



文學新鑰 第15期
2012年6月，頁99-144
南華文學系

「目連變文」修佛證道的試煉之旅及其宗教關懷

楊錦璧

國立中正大學中文所博士生

摘要

目連救母的典故最早見於西晉竺法護所譯的《佛說盂蘭盆經》，南朝梁武帝時盂蘭盆法會就已十分普及，佛門的講經儀式隨著世俗化的發展，講唱的文本除了為宗教而服務的講經變文，又發展出為聽眾而服務的俗講變文。目連救母的故事於變文盛行的唐代大致已趨於定型，由於「救母」、「遊地府」、「轉世」等主題都十分引人入勝，加上盂蘭盆法會的普及，兩者相得益彰，故能充分展現變文的本色，後世的目連文學對故事的架構與傳教的宗旨均能善加傳承，甚至在東亞佛教文化圈亦廣為流傳。

從現存的敦煌文獻來看，目連變文大致可分為〈目連緣起〉、〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉與〈目連變文〉三種，本文試從神話學的觀點分析，將目連救母的一連串歷程詮釋為修佛證道的試煉之旅，進而探討其宗教關懷。目連受佛祖啟蒙，由羅漢道轉向菩薩道，最後悟得：脫離苦難、



「目連變文」修佛證道的試煉之旅及其宗教關懷

證得涅槃之道，即回報父母重恩之道，亦即渡化世間眾生之道。可見目連變文不只宣了揚佛家孝道思想，更欲藉由孝親之天性，指引世人放棄小乘教義，轉讀大乘。經由論證可知，目連變文不只為世人呈現佛教孝子的典範，更展現出慈悲為懷、普渡眾生的宗教關懷。

關鍵詞：目連、救母、試煉、敦煌變文、盂蘭盆



The Journey of trials for Buddhist practicing in “Mulian Bianwen” and its religious orientation

Yang Jin-bi

PhD of Department of Chinese Literature in
National Chung Cheng University

Abstract

The literary quotation of the Mulian’s story about rescuing his mother from hell was first seen in “BodhisattvaKsitigarbha” as far as known. The Bon (Yue Lan Festival) was already very popular in Southern Dynasties of Liang Wudi. With the secularized development of the Buddhist preaching ceremony, the popular bianwen (SuJiangbianwen) for public services has derived from the preaching bianwen (jiangjingwen) for religious service. When the bianwen prevailed generally in Tang Dynasty, Mulian’s story has already tended to forming gradually. The themes like “rescuing the mother”, “visiting of hell” “reincarnation” was very fascinating, nad the Bon was very popular ,so the narrative structure and its missionary work could be inherited well by the later Mulian



literature, and even could be spread around the Buddhist cultural circle in East Asian.

According to the existing Dunhuang literatures, “Mulian Bianwen” should be classified into three types: “Mulian pratitya-samutpada”, “Mahamaudgalyayana Bianwen about rescuing his mother from hell, attaching the preface and a roll of drawing”, and “Mulian Bianwen”. This study attempts to analyze “Mulian Bianwen” based on the mythology, explain his journey of trials for Buddhist practicing, and furthermore discuss its religious orientation. Mulian accepted the enlightenment from Buddha and then realized the truth: the way from misery to Nirvana, was the way to repay his parents’ great grace, and also the way to salvation all sentient beings. It means that: “Mulian Bianwen” was helpful for preaching the Buddhist Filial Piety Thought and guiding all sentient being to transform their faith from Theravada Buddhism into Mahayana Buddhism. Through the argumentation of this study, we can be sure that “Mulian Bianwen” not only set an example for Buddhist dutiful son, but also performance the religious orientation of compassion and divine intervention.

Keywords : Mulian, salvation, trials, Dunhuang Bianwen , Yue Lan Festival, Bon



一、前言

敦煌變文的出現最初是為宗教而服務。佛教的講經儀式隨著世俗化的發展，會盡量使用淺白易懂的語言來講解深奧的佛經，並且以生動活潑的「口頭講唱」形式來加強印象。為了引吸更多民眾的興趣，消除佛門與世俗的疏離感，也會選取佛傳或佛家弟子的故事作為講唱的題材；若經文或故事太長，還可節錄其中重要或精彩的部分，稍加潤飾，敷衍成文。¹ 根據潘重規先生的說明：「變文是佛教的產物，它是用講經儀式，講唱佛經教義，著重佛教故事的俗講。通俗叫它作變文」；「同樣用講經儀式，依據經文，科別意旨，便是正式的講經文。用講經儀式，著重宣演故事以吸引聽眾，漸漸演變成不援引經文，只是講唱佛教故事，當然還是稱它為變文，甚至只是沿襲變文講唱對話的風格，用中國固有文體，如詞、賦、傳、記等來鋪敘故事，以娛聽眾的也還是叫做變文。」² 也就是說，經歷一段時間的演變與分化，講唱所用的文本除了為宗教而服務的講經變文，又發展出為聽眾而服務的俗講變文。此種俗講變文在取材上廣泛選用歷史故事或民間傳說，形式上除了兼說兼唱、散韻夾雜的模式，也漸漸發展出只說不唱或對話體，一種類似宋元話本的俗講文體。³ 如此一來，不免削弱

¹ 王重民先生認為「講唱佛經的變文初發生的時候，只依當時習慣稱為講經文或講唱文，還沒有人稱它為變文，我猜疑變文起源的名稱，是隨著講唱佛教故事的變文而來，如、〈降魔變〉、〈地獄變〉之類，畫在牆壁上稱為變相，用講唱形式寫出便稱為變文；而自從有了變文之稱，也就把講經文叫某某經變或某某變文了」，見氏著：〈敦煌變文研究〉，收錄於周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》，臺北：明文書局，1985年1月，頁288。

² 潘重規：〈敦煌變文新論〉，《敦煌變文集新書》，臺北：文津出版社，1994年12月，頁1315。

³ 王重民先生根據變文的內容或形式歸納出兩大類六小類，筆者按照其



了宣傳佛教的本意，而與一般強調「勸善懲惡」、「忠孝節義」之教化意義的俗文學，越來越相似了。

在加強佛教的本土化與世俗化的同時，如何在宣講佛理與娛樂大眾之間取得巧妙的平衡，如願地引導聽眾親近佛門、禮遇僧人，對佛家講唱儀式之落實確實是一大考驗。就這一點而言，目連變文可說是充分展現變文的本色。此外，由於佛門弟子剃度出家有違中國傳統的倫理觀，此點向來為排佛者議論的焦點，調和

分類歸納成下面的表格，以供參考。參見氏著：〈敦煌變文研究〉，〈敦煌變文論文錄〉，頁 273-282。

講唱佛經和佛事(按內容分)	唱誦佛經的經文，作通俗的講解，再用唱詞解釋，由這三個部分組成的「講經文」	如〈金剛般若波羅蜜經講經文〉、〈佛說阿彌陀經講經文〉、〈妙法蓮華經講經文〉、〈維摩詰經講經文〉、〈父母恩重經講經文〉等
	講唱釋迦牟尼太子出家成佛的故事	如〈太子成道經〉、〈八相變〉、〈破魔變文〉、〈降魔變文〉、〈難陀出家緣起〉等
	講唱佛家弟子的故事	如〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉、〈目連變文〉、〈目連緣起〉、〈目連救母〉、〈地獄變文〉、〈醜女緣起〉等
講唱我國歷史故事(按體裁分)	有說有唱的變文	如〈伍子胥變文〉、〈孟姜女變文〉、〈捉季布傳文〉、〈李陵變文〉、〈王昭君變文〉、〈董永變文〉等
	有說無唱的變文	如〈舜子變〉、〈韓朋賦〉、〈秋胡變文〉、〈前漢劉家太子傳〉、〈韓擒虎話本〉、〈唐太宗入冥記〉、〈葉淨能詩〉等
	對話體	如〈孔子項託相問書〉、〈晏子賦〉、〈蘇武李陵執別詞〉、〈鶯子賦〉、〈茶酒論一卷并序〉、〈下女夫詞〉等

王重民先生表示「這一分類和排列次序，也正好反映了變文的發生、發展和轉變為話本的全部過程」，又說：「『話』字的含義也和用法也正和『變』字一樣」，有說無唱的變文，實際上已經轉化成為話本，但較早的作品仍沿用變文，如〈舜子至孝變文〉，隨著時間演變，「話本的含義已轉化為講故事的書本，由於這種新興的文體，重說不重唱，所以話本變取變文而代之了」。參見頁 273、298。



儒釋思想的佛教孝道文學也就因應而生，作品內容主要在教導佛門弟子不但要孝順生養之父母，更要虔誠地禮佛修行，尤其是佛祖弟子目連的故事，其至誠感人之孝心，經由變文的宣講活動，對於佛教孝道思想之推廣起了帶頭的作用。由於「救母」⁴、「遊地府」⁵、「轉世」等主題都十分引人入勝，加上盂蘭盆法會的推廣，兩者相得益彰，目連變文遂成為佛家孝道文學的重要代表作，後世的目連文學對故事的架構與傳教的宗旨均能善加傳承，甚至在東亞佛教文化圈亦廣為流傳。

本研究以現存的〈目連緣起〉、〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉、〈目連變文〉三種目連變文為主要文獻，版本皆根據潘重規先生所編校《敦煌變文集新書》⁶，並參照鄭阿財先生《敦煌孝道文學研究》⁷。對於目連變文故事原型之分析，主要是從神話學的觀點切入，將目連救母的一連串歷程詮釋為證道的試煉之旅，並進一步探討作品所蘊含的宗教關懷。

⁴ 可參考吳安清：〈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，2009年7月，頁81-114；許惠玫：〈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》第15期，2003年7月，頁127-158。

⁵ 以地獄為主題的中西文學比較研究，可參考姜岳斌：〈〈神曲〉與敦煌變文故事中的地獄比較〉，《外國文學評論》2000年第1期，頁132-140。李映瑾：〈敦煌〈大目乾連冥間救母變文〉與但丁《神曲·地獄篇》中的地獄結構與宗教意義——以罪與罰為中心的探討〉，《應華學報》第1期，2006年12月，頁35-60。

⁶ 潘重規編：《敦煌變文集新書》，臺北：文津出版社，1984年12月初版。

⁷ 鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，臺北：石門圖書公司，1982年8月。



二、佛經、變文、變相中的目連救母故事 之互文性

現存的敦煌變文約有一百九十幾種，有殘缺不全者，有一部作品被分割而為不同國家收藏者，有內容相近或名稱相異者，⁸1957年王重民先生等人編校的《敦煌變文集》⁹，以及1984年潘重規先生編校的《敦煌變文集新書》，為變文研究奠定了穩固基礎，隨著文獻整理工作的持續進行，以及科技的日新月異，不斷有新材料的發現，校勘考訂的成果也陸續公開發表，由於篇幅有限，在撰寫本文時僅涉及與論述有關的部分。

