

王明蓀主編

古代歷史文化

研究
輯刊

四編 第十一冊

中國五、六世紀盂蘭盆會之探源

吳明遠 著

花木蘭 文化出版社

古代歷史文化

研究
輯刊

四編

王明蓀主編

第11冊

中國五、六世紀盂蘭盆會之探源

吳明遠著



國家圖書館出版品預行編目資料

中國五、六世紀盂蘭盆會之探源／吳明遠 著 — 初版 — 台北
縣永和市：花木蘭文化出版社，2010（民99）

目 4+216 面：19×26 公分

（古代歷史文化研究輯刊 四編：第11冊）

ISBN：978-986-254-231-6（精裝）

1. 佛教法會 2. 中古史 3. 中國

224.12

99012975

ISBN - 978-986-254-231-6



古代歷史文化研究輯刊

四 編 第十一冊

ISBN：978-986-254-231-6

中國五、六世紀盂蘭盆會之探源

作 者 吳明遠

主 編 王明蓀

總 編 輯 杜潔祥

印 刷 普羅文化出版廣告事業

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

電子信箱 sut81518@ms59.hinet.net

初 版 2010年9月

定 價 四編 35 冊（精裝）新台幣 55,000 元

版權所有・請勿翻印

中國五、六世紀盂蘭盆會之探源

吳明遠 著

作者簡介

吳明遠，台南市人。成長於一宗教氛圍濃郁的南部傳統家庭。由於父親篤信佛教，從小即對佛教有其相當程度的接觸。於台南一中就讀期間，因受歷史老師易世宗先生影響進入台大歷史系就讀。大學期間在學長的引領下，於溫州街天德覺舍愛新覺羅毓璽老師門下讀了兩年左右的四書。進入台大歷史所後，因修讀周伯哉教授所開「西文佛學名著」課程拜入其門下，並在其指導下完成以盂蘭盆會為研究主題的碩士論文。

提 要

本書的研究重點主要在於以下三方面：第一，利用藏內相關文獻，就歷代經錄中所存在關於《盂蘭盆經》的問題加以深入討論。比如，本文藉由釐清《灌臘經》與《盂蘭盆經》、《報恩奉盆經》之間的關係，進而論證早於盂蘭盆會形成之前，作為中土僧團解夏自恣日的七月十五日已是僧團重要年中行事。此外，本文亦針對盂蘭盆會的最早舉行時間加以深入討論。筆者藉由祐錄（《法苑雜緣原始目錄》）發現了一條極為珍貴的記載，即早在僧佑（445～518）當時江南僧團已經開始舉行盂蘭盆會。第二，本文以《盂蘭盆經》為主，搭配相關文獻，嘗試就人、事、時、地四方面來重建當時盂蘭盆會的儀式內容與過程。第三，本文在 Teiser 該文的基礎上，繼續討論目連此一角色在盂蘭盆會所扮演的關鍵角色。並藉由目連救母故事與優多羅母故事、那舍長者故事相比較以討論為何中土民眾最終普遍選擇了以目連救母故事為核心的《盂蘭盆經》。



目次

第一章 緒論	1
一、引言	1
二、研究史回顧與檢討	5
三、問題所在	16
四、章節安排	22
第二章 孟蘭盆文獻	25
第一節 《孟蘭盆經》與《灌臘經》、《報恩奉盆經》的關係	25
一、《灌臘經》與《孟蘭盆經》、《報恩奉盆經》的關係	26
二、《孟蘭盆經》與《報恩奉盆經》的關係	28
第二節 文獻中孟蘭盆會最早出現時間	31
第三章 孟蘭盆會儀式的重構與問題所在	35
第一節 經文中所闡述的孟蘭盆會	35
一、法會的經典基礎	35
二、儀式內容	36
第二節 孟蘭盆會儀式的重建	37
一、僧團安居	37
二、僧團安居的經費來源	44
三、孟蘭盆會的施行對象	52
四、文獻中的相關記載	64
第三節 若干教理上不同的解釋	71
第四章 目連所扮演的關鍵角色	73
一、憂多羅救母故事與《孟蘭盆經》	73
二、那舍長者本昔因緣罪福之事與《孟蘭盆經》	77
三、佛典中目連形象與《孟蘭盆經》的關係	81
第五章 結論	85
附錄	
附錄一 中世紀的中國鬼節	89
附錄二 孟蘭盆會與道教中元日的關係	117
附錄三 相關文獻	125
參考書目	139

