千年。

佛雖披剃尼眾，正法為之損滅五百年，然又為尼授八敬之法，正法還復千年。可見法的增減不在於人性別的問題，而在行持、行證的有無。雖身為女身，但以恆持淨戒故，終能於諸佛法中不但不減損其壽命，反能由持淨戒，正法更得還復不減。由此得知八尊敬法的行持，對於佛法的住世，佔有相當的影響力，豈是輕言就能抹除的。

以下將以表格呈顯，因度女出家正法為之損滅五百年亦或還復千年的經典整理：

經名 \ 法住年數	五百年	一千年	經文
《中本起經》	○		若使女人不於我道作沙門者，佛之正法當千歲興盛。佛復語阿難：「以女人作沙門故，使我法五百歲而衰微 ⁸⁴ 。
《毘尼母經》	○		若女人不出家者，佛之正法應住千年，今減五百年 ⁸⁵ 。
《五分律》	○		若不聽女人出家受具足戒，佛之正法住世千歲，今聽出家，則減五百年。 ⁸⁶
《四分律》	○		佛告阿難：若女人不於佛法出家者，佛法當得久住五百歲 ⁸⁷ 。
《中阿含林品瞿曇彌經》	○		若女人不得於此正法·律中。至信·捨家·無家·學道者。正法當住千年今失五百歲 ⁸⁸ 。
《阿毘達摩大毘婆沙論》		○	若度女人出家不令行八尊重法者，則佛正法應減五百歲住。由佛令彼行八尊重法故，正

⁸³ 《阿毘達摩大毘婆沙論》T27，no.1545，p.918a06-918a17。

⁸⁴ 《中本起經》T4，no.196，p.159a25-159b09。

⁸⁵ 《毘尼母經》T24，no.1463，p.818c04-818c05。

⁸⁶ 《五分律》T22，no.1421，p.186a13-186a15。

⁸⁷ 《四分律》T22，no.1428，p.923c09-923c11。

⁸⁸ 《中阿含林品瞿曇彌經》T1，no.26，p.607b08-607b10。

			法住世還滿千歲 ⁸⁹ 。
《善見律毘婆沙》		○	若度女人出家，正法只得五百歲住，由佛制比丘尼八敬，正法還得千年 ⁹⁰ 。

從以上的論述看來，八敬法的行持關繫佛法甚重，遵之則正法常存違之則法滅在即。故南山大師行事鈔引《善見律》云：「佛初不度女人出家，為滅正法五百年，後為說八敬聽出家依教行，故還得千年。今時不行，隨處法滅，故須勵意⁹¹。」從道宣的「今時不行」對當時尼眾行持八敬的評論來看，中國古德尚以正法住世五百年為通說，似未受因女眾嚴持八敬，正法還復千年的影響。這是否意味著當時的尼僧團並未如實行持八尊敬法？這將又是一值得探討的問題。

第五節 諸佛結戒與正法久住之關係

接著本節將討論關於正法是否久住與諸佛結戒的關係。根據《善見律毗婆沙》當佛在俱尸那城娑羅雙樹間，入無餘涅槃時，大迦葉尊者正從葉波國趕回來，在路上聞道士說佛已入涅槃，於是弟子們宛轉涕哭。時有一比丘，名須跋陀羅摩訶羅言：何必啼哭？佛在世時常說這是淨、這是不淨，這是應作、這不應作。如今正適我意，可隨欲作而不作⁹²。

迦葉尊者默然而回憶此語，於是思惟，趁惡法未興時，宜速集結法與律藏，以正法住持，饒益眾生。

於是迦葉尊者向諸長老比丘詢問，應該先結集法藏還是毘尼藏呢？長老比丘答曰：「大德，毘尼藏者是佛法壽，毘尼藏住，佛法亦住，是故我等先出毘尼藏⁹³。」由長老比丘的回答可知佛法的壽命依毘尼律藏而住，毘尼藏住，佛法亦住。

首先探究佛陀制戒最初的因由，筆者根據《五分律》(AD423-434)〈第一分初波羅夷法〉加以說明。《五分律》計三十卷，乃彌沙塞部(化地部、正地

⁸⁹ 《阿毘達摩大毘婆沙論》 T27, no.1545, p.918a15--918a17。

⁹⁰ 《善見律毘婆沙》 T24, no.1462, p.796c21-796c21。

⁹¹ 《四分律刪繁補闕行事鈔》 T40, no.1804, p.154c09-154c12。

⁹² 《善見律毘婆沙》：「大沙門在時，是淨是不淨、是應作是不應作。今適我等意，欲作而作，不作而止。」 T24, no.1462, p.673c16-.673c18。

⁹³ 《善見律毘婆沙》 T24, no.1462, p.674c22-675a02。

部、不可棄部)所傳的律藏，和《十誦律》《四分律》《摩訶僧祇律》等並稱四大廣律，由法顯從獅子國帶回漢地，再由佛陀什共竺道生等譯出⁹⁴。

《五分律》〈第一分初波羅夷法〉記載：舍利弗於靜處思惟並向佛請示：過去諸佛，何佛梵行不久住？何佛梵行久住？世尊回答：

維衛佛、尸葉佛、隨葉佛梵行不久住，拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛梵行久住…三佛不為弟子廣說法、不結戒、不說波羅提木叉，梵行所以不得久住…拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛廣為弟子說法，無有疲厭所謂修多羅、祇夜、受記、伽陀…結戒、說波羅提木叉…廣為弟子說如上法，是故梵行所以久住⁹⁵。

於是世尊便言維衛佛、尸葉佛、隨葉佛因不為弟子廣說法義、不結戒、不說波羅提木叉，所以梵行不得久住。當此三佛及弟子般泥洹後，餘後諸弟子種種名姓出家者，亦速滅梵行。而拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛梵行久住，因為弟子廣說法義，結戒、說波羅提木叉，所以梵行得久住

接著世尊又舉例⁹⁶，譬如盤中盛滿了花，放置在四衢街道上，四方有風吹來，花即隨風飄落，何以故？因沒有一種像線這樣的東西貫持著。而這根線就好比是佛為弟子廣說法、結戒、說波羅提木叉。若盆中的花有這樣的線攝持住，又怎會隨風飄落而速滅梵行呢？所以佛的清淨正法是否久住，實有賴於法的廣演與戒的行持，則是毋庸置疑的。

當舍利弗聽完佛的說法，便希望世尊為弟子們結戒、說波羅提木叉。然佛自知制戒時機未至，故不結戒。而當世尊遊行到毘舍離的迦蘭陀村時，弟子須提那犯了淫戒，佛即以種種呵責告諸比丘，並以十種利益，為諸比丘結戒。

1、為僧和合。2、能攝持僧。3、為調伏惡人。4、令慚愧者得安樂。5、能斷現世有漏。6、滅後世有漏。7、令未信者生信。8、已信者令增廣。9、為法能久住。10、分別廣演毘尼律藏，得令梵行久住⁹⁷。

在《勝鬘經》(AD421-478)中，勝鬘夫人亦有因調伏、攝受一切諸惡律儀，

⁹⁴ 鎌田茂雄等編《大藏經全解說大事典》p.382-383。

⁹⁵ 《五分律》T22, no.1421, p.1b26-2a01。

⁹⁶ 《五分律》：「譬如槃盛散花置四衢道，四方風吹，隨風飄落，何以故？無繩持故。」T22, no.1421, p.1c18-c20

⁹⁷ 《五分律》T22, no.1421, p.3b28-3c04。

及毀犯如來清淨禁戒者，而能令正法久住，如來法輪常轉的文言：

我從今日乃至菩提，若見捕養眾惡律儀及諸犯戒終不棄捨。我得力時，於彼彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之，何以故？以折伏攝受故，令法久住，法久住者，天人充滿，惡道減少，能於如來所轉法輪，而得隨轉，見是利故，救攝不捨⁹⁸。

這是佛在舍衛國祇樹給孤獨園的說法會上，授勝鬘夫人阿耨多羅三藐三菩提記，當勝鬘夫人聞佛授記後，即於如來前合掌而立，發下十弘誓願。而以此「折伏攝受，眾惡律儀及諸犯戒者，只為令正法久住。」是為第九弘願。誠如前文《善見律》中言，毘尼藏者是佛法的壽命，只要毘尼藏住世，佛法亦住世間，由此得知結戒，說波羅提木叉與正法的久住有著密不可分的关系。

綜觀以上所討論的首先就法滅思想的形成，基於經典的大量傳譯，而其中不乏佛般涅槃後的種種情景，及諸弟子的種種非法邪行，而導致佛法的疾滅。又此法滅思想的形成亦為正、像、末三時思想之前身，亦即三時說之蘊釀期。在加上五濁惡世的悲觀思想更確立了法流澆末，而衍生出末法危機的概念。

雖然早期經典中並無正、像、末的三時思想，唯有正法滅、像法出的法滅意識。但可從正法的疾滅與止住年月的記事，感受到法的興衰，然而在諸經中，對於佛法住世時分，並無一定的年限。而對法的遞嬗，卻是肯定三時的說詞，雖然早期經中不言及末法，卻在大乘經典中，將正法沒、像法生、繼之末法的觀念具體呈現出來。

對於佛披剃尼眾，正法為之損滅五百年，然又為比丘們尼授八敬之法，正法因而還復千年。可見法的增減不在於人性別的問題，而在行持、行證的有無。故筆者提出女眾出家嚴持八敬則正法常存的討論，及諸佛結戒說波羅提木叉乃為延持佛法慧命之重要關鍵，肯定「毘尼藏」者是佛法的壽命，只要「毘尼藏」住世，佛法亦住世間。

⁹⁸ 《勝鬘經》 T12, no. 353, p. 217c09-217c15。

第參章 影響慧思末法思想之重要經典考

第一節 《妙法蓮華經》正、像、末之相

從在龍樹的《大智度論》中被引用推斷《妙法蓮華經》為西曆紀元前後所成立，而目前所成立的章節，是經過後人不斷增廣，才呈現目前的面貌。目前所存的譯本為西晉·竺法護所譯《正法華經》(AD286)。次後秦·鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》(AD406)。後有隋·闍那崛多共達磨笈多譯《添品妙法蓮華經》(AD601)共三本⁹⁹。

而又以鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》(梵 Saddharma-puṇḍarīka sūtra)譯本最廣為流通，雖然本經在中國曾有多次的翻譯，但多已佚失，目前現存的漢譯傳本就如上述三本，也有梵文寫本。

(一) 慧思與《法華經》之邂逅因緣

首先來看《妙法蓮華經》(以下簡稱《法華經》)與慧思的深厚因緣，《立誓願文》云：

年十五，出家修道，誦法華經及諸大乘，精進苦行，至年二十¹⁰⁰。

願文中所言，慧思少年十五即出家修道，諷誦《法華》及諸大乘經，勤修苦行。慧思的奉持《法華》及修諸苦行，並非此生如此，在多生累劫的宿世因緣中就與《法華經》結下深厚深緣。

根據各種僧傳不同的記載便可窺知一二，如《續高僧傳》中云：

⁹⁹ 鎌田茂雄等編《大藏經全解說大事典》p.74-75。

¹⁰⁰ 《立誓願文》T46, no.1933, p.787a06-787a08。

日惟一食不受別供，周旋迎送都皆杜絕，誦法華等經三十餘卷，數年之間千遍便滿¹⁰¹。

續傳中言，慧思出家時惟日中一食不受別請供養，精進苦行，恆誦《法華經》千遍的例子。又云：

思每歎曰，昔在靈山同聽《法華》，宿緣所追今復來矣！即示普賢道場，為說四安樂行，顛乃於此山行法華三昧，始經三夕，誦至藥王品，心緣苦行，至是真精進句，解悟便發，見共思師處靈鷲山，七寶淨土聽佛說法¹⁰²。

這是智者大師親炙慧思後，證到「法華三昧前方便」中的境界。智者大師發悟之後見到與慧思過去生，曾在靈山會上同聽法華，今日宿緣所追亦復來矣，儼然靈山法筵未散。

又《神僧傳》云：

夢隨彌勒與諸眷屬同會法華，心自惟曰，我於釋迦末法受持法華，今值慈尊豁然開悟，轉復精進，靈瑞重沓，瓶水常滿，供養嚴備，若有天童侍衛之者¹⁰³。

《神僧傳》中記載慧思先前所受戒律儀並非殊勝，無法開發正道，於是夜夢梵僧數百，為他翻壇在加羯摩法，成就具足大戒，驚悟之後才知夢受，後又夢彌勒為之說法，繼之隨彌勒與諸眷屬同赴法華會上。並自心思惟，我於釋迦如來末法之時受持《法華經》，今又值慈尊說法，則豁然開悟，精勤向道轉復更進。

而在《法華傳記》中更有苦行向道而蒙普賢菩薩摩頂，湧出肉髻的記載：

誦《法華經》，情深樂重，先未曾誦，日從他借經，於空塚中，獨自看之，無人教授，日夜悲泣，塚是非人所居，恐畏非一，移託古城，鑿穴

¹⁰¹ 《續高僧傳》「慧思傳」T50, no.2060, p.562c11-562c13。

¹⁰² 《續高僧傳》「智顛傳」T50, no.2060, p.564b15-564b20。

¹⁰³ 《神僧傳》T50, no.2064, p.976a2-976a5。

居止，晝則乞食，夜不眠寢。向經流淚，頂禮不休，其年夏多雨，雨穴濕蒸，舉身浮腫，行止不能，而忽心對經，心力彌壯，忽覺消滅平服如故，夢普賢乘六牙白象，來摩頂而去，《法華》一部，曾未識文，自然解了，所摩之處，自然隱起如肉髻¹⁰⁴。

而慧思性喜幽靜，喜好禪坐，以恆誦《法華經》為志業。常日夜不休於空塚中讀誦、頂禮此經，而夏天多雨，所居的洞穴，濕氣蒸發，於是舉身浮腫，行、止皆不如意。但仍虔誠、堅固頂禮此經，愈發感覺心力的不思議，而此身疾則自然平復。後夜則夢普賢菩薩，乘六牙白象摩頂而去，而所摩之處肉髻湧起。

《法華經》與慧思的深厚因緣，由前所述便可知一二。而關於《法華經》中後惡世的法滅思想，應如何的影響慧思亦不難推知。

（二）正像末三時景況與末法弘經軌則之教示

首先依《法華經》品數先後，探究經中相關的三時景況：

1、〈譬喻品〉：

舍利弗！是華光佛滅度之後，正法住世三十二小劫，像法住世亦三十二小劫¹⁰⁵。

此品乃世尊為舍利弗尊者授記未來成佛時，正法住世與像法住世的時間，首次出現正、像二時之說。

2、〈五百弟子授記品〉：

佛壽六萬劫，正法住倍壽，像法復倍是，法滅天人憂¹⁰⁶。

此品乃世尊為富樓那尊者授記未來成佛時，會中的一千二百羅漢，已得心自在者，亦作是念。若我等能為世尊授記，不也樂乎，於是世尊便為千二百羅漢授記成佛。於此眾中，世尊以大弟子憍陳如比丘作代表，授記成佛，其佛壽命六萬劫，正法住世十二萬劫，像法住世二十四萬劫。當正法、像法過去時，佛法則滅矣。以上二佛皆是授記未來國土的正法，像法及法滅時間，非指此娑婆世

¹⁰⁴ 《法華傳記》T51, no. 2068, p. 59b3-59b 11

¹⁰⁵ 《法華經》〈譬喻品〉T9, no. 262, p. 11c10-11c12。

¹⁰⁶ 《法華經》〈五百弟子受記品〉T9, no. 262, p. 28c18-28c19。

界。從未來佛的正法、像法及法滅概念，以及過去佛的末法景況¹⁰⁷可以推知釋迦佛法亦包含了這樣的遞嬗。

3、〈授學無學人記品〉：此品乃世尊為阿難、羅睺羅、學、無學聲聞弟子二千人等授記未來成佛，其中阿難尊者的授記文為：

其佛壽命，無量千萬億阿僧祇劫，若人於千萬億無量阿僧祇劫中算數校計，不能得知。正法住世倍於壽命，像法住世復倍正法。阿難！是山海慧自在通王佛，為十方無量千萬億恒河沙等諸佛如來所共讚歎，稱其功德¹⁰⁸。

特殊的是，通王佛的壽命，是無量千萬億阿僧祇劫這麼長，而其佛的正法住世又倍於壽命，像法住世又復倍於正法。而羅睺羅、學、無學聲聞弟子二千人等的授記，世尊卻未說其佛法的住世時分。由此可知阿難憶持如來無量諸佛法藏，通達無礙，其功德實難以較量。

4、〈法師品〉：

若人說此經，應入如來室，著於如來衣，而坐如來座，處眾無所畏，廣為分別說。大慈悲為室，柔和忍辱衣，諸法空為座，處此為說法。若說此經時，有人惡口罵，加刀杖瓦石，念佛故應忍¹⁰⁹。

世尊對於在此惡世中，欲演說斯經時，所應抱持的準則是：入如來室，以大慈悲為如來室。著如來衣，此衣為柔和忍辱衣。處坐如來座，以諸「法空」為座。若處大眾中說法，有人厲罵，加以刀、杖、瓦、石相逼時，則應以念佛的功德而忍之。衣、座、室的譬喻乃《法華經》中有名的弘經三軌¹¹⁰，世尊用這三種譬喻來說明對於惡世中種種逼難，佛弟子們應以此三軌作為弘經準則。

5、〈常不輕菩薩品〉：

在過去阿僧祇劫時，有佛名威音王佛，壽命四十萬億那由他恒河沙劫，正

¹⁰⁷ 請參考第五章第二節 p94。

¹⁰⁸ 《法華經》〈授學無學人記品〉 T9, no.262, p.29c11-29c16。

¹⁰⁹ 《法華經》〈法師品〉 T9, no.262, p.30c24-32a24。

¹¹⁰ 《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》「如來室者，一切眾生中大慈悲是。如來衣者，柔和忍辱心是。如來座者，一切法空是。安住是中以不懈怠心為菩薩四眾廣說是經，此謂弘經三軌」X41, no.728, p.288a10-288a13。

法住世的劫數，如一閻浮提化成微塵數般這麼長的時間。而像法住世的劫數，又如四天下化作微塵般的多。其佛饒益眾生已然後滅度，正法、像法滅盡之後，於此國土更有佛出，亦號威音王如來，如此次第接腫有二萬億佛，皆同名號威音王如來：

最初威音王如來既已滅度，正法滅後，於像法中，增上慢比丘有大勢力。爾時有一菩薩比丘名常不輕。得大勢！以何因緣名常不輕？是比丘，凡有所見若一一比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷一一皆悉禮拜讚歎而作是言：「我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道當得成佛。」¹¹¹

常不輕菩薩是在最初那一尊威音王如來的像法中出世，在像法時具有大勢力的屬增上慢比丘。而常不輕菩薩則凡見到眾生皆一一禮拜讚歎，常作是言：「汝當作佛。」如此經歷多年，經常引來瞋恨者的杖木、瓦石的打擲、罵詈。常不輕菩薩在像法增上慢四眾中，不管人們如何的輕慢、毀辱，菩薩皆能安住在他的行門中，精進修持，若不是等視慈憫一切眾生，怎能堪忍所有的違逆因緣。而慧思在他一生中屢遭生命垂危的迫害，卻仍是以懺悔自身罪過而得以保住生命的例子，可知常不輕菩薩的安受苦忍精神對慧思的影響深遠。

6、〈提婆達多品〉：

吾於過去無量劫中，求法華經，無有懈倦。於多劫中常作國王，發願求於無上菩提，心不退轉…為於法故，捐捨國位，委政太子，擊鼓宣令四方求法：「誰能為我說大乘者，吾當終身供給走使。」時有仙人來白王言：「我有大乘，名妙法華經。若不違我，當為宣說。」提婆達多却後過無量劫，當得成佛，號曰：天王如來…正法住世二十中劫。¹¹²

此品乃世尊為過去無量劫中，求《法華經》，無有懈怠。在一次為國王身時，為了求無上菩提，而尋求能為我宣說大乘者，我當終身供給奉事。時有一仙人（提婆達多）來言：「我有大乘，名《妙法華經》，若不違我，當為宣說。」於是國王便為仙人奉事，如採菓、汲水、拾薪等、乃至以身體作為床座，精勤奉侍。經過千歲，為了求法，身心終無懈倦，亦令仙人無所乏少。而現今具足六

¹¹¹ 《法華經》〈法師品〉T9，no.262，p.50c14-50c20。

¹¹² 《法華經》〈提婆達多品〉T9，no.262，p.35a01-35a09。

波羅蜜，三十二相，八十種好，成就正覺，乃皆因提婆達多此善知識故，於是佛在大眾中即爲之授記。

而現世中的提婆達多乃五逆害佛之人，佛仍視提婆達多爲善知識，而予以授記。這樣的宏偉胸襟，亦無怪乎慧思於《立誓願文》中，經四度生命垂危後，仍能發大誓願「令一切眾惡論師，咸得信心住不退轉¹¹³。」

7、〈勸持品〉：

此品乃藥王菩薩摩訶薩等及八十萬億那由他，皆是阿惟越致轉不退諸菩薩摩訶薩，於佛前作誓願言：

後惡世眾生，善根轉少，多增上慢，貪利供養，增不善根，遠離解脫，雖難可教化，我等當起大忍力，讀誦此經，持說、書寫、種種供養，不惜身命…惡世中比丘，邪智心諂曲，未得謂為得，我慢心充滿…貪著利養故，與白衣說法…濁劫惡世中，多有諸恐怖惡鬼入其身，罵詈毀辱我，我等敬信佛，當著忍辱鎧，為說是經故，忍此諸難事，我不愛身命，但惜無上道，我等於來世，護持佛所囑¹¹⁴。

從引文中清楚地看見如來滅後惡世中，眾生善根轉少多增上慢，惡世中比丘又於諸利養而誑惑世間人。如來無上正法難道就此滅沒？於是藥王菩薩及諸不退轉諸菩薩摩訶薩，誠願世尊不以爲慮，我等當如佛所教，廣宣斯法。從諸大菩薩的發願文中也可在慧思《立誓願文》¹¹⁵中找到類似的思想，雖然所護持的經典不同但護教衛法的精神卻無差別。

8、〈安樂行品〉

此品乃文殊師利法王子，延續前諸菩薩於佛前發大誓願，願於後惡世，護持、讀說是《法華經》，然而究竟該如何安住此經，爲眾生敷演，而向佛請示。於是佛告文殊菩薩言諸菩薩摩訶薩，於後惡世欲說此經時，首當安住的四法。

一者、安住菩薩行處及親近處，能爲眾生演說是經。云何名菩薩摩訶薩

¹¹³ 《立誓願文》T46，no.1933，p.787b25-787b26。

¹¹⁴ 《法華經》〈勸持品〉T9，no.262，p.36a02-36c19。

¹¹⁵ 《立誓願文》：「無量壽經在後得百年住，大度眾生然後滅去至大惡世。我今誓願持令不滅，教化眾生至彌勒佛出。」T46，no.1933，p.786c9-786c12。

行處？若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順而不卒暴，心亦不驚；又復於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別，是名菩薩摩訶薩行處¹¹⁶。

第一安樂行處，誠如〈常不輕品菩薩品〉中所言：：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」以一切眾生悉皆是未來佛看待。這樣的恭敬禮拜，又如何不能住於忍辱地，心地怎能不柔和、善順，而心驚卒暴呢？又常強觀諸法的實相，於法無所行亦不分別，是名菩薩摩訶薩行處。而菩薩的親近處有二，第一：

菩薩摩訶薩不親近國王、王子、大臣…亦不親近諸有兇戲…畋獵漁捕諸惡律儀…不應於女人身，取能生欲想相而為說法，亦不樂見，若入他家，不與小女、處女、寡女等共語…若為女人說法，不露齒笑，不現胸臆，乃至為法猶不親厚，況復餘事…常好坐禪，在於閑處，修攝其心。文殊師利！是名初親近處¹¹⁷。

菩薩摩訶薩不應親近國王，在《增壹阿含經》¹¹⁸中則提到比丘若親近國主者，則會有十種非法遭譏嫌：「一、陰謀國王之命。二、王誅殺大臣。三、典藏寶物亡失。四、宮女懷妊。五、國王身遭毒害。六、大臣互相爭競。七、興二國交兵。八、王慳吝不布施人民。九、大肆斂取民物。十、國中多遭疾疫，皆謂比丘施行呪術的原故。」。

又重視為女人說法時，菩薩應具備的律儀，即使是女人為法而來，仍不能表現親厚，更何況是餘雜事，菩薩應常於空閑寂靜處，坐禪修攝其心。此乃菩薩之初親近行處。

第二：

菩薩摩訶薩觀一切法空，如實相，不顛倒、不動、不退、不轉，如虛空，無所有性。一切語言道斷，不生、不出、不起，無名、無相，實無所有，無量、無邊，無礙、無障，但以因緣有，從顛倒生故說。常樂觀如是法

¹¹⁶ 《法華經》〈安樂行品〉T9, no.262, p.37a15-37a20。

¹¹⁷ 《法華經》〈安樂行品〉T9, no.262, p.37a21-37b11。

¹¹⁸ 《增壹阿含經》T02, no.125, p.777a16-b20。

相，是名菩薩摩訶薩第二親近處¹¹⁹。

菩薩第二親近處為觀「一切法」空如實相，不顛倒等，一切的語言道斷，空無所有，即可明白菩薩為眾生說法時，為何要以「法空為座」的重要性。即使說法，亦以因緣有，是從顛倒生，而說的假有。諸法畢竟空寂，實無所有。

二者、如來滅後，於末法中欲說是經，應住安樂行。若口宣說、若讀經時，不樂說人及經典過。亦不輕慢諸餘法師，不說他人好惡、長短…有所難問，不以小乘法答，但以大乘而為解說，令得一切種智¹²⁰。

第二安樂行處，菩薩摩訶薩於如來滅後的末法中，欲說此經時，應安守口業清淨，不說人過，不輕慢餘師，所有的難問，不以小乘法而回答，皆應以大乘而為解說，務令眾生能得佛的一切種智。

此品也是《法華經》中唯一出現「末法」語詞的地方，相對於前幾品所談的正法、像法，更肯定了《法華經》中的末法概念。而竺法護所譯的《正法華經》〈安行品〉中只用「如來滅後」及「像法」的語詞卻無「末法」一詞的出現。

又如《勝鬘經》中云：「唯大乘住，正法亦住。若大乘滅者，則正法亦滅¹²¹。」由此可知大乘實乃正法之標幟。

三者、於後末世法欲滅時，受持、讀誦斯經典者，無懷嫉妬諂誑之心，亦勿輕罵學佛道者，求其長短…於一切眾生，平等說法，以順法故，不多不少，乃至深愛法者，亦不為多說¹²²。

第三安樂行，菩薩摩訶薩於如來滅後末世中法欲滅時，欲說此經時，對於一切眾生，其心應平等無差，而為之說法，即使有深愛法者，亦不為之多說的平等

¹¹⁹ 《法華經》〈安樂行品〉T9, no. 262, p. 37b12-37b17。

¹²⁰ 《法華經》〈安樂行品〉T9, no. 262, p. 37c29-38a07。

¹²¹ 《勝鬘經》：「正法住者，為大乘故說，大乘住者，即正法住，正法滅者，為大乘故說，大乘滅者，即正法滅。」T12, no. 353, p. 219b17-219b19。

¹²² 《法華經》〈安樂行品〉T9, no. 262, p. 37b02-38b14。

說法。

四者、於後末世法欲滅時…於非菩薩人中生大悲心，應作是念：「如是人，則為大失，如來方便隨宜說法，不聞、不知、不覺、不問、不信、不解，其人雖不問、不信、不解是經，我得阿耨多羅三藐三菩提時，隨在何地，以神通力、智慧力引之，令得住是法中¹²³。」

第四安樂行，則為菩薩於末世法欲滅時，對不聞、不知、不覺、不問、不信、不解此《法華經》的人。當菩薩成等正覺時，不論何時皆以神通力，智慧接引，令之安住法中。這種以神通、智慧誓度眾生的思想，在後面章節慧思著作中，可以得知這樣清晰的輪廓。

日本學者河村孝照在《法華經概說》¹²⁴中也提出六品的說明，在五濁末世中的弘經軌則：

一、在〈方便品〉中強調諸佛出於五濁惡世，乃因眾生垢重，慳貪嫉妒，成就諸多不善法，故諸佛以權巧方便於一佛乘的實相之理分別演說三乘。

二、法師品中以「入如來室」，「穿如來衣」，「坐如來座」為四眾弘經的三軌，作為如來滅度後修行弘通此《法華經》者的軌則。

三、勸持品中以八十萬億那由他菩薩在如來的守護下，發誓於佛滅度後，不論遭受多大的苦難，多少的逼害，也要弘通此《法華經》，而偈文預言，末法時若有人如說修行《法華經》而遭遇嚴重的困難，惱害行者的，此即所謂的三類強敵：（一）俗眾增上慢；（二）道門增上慢；（三）僭聖增上慢。

四、而〈安樂行品〉中，文殊菩薩代表這些淺行的菩薩問末法弘宣的規則…在〈勸持品〉裏，淺行菩薩聽說末法弘經甚為艱難，覺得即使有受持弘通此經之志，也很難忍受過度這樣的辛苦，因此文殊菩薩才向世尊請問安樂行。

五、〈常不輕品〉，佛教的弘佈大約不出攝受和折伏二大門，攝受門是積極地令對方理解真理，折伏門則是消極地打破對方的思想。日僧日蓮在此二大門之中，特別將折伏門定為末法布教的相應方法。常不輕菩薩不論在那裡都反覆地說『我不輕於汝等』，被打擲時閃開而說『我不輕於汝等』，即使在遭受

