

《大集經》與“末法思想”*

劉屹
首都師範大學

摘要：《大集經》歷來被認為是反映“末法思想”的代表性經典。本文從其版本、內容、關鍵字詞等方面進行考察，認為《大集經》的經文並未出現過“正像末三時”俱全的“末法思想”。《大集經》最主要被認作體現“末法思想”的《月藏分》，其主旨是在承認佛法已入衰退期的前提下，仍要盡力做到“正法久住”，而非承認佛法必將消亡的“末法思想”。隋唐時期諸家的義疏，刻意將“五堅固說”與“正像末三時”這兩個原本各自獨立發展的時間體系整合對應。是義疏對經文的過度闡釋，造成了學界的長期誤解。

關鍵詞：大集月藏分、五堅固、法滅、末法、正法久住

* 本文是國家社科基金重點項目“中國佛教‘末法思想’的歷史學研究”(19AZS015)的階段性成果。

一、引言

《大集經》，全稱《大方等大集經》，目前被編排在佛教大藏經“大集部類”中。學界比較常用的佛藏版本《大正藏》，其“大集部類”即以《大方等大集經》六十卷作為核心和主體，再加上與這六十卷內容平行的一批另譯、單行經本¹。《大集經》這六十卷的內容，是經歷北涼、劉宋、高齊和楊隋時期多位高僧，陸續譯出不同的經本，到開皇六年（586），由僧就、洪慶等僧人將這些前後各出的譯本，統合編成六十卷本²。這項統編工作並未得到充分的認可。靜泰、智昇等人都批評僧就的編排不夠合理，甚至重編過一個八十卷本³。六十卷當中，確有原本與“大集部類”無關而被僧就莫名其妙收編進來的部分⁴。也有把某部分的略譯本與完整本一併合入《大集經》的情況⁵。因此，六十卷的《大集經》並非是從一個自足完備、形態固定的六十卷本梵文原典整體翻譯過來，而是分別被不同譯者陸續譯出，到隋代才被統編起來的。這是利用《大集經》文本之前需要

¹ 對《大集經》內容和結構的介紹，參見松田慎也《大集部》，勝崎裕彥等編著《大乘經典解說事典》，東京：北辰堂，1997年，第171-194頁。相對於其他部類的佛經，《大集經》的研究在東西方佛教學界都不算充分，相關的研究狀況，參見薩爾吉《〈大方等大集經〉研究》，上海：中西書局，2019年，第iii-iv頁。

² 此事見於費長房《歷代三寶記》卷十二，《大正藏》第2034號，第49冊，第103頁上欄。道宣《續高僧傳》卷二《闍那崛多傳》，郭紹林點校本，北京：中華書局，2014年，第40頁。

³ 參見薩爾吉《〈大方等大集經〉研究》，第39頁。

⁴ 如安世高譯《明度五十校計經》，被誤作那連提黎耶舍譯《大集經·十方菩薩品》，被收入卷五十九和六十。參見王邦維《論安世高及其所傳學說的性質》，1997年初刊，此據同作者《華梵問學集——佛教與中印文化關係研究》，蘭州：蘭州大學出版社，2014年，第68-70頁。

⁵ 如六十卷本的《日密分》三卷，本是《日藏分》十二卷的略譯本，現在略本和完本一起收入《大集經》中。參見薩爾吉《〈大方等大集經〉研究》，第64頁。

先明確的一個前提。

比照現存各版本的《大藏經》可以發現，只有《大正藏》及其底本“再刻《高麗藏》”，才有六十卷《大集經》的編次和題名。中國的宋元明三藏（《資福藏》《普寧藏》《嘉興藏》），以及房山石經的唐代和遼代所刻《大方等大集經》，都只收錄曇無讖所譯三十卷；此外由那連提黎耶舍譯的《大乘大方等日藏經》十卷、《大方等大集月藏經》十卷，可以認為屬於“大集部類”，卻並沒有被納入《大方等大集經》之中。可見，目前漢譯的六十卷本《大集經》，並不是《大集經》唯一固定的版本組合模式。本文研究的重點並非《大集經》或“大集部類”的形成過程⁶，因此六十卷本仍可作為基礎性的文本看待，然而在使用六十卷本各部分內容時，則需要根據實際情況分開討論。除漢譯本外，《大集經》還有梵文和藏文的不同版本，以及敦煌寫經、北朝隋唐刻經等多種形式的經本存世。

本文關注的是《大集經》與“末法思想”的關係問題，尤其是經常被引用到的《大集月藏經》，更是被認為直接反映了“末法思想”。此經被那連提黎耶舍於北齊天統二年（566）在鄴城譯出，現在被編排在六十卷《大集經》的卷四十六至五十六，即所謂《大集經·月藏分》。耶舍於開皇四年（584）譯出《日藏經》，則被安排在《月藏分》之前，即六十卷本的卷三十四至四十五《大集經·日藏分》。按照前文所述，我認為最好應承認《月藏經》有過一個獨立單行的時期，即便從586年開始它被編入《大集經》，也要與曇無讖譯的《大集經》其他部分相區別開來。這樣才可恢復其本來流行時的面貌，發現一

⁶ 關於《大集經》文本形成的經過，參見大野法道《大方等大集經の系統》，1942年初刊，收入氏著《大乘戒經の研究》，東京：理想社，1954年初版；山喜房佛書林，2006年，第288-322頁。

些以前被忽視的問題。

不少學者認為曇無讖譯《大集經》六十卷，在五世紀初就出現了“末法”的概念。到底《大集經》六十卷中是如何呈現“末法思想”的？還有不少學者認為正是因為那連提黎耶舍翻譯《月藏經》，才把“末法思想”從西北印度地區帶入中國。事實果真如此嗎？《月藏經》的成書與于闐佛教有密切的關聯，《月藏經》中是否具有“末法思想”？能否在于闐佛教中找到相應的證據？如果認為《月藏經》沒有表述明確的“末法思想”，為何隋唐多家佛經注疏都引用《月藏經》的內容來解說“末法”問題？北朝後期至唐初，河南、河北、山東、陝西等地出現的佛教刻經，也常有刻寫《大集經》的內容，為何當時的佛教刻經會如此偏愛《大集經》？等等。本文即在給予《月藏經》應有的、與曇無讖所譯經本平行地位的前提下，對以上這些問題做出初步的思考和應答。

二、曇無讖、耶舍譯經中的“末法”用例

要回答《大集經》是否反映“末法思想”的問題，最直接的途徑是檢索 CBETA 電子佛典《大集經》的文本中有無“末法”一詞的用例。之所以說“末法”一詞的有無，直接決定了“末法思想”是否存在，是因為我們界定的“末法思想”可以有廣義和狹義兩種定義。廣義來說，自佛陀滅度（佛滅）開始算起，就進入一個釋迦佛法逐步衰退直至消亡（法滅）的漫長歷程。從“佛滅”到“法滅”之間，都屬於“末法”階段。這個意義上的“末法”，才是印度佛經中固有的“末法”本義。狹義來說，佛陀滅度開始算起，先有 500 年或 1000 年的“正法”，再接續 1000 年的“像法”，然後進入長達 10000 年的“末法”，

