

## 《盂蘭盆經》系及其註疏與佛教中國化

鄭阿財

南華大學文學系教授

姚孟君

中正大學中文所碩士

**提要：**佛教自印度東傳，在中土經歷了漫長的歲月，從衝突到融和，終至形成中國化的佛教。其中對孝道思想的闡揚詮釋及孝行的倡導鼓吹，無疑是佛教中國化推動的主要力量與表現。

在眾多佛教經典中，署名晉·竺法護翻譯的《盂蘭盆經》對佛教中國化有著承先啓後的重要地位。隨著此經的流傳，更有《淨土盂蘭盆經》的出現，標示著隋唐淨土宗對孝道思想的關注與鼓吹。其後有初唐·慧淨的《盂蘭盆經贊述》，中唐·圭峰大師宗密的《盂蘭盆經疏》。特別是宗密的《盂蘭盆經疏》援引儒家《孝經》以疏釋《盂蘭盆經》，糅合中國孝道故事於註疏中，在教理上整理出一套融和儒家思想的行孝方法，透過宗密的疏，將佛教強調孝道的精神推展到極致。此外，唐五代釋門的俗講，及「盂蘭盆節」等民間齋會活動也在在呈現了佛教中國化的發展軌跡。

透過本文對《盂蘭盆經》系及其疏這些佛教中國化重要文獻的考察，我們可以明顯地看出中、印文化透過宗教的接觸，從碰撞到交融的發展軌跡，與佛教中國化、人間化的歷程。在中國佛教史、思想史與文化史等方面，實在具有相當的研究意義與價值。

**關鍵詞：**佛教 盂蘭盆經 宗密 講經文 孝道思想

### 一、前言

宗教是文化的一個層面，佛教東傳中土，使兩個不同背景的文化經由宗教的接觸，產生了碰撞與衝突，爲了適應中土的文化環境，以利教義的推廣，佛教勢必要作出調整，在不斷修正的過程中，從原始樣貌中逐漸脫胎蛻變，而成爲中國化的佛教。誠如任繼愈在《智顛評傳》序中所言：中國佛教包含有佛教外來的文化因素，又有中國文化特色，能稱爲中國佛教，

不是「佛教在中國」，而是「中國化的佛教」，已不同於古印度佛教的精神面貌。[註 1]佛教的中國化，最重要的是在不違背佛教的基本立場、觀點和方法下，吸收融和中國傳統思想文化的內容和方法，以適應中國社會的需要而有所發展、創新，並通過中國化的語言和方式表達出來，這種既不同於中國傳統文化，又有別於印度宗教文化的佛教，就是中國化的佛教。

佛教東傳進入中國弘法，所面臨的最大障礙，主要在於與中國固有的孝道思想相抵觸。

孝是中國古代以宗法血緣關係為本，而形成的最基本的道德倫理規範，是中國文化不可動搖的核心。佛教僧侶削髮為僧、離家出世，悖離中國傳統「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」、「父母在，不遠遊」的要求，造成嚴重的衝突，佛教的有識之徒為消弭弘法障礙，乃極力倡孝道，順應民情，以求弘法之暢達。其中所採用的手段有：翻譯有關孝道的經典，諸如晉·竺法護譯的《佛昇忉利天為母說法經》[註 2]、《盂蘭盆經》[註 3]等，以證明孝道也是佛教重視的德目，孝養父母中印皆然；有另行撰造經典，如《淨土盂蘭盆經》、《父母恩重經》[註 4]，這類經典的形成有抄錄佛典加以發揮者，有據己意創造者，主要也是基於消弭佛教與中土孝道倫理之隔閡，以求傳教弘法能暢達無礙；更有根據佛經撰作註疏，以進行孝道思想之闡釋，如：《盂蘭盆經贊述》[註 5]、《盂蘭盆經疏》[註 6]，透過中國本有的思想、語彙對經文進行註疏，使其能受到中國民眾的普遍受持。釋徒藉由這些辦法，將印度東來的佛教與中國孝道加以調和，終於形成具有中國特色的佛教。

在眾多佛教經典中，署名晉·竺法護翻譯的《盂蘭盆經》對佛教中國化有著承先啓後的重要地位。隨著此經的流傳，更有《淨土盂蘭盆經》的出現，標示著隋唐淨土宗對孝道思想的關注與鼓吹。其後有初唐·慧淨的《盂蘭盆經贊述》，中唐·圭峰大師宗密的《盂蘭盆經疏》。其中，特別是宗密的《盂蘭盆經疏》援引儒家《詩經·蓼莪》以疏釋《盂蘭盆經》，糅合中國孝道故事於註疏中，在教理上整理出一套融和儒家思想的行孝方法，透過宗密的疏，將佛教強調孝道的精神推展到極致。此外，唐五代釋門的俗講，及「盂蘭盆節」等民間齋會活動也在在呈現了佛教中國化的發展軌跡。因此本文特就《盂蘭盆經》系及其註疏來考察其在佛教中國化過程的意義與地位。

