中國早期的彌勒信仰

--- 以道安爲主的探討

倫敦大學亞非學院博士 釋道昱

【本文目次】

前言

- 一、印度彌勒信仰的遺跡
- 二、漢譯彌勒經典的翻譯與流佈
- 三、彌勒菩薩在初期中國佛教史上的地位
- 四、中國佛教彌勒信仰之肇始
- 五、道安法師立誓願生兜率之疑
- 六、中國早期彌勒信仰的僧人
 - I. 譙國戴逵的生平與彌勒信仰的疑點
 - II. 道安的修學過程與其彌勒信仰
 - A. 道安的修學狀況
 - B. 道安的思想傾向
 - (a) 阿含經典中彌勒下生說的啓示
 - (b) 般若經典中彌勒菩薩的地位
 - (c) 道安的禪觀思想
 - III. 與道安有關的僧眾之彌勒信仰
- 七、彌勒經典的依據

結論

前言

東晉時代的道安法師 (314-385) 發願往生兜率天，而其著名的弟子廬山慧遠(334-416) 竟結社念佛願生西方極樂世界，從此啓開了中國佛教史上爭辯千餘年的「二大淨土勝劣比較」之說。雖然彌陀的淨土法門已盛行於中國千餘年了，但到現在仍有部份佛教徒對於「彌勒淨土」的偏愛勝於「彌陀淨土」。¹ 依現存的文獻資料顯示，在中國佛教史上，東晉時代的道安似乎是首先提倡往生彌勒兜率天者，接著唐朝的玄奘法師亦弘揚彌勒信仰，此後彌勒法門興盛一時，並與西方彌陀法門相抗衡。

本文首先追蹤印度的彌勒信仰在文獻上的蹤跡，以探討彌勒菩薩在印度的發源年代。其次，討論漢譯有關彌勒經典的翻譯狀況，然後察看彌勒菩薩在雕刻造像與歷史上的地位，以了解祂爲中國人所接受的程度。再者，了解兜率天譯詞的演變，與「生兜率天」信念的開端，以便探討道安願生兜率之疑。背景上討論之後，即是探討道安彌勒信仰的真實性，藉由經文與經序以窺探道安的思想傾向，與其「誓生兜率」的可能性。此外，對與道安有關的僧眾之彌

¹ 中國佛教史上已誤稱「兜率天宮」爲「彌勒淨土」千餘年了，梵文 Tuṣita Heaven 應譯爲兜率天，非一般所稱的淨土 Sukhavati。以下大正藏簡稱 T, T. 冊數/經號, P 即頁數。

勒信仰，做相關性的討論。最後敘述彌勒經典中思想的重點，以了解往生兜率的修行法門與應具備的條件。

一. 印度彌勒信仰的遺跡

彌勒菩薩的崇拜在中國似乎不及彌陀信仰，但在印度，彌勒菩薩之名是出現的非常早，尤其在西北印度更是非常普遍的信仰。據學者的看法，這未來佛——彌勒菩薩的信仰可能追溯到長阿含經典編輯的時代，因為在《長阿含經》的〈轉輪聖王修行經〉(巴利 Cakkavatti Sihanāda Suttanta) 中佛陀提及未來佛——彌勒如來之事，並說到將來彌勒佛會有「無數千萬」的弟子，「如我今日弟子數百，彼時人民稱其弟子號曰慈子，如我弟子號曰釋子」。² 在該經中佛陀授記彌勒成佛之事，並言他的弟子將比釋迦佛還會更多，所以彌勒成佛乃至下生之說，已在佛陀時代已傳出，或許保守的估計，至少是在長阿含經典編輯的時代。另在佛教的重要典籍 *The Mahāvastu* (大事) 中佛陀述及“Former Buddhas”(過去佛)時亦談到彌勒成佛與三會說法之事。據學者的考證，這本 *The Mahāvastu* 的撰者非單一人，而是在不同年代有不同的作者，其年代可能始自西元前二世紀，直

² T.1/1, PP.41c-42a. 另一些討論見 Prabhas Chandra Majumder, *Arya Maitreya-
vyakaranam*, India: Firma K.L. Mukhopadhyay, 1959, PP. iv-v.

到西元第三或第四世紀。³ 所以介於西元前二世紀至西元第四世紀中，彌勒佛之說已流傳於印度了。總之，由這些南傳的古籍中得知，在印度彌勒下生成佛之說已是非常古老的傳說，然而從中國的文獻資料中是否也可發現一些端倪呢？

據現存的文獻記載，朱士行在三國時代的魏甘露五年 (260) 即遠赴印度求經，當時的于闐國已是大、小乘盛行，他取得小品般若經，而遣弟子送回國，可惜他未留下西域行的記錄，無從知道當時任何彌勒信仰的事跡。⁴ 其次即是東晉時代的法顯，他在東晉時即遠赴印度求取經律，在返國後撰寫了印度行之經過，即成《高僧法顯傳》。該傳記載了當時印度的信仰概況，法顯 (年代不詳，423 年以前卒) 於弘始二 (400) 年由長安到天竺求戒律，到了于闐國，眾僧大多學大乘學，又過了蔥嶺 (即雪山)，即到了北天竺的國家，據《法顯傳》的記載：「有一小國名陀歷，亦有眾僧皆小乘學，其國昔有羅漢，以神足力將一巧匠，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」。該巨大的彌勒像是一羅漢顯神通，送木匠上兜率天而刻成的，所以靈感的常放光，以致於各

³ *The Mahāvastu*, 收集於 *Sacred Books of the Buddhists*, Vol. III, PP. 230, 236-7; Vol. I, PP. x-xi, London: Pali Text Society, 1987.

⁴ 朱士行的傳記收於《僧祐錄》，T.55/2145, P.97a.

國王競相供養。由這記述顯示當時對此彌勒像的重視，應該是上至國王，下至土人共同膜拜的對象，也顯出彌勒信仰在當地、當時的興盛了。法顯也訪問當地土人有關彌勒像之由來，土人「皆云古老相傳，自立彌勒像，後便有天竺沙門，齋經律過此河者，像立在佛泥洹後三百年，計於周氏平王時 (770-720 B.C.)，由茲而言，大像東流始自此像，非夫彌勒大士繼軌釋迦，孰能令三寶宣通，邊人識法」。⁵ 此處法顯加上他個人的看法，認為此彌勒像的造立是在佛滅後三百年左右之事，雖然在印度早就有此信仰的傳說，但應該非法顯所說的在周平王的時代。⁶ 若我們採取 E.Lamotte 佛滅在 483 B.C.的說法，而佛滅後約三百年才有此彌勒像，則彌勒信仰最遲應該在 183-200 B.C.之前就存在印度了，這似乎也符合 *The Mahāvastu* 200 B.C. 至 400 A.D. 的說法。

據法顯的紀錄，佛齒、佛鈴、佛舍利在印度都有建精舍供養，⁷ 這是對佛陀緬懷的具體表現。然彌勒是繼釋迦佛之後的第一位未來

⁵ 見 T.51/2085, PP.857b-858a, 《大唐西域記》亦有相似的記載, T.51/2087, P.884b.

⁶ 佛滅的年代學術界說法不一, 有 543、486、483、478B.C. 等不同的說法, 但 E.Lamotte 採取佛陀入滅約於 483B.C. 的說法, 見 E.Lamotte, *History of Indian Buddhism*, Universite Catholique de Louvain, 1988, PP.13-14.

⁷ T.51/2085, P.865a.

佛, 所以在釋迦佛滅度後, 佛弟子對他的懷念便轉移到對彌勒佛的期待。也難怪法顯在西元 400 年左右到印度時, 就有此巨大的彌勒佛像, 而且還傳出不同的故事。例如有彌勒的授記地點、又有彌勒下生的故事, 此故事云佛鈴輾轉至兜率天, 彌勒菩薩與諸天供養花香七日, 七日已, 還閻浮提, 海龍王持入龍宮, 至彌勒成道時佛鈴復出。當佛法滅後人壽短至五歲, 刀杖共相傷割, 之後, 諸人共相行善起慈悲心, 輾轉壽倍乃至八萬歲時, 「彌勒即出世, 初轉法輪時先度釋迦遺法中的弟子, 出家人及受三皈五戒、八齋法、供養三寶者, 第二第三次度有緣者, 法顯爾時欲寫此經, 其人云, 此無經本, 我心口誦耳。」⁸ 據此引文, 不難看出當時印度人普遍流傳的故事, 雖然他們無經典可依據與讀誦, 但由百姓的心口說出, 可見它已是眾所週知的傳說, 此顯示彌勒信仰在第三、第四世紀的印度是挺普遍的。又對彌勒佛的出世, 無論是大乘或小乘者都是共同的期待。再者, 當時由西域或印度遠道而來中國的高僧, 不僅攜帶經典過來翻譯, 也自然的會將當時信仰的潮流同時傳述過來, 由竺法護於 265-308 年間所譯的《彌勒成佛經》與《彌勒本願經》即可得知。故彌勒信仰在還未傳入中國之前, 已深植於印度人的心中, 才會有當地人由「心口」說出的事情。

⁸ T.51/2085, PP.864a,865c

總而言之，據以上南、北傳的文獻顯示，最保守的估計，印度的彌勒信仰最遲應該始自 200 B.C.，而法顯的赴印已是 400 A.D.，前後至少有 600年的發展歷史，難怪法顯會看到巨大的彌勒像、拜見有關彌勒傳說的聖地、與聽聞到有關彌勒的種種故事。然而彌勒信仰何時才傳入中國，何時才興盛呢？依現存的中國佛教文獻，大家所熟悉的，似乎始自東晉的道安，才開始有願生兜率之說，但此說可能不很實在，吾人還是得追溯自經典的傳譯了。

二. 漢譯彌勒經典的翻譯與流佈

由於經典的翻譯與流佈將影響該信仰的發展，故在探討道安的彌勒信仰之前應先了解六朝時代彌勒經典的譯經情況。據《出三藏記集》卷二(以下簡稱僧祐錄)〈新集經論錄第一〉中記載竺法護所譯的經典有154部，合309卷，其中64部是「今闕」，90部是存在的，均於西晉初的太(泰)始年中(265-274)至懷帝永嘉二年(308)間譯出：⁹

「彌勒成佛經一卷 與羅什所出異本」又「彌勒本願經一卷 或云彌勒菩薩所問本願經(太安二年五月十七日)(303) ... 「右九十部... 今並有其經」¹⁰

⁹ T.55/2145, p.9b,c.

¹⁰ T.55/2145, p.8a,b, p.9c, "太安二年等"十字的時日記載於宋、元、明三本。

可見此兩部彌勒的經典在僧祐時代仍存在，而早就出現在西晉初年，也即是在道安之前就有「彌勒成佛」之說了。此後的鳩摩羅什於僞秦姚興弘始三年(401)至長安亦譯出：

「彌勒下生經一卷，彌勒成佛經一卷」¹¹

所以在僧祐的時代(445-518)除本願經與下生經各一卷之外，《彌勒成佛經》已有二個不同的譯本存在了。

現存於大正藏第14冊中 No.453經《佛說彌勒下生經》，掛名是竺法護的譯本，但卻附註：「諸藏經并品次並闕譯人(宮本=舊宋本)」，即是在「舊宋本」中，該經是「闕譯者」的。此外，在該經之末又有一小段無記名的跋文，此跋文卻未載於宮、宋、元、明本：¹²

「按開元錄有譯無本中，有法護譯彌勒成佛經，一名彌勒當來下生經者，此經，即彼失本而還得之。其實非也，何則羅什譯彌勒成佛經目下注云，與下生經異本，與法護譯彌勒成佛經同本。兩譯一闕則彼失本經，非此下生經六譯三失之一者明矣。」¹³

該跋文首先引證《開元錄》誤認彌勒成佛經即是下生經。確實在《開元釋教錄》卷十四「有譯無本錄」中提到：

「彌勒成佛經一卷，一名彌勒當來下生經 17 紙，西晉三藏竺法護

¹¹ T.55/2145, P.11a.

¹² T.14/453, p.423c, 附註 22.

¹³ T.14/454, P.423b.

譯第一譯」。¹⁴

有《開元錄》的此說，也難怪此失譯者的下生經 No.453 被誤認為竺法護的譯本。依筆者之見，竺法護只譯彌勒成佛經與本願經各一卷（見上注9），並未有譯彌勒下生經的記錄，又早在梁朝的《僧祐錄》也未提及竺法護所譯的成佛經即是下生經。若如《開元錄》所提彌勒成佛經即是下生經，為何羅什既已譯下生經而又再譯成佛經呢？（見上注11）此跋文即在證明此 No.453 的《彌勒下生經》只是一本失譯經，並非法護的譯本，只是後代的人找到該經，而錯將該本套上竺法護之名罷了。此外，該跋文的作者繼而引證了宋朝孤山智圓（976-1022）所提的古德的分經紙數的算法：「...一紙有25行，一行17字，今檢失彌勒〔下生〕經目下注云，一十七紙則計有 7222字（照此計算應是7225），此經只有 3176字，則尙未其半，豈是彼經歟」。該作者以《開元錄》所提原遺失的下生經17紙以計算該經的字數並不附合現存 No.453的下生經。再者，該作者還述及：「宋藏還得而編入之為得之矣，而二錄並無下生經是法護譯者。」¹⁵ 宋藏把此失譯的下生經編入竺法護的譯本，但早先的「二秦錄」卻無譯者竺法護的記錄。據此，該跋文的作者應在宋藏編輯之後了，大正

¹⁴ T.55/2154, P.629c.

¹⁵ T.14/453, P.423b, 二錄可能是《二秦錄》吧。

藏又附註宋、元、明與宮本都無此跋文，可見該經 No.453 已早在宋藏中套上竺法護之名，跋文作者則應是明代之後的人士了吧！

事實上，在《僧佑錄》之後，隋朝 594年撰的《法經錄》已稍有混淆此二經的端倪，如文：

「彌勒成佛經 晉世竺法護譯，
彌勒成佛經一卷 後秦弘始年羅什譯，
彌勒受決經一卷 一名彌勒下生經 後秦弘始年羅什譯，
彌勒當來生經一卷.....右四經同本異譯」¹⁶

顯然地《法經錄》已把羅什所譯的成佛經與受決經認為是「同本異譯」，只是「下生經」之名不敢肯定的以小字附註在受決經之後。然而到了602年的《仁壽錄》就明白地有「成佛經」即是「下生成佛經」的記錄：

「彌勒成佛經 晉世竺法護譯，
彌勒下生成佛經一卷 一名彌勒受決經，後秦弘始年羅什譯
右二經同本異譯」¹⁷

此後 666年的《靜泰錄》亦有相同的記載。¹⁸ 幾乎同時代 664年道宣的《大唐內典錄》卷二亦有相同的說法，記載竺法護譯經云：

¹⁶ T.55/2146, P.119a.

¹⁷ T.55/2147, PP.156c-157a.

¹⁸ T.55/2148, P.191c.

「彌勒菩薩所問本願經一卷 太安二年(303)¹⁹ 五月十七日譯，一名彌勒本願經，一名彌勒難經，見聶道真錄及竺道祖錄。

彌勒成佛經一卷，太安二年(303)出，一名彌勒當來下生經，見聶道真錄。」²⁰

也難怪 730年《開元錄》會延襲此說。由此可見，中國的譯經史上早在隋朝已有混淆彌勒成佛經即是下生經之說的記錄，才会有宋朝之後的人撰寫跋文以釐清此錯誤的記錄。

事實上，在《增一阿含經》卷四十四，有一段彌勒成佛的經文，與 No.453 的下生經完全相同，²¹ 因此筆者推測，No.453 可能是增一阿含中這段彌勒成佛經文的抽取單行本，從東晉譯成之後，單行本的流通歷經南北朝、隋朝乃至唐朝，歷代以來此無譯者的單行本就被誤認是竺法護譯的《彌勒成佛經》了，因此大正藏的 No.453 《彌勒下生經》也似乎順理成章被冠上竺法護之名了。此種情形如同〈普門品〉是《法華經》中的抽取單行本，但不少佛教徒不知

¹⁹ 西晉有「太安」年號，無「大安」，又彌勒成佛經是譯於太安二年，與本願經的大安二年相似，故筆者猜測該二本經典均譯於太安二年，只是「大」的筆誤罷了。

²⁰ T.55/2149, P.233c.

²¹ 見以下兩經 T.2/125, PP.787-789, T.14/453, PP.421-423.

