

“末法”之後的世界： 存續還是毀滅？*

劉屹
首都師範大學

摘要：很多學者認為佛教的“末法”就預示著世界的終結，乃至有將“末法”與“終末”等同起來的看法。其實佛教的“末法”有兩種意涵：其一，自釋迦佛陀涅槃之時起，就進入“末法”時期，直到釋迦佛法最終在世間消亡。其二，釋迦涅槃後，先後經歷“正法”和“像法”兩個階段，然後進入第三階段“末法”時代，此即“正像末三時說”。無論這兩種中的哪一種意涵，“末法”都是就佛法本身的最終終結而言，並不關係到世界的最終結局。按照印度佛教傳統，釋迦佛滅度之後，未來將有彌勒佛降世。在釋迦佛與彌勒佛之間，祇有人壽增減所決定的從第九劫到第十劫的轉換，並沒有天地毀滅重生的“壞劫”發生。所以理論上，“末法”並不會導致世界的毀滅。然而在部分“中國撰述經典”，如《摩訶摩耶經》《法滅盡經》等，釋迦佛法的消亡，被有意無意地與舊世界的毀滅與新世界的重生聯繫起來。這導致很多學者借用基督教的“終末論”來講說佛教的“末法思想”。本文也將嘗試比較佛教、道教的“劫災說”與基督教的“終末論”之間的異同，並強調東西方宗教在基本的歷史觀和世界觀上存在根本的差異，不宜用西方宗教直線、單向發展的末世概念，來理解東方宗教的宇宙循環論。

關鍵詞：末法、末世、終末論、劫災說

一、引言

公元6世紀初，僧祐(445-518)曾編撰一部《世界集記》(又名《世界記》)，原書不存，僅有《世界記目錄序》保存在《出三藏記集》。在此《序》中，僧祐認為佛教的宇宙觀和世界觀，大異於中國古代自周、孔、《易》《莊》以下對宇宙天地的傳統想象；他不僅否定女媧補天之類的神話，也對鄒衍、桓譚等人對天地宇宙的解說表示不滿。《世界記序》云：

竊惟方等大典，多說深空。唯《長含》《樓炭》，辯章世界。而文博偈廣，難卒檢究。且名師法匠，職競玄義。事源委積，未必曲盡。祐以庸固，志在拾遺。故抄集兩經，以立根本。兼附雜典，互出同異，撰為五卷，名曰《世界集記》¹。

這是說佛經大多側重講深空的義理，祇有《長阿含》《大樓炭經》這兩部經講述了佛教的宇宙天地觀。印度佛經原文的偈頌頗多，僧祐刪繁就簡，以《長阿含》《大樓炭》兩經為主要依據，再參考其他個別經典，如《華嚴經》《大集經》的相關內容，撰成了五卷本的《世界集記》。

從僅存的《世界記目錄序》可看出，《世界集記》包含三千大千世界、諸世界海、大小劫、劫初世界始成、轉輪聖王、三十二天、大小地獄等內容，最後是以“小劫飢、兵、疫三災”“大劫火、水、風

* 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)階段性成果。

¹ [梁]釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集》卷十二，北京：中華書局，1995年，第464頁。

三災”作為全書的結尾。這“小劫三災”“大劫三災”的內容都是出自《長阿含經》²。僧祐顯然想向讀者完整系統地介紹佛教關於什麼是世界，世界從何而來，因何而毀滅，每個世界中的六道與諸天、諸神的存在，等等佛教關於宇宙和天地的基本知識。可見，直到6世紀初，中國僧人所能依據的反映佛教宇宙和天地觀念的經典，大約祇有《長阿含經》《大樓炭經》而已。這兩部經應視為體現佛教宇宙觀的最基本的經典。僧祐在自己的所有作品中，都沒有提及“末法”將臨的危機感，因為在他那個時代，“正像末三時”的“末法思想”還沒有在中國佛教中正式被提出來。但僧祐的確關心過“法滅”的問題。他在自己編撰的《釋迦譜》中，全文引述了兩種描述釋迦佛法滅盡的經典³。嚴格說來，“法滅”與“末法”是兩個不同的概念。“法滅”指的是釋迦佛法最終要在世間消亡的結局。“末法”則是這一消亡的過程，又可分為印度佛教傳統的從釋迦滅度後就開始的“末法”時期，以及到中國後纔正式形成的“正像末三時”中第三時“末法”階段。

公元668年，道世編撰堪稱“大乘佛教類書”的《法苑珠林》。關於宇宙天地部分，書中分為《劫量篇第一》，含“小三災”“大三災”；《三界篇第二》，含四洲、諸天；《日月篇第三》；《六道篇第四》，含諸天、人道、阿修羅、鬼神畜生、地獄等部；等等，基本涵蓋了宇宙劫期輪換、每個世界的天地日月構造、六道輪迴等基本概念。僧祐在《世界記》中把“大、小三災”放在全書的最後部分。道世則把《劫量篇》放在全書的首部，意在先講明決定世界由來與毀滅

² 《出三藏記集》卷十二，第464-467頁。

³ [梁]釋僧祐撰《釋迦譜》卷五《釋迦法滅盡緣記》引用《雜阿含經》卷二十五中的憍賞彌國法滅故事；《釋迦法滅盡相記》則引《法滅盡經》講述釋迦佛法在世間最終消亡殆盡的預言。《大正藏》編號2040，第50冊，第82頁下欄第25行-第84頁中欄第7行。

的劫期變化。道世還明確承認“今入末法”⁴，但他專闢《法滅篇》，細數佛法消亡的預兆和經過，其中卻沒有提及“末法”二字。

僧祐和道世所引用的佛書認為，風、火、水這“大劫三災”構成的“劫災”，導致世界“成、住、壞、空”劫期的輪換；天地應時而毀滅重生，自有定數。與是否進入“末法”時期，或何時到“末法”結束的時間，並無直接的關係。但是，有些學者認為佛教進入“末法”階段，就面臨佛法逐步衰退，直到佛法與整個世界一起迎來最終毀滅的結局。長期以來，“末日”“末世”“末法”“法滅”“終末”等一些基本概念，經常被混淆使用。本文想討論一個看似簡單，實則對理解佛教的宇宙論和“末法”思想都具有關鍵性的問題：當“末法”時代結束後，釋迦佛法滅盡之時，這個世界是繼續存在，還是會馬上進入毀滅重生的循環之中？僧祐的著作告訴我們：佛教系統論述宇宙論和世界觀的文獻，差不多祇有《長阿含》和《大樓炭經》。道世則引用了更多涉及“法滅”的佛書。所以僧祐和道世所提供的佛教文獻，是我們討論的依據和重點所在。

二、釋迦佛法的最終命運

眾所周知，“輪迴”是印度大多數宗教所強調的一個基本思想前提。無論是個人的生命歷程，還是宇宙的發展演變，都要遵循“輪迴”的原則。佛教不僅繼承婆羅門教的“輪迴”觀念，還強調世界萬物虛空、因緣而生的特質。這些基本教義決定了佛教不可能認為釋迦佛法將永存於世。因而很早就有“法滅”的危機意識。釋迦佛法在人間的傳布，

⁴ [唐]釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003年，第11頁。

會在何時，以及通過怎樣的過程徹底結束？這一直是佛教關切的重要問題。早期佛教很強調“正法”的概念，即佛陀在世或他剛去世不久的時候，佛教僧團尚能堅守佛陀提出的教法和戒律，保證“正法”不會變質。但“正法”存世的時間從來都是有條件和限制的。一旦“正法”結束，就會面臨“法滅”的結局。

首先，早期佛教經典中多次提到釋迦“正法”最終消亡的時間。北傳佛教認為，佛陀“正法”原本可傳承於世一千年，但因允許女人出家，“正法”住世時長減半至五百年。雖然此後又因對比丘尼制訂“八敬法”，使“正法”住世恢復到一千年；但對於生活在佛滅後幾百年間的佛教徒來說，無論是五百年還是一千年後“法滅”，對他們都祇能是越來越迫近的危機。相對而言，很可能是南傳佛教率先有意識地推遲了“法滅”的時間。大約在公元5世紀中期的覺音，註釋《善見律》時，提出“正法”將在釋迦滅度後傳續一萬年，然後在世間消亡。如果按照早期佛教的傳統，到5世紀前後，就該面臨“法滅”的終局。覺音的做法是直接將原本佛滅後一千年“法滅”的預言，推遲到佛滅後一萬年纔會發生。南傳佛教所確定的佛滅年代在印度佛教中不能佔據主流意見，而覺音是從印度次大陸到僧伽羅的僧人，他帶來的仍然是北傳佛教的傳統，即以百年為單位來計數佛滅之後的年代。《善見律毘婆沙》這種說法難免遇到質疑，且經不住追問。其主要的效果是從理論上為佛教爭取到一個長達九千年的“法滅”緩衝期。

