

論明代佛教孝道觀

——以《目連救母勸善戲文》為例

王月秀

輔仁大學中研所碩士生

提要：印度佛教傳入中土，始與中國傳統文化產生矛盾、衝突，爾後隨著佛教積極變身的入境隨俗，兩種異質的文化甫開展交流、調和的局面。至宋明之際，儒、釋、道三教已從「共容」提昇至「共融」的階段，三教互為補益之說，漸為世人所接受。若欲瞭解明代佛教孝道觀，則可品讀參閱明·鄭之珍所編的《目連救母勸善戲文》。此劇本，雖是坊間藝人依為演唱發揮的憑據，其中所蘊涵的微言大義，卻可堪稱是一面反映明代佛教孝道觀、以及濃縮當時三教融和特點的鏡子。因此，本文擇以鄭本《戲文》為例，希冀闡明箇中所欲彰顯的孝道觀，進而檢視、釐測佛教孝道觀「中國化」至明代，歷經糅雜中國文化的元素後，其質的與相貌蛻變的程度。

關鍵詞：佛教 中國化 儒家 孝道 倫理 《目連救母勸善戲文》

一、前言

有關中國佛教孝道觀，是一個複雜的議題。原因在於中國佛教原屬於外來的印度文化，其教義思想、儀軌制度、戒律規範……等，皆與中國傳統思想、傳統禮教有別，會產生矛盾、衝突，有其必然性。然而，當佛教被冠以「中國」二字的稱銜時，即表示與中國文化有所交會、融和，有著「中國化」的傾向與活動。想當然地，其「化」的程度與內容，隨著時代的變遷與主流思潮的替換而有不同。若要從中加以釐測、分析其「變」與「不變」的成分，恐是一樁艱難的任務。

是故，當論及明代佛教孝道觀，即意謂在探討佛教孝道觀「中國化」至明代的程度及樣貌。這又得牽涉到明代佛教孝道觀「中國化」的內容是什麼？由於「化」的問題，常抽象的難以言說，因此本文選取明代萬曆年間鄭之珍（約一五一八—一五九五年）所編的《目連救母勸善戲文》[註 1]為例，較具象的闡明明代佛教孝道觀。

其實，有許多典籍與管道，皆可藉以闡明明代佛教孝道觀，為何本文要以屬於劇本性質的鄭本《戲文》為題例呢？理由有三：

其一，**戲曲反映時代人生**。民間戲曲舉凡通俗詼諧而贏得民心，或迴腸盪氣得牽動世人的情感世界，其劇情內容為了與觀賞者產生共鳴，往往真實反映人生百態、社會文化、民俗風情，以及整個大時代的思潮。

其二，**鄭本《戲文》於民間表演藝術中佔有一定的份量**。鄭之珍是一位在中國戲曲史上產生過重要影響的劇作家，其《戲文》係以流行於民間的原《目連傳》演出本基礎上刪節改編而成[註 2]，可謂為目前唯一僅見的最古老的目連戲劇本[註 3]。鄭本《戲文》在民間舞台上歷久不衰，扣緊並聯繫明代以來中、下層社會的人心，不僅影響許多大劇種，並且被專家學者們公認是確立《目連戲》劇種的一塊重要基石。[註 4]因此，鄭本《戲文》有一定的時代價值，不可輕忽。

其三，**鄭本《戲文》恰切可作為闡明明代佛教孝道觀的題例**。鄭本《戲文》雖是坊間藝人依為演唱發揮的憑據，其中所蘊涵的微言大義，卻可堪稱是一面反映明代佛教孝道觀，以及濃縮當時三教融和特點的鏡子。此外，鄭本《戲文》雖以目連救母孝道故事為骨架，然而若取之與中國初期佛教所流傳的目連故事雛形相較，則可明顯覺察明代佛教孝道觀中國化的程度與內涵。

由上述三點可知，若能剖析鄭本《戲文》中所彰顯的孝道倫理，則可印證明代佛教孝道觀的要義，以致能進而檢視、釐測那歷經中國化、糅雜著中國文化元素的明代佛教孝道觀，其質地與相貌蛻變的程度。

二、明代佛教孝道觀「變」與「不變」的溯源

明代佛教孝道觀，從某一角度而言，是由「變」與「不變」的成分組合而成。所謂「變」，即指佛教孝道觀中國化的部分；所謂「不變」，即指歷經時代思潮的淘鍊，卻恆久留存、屬於佛教孝道觀精髓本色的部分。若要考察「變」與「不變」，以知明代佛教孝道觀的全貌，則必須溯源，對中、印孝道觀有一基本的認知，才能明瞭佛教孝道觀為應機說法而「中國化」的來龍去脈。

(一)中國孝道觀

主要指儒家孝道觀。儒家積極入世，是中國文化的主流思想，其道德倫理的核心即是孝道。儒家孝道貫穿家庭與國家，不僅影響中國家庭倫理，甚至國家的盛衰更替亦與之有關係。然而隨著時代的變遷，儒家孝道觀的內涵亦不盡相同。本文為較精準釐測儒家孝道觀對佛教

孝道觀影響的成份，於是將儒家孝道觀依位於不同時代所蘊涵的不同特質，而區分為三個階段。從中，可見儒家孝道觀的演變內涵。

1. 先秦儒家孝道觀 先秦儒家孝道觀，如實反映在先秦儒家的典籍之中。其孝道的內涵，很單純地活動在家庭倫理的血緣關係裡，重視孝養父母為其特色。如《詩經·谷風之什·蓼莪》：

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬勞。……父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我。顧我復我。出入腹我。欲報之德，昊天罔極。[註 5]

又如《論語·學而》云：

孝弟也者，其為仁之本與。[註 6]

這兩段引文，皆在歌頌父母養育恩德的偉大，身為子女切要懂得報答父母恩。《孝經·三才章》卷三第七並言：

夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。[註 7]

由上可知，先秦儒家所強調的孝道，除了宣揚勿忘父母恩之外，更強調孝道是天經地義的行為準則，世人應當從之。此外，關於行法，儒家認為父母生前，要恭敬奉養之；父母逝後，要厚葬以報父母恩。這皆顯現儒家孝道觀。

2. 「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀 先秦儒家孝道觀會演變至「忠」、「孝」結合的倫理關係，關鍵人物在於漢代輔佐君王的董仲舒，依其天的哲學[註 8]而提出「三綱五常」[註 9]之說，正式將子對父的孝，移位至臣對君的必忠必孝，並對忠、孝注入絕對服從的義涵，意謂「君要臣死，臣不死不忠；父要子亡，子不亡不孝」。董仲舒之見，為漢代及之後的君

王信服而加以採用，成為治國的方策。因此，這即表示，自董仲舒起，孝道的對象已從家庭的單純血緣關係，擴展至國家，而其孝道的內涵，亦由天經地義、子女孝養父母的家庭倫理道德，延伸至「臣必忠君」的絕對君臣關係，致使「忠」、「孝」成為家庭和社會道德的兩大支柱。要之，「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀強化子女對父母必須絕對服從，具有上下尊卑的倫理關係。例如在發現父母有「不義」之舉時，就先秦儒家孝道觀而言，將會予以諍諫，並認為若盲目服從父母的命令，非屬孝行，然而就「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀而言，身為子女則必須無條件地服從父母，儘管父母有過，身為子女亦不得勸諫與違背命令，甚至不能告知他人。

