

中華佛學學報第 5 期 (p193-231) : (民國 81 年), 臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 05, (1992)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係

汪娟

文化大學中文研究所兼任講師

p. 193

提要

彌勒信仰約在四世紀時傳入中國，極盛於南北朝，是中國早期最爲流行的淨土法門。但是目前的淨土行者，大都以西方極樂世界爲依歸，對於彌勒淨土卻顯得十分陌生。由彌勒信仰逐漸轉向彌陀信仰的過程演變，在中國佛教發展史上無疑是一個值得深入研究的課題。而唐朝可以說是正統的彌勒信仰由盛趨衰的關鍵時期，更有詳細探討的必要。本文擬由宗派方面加以考查，藉以明瞭彌勒信仰在唐代正統佛教中的發展情形，作爲研究的初步。主要有以下幾個重點：

- 一、法相宗對彌勒信仰的大力提倡
- 二、淨土宗導致上生信仰日益衰微
- 三、天台宗與彌勒信仰之間的互動
- 四、禪宗流傳彌勒的事典及新形像
- 五、華嚴宗借助彌勒菩薩提高地位
- 六、律宗嚮往彌勒益於信仰的流行
- 七、密宗爲彌勒信仰注入新的成份

前言

正統的彌勒信仰特指佛教人士對彌勒菩薩的崇拜和對彌勒淨土的嚮往。所謂「正統」，是相對於一般民眾俗信的彌勒信仰而言，因此和歷史上以「彌勒」為口號所引起的宗教反亂，在信仰的本質上是不一樣的。

彌勒的梵音是 **Maitreya**，正確的譯音是「梅呬利耶」^[1]，譯為「慈氏」；以其在因地時累劫修慈，故名慈氏。菩薩是菩提薩埵的略稱，意為覺有情，是上求佛果、下化眾生的大心人。彌勒菩薩曾經由佛陀授記（預言），將在五十六億萬年後繼釋迦於此土成佛，仍然號為彌勒；以其具有未來佛的地位，所以又稱為彌勒佛。淨土則是諸佛菩薩所居清淨莊嚴的國土，乃相對於一般眾生所住的穢土而言。彌勒淨土略分兩種，其一是彌勒未來成佛時所成就的人間淨土，其二是彌勒菩薩現在居於天宮說法的兜率淨土^[2]。所以彌勒信仰的基本內容除了對彌勒菩薩的禮敬外，通常也會帶有求生兜率淨土或未來人間淨土的志向，因此又可分為上生信仰和下生信仰。

彌勒信仰的形成，主要基於釋迦牟尼佛的授記與囑咐。釋尊不僅授記彌勒菩薩未來成佛，而且將一切弟子託付彌勒，付囑彌勒住持正法、守護三寶，於是彌勒菩薩便成為佛陀遺教的當然繼承者。因此各據佛理之一隅而成立、開展的佛教諸宗派，自然不能不對這位次補佛位的最後身菩薩表示相當程度的禮敬。即使在專門弘揚彌陀淨土的論著裡，雖不免存有貶抑彌勒淨土的理论，但也僅止於修行法門的選擇之爭；至於對這兩位住在不同世界——娑婆世界和極樂世界——的教主的佛德來做比較的話，也必然說沒有優劣之分。由此可見，彌勒菩薩在正統佛教中的地位是無無可動搖的，是普受尊敬的。然而在不同的宗派當中，它們與彌勒菩薩的關係既有深淺的不同，相對的也會影響到整個宗派對彌勒信仰的弘揚以及宗徒對往生彌勒淨土的意願。本文即透希望過佛教諸宗派與彌勒菩薩之間的相互關係，來探討唐代彌勒信仰展現於各宗派的不同面貌。

一、法相宗對彌勒信仰的大力提倡

彌勒信仰從晉時道安法師（314～385）首倡以來，歷久而不衰。在唐代，對彌勒信仰鼓吹最力、影響最大的，則可說非玄奘大師（602～664）莫屬了。在《大唐故三藏玄奘大師行狀》

p. 195

和《大唐大慈恩寺三藏法師傳》裡，對於他的彌勒信仰有著相當詳實的記載：

涼州訪牒又至，云：有僧字玄奘，欲入西蕃，所在州縣宜嚴候捉。……即於所停寺彌勒像前啟請，願得一人相引渡關。其夜，寺有胡僧達摩夢法師坐一蓮華向西而去，……法師心喜為得行之徵。[\[3\]](#)

欲向阿阿邦穆佉國……（遇賊，將殺師以祀神），於是專心睹史多天慈氏菩薩所，於心想中若登蘇迷盧山，越一、二、三天，見睹史多天宮慈氏菩薩妙寶臺，菩薩國（圍）遶，此時身心歡喜，不知在壇，不憶有賊。[\[4\]](#)

復往伴爛鉢拏伐多國，……中有剋檀觀自在菩薩像，特多靈驗。……向菩薩跪發三願，……二者，所修福慧，願生睹史多天宮，事慈氏菩薩。若如意者，願花挂尊兩臂。……請訖，以花縵遙散，咸得如言。[\[5\]](#)

由於玄奘的出國並沒有得到朝廷的允准，因此除了必須躲避州縣的追捕外，還需要識路的人相引才能順利渡關，於此前程未卜之際，只好在彌勒像前至心祈禱。又在西行途中遇賊，生命即將不保，正是反映一個人最真實的信仰的時候，結果他是專心注念慈氏菩薩，不憶有賊。一再的化險為夷，使得他的彌勒信仰益加深固。他又在觀自在像前發願生彌勒佛所，也得到了徵驗。可見玄奘的彌勒信仰和他祈請頻有感應的宗教體驗有很大的關係。

自至玉花，每因翻譯及禮懺之際，恆發願上生睹史多天見彌勒佛。除翻經時以外，若晝若夜，心心相續，無暫恣廢。從翻《大般若》訖後，即不復翻譯，唯行道禮懺。[\[6\]](#)

上納袈裟時服等數百年事，法師得之，皆為國造塔，書俱胝（觀音）絹像一千楨，賢劫千佛一千楨，彌勒佛一千楨、像十俱胝（千萬），洗浴眾僧，給施貧人，一無貯蓄，隨得隨散。[\[7\]](#)

因從寺眾及翻經大德並門徒等乞歡喜，辭別云：「玄奘此毒身深可厭患，所作事畢，

無宜久住。願以所修福慧迴施有情，共諸有情同生睹史多天彌勒內眷屬中，奉事慈尊。佛下生時，亦願隨下廣作佛事，乃至無上菩提。」……復口說偈教傍人云：「南無彌勒如來應正等覺，願與含識，速奉慈顏。南無彌勒如來所居內眾，願捨命已，必生其中。」……弟子光等問：「和上決定得生彌勒內院不？」法師報云：「得生。」[8]

玄奘的信仰不以上升兜率內院為終極目的，他還要隨同彌勒下生廣作佛事，這正是大乘菩薩積極入世的精神。因此玄奘「法師一生已來常作彌勒業」[9]，可知的有譯經、禮懺、發願、造塔、造像、洗浴眾僧、給施貧人、功德迴向等等。他除了說偈教人念誦以外，並譯有〈讚彌勒四禮文〉。[10]由於玄奘的極力弘揚，不僅法相宗徒多修彌勒淨業，對於時人也有很深的影響。因為以玄奘德望之高，又蒙太宗、高宗父子的禮遇，故其登高一呼，必然風行草偃。證諸《大唐大慈恩寺三藏法師傳》所言：

西明寺上座道宣律師有感神之德，……神答曰：「……且如奘師……由善業力，今見生睹史多天慈氏內眾，聞法悟解，更不來人間，既從彌勒問法，悟解得聖。」宣受神語已，辭別而還。宣因錄入著記數卷，見在西明寺藏矣。[11]

時坊州刺史竇師倫奏：「法師已亡」，帝聞之哀慟傷感，為之罷朝。……下敕曰：「竇師倫所奏，玉華寺僧玄奘法師既亡，葬事所須並令官給。」……又有敕曰：「故玉華寺僧玄奘法師葬日，宜聽京城僧尼造幡蓋送至墓所。」……而京邑及諸州五百里內，送者百餘萬人。[12]

足見玄奘號召力之強，從化者之眾。而玄奘往生兜率淨土之說，除見載於時人的著述裡，也必定盛傳於一般道俗的口耳之間。

至於玄奘為什麼要特別提倡彌勒信仰呢？主要的原因是基於本身的信仰與學統。關於玄奘的學統和彌勒菩薩之間的關係，首先要從玄奘西遊取經的動機談起。《續高僧傳》卷四〈京大慈恩寺釋玄奘傳〉中說：

余周流吳、蜀，爰逮趙、魏，末及周、秦，預有講筵，率皆登踐，已布之言令，雖蘊胸襟，未吐之詞宗，解籤無地。若不輕生殉命誓往華胥，何能具覲成言用通神解，一睹明法了義真文，要返東華傳揚聖化，則先賢高勝豈決疑於彌勒，後進鋒穎寧輟想於《瑜伽》耶？[13]

《大唐故三藏玄奘大師行狀》中也說：

法師既遍謁眾師，備餐其說。詳考其理，各擅宗塗。驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從。乃誓遊西方，以問所惑，並取《十七地論》，以釋眾疑，即今之《瑜伽師地論》也。[14]

此中值得注意的是，玄奘的彌勒信仰可能直接承自前賢「決疑於彌勒」的思想。僧叡（355~439）的〈毗摩羅詰堤經義疏序〉就說過：

自慧風東扇、法言流詠已來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即……，又無通鑒，誰與正之？先匠所以輟章遐慨，思決言於彌勒者，良在此也。[15]

而玄奘在「遍謁眾師」，遍覽群籍後，仍然感到「莫知適從」，解決的方法自然是西行求法和面見彌勒了。因此，在玄奘的《大唐西域記》裡也就記載有許多請慈氏決疑的故事。例如：德光論師欲見慈氏決疑，請天軍羅漢以神通力接上天宮，但因我慢不肯致禮，三次往返，疑不得決。[16]又有清辯論師，自惟：「非慈氏成佛，誰決我疑？」故住於阿修羅宮，欲留此身待見慈氏成佛。[17]又有提婆菩薩與羅漢論議，羅漢不能答，乃私運神通請問慈氏。[18]凡此種種，不一而足。

其次，玄奘西遊的主要目的在於求取《十七地論》，而《十七地論》正是彌勒菩薩所造。[19]根據湯用彤的研究指出，「玄奘大師之學，精博無涯，固不限於法相宗義也。」

p. 198

其未西遊之前，幾已盡習中國之佛學。」而「大師未出國之前，蓋有二事，可見其學之風格：第一偏重法相之學也，計在十三師中，從學《攝論》者六人。初從嚴法師學《攝論》，即愛好逾劇。而其志往西方，亦在取《十七地論》。」[20]可見玄奘在出國前，已經對法相唯識學特別感到興趣。而他在西土留學期間，所學雖不限於瑜伽師宗，但卻以研習瑜伽為時最長，鑽研最深。[21]

再者，關於《大唐大慈恩寺三藏法師傳》的記載：「（無著）菩薩夜昇睹史多天，於慈氏菩薩所受《瑜伽論》、《莊嚴大乘論》、《中邊分別論》，晝則下天為眾說法。」[22]此即傳說中無著承彌勒菩薩的神力加持所作的五部大論，[23]被稱為彌勒五論的原因。五論主要弘通法相唯識之學，尤以《瑜伽師地論》為集向來瑜伽學說大成之作。介紹彌勒學說，並將唯識說體系化的是無著和他的弟弟世親。無著承彌勒之旨，撰

有《攝大乘論》、《大乘阿毗達磨集論》等論書，世親也撰有《唯識二十論》、《唯識三十頌》、《大乘百法明門論》、《大乘五蘊論》等論著[24]，都是弘通唯識說的經典之作。其後繼起的有十大論師，其中以護法的論釋為一宗正義。護法的門人戒賢論師精通唯識奧蘊，玄奘的瑜伽學即受之於戒賢。明白印度此宗的學統後，就不難想見玄奘對彌勒、無著與世親的崇仰了。

《大唐西域記》裡有一段很有趣的文字，詳細記載了世親菩薩往生兜率淨土的傳說：

無著弟子佛陀僧訶（唐言師子覺）者，密行莫測，高才有聞。二三賢哲每相謂曰：「凡修行業，願覲慈氏，若先捨壽，得遂宿心，當相報語，以知所至。」其後師子覺先捨壽命，三年不報。世親菩薩尋亦捨壽，時經六月，亦無報命。時諸異學咸皆譏誚，

p. 199

以為世親菩薩及師子覺流轉惡趣，遂無靈鑒。其後無著菩薩於夜初分，方為門人教授定法，燈光忽翳，空中大明。有一天仙乘虛下降，即進階庭，敬禮無著。無著曰：「爾來何暮？今名何謂？」對曰：「從此捨壽命住睹史多天慈氏內眾蓮華中生。蓮華才開，慈氏讚曰：『善來廣慧！善來廣慧！』旋繞才周，即來報命。」無著菩薩曰：「師子覺者，今何所在？」曰：「我旋繞時，見師子覺在外眾中耽著欲樂，無暇相顧，詎能來報？」無著菩薩曰：「斯事已矣。慈氏何相？演說何法？」曰：「慈氏相好，言莫能宣。演說妙法，義不異此。然菩薩妙音，清暢和雅，聞者忘倦，受者無厭。」[25]

世親所描述的蓮華化生、慈氏相好、演說妙法等情境，自然也是玄奘一心所嚮往的。《大唐故三藏玄奘大師行狀》中說：「法師從少以來，常願生彌勒佛所。及遊西方，又聞無著菩薩兄弟亦願生睹史多天宮奉事彌勒，並皆如願，俱有證驗，益增剋勵。」[26]足見無著兄弟的往生，對玄奘的彌勒信仰具有相當大的鼓勵。