## 二、佛教提倡孝道的方法與努力

「孝」根植在每個中國人的心中，是中國文化的核心。佛教的教義，視世間一切山河大地為唯識所變現，故說苦說空，執世間為無常，所以遺世獨立，精進修行，以期達究竟涅槃之境。若要出家修行，勢必離家棄子，剃除鬚髮，又教團的戒律規範，無論容貌舉止、生活習慣皆和中土相異，初入中土之初，便深為時人所不容，遂有反對的聲浪出現。因此劉勰《滅惑論》[註 7]、牟融《理惑論》[註 8]、孫綽《喻道論》[註 9]皆挺身而出為佛家辯解，其中從孫綽《喻道論》雖為佛家辯護，但透過《喻道論》的內容，可以看出當時對佛教抨擊的嚴苛，如：

體之父母，不敢夷毀，是以樂正傷足，終身含愧也。而沙門之道，委離所生，棄親即疏，刑剔鬚髮，殘其天貌，生廢色養，終絕血食，骨肉之親，等之行路，背理傷情，莫此之甚。……

周孔之教，以孝為首，孝德之至，百行之本，本立道生，通于神明，故子之事親，生則致其養，沒則奉其祀，三千之責，莫大無後。

佛教之所以受到反對，第一是因為剃髮毀傷身體；第二是離家出家，造成對父母生時不能盡孝養，死時不能服其喪；第三，佛門禁慾，則使家族有斷嗣之可能；第四，若子先出家，父母後出家，父母反須向子行禮，逆壞倫常。此四點皆與中國傳統孝道倫理相抵觸，因此如何與孝道思想調和則是佛教東傳所面臨的最大挑戰。

當外來的宗教與中國本來的倫理道德產生衝突，特別是涉及到中國文化核心的孝道問題時，往往使佛教在傳播上受到阻礙。而佛教是適應力極強的宗教，大乘佛教的基本宗旨是超越民族與社會階級的區別來普度眾生，但是各個接受佛教的民族都各自根據自己的思惟方法的特點去對佛教進行某些修正，然後才容納這種經過修整的佛教。[註 10]佛教徒深明孝道在中國有著不可動搖的地位，唯有利用翻譯佛典、撰造佛典及經典註疏等方法，以發揚佛教的孝道精神，方能使弘法佈道得以順遂。

佛教的教義與信仰要在中國社會滲透、紮根，翻譯經典是必然的途徑。而外國僧人來到中國，往往積極投入經典的翻譯工作，如：最初譯經的安世高（生卒年不詳，約當漢恒帝時）、譯經質精量多的鳩摩羅什（三四四—四一三，一說三五〇—四〇九）、譯經詳實的竺法護（生卒年不詳，約當西晉懷、愍帝間）等，這些譯經高僧，將佛典漢譯，以便佛教教義的流通，促使國人廣泛的受持。在翻譯的過程中，譯者透過翻譯將佛教原有的孝道思想加以宣揚，如《孟蘭盆經》即是明顯的一例。署名竺法護翻譯的《孟蘭盆經》，由於有著濃厚的孝道思想，所以深受中國民間的奉持。

此外，將散在各經中有關孝道的思想內容加以鋪陳，創造出具有中國孝道思想觀念的經典，讓世人注意到佛教經典也存有大量與孝道相關的記載，這種中國撰造的經典（一般稱之為「偽經」），在兩晉時已相當流行，例如《父母恩重經》。而隋唐宗派林立，各宗派往往透過撰造經典，來建立宗派的學說，或者因應宗派思想，將經典加以改造，例如：《淨土孟蘭盆經》，便是受到隋唐時期淨土宗發展影響的經典。

另外，中國高僧大德也有透過經典的註疏，將佛典與中國思想進行整合，加以闡釋，並大肆延伸比附。佛教初傳的格義時期，是藉由道家的「道」、「無」，以解說佛家的「空」，

利用中國原有的學說，講解佛經，讓佛教義理易於為民眾所接受、吸收。隋唐時期，已有大量的僧侶投入經典翻譯，卷帙繁多的大部經典紛紛譯出，但高深的教理使人望而卻步，於是又有僧侶開始對佛經註疏，利用中國固有的觀念來解釋佛經，圭峰大師宗密的《盂蘭盆經疏》即是重要的典型。

透過翻譯《盂蘭盆經》、撰造《淨土盂蘭盆經》與《盂蘭盆經贊述》、《盂蘭盆經疏》的註疏，在教理上突顯出佛教的孝道倫理，成為深具中國特色的佛教。至於教法的民間推廣，為使佛教人間化，則更採用俗講、歌詠及齋會[註 11]等方式來大力推動。

俗講是佛教徒變化講經的方法，用淺顯易懂的文辭來解經，使信徒聽眾得以心生信解。敦煌石室所發現的《盂蘭盆經講經文》即為唐五代化俗僧俗講時所使用的底本，由於俗講的聽眾為一般庶民百姓，所以內容不談高深的佛理，而只講父母深恩以鼓吹行孝，深獲時人青睞。歌詠，則是將孝道思想，編成琅琅上口的歌曲，傳唱於道場、法會之間，其感染民眾的力量，更是深入而普及。而齋會活動與民俗節日結合，尤其深入社會各階層，由《盂蘭盆經》發展出來的「盂蘭盆會」，六朝已流行，梁·宗慍（四九八—五六一）《荆楚歲時記》便有「七月十五日，僧尼道俗，悉營盆供諸佛」的記載。唐五代時，每年七月十五日設齋供僧，由宮廷到民間，無不效法遵行。圓仁《入唐求法巡禮行記》也有如下的記載：

