

中國佛教與孝道

——從唐代佛教論起

陸永峰

揚州大學文學院副教授

一、前言

佛教傳入中土以後，作為外來宗教，它與本土的思想文化有著天然的相異相別。佛教在中土的發展過程，實際上也是它與中土固有的傳統文化不斷衝突、融和的過程，即其中國化、世俗化的過程。在此過程中，佛教與中土傳統的忠孝觀念有著激烈的衝突。歷代統治者和士大夫階層對佛教的排擠、打壓，乃至禁絕，其理由除了政治和經濟上的原因以外，主要的便是佛教對儒家視為立身、立國之本的忠孝觀念的衝擊和「否定」。佛教徒毀形棄親，超然於王化之外的行徑，歷來是佛教受到攻擊與迫害的重要口實。這對於佛教的流布、發展產生了不小的阻礙。隨著歷史的推移，以及自身發展的需要，佛教針對以上情況，不斷地調整自己，使自己更能適合中土的社會文化土壤，以獲得更為廣闊的發展空間。其主要工作之一，即是圍繞著對忠孝觀念的接納、融攝展開的。這方面工作的重要展開階段則是在唐朝。進入唐代以後，佛教界進行了積極的自我調適，從各方面彌合了佛教與傳統孝道間的矛盾，並建立、完善了自己的孝道理論體系。不僅在實踐上，表現出對孝道的融攝。在理論上，也確立了行孝與修佛的內在一致性，使孝道在信仰的層面與佛教融為一體。這種改變，基本上消除了佛教與孝道間的隔閡，增加了佛教對中土世俗的吸引力。是佛教自唐代開始迅速發展的重要原因，在很大程度上也塑形了佛教中國化、人間化的突出特徵。本文即試以唐代的佛教發展為中心，來探討佛教與孝道的關係。

二、佛教與孝道間的矛盾

「孝」是儒家思想的核心內容，也是中土傳統倫理道德的最為重要的基石。儒家認為，「君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與」[註 1]，「孝，禮之始也」[註 2]，「夫孝，德之本也」[註 3]。孝為人倫之本，是為一切倫理道德的根本，所謂天經地義者。孝的意義不僅在於維持家庭（家族）的和睦、穩固，確立個人的良好的道德修養，為持家立身之本。同時，孝也延伸、體現於社會風化、國家政治之中。「其為人也孝悌，而好犯上者鮮矣」[註 4]，為孝者也必然是忠君報國者。「父子之道，天性也，君臣之義也」[註 5]，「君子之事

親孝，故忠可移於君；事兄悌，故順可移於長；居家理，故治可移於官」[註 6]，孝家與忠國之間是層遞、延伸的關係，前者是臣民盡忠，國家安定的基礎，後者則是其向社會推延的結果。「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身」[註 7]，孝道貫穿於人的一生中從個人到家庭、社會的各個生活領域，是「為人」的根本。孝道在中土取得了由君主臣子到布衣百姓，一致的肯定和擁護。任何違背孝道、與之相抵觸的行為和思想，都會受到來自社會各階層的堅定而有力的反對和打擊。

佛教自西漢末年傳入中土，歷受責難和打壓，在很長的時期內一直發展緩慢。一個很重要的原因就在於：它與作為中土傳統倫理道德核心內容的孝道觀念之間，長期存在著激烈而持久的衝突與矛盾。略言之，佛教在三個方面表現出對中土孝道觀念的違背：首先，僧尼的毀形異裝，與傳統禮制不符，更違背了儒家傳統「身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也」[註 8]的信仰。其次，釋子出家棄親，不禮尊親，又與孝道所要求的尊禮君親，侍養父母的要求相抵觸。再有，佛徒出家絕嗣，與傳統「不孝有三，無後為大」[註 9]的觀念相矛盾。以上三個方面，可以說構成了佛教與傳統孝道相衝突的主要內容。歷來從孝道出發對佛教的指責，雖代有出現，但大致都是以此三者為依憑。這種關於佛教違背孝道的指責，在它傳入中土不久就已經發生。最早在漢末的《牟子理惑論》中，已舉時人指摘佛教言：「孝經言：身體髮膚受之父母，不敢毀傷。曾子臨沒：『啓予手，啓予足。』今沙門剃頭。何其違聖人之語，不合孝子之道也。」又言：「夫福莫踰於繼嗣，不孝莫過於無後。沙門棄妻子，捐財貨，或終身不娶。何其違福孝之行也。」「今沙門剃頭髮，披赤布。見人無跪起之禮儀，無盤旋之容止。何其違貌服之制。」[註 10]其內涵不外前面所言的三點，中土關於佛教與孝道矛盾的爭論也由此揭端。下如北魏時李暘指摘佛教，主要的理由就是：「故三千之罪，莫大於不孝。不孝之大，無過於絕嗣。然則絕嗣之罪，大莫甚焉。安得輕縱背禮之情，而肆其向法之意也。」[註 11]梁代荀濟言佛教：「使父子之親隔，君臣之義乖，夫婦之和曠，友朋之信絕。」[註 12]北周武帝滅佛，也指言：「父母恩重，沙門不敬。悖逆之甚，國法不容。並退還家，用崇孝始。」[註 13]以上諸例中對佛教違背孝道的指責，都未脫出前言三個方面的範疇。

從孝道觀念出發，對佛教的這種批判自其傳入中土以後，代有其人，在世俗社會的各個階層中多有共鳴者。對於佛教的傳布、發展，始終是一股不小的阻力，有著很大的阻礙作用。歷朝歷代針對佛教的指責、打壓，常常是以佛教違背孝道為主要緣由之一的。這種情形到了初唐，也仍舊持續著。唐高祖時傅奕發起排佛，在當時佛教界內外掀起了很大的波瀾。傅奕上減省寺塔廢僧尼事十一條，其中一條即是言佛教徒「不事二親，專行十惡」[註 14]，「不忠不孝，聚結連房」，「捨親逐財，畏壯慢老」，「入家破家，入國破國者」[註 15]。唐太宗、高宗兩朝時，黑白兩眾爭辯沙門致敬父母王者一事，孝道仍是其焦點之一。如高宗時司平太常伯閻立本議狀言，佛教「絕忠孝於君親，棄敬愛於母后。求諸至理，竊謂不通」。左典戎衛倉曹王九思議狀言：「但法教流布，事由君后；出家離俗，命在尊親。遂使覆載之恩，棄而不答。貴賤之禮，捐而靡修。既虧人事，有傷禮律。」[註 16]初唐時候的這些言辭在內涵上，與之前的情況基本上是一脈相承的。但也是從初唐時候開始，針對佛教與孝道的矛盾，佛教

界自我調適的步伐越來越加快，從理論和實踐兩方面對中土傳統孝道觀念進行了積極的融攝。其相應的結果就是，從盛唐開始，對於佛教有違孝道的指責是越來越少。中唐時韓愈繼續此論調，指責佛教：「今其法曰：必棄而君臣，去而父子，禁而相生相養之道，以求其所謂清淨寂滅者。」[註 17]但並沒有得到多少回應，其反佛也差一點為自己招致了殺生之禍。孝道在此時已不再成爲世俗攻擊佛教的主要藉口，佛教已經與之更密切地融和、一致了起來。而佛教也因此獲得了較爲寬鬆的發展空間，在唐代達到了前所未有的興盛。

三、唐代釋子對孝道的實踐

唐代是中土佛教取得長足發展的時期，而唐代佛教之所以能迅速發展，前提之一就是佛教此時中國化、人間化進程的加快，使之更爲充分地融入到了中土文化之中。佛教與孝道間劍拔弩張的緊張關係到了此時，也發生了根本性的轉變，孝道觀念在佛教中得到了多方面的反映和表達。它與佛教的中國化、人間化相一致，是後者的突出標誌之一。這種轉變在當時有多方面的表現，其中最爲淺層的表現即是佛教徒對孝道的親身實踐。