¹²³《法華經》〈安樂行品〉T9, no. 262, p. 38c04-38c11。

¹²⁴河村孝照《法華經概說》P91。

一切惡口、罵詈後也能心平氣和。此乃顯示末法弘經的模範，不這樣則不能撒下法華的種子。

六、在〈藥王菩薩本事品〉，後五百歲文「我滅度後後五百歲中，廣宣流布於閻浮提無令斷絕。」此文顯示《法華經》廣宣流布時代的佛識…而末法時對《法華經》的流布有什麼利益？「病即消滅」是現世的利益，而「不老不死」是未來的利益，更證明了此《法華經》才是末法時救濟眾生的經典。」

河村孝照先生亦在〈如來壽量品〉中說明，壽量品所說的佛的實身，是在甚大久遠的往昔已成佛的古佛，此後到未來其壽命無限…而其間或示現生、或死，乃至此處或往彼處，所到之處都是示現成道之相，此乃皆為教化眾生的權宜之計。佛其實並無生滅，正因為已是久遠成就的佛，所以菩提樹下始成正覺之相，只是末世時度眾的方便示現而已。

從以上河村孝照先生對《法華經》的分析，是諸佛出世教化眾生以方便法將一佛乘的道理開演三乘，普利人天，而將它歸在末法中的救濟妙經。

（三）小結

從〈五百弟子受記品〉中以憍陳如比丘作代表，授記成佛，當此佛的正、像法過去時，佛法則滅，而人天憂慮。及〈法師品〉在惡世中，欲演說斯經時，所應抱持的準則：以大慈悲為室，著忍辱柔和衣，以法空為座。

〈常不輕菩薩品〉像法中，增上慢四眾的大勢力。〈勸持品〉濁劫惡世中，當著忍辱鎧，為說是經故，不愛身命，可惜無上道。尤以〈安樂行品〉於末法中欲說是經，首當安住在菩薩的行處及近處，對慧思的影響最大，從《法華經安樂行義》的二相、四安樂行及三忍思想中可以得知。這在後面的章節會討論到。

綜觀以上的略述，可知《法華經》中實含末法危機的思想。雖然鮮少人提到《法華經》的末法思想，但從〈安樂行品〉世尊一在強調，於後末世、末法時，讀誦、受持及欲說本經時所當安住的法門，可以清楚得知這樣的末法觀點。

第二節 《涅槃經》法滅危機意識

《大般涅槃經》（以下簡稱《涅槃經》AD424-458）。根據屈大成先生《大乘《大般涅槃經》研究》：《涅槃經》在東晉末年，南北朝初年傳入中土，首先

是法顯（AD337-422）於南方建康譯出六卷本《大般泥洹經》¹²⁵。繼而曇無讖（Dharmarakṣa; 385-433）於北方姑臧，譯出四十卷本《涅槃經》¹²⁶（俗稱北本）。後又宋元嘉（AD424-458）慧嚴等人，加以潤色修定成三十六卷《涅槃經》¹²⁷流行於南方（俗稱南本）。

在內容方面涉及了不少重要的佛教課題，由於本經成立四、五世紀，當時佛教教團綱紀日益廢弛，而此時所譯出之經典，往往出現對僧眾腐化的行爲及正法衰滅的情況，流露出濃烈的末法思想及危機意識，而《涅槃經》便是其中重要的一部¹²⁸。

本文所採用的是宋·慧嚴等人，加以潤色修定成三十六卷的《涅槃經》。因中國南方一直採用慧嚴所譯的南本，爲主要的經典依據，如章安《涅槃經疏》就是以南本所寫的注解書（〈科南本涅槃經序〉T38, p41c19）故筆者亦採用南本。《涅槃經》全經中雖未出現末法二字，然筆者認爲卻是影響慧思末法思想的重要經典之一。而其中的正法滅後，像法弟子多不稱行，雖服袈裟，猶如獵師，高唱如來皆聽我等食肉。這是否意味著，正法就將隱沒，佛法僧寶泯滅無幾？

（一）佛弟子精勤與否是佛法住世之關鍵

首先來看〈梵行品〉中的法滅危機思想。迦葉尊者向佛陀請問，無上佛法當住世多久，幾時而滅？佛則一一道出什麼情況是「法不久住世」，又如何則「法久住於世」，列表如下：

《涅槃經》〈梵行品〉佛法久住與不久住表¹²⁹

編碼	佛法久住於世	佛法不久住世
1	若《大涅槃經》乃至有是五行，所謂聖行、梵行、天行、病行、嬰兒行。若我弟子有能受持、讀誦、書寫、演說其義，爲諸眾生之所恭敬、尊重、讚歎種種供養。當知爾時佛法未滅。	我諸弟子，多犯禁戒，造作眾惡，不能敬信如是經典，以不信故，不能受持、讀誦、書寫、解說其義，不爲眾人之所恭敬乃至供養，見受持者輕毀誹謗。汝是六師非佛弟子，當知佛法將滅不久。
2	佛初出得阿耨多羅三藐三菩提已，有諸弟子解甚深義。	佛初出得阿耨多羅三藐三菩提已，未有弟子解甚深義。
3	有諸弟子解甚深義，多有篤信白衣檀	雖有弟子解甚深義，無有篤信白衣檀越敬

¹²⁵ 《大般泥洹經》T12, no.376, p.853a03-899c24。

¹²⁶ 《大般涅槃經》T12, no.374, p.365c02-603c24。

¹²⁷ 《大般涅槃經》T12, no.375, p.605a03-852b03。

¹²⁸ 屈大成《大乘《大般涅槃經》研究》p.6。台北：文津出版社。1994年

¹²⁹ 《大般涅槃經》〈梵行品〉T12, no.375, p.714c17-716b02。

	越敬重佛法。	重佛法。
4	有諸弟子…凡所演說，不貪利養為求涅槃。	諸弟子…演說經法，貪為利養不為涅槃。
5	有諸弟子…修和敬法，不相是非，互相尊重。	諸弟子多起諍訟，互相是非。
6	諸弟子…不畜一切不淨之物，亦不自言，得須陀洹乃至得阿羅漢。	諸弟子…然畜一切不淨之物，復自讚言，我得須陀洹果乃至阿羅漢果。
7	有諸弟子…當依如來十二部經，此義若是，我當受持，如其非者，我當棄捨。	有諸弟子…各執所見，種種異說，而作是言…唯我知義，汝不能知，唯我解律，汝不能解，我知諸經，汝不能知。

經由以上圖表的比對明顯得知正法衰減的情況。要佛法久住於世：弟子必須於如來十二部經能受持、讀誦、書寫、演說其義等，乃至已得須陀洹或阿羅漢果亦不自妄言。反之弟子們犯禁戒，造眾惡，不能敬信、受持、讀誦、書寫、解說其義，演說經法，心貪利養而不真為涅槃等，佛法當知不久住世。

從圖表中看出第一類為佛法久住與否的總說，是為果報，而第二類到第七類則為各別分析佛法久住與否的原因，可說為因地。從因地不真果招迂曲的角度來看，佛法會走向滅亡勢必有他一定的腐化趨向，而使佛法能久住世間亦有他不同於世間的超凡特質，而不論佛法的久住與否，皆與佛弟子的精勤與墮落有莫大的相關，而實莫怪魔波旬的沮壞。

又佛在世時，就有因弟子的惡行，而如來應允魔波旬在三個月後，便入般涅槃。如《涅槃經》〈光明遍照高貴德王菩薩品〉：

爾時我諸聲聞弟子生於諍訟，如拘睒彌諸惡比丘，違反我教多犯禁戒，受不淨物貪求利養，向諸白衣而自讚歎我得無漏，謂須陀洹果，乃至我得阿羅漢果，毀辱他人，於佛、法、僧戒律和上不生恭敬，公於我前言：如是物，佛所聽畜。如是等物，佛不聽畜。我亦語言：如是等物，我實不聽，復反我言，如是等物，實是佛聽。如是惡人不信我言，為是等故，我告波旬，汝莫悞遲，却後三月當般涅槃¹³⁰。

從引文中得知諸聲聞弟子的諍訟、貪求利養，白衣亦自妄言於佛、法、僧、律中不生恭敬，佛不聽許之物卻公然言佛聽許，於是佛便應允波旬過三月後當入

¹³⁰ 《大般涅槃經》〈光明遍照高貴德王菩薩品〉 T12, no. 375, p. 757c28-758a08。

涅槃。就因為這樣的惡比丘，令其它許多的聲聞受學弟子不見佛身，不聞佛法，便言如來已入於涅槃，然如來實不入於涅槃。

又〈邪正品〉中迦葉尊者請問佛陀，究竟何為佛說？何為魔說？當如何分別。佛告尊者！我涅槃七百歲後，魔波旬以四種化身當漸漸沮壞如來正法。譬如獵師身服法衣，魔王波旬也是如此¹³¹。

一、化作比丘像、比丘尼像、優婆塞像、優婆夷像。二、亦復化作須陀洹身。三、乃至化作阿羅漢身。四、及佛的色身。魔王以此有漏之身形化作無漏身形，壞我正法。

又是一件佛涅槃七百歲後如來正法開始沮壞的例子，而在本品中佛以獵師身披法服的譬喻，來形容弟子們以種種行像毀壞佛法。而佛法流傳至今，究竟的佛說與似是而非的魔說想必充斥當今社會，而令佛弟子不知所從。故列表舉出十二種佛說和十二種魔說，以茲佛弟子都能清楚分別，勿佛、魔不清，隨逐魔行。

列舉如下：《涅槃經》〈邪正品〉¹³²佛說、魔說表

	佛所說	魔波旬說
1	為欲度脫諸眾生故，示有父母依因愛欲和合而生，隨順世間作是示現。	是魔波旬壞正法時，當作是言：菩薩昔於兜率天上沒，來在此迦毘羅城白淨王宮，依因父母愛欲和合生育是身。
2	如來正覺久已成佛，今方示現成佛道者。	生於人中為諸世間天、人大眾所恭敬者，無有是處…苦行種種，布施、頭目、髓腦、國城妻子，是故今者得成佛道。
3	如來出世於十方面各行七步，此是如來方便示現。	如來生時於十方面各行七步，不可信者。
4	佛到天祠，摩醯首羅諸天等，皆悉合掌敬禮其足。	天者先出，佛在其後。云何諸天禮敬於佛？
5	菩薩久已捨離欲心，妻息之屬。乃至不受三十三天，上妙五欲，如棄涕唾，何況人欲。	菩薩為太子時，以欲心故四方娉妻，處在深宮五欲自娛，歡悅受樂。
6	比丘不應受畜金銀、琉璃…奴婢、僕使…種殖販賣市易…親近國王、王子、大臣及諸女人…如是種種不淨之物。	佛聽諸比丘受畜奴婢、僕使、牛、羊、象…金銀琉璃…耕田、種植販賣市易，儲積穀米。
7	菩薩示入天祠，外學法中出家修道，	菩薩為欲供養天神故入天祠…菩薩不能入於

¹³¹ 《大般涅槃經》〈邪正品〉：「佛告迦葉。我般涅槃七百歲後。是魔波旬漸當沮壞我之正法。譬如獵師身服法衣。魔王波旬亦復如是。」T12, no.375, p.402c25-402c28。

¹³² 《大般涅槃經》〈邪正品〉T12, no.375, p.643c02-647a21。

	示現知其威儀禮節，能解一切文章伎藝…善行如是種種方便隨順世法。	外道邪論，知其威儀文章伎藝…亦不知和合諸藥…以不知故乃名如來。
8	如來為欲度眾生故說方等經。	如來所說無量經律，何處有說方等經耶？
9	如來為無量阿僧祇等功德所成，是故常住無有變異。	如來不為無量功德之所成就，無常變異，以得空法。
10	我於往昔八十億劫，常離一切不淨之物，少欲知足威儀成就，善修如來無上法藏，亦自定知身有佛性。是故我今得成阿耨多羅三藐三菩提。	自言證得了阿羅漢果及說一切眾生皆有佛性，日後定能得成於阿耨多羅三藐三菩提的比丘，其實是說謊。 (第10筆、因經文過長，筆者略為語譯)
11	於諸戒中若犯小戒，乃至細微當受苦報無有齊限，如是知己，防護自身，如龜藏六…亦說有犯四波羅夷乃至微細突吉羅等，應當苦治，眾生若不護持禁戒，云何當得見於佛性？一切眾生雖有佛性，要因持戒然後乃見。	言無四波羅夷，十三僧殘…五逆等罪…諸外道等，無戒可犯，是故如來為示現怖人，故說斯戒…如來在世亦有比丘，習行姪欲得正解脫，或命終後生於天上，古今有之非獨我作。或犯四重、或犯五戒、或行一切不淨律儀，猶故得具真正解脫。
12	不聽常翹一脚，若為法故聽行住坐臥，又亦不聽服毒、斷食，五熱炙身…我唯聽食五種牛味及油蜜等，聽著革屣僑奢耶衣，我說四大無有壽命。	佛聽比丘常翹一脚、投淵、赴火…旃陀羅子、無根…如是等輩，如來悉聽出家為道。聽著摩訶楞伽，一切種子悉聽貯畜，草木之屬皆有壽命。

以上所舉出的十二種魔說，不論是從佛的出生示現，如說佛乃依父母的愛欲和合所生的身。到為弟子所制的種種法律，如佛聽比丘弟子受畜金銀、琉璃…奴婢、僕使及諸女人，如是種種不淨之物。乃至聽許常翹一脚，亦聽服毒、斷食，五熱炙身的種種苦行。以及佛性的具足與否，魔波旬都能以似是而非的言詞，來非難、混淆佛的正法、律。

而對於正法、像法幾時的年限，並無確定的時間，唯從魔波旬於佛涅槃七百年後，開始壞佛正法，由此可知正法應從七百年後，漸漸沮壞。然而慧思仍採正法五百年之通說，顯然並未受到本經正法七百年的影響。

(二) 大胆的持戒觀—護持正法不惜持刀杖

又《涅槃經》重視正法的護持和戒律的遵從，能護正法即名持戒，如〈金剛身品〉云：

善男子！護持正法者，不受五戒，不修威儀，應持刀劍、弓箭、鉾槊守護持戒清淨比丘…是故護法優婆塞等，應執刀杖擁護如是持法比丘，若

有受持五戒具者，不得名為大乘人也。不受五戒，為護正法，乃名大乘，護正法者，應當執持刀劍、器仗侍衛法師¹³³。

從引文中明顯的看出護法與大乘的關係，能護正法，即名大乘。而此大乘護法優婆塞等，是可以超脫聲聞的五戒律儀，即使不受五戒，不修威儀，執持仗器，而守護持戒清淨比丘。以能護持正法者，才真名為大乘人也。

《涅槃經》在對正法式微，戒律不受尊重等嚴重的僧團危機，有極深感受，尤其討論戒律的問題時，把正法的護持，視作修習戒律的重要環節，因此在敘述護法的方法時，往往稱能護法者為持戒者¹³⁴。如〈金剛身品〉云：

我涅槃後，濁惡之世，國土荒亂，互相抄掠，人民飢餓，爾時多有為飢餓故，發心出家，如是之人名為禿人，是禿人輩，見有持戒，威儀具足，清淨比丘，護持正法，驅逐令出，若殺若害。迦葉菩薩復白佛言：世尊是持戒人護正法者，云何當得遊行村落城邑教化？善男子，是故我今聽持戒人，依諸白衣持刀杖者，以為伴侶。若諸國王、大臣、長者、優婆塞等，為護法故，雖持刀杖，我說是等，名為持戒，雖持刀杖，不應斷命，若能如是，即得名為第一持戒¹³⁵。

在濁世時國土荒亂，人民饑饉，於是為了生活而出家的人，相對增加。這些不為生死事大，而真心求解脫的僧侶，見到清淨自活，持戒嚴謹的比丘，則加以或殺或害，驅逐城外。由於世入五濁，亂象百出，偽濫僧的激增對清淨僧團的弘護正法，有著相當考驗。世尊不得不默許持戒之人，可以依附護法持刀杖的優婆塞等為行修伴侶，而此優婆塞等雖持刀杖，但以護持正法的原故，才持刀杖。佛便稱讚護法白衣，若能如此執持刀杖捍衛比丘，是為第一持戒者。

在本品中迦葉請問佛陀，是什麼因緣能成就「如來法身，金剛不壞」。佛於是告迦葉尊者：「我於往昔護法因緣，今得成就是金剛身，常住不壞¹³⁶。」因此佛陀說出往昔，曾作一位為護正法的國王而犧牲性命的故事：

¹³³ 《大般涅槃經》〈金剛身品〉T12, no.375, p.623b11-624a17。

¹³⁴ 《大乘《大般涅槃經》研究》p.108。

¹³⁵ 《大般涅槃經》〈金剛身品〉T12, no.375, p.624a21-624b03。

¹³⁶ 《大般涅槃經》〈金剛身品〉T12, no.375, p.623b10-623b11。

有一持戒比丘，名曰覺德，多有徒眾眷屬圍繞，能師子吼，頌宣廣說九部經典，制諸比丘不得畜養奴婢、牛、羊、非法之物。爾時多有破戒比丘，聞作是說皆生惡心，執持刀杖逼是法師。是時國王名曰有德，聞是事已為護法故，即便往至說法者所，與是破戒諸惡比丘極共戰鬥，令說法者得免危害¹³⁷。

覺德比丘即是如上所言，持戒、威儀具足的清淨比丘，而招致破戒比丘的逼害，於是國王有德為了保護覺德比丘，便與破戒之惡比丘共相戰鬥，全身為刀槍所傷遍。覺德比丘遂讚嘆國王：「王今真是護正法者，當來之世，此身當為無量法器¹³⁸。」佛陀往昔以身為國王，為護法的因緣，故於今日能得種種相好莊嚴，成就法身、不可壞身，可之護法功德當來之世不可計量。

而在〈聖行品〉中，佛陀過去生亦作閻浮提大國王，為了護持大乘經典，而不惜破戒的故事：

我念往昔，於閻浮提作大國王名曰仙預，愛念敬重大乘經典，其心純善無有麤惡嫉妬慳悋…婆羅門言：「大王！菩提之性是無所有，大乘經典亦復如是。大王云何？乃欲令人同於虛空」…我於爾時心重大乘，聞婆羅門誹謗方等，聞已即時斷其命根。善男子！以是因緣，從是已來，不墮地獄。善男子！擁護攝持大乘經典，乃有如是無量勢力¹³⁹。

佛陀多生前，作仙預國王，其心愛念大乘經典。就在十二年的四事供養婆羅門後，便勸其師應發阿耨多羅三藐三菩提心，而此婆羅門卻向國王言道：菩提之性乃空無所有，大乘經典也是如此。大王為何要令人同於虛空呢？仙預國王心知大乘非如婆羅門所言之斷滅空、邪見空，而對婆羅門的毀謗大乘，則不惜破戒斷其命根，國王以這樣的護法因緣，從此不墮地獄。而擁護攝持大乘經典，亦得無量的大勢力。

慧思在《法華經安樂行義》¹⁴⁰中，也引用這兩部佛陀過去的本生故事譚，對於菩薩的行處「住忍辱地」中分為三種忍：一為眾生忍，二、法忍，三、大

¹³⁷ 《大般涅槃經》〈金剛身品〉T12, no.375, p.623c18-623c25。

¹³⁸ 《大般涅槃經》〈金剛身品〉T12, no.375, p.623c27-623c28。

¹³⁹ 《大般涅槃經》〈聖行品〉T12, no.375, p.676a23-676b08。

¹⁴⁰ 《安樂行義》：「往昔仙豫國王護方等經，殺五百婆羅門，令其命終入阿鼻地獄發菩提心。此豈非

忍，而在眾生忍中又分爲三，前二種忍爲菩薩欲息世譏嫌，所修的戒定智方便忍辱非大菩薩，而藉由兩位國王的護法精神，作爲他於末法惡世中菩薩所應親近的學處。

《涅槃經》又於戒乘緩急之間，有以「護大乘」爲中心思想的獨特見解：

於乘緩者乃名爲緩，於戒緩者不名爲緩。菩薩摩訶薩於此大乘心不懈慢，是名奉戒，爲護正法以大乘水而自澡浴，是故菩薩雖現破戒不名爲緩¹⁴¹。

《涅槃經》中清析地提出護法菩薩於乘若緩者，才名爲緩，於戒緩者則不名爲緩，什麼原因？護法菩薩對於大乘，心不放逸怠慢，是真名爲奉戒，又爲護正法而以大乘水自淨其心，是故菩薩雖現破戒威儀，仍不名爲緩。

又根據印玄法師《智者大師「戒乘緩急」思想之探究—以十支戒爲中心—》一文中對於智顛「戒乘緩急」思想淵源，主脈來自《大般涅槃經》「戒緩乘緩」之論點，其持戒觀中具有強烈護法意，即是「護法重於護戒」之大乘戒律觀…戒定位爲得人天報的基礎，乘爲見佛聞法的出世解脫法。此中的核心意趣闡明，乘才是修行的主軸與根本¹⁴²。

又〈四依品〉中佛亦解釋，大乘菩薩和光不同塵的破戒比丘，雖有所犯但實不破戒的文言：

是四人中當有一人出現於世，剃除鬚髮出家修道。見諸比丘各各受畜奴婢、僕使不淨之物，淨與不淨一切不知，是律非律亦復不識。是人爲欲調伏如是諸比丘故，與共和光不同其塵，自所行處及佛行處善能別知。雖見諸人犯波羅夷默然不舉，何以故？我出於世爲欲建立護持正法，是故默然而不亂治。善男子！如是之人爲護法故，雖有所犯不名破戒¹⁴³。

佛告訴迦葉，當我正法滅時，正戒毀時，破戒增長時，非法盛時，一切聖人隱不現時，弟子受畜奴婢、不淨物時。而此中的持戒比丘亦有所犯，但只與共和

是大慈大悲，即是大忍。涅槃復說有德國王護覺德法師，并護正法故，殺一國中破戒惡人，令覺德法師得行正法。」T46，no.1926，p.701c09

¹⁴¹ 《大般涅槃經》〈四依品〉T12，no.375，p.641b17-641b20。

¹⁴² 印玄法師《智者大師「戒乘緩急」思想之探究—以十支戒爲中心—》圓光97年畢業論文。P.130-131。

¹⁴³ 《大般涅槃經》〈四依品〉T12，no.375，p.640b13-640b22。

光，卻不同其塵。亦即持戒比丘能知自己所應行處及佛所行處，且善能分別了知，雖見諸人犯波羅夷罪，但默然不舉，只爲了要調服教化此中破戒的比丘，亦爲欲建立護持正法，於是默然而不舉發對治。此乃亦世尊爲未來諸菩薩等，學大乘者而說，非爲聲聞弟子所說的，比丘是爲護持正法的原故，雖同破戒之人有所犯戒，但實不名破戒。

（三）以斷禁肉食維護大慈悲種

關於《涅槃經》中另一個於正法滅、像法時，所呈顯的重要課題，即是「斷禁肉食」。迦葉尊者在〈四相品〉中請問佛陀，我見不食肉者有大功德。於是佛讚，迦葉善知我意，身爲護法菩薩就應當這樣學習。於是開始嚴禁聲聞弟子食肉：

護法菩薩應當如是，善男子！從今日始不聽聲聞弟子食肉。若受檀越信施之時，應觀是食如子肉想。迦葉菩薩復白佛言：世尊！云何如來不聽食肉？善男子！夫食肉者斷大慈悲種…若乞食時得雜肉食，云何得食應清淨法？佛言迦葉：當以水洗令與肉別然後乃食，若其食器爲肉所污，但使無味聽用無罪，若見食中多有肉者，則不應受，一切現肉悉不應食，食者得罪，我今唱是斷肉之制¹⁴⁴。

除了食肉者，乃斷大慈悲種外，更應觀所食之肉如己子想。若乞食時托到肉食，則將菜肉分別，又以水洗令淨再食用。食器若爲肉類所污染，則必須將肉味徹底消除後使用，方能無罪。若所托食物中多有肉者，則不應接受，一切的現肉都不應食。

食肉者，不論是行、住、坐、臥，一切眾生聞到其人身上的肉氣，皆悉生恐怖，不樂親近。眾生若不親近，佛弟子又該如何教化，弘傳佛法呢？故從不食眾生肉的慈悲觀點來看佛法要悠遠流傳有著絕對關係，無怪世尊高唱斷肉之制。

（四）小結

¹⁴⁴ 《大般涅槃經》〈四相品〉 T12, no.375, p.626a06-626c09。

《涅槃經》中濃烈的法滅危機意識，源自於佛法的久住與否，又實乃與弟子間的種種非法有密切的關連，由於各執所見，相戶爭訟，實莫怪魔波旬的沮壞。而對於正法、像法幾時的年限，並無確定的時間，唯從魔波旬於佛涅槃七百年後，開始壞佛正法，由此可知正法應從七百年後，漸漸沮壞。

又《涅槃經》重視正法的護持和戒律的遵從，能護正法即名持戒，把正法的護持，視為修習戒律的重要環節。又釋迦佛正法滅後於像法時，比丘雖服袈裟，行為卻猶如獵師，不聽如來教誨，隨意各自反說經律，如說佛曾允諾弟子食肉等。

以上簡單的呈顯《涅槃經》中部分有關正法滅及持戒護法的情景，更多的法滅危機意識無法一一羅列，如佛滅後的僧團危機、弟子間的爭訟、比丘相互殘害¹⁴⁵、佛法受到的破壞等。

就如屈大成先生所言：雖然《涅槃經》沒有清楚的敘述佛法滅盡的階段，甚至沒有出現「末法」一詞，但《涅槃經》對於僧團綱紀蕩然、僧人慘被殺害，佛弟子在教理與戒律方面多有爭論等情況，描寫甚詳。可見《涅槃經》的編著者，深深體會到正法衰敗的危機，而列述了種種佛弟子應當遵行的法與律¹⁴⁶。故《涅槃經》中的法滅預言，實是佛弟子心中的一座警鐘。

第三節 《大集經》五濁世相與劫盡末法時龍天的誓言

《大集經》(AD566)此經為六十卷的大集法會，前三十卷為北涼·曇無讖所譯，後三十卷為隋·那連提耶舍所譯，是總括收集各種各品獨立的經典群，又因各品品數的出入相當多，而衍生出的經典成為一大部的編纂。其內容廣博義豐，尤以〈日藏分〉〈月藏分〉中的五濁思想和末法意識，帶給中國和日本的影響最大¹⁴⁷。

印度佛教集正法、像法與法滅盡說之大成者，乃《大集經》中的〈日藏分〉，詳述有關五濁的世相與劫盡末法亂世的情形。而〈月藏分〉所云之五種五百年說，乃解脫堅固、禪定堅固、讀頌堅固、造塔堅固、鬪爭、言頌、白法隱沒、

¹⁴⁵ 《大般涅槃經》〈梵行品〉：「爾時破戒比丘徒眾，即共斷是阿羅漢命。善男子！是時魔王因是二眾忿恚之心，悉共害是六百比丘。爾時凡夫各共說言：哀哉佛法於是滅盡。」T12, no.375, p.716c17-716c22。

¹⁴⁶ 屈大成《大乘《大般涅槃經》研究》p.88。

¹⁴⁷ 鎌田茂雄等編《大藏經全解說大事典》p.112-114。

損滅堅固，這兩種說法都曾為中國與日本之「末法觀」所經常引用¹⁴⁸。

筆者認為本經亦為影響慧思末法思想的重要經典之一。理由之一：《大集經》中正、像、末¹⁴⁹三時思想清晰明顯，且正像二時亦配有法住時分，並和慧思所採用的正、像法住時分相吻合：

今我涅槃後，正法五百年，住在於世間，眾生煩惱盡，精進諸菩薩，得滿於六度，行者速能入，無漏安隱城，像法住於世，限滿一千年，剃頭著袈裟，持戒及毀禁，天人所供養，常令無所乏，如是供養彼，則為供養我¹⁵⁰。

《大集經》中三時思想，分別為佛涅槃後，正法五百年住於世間，眾生煩惱已盡，而諸菩薩亦精進圓滿於六度，能速入無漏安隱之城。像法住世一千年，剃頭著袈裟的比丘，不論是執持淨戒亦或是毀破禁戒，都須為人、天所供養，常令無所乏少，這樣的供養比丘，如同為供養佛無異。

理由之二：當慧思提出正、像、末三時思想時，從隋至唐初即連續不斷地，古德們亦提出強烈末法意識主張，如慧遠、吉藏、窺基大師等。而在說明佛之正法、像法住世年限及末法僧風濁亂的諸經中又以《大集月藏分》的譯出，對人心的刺激最大。

理由之三：根據慧思著作《諸法無諍三昧法門》中多處引用《大集經》中的思想，亦能證明本經對慧思末法思想的影響深遠，如《諸法無諍三昧法門》：

《大集經》中佛告頻婆娑羅王：未來世有諸惡比丘，行姪破戒，飲酒食肉。向四眾說：我解如此大乘空義，多領無量破戒眷屬¹⁵¹。

（一）鬪諍言訟白法隱沒後的假名比丘

¹⁴⁸中村元等著。余萬居譯《中國佛教發展史》上冊 p.253。台北：天華出版社，1984年。

¹⁴⁹《大集經》〈日藏分〉：「何者名為末法世時，謂讀誦人無不依於波羅提木叉道中行，若不坐禪則不能得於三摩提，乃至不得第四之果，乃至不得寂滅三昧，是則名為末法世時。」T13，no.397，p.267a2-267a6。

¹⁵⁰《大集經》〈月藏分〉T13，no.397，p.379c04-379c09。

¹⁵¹《諸法無諍三昧法門》T46，no.1923，p.638c08。

《大集經》中有名的五種堅固說是出自〈月藏分·布閻浮提品〉，在此大集法會中一切的大眾於三寶所，皆生深信尊重、敬仰的心，然仍有不信事奉的諸天在場。於是佛便付囑分布此四天下給一切的諸大天王，一切龍王，一切乾闥婆，乃至一切迦吒富單那鬼等。爲了紹龍三寶佛種使不斷絕，損滅惡趣，增益善道，令此閻浮提的一切都能安隱、豐樂可樂。以這樣的因緣，付囑龍天護持，不致有惡事橫禍，能令大地的精氣、眾生的精氣、正法的精氣，增長熾然，佛的正法眼藏才能久住於世：

