

108 年華嚴蓮社趙氏慈孝大專獎學金申請論文

由目連救母故事之演進—論其「救」與「贖」之意涵

學生：釋慧禪 撰

法鼓文理學院佛教學系碩士班四年級

日期：2019/09/25

內容

一、前言.....	1
二、「目連救母」故事在中土的嬗變.....	2
(一) 目連救母故事緣起與演化.....	2
(二) 目連救母故事對中國「尊母」意識之推動.....	4
三、目連救母在演進歷程所彰顯的救贖思想.....	6
(一) 佛教「救贖」的意涵.....	6
(二) 目連救母在演進歷程所關涉「救度」與「贖拔」的機制.....	7
1. 中土所承襲發揚的佛教功德思想	7
2. 古印度、佛教、中國的鬼神觀	9
3. 目連救母在演進歷程所關涉「救度」與「贖拔」的機制	11
四、由「盂蘭盆會」汲取生命終極關懷的旨趣.....	14
五、結語.....	18
參考資料.....	20

摘要

印度雖是佛教發源處，但存在種性制度不平等的社會分層文化，女性地位更是卑下，在部派佛教結集的典籍中，出現諸多視女性為不淨，會障礙修行的貶抑遣詞。《俱舍論記》有云得生梵輔天之「十勝行」，當中列有「為救母命捨自身命，為救父命捨自身命」的條件，但檢索原始佛教典籍，關於「救母」型故事的記載，最早有《雜寶藏經·猴王救母》，說明佛陀上升忉利天，為母佛耶夫人及無量諸天說法的因緣，與〈目連救母〉情節相似，收錄在《撰集百緣經》的〈老母善愛慳貪緣〉、〈優多羅母墮餓鬼緣〉的救母故事，似乎少有「救父」故事的記載。而中土在儒家思想體系下，與印度雷同有男尊女卑之社會文化，但《盂蘭盆經》目連救母故事在漢地問世後，卻造成空前迴響，帶動「救母型」題材的文學戲劇創作，「尊母」的倫理意識，是否因這股跟流提升，將是本文所要論述之一。

對於現今依舊與民眾社會生活，緊密聯繫的盂蘭盆會和中元節，筆者嘗試從學界較少關注的部分，從「救」與「贖」的視角，探討目連救母故事在演進歷程，就相關文獻所載「救度」的對象，即受業報處，與其「贖拔」的機制條件來作分析，探討故事中所弘揚孝道的觀念，因果業報輪迴的思想，跟中土盛行舉辦以供僧布施的功德，來為先祖超薦追福的觀念，其布施與功德之間的報償效益，在「救」與「贖」之間所關涉的意涵，以佛教的生死解脫觀而言，其存有的差異性為何，亦藉此說明「盂蘭盆會」所蘊含佛教生命終極關懷之要旨。

關鍵字：目健連、盂蘭盆、餓鬼、救贖、救母

一、前言

佛教典籍中，關於「救母」型故事記載，有《雜寶藏經·猴王救母》，與〈目連救母〉情節相似，收錄在《撰集百緣經》的〈老母善愛慳貪緣〉、〈優多羅母墮餓鬼緣〉救母。而印度社會的文化背景，女性地位有卑下的傾向，佛陀初期接受女性出家，條件為比丘尼僧團制定「八敬法」，使比丘尼屈於從屬地位，善意為保護女性，這對當時印度社會而言，佛教婦女之地位顯然提昇不少。但或許無形中助長比丘眾，形成驕慢、歧視女性之心態。故佛陀涅槃後，在部派佛教結集的典籍中，出現強調女性身心汙穢，比丘僧團應厭惡遠離，以利清淨梵行修持的論點¹，更提「女人有五礙」刻意貶抑女性的說法²。《俱舍論記》有云，得生梵輔天之十種勝行條件，其中³：「一為救母命捨自身命，二為救父命捨自身命.....」，但佛典文獻中，似乎少有「救父」故事的記載。較早出現「猴王救母」故事，亦說明佛陀上升忉利天，為母佛耶夫人及無量諸天說法的因緣，這是否跟佛陀推行的報恩思想有關聯，有待討論。

而中土社會與印度雷同，有男尊女卑的文化背景，但自西晉竺法護譯出《佛說盂蘭盆經》後，經文敘述目連救拔墮餓鬼道母親的孝行故事，即普受中土喜納與載揚。相傳梁武帝時，特頒定「盂蘭盆會」為舉國同慶的節日。爾後，歷經各朝代，以唱導、變文、戲劇、寶卷等方式，傳演不衰，目連救母故事情節，也益發增飾多元，逐漸對於中土的信仰、祭祀及文學、圖像藝術等，造成深遠影響。時移千年至今，緣起目連救母的盂蘭盆會，顯然與世尊指示目連，僧自恣日時設齋供養，仰憑齋僧威德力，救贖其母脫離惡趣之原旨不大相同。已本土化交揉了佛教、道教思想和民間信仰。或許基於慎終追遠，盡孝報恩，所舉行各類儀式的齋供超薦法會，或敬畏鬼神所普渡祭祀的施孤盛會，無不冀望憑藉功德報償的效益，祈求現世可消災免難，富貴長壽；來世不墮惡道，脫離生死輪迴，往生佛國淨土，或在天堂無憂綿延享樂，此緣由對超脫經

¹ 《增壹阿含經》卷 41〈45 馬王品〉：「夫為女人有九惡法。云何為九？一者女人臭穢不淨，二者女人惡口，三者女人無反復，四者女人嫉妬，五者女人慳嫉，六者女人多喜遊行，七者女人多瞋恚，八者女人多妄語，九者女人所言輕舉。是諸，比丘！女人有此九法弊惡之行。」，T02, no. 125, p. 769。

² 「女人五礙」，指女性不能成五事，即不能成為帝釋、魔王、梵天、轉輪聖王、佛。

³ 《俱舍論記》卷 18：「十勝行者謂前四梵福上更加六種：一為救母命捨自身命，二為救父命捨自身命，三為救如來命捨自身命，四於正法中出家，五教他出家，六未轉法輪能請轉法輪。」由此十行得生梵輔天，四十中劫間受快樂，故稱勝行，CBETA 2019.Q2, T41, no. 1821, p. 287c14-15。

驗領域的未來世界，有著嚮往的寄望。

雖有部分研究認為，《盂蘭盆經》為佛教在中土弘傳之便，順應儒家孝道思想所編造的經典，《地藏經》之〈光目女〉、〈婆羅門女〉救母也疑似本土創作，但「救母」題材，卻帶動著中國「救母型」故事之文學著作與戲曲的風潮，「救母」的孝行主題，是否提升中土社會對母親角色之崇敬，是本文所要討論議題之一。而故事情節所傳遞的因果業報輪迴思想，地獄受報刑罰的意象，是否推動中土對「救度」的場域，與「贖拔」的機制之間，佈施功德的觀念呢？基於此，本文擬從目連救母故事之演進歷程，探討「目連救母」故事，為何能帶動中土文學「救母」題材之盛行，是否間接宣導「尊母」的倫理意識，與齋供布施功德之報償效益，在「救」與「贖」之間所關涉的意涵，亦藉此說明「盂蘭盆會」所蘊含佛教生命終極關懷之要旨。

