

何謂“末法”？

劉屹

首都師範大學

摘 要：“末法”概念的界定，是研究“末法思想”的必要前提。然而近百年來國際佛教學界對“末法”一詞的理解，卻經歷不斷的變化與更新。本文在前輩學者研究基礎上，試圖區分出印度佛教中“法滅”思想背景下的“末法”，與中國佛教“正像末三時”俱備的“末法”之間的異同。並認為以往的研究沒有充分考慮到“末法”一詞在不同語境下的不同內涵，不僅沒有解決“正像末三時”的“末法”思想如何在中國佛教產生的問題，還帶來一些不必要的概念混淆。

關鍵詞：正法、像法、末法、法滅

一、引言

“末法思想”是影響南北朝至隋唐時期中國佛教發展的一個重要概念。很多中國佛教撰述經典的製作，開鑿石窟、造像或刻經的行為背後，往往都會與當時佛教所重視的“末法思想”背景相關，有些甚至還被認為是基於“末法思想”纔會有的佛教實踐。但學界內外，甚至是教界中人，似乎都未必真正理解什麼是“末法”？什麼是中國佛教的“末法思想”？這既是因為從印度佛教到中國佛教的演變過程中，一些特定名詞術語在漢譯的過程中，由於各種原因而出現了理解上的歧義；也是因為歷代佛教義學闡釋家們，主要都是從自己所處那個時代，而非這些特定詞語在佛典存在的原始語境出發，因而對“末法”一詞作出種種看似有理有據，實則雲山霧罩的解釋。因此，要研究“末法”或“末法思想”，第一要務是界定其概念範圍。對概念的界定，直接影響到人們對於“末法”或“末法思想”認知的角度和層次。

就國際佛教學界而言，無論是對“末法”較早做出專業性研究的矢吹慶輝¹，還是後來居上、作出堪稱“末法”研究最具代表性成果的那體慧(Jan Nattier)²，現在看來，他們的研究都存在某些關鍵性的缺失。例如，矢吹慶輝在最初的研究中，並沒有強調“末法”一詞究竟是如何與“正法”“像法”兩詞結合在一起，共同構成“正像末三時說”的。因為二十世紀初的學者們接觸到佛教“末法思想”時，首先得到的就是“正像末三時”具足完備的固定模式和框架。“末法”

¹ 矢吹慶輝《三階教之研究》，東京：岩波書店，1927年，第199–227頁。

² Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.

一定是在“正像二時”之後，“正法”和“像法”也一定是與“末法”相連並提。因此，在他書中提示的大量文獻材料，特別是那些明顯只有“正法”“像法”兩詞出現，卻根本未見“末法”一詞的材料，似乎都不言自明地只是恰好沒有提及“末法”這個詞而已。這使得後來的學者習慣性地認為：矢吹書中所列舉的那些涉及“正法、像法、末法”的史料，都可以無差別地按照“正像末三時”的固定模式去理解。這樣的做法，使得國際佛教學界對於“末法”的研究，很長時間都是處於基本概念模糊、研究範圍過大的粗放狀態。

相較於矢吹慶輝所奠基的傳統觀點，那體慧的最大貢獻之一，是辨析出“末法”一詞並非天然混成地與“正法”“像法”並列使用；換言之，從“正法”“像法”兩個詞並列單行，到組合成“正像二時”，再到“末法”加入，而成“正像末三時”，應該是有個逐漸發展形成的過程。具體說，她發現印度佛典中，“正法”與“像法”，並不天然地與“末法”固定結合在一起使用；“像法”最初也並非是“正法”之後的一個階段，而是有其特定的含義。“正法”“像法”在印度佛教中往往與“法滅”的觀念結合在一起。而“三時說”中的“末法”概念，在印度佛教中原本並不突出，甚至在印度佛教中，原本就沒有“正像末三時”連用的例子。面對這樣的事實，那體慧提出：有可能“末法思想”是在印度佛教以外的中亞或東亞佛教中纔出現的。但她沒有進一步去驗證自己的這個推測。那氏的發現已經是一個了不起的貢獻。但她對於中國佛教因何而興起“末法”之說的解釋，仍然令人感到並不到位。

中國學術界對於佛教“末法”的理解，長期停留在 1930 年代湯用彤先生做出的最初論述。湯用彤先生認為：“末法”的概念很早就傳入中國，最早可追溯到北涼的譯經；南北朝初葉，已有相信當世入

“末法”者；大量宣傳“末法已至”的佛經，都出在隋世以前，並流行於民間；三階教人相信當時佛法已入“末法時代”³。他還說：“晉世以來，北方人民……多重懺悔滅罪，而有正法滅盡，已近末日之感。末日說當亦由於北方毀法之酷烈。”⁴因北方佛教屢遭“滅佛”運動的衝擊，使得“佛法將盡”與“末日將臨”的危機感摻雜一起，促成“末法”思想在南北朝末的大流行。於是，“末法”概念很早就傳入中國，因受現實中“滅佛”運動影響而大行於世。湯先生的看法成為中國學術界關於“末法思想”的標準論述⁵。

時至今日，學界內外，仍有不少人誤解、誤用“末法”一詞的含義，將其與“末劫”“末運”“末世”或“末代”等預示“劫災”之類的“末世論”牽連起來。似乎只要與佛教相關，只要有“末”字出現，只要表示世道衰微，就一定是“末法思想”。實際上，佛教的“末法思想”並非一種“末世論”，正統的佛教也不需要類似基督教彌賽亞那樣的救世主出現。無論從佛教的宇宙觀和時空觀，還是根據佛教教義對自身歷史命運所做預測的角度，都不支持那種不加限制地擴大“末法”一詞概念外延的做法。

我近年所做的工作，就是要結合國內外佛教學界研究的新進展，辨析出什麼是印度佛教的“法滅”觀念？印度佛教最初的“末法”一詞是什麼含義？中國佛教的“末法思想”究竟指什麼？這些基本概念

³ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，1938年初版，此據北京：中華書局，2016年第2版，第588頁。

⁴ 同上書，第429頁。

⁵ 較近的研究，仍然秉持湯先生當年的看法，只不過更加具體化。如張森（《疑偽經與中國佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2018年，第218–248頁）認為：“末法思想”早在印度佛教就有，最晚隨著西晉時的譯經已經傳入中國；南北朝時期，大量的佛教文物和文獻中，都體現出當時進入“末法時代”是佛教信徒的普遍意識；北朝的兩次“滅佛”運動，更加促使“末法思想”大行於世。

的釐清，會為我們重新認識中國佛教的“末法思想”，掃清很多障礙，從而為我們觀察“印度佛教”如何發展演變成爲“中國佛教”，提供一個全新的觀察視角或路徑。首先需要從國際佛教研究的學術史角度，看國內外的學者們究竟是如何來界定“末法”一詞的，以及我們為何需要強調研究中國佛教“末法思想”的必要性和重要性。

二、“末法”認知的三個波次

從國際佛教學發展的歷史來看，最早對佛教“末法”一詞做出概念性界定的，應該是日本佛教學者。1917年，織田得能著《佛教大辭典》刊行，其中有對“末法”一詞的釋義，大意如下：

末法，正像末三時之一。佛去世後時間長遠，教法轉向微末的時期。《法華嘉祥疏》五云：“轉復微末，謂末法時。”“三時”的具體說法有四種，其中一種說正法五百年，像法一千年，末法一萬年。多取這種說法⁶。

從這個釋義來看，日本佛教學界最初給“末法”的釋義，主要包含兩個方面意思：第一，“末法”是“正像末三時”中最後一個階段。第二，“末法”時代，佛法轉向衰微。這一釋義所依據的經典文獻，則是來自隋代嘉祥大師吉藏（549–623）所著的《法華義疏》卷五。吉藏的原文為：

