

中古西行求法僧與彌勒信仰的傳播 ——以法顯、玄奘為中心的考察

王雪梅
西北大學

摘要：東晉的法顯、唐初的玄奘是中古時代西行求法僧的傑出代表。二者的西行記錄中都有關於彌勒信仰的豐富內容，他們將親身經歷的見聞攜帶回母國，不僅給當時中土的信仰帶回新事物、注入新活力，甚至修訂改造往昔的彌勒信仰認知，產生對中土彌勒信仰的影響超越經典傳譯的決定作用。法顯從印度帶回彌勒信仰的新內容，如龍華圖、龍華信仰、彌勒初會、佛鉢信仰等，極大的促進並影響了南北朝時代興盛流行的龍華信仰（下生信仰）；玄奘旅印的彌勒信仰見聞及其信仰實踐帶給中土彌勒信仰新內容，如彌勒懺儀、彌勒內眾等行儀與觀念，直接促成了唐代上生兜率信仰的興盛，影響了有唐一代彌勒懺儀甚至彌陀淨土的懺儀，強化了兜率“內眾”的殊勝，確立了中土“兜率內院”的觀念，“兜率內院”、“內院”幾乎成為了唐以後中土彌勒信仰的代名詞。

關鍵詞：中古、彌勒信仰、法顯、玄奘、“兜率內院”

一、引言

從中國的譯經史可知，佛教信仰的傳入及傳播，確實有賴於域外經典的翻譯與理解。中古時代為此而西行前往印度求取真經的中土僧侶不絕於縷，前赴後繼掀起了一個又一個取經高潮。他們不僅求取真經，帶回大量的佛經典籍以及佛像等有形的物件，而且攜帶回他們一路的見聞、域外佛教的實際信仰等無形的思想觀念。這些聞見觀念或是早已為佛經、域外高僧在中土所傳揚，或是不見於佛經所載、中土亦不聞卻是西行僧侶親見親歷的新內容。前者加深對中土佛教已有內容的印證與強化，後者則往往給中土佛教發展帶來新的氣象，甚至修訂以往的認知。在中古時代大規模求法運動中，東晉的法顯、唐初的玄奘無疑是中國歷史上西行求法僧中最傑出的代表，二者西行都期望獲取“真經”解決佛教在中國發展面臨的難題，求法歸來都帶回大量經卷並記錄下各自西行求法見聞。二者回國後的譯經事業確實達成了各自求取真經解決中國佛教問題的目標，如法顯翻譯的律典，玄奘翻譯的瑜伽唯識學的經典，等等。儘管對法顯的研究自 19 世紀開始就有出現¹，玄奘的研究更可謂“汗牛充棟”²，但對二者記錄的西行所獲的見聞觀念對中土佛教信仰實踐的

¹ 參見王邦維《法顯與〈法顯傳〉：研究史的考察》，《世界宗教研究》2003 年第 4 期，第 20-27 頁。另外，關於法顯研究論文著作，還可參考吳平《法顯研究論文著作索引》，收入楊曾文主編《東晉求法高僧法顯和〈佛國記〉》（北京：宗教文化出版社，2010 年）；近年中國學界對法顯的研究關注重點，可參見鄭國《“法顯與中國佛教文化：紀念法顯赴印取經由嶗山登陸 1590 周年學術研討會”綜述》，《世界宗教研究》2003 年第 4 期，第 137-140 頁，又《佛學研究》2003 年第 12 期。

² 可參閱黃夏年《百年玄奘研究綜述》，《廣東佛教》2001 年第 1 期，第 42-55 頁；白楊《玄奘研究綜述（1994-2007）》（上、下），《新疆師範大學學報》2008 年第 1 期，第 20-25 頁，第 2 期，第 28-33 頁；趙歡《近五年玄奘研究綜述（2008-2013）》，《世界宗教文化研究》，2015 年第 1 期，第 148-157 頁。

影響關注較少。實際上，二者的西行記錄中都有關於彌勒信仰的豐富內容（有些並不載於佛經記載僅僅是印度流傳的傳說內容），他們將親身經歷的見聞攜帶回母國，不僅給當時中土的信仰帶回新事物，注入新活力，甚至修訂改造往昔的彌勒信仰認知，產生對中土彌勒信仰影響的超越經典傳譯的決定作用。

本文先討論法顯西行所見彌勒信仰，從法顯自己記錄的彌勒信仰資訊以及其他相關資料的佐證，可知法顯從印度帶回彌勒信仰的新內容，如龍華圖、龍華信仰、彌勒初會、佛鉢信仰等，確實極大的促進並影響了南北朝時代興盛流行的龍華信仰。然後討論唐初玄奘旅印的彌勒信仰見聞以及玄奘帶給中土彌勒信仰的新內容，如彌勒懺儀、彌勒內眾等問題，並直接促成了唐代上生兜率信仰的興盛。最後總結二者西行帶回的相關思想觀念對中土彌勒信仰歷史與內涵構建的價值與意義。

二、法顯西行與彌勒信仰傳播

法顯（約 342–423）³ 是中國歷史上第一位陸路出發海路回國到印度求法取經的高僧，回國時他帶回了許多佛經圖籍，並“竹帛疏其所經歷，欲令賢者同其聞見”⁴，將自己的西行遊歷寫成《法顯傳》（又名《佛國記》）。法顯其人其書以及他翻譯的經典，在中印佛教文化交往史上、中國佛教發展史上具有十分重要的地位。從 19 世紀以來的，中外學界對法顯的研究就持續不斷，取得了非常豐碩的

³ 法顯生卒年有好幾種說法，本文取其一種，參《法顯傳校注》，法顯著，章巽校注，序言，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 1–12 頁。

⁴ 《法顯傳校注》（前揭），第 150 頁。

成果，這從王邦維《法顯與〈法顯傳〉：研究史的考察》⁵一文的梳理分析可見一斑。但遺憾的是，在眾多的研究成果中，對於法顯與彌勒信仰的種種關係以及法顯本人的宗教信仰世界，幾乎沒有專門的探討⁶。本節試圖通過法顯對當時印度社會彌勒信仰流布的記載，及其從印度帶回的龍華圖，以及法顯與信受彌勒信仰的中印僧人的交往，來探討5世紀時中印彌勒信仰的發展概貌以及法顯攜回的彌勒信仰資訊對中土彌勒信仰的影響。

（一）《法顯傳》記錄的彌勒信仰

法顯唯一的著作就是他的《法顯傳》，該書詳細記載了他在印度遊歷的種種見聞，作為求法取經的僧人，對印度社會的佛教信仰狀況給予了更多的關注，記述了諸如佛寺規模、佛經流傳、大小乘佛教分佈以及佛菩薩信仰的流播等等。就5世紀印度社會佛教的佛菩薩信仰而言，法顯記錄彌勒信仰的地方最多。檢索《法顯傳》可以發現，一共提到彌勒8次，觀世音3次，文殊2次，但是卻一次也沒有提到阿彌陀之名。《法顯傳》中對於彌勒信仰的見聞記述，包括了法顯在北印度陀曆國所見的彌勒巨像，在獅子國聽天竺道人口頌彌勒經典以及佛鉢移動與彌勒信仰的傳說等，為我們勾勒了5世紀印度社會的彌勒信仰概貌。正如有研究者指出的那樣，彌勒信仰“以其區域從西北印度最北部經中印而達南印度最南端，並進而延伸至錫侖島。因此，到西元三、四百年之時，彌勒信仰已傳播至

⁵ 同參註1。

⁶ 就筆者所見，有宮治昭和李利安在論及印度陀歷彌勒像時，討論了北印度當時的彌勒信仰狀況。參見宮治昭著，李萍、張清濤譯《涅槃和彌勒的圖像學》之“陀歷的彌勒大佛”，北京：文物出版社，2009年，第338-339頁；李利安《法顯對五世紀初北印度民間佛教信仰的考察》，2008年法顯學術研討會提交論文。