即“正像末三時”俱全，在佛滅後的11500年或12000年，最終迎來“法滅”的結局⁷。這個意義上的“末法”，是中國佛教自創的理論。因此，無論從哪種意義或角度來說，只要討論“末法思想”，必然要有一個被稱之為“末法”的階段，或與之意義相通的詞彙出現，否則就很難說我們討論的對象是“末法思想”⁸。

從CBETA《大集經》文本中，只能檢索到一段“末法”的用例。即《大集經》卷四十《日藏分·護持品》云：

或比丘，或比丘尼，或優婆塞，或優婆夷，或餘信心男子、女人，或今現在，或復當來，乃至劫盡、末法世時。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”⁹。

這段話並非出自佛言，而是聽佛說法的諸天神王等，向佛表態：願意護持現在和未來的信佛四眾弟子，直到“劫盡、末法世時”。“劫盡”未必是現有世界的毀滅之時。小劫之間的輪替是通過人壽的增減來實現。大劫的結束，特別是“成住壞空”中的“住劫”與“壞劫”之間是通過大火燒燬世間一切來實現。如果以“劫盡”來修飾“末法世時”，則意味著“末法世時”要到“劫盡”之際才會出現。實際

⁷ 關於“末法”概念的界定，參見拙文《何謂“末法”？》，《華林國際佛學學刊》第四卷第一期，2021年，第39-70頁。

⁸ “末法”是釋迦佛法的“終末”，而非宇宙、世界的“終末”。因此“末法”要與“末日”區別開來。從廣義的“末法”角度看，佛陀滅度之後，就進入世間佛法漸衰的“末世”。只有在這個意義上可以說，“末世”與廣義的“末法”有共通之處。參見拙文《何謂“末法”——對一些誤解的辨析》，《敦煌研究》2022年第1期，第33-41頁。本文將“末世”一詞也作為考察廣義“末法思想”時需要參照的對象。

⁹ 《大正藏》第397號，第13冊，第266頁下欄-267頁上欄。

上從下文看，“末法世時”不應該到那麼遙遠的未來才來臨。所以這裡的“劫盡”和“末法世時”，我認為應是並列關係。經中解釋何謂“末法世時”說：當信佛之人，不能通過坐禪獲得“三摩提”，達到“第四之果”和“寂滅三昧”境地的時代，就是“末法世時”。“三摩提”即“三摩地”，亦即“三昧”。“第四之果”應指聲聞所能達到的第四果位阿羅漢。“寂滅三昧”應指達到涅槃至定之境。意即當世間信奉佛法之人都無法達到阿羅漢或涅槃境地時，也就是釋迦佛法即將衰亡的“末法世時”。從這個意義說，這裡的“末法世時”，與廣義的“末法”概念有共通之處，但顯然並不包含“正像末三時”的意思。值得注意的是，這段文字既不是出自曇無讖的翻譯，也不是那連提黎耶舍在北齊時的翻譯，而是耶舍在入隋以後才譯出來。所以，用《日藏經》中這段關於“末法世時”的文字，很難說明《大集經》對於北朝佛教的“末法思想”有何實質性的影響。

曇無讖譯的《大集經》中，實際上並未出現過任何一例“末法”的用例。這個結果可能會令人感到意外。蕭梁時期的《文選·頭陀寺碑》中，有“正法既沒，象教陵夷”句，唐初李善注云：“曇無羅讖曰：釋迦佛正法住世五百年，像法一千年，末法一萬年。”以往學者們根據李善注來證明曇無讖已具有了“正像末三時”完備的“末法思想”。我辨析過李善注的錯誤，認為這條史料不足為憑¹⁰。不僅《大集經》沒有，在現存曇無讖所有的譯經中，都不曾出現過“末法”一詞。

雖然沒有“末法”出現，但曇無讖譯經中多次出現了“末世”一詞。如曇無讖譯《大集經》卷十八《虛空藏菩薩品》兩次出現了“末

¹⁰ 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506-507頁。

世，法欲滅時”的表述¹¹。曇無讖譯《大方廣三戒經》，出現“如來滅後，後末世時”“後末世時，濁惡災變。我法末時，末世滓穢”¹²。曇無讖譯《悲華經》卷九以佛的口吻，講述其前世一段因緣：

過去無量阿僧祇劫，爾時，此界名無垢須彌，人壽百歲，有佛出世，號香蓮華。般涅槃後，像法之中。我於爾時，作大強力轉輪聖王，號難沮壞，王閻浮提，千子具足。我悉勸化，令發阿耨多羅三藐三菩提心。其後，尋於香蓮華佛像法之中，出家修道熾然，增益佛之遺法。唯除六子，不肯出家，發菩提心。我於爾時，數數告言：“卿等！今者欲何所求？何以不發無上道心，出家修道？”是時六子，作如是言：“不應出家。所以者何？若於末世像法出家，不能成就，護持戒聚，離聖七財，以不護戒，沒於生死，污泥之中，墮三惡道，不能得生，天上人中。以是因緣，我等不能出家修道。”¹³

釋迦如來說：在無數劫之前，有個“無垢須彌”世界，有一位“香蓮華”佛。在此佛涅槃後，“無垢須彌”世界就進入“香蓮華佛”的“像法之中”。釋迦如來的前身是“大強力轉輪聖王”，教化閻浮提近千名王子，出家修道。只有六位王子不肯出家，他們的理由是“若於末世像法出家”，就不能成就功德圓滿。這裡的“末世像法”，指的就是香蓮華佛涅槃之後，他的佛法進入像法時期，也是他的佛法不斷衰敗直至消亡的“末世”。可見，曇無讖譯經中“末世”一詞的含義是基本相同的，都是指一位佛涅槃之後，他的佛法就開始進入一

¹¹ 《大正藏》第397號，第13冊，第127上欄與中欄。

¹² 《大正藏》第311號，第11冊，第694頁中欄與第695頁上欄。

¹³ 《大正藏》第157號，第3冊，第225頁中欄—下欄。

個逐步衰亡的時期，即所謂“末世”。此外，《悲華經》卷七云：

世尊！我以三昧力故，捨第五分，所得壽命，而般涅槃，我於是時，自分其身，如半葶蘆子。為憐愍眾生，故求般涅槃。般涅槃後，所有正法，住世千歲，像法住世，滿五百歲¹⁴。

這裡的“我”，是指“寶海梵志”。釋迦如來向其授記，此梵志未來可以成佛，但也有“般涅槃”之時。當其涅槃之後，他成佛後的佛法，正法可傳千年，像法僅傳五百年，隨後其佛法消亡。《悲華經》卷八云：

東方去此百千億佛世界，彼有世界名光明智熾，人壽百歲，於中成佛，號智華無垢堅菩提尊王如來……佛告大悲菩薩：彼佛般涅槃後，正法住世，滿一千歲；正法滅已，像法住世，亦一千歲¹⁵。

東方世界的“智華無垢堅菩提尊王如來”涅槃後，其正法和像法可分別住世一千年。可見，無論是哪一方、哪一國土的哪一尊佛，都會有成佛後涅槃之時。涅槃後，他們的佛法可以在“正法”和“像法”兩個階段傳世，所有的佛法，無論在佛滅後住世多久，都將歸於消亡。等候下一尊佛的出世，新的佛法再興。因此，《悲華經》中出現的“正法”和“像法”，並不是指釋迦佛法在人間傳承的“正像二時”，更不意味著“像法”結束後，一定隱含了一個“末法”時代。換言之，佛滅後的“正法”“像法”兩階段，就是佛法最終消亡之前

