未來佛的期待：彌勒信仰的形成

王雪梅
西華師範大學歷史文化學院教授

一、前言

通過對漢譯彌勒經典及相關佛經文獻的考察，我們認為彌勒信仰不能簡單地等同於彌勒淨土信仰，彌勒在印度被大小乘佛教崇拜的事實，以及《阿含經》中關於彌勒的種種記載，都顯示出彌勒信仰內涵的多樣性和不斷豐富的階段性。彌勒信仰在印度經歷了三個階段：第一、最初的彌勒信仰形態就是對承繼過去佛、現在佛的未來佛彌勒（現在的彌勒菩薩）的崇拜。第二、因為對彌勒未來成佛的期待，遂產生了彌勒下生信仰。第三、因為對於未來才成佛，現在還是一生補處菩薩的彌勒的皈敬，於是又有了彌勒的上生信仰。

釋迦滅度後，可以說就已經是「過去佛」了，但是從釋迦教法的角度看，仍是現在佛。《阿含經》中的彌勒文獻體現了彌勒信仰形成後的最初形態，其突出特徵是依然遵循釋迦時代的教法，其皈依的心態和對象仍是釋迦佛。但是在《彌勒下生經》中，顯然是彌勒的教法取代了釋迦佛的教法，所以，釋迦佛成為了真正意義的過去佛，而未來的彌勒反而成為了現在佛。遺憾的是，學界長期以來忽視、混淆甚至否定了彌勒信仰的最初形態及其內涵，本章旨在揭示並還原彌勒信仰最初的真實面貌。

二、未來佛彌勒觀念的出現

（一）彌勒信仰最初並非淨土型信仰

「從佛教史看，彌勒是唯一貫串小乘佛教到大乘佛教的菩薩，遂成為大乘菩薩道的典型人物」[1]。儘管有學者這樣認為，但在論及彌勒信仰形態的時候，學界基本上是將彌勒信仰等同於彌勒淨土信仰，因彌勒經典包括了彌勒下生與上生信仰，所以論者一般又將彌勒信仰形態分為彌勒下生（人間）淨土與上生兜率淨土信仰。[2] 我們通過對彌勒經典的仔細考察，發現彌勒信仰在它的故鄉印度發展的時候，最初根本和淨土信仰扯不上關係，後來隨著彌勒信仰自身的發展，以及由於佛教淨土思想的影響而吸收了淨土的觀念，發展出人間淨土與兜率淨土的信仰。所以不能只將彌勒信仰簡單地等同於彌勒淨土信仰，這至少與彌勒信仰的最初形態及其發展軌跡多有相違之處。

彌勒是大小乘佛教都崇拜的對象，所以不論是早期的《阿含經》、部派時期的經論還是大乘佛教的經典，都有記述彌勒事典的文本，顯示出彌勒信仰中諸多非淨土信仰內容。漢譯佛經文本是研究彌勒信仰在古代印度形成發展最全面的材料，但是其豐富龐雜甚

1. 廖閱鵬：《淨土三系之研究》，高雄：佛光出版社，1989 年，頁 17。
2. 對彌勒信仰作淨土信仰型的理解與劃分隨處可見。此例舉幾部比較常見也被引用得較多的著述，如松本文三郎的《彌勒淨土論》，廖閱鵬的《淨土三系之研究》，汪娟《唐代彌勒信仰研究》等。另，有學者已經注意到彌勒信仰與彌勒淨土信仰的差別，如說「以彌勒為信奉對象之信仰，在部派佛教甚至初期佛教時期即已存在。當然，這種彌勒信仰並不等同於伴隨大乘佛教日後方始出現的彌勒淨土信仰。」參見張子開：《念佛、淨土觀念與早期禪宗彌勒信仰》，《宗教學研究》2006 年第 4 期。另有學者看到了彌勒信仰有相當多小乘的內容，因而將彌勒信仰劃分為彌勒菩薩信仰、彌勒佛信仰、彌勒淨土信仰三種方式，參見李瑞哲：《龜茲彌勒說法圖及其相關問題》，《敦煌研究》，2006 年第 4 期。

至互相抵牾的內容，往往也讓研究者深感棘手，這也是導致彌勒信仰研究中觀點歧義的主要原因之一。前輩學者對於彌勒經典的形成做出重要探討的，以日本學者松本文三郎最為突出，他的《彌勒淨土論》一書，其核心就是試圖通過理清彌勒經典的形成，來闡釋彌勒信仰的產生與發展。

松本也注意到了彌勒相關的經典中，不論是阿含還是大乘經中，都包含有講述淨土莊嚴、勸助人們往生淨土和非淨土的內容，並進而認為彌勒有關的經典原來有兩種：一種是從原始佛教傳來的，如《增一阿含經》雖然也有後人竄入的東西，但大體上還是保留著古代的這種形式。像《要慧經》、《所問經》以及《稻稈經》，就是大乘佛教徒接受並發展了這種思想後形成的。另一種則是大乘佛教徒所創的理想化的《成佛經》、《下生經》乃至《上生兜率天經》等所謂的彌勒六部經，《本願經》則是大小兩乘在這方面經典的連接點。小乘經中的《增一阿含經》卷四十四則全然模仿了大乘經典。《長阿含經》之轉輪聖王經的思想也是模仿大乘經典而來的，《中阿含經》之《說本經》則是雜糅了新舊兩種思想，《增一阿含經》卷三十八的經文則是更晚形成的。[3]

基於對彌勒經典的這樣判定，松本認為彌勒信仰純粹是大乘佛教的產物，《阿含經》中與彌勒信仰相關的內容「也一定是大乘教的未來佛彌勒的思想成為普遍的信仰之後，即被纂入阿含部的經典中造成的」[4]。松本將彌勒經典區分為淨土與非淨土兩大類（彌勒信仰中確實有淨土與非淨土信仰的情況）還是可行的，但是筆者不同

3. 日 · 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，頁 128。

4. 同註 3，頁 145。

意他將彌勒信仰絕對地歸屬於大乘的產物，也不同意他認為的阿含部相關彌勒信仰內容不過是受到大乘影響而摻入的結果。相反，彌勒信仰對於大乘的興起才是至為重要。換言之，正是彌勒信仰促進了大乘思想學說以及菩薩行宗教實踐的發展，為佛教在印度的進一步發展乃至東傳開闢了新的天地。

大乘菩薩行的核心——般若智慧與善權方便最初就是從彌勒信仰開出的，瑜伽論師也是借助彌勒的力量才開出了著名的「彌勒五論」，而佛教的東傳也與彌勒信仰的傳播息息相關，等等。

彌勒信仰的早期形態是否就是彌勒淨土信仰？是否定的。基本理由如下：

1、古代印度彌勒信仰早期圖像是單尊彌勒菩薩像，以及許多與過去七佛並列的彌勒菩薩像，而與彌勒下生信仰相關的彌勒龍華圖像，以及與上生信仰相關的兜率彌勒菩薩等圖像，卻是較為後起的圖像形式。[5] 實際上，在印度，從來就沒有出現過作為彼岸世界造型的淨土圖，[6] 彌勒圖像也從未發現過淨土型的圖像形式。可見印度的彌勒圖像並不支持淨土型彌勒信仰。

2、從所謂的彌勒淨土信仰自身發展看，確實存在下生與上生系統的信仰，但是二者本身也有一個連接點，就是對作為未來佛與現在還是菩薩的彌勒的崇拜。因為彌勒未來要在人間成佛，所以發展出對彌勒下生成佛的期待；因為彌勒成佛在未來，所以發展出對現在暫住兜率的彌勒菩薩的皈敬等。所有這些都可以看出，在所謂的

5. 關於彌勒圖像在印度的發展情形，可以參考宮治昭《涅槃和彌勒的圖像學》一書相關章節。

6. 日．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，頁 515。

彌勒淨土信仰形成之前，實實在在存在著非淨土的彌勒信仰內容，且是古代印度彌勒信仰的主要內容。

3、從古代印度社會流傳的關於彌勒信仰的事典看，更多的不是要求生到未來彌勒佛的人間淨土或現在彌勒菩薩的兜率淨土，更為普遍的卻是對彌勒決疑或彌勒說法的信仰。[7]

總之，我們認為，淨土型彌勒信仰只是古代印度彌勒信仰後期發展的一個形態。而「彌勒淨土」一詞，在漢譯佛經中十分罕見，在日本佛教文獻中則多見，[8] 又因近現代日本學者在研究佛教上的諸多成就，也許就導致了彌勒淨土信仰這樣的觀念廣為傳播吧。彌勒信仰經歷了從印度到中亞、中國再到日本的發展歷程，用一個後起的信仰形態來溯源彌勒信仰，勢必不能反映彌勒信仰的原初形態及其信仰本身的動態發展過程，也不能反映出彌勒信仰在印度和中國發生的種種變化。

（二）未來佛彌勒觀念的出現

彌勒在早期佛經中就多有記載。從阿含部[9]的經典看，提到彌勒的經典有十五部，其中屬於《增一阿含經》的最多，敘述內容也相對完整，《長阿含經》與《中阿含經》各有一部記載彌勒的經典，《雜