“是華光佛滅度之後”下，第八，明住持果。大論佛法，凡有四時：一、佛在世時；二、佛雖去世，法儀未改，謂“正

⁶ 織田得能《佛教大辭典》（補訂版），東京：大倉書院，1917年初版，1929年補訂12版，第1658頁。

法”時；三、佛去世久，道化訛替，謂“像法”時；四、轉復微末，謂“末法”時。今但舉初二，攝“末”屬“像”也⁷。

吉藏在此是對鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷二《譬喻品》中世尊對舍利弗所言：“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”一句所作的義疏⁸。相應地，竺法護《正法華經》卷二《應時品》譯作：“蓮華光佛滅度之後，正法、像法住二十中劫。其佛世界，如前佛土，等無差特。度蓮華界如來，亦壽二十二中劫，爾乃滅度。佛滅度後，其佛正法及像法，住二十二中劫。”⁹所謂“華光佛”，依《法華經》的說法，是佛弟子舍利弗在未來世得成的佛號。羅什譯本的原義是說：在未來世的華光佛，佛壽（住世）十二小劫；滅度之後，其所傳佛法先後經歷“正法”和“像法”，各三十二小劫，總計六十四小劫。竺法護的譯文則說蓮花光佛住世二十二中劫；滅度後，其佛法經歷“正法”“像法”兩階段，又可傳二十二中劫。

吉藏的注疏至少在兩處違背了《法華經·譬喻品》經文的原義。其一，《法華經》說華光佛的佛法住世，只經歷了“正法”和“像法”兩個階段。吉藏解釋說：“但舉初二，攝‘末’屬‘像’也。”在吉藏看來，《法華經》之所以只提及華光佛滅度後最初經歷的“正法”和“像法”兩個階段，是因經文把“末法”階段融入了“像法”階段。的確，在《妙法蓮華經》的羅什譯本中，出現了“末法”一詞，但顯然這裡說華光佛滅度後，並未提及有“末法”。這關係到如何

⁷ 吉藏《法華義疏》卷五，《大正藏》第1721號，第34冊，第518頁上欄。

⁸ [後秦]鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷二，《大正藏》第262號，第9冊，第11頁下欄。

⁹ [西晉]竺法護譯《正法華經》卷二《應時品》，《大正藏》第263號，第9冊，第74頁中欄。

理解《法華經》中出現的“末法”一詞，也是本章下面要重點討論的問題之一。在此暫不展開。但吉藏所注疏的這句《法華經》的經文中，無論是羅什譯本還是竺法護譯本，都未曾出現“末法”一詞，這是不爭的事實。吉藏當然也意識到經文中原本沒有出現“末法”，但他所處的南北朝末至隋代，已是“正像末三時”觀念大流行的時代。在他頭腦中，已有了在“正法”和“像法”兩階段之後，一定會有“末法”。所以，他按照自己的理解，解釋說是因為“攝‘末’屬‘像’”。但《法華經》原義果真如此嗎？

其二，華光佛的佛法在“正法”和“像法”兩個階段結束之後又該如何？《法華經》似乎沒有給出直接的回答。依照佛教的基本原理，連釋迦牟尼佛法也不會永久住世，因此佛弟子舍利弗未來成為華光佛，其佛法儘管可以持續六十四（或二十二）小劫之久，但最終也難免會徹底消失。羅什的原義並沒有說：在“像法”結束之後，華光佛的佛法還會傳承下去，並進入“末法”階段。而吉藏的釋義則是談到佛法在世時間，可分為四個階段：（1）佛在世時，（2）正法時，（3）像法時，（4）末法時。同樣地，這還是吉藏依據他所處時代的“末法”觀念來為《法華經》作疏，從《法華經》原文原義，根本看不出這些意涵。從吉藏的注疏中，可明顯看到在“末法”觀念上，南北朝末的僧人已有對佛經原文原義的曲解之處。但吉藏注疏卻成為現代學者界定“末法”定義時的主要依據之一。

1936年，望月信亨（1869–1948）主編《望月大辭典》卷五，給出“末法”一詞的釋義，大意略云：

末法，即澆末之法，與“正法”和“像法”相對而言，是“正法”的純正漸次微薄的時期。《法華經》第五《安樂行品》：“如來滅後，於末法（saddharma-vipralopa）中欲說是經，應

住安樂行。”《大乘同性經》卷下：“住持一切正法，一切像法，一切末法。”《法華義疏》第五：“轉復微末，謂末法時。”《大乘法苑義林章》第六：“（具教、行、證三名，為正法。但有教、行，名為像法。）有教無餘，名為末法。”意指眾生根機漸次低下，對如來教法不能得“行”得“證”，只能得“教”之時，稱為末法。何時入末法？有說正像各一千年，即佛滅後兩千年入末法；有說正像各五百年，佛滅後一千年入末法；有說正法五百年，像法一千年，佛滅後一千五百年入末法。末法的時長，中國諸家多取一萬年說，這是根據《善見律毘婆沙》第十八“萬歲之後，經書文字滅盡。”末法之說，在中國北齊時開始盛行，如南岳思禪師《立誓願文》，又隋信行三階教的倡導，認為正法是第一階，像法是第二階，末法是第三階。末法之時，只能修“普法”。唐道綽、善導等，都承認當時已入末法，認為時教相應，末法之世只能行懺悔念佛之事。云云¹⁰。

這裡對“末法”一詞的理解，有如下幾個要點值得注意。第一，漢語“末法”一詞，由梵語 *saddharma-vipralopa* 翻譯過來，指的是佛陀正法經歷了“正法”和“像法”階段之後，漸次衰微的一個階段。第二，“末法”時代的世人，根機低下，不能圓滿理解和掌握佛法要義，不能獲得“行”和“證”，只能以簡易的懺悔念佛，或“普法”修行。第三，“正像二時”持續多久纔入“末法”，諸家說法不一。第四，“末法萬年”之說，很可能是依《善見律毘婆沙》而來。第五，“末法”起於中國北齊，唐代諸家很多認同當時已入“末法”。《望月大辭典》

¹⁰ 《望月佛教大辭典》第五卷，此據東京：世界聖典刊行協會，1974年，第4747頁上欄至中欄。此版的版權頁稱第五卷初版於1933年。但據望月氏的《自序》，自1906年起意編纂大辭典，“本文”第五卷，直到1936年纔出版。1954年由塚本善隆主持的補訂版出版，現在通行的是這個補訂版的再版本。

這樣的解釋，是以前述矢吹慶輝的相關研究為基礎，代表了二十世紀初日本佛教學界對於“末法”概念的理解。姑且稱為對“末法”概念理解的第一波次。

1988年，台灣的《佛光大辭典》問世，其中對於“末法”一詞的解釋為：

末法，梵語 saddharma-vipralopa。正法絕滅之意。指佛法衰頹之時代。與“末世”、“末代”同義。乃正、像、末三時之一。教法住世有正法、像法、末法三期變遷。《大乘法苑義林章》卷六之本以教（教法）、行（修行）、證（證果）之具足或不具足，配於正、像、末三時之說，謂如來滅度後，教法住世，依教法修行，即能證果，稱為正法。雖有教法及修行者，多不能證果，稱為像法（像，相似之意）。教法垂世，人雖有秉教，而不能修行證果，稱為末法。末法之世即稱為末世。

末法時代，佛之正法衰頹，而僧風濁亂，其情狀約如《法苑珠林》卷九十八《五濁部》所載（《大（正藏）》五三·一〇〇五下）：“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，但共爭訟，不承佛教，世之五亂。”

關於三時之時限，諸說不一，有謂佛陀入滅後，正法有五百年，像法一千年；或謂正法、像法各一千年之後，方為末法時期，此時期歷經一萬年後，佛法則滅盡；或謂正法一千年，像法、末法各有五千年。然綜觀諸經論之說，大多以末法為一萬年¹¹。

