

神話的改寫與回歸：試析宋代彌勒信仰劇變

始末

作者：龍思學

香港理工大學 中國文化學系

Email：sixue.long@connect.polyu.hk

指導老師：陳朗

內容

神話的改寫與回歸：試析宋代彌勒信仰劇變始末.....	1
摘要：	2
一、神話之變：中國彌勒信仰的複雜變化.....	2
（一）布袋彌勒問題與中土彌勒信仰研究回顧	2
（二）作為方法的神話.....	8
二、傳統：業已存在的彌勒神話.....	10
（一）最初興起的淨土信仰.....	11
（二）重心偏移：從淨土信仰到權力符號.....	13
（三）化身宣稱：從凡人到彌勒佛.....	16
三、劇變：彌勒神話的改寫.....	20
（一）道場地位的提升：宋代皇室與岳林寺的需求.....	20
（二）道場的運作：建立聖物崇拜.....	26
（四）五代至宋：認同的完成	29
（五）小結.....	33

四、融合：新的權力象徵	35
五、餘論：宗教與神話	37
參考文獻	38

摘要：彌勒信仰在中國經歷了複雜的發展，歷經淨土信仰、革命神話以及布袋彌勒等巨大變化。本文擬從神話角度考慮彌勒信仰的中國流變，圍繞宋代特殊的布袋彌勒案例進行切入。透過對宋代彌勒演替的前後梳理，更進一步考慮彌勒的神話改寫如何可能，指出布袋彌勒形象這場劇變在整個彌勒神話生命中的位置。

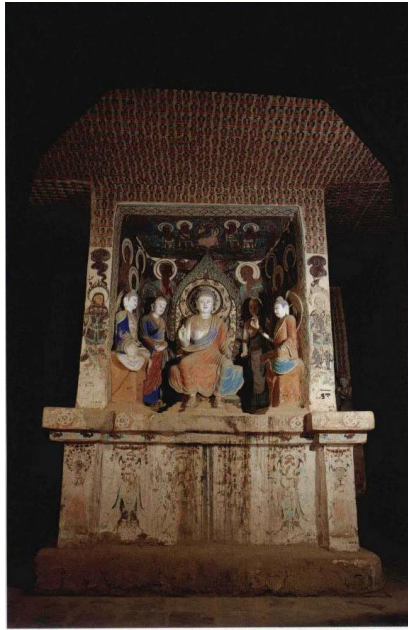
關鍵詞：彌勒，神話，布袋和尚，故事演替。

一、神話之變：中國彌勒信仰的複雜變化

（一）布袋彌勒問題與中土彌勒信仰研究回顧

在中國佛教信仰活動中，融攝了淨土崇拜與政治符號的彌勒信仰是地位特殊的。本文研究的彌勒信仰是指針對彌勒佛的信仰崇拜活動。中國的彌勒信仰有著漫長的歷史，歷經了複雜的發展。並且，彌勒信仰也不僅僅是佛教內部的問題。這種信仰甚至貫穿佛教入傳至今的整個中國信仰生態。在歷史中，彌勒信仰不僅是佛教淨土崇拜的一種，還成為了政治運動中的權力符號。更為特殊的是，宋代的彌勒信仰更隨著布袋形象的轉變而發生了變化。就這些變化來看，作為一個神

話系統的「彌勒系統」是非常特別的。正因如此，本研究會集中在彌勒信仰展開考察。當然，並非是說其它佛教神話對彌勒信仰毫無影響，而是因為那樣的比較屬於一種神話系統間的比較研究範疇而非本文之篇幅能涉及到的問題了。



彌勒倚坐塑像 盛唐 莫高窟 39 號¹ 彌勒及十八羅漢像 宋元 飛來峰 68 號

2

實際上，在布袋彌勒故事與形象出現之前，中土彌勒信仰是經歷過數次演變的，但性質卻與布袋彌勒之變不同。不同於過往的神話演變，宋代布袋彌勒之變是由形象變更引發的神話劇變。因此，我們在考慮這個問題時，也不能孤立地審視布袋彌勒的發展，應當將其置入整個彌勒信仰的發展脈絡中考慮。有鑒於此，本文不僅僅關注佛教中的彌勒崇拜，因而運用「彌勒信仰」這樣一個稱謂，試圖將布袋彌勒信仰之興起放入這種信仰的漫長流變中理解。然而，回顧過往的研究，我們會發現它們普遍對這個問題關注不足。

晉代以降，彌勒佛隨著佛經譯入中土後就開始在中國流行。在歷朝歷代的發展中，我們都可以看到它的劇烈變遷。因此，對於這樣一個相對宏大的學術主題，

¹ 王惠民主編，《敦煌石窟全集 6·彌勒經畫卷》（香港：商務印書館，2002），頁 015。

² 浙江省文物管理委員會編，《西湖石窟藝術》，（浙江：浙江人民出版社，1956），圖 54。

過往的中外學者都進行過大量研究。過往學者對彌勒信仰的研究關注點各異，面向也眾多。有鑒於有關研究之多，筆者在此以問題意識為向度，試將它們歸入幾個大類。

第一類是以各式材料整理為主的歷史考究。有關於彌勒信仰研究的材料挖掘，松本文三郎以及湯用彤等學者在較早的時候就已經開始進行。³儘管囿於各種限制，他們在這方面的工作往往止於史料整理，但這些工作仍是相當重要的。今日的很多有關彌勒的材料研究也是在他們基礎上進行的拓展。在佛教文獻方面，楊慧南等人進行了進一步的文獻分析，梳理並比較早期漢譯佛經中的彌勒經文，歸納出彌勒在早期佛經中的形象。⁴同時，有關於疑偽經張森作出了一些整理。⁵然而，這些立足於文本的研究卻與彌勒的形象變化問題有所脫節。他們關注的重點往往僅限於彌勒經典的演變。至於宋代布袋彌勒的形象突變問題明顯沒有受到重視。另一方面，彌勒的圖像研究則走進了另一個極端。與文本材料的關注點恰恰相反，較多的圖像研究關注到敦煌及江南等地的布袋彌勒造像，如肖丹及李輝等人的研究。⁶上述這類後來的材料研究都非常創新，可惜缺乏整合止步於各自的材料類型中。並且，訴諸一個「世俗化」或「中國化」的論述也顯然無法解釋到彌勒形象的變化。⁷有關彌勒信仰的演變，也有學者集中於造像與繪畫等形象作

³ 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）。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，2011）。

⁴ 楊慧南，〈漢譯佛經中的彌勒信仰——以彌勒上、下經為主的的研究〉，《文史哲學報》，期 35（1987 年 12 月），頁 119-181。

⁵ 張森，〈佛教「疑偽經」與彌勒信仰〉，《宗教學研究》，期 1（2006 年 3 月），頁 171-174。

⁶ 肖丹，〈從彌勒石刻造像地域特徵看江南彌勒信仰新變化〉，《河南社會科學》，卷 23 期 4（2015 年 4 月），頁 119-122。

李輝，〈試論布袋和尚形象的演變——以南宋布袋圖及布袋像贊為中心〉，《浙江學刊》，期 4（2014 年 4 月），頁 30-35。

⁷ 可參見張森與肖丹的結論。

張森，〈佛教「疑偽經」與彌勒信仰〉，頁 174。

肖丹，〈從彌勒石刻造像地域特徵看江南彌勒信仰新變化〉，頁 122。

出推斷。⁸這些針對圖像材料展開的研究往往也忽視了文本材料蘊含的信仰延續特性，而把各個時期的彌勒形象分開來處理。儘管這兩種材料研究都運用了詳實的例證，但將史料過度類型化（或文本或圖像）處理卻人為割裂了彌勒信仰的神話與其形象的內在聯繫。實際上，我們從各種材料中看到的彌勒故事構成了彌勒信仰的敘事核心。彌勒圖像顯示的視覺形象通常為這種敘事的外在反映。並且，視覺形象改變的同時也波及原來的敘事。即使形象的變更與敘事的變更不一定完全同步，但它們勢必會相互影響而不斷趨於同步。因此，過往材料研究弊端的根因不在於材料本身，而在於為材料影響下的對信仰神話之表裡的割裂看法。只有看到信仰中敘事與形象的這種一致性才能夠避免陷入割裂化陷阱。至於彌勒信仰的神話敘事問題，後文會展開詳述。

第二類研究則著重於對中土彌勒信仰各時期發展進行耙梳。由於彌勒信仰在中國流播時間漫長，這類研究通常立足傳統史學，著眼於某個時代的信仰事件。有關入傳來源問題，國外學者早在上世紀 50 年代就提出了伊朗起源說及印度起源說。⁹其中，由於伊朗起源說能夠找到的材料更多，¹⁰後世的研究也多認可這種說法。隨後，彌勒信仰進入了發展期，及至唐代彌勒信仰與政治又建立了更密切的聯繫，有些學者如汪娟和段塔麗等也有關注到這種情況。¹¹直到明清時期，隨

⁸ Qing Chang, "Indigenizing Deities: The Budai Maitreya and the Group of Eighteen Luohans in Niche No. 68 at Feilafeng" *Southeast Review of Asian Studies*, 32(2010), pp.22-47.

⁹ Edward Conze, "Maitreya, the Future Buddha" in Edward Conze ed., *Buddhist Scriptures* (Harmondsworth: Penguin Books, 1959), pp.237.

¹⁰ Joe Cribb, "Kaniska's Buddha Coins—The Official Iconography of Sakyamuni & Maitreya" *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 3:2 (1980), pp.79-88.

王雪梅〈古代印度彌勒信仰歷史淵源研究述論〉，《世界宗教研究》期 6(2012 年 6 月)，頁 49-56。

¹¹ 汪娟，〈唐代彌勒信仰與政治關係的一側面：唐朝皇室對彌勒信仰的態度〉，《中華佛學學報》，期 4 (1991 年)，頁 268-276。

方立天有為彌勒信仰的演變作出過非常明確的分期，但筆者認為從神話的角度來看還有值得商榷之處。方立天，〈彌勒信仰在中國〉，《方立天文集·第一卷》（北京：中國人民大學出版社，2006），頁 387-400。

著大量民間起義結社出現，彌勒信仰更進一步盛行於民間。這個時期的研究，多關注彌勒信仰的民間面向，如馬西沙、韓秉芳的民間宗教研究。¹²然而，他們往往又由於這種觀念的預設而導致關注點著於明清，對彌勒信仰整體的把握不足。有關於彌勒民間起義，另有一類立足於「千年王國」理論的比較研究。自諾曼·科恩提出「千年王國」類型後，¹³有一部分學者延續了這個研究傳統對中國的信仰現象展開考察。¹⁴「千年王國」這一概念出自啟示錄，指的是彌賽亞救世神話及其引發的一系列暴力運動現象。他們通過將中國彌勒信仰與彌賽亞神話比較，將它們概括為一種烏托邦式的降臨救世神話。科恩之後，一些研究者把宗教中的末世以及變革因素的神話歸為「千年王國」運動。最初，這批以為代表的學者都不承認中國和印度的宗教神話中有千年王國要素。自 1982 年石井米雄在《上座部佛教文化圈的「千年王國運動」研究序說》中把「千年王國」神話用於小乘佛教教徒起義的思想研究後，¹⁵在日本學者三石善吉繼續探討下彌勒信仰才被納入作為佛教的千年王國來討論。然而，他們的工作仍是把彌勒信仰置入一個預先建立好的「千年王國」類型來進行討論，而沒有將其作為相對獨立的案例來考慮。另一方面，我國的部分學者則會從中國本土的「末法」思想展開對彌勒起義運動的分析。¹⁶儘管此類研究避免了「西方中心」的概括，但也面臨著概括化而抽離了彌勒神話之固有發展脈絡的問題。畢竟，「末法」思想並不是彌勒信仰的全部。一些學者也本著預防邪教的出發點針對彌勒起義的政治問題展開討論。如戴繼成、李小榮及范立舟等人確有關注到彌勒信仰對反叛運動的重要影響也有就這個問題展開研究。¹⁷然而，這類研究卻多把彌勒信仰視作一件相對被動的思想「工具」，

¹² 馬西沙、韓秉芳，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992）。

¹³ Norman Cohn, *The pursuit of the millennium : revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages* (New York : Oxford University Press, 1970).

