

中國佛教授記思想與授記圖像

楊郁如^{*}

摘要：

由於授記中「所證所生」的內容伴隨大乘佛教的興起而逐漸偏重於未來佛果的授記，因此一般都認為授記即是「將來成佛」的預言記說，授記圖像也以燃燈佛授記最為人所知。但從中國現存的佛教造像與石窟壁畫來看，有關授記的造像題材卻不僅只於授記成佛一種；而這些造像題材中，如傳法祖師像、彌勒授記像等並未見於印度、中亞地區。此外，考諸史集，中國歷史上多次出現依託「授記」之說而生的造聖（轉輪聖王）、造佛事件；這些事件的一再出現，顯見授記之說在中國具有相當的影響及特殊的發展。從授記的原始意涵到大乘佛教中特別重視的授記成佛思想，中日學者已經有諸多探討並且有系統性的專著；但是授記在中國的發展，以及受到授記思想影響而出現的特殊現象，卻尚未得到關注。由於授記是原始佛教的九分教中唯一形成特殊思想體系的一支，其發展也體現出佛教在不同時期、不同地區的一些思想變化；因此，檢視各類授記題材在佛教藝術中的興衰，也提供一個不同的進途以探究不同

^{*} 中國甘肅，蘭州大學敦煌學博士

時、地的文化、思想與佛教的互相影響，同時也可以從中證知中國佛教對授記內容的認知或偏重與印度佛教的異同。

關鍵詞：授記、記說、燃燈佛授記、傳法祖師像、彌勒授記像

Vyākaraṇa in Chinese Buddhism and Images with Vyākaraṇa Stories in Chinese Art

Yang, Yu-ju *

ABSTRACT:

“Vyākaraṇa” means explanation, answer or declaration in the primary, and finally turns into a specific ideology interconnected with the prophecy that one should gain Buddhahood in the future. In the Northern Wei Dynasty, there are lots of sculptures and murals about the most famous one, the Jataka tale of Dipamkara Buddha’s Prophecy. But this is not the only one subject of vyākaraṇa stories in ancient Chinese art. On the other hand, there are some subjects didn’t come into public notice, which are only found in China, such as Maitreya-vyākaraṇa and the patriarchs. Furthermore, according to historical records, we can see the influence of vyākaraṇa ideology not only in religion but also in politics, which shows the differences between the vyākaraṇa ideology in India and in China.

Keywords: Vyākaraṇa, prophecy, Dipamkara Buddha’s Prophecy, Maitreya-vyākaraṇa, patriarchs

* PhD in History (Dunhuang studies), Lanzhou University, China

本文的撰寫緣起於敦煌莫高窟幾鋪隋代彌勒授記壁畫。畫中彌勒以菩薩裝出現；由於大乘佛教的成佛授記中，唯有佛能授與成佛之記，彌勒著菩薩裝似與授佛記之理有違。¹授記是莫高窟隋以前未曾表現的題材，即使南北朝時燃燈佛授記像盛行於中原地區，莫高窟現存北朝石窟中卻全然不見相關繪塑製作；然而，從隋窟的彌勒授記像開始，莫高窟陸續出現數種不同題材授記像，這些題材卻多未見於中原地區。授記，一般都認為是佛教中「將來成佛」的預言記說。但從中國現存造像、石窟壁畫來看，授記像卻不僅授記成佛一種題材；而考諸史集，中國歷史上多次出現依託授記而生的造聖、造佛事件，在這些事件中，也並不一定是授記將來成佛的。如唐武則天當政，薛懷義和僧法明等造《大雲經》和《大雲經疏》，稱「一佛沒七百年後，為女王下世，威伏天下」，即是藉佛教的授記矯造對轉輪聖王出世的預言。這些事件一再出現，顯見授記之說在中國具有相當的影響及特殊發展。

從授記的原始意涵到大乘佛教中特重的授記成佛思想，中日學者已有諸多探討並有系統的專著；但授記在中國的發展及受到授記思想影響而出現的特殊現象，卻尚未得到關注。因此，筆者試圖通過梳理漢譯經典中授記的相關內容以及中國現存授記圖像的題材，對中國佛教授記思想與圖像做初步探究。

一、「授記」的語意演變與大乘佛教的授記思想

授記，梵語 *vyākaraṇa*，巴利語 *vyākaraṇa* (*byākaraṇa*) 或 *veyyākaraṇa* (*beyyākaraṇa*)，在漢譯佛典裡也譯作受記、記別等，或音譯為和伽羅

¹ 《大智度論》云：「除佛，無有能知其為佛道故與授記。」（《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 742 中。）

那、和羅那；有預言、宣說、解答、斷言等等意涵。檢閱漢譯經論，「授記」與「受記」有分別表示授受對象的用例，也有混用的現象。吉藏《法華義疏》云：「懸說未來事以授前人故名授記。前人領受故云受記。」²本文依此將「給予記說」寫作授記，「得到記說」則做受記。

本文所論「授記」不只是「授記成佛」的記說，而是更廣義的一個概念。日本干瀉龍祥博士提出，授記思想是大乘佛教產物，是在大乘佛教興起時隨之而起、並幫助大乘佛教之勃興的要素；干瀉博士所說大乘授記思想即今較為人知的授記成佛一類，此說對其後的大乘佛教或法華思想等相關研究影響甚深。³但 1960 年日本前田惠學博士對干瀉博士的論點做修正。前田博士據巴利語「*veyyākaraṇa*（授記）」的語意及其在原始佛典中的應用，推斷基本語意為問答（解答）、記別兩種，兩種意涵授記內容在原始佛典中都已出現，語意已確立；大乘佛教繼承原始佛教授記思想，只是授記成佛的內容得到特別重視與發展。⁴

印順法師則在前田博士論點上進一開展補正。前田博士研究中認為授記作名詞的原文，梵語為 *vyākaraṇa*，巴利語為 *veyyākaraṇa*；印順法師則認為授記的巴利語原亦為 *vyākaraṇa*，與梵語並無差別，而 *veyyākaraṇa* 是部派佛教銅鑠部為標明具有特殊意義的授記而產生。首先，說一切有部等，沿用 *vyākaraṇa* 標示分教之「授記」；其次，巴利聖典中，分教的「授記」，也有沿用 *vyākaraṇa* 一詞的。可見 *vyākaraṇa* 是「授記」的原始形態，表示一般性的分別、說明、解答，如「四種問記」的「記」即是 *vyākaraṇa*。而 *veyyākaraṇa* 則是記說的特殊意義日漸強化

² 《法華義疏》，《大正藏》冊 34，第 1721 號，頁 565 中。

³ 干瀉龍祥，《本生經類の思想史的研究》（東京：東洋文庫，1954 年）。

⁴ 前田惠學，〈原始仏教聖典に現われた授記 *veyyākaraṇa* の語義をめぐって〉，《印度学仏教学研究》16 期（1960 年），頁 178-184。

後，說一切有部等雖沿用舊詞，銅鑠部卻改以 *veyyākaraṇa* 作為表示「記說」的專有名詞，以示其特殊性，其內容為「深秘事理的顯示、決了」（特別是所證所生的記說）；從形式上來說可以是問答、分別，卻不一定是問答、分別的。⁵

「*vyākaraṇa*」原來是世俗通用的詞彙，並非佛教所創。在巴利文中有文法的意思；原始佛教的九分教中，授記也是指問答體的文學形式。隨著佛教發展，經典的集成逐漸紛雜，於是最早由大眾部提出，依構成方式或內容的差異將佛典分為修多羅、祇夜、記說、伽陀、自說、本事、本生、方廣、未曾有九種部類，部類的名稱是當時佛教徒所知的固有的文學形式；授記與其他幾種分教一樣，都指的是說法的形式，其原始意義乃是印度世俗通用的、使用問答或對話之行文方式的一種文體。由於經常用來記錄問答解說的內容，因此佛典中出現的授記一詞也具有解答或記別等意涵；隨著佛教的發展，授記才逐漸成為一個具有特殊意指的詞彙，甚至慢慢演化出特定的儀式。