（一）目連變文的起源

目連是佛祖身邊重要弟子之一，頗具有神通本領，佛經故事中自然可找到不少目連的事蹟，其中以入地獄救母為故事主題的，應以《佛說盂蘭盆經》為代表，此經最早的漢譯本乃出自西晉竺法護。¹⁰此外，如南朝梁武帝時所撰的《經律異相》卷十四中

⁸ 王重民先生表示：「從敦煌變文寫本裡，給我們帶來了許多原題；這些原題，往往前題和後題不同，甲卷和乙卷有異，經過比較研究，我們知道有全名，有簡名，有因變文形式的命名，有因變文內容的命名，還有一些因襲著舊名，如佛教故事稱『緣起』，歷史故事稱『傳文』之類。名稱這樣分歧，正反映出只有『變文』才是公名。」見氏著：〈敦煌變文研究〉，《敦煌變文論文錄》，臺北：明文書局，1985年1月，頁276。

⁹ 王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公合編：《敦煌變文集》，北京：人民文學出版社，1957年。

¹⁰ 竺法護乃月支人，約在晉武帝時至敦煌定居。晉惠帝時又有法炬法師的譯本，名為《灌臘經》；東晉又出現第三種譯本，名為《佛說報恩



收錄的〈目連為母造盆十一〉亦註明「出《盂蘭經》」；唐代以後，如《開元釋教錄》卷十八《疑惑再詳錄》中收錄了《淨土盂蘭盆經》，如《彌勒會見記》的序章中也曾提到目連救母的故事。¹¹

王慶菽¹²、潘重規、鄭阿財等學者認為目連變文本於西晉竺法護所譯的《佛說盂蘭盆經》，這是目前中外學者普遍接受的說法，但也有學者提出不同的意見。如鄭振鐸以為許多未見於經文的情節主要出自於《經律異相》¹³；羅宗濤¹⁴、陳芳英¹⁵則認為變文的作者應該是直接參考宗密的《佛說盂蘭盆經疏》。鄭阿財先生曾對鄭振鐸與羅宗濤之說法進行詳細地辨證，例如指出白居易之〈長恨歌〉被戲稱是「目連救母」，藉以說明目連救母故事不止流行於寺院街坊，文人學士也普遍知曉。對唐代佛教推行孝道的情

奉盆經》，又名《報象功德經》，譯者不詳。

- ¹¹ 參考節耕茹編：《目連資料編目概略》，收於王秋桂主編《民俗曲藝叢書》，臺北：施合鄭民俗文化基金會，1993年12月，頁48-56。
- ¹² 潘重規編：《敦煌變文集新書》，頁716，校記第1條即是引用王慶菽《敦煌變文集校記》，原文如下：「『大目乾連目連救母變文并圖一卷并序』，標題原有，見斯二六一四號。按此故事乃根據西晉月氏三藏竺法護譯『佛說盂蘭盆經』加以演繹。其內容詞句和結構完全相同的，共有九卷。」
- ¹³ 鄭振鐸表示：「目連的故事見於佛經者有《經律異相》、《經撰集百緣經》及《雜譬喻經》中不止一端。……目連救母故事的緣起，在於《經律異相》。」見氏著：《中國俗文學史》，臺北：臺灣商務印書館，1965年6月，詳見第六章〈變文〉，頁180。
- ¹⁴ 羅宗濤指出鄭振鐸所舉佛經與目連救母故事全不相關，可置而不論。又另從目連名號「羅卜」著手，曰「遍檢群經，惟宗密《盂蘭盆經疏》有之耳。」見氏著：《敦煌講經變文研究》，高雄：佛光山文教基金會，2004年7月初版，詳見第一章第九節〈大目乾連冥間救母變文題材考〉與第十節〈目連緣起、目連變文題材考〉，頁119-165。
- ¹⁵ 陳芳英亦表示「目連救母故事的基本雛型，固然是出於〈佛說盂蘭盆經〉，但宗密疏才是變文主要的學習對象。」見氏著：《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1983年6月，頁89。



況也作了概括的說明：

唐時釋門於孝道之提倡，可謂不遺餘力，為求與吾國孝道文化相結合，乃於佛教孝道經典之注疏讚述中，多援儒入佛，如唐初長安紀國寺淨慧之《孟蘭盆經讚述》，即多引儒家之《孝經》以說解經文。而密宗之《孟蘭盆經疏》，除多援引儒家之《孝經》外，亦對自來儒釋兩家所講述之孝子故事，多加採擇，以利經文之疏釋。經文之注疏與讚述已是如此，作為通俗講經之變文，其採取民間所傳頌的孝子故事以入宣講，收效尤著，自屬必然之事，且宜較疏述為盛。而〈目連緣起〉中所舉之孝子，如董永、郭巨、孟宗、王祥等，皆為吾國自來所傳頌者，而釋門高僧大德亦多所稱引，如上舉釋道世《法苑珠林》是也。則〈目連緣起〉所舉孝子，恐未必出於密宗之《孟蘭盆經疏》明矣。¹⁶

筆者認為佛門弟子開始向大眾推廣孟蘭盆法會的時間，應該與經文被翻譯出來的時間相當接近，才會直接將經文內容轉為口語化的表達方式，引譬取材上也開始選取大眾耳熟能詳的孝子故事，此種作法確實有助於於宣傳的實際需求。而宗密的《佛說孟蘭盆經疏》畢竟偏重在經文的疏解，即便舉例有相同之處，未必能證明兩者之間有所承襲。相較之下，取材於佛經故事的可能性或許還更高一些。

比起經疏，更值得關注的應該是《佛說孟蘭盆經》的翻譯者竺法護。李小榮指出竺法護在翻譯《佛五百弟子自說本起經》時首先稱目連為孝子，並引〈摩訶目犍連品第三〉：「是故當悅心，

¹⁶ 上段引自鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，頁 304。詳細的論證請參見，頁 292-312。



至孝是父母。」為證。由此可見，《佛說盂蘭盆經》譯本出現的同時，目連的佛家孝子形象業已樹立，所以「盂蘭盆法會肇始之初，就已經打上鮮明的本土化之烙印」。李小榮把〈盂蘭盆經講經文〉也視為目連變文的一種，但認為其內容重在講經，又雜揉了《父母恩重經》等其他經典的解釋，對於豐富故事情節的發展並沒有太大的作用，又另引《撰集百緣經》、《佛說閻羅王授記四眾預修生七齋（往）生淨土經》、《大智度論》、《經律異經》等經文中與目連變文相似的情節，論證從其他佛教故事取材的可能性。¹⁷荒見泰史也曾推測《佛說閻羅王授記四眾預修生七齋（往）生淨土經》等十王經類的供養寫經，可能原來也像目連變文那樣用於說唱或寫經。¹⁸如果從盂蘭盆法會與目連變文的特殊關係來衡量，兩位學者推測也不是沒有可能，因為後世的目連戲除了娛樂聽眾，同時也有酬謝神佛的作用，不過那恐怕是變文發展的更為成熟，更加受到世俗信眾的喜愛，甚至已有幾個寫定的版本開始流通之後的事了。

綜合以上各家的見解，筆者認為：儘管強調孝道精神比較容易與儒家傳統倫理觀打成一片，由於目連尊者是佛祖十大弟子之一，又是佛家孝子的代表，相當受到佛門的推崇，變文取材大抵仍傾向於內部發展，因此，比起援引用儒家《孝經》的淨慧之《盂蘭盆經讚述》與密宗之《盂蘭盆經疏》，同樣源出內典的佛教故事或講經文，更具有相似性與互文性。

¹⁷ 李小榮：〈《目連變文》的生成與目連戲的流傳〉，《貴州社會科學》2000年第2期，頁61-71。另收錄於氏著：《變文講唱與華梵宗教藝術》，上海：上海三聯書店，2002年6月，頁234-256。

¹⁸ （日）荒見泰史：〈從新資料來探討目連變文的演變及其用途——以上圖068、北京8719、北京7707文書為中心探討〉，《敦煌學》第27期，2008年2月，頁127-151。另收錄於氏著《敦煌講唱文學寫本研究》，北京：中華書局，2010年3月，頁39-89。



福井文雅表示：「講經儀式在佛教傳入日本時也就傳入了，聖德太子的講會就是最好的典型的例證。據說太子模仿了梁武帝的講經會」，「從中國的講經儀式，特別是其中『唱導』的的技法，派生出了俗僧講，這也成為中國白話文學的泉源」，「而與中國俗講的情況一樣，由此派生了眾多的日本說唱演藝」¹⁹《佛說盂蘭盆經》傳到日本的時間大約是中國的初唐，雖然年代稍晚，亦可為目連變文的發展作一旁證。徐宏圖根據《齊明紀》與《日本風俗》的記載，說明《佛說盂蘭盆經》在日本宣講活動一直與盂蘭盆法會的舉行息息相關，而法會的推廣又很快地與日本當地的民俗活動密切結合。²⁰可見《佛說盂蘭盆經》之宣講，很可能從一開始就往世俗化、本土化的方向發展，使用的文本自然也採取口語化表達，好讓一般群眾容易理解。至少在南宋話本體裁的《佛說目連救母經》傳入日本以前，目連救母故事主要還是透過口頭講唱的方式傳播。²¹誠如鄭阿財先生所說：

由於《盂蘭盆經》之流通與盂蘭盆法會之盛行，遂使目連救母之故事廣為民眾所知悉，更得〈盂蘭盆經講經文〉之演繹宣講，與〈目連緣起〉、〈大目乾連冥間救母變文〉之鋪陳說唱，而使其故事情節更形複雜曲折，而趨於定型，其後更透過宗教儀式、藝術渲染與文學刻畫而發展多方多樣，舉凡寶卷、鼓詞、木魚書、子弟書、戲曲、雜曲等等，無不動人心弦、沁人肺腑。其流傳因此而普及，其孝道之

¹⁹（日）福井文雅：〈講經儀式和論義〉，收錄於氏著《漢字文化圈的思想與宗教——儒教、佛教、道教》，武漢：武漢大學出版社，2010年5月，頁71-102。

²⁰徐宏圖：〈中日目連文化比較〉，《民族藝術》2000年第1期，頁126-127。

²¹常丹琦：〈宋代說話藝術《佛說目連救母經》探討〉，《戲曲研究》第41輯，頁84-99。



思想亦隨之深入民間，而影響所及不僅遍布全國，且多傳朝鮮，遠播扶桑，於韓國日本之佛教信仰與文學藝術，亦產生極大之影響。²²

講唱者在反覆口頭講唱中觀察聽眾的反應變化，並將自己研讀經文的心得、學佛證道的經驗與傳道的熱情，一併融入變文的改寫創作中，這種不斷進化的過程確實需要一定的時間，因此筆者也認為在文本演變次序上，自《佛說盂蘭盆經》的譯本問世開始，前期必先經過講經文的醞釀，之後才有脫離經文而獨立的變文，如此才比較符合實情。

