

釋尊之超越彌勒九劫（之三）

——試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面相

悲廣文教基金會董事 郭忠生

【本文目次】

肆、釋尊的前生、今世、「來世」與彌勒

§ 4.5.3. 錫蘭佛教中的彌勒

§ 4.5.4. 《清淨道論》中的彌勒

§ 4.5.5. 南傳佛教的「彌勒經」

§ 4.5.6.1. 本生類經的人事時地物

§ 4.5.6.1.1. 南傳《本生譚》的「現在事」

§ 4.5.6.1.2. 南傳《本生譚》的「過去事」

§ 4.5.6.2. 本生類經的類型化

§ 4.5.6.3. 本生類經的表現媒介

肆、釋尊與彌勒的前生今世

§ 4.5.3. 錫蘭佛教中的彌勒

雖然 Kloppenborg ([1982], 37) 認為²⁵⁹，在上座部佛教裏，「彌勒信仰 (the cult of Maitreya) 不可能早於佛滅後三世紀，但似乎在西元二至八世紀間，很有影響力，並在西元五世紀達到巔峰」。不過，著名的南傳佛典學者 Horner 曾提出這樣的疑問：「在《佛種姓經》中，彌勒只出現一次，而且其出現的地方，其實是被學者認為已在《佛種姓經》結束之後，也就是有嗣後添附的斧痕；為什麼在巴利傳統 (Pāli tradition) 的經典與注解書中，從未預記那一位菩薩要成為彌勒佛？」(Horner[1975a], xvi)。面對這樣不同的認知，彌勒信仰究竟在何時成為自成一格的體系，可以稱之為彌勒法門，也許有仁智之見，針對這樣疑問，可以從不同的脈絡來理解。

²⁵⁹ 筆者未見此文，轉引自 Meddegama[1993], 2-3。又，依 Jaini[1988], 62-63 所述，「在西元六世紀末」，錫蘭已有阿逸多 (Ajita) 將來成為彌勒佛的傳說，Jaini 所引述的是《未來事》及其注解書《Samantabuddhikā》，還有《十菩薩本生事》。但 Jaini 對這些傳說的年代定位，並沒有充分的說明。而從 Hinüber[1996], 98、Norman[1983], 161-162 的討論看來，Jaini 所引的《未來事》，並不是西元六世紀的作品。

南傳《長部》第 26 經《轉輪聖王師子吼經》，雖然說到未來佛彌勒，但沒有預記釋尊時代或是其後的那一位人物，會成為彌勒佛，也就是在 Horner 所考慮到的文獻中，南傳的彌勒佛是誰，是懸而未決的；即使從漢譯《阿含經》來說，Horner 這樣的疑問，也是存在的，除漢譯《增一阿含經》已有相當多元的「彌勒下生」，乃至彌勒信仰之外，其他三部《阿含經》所說的彌勒佛，也是不很明確，即使在中國佛教，彌勒信仰雖然相當流行，但始終有「釋尊住世時的彌勒是誰」的問題（參本文 § 4.7.2.）。如果用現代有些學者所使用「繼任者」（successor），來指稱彌勒與釋尊的二佛相續，顯然釋尊的繼任者還未確定。

Holt ([1991]) 在研究錫蘭的觀世音信仰時，特別界定說：上座部傳統的宗教解脫論（the religious soteriology of Theravāda tradition）與所謂「錫蘭佛教」（Sinhala Buddhism），並不是完全相等，這可以用兩種方式來加以區別。從斯里蘭卡（Sri Lanka）的宗教文化來說，「錫蘭佛教」是指由在家眾與出家眾所實踐、行持而累積得來，種種象徵符號、儀禮、信仰的宗教文化，表現在宇宙論、崇拜禮敬，以及論述的社會模式。從此一觀點，上座部解脫論只能說是「錫蘭佛教」的一部分。事實上，內觀傳統的實踐（practice of vipassana tradition），無我的行持，以及智慧的修持，這一些都被看成是以涅槃為導向，是「錫蘭佛教」的終極目標，但要解決、止息「苦」（dukkha）的方法，並不是只有這一些。其他類型的崇禮行為（cultic behavior），

運用佛教的象徵符號與教理，而能滿足直接、現前的迫切需求，也是「錫蘭佛教」宗教文化的一部分；「錫蘭佛教」不但包括以佛教正典為基礎的行持與信仰所構成的上座部解脫論（*canonically based practice and beliefs of Theravāda soteriology*），同時也包含以其他的方式來表現的一般信仰」²⁶⁰。