二、「目連救母」故事在中土的嬗變

（一）目連救母故事緣起與演化

「目連」即是摩訶目犍連⁴，梵文 *Mahā-maudgalyāyana*，別名拘律陀（梵：*Kolita*）俱離多，意譯天抱。在初期佛教經典《增一阿含經》⁵記載：「神足輕舉，飛到十方，所謂大目犍連比丘是。」同經卷〈聽法品〉描述，目連以神通力折伏難陀、優婆難陀二龍王，隨後皈依佛陀，受持五戒，成為佛陀大阿羅漢弟子之上首，以神通第一廣為人知。相關目連事跡記載的佛典很多，對於目連救母故事的起源，大部分學者及日人倉石〈目連救母行孝戲文〉的研究中，皆認為源自西晉竺法護翻譯的《佛說盂蘭盆經》⁶。經文雖只有八百餘字，但故事內容受到中土的傳誦，以此為雛型開展的經疏、變文、寶卷，橫跨通行社會不同的階層。由目連救母的演進歷程，可從中窺見佛教在中國本土化的轉變，而依不同時代的社會背景，目連救母故事，約略經歷了三個階段的演變。⁷

⁴ 慈怡主編，《佛光大辭典》，頁 2666。

⁵ 《增一阿含經》卷 3〈4 弟子品〉，T02, no. 125, p. 557。

⁶ 陳芳英〈目連救母故事的基型及其演進〉，頁 10。

⁷ 劉杰〈目連故事在中國的演變及其文化分析〉，頁 25~26。

1. 魏晉南北朝—佛教順應中土文化與儒道交融期

《佛說盂蘭盆經》譯出，目連悲泣焦心，奔走拯救墮餓鬼道母親的孝行，撼動中土民眾心弦，適順了儒家「百善孝為先」、「孝，德之本也。」的思想。而佛教徒盛行在七月十五日，廣設盂蘭盆會供養僧眾，以求除罪薦拔超度七世父母、祖上亡魂，有學者認為是仿自東漢三張的飯賢消災之法而來，⁸此反映出佛教汲取儒道思想，並與之相互交融的文化背景。

2. 隋唐五代—佛教成為中國本土化宗教

唐朝時期，說唱文學的風氣盛行，佛法弘化轉為中土通俗的講唱變文來詮釋教義，此時目連救母故事，混合《地藏十王經》的「十王信仰」的思想，發展至另一個高峰期。在敦煌發現的寫本中，便保存有數件《盂蘭盆經講經文》，與至少存在有 11 種以上殘全不一的不同版本變文，其中以《目連緣起》、《大目乾連冥間救母變文並圖一卷並序》、《目連變文》等最具代表性。鄭振鐸在《插圖本中國文學史》中言：「變文的意義和演義是差不多的。就是把古典的故事，重新再演說一番，變化一番，使人們容易明白。」⁹。俗講後來結合圖像，所謂的「變相圖」，將深奧晦澀的佛教義理，繪製在寺院牆上，用圖像解說故事¹⁰，即使不識字的民眾，也能發揮圖像視覺效果，理解意會。

在《大目乾連冥間救母變文並圖一卷並序》內有附圖一卷，卷末有貞明七年辛巳歲四月十六日淨土寺學郎「薛安俊寫」和「張保達文書」字樣，貞明為後樑末帝年號。白居易《長恨歌》¹¹：「上窮碧落下黃泉，兩處茫茫皆不見。非目連變文何耶？」，除說明變文在此時期的盛行之外，且已由士人階級參與，進而擴展到普通百姓了。

⁸ 蕭登福〈論佛教受中土道教的影響及佛經真偽〉：「道教在三張時，曾將信徒所捐米糧，設義舍，以供行旅；信徒在平時遇災患不如意時，則有設廚飯賢，藉以消災、祈福、薦亡之法。」，頁 85。

⁹ 鄭振鐸《插圖本中國文學史》，頁 449。

¹⁰ 侯旭東〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響—以游冥間傳聞為中心〉：「6 世紀以後，地獄又被具體化為圖像，刻於碑或圖於寺壁，太昌元年(532)六月立，于陝西富平的樊奴子造像，及年代不明的無標造像，均刻有地獄圖像，可使觀者觸目驚心。」加以唱導俗講起加乘作用，更發揮宣傳天堂地獄觀念的效果，頁 248。

¹¹ 劉杰〈目連故事在中國的演變及其文化分析〉，頁 26。

3. 宋元明清—變文延展成娛樂性質的寶卷、戲劇

目連救母故事，在中國本土文化的鑄冶中，不斷的調適發展。有別之前變文流傳的敘事載體。宋元以來大量出現佚名作者，如《目連入冥》、《目連救母》、《打青提》等通俗化的戲曲。據孟元老東京夢華錄的記載，北宋已有連演七天的目連雜劇，可說是完整戲劇演出的最早紀錄。¹²而最具代表性且傳世完整地目連戲文，當屬卷帙繁浩—鄭之珍《目連救母勸善記》，又名《勸善記》。而由變文衍生的講唱文學，以敘述佛教因果故事的寶卷，也深受民間的歡迎，《目連救母出離地獄生天寶卷》是早期以目連故事為題材的寶卷¹³。至清以來，目連救母故事的寶卷也一直流行，並出現許多不同的改編本，主要有《目連救母幽冥寶傳》、《目連三世寶卷》（以上兩種多以木刻或石印本流傳）。¹⁴可見此時期，佛教義理的弘化，兼具娛樂性質，考量市井百姓的受用吸收，目連故事發展，一直受中國本土世俗化影響，故事情節也以中土喜愛內容增添發揚，終成中國本土特色的佛教故事。

（二）目連救母故事對中國「尊母」意識之推動

中國文化經幾千年的遷流脈動，社會結構不斷變化，呈現不同的形態。以女性的社會地位而言，從原始社會母系氏族「女神」到「女主」地位，發展到以「父權」為主的儒家文化社會體系。制定「三從四德」的封建禮教，逐漸形成「男尊女卑」、「男主女從」傳統道德主流的價值觀。目連「救母」的題材，為何能在中土這樣的文化背景，有此旋風式的效應，除契合儒家以孝為宗本的倫理觀，目連上天下地，神通廣大的形象，早在西晉竺法護（西元 239~316 年）翻譯《盂蘭盆經》之前，東漢安世高（西元 146~212）譯出《佛說鬼問目連經》，目連已是中土知曉的僧人。文內所述，目連具「神異能力」，能與餓鬼溝通，並為他們講述各自前世因，今世受果報緣由。由此推論，中土對目連首要印象，應是位具有「覲」之特質，類似現代靈媒的神異僧人，如此神話傳說，吸引六朝以來就流行志怪小說之中土人士的愛好了。

¹² 陳芳英《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，頁 2~3。

¹³ 鄭振鐸認為：「這個寶卷為元末明初寫本，寫繪極精。插圖類歐洲中世紀的金碧寫本，多以金碧二色繪成。」。《中國俗文學史》，頁 370。

¹⁴ 車錫倫〈教與中國寶卷(上)〉，頁 316。

其實檢視神通故事的作用，在佛教經典發展流變中，可發現原始佛教《阿含經》中，神通故事被當成神通理論的印證；到了部派佛教的大眾部，將神通作為證明佛陀法力無邊，顯示神通所帶來的奇蹟與救贖，佛教從此有人文理性之外，另一條信仰崇拜之路。¹⁵梁慧皎所作《高僧傳》，雖有專設〈神異篇〉一科，但有關高僧神異的敘事，則遍布其他各科之內，可見「神異」似是建構中土高僧典範形象的重要指標之一。¹⁶日本學者柳田氏也指出，作為一種宗教，當佛教在現實社會中發揮作用，讓民眾產生強烈印象的，正是源於這種神奇的魅力。¹⁷因此，比目連更早出現中土的救母、救餓鬼的故事人物，如優多羅、那舍長者¹⁸，甚至佛陀的孝行，都不及目連救母在民間渲染力。

