

隋唐初期的彌勒信仰 The Maitreya cult in T'ang Dynasty

釋道昱*

Shyh Daw-Yuh

摘要

依據現存的文獻，中國僧團中的彌勒信仰始自東晉道安與其門徒，他們依據《阿含經》、《放光般若經》與小乘的禪觀為修持的主軸。¹ 道安之後有關彌勒信仰的資料一直是零零落落的散佈在中國文獻中，始自南北朝至唐初仍有少數僧人修持彌勒法門，大體可分成二類，一類是以《法華經》為修持依據，天台徒眾也有一部份修持此法門；另一類則是玄奘 (602-664) 與窺基 (632-682) 的徒眾。在窺基的宏揚之後，初唐時期約於第七世紀末年彌勒信仰曾經風光一時，並與西方彌陀淨土相互抗衡，似乎有超越西方彌陀淨土的趨勢。此後僧眾對彌勒信仰仍然局部性的持續到中、晚唐時期。本文首先依據僧傳中有關彌勒信仰的實例，分析其修持的經典依據，其次在中、晚唐時期藉由彌勒信仰語詞的變化，窺探當時該信仰如何轉型，最後根據淨土文獻中二大往生信仰相互爭辯的軌跡，藉以尋找出彌勒信仰的高峰期。

關鍵詞：彌勒信仰 道安 中國佛教 隋唐

* 釋道昱，屏東慈恩佛教學院研究所所長。

¹ 詳情見筆者拙作〈中國早期的彌勒信仰〉，刊於《正觀》No.20, 2002年3月, PP.142-226.

Abstract

According to extant materials, the first devoted to Maitreya cult was Tao-an(312-385) and his disciples in Chinese Buddhism. They were followed Hinayana tradition of meditation, and *Agama Sutra*, *Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita Sutra* as well. After Tao-an of Eastern Chin period, it is just a few monks practicing Maitreya cult in Chinese Buddhism until Sui and the early T'ang Periods. This study aims to shed light on the influence of Maitreya cult from the sixth century to ninth century. This study divides into two categories: one is for those who practiced *Lotus Sutra*, which some monks from T'ien-t'ai School were followed. The other is Hsuan-tsang (602-664) and his chief disciple K'uei-chi (632-682). After propagating of K'uei-chi, Maitreya-cult was wildly accepted and propitious in the early period of eighth century. In order to compare to the two cults : Maitreya and Amitabha , this study draws attention to some materials of Pure Land school, and try to seek comparable between this two cults, find the highest peck of Maitreya cult in Chinese Buddhism as well.

Keywords : Maitreya cult, Tao-an, Chinese Buddhism, T'ang Dynasty.

壹、隋唐時期的彌勒信仰在僧傳中的記載

一. 承道安精神的彌勒信仰者

繼道安之後南北朝末期，有少數僧人亦通經教、重禪修而歸入彌勒信仰。首先是釋僧旻 (474-534) 精通《成實論》、毘曇，亦「樂於禪默」，旬日之間「遂得入定」，亦曾謂眾曰：「昔彌天釋道安，每講於定坐後」。此外，「旻嘗造彌勒佛，并諸供具，朝夕禮謁，乃夢見彌勒佛，遣化菩薩，送菩提樹與之」。僧旻是個通經教、重禪定、禮拜「彌勒佛」，也學習道安的「定後而講」的精神，雖然傳文中未明白述及其稱念彌勒名號或願生兜率之文，但由其朝夕禮拜「彌勒佛」的行持判斷，他應該也是個學習道安精神的彌勒信仰者。² 此外，釋法上 (495-580) 誦持《維摩經》、《法華經》、《勝鬘經》，講「十地、地持、楞伽、涅槃等部，輪次相續，並著文疏」，時人稱之「黑沙彌」。亦於一山寺之頂造「彌勒堂，眾所莊嚴，備殫華麗，四事供養，百五十僧」，「願若終後覲睹慈尊，如有殘年願見隆法，更一頂禮慈氏如來」。由傳文得知法上也是個通經教的彌勒信仰者。³ 釋曇衍 (503-581) 十八歲則中舉秀才，專功佛理，「常隨義學，千僧有餘，出家居士，近於五百，並恢廓道志，戒禁居心」，「維摩、勝鬘日緣一遍」，「開皇元年三月十八日，忽告侍人，無常至矣，便誦念彌勒佛，聲氣俱盡...」。⁴ 曇衍也是個通經教彌勒信仰者的義學僧，跟隨他的僧眾「千僧有餘」，居士則是「近於五百」，其名氣之大可媲美於道安。

隋代初期的翻經名匠也是個彌勒信仰者的釋彥琮 (557-610)，其修持以「大品、法華、維摩、楞伽、攝論、十地等，皆親傳梵書，受持誦讀」，又撰《眾經目錄》、《西域傳》、《沙門名義論別集》，將《舍利瑞圖經》與《國家祥瑞錄》「翻隋為梵，合成十卷賜諸西域」。其圓寂之前「索水盥手焚香迎彌勒畫像，合掌諦觀，開目閉目乃經三四如入禪定，奄爾而終」。彥琮亦撰《辯正論》「以垂翻譯之式」，在

² T.50/2060, PP.461c-463b. 以下大正藏以 T 代表, T.冊數/經號, P 即是頁數的代號.

³ T.50/2060, P.485.

⁴ T.50/2060, P.487b

該論中對於翻譯則採出道安的論點，其云：「彌天釋道安每稱譯胡爲秦，有五失本三不易……」，又述：「余觀道安法師，獨秉神慧，高振天才，領袖先賢，開通後學，修經錄則法藏逾闡，理眾儀則僧寶彌盛，稱印手菩薩豈虛也哉！」⁵ 可見彥琮通達梵文翻譯經典，又學習道安的翻經原則，並稱讚道安的德學，稱之爲「領袖先賢」，是個十足的道安效法者。又其臨終前的焚香、合掌、迎彌勒等的行爲，也是個彌勒的信仰者，或許他的彌勒信仰也是受道安的影響吧！以上南北朝末期的四位彌勒信仰者都是通經藏、重戒律、修禪定、甚而翻譯經典的義學僧，因此應該多少有受道安精神的影響吧！

二. 宗派間的彌勒信仰

承晉朝的經教之風，南北朝有少數義學僧也崇尚彌勒信仰，然隋唐時代，從第五世紀到第八世紀，中國的彌勒信仰者承原有的義學風尚而發展出更具不同特色的兜率往生信仰。以下依據不同的僧傳記錄，筆者大致歸類爲二大主流：依《法華經》爲主的天台宗門下與一般僧眾，另一則是玄奘門下的唯識宗徒。

1. 依《法華經》爲主而願生兜率天者---

首先，是天台宗的門下 --- 根據《續高僧傳》慧思 (514-577) 是天台智顛之師，「誦法華等經三十餘卷」，又「夢彌勒、彌陀說法開悟，故造二像並同供養，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，轉復精進」。⁶ 慧思同時供養彌勒菩薩與阿彌陀佛，又夢與彌勒同在龍華會上。智顛 (531-597) 亦「詣光州大蘇山慧思禪師，受業心觀」，⁷ 智顛在國清寺的道場依循慧思的法門，同時供養彌勒菩薩與彌陀佛，其徒眾亦修持兩個不同的法門，有些修持往生兜率天的彌勒法門，有些則修持往生西方彌陀淨土，但都是依據《法華經》的修持而入的。⁸ 智者本身則修持往生西方彌陀法門，

⁵ T.50/2060, PP.436b-438b.

⁶ T.50/2060, P.562c.

⁷ T.50/2060, P.564b.

⁸ 有關智顛的修持與國清寺的法門，筆者詳述於〈隋唐初期禪觀對西方淨土法門的影響〉，《普門學報》No.22, 2004年七月刊, PP.176-181.

其徒眾有些跟隨他修持西方法門，有些則偏向彌勒的兜率天宮，例如其徒智晞(556-627)常居佛籠修禪道場，樂三昧，臨終之時弟子問其當生何所？「答云：如吾見夢，報在兜率，宮殿青色，居天西北」。⁹ 智晞則是國清寺眾往生兜率的一例。

據《續高僧傳》釋法誠(563-640)「童小出家，止藍田王效寺，事沙門僧和，和亦鄉族所推，奉之比聖」，「誠奉佩訓，昂講(=誦)法華經以為恆任，又謁禪林寺相禪師，詢于定行」，又「法華三昧翹心奉行」，誦持法華經也習三昧，因而「夢感普賢勸書大教」，「至貞觀十四年夏末日，忽感餘疾，自知即世，願生兜率，索水浴訖…今有童子相迎久在門外，吾今去世… 又聞異香苾芴而至…」。¹⁰ 法誠修持法華三昧願生兜率，臨命終感得童子相迎，異香苾芴而至。

其次，在《法華傳記》中收集了十卷與《法華經》相關的資料。該傳記分為十二類，均依《法華經》而開演，前六類乃敘述與收集有關法華經的傳譯、支派、序文等，其餘六類記載不同的感應事蹟，例如講解感應、誦誦勝利、轉讀滅罪、書寫救苦、聽聞利益、依正供養等的感應事蹟。在「感應事蹟」中有些僧人因誦持該經而願生西方，有些卻願生兜率，有些則是遠離惡道之苦，或者生天，以下筆者摘錄了與兜率天有關的事蹟略談之。

在「講解感應第七之一」的「天台國清寺釋智顛」傳中提及：「灌頂夢，師在兜率內院矣」。¹¹ 另在「書寫救苦」的例子中，「秦姚興文皇帝」，禮請鳩摩羅什法師譯出新法華，又命僧叡、道融講經，於翻經院旁「別造淨室，以七寶莊嚴室內」；姚興夢「淨室頓如廣博嚴淨土，金色光明，充滿其中，光中見亡親，歡喜說偈曰，善哉聖王，自本造經…當生第四，奉事彌勒，聞法悟解」。¹² 姚興因為造經又別立淨室而感生第四兜率天奉事彌勒之緣。

另外隋豫州(河南省)慧緣，「少出家，蔬食苦行，心欣生兜率，以所修行業法

⁹ 有關智晞與灌頂生兜率天之虛實，詳見拙作〈隋唐初期禪觀對西方淨土法門的影響〉，《普門學報》No.22, PP.177-178.