在變文盛行的唐代，目連救母的故事原型大致上已奠定了良好的基礎，透過講唱特有的渲染力量，盂蘭盆法會所蘊含的教義精神不僅普遍為大眾所瞭解，甚至影響到民間信仰，並具體地表現在中元節的祭祀活動中。政治上或經濟上長期的動亂不安，或許是造成變文的文獻資料亡佚的一大因素，倖存在敦煌石窟中的也隨之長眠。然而，這樣的時代背景卻也強化了人們尋找心靈慰藉的渴望，因此，與宗教儀式密切結合的目連救母故事，反倒不容易被人們所遺忘，從佛門弟子的傳記故事逐步蛻變為帶有宗教色彩的民間文學，隨後又以講唱文學（以寶卷、彈詞為主）、戲劇文學（以儀式戲為主）等藝術形式變化其樣貌，²³在東亞佛教文

²² 鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，頁 293-294。

²³ 以目連為主題之文學作品與相關之文獻資料，就筆者所知，收錄最詳的應為茆耕茹編：《目連資料編目概略》，收於王秋桂主編《民俗曲藝叢書》，臺北：施和鄭氏基金會，1993年12月。演繹佛經或佛教故事的變文僅存於敦煌文獻中，其後目連文學之演變與發展，可參考相關研究，如趙景深：〈目連故事的演變〉，周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》，臺北，明文書局，1985年，頁 457-474；陳芳英《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》、鄭阿財：〈目連文學對後世文學之發展〉，《敦煌孝道文學研究》，頁 307-362。



化圈普遍流傳，尤其是與中國頻繁交流的韓、日兩國。

蓋由宗教論之，東亞本是佛教盛行的地區，流傳的過程中必經歷本土化的過程，而與當地民間信仰密切結合；由思想論之，東亞亦長期浸潤於儒家思想當中，而孝道亦為道德實踐之重要根本。由此可見，目連救母故事能傳之久遠，確實有一定的歷史因緣。

（二）現存的目連變文與變相

敦煌寫卷中以目連救母為主題的資料至少有十六筆，整體來說算數量多的一種，但歸納後實際上只得三種版本：

一是繁本的〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉：現存九卷，但只有一卷是全本，即英國倫敦大英博物館所藏之「斯 2641 號」，計 421 行。卷末有題記「貞明柒年辛巳歲四月十六日淨土寺學郎薛安俊寫 張保達文書」，卷背記有大雲寺、三界寺僧尼名，數累千百，可見傳閱之廣。其餘八卷均殘缺不全，分別為大英博物館所藏之編號「斯 3704」，法國巴黎國家圖書館所藏之編號「伯 2319」、「伯 3107」、「伯 3485」、「伯 4988」，以及北平圖書館所藏之編號「盈字 76」、「麗字 85」。²⁴此版本是目連變文中篇幅最長的，內容最詳，可惜圖早已亡佚，推論其寫成的時間應該最晚，不僅對地獄景物、救母等細節作了層層鋪陳，人物心理狀態和對話也不時穿插在散文和韻文之間，後世的目連救母故事大多是從這個版本演繹出來的。

²⁴ 參考鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，頁 218-221。



二是簡本的〈目連緣起〉：全本現存一卷，即法國巴黎國家圖書館所藏之「伯 2193 號」，計 241 行。²⁵此版本篇幅短小，但結構完整，首尾俱全，加油添醋描寫目連之母的生前惡狀是其最大特色。

三是殘本的〈目連變文〉：僅殘存三紙，即北平國家圖書館所藏之編號「成字 96」，計 65 行。根據第一行「上來所說序分竟，自下第二正宗者」，可看出講經文中「科分三段」之遺規，本無標題，早年潘重規先生在編《敦煌變文集新書》時，據〈大目犍連冥間救母變文〉而定名。²⁶此版本首尾俱缺，寫至目連與奈河邊枉死的數人交談便中斷了。

此外，也有不少學者主張第四種目連變文的存在。如顏廷亮認為法藏敦煌寫卷 P.4044 是〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉的節抄卷。²⁷又如荒見泰史在重新校錄的寫卷中，特別將北京 7077 號另擬題為〈大目乾連冥間救母變文〉，推測此寫卷只是供養經的草稿，雖預留了圖欄的位置，卻沒畫上任何圖像；此外，又將北京 8719（水 8）擬題為〈目連救母變文〉，此卷有許多反覆塗改的痕跡，推測也是尚未完成草稿。²⁸由於兩位學者研究的寫

²⁵ 同上註，頁 200。

²⁶ 同上註，頁 190。

²⁷ 顏廷亮：〈〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉的一個未見著錄的節抄卷〉，《社科縱橫》1994 年第 4 期，頁 4-6。顏廷亮認為法藏敦煌寫卷 P.4044 與 P.3999 本為一卷，綴合後分別為原卷第 1-13 及 16 頁及第 14、15、17 頁，其中屬 P.4044 號的寫卷第 8 頁第 2 行起至第 11 頁第 2 行，節抄了〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉中目連在地獄的山劍樹獄中所見種種，除了可作為校勘變文的參考，根據抄寫在同卷的兩篇文書，可以推測在現存的九卷出現之前 10 年，就已經有節抄卷，可見，全本問世的時間應該比我們知道的更早，而且當時變文的抄寫與流傳也不侷限在講唱的使用。

²⁸ （日）荒見泰史：〈從來探討目連變文的演變及其用途——以上圖 068、北京 8719、北京 7707 文書為中心探討〉，《敦煌學》第 27 期（2008



卷並不相同，研究中又指出這些寫卷並非直接用於講唱的文本，因此對於第四種、甚至第五種目連變文的存在能否確立，筆者仍持有疑慮，或許待學者更深入研究，或尋找有利的新材料以後，更能建立學界的共識。

前文提到，〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉中用來輔助講唱的畫卷早已失傳，在新發現的寫卷材料中，即所謂「第四種目連變文的存在」，也未能發現目連圖像。不過，敦煌壁畫中還保留了另一種風貌的目連變相。位於榆林窟第 19 窟前室甬道北壁的目連變相，出現於曹氏歸義軍時期，雖然有些損壞，圖像不是很清晰，但仍可辨識出是連環圖式的變相。

樊錦詩、梅林在合撰的〈榆林窟第 19 窟目連變相考釋〉一文中，除了將目連變相重新定名，還考察了變相與變文中的圖畫「提示語」之關係。²⁹在這個研究基礎上，于向東在〈榆林窟第 19 窟目連變相與《目連變文》〉一文中，又將連環圖與變文的情節逐一比對，主張目連變相雖然大致保留了基本故事情節，卻非按「時間邏輯」展開，因此並非為配合變文講唱而作的輔圖。舉例來說，描繪地獄慘狀的情景，即是按照「空間邏輯」的組合畫式，而忽略了故事的順序。這種「空間邏輯」也運用在榆林窟第 19 窟壁畫

年 2 月），頁 127-151。另收錄於氏著《敦煌講唱文學寫本研究》，北京：中華書局，2010 年 3 月，39-89。金岡光照指出北京 8719（水 8）「第一個部分校錄有這件寫本的可能是王繼如氏的〈敦煌文獻跋語二則〉（1997）吧。在此第一次發現這件寫本上的《目連變文》與其他三種系統有所不同，其後，筆者也通過調查寫出了〈中國國家圖書館藏《目連變文》五種〉和〈敦煌文獻に見られる《目連變文》の新資料〉兩篇文章，對王繼如氏的文章中為作介紹的部分作了補充。」見頁 136。

²⁹ 樊錦詩、梅林合撰：〈榆林窟第 19 窟目連變相考釋〉，敦煌研究院編《段文杰敦煌研究五十年紀念文集》，北京：世界圖書出版公司，1996 年 8 月，頁 46-55。



的總體設計上——前室甬道北壁的目連變相與北壁的六道輪迴變相互呼應，主室則是象徵諸菩薩講經的道場，共構一幅佛教徒的生命圖像，「從這個角度來看，甬道象徵著凡夫俗子與佛菩薩聖賢的橋樑」。于向東更指出，畫師選擇以目連變文為題材之一，除了考慮兩種變相內容的對稱性，應該也受到當時盂蘭盆法會和目連救母故事在民間的普及程度之影響，才會「將變文中並不突出守孝情節置於全畫開端，作了細緻的刻畫，這顯然是為了強調故事中的孝道觀念」。³⁰此說又與本文的立論十分相應，即目連變文乃藉由「行孝」的主題，引發大眾的善心種子，除了強調世俗性的業報輪迴之世界觀與勸善懲惡之價值觀，³¹更欲人摒除偏見，親近佛教，禮遇僧人，修行佛法，進而培養菩薩道的慈悲為懷、解救眾生的宗教精神。

除了開頭「守孝」的部分，壁畫中還描繪了轉生者手持佛像、佛經，跪拜禮佛的動作，以及天宮華麗的景象，這些也是變文中沒有特別描述，畫師自行想像加上去的。其實，「行孝」只是一個接引苦難眾生的一個法門，而非終極關懷，細察現存的目連變文與變相，不難發現情節的渲染大多集中在目連母親生前的惡行，以及下地獄受苦又轉生為畜生的業報。經由善與惡、自私自利與慈悲為懷之強烈對比，讓世俗民眾清楚地認識到這兩種截然不同的品格會為自己種下什麼樣的因果報應，又應該用什麼樣的方式扭轉自己和他人的命運。這些問題從目連為救母而踏上旅程、接受各種試煉的過程中，應該就能找到答案。

³⁰ 于向東：〈榆林窟第19窟目連變相與《目連變文》〉，《敦煌學輯刊》2005年第1期，頁90-96。

³¹ 可參考袁書會：〈談談變文中的業報輪迴思想——以《目連變文》為中心〉，《西藏民族學院學報（哲學社會科學版）》第27卷第15期，2006年9月，頁55-61。



三、試煉之旅的主題：其母積惡難返，修佛與盡孝該如何周全？

目連變文中，青提既是有生養恩德之慈母，也是犯貪慳重罪的不善之人，其形象是極為矛盾複雜的，目連對母親的情感也是極為矛盾複雜的。母子親情之羈絆不僅是目連救母的動機，更是啟發目連重新審視自我、重新體證佛門教義的重要關鍵。