釋子實踐孝道，以孝名世者，唐代之前已有出現，如唐·釋道宣撰《續高僧傳》卷三十記載，高齊時僧人道紀「孝性淳深」，出外講經必荷擔，一頭擔經，一頭擔母，親理其起坐衣食，自言：「親供母者，以福與登地菩薩齊也。」[註 18]同書卷二十二載，釋道興值隋唐交替，天下大亂，「母爲賊掠將去，離城六十里。興沒命尋逐。至，已被傷未絕。賊見曰：『此僧誠爲至孝。』」逐母至此，便不盡命，乃背負母還城」[註 19]。道興對母親的孝順之情至爲真摯感人，拉開了唐代釋子實踐孝道的序幕。在唐代的釋子中間，孝道觀念則更爲流行，持孝行者屢見不鮮，且廣爲時人稱頌。其數量之多和孝行之卓著已遠爲超邁前代。如柳宗元〈送元暲師序〉記載釋元暲「衣羸而食菲，病心而墨貌」，殫心竭力，移葬先人靈柩。柳氏認爲元暲在此可謂「釋之知道者」，因爲「釋之書有《大報恩》十篇，咸言由孝而極其業」。而這一點，顯然是「與儒合也」[註 20]。姚合〈送無可上人遊邊〉詩中，稱無可「出家還養母，持律復能詩」，其〈送僧默然〉詩稱默然「出家侍母前，至孝自通禪」[註 21]。這是世俗文士關於釋子行孝的記載，其對於僧人孝行的肯定和讚賞是顯而易見的。

有關釋子應否致敬王者父母的爭論，經過太宗、高宗、玄宗三朝，也有了一個最終的妥協、調和的結果。釋子雖依舊不必禮拜君主，但對父母的禮敬卻受到了嚴格的要求，而佛教界也自然地接受了這一要求。這種接受有政治、文化的壓力，同時也有佛教界自身的原因。佛教要求得自身的發展，必須要和中土文化和諧相處。另外，佛教徒儘管是脫離世俗，但作爲人子，始終有著孝親的天性。在唐代釋子本身而言，已經視孝行爲自然。《續高僧傳》卷四記載，唐高宗時玄奘大師陪駕洛陽，「訪問親故，零落殆盡。惟有一姊，迎與相見。訪以墳隴，旋殯未遷，便卜勝地，旋塋改葬」[註 22]。玄奘作爲一代高僧，在此也表現出與世俗無二的對父母的深切懷念、哀悼之情。初唐著名求法僧義淨在他的一首詩歌中記載，自己於高宗咸亨元年（六七〇）與處一等人西行求法，「一公屬母親之年老，遂懷戀於并州」[註 23]。

在求法與孝親之間，處一最終選擇了後者，回到了自己的老家并州。清江〈送贊律師歸嵩山〉詩（一作無可詩）中讚言贊律師「清貧修道苦，孝友別家難」[註 24]，將孝友與修道並舉。黃檗希運的法嗣道明禪師，《五燈會元》卷四記載其出家後，「居房織蒲鞋以養母，故有陳蒲鞋之號」[註 25]，出家並未阻斷其對母親的盡孝。《續高僧傳》卷十三〈海順傳〉記載初唐釋子海順，「早喪慈父，與母孤居。孝愛之情，靡由師傅」。遷化之前，囑託後事，言：「然顧惟老母宿緣業重，今想不得親別矣。若棄骸餘處，儻來無所見，有致煎惱。但死不傷生，古言可錄。順雖不孝，豈敢以身害母耶。既報不自由，可側柩相待。」[註 26]其孝母的拳拳赤子之心溢於言表。宋·釋贊寧撰《宋高僧傳》卷十二記載釋藏免受具後，「母每思念涕泣，因一日不視。迨其歸省，即日而明。母喪，哀毀廬墓間，頗有徵祥。孝感如是，由此顯名」[註 27]。同書卷十七記載唐末釋道丕出家後，遇長安動盪，「遂背負其母，東征華陰」。沿途乞食，「自專胎息，唯供母食」。二十歲時，受母囑託，出外尋求父親骸骨。「集聚白骨，晝夜誦經」，精誠所至，父骨自動躍出，「丕即躡躄抱持，如復生在」。由此而「孝感聲譽日高」[註 28]。道丕的孝心孝行赤誠感人，而這些都表現在其出家之後。從這些事例可以看出，唐代釋子對孝道是持普遍的接納的態度的。釋子到了此時，出家並未能泯滅其內心對孝道的信仰，出家與盡孝並行不悖，不再有矛盾存在。其孝心與孝行已經完全符合中土儒家傳統倫理道德對為人子的要求，與傳統儒家所宣揚的孝子孝行相比，也是有過之而無不及。

由於出家後生活的特殊性，唐代的釋子將對父母的孝敬進一步延伸、擴展，在對待師尊時，也表現出如孝子侍奉父母般的依從與敬愛。故孝僧者，不僅行孝於父母，也行孝於其本師。後者也被佛教界目為「孝」。如《續高僧傳》卷十二〈辯相傳〉言初唐釋辯相「仁孝居心，崇仰師轍」。同書卷二十二中記載初唐釋慧璉，「孝謹天然，罔由師訓。隨從奉敬，初無乖越」。卷十五言釋智徽「敬法尊人，誠孝第一」[註 29]。《宋高僧傳》卷二十六載，開元二十三年（七三五）六月長安青龍寺釋光儀遷化，「道俗號啣，多持孝服。所葬之地，遂建天寶寺，弟子皆留而守之」[註 30]，弟子為光儀戴孝守墓，其行徑正與世俗之禮相同。同書卷十二記載，晚唐從諫「尋遊洛下廣愛寺挂錫，時禪客鱗集，如孝子之事父母焉」[註 31]。上世紀初重現於世的敦煌遺書伯希和編號三六七七號寫卷上抄錄有吐蕃統治敦煌時期（七八一一八四八）的沙州釋子璆琳的〈吊守墓弟子承恩諸孝子〉一詩，歌詠承恩等釋子為其師金霞禪師守墓盡孝，至於「兩目恒流涕，雙眉鎖作噸」。其情形與世俗兒女服喪一致，無怪乎被稱為「諸孝子」。釋子對待其本師的這種孝行，可以視為世俗孝行在佛教界的延續與擴展。

顯然，唐代的釋子已經普遍地接受了孝道觀念，並且不斷地將其付之於實踐中。這種接受和實踐，無論是在釋子本身，還是在士大夫那裡，都獲得了肯定和讚賞。它反過來，又推動著孝道觀念在唐代佛教中的進一步的顯現和發展。

四、孝道納入宣教活動

唐代的釋子不僅自己親身接受和實踐孝道，同時也將孝道融入到佛教的宣教系統中。在面對世俗的宣教中，唐代的釋子也努力突出孝道觀念，教導世俗信徒奉行孝道。如《宋高僧傳》卷十四〈法慎傳〉言揚州龍興寺高僧法慎（六六六一—七四八），「慎與人子言依於孝，與人臣言依於忠，與人上言依於仁，與人下言依於禮，佛教儒行合而為一」[註 32]，在以佛教的觀念、學說感化世俗的同時，以忠孝、仁禮等儒家傳統思想道德來教導世俗，正是唐代佛教界在對俗宣教時的常例，孝道思想在其中自然佔有突出地位。

