



一、

弥勒信仰的渊源——早期佛教发展历程探索

谈到弥勒文化、弥勒信仰，自然离不开本尊——弥勒。“弥勒”是音译（或译“梅帝丽”、“梅呾利耶”等，梵语 maitreya，巴利语 metteyya），义译为慈。在佛世时称阿逸多比丘；“阿逸多”义为无能胜。又在后出佛教，因为补处身份，取其即将成佛之义，称作“迅疾金刚”。名目很多，但指的是同一个人。为了阅读方便，后文若非特殊情况将统一使用“弥勒”之名。

印顺导师在《初期大乘佛教之起源与开展》一书中说：“弥勒是阿含经以来，部派佛教所公认的，释迦会上的唯一菩萨。”这一断言说明了弥勒信仰的古老。然而，早期佛教没有同期文字实录，这一论判是如何做出的呢？依据是佛教史与佛教思想发展史。因为一切缘起，任何事物都是其来有自、动态发展的；没有凭空出现的造物，除非是神话。弥勒文化乃至佛教本身同样也是如此：有着生发、流变的过程；这是缘起之理，也是缘起之实。故衲常说：佛教就是佛教史；后人从中选点、取样、分析，作为依止与学习的对象；故当运用“缘起史观”看待佛门事件、“缘起理观”看待佛教义理。应避免一叶障目，尤其是“门派本位主义”所导致的优劣高下之见。须知：“死的样本”不是自物本身、更不是自物整体——不能以偏概全，必要在管窥的同时始终把握全局——完整发展轨迹；唯有高屋建瓴，方能确切领略阶段性教义的真谛。

树有根、水有源，介绍弥勒文化与弥勒信仰，必要从佛教本源

说起。本期佛教源于释迦牟尼，这是无可争议的。两千多年前，释尊在菩提树下悟道——在充分总结前人经验的基础上，博采众长、普遍扬弃、杰出架构，终于发现了“道”（——诸法实相、佛教真理）。其后说法四十五年，这才有了人间的佛教——包括言传，更有身教，还有与之相关的全面开发。道是亘古不易、不生不灭的，但之前无人发见；直到先觉开显（“理”），并且组织成言（“法”），方能世间流布（“教”）。于是，后人称佛为“法主”、“教主”，意指释尊实为后续一切圣教的源头。

由于释尊出身良好，学贯古今，对于当时流行的各宗学说尽皆实习，颇有成绩。“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。（《礼记·中庸》）”站得高、看得远，自然容易突破局限；再加上求知爱智的天性，终于走出一条前无古人的道路。这条路，本于法理——如前所说，为真常不易、法尔如是之“实相”；释尊自发与之相应，得到真实智慧。而后开发“方便”——对于道路介绍，导引后进；弟子们依循导师之针砭，同样契入真实，再无疑惑，诚意加盟僧团。自此，佛教三宝具足。

随着圣教流布，得到积极响应；不断有人依教奉行，成功复制，随即自愿归附。由于共证同一个实相，所以众人的逻辑起终是一致的；造成一股合力，僧团蒸蒸日上。那是早期佛教蓬勃发展的重要阶段。此时的教法异常灵活：尚未有书记习惯，也没有写录的实际需要；佛与弟子的交流不受文本局限，尽皆基于导师自证之经验。教材并不固化，也不拘泥于形态——因材施教、针对性高。教学的目的是契悟真理——实相般若（原理是“缘起”，真相是“无我”，大纲是“四谛”），教法内容则完全视受众基础灵活调整（譬如“三法印”、“八正道”、“六度四摄”、“三十七道品”等）——对不同的人说不同的法，令教学效果极大化。可惜的是，这一模式很难长久继续（无法复制）：其优点明显——因人而异、有教无类；缺



点同样不难发现——教主难为，非佛不能。只有佛陀拥有灵活掌握教法、教化各色人等的能力（弟子们或无心、或无力、或无缘，总难面面俱到），故而一旦佛灭，这一模式便很快无以为继——必须有所改变。