其次，隨著佛教發展，特別是大乘佛教的興起，信徒們希望釋迦佛法能夠長久住世。所以也的確有些經典提出了類似“正法久住”這樣的口號和期望。但這種願望都是有前提的，即要求僧伽內外都嚴守佛陀戒律，就像佛在世時那樣，纔能保證“正法”的久住。然而，

在現實中，恰恰這個前提是不可能存在的。佛經中借佛陀之口警告僧伽說：

譬如師子身肉，所有眾生，不敢食彼。唯師子身，自生諸蟲，還自啣師子之肉。我之佛法，非餘能壞。是我法中，諸惡比丘，猶如毒刺，破我三阿僧祇劫，積行勤苦，所集佛法⁵。

意即釋迦佛法就像獅子身上的肉一樣，原本眾生都不敢食。但當獅子身上自己生出蟲子來，這些蟲子就會以獅子的肉為食。僧團中必然出現不敬佛法，違背戒律的“惡比丘”。他們一旦出現，佛法就不可能久住於世。因此，“法滅”是必然的。很多早期的大乘經都出現了“末法”一詞。這時的“末法”指的是從佛陀滅度開始，其佛法就進入衰退直至消亡的一個漫長過程。對這樣的“末法”具體時長，基本都沒作說明。這種看法認為“正法”祇存在於佛陀在世之時，自佛滅之後，就開始進入釋迦佛法不斷衰退的“末法”時期。

再次，早期佛教提及在釋迦之前已有六佛，大乘佛教出現了更多的過去佛和十方諸佛。這些佛在世的時間或長或短，在他們涅槃後，其佛法能夠住世的時間也是長短不一。但終歸都要消亡滅盡，否則就無需下一位佛的出世，一直傳承某一位佛的佛法就足可救度世人了。這樣的認知其實也是遵循早期佛教的基本教義，即釋迦如來再怎樣偉大，也不是超越一切的主神。如果釋迦不滅度，其佛法沒有徹底消亡的一天，也就無需未來彌勒佛降世。不僅釋迦，未來彌勒成佛後的佛法，在傳續若干年代之後，也會面臨“法滅”的結局。

⁵ 《法苑珠林》卷九十八《法滅篇》引《蓮華面經》，此據《法苑珠林校注》，第2831頁。

到公元前後，差不多已到了佛滅後五百年左右。為從佛理上延長佛法在世的時長，北傳佛教不僅將“法滅”的時間從佛滅後五百年恢復到一千年，而且還改造了阿含經出現的“像法”一詞，使其變成一個緊隨在“正法”階段之後的第二個階段。但“像法”已非“正法”可比，祇能是開啟一個佛教繼續衰頹下去的新時期而已。印度佛教主要完成了從“正法”五百年再接再續“像法”五百年，總計在佛滅一千年後“法滅”的“正像二時”建構。東亞佛教世界普遍流行的“正像末三時說”，其實是中國佛教為了解決佛滅之後一千五百年“法滅”的預言即將到期，而在印度佛教“法滅”觀念基礎上做出的改造和創新。

“正像末三時說”有三個不同於印度佛教的中國特色。其一，看似嚴肅而悲愴的事關佛教最終命運的預言，卻有極大的靈活調整空間。無論是“正法”取五百年說，還是一千年說，都可根據實際需要進行及時的更正。如公元 558 年，慧思在中國佛教中首次提出“正像末三時說”時，“正法”取的是五百年說。意即“正像二時”共一千五百年後，進入“末法萬年”時代。而“末法萬年”說，從來不見於印度佛經的表述。前述《善見律》的“萬年法滅說”，原本是從佛陀滅度之年開始計數的。慧思卻將這一萬年之說，挪用來作為佛滅一千五百年後纔開始的“末法”時代的時長。即在《善見律》所言的“萬年法滅”之前，又加了“正像二時”的一千五百年，變成佛滅後一萬一千五百年纔會隨著“末法”的結束而進入“法滅”時期。入隋以後，“正像二時”又改取兩千年說，則“法滅”就將在佛陀滅度後一萬兩千年時纔發生。此說一直被遼金乃至明清時期的佛教界所尊奉。

其二，將佛陀一生與佛滅後佛教主要發展歷程的關鍵時點，安置於一個可以具體到某一年的年表中，這在印度佛教乃至印度歷史上

都不可能做到。原本在印度佛教傳統中，何時“法滅”，祇能是推算一個大概的百年計數。而中國佛教的“正像末三時說”，卻可以具體地推算出佛滅之年，正法結束、像法開始之年，像法結束、末法開始之年。之所以能推算到這種地步，是因為中國佛教受到中國文化重視歷史意識的影響，力圖確定出具體的佛滅之年。但由於中國佛教從印度佛教那裡得不到比較可靠的佛滅年代說，因此就完全按照中國古典的記錄來比附印度佛陀的生滅年代。這樣比附的結果，肯定與印度歷史人物釋迦牟尼的真正生活年代相去甚遠。而且這種比附還因為選擇的文獻記載不同，乃至依據不同的曆算，從而得出不止一種的佛陀生滅年代；導致依據中國佛教提供的佛滅年代來計算“正像末三時”的具體年歲，結果也不是唯一的。這也是前述本來很嚴肅的“法滅”時間，會有較大調整空間的原因。在“正像末三時說”中，決定“正像末三時”交替時間節點的因素，完全變成了偏離印度歷史實際狀況的所謂“佛滅年代”。“正像末三時說”的提出，以及具體的年份推算，實際上都與印度佛教脫離了客觀的關聯性。依據印度佛教言之不詳的佛滅年代，是根本無法用來確定“正像末三時”具體在哪一年交替的。印度佛教原本沒有，也不可能提出一個具體的年歲作為“末法始年”⁶。

其三，中國佛教基於中國歷史文化和典籍所確立的“佛滅年代”，以及隨之產生的“正像末三時說”，不僅對中國佛教產生深遠影響，

⁶ 印度佛教對於佛滅年代沒有留下任何可靠的、直接的記載。直到19世紀，西方學者纔從阿育王即位的時間來回溯佛滅年代。但北傳佛教認為佛滅後116年阿育王即位，南傳佛教認為佛滅後218年阿育王即位。在阿育王即位時間確定的前提下，纔有可能討論具體的佛滅年代。但對古代印度佛教來說，一般很難將佛滅年代具體到某一年份。中國史料中西行求法僧提及佛滅後至今多少年，或是以百年為單位計數，或是可以具體到某一年份，但往往與其它諸說相參差，無法得到印證。

還廣泛傳播到所謂“漢字文化圈”，對東亞佛教界發揮了持續千年的影響力。日本自平安時代末期開始，也興起了“末法思想”，就是接受了中國佛教先確定的各種不同的“佛滅年代”，然後再推算“末法始年”的做法。因此，“正像末三時說”，以及幾乎所有能夠確定下具體“末法始年”的做法，根源上都來自中國佛教對印度佛教“佛滅年代論”的改造，而非印度佛教固有的傳統。

總之，“末法”在印度佛教中原本指自佛滅就開始的釋迦佛法衰退至消亡的整個歷程。到中國佛教則將“末法”安置在“正像二時”之後，並按照中國文化的傳統直接給予“末法萬年”的時長。原本“法滅”將在佛滅後一千年或一萬年後發生，但在影響甚廣的“正像末三時說”系統下，以佛滅之年為起點，釋迦佛法在世間最多可傳續一萬兩千年；當“末法”時代終結之時，也就是釋迦佛法最終於世間消亡的“法滅”之際。“正像末三時說”起到的作用，一是為北傳佛教有效地推遲了“法滅”發生的時間；二是將原本不能說清具體時長的印度佛教“末法說”，給予了看似精確的一萬一千五百年或一萬兩千年之數。這反映了中國與印度在文化思維上的差異：中國文化較少抽象性思維，凡事都儘可能要將其具象化、清晰化。所以，“末法”的問題，自6世紀中期開始，就變成一個中國佛教的，而非印度佛教的議題。