另特別的是，佛教初入中土，與儒家文化，「髮膚受之父母，不可毀傷。」、「需為親留後」等思想牴觸，而倍受評擊排擠。目連以佛教僧人身分行孝救母，且須仰仗供養十方自恣僧的功德力，方能拯救。對此，學者太史文在其作《中世紀的中國鬼節》提出獨具的卓見¹⁹，認為目連帶食物入地府予母親療飢的行為，與中國傳統祭祀祖先的道理相同，目連屢次攜食餵養母親未果，說明中國傳統的祭祀作用受到質疑。因此，僧侶成了特殊的媒介，融入家庭倫理中，在祖先與子孫互通互惠的條件中，也連結僧俗之間相互依賴的社會關係，亦是佛教中土化的顯現。

目連救母故事的演進歷程，自經典及注疏之後，便以變文、雜戲、寶卷走入民間，融攝諸多民間信仰的元素，內容題材和人物名，雖有增廣或有相異，但由「救母」主題一脈開展，或許促進了人們對於中國長期遭受壓抑的母親角色的認同。²⁰由敦煌出土大量的佛教孝道經典及各類講經文、變文與孝子故事來看，其傳達出佛教同樣重視孝道，以及親子關係，尤其是母子關係的態度。西方學者 Alan Cole 更就目連神話傳說與中古時期之盂蘭盆會的材料加以探討，強調佛教如何在儒教以父為尊的孝道之外，樹立母親之乳恩深重、生債難償的

¹⁵ 丁敏等著，李志夫主編，《佛學與文學》，頁 54~55。

¹⁶ 丁敏〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉，頁 87。

¹⁷ 丁敏〈漢譯大小乘佛典中神通故事的敘事研究〉，頁 5。

¹⁸ 《撰集百緣經》之〈優多羅母墮餓鬼緣〉、〈老母善愛慳貪緣〉，《佛說灌頂經》卷 1 之那舍長者。

¹⁹ 太史文《中世紀的中國鬼節·佛教與家庭》，頁 181~192。

²⁰ 吳明遠《中國五六世紀盂蘭盆會之探源》，頁 92。

觀念。²¹建構兒子對母親之恩重難報與虧欠感，這似乎也說明了，拯救母親是兒子必要承當的責任。

而「子救母」的孝道故事，帶動中國民間救母故事文學作品的跟流，如沉香劈山救母之〈寶蓮燈〉，〈雷峰塔奇傳〉之許夢蛟祭塔救母等等。不同於佛教目連救母故事，〈雷峰塔奇傳〉裡許夢蛟救母的方式，²²是以儒家觀念鋪陳，需靠兒子功名成就，蒙皇帝浩瀚聖恩，方能拯救塔下被禁錮其母。而〈寶蓮燈〉沉香劈山救母，故事有人神結合，借助神力而挑戰天神的救母情節，比較趨向道教神話的色彩。這些文學作品，都有可能在故事演譯歷程，潛移默化的傳遞「尊母」的觀念，使尊母、崇母的倫理，能在儒家父權社會文化中，不產生衝突而並存。由目連救母故事所緣起的盂蘭盆會文化，佛教儼然已完成中土化，並與在地的儒道家思想，甚至民間信仰交融互攝了。

三、目連救母在演進歷程所彰顯的救贖思想

（一）佛教「救贖」的意涵

各宗教都有自己主張的救贖論與解脫的教義，對其信仰的教徒產生導引的影響力，讓深陷在煩惱深淵之中可有扶持的依靠，得到心靈的平靜與祥和。「救贖」一詞（salvation）源于希臘語 *sōtēria*（拯救）、*sōtēr*（救主）。其概念原型是信奉絕對存在的神之基督教等西歐傳統的宗教，因此不完全適用於佛教。但若擴大其涵蓋範圍，詮釋對人類及其他有情眾生的解救，令其掙脫束縛和苦難，並獲得自由和幸福的話，那麼佛教自世尊以來，的確是在宣講「救贖」。²³而佛教主張的業（Karma）與輪迴（sajara）和三世因果論，強調依古仙人道一佛陀成佛的範例，人人可以透過自我修行獲得救贖，而這種救贖是平等、普遍性和開放的。

宗教社會學家韋伯（M.Weber）也指出²⁴，在世界諸宗教中，佛教有關業報

²¹ 廖宜芳〈唐代的母子關係初探〉，頁 6。

²² 許惠玟〈中國故事中的「救母」情節探析——以目連故事、白蛇故事及沉香故事為中心〉，頁 128。

²³ 木村清孝〈傳統佛教可否救贖現代人——以華嚴與禪為中心〉，頁 8。

²⁴ 馬克思·韋伯著，康樂、簡惠美譯《印度的宗教：印度教與佛教》，頁 527~531。

與輪迴的教義，能夠對命運與德性間的不一致性，即「好人未必有善果，惡人未必遭懲報」的質疑，提供合理性的說明。且認為「救贖」是追求救贖者在不借助任何超自然力量的情況下，自己造就來的事業。²⁵這是一種屬於某個人的高度化的任務，他不是甚麼命裡注定，也沒有任何神的慈悲、祈禱或宗教儀式等，對於善的報答和惡的懲罰，是透過宇宙補償機制的因果業報而自然形成的。²⁶因此，佛陀不厭煩勸導教示苦、集、滅、道四聖諦，及十二因緣法則與如何還滅解脫，是可靠「自力」的修證，取得悟解了脫生死輪迴之道，此有別猶太教、伊斯蘭教和基督宗教，是屬於「他力」的宗教，想要獲得救贖，需透過所信仰神的幫助，才能達成最終所願救贖的使命。

依韋伯的宗教學理論，救贖類別可分為：救贖動機、救贖途徑、救贖類型及世界圖像。對廣大民眾而言，救贖動機不外乎是為了拔苦，除逼迫身心之苦，還有外在人為因素與自然災害；佛教通行說法，將苦分有生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛苦等八苦。救贖途徑則可歸納：儀式性、善行、自我完備的、禁慾主義與神祕主義的救贖。佛教的儀式性，如受持、讀誦、禮拜經典，皈依三寶、懺悔、供燈.....等等。善行部分則以慈悲為導向，布施行善為要的善念。自我完備部分比較趨向神靈附體之說，佛教不訴求這種救贖之道。禁慾主義在形式上可分「出世」和「入世」兩種，佛教的持戒、持齋可歸屬這方面。至於神祕主義，佛教的禪定證道入涅槃，就廣義而言即是。²⁷而救贖的類型，原始佛教偏重「自力救濟」的修行方式，開展至大乘佛教的淨土法門，只要發願往生淨土，即可仰仗阿彌陀佛願力，接引淨土佛國，已有仗「他力救贖」導向。世界圖像則指向現世更好的利益，或來世更好的處所而言，一般佛教徒多以回歸極樂淨土世界為圖像終處，此為從韋伯的宗教學理論角度，來解讀佛教救贖的種種面向。

（二）目連救母在演進歷程所關涉「救度」與「贖拔」的機制

1. 中土所承襲發揚的佛教功德思想

²⁵ 馬克思·韋伯著，康樂、簡惠美譯《宗教社會學》，頁 190。

²⁶ 馬克思·韋伯著，康樂、簡惠美譯《宗教社會學》，頁 333。

²⁷ 部分見解參考劉滌凡〈敦煌寫卷中土造經的救贖思想—以《大正藏》第 85 冊為例〉，頁 231~266。

原始佛教傳入中土時，已發展至大乘佛教時期，隨陸續譯出的佛教文獻，凡載有布施功德回向的內容，或懺悔拔罪得度的思想，尤其薦亡廣種福田的「追福」佛事，因與中國祭祀祖先文化的概念類似，很快就被中土接納，而弘揚孝道的觀念更助長祭祀追福的盛行。這些或許跟原始佛教的布施功德思想有關，非受到漢文化影響才有的宗教儀式。因早在古印度婆羅門教中，就有透過某種宗教的儀式來行布施供養婆羅門（brāhmaṇa）或天神（Deva），藉此獲得很大功德的信仰。佛教興起後，持續這種觀念不變²⁸，世尊教授在家弟子，總是先讚嘆布施福如《中阿含》卷 6²⁹：「如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅謂：說施，說戒，說生天法。」。又如《長阿含經》卷 4：「爾時，佛告阿難：『時王自念：『我本積何功德，修何善本，今獲果報，巍巍如是？』復自思念：『以三因緣，致此福報。何謂三？一曰布施，二曰持戒，三曰禪思，以是因緣，今獲大報。』』³⁰ 《大毘婆沙論》卷 82 復云：「此經中說三福業事。謂施、戒、修，如彼經說。苾芻當知，我念過去造三種業，得三種果。由彼我今具大威德，所謂布施、調伏、寂靜。」³¹ 皆說明佛的大威德力，是由前生修的「布施」等業而來。