我今分布此四天下囑汝一切諸大天王，一切龍王，乃至一切迦吒富單那王…亦令於此閻浮提中一切國土乃至樹林，分布安置護持養育…於閻浮提皆應誠心隨喜讚歎，莫瞋莫恨亦莫生怒…所有一切…諸來大眾，皆悉合掌各作是言：我等一切誠心隨喜敬受佛教…若佛弟子乃至不畜婦女、畜生、田宅、資產，我等皆當護持養育¹⁵²。

雖然諸天承諾答應佛陀，但也不是所有的佛弟子都在諸天的護育之下，而是有條件的護持。對於能安住於法的比丘，如法順法的發心修行，身、口、意業相應法義，乃至不畜婦女、畜生、田宅、資產等，我等才皆當護持養育。從諸天的撿擇護持中更可警醒，身爲佛弟子的我們當精勤行道慎勿放逸。

接著佛便告月藏菩薩言：當我還住世間時，諸聲聞弟子們，戒具足、捨具足、聞具足、定具足、慧具足、解脫具足、解脫知見具足。我之正法便熾然在世無異，乃至一切的諸天、人等也都能顯現平等的正法。

然而於佛滅度後，各各五百年中，弟子們便出現不同的根機堅固，乃至到了二千五百年後，佛法唯剩鬪諍言頌、白法漸漸隱沒的時代：

於我滅後五百年中諸比丘等，猶於我法解脫堅固，次五百年我之正法禪定、三昧得住堅固，次五百年讀誦、多聞得住堅固，次五百年於我法中多造塔寺得住堅固，次五百年於我法中鬪諍言頌、白法隱沒損減堅固¹⁵³。

這便是末法思想中有名的「五種堅固」說，正表示隨著佛入涅槃，後世弟子們

¹⁵² 《大集經》〈月藏分〉T13，no.397，p.362c23-363a22。

¹⁵³ 《大集經》〈月藏分〉T13，no.397，p.363a29-363b05。

的根機越趨拙劣，導致於正法的衰退乃至滅盡。比丘的根機從解脫、禪定堅固，轉而讀誦、多聞堅固，後更進入了起塔、造寺堅固。二千五百年後佛法中則只存鬪爭言頌、善法漸漸隱沒的損減堅固時代。

從白法隱沒損減堅固後，於佛法中，雖有剃除鬚髮，身著袈裟，毀破禁戒，行不如法的假名比丘。即使是這樣的破戒比丘，假若還有檀越願意布施供養，護持養育假名比丘，我仍然說這樣的檀越，能得無量阿僧祇劫之大福德聚。什麼原因呢？以能開示眾生世間可怖畏故。假若有人護持養育這樣的比丘，不久當得無生法忍¹⁵⁴。

即使佛法的演遞如此，世尊仍然為二千五百年後的佛弟子，殷切分布閻浮提中一切國土給諸天龍王等，善加守護養育。只為佛之正法必須久住，三寶法種得以綿延。

（二）四部弟子與龍天末法中守護佛法的誓言

〈日藏分·護持品〉中，憍陳如尊者，希望如來廣演分別，一切世間不可樂想食、不淨想。當世尊為四十種的器世間者¹⁵⁵，廣說一切世間不可樂想後，一切諸天大王并其眷屬，一切龍王等，在佛前合掌發願：若有比丘或比丘尼、諸優婆塞及優婆夷等，能作如是，念不淨觀，寂滅三昧，得攝心住者。我等一切諸天眷屬，於中當為加護，令其四事具足、安隱。更不愁於一十五種濁惡之事，不管是現在或復當來，乃至劫盡末法世時，我等皆為護持，救濟守護，無有暫捨。

〈十五濁事〉¹⁵⁶列表如下：

編號	十五濁事	編號	十五濁事
1	所謂或以石撩、或以杖打、或以刀斫、或以槩貫、或毒藥中、或崖上擲。	9	或復怨家。
2	或復惡人或復不信或四大動。	10	或復惡鬼。
3	或以惡心送彼人，所好飲食湯藥者	11	或毒中護。
4	貪瞋妬嫉兩舌惡口，如是惡事欲相加者。	12	或惡天子。
5	惡人用濁惡心，以諸衣鉢、床臥、鋪具、病患湯藥常作檀越。	13	或內國土。

¹⁵⁴ 《大集經》〈月藏分〉T13，no.397，p.363b05-363b22。

¹⁵⁵ 《大集經》〈日藏分〉：「器世間者，欲界之中有二十處，色界十六，無色有四，此四十種，名器世間眾生住處。」T13，no.397，p.261c23-621c25。

¹⁵⁶ 《大集經》〈日藏分〉T13，no.397，p.266c19-266c29。

6	或勸化他。	14	或外國土。
7	或自親舊爲供養者。	15	如是賊起。
8	或有彼諸惡事。		

諸天大王，將於五濁極惡，白法損滅之世，有如上等十五濁惡事起時，乃至劫盡末法世時。若有比丘或比丘尼、或優婆塞或優婆夷、或餘信心男子、女人等，初夜、後夜不曾睡眠，讀誦經典或修習禪定，精勤向道者。比丘、比丘尼等及其諸眷屬或優婆塞、優婆夷等，乃至信心或男或女一切眷屬之所住處，或復聚落、都邑、國城，隨所在處有此十五濁者。我當竭盡救濟，爲作擁護，令此諸惡一切皆除¹⁵⁷。

從以上的敘述明顯可知〈護持品〉中諸天龍王對所護持佛弟子的標準是更趨的嚴格。相反的身處劫盡末法惡世時佛弟子精勤向道而得諸天的擁護，無遺是佛法延綿不斷的最佳保證。

在〈月藏分·一切鬼神集會品〉中，護世四大天王殷勤勸請世尊，分張付囑天龍夜叉等，各令護持閻浮提所有的一切，一如古佛拘那含牟尼佛、迦葉佛，於菩提樹下初成正覺時，以此閻浮提等，付囑天龍夜叉、鳩槃荼等一樣無差別：

如是拘那含牟尼佛、迦葉佛，於菩提樹下初成正覺，以此閻浮提天龍夜叉鳩槃荼等，分張付囑，如今世尊於道樹下初成正覺…等無有異…此惡龍等不守護人乃至畜生，常欲奪人精氣，斷他命根，滅壞國土、城邑、村落寺舍等處。能令諸王瞋惱，乃至能令畜生等惱。又復能令非時風雨嚴寒、毒熱，壞滅一切華實苗稼。如是惡龍乃至迦吒富單那等不受我教，我於彼等不得自在。是故於今五濁極惡，白法損滅，如來出世…佛所發言，稱機利益，具足功德智慧之聚，得成大悲¹⁵⁸。

天龍乃至迦吒、富單那鬼等，能在閻浮提不定時的數數掀起亢旱、惡風、雹雨、閻灰塵、嚴寒、毒熱等。以這種災害破壞苗稼、五穀華果、藥草等，令眾生多有種種飢饉疫病、恐怖，眾惱逼切。

¹⁵⁷ 《大集經》〈日藏分〉：「初夜、後夜不曾睡眠，讀誦是經或坐禪定，如是住者，彼諸眷屬比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，乃至信心或男或女一切眷屬乃至住處，或復聚落都邑國城，或阿蘭若處或聚落主家，隨所在處有此十五濁者。我盡救濟爲作擁護。令是諸惡一切悉除。」T13, no.397, p. 267a07-267a12。

¹⁵⁸ 《大集經》〈月藏分〉T13, no.397, p.322b21-322c09。

護世天王等亦無法遮護一切眾生，因惡龍乃至迦吒富單那等，並不受教於他們。而在此五濁極惡，白法損滅的時代幸有如來出世，於是護世天王才殷殷勸請世尊分張付囑天龍夜叉等，能各各隨分而護育閻浮提所有的一切。讓鬪諍觸惱、疫病飢饉、非時風雨、寒熱等事都能休息，閻浮提所有華果、藥草皆得成熟，所有苗稼不致衰壞，人及麋鹿鳥獸，也能隨其所欲，皆無乏少，因無乏少的原故，進而令彼眾生修諸善行，修正法行，以這樣的因緣，世尊正法才得久住，三寶的法種得不斷絕。

從過去佛在菩提樹下成正覺時，就以此閻浮提附屬天龍、夜叉的例子，世尊亦接受護世四王的建議，也遵循古佛的路徑將此閻浮提交代給天龍、夜叉等看來，佛法若無龍天的夜叉的守護，閻浮提將隨時掀起亢旱、惡風、雹雨、閻灰塵、嚴寒、毒熱等，令眾生苦惱，不用說修習佛道，連生命亦不得安寧，可以更深刻的證明，欲得龍天擁護，除了世尊的功德智慧具足外，佛弟子的發心修行，用功向道則是為不二的條件。

在〈月藏分·星宿攝受品〉¹⁵⁹中，也有類似相同的例子。佛問娑婆世界主，釋提桓因四天王等：過去天仙如何布置諸宿曜辰¹⁶⁰，來攝護國土，養育眾生呢？釋提桓因白佛言：過去天仙在東南西北四方分布安置諸宿曜辰，每一方各有七宿主，每一宿主所攝護養育的眾生皆有不同。如東方角宿，主護於眾鳥，南方井宿，主護於金師，西方奎宿，主護行船人，北方斗宿，主護澆部沙國等。於是世尊附囑梵王等，令諸宿曜辰如我所分國土眾生，各各隨分，攝護養育¹⁶¹。最後才由釋提桓因、護世四王及諸眷屬而白佛言：

若有世尊聲聞弟子，不得畜養奴婢、畜生、園林、田宅、俗人資具及不交往…起發精進，三業相應，常懷慚愧…我於彼時，令宿曜辰，正行於世，遮惡眾生，觸惱鬪諍，兩國兵仗、疾病、飢饉、非節風雨、失時寒熱，悉令休息，護佛正法，久住熾然，紹三寶種，使不斷絕¹⁶²。

¹⁵⁹ 《大集經》〈月藏分〉T13，no.397，p.371a14

¹⁶⁰ 《大集經》〈月藏分〉：「所言曜者：有七種，一者日，二者月，三者熒惑星，四者歲星，五者鎮星，六者辰星，七者太白星。所言辰者：有十二種，一名彌沙，二名毘利沙，三名彌偷那，四名羯迦吒迦，五名呵，六名迦若，七名兜邏，八名毘梨支迦，九名檀尼毘，十名摩伽羅，十一名鳩槃，十二名彌那。」T13，no.397，p.373a21

¹⁶¹ 《大集經》〈月藏分〉：「東方七宿，一者角宿主於眾鳥…南方七宿，一者井宿主於金師…西方七宿，一者奎宿主行船人…北方七宿，一者斗宿主澆部沙國…我於世間天人仙中一切知見最為殊勝。亦使諸宿曜辰攝護國土養育眾生。」T13，no.397，p.371a15

¹⁶² 《大集經》〈月藏分〉T13，no.397，p.373b02-373b09

從引文中可知釋提桓因、護世四王及諸眷屬乃至一切鬼神，皆悉發心護持養育的對象，乃是聲聞弟子，三業相應，常無聚積，循法依律而住的真實比丘。反之若弟子畜養奴婢、畜生、園林、田宅、俗人資具等，則將招致兵仗、疾病、飢饉、寒熱失調、非時節的風雨等災禍。

於是世尊再次殷殷告誡阿若憍陳如言：為令我佛法得久住故，弟子們應住阿蘭若，身口意業相應法義，背離生死，趣向涅槃，為成熟眾生法身慧命，汝等應當這樣的學習。

除此天王的誓願外，更有賢護菩薩及寶德離車子，聞說如來說正法欲滅時，悲泣雨淚，從座而起，整理衣服，恭敬合掌而向佛作如是言：

我等當於如來滅後，後五百歲末百年中，沙門顛倒時，正法欲滅時，誹謗正法時，破壞正法時，持戒損減時，破戒增長時，正法護減時，非法護增時，眾生濁亂時，諸國相伐時，能於如來所說經典妙三昧中，讀誦、受持、思惟義理，為他廣說，何以故？我心無厭，終不知足¹⁶³。

從賢護菩薩及寶德離車子的誓言中，看出佛滅後正法五百年的末一百年，即將進入像法時期所出現的十種現象。如沙門顛倒時，正法欲滅，破戒增長時，正法護減，眾生濁亂時，諸國相伐等。而賢護菩薩及寶德離車子，願於此中廣說如來深妙經典，讀誦、思惟，而心無厭永不知足。

繼而五百比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四部眾等，亦聞如來說未來世中，正法壞滅時，為正法的磨滅悲泣，亦從座而起，合掌恭敬，而向佛作如是言：

我等受持如來正法，然諸大士善丈夫輩，爾時於我當作正依，當作覆護，為我經理，能令我等，於如來所，說如是甚深修多羅中，取真實義如法修行¹⁶⁴。

於是世尊微笑說出，往昔已來，此五百比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四部眾等，皆已無量諸佛所，共作誓言，於後末世法壞時，將常護持佛法利益世間。

¹⁶³ 《大集經》〈賢護分戒行具足品〉T13, no.416, p.884b10-884b16。

¹⁶⁴ 《大集經》〈賢護分戒行具足品〉T13, no.416, p.884c06-884c09。

（三）小結

末法思想中有名的「五種堅固」說，是表示隨著佛入涅槃，後世弟子們的根機越趨拙劣，導致於正法的衰退乃至滅盡。然而即使是在法欲滅時的名字比丘亦為九十五種外道更為第一，亦能接受世間供物，什麼原因呢？以能為眾生開示世間可怖畏相的原故。

而其三時思想則分別為〈月藏分〉的正法五百年、像法千年，及〈日藏分〉中的劫盡末法時龍天的誓言，當為加護弟子令其四事具足、安隱、不愁於一十五種濁惡之事，不管是現在或復當來，我等皆為護持，雖說護法龍天的宣言是有條件的護持，相對也是對佛弟子的自我警醒。而身處劫盡末法惡世時佛弟子精勤向道而得諸天的擁護，無遺是佛法延綿不斷的最佳寫照。

四部眾等亦於無量諸佛所，所共作的誓言：「於末世法壞時，廣為世間宣說佛法藥，弘揚甚深修多羅。」亦為現今佛子所應尊從。

綜觀上述三部的大乘經典，其末法之核心重點，分別為《妙法蓮華經》中佛殷勤附囑於後惡世，法欲滅時持經、弘經者所應遵循的軌則，亦同時預言了後惡世時的各類眾生樣貌。在《涅槃經》中更突顯後惡世法欲滅時弟子的墮落與腐化。而《大集經》中亦明確地指出佛滅後弟子們的根機，各五百年所呈顯的堅固不同。基於此由，筆者亦將此大乘經典歸類為佛陀預言性之末法。

第肆章 慧思末法自覺之契機

第一節 末法思想的出現及其時代背景考

根據高雄義堅先生的考察：中國是何時開始進入末法的自覺？從鳩摩羅什法師贈慧遠答書中可以看到這樣的記載：

聞鳩摩羅什入關，遣書通好。什答書曰：傳繹來貺，粗聞風德，經言末代東方有護法菩薩，欽哉仁者善弘其道¹⁶⁵。

此文之末代，高雄氏認為僅指後世的意思。又道盛上表齊·武帝（AD483-493）的文章中提及：「昔子產稱曰：大賢尚不能收失，為申徒嘉所譏，況今末法比丘，寧能收失¹⁶⁶。」高雄氏認為文中所指的末法，並無相對的正、像二法可尋¹⁶⁷。

但上述文獻並非中國最古的「末法」文獻，依筆者所考在《出三藏記集》發現僧叡所寫的〈大品經序〉中，應當是中國最古的「末法概念」文獻：

逍遙集德義之僧，京城溢道詠之音，末法中興將始於此乎！予既知命遇此真化，敢竭微誠屬當譯任…以弘始五年歲在癸卯四月二十三日，於京城之北逍遙園中出此經，法師手執胡本，口宣秦言¹⁶⁸。

姚興為鳩摩羅什在逍遙園籌置譯場，集德義之僧翻譯佛經，於是京城充滿道詠之音。這是僧叡在弘始五年（AD403）於羅什譯出《大品般若經》時所寫的經序。僧叡並認為在此末法之時，佛法之中興難不由此開始乎！而既認逢此殊緣，豈敢不竭微誠，執筆譯任。

羅什的高足僧叡如此高唱末法中興將始於此，此末法一詞相信必與羅什傳譯有關。根據鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》〈安樂行品〉¹⁶⁹中首先出現「末法」

¹⁶⁵ 《東林十八高賢傳》X78，no.1543，p.114b15-114b17。

¹⁶⁶ 《弘明集》〈天保寺釋道盛啓齊武皇帝論檢試僧事〉T52，no.2102，p.86a09-86a11。

¹⁶⁷ 高雄義堅〈末法思想と諸家の態度（上）〉p.2。

¹⁶⁸ 《出三藏記集》T55，no.2145，p.53a26-53b05。

¹⁶⁹ 《妙法蓮華經》〈安樂行品〉：「如來滅後，於末法中欲說是經。」T9，no.p262，p.37c29。

的語詞，後又譯出的《思惟略要法》中〈觀佛三昧法〉¹⁷⁰也記載了末法眾生，應如何攝心觀佛，而入禪定的方法。及《大智度論》¹⁷¹中北方末法眾生，乃漏結未盡的邊地罪惡人。根據以上羅什所譯經論中所載的末法思想，推論身為鳩摩羅什門下四哲人之一的僧叡亦具有末法的思想，應是不容置疑的。

上述南齊·道盛上表武帝的文章中所提及的末法，高雄氏認為這並非是相對於正、像二法的末法，然而筆者從整篇的上表文的前後文脈來叛讀，認為確有末法思想的端倪，其文如下：

釋迦興世說四諦、六度制諸戒威儀…但自爾已來，人根轉鈍，去道玄遠，習惑纏心。若能隔意，則合律科，不爾皆是竊服者。伏願陛下，聖明深恕，此理弗就凡夫求聖人之道。昔鄭子產稱曰，大賢尚不能收失，為申徒嘉所譏，況今末法比丘，寧能收失¹⁷²。

從上述末法的特徵「人根轉鈍，去道玄遠，習惑纏心。」文中描寫法已微薄，人亦轉鈍，去佛日遠，以致障惑纏心，故以末法比丘稱之。

又根據錢穆先生《國史大綱》記載：魏、齊當時天下僧尼二百萬人，徒侶益眾。甚至沙門謀叛之事亦屢見。孝文延興三年有慧隱，太和五年有法秀，太和十年有司馬惠御…四十餘年中沙門謀亂者凡八見。北齊僧眾，其勢仍盛。天保五年，文宣帝詔問秀才對策，及於沙汰釋、李¹⁷³。可見當時偽濫僧眾多，而道盛上表齊·武帝的文章中提及的末法比丘恐指此偽濫僧眾，故上表齊武帝，論檢試僧眾之事。

而根據湯用彤先生撰《漢魏兩晉南北朝佛教史》中記載，早在南北朝初葉，即有信當世已入末法者。如《出三藏記集》載，涼州釋道朗作〈大涅槃經序〉中云：

¹⁷⁰《思惟略要法》：「受妙法云何可不至心專念耶？又作念言：生在末法，末法垂已欲滅。」T15, no.617, p.299a20-299a21。

¹⁷¹《大智度論》：「北方末法眾生，漏結未盡，是罪惡人，佛何以故見知念？答曰：佛大悲相，愛徹骨髓，是菩薩能發無上道心，為眾生故；佛觀是法末後熾盛…北方末後人，生於邊地惡世，三毒熾盛。」T25, no.1509, p.530b09-530b14。

¹⁷²《出三藏記集》T55, no.2145, p.86a04-86a11。

¹⁷³錢穆《國史大綱》修定本，上冊，商務印書館。頁 369-370。

至于千載，像教之末，雖有此經，人情薄淡，無心敬信，遂使群邪競辯，曠塞玄路，當知遺法將滅之相¹⁷⁴。

文中所指的像教之末，應是指像法將過，人情薄淡，群邪競辯而佛法欲滅之相。又有齊·王簡栖所作，頭陀寺碑文中亦言：

正法既沒，象教陵夷。於是馬鳴幽贊，龍樹虛求，並振頹綱，俱維絕紐¹⁷⁵。

而王簡栖所說的正法既沒，象教陵夷，則是指佛之正法已沒，而像法亦由盛到衰頹、衰落也。

湯用彤先生云：現存敦煌疑偽經中，多有末法之說，如《決罪福經》曰：「正教隱弊…末世時師法不明¹⁷⁶。」。《像法決疑經》曰：「無上法寶，不久磨滅¹⁷⁷。」。《首羅比丘經》曰：「世將欲末，漸令惡起，來年難過¹⁷⁸。」。及《法王經》《大通方廣經¹⁷⁹》《小般泥洹經》等，此諸經等皆言教像之末，而有末法將至的意味，且均隋世以前即流行於民間¹⁸⁰。

而當時之社會背景，亦為此末法思想衍生之重要因素。北朝魏、齊之世佛教興盛，由於歷代帝王的崇佛奉事，自太武毀佛（AD 446）文帝即位時大興佛法，上至帝王親度乃至平民私行出家者，更不知凡已。

於是僧寺、僧眾人數激增，依《魏書釋老志》¹⁸¹所載：「正光已後（AD520）天下州郡僧尼寺已有三萬餘所伽藍，僧尼大眾二百萬矣！」度人為僧本自有功德，然當時多偽濫僧出於游手而得衣食、避租稅、逃繇役，其出家動機之不純，而為史官嘆出家之猥濫，前所未有的。《魏書釋老志》任城王·澄奏疏中有云：

今之僧寺，無處不有，或比滿城邑之中，或連溢屠活之肆，或三五少僧，共為一寺，梵唱屠音，連簷接響，像塔纏於腥臊，性靈沒於嗜慾，真偽

¹⁷⁴ 《出三藏記集》T55，no.2145，p.60a06-60a09。

¹⁷⁵ 《佛法金湯編》X87，no.1628，p.386a05-386a06。

¹⁷⁶ 《佛說決罪福經》T85，no.2868，p.1329a28-1329b01。

¹⁷⁷ 《佛說像法決疑經》T85，no.2870，p.1335c21-1335c21。

¹⁷⁸ 《首羅比丘經》T85，no.2873，p.1357c06-1357c07。

¹⁷⁹ 《大通方廣經》「復次善見王，有能末法中，若欲報佛恩，一念在禪定，勝活三千界，滿中一切人。」T85，no.2871，p.1351c22-1351c23。

¹⁸⁰ 湯用彤撰《漢魏兩晉南北朝佛教史》p.818。臺北，商務書館出版社，1938年

¹⁸¹ 楊家駱主編《新校本魏書附西魏書四》〈釋老志〉p.3048。台北，鼎文書局出版，1990年

混居，往來紛雜，下司，因習而莫非，僧曹，對制而不問，其於汙染真行，塵穢練僧，薰蕕同器，不亦甚歟¹⁸²。

又北朝佛法以造寺之風盛囂，所求功德福田皆為世間利益。《洛陽伽藍記》云：

永寧寺，熙平元年靈太后胡氏所立也…殫土木之功，窮造形之巧，佛事精妙不可思議，繡柱金鋪駭人心目…¹⁸³。

從以上二事：一、僧徒的猥濫，可知寺院綱紀之敗壞。二、競相造寺，營建過度，循得政治之腐敗，經濟之衰危。莫怪乎楊銜之亦反佛，見寺宇精妙，所費公帑乃百姓之魚肉，故言「見寺宇壯麗，損費金碧，王公相競，侵漁百姓。乃撰洛陽伽藍記言：不恤眾庶也…非修道者¹⁸⁴。」

對於南朝釋教之大事，湯用彤先生則略分十項說明：1、八關齋。2、建塔寺。3、造像。4、法會。5、捨身。6、沙門致敬王者。7、沙汰僧人。8、僧官。9、延僧至郡。10、僧尼干政。而至梁武帝時到達極盛，然梁時佛教，常有華而不實之嫌，朝臣信佛，常附和入主，僧人亦多乏篤實之精神。

道宣律師論梁代佛教時，頗多微詞，如「每日敷化，但豎玄章，不覩論文，經于皓首，如斯處位，未曰紹隆¹⁸⁵。」此時佛教特重義學，實染清談之風。

又「多遊辯慧，詞鋒所指，波涌相凌…可謂徒有揚舉之名，終虧直心之實¹⁸⁶。」此言其時禪定之不修，佛徒習尚之浮華，蓋可知矣¹⁸⁷。

以上雖只略舉南北朝之佛教景況之一二，便可窺知其潛藏衰教的危機與追隨王權等現象。在北方周、齊對峙，連年構兵，而佛徒又激增。而南方侯景之亂，梁武帝亡國，實咎於風氣柔靡，不營實際，導致國力衰微。

從上可知，雖然比慧思更早的文獻顯示「末法思想」已呼之欲出，然非終究不是完整的同時提出三時具體的思想，而慧思所處之世，距離北魏太武毀佛還不足百年，又親歷當時北齊佛教之腐敗現狀，及經典所說澆末與五濁惡世的

¹⁸² 楊家駱主編《新校本魏書附西魏書四》〈釋老志〉p.3045。

¹⁸³ 《洛陽伽藍記》T51, no.2092, p.999c10-1000a13。

¹⁸⁴ 《廣弘明集》T52, no.2103, p.128b16-128b20。

¹⁸⁵ 《續高僧傳》T50, no.2060, p.548b16-548b17。

¹⁸⁶ 《續高僧傳》T50, no.2060, p.596a21-596a23。

¹⁸⁷ 湯用彤撰《漢魏兩晉南北朝佛教史》p.477。

思想，引發末法危機的感嘆，不得不向人們宣說末法來臨的事實。而《立誓願文》中正、像、末三時思想並列出現，且配上法住時分，實乃慧思之先發。

第二節 少年苦節與法華大悟

慧思大師畫像



慧思生於北魏延昌四年（AD515），也就是梁武帝天監十四年的十一月十一日，在大魏國南豫州汝陽郡武津縣，相當於現代的河南省汝寧的上蔡縣之東。小時候就以弘恕慈育的美譽而得名。少年時曾夜夢梵僧，勸他出家，而所投之寺宇並非真阿蘭若，所以常感得神僧訓令齋戒¹⁸⁸。

又根據《魏書釋老志》云：「三五少僧，共為一寺…真偽混居，往來紛雜¹⁸⁹。」可以得知當時的寺宇浮濫，比滿城邑，真偽僧人，混雜其中，很有可能慧思所投的寺宇，即是其中之一。

《續高僧傳》中記載，慧思在求道過程中，常有靈瑞現前，如夜夢梵僧勸令出俗、訓令齋戒、加羯磨法受具足戒，《續高僧傳》云：

又夢梵僧數百，形服瓌異，上坐命曰：汝先受戒律儀非勝，安能開發於正道也。既遇清眾，宜更翻壇，祈請師僧三十二人，加羯磨法，具足成就，後忽驚寤，方知夢受¹⁹⁰。

從道宣律師的敘述中，可以得知慧思先前受戒作法有虧，肯定了當時的僧風濁亂，僧不重律儀。誠如文言，不重毗尼，安能開發正道，夢醒驚寤之餘，才知夢中已重受戒儀，自此常晝夜攝心，精勤辦道，禪坐、誦經互為定課，也由這樣的不契苦行，而得見了三生所行的道事。

後又夢彌勒、彌陀二佛為他說法，並隨從彌勒菩薩與諸眷屬同赴會龍華上。自心思惟曰：「我於釋迦末法受持法華，今值慈尊感傷悲泣，豁然覺悟¹⁹¹。」之後，則更加積極的克勤苦行，無棄昏曉。

¹⁸⁸ 《續高僧傳》「夢梵僧勸令出俗…所投之寺非是練若。」T50，no.2060，p.562c07-562c09。

¹⁸⁹ 楊家駱主編《新校本魏書附西魏書四》〈釋老志〉p.3045。

¹⁹⁰ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.562c15-562c19。

¹⁹¹ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.562c24-562c29。

《續高僧傳》云，慧思又於慧文禪師所，歸依從受正法，而慧思性樂苦節，冬夏供養，不憚勞苦，常繫念恆坐。於最初的三七日中，發少靜觀，見到一生中所有的善、惡業相。因此驚訝感嘆，倍復勇猛，遂發動八觸¹⁹²，證得初禪。自此後禪障忽起，四肢緩弱，不堪行走，身不隨心。

即自觀察，我今病者，皆從業生。業由心起，本無外境，反見心源，業從何得呢？此色身如雲影，宛然有相而體卻空，如是觀察已，顛倒想滅，心性清淨，苦受消除。又發空定，心境廓然，結夏受歲時，深懷慚愧空過時日，一無所獲。就在放身倚壁之間，霍爾大悟，法華三昧的大乘法門，能於一念中明利通達¹⁹³。

自此聲名遠播，四方學徒日盛，但學眾根機愚、敏有別，於是眾雜精麤，是非由此而起，怨嫉、鳩毒，異道興謀，則無法避免。然而大師總以宿世所作爲由，逆境來時唯就安忍，而毫無怨言，即使幾番的命難因緣，終不改其悲憫眾生的心。

慧思身相英挺，不倚不斜，牛行象視，頂有肉髻，異相莊嚴。見者無不攝心傾伏，又善識人心，鑒機明照。領徒率眾，奉行大慈，嚴持菩薩戒，如日常所用資具，如繒、纊、皮、革等，大部分會損傷生靈，而在北方嚴寒，故於嚴冬來時則加以布、艾納用抵擋風霜而不採繒、纊、皮、革等¹⁹⁴。

第三節 一生行跡與現世遭遇

根據池田魯參先生〈南岳慧思伝の研究〉¹⁹⁵中，從慧思所移動的路線，可以清楚的一覽無遺，慧思一生求道的過程。汝陽郡武津縣（今河南省上蔡縣）地方出生（AD515），十五歲至三十三歲（AD529-547），從武津向北入嵩山，遍歷齊國諸大禪師學摩訶衍義，常泊林野，經行修禪。