7. 參見拙文〈論玄奘對古代印度彌勒信仰的考察〉，《首屆長安佛教學術研討會論文集》（第四編），陝西師範大學出版社，2010 年。

8. 參見王惠民《彌勒信仰起源的史學考察》之〈「彌勒淨土」一詞考〉，《炳林寺石窟學術研討會論文集》，甘肅人民出版社，2003 年，頁 262。

9. 關於阿含經的部派歸屬問題，學界早有研究，但並沒達成完全一致的認識。其實，阿含經的判屬，牽涉諸多的難題。關於此，可參見蔡耀明：〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉，《般若波羅密多教學與嚴淨佛土》，南投：正觀出版社，2001 年，頁 41-57。

阿含經》則沒有關於彌勒的經典。[10] 雖然對於整個阿含部上千部經典來說，關於彌勒的經典實在是少之又少，但是，與其他菩薩比較，彌勒能夠在阿含部經典中占據這樣的位置（除了釋迦菩薩和彌勒菩薩以外，大乘經典的其他菩薩不見阿含部經典記載），卻是不可忽視的，也可見彌勒在佛教發展史上的特殊性。由於阿含經典的編輯可能分屬不同的部派，從彌勒在阿含經典中出現的情況可以了解不同部派對於彌勒的態度。

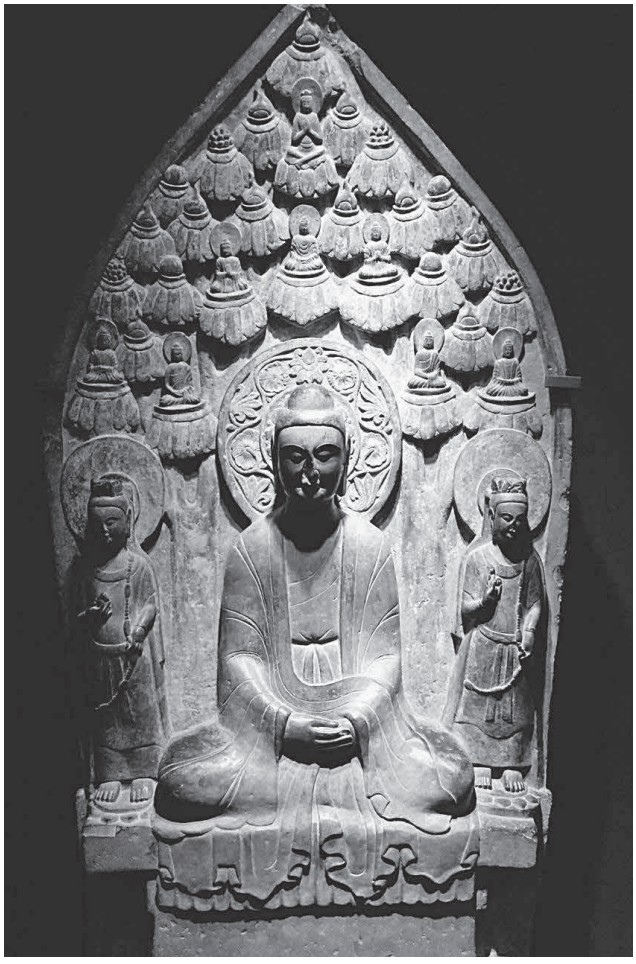
一般認為彌勒在《增一阿含經》中出現最多，是因為他與大眾部有甚深關係，而在《中阿含經》中，則是反映彌勒與說一切有部的關係。有學者也注意到彌勒信仰在古代印度出現十分古老，認為在小乘佛教《阿含》形成以前的口耳相傳中，早已有信仰彌勒為未來出現的第一個佛的內容。[11] 其實，在阿含經典形成之前，彌勒在未來成佛確實是佛弟子共同的觀念，只是未來佛彌勒的觀念並不等同於對彌勒的崇拜，一般的禮敬與崇拜信仰是有區別的。

對於這個問題，也有學者注意到，並認為對彌勒的禮拜在小乘和大乘圈子裡都很繁榮，對他狂熱的崇拜則是兩乘之間的一個重要過渡步驟。[12] 基於這樣的認識，所以在形成未來佛彌勒信仰之前，有一個未來佛彌勒觀念出現但未成為崇拜對象的時期，姑且稱作未來佛彌勒的「前」信仰階段。

我們知道，就佛教佛陀觀的發展而言，過去佛、現在佛、未來佛的觀念由來已久，至少在釋迦時代已經存在過去佛的信仰。釋迦

10. 參見黃夏年:〈《阿含經》中的彌勒佛〉,《西去東來——中外古代佛教史論集》，中國社會科學出版社，2006 年，頁 202-203。
11. 陳揚炯：《中國淨土宗通史》，江蘇古籍出版社，2000 年，頁 33。
12. 轉引自季羨林：《季羨林文集》第十一卷《吐火羅文《彌勒會見記》譯釋》，江西教育出版社，1998 年，頁 70。

以前的六佛為毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛，這從《阿含經》以來就有很明確的記載。雖然佛陀觀從三世佛發展到十方無量諸佛，愈來愈神話，但是最初期的佛陀觀確實包含著某些歷史真實，而這一點往往被論者所忽視。對印度早期佛教有深入研究的方廣錩先生，雖然沒有論及未來佛彌勒的問題，但是他對與未來佛彌勒緊密連接的過去七佛問題卻有詳細的論證，對我們討論未來佛彌勒問題頗有啟發。他講到：



此尊隋朝佛像背光有過去七佛，最上方是交腳而座的彌勒菩薩。

> 七佛的說法由來甚早，初期佛教經典已有記載。《長阿含．大本經》、《增一阿含》卷四十四，《佛說七佛經》、《七佛父母姓字經》、《毗婆屍佛經》等，還對每一位過去佛均有詳細的敘述。前述提婆達多教團只崇拜過去三佛，就是指他們在「賢劫四佛」中崇拜拘留孫、拘那舍、迦葉等三佛，不承認釋迦牟尼佛。過去，人們把佛教的這一過去佛的譜系完全視同神話，不加注意。但是，為什麼

釋迦牟尼教團與提婆達多教團都承認有那些過去佛呢？那些過去佛，是否真的全都是神話呢？[13]

方先生繼而根據考古資料和文獻資料的研究進一步指出：

這些人（作者按：指過去佛）大約就是釋迦族部族宗教以往的領袖，釋迦牟尼是在釋迦族部族宗教的背景上創立佛教的，所以把這些領袖列為佛教的「過去佛」。由於佛教與釋迦族的部族宗教有著上述淵源關係，所以釋迦族大批青年乃至婦女投身佛教教團。也正因為如此，所以提婆達多自立一派後，雖然不承認釋迦牟尼的權威，但仍承認過去佛的權威。他們繼續供奉過去三佛，其實質，不正是要與釋迦牟尼教團爭奪正統地位嗎？由於種種原因，釋迦牟尼教團的勢力越來越大，而提婆達多教團雖一線僅存，但終歸湮沒，故而使過去佛的真實存在也為人們所懷疑。如果情況相反，釋迦牟尼教團歸於湮沒而提婆達多教團勢力大張，則釋迦牟尼的名字將被磨滅，而過去佛的名字將被稱頌吧？……如果承認他們也會是歷史人物，則提婆達多的行為就有了合理的解釋，而釋迦牟尼創教的部族背景便凸現出來了。當然，從大量的神話傳說中去恢復「過去佛」的歷史本來面目，尚需我們花費大量的艱苦努力，但這種努力是值得的。[14]

由以上引述，我們知道過去七佛中，不僅釋迦是歷史真實的人

13. 方廣錩：《淵源與流變——印度初期佛教研究》，中國社會科學出版社，2004年，頁97。
14. 同註13，頁100。

物，就是釋迦之前的過去六佛也有著某些真實的原型。反觀緊接釋迦佛的未來佛彌勒，翻檢關於彌勒身世的諸多記載，彌勒作為真實的歷史人物形象是相當清晰的。彌勒在成為神話人物之前，在被當作偶像崇拜之前，不僅「實際上恐有其人」，而且根本上就是一個實實在在的歷史人物，是婆羅門子、佛弟子，也許還受到先師釋迦的讚賞並給予鼓勵與期望。這種作為歷史實際人物情形的狀況，即使在最後形成的彌勒經——《觀彌勒菩薩上生兜率天經》中都也還有體現。《觀彌勒菩薩上生兜率天經》中，優波離問世尊：

> 世尊往昔於毗尼中及諸經藏說阿逸多次當作佛。此阿逸多具凡夫身未斷諸漏。此人命終當生何處。其人今者雖復出家。不修禪定不斷煩惱。佛記此人成佛無疑。[15]

我們知道，《觀彌勒菩薩上生兜率天經》的核心內容是力勸彌勒信徒往生兜率天，如果不是受到彌勒歷史真實身分的影響，優波離對彌勒「具凡夫身，未斷諸漏」、「其人今者雖復出家，不修禪定、不斷煩惱」、為何「佛記此人成佛無疑」的質疑與不解，在這裡就沒有表達的必要。彌勒作為未來佛、一生補處菩薩，與大乘經典中其他佛菩薩都是理想化的人物是有所不同的，這是我們在研究彌勒信仰尤可注意的地方。