授記的原始意義與其在佛教中的發展脈絡，當代學者有較詳細的考證。前田博士對授記原語之語意的考證外，田賀龍彥博士先考察漢譯經典中授記、受記、授決、記、記說、記別等詞的原語（*vyākaraṇa*、動詞 *vyākaroṭi* 及其變化體）在巴利文經典中的用例，大致歸納出五種內容，又針對其中預言與記說一類如何轉變為大乘經典中未來成佛的預言，開展研究。⁶至此，前賢的研究已將授記的原始語意及其在佛教中的發展、大乘授記思想的形成大致論明。從授記的原語及其在佛教中的發展來看，授記（動詞 *vyākaroṭi*、名詞 *vyākaraṇa*）不是佛教創制的詞彙，作為

⁵ 釋印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，1986年），頁519-534。

⁶ 田賀龍彥，《授記思想の源流と開展——大乘經典形成の思想史的背景》（京都：平樂寺，1974年）。

固有詞，動詞 *vyākaroṭi* 有（為人）分別法義、解說、宣說、斷言之意；名詞 *vyākaraṇa* 則指用來分別、解說、解答的「文法」（問答的形式），或分別、解說、解答的「內容」。因此，欲探明授記的意涵及相關內容，應當從「記說」、「記說的形式」、「記說的內容」三個層面分而論之。

為便於理解，本文簡略使用「記說」來概括授記語義，事實上古今為解明授記意涵與內容，有相當繁雜的分類及專有詞彙。如二種授記、四種授記、六種授記、廣分別、記別、記說等等。記說除（對於法義的）分別解說、（對於問的）解答，也是（對所證所生的）宣說、斷言。進入佛教之後，「*vyākaroṭi*（動詞）」包含解說、宣說等的意涵繼續保留；「記說的形式」發展成九分教、十二分教的一支，是相對偈頌體的「祇夜」來說的「廣分別體」；而「記說的內容」則有法義的解說、未來事的預言、所證所生的記說等等，到大乘佛教時則以成佛的記說占據主要的位置。

二、漢譯論典對授記的定義及授記思想的開展

「授記思想」是現代學者用來指稱大乘佛教中授記成佛思想的名稱，古代並無此說。而「*vyākaraṇa*」在佛教中，從問答解說到專明菩薩授記成佛經過漫長發展；因此漢譯的「授記」雖包含授記成佛思想，但細究其內容卻更廣泛。中國雖盛行大乘，但佛典的傳入是大小乘共傳的，而小乘授記偏重於問答與所證所生的記說；其次，雖然授記成佛思想遍存於大乘經典中，具有特殊地位，但亦不應忽視大乘經典中仍存有其他類型授記內容。尤其中國也有根據這些內容製作的造像，如：阿輸迦施土——預言授記；傳法高僧像——付法授記。因此可知「授記」在中國也不只授記成佛一種用法。是以筆者進行研究時對授記取其廣義，凡是經論中涉及或論明「記說」、「記說的形式」、「記說的內容」三層意

涵的授記內容都逐一檢視。

《阿毘達磨大毘婆沙論》（梵語：Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra）云：

記說云何？謂諸經中諸弟子問如來記說、或如來問弟子記說、或弟子問弟子記說，化諸天等問記亦然。若諸經中四種問記，若記所證所生處等。⁷

將形式為四種問記（問答）的，以及內容為所證所生的視為授記。四種問記是指解答疑問時，須視問題的性質作不同方式的回答，從而歸納出四種解說方式：一向記、分別記、反詰記、捨置記。是初期佛教因法義問答的發展而形成的。《婆沙論》對何為四種問記及何時當用皆有說明。⁸從其論述可知《婆沙論》重在問答，牽涉到問答乃至辯難的技巧。並認為記與不記的差別在於是否能引義利、能引善法，隨順梵行、能發覺慧、能得涅槃；是否真實合於道理。

世親（Vasubandhu，四、五世紀）造《阿毘達磨俱舍論》（梵語：Abhidharma-kosa），本頌也說有四種記，⁹宜應注意的是，《俱舍論》認為並非所有問答都可視為記別，問道與記道並且記契實義才可視為問記；與《婆沙論》的觀點接近。記說內容方面，《婆沙論》標舉「所證所生」為記說所闡明之甚深法義，顯見其重視；而《俱舍論》則提出「四種記」是說「死生殊勝、我蘊一異等」，同樣標明「所生」但同時還對唯識學所關注的「我蘊一異」之議題顯示特殊的看重，這是《俱舍論》特有的。至於《俱舍論》對四種記之應用，基本釋義同《婆沙論》，從

⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 659。

⁸ 同上註，頁 75、259。

⁹ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 103 上。

所舉問例可以看出對《婆沙論》的總結；對分別記與反詰記之間的區別也同樣以直心、諂心來做為區別的依據。《俱舍論》認為以問答問也是作答，因此反詰也合於記答之理。而對捨置記「不作答卻名為記」，《俱舍論》與《婆沙論》所說大致相同。《婆沙論》認為，告知提問者此不應記已與答理相應，令提問者得致正解是根本答；保持默然卻已於理得勝，酬滿對方的提問即是記答，所以捨置記雖非廣分別卻仍是授記。《俱舍論》亦承此義。但《俱舍論》援引大眾部經典辯問記相，是《婆沙論》所無。

《阿毘達磨順正理論》（梵語 *Abhidharma-nyāyānusāra*）在闡釋四種問記的部分同樣先援引《俱舍論》之說再加以批駁。《順正理論》對授記的解釋也有二義，首先是問答辯析，其次則以辨析過去、未來、現在三世的「真實義言」為記別。¹⁰以「波羅延拏」等偈頌的問答為記說，以及「以曾當現真實義言為問答內容者」為記說，與《婆沙論》所說的廣分別，以及內容為「若記所證所生處」者出現差別；但對四種問記的解釋同樣著重於問答的技巧。

《成實論》與《婆沙論》系論書略有不同。將十二分教中和伽羅那（授記）一支解釋為：從形式上來說有問答解說的、從內容上來說涉及四種人因緣果報之事的。¹¹釋授記為「問答的形式」與《婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》都一致；但問答內容，《婆沙論》舉「所證所生處等」，《成實論》卻強調四種人之「所生」。記說「所生」重在明其果報，而「所證」卻重在果德，特指對三乘聖者的證得，預流及阿羅漢果證的「記說」；雖然都可以視為對未來事的預言記說，卻有本質上的差異。

¹⁰ 《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》冊 27，第 1562 號，頁 595。

¹¹ 《成實論》，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 244 下-245 上。

而《瑜伽師地論》（梵語：Yogācārabhūmi-śāstra）對授記的釋義主要是「廣分別」、「生處因果」二義。¹²與上述四論「若諸經中四種問記」、「調隨餘問，酬答辯析」、「有問答經」等在形式上偏重問答不同。著重於「廣分別」，這是《瑜伽論》特有的。至於特別標舉的授記內容「記命過弟子生處者」，則與《婆沙論》的「若記所證所生處等」、《成實論》「四種人之所生」接近。因果的記說又與《順正理論》之「或諸所有辯曾當現真實義言」，重視過現未三世因緣的理路接近。雖然《瑜伽論》對授記的定義不特別強調問答的形式，但同樣說四種問記。值得注意的是，《瑜伽論》中除對分教的授記及四種問記解說外，還對菩薩得佛授記的相關內容做了分類。如〈菩薩功德品〉將菩薩得受佛記之位相分做六種。¹³《顯揚論》（Āryavācāprakaraṇa-śāstra）也有二說，與《瑜伽論》所說相同。同樣是《瑜伽論》系之論書《大乘阿毘達磨雜集論》亦承《瑜伽論》說。¹⁴