而描述與布施功德有關的故事，也在佛教的經論中頻頻出現，如在南傳《餓鬼事經》之「舍利弗母鬼事」³²，有提到為餓鬼布施僧眾所迴向的功德，可以增上他們的福報。《撰集百緣經》卷五〈目連入城見五百餓鬼緣〉中，談到餓鬼求助目連尊者，代為「從我親里，求索財物，用設餚饈，請佛及僧」³³，令他們能夠脫離餓鬼之身的例子。同部經〈優多羅母墮餓鬼緣〉，比丘優多羅的母親，亦乞求其兒：「汝今若能為我設供，施佛及僧，為我懺悔，我必當得脫餓身。」³⁴，後來優多羅母亦親臨齋供會場，聽聞佛陀開示，發露慚愧懺悔之心，脫離餓鬼生忉利天後，再齋持香花來供養佛及兒比丘，因聞法歡喜，心開意解，福報轉增得須陀洹果。可見「布施」在修行成道的重要性，這是在家出家都要學習的世間善法，此為佛陀教授的六念法門之一³⁵，更是菩薩首要學習

²⁸ 釋印隆〈迴向之初探〉，頁 493。

²⁹ 《中阿含經》卷 6〈3 舍梨子相應品〉，T01, no. 26, p. 460, b23。

³⁰ 《長阿含經》卷 4，CBETA 2019.Q2, T01, no. 1, p. 23c8-12。

³¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 424。

³² 《餓鬼事經》，CBETA 2019.Q2, N28, no. 14, p. 15a4。

³³ 《撰集百緣經》卷 5，CBETA 2019.Q2, T04, no. 200, p. 224a24-27。

³⁴ 《撰集百緣經》卷 5，CBETA 2019.Q2, T04, no. 200, p. 225a28-b1。

³⁵ 六念法門：念佛、念法、念僧、念施、念戒和念天。

六度四攝法重要的實踐精神³⁶。由諸多經典所傳遞布施功德救贖的思想，形成中土崇信佛教的「功德」福田說法，相傳在六朝時就盛行建寺塔像、造經，以及濟助貧老孤獨等；追薦部分則有「六日裡設齋」、「七七齋」、「百日齋」、「忌日齋」，以及七月十五日營盆供僧，以濟度亡者的宗教儀式³⁷，甚至官府也會在求雨的時候，持誦經典或舉行齋僧法會³⁸，將齋會的功德效益更加擴大了。

2. 古印度、佛教、中國的鬼神觀

《佛說盂蘭盆經》是目連救墮入餓鬼道母親故事的基型，檢視經文雖未詳述其母以何因緣墮落此處，但從目連母的行為：「母得鉢飯，即以左手障鉢，右手搏食，食未入口，化成火炭，遂不得食」³⁹，顯露出吝嗇慳貪的習性，且佛陀向目連所說：「汝母罪根深結，非汝一人力所奈何。」。而對於墮「餓鬼」因緣與種類，佛教經典有許多描述，如《正法念處經》卷 16〈4 餓鬼品〉：

「觀諸餓鬼有無量種。彼以聞慧，略觀餓鬼三十六種。一切餓鬼皆為慳貪嫉妬因緣，生於彼處，以種種心造種種業、行種種行，種種住處、種種飢渴自燒其身，如是略說三十六種。」……又云：「如是比丘作是思惟，生慈悲心，知餓鬼道嶮惡之業，由心貪嫉，欺誑於人，貪惜積聚欲望長富，廣積眾惡；惡貪所覆，不行布施，不施沙門、婆羅門及諸病瘦、盲冥貧窮，有來乞求，心生慳嫉不肯施與，不作功德、不持禁戒，此世他世無利衰惱，妻子奴婢憐惜不與，慳嫉自誑。以是因緣，墮餓鬼中。」⁴⁰

《佛為首迦長者說業報差別經》亦云：

「復有十業能令眾生得餓鬼報：一者，身行輕惡業；二者，口行輕惡業；三者，意行輕惡業；四者，起於多貪；五者，起於惡貪；六者，嫉

³⁶ 六波羅蜜：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若。四攝法：布施、愛語、利行、同事。

³⁷ 劉淑芬〈六朝家訓·遺令中的佛教成分—喪葬的新元素〉收錄在《漢學典範大轉移—杜希德與「金萱會」》一書，頁 118。

³⁸ 張國剛《佛學與隋唐社會》，頁 201~204。

³⁹ 《佛說盂蘭盆經》，CBETA 2019.Q2, T16, no. 685, p. 779b3-4。

⁴⁰ 《正法念處經》，CBETA 2019.Q2, T17, no. 721, p. 92a4-25。

妬；七者，邪見；八者，愛著資生，即便命終；九者，因飢而亡；十者，枯渴而死。以是十業得餓鬼報。」⁴¹

由上經文所述，慳貪悋惜的習性似乎是「餓鬼」的共相，以此無明業力，墮入六道輪迴之「餓鬼道」中。若要細分鬼的種類，餓鬼不過是眾多鬼神之一，也是佛教承襲古印度社會，對祖先的祭祀信仰之後，所衍生的鬼神崇拜，與中國的祭祀文化相似。印順法師就針對古印度、佛教、中國三者的鬼神觀，提出他們之間關聯性的說明：

「說到鬼，本於印度的固有信仰，佛教又加以條理簡別。鬼的原語為閉戾多，一般譯作餓鬼。印度傳說：世界最初的鬼王，名閉戾多，是父或祖父（老祖宗），所以閉戾多是父或祖父所有的意思。這與中國傳說，人死了回到祖神那裏一樣。……鬼——閉戾多也分二類：一、住在閻魔世界的，由閻魔王治理。二、散在人間的，多數在樹林中，所以稱樹林為「鬼村」。這些鬼可分三類：無財鬼，少財鬼，多財鬼。無財鬼與少財鬼是沒有飲食可得，或得到而不大能受用，這是名符其實的餓鬼。多財鬼中，也有享受非常好的，與天神一樣。這與我國所說人死為鬼，如有功德的為神意義相近。這是約「人死為鬼」而說的，所以名『閉戾多』。依佛法說：人間兒孫的祭祀，唯有這類餓鬼，才會接受兒孫的祭品。佛教傳說的鬼神，為中國人所關切的是「人死為鬼」，在地獄中的鬼。受到儒家「慎終追遠」的孝道思想，誰都關心死後父母等的餓鬼生活，希望有所救濟，使孝子賢孫們得到安慰。……」⁴²

法師更進一步指出，不一定是「人死為鬼」，從佛教的六道輪迴來說，也可能是從地獄，畜生，天道中來的。關於鬼神名目繁多，有害人的惡鬼，也有守護正法的善神，謂「天龍八部」或「八部眾」，在大乘經典中，常可看到佛陀說法時的與會眾。如《法華經》卷2〈譬喻品〉云：「天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽等大眾，見舍利弗於佛前受阿耨多羅三藐三菩提記，心大歡喜，踊躍無量，各各脫身所著上衣、以供養佛。」⁴³。民眾應建