此外，有關法相宗的經論對淨土的解釋，也為玄奘的彌勒思想立下深固的基礎。《諸經要集》裡有一條很重要的語錄，不僅可以看出玄奘的淨土理論，也可以作為他竭力提倡兜率上生，而不鼓勵求生西方的一個註腳。

玄奘法師云：「西方道俗並作彌勒業，為同欲界，其行易成，大小乘師皆許此法。彌陀淨土，恐凡鄙穢，修行難成。如舊經論，十地以上菩薩，

隨分見報佛淨土。依新論意，三地菩薩始可得見報佛淨土，豈容下品凡夫即得往生；此是別時之意，未可為定。所以西方大乘許，小乘不許。」故法師一生已來常作彌勒業，臨命終時，發願上生見彌勒佛。[27]

以下試由此段文字來分析玄奘對於「彌陀淨土」的看法，希望透過這幾點說明，可以獲得一個具體而完整的認識。第一，彌陀淨土屬於報佛淨土，依據舊譯經論，要十地菩薩才能往生；依照新譯的《瑜伽師地論》，則要三地菩薩才能往生。第二，既然要三地以上菩薩才能往生極樂世界，則一般的下品凡夫自然是修行難成，不得往生。第三，即使經論中說過凡夫可以往生，那也只是「別時意說」（指方便說或權宜說），所以「未可為定」。第四，因為彌陀淨土屬於報土，三地菩薩方能往生報土，凡夫不生報土（凡夫往生是別時意說），

p. 200

所以凡夫欲得救渡，就只有修持彌勒淨土法門了。第五，修彌勒業的優點是「為同欲界，其行易成」。兜率天和我們居住的閻浮提同屬欲界，容易往生，所以「西方道俗並作彌勒業」，而且「大小乘師皆許此法」，不像「西方極樂世界」，只有「大乘許，小乘不許。」

自從玄奘提出了彌勒、彌陀淨土的往生難易論以後，選擇兜率淨業的教徒一定是大大的增加了，以致後來弘揚西方淨土的論著，差不多都得特別針對「別時意說」、「凡夫不生報土」或「三地菩薩方生淨土」等論點加以釋通。可見玄奘對彌勒淨土的提倡，連帶的也影響到彌陀淨土法門的發展，實在具有舉足輕重的地位。

法相唯識學是由玄奘從印度傳來中國，然後才由他的弟子窺基（632～682）發揚光大，而法相一宗才告正式成立。關於窺基大師的彌勒信仰，《宋高僧傳》中載有一則感應故事，說：

後躬遊五臺山，登太行，至西河古佛宇中宿，夢……童子入城持紙二軸及筆投之，捧得而去。及旦，驚異未已。過信夜，寺中有光，久而不滅，尋視之數軸發光者，探之，得《彌勒上生經》，乃憶前夢必慈氏令我造疏，通暢厥理耳。遂援毫次，筆鋒有舍利二七粒而隕……。基生常勇進，造彌勒像，對其像日誦菩薩戒一遍，願生兜率，求其志也。乃發通身光瑞，爛然可觀。[28]

窺基感夢而造《彌勒上生經疏》，又感得筆鋒生出舍利的奇蹟，對他本身和一般道俗的彌勒信仰無疑是一大鼓勵。除了闡揚彌勒經義以外，窺

基並且「月造彌勒像一軀」[29]，每日對像誦戒一遍，又感得了菩薩像全身放光，可說瑞應不窮。至於他的五臺山之行，《古清涼傳》還有一段比較清楚的紀錄：

中臺上有舊石精舍一所，……東屋石文殊師利立像一，高如人等，西屋有石彌勒坐像一，稍減東者。其二屋內，花幡供養之具，薦受用之資，莫不鮮焉。即慈恩寺沙門大乘基所致也。即三藏法師玄奘之上足，以咸亨四年，與白黑五百餘人往而修焉。或聞殊香之氣，鐘磬之音。[30]

故知窺基是在高宗咸亨四年（673）躬遊五臺，同行的還有僧俗五百多人，他們當中也有不少特別的感應。

p. 201

又據《法華傳記》所載：「有人夢嚴淨佛國滿中諸佛即來語法師：『是製〈寶塔品疏〉時也』。講終疏畢，著一偈云：『……』。或賢士夢，基公以此偈讚一乘，既及千佛滅度，以願上生都率天，奉事慈氏矣。（新錄）」[31]可見窺基的宗教體驗和往生內院的傳說，亦不限於法相宗徒，而為時人所共曉。

窺基雖然繼承了玄奘的彌勒信仰，但是他對淨土的看法已經開始有了變化。他在《大乘法苑義林章》中談到了彌陀淨土判屬的問題，說：

《觀經》所說諸觀及孝養父母等，乃至十念為淨土因者，此有二義：一云准《攝大乘》等，西方乃是他受用土。《觀經》自言：阿鞞拔致不退菩薩方得生故，非以善根因緣而得生故。無著、天親《淨土論》言：女人、根缺、二乘種等皆不生故。《攝大乘》云：非唯由願方乃得生，別時意故。如以一錢貨得千錢，別時方得，非今即得；十念往生亦復如是。十念為因，後方漸生，非由十念，死後即生。為除懈怠，不修善者令其念，佛說十念因生淨土故。……二云西方通於報、化二土。報土文證如前所說，化土證者，《鼓音王經》云：阿彌陀佛父名月上，母名殊勝妙顏，有子，有魔，亦有調達，亦有王城，若非化身，寧有此事？故《觀經》說九品生中有阿羅漢、須陀洹等，故生彼者通有三乘，其土通是報、化二土。……二釋任情，取捨隨意。[32]

他分別引用經論證明彌陀淨土可判屬報土，也可判為通報、化二土，二說可任意選用。因此凡夫往生報土為別時意，往生化土則非別時意了。[33]但是他在《彌勒上生經題序》中則判彌陀淨土唯屬報土，大概是因為弘通《上生經》而有所偏讚的緣故。

窺基爲了提倡上生信仰，特別對彌勒天宮與彌陀淨土的往生難易做過比較[34]，他首先將彌陀淨土判屬報土，引據經論說明西方淨土的不易往生，並重申別時意趣在對治諸障上的意義。其次，揭舉「彌陀、彌勒，功德無有差別」，但是「彌勒惡處行化，慈悲深故；阿彌陀佛淨土化物，慈悲相淺。又淨土多樂，欣生者多，厭心不深，念令福少，非奇特故；惡處多苦，欣生者少，厭心深重，故念福多，甚希奇故。」雖然兜率天宮不如極樂世界圓滿殊勝，正因惡處修行，更爲難能可貴。再者，說明「知足天宮同在此界」，

p. 202

容易往生，而且彌勒「既是化身」，所以凡夫也決定得生。其次，解釋「生兜率者或可有退，故不願生」的觀念爲不正確的。並且列舉上聖、上賢皆修彌勒業，兼有上生靈感，來勸修上生法門。最後，再次強調穢土修行的功德遠勝於淨土，同時也才是真正利他的菩薩行。

窺基另外兩本書《西方要決釋疑通規》和《阿彌陀經通贊疏》中，對天宮和西方淨土的比較雖然有著不同的意見，但此二書已經由日人考證斷爲僞作[35]，故本處不再討論。而玄奘的另一弟子靖邁也撰有《彌勒成佛經疏》一卷，因書已亡佚，故無法探索他的彌勒思想。

至於新羅元曉（617～686）著有《彌勒上生經宗要》一卷、《彌勒經疏》三卷，憬興（681～？）著有《三彌勒經疏》一卷。元曉、憬興二人，歷來均視爲法相宗高僧[36]。湯用彤曾說：「玄奘弟子元曉，新羅人，航海來華，就教三藏。其學當與圓測同……」[37]。但據《宋高僧傳》所言：「（元曉）嘗與湘法師入唐，慕奘三藏慈恩之門，厥緣既差，息心遊往。」[38]因緣既有差池，恐怕未入玄奘之門。原因是元曉與義湘曾在入唐途中遇雨，宿於路旁土龕之間，明旦視之，乃古墳骸骨之旁。霖雨猶不止，道路泥濘尺寸莫進，於是又寄身在塚道之中。其夜未半，有鬼物爲怪。元曉因此一事而覺悟了「心生故種種法生」、「三界唯心，萬法唯識」的道理。既然心外無法，何用別求？因此獨自攜囊歸國[39]。至於憬興，他的著作雖然偏向法相之學，但史籍中並無有關他曾入唐的記載。《中國淨土教理史》也說，元曉、憬興等人只是在本國詳研經論而發表很多著作[40]。另外，在大陸學者黃心川的研究中曾對隋唐時期由新羅來華的一一七名僧侶作了詳細的考證，其中亦未提及元曉及憬興[41]。兩位高僧既未入唐，其著作對唐代彌勒信仰之影響應該不大；但卻可以反映出此期彌勒信仰的遠播。

有關法相宗人修持彌勒淨業的記載還有玄奘弟子大乘燈禪師，「常為睹史多天業，冀會慈氏。日畫龍華一兩枝，用標心至。」[42]又窺基言其「近親所見，大唐即有三藏和尚、文備、神泰法師等皆修彼業，兼有上生靈感。」[43]窺基弟子義忠「每一坐時，面向西北，仰視兜率天宮，冥心內院，願捨壽時得見天主，永離凡濁，終得轉依。一日……忽異香滿室，彩雲垂空。忠合掌仰視曰：『穢弱比丘，何煩大聖躬來引接！』言盡而化。」[44]唐末則有歸嶼法師（862~936）「疏通性相，精大小乘……《維摩》、《上生》，皆深藏若虛也。」[45]

法相宗的建立是以彌勒的瑜伽學說為重要基礎，因此玄奘、窺基等法相高僧也就特別致力於彌勒信仰的弘揚。但是法相唯識之學畢竟過於深奧難學，雖於唐都長安曾經盛極一時，到了窺基再傳弟子智周以後，就已經日漸沒落了。隨著法相宗學的沈寂，彌勒信仰也失去了一隻大力推動的手，使得後來兜率淨土逐漸的被西方淨土所取代了。

二、淨土宗導致上生信仰日益衰微

彌勒信仰和彌勒信仰一樣，都是基於對淨土的一種嚮往，而彌勒信仰的普遍流傳要比彌陀信仰早。至於彌勒的信仰一直沒有形成專宗，可能與其包含的範圍太廣有關。因為彌勒接受釋迦遺教的囑付，舉凡一切正法、一切弟子皆託付與彌勒，自然也為一切宗派所共同崇仰，因此不易形成獨具特殊教旨的宗派。然而彌陀信仰因有道綽、善導等大師的竭力提倡，其中雖然缺乏直接的師承，但是後代依據諸師的著述而編造出淨土祖師的系統，淨土宗也就成為彌陀淨土的專稱了。

彌勒兜率信仰的日漸式微，和淨土宗的崛起實在有很大的關係。自吉藏（549~623）的《觀無量壽經疏》開始，就已經將《無量壽》、《觀彌勒》二經並列比較了。到了唐代，法相宗著述和淨土宗論著多曾涉及彌勒、彌陀淨土之校量，也可以說是兩種淨土法門的選擇之爭。

展現在教理上的「彌勒淨土與彌陀淨土之爭」，主要是法相宗對彌勒淨土的大力提倡，玄奘（602~664）提出經論中「三地菩薩始生淨土」、「凡夫不生報土」、「別時意說」等論點，窺基（632~682）也提出了讚天宮、抑西方的論調，實有礙於西方淨土的弘傳，因此在淨土宗的論著裡，對此皆一一加以駁斥、會通，以增進道俗對往生西方的信心。

針對這一點而言，淨土宗實可說是法相宗的反動。

就《瑜伽師地論》所說的「三地菩薩始生淨土」而言，懷感的《釋淨土群疑論》便以為那是因為諸經論文說生淨土各據一義取捨不同的緣故。并舉例如《仁王經》說初地菩薩得百法明門，見百佛淨土；《華嚴經》云初發心凡夫菩薩願生淨土，即得往生；所以不能只依《瑜伽論》的說法為準。[\[46\]](#)

而就「凡夫不生報土」一點來看，關鍵在於彌陀淨土的判屬。如果判為化土，自然不會產生爭論；但是在淨土宗祖師的著述裡，仍有堅持彌陀淨土為報土之說，因此就必須主張凡夫得生報土的理論，才能弘揚西方淨土法門。道綽（562~645）在《安樂集》中便提出這樣的解釋：「今此無量壽國是其報淨土，由佛願故，乃該通上下，致令凡夫之善並得往生。」[\[47\]](#)善導（613~681）的《觀經玄義分》也繼承了道綽的此一說法，「由託佛願以作強緣，致使五乘齊人（報土）。」[\[48\]](#)也就是說：凡夫本來不能往生報土的，但是憑佛願力的加持，所以得生。同時，善導更就《觀經》九品之主旨乃為凡夫往生而說，不為聖人，是以善惡凡夫乘佛願力悉得往生彌陀報土。

至於「別時意說」的會通，則更普遍地存在於淨土宗的論著裡。因為在《觀經》中，佛所說的下品下生之人，雖然現世造諸重罪，但臨終時得遇善知識，十念成就即得往生。而窺基在《大乘法苑義林章》中解釋《攝論》的「別時意說」，如以一錢貿得千錢，別時方得，非今即得，他認為十念往生也是如此。十念只為淨土遠生作因，而不是死後馬上得生。因此佛說十念往生，是為了除去懈怠，令不修善者念佛的緣故。但是道綽認為這種解釋未必正確，他認為「別時意語」的意義應該是指經文中隱去眾生過去有因無因不提，為了接引當來造惡之徒，令其臨終捨惡歸善乘念往生，是以隱始顯終，沒因談果。而十念往生得以成就的人，在過去世已經種有宿因，所以臨終才能遇善知識得生淨土；否定了不能死後即生的說法。善導則認為《攝論》所以判唯由發願生安樂土為「別時意語」，是因為但說發願，不論有行，是故未即得生；如果願行相扶，則所為皆成。而《觀經》中十聲稱佛，即有十願十行，因此必得往生。是故認為十念但與遠生作因、未即得生的說法，是錯解論意的。至於迦才、懷感諸師以及《淨土十疑論》、《西方要決釋疑通規》也都採取了唯空發願，未可即生，故云別時；行願兼修，必可得生，非是別時的說法。[\[49\]](#)