三十四歲（AD548）到河南兗州界論義，遭諸惡比丘以惡毒藥，令慧思食。第一次的迫害：「遭值諸惡比丘以惡毒藥令慧思食，舉身爛壞，五臟亦爛，垂死之間而更得活¹⁹⁶。」究竟是什麼樣的力量，生命能夠轉危爲安？在願文中並未提及。而原本想越渡淮河，遍歷諸禪師，然此中路值遇此惡毒藥，險些送命，

¹⁹² 《摩訶止觀》：「八觸者：心與四大合則有四正體觸，復有四依觸合成八觸，重如沈下，輕如上升，冷如冰室，熱如火舍，澁如挽逆，滑如磨脂，軟如無骨，餽如糠肌。」T46, no.1911, p.107a20-107a23。

¹⁹³ 《續高僧傳》：「背未至間霍爾開悟，法華三昧大乘法門，一念明達。」T50, no.2060, p.563a12。

¹⁹⁴ 《續高僧傳》T50, no.2060, p.564a04-564a09。

¹⁹⁵ 《多田厚隆先生頌壽記念論文集》池田魯參〈南岳慧思伝の研究〉p.6-17。

¹⁹⁶ 《立誓願文》T46, no.1933, p.787a21-787a23。

深明有人厭此摩訶衍說，恐妨其道，即時持此餘命還歸信州，不再渡河而心心專念，欲入深山之中。

三十五歲（AD549），原本欲往南渡淮河，參遍諸禪師，因此命難惡緣，即持餘命，還歸信州，自此心心專念入深山中。三十九歲（AD553），再度從信州向南渡淮河來到郢州，為刺史劉懷寶請出，開講摩訶衍義，當時只為義相答，孰不知有諸法師起大瞋怒，以生金毒藥置飲食中令慧思禪師食。「身懷極困，得停七日，氣命垂盡¹⁹⁷。」當時的為義相答，卻不知有五惡論師以生金毒藥，置慧思飲食中，而所有餘殘則為另三人所食，將近一日即告死亡。

慧思當時身懷極困，支撐了七日，氣命欲愈垂盡。卻在臨死之際，一心合掌向十方佛懺悔，念般若波羅蜜並作如是言：「若不得他心智，則不應說法。」如此專念時，生金毒藥才即得消除，從這以後便屢屢遭害。

四十二歲（AD554），從郢州向西，來到光州，光州刺史又請出講摩訶衍《般若波羅蜜經》，爾時多有眾惡論師，競來惱亂，生嫉妬心，咸欲殺害。第三次的難緣，惡論師的嫉妒：「咸欲殺害，毀壞般若波羅蜜¹⁹⁸。」這是在光州境大蘇山中講摩訶衍義後，又在光州城西觀邑寺講摩訶衍義時，即遭惡論師的嫉妒，咸欲殺害。慧思並由此始發大悲願，誓造金字般若及諸大乘，普願一切的眾惡論師，都能得大信心住不退地。

四十三歲（AD557），又從光州來向南，來到南定州，刺史為請講摩訶衍義，又有眾惡論師，斷諸檀越，不往送飲食。第四次的厄運：「斷諸檀越不令送食，經五十日，唯遣弟子化得以濟身命。¹⁹⁹」此時的慧思為憐憫眾惡論師等及一切眾生，誓造金字摩訶衍般若波羅蜜，並為十方一切眾生，講說《般若波羅蜜經》，同時發下二十七個大誓願。

四十四歲（AD558），再度回到光州境內的大蘇山，告諸大眾，將造金字摩訶《般若波羅蜜經》，即在這時撰寫《立誓願文》發大誓願：「願於當來彌勒世尊出興于世，普為一切無量眾生，說是般若波羅蜜經時²⁰⁰。」

五十三歲（AD568），權止大蘇山經過了十年，因大蘇山乃陳、齊兵刃所衝之地，眾僧終日惶惶不安其地，於是再往南直趣南岳衡山，直至入寂。

¹⁹⁷ 《立誓願文》T46，no.1933，p.787b10-787b11。

¹⁹⁸ 《立誓願文》T46，no.1933，p.787b21-787b22。

¹⁹⁹ 《立誓願文》T46，no.1933，p.787b29-787c01。

²⁰⁰ 《立誓願文》T46，no.1933，p.787c23-787c25。

從池田魯參先生簡單的描述中，可以清楚的看出慧思所遇的難緣，非一般的刀、杖、譏、毀，而是直冲命源的逼迫。慧思在其行道的過程中，生命屢遭困厄，在中國僧史傳中亦是僅有的一位。相信也是他對末法思想的提出，另一種的助緣。

又慧思於江左弘法時，屢遭險難，心知齊曆即將告終，而佛法不久將滅，不知將往何方避此難緣，忽聞空中有聲：「若欲修定，可往武當南岳，此入道山也²⁰¹。」於是領徒向南去到了光州，因值梁·孝元帝（AD554）國祚危頃，亂賊橫流。慧思只好暫居大蘇山，大蘇山乃陳、齊邊境，各路兵刃所衝之地。

然而其中亦不乏佛門英挺者，皆能輕其生命唯重求法，不顧是否會死於西夕，只要朝能聞道，也願相隨慧思。冒險而到大蘇山者，都供以四事資具，以理教誨，智顛便是此時前來依止學習的。

後因烽火頻傳，僧眾無法棲身安心辦道，於是再率四十餘僧，直趣南岳。就在慧思入南岳前告智顛：「汝於陳國有緣，往必利益。²⁰²」於是智顛便到了金陵，與法喜等三十餘人，在瓦官寺創弘禪法。

在北方一般僧人多屬重禪輕講，如道宣律師《續高僧傳》云：「頃世定士，多削義門，隨聞道聽，即而依學，未曾思擇，扈背了經²⁰³。」，而南方一般則多重講輕禪，又云：「自江東佛法，弘重義門，至於禪法，蓋蔑如也²⁰⁴。」

湯用彤先生解釋：「道宣所言，雖指隋唐僧人，然禪法興盛，智學廢替，自更易發生此類現象。北朝末葉，衡岳慧思，天台智顛，極言定慧之必雙修，或亦意在糾正北朝一般禪僧之失歟²⁰⁵。」

南北僧人所習道風，差異甚大，而慧思從年二十至三十八，都在河南習學大乘，親觀供養諸大禪師，遊行諸州，無固定的住處。而早期習禪偏重坐禪和苦行，但事師慧文禪師後，將宗教理論與禪觀實踐結合，霍然悟道，便以大、小乘中，定、慧等法，來弘敷聖教，自利利他，《續高僧傳》云

而思慨斯南服，定慧雙開，晝談理義，夜便思擇，故所發言，無非致遠，便驗因定發慧，此旨不虛²⁰⁶。

²⁰¹ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.563a22-563a23。

²⁰² 《續高僧傳》T50，no.2060，p.564b28。

²⁰³ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.597a21-597a23。

²⁰⁴ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.563c29-564a01。

²⁰⁵ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》p.779。

慧思以這樣定慧相資的方式，來教化眾生，提倡摩訶衍義，是很不同於當時的佛教作風，因而屢遭困厄。慧思雖生於北方，成長於北方，自身雖重禪定，但亦感到義理闡發的重要，實不可偏廢一方。遂決心渡河南下，托身陳國。

當慧思至南岳衡山時即告門人：「吾寄此山正當十載。過此已後必事遠遊。²⁰⁷」。當時門徒並不明白慧思的意思，直到陳太建九年（AD577）大師臨將終時，大集門學，連日講法不輟，所用言詞多所訶責，令聞之者畏懼。又告眾云：

若有十人，不惜身命，常修法華、般舟念佛三昧、方等懺悔，常坐苦行者，隨有所須，吾自供給，必相利益，如無此人吾當遠去，苦行事難竟無答者²⁰⁸。

誠如道宣律師言，苦行事難，場中竟無一人回答，慧思則泯然命終。而應驗了當時所說的吾寄此山十載，過後必事遠遊。

總言之，慧思備經劫難，其主要共同的原因，不出為眾講演摩訶般若波羅蜜義，而遭其他論師的厭惡，恐妨其道而起了大瞋怒。

亦誠如安藤俊雄先生所言：

「慧思滯留大蘇山時，時值北周武帝之法難前夕，其時北地教派日漸墮落，既感末法時代來臨，尤者稟於當時教內並不重視禪定，如說佛法的修持只重經典的講述而已，這是何等淺薄之見！不僅於此，更令慧思耿耿於懷的是，來自信仰《法華經》者，只是持誦經文了事，令其深感痛心。

因此及讀《妙勝定經》記載：謂佛道要以禪定為重，及載若有人持誦或廣為人說，歷十劫之久者，其功德尚不及一念之禪定；或參閱《毗婆沙論》記載：謂有人修佛道，只持誦經不修禪定者，死後仍有輪入地獄生於畜牲道之虞等，乃益使慧思更加推崇唯有禪定修行，方為振興佛道之法。

故為挽救當時日漸衰頹的佛教，其對當時華而不實幾近墮落的佛教作風，一直痛斥不已，至若慧思所作《諸法無諍法門》兩卷，無疑正是針對所謂『文

²⁰⁶ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.564a01-564a03。

²⁰⁷ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.563b16。

²⁰⁸ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.563c19-563c22。

字法師²⁰⁹』批評之要作，凡此種種，卒導致慧思在入大蘇山前，屢遭危害，幾至送命²¹⁰。」

而慧思所處之世，距離北魏太武毀佛還不足百年，又親歷當時北齊佛教之腐敗現狀。對自身幾番命難之緣，及經典所說澆末與五濁惡世的思想，引發末法危機的感嘆，不得不向人們宣說末法來臨的事實。

第四節 末法思想因應之道的闡揚

(一)《立誓願文》末法思想之代表作

首先就眾所周知慧思末法思想的代表作《立誓願文》清楚地得知，中國佛教最早提出的三時思想並列，及配上佛法止住的年歲。即所謂的「正法五百年、像法一千年、末法一萬年」三時思想體系正式的成立，而受到近代學者的關注。願文云：

正法從甲戌年至癸巳年，足滿五百歲止住。像法從甲午年至癸酉年，足滿一千歲止住。末法從甲戌年至癸丑年，足滿一萬歲止住。入末法過九千八百年後，月光菩薩出真丹國，說法大度眾生，滿五十二年入涅槃。後《首楞嚴經》《般舟三昧》先滅不現，餘經次第滅，《無量壽經》在後得百年住，大度眾生然後滅去至大惡世²¹¹。

慧思對末法的看待則是認為，當末法已過九千八百年後，有一月光菩薩出世真丹國，說法廣度眾生，限滿五十二年後始入涅槃。而《首楞嚴經》《般舟三昧經》首先滅去不現，然餘諸經則次第亦滅。《無量壽經》則最後住世百年，亦大度眾生，然後滅去直至大惡世。

我從末法初始立大誓願。修習苦行。如是過五十六億萬歲。必願具足佛道功德見彌勒佛²¹²。

²⁰⁹《止觀輔行傳弘決》「文字法師者：內無觀解，唯構法相。」T46，no.1912，p.382a24。

²¹⁰安藤俊雄著·蘇榮焜譯《天台學根本思想及其開展》p.26-27。

²¹¹《立誓願文》T46，no.1933，p.786c04-786c11。

²¹²《立誓願文》T46，no.1933，p.786c13-786c15。

慧思從未法初，始立大誓願，願修習苦行，如是過五十六億萬歲時，誓願具足後，以修佛道的功德，能夠得見彌勒尊佛，並願持釋迦佛法不滅，恆持教化眾生，乃至彌勒尊佛出世

誠如聖嚴法師在《大乘止觀法門之研究》一文中，提出對於先賢古德所留下的遺著，不輕易地作反面的推測。不論是肯定或否定本書之出於慧思禪師之說的觀點，均應先來對於慧思禪師的生平及其所持的思想背景，作一較為清晰的考察和認識²¹³。筆者亦依循前人研究的思想脈絡，對《立誓願文》撰成能有更圓滿的詮釋。由於《立誓願文》乃慧思末法思想之代表作，下文則分別以三個子題來作討論。

1、願文真偽之檢討

根據日本學者小林泰善〈南岳慧思立誓願文の形成に関する問〉²¹⁴中提到，關於《立誓願文》在前人的研究中，以江戶時代的日好首先提出願文的真偽問題。歸納前人的研究列出二種說法：

一、全文真撰說：高雄義堅、結城令聞、山田龍城、苗村高綱師。

首先高雄義堅〈末法思想と諸家の態度(上)〉，將末法與正、像二時並列，成為有組織三時體係的思想，在文獻上最初建立現世末法信念的人，則始於慧思禪師。

結城令聞則將《立誓願文》置於中國佛教最初末法自覺思想上的文獻位置²¹⁵。山田龍城在〈末法思想について一大集經の成立問題〉，也回應惠谷隆戒所提出《立誓願文》的真偽作說，更肯定為中國最早的末法文獻²¹⁶。苗村高綱師則認為全文偽撰說的根據處薄弱，而確立全文為真撰。

二、一部份為偽撰說：日好、平了照、惠谷隆戒、安藤俊雄等。

日好為江戶時代人，自幼父母先後亡故，而於少年出家，專於著疏，於享保年間（AD1718～1728）分別著有《錄內拾遺》一卷和《錄內扶老》十五卷²¹⁷。他認為慧思《立誓願文》末法思想的出處與《本起經》《法滅盡經》有相違的

²¹³聖嚴法師在《大乘止觀法門之研究》《法鼓全集光碟版》HTML 版本

²¹⁴小林泰善〈南岳慧思立誓願文の形成に関する問題〉p.250-253。

²¹⁵結城令聞《佛教講座第IV》〈末法思想の的興起と佛教思想の行き詰り〉p83-87。

²¹⁶山田龍城〈末法思想について一大集經の成立問題〉p.361-370。

²¹⁷塚本善隆代表編纂《望月仏教大辞典》第4卷，p4061。

地方，並指出前面的歸敬文是後人所添加，但經筆者考察《立誓願文》中末法思想與《法滅盡經》所言之：「諸天衛護月光出世，得相遭值，共興吾道，五十二歲，首楞嚴經，般舟三昧，先化滅去，十二部經尋後復滅²¹⁸。」內容是相一致的。

又惠谷隆戒在〈南岳慧思の立誓願文は偽作か〉的研究成果中，曾提出的五點質疑²¹⁹，其中就以翻譯的年代來說，認為慧思的《立誓願文》比《大集經》更早於八年前寫出，並指出引用《大集經》月藏分的文章來證明《立誓願文》為慧思的真撰是如何的不自然。

然而山田龍城及小林泰善則認為雖然《立誓願文》是比《大集經》更早於八年前完成，而《大集經》的作者那連提耶舍，卻是在《立誓願文》寫出的兩年前（AD556）就到齊國·鄴都²²⁰。而當時的譯經與宣講幾乎是同時並行。

根據曹仕邦先生所著《中國佛教譯經史論集》²²¹中所言：當時在譯經的同時都有以先宣講的方式對大眾講說，也就是譯場實為講經之所，而在譯主譯經時大眾可向主譯者質詢經旨，如僧叡撰〈大品經序〉：

究摩羅什法師，慧心夙悟，超拔特詣…於京城之北逍遙園中出此經，法師手執胡本，口宣秦言，兩釋異音，交辯文旨。秦王躬攬舊經，驗其得失²²²。

僧叡記：鳩摩羅什法師宿世慧根，超拔特詣，法師手執胡本，口宣說秦語，以兩種的解釋其異處及音義，互相辯析經文旨意，而秦王姚興則躬攬舊經文，以檢校羅什的得失。

《出三藏記集傳》〈曇無讖傳〉：

值其宣出法藏…道俗數百人疑難縱橫，讖臨機釋滯，未常留礙²²³。

²¹⁸ 《佛說法滅盡經》T12，no.396，p.1119a29-1119b03。

²¹⁹ 請參閱文獻回顧。

²²⁰ 小林泰善〈南岳慧思立誓願文の形成に関する問題〉p.251。

²²¹ 曹仕邦著《中國佛教譯經史論集》p.3。台北，東初出版社，1990年。

²²² 《出三藏記集傳》〈大品經序〉〈〉T55，no.2145，p.53a19-53b06。

²²³ 《出三藏記集傳》〈曇無讖傳〉T55，no.2145，p.103a29-103b02。

在《出三藏記集傳》〈曇無讖傳〉中亦載若主譯者不是徹底了解經旨，則將無以釋眾疑惑，譯時由主譯「口教古訓，講出深義」，且通過辨論方式研討經旨，亦頗能訓練聽受之弟子成一宣講之經師。如《高僧傳》〈道融傳〉云：

勅入逍遙園，參正詳譯，因請什出菩薩戒本，今行於世，後譯中論，始得兩卷，融便就講，剖折文言，預貫終始，什又命融令講新法華²²⁴。

道融亦被姚興勅入逍遙園，作參正詳譯的工作，因請羅什譯出《菩薩戒本》，流行於世，之後又譯出《中論》，才譯出兩卷，道融便就開講，剖析其中文言，貫串終始，後羅什又命道融講《新法華》。可見當時翻譯時，譯、講同施，中土道俗得以聆聽此方未聞之妙諦，故參預譯場者恆數百人至千人。如在關中譯場，《高僧傳》〈佛陀耶舍傳〉云：

于時羅什出《十住經》，一月餘日，疑難猶豫，尚未操筆。耶舍既至，共相徵決，辭理方定，道俗三千餘人，皆歎其當要²²⁵。

由上可見一部經的譯成，尚須幾經文飾證義，及檢校始成定本，在檢校的過程上往往耗費經年。如僧叡〈關中出禪經序〉云，鳩摩羅法師在辛丑之年（AD402）譯出此經，然卻是在弘始九年（AD407）重新檢校而才完成：

此經後至弘始九年重求檢校，懼初受之不審，差之一毫，將有千里之降，詳而定之²²⁶。

以上根據曹仕邦先生之論考可知，隋以前之譯經事業是採公開辯論的方式，而譯出、宣講的當下並非就成定稿，還須多次的檢校始成²²⁷。因此小林泰善認為當那連提耶舍到達鄴都譯經亦同時宣講，而此時慧思正是遍歷河南地帶的同時，雖然兩人無直接的接觸，但在思想上的涉入肯定是有所影響。

再加上《大集經》六十卷，卷帙龐大，早在北涼曇無讖時就以譯出前三十二卷，其中智嚴和寶雲譯出第二十七卷到第三十卷，故在慧思著作《諸法無

²²⁴ 《高僧傳》T50，no.2059，p.363b28-363c02。

²²⁵ 《高僧傳》T50，no.2059，p.334b09-334b11。

²²⁶ 《出三藏記集傳》〈關中出禪經序〉T55，no.2145，p.65b18-65b20。

²²⁷ 曹仕邦著《中國佛教譯經史論集》p.3-18。

諍三昧》中即曾引用《大集經》末世比丘的內容，由此可以明白慧思《立誓願文》中末法思想的成立，並非如惠谷隆戒所言的不自然，而慧思受《大集經》的影響則更能由此而確立。

筆者亦在慧思其它著作中，如《諸法無諍三昧》、《法華安樂行義》等，見有末法思想可尋，而弟子智顛在其諸多著作當中，亦有多處言及末法之論，如《仁王護國般若經疏》²²⁸《觀心論》²²⁹《四教義》²³⁰等。

面對當時教界內墮落的不爭事實，只會更激起意識末法時代的來臨，亦即《立誓願文》中末法思想是來自慧思本身現世末法的遭遇，及經典的影響則是毋庸置疑的。

2、慧思對彌勒下生之期許

從慧思再三強調末法相當的年數，我們可以感受到大師不僅有強烈的末法意識，同時在護法衛教之餘，除了《立誓願文》外，更造二部金字「般若」與「法華」，持此金字寶函，待五十六億七千萬年，彌勒下生時再轉法輪²³¹。

在願文中提及彌勒菩薩名字，經筆者查閱，共有二十六處，其中不乏當來下生時，能得見親覲彌勒菩薩，好幾段的願文都可以清楚的看出其對彌勒淨土的嚮往。又從以下四段願文的記載中，可以看到慧思對彌勒下生的期許，及對法將滅時，展現出其強烈護法興教的情懷，願於十方惡世，法欲滅時，願令不絕。第一段：

《首楞嚴經》《般舟三昧》先滅不現，餘經次第滅《無量壽經》在後得百年住，大度眾生然後滅去至大惡世，我今誓願，持令不滅，教化眾生，至彌勒佛出…我從末法初始立大誓願，修習苦行，如是過五十六億萬歲，必願具足佛道功德，見彌勒佛。²³²

²²⁸《仁王護國般若經疏》：「八百年中邪宗極盛，故於此時付囑國王。提婆菩薩聲王鼓申法是也，八千年者，像法盡，末法時，眾生信邪，故法滅。」T33，no.1705，p.285b22-285b24。

²²⁹《觀心論》：「哀哉末法中，無復得道者，設令有三數，寧別此問也，故生悲愍心，歸命禮三寶，作此問心論。」T46，no.1920，p.585c28-586a02。

²³⁰《四教義》：「末法多有學問坐禪之人，不能如是修習念處，執著諍競者，亦同外人之過。」T46，no.1929，p.738b03-738b04。

²³¹《立誓願文》「為護正法發此願，故造金字般若經，為護眾生及己身，復造金字法華經。」T46，no.1933，p.792a07-792a08。

²³²《立誓願文》T46，no.1933，p.786c08-786c15。

這是慧思於末法初始發願，願持令《無量壽經》不滅，教化眾生，並修習苦行，具足佛道功德，而能覲見彌勒佛。第二段：

願此金字《摩訶般若波羅蜜經》及七寶函，以大願故，一切眾魔諸惡災難，不能沮壞，願於當來彌勒世尊出興于世，普為一切無量眾生，說是般若波羅蜜經時，以我誓願金字威力，當令彌勒，莊嚴世界，六種震動²³³。

這是慧思在南定州遭到最後一次生命迫害時，再度返回大蘇山，所發的大願，奉造金字《摩訶般若波羅蜜經》，更願彌勒出世時為無量眾生，說是《摩訶般若波羅蜜經》。第三段：

是故先作長壽仙人，藉五通力，學菩薩道，自非神仙不得久住，為法學仙不貪壽命誓以此身，未來賢劫見彌勒佛，若不爾者不取妙覺²³⁴。

從引文中清楚得知慧思為何要做長壽仙人，只因不是神仙不得久住故，藉神仙五通力，廣學菩薩道，不為貪己壽命，只為未來賢劫中能親見彌勒佛。第四段：

我從發心所有福業盡施眾生，至於當來彌勒世尊出世之時，具足十地，入無垢位，於授記人中最為第一²³⁵。

慧思願將從初發心，所作的所有福業功德，盡施予眾生，直到當來彌勒世尊出世之時，能於國度中具足十地菩薩，得入無垢位，在諸授記人中勘為第一。

在早期本緣部經典中除了般若譯的《大乘本生心地觀經》中曾提到，若善男子於末法中，以一搏之食施予眾生，以這樣的善根，就能得見彌勒菩薩，並得究竟菩提²³⁶。除此外還有慧覺等譯的《賢愚經》中，彌勒菩薩對於末法中人的救濟功德：

²³³ 《立誓願文》T46, no.1933, p.787c21-787c27。

²³⁴ 《立誓願文》T46, no.1933, p.789a29-789b04。

²³⁵ 《立誓願文》T46, no.1933, p.789c21-789c23。

²³⁶ 《大乘本生心地觀經》：「於末法中善男子，一搏之食施眾生，以是善根見彌勒，當得菩提究竟道。」T3, no.159, p.306a06-306a07。

雖於此末法之中不能得度，緣此功德，當於人天受無窮福。彌勒世尊，不久五十六億十千萬歲，來此成佛，當為汝等廣說妙法，汝於其中，隨願所求成三乘道，悉得解脫²³⁷。

又當時所流行的彌勒信仰及其經典之中，亦不乏世尊於五濁度生的實例，及彌勒菩薩下生人間時，國中人民，無有諸垢穢瑕染，慇懃奉行十善業，都可以清楚的看出慧思對彌勒淨土的嚮往與釋迦於穢土度生的態度，如：

西晉.竺法護譯《彌勒菩薩所問本願經》(AD303 譯出)

後當來世人民，無有垢穢奉行十善，於姪怒癡不以經心。正於爾時，彌勒當得無上正真之道成最正覺。所以者何？彌勒菩薩本願所致。我本求菩薩道時，欲護一切悉令得淨，處於五濁姪怒癡中，樂在生死…但說眾惡轉相賊害，瓦石相擊杖相撾撥，便共聚會轉相罵詈，自還其舍設置飯食，以毒著中欲害他人，起想垢濁轉起誹謗，伏匿過惡還相發露，無復善意。佛言阿難，我以大哀普念一切，為此輩人講說經法²³⁸。

以上引文是彌勒菩薩在披祇國妙華山中，向佛請問菩薩能以幾種法行，可使棄諸惡道，不隨惡知識。佛答：菩薩有十種法行，能棄諸惡道，不墮惡知識中。便將自己如何在五濁中度生，勤苦求菩薩道時，所受到的打擊。不論是瓦石相擊亦或竹杖鞭撻，或初為善信共相聚會，展轉便更相罵詈，甚於設毒藥於飯食中，欲害他人，反起誹謗。

然而佛陀卻以悲憫之心，普念一切，為眾生講說經法。這也是後來慧思在其《立誓願文》中，當面對諸惡逆緣時，能以同樣的心情，誓願度眾的一種學習吧！

又後秦.鳩摩羅什譯《佛說彌勒下生成佛經》(AD402 譯出)

能於五濁惡世，教化如是等百千萬億諸惡眾生，令修善本來生我所…復

²³⁷ 《賢愚經》T4，no.202，p.376a25-376b01。

²³⁸ 《彌勒菩薩所問本願經》T12，no.349，p.189a03-189a17。

更讚歎彼時眾生於苦惡世，能為難事，貪欲、瞋恚、愚癡、迷惑、短命人中，能修持戒作諸功德，甚為希有。爾時眾生不識父母、沙門、婆羅門，不知道法，互相惱害，近刀兵劫，深著五欲，嫉妬諂曲，佞濁邪偽，無憐愍心，更相殺害，食肉飲血²³⁹。

這是佛告舍利弗，當來彌勒下生成佛時的情景。當彌勒成佛時，在華林園三會說法度無量人天，這些與會的大眾皆是釋尊的教化弟子。於是彌勒菩薩如是三稱讚嘆釋迦牟尼佛，然後說法而作是言：汝等弟子甚為希有難得，能夠於惡世三毒，短命人中，嚴持淨戒，作諸功德，實是難為。

劉宋·沮渠京聲所譯的《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》（AD455 譯出）

如是等眾生若淨諸業，行六事法，必定無疑當得生於兜率天上，值遇彌勒亦隨彌勒下閻浮提，第一聞法於未來世值遇賢劫一切諸佛，於星宿劫亦得值遇諸佛世尊，於諸佛前受菩提記²⁴⁰。

從這段值遇彌勒亦隨彌勒下閻浮提，於未來世值遇賢劫一切諸佛的引文中，回顧到《立誓願文》中，慧思有十二處提及願當來彌勒尊佛下生時，於賢劫初、中、後、時得見彌勒尊佛，並說法度眾生。

由上例可知彌勒經典的流行與信仰，都有可能直接影響慧思的末法思想及所發的二十七個大願。

筆者依佐藤哲英著《續·天台大師的研究》中，對苗村高綱氏所整理的二十七個大願，列示如次：

- | | | |
|-----------|------------|-----------|
| 1、金經現瑞願 | 10、超障十方嚴淨願 | 19、刀仗摧碎願 |
| 2、如彌勒大會願 | 11、衣食應念願 | 20、病苦消除願 |
| 3、經卷文字變作願 | 12、善願具足願 | 21、所求具足願 |
| 4、聞名得度願 | 13、臨終來迎願 | 22、發無上菩提願 |

²³⁹ 《佛說彌勒下生成佛經》T14，no.456，p.432a22-432b08。

²⁴⁰ 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》T14，no.452，p.420a24-420a29。

- | | | |
|-----------|----------|-------------------------|
| 5、入山修禪願 | 14、無諸穢惡願 | 23、入如來慧願 |
| 6、成就神仙願 | 15、地獄苦脫願 | 24、諸佛稱揚願 |
| 7、醜好二身普現願 | 16、惡鬼飽滿願 | 25、金經湧現願 |
| 8、除障道罪願 | 17、畜生苦滅願 | 26、諸願不虛願 |
| 9、諸惡變為吉祥願 | 18、牢獄脫離願 | 27、普賢色身願 ²⁴¹ |

當願文始成，亦為末法警鐘正式敲響之時。

3、末法之世易生神仙思想

願文中除了彌勒信仰外，筆者所不解的是，因何慧思數次發願，欲作五通仙人，藉五通力而學菩薩道？在當時是否流行著為法學仙的思想，實不得而知。然從以下所列十條為法學仙的思想脈絡，以及生金毒藥為道家所常用，因此諸多學者皆以此判斷當時道教盛行。筆者基於這樣的問題所在，想更進一步的探究其間之關係。

《立誓願文》為法學仙表²⁴²

編號	《立誓願文》	學仙之因
1	願先成就，五通神仙，然後乃學，第六神通，受持釋迦，十二部經。(p.789a21)	受持十二部經
2	今故入山，懺悔修禪，學五通仙，求無上道，願先成就，五通神仙。(p789a20)	求無上道
3	是故先作，長壽仙人，藉五通力，學菩薩道，自非神仙，不得久住，為法學仙。(p789a29)	學菩薩道
4	誓於此生，得大仙報，獲六神通，種種變化，十方六道，普現色身，一時說法。(p790c05)	十方現身說法
5	誓於此生作長壽五通仙…具足諸法門成就等覺地。(p791c05)	成就等覺地
6	以此求道誓願力，作長壽仙見彌勒，不貪身命發此願。(p791c18)	見彌勒
7	誓願入山學神仙，得長命力求佛道，若得此願入龍宮，受持七佛世尊經。(p791c22)	持佛尊經
8	我今懺悔障道罪，願為證明除癡愆，為求道故早成仙，宣暢廣說釋迦法。(p792a04)	說釋迦法
9	為大乘故入深山，願速成就大仙人，壽命長遠具神通，供養十方諸世	為大乘