⁴¹ 《佛為首迦長者說業報差別經》，CBETA 2019.Q2, T01, no. 80, p. 893a19-23。

⁴² 印順法師《華雨集》四，〈中國佛教瑣談〉，頁 120~126。

⁴³ 《妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉，CBETA 2019.Q2, T09, no. 262, p. 12a7-11。

立佛教對「鬼神」的認知，長養慈悲平等心，方不致年逢七月民間傳說「鬼門開」，人云亦云，鬼影幢幢了。

3. 目連救母在演進歷程所關涉「救度」與「贖拔」的機制

目連救母故事的流傳發展，到了唐朝時，呈現了第一個高峰。當時講唱變文的風氣十分盛行，……當變文在宋初被禁之後，目連故事就衍為寶卷和戲劇兩個系統，繼續流播。⁴⁴由敦煌出土的講經文、變文，可看到當進入民間寶卷、雜戲後，增廣不少內容題材和創作人名，但人事物情節仍不離故事主要的題材：「救母孝行」、「因果報應與輪迴」和「布施」的功德利益。筆者嘗試就目連救母在演進歷程相關文獻所載「救度」的對象，即受業報處，如餓鬼道、地獄道，與「贖拔」的機制條件來作分析，藉此探討佛教在調適中土化過程，所彰顯的故事的救贖思想。以下表列，利於比照說明。⁴⁵

出處	人物主角	救母因緣	受報處	救贖機制	來世報處	備註
西晉竺法護 《佛說盂蘭 盆經》	目連、目 連母	慳貪	餓鬼道	設盂蘭盆齋	缺	
唐宗密《佛 說盂蘭盆經 疏》	目連、目 連母	慳貪	餓鬼道	設盂蘭盆齋	缺	
敦煌變文 《大目乾連 冥間救母變 文并圖一卷 并序》	羅卜(目連) (目連母名 未出現)	慳吝、覆 藏供齋財 物，不作 供養、欺 誑凡聖	阿鼻地獄 →餓鬼道 →黑狗→ 女人身	設盂蘭盆 齋、七日七 夜持誦大乘 經典，持戒 懺悔	1. 人道 2. 天道	出現閻羅 王、地藏 王菩薩、 五道將 軍、牛頭 獄卒、夜 叉等角色
敦煌變文	羅蔔(目)	慳貪、殺	阿鼻地獄	盂蘭盆齋，	缺。以稱	

⁴⁴ 陳芳英《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，頁2。

⁴⁵ 參考吳安清〈中國救母型故事與目連救母故事研究〉，簡佩琦〈敦煌佛教孝道文獻與圖像之互文性研究〉整理。

《目連緣起》	連)、青提夫人(目連母)	生、不修善、不敬三寶、發阿鼻地獄咒誓	→畜生道(狗)	以四十九位僧，七日鋪設道場、日夜六時禮懺，懸幡點燈，放生，誦大乘經典	讚目連孝行，慈親得以上天堂，離三塗終結。	
敦煌變文《目連變文》	羅卜、青提夫人、拘離陀(目連父)	慳吝、不肯設齋供養布施	地獄	缺	缺	缺
唐《盂蘭盆經講經文》	目連、目連母	慳貪	餓鬼道	設盂蘭盆齋	缺	同《盂蘭盆經》加入《父母恩重經》之「十恩德」
元末明初《目連救母出離地獄昇天寶卷》	蘿蔔(目連)、青提夫人、傅相(父)		地獄→畜生道	設盂蘭盆齋	天道	與南宋後期《佛說目連救母經》內容同 ⁴⁶
明代戲曲作家鄭之珍《目連救母勸善戲文》	羅卜、劉青提、傅相(父)、未婚妻曹賽英	開葷殺生、不孝父母、騙財、發咒誓	地獄	布施、齋僧	缺	今「祁門目連戲」結合民間小戲、雜耍特技

由上表列，可約略看出在晚唐宗密大師作《佛說盂蘭盆經疏》前，主要對佛教孝道在中土的融和與宣揚，此期因慳貪業力墮餓鬼道的救贖機制，為仰賴僧自

⁴⁶ 廖奔(1995)。〈目連始末〉，《民俗曲藝》第93期，頁27~28。

恣日設齋供養的功德。此後「盂蘭盆節」已為全國普天同慶的習俗節日，加上釋門俗講的弘化方式，日益趨向世俗與娛樂化，呈現了佛教中國化發展的面向。尤其在安世高譯《佛說十八泥犁經》、《佛說罪業應報教化地獄經》等經後，有關造業受報的因果觀念，和地獄景象的種種傳說⁴⁷，與中國早期民間意識的幽冥想象相附會而廣泛流行，改變了中國人生死世界的觀念，也因地獄懲罰情節太驚駭動魄，除可達佛教宣教目的外，更讓陽世子孫感到拯救責任之逼切。

從敦煌變文《大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序》、《目連緣起》、《目連變文》等，與元宋之後發展的寶卷戲曲，如《目連救母勸善戲文》等，我們可以看到目連母所造下墮之業內容增加，除餓鬼共相「慳吝」，增加了「覆藏供齋財物，不作供養修善、欺誑凡聖、殺生、不敬三寶、破戒、發咒誓」，而下墮報處從「餓鬼道」至「地獄道→畜生道」，救贖機制已經不只有「設盂蘭盆齋」，還須「持戒懺悔、誦大乘經典、日夜六時禮懺、點燈、放生、以四十九位僧，七日鋪設道場（七日齋）」，方能脫離苦趣。而從表列「來世投報處」來看，可見轉世報處其實都還在六道輪迴之中。「供齋、點燈、誦大乘經典、放生。」是仗著「他力」如眷屬親友們以其懇懇的孝心，為其修善業所感召的力量，雖以修善的功德迴向給救贖對象，但如《地藏經》中說，死人也僅得到七分之一的利益，其餘的六分，乃屬活人所得，如此若只是陽世眷屬單向為超薦者設齋供養，恐難拔除罪業，達到救贖的目的。⁴⁸因此，筆者認為有一個很重要的救贖條件—「懺悔」。「懺悔」是得脫餓鬼身的很重要的機制。前文〈優多羅母墮餓鬼緣〉說明，優多羅的母親乞求其兒比丘：「汝今若能為我設供，施佛及僧，為我懺悔，我必當得脫餓身。」《佛為首迦長者說業報差別經》亦云：「若人造重罪，作已深自責，懺悔更不造，能拔根本業。」⁴⁹《大乘本生心地觀經》卷3敘述更多懺悔的利益：

「若能如法懺悔者，所有煩惱悉皆除，猶如劫火壞世間，燒盡須彌并巨

⁴⁷ 鄭雅如《親恩難報：唐代士人的孝道實踐及其體制化》：「與地獄有關的經典自東漢末年便開始譯出，據梁僧佑《出三藏記集》所記，失譯雜經中與地獄相關的便有二十一中之多，兩晉南北朝時期譯出有關地獄經典有十部，可見當時地獄經典翻譯之盛況。這些經典詳細描述地獄景況，經由僧人講經、唱導，以及地獄變相圖等圖像宣導，因果報應與墮入地獄的恐懼，於中古時期逐漸滲入人心。」，頁 306~307。

⁴⁸ 聖嚴法師《正信的佛教》，頁 56~57。

⁴⁹ 《佛為首迦長者說業報差別經》，CBETA 2019.Q2, T01, no. 80, p. 893c12-13。

海。懺悔能燒煩惱薪，懺悔能往生天路，懺悔能得四禪樂，懺悔兩寶摩尼珠，懺悔能延金剛壽，懺悔能入常樂宮，懺悔能出三界獄，懺悔能開菩提華，懺悔見佛大圓鏡，懺悔能至於寶所。」⁵⁰

