

中華佛學學報第 4 期 (pp.287-296) : (民國 80 年),  
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 4, (1991)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017—7132

# 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—

汪 娟

文化大學中文系兼任講師

### 提要

彌勒信仰所以會與政治發生密切關係，主要在於彌勒將繼釋迦之後降生人間成佛，擁有未來佛（新佛）的特殊地位。利用這個特點，可使政治上的篡位奪權獲得正統化的藉口，以謀取得新統治者的地位，武則天的革唐為便是最有名的例子。又因彌勒下生時的世界是一個政治清明、社會進步、和諧安樂的人間淨土；除了說法度眾生解說生死煩惱的彌勒佛外，還有一個「不以刀杖，自然靡伏」的轉輪聖王；故為一般民眾極其憧憬的政治理想國。而統治者以輪王自居，不僅可以使得帝位神聖化，也有利於政權的穩固。因此，把彌勒、輪王和人間帝王結合在一起，其目的就是藉著宗教的力量來取得政治上民心歸向的實質利益。

另一方面，彌勒信仰也經常受到民間野心分子的歪曲和改造，企圖達到改朝換代的目的，因而形成依託彌勒的宗教反亂，也造成了統治者的心腹之患。因此唐長孺認為「彌勒信仰自北朝後期至唐而趨於衰落，禁止彌勒教派至少是一個重要原因；而西方淨土徹底排擠了彌勒淨土，不僅由於阿彌陀淨土出了像曇鸞等那樣大師，而是封建統治者在兩種淨土間作出了選擇。」<sup>[1]</sup>這種說法表面上似乎言之成理，極易為一般人所接受，實際上卻與統治者對彌勒信仰的利用情形不符。因此本文臚列了唐代帝王在個人方面或政治、外交方面有關彌勒信仰的資料，希望能平實地呈現出唐朝皇室對彌勒信仰的態度。

有唐一代，除了武宗實施滅佛以外，佛教多能受到政治的保護而蓬勃發展，蔚為佛教的黃金時代。但是唐朝並不是一味地提倡佛教，而是儒、道、佛三教並弘，藉由宗教的利用，以達帝位宣揚、強化國家統治力的目的[1]。因此當佛教符合政治利益時，便會受到大力宣揚，而佛教與政治發生利益衝突時，則會受到嚴厲的裁處[2]。故知唐代對佛教的基本政策，可以說是獎勵與控制並行的。

彌勒信仰屬於佛教的一環，應該也會隨著佛教的大勢興衰而受波動，那麼它會受到政治影響也是必然的。但是除了武后利用彌勒下生的口實奪取帝位為唐代第一件大事，而為史家所重視外，其他帝王對彌勒信仰的態度少有明確的記載，是故本節僅就有限之材料，以求其梗概。

唐代與彌勒信仰有關的帝王要首推唐高祖，他在隋大業元年（六〇五），為鄭州刺史時，曾在大海寺造了一尊石彌勒像。《金石萃編》卷四十中便收有「大海寺唐高祖造像記」，記云：

鄭州刺史男李世民遇染時患，比聞大海寺有雙王像治病有驗，故就寺禮拜，其患乃除。□於此寺願造石彌勒像一鋪，……以斯功德，衛護第（弟）子，唯願福山冥祐，法海長資，諸佛開心，三教之中並□。又願觀音引導，振□價□高懸；彌勒慈憂，貴昌興於萬代；家門大小永寶（保）長春，蠢動含生咸登正覺。大業元年□□□

此乃高祖為子世民祈疾還願所造之像，時太宗才八歲而已。至於高祖為何選造彌勒像，是否即以彌勒與觀音為大海寺之「雙王像」也不得而知；但是高祖對彌勒如果沒有特別的信仰，極可能是隨順世俗所尚的緣故。