²⁴¹佐藤哲英著《續·天台大師的研究》p.171。

²⁴²《立誓願文》T46，no.1933，p.789a21-p.792a18。

	尊。(p792a09)	
10	發大誓願修此行，願速成就大仙人，為護正法求此願。(p792a18)	護正法

除了慧思之外，較早北魏曇鸞大師亦曾為求佛道，欲得長壽而學仙，在《續高僧傳》中載有曇鸞大師因讀《大集經》憾其經中詞義艱深，難以開悟。因而想為之注解，但注文將寫過半時，便感得氣疾，因而停筆尋訪醫療。而聞江南有隱士陶弘景，方術廣博，海內所歸重，於是前往學習。曇鸞大師，因感色身危脆無常，若能得長壽神仙，再修習佛法亦為美事一樁²⁴³。

然而不可否認，道家的神仙思想與佛教的淨土信仰，都是一個美好無濁的世界。相對於兩晉、南北朝社會動蕩、烽火頻傳的現實，而流行這樣的思想與信仰，實不容置疑的。

根據《佛祖統紀》的記載，中國「仙真顯迹」其來有自，上溯自「周穆王，駕八駿，升崑崙²⁴⁴」後，歷朝帝王皆有信此長生不死法者，自魏晉以降，如晉·葛洪（自號抱朴子）於羅浮山鍊丹著《內外篇》、《神仙傳》，梁·陶弘景（自號華陽真人）著《真誥》等，自此神仙思想更為興盛。

仙石景章先生在〈慧思の神仙思想と南嶽入山について〉中亦提及：慧思的「誓願入山學神仙，得長命力求佛道」之誓願，實乃當時社會情勢之不穩。並自身所親歷四度的法難因緣，而深自覺末法的到來，為此時代因素而著《立誓願文》。正因陳、齊混亂的世情及所遭遇惡論師的毒害，更確立末法到來的覺悟，誓願的成就，勿寧說是相應於當時環境之所成²⁴⁵。

從《立誓願文》為法學仙表中，歸納其學仙之原因與動機：1、受持十二部經。2、求無上道。3、學菩薩道。4、十方現身說法。5、成就等覺地。6、見彌勒。7、持佛尊經。8、說釋迦法。9、為大乘。10、護正法。

在這十個原因當中，沒有一個是為了自身，求長壽升天而學仙，這與道家所強調的羽化升天迥然不同。由此可知慧思入山藉學五通仙，欲得長壽命，無非為大乘、為護正法故。亦誠如仙石景章先生所言，慧思深覺末法的到來，相應於當時環境的須求，而念念欲入深山學五仙通。

²⁴³ 《續高僧傳》：「命惟危脆，不定其常，本草諸經，具明正治。長年神仙，往往間出，心願所指，修習斯法，果剋既已，方崇佛教，不亦善乎。」T50, no.2060, p.470a13-470a24。

²⁴⁴ 《佛祖統紀》T49, no.2035, p.459b06。

²⁴⁵ 仙石景章〈慧思の神仙思想と南嶽入山について〉p.38-39。

(二)《無諍三昧》禪定與忍辱為末法思想救濟之道

1、末法惡世時強調禪定實證經驗的重要性

惠谷隆戒在〈南岳慧思の立誓願文は偽作か〉中所提到慧思的其它著作，如《諸法無諍三昧法門》(以下簡稱《無諍三昧》)《法華經安樂行義》並無末法思想的意味²⁴⁶。

而筆者經考察這兩部著作當中，清楚地顯露出末法惡世中，行者所應有的修持態度，且與末法代表著作《立誓願文》多有相呼應之處。

《無諍三昧》分上、下卷，乃慧思之禪觀著作，開章明義即讚禪定功德，文云：

如是無量佛法功德，一切皆從禪生，何以故？三世十方無量諸佛，若欲說法度眾生時，先入禪定…一時說法度眾生，皆是禪波羅蜜功德所成²⁴⁷。

全文皆以長行偈誦的方式鋪陳，不論在卷上、卷下都有相應於《立誓願文》中，不得他心智，不應為說法的文言：【()為筆者補】

(1)、普告後世求道人，不修戒定莫能強，無戒定智皆不應，忽忽亂心講文字，死入地獄吞鐵丸²⁴⁸。

(2)、但未得神通，不能明力，不識眾生種種根性，所念各異，不稱其機，利益甚少。作是思惟，但是學時，未是說時，不應強說非時之言²⁴⁹。

以上兩段引文皆能證明《無諍三昧》是相應於《立誓願文》中，慧思所強調的證悟「不得他心智，不應為人說法²⁵⁰。」的態度。

以及呼應《立誓願文》中，多處為求佛道，願得一切神通，得神通矣！則

²⁴⁶惠谷隆戒〈南岳慧思の立誓願文は偽作か〉P525。

²⁴⁷《無諍三昧》T46, no.1923, p.627c13-627c24。

²⁴⁸《無諍三昧》T46, no.1923, p.630a11-630a13。

²⁴⁹《無諍三昧》T46, no.1923, p.637a02-637a05。

²⁵⁰《立誓願文》：「臨死之際，一心合掌，向十方佛懺悔，念般若波羅蜜作如是言，不得他心智，不應說法。」T46, no.1933, p.787b11-787b13。

誓度一切眾生的文言，下有四則：【() 爲筆者補】

(1)、為求佛道，修學甚深微妙禪定，身心得證，斷諸煩惱，得一切神通，立大誓願，度一切眾生²⁵¹。

(2)、於一切眾生中，得自在壽命，隨其所感，長短不同，為眾生故，現一切身，受一切命，欲度十方，三惡道眾生²⁵²。

(3)、既斷煩惱獲六通，立大誓願度一切，自能斷除三受已，亦斷眾生一切受²⁵³。

(4)、次第入諸禪，觀身如泡影，次第發五通，獲得如意通，誓度眾生…得一切定，解脫三昧如意神通，發願誓度一切眾生²⁵⁴。

從這些簡短的引文中，可以證明與《立誓願文》中，為護正法久住，欲得神通的思想，及二十七願誓度一切眾生的相關性。雖說此《無諍三昧》乃一禪觀作品，然而文中處處可見慧思為求自度與化他而發菩提心。不吝惜己身，精進上求佛道，嚴持淨戒，專修禪智。為破天魔、外道，從初發心乃至成佛，無非為教化眾生，而內發的慈悲平等之心。

2、濁惡世中修持慈悲與空觀之必要性

《無諍三昧》下卷則以「四念處觀」為骨幹，在其中的「受念處品²⁵⁵」對於三受，苦受、樂受、不苦不樂受，視為貪、瞋、癡三毒之根。若淨三毒根，成佛則無疑。

又於「苦受」中有詳細的分析，筆者以為此正是慧思在一生中遭遇諸多苦厄後，從自身中流露出的真言。而自許於末法出生的慧思，如何於惡逆濁世，濟世度生？修學慈悲空觀便成了首務之急。

苦受又分內苦、外苦、身苦等，內苦者：饑渴、悲惱、愁憂、瞋恚、嫌恨、宿怨，遇不如意事，遭怨憎相會時，欲避不能，內生大苦，如是等苦皆名為內

²⁵¹ 《無諍三昧》T46，no.1923，p. 630c03-630c05。

²⁵² 《無諍三昧》T46，no.1923，p.634c21-634c23。

²⁵³ 《無諍三昧》T46，no.1923，p. 636a20-636a22。

²⁵⁴ 《無諍三昧》T46，no.1923，p. 640b19-640b23。

²⁵⁵ 《無諍三昧》：「一者苦受。二者樂受。三者不苦不樂受…是故佛言：淨於三毒根，成佛道無疑，一切貪瞋癡，三受以為根。」T46，no.1923，p. 633c23-634a07。

苦。又欲求之物不得，而所愛偏須別離，父母兄弟，妻子眷屬，若遭惡病面臨死亡，無藥可治，必死無疑時，心大憂愁，如是等苦皆名內苦。又聞外惡聲，罵辱、譏諷，而自內懷三毒，忿恨不平，亦名為內苦。三界苦宅，誠無虛言。

而外苦者：若遇王法所加，鞭杖拷楚，牢獄繫閉，杻械枷鎖，亦名內外苦。又師子、虎狼，諸惡毒獸，風雨寒熱等，此名為外苦。若自身有病，諸根又不具足，是名身苦。若為人奴隸，擔負重載，於行遠路中，雖遇嶮難，也無法止息，這樣的苦也屬身苦²⁵⁶。

換言之，不論內苦、外苦、內外苦或身苦，菩薩都應修學慈悲空觀，若能忍而不生瞋恚，更於怨懟處，應作如實的觀察：

是我先世，惱害彼人，今但自責，不應瞋他。虎狼、獅子，狂象、惡王，亦復如是。於貪求處，應求捨心，不應瞋惱²⁵⁷。

《續高僧傳》中載慧思曾對門徒說：即使世尊在世，也不免流言毀謗，更何況我無德無能，又怎能逃的過這樣的宿債呢？當逆緣至時，只須安受苦忍，認定這確實是自己的事。²⁵⁸

對於宿緣，今日來追，不論善、惡，總以應該償還的態度來面對，是善則更增因緣，若惡就以今生為期，了此孽緣，從中不生來因，又何須瞋？

觀惡音聲，如空中響，彼聲不來，耳不往受，隨聞隨滅，誰罵誰受，則無瞋恚。

觀察音聲，原不過是振動空氣的一種聲波，這聲波不會自己振動耳膜，耳膜亦不會主動去接收。聲發隨滅，早已不存在，既無罵之聲，亦無受者是，那瞋又如何生起？

聞好音聲，稱揚讚歎，如前觀之，亦不生喜。

惡聲如是觀察，當好音聲來時，亦復如是觀察，自不為好聲所迷，而心生喜樂。

²⁵⁶ 《無諍三昧》T46，no.1923，p. 634a28-634b11。

²⁵⁷ 《無諍三昧》T46，no.1923，p.634b12- 634b28（以下六筆引文皆出自同一出處）。

²⁵⁸ 《續高僧傳》：「大聖在世不免流言，況吾無德豈逃此責，責是宿作時來須受，此私事也。」T50，no.2060，p.563a19-563a20。

禮拜供養，一切樂受，應作是念，彼自求福，便於我處，自作功德，不聞我事，不應歡喜。譬如廢田，有人耕種，自求報故，地不應喜。

對於檀越的禮拜供養，恭敬尊重，信施們是爲自己求福，植來世功德，而無關於我，又何喜之有？譬如一塊荒廢的稻田，有人發心耕種，這是農夫自己爲日後的秋收果報，而來耕稼，何關土地？地不會生起喜樂。

復有異人，多持糞穢，毒刺惡草，積種在中，掘鑿穿穴，高下不平，彼人自生，如是惡心，地亦不瞋，亦不念彼，徒自苦惱。

又好比有人，執持糞穢、毒刺、惡草掩埋土中，或墾土掘地或鑿穿，令地不平。這是此人自懷惡心，徒自苦惱罷了，對於土地而言仍是不增亦不減，地亦不爲之瞋恚。

有人問言：怨害罵辱，能忍不瞋，是事可爾，禮拜供養，讚歎樂受，何以不喜？答曰：彼今雖復供養讚歎於我，後若遇惡緣，即便瞋我，若打、若殺，不應生喜，苦受樂受，皆如幻化，無有定相，不應瞋喜，如彼大地，無憎愛心。

問：打拍、罵辱，屬逆增上緣，若能忍耐不瞋，尙且說的過去，爲何順增上緣，一切順遂，也一樣內不生喜心？答：順、逆二緣，原本就是無常幻化，今日的供養，很有可能是明日的怨對。當初的恭敬、供養，也許是日後的譏諷、毀謗，種種的變化無定，又何須爲此虛幻的世事，歡喜瞋恨呢？應學大地，無有瞋愛，亦不爲瞋愛所縛。

就如《立誓願文》中慧思對世間所有道俗，不論是殷勤請講或供養者，乃至強勸請令講經者，此等道俗皆非善知識，乃是惡知識也。爲何出此言？世間因緣無有定法，當初看似殷勤、讚歎頗有好心，隨後惡緣相至，即生忿怒，善惡因緣無有定相，如似怨家又像親眷，皆不可信。末後則以「擇擇擇擇」四字爲最終的勸導。

如果不是自身親歷這些順逆境界，怎會有如此深刻的體驗與智慧，欲安眾生，本先自安。又好比己身有縛，欲解他縛，是沒有這樣的道理，不識眾生根，而擅為說法，有時觸惱眾生，慧命反招災殃。

而在「法念處品」中亦提及菩薩初學坐禪觀法念處時，於不善法者，有二種：

一者、身口意十惡法，二者、身口意作五逆罪。但有一種人所犯的罪卻重於五逆：

復有一人，重於五逆…常說是言：我解大乘甚深空義。犯四重罪，姪欲熾盛，飲酒食肉，不持齋戒，作如是言：諸法悉空，誰垢誰淨，誰是誰非，誰作誰受…斷諸佛種，罪重五逆，命終悉入阿鼻地獄。常詐稱言：我如善根法師，解甚深義，餘精進者，悉是勝意比丘，不如我等。如是欺誑，壞眾生故，但著惡趣空，實不識佛法，毀三寶故，罪重五逆²⁵⁹。

此人常說我能解大乘甚深空義，自犯四重罪、姪欲熾盛、飲酒食肉、不持齋戒，卻高唱諸法皆空。沒有誰是真正的清淨與垢穢，也沒有所作的事與未來的果報。墮大惡趣空，己身破戒，反更輕毀一切比丘，謗佛謗法，斷諸佛種。而常詐稱我是善根菩薩（應是喜根菩薩²⁶⁰），以淫怒癡為菩薩道，此諸人等實姪欲熾盛、飲酒食肉，卻不解喜根菩薩所說，諸法實相清淨的道理。

如《大智度論》云：

喜根弟子聰明，樂法好聞深義，其師不讚少欲知足，不讚戒行頭陀，但說諸法實相清淨，語諸弟子一切諸法、姪欲相、瞋恚相、愚癡相，此諸法相即是諸法實相無所罣礙，以是方便教諸弟子入一相智，時諸弟子於諸人中，無瞋、無悔，心不悔故，得生忍，得生忍故，則得法忍，於實法中不動如山²⁶¹。

喜根菩薩與勝意比丘的故事，在佛典中是經常被拿來引用²⁶²，宣說諸法實相的

²⁵⁹《無諍三昧》T46，no.1923，p.638b25-638c08。

²⁶⁰因喜根菩薩與勝意比丘的故事，在佛典中是經常被拿來引用，又礙於時間的關係，筆者尚未比對其他藏經版本，故在此簡單作一說明。

²⁶¹《大智度論》T25，no.1509，p.107b15-107b22。

²⁶²如《大智度論》T25，p.107b15。《雜譬喻經》T4，.p0523c16。《諸法無行經》T15，p.759a23。《佛

道理。喜根菩薩雖不讚美少欲知足、戒行頭陀，唯說諸法實相，清淨無垢。而此實相不離世間一切諸法，不離婬欲相、不離瞋恚相、不離愚癡相。即所謂的淫、怒、癡中即是道，不離淫、怒、癡有佛道可尋。卻常被不肖的佛弟子當作行非法的藉口。

慧思在《無諍三昧》中又舉《大集經》中未來世諸惡比丘行淫破戒，卻向四眾說，如來甚深大乘空義，我多能解，而引領無量破戒眷屬。

見破戒人與持法比丘同住共受衣服等物，而不駢遣。彼剎利等，是三世諸佛正法之中為大罪人。如是剎利婆羅門等，若不駢擯彼惡比丘，雖復更修功德種種布施，欲免此罪終不能滅，要必當墮阿鼻地獄²⁶³。

雖見破戒比丘與持法比丘同住，共受衣服等物，然而四眾無大勢力，不能乘除治之。於是佛告頻婆娑羅王，唯國王能治諸惡比丘，王若不治，則死入地獄。

綜觀上述，可以得知《無諍三昧》實具末法思想且與《立誓願文》中的末法思想是相呼應無違的。且此二部著作皆為慧思在光州教化前期所作²⁶⁴。也就是已親歷四度的惡論師迫害因緣之後的著作。

下表列舉五條原文，分為三項加以歸類說明：(一)、不得他心智，不應為說法。(二)、欲求神通，廣度眾生。(三)、先世罪業，懺悔除罪。證明《無諍三昧》實具末法思想且與《立誓願文》中的末法思想是相應無違的：

著作類別	《無諍三昧》	《立誓願文》
(一)	不修戒定莫能強，無戒定智皆不應，忽忽亂心講文字。	若不自證何能度人，先學已證然後得行。
(一)	但未得神通，不能明力，不識眾生種種根性…不應強說非時之言。	不得他心智不應說法。
(二)	為求佛道…得一切神通，立大誓願，度一切眾生	我為眾生及為我身求解脫故，發菩提心立大誓願，欲求如來一切神通。
(二)	既斷煩惱獲六通，立大誓願度一切，自能斷除三受已，亦斷眾生一	誓於此生得大仙報，獲六神通，種種變化十方六道，普現色身一時說法。

說諸法本無經》T15， p.771c16。

²⁶³《大集經》〈日藏分·護持正法品〉T13，no.397，p.238c11-238c13。

²⁶⁴佐藤哲英著《續·天台大師的研究》〈南岳慧思の研究〉頁160。

	切受	
(三)	是我先世，惱害彼人，今但自責，不應瞋他。	懺悔破戒，障道重罪，今身及先身是罪悉懺悔。

(三)《法華經安樂行義》末法因應之道的闡揚

本段為慧思在《安樂行義》中為因應末法之道與修行的必然性，故從行門的角度來探討慧思對末法的因應之道。

1、末法惡世中觀諸法實相與四種安樂行

《法華經安樂行義》(以下簡稱《安樂行義》)。《安樂行義》故名思義是慧思以《法華經》〈安樂行品〉為根本，所作的義理再闡釋。全文可略分為兩個部分，一、解釋《法華經》。二、詮釋安樂行。

其開張明義即言：「法華經者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間，難信法門²⁶⁵。」何以故《法華經》者是一切世間，難信法門？只因一切眾生具足法身藏與佛無異無別，法身湛然清淨，唯眾生但以六情根暗，亂心惑障，致使法身不現，這是前半段解釋《法華經》時，以眾生本具「如來藏」為述求重點。後半則以二相、四安樂行為主要架構，現就以二相、四安樂行作為本文主要的說明。所謂二相乃指有相行及無相行。有相行者又分為兩種，一、是文字有相行：

此是普賢勸發品中，誦法華經散心精進，知是等人不修禪定不入三昧。若坐、若立、若行，一心專念法華文字，精進不臥，如救頭然，是名文字有相行²⁶⁶。

二、為不顧身命至心懺悔者：

此行者不顧身命…見十方三世諸佛，至心懺悔，在諸佛前五體投地，起合掌立得三種陀羅尼門…若顧身命，貪四事供養不能勤修，經劫不得，

²⁶⁵ 《安樂行義》T46，no.1926，p.697c19-697c20。

²⁶⁶ 《安樂行義》T46，no.1926，p.700b02-700b04。

是故名為有相也²⁶⁷。

此乃《法華經》〈普賢勸發品〉中所言，如來滅後，後五百歲時，濁惡世中，若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷及求索者等，欲修習法華經，是人若受持、讀誦者、書寫，於三七日中，一心精進，而滿三七日後，我當乘六牙白象，與無量的菩薩而圍繞其人，以一切眾生所喜見的身，而為說法²⁶⁸。

而慧思的解釋是，若有人散心誦持《法華經》，此人不修禪定，不入三昧，於坐、立、行中一心精進，專念法華文字，精進不臥，如救頭然者為文字有相行。又此行者亦不顧身命，至心懺悔，在諸佛前五體投地。

若行成就，即能見普賢菩薩金剛色身，乘六牙白象王，現於其此人前，以金剛杵擬行者的眼，障道罪滅，眼根清淨，即時得見釋迦如來，及見七佛，復見十方三世諸佛，是故名為有相行。

無相行者：「一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名為無相行也²⁶⁹。」，即是安樂行。一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名為無相行也。又行者常在一切的深妙禪定中，不論行住坐臥，飲食語言，一切的威儀，心常定中，因心不依止欲界，不住色、無色界，行如是禪定，才是菩薩的遍行，畢竟無心想，故名無想行²⁷⁰。

而慧思在二相、四安樂行中，又將重心放在一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生的無相行中。如文云：「其性從本來，寂然無生滅，從本已來空，永無諸煩惱，覺了諸法爾，超勝成佛道²⁷¹。」

對這樣深刻宣揚諸法實相，畢竟空無所有的思想，實來自《法華經》〈安樂行品〉中菩薩於末法惡世欲說是經時所應安住的四種安樂行，如果不是通徹諸法的畢竟空寂無生滅，又怎能於娑婆頑強眾生中，誓度接引，而滿自身願力。

慧思根據《法華經》〈安樂行品〉中菩薩於末法惡世欲說是經時，所應安住的四種安樂行，而歸結出的四種名：「第一名為正慧離著安樂行。第二名為無輕讚毀安樂行。亦名轉諸聲聞令得佛智安樂行。第三名為無惱平等安樂行。亦名敬善知識安樂行。第四名為慈悲接引安樂行。亦名夢中具足成就神通智慧

²⁶⁷ 《安樂行義》T46，no.1926，p.700b04-700b15。

²⁶⁸ 《妙法蓮華經》T9，no.262，p.61b09-61b15。

²⁶⁹ 《安樂行義》T46，no.1926，p.700a19-700a20。

²⁷⁰ 《安樂行義》T46，no.1926，p.700a19-700a29。

²⁷¹ 《安樂行義》T46，no.1926，p.699b05-699b06。

佛道涅槃安樂行。²⁷²」四安樂行已於前文《法華經》〈安樂行品〉中已有詳細說明。

2、「三忍」是惡世中菩薩之行近處

安樂行後半段則是繼承《大智度論》中，入音聲陀羅尼法門的思想²⁷³，而衍生出的「三忍」思想。對於菩薩摩訶薩，於後惡世欲說此經時，應住的行處及近處，尤其行處中應如何安住忍辱地中，有很深刻詳盡的開演。也是筆者認為此三忍思想，為慧思因應末法之道所提出的行持法門之一。

《安樂行義》住忍辱地中略說有三種忍：一、眾生忍。二、法忍。三、大忍。眾生忍又分三種意：

第一意、菩薩受他打罵、輕辱、毀訾，是時應忍，而不還報，應作是觀：由我有身，令來打罵。譬如因的，然後箭中。我若無身，誰來打者，我今當勤修習空觀，空觀若成，無有人能打殺我者。若被罵時，正念思惟，而此罵聲，隨開隨滅，前後不俱，審諦觀察，亦無生滅如空中響。誰罵誰受，音聲不來入耳，耳不往取聲，如此觀已，都無瞋喜²⁷⁴。

引文中慧思不斷強觀諸法的畢竟空，寂然無生滅。行者一但空觀成就，所有的供養、打罵、讚歎、毀訾，都如夢幻化。誰打、誰罵、誰受、誰喜、誰恚？當行者正念思惟，審諦觀察這「罵聲」時，音隨聲開亦隨音滅聲則滅，音前音後皆不復可尋，亦如空中聞響。又音聲不自來入耳，吾耳亦不往取音聲，皆惟是行者一心妄念，若能觀此妄念，畢竟無所得，而何來瞋喜？才真名為心不動。

第二意、菩薩於一切眾生，都無打罵，恒與軟語，將護彼意，欲引導之，於打罵事，心定不亂，是名眾生忍…打罵不報，此是世俗戒中外威儀忍，及觀內空、音聲等空、身心空寂，不起怨憎。此是新學菩薩息世譏嫌，修戒定智方便忍辱，非大菩薩也，何以故？諸菩薩但觀眾生有利益處，即便調伏，為護大乘，護正法故，不必一切慈悲軟語。

²⁷² 《安樂行義》T46，no.1926，p.700a13-700a18。

²⁷³ 《大智度論》「復有入音聲陀羅尼。菩薩得此陀羅尼者，聞一切語言音，不喜不瞋。一切眾生如恒河沙等劫，惡言罵詈，心不憎恨。」T25，no.1509，p.96a14-96a16。

²⁷⁴ 《安樂行義》T46，no.1926，p.701b16-701b23。

第三意、於剛強惡眾生處，為調伏，令改心，故或與麁言、毀訾、罵辱，令彼慚愧，得發善心，名眾生忍²⁷⁵。

從第二意與第三意中得知此種慈悲軟語，打罵不瞋的方式有兩種：一種是就世俗規律中的外現威儀忍。一種是新學菩薩觀內空音聲，繼而身心空寂，於對方不起怨憎的忍辱。這是新學菩薩為息世人的譏嫌，及修戒、定、智的方便忍辱，都非大菩薩所行。

慧思注重眾生忍而分三方面來探討末法惡世中的眾生所呈顯的種種現象，並對其所作的對治方法與內在的修持。而慧思認為真正的大菩薩，則是能善觀一切眾生機宜，若對眾生有大利益處，為調伏眾生、護持正法、弘揚大乘故，亦不惜於剛強惡眾生處，現打罵相，乃至斷他命盡，亦毋須慈悲軟語。

二、法忍：

法忍者，有三種意：第一意者，自修聖行，觀一切法皆悉空寂，無生無滅亦無斷常…第二意者，菩薩法忍悉具足，亦以此法教眾生。觀上、中、下根差別方便，轉令住大乘…第三意者，菩薩摩訶薩以自在智觀眾生，方便同事調伏之。或現持戒行細行、或現破戒無威儀。為本誓願滿足故，現六道身調眾生²⁷⁶。

當菩薩觀一切法皆悉空寂，住心不動時，便以此法教眾生，觀其根機差別，而以方便善導，轉令安住大乘。又菩薩法忍具足，以此法教化眾生，轉令住大乘。又以自在智觀察眾生，亦以方便法同事攝，而調伏之，或現嚴持淨戒行門，或現破戒無威儀等。皆為滿本誓願故，而於六道眾生中示現，調御眾生。

三、大忍：

菩薩本初發心時，誓度十方一切眾生，勤修六度法…深入實際，上不見諸佛，下不見眾生…十方一切現在諸佛，即現色身，同聲讚歎此菩薩言…我等諸佛初學道時，發大誓願，廣度眾生，勤心學道，既證涅槃，深入

²⁷⁵ 《安樂行義》T46，no.1926，p.701b23-701c09。

²⁷⁶ 《安樂行義》T46，no.1926，p.702a09-702a24。

實際，不見眾生，憶本誓願，即生悔心，顧念眾生。是時即見十方諸佛同聲讚歎，我亦如汝念本誓願，莫捨眾生…菩薩是時聞諸佛語，心大歡喜即得大神通…一念盡知十方佛心，亦知一切眾生心數…心廣大故名為大忍，具足諸佛大人法故，名曰大忍²⁷⁷。

菩薩初發心時，曾發誓願，度一切眾生。精勤行施六度法，當深入實際，證入涅槃時，則不見一切諸佛和眾生。當憶起所發的本誓，即心生悔意，因顧念不捨眾生的原故，此時十方諸佛即同聲讚嘆。當菩薩得大神通時，則具足一切諸佛智慧，一念心盡知十方佛心，亦知一切眾生心想。一念即能普遍觀察，度一切眾生，因心廣大，具足諸佛大人法，故名為大忍。

菩薩行處除了住忍辱地外，還必須具備柔和善順的本質。柔和善順者，除了自我柔伏其心外，亦柔伏眾生之心。外現威儀庠序，進止安審而不忽忽卒暴。又觀諸法如實之相，五陰、十八界、十二因緣，皆是真如實性。本無生滅，於諸法無所行亦不分別，則真名為菩薩摩訶薩行處²⁷⁸。

《安樂行義》中的末法思想，除了受《法華經》〈安樂行品〉的影響，還有〈常不輕菩薩品〉的忍辱思想，如在《安樂行義》的開端即提出：

今時人壽命短促，惡世劫濁苦逼惱多，是故於此求道易得。觀一切眾生皆如佛想者，如常不輕菩薩品中說²⁷⁹。

此中正可見出常不輕菩薩的身儀對慧思深刻的影響。常不輕菩薩於像法增上慢比丘得大勢利中，仍能抱持一切眾生皆如佛想的態度，因而影響慧思面對於惡世真實的苦惱逼迫，反而能生起於苦行中求道的決心，並認為逆境中的求道反而更容易得道，故說求道易得。

3、重視在家優婆塞為護正法不惜破戒

慧思又於後惡世為護大乘、護正法故，所應行之菩薩行處為何？曾引用《涅槃經》裡，國王護法而斷彼前人命根，乃至捍衛正法，自己亦告命終的故事。

²⁷⁷ 《安樂行義》T46，no.1926，p.702a24-702b13。

²⁷⁸ 《安樂行義》：「於法無所行者，於五陰、十八界、十二因緣中，諸煩惱法。畢竟空故，無心無處，復於禪定解脫法中，無智無心亦無所行，而觀諸法如實相者…亦不行不分別者，生死涅槃無一無異，凡夫及佛無二法界。」T46，no.1926，p.702b27-702c04。

²⁷⁹ 《安樂行義》T46，no.1926，p.698a04-698a07。

首先是仙預國王爲護大乘方等經，而斷彼婆羅門命根，如前文《涅槃經》法滅危機意識中的「護持正法與戒律的遵從」中所云。

仙預國王因弑婆羅門，令彼命終後，入阿鼻地獄，而於其中自識罪源，引發菩提心。慧思認爲這才是真正的大慈悲，《安樂行義》云：

涅槃中說：譬如往昔仙豫國王護方等經，殺五百婆羅門，令其命終入阿鼻地獄發菩提心，此豈非是大慈大悲²⁸⁰。

又舉《涅槃經》〈金剛身品〉國王有德，在正法欲滅時，爲護正法，捍衛持戒覺德比丘，作獅子吼，得行正法。亦如前文《涅槃經》法滅危機意識中的「護持正法與戒律的遵從」中所云。

