中國末法思想探微

－以慧思大師為主－

釋性玄
圓光佛研所三年級

一、題要

中國正法、像法、末法三時思想的流行，肇始於陳·南岳慧思大師，基於《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，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。然在悲痛法滅之餘，佛陀仍為正法的久住而說了大陀羅尼咒，附屬十二萬大菩薩持法不滅…。由此可知末法不等同於法滅，雖處末法，但仍有其條件能避免法滅的厄運。

身為佛弟子，正法久住世間，乃弟子們共同的始命。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，壞佛正法？也是筆者研究本文主要的關懷。

再者從慧思大師之生平事蹟及其著作，深入了解撰寫《立誓願文》的時代因素與價值。又為因應此一末法危機的到來，隋唐諸師則皆有自己的相應挽救之道。

關鍵詞：　三時　五濁　法滅　五堅固說

二、末法思想溯源

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，都視爲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，氾濫邪說自然叢生，而對外異教徒的毀謗及政治、軍事的逼害，此等皆爲佛法住持世間的一大考驗，而佛弟子面對此種種教難，法幟將滅的危機意識，則油然而生。

（一）印度末法意識的起源

1、法滅經典的流傳與破佛法難

由於法滅經典的流傳，故在現實印度的佛教界，對於正法滅盡的憂慮，也相對的產生。如《別譯雜阿含經》[1]中正法滅、像法生的法滅概念。還有在律藏與經中都有顯示正法，本應住世千年，然因允許女眾出家，故減損五百年的預言，如《毗尼母經》[2]等。

及五世紀末，西北印度的異民族新勢力出現，那是與須匈奴有親緣的關係的厭噠人的侵入，經過都拉瑪那和彌希拉古羅兩代的活躍，乃使笈多王朝趨於衰亡。佛教在迦濕彌羅的地方，受彌希拉古羅的迫害，同地方的有部一時滅亡，彌氏的破佛給佛教很大的影響，成爲興起「末法思想」的原因[3]。

（二）中國末法思想濫觴

1、末法思想文獻考察

根據《出三藏記集》，找到中國古德最早的末法思想：

> 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…[4]。

這是僧叡法師在弘始五年（AD403），當鳩摩羅什法師在消遙園，集德義之僧譯出《大品般若經》時，所爲他寫的經序。可知當時的僧叡法師早已具有末法的思想。

以及在《楞伽阿跋多羅寶經》（AD443）的經序中，由朝議大夫蔣之奇所撰寫的正、像、末三時思想：

---

[1]《別譯雜阿含經》T2，no.100，p419b25
[2]《毗尼母經》T24，no.1463，p818c05
[3]佐佐木教悟等著，達和法師譯《印度佛教史概說》，頁 101
[4]《出三藏記集》T55，no.2145，p53a26

方其正法流行之時，人有聞半偈、得一句而悟入者，蓋不可為量數。至於像法、末法之後，去聖既遠，人始溺於文字，有入海算沙之困[5]。

從引文中清楚的呈顯了正法、像法、末法的三時思想，可說是中國最早的三時思想，而完全的取代了日本學者所認爲，中國最早的三時思想是慧思大師所提出的概念。雖說三時思想發端非出自慧思大師，然將三時思想並列，再配上佛法住世時間，並大力疾呼「末法」時臨者，卻是慧思大師。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》記載，早在南北朝初葉，即有信當世已入末法者[6]。如涼州道朗作＜大涅槃經序＞中云：

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[7]。

文中所指的像教之末，是指像法將過，人情薄淡，群邪競辯而佛法欲滅之相。

從上可知，雖比慧思大師更早的文獻顯示「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。由此可知《立誓願文》中正、像、末三時思想並列出現，實乃慧思大師之先發。

2、時代背景

而當時之社會背景，亦爲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，上至帝王親度乃至平民私行出家者，更不知凡己，於是僧寺、僧眾人數激增。依《魏書釋老志》[8]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！」度人爲僧本自有功德，然當時多僞濫僧出，於游手而得衣食、避租稅、逃繇役，其出家動機之不純，而爲史官嘆，出家之猥濫，前所未有。

如《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…真偽混居，往來紛雜[9]。

---

[5]《楞伽阿跋多羅寶經》T16，n0.670，p.479a12
[6]湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 818
[7]《出三藏記集》T55，no.2145，p.60a07
[8]楊家駱主編，《新校本魏書附西魏書四》＜釋老志＞頁 3048
[9]《新校本魏書附西魏書四》＜釋老志＞頁 3045

又北朝佛法以造寺之風盛囂，所求功德福田皆爲世間利益。《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…[10]。

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。莫怪乎楊衒之亦反佛，見寺宇精妙，所費公帑乃百姓之魚肉，故言「不恤眾庶…避苦就樂，非修道者[11]。」

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，連年搆兵。南方侯景之亂，武帝亡國，實咎於風氣之柔靡，不營實際。