其实，以佛之大智哪能想不到这一点。他在最后的时日里，念兹在兹的就是希望大众改变以往的教学形态：要“依法不依人”、要“以法为师”——“当作自洲而自依、当作法洲而法依，当作不异洲、不异依。（《杂阿含·六三八经》）”但人都是有惰性的：四众弟子早已习惯于有事求教大师，留下不少“后遗症”。譬如，有人当众举出佛语：“吾般泥洹后，若欲除小小戒，听除。（《弥沙塞部和醯五分律·第五分·第九·五百集法》）”然而，僧制中却没有关于“立法权”——“立法法”的说明：什么法能改？什么人能改？莫衷一是。最终，难以达成共识的一众长老（考虑到世尊既灭的紧要关头，人心不稳的现实，）只能找到最大公约数：除了佛陀，谁都不能修改释尊金口玉音的教法。（《四分律》：“佛不制者不应制，若已制不应违。”《汉译南传大藏经·长部·大般涅槃经》：“只要诸比丘依照未制立者不制立、已制立者不废，实行所制立律法”，“则应可预期诸比丘之兴盛而非衰亡”。）

见微知著：由于佛的人格魅力，早已成为僧团里的灵魂人物；如今“主心骨”没了，“激荡的苗头”蠢蠢欲动——在所难免。如《长阿含·游行经》载：“佛般涅槃。……众中有释种子，字拔难陀，止诸比丘言，‘汝等勿忧！世尊灭度，我得自在。彼者常言当应行是、不应行是；自今已后随我所为’。”一方面意见不一、一方面思想滑坡，这一势头被敏锐的摩诃迦叶觉察到了。长老本是释尊属意之人——曾交换过大衣，并且分予半座用以表彰其德（《杂阿含·六〇四经》）；面对严峻形势，当机立断，组织五百位无学圣者结集一代圣教。一切得益于迦叶老成持重的性格，方能在关键时刻

力挽狂澜，以避免踏上耆那教徒的后尘（《中阿含·小品周那经》）。

这里有一点疑问：为何一定要求是无学圣者？这牵涉到“唯识”之理——经验主义认识论。人类如何认知一切？首先通过感官功能，经验世间万有；然后运用认知功能，对感官经验再认识。这里需要注意：感官所得不能直接成为经验；而认知中的“现象世间”只是“经验中的存在”——与客观现实（“物自体”）本身无关。这一再认知的过程，令认识对象从具象转化为抽象；期间受到个人固有经验的影响，难免带上主观烙印。所以，哪怕经历同一件事，每个人的所得所感必不相同；此即所谓“佛以一音演说法，众生随类各得解”，“一千个人眼中有一千个哈姆雷特”的道理。

佛陀掌握了真理，那是佛的经验；当他用文句表述出来——从具象到抽象，难免沾带惯习（至少会有语言风格特征，譬如遣词造句、方言俚语等等）。弟子听闻法教，是一个接受信息、解码信息、识别信息的过程。同一个词语，两人理解未必一致；还有语境、程度（能力、水准）等因素，那就更为复杂。当学人听取教法，便已成为“新的经验”——闻者之识；所以，必要达到无学——完全契入实相（统一逻辑），否则难免染污——被不正知见干扰。毕竟是在精神领域作业，无法设定具体量化指标，只能针对个人提出要求。唯有通过佛教，亲验其实——成就相应、契悟，方能确保接受、解码过程不会失真，乃至传承无谬。

有一则比喻：导游带领游客前去旅游。作为一名合格的导游须要具备两项基本条件：认识路——自己曾经去过、业务能力强——能够清楚无误地介绍。不认识路，难免误入歧途；讲说不清，效果也会大打折扣。当这些游客跟随导游去过目的地，回来以后心里便有了底——经验；若是自身也有能力，同样可以为他人指路引航。导游喻为佛陀——那是先行者，且能自创“解说词”。游客是弟子们——自己找不到路，需要他人指引；无法亲拟“导游词”，只能



