

## 正法與末法： 唐代禪宗的末法觀念\*

聖凱  
清華大學

**摘要：**唐代禪宗對末法觀念的投射，一方面通過修禪開悟的證悟而回應末法時代學禪的困境，這在早期禪宗是顯而易見的；但是，隨着會昌毀佛帶來的教法困境，禪僧對末法時代則有更深的認同與反思，如黃檗希運、洞山良价都呈現出禪僧對末法時代修道困境的審視。禪宗通過提倡“不立教法”，懸擱了教法的歷時性傳承；《六祖壇經》的“正法”並不是“正、像、末”這種歷時性的正法，反而是現時性、非歷時性的真理證悟。神會的“見性”思想彰顯主體性，破除歷時性的二元對立，彰顯真理證悟的絕對性與整一性。因此，禪宗的末法觀念具有克服末法的內涵，即通過頓悟正法而克服末法。

**關鍵詞：**末法、禪宗、正法、頓悟

所謂末法，其真正內涵是教法衰退的歷史和現實困境、正法親證的修道困境，這種困境焦慮和危機意識轉化為觀念傳統和現實解釋，從而呈現出正法五百年、像法一千年、末法一萬年的傳說。

公元六世紀，末法觀念在中國佛教界開始盛行；北方的地論學派、三階教乃至淨土教皆深受末法觀念的影響，後來智顛、信行、吉藏、道綽等頻繁引用《大方等大集經·月藏品》等末法教說。<sup>1</sup>七世紀初至八世紀中葉，隨着禪宗的創立，尤其南宗的興盛，一方面是人才輩出、宗派興盛的唐代禪宗，另一方面則是末法觀念流行背後的現實困境與危機意識，禪宗思想體系中超克末法的超越路徑，糾纏在禪宗的觀念世界中。

淨土教與末法的關係，獲得廣泛的關注與學術共識；但是，有關禪宗的末法觀念，學術界卻鮮有涉及。<sup>2</sup>日本學者菊藤明道《禪者的末法思想》一文，主要探討榮西、道元、夢窗等日本禪師的末法思想，他們如何論述正像末衰退下降的歷史觀，如何超克末法思想而興起正法。<sup>3</sup>古賀英彥《關於禪的時與機》一文，則簡略地探討了禪宗對末法的記載，以及初期禪宗的授戒、禪觀等情況。<sup>4</sup>日本禪宗繼承中國

\* 本文為 2017 年度國家社會科學基金重大項目“漢傳佛教僧眾社會生活史”(17ZDA233) 階段性成果。

<sup>1</sup> 參見聖凱《南北朝地論學派思想史》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 631 頁。元永常《南北朝時代の疑偽經における末法思想の形成》，《印度學佛教學研究》第 50 卷第 1 號，2002 年，第 197-199 頁。

<sup>2</sup> 冉雲華在《中國早期禪法的流傳和特點》中強調禪法與末法是中國禪法史上的一個特殊題，但和習禪的主流無關，所以他認為不必再作進一步的討論。參見冉雲華《中國禪學研究論集》，臺北：東初出版社，1990 年，第 23 頁。

<sup>3</sup> [日] 菊藤明道《禪者の末法思想》，《印度學佛教學研究》第 21 卷第 1 號，1972 年，第 258-260 頁。

<sup>4</sup> [日] 古賀英彥《禪に於ける時と機》，收於日本仏教學會編《仏教における時機觀》，京都：平樂寺書店，1984 年，第 203-214 頁。