3. 「忠」、「孝」、「節」、「義」結合的儒家孝道觀 這是漢代「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀，演變至宋代以後的情形，尤盛於明代之際。意謂儒家孝道觀除了結合臣必忠君、子必孝父的絕對倫理道德之外，還蘊涵烈女不事二夫、忠臣不事二主的「節」，以及講究恩怨分明的「義」。考察儒家孝道觀會如此隨著時代思潮，而更與綱常名教緊密靠攏的原因，在於宋代以後，上位君王及官方為了更加鞏固民心，以穩定龐大國家的社會秩序，於是將「節」、「義」等倫理道德加諸予「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀，並藉由民間文學的傳播、教育的薰陶來上下風行。這可從宋話本、元雜劇、明傳奇等民間文學，身負曉以大義、教化載道功能的職責中明顯可見。

要之，中國孝道觀，主以儒家孝道觀為代表。而儒家孝道觀隨著時代思潮，而有不同層次的道德內涵。舉凡結合「忠」、結合「節」、結合「義」後的儒家孝道觀，其「忠」、「節」、「義」的義涵，皆與先秦儒家思惟所認知的不同。諸如先秦儒家的「忠」，是曾參「為人謀而不忠乎」的「忠」，也是孔子一以貫之「忠恕之道」的「忠」，然而「忠」演變至後來，卻成上下絕對從屬的倫理觀念。又如先秦儒家的「義」，原指側隱之心的合理行為，演變至後來，卻成了朋黨之間的義氣……因此，吾人在釐測明代佛教孝道觀「中國化」的程度與內涵時，應先對於以「中國化」的儒家孝道觀那隨時代而層層改變的道德內涵有基本認知。亦即儒家孝道觀演變至後來，已非像先秦儒家孝道觀那單純指涉人與人之間的相對深淺關係，而是轉化為上下尊卑的絕對從屬關係，成為與政治結合、具有載道意義的工具。

(二) 印度佛教孝道觀

孝道於印度佛教，並未提出來特別強調。在甫傳入頗重視孝道的中土時，為了應機施教，避免矛盾、衝突，中國初期佛教約在孝道觀上作了三點補強：其一，大量翻譯談論有關孝道的佛經，諸如《佛說尸迦羅越六方禮經》[註 10]、《佛說善生子經》[註 11]、《佛說孝子經》[註 12]等；其二，著寫有關孝道的佛經；其三，從理論上對佛教孝道觀進行辯護。[註 13]然而佛教基於異質異域的文化關係，諸如對「孝」本身的理解、「孝」的具體內容、「孝」的實踐等等，皆與中國儒家孝道觀有顯著的不同。而印度佛教倫理道德雖有談及忠、孝、節、義，卻與儒家後來結合「忠」、「孝」、「節」、「義」的孝道觀的內涵不同。茲舉三部佛經譯文以證明之：

其一，失譯《佛滅度後棺斂葬送經》云：

夫酒者，令君不仁，臣不忠，親不義，子不孝，婦人奢淫，厥失三十有六。亡國破家。靡不由茲。[註 14]

其二，不載譯人附東晉譯《般泥洹經》云：

聞其君臣常和，所任忠良，轉相承用……。汝聞越祇孝於父母，遜悌師長……。 [註 15]

其三，東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》云：

王夢見……。欲使萬民改行，守善持戒，畏懼天地，不入惡道，貞廉自守，一妻一婦，慈心不怒。……。邊國當忠孝，尊敬長老，信樂佛道，給施明經道士，念報反復。[註 16]

以上三段譯文，皆證明佛教道德倫理本有忠、孝、節、義的思想，然而若加以考察，則可知其義涵與先秦儒家孝道觀相似，而與後來成為官僚政治手段的儒家孝道觀的「忠」、「孝」、「節」、「義」的內涵不同。

究其儒、佛孝道觀差異原因，在於佛教結合輪迴、解脫的思想，認為三界猶如火宅，須得念茲在茲的精進修行，以脫離苦海淵藪，因此佛教極欲勸人要解脫煩惱，出「小家」入「大家」。而對於孝道觀，佛教亦提倡要將孝養父母的「小孝」，轉化為要救度父母及一切有情眾生的「大孝」。諸如父母在世時，不僅要有供養父母的行法，尚須以佛法化導，讓父母行善去惡，奉持三寶，修行佛道，從而獲得徹底解脫，永不受六道輪迴之苦，而在父母過逝後，身為子女還須為當世、甚至普及七世的父母超度。此外，身為子女，於日常中可多誦讀佛經，而將功德迴向給父母，甚至若能步上出家一路，則更能福慧自己累世累劫的父母及有情眾生。

就上可知，中、印孝道觀的宗旨，雖皆可用「報恩」二字概括之，然而二者重視孝道的程度、對於「報恩」所側重的內容與行法皆有很大的差距。茲舉例說明儒家對佛教不認同之處，以明佛教孝道觀積極走上「中國化」的原因：

《孝經·開宗明義章》認為：

身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。[註 17]

《呂氏春秋·孝行覽》亦云：

曾子曰：「父母生之，子弗敢殺。父母置之，子弗敢廢。父母全之，子弗敢闕。故舟而不游，道而不徑，能全支體，以守宗廟，可謂孝矣。」[註 18]

儒家極其重視身體髮膚的完整，一根一毛，絲毫不敢毀傷，這是「孝之始」。然而佛弟子在出家修行時，必須剃除鬚髮，以期「調伏心意，永離塵垢，慈育群生，無所侵憊，虛心靜寞，唯道是務」[註 19]。關於佛教出家剃髮是為斷除煩惱與習障的用意，儒家並非很瞭解，因此自始以來並不能認同佛教剃髮之事。

再者，如佛教僧人出家修行，勇於放下現世的雙親眷屬，這意謂子女將不再有晨昏事養父母的孝行，並將斷絕後嗣。儒家對此大力反對。因為誠如《孟子·離婁》所言：「不孝有三，無後為大。」[註 20]行孝的要務，在於延續家族的香火，因此子女若有辭親出家的行為，對儒家而言，將難脫不孝之名。

綜上可知，儒、釋二家孝道觀，有著異質文化的懸殊，這是導致矛盾、衝突的必然原因，而「中國化」、甚至「儒學化」，是佛教為解決文化衝突，進而與中國文化融和的必修課題之一。

三、就鄭本《戲文》論明代佛教孝道觀的中國化

(一)呼應並融和先秦儒家孝道觀

就上可知，印度佛教孝道觀與先秦儒家孝道觀在道德義涵上有某個層面的相似，然而關於日常生活尊親敬孝的孝行部分，其實二者也有某個程度的雷同。檢視鄭本《戲文》，將可見尊親敬孝佔有極其重要的份量。這除了佛教孝道觀本來便強調之外，鄭本《戲文》中關於文句的闡述與義涵，應也基於文化環境的地緣關係，而多少呼應並融和先秦儒家孝道觀。如，在〈元旦上壽〉一齣，傅羅卜在〔新水令〕中，開宗明義唱出：

少年養正事修行，論修行，善為根。至心皈萬法，竭力奉雙親。菽水晨昏，身外事吾何論？[註 21]

羅卜自道，要以恭敬的心，竭力奉養父母，晨昏定省，這與《論語》「今之孝者，是謂能養」[註 22]相互呼應。

在〈遣子經商〉一齣，當劉氏誑騙其子羅卜外出經商，羅卜有言：

休言我父語多迂，娘，兒一路承遺囑，父有嘉謨。自古道三年無改於其父。[註 23]