與《婆沙論》等有部論書對授記的釋義有明顯區別的是《大智度論》（梵語：Mahāprajñāpāramitāśāstra）。《婆沙論》系、《瑜伽論》系都約二義，先從問答（《婆沙論》系）或分別解說（《瑜伽論》系）的形式來說，再標明記說內容；《大智度論》直接舉明授記特殊的內容「所證所生」；並進一步說明記「聲聞今世後世」、「辟支佛後世」之「所證」；其餘六道後世之「所生」。¹⁵在《婆沙論》等論書中，授記首先是對法義有問有答的分析解說。對於問答形式的重視可從各部論書中對四種問記的論釋看出；至於授記的內容，亦即對法義的解說，可以是「所證所生」卻不

¹² 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 418、805 下。

¹³ 同上註，頁 546。

¹⁴ 《大乘阿毘達磨雜集論》，《大正藏》冊 31，第 1606 號，頁 743 下。

¹⁵ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 306 下。

一定是「所證所生」。通過《大智度論》或可了達當時的大乘教、「摩訶衍人」，對授記中「記說的內容」這層意涵，特別是「所證所生」一類的高度重視；相反的，近於辯難技巧的「問答的形式」就不再那麼重要。此外，《大智度論》是對大乘菩薩思想特別重視的，而「未來成佛的授記」起源和發展都和菩薩思想息息相關。因此論中對於菩薩的得記不得記、何以得記、何以得記而不說得記等等有詳明的論釋。

由《婆沙論》系、《瑜伽論》系論書與《大智度論》來看，各部論師對授記的釋義有形式上與內容上兩種意涵；大乘佛教興起後，授記內容中所證與所生的部分受到特別的重視而逐漸被獨立出來，授記作佛的內容更為興盛，與授記的原始意義已有很大不同。「授記」在印度是逐步演化，但各部經論於中國傳譯先後不定，古德當難從中釐清授記的發展脈絡；加上梵、漢文行文方式差異，授記作為文法或文體的意涵受此限制，在漢譯佛典中已相當模糊，很難再從一部漢譯經典的行文方式判斷其形式是否為授記。因此，佛教初傳中國時，相較於授記「記說的形式」這層意涵，「記說的內容」更受到重視。

從東晉名僧慧遠（334—416）所言：

經隨義別。故有十二。……第三名為和伽羅那。此名授記。行因得果。目之為記。聖說示人。故稱為授。¹⁶

隋代嘉祥大師吉藏（549—623）：「十二部經中有授記經者。以因果事大物多惑之。宜別開一部。」¹⁷可知二人對授記的理解是從內容上而言，並不理解為問答形式的文法體例。至於「因果事大」所指為何，並

¹⁶ 《大乘義章》，《大正藏》冊 44，第 1851 號，頁 470 上。

¹⁷ 《法華義疏》，《大正藏》冊 34，第 1721 號，頁 566 上。

沒有更詳細的論釋。隋代慧影（？—開皇末年）¹⁸的《大智度論疏》：

九道中受記已下，次釋第三部。舊解但言如授彌勒記等，名授記經；今言如記婆羅流支，屈申臂頃入於地獄等，授九道記，並屬授記經。此初先出九道授記緣起，皆有其相也，當說。¹⁹

明確指出，「舊解」只以授佛記別如授彌勒記等為授記經，而今當知授九道記並屬授記經。

隋以前視授記為「專明菩薩成佛」當與中國盛行大乘有關。在中國影響甚大的《大般涅槃經》云：

何等名授記經？如有經律如來說時為諸大人受佛記別。汝阿逸多。未來有王。名曰壤佉。當於是世而成佛道。號曰彌勒。是名授記經。²⁰

雖釋十二部經，但將授記經與授佛記畫上等號，而對於《婆沙論》等所言問答等事略而未提。原始佛教的九分教中，授記經是從行文方式為問答解說的形式而言的；但《大般涅槃經》顯然更偏向內容而言，這是授記在印度佛教中發展到中後期時才出現的現象。其次，「授記成佛思想」雖根源於原始佛典中的授記內容，但是要到大乘佛教初興，才有大量相關內容出現，原始佛教十二分教時期尚只有燃燈佛授記的記載。

¹⁸ 慧影為巴西（四川）人，俗姓江，曾從道安學《大智度論》，繼承其法。隋開皇（581—600）末年入寂。《歷代三寶紀》卷12、《大唐內典錄》卷5、《續高僧傳》卷23有傳。著有《大智度論疏》24卷（述道安智度論解）、《傷學論》1卷、《存廢論》1卷、《厭修論》1卷。其中，述道安智度論解題為《大智度論疏》，今僅存殘卷分別收於《卮續藏》冊74、87。其餘三論現不存。

¹⁹ 《大智度論疏》，《新纂卮續藏》冊46，第791號，頁837下。

²⁰ 《大般涅槃經》，《大正藏》冊12，第374號，頁451。

《大般涅槃經》對授記的說法也被古代許多義學僧引用，可見隋代以前對授記的認知主要受到這些大乘經典的影響。

直到唐代對授記的解釋才更加完整起來。窺基大師（632—682）著《大乘法苑義林章》以三義為記別：一記弟子死生因果；二分明記深密之義；三記菩薩當成佛事。²¹從古德論疏中不難看出隋以前對授記語意的偏重或誤解，以及隋唐後譯經基本完備後知見的修正。

三、漢譯經典中的「授記」

通過比對漢譯四《阿含經》與巴利文《尼柯耶經》，可見各經在譯出過程中選用詞彙的不同特性及對授記一詞的不同理解。而通過漢譯典籍中所見之授記、記說、記別，如九分教之名稱等可以確知為「授記」的文本，則可基本確定在諸漢譯本中使用哪些詞彙來進行翻譯；再經由這些詞彙檢視各經相關內容，即可大致梳理出漢譯經典中的授記內容。而這些內容可能是巴利經典中所未見的，甚至是與譯經時的原本有出入的，卻共同架構出中國佛教的授記思想。

同一經中「授記」在巴利本中有而漢譯本中無，又或漢譯本中有而巴利本中無的例子不少，不過，追根結底漢譯四《阿含經》與巴利文《尼柯耶經》都屬「譯本」，因此當漢譯四《阿含經》與《尼柯耶經》出現無法對應的情況，首先必須考慮譯經當時所用的原本與現今流傳的南傳巴利經典版本並不相同，而不能直觀的做為漢譯有失的根據。

如《相應尼柯耶》(Samyutta Nikāya)的〈須尸摩經〉(Susimasuttaṃ)與求那跋陀羅(394—468)譯《雜阿含經》第347經內容大致相應。〈須尸摩經〉有這樣一段內容：

²¹ 《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊45，第1861號，頁276中。

Tena kho pana samayena sambahulehi bhikkhūhi bhagavato santike aññā byākatā(vyākata) hoti— “khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyāti pajānāmā”ti.²²

《雜阿含經》作：「出家已經半月，有一比丘語須深言：『須深當知，我等生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」²³而「Tena kho pana samayena sambahulehi bhikkhūhi bhagavato santike aññā byākatā(vyākata) hoti」是「爾時，復有眾比丘，來至佛前自記說得阿羅漢果（完全智）」。²⁴漢譯《雜阿含經》不僅未將「記說（byākatā）」一詞譯出，而僅用「語」一字，實際上還有兩處不同：其一，漢譯本作「一比丘」而非「眾比丘」；其二，漢譯本作「語須深」而非「至佛前」。從這裏來看，不是翻譯時直譯或意譯的文質之差異而已。

除原本不同，也有依據漢文行文方式，為使譯本暢達而不譯出的；或為使詞意更加明朗，於是使用漢語中最接近的詞彙，而非使用「授記」、「記說」等詞。《雜阿含》第 302 經：「時，有阿支羅迦葉，……白佛言：『瞿曇！欲有所問，寧有閑暇見答與不？』」²⁴對應《相應尼柯耶》的〈阿支羅經〉（Acelakassapasuttam）中：

puccheyyāma mayaṃ bhavaṃ gotamaṃ kañcīdeva desaṃ, sace no bhavaṃ gotamo okāsaṃ karoti pañhassa veyyākaraṇāyā”ti.²⁵