其次談到彌勒淨土與彌陀淨土的優劣及其往生難易的比較等問題。自玄奘提出兜率同在欲界，其行易成，彌陀淨土，恐凡鄙穢，修行難成的說法。窺基則繼承師說，加以推闡，以為彌勒因係化身，其土則為化土，凡夫是可以往生化土的，所以比彌陀報土來得容易往生。而對彌勒與彌陀佛德的比較，玄奘並未提及，窺基則只說功德無有差別。但是他認為彌勒是在惡處行化，故慈悲深，因為惡處多苦，欣生者少，而在惡處修行，厭苦心重，則不貪著，故念佛多，也速得成就，所以甚為奇特。事實上，窺基也承認彌陀淨土的圓滿殊勝勝於兜率天宮，才會以「淨土」和「惡處」互相對稱；因此他所強調的不但不是兜率天的勝妙，反而是在穢土修行的功德勝於淨土修行，也正因為是在穢土修行，所以更能彰顯出大乘利他的菩薩行來，是故他的立論在基本上算是相當公允的。

由於法相宗對彌勒淨土的大力宣揚，唐代淨土宗諸師的著述也採取了相當凌勵的攻勢，提出西方大優、兜率極劣和極樂易往、兜率難生的論點，以對抗法相宗的說法。為求清楚起見，試把唐代淨土宗論著裡有關這兩處淨土之爭的資料[50]，表列於下

比較項別		安樂集	淨土論	釋淨土羣疑論	淨土十疑論	念佛鏡	西方要決釋疑通規	阿彌陀經通贊
論主	彌勒世尊與阿彌陀佛		齊是法王，俱稱善逝，校其佛德，則無優劣	據實而論，故無優劣				
現相	彌勒世尊			當成化佛，未滿現粗已成報				

		阿彌陀佛			佛，覺滿現妙				
	滅罪 (稱念功德)	彌勒世尊阿彌陀佛			除千二百劫生死之罪滅八十億劫生死重罪		現是菩薩，故功德少覺圓果滿，故功德多		
論處	空實異居，人天趣別	兜率天宮極樂世界		構空而立，天優就地而安，人劣					
	國土莊嚴	兜率天宮極樂世界							所居國土劣，國土莊嚴劣化主所居勝，國土莊嚴勝
	淨穢 (界別)	兜率天宮		穢，兜率極劣淨，西方大優	婆婆穢土，欲界劣天淨土勝	欲界	不出三界出過三界	未離欲界，不免火	界繫攝屬劣，穢方非

	極樂世界			方，超眾 妙刹			災 永辭 三界，水 火不 害	淨劣 國非 界繫 勝，淨 方非 穢勝
有無女 人異 (眷 屬)	兜率天宮 極樂世界		男女雜 居 唯男無 女	多問男 女 少說女 人	有女 人，長 諸天 愛 無女 人、二 乘之 心	男女 雜居 無女 人相	男女 兩 殊，更 相染 著 皆是 丈 夫，清 潔無 染	男女 雜居 劣 女人 不居 勝
有欲無 欲異 (內 外)	兜率天宮 極樂世界	著樂 無信，順 於五 欲	有上心 欲，染著 境界 無上心 欲發菩 提心	內親補 處，外耽 五欲 無內外 別	諸小 菩薩 尚著 五欲		外處 慧 少，不 見慈 尊一 無 內外，俱 是聖 賢	彼天 有欲 劣 淨方 無欲 勝
退不退 異	兜率天宮 極樂世界	位是 退 處，命 終退 落 位是 無漏，不 復輪 迴	退 不退		退位 者多	報盡 墮落 更不 墮落	慧力 輕 微，多 不免 退 慧力 增 強，唯 轉進 修	修行 有退 劣 修行 不退 勝

壽命異	兜率天宮極樂世界	四千歲與佛齊	四千歲，有中夭無量，無中夭	四千歲，有中夭無量阿僧祇劫		四千歲，重墮閻浮提直至佛果，更不再來	四千年無量阿僧祇劫	所化促劣所化長勝
三性心異	兜率天宮極樂世界		三性間起，惡墮地獄唯善心性，永離惡道	具惑凡夫，起不善心不善永亡				
三受心異（受樂）	兜率天宮極樂世界		三受互起唯有樂受	五受間生無有憂苦		少時受樂長時受樂		
六塵境界異	兜率天宮極樂世界		令人放逸令人發菩提心				外院之境，皆生染想無非長道	
受生異	兜率天		男在父膝，女在母膝	或在男女膝上懷中				

	宮極樂世界		七寶池 內蓮花 中生	唯居花 裏或寶 殿中				
說法異	兜率天宮極樂世界	水鳥 樹林，生 樂為緣 水鳥樹 林，皆 能說法	唯佛菩 薩說法 水鳥樹 木皆能 說法		無水 鳥樹 林說 法 水鳥 樹林， 生念 佛心			
得果異	兜率天宮極樂世界	不資 聖道 證會 無生	或得聖 果，或 不得 定得無 上菩提		彌勒 出世 有不得 聖果 悉得 無生 法忍			
p. 207								
音樂	兜率天宮極樂世界	妙樂 法音 超十方						
身色	兜			天壽終		造作		

	(果報)	率 天宮 極樂 世界			時，五衰 相現 純真金 色，光明 照耀		方 成，命 終五 衰 供具 自然 化成		
	相好	兜 率 天宮 極樂 世界			天相端 嚴，但有 美醜 三十二 相，無有 美醜		無三 十二 相 具三 十二 相	男女 不 同，好 醜殊 異 紫磨 金 身，一 類瑩 嚴	
	神通	兜 率 天宮 極樂 世界			縱有報 通，豈能 越界 具有五 通，歷事 十方		無神 通 總六 神通		
	種現	兜 率 天宮 極樂 世界						種、現 之感 俱行 唯 種，永 無現 感	
論 往 生	處別	兜 率 天		天難 人易					

難 易		宮 極 樂 世 界						
	因 別	兜 率 天 宮 極 樂 世 界		具修十 善，方得 上生 但持五 戒，亦得 往生		縱持 十 善，恐 不得 生		善念 攝情 劣 念佛 攝情 勝
	行 別	兜 率 天 宮 極 樂 世 界		具施戒 修，始得 上生 十念成 就，即得 往生				修行 勞苦 劣 十念 往生 勝
	自 力 他 力 別 (本 願、來 迎)	兜 率 天 宮 極 樂 世 界		無願可 憑，自力 上生 憑四十 八願他 力往生	彌勒本 無暫願 彌陀四 十八願	無方 便接 引之 義 彌陀 本 願，攝 取眾 生		無人 接引 聖眾 來迎
	有善知 識無善 知識別	兜 率 天 宮 極 樂	無極 樂二 菩薩 來勸 進 觀					

	世界	音、勢 至常 來勸 進						
經論勸 生處多 少別	兜率 天宮 極樂 世界		經讚處 稀，論勸 處少 經經中 讚，論論 中勸				唯上 升 經，不 至慳 勤 經論 極 多，不 至慳 勤	
古來大 德趨向 者多少 別	兜率 天宮 極樂 世界		願樂者 少 趨向者 多					
光明	兜率 天宮 極樂 世界			慈氏神 光不來 攝受 彌陀神 光攝取 不捨				
守護	兜率 天宮 極樂			慈世菩 薩不來 守護 諸佛菩 薩常加 守護				

	世界							
舒舌	兜率天宮極樂世界			無十方諸佛舒舌證 有十方諸佛舒舌證				
眾聖	兜率天宮極樂世界			無有眾聖守護眾聖發願，若一眾生西不盡，誓不先生				
滅罪	兜率天宮極樂世界			除千二百劫生死之罪 除八十億劫生死重罪				
重惡	兜率天宮極樂世界			造五逆罪，不生兜率 造五逆罪，亦得往生				
教說	兜			兜率易				

		率 天 宮 極 樂 世 界			往，實無 經說 無量壽 經，誠言 易往					
--	--	---------------------------------	--	--	---------------------------------	--	--	--	--	--

p. 208

由上表看來，雖然兜率天宮被抨擊得一無是處，但是對兩位教主的比較，或有提及所現之相不同，以及念彌勒名與彌陀名功德多少之不同，但是對於二佛本身的功德比較，則齊是法王，並稱善逝，身充萬德，為化眾生或居穢土或處淨刹，據實而論，更無優劣。由此故知，兩位所居處所或有優劣，佛德實無高下，反映在淨土宗徒的信仰上，雖然求生西方淨土，對於彌勒菩薩本身卻不致於有所貶抑；而且彌勒菩薩經常出現在讚歎彌陀的經典上，也甚為淨土宗所崇仰；因此所謂「彌勒淨土與彌陀淨土之爭」，也只是一般宗徒對修行法門的選擇之爭，而不是二佛相爭。

至於二土處所的比較，彌陀淨土的勝妙圓淨固不待言，然而諸師對於兜率天宮的批評和往生難易的證據卻都有待商榷。審其關鍵，乃在於兜率天宮分為內院、外院，一般所認定的兜率淨土則是指彌勒菩薩說法的內院。淨土諸師不分內外之別，逕以外天和極樂世界來做比較，所以才會有兜率極劣的說法。這一方面是立足點的不平等，根本無從得出客觀的結果；在此不擬一一舉出不合經論或不合邏輯的比較條文，而在幻生法師和廖閱鵬先生的研究中也曾分別討論過道綽《安樂集》和迦才《淨土論》對此二淨土的比較之欠公允及其謬誤。[\[51\]](#)至於迦才以後的諸家論述，基本上也是犯了同樣的毛病。這裡要特別指出的是，窺基提出穢土修行的功德利益以及菩薩道的精神，在淨宗諸師的比較中似乎被避重就輕地忽略過去了。但是在二佛淨土的比較之外，另外提出來的解釋是，「若身居不退已去，為化雜惡眾生，故能處染不染，逢惡不變……若是實凡夫者，唯恐自行未立，逢苦即變，欲濟拔者，相與俱沒。」[\[52\]](#)只是這個解釋用在求生兜率內院的人身上，便顯得牽強了。因為上生內院，雖名為凡夫，但因有彌勒說法，必不退墮，後隨彌勒下生，行菩薩道，廣濟一切，必速得成就。因此太虛大師也說：「彌勒淨土法門不行，

不在勝劣或難易，而是唐以後修者少，宏揚者少的原故。」[53]正因為宏揚彌勒者少，宣傳彌陀者多，致使彌勒法門日益式微了。

另一方面，我們推測淨土宗諸師所以拿兜率外天和極樂世界做起比較，不管是不是故意偏讚西方，都反映出一個事實，那就是兜率外天和兜率淨土的觀念混淆。如果說連淨土宗祖師都搞不清楚兜率天的內外情形，當然說不過去；那麼在諸師的故意貶抑兜率淨土之下，兜率極劣的觀念能被一般信士接受，很可能民眾所知的上生信仰已經和一般的生天思想混在一起，既然生天不好（不免墮落），便轉向彌陀淨土的信仰了。換言之，也就是彌勒淨土信仰已經受到扭曲，正逐漸被彌陀信仰所取代中。

p. 209

此外，史傳中對往生的記載則從另一個角度反映出「彌勒淨土與彌陀淨土之爭」。例如《往生集》中記載了唐魏郡釋道昂及汾陽釋壽洪，皆祈心西方淨土，但是臨終卻見兜率天來迎，二人不願生兜率，於是西方彌陀來迎。[54]為什麼念阿彌陀佛卻感得兜率來迎？其中固然顯出彌勒信仰和彌陀信仰的混亂情形，但是此一類的傳說，主旨則是為了顯示往生西方的勝利。另外，唐并州僧銜（547～642），「初念慈氏，期上生內院。年九十，遇道綽禪師，得聞淨土，始迴心念佛」，臨終有西方三聖來迎。[55]即是受到道綽禪師的影響，由彌勒信仰轉為彌陀信仰。又《念佛鏡》云：「大行和尚在日，數箇彌勒業人迴心念阿彌陀佛。」[56]大行和尚出世於中唐時代，在山東地方大弘念佛法門。從這些記載配合前面的教理之爭來看，諸師大力的宣揚彌陀淨土，對彌勒淨土思想的日漸衰微，的確有很大的影響。

此外，關於白居易（772～846）的淨土信仰也是一個有趣的問題。在《太平廣記》中有一則故事：

唐會昌元年，李師稷中丞為浙東觀察使。有商客遭風飄盪，不知所止。月餘，至一大山，瑞雲奇花，白鶴異樹，盡非人間所睹。山側有人迎問曰：「安得至此？」具言之。令維舟上岸，云：「須謁天師」，遂引至一處。……首士鬚眉悉白，侍衛數十，坐大殿上，與語曰：「汝中國人，茲地有緣方得一到。此蓬萊山也。既至，莫要看否？」遣左右引於宮內遊觀。玉臺翠樹，光彩奪目，院宇數十，皆有名號。至一院，烏鑰甚嚴，因窺之，眾花滿庭，堂有裊褥，焚香階下。客問之，答曰：「此是白樂天院，樂天在中國未來耳。」乃潛記之，遂別之歸。旬日至越，具白廉

使。李公盡錄以報白公。先是，白公平生唯修上坐（生）業，及覽李公所報，乃自為詩二首，以記其事。及答李浙東云：「近有人從海上回，海山深處見樓臺，中有仙籠（或作龕）開一室，皆言此待樂天來。」又曰：「吾學空門不學仙，恐君此語是虛傳，海山不是吾歸處，歸即應歸兜率天。」然白公脫屣煙埃，投棄軒冕，與夫昧昧者固不同也，安知非謫仙哉？」[57]