借鉴先贤。目的地是实相，必要亲自前往。如果没有去过，便不具备经验；即便道听途说，也无法把握其实，遑论产生真实效用。故直接体验必不可少——只有“直观的感性力量”才堪在经验中留下不可磨灭、动摇之印记。随着文字经典开发，许多人虽未去过该地，却能通过阅读资料在意识之中建立起模糊印象（模拟想象）；不过可惜，那过分地“抽象”——仰赖读者固有经验堆砌，万不足以成就道果，且极易受到染污——产生错会与动摇。“百闻不如一见”：因此要求每一位集法者都须达到无学果位——拥有佛教真理的切身体验。

学有所成的上座没有情绪负累，懂得“法身”才是“如来”；他们容易接受“以法为师”的“遗教”，起而结集法要——将佛四十五年间点点滴滴之言传身教制成教材。众人本于无漏之慧，将佛因人而异所述教学内容——实相般若与方便般若汇聚成“藏”，让无学圣者代代传承下去，以便“代佛说法”（形成新的“权威”——核心，以此凝聚大众）。此时并未利用书写工具：大家把佛语几乎一字不漏地背诵出来，通过念诵、复诵——合诵方式，经反复核验与一再确认，形成集体记忆。——第一次结集就这样完成了。由于长老们全都“去过目的地”，只是大多没有能力独立完成“导游词”，所以把先贤的“文稿”收集起来，制成固定教法。有了现成教材便不必再“搞创作”，随即立下“佛所未制则不制”的规矩，限制后人（再传之人）只得在一定范围内发挥诠释功能。这些持法者毕竟拥有实际经验，面对后来的新生力量尚可灵活施教；虽然不能创造，但在既有的“工具箱”里总能自由取舍（已从“应机施設”变为“择法持诵”，难免折损部分灵活性）。此时此刻，尽管佛不见了，但是教化工作依然还能顺利开展和进行。

有一个变量出现了：“一样米养百样人”——持法者本身存在差异。佛在世时，注重般若，——大体是不在意个人风格的。个体

风格包含先天产生与自幼养成的本能、习气、性格等，这可不是后天学养所能轻易改变的。在早期佛教看来，瑕不掩瑜——既然毕竟涅槃，不必拘泥小节；于是，僧团之中既有阿难这般的“常侍兼书记”，也有舍利弗、摩诃目犍连这般的“法务总长”，还有优波离这般的“纪律委员”，自然更会有摩诃迦叶这般的“老人家”。他们本身具足两种般若——都是教证完成的无学者，外加自身风格差异，都有独到之处，可谓“一专全能”。但是，“物以类聚，人以群分”；当其分别带领团队，便会放大不同风格，足以造成距离。

（自证不成为问题，持法的要求则是完全不同。）早期重视共性——智慧与解脱，还能盍各言志；随着去佛日久（相应实相者寡——成为小众），后人突显差异，即会明显隔阂。所幸，此时尚无文本流出，彼此还能求同存异、相忍为道——不至于公然决裂。纵使有了矛盾，还能通过羯磨弭平（调节集体记忆、调整个人经验）——恢复和合，共同完成“七百结集”。——这是佛灭百年前后的景况。

又有一个变量出现了——治权；这要从头——佛教产生与发展的时空背景说起。西元前千五百年间，雅利安文明在南亚次大陆落地；随着持续发展，不断生根发芽，终于铸成后续主流文化（吠陀、婆罗门教、奥义书、沙门、吠檀多不二论等思想）的骨干。这一文明最初深具神教特征，影响社会组织形态，成为“神权国家”。婆罗门自诩为神所眷顾的特殊种族，垄断一切知识；由此引申出立法权、话语权等，掌握所有社会资源与公共权利。他们的工作专在开发精神文明，——需要具体的执行者；刹帝利阶级长期扮演这一角色，掌握世俗功能。早期文化落后，知识——包括生活经验，是绝对之生产力（亦为“祀与戎”的主导者），刹帝利不免自甘于下；他们虽也是贵族，但比起婆罗门“董事长”，只是“职业经理人”。