「veyyākaraṇāyā」《雜阿含》譯為「見答」，而未使用授記、記別等詞。但經末：

²² 巴利文《相應尼柯耶·須尸摩經》，SN.12.70/(10). Susimasuttam。

²³ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 97 上。

²⁴ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 86 上。

²⁵ 巴利文《相應尼柯耶·阿支羅經》，SN.12.17/(7). Acelakassapasuttam。

佛告諸比丘：「彼已見法，知法、次法，不受於法，已般涅槃，汝等當往供養其身。」爾時，世尊為阿支羅迦葉受（授）第一記。²⁶

卻用的是授記一詞。可見同一經中也有差別譯的狀況。

又，《中阿含》第 23 經〈智經〉：「世尊！尊者舍梨子今自稱說得智：『生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。』」對應《相應尼柯耶》的〈黑齒經〉(Kaḷārasuttam)：

āyasmatā, bhante, sāriputtena aññā byākatā- 'khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā'ti pajānāmī'ti.²⁷

將「byākatā (vyākatā)」譯為「稱說」也是一例。而這樣即使是「所證所生」的內容也未使用特定的詞彙，授記、記說等，來翻譯的狀況，對照於「所證所生」普遍使用特定的詞彙來進行翻譯的漢譯文本，也顯示出對「授記的特殊性」是否重視，似乎因譯者而異。

從《雜阿含》與巴利本的對照，發現巴利本在法義解說時也是問答的才稱為記說，法義的直說有用「bhāsati」，一般的言說有用「vadeyya」的，都不用「byākata」；而記說所證所生時卻未必是問答的。《雜阿含》記說出現的次數超過巴利本，從一些出現在法義解說但不是問答的，是問答但不能解深秘事理的用例來看，對「記說」的理解比較模糊寬泛。

授記、記說（動詞）雖都譯自 vyākaroti，但做「分別解說」之意時，大多使用「記說」。如漢譯《雜阿含經》卷十四，第 343 經：

阿難！我昔時住王舍城山中仙人住處，有諸外道出家以如是義、如是句、如是味來問於我，我為斯等以如是義、如是句、如是味

²⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 86 上。

²⁷ 巴利文《相應尼柯耶·黑齒經》，SN.12.32/(2). Kaḷārasuttam。

而為記說，如尊者舍利弗所說。²⁸

這裡的「記說」即是「對所問的分別解說回答」，是問與答並記說甚深法義的。是為之記說的動作。

其次，因記說（問答）形式而稱之為授記的，在九分教時被歸納為九部經之一部，即授記經。漢譯經典中常以「佛說是經已，（各部弟子、聞法者）聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」做為結句，但從巴利經典來看，有以「當這個法被記說時」結句的，也有不是的；換言之，從一些巴利經典的結句中是可以看出部類分別的。例如《相應尼柯耶》的〈燃燒經〉（*Ādittasuttaṃ*）：

*Imasmiñca pana veyyākaraṇasmim bhaññamāne tassa
bhikkhusahassassa anupādāya āsavehi cittāni vimuccisūti.*²⁹

「當這個法被記說時（*Imasmiñca pana veyyākaraṇasmim*）」表示屬於分教的「授記」一支。

而「記說的內容」，原始佛教、部派佛教、大乘佛教，不同時期不同宗派各有偏重，意即對「哪一類內容為授記」有不同認識。其中所證所生的預言記說是佛教特有的、逐漸受到特殊重視的，後發展出大乘授記成佛思想。據古德對授記的判釋，梳理漢譯佛典中授記、受記、記別、記說等相關經文後，可以大致歸納出：法義的解說、本生授記、預言授記、證德的記說幾類。

（一）法義的解說：

對法義直說的是修多羅，而在問答中廣分別的即授記。對法義「分

²⁸ 《雜阿含經》，《大正藏》冊2，第99號，頁4。

²⁹ 巴利文《相應尼柯耶·燃燒經》，SN.35.28/(6). *Ādittasuttaṃ*。

別解說」時授記者不一定是佛，也可能是菩薩或弟子。稱為「記說」的法，是出世解脫的，不共外道的，通過反覆問答，而終歸結於解脫。在《雜阿含經》中這一類授記內容的結構可以概分為：「授記因緣」、「記說內容」、「結語」三個部分。

（二）本生授記：

釋迦牟尼佛自言過去生受記事。在《撰集百緣經》、《賢愚經》中有許多譬喻授記的本生故事。本生授記最早的，也是最廣為人知的，即是燃燈佛授記，是目前公認的大乘授記思想的濫觴。

（三）預言授記：

又可分為死之預言，命終生處，未來事跡果報等。死之預言與命終生處的預言授記，在四阿含經中所記內容最多。三世不現見事，都是「記說」的內容，因而宣說將來要發生的事情近於預言。

1、死之預言：

預言命終時間、狀況。多半記說惡業果報。³⁰

2、預言命終生處：

答弟子所問，命終之後生處。雜阿含經中這一類經文的基本結構為：「事件的緣起、弟子問記」，「佛為授記、偈說」，「結語」。而佛所記之生處，視弟子所修善惡業故有般涅槃、不受後有、往生惡趣、墮於地獄等等。

3、預言未來事跡：

³⁰ 《長阿含經》，《大正藏》冊1，第1號，頁67上-67中。

記說現世或未來世。較為人知且有相關造像留存的即「阿育王受記」；講述釋迦牟尼佛為阿育王授記當為轉輪王。雖也是闡明因果大事，但並不重在證德；預言中有包括未來生處的也有不涉及生處的，即便記說中包含生處、時節、名稱等事，也更重在事件。因此屬於預言未來事。

（四）證德的記說：

依授記者分「自記」與「他記」，佛自記或四眾弟子得現法果或未來果的記說。現法果現證解脫，不受後有而出於輪迴，無未來生處；而預流果仍在人天受生，因此記說所證時往往同時記說所生。諸經論中對證德的記說又衍出對記說方式、記說原因等的分類闡釋。

1、自記說：

對於四諦、十二因緣諸法有甚深的證知而深信不疑，將這種智證宣說出來，就是「記說」。預流果自記「得預流，住不退法，決定趣向正覺」；阿羅漢果自記「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」

2、爲他記說：

如來及聲聞弟子，因自身證悟和種種功德的證得而能為他記說；如佛有三明六力、舍利弗有四無礙解、大迦葉得六神通，所以能為他「記說」。為他記說時是否具明得記者未來壽量、佛土等事而有「有餘記」、「無餘記」之分；從各各具說名號、果報或通說「凡持此經者皆得阿耨多羅三藐三菩提」等，又分為「別記」與「通記」。

檢視漢譯經典中的各種授記、記說，當可知即使中國盛行大乘佛教，大乘授記成佛的思想占據重要的位置，但「授記」一詞作為法義的解說、本生授記、預言授記等含義與相關文本仍然存在。而授記的內容經常是互相牽涉的。如《法華經》日月燈明佛先預言記說如來當入涅槃，

緊接著又為德藏菩薩授佛記，或先記說前世之事，緊接著記說現未果報；而預言、證德的授記其實也是為說甚深法義而施設。

四、中國的佛教授記圖像

授記圖像指以授記思想為依據或含有授記思想的繪畫或造像。第一類，多半表現出授記者以及被授記的對象（受記者），圖像中往往具有較明顯的「授記」特徵，例如：授與記說的佛或菩薩伸手摩得記者之頭頂，表現摩頂授記的意象。或依據不同題材各自一貫的圖像表現方式，而帶有近乎公式化的特徵，例如：燃燈佛授記像中儒童伏跪布髮於佛足下的形象；或阿輸迦施土像中二至三小兒重疊、其中之一持物供養佛陀的形象等。由於與此類圖像相應的經文內容都皆明確有授記情節，因此在定名及其意涵判定上較無爭議。而第二類則沒有明顯的「授記」特徵，只能從題記以及相關經典來判讀。現存的圖像題材包括法華經變、思益梵天請問經變中釋迦牟尼佛為弟子等授佛記的場景；以及如傳法祖師像等具有付法授記意涵的圖像。