在唐代釋子的勸俗詩歌中，經常可以見到對孝道的宣揚。如敦煌遺書中有斯坦因編號七七八號等等三十一個寫本的初唐詩僧王梵志有詩云：

你若是好兒，孝心看父母。五更床前立，即問安穩不。
天明當好心，錢財橫入戶。王祥敬母恩，冬竹抽筍與。
孝是韓伯俞，董永孤養母。你孝我亦孝，不絕孝門戶。[註 33]

這裡面對孝的內涵的揭示與重視，已與世俗傳統的孝道觀念完全相同。晚唐詩僧貫休在其〈對月作〉詩中也倡言世人須「忠孝為朱輪」，〈行路難〉一詩中斥責不孝子「不遑死兮更何俟」[註 34]。敦煌遺書中另有釋願清撰《十恩德贊》一本，存在著斯坦因編號〇二八九號等十個抄本。共包含十首詩歌，也是以詩的形式，歌詠從「第一懷躬守護恩」一直至「第十冤憎會憫恩」的慈母之恩。其中一抄本（周詠先《敦煌詞綴》本）題下更註云：「若有慈孝男女，深報父母之恩，得生天。」[註 35]這裡孝順父母者可以得升天之報，體現著唐代佛教將孝道與果報相聯繫的傾向。

唐代的佛教界將孝道納入其果報學說中，已是常例。其時佛教典籍與世俗小說中，因行孝而得善報，忤逆而得惡報的記述大量出現，為佛教界所樂道。我們這裡主要以初唐釋道世所撰《法苑珠林》為例，來對此問題予以簡單說明。道世在《法苑珠林》中通過一個個生動的佛教因緣、本生故事與世俗傳說，向世人強調了孝道的意義和重要性。為此，《法苑珠林》卷四十九專門創立了「忠孝篇」與「不孝篇」兩目，各自羅列內典與外書中的相關故事與論斷，兩相對照，對孝道作大力宣揚。道宣指出：「父母之恩，云何可報？慈深河海，孝若涓塵。永慕長號，痛貫心首。」[註 36]父母養育之恩深如河海，是人自當盡孝於父母。「夫以立忠立孝，所以揚名於後代。行逆行乖，所以受報於來苦。孝逆昇沈，善惡胡越。」[註 37]孝與不孝有著截然不同的果報。行孝者自然得其善報。〈忠孝篇·引證部〉中引述《雜寶藏經》卷一〈鸚鵡子供養盲父母緣〉，由鸚鵡孝養父母，因而成佛的本生故事，來予以證明，並且進一步感言：「畜生尚爾，孝養父母，豈況於人。」[註 38]同書卷四十四〈君臣篇·王業部〉

引《法句譬喻經》卷四〈道利品〉佛爲一王子揭示前緣言：「王前世時爲大王給使，奉佛以信，奉法以愛，奉僧以敬，奉親以孝，奉君以忠。常行一心，精進布施。勞身苦體，初不懈倦。是福追身得爲王子，補王之弟。」[註 39]這裡忠孝之道與敬禮三寶一起，促成了今世得爲王子的善果。〈忠孝篇·業因部〉引唐代郎餘令撰《冥報拾遺》記載：

唐慈州刺史太原王千石，性自仁孝，以沈謹見稱。尤精內典，信心練行。貞觀六年（六三二），父憂，居喪過禮。一食長齋，柴毀骨立。廬於墓左，負土成墳。夜中常誦佛經，宵分不寢。每聞擊磬之聲，非常清徹，兼有異香，延及數里。道俗聞者，莫不驚異。
[註 40]

王千石的孝行與其修佛是相輔相成的，而後者更進一步促進了他的孝心的完成與孝名的彰顯。《太平廣記》卷一百六十二〈劉行者〉（出《報應錄》）也記載，唐·廬陵劉行者侍母至孝。母親患眼二十餘年，後得羅漢化僧相助，「雙目豁開」[註 41]。這裡面佛教對於孝道，是持護佑、贊成之的態度的。

道宣在《法苑珠林》中引述了內典和外書中的很多故事，來闡述、證明行孝者得善果的道理。行孝者可成佛，可爲王子，可往生天堂、淨土，已如前述。相反的不孝者，則被安排了地獄、畜生等惡果。《法苑珠林》卷四十八〈誠勸篇·誠罪部〉言：「如《閻羅王五使經》云，佛告諸比丘：人生世間，不孝父母，不敬沙門，不行仁義，不學經戒，不畏後世者，其人身死當墮地獄。」[註 42]同書卷六十七〈怨苦篇·地獄部〉言：

如《罪業報應教化地獄經》云：爾時信相菩薩爲諸眾生而作發起白佛言：「世尊！今有受罪眾生，爲諸獄卒剉斫身，從頭至足，乃至其頂。斬之已訖，巧風吹活，而復斬之。何罪所致？」佛言：「以前世時，坐不信三尊，不孝父母，屠兒魁膾斬截眾生故，獲斯罪。」[註 43]

不孝父母與不信三尊，罪過相等，將受無窮地獄之苦。同書卷四十九〈不孝篇·述意部〉則明確指出：「行逆行乖，所以受報於來苦。孝逆升沈，善惡胡越。」孝與不孝的果報截然相反。不孝之人，身死後魂魄被追入地獄，遭受種種痛苦，「譬如牢獄重囚，具繫眾苦。抱長枷，穿大械。帶金鉗，負鐵鎖。捶撲其軀，膿瘡穢爛。周遍形骸，臭惡纏匝」[註 44]。卷九

十七〈送終篇·受生部·感應緣〉也借唐人崔軌魂靈之口言：「人一生常不免殺生及不孝，自餘之罪，蓋亦小耳。」[註 45]以殺生和不孝並為世俗人生的最大罪過。卷八十九〈受捨部·感應緣〉（出唐代唐臨撰《冥報記》）言：初唐張法義死入冥府，諸罪皆因先前有異僧為之懺悔而得以勾銷，唯有曾經父使之刈禾，「義反顧張目，弘罵不孝」，罪過難消。即使異僧為之寬請，也只獲七年生限[註 46]。《太平廣記》卷一百六十二〈河南婦人〉（出《冥報記》）言，隋大業中河南婦人養姑不孝，被天神懲罰，「首變為白狗」[註 47]。同書卷一百〈李思元〉（出唐代牛肅《紀聞》）載，天寶五載，李思元暴卒，後蘇醒，言自己魂魄所歷地獄中事。見有一貴人身死，因其「在生數十年，既無善事，又不忠孝」，而被黑風吹入地獄。[註 48]忤逆不孝者，在這裡都受到了惡報。或為畜生，或歷地獄之苦，可謂報應不爽。佛教用自己的輪迴果報學說，對孝道作了肯定和歌讚，對違背孝道者作了斥責，由此警誡著世俗百姓奉行孝道，侍養父母。

經典方面，唐代最為流行的兩部調和釋儒矛盾，宣揚孝道的佛經是《父母恩重經》和《孟蘭盆經》。前者多被視為偽經，原因之一就在於它對中土孝道作了突出的宣揚，堪稱為「儒教化的佛典」。經中演說父母生育子女的種種恩德，指出「父母之恩，昊天罔極」，教誡子女孝養父母，末了又將之與向佛修道相聯，倡言：「若有一切眾生，能為父母作福造經，燒香請佛，禮拜供養三寶，或飲食眾僧。當知是人能報父母其恩。」[註 49]父母恩難報經在敦煌遺書中，《父母恩重經》的抄本有三十一種之多，說明了它的流行程度的廣泛。敦煌遺書中另有《父母恩重經講經文》兩種（斯坦因編號二四一八號、北圖編號河字十二號），為僧徒對俗敷演此經之作，以更為通俗的語言與形式對孝道作了大力的宣揚。唐代更為引人注目的是以《孟蘭盆經》為依託，以「孝」為核心內容的目連救母故事的流行。與此相關的孟蘭盆會南朝時已舉行。宋代釋志磐撰《佛祖統紀》卷三十七記梁大同四年（五三八），武帝設孟蘭盆會，供養十萬僧。[註 50]至唐代，孟蘭盆會更為盛行。高宗如意元年（六九二），武則天於洛陽南門舉行孟蘭盆會。[註 51]代宗大曆三年（七六八），「內出孟蘭盆賜章敬寺，設七廟神座，書尊號於幡上，百官迎謁於光順門，自是歲以為常」[註 52]。入唐求法的日本僧人圓仁所撰的《入唐求法巡禮行記》卷三記載了文宗開成五年（八四〇）太原府孟蘭盆會盛況：