我們在此想要說明的是，彌勒作為真實的歷史人物是不能因為其後來的佛菩薩身分所改變或者否定。為什麼眾多的大菩薩沒有出現在早期佛經中呢？除了信仰本身的發展外，我們認為彌勒作為一個真實的歷史人物這個特點也是不可以忽略的，這對於探討彌勒信仰的起源、發展與演變都是重要的一環。其實，未來佛彌勒觀念的

15.《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》第 14 冊，頁 418 下。

出現以及彌勒信仰的經典與圖像，都反映出彌勒真實身分的相關訊息。下面我們先來看看彌勒的身分變化。

佛經記載：彌勒出身婆羅門，是南印度大婆羅門之子，曾經受業於著名的婆羅門學者波婆離[16]門下，後受師派遣成為釋迦的弟子，而阿逸多則是他的同門（關於彌勒與阿逸多從不同的兩個人變為一個人的問題，擬另文撰述），彌勒和阿逸多等十六個婆羅門子一起成為佛弟子。這在南傳三藏古老的《經集》第五品〈彼岸趣品〉與漢譯的《賢愚經．波婆離品》中均有明確的記述。[17] 犍陀羅「十六行者訪佛」[18] 的佛傳場景就是反映這個事件，由彌勒及其同

三世紀犍陀羅時期彌勒像

16. 經論中波婆離與彌勒的關係有兩種，即甥舅關係、師徒關係。綜合考察〈彼岸去品〉及《賢愚經．波婆離品》的記載，應該有第三種情況存在，即波婆離既是彌勒的舅舅同時也是彌勒的老師。

17. 參見松本文三郎：《彌勒淨土論》，北京：宗教文化出版社，2001 年，頁 127-137。

18. 日．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，頁 239；另，筆者認為「十六行者」很可能就是後來玄奘翻譯《法住記》中十六阿羅漢的原型，其中十六阿羅漢之一就叫阿氏多（阿逸多）。可參閱馮承均譯，萊維等著：《法住記及所記阿羅漢考》，上海商務印書館，1930 年。

行十六行者皈依釋迦的情景表現在佛傳中，可以看出這個事件是釋迦一生中的重要事件之一。

彌勒出身大婆羅門的身分，在後來形成的彌勒經典中得到了差不多一致的體現。如題為竺法護譯實際為東晉僧伽提婆譯的（詳見後文）《彌勒下生經》中，雖沒明確說彌勒出身大婆羅門，但說到彌勒是翅頭城穰佉王大臣修梵摩與梵摩越之子。鳩摩羅什譯的《彌勒下生成佛經》與《彌勒大成佛經》說，彌勒是翅頭末城大婆羅門主修梵摩和梵摩提婆之子。義淨譯《彌勒下生成佛經》則說，彌勒是餉佉王大臣婆羅門善淨與妙淨之子，並說彌勒父親善淨「四明皆曉達，多聞為國師。博通諸雜論，善教有聞持。訓解及聲明，莫不咸究了」[19]，與義淨譯本對應的梵文本《彌勒授記》，也是將彌勒的婆羅門雙親的名字記為修梵摩與梵摩拔提，也說到彌勒父親通曉梵義及四部吠陀等。正是這樣的出身，決定了彌勒突出的學養與智慧非同一般，《賢愚經》中就記波婆梨要為「通達諸書」的彌勒舉行聚會，經云：

> 時波婆梨，見其甥兒，學既不久，通達諸書，欲為作會顯揚其美。[20]

又《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》，佛向梵志講到彌勒的前生是婆羅門子一切智光明，其人是：

> 聰慧多智，廣博眾經；世間技藝，六十四能，無不綜練。[21]

19. 日 · 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，頁 247。
20. 《賢愚經》卷 12〈波婆離品〉，《大正藏》第 4 冊，頁 432 中。
21. 《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》，《大正藏》第 3 冊，頁 485 上。

由此可見彌勒智慧與學養的高妙，不僅得到他的婆羅門老師的讚賞，也得到他的另一位老師佛陀的美譽。由於像《彼岸趣品》與《賢愚經．波婆離品》等經中，都記有彌勒由婆羅門子皈依為佛弟子的經過，所以不論大小乘的彌勒相關經典中，都存在將彌勒視為純粹佛弟子、一樣與釋迦時代其他真實的佛弟子共沾法席的情況，就是對這段真實歷史的反映。將歷史上真實的佛弟子彌勒確立為理想化的未來佛的資格，是在《中阿含經》卷十三《說本經》以及同本異譯的《古來時經》中出現的。經云：

> 未來久遠當有人民壽八萬歲，人壽八萬歲時，此閻浮洲極大富樂。……人壽八萬歲時，女年五百乃當出嫁。……人壽八萬歲時，唯有如是病，謂寒、熱、大小便、欲、飲食、老，更無餘患。……人壽八萬歲時，有王名螺，為轉輪王。……
>
> 爾時，尊者阿夷哆即從坐起，偏袒著衣，叉手向佛，白曰：世尊，我於未來久遠人壽八萬歲時，可得作王，號名曰螺，為轉輪王。……世尊訶尊者阿夷哆曰：汝愚癡人，應更一死，而求再終。……世尊告曰：阿夷哆，汝於未來久遠人壽八萬歲時，當得作王，號名曰螺，為轉輪王。……
>
> 佛告諸比丘：未來久遠人壽八萬歲時，當有佛，名彌勒如來。……彼當說法，……猶如我今說法，……彼當廣演流布梵行……猶如我今廣演流布梵行……彼當有無量百千比丘眾，猶如我今無量百千比丘眾。
>
> 爾時，尊者彌勒在彼眾中。於是，尊者彌勒即從坐起，偏袒著衣，叉手向佛白曰：世尊，我於未來久遠人壽八萬歲

時，可得成佛，名彌勒如來。……我當說法，初妙，中妙，竟亦妙，有義有文，具足清淨，顯現梵行，如今世尊說法，初妙，中妙，竟亦妙，有義有文，具足清淨，顯現梵行。我當廣演流布梵行，大會無量，從人至天，善發顯現，如今世尊廣演流布梵行，大會無量。……

於是，世尊歎彌勒曰：善哉！善哉！彌勒，汝發心極妙，謂領大眾，所以者何，如汝作是念。……佛複告曰：彌勒，汝於未來久遠人壽八萬歲時，當得作佛，名彌勒如來……

爾時，尊者阿難執拂侍佛。於是，世尊回顧告曰：阿難，汝取金縷織成衣來，我今欲與彌勒比丘。爾時，尊者阿難受世尊教，即取金縷織成衣來，授與世尊。於是，世尊從尊者阿難受此金縷織成衣已。告曰：彌勒，汝從如來取此金縷織成之衣。[22]

以上經文為我們提供了至少這樣幾點信息：一是人壽八萬歲國土豐樂時，有轉輪王螺、未來佛彌勒如來出世；二是阿逸多求生為未來的轉輪王，先是遭到佛的呵斥，後發願學道得到佛的認可；三是彌勒發願成未來佛彌勒如來，得到佛的贊許，並以衣授之彌勒；四是彌勒和阿逸多都為佛弟子，且為完全不同的兩個人。

以上幾點在《賢愚經．波婆離品》中有著類似的記載，只是多出了關於彌勒身世的內容，這在前面已經講到，不再贅述。該經表明作為佛弟子的彌勒，發願成未來佛彌勒如來，是一再保證要像釋尊那樣「具足清淨，顯現梵行」、「廣演流布梵行，大會無量」，

22.《中阿含經》卷 13，《大正藏》第 1 冊，頁 509 下 -511 頁中；亦可參見《古來時經》，《大正藏》第 1 冊，頁 830 中。

才得到佛的贊許，並以衣親自授之彌勒。

此處彌勒受衣的事件是否就是如後世所言的「傳衣傳法」的象徵，尤可討論，但顯然，彌勒在此是「適發心而予授記」[23]，顯示出釋迦對他的極大鼓勵，彌勒受記成佛的前提是保證要廣泛傳布釋迦的正法，因此彌勒受衣事件即使沒有後世衣缽相授的鄭重與莊嚴，卻也飽含了釋迦對他的教導與期待。由釋迦授記彌勒，確立了佛弟子彌勒未來成佛的資格，歷史上真實的彌勒就這樣變成了理想化的未來佛，未來佛彌勒的觀念由此出現。

印度比哈爾石雕彌勒菩薩坐像

另可注意的是，該經說到阿難參與了釋迦授記彌勒的過程，與彌勒經典中記載的迦葉授衣彌勒的情況不同（後文將述及），姑且不論這種不同是因事典流傳隨時代變遷的客觀變化，還是不同部派有意為之的傳承改變，我們寧可認為，這裡的彌勒受衣只是老師對學生的單純鼓勵，這從釋迦

23. 授記有四種：未發心而與授記、適發心而與授記、密授記、得無生法忍現前授記。見《佛說首楞嚴三昧經》卷 2，《大正藏》第 15 冊，頁 638 下。

對彌勒與阿逸多的一讚一呵似乎也可以體會到。此一「單純事件」後來演化為「衣缽相授」的象徵，爾後經中屢屢出現的關於迦葉授衣彌勒的事件才具有了「傳衣傳法」的象徵（詳述見後文）。