羅卜告訴母親，自己雖遠行，卻將不違背父令行事，父在父歿，始終如一。這思想，正呼應《論語》所言：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」[註 24]

在〈母子團圓〉一齣，鄰人告訴經商回家的羅卜，其母背子開葷的惡行，並勸羅卜云：

（外）今勸你謾傷悲，轉庭幃，拜謁尊堂，從容諫取，母子同心，自有箇相依處，不用忙辯是非。[註 25]

印度佛教孝道觀認為，若父母不明事理，「凶虐殘戾，濫竊非理」，「耽緬荒亂」，則子女當「極諫以啓悟之」。若「極諫」不行，則必通過引喻說理以進行「義化」。若「義化」不行，則應「吟泣啼嗷」，苦苦哀求，以親子之情感化其母。而此段引文，鄰人要羅卜「從容

諫取」[註 26]，藉由母子同心，以使其母「改過遷善」的建議，恰恰證明印度佛教孝道觀與先秦儒家孝道觀皆非屬於絕對上下從屬的倫理關係，彼此可相為呼應。

在〈過寒冰池〉一齣，羅卜云：

(生) 想王祥臥河水，孝名不缺，我今水上遭顛蹶，只為娘親志不衰。[註 27]

為救母而歷盡千辛萬苦的羅卜，以「王祥臥冰」的中國孝道故事惕勵自己。於〈目連坐禪〉一齣，目連仍不忘為「阿母超生」。向世尊求問「救母之方」時，世尊竟示儒家之孝：「百行莫先於孝，五倫何重於親。」[註 28]世尊此語，可見儒、釋已臻相融的地步。

在〈一殿尋母〉中，押到第一名鬼犯，是打罵爹娘的不孝子趙甲，押到的第二名鬼犯，是打罵公婆的乙秀，第三名才是開葷違願的劉氏。就劇本巧思排列的罪犯次序，暗示著不孝父母，其罪最大惡極，此點，鄭本《戲文》與以孝道至上的先秦儒家相同。[註 29]

在〈打獵見犬〉中，鄭公子有言：

你（目連）能超度你的令堂，又能超度我的老母，使人各親其親，然後不獨親其親，你的慈悲念滿乾坤。[註 30]

鄭公子以「使人各親其親，然後不獨親其親」，來讚譽目連能擴大孝行，不僅超度己母，並能救度他人。審察目連的孝行，恰恰彰顯佛教不為己利而慈悲度眾的情操，並呼應儒家「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」[註 31]的親親、仁民、愛物的仁德。

(二)融和「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀

關於明代佛教孝道觀，融和「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀，在鄭本《戲文》中是常見的[註 32]。如〈羅卜辭官〉一齣，皇帝詔書云：

朕惟臣子之道，忠孝一理；天人之際，感應一機。為子而孝可格天，為臣必忠能報主，此古人之以求忠臣於孝子之門，徵人事於天道之應也。[註 33]

《戲文》藉著皇帝詔書，說明天人感應，「臣子之道，忠孝一理」，臣子必忠必孝以格天、以報主，這明顯受到「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀的影響。[註 34]

繼上，縣官與羅卜接著展開對話：

〔曉行序〕（生）父母劬勞，等天高地厚，寸草心牽，難報。感公相過加賞識旌褒……
（外）為君行孝，感通天地神明，古今稀少。

〔□寶蟾〕（生）……獨念仁親為寶，縱身榮，怎解得憂心悄……（外）評較人子臣僚，報效君親一道。夫孝始於事親，終於事君，故曰孝者所以事君也…… [註 35]

羅卜辭官，主要是為了報答父母劬勞的恩情，這是在上位者所能認可讚許。其讚許之因，在於上位者認同「孝始於事親，終於事君」，「孝者所以事君」。此點，恰恰呼應「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀。又〈七殿見佛〉一齣云：

（外）人生俯仰間，君父恩何極？臣子報君親，當盡心和力。[註 36]

此段引文，說明君臣倫是父子倫的衍伸，因此身為臣子報君親，應當盡心盡力。

由上可見，明代佛教孝道觀對儒家孝道盡「孝」盡「忠」的宣揚，展之無遺。

(三)融和「忠」、「孝」、「節」、「義」結合的儒家孝道觀

宋代以後的儒家孝道觀，除了「忠」、「孝」結合，並擴充加以「節」、「義」等倫理道德，意謂中國社會人際的關係皆是父子倫的延伸、衍化，因此不論君臣、夫妻、或是主僕之間的一切道德倫理，皆可用「孝」的模式解釋。

如〈齋僧齋道〉一齣云：

感傅相之登假，則勸於施布矣；……感益利之報主，則勸於忠勤矣；感曹娥之潔身，則勸於烈節矣；感羅卜之終慕，則勸於孝思矣。[註 37]

鄭本《戲文》劇首，藉由刻劃主傅相、僕益利、妻曹娥、子羅卜「登假」、「報主」、「潔身」、「終慕」的德操，開宗明義地勸諫世人要有忠、孝、節、義的品格。此後，鄭本《戲文》中，處處可見道德倫理與「孝」相互比附的情況。諸如上等人為忠臣、孝子、節婦，即以「忠」、「孝」、「節」三德並舉，立「臣盡忠，子盡孝，妻當盡節」三綱（〈曹公見女〉）[註 38]。又如〈求婚逼嫁〉一齣中，曹氏云：

忠臣不事二君，烈女豈嫁二夫？蓋君猶天也，夫亦天也，二之則不是矣。卻不道一天自誓，方是個烈女忠臣。[註 39]

曹氏以「忠臣不事二君」來比喻自己豈可嫁二夫，並以「君猶天」比作「夫亦天」，這正是倫理道德「忠」與「節」結合的表現。而〈過奈河橋〉一齣中更云：

為臣的死忠，為子的死孝，為妻的死節。[註 40]

鄭本《戲文》勸臣必「死忠」、子必「死孝」、妻必「死節」，要人不要只顧自己生死利益，而要去圓滿成就「忠」、「孝」、「節」、「義」的德行。這即意謂明代佛教孝道觀「忠」、「孝」、「節」、「義」的道德義涵，已非是印度佛教或中國初期佛教所原存的道德義涵，而是融和著中國孝道觀演變至後來的倫理元素。

由上可知，鄭本《戲文》的佛教孝道觀，已糅雜儒家強化三綱的思想，有絕對服從的觀念，亦即兼備忠、孝、節、義。

(四)道教文化滲入民間信仰的佛教

佛教初傳中國時，「佛老並祠」的現象即十分普遍，及至明代，民間佛教的孝道觀多多少少因為三教合一混同，而滲入一些道教的文化。諸如道教清靜無為的思想、或道教神明、或祭祀內容等，皆在佛教孝道觀中國化之時，給予某個程度的影響。

鄭本《戲文》即是一例證。在劇本中，出現許多道教神明的人物，如：玉帝、王母、龍王、王師、太白金星、城隍……等等，並且宅中不但設有佛教的「觀音堂」、儒家的「樂善堂」，並有道教的「三官堂」，處處皆鋪陳「三教合一」的情節，可知道教已深入民心。又如：〈傅相囑子〉一齣云：

〔一封書〕謹記吾言不可違（欺），齋僧道，廣布施，敬重三官似我在時。[註 41]

傅相臨終時，仍不忘囑咐兒子羅卜，要「敬重三官似我在時」。在〈請醫救母〉一齣云：

〔徵胡兵〕丹崖雲歛水輪上，青天鑒臨，只因母病沈、憂心耿耿，心香滿斗焚天，願以身代母災危，望天垂應。天地拜告已了，不免拜告三官則爾（行介）。[註 42]