原委，從古代就有被誤稱為《觀音經》的情事。²² 然而大部經典中的某一品會以單行本流通，該品應該是頗受教徒們的偏愛，而普遍流通才對，如同〈普門品〉是家戶喻曉之經典，而增一阿含中的這品〈彌勒下生經〉可能在東晉時就普受歡迎，才会有此模糊的現象。

除此之外，還有其他的彌勒經典早在西晉初年已譯成，但可能流傳不到一百年，在道安時代即成為失譯經了，在《僧祐錄》卷三「新集安公失譯經錄第二」中 142 部是失譯者的「失譯經」，其中 50 部是「今並闕此經」就包括以下的二彌勒經：

「彌勒經一卷(安公云出長阿含)....彌勒當來生經一卷」²³

又在卷四「新集續撰失譯雜經錄第一」中亦記載三本「新集所得，今並有其本，悉在經藏」，已失譯者但有經本的彌勒經：

「彌勒菩薩本願待時成佛經一卷抄，彌勒下生經一卷異出本，彌勒為女身經一卷」。²⁴

另有「名數已定，並未見其本，今闕此經」的四本“有名無經本”的彌勒經：

「彌勒受決經一卷、彌勒作佛時經一卷、

²² 見筆者拙作，〈觀世音經考〉刊於《圓光佛學學報》，No.2, PP.20-27

²³ T.55/2145, P.18ab.

²⁴ T.55/2145, PP.22bc,32a.

彌勒難經一卷、彌勒須河經一卷」。²⁵

可見以彌勒為題的經本數量不少，此外，尚有東晉時失譯者的《古來世時經》亦提及彌勒成佛之事。²⁶ 據《僧祐錄》卷五顯示，早在東晉道安法師時代即有偽經的存在，如文云：「昔安法師摘出偽經二十六部」，僧祐校訂後又增加 12 部「義理乖背或文偈淺鄙，故入疑錄」，其中就有「彌勒下教【經】一卷」。²⁷

由以上的討論中得知，在第四世紀道安的時代《彌勒本願經》與《彌勒成佛經》已是流通著，而且彌勒成佛之說也已是很普遍的傳說，因此才会有失譯者的彌勒經單行本出現，乃至以彌勒為題，不知在何朝代所譯的失譯經與偽經，例如：彌勒受決、須河、女身經.....等等，由此不難揣測在六朝時代彌勒是個受歡迎的菩薩。

三.彌勒菩薩在初期中國佛教史上的地位

除了釋迦牟尼佛之外，彌勒是否為中國佛教初期最受歡迎的菩薩呢？或許由最早的雲岡與龍門石刻雕像，吾人即可窺探一二。據日人塚本善隆 (Tsukamoto Zenryū) 的研究，雲岡石窟中最早的造像銘

²⁵ T.55/2145, PP.32c,37b.

²⁶ T.1/44, PP, 829-830.

²⁷ T.55/2145, PP.38b-39a.

是在太和七年 (483)，龍門石窟的造像，則始於北魏高祖孝文帝於太和十七年 (493) 遷都洛陽之後，其中最早的是古陽洞的開鑿，其造像的紀年早在太和十九年 (495)。北魏遷都之後，在宣武帝 (執政 500-515)、孝明帝 (在位 516-527) 執政約 30 年間，是北魏洛陽的黃金時代，佛教在經濟雄厚的王族支持下，其盛況是空前的。²⁸ 根據楊銜之《洛陽伽藍記》(547) 的序文記載，首都洛陽的佛教寺廟，由晉永嘉年間的 42 所，急增至一千餘所，由於北魏皇室「篤信彌繁，法教愈盛」，「庶士豪家，捨資財若遺跡」，「於是招提櫛比寶塔駢羅... 金刹與靈臺比高廣殿，共阿房等壯...」。²⁹ 又在卷一記載永寧寺的始末中提到，西域沙門菩提達磨「自云年一百五十歲歷涉諸國，靡不周遍，而此寺精麗閭浮所無也」，³⁰ 就連走遍諸國年高 150 歲的菩提達磨都讚嘆永寧寺的精巧壯觀，不難想像北魏佛教的盛況。

再者，依據日人塚本善隆，龍門的造像佛像研究的統計，在龍門石窟北魏時代釋迦、彌勒、彌陀、觀音四位的造像數目依次如下：³¹

²⁸ 塚本善隆，支那佛教史 研究-北魏篇，pp.364, 371-372, Tokyo:弘文堂, 1942。

²⁹ T.51/2092, p.999a.

³⁰ T.51/2092, p.1000b.

³¹ 見塚本善隆，北魏篇，pp.377-379.

年代/數字	釋迦	彌勒	彌陀	觀音
495-500 A.D.	0	3	0	0
510	14	10	0	1
520	11	11	1	3
530	11	8	6	0
540	7	3	1	8
550	2	0	0	0
560	1	0	1	0
570	3	1	0	1
合計	49	36	9	13

上表顯示北魏時代釋迦佛與彌勒菩薩像具領導的地位。但在唐朝 600~720 年間，釋迦佛像卻只有 11 尊，彌勒 12，然彌陀 121，觀音則是 32。³² 顯然的，到了唐朝卻是彌陀領先，觀音居次，而釋迦佛與彌勒菩薩造像的數字則逐漸減低。由菩薩像數量的多寡不難揣測一個信仰被接受的程度。總之，在六朝時代釋迦佛與彌勒菩薩應該是佛教徒信仰的中心。

³² 見塚本善隆，北魏篇，pp.377-382.

據 D.L.Overmyer 的研究在北魏時代 (386-534) 從 402-517 年間，有十個以佛教救世主為名的叛亂，而月光菩薩與彌勒菩薩更是百姓期待的救星。³³ 北魏是由太祖道武帝，匈奴種族，亦稱鮮卑族，姓拓拔，名珪，統領匈奴部族而建國的。從北魏太祖道武帝建國 (386-408) 於平城 (山西大同縣) 以來，歷經太宗明元帝 (409-423)，不斷的南爭北討，疆土日擴，到了第三代世祖太武帝 (424-451)，於 440 年時已大略完成北中國統一事業，開發了通往西域的交通，而且國家富強，佛教興盛。但在 446 年太武帝的聽信宰相崔浩 (381-450) 與道士寇謙之 (363-448) 之言而毀佛，造成了沙門、寺塔、佛像、經卷的廢毀，此即佛教三武一宗法難之一的「北魏太武帝毀佛」。此後，民間的暴動、叛亂層出不窮，尤其以佛教救世主之名的「沙門叛變」就有十件之多。在《魏書》太祖紀中提及第一次沙門的叛亂即是：「天興五年(402) 春二月，沙門張翹，自號無上王，...夏四月，太守樓伏連討斬之」。沙門張翹在河北地區的反叛，同時期江南的晉朝也有以孫恩領導的天師道教在江蘇浙江地方的叛亂，都是藉宗教之名而造反。北魏佛教叛亂將簡單列表如下：³⁴

³³ D.L.Overmyer, "Messenger, Savior, and Revolutionary", 該文收於 Alan Sponberg, *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge University Press, 1988, pp.110-115.

³⁴ 有關佛教匪徒的詳細內容，見塚本善隆《支那佛教史研究》北魏篇，pp.247-284.

年代	姓名	叛賊稱號	期間	地區	原因
402	沙門張翹	無上王	2個月	河北	雜胡族分歧
473	沙門慧隱		1個月	相州(河北)	旱災饑荒
481	沙門法秀		3個月	肆州(山西)	妄說符瑞
490	沙門司馬 惠御	聖王		平原郡(山東)	設齋會惑眾
509	沙門劉惠汪			涇州(甘肅)	聚眾謀反
510	沙門劉光秀			秦州(甘肅)	
514	沙門劉僧紹	淨居國 明法王		幽州(河北)	
515	沙門法慶	大乘	4個月	冀州(河北 冀縣)	
517	大乘餘黨			瀛州(河北 河間)	
516-7	法權	月光童子 劉景暉		延陵(山西)	

以上佛教匪中，最兇殘的是 515 年，號稱「大乘賊」的沙門法慶。法慶以「妖幻」說服冀州渤海郡的豪族李歸伯，李率領家族與鄉民共同擁戴法慶為主，法慶自號「大乘」，而李被封為「十住菩薩平魔將軍」與「定漢王」。由於李歸伯是地方上的名望家族，其

號召力自然大，因此大乘賊眾高達五萬餘名，不僅破壞寺院、斬戮僧尼、燒毀經像，並呼出「新佛出世，舊魔除去」的口號，且稱「殺一人為一住菩薩，殺十人為十住菩薩」。大乘法慶本性殘暴，據《魏書》卷 89〈谷楷傳〉云：「以酷暴為名，時人號曰瞎虎」，並以惠暉尼為妻。515 年六月大乘賊起義，肅宗孝明帝命元遙為總帥，以步旗十萬大軍，至九月歷經四個月才梟除。但一年多之後，於 517 年正月，《魏書》〈肅宗紀〉「大乘餘黨復相聚結，攻瀛州，刺史宇文福討平之」。法慶以佛教經典中的「十住菩薩」為號召，並利用百姓期待太平盛世的心理，推出「新佛出世」的愚民政策，此有可能隱含著他就是「新佛」，這與彌勒佛出世的期待相吻合。因此，此大乘賊無異是「彌勒教匪」的同類。

在西晉時代竺法護已譯出《月光童子經》或《申日經》、《菩薩說夢經》(即大寶積經中淨居天子會)與《彌勒成佛經》，經中的淨居天、月光童子、新佛出世、十住菩薩等術語都被這些匪賊取之為惑眾的藉口。在《菩薩說夢經》中淨居天眾與兜率天眾問佛有關菩薩的行徑，佛陀教示如何趣向十地菩薩。³⁵ 因此在上表 514 年劉僧紹以「淨居天明法王」自稱，此「明法王」應該有轉輪聖王的涵義。又 516 年月光童子之亂，法權奉九歲的男童為月光童子，月光童子

³⁵ T.11/310, pp.80-91

的降臨代表太平盛世的實現的，因此法權假借月光童子實現太平盛世的理想惑眾而反叛。

除了上面的佛教匪徒之外，尚有幾件似乎與佛教有關連的叛亂。在幽州(河北)的聚眾謀反，於高祖駕崩，世宗即位之初，太和 23年(499)，幽州百姓王惠定，自稱「明法皇帝」，被刺史李肅捕斬之。同在幽州，又同以「明法皇帝」或「明法王」自稱，只是 514 年的沙門劉僧紹再冠上「淨居國」罷了，此兩件在同一地區，事隔15年的叛亂，應該是不無關係吧！另二件則在正始 3年(506)秦州(甘肅)的王法智，與涇州(甘肅)的陳瞻，秦州與涇州都是同在甘肅省的東部，這與上表 509、510年在甘肅省劉惠汪，劉光秀的反亂，佔地域之便，應該是有關連，只是這兩位未冠上「沙門」罷了，但惠定、法智是佛教中經常使用的名字。致於這三位的謀反原因並未詳載於《魏書》，簡單列表如下：

年代	姓名	叛徒自稱	地區	相關性
499	王惠定	明法皇帝	幽州(河北)	似乎與514年的劉僧紹相關
506	王法智		秦州(甘肅)	似乎與510年的劉光秀相關
506	陳瞻		涇州(甘肅)	似乎與509年的劉惠汪相關

由以上佛教匪徒的造反中得知，月光童子與彌勒菩薩都是佛經中的救世主，由這些叛亂不難想像，在天災人禍中百姓渴望太平的

殷切，而佛教僧團的安定與包容，足以讓不肖份子潛入，藉佛教「慈悲救世」的精神，利用愚民的心態而惑眾。由這些佛教術語的被引用，亦可得知佛教經典、教義與術語在當時普遍被接受的程度了。百姓對彌勒佛的期待，靜態的就呈現於雕像中；動態的、積極的就表現在「救世主」之名的叛亂裏，可見 402 年至 520 年之間，應該是彌勒信仰大盛的期間吧！但這些都是發生在道安圓寂(385)之後了，因此筆者懷疑「道安願生兜率」之說的可靠性，以下筆者將逐次探討之。

四. 中國佛教彌勒信仰之肇始

最早把「彌勒菩薩」這個名稱傳入中國佛教的似乎是後漢安世高(148-170年間譯)的《佛說大方等要慧經》，該經述及彌勒問佛有關菩薩不退轉法，佛云：「菩薩有八法具足，疾速得無上一切智地，何謂為八，一者內性清淨，二者所行成就，三者所施成就，四者所願成就，五者慈成就，六者悲成就，七者善權成就，八者智慧成就」。³⁶ 其次即是支謙的《了本生死經》，據《法經錄》的記載，

³⁶ T.12/348, P.186b. 但依《僧祐錄》記載，安世高只譯 34 部凡 40 卷，而該《要慧經》是缺譯者的失譯經，見 T.55/2145, PP.6b,29c，似乎不是大正藏所記的 95 部，見《法寶總目錄》No.1，P.657b.

它與《異了本生死經》、《稻竿經》是同本異譯。³⁷《稻竿經》中世尊為彌勒開示十二因緣法，並云：「見十二因緣即是見法，見法即是見佛」，彌勒之名明確的出現在該經。³⁸雖然是同本異譯，但在《了本生死經》彌勒之名並未出現於經文中，該經雖仍然談及十二因緣之法，但世尊為舍利弗等比丘所開示。³⁹以上幾本經典雖然提及「彌勒菩薩」之名，但均未談及「往生兜率」或「彌勒成佛」等事。爾後，竺法護的《彌勒成佛經》與《彌勒本願經》譯於 265-308 年間，才開始談及彌勒成佛之事。於《彌勒本願經》中彌勒問佛「菩薩有幾法行，皆棄諸惡道，不墮惡知識中」，世尊開示「菩薩十法行，棄諸惡道，不墮惡知識中」等等，並未提及兜率與成佛之事。另竺法護譯的《彌勒成佛經》顧名思義是描述彌勒下生成佛時的殊勝，可惜早就遺失了，並非是大正藏 No.453 所集的《彌勒下生經》。⁴⁰然道安的時代此竺法護譯的成佛經應該是還流通著，⁴¹道安是有可能讀過此經。又《增一阿含經》卷四十四完整的述及

³⁷ T.55/2146, P.118c. 依《僧祐錄》，《了本生死經》是支謙譯，但道安所撰的序文中，並未提及譯者，只云「支恭明為作注解探玄暢滯」，恐怕也是本失譯經。T.55/2145, PP.7a,45b.

³⁸ T.16/709, PP.816-818

³⁹ T.16/708, PP.815-816.

⁴⁰ 詳情請見本文第二節「彌勒經典的翻譯與流佈」。

⁴¹ 日人小野玄妙所收集的道安著的《綜理眾經目錄》中，竺法護所譯的此兩本彌勒經都被收入，因此道安應該知道此兩部經，見小野玄妙，《佛教經典總

彌勒成佛的盛況，倘若道安真的無因緣讀到竺法護的譯本，至少增一阿含中的彌勒成佛的經文也應該是看過的。因為他曾於 384 年請曇摩難提 (兜佉勒國 Tukhara 人) 譯《增一阿含經》，雖然現存的《增一阿含經》是道安圓寂後僧伽提婆 (罽賓 Kasmira 人) 於 397 年再重譯，兩譯者都是同一時代來自西域的僧人，所譯的原文經本應該不會有太大的差異。因此至少在道安的時代，「彌勒下生成佛」之說已經是流傳著，歷經一百年左右，才会有 483 年雲崗石窟中最早的造像銘文的出現，與 495-500 年間龍門石窟有最早的彌勒佛像的產生，甚至第五世紀末時的佛教匪徒的謀反。總之，「彌勒成佛說」在西晉時代就存在了，但「往生兜率」聽聞彌勒菩薩說法的觀念何時才傳出呢？

「兜率天」這名詞對佛教徒應該並不陌生的，但「兜率」是什麼意思呢？可能就鮮少有人注意。「兜率」這個術語是由梵文字 Tuṣita 音譯而來的，Tuṣita 是由 Tuṣ 演變成的。「Tuṣ」的原義是「contented、satisfied、gratified」，即「滿足、滿意、感激」之意。⁴²所以「兜率天」漢文義譯為「知足天、妙足天、喜樂天、喜

論》，P.454b，臺北：新文豐出版公司，1983。

⁴² Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 1990, Motilal Banarsidass Publishers, P.452。

足天…」等等，⁴³ 兜率天即是欲界六天中的第四天，該天「於五欲境，知知足故」，所以稱之為「知足天」。⁴⁴ 雖然也稱之為「知足天」或「喜足天」，但「兜率天」可能是多數人對它認知的術語，然而這語詞是否有它在翻譯史上的發展呢？

早在漢桓帝時安世高譯的《轉法輪經》(148-170年間譯)中提到佛轉法輪時，諸天遍聞，「兜術天」亦是其中的一天。⁴⁵ 其次，西晉時譯的《佛般泥洹經》(白遠，字法祖，290-306)下卷述及：「大迦葉及諸羅漢...并王臣民，終當生**兜術天**上彌勒所，彌勒成佛，第一說經，九十六億比丘得羅漢....」。⁴⁶ 另在西晉法炬 290-306 間譯的《難提釋經》亦用「兜術」的譯詞。⁴⁷ 乃至東晉時 397年的《增一阿含經》也是使用「兜術天」之詞。⁴⁸ 甚至在法顯《高僧法顯傳》(399-418)中仍然採用「兜術天」。⁴⁹ 因此，在東晉末年 *Tuṣita* 應該還是延用早期安世高與竺法護的譯詞「兜術天」。直到後秦佛陀耶

⁴³ 「鰥史多天，後身菩薩於中教化，多修喜足，故名喜足」，T.26/1530,

P.316c.