城中諸寺七月十五日供養。諸寺作花：蠟花餅、假花果樹等，各競奇妙。常例皆於佛殿前鋪設供養，傾城巡寺隨喜，甚是盛會。今年諸寺鋪設供養，勝於常年。[註 12]

盂蘭盆供，本意在於供養十方諸佛，救拔慈親，宣揚孝道。而唐代社會安定、經濟繁榮，盂蘭盆節開始大規模地與城市生活相結合，節日風俗遂趨向世俗和娛樂化，成為民間真正的「佳節良辰」。晚唐·宗密《盂蘭盆經疏》對佛教孝道的融和與推廣，更助長唐宋時期此風的盛行不替。

這些佛教宣揚傳播的方法都是同步進行的，在教理上，運用譯經、造經與註經，使得佛教教理得以中國化；在傳布上，透過俗講、歌詠、齋會，使得佛教信仰進一步世俗化，更促成為理與儀式兼具的中國佛教。《盂蘭盆經》系及其註疏呈現完整的佛教中國化歷程，宗密的《盂蘭盆經疏》，更突顯了以儒家孝道觀點註疏佛經，成為後世《盂蘭盆經》註疏的圭臬。至於俗講經文《盂蘭盆經講經文》的出現，也使我們得以清晰地考察佛教在下階層中國化的手法與積極作為。

### 三、《盂蘭盆經》、《淨土盂蘭盆經》及其孝道思想

### (一)《盂蘭盆經》及其孝道思想

《盂蘭盆經》一卷，收入《大正新脩大藏經》第十六冊，經集部三，全文七百餘字。據宗密《盂蘭盆經疏》言，此經共有三譯：一為西晉武帝時竺法護所譯《盂蘭盆經》，二為西晉惠帝時，法炬所譯，名為《灌臘經》；另外一篇為譯者不明，名為《報恩經》。按：《灌臘經》今已亡佚；而《報恩經》當即《報恩奉盆經》之省稱，今收入《大正藏》第十六冊，約五百餘字，經文簡短；《盂蘭盆經》則是有關此經現存最完整的譯本。

《盂蘭盆經》一卷，最早著錄於梁·僧祐（四四五—五一八）《出三藏記集》[註 13]，其卷四〈新集續撰失譯雜經錄〉，著錄為「失譯」，其後隋·費長房（五六—五九七）《歷代三寶記》卷六著錄此經，則署為竺法護譯。至於《灌臘經》、《報恩奉盆經》則是《盂蘭盆經》「同本異譯」的「失譯」經典。唐以後的經錄，如《大唐內典錄》、《開元釋教錄》皆承費長房之說，以《盂蘭盆經》為竺法護所譯。

究竟《盂蘭盆經》是西晉·竺法護所譯，抑或中國所撰造的疑偽經，自來爭論不休，推究其原因，主要是因為現存梵文佛典及南傳巴利文佛典都不見任何有關《盂蘭盆經》的原本。其次，《盂蘭盆經》為竺法護所譯的說法，首見於隋·費長房《歷代三寶記》，然較早成立的僧祐《出三藏記集》卻著錄為「失譯」。固然後出者未必非真，然所依據為何？實不足以令人信服。衡之以中國典籍史，後代往往出現託名的情況[註 14]，造成後世學者的質疑，實無可避免。費長房未嘗說明其立論依據，使其真實性受到質疑。再加上法顯（三四〇—四二三？）《佛國記》[註 15]、唐·玄奘（六〇二—六六四）《大唐西域記》[註 16]、義淨（六三五一—七一三）《大唐南海寄歸內法傳》[註 17]等求法僧的記錄中，皆未曾提及印度有行盂蘭盆會的習俗，致使學者對《盂蘭盆經》的真偽提出質疑。

詳審這些爭論焦點，首先，假若《盂蘭盆經》沒有非漢文的原本，則應當只會有一種漢文原本流通，經錄中不當出現所謂「同本異譯」的著錄。再者，求法僧雖未見有印度「盂蘭盆會」習俗之相關記載，但在印度古老的婆羅門祭儀中，有一種「祖靈祭」的祭儀，是佛教超度儀式的原型。婆羅門法典中的祖靈祭儀除了祭祀時間外，在輪迴觀念、供物、供奉對象和供祭目的等主要方面都與盂蘭盆會有相通之處。[註 18]就以上幾點論據，我們相信《盂蘭盆經》應是自西域傳入中國，而非中國本土所撰造的經典。

目前所見敦煌寫卷《盂蘭盆經》，計有：S.2540、S.3171、S.4264、S.5959、S.6163、P.2055、北字七五等七件，其中 P.2055 號卷子有詳細的跋文及紙背題記。這些抄本的出現，標誌著《盂蘭盆經》在唐、五代受大眾歡迎的程度。