禪宗的思想脈絡，二者末法觀念的問題意識應該是一致的；所以研究唐代禪宗的末法觀念，菊藤明道、古賀英彥已經奠定了一定的基礎，需要繼續深入探討。

## 一、末法時代與學禪

“末法”作為北朝佛教的觀念傳統，盛行於唐代佛教。道宣在《續高僧傳·習禪篇》“論”中解釋了末法與禪修的關係：

或有問曰：大聖垂教，正、象為初，禪法廣行，義當修習。今非斯時，固絕條緒，其次不倫，方稱末法。乃遵戒之行，斯為極也。請為陳之！

因為敘曰：原夫正、象東設，被在機緣，至於務道，無時不契。然教中廣敘信法兩徒，誠由利鈍等機，所以就時分位。若能返源體道，深默諸有，學與佛世，其德齊焉；故初千年為正法也，即謂會正成聖，機悟不殊。第二千年，依教修學，情投漸鈍，會理叵階，攝靜住持，微通性旨；然於慧釋未甚修明，相似道流，為象法也。第三千年後，末法初基，乃至萬年，定慧道離，但弘世戒，威儀攝護，相等禪蹤。而心用浮動，全乖正受，故並目之為末法也。《善見》所述法住萬年，護持紹世，斯蹤可錄。若依《魔耶》，時度千年，不修靜觀，非通論也。約相兩敘，矛盾乖蹤，就緣判教，各有其致。至如世情煩掉，人顯鋒奇，才數攝持，皆耽昏漠；良由習熏既遠，宗匠難常，即目易觀，未遑誠教。《善見》萬載，亦是明規，准法具修，義無不獲。故論敘云：“初五千年得三達智，後五千但遵戒法。”前據道法，理觀住持，故云入聖，諒有從也。後在事亂，相法住持，何能入道？故言是也。若乃心水鼓浪，則世業難成；想寂離緣，

則理自清顯。涅槃敘定，豈不然哉？故使聚落宴坐，神仙致譏；空林睡卧，群聖同美。誠以託靜求心，則散心易攝，由攝心故，得解脫也。<sup>5</sup>

道宣強調斷除煩惱、成就解脫，需要收攝亂心，禪智並重。禪法是“正法時期”的修行法門，因此會出現末法時期是否適合修禪的問題。

根據道宣的論述，初千年為“正法”，修學者根機平等、沒有差別，修行有成、證入正法而成聖；第二千年為“像法”，修學者的根機逐漸變鈍、證悟真理的能力有差別，大略通達經論的旨意，證入真理的“相”；第三千年為“末法”的開始乃至萬年，修學者很難契入定慧之道，在心性上很難產生“正受”，通過持戒、威儀等身“相”而呈現出“禪”的蹤跡。但是，道宣引用了許多經典證明，所謂末法時代不宜習禪的說法，“非通論也”。道宣尤其引用了《善見律毗婆沙》“初五千年得三達智，後五千但遵戒法”<sup>6</sup>，《善見律》是指從佛滅之年開始算起，前五個1000年，共計5000年間，世間人信佛證果的階位，從得三達智、阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹，逐次降低，但這都還算能夠“得道”的年代。此後再有5000年，是“學而不得道”的年代。當這前後兩個5000年，總計10000年過後，“經書文字滅盡”，世間雖仍有剃頭、袈裟法服，人們卻再也不可能得道。<sup>7</sup>這樣，無形

<sup>5</sup> 《續高僧傳》卷二十，《大正藏》第50冊，第596頁上-中。另參見（唐）道宣撰、郭紹林點校《續高僧傳》（中），北京：中華書局，2014年，第810-811頁。

<sup>6</sup> 參見《善見律毗婆沙》卷十八：“於五千歲得道，後五千年學而不得道，萬歲後經書文字滅盡，但現剃頭有袈裟法服而已。”《大正藏》第24冊，第796頁下。

<sup>7</sup> 劉屹《何謂“末法”——對一些誤解的辨析》，《敦煌研究》2022年第1期，第35頁。



中將“理觀”而悟道的時間延長至佛滅後 5000 年，這樣唐代仍然屬於修觀悟理的時代。

根據《善見律毗婆沙》的記載，唐代是適合修禪的時代；根據正法、像法、末法各 500、500、10000 年，或 500、1000、10000 年，唐代皆屬於“末法”時代，則存在修禪證悟的困難。唐代禪宗也普遍接受了“末法”的時代觀，如《永嘉證道歌》說：“嗟末法，惡時世，眾生福薄難調製。去聖遠兮邪見深，魔強法弱多恐害。聞說如來頓教門，恨不滅除令瓦碎。<sup>8</sup>永嘉禪師感嘆末法時代的修道根機淺薄、邪見深厚而無法接受頓教法門，禪宗的傳播面臨着嚴峻的考驗。