這裡強調“末法”一詞主要的意義有：第一，漢語的“末法”一詞，譯自梵語 *saddharma-vipralopa*，意味著“正法絕滅”。第二，“末法”一詞可以和“末世”“末代”相通用。第三，“末法”是“正像末三時”中的最後一個階段。第四，“末法”階段的主要特徵是：僧風濁亂，習佛之人不能修行證果。

與《望月大辭典》相比，《佛光大辭典》除了在“末法”一詞的梵語原文上因循《望月大辭典》外，釋義上出現兩個明顯的不同：其一是把“末法”與“法滅”的意涵混淆起來。這裡說到的“五濁”“五亂”等，原本在印度佛教中都是用來描繪“法滅”之前的佛教內部腐化墮落情狀，現在卻被轉而作為“末法”時代的表現。其二是把“末法”和“末世”“末代”等同起來。但卻沒有給出適當的經典依據。《佛光大辭典》反映的是二十世紀中後期的東亞佛教學界，對“末法”“法滅”“末世”等詞的認知。可以看作是對“末法”概念理解的第二個波次。相對於《望月大辭典》而言，《佛光大辭典》對漢語佛教世界的影響更為廣泛和深遠。於是，把“末法”等同於“法滅”，並與“末世”“末代”之類的概念相混淆的認知，由此得到進一步的強化，並在漢語佛教世界中廣泛傳播開來。

2014年，歐美佛教學界對於“末法”一詞有了新的解釋：

末法，在漢語中是“佛法的最後階段”之意。佛教，像很多事物一樣，都不是永恆存在的，而是處在不斷衰退，直至最終消亡的過程中。這一末世論式的衰退過程，被認為是分階段發展的。常常以500年或1000年作為一個階段

¹¹ 釋慈怡主編《佛光大辭典》，1988年初版，此據北京圖書館出版社，2004年，第1942–1943頁。

的時長（相關的說法有很多不同的變化），通常是以佛陀涅槃之年為開始。在東亞，這定型成為影響很廣泛的教義體系，包含三個階段，即正法、像法和末法。這種三階段論的觀念，並非起自印度佛教。“末法”一詞並非譯自梵語的 *Saddharma Vipralopa*（法滅），而是從中文“末世”（譯自梵語的 *Paścimakāla*）發展而出的一個新詞。關於“佛法最後階段”的觀念，在東亞引發出大量的經疏作品闡發。“末法”開始的時間，也有各種不同的計算方法，通常認為早在佛教被引進東亞世界之時，就已開始這種計算。“末法”理論被廣泛地應用，並成為堅持某些特定修行方式的正當理由，如念誦阿彌陀佛名和期待未來佛彌勒的降臨。在這一理論下，“末法”時代的眾生被認為是缺乏相應的能力，所以不能按照佛陀正確的道路修行，從而最終獲得解脫，只能通過仰賴阿彌陀佛的效力來獲得簡易的修行，以等待釋迦牟尼佛的繼任者彌勒佛的出世。這種觀念很受東亞本土佛教撰述的支持。“末法”也在很多宗派的形成中起到重要的作用，如中日的淨土宗、日本的淨土真宗、日蓮宗、日蓮正宗等¹²。

歐美學界對於“末法”的認知，與前述東亞兩種佛學辭典的解釋相比，突出了以下幾點：第一，認為“末法”一詞對應的梵語，不是 *Saddharma Vipralopa*（正法消亡），而是從梵語 *Paścimakāla*（對譯漢語的“末世”）發展出來的一個新詞。第二，“末法”一詞並非印度佛教的原有概念，而是東亞佛教的產物。第三，這種佛法漸次衰亡的過程，是一種“末世論”的表現。這一理解其實主要依據的是前述

¹² Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., eds., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton: Princeton University, 2014, p.545.

那體慧 (Jan Nattier) 關於佛教“法滅”思想的研究，也可視為對“末法”概念理解的第三個波次。

當然，以上各部《佛教大辭典》對“末法”一詞的釋義，都是基於其所處時代的學術研究成果，經過沉澱之後纔形成的。縱然不是代表各自所處時代學術研究的最前沿，也足以視作各自時代學界最有代表性的看法。《望月大辭典》《佛光大辭典》和《普林斯頓佛教辭典》，這三種有代表性的佛教大辭典，對於“末法”一詞各有異同的解釋，說明對“末法”的概念界定，還遠未達到意見統一之時。這本身就是個值得深思的現象：如果“末法”一詞在印度佛教的經典中有清晰無礙的概念界定，怎麼會令佛教辭典的編纂者們對這樣一個基本詞彙做出如此不同的解釋？顯然，如果“末法”一詞在印度佛典中有某種權威性的解釋，也就無需世界範圍內的學者歷經近百年久之，也還沒能給它一個準確無疑的定義。為何這樣一個對東亞佛教世界產生深遠影響的概念，竟然在佛教的正典中看不到權威性的解釋說明？這是否暗示了它原本就不是印度佛典中一個明確的佛教概念，所以纔能有相對靈活自由的解說餘地？看來，那體慧的研究無疑是更接近歷史原貌的一種嘗試：印度佛典中很可能原本就沒有對“末法”概念的準確、清晰、權威的界定。

直到近年，中日佛教學界對“末法”一詞的理解，恐怕都還停留在第二波的層面。我在 2017 年發表專論“末法思想”的文章，試圖將對“末法”的理解，推進到第三波的層面。在那體慧等學者研究基礎上，我強調了“末法”並非印度佛教固有的概念，也不應該與梵語的“法滅”是同一個詞。對於那體慧沒有解釋清楚的問題：為何印度佛教原本沒有的“末法”思想，會在中國南北朝末年突然流行和熱絡起來？我也嘗試給出了自己的解答¹³。

進而，我認為歐美學界這第三波對“末法”的理解，仍有可以完善之處。例如，確認“末法”並不等於“法滅”，應該算是“末法思想”研究中的一大進步。但做出這一重要貢獻的那體慧，也並未能夠切實地解決一個關鍵性問題：既然印度佛教中原本沒有“末法”的概念，中國佛教的“末法思想”又是從何而來的？為何會在南北朝時期的中國佛教中備受重視？解決這個問題，需要將此問題置於中國佛教的特定歷史背景之下。但顯然那體慧並沒有過多地深入中國佛教的語境，她只是從語言學的角度推測：巴利語、梵語等印度佛教原典在漢譯過程中，“末法”與“末世”“末代”等概念可以互換、等同¹⁴。但實際上，“末法”一詞本身所引發的爭議，並不單單是個語詞翻譯問題。中國佛教“末法思想”之所以興起，也有中國佛教特殊的思想史背景可以深究。因此，從歷史學的角度探究中國佛教“末法思想”興起的原因，就具有在日本和歐美佛教學界既有研究基礎上再進一步，解決國外學者遺留下來的國際性學術難題，填補“末法”的概念從印度佛教到中國佛教演變中間環節的重要意義。

三、“末法”本義

如前所述，最初織田氏只引用吉藏《法華義疏》一條文獻為依據。《望月大辭典》則增加了一條關鍵性的文獻資料，即《法華經》卷五《安樂行品》第十四中世尊對文殊師利菩薩所說的一句話：

¹³ 劉屹《佛滅之後：中國佛教末法思想的興起》，《唐研究》第23卷，北京大學出版社，2017年，第493~515頁。Yi Liu, “After the Buddha’s Nirvāṇa: the Mofa concept of Chinese Buddhism and its rise to prominence”, *Studies in Chinese Religions*, Vol.4, No.3, 2018, pp.277–306.

¹⁴ Nattier, *Once Upon a Future Time*, pp.117–118.