印度全境，這一點是不容置疑的”⁷。我們認為，法顯的這些記述除了表明彌勒信仰在印度曾廣為流布的特點外，還表達了更深的彌勒信仰內涵。

我們首先來看看陀歷彌勒像與彌勒信仰的問題。陀歷國是法顯到達北天竺的第一個國家，就在這裏他見到了木刻彌勒像。此像今已不存，除《法顯傳》有記載外，還見於梁寶唱《名僧傳》⁸中寶雲和法盛的傳記中，也見於玄奘《大唐西域記》中。這些傳、記中，對陀歷彌勒像及彌勒信仰的記錄最早的是法顯。《法顯傳》云：

度嶺已到北天竺，始入其境，有一小國名陀歷，亦有眾僧皆小乘學。其國昔有羅漢，以神力將一巧匠上兜率天，觀彌勒菩薩長短色貌，還下刻木作像。前後三上觀，然後乃成像。長八丈足趺八尺，齋日常有光明。諸國王競興供養，今故現在於此。……眾僧問法顯：佛法東過其始可知耶？顯云：訪問彼土人，皆云古老相傳，自立彌勒菩薩像後，便有天竺沙門齋經律過此河者。像立在佛泥洹後三百許年，計於周氏平王時。由茲而言，大教宣流始自此像，非夫彌勒大士繼軌釋迦，孰能令三寶宣通，邊人識法。⁹

關於陀歷彌勒像，到底是彌勒佛像還是彌勒菩薩像？從法顯的記載看是十分明確的彌勒菩薩像，不論是說羅漢以神通力上兜率觀彌勒容貌，還是說刻木作像以及彌勒承繼釋迦正法，都是明確指稱

⁷ 松本文三郎著，張元林譯《彌勒淨土論》，北京：宗教文化出版社，2001年，第4頁。

⁸ 梁寶唱所撰《名僧傳》已佚，今僅見宋時日本僧人宗性《名僧傳抄》，收錄於《卍續藏經》第1523號，第77冊。

⁹ 《法顯傳校注》（前揭），第23頁。

彌勒菩薩，而不言及彌勒佛或彌勒佛像。這從玄奘記述的“達麗羅川中大伽藍側有刻木慈氏菩薩像”¹⁰也可以得到印證。而和法顯同時赴印的寶雲的傳記中卻說“於陀歷國見金薄彌勒成佛像”¹¹，以及稍晚於法顯赴印的法盛的傳記中也言陀歷彌勒像是“升兜率天寫佛真形”¹²的彌勒佛像。由於寶雲與法盛的傳記是梁寶唱所寫，其間多少反映的是寶唱生活時代的中國彌勒信仰狀況，不僅對彌勒菩薩與彌勒佛不做嚴格區分，而且差不多是以彌勒佛代替了彌勒菩薩，連兜率天宮的彌勒菩薩也稱作了佛。就記述的可靠性而言，我們認為法顯的記載當更真實的反映當時印度小乘佛教彌勒信仰的情況：對彌勒菩薩的崇拜而不是彌勒佛的崇拜。這恰好與中國彌勒信仰崇拜彌勒佛的發展情形有所不同。造成這種情形的差別在於中印佛教發展的大背景的不同，中土的彌勒信仰是在大乘佛教的背景下發展的，印度是大小乘佛教並存，法顯記述的陀歷彌勒像及彌勒信仰反映的正是小乘佛教的彌勒信仰。這是我們在考察中印彌勒信仰發展異同應當注意的地方。同時，對僧祐所言小乘“無十方佛，唯禮釋迦而已，大乘經典不聽讀誦”¹³，以及晚於法顯 200 多年的義淨所記的“若禮菩薩讀大乘經，名之為大，不行斯事號之為小”¹⁴的情況，我們都應當給予重新的考慮，而不是不區分時空的拿來作為判定大小乘

¹⁰ 《大唐西域記校注》，玄奘、辯機著，季羨林等校注，北京：中華書局，2000年，第295頁。

¹¹ 《名僧傳抄》引《名僧傳第二十六》法盛條，《卍續藏經》第1523號，第77冊，第358頁下欄第12行。

¹² 同上，第358頁下欄第22行。

¹³ 《出三藏記集》卷五《小乘迷學竺法度造異儀記》，《大正藏》第2145號，第55冊，第41頁上欄第1-2行。

¹⁴ 《南海寄歸內法傳》卷一，義淨著，《大正藏》第2125號，第54冊，第205頁下欄第11-13行。

的“準則”。雖然法顯也記“摩訶衍人則供養般若波羅蜜、文殊師利、觀世音等”¹⁵，但這個“等”字，是否包含彌勒呢？我們認為法顯不列舉彌勒，就在於法顯很清楚彌勒是大小乘共同崇拜信仰的對象，而非大乘所專有，但是般若波羅蜜、文殊師利、觀世音卻是祇有大乘纔信仰的菩薩對象。

關於這尊彌勒的造像，傳說是羅漢以神通力讓工匠上至兜率天，觀彌勒菩薩容貌寫生而成，顯示出彌勒信仰與禪定的關係。這從瑜伽行派的根本經典《瑜伽師地論》被認為是彌勒菩薩所著，很多禪觀經典都有關於彌勒信仰的表述，可以看到禪定與彌勒信仰的特殊聯繫¹⁶。這尊彌勒像長八丈足趺八尺，稱得上大像、巨像。日本學者宮治昭先生認為八丈正好是記載彌勒佛身高的早期經典所說的十六丈的一半，並推測可能是因為在深山中，無法建造十六丈高的彌勒像，於是將高度減半¹⁷。我們認為宮治昭先生的這一推測有些勉強。顯然這與他將這尊彌勒像判定為彌勒佛像有關，所以總是要從經典中找出彌勒佛的身高，卻沒有八丈的記載，所以最後推測是十六丈減半。實際上，《法滅盡經》與《賢愚經》雖沒有說彌勒的身高，但都說到彌勒出現的太平豐饒世界，“人長八丈”“壽八萬四千歲”¹⁸，“人民壽八萬四千歲，身長八丈”¹⁹，前面已經討論了這是一尊臨摹兜率天宮彌勒菩薩像，所以其身長就不會是彌勒佛的身高，而以彌勒出現時的大人身高八丈來造像當是最合適的。

彌勒下生信仰中都反映有彌勒大佛的形象，論者往往也以陀歷

¹⁵ 《法顯傳校注》（前揭），第 47 頁。

¹⁶ 《涅槃和彌勒的圖像學》（前揭），第 340 頁。

¹⁷ 同上。

¹⁸ 《法滅盡經》，《大正藏》第 396 號，第 12 冊，第 1119 頁中欄第 8-9 行。

¹⁹ 《賢愚經》卷十二，見《大正藏》第 202 號，第 4 冊，第 435 頁下欄第 16 行。

彌勒大像為例來說明彌勒信仰與大佛的關係。最早記錄陀歷彌勒像的法顯已經說得很清楚：“大教宣流始自此像，非夫彌勒大士繼軌釋迦，孰能令三寶宣通，邊人識法？”即說：彌勒繼承著釋迦正法，在釋迦滅後的時代以及邊國的佛法，祇能靠彌勒來弘通了。關於陀歷彌勒像建造的現實動機，顯示出彌勒信仰對佛法的傳播關係重大。一是從縱向看，彌勒承繼釋迦正法，二是從橫向看，彌勒像立，佛法向東方傳播。這就是“彼土人”自古相傳的“自立彌勒菩薩像後，便有天竺沙門齋經律過此河者”，法顯在“訪問彼土人”後慨歎“大教宣流始自此像，非夫彌勒大士繼軌釋迦，孰能令三寶宣通、邊人識法”²⁰，亦即玄奘所認為的“自有此像，法流東派”²¹。另外，陀歷所處的地理位置也是應當注意的，陀歷一方面位於印度最北端最邊遠的深山之中，屬於印度佛法傳播比較薄弱的邊地，同時也處於連接印度與中國的大道上²²。陀歷彌勒大像的建立，意味著佛教從這裏傳播到東方世界，寄託著佛法延續與傳播的期望。