羅卜請醫救母，心中憂焚，不但拜告天地，並且還拜告三官。此外，在〈主僕分別〉一齣云：

〔下山虎〕（生）三官聖帝，聽臣拜稟，為因救母修行，暫違明聖，仰望相憐憫，仰望垂靈蔭。[註 43]

羅卜為救母而修行，向三官聖帝拜稟，祈求相憐憫、垂靈蔭。

由以上二引文可知，羅卜孝子，在祭祀時，或內心無助祈求時，其宗教信仰的對象，除了佛祖，亦含道教的三官神明。而在〈目連掛燈〉一齣中，目連為救其母，決心「以掛燈破地獄」，云：

〔生查子〕身掛佛前燈，先啟諸神聖，仗此大光明，普照無遮境。[註 44]

其中，目連掛燈救母，須「先啟諸神聖」，可見同禮佛、道聖賢在當時也很盛行。

另外，考察鄭本《戲文》可知，在宗教信仰上，《戲文》主以佛教教理為孝道的依據，並納入儒家對天神地祇的崇敬，此外更大量滲進道教的神明與祭拜方式。諸如〈三殿尋母〉劉氏困於血湖池中，唱十月懷胎歌，哭訴女人三大苦，說明婦人為撫養子女，歷盡千辛萬苦，身為子女切記要報慈母恩；目連用世尊所贈錫杖，打破重重獄門救拔亡魂[註 45]……，這固然與《地藏王菩薩本願經》中，地藏菩薩受佛囑咐，願「以神力方便救拔」，「為碎地獄」的經文相符，也與道士超度亡魂儀式裡的破血湖、破地獄等科儀有關。

由上可知，《戲文》之佛教孝道觀，不僅儒學化，並且某方面少部分受道教的影響。

(五)融和三教合一的思想

鄭本《戲文》，主以目連救母故事為基本架構。然因時代的改變，情節內容與中國初期佛教的漢譯本《盂蘭盆經》[註 46]、以及隋唐時代的《大目乾連冥間救母變文》[註 47]有著顯著差異。原因在於鄭本《戲文》，更加突顯儒、釋、道「三教合一」的思想，可為反映明代佛教孝道觀的典型作品。如〈齋僧齋道〉一齣，云：

〔閱金經〕（淨）釋家人要在華嚴一經，大抵教人明此心，心明時見性靈。（小）心和性，釋同儒濕成……老君大要在道德一經。大抵教人脩此心。心脩時煉性真。（淨）心和性，道同儒濕成……聖人遺下四書五經。大抵教人存此心。心存時在性明。（淨小）儒釋道須知通濕成。[註 48]

〔孝順歌〕（外）儒釋道本一流，名並三光誠不偶。[註 49]

鄭本《戲文》大力宣揚儒、釋、道三教，分別以「心存時在性明」、「心明時見性靈」，及「心脩時煉性真」，來表示儒、釋、道三教的要義皆可在「心」上「混成」，皆是勸人為善，因此三教可並行不悖。

四、就目連救母故事的演變論鄭本《戲文》「中國化」的程度

目連救母的故事，古往今來盛傳於民間，世人尤其是耳濡目染，是一則欲勸人盡孝道、為善行、含藏著佛教孝道觀的教化故事。關於目連救母的故事情節，由古至今，隨著人、事、時、地、物，以及隨著宣說方式的不同，而不斷蛻變化身，並由單純趨至複雜豐富。因此，若將《戲文》與記載目連救母故事的典籍相較，亦可釐測鄭本《戲文》中所反映的明代佛教孝道觀「中國化」的程度。

考察目連救母故事的起源，概是印度佛教初傳入中土的漢譯作品。支謙（約三世紀）譯《目連因緣功德經》，竺法護（約三、四世紀間）譯《目連上淨居天經》等，皆言目連的神通。《報恩奉盆經》[註 50]，則出現完整的目連，述說目連以神通入地獄救母，和其母受業報的故事。而竺法護譯的《盂蘭盆經》（《佛說盂蘭盆經》）[註 51]，則可說是鄭本《戲文》故事最根源性的影響者。此經篇幅極短，全文僅七百多字，故事內容亦簡短，重點敘述目連其母，罪根深結，死後入地獄轉為餓鬼，目連僧竭盡自身法力卻救不得其母，於是請教於佛，佛告之以百味五果供養十方自恣僧，則目連其母及七世父母，必將得以解脫超度。

爾後，目連救母故事發展至隋、唐、五代，有了很大改變。現存敦煌變文中，如《目連緣起》、《目連變文》，及《大目乾連冥間救母變文》[註 52]等，均涉目連救母的故事，尤其《大目乾連冥間救母變文》，全卷不下兩萬餘言，目連救母故事已俱完整。

若就佛教初傳中土時的佛教典籍《盂蘭盆經》，與隋唐有著講唱文學形式的《大目乾連冥間救母變文》相較，可見《盂蘭盆經》的故事，僅為通過目連下地獄查找其母此一貫穿線，來突出因果報應，情節較簡單，而《大目乾連冥間救母變文》，則更強調「救母」的過程，更具有濃厚的儒家色彩，情節越來越充實、生動，有著越來越世俗化的表現內容，並且加入不少中國固有的傳統意識和風俗習慣。因此，目連故事發展至《大目乾連冥間救母變文》，宣揚佛教的守戒行善與佛法無邊，雖仍是其進行傳唱的主要思想內涵，但從中可見中國佛教已更加中土化。若取民間《目連傳》改編而成的鄭本《戲文》，與《大目乾連冥間救母變文》相較，可知雖一是戲文，一是變文，然就教義思想內容比較，將可發現鄭本《戲文》更加傾向儒、釋、道「三教合一」的思想。

在末齣〈盂蘭盆會〉中的末段，〔永團圓〕曲云：

(眾)一家今日皆仙眷，喜骨肉共團圓，感得天、相憐念，願已遂，緣非淺，這隆恩盛典，感激情何限！我而今奉勸：人間須是大家為善，皆如大目連。父母劬勞也，須是追薦，共登僊，不枉了平生願。[註 53]

眾人在慶賀傅相闔家團圓之餘，並不忘宣揚父母劬勞，子女必須行孝超度追薦。這是佛教本有的孝道觀。然而鄭本《戲文》中，其超度的對象，著重於當世父母，而未能普及七世，這與中國初期佛教孝道觀不太相同。原因在中國初期佛教作品《盂蘭盆經》中，雖然目連「為作盂蘭盆施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩」[註 54]，但是救度的對象除了在世父母，還包括七世父母。而包括七世父母之因，在於佛教認為，世間之孝，僅止於一世，是小孝。可見初期佛教孝道觀，並非僅限於現實生活中的親屬關係，而是還包含出世間的孝，其孝道的對象不僅惠及現世父母，並且上至七世遠祖。其恩澤綿長、慈悲救濟的胸懷可說普及眾生。然而這種悲憫眾生的宗教情懷，在鄭本《戲文》中卻減至微乎其微，反而再三強調家族倫理的觀念，可見鄭本《戲文》中國化的程度。