開元二十年 (732)，神會在滑臺與崇遠法師辯論，《菩提達摩南宗定是非論》記錄了辯論的內容。《菩提達摩南宗定是非論》說：

和上言：“《大涅槃經》云，如來在日，祇許純陀心同如來心，心了如來常，不許身同如來身。經云：南無純陀，南無純陀，身雖凡夫身，心如佛心。如來在日，尚祇許純陀心了如來常，不言身證。今日神會身是凡夫，末法時中分，修得十地法，有何可怪？<sup>9</sup>

神會引用了純陀身為凡夫而心證入如來常住法身為例，提倡身和心分離的方法，“身”是歷史的現實困境，處於末法時代；而“心”則深具菩提心，修十地菩薩道。

神會的思路是非常有典範意義的，通過心靈證悟而超越“末法”的歷時性困境。但是，末法觀念所帶來的歷史衝擊力與現實困境交

<sup>8</sup> 《永嘉證道歌》，《大正藏》第 48 冊，第 396 頁中。

<sup>9</sup> 楊曾文編校《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996 年，第 24 頁。

織在一起，給唐代禪師對禪法的流行帶來許多反思與審視。如黃檗希運(?-855)生活在會昌毀佛之際，曾與弟子隱棲山林。大中二年(848)裴休任宣州刺史，迎請希運在宣城開元寺傳授禪法；裴休將他前後從希運所受的禪法加以整理，大中十一年(857)題為《黃檗斷際禪師傳心法要》《黃檗斷際禪師宛陵錄》，付序成書。《黃檗山斷際禪師傳心法要》云：

如今末法向去，多是學禪道者，皆著一切聲色。何不與我心同虛空去，如枯木石頭去，如寒灰死火去，方有少分相應。若不如此，他日盡被閻老子拷爾在。爾但離却有無諸法。心如日輪，常在虛空。光明自然，不照而照。不是省力底事。到此之時，無棲泊處，即是行諸佛行，便是應無所住而生其心。此是爾清淨法身，名為阿耨菩提。若不會此意，縱爾學得多知，勤苦修行，草衣木食。不識自心，盡名邪行，定作天魔眷屬。如此修行，當復何益？志公云：“佛本是自心作。那得向文字中求？”饒爾學得三賢四果十地滿心，也祇是在凡聖內坐，不見道。<sup>10</sup>

黃檗希運經過會昌毀佛的劫難，更能體會末法時代佛教生存與禪僧修道的困難。首先，末法時代意味着修道根機的衰落，學禪者多執著“聲色”等虛妄境界，無法如“枯木石頭”“寒灰死火”那樣去破除內心的執著，容易成為“天魔眷屬”。黃檗希運希望禪者能夠“識自心”，內心如虛空中的太陽，智慧光明自然而現，契入《金剛經》所說“應無所住而生其心”的清淨境界。

另外，洞山良价(807-869)在唐武宗禁毀佛教時期曾還俗於箕州

<sup>10</sup> 《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》第48冊，第383頁中。

民間，在宣宗即將恢復佛教時又着僧衣。在《筠州洞山悟本禪師語錄》中，他提到末法時代學禪的狀況：“末法時代，人多乾慧。”<sup>11</sup>“乾慧”與菩薩行位中的“乾慧地”具有相同的意義，指智慧缺乏定水的潤澤，即有慧無定。北宗禪作品《大乘無生方便門》提到“問：《維摩經》云：無方便慧縛。二乘人在定不聞，出定即聞；在定無慧不能說法亦不能度眾生，出定心散說法無定水潤，名乾慧定，是名無方便慧縛。”<sup>12</sup>雖然具有說法的智慧，但是並沒有定水潤澤，所以是“無方便慧縛”。