《佛祖統記》對此也有簡略的記載，並述及白居易信仰前後的轉變：

p. 210

會昌初有客舟遭風漂至大山，一道士曰：「此蓬萊山」。一院烏鑰甚固，曰：「此白樂天所居，在中國未來耳。」樂天聞之為詩曰：「吾學真空不學仙，恐君此語是虛傳，海山不是吾歸處，歸即須歸兜率天。」樂天嘗立願曰：「吾勸一百四十八人同為一志，結上生會，行念慈氏名，坐想慈氏容，願當來世必生兜率。」晚歲風痺，命工畫西方淨土一部，晝夜供養，為之讚曰：「極樂世界清淨土，無諸惡道及眾苦，願如我身老病者，同生無量壽佛所。」一夕念佛，倏然而化。[58]

這段文字顯示：白居易本來具有很深的彌勒信仰，他不僅否認了仙山的傳說，也表明求生兜率的志願，同時還勸人結上生會，修彌勒行。但是到了晚年，則因年老病苦，轉而日夜供養西方淨土變相，願生極樂世界。檢視《白氏長慶集》卷七十中有〈畫彌勒上生幀讚并序〉，其文云：

南瞻部州大唐國東都城長壽寺大苾芻道嵩存、一惠等六十人，與優婆塞士良、惟儉等八十人，以太和八年（834）夏受八戒，修十善，設法供、捨淨財，畫兜率陀天宮彌勒上生內眾一鋪……於是嵩等曲躬合拳，焚香作禮，發大誓願，願生內宮，劫劫生生，親近供養。……有彌勒弟子樂天，同生願遇是緣，爾時稽首當來下生慈氏世尊足下……百四十心，合為一誠，百四十口，發同一聲，仰〔慈氏形，稱〕慈氏名，願我來世，一時上生。[59]

可能即勸一百四十八人結上生會時所作。同書卷七一也收錄有〈畫西方幀記〉，於開成五年（840）三月十五日作，其中發願迴向云：「弟子居易焚香稽首跪於佛前，起慈悲心，發弘誓願。願此功德施迴施一切眾生。一切眾生有如我老者，如我病者，願皆離苦得樂，斷惡修善，不越南部，便睹西方……青蓮上品，隨願往生，從見在身，盡未來際，常得親近而供養也。」文末偈讚並如《佛祖統紀》所錄，故應指同一事而言。

然而《白氏長慶集》卷七一中，緊接著〈畫西方幀記〉之後，又有〈畫彌勒上生幀記〉一文，云：

南瞻部洲唐國東都香山寺居士，太原人白樂天，年老病風，因身有苦，遍念一切惡趣眾生，願同我身，離苦得樂。由是命繪事……若我老病苦者，皆得如本願焉。

p. 211

本願云何：先是樂天……常日日焚香佛前，稽首發願，願當來世與一切眾生，同彌勒上生，隨慈氏下降，生生劫劫，與慈氏俱永離生死流，終成無上道。今因老病，重此證明，所以表不忘初心，而必果本願也。慈氏在上，實聞此言。言訖作禮，自為此記。時開成五年三月日記。[60]

由文末所記年月，知與上述〈畫西方幀記〉同時作，故白居易晚年顯然同時具有彌勒信仰與彌陀信仰，而非單純地由彌勒信仰轉變為彌陀信仰。

本來釋迦牟尼佛爲了隨順眾生的根器、機緣而開出種種不同的修行法門，法無高下，契機者佳。大乘經中也說：「十方淨土，隨願往生。」因此這兩處淨土，兩種法門，都是值得讚歎的。那麼爲什麼又會產生所謂的「彌勒淨土與彌陀淨土之爭」呢？嘗試歸納以下幾個原因。

第一是專修一法容易成就。《淨土十疑論》引《隨願往生經》云：「佛告普廣，閻浮提眾生心多濁亂，爲此偏讚西方一佛淨土，使諸眾生專心一境，即易得往生。若總念一切佛者，念佛境寬，則心散漫，三昧難成，故不得往生。」[61]雖然這只是釋迦如來偏讚西方淨土的因素之一，但是一樣也可以用來偏讚兜率淨土，因爲專心一境易得往生的道理是不變的。而爲了專心一境起見，便不得不在兜率內院與西方淨土之間做一個選擇了。

第二是受到宗派主義的影響。雖然淨土宗在唐代可能還沒有獨立宗派的意識，但是在淨土諸師故意偏讚彌陀法門的情形下，就貶抑彌勒天宮爲低劣，不免帶有宗派主義的色彩。雖然「理窮聖教，於一法門或讚或毀，皆是勸人道之方便，捨堅執之愚惑。」[62]但是在一讚一毀當中，已然構成了法門之爭的特質了。

第三是凡夫心胸狹隘，容易著相的緣故，所以會互相詆毀。祖師大德對於法門的或讚或毀，固然有其深義，但是凡小淺識之流不能體察其意，便會生出許多爭端來。例如懷感在《釋淨土群疑論》中要大聲疾呼：「志

求兜率者，勿毀西方行人；願生西方者，莫謗兜率之業。」[63]而距離唐亡不及百年的孤山智圓法師也說：「邇代淺識，不能加其功行，唯徒互相排毀。好淨土者，或輕於知足，尊內院者，則毀彼西方。……世變人澆，致偏讚成弊。」[64]可見這兩種法門之爭，由唐到宋，一直沒有止息。

p. 212

儘管當時「彌勒淨土與彌陀淨土之爭」極為激烈，然而一些有識之士則提出了折衷的說法。例如懷感提出的願生西方、兜率者，莫相毀謗，因為二處並是佛經勸讚，各人隨願修行，皆可往生得益。如果互相非撥，便成魔業，不但不能往生，反而會墮入惡道之中 [65]。此外，在民眾的信仰形態上，則存在著彌勒信仰與彌陀信仰互相結合、相混淆的情況，例如前面提到的，專念彌陀的高僧卻感得兜率來迎的傳說，還有白居易同時發願往生兜率內院和西方淨土等等，都足以反映這種信仰混同的現象。另外，有關淨土宗初祖廬山慧遠（334~416）的往生事蹟，在唐代也有兩種不同的傳說，湯用彤指出，「唐代關於遠公神話甚多，但可分二類：一為遠公上生兜率（見禪月大師詩），一為立社期生淨土。中唐以前，彌勒似猶見奉行，故彌陀派著論嘗避之。但法照（777 後卒）之後，兜率往生之思想已漸漸滅，故匡山結社共生西方之各種傳說，乃獨見知於後世。」[66]後世只知道慧遠廬山蓮社的故事，很少知道有上生兜率的說法，即是因為兜率往生思想日趨衰微，所以其說不傳。而在窺基的《上生經疏》也有提到，「且上聖上賢皆修此業（彌勒業）……，《高僧傳》說，此方亦有彌天釋道安、廬山慧遠、慧持等。」[67]可見在唐代慧遠上生和往生的兩種說法確實並存著，這一方面可能是雙方行者借重慧遠來弘揚自己所修的法門，另一方面也有可能是慧遠同時兼具了雙方重信仰；前者是彌勒淨土和彌陀淨土之爭，後者卻是彌勒信仰和彌陀信仰的混合了。

總而言之，彌勒信仰和彌陀信仰是唐代最為流行的兩種淨土信仰，它們之間除了互有消長，也有混合的現象。至於淨土宗諸師對於這兩處淨土的優劣和往生難易之比較，一方面可以看成法相宗的反動，一方面也反映出彌勒信仰的盛行。同時，諸師的優劣論展現在實際的弘化上，確實使得許多修彌勒業者趨向於西方淨土的法門，可說是由彌勒信仰轉向彌陀信仰的關鍵所在，也是彌勒信仰日漸式微的一個主要因素。

三、天台宗與彌勒信仰之間的互動

天台宗是由隋代智顛大師（523～597）所立，而以《妙法蓮華經》為其根本經典。《妙法蓮華經》七卷，姚秦鳩摩羅什譯，又稱《法華經》。此經的異譯本還有西晉竺法護譯的《正法華經》十卷，以及隋代闍那崛多和達摩笈及共譯的《添品妙法蓮華經》八卷。

在李玉珉教授和黃敏枝教授的研究中[68]，曾分別指出天台宗高僧對彌勒信仰的弘傳與《法華經》

p. 213

的經文要義有關，並引述了《正法華經》為證。其實這三本異譯的《法華經》在隋唐時雖然並傳，仍以什譯的《妙法蓮華經》流傳最廣，有關《法華》的注疏也多以什譯為主。[69]

但是《法華經》並不是全然只講兜率上生的，天台宗的祖師也有往生西方的說法，因此先看過反面的記載，才能對天台宗與彌勒信仰之間的關係有較為客觀的認識。

首先請看《妙法蓮華經》〈藥王菩薩本事品〉一段經文：

若如來滅後後五百歲中，若有女人聞是經典如說修行，於此命終，即往安樂世界，阿彌陀佛、大菩薩眾圍繞住處，生蓮華中寶座之上，不復為貪欲所惱，亦復不為瞋恚、愚癡所惱，亦復不為憍慢、嫉妒諸垢所惱，得菩薩神通無生法忍。得是忍已，眼根清淨。以是清淨眼根，見七百萬二千億那由他恆河沙等諸佛如來。[70]

此經文明證：聽聞《法華經》並能「如說修行」的話，也可以往生阿彌陀佛的極樂國土。

其次，在《弘贊清華傳》和《法華傳記》中也有頗多僧俗因為誦持、書寫《法華經》而往生西方極樂世界的記錄。例如前書載有沙門釋慧進、釋跋澄、白衣王淹、史呵誓 [71]等皆得生安養；後者亦有講《法華》的僧道昂，諷誦轉讀的釋智通、釋僧衍、寡女楊氏、尼妙空、并州清信女 [72]等皆願生西方。

其次，試看天台宗祖師大德的有關記載。

三祖慧思（515～577）誦持《法華》等經三十餘卷，數年之間便滿千遍，又曾因夢見彌勒、彌陀說法而開悟，故造二像並同供養，[73]則慧思應兼俱有彌勒信仰與彌陀信仰。

四祖智顛，根據灌頂（561～627）所撰《隋天台智者大師別傳》之言：

p. 214

（臨終）右脇西向而臥，專稱彌陀、般若、觀音。……唱二部經為最後聞思，聽《法華》竟……，聽《無量壽》竟，讚曰：「四十八願莊嚴淨土，華池寶樹易往無人。火車相現，能改悔者尚復往生，況戒慧熏修。行道力故，實不唐捐，梵音聲相，實不誑人。」……「吾諸師友侍從觀音，皆來迎我。」[74]

灌頂是智顛的親從弟子，他在智顛現疾時，「瞻侍曉夕，艱劬盡心。爰及滅度，親承遺旨。」[75]所以他為其師撰寫的傳記自屬可信。智顛既然在臨命終時，稱念的是彌陀、觀音，聽聞的是《法華經》、《無量壽經》，來迎的又是安養國的補處大士觀音菩薩，那麼智顛的願生西方，應該是沒有疑問。此外，巴黎所藏敦煌寫本伯三一八三號首題「天台智者大師發願文」其文云：

弟子某甲，今日以此讀經、念佛種種功德，迴施四恩三有、法界眾生，迴向無上菩提、真如法界。願共法界諸眾生等，臨命終時，七日已前預知時至，心不顛倒、心不錯亂、心不失念，身心快樂如入禪定，遇善知識教稱十念，聖眾現前，乘佛願力，上品往生阿彌陀佛國土。到彼國已，獲六神通，遊歷十方，奉事諸佛，常聞大乘無上微妙正法，修行普賢無量行願，福慧資糧悉得圓滿，速證菩提。法界怨親，同斯願海。摩訶般若波羅密。

其發願內容，也是上品往生阿彌陀佛國土。而專學天台教觀的宋代居士晁說之在他的〈淨土略因〉中也說：「然《法華》於〈藥王品〉，示安樂世界生蓮華中；其在〈棟賢品〉，則示兜率天生彌勒所。吾智者捨普賢之行而專意藥王之證，其後有慈恩法師復捨乎藥王而專意普賢。」[76]

五祖灌頂，「以貞觀六年八月七日終於國清寺房……（臨終）忽自起合掌，如有所敬，發口三稱『阿彌陀佛』，……色貌歡愉，奄然而逝」[77]臨終念了三聲阿彌陀佛才歡愉而逝。

九祖湛然（711～782）在「彼所著〈授菩薩戒儀廣願章〉中記載：『願以此功德共法界眾生，同生極樂世界彌陀佛前，聽聞正法，悟無生忍，具大神通，遊歷十方。』」[78]

在唐代，彌勒與彌陀信仰的消長已有日漸分明的現象，然而歷來受持《法華》者，無論僧俗，或天台祖師，都與彌陀信仰有著很深的淵源；則天台宗對彌勒信仰的弘揚顯然是不及法相宗那麼的盡全力來鼓吹。然天台宗和彌勒信仰之間仍然有著相當密切的關聯。

在《妙法蓮華經》〈普賢菩薩勸發品〉中有說誦持《法華》的功德利益云：若有人受持、讀誦、解其義趣，是人命終，為千佛授手，令不恐怖，不墮惡趣，即往兜率天上彌勒菩薩所；彌勒菩薩有三十二相，大菩薩眾所共圍繞，有百千萬億天女眷屬而於中生，有如是等功德利益。[79]