此外，經文表明在佛授記彌勒為未來成佛的同時，也授記阿逸多未來做轉輪王，彌勒與阿逸多問題，轉輪王與未來佛問題似乎從這就開始糾結了一起（後面將述及轉輪王信仰問題）。說一切有部的論書《大毗婆沙論》中，也有和該經及《賢愚經．波婆離品》大體相同的記載，認為彌勒和阿逸多為不同的兩個人，並且對佛呵責阿逸多，讚歎彌勒的原因進行了分析說明：

> 問：阿氏多及慈氏俱求未來八萬歲時身，何故世尊訶阿氏多而贊慈氏？答：阿氏多苾芻于有起意樂、起勝解、起欣慕、起希望、起尋求，故佛訶之。慈氏菩薩不于有起意樂，乃至尋求，然於利樂諸有情事起意樂，乃至尋求，故佛贊之。複次，阿氏多求世間輪王位，故佛訶之。慈氏求出世法輪王位，故佛贊之。如是求流轉王位，求還滅王位說亦爾。複次，阿氏多求自利樂，故佛訶之。慈氏求利樂他，故佛贊之。如是求自饒益求饒益他說亦爾。契經雖作是說，慈氏汝于來世人壽八萬歲時當得作佛，名慈氏如來應正等覺，乃至廣說，而不分別此何智於何轉。契經是此論所依根本，彼所不分別者今應分別，故作斯論。[24]

《大毗婆沙論》認為佛對彌勒與阿逸多一呵一讚，乃是因為前者求利樂他，而後者只是求自利樂。同時指出，應該對契經中所說作分別，彌勒當來成佛，不過是表示佛對於未來的認知而已。這樣

24.《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 178，《大正藏》第 27 冊，頁 894 中。

的看法在《大毗婆沙論》中多有體現，如：

> 如契經說，過去有王名大善見，都香茅城居善法殿。如是等事無量無邊。云何可說有未來事，如契經說，未來有佛號慈氏尊，爾時有王名曰蠰佉，所都大城名雞睹末。如是等事無量無邊。云何宿住隨念智觀過去事，死生智觀未來事，妙願智觀過去未來事。[25]

令我們感興趣是論師們屢屢提到的「契經雖作是說」、「契經是此論所依根本」、「如契經說」等，無疑表明彌勒於未來世當得成佛的觀念由來已久，自「契經」以來，既然彌勒未來成佛只是一種認知，就不見得一開始就是對未來佛彌勒的崇拜，事實也的確如此[26]，但至少說明彌勒未來成佛的觀念在很早就已經存在（如《中阿含經》之《說本經》所說之事）。彌勒未來成佛身分的確立，所帶來的是未來佛彌勒觀念（與此同時的還有彌勒菩薩的概念）的出現，在釋迦滅度一百多年後，漸漸演化出對未來佛彌勒或者彌勒菩薩的崇拜與信仰。

如《長阿含經》卷六之《轉輪聖王修行經》[27]，和南傳的《轉輪聖王師子吼經》相應，也出現了未來佛彌勒觀念。《轉輪王聖王修行經》的重點固然是說轉輪王治世的情況，但最後也講到，未來

25. 同註 24，頁 395 中。

26. 儘管說一切有部「唯禮釋迦」，但對未來佛彌勒的態度，筆者認為是禮敬的，他們反感的是對彌勒的「狂熱」崇拜，或者說是那種超越釋迦的禮敬的態度。可參見任平山：《說一切有部的彌勒觀》，《西域研究》2008 年第 2 期。

27. 相當於《中阿含經》卷 15 之《轉輪聖王經》，但《轉輪聖王經》中沒有提及未來佛彌勒和轉輪王施寶幢出家的內容，筆者認為，由於《中阿含經》之《說本經》已經很明確的講到這些內容，所以《轉輪聖王經》就沒必要重複這樣的內容了。

人壽八萬歲國土豐饒之時，將有佛名彌勒與轉輪聖王一併出現。松本對該經（包括《說本經》）持非常懷疑的態度，認為是這樣的記敘不過是「小乘教徒雜糅了《大善見王》、《成佛經》等諸故事後編成的一篇小乘教的經文」，「要不然就是後人把上述諸經的原文篡改後形成的東西」[28]。

這些經論是否經後來「篡改」的東西暫且不論，應當知道，其實，這樣的觀點是與與松本將古代印度彌勒信仰先入為主判定為彌勒淨土信仰相關的。道理很簡單，既然認為彌勒淨土信仰是大乘教徒的產物，得出在此以前出現的與大乘彌勒經典雷同或類似的記載不是「雜糅」就是「篡改」的看法就不足為奇了，松本就差點沒說這些是「偽經」了。

但是，即使在大乘語境下討論的彌勒淨土信仰，松本對大乘彌勒經典的判斷也有諸多失誤的地方。比如他認為：「從《成佛經》抄出《下生經》，又進一步產生了《上生經》。因此，這三部經的成經年代順序，恰好與它們在中國被翻譯的年代順序偶然地一致，即：《成佛經》第一、《下生經》第二、《上生經》第三。」[29]我們不厭其煩的引述松本的觀點，實在因為松本在研究彌勒經典方面有奠基之功，其在學界的影響相當深遠。我們後面還將著重討論彌勒經典的成立順序問題。茲不贅述。

結合以上的討論，未來佛彌勒信仰是在《經集》裡登場的真實彌勒神話的進化物。彌勒是年輕的卻早逝於先師佛陀的天才學僧，釋迦生前曾對他寄予了很多的讚揚與期許。釋迦時代就已經有未來

28. 日．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，頁 80。

29. 同註 28，頁 54。

佛觀念，釋迦在世時期許（「授記」）彌勒將承繼自己未來成佛，釋迦的「期許」成為未來佛彌勒觀念出現的起點，也是未來佛彌勒崇拜以及彌勒信仰所有形態形成的基石。從對未來佛彌勒的觀念（認知）到開展出對未來佛彌勒的崇拜與信仰，還有相當的距離。釋迦入滅後百餘年間，對釋迦正法傳承的思考和未來佛彌勒觀念的結合，遂出現歷史的彌勒轉變為理想化的、信仰的未來佛彌勒。

阿育王（公元前 270- 前 234 年）[30] 時代成書的《長阿含經》第六經《轉輪聖王修行經》、《中阿含經》之《說本經》、巴利文《長部經典》第二十六之《轉輪獅子吼經》就有彌勒如來以及關於彌勒世尊、彌勒比丘的授記。《增一阿含經》中出現的關於未來佛彌勒信仰的經典，標誌著未來佛彌勒信仰的形成，即從未來佛彌勒觀念轉變為未來佛彌勒的信仰與崇拜。

總之，未來佛彌勒的觀念是在釋迦在世時就已經出現，以釋迦對於彌勒的授記（「期許」）為標誌。從未來佛彌勒的觀念轉變為未來佛彌勒的信仰與崇拜，是在釋迦滅後一百年左右的時間裡發展並形成的。未來佛彌勒觀念所包含的意義就是：彌勒是釋迦授記的承繼者，未來佛彌勒（彌勒菩薩）是釋迦正法延續與流布的象徵，也將是未來佛弟子皈依的對象。這樣的觀念，在釋迦滅度後一百來年的時間裡，出於對釋迦正法延續與流布的思考，逐漸轉變為未來佛彌勒的崇拜與信仰，以《增一阿含經》卷四十四《十不善品》中彌勒經的出現為標誌，確立了對未來佛彌勒的崇拜與信仰，該經也標誌著古代印度彌勒信仰最初形態的形成。

30. 關於阿育王的紀年，參見李利安：《有關阿育王的漢文史料概論》，《西北大學史學叢刊》第三輯，三秦出版社，2000 年。

三、彌勒信仰的早期形態

（一）最初彌勒經的出現與彌勒信仰的形成

在釋迦時代就已經出現的未來佛彌勒觀念，顯然還不能構成對彌勒的崇拜與信仰，但是，在未來佛彌勒的觀念裡已經包含著一個確切的認知，那就是彌勒得到釋迦的授記，彌勒是釋迦在世時就期許的佛法的繼承者。

隨著釋迦的滅度，如何延續與流布釋迦正法成為佛弟子關心的問題，在未來佛彌勒觀念之下，發展並豐富了彌勒的相關事典，未來佛彌勒的性格與形象愈加理想化，直至出現以未來佛彌勒為釋迦正法延續與流布的象徵，從觀念的認知逐漸轉變為了崇拜與信仰。最後終於出現了關於未來佛彌勒崇拜與信仰的第一部經典，即《增一阿含經》卷四十四《十不善品》之第三（以下稱「阿含彌勒經」）[31]，標誌著未來佛彌勒信仰形態的確立，即古代印度彌勒信仰早期形態的形成。作為繼承釋迦的未來佛彌勒，促成未來佛彌勒信仰的形成發展，自有其歷史變遷促成的諸多因素。

一個宗教觀念發展成為宗教信仰形態也自有其重要的原因，但從宗教信仰形態形成的基點出發，正如李利安教授所說：「任何一個宗教信仰形態都應具備教義、修道、心理等內在要素以及信徒、場所、活動等外在要素。」[32] 從這個意義上說，我們以這部阿含彌

31. 該經與誤題為竺法護譯《佛說彌勒下生經》（《大正藏》第 14 冊）是同本，後者不過是前者的單行本，譯者題為東晉僧伽提婆。此外，筆者認為，該經單行本的真實名稱或是已佚的《彌勒菩薩本願待時成佛經》，可參見松本文三郎《彌勒淨土論》頁 23 的敘述，但松本沒有提及這部抄出的佚經，就是來自《增一阿含經》卷 44〈十不善品〉之第三。