¹⁰ T.50/2060, P.686b.〈兜率龜鏡集〉下集，《卍續藏經》No.149, P.283.

¹¹ T.51/2068, P.57a.至於智顛往生兜率天或西方彌陀淨土，筆者詳述於〈隋唐初期禪觀對西方淨土法門的影響〉中，PP.164-181.

¹² T.51/2068, P.80a.

願迴向彼業，志求奉見彌勒，十二年中無休息，夢一童子來告緣，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，不受持妙法華經者，唯在外天不事補處，著欲因緣，還墮三途」。年少出家一心求生兜率，但未誦法華經無法奉事彌勒菩薩，因此慧緣「晝夜轉讀更三年」，又夢童子來告曰：「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，見緣入，說偈讚曰，善哉大釋子，轉讀一乘故，現身見我身，捨壽必生此」。爾後慧緣又見「空座無人甚多」，二菩薩告曰，空座是釋迦如來末法中，「讀誦法華經妙教之人，當生之時所坐之座」。¹³ 該例慧緣修善業只能生「外天」，只好受持《法華經》並轉向「一乘道」才能生「內院」親見彌勒菩薩。

齊太祖高帝道成「偏崇重佛」，「自以香汁和墨，手寫法華經八部，金字法華二部…靜夜良辰，清齋行道，每放金光，照耀殿內，諸侯皆共視…」；另又於七月十五日於止觀寺供養禮拜，當時有位進士，頓時悶絕，甦醒後曰：「吾如夢見自身，左右有羽翼，飛上天上，即兜率宮前入『內院』，彌勒告曰高帝并諸侯，接來我所，法華力耳」。¹⁴ 另一則揚州(江蘇省)嚴恭，¹⁵ 本泉州人家富，陳大建初年(569)年弱冠，向父母請錢五萬乘船往揚州，途中將所有的錢贖五十隻烏龜，後於揚州起精舍專寫法華經，隋開皇末年嚴恭死，鄰人夢「恭死生淨天，夢問淨天何？答兜率『內院』，無雜染故」。¹⁶ 以上三例是抄寫《法華經》而感善業果報在「兜率內院」的例子。

另二例未載年代而均云「生兜率內院」，首先是宣州尼法空，宣州人(安徽省)，¹⁷ 幼年出家，「每誦法華，用為常務」，又聽聞道超久住五臺山華嚴寺，不出山門

¹³ T.51/2068, P.78c.豫州,古九州之一,即今河南省,隋朝時即今河南息縣,《中國古今地名大辭典》,台灣商務公司,1993, P.1242

¹⁴ T.51/2068, P.87b.

¹⁵ 揚州是古九州之一,江南曰揚州,今江蘇南京市,隋開皇九年改為蔣州,唐武德三年復置揚州,七年又改名蔣州,次年復名揚州,九年移治江都縣(今江蘇揚州市).見魏嵩山,《中國歷史地名大辭典》,廣東教育出版社,1995, P.382.

¹⁶ T.51/2068, PP.85c-86a.

¹⁷ 宣州是隋開皇九年(589)改南豫州置,唐武德三年(620)改宣州,天寶元年(742)改為宣城郡,乾元元年(758)復為宣州,南宋乾道二年(1166)升為寧國府.今安徽宣州市,見魏嵩山,《中國歷史地名大辭典》,廣東教育出版社,1995, P.859. 據此地名的更改,筆者推測,此「宣州法空尼」應該是唐朝中期人士。

二十餘年，命終後生「都(兜)率內院」，時天人語超曰：「汝於人間別無行業，祇誦法華，承文殊境界力故，得生此天，汝可還下人間，接四部得令聞之，道超依言，不捨天報，下告人間」。因此法空尼思惟生「希有難遭心」發願至華嚴寺西北結草庵「策勵三業」，經五年，教示大眾「妙法蓮華」四字，開佛知見，清淨無染，得生淨土，「言訖而卒，端坐如生，眾茶毘收舍利千餘粒」。法空尼因聽聞道超之言更加用功誦持《法華經》，道超往生「兜率內院」，法空則往生「淨土」(應該是西方彌陀淨土)。¹⁸ 另一則兜率事蹟即是代州(山西省)總因寺釋妙蓮，¹⁹ 妙蓮誦《法華經》以為業，謂師友言：「吾以誦經力，生兜率內院」，因此他一生大精進諷誦法華，生年七十有餘，微疾召師友言：「天童來迎，化佛授手，言訖而逝，端坐如生，三日方蘇曰，吾依誦法華力，至於兜率彌勒『內院』，諸天讚曰，汝在閻浮誦法華，功德自在於天處…爾可速還下人間，接四部弟子得令聞之…」。²⁰ 妙蓮的例子與上的道超相同，逝世後至兜率「內院」，復還人間宣揚法華經的受持功德。

由以上傳記的討論中有六處提到「兜率內院」之詞，簡略如下：

- ① 「天台國清寺釋智顛」傳文：「灌頂夢，師在兜率內院矣」。
- ② 「轉讀滅罪第九」的「隋豫州慧緣」文述：「釋慧緣…上昇入內院…」。
- ③ 「齊太祖高帝十六」云：「齊太祖高帝…即兜率宮前入內院..」。
- ④ 「書寫救苦第十之二」的「揚州嚴恭」：「兜率內院，無雜穢故…」。
- ⑤ 「諷誦勝利第八之四」的「宣州尼法空」：「道超…誦法華…命終生兜率內院…」。
- ⑥ 「代州總因寺釋妙蓮」言及：「釋妙蓮…生兜率內院…至於兜率彌勒內院…」。

這六份傳文都因誦讀《法華經》而生「兜率內院」，其地點則在：河南、安徽、

¹⁸ T.51/2068, P.73c.

¹⁹ 代州是隋開皇五年以肆州改名，治所在廣武縣(即今山西代縣)，大業初改為雁門郡，唐武德元年復改為代州，天寶初又改為雁門郡，乾元初仍改為代州，明洪武三年降為代縣，八年復為代州，見魏嵩山，《中國歷史地名大辭典》，P.292.

²⁰ T.51/2068, P.74a.

山西、江蘇。此兜率「內院」與「外院」之說應該肇始於大慈恩寺窺基，²¹ 依現存的文獻資料，「內院」之說最早出現在窺基所撰的《觀彌勒上生兜率天經贊》，²² 而窺基的年代（632-682）則在唐太宗與唐高宗的時代，因此中國佛教的「內院」說應始於窺基之時。然以上所列的六個例子年代大概是在南朝的齊、隋、初唐的人物，其年代都早於窺基，當時不可能有「內院」之說。然而《法華傳記》的作者若是晚於窺基的年代，則其所述的傳文也可能依當時流行的語詞而撰作。雖然該傳記的作者不詳，更不知其撰作的年代，但從傳文中所記的年代也許可窺探一二。

該份傳記中的人物大部份都有記載朝代或年代，始自晉、劉宋、齊、梁、陳、乃至隋、止於唐代，傳文中有唐太宗的貞觀十四年（640）、唐高宗的麟德元年（664）、唐中宗的神龍元年（705）、唐玄宗開元四年（716）。²³ 最晚年代的傳文應該是「唐姚待」的傳文，文中述及：「姚待..以長安四年（704）甲辰夏發願，為亡親自寫四大部經…至開元四年（716）有玄宗觀道士…」。²⁴ 該《法華傳記》最晚的年代則是這一則的「開元四年（716）」，該「姚待」的傳文內容很長也很詳盡，撰作的年代似乎在該事件發生不久，也許同在唐玄宗的開元年間（713-741）。故筆者推測該份《法華傳記》應該撰作於唐玄宗的朝代（713-756），更進一步的說法，也許在開元的720-730年間，作者才有可能詳盡的記錄最後一篇「姚待」的傳文。若該份《法華傳記》撰述於開元年間，距窺基的圓寂年代已有二、三十年之久，「兜率內院」之說經一、二十年由首都陝西的長安（窺基住的大慈恩寺在長安）往東南流傳至山西、河南、安徽、江蘇，而形成教界普遍流行的術語似乎還很合理！

該份《法華傳記》未詳作者與年代，僅在傳記之前有一篇「附錄」，即是神迴述的〈天台法華疏序〉，該序文原收集在《妙法蓮華經文句》之前，²⁵ 編者將其置於傳記之前，似乎有魚目混珠之嫌。²⁶ 在卷一開始有偈文，偈文之首「敬禮天人大導師」有個附註：「敬字前行，甲本有僧祥撰集四字」。²⁷ 又偈文之後有一

²¹ 對於內、外院說見筆者拙作〈兜率內院疑點之探討〉，《普門學報》No.11,2002年, P.199.