⁴⁴ 見《三藏法數》，台北：華藏講堂，1986，P.277b.

⁴⁵ T.2/109, P.503c.

⁴⁶ T.1/5, P.174c.

⁴⁷ T.2/113, P.506b.

⁴⁸ T.2/125, PP.549c,590b.

⁴⁹ T.51/2085, P.865c.

舍等譯的《長阿含經》(412-413)才出現兩個不同的譯詞「兜率天」和「兜率陀天」。⁵⁰ 由以上所列的經典譯詞得知，從第二世紀中葉到第五世紀初年，中國佛教界還是以「兜術天」稱之，直到道安之後的姚秦時代，這名詞才漸漸的由「兜術天」轉成「兜率陀天」，但在唐朝玄奘的時期卻以「鰥史兜多天」稱之，⁵¹ 最後還是回歸為「兜率天」，乃至現今的佛教界仍然稱之為「兜率天」。

其次，在中國佛教何時才開始有「生兜率天」的信仰呢？在《生經》(285年竺法護譯)卷四的〈五百幼童經〉中述及五百幼童戲水而溺斃，世尊告諸父母：「此兒五百世，宿命應然，今雖壽終，生**兜術天**，皆同發心，為菩薩行.....見彌勒諮受法誨」。⁵² 另在《正法華經》卷十〈樂普賢品〉(286年竺法護譯)中亦云：「一心勤修正法華經，書持經卷，常當思惟，一切不忘，...。臨壽終時面見千佛，不墮惡趣，於是壽終生**兜術天**，在彌勒佛所，成菩薩身，三十二相莊嚴其體，億千玉女眷屬圍繞。」⁵³ 不僅是命終後「生兜率天」，在東晉之前所譯的經典，「生忉利天」也大有例子可尋。例如《六度集經》(吳 251康僧會譯)卷三述及佛陀的前身為和默王時，

⁵⁰ T.1/1, PP.3c,16a,34a,132c.

⁵¹ T.50/2052, P.216c, T.50/2053, P.234a.

⁵² T.3/154, P.95b.

⁵³ T.9/263, P.133b,c.

「王後壽終，如強健人，飽食快臥，忽然上生**忉利天**，其國人民奉王十戒，無入地獄餓鬼畜牲道中者，壽終魂靈皆得**上天**」。⁵⁴此乃國王與百姓奉行十善而皆「生天」的例子。另外一則普為佛教徒所知的故事，是佛母命終後生忉利天，佛陀上天為母說法九十日。⁵⁵以上幾個例子都是「生天」的觀念，可見在印度佛教中早就有「生天」的觀念，而且是在佛陀時代就有了，所以佛母逝世後會生天，佛陀亦升天為其母說法。又此「生天」的觀念也早在第三世紀已傳入中國，在「淨土」思想未形成之前，中國佛教的僧眾與教徒應該會有生天的理想。

總之，西晉時代，即第三世紀末年，「生天」的觀念已存在中國了，而且「上生兜率」的觀念也已傳進來了。然而「上生兜率」是這一期生命結束後的輪迴，還是，還有其他的用意呢？在支謙於三國時代 223-253 年間譯的《惟日雜難經》中述及：「阿羅漢不而 (= 為)解，便一心生意，上問彌勒」，⁵⁶所以「阿羅漢上生兜率向彌勒請示法義」的理念，也是早在三國時代已經傳進中國了。難怪在道安撰的〈僧伽羅刹經序〉中就提到：「僧伽羅刹 ...尋升**兜術**與彌勒大士高談，彼宮將補佛處，賢劫第八以建元二十年 (384)，罽賓沙

⁵⁴ T.3/152, P.11c.

⁵⁵ T.3/156, P.136c

⁵⁶ T.17/760, P.608c.

門僧伽跋澄，齋此經本，來詣長安...佛念為譯...余與法和對校定之」。⁵⁷道安不僅知道「上生兜率」，而且還知道「升兜率與彌勒談法」之事，並仍以「兜術天」的術語稱呼。因此，在「往生淨土」的觀念未形成之前，由於經典的翻譯與流傳，在第四世紀之前，「生天」的觀念應該普遍為中國佛教徒所接受的。雖然道安知道「上生兜率」之事，但他真的「立誓願生兜率」嗎？

五.道安法師立誓願生兜率之疑

早慧皎的《梁僧傳》(497-554)約四十年的僧祐(445-518)撰寫了32篇的僧傳收集在《僧祐錄》中，道安的傳記亦是其中的一篇，此篇可說是現存最早的道安傳。慧皎的〈道安傳〉大部份抄襲自僧祐的傳文，但增加了一些。有關「彌勒」之事在僧祐撰的傳文中隻字未提，但慧皎的〈道安傳〉卻提及：「符堅遣使送外國金箔倚像.....結珠彌勒像....，每講會法聚，輒羅列尊像.....」。⁵⁸道安在講經時會擺出此彌勒像，又關於道安的圓寂，僧祐撰的傳文只輕描淡寫的

⁵⁷ T.55/2145, P.71b.序文是「未詳作者」，但由序文中的「余與法和對校定之」，可判斷是出自道安，因為多篇道安撰的序文，都是與法和共校之。又附註欄亦載元、明版的藏經均載出自道安。該序文亦收集於本經文之前，T.4/194, P.115c.

⁵⁸ T.50/2059, P.352b.

述及：「以僞建元二十一年二月八日，齋畢無疾而卒。」⁵⁹但慧皎的〈道安傳〉卻增加了一些往生兜率的感應情節：「安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓願生兜率，後至秦建元二十一年正月二十七日，忽有異僧，行甚庸陋，來寺寄宿……安請問來生所往處，彼乃以手虛撥天之西北，即見雲開，備睹兜率妙勝之後……至其年二月八日，忽告眾曰，吾當去矣，是日齋畢，無疾而卒」。⁶⁰有關發願之說，《名僧傳抄》亦多記載了一段與隱士王嘉之事，「安嘗與嘉及弟子法遇等，於彌勒佛前，共立誓願，願生兜率。及姚萇之得長安也，嘉故在城，門階戶席皆璩舊物，巖見愴然而悲……泰元十六年(391)造彌勒像，今在玄集寺中，桓玄爲之頌」。⁶¹此資料顯示道安、王嘉與法遇三人共發誓，願生兜率，但慧皎的〈道安傳〉卻未提及王嘉，只有道安與法遇二人。介於這三份傳記中，寶唱作的《名僧傳》是彌勒情節的關鍵性資料。雖然《名僧傳》已不再復得，但日僧宗性抄寫的《名僧傳抄》卻保留了道安與其數位弟子的傳文，其中的「結珠彌勒像」、「往生兜率的感應情節」與「誓願生兜率」等情節也都記載在道安的傳文中。⁶²

⁵⁹ T.55/2145, P.109a.

⁶⁰ T.50/2059, P.353b,c.

⁶¹ 《名僧傳抄》P.13.道安與王嘉之事亦可見《晉書》卷 65，台北：台灣商務，1988，P.681。

⁶² 《名僧傳抄》收集於《卍續藏經》No.134，台北：新文豐出版公司，

《名僧傳》的撰作是比梁《高僧傳》還早，慧皎在序文中曾提出對《名僧傳》的評語：「自前代所撰多曰名僧，然名者本實之賓也，若實行潛光，則高而不名，寡德適時，則名而不高」。⁶³有名氣但未必是品德高節的僧人，這是慧皎對該傳的評語，可見他讀過該傳。又據唐《續高僧傳》〈寶唱傳〉：「年十八投僧祐律師而出家……天監九年(510)先疾復動，便發二願，遍尋經論，使無遺失，搜括列代僧錄，創區別之，撰爲部帙，號曰名僧傳三十一卷，至十三年(514)始就條列」。⁶⁴由此得知，寶唱是僧祐之徒，又《名僧傳》是撰於 510-514 年間。

《名僧傳》既然比《梁僧傳》還早，又「結珠彌勒像」等有關彌勒的事蹟都已先記載，可見慧皎撰寫傳記時，不僅部份抄錄於《僧祐錄》，也取材了《名僧傳》中的情節。因此有關道安的「願生兜率」之說應是發源於寶唱的《名僧傳》，非慧皎的《梁僧傳》。再者，寶唱是僧祐(445-518)之徒，當寶唱撰《名僧傳》時(510-514)，僧祐尚存，就以現存《名僧傳抄》中道安的傳文而論，僧祐已提過的事，寶唱未重述，寶唱大都敘述了一些有關彌勒信仰的事蹟，大

1983, PP.12-13.

⁶³ T.50/2059, P.419a.

⁶⁴ T.50/2060, pp.426b,427b.

概可說《名僧傳》只是補充《僧祐錄》未載與不足的部份吧！⁶⁵ 很奇怪的，僧祐與寶唱是同一時代的人，他們又距道安的圓寂大約只是 60-100 年左右，為何會有這兩篇差異頗大的「圓寂」插曲呢？僧祐只提道安「無疾而卒」，未提及「往生兜率」這件事。照常理推斷，越早的傳記其準確度是越高，是僧祐撰寫此傳記時，所根據的文獻或口述，根本就是無「往生兜率」彌勒等事呢？還是僧祐未知此事而遺漏呢？難到是百年後彌勒信仰興盛時，後人添加附會的故事嗎？

據前一節的討論，第三世紀時「生兜率」與「上升兜率向彌勒請法」的觀念已存在了，而且第四世紀的道安也已知道此事，然而這觀念在第五世紀是否普及呢？在《僧祐錄》所撰的傳文中〈智嚴法師傳第七〉提到：「常疑不得戒，每以為懼……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」，此件羅漢上生兜率問彌勒之事亦同樣記載於《梁僧傳》中。⁶⁶ 另一則佛陀跋陀羅 (359-429) 的傳記，《梁僧傳》記載他曾「暫至兜率致敬彌勒」，不過《僧祐錄》卻未載此插曲。⁶⁷ 從這

⁶⁵ 現存《名僧傳抄》中保留的幾篇傳文，都是與彌勒信仰有關的人與事，當然也有可能是日僧宗性只是對彌勒相關的事有興趣，僅抄每篇傳文中的部份，並未完整抄下整篇傳記。

⁶⁶ T.55/2145, P.112c. T.50/2059, P.339c.

⁶⁷ T.50/2059, P.334c, T.55/2145, P.103c.

兩人的例子得知，羅漢為智嚴 (宋元嘉四年427後卒) 入定諮詢彌勒之事，均記載於兩份傳記中。但佛陀跋陀羅「致敬彌勒」的例子，僧祐錄卻無記錄，只有載於梁僧傳，而《名僧傳》也只提：「向往兜率見子」。⁶⁸ 從以上兩個例子得知在僧祐的時代，第五世紀末，「羅漢上生兜率問彌勒」的觀念似乎很普遍了。但「往生兜率」或「上兜率致敬彌勒」的觀念似乎還鮮為人知，因此這樣的例子竟未出現在《僧祐錄》。

雖然「生兜率天」與「上生問彌勒」等觀念已存在於東晉時代，而且道安也知道此事，但這樣並不足以證明道安真的「願生兜率」，因為在東晉末年，僧人「視兜率為淨土」的觀念還未產生。當時雖有彌勒成佛相關的經典，但都只是談到彌勒下生成佛時的殊勝，對於上生兜率親近彌勒，再與彌勒一起下生成佛的觀念還未形成。直到劉宋 455年沮渠京聲譯出《觀彌勒菩薩上生兜率天經》(以下簡稱上生經) 之後，把「兜率」當做這一期生命結束後的「往生」目標，似乎才逐漸形成「兜率淨土」的雛型。僧傳中不乏「往生兜率」的實例，例如《僧祐錄》卷十二亦載了三篇龍華像會集：「宋明皇帝(在位465-471) 初造龍華誓願文，京師諸邑造彌勒像三會，齊竟陵文宣王龍華會記」。⁶⁹ 這三篇龍華會誓文與記文，都是祈求參

⁶⁸ 《名僧傳》P.19.

⁶⁹ T.55/2145, P.92b.

與彌勒下生時的龍華盛會，此乃 455 年《上生經》譯出後，宋、齊時代出現的文稿。又在梁朝傅歙（傅大士 507-583）自云從兜率而降是彌勒的化身，並自稱是善慧大士。⁷⁰ 另在《名僧傳抄》中也記載不少在東晉之後到梁朝期間，僧人願生兜率的事蹟，例如齊代惠隆建彌勒寺，齊朝僧副「生兜率懃慈氏」，「惠攬入定見彌勒事」等等。⁷¹ 可見齊梁時代「往生兜率」的風氣是挺盛的，也許是《上生經》譯出後的發酵作用吧！

從這思想發展的過程中得知，道安處於第四世紀的中葉，「彌勒信仰」還是未興盛，雖然當時「生天」---「生兜率天」與「彌勒成佛」的觀念已存在了，但「視兜率為淨土而願往生」的觀念還未形成，道安亦無具體的前例可依尋。又《僧祐錄》中最早的道安傳文也無記載他「願生兜率」的說法，有關他的「兜率」與「彌勒」等的情節，最早是出現在梁朝的《名僧傳》中，那是道安滅後百餘年，也正是「彌勒信仰」興盛的時期，當寶唱撰寫傳文時所依的資料或口述，難免有依其時代的潮流而添加色彩的可能性。因為道安在當時是個「名人、高僧」，連鳩摩羅什都尊他為「東方聖人，恆

⁷⁰ 見 卍續藏經 No.120，《善慧大士語錄》P.1.另有關彌勒化身，傅歙的詳細研究見筆者的論文，B.H.Hsiao, *Two Images of Maitreya—Fu His and Pu-tai Hoshang*, Ph.D thesis, SOAS, University of London, 1995。

⁷¹ 見《名僧傳抄》，PP.27,30,31.

遙而禮之」，亦感歎「恨不相見，甚悲悵焉」，⁷² 其圓寂之事理應立即爭相走告才對，為何他圓寂半個世紀後的僧祐，為他撰傳記時僅云「齋畢無疾而卒」。再者，僧祐是個德高望重的「律師」，「乘輿入內殿，為六宮受戒」，又智藏等法師「皆崇其德」。⁷³ 甚而，《僧祐錄》的〈道安傳〉之末附有〈法和傳〉，文末提「時人謂之知命」，⁷⁴ 僧祐會為道安之友法和記上時人對他的評語，說他「知命」，既然僧祐有記錄時人評語的習慣，為何沒有記載時人對道安的評語呢？何況道安比法和更有名望，恐怕當時沒有「願生兜率」之傳說吧！僧祐是不可能撰寫不實的事蹟，或許可能他認為這些傳言不足以採信，或者這些道安的往生情節他根本不曾耳聞。無論如何，從《名僧傳》與梁《高僧傳》之後，後代的佛教文獻都視道安為「彌勒信仰」的鼻祖，若僅依這些後代的文獻資料而言道安真的「上生兜率」是相當牽強的。⁷⁵ 依筆者之見，道安「願生兜

⁷² T.55/2145, P.109a.

⁷³ T.50/2059, P.402c.

⁷⁴ T.55/2145, P.109b.

⁷⁵ 印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》中提到：「釋道安發願上生兜率見彌勒，就是依當時上升兜率問彌勒的信念而來。」台北：正聞出版社，1982, P.154. 另一文 Jan Nattier 亦提，“Tao-an turned to Maitreya for help with difficult scriptural passages。(道安轉向彌勒，是求之解決經典中的困難點)”，該句載於 *The meanings of the Maitreya Myth* 一文，收於 *Maitreya, the Future Buddha* 書中，Cambridge University Press, 1988, P.29.