其次，從《法苑珠林》的一段記載來看唐太宗與彌勒菩薩之間的關係。

依《王玄策行傳》云：西國瑞像無窮，且錄摩訶菩提樹像……又金剛座上尊像元造之時，有一外客來告大眾云：「我聞募好工匠造像，我巧能作此像。」

」大眾語云：「所須何物？」其人云：「唯須香及水及料燈油。」支料既足，語寺僧云：「吾須閉門營造，限至六月，慎莫開門，亦不勞飲食。」其人一入，即不重出，唯少四日，未滿六月，大眾評章不和，各云：「此塔中狹窄，復是漏身，因何累月不開見出。」疑其所為，遂開塔門，乃不見匠人。其像已成，唯右乳上有少許未竟。後空神驚誠大眾云：「我是彌勒菩薩。」……其像自彌勒造成已，一切道俗規模圖寫，聖變難定，未有寫得。王使至彼請諸僧眾及此諸使人至誠殷請，累日行道懺悔兼申來意，方得圖畫彷彿周盡。直為此像出其

經本，向有十卷，將傳此地。其匠宋法智等巧窮聖容，圖寫聖顏，來到京都，道俗競摸（摹）。……又依《王玄策傳》云：此漢使奉命前往摩伽陀國摩訶菩提寺立碑，至貞觀十九年二月十一日於菩提樹下塔西建立，使典司門令史魏才書：「昔漢魏君臨，窮兵用武，興師十萬，日費千金，猶尚北勒闐顏，東封不耐。大唐牢籠六合，道冠百王，文德所加，溥天同附，是故身毒諸國，道俗歸誠。」皇帝愍其忠款，遐軫聖慮，乃命使人朝散大夫行衛尉寺丞上護軍李義表，副使前融州黃水縣令王玄策等二十二人巡撫其國，遂至摩訶菩提寺所菩提樹下金剛之座，賢劫千佛並於中成道，嚴飾相好，具若真容，靈塔淨地，巧窮天外，此乃曠代所未見，史籍所未詳。皇帝遠振鴻風，光華道樹，爰命使人屆斯瞻仰，此絕代之盛事，不朽之神功，如何寢默詠歌不傳金石者也？乃為銘：「大唐撫運，膺圖壽昌。化行六合，威稜八荒。身毒稽顙，道俗來王。爰發明使，瞻使道場。金剛之座，千佛代居。尊容相好，彌勒規摹。靈塔壯麗，道樹扶疏。歷劫不朽，神力焉如。」[3]

唐太宗時，中國與印度的文化交流有兩位大功臣，一位是西行求法、名揚五印的玄奘大師，另一位則是建功異域的外交使臣王玄策。玄奘的西遊是偷渡出國，但他回國之後頗受太宗禮遇，其事蹟盡人皆知；而王玄策的出使則是奉了太宗的勅命，在當時也堪稱一大盛事。《法苑珠林》中所引的《王玄策行傳》或《王玄策傳》，便是王玄策記錄他奉使西國的事蹟而成的《中天竺國行記》，可惜書今已不傳。

至於王玄策奉使的原因是：先前玄奘到了摩伽陀國，國王乃遣使上書中國，復遣使者入朝；唐太宗遂命李義表為正使，王玄策為副使，送摩伽陀使者還國。這是王玄策第一次的奉使，

p. 290

以貞觀十七年（643）三月出發，十九年（645）二月十一日立碑於摩訶菩提寺，約在二十年（646）還國[4]。

在摩訶菩提寺立碑勒銘的宗教理由一面是菩提樹下為賢劫千佛成道時所坐的金剛之座，另一面則以此寺的彌勒瑞像具若真容，相傳為彌勒菩薩親自規摹的緣故。而政治的理由則是「皇帝遠振鴻風，光華道樹，爰命使人屆斯瞻仰，此絕代之盛事，不朽之神功，如何寢默詠歌不傳金石者也？」說穿了其實是為了在異域宣揚大唐的國威，正如銘文所標榜的「身毒稽顙，道俗來王」，因此樹立碑銘的舉措可以說和這一次奉命送摩伽陀使者還國的任務是相互一致的。