## 二、頓悟正法與克服末法

洞山良价提到在末法時代，修禪會出現“三種滲漏”，“滲漏”是浪費耗損的意思，這是學禪過程中的三種缺失、迷誤。《筠州洞山悟本禪師語錄》說：

末法時代，人多乾慧。若要辨驗真偽，有三種滲漏。一曰見滲漏，機不離位，墮在毒海。二曰情滲漏，滯在向背，見處偏枯。三曰語滲漏，究妙失宗，機昧終始。學者濁智流轉不出此三種，子宜知之。<sup>13</sup>

所謂“三種滲漏”指見、情、語，即是見地、工夫、說法等方面的迷失。<sup>14</sup>一、“見滲漏”，指修禪的見地無法超越自己的現實處境，

<sup>11</sup> 《筠州洞山悟本禪師語錄》，《大正藏》第47冊，第513頁下。

<sup>12</sup> 《大乘無生方便門》，《大正藏》第85冊，第1275頁中-下。

<sup>13</sup> 《筠州洞山悟本禪師語錄》，《大正藏》第47冊，第513頁下。

<sup>14</sup> 楊曾文解釋說：“是說一般禪師之所以沒有清明的智慧，主要是由於見解（對世

因此墮落在煩惱苦海中，說明修禪要求禪者的見地要高明；二、“情滲漏”，指禪者的心念無法超越回憶、對立偏執等念頭，“向”指回憶過去，“背”指偏執，因此修禪的念頭容易偏向枯寂，覺照工夫不明，說明修禪要求禪者的覺照工夫要清明、圓融；三、“語滲漏”，指禪師說法時，語言失去頓教的宗旨，無法真正實現應機設教。

但是，神會與洞山良价則完全不同。他雖然意識到身處末法時代，但仍然有開悟、修十地法的信心與勇氣。神會的信心與勇氣完全來自惠能“頓悟正法”的修道論。在《六祖壇經》中，並沒有出現“末法”一詞，而是強調“正法”和“邪法”。如敦煌本《六祖壇經》說：

又有一僧名法達，常誦《妙法蓮華經》七年，心迷不知正法之處。來至漕溪山，禮拜，問大師言：“弟子常誦《妙法蓮華經》七年，心迷不知正法之處，經上有疑。大師智慧廣大，願為除疑。”

大師言：“法達，法即甚達，汝心不達。經上無疑，汝心自疑。汝心自邪，而求正法。吾心正定，即是持經。吾一生已來，不識文字。汝將《法華經》來，對吾讀一遍，吾聞即知。”<sup>15</sup>

“法”可以分為存在法、證法、教法，存在法指一切事物，證法是指真理、修道、解脫，教法是指語言文字為載體的經典。因此，《六祖壇經》的“正法”即是“證法”，因為真理、修道、解脫是一切“法”

間、出世間一切事物的觀點)、情識(包括情慾、意向、感情)、語言三個方面存在着嚴重的問題，都有迷誤的情況。”參見楊曾文《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999年，第527頁。

<sup>15</sup> 楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001年，第54-55頁。



中最究竟、具有主體性，類似於平常所說的“教義”；同時，修道與解脫皆圍繞着真理而展開，因此真理纔是最高的“正法”。

“正法”是釋迦以來所宣揚與提倡，如《雜阿含經》記載他曾對阿難說：

我若以教法付囑人者，恐我教法不得久住；若付囑天者，恐我教法亦不得久住，世間人民則無有受法者。我今當以正法付囑人、天，諸天、世人共攝受法者，我之教法則千歲不動。<sup>16</sup>

根據《雜阿含經》的敘事，“正法”的意義在於佛教徒的證悟與接受，而“教法”的意義在於傳播；如果有人修習正法、證悟真理，而“教法”自然能夠久存於世間。

所以，“正法”不僅具有真理的意義，更是師資傳承的內容而具有正統的意義。敦煌本《六祖壇經》說：

大師言：“法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨，有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合傳。汝不信，吾與誦先代五祖《傳衣付法誦》。<sup>17</sup>

