

# 中国古代文人的弥勒信仰研究

张培锋

(南开大学 文学院, 天津 300071)

**摘 要:** 弥勒信仰是中国佛教信仰的一个重要组成部分。弥勒信仰中包含着深厚的“人间净土”情怀。中国弥勒信仰中体现的大度、忍耐、逍遥, 将入世与出世完美统一的精神, 对于在中国传统人本主义文化背景下成长起来的古代知识分子而言, 具有极强的吸引力。由于历史的原因, 弥勒信仰较之其他的佛菩萨信仰——如弥陀净土信仰、观音信仰、文殊信仰等, 显得更为复杂, 甚至在某些历史阶段, 出现讳言弥勒信仰的状况。从古代文人与弥勒信仰之间的关系角度入手, 对弥勒信仰在中国古代的演变轨迹作视角比较独特的考察, 可以揭示中国佛教弥勒信仰的某些独特内涵, 为当代佛教建设提供宝贵借鉴。

**关键词:** 弥勒信仰; 古代文人; 佛教

中图分类号: I299

文献标志码: A

文章编号: 1009-1971(2012)04-0072-06

## 一、从弥勒化身看弥勒信仰的文人性

中国的弥勒信仰, 应始于晋代有关弥勒经的传译。最早将弥勒经典传入中土的, 当是西晋的竺法护。在太安二年(303)译出《弥勒下生经》(亦名《弥勒当来下生经》或《弥勒成佛经》)一卷, 同时, 还译有《弥勒菩萨所问本愿经》一卷。其后, 鸠摩罗什于后秦弘始四年(402)译出《弥勒成佛经》一卷, 还译有《弥勒下生成佛经》一卷。南朝宋初, 北凉沮渠京声所译的《观弥勒上生兜率天经》行世。根据这些经典的内容, 弥勒信仰可分为上生经和下生经两大系统。前者叙述弥勒在兜率内院说法的情景、兜率天宫的殊胜, 以及往生兜率天的修行方法; 后者则在描述弥勒下生时, 人间五谷丰登, 天下太平, 弥勒佛在龙华三会中说法度众的盛况。这些弥勒经典的传译, 为弥勒信仰在中国的流行奠定了基础。

但在中国流传的弥勒信仰, 似乎从一开始就有不同于上述佛教经典的来源, 而显示出某些独

特的内涵。第一位被确切指认为属于“弥勒化身”的人是一位在家居士——傅翕。据《释氏正统》卷八记载:

傅翕, 字玄风, 义乌人, 母王齐。建武四年五月八日生, 端靖淳和, 无所受著。与里人渔, 以笼盛鱼沉水中祝曰: “欲去者去, 止者留。”人以为愚。年十六娶留氏, 子二人, 普建、普成。泊二十四, 渔于稽停塘下, 梵僧嵩头陀语曰: “我昔与汝于毗婆尸佛前发愿度众生, 今兜率宫受用悉在, 何当还耶?”令视水, 则圆光宝盖, 环覆其身, 乃悟曰: “炉鞴之所多钝铁, 良医门下足病人。方急度生, 何暇思兜率乐?”从僧至松山下双椿树间曰: “此修行地也。”结庵自号“双林树下当来解脱善慧大士”。种植蔬果, 任人采取, 为人佣工。与妻妙光昼作夜归, 敷演佛法。苦行七年, 宴坐见释迦、金粟、定光三佛东来, 放光如日, 又金色自天下集于身, 拳握之内或吐妙香, 胸臆之间乍表金色, 空声唱言: “成道之日, 当代释迦坐道场。”由此四众沓至作礼。郡守王