陀歷的彌勒大像及其傳說以及當地“諸國王競相供養”的情形，一定給初到北印度的法顯留下了極其深刻的印象。幾年之後，法顯遊歷到獅子國，對天竺道人在高座誦經，卻無經本，祇是“心口誦耳”的彌勒傳說更是興趣盎然。這從他詳細記述誦經內容以及要求道人寫下經本可見一斑。從法顯傳述的內容看，這個“心口誦耳”的彌勒傳說主要是講佛鉢與彌勒有密切的關係，《法顯傳》云：

佛鉢本在毘舍離，今在捷陀衛。竟若干百年（法顯聞誦時有定歲數，但今忘耳）當復至西月氏國，若干百年當

²⁰ 《法顯傳校注》（前揭），第 23 頁。

²¹ 《大唐西域記校注》（前揭），第 296 頁。

²² 《涅槃和彌勒的圖像學》（前揭），第 342 頁。

至于闍國，住若干百年當至屈茨國，若干百年當復至師子國，若干百年當復來到漢地，若干百年當還中天竺已。當上兜術天上，彌勒菩薩見而歎曰：釋迦文佛鉢至。即共諸天華香供養七日，七日已，還閻浮提，海龍王將入龍宮。至彌勒將成道時，鉢還分為四，復本頻那山上。彌勒成道已，四天王，當復應念佛如先佛法，賢劫千佛共用此鉢。²³

釋迦所使用之鉢，將來定會傳給彌勒。其佛鉢傳說與講法滅盡的《蓮花面經》中的佛鉢移動的內容亦大體相當，儘管《蓮花面經》在隋代纔由那連提耶舍譯出，但不能以此絕對的認為《蓮花面經》就是很晚出的經典，也許天竺道人就見過這樣類似的經典，然後口誦出這樣的傳說。“鉢去已佛法漸滅”²⁴，佛鉢成為了佛法的象徵，釋迦涅槃之後佛法經歷了法滅盡的危機，釋迦的佛鉢最後傳到彌勒的手中，象徵彌勒承繼著釋迦的正法，佛法得到恢復。這從犍陀羅的佛鉢兩側有二坐佛的雕刻（推定為釋迦佛和彌勒佛）²⁵，以及巴米揚的“裝飾佛陀”手托佛鉢的圖像也可以看出，佛鉢與彌勒繼承正法的密切關係²⁶。

以上天竺道人在錫蘭講說的彌勒信仰，法顯要求寫下此經，天竺道人說“此無經本，我心口誦耳”²⁷，而實際上當時錫蘭寫經的情況已非常普遍，“法顯住此國二年，更求得《彌沙塞律藏》本，得《長阿含》、《雜阿含》，復得一部《雜藏》，此悉漢土所無者。得此

²³ 《法顯傳校注》（前揭），第 137-138 頁。

²⁴ 同上。

²⁵ 參見 B. Rowland, “Bodhisattva or Deified Kings: A Note on Gandharan Sculpture”, *Chinese Art Society of America Archive*, vol. 15, 1961, p. 6, fig. 1.

²⁶ 《涅槃和彌勒的圖像學》（前揭），第 501 頁。

²⁷ 同上。

梵本已，即載商人大舶上”²⁸。也許彌勒信仰在當時當地已是耳熟能詳，何須寫經呢？也許這本身就是天竺道人搜集諸經口誦出的傳說而已。因為該口誦經典後半部分就講到彌勒出世前的人壽，曾降到五歲（這與一般的人壽最低為十歲不同），後“展轉壽倍乃至八萬歲彌勒出世初轉法輪時，先度釋迦遺法中弟子，出家人及受三歸五戒八齋法供養三寶者，第二第三次度有緣者”²⁹，這與《長阿含經》中的《轉輪聖王修行經》等屬於同一類型的內容，都說彌勒下生召開龍華三會。彌勒將在遙遠的未來（56億7千萬年）從兜率天下生人間成佛，並在華林園龍華樹下舉行三次說法即龍華三會，度脫世間一切眾生，這是彌勒信仰的共識。經典也沒有顯示三會在聞法解脫上有差別，也沒有特別強調哪一會更殊勝，但法顯在獅子國（錫蘭，今斯里蘭卡）聽聞的彌勒三會在度化對象上卻有先後次第之別，彌勒初會“先度釋迦遺法中弟子，出家人及受三歸五戒八齋法供養三寶者”，然後纔是度“有緣者”，一個“先”字，盡顯初會的優勝性。這個初會“先度”的優越性經法顯傳回中土，正適切了中土信眾急切解脫的心理，於三會說法中又特別強調參與“龍華初會”或“龍華初首”，希望在彌勒下生之時、在那個未來的人間淨土上第一時間聞法解脫！

法顯赴印求法，不僅親見彌勒像，亦親聞傳誦彌勒經，二者顯示的共同特點就是彌勒信仰與釋迦佛法的繼承與傳佈關係重大，想必法顯也是感同身受，同時，法顯聽聞來的彌勒三會凸顯初會的優勝性，想必也給法顯以極大衝擊，這些旅印的觀感當隨法顯一併攜回母國，並在日後產生巨大影響。

²⁸ 同上。

²⁹ 同上。

（二）法顯帶回的龍華圖與彌勒信仰

《法顯傳》為後世留下了法顯在印度所見所聞的彌勒信仰及其傳說，那麼法顯有沒有帶回關於彌勒的經卷與圖像呢？從《法顯傳》的記述看，法顯曾經試圖寫下天竺道人口誦的彌勒經，但未果；法顯回國攜帶回的經像中也未明確標示有與彌勒相關的經像。由於法顯的生平活動除了《法顯傳》外少有記載，我們很難一一探究。但是晚於法顯半個多世紀的北魏酈道元《水經注》中的一條記載，卻為我們進一步探討法顯傳播彌勒信仰於中土提供了非常珍貴的歷史記錄。《水經·泗水注》記載：

又東南過彭城東北，泗水西有龍華寺，是沙門釋法顯遠出西域，浮海東還，持龍華圖，首創此制，法流中夏，自法顯始也。其所持天竺二石仍在南陸東巷堪中，其石尚光潔可愛。³⁰

顯然，法顯“持龍華圖，首創此制”是發生在法顯剛回國之時。法顯“浮海東還”，義熙八年（412）在長廣郡界牢山（嶗山）登陸回國，《法顯傳》對其登陸之事有載：

到長廣郡界牢山南岸。……此青州長廣郡界，統屬晉家。聞已，商人歡喜，即乞其財物，遣人往長廣郡。太守李嶷敬信佛法，聞有沙門持經像乘舶泛海而至，即將人從來至海邊，迎接經像，歸至郡治。商人於是還向揚州。到青州請法顯一冬一夏³¹。夏坐訖，法顯遠離諸師久，欲趣

³⁰ 《水經注校證》，酈道元著，陳橋驛校證，北京：中華書局，2013年，第576頁。

³¹ 參章巽校注《法顯傳校注》第148頁更為“劉沈青州請法顯一冬一夏”。關於劉沈留法顯以及法顯在彭城滯留事，參《法顯傳校注》（前揭），第149頁注

長安。但所營事重，遂便南下向都，就禪師出經律。³²

可見，法顯回國的第一站就是青州，受到長廣郡“敬信佛法”太守李嶷的款待，劉沆請他留下過一冬一夏。但是《法顯傳》沒有記載他停留青州時的其他活動，倒是晚於法顯但親自到過青州的酈道元留下了法顯足跡至彭城並持圖建寺的記載。從酈道元的記述及相關文獻可以看出，“彭城的龍華寺，原由法顯創建，酈氏目睹從印度攜回的二石，言之鑿鑿。……他還帶來《龍華圖》，因此創建龍華寺。‘龍華’之名更為風行。宋明帝有〈龍華發願文〉，南齊蕭子良有〈龍華會記〉，應追溯到法顯攜來之《龍華圖》。”³³