而慧思大師所處之世，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。

三、法滅經典之傳譯

在中國最早具末世思想的經典，應可說是後漢·支婁迦讖所譯的《般舟三昧經》（AD179）中所提及佛泥洹後的亂世景象：

> 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…[12]。

自後漢亡，進入三國鼎足，魏、蜀、吳三分天下，繼之東西兩晉，五胡十六國割據中國北方，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，即使有人提出末法的思想，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《法苑株林》卷九十八＜法滅篇＞[13]中所載，當時已翻譯出有關於法滅思想的經典，計有二十種之多，都是

---

[10]《洛陽伽藍記》T51，no.2092，p.999c10

[11]《廣弘明集》T52，no.2103，p.128b17

[12]《般舟三昧經》T13，no.418，p.911a06

[13]《法苑珠林》T53，no.2122，p.1005a05

影響當時人們末法思潮的主要經典[14]。以下就五個子題分別探究，法滅經典之傳譯與末法的關連。

（一）法滅思想之考察

《別譯雜阿含經》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，爲何今日制戒轉增，而履行者甚少？佛告迦葉言：

> 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…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[15]。

當世爲五濁時，眾生轉惡，如來正法，亦復微末，於是佛爲弟子多制禁戒，但少有比丘能順佛語，受持禁戒，於是正法漸漸退沒，像法乃出。

又《雜阿含經》99 經，描述佛般涅槃後過千歲時，佛法滅盡的情形。當正法隱沒，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。

> 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…世多飢饉，雨則災雹，江河消滅，華果不成，人無光澤…[16]。

當時在拘睒彌國有大勇力，名叫難當，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。就在拘睒彌國王去逝後，難當王發願在十二年當中，當以種種諸辦供具，供養眾僧，弟子卻因圖豐厚利養，作佛法大賊，敗壞正法幢：

> 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…離沙門功德，是法中之大賊，助作末世壞正法幢。

---

[14]山野俊郎＜南岳慧思「立誓願文」に関する一試論＞頁 42
[15]《別譯雜阿含經》T2，no.100，p.419b20
[16]《雜阿含經》T2，no. 99，p.177c01

又於布薩日持戒羅漢和三藏比丘，於弟子間產生了很大的諍執，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。以上只略舉兩部早期阿含經中的法滅代表經典。

接著則以道世法師所撰寫的《法苑株林》中較早於慧思大師之前的法滅經典來作說明。以下則就依翻譯年代，顯示如下：

1、破戒部　《當來變經》[17]（AD265-316）

本經爲西晉時期法滅的代表經典，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，有此十五邪事之亂，令我佛法毀滅，這該是如何的悲痛：

> 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…天龍鬼神不以為喜，心懷悒慼口發斯言：『大法欲滅，故使其然。』捨妙法化，反宣雜句。諸天流淚，速逝而去。由是正法稍稍見捨，無精修者。

引文中只擷取十五邪事之首、末事。接著佛又說：如果有比丘欲修習佛道，能棄捐外在的裝飾、不求名聞利養、質朴守真、弘揚正法。即使麁衣趣食，能夠得美不甘；得麁不嫌惡，攝身守意，不違佛教。即使不逢値佛世，若能出家精勤爲道，所學自功不唐捐，亦能稟其本心，愍念十方一切眾生，自能蒙十方諸佛恩惠。

2、時節部　《阿難七夢經》[18]（AD317-420）

阿難在舍衛國時，曾作有七種夢來請示佛。佛告阿難，你所夢者，皆爲當來五濁惡世時的情景。七夢經與《十誦律》等，都明顯提出白衣在未來之世，所佔的重要位置：

> 當來比丘，善心轉少，惡逆熾盛，共相殺害，不可稱計…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…師子死者，佛泥洹後，一千四百七十歲，我諸弟子修德之心，一切惡魔不得嬈亂，七毫者七百歲後事。

經中突顯了白衣的清昇與僧眾的下墮，雖說也有白衣的破塔害僧。然佛仍在經典中，讚歎白衣精進昇天，如《大悲經》＜持正法品＞中云：

---

[17]《當來變經》T12，no.395，p.1118a13
[18]《阿難七夢經》T14，no.494，p.758a16

阿難！彼富迦羅跋帝王都，所有在家諸白衣等，彼命終已生兜率天…有優婆塞名曰法增…而作是言：汝等諸人，慎莫怖畏莫疑莫慮，彼釋迦牟尼佛之正法猶住在世，汝可發勤精進作諸善業[19]。

這是佛陀宣布將入涅槃，阿難無法抑制內心的憂傷，而佛安慰阿難言：「阿難，汝莫憂悲，我之正法當廣流布，久住世間利益天人[20]。」於是說出佛入滅後，有四眾弟子能令我法廣行流布，增益天人。而富迦羅跋帝王都的白衣優婆塞法增，便是其一。

3、破戒部　《十誦律》[21]（AD383-417）

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，則以非法在世來詮釋當時的法住時分：

有比丘心得小止，便謂已得聖法，是名初非法在世…正法滅，像法時，白衣生天，或有出家者，墮惡道中…正法滅，像法時，有破戒者多人佐助，有持戒者無人佐助。

在律中同樣提到白衣與破戒的問題，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。

從以上所舉法滅的代表經典來看，雖經中不言及末法，但均以呈現法的澆末，僧風的濁亂，以及閻浮提中出現的種種惡現象，甚至於到了初期大乘經中漸漸有了末法惡世的描述，所以可以這麼認爲法滅經典的形成，應是末法思想蘊釀的前期吧。