三、“法滅”時的劫災

印度佛教關於佛滅之後五百年或一千年後“法滅”的預言，傳到中國後就以“末法萬年說”的形式，相當大程度上延緩了“法滅”發生的時間。但佛教還是要面臨釋迦佛法滅盡的終局。如上所述，造

成“法滅”的原因，佛教認為並不是來自世俗帝王的鎮壓、破壞，或是外道的攻訐、辯難；而是在佛陀滅度後，僧團自身不可避免地出現腐化墮落的問題。早期佛教最早是用“五濁”來警示僧團腐敗導致的佛法衰頹。如《雜阿含經》中出現的“命濁、結使濁、眾生濁、劫濁、見濁”。後來基本固定為“劫濁、煩惱濁、眾生濁、見濁、命濁”。曇無讖(385-433)譯《菩薩地持經》對此“五濁”解釋云：

所謂五濁，一曰命濁，二曰眾生濁，三曰煩惱濁，四曰見濁，五曰劫濁。謂今世短壽，人極壽百歲，是名命濁。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，是名眾生濁。若此眾生，增非法貪，刀劍布施，器仗布施，爭訟鬪亂，諂誑妄語，攝受邪法，及餘惡不善法生，是名煩惱濁。若於今世，法壞法沒，像法漸起，邪法轉生，是名見濁。若飢饉劫起，疾病劫起，刀兵劫起，是名劫濁⁷。

蕭梁時的僧伽婆羅(460-524)譯《文殊師利問經》云：

有五濁惡世，云何為五？劫濁、眾生濁、命濁、煩惱濁、見濁。云何劫濁？三災起時，更相殺害，眾生飢饉，種種疾病，此謂劫濁。云何眾生濁？惡眾生、善眾生，下、中、上眾生，勝、劣眾生，第一眾生、不第一眾生，此謂眾生濁。云何命濁？十歲眾生、二十、三十、四十、五十、六十、

⁷ [北涼]曇無讖譯《菩薩地持經》卷七，《大正藏》編號1581，第30冊，第928頁下欄第21行-第929頁上欄第3行。

七十、八十、九十歲、百歲、二百歲、四百歲、八百歲，乃至千歲，有長短故，此謂命濁。云何煩惱濁？多貪、多瞋、多癡，此謂煩惱濁。云何見濁？邪見、戒取見，取常見、斷見、有見、無見、我見、眾生見，此謂見濁。如是五濁，如來悉無⁸。

兩部譯經對“五濁”的排序雖有不同，但名稱和釋義都大體固定下來。其中“命濁”和“劫濁”是與宇宙天地有關的論題。“今世短壽，人極壽百歲，是名命濁”，這是說在佛教的世界觀中，人壽曾經達到最長的八萬四千歲（部派佛教說八萬歲）；而現在的世界，人壽最多纔百歲，顯然是退步、退化的結果。“飢饉劫起，疾病劫起，刀兵劫起”與“三災起時，更相殺害，眾生飢饉，種種疾病”的意思是相同的，都是指所謂“小劫三災”。“五濁惡世”作為“法滅”之前的徵兆，“五濁”中的“劫濁”又具體指的是“小劫三災”，這是否意味著“法滅”的結局一定要伴隨著“末日”劫災的到來了？

在佛教宇宙觀中，“小劫三災”祇是人世間發生的飢饉、疾病和刀兵之災，並不是天地毀滅的劫災。按佛教的說法，世界有所謂“有情世界”和“器世界”的區分。前者包含人類在內的一切有情生物，後者專指有情生物之外的天地日月山川河海這些物質世界。“小劫三災”之所以發生，是對世間人們道德淪喪、不信佛法、專行惡事的報應，但並不涉及天地日月、三界諸天這般“器世界”的毀滅。在佛教傳統中，有情世界的生物，要不斷在六道、欲界、色界諸天中輪迴，沒有所謂“滅絕之說”。祇有“大劫三災”，即火災、水災、風災，

⁸ [蕭梁]僧伽婆羅譯《文殊師利問經》卷下，《大正藏》編號0468，第14冊，第503頁中欄第25行-下欄第7行。

纔是“器世界”毀滅的劫災。《長阿含經》《大樓炭經》等說到：火災起時，天出七日，世間萬物包括河流、湖泊、大地、諸天、須彌山等，並成灰燼；水災起時，天降大雨，雨水淹沒須彌山、欲界諸天和色界較低層的天宮；風災起時，勁風將色界以下諸天宮和須彌山等吹得粉碎。按一般理解，似乎當這種“天地終亡破壞”的劫災發生時，世間的人類一定會因為其道德低下、不信佛法而遭受懲罰，以至於與天地一同毀滅也是罪有應得。然而，在《長阿含經》《大樓炭經》都講到：“大劫三災”所帶來的祇是物質世界的毀滅和重生，而在器世界毀滅發生之前，所有的世間人類、“泥犁中人，含血喘息蠕動之類”都已經歷正常的死亡後，變形為人，並上生在“大劫三災”所不能及的二禪天、三禪天和四禪天。當器世界重生後，這些天人再從所居諸天下降人間，重新開始人世間的輪回⁹。

與“小劫三災”發生時，世間人類道德淪喪、不信正法不同，“大劫三災”發生之前，人類反而是能夠虔信正法，踐行二禪、三禪、四禪之道，所以纔能上生色界天宮。可見印度佛教認為，祇有“大劫三災”纔會導致天地的毀滅，“大劫三災”並不是對人類的“末日審判”或最終清算。至少《長阿含經》《大樓炭經》這樣的佛經，並不認為當天地毀滅的劫災發生時，水火風災無情，會發生荼毒生靈的慘劇。這樣的傳統直到公元4世紀成書、公元435年漢譯的《雜阿毘曇心論》¹⁰，以及公元559年由真諦（約499-569）譯出的《立世阿毘曇》中

⁹ 分別參見〔後秦〕佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》卷二十一《第四分世記經三災品》，《大正藏》編號0001，第1冊，第137頁中欄第1行-第141頁上欄第20行。〔西晉〕法立、法炬譯：《大樓炭經》卷五《災變品》，《大正藏》編號0023，第1冊，第302頁下欄第17行-第305頁上欄第25行。

¹⁰ 犍陀羅尊者法救造，劉宋僧伽跋摩等譯《雜阿毘曇心論》卷十一，雖與《長阿含經》《大樓炭經》的描述已有不同，但仍承認發生“火劫火災”時，是人壽八

仍然保持¹¹。《立世阿毘曇論》反映的是犢子部下分出正量部的宇宙觀和世界觀。正量部起初主要在印度西部阿槃提地區活動，5-7世紀時則在西印度、中印度和斯里蘭卡等地佛教中佔據主流。因而可以認為代表印度部派佛教的傳統觀念¹²。但在中國僧人眼中，似乎“大劫三災”之所以會發生，也是因為當時的人類有種種敗德惡行，因此纔會受到報應。所以《經律異相》和《法苑珠林》都認為，毀滅天地的“大劫三災”來臨時，同時也扼殺了地上世界的所有生靈¹³。這可能也是中國佛教與印度佛教之間的一種微妙差別。

印度佛教無論是“大劫三災”還是“小劫三災”，都是對整個宇宙天地週期輪迴的一般性規律描述，並不特指釋迦如來所在的這個世界的未來走向和歸宿。強調釋迦佛法將滅的佛經，也從未將釋迦佛法的消亡與“大劫三災”聯繫起來。所謂“五濁”中的“劫濁”，特指的都是“小劫三災”，並不涉及天地毀滅的“末日”。那麼，若將釋迦如來佛法在世的整個歷程，納入到佛教整個宇宙週期輪迴之中，又該將其置於何種地位？