而中國現存可以明確判定為授記題材的圖像，從授記三個層面的意涵來說，都是屬於「記說的內容」的，又可以約為：授記成佛、授記傳法、授記為轉輪聖王、授記生天。

（一）授記成佛

描繪授記未來成佛情節的圖像是授記圖像中題材和數量都最多的，現存有：燃燈佛授記像、彌勒經變授記像、法華經變授記像、思益梵天經變授記像、尊勝經變授記像、誓願畫。

1、燃燈佛授記像

在佛典中屬於本生類的故事，原始佛典中已有記述，同時也是大乘佛教授記成佛思想的原形。³¹從西北印犍陀羅到中國，燃燈佛授記像作例頗多，特別是中國北朝的佛傳、本生本緣造像中佔很大比例。畫史中也有記載。《益州名畫錄》卷中，記後蜀杜措畫跡：

大聖慈寺……三學院經堂上小壁，太子捨身餵餓虎一堵，善惠仙人布髮淹泥一堵，並措之筆見存。³²

不過，燃燈佛授記像雖在中國流布甚廣，卻罕見於河西地區；北朝時盛行於中原北方，但同時期的敦煌地區全然未見。雖然關於燃燈佛授記像的研究成果已頗為豐富，卻尚未有學者對此現象做過解說。敦煌現存可識燃燈佛授記像僅五代第 61 窟的佛傳屏風畫一鋪，據隋譯《佛本行集經》繪製，各情節皆有榜題，燃燈佛授記的相關情節描繪於第 1 至 4 面屏風。而敦煌周邊的石窟，僅榆林窟中有燃燈佛授記像，與敦煌的故事畫構圖不同，為兩鋪獨立的授記像，但繪製時間一樣晚到回鶻時期。³³

³¹ 田賀龍彥，《授記思想の源流と開展—大乘經典形成の思想史的背景》（京都：平樂寺，1974 年），頁 7-12。另外，印順法師也將「燃燈佛授記」放在菩薩思想的發展中來探討，並且認為由於這一傳說有蒙佛授記、決定成佛的特殊意義，所以為多種大乘經所引用。（釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》[台北：正聞出版社，1989 年]，頁 127）。

³² 善惠仙人即釋迦牟尼佛的前生，也被譯作儒童菩薩。段成式、黃休復、佚名，《益州名畫錄》卷中，《寺塔記·益州名畫錄·元代畫塑記》（北京：人民美術出版社，1964 年），頁 43。

³³ 榆林窟唐代第 39 窟在回鶻重修時分別於東壁門南、門北各繪一鋪燃燈佛授記像。畫面表現為一佛像站立於蓮花上，左下儒童菩薩長髮披於泥地，使塵泥不染佛足；佛像上方有懸浮於空、云氣圍繞的華蓋；佛像左右兩側有一天王、二菩薩像；並於空中繪一圓輪，中有一禮拜姿式的菩薩像，表現儒童菩薩得

此外，燃燈佛授記像在中國的特殊發展，是由完全依照佛典的記載，轉為與因「布施種下善根而成為轉輪聖王」的「阿輸迦施土」像結合產生新的形式。在鼓山水浴寺西窟後壁有一龕北齊造像，由一身立佛和三小童組成，與雲岡石窟等北魏石窟中阿輸迦施土像的構圖完全相同，但發願文記：

武平五年（574）甲午歲十月戊子朔，明威將軍陸景口、張元妃敬造定光佛並三童子，願三界群生見前受福托蔭花中，俱時值佛。

意即立佛的身分是燃燈佛而非釋迦牟尼佛。將這類圖像稱為定光佛並三童子的現象並非只水浴寺一例，學者也對此提出不同的看法：劉東光先生認為應依願文定名為定光佛並三童子，而題材所據的經典尚待考察；³⁴李靜杰先生則認為是定光佛授記像與阿育王授記像產生混淆與融合現象。³⁵

2、彌勒經變授記像：

彌勒經變是莫高窟隋代石窟壁畫中新出的題材。莫高窟隋代石窟中，現存 9 鋪彌勒經變，分別繪製於第 262、416、417、419、423、425、433、436、62 窟；現存清晰可見之「彌勒摩頂授記」圖像分別繪於第 417、419、423、314 窟；除了第 314 窟外，都與彌勒天宮說法圖、思惟像共同組成一鋪經變。這五窟之外，第 416 窟繪製於人字披頂之彌勒經變右側的圖像，雖然已經漫漶無法辨識，但經變布局大致與 417 窟相同，

授記後踴躍於空的故事情節，亦是燃燈佛授記像中的特徵之一。

³⁴ 劉東光，〈響堂山石窟造像題材〉，《文物春秋》36 期（1997 年），頁 27-36。

³⁵ 李靜杰，〈定光佛授記本生圖考補〉，《故宮博物院院刊》2001 年 2 期（2001 年），頁 67-72。

可以推測亦為授記圖。同樣的，第 262 窟窟頂人字西披壁畫因漫漶嚴重過去未被釋讀，但由現存依稀可見的天宮樓閣、樹下思惟像來推測，當同屬於此系彌勒經變。

第 262、416、417、419、423 窟的彌勒經變，共同結構為中央繪製菩薩裝彌勒，交腳坐於表示兜率天宮的大殿內，殿兩側樓閣上層有天人彈奏樂器，下層有天王守護；殿外左右側分別為彌勒思惟像與授記像。交腳菩薩、思惟菩薩都是早期彌勒造像特徵，隋代敦煌石窟繼承這一造像傳統而有所變化。以授記像與思惟像相對、並與天宮說法的交腳菩薩組合成一鋪經變的圖式目前似未見於莫高窟以外的其他地區；但南北朝時期交腳菩薩之左右均以半跏思惟菩薩作為脅侍的彌勒三尊像或可視為其原型。雖然思惟菩薩的形象在中國曾廣泛流行，但菩薩授記的形象在彌勒圖像中罕見。

表 1、莫高窟隋代石窟彌勒經變配置

時間	內容 窟號	樓閣說法圖	思惟菩薩	摩頂授記	等 帝釋天、天妃及 天女奏樂、翼獸	聽法天人、菩薩	
隋代二期	262	V	V	V		V	思惟、授記與天宮說法平齊繪製
	416	V	V	V			思惟、授記與天宮說法平齊繪製
	417	V	V	V	V		與藥師經變結合 思惟、授記在整幅畫面上低於天宮說法
	419	V	V	V	V		思惟、授記在整幅畫面上低於天宮說法

	423	V	V	V	V	思惟、授記與天宮說法平齊繪製
	436	V				思惟、授記與天宮說法平齊繪製
隋代三期	314		V	V		繪製於西壁龕外左右側而非窟頂

敦煌隋代第 416、417、419、423 等窟的彌勒經變，因為中央繪製的天宮說法圖，過去一向被定為上生經變。但重新檢視過去用來說明授記圖像的《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》經文：

佛告優波離，汝今諦聽，是彌勒菩薩于未來世當為眾生，作大歸依處。若有歸依彌勒菩薩者，當知是人於無上道得不退轉，彌勒菩薩成多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀時，如此行人，見佛光明即得授記。³⁶

不難發現圖像與經文不符合之處。經言「行人見佛光明即得授記」是在彌勒菩薩成佛以後；而經變中的授記像都是著菩薩裝的。因此對於圖像中彌勒的身分顯然還有疑義。

3、法華經變授記像：

據《法華經》繪製的授記像，目前僅見於敦煌莫高窟的經變畫中。法華經變中的授記像是表現形式最多樣化的一種，敦煌石窟法華經變中表現授記內容的部分，有至少四種構圖形式：其一，唐代第 76 窟中以屏風畫的方式繪製的《授記品》。其二，初唐第 332 窟內容較為簡略的法華經變中與《見寶塔品》結合的構圖形式。其三，晚唐第 85 窟法華