¹⁴ 三石善吉著，李遇玫譯，《中國的千年王國》（上海：上海三聯書店，1997），頁 4。

¹⁵ 三石善吉著，《中國的千年王國》，頁 12。

¹⁶ 王小良，〈論中國佛教的末法思想〉（湖南：湖南師範大學碩士論文，2005），頁 32-24。

¹⁷ 戴繼成，〈彌勒信仰與中國民眾的反叛運動〉，《青海社會科學》，期 1（2009 年 1 月），頁 143-147。

認為其在各個歷史時期只是被各種社會力量不斷利用。¹⁸可是這些研究又難以避免地被他們預設的「研究意義」所支配，陷入一種「革命論調」的審視角度，而忽略了中國彌勒信仰自身的複雜流變。總體來看，我們可以明顯看到這些針對不同分期的研究在階段研究內容上的局限——儘管彌勒信仰有著淨土信仰、權力符號以及布袋彌勒等諸多階段，但這些階段間的聯繫卻尚待進一步指出。

以上的分類，只是在研究方法與問題意識上對過往研究做出梳理，並非是說這些研究之間毫無交集（事實上，鑒於宗教學的學術發展歷程，我們很難找出純粹「單一」類型的研究）。經回顧，我們會發現，儘管過往各類研究繁多，但對於彌勒信仰的流變問題的把握仍是不足的。這種不足的原因有幾個方面。從研究方法上來看，正如前文所指，它們在材料運用上尚顯局限，可向綜合運用文本與圖像等材料類型的方向上拓展。另一方面，歷史分期研究中的理論歸納概括易陷入理論僵化的境地，有以偏概全的危險。然而，我們也應當明白，上述的問題其實是很難完全克服的。實際上，這些缺陷都可以說是研究進入「學術範式」的「必要代價」。我們也不能因為這些無法完全克服的缺陷而否定過往學者的巨大功績。可是，若拋開研究方法不論，就研究的內容而言，過往的中土彌勒研究仍有兩方面易見的缺陷：正如前文所歸納，一是材料導向型研究對彌勒形象問題的割裂考慮，二是階段分期研究中關注點往往滯於某一時期導致的研究連續性不足。為了克服這兩個問題，進一步指明信仰構成的神話理論是必要的。有鑒於此，本文會透過把宋代布袋彌勒的案例置入連貫的彌勒神話發展歷程中作出反思，以指明彌勒神話在彌勒信仰中發揮的作用。

李小榮，〈略論民間宗教中的彌勒信仰〉，《固原師專學報（社會科學）》，期4（1998年4月），頁17-19。

范立舟，〈元代白蓮教的鄉村生存及其與吃菜事魔和彌勒信仰的糅合〉，《宗教學研究》，期4（2013年4月），頁240-246。

¹⁸ 戴繼成，〈彌勒信仰與中國民眾的反叛運動〉，頁146。

（二）作為方法的神話

首先，學術研究中運用的「神話」(Myth) 其實在宗教學及相關學科研究中是一個相對傳統的概念，曾被多位學者在多種學術思潮中所演繹。因此，簡要說明本文運用的「神話」之具體含義還是很有必要的。

「神話」作為一個學術概念，其實早至 17 世紀就已被維柯在《新科學》裡提出，但於學界的盛行卻必須要歸功於近代人類學的發展。¹⁹然而，自弗雷澤到斯特勞斯的研究都把「神話」定位作一種與「現代思維」(或「歷史」)的對立概念(伊利亞德的神聖世俗說也內含這樣的對立)。這類釐定，把「神話」及其引發的諸多現象打入「非現代」的落後位置中，陷入「文化進化論」的明顯缺陷。

之所以重提這種很早期的觀點，是因為它確實影響到了後世對「神話」的進一步思考。理論家們如斯特勞斯、卡西爾儘管已在一定程度上放下「偏見」，但他們的討論仍建基於兩種思維模式的對立——神話思維與非神話的。在今日，這種認識層面的對立問題也許不是我們要解決的。然而，一旦拾起「神話」這個術語，神話的邊界與消亡卻是我們仍然無法迴避的問題——神話到底包括什麼？又在發展到何時不再是神話？在斯特勞斯的理解中，神話在結構崩潰後就會邁向消亡：

當它們彼此產生而變得愈益沒有道理時，系統的後來狀況將把這種歪曲加到神話構架上，它們的抗力是如此之強，以致構架將以瓦解而告終。於是，神話本身就不復存在。或它的消失是為其他文化或領域所特有的神話讓路；或是為了生存下去，它將經歷種種不僅影響其形式，還影響神話意義的改變。²⁰

¹⁹ 維柯 (Giovanni Battista Vico) 著，朱光潛譯，《新科學》(北京：人民文學出版社，1997)。

²⁰ 列維·斯特勞斯 (Levi-Strauss) 著，陸曉禾等譯，《結構人類學》(北京：文化藝術出版社，1989)，頁 276。

斯特勞斯所指的神話消亡仍然基於神話與非神話的分野。並且，這種消亡建立在一個前提之上——即神話是必有著強結構的，當這種結構不存它才會退化成一種純然的敘事。實際上，正如很多對結構主義的攻訐所指一樣，以強結構來界定神話並不準確。因為所謂的結構很多時候並不穩固，更多時候神話只是依賴於符號的排列來維繫。²¹因此，對於神話而言，其中的認知符號發揮的作用遠比結構更加基本。只要那些符號仍然被某種力量（不一定是結構）統一，神話就不會消亡。此外，我並不提倡用故事來概括神話的新形態。即便壽命短暫，變化迅速，但只要神話尚有著某種功能它就不僅僅是文本。尤其是在對信仰的研究中，時至今日伊利亞德的總結仍然十分有意義：

問題不在於歷史學家是否相信，更談不上是否相信神話的「終極真理」，而在於方法論上簡單地承認某些人的宗教信仰本身已具有一種塑造事物的能力（a shaping power），雖然這種力量確實總是受到歷史、社會和經濟因素的制約。²²

在具體的信仰研究中，對於宗教信仰而言神話意味著什麼才是我們運用這個概念時最需要關注的。無論自身的變化有多麼曲折和迅速，只要仍發揮某種對信仰的維繫及形塑意義的敘事就依舊可稱為神話。這種意義上的神話為信仰提供了獨立於其它社會因素的主體性。儘管在具體變化中信仰會受到政治、經濟等社會要素的影響，但其自身的主體性仍是不容忽略的。我們應當看到，在這個過程當中，其它社會因素只是為某種信仰的變易提供了動力，而最終信仰的流行與發展仍是在神話的變遷中實現。對信仰而言，神話的這種特性才是最無可替代的。本文要討論的彌勒信仰之所以始終聯繫著神話這個概念來討論，就正是因為它終究未曾退化為一種純然的敘事。退一步來看，即使某種神話原有的符號已被重新以

²¹ 卡西爾指出過意識的符號功能如何作為神話的最基本形式。恩斯特·卡西爾（Ernst Cassirer）著，于曉等譯，《語言與神話》（北京：三聯書店，1988），頁 223。

²² Mircea Eliade, "The Quest for the 'Origins' of Religion" *History of Religions*, 4:1 (1964), pp.17.

致結構被重構，但這種神話只要還保持著持續的影響我們就不能認為它已消亡。在這種意義上來看，羅蘭·巴特指出的「大眾神話」也是確切存在的。因為在今日新媒體下加速形變的大眾敘事與古老信仰中的神話相比其實並無巨大差別，僅是生命進程相對短暫而已。本文的研究也立足於神話的這種延續特性，以圖透過宋代的具體事件來展示彌勒神話的內在生命力與那些推動它的各種「外在因素」。

從延續的心理現實這種特性來看，神話這個從人類學的共時比較中發展出來的概念同樣可以應用在歷時研究中。實際上，大多數當今學者都開始意識到在具體時空發生的所謂歷史現實與今日可以被追溯的歷史是存在距離的。很多時候我們今日能追溯的歷史即「被描述」的歷史。這些「被描述」的內容依賴特定符號甚至是「敘事結構」維繫，能夠獲得空間上廣泛且時間上綿長的認同。神話的此種敘事既與「真實」有差異，但又通過文獻、圖像、寺廟等物質材料以至儀式、傳統等社會行動顯現出來成為「真實」。同時，這些敘事自身也在這個顯現的過程中不斷發生變化。在這種意義上，神話與歷史並不是對立的，相反還錯合在一起。帶著這種看法回到本文的研究，布袋彌勒的信仰問題中的神話與歷史也是不應被割裂視之，應當將其置入這種神話的傳統中進行把握。信仰的本體難以自顯，但我們完全可以在流播變化的心理現實（或伊利亞德所指的「被形塑的現實」）中理解它們。當然，這種心理現實並非僅僅存在於某種材料，我們可以從文獻到圖像把握到它的延續脈絡。正如上文所提到，在彌勒信仰的具體研究中，我們同樣不應割裂地考慮作為神話表徵的圖像與文獻。因此，宋代的彌勒形象轉變其實是一次牽動到彌勒神話內核的劇變。綜上考慮，本文並非試圖完全解決上述這些過往研究之缺陷，但希望能通過神話的視域從布袋彌勒的問題入手，在把握神話敘事內核的基礎上考察其在整個彌勒神話中的傳承與變化。

二、傳統：業已存在的彌勒神話

儘管布袋彌勒於宋代開始廣泛流行，但對彌勒的崇拜在宋之前就已經流行了

很長時間。同時，我們理解布袋彌勒的信仰，也必須要回顧宋之前彌勒信仰漫長的變化。這種回顧至關重要，因為在這段漫長的演替中彌勒神話經歷了不同階段的變化，發生了神話核心符號的內部轉移。

（一）最初興起的淨土信仰

最早一批以彌勒為主角的經典包含了《佛說彌勒下生經》、《佛說彌勒下生成佛經》、《佛說彌勒上生兜率天經》等六篇²³其中最早譯出的是由竺法護(231-308)翻譯的《佛說彌勒下生經》。同時，《佛說彌勒下生經》其實已經包含了後世廣傳的兩類彌勒故事：上生故事與下生故事。²⁴由此，我們可以知道，不晚於公元3世紀，這兩類彌勒故事都已傳播到中土。也正隨著這些故事的傳入，中土彌勒神話開始有了初步的核心內容。然而，歷史中的彌勒崇拜卻不是與神話的核心要素同步發展的。不同時期，在具體時代中發生的彌勒崇拜各有側重點。