可是碑銘的內容要歌頌大唐聲威，畢竟還要透過利用西域各國的宗教信仰才能達成，不然就失去選在寺塔樹立碑銘的意義了。再說，樹立碑銘屬於外交使命的一環，既然是奉「屆斯瞻仰」，代表的就是太宗的旨意；雖不能據此斷言唐太宗具有彌勒信仰，但是太宗對彌勒信仰的利用應該是沒有疑問的。而且經由

這次的外交活動，不僅將彌勒瑞像的傳說及其圖像傳回中國，也引起了一陣「道俗競摸（摹）」的狂熱，對於彌勒信仰的傳播似有很大的助益。而據《歷代名畫記》卷三所載，「敬愛寺佛殿內菩薩樹下彌勒菩薩塑像，麟德二年（665）自內出王玄策取到西域所圖菩薩像為樣。東間彌勒像，西間彌勒像。」[5]既然敬愛寺的彌勒菩薩塑像是依照高宗麟德二年從宮內傳出的、王玄策自西國取回的圖樣而塑造的，可見至少在太宗、高宗時對彌勒瑞像圖必有很妥善的保存。

其次為武后與彌勒信仰的關係。武后利用彌勒信仰卒踐帝祚一事，於《新、舊唐書》、《資治通鑑》等史籍中均有記載。載初元年（690）「懷義與法明等造《大雲經〔疏〕》[6]，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微，故則天革命稱周。」[7]武后之所以必須假託彌勒下生以取得大位，主要是用來掩蓋其篡奪政權的惡名，賦予新地位合理的名目，以便於向民眾宣傳。因為在中國傳統的社會向來以儒家經典為政治思想的主流，而儒家經典不許婦人與聞國政，因此武后革唐為周，

p. 291

便不得不假託佛教的符讖了[8]。至於武后如何運用彌勒下生信仰來達成她的政治目的，另有專文討論，此處僅就武后對彌勒信仰的態度及影響加以探討。

武后既命薛懷義等人依託佛經，造《大雲經疏》，盛言彌勒出世，即應在神皇（武曌）。又「頒於天下，寺各藏一本，令升高座講說。」[9]欲令天下百姓皆以武周政權代唐而立一事，乃佛親口授記，是上應天意，是正當合理的。武曌又於證聖元年（695）上加尊號曰「慈氏越古金輪聖神皇帝」[10]，同時以彌勒與輪王的身分自居。由於武曌即天子位，握有生殺大權，朝臣或者懼身罹禍，或者媚主求榮，也常以則天比之彌勒。例如「時有御史郭弘霸上表，稱則天是彌勒佛身。」[11]又如證聖元年明堂大火，則天欲責躬避正殿，姚奏曰：「此實人火，非曰天災。……臣又見《彌勒下生經》云，當彌勒成佛之時，七寶臺須與散壞，睹此無常之相，便成正覺之因。」直以彌勒七寶散壞比擬則天明堂大火，既然七寶散壞反而是彌勒成佛之因，明堂之災又何必為則天之咎？所以「陛下若避正殿，於禮未為得也。」[12]可見在武曌有計劃的推動之下，不少的朝臣、百姓的確建立了武則天是彌勒下生的觀念，這種觀念反映在彌勒造像的數量上尤其明顯。宮大中的研究中即指出，「武則天被立為皇后並逐漸參與朝政以及武則天執政時期，龍門的彌勒造像出現空前絕後的盛況。」除了彌勒造像的激增以外，「女性化的佛像也層出不窮。」[13]彌勒佛像的女性化，無疑是依據武則天的形象加以美化塑造而成的，這和北魏曇曜五窟依據帝王相貌來塑佛像一樣，可能是在強調「皇帝即如來」的觀念。也就是說，武則天不僅以彌勒自居（武曌就是彌勒），還要百姓如同信奉彌勒一般的信仰自己（彌勒就是武曌）。