基於受持讀誦《法華經》能夠得生彌勒菩薩兜率內院的理念，史傳中也多有誦持《法華》而志求上生的記載。例如《續高僧傳》中有講《法華經》百餘遍的釋僧鳳，在他的遺疏文末偈云：「我奉能仁教，歸依彌勒前，願闡摩訶衍，成就那羅延。」[80]在《弘讚法華傳》中有釋僧明，誦持《法華》常聞空中彈指及稱「善哉」聲，並於山頂造彌勒天宮一所并彌勒像，臨終在彌勒宮前焚身供養。又有誦持《法華》「略計十年，將餘萬遍」的釋法誠，貞觀十四年（640）有疾，自知將謝，願生兜率。[81]在《法華傳記》之中，尤多靈異傳說。晉時釋僧生，誦經輒有虎蹲其前，誦竟乃去；臨終生兜率，語弟子云：「若燒身處生青色華以為驗。」弟子依遺命為燒其人，實如所言。秦姚興文皇帝自筆造經，兼救亡親，才得兩卷，萬亡親於光中歡喜說偈云：「善哉聖王，自手造經，乘此功德，生忉利天。供養之日，當生第四，奉事彌勒，聞法悟解。」又有信士嚴恭在揚州起精舍，專寫《法華經》，歿時鄰人夢其往生內院 [82]。另一類傳說是以書寫、誦持《法華》力而得生內院，彌勒菩薩（或天人）即告曰：「汝可還下人間宣告此事，接引四部弟子令得聞之，暫持妙法得銷諸罪。」[83]甚至於還有未讀《法華》則不能上生內院奉事彌勒的說法：

釋慧緣……心欣生兜率，以所修行業發願迴向彼業，志求奉見彌勒。十二年中更無休息，夢一人童子來告緣：「汝行業欣兜率，雖生彼天，不可奉仕彌勒大士。何以故？未讀《法華》故。若人受持十善，雖生彼天處，不受持《妙法蓮華經》者，唯在外天，不事補處。著欲因緣，還墮三途。」……夢覺流淚，悔謝前心，更從師友受經，晝夜轉讀更三年。復

夢前童子來謂緣：「汝業既熟，壽命未盡，先欲奉見彌勒菩薩，從我脇下。」即接上昇入內院，彌勒菩薩與大菩薩圍繞說法。……復見空座無人甚多，即問天眾：「何故有座無人？」……謂慧緣曰：「當知空座者，釋迦如來末法中，讀誦《法華》妙教之人當生之時所坐之座。……速還人間，令聞知此事，轉讀大乘，十二年後捨壽，至此處受教。」[84]

《續高僧傳》、《弘讚法華傳》和《法華傳記》都是唐代的著作，從這些有關前聖或時賢的上生事蹟、傳說的敘述，對於唐代的彌勒上生信仰多少應該具有一些鼓吹作用，也可說是《法華》信仰對彌勒信仰的助益。但是從誦持《法華》的功德得以上生兜率親近慈氏，到彌勒菩薩教使上生者速還人間勸持《法華》，乃至於未讀《法華》故，縱令受持十善也只能生在外天而不事補處；這種思想的演變，已經把往生兜率淨土的方法之一——受持《法華》，誤解成上生內院唯一的途徑，因此，反而是藉著上生信仰來弘傳《法華》了。再說天台宗雖然是基於《法華經》的義理而開展的一個宗派，對於《法華》的弘揚也有極大的貢獻；但是一般民眾化了的《法華》信仰，畢竟並不等於天台宗，二者宜有所分別，不可混為一談。

其次，再探討天台宗高僧與彌勒信仰的關係。

前面說過三祖慧思因夢彌勒、彌陀說法而開悟，故造二像供養。此外，「又夢隨從彌勒與諸眷屬同會龍華，心自惟曰：我於釋迦末法受持法華，今值慈尊，感傷悲泣，豁然覺悟。」[85]《佛祖統紀》也說他：「……於光城縣齊光寺，造成《大品般若》及《法華經》二部，盛以寶函，復自述願文一篇以記其事，願彌勒佛時，身及此經一時出現，廣化一切。」[86]可見慧思因為夢中屢得感應，而有相當濃烈的彌勒下生信仰，並且發願在彌勒佛時，和他所造的二部金字經典一起出現於世，廣化一切。據他的《立誓願文》所說，釋迦末法過後，諸經滅盡，至大惡世，他立誓願作長壽仙，持身久住，行菩薩道，教化眾生直至彌勒佛出。「如是過五十六億萬歲，必願具足佛道功德，見彌勒佛。」「至於當來彌勒世尊出世之時，具足十地，人無垢位，於授記人中最為第一。

p. 217

……」[87]他熱切希望在彌勒下生時能夠具足功德，蒙佛授記，速成佛道。

四祖智顛著有《彌勒上生經疏》一卷、《彌勒成佛經疏》五卷，皆不傳於世，因此很難了解他的彌勒思想。又據《智者大師別傳》所載，四祖

智顛應屬往生西方淨土無誤，但在唐人的載籍中也流傳很多有關他上生兜率的說法。《續高僧傳》在〈智晞傳〉和〈灌頂傳〉都曾提到智晞（556～622）上生內院時，見智顛大師坐寶座中。^[88]唐翰林學士梁肅在〈智者大師傳論〉中說：「故其在世也，光昭天下，為帝王師範；其去世也，往來上界，為慈氏輔佐。」^[89]《法華傳記》也說：「後於石城寺彌勒像發願而終，屬滅後，灌頂夢師在兜率內院矣。（出別記）」^[90]對這兩種不同的講法如何定其是非，頗值得斟酌。如果我們承認灌頂《智者大師別傳》的記載，那麼智者大師上生兜率的說法大約有下面幾種可能：

一、反映出彌勒、彌陀信仰之爭，故有不同傳說之產生。

二、智者大師往生西方並不妨礙其上生兜率。例如前面所引《法華經》、〈藥王品〉，往生安樂世界得無生法忍，可以清淨眼根得見七百萬二千億那由他恆河沙等諸佛如來。羅什譯《佛說阿彌陀經》也說：「其國眾生常以清旦，各以衣祴盛眾妙華，供養他方十萬億佛。」可見極樂園的眾生具有神足通，可以任運往來十方佛土禮謁諸佛菩薩。據此推測，智者大師自然亦可上生兜率奉觀彌勒了。

三、可能與智者大師示寂的地點有關。《佛祖統紀》說智者大師在開皇十七年十一月二十四日「示寂於石城彌勒石佛像前。」^[91]《智者大師別傳》也說：「臨終云：『……吾知命在此，故不須進前也。石城是天台西門，天佛是當來靈像，處所既好，宜最後用心。衣鉢道具分滿兩分，一分奉彌勒，一分充羯磨。』語已右脇西向而臥。」^[92]可知智顛不僅選在石城的彌勒佛前入滅，還特別以一分衣鉢道具供養彌勒。據此，如果智顛上生內院之事不實的話，其傳說很可能是由示寂於彌勒像前所引申而來。

至於智顛的弟子中上生兜率的有慧斌、智晞和灌頂。慧斌日誦《法華》三遍，並燃指供養，臨終時，寺僧智海夢斌法師云：「生兜率天」^[93]。智晞卒於貞觀元年，自言報在兜率，

p. 218

除見智者大師以外，並有一寶座獨空，卻後六年灌頂來此說法所坐。^[94]五祖灌頂雖然口稱彌陀而逝，但他卒於貞觀六年，和智晞所言相符，又其臨終命弟子曰：「《彌勒經》說：『佛入城日，香煙若雲。』汝多燒香，吾將去矣。」所以一般認為「焚香驗旨，即慈尊降迎，計歲論期，審晞不謬矣。」^[95]

八祖玄朗（673～754），是梁代傅大士翁的六代孫。因願生兜率必修福事，乃繪觀音、寶頭盧像，感五色神光。祈生內院斂念之際，亦感舍利

從空而下。天寶十三年卒，弟子等夢居寶閣第四重，時人以爲表慈氏內院[96]。

九祖湛然（711～782），是復興天台學的大師，他「學了對抗禪宗的達摩西來，而推出了東方聖人傅大士。」[97]他在《止觀義例》中說：「設使印度一聖（指達摩）來儀，未若兜率二生垂降（指傅大士）。故東陽傅大士位居等覺，尚以三觀四運而為心要……況復三觀本宗瓔珞，補處大士金口親承。故知一家教門遠稟佛經，復與大士宛如符契。」[98]傅大士是南齊浙江東陽郡人，相傳爲彌勒菩薩的化身。湛然抬出傅大士來提高天台教學的地位，不管是否受到其師玄朗爲大士六世孫的啓示，畢竟是藉著彌勒示跡的思想來強傳天台宗義，也唯其如此，才能與禪宗在法統上有所抗衡。

綜觀以上所述，天台宗高僧的弘揚與《法華經》的信仰，固然有功於彌勒思想的傳播與宣揚，然而彌勒信仰對於《法華》和天台宗學的弘傳，也是不可忽略的一環。

四、禪宗流傳彌勒的事典及新形像

禪宗自初祖菩提達摩傳來中國，歷經慧可、僧璨、道信、弘忍，至六祖慧能爲止，向來有「付法傳衣」的說法。傳衣的目的是以袈裟代表正法，傳衣爲信，衣正即法正。這個傳統其實是有淵源的。

我們知道彌勒是繼承釋迦牟尼佛的補處菩薩，因此在許多經論中都有釋尊將正法託付給彌勒的記載，但是釋尊在付法的同時是否也傳衣給彌勒呢？一般認爲彌勒先釋尊入滅（釋尊涅槃時，經典幾無提及彌勒者），而彌勒之下生又必須等到五十六億年以後，因此傳衣是透過迦葉尊者來進行的。

迦葉即禪宗西土之初祖，佛陀滅度後，所有法藏悉付迦葉，迦葉在結集三藏完畢之後，

p. 219

便入定雞足山等待彌勒下生。禪宗典籍《傳法正宗記》即有言云：「（佛陀）以化期將近，乃命摩訶迦葉曰：『吾以清淨法眼涅槃妙心實相無相微妙正法，今付於汝，汝當護持』……復謂大迦葉曰：『吾將金縷僧迦梨衣亦付於汝，汝其轉授補處慈氏佛，俟其出世，宜謹守之。』」[99]又在《曆（歷）代法寶記》中也有一段精闢的論釋：「所以釋迦如來傳

金襴袈裟，令摩訶迦葉在雞足山待彌勒世尊下生分付。今惡世時，學禪者眾，我達摩祖師遂傳袈裟表其法正，令後學者有其稟承也。」[100] 釋迦牟尼佛所以要迦葉代為傳衣給彌勒的目的，就是表示未來彌勒佛出世時所說之法，其實就是釋迦正法，此即所謂的「佛佛道同」。因此，既然禪宗付法傳衣的傳統乃是承自釋迦付囑彌勒的遺風，也就表示彌勒繼承釋迦的這一思想，在禪宗裡被有意識的流傳下來。

其次，在早期的禪經中也有述及上生兜率之事。姚秦三藏鳩摩羅什所譯的《思惟略要法》中，「凡求初禪，先習諸觀」，而在「不淨觀法」之後則言：「行者志求大乘者，命終隨意生諸佛前，不爾必至兜率天上得見彌勒。」[101]這是藉由修行禪觀也可以上生的明證。另外在香港學者王靜芬的研究中則提出，「彌勒信仰早期在西域一帶與小乘禪學結合，因此在傳入中國的過程中，兜率往生說藉北地禪法的流行而大盛於北涼、北魏之世。」[102]如果這一說法可信的話，則禪修法門與彌勒信仰之間應該還有更深一層的關係。

雖然說禪宗標榜的是明心見性，典籍中也很少有禪宗高僧往生兜率的記錄，但是我們透過《傳燈錄》所載的禪師語錄卻不難發現，有關彌勒的事典相當普遍地流行在一些禪師的機鋒話談之間。

例如〈洪州雲居山道膺禪師（920 卒）錄〉中，「洞山謂師曰：『昔南泉問講《彌勒下生經》僧云：『彌勒什麼時下生？』曰：『見在天宮，當來下生。』南泉曰：『天上無彌勒，地下無彌勒。』』師隨舉而問曰：『只如『天上無彌勒，地下無彌勒』，未審誰與安字？』」[103]又如〈英州大容譚禪師錄〉中，「問：『當來彌勒下生時如何？』師曰：『慈氏宮中三春草。』」[104]都是以彌勒下生事為機語的內容。

至於〈洪州上藍令超禪師（890 卒）錄〉中，「問：『善財見文殊，卻往南方，意如何？』」

p. 220

師曰：『學憑入室，知乃通方。』曰：『為什麼彌勒遣見文殊？』師曰：『道廣無涯，逢人不盡。』」[105]以及〈福州玄沙師備禪師（835～908）錄〉中，「師問明真大師：『善財參彌勒，彌勒指歸文殊，文殊指歸佛處，汝道佛指歸什麼處？』」[106]則是以《華嚴經》中善財童子參訪彌勒的故事作為話鋒的題材。

其他如〈舒州投子山大同禪師（819～914）錄〉，「問：『如何是祖師意？』師曰：『彌勒覓箇受記處不得。』」[107]又如〈池州南泉普願和尚（748～834）語錄〉：「……師曰：『不知卻好，若取老僧語，喚作依通人，設見彌勒出世，還被他燻卻頭尾』」[108]等問答，也都與彌勒有關。由此可見到了晚唐，彌勒的事蹟典故依然盛傳於禪宗的話頭裡。也就是說，在禪宗裡即使彌勒的上、下生信仰已不再盛行，但是有關於彌勒事典的常識，還是相當普及。

尤其值得一提的是，唐代末年禪門裡曾經出現過一位充滿傳奇色彩的高僧——布袋和尚。《宋高僧傳》〈唐明州奉化縣契此傳〉說他：「形裁臃臃，蹙頞皤腹……有偈云：『彌勒真彌勒……時人皆不識』」等句。人言：『慈氏垂跡也。』……以天復（901～903）中終於奉川，鄉邑共埋之。後有他州見此公，亦荷布袋行。」[109]關於布袋和尚的傳說還有很多，「嘗雪中臥，雪不沾身，人以此奇之。或就人乞，其貨則售。示人吉凶，必應期無忒。天將雨，即著濕草屨途中驟行；遇亢陽，即曳高齒木履市橋上豎膝而眠；居民以此驗知。」[110]除了他本身的奇言異行之外，還可以示人陰晴吉凶，據此即可想見布袋和尚在民間受到歡迎的程度。又「常以拄杖荷布袋遊化市廛，見物則乞，所得之物悉入袋中。有十六群兒譁逐之，爭擊其袋。」[111]更可見其親切、隨和的形象。