²² T.38/1772, P.288c.

²³ T.51/2068, PP.65c,69b,75a,84b.

²⁴ T.51/2068, P.84b.

²⁵ T.34/1718, P.1a.

²⁶ 該藏本乃依⊕本，東大寺藏古寫本，見 T.51/2068, P.48 下欄附註①.

²⁷ T.51/2068, P.48. 下欄附註④.

段編輯序文云：「抑『祥』宿殖所資，妙因斯發，流通一乘…讚詠真文，

目聞未聞，耳見未見。昔始自姚秦訪道，暨于我大唐之有天下，

流通之益，先代無之，感應無謀，非籌算能測…今聊撰集耳目見聞，

動勵後輩信心，簡以十二科，分為十軸…」。²⁸

可見該傳作者名為「祥」，又自云：「我大唐」，即是唐朝人。又於傳記之末有段小記：「唐僧祥公，不知其氏族，博聞達識之人，而記法華之應驗…。

實維甚奇甚妙也…然轉寫誤於豕亥，剩有脫落，不可稱計，

予嘗披僧史傳并眾經錄等，忽覺此記，傳之有本據，愈考愈質，

輒命工鏤梓，學者幸勿疑惑焉，時慶長(1600日本)庚子載季春望日，

洛陽釋圓智誌」。²⁹

後記作者日僧圓誌也不知「祥公」是何許人，只知是「唐僧」，並認為該傳記「愈考愈質」，其內容是有價值的，所以才刻印出。該小記也有一小段附註記載著：

「(唐僧…誌)百二十八字 = 大治五年(1130)四月十四日出窗事一校了」，³⁰

此乃表示早於圓誌的後記之前，於1130年日本人已曾校訂過一次了，圓誌於1600年又校訂一次，因此目前的版本應該是1600年圓誌校訂後的傳記，至於作者「祥公」，據以上傳文的討論，可能是唐玄宗開元年代的人，詳細的法名與生平則不得而知，³¹ 因此該份《法華傳記》也應該是唐初的作品了。

為何誦持《法華經》會有願生兜率之想呢？彌勒菩薩在《法華經》中是頗具份量的菩薩，常與文殊菩薩或佛對話，尤其在〈從地踊出品〉以彌勒菩薩為首的

²⁸ T.51/2068, P.48c.

²⁹ T.51/2068, P.97a.

³⁰ T.51/2068, P.97c. 下欄附註③.

³¹ 由幾份僧傳中查知隋大業年間有僧惠祥,唐武德七年卒(624)的法祥,其餘宋代的慶祥、景祥、法祥,年代上都不附合,故無法查證.

諸大菩薩，於佛滅度後願護持此經、教化眾生而不退轉。〈普賢勸發品〉亦云：「如來滅後當得是法華經，一者為諸佛護念、二者殖眾德本、三者入正定聚、四者發救一切眾生之心」；又「讀誦者、書寫者、欲修習是法華經於三七日中應一心精進，…我（普賢）當乘六牙白象與無量菩薩而自圍繞」；「普賢，若有受持、讀誦、正憶念、修習書寫是法華經者，當知是人則見釋迦牟尼佛，如從佛口聞此經…」；「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」。³² 原來《法華經》中對於誦持此經有諸多鼓勵，尤其「如來滅後」誦持此經的利益時常出現於經文中。始自東晉末年朝代的更替、北魏武帝的滅佛法難、僧侶的流離失所，更會令人思及「末法」的降臨，因此才會有慧思的「末法」說。³³ 自南北朝時期該經就很盛行，又有誦持此經對往生兜率天的鼓勵，因此唐初窺基的「兜率內院」說傳出後，對於誦持《法華經》的彌勒信仰者無異是如虎添翼！

2. 唯識宗派

自東晉道安的徒眾之後，初唐時期再度弘揚彌勒法門的是玄奘(602-664)。根據《續高僧傳》，玄奘年十一誦《維摩經》、《法華經》，「年十五與兄住淨土寺，由是專門受業」，十五歲時已有淨土的觀念了。對瑜伽論的問題則注心於彌勒如傳云：「豈決疑於彌勒，後進鋒穎，寧輟想於瑜伽耶，時年二十九也」。又往印度的途中「忽被秋賊須人祭天，同舟八十許人，悉被執縛，唯選奘公，堪充天食，因結壇河上，置奘壇中，初便生饗，將加鼎鑊，當斯時也，取救無緣，注想慈尊彌勒如來，及東夏住持三寶…忽惡風四起，賊船而覆沒…眾賊聞之，投刃禮愧，受戒悔失。」³⁴ 又傳文述及：「奘生常以來願生彌勒，及遊西域，又聞無著兄弟皆生彼天，又頻祈請咸有顯證，懷此專至益增翹勵。後至玉華，但有隙次，無不發願生覩史多天見彌勒佛，自般若翻了，惟自策勤，行道禮懺」。臨命終時「便默念彌勒，令傍人稱曰，南謨彌勒如來應正等覺，願與含識，速奉慈顏，南謨彌勒如來所居內眾，願捨命已必生其中…弟子問曰和上定生彌勒前否，答曰決定

³² T.9/262, P.61abc.

³³ 見慧思的〈立誓願文〉, T.46/1933, P.787.

³⁴ T.50/2060, P.449c.

得生，言已氣絕…」。³⁵ 玄奘年輕時已有淨土觀念，又往印度求法途中遇害也是一心念「彌勒如來」，臨命終時更是念彌勒，願生為彌勒的「內眾」，可見玄奘是個標準的彌勒信仰者。

據《宋高僧傳》，玄奘的徒弟窺基 (632-682) 「年十七…入大慈恩寺躬事奘師，學五竺語，年二十五應詔譯經，講通大小乘教，三十餘本，創意留心，勤勤著述…造疏計可百本」。不僅譯經、著疏、講經，對印度語文也精通，更是對彌勒信仰有所偏好，傳云：「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」。³⁶ 由其《觀彌勒上生兜率天經贊》中首創的「內院」說可窺探出窺基的「願生兜率」之志，該經贊云：「大神為造法堂，慈氏內院也」。³⁷ 玄奘只有「內眾」說，窺基則在其所撰的經疏中明白地敘述兜率天宮中的「法堂」即是「慈氏內院」。始自窺基的「內院」說之後，中國佛教往生兜率內院之說則在唐朝流傳一時。

繼玄奘之志，窺基的弘講與生兜率之願，在當時應是名聞一時，誠如《宋高僧傳》「唐京兆大慈恩寺義忠」傳文所述：「長安基師，新造疏章，門生填委，聲振天下」，可見當時大慈恩寺的窺基是學徒眾多、聲名遠播。義忠亦隨其法：「乃師資相將，同就基之講肆，未極五年，又通二經五論」，一生頗多著述：「成唯識論鈔三十卷、法華經鈔二十卷、無垢稱經鈔二十卷…」。講述之外也有願生兜率之志，傳云：「至年七十二，忽起懷土之心，歸于昭義，示同初夏，誦戒行道，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。一日晨興，澡洗訖，整肅容儀，望空禮拜，如有哀告之狀，少頃結加趺坐，囑付流通教法之意，畢，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…」。³⁸ 義忠效法窺基講經弘法、著書立說，亦面向西北方而坐「冥心內院」，臨命終時亦蒙「大聖」迎接，也許感召彌勒菩薩親迎。由此傳文得知，「兜率內院」之說，已由窺基影響其徒眾，誠如義忠傳文所云：「門生填委，聲振天下」，可見當時窺基是門生眾多，而且名振一方，

³⁵ T.50/2060, P.458ab.

³⁶ T.50/2061, P.726b.

³⁷ T.38/1772, P.288c. 筆者對此「兜率內院」之說詳述於〈兜率內院疑點之探討〉,見《普門學報》,No.11, 2002年九月, P.199-212.

³⁸ T.50/2061, P.729c.