齋後，入度脫寺，巡禮孟蘭盆會。及入州，見龍泉。次入崇福寺，巡禮佛殿。閣下諸院，皆鋪設張列，光彩映人，供陳珍妙。傾城人士盡來巡禮，黃昏自恣。[註 53]

孟蘭盆會已逐漸演為當時舉國參與的重要節日，這裡面自然脫不了僧界的提倡。《孟蘭盆經》以及大量以目連救母故事為內容的佛教文學作品，在當時得到了廣泛流行。而作為當時釋子俗講底本的變文，成為該故事世俗化、中土化的集中表現，對《孟蘭盆經》中所蘊涵的孝道思想進行了不遺餘力的強調和宣揚。敦煌遺書中有兩種目連變文，一題為《大目乾連

冥間救母變文並圖變文並圖一卷並序》（共有斯坦因編號二六一四號、伯希和編號二三一九號等八種抄本，標題見斯坦因編號二六一四號），一為《目連變文》（北圖編號成字九六號，殘，擬題），另有《目連緣起》（伯希和編號二一九三號）一種。目連不畏艱難，拔救其母的孝親之情，強烈地感動著世俗。變文對此作了極力渲染。《大目乾連冥間救母變文》言目連知父母已死，「羅卜（按，即目連）自從父母沒，禮泣三周複製畢。聞樂不樂損形容，食脂不甘傷筋骨」，完全是世俗孝子的模樣。其悼母的哀傷和不懈的尋救，都符合著傳統孝子的標準。從天堂至地獄，從刀山劍樹地獄到阿鼻地獄，在不斷的尋救之中，目連的孝心愈加分明。變文敘其母子相別情景，「目連慈母語聲哀，獄卒擎叉兩畔催。欲至獄門前而欲倒，便即長悲好住來。青提夫人一個手，托主（住）獄門回顧盼」，「目連既見娘娘別，恨不將身而自滅。舉身自撲太山崩，七孔之中皆灑血」。母子間的眷念、悲傷真切、動人，與世俗毫無二致。變文中對母子深情的反映，對孝順之心的形象展示，正是其打動俗眾的原因所在。如變文中目連語：「願佛慈悲度弟子，學道專心報二親。」修佛與孝親在變文中獲得了和諧統一。

敷演《盂蘭盆經》故事的抄本在敦煌遺書所有講唱文學作品中為最多，反映著其流行、受歡迎的程度。這在很大程度上是因緣於目連故事與傳統孝道觀念的契合，感動世俗。盂蘭盆會的興起和目連變文的流行，正好迎合了世俗道德對孝道的信仰。它消除了佛教在庶民心中違背孝道的印象，彌合了孝道與佛教之間的裂痕，確立了佛教與孝道間的密切關係，促進了它在民間的流傳和發展。在這些關於孝道的佛教文學作品中，又有著驚人的一致處，即將孝道與佛道相聯繫，認為兩者相輔相成，都是世俗必須遵守的道德與行為準則。這是唐代的佛教界通過文學作品對孝道的肯定和宣揚，更進一步的，湧動在其背後的則是當時釋子從理論、信仰的角度對孝道與佛教關係的深入闡釋和發揮。

五、佛教界對孝道的理論闡釋

如前文已經論及，唐代關於佛教的爭論，一開始主要仍是在忠孝觀念上。道宣撰《集古今佛道論衡》卷三〈唐高祖問僧形服利益事〉載，高祖下詔問僧曰：「棄父母之鬚髮，去君臣之華服，利在何門之中？益在何情之外？」[註 54]。傅奕上減省寺塔廢僧尼事十一條，中言佛教徒「不事二親，專行十惡」[註 55]。忠君與孝道一直是佛教必須要面對的難題。而在初唐以後的時期內，從孝道出發，對佛教的批駁和反對之聲已越來越微弱，基本平息。這與唐代佛教界積極的自我調適是分不開的。唐代佛教界一方面，向傳統孝道靠攏，親身實踐、示範孝道，將孝道引入其宣教系統中，借助相關的文藝、文學作品，使孝道成為外在的行為準則。同時，從理論上進一步消除孝道與佛教間的不和諧，確立行孝與修佛的內在一致性。指出孝道為成佛的津梁，將孝道轉化為佛教徒內在的心理要求，融入自己的修證理論中，使孝道在信仰的層面與佛教融為一體。

佛教其實並不是反對孝道的，相反在佛經中對孝道是不乏肯定與讚頌的，雖然這一點常常為中土世俗所忽視。在早期傳入中土的佛典中，並不缺乏對孝道的宣揚。如後漢·安世高譯《佛說父母恩難報經》、西晉·竺法護譯《佛說盂蘭盆經》、東晉·佚名譯《佛說報恩奉盆經》、西晉·佚名譯《佛說孝子經》等專門演說父母深恩，子女孝敬之理的經典，是佛教宣揚孝道的較為典型的例子，已為人所知。它們都說明著佛教對孝道的重視和維護。可以毫不誇張地說，佛教對於孝道的肯定和宣揚在內典中，是隨處可見，廣泛存在的。由後漢·迦葉摩騰共竺法蘭譯，被認為是中土最早的漢譯佛經的《四十二章經》卷一中已有「飯辟支佛百億，不如以三尊之教，度其一世二親」，「凡人事天地鬼神，不如孝其親矣，二親最神也」[註 56]之言，教導世人孝敬父母，體現著佛教對孝道的重視。東晉·僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷十一〈善知識品〉載，「世尊告諸比丘，有二法與凡夫人，得大功德，成大果報，得甘露味，至無為處。云何為二法？供養父母，是謂二人獲大功德，成大果報。若復供養一生補處菩薩，獲大功德，得大果報」[註 57]。劉宋·曇良耶舍譯《佛說觀無量壽佛經》卷一中，佛言欲往生西方淨土者，須修三福。其中首要即為「孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業」[註 58]，行孝為往生淨土所須修的三福之首。元魏·西域三藏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷一所錄「十奢王緣」至「鹿女夫人緣」十個佛本生、因緣故事，說的都是行孝供養父母的故事，其中有後世比較流行的鸚鵡孝親本生、睽子本生（見於〈王子以肉濟父母緣〉），佛典中另有吳·康僧會譯《六度集經》卷五〈睽道士本生〉，西晉譯《佛說菩薩睽子經》；西晉·聖堅譯《佛說睽子經》）、「棄老國緣」、「佛於忉利天上為摩耶說法緣」（佛經中另有西晉·竺法護譯《佛昇忉利天為母說法經》）等。這些故事都圍繞著一個「孝」字來宣揚佛法，勸諭世人。如〈佛於忉利天上為母摩耶說法緣〉中言：「佛告諸比丘，拔濟父母，有大功德。我由拔母，世世無難，自致成佛。以是義故，諸比丘等，各應孝順供養父母。」[註 59]因為孝母而致成佛，行孝可謂功德無量。