真諦譯《立世阿毘曇論》卷九云：

萬歲的人類壽命高峰期，遠未到人命短促的衰世。見《大正藏》編號1552，第28冊，第959頁中欄第17行-第960頁上欄第27行。

¹¹ [陳]真諦譯《佛說立世阿毘曇論》卷十《大三災火災品》，《大正藏》編號1644，第32冊，第221頁中欄第3行-第226頁上欄第7行。

¹² 日本九州大學的岡野潔教授，有關於正量部宇宙論研究的系列論文，其中包括對漢譯《立世阿毘曇論》、梵語、巴利語相關正量部文獻的研究。參見岡野潔《インド正量部のコスモロジー—文献、立世阿毘曇論》，《中央學術研究所紀要》第27號，1998年，第55-91頁；《正量部の歴史的宇宙論における終末意識》，《印度學佛教學研究》第49卷第1號，2000年，第406-402頁；《正量部の傳承研究：現在劫的劫末意識》，《圓光佛學學報》第六期，2001年，第15-40頁；《正量部における現在劫の終末意識をめぐる問題點》，《印度學佛教學研究》第51卷第1號，2002年，第393-388頁；《インド仏教正量部の終末觀》，《哲學年報》第62號，2003年，第81-111頁。等等。

佛言：比丘！經二十小劫，世界散壞。次經二十小劫，世界散壞已住。次經二十小劫，世界起成。次經二十小劫，世界起成已住。是“二十小劫，世界起成已住”者，幾多已過？幾多未過？八小劫已過，十一小劫未來。第九一劫，現在未盡。此第九一劫，幾多已過？幾多在未來？未來定餘六百九十年在（原注：至梁末己卯年翻度此經為斷）。是二十小劫中間，有三小災，次第輪轉。一者大疾疫災，二大刀兵災，三大飢餓災。今第九劫，即第三災¹⁴。

佛教認為宇宙天地一直按照“成、住、壞、空”的模式，循環不斷。這四個階段，每個階段時長二十小劫，總計八十劫，構成一個完整的宇宙循環週期，又稱一大劫。“壞劫”即發生“大劫三災”導致世界破壞的時期。我們現在所處的世界，屬於“住劫”的階段。“住劫”的階段總共時長二十小劫，已經過去八劫，現在處於第九劫，即“現在劫”。真諦在 559 年翻譯《立世論》時，自己註明：住劫的第九劫，應該在譯經之年的 690 年之後，即公元 1249 年前後完結¹⁵。“小劫三災”在二十小劫中並非一併發生，而是次第輪轉出現。第九劫將面臨的是“大飢餓災”。第九劫結束，世界繼續進入第十劫。可見在 6 世紀中期時，也許的確存在過“劫末”即將來臨的意識。而這“劫末”

¹³ 將“大劫三災”時的人類視作惡有惡報，最晚從梁初寶唱編撰《經律異相》就已開始。見《經律異相》卷一，《大正藏》編號 2121，第 53 冊，第 4 頁下欄第 6 行。《法苑珠林》卷一援引了《經律異相》的說法，但道世誤題作“《觀佛三昧海經》”，見《法苑珠林校注》，第 20-22 頁。

¹⁴ 《立世阿毘曇論》卷九《小三災疾疫品》，《大正藏》第 32 冊，No.1644，頁 215b18-27。

¹⁵ 我推測真諦這樣預言的依據，是正量部自公元 2 世紀開始傳承的“七百年後劫末說”。但真諦將 549 年爆發的侯景之亂視作是這七百年預言倒計時的起點，所以他在 559 年漢譯《立世論》時纔說還有 690 年第九劫就將結束。詳見拙文《漢譯〈立世論〉的兩個“中國化”表述》，《首都師範大學學報》2023 年第 5 期，第 1-10 頁。

本來是指第九劫的劫末，而不是整個“住劫”劫末。不排除當時有不明就里的人，把“劫末”當作整個住劫劫期的“終末”，因而會有一些恐慌心理。但在真正理解佛教宇宙觀的佛教信仰者那裡，這個“劫末”，其實並不值得恐慌。

因為佛教認為，每一小劫的輪換，並不是通過天地的毀滅，而是通過人壽的增減來實現。如在每一小劫的劫初，人壽可以八萬四千歲，每一百年減一歲，減至人壽十歲時，就開始以每百年一歲的速度，再回升到八萬四千歲，這樣就完成一劫，如此循環不停。這樣的一劫時間有多長？佛教中人曾嘗試給出具體的數據，但無從驗證，也不可取信¹⁶。通過前述人壽增減的等差數列，我們今天可推算出大乘佛教認定的一小劫，時間是 1679.8 萬年¹⁷。二十小劫構成的“住劫”，總長 3.3596 億年。已過去的八劫是 1.34384 億年。即便第九劫完全結束了，這個“住劫”也還要再經過 11 個小劫，即 1.84778 億年纔結束，到那時纔會發生從“住劫”向“壞劫”的轉換，天地纔會毀滅。按 558 年慧思《立誓願文》的說法，認為釋迦佛法將在其滅度後總計傳世 11500 年，然後纔會迎來“法滅”。理論上說，釋迦佛出世在人壽百歲時，在其滅度後，人壽開始從百歲等差遞減，要先降至人壽十歲，然後再增至人壽八萬四千歲，第九劫纔算結束。

¹⁶ 如唐初陳子良為法琳《辨正論》卷五作注云：“二十小劫，為一成劫。凡經八千萬萬億百千八百萬歲也，為一小劫。”見《大正藏》編號 2110，第 52 冊，第 521 頁中欄第 9 行。此後道宣在《釋迦方誌》卷下《時住篇》將此數據改為“八千萬萬億百千八百萬八萬歲”，見《大正藏》編號 2088，第 51 冊，第 973 頁中欄第 28 行。道世《法苑珠林》卷一則重複了陳子良的“八千萬萬億百千八百萬歲”，見《法苑珠林校注》，第 18 頁。

¹⁷ 按說一切有部《俱舍論》、正量部《立世論》等部派佛教的論書，則每百年人壽增減十歲，人壽最高八萬歲，最低十歲。每一小劫的時長應為 1599800 年。相應的中劫、大劫的時長也都與大乘佛教不同。此不贅述。

同時開始進入第十劫，彌勒佛出世¹⁸。“正像末三時”都結束之後，可能會有“小劫三災”的發生，但離“住劫”的結束，“大劫三災”的發生，還有 1.8 億年之久。所以，“末法”時代的結束，並不會伴隨著天地的毀滅。

按照“正像末三時說”，釋迦佛法在如來滅度後，最多傳續一萬二千年，就該歸於“法滅”。但這並不是佛教歷史的終結。道宣在講到“法滅”發生時說：

過此已後，經歸龍宮，像自頽壞。諸比丘等，同於俗流，惟有剃髮、袈裟而已¹⁹。

意即預言“法滅”的時間一到，世間的佛經都會被龍王帶到海中的龍宮去供養，佛像都自己頽壞。經像都在世間不復存在了，釋迦“正法”自然就徹底消亡。但世間仍有無經無像的比丘存在，他們已與俗人無異，祇有通過剃髮、袈裟纔能將其與俗人相區別。正因“末法”結束到“法滅”之期時，並非世界毀滅的“終末”，祇是世間不再有經像傳世，所以靜琬師徒纔會發願在石經山刻寫石經，留待“末法”萬年後的世間無佛法、無佛經的佛徒再開啟封閉的洞窟，取用石經²⁰。

“末法”的結束，祇是標誌著釋迦佛法的徹底滅盡。而接續釋迦

¹⁸ 這一減壽、增壽歷程，〔南宋〕志磐《佛祖統紀》卷三十《三世出興志》第十四有詳細解說，見《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 299 頁上欄第 21 行 - 第 300 頁中欄第 9 行。

¹⁹ 〔唐〕道宣：《釋迦方誌》卷下《時住篇》第七，《大正藏》編號 2088，第 51 冊，第 973 頁下欄第 9-10 行。

²⁰ 劉屹《末法與滅法：房山石經的信仰背景與歷史變遷》，《歷史研究》2021 年第 3 期，第 77-97 頁。

如來的，還有未來佛彌勒。彌勒何時出世？佛教中也是說法、算法不一。隋吉藏《彌勒經遊意》云：

又彌勒未來成佛歲數，如諸經說不同。一如雙卷《泥洹經》云：一億四千餘歲，乃當有彌勒世也。又二如《賢劫定意經》云：彌勒五億七十六萬歲下作佛。三如《觀經》與《一切智光仙人經》同云：五十六億萬歲與下作佛。四《菩薩處胎》與《賢愚經》云及《賢劫經》同云：五十六億七千萬歲，方下作佛也。又彌勒云：釋迦滅後，如閻浮提日月數，凡五十六億七千萬歲，方出世也²¹。