率」之說的可靠性，是令人質疑的，筆者在下一節中將從他的修學背景再作另一層次的討論。

總而言之，第二世紀中葉「彌勒菩薩」之名已傳入中國，第三世紀中葉之前「生天」與「上升兜率請法於彌勒」的觀念也已出現了。在第三世紀末時「生兜率」與「彌勒下生成佛」的經典亦由竺法護譯出，所以此段期間彌勒下生成佛的期待正在蘊釀中。一直到了第五世紀中葉《上生經》傳入後，幾乎孕育三個世紀的「彌勒信仰」可說是到了齊朝漸興盛，且到了梁代達到第一波的高潮，所以才會有梁朝傅大士的自稱彌勒的化身，與梁《名僧傳》中不少「往生兜率」的實例。但有廬山慧遠「西方彌陀」信仰的提倡，「兜率彌勒」的信心似乎也受到衝擊而漸式微，然而到了唐朝，受玄奘的重視之後，「彌勒信仰」又再度的抬頭，才會有中唐之後兩個「淨土」勝劣比較之爭了。

六. 中國早期彌勒信仰的僧尼行徑

I. 譙國戴逵的生平與彌勒信仰的疑點

依現存的文獻提到有關彌勒菩薩的感應，最早的似乎是晉朝，據《法苑珠林》(唐 668年道世作) 卷16的〈感應緣〉，第一個即是「晉譙國戴逵」，第二個才是「晉沙門釋道安」。有關戴逵的事蹟述及：

「譙國戴逵字安道者，……宅性居理游心釋教……作無量壽挾侍菩薩，研思致妙精銳定製，……迎像入山陰之靈寶寺，……遂撮香而誓曰，若使有常復睹聖顏，如其無常願會彌勒，既而手中之香勃焉自然……逵第二子顥字仲若，逵每製像常共參慮，濟陽江夷少與顥友，夷嘗託顥造觀世音像，夢有人告之，江夷於觀世音無緣，可改為彌勒菩薩……尋二戴像製歷代獨步，其所造甚多並散在諸寺……」⁷⁶

戴逵造菩薩像，發願無常到來之時(往生時)願見彌勒，又戴顥替友人造彌勒菩薩像，也許此二戴造彌勒像之故，《法苑珠林》與宋臨川康王撰的《宣驗記》均把他編入彌勒的感應事項中。但《晉書》〈隱逸〉列傳 64亦收集戴逵的傳記，卻隻字未提造佛像和其彌勒信仰之事。傳記云：

「戴逵字安道，譙國人也，少博學，好談論，善屬文，能鼓琴，工書畫，其餘巧藝靡不畢綜……性不樂當世，常以琴書自娛……武陵王晞聞其善鼓琴，使人召之，逵對使者破琴曰：戴安道不為王門伶人。……孝武帝時，以散騎常侍，國子博士累徵，辭疾不就，郡縣敦逼不已，乃逃於吳國……」⁷⁷。

此外，傳文也摘錄了一段戴逵的著作，論中述及儒家尚譽，道家去名的問題，但卻未提及佛家的任何觀點，雖然提到「行道之

⁷⁶ T.53/2122, p.406ab.

⁷⁷ 《晉書》〈隱逸〉列傳 64, pp.2457-2459.

人……求其用心之本，識其枉尺直尋之旨，採其被褐懷玉之由」。此意即「行道」的人要探其本源，道家的修行亦可稱行道，其文詞中沒有佛家的任何的名相。由傳文可知戴逵博學、善文、性高潔，不為威武權勢所屈，又通琴鼓、書畫、巧藝，是有可能造菩薩像，但整篇傳文中並沒有他「願會彌勒」的信仰跡象，不禁令人懷疑《法苑珠林》記載的可靠性。

至於戴逵的年代問題也值得一提，《法苑珠林》未提及他的年代，但把他置於道安之前，此表示他應早於道安。據梁《高僧傳》〈道安〉傳，道安圓寂於「晉太元十年，年七十二」，⁷⁸其生年即是 314-385 年。雖然《晉書》戴逵傳也未肯定其年代，但傳文末又載：「太元二十年，皇太子始出東宮，太子太傅會稽王道子……王珣又上疏曰，『逵執操貞厲，含味獨游，年在耆老，清風彌勁……宜下所在備禮發遣』會病卒。」孝武帝則是晉第十三主，享年 35 (362-396)，執政 24 年 (373-396)，太元二十年(395)即是孝武帝的年號，該年太傅等人上疏，應備禮以表其高節，之後戴逵就病卒了，逝世於太元二十年或之後幾年就不得而知了。因此戴逵應該在 395 年之後逝世的，而道安圓寂於 385 年，故在彌勒信仰上戴逵應晚於道安，非《法苑珠林》所載早於道安。

⁷⁸ T.50/2059, p.353c.

另外《晉書》提及戴逵在孝武帝時因父疾而辭官，但郡縣逼迫而逃於吳國，然會稽內史謝玄上疏帝王賜他回國，傳中有關戴逵逃往吳國一事頗有疑問，晉朝之前是三國鼎立的時代，魏、蜀、吳國。蜀國劉備於 221 年建都於四川成都，其子劉禪 223 年繼位，但於 263 年為魏所滅。而魏國於 202 年曹丕建都於河南洛陽，但於 265 年為司馬炎篡位滅魏，立國為西晉建都於洛陽。吳國則由孫權於 229 年建都於建鄴 (江蘇南京)，卻於 280 年為晉世祖武帝所滅。然西晉原建國於北方的河南洛陽，由於永嘉之亂之後，洛陽淪陷，孝愍帝被迫遷都於陝西長安，四年後 316 年被殺，中宗元帝於 317 年建都南方，即是原吳國之都的建鄴 (江蘇南京)。⁷⁹戴逵時代的孝武帝，國都仍然在建鄴。這兩篇有關戴逵的文獻都同樣記載他是譙國人，譙郡是後漢所置，即今安徽省亳縣，三國時代魏國屬譙郡，晉亦同，⁸⁰有可能魏國在晉的時代亦稱譙國，所以戴逵可能來自三國時代的魏國人。若戴生於晉朝，又於孝武帝時當官，官期應是 373-396 年間，此段期間吳國之境早於 280 年歸晉所有，所以即使戴逃到吳境 (江東地區—江蘇、浙江、福建、江西)，也是歸晉所管，不須孝武帝下令請之回國。但《晉書》傳記中經常提到吳國、吳人，「吳，

⁷⁹ 有關三國與晉的朝代，帝王與年代，請參閱賈虎臣，《中國歷代帝王譜系彙編》，台北：正中書局，1985。秦可喜，《本國歷史地圖與系統表》，台南：中國青少年出版社，1985。

⁸⁰ 譙郡，見《中文大辭典》No.8, p.1141，台北：中國文化大學出版部，1993。

地名，江蘇省古為吳地，因別稱曰吳，蘇州城也。」⁸¹ 因此，吳國應以地點為稱，即是吳地，並非另一國家。

由不同的文獻對戴逵的記載，不難看出後代的資料對前人的敘述，難免疏於查證而有所缺失。據較可靠的官方資料《晉書》的記錄，戴逵只不過是個高風亮節的隱士罷了，但劉宋時代的《宣驗記》已記載其感應事蹟，難怪唐朝的《法苑珠林》也是照本宣科的將他列入「彌勒的感應篇」。除了戴逵，道安也是《法苑珠林》的作者道世筆下的一位「彌勒的感應者」，其傳文內容也是相似於前面所提的幾篇傳記。所以由戴逵的例子，大概也可窺探出道安「彌勒感應」的準確度了吧！

II. 道安的修學過程與其彌勒信仰

除了戴逵之外，有關彌勒信仰的僧人記載，現存最早的文獻就是《僧祐錄》中的傳記，此外較完整的可說是梁《高僧傳》，但它提及與彌勒有關的高僧卻不多，除了卷五道安與其數位徒眾之外，則只有佛陀跋陀羅曾「至兜率致敬彌勒」；⁸² 另即是智嚴的得戒是經由一羅漢比丘「入定往兜率宮諮彌勒，彌勒答云得戒」的印證而

⁸¹ 吳國，吳地，見《中文大辭典》，No.2, p.597

⁸² T.50/2059, P.334c.

已。⁸³ 故探討初期的彌勒信仰，只能由道安與其徒眾們的修學背景中了解，首先，對道安一生的修學狀況，與思想傾向先討論。

A. 道安的修學狀況

在上一節中已依不同的文獻討論了道安「願生兜率」之說的準確性，但仍然無法釐清事實，本節將由道安的修學背景，來窺探其彌勒信仰的端倪。有關道安的生平與著作，日人宇井伯壽在《釋道安研究》中曾敘述，但該書並未探討道安的彌勒信仰。⁸⁴ 據梁《高僧傳》中〈道安傳〉的記載，道安「姓衛氏，常山扶柳人，家世英儒，早失覆蔭，為外兄孔氏所養」，⁸⁵ 河北人氏，早失父母，為表兄養大。12歲出家，由於「形貌甚陋」被師「驅役田舍」，在田裏工作數年之後才向師長啓求經書，「師與辯意經一卷」。《辯意經》亦稱辯意長者子經，或長者辯意經，現存於大正藏第14冊

⁸³ T.50/2059, P.339c.

⁸⁴ 宇井伯壽，《釋道安研究》，東京：岩波書局，1956.

⁸⁵ 衛姓，春秋時國名，在今河北省南部和河南省北部一帶。《中文大辭典》No.8, P.572. 常山郡--晉冀州常山郡，冀州屬河北省。扶柳-東漢屬冀州安平國，晉因之，今河北省冀縣西南60里。見《中國地名大辭典》，pp.76, 377, 北平：1930。外兄-姑舅之子及從母之子，《中文大辭典》No.2, P.1368. 道安即由母系的表兄養大。

No.544經，譯者是後魏 500-515年間的法場，由於時間上的差異，乍看之下，該本似乎不可能是道安當時的讀本。

據《僧佑錄》卷三〈新集安公失譯經錄第二〉中「安公舊錄」記載有134 經是「莫詳其人，又關涼二錄並闕譯名」：「《長者辯意經》一卷 舊錄云辯意長者子經」，即是此「闕譯名，今並有其經」。⁸⁶ 所以該經在道安乃至僧佑時代，第四至第六世紀間，即是缺失譯者的經本。然而在《法經錄》卷三：「《辯意長者子所問經》一卷，一名長者辯意經，魏太安*年竺法護譯」，而且是「大本無虧」的完整本，⁸⁷ 很奇怪的，竟然在《法經錄》中把它列為是竺法護的譯本。但從 602年的《仁壽錄》之後的經錄都把《辯意長者子所問經》一卷，視為「後魏世法場譯」。⁸⁸ 此外，唐朝智昇在《開元錄》卻已發現了疑問：「沙門釋法場未詳何許人也，亦以宣武帝時於洛陽譯辯意經一部，晉時道安出家數載方啓師求經，師創付辯意經一卷……東晉之時辯意經已行於世，如何至魏宣武始云法場出也」。⁸⁹ 可見在唐朝開元年間(713-741) 這本《辯意經》譯者之謎已展開了。該經從晉代的失譯者、隋朝的掛名譯者竺法護，乃至法場，至今仍無法解

⁸⁶ T.55/2145, P.17b.

⁸⁷ T.55/2146, P.128b,c.

⁸⁸ T.55/2147, P.154b.

⁸⁹ T.55/2154, P.540ab.

謎，既然法場未知何許人，其譯本仍被懷疑，因此現存的這本《辯意經》亦有可能是道安當時的讀本，雖然它有譯者之謎的遺憾，我們仍然可依現存的經文窺探它對道安的彌勒信仰是否有影響。

《辯意經》是佛陀為舍衛城中大長者子，名曰辯意，開示如何「得離三途，永處福堂」，佛陀解說生天、生人、墮地獄、墮餓鬼、墮畜生與生得人間中的尊貴、卑賤等等的不同因緣的因果教義，經後世尊又云：「有行斯經奉持諷誦宣傳後世，令人受持者，是人如侍我(=持佛) 身福無有異，誦斯經者當為彌勒佛所授決，如來廣長舌所語無有異。」⁹⁰ 很明顯地，這本道安第一次接觸的經典，不僅闡述了初學者應學的因緣果報法則，亦教示了奉行此經的教義，會得「彌勒佛」的授記，(將來成佛的彌勒菩薩)因此，彌勒佛的觀念應該早在他出家的早年已植入了。

道安讀完第一本《辯意經》之後的次日，又向其師乞求其餘的經典，其師再給予《成具光明經》一卷，該經亦名成具光明定意經、成具光三昧經、成具光明三昧經，是後漢中平二年 (185) 支曜譯，現收集於大正藏第十五冊 No.630經。該經是佛陀在迦維羅衛國精舍，有貴姓子(長者子) 名曰善明問佛，佛為四眾弟子開示「定意

⁹⁰ T.14/544, P.840a.

法」，亦名「成具光明」。經云：「若能履行一日至七日，其功德福不可譬喻.....今得修行，行之，如彈指頃，長離三惡道，功德漸滿疾逮至佛.....當淨行百三十五事，乃得入此定耳」。繼之，佛陀又開示：「廣忍者，若人罵我，計從聲出音來，到此觀了無形本音所來，出於心意，觀于心意亦復無形。.....觀其所起察其所滅.....」，「遠身行，離口過，除意念，盡三穢，卻六患.....不念善，不念惡，不惟好，不惟醜，不念苦，不念樂.....。何謂四要，佛要，法要，空要，滅要...」。經文闡述觀緣起生滅，並由 135 種法門中得此「定」，又「及書持經卷供養作禮者，當有十二大神擁護之」。⁹¹ 很顯然的，該經是由觀緣起生滅而進入不分別，乃至得定的境界，故經名是「定意(念)」經，但並未提及有關彌勒信仰之事。《辯意經》與《成具光明經》在道安傳中特別提出，又是他初看佛經的最先兩本，一本是因果法則及得彌勒授記的信仰型的經典，另一本則是觀生滅、斷惡、不分別而定住意念的禪觀經典。因此，不難想像這兩種教義：彌勒信仰與禪觀，應該對道安一生的修行有深遠的影響。不僅是《成具光明經》，道安亦隨太陽竺法濟與并州支曇聽講《陰持入經》的禪觀經典，安「從之受業」，道安隨之學此法門。有關道安修學《陰持入經》之事，將於下面「道安的禪觀思想」再詳述。

⁹¹ T.15/630, PP.451-458.

除了出家師父外，道安曾經親近佛圖澄，並「事澄為師，澄講，安每覆述」，道安聽佛圖澄講經後再為眾人覆講，可見他頗受佛圖澄的器重。佛圖澄一向以「神通」出名，慧皎在《高僧傳》中把他編入〈神異〉篇中，傳中提及：「少出家，清真務學，誦經數百萬言，善解文義。.....西域咸稱得道，以晉懷帝永嘉四年來適洛陽 (310)，志弘大法，善誦神咒，能役使鬼物，以麻油雜胭脂塗掌，千里外事皆徹見掌中.....」；又「釋道安，中山竺法雅，並跨越關河聽澄講說，皆妙達精理，研測幽微」。⁹² 傳文大都述及佛圖澄以神通度化石勒、石虎與咒願之事，又云他「卒於晉穆帝永和四年 (348)」「春秋一百一十七 (232-348)」，他來到中國洛陽已是 79 歲高齡的「得道」高僧，到中國只是弘揚大法，因此傳文未提及他的修行方式。佛圖澄不僅精通神咒，也善解經文的義理，也難怪道安「事澄為師」，有關道安親近佛圖澄之說，均記載於兩人的傳文中。一個精通咒術者必通禪定，由禪定中引發神通，傳文並未記載道安隨佛圖澄學何經典，但佛圖澄以「神通」出名，不難揣測他應該會教導他人有關「禪學」之類的經論吧！

《高僧傳》中道安的傳文，除了開頭敘述他的修學過程之外，接著即提及他與同學竺法汰到飛龍山，⁹³ 遇見同參僧先與道護，四

⁹² T.50/2059, PP.383b、387a.