文殊師利！如來滅後，於末法中，欲說是經，應住安樂行¹⁵。

這裡的漢譯文，明確出現了“末法”一詞，且明言此“末法”是在“如來滅後”。不過，這只是羅什譯本的特有之處。竺法護譯本相應的句子譯作：“如來滅度之後，欲說此經，住於安隱。”¹⁶就沒有出現“末法”。羅什譯本在此出現的“末法”，不能簡單認為是“正像末三時”中的“末法”用例。當然，雖有學者注意到這樣的區分，但更多的學者還會依據《法華經》的這一句，堅持認為：在羅什譯經時，“末法思想”正式傳入中國。既然羅什譯經已有“末法”一詞，則北涼石塔中的“末法”“末世”等詞，也都可以從“正像末三時”的角度去理解。果真如此嗎？有必要分析一下“末法”在《法華經》這句話中的真實含義。

到目前為止，學界雖然認為吉爾吉特(Gilgit)發現的梵語寫本(克什米爾本)《法華經》，與羅什所據的《法華經》原本最為接近，但因尚未出現能夠與羅什譯本《安樂行品》直接對應的梵語《法華經》平行寫本，因而羅什譯經時所依據的《法華經》原本，與“末法”一詞相對應的梵語詞彙究竟如何？仍然未知¹⁷。假如《安樂行品》的梵語原文，在此真是 *saddharma-vipralope*，即“正法衰退消亡”之意。這是說在如來滅度之後，佛法就進入逐漸衰退消亡的階段，即所謂

¹⁵ [後秦]鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷五，《大正藏》第262號，第9冊，第37頁下欄。

¹⁶ [西晉]竺法護譯《正法華經》卷七《安行品》，《大正藏》第263號，第9冊，第108頁中欄。

¹⁷ Nattier, *Once Upon a Future Time*, pp.90–92. 她根據十九世紀末、二十世紀初學者彙編的梵語《法華經》中，與“末法”對應的梵語是 *saddharma-vipralope*，直譯為“正法消亡”。那體慧懷疑這一梵語詞彙，是否能夠與漢語的“末法”相對應。

的“末法”。看來，《安樂行品》中的“末法”，是指“佛法衰退消亡的時代”。這與一般理解的“末法思想”確有共通之處。這也說明，早期的學者將漢語的“末法”對應為梵語的 *saddharma-vipralope* 也許並不能算是完全的誤譯。至少在《安樂行品》的語境下，這一對應關係是可以成立的。然而，我仍要強調《法華經·安樂行品》這裡的“末法”一詞，並非“正像末三時”中的“末法”。

梵語 *saddharma-vipralope* 中有“正法”*saddharma* 之意，是對如來所傳佛法的一種代稱，並非用來指“正法”住世的“正法時代”。亦即說，*saddharma-vipralope* 指的是“佛陀正法逐漸衰亡”，而非“佛陀正法的時代逐漸衰亡”。即便這裡有“正法”之意，也不能與“末法”構成“三時說”中的“正末二時”，進而再推導出具有“正像末三時”的意味。如果說“正像末三時”中的“末法”，是指如來滅度後，先後經歷“正法”和“像法”兩個階段，再到佛法住世的最後階段；《安樂行品》的“末法”指的則是從如來滅度後，佛法就開始走向衰落，直至最終消亡的整個階段。兩者的區別在於，第一，如果說 *saddharma-vipralope* 對應的“末法”含有動詞性的意義，“三時說”中的“末法”則無疑具有名詞性意義。第二，《法華經·安樂行品》中“末法”的時間起點，幾乎就是從如來滅度之時算起。而“正像末三時”中的“末法”，一定是要從“像法”結束之後纔開始算起。

然而，眾多的佛教學者，皆因在《法華經》中既出現了“末法”，又出現了“正法”和“像法”的用例，遂認定《法華經》這樣的印度佛教基本典籍，就已存在“正像末三時”的觀念。這實在是一種誤解。如果上文理解不誤，“末法”一詞在《法華經》中，僅在《安樂行品》中出現過一次，指的是如來（釋迦牟尼佛）滅度後佛法逐漸衰亡，直至滅沒的一個大的時段，其中未再區分出“正法”和“像法”

兩個階段。而“正法”和“像法”兩詞在《法華經》中雖然多次出現，但如果逐一檢驗它們的用例，就會發現：它們居然從未出現在講釋迦如來滅度之後的情境中。

關於《法華經》（羅什譯本）中“正法”“像法”兩詞的使用，特列表如下：

今世佛弟子、菩薩號	未來世佛號	佛壽時間	正像住世時長	出處
舍利弗	華光如來	十二小劫	正法三十二小劫；像法三十二小劫	卷二《譬喻品》
摩訶迦葉	光明如來	十二小劫	正法二十小劫；像法二十小劫	卷三《授記品》
須菩提	名相如來	十二小劫	正法二十小劫；像法二十小劫	卷三《授記品》
大目犍連	多摩羅跋旃檀香如來	二十四小劫	正法四十小劫；像法四十小劫	卷三《授記品》
憍陳如	普明如來	六萬劫	正法十二萬劫；像法十二萬劫	卷四《五百弟子授記品》
阿難	山海慧自在通王如來	無量千萬億阿僧祇劫	正法倍於壽命，像法倍於壽命	卷四《授學無學人記品》

學、無學二千聲聞	寶相如來	——	正法與像法，悉等無有異。	卷四《授學無學人記品》
得大勢菩薩	威音王佛	四十萬億那由他恆河沙劫	正法住世劫數，如一閻浮提微塵；像法住世劫數，如四天下微塵	卷六《常不輕菩薩品》

可見，《法華經》中“正法”“像法”，指的是如來今世的弟子、菩薩，在未來世成佛之後的時段。這些佛弟子和菩薩，未來都會各自成為某某如來（佛）。他們作為佛，無論住世多久，最終也都會滅度。在他們滅度之後，他們所傳的佛法，纔會有“正法”和“像法”之分。換言之，這一世的如來（釋迦牟尼）滅度後，直接就進入其佛法的“末法”之世；而未來由這些佛弟子、菩薩成為的佛，在他們滅度後，則都要經歷先“正法”、後“像法”兩個階段。尤為重要的是，這些佛弟子和菩薩未來成佛滅度後，都沒有出現所謂的“末法”階段。認為《法華經》中已有“正像末三時”的看法，是在先入為主的情況下，把不同語境下的“正法”“像法”和“末法”三個詞彙，人為地串聯在一起，從而認定釋迦牟尼佛滅度之後，要經歷“正法、像法、末法”三個階段。這是脫離這些名詞術語原有語境而產生的誤解。如果細究之下，《法華經》的本義是說：釋迦如來滅度後，只有“末法”這一個階段；弟子、菩薩未來成佛滅度後，他們的佛法纔有“正法”和“像法”兩個階段。在《法華經》中從未出現這一世的釋迦如來滅度後，會經歷“正像二時”再到“末法”階段，也從未出現那些

未來的佛滅度後，經歷“正像二時”然後到“末法”階段。因此，《法華經》並不具備“正像末三時”的觀念。

由此再看羅什譯出的《大智度論》中所言：

問曰：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。我涅槃後，是人佐助佛法故，是以念知。復次，北方末後人，生於邊地惡世，三毒熾盛，刀兵劫中，賢聖希少；是人自不知諸罪、福業、因緣，但從人聞：若讀經，便能信樂、供養，疾近無上道不久，是事為難！若佛在世，作阿鞞跋致，信行般若波羅蜜，不足為難。如是等種種無量因緣故，佛應見念知¹⁸。