頗具影響力，因此他的「內院」說應該在他的有生之年已流傳於教界，也才有可能如前一節所談的《法華傳記》在開元四年(716)就有「內院」的說詞了。

3. 其他

據《續高僧傳》誦持《華嚴經》亦願生兜率天者也有少數幾個例子。釋靈幹(535-612)十八歲即覆講「華嚴十地」，有海玉法師講華嚴，靈幹即講解華嚴，亦蒙別敕「令住興善，為譯經、證義沙門」。另再一次遇疾悶絕，惟心不冷，醒後而述及：「忽聞人喚云，靈幹汝來此耶，…禮訊問曰，此為何所，答是兜率陀天，吾與僧休同生…汝與我諸弟子，後皆生此矣」。靈幹「志奉華嚴，常依經本作蓮華藏世界海觀，及彌勒天宮觀」。在他疾病時曾見青衣童子二人來召，「至兜率天城外，未得入宮，…天樂非久終墜輪迴，蓮華藏世界是所圖也，不久氣絕，須臾復還……問所見……見大水遍滿，華如車輪，幹坐其上，所願足矣」。³⁹ 雖然靈幹曾修「彌勒天宮觀」，但意識到「天樂終墜輪迴」，而改往蓮華藏世界。

釋惠仙(581-655)以「華嚴、涅槃二部為始卒之極教也」，其「慈善根力，無暇多方，但令念佛，無往不濟」，慈悲濟世時常幫人，並勸人念佛，也修補佛像，臨終之前自知時至，召眾人曰：「大限雖多小期一念…願與諸眾為歷劫因緣，遂臥氣絕」。當時寺中有位巨禪師「行彌勒願，生在四天，睹先行業感徵，告眾曰，必見慈氏矣」。⁴⁰ 另有依禪修而入彌勒信仰者即是玄景(606圓寂)，他依「和禪師所，聽大品、維摩…令依止慧法師授以大乘祕奧之極」。「遭周滅法，逃潛林薄，又以禪道，內外相融」，臥疾三日，告侍者曰：「吾欲見彌勒佛…有天眾邀迎耳，爾後異香充戶，眾共聞之。又曰吾欲去矣，當願生世為善知識，遂終於所住，即大業二年六月也」。⁴¹

依戒律而聞名的道宣也是個彌勒信仰者，據《宋高僧傳》道宣(596-667)十六歲出家即用功精進，「弱冠極力護持專精，克念感舍利現於寶函」，隋大業年(605-616)中從智首律師受具足戒，武德年中(618-626)依智首律師學律，又獨坐山林習「定

³⁹ T.50/2060, P.518bc.

⁴⁰ T.50/2060, P.600b, <兜率龜鏡集>卷下,《卍續藏經》, No.149, P.283.

慧」。也與玄奘法師共事譯經，「及西明寺初就，詔宣充上座，三藏法師至此止，詔與翻譯」，其一生著作頗多「撰法門文記、廣弘明集、續高僧傳…等二百二十餘卷」。「庭除有一天來禮謁，謂宣曰，律師當生**觀史天宮**…爾後十旬安坐而化，則乾封二年(667)十月三日也」。⁴² 有「南山律宗」之稱的道宣習律、修禪、撰書，雖傳文中未記載其有唯識學的背景，但與盛名一時的玄奘同朝譯經，其「**觀史天宮**」(兜率天宮的異譯)的用詞乃是玄奘與其徒眾所用之詞，⁴³ 故道宣的彌勒信仰應該多少也有受玄奘影響吧！

由以上不同僧傳的討論得知，有誦持《法華經》、《華嚴經》、禪修、持戒而願生兜率者，但以誦持《法華經》的人數較多，其中也有不少天台門下的僧眾，然唯識學派的玄奘門下也創出別具風格的「兜率內院」說，但以上幾位往生兜率天者，其圓寂的年代約於初唐的 606、612、655、667 A.D.年間，並未引用「內院」的語詞，可見在道宣圓寂(667)(玄奘圓寂後三年)之前，窺基的「內院」說詞還未普及，筆者推測該語詞應該在玄奘圓寂之後，窺基在大慈恩寺大轉法輪之時才普遍流傳出來。因為窺基的門生「義忠」的傳文已明白提及：「長安基師…門生填委，聲振天下」，可見當時大慈恩寺的窺基是學徒眾多、聲名遠播，又有如義忠能著述、弘講的門生大弘其法，難怪《宋高僧傳》的傳文亦讚歎義忠：「四方美譽，千里歸心者，不可勝算矣」。⁴⁴ 因此，唯識教理與「兜率內院」說，經由窺基與其門生的宏揚，約興盛於第八世紀初年(即 700 A.D.年間)。以下將討論「內院」說傳出之後，對彌勒信仰有何影響，與「內院」說約於何時才普遍流傳開來。

三. 彌勒造像是彌勒信仰中的福業

繼玄奘的「願生內眾」的兜率信仰之後，彌勒信仰有漸漸抬頭的趨勢，以下幾個僧眾都與窺基同時代，均有造彌勒像、願生「兜率宮」。據《宋高僧傳》，慧雲(655生，卒於712之後)湖湘人(湖南)十歲即出家隨「南嶽初祖禪師(慧思)稟承慈訓，

⁴¹ T.50/2060, P.569c.

⁴² T.50/2061, PP.790c-791a.

⁴³ 「觀史天」的用詞常見於玄奘的傳文或著作中，如「觀史多天」見 T.50/2060, P.458a, T.50/2053, P.234a, T.51/2087 《西域記》，P.896bc.

⁴⁴ T.50/2061, P.729c.

而能黠慧好味經教，沉默如也」，於長安元年(701)「觀梁苑，夜宿繁星，企望隨河，北岸有異氣屬天質，明入城尋覓，乃歙州司馬宅西北雲園中池沼，雲徒步臨岸見瀾漪中有天宮影，參差樓閣合沓珠瓔，…直謂兜率之宮院矣」。見此因緣而決定「擬建梵宮」，並「發願為國摹寫彌勒像舉高一丈八尺」，然遇新敕而輟工，慧雲則於佛像前「泣淚焚香」，而感彌勒像「金光照耀天地」。⁴⁵ 該傳文中雖未提及「願生兜率」之事，但其擬建「梵宮」--「兜率之宮院」，又造彌勒像，此建宮造像之行，應該也是個彌勒的尊崇者。另外，釋玄覽(651-734) 河南人，「以憫物慈濟為己任」又造「放生池」，認為「以經像為最，則殿前畫四像，慈氏為首」，又「鑄金銅像三百五十座，彌陀為首」，甚而「寫經二千餘軸，金字涅槃經為首」。⁴⁶ 玄覽畫慈氏彌勒像、又鑄金銅佛像，可見玄覽是以造佛像與寫經為主，雖傳文未提及願生兜率之事，但殿前的佛像以彌勒為首，可見彌勒菩薩是受尊重的。

另一位天台宗修持「止觀」又願生兜率的祖師是左溪玄朗，玄朗 (673-754) 烏傷人(浙江義烏縣) 九歲出家，弱冠受戒，後聞「天台一宗可以清眾滯，可以趣一理」，而親近東陽天宮寺慧威法師，學「法華、淨名、大論、止觀禪門等」，又依「恭禪師重修觀法」，並「雖通諸見，獨以止觀以為入道之程」，後隱居於「左溪巖」，「獨坐一室，三十餘秋，麻紵為衣，糲蔬充食，有願生兜率宮，必資福事，乃構殿壁，續觀音寶頭盧像，乃焚香歛念，使感五色神光」。⁴⁷ 傳文中稱左溪玄朗為天台宗的五祖，通達法華教理之後，禪修入「止觀」、苦行、造菩薩像等福業，並願生兜率宮，此乃天台門下「願生兜率宮」的例子。以上慧雲與玄朗都稱「兜率宮」(此兩位都與窺基同時代)，可見在第八世紀初期 (700 年間) 對兜率天的稱呼仍有「兜率宮」的用法，可能當時「內院」說還未完全被教界中的年長者所接受。

此外，時間比玄朗稍晚半個世紀的法興仍以造像為主，釋法興 (圓寂 828) 洛京人(洛陽) 七歲出家不參流俗，諷誦《法華經》與《淨名經》，「修功德建三層七間彌勒大閣，高九十五尺，尊像七十二位，聖賢八大龍王，罄從嚴飾」，於「大和二年(828)春正月聞空有聲云，入滅時至，兜率天眾今來迎導」，於是洗浴焚香端

⁴⁵ T.50/2061, P.874b.

⁴⁶ T.50/2061, P.875b.

⁴⁷ T.50/2061, P.875c.