而慧思在《安樂行義》中所云，此國王有德是爲菩薩所行的大方便忍，非一般之小菩薩所能爲的，文云：

涅槃復說有德國王護覺德法師，并護正法故，殺一國中破戒惡人，令覺德法師得行正法…諸破戒黑白惡人，命終皆墮阿鼻地獄，於地獄中自識本罪…從地獄出，還生覺德及有德國王所…此菩薩大方便忍，非小菩薩之所能爲²⁸¹。

有德國王而與諸惡比丘，共相戰鬥，身無完膚，如芥子許，王即時尋告命終，而生阿閼佛國。當有德國王命終生阿閼佛國時，作彼佛第一大弟子，而有德國王的將士、人民眷屬，凡參與戰鬥者或有隨喜讚嘆國王者，一切都得不退菩提之心，命終亦生阿閼佛國。而覺德比丘壽終之後，也尋生此國，作第二大弟子。

而這些破戒惡人命終之後，下墮阿鼻獄，於地獄中自能識其本罪，因惱害覺德比丘而墮此獄，即各發菩提心，待從地獄出時，還生覺德比丘及有德國王處，作爲弟子，求無上道。

世尊於是告迦葉尊者言：若遇正法欲滅盡時，則應當如有德國王，不顧軀命，擁護正法，才真名護法菩薩。

²⁸⁰ 《安樂行義》T46，no.1926，p.701c09-701c11。

²⁸¹ 《安樂行義》T46，no.1926，p.701c12-701c21。

這是久遠劫前釋尊的本身故事，有德國王，正是釋尊，而說法的覺德比丘，乃迦葉古佛。真護正法者，乃菩薩的大方便忍，不是一般菩薩所能為。倘若菩薩一味的行世俗忍，不治惡人，令其增長，而敗壞正法，這是惡魔非菩薩也！連作聲聞的資格也不具備。求世俗忍不能護法，外表雖似忍辱，其實純行魔業，而此人命終時亦當同惡人俱墮地獄。

慧思一再強調，忍辱是一切的佛道功德，菩薩修行大忍辱法，不論是慈悲軟語、打罵不報或是以惡口、麁言，打擊眾生因而命盡。此二種忍皆為護正法、調伏眾生的原故，絕非新初學者所能為。

在《立誓願文》中也可以看到大師為護金字般若及法華，而發了重誓：

若惡心來欲作惱亂，作諸障礙，兩腳雙折，或復病癩，或復生入阿鼻地獄，發大惡聲，交徹四方，令諸惡人，皆見此事，令法久住，護正法故，化眾生故，發如是願，我無惡心，亦無嫉妬，十方賢聖，自當證知²⁸²。

如同引文所言，今發如是願皆為令法久住，毫無惡心，亦無嫉妬。

綜觀以上三部慧思著作中，無論是《立誓願文》還是《無諍三昧》乃至到《安樂行義》皆充滿著末法危機意識，及其相應挽救之道。在《立誓願文》中對於末法的悲嘆，而發下二十七個大願，誓度一切眾生。和期許彌勒下生救濟思想的渴求。又為護持正法，而入深山，學長壽仙人的神通智慧。

在《無諍三昧》中一再強調證悟的重要性，如同《立誓願文》不得他心智，不應為說法。而以開發禪慧證得神通後，才廣度眾生。而對於身處惡逆濁世，如何濟世度生？修習慈悲空觀便成了當務之急。

《安樂行義》則以二相四安樂行為末世菩薩所應行之行處以強觀諸法實相為要尤。及對三忍思想之闡發，皆無一不是為因應此末法時代的來臨，而對行者所提出的修行準則。

第五章 五～七世紀中國佛教界末法思想之省思

雖然在中國最早提出「末法」一詞者，並非慧思，然而他所提出的正、像、

²⁸² 《立誓願文》T46，no.1933，p.790c13-790c18。

末三時思想體系，卻影響隋唐諸家對法流澆末的警醒。接著將以隋唐時期較具代表性的三時主張，且於當時佛教僧團，興衰、利弊有著重要影響的高僧們，對末法的見解及其因應之道加以闡述。分別以淨影慧遠、天台智顛、嘉祥吉藏、南山道宣、慈恩窺基等，為代表人物，並藉由歷史記載或其著疏當中窺知其對末法的態度。

第一節 面對帝王毀佛無畏強權的淨影寺慧遠（AD522～592）

隋·京師淨影寺慧遠，這是繼慧思之後一位捍衛佛法，而不惜性命的衛法鬥士。承光二年春（AD577），周武帝攻剋齊國時，為續國強兵，想廢佛、道二教，獨留六經儒教，於是在朝殿內集諸方大德沙門，有大統法上五百人等，武帝自昇高座，欲為廢佛立義，羅列諸多佛教於國家無益之處，而欲廢之²⁸³。《續高僧傳》云：

朕受天命養育兆民，然世弘三教其風彌遠，考定至理多皆愆化，並令廢之。然其六經儒教文弘治術，禮義忠孝於世有宜，故須存立。且自真佛無像，則在太虛遙敬表心，佛經廣嘆而有圖塔崇麗，造之致福此實無情，何能恩惠，愚民嚮信，傾竭珍財廣興寺塔，既虛引費不足以留，凡是經像盡皆廢滅，父母恩重沙門不敬，勃逆之甚國法豈容，並退還家用崇孝始²⁸⁴。

以上引文便是周武帝廢佛的說詞，說真佛無像，只要太虛中遙表自己的心意就好，何必窮土木之工，以圖塔廟崇麗。而愚民深信嚮往，則傾竭珍財，廣興寺塔。又以父母恩重，而沙門不敬等為理由，欲廢滅經像，迫使僧人還俗。

然而在場的沙門統法上五百人等，都以帝王統領大域，勸諫勢必難從，而

²⁸³從五世紀中至十世紀約五百年的光景，在中國歷史上發生了滅佛毀法的四次法難：（1）北魏太武帝：太平真君七年（AD446），詔諸州坑沙門，毀諸佛像，徙長安城內工巧千家於京師。《北史》（2）北周武帝：建德三年（AD574），初斷佛、道二教，經像悉毀，罷沙門道士，並令還俗，并禁諸淫祀，非祀典所載者盡除之。《北史》（3）唐武宗皇帝：會昌五年（AD845），大毀佛寺，復僧尼為民。《新唐書》（4）後周世宗：顯德二年（AD955），大毀佛寺，禁民親無侍養而為僧尼，及私自度者。《新五代》

²⁸⁴《續高僧傳》T50，no.2060，p.490a25-490b05。

相看默然。唯獨慧遠以佛法寄望於僧眾弟子，豈能默然相視，而理虧於帝王之前，於是出眾相答，往返數次，終使武帝理屈，無法回應。《續高僧傳》云：

詔云，真佛無像，信如誠旨，但耳目生靈，賴經聞佛籍像表真，若使廢之無以興敬。帝曰：虛空真佛，咸自知之。未假經像。遠曰。漢明已前經像未至。此土眾生何故不知虛空真佛。帝時無答。…遠曰：詔云，退僧還眾崇孝養者，孔經亦云：「立身行道，以顯父母，即是孝行。」何必還家方名為孝？帝曰：父母恩重，交資色養，棄親向疎，未成至孝。遠曰：若如來言，陛下左右皆有二親，何不放之？乃使長役五年不見父母。帝曰：朕亦依番上下得歸侍奉。遠曰：佛亦聽僧冬夏隨緣修道，春秋歸家侍養，故目連乞食餉母，如來擔棺臨葬，此理大通未可獨廢，帝又無答²⁸⁵。

慧遠答周武帝，若虛空中之真佛，勿須藉像表真，人民皆自能知，為何漢明以前，經像未至，而此土眾生卻不知有虛空真佛？又孔經說：凡能立身行道以顯父母，即是孝行，又何必還家侍親才名為孝呢？而佛門中佛聽許弟子，冬夏隨緣修道，而春秋則可歸家侍養。故有目連尊者的乞食餉母之事，及如來為父淨飯王擔棺臨葬的美談，佛門的這般通情達理，豈有獨廢之理呢？就在數番辯詰之後，慧遠更抗聲曰：

陛下今恃王力自在，破滅三寶是邪見人，阿鼻地獄不揀貴賤，陛下何得不怖？帝勃然作色大怒，直視於遠曰：但令百姓得樂，朕亦不辭地獄諸苦。遠曰：陛下以邪法化人，現種苦業，當共陛下同趣阿鼻，何處有樂可得？帝理屈言前，所圖意盛，更無所答²⁸⁶。

陛下今以王力欲滅三寶，其罪在阿鼻地獄，何能不怖畏呢？武帝勃然大怒言：若能令百姓得樂，吾下地獄亦在所不辭。就在這番對話之後，武帝終為慧遠之理所屈，於是遣還僧眾。當時北齊剛被滅亡，周兵盛勢如雷，大眾見慧遠挺身抗詔，莫不汗流，上統衍法師等拉起慧遠的手，哭泣謝道：「天子之威如龍火

²⁸⁵ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.490b11-490c04。

²⁸⁶ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.490c13-490c19。

也！難以犯觸，汝能窮之。大經所云：護法菩薩應當如是²⁸⁷。」慧遠的這般不畏強權，亦無吝惜己命的護教衛法，是相應於佛的教誨。而在慧遠所著《無量壽經義疏》中亦提出正、像、末三時的思想。

當來之世經道滅者，舉彼未來法滅盡事，釋迦正法有五百年，像法千歲，末法萬歲，一切皆過，名為滅盡…佛以慈悲憐愍眾生，故法滅後，獨留此經百歲濟度，以此經中開示淨土，令人求生，故偏留之²⁸⁸。

解釋未來法滅盡時，是指釋迦正法五百年，像法千歲，末法一萬年，一切皆滅盡時，佛因慈悲憐愍法滅的眾生，尚留有百年的救濟之道²⁸⁹，特以此《無量壽經》度眾經百年，爾後滅去。在最後的百年中開示淨土，若有眾生能值遇此經，皆能隨其意願往生國土。

另外在《涅槃義記》中也提到釋迦正法五百年的最後八十年，在前四十年時《大涅槃經》將再次出現閻浮提，雨大法雨「釋迦正法有五百年，五百年中後八十年中前四十年，此經重興於閻浮提，雨大法雨。²⁹⁰」。而將佛法的興滅次第分爲六時：「一、正法滅時。二、正戒毀時。三、非法盛時。四、增破戒時。五、一切聖人隱不現時。六、畜一切不淨物時²⁹¹。」

及《大乘起信論義疏》²⁹²裏亦說到末法惡世傳法不易，若不仰請十方諸佛加護威力，怎能勸說甚深法門。

由以上慧遠著述中得知，他對正、像、末三時的看法與慧思的正法五百年，像法千歲，末法一萬年，爾後佛法滅去的觀點是一致的。對於法滅後的眾生提出《無量壽經》最後百年的救濟之道。又於《大乘起信論義疏》中更提出末法弘經的不易，若不仰請十方諸佛攝受，怎能弘宣斯法，此中亦提出了末法他力的思想。

²⁸⁷ 《續高僧傳》T50，no.2060，p.490c24-490c25。

²⁸⁸ 《無量壽經義疏》T37，no.1745，p.116a16-116a20。

²⁸⁹ 《佛說無量壽經》：「當來之世經道滅盡，我以慈悲哀愍，特留此經止住百歲，其有眾生值斯經者，隨意所願皆可得度。」T12，no.360，p.279a11-279a13。

²⁹⁰ 《涅槃義記》T37，no.1764，p.679a13-679a14。

²⁹¹ 《涅槃義記》T37，no.1764，p.679a18-679a20。

²⁹² 《大乘起信論義疏》「故末法惡時傳化不易，若無三寶威力加護，無由自通，故須致敬以請助。」T44，no.1843，p.176b04-176b05。

第二節 智顛對末法的來臨與覺醒 (AD538~597)

據《隋天台智者大師別傳》云：智顛的母親徐氏曾夢五采香煙縈繞在懷，又夢吞白鼠，在其誕育的夜晚，室內通明。年紀稍長時發現智顛眼有重瞳，於是二親爲之掩藏，不欲人知。智顛並於睡臥時雙手合掌，逢坐面必然向西。七歲時喜往伽藍，諸僧驚訝其情懷志向，於是口授普門品，智顛隨聞即能背誦。

年十八時，即投湘州果願寺沙門法緒出家，不久又詣慧曠律師處學習，爾後到光州大蘇山受業於慧思禪師。慧思即爲開示普賢道場，爲說四安樂行。智顛乃於此大蘇山修行法華三昧，經過三個夜晚，誦至〈藥王品〉心緣「苦行」，至「是真精進」句時，便發大悟證得「法華三昧」之前方便，而所發持者爲「初旋陀羅尼」。於是慧思便言：「假令千群萬眾的文字之師，欲尋汝之辯才亦不可窮盡也，於說法人中最爲第一。」²⁹³自此以後的八年中皆跟隨在身邊學習。

有些日本學者²⁹⁴，認爲智顛雖是慧思金口相承的弟子，然而卻並未承襲慧思的末法思想，高雄義堅先生甚至言及智顛在其著作當中，未見正、像、末三時思想的語詞，然筆者卻在《仁王經疏》中看見智顛對正、像、末三時的詮釋：

正法年內二十師住持佛法，並是聖人法不滅，第六百年馬鳴菩薩，第七百年龍樹，皆是菩薩法亦不滅，八百年中邪宗極盛，故於此時付囑國王，提婆菩薩聲王鼓申法是也。八千年者，像法盡，末法時，眾生信邪故法滅²⁹⁵。

智顛在《仁王經疏》中，除了清楚的提到正、像、末三時思想外，亦提出法滅的世間相，即是五濁世間：一、命濁—眾生從十歲至千歲，命有長有短。二、劫濁—時世饑饉、疫病、刀兵。三、煩惱濁—眾生多有貪、瞋、癡等。四、見濁—邪見、戒取見、取邊見。五、眾生濁：不孝、不義，譏師長等。

又舉出《蓮華面經》²⁹⁶所說佛法非餘者能破壞，惟未來比丘能破我三大阿

²⁹³ 《續高僧傳》T50, no. 2050, p. 191b02-912a08。

²⁹⁴ 如高雄義堅、惠谷隆戒等。

²⁹⁵ 《仁王經疏》T33, no. 1705, p. 285b19-285b24。

²⁹⁶ 《蓮華面經》：「譬如師子命絕身死，若空、若地、若水、若陸，所有眾生不敢食彼師子身肉，唯師子身自生諸虫，還自噉食師子之肉。阿難：我之佛法非餘能壞，是我法中諸惡比丘猶如毒刺，破我三大阿僧祇劫積行勤苦所集佛法。」T12, no. 386, p. 1072c23-1072c28

僧祇法。從師子命終身死，所有眾生不敢食其肉，惟師子身蟲咀壞其肉的譬喻，來說明滅佛正法者非諸天魔外道，未來破戒比丘即如獅身中蟲，亦如毒刺，真正為破佛三大阿僧祇劫勤苦所集的佛法。

另在其諸多著作當中都曾提及末法眾生的根機時宜，如《國清百錄》〈遺書與晉王第六十五〉云：「末法眾僧，多行不稱服，尚不挾人意，況扶經律？」²⁹⁷這是智顛給晉王廣的一封信，此中深刻的表達了他一生中所歷經的六條遺恨。又以如來滅度後法付國王之期許，若晉王能秉持治理國家並兼匡佛教，有罪者治之，無罪者敬之。起平等不可思議心，則功德自然無量，雖以末法僧眾，多行不稱，尚且不懂的依持世間人的心意，更何況扶經持律，弘護正法。還望晉王於佛法為國土、為眾生，留心功德。即使命盡之後，若有神力，誓當影護王之國土，願使佛法衍流，以答王恩²⁹⁸。

《法華文句》云：

昔佛末法有四比丘，於法華經極生殷重，雖卷舒祕教，甘露未霑，日夜翹誠，晷刻無忘²⁹⁹。

此為《法華經》中〈妙莊嚴王本事品〉的一段過去生故事，在往古久遠劫前，有一尊佛，在他的末法時代有四位比丘，對於《法華經》極為看重殷勤，到了日夜翹誠，片刻不忘的地步，於是相約結契於山林，志在開發佛慧，但幽居山林日久，衣、糧都已用盡，往往為了乞食一餐而有萬里之行。於是其中一人便云：

吾等四窮，尚不存身，法當安寄，君三人者，但以命奉道，莫慮朝中，我一人者，捨此身力，誓給所須。³⁰⁰

而這願意犧牲自己，供給另三人道糧者，正是《法華經》中所言的妙莊嚴王，另三人者是為妙音、藥王、藥上二菩薩是也。由此可知不是只有釋迦如來才有

²⁹⁷ 《國清百錄》〈遺書與晉王第六十五〉T46，no.1934，p.810b28-810b29。

²⁹⁸ 《國清百錄》〈遺書與晉王第六十〉：「命盡之後。若有神力。誓當影護王之土境。使願法流行以答王恩。」T46，no.1934，p.810a20-810a22。

²⁹⁹ 《法華文句》T34，no.1718，p.147a13-147a15。

³⁰⁰ 《法華文句》T34，no.1718，p.147a20-147a22。

末法，過去久遠劫的佛陀亦有末法來臨的思想。

除此外在《摩訶止觀》第五，觀魔事境中，智顛亦舉出過去拘那含佛末法時，有比丘好惱亂眾僧，而成源祖之鬼：

須知拘那含佛末法比丘好惱亂眾僧，僧擯驅之即生惡誓，常惱坐禪人，此是源祖之鬼，報或已謝而同業生者，亦能惱亂，今呵其宗祖，聞即羞去³⁰¹。

這是拘那含佛末法時，有比丘好惱亂眾僧，僧即趨擯，因而懷恨即生惡誓，經常擾亂坐禪之人，此乃源祖之鬼。即使此源祖之鬼業報已盡，而與之同業所生的埠惕鬼，亦能擾亂行人，故今呵責其祖先，即能令之羞而離去。

鬼神魔有三種：一者、精媚，乃十二時獸變化作種種的形色，或作少男、少女、老宿之形，或恐怖可畏的身相等。二者、埠惕鬼，亦作種種形色惱亂行人，或如蟲爬在人的頭面，或鑽或刺令人恐懼，或擊斃人兩掖下等。三者、魔羅，是魔多作三種相，一作違情事，二作順情事，三作非違非順事。

而此埠惕鬼若來惱害行人，應即覺知，一心閉眼，陰而罵之，作是言：我今識汝，汝是此閻浮提中食火、嗅香、偷臘吉支，我今持戒，終不畏汝。若是出家僧眾，則應誦戒序，若是在家人，則應誦三歸、五戒、菩薩十重四十八輕戒等，埠惕鬼便倒仆伏地而去³⁰²。

又沮渠·京聲所譯的《治禪病祕要法》中提到，此埠惕鬼，有六十三種名，這是過去迦那含牟尼佛末法時，有一比丘，已將入須陀洹聖者之流，卻因犯邪命故，為眾僧所趨擯，於是瞋恚命終，自發誓願為鬼，乃至今日，惱亂四眾，其壽命一劫，劫盡命終後，墮落阿鼻獄，汝等今日應善識其名字，一心繫念，莫為所亂³⁰³。

《摩訶止觀》觀魔事境中，智顛清楚揭示行人修習四種三昧，當惡業將謝滅，菩提善法欲生，而魔恐其佛弟子將出其三界，而失其魔民，空卻宮殿，於

³⁰¹ 《摩訶止觀》T46，no.1911，p.116a13-116a16。

³⁰² 《釋禪波羅蜜次第法門》：「鬼神魔有三種。一者精媚。二者埠惕鬼。三者魔羅。精媚者。十二時獸變化。作種種形色…若出家人。應誦戒序。若在家。應誦三歸五戒菩薩十重四十八輕戒等。鬼便却行匍匐而去。」T46，no.1915，p.470b10-507a23。

³⁰³ 《治禪病祕要法》：「此埠惕鬼。有六十三名。乃是過去迦那含牟尼佛時。有一比丘。垂向須陀洹。因邪命故。為僧所擯。瞋恚命終。自誓為鬼。乃至今日。惱亂四眾。壽命一劫。劫盡命終。落阿鼻獄。汝等今日宜識名字。一心繫念。莫為所亂。」T15，no.620，p.341b26-341c01。

是在行人將要功成未成之時，壞其善根，故有魔事來擾：

若達邪正懷抱淡然，知魔界如佛界如，一如無二如平等一相，不以魔為戚佛為欣，安之實際，若能如是邪不干正，惱亂設起魔來甚善也³⁰⁴。

然而智顛亦將佛、魔一如的平等實相，交待的很清楚，不以魔來為憂戚，佛臨為欣悅。若能安之實際，如是邪不干正，即使魔來惱亂亦未必是惡也。

又《四教義》中更舉出正、像、末三時眾生的根機差劣，且於念處不能如是修習者，等同外道：

佛在世時人根猛利，去世之後，正、像法中猶有得道之人，經論何須言…十八種六師，雖各稱一切智人，戲論破慧眼，不見於真實相。故法華經云：「深著虛妄法，堅受不可捨，我慢自矜高諂曲心不實，於千萬億劫不聞佛名字，亦不聞正法，如是人難度。是故舍利弗，我為設方便，說諸盡苦道。」當知外人如此執見，罪障深重，豈得生煥法也？末法多有學問坐禪之人，不能如是修習念處，執著諍競者，亦同外人之過，尚不能生煥法之善，大乘功德終不發也³⁰⁵。

智顛在《四教義》中強調，佛在世時人的根性猛利，利根人修此性念處，觀解分明，即能發真無漏。而佛滅度後，正、像法中尚猶有得道之人，經論何須多言。又佛世時六師外道雖稱一切智人，然戲論破慧眼，還未能見到真實相。

又引《法華經》〈方便品〉：此諸外道人等，依止六十二見，深著虛妄之法，堅受不捨。我慢山高，曲心不實，於千萬億劫中將不聞佛名字，亦不聞正法，如是之人甚難度化³⁰⁶。當知此輩，如此執見，罪障深重，四善煥法尚且不生，大乘功德終不能發。而末法之中多有學問坐禪之人，不能好好的修習念處，執著諍競，亦同外道人之過失，若煥法不生，大乘功德又怎能發？

³⁰⁴ 《摩訶止觀》T46，no.1911，p.115a01-115a04。

³⁰⁵ 《四教義》T46，no.1929，p.737a29-738b05。

³⁰⁶ 《妙法蓮華經》〈方便品〉「依止此諸見，具足六十二，深著虛妄法，堅受不可捨，我慢自矜高，諂曲心不實，於千萬億劫，不聞佛名字，亦不聞正法，如是人難度。是故舍利弗，我為設方便，說諸盡苦道。」T9，no.262，p.8b17-8b21。

又於最後遺囑《觀心論》中更感嘆到末法眾生，盲冥少義，不行大道，哀哉末法，還有得道的人嗎？

若觀一念心，能答此問者，當知心眼開，得入清涼池，不能答此問，奈何盲冥也，少義尚不見，那得行大道，哀哉末法中，無復得道者³⁰⁷。

綜觀上述中可一攬無遺，智顛不但具有多方面對末法的詮釋，從其舉出過去佛世時的末法思想，可以證知智顛對末法確實存在的深刻關切。另外所提及末法眾生的根機時宜和末法世間的五濁現象，皆可證明智顛確實有師承自慧思末法思想的理由。

智顛二十三歲到大蘇山受學於慧思禪師，禪師為開示普賢道場並為之說四安樂行，於是昏曉苦修，日夜進功，終證得法華三昧前方便，且得初旋陀羅尼³⁰⁸。並讚千群萬眾說法人中最為第一，更以自己將入南岳棲隱，而作最後的付囑「今以付屬汝，汝可秉法逗緣，傳燈化物，莫作最後斷種人也³⁰⁹。」更從《智者大師別傳》中可以清楚的看見慧思對智顛猶有「法付法臣，法王無事³¹⁰」的期許。

傳燈化物，莫為最後斷種人，這樣的殷切期盼，也是智顛在往後將其初祖慧文的一心三觀，發展成龐大的義理組織，更臻向圓融的思想體系，因而超越時空的限制，並不留心於法的正、像、末期。

我想這應該就是高雄義堅先生所強調的，智顛末法思想淡薄，甚而不提的原因所在。話雖如此，智顛師承慧思，而在其約八年的共同起居生活中，能不受其師一生數數遭遇逆境的影響，是說不過去的。

又因師徒二人於自身切確遭遇不同，故於思想上的迥異則是理解的，智顛雖未明確地指出三時的時間，但可從《觀心論》中之「哀哉末法中，無復得道者」來說明當時的確是已進入末法之時。雖然智顛集天台教學之大成，一生所重為教觀諦理的闡揚，然對其南岳師的重視，卻在諸多著作當中³¹¹，可以顯見的，當然也包括了末法思想。

³⁰⁷ 《觀心論》T46，no.1920，p.585c24-585c28。

³⁰⁸ 法華三陀羅尼之一。謂於法門得旋轉自在之力也。嘉祥法華義疏十曰：「旋陀羅尼，於法門中圓滿具足，出沒無礙。」【佛學大辭典(丁福保編)】

³⁰⁹ 《智者大師別傳》T50，no.2050，p.192b02-192b04。

³¹⁰ 《智者大師別傳》T50，no.2050，p.192a26-192a27。

³¹¹ 如《法華文句》《法華玄義》《維摩詰玄疏》《維摩詰略疏》《摩訶止觀》《四念處》等。

第三節 嘉祥吉藏—六種三時說

吉藏（AD549~623）本是安息國人，因先祖避仇而移居南海，後再遷入金陵，而生下了吉藏，幼年曾遇過真諦三藏，「吉藏」一名，正是真諦給他取名。七歲投興皇寺依道朗法師披剃出家，十九歲時即展露鋒芒「精辯鋒遊，酬接時彥，綽有餘美³¹²。」這是道宣給他的評價。

和智顛同為陳、隋交替興廢的時代，江南凌亂，道俗流離，到處都是荒廢的棄城、寺宇。吉藏於是率領弟子，不顧戰亂烽火流竄，到各各諸寺中廣收文疏經卷，稍待平靜之時再將之精簡淘汰。於是在其一生著疏當中，旁徵博引，引注宏廣，為時人所不及，亦為三論宗之集大成者。

在其諸多著作中，都能看到三時思想的文獻資料，列表如下：

次號	著作	內容
1	《法華義疏》 T34·p518a	《大論》：佛法凡有四時，一、佛在世時。二、佛雖去世法儀未改謂正法時。三、佛去世久，道化訛替，謂像法時。四、轉復微末謂末法時。
2	《法華玄論》 T34·p401a	問：大辟支根既利，何故說法不能令人得燻法，乃至聖果耶？答：辟支出無佛世時，此是正法已盡，乃至亦無末法。此時眾生根鈍，故無得燻法義耳，非辟支不能令其得道，辟支能化必利，而所化必鈍。
3	《法華玄論》 T34·p449c	問：釋迦佛法住世凡得幾年？答：正法千年，像法千年，末法萬年。出祇洹精舍碑，《善見毘婆沙》中亦有此說，但度女人出家，損正法五百年，有人言都失五百年，正法但五百、像法千年，故《摩耶經》但明千五百耳。《中論》文亦爾，有人言損正法五百流入像法，便有千五百年，有人言修八敬故，正法還復千年。
4	《勝鬘寶窟》 T37·p43c	有二種住滅，一者、時節理數有定期限，故有住滅，如釋正法千年，像法千年，末法萬年，所以有定數者，此是諸佛本願故爾…以本願故，示法滅盡，此是期限定數也。二者、人行法故，法則久住，人不行法，法則便滅。
5	《彌勒經遊意》 T38·p265a	人壽命百歲時，從兜率下閻浮提作佛。正法五百歲，像法千年，過千五百歲，則釋迦法滅盡，別經云末法一萬年也，唯有辟支佛，行佛也。人命稍稍傳促至十歲時，三災競起，土地彫荒，諸惡人死盡，國界空疎，相見則相殺。
6	《中觀論疏》	後五百歲者：問釋迦佛法凡有幾年？答：出處不同。今略引六處從

³¹² 《續高僧傳》T50，no.2060，p.514a03-514a04。

T42·p18a	<p>小至多。</p> <p>一者、《俱舍論》引經云：釋迦佛法住世千年，所以然者？釋迦過去世為瓦師，值過去釋迦佛，而過去釋迦佛法住世千年，因是發願，未來作佛亦名釋迦，佛法亦得千年，此言千年者，但說正法不論像法。</p> <p>二者、《摩耶經》云：正法五百年，像法一千年，合一千五百年。</p> <p>三者、真諦三藏引《毘婆沙》云：七佛法住世久近不同，迦葉佛法住世七日，响那含牟尼佛法住世六十年，响留村馱佛法住世十二年，釋迦牟尼佛精進力故法住世二千年。問：若住二千年，何故摩耶經云一千五百年？答：不相違也，二千年者此據其本，一千五百此約其末，佛法本應二千年，為度女人出家，損正法五百年，故唯有一千五百年。</p> <p>四者、《大集經》：明六種堅固，初五百年得道堅固，次五百年多聞堅固，次五百年三昧堅固，次五百年塔寺堅固，次五百年鬪諍堅固，次五百年愚癡堅固，此即三千年也。</p> <p>五者、《善見毘婆沙》二十二卷云：初千年得阿羅漢具三明，次千年但得羅漢不得三明，次千年得阿那含，次千年得二果，次千年得初果，五千年已後，但剃髮著袈裟而已，更不得道。</p> <p>六者、外國祇洹精舍銘出在古《涅槃經》後載之云：佛正法千年，像法千年，末法萬年。</p>
----------	---

本段就上述原典依序說明，吉藏在《法華義疏》中將佛法大略分為四個分期：一、指佛在世時。二、佛初滅後，法儀未改為正法時。三、佛滅度久後，此時道化訛替為像法時。四、又去聖時遙，佛法更轉復微末，為末法時。