收稿日期: 2012-03-28

作者简介: 张培锋(1963—) 男, 天津人, 教授, 从事中国佛教文学与文化研究。

佻谓是妖妄,囚之,兼旬不食,愧而释之,还山愈精进。师事者日众,乃曰“我从兜率宫来,为说无上菩提。昔隐此事,今不覆藏,正为相接。”<sup>[1]</sup>

有关傅翕事迹有几点值得注意:1.他是在家人而非出家人;2.明确宣称“成道之日,当代释迦坐道场”,这一点与弥勒下生信仰相符合;3.当时即被官方视为“妖妄”,曾下狱。这一点与后世一些因“修斋设醮,假降邪神,妄称弥勒,佯修善事,扇惑人心”<sup>①</sup>而遭到查禁、镇压的民间宗教颇有类似之处。然而奇怪的是,傅翕本人一直没有被排除于正统佛教之外,笔者认为,这与后世佛教赋予傅翕以文人身份而非民间身份有关。陈·徐陵所作《东阳双林寺傅大士碑》谓“至人无己,屈体申教,圣人无名,显用藏迹。故维摩诘降同长者之仪,文殊师利或现儒生之像,提河献供之旅,王城列众之端,抑号居士……斯则神通应化,不可思议者乎。”(《全陈文》卷十一,文渊阁四库全书本)强调了傅翕与维摩诘、文殊师利一样以居士、儒生形象出现的特点。唐·郎士元《双林寺谒傅大士》写道:“草露经前代,津梁及后人。此方今示灭,何国更分身。月色空知夜,松阴不记春。犹怜下生日,应在一微尘。”<sup>[2]</sup>又如明代吴国琦在《朝发钓台记》一文中所说“从来高士隐居往来于此水者,代不乏人。自子陵外,如桐君,如董双成,如张志和,如王初平兄弟,如王质,如休上座,如宝掌,如傅大士辈,或牧或弈,或垂纶,或采药,或绘或诗,或舍兜率而游,或恋肉身而住,良有以也。”(《明文海》卷三百八十六,文渊阁四库全书本)在这些描述中,傅翕俨然是如严子陵、张志和等相似的文人高士一类人物。后世禅门欣赏的,也是据说为傅翕所作的《心王铭》,或如《碧岩录》第六十七则“梁武帝请傅大士讲《金刚经》,大士便于座上挥案一下,便下座。武帝愕然。志公问‘陛下还会么?’帝云:‘不会。’志公云‘大士讲经竟。’”<sup>[3]</sup>正是这些文人特征,使傅翕区别于一般民间宗教的教主。

从傅翕的事例可以看到,文人情怀的注入,是中国弥勒信仰的一个重要特征,从某种意义上讲,它是区分弥勒信仰是“正”抑或“邪”的标志之一。直到元代,由胡助撰写的《重修双林禅寺碑铭》,其主要的参与者皆为文人官吏,就证明了这一点。《碑铭》特别强调了弥勒信仰对于世法的辅助作用,强调了弥勒信仰具有“会三教”的特点:

观其著《心王铭》,即尧舜禹相授受之道

也,会三教之统宗,本一心之道妙,殊途同归,昭揭日月,不可诬也。於戏!佛法流通与王化相远迩,若使人人向慕,发菩提心,为善而不为恶,则天下风俗可厚也,国家刑法可措也,庸詎非辅治之基耶?<sup>②</sup>

弥勒在中国的另一位重要化身契此——所谓“大肚弥勒”,更是现代中国人家喻户晓的弥勒形象的代表。他之所以被公认为弥勒化身,其实并无佛教经典的依据,那些弥勒信仰类的经典似乎没有起到多少作用,相反,倒是他的形象和处世态度本身起到了决定性的作用。据《宋高僧传》卷二十一等记载,契此乃五代时吴越奉化人。契此在世时,常常以杖背一布袋入市,人称“布袋和尚”。他见人即乞,出语无定,随处寝卧,形如疯癫,曾作这样一首歌传世“只个心心心是佛,十方世界最灵物,纵横妙用可怜生,一切不如心真实……万法何殊心何异,何劳更用寻经义。”圆寂前,他端坐于岳林寺盘石上,说一偈谓“弥勒真弥勒,身分千百亿,时时示时人,时人自不识。”由此,世人方知他是弥勒化身。究其实,“大肚弥勒”之所以受人崇敬,正在于他大肚雍雍、不为烦事所扰、使人开心、解人忧愁这些相当显在而深富中国文化特征的方面。在这种文人化、禅意化的改造下,弥勒形象由此“定型”。历史文献中,《宋高僧传》已言“江浙之间多图画其像焉”;明确记载寺院塑造契此像以为弥勒的,当属宋代庄季裕所作《鸡肋编》卷中:

昔四明有异僧,身矮而皤腹,负一布袋……今世遂塑画其像为弥勒菩萨以事之。张耒文潜学士,人谓其状貌与僧相肖。陈无已诗止云“张侯便便腹如鼓。”至鲁直遂云:“形模弥勒一布袋,文字江河万古流。”

在此,不但描述了契此的生平,而且指出:“苏门六君子”之一的张耒,其形貌与契此颇为相像,因此,苏门的几位文士曾写诗予以调笑,如黄庭坚《病起荆江亭即事十首之八》:“张子耽酒语蹇吃,闻道颍州又陈州。形模弥勒一布袋,文字江河万古流。”<sup>[4]</sup>诗中以布袋和尚比张耒,盖张耒晚年肥伟,故山谷用布袋和尚戏之。表面看来,这似乎只是文人间的一些文字游戏,其实不然,将张耒比为布袋乃至弥勒,并非随意的,而是基于宋代文人弥勒信仰的转变以及张耒本人的信仰双重因素。张耒作有《景德寺西禅院慈氏殿记》(张耒《柯

<sup>①</sup>明代倪岳《青溪漫稿》卷十一《祀典三》。唐代开元三年诏书即谓“比有白衣长发,假托弥勒下生,因为妖讹,广集徒侣,称解禅观,妄说灾祥。”(《唐大诏令集》卷一一三《禁断妖讹等敕》),可见民间这种所谓“弥勒信仰”一直流传不断。

<sup>②</sup>碑铭落款为“承事郎太常博士致仕胡助撰,金华刘文庆书,奉政大夫金浙东海右道肃政,访司事余阙题额。”见胡助《纯白斋类稿》卷十九。胡助,字古愚,一字履信,婺州东阳人。举茂才,官至太常博士。

山集》卷四十二,文渊阁四库全书本)一文谓:

景德寺西禅院有慈氏菩萨圣像,至和中,院僧法肇自钱塘内之而居院之傍舍,如是凡历五住持僧而未有以易也。比丘诤嗣院事,乃叹曰:此我之责也。佛以象法,道利群品,使浊劫恶世犹获见佛紫金光身,其奉事当加谨,其为役当加勤,而吾慈氏像乃藏之屋漏,不大振显,天龙鬼神其谓我何?……乃创为正殿,其命工以二年之春,粤五月而殿成。慈氏居中,菩萨列侍,种种妙好庄严之具,以为供食,青莲下观悲愍四众,白毫旁耀,如现大千,都城士女,凡瞻礼者,如升兜率,游内院,闻海潮音,受妙胜乐。乃属予记其事,予曰:前五比丘,岂无一人尝作是念?欲集是事者乎?而殿成于子,何也?佛子当断,一切法有时,譬如草木敷荣于春夏,黄落于秋冬,过去未来不可得,及时既至,则我虽不为而彼自成。子当其时,故财不劳而足,役不久而就,如偿所负,取而不怨,时哉时哉!当知佛子成是功德,是大福本,是大善根,尽未来世无有穷尽。虽然,佛身充满一切声色,是行邪道。向上一路,向慈氏未生时参取。

《景德寺西禅院慈氏殿记》文最后讲道,学人不可执著其像,须“向慈氏未生时参取”,这里表述的正是禅宗“不著于相”的观念。由此,那位来去自由的契此和尚不正好可以象征这一点吗?从张耒的文章可以推想,契此和尚像在宋代之后逐步取代了“正统”的弥勒像,是有其必然原因的。黄庭坚、张耒之间的开玩笑,也正好体现了这种逍遥自在、随缘任运的弥勒精神。从一定意义上说,“大肚弥勒”的形象是宋代之后文人佛教信仰的一种表现,“弥勒下生”的意义被赋予了新的意义,传统佛教经典深奥的理论,被简明扼要的语言如“大肚能容,容天下难容之事;开口便笑,笑世上可笑之人”以及“退一步,海阔天空;忍一言,风平浪静”等括尽。