(一)「孤兒寡母」情結³²

根據許慎《說文解字》，「慈」與「愛」互為轉注字，³³古籍中的「子」有時亦訓作「愛」，「慈」與「子」因字音接近，也被視為通假字。³⁴廣義來說，「慈」字指上對下的愛，狹義則指父母對子女的親子之愛。北齊顏之推的《顏氏家訓·教子》曰：「父母威嚴而有慈，則子女畏慎而生孝矣。」³⁵由於「嚴父慈母」的形象深植人心，所以「慈」字更常用來形容母親對子女深厚篤切、

³² 目連自小喪父，佛洛依德所說的「伊底帕斯」情節，也就是「殺父娶母」的戀母情節，於此並不適用，故筆者斟酌中國之民情，認為目連的狀況應該稱為「孤兒寡母」情節較為恰當。

³³ [漢]許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1989年9月增訂4版，頁508。

³⁴ 如《墨子·非儒》中的「不可使慈民」，同於《晏子春秋·外篇》中的「不可使子民」。《莊子·秋水》篇中的「子噲」、「子之」，亦可寫作「慈噲」、「慈之」。又《韓非子·八說》：「子母之性，愛也；君主之權，策也。」此處「子母」即指「慈母」；《戰國策·秦一》：「今欲並天下，凌萬乘，誅敵國，制海內，子元元，臣諸侯，非兵不可。」高誘注曰：「子，愛也。」

³⁵ [北齊]顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》，臺北：明文書局，1982年2月，頁25。



無微不至的疼愛之情，「慈」字被應用來尊稱母親，如「令慈」、「家慈」，亦是約定俗成的結果。

在三篇目連變文的敘述文字與唱詞裡，目連和母親對話時多用「阿孃」或「孃孃」等比較口語的稱呼，目連與尊者或他人談及母親時則多用「慈母」之尊稱，以目連之敘述視角行文時也多以「慈母」稱呼青提。除了上述情況，也有以講唱者角度（以第三人稱敘述）行文，卻以「慈母」稱呼青提的情況，因而使筆者注意到「慈母」一詞與「青提」形象的落差和矛盾，而感到有所疑惑。筆者認為，佛家的孝道觀甚為強調父母對子女恩德，故目連變文中的「慈母」不僅僅是一個慣用的稱謂詞，一方面也欲提醒信眾或聽眾，別忘了這個貪慳為惡的青提，同時也是對目連有生養之恩德與愛護之情的母親；另一方面也欲強調，即使母親因惡果滿盈而被打入地獄，目連依然難以割捨的血緣親情，且堅信以佛法渡化父母才是報答其恩德最佳方式。〈目連緣起〉對青提生前與目連出家前的情節與其他兩篇明顯不同，對人物情狀與心裡轉折有更多細節的描寫，頗有戲劇化的效果，故下面以此文為例進行論說。

目連之母「自從夫主亡後，而乃霜居。唯有一兒，小名羅卜」（頁669）³⁶（「羅卜」即目連之俗名），正是所謂「孤兒寡母」，母子兩人相依為命的狀況。在中國傳統文化的情境中，古代婦女社會地位較低，在經濟上必須依附男性而生存，往往寄望將來能「母以子貴」，小孩儼然是母親的生存意義與精神寄託。在生理上，母親本有保護小孩的自然本能；在心理上，除了建立在血緣關係上的情感羈絆，還有外部環境所帶來的壓力，例如：承擔延續宗族香火、相夫教子之家庭責任，女性獨自一人將小孩撫養成

³⁶ 見〈目連緣起〉，收錄於潘重規編：《敦煌變文集新書》，頁669。以下徵引的變文出處相同者，不再出註，僅標示頁碼。



人，往往承受更大的生存壓力，遂對小孩產生更強烈的依賴感、佔有欲與控制欲。另一方面，獨生子自小獨享其母之關愛，對母親辛勞也會更為體恤、加倍感恩，視情節之輕重，亦有可能產生戀母情結。

目連家境向來優渥，照理說，母子二人衣食無虞，不必為生活所苦。但孤兒寡母之家往往容易成為歹徒覬覦的對象，青提或許有此隱憂，為了固守家中產業，鎮住家中奴僕，矯枉過正，遂變成一個自私、吝嗇、殘暴又無情的婦人，「在世慳貪，多饒殺害」（頁 669）。為了討好目連，鼓勵目連，使其放心出外經商牟利，表面上應允目連所說：「兒擬外州，經營求財，侍奉尊親。家內所有錢財，今擬分為三分。一分兒今將去，一分侍奉尊親，一分留在家中，將施貧乏之者」，背地裡卻依然故我，「一自兒子去後，家內恣情，朝朝宰殺，日日烹胞（庖），無念子心，豈知善惡。逢師僧時，遣家僮打棒。見孤老者，放狗咬之。」（頁 669）無念子之心，並非指不掛念兒子（目連自外返家時，青提還是很高興的迎接他），應是指青提將應允目連之事完全拋諸腦後，不但擅自侵佔原本用來佈施行善的財物，還欺凌上門化緣的僧人和乞食的孤弱。青提一聽說目連即將返家，立刻「火急鋪設花幡，遼遠院庭，縱橫草穢狼藉」，以笑臉迎接目連，並謊稱「自汝出向他州，我在家中，常修善事。」（頁 669）以為這樣可以粉飾太平。後來鄰人戳破謊言，目連當面求證，青提非但不認錯，還惱羞成怒，賭氣發下重誓，曰：「我是汝母，汝是我兒，母子之情，重如山岳，出語不信，納他人之閑詞，將為是實。汝若今朝不信，我設咒誓，願我七日之內命終，死墮阿鼻地獄。」（頁 669）欲以強硬霸道之態度阻止目連追問，殊不知逞這一時的口舌之快，已經替自己種下惡果。但從一連串言行來看，青提仍希望能博取目連的信任。



目連素有報恩之心、篤善之性、向佛之志，成長過程中並未受到母親的不良影響。儘管目連後來發現母親犯下朝朝殺生、侵佔財物、對僧人不敬、棒打孤弱等過錯，而且執迷不悟，為了隱瞞事實還亂發毒誓，對這樣的母親依舊無法厭惡、放棄，還表現出非常擔憂、難過的樣子，「見母身亡，狀若天崩地滅，三年至孝，累七修齋，思憶如何報其恩德，唯有出家最勝。」（頁700）這幾句話表達了目連對母親的不捨與懷念。目連雖有遵照民間喪葬與祭祀之習俗，在母親過世後持續盡孝，但受到佛教業報觀念的影響，深憂長年吃齋禮佛、佈施行善所積之功德福報，遠不足以抵銷母親其生前犯下的錯誤，故索性決定出家修行。甚至在得知對母親在冥府受苦之後，實在不忍心坐視不理，為救母而上天下地的到處奔走。

當情勝於理，即使意見不同，也會極力忍讓包容，以免傷了母子和氣；即使一方有過，多少有袒護之心，甚至捨不得嚴厲地責備、令其悔改，然而太過縱容，可能會犯更大的過錯，更難以挽回。不過從宗教精神而言，就是連惡貫滿盈、不知悔改、無可救藥而下地獄者，也能給予同情，也願意去救贖，這種神聖偉大的濟世情操，由難以割捨的親情擴大延伸出去，更容易為世人所理解。

（二）善惡意象的矛盾整合

中國人重視孝道精神與家庭倫理，常說「天下無不是的父母」，目連秉性天真良善，故亦作如是想。即使目連之母是個「慳貪又欺誑」的愚婦，但她對目連的生養之恩情，依然是不可抹煞的。目連所面對的最大試煉，其實不在於母親之善或惡，而在於自己內心如何看待自己的母親，如何報答母親生養之恩情，如何



完成自己來到人間的使命。

根據德國學者諾依曼所提出的「大母神」(Great Mother)之原型結構，「母親」(mother)和「偉大」(great)兩詞的結乃兩個富於情感色彩的象徵的結合。這一結合中的不只涉及父母和子女的關係，也與個人自我的一種綜合心理狀態有關（潛意識與意識之分化與整合的狀態），在人類的儀式、神話、宗教和傳說中，大母神的原型結構代表一個未知的偉大事物，其基本特點是把正面和負面的各種屬性聯合起來，而具有對立統一性的二重矛盾，兼具善良女神與邪惡女神的形象，兩種截然不同的形象，被當作不同的對象而受人崇拜。³⁷目連之母亦具有這樣的雙重特質——她是一位慈愛而偉大的母親，也是一個任性而邪惡的母親（妨礙目連行善，且間接導致他人冥府接受試煉）。變文當中，幾乎都著墨在後者，故邪惡女神的形象甚為突出。

目連由代表欲望的邪惡女神生出，他必須意識到自己與母親不止是身體上的分化，還有心理上的分化，目連和母親在宗教信仰、金錢觀、人生觀上有種種分歧，但最後仍然選擇踏入母親所去之地——冥府。因為光是了解自己與母親之間的矛盾，擁有獨立、自由的靈魂，仍是不夠的，他必須面對自己生命的源頭——母親，並且學會接納、包容、原諒、救贖，才能使自己的內在得到整合，真正體驗到神聖力量的臨現，也就是真正體驗到大乘佛教的教義所在。

諾依曼表示：「一種象徵的強調，在很大程度上依賴於他植根於其中的母權或父權的文化狀況。例如，在父權情況下，物質象徵的母親被貶值；理想屬於男性—父權方面，在與理想的對照中，

³⁷（德）埃利希·諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯：《大母神：原型分析》，北京：東方，1998年8月，頁11。



物質被視為渺小的價值。」³⁸〈目連變文〉中除了形容目連之母「端正雖世上無雙，慳貪又欺誑佛法」，還提到目連之父，而曰：「到後目連父母壽盡，各取命終。父承善力而升天，母招慳報墮地獄。」（頁732）目連之父總是熱於行善，財產的價值並不在於擁有、不在於提供享樂，而在於能夠照顧家人、獻佛供齋、救濟貧弱，是被神聖化的純善的一方，也是上升和樂天宮的一方；而目連之母則是自私貪財、鋪張淫祀、欺凌他者，是被醜化的邪惡的一方，也是被打入苦難地獄的一方。簡單來說，大母神所兼具之善與惡的雙重形象，被分化出來，分別代表男性和女性、父權和女權、理性與非理性的矛盾對立面。而真正的神聖境界，必須超越一切的對立，並使之統一整合在一處，始能迄及。因此目連選擇的絕不會是在修得羅漢道後，自己升天成佛，而是選擇到冥府救母，完成靈魂的試煉之旅，同時也完成自我的內在整合。