法顯從印度攜回的龍華圖到底是個怎樣的圖像與形制？卻語焉不詳³⁴。宿白先生認為此龍華圖“即繪彌勒於龍華園華林樹下成道之像”³⁵。饒宗頤先生認為“在北方鳩摩羅什早已譯有關彌勒佛經，渲染成空中兩大寶華，龍王作眾伎樂，口中吐華，毛孔雨華，以供養佛的莊嚴神話。想像法顯從西方攜來的龍華圖，必定描繪這一理想景象。”³⁶二位先生之說當不謬，翻檢經藏，龍華、龍華會之名無一不與彌勒下生信仰相關，但是筆者認為這個龍華圖除了表達關於彌勒下生信仰的相關內容外，應當還是關於印度僧伽藍的建造設

釋19及20，以及湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997年，第384頁。

³² 《法顯傳校注》（前揭），第148頁。

³³ 饒宗頤《早期青州與佛教的因緣》，《中國史研究》，2001年第3期，第52頁。

³⁴ 《法顯傳》中祇有一處談及圖畫像一事，是在摩梨帝國，“其國有二十四僧伽藍盡有僧住，佛法亦興，法顯住此二年寫經及畫像”，筆者認為龍華圖很可能就是這裏圖畫而來。《高僧法顯傳》，《大正藏》第2085號，第51冊，第864頁下欄第7-9行。

³⁵ 宿白《中國石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年，第187頁。

³⁶ 同註33。

計圖。以彌勒龍華樹下成道為主題的寺院建制，是當時中國所沒有的，是法顯帶回的一個新鮮事物，所以酈道元纔會如此確定的說“首創此制，法流中夏，自法顯始也”。清人俞樾所說的“龍華寺，實中國第一佛寺矣”³⁷，想必也是從第一個以彌勒信仰為主題的道場這個意義上來講的。

不論是《名僧傳》還是《高僧傳》或是《法苑珠林》所載的彌勒信仰，顯示出“劉宋僧尼敬事彌勒者日眾，或造彌勒像，或建彌勒精舍，或誦經彌勒，屬念兜率，或夢睹彌勒，或見真容，或生兜率”³⁸，以及龍華三會以征下生、彌勒出世之說，特別是以龍華之名寺院，都是在法顯建彭城龍華寺之後纔興起或者說大為流行的。所以，法顯持龍華圖，建龍華寺，極大的影響了彌勒佛崇拜、彌勒下生信仰甚至佛寺建築在中國的發展。“彌勒菩薩像與彌勒佛像取意不同，前者處兜率內院敷演釋問，後者已於龍華樹下成道作會，普度人天。南北對彌勒的要求有別，故北方所奉之形象和南方流行的與佛像無異的立像與坐像有顯著差異。”³⁹造成南北彌勒信仰與彌勒造像的這種差別與分途，也當追溯到法顯依龍華圖建造龍華寺“首創此制”之時。

法顯帶回的龍華圖，雖具體內容難於考訂，但一定是與彌勒下生龍華信仰的內容相關的，從酈道元的記述，在當時肯定是一個新鮮事物，筆者甚至懷疑法顯帶回中夏的龍華圖就有表達龍華會的內容；前揭的法顯聽來的彌勒下生三會說法的傳聞也一定隨之帶回國來，成為三會特別重視龍華初會的一個因緣。換言之，宋齊開始流

³⁷ 《茶香室叢鈔》，俞樾著，北京：中華書局，1995年，第289頁。

³⁸ 宿白《中國石窟寺研究》（前揭），第188頁。

³⁹ 同上，第193頁。

行興盛的龍華會大約也受到法顯旅印後傳回的龍華信仰的影響。

（三）法顯友人的彌勒信仰

法顯的僧侶友人中，今天能夠考見的彌勒信仰者至少有 3 人，他們中不僅有中國僧人，也有來自印度的僧侶。《法顯傳》云：“與慧景、道整、慧應、慧崑等，同契，至天竺尋求戒律。初發跡長安，度隴至乾歸國夏坐。夏坐訖，前至褥檀國。度養樓山，至張掖鎮，張掖大亂，道路不通。張掖王殷勤遂留為作檀越，於是與智嚴、慧簡、僧紹、寶雲、僧景等相遇。”⁴⁰ 在這些與法顯同行或相遇的人中，有明確記載信受彌勒信仰的是寶雲和智嚴。《名僧傳抄》“寶雲”條載：“雲於像下，算誠啟懺五十日，夜見神光照燭，皎然如曙，觀者盈路。彼諸宿德沙門，並云靈輝數見。”⁴¹ 寶雲在陀歷至誠禮拜彌勒大像五十日，從“觀者盈路”、“靈輝數見”，可見寶雲彌勒信仰之至誠，其禮拜啟懺定是十分盛大與轟動。雖然法顯沒有記載是否和寶雲一道巡禮陀歷彌勒像，《名僧傳抄》也祇講到寶雲“與智嚴法顯發軔，是同遊造各異”，但是從寶雲啟懺時間之長、影響之大，想必法顯一定是知道的。

智嚴的彌勒信仰事緣，《高僧傳》有載，主要是因為智嚴擔心自己不得戒，積年禪觀也未決，後來去天竺，羅漢為其入定往兜率咨問彌勒，彌勒回答智嚴“得戒”⁴²。和寶雲、智嚴有密切交往，並且和法顯在建康道場寺共同譯經的佛陀跋陀羅也是信受彌勒信仰的。來自犍陀羅的佛陀跋陀羅以禪觀聞名，就曾“暫至兜率致敬彌

⁴⁰ 《法顯傳校注》（前揭），第 3 頁。

⁴¹ 《名僧傳抄》引《名僧傳第二十六》法盛條，《卍續藏經》第 1523 號，第 77 冊第 358 頁下欄第 12 行。第 358 頁下欄第 12-14 行。

⁴² 《高僧傳》，慧皎撰，湯用彤校註，北京：中華書局，1992 年，第 100 頁。

勒”⁴³，並應智嚴的邀請來到長安。寶雲曾“隨禪師佛馱跋陀業禪進道”⁴⁴ 佛陀跋陀羅與智嚴、寶雲、法顯等都有聯繫，大多重視禪觀，他們之間曾密切合作，共同譯經，交往深厚⁴⁵。

從法顯友人中的彌勒信仰狀況看，他們中的上生信仰不是一期生命結束之後的信仰歸宿，而是禪定與彌勒信仰的結合，是暫致兜率禮敬彌勒決疑等，這與之前道安（312–385）的彌勒信仰並無二致，是延續了4世紀就已流行中土的彌勒決疑的信仰方式。但是彌勒下生信仰的奉行，結合前面論及的法顯和寶雲對陀歷彌勒像的見聞以及法顯帶回龍華圖的情形來看，確實是5世紀印度彌勒信仰傳播中國的新事物。

在中國佛教史上，法顯以遠赴天竺、尋求經律、傳佈毗曇、推動涅槃佛性學說的大興等貢獻而佔據重要地位，如果說這是突出了法顯佛教學學術地位的話，那麼本文通過梳理法顯與彌勒信仰的種種關聯，則從另一個角度揭示了法顯對佛教宗教信仰實踐的積極推展。法顯對印度彌勒信仰在中國的傳播與發展起了巨大的推動作用，不僅將印度見聞的彌勒信仰如實記錄讓國人瞭解，而且帶回龍華圖建立龍華寺，極大的影響了印度彌勒信仰在中土的傳播。如果說道安是作為彌勒信仰在中國的上生兜率信仰的最早期的代表，那麼法顯則是傳播和影響彌勒之龍華信仰（下生信仰）的關鍵人物。其流風所及，影響到南朝僧侶及士人的彌勒信仰風尚，如宋明帝《龍華誓願文》，周顛作《京師諸邑造彌勒三會記》，南齊蕭子良《龍華