由上可知，若就所含藏的教義部分，比較鄭本《戲文》與早期陳述目連救母故事的經典比較，明顯可見，目連故事隨順時代的脈動，愈加中土化，尤其是目連故事所宣揚的孝道觀，能漸與中國傳統文化思想、祖先崇拜思想緊密結合一起，形成崇善重孝的思想內涵，並且更加適應中國社會廣大民眾生活的需要。此外，目連救母故事隨著時代的潮流，逐步吸收身為中國傳統思想軸心的儒家孝道觀，使有一相契相融之處。而這些，皆在鄭本《戲文》中表現得更為鮮明。

五、就鄭本《戲文》論明代佛教孝道觀保存「本色」的因應之道

印度佛教傳入中土後，明瞭要在中國有良好發展的重要關鍵，即須解決與中國傳統文化所產生的矛盾、衝突。宏觀中國佛教史，可知歷來佛教概有兩種應對方式，一是積極入境隨俗的中國化，二是深知積極的中國化，並不意謂即表示要全盤捨棄自己的教義，而淪於失根的浮萍，反倒是應有一套善巧的因應之道。

在明代，出世的佛教與入世的儒家，雖在孝道觀上彼此漸能相容、相融，然而在究竟本質上仍不盡相同，致使明代佛教孝道觀雖積極中土化、儒學化、道教化，及世俗化，對於教義的本色精髓，則有其善巧融通的保存之道。而明代佛教孝道觀的「變」與「不變」，成因即在此。茲舉例說明之：

(一)誦經念佛與報恩的結合 鄭本《戲文》〈壽母勸善〉一齣，第一闋〔瑞鶴仙〕羅卜有聞：

百行孝為先，（嘆）椿府淒涼，（幸）萱堂康健，更春光明媚，（須）對景承歡，及時修善，人事周全，在天理自然發見，且自看經念佛，敢將分外責報於天。[註 55]

佛教孝道觀「看經念佛」的實踐方法，與儒家孝道觀不同。於此，《戲文》則強調「百行孝為先」，要及時修善，看經念佛是爲了報天恩。這即是自圓之說。

(二)強調出家是爲報親恩 在〈議婚辭婚〉一齣云：

〔古輪台〕（淨）論人生不孝有三椿，不孝有三，無後為大，不聚妻房絕先嗣，最為謬妄，況悅浮屠，卻悔婚盟，翻成虛謊，莫不是前生燒了斷頭香，那相府堂、恁樣風光卻無福享。（生）悲傷念萱親，養子淒涼，懷胎十月，乳哺三年，劬勞萬狀，我未報親恩，焉敢受妻兒奉養，況欲往西方救度萱堂，脫離地網。……我真心救母無他向。[註 56]

此段顯見儒、釋二家對「出家」看法的歧義。儒家認爲「不孝有三，無後為大」（《孟子·離婁》（上））[註 57]，批評目連不該剃除鬚髮、投佛出家，及斷絕後嗣。然而目連卻言甫往生的母親在世時劬勞萬分，而自己未能盡報親恩，豈敢結婚生子，唯有出家投佛，救度母親，才是要事。可見，佛教透過目連的回應，來對儒家的不滿，提出應對之道。亦即明代佛教孝道觀，爲了保存出家是要事的本色精髓，而強調人倫是一切道德之要，出家修道雖違倫常、雖妨害家族香火的傳承，然其出家目的，若是爲救度父母以脫離苦厄淵藪，是爲報父母養育之恩，即是盡孝。因此出家本是佛教出世的修爲，本與儒家入世倫理互爲衝突抵觸，諸如剃除鬚髮與投佛出家，本是儒家所不容，卻因佛教，如《戲文》「出家是爲救母」的權宜，而巧妙連結儒、釋二種相互矛盾的道德觀，並漸爲中土所認可。

在《戲文》中，不僅目連爲了超度其母而出家，連目連未婚妻曹氏亦爲超度婆婆出家，以求能與目連「僧尼兩下相幫襯，成善果，超度了慈魂」（〈求婚逼嫁〉）[註 58]。此中，亦可見明代佛教孝道觀爲維護出家非惡事，而所作出的努力。

(三)救度與救母的結合 「救度」思想，可謂是儒、釋孝道觀顯著的區別之一。〈齋僧濟貧〉一齣云：

〔梧葉兒犯〕痛恨娘親。不幸愧無能措辦棺槨衣裳，仰天束手渾無策，只得賣了吾身殯老親。款待賣身羞作忍，顧不得羞來怕不得恥。……（小）只因親喪無錢殯，賣取吾身也，報答生身罔極恩。……葬之事不成，祭之禮不行，報不得慈母恩，盡不得人子情，吾乃是天地之間一箇大罪人。[註 59]

《戲文》藉一賣身葬母之人的心聲，說明儒家在父母死後，要「葬之以禮，祭之以禮」（《論語·爲政》）[註 60]，要「事死如事生，事亡如事存」[註 61]，不論父母是生是死，皆要以禮待之，如此才算報雙親恩，盡人子情。可知，儒家孝道觀主張「事死如事生」，注重即時性，視父母在世爲行孝的最主要時機，而所謂「子欲養而親不在，樹欲靜而風不止」[註 62]，乃是爲人子的最大遺憾。

反過來，吾人再檢視目連下地獄救度亡母的行法，則知儒、釋二家對父母死後的行法全然異趣。如〈見佛團圓〉一齣云：

孝莫大於救母，行必先於正名，我今取爾法名謂之大目犍連，庶爾日後大有所就也……佛法無量謂之大，佛光普照謂之目，佛力至剛謂之犍，佛功不息謂之連，以此定名，爾當顧名而思義也。[註 63]

鄭本《戲文》藉由佛陀爲羅卜解釋提取法名的一段話，彰顯佛教孝道觀的殊勝處，在於有「孝莫大於救母」的思想。此種「救度」的思想，是儒家孝道觀所沒有的。因此目連救度亡母的大孝，對儒家而言，實已超出現世孝行的領域，而難以「孝」名之。然有六道輪迴、因果報應之說的佛教，則認爲中土所奉行不渝的厚葬孝行，對亡者的救度無益，若要爲往生父母盡孝，便應由出家的法師及在家子女，爲往生父母誦經，度化之使超生佛國淨土，此乃真孝。

因而佛教巧妙地將「救度」與「救母」連結起來，使儒家及世人明瞭「救度」是「救母」的最好方式。

又如〈請醫救母〉一齣云：

〔玉交枝〕……（末）百年母子，霎時間頓成拋棄。今當廣召僧尼，大設度亡齋七，使他脫離地網莫相羈，超升天府逍遙內。[註 64]

此段敘述佛教認為父母往生後，應廣召僧尼，大設度亡齋七，使父母超生。又〈劉氏回煞〉一齣云：

〔山坡羊〕叮嚀我嬌兒牢記，兒你正好看經念佛，你正好齋僧布施，你須是保重你的身體，你須是為老娘做箇超生計。[註 65]

此段藉由劉氏回煞，叮嚀羅卜之話，亦點出佛教孝道觀，在於看經念佛，齋僧布施，保重身體，以及為往生父母作超生計。

審言之，關於「孝道」，約可分為世間與出世間等兩種類型。世間的孝，即是先秦儒家或是佛家也提及的「孝養」、「孝敬」，亦即要侍養父母，及時供給父母衣食，或是恭敬父母。這種孝行，對持有輪迴報應之說的佛教而言，僅視為「小孝」，因此並非是佛教孝道觀所要強調的重心。佛教認為，唯有以佛法開導父母，令父母接受佛法，去惡從善而齊修行，成就無上智慧，最後獲得解脫，才是「大孝」，才是孝道的根本。佛教為什麼會如此認為呢？因為世間的孝，僅能使父母得一時的歡愉，而佛教出世間的孝，不但能使父母「處世常安」，並且能讓父母壽終之後，往生佛國淨土，從根本上解脫煩惱，徹底離苦得樂。因此，儒家的孝道，僅是「世間法」，其所構築的孝道，僅限於人間與父母在世的範圍，對於死後的安頓與行孝方法，終究不如具有「出世間法」的佛教來得深刻。