布袋和尚因有偈云：「彌勒真彌勒，分身千百億；時時示時人，時人俱不識。」所以被認為是彌勒菩薩的化身。另外在《佛祖統紀》裡也說他：「……又以紙包便穢云：『者個是彌勒內院底。』……郡人蔣摩訶每與之遊，一日同浴於長汀，蔣見師背一眼，

p. 221

撫之曰：『汝是佛。』師止之曰：『勿說與人。』」[112]凡此種種傳說，皆足以說明彌勒菩薩的應化事蹟已經成爲一種共識。也因為如此，自布袋和尚以後，幾乎所有的彌勒佛像都被塑成一副笑口常開而且坦露出大腹便便的模樣。從「江浙之間多圖畫其像焉」[113]、「四眾競圖其像」[114]的記載，可知彌勒的上生信仰雖已式微，然其應化、示現之傳說依舊盛傳而不衰。

此外，唐代諸宗派在會昌法難之後大多一蹶不振，而禪宗反而更加興盛。據此而言。保存在禪宗裡的彌勒思想及其事典，亦可藉由禪風的競行而被延續下來。特別是禪門裡的布袋和尚，已經跳出了宗派的藩籬，而受到民間廣大群眾的喜愛。由於布袋和尚的影響，也使得彌勒菩薩的「新形象」更具有親和力。雖然彌勒示跡的傳說表面上看來並無關乎彌

勒淨土的信仰，但是從下生信仰的理論來說，民眾覺得彌勒菩薩容易親近，喜歡彌勒菩薩，就已經種下了一顆種子，同樣也能結下龍華三會見彌勒佛的妙果。因此，禪宗對於延續彌勒信仰的貢獻，應該是值得肯定的。

五、華嚴宗借助彌勒菩薩提高地位

華嚴宗是依於《華嚴經》而開展的宗派，推弘法界緣起、事事無礙的妙旨。自晉至梁，尙少有研習《華嚴》者，此後經北方地論學家與南方三論學者的闡揚，華嚴之研究大盛，到了唐初遂有本宗的確立。[\[115\]](#)

《地論》是指世親的《十地經論》而言。《十地經論》蓋為《華嚴經》第六會中〈十地品〉之釋論。據《華嚴經傳記》引別傳云：「天親造《華嚴》經論，既未獲具本，此《十地》或是。彌勒菩薩教以《華嚴》等經，自彼宣流，亦其力也。」[\[116\]](#)而《婆藪槃豆法師傳》也說：

無著爾後數上兜率天，諮問彌勒大乘經義。……彌勒即如其願，於夜時下閻浮提，放大光明，廣集有緣眾，於說法堂誦出《十七地經》。……雖同於一堂聽法，唯無著法師得近彌勒菩薩，餘人但得遙聞。……佛昔所說《華嚴》等諸大乘經，悉未解義。彌勒於兜率多天悉為無著法師解說諸大乘經義，法師並悉通達，皆能憶持，

p. 222

後於閻浮提造大乘經優波提舍解釋佛所說一切大教。[\[117\]](#)

可知彌勒菩薩在兜率天經常解說《華嚴》等大乘經典，而世親所「造《十地論》，有所不通，來問無著，無著未通，昇知足天請決慈氏。論纔絕筆，地大震動，論放光明照數百里。」[\[118\]](#)則《十地論》旨也是經由慈氏印可的。另外，在《華嚴經傳記》〈支法領傳〉中亦云：

東晉沙門支法領……乃往西詢求聖典，行至于闐，忽遇西來三藏一乘法主佛馱跋陀羅……將《華嚴》梵本三萬六千餘偈來，若於經中有所不通，即昇兜率請問彌勒世尊。法領哀請三藏慈降震旦，流通《華嚴》。[\[119\]](#)

佛馱跋陀羅從東晉義熙十四年（418）開始譯出六十《華嚴》，「詮定文旨，會通方言，妙得經意」，「大教流傳，蓋其力也。」[\[120\]](#)故知《華嚴》經旨能夠通暢易曉，實有賴於彌勒的講釋，也才能有大教流傳之功。

前面所引述的《華嚴經傳記》乃是華嚴宗高僧法藏（643～712）所撰，爲什麼他在敘述世親所造的《十地經論》和佛馱跋陀羅所譯的六十《華嚴》時，都不免要提到彌勒傳授《華嚴》，以及經中有不通之處便昇兜率請益彌勒的傳說呢？推測其原因，還是不離釋迦如來將一切遺教付囑彌勒，因此彌勒所說之法與釋迦正法無二無別，抬出了彌勒菩薩，無疑是可以增加《華嚴經》的權威性，也有利於華嚴宗的弘通。

其次有曇衍法師造《華嚴經疏》七卷。「以開皇元年（581）三月十八日，忽告侍人：『無常至矣』，便誦念彌勒佛，聲氣俱盡。……未終之前，有夢見衍朱衣螺髮鬢垂於背，二童侍之昇空，而西北高逝。尋爾便終。時共以為，《華嚴經》中善財童子所求第三十二善知識婆沙陀婆夜天之狀也。」[\[121\]](#)誦念彌勒佛而西北高逝，應屬上生兜率內院無疑。[\[122\]](#)

p. 223

又有靈幹法師（535～612），志奉《華嚴》，常依經本作蓮華藏世界海觀及彌勒天宮觀。曾經遇疾悶絕，醒後自云往兜率天，見慧遠、僧休二位法師並坐華臺，又謂幹曰：「汝與我諸弟子，後皆當生此矣。」雖然靈幹最後乃求生蓮華藏世界而非兜，[\[123\]](#)率但此傳說已經說明受持《華嚴》也可以往生兜率天。又如《三寶感應要略錄》所載，唐朝散大夫孫宣德即因書寫《華嚴》得生兜率奉事慈氏。[\[124\]](#)再者，永隆年（680）中有信土廓神亮，「梵行清淨，因忽患暴終。諸天引至兜率天宮，禮敬彌勒。有一菩薩語亮云：『何不受持華嚴？』」[\[125\]](#)也是以上生信仰來勸持《華嚴》。

由典籍中可以看出華嚴一宗只有少數上生兜率的例子，也沒有特別提倡彌勒淨土信仰的記載；但是華嚴宗既然要提出《華嚴經》與彌勒菩薩的淵源，爲什麼對於兜率淨土卻很少加以提倡呢？究其原因，可能在於《華嚴經》中還有更高的理想世界——毗盧遮那佛的華藏世界——的緣故，例如前述的靈幹法師即是志求往生華藏世界的。雖然如此，但是我們從孫宣德上生兜率的記載來看，唐代應該也流傳有書寫、誦持《華嚴》可以往生兜率淨土的傳說，不過那可能已經是《華嚴經》民眾化了的結果。

六、律宗嚮往彌勒益於信仰的流行

唐代律學以《四分律》為正宗，又分為南山、相部、東塔三宗。另外大乘菩薩戒也很盛行，加上義淨廣譯根本說一切有部律典，為本期戒律五項大事。[\[126\]](#)

律宗既以戒律的弘傳與研究為主，則戒律的傳授以及戒體的獲得與否，更為其所關切的根本問題。而在經典載籍中屢可發現以彌勒菩薩為授戒師的敘述。例如《經律異相》引《胎中女聽經》，有七十五迦羅婦因聞佛說法，發菩薩心願轉身為男，便得男子身；白佛願作比丘，佛教彌勒菩薩為之授戒 [\[127\]](#)。又如《法苑珠林》〈受戒篇〉引《普賢觀經》云：「將欲受菩薩戒，先請佛菩薩為師……奉請釋迦如來以為和尚，奉請文殊師利菩薩為阿闍梨，奉請彌勒菩薩為教授師。」[\[128\]](#)《高僧傳》中的〈釋慧覽傳〉也說：「覽曾遊西域頂戴佛鉢，仍於罽賓從達摩比丘諮受禪要。達摩曾入定住兜率天從彌勒受菩薩戒，

p. 224

後以戒法授覽。」[\[129\]](#)

除了請慈氏授戒外，對於僧眾的得戒與否，也常需往兜率內院請教彌勒菩薩。例如智嚴法師「嘗受五戒有所虧犯，後入道受具足，常疑不得戒，每以為懼。積年禪觀而不能自了，遂更汎海重到天竺諮諸明達，值羅漢比丘，具以事問羅漢。羅漢不敢判決，乃為嚴入定，往兜率宮諮彌勒，彌勒答稱得戒。」[\[130\]](#)說明了已證果的羅漢尚且不敢判決，只有請教彌勒才能確定。又如《法苑珠林》引〈齊上統師傳〉云：

魏文帝三年，內敕設無遮大會。魏帝敕問此土僧尼得戒源由，有何靈驗？諸大德等咸皆不答。于時即有比丘請向西國問聖人得戒源由。發足長安，到於天竺，見一羅漢，啟白：「震旦僧尼得戒以不？」羅漢曰：「我是小聖，不知得否，汝在此住，吾為汝上兜率，奉問彌勒世尊得不來報。」即便入定向兜率天，具問前事。彌勒答曰：「僧尼並得戒訖。」仍請靈驗。彌勒即取金華云：「若邊地僧尼得戒，願金華入羅漢手掌，不得莫入。」發願既訖，將華按手，其華入掌中，高一尺影現。彌勒語曰：「汝到震旦比丘所，亦當如我此法。」羅漢下來，如彌勒法，以華按比丘手，即入掌中，高一尺影現。瑞應既徵……即號為華手比丘。……華手比丘獨還漢地……未到之間，魏文帝殿前有金華空中現。……大瑞既徵，故戒福永傳也。[\[131\]](#)

僧尼要受具戒，傳戒師僧必需有足夠的人數才行。但是佛教初傳中國之時，來此西僧人數不足，只能受三歸、五戒、十善而已。到「桓帝已後，

北天竺國有五西僧來到漢地，與大僧受具足戒。」[132]但是受戒僧眾和後來的尼眾得戒與否，畢竟沒人敢肯定。而早期傳譯的律典又多屬片段，不明之處甚多，魏帝敕問時也沒有人回答得出來。假設中國早期僧尼並沒有得戒，也就是戒法的傳授無效，那麼律宗的根本不是徹底動搖了嗎？因此彌勒答稱「僧尼並得戒訖」，對於中國戒法的傳授可以說是非常重要的。據此即知彌勒菩薩於律宗地位之重要。

其次再來討論律宗高僧對彌勒菩薩的信仰情形。

長安西明寺的道宣律師（596～667）是南山律宗之開祖，也是《四分律》之集大成者。根據道宣的同學道世所撰《法苑珠林》，言道宣在乾封年間逐靜修道，「專念四生，

p. 225

又思三會」，臨終天人聖眾同時發聲：「從兜率天來請律師。」道俗百餘人皆見香花迎往昇空。[133]道宣曾經參與玄奘的譯場為綴文大德，不知其彌勒信仰是否也受到玄奘之影響。另外還有「三生石佛」的傳說，也與道宣的彌勒信仰有關。相傳道宣的前身為梁朝僧祐律師（445～518），僧祐則為南齊剡溪僧護。[134]僧護於剡縣石城山見青壁光如佛焰，又聞有絃管歌讚之音，於是鑄造十丈彌勒石佛，以期有緣同睹三會，但是才成面像，即遇疾而亡。後有僧淑繼其業，而資力不足，未能成辦。至梁天監六年，建安王染疾，夢三沙門告曰：「若能完成剡縣僧護所造彌勒像，必獲康復。」故敕遣僧祐專任像事，以天監十二年畢功。因為石像歷僧護、僧淑、僧祐三世始得成就，故稱「三生石佛」[135]。道宣不但受法傳教弟子可千百人，而其謝世，高宗並下詔令天下寺院圖形奉祀，[136]可見其聲教廣被中國。由其臨終百餘人見其上生，加上「三生石佛」之傳說，即可反映出道宣律師的彌勒信仰在當時必然是普受宣揚的。

屬於南山宗系下的還有釋鑑真和釋大義。

揚州大雲寺釋鑑真（687～763），應日本國沙門之請，東渡傳法。鑑真欲下廣州，有憑都督來送行云：「古璞與大和上，終至彌勒天宮相見。」[137]既然信士與約天宮相見，則鑑真平時極可能是求生兜率的了。而他在天寶十二年東渡日本所帶的經像之中也包含有彌勒菩薩的瑞像一軀。[138]

越州稱心寺釋大義（691～779），《宋高僧傳》說他「終時室中聞天樂聲，驗乎生，誦《法華經》、《大涅槃經》、大小乘戒本，以為口業德行非歸兜率、不往淨土，未可議其生處也。」[139]

其次來看義淨（635～713）的彌勒信仰。義淨因為仰慕法顯、玄奘的高行，志遊西域，是玄奘之後最有名的佛經翻譯家。他所翻譯的典籍雖然遍及三藏，卻專攻律部。他出國後曾考西方當時所尚戒律，作傳四十條寄歸，是為《南海寄歸內法傳》四卷。其中第三十八條評論「燒身不合」所言「理應堅修戒品，酬惠四恩，固想定門，

p. 226

冀拔三有，小愆大懼，若越深海之護浮囊，行惠堅防，等履薄冰而策奔駿，然後憑善友力，臨終助不心驚，正念翹懷，當來願見慈氏。若希小果，即八聖可求，如學大因，則三祇斯始。」又於文末頌讚師恩所云：「願在在遭會而延慶，代代奉訓以成褫積義利乎同岳，委淨定也如池。冀龍花之初會，聽慈氏之玄漪，肩四生而運想，滿三大之長祇。」[140]另外在《大唐西域求法高僧傳》末也說：「所有福田，共相資濟，龍華初會，俱出塵勞耳。」[141]由此可知，義淨認為除非是捨己利生的菩薩行，否則不僅不合燒身，反該珍惜人身，勤修戒定，臨終正念，當來願見慈氏；這是小乘行者和大乘行者皆應奉行的。雖然此處的「當來願見慈氏」無法判斷是命終上生兜率見慈氏，還是五十六億萬年後彌勒下生時才見慈氏，但是依他對龍華初會的希冀，至少他的下生信仰是可以獲得肯定的。義淨既然志慕玄奘的行誼，那麼他的彌勒信仰或許信仰也會受到玄奘的影響。此外義淨還譯有《佛說彌勒下生成佛經》一卷，是以他的彌勒可能直接承自經典而來。而在敦煌石窟第五十五窟南壁東側所繪的彌勒淨土變相圖即是根據義淨此一譯本繪成的下生經變。