⁴³ 同上，第70頁。

⁴⁴ 同上，第103頁。

⁴⁵ 佛陀跋陀羅與他們的種種交往，可以參見《涅槃與彌勒的圖像學》（前揭）第341頁的論述。

會記》，齊竟陵文宣王作《龍華會記》⁴⁶。法顯在帶回印度彌勒巨像崇拜及龍華會信仰的同時，就是此後大佛像、巨佛像建造的興盛。當然，這些發展也與在北方彌勒經典的譯出是分不開的，如鳩摩羅什翻譯的《彌勒大成佛經》、《彌勒下生成佛經》，以及佛陀跋陀羅翻譯的與大佛相關的《觀佛三昧經》等，法顯沒有翻譯彌勒經典，但他帶回的彌勒信仰資訊恰好從現實的、實踐的層面為中國彌勒信仰的發展帶來全新的元素，豐富了彌勒信仰的內容與形式，使得彌勒下生信仰成為中國彌勒信仰的主流之一。

雖然在《法顯傳》中我們很難看出法顯是否持信彌勒信仰，但是從法顯對於當時印度社會彌勒信興盛狀況的詳細記載、與法顯有密切交往的僧侶的彌勒信仰、以及他帶回龍華圖並建龍華寺的種種情況看，我們有理由相信，彌勒信仰特別是彌勒下生的龍華會信仰當是法顯本人的主要信仰歸宿。

三、玄奘西行所見彌勒信仰

相較於法顯，兩百多年後的又一偉大求法僧——玄奘有著更豐富的文獻記載。玄奘一生篤信彌勒，其行狀云：“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，並得如願，俱有證驗。益增克勵。自至玉花，每因翻譯，及禮懺之際，恒發願上生睹史多天，見彌勒佛。”⁴⁷可以想見，玄奘在印度巡禮期間，對彌勒信仰的流布當別有一番重視，事實上

⁴⁶ 《出三藏記集》卷十二，《大正藏》第2145號，第55冊第92頁中欄第16-19行。

⁴⁷ 《大唐故三藏玄奘法師行狀》，冥詳撰，《大正藏》第2052號，第50冊，第219頁上欄第6-10行。

他對彼時彼地彌勒信仰的考察的確也是多視角的，《大唐西域記》十二卷中就有九卷 36 處提及慈氏（彌勒），這固然與彌勒信仰在印度的流行有關，但也說明玄奘記敘彌勒信仰情況的用心。

玄奘對印度彌勒信仰的記錄可以分為相互聯繫的兩個部分：一是對彌勒信仰中信徒個體親歷事件的記錄，二是對彌勒信仰對象——彌勒（慈氏）形象記載。前者從信仰主體的角度展示了古代印度彌勒信仰的不同方式，而後者從信仰客體的角度勾勒了彌勒信仰對象——彌勒（慈氏）本身的演化軌跡。

（四）玄奘旅印所見彌勒信仰方式

依據彌勒信仰的主要經典《佛說彌勒大成佛經》、《佛說觀彌勒菩薩下生經》、《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》⁴⁸等，彌勒信仰一般包括上生信仰和下生信仰。上生信仰是指信徒期望以某種方式上生彌勒菩薩的居所兜率天宮會見彌勒，聆聽彌勒說法、決疑佛學等問題；下生信仰則指信徒追隨彌勒佛下生轉輪王的理想王國，在龍華樹下聽聞佛法而得度。後來隨著淨土思想的發展，彌勒上生信仰發展為一期生命結束後的往生兜率的淨土信仰。不論彌勒信仰如何演變，信徒都是以崇信彌勒、歸敬彌勒為主旨，但是因為信徒生活的境遇、精神境界以及信仰目的不同，導致他們對彌勒的信仰方式和修行方式有很大差異。據玄奘考察，古印度彌勒信仰至少有以下五種信仰方式：

⁴⁸ 彌勒經典主要包括：《佛說彌勒下生經》（西晉竺法護譯）、《佛說彌勒下生成佛經》（姚秦鳩摩羅什譯）、《佛說彌勒大成佛經》（姚秦鳩摩羅什譯）、《佛說彌勒來時經》（失譯人名）、《佛說彌勒下生成佛經》（唐義淨譯）、《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》（劉宋沮渠京聲譯）。前五部經是關於彌勒從兜率下生人間成佛的盛況與莊嚴，有同本異譯的情況，上生經僅沮渠京聲譯本。關於彌勒經典的論述可參考《彌勒淨土論》（前揭）第四章《所謂的彌勒“六部經”》，第 51-71 頁。

方式之一：親身上升兜率面見彌勒

玄奘在北印度秣底補羅國城南四五里的德光佛寺考察時，詳細記錄了德光“願見慈氏，決疑請益”的故事⁴⁹。

德光為六世紀北印度之著名論師，著有《辯真》等論百餘部（玄奘在秣底補羅國曾從德光的弟子密多斯那學習《辯真論》⁵⁰）。德光本習大乘，因覽《毗婆沙論》，轉而研習小乘，以小乘非大乘，但他雖覃思佛經，卻“十數不決”，研精雖久，仍“疑情未除”，於是德光想面見彌勒（慈氏）以決疑。當時天軍羅漢往來兜率天宮，德光就憑藉天軍羅漢的神通力得以上升天宮面見彌勒，但是因為德光我慢心強固，儘管往來兜率天宮三次，彌勒菩薩始終不肯為德光決疑。這個故事固然是站在大乘立場的傳說，反映出彌勒在印度大小乘師心目中的地位略有差別，但彌勒紹繼佛位卻是大小乘都認可的事實。如德光雖認為“慈氏菩薩受天福樂，非出家之侶，而欲作禮，恐非所宜”，但德光也承認“慈氏菩薩紹繼佛位”能為信徒決疑佛學問題。

另外，玄奘記述了他在南印度珠利耶國城西一佛寺考察時，當地流傳有提婆與羅漢論議、羅漢求教彌勒的遺事。提婆向羅漢陳疑請決，羅漢不能解答時，就偷偷運用神通力往兜率天宮請教彌勒（慈氏），頃刻間回來用彌勒的解釋來回答提婆，為提婆所識破，向羅漢指出“此慈氏菩薩聖智之釋也”⁵¹。據玄奘的轉述，他曾到無著菩薩說法處巡禮，傳說無著“菩薩夜升覩史多天，於慈氏菩薩所受《瑜

⁴⁹ 《大唐西域記校注》（前揭），第 389 頁。

⁵⁰ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三，《大正藏》第 2053 號，第 50 冊，第 233 頁上欄第 13-16 行。

⁵¹ 《大唐西域記校注》（前揭），第 850 頁。

伽論》、《莊嚴大乘論》、《中邊分別論》，晝則下天為眾說法。”⁵²

除了親身面見彌勒以決疑之外，玄奘還記載了烏仗那國一個羅漢用神通力攜引匠人上升兜率天宮，親見彌勒“妙相”以刻彌勒菩薩相的故事⁵³。

從以上這些記敘可以看出，這是彌勒信徒以神通力（自己所具有，或者憑藉他人）上升兜率天宮，面見彌勒，以解決佛教教義方面的疑難問題以及其他問題。這種信仰方式是古代印度彌勒信仰中最古老最流行的信仰方式，反映出彌勒作為釋迦正法繼承者的特出地位。釋迦滅度前夕，曾告訴佛弟子要以“法”為皈依，作為未來佛的彌勒所代表的就是釋迦的正法，也就是說彌勒代表著“法”，或象徵著知識的源泉，所以佛弟子有疑惑請益彌勒是再合適不過了。這種情形在玄奘旅印之前也多有記載，如梁僧祐在其所撰的《智嚴法師傳》中提到智嚴“未出家時，常受五戒，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，遂更泛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。”⁵⁴可見，經義不明、得戒與否都可以生兜率祈請彌勒而決疑，這也是中印高僧求生兜率的主要原因之一。