從《法華玄論》來看辟支佛世時，文中所指正法已滅乃至亦無末法時，此時應為法滅盡時，眾生的根器愈加拙劣，無法容受法義，即使大根利器的辟支佛出世教化，亦不能令眾生得煖法、證道果。

又對於釋迦佛法住世凡得幾年，提出四種經證，而在《中觀論疏》中更補上二種，共有六種說法，其正、像、末，住世時間各有不同，至於到底依何部經或論為主，至今尚無法明確。

在《勝鬘寶窟》中則說明了佛法的二種住滅：

一、依佛本願，示現法的滅盡，此是有期限定數的，故有正法千年，像法千年，末法萬年的期限。這乃釋迦佛過去生作陶瓦師時，見過去釋迦佛眷屬及法住千年，於是發願，願我作佛時，國土、弟子及法住世亦同釋迦佛千年，是故今日成佛，法住亦同於千年。

二、則以修道人落實佛法與否，關係到法的久住與滅絕。此雖有二種意思，

然主要還是以行人修習佛法，法則久住，不行佛法，法則便滅，以勸發行人落實佛法為優先考量³¹³。

吉藏的《彌勒經遊意》是現存作為彌勒經的注釋書中屬於最古老的一部，亦為當時彌勒信仰盛行的一部指南書³¹⁴。書中提到釋迦佛法，經正法五百年、像法一千年，過千五百年後釋迦佛法滅盡，唯有辟支佛，行佛所行：

正法五百歲，像法千年，過千五百歲，則釋迦法滅盡…唯有辟支佛，行佛也。人命稍稍傳促至十歲時，三災競起，土地彫荒，諸惡人死盡，國界空疎，相見則相殺。時有仙人出世名郭相，勸戒云莫相殺因緣漸漸促短，勸須修善行慈之相，惡人等，改往修來，因緣經故…子孫壽四十歲，傳增至百歲…人壽八萬四千歲時，彌勒佛出興世，于時安樂人民熾盛時下生也³¹⁵。

當人命轉至十歲時，國土世間三災競起，土地彫荒，人民相見則相殺，爾後仙人郭相出世，勸誘為善、行慈，以此因緣，人壽才漸轉增上，待人壽八萬四千歲時，彌勒菩薩則在人民安樂熾盛時，下生人間成佛。

關於人壽十歲的問題，在諸多經典中都有記載³¹⁶，人的壽命從十歲增到八萬四千歲為一增劫，再從八萬四千歲減到十歲為一減劫，如此壽量一增一減合成一個中劫。而此中劫中，又有三種災殃出現，所謂的饑饉、疾病、刀兵劫等，當人壽十歲時正是刀兵劫時，而在此之前眾生都已經歷過饑饉劫、疾病劫，在刀兵劫時。眾生展轉相見，皆各起猛利殺害之心，由這樣的因緣，隨各人所執持的草木以及瓦礫，都變成為極銳利刀劍，於是互相殘害，死喪殆盡³¹⁷。

《中觀論疏》中吉藏解釋龍樹因何造此論的第一問答中說明，雖佛經已開顯了中道實相之理，已滅戲論，但這只化益當時之眾生，而在末世的眾生亦更起戲論，又遮覆中道，故須更造此論。而在第二、第三問答中說明了佛在世時，眾生根性的利鈍，利根者，聞佛略說則悟，而佛滅度後眾生根鈍，則須待論主

³¹³ 《勝鬘寶窟》：「雖有二意，正以行佛法故，法則久住，不行佛法，法則便滅，以勸人行佛法故也。」T37, no.1744, p.43c26-43c27。

³¹⁴ 《大藏經全解說大事典》山野俊郎考察，p.506。

³¹⁵ 《彌勒經遊意》T38, no.1771, p.265b03-265b09。

³¹⁶ 如《大樓炭經》《中阿含》《大毘婆沙論》《瑜伽師地論》等。

³¹⁷ 《瑜伽師地論》：「又人壽十歲時，本起厭患今還退捨，爾時有情展轉相見，各起猛利殺害之心，由此因緣隨執草木及以瓦石，皆成最極銳利刀劍，更相殘害死喪略盡。」T30, no.1579, p.286a02-286a05。

廣釋乃得解悟³¹⁸。又以人、法來分正、像時期則有以下兩種：

前五百年得道者多，不得道者少，無相是非，故名正法。後五百年不得道者多，得道者少，但相是非執競盈路，故名像法。此釋從人以分像正也。次慧義法師雜門論云：前五百年多說無相法，少說有相法，故名正法。後五百年多說有相，少說無相，故名像法，此從法以分之也³¹⁹。

一、若從修行人的角度而言，前五百年得道者多，不得道者甚少，沒有是非、爭鬥，故名正法。而後五百年不得道者多，得道者希少，各相是非，競執我所，故名像法。二、若從說法義理而言，前五百年多說無相法，少說有相法，故名正法。而後五百年多說有相法，少說無相法，故名像法。

亦具體的提出釋迦佛法住世的六種經證說明：

- 1、《俱舍論》正法千年不論像法。
- 2、《摩耶經》正法五百年，像法一千年。
- 3、真諦三藏說，法住二千年。
- 4、《大集經》六種堅固說。
- 5、《善見毘婆沙》的五千年。
- 6、祇園精舍銘云：佛正法千年，像法千年，末法萬年說。

綜觀上述，吉藏對末法的看待是，雖法流至澆末，眾生的根機亦隨之下劣，而佛法的究竟滅絕，還是關鍵於佛弟子的精勤與放逸。就如《勝鬘寶窟》中所言佛法的二種住滅：一、依佛本願，示現法的滅盡，二、則以修道人落實佛法與否，關係到法的久住與滅絕。主要還是以行人修習佛法，法則久住，不行佛法，法則便滅，以勸發行人落實佛法為先，亦即只要我諸弟子展轉行之，則如來法教則能常在而不滅也。

第四節 末法扶律者—道宣（AD596~667）

³¹⁸《中觀論疏》：「佛在世時眾生利根，聞佛略說則悟。佛滅度後眾生鈍根，待論主廣[敲-高+專]乃解。」T42，no.1824，p.13b21-13b22。

³¹⁹《中觀論疏》T42，no.1824，p.18b18-18b21。

根據《宋高僧傳》云：道宣律師丹徒人氏，也有一說是長城人³²⁰，其祖先出自廣陵太守讓之後。母親懷孕時夢梵僧告曰：「汝所妊者，即梁朝僧祐律師」九歲即能歌賦，年十五生厭俗之心，專誦習諸經，至十六歲時，即依智顛律師落髮出家。

道宣於清官村之淨業寺，焚功德戒香，行般舟三昧定³²¹。撰寫法門文記，計有《廣弘明集》《續高僧傳》《三寶錄》《羯磨戒疏》《行事鈔》《義鈔》等二百二十餘卷。三衣皆是苧麻所織之粗布衣，日中一食唯食豆類，行則杖策，坐不倚床。曾修建一壇場，不久長眉道者，賓頭盧尊者來相談道³²²。

復有三果梵僧到壇禮拜並讚曰：「自佛滅後，像法住世，興發毘尼，唯師一人也³²³。」若非道宣戒香遠播，那能得此聖僧到壇禮拜，並稱讚曰，自佛滅後，像法住世，中興發揚毘尼者，唯律師一人也。

又於乾封二年（AD667）春，冥冥之中感得天人來談律相，並言《鈔文》輕重儀中多有訛誤，皆譯者之過，非律師之咎。煩請律師改正，故於今日道宣所流行的著述當中，很多是重修的本子。

道宣之持律，名聲已振天竺國，而其之編修撰述亦名流天下，所以善無畏三藏來到中國朝謁時，帝問：「自遠而來得無勞乎，欲於何方休息³²⁴。」無畏三藏於是起奏說：曾在天竺國時，常聞華夏西明寺之道宣律師，秉持淨戒，堪為第一，吾願往依止焉，於是允准³²⁵。

雖然有三果梵僧提到，道宣是像法住世，中興毘尼者。然而道宣本人並未明確指出自己所處的時代是否為像法時期。他在《四分律比丘尼鈔》〈足數篇〉中就提及，今時末法的僧眾，犯者極多的末法觀念：「今時末法，犯者極多，恐法難辨，故別標記³²⁶。」更在〈受欲篇〉中記述了當時尼眾僧團的腐敗情形：

今時尼眾輕慢說戒，不敬羯磨，聞道眾集作法則生怠惰心，受戲論造作非法，則身輕奮勇，致令說欲者多，眾集者少，又無病稱病，不欲言欲，

³²⁰ 《宋高僧傳》T50，no.2061，p.790b08-790b17。

³²¹ 《宋高僧傳》T50，no.2061，p.790b29。

³²² 《宋高僧傳》「嘗築一壇，俄有長眉僧談道知者，其實賓頭盧也。」T50，no.2061，p.790c25-791a01。

³²³ 《宋高僧傳》T50，no.2061，p.791a02-791a03。

³²⁴ 《宋高僧傳》T50，no.2061，p.791a29-791b01。

³²⁵ 《宋高僧傳》：「在天竺時常聞西明寺宣律師秉持第一，願往依止焉，勅允之。」T50，no.2061，p.791b2-791b3。

³²⁶ 《四分律比丘尼鈔》X40，no.724，p.712a24-712b01。

不淨言淨³²⁷。

從引文中得知當時尼眾僧團對毗尼的輕忽，要眾集作法則心生怠惰，若作戲論非法，則身輕奮勇。亦在《四分律行事鈔》〈尼眾別行篇〉中感嘆八敬法的式微：

善見，佛初不度女人，出家為滅正法五百年，後為說八敬聽出家，依教行故，還得千年。今時不行，隨處法滅，故須勵意³²⁸。

不唯乎尼僧而已，對於當時的佛教界無視於戒律，僧風頹廢的行狀，可說是法教已入澆末。而在《四分律行事鈔》中〈犯方軌篇〉說明的很清楚，僧眾於持門中，又以佛在世時為勝，入滅後為劣，尤以末法更弱：「八約佛前後，佛在時勝，滅後劣，正法、像法，末法漸弱³²⁹。」

又《四分律行事鈔》〈僧像致敬篇〉：

今隨世末，人務情巧，得在福敬，失在法式，但問尺寸短長，不論耳目全具，或爭價利鈍，計供厚薄，酒肉餉遺，貪婬俗務，身無潔淨，心唯涉利，致使尊像雖樹，無復威靈。…乃至抄寫經卷，唯務賤得，弱筆麁紙，惡匠鄙養，致使前工無敬，自心有慢，彼此通賤，法儀滅矣！致令經像訓世，為諸信首，反自輕侮，威靈焉在³³⁰。

對於法流末世，人們塑造尊像，雖得福田，過失在法式，只關心造像尺寸長短，心唯利益，致使尊像威靈盡失。乃至抄寫經卷，因以賤利所得，故以弱筆麁紙，心無有敬，慢自高長，如此這般，法儀焉有不滅矣！經像原本藉以訓世教化，為諸善信，奉為圭臬，反自輕侮不敬，其威靈又將何存？

另外道宣在《祇洹圖經序》也說的很明白，釋迦教法東傳以來，漸趨求向福田往往競相造塔廟形像，實是法教已入像、末之運：

釋教東漸，咸歸風化，形像塔廟，每懸競列，洎乎像、末之運，法教衰

³²⁷ 《四分律比丘尼鈔》X40，no.724，p.712b17-712b19。

³²⁸ 《四分律行事鈔》〈尼眾別行篇〉T40，no.1804，p.154c09-154c12。

³²⁹ 《四分律行事鈔》〈犯方軌篇〉T40，no.1804，p.92c03-92c04。

³³⁰ 《四分律行事鈔》〈僧像致敬篇〉T40，no.1804，p.133c09-133c17。

替，人情浮薄，製造無範，輕慢於是乎生！禮敬於是乎廢粵³³¹！

而人情浮薄，早已無人天之垂範，眾生之輕慢能不生起！禮敬焉有不廢的道理呢！

於是在高祖武德四年(AD621)，時年道宣二十六歲，太史令傅奕上奏陳情，欲廢佛教，請胡佛邪教退還天竺，凡是沙門放歸桑梓³³²。後雖有護法沙門法琳等護佛衛法³³³，但高祖還是於武德九年四月(AD626)，敕令京城留寺三所，觀二所，地方各州殘留一所寺宇，其餘皆廢除：

以沙門道士苟避征徭，不守戒律，而寺、觀隣接塵邸，溷雜屠酤，非所以為垂教。其僧道戒行虧闕者，並令罷道，精勤練行者，並就大寺、觀居止供給衣食，京師留寺三所，觀一所，諸州各留一所，餘皆罷之³³⁴。

而高祖廢佛、道的理由為沙門道士為避征戰及徭役而出家者眾多，又多不持淨戒，寺廟、道觀鄰接市肆，與屠戶酤酒家混雜，皆非為世人、天之師範。又以道行有虧損者令之罷道還俗，唯精勤向道者居留寺觀。

而因此政治破害廢除的事件，對於當時只有三十一歲的道宣而言，親眼目睹這澆末毀僧壞法的景況，於是更加深他對末法來臨的衝擊，終於選擇了在終南山避難，而專心完成《四分律行事鈔》的著作。而在其「行事鈔」序中完全表達了他對末法的態度：

自大師在世，偏弘斯典，爰及四依，遺風無替，逮于像季，時轉澆訛…欲明揚顯行儀，匡攝像教，垂彝範訓末學，紐既絕之玄綱，樹已顛之大表者，可得詳而評之³³⁵。

佛在世時說法利益人天，然雖滅後四依遺風亦無更遞，直至法入像季之末，人情澆薄，道德淪喪，若不彰明行儀，以匡正攝受，則不足以垂範末學。

³³¹ 《中天竺舍衛國祇洹寺圖經序》T45，no.1899，p.882b13-882b16。

³³² 《廣宏明集》〈辯惑篇〉：「太史令朝散大夫臣傅奕，上減省寺，塔廢僧尼事十有一條…民察未見寺堂銅像建社寧邦，請胡佛邪教退還天竺，凡是沙門放歸桑梓。」T52，no.2103，p.160a19-160c13。

³³³ 《唐護法沙門法琳別傳》T50，no.2051，p.198b15-213b03。

³³⁴ 《佛祖統紀》T49，no.2035，p.363a19- a24。

³³⁵ 《四分律行事鈔》序T40，no.1804，p.1a08-1a13。

而對高祖武德九年的廢佛事件，深感教團之綱紀樞紐已輪為法式。在《祇洹圖經序》也說的很明白，釋迦教法東傳以來，漸趨求向福田，往往競相造塔廟形像，實是法教已入像、末之運。

道宣嚴持律儀，豎正法幢為一生宗旨，提出法流澆末，唯弘持清淨戒律，佛之正法方能久住於世。

第五節 慈恩窺基以彌勒信仰作為末法救度之道

(AD632~682)

根據《宋高僧傳》記載，窺基其先祖是與後魏同起，號尉遲部（姓氏），六代子孫皆生於羅迦，為隋代州西鎮將，乃將相之後。玄奘大師在田隴間，見其眉秀目朗，舉止散發一股英挺，則曰此必將家之種，因而欲度為弟子。窺基十七歲時祝髮披剃，入大慈恩寺躬事奘師學五竺語，年二十五時應詔譯經，講通大小乘教，一生當中留心著述，造疏計可百本，高宗製讚號曰「百本疏主」。

窺基與彌勒的因緣乃是在一次遊五臺山時在一古佛宇中夜宿，夢見身處在半山巖下，有無量的人同唱苦聲，冥昧之間，初不忍聞，後徐徐步上高層峯處，皆瑠璃色，盡見諸國土。後又在古寺中發現有光，久久不滅，相尋之下乃是數軸經卷在發光，於是探得《彌勒上生經》。並且回憶之所前夢之事，想必彌勒慈氏欲令我造疏弘揚彌勒淨土的思想³³⁶。

窺基作為彌勒願生兜率的信奉者，在其《觀彌勒上生兜率天經贊》中云，對於釋迦末法的眾生不論有戒、無戒、持戒、犯戒，世尊皆付囑彌勒菩薩得度之：

又釋迦末法，持戒、犯戒、有戒、無戒，釋迦皆囑彌勒度之。自揣解行難生淨土，可為彌勒作弟子者，於上所說天宮處所，應作是觀。其觀者何？作是觀者，應持五戒、八齋、具足戒，身心精進，不求斷結，修十善法，一一思惟，兜率陀天，上妙快樂³³⁷。

³³⁶ 《宋高僧傳》T50，no.2061，p.725b18-726a16。

³³⁷ 《觀彌勒上生兜率天經贊》T38，no.1772，p.291b01-291b07。

除了附屬彌勒於釋迦末法的眾生不論有戒、無戒、持戒、犯戒等，皆必須度化外，其欲往生彌勒淨土的行者，應須持守五戒、八齋、具足戒，身心精進不放逸，不求斷結，修行十善法，一一思惟，兜率內院的上妙快樂。

而在《彌勒下生經》³³⁸中說的更清楚，當來彌勒下生閻浮提時，在龍華樹下成正覺，而龍華三會中，所度弟子皆是釋迦遺教弟子。

又於《大乘法苑義林章》《妙法蓮華經玄贊》《金剛般若經贊述》中分別提出佛滅度後，法有三時的說法：

著作	內容
《大乘法苑義林章》	佛滅度後法有三時：謂正·像·末。具教·行·證三名爲正法。但有教行·名爲像法。有教無餘名爲末法 ³³⁹ 。
《妙法蓮華經玄贊》	若佛正法，教·行·證三皆具足有。若佛像法唯有教·行無證果者。若佛末法唯有教在，行、證並無。稟教、行行、證果不同，故釋迦佛正法短像法長 ³⁴⁰ 。
《金剛般若論會釋》	有教、有行、有得果證，名爲正法。有教、有行、不得果證，名爲像法。有教無餘行，名爲末法 ³⁴¹ 。

窺基將三時的分法，以俱教理、行持、證果三部分爲分判點，正法應俱教理、行持者、證果者，三者齊備始稱正法期。像法期乃俱教理、行持者，卻無證果聖者，末法只唯教存，行、證則無。

又對於正法住世的時間是否因與度女出家，而損減五百年亦或還復千年有不同的看法，列表如下：

著作	內容
《妙法蓮華經玄贊》	不度女人，正法、像法各一千年，由度女人正法減半故。今華光正、像年等，雖有三乘菩薩類多，故名大寶，雖有四眾，女人持戒，不減正法 ³⁴² 。
《金剛般若論會釋》	由度女人，滅減正法唯五百年。於中兩說：一云正法，今者但五百年由度女人，減五百年歲，雖說八敬不減正法，由彼不行，正法還滅，故經有說，及薩婆多等宗皆唯正法俱五百年。…第二說云：正

³³⁸《彌勒下生經》：「彌勒所化弟子，是釋迦文弟子，由我遺化得盡有漏。」T14, no.453, p.422b20-422b21。

³³⁹《大乘法苑義林章》T45, no.1861, p.344b05。

³⁴⁰《妙法蓮華經玄贊》T34, no.1723, p.743b20-743b23。

³⁴¹《金剛般若論會釋》T40, no.1816, p.736a06-736a08。

³⁴²《妙法蓮華經玄贊》T34, no.1723, p.743b23-734b26。

法一千年，若不說八敬，全無行者，正法欲滅，既有行者，正法依定，大眾部等皆作此說 ³⁴³ 。
--

從以上兩段引文得知，不論是在《妙法蓮華經玄贊》或是《金剛般若論會釋》中，所提到的正法時期，都是由千年減為五百年，而這其中的原因，則為佛度女人出家，正法因而損減。《妙法蓮華經玄贊》提到以華光佛為例，雖處像法，但三乘菩薩仍是非常多，故又名大寶。雖有四眾弟子，但因女人持戒，正法並未損減。

《金剛般若論會釋》中云正法的滅減有兩種說法，一、薩婆多等宗認為，正法確實是因度女而減五百年，雖說佛為尼眾嚴制八敬法，卻因尼眾的不行持，正法猶還滅。二、為大眾部主張，正法原本千年，佛若不為尼說八敬法，亦全無行持的人，正法勢必欲滅，若有行持者，正法則依然為千年不動。

不論是薩婆多等宗或是大眾部等所說，正法的住持是決定在人的行持有、無，而非法的時數如何。最後窺基認為若依大乘經來講，並非在初時，有修證解脫者才名正法，若在當時尚還有解脫者，都可名為正法³⁴⁴。

綜觀上述，隋唐諸家大德對於末法經典的詮釋，及其自身所遭遇、目睹佛教東傳以來的歷史法難背景，亦可將之歸類為現實歷史情境之末法思想。

第陸章 結論

本文從《立誓願文》中強烈的末法思想，衍生對佛法即將隱沒，眾生將失大依怙的危機，探究其末法危機之根源及其形成的原因。又身為佛弟子，正法久住世間，乃弟子們共同的使命。而如何在獅子身中不為獅蟲，壞佛正法亦為本文重要基石，而對此末法思想所應具備的相應挽救之道為何？以上所述皆為

³⁴³ 《金剛般若論會釋》T40，no.1816，p.736a18-736b06。

³⁴⁴ 《金剛般若論會釋》：「今依大乘，故此經言，後五百歲，以五百歲為分配故。佛之法教，正、像、末等皆名正法，非是初時有證解脫，名正法也，時尚解脫，況無信者」T40，no.1816，p.736a14-736a17。

本文考察論究之重要課題。現將綜合本文考察之梗概分爲四點說明：

一、末法危機思想之根源及其性質之界定

在早期四阿含、五部尼柯耶時代，就有正法滅、像法出的意識，而相對的末法概念並不明顯。根據前述早期法滅經典中，雖都不言及末法，但均已呈現法的澆末，僧風的濁亂，以及閻浮提中出現的種種惡現象等。乃至於到了初期大乘經中漸漸有了末法惡世的描述，就末法思想的形成應往前追溯，實來自於正法滅、像法生的危機意識，所以筆者認爲法滅經典的演譯，應是末法思想蘊釀的前期。

又不論是從早期法滅經典或是大乘經典的傳譯，可將其經中所描述的危機思想，大致可界分爲三大類：（一）警告性的末法思想。（二）預言性的末法思想。（三）歷史情境的末法思想。筆者將以表格方式呈顯如下：

（一）所謂警告性的末法思想，是佛教徒對於法將滅盡的一種憂懼，而產生的一種警醒。而此警告性的末法經典是可挽回的，也是有方法可補救的，只要弟子隨順法教，尊崇律儀，佛之正法幢必高幟世間。

末法的性質	經典	重點內容
警告性的 末法思想	《當來變經》	舉出未來比丘僧團腐化的情形，亦同時也提出除此法滅危機的因應之道。
	《阿難七夢經》	經中突顯了白衣的精進升天與僧眾的放逸下墮。
	《十誦律》	讓後世佛弟子們警醒到戒律的興衰，將是正法久住重要的一環。
	《佛說法滅盡經》	佛告一切大眾，僅當分別明白，勿令佛魔不清，壞吾法幢。
	《中本起經》	若不遵持八敬法視同非沙門者，既不爲沙門卻以沙門形得住世間，勢必導致佛法的速速衰微。
	《毘尼母經》	佛制八敬法猶如船橋，能讓女眾出家者於後五濁惡世，正法壞滅時，能安隱得度。
	《善見律毗婆沙》	爲了正法的壽命得以延長，比丘尼們尊重八敬法，復使正法還住千年。

（二）所謂預言性的末法思想，也可認爲是一種宿命無可挽救的必然趨向，身爲佛弟子雖不願見到這樣的結果，但在佛的預言之下，佛弟子們仍能爲

正法的久住世間作最大的努力，期許佛法輪轉，永不停止。

末法的性質	經典	重點內容
預言性的 末法思想	《出曜經》	預言佛之正法千歲後滅盡，而有七穢行，顯示於世。
	《別譯雜阿含經》	當佛之正法消失之時，相似的像法便出，譬如真金漸漸損減，於是相似金寶出世，如來的正法，也是如此。
	《雜阿含經》	佛般涅槃後過千歲時有非法出現於世，四方有四王來集，破壞塔寺，殺害比丘，於是國中四方盡亂。
	《摩訶摩耶經》	從經中正法的滅亡與佛法止住年月的記事，感受到法的遞嬗與衰微。
	《大乘妙法蓮華》	菩薩摩訶薩於如來滅後末法中，欲弘宣此經的軌則。
	《大般涅槃經》	如來正法滅後，像法弟子多不稱行，雖服袈裟，猶如獵師，皆高唱如來聽我等食肉。
	《大集經》	佛滅度後每五百年，弟子們出現不同的根機堅固，乃至到了二千五百年後，佛法唯剩鬪諍言頌、白法漸漸隱沒的時代。

接著以歷史發展的脈絡，來看隋唐諸家大德對於末法經典的詮釋，以其自身所遭遇、目睹佛教東傳以來的歷史法難背景，而衍生出自身對末法不同的觀典。筆者將之歸類為現實歷史情境之末法思想。

末法的性質	著疏	重點內容
歷史情境的 末法思想	慧思《立誓願文》	中國佛教僧人最早提出的三時思想並列，及配上佛法止住的年歲。即所謂的「正法五百年、像法一千年、末法一萬年」三時思想體系正式的成立。
	慧思《諸法無諍三昧法門》	自許於末法出生的慧思，如何於惡逆濁世，濟世度生？修學慈悲、空觀便成了首務之急。
	慧思《法華經安樂行義》	慧思深刻宣揚諸法實相，畢境空無所有的思想，實來自《法華經》〈安樂行品〉中菩薩於末法惡世欲說是經時所應安住的四種安樂行。
	慧遠《無量壽經義疏》	是指釋迦正法五百年，像法千歲，末法一萬年，一切皆滅盡時，佛因慈悲憐愍法滅的眾生，尙留有百年的救濟之道。

- 慧遠《大乘起信論義疏》 提出末法弘經的不易，若不仰請十方諸佛攝受，怎能弘宣斯法，此中亦提出了末法他力的思想。
- 智顓《仁王經疏》 疏中除了清楚的提到正、像、末三時思想外，亦提出法滅的世間相，即是五濁世間。
- 智顓《觀心論》 論中感嘆末法眾生，盲冥少義，不行大道，哀哉末法，還有得道的人嗎？
- 吉藏《法華義疏》 疏中將佛法大略分爲四個分期：一、指佛在世時。二、佛初滅後，法儀未改爲正法時。三、佛滅度久後，此時道化訛替爲像法時。四、又去聖時遙，佛法更轉復微末，爲末法時。
- 吉藏《勝鬘寶窟》 中則說明了佛法的二種住滅：
一、依佛本願，示現法的滅盡，此是有期限定數的，故有正法千年，像法千年，末法萬年的期限。
二、則以修道人落實佛法與否，關係到法的久住與滅絕。
- 道宣《四分律比丘尼鈔》 〈足數篇〉中就提及，今時末法的僧眾，犯者極多的末法觀念：「今時末法，犯者極多，恐法難辨，故別標記。」。更在〈受欲篇〉中記述了當時尼眾僧團的腐敗情形，得知當時尼眾僧團對毗尼的輕忽。
- 道宣《四分律行事鈔》 在〈尼眾別行篇〉中感嘆八敬法的式微。
- 窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》 作為彌勒願生兜率的信奉者，在其中云，對於釋迦末法的眾生不論有戒、無戒、持戒、犯戒，世尊皆付囑彌勒菩薩得度之。
- 窺基《金剛般若論會釋》 會釋中云正法的損滅有兩種說法，一、薩婆多等宗認為，正法確實是因度女而減五百年。二、大眾部主張，佛若不為尼說八敬法，正法勢必銳減五百年，尼若行持八敬者，正法則依然為千年不動。
窺基則認為若依大乘經來講，並非在初時，有修證解脫者才名正法，若在當時尚還有解脫者，都可名為正法。

二、末法思想形成之原因

「末法思想」此乃中國之產物，在原始佛教早期的經典中只言「正法、像法」爾後佛法滅絕，並無「末法」的思想。直到大乘經典傳譯到中國，由羅什法師譯出《妙法蓮華經》中首先提到「末法」一詞，繼之羅什高徒僧叡亦在《大品經》序中首揭「末法」一詞，成爲中國最早提出「末法概念」之僧人。

雖說僧叡爲中國最早提出「末法概念」之僧人，然而建立正、像、末三時思想體系，並形成一股末法思潮，影響後代深遠者，確爲慧思。綜合本文經典的陳述與歸類，大致可就末法思潮形成的因素中，推尋出主因與助緣兩大類，分別從法滅經典的傳譯與歷史法難背景及僧團內部腐化三方面來究其因由。

首先從法滅經典的傳譯，看見佛陀對後末世時佛法遞嬗的軌迹，種種佛弟子的非法行徑，猶如獵師，雖服袈裟，卻爲正法毀壞者。再者就僧團內部腐化而言，貪著世利、鬭諍言訟、放逸習非法等導致戒律的隳馳，僧風的濁亂，又有女眾出家並未如實遵循八敬法，導致正法磨滅五百年。三就歷史軌迹來看，因帝王的毀佛壞教而衍生出四次法難，又此大規模的法難起因，莫不因佛教僧團的種種弊病導致外力加迫，因而引發佛弟子的憂慮，而產生末法來臨的思想。

從以上三方面的分析，不難看出此乃一環環相扣，因果相對的必然關係，可以歸結出僧團內部腐化，爲造成末法思想的主因，而帝王的毀佛壞教則可視爲外部的助緣。

三、末法出現之徵兆

接著從經典的依據，來檢閱末法出現的徵兆，並以中國祖師著疏中所描寫當時僧團內部的情形，是否一一驗證佛陀的警告與預言。

經典	末法的徵兆
《出曜經》	多犯禁戒、貪著利養、互相是非、人壽百歲
《雜譯阿含經》	相似像法出現、附佛外道
《阿含經》	貪著利養、非法出現世間、破壞塔寺、殺害比丘、四方盡亂、身著妙服、形類比丘、法中大賊爲來世壞正法幢
《當來變經》	不護禁戒、蓄妻養子、賈作治生、求好袈裟、行婦女間、捨妙法化反