武周時期，雖然武則天以政治力量的推動，使得彌勒信仰的發展達到鼎盛的階段。但是則天晚年對佛教信仰已衰，興趣轉移於道教，冀求長生，故於聖曆三年（700）五月，「上以所疾康復，大赦天下，改元為久視，停金輪等尊號。」

[14]「金輪」係採自佛經中轉輪聖王的七寶之一，而「久視」則取自《老子》中的「長生久視之道」。

p. 292

除去佛教的尊號而改用道家的年號，即可看出武后信仰的轉移。而且自薛懷義寵衰被誅以後，武則天對佛像營造已不如往昔那麼熱心，並能接受群臣諫止造像之言[15]。據此，則武后的宗教態度已大概可見，先是為其政治利益而對彌勒信仰大力宣傳，至此熱度既退，則盛極一時的彌勒信仰也應該會有逐漸淡化的現象。

繼武后之後執政的諸位帝王，雖不曾像武后那樣提倡彌勒信仰，似乎也沒有特別抑止彌勒信仰的發展。例如唐中宗曾為高宗、武后置敬愛寺，佛殿即以彌勒菩薩為主像[16]。但在李永寧、蔡偉堂二位學者的研究中則指出，「中宗執政，囿于政見，彌勒信仰受抑，未完成的龍門摩崖三佛龕彌勒造像亦于此時半途停建。」[17]這種論調極可能是引申宮大中先生的說法而來。宮氏除了認同日本水野清一、長廣敏雄《龍門石窟的研究》把摩崖三佛斷為初唐的說法外，他也以為確實的開鑿時期無法由藝術風格來斷定，必須從造像題材和時代背景來作綜合考察，因而推測「只有到了武則天時期，才把彌勒升級，抬到主佛的地位。……武則天去世後，中宗復位，由於政見和宗教信仰的改變，這一工程遂半途而廢，無人問津了。」[18]由於三佛龕沒有造像題記，也未見有史籍記載，是否在中宗執政時期才停建的，仍大有問題。如果我們提出另一個假設——三佛龕在武后晚年宗教信仰改變之後即已停建，似乎也未嘗不可。因此僅據中宗停建摩崖三佛的推測之辭來斷定中宗抑制彌勒信仰的發展，實無法令人贊同。

至於睿宗，曾和彌勒菩薩有過一段感應事蹟。據《宋高僧傳》《釋慧雲傳》所載，起先慧雲見歙州司馬宅園中池沼有天宮影，直似兜率宮院，故決擬建梵宮，答其徵瑞。後往濮州屬縣報成寺，發願為國摹寫彌勒像，舉高一丈八尺，相好奇特。其後又買鄭景宅為寺，掘地獲碑，原為北齊天保六年所立建國寺，故復其舊名，並迎取前所造像至寺。睿宗太極元年改元延和（712），是歲「應凡寺院無名額者，

p. 293

並令毀撤，所有銅鐵佛像收入近寺。雲移所鑄像及造殿宇門廊，猶虧綵繪，遇新敕乃輟工。雲於彌勒像前泣淚焚香，重禮重告曰：『若與此有緣，當現奇瑞，策悟群心。』少頃，像首上放金色光照曜天地，滿城士庶皆嘆希有。……採訪使王志愔、賀蘭務同錄祥瑞，奏聞睿宗，潛符夢想，有改『建國』之榜為『相國』，蓋取諸帝由相王龍飛故也。」[19]雖然慧雲的建國寺屬於無寺院，應在毀拆之列，但因有彌勒放光等諸瑞應，採訪使特別表奏聖上；睿宗以所奏與其先前所夢冥符，因御書寺額，賜名「大相國寺」。又「開元十四年（727），玄宗東封迴，車政道