首先，在彌勒神話傳入之初，人們對其的關注就已有所選擇。儘管經典內部已包含上下生兩類故事，但兩百年內人們對於彌勒的信仰卻是以上生淨土為主的。至於後世在政治運動中盛行起來的「未來佛下生」暗喻，²⁵在這兩百年間卻難以發現被具體運用的案例。最先流行的是立足於上生故事的上生淨土信仰。早在東晉，名僧道安(312-385)就對彌勒淨土推崇備至：

安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願生兜率。²⁶

可以看到，除道安外，與道安一同立誓弟子也是當時有影響力的僧人。在他們的合力下彌勒崇拜開啟了一代淨土崇拜之先河。²⁷作為當時備受景仰的高僧，

²³ 早期彌勒譯經也存在同本異譯及復譯等問題，有多個內容近似的譯本。這方面的探討可以參見楊慧南，《漢譯佛經中的彌勒信仰》。

²⁴ 上生故事主要描寫彌勒上生兜率天的成佛過程，而下生故事主要描寫其成佛後下生救世的事件。

²⁵ 自隋大業六年(516)而始，大量的起義運動開始打著「彌勒下生」的旗號以推翻當朝統治者。這些運動綜合運用著彌勒神話的各種要素，將彌勒塑造為一位反抗者。這在後文中會詳述。

²⁶ 慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳·卷第五》(北京：中華書局，1992)，頁183。

²⁷ 王雪梅，〈道安「同願生兜率」之人物考〉，《阜陽師範學院學報(社會科學版)》，期1(2008年

道安等人對彌勒淨土信用的推廣起到了重大影響。在這樣的推動下，上生信仰開始流行，可當時彌勒經典中另外的下生故事也沒有被忽略。下生傳說中最著名的「龍華會」乃指彌勒下生後的三次說法，可渡人證果：

爾時，彌勒佛于華林園，其園縱廣，一百由旬，大眾滿中，初會說法，九十六億人得阿羅漢。第二大會說法，九十四億人得阿羅漢。第三大會說法，九十二億人得阿羅漢。²⁸

及至南北朝，一眾南朝貴族都對「龍華會」充滿嚮往——宋明帝作《龍華誓願文》，齊竟陵王蕭子良作《龍華會記》，甚至南朝文人沈約更為梁皇太子造彌勒像並撰《彌勒讚》。²⁹在這樣的風潮下，中土彌勒崇拜緩緩興起，初具聲勢。在這個興盛過程中，崇拜並非憑空而生，而是圍繞著來自經典的「龍華會」、「兜率淨土」等概念展開的。彌勒崇拜與經典神話的這種聯繫也不僅體現於文本，早期的造像也可以成為例證。³⁰另一方面，儘管具體的崇拜活動確實依賴著彌勒經典展開且人們接觸到的彌勒經典中的故事核心也已完備，但這時的彌勒信仰與道安時期的具體表現又有所不同。如前文所敘，東晉道安時期的崇拜就側重了神話的上生淨土方面，而到南北朝時期南朝貴族與文人則開始重視其下生後才開展的「龍華會」。從這個角度看，神話也是一個待顯現的主體，在作為信仰崇拜現象的源泉後又在具體的信仰中顯示自身的特定部分。

然而，我們還應看到，這兩種對彌勒神話的不同關注還是隱含著相同的神話要素的。總體來看，雖然東晉至南北朝這兩百年間人們對彌勒信仰的把握有所側重，但還是同屬於帶有超越現世祈願的淨土崇拜範疇。誠然，備受重視的「龍華

1月)，頁167-168。

²⁸ 竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，收入《大正新脩大藏經》(CBETA)，T0453p0422c08。

²⁹ 僧祐撰，蘇晉仁、蕭鏈子點校，《出三藏記集·卷十二·法苑雜緣原始集目錄序第七》(北京：中華書局，1995)，頁486。

³⁰ 唐長孺，〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉，收入《魏晉南北朝史論拾遺》(北京：中華書局，1983)，頁203-205。

會」概念是在彌勒下生後才展開的。可是「龍華會」本身卻是三場為了使聽法者得阿羅漢果才展開的法會。這種期盼，從當時名僧支遁（314-366）的讚文中就可見一斑：

大人軌玄度。弱喪升虛遷。師通資自廢。釋迦登幽閒。彌勒承神第。聖錄載靈篇。乘幹因九五。龍飛兜率天。法鼓振玄宮。逸響亮三千。晃晃凝素姿。結跏曜芳蓮。寥朗高懷興。八音暢自然。恬智冥微妙。縹眇詠重玄。磐紆七七紀。應運蒞中璠。挺此四八姿。映蔚花林園。疊疊玄輪奏。三摠在昔緣。³¹

支遁在這段讚文中，通過「龍飛兜率天」一句強調了即使是統治者也很值得追求彌勒佛的淨土。宋明帝以及蕭子良這類統治階層之所以對於「龍華會」有巨大的關注並為之撰文，很明顯是因為受到聽法會能「得阿羅漢果」的吸引。顯然，此時人們對下生故事的關注點只在於對聽法得道的祈願，而不會聯想到未來佛取代現有權威的暗含可能。我們應該要看到，下生後開展的法會龍華會與上生的淨土兜率天雖有區別，但其內部的祈求卻是同一的——通過參加龍華法會而得阿羅漢果的渴求與之前上生淨土的渴望都指向對現世的超越。因此，直至這段時期，彌勒上下生故事的功能仍停留在超越現世的傳統宗教祈願中，尚未成為現世權力的象征。

（二）重心偏移：從淨土信仰到權力符號

到了公元 5 世紀，彌勒神話卻開始向另一個方向發展。隋大業六年（610 年）爆發了一次奪權運動：

癸亥朔月，有盜數十人，皆素冠練衣，焚香持花，自稱彌勒佛。入自建國門，監門者皆稽首。即奪衛士仗，將為亂，齊王暕遇而斬之。³²

³¹ 支遁，《彌勒讚》，收入《廣弘明集》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998），頁 187。

³² 魏徵等撰，《隋書·卷三·煬帝上》（北京：中華書局，1973），頁 73。

很快，在這次運動平息後三年（大業九年，公元 613 年），分別由宋子賢與向海明發起的兩場彌勒起義也發生了。³³這兩次起義中，發動人都打著未來佛旗號自稱彌勒轉生。儘管早在北魏就發生過僧人法慶起義（公元 515 年），但他僅打著「新佛出世」的旗號而尚沒有直接自稱彌勒。及至唐代，武則天在統治中的神聖宣稱雖以吉祥天女為主（有學者指出武則天並不是在直接宣稱自己是彌勒佛），但也有回應彌勒信仰中的下生神話。³⁴一直到開元三年（公元 715），在唐玄宗頒布了《禁斷妖說等敕》，指明了「白衣長髮號彌勒者」應被禁絕後，自隋以來的起義風潮才開始式微。³⁵同時，就唐代彌勒造像數量開始一路減少來看，這次禁令還打擊了原來正值興盛的彌勒淨土信仰。³⁶

顯然，隋代起義頻發後的彌勒崇拜與之前的淨土信仰有著巨大的差異。此時彌勒神話才開始歷經真正意義上的重心轉移：由淨土信仰中誕生出權力符號。我們可以看到，自隋至唐，彌勒神話正一步步成為一種權力符號。之所以稱其為權力符號，是因為這種權力是可以被爭奪也時常被爭奪的。就上述史料來看，不止民間起義者對這種符號進行積極運用，甚至連統治階層也流露出對其的重視。因此，我們應該明白這個符號是一種可以轉移的力量，而並非如某些學者總結的那般僅為起義者或統治者的政治輿論武器。³⁷自此，彌勒神話原有的權力更迭暗示被完全挖掘出來，成為一柄讓政治家垂涎的權杖。同時，由於這柄權杖的符號本質，其力量必須要在廣泛的認同下才能發揮。深諳這個道理的起義者與統治者在

³³ 魏徵等撰，《隋書·卷三·煬帝下》，頁 84-86。

³⁴ 武則天的權力宣稱與彌勒的關係可以參看段塔麗的研究。段塔麗，〈武則天稱帝與唐初社會的彌勒信仰〉，《中國典籍與文化》，期 4（2002 年 4 月），頁 85-91。

有關武則天並非宣稱自己是彌勒的觀點可參見孫英剛的研究。孫英剛，〈武則天是宣揚自己彌勒下生嗎〉，《文史知識》，期 2（2015 年 2 月），頁 17-23。

³⁵ 唐玄宗，〈禁斷妖說等敕〉，由宋敏求編入《唐大詔令集》（北京：商務印書館，1959），頁 588。

³⁶ 在唐長孺的方法基礎上，霍建美進一步運用造像統計法佐證民間信仰的興衰。霍建美，〈中古時期彌勒與彌陀信仰研究〉（山東：曲阜師範大學碩士論文，2012），頁 16-39。

³⁷ 戴繼成，〈彌勒信仰與中國民眾的反叛運動〉，頁 146。

拿起它後都開始大肆宣傳，致使其影響越加深遠。歷經這些宣傳後，人們再看待彌勒佛就不能再如以往一般把他當作是一位單純的淨土接引者，而是會開始不由自主地聯想到他象徵實際權力、與現世政治密切相關的一面。

然而，不應忽略的是，這種明顯的轉向仍然是基於下生故事的內容。只是這種汲取下生故事營養而生出的現象進一步放大了彌勒神話的內在差異，以致於進入一個不同的階段——「權力符號」與「淨土信仰」之間的距離明顯要比「龍華會」與「兜率天」的距離遠太多。正如前文提到，下生故事是彌勒經典入傳之初就具有的內容，只是在這場變化中才被演繹出新功能並獲得空前的關注。因此，這場變化只是一次神話內的「偏移發展」，並不是顛覆性的。可這個過程既然可稱為「變化」，是因為彌勒神話也確實發生了改變。這種改變最易見於文本的變易。儘管「經典」一直被束之高閣，在譯經之外很難得到新內容的補充，但神話終究不可能只保存在經典中。經典之外的文本創作演繹更典型地反映或推動著神話的變動。甚至就時間來看，彌勒神話與政治的關聯是自對經典文本的變易而開始的。在北魏 454 年，進一步強調彌勒下生的《大慈如來告疏》就被創作出來。若果把《大慈如來告疏》看作是最早的神話轉向點，那麼接下來的一系列神話演替與政治運動就可以得到解釋了。王惠民指出，從撰寫的時間來看，《大慈如來告疏》的創作與當時佛教大事件「武宗滅佛」有所關聯。³⁸筆者認為結合整個彌勒神話的發展過程來看這樣的看法也很合理——面臨滅佛的恐懼與絕望，僧信向能夠下生的彌勒求助實在是太自然了。接下來，如《彌勒成佛伏魔經》、《彌勒下教經》一類偽經開始更頻繁地出現。³⁹這種狀況充分地說明之前一系列的起義運動又再干預到神話的走向。然而收錄上面這些偽經的《綜理眾經目錄》早在隋 594 年就已編撰好。這說明這些偽經在更早的時間就已經出現。儘管今日這類偽