在經文內容上，《盂蘭盆經》敘述佛弟子大目乾連修行而有神通，希望能超度父母，以報答父母的乳哺之恩，卻見亡母生餓鬼道中，即盛鉢飯前往奉養母親。母親因慳貪的業力使飯未入口便化作火炭。目連悲嘆啼泣，哀痛欲絕，急往問佛陀是何緣故？佛陀言目連的孝順

天上天下有目共睹，卻無法度脫母親，目連唯有於七月十五僧自恣時施食十方僧眾，以此功德方能救目連母脫離餓鬼道。目連在度脫母親後，遂為天下孝子請問佛陀，天下孝子可否供奉盂蘭盆使親人得道度脫。佛陀遂言世人上至王公百官下至庶人，行孝慈者，皆應為所生現在父母，過去七世父母奉盂蘭盆齋會，乞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，得生天人中福樂無極。最後佛陀則告諸弟子信徒：「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。乃至七世父母為作盂蘭盆施佛及僧。以報父母長養慈愛之恩。」

《盂蘭盆經》記載了具體行孝的方法是舉辦盂蘭盆齋會，藉由齋會活動不僅可以度脫已亡逝的父母，做到死後祭祀，更能祈願在世父母延壽無病，使孝子能盡其孝養。而佛弟子都要能常常憶念孝順父母，每逢七月十五則須作盂蘭盆以報答父母的長養慈愛之恩。《盂蘭盆經》為佛弟子提供了一套行孝的方法，即使是父母親去世，都能夠以盂蘭盆會供養父母，並兼及祖先，也符合中國祭祖敬祖的傳統習俗。

## (二)《淨土盂蘭盆經》及其孝道思想

同屬《盂蘭盆經》系的經典，尚有《淨土盂蘭盆經》，今見存於敦煌石室遺書中，現藏於法國巴黎國家圖書館，編號 P.2185，為卷子本。首題《佛說淨土盂蘭盆經》，共百十一行，約一千餘字，首尾俱完。唐·明佺等撰《大周刊定眾經目錄》[註 19]中著錄有「《盂蘭盆經》一卷，三紙，又別本五紙，云《淨土盂蘭盆經》，未知所出」。初唐·道世（？—六八三）編的佛教百科全書《法苑珠林》卷六十二引《大盆淨土經》數段，其中如：

十六國王聞佛說目連救母脫三劫餓鬼之苦，生人道中母子相見。時瓶沙王即敕藏臣，為吾造盆。藏臣奉敕，即以五百金盆、五百銀盆、五百琉璃盆、五百磲磔盆、五百瑪瑙盆、五百珊瑚盆、五百琥珀盆，各各盛滿百一味飲食，事事如法，將來獻佛及僧。[註 20]

將此引文試加按覈，顯與《淨土盂蘭盆經》中「爾時十六國王聞佛世尊說目連生身見母脫三劫餓鬼之罪，生人道中，母子相見，實得未曾有，希有希有。實摩竭提國瓶沙王即敕藏臣為吾造盆，臣奉敕即以五百金盆、五百銀盆、五百琉璃盆、五百磲磔盆、五百瑪瑙盆、五百珊瑚盆、五百虎魄盆，各各盛滿百一味飲食，事事如法」，內容相同，唯在用字上略有差異而已，故知《大盆淨土經》實為《淨土盂蘭盆經》異稱。《淨土盂蘭盆經》內容主要說十六國王及一切信眾等聞佛說目連救母脫苦之事，各造種種寶盆以盛飲食，獻佛及僧事。

根據日人岡部和雄的研究，《淨土盂蘭盆經》的成立年代當約為《歷代三寶記》及《法苑珠林》的七十一年間[註 21]，因《歷代三寶記》著者費長房所處的時代佛道論爭便已開始，所以經錄的寫作會有擴大收錄的情形，若在費長房寫作的年代，《淨土盂蘭盆經》便已出現，則《歷代三寶記》中當有《淨土盂蘭盆經》相關著錄的出現。另一方面，道世《法苑珠林》引用的《大盆淨土經》，經核對後，知為《淨土盂蘭盆經》，則《淨土盂蘭盆經》的成立當早於《法苑珠林》。按：《歷代三寶記》成書於五九七年，《法苑珠林》成書於六六八年，則《淨土盂蘭盆經》當成立於五九七—六六八年間。就特質內容來考察，《淨土盂蘭盆經》當是受到中國佛教淨土宗興起影響而成立的經典，是依據《盂蘭盆經》所撰造的中國佛教經典。

《盂蘭盆經》中藉供養十方僧眾的功德，而得生天人的思想為《淨土盂蘭盆經》所繼承。《淨土盂蘭盆經》是隋唐之際淨土宗興起後，宗派利用造經的方式來證明其教理所產生，經文中屢屢言及目連母因目連施食的功德而生人道，母子相見，而聞見目連事蹟者，如瓶沙王、須達長者、波斯匿王等亦仿目連設盂蘭盆供，以期布施功德果報，能得福無量，使七世父母超脫七十二劫生死之罪。經中還有佛陀為大眾說目連過去世因緣，說目連字羅卜，目連母字清提。晚唐·宗密《盂蘭盆經疏》及敦煌寫卷《盂蘭盆經講經文》、《大目乾連冥間救母變文》等有關目連故事中出現目連母子姓名，恐是受到此經的影響。