⁹³ 飛龍山一在湖北麻城縣北 30 里，其南為薄刀峰仙姑洞，另一則在浙江泰順

人在山中「乃共披文屬思，妙出神情」的相處一段時間。此段山中的生活應該是道安閱讀經論、禪思靜慮的潛修歲月，此後他又到「太行恆山創立寺塔」，⁹⁴ 靜修一段時間之後到恆山創立道場。直到「年四十五復還冀部住受都寺，徒眾數百，常宣法化」，可見他在45歲之前都住在北方—河北地區，修學、潛修、弘法、度眾。當時河北、河南地區於319年為後趙石勒所佔，直至351年，後主石祗為晉穆帝所滅。在「石氏之末，國運將危」石虎去世(349)，其子石遵即位，半年後為石冉閔所殺，道安當時遇此「冉閔之亂」乃率眾南下，「南投襄陽，行至新野，謂徒眾曰，今遭兇年，不依國主則法事難立」。⁹⁵ 亂事中弘法修行均非易事，所以道安將徒眾們分為三路：「令法汰詣楊州，曰彼多君子好尚風流」，楊州即是江南地區，⁹⁶ 江南地區的文人墨客喜好談玄說妙，法汰精通法義，適合

縣城東，陵谷蜿蜒如飛龍。筆者認為此山應是湖北省的飛龍山，因為道安是河北人，佔地緣之便的可能性較大。見《中國歷史地名大辭典》No.5, P.2144, 東京:1980

⁹⁴ 太行恆山—在河北曲陽縣西北，即大茂山，太行山跨過河北、山西、河南三省。見《中國歷史地名大辭典》，No.2,P.712.

⁹⁵ 襄陽- 在湖北鐘祥縣西北280里，屬襄陽郡。《中國歷史地名大辭典》，No.4,P.1771. 新野- 在河南南陽縣南百20里，漢置，屬南陽郡，在河南省，《中國歷史地名大辭典》，No.2,P.793.

⁹⁶ 江南曰楊州，三國吳置，治所在建鄴(後改建康，今江蘇南京市)，魏嵩山，《中國歷史地名大辭典》，P.382，廣州：廣東教育出版社，1995

到江南弘法；第二路由法和領導入山修行，「入蜀(四川)，山水可以修閑」；第三路則由道安率弟子慧遠等四百人至襄陽。道安抵達襄陽「復宣佛法」，在此地區15年，致力於注解經文、宣講放光般若等經。爾後，他在襄陽被符堅所俘，請至長安五重寺，在長安期間為阿含等經的翻譯作序，至晉太元十年(385)無疾而終，葬於城內的五級寺。藉此可以了解道安在晚年的15年間，較偏重於注經作序，那一段時間應該是一個人思想最成熟的時期，所以由他的注經與序文中，應該多少可以了解其思想趨向。

傳文云道安在襄陽15年中，深入經藏並注解了22卷的經注，如傳文述：

「初經出已久，而舊譯時謬，致使深藏(=義)，隱沒未通，每至講說，唯敘大意，轉讀而已。安窮覽經典，鉤深致遠，其所注般若、道行、密跡、安般諸經，並尋文比句，為起盡之義，乃析疑甄解，凡22卷，序致淵富，妙盡深旨，條貫既敘，文理會通」。⁹⁷

初期的經典翻譯文詞錯謬，致使深義未能表達，以致一般講經只能敘述大意或誦讀而已。因此道安深入經典的堂奧，注解了般若....等經，又條理分明的表達經義，故慧皎云「經義克明，自安始也」，

⁹⁷ T.50/2059, P.352a.

將經義表達的明白清楚是由道安開始的。慧皎在傳文中又提到從漢到晉朝經典的翻譯不少，但「傳經之人名字弗說，後人追尋莫測年代，安乃總集名目表其時人，詮品新舊，撰為經錄眾經」。道安首創撰寫經錄，記載譯經者與譯經數量，讓後代人有實錄可尋。此外，他亦制訂「僧尼軌範，佛法憲章」等僧團生活軌則。不僅如此，中國佛教的出家僧侶皆以釋為姓，也首創於道安，傳云：「四姓沙門，皆稱釋種」。此理念在《增一阿含經》裡找到印證，卷二十一云：「四大河入海已，無復本名字，但名為海，此亦如是有四姓...出家學道無復本姓，但言沙門釋迦子...諸有四姓，剃除鬚髮.....出家學道，彼當滅本名字，自稱釋迦弟子。」⁹⁸可見道安博學多聞，又能注經義、寫經序、撰經錄、制僧軌、訂釋姓等等的創舉，實不愧為智慧型的僧人啊！

B.道安的思想傾向

本節將由現存道安所撰的序文中窺探其思想形態。首先，在現存道安的序文中，依宇井伯壽的分類，其現存的序文有19篇，包含小乘禪經、律、般若、毘曇(論)、阿含，幾乎涵蓋經、律、論三藏，可見他是博學的。⁹⁹但本文僅探討其彌勒信仰的淵源，故僅依

⁹⁸ T.2/125, P.658c

⁹⁹ 宇井伯壽，《釋道安研究》，PP.52-170.

三個方向來窺探其彌勒信仰：阿含經典、般若經典與小乘禪經，藉此尋找道安是否有「往生兜率」之願。

(a) 阿含經典中彌勒下生說的啓示

由傳文中得知，道安不僅講經、注疏、編經錄、制軌範，而且也撰寫了不少的序文，由其所注的序文中多少可以看出其思想方向。在一些序文道安詳載譯經的因緣、譯者、年代、卷數和參與人員，他並親自「考正之」，提供給後代人一個清楚的記錄。首先，在道安的《增一阿含經》序中提及：

「外國沙門曇摩難提...，誦二阿含...以秦建元二十年(384)來詣長安...武威太守趙文業求令出焉，佛念譯傳，曇嵩筆受，歲在甲申夏出，至來年(385)春乃訖，為四十一卷，分為上下部，上部二十六卷全無遺忘，下部十五卷失其錄偈也...」¹⁰⁰

道安的序文提及譯者曇摩難提，全經上、下兩部，共41卷，上部完整，而下部卻遺失某些記錄與偈文。但大正藏所收集的《增一阿含經》是397年僧伽提婆所譯，共51卷，這多出的10卷，也有可能初譯中下部所遺失的部份。根據大正藏該經的附註，該經的宋、

¹⁰⁰ T.2/125, P.549a, T.55/2145, P.64b.

元、明本都記載曇摩難提譯。¹⁰¹但在經錄中該經譯者與卷數，在不同的朝代就有不同的記錄，誠如《僧佑錄》記載：

「增一阿含經三十三卷，中阿含經五十九卷，右二部，曇摩難提……難提口誦胡本，竺佛念譯出」，¹⁰²

此處增一阿含只有33卷。另在《法經錄》亦提：「增一阿含經五十卷 前秦建元年沙門曇摩難提譯」，¹⁰³此卻言曇摩難提的譯本是50卷，非道安所載的41卷，可能隋朝已是模糊了難提與提婆的譯本了。但在隋朝的《長房錄》(597撰)卻出現了第二譯：

「中阿含經六十卷 隆安元年(397)十一月於東亭寺出，至二年(398)六月訖，道祖筆受，第二譯，與曇摩難提譯本大不同，見道祖錄。

增一阿含五十卷 隆安元年(397)正月出，是第二譯，與難提本小異，竺道祖筆受，卷或四十二，三十三無定，見道祖，寶唱錄。

阿毗曇心四卷 太元十六年(391)在廬山為慧遠出，道慈筆受。

三法度論二卷 太元十六年於廬山出，別錄云一卷，與曇摩難提出者大同小異

教授比丘尼法一卷 見別錄亦在廬山出

右五部合一百一十七卷...罽賓沙門僧伽提婆……後秦姚世渡

¹⁰¹ T.2/125, P.549b,d.

¹⁰² T.55/2145, P.10b.

¹⁰³ T.55/2146, P.127c.

江，先是廬山慧遠...請入廬嶽共出之...隆安(末)年春遊建康，晉朝王公風流名士，莫不造席，至冬為魏軍將軍東亭侯王珣，重出中增阿含等，……」¹⁰⁴

根據以上引文，僧伽提婆曾被慧遠(334-416)請入廬山譯經論，後又周旋於王公名流之中，受東亭侯之請再譯中、增一二阿含經，可見東晉時代的公侯名士亦品味佛教經論，而此二阿含經竟也受賞於公侯之間，不難想像當時此二部經被重視的程度了。

後來的經錄，例如《大唐內典錄》等也因循此錄而記載之。繼曇摩難提的第一譯之後，僧伽提婆真的也在東晉又再譯一次《增一阿含經》嗎？雖然在〈增一阿含序〉中，道安僅言譯者是曇摩難提，但在〈道安傳〉中，道安卻「請過外國沙門僧伽提婆、曇摩難提及僧伽跋澄等，譯出眾經百餘萬言」。¹⁰⁵可見道安本人亦接觸過僧伽提婆，並請他譯經，也為他撰序文如〈阿毗曇序〉等，但依現有的文獻推測，僧伽提婆並未參與《增一阿含經》的翻譯，而是曇摩難提獨譯，否則在序文中道安應該會載明，因為依道安撰序的習慣，他都是詳載翻譯過程中參與人員，例如：譯者、譯傳、筆受、

¹⁰⁴ T.49/2034, P.70c

¹⁰⁵ T.50/2059, P.354a.

考正、助校等人。¹⁰⁶ 另在〈慧遠傳〉中也提及請提婆重譯二論之事：

「昔安法師在關，請曇摩難提出阿毗曇心，其人未善晉言，頗多疑滯，後有罽賓沙門僧伽提婆博識眾典，以晉太元十六年(391)來至潯陽(江名，在江西省)，遠請重譯阿毗曇心及三法度論，於是二學乃興，并製序標宗，貽於學者。」¹⁰⁷

慧遠明白的指出曇摩難提對漢文並不精通，以致所譯的經文難以令人通達，因此才有再譯的情事。另在〈道祖傳〉提及道祖(347-419)曾與僧遷、道流等三人在廬山住七年，並在「山中受戒」，親近慧遠，「遠公每謂祖等易悟」，但英年早逝的僧遷與道流，卻「遷流等並年二十八而卒」，因此道祖為道流完成了他未完成的《諸經目錄》。¹⁰⁸ 回顧前述的《長房錄》所提「中阿含與增一阿含經的第二譯是道祖筆受，見於道祖錄」；又道祖在廬山親近過慧遠，應知 391年僧伽提婆在廬山重譯三法度論等事，也應認識他，因此397年道祖很有可能協助提婆再譯二阿含經，筆受之又記載於他的經錄。總之，《長房錄》、〈慧遠傳〉與〈道祖傳〉所記之

¹⁰⁶ 該序文收集於 T.55/2145, P.72a.

¹⁰⁷ T.50/2059, P.359b. 慧遠為此二論撰寫的序文亦收於《僧佑錄》中。T.55/2145, PP.72c-73a

¹⁰⁸ T.50/2059, P.363a.

事與年代都相附合，故《增一阿含經》確實有二譯，而道安所見的第一譯本現已遺失，吾人所用的即是提婆的第二譯本了。

由序文中得知，道安對此二阿含的重視，序云：「全具二阿含一百卷，毘婆沙，婆須蜜和僧伽羅刹傳，此五大經，自法東流，出經之優者也。」¹⁰⁹ 此二阿含經十二年後又再譯一次，又被道安列為五大經之內，可見當時此二經被重視的程度了。又此二經對道安的彌勒信仰是否有影響，以下將探討彌勒菩薩在此二經文中所佔的份量。首先，在《增一阿含經》卷一序品中，彌勒菩薩即是重要的發言者，如偈文：「彌勒兜術(=率)尋來集，.....彌勒梵釋及四王，....彌勒稱善快哉說，...彌勒尋起手執華...」，等以彌勒為首的偈文就有八句之多，爾後的經文，當諸天王、天眾、鬼、龍與神等眾皆來集會之後，彌勒首先發言：「是時彌勒大士告賢劫中諸菩薩等、卿等，勸勵諸族姓子族姓女，諷誦受持增一尊法，廣演流布使天人奉行」。其次，尊者阿難告優多羅曰：「我今以此增一阿含囑累於汝，善諷誦讀，莫令漏減，.....此增一阿含出三十七道品之教，及諸法皆由此生」。該經是以尊者阿難將此增一阿含付授優多羅，不囑累其餘比丘，乃因昔者九十一劫中，每一佛出世皆由優多羅傳授，當今釋迦佛已般涅槃，世尊以法盡而先囑累阿難，再由阿

¹⁰⁹ T.55/2145, P.64b.

難將此法授與囑累優多羅。¹¹⁰ 由序品中得知，增一阿含總羅37道品之教，37道品又是一切法的根本，每一尊佛的成就皆由此根本而來，所以該經需要依次傳授給未來佛，彌勒即是繼釋迦佛之後的未來佛，可能因此之故，經首就由彌勒發言勸囑諸天眾諷誦、受持乃至護持。

另在卷十九，彌勒菩薩請示世尊如何行檀波羅蜜，世尊告之行四法本，其中則有一法「若惠施時，頭目髓腦，國財妻子，歡喜布施，不生著想」，¹¹¹ 原來大乘經典中，捨身布施的觀念亦出自於阿含經。在卷三十二亦提：「仙人之山...若**彌勒佛降神世時**，此諸山名，各各別異」。¹¹² 又在卷三十八，世尊開示「八關齋法」，受持者將遠離三惡道、八難、邊境、乃至凶弊之處，不僅如此，又**可值遇彌勒佛出世**而得度，初會九十六億，第二會九十四億，第三會九十二億“比丘”之眾。¹¹³ 本卷所提的「八關齋法」的受持，不僅遠離惡道，又可值遇彌勒佛的龍華三會，難怪從晉代開始「八關齋法」似乎就很流行。¹¹⁴ 再一次的在卷四十四〈十不善品〉，記載

¹¹⁰ T.2/125, PP.549-551.

¹¹¹ T.2/125, P.645b.

¹¹² T.2/125, P.723b.

¹¹³ T.2/125, P.757a.

¹¹⁴ 可由「八關齋記」，「齋會」等記事中得知，見 T.50/2059, P.414a,

著彌勒降生與成佛時的太平盛況。將來有一城郭名曰雞頭，土地平整，穀食豐盛，人民熾盛，爾時法王釁佉出現，七寶成就，有一大臣名曰修梵摩，其妻梵摩越，**彌勒菩薩由兜率天而降生**，從梵摩越右脅而出，之後在龍華樹下成道，三會各度化 96, 94, 92億的“人”，彌勒以「十想」教化弟子：「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、腹脹之想、食不消想、血想、一切世間不可樂想」，眾中諸天，人民思惟此十想而得法眼淨。¹¹⁵ 本卷述及彌勒降生，三會所度化的是“人”，條件較為卷三十八度化的是“比丘”寬廣些。

此外，在卷四十五亦提及：「將來**彌勒出現世時**，亦當記七佛之本末」。¹¹⁶ 又在卷四十八，亦述及彌勒佛出世，經云：「如我今日釋迦文佛出現於世，此山名耆闍崛山，.....若**彌勒如來出現於世**，此山亦名耆闍崛山...」。¹¹⁷ 同樣的，在卷四十九，當世尊為阿那邠祁長者(Anāthapiṇḍika) 的四位兒子，開示歸依三寶能獲福無量

T.55/2145, P.91a.另見筆者拙作《經導對中國佛教禮懺的影響》，圓光佛學學報，No.3, P.84.

¹¹⁵ T.2/125, PP.787-789.該卷與竺法護譯《彌勒下生經》文詞完全相同，見

T.14/453, PP.421-423，將於下節再探討。

¹¹⁶ T.2/125, P.791b.

¹¹⁷ T.2/125, P.814a.

時，亦提及雞頭城中彌勒出世時，四大藏的寶物由四龍王奉獻至蟻
 依法王處，由於歸依的福報，這四子則成為典藏主。¹¹⁸ 該卷再次
 的提及彌勒成佛時國土的殊勝。

以上所引《增一阿含經》中有關彌勒的經文，一再的提到彌勒
 佛出世時，一切人、事、物的美滿，如此的強調彌勒盛世的太平、
 圓滿，也難怪西晉、東晉的兵變動亂中，百姓對安定、太平的渴
 求，就寄託於彌勒佛出世的宗教情操中了。就道安在序文中對《增
 一阿含經》的讚賞，不難揣測該經對其彌勒信仰應該有深刻的影
 響。

除了《增一阿含經》外，在《中阿含經》中的〈說本經〉也是
 談及彌勒成佛時，將與釋迦佛相同，彌勒白佛言：「從人至天，自
 知自覺、自作證成就遊，我當說法，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．．」，爾後，世尊
 贈與金縷衣，「彌勒，汝從如來取此金縷織成之衣，施佛、法、
 眾，所以者何，彌勒，諸如來無所著等正覺，為世間護，求義及饒
 益，求安隱快樂，於是尊者彌勒從如來取金縷織成衣已，施佛法
 眾。」¹¹⁹ 另在《長阿含經》的〈轉輪聖王修行經〉亦提到彌勒出

¹¹⁸ T.2/125, PP.818b-819b.

¹¹⁹ T.1/26, P.511b.