坐入滅。⁴⁸ 法興也是個造像的彌勒信仰者，此處「彌勒大閣」中的「尊像七十二位」，傳文雖未明確那位菩薩，但應以彌勒菩薩為主的閣樓才能稱「彌勒大閣」，臨終感得「兜率天眾」來迎。

在第十世紀初仍有一位造佛像的彌勒信仰者，釋智江(885-958) 幽州三河南管人(陝西)「淨名、上生二典精練」，不僅《維摩經》也是個《彌勒上生經》的誦持者。又「締構堂宇，輪奐可觀，復塑慈氏、釋迦二尊，十六羅漢像」，於「周顯德五年孟秋順終，享齡七十四」，當時「滿院天人雜沓，若迎導之狀，疇昔誓生觀史之昭應」，⁴⁹ 造彌勒像臨終感得天人來迎。以上五位僧眾均在窺基之後，地處陝西、洛陽、湖南、河南乃至浙江，年代在中晚唐時期 700-950 年間，均以造「彌勒像」為主，又願生「兜率宮」。可見窺基之後，彌勒信仰有抬頭的趨勢，以致從北方至南方均有僧眾造彌勒像，但這些造彌勒像者大都以「兜率宮」稱呼，並未使用「兜率內院」的用詞，也許因為造菩薩像之前需要先造一座宮殿，以供奉彌勒之故吧！

四. 「內院說」對晚唐之後彌勒信仰的影響

自初唐玄奘的「內眾」說、窺基的「內院」說之後，中、晚唐時期，「內院」、「外院」、「上生」之說就頻頻出現在文獻中，如前述《法華傳記》所載，於中唐開元年間(716年)「內院」說就已出現了，接著晚唐第九世紀中在《宋高僧傳》中「上生」之說也逐漸形成，由「內院」演變到「上生」的說法，可見晚唐之後上生見彌勒的說法仍然是流傳著。

據《宋高僧傳》卷十二〈習禪篇〉，「唐洛京廣愛寺從諫」，從諫(圓寂於866)，壯年時忽深信佛理而披剃出家，「甫登戒地，頗獲心珠，因悟禪那，頓了玄理」，爾後至洛京(洛陽)的廣愛寺挂錫時「禪客鱗集，如孝子之事父母焉」，又逢「會昌四年詔廢佛塔廟」之時，「乃烏帽麻衣」潛於山上坐禪。於咸通七年忽出詣檀越家，辭別曰：「善建福業，貧道秋初當遠行」，至秋七月「盥水焚香，念慈氏如來

⁴⁸ T.50/2061, P.882c.

⁴⁹ T.50/2061, P.885b.

已，右脇而臥……是日無疾而化，行年八十餘矣」。⁵⁰ 從諫因禪修悟入，而臨終時念「慈氏如來」。另《宋僧傳》卷七，釋希圓（圓寂 895）「勤修三學，良深歲稔，尤至博通」，精通經藏並勤修戒定慧三學，「與時寡合，多事宴默」少與時人交遊而多宴默靜坐，也弘法渡眾頗受歡迎「景福中於山寺演暢經論，同聲相應，求法者至」，著有〈玄中鈔〉數卷「皆當義妙辭也」。至於他的往生信仰則是「恆勸人急修『上生之業』……六時禮懺，未嘗少缺」，也是個用功精進願上生兜率天者，傳文又述：「（希圓之修習，願見彌勒，一日講次，屹然坐終于法座，時眾聞異香，異香……天樂錚鏦，或絕或連，七日後已，此真上生之證歟，則乾寧二年（895）四月也」。⁵¹ 希圓精進道業、弘講、撰述，最終圓寂於講經的法座上，異香天樂七日可說是「上生兜率」的明證。由以上二位傳文得知，晚唐時彌勒信仰的語詞已漸轉型為「上生之業」的說法，另由以下幾位僧傳中也可窺探出「上生」似乎成為「往生兜率」的另一種說詞。

後唐洛陽長水釋令謹（865-935），幼而履操迴求出俗，得本邑之師授《淨名經》，也是博通經論「大小乘教兼而學之，於名數法門染成淳粹，彌陀中觀幹及膏腴，聲光振發，莫之與京」，彌陀經教、中觀、唯識皆通達並名振京都。「因遊洛南長水，遇歸心檀信構伽藍，就中講貫一論一經，三十載中宣化計各五十餘遍，日別誦維摩、上生以為恆課」。⁵² 三十年中教化弘法，但其個人的修持則以「維摩」、「上生」為課，雖傳文中未提及往生時的瑞相，但以「上生為恆課」應該是個彌勒的信仰者。此外，釋貞誨（863-935）年十三出家於本州龍興寺，「方踰一稔誦徹法華經」，唐元祐元年（904）至東京相國寺講《法華經》十許遍，又能「旁讀大藏教文，二時行道，精進罔疲」，其個人的修持則是「但專香燭塗掃，以內院為息肩之地。至後唐清泰二年二月十日，召弟子五十餘人，自具香湯澡浴，令唱上生……滿百徒侶，爾日皆聞天樂之音……修彌勒內院業」。⁵³ 另外，唐末的貞誨以弘揚法華為主，並以「內院」為目標，也是一位通經教的彌勒嚮往者。後漢釋恆超（877-949）學大小乘經律論，於「開元寺東北隅置院講諸經論，二十餘年宣導，各三十餘遍」。當時郡守李君素重高風，欲賜紫衣，恆超即云：「誓傳經論死，不

⁵⁰ T.50/2061, P.779c.

⁵¹ T.50/2061, P.746a.

⁵² T.50/2061, P.747a.

⁵³ T.50/2061, P.748a.

染利名生」，乾佑二年微疾，數辰而終「院重咸聞天樂沸空，乃生兜率之明證也」。⁵⁴ 再者，釋繼倫 (969)「年二十一學通法華經，義理幽赜，唯識因明二論，一覽能講」亦撰「法華鈔三卷」，後漢開寶二年示疾「心祈口述，願生知足天，終後頂熱半日方冷」。⁵⁵ 以上四名均以兜率為志，或以「上生以為恆課」、或「修彌勒內院業」、臨終時「聞天樂沸空」、「願生知足天」等，其年代約於晚唐之後 860-970 年間。

另有四名的傳文雖未提及往生兜率之事，但都是通達《上生經》或撰有《上生經鈔》。首先歸嶼 (862-936) 禮道宗律師出家，「未及周星念通法華、仁王二經」，並「僅于十載疏通性相，精大小乘，名數一支，因明一學，俱舍、唯識、維摩、上生，皆深藏若虛也」。⁵⁶ 該傳文未述及往生內院之事，但精通的經典有《彌勒上生經》，又將該經簡稱為「上生」，可見此「上生經」在當時已是眾所週知的經典了。其次後唐的貞辯也撰述「上生經鈔，為學者所貴，時號辯鈔者是」。⁵⁷ 該傳文亦未提往生內院之事，但其所撰的《上生經鈔》為學習者所看中，且稱之為「辯鈔」，在當時應該小有名氣的。再者，後唐的釋虛受(925)亦是講經、著述，講涅槃、維摩，又「法華、百法、唯識，各有別行義章」，並為「講當上生經疏序」。⁵⁸ 又釋宗季(圓寂於後漢 948 年)撰有「上生經、彌勒成佛經疏鈔…數十卷並行于世」。⁵⁹ 由上四位僧眾的傳文得知，彌勒系列的經典，尤其《彌勒上生經》被簡稱為「上生經」，乃至出現頗有名氣的《上生經鈔》，往生兜率天也被簡稱為「上生」、「內院」，的說詞，可見在晚唐、後唐、後漢時「上生兜率」的觀念還是普遍流傳著。

綜合以上的討論，往生兜率天的信仰始自東晉道安的八人發願之後，願生兜率的信仰者則是零散不多，直至唐初彌勒信仰似乎稍有抬頭的趨勢。經本文以上的討論筆者將唐朝的彌勒信仰歸類為二大主流，一則以天台慧思為首，依《法華

⁵⁴ T.50/2061, P.749a.傳文應是「釋恆超」,但傳文之首卻是「釋恆起」,「起」應是「超」之誤。

⁵⁵ T.50/2061, P.751b.

⁵⁶ T.50/2061, P.746c.

⁵⁷ T.50/2061, P.747a.

⁵⁸ T.50/2061, P.747c.

⁵⁹ T.50/2061, P.750b.

經》修持爲主的彌勒信仰，如本文第一節所討論的《法華傳記》中所載，其僧眾年代大約於隋朝與唐朝初期 500-720 A.D.年間，修持《法華經》、法華三昧而願生兜率天者。另一主流則是時間稍晚一些，約於 700 A.D. 年間，依初唐時期的玄奘、窺基爲主。繼窺基提倡的「內院」說之後，中唐時期約 700 A.D.年間「內院」、「外院」之說頻頻出現在文獻中，乃至後唐、後漢時期約 800-900 A.D.年間往生兜率天之事，則又被簡化成「上生」、「上生之業」、「彌勒內院業」等不同的說詞。從這些語詞的變化多少可窺探出，沉寂已久的彌勒信仰在唐初才稍放光芒。雖然「上生兜率見彌勒」的觀念已在東晉時期萌芽了，而以彌勒爲名的「彌勒匪賊」亦曾猖獗於南北朝的初期，⁶⁰ 但隋唐之前「願生兜率」的觀念不及「西方淨土」的普及。直至玄奘「內眾」、窺基的「內院」說的弘化之後，「彌勒內院」、「兜率內院」之說就一時大放光彩，在中唐時期可說是與「西方淨土」相互抗衡，這似乎與唐朝的二位宗派祖師 --- 智顓與玄奘 --- 不無關連吧！

陳隋年代「西方淨土」法門經由曇鸞、道綽的提倡，天台智顓臨命終時的「觀音勢至皆來迎我」的跟進，爾後善導「唱念佛名」的弘揚，「西方淨土」在唐朝可是興盛一時的了。⁶¹ 然彌勒信仰則由慈恩玄奘的提倡，窺基更進一步的提出「內院」說，接著唯識宗（亦稱慈恩宗）的門徒也大力宏揚，因此「兜率內院」的信仰在中唐時期可說是與「西方淨土」並駕齊驅，此兩位重量級的宗派祖師-- 天台智顓與慈恩玄奘-- 是不無功勞的，或許可稱之爲中國佛教的二枝奇杷吧！⁶² 誠如《宋高僧傳》作者贊寧（919-1001）於〈興福篇〉之末所論：

「西域之人利在乎念性，東人利在乎解性也。如無相空教出乎龍樹，智者演之令西域之仰慕，如中道教生乎彌勒，慈恩解之疑，西域之罕及，將知以前二宗殖於智者慈恩之土中枝葉也，入土別生根幹明矣……智者、慈恩西域之師，焉得不宗仰乎」。⁶³

⁶⁰ 見筆者拙作〈中國早期的彌勒信仰〉，刊於《正觀雜誌》No.20, 2002年, PP.156-160.