¹⁴ 《大正藏》第157號，第3冊，第211頁中欄。

¹⁵ 《大正藏》第157號，第3冊，第219頁下欄。

的“末世”。而在某些佛經，如《妙法蓮花經》，這樣一個佛滅之後、佛法將滅的時段，則叫作“末法”¹⁶。因此，這個意義上的“末法”既可以等同於“末世”，也是“正法”和“像法”兩階段的總稱，而非“正法”和“像法”之後接續的、佛法最終消亡之前的第三個階段。

那連提黎耶舍譯經也出現了與曇無讖譯經含義相同的“末世”一詞。如《月燈三昧經》卷八云：“是不可思議願勝起王佛，正法滅後，於末世時。”¹⁷而同卷中與此相似的一句則云：“彼時寶蓮花月淨起王如來、應、正遍知，般涅槃已，正法滅後，末法之中。”¹⁸兩句都是指某一尊佛涅槃後，其“正法滅後”，即已進入“末法之中”或“末世時”。可見，在《月燈三昧經》中，“末法”與“末世”的含義是基本相同的。再結合《悲華經》的表述，可知在佛滅之後的“正像二時”，可合稱為“末法”。而那連提黎耶舍的譯經，基本上與曇無讖譯經關於“末法”與“末世”的用法含義都是相同的。這些譯經中，只有廣義上的“末世”即“末法”的觀念，卻還沒有“正像末三時”俱全的、狹義上的“末法思想”。

由此可以確認三點：第一，《大集經》文本中出現的“末法”一詞，只是入隋後才出現的譯語，不能用之說明北朝的“末法思想”。第二，《大集經》確有表達從佛滅開始算起的佛法衰退直至消亡的語詞，在

¹⁶ 關於《妙法蓮花經》中“末法”一詞的含義，參見丸山孝雄《末法と後五百歳—中国法華經諸疏を中心として—》，《印度學佛教學研究》第24卷1號，1975年，第97-102頁。同氏《吉蔵の三時説と後五百歳—法華經諸疏を中心として—》，《法華文化研究》創刊號，1975年，第69-82頁。同氏《中国における末法思想—法華經「後五百歳」解釈の展開—》，野村耀昌編《法華經信仰の諸形態》，京都：平樂寺書店，1976年，第377-425頁。

¹⁷ 《大正藏》第639號，第15冊，第600頁上欄。

¹⁸ 《大正藏》第639號，第15冊，第602頁中欄。

這個意義上，“末法”和“末世”兩詞是可以相通互用的。這只能算是符合印度佛典原義的、廣義的“末法思想”。第三，《大集經》文本中根本沒有“正像末三時”的“末法思想”。因此，北朝佛教的“正像末三時”俱全的“末法思想”，並非來自《大集經》的譯介，也不能說《月藏經》體現了“末法思想”。

三、耶舍與《月藏經》

在以往的“末法思想”研究中，那連提黎耶舍被認為是將“末法思想”譯介到中國來的關鍵性人物。很多學者認為：在公元六世紀初，耶舍的母國北印度烏菴國（斯瓦特），乃至整個犍陀羅地區，都在嚧嚧的控制下。嚧嚧国王 Mihirakula（510–542 年在位）不信佛教，發動“滅佛”運動，導致印度西北的佛教遭受沉重打擊，犍陀羅佛教從此走向衰落。耶舍正是在這樣背景下，才被迫離開母國烏菴，輾轉到達北齊鄴都，將講述佛教“法滅”的《月藏經》譯出，從而為中國佛教帶來影響深遠的“末法思想”¹⁹。這可總結為“嚧嚧滅佛—耶舍譯經—末法思想傳入中國”的結論。但現在看來，其中的每一環節都

¹⁹ 山田龍城《蓮華面經について》，《印度学仏教学論叢》第5號，1955年初刊；收入氏著《大乘佛教成立論序說》，京都：平樂寺書店，1959年。《末法思想について—大集經の成立問題—》，《印度學佛教學研究》第8號，1956年初刊，收入氏著《大乘佛教成立論序說》，第580–592頁。橋爪觀秀《末法思想に關する社會的由因—〈大集月藏經〉の譯出者を問題點として—》，《西山學報》第18號，1967年，第51–78頁。雲井昭善《法滅思想の源流》，橫超慧日編《北魏佛教の研究》，京都：平樂寺書店，1970年，第287–297頁。佐藤心岳《那連提耶舍と末法思想》，《日本佛教學會年報》第49期，1983年，第129–145頁。藤善真澄《末法家としての那連提黎耶舍：周隋革命と德護長者經》，1987年初刊於《東洋史研究》，收入氏著《道宣伝の研究》，京都：京都大學出版會，2002年，第487–521頁等等。

是基於很大的不確定性。

首先，余太山、桑山正進兩位學者都否認“嚧嚧滅佛”的可靠性。我在他們研究基礎上，通過重新排比耶舍的行歷和年表，進一步確定耶舍的出家、遊歷、返國，與 Mihirakula 王在位時間大體相當。耶舍的經歷足以說明：嚧嚧在印度西北地區並未有“滅佛”之舉。因而傳統觀點從論證的前提和起點上，就是不符合歷史實際的假說²⁰。

其次，如前文所述，耶舍幾乎所有的譯經中，都沒有出現過“正像末三時”俱全的狹義的“末法思想”。其譯經中所體現的，一是廣義的“末法”，二是“僑賞彌國法滅故事”。這兩點其實都是印度佛典舊有的傳統，自兩晉以降的譯經中多有體現，並不需要通過耶舍的譯經才開始傳入中國。所以，耶舍實際上並未翻譯出與中國佛教已知的“末法”及“法滅”傳統不同的、具有新意的“末法思想”的佛經。

再次，廣義和狹義兩種“末法思想”中，真正具有中國佛教特色，以及真正影響到北朝後期至唐初佛教思想界的，應該是“正像末三時”俱全的“末法思想”。目前看來，這樣的觀念並非來自耶舍的譯經，而是來自慧思這樣的中國高僧的創造性解釋²¹。六世紀中期的中國佛教界，先嘗試在中國歷史文化的背景下，確定下某個具體的佛滅

²⁰ 詳見拙稿《“嚧嚧滅佛”與“末法興起”》，待刊。

²¹ 慧思於 558 年作《立誓願文》，明確表述了“正像末三時”的“末法思想”。耶舍譯出《月藏經》則在 566 年。山田龍城等學者認為 556 年耶舍已到鄴城，完全有可能先與慧思交流，傳播“末法思想”，然後才正式譯出《月藏經》。川勝義雄否認了耶舍與慧思直接交流的可能性，但仍然相信耶舍帶來“末法思想”影響到慧思作《立誓願文》，見《中国の新仏教形成へのエネルギー——南岳慧思の場合——》，福永光司主編《中国中世の宗教と文化》，京都大學人文科學研究所，1982 年，第 501-538 頁。