在原始佛教戒律中亦有規範波逸提（懺悔罪）、提舍尼（悔過罪）的條文，大乘經典《華嚴經·普賢行願品》講述普賢菩薩的十種廣行願：「一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恒順眾生，十者、普皆迴向。」⁵¹在十大行願當中「禮佛、供養、懺悔、隨喜功德、回向」皆是關係救贖成否重要條件，而被救贖者，若無自我發慚愧懺悔心，感生善念，可能獲得的功德有限，難以靠陽世親眷，齋供布施功德之助緣，出離惡道，超脫拔罪，因自己無俱足的清淨心跟善法相應故，這要「救度」者與「贖拔」對象彼此產生共鳴，方能獲得的功德利益，所以不能以供養功德利益對比救拔與否來算計。從歷代流傳不墜的懺法，如《梁皇寶懺》，天台智顛大師整理的《法華三昧懺法》，《方等三昧懺法》，《請觀音懺法》，《金光明懺法》等。其中《法華三昧懺儀》更以「五悔」：懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願，為助行的前方便功課。足見懺悔之重要性，不僅現世可熱惱消除，來生能出離三塗，悟佛知見入無生，可說冥陽兩利。

四、由「盂蘭盆會」汲取生命終極關懷的旨趣

在印度「盂蘭盆會」本是佛教律制的規範，緣由每年農曆4月15至7月15日為印度雨季，防範外出踐踏誤殺蟲蟻而惹招譏嫌，故定此間為結夏安居期。僧自恣日為在夏安居末所作解夏儀式，由眾舉過或僧自恣揭己之罪，經此發露懺悔，求懺其過而得清淨安樂。由於不少僧眾在安居期精進用功，修證成就，令諸佛、世尊歡喜讚嘆，故亦稱「佛歡喜日」。依《盂蘭盆經》卷1所載，世尊開示：

「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

⁵⁰ 《大乘本生心地觀經》卷3，CBETA 2019.Q2, T03, no. 159, p. 303c3-9。

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》卷40，CBETA 2019.Q2, T10, no. 293, p. 844b24-28。

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。」⁵²

後世教徒尊循師教，沿習著「盂蘭盆會」的儀式。當流傳至中土後，雖受梁武帝護持，啟建全國性的「盂蘭盆法會」。但至宋代後，儒、釋、道三教互相影響和融合，供佛齋僧的意義減少許多，7月15日的節慶，已兼匯佛教盂蘭盆法會、道教的中元節和地方民俗祭祀，追薦對象也從亡親眷屬，擴及無主孤魂的「普渡」，連節日也增加了別稱，如七月半、鬼節、普渡、搶孤、瓜節、放焰口等。除此，為廣納信眾配合能參與因緣，盂蘭盆法會舉行時間亦不再制訂於7月15日當天。雖然有幾位祖師為正本護教發聲，如宋代慈雲遵氏《金園集》卷1云⁵³：

「吳越之俗，亦存盂蘭之設，但名下喪實，良可痛哉！每至此日，或在本家，或寄僧舍，廣備蔬食，列祀先靈，冥衣紙錢，憑火而化，略同簞簋之薦，未幹蘭供之差，豈知本為目連不能餉母之食哀投…請尋經意，足見是非，代變風移一至於此。」

宋代雲棲株宏亦在其《正訛集》提出：

「世人以七月十五日施鬼神食為盂蘭盆大齋之會，此訛也。蘭盆緣起目連，謂七月十五日，眾僧解夏自恣，九旬參學多得道者，此日修供，其福百倍，非施鬼神食也。…蓋一則上奉賢聖，一則下濟餓鬼，惡可得混？」

祖師們雖極力宣導「盂蘭盆節」正確意旨，但源自久遠傳習的中土祭祀文化，難以改變人們礙於畏鬼敬祖之心，且相信祖先具有降福、消災神秘的力量，透過祭祀祈求，可庇佑子孫後代食祿富貴。且透過祭祀儀式供養，一來滿慎終追遠，緬懷先人的孝思，二來藉家族祭拜，凝聚族群力量。爾後，隨信仰內容豐富廣泛，鬼神世界日趨複雜，從這變化當中，可知人們本能的需求，建構對死

⁵² 《佛說盂蘭盆經》，T16, no. 685, p. 779。

⁵³ 《金園集》，X57, no. 950, p. 7。

後世界的想像。

近代「盂蘭盆法會」和道教「中元節」普渡，民間信仰的施孤法會，皆為東亞文化圈重視的傳統慶典。佛教為導正群眾信仰的觀念，認為七月「盂蘭盆節」是慎終追遠、報答親恩的「孝道月」，有別民間農曆七月鬼門開，諸事不宜，敬畏鬼神所繪製的「鬼月」信仰。其實「盂蘭盆會」的意義，蘊涵諸多可啟發對生命終極關懷的教義。首先以孝親報恩來說，目連辭親出家是為盡「大孝」報父母恩，在修證阿羅漢果位後，為報乳哺恩澤，得知其母親已墮惡道，屢施神通為母送食未果，說明「神通不敵業力」的因緣果報法則。且以佛教注重出世解脫思想來說，認為從物質奉養不足圓滿報答父母乳哺之恩，如《根本說一切有部毘奈耶》卷7云：

「如世尊說：『父母於子有大劬勞，護持長養資以乳哺，瞻部洲中教示我者最為第一。假使其子左肩擔父、右肩擔母，經於百年不生疲倦，或滿大地末尼、真珠、琉璃、珂貝、璧玉、珊瑚、金銀、馬瑙、牟薩羅寶、赤珠右旋，如是諸珍鹹持供養令受安樂，雖作此事亦未能報父母之恩。若父母無信心者令住正信，若無戒者令持禁戒，若性慳者令行惠施，無智慧者令起智慧。子能如是於父母處勸喻策勵，令安住者方曰報恩。』」

54

克盡孝道不只讓父母生死有托，若能使之起正信知見，引導放下慳貪，持戒佈施，行善淨意，以長養智慧出離煩惱，究竟離苦得樂，才是最好的報恩方式，此不同於「世間孝道」的層次。

目連救母故事中的因果業報輪迴觀，是中國戲曲常見戲碼，也最聳動人心的題材，對應中國固有的善惡報應論，在晉宋時期曾引發人死神魂不滅與否的爭論。東晉廬山慧遠針對關於業報輪迴的質疑，作了《明報應論》來答辯各方的評難。依《廣弘明集》記載，東晉畫家及雕塑家戴逵⁵⁵，年少時即非常注重善行，但一生艱楚備辛，未嘗自苦海中解脫，撰《釋疑論》表達自己對善惡報

⁵⁴ 《根本說一切有部毘奈耶》，T23, no. 1442, p. 658。

⁵⁵ 藍吉富主編《中華佛教百科全書》：「東晉之佛教藝術家。譙國（安徽省亳縣）人。字安道。博學多才，善琴、書、繪畫、雕塑。在雕塑方面，氏為中國佛像造型之肇始者，所造五尊夾紵行像，與師子國（錫蘭）所贈之玉佛、顧愷之所繪之「維摩圖」，並稱為『瓦官寺三絕』。」，頁5776。

應的懷疑⁵⁶，認為《積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃》與《天道無親，常與善人》皆聖人勸教言說，非有其事。慧遠乃作《三報論》副標題名〈因俗人疑善惡無現驗作〉回應，依《弘明集》卷5云：

「經說：『業有三報。一曰現報。二曰生報。三曰後報。』現報者，善惡始於此身，即此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生、三生、百生、千生，然後乃受。受之無主，必由於心，心無定司，感事而應，應有遲速，故報有先後。先後雖異，鹹隨所遇而為對，對有強弱，故輕重不同。斯乃自然之賞罰，三報之大略也。」⁵⁷