#### 四、宗密《盂蘭盆經疏》及其孝道思想

《盂蘭盆經》與「盂蘭盆會」在唐代普遍的流傳與的風行，遂有佛門高僧大德針對《盂蘭盆經》進行註疏，如：慧淨的《盂蘭盆經贊述》、宗密的《盂蘭盆經疏》，其中宗密疏影響最鉅，不但被後世佛教學者奉為圭臬，而且還直接影響到《盂蘭盆講經文》。

初唐·慧淨（五七八—約六四五）所註《盂蘭盆經贊述》一卷，是現存最早的《盂蘭盆經》註疏，今見存於敦煌石室所出，現藏於法國巴黎國家圖書館，編號 P.2269，《大正藏》第八十五冊「古逸部」有錄文。此贊述成立的時間約在六三六—六三九年間。註經者慧淨是長安紀國寺的上座，並在普光寺兼職，由於這些職務，使慧淨熟諳於經辦「盂蘭盆會」一類的重大節慶，並常代表佛教參與三教論壇，因此慧淨注意到佛教與中國傳統儒家思想的衝突，乃有《盂蘭盆經贊述》的撰作，藉以宣說盂蘭盆「拔苦孝行」的意義。《贊述》援引《涅槃經》、《阿含經》、《觀無量壽經》等為佛教的孝親觀念提供旁證。《贊述》的體例，蓋為略釋標題含意，即隨句註疏，其註釋說解則不離佛經，而堅定佛教立場，未見有透過儒家思想釋經的情形出現。這與後來宗密的《盂蘭盆經疏》，大量使用中國文獻與思想，以註疏詮釋佛教孝道思想，可說大異其趣。慧淨《贊述》在其生前已經流通，八世紀中葉，此一抄本更流傳日本[註 22]，後世則湮沒無聞，幸賴敦煌石室遺書得以保存。

宗密《盂蘭盆經疏》二卷是佛教中國化最為重要的佛教註疏之一。此疏今見錄於《大正藏》第三十九冊，經集部三。宗密是華嚴五祖，號圭峰大師。青年時代的宗密，主要是接受正統的儒家教育，但儒家經典並不能契合他的心靈，所以他便向佛教教義尋求答案。宗密後來在遂州遇到道圓和尚，兩人相談甚歡，加以宗密承受科舉考試的壓力，以及對儒家教育的不滿，致使宗密出家修行，脫離塵世名利。而宗密早年所受完整的儒家教育，使得宗密對於深諳爛熟儒家典籍的學養與背景，對他註疏《盂蘭盆經》有著相當的影響與幫助。

《盂蘭盆經疏》中提及宗密為《盂蘭盆經》作疏是因「宗密罪孽，早年喪親。每履雪霜之悲，永懷風樹之恨」，早年喪親，使他對父母的孺慕之情轉而為希望求得一套能追薦父母的具體實踐方法，根據《盂蘭盆經》，宗密發展出一套行孝法門，疏中有言：

宗密依之修崇，已歷多載，兼講其誥，用是未聞。今因歸鄉，依日開設道俗耆艾，悲喜遵行，異口同音，請製新疏。心在松柏，豈慢鄉閭，式允來情，發揮要道。

這裡清楚地記載了宗密回鄉追祭他去世的雙親時，從《盂蘭盆經》中體會到孝道在儀式的表現，深受故鄉父老的歡迎，於是在鄉親「異口同音」的請求下，宗密遂將自己多次修崇佛教表達孝道的方法，編寫成《盂蘭盆經疏》，以流傳天下。此疏一出，對於佛教的孝道觀具有很大的促進與凝聚作用。[註 23]

《盂蘭盆經疏》成書於八三六一八四一年間，宗密由內道場回到終南山以後所作[註 24]。宋·普觀《蘭盆經疏會古通今記·序》中，曾對此疏在唐宋之際的流傳，作了概括的評述。他說：

吾祖圭峰禪師之疏《蘭盆》也，邃古作者莫之與京。講授流通，為日固久。石壁尊者，勅為之記；孤山法師，因循其說；芝園律師，繼有斯述。[註 25]

足見《盂蘭盆經疏》在佛教經疏的地位，特別被尊為歷來《盂蘭盆經》註疏的圭臬。

詳審《盂蘭盆經疏》的內容，可大別為兩大部分：一是闡述佛家孝道內容，另外一部分就是對經文進行註疏。宗密疏開宗明義的說：

始於混沌，塞乎天地，通人神，貫貴賤，儒釋皆宗之，其唯孝道矣。

他強調孝道是儒、釋兩家所推崇的概念，由此開展，論及「孝」在儒、佛二家所代表的意義。疏中提到「悉達太子，不紹王位，捨親去國，本為修行得道報父母恩」。悉達太子在宗密的塑造下有了孝子的形象；而目連出家為僧，也有著相同的動機，所以疏中說：「大目犍連因心之孝，欲度父母，報乳哺之恩故，出家修行，神通第一。」[註 26]