⁶¹ 見筆者拙作〈隋唐初期禪觀對西方淨土法門的影響〉, PP.164-181.

⁶² 在中唐時期天臺門下對西方淨土的弘揚,筆者將以另一文討論之.

⁶³ T.50/2061, PP.879c-880a.

宋朝的贊寧不也明確的稱譽「智者、慈恩玄奘」是中國龍樹空宗、彌勒有宗的代表者，並媲美於「西域之師」，可見唐朝天台、慈恩二宗不僅在教理上爭艷，往生信仰上也創出「二大淨土」的奇蹟。以下筆者將依淨土文獻試圖找出此二大信仰相互抗衡的軌跡。

貳. 由淨土文獻窺探二大往生信仰的論辯

現存大藏經中收集了幾篇有關淨土的論辯文章，以下將依撰述年代的先後討論唐朝時代的二大往生信仰。

1. 《安樂集》--- 首先，東魏曇鸞 (476-542) 名下的《略論安樂淨土義》乃對「安樂淨土」的論述，並未提及兜率天之事。其次，道綽 (562-645) 名下的《安樂集》以《觀無量壽經》的論述為主，但其中一小段在「第七會通願生兜率勸歸淨土者」中，以四點答覆「願生兜率不願歸西者」，其云：兜率天是「退處」會退轉、往生兜率壽命是四千歲命終會退落、兜率天上的五欲不資聖道、西方法音和悅心神勝過天界。⁶⁴ 道綽簡單的以四點強調西方較為殊勝，兜率天還是屬於「天界」，於五欲中會退墮的。

2. 《淨土論》---- 唐初迦才(620-680) 所撰的《淨土論》，⁶⁵ 亦有一段「第七將西方兜率相對校量優劣」，該段以「十點異」說明此二處「淨穢」的問題：有無女人、有欲無欲、退不退、壽命異、三性心異 (兜率有善惡心起，極樂唯有善心)、三受心異 (苦樂受心)、六塵境界異 (兜率六塵令人放逸，極樂令人發菩提心)、受生異 (兜率受生於父母膝上，極樂受生於蓮花中)、說法異 (兜率唯佛菩薩說法，極樂鳥樹皆說法)、得果異 (極樂定得無上菩提，兜率不得)。以此十點作者認為「西方大優、兜率極劣」。又依七點差別討論兩者的「難異」：處別 (極樂是人，兜率是天，天難人異)、因別 (極樂持五戒，兜率修十善)、行別 (極

⁶⁴ 《安樂集》T.47/1958, P.9bc. 《略論安樂淨土義》收於 T.47/1957, P.1

⁶⁵ 迦才的年代文獻中未有詳細的記載，淨土論中所提的人物以隋唐初期的人物為主，時常提到「遠法師」據內容判斷應指淨影慧遠(523-592)，「綽禪師」也時常提到，應指道綽(562-645)，文中人物提到真觀 22 年(646)的姚婆念佛往生，因此迦才年代應在唐初。本文依 Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, P.42 所提該《淨土論》撰於約 650 年間，迦才生年約於 620-680, P.287, New York: State University of New York, 1990.

樂十念成就，兜率具施戒修三種）、自力他力別（極樂憑彌陀他力，兜率自力）、有無善知識（極樂有觀音勢至菩薩迎接，兜率無此二菩薩）、經論勸生（極樂經論勸說者多，兜率則少）、古來大德趣向者多少（極樂古之大德趣向者多，兜率則少）。提出這七點之後則是結論：「往生西方則易，上生兜率稍難」。⁶⁶ 從以上「十點異」、「七種別」中很明顯的看出作者迦才還是讚揚西方極樂世界的殊勝，又以「大優」、「極劣」的語詞來褒極樂、貶兜率，很明顯的他是位虔誠的彌陀信仰者。又迦才與窺基是同時代的人物，當窺基在大慈恩寺宏揚唯識教理與「兜率內院」時，迦才有可能也在宏揚彌陀淨土法門，才有可能有「西方大優、兜率極劣」的評語，筆者推測迦才撰作此《淨土論》時應該是兩大往生信仰爭辯的初期，約於 650-680 年間。

3. 《淨土十疑論》--- 另一份掛名「智者說」的《淨土十疑論》（以下簡稱十疑論）以十點疑問討論「淨土」、「西方淨土」，其中的「第七疑」即問：「彌勒菩薩一生補處，即得成佛，上品十善得生彼處，見彌勒菩薩，隨從下生三會之中，自然而得聖果，何須求生西方淨土耶」？其答曰：「求生兜率一日聞道見佛，勢欲相似，若細比較，大有優劣」，雖求生兜率即得見彌勒菩薩，但仍有優劣之分，文中分兩點討論「一者縱持十善，恐不得生」，因為「彌勒上生經云，行眾三昧，深入正定方始得生，更無方便接引之義，不如阿彌陀佛本願力光明力」。第二點敘述「兜率天宮是欲界，退位者多…著五欲之心。彌陀淨土水鳥樹林風聲，眾生聞者皆生念佛，發菩提心…彌勒出世亦爾，大有不得聖果者，未如彌陀淨土，但生彼國已，希得無生法忍，未有一人退落三界」。⁶⁷ 此處依二種角度而談，一者自力或他力 --- 往生兜率須行眾多的三昧的自力，西方則藉彌陀本願力接引；二者依國土的客觀因素 --- 兜率天享受五欲，彌陀淨土得證無生法忍。接著文中引一段故事：「又聞西國傳云，有三菩薩，一名無著、二名世親、三名師子覺，此三人契志同生兜率，願見彌勒，若先亡者得見彌勒，誓來相報，一去數年不來，後世親…三年始來…報云師子覺為受天樂，五欲自娛，在外眷屬，從去已來，總不見彌勒」。最後該論作結論「諸小菩薩生彼，尚著五欲，何況凡夫，為此願生西方定得不退，不求兜率也」。⁶⁸ 該無著三兄弟的故事最早應該由玄奘傳回，並記載於《大唐西域記》，此處「外眷屬」的用詞相似《大唐西域記》玄奘所提的

⁶⁶ T.47/1963, P.100a.

⁶⁷ T.47/1961, P.79b.

⁶⁸ 該故事相似《大唐西域記》所載的故事 T.51/2087, P.896c.

「內眾」、「外眾」。由這個故事的記載得知該《十疑論》非智者大師之作，因為智者圓寂時(538-597) 玄奘(602-664) 還未出世，豈有可能從西域記中轉述？

學術界大致認為《十疑論》的作者非智者，並認為該論可能撰作於 695-774 年間。⁶⁹ 筆者數年前也曾於一文章中討論此作者之疑，且認為該論在宋代是由天台宗的明智中立(1099-1146) 傳給陳瓘(1061-1124) 的，《十疑論》後序云：「明智大師中立學智者之道，不順其文而順其悲，所以又印此論……」。⁷⁰ 據此後序此論在宋代再次的傳出乃由明智大師之故，但原著作何時撰成仍然是個疑問？然據該論的內容判斷，如前所述第七疑中引用了《西域記》無著、世親三兄弟的故事，又其「外眷屬」的名詞相似於玄奘的「外眾」，顯然該論撰於玄奘的西域記之後。前第一節所討論窺基的「內院」說傳出的初期，「內外院」說大概只流傳於窺基的門徒、信眾間(如義忠的傳文)，還未普遍流傳於教界，因此文獻中才會有「兜率天宮」、「宮院」等不同的稱呼，直至 700 A.D.年間「內院」說才漸漸傳至不同的宗派。故筆者推論《十疑論》大概撰於第七世紀晚期，玄奘圓寂後不久約 680 年左右，即窺基宏揚「內院」的初期，因此才會有「外眷屬」或「宮院」的說詞；且對兜率天的評論僅以自力或他力、國土的客觀因素而論，未有嚴厲批評的用詞出現，據筆者的推測其撰述的年代約於 680 年前後，與迦才的《淨土論》時間相差不遠。

4. 《釋淨土群疑論》--- 懷感所撰的《釋淨土群疑論》有七卷，於卷四亦有一段：「問曰西方淨土與兜率天宮，二處校量有何優劣？」該文以「十二義」彰其優劣：「一主、二處、三眷屬、四壽命、五內外、六色身、七相好、八五通、九不善、十滅罪、十一受樂、十二受生」。其中第五：

「言內外者，兜率天宮有內外院，內即親近補處，永無退轉，

外即耽茲五欲不免輪迴，覺師子道亞世親，猶生外院，婆藪般豆德鄰無著，誕質內院(=宮)，故知內院難生，多居外院，還造十惡，退沒三途。

未若得生西方，縱令下品蓮花，啟發得遇觀音，聞說甚深諸法實相，

⁶⁹ Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp.66,202,230.