以上都體現著佛教對孝道的肯定和讚頌。可以發現佛教對世俗所信仰的孝道，並未如通常所認為的是排斥的，相反卻是肯定、贊成的。這種肯定與贊成遍布於佛經之中，以至於《弘明集》卷三載東晉·孫綽〈喻道論〉中言，「佛有十二部經，其四部專以勸孝為事」[註 60]。

從佛教角度出發，世俗應當盡孝的理由，初唐釋子善導（六一三—六八一）有詳細的說明。善導集記的《觀無量壽佛經疏》卷二中言：

若二人俱無，即失託生之地。要須父母緣具，方有受身之處。既欲受身，以自業識為內因，以父母精血為外緣。因緣和合，故有此身。以斯義故，父母恩重。母懷胎已，經於十月，行住坐臥，常生苦惱。復憂產時死難。若生已，經於三年，恒常眠尿臥尿，床被衣服皆亦不淨。[註 61]

父母是得受人身的必要的外緣，同時又有鞠養撫育之恩。於佛教之理，於世俗爲人之情，都應該對之盡孝侍奉。佛教認爲父母養育之情爲「四恩」之一。所謂「四恩」，依照唐代釋子般若譯《大乘本生心地觀經》卷二言，爲「一父母恩，二眾生恩，三國王恩，四三寶恩。如是四恩，一切眾生平等荷負」[註 62]。因此，孝順父母也爲「報四恩」之一，理所當然。對於世俗而言，孝順父母是極大的功德。如佛之言：「若有人欲得梵天王在家中者，能孝養父母，梵天即在家中……若欲供養諸賢聖及佛，若供養父母，諸賢聖及佛即在家中。」[註 63]依從孝道，甚至可以成佛。如前及《雜寶藏經》卷一〈佛於忉利天上爲母摩耶說法緣〉，佛經中對此點多有宣揚。後漢·佚名譯《大方便佛報恩經》卷三中言：「菩薩於無量阿僧祇劫，孝養父母衣被飲食房舍臥具，乃至身肉骨髓。其事如是，以此因緣，自致成佛。」[註 64]不行孝道者，在佛經中被指爲「八惡」之一[註 65]、「反戾之業」[註 66]。其最終的果報是：「行墮餓鬼中」，「常生卑賤，爲人奴婢」[註 67]。所以善導《觀無量壽佛經疏》卷二言：「爲報十月懷胎之恩，佛尚自收恩，孝養父母。何況凡夫而不孝養？故知父母恩深極重也。」依此類推，世俗更當行孝。「不行恩孝者，即與畜生無異也。又父母者世間福田之極也，佛者即是出世福田之極也」[註 68]，世俗不行孝道者在此遭到了強烈的批評。

但佛教所宣揚的孝道是分有不同層次的。對於世俗，佛教教導其孝敬父母，是爲功德、善行。它一方面包含著子女對父母的平時的孝養，朝參宵問，侍病分憂，屬於物質與情感方面的需求。如後漢·安世高譯《尸迦羅越六方禮經》中言，「謂子事父母，當有五事。一者當念治生。二者早起敕令奴婢，時作飯食。三者不益父母憂。四者當念父母恩。五者父母疾病，當恐懼求醫師治之」[註 69]。所言子女孝親的「五事」，與中土傳統孝道對子女的要求相比，如出一轍，並無多大區別。此經後有多個譯本，後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷十一稱爲「佛說善生子經」，東晉·僧伽提婆譯《中阿含經》卷三十三中稱爲「善生經」。雖時代、作者不同，但對於「五事」的記述，仍舊大同小異，體現出與中土孝道的一致性來。另一方面，佛教也要求世俗通過自身的宗教實踐活動，或抄送經書，或焚香布施，或作法事，爲父母追福消災。這屬於福祐、功德方面的需求。如西晉·竺法護譯《佛說盂蘭盆經》卷一中言：「是佛弟子修孝順者，應念念中常憶父母，供養乃至七世父母。年年七月十五日，常以孝順慈憶所生父母，乃至七世父母，爲作盂蘭盆施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩。」[註 70]子女應當以佛事法會爲父母增加功德，尋求善報。這也是佛教宣揚的世俗孝道的一大內容。

以上兩部分內容，構成佛教對世俗孝道的基本要求。它雖然增加了對世俗子女爲父母建立功德的要求，但在本質與內涵上，與中土孝道並無多大區別。其孝道的實施者與承受者都是世俗之人，仍舊是以現實生活中對父母的侍養、敬重與懷念爲核心內容。這是佛教認爲的淺層次的孝道。對它的肯定和宣揚，並不能最終解決、消除佛教與傳統孝道間的緊張關係。因爲這裡孝道的實踐者是世俗，而非釋子本身，它並不關涉以釋子爲承載者的佛教與傳統孝道之間的矛盾。佛教與傳統孝道間的矛盾主要體現在釋子身上，要從根本上消除這種矛盾，佛教必須要對其所宣揚的孝道作出嶄新的、更深入的闡釋。佛教因此提出了針對釋子自身的

更為深層的、最高的孝道，其涵蓋的內容和意義都超越了中土傳統孝道。有關這種更高意義上的孝道的闡述，較早在後漢·支婁迦讖譯《雜譬喻經》中已見其端倪。其卷一中言有兄弟二人，弟勤心家業，以為「繼續父母，功勳不廢，乃為孝子耳」；兄則「專行學諮受經道，不預家計」，認為「五戒十善，供養三寶，行六度，坐禪念定，以道化親，乃為孝耳」[註 71]。這裡面弟弟重視的是現世的「繼續父母」之孝。兄長主張的則是以佛力拔除父母出累世業報，超脫輪迴，寄予來生的「以道化親」之孝。這為以後的中土佛教界提供了發揮孝道學說的最初依據。

自佛教傳入中土，與中土傳統孝道觀念發生衝突之時起，佛教界就開始消除這種衝突，彌合其裂痕的工作。〈牟子理惑論〉中已開始了這項工作，但其中心則捨棄了對「孝」的迎合，側重於從所謂的更為深廣的「道」出發，來解釋佛教徒合乎「道」的要求。因而未能將佛教與孝道在倫理的基礎上融和起來，也就沒有真正消除佛教與傳統孝道間的緊張關係。[註 72]到了東晉，孫綽的〈喻道論〉中，則開始結合傳統孝道來為佛教辯解。文中言：「故孝之為貴，貴能立身行道，永光厥親。」而佛教徒出家修行顯然可達至此目標。如釋迦牟尼者，成佛之後，能使「天清地潤，品物咸亨」，「父王感悟，亦昇道場。以此榮親，何孝如之」，佛教徒修行可以潤者萬物，尊榮雙親。「既得弘修大業，而恩紀不替。且令逝沒者得福報以生天，不復顧歆於世祀。斯豈非兼善大通之道乎」[註 73]。這一點正與儒家所宣揚的「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也」[註 74]的觀念相一致，因此可以說佛教與孝道間並無本質的矛盾，反而時刻和諧、融洽的。顯然，孫綽的解釋更能取得中土世俗的認同。對於減輕佛教與孝道的矛盾也更有意義。相似的論調也見於梁時僧祐撰《弘明集》卷五載東晉高僧慧遠〈沙門不敬王者論〉中。該文言佛教出家者「拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫，遠通三乘之津，廣開天人之路。如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下。雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在宥生民矣。是故內乖天屬之重，而不違其孝。外闕奉主之恭，而不失其敬」[註 75]。這是從佛教教化世俗，安定社會的角度，來指出佛教並不違背孝道。