## 二、唐代文人的弥勒信仰

据日本学者本佐滕智永《北朝造像铭考》统计,北朝佛教造像涉及释迦、弥勒、阿弥陀及观世音四尊像有纪年的数字如下:北魏:释迦 103 尊,弥勒 111 尊,阿弥陀(无量寿) 15 尊,观世音 64 尊。东魏和北齐:释迦 46 尊,弥勒 36 尊,阿弥陀 17 尊,观世音 94 尊。西魏和北周:释迦 29 尊,弥勒 3 尊,阿弥陀 1 尊,观世音 13 尊。从这些统计

数字可以看出,北魏时的佛教造像,以释迦、弥勒为最多,远远超过阿弥陀和观世音<sup>[5]</sup>。又据汪娟女士的《唐代弥勒信仰与佛教诸宗派的关系》<sup>①</sup>一文统计,唐代僧人有明确记载往生弥勒净土者,初唐时期 16 人,盛唐 2 人,中唐 3 人,晚唐 2 人,时代不明者 1 人,显示出正统的弥勒信仰以初唐最为盛行,盛、中唐以后,已有逐渐衰退的现象。在宗派方面,法相宗 8 人,净土宗 2 人,天台宗 7 人,禅宗 1 人,华严宗 2 人,律宗 4 人,显示法相宗对于弥勒信仰的大力推动,天台宗和律宗对弥勒信仰的弘扬亦居重要地位。这些统计数字都表明,中国弥勒信仰在南北朝至初唐时期最为兴盛,此后逐渐走向衰落。早期的净土信仰,更以弥勒信仰为主,其影响可能远远超过弥陀净土信仰。

弥勒信仰其后的衰落原因,学术界有过很多探讨,本文不拟赘述。而值得关注的是,中唐时的白居易作《画弥勒上生帧记》一文,作年为开成五年(840),当时白居易已 69 岁高龄。《画弥勒上生帧记》(《白氏长庆集》卷七十,文渊阁四库全书本)言:

南赡部州大唐国东都香山寺居士太原人白乐天,年老病风,因身有苦,遍念一切恶趣众生,愿同我身,离苦得乐。由是命绘事,按经文,仰兜率天宫,想弥勒内众,以丹素金碧形容之,以香火花果供养之。一礼一赞,所生——功德,若我老病苦者,皆得如本愿焉。本愿云何?先是乐天归三宝、持十斋、受八戒者有年岁矣,常日日焚香佛前,稽首发愿,愿当来世,与一切众生,同弥勒上生,随慈氏下降,生生劫劫,与慈氏俱,永离生死流,终成无上道。今因老病,重此证明,所以表不忘初心,而必果本愿也。慈氏在上,实闻斯言。言讫作礼,自为此记。时开成五年三月日记。

可见白居易是以往生弥勒净土为誓愿的,言之凿凿,不容置疑。然而有意思的是,在《白氏长庆集》同一卷,又载有他的一篇《画西方帧记》,表示要“随愿往生”。由于后世净土宗的盛行,白居易这篇《画西方帧记》得到广泛宣传,以至一般人皆认为白居易晚年确立了弥陀净土信仰。那么,这两篇文章的关系、孰先孰后等问题,便很值得玩味。按理说,一个人的宗教信仰不应该这样“脚踏两只船”——一个人不可能同时生到两个净土去,但在古代文人那里,这又是一个不可质疑的事实,那么又该如何评价这一点呢?笔者认为,白居易对弥陀、弥勒两净土的信仰有一个时间先后问题,不是一般人认为的那样,由弥勒信仰转变为弥

<sup>①</sup>汪娟《唐代弥勒信仰与佛教诸宗派的关系》,《中华佛学学报》1992年第5期。又赖鹏举在《北凉的弥勒净土思想及其禅窟造像》(载《圆光佛学学报》1999年第4期)指出:敦煌275窟为一兜率净土窟,其造像思想确源于北凉特别偏重的弥勒净土思想。