（二）、女眾嚴持八敬－正法還得千年

首先來看最初出現「八敬法」的《中本起經》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…假令大愛道，審能持此八敬法者，聽為沙門[22]。

[19]《大悲經》T12，no.380，p.955a07
[20]《大悲經》T12，no.380，p.953a29
[21]《十誦律》T23，no.1435，p.358c17
[22]《中本起經》T4，no.196，p.159a03

八敬之法是女眾想成爲真正的沙門者，就必須盡形壽，學而實行之的。當大愛道證得阿羅漢時，與諸長老比丘尼，到阿難尊者處言：「尊者！這些長老尼們，皆是久修梵行，且已見諦。如何要她們向新受戒，幼少比丘僧作禮呢？」當阿難展轉問佛時，佛即訶責阿難，並說出因女人出家，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[23]。

又《毘尼母經》（AD350-431）亦有阿難爲女人求出家，而滅佛正法五百世：

> 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，後當滅吾五百世正法，阿難聞此之言，憂愁不樂[24]。

從引文造橋的譬喻中，看到了世尊的爲難和阿難的憂慮。佛是一切智人，明知女人出家，必壞佛正法五百年，然爲了憍曇彌等五百釋種女，及阿難的再三請求，而默然答應，於是爲女眾的出家而制八敬之法。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。

然而在《善見律毗婆沙》（AD489）中，卻記載著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[25]。

佛允許女人出家，而正法損減五百年，這樣的代價不能不算大。然佛既已允諾，於是爲了正法的壽命得以延長，而爲比丘尼們制八敬法，復使正法還得千年。

佛雖披剃尼眾，正法爲之損減五百年，然又爲尼授八敬之法，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，雖然五百釋種女爲五漏女身，但以恆持淨戒故，終於諸佛法中不但不減損其壽命，反能由持淨戒，故正法更得還復不減。

---

[23]《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。」T4，no.196，p.159b07

[24]《毘尼母經》T24，no.1463，p.803b14

[25]《善見律毘婆沙》T24，no.1462，p.796c20

（三）、結戒與正法久住

根據《善見律》：「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[26]。」爲理由，接著探討結戒與正法久住的關連性。首先探究佛陀制戒最初的因由，根據《五分律》舍利弗於靜處思惟時，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[27]。

維衛佛等不爲弟子廣說法義、不結戒、不說波羅提木叉，故梵行不得久住。拘樓孫佛等爲弟子廣說法義，結戒、說波羅提木叉，故梵行得久住

世尊又以譬喻盤中盛滿了花，放置四方街道上，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花。而這根線就好比是佛爲弟子廣說法、結戒、說波羅提木叉等。若花有線攝持住，又怎會隨風飄落，如隨葉佛涅槃後而速滅梵行呢？故佛的清淨正法是否久住，實有賴於法的廣演與戒的行持。

在《大寶積經》＜勝鬘夫人會上＞亦有因調伏、攝受一切諸惡律儀，及毀犯如來清淨禁戒者，而令正法久住，如來的法輪常轉：

> 我從今日乃至菩提，若見一切諸惡律儀，毀犯如來清淨禁戒，凡我所攝城邑聚落，應調伏者而調伏之，應攝受者而攝受之。何以故？以調伏攝受故，則正法久住，正法久住故，天人充滿惡道減少，能令如來法輪常轉[28]。

這是佛授勝鬘夫人阿耨多羅三藐三菩提記時，勝鬘夫人即時發下十弘誓願，而以此「調伏攝受故，則正法久住，正法久住故，如來法輪常轉」，是爲第九弘願。

---

[26]《善見律毘婆沙》T24，no.1462，p.674c22
[27]《五分律》T22，no.1421，p.1b27
[28]《大寶積經》T12，no.353，p.217c10

（四）、《法華經》之三時實況

首先來看《法華經》與慧思大師的深厚因緣。《立誓願文》云：「至年十五，出家修道，誦法華經及諸大乘，精進苦行，至年二十[29]。」

《續高僧傳》云：

> 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[30]。

願文及續傳中所言，皆是慧思大師少年出初家時，便精進苦行，恆誦《法華經》的例子。

又《續高僧傳》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，顗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[31]。

這是智者大師親覲慧思大師後，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大師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。

首先依《法華經》品數先後，一探經中的三時景況：

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[32]。

此品乃世尊爲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＜五百弟子受記品＞：

> 佛壽六萬劫，正法住倍壽，像法復倍是，法滅天人憂[33]。

此品乃世尊爲富樓那尊者授記未來成佛時，會中的一千二百羅漢，世尊以大弟子憍陳如比丘作代表，亦授記他們成佛。正法住世十二萬劫，像法亦復如是，正法、像法過去時，佛法則滅矣，人天憂慮。

---

[29]《立誓願文》T46，no.1933，p.787a07
[30]《續高僧傳》T50，no.2060，p.562c11
[31]《續高僧傳》T50，no.2060，p.564b16
[32]＜譬喻品＞T9，no.262，p.11c10
[33]＜五百弟子受記品＞T9，no.262，p.28c18