總此而言，戒律的傳授以及得戒與否既然都與彌勒菩薩有著緊密的關係，自然會加深律宗對彌勒菩薩的崇仰，而律宗高僧兜率淨土和龍華三會的嚮往，也有助於彌勒信仰的流行。

七、密宗為彌勒信仰注入新的成分

密宗的正式成立是在盛唐善無畏（637～735）和金剛智（669～741）分別譯出《大日經》和《金剛頂經》等二部「純密」經典以後才完成的。但是早在第四世紀末期即有以咒術為主的密教經典傳入，通常稱為「雜密」。而在一般的大乘經典中有陀羅尼品，譯為「總持」，陀羅尼即能

持不失的念慧之力，能示現諸佛菩薩無量無盡的功德法門，並被認為能藉此達到現世的要求。此外，密宗修持的主要方法是凡夫的身、口、意三業能和佛的三密相應，所以用身密（結印）、語密（念咒）、意密（心觀實相）之方法以期與佛合為一體。又因密宗特別注重儀式，故其經典除咒語外，還有詳細的儀軌，絲毫不可錯亂。[142]

根據李玉珉教授在〈隋唐之彌勒信仰與圖像〉一文中指出，隋唐新譯的彌勒經典只有三部，其中之一為不空的《慈氏菩薩所說大乘緣生稻幹喻經》，接著說：「不空所譯的經典是一新譯經典，

p. 227

內容屬密教系統，為唐代的彌勒信仰注入了新成分。只是唐代諸彌勒經疏並未特別強調密教彌勒的特色，故而推測，隋唐彌勒信仰中，密教的影響仍然有限。」[143]

其實不空三藏所譯的《慈氏菩薩所說大乘緣生稻幹喻經》的主要內容是：舍利子請教慈氏菩薩，釋迦世尊因為看見稻？而向諸比丘機會說法，「若見緣生即是見法，若見法即見佛」有何深義？於是慈氏便為他詳細解說其中義理。[144]故此經內容應與密教無關，李玉珉教授判為密教系統可能是受到譯者為密宗高僧的影響，事實上不空三藏所譯經典並不限於密宗典籍。

但是另有屬於密教系統的典籍，的確為唐代的彌勒信仰注入了新的成分。其一是玄奘所譯的《八名普密陀羅尼經》一卷，經文有云：「若有得聞此八名呢，……將命終時身心安穩，見有諸佛及諸菩薩來現其前，為說大乘甚深法要。既聞法已，必得往生睹史多天奉事彌勒，後隨彌勒下瞻部洲，行願漸增乃至究竟。」[145]其二，唐道世《法苑珠林》在〈咒術篇〉「彌勒部」中引《七佛所說神咒經》云：「此陀羅尼，四十二億諸佛所說。若諸行人能書寫讀誦此咒者，現世當為千佛所護，此人命終以後不墮惡道，當生兜率天上面睹彌勒。」[146]這些密教系統的大乘陀羅尼經，很顯然地包含有彌勒淨土思想的成分在內，藉由聽聞、書寫、讀誦密咒，得以往生兜率奉事彌勒，並隨彌勒下生，乃至究竟成佛，可以說已經建立了新的往生彌勒淨土的修行方法。而道世之所以在〈咒術篇〉中特別立了「彌勒」一部，也必定有他的意義存在，和「彌陀部」、「觀音部」一樣，極可能都是屬於當時流傳較廣的修行法門。

其次在敦煌寫卷中斯五五五五號寫本，則發現有「觀彌勒菩薩上〔生〕兜率陀天經咒」，又名「慈氏真言」，錄於《上生經》末：「慈氏真言

普勸受持／曩謨阿隸野 梅麼哩拽／冒地薩埵野 但 你他唵海麼哩／
梅麼哩 梅怛囉 摩曩洗 薩婆訶／慈氏真言普勸受持」此咒僅見於此
一寫本記載，不知是否單單流傳於敦煌一帶。

另外善無畏也譯有《慈氏菩薩略修愈識念誦法》二卷十品，詳細記載了
密宗修持慈氏大悉地（梵語悉地，華云成就）的儀軌次第，依此修行，
可以現世不捨色身，速證與慈氏同會說法、與慈氏同體的大悉地。但是
此一愈識念誦法不像前面所舉的陀羅尼經咒可以普勸受持，而是必須透
過尊者才能傳授的；如果未經師長許可，輒與一句一偈，

p. 228

都會招來無間地獄的果報。[\[147\]](#)因為這已經是純密的經典，傳授上和修
持上都有較為嚴格的限制，應該沒有陀羅尼經咒來得容易流傳。

雖然載籍上還沒有發現密宗高僧往生兜率淨土的記載，但是日本的真言
宗開祖空海（於唐貞元二十年（804）入華，從密宗高僧惠果求得金剛
果、胎藏界兩部大法）臨終告訴他的弟子，他要往生兜率，將來隨同彌
勒下生；[\[148\]](#)由東京美術學術學校所藏的「彌勒來迎圖」即是畫有空海
隨同彌勒菩薩來接引往生兜率淨土的眾生之圖像。[\[149\]](#)如果空海的彌勒
信仰是在入唐時所建立的，應該受到密宗的影響會比較多，也就是說密
教對彌勒信仰的宣揚，已經藉著空海的入唐而遠播日本了。

關於密宗高僧對彌勒信仰的態度，因文獻不足，無法做進一步的探討，
但透過密教系經典所包含的彌勒淨土思想，已經為往生兜率內院開闢了
新的途徑、新的方法；而在純密的經典裡也有了修證與慈氏同體的法
門，只是顯教中的諸佛菩薩，在密宗裡也幾乎都有以之作為本尊的修
法，因此我們很難依據經典對此一法門的介紹來判斷它在現實社會中的
流傳情形。由於史籍中缺乏對密宗高僧有關彌勒信仰的記載，因此李玉
珉教授之推測，在「隋唐彌勒信仰中，密教的影響仍然有限」，應屬可
信。

結論

下面就本文論述及所有關唐代宗派的佛教人物，依其年代先後製成下
表，以便觀察正統彌勒信仰在唐代的發展情形。（表見下頁）

p. 229

人名	生卒年次	宗派	彌勒信仰類別或相關事蹟
	(以下初唐……………618-712)		
智晞	唐貞觀元年卒 (556-622)	三、天台	上生信仰
灌頂	唐貞觀九年卒 (561-622)	三、天台	上生信仰、彌陀信仰
慧斌	智晞、灌頂同學	三、天台	上生信仰
僧鳳	唐貞觀中卒 (556-622)	三、天台	上生信仰
僧銜	唐貞觀十六年卒 (547-642)	二、淨土	上生信仰→彌陀信仰
法誠	貞觀十四年卒 (563-640)	三、天台	上生信仰
玄奘	唐麟德元年卒 (602-664)	一、法相	上生、下生信仰
文備	在窺基之前卒	一、法相	上生信仰
神泰	在窺基之前卒	一、法相	上生信仰
大乘燈	玄奘弟子	一、法相	上生、下生信仰
靖邁	玄奘弟子	一、法相	作《彌勒成佛經疏》
道宣	唐乾封二年卒 (596-667)	六、律宗	上生信仰
廓神亮	唐永隆中卒 (?-667)	五、華嚴	上生信仰
窺基	唐永隆元年卒 (632-682)	一、法相	上生信仰
義忠	窺基弟子	一、法相	上生信仰
義淨	唐先天二年卒 (635-713)	六、律宗	下生信仰
	(以下盛唐……………713-765)		
玄朗	唐天寶十三年卒 (673-754)	三、天台	上生信仰
鑑真	唐廣德元年卒 (687-763)	六、律宗	上生信仰
	(以下中唐……………766-835)		
大義	唐大曆十四年卒 (691-779)	六、律宗	上生信仰

湛然	唐建中三年卒 (711-782)	三、天台	彌勒示迹思想、彌陀信仰
白居易	唐大中元年卒 (772-846)	二、淨土	上生信仰、彌陀信仰
	(以下晚唐……………836-907)		
契此	梁貞明二年卒 (?-763)	四、禪宗	彌勒菩薩示迹
歸嶼	後唐清泰三年卒 (862-936)	一、法相	精《上生》
	(年代不明)		
孫宣德		五、華嚴	上生信仰

p. 230

根據上表統計，初唐時期十六人，盛唐二人，中唐三人，晚唐二人，時代不明者一人；顯示出正統的彌勒信仰可能以初唐最為盛行，盛、中唐以後，已有逐漸衰退的現象。

宗派方面，法相宗八人，淨土宗二人，天台宗七人，禪宗一人，華嚴宗二人，律宗四人，和以上論述法相宗對於彌勒信仰的大力推動，天台宗和律宗對彌勒信仰的弘揚亦居重要地位，經結果可以說是一致的。而由上生信仰轉向彌陀信仰看來，淨土宗的貶抑和反動，對彌勒信仰的式微應有相當的影響。唐末禪宗的布袋和尚，則繼南朝傅大士之後再度掀起化身信仰的高潮，也使彌勒菩薩的新形象落實在一般大眾的心目中。至於華嚴宗和密宗對於彌勒信仰的影響，均屬有限。

至於彌勒信仰的類別，上生信仰遠超過下生信仰很多；可見流行於高僧大德等知識階層的彌勒信仰大多以上生信仰為主。但是由玄奘、義淨等大師發願隨彌勒菩薩下生人間教化眾生看來，往生兜率淨土並不是彌勒信仰的究竟目的。事實上，上生信仰也是經常和下生信仰互相結合的。據此推測，史傳中可能比較強調臨命終時即得上生內院的神異傳說，但對於僅僅適合日常修行而不能馬上證實的下生信仰，記載也就相對的較為疏略了。

p. 231

>The Relationship between the Maitreya Cult and the Buddhist Schools in the Tang Dynasty

Wang Jiuan

Lecturer, Department of Chinese Studies, Chinese Culture University

Summary

Around the 4th century CE the cult of Maitreya was introduced into China. Flourishing during the Northern and Southern Dynasties it became the most popular pure land faith in early Chinese Buddhism. Today, however, pure land practitioners strive for rebirth in Sukhavati and have no affinity to Maitreya's pure land. This shift from Maitreya to Amitabha is doubtlessly an aspect of the history of Chinese Buddhism worthy to be researched in depth. The Tang Dynasty which might rightly be called the pivotal period when the Maitreya cult began to decline deserves special attention. The present paper aims at understanding the development of the Maitreya cult within orthodox Tang Buddhism by studying the schools as a first step. The main points covered are:

1. The vigorous propagation of the Maitreya cult by the Dharmalaksana School.
2. Its decline caused by the Pure Land School.
3. The interrelationship between the Tien-tai School and the cult of Maitreya.
4. The new Maitreya image of the Chan School.
5. How the Hua-yen School elevated its position through the cult of Maitreya.
6. The Vinaya School's inclination toward the Maitreya cult for the sake of the propagation of the faith.
7. New aspects of the Maitreya cult introduced by the Esoteric School.

[1] 唐·窺基，《觀彌勒上生兜率天經贊》卷上云：「依正梵本應云『梅咄利耶』，此翻爲『慈』。古云『彌帝疑』或云『彌勒』者皆言語訛。」見《大正藏》第三八冊，頁 275 上。

[2] 兜率天（梵音 **Tusita**，或作兜率陀天、兜術天、覩史多天等）為欲界第四層天。其天又分內院與外院；外院為天眾欲樂處，內院為彌勒說法處；兜率淨土係指內院而言。

[3] 唐·慧立，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一，《大正藏》第五十冊，頁 223 上、中。

[4] 唐·冥詳，《大唐故三藏玄奘大師行狀》，《大正藏》第五十冊，頁 215 下、216 上。

[5] 同前注，頁 216 下。

[6] 同前注，頁 219 上。

[7] 同前注，頁 220 上。

[8] 同注 3，卷十，頁 277 上、中。

[9] 唐·道世，《諸經要集》卷一，《大正藏》第五冊，頁 403 下、404 上。

[10] 載唐·道世，《法苑珠林》卷十六，《大正藏》第五三冊，頁 403 下、404 上。

[11] 同注 3，卷十，頁 277 中、下。

[12] 同注 3，卷十，頁 277 下、278 上。

[13] 唐·道宣，《續高僧傳》卷四，《大正藏》第五十冊，頁 447 中。

[14] 同注 3，頁 222 下。

[15] 載梁·僧祐，《出三藏記集》卷八，《大正藏》第五五冊，頁 59 上。

[16] 唐·玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》卷四，《大正藏》第五一冊，頁 891 下。

[17] 同前注，卷十，頁 930 下～931 中。

[18] 同前注，頁 931 中。

[19] 同注 4，頁 218 上，「勅問師：『比更翻何經論？』答：『近翻《瑜伽師地論》一百卷。』上曰：『此論甚大，何聖所作？復明何義？』答：『論是彌勒菩薩造，明十七地義。』」

[20] 湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，頁 173、174，慧炬出版社，1986 年。