往于闐國摹寫天王樣就寺壁畫焉。」[20]睿宗、玄宗父子對相國寺的特別待遇，自然不能說與彌勒信仰無關。

此外，玄宗亦曾於開元元年（713）「以寢殿材建安國寺彌勒佛殿」[21]，可見玄宗對彌勒信仰本身並不排斥。但在開元三年（715）時，玄宗因民間有「白衣長髮，假託彌勒下生，因為妖訛，廣集徒侶」，「眩惑閭閻，蠹政為甚」，是故加以勅令禁斷。表面上看來似乎是對彌勒信仰的抑阻，事實上「釋氏汲引，本歸正法，仁王護持，先去邪道」[22]，取諦非法，適為護持正法的手段，因此玄宗所禁斷的是假託彌勒的妖訛，並無遏止正當的彌勒信仰。據此而言，武后以來的中宗、睿宗和玄宗，對彌勒信仰不但不懷成見，甚至還有推動之功，雖說沒有積極鼓吹，也不至於遏阻其發展。

其次談到代宗，代宗甚為崇奉佛法，信仰福業報應。永泰元年（765）西明寺沙門懷感曾經上表云：「特奉恩命，令開百座講仁王護國般若經，以今日經周設齋慶畢，凡是生靈不勝抃躍。伏惟陛下，再造天地，明齊日月，……金繩之界彌勒下生，玉京之中輪王出現。」[23]便同時以「彌勒下生」和「輪王出現」來比擬代宗，無疑是把皇帝的宗教地位提高並加以神聖化了，而皇帝本身自然也很樂意接受這種恭維。雖然代宗並非自己託言彌勒下生，但由懷感的表文即可看出，彌勒或轉輪王與人間帝王相結合的觀念，在武后之後仍未斷絕。

p. 294

到了德宗時期，有一來自中印度的梵僧釋蓮華，「以興元元年（784）杖錫謁德宗，乞鐘一口歸天竺聲擊。……後以《華嚴》後分梵夾附舶來，為信者般若三藏於崇福寺翻成四十卷焉。一云：梵夾本是南天竺烏荼國王書獻支那天子，書云：『手自書寫《華嚴經》百千偈中所說善財童子五十五聖者善知識《入不思議解脫境界普賢行願品》，謹奉進上，願於龍華會中奉觀云。』即貞元十一年（795）也。」[24]從《宋高僧傳》中的這一記載可知，般若三藏所譯的四十《華嚴》即據釋蓮華附舶來的梵夾為本，此本相傳是南天竺烏荼國王所寫，獻給德宗，希望將來彌勒下生時能夠同會龍華。以德宗的崇尚佛教，加之與烏荼國王的外交因素，對彌勒信仰的發展應當也不至有所阻礙。

德宗以後諸帝，我們還沒有發現與彌勒信仰有關的史料，不能做進一步的探討。但是在唐武宗會昌年間（845）的廢佛事件中，彌勒信仰不能獨免於法難之外則是可想見的。

p. 295

# One Aspect of the Relationship between the Cult of Maitreya and Politics in the Tang Dynasty: The Attitude of the Ruling House towards the Maitreya Movement

Wang Jiuan  
Lecturer. Chinese Culture University

## Summary

Teaching Assistant, Department of Chinese Literature, Chinese Culture University  
The Maitreya Cult became closely involved with politics primarily because Maitreya will be the next Buddha in this world. This peculiar position of "future Buddha" served new rulers as a pretext for legitimizing their usurpation of political power the most famous example being Empress Wu who supplanted the Tang house with the house of Jou. Another reason was that at the time of Maitreya this world will be a harmonious pure land with clean politics and a progressive society. Besides Buddha Maitreya who expounds the teaching in order to save sentient beings from samsaric afflictions there will be a universal monarch who subjugates in a natural way without taking recourse to weapons. This belief became a political ideal longed for by the general populace and encouraging rulers to regard themselves as universal monarchs, a move which allowed them to sanctify their imperial position and stabilize their political power. To establish a connection between Maitreya, the universal monarch, and the worldly ruler thus aimed at obtaining the concrete advantage of popular support.