比較通行的說法是彌勒將在 56.7 億年後成佛，降臨世間。但這 56.7 億年甚至超出了“成住壞空”一大劫的 13.4384 億年，所以 56.7 億年之說肯定是不合情理的。相比之下，“雙卷《泥洹經》”的“一億四千餘歲”說，雖然最不被佛教徒所認可，卻應是以上諸說中相對合情合理的。當然，56.7 億或 5.76 億之說，都因存在諸多的變量而不宜太過當真。很可能關於彌勒下降成佛的時間，佛教中人各自按照自己的理論系統推算出不同的結果。此外還有所謂“賢劫千佛”的系統，“賢劫”即現在的“住劫”，共二十小劫。理論上應有千佛出世。但過去七佛中，從拘留孫佛開始，纔是此“住劫”的第一位佛，釋迦牟尼是“賢劫”第四位佛，彌勒應為第五位佛。但若現在已是第九劫，又行將結束，則從第十劫彌勒成佛後，還有 10 劫此“賢劫”就要結束，卻要先後再出 95 尊佛，未免有點侷促失衡。

可見，若要完全按照佛教的理論來推算彌勒的降世時間，必然會

²¹ [隋]吉藏《彌勒經遊意》，《大正藏》編號 1771，第 38 冊，第 270 頁中欄第 4-12 行。

彼此矛盾抵牾。但無論如何，所有講到釋迦滅度後，未來由彌勒作為下一位如來出世的佛經，都不曾明示或暗示過從釋迦到彌勒之間，會有“末日劫災”的發生。因此，“末法”結束，祇是釋迦佛法的“法滅”之時，世間即便出現屬於“小劫三災”的“飢餓災”，也不意味著“世界末日”或世界毀滅之期來臨。

四、“終末”意識與“中國撰述”

僧祐《釋迦譜》關於“法滅盡”的部分，祇引用了《法滅盡經》和《雜阿含經》卷二十五這兩種經典作為依據。道世的《法滅篇》則分九部，完整地表述了佛教對於“法滅”的原因、經過、時間、標誌、結果等各方面的看法。《述意部》是道世自己的論述，未引經典。道世對“法滅”的理解是：

竊惟正像推移，教流末代。人有邪正，法有訛替。或憑真以構偽，或飾虛以亂真。假託之文，辭意淺雜。玉石朱紫，無所逃形。復由世漸澆浮，人心改變。妄想居懷，專崇業禍。增長三毒，彌招四惡。所以懷暝巨夜，了無思旦之心。欣慕六塵，不覺五刀隨後。名利既侵，我人逾盛。致使凶黨之徒，輕舉邪風。淳正之輩，時遭佞讒。所以教流震旦，六百餘年，惡王虐法，三被殘屏。禍不旋踵，畢顧前良。殃咎已刑，取笑天下。嗚呼來業，深可痛歎！良由寡學所纏，故得師心獨斷。法隨潛隱，災患集身。若元披圖八藏，綜文義之成明。尋繹九識，達情智之迷解者，則五翳有除昏之期，三明有逾光之日也²²。

²² 《法苑珠林校注》，第2813-2814頁。

道世認為“人有邪正”“人心改變”，所以“正像推移”“法有訛替”是難以避免的。從公元1世紀中期的“漢明求法”算起，到《法苑珠林》編纂的公元7世紀中期，佛法傳布中國已有六百年之久。期間發生過三次“惡王虐法”，即大夏赫連勃勃、北魏太武帝和北周武帝這三個暴君對佛教的嚴酷鎮壓迫害²³。但這三次“滅法”運動，持續時間都不長，三個暴君都很快遭受惡報，不是身遭橫死，就是父子反目成仇，或病瘡痛苦而亡。在道世看來，這樣的“惡王滅法”運動，並不會給佛法帶來“法滅”的結局。祇要信徒堅定信仰，澄清心智，佛法就會克服帝王“滅法”這樣短暫、臨時性危機，繼續存續下去。

但道世並不認為克服了以上這些短暫和臨時危機後，佛法將會永存於世。《五濁部》引述《地持論》《俱舍論》《持人菩薩經》《順正理論》《薩遮尼乾子經》《大五濁經》《智度論》等佛教經論對“五濁”的界定和解說，可說是“法滅”的根源和前提。《時節部》引《阿難七夢經》《摩耶經》，講的是“法滅”發生的預期時間。《度女部》引《善見論》《毗尼母經》《蓮華面經》《道宣律師住持感應》，講述的是女人出家導致“正法住世”時間減半，後又恢復千年時長。《佛鉢部》引《蓮華面經》，講的是佛鉢作為釋迦佛法的象徵物，如何被罽賓惡王破碎，後又如何復原如初，並成為未來彌勒下降成佛的信物。《訛

²³ 這種說法可能最早來自道宣。其在《廣弘明集》卷一《序》云：“教移震旦，六百年間，獨夫震虐，三被殘屏。”見《大正藏》編號2103，第52冊，第97頁上欄第5-6行。又在《釋迦方誌》卷下說：“佛法之垂震旦，三被誅焚。初，赫連勃勃號為夏國，初破長安，遇僧皆殺。二，魏太武用崔皓言，夷滅三寶，後悔皓加五刑。三，周武帝但令還俗，皆不得其死。”見《大正藏》編號2088，第51冊，第973頁下欄第10-12行。道世在《法滅篇》最後的“述曰”部分，也重複了道宣的這一說法。見《法苑珠林校注》，第2838頁。

替部》引《付法藏經》《新婆沙論》《迦旃延說法滅盡偈》，講的是釋迦滅度後，佛法在僧伽傳承的過程中，必然出現有意無意的訛誤，導致佛徒對佛法的理解出現偏差和迷惑，“正法”無法維係下去。《破戒部》引《蓮華面經》《當來變經》《十誦律》，講的是出家的比丘不守戒律，是佛法衰敗的必然原因。《諍訟部》引《雜阿含經》《法滅盡經》，講佛法如何滅盡的過程。《損法部》引《仁王經》《舍利弗問經》《王玄策行傳》，再度強調最終破滅佛法的，不是來自佛教之外的力量，如“惡王滅法”，而是佛教內部比丘是否嚴守戒律。因為比丘的破戒、墮落無可避免，所以釋迦佛法“法滅”的結局也是不可挽回的，祇能寄望於未來彌勒佛的出世，纔能重興佛法。

僧祐所引的兩種“法滅盡”經典，祇相當於道世《諍訟部》所引兩經。但並不意味著道世能看到的“法滅”類經典遠多於僧祐，祇是因為兩人設立的類目和選用經典標準不同。實際上，以上道世所引，並不全都可以歸於“法滅類”經典，也還有他沒有引到的“法滅類”經典。道世所引的這二十多種佛教經論，都是講釋迦滅度後，信徒如何心智迷惑，比丘如何不守戒律，這些都是促成“法滅”的直接原因。與本文論題密切相關的，是“法滅”發生的時間、經過，以及是否伴隨天地的毀滅等“末日劫災”。

道世引《摩訶摩耶經》云，摩耶夫人問阿難：如來正法幾時當滅？阿難以每百年為一期，從佛滅後第一個百年，一直預測到佛滅後的“千五百歲已”，俱睽彌國會發生世間殘存比丘之間的諍訟、攻殺，導致世間比丘死亡殆盡，釋迦佛法也由此而徹底滅亡。此時：