年代，然後對照印度佛典中的“正像二時說”，發現按照他們所確定的佛滅年代計算²²，則他們所處的時代已經超出了印度佛典所言的“正像二時”，因此才需要在“像法”之後接續上一個原本印度佛典中並不存在的第三階段，也是佛法在世間的最後階段——“末法”。由此產生出來的“正像末三時觀”，與耶舍的譯經也沒有直接的關聯。

儘管耶舍在 566 年翻譯的《月藏經》根本沒有“正像末三時說”，《月藏經》卻經常被引用或出現在“正像末三時說”相關的佛教注疏中。《月藏經》的名稱來自經中向佛問法的主要角色“月藏菩薩”。不僅開篇有“說《日藏經》已”，而且集會諸天龍神說法的地點“佉羅帝山”²³，也與《日藏經》講經說法的地點相呼應。《月藏經》有二十品之多，其中被引用和關注度最高的，是《分佈閻浮提品》第十七和《法滅盡品》第二十。經中前幾品講述世尊在佉羅帝山為諸天菩薩、比丘說法，魔王、阿修羅等前來本欲破壞佛法，卻被佛祖教化折服，轉而發願護持佛法。《分佈閻浮提品》有一段經常被引用的文字，即所謂“五堅固說”：

爾時，世尊告月藏菩薩摩訶薩言：“了知清淨士！若我住世，諸聲聞眾，戒具足、舍具足、聞具足、定具足、慧具足、解脫具足、解脫知見具足。我之正法，熾然在

²² 張雪松比我更早注意到中國佛教確立佛滅年代，對於計算“末法”開始時間的重要性。參見張雪松《唐前中國佛教史論稿》，北京：中國財富出版社，2013年，第299-309頁。

²³ 此“佉羅帝山”，有學者認為即以于闐佛教聖山牛頭山上的“瞿摩娑羅香大支提”為原型。羽溪了諦認為“佉羅帝”是 Kharoṣṭra 的譯音，並強調此處指的是疏勒。見《大集經と佉羅帝との關係》，《宗教研究》新11卷第5號，1934年，第1-14頁。羽溪氏認為《日藏經》《月藏經》都是以疏勒為中心造就的，而後來的學者更多強調此經與于闐佛教的關聯性。

世；乃至一切，諸天人等，亦能顯現，平等正法。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，鬥諍言訟，白法隱沒，損減堅固²⁴。

世尊對月藏菩薩說：佛陀在世時，比丘們遵守戒律，定慧和解脫具足，正法熾然。佛滅之後第一個五百年中，比丘們尚且追求得到“解脫”的心意，堅固不變；到第二個五百年，比丘們還可通過堅持禪定，以達致三昧境地；到第三個五百年，比丘們只能通過讀誦經書來修行佛法；第四個五百年，比丘們只能通過追求興建塔寺這種外在的形式來求得修行的堅定；到第五個五百年，比丘們開始陷於口舌和利益之爭，象徵清淨善法的“白法”即“正法”逐漸隱沒。

《月藏經》的“五堅固說”前身，是《毘尼母經》卷三中的“五堅固”：

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。初百歲中，有解脫堅固法。安住於此中，悉能達解義。第二百歲中，復有堅固定；第三百歲中，持戒亦不毀；第四百歲中，有能多聞者；第五百歲中，復有能布施。從是如來法，念念中漸減，如車輪轉已，隨轉時有盡。正法所以隱，阿難之愆咎，為女人出家，勸請調御師。正法應住世，滿足於千年，五百已損減，餘者悉如本。是故五百

²⁴ 《大正藏》第397號，第13冊，第363頁上欄—中欄。

歲，五法興於世，解脫定持戒，多聞及布施²⁵。

《毘尼母經》是部派佛教時期解釋戒律的書，時代較早²⁶，其中有關佛滅之後的時間觀念也相對簡單。佛教早期傳統中認為佛陀正法本可傳承 1000 年後再消亡，但因阿難請求佛陀允許女人出家，導致佛教僧團在接納女性出家人後，佛陀正法只能傳世 500 年。在這 500 年的第一個百年，比丘還可追求解脫至道；第二個百年則強調禪定；第三個百年強調持戒；第四個百年強調多聞，第五個百年強調布施。所謂“堅固”，應是形容對佛法的堅定信念。所謂“五法”，即解脫、禪定、持戒、多聞、布施。這是佛滅之後佛弟子修行佛法的五種主要方式。從修行的難易程度以及獲得最終解脫之道的效果來看，都呈現出越來越降低或減弱的趨勢。與前引《月藏經》比較，《毘尼母經》認為在佛滅之後 500 年，佛法就將消亡。而且“五堅固”各有百年，總計 500 年。《月藏經》對“五法”有所調整，即解脫、禪定、多聞之外，強調了“多建塔寺”和“鬥諍言訟”。這後兩者其實已不能算是修行之法，而是佛法漸衰的表現了。而且每一“堅固”都長達 500 年，總計是 2500 年。

以往學者認為《月藏經》在此表達的是佛滅之後 2500 年，經歷

²⁵ 《大正藏》第 1463 號，第 24 冊，第 818 頁中欄—下欄。

²⁶ 關於《毘尼母經》的研究，參見平川彰《律藏研究》，1960 年初版，此據《平川彰著作集》第 9 卷《律藏研究 I》，東京：春秋社，1999 年，第 270–272 頁。Shayne Clarke, “*Vinaya Matrka* -Mother of the Monastic Codes, or Just Another Set of Lists? A response to Frauwallner's Handling of the Mahasamghika *Vinaya*”, *Indo-Iranian Journal*, Vol.47, Issu.2, 2004, pp. 77–120. 井上博文《〈毘尼母經〉結集事について》，《印度學佛教學研究》第 55 卷第 2 號，2007 年，第 142–148 頁。山極伸之《〈毘尼母經〉にあらわれる淨法》，仏教大學《仏教學會紀要》第 25 號，2020 年，第 45–73 頁。

“五堅固”的逐步衰退，佛法才會在世間徹底消亡；並以這裡的 2500 年與“正像二時說”進行匹配（詳後）。我覺得這也存在誤解。因為就在上段引文之後，《月藏經》接著說：

從是以後，於我法中，雖復剃除鬚髮，身著袈裟，毀破禁戒，行不如法，假名比丘。如是破戒，名字比丘，若有檀越，捨施供養，護持養育，我說是人，猶得無量阿僧祇大福德聚。何以故？猶能饒益多眾生故。何況我今，現在於世？譬如真金，為無價寶。若無真金，銀為無價。若無銀者，鍤石無價。若無鍤石，偽寶無價。若無偽寶，赤白銅鐵，白鐵鉛錫，為無價寶。如是一切，諸世間中，佛寶無上。若無佛寶，緣覺無上。若無緣覺，羅漢無上。若無羅漢，諸餘聖眾，以為無上。若無聖眾，得定凡夫，以為無上。若無得定，淨持戒者，以為無上。若無淨戒，污戒比丘，以為無上。若無污戒，剃除鬚髮，身著袈裟，名字比丘，為無上寶。比餘九十五種異道，最尊第一，應受世供，為物福田。何以故？能示眾生，可怖畏故。若有護持，養育安置是人，不久得住忍地²⁷。