³⁸ 王惠民，〈北魏佛教傳帖原件《大慈如來告疏》研究〉，《敦煌研究》，期 1（1998 年 4 月），頁 113-117。

³⁹ 此類偽經都被法經收在「偽妄」條目中。法經，《眾經目錄·眾經偽妄六》（大正新修大藏經本），T2146p0126c03。

經早已亡佚，但根據那些帶有「伏魔」、「下教」的經名也容易推得它們那強調下生政治符號的內容。這時候，我們再回頭看隋大業六年（610年）起發生的一系列起義運動，很難認為這些運動沒有受到在偽經的影響。經歷更長的時間後，這些偽經更組成新的神話流播民間，直接地影響到明清秘密教派寶卷的創作。⁴⁰不過那是後話了。

從上文羅列出的發展進程可以看到，彌勒的神話正顯現在文本與歷史事件的相互演繹中。無論它們孰者為先，人們認知中的「彌勒」終究隨著這個進程一路變化。這種變化的實質是神話正進行的一種「彈性傳承」——不只是「改變」，而是在自身結構內作出的重點轉移（從上生到下生；從淨土到權力）。在這種自淨土信仰到權力符號的「彈性」中，彌勒神話向我們展示了神話的內在生命力。就結果來看，彌勒神話已逐步具備政治符號的特徵——它就不再純然地作為一種流行的佛教淨土崇拜，而是開始與政治掛上了密切的關係。雖然自唐而始歷朝歷代的統治者都對作為權力符號的彌勒神話屢作打擊，但最多只能將其壓入地下而無法完全遏止。正是神話的這種「彈性」才保證了其自身的強延續力。只有在明了上述這種變化後，我們才能夠更準確地理解接下來布袋彌勒的流行對業已存在的彌勒神話的發展意味著什麼。然而，神話的「彈性延續」並非是無法動搖的。當面臨有巨大力量試圖人為地改造它的時候，它也會受到確切的影響。接下來我們就要深入到這種情況中進行觀察。

（三）化身宣稱：從凡人到彌勒佛

進入宋代，彌勒神話遭逢劇變。幾經變遷的彌勒佛突然搖身一變為一位慈眉大肚的僧人契此。《宋高僧傳》是目前能夠找到的有關布袋和尚契此的最早記載：

釋契此者，不詳氏族，或云四明人也。形裁臞瘦，蹙頰皤腹，言語無恒，

⁴⁰ 沈偉華〈龍華三會思想的形成及其與民間宗教之關係〉，《南京林業大學學報(人文社會科學版)》，期4（2013年12月），頁48-55。

寢臥隨處，常以杖荷布囊入鄜肆。見物則乞，至于醯醬魚纔接入口，分少許入囊。號為長汀子布袋師也。曾於雪中臥而身上無雪，人以此奇之。有偈云「彌勒真彌勒，時人皆不識」等句。人言慈氏垂迹也。又於大橋上立，或問和尚在此何為？曰「我在此覓人」。常就人乞啜，其店則物售，袋囊中皆百，一供身具也。示人吉凶，心現相表兆。亢陽，即曳高齒木屐市橋上，豎膝而眠。水潦則係濕草屨，人以此驗知。以天復中終于奉川，鄉邑共埋。之後有他州見此公亦荷布袋行。江浙之間多圖畫其像焉。⁴¹

在《宋高僧傳》中，贊寧描述了契此的生平與奇跡，簡要提到了其聲名在當時的鼎盛。然而，在對《宋高僧傳》的解讀過程中，過往的研究很容易落入將契此與布袋彌勒一體化處理的陷阱——即認為他們的流行同步於契此活動的五代。⁴²之所以如此指出，是因為《宋高僧傳》中的這段材料有很強的迷惑性，尤其是最後的「江浙之間多圖畫其像」一句很容易令人得出上面提到的誤解：即布袋形象的彌勒佛崇拜自五代就開始流行。實際上，人們並不會輕易地認同一位在世僧人就是某位佛或菩薩，即使該僧已很有名氣。應當注意的是，契此的名氣流播與布袋彌勒信仰的盛行是需要分開考慮的。在這段材料中，契此之所以會「成為」彌勒佛的關鍵不是其在世的種種事跡，而是那首佛偈：

彌勒真彌勒，分身千百億。是時示時人，時人俱不識。⁴³

契此在這首佛偈中指出了彌勒佛有很多化身而且公眾沒有把他認出來。顯然，

⁴¹ 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳·唐明州奉化縣契此傳》（北京：中華書局，1987），卷二十一，頁 552-553。

⁴² 如韓秉芳、QING CHANG 在他們的研究中也有這樣的歸納。「在正式佛教史上也有明确记载称：『后有他州见此公，亦荷布袋行。江浙之间多图画其像焉。』从此（作者指五代契此成名後），彌勒的新造像得到僧俗人等的一致認可。。。。」韓秉芳，〈從莊嚴未來佛到布袋和尚——一個佛教中國化的典型〉，《中國文化研究》夏之卷（2002 年），頁 113。

QING CHANG, "Indigenizing Deities: The Budai Maitreya and the Group of Eighteen Luohans in Niche No. 68 at Feilai Feng". pp.22.

⁴³ 志磐撰，《佛祖統紀·卷四五》（大正新修大藏經本），T2035p0390c01。

這是一次明顯的暗示：（你們）眼前這位正是彌勒。實際上，契此和尚與彌勒佛最初其實是作為兩個獨立的主體存在的。通常，要使得人認可兩個主體為同一是必須要克服兩個主體間的認知壁壘的。佛偈的暗示正蘊含了這種宣稱以應對壁壘。壁壘是由區分事物的差異點建立起來的，而要打消這種壁壘就首先要找到兩者的共性。若我們認為某人是英雄，那必定是因為這個人具備一些英雄的特徵。因為「英雄」作為一個長期發展的普遍概念，其特點最先被我們認同。因此，人們會用這套特點去「檢驗」其他個體是否屬於這個範疇。在我們討論的彌勒神話中，「彌勒」同樣是一個業已存在的概念。在某個人宣稱了自己是彌勒轉生後，人們才會開始考慮這個宣稱的真實性。若沒有這種「宣稱」，彌勒化生的說法根本不會和某個具體人物建立起關係。同時，為了讓這種宣稱更成功，宣稱者往往必須要通過強調自己符合某些某些「彌勒的特點」以回應已經流行的彌勒神話。

同時，我們應該明白，對於彌勒神話而言，契此的宣稱是非常特殊的。若我們回顧北魏至隋代的彌勒起義則不難發現，此類對自己是彌勒化身的宣稱，其實早已層出不窮。過往這類宣稱多發於民間起義。因為在具體的起義行動中，相較統治者而言，起義者的權力合法性問題更加需要得到解決。因此，他們往往要更努力回應彌勒神話。前文提到，隋大業六年（610）的起義中起義者打扮作「素冠練衣」，而唐玄宗在禁令中也指出要禁止「白衣長髮」的人。這些正是彌勒在形象上的一些特徵，起碼人們會認為符合這些裝扮的宣稱者更有說服力。在服飾之外，這些抱有政治意圖的宣稱者往往更會強調「釋迦牟尼佛末，更有新佛出」的權力更迭暗示。⁴⁴很明顯，無論是服飾上的特色還是新佛取代舊佛的暗示之所以會反復出現形成規模，是因為宣稱者們為了宣稱更有說服力確實在有意識地回應逐步發展著的彌勒神話。反觀契此和尚，他只是寫了一首佛偈在暗示了自己彌勒化身身份之外沒有更多對彌勒神話作出回應。並且，契此本人的事跡也更像一位不拘一格的奇異禪僧而非人們所知的那位神話中的彌勒佛。可是，就結果來看，

⁴⁴ 王钦若等編，《冊府元龜·卷九百三十八總錄部》（明刻初印本），頁 10998。

後世契此的宣稱反而取得了過往宣稱者都沒有達到的成功。

當然，我們必須承認，與那些帶有政治意圖的宣稱者相比，契此在宣稱目的上是有明顯差異的——他並不需要這種宣稱帶來的巨大權力。這種差異也有可能使得契此並不比他的「前輩」那般急切地希望化身宣稱得到廣泛的認同，因此也不會受到當朝政治力量的抑制。這種情況我們不僅可以在帶著政治意圖的宣稱中看到。南朝名僧傅翕（公元 541 大同七年）自稱彌勒就是一場非革命式的宣稱。傅大士多次提到自己是彌勒化身：

我捨此身時，期嵩頭陀暫過忉利天。不久還兜率天，汝願生彼，即得見我也。

45

很明顯，傅翕直接告訴人們上生兜率天就可以見到自己，是明確地宣稱自己就是彌勒化身。顯然，傅翕的宣稱也通過「兜率天」回應了彌勒神話。儘管當時「京都道俗，莫不嗟疑」，但在傅翕自身的名氣與其弟子的宣傳下，這次宣稱還是相當成功。⁴⁶雖然在梁代佛教的影響力非常巨大，傅翕的宣稱取得如此大的成功也可以理解，但是我們在後世的彌勒神話發展中可以發現契此的宣稱影響力明顯更大——契此直接成為了彌勒佛的新形象。並且，從時間來看，契此本人在世時雖也有一定名氣但尚未達到傅翕在世的程度。相反，契此是在死後百年才在宋代逐步被認同作彌勒佛的。

對於長久發展的彌勒神話而言，在契此的影響下改頭換面的布袋彌勒實在是場劇變。之前的宣稱者總會在宣稱中回應彌勒神話，因此他們的宣稱與彌勒神話的聯結是很強的。然而無論從宣稱內容（佛偈）還是從宣稱者的特點來看，契此與原有的彌勒神話是差異巨大的。可恰恰就是這樣的宣稱對彌勒神話造成了空前的變易。這種改變可謂是劇變。同時，正如前文所總結，通過回顧契此之前的宣稱者我們會發現，契此宣稱的力度與其成功程度反差極大。這種劇變的發生是非

⁴⁵ 樓穎撰錄，《善慧大士語錄》（大正新修大藏經本），X1335p0106c09。

⁴⁶ 徐陵，〈東陽雙林寺傅大士碑〉，收錄於《藝文類聚·卷七十六》（清文淵閣四庫全書本），頁 996。

常值得疑惑的。結合時間考慮，契此於五代活動，而布袋彌勒卻是於宋代才開始盛行的。因此，至少可以確定，發生在宋代的一些事件才讓契此的宣稱成為神話的劇變。想要找到這些疑惑的解答並了解這場劇變的始末，我們就必須要把目光投向宋代。

三、劇變：彌勒神話的改寫

（一）道場地位的提升：宋代皇室與岳林寺的需求

1.岳林寺：布袋和尚的道場

宋代彌勒神話如此劇變並不是完全無跡可尋的。前文也已提到，儘管布袋和尚是一位聞名於江浙的奇僧，但與未來佛之間還是有著巨大的地位差距。因此，布袋和尚與彌勒佛的這種關係要被廣泛認同，布袋和尚的地位就必須要被繼續提高。那麼，其地位又是如何提到如此之高，以至完全超越他之前的宣稱者呢？將關注點移到布袋和尚所在地的寺院，我們可以找到一些重要信息：