³⁶ 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》冊 14，第 452 號，頁 419 下。

經變中與從地湧出菩薩結合的構圖形式。其四，五代第 98 窟法華經變中與《序品》結合的構圖形式。

由於法華經變中的授記像大多表現為聽法者或聽法群像，與經變中諸多描繪其他內容的圖像有高度的相似性，並且不若燃燈佛授記像、阿輸迦施土像具有明確圖像特徵可明其身分，因此若不依靠題記可以說幾乎無法判定是否描繪的是授記的內容。第 76、85、98 窟均有題記，而第 332 窟則是目前所見敦煌莫高窟法華經變中唯一出現有摩頂形像的一鋪。

第 332 窟法華授記像還存在一特殊之處。該鋪經變中央，二佛並坐於寶塔之中，寶塔樣式如龕形，而在龕柱般的寶塔外框兩側正前方，各繪有一組摩頂像；右側一組是一立佛右手持於胸前、伸垂左手為天人摩頂，左側一組卻是一立菩薩左手持於胸前、伸垂右手為一天人摩頂。在《法華經》中說示授記者有二，為釋迦牟尼佛與常不輕菩薩。雖然有常不輕菩薩的授記，但常不輕菩薩是在頂禮一切眾生的過程中對眾生授將來成佛的通記，姑且不論菩薩授記的思想理據，單就摩頂這樣上對下的一種行為表現來看，就與經中常不輕菩薩禮敬一切眾生的謙卑形象十分衝突。因此這一身授記菩薩像的身分就形成疑問。

圖像之外，第 146 窟現存兩處題記，分別提及羅睺羅和阿難，對照經文，應當是描繪《法華經》授學無學人記品第九的內容。但是在題記左近對應的位置卻沒有與之相合的圖像。

除了敦煌石窟直接繪於法華經變中的圖像之外，還有三類圖像也有學者以法華授記來解釋。其一，前文所述的燃燈佛授記像、阿輸迦施土像一系，學者認為是援引此二圖像來作為法華授記思想的表徵，³⁷圖像

³⁷ 李靜杰，〈定光佛授記本生圖考補〉，《故宮博物院院刊》2001 年 2 期（2001 年），頁 67-72。

成為一種符號般具有象徵意義的存在；但敦煌石窟沒有這二種題材。其二，敦煌莫高窟隋代石窟彌勒經變中的彌勒授記像，以第 419 窟為例，由於學者認為第 419 窟是依據法華思想所造，以法華思想以及經中的文具來對各鋪壁畫進行解釋、連結，因此在彌勒授記像的部分也同樣以法華思想詮釋之。³⁸其三，則是由林保堯先生提出的，以法華授記思想闡釋法華造像中弟子像、菩薩像成立的基礎。³⁹

4、思益梵天請問經變授記像

同樣只見於敦煌莫高窟壁畫中。莫高窟晚唐第 85 窟主室北壁東起第一鋪經變為思益梵天請問經變，題記猶存，其中有描繪《授不退轉天子記品》的畫面，題記：

爾時佛告思益梵天汝見不退轉天子不唯然已見梵/天此不轉退天子從今已後過三百二十萬億阿僧祇/……佛號須彌燈王如來應供正遍知明行足/……解無上士調禦丈夫天人師佛世尊。⁴⁰

構圖方式與第 76 窟法華經變授記品相似，表現為坐於桌案前說法的佛像，兩側各有一菩薩脅侍。桌案前方有三位俗裝人物長跪向佛。天請問經變下部繪有多組構圖類似的說法圖，分別表現佛與思益梵天不同的問答內容，因此若無題記也十分難以判定是描繪授記場景。

³⁸ 郭祐孟，〈敦煌隋代法華主題洞窟初探〉，《蘭州大學學報》2006 年第 4 期（2006 年），頁 42-59。

³⁹ 林保堯，《法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》（台北：藝術家出版社，1993 年）。

⁴⁰ 第 85 窟各鋪經變題記釋錄，參見陳菊霞，《敦煌翟氏研究》（北京：民族出版社，2012 年）。

5、尊勝經變授記像

《佛頂尊勝陀羅尼經》中授記的內容有兩類，一是佛為受持此經者授通記，二是佛為經中的主角「善住天子」摩頂授記的情節；⁴¹尊勝經變中的授記圖像即是描繪善住天子得佛授記後返還天界的場面。現存於《大正藏》中不同譯名的尊勝經有六部，⁴²除法天譯《最勝佛頂陀羅尼經》僅存「陀羅尼」而無經文，諸譯本中關於善住天子得記的內容差異不大，俱言善住天子依法修持後，獲大利益，故隨帝釋及諸天眾往供養佛，佛乃「摩善住天子頂，而為說法授菩提記」。⁴³

莫高窟現存 3 鋪繪有授記像的尊勝經變，都在盛唐開鑿的石窟中，分別是第 23 窟、第 217 窟、第 103 窟。23 窟窟頂東披，內容簡單，畫面完全與《尊勝經》吻合，摩頂授記圖像位於畫面左上角。

6、誓願畫（本生授記）

誓願畫主要表現各種佛前生禮拜供養及發願成佛而得授佛記的情節。誓願畫包含了諸多不同的譬喻主題，其中也有燃燈佛授記，但燃燈佛授記做為誓願畫出現時，更強調授記中「因發願而得記的意涵」。誓願畫的表現主題可見於《六度集經》、《佛本行集經》等經典中，但除了燃燈佛授記之外，其他題材僅見於吐魯番伯茲克里克石窟。目前可見的主要是勒柯克已刊布的圖版。

伯茲克里克石窟的誓願畫，畫面中央為大型的佛像，有蓮瓣形的背

⁴¹ 《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》冊 19，頁 351。

⁴² 分別是：唐地婆訶羅譯《佛頂尊勝陀羅尼經》、《佛頂最勝陀羅尼經》、《最勝佛頂陀羅尼淨除業障呪經》，唐杜行顥譯《佛頂尊勝陀羅尼經》，唐義淨譯《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》，法天譯《最勝佛頂陀羅尼經》。皆收於《大正藏》冊 19。

⁴³ 《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》冊 19，頁 352。

光與圓形的頭光。佛像左右側下方繪有或跪或立的供養者、禮拜者；供養者上方，佛像背光兩側為弟子像、天部眾等。⁴⁴伯茲克里克第 9 窟 15 鋪誓願畫皆有梵文題記，經學者解讀，發現有與漢譯或藏文本《根本說一切有部毘奈耶藥事》相同的偈語，可知是以根本說一切有部的佛陀觀、菩薩觀、誓願思想為背景而產生的。⁴⁵

（二）授記傳法

現存有傳法祖師像及世尊靈山傳法圖兩類。

1、傳法祖師像

隋代開始出現的傳法祖師像，是依據《付法藏因緣傳》而成立的造像題材。現存的作例在隋至唐前期的石窟中，有河南省境內的安陽大住聖窟 1 鋪、沁陽千佛洞石窟 1 鋪、洛陽龍門石窟 2 鋪。這些造像的出現雖起因於末法思想之興盛或法統之爭，但同時也標示著聖僧信仰的興起，為後來羅漢像及其信仰出現奠基。

（1）河南安陽寶山靈泉寺大住聖窟

大住聖窟南壁門東側刻祖師像 24 尊。祖師像兩兩相對為一組，形若交談，兩像間有香爐或蓮花寶珠紋等；兩組一層分上下 6 層排列，每組間山石相隔。最上層祖師像西側題有「世尊去世傳法聖僧」；而各尊