第一章 緒 論

一、引 言

回顧中國中古時期盂蘭盆會的歷史發展，可以大致將其歸納為三個時期：

（一）盂蘭盆會的醞釀期

從傳說中梁武帝普善寺造盆開始，一直到唐武則天在洛陽舉行盛大的盂蘭盆會為止。長期以來，學界對於盂蘭盆會在中國最早期的發展歷程，一直流於較浮面的研究。此類研究雖然亦皆引用了《荊楚歲時記》或者《顏氏家訓》的記載，藉以證實最遲在第六世紀以後，中國已經開始舉行盂蘭盆會。然而相關研究卻忽略了一些亦是非常重要的問題。例如：盂蘭盆會為何能夠獲得中國民眾的普遍接受？僧團結夏安居在盂蘭盆會所扮演的角色為何？早期中國佛教內部關於農曆七月十五日，也就是僧團自恣日所抱持的態度為何？以上等等問題，皆關係著如何還原盂蘭盆會在中國的初期發展。一旦忽略掉早期盂蘭盆會的出現不過是僧團結夏安居儀式中的一環，則很容易發生將農曆七月十五日當天形成重要節慶的原因，簡單的歸諸於《盂蘭盆經》中目連救母的主題契合於中國傳統孝道思想這樣一種結論。

（二）盂蘭盆會的開展蛻變期

此段時期，主要指武則天於洛陽城南門舉行盛大盂蘭盆供一直到唐末為止。在這段期間，盂蘭盆會的發展可以從兩方面加以介紹：

第一、道教中元日的加入此一節日。入唐以後，道教三元日的舉行日期已然確立。由於道教中元日的舉行時間同樣為農曆七月十五日的緣故，使得

盂蘭盆會在唐代的發展遭受到一定的衝擊。就負面而言，道教中元日的介入此一節日，自然造成佛道之間在一定程度上上的緊張關係。再加上李唐尊奉老子為其祖宗的關係，唐代皇室對於道教三元日的扶植，更是影響到一般民眾對於此一節日的認知。然而唐代皇室將三元日訂為國定節日的措施，除了造成曆法上將此節日歸於道教的負面影響外，七月十五日當天從地方性節慶轉變成全國性的節日，對於盂蘭盆會在唐代的發展，可以說具有極大的正面幫助。

第二、盂蘭盆目連救母故事在民間的流傳與發展。唐代以後，目連救母故事經由變文故事的渲染流傳，目連身為僧侶為報母恩上天下地的孝子形像、藉此深深烙印在當時廣大的中國百姓的腦海裏。然而，就在盂蘭盆會看似發展到最頂峰的時刻，佛教內部不同儀式對於盂蘭盆會所造成的衝擊也開始逐漸浮現：密宗傳入的施食儀軌、具有不可思議力量的尊勝信仰、地藏與十王信仰等等，皆造成盂蘭盆會相當程度的衝擊。除此之外，大乘佛教所主張一切眾生無始已來互為父母兄弟親眷的觀念，對於盂蘭盆會儀式內容的影響，亦是學界一直未曾注意到的重要問題。原因在於，根據《大乘本生心地觀經》卷〈報恩品〉所云：「一切男子即是慈父，一切女人即是悲母，昔生生中有大恩故，猶如現在父母之恩等無差別。」則大乘佛教的孝道觀將從個人的父母出發，推及一切眾生。如此一來，《盂蘭盆經》中所云為“七世父母”供養自恣僧眾當中的“七世”者，將不再僅限於字面上的“七”字，而是將其做極大數解釋（如同中國的九字）。七世父母即指無窮世父母，亦即一切眾生。如此一來，則盂蘭盆會在唐代密教施食儀軌傳入後逐漸轉為以施食眾生的普度儀式，則不再令人感到訝異。

除此之外，盂蘭盆會儀式中的救“餓鬼”此一內容，亦是造成盂蘭盆會與焰口施食逐漸合流、混同的主要原因之一。

（三）宋代以後的定型期

在宋代以後，七月十五日此一節日融合了佛教盂蘭盆會、道教中元日以及地方民俗祭祀，儀式對象也從原本對於個人亡親的追薦轉而擴及於無主鬼魂的“普度”。這樣一個情形，歷經元明清乃至現代一直不會有多大改變。至於節日的名稱，亦從原本“盂蘭盆會”或者“中元日”增加了諸如：“七月半”、“鬼節”、“普度”、“放焰口”、“搶孤”、“瓜節”等等。除此之外，就連盂蘭盆會的舉行時間亦不再定制於七月十五日當天。

盂蘭盆會之所以發生如此重大的轉變，當中的因素頗為複雜。若依據學界之前的解釋，大致可以從以下幾方面加以探討：

第一、佛教在唐代歷經安史之亂與會昌法難的雙重打擊下，僧侶素質已經大不如前。在連僧侶都無法清楚辨別盂蘭盆會與焰口施食之間差異的情況下，更別提信徒或者民眾能夠區分盂蘭盆會與中元日、施餓鬼之間的差別所在。