陀信仰,而恰恰相反,是由弥陀信仰转变为弥勒信仰。下面略作考证:

第一,《画弥勒上生帧记》一文的作年有明确记载,为开成五年,即公元840年。《画西方帧记》一文没有明确记载作年,一些著作因两文载于同卷,想当然地以为作于同一年<sup>[6]301</sup>。其实,白居易在《画西方帧记》中明确交代了自己作此文时的官职——太子少傅上柱国冯翊县开国侯赐紫金鱼袋。白居易是在哪一年获得此一职务的呢?据学者研究,应为大和九年(835),白居易64岁<sup>[6]253-254</sup>。当然,白居易这一任职持续了数年<sup>[6]314-315</sup>(白居易官太子少傅共七年),但在《画西方帧记》中特别点明自己的任职,从情理上看,应是在接受此职后不久。总之,《画西方帧记》的作年应在开元五年之前,远早于作《画弥勒上生帧记》。

第二,《画弥勒上生帧记》一文提到“南赡部州大唐国东都城长寿寺大慈乌道嵩、存一、惠恭等六十人,与优婆塞士良、惟俭等八十人,以大和八年(834)夏受八戒,修十善,设法供、舍净财,画兜率陀天宫弥勒上生内外众一铺,眷属围绕,相好庄严。”可见中唐时期弥勒信仰的状况。但白居易写作此文时,明确记载是开成五年(840),显然是追述。大和八年的弥勒信仰活动,白居易并未参与,主要原因可能在于当时他正信奉弥陀净土。

第三,《太平广记》卷四十八“白乐天”则载一异事,谓会昌元年,白居易的朋友李师稷据当时民间的传闻,说白居易将归海上仙山。白居易为此作了一首《答客说》,诗中声明“吾学空门非学仙,恐君此说是虚传。海山不是吾归处,归即应归兜率天。”(诗又见《全唐诗》卷四百五十九)并有自注“予晚年结弥勒上生业,故云。”<sup>[7]</sup>由此可见,直至会昌元年(841),白居易的信仰仍为弥勒信仰,说弥勒信仰是他晚年最后的信仰,应该是没有问题的。

本文辨析白居易晚年信仰,主要是想说明:称盛唐之后,弥勒信仰逐渐被弥陀信仰取代,这一大判断应该没有问题,但具体到个人,可能是非常复杂的,并非那么整齐划一。

唐代修建的最著名的弥勒像当首推嘉州的弥勒大像,即今日的乐山大佛。据韦皋《嘉州凌云寺大弥勒石像记》<sup>[8]</sup>记载,大像始建于开元初年(713),主持者为海通和尚,但一直未完工。直至韦皋任西川节度使,在他的大力支持下,于贞元十九年(803)方告竣,前后持续将近百年。韦皋乃中唐时期重要政治人物,他支持修建此像,其用意何在?自可以作多方考察,而唐代笔记《云溪友议》一书记载了一段有关韦皋的凄惻缠绵的故

事,又从一个侧面揭示了韦皋资助修建大像的原因<sup>[9]</sup>。

韦皋因少年情人玉箫为自己绝食而亡深感愧疚,因此“广修经像,以报夙心”,所谓“广修经像”主要当指在韦皋主持下,续修完成乐山大佛像这一宏伟工程。将大佛像的修建归因于韦皋一段个人感情,似乎有“贬低”之嫌,但历史的记载确是如此。细细品味这则故事,可以发现其中浓厚的文人情趣和世间情感。笔者认为,在考察中国古代弥勒信仰时,不可只看所谓“大事”,而忽略这些细微之处,因为正是这些地方,体现着中国人真正的宗教信仰。

### 三、宋代文人的弥勒信仰

宋代之后,许多文人都在他们的诗篇、文章中描述、歌咏过乐山大佛,其中首先要推文豪苏轼。苏轼自幼成长的四川素有“天府佛国”之称,中国第一部官版大藏经“开宝藏”,即是宋初在四川成都刊刻的。他的家乡眉山,与佛教圣地峨眉山相去不远,距乐山更近,他在此与大佛结缘,流传不少佳话。