3＜法師品＞：

藥王！當知是人，自捨清淨業報，於我滅度後，愍眾生故，生於惡世，廣演此經…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[34]。

世尊對於惡世中，欲演說本經時，所應抱持的準則：「以大慈悲爲如來室，應著如來柔和忍辱衣，處坐如來法空之座，處眾說法無畏。若有人厲罵加以刀、杖、瓦、石，以念佛功德故，則應忍之。」

4＜常不輕品菩薩品＞：

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…凡有所見…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，當得作佛。』如此經歷多年，常被罵詈，不生瞋恚，常作是言：『汝當作佛。』說是語時，眾人或以杖木瓦石而打擲之，避走遠住，猶高聲唱言[35]。

常不輕菩薩是在最初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。常不輕菩薩經常向大眾禮拜讚歎，常作是言：『汝當作佛。』而多年來卻經常引起瞋恨者的杖木、瓦石的打擲、罵詈。常不輕菩薩卻從不退卻對眾生的禮拜讚歎，終在臨欲終時，悉能受持《法華經》二十千萬億偈，並且爲人演說無礙。

5＜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

[34]＜法師品＞T9，no.262，p.30c24
[35]＜法師品＞T9，no.262，p.50c14

世，護持佛所囑[36]。

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，誠願世尊不以為慮，我等當如佛所教，廣宣佛法。

6＜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，為眾生敷演，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，能為眾生演說是經。云何名菩薩摩訶薩行處？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[37]。

何謂菩薩行處，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：

> 1、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[38]。

即使是菩薩摩訶薩，不親近國王、大臣，畋獵漁捕，更重視為女人說法時，菩薩應具備的律儀，即使為法而來，仍不表現親厚，更何況是其雜事。應常於空閑寂靜處，坐禪修攝其心。

---

[36]＜勸持品＞T9，no.262，p.36a02
[37]＜安樂行品＞T9，no.262，p.37a15
[38]＜安樂行品＞T9，no262，p.37a21

2、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。常樂觀如是法相，是名菩薩摩訶薩第二親近處[39]。

從世尊一在強調的觀諸法實相中，可以明白菩薩爲眾說法時，應以「法空爲座」的重要性，即使說法亦以因緣有，從顛倒生而說的假有，諸法畢竟是一切言語道斷，無名、無相，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[40]。

菩薩摩訶薩於如來滅後末法中，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，皆應以大乘而爲解說。

誠如《勝鬘經》中云：「唯大乘住，正法亦住。若大乘滅者，則正法亦滅[41]。」由此可知大乘實乃正法標幟。

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[42]。

菩薩摩訶薩於如來滅後末世中，欲說此經時，對於一切眾生，其心應平等無差，而爲之說法，即使有深愛法者，亦不爲之多說。

四者、於後末世法欲滅時…於非菩薩人中生大悲心，應作是念：『如是之人，則為大失，如來方便隨宜說法，不聞、不知、不覺、不問、不信、不解，

[39]＜安樂行品＞T9，no262，p.37b12
[40]＜安樂行品＞T9，no.262，p.38a06
[41]《勝鬘經》：正法住者，爲大乘故說，大乘住者，即正法住，正法滅者，爲大乘故說，大乘滅者，即正法滅。T12，no.353，p.219b18
[42]＜安樂行品＞T9，no.262，p.38b02

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[43]。』

第四安樂行則爲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，在後面章節慧思大師著作中，可以得知這樣清析的輪廓。

由以上六品的略述，可知《法華經》不能不說是一部充滿末世法滅危機的大乘經典。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，對慧思大師的影響最大。

（五）、《涅槃經》法滅危機意識

屈大成先生《大乘大般涅槃經研究》中言：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[44]。

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。

1、法滅危機

《涅槃經》全經中實未出現末法二字，然而筆者認爲卻是影響慧思大師末法思想的重要經典。首先來看＜梵行品＞中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」[45]：

若我弟子有能受持讀誦書寫演說其義，為諸眾生之所恭敬尊重讚歎種種供養，當知爾時佛法未滅…而諸弟子多起諍訟，互相是非…唯我解律，汝不能解，我知諸經，汝不能知…當知是法不久住世。

[43]＜安樂行品＞ T9，no.262，p.38b15
[44]屈大成《大乘《大般涅槃經》研究》頁 6
[45]＜梵行品＞T12n0375_p0714c19- 716b02

由上可知正法衰減的情況，佛法的久住與否實乃弟子間的種種非法與諍訟，實莫怪魔波旬的沮壞。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…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，汝莫悒遲，却後三月當般涅槃[46]。

就因爲這樣的惡比丘，令很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，然佛實不入於涅槃。

又＜邪正品＞中迦葉尊者請問佛陀，究竟何爲佛說？何爲魔說？當如何分別。佛告尊者！我涅槃七百歲後，魔波旬當漸沮壞如來正法。譬如獵師身披法服，做比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，亦復化作須陀洹身，乃至化作阿羅漢身及佛色身，佛陀舉出十二種佛說和十二種魔說，以茲弟子悉令分別，勿佛、魔不清，隨逐魔行[47]：