方式之二：生身待見彌勒於世間

玄奘巡禮南印度馱那羯磔迦國時，參拜了清辯住阿素洛宮待見彌勒的遺跡⁵⁵，並詳細記載了清辯請求觀音保存其生身以待彌勒下

⁵² 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三，慧立本、彥棕箋，《大正藏》第2053號，第50冊，第233頁下欄第15-17行。

⁵³ 《大唐西域記校注》（前揭），第295頁。

⁵⁴ 《出三藏記集》，《大正藏》第2145號，第55冊，第112頁下欄第21-26行。

⁵⁵ 《大唐西域記校注》（前揭），第844頁。

生決疑之事。清辯乃六世紀南印度大乘佛教中觀學派之著名論師。他與磨羯陀國瑜伽行派的著名傳人護法展開“空有之爭”。護法主張盡空之有，清辯主張盡有之空。後來，護法拒絕繼續辯論，而清辯認為自己的疑問未解，所以想求觀音保存其身，以便等到彌勒下生成佛，再面請彌勒為其決疑。觀音勸他宜修勝善，以上生兜率天宮見彌勒，但被清辯拒絕。觀音見其意志堅決，便指示其到馱那羯磔迦國城南山岩執金剛神所，誦執金剛陀羅尼。清辯如法而做，持誦陀羅尼三年並以咒芥子叩石纔終於如願以償入岩石內阿素洛宮待見彌勒。據說當時有百千萬眾信徒觀看，但和清辯一起入石待見彌勒的祇有六人。

此外，玄奘還記載瞿薩旦那國的牛角山崖也有一大石室，是羅漢入滅心定待見彌勒的地方⁵⁶，數百年來，供養不斷。

以上所體現的是典型的以信徒生身待見彌勒的信仰方式。在這種信仰方式中，信徒不是須臾之間上兜率天宮面見彌勒，也不是等到一期生命結束之後纔在兜率天宮會見彌勒，而是保存肉身在“不滅定”狀態中，以數百年以及更長時間等待彌勒佛在世間的到來。雖然清辯本人對這種以生身“不滅定”待見彌勒佛的信仰方式深信不疑，並且認為這種方式也是優於上生兜率天宮面見彌勒菩薩，但是對於更多的信徒來說，這種方式讓人“聞者怖駭，莫敢履戶，謂是毒蛇之窟，恐喪身命”⁵⁷，所以儘管清辯再三勸入，但“唯有六人從入”而已。

另外，從清辯故事可以看出，清辯的彌勒信仰固然與漢地流行的彌勒上生、下生信仰有所不同，既不是往生兜率淨土也不是期待

⁵⁶ 《大唐西域記校注》（前揭），第1014頁。

⁵⁷ 同上，第845頁。

龍華三會的人間淨土，而是希望保存生身以待彌勒下生決疑。而其夙願最後以誦持陀羅尼、使用咒芥子等密教修持方式纔得以實現，無疑表明彌勒信仰修持法門的密教化色彩。

方式之三：命終往生兜率天宮

上面提到清辯想以生身待見彌勒於世間時，觀音曾勸他修善積德以期命終後上生（往生）兜率天宮，可見往生兜率天宮會見彌勒的方式應該是較其他彌勒信仰方式（如生身待見彌勒）更為普遍也更易為人們所接受。

玄奘旅行至中印度阿踰陀國，朝拜無著菩薩請益導凡之勝跡時，記述了無著、世親相約命終後上生兜率天宮的故事⁵⁸。從這個故事可以看到，上生兜率天宮會見彌勒是多麼美好，“菩薩妙音，聞者忘倦，受者無厭”⁵⁹。這種死後往生兜率聽聞妙法的信仰方式傳到中土，一度成為漢地高僧和士大夫居士彌勒信仰的主要方式。如東晉道安曾和弟子法遇等人就誓願死後上生兜率⁶⁰，一如無著、世親當年之約。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三還記有玄奘在印度的老師戒賢願生兜率，玄奘本人及其弟子窺基也都是這種上生兜率信仰方式的堅定信仰者。

無著、世親往生兜率的故事，對玄奘的彌勒信仰影響深遠。而玄奘在此記述的故事，無疑顯示出印度流傳著往生兜率有“內眾”“外眾”之別的傳說，而且有“內眾”優於“外眾”的傾向，也因此之故，往生兜率“內眾”成為玄奘一生所系的願望。這個傳說也藉著玄奘流入中土，由玄奘弟子窺基在此基礎上提出了“兜率內院”之說，

⁵⁸ 同上，第 452 頁。

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 《高僧傳》（前揭），第 183 頁。

往生兜率，在中土玄奘窺基之後即是指“往生內院”，強化了內院的殊勝⁶¹

方式之四：下生龍華三會之時

彌勒下生信仰在漢地極為流傳，除了帝王信奉彌勒下生轉世，民間亦屢屢有利用彌勒下生信仰傳播秘密宗教，興起叛亂和革命的情形。其實，這種帶有政治色彩的彌勒下生信仰是佛教中國化的結果，古代印度彌勒下生信仰中並沒有這樣的政治內涵。在玄奘的《大唐西域記》中記載將來彌勒佛（慈氏世尊）興世⁶²的情況，和彌勒下生經及成佛經的內容契合，全然沒有彌勒下生信仰的政治意義，祇是說彌勒於未來成佛下生娑婆世界之時，無量眾生在龍華三會上聽彌勒佛說法可以得度，並獲阿羅漢果，從此解脫世間的種種煩惱和苦痛。即使如前面提到的清辯以生身待見彌勒於世間，也祇是期望彌勒未來成佛下生於世間時為其解答佛學上的疑惑。值得注意的是，玄奘提及印度社會流傳的龍華三會，但並沒有單獨提出龍華初會。

方式之五：彌勒菩薩像靈鑒潛通

《大唐西域記》中多處記載彌勒菩薩像，有木刻的，有白銀製成的，但未見有彌勒佛像的記述。玄奘在旅行至北印度烏仗那國的舊都達麗羅川，曾朝拜當地一座大佛寺，看到“有木刻慈氏菩薩像，金色晃昱，靈鑒潛通”⁶³；行至摩揭陀國，參訪一精舍，見其外門各有龕室“左則觀自在菩薩像，右則慈氏菩薩像”⁶⁴；在恭建那補羅

⁶¹ 參見拙著《彌勒信仰研究》附錄一《“兜率天宮”、“兜率內院”的歷史意蘊》，上海：上海古籍出版社，2016年，第217-227頁。該文曾為2009年10月“首屆長安佛教國際學術研討會”提交的會議論文，見《首屆長安佛教國際學術研討會論文集》。

⁶² 《大唐西域記校注》（前揭），第303頁、565頁、706頁。

⁶³ 同上，第295頁。

⁶⁴ 同上，第673頁。

國王城附近的精舍，有一刻檀彌勒菩薩像，“或至齋日，神光照燭”⁶⁵。由此我們可以看出，古代印度彌勒信仰中彌勒菩薩像信仰往往和觀音菩薩信仰一樣，具有靈鑒效應。如果說身在兜率天宮的彌勒菩薩離信徒太遙遠的話，那麼這些和觀音一起的彌勒菩薩像的存在似乎更能滿足普通信眾的心理需求。

（五）玄奘西行求法所見彌勒形象

作為宗教信仰對象的彌勒，與佛教經典中的彌勒有聯繫也有區別，傳說與經典共同構成了彌勒信仰的客體形象。玄奘在印度對彌勒信仰客體的考察主要從彌勒身份以及身份本身帶來的宗教信仰效應來考察。一般認為彌勒信仰中彌勒有兩個不同的身份，即佛、菩薩身份。但從玄奘的記載來看，古代印度社會彌勒至少存在五種身份，而這些不同身份的演化對彌勒信仰主體都會產生不同的影響，從而帶來不同的宗教效應。這五種身份分別是：婆羅門子、佛弟子、大乘瑜伽行派的創立者、菩薩、未來佛，這些身份在印度佛教社會中廣為流傳，雖有時空的交錯（印度社會的歷史觀念非常淡薄），但絲毫不影響這幾種身份所構成的彌勒影像，而且正是這幾種身份成就了彌勒的行事。