由上可知，鄭本《戲文》所反映的明代佛教孝道觀雖極力與儒、道合一混同，然而在究竟內涵層面，卻仍承繼中國佛教屬於精髓本色的孝道觀。若有矛盾、衝突時，則善巧方便地提出辯解理論以回應之。

六、就鄭本《戲文》論明代佛教孝道觀的特色

明代佛教孝道觀的特色，若據鄭本《戲文》所反映的，概是持戒與孝行的統一；孝順與念佛的統一。[註 66]

(一)戒與孝行的統一

〈益利見驢〉一齣云：

我勸人須孝二親，順親先在自修身，又在遵四戒，酒色財氣問根因……酒色財氣四堵牆，世人圍住在中央。若還有個睡得出，便是神仙不老方。[註 67]

此段，奉勸身為人子要孝順父母，並要修養自身，戒除「酒、色、財、氣」，恰切將佛教倫理的守戒、與世俗倫理的盡孝聯繫起來，表明戒孝一致的佛教孝道觀的特色。

(二)孝順與念佛的統一

宋明之後，中土佛教視孝養父母為念佛法門的重要內容[註 68]，以致有「孝順與念佛統一」的孝道思想，此即意謂聲聲念佛號即是孝順父母。在《戲文》中，此一特色的具體表現是在〈挑經挑母〉一齣中：

〔二犯江兒水〕……我行一步來，念一聲佛阿彌陀佛。我念一聲佛來，叫一聲母。……哀、父母生我劬勞，昊天恩罔極，銀海汨流枯。[註 69]

〔清江引〕只聽得雷音寺禮鳴鐘鼓，救苦難慈悲主，靈感觀世音，南無彌陀佛，救我母脫地獄，往天堂，不枉了兒心一念苦。[註 70]

在目連前往西天求佛救母的過程中,「行一步來,念一聲佛」,「念一聲佛來叫一聲母」,求諸佛慈悲,救母以得究竟解脫。此中,行步、念佛、喚母是一致的行動,恰切描寫孝順與念佛統一的特色。而在〈過黑松林〉一齣中:

(生)煉性澄心,火不能燃,水不冰,五蘊都修淨,六根皆除盡……口口聲聲念佛經……我乃行孝念佛人也……。[註 71]

[觀音詞] (占念)……羅卜本是行孝子,只因母喪在幽冥,魂靈陷在地獄裡,渺、茫、無處尋,孝子一心思報母,拋家棄業去修行,一聲娘來一聲佛,一頭母也一頭經,……見佛前往地獄裡,救你娘親劉四真,一起成佛登天界,方表孩兒報母情。[註 72]

羅卜孝子,「一聲娘來一聲佛,一頭母也一頭經」,只為見佛救度娘親,明白點出「行孝念佛」的法門。

從以上二點可知,念佛與持戒,雖屬佛門的修行實踐,然而在明代時,則與孝行結合,成為明代佛教孝道觀的特色。

七、結論

明代佛教孝道觀,是佛教孝道觀「中國化」至明代的產物。從某個角度而言,可謂以「變」與「不變」組合而成。所謂「變」的部分,即指佛教孝道觀隨著時代思潮而「中國化」至明代,所糅雜的「忠」、「孝」結合、或是「忠」、「孝」、「節」、「義」結合的儒家孝道觀的倫理內涵,以及融和道教化、三教合一的思想。所謂「不變」的部分,即指明代佛教孝道觀透過善巧方便的為自己教義理論辯說,而猶能保存的、屬於佛教孝道觀精髓的倫理內涵。

中、印孝道觀,其實皆可稱為「報恩」的孝道觀,然而二者對孝道的認知、定位、評價,以及實踐路徑等,皆有不同的看法。此外,對「忠」、「孝」、「節」、「義」亦有不同的認知。基本上,佛教孝道觀重在救度父母,在父母生前,鼓勵奉持三寶,以解脫苦海,在父母逝後,則對當世、甚至普及七世、或累世的父母等有情眾生,進行超度的儀式。儒家的孝道觀雖隨時代而有不同內涵,大體上則以孝養為能事,以致對佛教的出家棄家、剃除鬚髮,以及斷絕後嗣極有意見。關於儒家對佛教出家等行為的不認同,明代佛教孝道觀則表示出家是為了救度父母,此說使出家成為孝行的實踐,而漸被儒家認同。

以上所述, 皆可從鄭本《戲文》中應證。亦即, 鄭本《戲文》能適切闡明明代佛道觀, 並能藉以檢視、釐測佛教孝道觀「中國化」至明代, 歷經糅雜中國文化的元素後, 其性質與相貌蛻變的程度。基於才疏學淺, 對於明代佛教孝道觀論述至此, 不盡之處, 懇請方家教之。

【註釋】

[註 1] 為方便行文, 以下將鄭之珍所編的《目連救母勸善戲文》簡稱為「鄭本《戲文》」。此外, 鄭本《戲文》的劇情, 主以目連此一人物貫串全劇。故事自元旦節日傳羅卜為父母祝壽賀節始, 表明全家敬佛、吃齋、行善。其父傅相早逝, 其母劉青提信佛動搖, 違誓、背子開葷, 甚至發誓若開葷, 將墜地獄受苦, 後來果真被捉入地獄。羅卜決心救母, 至誠感動觀音。觀音指點羅卜至西天見佛。佛賜羅卜法名目連, 賜寶讓他去地獄救母。目連遵佛旨意設盂蘭會, 供養十方眾僧, 拯救一切孤魂, 劉青提脫離地獄, 目連全家升天庭。

[註 2] 參陸小秋, 〈目連戲五題〉, 收錄於王秋桂主編《浙江省目連戲資料匯編》(台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會, 一九九四年十一月, 初版) 第四五八頁。

[註 3] 參凌翼雲, 《目連戲與佛教》(廣東高等教育出版社, 一九九八年八月) 第一三〇頁。

[註 4] 參倪國華, 〈鄭之珍籍貫及生卒年考〉, 收錄於《民俗曲藝》第七十七期(一九九二年五月) 第二四一頁。

[註 5] 王靜芝, 《詩經通釋》(台北:輔仁大學文學院, 一九九五年三月, 十四版) 第四三七—四三八頁。

[註 6] 宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解, 《四書讀本·論語》(台北:啓明書局) 第二—三頁。

[註 7] 清·阮元校勘, 《十三經注疏·孝經》(台北:大化書局) 第五五四〇頁。

[註 8] 所謂董仲舒天的哲學, 是董氏依天而建構的一套哲學, 說明天與人是同類, 因而可以相合, 可以互相感應。董氏並就天、人可感應, 說明天尊地卑, 陽尊陰卑的觀念, 要君、臣及百姓皆必依尋天道行事。亦即董氏將天地、陰陽和五行, 給道德化、倫理化, 使君臣、父子、夫婦的倫常關係, 配入天地、陰陽、五行等觀念, 而建立陽尊陰卑、君尊臣卑、夫尊婦卑、父尊子卑的絕對從屬關係。參董仲舒, 《春秋繁露》(台北:中華書局, 一九八四年五月, 台四版)