唐以前，在這一方面，闡述最為細緻、縝密的，應當是齊梁時劉勰的《弘明集》卷八〈滅惑論〉。〈滅惑論〉主要針對攻擊佛教的〈三破論〉而發，其中對於佛教徒經常為世俗指摘的三種情形，都作了很好的解說，一一辯駁了相關的批評。就釋子削髮毀行一端而言，劉勰指出：「夫佛家之孝，所包蓋遠。理由乎心，無繫於髮。若愛髮棄心，何取於孝？」[註 76]佛教之孝非世俗之孝所能籠納，孝道關乎內心，而與外在的形式無關。就關於佛教「入家而破家」，「遺棄二親，孝道頓絕」的指責，劉勰認為，「夫孝理至極，道俗同貫」，「學道拔親，則冥苦永滅」[註 77]。世俗孝道只能讓父母獲得現世的安穩，而不能使之獲得最終的解脫。佛教徒的出家儘管表面上拋棄了父母親情，但卻可憑修佛功德，蔭及父母，使其最終出離苦海、輪迴，獲得更大的利益。就佛教徒絕嗣棄國一端，劉勰指出：「夫棲形稟識，理定前業。入道居俗，事繫因果。是以釋迦出世，化洽天人。禦國統家，並證道跡。」[註 78]佛教修行與治家、御國一樣，其目的都是要實踐天下大道，殊途而同歸。

劉勰的論斷很好的消除了佛教與孝道間的矛盾，其「學道拔親，則冥苦永滅」一說的明確提出，發揮了支婁迦讖譯《雜譬喻經》中的「以道化親」論，為唐代佛教與孝道的進一步融和與佛教孝道學說的完善，指明了方向。對於佛教而言，「學道拔親」一說的意義重大是顯而易見的，它開始將行孝與修佛聯繫了起來，使兩者間開始構築一種和諧、一致的關係。由此而引伸出來的孝道，自然是更高層次上的孝道。但無論何者，都離不開一「孝」字。佛教在與儒家孝道衝突的表象之下，實際上二者之間已經有著內在相通之處，這是佛教與孝道到了唐代，能彼此和諧、融和的最重要的心理機制。

唐代的學術思想主潮是為三教合一。唐代釋子多有出身於儒家，精通儒學者。釋靈裕撰有《孝經義記》[註 79]，可見其對《孝經》所主張的孝道的尊崇。時人趙璘《因話錄》卷四記有宣州無名僧言其師彥範早究儒學，有「劉九經」之稱。出家後，世人也多從之受儒學[註 80]。而釋僧可，「年二十一，居東海講《禮》」；圓光「校獵玄儒，討讎子史」；神迴「或談敘儒史，或開悟玄宗」[註 81]。作為儒學核心內容的孝道，在佛教界的流行，當也與此有關聯。但更重要的則是佛教到唐代日益明顯的中國化、人間化的發展趨勢，這實際上也是佛教至唐代最為興盛的主要原因。佛教對中土固有，且廣為世俗信奉的忠孝觀念的融攝、消化，是其主要內容之一。

被儒家視作人倫之本的孝道，乃為佛家肯定、遵行。唐代釋子在此實現了與以儒家觀念、道德為政治倫理基礎的主流社會與文化的一致與融和。唐代文士階層對釋子行孝的肯定，最初出發點無疑是儒家孝道觀念，所以稱之為「與儒合」，但已體現出將行孝與修佛相聯繫的傾向。如柳宗元〈送睿上人歸淮南觀省序〉云：「金僊氏之道蓋本於孝敬，而後積以眾德，歸於空無。」[註 82]到了釋子那裡，則進一步發揮佛教「以道化親」、「學道拔親」之孝說的宗教內涵，更為自覺地將行孝從外在的與儒家妥協的要求，轉化、提昇為修佛證禪的內在需求與必然途徑。將行孝與修佛相聯繫，唐以前的佛教界中並不多見，到了唐代的佛教界中多有報父母之恩，而信佛出家之說。如《續高僧傳》卷二十二〈釋道胄傳〉言初唐道胄，十四遭母喪，「報恩難極。為母出家，志敦孝」。卷十五〈釋智徽傳〉載圓寂於貞觀十二年（六三八）的智徽，「敬法尊人，誠孝第一」，常言：「父母生吾肉身，法師生吾法身。恩（按，疑為「思」）報此恩，何由可逮？惟有弘教利物，薄展餘懷耳，所以每歲常講，不敢告勞。」[註 83]也是將行孝與修佛等同。法琳在這方面有較多的闡述。唐初高祖武德四年（六二一），太史令傅奕奏請廢佛，法琳抗辯，即言佛教「雖形闕奉親，而內懷其孝」[註 84]，佛教徒「為存沒二親及往生七世，求將來勝報，種現在福田」[註 85]。其《辯正論》卷六〈內建造像塔指〉指出，釋子「廣仁弘濟，亦忠孝之盛也」[註 86]。其《破邪論》卷一則言：「夫出家者，內辭親愛，外捨官榮。志求無上菩提，願出生死苦海。所以棄朝宗之服，披福田之衣。行道以報四恩，立德以資三有。」[註 87]法琳對於佛家之孝的說明，很大程度上是對孫綽、會元、劉勰等人論述的繼承，其內涵主要由二：一者佛教徒為七世父母種下無上福田，屬大孝。二者佛教之道大而無涯，潤澤萬物，孝道也為其包含。所以修佛與行孝是一致的，兩者間並無根本的衝突。

唐代在前人學說的基礎上，對佛教與孝道關係最為完整、深入的闡述是釋宗密（七八〇—八四一）的《盂蘭盆經疏》。其《盂蘭盆經疏》卷上開篇即云：

始於混沌，塞乎天地，通人神，貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣。

孝道者，為充塞天地，人神共奉的終極真理。宗密視孝道為儒、佛一以貫之的「大道」，為兩教共同遵行。以之為基礎，將兩家調和、統一了起來。接下來又進一步指出，「悉達太子，不紹王位，捨親去國，本為修行得道，報父母恩」，「大目犍連因心之孝，欲度父母，報乳哺之恩故，出家修行」[註 88]，將成佛與孝親等同。宗密認為：「孝為二教之宗本。」就儒家而言，「道德以之為體，教法繇是而生」，「聖人之德，又何以加於孝乎」，為世俗立身樹德的根本。對於佛教而言，孝作為「宗本」的含義在於：持孝為佛教徒戒行的最基本的原則，所謂「教者，經律也。經詮理智，律詮戒行。戒雖萬行，以孝為宗」[註 89]。這是對《梵網經》卷二中「孝名為戒，亦名制止」[註 90]之說的發揮。其意義在於進一步從修證的角度，將佛教與孝道聯繫了起來。孝道不僅作為善行而被提倡，同時也作為修佛的內在的、必然的要求而受到重視，孝道成為求佛的基本途徑之一。宗密發展了後漢佚名譯《大方便佛報恩經》卷三中「父母者，三界內最勝福田」[註 91]的說法，指出孝為學佛者的種子、福田，「法中亦爾，以悲心、敬心、孝心為種子，以衣食、財帛、身命為牛犁，以貧病、三寶、父母為田地。有佛弟子，欲得藏識中百福莊嚴，生生無盡者，須運悲敬孝心，將衣食財帛身命，給濟敬養於貧病三寶父母，名為種福。不種即貧窮無福慧，入生死險道」[註 92]。行孝可以求得無上福慧，否則則會墮入生死苦海。孝道之於佛教的重要性與其之於儒教相等，也是每一個修佛者必須面對、遵循的根本原則。這樣抬高孝道在佛教中的地位，是前所未有的。