這裡的“北方末法眾生”，即“北方末後人”。之所以強調“北方”，大概是因為在公元前後，多次有外族從西北方入侵印度；而這些外來的入侵者，往往被視為“邊地惡人”。此問答的核心內容即：為何佛要對這些北方的邊鄙惡人仍抱有“見、知、念”之心？除了因為佛陀的大慈大悲，對眾生一律平等之心，還因為這些北方惡人，也會讀經、供養，成為在佛滅之後“佐助佛法”的人。在這樣的語境下，兩次出現的“末後”，都應是指“佛陀滅度之後”。這裡“末法”一詞，同樣指的是在佛陀滅度之後，釋迦佛法逐漸衰亡的階段，並非是在“正像末三時”語境中的第三個階段。

可見，鳩摩羅什譯經中的“末法”含義是統一和固定的，都是指從釋迦佛陀滅度開始算起的佛法逐漸消亡的整個時段，並非是佛陀

¹⁸ [印]龍樹造、[後秦]鳩摩羅什譯《大智度論》卷六十七，《大正藏》第1509號，第25冊，第530頁中欄。

滅度之後，先經歷了“正法”，再經歷了“像法”，然後纔進入的“末法”階段。這應是“正像末三時說”在中國佛教中正式形成之前，印度佛教中“末法”一詞的原初含義。

羅什譯經中“末法”的含義，並非特例。東晉佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經》中云：

佛告諸比丘：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¹⁹。

劉宋彊良耶舍譯《觀藥王藥上二菩薩經》中云：

爾時釋迦牟尼佛告大眾言：我曾往昔無數劫時，於妙光佛末法之中，出家學道，聞是五十三佛名²⁰。

隋代天台智者大師說，灌頂記《摩訶止觀》中云：

須知拘那含佛末法比丘，好惱亂眾僧，僧擯驅之，即生惡誓²¹。

可見，並非只有釋迦牟尼佛滅度後有“末法”之說。儘管“然燈佛”“妙光佛”“拘那含佛”各有不同，但都屬於“過去”諸佛無疑。這些過去之佛，都有其佛法的“末法”時期。亦即包括釋迦如來在內，每位過去佛，在其滅度之後，其佛法都會逐漸衰亡。這些佛所傳的佛法逐漸衰亡的整個過程，都叫“末法”。

¹⁹ [東晉]佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經》卷三，《大正藏》第643號，第15冊，第661頁上欄。

²⁰ [劉宋]彊良耶舍譯《觀藥王藥上二菩薩經》，《大正藏》第1161號，第20冊，第664頁上欄。

²¹ [隋]天台智者大師說，灌頂記《摩訶止觀》卷八，《大正藏》第1911號，第46冊，第115頁上欄。

按照佛教的基本教義：任何事物都不是永恆存在的；過去諸佛和現在釋迦牟尼佛，他們的佛法也都會在其涅槃離世後，逐漸消亡殆盡；否則就不需要再有未來佛的出現，一直傳承一佛之教法就足夠了。正因為沒有任何一位佛的教法會永恆住世，所以未來纔會有新佛出現，宣揚新的佛法。諸佛佛法，並非是在諸佛涅槃後就馬上消亡，還會各自傳續長短不一的時間。但總的趨勢是：每一佛的佛法都會從興盛越來越走向衰微，每一佛的佛法最終都會歸於消亡。如此纔會有表示佛法“即將結束”之意的“末法”一詞。這是一個籠統的表述，“末法”究竟有多長，每一位佛涅槃後的“末法”時間都是不同的，因而沒有統一的說法。有的佛“末法”時間長，有的佛“末法”時間短。很可能在這種語境下，與“末法”一詞相對的，最初就只有“正法”而已。“像法”一詞的原義，最初並非是緊接在“正法”之後的一個階段。對此，那體慧已有很好的說明，茲不贅言。

此外，北涼釋道龔譯的《寶梁聚會》中云：

佛告迦葉：……迦葉！我滅度後，汝及餘大弟子等，亦皆滅度。又此世界諸大菩薩，皆至他方諸佛世界。爾時於我法中，當有比丘，於諸所行，心多諂曲。迦葉！我今當說沙門之垢、沙門過罪。迦葉！後末法中，當有比丘，不修身、不修戒、不修心、不修慧，癡如小兒，向於闇冥，而無所知，心不調伏，成沙門垢²²。

這裡的“後末法中”，也是指釋迦如來滅度後，佛法漸趨衰退的過程中。能夠證明這裡並非“正像末三時說”的“末法”，是釋迦

²² [北涼]釋道龔譯《寶梁聚會》第四十四《沙門品》第一，收入[唐]菩提流支譯：《大寶積經》卷一百一十三，《大正藏》第310號，第11冊，第639頁上欄。

如來對迦葉的安排：佛告迦葉，在佛滅度後，迦葉等大弟子，“亦皆滅度”。則在“後末法中”，迦葉已經滅度，再無其活動。而在“正像末三時”的“末法思想”中，迦葉在佛涅槃後，只是入定，一直等到未來佛彌勒的出世，將釋迦如來的信物傳給彌勒，然後迦葉纔滅度。

北齊時那連提耶舍譯《月燈三昧經》中云：

阿難！乃往過去阿僧祇阿僧祇劫，……彼時有佛，號曰：寶蓮花月淨起王佛、如來、……阿難！彼時寶蓮花月淨起王如來……般涅槃已，正法滅後，末法之中，於此修多羅，無量眾生而厭惡之，無量眾生而遠離之，無量眾生而違背之，無量眾生而棄捨之²³。

這位“寶蓮花月淨起王佛”顯然也是一位“過去佛”。隨著他的涅槃，其佛法的“正法”階段就已結束，而進入其佛法的“末法”階段。“末法”的特徵是：無量眾生對於佛經採取的是厭惡、遠離、違背、捨棄的態度，亦即佛法的逐漸消亡階段。大概在此佛住世之時，就是其佛法能夠得到正確傳揚的時代，即“正法”時代；此佛滅度，“正法”也隨之消亡，然後進入“末法”階段。可見，這裡雖然出現了“正法”和“末法”，卻沒有出現“像法”，也並非嚴格意義上的“正像末三時說”。

這樣的“末法”用例，不僅在南北朝時期的漢譯佛經中經常見到，直到唐代，那些直接從天竺來華的譯經僧，特別是直接譯自印度本土的密宗譯經，仍然保持著“末法”一詞在印度佛教原典的特色。如

²³ [北齊]那連提耶舍譯《月燈三昧經》卷八，《大正藏》第639號，第15冊，第602頁中欄。

般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷四云：“佛滅度後，末法眾生，發菩提心。”卷六云：“我滅度後，末法之中，多此魔民，熾盛世間”云云²⁴。不空譯《菩提場所說一字頂輪王經》卷二云：“金剛手，我滅度後，末法之時。”²⁵善無畏譯《阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌》云：“其佛滅後，末法之時。”²⁶等等。這些情況下的“末法”一詞，都是與羅什譯本《法華經》相同的用例。因此，這種把佛法從佛滅之後開始衰落，到最終消亡的整個歷程，稱為“末法”的用例，很可能是印度佛教中“末法”一詞的原初意義。從這個意義上說，*saddharma-vipralope* 應該可以作為印度佛教原本意義上“末法”一詞對應的梵語。但“正像末三時”中的“末法”階段，顯然就不能對應於這一梵語了。

四、“法滅”與“末法”

早年的日本和西方佛教學者，大都將漢文“末法”一詞，對譯為梵文 *saddharma-vipralopa*。就如《望月大辭典》那樣的做法。嚴格說來，*sad-dharma* 是“妙法”或“正法”，*vipralopa* 則是“毀滅”或“滅絕”之意。從字面上看，這個梵文詞語對譯的漢文，應該是“正法消亡”，亦即“法滅”纔對。這樣的對譯，顯然是在認為“末法”和“法滅”是一回事的前提下纔會做出的比定。1958年，拉摩特

²⁴ [唐]般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第945號，第19冊，第122、131頁。