彌勒為婆羅門子的身份讓其具有俗世人的性格，即具有某些平易近人的特徵，也許這就是後來在漢地民間不時有“彌勒”出現的一個最初因緣吧。彌勒作為釋迦牟尼佛的弟子，並為佛所“授記”“傳付（金縷袈裟）”，成就了彌勒崇高的地位，從而構成了彌勒信仰的核心內容。玄奘《大唐西域記》卷七“波羅奈斯”就記有慈氏及釋迦授記宰堵波⁶⁶。又《大唐西域記》卷九“摩揭陀國”記“雞足山

⁶⁵ 《大唐西域記校注》（前揭），第 889 頁。

⁶⁶ 同上，第 565 頁。

大迦葉故事”⁶⁷。玄奘如此詳盡的記敘彌勒為佛授記與付法的故事，反映出彌勒作為釋迦之後未來佛的地位與身份。這種特殊的身份因佛的授記與付法保證了彌勒成為釋迦牟尼繼承者的合法性。

從玄奘的記述看，彌勒是作為正法的象徵、知識源泉的象徵，而為佛弟子所宗仰，這在上文的兜率決疑已經講到。基於彌勒的這個特殊的身份與地位，不僅《瑜伽師地論》為彌勒所制⁶⁸，就是無著、世親的論述也實為彌勒所受⁶⁹，彌勒作為大乘瑜伽行派創立者的身份也因此而為大乘佛教徒所確信。有意思的是，彌勒作為“法”的象徵、知識的源泉，決定了祇有他纔可能擔當大乘瑜伽行派創立者的角色，而一旦瑜伽行派創立者地位的確立，又反過來鞏固了彌勒作為“法”的象徵、知識源泉的地位。彌勒及其瑜伽行派的學說思想代表著印度大乘佛學的最高水準，也由此更加堅定了彌勒最主要的功能——決疑佛學，彌勒也因此而獲得不論是在印度還是中土眾多學思型僧侶及知識型居士階層的熱烈崇拜，如提婆、清辯、無著、世親以及戒賢、玄奘等。不論是彌勒作為菩薩身居兜率天宮，還是作為未來佛來到人間龍華三會，其決疑佛學以及為眾生“演說妙法”的特出功能盡顯無遺，而這都源於彌勒作為瑜伽行派的創立者（或者說是作為大乘佛學的大思想家）的身份，所以彌勒信仰也因此成為瑜伽行派（中國即法相唯識宗）論師的信仰傳統。如果說前三種身份祇是鋪墊和成就了彌勒作為被崇拜的對象，那麼菩薩與佛的身份本身就已經成為信眾信仰的對象。

⁶⁷ 同上，第 706 頁。

⁶⁸ 同上，第 837 頁。

⁶⁹ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三，《大正藏》第 2053 號，第 50 冊，第 233 頁下欄第 14-23 行。

彌勒雖然具有婆羅門子、佛弟子、瑜伽行派創立者、菩薩、未來佛等多種身份。但據玄奘在印度的考察，彌勒一般都是以菩薩身份出現的（如見彌勒菩薩像而不見彌勒佛像），常與文殊、觀音諸菩薩相提並論，與漢地突出彌勒佛身份的發展迥異。

從玄奘對彌勒信仰的考察，可以看出，彌勒信仰在印度社會廣為流傳，而當時中土興盛發展的阿彌陀佛信仰在印度似乎了無影響（至少就玄奘的記敘看完全沒有阿彌陀佛的影子）⁷⁰，傳入中土後的彌勒信仰與印度的彌勒信仰有很大的變化，在印度最主要的彌勒信仰方式（如上生兜率決疑）在漢地可能變得不那麼重要；相反在印度社會幾乎沒有受到重視的信仰方式（如彌勒淨土）卻在漢地很興盛，就玄奘的印度考察而言，祇見無著、世親往生兜率的故事，這個傳說中的“內外眾”之別流傳到中土發展為“內外院”之別，在中土往生兜率內院成為彌勒信徒一期生命結束的皈依處。儘管唐以後彌勒信仰無以和彌陀淨土信仰的發展相提並論，但是彌勒淨土特別是下生人間淨土在中國民間社會卻有巨大的影響力。中印兩地因彌勒信仰方式和內涵的不同，由此也導致兩地對彌勒信仰崇拜對象的體認的差別，我們從玄奘的考察可以看到，印度民間社會的彌勒菩薩信仰（上生兜率）至為重要，而漢地民間信仰的發展趨勢是彌勒佛信仰（下生人間）至為重要；印度彌勒信仰中彌勒解惑的功能是最

⁷⁰ 玄奘本人的記敘中對此沒有作出說明，但道世《法苑珠林》卷十六記載了一段玄奘對彌勒與彌陀信仰的看法，似可作為此種情形的解釋。曰：“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，十地已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。”見《大正藏》第2122號，第53冊，第406頁上欄第3-10行；又見道世《諸經要集》卷一，《大正藏》第2123號，第54冊，第6頁下欄第26行至第7頁上欄第4行。

突出的，而中土漢地的發展趨勢則是非常突出彌勒救世的功能。

總之，玄奘的考察記錄，為我們認識和把握彌勒信仰在中古印度社會的流布及特點提供了最真實的材料，同時，為我們理解玄奘本人的彌勒信仰世界以及中印彌勒信仰之異同提供了新的視角。玄奘一生“作彌勒業”，一方面固然與他所弘揚的學（宗）派有關，但另一方面無疑與他在印度所見彌勒信仰的歷史與現狀息息相關。彌勒信仰至少在四世紀就已傳入中土⁷¹，儘管劉宋時已有修行“彌勒業”的齋會如“龍華會”，但都沒有直接行彌勒業的懺儀記錄，直到唐代道世《法苑珠林》纔記載有玄奘翻譯的《讚彌勒四禮文》⁷²，這個彌勒信仰的禮懺行法，當是玄奘在印度留學時親歷的懺儀，回國後，為方便徒眾行“彌勒業”而翻譯的，以此也可見玄奘對彌勒信仰及懺儀的重視，玄奘或以這樣的彌勒禮懺在弟子中共作“彌勒業”，而且影響了有唐一代彌勒懺儀甚至彌陀淨土的懺儀。玄奘的“彌勒業”雖也有未來下生人間廣做佛事的期待，但根本來說是上生兜率的信仰，並且以他在印度的見聞強化了兜率“內眾”的殊勝，和他的弟子一道確立了中古時代“兜率內院”的觀念，從此“兜率內院”“內院”幾乎成為了中土彌勒信仰的代名詞。有意思的是，“兜率內院”“內院”也曾回傳到印度。在五代末至北宋中晚期中土僧侶最後一次大規模西行求法的活動中，赴印朝聖的僧侶曾在菩提迦耶留下 5 方碑銘，記錄了當時中土僧人旅印的相關活動，其中有 3 方碑銘都載有彌勒信仰的訊息，如碑銘 1 云：“大漢國僧志義，

⁷¹ 彌勒六部經之一的《彌勒下生經》，由竺法護在 303 年譯出；信仰彌勒的最早團體是道安（314-385）及弟子，他們曾共同誓願往生彌勒兜率天。

⁷² 《法苑珠林》卷十六，《大正藏》第 2122 號，第 53 冊，第 403 頁下欄第 26 行至第 404 頁上欄第 29 行。

先發願勸三十萬人修上生行，施三十萬卷上生經，自頌三十萬卷：如上功德，回向同生內陀。……並願親奉彌勒慈尊。”碑銘2云：“刻鑄千佛石塔一所，……大雄慈氏，悲物留真。……”碑銘3云：“回斯福善。願值龍華。”⁷³顯示最後一次大規模西行求法僧的主要信仰內容為彌勒信仰，且是“修上生行”“同生內陀（院）”，可見中土兜率“內院”的觀念已藉由中土僧人“倒流”⁷⁴回了印度，此也為中印文化交流互鑒之又一例。