習雜句

- 《阿難七夢經》 比丘善心轉少、惡逆熾盛、白衣精進、僧眾下墮、邪見熾盛、有德之人皆隱不現
- 《十誦律》 白衣升天、破戒多人佐助、持戒無人佐助、鬪諍相言、放逸習非法
- 《法滅盡經》 不修戒律、魔作沙門、飲酒噉肉、好五色袈裟、沙門袈裟變白
- 《俱舍論記》 心懷名利、互興鬪諍、諸惡朋黨立為眾首、擯斥持戒比丘
- 《四分律》 不敬佛、法、僧、鬪諍相言
- 《摩訶摩耶經》 樂好衣服、如俗人嫁娶行媒、好樂殺生、賣三寶物、袈裟變白不受染色
- 《菩薩地持論》 不持禁戒、人極百歲、諍訟鬪亂、像法漸起、邪法轉生
- 《大五濁經》 比丘從白衣上坐學法、魔家比丘於世間詐偽為信、蓄妻養子、奴僕治生
- 《毘尼母經》 女人出家、後當滅吾五百世正法
- 《妙法華經》 貪利供養、邪智詔曲、未得謂得、多增上慢
- 《涅槃經》 多犯禁戒、貪著利養、諍訟是非、蓄不淨物、食眾生肉、偽濫僧充斥
- 《大集經》 行淫破戒、飲酒食肉、引領無量破戒眷屬、鬪諍言訟、白法隱沒、眾生濁亂諸國相伐

從以上經典的歸類，可看出佛陀對佛弟子的末法預言，以「多犯禁戒、貪著利養、諍訟鬪亂」為最頻繁的末法徵兆，次以「求好袈裟、飲酒噉肉、白衣上坐」等。

相對應於經典的說法，接著再以當時末法思想興起時的佛教僧團，是為怎樣的情形，作一總回顧：

南齊·道盛上表武帝的文章中所提及的末法比丘：「人根轉鈍，去道玄遠，習惑纏心。」又《魏書釋老志》任城王·澄奏疏中有云：「今之僧寺，無處不有，或比滿城邑之中，或連溢屠活之肆，或三五少僧，共為一寺，梵唱屠音，連簷接響，像塔纏於腥臊，性靈沒於嗜慾，真偽混居，往來紛雜。」

根據錢穆先生《國史大綱》記載：魏、齊當時天下僧尼二百萬人，徒侶益眾，甚至沙門謀叛之事亦屢見。可見當時偽濫僧眾多，故道盛上表齊·武帝的文章中提及的末法比丘恐指此偽濫僧眾。

又湯用彤先生指出現存敦煌疑偽經中，多有末法之說，如《決罪福經》曰：「正教隱弊…末世時師法不明。」。《像法決疑經》曰：「無上法寶，不久磨滅。」。《首羅比丘經》曰：「世將欲末，漸令惡起，來年難過。」。此諸經等皆言教像之末，而有末法將至的意味，且均隋世以前即流行於民間，而當時之社會背景，亦為此末法思想衍生之重要因素。

慧思則在化緣已盡欲捨報時，告曰門徒：若有十人，能不惜身命，常苦修行《法華》、《般舟念佛三昧》、《方等懺悔》常坐苦行者，而隨眾有所須，吾自當供給，必相利益，若無此人則吾當遠去矣！畢竟苦行事難，場中竟無答者，可知眾生根機已愈趨下劣不堪苦行。

智顛在《四教義》中更舉出正、像、末三時眾生的根機差劣，且於四念處不能如實修習者，就等同於外道。

道宣則在《四分律比丘尼鈔》〈足數篇〉中提及今時比丘僧眾，「犯者極多」的末法觀念。更在〈受欲篇〉中記述了當時尼眾僧團的腐敗情形：「今時尼眾輕慢說戒，不敬羯磨，聞道眾集作法則生怠惰心，受戲論造作非法，則身輕奮勇。」從文中得知當時尼眾僧團對毗尼的輕忽，要眾集作法則心生怠惰，若作戲論非法，則身輕奮勇。亦在《四分律行事鈔》〈尼眾別行篇〉中感嘆八敬法的式微，並以「今時不行，隨處法滅」的文來惕厲大眾。

四、末法對應之抉擇與方法

在歷史的洪流中，佛教起源於二千五百多年前的古印度，然幾經時代人事遞幻，興衰得失，消失於中古世紀的佛教，卻在東土中國繁衍開花結果，雖然佛之正法、像法已過，而身在末法出世的我們，怎能不讓佛法得以綿延，慧炬不息，以下就經典的教誨與祖師大德對於身處末法時，其所報持的行修準則，引為指南。

首先就《十誦律》中，正法欲久住世間，不滅、不亡、不沒的二重說明，來看佛對弟子們的期許：弟子若於法精勤且根利，能隨順法教，並能通誦義句，為人解說，令後世眾生得以受學修多羅、毘尼、阿毘曇，不致放逸，修習善法，則正法將久住不滅。

世尊又於《中本起經》中二度告誡阿難，若女人欲為沙門就當嚴持八敬法，以此八敬之法作為女眾出家者的法身慧命，若不遵持八敬法視同非沙門者，既不為沙門卻以沙門形得住世間，勢必導致佛法的速速衰微。

故於《毘尼母經》中，有世尊因度女人出家，而為之制八敬法的「船橋喻」。而在《根本說一切有部毘奈耶雜事》中，亦載有世尊對八尊敬法的「隄堰喻」。從上述的兩個譬喻中，清楚的看出佛悲憫女眾出家的因緣，但為了佛法的住持久遠與否而又為尼眾施設了八尊敬法。

關於正法是否久住與諸佛結戒的相對關係，根據《善見律毗婆沙》迦葉尊者向諸長老比丘詢問，應該先結集法藏還是毘尼藏呢？長老比丘答曰：「大德，毘尼藏者是佛法壽，毘尼藏住，佛法亦住，是故我等先出毘尼藏。」由長老比丘的回答可知佛法的壽命依毘尼律藏而住，毘尼藏住世，佛法亦住世間。

從以上經律的根據可以看出，受學修多羅、嚴持毘尼的重要性，關係佛法住世甚深久遠。

接著歸結慧思對末法所採取的應因之道所在為何，在《無諍三昧》中強調，為挽救當時日漸衰頹的佛教，對當時華而不實，幾近墮落的佛教作風，一直痛斥不已的『文字法師』，主張佛道要以禪定為重，及載若有人持誦或廣為人說，歷十劫之久者，其功德尚不及一念之禪定，若只持誦經不修禪定者，死後仍有輪入地獄生於畜牲道之虞等，乃益使慧思更加推崇唯有禪定修行，方為振興佛道之法。

而在《安樂行義》中則以行門的角度來談末法因應之道。慧思在《安樂行義》中，將重心放在二相、四安樂行，以一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生的無相行為行修要門。安樂行後半段則是繼承《大智度論》中，以入音聲陀羅尼法門的思想，而衍生出的「三忍」思想。對於菩薩摩訶薩，於後惡世欲說此經時，應住的行處及近處，尤其行處中應如何安住忍辱地中，有很深刻詳盡的開演，而且此三忍思想，亦為慧思因應末法之道所提出的行持法門之一。

慧遠則對於法滅後的眾生提出《無量壽經》最後百年的救濟之道。於《大乘起信論義疏》中更提出末法弘經的不易，若不仰請十方諸佛攝受，怎能弘宣斯法，此中亦提出了末法他力的思想。

智顛則以慧思師棲隱前的最後付囑：「今以付屬汝，汝可乘法逗緣，傳燈化物，莫作最後斷種人也。」慧思這樣的殷切期盼，也是智顛在往後發展龐大的天台義理組織，而臻向圓融的思想體系，作為對應末法的最佳詮釋

吉藏對末法的看待是，雖法流至澆末，眾生的根機亦隨之下劣，而佛法的

究竟滅絕，還是關鍵於佛弟子的精勤與放逸。勸發行人實踐佛法為優先，亦即只要佛弟子展轉行之，則如來法教自能常在而不滅也。

南山道宣一生嚴持律儀，豎正法幢為畢生宗旨，提出法流澆末，唯弘持清淨戒律，佛之正法方能久住於世。

窺基則認為若依大乘經來講，並非在初時，有修證解脫者才名正法，若在當時尚還有解脫者，都可名為正法，無疑地鼓舞了身處末法時代的眾生，一股永不止息的解脫之道。

末法之時僧風濁亂，而佛法究竟將滅亦或久住世間，唯賴弟子們的那一份護法勇氣與信心，才是令持佛法不絕的不二法門，亦非魔王、外道所能左右。二十一世紀的僧青年，我們究竟要把佛教帶往何處？身為佛弟子在面臨此末法之際，又是否應具備這樣的危機概念，及應所須負起的時代使命。

【附錄一】

經名	譯者	譯出年代	初出經錄記載
《當來變經》	西晉· 竺法護	AD265-316	《出三藏記集》卷2：「當來變經一卷」T55，p8b18 《出三藏記集》卷2：「合二件，凡一百五十四部，合三百九卷，晉武帝時，沙門竺法護，到西域得胡本還。自太始中至懷帝永嘉二年，以前所譯出，祐摺摭群錄，遇護公所出更得四部，安錄先闕，今條入錄中。安公云：遭亂錄散小小錯涉，故知今之所獲審是護出也。」T55，p9b28-c4
《佛使比丘 迦旃延說法 沒盡偈》	失譯	AD265-316	《開元釋教錄》卷2：「迦旃延說法沒盡偈經一卷（題云佛使比丘迦旃延說法沒盡偈，百二十章，直云迦旃延偈）」T55，p502a3-4 《開元釋教錄》卷2：「梁僧祐錄云：安公錄中失譯經，唯祐錄載房等並闕。祐載安公失譯總一百四十二經，今以餘八十七部檢尋諸錄多題譯主，或是別生抄經及人撰傳記，既有所憑故刪不載，安既不標時代，今且附於晉末。」T55，p502b19-23
《持人菩薩 經》	西晉· 竺法護	AD265-316	《出三藏記集》卷2：「持人菩薩經三卷」T55，p8a19 《出三藏記集》卷2：「合二件。凡一百五十四部，合三百九卷。晉武帝時，沙門竺法護，到西域得

			胡本還。自太始中至懷帝永嘉二年，以前所譯出，祐摺摭群錄，遇護公所出更得四部，安錄先闕，今條入錄中。安公云：遭亂錄散小小錯涉，故知今之所獲審是護出也。」T55, p9b28-c4
《仁王般若經》	西晉·竺法護	AD267	《彥崇錄》：「右二經晉世竺法護譯。」T55,p.152c2 《彥崇錄》卷1：「大乘律單本」T55, p. 153a17
《舍利弗問經》	失譯	AD317-419	《歷代三寶紀》卷14：「舍利弗問經一卷」T49,p119c6) 《歷代三寶紀》卷14：「小乘毘尼失譯錄」T49,p.119c6
《阿難七夢經》	東晉·曇無蘭	AD317-420	《出三藏記集》卷3：「阿難八夢經一卷(舊錄云阿難七夢經眾錄並云夢是誤作八字也)」T55,p.17c13) 《出三藏記集》卷3：「祐校安公舊錄，其經有譯名則繼錄上卷，無譯名者則條目于下，尋安錄。自修行本起訖於和達，凡一百有三十四經，莫詳其人，又關涼二錄並闕譯名，今總而次列入失源之部，安錄誠佳，頗恨太簡，注目經名撮題兩字，且不列卷數行間相接，後人傳寫名部混糅，且朱點為標，朱滅則亂，循空追求困於難了，斯亦瓊璠之一玷也，且眾錄雜經苞集逸異名多復重失相散紊，今悉更刪整標定卷部使名實有分尋覽無惑焉。」T55, p. 16c8-17
《毘尼母經》	失譯	AD350-431	《彥崇錄》卷1：「毘尼母經八卷」T55, p.155c11 《彥崇錄》卷1：「小乘律單本二十九部二百六十七卷」T55,p.155b7
《十誦律》	後秦·弗若多羅與羅什同譯	AD383-417	《出三藏記集》卷2：「十誦律六十一卷」T55,p11a22 《出三藏記集》卷2：「右三十五部，凡二百九十四卷，晉安帝時，天竺沙門鳩摩羅什，以偽秦姚興弘始三年至長安，於大寺及逍遙園譯出。」T55, p. 11a25-27
《地持論》	北涼·曇無讖	AD397-418	《法經錄》卷5：「菩薩地持論八卷(北涼世曇無讖譯)」T55,p.141c9 《法經錄》卷5：大乘阿毘曇藏錄第五「眾論異譯二」T55,p.141c5
《法滅盡經》	失譯	AD420-479	《出三藏記集》卷4：「法滅盡經一卷」T55,p.28c18 《出三藏記集》卷4：「右八百四十六部，凡八百九十五卷，新集所得，今並有其本，悉在經藏。」T55,p.32a1-2
《雜阿含經》	劉宋·	AD421-478	《出三藏記集》卷4：「雜阿含經一卷(舊錄所載)」

	求那拔陀羅		T55, p.36a6 《出三藏記集》卷4:「右合四百六十部, 凡六百七十五卷, 詳按群錄, 名數已定, 並未見其本, 今闕此經右二都件, 凡一千三百六部, 合一千五百七十卷(已寫前件八百四十六部八百九十五卷在藏未寫四百六十部六百七十五卷今闕)。」 T55, p.37b13-16
《摩訶耶經》	蕭齊·曇景	AD479-502	《出三藏記集》卷4:「摩訶摩耶經二卷(或云摩耶經)」T55, p.21c28 《出三藏記集》卷4:「右八百四十六部, 凡八百九十五卷, 新集所得, 今並有其本, 悉在經藏。」 T55, p.32a1-2
《善見論》	齊·僧伽跋陀羅	AD489	《開元釋教錄》卷13:「聲聞調伏藏五十四部四百四十六卷四十五帙」T55, p.618b5-6
《薩遮尼乾子經》	北魏·菩提留支	AD508-533	《法經錄》卷1:「大薩遮尼乾子經八卷(後魏世菩提留支譯)」T55, p.117a16 《法經錄》卷1:「前一百六十二經並是諸經大本異譯。」T55, p.119 c11
《付法藏經》	失譯	AD532	《歷代三寶紀》卷10:「付法藏經六卷(見李廓錄)」T49, p.89c14 《歷代三寶紀》卷10:「右四部合一十五卷, 文帝世, 涼州沙門寶雲, 少歷西方, 善梵書語, 天竺諸國字音訓釋, 悉皆備解, 後還長安復至江左, 晚出諸經多雲刊定, 華戎兼通言音允正, 眾咸信服, 初時關中有竺佛念善於宣譯, 符姚二代猶擅其名, 領會真文最為稱首, 其江左翻傳譯梵為宋莫踰於雲, 初與智嚴恒共同出, 嚴既遷化雲後濁宣, 故不多載。」T49, p.89c19-26
《大五濁經》	失譯	AD510-518	《出三藏記集》卷3:「大五濁經一卷(舊錄云大五濁世經)」T55, p.19a13 《出三藏記集》卷3:「右五十九部凡七十九卷是涼土異經。」T55, p.19b8
《大集經》	齊·那連提耶舍	AD566	《出三藏記集》卷2:「方等大集經二十九卷(或云大集經或三十卷或二十四卷)」T55, p.11b12 《出三藏記集》卷2:「右十一部, 凡一百四卷, 晉安帝時, 天竺沙門曇摩讖, 至西涼州, 為偽河西王大沮渠蒙遜譯出(或作曇無讖)。」 T55, p.11b24-26
《蓮華面經》	隋·那連提耶舍	AD584	《歷代三寶紀》卷3:「蓮華面經二卷, 大雲輪請雨經二卷, 力莊嚴三昧經三卷, 等三部七卷, 並那連提耶舍出」T49, p.48a6
《俱舍論》	唐·玄奘	AD651-654	《歷代三寶紀》卷9:「俱舍論本一十六卷」

	奘		T49, p.87c19 《歷代三寶紀》卷 9：「右四十八部合二百三十二卷，周武帝世，西天竺優禪尼國三藏法師拘那羅陀，陳言親依，又別云真諦，起陳氏永定元年丙子，至太建初己丑，凡十四年，既懷道遊方隨在所便譯，並見曹毘三藏歷傳云，闍梨太建元年正月十一日午時遷化，年七十一。遺文並付神足弟子沙門智休，領受三藏寺沙門法海，未集闍梨文本已成部軸云，闍梨外國經論並是多羅樹葉書，凡有二百四十縛。T49, p.88a23-b9
《順正理論》	唐·玄奘	AD653-654	《靜泰錄》卷 1：「小乘論單本三十部三百五十六卷，順正理論八十卷(一千四百二十紙) 唐世玄奘譯」T55, p.188b13-14
《新婆沙論》	唐·玄奘	AD656-659	《佛祖統紀》卷 1：「釋引文 大藏經典」 T49, p.131c1 《佛祖統紀》卷 1：「新婆沙論」T49, p. 131c19

【參考書目】

【一】、經論

《別譯雜阿含經》	失譯人名	《大正藏》2冊
《佛說舍衛國王十夢經》	失譯人名，附西晉錄	《大正藏》2冊
《佛說舍衛國王十夢經》	失譯人名，附西晉錄	《大正藏》2冊
《雜阿含經》	劉宋·求那跋陀羅譯	《大正藏》2冊
《悲華經》	北涼·曇無讖譯	《大正藏》3冊
《大乘本生心地觀經》	唐·般若譯	《大正藏》3冊
《六度集經》	吳·康僧會譯	《大正藏》3冊
《中本起經》	後漢·曇果共康孟詳譯	《大正藏》4冊
《賢愚經》	元魏·慧覺等在高昌郡譯	《大正藏》4冊
《妙法蓮華經》	後秦·鳩摩羅什譯	《大正藏》9冊
《當來變經》	西晉·竺法護譯	《大正藏》12冊
《彌勒菩薩所問本願經》	西晉·竺法護譯	《大正藏》12冊
《大般涅槃經》	宋·慧嚴等依泥洹經加之	《大正藏》12冊
《佛說法滅盡經》	失譯人名，今附宋錄	《大正藏》12冊
《佛說無量壽經》	曹魏·康僧鎧譯	《大正藏》12冊
《佛臨涅槃記法住經》	唐·玄奘譯	《大正藏》12冊
《摩訶摩耶經》	蕭齊·曇景譯	《大正藏》12冊
《勝鬘經》	劉宋·求那跋陀羅譯	《大正藏》12冊
《般舟三昧經》	後漢·支婁迦讖譯	《大正藏》13冊
《阿難七夢經》	東晉·竺曇無蘭譯	《大正藏》14冊
《佛說彌勒下生成佛經》	後秦·鳩摩羅什譯	《大正藏》14冊
《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天 經》	劉宋·沮渠京聲譯	《大正藏》14冊
《佛說彌勒下生經》	西晉·竺法護譯	《大正藏》14冊

《佛說觀佛三昧海經》	東晉·佛陀跋陀羅譯	《大正藏》15 冊
《治禪病祕要法》	劉宋·沮渠京聲譯	《大正藏》15 冊
《佛說諸法本無經》	隋·闍那崛多譯	《大正藏》15 冊
《思惟略要法》	姚秦·鳩摩羅什譯	《大正藏》15 冊
《楞伽阿跋多羅寶經》	劉宋·求那跋陀羅譯	《大正藏》16 冊
《五分律》	宋·佛陀什共竺道生等譯	《大正藏》22 冊
《四分律》	姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯	《大正藏》22 冊
《十誦律》	後秦·弗若多羅共鳩摩羅什譯	《大正藏》23 冊
《薩婆多部毘尼摩得勒伽》	劉宋·僧伽跋摩譯	《大正藏》23 冊
《根本說一切有部毘奈耶雜事》	唐·義淨譯	《大正藏》24 冊
《毘尼母經》	失譯人名，今附秦錄	《大正藏》24 冊
《善見律毘婆沙》	蕭齊·僧伽跋陀羅譯	《大正藏》24 冊
《大智度論》	後秦·鳩摩羅什譯	《大正藏》25 冊
《阿毘達摩大毘婆沙論》	唐·玄奘譯	《大正藏》27 冊
《菩薩地持經》	北涼·曇無讖譯	《大正藏》30 冊
《瑜伽師地論》	唐·玄奘譯	《大正藏》30 冊
《請賓頭盧法》	劉宋·慧簡譯	《大正藏》32 冊
《首羅比丘經》	失譯人名	《大正藏》85 冊
《佛說決罪福經》	失譯人名	《大正藏》85 冊
《佛說像法決疑經》	失譯人名	《大正藏》85 冊

【二】、經疏

《仁王護國般若經疏》	隋·智者說，灌頂記	《大正藏》33 冊
《仁王經疏》	唐·圓測撰	《大正藏》33 冊
《法華文句》	隋·智者說，灌頂記	《大正藏》34 冊
《妙法蓮華經玄贊》	隋·智者說，灌頂記	《大正藏》34 冊
《涅槃義記》	隋·慧遠述	《大正藏》37 冊

《無量壽經義疏》	隋·慧遠撰	《大正藏》37冊
《勝鬘寶窟》	隋·吉藏撰	《大正藏》37冊
《觀彌勒上生兜率天經贊》	唐·窺基撰	《大正藏》38冊
《彌勒經遊意》	隋·吉藏撰	《大正藏》38冊
《四分律比丘尼鈔》	唐·道宣撰	《卍續藏》40冊
《四分律行事鈔》	宋·元照撰	《大正藏》40冊
《金剛般若論會釋》	唐·窺基撰	《大正藏》40冊
《俱舍論記》	唐·普光譯	《大正藏》41冊
《中觀論疏》	隋·吉藏撰	《大正藏》42冊
《摩訶止觀》	隋·智者說，灌頂記	《大正藏》46冊
《四教義》	隋·智顛撰	《大正藏》46冊
《立誓願文》	隋·慧思撰	《大正藏》46冊
《安樂行義》	隋·慧思撰	《大正藏》46冊
《觀心論》	隋·智者述	《大正藏》46冊
《無諍三昧》	隋·慧思撰	《大正藏》46冊
《國清百錄》	隋·灌頂撰	《大正藏》46冊
《釋禪波羅蜜次第法門》	隋·智者說，灌頂記	《大正藏》46冊
《佛祖統紀》	宋·志磐撰	《大正藏》49冊
《續高僧傳》	唐·道宣撰	《大正藏》50冊
《宋高僧傳》	宋·贊寧等撰	《大正藏》50冊
《唐護法沙門法琳別傳》	唐·彥琮撰	《大正藏》50冊
《智者大師別傳》	隋·灌頂記	《大正藏》50冊
《法華經傳記》	唐·僧詳撰	《大正藏》51冊
《洛陽伽藍記》	魏·楊銜之撰	《大正藏》51冊
《弘明集》	梁·僧祐撰	《大正藏》52冊
《廣宏明集》	唐·道宣撰	《大正藏》52冊
《法苑珠林》	唐·道世撰	《大正藏》53冊

《翻梵語》	失譯人名	《大正藏》54 冊
《出三藏記集》	梁·僧祐撰	《大正藏》55 冊
《東林十八高賢傳》	失譯人名	《卍續藏》78 冊
《佛法金湯編》	明·心泰編	《卍續藏》87 冊

【二】、中文專書、論文

2-1 專書

湯用彤撰	《漢魏兩晉南北朝佛教史》	臺北：商務書館出版社	1938
錢穆著	《國史大綱》修訂本	台北：商務印書館出版	1966
佐佐木教悟等 著，釋達和譯	《印度佛教史概說》	高雄：佛光出版社	1977
印順導師著	《佛教史地考論》	台北：正聞出版社	1981
中村元等著，余 萬居譯	《中國佛教發展史》	台北：天華出版社	1984
河村孝照	《法華經概說》	台北：新文豐出版	1989
楊家駱主編	《新校本魏書附西魏書四》	台北：鼎文書局出版	1990
楊家駱主編	《新校本新五代史并附編二種 一》	台北：鼎文書局出版	1990
楊家駱主編	《新校本北史并附編三種一》	台北：鼎文書局出版	1991
楊家駱主編	《新校本新唐書附索引一》	台北：鼎文書局出版	1992
屈大成著	《大乘大般涅槃經研究》	台北：文津出版社	1994
曹仕邦著	《中國佛教譯經史論集》	台北：東初出版社	1990
聖嚴法師譯	《中國佛教史概說》	台北：法鼓文化出版	1999
安藤俊雄著，蘇 榮焜譯	《天台學根本思想及其開展》	台北：慧炬出版社	2004

2-2 論文	《智者大師「戒乘緩急」思想	圓光佛學研究所畢業論文	2008
印玄法師	之探究—以十支戒爲中心—》		

【三】、日文專書、論文

3-1 專書

大野榮人著	〈南岳慧思の禪法とその背景〉	《天台止觀成立史の研究》	1994
-------	----------------	--------------	------

3-2 論文

赤沼智善	〈五濁と法滅の思想に就いて〉	《佛教研究》第八	1927
高雄義堅	〈末法思想と諸家の態度（上）〉	《支那佛教史學》第一卷	1937
仲尾俊博	〈慧思禪師の末法思想〉	《印佛研》第二卷	1953
山田龍城	〈末法思想について—大集經の成立問題〉	《印佛研》第四卷	1956
結城令聞	〈末法思想の的興起と佛教思想の行き詰り〉	《佛教講座第IV》	1958
惠谷隆戒	〈南岳慧思の立誓願文は偽作か〉	《印佛研》第六卷	1958
小林泰善	〈南岳慧思立誓願文の形成に関する問題〉	《印佛研》第二十四卷	1975
雲井昭善	〈インド仏教の末法思想〉	《佛教思想 2 惡》	1976
池田魯參	〈南岳慧思伝の研究〉	《多田厚隆先生頌壽記念論文集》	1982
仙石景章	〈慧思の神仙思想と南嶽入山について〉	《駒澤大學大學院仏教學研究會》第十六號	1983
山野俊郎	〈南岳慧思「立誓願文」に関する一試論〉	《佛教学セミナー》第 58 號	1994

【四】、工具書

- | | | | |
|------------|--------------|-----------------|------|
| 塚本善隆代表編纂 | 《望月仏教大辭典》第二卷 | 東京：世界聖典刊行
協會 | 1936 |
| 藤島達朗、野上俊靜編 | 《東方年表》〈掌中版〉 | 東京：平樂寺書店 | 1955 |
| 大川富士夫編 | 《魏晉南北朝佛教史年表》 | 東京：大東出版社 | 1974 |
| 荻原雲來編 | 《梵和大辭典》 | 台北：新文豐出版社 | 1979 |
| 慈怡法師主編 | 《世界佛教史年表》 | 高雄：佛光出版社 | 1987 |
| 中村元等編 | 《岩波仏教辭典》 | 東京：岩波書店 | 1989 |
| 鎌田茂雄等編 | 《大藏經全解説大事典》 | 東京：雄山閣出版社 | 1998 |

◎附錄一

經名	譯者	譯出年代	經錄說明
《當來變經》	西晉·竺法護	AD265-316	《出三藏記集》：「右九十部凡二百六卷，今並有其經」 T55, p.8c10
《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈》		AD265-316	失譯人名，附西晉錄
《持人菩薩經》	西晉·竺法護	AD265-316	《出三藏記集》：「右九十部凡二百六卷，今並有其經。」 T55, p.8c10
《仁王般若經》	西晉·竺法護	AD267	《彥崇錄》：「右二經晉世竺法護譯。」 T55, p.152c2
《舍利弗問經》		AD317-419	失譯人名，附東晉錄
《阿難七夢經》	東晉·曇無蘭	AD317-420	《出三藏記集》：「右九十二部，今並有其經。」 T55, p.18a4
《毘尼母經》		AD350-431	失譯人名，今附秦錄
《十誦律》	後秦·弗若多羅與羅什同譯	AD383-417	《出三藏記集》：「十誦律五百羅漢出三藏記第二」 T55, p.4a5
《地持論》	北涼·曇無讖	AD397-418	《法經錄》：「右二論同本異譯。」 T55, p.141c11
《法滅盡經》		AD420-479	失譯人名，今附宋錄
《雜阿含經》	劉宋·求那拔陀羅	AD421-478	《出三藏記集》：「右合四百六十部，凡六百七十五卷，詳按群錄，名數已定，並未見其本，今闕此經右二都件，凡一千三百六部，合一千五百七十卷」 T55, p37 b13-16
《摩訶耶經》	蕭齊·曇景	AD479-502	《出三藏記集》：「右八百四十六部，凡八百九十五卷，新集所得，今並有其本，悉在經藏。」 T55, p.32a1-2
《善見論》	齊·僧伽跋陀羅	AD489	《開元釋教錄》：「聲聞調伏藏五十四部四百四十六卷四十五帙」 T55, p618b5-6
《薩遮尼乾子經》	北魏·菩提留支	AD508-533	《法經錄》：「右二經同本異譯。」 T55, p.117a16-17
《付法藏經》		AD532	失譯人名，李廓錄
《大五濁經》		AD510-518	失譯人名，僧祐錄
《大集經》	齊·那連提耶舍	AD566	《出三藏記集》：「右十一部，凡一百四卷，晉安帝時，天竺沙門曇摩讖，至西涼州，為偽河西王大沮渠蒙遜譯出(或作曇無讖)。」 T55, p.11b24-26)

《蓮華面經》	隋·那連提耶舍	AD584	《彥崇錄》：「大隋開皇年耶舍譯」T55, p.151b27
《俱舍論》	唐·玄奘	AD651-654	《法經錄》：「右一十四論並是眾論，一譯定本。」T55, p.142b12
《順正理論》	唐·玄奘	AD653-654	《靜泰錄》：「小乘論單本」T55, p.188, b13
《新婆沙論》	唐·玄奘	AD656-659	《佛祖統紀》：「釋引文，大藏經典」T49, p.131c1)