世尊並未講明在其滅度 2500 年後，佛法將在世間消亡。經文中的“白法隱沒”，只是說清淨之法隱沒，而不一定意味佛法的徹底消失。更值得注意的是，世尊說：經歷過“五堅固”的漸次衰退後，即便世間依次不再有佛寶、緣覺、羅漢、聖眾、得定凡夫、淨戒比丘、污戒比丘，只要還有剔除鬚髮，身著袈裟，號稱“比丘”的人，就應該受到世人的尊崇。而對這樣的人進行供養，就會有福報，甚至可以“得住忍地”。從這段話看，只能看出世尊也承認在他滅度之後，

²⁷ 《大正藏》第 397 號，第 13 冊，第 363 頁中欄。

佛法必然會逐漸衰敗，但總會有退而求其次的佛法象徵，也並無承認最終“法滅”之意。果然，《月藏經》接著說：

爾時，世尊告六欲諸天言：“汝等應如過去佛時，所分得分，當勤護持。復於此四天下，時時之中，勤加思惟，佛正法義。為令我法，得久住故，紹三寶種，不斷絕故。”²⁸

這是以世尊的口吻來要求六欲諸天龍神眷屬，要對佛法勤加思惟，並要盡到護持佛法的職責，使佛法“得久住”“三寶種，不斷絕”。接下去，這些諸天龍神、魔王眷屬，都發願要護持世間佛法，包括分佈在閻浮提各國、各處的聖人支提和塔寺等。這部分內容包含了印度十六國和西域各國，以及震旦（中國）等 54 個國家的名稱，烈維認為反映的是公元四世紀的中亞和西域地理狀況²⁹。這樣看來，《月藏經·分佈閻浮提品》其實並沒有表達在佛滅後 2500 年，就將“法滅”，反而是希望佛法在注定要走向漸衰的歷程中，還能夠儘可能地久住世間。與其說《分佈閻浮提品》體現了“法滅”或“末法”的思想，不如說只是承認了佛法漸次衰敗的趨勢，而在這樣的趨勢下，仍然抱有“正法久住”的希望。

以往學者大都將《月藏經》最後一品《法滅盡品》作為《月藏經》體現“末法思想”的另一重要依據。的確，《法滅盡品》大段的篇幅講

²⁸ 《大正藏》第 397 號，第 13 冊，第 363 頁中欄。

²⁹ Sylvain Lévi, “Notes chinoises sur l’Inde, V. Quelques documents sur le bouddhisme indien dans l’Asie Centrale (Première partie)”, *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*, Tome V, N°3-4, 1905, pp.253-305. 此據馮承鈞中譯文《大藏方等部之西域佛教史料》，1932 年初刊，收入《西域南海史地考證論叢九編》，北京：商務印書館 1995 年影印版，第 160-234 頁。

述了世尊滅度之後若干年，世間發生“法滅”的情形。不過，《月藏經》成書於大乘佛教在中亞和西域興盛的時代，強調“法滅”的結局，對於正處在興盛之中的大乘佛教而言，顯然會有些不情願。但“法滅”畢竟是印度佛教固有的傳統，《月藏經》不能棄之不顧，於是轉而做了某些明顯的改適。《月藏經》全經並沒有瀰漫佛滅之後終將“法滅”的悲涼宿命氛圍，反而是由世尊反復跟集會聽法的眾聖表達了正法久住世間的願望。因而《月藏經》，包括《法滅盡品》在內，宣揚的是“正法久住”的理想，而不是默認“法滅”的結局不可更改。

在承認世尊滅度之後“法滅”終將發生的前提下，《法滅盡品》實際上表述了兩種“法滅”的情形。第一種是佛滅之後的百年左右，佛教內部的“惡比丘”腐化墮落，世俗的“旃陀羅”國王治世，意即身份低賤之人篡奪王權。“旃陀羅王”懲治“惡比丘”，引發國土內亂，水旱不調，外加“他國兵起”，導致國破法滅。但這一結局並非不可挽回。世尊又說，如果旃陀羅王不懲治比丘，如果諸智者、菩薩們不因比丘破戒而離開國土，堅持用佛法引導“盲冥失道”的眾生，則正法就可久住世間³⁰。

第二種“法滅”的情形，即“拘睢彌國法滅”。《月藏經》這一版本的“拘睢彌國法滅”，大約是漢譯佛經中最後一個關於這個“法滅故事”的版本，也是各種漢譯佛經版本中情節最豐富的一個。這裡不作全文的引錄，只簡述故事梗概：南、北、西三方的“邊夷國”，分別有“波羅帝”(Pahlavas)“百祀”(Persia)和“善意釋迦”(Saka)三位惡王，在天竺破壞塔寺，殺害眾僧。最後兵鋒指向東方的拘睢彌國。此國有“難看王”率眾與三惡王進行了12年的戰爭，擊敗並殺戮三

³⁰ 《大正藏》第397號，第13冊，第374頁下欄-377上欄。

王及眷屬，成為閻浮提的唯一共主。難看王對自己的殺伐行為感到懊悔，遂邀請閻浮提所有的釋子集聚到拘睺彌國，參加般遮大會。眾比丘聚合後，在布薩時，因對戒律的理解不同而起了口爭，乃至動手互相打殺。世間最後一批比丘，也在僧團內部攻殺中死亡殆盡。殘剩的比丘中，竟無一人能夠給難看王講說佛法。釋迦佛法由此在世間徹底滅絕³¹。藏譯本也是以“法滅”作為《月藏經》的終結³²。

但漢譯本在“法滅”結局之後，世尊又說：

如是不善業，惡王惡比丘，毀壞我正法，損滅天人道。諸天善神王，悲湣眾生者，棄此濁惡國，皆悉向余方。先佛不作者，我今為眾生，棄捨身壽命，為增三精氣。悲湣眾生故，捨壽第三分，令我法海滿，洗浴諸天人。過去諸如來，依壽而滅度，彼於七日後，正法皆隱沒。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。若有為我法，歸依而剃頭，身著袈裟衣，說彼是我子，假使破禁戒，悉住不退地。若有搗打彼，則為打我身；若有罵辱彼，則為毀辱我；是人心欲滅，正法大明燈。故為器非器，捨壽第三分，為眾得安樂，饒益諸天人³³。

³¹ 《大正藏》第397號，第13冊，第377頁上欄-379中欄。

³² 參見那體慧對藏文本的英譯，Jan Nattier, *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley, California: Asian Humanities Press, 1991, pp. 239-255. 藏文本見同書，第256-277頁。《布頓佛教史》收錄了藏文本的《月藏所問經》，其主要內容和大體結構與那體慧所譯相同，都在“法滅”之後就結束了。參見〔元〕布頓著，蒲文成譯《布頓佛教史》，西寧：青海人民出版社，2017年，第152-155頁。

³³ 《大正藏》第397號，第13冊，第379頁中欄-下欄。

世尊一方面承認在滅度後的“正法五百年，像法一千年”，將有“惡王惡比丘，毀壞我正法”。另一方面又說：過去諸佛，在他們滅度後七日，佛法就都隱沒了；而釋迦如來與過去諸佛不同之處在於，他要通過“捨壽第三分”，繼續以正法作為明燈來為眾生，包括破戒的比丘，引向安樂、解脫之境。所謂“捨壽第三分”，即經中世尊對彌勒所言：