（三）「貪慳」與「欺誑凡聖」之過

基於佛教因果報應之觀念，目連之母青提夫人生前因貪慳而犯下許多惡行，死後必須入地獄受苦受難，反覆無期，永不得出。許惠玟將原因歸為以下幾點：一是開葷殺生；二是「無心念子，豈知善惡」；三是棒打師僧；四是泯滅良知，放狗咬行乞之孤老；五是欺瞞親子，粉飾太平；加上不思改過，還自行發下咒誓。³⁹細究以上原因，莫不是由於青提起了起於「貪慳」之心，才會不斷犯下許多惡行，害自己淪落阿鼻地獄受苦；又，若不是青提在地

³⁸（德）埃利希·諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯：《大母神：原型分析》，頁49。

³⁹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〉，《東海中文學報》第15期，2003年7月，頁130。



獄受苦多年還改不掉貪慳之心，怎會連修行既果而證羅漢道之目連，也得尋求如來尊者和眾多僧人的協助，才能將她救出地獄、送至天上。由此可知，青提「貪慳之過」是引發目連進入冥府、接受試煉的主要因緣。

〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉與〈目蓮變文〉中，僅僅描述青提對貪財吝慳，不肯布施。今引〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉：

欲往他國興易。遂即支分財寶，令母在後設齋供〔養諸佛法僧及諸乞〕來者。及其羅卜去後，母生慳慳（慳）之心，所囑咐資財並私隱匿。兒子不經旬月，事了還家。母語子言，依汝〔付囑營〕齋作福。因茲欺誑凡聖，命終遂墮阿鼻地獄中，受諸〔劇〕苦。（頁 685）

此文內容主要在勸人布施積德，並告誡貪利之害。重點在於作了什麼，而不是被揭穿了哪些，況且佛法無邊，瞞得了一時，卻瞞不了一世；騙得了世人，卻騙不了神佛。無論所犯的惡行是否被人揭發，自然壽終之後，一樣逃不過墮入阿鼻地獄之報應。說謊欺騙固然有違誠信，自私吝嗇固然是不當之執著，若僅僅是這種小奸小惡，未必會種下那麼嚴重的惡果，關鍵就在於「欺誑凡聖」。目連因為敬愛自己的母親而充分地信任，但是青提卻反過來利用兒子的善良和孝心，即便貪污的錢財本是自家人所有，但是會為了滿足一己之私而背叛親近的人，對於傷害不相關的人必定更不放在心上了。〈目連緣起〉中描寫青提驅趕乞丐、羞辱化緣僧等行為，即是貪慳之心變本加厲之後一種形象化的表現，對後世目連文學的作者與讀者而言，這樣的情節展開似乎也是一種理所當然的發展。



在〈目連緣起〉中，青提性格貪慳，最恨將財物白白送人，然而，對於祭祀鬼神之事倒表現的相當熱衷，也祭祀花費相當鋪張浪費。此點可說是富人常有之通病，例如希望藉由巴結鬼神，此世可以長享富貴、子嗣興旺，尤有甚者，祈求死後可以不必到冥府受苦，來世亦能生在富貴人家，諸如此類。雖然此種表現在現實社會中似為人之常情，但說到底，全是出於自私自愛，出於貪欲好利，實乃人性之墮落。在佛家教義中，此都是不當的執著，是亟欲克服的業障。

目連有意捐獻財產，供養諸佛法僧，襄助貧苦受飢的乞丐，卻不知道母親私下隱匿財產，從中作梗，雖然不會減煞目連的善意，害得目連行善未果卻也是不爭的事實。青提的貪慳之心不只阻礙目連的修行，也阻礙了佛法在人間的傳播。自己無心向善，放棄積福或贖罪的機會也就罷了，欺騙他人的善心、阻礙他人的善行，害那些本來能獲得救助、脫離苦難的人，平白無故而喪失生存的希望，此便是重大罪過了。這就如同今日有許多人被利益所蒙蔽，利用詐騙手段騙得民眾愛心捐款，或利用職務之便貪污災難救助金，將救濟物品挪為私有，諸如此類的惡行，莫不引起世人公憤，又豈止是違背佛門教義的問題而已。

佛教為了引導人們放下貪慳之心，常鼓勵人們多多布施行善，並強調靈魂死後下地獄和輪迴轉世以償還業報等觀念，因為佛教關注的不止是人此生之際遇，只要業障一天不消除，就永遠離不開苦難，永遠不能徹底解脫，永遠無法證成涅槃，永遠無法到達西天極樂淨土。對佛教徒而言，出家修行並非離棄人倫、消極避世之舉，反倒是報答父母恩德最積極、也最有效的方式。因為修佛行善所累積功德，不僅可以自己從六道輪迴中解脫，還可以迴向給家人，助其脫離苦難。然而佛教也不是鼓勵人人都出家修行，為了吸引更多民眾信仰佛教，因應佛門弟子在家修行之需



求，助其報答父母恩德，才会有盂蘭盆儀式的產生。

舉辦盂蘭盆法會必須準備的包含：禮佛之鮮花素果，慰勞誦經祈福的眾多僧人所需之齋食茶水，讓地獄眾鬼一解飢渴之苦的祭品等等，想必是耗去大把的財物之事。儀式的舉辦只是一種輔助的教法，表面上受惠的是接受普渡的眾餓鬼，以及獲得迴向功德的過世親人，實際上也在一定程度上也幫助信眾破除了自身對財物的執著，佈施行善、扶貧濟難也是一樣的道理。即便不吝惜祭祀或舉辦法事之花費，若不能放下「貪慳」之心，執著於個人或特定群體的利益，難保不會再犯欺誑之過。惡行輕者尚能輪迴轉世行善抵過，惡行重者便下地獄受罰。

〈目連緣起〉藉由鋪陳目連之母種種任性自私之行為，渲染其負面形象，欲使聽者、讀者皆認同青提死後墮入阿鼻地獄，根本是咎由自取，根本不值得同情。一方面擴大與「慈母」形象的反差和矛盾，另一方面，也與目連的人格品性形成更強烈的對比（即俗語所說的「歹竹出好筍」）。這些不同層次的對比，更能凸顯出目連孝行之可貴與可敬之處。但無論如何，已經犯下過錯的人不必絕望，身邊親友犯下過錯也不要放棄他，雖然但必須承受更多折磨、付出更大的代價才能抵銷罪過，但只要悔過行善，還是有獲得救贖的機會，這是目連救母故事留給世人的重要啟示。

四、試煉之旅的啟示：捨羅漢道而就菩薩道

根據〈目連緣起〉的敘述「慈母雖然不善，兒子非常道心，拯恤孤貧，敬重三寶，行檀布施，日設僧齋，轉讀大乘，不離晝夜。」（頁 699）指目連在出家之前，已有過人之慈悲心，不僅對佛教有虔誠的信仰，對大乘佛教之教義也有一定的理解。以宗教之修持而言，目連此趟到冥府救母的修練之旅，也是體證大乘教



義之良機。

大乘佛教之特色在於大慈大悲之「菩薩道」，也就是捨離彼岸、渡化眾生之「利他」精神，而大乘佛教之「正覺」又分為「大智」和「大悲」，實乃一體兩面，互相涵攝。不管走「智」之道或「悲」之道，「都要自覺當真正的自己已成為真正的人，同時，實現自己本身和宇宙萬物合而為一（不管知性或感性）的心（簡言之，即成佛），在此意味下可說雖有種種道，但大乘佛教還是一。」⁴⁰目連之試煉自始至終為親情所牽動，乃先由大悲悟大智，復由大智行大悲，出世而不離世，並藉親身之證道體驗，指引世人早日虔誠向佛，放下嗜欲貪念，多多行善積德，如此不但能找到自己的解脫之道，也能將功德迴向給至親之人，報答父母之恩。

大乘佛教與儒家孝道之緊密結合，可說是目連救母故事之核心思想，而目連的試煉之旅，也可說是個人同時面對宗教理想與倫理關懷的內在整合之歷程。

（一）如實地回應骨肉親情的內在召喚

在〈目連變文〉中，母親因慳貪欺罔而墮至阿鼻地獄之事，目連本來毫不知情，單純是為了信仰而決定出家，由於學佛多年早有基礎，且又能勤於修行，沒多久便順利證成羅漢道（此屬小乘佛教之個人解脫）。目連並不因此滿足，他仍割捨不下對人間的依戀，也就是對雙親的思念之情，故在修得羅漢道之後，「尋即晏坐禪定，觀訪二親；父在忉利天宮，受諸快樂，卻觀慈母，不見去處蹤由。」（頁736）目連心想父親既為成為天宮之長者，必然知情，遂縱身至天上找他打聽。此處用不少篇幅鋪陳目連與父親

⁴⁰（日）上田義文著，陳一標譯：《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書公司，2002年5月，頁196。



重見敘舊之事，最後目連之父說：「我昔在於世上，信佛敬僧，受持五戒八齋，得生天上。汝母在生慳誑，欺妄三尊。不能捨施濟貧，現墮阿鼻地獄。夫妻雖然恩愛，各修行業不同。天地路殊，久隔互不相見。雖則日夜思憶，无力救他。願尊〔者〕起大慈悲，速往冥間尋問。」（頁 738）至此，才得知母親已在冥府受苦多時之事，登時飛奔前去營救，正式展開其試煉之旅。

〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉之情節則稍有不同，又鋪陳更多。目連一開始也不知情，在出家修行，證得羅漢道後，由於掛念母親，「即以道眼訪覓慈親，六道生死，都不見母」（頁 685），目連甚為擔憂，轉而向世尊打聽母親下落，尊者回答：「汝母已落阿鼻，見受諸苦。汝雖位登聖果，知欲何為。若非十方眾僧解下（夏）〔勝〕脫之日，已（以）眾力乃可救之。故佛慈悲，開此方便，用建盂蘭盆者，即是其事也。」指目連親情未割，俗緣未了，理當本慈悲之佛心，藉無邊之佛法，為目連開方便法門，使其能前往冥府救出母親。這裡的目連在前往冥府救母之前，也曾先上天宮探訪父親，並告知原委。目連之父答：「汝母生存在日，與我行業不同，我修十善五戒，死後神識得〔生〕天上。汝母平生存在日，廣造諸罪，命終之後，遂墮地獄。汝向閻浮提冥路之中，尋問阿孃，即知去處。」（頁 690）

若詳細對照兩篇變文之差異，後文添入目連與尊者的對話，目的在加強佛家教義之宣講；另外，目連之父所言，也比前文更強調善惡果報，對夫妻與親子之關係，更加平淡處之，顯得毫不戀棧，與己無關的樣子（若以世人的角度直接的說，便是表現得較為無情）。目連的態度與父親截然不同，他內心有著豐富的情感，還有慈悲的佛心，雖然自己修佛已有成果，依然割捨不下對母親的掛念與擔心，而這份濃烈的親情，正是促使目連接受試煉的內在動力，也就是推動目連由羅漢道轉向菩薩道，由小乘佛教