所谓“物极必反”：凡事极端过度就会走向自己的反面。“无冕之王”大包大揽，那就要对诸如世间苦难等的一众不幸事件负责。



许多天灾过分沉重（毕竟非是人力可抗），造成信用破产；再加上被统治者的“觉醒”，社会中孕育出一股新生力量——“沙门”。他们仿效老年婆罗门——“梵志”，专务精神文明建设；纷纷脱离社会体系，成为“追求个体价值”的自然人（类似查尔斯·泰勒所说的“大脱嵌”，但是实际并未真正割舍掉其文化烙印）。随着逐渐成势（一方面是理论建设趋于完善、一方面是社会影响与日俱增），俨然有了抗衡传统的资本。理论建设方面：受到“奥义书”启发，提出“业报模型”；动摇“神”的绝对地位，站到了婆罗门教的对立面（从“神本”到“人本”）。社会影响方面：这股力量顺利引起刹帝利的瞩目；其合作方式也容易想见：一方提供精神、一方提供物质，精诚合作，与婆罗门、婆罗门教分庭抗礼。——这是佛教诞生期间的文化背景（南亚次大陆中东部地区）。释尊本身出自刹帝利种，佛教因此也得到了许多王公与巨贾（新兴自由工商阶级）的支持；由此可以解释：佛教僧团一度在治权强势的南亚中东部地区顺利行化，基本没有受到什么阻力。再加上义理高度自洽（且能融贯传统），佛教一时极盛，可谓名扬天下。此时的婆罗门教受到沙门思想的冲击，仅能维持一般的体面。

人世间的事总难免盛极而衰、剥极必复之规律。刹帝利族本就掌握世俗权力，又得沙门思想的赞助，迅速成长起来，终于孕育出一位雄主——阿育王。他是大有为之君，生逢其时，自然颇有建树。此时的“社会良序”——秩序逻辑已然发生改变：婆罗门、沙门失去神圣超然之地位，沦为社会中的道德与舆论力量；他们对内维持法统、对外“争夺市场”，转而需要得到治权的支持。在佛后第二个百年初，阿育王统合万方，一时独尊。此时，佛教派别已有不同传承；虽然分头活动，仍未真正破裂——并未独立集藏。待到阿育王拉一派（相对弱勢的分别说部——目犍连子帝须团队）、用一派（富于包容的大众——大天团队）、打一派（不肯低头的长老——优波掘

多团队），开启部派独立结集三藏之先河（分别说部、说一切有部单独结集，形成不同“藏经”之权威），佛教正式进入部派阶段。（关于这段历史，可以参考《大毗婆沙论》卷粹九、《善见律毗婆沙》、《岛王统史》、《阿育王传》等。）

为何单以部派独自集出三藏为部派佛教发端的标志呢？僧团和合共住，彼此风格不同，从来纷争不少——佛世时就已现出端倪（譬如释迦族与他族子弟的生疏，大迦叶、优波离与阿难拥趸的不睦等）。然而，大家通过集会，共议大计方针，还能和衷共济——至少没有独立布萨——小团体自行其是（关键在于没有拟定不同标准）。此外，或许口耳传承并不怎么可靠，但好歹能通过结集“纠错”；等到分歧说清楚，仍可和谐共处（譬如“七百结集”）。待到部派三藏出现，团队有了各自的“标准答案”，那便很难再有妥协空间。——有谁愿意承认自己的宗奉有问题呢？更加上文字经典出现，情况就更糟了。——这一点，恐怕就连佛都没有料到。为了传播方便，释尊允许（甚至鼓励）弟子使用方言：只要把握实相，“无论如何给玫瑰命名，都不会改其芬芳”。可惜，不同风格、不同理念、不同取舍、不同抉择、不同诠释、不同方言等等差异一旦固化成文，便再无还转可能——就连交流都会变得困难。于是，在此后的数百年间，分裂频繁发生，乃至形成二十余部；许多问题并非不能调和，只是彼此都已失去了维持一统的耐心。力量一再分散，为最后的整体式微埋下伏笔。