[註 9] 所謂「三綱」, 即是「君為臣綱, 父為子綱, 夫為妻綱」。其具體條文, 首見於西漢末年成書的《禮緯·含文嘉》「禮者, 履也。三綱, 謂君為臣綱, 父為子綱, 夫為妻綱」。爾後, 漢代董仲舒獨尊儒術, 雖未正式說出「三綱」的具體條文, 然而「三綱」的立名與內容, 皆由他起。這些觀念, 後來又被東漢成書的《白虎通義》採用: 「三綱者, 何謂也? 謂君臣父子夫婦也。……君為臣綱, 父為子綱, 夫為妻綱。」(〈三綱六紀〉) 自班固提出「三綱六紀」之說, 便成為後儒奉行不悖的準則, 影響後世深遠, 儒家「三綱」的觀念就此完全定型。參雷學華, 《忠——忠君思想的歷史考察》(廣西人民出版社, 一九九六年十二月) 第十七—二十二頁。

[註 10] 後漢·安世高譯, 《佛說尸迦羅越六方禮經》, 《大正藏》第一冊, 第二五〇頁下—二五二頁中。

- [註 11] 西晉·支法度譯,《佛說善生子經》,《大正藏》第一冊,第二五二頁中—二五五頁上。
- [註 12] 參失譯人名今附西晉錄,《佛說孝子經》,《大正藏》第十六冊,第七八〇頁中—七八一頁上。
- [註 13] 業露華《中國佛教倫理思想》提及,為融和儒、佛的孝道觀,中國佛教學者們曾作出巨大努力:一、盡力譯出佛教中有關講父母之恩及孝道之經典,以說明佛教並非不講孝道之宗教,如《阿含經》、《四十二章經》、《父母恩難報經》、《孟蘭盆經》等;二、托名佛說而編造一些經典,用以調和儒佛之間在孝道觀方面不一致之處。此乃「疑偽經」。而這些經典真實反映當時社會思潮和社會需要,以及當時社會政治、經濟和文化狀況,如《父母恩重經》。三、援儒入佛:以中國傳統思想概念來比附解釋佛教教義,並盡力彌合二者,如「格義»;四、直接闡述佛教之倫理思想和佛教之孝道觀,以世間法和出世間法之區別,說明佛教之孝道觀與儒家孝道觀之間並無矛盾,並認為佛教之出世間之孝比儒家倫理之世間之孝層次更高,如東晉·慧遠〈三報論〉、〈明報應論〉、〈沙門不敬王者論〉;宋·契嵩〈孝論〉。參業露華《中國佛教倫理思想》(上海社會科學院出版社,二〇〇〇年六月)第一六一—一六二頁。王月清《中國佛教倫理思想》亦提及,中國佛教倫理在日常踐履中還特別強調奉行「孝道」。佛教進入中土後,面對中土深厚的孝親文化傳統,主要通過三種路徑來尋求與中土孝道倫理的契合:一、尋找佛經中的「孝」論,以證明佛家本來就講孝;二、撰造《佛說父母恩重經》等「疑偽經」,對「孝」進行重墨渲染;三、從理論上直接辯護和宣傳。(台北:雲龍出版社,二〇〇一年六月)筆者皆從之。
- [註 14] 《大正藏》第十二冊,第一一一五頁上。
- [註 15] 《大正藏》第一冊,第一七六頁中。
- [註 16] 《大正藏》第二冊,第八三〇頁中。
- [註 17] 清·阮元校勘,《十三經注疏·孝經》(台北:大化書局)第五五二三頁。
- [註 18] 陳奇猷校釋,《呂氏春秋校釋》(上)(上海:學林出版社,一九九五年十月)第七三二頁。
- [註 19] 後秦·竺法念譯,《長阿含經》卷一,《大正藏》第一冊,第七頁上。
- [註 20] 清·焦循撰,沈文倬點校,《孟子正義》(上)(北京:中華書局)第五三二頁。
- [註 21] 鄭本《戲文》卷上(台北:天一出版社)第三頁。
- [註 22] 《論語·為政》云:「今之孝者,是謂能養。至於犬馬,皆能有養。不敬,何以別乎?」宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解,《四書讀本·論語》(台北:啓明出版社)第十七頁。
- [註 23] 同 [註 21], 第五十頁。
- [註 24] 《論語·學而》云:「父在觀其志,父沒觀其行。三年無改於父之道,可謂孝矣。」宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解,《四書讀本·論語》(台北:啓明書局)第八一九頁
- [註 25] 同 [註 21], 第八十六頁。
- [註 26] 參失譯人名今附西晉錄,《佛說孝子經》,《大正藏》第十六冊,第七八〇頁中。
- [註 27] 同 [註 21], 卷中,第八十三頁。
- [註 28] 同 [註 21], 卷下,第十一頁。

[註 29] 同 [註 21] , 卷下, 第十三—十五頁。

[註 30] 同 [註 21] , 卷下, 第九十二頁。

[註 31] 清·阮元校勘《十三經注疏·孟子》(下)(台北:大化書局)第五八〇四頁。

[註 32] 亦即, 意謂佛教倫理本有的「忠」、「孝」義涵, 至明代已有轉變。

[註 33] 同 [註 21] , 卷下, 第四十八頁。

[註 34] 董仲舒《春秋繁露》云:「忠臣之義, 孝子之行, 取之土。」〈五行對〉第三十八又云:「孝子之行, 忠臣之義, 皆法於地也。地事天也, 猶下之事上也。」〈陽尊陰卑〉第四十三董氏巧妙的將「孝子之行, 忠臣之義」, 取法於地道及土德。而子事父, 臣事君等「下事上」的行為, 都猶如地事天。參董仲舒, 《春秋繁露》(台北:中華書局, 一九八四年五月, 台四版)。因此此段皇帝藉由詔書來表示, 臣子之孝與忠是「一理」, 要能「格天」能「報主」, 明顯受漢代以後「忠」、「孝」結合的儒家孝道觀的影響。

[註 35] 同 [註 21] , 卷中, 第四十八—四十九頁。

[註 36] 同 [註 21] , 卷下, 第六十六頁。

[註 37] 同 [註 21] , 卷上, 第三頁。

[註 38] 同 [註 21] , 卷下, 第五十二頁。

[註 39] 同 [註 21] , 卷下, 第三十三頁。

[註 40] 同 [註 21] , 卷中, 第六十六頁。

[註 41] 同 [註 21] , 卷上, 第三十一頁。

[註 42] 同 [註 21] , 卷中, 第二十八頁。

[註 43] 同 [註 21] , 卷中, 第五十六頁。

[註 44] 同 [註 21] , 卷中, 第七十二頁。

[註 45] 同 [註 21] , 卷下, 第三十一頁。

[註 46] 西晉·竺法護譯, 《孟蘭盆經》(《佛說孟蘭盆經》)《大正藏》第十六冊, 第七七九頁上—下。

[註 47] 楊家駱主編, 《敦煌變文(下)》(台北:世界書局, 一九六一年二月)第七五六—七六〇頁。

[註 48] 同 [註 21] , 卷上, 第七頁。

[註 49] 同 [註 48] 。

[註 50] 闕譯附東晉錄, 《大正藏》第十六冊, 第七八〇頁上。

[註 51] 《大正藏》第十六冊, 第七七九頁上—下。

[註 52] 以上三部經文, 可見楊家駱主編, 《敦煌變文》(下)(台北:世界書局, 一九六一年二月)第七〇—七六〇頁。

[註 53] 同 [註 21]，卷下，第一〇二頁。

[註 54] 《大正藏》第十六冊，第七七九頁下。

[註 55] 同 [註 21]，卷中，第一頁。

[註 56] 同 [註 21]，卷中，第五十四頁。

[註 57] 清·焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（上）（北京：中華書局）第五三二頁。