崇寧三年。住持曇振勸鄉人董氏建閣於寺之後。鄉人任氏塑師像於閣上。既而董氏以為我建閣。而置任氏像。即自裝一像置其上。移任氏像于閣下。有術者曰。董氏像。止六十年運。任氏像。過六十年。運始發耳。逮紹興間。寺經回祿。而閣與俱竟。煨燼董氏之像。時有饒道者。然一臂化緣。與沙門行中重建閣。乃迎任氏像置其上。偃指而數。術者之言果信然。嘉泰初。閣勢欲壓。一夕風雨驟作。雷電交至。遲明。屹然中正。而題拱間。悉綴鱗甲萍藻跡。淮海肇禪師碑其事。以說神明扶助之功焉。逮皇元閣崩於至元十九年九月九日。大師遺像獨不壞。巍然相好。出瓦礫中。幾上立像。亦複能躍至於後園藂林竹間。近遠士庶停業罷市。作禮觀瞻感歎。十八年住山梵中遜材。嗣構五間。規模壯麗。觀者偉之。複以奉安任氏所刻

之像。⁴⁷

考慮到該文為對布袋和尚契此的傳記，同時聯繫上下文我們會得知曇噩（1285～1373）這段記載中的「師」是指布袋和尚本人。由此可以知道，布袋和尚的造像是在宋崇寧三年（1104年）建立的。這也是最早的有關布袋和尚像的建造記錄。歷經周折後，人們方開始供奉此佛像。不同於《宋高僧傳》中描述的個人畫像流行，《明州定應大師布袋和尚傳》中記敘這種崇拜方具備後世的布袋彌勒崇拜之雛形。

這家興建布袋和尚像於佛閣中崇拜的寺院正是奉化岳林寺。岳林寺與布袋和尚的密切關係，在當地地方史料中可見一斑。岳林寺是當時四明（今江浙一帶，布袋和尚故鄉）的一家知名佛寺。因此，清代彙編的《岳林寺志》也是綜合歷代四明志的內容而成。《岳林寺志》指出岳林寺是布袋彌勒的「流寓道場」：

岳林禪寺（嘉靖浙江通志）在縣東北三里。（延祐四明志）梁大同間聰禪師建小菴曰長汀，後有童氏捨基建寺。（成化四明郡志）布袋和尚流寓道場。⁴⁸

《岳林寺志》中描述得非常清晰，岳林寺即布袋和尚的道場。此外，在《寶慶四明志》中我們也可以找到類似記錄，直陳岳林寺是布袋和尚的「化現之處」：

大中岳林寺，縣東北五里，舊名崇福院，梁大同二年置在大溪西。唐相李紳為書院額。廢於會昌中大中三年。閒曠禪師復建於溪東。皇朝大中祥符八年，賜今額常住田一千三百八十二畝，山九十一畝。寺乃布袋和尚化現之處。

由上述材料我們可以看到，布袋和尚與岳林寺的這種關係是非同一般的。因為一

⁴⁷ 曇噩，《明州定應大師布袋和尚傳》（大正新修大藏經本），X1597p0043a09。

⁴⁸ 羅濬等撰，《（寶慶）四明志·卷十五》（宋刻本），頁227。

位地區名僧的地位提升通常始於其所在道場的地位提升，契此也不例外。反過來看，對於岳林寺來說，布袋和尚的崇拜之盛行也非常有利於寺院香火的鼎盛發展。因此，岳林寺是有著提升布袋和尚地位並進一步宣揚該人物的理由的。

同時，在這段記敘中我們也應看到，早至北宋，布袋和尚已被寺院供奉，不再止步於民間的自行崇拜。我們過往的一些研究常會認為神佛化現類的崇拜是由民間開始的。這類看法本就帶有強烈的二元（「民間」/「正統」）偏見，而在布袋彌勒的案例中，這種崇拜就是恰好是由其道場率先推行的。我們應當看到，這種由寺院方面的認可與推行是相當重要的，他們能夠為布袋和尚造像也就暗許了其它寺廟的重複。後世的布袋彌勒信仰之廣布必然與岳林寺的造像有著強烈的關係。

儘管由於岳林寺屢毀屢遷，今日我們已無法看到宋代的岳林寺造像，但其它當地造像還是可以找到的。就現今能看到的飛來峰造像來看，江浙一帶的布袋彌勒造像早至宋代就出現，要明顯早於其他地區。⁴⁹

上面這些例證都可以充分說明布袋和尚被當做彌勒崇拜是由其故鄉開始，並與岳林寺有著直接關係。然而，若我們回顧布袋和尚的活躍時間以及其在當時之流行，就會面臨這樣一個問題：既然岳林寺有著宣揚布袋和尚的理由，那為何要在百年後才開始供奉這位「招牌」？這種推行又是怎樣進行得如此成功呢？

2. 北宋皇室的重視

實際上，宋代皇室也與這個建構過程有關。宋仁宗是一位相對禮佛的君主，與很多寺院都有過交往，其中也包括岳林寺。在《寶慶四明志》接下來還描述了宋仁宗對岳林寺的重視：

⁴⁹ 浙江省文物管理委员会编，《西湖石窟艺术》，图 54。

先是皇祐中，仁宗皇帝召寺僧文岳禪師入禁中，累賜御製詩偈，并御札今藏崇寧閣。⁵⁰

在這段記錄裡，我們可以看到在皇祐中（約 1050—1052）宋仁宗與岳林寺文岳禪師有所交往，還屢賜岳林寺御製作品。然而，單憑這段材料我們還無法斷定宋仁宗對岳林寺的重視程度，因為我們尚不知道他與其它寺廟的交往情況。在此，若果參看賈金玲的宋仁宗贈禮寺院統計就不難發現仁宗對待岳林寺之獨特禮遇：

	死后用布漆其骨，留于本院供养，金书显化禅师	庆历八年	《宋朝诸臣奏议》卷八四
灵隐德章	累诏于延春阁化成殿问法，宠遇	庆历(1041-1048)中	《五灯会元》卷一二
怀珽	召对化成殿，赐御书	皇祐二年(1050)	《苏轼文集》卷一七
晓舜	于扇上书赐之，依旧为僧，再住棲贤寺，赐紫衣银钵	皇祐二年	《佛祖统纪》四五
广照慧钦	赐紫，后七年加号	皇祐(1049-1054)中	《云巢编》 ^⑤ 卷十
文岳禅师	召入禁中，累赐御制，飞白书佛法，佛，御注墨书环像颂一首，御注所进颂一首，注回旧居院颂一首	皇祐中	《宝庆四明志》 ^⑥ 卷一五
道隆	召对便殿奏对，馆于大相国寺，嘉祐二年加应制明悟禅师，乞归不许，旨于护国寺北建华严院以居	嘉祐间(1056-1063)	《武溪集》卷九
契嵩	仁宗揽其书，诏付传法院，编次入藏，赐明教之号	嘉祐七年(1062)	《谭津文集》《谭津明教大师行业记》
智缘	召至京师，舍于相国寺，赐妙应大师	嘉祐末	《宋史》卷四六二
慈云法师	仁宗欲召至阙		《佛祖统纪》卷四五
若讷	召对化成殿，赐“安静”二字，撰文序其事，化成殿讲经		《温国文正公文集》 ^⑦ 卷六九
雪窦本智，觉禅	赐紫方袍，加明觉之号		《延祐四明志》卷一七

⁵⁰ 羅濬等撰，《（寶慶）四明志·卷十五》，頁 227。

僧人	与宋仁宗联系	时间	出处
楚祥	召对禁中，敕留相国寺，临辞赐御书二余轴，佛牙，贝叶	天圣年间 (1023-1032)	《云麓漫钞》 ^① 卷二
宗秀	赐紫方袍，号定惠	天圣中	《范仲淹全集》卷八
宝月大师	景祐二年赐紫，景祐五年赐号	景祐二年(1035) 景祐五年(1038)	《咸淳临安志》卷七〇
辨才法师	赐紫衣及辨才号	景祐三年(1036)	《栲城集》后集，卷二四
麟、府州僧	召对便殿，赐紫衣师号	庆历元年(1041)	《长编》卷一三四
本如	赐号神照，紫方袍	庆历二年(1042)	《延祐四明志》 ^② 卷一六
志护大师法淳	赐号，紫衣	庆历二年	《长编》卷一三八
出箭头僧	尝赐紫衣，后召见，欲与班行，不就，遂赐师号，令居京师。	庆历四年(1044)	《长编》卷一五三
慈忍灵济大师	赐号	庆历七年(1047)	《佛祖统纪》卷四五
言法华	延入内廷言嗣事	庆历八年(1048)	《佛祖统纪》卷四五

师			
娄道者	召至京师欲留之，赐御笔		《渔隐丛话》 ^① 后集卷三七
若性	召对，亲御宸翰，赐以文英大师之号		《苏平仲文集》 ^② 卷六
行本	召至京，诏令削发，赐名行本，赐资珍物，并后官所赐直千万贯		《江西通志》 ^③ 卷一〇五
宗本	召见，赐金襴衣，加圆照禅师号		《姑苏志》 ^④ 卷五八
维真	写仁宗、英宗御容，赏赉殊厚		《图画见闻志》 ^⑤ 卷三
慈明楚圆	诏师入内，赐紫衣，号慈明大师		《粤西诗载——粤西丛载》 ^⑥ 卷一二
祖印居纳	诏住十方净因禅院，坚辞不赴，于是赐师号祖印	皇祐初	《蜀中广记》卷八九

附表 1 轉引自费金玲研究⁵¹

⁵¹ 费金玲，〈宋仁宗與佛教關係研究〉（河北：河北大學碩士論文，2007年），頁48-55。

在以上有關御製賞賜的統計中，可以明顯看到，儘管仁宗對其他僧人寺院都有賞賜，但御製類賞賜是較少的，而「累賜」的程度就更不見重樣了。因此，從贈禮的角度我們起碼知道，在皇祐年間，仁宗對岳林寺之重視是非同尋常的。

事實上，仁宗對岳林寺的這種重視並不是毫無來由的。在仁宗與岳林寺交往前兩年左右，一個大事件爆發了。仁宗慶曆八年（1048年），王則發起了一次大規模的農民起義，並直接打著「彌勒佛當持世」的旗號：

貝州宣毅卒王則據城反。則本涿州(今河北涿州市)人，歲饑，流至貝州，自賣為人牧羊，後隸宣毅軍為小校。貝、冀俗妖幻，相與習《五龍》、《滴淚》等經及圖讖諸書，言「釋迦佛衰謝，彌勒佛當持世」。初，則去涿，母與之決別，刺「福」字於其背以為記，妖人因妄傳「福」字隱起，爭信事之。而州吏張巒、卜吉主其謀，黨連德、齊諸州，約以明年正月斷澶州浮梁，亂河北。⁵²

前文也提到過，自從唐玄宗禁絕彌勒教後僅出現過一些白衣起義，指名道姓的彌勒起義在史料中已較難看到。這次起義是自唐玄宗禁斷後首次大規模的彌勒起義。在面對妃子時，仁宗回想起此次起義，甚至氣道：