32. 詳見李利安：〈試論當代當代中國宗教的基本形態及其發展趨勢〉，《世界宗教研究》，1998 年第 2 期。

勒經（今《大正藏》中所謂竺法護譯《彌勒下生經》）的形成作為未來佛彌勒信仰形態確立的標誌是適合的，因為該經已經完全具備彌勒信仰的教義、修持及心理要素等（具體內容，見後面分析）。

十二世紀寶冠彌勒菩薩坐像，京都醍醐寺藏。

當然，這最初的彌勒經，不論是其信仰的教義、修持方法、心理皈依的要素等，和以後成熟的經典比較，其內容都十分樸實，具有早期性特點，符合古代印度彌勒信仰的早期形態的特徵，也是完全符合印度佛教發展的歷史軌跡。

我們知道，彌勒信仰中最重要的彌勒經典就是所謂的「彌勒六經」了，彌勒信仰的發展與這些經典的形成非常相關。經典的形成與信仰發展之間或許有著時間差，但一般都認為任何信仰的確立應當有其經典的製作為標誌，而經典形成本身當然也是需要經歷一個過程的。

就「彌勒六經」而言，我們認為所謂的《彌勒下生經》（《大正藏》T24,NO.0453）是最早的彌勒經，不僅因為它出現早，關鍵是它的信仰內容與其他下生經有很大的不同，具體分析見後文。《大

正藏》將該經譯者歸屬於西晉竺法護，實際上，該經並非法護所譯。「後世將此經歸於法護所譯，這是完全錯誤的」[33]。法護曾譯有《彌勒成佛經》，但在唐《開元錄》中已是有譯無本。此經與《增一阿含經》卷四十四〈十不善品〉第四十八第三經所收，關於彌勒的經文內容完全相同。《增一阿含經》本為東晉僧伽提婆所譯，宋以後卻將此經單行本錯誤地歸於法護名下。因此現今《大正藏》所收的這兩個譯本，實際是同一個譯本，譯者是東晉僧伽提婆。[34]當然，《大正藏》在收錄這個所謂的竺法護譯本《彌勒下生經》時，在經文末尾有一跋語，已經對譯者表示了懷疑，並有「今云法護譯者，何耶？伏俟賢哲」[35]云云，並用古德分經紙數的算法，指出現存該經只是《開元錄》所遺失的竺法護下生經十七紙的字數的一半，以此證明，該經不是竺法護的譯本。[36]

此經在中國單獨流行，被名之為《彌勒下生經》，也被歷來的研究者視為彌勒下生信仰的彌勒經之一，更是過去、現在彌勒信仰修行者誦讀的「彌勒三經」[37]之一。其實，在古代印度真正的《彌

33. 日．松本文三郎著，張元林譯：《彌勒淨土論》，北京：宗教文化出版社，頁18。另，關於此經非竺法護所譯，學者多有指出，但目前學界對該經的引用，仍是將其歸於竺法護名下。

34. 關於《增一阿含經》是否經東晉僧伽提婆改譯，還是本身就是符秦曇摩難提譯成，學界有不同看法，可參考水野弘元：〈《增一阿含經》解說〉，《日本國譯一切經》第 4 冊，http://www.fjdh.com/wumin/HTML/62598.html。從《出三藏記集》、《高僧傳》的相關記載看，符秦曇摩難提曾口誦出增一和中阿含經，但「所出經多有乖失」，後經僧伽提婆譯改而成。

35.《佛說彌勒下生經》，《大正藏》第 14 冊，頁 423 中。

36. 道昱：〈中國早期的彌勒信仰〉，《正觀雜誌》第 20 期，2000 年 3 月。

37.「彌勒三經」，依照今某寺彌勒修行誦讀的次第為：宋居士沮渠京聲譯《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》、西晉竺法護譯《佛說觀彌勒菩薩下生經》、姚秦鳩摩羅什譯《佛說彌勒大成佛經》。「彌勒三經」之說當是出自唐代來自新羅憬興的《三彌勒經疏》。

勒下生經》，我們認為很可能就是已經遺失的竺法護譯本。這部冠以竺法護譯名的彌勒經，在印度是否以「下生經」之名單獨流傳尚不能確定，但該經在印度編入《增一阿含經》之中卻是事實。

楊惠南在《漢譯佛經中的彌勒信仰》一文中就認為：本經雖然和其他各經一起列入〈十不善品〉，其實也可以單獨集成一部《彌勒下生經》，由於《阿含經》認為是最早集成的佛經，因此相信本經是其他《彌勒下生經》的原型，即其他《下生經》都可能是本經所衍生的。[38] 儘管該文作者沒有注意到，其實本經是與現在題為竺法護的譯本屬於同一部經，也沒注意到該經與其他《下生經》是有區別的，但是作者所提到的本經是其他《下生經》的原型、其他《下生經》是由本經衍生的看法，無疑是正確的。既然確定了該經出自阿含部，因此我們認為將其回歸到它原來所屬的阿含部來討論，對於理解古代印度彌勒信仰的早期性格來說，也許是更恰當的選擇。

首先，從經文所在的「品」目結構來看，突出的是其未來佛彌勒信仰。這部在中國單行的《彌勒下生經》原是編在《增一阿含經》卷四十四〈十不善品〉之第三經的位置，從經文內容結構的安排看，自有其合理的一面。將〈十不善品〉中關於彌勒的經文與前後經文結合來考察，有研究者已指出：「《增一阿含經》把此一『彌勒下生教說』，編在〈十不善品〉第四十八第三經，而此品的第一經說的是十不善，第二經說的是過去六佛與現在釋尊制立禁戒的情況，同時提及釋尊正法存續多久的問題，那麼在第三經敘述未來佛彌勒，是很自然的，而且也說到彌勒佛的制戒。緊接下來的第四經，不但介紹過去六佛，而且還說到彌勒佛之後的師子應佛、承柔順佛、光

38. 楊惠南：〈漢譯佛經中的彌勒信仰〉，《文史哲學報》第 35 期，1987 年 12 月，頁 127。

焰佛、無垢佛、寶光佛等等，未來的未來佛。所以在架構上，《增一阿含經》出現此一教說，並不突兀。」[39]

我認為以上的看法是比較中肯的，至於是否是「下生教說」還可以討論。總之，從該經在阿含經中編輯的品目結構看，這樣的經文安排是過去現在與未來的三世佛、佛佛相續理論的體現，關於彌勒的這段經文放置於此處，編輯者的意圖是非常明確的，關注點是未來佛的彌勒，而不是「下生」的問題。

其次，從該經的內容結構看，不是「下生的教說」（即不屬於通常認為的彌勒下生信仰），而是對彌勒未來成佛的信仰與期待，反映出彌勒是實實在在的未來佛，釋迦是現在佛。該經一開始就通過阿難之口，表達出對彌勒未來成佛的濃厚興趣，這是與其他的下生經不同的地方，經云：

> 阿難偏露右肩，右膝著地，白世尊言：如來玄鑒，無事不察。當來、過去、現在三世皆悉明了。諸過去諸佛姓字、名號，弟子菩薩翼從多少，皆悉知之。一劫、百劫、若無數劫，悉觀察知。亦復知國王、大臣、人民姓字，斯能分別。如今現在國界若干，亦復明了。將來久遠彌勒出現，至真、等正覺，欲聞其變，弟子翼從，佛境豐樂，為經幾時？[40]

這段開頭的經文，從來就沒有被研究者認真對待過，因為這實在與所謂的「下生信仰」內容沒有多大的關聯，論者忽略它也是可以理解的。但我們通過仔細考察，發現這段為研究者所忽視掉的阿

39. 郭忠生：〈釋尊之超越彌勒九劫（之一）〉，《正觀雜誌》第 21 期，2001 年 6 月，頁 67。

40.《增一阿含經》卷 44，《大正藏》第 2 冊，頁 787 下。

難發問，卻是解讀該經的關鍵！阿難說這段話，從兩個方面說起並表達了兩層意思，為行文方便，從「如來玄鑒」到「亦復明了」我們擬定為內容 a，最後一句「將來久遠彌勒出現，至真、等正覺，欲聞其變，弟子翼從，佛境豐樂，為經幾時」，我們擬定為內容 b。

奈良興福寺北圓堂彌勒如來坐像

內容 a 主要講釋迦佛無事不察、三世悉明，對過去諸佛的姓名字號、弟子多少皆能知悉，對其國王大臣人民姓字都能分別，對現在的情況也很明了。內容 a，顯然和《大毗婆沙論》看法並無二致：

> 如契經說，過去有王名大善見，都香茅城居善法殿。如是等事無量無邊。云何可說有未來事，如契經說，未來有佛號慈氏尊，爾時有王名曰蠰佉，所都大城名雞睹末。如是等事無量無邊。云何宿住隨念智觀過去事，死生智觀未來事，妙願智觀過去未來事。[41]

雖然表達的方式不相同，但旨趣一樣，都是講佛對於過去未

41.《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 178，《大正藏》第 27 冊，頁 395 中。