轉向大乘佛教的關鍵因素。

至於〈目連緣起〉，前面已提過，目連之母因亂發毒誓而亡，在難過之餘，目連決定要出家修佛來報答父母恩情。目連證得羅漢道後，只找到在天上的父親，隨後又向佛祖打聽母親下落。如來原本勸目連要看開一點，曰：「汝母在生之日，都無一片善心，終朝殺害生靈，每日期（欺）凌三寶。自作自受，非天與人。今既墮在阿鼻受苦，何時得出。」（頁671）。精誠所至，金石為開，佛祖終究被目連的孝心打動，「於是世尊威力不可思議。目連告訴再三，我佛哀憐懇切，借十二環錫杖，七寶之鉢盂，方便又賜神通，須臾振錫騰空，傾剋（傾刻）便登地獄。」（頁672）此處對佛法變化之神奇妙用，稍作誇飾，但也表現出佛祖之慈悲寬大，由一個大公無私的旁觀者、消極的安慰者，轉為積極的幫助者，目連才得以進入冥府營救母親。

綜合三篇變文之內容，可知目連證得羅漢道後，並非真的對世情了無牽掛，故未能達到涅槃寂靜之境界，藉此暗示羅漢道並不足以讓吾人安身立命。倫理的秩序、社會的規範可以被改變、被取消，但血緣親情卻是難以割捨的自然天性。儘管目連之母有違善良風俗，下地獄乃自作自受，目連就是無法坐視不管。根據大乘佛教，世間沒有佛法不能普及之處，亦沒有應該放棄之人，不能渡化眾生誓不成佛，菩薩道確實比羅漢道更為神聖莊嚴。孝乃做人根本，佛教在中土化、世俗化的過程，亦漸漸吸收孝道精神於其中，而信仰大乘佛教、修持菩薩道者，在普渡眾生之前，尤其應該先渡化自己的雙親，報答生養之重大恩情。由此觀之，大乘之教義更具普世意義，也更有濃厚的人情味。

目連進冥府救母，乃是受到親情之召喚，誠實地面對並給予回應，自覺地採取行動並找出解決之道。如果逃避或無視內在的深厚情感，內心便難以平靜，也無法完成自我修練。從另一個角



度來看，修羅漢道只是為正式的試煉所做的暖身，必須先獲得這些神通能力（道眼、道心、上天下地之能力等等），才能見到那些引導他進入試煉的重要角色（佛祖、上天後成為長者的父親等等），這些負責引導目連的角色，其實也相當接近智慧老人的原型，佛祖的現身，更是神聖力量給予援助的具體表現。因此，證得羅漢道可視為目連與塵世隔離的一道手續，即進入試煉之旅的第一道門檻。

（二）懲罰與寬恕均是教化之法門

〈目連變文〉僅敘述到目連欲往地府為止，可能變文故事尚未抄寫完畢，或者遺失後面文獻，故此處略去不談。從〈目連緣起〉可看到後續的發展，目連有了世尊所賜之神通法力，很快就到了冥府，所見景象描述如下：

其地獄者黑壁千重，烏門千刃（仞），鐵城四面，銅狗喊呀，紅焰黑煙，從口而出。其中受罪之人，一日萬生萬死。或刀山劍樹，或鐵犁耕舌。或洋銅灌口，或吞熱鐵丸（火）丸，或抱銅柱，身體焦然爛壞。枷鎖扭械，不曾離身。牛頭每日凌遲。獄卒終朝來拷。鑊湯煎煮，痛苦難當。受罪既若不休，所以名為無間。（頁 672）

黑壁、烏門、鐵城、紅焰、黑煙、刀山、劍樹、熱鍋、等地獄意象，令人覺得黑暗、沈重、恐怖、驚悚，但地獄之鬼受刑折之狀更令人慘不忍睹，呻吟哀嚎之聲更令人不忍聽之。其中與火、高溫產生的煙霧相關的意象，更是把「生存的煎熬」鮮活形象化；與利器相關之意象，則是不禁讓人聯想血肉模糊、體無完膚、人如破布、任人魚肉的深沈悲嘆。世人總以為死後脫離肉身形軀，



便可以脫離生死病痛，可以免受皮肉之苦，殊不知在地獄所受之酷刑與折磨，遠遠過之而無不及。無論是生是死，總逃不過皮肉痛楚，跳不出這六道輪迴，只能在生之苦難與死之煎熬中無盡流轉，作著永世不醒之惡夢。唯一的解脫之道，就是大徹大悟，虔誠修佛，積善抵惡，等待升天的時機成熟。

目連再三懇求後，獄卒才領母親與他相見，母子二人當下痛哭一場。目連之母所受的懲罰，除了皮肉痛楚外，眼前有水不能喝，有飯不能食，只飽受慾望所帶來的飢渴之苦，而且不能轉世投胎，意味著沒有將功贖罪的機會。這種身心的雙重煎熬，比起前面地獄眾鬼，簡直是沒有盡頭的絕望。目連親眼看到母親受苦慘狀，親耳聽到母親哭喊求救，頓時覺得心疼不已，然卻又無能為力，只好再次向佛祖磕求，表示母親已有改過懺悔之意，而自己也願意代母償過來孝順報恩之決心。佛祖答曰：

汝能行孝，願救慈親，欲酬乳哺之恩，其事甚為希有。汝至眾僧解夏之日，羅漢九旬告必（畢）之辰。賢聖得於祇園，羅漢騰空於石室。辦香花之供養，置盂蘭之妙盆。獻三世之如來，奉十方之賢聖。仍須懇告，努力虔誠，諸佛必賜神光，慈母必離地獄。但若依吾教教，便為孝順之因。慈悲教法流傳，直至于今不絕。（頁672）

目連在佛祖的指示下，虔誠地供養神佛，舉辦盛大的盂蘭盆祭典，餵飽地獄眾鬼，解除犁泥之苦，希望能替母親抵銷罪孽。然冰凍三尺非一日之寒，罪孽過重以致於無法一筆勾銷，只能免除地獄的無期徒刑後，暫時轉入畜生道。目連之母降生為黑狗，流浪在街道巷弄間，靠酸腐的食物維生，依舊無法擺脫受苦受難的命運。目連愛母之心十分深篤，救母之心十分堅決，因此再度懇求佛祖，



尋求指示，佛祖答曰：「吾今賜汝威光，一一事須記取，當往祇園之內，請僧卅（四十）九人，七日鋪設道場，日夜六時禮懺，懸幡點燈，行道放生，轉念大乘，請諸佛以虔成（誠）。」（頁 672）目連再度遵照辦理，宣揚佛義、普渡眾生、轉念大乘之功德，終於讓目連之母脫離無盡輪迴，至天上享福。

基本上，〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉之情節，也是在上述架構中加以鋪展的，不過也有插入一些新的情節發展，例如從目連離開父親、前往冥府、見到母親的途中，遇見許多人，目連一一向他們問路，往阿鼻地獄層層推進，途中所見之地獄景象，對罪孽越深重的鬼魂，懲罰越加劇，越殘酷。在變文流行之盛唐時期，人們腦海中已有地獄圖像的基本樣貌，才能對地獄景象描繪得相當清晰，不僅如此，對管理地獄的組織階層也有相當之描寫。

目連途中所見之人，比較值得注意的有二：一是正在涉水渡過奈河，即將前往地獄的無數罪人，從他們對目連所說的話中，指出小乘佛教只能使一人成佛之不足，且強調大乘佛教一日不傳，地獄便永無清空之日。⁴¹一是五道將軍，目連屢次求見閻羅大王未果，既著急又擔憂，遂請向將軍請教閻羅大王不見他的原因，將軍回答說：

世間兩種人不得見王面：第一之人，平生白日，修於十善五戒，死後神識得生天上。不見王面。第二之人，生存在日，不修善業，廣造之罪，命終之後，便入地獄，亦不得

⁴¹ 見〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉，收錄於潘重規編：《敦煌變文集新書》，頁 685。此處原文為：「和尚卻歸，〔與諸人〕為傳消息，交令造福，以救亡人。除佛一人，無由救得。願和尚捕（菩）提涅槃，尋常不沒。運載一切眾生智慧劍，勤磨不煩惱林，而誅（諸）威行普心於世界，而諸佛之大願。儻若出離泥犁，是和尚慈親普降。」



見王面。唯有半惡半善之人，將見王面斷決，然始託生，隨緣受報。（頁 686）

目連之父屬第一之人，目連之母則屬第二之人，世間大多數人則屬「半惡半善之人」，總是隨其當世之表現，在接受審判後，不斷輪迴轉世。對照故事情節，可知目連第一次的救母行動，只是使母親由第二之人（生存在日，不修善業，廣造之罪，命終之後，便入地獄），上升一層，暫時脫離阿鼻地獄，和大多數的「半惡半善之人」一樣，接受審判，墮入輪迴；第二次的救母行動，才使轉生為狗的母親，暫時退去狗皮，恢復人身。目連一見母親恢復原貌，立刻勸進：「阿孃，人身難得，中國難生，佛法難聞，善心難發。喚言阿孃，今得人身，便即修福。」（頁 686）因為在地獄作餓鬼所受之苦餘悸由存，當野狗乞食也沒過上好日子，青提對於輪迴轉生與因果報應等法則，也算是看開覺悟了，對人身再沒有留戀，也學目連誠心念佛修福，母子兩人在樹下念佛多日，終於抵銷青提的宿業罪孽，歡喜地恭送母親升天。第三次的救母行動中，青提本人的大徹大悟，當然也是任務成功的一大關鍵，但若沒有目連的苦心經營，也走不到這一步。故事發展至此，目連終於可以確保母親永遠脫離一切苦難折磨，了結心中最大的牽掛。

依變文宣講之內容，孝順被視為佛門視為一項美德，若還能虔誠禮佛，其功德便能彌補救親人的罪過，使其免地獄受苦。冥府判官對於每個人的罪孽宿業，樁樁件件都清楚不已，只憑一點小善來抵銷大惡，也是不可能的。儘管子女有感人孝心，欲代父母積善來抵銷業債，父母自身之悔改也很重要。此處有意警惕世間作惡之人，應該趁早回頭，以免積重難返，待報應來時，只有受不完的苦難折磨。