對於佛教之孝道與儒家之孝道的異同，以及佛教之孝的重要意義，宗密也有細致的說明。宗密認為，佛教與儒家兩家孝道的相同點在於，一為「存歿同」。父母在世時，都要安養、順從之，又有五種相同的情形，所謂「居則致其敬者、養則致其樂者、病則致其憂者、喪則致其哀者、祭則致其嚴者」。二為「罪福同」。不孝父母者在佛在儒，都會遭受無窮的禍報。而孝敬父母者，則同得福報，「儒則旌於門閭上天之報，釋則瑩於戒德淨土之因」[註 93]。如此多的共同點，說明著佛教之孝與儒家之孝的一致性。宗密指出，佛教之孝與儒家之孝「為善不同，同歸乎孝」，在根本上是一致的，但也有著明顯不同。其差異有「生前侍養異」、「歿後追思異」。於前者之異，儒家是「慎護髮膚，揚名後代」，佛家則是「祝髮壞衣，法資現世」。後者之異，儒家是講究祭祀，「四時殺命，春夏秋冬」；佛教講究齋戒，「三節放生，施戒盆會」。儒家之為只是佛教未傳入中國之時的權宜。「福之大者，莫大於施生」，所以「今知禮有所歸，不應猶執權教」[註 94]，應當回歸佛教齋戒。佛教之孝在此顯然要勝過儒家之孝。而且儒家之孝道只注重現世的父母，而佛教則追溯至七世父母，「父母有現生

七世，一一配肥瘦之田」[註 95]。佛教之修行，「願使現在父母壽命百年無病，無一切苦惱之患。乃至七世父母離餓鬼苦，生人天中，福樂無極」，可為七世父母建立功德，消災追福，使之永超輪迴之苦。成道之時，則「多生父母皆相會遇，聞法獲益」[註 96]。在世之孝，一世而止；而出世之孝，則可以累及七世父母，得生淨土。

佛教這種以廣泛的福佑和最終的解脫為突出特點的孝道，與儒家孝道相比，具有特殊的意義。它更多的指向了過去和來世，將人生孝道的實施範圍進行了更大的擴展，更大程度地滿足了人生孝親之情的實現。而人生現在對孝道的信仰，實際上也包含著對自己子女實踐孝道的期望，同樣的孝道最終也將由子女實踐於自身。所以由佛教孝道觀念所包含的一切福佑果報之說既指向於七世父母，同時也指向行孝者自身。行孝者自然也希望同樣的孝道和福佑能降臨到自己身上，佛教孝道觀念在此更大程度地迎合了行孝者對自身受孝之果報的需要。其內涵的深廣性與福報的巨大程度都超過了儒家傳統孝道。這既是對佛教業報之說的豐富，同時也是對中土固有的孝道觀念的補充與提昇。這種特殊性正是佛教孝道得以成立並為中土接受的主要原因。孝道不僅是世俗普遍的心理需要，同時也是修佛證道的需要，作為果報學說的一部分和修佛證道的途徑而存在，在此自然能夠取得佛教信徒廣泛的信仰和實踐。

佛教孝道觀念發展至宗密之時，第一次系統地從理論上闡明了孝道在佛教中的重要價值和意義，將孝道納入到了佛教的修行理論之中，對於佛教中孝道的具體內涵和實施途徑都作了細緻說明，正式確立了孝道在佛教中涵蓋從實踐到理論兩個方面的根本性的地位。孝道在佛教中得到了前所未有的重視，佛教孝道理論也因此獲得了充分的完善，佛教與孝道間的裂縫最終得到了彌合。這對於促進孝道與佛教的融和，以及信徒的遵行，都有著重要意義。其完善和流行的意義在於，它和儒家孝道相結合，使人生的孝親之情得到了最大程度的實現，人生對於父母的愛念、對於自己未來的期望，在過去、現在、未來，完整的時間與空間中，獲得了圓滿和體現。對於佛教發展而言，孝道觀念在其中的完善與流行，賦予了孝道以新的內涵，將行孝提昇為修佛的內在要求，佛與孝融為一體，調和了佛教與以儒教為代表的傳統倫理道德間的矛盾。使佛教在理論和實踐兩方面，取得了世間更為廣泛的信仰和支援，在與儒、道的辯爭、衝突中，也消除了更多的不利因素。佛教的面貌也因此而變得更加中國化、世俗化，更加接近中國的傳統文化，也就更貼近中土世俗百姓的心靈。這些都為佛教的發展創造了更為寬鬆的生存空間，使佛教在唐代社會取得了前所未有的長足進步，對於佛教最終形成其中國特徵具有重要意義。

宗密以後，關於佛教孝道觀念的闡述與發揮，還有不少。如北宋·契嵩撰有《孝論》十二章，對佛教孝道觀作了更為全面的闡述。其〈明孝章〉中言「夫孝也者，大戒之所先也」[註 97]；元代王日休撰《龍舒增廣淨土文》卷六〈勸孝子〉記有長蘆蹟禪師作《孝友文》百二十篇[註 98]；到了元釋普度撰《廬山蓮宗寶鑑》卷一〈孝養父母〉中，至於言「念佛乃諸法之要，孝養為百行之先。孝心即是佛心，孝行無非佛行。欲得道同諸佛，先須孝養二親」[註 99]，直接將孝心與佛心等同。佛教對孝道的重視，至此發展到了無以復加的地步。但很顯

然，這只不過是宗密孝道理論的進一步發揮。可以說，佛教與孝道間的矛盾到唐代基本上得到了消弭，佛教的孝道理論也在此時獲得了定形和完善。這是唐代佛教在中土佛教發展史上佔有重要地位的又一緣由。