[註 58] 同 [註 21]，卷下，第三十四頁。

[註 59] 同 [註 21]，卷中，第十一—十二頁。

[註 60] 《論語·爲政》：「孟懿子問孝，子曰：『無違。』……樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。』」宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解，《四書讀本·論語》（台北：啓明書局）第十六頁。

[註 61] 《四書讀本·學庸·中庸新解》，「子曰：『武王周公其達孝矣乎！……踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親；事死者如事生，事亡如事存，孝之至也。』」（台北：啓明書局）第二十一頁；孫希旦撰，沈校寰、王星賢點校，《禮記集解》卷四十六〈祭義第二十四〉：「文王之祭也，事死者如事生，思死者如不欲生，忌日必哀，稱諱如見親，祀之忠也。如見親之所愛，如欲色然，其文王與？……」（台北：文史哲出版社，一九九〇年八月）第一二一一頁。

[註 62] 屈守元簽疏，《韓詩外傳簽疏》卷九云：「皋魚曰：……樹欲靜而風不止，子欲養而親不待也。」（四川：巴蜀書社，一九九六年三月）第七五八頁；「曾子曰：往而不可還者……是故孝子欲養而親不待也。」（同上，卷七，第六〇八頁）

[註 63] 同 [註 21]，卷中，第九十三頁。

[註 64] 同 [註 21]，卷中，第二十八頁。

[註 65] 同 [註 21]，卷中，第三十三頁。

[註 66] 王月清，《中國佛教倫理思想》說：「宋元以後，中國化佛教更爲注重現實，注重學解與實踐相結合。在孝親問題上，倡導持戒與孝行的統一，倡導孝順與念佛的統一，成爲此一時期孝親觀的重要特徵，而有關戒孝關係的主張和孝順念佛的觀點，進一步推進了中國佛教倫理的實踐風格和世俗化特徵的形成。」（台北：雲龍出版社，二〇〇一年六月）第二五九頁，筆者從之。

[註 67] 同 [註 21]，卷下，第八十一頁。

[註 68] 孝順與念佛統一的典籍，主要根據淨土三經之一《觀無量壽經》。說明著中土淨土宗認爲孝順父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業，是往生淨土的正因。在此正因中，特別注重孝親與念佛並舉。參王月清，《中國佛教倫理思想》（台北：雲龍出版社，二〇〇一年六月）第二五九頁；《大正藏》第十二冊，第三四〇頁中—三四六中頁

[註 69] 見鄭本《戲文》卷中，第六十三—六十四頁。

[註 70] 同 [註 69]，第六十四頁。

[註 71] 同 [註 69] , 第七十二—七十三頁。

[註 72] 同 [註 69] , 第七十五頁。

【參考文獻】

一、書目

- 1.明·鄭之珍編,《目連救母勸善戲文》(台北:天一出版社)。
- 2.清·阮元校勘,《十三經註疏·孟子》(台北:大化書局)。
- 3.清·阮元校勘,《十三經註疏·孝經》(台北:大化書局)。
- 4.宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解,《四書讀本·論語》(台北:啓明書局)。
- 5.宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解,《四書讀本·學庸》(台北:啓明書局)。
- 6.《大正藏》,原編輯者,日本大正一切經刊行會,中華佛教文化館大藏經委員會影印,一九五七年。
- 7.楊家駱主編,《敦煌變文》(下)(台北:世界書局,一九六一年二月)。
- 8.釋廣定編輯,《佛教大藏經》(台北:佛教出版社,一九七八年三月)。
- 9.董仲舒,《春秋繁露》(台北:中華書局,一九八四年五月,台四版)。
- 10.孫希旦撰,沈校寰、王星賢點校,《禮記集解》(台北,文史哲,一九九〇年八月)。
- 11.王聘珍,《大戴禮記解詁》(北京:中華書局,一九九二年元月)。
- 12.王靜芝,《詩經通釋》(台北:輔仁大學文學院,一九九五年三月,十四版)。
- 13.陳奇猷校釋,《呂氏春秋校釋》(上)(上海:學林出版社,一九九五年十月)。
- 14.屈守元簽疏,《韓詩外傳簽疏》(四川:巴蜀書社,一九九六年三月)。
- 15.方立天,《中國佛教與傳統文化》(上海:人民出版社,一九八八年四月)。
- 16.傅偉勳主編,《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》(台北:東大圖書公司,一九九〇年十月)。
- 17.王秋桂主編,《超輪本目連》(台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會,一九九四年五月)。
- 18.王秋桂主編,《浙江省目連戲資料匯編》(台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會,一九九四年十一月)。
- 19.孫昌武,《佛教與中國文學》(上海人民出版社,一九九五年四月)。
- 20.薛若鄰,《中國地方戲曲叢談》(新竹:國立清華大學人文社會學院思想文化史研究室,一九九五年五月)。
- 21.王秋桂主編,《目連全會》(台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會,一九九五年十月)。
- 22.雷學華,《忠——忠君思想的歷史考察》(廣西人民出版社,一九九六年十二月)。

23. 茹, 《安徽目連戲資料集》(台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會,一九九七年十月)。
24. 翼雲, 《目連戲與佛教》(廣東高等教育出版社,一九九八年八月)。
25. 郝譽翔, 《民間目連戲中庶民文化之探討——以宗教、道德與小戲為核心》(台北:文史哲出版社,一九九八年十二月)。
26. 周慶華, 《佛教與文學的系譜》(台北:里仁書局,一九九九年九月)。
27. 王秋桂主編, 《目連戲曲珍本輯選》(台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會,二〇〇〇年)。
28. 業露華, 《中國佛教倫理思想》(上海社會科學院出版社,二〇〇〇年六月)。
29. 王月清, 《中國佛教倫理思想》(台北:雲龍出版社,二〇〇一年六月)。

二、期刊論文

1. 胡天成, 〈佛教倫理道德觀中國化管窺〉, 《民俗曲藝》第七十七期(一九九二年五月)第四十九—七十二頁。
2. 倪國華, 〈鄭之珍籍貫及生卒年考〉, 《民俗曲藝》第七十七期(一九九二年五月)第二四一—二四八頁。
3. 茹耕茹, 〈論《勸善記》與南本《目連戲》的主旨〉, 《民俗曲藝》第七十七期(一九九二年五月)第二四九—二六五頁。
4. 任光偉, 〈目連戲三題〉, 《民俗曲藝》七十八期(一九九二年七月)第二五六—二六二頁。
5. 廖奔, 〈目連始末〉, 《民俗曲藝》九十三期(一九九五年一月)第三—三十頁。
6. 柴非凡, 〈從目連救母變文看儒家孝道的佛教化〉, 《靜宜人文學報》第十期(一九九九年七月)第六十三—七十六頁。
7. 朱俐, 〈法事戲目連救母的精神內涵與演出形式〉, 《藝術學報》第六十五期(一九九九年十二月)第九十九—一一九頁。

三、學位論文

1. 陳芳英, 《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》, 台灣大學中國文學研究所碩士論文, 一九七八年六月。