除自身虔心學佛，若也能進一步引導他人棄惡行善，便是一



件大功德，且是真正足以報答父母之之功德。如目連感化母親使其開始念佛，如抄寫經書使佛法廣為流傳，或是幫助貧苦無助之人，或是供養眾僧念佛祈福以超渡地獄眾鬼，只要能接受大乘佛法的理念，只要願意無私付出，每個人都能發揮佛祖般的慈悲心，每個人都能實現菩薩普渡眾生的精神，每個人都是傳遞佛法的種子。目連救母的孝行，可以說是為佛家出世弟子與俗家弟子立下盡孝報恩的重要典範，也充分體現了大乘佛教的精神。

（三）回歸人間宣揚佛法

目連依照佛祖吩咐一一去作，經過一番努力，終於讓母親脫離地獄，升至天上，但目連的試煉並未就此結束，他還有尚未完成的使命。試問，若目連當下即追隨父母至天上，不顧眾生苦難，與小乘又有何異？此定非目連進入冥府、接受試煉之最終目的，也定非佛祖所欲啟蒙目連之奧義。目連由佛祖指示得知濟世之法門，即供養僧佛、舉辦法事、改讀大乘等等，作佛門孝子之楷模，以自身之體證宣揚無邊佛法，也可以說是新的試煉、新的使命。因此，目連之回歸，不是回去作羅漢，也不是回歸至父母所在之天國（彼岸之涅槃），永遠駐留在那裡，而是回歸人間。

菩薩變幻不同的樣貌，在人間傳遞佛法、推廣大乘，為世人播下善的種子，同時，也挾帶著來自恐怖地獄之強烈警告。坎伯說：「在大多數的神話中，慈悲與恩典的意象和正義與憤怒的意象同樣生動的被表現出來，這樣才能維持平衡，而心靈也才得以輕快，不會一直被痛苦鞭答。」⁴²變文中也提到，佛祖雖然大慈大悲，原則上不會刻意干預地獄的運作機制，對那些罪孽深重者，

⁴²（美）坎伯·喬瑟夫著，朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒文化事業有限公司，1997年7月，頁137。



也絕不會無條件地取消其懲罰，否則，天上、人間、地獄三個空間會無法保持平衡，人心也無法再相信有所謂的公平正義，佛門又如何勸導民眾棄惡行善呢？因為，取消人間之善惡對立，既無法維持人間之秩序，又無法迎合人心內在的生存渴求，故在佛門教義中，地獄有其存在之必要，審判和懲罰也有其執行之必要。唯有真心懺悔、虔誠向佛、勤於修行、多作功德之人，佛祖才會給他機會，才會賜與他恩典。

表面上，天上與地獄矛盾對立的，但兩者實為人間之變形意象，所分化出的兩種極端，是道德與欲望不同象徵，前者代表對純善理想之投射，後者代表對極惡罪責之投射，兩者是之一體兩面，是佛法之不同展示。人們之所以恐懼地獄，其實只是恐懼為自己的過錯付出昂貴的代價，恐懼自己成為一個邪惡墮落的人。所以，真正的解脫，不在升天；真正的苦難，也不在地獄。實則全在人間，全在當下，全在自心。佛家所說的百世輪迴實如一世，只是更換形式（肉體和社會身份），不論種下了多少善果或惡果，永遠如影隨形地緊跟著你，不論是生是死，不論經歷幾次重生與再死，依舊如此。跳脫的關鍵在於能否悟得人生之虛幻無常，因緣之起滅不息。因此學習佛法，只是先把握了跳出這個無盡循環公式的機會；而這個機會，唯人能得（如目連之母，也是恢復人身之後，才終於開悟而有向佛之心）；人身難得，此後還需要持續地證道修行，行善積德，直到抵銷所有罪孽。

基於上述理由，筆者推論目連回歸之處當在人間，而不在彼岸。目連在拯救母親的同時，也拯救了自己（了卻宿緣牽掛，回報生養恩德），但更重要的是，這場試煉之旅，讓他認識到小乘佛教的不足，並體認到世間還有許多執迷不悟的人，死後有下地獄之虞，因此，在推廣大乘佛教和推廣盂蘭盆法會，在教人行善悔過、渡化七世的父母、遠離地獄的同時，也幫助自己完成證得菩



薩道，證得當下即是涅槃，當下即可成佛。由此可知，教人行善悔過，推廣佛門孝道思想，讓大乘佛法為更多世人接受，讓普渡眾生的菩薩道為更多世人所追隨信仰，才是目連此趟試煉之旅的終極目標。

（四）透過盂蘭盆法會推廣佛門孝道與普渡眾生的菩薩道精神

陳祚龍曾比較目前所見之《盂蘭盆經》全本之印本，以及敦煌發現的或殘或全之「抄本」，認為最初最早亦只有竺法護所的漢譯本。⁴³日本學者金岡照光指出敦煌本《盂蘭盆經》的各抄本，與收錄於《大正藏經》之現行《盂蘭盆經》，比對之結果所差無幾，且敦煌抄本不僅多處可見竺譯之點，「其題記中所記多為父母之齋日而抄寫經本之點，均如實的說明，本經已極為深刻地滲透了民眾的宗教生活」，「根據這些題記而言，本經是在現在父母、七世父母的齋日，同其他經典一起抄寫獻納，而原來的《盂蘭盆經》，則是敘講七月十五日之盂蘭盆法會的由來。」⁴⁴文中金岡照光徵引眾多記錄盂蘭盆法會的文獻，指出南朝梁時盂蘭盆法會在民間已相當盛行，到了唐代，連王室宮廷也豪華盛大的舉辦盂蘭盆法會，「梁隋的紀錄重點在於講述盂蘭盆法會的由來，唐的記載則以記述其熱鬧的情形為主，關於法事儀式，則兩者都沒有涉及」。⁴⁵

⁴³ 陳祚龍：〈看了敦煌「佛說盂蘭盆經讚述」以後〉，《敦煌學》第12期，1987年2月，頁24-25。

⁴⁴ （日）金岡光照：〈關於敦煌變文與唐代佛教儀式之關係——以目連變文與盂蘭盆法會為中心〉，收入饒宗頤主編：《敦煌文叢（上）》，臺北：新文豐出版公司，2000年5月，頁135。

⁴⁵ （日）金岡光照：〈關於敦煌變文與唐代佛教儀式之關係——以目連變



到了變文盛行的唐代，不僅有〈孟蘭盆經講經文〉⁴⁶宣講孟蘭盆法會的儀式內容與舉辦成效，由於抄寫《孟蘭盆經》有助於推廣宣傳佛法（正確來說，是宣傳孟蘭盆法會），也成為這個佛教祈福儀式中的一部份。說起來，目連變文也是為了宣傳孟蘭盆法會而衍生的文學作品。譚蟬雪根據敦煌文獻中與孟蘭盆法會有關之記載，歸納出該節日一系列相關的節日活動主要有 7 點：「整修、粉刷佛堂、寺院」；「設孟蘭盆道場」；「造盆、破盆」；「僧人宴飲解夏」；「戶內祭拜」；「造花樹」；「圖像寫經」；「節日設樂」。⁴⁷從譚氏整理的資料看來，當時孟蘭盆法會已成為群眾重要的節日活動，已不全是專屬佛教的宗教儀式了，難怪會逐漸與民俗信仰結合，而成為中元普渡的由來。另一點值得注意的是，從目連變文中關於孟蘭盆法會的說明，也可以看出儀式的轉變，如設 7 日道場，就目前已知之文獻，最早出現在目連變文。

伊利亞德說：「所有的宗教行為都是諸神、文化英雄、或神話先祖建立。」⁴⁸目連是佛祖十大弟子之一，是建立孟蘭盆法會這個佛教儀式的關鍵人物，出現在《孟蘭盆經》中，〈孟蘭盆經講經文〉與三篇目連變文，都是宣傳這個儀式而衍生出來的講唱文本。⁴⁹如〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉開頭便說：

文與孟蘭盆法會為中心〉，收入饒宗頤主編：《敦煌文藪（上）》，頁 140。

⁴⁶ 潘重規編：《敦煌變文集新書》，頁 487-497。

⁴⁷ 譚蟬雪：《敦煌歲時文化導論》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1998 年 12 月，頁 249-270。

⁴⁸ （美）伊利亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史》，臺北：聯經出版事業公司，2000 年 6 月，頁 17。

⁴⁹ 柴非凡表示「有趣的是，這種以佛教的教理、儀軌與戒律為基礎，所構築的佛教是孝道，儘管有許多不合儒家的孝道說，但在諸多中土高僧大德的疏解與緣飾下，最後不僅為中土所接受，甚至演為後來中土孝道的一部份。而這種結果之所以發生，一方面固然是佛教的普及與



夫為七月十五日者，天堂啟戶，地獄門開，三塗業消，〔十善增長〕。為眾僧咨下此日會福之神，八部龍天，盡來教福。〔承供養者〕，現世福資，為亡者轉生於勝處。於是盂蘭百味，〔飾貢於〕三尊。仰大眾之恩，先救倒懸之窘急。（頁 685）

基本上，這段已經明確地指出舉辦盂蘭盆法會主要目的與預期成效。所謂「為轉生於勝處」，便是指脫離地獄，暫時進入六道輪迴，如目連之母，最初脫離地獄時，也是先轉生為狗。「救倒懸之急」，則特別針對餓鬼道而言（案：「盂蘭」在梵文中原指「倒懸」，指忍受飢餓如同人被倒懸掛著一般，是極為痛苦的事。）。

目連見阿孃喫飯成猛火，喫水成猛火，搥胸怕（拍）憶（臆），悲號啼哭，來向佛前，遶佛三匝，卻住一面，白言：「世尊，〔弟子阿孃造諸不善，墮樂（落）三塗，蒙世尊〕慈悲，救得阿孃之苦。只今喫飯成火，喫水成火，如何救得阿孃火難之苦！」世尊喚言：「目連，汝阿孃如今未得飯喫，無過周匝一年七月十五日，廣造盂蘭盆，始得飯喫。」目連見阿孃飢，白言：「世尊，每月十三、十四日可不〔得〕

佛法已深入民心。另一方面自是儒家只有『世間法』，其所構築的孝道，僅限於人間與父母在世範圍，對於死後的安頓與行孝的方法，終究不如具有『出世間法』的佛教來的深刻。於是『死，葬之以禮，祭之以禮』的『禮』，也就以佛法的『禮』來加以充實，成為中土孝道難逃佛教化的命運。」見氏著：〈從目連救母變文看儒家孝道的佛教化〉，《靜宜人文學報》第 11 期，1999 年 7 月，頁 63-76。筆者欲為此說進一步補充，柴氏所說的所謂「以佛法實的禮」，其後又被道教所吸收（由焚香、燒紙錢等儀軌可以證明），因此中國傳統的「死，葬之以禮，祭之以禮」，實際上，不僅具有三教融合的特色，也摻雜了一些流傳久遠的民俗觀念。但就其表現的孝道精神而言，主要還是受到儒家影響。