⁷⁰ 《十疑論》作者之疑見筆者拙作〈止觀在中國佛教初期彌陀信仰中的地位〉，圓光學報 No.2,

除滅罪法，永免循環，以此相形，豈為比校，其義五也」。⁷¹

「內外院」的說詞已明確的在該文集中出現。以這「十二義」討論兩處的得失之後，並勸勉：

「然此二處往生，並是佛經勸讚，隨人所願，依教修行，並得往生咸蒙利益。

如願志求兜率者，勿毀西方行人，願生西方者，莫謗兜率之業，

各隨性欲，任情修學，莫相是非，即為佛法，遞相非撥，便行魔業也。

何但不生勝處，亦乃輪轉三塗，諸修學士，當思勉勵也」。⁷²

此段很中肯的說「隨各人所願」，往生西方或兜率都是佛經所讚嘆的，所以不宜互相的毀謗對方，若是互相毀謗則是「魔業」也會輪迴三惡道。對於彼此行者相互爭辯或毀謗的情事，則以「當思勉勵」的鼓勵之言欲化解之。

此外，該《釋淨土群疑論》又有一段討論此兩處往生的難易，問曰：

「諸有學者咸知西方勝於兜率百千萬倍，然恐淨土是彼殊方，

諸願生人，恐難得生，是以古今盛德，碩學高僧，咸謂難生，

作兜率業，今既勸修淨土行，其義如何」？

此段則問古今大德都說淨土難生，因而轉作兜率的行業，為何現在反勸修淨土呢？釋曰：

「此疑也誠深矣，古來盛德博通玄旨…尚於此義，猶自躊躇，況僕下愚，是非莫辨，豈能釋資幽滯，辯之難異者哉，然尋諸聖典，可以談其旨趣矣。且如彌勒上生經明往生兜率之行，觀經、無量壽經、稱讚淨土經等明修

西方所修，顯其同異…有十五同八種異」。

1997, P.42. 另陳瓘、明智的傳文見 T.49/2035, PP.225b, 226a. 後序見 T.47/1962, P.81c.

⁷¹ T.47/1960, PP.52c-53a.

⁷² T.47/1960, P.53b.

該論解答此疑問很深，非吾輩凡愚所能了解的，僅能依據經典尋找出其同異點，因而列出「十五同」，即是：一 觀行同、二 持戒同、三 十善同、四 懺悔同、五 造立形像有為功德同、六 聖迎同、七 稱念同、八 禮拜同、九 迴向發願同、十 讀誦經典同、十一 往生同、十二 見聖同、十三 歸敬同、十四 聞法同、十五不退同。「八種異」則是：一 本願異、二 光明異、三 守護異、四 舒舌異、五 眾聖異、六 滅罪異、七 重惡異、八 教說異。此十五同、八種異均依「上生經、觀經」或「十往生經、無量壽經」的經文比較而得的。另在第八點「教說異」中述及：「言兜率易生，西方難往，此乃凡夫之輩，斟酌佛經，窮之聖典，

竟無經說，縱使道窮四果，尚昧衣珠，位階十地，猶昏羅殼，

況凡夫學侶，正習未亡，見修兩惑，何時暫捨，縱尋聖教，

同諸模象，豈得依之楷定為司南之語哉」。

此處對「兜率易生，西方難往」的問題，以「竟無經說」--- 無經典根據為理由而解之。又言「十地」菩薩還會有不明白之處，何況凡夫見修惑未除，豈能任意斷定難、易的問題。最後又云：「然無量壽經自有誠教言，橫截五惡趣，惡趣自然閉，昇道無窮極，易往而無人，此即佛教」。⁷³ 很顯然地，作者最後還是認為「西方易往」，因此作者應該也是個西方行者。

該《釋淨土群疑論》的作者是「西都千福寺大德懷感」，在《宋高僧傳》〈義解篇〉中有篇懷感傳記：

「唐京師千福寺懷感 --- 釋懷感，不知何許人，秉持強悍，精苦從師...

唯不信念佛，少時逕生安養，疑冰未泮，遂謁善導，用決猶豫……

精誠三年念佛，後忽感靈瑞，見金色玉毫，便證念佛三昧，

悲恨宿垢業重……乃述決疑論七卷」。⁷⁴

⁷³ T.47/1960, PP.52c-54c.

⁷⁴ T.50/2061, P.738c.

這段傳文明白述及懷感的淨土法門是學自善導並證得念佛三昧，因而撰作此群疑論，但未明懷感的年代。另在《釋淨土群疑論》的序文中提到：「有懷暉法師，暉與感師并為導公神足，四禪俱寂，十勝齊高」。⁷⁵ 得知懷感與懷暉均為善導的高徒，善導 (613-681) 是初唐人氏，懷暉則生於 (640-701) 年間，因此懷感也應該是第八世紀初，約 650-730 年間的人。善導與窺基(632-682)是同時代，懷感與懷暉也是同時代，但可能稍晚窺基一、二十年。兜率內院之法經由窺基的宏揚，在一、二十年間，在懷感的年代可能很興盛，當時的彌勒信仰者有可能倡導「兜率易生」的說法，否則懷感在《群疑論》中不會用二大段的篇幅來比較二處往生的優劣，並引經據典的辯駁「兜率易生、西方難往」的錯誤說法，又「內院」、「外院」之詞時常引用於此文集中。此外，文集中對二處行者相互毀謗的爭論事情，則以「當思勉勵」的鼓勵之詞欲化解之。因此筆者推測該部文集的撰作時間，可能是二處行者爭辯的最高峰時期，其年代似乎介於 680-700 年間，因為窺基當時門徒眾多，又其門生義忠也是承其師的風範「師資相將」的大弘其法，因此二處爭辯、抗衡的情事都明白的記錄於文集中，顧名思義「解釋群體疑問之論」，故名為《釋淨土群疑論》。比起先前的《安樂集》、《淨土論》、《淨土十疑論》，此部《群疑論》則是更詳細的比較、討論此二往生處的優劣了！

5. 《西方要決釋疑通規》---- 另一份《西方要決釋疑通規》掛名「大慈恩寺沙門基撰」，大慈恩寺窺基是宏揚兜率法門，怎麼會撰作規勸西方淨土的文集呢？該文集在初段即表明立場：

「勸歸淨土，作斯業者，專念彌陀，一切善根，迴生彼國，彌陀本願，誓度娑婆，上盡現生一形，下至臨終十念，俱能決定，皆得往生。當今學者特懷疑慮，為諸經論，文有相違，若不會通，疑端莫絕，略陳十四種釋湍流」。⁷⁶

此處作者很明確的表白，擬以十四點釐清當時學習者的疑慮並勸歸淨土。每一點都依經典敘述西方淨土的勝處，第七點則是「西方淨土、彌勒天宮共相比較，以

⁷⁵ T.47/1960, P.30c.

彰優劣」，疑問者即曰：「彌陀淨土去此懸遙，彌勒天宮現居欲界，何不願生兜率，乃趣西方，捨易求難，豈非迂滯」。問者認為兜率天在欲界較近，西方則較遙遠，為何要捨近求遠呢？作者則以「十異」解答：

「一命有長短、二處居內外、三境分穢淨、四身報兩殊、五種現差分
六進退修異、七界非界別、八好醜形乖、九捨生不同、十經勸多少」。

此「十異」中第二點敘述：

「二處居內外者，兜率天宮，慧業若多，即生內處，親侍彌勒，慧少福多，即生外處，不見慈尊；淨土之中，一無內外，報雖優劣，俱是聖賢」。

第三點則是：

「三境分穢淨者，若生兜率內院，見彌勒尊聖會之境，能發淨緣

外院香華樓臺音樂，皆生染想。西方樹鳥水網樂音，觸對六根，無非長道」。

第十點又云：

「經勸多少者，勸生兜率，唯有上生經文，不至慙慙，粗令作業，

勸生淨土，經論極多，大聖慙慙，專誠使往」。

又「內院」、「外院」的說詞也被使用於此《釋疑通規》中，窺基是個兜率內院的倡導者，他是初唐時期第七世紀中葉的人，「內院」的說法會普遍的流傳至少也需要一、二十年以上的時間。若該文集是窺基親撰，應該不至於有評論《上生經》是「粗令作業」與歸勸西方的說詞，因此該文集不可能是窺基親撰，大概時間已久模糊了作者之名，至於撰作年代，筆者認為應該是在 700-750 A.D.年間彌陀信仰者的作品。因為上一份《釋淨土群疑論》約撰於第八世紀前後（680-700 間），並明白的表達出「勿毀西方行人…莫謗兜率之業…莫相是非」，可見當時是有相互評擊的情事，也似乎是兩大往生信仰競爭最高峰的時期。然而此《釋疑通規》對於「西方淨土與彌勒天宮」的比較，則顯示出較為緩和的筆調，最強烈的措詞也

⁷⁶ T.47/1964, P.104a.