因果是通三世的，善惡有報，不是不報，時候未到。慧遠大師說明，受業報時間，有現世報，來世受報，後世報或未來無量世受報之分。且隨各種因緣條件聚合，受報體之心所相應外界事物，時間速度有快慢先後之別，也與該受報體所造善惡業的輕重程度有關。此說為佛教三世因果的業報輪迴觀點，作了簡明清晰的解釋，讓當時紛亂的社會，多行善者卻命運乖舛，為惡者越發富貴昌隆的不平等現象，找到解釋窗口。也使中土對「父債子償」、「功過積累」、「祖德餘蔭子孫」的傳統思想，提供是否符合因緣果報法則的思維空間。

在後來演繹的目連戲，如《勸善記》中，劇情人物很多對話，反映了民間對待命運的積極傾向，例如地獄第十殿轉輪王所言：「轉移之機雖在於我，輪該之次實係於人。」⁵⁸，命運一部分被掌握在神鬼手中，另一部分決定在個人行為，如「欲知前世因，今生受者是，欲知來世果，今生作者是」，對此生命運平靜接受，來世依輪迴觀，可於現世耕耘積極扭轉。因今生的命運，是三世因果顯報的現象。以佛教對生命的輪迴流轉的詮釋，是依「十二因緣」說明，**無明** → 行 → 識 → 名色 → 六入 → 觸 → 受 → 愛 → 取 → 有 → **生** → 老死。有情眾生由於無始以來的一念「無明」，造業，隨業識受報，因外境觸染產生感受，因欲愛而取「有」，起生死煩惱，故前世因，今生果。若能當生修行還滅：**無無明** ← 無行 ← 無識 ← 無名色 ← 無六入 ← 無觸 ← 無受 ← 無愛 ← 無取 ← 無有 ← **無生**，即可擺脫生死輪迴，不會再生出煩惱。所謂一步一腳印，凡造作過必留業

⁵⁶ 劉立夫〈晉宋之際佛教因果報應論爭述評〉，頁3~4。

⁵⁷ 《弘明集》，T52, no. 2102, p. 34, b4-10。

⁵⁸ 傅安沛，〈民間目連戲中神鬼世界之探討·以《新編目連救母勸善戲文》為核心〉，頁143。原文出自 明朝鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文》〈十殿尋母〉，〈高石山房本〉卷。

痕，三世的因果輪迴皆由業力來貫穿推動。透過目連戲的演出，平易地將佛教業與因果輪迴教義，連結民間百姓的社會生活中，在恐懼地獄各種刑罰受報之餘，更明瞭來世的命運，不在求神佛祭祀保佑，可由自我的修行獲得救贖，此是佛教解脫教義，對生命的終極關懷。

五、結語

由目連救母的演進歷程，可檢視佛教在中國本土化的轉變與融合，窺見佛教對中國傳統敬畏鬼神，崇拜祖先的祭祀文化影響。而故事意涵所反映強烈的宗教教化功能，其提倡的孝道報恩思想，為先祖薦亡追福的儀式，特別受到以儒家文化背景的華人所推崇。此經緣起，是世尊為目犍連尊者，教導救拔其墮餓鬼道亡母而說的方法，是藉七月十五日供僧的功德善業，來救贖其母的佛事，其實經文並未提及齋供時，僧眾需為亡者誦經祈福。如聖嚴法師指出：

「超度工作的主體不是僧尼，而是亡者的家屬。亡者的家屬，若能在亡者臨終之際將亡者心愛的東西，供奉三寶，施捨貧窮，並且使得亡者明白代他做了如此的功德，那對亡者的死後，有著很大的幫助。那是由於一念的善業感應，以及臨終之際的心境安慰，所以他的業識也將感生善處。……若於亡者死後，兒女家屬以懇切虔敬之心，齋僧布施，作大善業，以其慇懃的孝心，也可感應亡者的超生。」⁵⁹

基於慎終追遠的文化，積極為亡親布施積累功德，祈求消除罪業，轉世為天人等善道，是陽世眷屬樂意而為之事，但須建立正信知見，若存「花錢可消災」的功德等比效益，可能對救贖者幫助有限。這並不是否認作功德之必要性，在《雜阿含經》世尊對波斯匿王說明佈施的重要性：「生死未曾捨，如影之隨形，如人少資糧，涉遠遭苦難。不修功德者，必經惡道苦……福德能為人，建立他世樂，福德天所歎，等修正行故。現世人不毀，終則生天上。」⁶⁰ 佛教業報輪迴的思想，對中土原有的行善布施功德觀，有推波助瀾的作用，因此本文以目連救母故事在演進歷程，隨佛教在各朝代不同的耕耘因緣，分析故事內容，其

⁵⁹ 聖嚴法師《正信佛教》，頁 56-57。

⁶⁰ 《雜阿含經》卷 46，CBETA 2019.Q2, T02, no. 99, p. 338a5-20。

所傳達的救贖機制不太相同，或許為弘傳大乘佛教思想之因故，但「救」至「贖」之間成效與否，應不單只有布施功德可以承辦，「懺悔」是非常重要的救贖條件，這是筆者撰文想要釐清觀念。至於救母故事的流行，是否增上中土「尊母」的意識，從儒家觀念鋪陳的〈雷峰塔奇傳〉，和道家神話色彩濃厚的〈寶蓮燈〉沉香劈山救母故事的跟流，這點應是不容置疑的。

另外，在四川大足山的山崖石壁，發現南宋時期所雕刻，父母撫育子女成長的「十恩德」圖。⁶¹對母親從懷胎到臨盆生產生養過程之苦楚，生動描摹的淋漓盡致，變像與變文並舉，更易讓人體會母親的生恩浩瀚，由此可推測在此時期，或更早之前，對「尊母」的認知，已在儒家文化社會通行。筆者也認同西方學者 Alan Cole 的觀點：在儒教以父為尊的孝道之外，佛教樹立母親之乳哺恩重、生債難償的觀念，以此來建構兒子對母親之恩重難報與虧欠感，強化母親地位之重要。本文最後章節鋪陳旨意，對今日已習成俗的「盂蘭盆會」節日，冀望大眾在勤作布施功德，消災解厄，超薦追福的莊嚴佛事時，清楚修行除累積福德資糧外，解脫智慧也需要具足的。所謂：「諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世。」這一大事因緣，即是開、示、悟、入佛知見；如祖德常叮嚀，生死自了，勿說食數寶，從目連救母故事的意涵去省思，從中汲取自我生命終極關懷的救贖之道。

⁶¹ 《父母恩重經變經文偈頌》，中國人所撰佛教文獻，作者不詳。刊刻在南宋僧人趙智鳳主持鑄刻的父母恩重經變龕。位於寶頂山石窟大佛灣北岩中部，圖文並舉。情節連貫地刻繪出父母撫育兒子成長的「十恩圖」。……石刻「十恩圖」頌雖然多處提及慈覺禪師宗頤，但所言又浸透儒家倫理觀念，是研究該典籍發展變化的珍貴資料。CBETA 2019.Q2, ZW04, no. 36, p. 292a13-14。