第二、唐代密宗焰口施食儀軌的傳入中國，正好補充了《盂蘭盆經》儀式上的不足。再加上施食“餓鬼”的觀念與中國傳統祭祀有其互通之處（血食的目的在於令祖先得食，不至餓餒），也間接促成了盂蘭盆儀式在唐代以後逐漸增強關於施食餓鬼的儀式內容。除此之外，根據大乘佛教的慈悲觀，一切眾生過去世即為吾父、吾母。則盂蘭盆會的追薦對象從原本僅止於個人七世父母的孝親觀因而擴充成對於一切眾生的追薦，這點或許即宋代以降盂蘭盆會逐漸變成以普度眾生為主的重要原因之一。

第三、佛教內部不同儀式之間的互動，除了存在競爭關係外，更多的是彼此之間的相互影響與合作關係。舉例而言，盂蘭盆會與淨土信仰、彌勒信仰、尊勝信仰、地藏十王信仰、《父母恩重經》等即皆曾出現彼此結合的情形。

第四、佛教內部不同儀式內容的衝突與矛盾，亦是盂蘭盆會儀式內容逐漸轉變的重要原因。簡單舉例來說，佛教薦亡儀式中七七齋（唐代發展成十王齋）如果說確實有其追福的功效的話，則盂蘭盆會應屬多餘之舉。若說此是基於人子孝親之思因而年年追薦的話，依據《灌頂經》所提出為亡者追福，亡者僅得“七分之一”，而生者盡得其六的理論，則年年崇修盂蘭盆供的目的反倒是變成為自己祈福失去了儀式原本設立的意義。此外，盂蘭盆會儀式由於建立在人子與父母的孝道倫理關係上，忽略了社會上存在的那群或因為早夭、難產、失婚、戰爭等因素沒有兒女為其送終、祭祀、追福的亡靈們的需求，應該亦是唐代以後盂蘭盆會儀式中加強普度施食的原因之一。

第五、李唐因為與道教的特殊關係，將七月十五日因為中元日的關係訂為國定假日，對於一般民眾對於此一節日的稱呼與認知必然有其一定的影響力。這一點，應即宋代以後諸如《夢華錄》等相關文獻在提及此節日時，出現了先中元日後盂蘭盆會的重要關鍵（此一情形恰巧與唐代相反）。

面對盂蘭盆會這樣一個轉變，雖然宋代以下不乏諸如慈雲遵式在《金園

集》：「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，廣備疏食，列祀先靈。冥衣紙錢，憑火而化，略同篋篋之薦，未干蘭供之差。」的護法之聲，然而僅能稍稍收一時一地之效，並無法改變大環境下民眾已然深植的觀念。是以到了明代，雖然祿宏依舊在其《正訛集》中提出澄清：「世人以七月十五日施鬼神食爲盂蘭盆大齋之會，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。施食自緣起阿難，不限七月十五。所用之器是摩竭國斛，亦非蘭盆。蓋一則上奉賢聖，一則下濟餓鬼，惡可得混？」然而元·德輝重編《百丈清規》卷七〈節臘章〉所載：「十五日解制。當晚設盂蘭盆會，諷經施食。」以及清儀潤《百丈清規證義記·蘭盆會約》第十條：「此會雖薦父母宗親，兼度六凡。又六道輪迴。互爲眷屬。凡夫不識，佛敕放生以助功德。宜廣勸眾施，於圓滿日買放，切不可廢。」這類記載，無疑意味著大部分佛教僧團對於盂蘭盆會與焰口施食的結合予以默許的歷史事實。

簡略回顧盂蘭盆會在中國的發展歷史，令筆者感到有興趣者，莫過於上述第一階段的醞釀期。就筆者而言，以下幾點是之前學界所未曾深入探討的一些重要問題：（一）根據相關文獻顯示，對於所有佛教而言（包含南傳、漢傳乃至藏傳佛教皆是），僧團每年九旬的安居不管其名稱是“雨安居”或“夏安居”，又或者安居時間因爲曆法與認知的差距不盡相同，然而其作爲僧團最重要的年中行事的事實乃是不容否認的客觀事實（法顯、玄奘、義淨等求法僧的著作皆證明了這一點）。是以，佛教在傳入中國以後，隨著律典的逐漸翻譯完備之後，必然亦忠實依造律典所言開始履行結夏安居的儀式。關於這點，目前佛藏中存在大量關於僧團安居行事的記載客觀的印證了上述的論點。然而，就筆者而言，學界長期以來忽略了盂蘭盆會與僧團安居的密切關係，導致了目前學界缺乏盂蘭盆會在中國早期發展的相關討論。對此，我以爲若能從盂蘭盆會與僧團安居彼此之間的關係著手，將有助於釐清盂蘭盆會在中國初期發展的原貌。（二）長期以來，學界對於盂蘭盆會儀式內容的著墨一直稍嫌不足。在本文中，我希望能藉由相關文獻的輔助，盡量重構當時盂蘭盆會的儀式內容與施行實況。（三）《盂蘭盆經》中目連救母故事所透露的諸多主題，例如“救母”主題與中國傳統孝道的關係、“供僧”主題與僧俗之間的互動、“餓鬼”主題與中國傳統祭祀之間的關係、目連神通第一的特