Holt ([1991]) 的研究主要是，基於今日的觀察與回顧，錫蘭宗教文化具有多元的特性，佛教與其他印度宗教、回教與基督信仰，都是錫蘭宗教文化的內容，但這些不同的宗教如何被吸收、消化，轉變，而達到「錫蘭化」(Sinhalization)，是多層複雜的過程。Holt 就是運用錫蘭所傳的佛教史書、現存的石雕，以及銘文，嘗試說明：從西元八世紀開始，也許是六世紀，一直到十世紀，大乘佛教曾在錫蘭島的許多地區，相當流行，而錫蘭所見的「救護主」(Nātha Deviyo)，實際上就是大乘佛教的觀世音菩薩 (Holt[1991], 4-19)。觀世音在錫蘭被看成是「救護主」，同時也被看成是彌勒菩薩 (見下文)，這與大約同一時期，觀世音菩薩在中南半島所見的多元容貌，極為類似 (Holt[1991], 231, note 16; 于君方[1999a], 10-11)。這說明一個事實：觀世音菩薩，乃至大乘佛教，在一般所稱以聲聞佛

²⁶⁰ Holt[1991], 228, note 11, 此處只引述 Holt 所說的一種區別方法。另一種觀察的角度，是把上座部解脫論放在緬甸、泰國佛教的脈絡下，理解上座部解脫論與緬甸人的崇禮 *nats*，泰國人崇禮 *phii* 的關係，再拿來與其所謂的「錫蘭佛教」對照。

法為正統的錫蘭與中南半島，也曾廣為流行。所以「當然，歷史學者早已清楚的看出，在中南半島（以及錫蘭），除了上座部（Theravāda）之外，也有許多其他型式的佛教，曾經廣為流行，而且有深遠的影響，這可從此一地區豐富多元的宗教生活，看出端倪」

（Strong[1992]，174），所以錫蘭佛教還是可以看到許多大乘佛教的遺痕（Holt[1991]，62-71）。而中南半島的佛教，自西元十一、十二世紀開始，來自錫蘭的上座部佛教取得支配性的地位（原因極複雜，參 ER，vol. 2，390-394），但誠如 Strong（[1992]，174）所提到的：「在中南半島佛教，改革（reform）非常不可能是指消除

（eradication），反而是指各種形式的佛教，彼此關係的重新組合，先把所謂的『正統』加以清楚的界定，然後把其他的，附屬在『正統』之下（至少在「官方」是如此）」；「以緬甸佛教來說，即使是最強勢要求淨化佛教的君王，也容忍教理上有豐富的多元異音，吸收許多大乘、梵文小乘（Sanskrit Hīnayāna），以及 Tantra 信仰。緬甸佛教採用的，不是排除，而是吸納彼此競爭的概念，然後把他們放到適當的科層脈絡中，而以巴利上座部的信仰為最高的洞見」。只有從這種歷史發展的軌跡，看出不同形式佛教彼此的吸收消納，所呈現的包容性格，就可以知道，為什麼遠在印度摩偷羅（Mathurā）地區所流傳的大德優婆崛多（Upagupta），會（很可能）在八世紀開始，在緬甸、泰國北部不算小的地區裏，受到崇拜信仰（Strong[1992]就是研究此一題目）。

簡單的說，以現今看來，錫蘭，乃至泰國、緬甸的佛教，雖以上座部（Theravāda）為主，但在歷史上，各種型態的佛教，都曾馳騁在這些地方，留下豐富的足跡，透過考古的發掘，實地的考查（田野研究），乃至以不同的角度來解讀一般所說的「巴利三藏」，就可以看出佛法世諦流布的多元面相。基於這樣的理解，《阿含經》／《尼柯耶》所以鮮少說到彌勒佛（或彌勒菩薩；《增一阿含經》除外），其實很簡單，彌勒信仰是後出的發展，而《阿含經》／《尼柯耶》被界定為是早期的聖典，自然不會對此多所著墨。但未來佛彌勒有其可能性與必然性（參本文 § 3.6.1），印度佛教直接在本生類經，乃至大乘經典，記錄此一發展；而上座部佛教雖堅守《尼柯耶》（主要是前四部，《小部》的一部分除外）的「純淨」，但也在其他作品，乃至宗教信仰的實踐上，流傳出來。

以現代的角度來看，彌勒信仰在錫蘭、泰國、緬甸，都有相當的地位。依 Saddhatissa 的描述（[1975]，32—43）：1. 錫蘭有許多佛教徒，在福德事業圓滿之後，都迴向能以此功德，在來世見彌勒佛；2. 在錫蘭一些地區的比丘，於說法圓滿之際，唱唸《未來事》中的〈讚彌勒頌〉（Maitrivarṇanāva）；3. 約於十三、十四世紀行世的 Rasavāhini²⁶¹，則說到 Maliyadeva 以神通力，帶著 Cullagalla 居士到

²⁶¹ 此一作品的性質，參看 Norman[1983]，155—156。而 Saddhatissa 所介紹的此一事緣，與本文 § 3.5.3. 所說的《Māleyyadeva 長老事》，應該是不同的作品。