²⁵ [唐]不空譯《菩提場所說一字頂輪王經》卷二，《大正藏》第950號，第19冊，第200頁下欄。

²⁶ [唐]善無畏譯《阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌》卷上，《大正藏》第1239號，第21冊，第193頁上欄。

(Étienne Lamotte) 質疑了這種傳統的對譯，提出應把漢文的“末法”一詞，對譯為梵文 *paścima-dharma*。其書的英譯本也把 *saddharma-vipralopa* 英譯為“the disappearance of the Good Law”²⁷，即“佛教正法的消失”。這個意義其實正符合前文所列舉的大量印度佛典中原本的“末法”含義：即從釋迦牟尼滅度之後開始，佛教正法就進入逐步衰亡的階段，直到最後的徹底消亡。而這原本是印度佛教固有的“法滅思想”。

1991 年，那體慧 (Jan Nattier) 認為在梵語和巴利語文獻中，都沒有出現過 *paścima-dharma* 或類似的這個詞彙，而且拉摩特本人也從未提供有關這一梵漢對譯的具體證據。故那體慧並沒有採納拉摩特對“末法”的梵文新比定。她找到三份梵漢對應的文本（這些梵文本的編纂不早於十一世紀），並參照了六份藏文的經本，證明“末法”在梵文經本中對應的詞彙，的確不應該是 *saddharma-vipralopa*，但也不是拉摩特所說的 *paścima-dharma*。她甚至認為沒有一個梵文或藏文詞彙，可以固定來對譯漢文的“末法”一詞；但在與漢文“末法”相對應的梵文不同表述中，大體都有 *paścimakāle* 這一梵文短語，意即“in the latter time”。所以漢文“末法”，應該是“（像法）之後的時代”，或“（佛法）最後的時代”的意思²⁸。從這個角度理解的漢文“末法”一詞，還曾被英譯為“latter days of the law”²⁹。各種不同的譯法還有很多，說明對佛教“末法”一詞的理

²⁷ Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain: Institut Orientaliste, 1958, p.211. 此據 Sara Webb-Boin 的英譯本 *History of Indian Buddhism: from the Origins to the Śaka Era*, Louvain-Paris: Peeters Press, 1988, pp.191–192.

²⁸ Jan Nattier, *Once Upon a Future Time*, pp. 90-94.

²⁹ 如 1994-1995 年，美國的幾家博物館聯合舉辦一次宋元明清時期佛教藝術的展覽，將這一時期的佛教稱為“末法”時期。見 *Latter Days of the Law: Images of*

解，有很大的差異性。

雖然拉摩特和那體慧兩人對漢文“末法”的梵文對譯詞意見不一致，但他們的共同點是，認為原先認定的梵文 *saddharma-vipralopa* 並不能與漢文“末法”對譯。自那氏之後，越來越多的學者認為：不僅漢文的“法滅”和“末法”兩詞含義不同，而且它們各自對應的梵文詞彙也不應相同³⁰。“法滅”一詞可以追溯到明確的梵文表述，而“末法”一詞卻只有意義相近的不同梵文表述。亦即說，“末法”並不是一個在梵文中有固定表述的詞彙。已有學者把“法滅”而非“末法”，視作印度佛教原有的重要概念之一³¹。

拉摩特沒有細究漢文“末法”和“法滅”的區別，但他已意識到“法滅”的意義與“末法”是不同的。那體慧一方面繼承和發揮

Chinese Buddhism, 850–1850, ed., by Marsha Weidner, Spencer Museum of Art, The University of Kansas, University of Hawai'i Press, 1994.

³⁰ 例如，平川彰編《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會，1997年，第642頁，“末法”對應的梵文作 *carima-kāla*；但這也並非來自現成梵文經本的用例，而是擬構出的一個詞彙。“末法之時”對應的梵文作 *paścima-kāla* 或 *paścime samaye*；“末後”對應的梵文作 *paścima*。第717頁的“法滅”和“法滅盡”，都有不只一種梵文表述，其中都有 *saddharma-vipralopa*。可見“末法”和“法滅”的梵文詞彙，已被開始做明確區分。

³¹ 見渡邊章悟《インド佛教法滅思想Ⅰ—『金剛般若』の法滅句をめぐる—》，《東洋學研究》第37號，2000年，第79-102頁。《インド佛教法滅思想Ⅱ—初期佛教資料をめぐる—》，《東洋學論叢》第26號，2001年，第115-130頁。遠藤敏一《パーリ注釋文獻に現れた「法滅盡」思想》，《佛教研究》第32號，2004年，第179-194頁。長崎陽子《「法滅」に関する戒めと救済》，《神子上惠生教授頌壽記念論集 インド哲學佛教思想論集》，京都：永田文昌堂，2004年，第765-787頁。Watanabe Shōgo（渡邊章悟），“The Role of ‘Destruction of the Dharma’ and ‘Predictions’ in Mahāyāna Sūtras: With Focus on the Prajñāpāramitā Sūtras”，*Acta Asiatica*, No. 96, *Mahāyāna Buddhism: Its Origins and Reality*, 2009, pp.77-97. 渡邊章悟《大乘佛典における法滅と授記の役割——般若經を中心として》，高崎直道監修《シリーズ大乘佛教》第二卷《大乘佛教の誕生》，東京：春秋社2011年，第73-108頁。等等。

了拉摩特對“末法”梵文詞源的懷疑，另一方面卻忽視了拉摩特所提出的由梵文不同所導致“末法”和“法滅”含義不同的意見，仍然未對“末法思想”與“法滅思想”做出清晰的區別。究其原因，大概是因為那體慧注重的是從語言學的角度去論證梵文的“末法”只是對梵文“末世”一詞的變體而已。她認為佛經在講到“像法”時，往往提及“末世”一詞；而“末世”的梵文，從語言學上看又可以變形為“末法”，甚至可以理解為“末世之法”就是“末法”。因此，當她只從詞源和詞根上去討論“末法”一詞的來歷時，就覺得“末世（法）”通常都是和“正法、像法”一起出現的。在她眼裡，佛教的“末法（世）”，從一開始就是“正像末三時”具備的，因而只講“正法”和“像法”的“法滅思想”，與“正像末三時說”的“末法思想”就是一回事了³²。然而，“末法”和“末世”並不能簡單等而視之。在“末法思想”觀念下，“末法”只是佛教要進入消亡的階段，並不是世界將要經歷毀滅的“末世”。如前文所引的佛經資料，無論釋迦牟尼佛，還是某個過去佛或未來佛，他們住世的時間、滅度後正法傳世的時間，都以“劫”來計數，但不是天地毀滅之“劫”³³；即便是佛法最終消亡，也不是因為到了“成住壞空”的宇宙大循環週期點。與佛法消亡相伴隨的“末世”，更多是從人

³² 見 Nattier, *Once Upon a Future Time*, pp.90–110. 那氏此書研究的是佛教在未來必將衰亡的預言，書中討論的是“正像末三時說”的“末法思想”，書的封面卻是漢文“法滅”二字及對應的藏文。說明她至少是從“法滅”與“末法”的內涵可以相通的角度來使用這兩個概念。

³³ “劫”是印度文化中一種時間計量單位。按佛教理論，“一劫”至七十九劫，都可稱為“一小劫”；經歷了壞、空、成、住四階段的“八十劫”，纔可稱為“一大劫”。每一“劫”都只能用譬喻來想象，沒有具體的年數。若強要依現在的時間概念來計算，則大約 1600 萬年為一小劫，3.2 億年為一中劫，12.8 億年為一大劫。人類歷史在“劫”的時間背景下，只是滄海一粟。