參考資料

(一) 佛教藏經或原典文獻（依經名筆畫小至多排序）

- 《增壹阿含經》。T02, no. 125, p. 769。
- 《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 293, p. 844b24-28。
- 《大目乾連冥間救母變文并圖》。T85, no. 2858, p. 1307, a21-22。
- 《大乘本生心地觀經》。T03, no. 159, p. 303c3-9。
- 《中阿含經》。T01, no. 26, p. 460, b23。
- 《父母恩重經變經文偈頌》。ZW04, no. 36, p. 292a13-14。
- 《弘明集》。T52, no. 2102, p. 1, a3。
- 《正法念處經》。T17, no. 721, p. 92a4-25。
- 《佛為首迦長者說業報差別經》。T01, no. 80, p. 893a19-23。
- 《佛說盂蘭盆經》。T16, no. 685, p. 779, a25。
- 《佛說盂蘭盆經疏》。T39, no. 1792, p. 505, a3。
- 《妙法蓮華經》。T09, no. 262, p. 12a7-11。
- 《法苑珠林》。T53, no. 2122, p. 663, b9。
- 《金園集》。X57, no. 950, p. 7。
- 《長阿含經》。T01, no. 1, p. 23c8-12。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》。T27, no. 1545, p. 424,。
- 《俱舍論記》。T41, no. 1821, p. 287c14-15。
- 《根本說一切有部毘奈耶》。T23, no. 1442, p. 658。
- 《雲棲法彙（選錄）（第12卷-第25卷）》。J33, no. B277, p. 78, a3。
- 《撰集百緣經》。T04, no. 200, p. 224a24-27。
- 《餓鬼事經》。N28, no. 14, p. 15a4。
- 《雜阿含經》。T02, no. 99, p. 338a5-20。

(二) 中日文專書（依作者姓筆畫小至多排序）

太史文（Teiser, Stephen F.）（2016）。《〈十王經〉與中國中世紀佛教冥界的形成》。上海：古籍出版社。

丁敏等著，李志夫主編（1998）。《佛學與文學》。臺北市：法鼓文化。

- 太史文 (Teiser, Stephen F.) (2016)。《幽靈的節日·中國中世紀的鬼節》。上海：人民出版社。
- 王志楣 (2008)。《從弘明集看佛教中國化》。新北：花木蘭文化出版社。
- 印順法師 (2012)。〈中國佛教瑣談〉《華雨集》第四冊。新竹：正聞出版社。
- 余英時 (2008)。《東漢生死觀》。臺北：聯經出版。
- 吳明遠 (2010)。《中國五、六世紀盂蘭盆會之探源》。新北：花木蘭文化出版社。
- 林富士主編 (2015)。《中國史新論·宗教史分冊》。臺北：聯經出版。
- 馬克思·韋伯著，康樂、簡惠美譯 (1993)。《宗教社會學》。台北市：遠流出版社。
- 馬克思·韋伯著，康樂、簡惠美譯 (1996)。《印度的宗教：印度教與佛教》上下冊。台北市：遠流出版社。
- 張國綱 (2002)。《佛學與隋唐社會》。河北：人民出版社。
- 許朝榮 (2011)。《漢人的鬼魂觀研究》。新北：花木蘭文化出版社
- 許裡和 (Zurcher, Erik) (2017)。《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》。江蘇：人民出版社。
- 陳珪 (2014)。《漢學典範大轉移——杜希德與「金萱會」》。新北市：聯經出版社。
- 陳芳英 (1983)。《目連救母故事之演進及有關文學之研究》。臺北：國立臺灣大學。
- 曾錦坤 (2000)。《佛教與宗教學》。臺北：新文豐出版社。
- 聖嚴法師 (2016)。《正信的佛教》。台北市：法鼓文化。
- 榮新江 (2009)。《隋唐長安：性別、記憶及其他》。香港：三聯書店。
- 榮新江主編 (2003)。《唐代宗教信仰與社會》。上海：辭書出版社。
- 趙杏根 (2004)。《佛教與文學的交會》。臺北：臺灣學生出版社。
- 劉仲宇 (2003)。《中國民間信仰與道教》。臺北：東大圖書公司。
- 劉淑芬 (2008)。《中古的佛教與社會》。上海：古籍出版社。
- 鄧小南主編 (2003)。《唐宋女性與社會 (上、下)》。上海：辭書出版社。
- 鄭阿財 (2013)。《敦煌佛教文學》。甘肅：教育出版社。
- 鄭振鐸 (1965)。《插圖本中國文學史》。香港：商務印書館。
- 鄭振鐸 (2014)。《中國俗文學史》。台北：五南出版社。

鄭雅如 (2014)。《親恩難報：唐代士人的孝道實踐及其體制化》。臺北市：國立臺灣大學出版中心。

謝和耐 (Gernet, Jacques) (2010)。《中國社會史》。江蘇：人民出版社。

釋永明 (1991)。《佛教的女性觀》。高雄：佛光出版社。

(三) 期刊、學位論文 (依作者姓筆畫小至大排序)

丁敏 (2010)。〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉。《政大中文報》14。頁 85~122。

木村清孝 (2016)。〈傳統佛教可否救贖現代人—以華嚴與禪為中心〉。《佛光學報》新二卷·第二期。宜蘭：佛光大學佛教研究中心。頁 7~16。

吳安清 (2009)。〈中國救母型故事與目連救母故事研究〉。《玄奘人文學報》第 9 期。頁 81~113。

車錫倫 (1999.12)。〈教與中國寶卷(上)〉，頁 316。《圓光佛學學報》第四期。

那澤民 (2016)。〈唐代敦煌藝術中的青年女性形象研究〉。上海：當代青年研究編輯部出版。

邱靖宜 (2012)。〈《目連救母變文》之地獄形象研究〉。《環球科技人文學刊》15。雲林：環球科技大學。頁 15~29。

侯旭東 (1999)。〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響——以遊冥間傳聞為中心〉。《佛學研究》8。北京：中國佛教文化研究所。頁 247~255。

姚孟君 (2004)。〈《孟蘭盆經》系及其註疏與佛教中國化〉。《普門學報》24。高雄：普門學報社出版。

頁 293-323。

張秦源 (2016)。〈從「目連救母變文」文本入手細析〉。《甘肅廣播電視大學學報》。第 26 卷第 2 期。甘肅廣播電視大學學報編輯部出版。

許惠玟 (2003)。〈中國故事中的「救母」情節探析—以目連故事、白蛇故事及沉香故事為中心〉。《東海中文學報》15。頁 127~158。

陳洪 (1999)。〈孟蘭盆會起源及有關問題新探〉。《佛學研究》。北京：中國佛教文化研究所。頁 239~246。

傅安沛 (2017)。〈民間目連戲中神鬼世界之探討·以《新編目連救母勸善戲文》為核心〉。國立台灣大學文學院戲劇學研究所碩士論文。

- 彭華 (2008)。〈佛教與儒家在女性觀上的相互影響與融合〉。《哲學動態》9。北京：中國社會科學院哲學研究所。
- 鄒濬智 (2008)。〈「鬼」觀念與祖先崇拜試說〉。《稻江學報》1。頁 191~201。嘉義：稻江大學。
- 廖奔 (1995)。〈目連始末〉，《民俗曲藝》第 93 期，頁 27~28。
- 廖宜芳 (1998)。〈唐代的母子關係初探〉。臺灣大學歷史學系碩士學位論文。頁 211。
- 劉立夫 (2001)。〈晉宋之際佛教因果報應論爭述評〉。《世界弘明哲學季刊》3 月。世界弘明研究院出版社。
- 劉杰 (2012)。〈目連故事在中國的演變及其文化分析〉。《天中學刊》。第 27 卷第 3 期。河南：黃淮學院。
- 劉滌凡 (2001)。〈敦煌寫卷中土造經的救贖思想—以《大正藏》第 85 冊為例〉。《中華佛學學報》第 14 期。頁 231~266。
- 蕭登福 (1996)。〈論佛教受中土道教的影響及佛經真偽〉。《中華佛學學報》第 9 期 (p83-98)。臺北：中華佛學研究所。
- 簡佩琦 (2013)。〈敦煌佛教孝道文獻與圖像之互文性研究〉。成功大學中國文學系學位論文。
- 釋印融 (1999)。〈迴向之初探〉。《福嚴學生論文集》。頁 485~510。新竹市：福嚴佛學院。

(四) 工具書

- 慈怡主編 (1989)。《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社，四版。
- 藍吉富主編 (1994)。《中華佛教百科全書》。台南：中華佛教百科文獻基金會。