可以这样说：文字经典的出现（实为经典固化与圣化）加速了部派分蘖的步伐。其实，工具升级是有助于文化传播的，只是佛教自身特点使其无法适应全新时代的到来。首先，佛教风格在印度这片土地上（事实上，在任何一处社会中都会）显得异常另类——不涉尘世（解脱追求）却又完全不能脱离（正命而活），物质基础极不牢固。其次，其教理既有别于神教的注重他力（神明主导一切），又



不同于一般沙门的强调自力（业报主导一切，走向任性极端）；始终强调觉悟、坚持理性、注重实践、要求契应，超出一般信众的接受范围、理解能力，也不随顺人心人性（投机、得利），成为特立独行（极为小众）的存在——不利于大众传播。（佛教的出现，仿佛哥白尼推翻了地心说一般——颠覆了人们的一般经验、常识基础与思维习惯；对于持有“灵魂逻辑”的人来说，给予截然不同的、稍嫌复杂的、全然理性的认知形态，除了天赋异禀，很难当即信受。——是谓“缘起甚深”。）最后，由于注重理性、觉性与智性，故须“言下相应”——非常强调现场教学；口耳传承的效率不高，但却最适合于灵活教法施設。拥有这些特点，对于内护行者——僧中上座的要求便会非常之高，以致无法成为理想的“宗教产品”——会与不会之间没有“灰色地带”（中层）存在，造成“达上人数量”的局限（比例不够，即无法实现“举直错诸枉，能使枉者直”）。总之，无论是从内容还是形态方面考量，早期佛教均不具备无限传播的可能；于是，时代潮流大势所趋，佛教不得不走向被动发展之途。

综上。佛般涅槃，弟子们顿失依怙；无学者泰然处之，有学与外护则加重了信仰的元素。最初的集法适应早期遗留弟子：他们见过如来，所以鲜有情感需要，也没有建立“信仰教义”的动机；只要教法——“法身”尚存，并不耽误修行（汉传藏经中的《杂阿含》就基本保留了这种风格）。此时，实践教法还属主流，上座也有威信——他们掌握佛教真理、实践经验，虽然教法固定，到底还能完成教学工作。等到这样的长老少了，经典又更固化，便再难因材施教。尤其是文字经典出现，流通便捷，受众愈发广大（不确定性因素增加），终于酿成质变。外加此时部派多有不同声音——且谁都说自己为嫡传，阶段性地走上了“教条”之路：不再为真理谋，反而为证明自身优越不惜内耗，令佛教迅速“泡沫化”。

去佛时遥，后人不胜唏嘘。尤其是被神话吸引来的人，他们需

要心理支撑；对其来说，不能见佛——错过了传说之中正法昌明的“鼎盛之世”，真是一大遗憾。总是听闻流传在老一辈人口中的早期大德事迹，仿佛故事里的人物一般（文化形象、艺术形象）；再看现下之光景，自然不能满意。由此引发反弹心理——对于佛、对于佛陀时代、对于佛世正法的“永恒怀念”，导致两种倾向——发展“佛观之理”与“多佛信仰”。发展“佛观之理”，主要针对的是“佛格”；尤其是涅槃的“不灭”一面，促使“三身”教理成熟。发展“多佛信仰”则着眼于时空——期许未来导师。因为据长老说，释尊曾有预言；还有，根据佛教义理：“此有故彼有”——有漏之世，既然过去有佛，将来就不会再有吗？已往的无法再现，只能渴仰于未来，随之兴起对于当来正觉的期盼。

上座凋零、弟子分张、部派争鸣、方枘圆凿，令后来的弟子无所适从，大有渐失依怙之感。同时，未曾见佛也未获果证的后世信徒成为主流，使得“信仰教义”有了长足发展的土壤。这些信众聚集一处，巡礼胜迹，睹物思人，戮力开发偏重信行的教义。人世间总有遗憾，有遗憾就有期待；既然不反对未来仍有佛陀，那就足以寄托希愿。这是一种自然流露的心理，与个人情感关联。感性因素一旦发挥作用，其力度往往趋于激切。由各种因素推波助澜，仿佛星星火种，得到广泛响应，迅速传播开来。——是为当来导师信仰的渊源。