間佛教信仰者的道德淪喪、不守戒律等層面去講。天地自然是否崩壞，至少不是佛法存廢的關鍵。

現在看來，最初把“末法”擬構為 *saddharma-vipralopa*，其實也不能說完全錯誤。在相當多的印度佛典中，“末法”就是指佛陀滅度之後，佛教正法逐漸消亡的意思。正因有拉蒙特與那體慧意見的分歧，纔使我們今天可以進一步區分出“法滅思想”下的“末法”（通常不與“正像二時”相聯繫），與“末法思想”下的“末法”（“正像末三時”）這兩個互有關聯而又存在差異的概念。準確地說，印度佛典中原本大量存在的是“法滅思想”背景下的“末法”。我們要重點討論的“末法思想”，即“正像末三時”框架下的“末法”一詞，則確如那體慧所言，幾乎在印度佛典中找不到其原始經本依據。當然，現存的梵文佛經，時代上大都晚於漢譯佛經的譯出，甚至有些就是根據漢譯佛經纔寫出的梵文本³⁴。在現知梵文佛經中找不到“末法”的對應詞彙，一種可能性是還沒有發現有這個梵文詞彙的經本；另一可能性也不能輕易排除：“正像末三時”中的“末法”，根本就不可能在印度佛典中出現。我目前傾向於後者的可能性更大。

根據漢譯佛經的資料可知，“法滅思想”盛行之時，至多有“正法”和“像法”的“二時說”，肯定還沒有作為第三階段的“末法”。“法滅思想”無疑是印度佛教固有的傳統之一。在印度佛典中，佛陀多次用譬喻故事說明：在釋迦牟尼這一世之前和以後，都曾有，並還將會有，多位過去佛和未來佛；他們在世時所宣揚的佛法，都在他們涅槃之後，或早或晚地衰敗下去，沒有能夠持之永久的。釋迦

³⁴ 辛嶋靜志《漢譯佛典語言研究》，1997年初刊，此據氏著、裘云青、吳蔚琳譯《佛典語言及傳承》，上海：中西書局，2016年，第14頁。

佛法最終也是會衰敗、終結的——只要有佛法，就一定會面臨“法滅”的結局。這是由佛教認為諸行無常，世界輪迴不息的基本教義所決定的。佛教認為每一個世界和世間萬物都不會永恆不滅，都會有生成和消亡階段。佛法當然也不例外。

既然“法滅”是不可避免的，而且“法滅”只可能在佛陀滅度之後發生，所以佛經中對“法滅”的描述，都是以佛陀涅槃為前提的。佛陀在世時和佛陀涅槃後，就成為“法滅思想”中兩個天然形成的階段性區分。在公認為最能反映原始佛教思想和面貌的四部阿含中，“正法”和“像法”這兩個名詞都已出現。“正法”一詞，普遍見於《長阿含經》《中阿含經》《雜阿含經》《增壹阿含經》等四阿含之中。這些漢譯佛經中，在單獨使用“正法”一詞時，通常是指“真正之法”，這是對佛法的一種美譽，目的是將佛法與其他外道學說區別開來。還沒有與“像法”相比較，或與“像法”構成前後銜接兩個階段的意義。“像法”一詞，則只出現在《雜阿含經》（包括《別譯雜阿含經》）中，這頗耐人尋味。如果從成書早晚來看，《雜阿含經》中的“像法”一詞，無疑是原始佛教階段最早的用法³⁵。出自《雜阿含經》的“像法”用例，即“與正法相似之法”，更接近印度早期佛教原義。

《雜阿含經》卷三十二云：

佛言：如是，迦葉！命濁、煩惱濁、劫濁、眾生濁、見濁，

³⁵ 巴利語尼柯耶《相應部》，有與漢譯《雜阿含經》可以對應的內容。Nattier, *Once Upon a Future Time*, pp.66–89, 重點分析了“像法”一詞。其中 p.87, 引用了 C. A. F. Rhys Davids 對巴利文本的英譯，可以和漢譯《雜阿含經》及《別譯雜阿含經》相對應，證明“像法”一詞在巴利語尼柯耶中已有。這部分較新的英譯本，還可參看 Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya; Translated from the Pāli*, Vol.1, Boston: Wisdom Publications, 2000, pp.680–681; 808–809.

眾生善法退減故，大師為諸聲聞，多制禁戒，少樂習學。迦葉！譬如劫欲壞時，真實未滅，有諸相似偽寶，出於世間；偽寶出已，真實則沒。如是，迦葉！如來正法欲滅之時，有相似像法生；相似像法，出世間已，正法則滅。譬如大海中，船載多珍寶，則頓沈沒；如來正法，則不如是，漸漸消滅。如來正法，不為地界所壞，不為水、火、風界所壞，乃至惡眾生出世，樂行諸惡、欲行諸惡、成就諸惡，非法言法、法言非法，非律言律、律言非律，以相似法，句味熾然，如來正法，於此則沒。迦葉！有五因緣，能令如來正法沈沒³⁶。

與“正法”相似之法，就是所謂“相似像法”的本義。如來涅槃後，“正法”終究要壞沒，但不是馬上消失，而是要經歷一個過程。這個佛法逐漸走向消亡的過程，就是“相似像法”階段。在這裡，如來“正法”終將沈沒，“相似像法”一出，“正法則滅”。可見“像法”已是緊隨在“正法”之後的一個特定階段。並且這裡用了“真實”和“偽寶”的譬喻，則“相似像法”只是看起來與“正法”相似的偽法、模仿“正法”之法的意思³⁷。這裡的“正法”和“像法”，

³⁶ 此據《大正藏》第99號，第2冊，第226頁下欄。近似的內容還可參《別譯雜阿含經》卷六，《大正藏》第100號，第2冊，第419頁中欄至下欄。其中與“有五因緣，能令如來正法沈沒”相對應的文句，《別譯雜阿含經》作“有五因緣，能令法滅。”這段文字目前沒有找到梵文本，那體慧提供了巴利語本作為參照。巴利文本是有“正法”和“像法”詞彙的。見其前揭書p.87,n.78。亦可參王建偉、金暉《雜阿含經校釋》，上海：華東師範大學出版社，2014年，第3冊，第423-424頁。有關《雜阿含經》與《別譯雜阿含經》的基本情況，參見水野弘元《關於〈別譯雜阿含經〉》、《〈雜阿含經〉的研究與出版》，此據許洋主譯《水野弘元著作選集》（一）《佛教文獻研究》，台北：法鼓文化事業有限公司，2003年，第417-436、437-508頁。

³⁷ 那體慧認為“像法”一詞不能被翻譯成“counterfeit Dharma”。她強調在佛經中，“像法”往往是作為“正法”的“影子”，甚至有時就是“正法”的一個代名詞，見Nattier, *Once Upon a Future Time*, pp.66-89.