世，七寶具足，¹²⁰ 但該經卻在姚秦時代 (412-413) 才譯出，雖然提及
 彌勒成佛之事，但已在道安之後了。《雜阿含經》也是在劉宋時代
 (435-443) 才譯出，所以在道安時代，似乎只有這兩本《中阿含經》
 與《增一阿含經》流通於世，又都詳述了彌勒佛的下生，尤其《增
 一阿含經》更是一而再，再而三的述及彌勒之事，不難看出它對當
 時僧團與民眾的影響了。

(b) 般若經典中彌勒菩薩的地位

道安有三篇與般若有關的序文：道行經序、合放光光讚略解
 序、摩訶鈴羅若波羅蜜經抄序，在這三部般若經之中，可能《放光
 般若經》最受道安重視，因為他在湖北襄陽附近十五年之中，每年
 都會講放光經，誠如〈道安傳〉所提：「安在樊沔十五載，每歲常
 講放光波若，未嘗廢闕」。¹²¹ 但他仍對該經的翻譯並不滿意，在
 〈摩訶鈴羅若波羅蜜經抄序〉云：「昔在漢陰十有五載，講放光
 經，歲常再遍……然每至滯句，首尾隱沒，釋卷深思，恨不見護公
 叉羅等」。該經的翻譯只是補足放光與光讚所遺漏的，該序又云：
 「與放光光讚同者，無所更出也，其二經譯人所漏者，隨其失處，

¹²⁰ T.1/1, PP.41c-42b.

¹²¹ T.50/2059, P.352c.

稱而正焉，其義異，不知孰是者，輒併而兩存之」。¹²²可見放光、光讚、般若經抄三本是同本異譯，只是互相補助不足與缺失罷了。道安對般若有其獨特的見解，在〈合放光光讚略解序〉云：¹²³

「般若波羅蜜者，無上正真道之根也，正者等也，不二入也。等道有三義焉，法身也，知(=如)也，真際也。故其為經也，以如為始，以法身為宗也」。

他視般若之道為入道的不二法門，也是一切法的根本，但他以如、真際、法身來詮釋正道，並以常淨來解釋法身，如序文提：

「佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。法身者一也，常淨也，有無均淨，未始有名。故於戒則無戒無犯，在定則無定無亂，處智則無智無愚，泯爾都忘，二三盡息，皎然不緇，故曰淨也」。

道安認為佛陀所留下來的法是「綿綿常存」--- 永遠存在的，本來就是如此的「真理」，故稱之為「如」。宇宙運轉的真理即是佛陀所證的真理、法理，也即是「法」，亦稱「法身」，法身是永遠存在的「常」，也是本來就無染污的「淨」。也因為「法」是一的、絕對的，所以「戒律」在「常淨」的原則下，根本無需戒律，亦無所謂的「犯戒」；定力亦同，沒有亂心亦無所謂的定心；智慧亦如

¹²² T.55/2145, P.52b.

¹²³ T.55/2145, P.48a.

是，在般若之前，豈有智愚之分。相對的分別在般若空性觀照之下，是泯滅無差別的境界，如此則是清淨的法身。道安的時代對佛經的解釋，還是在「格義」的階段，對「般若」的詮釋還難免借用中國的「老莊」的詞句與思想，例如「綿綿常存，悠然無寄」等。佛經中的常、樂、我、淨的觀念可說是出現在大乘後期的「真常如來藏」的思想，但在東晉時代的道安竟然也以「如」、「常」、「淨」等觀念來詮釋佛所證的「法」，尤其是解釋「般若」的教義，可能是受到當時「格義」的影響，這些語詞的引用，對後來傳入中國的如來藏系的經典翻譯，應該也有些許的影響吧！

另在〈道行經序〉道安也有其獨到的看法：

「從始發意逮一切智，曲成決著，八地無深(=染)，謂之智也，故曰遠離也。三脫照空，四非明有，統鍵諸法，因後成用，藥病雙亡，謂之觀也，明此二行，於三十萬言，其如視諸掌乎。」¹²⁴

道安認為從初發心到證得一切智的過程中，要成就「八地」才能稱之為「智慧」，有了這「八地」無染污的智慧，才能遠離煩惱，故稱此「智」為「遠離」。¹²⁵亦需具足「三解脫門」才能照見「空

¹²⁴ T.55/2145, P.47b.

¹²⁵ T.8/221,《放光般若經》佛告須菩提：「菩薩從初發意，常行六波羅蜜，以

性」，¹²⁶ 更能以「四非常」法來觀「有」相的不可得。¹²⁷ 對「空」、「有」都能明鑑，而且能運用在事相上，「藥病雙亡」似的「有無皆空」，這才能稱之為「觀」，能了解此「智」與「觀」的行門，則將能掌握整部經典了。可見「智」-- 遠離煩惱，「觀」-- 透徹空性，兩門是道安對整部《道行經》的心得。雖然為《道行經》撰序，但文中也引用了《放光經》與《光讚經》的義理來詮釋，又十五年中每年都講《放光經》，不難看出道安對《放光經》的印象深刻。在《道行經》的序文中道安亦提：

「外國高士抄九十章為道行品，桓靈之世朔佛，齋詣京師，譯為漢文……由是道行頗有首尾隱者，古賢論之，往往有滯，任行恥此，尋求其本，到于闐乃得，送詣倉垣，出為放光品，

慧見八地，何等八，淨地、性地、四賢聖(八)地、觀地、薄地、無垢地、已辦地、辟支佛地，以慧觀過於八地，以道慧過菩薩位，過位已以薩云若慧，捨諸習緒(氣)，須菩提，第八地者是菩薩之忍。」以智慧捨諸習氣煩惱，才稱為八地菩薩。P.118b.

¹²⁶ T.8/221, 《放光般若經》：「具足內、外空及有無空，便具足三脫門」，P.124a.

¹²⁷ T.8/222, 《光讚經》：「空、無想、無願，寂寞虛無，不令顛倒，亦無所得。色、痛痒、思想、生死、識，離四非常，空、無想、願、寂寞虛無，觀此諸事，不令顛倒，亦無所得」。觀此四非常法才能遠離對世間的顛倒妄想。P.175c.

斥重省刪，務令婉便...」。¹²⁸

由於《道行經》的義理不夠清楚，朱士行往于闐國求得該本，刪除繁重的部份，才譯出放光品，因此《道行經》是這三本同本異譯--《放光經》、《光讚經》、《般若經抄》--的前身了，故道安對這幾部般若經應該是非常熟悉的了，但這幾部般若經對道安的彌勒信仰是否有影響呢？

《放光經》中也有多處提到彌勒菩薩之事，例如卷二〈授決品〉：「菩薩行般若波羅蜜，以發等意，於一切人發等意...有六萬欲天子，皆當生彌勒佛前，皆當出家作沙門...」。¹²⁹ 卷八〈勸助品〉：「爾時彌勒菩薩摩訶薩語須菩提，菩薩摩訶薩所作勸助福祐之像...若菩薩摩訶薩知勸助功德，勸助功德寂無所生，佛寂及佛事寂，...諸所求事所求事寂，.....十八法寂，如是菩薩當寂淨行般若波羅蜜，是為菩薩行般若波羅蜜」。¹³⁰ 該品彌勒菩薩佔有極重要的份量，彌勒菩薩是主講者，為須菩提開示勸助功德之事，世尊最後才出現來肯定與讚嘆他們的對談。另卷十一〈大事興品〉佛為須菩提開示，能解深般若波羅蜜者，從何而來生此世間，佛言：「本從

¹²⁸ T.55/2145, P.47b.

¹²⁹ T.8/221, P.10b.

¹³⁰ T.8/221, PP.57a, 58b.

人道中來.....有從他方....從兜率天上，亦復具足功德善本，何以故，是菩薩從彌勒菩薩所聞是深經，以是故，今來生是間，得聞深般若波羅蜜，聞便即解，信樂守行」。¹³¹ 在兜率天曾隨彌勒菩薩聞甚深般若波羅蜜，故生此間時，就易了解與信守此甚深般若波羅蜜。另卷一十三〈夢中行品〉舍利弗問須菩提，菩薩於夢中行三事三昧-- 空、無相、無願、於夢中是否有益於般若波羅蜜？須菩提回答：「若於晝日有益於般若波羅蜜者，夜夢中亦當復有益.....云何所作有緣、有起、有所成受....今彌勒菩薩摩訶薩，為世尊所記，在是問，彌勒能解，當從其問.....彌勒菩薩辯才深入於六波羅蜜中，種種發遣而無所倚.....」。¹³² 彌勒菩薩為世尊授記過，又深入六波羅蜜，故能替代世尊回答問題，可見彌勒在此間的地位了。在最後〈囑累品〉中，佛一再的吩咐阿難，要恭敬承事般若波羅蜜，經云：「若般若波羅蜜有斷絕者，諸佛如來亦當斷絕，...若有書持諷誦...當知是人常與佛俱，不離諸佛.....佛說是時，彌勒菩薩、須菩提、舍利弗...聞佛說已，皆大歡喜，前為佛作禮」。¹³³ 在《放光經》這五品中彌勒菩薩的出現與對答，尤其又是佛授記過的「補處菩薩」，因此他在該經中算是具有相當的份量。

¹³¹ T.8/221, P.79c, 80a.

¹³² T.8/221, P.91c, 92a.

¹³³ T.8/221, P.146c.

另在《道行經》中也有多處經文有彌勒菩薩的對答，但大都與《放光經》相同，相似點將不再重述。在《道行經》卷四佛言：「彌勒菩薩摩訶薩，作阿耨多羅三耶三菩阿惟三佛時，亦當於是處說般若波羅蜜」。¹³⁴ 卷六亦云：「須菩提言，彌勒菩薩近在前，且暮當補佛處，是故知當從問.....彌勒菩薩所入慧甚深，何以故，常行般若波羅蜜以來大久遠矣」。¹³⁵ 很顯然的，在這兩卷中明白的指出彌勒即將補佛處而成佛，要成佛是需要經過「般若波羅蜜」的修證，才能得到甚深的「慧」，而證道成佛之後，也是需要宣說般若波羅蜜，所以般若波羅蜜是成佛的根本。道安又以「智」與「觀」來貫通《道行經》，而整部般若經也是在強調般若波羅蜜，它才是修行的終極目標。此外，道安之後鳩摩羅什所譯的《小品般若經》與《摩訶般若經》，彌勒菩薩也出現在多處的經文中，例如《小品般若經》卷五：「有菩薩成就如是功德，於兜率天上，聞彌勒菩薩說般若波羅蜜，問其中事，與彼命終來生此間」。¹³⁶ 彌勒菩薩在兜率天上亦宣說般若法門，也難怪有些僧傳記載僧人願生兜率聞彌勒說般若波羅蜜之事。

¹³⁴ T.8/224, P.443b.

¹³⁵ T.8/224, P.457c.

¹³⁶ T.8/227, P.560a.

從以上幾部般若經中得知，般若是成佛的根本，而每尊佛都得經過般若波羅蜜才能成就佛道，彌勒菩薩之所以在般若系經典中佔有一席頗有份量之位，也有其原因的。因為彌勒菩薩是「補處菩薩」，繼釋迦佛之後的下一任在娑婆世界成佛者，而成佛又得修證般若波羅蜜，所以彌勒菩薩需要「親身證法」來實踐般若波羅蜜，故彌勒菩薩在般若系經典中的重要性就不難想像了。又般若經中也明白指出彌勒蒙釋迦佛授不退轉記，將來當成佛，所以由幾篇道安對般若經的序文，與講15年《放光經》的記錄，不難窺探道安對般若經應該頗有心得，又彌勒菩薩在般若經中的地位，因此彌勒菩薩在道安的信仰中，應該具有相當程度的份量了。

(c) 道安的禪觀思想

道安在最初出家時所讀的第二本經典即是《成具光明經》，是闡述有關禪定的經典，禪定修學的觀念，早在他初出家時已奠定了，所以他對禪觀的經典應該也頗為重視。《僧祐錄》中收集了七篇道安撰的禪觀的經序，序名如下：

1. 〈安般注序〉	安世高譯
2. 〈陰持入經序〉	安世高譯
3. 〈人本欲生經序〉	安世高譯

4. 〈了本生死經〉	支謙譯
5. 〈十二門經序〉	安世高譯
6. 〈大十二門經序〉	安世高譯
7. 〈道地經〉	安世高譯

以上七本經典，除了《十二門經》與《大十二門經》外，其餘五本均可在大正藏中找到，這五部經典分別以數息、五陰、十二處、十二因緣為禪觀所緣境。雖然這兩本已不復得，但由序文大略可知經文概要，〈十二門經序〉提到：

「...禪法以四為差...故四禪...四等.....四空，...行十二門，卻盡神足，滅外止麤，謂成五道(通)，三向諸根進消內結，謂盡諸漏也。」¹³⁷

〈大十二門經序〉更簡潔地談：

「以禪防淫，淫無遺焉，以四空滅有，有無現焉，...等心既富，怨本息矣...根立而道生，覺立而道成，莫不由十二門立乎...」¹³⁸

可見，這小、大十二門經是以三個方向：四禪、四等與四空而成十二門，破除吾人的貪(淫)、瞋(怨)、癡(有)。這與其餘五部的數息...等

¹³⁷ T.55/2145, P.45c.

¹³⁸ T.55/2145, P.46ab.

由吾人身心觀其無常性，再進而破除情緒作用的三毒。這些禪經中看似道安最讚嘆《大十二門經》，因為序文云：「此經世高所出也，辭旨雅密，正而不豔，比諸禪經最為精悉」。道安也紀錄了對該經取得的經過：

「案經後記云，嘉禾七年(238)，在建鄴周司隸舍寫，緘在篋匱，向二百年矣，冥然不行，無聞名者。比丘竺道護於東垣界賢者經中得，送詣濩澤，乃得流布，得經之後，俄而其家遇火」。¹³⁹

該經不記名的被撰上後記，封在篋櫃中，從三國的吳國 238年，直到東晉，約二百餘年，才被竺道護發現，送給道安，此經才得以流佈，之後道護家中慘遭火災，還好此經早就送走，否則早成灰燼了。

〈陰持入經序〉表露了他對當時禪法弛廢的遺憾，其云：

「于斯晉土禪觀弛廢，學徒雖興，蔑有盡漏，何者，禪思守玄練微入寂，在取何道猶規于掌，墮替斯要而希見證，不亦難乎。」

當時晉國禪觀之道頹廢，學禪者雖多，但鮮少證得漏盡之道者，因為禪思是玄奧寂靜的，得道取決於修行法門，禪要法門的興衰是由

證道見證而來的，是很不容易的。道安如此的感嘆，契機的禪法不易求，修證見道更是困難。另在〈十二門經序〉中亦感慨：

「安宿不敏，生值佛後，又處異國，楷範多闕，仰希古烈(=列)，滯而未究，寤寐憂悸，有若疾首，每惜茲邦，禪業替廢，敢作注于句末，雖未足光融聖典，且發矇者，儻易覽焉。安世高善開禪數，斯經似其所出，故錄之于末」。¹⁴⁰

當時冉閔之亂，道安與徒眾南下避難，因此感歎身處異國，兵亂之際又無大德可為楷範，禪法頹廢，所以自謙地註解於經後，供初學者參考。也許該經在當時是遺失譯者的失譯經，所以他推測該經應該是安世高所譯，又讚嘆他「擅長開衍禪法」。

道安曾隨太陽竺法濟與并州支曇聽講《陰持入經》，安「從之受業」，道安隨之學此法門。《陰持入經》二卷，是後漢安世高譯，屬於小乘的禪經，觀五陰、六識、十二入乃至由慧解脫，如經云：

「佛經所行亦教誡，皆在三部為合行，何等為三，一為五陰，二為六本，三為所入。...二法當知，一為慧，二為解脫，二法當行，一為止，二為觀」。¹⁴¹

¹³⁹ T.55/2145, P.46b.

¹⁴⁰ T.55/2145, P.46a.

¹⁴¹ T.15/603, PP.173b,176b,PP.173b-180b.

據《陰持入經註》解，陰即五陰(五蘊)，持是「心爲眾之本主，持諸欲故曰持」，入則「眼耳鼻舌身心斯六體，色聲香味細滑邪念所由入矣，故曰入也」。¹⁴² 執持五蘊爲我而入六境，所以道安的〈陰持入經序〉即言：

「陰持入者，世之深病也。……陰入之弊莫知苦，是故先聖照以止觀，陰結日損成泥洹品」。¹⁴³

執持五蘊爲我是眾生嚴重的弊病，聖賢以止觀透徹五蘊帶來的苦痛，煩惱除滅涅槃才能現前。所以「止觀」是止住煩惱、觀照住，乃至消滅它的法門。此經序是道安聽講後，經過竺法濟與支曇的討論而撰寫的，他對此二位法師讚嘆爲「此二學士高朗博通，誨而不倦者也」，由序文中可看出他對此部經典義理的深入，尤其稱此二位法師爲「學士」--飽學之士，而非「禪師」，可見這二位法師是在義理上教導他，非「實踐」上的指導。至於他是否對此部經的「小乘禪觀」，下過禪觀的功夫，由序文中不易探得，但由他對「晉土禪觀弛廢...」等感言中可窺探出，他應該會「重視」禪修的實際功夫，此點我們可由其他的序文再探討。

¹⁴² T.33/1694, PP.9c-10b.