我昔行菩薩道時，曾于過去諸佛如來，作是供養，以此善根，與我作於三菩提因。我今憐愍諸眾生故，以此報果，分作三分：留一分自受；第二分者，於我滅後，與禪、解脫、三昧堅固，相應聲聞，令無所乏；第三分者，與彼破戒、讀誦經典，相應聲聞；正法、像法，剃頭著袈裟者，令無所乏。彌勒！我今復以三業，相應諸聲聞，眾比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，寄付汝手，勿令乏少，孤獨而終；及以正法、像法，毀破禁戒，著袈裟者，寄付汝手，勿令彼等，于諸資具，乏少而終；亦勿令有旃陀羅王，共相惱害，身心受苦。我今復以彼諸施主，寄付汝手。我今所有，器以非器，為我出家，而供養者，汝等亦當護持養育³⁴。

世尊說要將自己過去累世積累的功德果報，分作三分：一分留給自己；一分給予在佛滅度後，堅持禪定、解脫三昧的聲聞；一分給予那些破戒、只會誦讀經典，乃至在“正像二時”階段只知剃頭、穿袈裟，號稱“比丘”的人。世尊希望在自己涅槃後，彌勒能夠用世尊自己的功德果報，來護持和指引那些內心虔誠或佯裝信佛之人，用佛陀正法來引導他們追尋至善智慧的境地。這的確帶有濃厚的

³⁴ 《大正藏》第397號，第13冊，第381頁上欄-中欄。

大乘佛教色彩。同時也表明：《法滅盡品》的主旨並非僅僅是呈現佛法最終消亡的情形，而是借由憍賞彌國“法滅”的發生，來表達釋迦如來與過去諸佛不同的宏大抱負：即便明知道那些破戒“惡比丘”並不是真誠信佛修行，世尊也不會拋卻他們，而是寧願用自己的功德來換取他們最終迴歸正法之途。因為，在佛法衰敝的大趨勢下，保存或挽救這些“惡比丘”，也是讓世間繼續存有佛法的重要途徑。

考慮到漢譯本和藏文本在“憍賞彌國法滅”結局之後的不同處理，而藏文本一般認為更接近《月藏經》的原貌，所以漢譯本應該是在翻譯的過程中增加了某些大乘佛教的觀念。如果聯繫到上下文的語境來看《分佈閻浮提品》和《法滅盡品》關於“法滅”的內容，《月藏經》其實承認：在佛滅之後，必然出現“惡比丘”橫行，佛法遭受背離和破壞的局面。但與其說這是一種假設性的預言，不如說是面對已成事實的佛法衰落宿命的一種主動改造。世尊並不會放棄對任何一個“惡比丘”和“假比丘”的護持，一方面是這些真真假假的比丘畢竟還在傳播著佛法，另一方面則是因為：這些“比丘”其實也是具有成佛資質的。當世尊用自己的功德救度“惡比丘”時，也就意味著“正法”可以“久住”於世了。從這個意義上說：《月藏經》顯然與認定佛法必將在佛滅後 11500 年或 12000 年後徹底消亡的“末法思想”，還是有很大區別的。

四、《大集經》的影響

就現有資料，很難對《大集經》在中古時期佛教界的實際行用、影響等情況做出準確的判斷。藏經中《大集經》的單行本，無論

是六十卷本或八十卷本，部頭都很大，不易整體保存下來。比較完整的是唐代在石經山二洞（八世紀前期）刻寫《大乘大方等日藏分經》一〇卷；《大集月藏分經》十卷；《大方等大集經》三〇卷³⁵。除證明當時還把《日藏經》《月藏經》作為獨立於曇無讖三十卷本《大集經》之外的單行經本外，文字上與現在通行的《大正藏》相比，應該沒有明顯的差異。房山石經的《大集經》《日藏經》《月藏經》，可以看作是當時大藏經“大集部類”的一種呈現。

此外，南北朝後期，中國佛教徒出於各種不同的目的，興起了佛教的刻經事業。至今在河北、河南、山東等地，還有幾處《大集經》的石刻值得關注。依刻寫年代大體的先後次序為：南響堂山第二窟內前壁內側刻《大集經·海慧菩薩品》；山東東平洪頂山北崖西端刻《大集經·海慧菩薩品》；山東鄒城鐵山北周大象元年（580）摩崖刻《大集經·穿菩提品（海慧菩薩品）》；安陽寶山大住聖窟開皇九年（589）窟內南壁西側刻《大集經·月藏分·分佈閻浮提品》，窟外壁西側刻《大集經·月藏分·法滅盡品》。在以往的研究中，這些刻經因為同屬《大集經》，通常被認為體現了“末法觀念”，或是為了應對“末法”或“法滅”的到來而刻經³⁶。南響堂山、洪頂山、鐵山這三處的刻經，同為《大集經·海慧菩薩品》，而此品屬於曇無讖所譯三十卷本中的《大集經》卷八《海慧菩薩品》。通過前文對《大集經》構成的介紹，以及對經中“末法”觀念的辨析，可知《海

³⁵ 拓片分別參見中國佛教協會、中國佛教圖書館文物館編《房山石經·隋唐刻經》第三冊，北京：華夏出版社，2000年，第184-212、213-243、244-331頁。

³⁶ 羅焯《中國佛教石經概述》，《石窟寺研究》第七輯，北京：科學出版社，2017年，第86-96頁。張總《中國石刻佛經考察與研究述略》，《佛教史研究》第1卷，臺北：新文豐出版公司，2017年，第359-386頁。聖凱《南北朝地論學派思想史》，北京：宗教文化出版社，2021年，第625-639頁等。

《海慧菩薩品》很難被認為體現出“末法”的觀念。這三處刻經都是選取《海慧菩薩品》中的片段文字，從這些特意選取的文字來看，也很難說這三處刻經體現了“末法”的觀念。

洪頂山的《大集經·海慧菩薩品》文字：

經主道門

能調心者，名之為施；身心清涼，名之為戒；諸法無常，名之為忍；勤修是知，名為精進；內外清淨，名為三昧；觀真實故，名為智慧³⁷。

南響堂山的《大集經·海慧菩薩品》文字：

知諸眾生，心性本淨，是名為慈。觀於一切，等如虛空，是名為悲。斷一切喜，名為喜心。遠一切行，名為捨心³⁸。

這兩段文字在《海慧菩薩品》中原本就是前後相連的。鐵山的《大集經·穿菩提品》文字有 930 字，起自“佛言善男子云何名為穿菩提心”，止於“萬六千天得生無生法忍”。文繁不具引³⁹。《海慧菩薩品》的主旨是敘述發菩提心的方法，如空三昧、四念處、七覺支、八正道、六度、四攝等。以上三處刻《海慧菩薩品》的內容，都是關於佛教基本的教義修行，與“末法”或“法滅”實在沒有什麼直接的關聯性。

但是大住聖窟內外刻寫的兩段《大集經·月藏分》經文，卻與以上三處的《大集經》石刻有顯著的不同。首先，如前所述，《月藏

³⁷ 見於《大正藏》第 397 號，第 13 冊，第 50 頁中欄。參見山東省石刻藝術博物館編《山東佛教刻經全集》上卷，濟南：山東美術出版社，2015 年，第 39 頁。