大臣無一人為國了事者，日日上殿何益？⁵³

此句雖為牢騷，從中卻也可看出仁宗的重視。很明顯，對於這次短時間而大規模的河北起義，仁宗感到相當忌憚。王則所喊的口號是非常明確的彌勒起義旗號，跟隋代起義如出一轍。以仁宗對佛教之了解及其以宗教「致治」的政治策略，很難令人相信他對此會毫無應對。⁵⁴

⁵² 李燾，《續資治通鑑長篇·卷一百六一》（北京：中華書局，2004），頁304。

⁵³ 李燾，《續資治通鑑長篇·卷一百六一》，頁313。

⁵⁴ 明道元年十月一日，天竺慈雲法師說法坐逝。人見大星殞於驚峯，紅光赫然。師於前朝進金光明護國儀。上因閱視至發願文：「有諸天威神護持我國，聖帝仁王慈臨無際」，撫几歎曰：朕得此人可以致治，亟宣召之則師入滅矣。見《佛祖統紀·法運通塞志第一七之一二》。

實際上，仁宗與岳林寺交往正體現了他的此種運作。在宋仁宗眼中，一位慈眉善目的彌勒佛顯然比那位顛覆皇朝的革命象徵更加可愛。我們應當看到，時隔兩年的這兩件事並不是毫無聯繫，仁宗很可能帶著政治意圖去接觸岳林寺。然而，即便受到了仁宗的重視，岳林寺的地位也不會如此輕易地提升。在元符元年，哲宗還賜予了布袋和尚封號「定應大師」。⁵⁵從仁宗到哲宗的一系列行動我們都可以看到，他們不但不反對人們崇拜宣稱自己是彌勒佛的布袋和尚，甚至還很希望看到這種崇拜進一步盛行。皇室的這種需求所導致的認可態度，遇上岳林寺宣揚自身的需要。這兩方勢力的共同運作下，崇寧三年（1104）曇噩才能順利為布袋和尚建閣造像，為其地位提升鋪平了道路。

（二）道場的運作：建立聖物崇拜

在曇振為布袋和尚造像供奉之後，布袋和尚的地位繼續上升。進一步的地位上升還需要通過聖物崇拜來完成。首先，契此的那首「彌勒真彌勒」的佛偈便是至關重要的聖物。在《四明志》的記載中，它的來歷是這樣的：

貞明二年於寺之東廊，端坐磐石。說偈曰，彌勒真彌勒，分身千百億，時時示時人，時人自不識。偈畢即示寂。葬寺之西南二里⁵⁶。

從這段材料中我們可見，佛偈是在契此於岳林寺圓寂前留下的，但果真如此嗎？在另一些描述中，我們卻可以看到完全相反的記載：

興化莆田縣令王仁煦。遇大師于江南天興寺。後又遇于福州官舍。出懷中圓封書戒王曰。我七日不來。則開以看。王如誠。開圓封無他語。止一偈也。偈曰。彌勒真彌勒。化身千百億。時時示世人。世人俱不識。後書九

⁵⁵ 曇噩，《明州定應大師布袋和尚傳》，X1597p0043a09。

⁵⁶ 羅濬等撰，《（寶慶）四明志·卷十五》，頁227。

字雲。不得狀吾相，此即是真。至是乃知師是彌勒佛也。宋熙寧三年。莆田裔孫鑄尚能寶藏其真跡。明年。晉安劉繼業摹其偈文，兼寫大師像，刻石於宜春（今江西），而遺其九字。元豐四年，沙門宗尚得其本，始摹刻于岳林寺。後三年，溫陵人呂振監明州市舶，出莆田裔孫所藏九字真本，俾住持如恂刊於偈後。恂以幻相非大師意，命去之。乃移偈于石。並九字刻之以傳焉。⁵⁷

在這段材料中可以看到岳林寺經歷了一段時間才完整地得到契此那段宣稱彌勒的佛偈。細看曇噩的記敘，不難發現佛偈的這段流傳經歷也非常奇怪的。雖然早在熙寧三年（1070年）就有人藏有佛偈書寫真跡，但後來的發展中真跡被分拆記錄（被劉繼業刻在江南西道宜春縣，今江西省宜春），其中九字被遺漏了。元豐四年（1081年）宗尚在岳林寺連像摹刻下的佛偈並非是全本。直到元豐七年（1084年），當時岳林寺主持如恂才找到有九字的真本，並依照九字中「不得狀吾相」的叮囑抹去了原來的刻像。

兩段描述當中呢的佛偈來源差別極大。《四明志》的記敘中，佛偈是布袋和尚示寂時留下的，一直在岳林寺。在《定應大師布袋和尚傳》中這段佛偈卻為福州莆田人所得，歷經波折才被岳林寺完整得到。就兩段描述來看，若果我們認為《定應大師布袋和尚傳》的描述為偽的話，就很難理解岳林寺僧人站在岳林寺的角度為何要將「契此留偈」一件簡單且對岳林寺有利的事件描述得更複雜。然而，反過來看，若把《四明志》的記敘看作岳林寺建立與契此更密切聯繫的手段就完全可以理解了：岳林寺歷代僧人都為了這段佛偈而努力，直至如恂才通過確立了岳林寺的聖物持有合法性。這種努力，我們在《布袋和尚傳》材料最後「移偈於石」的描述就可以看到。在如恂「移偈」之前，岳林寺就已經刻有此段不完整的佛偈，而在得到全文之後，如恂則遵照契此要求抹去刻像並重新刻一次。這明顯

⁵⁷ 曇噩，《明州定應大師布袋和尚傳》，X1597p0043a09。

是一次強調合法性的儀式。因此，這段佛偈的來源之差異也可側面補充說明，岳林寺與布袋和尚契此的關係是被岳林寺一步步強化的。

此外，《布袋和尚傳》這段流傳經過的地域轉移也應當被重視。這段佛偈先被福州人得到，又被刻在江西，再傳回江南。從這段敘述我們起碼可以知道，在北宋末布袋和尚信仰之盛行並不僅為江南的地區性現象。這種流行甚至傳播到了附近地區。

同時，就如恂與曇振兩位主持對造像的觀念差異來看也是很奇怪的。若就佛偈這段曲折輾轉最後回到岳林寺的經歷來看，在如恂管理岳林寺的時代，岳林寺是會因為尊重布袋和尚本人的叮囑而暫不進行造像供奉的。儘管這樣的傳統很快就被打破。二十年後，住持曇振就拋下這一叮囑，勸鄉人建閣。初看之下，兩位主持這種觀念上的背離似乎是非常奇怪的，但若我們考慮到曇振建閣前幾年（元符元年 1098 年）哲宗的賜封則不難理解曇振此舉。統治者對布袋和尚之進一步認可對岳林寺而言是很大的鼓勵。在這樣一種支持下，岳林寺又有著前文提及的興盛香火需要，其管理者改變觀念決定開始立像供奉是完全可以理解的。同時，我們亦應當看到，自岳林寺完全得到這段佛偈之後將其刻於石上，就已經開始建立這種崇拜。回看岳林寺這段歷史，單純地把曇振當作對契此遺囑的「背棄者」是不公允的。因為從岳林寺試圖藉助布袋和尚提高其地位之初，此種崇拜就已經被一步步建立。

直至南宋紹興年間，岳林寺甚至號稱找到了布袋和尚的遺物：

住持圓明。。。增廣其基。忽發異光。掘之。獲黃色淨瓶。六環錫杖。⁵⁸

這段文字記敘了主持圓明在紹興年間（1131—1162）擴建岳林寺時發現了異像並發掘出布袋和尚的淨瓶與錫杖。此時我們可以知道，遺物是在擴建岳林寺的時候發現的。淨瓶與錫杖這些遺物若是確實屬於契此，那正常情況下就應該隨契此而

⁵⁸ 曇噩，《明州定應大師布袋和尚傳》，X1597p0043a09。

葬。然而，有關契此的埋葬地點，《四明志》卻描述為「葬寺之西南二里」。在岳林寺不搬遷的前提下，擴建要到如此之遠的地方也是有些困難的。我想我們完全有利於懷疑這些「遺物」的真實性。就如前文所論，岳林寺是有建構這些聖物的理由的。

就算不論這些「遺物」是否屬實，但它們的出土結合異像就更進一步地強化了布袋和尚的神異性。事實上，在宗教信仰中，物件崇拜是非常重要的部分。很多信仰都必須通過建立物件崇拜進行宣揚與強化。這些聖物儀式往往與皇朝統治有著緊密的關係，唐代的舍利崇拜就是一個很好的例子。因此，岳林寺發掘出這些聖物也提升了寺院自身的知名度，將自身更進一步地與布袋和尚綁定在一起。

（四）五代至宋：認同的完成

如此多的力量推動著這種認同建構的進行，那麼這種「新彌勒信仰」果真就開始廣為流行了嗎？這個問題可以在南宋及元代的史料中答案。

實際上，我們會發現在南宋前布袋和尚形象的彌勒信仰仍未十分盛行。在僧人團體中，不同僧人對布袋彌勒的態度也是有是時間上的分別的。活動於北宋末年的宗杲寫過一些對於傅大士與契此和尚的贊詩。這說明在他的認知中，契此和尚顯然也是名人。然而，提到彌勒時，他卻對兩人隻字未提，甚至表露出這樣的態度：

說到彌勒佛下生。只是說底。且作麼生修行。⁵⁹

另外，更早期的釋延壽(904-975)在提到彌勒與契此時也是分開處理的：

彌勒云。是人近佛座。佛覺此法故。文殊云。聞此法不驚。即是見佛。佛云。即住不退地。具六波羅蜜。具一切佛法矣。如上所說。教理無虧。只

⁵⁹ 宗杲在讚詩中，對傅大士與布袋和尚都有提到。詳見《大慧普覺禪師語錄》：蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄·大慧普覺禪師讚佛祖卷第十二》（大正新修大藏經本），T1998Ap0858001。

是正解難生。信力不具。若信而不解。則日夜長無明。若解而不信。則日夜長邪見。信而且解。方契此宗。契此宗人。甚為希有。不唯十方諸佛與我相應。大地山河一時同證。如真覺大師歌云。法中王。最高勝。恒沙諸佛同共證。我今解此如意珠。信受之者皆相應。百丈和尚云。但是一切照用。任聽縱橫。啼笑語言。皆成佛慧。如是解者。無一時不成佛。無一人不得道。天真自然。何關造作。故法華經云。又見諸如來。自然成佛道。法界印云。初發心時便正覺。苦樂平等一味佛。又云。寂法分別名眾生。舊來不動名為佛。融大師頌云。法忍先將三毒共。佛性常與六情俱。但信研心出妙寶。何煩衣外覓明珠。傅大士頌云。佛亦不離心。心亦不離佛。心寂即涅槃。心能則有物。物則變成魔。無物即見佛。若能如是用。十八從何出。龐居士偈云。不用苦多聞。看他彼上人。百億及日月。纂在一毛鱗。心但寂無相。即出無明津。若能如是學。幾許省精神。寒山子詩云。寄語諸仁者。復以何為懷。達道自見性。見性即如來。天真元具足。修證轉差迴。棄本却逐末。只守一場歎。志公和尚歌云。佛體本是心作。那得文字中覓。將佛求佛辛苦。坐地自致徭役。一鉢和尚歌云。莫更將身造水泡。百毛流血是誰教。不如靜坐真如地。頂上從他鵲作巢。萬代金輪聖王子。只者真如靈覺是。菩提樹下度眾生。度盡眾生出生死。不生死。真丈夫。無形無相大毘盧。塵勞滅盡真如在。一顆圓明無價珠。布袋和尚歌云。只箇心心心是佛。十方世界最靈物。縱橫妙用可憐生。一切不如心真實。騰騰自在無所為。閑閑究竟出家兒。若觀目前真太道。不見纖毫也大奇。萬法何殊心何異。何勞更用尋經義。心王本自絕多知。智者只明無學地。