這裡的“正法”是指具有正統意味的“法”，是從釋迦以來師資相承而不絕的“法”。當“正法”強調正統性、唯一性時，意味着真

<sup>16</sup> 《雜阿含經》卷二十五，《大正藏》第2冊，第177頁中。

<sup>17</sup> 楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》，第68頁。

理的内證性，明心見性就是頓悟正法。

永嘉玄覺、神會皆提倡在末法時代修習頓教法門，二人的見性思想都體現出克服末法的效應。《永嘉證道歌》說：“無明實性即佛性，幻化空身即法身，法身覺了無一物，本源自性天真佛。”<sup>18</sup> 永嘉玄覺宣揚人人生來具有佛性，因此在日常生活中修習無念禪法，便能證見佛性。而神會強調“身是凡夫”，心是要“見佛性”。綜合神會語錄所見的“見性”思想，此一概念的要點為下：一、一切眾生，本來涅槃。無漏性智，本自具足……為被煩惱障覆，不能得見。二、需要善知識指授，纔能見性。三、性的本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同空虛，無處不遍，即是諸佛真如身。四、推到無住處便立知。知心空寂，即是用處。換句話說，從空寂體上起知，善分別世界現象，是慧。五、見性的過程和方法，是頓見佛性，漸修因緣。六、見性的性質是精神上的，不是物質性的。七、見性方法是無念，超越空有。八、一旦見性，即不成業結。<sup>19</sup> 頓悟不過是指在直觀的某一剎那實現宗教真理的非二元性體證，具有兩方面的吸引力：一、為修禪者提供簡捷方便達到終極目標的鑰匙，二、允許人們採取與神會後的修辭潔淨要求相一致的態度來使用它。<sup>20</sup> 頓悟作為唐代禪宗的實踐論，從而彰顯禪的主體性，並且以超越二元的絕對性與整一性而顯現真理——頓悟正法。

<sup>18</sup> 《永嘉證道歌》，《大正藏》第48冊，第395頁下。

<sup>19</sup> 冉雲華《禪宗“見性”思想的發展與定型》，《中華佛學學報》第8期，1995年，第62頁。另外，參見冉雲華《從印度佛教到中國佛教》，臺北：東大圖書公司，1995年，第117-143頁。

<sup>20</sup> John R. McRae, “Shen-hui and Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch’an Buddhism”, in *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, edited by Peter N. Gregory, 257 (Dehli: Motilal Books, 1987). 中譯本見[美]彼得·N·格里高瑞編《頓與漸：中國思想中覺悟的不同法門》，上海：上海古籍出版社，2010年，第227頁。

如《永嘉證道歌》指出，在末法惡世之中，邪魔猖獗而佛法微弱，禪宗主張的頓教法門面臨着嚴峻的考驗。具體而言，禪宗語錄中不乏對於宗門衰敗、人才凋零的哀嘆。至於那些對某位法師或外護在末法時代振興佛法之功績的稱讚，也從反面映襯出禪宗整體的生存困境。為了突破這種困境，禪宗中人重視戒律清規對於維護佛法傳承的重要意義，也強調學禪者應當放下對文字和知識的執着，在生死大事上用功。末法觀念的背後，還表現出禪僧對禪法的擔當。黃檗希運在《黃檗斷際禪師宛陵錄》云：

而今末法將沈，全仗有力量兄弟家，負荷續佛慧命，莫令斷絕。今時纔有一個半個行脚，祇去觀山觀景，不知光陰能有幾何？一息不回，便是來生，未知甚麼頭面？嗚呼！勸爾兄弟家，趁色力康健時，討取個分曉處，不被人瞞底一段大事。<sup>21</sup>

“末法”意味着教法的衰落和修道的困境，所以修禪者更需要生起擔當“續佛慧命”的願力，精進修禪而了脫生死，行腳雲遊不能變成“觀山觀景”的旅遊。

如唐末五代仰山光涌(850-938)在仰山慧寂禪師座下皈依，十九歲受具足戒。曾參訪臨濟，依其指示，復還仰山座下，後於仰山處得心印。《全唐文》卷八百七十收錄《仰山光涌長老塔銘》讚嘆仰山光涌弘揚禪宗的功德：

<sup>21</sup> 《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正藏》第48冊，第387頁上。