³⁸ 見於《大正藏》第 397 號，第 13 冊，第 50 頁中欄。

³⁹ 見於《大正藏》第 397 號，第 13 冊，第 50 頁上欄—下欄。參見《山東佛教刻經全集》上卷，第 57 頁。

經》與《大集經》的前三十卷之間，實際上存在譯出的先後和內容上的斷裂，不能簡單視作一部經。甚至可以說，當南響堂山、洪頂山、鐵山刻寫《海慧菩薩品》時，《月藏經》還沒有被加入到《大集經》中來。大住聖窟內這部分刻經的開篇是“《大方等大集經·月藏分》”，具體內容就是前文引用的《月藏經·分佈閻浮提品》中有關“五堅固”和“剃頭著袈裟，名字比丘”也應供養的部分。即起自“爾時世尊告彼月藏菩薩摩訶薩言”止於“不久得住忍地”。文字已見於前文所引，在此不重複引用。靈裕在開皇九年開窟時，僧就已經合編了六十卷本的《大集經》，因此大住聖窟出現《大方等大集經·月藏分》的經題，並不奇怪。

其次，靈裕選取《分佈閻浮提品》中的“五堅固”和供養只知“剃頭、著袈裟”比丘的論述，反映了靈裕也認同佛法在世間日趨衰落的現實，但並非坐以待斃式的承認佛法只能走向“法滅”，而是希望通過明知不可為而為之的態度，在“末世”中保留佛法。緊跟在這段《分佈閻浮提品》文字之後，是一段《摩訶摩耶經》的文字。《摩訶摩耶經》卷下末尾處因為有佛滅後 1500 年佛法逐漸衰退的年表，也被認為是一種反映“法滅”觀念的佛經。但靈裕選取的這段《摩訶摩耶經》文字卻是來自卷上的開篇不久，摩耶與佛陀之間的一段對話。這段文字表述的是佛母摩耶也需要不斷輪迴轉生，最後以自己的功德，外加佛陀神力，得以解脫生死牢獄。佛母發願眾生都可以像自己一樣得證解脫⁴⁰。《分佈閻浮提品》與《摩訶摩耶經》這兩段經文應該結合起來看，可見大住聖窟刻寫這兩段經文的目的，是要激勵信眾在佛法漸衰之世，仍要堅持修行，相信在歷經無數輪迴轉

⁴⁰ 見於《大正藏》第 383 號，第 12 冊，第 1005 中欄-1106 上欄。

生後，最終不僅自己得到解脫，還可迎來眾生皆得證果的大乘解脫之道。換言之，佛法漸衰之世是一個無法迴避的前提與現實，選取刻寫《分佈閻浮提品》《摩訶摩耶經》的目的，並不是為了哀嘆“末世”必將來臨，而是昭告信眾們在這樣的“末世”，自己該怎樣去做。

同理，大住聖窟外壁所刻的《大集經·月藏分·法滅盡品》的文字，所選取的是：

《大集經·月藏分·法滅盡品》：初爾時，月藏菩薩摩訶薩復從座起，整理衣服偏袒右肩，合掌向於十方一切諸來菩薩摩訶薩眾，口眼微笑，顧視月燈菩薩摩訶薩，而說偈言：觀此希有慈悲士，釋迦大仙尊導師。今以此法甘露味，付囑夜叉令護持。普告一切作是言，我之正法汝當護。一切聲聞器非器，當視如子護養育。為我剃頭著袈裟，勿令於後有惱害。休息諸惡儉病疫，亦息非時風熱雨。如是三種精氣增，正法久住於世間。眾生不墮諸惡道，速能趣向大涅槃。我從昔來未見聞，慈悲希有餘土無。除佛更無餘眾生，能令正法久熾然。諸佛慈悲慧無量，廣持正法令久住。導師滅後佛正法，熾然久住事希有。此土不善煩惱山，堅固希有最難壞。轉正梵輪法眼住，悉令住善到涅槃。此土極惡人與魔，夜叉修羅鳩槃荼。彼等究竟滅煩惱，護持世尊真妙法。以是因緣得最勝，能盡所作諸惡業。彼勤供養於三寶，是故速能趣涅槃。斷除煩惱牟尼尊，世間自在大導師。憐愍一切眾生故，告令護持佛正法⁴¹。

這與其說是向佛教信眾警示佛法在佛滅後將進入不可避免的衰頹之世，不如說是號召諸天鬼神，在佛法漸衰的“末世”，更要對“一

⁴¹ 《大正藏》第397號，第13冊，第374下欄-375上欄。

切聲聞器非器，當視如子護養育。為我剃頭著袈裟，勿令於後有惱害”。總之，大住聖窟內外石壁上這兩段《月藏經》的刻經，並不是對“法滅”的默認，毋寧說是要在面對佛法漸衰的現實後，如何採取更積極的護法措施。

無獨有偶，在敦煌寫經中，也可看到幾乎與靈裕選擇相同的《大集經》的摘抄。敦煌所見《大集經》的寫本數量不算少，但主要集中在前三十卷。《月藏分》的部分只有幾件殘卷。其中 P.2427 是多件佛經寫本粘貼在一起，內有一張紙條有“大集經月藏分第十二《諸魔得敬信品》第十”的品題，其後所抄文字則被截取得只剩殘餘的筆畫，難以卒讀。但隨後粘貼的另一紙上相對清晰的經文，卻是《日藏分·護持品》第六的部分內容。S.4543E 首題“大集月藏分第卅八吉祥大力神咒月幢陀羅尼”，其後所寫陀羅尼經咒，見於《大正藏》本的《大集經·月藏分第十四·月幢神咒品第一》。以上兩件都沒有出現《月藏經》的正式經文。唯有 S.126V 經題寫“大集經卅六卷”，其後抄寫的正是從“爾時世尊告月藏菩薩摩訶薩”開始的關於“五堅固”的論述，至“不久得住忍地”。與大住聖窟窟內選擇的經文幾乎是完全相同的。這也說明《分佈閻浮提品》關於“五堅固”這部分内容，具有典型性，在中古時期的佛教界很受重視。

此外，陝西淳化金川灣石窟內壁刻《大集月藏分經略抄出》，是信行(540–594)借助《大集月藏分》來闡發三階教的教義，亦屬海內孤本。張總先生將有專文討論信行的這部作品，在此亦不贅言。

《月藏經》的相關段落，還經常出現在唐初佛教界的各種義疏之中。如道綽(562–645)《安樂集》卷上云：

是故《大集月藏經》云：“佛滅度後，第一五百年，

我諸弟子，學慧得堅固；第二五百年，學定得堅固；第三五百年，學多聞、讀誦得堅固；第四五百年，造立塔寺、修福懺悔得堅固；第五五百年，白法隱滯，多有諍訟，微有善法得堅固。”……計今時眾生，即當佛去世後第四五百年，正是懺悔、修福，應稱佛名號時者。若一念稱阿彌陀佛，即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾，況修常念，即是恒懺悔人也⁴²。