> 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…如來正覺久已成佛，今方示現成佛道者，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…

《涅槃經》對於正法、像法幾時的年限，並無確定的時間，唯從＜邪正品＞魔波旬於佛涅槃七百歲後，開始壞佛正法，由此可知正法應從七百歲後，進入像法，這與《阿難七夢經》中所言「七毫者，七百歲後事[48]」不謀而合。

2、護持正法與戒律的遵從

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

---

[46]＜光明遍照高貴德王菩薩品＞T12，no.375，p.757c28

[47]＜邪正品＞T12，no.375，p.643c02

[48]「七者、夢師子王名華撒頭上，有七毫毛，在地而死，一切禽獸，見故怖畏，後見身中蟲出，然後食之。」T14，no.494，p.758b02

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[49]。

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，而堅守護持戒清淨比丘。以能護持正法者，才真名爲大乘人也。

屈大成先生中言《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《涅槃經》在敘述護法的方法時，往往稱能護法者爲持戒者[50]。如＜金剛身品＞云：

我涅槃後，濁惡之世…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[51]。

世尊對持戒之人又是如何交代的呢？世尊允許持戒之人，可以依附護法優婆塞等爲行修伴侶。此優婆塞等雖持刀杖，但以護法故，才持刀杖，佛乃讚爲第一持戒者。

又此品中迦葉尊者請問佛陀，是什麼因緣才能成就「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[52]。」因此佛陀說出往昔，曾作一位護法國王而犧牲性命的故事：

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鬪，令說法者得免危害[53]。

佛陀以身爲國王，爲護法的因緣，與破戒之惡比丘共相戰鬪，舉身爲槍所傷遍，覺德比丘遂讚嘆國王：「真是護正法者，當來之世，此身當為無量法器。」國王尋即歡喜捨報。故於今日能得種種相好莊嚴，成就法身、不可壞身。

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

---

[49]＜金剛身品＞T12，n.375，p.623b11
[50]屈大成《大乘《大般涅槃經》研究》頁 108
[51]＜金剛身品＞T12，no.0375，p.624a26
[52]＜金剛身品＞T12，no.375，p.623b10
[53]＜金剛身品＞T12，no.375，p.623c23

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[54]。

仙預國王其心愛念大乘經典，並勸其師婆羅門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、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，而得無量的大勢力。

從這兩部佛陀過去的本生故事延申，亦成為慧思大師在《法華經安樂行義》中，於末法惡世中，作為菩薩所應行的親近學處。

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、弟子間的諍訟、比丘相互殘害[55]、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諍論等情況，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[56]。

四、慧思大師末法自覺之契機

（一）求道生平事跡

1、少年苦節與法華大悟

慧思大師畫像

慧思大師俗姓李，武津縣人，小時候就以弘恕慈育的美譽而得名。性喜幽靜，以禪坐為業，日中一食，亦不受別請供養。又恆誦《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[57]。

《續高僧傳》中記載，慧思大師在求道過程中，常有靈瑞現前，

[54]＜金剛身品＞T12，no.375，p.676b04
[55]＜梵行品＞T12，no.375，p.716c19
[56]屈大成，《大乘《大般涅槃經》研究》頁 88
[57]《法華經傳記》T51，no.2068，p.59b06

如夜夢梵僧勸令出俗、訓令齋戒、加羯摩法受具足戒：

又夢梵僧數百，形服壞異，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[58]。

從道宣律祖的敘述中，可知慧思大師先前受戒作法有虧，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，精勤務道。由這樣的苦行，得見了三生所有行道之事。

後又夢彌勒、彌陀二佛爲他說法，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[59]。」之後，則更加積極的克勤苦行，無棄昏曉。

慧思大師性樂苦節，爲僧服務，冬夏供養，不憚勞苦，且常繫念恆坐，於慧文禪師所結夏，在最初的三七日中，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。終於結夏受歲時，深懷慚愧，空過時日，就在放身倚壁之間，霍爾大悟「法華三昧」大乘法門於一念中，明利通達，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[60]。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。

2、現世末法的遭遇

根據池田魯參先生＜南岳慧思伝の研究＞[61]中，從慧思大師所移動的路線，可以清楚的一覽無遺，慧思大師一生求道的過程，十五歲，從武津往北，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，繼續向北走，到河南兗州界論義，遭諸惡比丘以惡毒藥，令慧思大師食。三十五歲，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，再度從信州向南渡淮河來到郢州，爲刺史劉懷寶請出，開講摩訶衍義，當時只爲義相答，孰不知有諸法師起大瞋怒，以生金藥置飲食中令慧思禪師食。

四十二歲，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

[58]《續高僧傳》T50，no.2060，p.562c15
[59]《續高僧傳》T50，no.2060，p.562c24
[60]《續高僧傳》T50，no.2060，p.563a17
[61]《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＞頁 6-17

經》，爾時多有眾惡論師，競來惱亂，生嫉妬心，咸欲殺害 。四十三歲，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。四十四歲，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[62]。」五十三歲，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。