只是前後相續的兩個階段，還沒有“正法五百年”、“像法千年”的明確說法，可以看作是“正像二時說”的雛形。一到“像法”時代，世間就將進入“五濁”之世³⁸。

《雜阿含經》卷二十五，在阿育王故事的背景下，詳細描繪了佛陀預見自己涅槃千年後，佛法將會消滅的景象：未來在拘睢彌國（即憍賞彌國，Kauśāmbī），僧團內部出現了種種敗壞佛法的不當行為。當時只有兩個人可以傳承佛陀正法：一位是阿羅漢，名修羅陀；一位是三藏，名弟子。但這兩位正法的傳人，卻都死於佛教教團的內部鬥爭，從此再無人能夠傳續真正的佛法。由此佛法滅盡³⁹。這個故事的象徵意義在於：佛陀認為將來佛法滅盡的直接禍因，是來自佛教內部，而非佛教之外。《雜阿含經》是443年求那跋陀羅在劉宋譯出的。一般認為《雜阿含經》卷二十五的內容很可能是原卷佚失後，用其他幾部與阿育王相關的小經補入的。但《雜阿含經》所記的憍賞彌國法滅故事，先被釋僧祐收錄入《釋迦譜》卷五《釋迦法滅盡緣記第三十三》，又被釋寶唱收錄入《經律異相》卷六的《法滅盡二十三》⁴⁰。說明最晚在六世紀初，漢傳佛教就是把這個“法滅故事”當作是《雜阿含經》的內容。即便不能將卷二十五直接視作《雜阿含經》在印度編纂時的原貌，但至少在漢譯佛經中，這部分內容

³⁸ 關於“五濁”，參見赤沼智善《五濁と法滅の思想に就いて》，1927年初刊，此據氏著《佛教教理之研究》，京都：法藏館，1981年，第541-560頁。《雜阿含經》的“相似像法”可能是“像法”的最初原義。此時的“像法”還沒有千年之數，故“像法思想”也應該有個發展過程。

³⁹ 詳見《大正藏》第99號，第2冊，第177頁中欄至180頁上欄。Nattier, *Once Upon a Future Time* 的第二部分，即專門研究佛陀這一憍賞彌國佛法消滅的預言。

⁴⁰ 分別參見《大正藏》第2040號，第50冊，第82頁下欄至83頁下欄。《大正藏》第2121號，第53冊，第30頁下欄至32頁上欄。

幾乎從一開始就被認作是《雜阿含經》的一部分無疑。

那體慧比較了 13 種漢、藏、于闐文本的“憍賞彌國法滅故事”，認為現存最早的文本應是西晉時期佚名譯者的《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈百二十章》⁴¹。譯出時間比較明確的是西晉安法欽約在公元 306 年譯《阿育王傳》中的“拘舍彌國法滅”故事⁴²。有關佛滅之後，會在憍賞彌國（拘舍彌國、拘睢彌國）發生“法滅”的預言，形成了相對固定的“法滅（盡）思想”，成為南北朝時期佛教界頗具代表性的“法滅”主題。直到六世紀中期的新譯出佛經，還在延續這樣的“法滅”傳統⁴³。

《雜阿含經》的漢譯本雖然是劉宋時纔有，但一般認為在佛滅後一百年左右，發生了部派分裂，也進行了第二次結集。《雜阿含經》主要由部派中的上座部，以及從上座部分化出的說一切有部傳承下來⁴⁴。此外，《大毘婆沙論》雖然是唐玄奘時譯出，一般認為成書於公元 150 年左右，也是說一切有部所作的論書。《大毘婆沙論》借佛陀生前告阿難之言，說原本佛教的正法可傳布千年，甚至更久，

⁴¹ 《大正藏》第 2029 號，第 49 冊，第 9 頁下欄至 12 頁下欄。此經是偈頌體，還有東晉時期譯出的一個散文體《迦丁比丘說當來變經》，《大正藏》第 2028 號，第 49 冊，第 7 頁上欄至 9 頁下欄。並參 Nattier, *Once Upon a Future Time*, pp.157–168.

⁴² 見傳為西晉安法欽譯《阿育王傳》卷六至卷七，《大正藏》第 2042 號，第 50 冊，第 126–128 頁。但安法欽譯出此經的說法並不可靠。拉蒙特認為今本安法欽《阿育王傳》的卷六、七內容，是五世紀末期纔加入的。

⁴³ 到 566 年那連提耶舍譯出的《大方等大集經·月藏分》，也有《法滅盡品》，所記還是憍賞彌國法滅的故事。這些以“法滅盡”為主題的佛經，都沒有出現過“末法”之說。

⁴⁴ 水野弘元前揭文認為《雜阿含經》是根本說一切有部所傳。平川彰認為是說一切有部所傳，並認為根本說一切有部應在中印度，而說一切有部在罽賓，見平川彰著《インド佛教史》，1974、1977 年日文初版，此據莊崑木中譯本《印度佛教史》，台北：商周出版，2002 年，第 121 頁。

但“由度女人出家故，令我正法減五百歲。”⁴⁵ 並且其中明確說到：佛法從來都不是可以永存於世的。過去諸佛，有的是涅槃之後，正法即滅；有的是涅槃七日後，正法即滅。釋迦佛在滅度後，正法還能傳承千年纔滅，已經很了不起了。

結合《雜阿含經》和《大毘婆沙論》來看，從原始佛教上座部分化出來的說一切有部，特別重視“法滅”的問題，並很可能最早使用了“像法”這一概念⁴⁶。在他們的觀念中，佛滅之後，“正法”逐漸沒落，進入“像法”時代；大約佛滅千年之後，佛陀“正法”就會滅盡，此即印度佛教最初的“法滅”思想。阿含經還沒有明確的“正法”千年或五百年、“像法”千年的意識，此後的佛教論書和律書，纔逐漸明確這兩個階段及各自的年數⁴⁷。可見，“法滅”的預言未必是釋加牟尼本人刻意強調的，而應是早期佛教發展到一定階段的產物。但從佛經的描述來看，“法滅”就是佛陀自己早有預言的、佛滅之後的佛教發展不可挽回和逆轉的必然趨勢。

⁴⁵ 此據《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一八三，見《大正藏》第1545號，第27冊，第918頁上欄。後來又有說法，認為佛陀針對女人出家而制訂了“八尊重法”，遵守“八尊重法”，“正法”就可以重新延長至千年。這可能也是導致“正法”有或云五百年，或云千年兩種異說的原因之一。

⁴⁶ 由於阿含經中談及“像法”和“法滅”的材料很少，一般學者都是從大乘佛教經典中去尋找“法滅思想”的淵源。但大乘佛教經典的形成時間要晚於四部阿含。《雜阿含經》中的“像法”概念，應該比大乘佛典更值得重視。

⁴⁷ 從邏輯上說，“正法”五百年，“像法”一千年的說法，不應是“法滅”預言一開始時就齊備的。只有當“正法”五百年的預期即將到期時，纔有必要提出“像法”一千年來接續行將結束的“正法”。否則，如果一開始就認為“正法”後面還有千年之久的“像法”階段，則“法滅”的緊迫感無疑會大打折扣。

五、結語

這樣看來，應該區分作為動詞性用法的“末法”*saddharma-vipralopa* 和作為名詞性用法的“末法”*Paścimakāla*。前者是印度佛教傳統的用法，即把佛滅之後開始的佛教衰微階段，通稱為是“末法”階段。這原本也是佛法在世間的唯一階段。後者則是中國佛教纔有的“末法思想”，即“正像末三時說”背景下的“末法”階段——佛法在世間的最後一個階段。印度佛教原本是將“正像二時”和“末法”這兩種對佛滅後時段並行描述的，中國佛教在中國特定的歷史和思想背景下，纔將“正法、像法、末法”三者，連貫成一個單線演進的佛滅之後的時間序列。嚴格說，印度佛教不是沒有“末法”的概念，而是沒有“正像末三時”的概念；而後者正是中國佛教對印度思想的改造。

有鑒於此，並非在佛教文獻或考古資料中出現“末法”一詞，就一定意味著“末法萬年”的第三個階段。只有“正像末三時”具備時，纔應具有“末法萬年”的意涵。單單出現“末法”一詞，需要根據上下文語境來判斷是否含有“末法思想”的意味。由中國佛教新創，並對東亞佛教世界產生廣泛影響的，應該是“末法思想”，而非單單“末法”這一個詞。

至此，我希望在學界關於“末法”研究第三波的前沿，再進一步回答：為何說“末法思想”是中國佛教的創造？中國佛教是在怎樣的背景下創造了“正像末三時說”的“末法思想”？明了這樣的問題，也就可以對印度佛典中早就出現的“末法”一詞，與中國佛教創造且廣泛影響到東亞佛教世界的“末法思想”之間，做出某種客觀而清晰的判別。希望這樣的推進可以被看作是關於“末法”研究的第四波推進。