On the other hand, commoners with political ambitions frequently distorted the Maitreya cult with the purpose of establishing new dynasties.

This led to religious rebellions which used Maitreya as a vehicle and caused the ruling circles much trouble. In his "The Maitreya Cult and its Decline in

p. 296

the Northern Dynasties", Tang Jang-ru believes that "the Maitreya movement declined in the period from the later Northern Dynasties to the Tang Dynasty. The prohibition of Maitreya sects was at least one main reason for this, but it was the western pure land which pushed Maitreya's pure land definitely to the side not only because there were great masters like Tan-luan propagating Amitabha's pure land, but also because the feudal rulers made their choice between the two pure lands." On the surface, this theory seems to be quite reasonable and is easily accepted. In reality, however, it does not accord with the way in which ruling circles availed themselves of the Maitreya movement. Therefore the present paper introduces historical materials on the attitude of Tang emperors towards the Maitreya cult on both the personal and political level in order to demonstrate realistically how the Tang rulers viewed this religious movement.

[1] 參見唐長孺〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉一文，收入《魏晉南北朝史論拾遺》。

[1] 參見滋野井恬，〈唐朝の宗教政策〉，收入《唐代佛教史論》，京都平樂寺書店，一九七三年十二月。

[2] 李樹桐在〈唐代的政教關係〉一文中指出，皇帝對僧道的措施除了限制擴充、嚴格管理以外，還有強迫還俗；發表於《師大學報》第十二期。

[3] 唐·道世，《法苑珠林》卷二九，大正 53·502 下—503 中。

[4] 參見馮承鈞，〈王玄策事輯〉，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第六冊。

[5] 唐·張彥遠，《歷代名畫記》卷三，《四庫全書》第八一二冊，頁三一〇，商務印書館。

[6] 《大雲經》的內容並無關乎彌勒下生之事，此處懷義等人所造應為《大雲經疏》，據アントニーノ・フォルテ〈大雲經疏をめぐる〉一文更正，收入《講座敦煌 7·敦煌と中國佛教》。

[7] 《舊唐書》卷一八三，〈薛懷義傳〉。其事並見於《資治通鑑》卷二〇四，天授元年。

[8] 參見陳寅恪〈武曌與佛教〉一文，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第六冊。

[9] 《舊唐書》卷一八三，〈薛懷義傳〉。

[10] 《舊唐書》卷六，〈則天皇后本紀〉。

[11] 《舊唐書》卷九三，〈張仁願傳〉。其事並見於《新唐書》卷一一一。

[12] 《舊唐書》卷八九，〈姚璿傳〉。

[13] 宮大中，《龍門石窟藝術》，頁一七一、一七三，上海人民出版社，一九八一年四月。

[14] 同註 10。

[15] 參見饒宗頤〈從石刻論武後之宗教信仰〉一文，收入《現代佛學大系第五三冊·選堂選集》。

[16] 同註 5，據張彥遠在「敬愛寺」下的原註所說：「按敬愛寺是中宗皇帝為高宗、武後置。」



[17] 見李永寧、蔡偉堂合著〈敦煌壁畫中的彌勒經變〉(摘要)，《敦煌研究》1988 年第二期。

[18] 同註 13，頁一七四。

[19] 宋·贊寧，《宋高僧傳》卷二六，大正 50·874 中下。其事並見於宋·志磬，《佛祖統紀》卷四十，大正 50·373 上。

[20] 贊寧，《宋高僧傳》卷二六，大正 50·875 上。

[21] 志磬，《佛祖統紀》卷四十，大正 50·373 上。

[22] 《唐大詔令集》卷一一三，頁五八八，鼎文書局。

[23] 唐·圓照集，《大唐貞元續開元釋教錄》捲上，大正 55·752 中。

[24] 同註 20，卷三，頁 721 中。