一切經藏，皆悉流移，至鳩尸那竭，阿耨達龍王悉持入海。於是佛法而滅盡也。時摩耶聞此語已，號哭懊惱，

即向阿難說偈言：一切皆歸滅，無有常安者。須彌及海水，劫盡亦消竭。世間諸豪強，會必還衰朽²⁴。

當千五百年“法滅”之期到來時，經藏入海自不必說，摩耶夫人所說的偈語，則是指須彌山和海水都會在劫盡時消竭。屆時不僅佛法難留，而且整個世界與人類將一同毀滅殆盡。

專門描述釋迦佛法滅盡的《法滅盡經》云：

法將殄沒，登爾之時，諸天泣淚，水旱不調，五穀不熟，疫氣流行，死亡者眾。人民勤苦，縣官計剋，不順道理，皆思樂亂。惡人轉多，如海中沙，善者甚少，若一、若二。劫欲盡故，日月轉短，人命轉促。四十頭白，男子媠媠，精盡天命，或壽六十。男子壽短，女人壽長，七、八、九十，或至百歲。大水忽起，卒至無期。世人不信，故為有常。眾生、雜類，不問豪賤，沒溺浮漂，魚鱉食噉。時有菩薩、辟支、羅漢，眾魔驅逐，不預眾會。三乘入山，福德之地，恬泊自守，以為欣快，壽命延長。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，盡不復現，不見文字。沙門袈裟，自然變白。……如是之後，數千萬歲，彌勒當下世間作佛，天下泰平，毒氣消除，雨潤和適，五穀滋茂。樹木長大，人長八丈，皆壽八萬四千歲，眾生得度，不可稱計²⁵。

²⁴ 《摩訶摩耶經》卷下，《大正藏》編號 0383，第 12 冊，第 1014 頁上欄第 1-3 行。並參《法苑珠林校注》，第 2819 頁。

²⁵ 《佛說法滅盡經》，《大正藏》編號 0396，第 12 冊，第 1119 上欄第 19 行 - 中欄第 9 行。

這是說在“法滅”發生之時，疾疫流行，社會混亂，人民短壽。大水將世間所有的有情眾生雜類，一概淹沒無遺。祇有菩薩、辟支佛、羅漢這三乘，因受惡魔比丘的排擠，而遁入山中福德之地，得以幸免。世間諸部佛經，先後隱滅不現。釋迦佛法徹底消亡後數千萬年，彌勒降世成佛，世間纔復歸太平。《法滅盡經》完整的經文原本有“法滅盡”時會發生淹沒世間、溺斃眾生的大水災的內容。僧祐《釋迦譜》引用《法滅盡經》時，對這些內容尚且全部保留。同時引用到的《雜阿含經》卷二十五，卻沒有這種“法滅”伴隨“劫災”的內容。道世在《法滅篇》引用《法滅盡經》時，特意刪去了“大水忽起”“眾生、雜類”皆被“魚鱉食噉”的情節，並把“月光童子”改作“聖王”。

與《法滅盡經》相近的，還有《般泥洹後諸比丘世變經》，目前僅有一件編號為 S.2109 敦煌寫本。其中講到法滅盡時的情景：

大水高廿五里，漸諸名山。滿十二年，水乃去所在，無復有山。其地平政（正），樂不可言。然後月光童子乃出世耳。但以般若波羅蜜，教化人民。……法王治世，五十一年便去。自是以後，法遂微末。……然乃般泥洹，龍王當取舍利去，乃取十二部經，於海中供養之。是以大法盡矣。……人欲盡時，大海水通小海，海沸地亦沸。閻浮地當廣大平正，彌勒佛乃下耳²⁶。

這也是說到“法滅”時會有大水災淹沒陸地和高山，龍王把經藏和舍利帶入海中，釋迦佛法在世間消亡，再發生一次滅盡人類的大水

²⁶ 參見方廣錫、〔英〕吳芳思主編：《英藏敦煌文獻》，桂林：廣西師範大學出版社，第34冊，2014年，第46-48頁。

災，之後彌勒佛纔降世。

看來，釋迦佛法的“法滅”結局，以及未來佛彌勒的降世，都是注定不可避免的。祇是在釋迦“法滅”時，是否會出現天地毀滅、人民死亡殆盡的“劫災”“終末”景象？按照印度佛教的傳統，釋迦“法滅”時，原本並非“劫末”，更不該有天地毀滅、人無孑餘的“劫災”發生。況且，幾部講彌勒下生成佛的佛經，如《彌勒下生經》《彌勒大成佛經》等，都不曾說彌勒降世前，世間要先經歷天地毀滅重生的大劫災。然而，《摩訶摩耶經》《法滅盡經》《般泥洹後諸比丘世變經》等，卻都描述了“法滅”與“劫災”相伴而生的景象，具有濃厚的“終末”意識。從時間的先後來看，具有“終末”意識的這幾部經典，很可能是在5世紀中後期纔成書的，時代要晚於《長阿含經》《雜阿含經》《大樓炭經》《立世阿毘曇論》等印度佛經原典。《長阿含經》等時代明顯較早的印度佛教經典，一貫秉持的宇宙論和世界觀是“法滅”與“劫災”無關的立場。為何到《摩訶摩耶經》這一批佛經，卻轉而宣揚“法滅”必然帶來“終末”的觀念？

這一差異很可能並非印度佛教在發展歷程中前後觀念有所變化，而是體現了中國本土文化對印度佛教教義的改造。現有的研究表明，《摩訶摩耶經》雖然在經錄中著錄為“蕭齊沙門曇景譯”²⁷，但很可能是一部“中國撰述”的經典²⁸。《法滅盡經》²⁹和《般泥洹後比丘世

²⁷ [隋]法經：《眾經目錄》卷一，《大正藏》編號2146，第55冊，第123頁上欄第11行。

²⁸ 撫尾正信《摩訶摩耶經漢訳に関する疑義》，《佐賀龍谷學會紀要》第2號，1954年，第1-28頁。Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley, California, Asian Humanities Press, 1991, pp. 168-170, 206; Hurbert Durt, “The Meeting of the Buddha with Māyā in the Trāyastriṃśa Heaven: Examination of the *Mahāmāyā Sūtra* and Its Quotation in the *Shijiapu*--Part I”, *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 11 (2007): 266-245; Durt, “The

變經》³⁰也都是5世紀末至6世紀初“中國撰述”的經典，甚至還曾被懷疑是“疑偽經”。它們共同的特點是：找不到梵語或巴利語原本，且經中出現明顯具有中國特色的思想意識。這方面前輩學者已有很多討論。就本文主題而言，“法滅”伴隨著“劫災”和“終末”的發生，的確是一個有悖於印度佛教固有傳統的突出特點。菊地章太發現5世紀前半期的道教經典如《洞淵神咒經》《太上靈寶天地運度自然妙經》等，就已具有“劫末大水”的“劫災”意識，從而提出是5世紀前期

Post-Nirvāṇa Meeting of the Buddha with Māyā: Examination of the *Mahāmāyā Sūtra* and Its Quotation in the *Shijiapu*--Part II”, *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 12 (2008): 192-158.

²⁹ 撫尾正信《法滅盡經について》，《龍谷論叢》創刊號，1954年，第23-47頁。藤堂恭俊《シナ佛教における危機觀—特に隋・唐時代以前における諸問題—》，《佛教大學研究紀要》第40號，1961年，第25-62頁；Erik Zürcher, “Eschatology and Messianism in early Chinese Buddhism”, in *Leyden Studies in Sinology*, edited by W. L. Idema, 34-56 (Leiden: Brill, 1981); Zürcher, “Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism”, *T'oung Pao* 68 (1982): 1-75. 這兩篇論文都已收入 Jonathan A. Silk ed., *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*, 165-185, 187-257 (Leiden: Brill, 2013). 瀧口宗紀《『法滅盡經』の成立とその影響》，《佛教論叢》第42號，1998年，第58-65頁；菊地章太《「あの世」の到来——『法滅盡經』とその周辺》，田中純男編《死後の世界—インド・中国・日本の冥界信仰—》，東京：東洋書林，2000年，第115-146頁；川口義照《中國佛教における經錄研究》，京都：法藏館，2000年，第253-266頁；林雪玲《敦煌寫本〈小法滅盡經〉非疑偽經考論》，《普門學報》第17期，2003年，第1-11頁；曹凌《中國佛教疑偽經綜錄》，上海古籍出版社，2011年，第154-163頁。等等。

³⁰ 牧田諦亮《疑經研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1976年，第60-62頁；砂山稔《月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經——月光童子讖を中心として》，《東方學》第51輯，1976年，第55-71頁；氣賀澤保規《隋末彌勒教的亂をめぐる一考察》，《佛教史學研究》第23卷第1號，1981年，第15-32頁；Erik Zürcher, “Prince Moonlight”, *Buddhism in China*, pp. 212-213, n. 51；菊地章太《世の轉變と戒律のゆくえ—『般泥洹後比丘世變經』の成立をめぐって》，日本敦煌學論叢編輯委員會編《日本敦煌學論叢》第一卷，東京：比較文化研究所，2006年，第137-166頁；修訂稿《世變經成立年代考》，《東洋學研究》第56號，2019年，第145-163頁；菊地章太《世變經成立年代考補遺》，《東洋學研究》第57號，2020年，第225-235頁。