來有這樣的認知（注意：現在佛是釋迦佛，彌勒是未來佛）「如來玄鑒，無事不察」。如果僅僅是聽佛講說過去未來事的認知，也就不過是增加對過去未來有佛的諸種事項的了解而已，阿難的問話也就了無新意。問題的關鍵在內容 b 中顯示了出來，阿難希望知道未來彌勒佛出現時弟子翼從、佛境豐樂的種種情況，但阿難不是只要停留在這樣的認知層面，一句「為經幾時」，道出了阿難的心聲。

從宗教心理的角度看，阿難希望知道 「為經幾時」後，彌勒可以出現，表達的是對未來事——彌勒成佛的期待。我認為，這段話很好的表現了從對未來佛彌勒的觀念（認知），到對未來佛彌勒的期待（信仰）的轉化。

隨後的經文是對未來彌勒出現時弟子翼從、佛境豐樂的描繪，與前面講到的《中阿含經》之《說本經》以及《長阿含經》之《轉輪聖王修行經》中的描繪幾乎沒有什麼不同，如果經文到此結束，表達的仍然只是一種觀念（認知），看不出有什麼特別的對於彌勒信仰的內容。當說到彌勒未來的教法，以及釋迦的遺法弟子，要有怎樣的修行才可以生在彌勒佛座下時，至此，未來佛彌勒信仰完全確立了起來。最後是經文勸勉的內容，重申了對未來佛彌勒信仰的內容以及修持方式，也間接地回答了阿難的「為經幾時」的提問，經云：

> 欲得見彌勒佛、及三會聲聞眾、及翅頭城、及見蠰佉王並四大藏珍寶者，欲食自然粳米者、並著自然衣裳、身壞命終生天上者，彼善男子善女人，當勤加精進無生懈怠，亦當供養承事諸法師，名花搗香種種供養，無令有失。[42]

42.《彌勒下生經》，《大正藏》第 12 冊，頁 423 中。

以上是我們將該經回放它原來所屬的地方（《增一阿含經》）來理解，並對經文本身的結構作了宗教學的分析，具備了對未來佛彌勒信仰的教義、修持與心理皈依，確立了對未來佛彌勒的信仰。我們認為這部阿含彌勒經就是彌勒信仰最初的經典，對於這部最初彌勒經與其他彌勒經的不同之處，稍後我們將該經與其他流行的幾部彌勒經做多方比較，就會更為清楚的看到該經（阿含彌勒經）所顯示的彌勒信仰早期形態的特點。此外，未來佛彌勒信仰對於彌勒成佛的時間點是明確在「將來久遠時」，正如《諸經要集》引《處處經》所說的：

> 又《處處經》云：佛：彌勒不來下有四因緣：一有時福應彼間，二是此間人麁無能受經者，三功德未滿，四世間有能說經者故，彌勒不下。若當來下，餘有五十億七千六十萬歲。[43]

因為有這樣的「因緣」，彌勒不下生，彌勒還是「將來久遠時」的未來佛。反之，沒有了這樣的「因緣」，彌勒則會成為下生佛，未來佛成為「現在佛」，當未來佛彌勒成為「現在佛」，未來佛彌勒信仰形態就已經發展為彌勒下生信仰形態了。

（二）彌勒信仰早期形態的內涵

前面講到，以阿含彌勒經的成立標誌著古代印度彌勒信仰的形成，這屬於彌勒信仰的最初形態或者叫早期形態，即未來佛彌勒信仰，與我們所熟知的彌勒下生信仰形態是不同的，將之歸入彌勒下

43. 唐．道世：《諸經要集》卷 1，《大正藏》第 54 冊，頁 5 下。

生經系列以及納入彌勒下生信仰，都有違印度佛教歷史發展的事實。

那麼，到底是什麼樣的理由讓我們作出如此的肯定呢？雖然古代印度彌勒信仰包括以後傳播到中亞、中國及東亞的彌勒信仰，說它們都是對於未來佛彌勒的信仰，都是信徒期待在將來的某個時間與彌勒相遇，這固然沒有什麼差錯，但為何偏偏又開出了彌勒下生與上生信仰的不同形態？並在印度、中亞及東亞表現出不同的內涵？特別為西方學界津津樂道的彌勒信仰所謂「密特拉」、「彌賽亞」性格，「終末論」「救世論」特點[44]，這又是如何開出來的呢？所有這些問題的解答，都需要我們回溯到古代印度彌勒信仰早期形態的內涵分析上來。

這裡所說的彌勒信仰早期形態即未來佛彌勒信仰，是指建立在過去現在未來的三世佛信仰基礎上的彌勒信仰，過去的已過去矣，現在的呢？現在的是釋迦佛，彌勒是未來佛，這在古代印度彌勒信仰的早期時代是非常明確的。阿含彌勒經，這部最初的彌勒經不僅經文有明示「當來現在過去三世」以及「將來久遠彌勒出現」的語句，更重要的是，經文所體現的彌勒對於迦葉的恭敬、彌勒說法的內容（完全是釋迦時代的內容：如「苦道盡道」、「三乘之教」、「十想」之法），以及信徒的修行方式（提到的十三種修行方式，其中有十種都強調「於釋迦文佛所」修行，才可以到未來佛彌勒的

44. 參見「導論」第二節相關內容。

座下）[45]，無一不是表達對於釋迦佛的皈敬。道理很簡單，彌勒是釋迦佛法的繼承者，是佛弟子未來皈依的處所，在距離釋迦滅度的過去並不遙遠的時代裡，對於釋迦的皈依之情還很濃厚的情形下，釋迦佛仍是現在佛，禮拜皈敬釋迦佛，才會到未來佛彌勒的座下。

換言之，阿含彌勒經所反映的是：對未來佛彌勒的信仰要以釋迦的教法與修持為皈依，這樣的未來佛彌勒信仰與對釋迦的信仰在感情上並沒有衝突，從這個角度也可以看到阿含彌勒經所反映的彌勒信仰的早期特點。

有學者就認為，在佛滅度後的兩三百年時間裡不可能產生對未來佛彌勒的信仰，因為在佛滅後的兩三百年時間裡，對佛陀的感情還十分熾熱，甚至廣及佛塔的崇拜，所以在那樣的時代難以產生對於未來佛彌勒的信仰。[46]

我們認為，這都是源於對阿含彌勒經的誤讀，將之錯誤的納入「彌勒下生經」的架構造成的。如前面所分析的，阿含彌勒經所表

45. 這樣極力地突出「至釋迦文佛所」，或許存在兩種情況：一是真實地真誠地以現在佛釋迦佛（儘管釋迦已滅度）為皈依，二是隨著釋迦越來越遠的離去，針對佛弟子中出現某種程度的對未來佛彌勒的崇拜與信仰，而提出強化對現在佛釋迦的皈依。從說一切有部的相關論說中看，第二種情況是完全可能的，正是強調「現在」，而現在佛是釋迦，所以，說一切有部「唯禮釋迦」。雖然釋迦在世時已經說過「皈依法」，但在皈依的過程中，確實存在「皈依人」「皈依法」的論說。如《薩婆多部毗尼毗婆沙》論書中就說：「問曰：皈依佛者，為皈依釋迦文佛？為皈依三世佛耶？答曰：皈依三世佛，以法身同故。若皈依一佛，則是皈依三世諸佛，以佛無異故。」（《大正藏》第 23 冊，頁 505 下。）這樣我們就可以理解，雖然說一切有部「唯禮釋迦」，但同時，在說一切有部大本營犍陀羅地區卻出土為數不少的「七佛一彌勒」圖像。相關資料可查看郭忠生：《釋尊之超越彌勒九劫（之二）》，《正觀雜誌》第 23 期，2002 年 12 月，頁 98-108；林梅村：《漢唐西域與中國文明》，北京：文物出版社，1998 年，頁 120-126。

46. 類似的論述，可參見松本文三郎：《彌勒淨土論》，北京：宗教文化出版社，2001 年，頁 107-108。

韓國國寶第 82 號，甘山寺石造彌勒菩薩立像。

達的是彌勒信仰的早期形態，是對未來佛彌勒的信仰，實際上卻包含了人們對於釋迦人格的懷念以及對於釋迦正法的秉承，與對現在佛釋迦的皈依完全沒有「情感」上的衝突；相反，只有遵循釋迦時代的教法與修持，才能到未來佛彌勒的座下，這無異是以信仰彌勒的方式表達了對釋迦的皈敬與信仰。

彌勒信仰在印度是在承繼「法」的基礎上形成的，體現在早期彌勒信仰就是：在三世佛的觀念下，彌勒是未來佛（現在當然就是菩薩），釋迦佛是現在佛；彌勒佛的教法遵循釋迦時代的教法；修持的方式也是以釋迦時代為準則。對「法」的繼承的突出特點貫穿整個古代印度彌勒信仰的發展，從彌勒信仰早期形態的形成直到彌勒下生信仰上生信仰產生以後。