60

釋延壽為江南人，與契此可謂同一個地方的人。在他的描述中也出現了契此

⁶⁰釋延壽，《宗鏡錄》（大正新修大藏經本），T2016p0522b13。

的著名佛偈。可見他也對契此這位地方名人的故事十分熟悉。然而，他也沒有將契此與彌勒混為一談。在這些僧人的描述中，我們可以明顯看到他們都熟知契此的事跡卻沒有在談至彌勒時將二者聯繫起來。這說明，在僧團中，這種關係尚未被完全認同。

透過一些文學作品，我們也可以看到布袋彌勒的流行時間。《夷堅志》是一部宋人洪邁寫的志怪小說，成書在南宋年間。與其它志怪小說寫法類似，有關《夷堅志》的寫作，洪邁做的主要是搜集整理的工作。也就是說，洪邁關注的都是一些已有一定傳播度的故事。經過搜查，《夷堅志》中有關彌勒的內容只有兩段：

筍毒

鄉人聶邦用，嘗遊薦福寺，就竹林燒筍兩根食之。歸而腹中憤悶，遇痛作時，殆不可忍。如是五年，瘦悴骨立，但誦觀世音名以祈助。其弟惠璉為僧，在永寧寺，邦用所居曰麗池，去郡三十裡，每入城，必宿於璉公房。夢人告曰：“君明日出寺門，遇貨偏僻藥者，往問之，當能療君疾。疾若愈，明年當及第，然須彌勒下世乃可。”邦用覺，以夢語璉，歎異之。晝出寺門外，果遇賣藥者，見之即曰：“君病甚異，當因食筍所致。蓋蛇方交合，遺精入筍中，君不察而食之，蛇胎入腹，今已孕矣，幸其未開目，可以取。儻更旬日，蛇目開，必食盡五藏乃出，雖我不能救也。”乃取藥二錢匕，使以酒服之。藥入未幾，洞瀉穢惡鬥餘，一蛇如指大，蟠結糞中，雙目尚閉不啟。邦用以疾平為喜，獨疑及第之說。時郡中以永寧為試闈，逮秋試，邦用列坐，正在彌勒院牌下，果登科。⁶¹

秦昌齡

秦昌齡寫真。掛于書室，魚肉和尚見之。題曰：動著萬丈懸崖，不動當處

⁶¹ 洪邁，《夷堅志·夷堅乙志卷十四》（清十萬卷樓叢書本），頁 168-169。

沉埋。彌勒八萬樓閣，擊著處處門開。會得紫羅帳裡事，不妨行處作徘徊。
時紹興二十三年也。至九月、昌齡調宣州簽判歸。中塗感疾。至溧水疾亟，
寓於王季羔宗丞空宅中。忽覺寒甚，欲得夾帳。縣令薛某買紫羅、制以遺
之。遂死於其間。又是年春，在茅山觀前。遇一人。目如鬼，著白布袍，
擔草履一雙，籠餅兩枚。歌而過曰：四十三，四十三，一輪明月落清潭。
蓋昌齡正四十三歲也。右二事皆太平州醫湯三益說。⁶²

其中，第一段故事提到的彌勒是化身入夢來救助人的，而第二段故事中題詩所提及的彌勒僅僅是魚肉和尚藉詩歌作勸慰之喻。儘管這兩個出自《夷堅志》的故事中都有提到彌勒佛，但都沒有提到布袋彌勒的相關信息。

此外，在其它志怪小說中（如《太平廣記》、《睽車志》、《括異誌》），我們也只能找到一些有關彌勒法會以及彌勒起義的故事。我們在北宋就已經可以看到記敘契此和尚事跡的諸多文本，卻要到南宋末至元才能看到二者的流行。這也從一個角度說明，與布袋和尚融合的布袋彌勒在兩宋之交到南宋初期，其實沒有過往觀點認為的那般盛行。

在元代，布袋彌勒的流行之盛，以至於在戲曲中都可看到。在《布袋和尚忍字記》中，元初劇作家鄭廷玉開篇即點名布袋和尚乃彌勒佛化身：

有上方貪狼星，乃是第十三尊羅漢，不聽我佛講經說法，起一念思凡之心。
本要罰往酆都受罪，我佛發大慈悲，罰往下方汴梁劉氏門中，投胎托化為人，乃劉均佐是也。

恐防此人迷卻正道，分差彌勒尊佛化做布袋和尚，點化此人，再差伏虎禪師化為劉九兒，先引此人回心，後去岳林寺修行，可著定慧長老傳說與他

⁶² 洪邁，《夷堅志·夷堅丙志卷十六》，頁 284。

這段文字說明了兩件事，其一是布袋彌勒與岳林寺的關係。這個問題我在後面的段落會繼續討論。另一個問題就在於那最關鍵的一句「彌勒尊佛化做布袋和尚」。這句充分說明了布袋和尚與彌勒的化身關係。作為中國古代的主流市民文化活動，戲曲對通俗文化而言相當具有參考性。通常，小說與戲曲作家在開篇使用神話傳說，都會希望通過這些膾炙人口的故事神化劇本並將觀眾迅速引入劇本中。在中國古典文學創作中，這種典型的開頭寫法比比皆是，如四大名著中的《紅樓夢》與《水滸傳》都是以一種神異傳說作開頭的。由此我們可以知道，這些被運用在開頭的傳說往往都是具有較大社會傳播度的。在其時，連戲曲創作都活用布袋彌勒的故事，足說明契此與彌勒的這種同一關係已深入人心。

(五) 小結

為了方便回顧這段歷程，筆者做了一個小表格：

Time	T 大中祥符八年 (1018)	慶歷八年 (1048)	皇祐中 1050-1052	元符元 年(1098)	崇寧三年 (1104)	宋紹興間 (1131—1162)
Event	真宗賜額 大中嶽 林寺文	仁宗遭遇 王則彌 勒教起	仁宗召文岳禪 師入禁 賜禦制詩	哲宗追賜 契此為 「定應	住持曇振勸鄉 人董氏建 閣於寺之	住持圓明增基時忽 發異光，掘之 獲契此遺物。

⁶³ 鄭廷玉，《布袋和尚忍字記》，收入《元曲選》（明萬曆刻本），頁991。

	嶽禪師 建崇寧 閣	義	多首	大師」 ⁶⁴	後。鄉人 任氏塑師 像於閣 上。 ⁶⁵	⁶⁶
--	-----------------	---	----	-------------------	---	---------------

事實上，在這個認同的建構過程中，我們還應該跳出來，看到這些材料中幾個時期布袋和尚傳記的疊加式寫作。回顧北宋至元代三種傳記，我們可以清晰地看到在敘事上這些神跡是一步步疊加的。首先，有關布袋和尚最早的傳記出自贊寧《宋高僧傳》（在 982-988 年編撰）。在前文中我們也可以看到，這個時期的傳記內容還是相對較少的，只是描述了布袋和尚的一些神跡展示。然而，直到南宋末年以及元初，不管是釋志磐的《佛祖統紀》（編撰於 1258-1269 年），還是曇振的《明州定應大師布袋和尚傳》，都明顯新增了許多聖物傳承、神跡展示類的內容。可見布袋和尚的神話隨著一系列事件加入變得更加具體、更加神異化。這正是一個神話層疊發展的過程。

正是在種種事跡的堆疊中，布袋和尚才被聖化到更高的地位，獲得了成為（未來）佛化身的可能。因此，除了布袋和尚自身的神話建構外，回顧彌勒信仰的神話傳統，這更是一次神話的改寫與融合。從佛偈與遺物的時間都在岳林寺政治地位提高以後（仁宗與哲宗的密切重視）中可以看到，這種改寫是由岳林寺與宋代統治者的需求推動的。他們通過提升布袋和尚的地位而建立了「布袋彌勒佛」的崇拜信仰，將布袋和尚的一些特性遷移入彌勒神話中。在具體的操作中，岳林寺通過建構聖物，順利地逐步宣揚與強化布袋和尚的地位。同時，該神話又在佛偈抄錄與故事傳述中在附近地區廣為流播。各個地區也逐步開始流傳這些敘事（佛偈與故事）。正是在這些條件的綜合作用下，布袋和尚才能獲得更高的地位以取

⁶⁴ 曇噩，《明州定應大師布袋和尚傳》，X1597p0043a09。

⁶⁵ 曇噩，《明州定應大師布袋和尚傳》，X1597p0043a09。

⁶⁶ 曇噩，《明州定應大師布袋和尚傳》，X1597p0043a09。

締原來的彌勒形象。

更應該看到的是，布袋彌勒這次形象的變更不僅僅是外觀的變化。就前文提到的佛偈與文學作品來看，布袋彌勒的形象轉變還切實改變了人們認知中的彌勒神話敘事。因此，這次變改的實質是由形象變更帶動的神話碰撞。其結果是神話的改寫。正如前文所總結，就原有的神話內容來看，其實布袋和尚與彌勒佛幾乎是沒有聯繫的（除了那首佛偈）。這次成功的改寫可被視作是兩套敘事的碰撞：即布袋和尚聖化後建立起的神話融入了原有神話（原來的彌勒神話）的部分內容，使得彌勒神話內部發生了巨大的變化。儘管這場變化如此劇烈，但彌勒神話反而走向了一個新的階段。

四、融合：新的權力象徵

布袋彌勒與之前權力符號化的彌勒差異十分巨大。若將兩者分別來看，我們會發覺二者除了名號一致之外幾乎毫無聯繫。因此，在布袋彌勒對彌勒神話作出改寫的同時，也應該關注原有的權力符號的變化。然而，正如我前文所強調，作為權力符號的彌勒神話並未因此而消亡。歷經了長時間的沉寂后，元末又開始湧現大量的彌勒民間起義。隨著大量的民間結社出現與各種寶卷對各式神話的重新編排，作為權力符號的彌勒神話也開始復甦。

之所以會「復甦」，是因為彌勒神話的權力符號特性儘管沉寂了一段時間卻從未消亡過。事實上，在歷經禁絕下有關彌勒起義的民間故事其實仍在繼續流傳。在小說話本的流播中，我們可以很容易看到：

言西山聶隱娘、村鄰親、嚴師道、千聖姑、皮篋袋、驪山老母、貝州王則、紅線盜印、醜女報恩，此為妖術之事端。⁶⁷

⁶⁷ 羅燁，《醉翁談錄·甲集·卷一》（上海：古典文學出版社，1957），頁3。

根據羅燁的這段記載，在南宋小說節目「妖術」類中已有「貝州王則」的故事。⁶⁸並且，從羅燁指出的其它故事都是當時著名的「妖術」類小說來看，貝州王則起義的故事是較為流行以至足可分類別目的。可見，在北宋備受統治者關注的王則起義非但沒有被人遺忘，在民間還通過話本小說流播得非常廣泛。布袋彌勒的劇變也只是使得彌勒起義減少發生，將之逼入民間傳聞中。結合之前唐玄宗的禁令來看，我們會發現，唐宋君王用了各種方式也無法使他們謹慎提防的彌勒神話消失，只是迫使其進入新的階段。因此，彌勒神話的演替有著對立而又統一兩方面特性。一方面，隨著各種大事件（event）的發生，彌勒神話確實會受到社會因素的影響。另一方面，這些外在的社會因素又是不足以摧毀其延續的。