從池田魯參先生簡單的描述中，可以清楚的看出慧思大師所遇的難緣，非一般的刀、杖、譏、毀，而是直沖命源的逼迫。

總言之！歷經劫難，其主要共通的原因，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。

而對當時華而不實幾近墮落的佛教作風，一直痛斥不已，乃至慧思所作《諸法無諍法門》兩卷，無疑正是針對所謂「文字法師」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[63]。」

（二）末法觀及其思想之展開

1、《立誓願文》末法思想之代表

首先就慧思大師末法思想濃厚的代表作品《立誓願文》中，可以清楚地得知，所謂的「正法、像法、末法」三時思想體係正式的成立，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。

而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

[62]《立誓願文》T46，no.1933，p.787c23
[63]安藤俊雄著·蘇榮焜譯《天台學根本思想及其開展》頁 26-27

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。

（1）、願文真僞之檢討

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，作一較爲清晰的考察和認識[64]。

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題＞[65]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僞問題。歸納前人的研究列出二種說法：

一、全文爲真撰說：如高雄義堅、結城令聞、山田龍城等。

二、一部份爲僞撰說：日好、平了照、惠谷隆戒、安藤俊雄等。

又惠谷隆戒在＜南岳慧思の立誓願文は僞作か＞[66]的研究成果中，曾提出的五點質疑，其中就以翻譯的年代來說，認爲慧思的《立誓願文》比《大集經》更早於八年前寫出是如何的不自然。

然而山田龍城及小林泰善則認爲雖然《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》寫出的兩年前就到齊國·鄴都。

根據曹仕邦《中國佛教譯經史論集》：當時在譯經的同時都有以先宣講的方式對大眾講說，也就是譯場實爲講經之所，而在譯主譯出的同時，大眾可向主譯者質詢經旨。

又一部經的譯成，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，然卻是在弘始九年重新撿挍而才完成[67]。

由此可知當那連提耶舍到達鄴都譯經時亦同時宣講，而此時慧思大師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。由此可以明白慧思大師《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。

---

[64]聖嚴法師在《大乘止觀法門之研究》《法鼓全集光碟版》HTML 版本
[65]小林泰善＜南岳慧思立誓願文の形成に関する問題＞頁 250-253
[66]惠谷隆戒＜南岳慧思の立誓願文は僞作か＞頁 524-527
[67]曹仕邦著《中國佛教譯經史論集》頁 3-18

面對當時教界內墮落的不爭事實，只會更激起末法時代來臨的意識。亦即《立誓願文》中末法思想是來自慧思大師，本身現世末法的遭遇，則是勿傭置疑的。

（2）、彌勒下生之期許

願文中彌勒菩薩名字，共出現有二十六處之多。其中不乏當來下生時，能得見親覲彌勒菩薩，從願文中可以清楚的看出其對彌勒淨土的嚮往，及彌勒下生的期許：

> 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。[68]

這是慧思大師於末法初始發願，願持令不滅，教化眾生，並修習苦行，具足佛道功德，而能覲見彌勒佛。又云：

> 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[69]。

這是慧思大師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》，更願彌勒出世時爲無量眾生，說是《摩訶般若波羅蜜經》。

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如：

> 我本求菩薩道時，欲護一切悉令得淨，處於五濁婬怒癡中，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[70]。

當彌勒菩薩向佛請法時，佛便說出在五濁中度生，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，初爲善信共相聚會，展轉更相罵詈，甚於設毒藥於飯食中，欲害他人。然而佛陀卻是以大哀之心，普念一切眾生。

這也是後來慧思大師在其《立誓願文》中，面對諸惡逆緣時，總是以悲憫之心誓願度之的一種學習吧！

---

[68]《立誓願文》T46，no.1933，p.786c11
[69] 《立誓願文》T46，no.1933，p.787c23
[70]《彌勒菩薩所問本願經》T12，no.349，p.189a07

（3）、末法與神仙思想

願文中除了彌勒信仰外，還有慧思大師數數發願，欲作五通仙人的思想，而此爲法學仙的思想脈絡，除了慧思大師之外，較早北魏曇鸞大師亦曾爲求佛道，欲得長壽而學仙。曇鸞大師，因感色身危脆無常，若得長壽神仙，修習佛法不也爲美事一樁[71]。

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。

仙石景章先生在＜慧思の神仙思想と南獄入山について＞中亦提及，慧思大師的「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，而著此《立誓願文》的時代因素，正因爲陳、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[72]。

筆者從《立誓願文》爲法學仙引文中，歸納其學仙之因爲十類：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、爲大乘。10、護正法。

在這十個原因當中，沒有一個是爲了自身，求長壽升天而學仙，這與道家所強調的羽化升天迥然不同。由此可知慧思大師入山藉學五通仙，欲得長壽命，無非爲大乘、爲護正法故。

2、《諸法無諍三昧》末法思想之考察

（**1**）、不得他心智－不應爲說法

惠谷隆戒在＜南岳慧思の立誓願文は僞作か＞中所言《無諍三昧》《安樂行義》並無末法思想的意味，經筆者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》乃慧思大師之禪觀著作，開章明義即讚禪定功德。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，不得他心智不應爲說法的文言，如：