[21] 參見同注 13，頁 452 上，「然於瑜伽偏所鑽仰，經於五年，晨夕無輟。」又湯用彤，前揭書，頁 175-177，列有玄奘所學經論及學時久暫，可供參考。

[22] 同注 3，卷三，頁 233 下。

[23] 唐·遁倫，《瑜伽論記》卷一：「無著爲人位登初地，證法光定，得大神通，事大慈尊，請說此論等。慈氏菩薩隨無著機，恆於夜分從知足天降於禪省，爲說五論之頌。一《瑜伽論》，二《分別觀所名分別瑜伽論》，三《大莊嚴論》，四《辨中邊》，五《金剛般若》。于時門人或見光明，不見相好，不聞教授；或見相好，不聞教法；或見聞者。然世代玄遠，名既湮滅，唯有無著，天、人共知，感慈氏化，餐受諸教。」《大正藏》第四二冊，頁 311 中。

[24] 參見釋達和譯，《印度佛教史概說》，頁 92~94，佛光出版社。

[25] 同注 16，卷五，頁 896 下。

[26] 同注 4，頁 219 上。

[27] 同注 9，頁 6 下~7 上。又錄於道世，《法苑珠林》卷十六，《大正藏》第五三冊，頁 406 上。

[28] 宋·贊寧，《宋高僧傳》卷四，《大正藏》第五十冊，頁 726 上中。

[29] 宋·延一，《廣清涼傳》卷下，《大正藏》第五一冊，頁 1119 上。

[30] 唐·慧祥，《古清涼傳》卷上，《大正藏》第五一冊，頁 1094 上。

[31] 唐·僧詳，《法華傳記》卷三，《大正藏》第五一冊，頁 58 上。

[32] 唐·窺基，《大乘法苑義林章》卷七，《大正藏》第四五冊，頁 371 中下。

[33] 參見望月信亨作，釋印海譯，《中國淨土教理史》，第十六章〈玄奘、窺基及法相諸家之淨土論〉。

[34] 唐·窺基，《觀彌勒菩薩上生兜率天經題序》，《大正藏》第三十八冊，頁 277 上—278 上。

[35] 參考湯用彤，前揭書，頁 185-186：「此中《阿彌陀佛通贊》，經日人望月信亨之研究，斷為偽作，而《阿彌陀經疏》、《四方要決釋疑通規》及《金剛經述贊》，亦經日人境野黃洋考證，並非基師所撰，皆為確論。」

[36] 參李玉珉，〈隋唐彌勒信仰與圖像〉，《藝術學》第一期，1987 年 3 月；黃敏枝，〈唐代民間的彌勒信仰及其活動〉，《大陸雜誌》，第七八卷第六期，1989 年 6 月。

[37] 同註 20，頁 190。

[38] 同註 28，頁 730 上。

[39] 參見《望月佛教大辭典》，頁 783，「元曉」條。

[40] 同註 33，頁 143。

[41] 黃心川，〈隋唐時期中國與朝鮮佛教的交流——新羅來華佛教僧侶考〉，《世界宗教研究》，1989 年第一期。

[42] 唐·義淨，《大唐西域求法高僧傳》卷上，《大正藏》第五一冊，頁 4 下。

[43] 同註 34，頁 277 下。

[44] 同註 28，頁 729 下。

[45] 同註 28，卷七，頁 746 下。

[46] 唐·懷感撰，《釋淨土群疑論》卷二，《大正藏》第四七冊，頁 38 下。

[47] 唐·道綽撰，《安樂集》卷上，《大正藏》第四七冊，頁 6 中。

[48] 唐·善導集記，《觀經四帖疏》卷一，《大正藏》第三七冊，頁 251 上。

[49] 參見道綽，《安樂集》卷上；善導，《觀經四帖疏》卷一；迦才，《淨土論》卷中；懷感，《釋淨土群疑論》卷二；智顛，《淨土十疑論》；窺基，《西方要決釋疑通規》。此中《淨土十疑論》和《西方要決釋疑通規》約爲中、晚唐的著述，分別爲僞託智顛和窺基之作。

[50] 參見道綽，《安樂集》卷上；迦才，《淨土論》卷下；懷感，《釋淨土疑論》；道鏡、善道共集，《念佛鏡》；窺基，《西方要決釋疑通規》、《阿彌陀經通贊疏》卷二。除前註所云兩部僞作之外，《阿彌陀經通贊疏》亦僞託窺基之作。另外元曉著《遊心安樂道》一卷，也有涉及二土之比較，但因爲新羅著述，故不列入。

[51] 參見幻生，《彌勒信仰及其應化事蹟》，頁 96-104，圓光寺印經會印行；以及廖閱鵬，《淨土三系之研究》，頁 171-179，佛光出版社，1979 年。

[52] 同註 47，頁 9 上中。

[53] 太虛講，〈中國淨土宗之演變〉，《文史雜誌》第四卷，第九、十期。

[54] 分別見明，株宏輯，《往生集》卷一，《大正藏》第五一冊，頁 132 上、133 上。

[55] 同前註，頁 132 中。

[56] 唐·道鏡、善道共集，《念佛鏡》末，《大正藏》第四七冊，頁 128 中。

[57] 宋·李昉等編，《太平廣記》卷四八，頁 299，文史哲出版社。

[58] 宋·志磐，《佛祖統紀》卷四二，《大正藏》第四九冊，頁 386 下。

[59] 唐·白居易，《白氏長慶集》卷七十，文淵閣《四庫全書》第一〇八〇冊，商務印書館。

[60] 同前註，卷七一。

[61] 隋·智顛，《淨土十疑論》，《大正藏》第四七冊，頁 78 中。

[62] 唐·懷感，《釋淨土群疑論》卷四，《大正藏》第四七冊，頁 54 下。

[63] 同前註，頁 53 中。

[64] 宋·智圓，〈西資鈔〉揀示「偏讚西方」，收入《樂邦文類》卷四，《大正藏》第四七冊，頁 201 上中。

[65] 同註 63。

[66] 湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，頁 240，慧炬出版社。

[67] 唐·窺基，《觀彌勒菩薩上生兜率天經贊》卷上，《大正藏》第三八冊，頁 277 下。

[68] 參見李玉珉，《隋唐之彌勒信仰與圖像》，《藝術學》第一期，1987 年 3 月；黃敏枝；〈唐代民間的彌勒信仰及其活動〉，《大陸雜誌》，第七八卷第六期，1989 年 6 月。

[69] 隋唐所流行的《法華經》注疏中，主要有智顛的《法華玄義》、《法華文句》、吉藏的《法華玄論》、窺基的《法華玄贊》等等，都是《妙法蓮華經》的注疏本。

[70] 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷六，〈藥王菩薩本事品〉第二三，《大正藏》第九冊，頁 54 下。可參見《正法華經》卷九，《添品妙法蓮華經》卷六，同冊，頁 126 下、189 中。

[71] 分別見唐·惠詳，《弘讚法華傳》，《大正藏》第五一冊，頁 28 上、29 上、29 中、37 中。

[72] 分別見唐·僧詳，《法華傳記》，《大正藏》第五一冊，頁 59 上、59 下、68 上、76 中、79 下、87 下。

[73] 唐·道宣，《續高僧傳》卷十七，《大正藏》第五十冊，頁 562 上。

[74] 隋·灌頂，《隋天台智者大師別傳》卷十九，《大正藏》第五十冊，頁 196 上中。

[75] 同註 73，卷十九，頁 584 中。

- [76] 收入宋·宗曉編，《樂邦文類》卷四，《大正藏》第四七冊，頁208~209。
- [77] 同註 73，卷十九，頁 584 下，585 上。
- [78] 望月信亨作，釋印海譯《中國淨土教理史》，頁 191。
- [79] 同註 70，卷七，〈普賢菩薩勸發品〉第 28，頁 61 下。可參見《正法華經》卷十，《添品妙法蓮華經》卷七，同冊，頁 132 中下、195 上。
- [80] 同註 73，卷十三，頁 527 上。
- [81] 同註 71，頁 24 中下、37 中。
- [82] 同註 72，頁 62 中、80 上、86 上。
- [83] 同註 73，卷六〈宣州尼法空傳〉、〈代州總因寺釋妙蓮傳〉、卷八〈齊太祖高帝傳〉，頁 73 下、74 上、87 中下。
- [84] 同註 72，卷七，頁 78 下。
- [85] 同註 73。
- [86] 宋·志磬，《佛祖統紀》卷六，《大正藏》第四九冊，頁 179 中下。
- [87] 陳·慧思，《南嶽思大禪師立誓願文》，
- [88] 同註 73，卷十九，頁 582 下、585 上。
- [89] 同註 86，卷四九，頁 440。
- [90] 同註 72，卷二，頁 57 上。
- [91] 同註 70，卷二三，《大正藏》第四九冊，頁 248 上。
- [92] 同註 74，頁 196 上。
- [93] 同註 71，卷七，頁 33 下。
- [94] 同註 73，卷十九，頁 582 下。
- [95] 同註 73，卷十九，頁 585 上。

- [96] 參見宋·贊寧，《宋高僧傳》卷二六，《大正藏》第五十冊，頁 875 下；又同註 73，卷七，頁 188 上。
- [97] 印順著，《中國禪宗史》，頁 396，正聞出版社。
- [98] 唐·湛然述，《止觀義例》卷上，《大正藏》第四六冊，頁 452 下。
- [99] 宋·契嵩編，《傳法正宗記》卷一，《大正藏》第五一冊，頁 717 下、718 上。
- [100] 唐·《曆（歷）代法寶記》，《大正藏》第五一冊，頁 183 中。
- [101] 姚秦·鳩摩羅什譯，《思惟要略法》，《大正藏》第十五冊，頁 298 下。
- [102] 王靜芬，〈彌勒信仰與敦煌《彌勒變》的起源（摘要）〉，《敦煌研究》，1988 年第二期。
- [103] 宋·道原，《景德傳燈錄》卷十七，《大正藏》第五一冊，335 上。
- [104] 同前註，卷二二，頁 386 中。
- [105] 同前註，卷十六，頁 332 中。
- [106] 同註 103，頁 347 上。
- [107] 同註 103，卷十五，頁 319 下。
- [108] 同註 103，卷二八，頁 445 中、下。
- [109] 宋·贊寧，《宋高僧傳》卷二一，《大正藏》第五十冊，頁 848 中下。按《景德傳燈錄》記其卒年為梁貞明三年（916）。
- [110] 同註 103，卷二七，頁 434 上。
- [111] 同註 86，卷四二，頁 390 下。
- [112] 同前註。
- [113] 同註 109。

- [114] 同註 109，頁 434 中。
- [115] 參見湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，頁 195-216，慧炬出版社。
- [116] 唐·法藏，《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》第五一冊，頁 156 下。
- [117] 陳·真諦譯，《婆藪槃豆法師傳》，《大正藏》第五十冊，頁 188 下。
- [118] 唐·惠英撰、胡幽貞纂，《大方廣佛華嚴經感應傳》，《大正藏》第五一冊，頁 173 中。
- [119] 同前註，頁 173 下。又《高僧傳》卷二中也有佛馱跋陀羅「暫至兜率致敬彌勒」的記載，見《大正藏》第五十冊，頁 334 下。
- [120] 同註 116，頁 154 下。
- [121] 同註 116，卷二，《大正藏》第五一冊，頁 159 下、160 上。
- [122] 參見《高僧傳》卷五：「安請問來生所往處，彼乃以手虛撥西北，即見雲開，備口兜率妙勝之報。」《大正藏》第五十冊，頁 335 下。
- [123] 唐·道宣，《續高僧傳》卷十二，《大正藏》第五十冊，頁 518。又同註 116，卷二，頁 161 中。
- [124] 宋·非濁，《三寶感應要略錄》卷中，《大正藏》第五一冊，頁 838 上。
- [125] 同註 116，卷三，頁 164 上。
- [126] 參見湯用彤，前揭書，頁 216-231。
- [127] 梁·寶唱等，《經律異相》卷十二，《大正藏》第五三冊，頁 62 下—63 中。
- [128] 唐·道世，《法苑珠林》卷八九，《大正藏》第五三冊，頁 940 上。
- [129] 梁·慧皎，《高僧傳》卷十一，《大正藏》第五十冊，頁 339 上。

[130] 梁·僧祐，《出三藏記集》卷十五，《大正藏》第五五冊，頁 112 下。

[131] 同前註 128，頁 944 下—頁 945 上。

[132] 同前註。

[133] 同註 128，卷十，頁 353 下—354 中。

[134] 宋·贊寧，《宋高僧傳》，卷十四，《大正藏》第五十冊，頁 790 中。

[135] 參見《高僧傳》卷十三，《大正藏》第五十冊，頁 412 上中。又宋·志磐，《佛祖統紀》卷三六，《大正藏》第四九冊，頁 347 上。

[136] 宋·志磐，《佛祖統紀》卷二九，《大正藏》第四九冊，頁 297 上。

[137] 日本·元開，〈唐大和上東征傳〉，《大正藏》第五一冊，頁 991 下。

[138] 同前註，頁 993 上。

[139] 同註 134，卷十五，頁 800 中。

[140] 分別見唐·義淨，《南海寄歸內法傳》卷四，《大正藏》第四五冊，頁 231 上中、233 下。

[141] 唐·義淨，《大唐西域求法高僧傳》卷下，《大正藏》第五一冊，頁 12 中。

[142] 參見湯用彤，前揭書，頁 214—244；以及中村元等著《中國佛教發展史》上冊，頁 298—307，天華出版社。

[143] 李玉珉，〈隋唐之彌勒信仰與圖像〉，《藝術學》第一期，1987 年 3 月。

[144] 唐·不空譯，《慈氏菩薩所說大乘緣生稻 喻經》，《大正藏》十六冊，頁 819—820。

[145] 唐·玄奘譯，《八名普密陀羅尼經》，《大正藏》第二一冊，頁 884 上。

[146] 同註 128，卷六十，頁 736 中、下。

[147] 唐·善無畏譯，《慈氏菩薩略修愈識念誦法》，《大正藏》第二十冊，頁 590—600。

[148] 參見《望月佛教大辭典》，頁 640 下，「空海」條。

[149] 同前註，頁 4819 上，「彌勒菩薩來迎圖」條。