元至正十一年（公元 1351 年），韓山童發起的白蓮教起義正打著彌勒佛的旗號。然而，有趣的是，韓山童的起義雖以「彌勒下生」的神話作為傳播核心，但他對彌勒神話的回應卻是以布袋彌勒形象為基準的：

韓山童，欒城人。祖父以白蓮會燒香惑眾。至山童，因棗陽有男，週歲暴長四尺，蟠腹，如世所塑布袋和尚者。遂倡言：彌勒下生，天下當亂。又陰鑿一眼石人埋當道。鑄其背云：石人一隻眼，挑動黃河天下反。⁶⁹

韓山童的起義在今日更為人熟知的多是那句「石人一隻眼」的謠諺，而他佈置石人前作出的「彌勒倡言」卻很容易被忽略。很顯然，正是因為看到棗陽有男童暴長似布袋和尚，韓山童才開始提出「彌勒下生」的倡言以服務於他的政治目的。這正說明，在韓山童及其時人的認識中，布袋彌勒與革命者的分異其實是不重要的。之所以權力符號能夠順利地換上布袋彌勒的「殼」來延續，是因為這些要素終究被統一於的共同的神話範疇中。這種發展也從另一個側面證實了布袋彌

⁶⁸ 可參見萬晴川的論文·萬晴川〈《三遂平妖傳》與歷史上的王則彌勒教起義〉，《明清小說研究》，期 2（2005 年 02 月），頁 136-145。

⁶⁹ 陳衍輯，《元詩紀事·卷二十四·歌頌謠諺讖謎雜語》（清光緒本），頁 249。

勒是一次神話劇變而非單純的形象變更。變更之後，我們也應該看到的是，彌勒神話很快又啟用自身的修正力將引發劇變的「異端」重新吸納進去。即使元末大量新神話在舊神話的基礎上被創造出來，彌勒這類舊神話重新融和的特性也使得它們自身得以順利延續。

當然，在權力符號之外，那位慈祥大肚的布袋彌勒自身也作為一種信仰繁衍著。在探析過宋代劇變的前因後還略提其後果，是因為筆者希望也指出神話的延續。經歷劇變後，即便原有的結構被重組，彌勒神話依舊保有它過去的符號。只是，在這種變更中，隨著結構的更替與符號的重排，神話的面貌確實變化巨大。可是，相對結構而言更為核心的符號是不會被拆解的。當有一日這些符號被遺忘的時候，一種神話才開始真正走向衰亡。至於彌勒神話的真正衰亡，那就不是本文要解決的問題了。

五、餘論：宗教與神話

透過彌勒神話這個案例，神話的曲折生長得以立體地展示出來。實際上，所有的神話都並不是封閉的體系。從被人知悉開始，各式神話就開始在人的認知中遭到各種各樣的衝擊，然後以新的形式繼續傳承。正如彌勒神話能夠將下生的權力符號與布袋彌勒的新符號再糅合一般，神話自身的修正力使得它能夠以舊有的符號融和外力的變更。此外，通過這種視點理解信仰，對於我們對其他材料進行斷代很有幫助。因為，所有的宗教文本與物質都往往脫胎自神話而絕不可能是無根之物，只有將之放入某個神話（或多個）的發展體系中我們才能更準確地判斷其在時空中的位置。正如我在文章開頭所強調的，神話對於我們理解與把握宗教信仰（尤其是複雜多端的中國宗教）仍是相當重要的橋樑。正是基於這樣的想法，本文努力嘗試藉助於一套經典甚至有些「過時」的理論，對一些經典的問題再作更進一步的思考。很多時候我們都太過習慣把注意力第一時間轉移向那些最新穎、最具潛力的問題，以致遺忘了其實我們依然可以從那些「過時」的東西中取得新的趣味和意義。這種趣味和意義也許也是人文學科的獨特魅力所在。至於對理論

的深入闡發，以及從神話的更基本構成部分（如彌勒神話中的「白衣」、「長髮」、「法滅」等要素）展開的個案洞察，筆者終究力有未逮，只能留到日後再作摸索。

參考文獻

一、一手文獻

- 陳衍輯，《元詩紀事》。清光緒本。
- 法經，《眾經目錄》。大正新修大藏經本。
- 慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》。北京：中華書局，1992。
- 洪邁，《夷堅志》。清十萬卷樓叢書本。
- 樓穎撰錄，《善慧大士語錄》。大正新修大藏經本。
- 李燾，《續資治通鑒長篇》。北京：中華書局，2004。
- 羅濬等撰，《（寶慶）四明志》。宋刻本。
- 羅輝，《醉翁談錄》。上海：古典文學出版社，1957。
- 釋道宣撰，《廣弘明集》。高雄：佛光文化事業有限公司，1998。
- 僧祐撰，蘇晉仁、蕭鏈子點校，《出三藏記集》。北京：中華書局，1995。
- 宋敏求編，《唐大詔令集》。北京：商務印書館，1959。
- 釋延壽，《宗鏡錄》。大正新修大藏經本。
- 曇噩，《明州定應大師布袋和尚傳》。大正新修大藏經本。
- 王欽若等編，《冊府元龜》。明刻初印本。
- 魏徵等撰，《隋書》。北京：中華書局，1973。
- 蘊聞撰錄，《大慧普覺禪師語錄》。大正新修大藏經本。
- 藏懋循編，《元曲選》。明萬曆刻本。
- 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》。北京：中華書局，1987。
- 竺法護譯，《佛說彌勒下生經》。大正新修大藏經本。
- 志磐撰，《佛祖統紀》。大正新修大藏經本。

二、專書

Norman Cohn. *The pursuit of the millennium : revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1970

恩斯特·卡西爾 (Ernst Cassirer) 著，于曉等譯，《語言與神話》。北京：三聯書店，1988。

列維·斯特勞斯 (Levi-Strauss) 著，陸曉禾等譯，《結構人類學》。北京：文化藝術出版社，1989。

馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》。上海：上海人民出版社，1992。

歐大年著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》。上海：上海古籍出版，1993。

秦寶琦、王大為、白素珊，《「千年王國」與「白陽世界」》。福州：福建人民出版社，2003。

三石善吉著，李遇玫譯，《中國的千年王國》。上海：上海三聯書店，1997。

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。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》。北京：北京大學出版社，2011。

王惠民主編，《敦煌石窟全集 6·彌勒經畫卷》。香港：商務印書館，2002。

維柯 (Giovanni Battista Vico) 著，朱光潛譯，《新科學》。北京：人民文學出版社，1997。

浙江省文物管理委員會編，《西湖石窟藝術》。浙江：浙江人民出版社，1956。

.

三、論文和文章

Edward Conze, "Maitreya, the Future Buddha", in Edward Conze ed., *Buddhist Scriptures* (Harmondsworth: Penguin Books, 1959), pp. 237-240.

Joe Cribb, "Kaniska's Buddha Coins—The Official Iconography of Sakyamuni & Maitreya" *THE JOURNAL OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF BUDDHIST STUDIES*, 3:2 (1980), pp. 79-88

Mircea Eliade, "The Quest for the 'Origins' of Religion" *History of Religions*, 4:1 (1964) .pp. 22-26.

Qing Chang, "Indigenizing Deities: The Budai Maitreya and the Group of Eighteen Luohans in Niche No. 68 at Feilafeng" *Southeast Review of Asian Studies*, 32(2010), pp. 22-47.

戴繼成，〈彌勒信仰與中國民眾的反叛運動〉，《青海社會科學》，期 1，2009 年 1 月，頁 143-147。

- 段塔麗，〈武則天稱帝與唐初社會的彌勒信仰〉，《中國典籍與文化》，期4，2002年4月，頁85-91。
- 方立天，〈彌勒信仰在中國〉，《方立天文集·第一卷》，北京：中國人民大學出版社，2006，頁387-400。
- 范立舟，〈元代白蓮教的鄉村生存及其與吃菜事魔和彌勒信仰的糅合〉，《宗教學研究》，期4，2013年12月，頁239-246。
- 費金玲，〈宋仁宗與佛教關係研究〉，河北：河北大學碩士論文，2007，頁48-55。
- 韓秉芳，〈從莊嚴未來佛到布袋和尚——一個佛教中國化的典型〉，《中國文化研究》，夏之卷，2002年，頁113-117。
- 霍建美，〈中古時期彌勒與彌陀信仰研究〉，山東：曲阜師範大學碩士論文，2012，頁43-46。
- 李輝，〈試論布袋和尚形象的演變——以南宋布袋圖及布袋像贊為中心〉，《浙江學刊》，期4，2014年4月，頁30-35。
- 李小榮，〈略論民間宗教中的彌勒信仰〉，《固原師專學報（社會科學）》，期4，1998年8月，頁17-19。
- 沈偉華，〈龍華三會思想的形成及其與民間宗教之關係〉，《南京林業大學學報（人文社會科學版）》，期4，2013年12月，頁48-55。
- 孫英剛，〈武則天是宣揚自己彌勒下生嗎〉，《文史知識》，期2，2015年2月，頁17-23。
- 宋道發、劉光本，〈「三陽劫變」思想淺析〉，《宗教學研究》，期1，2003年3月，頁82-88。
- 唐長孺，〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉，《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，1983，頁203-205。
- 王雪梅，〈道安「同願生兜率」之人物考〉，《阜陽師範學院學報（社會科學版）》，期1，2008年1月，頁167-168。
- 王雪梅，〈古代印度彌勒信仰歷史淵源研究述論〉，《世界宗教研究》，期6，2012年6月，頁49-56。
- 王惠民，〈北魏佛教傳帖原件《大慈如來告疏》研究〉，《敦煌研究》，期1，1998年4月，頁113-117。
- 汪娟，〈唐代彌勒信仰與政治關係的一側面：唐朝皇室對彌勒信仰的態度〉，《中華佛學學報》，期4，1991年4月，頁268-276。
- 萬晴川，〈《三遂平妖傳》與歷史上的王則彌勒教起義〉，《明清小說研究》，期2，2005年6月，頁136-145。
- 王小良，〈論中國佛教的末法思想〉，湖南：湖南師範大學碩士論文，2005，頁32-24。

王艷雲，〈河西石窟西夏壁畫中的彌勒經變〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》，卷 25 期 4，2003 年 7 月。

尚丹，〈從彌勒石刻造像地域特徵看江南彌勒信仰新變化〉，《河南社會科學》，卷 23 期 4，2015 年 4 月，頁 119-122。

楊慧南，〈漢譯佛經中的彌勒信仰——以彌勒上、下經為主的研究〉，《文史哲學報》，期 35，1987 年 12 月，頁 119-181。

張淼，〈佛教「疑偽經」與彌勒信仰〉，《宗教學研究》，期 1，2006 年 3 月，頁 171-174。