[71]《續高僧傳》T50，no.2060，p.470a22

[72]仙石景章＜慧思の神仙思想と南獄入山について＞頁 38-39

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…不應強說非時之言[73]。

以及相應《立誓願文》中，多處為求佛道，願得一切神通，得神通矣！則誓度一切眾生的文言：

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[74]。

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，及二十七大願誓度一切眾生的相關性。

（2）、濁世－慈悲空觀之修持

下卷則以「四念處觀」為骨幹，在其中的「受念處品[75]」於「苦受」中有詳細的分析。筆者以為此正是慧思大師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大師，如何於惡逆濁世，濟世度生？修學慈悲空觀便成了首務之急。

慧思大師認為不論內苦、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：

1、是我先世，惱害彼人，今但自責，不應瞋他。

2、觀惡音聲，如空中響…隨聞隨滅，誰罵誰受，則無瞋恚。

3、聞好音聲，稱揚讚歎，如前觀之，亦不生喜。

4、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。

5、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。

6、有人問言：怨害罵辱，能忍不瞋…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…苦受樂受，皆如幻化，無有定相，不應瞋喜，如彼大地，無憎愛心。

---

[73]《無諍三昧》T46，no.1923，p.637a04

[74]《無諍三昧》T46，no.1923，p.630c03

[75]《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.634a06

對於先世的宿怨，今日來對，大師總是自責，不起瞋惱。又以空觀，觀好惡音聲，亦不生瞋喜。對於一切的樂受、苦受，則以大地爲喻，心毫無憎愛。

就如《立誓願文》中慧思大師對世間所有道俗，不論是殷勤請講或供養者，皆言此等道俗，非善知識。那是因爲看清世間因緣無有定法，當初看似殷勤、讚歎頗有好心，隨後惡緣相至，即生忿恚，善惡因緣無有定相，皆不可信。末後則以「擇擇擇擇」四字爲最終的勸導。

復又舉《大集經》[76]中未來世諸惡比丘事，如說：如來甚深大乘空義，我多能解，而引領無量破戒眷屬。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。

根據上述《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。此二部著作皆爲慧思大師在光州教化前期所作[77]。也就是已親歷四度的惡論師迫害因緣之後的著作。

3、《安樂行義》末法因應之道

（1）、二相、四安樂

《安樂行義》乃慧思大師以《法華經》＜安樂行品＞爲根本，所作的義理再延申。所謂二相乃指有相行及無相行。

有相行者，此乃《法華經》＜普賢勸發品＞中，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，即能見普賢菩薩，乘六牙白象，復見十方三世諸佛，是名文字有相行。

無相行者，即是安樂行。只因一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名爲無相行也。又因心不依止欲界，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[78]。

而慧思大師在二相、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[79]。」對這樣深刻宣揚諸法實相，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的影響，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，而滿本

---

[76]《大集經》:「治惡比丘爲護法故能捨身命，寧護如法比丘一人，不護無量諸惡比丘。」T13，no.397，p.216a19

[77]佐藤哲英著《續·天台大師的研究》頁 160

[78]＜安樂行義＞T46，no.1926，p.700a19

[79]＜安樂行義＞T46，no.1926，p.699b05

願。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」思想之闡發

後半段則是受到《大智度論》中入音聲陀羅尼法門的思想，而衍生出的「三忍」思想。文云：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[80]。

住忍辱地有三種忍：一、眾生忍。二、法忍。三、大忍。眾生忍又分三種意：

> 1、菩薩受他打罵、輕辱、毀呰，是時應忍，而不還報，應作是觀…我今當勤修習空觀，空觀若成，無有人能打殺我者…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[81]。

從慧思大師不斷強觀諸法的畢竟空寂，寂然無生滅，行者一但空觀成就，所有的供養、打罵、讚歎、毀呰，皆是行者一心妄念，若能觀此妄念，畢竟無所得，才真名為心不動。

> 2、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[82]。

菩薩的慈悲軟語，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[83]。

> 3、於剛強惡眾生處，為調伏，令改心，故或與麁言、毀呰、罵辱，令彼慚愧，得發善心，名眾生忍[84]。

而真正的大菩薩，是能善觀一切眾生機宜，若對其有大利益處，為調伏、護持正法、弘揚大乘故，不惜於剛強惡眾生處，現打拍眾生，乃至斷他命盡，不必慈悲軟語的金剛怒目菩薩[85]。

---

[80]《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.96a15

[81]《安樂行義》T46，no.1926，p.701b16

[82]《安樂行義》T46，no.1926，p.701b24

[83]《安樂行義》：「此是新學菩薩息世譏嫌，修戒定智方便忍辱，非大菩薩也。」T46，no.1926，p.701c06

[84]《安樂行義》T46，no.1926，p.701b27

[85]《安樂行義》：「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。」T46，no.1926，p.701c07

《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，如在全文的開端即提出：

> 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[86]。

（3）、國王護法不惜破戒

又菩薩於後惡世為護大乘、護正法故，所應行之菩薩行處為何？慧思大師引《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。如前《涅槃經》所言。

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。

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。

慧思大師也一再強調，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，打拍眾生因而命盡，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，兩脚雙折，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。[87]