宗密此篇旨在：「一通明孝為二教之宗本。二別明二教行孝之同異。」儒家「以孝為本者，謂始自天子，至於士人，家國相傳，皆立宗廟，……章中標為至德要道，道德以之為體」，說明孝道是一切道德之本。佛家「戒雖萬行，以孝為宗」，說明孝道是先於律詮戒行，為一切價值的根源。

在行孝上，宗密認為儒釋二家相同有「存歿同」與「罪福同」二者，茲將其要義表列說明如表一：

表一

存 歿 同	一居則致其敬者	儒則別於犬馬	釋則舉身七多
	二養則致其樂者	儒則怡聲下氣溫清定省等故，有扇床溫席之流	釋則節量信毀分減衣鉢等故，有割肉充饑之類
	三病則致其憂者	儒中如文帝先嘗湯藥，武王不脫冠帶	釋中如太子以肉為藥，高僧以身而擔
	四喪則致其哀者	儒有武丁不言，子臯泣血	釋有目連大叫調御昇棺
	五祭則致其嚴者	儒有薦筍之流	釋有餉飯之類
罪 福 同	罪同者	儒則條越五刑，犯當五摘而恩赦不該	釋則名標七逆，戒黜七遮而阿鼻定入
	福同者	儒則旌於門閭上天之報	釋則瑩於戒德淨土之因

儒釋二者，雖然在具體行動上有所差別，但是其孝心則無二致。

宗密首先強調重視孝道是儒釋兩家的共同點，而儒釋二家在落實孝道表現在生前侍養與歿後追思則有所不同，其差異如表二：

表二

生 前 侍 養	侍養異者	儒宗則慎護髮膚，揚名後代。故樂春不出，曾子開衾。	釋教則祝髮壞衣，法資現世。故優陀通信，淨藏回邪
	歿 後 追 思	一居喪異	儒則棺槨宅兆安墓留形
	二齋忌異	儒則內齋，外定想其聲容	釋則念誦追齋薦其去識
	三終身異	儒則四時殺命，春夏秋冬	釋則設供講經資其業報
			釋則三節放生施戒盆會，良繇真宗

其中在歿後追思處，儒家春夏秋冬莫不殺生以祭祀，而佛家則倡導放生施戒盆會，宗密對此有段文字說明：「生是釋梵之本因，類天地之大德。今殺彼祭此，豈近仁心，是若可忍，孰不可忍，雖云祈福，實是立讎，自徇虛名，殃於神道。問父母生於餘趣，則可改祭為齋。」佛家戒殺生，儒家祭祀必用牲禮，在佛家看來實際上是在樹立敵讎，殺生並不能為父母洗刷罪業，而殺害生命，豈是仁心的表現？

其次，宗密更以為人當「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」。然後，「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」。他以理論來說明孝敬父母的重要，即所謂「此經以孝順設供，拔苦報恩為宗」，強調孟蘭盆法會可拔除七世父母的痛苦、並且上報長養的恩德。

最後宗密針對「孝順」二字概括定義，認為有「孝而非順」、「順而非孝」、「孝亦順」、「非孝非順」四方面加以說明，然後又就「以孝順設供」、「以孝順對拔苦」、「以孝順對報恩」鼓吹最高最好的供養、報恩方式就是施行功德無可校量的「孟蘭盆會」。更在註疏中列舉中國孝道故事，如董永、董黯、王祥等，透過這些民眾所熟知的人物來印證宗密的孝道主張，拉近了印度佛教與中國的距離，可說是佛教中國化的重要推手。

第二部分為註疏經文的部分。此部分宗密針對《孟蘭盆經》的經文逐字解經，主要說明佛教孟蘭盆會的施行與起源，所以用釋尊及目連救母的故事來說明佛教界中的聖人如此，更何況是一般民眾，更應效法他們的精神。而在解「欲度父母報乳哺之恩」句時更引用中國儒家經典《詩經·蓼莪》的詩句，明顯可以看到這是用儒家的觀念在解佛經，足見其儒釋合流的特色。

宗密之後，有關《孟蘭盆經》的註疏陸續出現，宋·孤山法師智圓（九七六一—一〇二二）的《孟蘭盆經疏摭華鈔》，宋·芝園律師元照（一〇四八—一一一六）的《孟蘭盆經新疏記》二卷，普觀《孟蘭盆經疏會古通今記》二卷，宋·遇榮《孟蘭盆經疏孝衡鈔》二卷附科式一卷，明·智旭《佛說孟蘭盆經新疏》一卷，清·靈耀《孟蘭盆經折中疏》一卷等篇卷繁多，然均深受宗密《孟蘭盆經疏》的影響。[註 27]