道教講述天地毀於大水劫災的經典，啟發了5世紀後半期直至6世紀的《摩訶摩耶經》《法滅盡經》《般泥洹後比丘世變經》，乃至《首羅比丘經》《普賢菩薩說此證明經》等這些明顯後出的“中國撰述”佛經的造作³¹。從道經與佛經成書的時間先後來看，這一結論是可以接受的。

在靈寶經研究近年取得新進展的情況下，菊地氏的研究可再做一些推進和完善。例如，菊地氏似乎沒有充分意識到在比《洞淵神咒經》更上的上清經和靈寶經中，已經存在系統的“劫災說”理論。關於“大劫”發生時，天地淪沒，九海溟一的描述，早在4世紀中期的上清經就已出現³²。如《上清三天正法經》云：

天圓十二綱，地方十二紀。天綱運關，三百六十輪為一周；地紀推機，三百三十輪為一度。天運三千六百周為陽勃，地轉三千三百度為陰蝕。天氣極於太陰，地氣窮於太陽。故陽激則勃，陰否則蝕，陰陽勃蝕，天地氣反。天地氣反，乃謂小劫。小劫交，則萬帝易位，九氣改度，日月縮運，陸地涌於九泉，水母決於五河，大鳥屯於龍門，五帝受會於玄都。當此之時，兇穢滅種，善民存焉。

天運九千九百周為陽蝕，地轉九千三百度為陰勃。陽蝕則氣窮於太陰，陰勃則氣極於太陽，故陰否則蝕，陽激則勃，陰陽蝕勃，則天地改易。天地改易，謂之大劫。大劫交，則天地翻覆，海涌河決，人淪山沒，金玉化消，六合冥一。白屍漂於無涯，孤爽悲於洪。……當此之時，萬

³¹ 菊地章太《神咒經研究—六朝道教における救済思想の形成—》，東京：研文出版，2009年，第316-325頁。

³² 小林正美《六朝道教史研究》，1990年日文初版，此據李慶中譯本，成都：四川人民出版社，2001年，第387-435頁。

惡絕種，鬼魔滅跡，八荒四極，萬不遺一。至於天地之會，自非高上三天，所不能攘；自無青籙白簡，所不能脫也³³。

這可能是最早嘗試將中國傳統的陰陽數術理論，與佛教大小劫期思想結合在一起的道教經典之一。用漢字“劫”來對譯印度的 kalpa 時，“劫”字本身還沒有劫災、災難之類的意義。此前中國漢語詞彙的“劫”字，祇有“威逼、脅迫；搶奪、強取”之類的動詞義，或是“盜賊、劫匪”之類的名詞義。因此用在漢譯佛經中的“無數劫”“大劫”“小劫”，最初都是表示時間計量單位的名詞性用法。“陰陽蝕勃，天地改易”的觀念與“大小劫”結合，使得“大小劫”交替之時相伴發生水旱災患的意涵得到強化，“劫”字纔具有了“劫災、災難”的意義。“小劫”來臨時會發生社會動盪，災害橫行，相當於佛教所言的“小劫三災”。“大劫”來臨時會發生導致天地毀滅的“劫災”，特別是強調淹沒一切的水災。但這“劫災”並不是意味著世界從此毀滅無遺、不再重生的“終末”。每次“大劫”的發生，都起到滌盪人間萬惡的功效，真正的善人將會得到保護，進入“大劫”之後另一個天地萬物重生的、新的太平世界。

上清經的這一“終末”思想影響到後出的靈寶經。靈寶經中成書較早（應在 360-410 年代之間）的《太上洞玄靈寶真文要解上經》云：

日月交回，七星運關，三百三十日，則天關回山一度；
三百三十度，則九天氣交；三千三百度，天地氣交。天地

³³ 此據〔北宋〕張君房編，李永晟點校《雲笈七籤》卷二《劫運》所收《上清三天正法經》，北京：中華書局，2003年，第20-21頁。關於這裡的“勃蝕”，參見王誠《道經所見“勃蝕”考》，《宗教學研究》2019年第3期，第24-28頁。

氣交，為小劫交；九千九百度，則大劫周。此時則天淪地沒，九海溟一，金玉化消，毫末無遺。天地所以長存不傾者，元始命五老上真，以靈寶真文封於五嶽之洞，以安神鎮靈，制命河源。致洪泉不涌，大災不行³⁴。

這裡“大劫”“小劫”的概念，與其說來自佛教宇宙論，不如說是對上清經的直接繼承和發展。按《真文要解上經》的說法，大約3025年為一“小劫”，9075年為一“大劫”。天地之所以沒有出現頻繁的傾覆與再生，是因為有“靈寶真文”封鎮五嶽。

成書於公元420年左右的《元始五老赤書玉篇真文天書經》，以3300年為一小劫，9900年為一大劫，歷經9億多年後，會發生天地、山川、江海、金石、人民、眾生，一時消化的大災³⁵。專門解說《真文天書經》中“靈寶五篇真文”的《太上洞玄靈寶真文赤書玉訣妙經》則講述佩帶“五篇真文”及相應的神符，可以在大劫來臨時禳災避世：

道言：天地大劫之交，洪水四出，盪穢除惡，萬無遺一。當此之時，天地冥合，人民漂流，無復善惡。唯有志學之士，得靈寶真文，大劫、小劫之符，乃可乘飛羽而高觀，登靈岳而浮翔。……五行相促，運度機關。陰陽否激，結成災衝。大劫傾沓，盪穢除氛。九河受封，洪災激川。水母徘徊，鳥馬合群。日月冥會，三景停關。上選種臣，推校玉文。

³⁴ 《道藏》，此據文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年影印本，第5冊，第903頁中欄第6-13行。關於此經成書時代較早的考論，參見劉屹《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，上海：上海古籍出版社，2018年，第367-375頁。

³⁵ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷中，《道藏》第1冊，第789頁中欄第13行-第794頁上欄第4行。

棄惡遺善，清濁永分³⁶。

“大劫”發生時，一定會有大洪水淹沒一切。祇有佩帶靈寶真文神符的學道之士，纔能度過劫災，成為“種臣”；待劫災過後，在下一個新天地中開創新的人類紀元。從東晉末至劉宋時期陸續出世的三十幾卷靈寶經，反復出現類似的內容：大小劫更替，都會發生天地毀滅、人民塗炭的大災難。當洪水淹沒世間，惡人死亡殆盡時，祇有信道、佩符之人可以躲避劫災，迎接下一個嶄新世界。這甚至可以作為中古道教所特有的一種“劫災觀”，在靈寶經中得到了豐富和定型。

靈寶經的“劫災觀”至少具有三個鮮明特點。其一，這是一種中國本土陰陽數術理論與佛教宇宙觀結合的產物，並不純粹是對佛教劫期輪換和大小劫觀念的直接借用。從上清經到靈寶經，先是按照中國的陰陽數術理論，推算出從佛教借用來的“大小劫”將會發生的時間；繼而越來越強調發生大小劫之時，將會伴隨的種種災害，甚至是天地的毀滅。可以說，印度佛教“大小劫”原本祇是表示長時間的單位名詞；祇有在靈寶經中，“大小劫”纔具有了“劫災”“劫難”的意涵。其二，這是一種帶有濃厚道德評判色彩的宇宙觀。道教認為，劫期交替時會發生大水災，這場洪水不僅毀滅世間萬物，還起到滌除世上一切惡人的效果。相對而言，信道、善良的人，會得到真文、神符的護佑，並且從中挑選出“種民”或“種臣”，最終能夠徹底度過劫災。這種根據人的善惡來決定其在劫災發生時是否得到救度的觀念，根源應是來自中國傳統的“天人感應論”，以及由此延展開來

³⁶ 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上，《道藏》第6冊，第190頁上欄第11行-中欄第7行。