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。

綜觀上述三部大師著作中，無論是《立誓願文》還是《無諍三昧》乃至到《安樂行義》皆有一股為法忘軀，不惜生命的衛教情懷，如《大方等無想經》[88]中所說：末世持法比丘，為護正法，寧捨生命，終不默然。

也能感受到大師，欲於末世狂瀾之中，力挽些什麼。好比燈欲滅時，燈心轉

---

[86]《安樂行義》T46，no.1926，p.698a05

[87]《立誓願文》T46，no.1933，p.790c13

[88]《大方等無想經》：「是持法者復作是言，我寧捨命，終不默然。」T12，no.387，p.1100c25

更熾燃，然燈終將滅去。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。

五、結論

從佛涅槃，法藏的結集，幾經時代的遞嬗，佛法因而漸趨式微，正法的純味漸次轉薄，相似佛法繼之生起，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，即稱之爲末法。

末法危機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，然卻只言及正法、像法，而不說末法。直至陳·南岳慧思大師在其《立誓願文》中才將正、像、末三時並列，高唱末法時臨「佛滅度之後，正法住世五百年，正法滅已，像法住世千年，像法滅已，末法住世萬年。」

相對於末法其挽救之道，從慧思大師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》中二十七個大願外，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。

又正法久住世間與毘尼律藏的結集有關，如《善見律毗婆沙》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，由此得知結戒與正法的久住有著密不可分的關係。

末法之時僧風濁亂，二十一世紀的僧青年，我們究竟要把佛教帶往何處？身爲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。

六、【參考書目】

【一】、藏經

1、《十誦律》T23，no.1435。
2、《大悲經》T12，no.380。
3、《大寶積經》T12，no.353。
4、《大集經》T13，no.397。
5、《大方等無想經》T12，no.387。
6、《大智度論》T25，no.1509，p.96a15。
7、《中本起經》T4，no.196。
8、《立誓願文》T46，no.1933。
9、《五分律》T22，no.1421。
10、《出三藏記集》T55，no.2145。
11、《法華經》T9，no.262。
12、《法華經傳記》T51，no.2068。
13、《法苑珠林》T53，no.2122。
14、《法華經安樂行義》T46，no.1926。
15、《阿難七夢經》T14，no.494。
16、《別譯雜阿含經》T2，no.100。
17、《洛陽伽藍記》T51，no.2092。
18、《毘尼母經》T24，no.1463。
19、《涅槃經》T12，no.375。
20、般舟三昧經》T13，no.418。
21、《善見律毘婆沙》T24，no.1462。
22、《當來變經》T12，no.395。
23、《勝鬘經》T12，no.353。
24、《楞伽阿跋多羅寶經》T16，n0.670。
25、《廣弘明集》T52，no.2103。
26、《諸法無諍三昧法門》T46，no.1923。
27、《雜阿含經》T2，no. 99。
28、《續高僧傳》T50，no.2060。
29、《彌勒菩薩所問本願經》T12，no.349。

【二】、中文書目

1、安藤俊雄著（1968）。《天台學根本思想及其開展》。蘇榮焜譯。臺北：慧炬出版社。
2、佐佐木教悟等著（1977）。《印度佛教史概說》。釋達和譯。臺北：佛光出版社。
3、屈大成（1994）。《大乘大般涅槃經研究》。臺北：文津出版社。

4、湯用彤（1938）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。臺北：臺灣商務書館。
5、曹仕邦著（1990）。《中國佛教譯經史論集》。臺北：東初出版社。
6、楊家駱主編（1990）《新校本魏書附西魏書四》。臺北：鼎文書局
7、聖嚴法師在（1999）。《大乘止觀法門之研究》。臺北：法鼓文化。

【三】、日文書目

1、仙石景章（1983）。＜慧思の神仙思想と南獄入山について＞《駒澤大學大學院仏教學研究會》16。頁 38-39
2、池田魯參（1982）＜南岳慧思伝の研究＞《多田厚隆先生頌壽記念論文集》頁 6-17
3、小林泰善（1975）＜南岳慧思立誓願文の形成に関する問題＞《印佛研》24。頁 250-253
4、惠谷隆戒（1958）＜南岳慧思の立誓願文は僞作か＞《印佛研》6。頁 524-527
5、山野俊郎（1994）＜南岳慧思「立誓願文」に関する一試論＞《佛教学セミナー》58。頁 42
6、佐藤哲英著（1981）《續·天台大師的研究》＜南岳慧思の研究＞頁 160

【四】、工具書

1、塚本善隆代表編纂（1936）。《望月仏教大辞典》2。
2、藤島達朗、野上俊靜編（1955）。《東方年表》＜掌中版＞。東京：平樂寺書店。
3、《魏書釋老志の研究》大川富士夫編（1974）。＜魏晉南北朝佛教史年表＞。東京：大東出版社。
4、荻原雲來編（1979）。《梵和大辭典》。台北：新文豐出版社。
5、慈怡法師主編（1987）《世界佛教史年表》。高雄：佛光出版社。
6、中村元等編（1989）《岩波仏教辞典》。東京：岩波書店發行
7、鎌田茂雄等編（1998）《大藏經全解說大事典》。東京：雄山閣出版社發行