¹⁴³ T.55/2145, P.44c

在〈人本欲生經序〉道安云：

「人本欲生經者，照乎十二因緣而成四諦也，本者癡也，欲者愛也，生者生死也。」

生死的根本即是癡愛所致，而生死輪迴，即是十二因緣的運轉，四諦即是解藥，藉由「知苦、斷集」而「修道、入滅」。序又云：

「洞照旁通，則不言而化，不言而化，故無棄人，不疾而速，故無遺物，物之不遺，人之不棄，斯禪智之由也。故經曰道由禪智得近泥洹，豈虛也哉」。¹⁴⁴

由於四諦的鑒照，對十二因緣得以澈悟，則能清楚的洞澈周遭的人與物，這即是禪智的由來，修道是經由禪智才易得涅槃。所以「禪智」是道安強調禪修的重點，得到「禪修中的智慧」，涅槃則不遠了。又道安對該經的契機，亦表露於序文：

「安每覽其文，欲疲(=罷)不能，所樂而現者，三觀之妙也，所思而存者，想滅之辭也」。¹⁴⁵

道安每看該經則是欲罷不能，而樂於眼前的觀色身、觀五陰、觀六情等三觀的妙用，而所思、所想的，竟然都是想、滅等這些文辭。道安不斷地思惟這些禪觀中應該滅除的語言概念等問題，表示他試

¹⁴⁴ 該序收於 T.55/2145, P.45a，道安亦撰該經註，收於 T.33/1693, P.1a.

¹⁴⁵ 「三觀」亦解釋於他的經註中，T.33/1693, P.7c。經註中所收的序文云「欲罷不能」，T.33/1693, P.1a。但《僧佑錄》的序，則提「欲疲不能」。

著揣摩禪觀的境界，以此而推論，至少在撰此序文時，他還未證到此境界，只是樂於思索此三觀之妙用。另在〈道地經序〉亦談及「止觀」，序云：

「夫絕愛原，滅榮冀，息馳騁，莫先於止，了癡惑，達九道，見身幻，莫首於觀，大聖以是達五根，登無漏」。¹⁴⁷

由止息愛等煩惱，再觀如幻化的色身，透徹了如幻的五根，才能證得無漏清淨的境界。「止煩惱」與「觀境現前」應該是道安的禪修法門吧！

綜合以上的禪序，道安的禪修法門是從安般的數息觀，止息貪等煩惱，再漸次到五陰、十二因緣的觀境，藉「智」斷除「觀」境中現前的煩惱，待「禪智」圓滿的現前，涅槃即不遠矣。故「禪智」是道安修行的重點，「止」與「觀」則是道安的禪修方法，至於禪修的內容，則是五陰等小乘的自身觀，非大乘的佛身觀了。此外，這七篇禪經序中就有六篇是安世高的譯本，又於禪經序中道安屢屢讚賞安世高的禪經：「其所敷宣，專務禪觀，醇玄道數，深矣遠矣」，¹⁴⁸ 另「言古文希，義妙理婉，睹其幽堂之美，闕庭之富或寡矣」，¹⁴⁹ 又「安世高者，博聞稽古，特專阿毘曇，學其所出

¹⁴⁷ T.55/2145, P.69b.

¹⁴⁸ T.55/2145, P.44c

¹⁴⁹ T.55/2145, P.45a.

經，禪數最悉」，¹⁵⁰「世高出經，貴本不飾，天竺古文，交通尚質」。¹⁵¹ 從這讚言中不難揣測道安欣賞安世高的譯經，在經文的樸實，沒有文辭修飾的華麗，義理的表達婉約、醇厚、深遠，所以他認為安世高的禪法最完備，這應該是道安偏好安世高的「小乘禪觀」之因了。然而道安早年曾「聽澄講說」的親近過佛圖澄，又佛圖澄擅長「咒願」以顯神跡，¹⁵² 雖無明確的文獻述及佛圖澄講說何種經典，但早年受學於佛圖澄，這對他偏好禪觀應該不無影響吧！事實上，道安的時代已有竺法護 (266 -313) 譯的《如幻三昧經》、《等目菩薩所問三昧經》、《等集眾德三昧經》，支婁迦讖 (147-186) 譯的《般舟三昧經》...等大乘禪經，如此對大乘般若經典頗有深入、在教團上、教制上頗有創新的道安，竟然偏好安世高的小乘禪法，也許我們可說他在思想上是開放、超越的，但修行上則是「奉行古法」的老實修行人吧！

從以上三個方向：阿含經、般若經與小乘禪經的討論得知，彌勒菩薩的信仰應該深植在道安的心中，因為他出家後第一部經典《辯意經》提到，受持該經將蒙彌勒佛授記，又他修學過程中曾學《陰持入經》與親近過佛圖澄，在早年就奠定了他的禪觀基礎。爾

¹⁵⁰ T.55/2145, P.43c.

¹⁵¹ T.55/2145, P.46b.

¹⁵² T.50/2059, PP.385a,387a.

後，註解經文、校定譯經、撰寫經序：阿含、般若、禪經、毘曇等，講說弘揚 15 年的《放光經》，又撰經錄、創釋姓，這一一地說明了他思想的宏觀面。阿含經與般若經文中彌勒菩薩佔有相當程度的份量，當時彌勒菩薩下生成佛的觀念已深植人心，而道安也有「生兜率向彌勒請法」的觀念，他也算是個「樸實」的僧人。又當時「往生西方彌陀淨土」的觀念亦未普及，道安是有可能有「生天」之想，因為竺法護譯的《生經》再再有「壽終生兜率天」之例可尋。¹⁵³ 因為缺乏更有力的文獻證明，故筆者對道安的「生兜率天」的觀念，仍持保留的態度，但若勉強要說道安有「生兜率」之事，筆者倒認為應該基於「生天」與「向彌勒請法」的兩大前題之下而發「生兜率」之願，並非「與彌勒一起下生成佛」的觀念，因為《觀彌勒上生兜率天經》在道安圓寂後七十年才傳入中國。

III、道安有關的僧眾之彌勒信仰

首先簡列出在《高僧傳》中與彌勒信仰有關的道安徒眾，再依次討論：

人名	年代	族氏	與道安關係	與彌勒有關記載
釋道安	314-385	常山扶柳人		彌勒前立誓願生兜率
釋法和	年80	滎陽人	同學	
竺法汰	320-387	東莞人	同學	
釋僧先(光)		冀州人	相遇曾共處	
道護		冀州人		
竺僧輔	年60	鄴人	共隱于濩澤	誓生兜率仰瞻慈氏
釋曇翼	年82	冀州人	事安公為師	
釋法遇	年60		事安公為師	
釋曇徽	323-395	河內人	投道安出家	
釋道立			事安公為師	
釋曇戒(慧精)		南陽人	事安公為師	與道安等人發願生兜率

(1) 釋法和 ---

據梁《高僧傳》的〈釋法和〉傳，法和是滎陽人，年少時與道安是同學，因「恭讓」出名，擅長於經典的「標明論綱」與「解悟疑滯」。在石氏之末冉閔之亂時，道安徒眾分三路南遷，法和即是領一路人眾至蜀(四川)，入山中修行，在當時仍然有人聞其德風「慕

¹⁵³ T.3/154, PP.94-95.

德成群」而至，後襄陽淪陷，即入關住平陽寺。當時襄陽被符堅攻破，道安亦入關中住長安五重寺。他們兩人應該是住在關中此段期間，才有機會共同校正經典。道安與法和應該是至交的同參道友，在道安的經序中時常提到：「余與法和共考正之」，所以傳文云：「後與安公詳定新經，參正文義」。後「僞晉王姚緒請講說」，他當時應該也是德高望重，才會被僞晉王請去講經。在教誡弟子：「俗內煩惱，苦累非一」，世間法的煩惱、苦痛、累贅非只是單一種的苦，之後，乃整衣，繞佛、禮佛，坐回自己的座位，「以衣蒙頭，奄然而卒，時年八十」。¹⁵⁴《僧祐錄》特別提及「時人謂之知命」，當時人傳言他自知壽命，應該是「自知時至」之意。¹⁵⁵兩份傳文對法和的圓寂年代未交代，只提年80，以衣蒙頭而卒。法和年少時與道安是同學，乃至中年、晚年共校經典，也時常研討法義，他們兩人的修學方向、方式應該是相近的。若照傳言所說，又能「知命」而卒，在修行上應該也有相當程度的境界吧！《僧祐錄》所收的傳記，在道安的徒眾中，除了道安與慧遠的高知名度之外，僅有法和一小段的傳文附於道安之後，可見法和在高僧的行列中亦稍有份量。這兩篇〈法和傳〉中均未提彌勒信仰之事，若道安真的

¹⁵⁴ T.50/2059, P.354a.

¹⁵⁵ T.55/2145, P.109b。《僧祐錄》中，僅八行的法和的小傳記，附載於道安傳之末，《梁僧傳》並無此句，兩傳內容大致相同。

有與八人共同發願生兜率，以他們兩人的交情，法和應該是其中之一吧！

(2) 竺法汰 (320-387) ----

竺法汰，東莞人，少與道安同學，「雖才辯不逮，而姿貌過之」，才華不及道安，但其相貌、風采則是超過道安等人，如傳文述：「汰形長八尺，風姿可觀，含吐蘊藉，詞若蘭芳」，儀態高大莊嚴，談吐高尚雅潔，難怪受王侯公卿的敬重。石氏之末的兵亂，道安分三路避難，法汰即是領弟子曇曇二等四十餘人往揚州。因為法汰儀表出眾，道安才說：「彼多君子，好尚風流」。江南多才子，適合風度翩翩的法汰到東南一帶弘化。在途中遇疾停陽日，當時荊州刺史桓溫，派人供奉湯藥；道安亦遣弟子慧遠南下探疾，可見道安與法汰的友誼道情非一般的，又刺史派員照料，法汰的德風威望亦受敬重。他對邪說乃正義力破，當時有一僧名道恆，以「心無義」的學說橫行荊州，法汰集名僧與弟子曇曇一與慧遠等，據理力破，故此邪說因此而平息。法汰曾於瓦官寺講《放光經》，晉簡文帝(生年320 -372) 親自駕臨、王侯公卿、名流士女、黑白道觀等皆來雲集，可見當時講經會上應是盛況空前。由於法汰住此講經，瓦官寺由原來的塔堂，「拓建房宇，修立眾業，又起重門」，而成為有規模的寺院。不僅簡文帝禮敬他，領軍王珣與太傅謝安「並欽敬無

極」，對他尊敬有嘉。圓寂之前幾日，忽覺不適，告訴弟子：「吾將去矣」，於晉太元十二年卒，春秋六十有八。晉孝武帝則下詔曰：「汰法師道播八方，澤流後裔，奄爾喪逝，痛貫于懷，可賻錢十萬，喪事所須，隨由備辦」。¹⁵⁶ 孝武帝賜予十萬錢辦喪事與提供所需物品，並以「高僧」的禮節對待。

法汰的傳文末，附上「汰弟子曇一曇二，並博練經義，又善老易，風流趣好，與慧遠齊名。曇二少卒，汰哭之慟曰，天喪回也」。名師出高徒，曇一與曇二有如其師傅通經書，又風華不差，在當時可說是與慧遠同享盛名，可惜曇二早夭，法汰悲痛的有如孔子喪失顏回的，可見法汰也是情深義重的人。

相較於道安與法和，法汰似乎風光多了，佔地緣之便，法汰弘化、成名於南方的東晉之都南京，蒙帝王公侯的愛戴與敬重，且受賜封。然道安對佛教的貢獻與其德行、才能，均駕臨法汰之上，據傳文所述，卻無此賜封的待遇，只因道安與法和地處群雄割據的北方 --- 前秦苻堅之都長安，北方戰亂連連，不及南方的平安與文明。又江南出才俊，是文人墨客聚集之地，以風姿綽約的法汰，也難怪會「流名四遠」的倍受敬重。果然如早年道安分三路避難時所

¹⁵⁶ T.50/2059, PP.354b-355a.

說相合：「法師儀軌，西北下座，弘教東南，江湖道術，此焉相望(=忘)矣.....」。所以他們兩人不及法汰風光，也難怪慧皎語意心長的敘述法汰：「雖才辯不逮，而姿貌過之」，似乎暗示著他才能不及道安，但莊嚴的儀表，能獲得上下敬重的光采，非其同參道安、法和所能比的，這也許可說是法汰的福報佳吧！他們三人：道安、法和、法汰可說是至交的同參道友，又都是「無疾而終」，又自言：「吾當去矣」，應該是自知時至、道行頗佳才對。然《僧祐錄》卻只在道安之後記上一段法和的傳文，卻無法汰的，可見在僧祐心目中，這三位同參道友似乎是名氣大的法汰略為遜色一些了。

(3) 釋僧先 (=光)

另一位道安少年時的道友是僧先，¹⁵⁷ 冀州人(河北)，為沙彌時曾遇道安於「逆旅」(避難中的遠行吧!)，道安當時亦年少未受具足戒，彼此「披陳志慕，神氣慷慨」，慷慨激昂的談及彼此的志向理想，臨別又言：「若俱長大，勿忘同遊」。之後僧先「勵行精苦，學通經論」，石氏之亂隱居於飛龍山，「遊想巖壑，得志禪慧」，精進刻苦，通達經論，山中沉思冥想，以得「禪慧」為志向。後來道安與法汰亦來到飛龍山，另一僧道護亦已在山。他們四人「相會

¹⁵⁷ 僧先的傳文載於 T.50/2059, P.355a, 宋、元、明與宮本，皆以僧光稱呼。另道護傳文附於僧先之後，T.50/2059, P.355a-b.

欣喜」，而且「共披文屬思，新悟尤多」，可見他們四個青年僧侶彼此由討論中而受益。僧先與法汰南下晉國，「講道弘化」，後還襄陽，遇疾而卒。僧先與道安相同，精通經論，又重視禪修，也是「禪慧」的修行人吧！

(4) 竺僧輔

又一個與道安同避難于濩澤的道友即是竺僧輔，僧輔是鄴人，少持戒行，學通諸論與經法，「值西晉饑亂，輔與釋道安等隱于濩澤，研精辯析，洞盡幽微」，可見僧輔與道安相同，都是精研教理的人。後住於荊州上明寺，「單蔬自節，禮懺翹懃，誓生兜率，仰瞻慈氏」，勤於禮懺，發誓願生兜率天，瞻仰彌勒菩薩。「後未亡二日，忽云明日當去，至于臨終，妙香滿室，梵響相係……是日後分，無疾而化，春秋六十」，圓寂前二日，自知時至的說「明日當去」，最後無疾而終。¹⁵⁸ 以上四位道安的道友中，在傳文中唯一明白的提到「誓生兜率」的人，即是這位竺僧輔，他也和道安一樣，學通經論。

(5) 釋曇翼，釋法遇，釋曇徽，釋道立

釋曇翼，姓姚，冀州人，年十六禮道安為師，「少以律行見稱，學通三藏」，以「感通」聞名。法遇原「任性誇誕」，後遇見道安而「信伏，遂投簪許道，事道安為師」，「折挫本心，謙虛成德」，曾住於江陵長沙寺，「講說眾經，受業者四百餘人。可見法遇頗受其師的影響，講經說法，學徒眾多。另有一僧飲酒而荒道業，法遇勸罰不聽，道安知後遣送一杖來，法遇自罰之，而言：「吾人微闇，短不能率眾，和上(=尚)雖隔在異域，猶遠垂憂念，吾罪深矣」，法遇未能安眾，為增加師長的擔憂而自責，可見其對師長的敬重非比尋常了。

曇徽(303-395)，年12投道安出家，「安尚其神彩，且令讀書」，十六方許剃度，於是專務佛理，未及立年，便能講說，以「恭推(=雅)見重」。在〈慧遠傳〉中提到：「安有弟子法遇、曇徽，皆風才照灼、志業清敏，並推伏(=服)焉」，¹⁵⁹可知法遇與曇徽儀表與才氣非凡，才會被道安器重，並推薦去服侍慧遠，其實「推伏」之意，應該是派遣他們兩人跟隨慧遠學習一段時間，這表示道安對這兩位徒弟的重視。而曇徽對其師的敬重也不亞於法遇，他「圖寫安形，存念禮拜」畫道安像而禮拜之。

¹⁵⁸ T.50/2059, P.355b.