苏轼早年诗作《初发嘉州》写道:

朝发鼓阊阖,西风猎画旂。故乡飘已远,往意浩无边。锦水细不见,蛮江清更鲜。奔腾过佛脚,旷荡造平川。野市有禅客,钓台寻暮烟。相期定先到,久立水潺湲。<sup>[10]</sup>

此诗的“奔腾过佛脚,旷荡造平川”等句,即是对乐山大佛的描写。苏轼此诗作于辞别其家乡之时,这里的大佛像正是他久久难以忘怀的所在。乐山凌云寺之后,即是东坡读书处,清人何绍基为东坡读书楼(楼在四川乐山县大佛之后,为两层木结构,建于明代)题联曰:

江上此台高,问坡颖(唐人楼颖,作《善慧大士录》)而还,千载读书人几个

蜀中游迹遍,看嘉峨并秀,扁舟载酒我重来

以苏轼自己的诗来参验,当年东坡读书楼正在佛像之后,是确定无疑的。苏轼《自金山放船至焦山》诗写道:

金山楼观何眈眈,撞钟击鼓闻淮南。焦山何有有修竹,采薪汲水僧两三。云霾浪打人迹绝,时有沙户祈春蚕。我来金山更留宿,而此不到心怀惭。同游兴尽决独往,赋命穷薄轻江潭。清晨无风浪自涌,中流歌啸倚半酣。老僧下山惊客至,迎笑喜作巴人谈。自言久客忘乡井,只有弥勒为同龕。困眠得就纸帐暖,饱食未厌山蔬甘。山林饥饿古亦有,无田不退宁非贪。展禽虽未三见

黜,叔夜自知七不堪。行当投劾谢簪组(借指官宦),为我佳处留茅庵。<sup>[11]</sup>

此诗作于熙宁四年东坡赴杭州通守任之时,诗中“自言久客忘乡井,只有弥勒为同龕”,虽说的是“老僧”,但也暗寓苏轼自己辞别家乡已久,早年与“弥勒同龕”的往事,仍历历在目,诗中包含着对自己家乡的怀念以及对早年学佛生涯的追忆,同时表达了愿意归隐,一心皈依佛教的愿望。“弥勒同龕”一语出自唐代褚遂良帖“闻久弃尘滓,与弥勒同龕,一食清斋,八时禅诵。”<sup>[12]</sup>以此来推断,则苏轼的读书处正在弥勒大像之后,岂不正是与弥勒“同龕”吗?这也意味着苏轼学佛是以弥勒为榜样的<sup>①</sup>。多年后,苏轼在《送张嘉州》诗中写道“少年不愿万户侯,亦不愿识韩荆州。颇愿身为汉嘉守,载酒时作凌云游。”对于不能再回到家乡做官表示遗憾。

苏轼之后,“弥勒同龕”成为宋代佛教诗歌的常用典故,下如:

李弥逊《次韵林仲和筠庄》其三:

青青谷口自披榛,断取他方宝界新。弥勒同龕把茅下,客来不识住庵人。<sup>[13]</sup>

曾协《王叔武示忠州张使君德远近诗次韵三首》其三:

安心今得法,问道旧名庵。雅致追庞老,高风数渤潭。远公容入社,弥勒本同龕。寄语邦人道,丛林始罢参。<sup>[14]</sup>

汪藻《喜汪发之见访并简婺源江明府》:

怪底青灯缀玉虫,忽传车马到溪东。鸟声应为故人好,梨雪欲将春事空。老去渊明三迳在,病来弥勒一龕同。总持相见问生死,为报百忧如梦中。<sup>[15]</sup>

陆游《初寒独居戏作》:

开壳得紫栗,带叶摘黄甘。独卧维摩室,谁同弥勒龕?宗文树鸡栅,灵照挈蔬篮。一段无生话,灯笼可与谈。<sup>[16]</sup>

范成大《初履地》:

扶头今日强冠簪,余烬收从百战酣。长胫阁躯如瘦鹤,冲风夺气似枯楠。客来慵拭懒残涕,老去定同弥勒龕。何处更能容结习,任教花雨落毵毵。<sup>[17]</sup>

此外,惠洪的《浪淘沙》词也写道:

城里久偷闲,尘浣云衫。此身已是再眠蚕。隔岸有山归去好,万壑千岩。霜晓更凭阑,减尽晴岚。微云生处是茅庵。试问此生

谁作伴?弥勒同龕。

从这些诗句的对偶、用典可以看到:在宋代,“弥勒同龕”已与“维摩之室”、“远公之社”、“陶公三径”等一样,成为学佛文人的生活新向之一,是他们的衷心信仰之所在。这一点也正说明其弥勒信仰的普遍和坚定。值得注意的是,陆游、范成大都在四川生活多年,范成大《吴船录》卷上对乐山大佛像有一大段精彩细致的记录和描述,已为人所熟知“登凌云寺天宁阁,即大像所在。嘉为众水之会,导江、沫水与岷江,皆合于山下,南流以下,犍为沫水,合大渡河,由雅州而来,直捣山壁,滩流险恶,号舟楫至危之地。唐开元中,浮屠海通始凿山为弥勒佛象以镇之,高三百六十尺,顶围十丈,目广二丈,为楼十三层,自头面以及其足,极天下佛像之大,两耳犹以木为之。佛足去江数步,惊涛怒号,汹涌过前,不可安立正视,今谓之佛头滩。”陆游则有《谒凌云大像》诗:

出郭幽寻一笑新,径呼艇子截烟津。不辞疾步登重阁,聊欲今生识伟人。泉镜正涵螺髻绿,浪花不犯宝趺尘。始知神力无穷尽,丈六黄金果小身。<sup>[18]</sup>

诗中,将“凌云大像”视为“伟人”,表达了对佛法伟大无穷尽的“神力”的仰慕和崇拜之情。由此可以推断:陆游、范成大诗中的“谁同弥勒龕”、“老去定同弥勒龕”,所指当即乐山大佛像,其意中皆有苏轼“只有弥勒为同龕”的含义在,即他们都希望能够隐居于此,归心弥勒。宋诗中,歌咏乐山大佛的作品还有晁公溯的《凌云寺》诗:

问途出青郊,践胜得绀园。始登十寻阁,敬礼两足尊。仰观碧玉螺,瑞光发面门。飞霞在指端,甘泉生耳根。屹为江山壮,高揭日月存。念此未云大,法身满乾坤。东望乌牛峰,突起如伏鼯。少休白云亭,远见苍烟村。晴波溢清辉,午树增重昏。方袍无平叔,佳处莫与论。<sup>[19]</sup>

晁公溯,字子西,济州钜野(今山东巨野)人,晁公武之弟。高宗绍兴八年进士。举进士后历官梁山尉、洛州军事判官、通判施州,绍兴末知梁山军。孝宗乾道初知眉州,后为提点潼川府路刑狱,累迁兵部员外郎《宋会要辑稿》“选举”二〇)。宋代晁氏家族世代崇佛,名人辈出。这首诗当作于晁公溯知眉州之际。“念此未云大,法身满乾坤”正是对乐山大佛以宏大之规模,体现佛教法身无边观念的高度赞美之词。

<sup>①</sup>苏轼晚年所作《海月辩公真赞》小引谓“余在黄州,梦至西湖上,有大殿榜曰弥勒下生,而故人辩才、海月之流,皆行道其间。”可见苏轼自己梦中的西湖即为弥勒内院,而苏轼与僧人辩才、海月等人皆于此相聚,这是苏轼弥勒信仰的根源所在。宋人称苏轼为“坡仙”也与此有关。由于兜率内院毕竟属于天界,因此中国的弥勒信仰与道教信仰有融合的倾向,这一点对于主张“三教融通”的古代文人而言,同样具有强烈的吸引力。