⁴⁴ 熊谷宣夫，〈ベゼクリク第十九号窟寺将来の壁畫〉，《美術研究》122 期（1942 年）。小山一雄，〈行像——ベゼクリクの行像壁畫〉，《佛教藝術》19 期（1953 年）。村上真完，〈西域の仏教——ベゼクリク誓願畫考〉（東京：第三文明社，1984 年）。

⁴⁵ 村上真完，〈西域の仏教——ベゼクリク誓願畫考〉（東京：第三文明社，1984 年）。

像下方皆有榜題，始於迦葉尊者，終於師子比丘。⁴⁶大住聖窟祖師像沒有頭光，跟一般具頭光、表現弟子（阿羅漢）的形象不同，但又較供養人像中的比丘形象有更多細節刻劃。靈裕歷北周滅佛後發願刻造經像以使教法常存，因此石窟內外經像安排處處顯露出護法護教、正法永傳的願求；這是北朝晚期末法思想盛行的一種體現，同時也是傳法聖僧像開始出現的特殊背景之一。

(2) 沁陽懸谷山石窟

懸谷山石窟相關資料公佈較少，唯王振國〈河南沁陽懸谷山隋代千佛洞石窟〉一文有較詳細的考察。其文中認為懸谷山千佛洞的三壁三龕式佈局、祖師像、賢劫千佛等造像題材，都與大住聖窟內容相同或類似；懸谷山千佛洞的賢劫千佛和大住聖窟的七佛、三十五佛等，都與隋代三階教的流行有關。⁴⁷

千佛洞為一中小型石窟，四壁下段鑿淺龕，刻有 25 身祖師像，各尊像側題刻有名字，但大部分已殘損；除「佛垂滅度以諸法藏付大迦葉」，及最後一祖師「次付師子比丘」，其餘榜題已漫漶難辨。同樣也沒有頭光。與大住聖窟祖師像的差異，首先是祖師數目不同；其次，這一組像為立像，環窟而造，並非如大住聖窟造於一壁、兩兩相對的坐像；最後，雖然第 1 至 22 身為弟子形，但第 23、25 身卻著菩薩裝。⁴⁸

⁴⁶ 河南省古代建築保護研究所，〈河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟〉，《文物》1988 年第 4 期（1988 年），頁 1-14。圖版可見陳明達主編，《鞏縣天龍山響堂山安陽石窟雕刻》，《中國美術全集 雕塑編 13》（北京：文物出版社，1989 年）。

⁴⁷ 王振國，〈河南沁陽懸谷山隋代千佛洞石窟〉，《敦煌研究》2000 年第 4 期（2000 年），頁 27-32。

⁴⁸ 同上註。

(3)龍門石窟擂鼓台中洞、看經寺洞

擂鼓台中洞南、東、西三壁下部浮雕 25 身祖師像，各尊像側榜題其名；南壁自「佛付大迦葉第一」起，順時鐘依次排列，至北壁「次付師子比丘第廿五」止。⁴⁹而看經寺各壁刻滿千佛，下層刻 29 身祖師像。⁵⁰

祖師像大抵依據《付法藏因緣傳》祖師次第再做增加。《付法藏因緣傳》從釋迦牟尼佛的降魔成道，與般涅槃前將大法囑累迦葉開始，說到師子比丘為止，共記 23 位祖師。由於經中記述商那和修秉承教法之前，還提及阿難付法摩田提，⁵¹若將摩田提計入，則有 24 位祖師。隋代天臺智者大師著《摩訶止觀》依此列西土 24 祖。而安陽大住聖窟的 24 尊祖師像也依此次第而造。

除現存造像，《歷代名畫記》卷 3：「（西京西明寺）東廊東面第一間傳法者圖贊，褚遂良（596—658）書。」又記：「千福寺……繞塔板上傳法二十四弟子，盧楞伽、韓幹畫。裡面吳生，畫時菩薩現吳生貌。」⁵²《涼州衛大雲寺古剎功德碑》記載：「于南禪院回廊畫付法藏羅漢聖僧變。」⁵³

2、世尊靈山傳法圖

具有傳法意涵的授記像，除祖師像外，還出現在青海瞿曇寺回廊明

⁴⁹ 擂鼓台中洞 25 身祖師像皆有榜題，參見袁德領，〈龍門石窟中武周時期的禪窟研究〉，《敦煌研究》2010 年第 1 期（2010 年），頁 51-55 附文。

⁵⁰ 陳清香，〈羅漢圖像研究〉，《華崗佛學學報》4 期（1985 年），頁 307-358。陳清香，〈祖師傳承說的石刻例證〉，《東方宗教研究》4 期（1997 年），頁 211-232。

⁵¹ 《付法藏因緣傳》，《大正藏》冊 50，第 2058 號，頁 302 下。

⁵² 張彥遠著，范祥雍點校，《歷代名畫記》卷 3，「西京寺觀等畫壁」條（北京：人民美術出版社，1964 年），頁 66-67。

⁵³ [清]董誥等編，《欽定全唐文》卷 278（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 2822。

代佛傳壁畫中。這組壁畫中有兩鋪傳法授記像，一鋪是彌勒受記，另一鋪則是迦葉受記；由於壁畫題記還比較清晰，因此可明確知道傳法授記的意涵。

彌勒受記像題記：

佛授記彌勒卻（劫）盡當來度生/天宮慈氏承吾記/卻（劫）盡當
來合度生/佛佛相傳曾不別/須知往昔共修行⁵⁴

迦葉受記像題記：

佛授記迦葉祖祖相傳，靈山會上□□□，迦葉親傳向上□，續焰
□芳今右（猶）在，普天匝地倍光輝。⁵⁵

彌勒受記是得釋迦牟尼佛授將來成佛的記說，但因為題記中有「佛佛相傳」一語，顯示出對傳法而非證德的側重。

（三）授記為轉輪聖王

授記為轉輪聖王的即阿輪迦施土（阿育王受記）像。

北魏太和以來的造像碑，雲岡石窟、麥積山石窟、甘肅慶陽禪佛寺、石拱寺等石窟的北魏窟中都可以見到阿輪迦施土像。據李靜杰先生考察現存造像碑中至少有 50 個作例。⁵⁶一般表現為一立佛右手持鉢下伸做接取狀，佛像身前二或三小兒疊羅漢般重疊，最上一小兒站立於同伴肩背上持物奉佛的形象。

⁵⁴ 謝繼勝、廖暘，〈瞿曇寺回廊佛傳壁畫內容辨識與風格分析〉，《故宮博物院院刊》2006 年 3 期（2006 年），頁 16-43。

⁵⁵ 同上註。

⁵⁶ 李靜杰，〈南北朝時期的本生圖與佛傳圖——以單體造像為中心考察〉，《佛教文化》1999 年增刊（1999 年），頁 53-95。

檢視中國現存各種授記題材造像後，發現雖然中原地區盛行的燃燈佛授記、阿輸迦施土在敦煌莫高窟中沒有得到發展，但莫高窟中卻出現許多未見於中國其他地方的授記圖像。雖然這些不同題材授記像幾乎都繪製在經變中，因此其出現首先必須考慮敦煌石窟經變畫的發展。從各經變發展而論，經變的繪製由隋代僅選擇各經的部分內容，轉向唐代大型經變出現後可以完整表現各經主要內容；由於經變的完善，隨之經中的授記內容也得以繪製，與其他陸續添加的內容一樣。此說合理卻仍不能解釋燃燈佛授記像未見於敦煌地區，以及隋代石窟突然開始出現授記像兩個疑點。隋代石窟中幾鋪彌勒授記像先繪製於窟頂彌勒上生經變，到隋末第 314 窟中脫離天宮樓閣的上生經變而繪製在西壁主龕外側，仍與思惟像相對成組出現，明顯是經過一個思想發展過程的；但到唐代彌勒淨土變大成時，畫面中結合了上下生經變，但授記像卻不復可見。這就與「因為經變的逐漸完善而開始繪製經中的授記內容」之說不合了。同樣與此說不合的，是初唐第 332 窟中心柱前方窟頂，內容較為簡略的法華經變中出現的摩頂授記圖像。