高僧大德的註疏內容係為教理的詮解與闡揚，屬於上層社會的教理佛教，至於化俗僧勸導庶民的俗講經文，則是屬於下階層的通俗化的宗教宣揚，其影響庶民信仰至為深遠。《孟蘭盆經》的講唱實際也就是通俗的口語註疏，在今所得見敦煌寫本中便保存有《孟蘭盆經講經文》三件，分別是：台北國立國家圖書館藏，編號三十二《孟蘭盆經講經文》此件是卷子本，白紙，存八紙，首有殘缺，中間有多處校改，尾題作「《孟蘭盆經》」。潘重規先生《敦煌變文集新書》據尾題《孟蘭盆經》及引經文後加以講唱，又有催唱經文吟詞，均為講經儀式，故擬題為《孟蘭盆經講經文》[註 28]。鄭阿財考察俄藏敦煌文獻，發現俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡（原列寧格勒）分所藏，編號 Дх.10734 及 Дх.11862 兩殘卷，其殘存內容，

也是《孟蘭盆經講經文》，並論證此三件敦煌寫卷《孟蘭盆經講經文》係根據宗密《孟蘭盆經疏》加以敷演鋪陳的。[註 29]

佛教在取得上層社會的信奉後，為求進一步積極發展，乃轉向廣大群眾展開弘法佈道，以爭取下層社會廣大信眾的普遍奉行的方便法門，俗講則是為了「濟俗」、「化俗」，在傳布方式與手法因應庶民所作的調整，《孟蘭盆經講經文》以鄙俚文辭宣說父母深恩及勸說人子行孝，意旨淺顯、感人至深，其中引用《父母恩重經》「十恩德」稱揚讚歎父母，尤其對於慈母十月懷胎之辛苦，撫養子女之艱難，望子成龍之關切，刻畫細膩，詠歎再三，奉勸世人行孝報恩，其效甚鉅。[註 30] 此外，更進一步運用當時社會下階層的思想以為講經，如：

恰似世間慈母身，養得子時登官位。威勢人間皆總怕，自出分憂佐大唐。忽然憶著我耶孃，取向本州丞（承）侍奉。所得財物買珠璣，將來奉獻我慈親。百味珍饈皆恭（供）給，朝朝將心親侍奉，若也悶來交合曲，音聲歌塵不曾休。朝朝甘脆父母前，日夜尋常居左右。所要之徒皆與人，意徒孝行遣人傳。今此目連亦復然，得道恰似為官位。

《孝經》說：「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」在儒家影響下，能以科舉考試榮登科榜，在朝為官，是天下父母最大的盼望，作官能榮顯父母祖先，在中國被視為孝順的表現。講經文中則宣說這些為官之人孝順父母，物質上不虞匱乏，又日夜尋常皆伴陪父母，所圖只是能夠名流青史，博得世間美名。但目連出家為僧，修行得道就像俗人為官般，出家也是種孝行，而目連上窮碧落下黃泉的尋覓父母，希望能度脫父母脫離三塗之苦，較之俗人孝順求名來得高明。講經文中言：「假使碎身於萬劫，不能報答一毫恩。將知恩德大難酬，我佛如來再三說，奉勸座下佛弟子，大須孝順莫因循。」極力強調人生在世必得報答父母深恩，在萬劫中粉身碎骨亦不能報答父母恩於萬一，而佛陀說法特重孝道，時刻奉勸弟子行孝順。在最末了，有「將知世界逆眾生，罪過愚庸不可說，不報其恩不孝順，墮向三塗惡道中。奉勸門徒諸信心，莫作如斯不孝人，學取目連心裡事，命中必定見慈尊」，殷殷勸誘世人若不行孝道將受報應墮入三塗惡道；若行孝道，將來必能往生天堂。這樣的果報思想是前述幾項《孟蘭盆經》系經疏所未見的，《孟蘭盆經講經文》之所以有這樣的說法，大致上是因為講經乃是對一般民眾說法，以這樣獎善懲惡思想勸諭教化百姓，遠較深奧的教義易為庶民所接受。

## 五、結語

佛教自印度東傳，在中土經歷了漫長的歲月，從衝突到融和，終至形成中國化的佛教。其中對孝道思想的闡揚詮釋及孝行的倡導鼓吹，無疑是佛教中國化推動的主要力量與表現。

兩晉以來至隋唐，佛教高僧大德或化俗僧們對孝道的積極提倡，不論在方法與作為上，均有著突出的表現。他們透過譯經、造經、註經、法會、歌詠、俗講等方法，從教理到儀式，由上層到民間，實可謂雅俗並蓄，不一而足。

其中，特別以《盂蘭盆經》為中心，從署名晉·竺法護譯的《盂蘭盆經》，鼓吹「盂蘭盆齋會」以薦亡，因與中國祭祖敬親的孝道思想相契合，而得以相沿成風。隨著《盂蘭盆經》的流傳與「盂蘭盆齋會」的風行，隋唐之際淨土宗興起，更有撰造《淨土盂蘭盆經》的出現，從此經的內容更可窺淨土宗鼓吹孝道的努力。

其後，為使《盂蘭盆經》系經典旨意能得到充分的闡揚，高僧大德們乃陸續進展開此經的註疏工作。其中初唐·慧淨的《盂蘭盆經贊述》，採佛教傳統解經之法，援引諸經，以宣說盂蘭盆「拔苦孝行」之義。疏中尚未見有以儒典解經之情形。