此外,黄庭坚于建中靖国元年(1101年)作有《泸州开福寺弥勒殿铭》,记载开福寺弥勒大像重造经过,文谓:“泸州控绵水一都,文经武略,付在守臣,呼吸变故,应以整暇佛庙钟鼓,亦用震惊聋俗,使相辑睦,不相侵冒,实为王略之助。泸故有开福寺弥勒大像,殿岌通衢,夷夏所瞻。摩以岁祀,金碧黯昧,象设欹倾。僧景沂、了愚、了谒,同力新之,始于绍圣丁丑,成于建中靖国之元,而景沂请铭。余为稽首,铭之曰:能仁像法,岌岌将倾,知足天王,下开群氓。维此金像,景沂所作,侍其纯夫,实掌西南之钥,有其闭之,莫相侮侵,有其开之,来献其琛。此卷摹刻毕,便留充沂上人衣钵。若有攘臂袪夺者,依东坡先生施四菩萨板誓。”(黄庭坚《山谷集·别集》卷二)此铭充分说明宋代四川弥勒信仰的普遍以及这种信仰对现实生活中可以引导人改恶从善、促进社会和谐积极意义。

要之,弥勒信仰中包含着深厚的“人间净土”情怀,中国弥勒信仰中体现的大度、忍耐、逍遥,将入世与出世完美统一的精神,对于在中国传统人本主义文化背景下成长起来的古代知识分子而言,是具有极强的吸引力的。通常学术界较多地注意到古代下层民众中流传的弥勒下生以及由此形成的民间宗教弥勒教,这些教派或被视为反乱,或被目为起义,或斥之为伪妄,佛教内外都不承认其为真正佛教,更与佛教净土扯不上边。正因为如此,我们才有必要充分重视古代文人中的弥勒信仰,从而深入挖掘中国弥勒信仰的真正内涵,为现代的人间佛教建设提供宝贵借鉴。

#### 参考文献:

- [1] 卮续藏:第七十五册[M].台北:台北新文丰出版公司,1993:350.
- [2] 全唐诗:卷二百四十八[M].上海:上海古籍出版社,1986:626.
- [3] 大正藏:第四十八册[M].台北:台北新文丰出版社,1983:197.
- [4] 黄庭坚.黄庭坚诗集注[M].北京:中华书局,2003:521.
- [5] 唐长孺.魏晋南北朝史论拾遗[M].北京:中华书局,1983:196-197.
- [6] 朱金城.白居易年谱[M].上海:上海古籍出版社,1982.
- [7] 太平广记[M].北京:中华书局,1961:299.
- [8] 全唐文补遗:第四辑[M].西安:三秦出版社,1997:3.
- [9] 太平广记:卷二百七十四“韦皋”则[M].北京:中华书局,1961:2159-2161.
- [10] 苏轼诗集:第1册[M].王文诰,辑注.北京:中华书局,1982:6.
- [11] 苏轼诗集:第2册[M].王文诰,辑注.北京:中华书局,1982:308-310.
- [12] 全唐文:卷一百四十九[M].北京:中华书局,1983:1514.
- [13] 全宋诗:第30册[M].北京:北京大学出版社,1998:19330.
- [14] 全宋诗:第37册[M].北京:北京大学出版社,1998:23008.
- [15] 全宋诗:第25册[M].北京:北京大学出版社,1998:16536.
- [16] 全宋诗:第40册[M].北京:北京大学出版社,1998:24992.
- [17] 全宋诗:第41册[M].北京:北京大学出版社,1998:25913.
- [18] 全宋诗:第39册[M].北京:北京大学出版社,1998:24325.
- [19] 全宋诗:第35册[M].北京:北京大学出版社,1998:22359.

## Research on Ancient Scholar's Maitreya Belief in China

ZHANG Pei-feng

(School of Chinese Language and Literature, Nankai University, Tianjin 300071, China)

**Abstract:** Maitreya belief is an important part of Chinese Buddhism. As a result of historical reason, Maitreya belief appears more complex, compared to other beliefs such as Mituo pure land belief, and the Guanyin belief. This paper starts with the ancient scholar's Maitreya belief, views the changing traces of ancient China Maitreya belief, and reveals some of the faith unique connotation of Chinese Buddhism Maitreya belief.

**Key words:** Maitreya belief; ancient scholar; Buddhism

[责任编辑:郑红翠]