的道德性災異觀。其三，這種“劫災”是在一個不斷循環的宇宙大週期中重複發生的；“種民”和“種臣”的存在，就是為下一個新的世界和天地保留人種和善根。這樣的“劫災觀”無疑對5世紀中期以後佛教中的“中國撰述經典”產生直接的影響。

所謂劫期到來之時，大水淹沒世間，人民死亡殆盡，然後纔能迎接彌勒下降之類的說法，在“正統”印度佛經中，幾乎很難找到共鳴。這也是《法滅盡經》等這一批佛經被佛教目錄學家視為“疑偽經”的重要原因。然而，這樣的佛經卻一部接一部地被撰作出來，正說明即便在中國的佛教信仰世界，這種觀念也是得到理解並受到歡迎的。原本印度佛教認為天地運行自有定數，與人世和人民的善行惡行並沒有直接的關係。但中國的“天人感應論”和“道德性災異觀”，將天地自然的運行也賦予善惡分別的道德標準。這種“劫災觀”的前提，是來自佛教的宇宙週期循環的理論，因而大原則上是符合佛教基本教義的。所以這樣“劫災觀”實際上在中國佛教中，也在一定程度上得到接受和認可。如寶唱在《經律異相》，道世在《法苑珠林》，都不同程度地接納了天地毀滅、人民因其善惡而決定死亡或是幸存的“劫災”觀念。儘管他們旁徵博引的佛教經論，其實很難印證這樣的觀點。

五、結語

最晚從1960年代開始，西方學者認為中國的佛教、道教都有類似西方宗教所言的“終末論”思想。索安等道教學者率先提出道教中有“終末論”與“救世主義”思想的存在³⁷。許理和提出道教系統化

³⁷ Anna K. Seidel, “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hong”, *History of Religions* 9 (1969-1970): 216-247. 王宗昱中譯文《老子和

的“終末論”影響到部分“中國撰述”佛經的造作³⁸。這樣的觀點直到菊地章太，纔提供了比較堅實可靠的證明。然而從本文的討論來看，將西方宗教中的“終末論”或“救世主”思想，比附到東方宗教身上，無論對佛教，還是道教來說，都未必恰當。

在印度佛教看來，“末法”是佛陀滅度後佛法逐漸走向衰亡的全過程。“末法”結束，也就是“法滅”之時。從佛教固有的宇宙觀來看，“法滅”並不意味著發生天地毀滅的災難，甚至並非發生在兩個劫期相互交替的時節。即便在中國佛教發展出“正像末三時說”之後，其中“末法”的結束也祇是發生在釋迦滅度後12000年左右。在“正統的”佛教徒看來，那時祇會發生釋迦的經藏、舍利入海，世間再無釋迦佛法傳續，並不意味著天地的毀滅和人民的死亡殆盡。因此，“末法”結束後，我們的世界將繼續存在，直到“壞劫”來臨時纔會毀滅。釋迦與彌勒同屬“住劫”，這兩佛之間，本不存在一場毀滅天地的劫災。印度佛教也並不認為彌勒作為未來佛的出世，將是一個全新世界的“新佛”，或是對經歷苦難劫災世間的徹底拯救。

然而，諸如《摩訶摩耶經》《法滅盡經》《般泥洹後比丘世變經》這樣“非正統”的佛經，的確講到了釋迦“法滅”時，同時也是“劫末”發生“劫災”之際。如果追根溯源，這種觀念不會是從印度佛教宇宙觀自然發展而來的，而是受到中國本土數術傳統與印度佛教宇宙論結合而產生的道教“劫災觀”的影響。當漢譯佛經將佛教宇宙論關於“大小三災”的觀念介紹進來時，中國本土數術傳統早已有關於

李弘：《早期道教救世論中的真君形象》，任繼愈主編《國際漢學》第十一輯，鄭州：大象出版社，2004年，第185-206頁。

³⁸ 許理和主要在兩篇文章中討論道教“終末論”對佛教的影響問題，即前揭“Eschatology and Messianism in early Chinese Buddhism”和“Prince Moonlight”。

陽九、百六的災異推演模式。原本中國本土並沒有天地崩壞後還會循環重生的觀念，漢譯佛經為中國帶來了宇宙天地將定期生成壞滅、周而復始的思想³⁹。中國本土傳統又普遍承認“自然界災難是對人類善惡行為感應”的觀念。因此中國本土與域外佛教的觀念結合，形成了一種互為補充的“劫災”思想：即宇宙天地周而復始地生滅運轉；當自有定數的劫期到來，天地毀滅，大水盪除邪惡，保留善良人種，以待下一個新的輪迴開始。這是道教吸收甚至改造佛教宇宙觀的一個重要方面，堪稱是中國陰陽數術理論與佛教宇宙論結合而產生的一種中國式的宇宙論。這樣的“劫災說”形成並完備後，又反過來影響到《摩訶摩耶經》等“中國撰述”佛經的造作。而那些把彌勒刻畫成類似“救世主”形象的“疑偽經”，也正是在這一理路上發展而來的，所以纔會被視為與佛教正統不合的“異端”。

這種佛道混合而成的“劫災說”，與西方宗教在人類社會和自然界的終結意義上所講的“終末論”或“末日審判”，有著根本上的區別。其一，印度佛教、中國道教與中國佛教所講的“劫災”，雖然會發生天地的毀滅，人類的滅亡，但永遠不會是真正意義上的“終結”或“終末”。因為在每次“劫災”之後，都還會有下一個全新的世界再生。西方宗教的“終末”或“末日審判”，幾乎就意味著地上世界的徹底終結。每個人升入天堂或是墮入地獄，基本上就是最終的定局⁴⁰。其二，中國道教與佛教的“劫災說”中，幾乎清一色都是足以毀滅世界的水災，這可能與陰陽數術理論有關。而西方“終末論”

³⁹ 關於中國傳統的數術推算以及中國本無宇宙週期循環更替的理論，參見劉屹《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，第609-629頁。

⁴⁰ 對基督教“終末論”的理解也有大量神學義理的討論，包括把“基督再臨”不再視為世界末日的看法。但這種觀點出現較晚。在歷史上產生廣泛影響的理論，還是認為基督再臨，帶來末日審判，意味著世界的終末。

中會有各種戰爭、災害（特別是大火）發生，卻獨獨沒有終末的水災發生。其三，當劫災發生之時，佛、道教並不寄望所謂的“救世主”能夠及時降世救度。道教講信道者在大水災發生時，通過佩帶真文和神符就可以實現自救，完全不需要“救世主”。“正統的”佛教認為：彌勒的降世本來與劫災無關，釋迦與彌勒之間也不存在毀天滅地的劫災。“非正統的”佛教，也許會把彌勒降世與劫災扯上關係，但彌勒降世應在劫災發生之後，彌勒並不會救度劫災發生之時的人們，彌勒並不是彌賽亞或救世主。那種宣揚劫災發生時，彌勒會降世救人的一類佛經，之所以被目為“疑偽經”而遭到排斥，原因就在於在是否發生“劫災”，“降世”時間和是否“救人”這三個關鍵問題上，都嚴重違背佛教的基本教義⁴¹。

最後，無論是立足於中國歷史紀年的“正像末三時說”，還是融貫道佛二教教義的“劫災說”，都可看到中國本土思想文化觀念所起的決定性作用。這或許不再是中國本土思想信仰如何被動地接納，或經過漫長的消化、轉化之後，纔使印度佛教的教義思想實現“中國化”的問題，而是中國本土思想信仰如何積極地、直接地改造印度佛教教義，達到某種“理論創新”的問題。尤其難得的是，這樣的“理論創新”還反過來深刻影響到佛教自身。這方面的研究，本文祇是做了初步嘗試，還有待今後的進一步深入。

⁴¹ 那體慧將彌勒信仰分作四種類型，並發現：其中三種類型的彌勒形象，都可在佛教正典中找到依據；祇有宣揚彌勒會馬上降臨人世扮演彌賽亞、救世主的第四種類型——這也是在中國歷史上始終最容易被民間反亂勢力借用的一種彌勒形象——恰恰是不見於佛教正典的說法。Jan Nattier, “The Meanings of the Maitreya Myth: A Typological Analysis”, in *Maitreya, the Future Buddha*, edited by Alan Sponberg and Helen Hardacre, 26-47 (Cambridge University of Press, 1988).