但是，彌勒信仰早期形態對「法」的態度，與其後的彌勒信仰形態是有差別的，早期形態的「法」，是以現在佛釋迦佛為象徵的「法」。在印度，彌勒信仰早

期形態對「法」（不論是「依人」還是「依法」）的絕對態度，其結果就是對現在佛釋迦佛的皈敬才是對未來佛彌勒的信仰。

彌勒在彌勒信仰早期形態中是真正的未來佛，這與彌勒下生信仰中，在對佛的皈依上，視未來佛彌勒為現在佛、釋迦佛為過去佛的思想是不同的。雖然如《薩婆多部毗尼毗婆沙》論書中說的：「問曰：皈依佛者，為皈依釋迦文佛？為皈依三世佛耶？答曰：皈依三世佛，以法身同故。若皈依一佛，則是皈依三世諸佛，以佛無異故。」[47]但問題的關鍵是，彌勒下生信仰中，釋迦已經被視作過去佛，彌勒儼然成為了現在佛，而上生信仰中，一生補處的彌勒菩薩、兜率天主，更是成為一期生命結束之後的皈依處，可見，從純粹的未來佛彌勒信仰所開出的彌勒上生、下生信仰，就皈依的心理而言，已經發生了巨大的轉變。

從以上的情況可以看到，彌勒信仰早期形態實際上是以釋迦一代的教法為宗旨的，只要如法修持，就可以實現在未來見彌勒佛、參與龍華三會、生活在豐樂國土的期望。彌勒信仰的早期形態完全沒有「救世主」「終末論」的色彩，阿含彌勒經所描繪的未來人間社會，是一個完全沒有惡的、至善純美的世界。這個可以稱之為「人間淨土」的地方，實際上是對現實生活世界的美化、理想化，這與大乘佛教講的「本願淨土」完全不同。阿含彌勒經在描繪未來彌勒世界時，曾兩次提到「如彼優單越人而無異」，但《彌勒下生成佛經》以及《彌勒大成佛經》一次也沒說到「優單越」[48]，而是說「譬

47.《薩婆多部毗尼毗婆沙》，《大正藏》第 23 冊，頁 505 下。

48. 關於優單越，可見《長阿含經》卷 18、卷 20，《大正藏》第 1 冊，頁 119 中、頁 135 下。

若香山」，「香山」[49] 取代了「優單越」，這似乎也意味著阿含彌勒經與彌勒下生經的區別。

一般認為，「優單越」是印度雅利安人進入印度之前的理想居住地，因雅利安人懷念祖先故土，在世世代代的流傳中，將其不斷理想化，美化成一個人間的樂土、淨土。[50] 這種情形反映在印度佛教中，如阿含彌勒經所描繪的至善純美的「人間淨土」，就是借鑑了當時普遍流行的民間傳說。

這種至善純美還體現在我們所熟知的彌勒未來世界中，人們「唯有三病，一者飲食，二者便利，三者衰老」[51] 的記錄，但這在阿含彌勒經中是缺失的。彌勒下生經雖然也如阿含彌勒經一樣描繪了未來世界的美好，但是，經文中卻出現了阿含彌勒經所沒有的「惡世」描繪。如有學者就指出：「（作者按：鳩摩羅什《彌勒大成佛經》）將彌勒下生時的娑婆世界描繪得極為美好，矛盾的是，接著又將娑婆世界描繪得一團漆黑，彌勒因此而出家，彌勒經典充滿矛盾。」[52]

可見，有學者已經注意到彌勒下生經中存在的矛盾，但這樣的矛盾，其實在阿含彌勒經中是根本不存在的。阿含彌勒經所描繪的彌勒世界是一個純美的世界，一個真正的「人間淨土」，完全沒有了惡，這樣的情形又怎麼能與「救世主」、「終末論」相關聯呢？正如已有學者指出的：公元前二世紀彌勒信仰起源於伊朗的理論應

49. 關於香山，可見《長阿含經》卷 18，《大正藏》第 1 冊，頁 117 中 - 下。

50. 參見望月信亨《望月佛教大辭典》卷 1，頁 219-220 之「優單越」條。

51.《佛說彌勒大成佛經》，《大正藏》第 14 冊，頁 429 上；《佛說彌勒下生成佛經》，《大正藏》第 14 冊，頁 423 下。

52. 王惠民：〈彌勒信仰的史學考察〉，《炳林寺石窟學術討論會論文集》，甘肅人民出版社，2003 年，頁 265。

該得到修正[53]，早期佛教中已經包括了未來佛的信仰，作為未來佛彌勒的完整思想體系是完全不同於彌賽亞崇拜的[54]。即使在彌勒下生經中有關於「惡世」的描寫，但根本不是關乎「終末論」的，而是用來比較釋迦與彌勒求佛成道及修法的不同（參見後面「法滅思想與彌勒信仰」相關內容）。

以阿含彌勒經為標誌形成的未來佛彌勒信仰，在皈依未來佛彌勒的心理上仍然重視現在佛（釋迦佛）。從未來佛彌勒的教法來看，也是遵循釋迦的教法，這是與其他彌勒經典有很大不同的地方。因為唯有遵循釋迦的教法修持，才可以得見彌勒、三會龍華。該經有五個地方講到彌勒未來成佛後說法的情況：

1. 為諸天人說法：先說「施論、戒論、生天之論」等，所謂論者，即「施論、戒論、生天之論、欲不盡想、出要為妙」微妙之論；次說「諸佛世尊常所說法」，即苦、集、盡、道之法。

2. 為魔王及八千四千眾說法。也是先說「施論、戒論、生天之論」等，即「施論、戒論、生天之論、欲不盡想、出要為妙」；次說「諸佛世尊常所說法」，即苦、集、盡、道之法。彌勒前兩次說法都說「施論、戒論、生天之論」等以及「四正道」，可見這是彌勒教法的基點，當然也是釋迦時代的基本教法。如《增一阿含經》卷九云：

> 婆羅門曰：唯願世尊說深妙法，無複有此諸結縛著。
>
> 是時，世尊漸與彼婆羅門說微妙之論。所謂論者，施論、戒論、生天之論、欲為不淨斷漏為上、出家為要。爾時，

53. Inchang Kim, The Future Buddha Maitreya, New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.: 1997, pp.15-16.

54. Das, Asha, Maitreya Buddha in Literature, History and Art, Kolkata: Punthi Pustak, 2003, pp.11-13.

世尊知彼婆羅門心開意解，甚懷歡喜。古昔諸佛常所說法，苦、習、盡、道，爾時世尊盡為婆羅門說之。[55]

又《增一阿含經》卷四十一云：

爾時，長者手自斟酌，行種種飲食，供養佛及比丘僧。爾時，尸利掘長者見如來食訖，除去缽器，更取小座，在如來前坐。爾時，世尊與長者及八萬四千眾說微妙之論。所謂論者，施論、戒論、生天之論、欲不淨想淫泆大患，出要為樂。如來觀彼長者心意及八萬四千眾心開意解，無復塵垢。諸佛世尊常所說法，苦、習、盡、道。盡與八萬四千眾說，廣分別其行。[56]

又《增一阿含經》卷四十七云：

如來說此語時，五百梵志即成沙門。爾時，世尊漸與五百說微妙之論。所謂論者，施論、戒論、

日本奈良中宮寺彌勒菩薩半跏像

55.《增一阿含經》卷 9，《大正藏》第 2 冊，頁 589 下。
56. 同註 55，頁 755 上。

> 生天之論、欲不淨想、出要為樂。如諸佛世尊常所說法、苦、習、盡、道。爾時，世尊廣與諸人說之。時五百人諸漏永盡，得上人法。[57]

《增一阿含經》中出現「施論、戒論、生天之論」等之說的地方很多，以上僅舉例而已，「施論、戒論、生天之論」等是阿含彌勒經所在的《增一阿含經》的一貫之說。其實，在別的阿含部經中也有相同的說法，[58]「施論、戒論、生天之論」等確實是釋迦一代的教法。正如《彌沙塞部和醯五分律》中所說的「布施持戒生天之論，訶欲不淨讚歎出離」。[59] 布施持戒是生天道的基本條件，修不淨觀離欲出離才是解脫道的法門。值得注意的是「生天之論」，可見當時生天的觀念是非常普遍的，這與《觀彌勒菩薩上生兜率天經》有沒與內在的聯繫呢？這個問題留待後文分析。

3. 與穰佉王說法。「爾時彌勒佛與王說法，初善、中善、竟善，義理深邃」。此段經文雖不像前面的「施論、戒論、生天之論」等說得那麼明白，但是從諸經中的記錄以及該經遵循釋迦一代教法的情形來看，一定就是宋天竺三藏求那跋陀羅所譯《大方廣寶篋經》中說的「聲聞初中後善」的含義：

---

57. 同註 55，頁 800 上。

58. 長阿含部均記為「施論、戒論、生天之論、欲為不淨上漏為患、出要為上。敷演開示，清淨梵行。……如諸佛常法，說苦聖諦、苦集諦、苦滅諦、苦出要諦。」參見《長阿含經》卷 1、卷 2、卷 3、卷 13、卷 15，《大正藏》第 1 冊，頁 9 上、頁 9 下、頁 14 中、頁 19 中、頁 88 上、頁 101 上、頁 136 上 - 中。

59.《彌沙塞部和醯五分律》卷 16，《大正藏》第 22 冊，頁 110 中。另參見本經頁 19 下、頁 105 下、頁 133 下、頁 149 中。另《阿育王傳》，《大正藏》第 50 冊，頁 118 中、頁 128 下；《付法藏因緣傳》，《大正藏》第 50 冊，頁 301 上、頁 306 中，以上均有類似記載。