¹⁵⁹ T.50/2059, P.358a.

道立亦是少年就隨道安出家，善《放光經》，隨道安隱於覆舟山，每潛思入禪，輒七日不起，……無疾而終，時人謂「知命者」，也是一位通經典、擅長般若經、又深入禪定的人。¹⁵⁹ 這四位都是道安的徒弟，雖未提及「願生兜率」之事，但好學、通經論、感通、知天命，都表現出高僧的楷模，可見師長道行高超，學徒亦優秀，此乃上行下效之功吧！雖在法遇的傳文中未提及「願生兜率」之事，但道安的傳文中卻提「安與弟子法遇等，於彌勒前立誓願生兜率」，倘若真有此發願之事，法遇即是其中一人了。

(6) 釋曇戒(一名慧精)

曇戒聞于法道講《放光經》，遂悟佛理，而出家事安公為師，博通三藏，誦經五十餘萬言，經常每日禮五百拜，「後篤疾，常誦彌勒佛名，不輟口」，弟子智生侍候，問為何不願生安養，他教誡的說：「吾和上(尚)等八人，同願生兜率，和上及道願等皆已往生，吾未得去，是故有願耳。言畢即有光照于身，容貌更悅，遂奄爾遷化，春秋七十，葬安公墓右。」¹⁶¹ 可見曇戒不僅是精通三藏，其修行方式也是傳統的誦經、禮佛、念佛，只是他稱唸「彌勒佛」之名罷了。《名僧傳抄》亦提及曇戒：「誦經五十萬言，禮佛為

業，時禪法未傳，依經獨坐」，又述及：「隆安中(397-401)，疾病，口誦彌勒，未嘗懈怠……，吾等八人，先發誓願，願生兜率，面見彌勒，道願悉以先見，唯吾尚存，欲遂本願。」¹⁶² 從這段引文中得知，東晉時代禪法的傳授並不普及，僧眾只能依有限的禪經而修定，願生兜率的目的，也只是想親見彌勒(向彌勒請法)。

道安等「八人」共發願之事，只有載於《梁僧傳》曇戒的傳記中，道安的傳文也未提八人，僅言「安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓願生兜率」之事。所以「八人」與「願生兜率」之事，也都是最早記載於《名僧傳抄》。至於這八人是誰呢？據《名僧傳抄》與《梁僧傳》有出現的名字是以下六人：道安、法遇(徒)、王嘉(隱士)、僧輔(友)、曇戒(徒)、道願，另外二名就不得而知了，但道安的同參與徒眾都有可能，例如好友法和一直參與道安的譯經校正工作，與道安相處的時間頗多，觀念契合，共發願的機會是很大的。又徒弟曇徽，「圖像禮拜」的敬重道安，與師父共同發願到兜率天修學的因緣怎麼會錯過呢？當然這只是筆者的推測，還是得有足夠的資料才能證明的。

¹⁵⁹ T.50/2059, PP.355c-356b.

¹⁶¹ T.50/2059, P.356c.

¹⁶² 《名僧傳抄》卅續藏，o.134, P.23a.

以上道安與其同參、徒眾的年代大約都在東晉末年(約於314-395或400 A.D.之前),這段時間鳩摩羅什的譯經還未傳入,禪修法門也大、小乘不一,對僧侶而言,也無一套適合中國人習性的禪法,所以在道安的禪經序中才會一再的感歎禪法頹廢。又處於東晉末年,昏主亂臣、改朝換代之際,徒眾們的修學自然會跟隨師長,因此道安的這些同參與徒眾的修學法門幾乎相似:通經論,重視「禪慧」,尤其擅長於《放光經》的講說。¹⁶³ 一般而言,師長的修行方式往往是學徒的楷模,所以道安的徒眾幾乎是追隨他的模式---禪、慧與弘法。在《觀彌勒上生經》還未傳來的東晉時代,《增一阿含經》是頗受歡迎的經典(如前文所述),所以筆者擬依該經中的彌勒成佛的經文,窺探其修學法門。

七. 彌勒經典的依據

道安曾為《增一阿含經》寫過序文,序文亦提及他校正過譯本,這表示他看過該經,若他有願生兜率之想,此經應該對他有所影響。經中的卷四十四釋迦佛解答阿難尊者有關未來佛的疑問時,佛陀敘述彌勒下生的盛況,經文談及彌勒成佛時,所述的微妙之論

¹⁶³ 在《比丘尼傳》中亦有願生兜率者,但年代大都在宋元嘉年間,而且受審、隱二禪師禪觀法門的影響頗深,與道安這一門派的法門迥異,筆者將以另一文詳細探討。

「施論、戒論、生天之論、欲不淨想、出要為妙,爾時彌勒見諸人民已發心歡喜」。此處彌勒為人道眾生---「諸人民」(四姓種族)講說:布施、持戒、生天道、不淨觀、出離解脫等的法門。布施、持戒的修福是生天道的基本條件;不淨觀與出離心是離欲解脫道的法門,故彌勒所開示的法門仍然相似於釋迦佛,仍以二諦說法,世間與出世間二法門教導人道眾生。然而「並諸佛世尊常所說法,苦習(=集)盡道,悉與諸天人,廣分別其義」,卻為天人分別詳細解說四聖諦:苦、集、滅、道之理。另彌勒又為求出家者說「三乘之教」,經云:「國王...長者...婬女... 數千萬眾往至佛所...各各生心,求作沙門,出家學道.....爾時彌勒當說三乘之教」。彌勒亦以三乘(聲聞、緣覺、菩薩)教導弟子,以適合弟子們個人根基。三會說法中,「最初之會,九十六億人皆得阿羅漢,斯等之人,皆是我(釋迦佛)弟子」,「第二會時,有九十四億人皆是阿羅漢,亦復是我遺教弟子」,「第三之會九十二億人,皆是阿羅漢,亦復是我遺教弟子,爾時比丘姓號,皆名慈氏弟子」。這三會之人,都是釋迦佛的遺教弟子,也皆證得阿羅漢的果位。彌勒為這些弟子們說法:「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、腹脹之想、食不消想、血想、一切世間不可樂想.....眾中諸天人民,思惟此十想....諸塵垢盡,得法眼淨」。其實,彌勒亦次第的說法,先由無常、苦、空、無我的四法印觀察世間無常的變異性,再由空、無我

的徹悟而離苦。其次，再觀想自身的不淨：色變、青瘀、腹脹、食不消、血，由此不淨觀而離欲，乃至「不可樂想」的遠離執著。這「十想」的「想」應該是修行的重點，到底要如何的「想」？

筆者在梵文本 *Ārya Maitreya-vyākaraṇam* (這梵文本是在 Gilgit 發現的，據研究該文稿可能撰於940 A.D.)，該本以偈頌的方式寫出，並遺失了開始的25偈，與漢譯的《彌勒下生經》的經文差異頗大。¹⁶⁴ 經題 *Ārya Maitreya-vyākaraṇam*，*vyākaraṇa* 有“separation (分開)、discrimination (分別)、prophecy (預言)、prediction (預測)、manifestation (示現、變化).....”之意，所以經名應是「聖彌勒的授記經」恰當些。該梵文經本非常簡單的以偈頌句表達，以下略述該梵本的大意。偈頌一開始是舍利弗請示佛陀有關彌勒下生的情況，佛陀開示未來的閻浮提當人壽活到 80,000歲，女人 500歲才出嫁時，人民熾盛，五穀豐盛。¹⁶⁵ 將有一轉輪聖王出世名 *Śaṅkha*(鑿伽)，他擁有四寶，並有一大臣名 *Subrahman* (修梵摩)，其妻 *Brahmāvati* (梵摩越)，有一兒子稱 *Maitreya* (彌勒)，彌勒出世時與釋迦佛相同，具32相與放射金光等殊勝景象。當轉輪聖王 *Śaṅkha*供養一支鑲有珠寶祭祀用的支柱 (*yūpa* 或稱寶幢，*ratnamayaṃ yūpaṃ* 綁祭祀物的支柱，有用竹製

¹⁶⁴ Sri Prabhās Chandra Majumder, *Ārya Maitreya-vyākaraṇam*, Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay, P.i.

¹⁶⁵ 此部份的描寫相似於《古來世時經》，收集於 T.1/44, P.830a.

品，或金屬製品) 給婆羅門時，該寶幢隨即破裂成碎片，當下彌勒即悟到變化無常的世間，與眾生輪迴之苦，隨即與 84,000 婆羅門出家，他並在龍花樹下 (*Nāgapuṣpa*) 開悟成道。在這三會的說法當中，第一會度化了96億的聲聞眾，令出煩惱障；第二會度化了94億的聲聞眾，令渡無明海；第三會則度92億聲聞眾，令心善調伏，共度化了282 *Koṭis* (億)的聲聞眾。爾後，轉輪聖王 *Śaṅkha* 帶領著他的宮中大臣、彌勒的父親與眾多的隨從。又有長者 *Sudhana* (善財) 帶領數千名，並國中的玉女寶 *Viśakha* 亦領 84,000 女眾出家，彌勒也為他們說聖教 (Noble Truths)。最後彌勒將有 60,000歲的壽命，在他入涅槃後，佛法維持了10,000 年。這簡單的敘述與漢譯的下生經，有很大的差異，例如：無「十想」，也無施、戒、生天之論等等。然該梵文的偈頌本，相似於唐義淨 (約 710) 所翻譯偈頌式的《彌勒下生成佛經》，收於大正藏第十四冊，No.455經，義淨的漢譯本較長與完整，梵本則較短少，可能是脫落或是它的縮小本。

無論是鳩摩羅什或義淨譯的《彌勒下生成佛經》，或是羅什的《彌勒大成佛經》都未提及「十想」之事，只有這本最早傳到中國的彌勒經 (收於《增一阿含經》，以下簡稱阿含本) 才有「十想」之說，但「想」的原始意思是什麼呢？筆者試圖地還原其意，但無相同的原文版，只能從這幾本彌勒經中找相關的語詞。首先，在此梵本偈頌中，當彌勒看此寶幢須臾間毀壞時，他“想到”(思惟) 輪迴之苦，

此處梵文以“vicintya”表達之，原語詞“vi-cint”有 to perceive (心中的覺察)、ponder (沉思考慮)、discern (心中的辨明)、observe (觀察).....等之意。¹⁶⁶ 所以此處的「思惟、想」都有「由心而出的察覺、思慮」之意。此點義淨譯本翻譯為「生死苦羈籠，思求於出離」，¹⁶⁷ 以「思」來解之。而羅什本則是「彌勒菩薩觀世五欲，致患眾多，眾生沉沒在大生死，甚可憐愍，自以如是，正念觀故，不樂在家.....見此妙臺須臾無常，知一切法皆亦磨滅，修無常想，出家學道」。另羅什的《大成佛經》亦云：「正念觀察苦空無常，不樂在家，.....見此寶臺須臾無常，知有為法，皆亦磨滅，修無常想」。¹⁶⁸ 羅什以「觀、想」譯之。可惜阿含本中卻無此「寶臺須臾毀壞」的這段。另梵本中觀生老病死時，以“Spr̥s”語詞表達，“Spr̥s”有 penetrate to(專注)、to perceive (覺察)、take hold (緊抓).....等意。羅什本亦提及「常勤精進正念，諦觀五陰無常、苦、空、無我」，此“諦觀”應有正觀、內觀之意，應該相似於 vi-cint 之意。故這幾部不同的譯本都有「思、想、觀」等意，即是由心內深刻的體會、了解、乃至觀想。一般對「想」的譯語大都以“saṃ-jñā”解之，“saṃ-jñā”有 recognize (認知)、to understand (了解)、clear

¹⁶⁶ 梵本 P.16, Vi-cint 譯詞見 M Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi:Motilal, 1990, P.959.

¹⁶⁷ T.14/455, P.426b.

¹⁶⁸ 此二羅什本見 T.14/454, P.424b, T.14/456, P.430b.

knowledge (清楚的認知) or conception (構思、想像) 之意，¹⁶⁹ 也有以 vi-cint 解之，如前述。又阿含本中後半段的偈頌開始即言：「增益戒聞德，禪及思惟業，善修於梵行，而來至我所，...禪定正平等，亦無有增減...」，此處對於戒、聞法、禪修、思惟、梵行，都列為修行的首要條件。可見該本亦注重禪定的修持，禪與思惟是分不開的，禪定中的思惟，再進入觀想，似乎有它的次第性。總之，阿含本的「十想」應該是對無常、苦、無我、空.....等十種，次第的於禪修中的思惟、觀想，以梵文的 vi-cint 來解此處的「想」似乎還挺恰當的，如羅什所譯的正觀(正念的觀想)、諦觀(對真理的審察、觀想)等意思，但這都是禪修中的靜慮作用，非生活中散亂心的雜想。

在阿含本的下生經中，彌勒是因為見到「無常」，修「無常想」而出家，與釋迦佛見到「生老病死」而出家，都是相同的---悟到無常，體悟世間不可樂而生起出離心，所以修行是由體悟無常開始，再進入苦、無我等的沉思、冥想，進而入觀境。總之，該經也與其他的大乘經典相同，先敘述論點的主角之出生、成佛的種種因緣，繼而談教理，故「十想」即是彌勒的教義，從無常到不淨觀等的十種沉思、觀想的法門，直到離欲而解脫，所以對彌勒佛的期待，「思惟、觀想」應該是不可忽略的重要禪修法門。該經亦提修

¹⁶⁹ 見 Akira Hirakawa, 《佛教漢梵大辭典》，Tokyo:The Reiyukai, 1997, PP.473, 491. 與 Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, P.1133.

此「十想」外，布施、持戒、厭離世間、身口意的清淨等，都是親逢彌勒所不可缺少的重要因素。

結論

綜觀道安的一生，重視經典的傳譯、編輯經典目錄、佛教體制的設立、《放光經》的弘揚、乃至小乘禪經的重視，又身處於一個動盪不安的時局中，對太平盛世的渴求是普遍的期待，自然地，彌勒佛下生所帶來的安定與富裕更是佛教徒們的希望。生於如此狀況下的道安，由個人的修持與對教團貢獻的行徑中，實踐自利與利他的菩薩行。然對一個修行者而言，這一期生命結束之後，將是另一個生命旅程的開始，對這未來的新旅程大都會有所規劃，但道安是否真的如一些文獻所述的做此----「八人共發願，生兜率覲見彌勒」的規劃呢？走筆至此，筆者認為道安「願生兜率」的可能性是有的，原因如下六點：

- 1 西晉、東晉所譯的經典，強調生天的觀念，如兜率天、忉利天；
- 2 中國佛教的初期，無所謂的往生淨土的觀念，大概隨業而轉生；
- 3 東晉時局不安，以彌勒為主的偽經猖獗，對彌勒的下生是普遍的期待；
- 4 僧眾對教理、經文的滯意與不明，是普遍的困擾，以禪定力進入天界，請示菩薩，應是僧人的欣求；

- 5 般若思想緣起性空的實證，也是未來佛所應親證的，道安對般若經的偏好，應該會嚮往親自得到未來佛的教導；
- 6 小乘禪觀所述的五蘊...等等簡要法門，相似於彌勒經中的十想。

總而言之，道安在時局不安，人人期待彌勒盛世的外在因素下，加上他個人對般若經與禪經的偏好，且重視「禪、智」的修持，對「彌勒菩薩」的印象必定是深刻的，在教義上疑滯，苦於無人討教之時，教主釋迦佛已入涅槃，自然會求助於下一任的導師---彌勒佛。最後，筆者認為，以道安一生中對教理的鑽研、弘化的意欲，願生兜率向彌勒求法的心願，應該是有的。至於他是否有足夠條件、資糧往生親見彌勒，則是另當別論了。然往生兜率所應具的條件，如羅什譯的下生經云：「不應竟夜睡眠覆心，常勤精進正念，諦觀五蘊無常苦空無我.....厭生老病死，多文廣學，守護法藏，行於禪定....」。¹⁷⁰可見念無常、欣涅槃、多聞、精進、禪定，都是親見彌勒(生兜率或龍華三會)所不可或缺的條件。從道安的文章中窺探，他似乎也具有這些條件，但他是否如實以證，則是他個人的業力問題，非吾人所能討論的了。(23 Mar.2001, 六龜, 桑榆菴)

¹⁷⁰ T.14/454, P.425b-c.