道綽站在淨土宗立場上，宣揚口稱阿彌陀佛即可除卻累世罪過。他為淨土宗這種口念佛號修行方式找到的理論依據，就是《月藏經》的“五堅固說”。道綽根據唐初確定的“西周穆王壬申歲佛滅說”，宣揚當時之世，正處在佛滅之後的第四個五百年間。按照《月藏經》的說法，在這第四個五百年間，世間佛教的主要修行就應該是修福、懺悔，而口念佛號就是淨土宗極力宣揚的一種懺悔方式。不僅如此，道綽也首次將“五堅固”的時間序列與“正像二時”說結合，認為佛滅後的1500年，即“第一堅固”至“第三堅固”的1500年；從“第四堅固”開始，就進入“末法時代”。而淨土教的念佛往生彌陀淨土，就是適合“末法時代”人們根機的簡易修行。

淨土宗的另一位高僧迦才著《淨土論》卷下云：

《大集月藏分》云：佛滅度後第一五百年，我諸弟子，學慧得堅固，兼修餘行。第二五百年，學定得堅固，兼修餘行。第三五百年，學多聞、讀誦得堅固，兼修餘行。第四五百年，造立塔寺，修福、懺悔得堅固，兼修餘行。第五五百年，白法隱滯，多有諍訟，微有善法，得堅固也。若據此經，今是第四五百年餘，既無定慧之分，唯須修福、

⁴² 《大正藏》第1958號，第47冊，第4頁中欄。

懺悔。修福、懺悔，最為要者，觀諸經論，禮佛、念佛，觀佛相好，此最為勝也。故《觀經》云：若能至心念阿彌陀佛，一一念中，滅八十億劫生死重罪。今既約時約根，行者無定慧分者，唯須專念阿彌陀佛，求生淨土。此為要路也⁴³。

迦才此論一定程度上對道綽所論有補充，如他雖然也引《月藏分》的“五堅固說”，但卻每個都說“兼修餘行”，意即在五個五百年間，除了《月藏分》所言的“五法”外，還要有其他的修行方法作為輔助。還特別說明口念阿彌陀佛號的依據是來自《觀無量壽經》。同時也可想見，《月藏分》的“五堅固說”被隋唐時期的佛教義疏，根據各自不同的需要進行了怎樣的改造和發揮。此外，唐代的窺基、懷感、澄觀等人的義疏中，也多次引用並引申解說《月藏經》的“五堅固說”。日本佛教對“末法思想”的接納，一定程度上可以說最初就是受隋唐諸家對《大集月藏經》“五堅固說”注疏思想的影響。《月藏分》有關在佛法衰頹之世，“但剃頭著袈裟”之人應受世人禮敬的思想，也成為日本中世佛教宗派中宣揚“末法無戒”、“名字比丘”是世間珍寶等思想的重要來源。這些都超出本文所論的範疇，茲不贅述。

總之，《月藏經》的譯出，對於北朝後期至唐初的佛教界的確帶來了重要的影響。一方面，《月藏經》中的部分內容，特別是《分佈閻浮提品》和《法滅盡品》，受到佛教界的充分重視，無論是寫經還是刻經，都有特別受到重視的段落被反復摘引。另一方面，到隋唐時期，《月藏經》還為多種義疏提供了重要的發揮空間。但《月藏經》

⁴³ 《大正藏》第1963號，第47冊，第100頁下欄。

的經文本身，實際上與“末法思想”沒有直接關聯。反倒是隋唐時的各種義疏，把“五堅固”中的第四個五百年，與“正像二時”結合起來。因第五個五百年無法納入“正像二時”，所以才把第五個五百年算作“末法”開始的時期。但這無疑是遠離了《月藏經》的本義。

五、結語

為何眾多學者都認定《大集經》體現了“末法思想”？這可能要追溯到將《大集經》與“末法思想”牽連起來的早期學者。如1927年，矢吹慶輝研究三階教時，就認定耶舍譯《大集經·月藏分》是反映“末法思想”最重要和最典型的經典⁴⁴。1935年，塚本善隆研究房山石經時，也十分強調耶舍譯《月藏經》對於北方佛教接受“末法思想”所帶來的巨大影響⁴⁵。在追尋靜琬“末法佛教”來源時，塚本氏還誤信了道綽《安樂集》中的一段話，認為《大集月藏經》中明確出現過“末法”一詞。所以，《大集經》的經文有“末法”，隋唐時的諸家義疏也解釋其中的“末法思想”，則《大集經》體現“末法思想”就成為定論。

這兩位權威學者的結論，對後來的學者影響巨大，幾乎所有關於《大集經》體現“末法思想”的論述，都可以溯源到這兩位佛教史巨擘的早期觀點。然而，在他們得出隋唐時期多種佛教義疏都引用或闡發《月藏經》中的“末法”觀念的結論時，沒有注意到的是：諸

⁴⁴ 矢吹慶輝《三階教之研究》，東京：岩波書店，1927年，第213-217頁。

⁴⁵ 塚本善隆《石經山雲居寺と石刻大藏經》，1935年初刊於《東方學報》京都第五冊副刊，後收入《塚本善隆著作集》第5卷《中國近世佛教史の諸問題》，東京：大東出版社，1975年，第343-359頁。

家義疏作者，的確頻繁引用《大集經·月藏分》來解說“正像末三時說”，但《月藏分》本身卻恰恰是沒有出現“正像末三時說”的。

這恐怕並不是簡單的經文和注疏文意之間存在差別的問題。當我們說“《大集經》體現了‘末法思想’”時，要同時搞清三個前提，才能判斷這一結論是否能夠成立：第一，“末法思想”是如何界定的？第二，《大集經》經文本身是否吻合對“末法思想”的界定？第三，對《大集經》注疏的文字能否代表《大集經》文本自身的思想？顯然，《大集經》承認佛滅之後佛法會逐漸衰退，但並不承認佛法會最終消亡，反而是想盡辦法要讓“正法永住”。這其實與確認佛法將在佛滅後無論是不確定的時長（籠統的“末世”），還是具體的12000年後（“正像末三時說”）就會“法滅”的“末法思想”，其實是有本質上的區別。無論是敦煌寫經還是北朝石刻所選用的《大集經》文，也都沒有強調“法滅”和“末法”之意。這也是不爭之實。但為何《大集經》會被用來解說“末法思想”？

中國佛教自創的“正像末三時說”，立說的根基在於佛滅年代的確立。只有在確立了某個具體的佛滅年代的前提下，才有可能依照“正像二時”的固定時長來推算“像法”何時結束，“像法”之後又該如何。但無論從印度本土還是從中亞傳來的佛經，恰恰都沒有想到如何安排“正像二時”都結束之後的佛法傳承。因此，直接從《大集經》或《月藏經》這樣的經典中，原本並未體現“正像末三時”的框架。自慧思《立誓願文》開創“正像末三時”後，中國佛教是需要某些經典的依據來支撐“正像末三時說”的。這方面，道綽的《安樂集》起到了一個重要的作用：他把有典有據的“五堅固說”按照“正像末三時”的框架去解釋，認為前三個五百年就是“正像二時”1500年，從第四個五百年起，就已經進入“末法”時期。真正

使《大集經》看起來與“末法思想”產生關聯的，其實是道綽之類的義疏的闡釋，而非《大集經》經文本身。帶著這種囫圇的眼光，再去看北朝的石刻，就不自覺地認定凡是刻寫《大集經》的文字，一定是為了要體現“末法思想”。這可能是需要反思的一種“後人為主”式的認識錯覺。