【註釋】

[註 1] 清·阮元校刻，《十三經註疏》下冊，《論語·學而》（北京：中華書局，一九八〇年）第二七五七頁中。

[註 2] 《十三經註疏》下冊，《左傳·文公二年》，第一八三九頁下。

[註 3] 《十三經註疏》下冊，《孝經·開宗明義章》，第二五四五頁中。

[註 4] 同 [註 1]。

[註 5] 《十三經註疏》下冊，《孝經·聖治章》，第二五五四頁上。

[註 6] 《十三經註疏》下冊，《孝經·廣揚名章》，第二五五八頁上。

[註 7] 同 [註 3]，第二五四五頁下。

[註 8] 同 [註 3]。

[註 9] 《十三經註疏》下冊，《孟子·離婁章句上》，第二七二七頁中。

[註 10] 梁·釋僧祐，《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，第二頁下一三頁上。

[註 11] 唐·釋道宣，《廣弘明集》卷六，《大正藏》第五十二冊，第一二八頁上。

[註 12] 同 [註 11]，第一二八頁下。

[註 13] 《廣弘明集》卷十〈周祖平齊召僧敘廢立抗拒事〉，《大正藏》第五十二冊，第一五三頁中。

[註 14] 唐·釋法琳，《破邪論》卷一引，《大正藏》第五十二冊，第四七六頁上。

[註 15] 同 [註 14]，第四七七頁中。

[註 16] 唐·釋彥悰纂錄，《集沙門不應拜俗等事》卷五，《大正藏》第五十二冊，第四六八頁中。

[註 17] 清·董誥等編，《全唐文》第六冊，卷五五八，唐·韓愈，〈原道〉（北京：中華書局，一九六〇年）第五六四九頁下。

[註 18] 唐·釋道宣，《續高僧傳》卷三十〈道紀傳〉，《大正藏》第五十冊，第七〇一頁中。

[註 19] 《續高僧傳》卷二十二〈道興傳〉，《大正藏》第五十冊，第六二三頁中。

[註 20] 《全唐文》第六冊，卷五七九，第五八五二頁。

[註 21] 清·彭定求等編，《全唐詩》第十五冊，卷四九六（北京：中華書局，一九六〇年）第五六二〇頁、五六二七頁。

- [註 22] 《續高僧傳》卷四〈玄奘傳〉，《大正藏》第五十冊，第四五七頁下。
- [註 23] 《全唐詩》第二十三冊，卷八〇八，第九一一九頁。
- [註 24] 同 [註 23]，卷八一二，第九一四五頁。
- [註 25] 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》上冊（北京：中華書局，一九八四年）第二三〇頁。
- [註 26] 《續高僧傳》卷十三，《大正藏》第五十冊，第五二五頁下。
- [註 27] 宋·釋贊寧，《宋高僧傳》卷十二〈藏奩傳〉，《大正藏》第五十冊，第七七八頁下。
- [註 28] 《宋高僧傳》卷十七〈道丕傳〉，《大正藏》第五十冊，第八一八頁下—八一九頁中。
- [註 29] 《大正藏》第五十冊，第五二〇頁上、六一五頁中、五四一頁下。
- [註 30] 《宋高僧傳》卷二十六〈光儀傳〉，《大正藏》第五十冊，第八七三頁下。
- [註 31] 《宋高僧傳》卷十二〈從諫傳〉，《大正藏》第五十冊，第七七九頁中。
- [註 32] 同 [註 29]，第七九六頁中—下。
- [註 33] 參項楚校註，《王梵志詩校註》上冊，卷二（上海：上海古籍出版社，一九九一年）第一七六頁。
- [註 34] 《全唐詩》第二十三冊，卷八二七，九三一八頁、九三二〇頁。
- [註 35] 參任半塘編著，《敦煌歌辭總編》第二冊，卷三（上海：上海古籍出版社，一九八七年）第七五一頁。
- [註 36] 唐·釋道世，《法苑珠林》卷四十八〈忠孝篇·述意部〉，《大正藏》第五十三冊，第六五四頁下。
- [註 37] 《法苑珠林》卷四十九〈不孝篇·述意部〉，《大正藏》第五十冊，第六五九頁下。
- [註 38] 《大正藏》第五十三冊，第六五五頁下。
- [註 39] 《法苑珠林》卷四十四，《大正藏》第五十三冊，第六二五頁下。
- [註 40] 同 [註 38]，第六五九頁下。
- [註 41] 宋·李昉等編，《太平廣記》第二冊（上海：上海古籍出版社，一九九〇年）第九十頁。
- [註 42] 同 [註 38]，第六五〇頁中。
- [註 43] 同 [註 38]，第七九六頁上。
- [註 44] 同 [註 37]。
- [註 45] 同 [註 38]，第一〇〇四頁下。
- [註 46] 同 [註 45]。
- [註 47] 同 [註 41]，第八十七頁下。
- [註 48] 同 [註 41] 第一冊，第五三七頁上。
- [註 49] 《大正藏》第八十五冊，第一四〇四頁上、下。
- [註 50] 宋·釋志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》第四十九冊，第三五一頁上。

- [註 51] 後晉·劉昫，《舊唐書》第十五冊，卷一九〇〈楊炯傳〉（北京：中華書局，一九七五年）第五〇〇三頁。
- [註 52] 宋·司馬光撰，元·胡三省註，《資治通鑑》第十五冊，卷二二四〈唐紀四十〉（北京：中華書局，一九六五年）第七二〇二頁。
- [註 53] 日·釋圓仁，《入唐求法巡禮行記》（上海：上海古籍出版社，一九八六年）第一三四頁。
- [註 54] 唐·釋道宣，《集古今佛道論衡》，《大正藏》第五十二冊，第三八〇頁上。
- [註 55] 唐·釋法琳，《破邪論》卷一引，《大正藏》第五十二冊，第四七六頁上。
- [註 56] 《大正藏》第十七冊，第七二二頁下。
- [註 57] 《大正藏》第二冊，第六〇一頁上。
- [註 58] 《大正藏》第十二冊，第三四一頁下。
- [註 59] 北魏·吉迦夜、曇曜譯，《雜寶藏經》卷一，《大正藏》第四冊，第四五〇頁中。
- [註 60] 梁·釋僧祐，《弘明集》卷三，《大正藏》第五十二冊，第十七頁下。
- [註 61] 《大正藏》第三十七冊，第二五九頁中。
- [註 62] 《大正藏》第三冊，第二九七頁上。
- [註 63] 《雜寶藏經》卷二，〈波羅奈國有一長者子共天神感王行孝緣〉，《大正藏》第四冊，第四五五頁中。
- [註 64] 東漢·佚名譯，《大方便佛報恩經》卷三，《大正藏》第三冊，第一三八頁中。
- [註 65] 西晉·白法祖譯，《佛般泥洹經》卷二，《大正藏》第一冊，第一七二頁上。
- [註 66] 《佛說佛名經》卷四，《大正藏》第十四冊，第二〇五頁上。
- [註 67] 同 [註 66]。
- [註 68] 同 [註 61]。
- [註 69] 同 [註 61]，第二五一頁中。
- [註 70] 《大正藏》第十六冊，第七七九頁下。
- [註 71] 《大正藏》第四冊，第五〇一頁中。
- [註 72] 梁·釋僧祐，《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二冊，第二頁下—三頁中。
- [註 73] 《弘明集》卷三，《大正藏》第五十二冊，第十七頁中。
- [註 74] 同 [註 3]。
- [註 75] 《大正藏》第五十二冊，第三十頁中。
- [註 76] 《弘明集》卷八，《大正藏》第五十二冊，第四十九頁下。
- [註 77] 同 [註 75]，第五十頁上。
- [註 78] 同 [註 75]，第五十頁中。

[註 79] 《續高僧傳》卷九〈靈裕傳〉，《大正藏》第五十冊，第四九七頁下。

[註 80] 《景印文淵閣四庫全書》第一〇三五冊（台北：台灣商務印書館股份有限公司，一九八六年）第四八七頁。

[註 81] 《續高僧傳》卷十六〈僧可傳〉，卷十三〈圓光傳〉、〈神迴傳〉，《大正藏》第五十冊，第五五二頁下、第五二三頁下、第五二六頁上。

[註 82] 《全唐文》第六冊，卷五七九，第五八五四頁。

[註 83] 《大正藏》第五十冊，第六二三頁上、第五四一頁中。

[註 84] 《續高僧傳》卷二十四〈法琳傳〉，《大正藏》第五十冊，第六三七頁上。

[註 85] 《破邪論》卷一，《大正藏》第五十二冊，第四八二頁中。

[註 86] 同 [註 75]，第五三一頁中。

[註 87] 同 [註 75]，第四七七頁中。

[註 88] 《佛說盂蘭盆經疏》卷一，《大正藏》第三十九冊，第五〇五頁上。

[註 89] 同 [註 88]，第五〇五頁中。

[註 90] 後秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》卷二，《大正藏》第二十四冊，第一〇〇四頁上。

[註 91] 《大正藏》第三冊，第一四一頁中。

[註 92] 同 [註 88]，第五〇六頁上。

[註 93] 同 [註 88]，第五〇五頁下—五〇六頁上。

[註 94] 同 [註 88]，第五〇五頁中—下。

[註 95] 同 [註 92]。

[註 96] 同 [註 88]，第五一二頁上、第五〇八頁上。

[註 97] 宋·釋契嵩，《鐔津文集》卷三〈輔教編下·孝論·明孝章〉，《大正藏》第五十二冊，第六六〇頁中。

[註 98] 《大正藏》第四十七冊，第二七一頁上。

[註 99] 同 [註 98]，第三〇六頁下。