> 複次初善者信欲不放逸，中善者定念一處，後善者善妙智慧；複次初善者信佛不壞，中善者信法不壞，後善者信於聖僧得果不壞；複次初善者從他聞法，中善者正念修行，後善者得聖正見；複次初善者知苦斷集，中善者修行正道，後善者證於盡滅。是名聲聞初中後善。[60]

這實際是包含了修行以及修行次第的問題。阿含彌勒經中屢屢講到「善思念之執在心懷」、「善言相向」、「善修梵行」、「口意不行惡，身亦無所犯」，彌勒未來成佛宣說「苦集盡道」等，可見，都是屬於《大方廣寶篋經》所講的聲聞或「初善」、或「中善」、或「竟（後）善」的內容。

4. 為出家求道者說法。「爾時彌勒當說三乘之教」。值得注意的是，此處的「三乘」並非學者一般所認為的「聲聞、緣覺、菩薩」[61]，而是指「須陀洹、斯陀含、阿那含」之「三乘之道」，但非常遺憾的是，學界都以大乘觀念的「三乘之教」來理解。彌勒所說「三乘之教」確切的含義是「須陀洹、斯陀含、阿那含」三乘，這與經文前面講到「或有越次取證，或有不取證者」，以及後面講的龍華三會「皆證阿羅漢果位」是完全相應的。這在《增一阿含經》中多有記錄。如《增一阿含經》卷 5 云：

60.《大方廣寶篋經》卷 2，《大正藏》第 14 冊，頁 475 下。

61. 就筆者所見，對此「三乘」的解釋無一不是以大乘的觀念來解釋的。如日本著名學者神林隆淨〈菩薩思想的研究〉就說：「彌勒當說三乘之教（按：大正第 2 冊，頁 788 下的原文如此）。這是說當來的彌勒佛，和現在的釋迦文佛一樣，說三乘教。所謂三乘之教，就是初期大乘教的般若經，以和其主旨一致的經典。」《世界佛學名著譯叢》第 66 冊，頁 96；又如釋道昱〈中國早期的彌勒信仰〉，《正觀雜誌》第 20 期，20002 年 3 月，頁 220；又如宋立道：〈彌勒下生成佛的幾個譯本的異同〉，《布袋和尚與彌勒文化》，北京：宗教文化出版社，2003 年，頁 3。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 世尊告曰：善哉，善哉。迦葉，多所饒益，度人無量，廣及一切天人得度。所以然者，若迦葉此頭陀行在世者，我法亦當久在於世。設法在世，益增天道，三惡道便減，亦成須陀洹、斯陀含、阿那含三乘之道，皆存於世。諸比丘，所學皆當如迦葉所習如是，諸比丘，當作是學。[62]

此處說迦葉頭陀行在世，則釋迦佛法能存於世，三乘之道存於世，與阿含彌勒經所說如出一轍。阿含彌勒經就說：

> 爾時，彌勒當說三乘之教，如我今日。弟子之中大迦葉者行十二頭陀，過去諸佛所善修梵行。此人當佐彌勒勸化人民。[63]

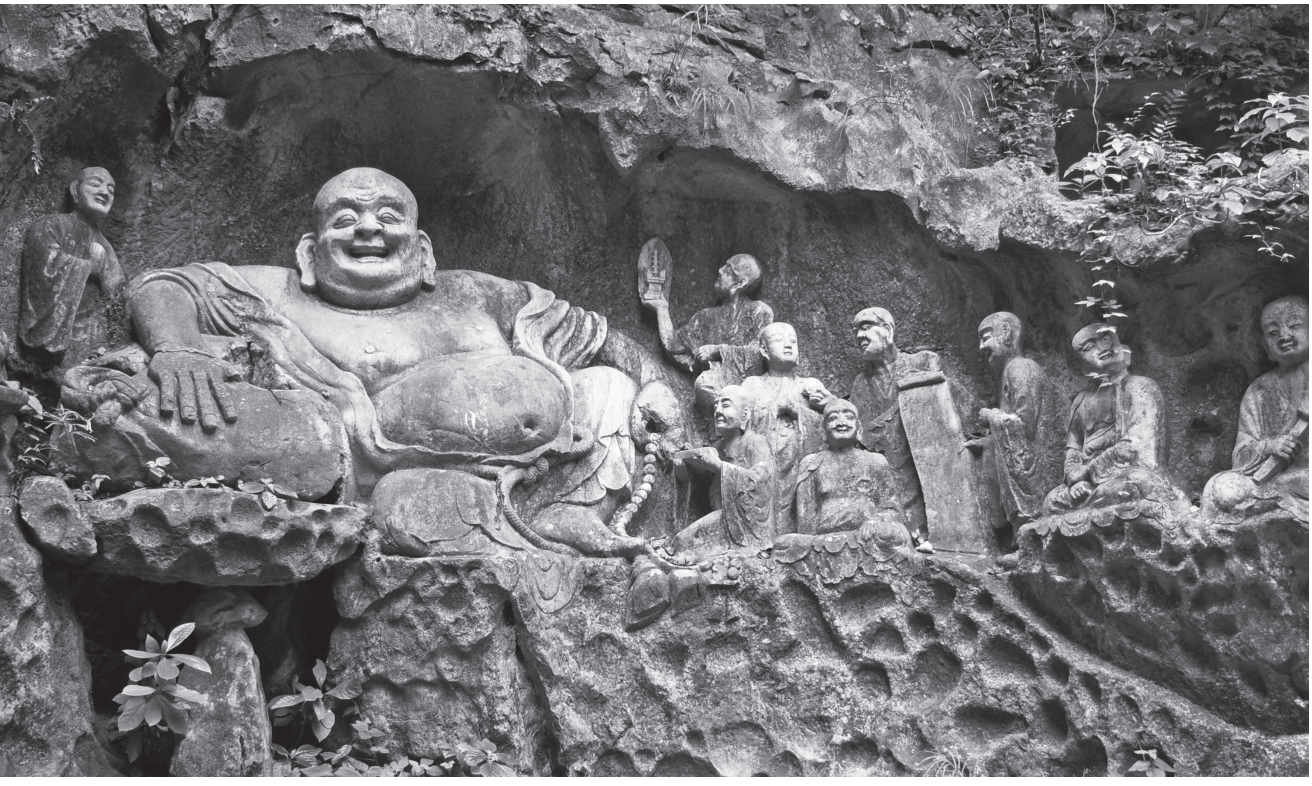
這就是為何在所有被稱為「彌勒下生經」的經中，只有阿含彌勒經才將迦葉之會安排在龍華三會之首，可見阿含彌勒經的彌勒信仰忠實於釋迦一代的教法。

5. 三會之後與諸弟子說法。彌勒為諸弟子說釋迦佛所說的「十想」之法。經云：

> 爾時彌勒與諸弟子說法：汝等比丘，當思惟無常之想、樂有苦想、計我無我想、實有空想、色變之想、青瘀之想、膖脹之想、食不消想、膿血想、一切世間不可樂想。所以然者，比丘當知。此十想者，皆是過去釋迦文佛與汝等說，令得盡有漏心得解脫。[64]

62.《增一阿含經》卷 5，《大正藏》第 2 冊，頁 570 上，另可見本經頁 674 上。
63.《佛說彌勒下生經》，《大正藏》第 14 冊，頁 422 中。
64. 同註 63。

過去也有學者注意到該經的「十想」，是該經所揭示的修行重點，也注意到「十想」以及前揭的「施論、戒論、生天之論」等，都是其他彌勒下生經所沒有的內容；但是，由於一直以來，將阿含彌勒經與其他彌勒下生經等視為同一類經典（彌勒下生經），其結果便是混同了阿含彌勒經與《彌勒大成佛經》等彌勒下生經之間的內容與性質，將本來分屬於大小乘的不同禪法牽強的連接在一起。[65]



南宋石刻彌勒佛與十八羅漢群像

65. 道昱：〈中國早期的彌勒信仰——以道安為主的探討〉，《正觀雜誌》20 期，2003 年 3 月，頁 220-224。

四、結語

綜上所述，彌勒信仰早期形態就是關於未來佛彌勒的信仰，彌勒是未來佛的身分（現在是居於兜率天的一生補處菩薩），現在佛仍是釋迦佛，在對未來佛彌勒的信仰上，其教法、修持與心理，都是以現在佛釋迦佛為旨歸，這樣的教法與修持是得見彌勒及龍華三會的保證，所以早期形態的彌勒信仰是以釋迦的教法為教法，反映的是彌勒信仰早期形態的樸實內容。

其特點有：1. 信仰對象為未來佛彌勒，現在佛釋迦佛。未來彌勒佛法是釋迦佛法的延續；彌勒未來成佛，還很遙遠，並沒有下生，時間上是在遙遠的未來，而不是當下；2. 對未來美好社會的嚮往。表達的是一種人類對於至善純美的嚮往與追求；3. 自力的救度方式，在修持上，「出要為樂」；4. 信仰目標的現實性與此岸性。希望今生身壞命終生天上，未來參與龍華三會聞法得度，並生活在一個美好的人間社會即所謂的「人間淨土」；5. 彌勒在宗教救度上的性格顯示出作為「法」的引領者、精神宗教師的形象。

大悲心為父，菩提心為母，善法為知識，能救護眾生。

——《大集會正法經》