嗚呼涌公，王者固召不就，因慈悲而後就之，真天人也。將來者多方求知，猶有弗獲，足見涌公不泯其能，蓋力救末法之弊爾。<sup>22</sup>

光涌在慧寂去世之後，到仰山棲隱寺居住傳法。唐末五代，江西先後被五代的吳國、南唐占領。戰亂與朝代的更迭，加重了末法時代的危機意識。所以，宋齊邱為光涌撰寫塔銘時，讚嘆光涌在亂世的弘法功德。

### 三、結語：正法期待與末法危機——末法觀念的內在張力

末法觀念具有歷史維度的觀念史和現實維度的社會史兩大層面，前者是繼承印度佛教傳說乃至北朝佛教的觀念傳統，後者是對現實困境的審視和批判。劉屹通過梳理經論和隋唐佛教有關末法的記載，指出：

結合印度與中國佛教關於“法滅”和“末法”的論述，可知釋迦佛法在其滅度之後，一定會逐步走向衰亡，直至最後徹底在世間消失。這是佛教自我定位的必然宿命。對釋迦佛法最終“法滅”的結局，基本上沒有人表示懷疑。從“正像二時”到“正像末三時”，祇不過是世間的佛教信徒，盡力推遲釋迦佛法最終消亡的時刻到來所想出的一種應對之策。當“末法”被推遲到佛滅後 12000 年纔結束時，身處在佛滅後 2000 多年的佛教信徒，對“法滅”的緊迫感

<sup>22</sup> (清)董誥等編《全唐文》卷八百七十，北京：中華書局，1983年，第922頁。



就會大大減輕。佛教界轉而強調“法末”的結局終究會來臨。“末法萬年”之後纔會到來。相當多的佛教義疏轉而強調：越是“末法”時代，越要禮敬三寶，嚴守戒律。從這個角度來說，“末法”的確蘊含了某些積極的教義和教學，但這是面對“末法”這一消極的宿命所不得不採取的積極應對，並不能據此證明“末法”原本就是值得期盼、令人鼓舞的佛教歷史分期。印度和中國佛教的文獻中，都看不到有人說：進入“末法”後，可以令逐漸衰退的釋迦佛法轉危為機，從衰頹中重興，甚至可免於最終消亡的可能。<sup>23</sup>

印度和中國佛教對於“末法”時代的認知，主要是從僧團內部腐化墮落的角度看的，基本不涉及世俗王權對佛教的態度。僧團的腐化墮落正是教法衰退和正法親證困境的來源，正如淨影慧遠所強調“以法隨人，故有像末；廢人論法，正常不滅”<sup>24</sup>。

總結《六祖壇經》的“正法”觀念，具有兩方面的意義：一、“正法”與“教法”相對，“正法”是指真理的修道與證悟，與“證法”同義；二、“正法”指正統傳承的“法”。所以，《六祖壇經》的“正法”並不是“正、像、末”這種歷時性的正法，反而是現時性、非歷時性的真理證悟。神會的“見性”思想彰顯主體性，破除歷時性的二元對立，彰顯真理證悟的絕對性與整一性。因此，禪宗的末法觀念具有克服末法的內涵，即通過頓悟正法而克服末法。

所以，唐代禪宗對末法觀念的投射，一方面通過修禪開悟的證悟而回應末法時代學禪的困境，這在早期禪宗是顯而易見的；但是，隨

<sup>23</sup> 劉屹《何謂“末法”——對一些誤解的辨析》，《敦煌研究》2022年第1期，第39-40頁。

<sup>24</sup> 《地持論義記》卷五，《卮新纂續藏經》第39冊，第240頁中。

着會昌毀佛帶來的教法困境，禪僧對末法時代則有更深的認同與反思，如黃檗希運、洞山良价都呈現出禪僧對末法時代修道困境的審視。

禪宗的末法觀念意味着觀念的危機意識與現實生活的困境，禪宗通過師資相傳而形成“人”的綿延、頓悟“正法”的現時性與超歷時性、禪法作為教法傳播的正當性，從而呈現了禪宗自身作為現實存在的綿延性與觀念世界的超歷時性，建構了克服末法觀念的最好途徑。這對現代佛教重新審視與批判末法觀念，也提供了最重要的借鑒。