中晚唐·圭峰大師宗密的《盂蘭盆經疏》，是歷代有關《盂蘭盆經》註疏中最具影響力的一部。宗密疏糅合中國孝道故事於註疏中，並多方援引《孝經》等儒家典籍，將佛教強調孝道的精神推展到極致。實是透過佛經註疏進行佛教中國化的成功範例。對後代其他佛經及有關《盂蘭盆經》的註疏具有極其深遠的影響。

近世敦煌藏經洞發現寶貴的《盂蘭盆經講經文》寫本，是唐五代化俗僧對庶民百姓進行通俗講經的底本。以淺近口語疏釋經文，直陳孝行以宣說父母深恩，勸誘世人行孝，感人至深，效果亦著，更是佛教中國化、世俗化的方便法門。

透過本文對《盂蘭盆經》系及其疏這些佛教中國化重要文獻的考察，我們可以明顯地看出中、印文化透過宗教的接觸，從碰撞到交融的發展軌跡，與佛教中國化、人間化的歷程。在中國佛教史、思想史與文化史等方面，實在具有相當的研究意義與價值。

## 【註釋】

[註 1] 見潘桂明，《智顛評傳》（南京：南京大學出版社，一九九六年）。

[註 2] 《大正藏》，第十七冊。

[註 3] 《大正藏》，第十六冊。

[註 4] 《大藏經》，第八十五冊。

[註 5] 《大正藏》，第八十五冊。

[註 6] 《大正藏》，第三十九冊。

[註 7] 見《弘明集》卷八，《大正藏》第五十二冊。

[註 8] 見《弘明集》卷一，同 [註 9]。

[註 9] 見《弘明集》卷三，同 [註 9]。

[註 10] 見中村元，《東方人的思維方法》（台北，淑馨出版社，一九九〇年）第二十三頁。

[註 11] 見潘重規，〈從敦煌遺書看佛教提倡孝道〉，《華岡文學報》第十二期（一九八〇年三月）第一九七—二六八頁。

[註 12] 見圓仁，《入唐求法巡禮行記》（上海：上海古籍出版社，一九八六年）第一七七頁。

[註 13] 《大正藏》，第五十五冊。

[註 14] 這是中國古籍辨偽學的主要規律之一。梁啓超〈古書真偽及其年代〉提出辨偽方法，其中「從傳授統緒上辨別」中有一條云：「從舊志無著者姓名，而定後人隨便附上去的姓名是偽」，見《梁啓超學術論叢·通論類(二)》（台北：南嶽出版社）第一一五一頁，不著年月。

[註 15] 《大正藏》，第五十一冊。

[註 16] 同 [註 15]。

[註 17] 《大正藏》，第五十四冊。

[註 18] 陳洪，〈孟蘭盆會起源及其有關問題新探〉，《佛學研究》（一九九九年）第二四〇頁。

[註 19] 《大正藏》，第五十五冊。

[註 20] 《大正藏》，第五十三冊，第七五一頁。

[註 21] 岡部和雄，〈淨土孟蘭盆經 成立 背景〉，《鈴木學術財團研究年報》一九六五：二，第六十三頁。

[註 22] 參考太史文 (Stephen F. Teiser) 著，侯旭東譯，《幽靈的節日——中國中世紀的信仰與生活》一書對義淨《孟蘭盆經贊述》成書與傳布的考察云：「據經錄及其他出自日本天平時期（七二九—七四九年）的資料，慧淨的著作很好地保存在奈良的正倉院，見石田茂作《寫經所見奈良朝佛教的研究》，東洋文庫論叢，十一（東京：東洋文庫，一九三一年），索引第一九九六、二〇二〇、二〇二一、二〇五〇、二〇六四、二〇六五、二一一一、二一一二、二一一三、二二〇〇、二二〇一、二二二〇和二五〇〇號。」（浙江：浙江人民出版社，一九九九年，第五十六頁）

[註 23] 見冉雲華，《宗密》（台北：東大圖書公司，一九八八年）第三十九頁。

[註 24] 宗密於八二八年受唐文宗「徵賜紫方袍，為大德」，而開始居住於內道場。至八三五年受李訓「甘露之變」的牽連入獄，經歷「遣人縛（宗密）入左軍，責以不告之罪，將殺之」的驚險後，晦跡歸隱終南山。

[註 25] 同 [註 26]，第二四一頁。

[註 26] 見陳觀勝著, 許章真譯, 〈中國佛教中之孝道〉, 《中華文化復興月刊》(一五:一〇, 一九八二年十月) 第三十六頁。

[註 27] 見鄭阿財, 〈《孟蘭盆經疏》與《孟蘭盆經講經文》〉, 《冉雲華先生八秩華誕祝壽論文集》(二〇〇三年三月)。

[註 28] 潘重規, 《敦煌變文集新書》(台北:文津出版社, 一九九四年) 第四八七—四九六頁。

[註 29] 同 [註 30]。

[註 30] 見鄭阿財, 〈孝道文學敦煌寫卷「十恩德讚」初探〉, 《華岡文科學報》第十三期(一九八一年六月) 第二三〇頁。