否。要須待一年之中，七月十五日始得飯喫？」世尊報言：「非但汝阿孃當須此日，廣造盂蘭盆，諸山坐禪戒下日，羅漢得道日，提婆達多罪滅日，閻羅王歡喜日，一切餓鬼總得普同飽滿。」目連承佛明教，便向王舍城邊塔廟之前，轉讀大乘經典，廣造盂蘭盆善根，阿孃就此盆中，始得一頓飽飯喫。（頁 714）

目連之母因在世犯下慳貪之過，對僧侶化緣、丐兒乞討，一律無情拒絕，故墮入「餓鬼道」，無法飲水、無法進食，飽受飢渴之苦。目連欲解救母親之苦，便向世尊請教，世尊指示目連廣造盂蘭盆，並在農曆七月十五那日，廣設齋飯，集眾僧之力念佛誦經，並且要準備許多祭品，置於盂蘭盆中，使地獄所有餓鬼，皆能一齊解決飢餓之苦。目連的母親不但在此儀式盛會中，終於得以飽飯一頓；同時，也因目連普渡眾餓鬼之功德，得以減輕其罪孽，脫離了餓鬼道（之後轉生為狗、恢復人身、升至天界之發展，前文已有說明，此不再重複）。

據《盂蘭盆經》及目連變文，目連依佛祖指示舉辦盂蘭盆法會，將母親自地獄中成功救出，此種「有效模式」後來被儀式化，此後，世人不必再想方設法，非要親自入冥府才能拯救至親，只要在每年七月十五日，一樣廣設齋飯，請僧團誦經，普渡眾鬼，透過法會所作之功德，便能渡化自己七世的父母。盂蘭盆普渡儀式流傳至今，已轉由宗教組織進行，每年七月十五日，道教廟宇和佛門寺院都會舉辦大型宗教儀式，邀請信徒共同參加，普渡陰間的鬼魂，助其升天。

每年 7 月十五的盂蘭盆節（或稱佛盆節），融入民俗信仰以後，逐漸演變為中元節。民間相信每年農曆七月鬼門大開，陰間的鬼魂暫時得以回人間走踏，探視在世的親人，但是也有許多鬼



魂沒有親人祭拜，長年受飢餓之苦，故家家戶戶都在七月一日鬼門開時、七月十五日中元節、以及七月底鬼門關閉時，準備許多祭品，不論遠近親疏，總之宴請所有好兄弟大吃一頓，以免鬼月遊蕩之眾鬼，因怨恨人間，隨意奪取活人性命，憑空製造許多麻煩。民間自家之中元普渡，已不再與盡孝報恩有關，故未必要準備齋飯，請僧人誦經，祭品也是葷素不忌。現今，大約只有佛教徒或至少對佛教活動一定程度認識的民眾，還會稱每年七月十五日為「盂蘭盆節」。

今日我們所知的盂蘭盆節，祭祀的重點已經由「報答父母生養之大恩」，轉移到「普渡眾生」。因為佛門認為不能浪費食物，那些祭祀所用的齋飯，除了準備齋飯的主祭者本身，還有念經的眾僧會一起食用，應該也會分給群眾，特別是那些貧苦的人，贈予者與接受贈予者，都能在切身感受到佛法的慈悲與智慧，所以才會有這樣的演變。菩薩信仰普渡眾生的信念，以這樣的模式遺留在世人心中，個人對父母的愛，也會向大眾敞開，成為慈悲的「普世之愛」⁵⁰，而菩薩的形象也投射這些行善之人身上。

五、結語

目連救母的故事富含宗教神話之色彩，且相當具有戲劇感染力，是一部優良的民間文學作品。目連變文中的主角，不只是一個證得羅漢道以後擁有廣大神通、超離世間倫理的「得道高人」，也是一個有血有肉有眼淚、為豐富的情感所羈絆的「凡人」，正因

⁵⁰ 坎伯認為大乘佛教菩薩是以憐憫新看待世俗的神明，以慈悲看待所有因存在之惡受苦的有情眾生，「即使最微不足道的祈求之聲，也能被慈悲的聆聽到，他以不同的形相遊履十方大千世界，在眾生需要和祈求實力現身。」最能說明世界宗教的精神，即對眾生和平的「普世之愛」。(美)坎伯·喬瑟夫著，朱侃如譯：《千面英雄》，頁160。



如此，其佛門孝子的形象才能如此深入人心，獲得世俗群眾的認同。目連不願以「大義滅親」的悲壯心態來接受母親墜惡鬼道一事，但其對抗命運的方式，也並非以私情去衝撞維持世間秩序的大公之法，而是為佛教徒開創悔過贖罪與慈悲濟世之新典範，就這點來看，和那些具世俗教化意義的民間文學作品又有著本質上的差異。

目連救母的故事，不只宣揚了孝道思想，更欲藉由孝親之天性，指引世人放棄小乘教義，轉讀大乘。讓自己的解脫的唯一之道，即是回報父母重恩之道，而報答父母重恩之道，即是渡化世間眾生之道。蓋有愛人、為人之心，才能體悟大慈大悲之大乘教義，捨棄自己成佛的機會，在世修行，渡化眾人。若能如此，涅槃不需再到彼岸處求，當下即涅槃，生死即涅槃。只要能悟得大乘教義，持續修行，無須擔憂自己或家人會再受苦難，若能進一步使佛法廣傳人間，還可指引眾生行善悔過而遠離地獄。

目連在救母的修練之旅中，接受佛祖啟蒙，捨羅漢道而走菩薩道，最後所悟得佛法精義，應當是大乘佛教之精神，以及菩薩普渡眾生的慈悲的普世之愛；另一方面，也間接呈現出佛教中土化、儒學化之文化意義。



六、參考書目

(一) 專書

1. 〔漢〕許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1989年9月增訂4版。
2. 〔北齊〕顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》，臺北：明文書局，1982年2月。
3. 王重民、王慶菽、向達、周一良、啟功、曾毅公合編：《敦煌變文集》，北京：人民文學出版社，1957年。
4. 茆耕茹編：《目連資料編目概略》，收於王秋桂主編《民俗曲藝叢書》，臺北：施和鄭氏基金會，1993年12月。
5. 陳芳英：《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1983年6月。
6. 鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，臺北：石門圖書公司，1982年8月。
7. 鄭振鐸：《中國俗文學史》，臺北：臺灣商務印書館，1965年6月。
8. 潘重規編：《敦煌變文集新書》，臺北：文津出版社，1984年12月初版。
9. 羅宗濤：《敦煌講經變文研究》，收於《中國佛教學術論典》第104冊，高雄：佛光山文教基金會，2004年7月初版。
10. 譚蟬雪：《敦煌歲時文化導論》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1998年12月。



11. (日) 上田義文著，陳一標譯：《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書公司，2002年5月。
12. (日) 道端良秀著，劉欣如譯：《佛教與儒教》，臺北：大展出版社有限公司，1998年4月。
13. (美) 坎伯·喬瑟夫著，朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒文化事業有限公司，1997年7月。
14. (美) 伊利亞德著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史》，臺北：聯經出版事業公司，2000年6月。
15. (德) 埃利希·諾伊曼 (Erich Neumann) 著，李以洪譯：《大母神：原型分析》，北京：東方，1998年8月。

(二) 單篇論文

1. 于向東：〈榆林窟第19窟目連變相與《目連變文》〉，《敦煌學輯刊》2005年第1期，頁90-96。
2. 王重民：〈敦煌變文研究〉，周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》，臺北，明文書局，1985年，頁457-474。
3. 李小榮：〈《目連變文》的生成與目連戲的流傳〉，《貴州社會科學》2000年第2期，頁61-71。另收錄於氏著：《變文講唱與華梵宗教藝術》，上海：上海三聯書店，2002年6月，頁234-256。
4. 李映瑾：〈敦煌〈大目乾連冥間救母變文〉與但丁《神曲·地獄篇》中的地獄結構與宗教意義——以罪與罰為中心的探討〉，《應華學報》第1期，2006年12月，頁35-60。
5. 吳安清：〈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，2009 年 7 月，頁 81-114。
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 11 期，1999 年 7 月，頁 63-76。
 7. 袁書會：〈談談變文中的業報輪迴思想——以《目連變文》為中心〉，《西藏民族學院學報（哲學社會科學版）》第 27 卷第 15 期，2006 年 9 月，頁 55-61。
 8. 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〉，《東海中文學報》第 15 期，2003 年 7 月，頁 127-158。
 9. 徐宏圖：〈中日目連文化比較〉，《民族藝術》2000 年第 1 期，頁 126-127。
 10. 常丹琦〈宋代說話藝術《佛說目連救母經》探討〉，《戲曲研究》第 41 輯，頁 84-99。
 11. 陳祚龍：〈看了敦煌「佛說盂蘭盆經讚述」以後〉，《敦煌學》第 12 期，1987 年 2 月，頁 13-82。
 12. 趙景深：〈目連故事的演變〉，周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》，臺北，明文書局，1985 年，頁 457-474。
 13. 潘重規：〈敦煌變文新論〉，《敦煌變文集新書》，臺北：文津出版社，1994 年 12 月，頁 1297-1315。
 14. 顏廷亮：〈〈大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序〉的一個未見著錄的節抄卷〉，《社科縱橫》1994 年第 4 期，頁 4-6。
 15. 樊錦詩、梅林合撰：〈榆林窟第 19 窟目連變相考釋〉，敦煌研究院編《段文杰敦煌研究五十年紀念文集》，北京：世界圖書出版公司，1996 年 8 月，頁 46-55。



16. (日) 金岡照光：〈關於敦煌變文與唐代佛教儀式之關係——以目連變文與盂蘭盆法會為中心〉，收入饒宗頤主編：《敦煌文藪(上)》，臺北：新文豐出版公司，2000年5月，頁131-145。
17. (日) 倉石武四郎著，汪馥泉譯：〈目蓮救母行孝戲文研究〉，收入《中國文學研究》，臺北：明倫出版社，1975年。
18. (日) 荒見泰史：〈從新資料來探討目連變文的演變及其用途——以上圖068、北京8719、北京7707文書為中心探討〉，《敦煌學》第27期，2008年2月，頁127-151。另收錄於氏著《敦煌講唱文學寫本研究》，北京：中華書局，2010年3月，頁39-89。
19. (日) 福井文雅：〈講經儀式和論義71-102〉，收錄於氏著《漢字文化圈的思想與宗教——儒教、佛教、道教》，武漢：武漢大學出版社，2010年5月，頁71-102。