僅是「上生經文…粗令作業」而已，並引用窺基在《觀彌勒上生兜率天經贊》中的「內院」、「外院」的詞語，因此撰作時間應該是二大往生信仰的競爭由高峰轉下坡，較為緩和的時代了，故筆者認為該份《釋疑通規》應該晚《釋淨土群疑論》約有 20 - 30 年之久，約撰於第八世紀的中葉 700-750 年間。

6. 《念佛鏡》---- 《念佛鏡》(道鏡與善道共集) 分十一門，以問答的方式解說念佛法門，其中「第十釋眾疑惑門」之下亦分六項討論，其中的一項則是「念佛對彌勒門」，該項以三個問答來敘述，第一是「念阿彌陀佛功德多少念於彌勒」，因阿彌陀佛現是覺圓果滿，超諸地位，稱念者功德最多。第二則是「何故不念彌勒生兜率天」，因兜率天不出三界、又彌陀佛國眾生身相勝、徒眾勝（諸菩薩共為伴侶）、壽命勝、神通勝、果報勝；然兜率天人四千歲命終時有五衰相。第三點即是「當來彌勒下生之時，三會說法度諸眾生，得阿羅漢果，何以不願求生，云何求生彌陀佛國」，此中提到：

「念阿彌陀佛求生淨土，即是八地已(=以)上菩薩，疾則一念十念，遲則

一日七日，稱念阿彌陀佛即生淨土，實過彌勒百千萬倍……大行和上在日，數個彌勒業人，迴心念阿彌陀佛，又念佛法准佛經教，後末法時諸法總滅，特此念佛正法止住百年教化眾生，故知念佛不可思議」。⁷⁷

本文集雖然鼓勵「念阿彌陀佛求生淨土」，但對兜率天卻未嚴厲的批評，只是比較其差異而已，最後則說「念佛不可思議」。

該文集時常提到「大行和上」，例如「大行和上當在之日，亦有數個三階，捨三階法歸依和上念佛」，「大行和上在日，數個禪師門徒從和上教授，迴心念佛者多」。⁷⁸ 由於大行和上的勸導，三階教的門人與禪門禪師都有人歸向念佛。文中亦提到：「惠(=懷)感法師、智仁法師、蘊法師皆捨講論同歸念佛」。⁷⁹ 此外，也引用了《群疑論》中的詞句：「群疑論曰，一大劫念地藏菩薩，不如一聲念阿彌陀佛」，「又准群疑論中說，淨土豎超三界，橫截五道」。⁸⁰ 很明顯的該《念佛鏡》

⁷⁷ T.47/1966, P.127c-128a.

⁷⁸ T.47/1966, P.127c, 128c.

⁷⁹ T.47/1966, P.129a. 文中惠感之下有一附註①惠=懷，應指懷感。

⁸⁰ T.47/1966, PP.127c,130b.

是晚於懷感所撰的《群疑論》，前面已討論過懷感應該是第八世紀初，650-730 年間的人，其作品也應該是第八世紀初葉的產物，而此部《念佛鏡》則是晚於懷感的年代。文中時常提到「大行和尚」，據《宋高僧傳》「唐兗州泰嶽大行傳」中傳文提到：「齊州人也，後入泰山，結草爲衣，採木而食，行法華三昧感普賢現身」，又「專心思念阿彌陀佛，三七日間於半夜時忽覩琉璃地，心眼洞明見十方佛」，後又詔行入內宮，敕號「常精進菩薩」，受「開國公」。⁸¹ 可惜此篇傳文未載年代，不知大行的確實年代。另在《佛祖統紀》卷二十七記載一篇大行的傳文，內容與宋僧傳大致相同，仍未有年代的記載；但在卷四十二卻有一段「(中和)三年 (883)，泰山沙門大行誦彌陀經，至三七日忽於夜中見流離寶地，寶臺之上佛及二大士，無數化佛咸現其前」。⁸² 《佛祖統紀》所載的年代是唐末唐僖宗的中和年代 (873-887)，但《宋高僧傳》的〈讀誦篇〉大行和尚的傳文被編排在「釋懷玉」之後，懷玉的年代是在中唐期間天寶元年 (742)，而後面的傳記則是雄俊、三刀法師，其年代依傳文所述則在中唐的大曆年間 (766-783)，宋僧傳中的傳文大都依時間的先後排列，因此大行的年代似乎也應該介於天寶年至大曆年間 (742-779)，不太可能是在晚唐的中和年間 (881-884)，相差近一百年之久。又文集中時常提到「大行和上當在之日」，表示該文集編撰之時大行和尚已圓寂了，或許剛圓寂不久，才會令其徒眾懷念，而撰作者道鏡、善道也許親近過大行和尚，才會時常提及大行和尚的念佛開示。故依文集中所提的人物與引用的經論判斷，該《念佛鏡》也許編撰於第八世紀的中葉，約 750-800 年間。若該文集真的撰作於第八世紀中葉，又由文中對「彌勒法門」的溫和性的解說中，可看出當時「二大往生信仰」抗衡的問題似乎緩和下來了，不像早先的爭議激烈。

由以上六份文獻的討論得知唐朝初期，窺基未宏揚「兜率內院」之前的文獻，如《安樂集》與《淨土論》都只是以天道易墮落的觀點來與西方淨土作優劣的比較，最強烈的措詞也僅是「西方大優、兜率極劣」而已。又《淨土十疑論》也是依自力或他力與國土的因素比較兩者的優劣，只是多了一則無著三兄弟上生兜率天的故事，該故事引自《大唐西域記》，因此該論應該撰述於玄奘之後不久。以上三份文獻據筆者的推測，似乎是窺基未宏揚「兜率內院」之前的作品，其年代也許在 670 A.D. 之前。其次則是懷感所撰的《釋淨土群疑論》，該論中「內院」、

⁸¹ T.50/2061, P.865a.

⁸² T.49/2035, P. 276a, P.389.

「外院」的說詞已明見，亦提出「勿毀西方行人…莫謗兜率之業…莫相是非」，充份的顯示出兩大往生信仰互相毀謗的情事，也應該是兩者競爭最高峰的時期，其年代似乎在 680-700 年間。此後的《西方要決釋疑通規》也引用了「內院」、「外院」的說法，但對於兜率信仰未有嚴厲批評的語詞，只是批評《上生經》「粗令作業」而已，該份則是兩大信仰由高峰轉下坡時期的作品，其年代應該介於 700-750 年之間。最後的《念佛鏡》更未批評到兜率信仰，只是比較其差異而已，其年代應該在 750 年之後。由這六部淨土著作中對兜率天的比較、批評得知，兩大往生信仰--- 西方彌陀淨土與兜率天，由於人爲宏揚的因素，以致此起彼落。彌勒的兜率信仰由於玄奘、窺基師徒的宏揚，曾經風光一時於 670-720 年間，爾後雖然稍微降溫，但仍然延續至後唐、後漢時期。

結 論

始自東晉時代政局的不穩定，彌勒菩薩的下生、太平盛世的降臨一直是百姓的夢想。自劉宋時代翻譯出《觀彌勒上生經》之後，雖然南朝時代有誦持《法華經》而願生兜率天者，但彌勒信仰仍然零零落落，未能蔚成一股風氣。直至唐初玄奘自印度歸國翻譯經典，宏揚唯識學說，並願往生至兜率天成爲彌勒菩薩的「內眾」，門徒窺基亦承其志注解上生經疏，又提倡「兜率內院」說，一時窺基聲名遠播、門徒眾多。其門生義忠更進一步地宏揚唯識教理，亦願往生「內院」，因此彌勒菩薩的兜率信仰在窺基與義忠的年代風光一時，約於 670-720 年間大放光芒，並與西方淨土法門相互抗衡，彼此有相互爭辯，乃至毀謗的情事，但這爭辯的高峰期，據筆者的推測，應該是在 700A.D.前後的時期。爾後彌勒信仰由高峰期漸漸歸於平淡，可能由於西方淨土法門在善導(613-681)提倡「持名念佛」之後，信眾普及一般凡夫走卒，唸佛人數持續增加，對彌勒信仰是一大衝擊。然中唐、晚唐乃至後漢、後唐時期仍有僧眾致力於彌勒信仰，有造彌勒菩薩像，也有宏揚《上生經》提倡「上生之業」，因此彌勒信仰放光一時之後，在穩定之中持續有人宏揚，雖然未能再造窺基時代的光芒，但至今「彌勒內院」之說仍然流傳在佛教界中。然西方淨土與彌勒兜率法門在初唐交鋒過後，雖然一時遜色，但不久卻有駕臨其上的趨勢，而屹立於中國佛教千於年而不衰，對此筆者將以另一文討論之，這也許就是「因緣法」了！