四、結語

佛教自兩漢之際傳入中土，最初發展大都依來自印度西域的域外僧侶入華傳譯佛經，隨著佛教在中土的發展，域外傳譯的經典不能滿足需要，人們渴求獲得真經、嚮往天竺“中國”的佛法普被，從曹魏末年開始，一場持續千年的西行求法運動在中古時代延綿不絕，其間最為著者正是法顯與玄奘⁷⁵。法顯和玄奘西行求法取經歸來，不僅都帶回真經從事翻譯，而且都對西行見聞有廣博的記錄，

⁷³ 劉震《從百頌體〈彌勒授記經〉來看中印及周邊的文化交流》，《復旦學報》2009年第5期，第11-21頁。

⁷⁴ 文化交流，從來不是單向的。季羨林先生曾提出文化交流的“倒流”現象：“在佛教義理方面，中國高僧在幾百年上千年的鑽研與學習中，有了很多新的發展，有的又‘倒流’回印度，形成了我所說的‘佛教的倒流’。”（季羨林《季羨林談佛》，北京：當代中國出版社，2007年，第147頁）宋代的贊寧早已注意到這樣的文化交流現象，提出“倒傳”說：“未聞中華演述佛教倒傳西域，有諸乎？”（《宋高僧傳》卷二十七，《大正藏》第2061號，第50冊，第879頁下欄第3-4行。）

⁷⁵ 義淨曾指出法顯與玄奘在西行求法運動中的標杆地位：“觀夫自古神州之地，輕生殉法之賓，顯法師則創辟荒途，奘法師乃中開王路。”（《大唐西域求法高僧傳》卷一，見《大正藏》第2066號，第51冊，第1頁上欄第8-9行。）

諸如地理疆域、風土人情、佛教信仰等等，不一而足。以上討論可以看出，不論是法顯還是玄奘都記錄了他們西行各地的佛教信仰概況，其間最為突出的是彌勒信仰，他們回到母國，在帶回物化的佛教（指經像）外，也帶回無形的思想觀念，並對中土彌勒信仰產生重要的意義。我們大體可以得出這樣一些看法：

其一，通過對法顯和玄奘西行見聞記述內容的總體考察可知，不論是5世紀左右還是7世紀，在印度一帶彌勒信仰興盛，二者的記錄中關於彌勒的見聞也最多，也有一些觀音、文殊信仰的記載，但沒有阿彌陀佛（或無量壽佛）信仰的任何記錄。這與此間阿彌陀佛信仰在中土的急速發展大有差別。

其二，通過對法顯和玄奘西行見聞記錄的彌勒所有資訊的分梳，可知：南北朝龍華信仰、龍華寺的興盛受到法顯帶回的龍華圖的影響而出現；由一般的祈願龍華三會到特別企盼龍華初會，與法顯聽聞來的獅子國口傳彌勒經重視彌勒初會的訊息非常相關；唐代往生兜率信仰的發展進而求生兜率內院觀念的流行，直接源於玄奘從印度帶回的“內外眾”分殊觀念；唐代彌勒懺儀甚至彌陀淨土懺儀，都受到玄奘旅印帶回的彌勒懺儀的影響。

其三，通過梳理求法高僧代表一路西行所見彌勒信仰的記錄，可知，中古求法僧帶回的具體信仰觀念及見聞訊息，實際參與了建構中土彌勒信仰的歷史與內涵，求法僧攜回的新觀念有時甚至超越了域外佛經文本的影響。比如彌勒三會中特別重視彌勒之初會、上生兜率一定是上生兜率內院，這些觀念其實最初都不是佛經傳譯的結果，而是求法僧求取真經順便帶回的域外觀念，反映出經典傳譯之外，西行求法運動中僧侶帶回的“無形”觀念在推動中土信仰形成與發展中的力量與作用。

最後，從以上的討論可知，作為域外文化的佛教在中土的傳揚發展，固然得益於域外僧侶東來中土傳法、以“西法”適應中土的考量選擇，同時也應重視中土僧侶捨生忘死西行求法、期以“真經”（包括從印度帶回的經像典籍與思想觀念）發展母國佛教媲美天竺佛法的努力。

參考文獻

原始文獻

- 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》三卷，慧立（615–665+）撰本、彥棕（鼎盛於 fl. 643–649）箋，《大正藏》第 2053 號，第 50 冊。
- 《大唐西域求法高僧傳》二卷，義淨（635–713）著，見《大正藏》第 2066 號，第 51 冊。
- 《大唐西域記校注》，玄奘（602–664）、辯機（?–649）著，季羨林等校注，北京：中華書局，2000 年。
- 《大唐故三藏玄奘法師行狀》一卷，冥詳（生卒年不詳）撰，《大正藏》第 2052 號，第 50 冊。
- 《水經注校證》，酈道元（472–527）著，陳橋驛校證，北京：中華書局，2013 年。
- 《出三藏記集》，僧祐（445–518）著，見《大正藏》第 2145 號，第 55 冊。
- 《名僧傳抄》一卷，[日]宗性（1202–1278）編，《卍續藏經》第 1523 號，第 77 冊。
- 《宋高僧傳》三十卷，贊寧（919–1001）等人編，《大正藏》第 2061 號，第 50 冊。

《法苑珠林》一百卷，道世(?-683)著，《大正藏》第2122號，第53冊。

《法滅盡經》一卷，譯者不明，見《大正藏》第396號，第12冊。

《法顯傳校注》，法顯(338-423)著，章巽校注，上海：上海古籍出版社，2008年。

《南海寄歸內法傳》四卷，義淨(635-713)著，《大正藏》第2125號，第54冊。

《茶香室叢鈔》，俞樾(1821-1907)著，北京：中華書局，1995年。

《高僧法顯傳》一卷，法顯(338-423)著，見《大正藏》第2085號，第51冊。

《高僧傳》十四卷，慧皎(497-554)撰，湯用彤校注，北京：中華書局，1992年。

《諸經要集》二十卷，道世(?-683)著，《大正藏》第2123號，第54冊。

《賢愚經》十三卷，慧覺(鼎盛年fl.445)等譯，見《大正藏》第202號，第4冊。

東亞語研究

王邦維《法顯與〈法顯傳〉：研究史的考察》，《世界宗教研究》2003年第4期，第20-27頁。

王雪梅《彌勒信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2016年。

白楊《玄奘研究綜述(1994-2007)》(上、下)，《新疆師範大學學報》2008年第1期，第20-25頁，第2期，第28-33頁。

吳平《法顯研究論文著作索引》，收入楊曾文主編《東晉求法高僧法顯和〈佛國記〉》，北京：宗教文化出版社，2010年。

李利安《法顯對五世紀初北印度民間佛教信仰的考察》，2008年法顯學術研討會提交論文。

季羨林《季羨林談佛》，北京：當代中國出版社，2007年。

松本文三郎著，張元林譯《彌勒淨土論》，北京：宗教文化出版社，2001年。

宮治昭著，李萍、張清濤譯《涅槃和彌勒的圖像學》，北京：文物出版社，2009年。

宿白《中國石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997年。

黃夏年《百年玄奘研究綜述》，《廣東佛教》2001年第1期，第42-55頁。

趙歡《近五年玄奘研究綜述（2008-2013）》，《世界宗教文化研究》，2015年第1期，第148-157頁。

劉震《從百頌體〈彌勒授記經〉來看中印及周邊的文化交流》，《復旦學報》2009年第5期，第11-21頁。

鄭國《“法顯與中國佛教文化：紀念法顯赴印取經由嶗山登陸1590周年學術研討會”綜述》，《世界宗教研究》2003年第4期，第137-140頁。

饒宗頤《早期青州城與佛教的因緣》，《中國史研究》2001年第3期，第49-53頁。

西文研究

Rowland, B. “Bodhisattva or Deified Kings: A Note on Gandharan Sculpture”, *Chinese Art Society of America Archive*, vol. 15, 1961, pp. 6-12.