因此，隋代彌勒授記圖像的出現是否可以說明授記思想開始進入敦煌，或者是在這時開始產生較大的影響力；不同題材授記圖像的製作，是否說明授記思想在中原與敦煌發展的差異？仍有待探究。

五、結語

從現存授記像來看，以燃燈佛授記、阿輸迦施土像一系影響最盛，製作時間集中於南北朝，隋開始逐漸消失。其次為傳法祖師像，集中於隋、唐。青海瞿曇寺明代壁畫中，靈山會上釋迦牟尼佛授記大迦葉傳承法脈，也可視為付法授記一類，但因為目前僅見瞿曇寺一例，無法證實從隋代祖師像到明代付法授記的傳承與演變。而彌勒授記像目前雖僅見

於敦煌，但從數量、繪製位置等可知經過一定的發展；至於其他僅僅作為經變畫一部分情節的授記像，雖然題材、構圖類型較多樣，但不足證實授記思想的發展。從造像方式來說，中原地區的燃燈佛授記像、阿輸迦施土像、傳法祖師像以石刻為主；雖從文獻記載可知也有寺院壁畫的形式，但今未見存。而河西以西經變畫、誓願畫中的授記像則以壁畫為主。皆與各地主要造像方式一致。

燃燈佛授記是授記故事中最早成立的，在原始佛典中已有記載；其相關造像廣見於犍陀羅、中亞地區，足見影響之盛，非中國特有。此題材在中國的特殊發展是與阿輸迦施土像的混合現象；至於圖像在中國的興盛原因，雖有學者提出君權神授說，⁵⁷但君權神授說歷代皆有，唐武則天造《大雲經》當是對此說貫徹最力者，而燃燈佛授記像卻未於此時盛行，因此筆者認為還有重新檢視的必要性。付法授記一類（傳法祖師像、授記迦葉傳法圖），卻是中國特有的。付法授記的原型可追溯到三世諸佛的授記，但釋迦牟尼佛在世時付法授記沒有廣泛發展是可以想見的，因此在部派以前的佛典中沒有太多相關內容，從印度諸論典多以問答、所證所生二義解釋授記即可見一斑。而祖師像在中國的出現除對法脈傳承的重視之外，主要還是受北朝末至隋代末法思想興盛的影響。彌勒授記像目前也只在中國發現，雖然圖像的思想及文本依據還需進一步考證，但同樣讓我們不能不考慮中國佛教的授記思想可能有異於印度的發展；而其在敦煌出現的時間，也說明授記思想從北朝末至隋代，開始在敦煌具有一定的影響力。此外，敦煌與中原地區的授記像在題材選擇與製作時間上的差異，顯示出敦煌佛教在接收外來影響的同時仍存在一

⁵⁷ 李靜杰先生針對燃燈佛授記像之所以在中原十分受到重視的現象，提出應當與「君權神授」思想密切相關。李靜杰，〈南北朝時期的本生圖與佛傳圖——以單體造像為中心考察〉，《佛教文化》1999年增刊（1999年），頁53-95。

定的地方特性。

檢視中國各種傳說、相關造像，授記成佛、授記付法、授記為轉輪聖王等等都是預言的記說，卻已與印度的傳說中重因果的闡明，或以此證明如來藏不盡相同。由於授記是九分教中唯一形成思想體系的一支，其發展亦體現出佛教在不同時期、不同地區的一些思想變化；專明菩薩將來成佛的授記，更成為大小乘教的分野。因此，若以預言記說這種授記的特性，也是中國現存幾類授記像題材的共通性，來考慮授記題材在佛教藝術史中的興衰問題，雖易因忽略各題材的特性及其本身所屬的經典體系，而在研究過程中出現盲點，但若能注意二者互用，卻提供了一個不同的進途，探究不同時、地的文化、思想與佛教的互相影響。

參考書目

一、藏經

《長阿含經》，《大正藏》冊 1。

《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12。

《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》冊 14。

《佛頂尊勝陀羅尼經》、《佛頂最勝陀羅尼經》、《最勝佛頂陀羅尼淨除業障呪經》、《佛頂尊勝陀羅尼經》、《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》、《最勝佛頂陀羅尼經》，《大正藏》冊 19。

《大智度論》，《大正藏》冊 25。

《阿毘達磨大毘婆沙論》、《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》冊 27。

《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。

《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30。

《大乘阿毘達磨雜集論》，《大正藏》冊 31。

《成實論》，《大正藏》冊 32。

《法華義疏》，《大正藏》冊 34。

《大乘義章》，《大正藏》冊 44。

《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45。

《付法藏因緣傳》，《大正藏》冊 50。

《大智度論疏》，《卍續藏》冊 74、87。

大智度論疏，《新纂卍續藏》冊 46。

巴利文《相應尼柯耶·須尸摩經》，SN.12.70/(10). *Susimasuttaṃ*。

巴利文《相應尼柯耶·阿支羅經》，SN.12.17/(7). *Acelakassapasuttaṃ*。

巴利文《相應尼柯耶·黑齒經》，SN.12.32/(2). *Kaḷārasuttaṃ*。

巴利文《相應尼柯耶·燃燒經》，SN.35.28/(6). *Ādittasuttaṃ*。

二、古籍

[清]董誥等編，《欽定全唐文》，上海：上海古籍出版社，2002 年。

三、專書

林保堯，《法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》，台北：藝術家出版社，1993 年。

段成式、黃休復、佚名，《益州名畫錄》卷中，《寺塔記·益州名畫錄·元代畫塑記》，北京：人民美術出版社，1964 年。

張彥遠著，范祥雍點校，《歷代名畫記》，北京：人民美術出版社，1964 年。

陳明達主編，《鞏縣天龍山響堂山安陽石窟雕刻》，《中國美術全集 雕塑編 13》，北京：文物出版社，1989 年。

陳菊霞，《敦煌翟氏研究》，北京：民族出版社，2012 年。

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1989 年。

釋印順，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1986 年。

干瀉龍祥，《本生經類の思想史的研究》，東京：東洋文庫，1954 年。

田賀龍彦，《授記思想の源流と開展——大乘經典形成の思想史的背景》，京都：平樂寺，1974 年。

村上真完，《西域の仏教——ベゼクリク誓願畫考》，東京：第三文明社，1984 年。

四、論文

王振國，〈河南沁陽懸谷山隋代千佛洞石窟〉，《敦煌研究》2000 年第 4 期，2000 年。

李靜杰，〈定光佛授記本生圖考補〉，《故宮博物院院刊》2001 年 2 期，2001 年。

李靜杰，〈南北朝時期的本生圖與佛傳圖——以單體造像為中心考察〉，《佛教文化》1999 年增刊，1999 年。

河南省古代建築保護研究所，〈河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟〉，《文物》1988 年第 4 期，1988 年。

袁德領，〈龍門石窟中武周時期的禪窟研究〉，《敦煌研究》2010 年第 1 期，2010 年。

郭祐孟，〈敦煌隋代法華主題洞窟初探〉，《蘭州大學學報》2006 年第 4 期，2006 年。

陳清香，〈祖師傳承說的石刻例證〉，《東方宗教研究》4 期，1997 年。

陳清香，〈羅漢圖像研究〉，《華崗佛學學報》4期，1985年。

劉東光，〈響堂山石窟造像題材〉，《文物春秋》36期，1997年。

謝繼勝、廖暘，〈瞿曇寺回廊佛傳壁畫內容辨識與風格分析〉，《故宮博物院院刊》2006年3期，2006年。

小山一雄，〈行像——ベゼクリクの行像壁畫〉，《佛教藝術》19期，1953年。

前田恵学，〈原始仏教聖典に現われた授記 veyyākaraṇa の語義をめぐって〉，《印度学仏教学研究》16期，1960年。

熊谷宣夫，〈ベゼクリク第十九号窟寺将来の壁畫〉，《美術研究》122期，1942年）。

（責任編輯：釋果定）