殊背景與目連救母故事的成爲廣爲流傳的民間文學的關係等等，都是本文想要加以討論的地方。

基於上述的種種觀察，促成了本書的寫作。

二、研究史回顧與檢討

上個世紀學界對於盂蘭盆會的相關研究〔註1〕，累積了豐厚的研究成果。這些成果有屬於單篇的研究論文〔註2〕，和兩本專論。日本學者岩本裕教授的《目連伝説と盂蘭盆》（寶藏館，1979年），以及美國學者 Stephen F. Tesier 的 *The Ghost Festival in Medieval China*（Princeton, University Press, 1988）〔註3〕。

〔註1〕 盂蘭盆研究肇始於1925年日本學者倉石武四郎在《支那學》（三卷十期）上發表了〈目連救母行孝戲文に就いて〉一文，之後引起學界對於目連故事的一連串討論。1926年池田澄達教授在《宗教研究》（三卷一期）發表〈盂蘭盆經に就つて〉。1927年五月，《支那學》同時刊載了倉石武四郎先生〈目連變文介紹の後に〉以及清木正兒先生〈敦煌遺書〈目連緣起〉《大目乾連冥間救母變文》及《降魔變押座文》に就いて〉這兩篇文章。1929年中國錢南揚先生在《民俗》上回應了〈讀日本倉石武四郎の目連救母行孝戲文研究〉一文（《民俗》第七十二期）。很可惜的是，國內學界並沒有因此趕搭上這股研究熱潮，此後有關盂蘭盆會的相關研究，幾乎完全只見日本學界的持續研究。這樣一個現象，一直要到八〇年代以後，隨著中國敦煌學研究的嶄露頭角，才又見到部分學者注意到了民間戲曲中的目連故事與盂蘭盆會之間的密切關係。大陸學者劉禎所著《中國民間目連文化》（巴蜀書社，1997年）即是綜合了這段期間大陸學界對於目連戲的相關研究成果。

〔註2〕 這批優秀的單篇研究論文，包括了諸如：池田澄達教授的〈盂蘭盆經に就つて〉（《宗教研究》三卷一期，1926年）；岡部和雄教授的〈盂蘭盆經類の譯經史的考察〉（《宗教研究》三十七卷三期，1964年）；〈淨土盂蘭盆經の成立とその背景——偽經經典成立に関する一試論〉（《鈴木學術財團研究年報》第三期，1965年）；〈宗密における孝論の展開とその方法〉（《印度學仏教學研究》十五卷二期，1967年）；〈敦煌本「盂蘭盆經讚述」の性格〉（《印度學仏教學研究》第三十六期（十八卷二期），1970年）；石上善應教授的〈目連說話の系譜〉（《大正大學研究集要》第五十四期，1968年）；井本英一氏〈盂蘭盆の諸問題〉（《オリエント》九卷一期，1969年）；吉岡義豐氏〈中元盂蘭盆の道教的考察〉（《道教と佛教第二》（東京：國書刊行會，1976年，頁229～285）；〈盂蘭盆經・目連變の原型話について〉（《吉岡義豐著作集》第二卷，東京：五月書房，平成元年，頁143～154）；金岡照光氏〈敦煌本《盂蘭盆經》雜感——盂蘭盆會と目連變文に関して〉（《道教と宗教文化》，平河出版社，1987年）等篇。

〔註3〕 陳芳英先生的碩士論文《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》（台灣大學文史研究，1983年）亦有觸及目連救母故事以及盂蘭盆，然而該書主題已偏重於目連故事的演變，而非盂蘭盆會，是以並不列入討論。

岩本裕教授《目連伝説と盂蘭盆》該書綜攝了當時日本學界關於盂蘭盆會的相關研究成果。Tesiier 教授該書則是站在日本學界的基礎研究上，更進一步討論了諸如：為何盂蘭盆會能夠在中國中世紀取得如此廣大民眾的認同？盂蘭盆會在儀式內容上與中國傳統祭祀觀有著何種互動關係？盂蘭盆會的神話故事與儀式內容具有何種象徵意義等重要問題。該書溶冶人類學、社會學、歷史學、宗教學與佛教學於一爐的研究方法，更使得本書成爲近年來中國宗教史研究領域內的重要專著。〔註4〕

讓我先對過去關於盂蘭盆會的研究成果作一回顧與簡介。整合過去的研究，主要集中於下面三個方面：（一）是從語言學的角度去探討「盂蘭盆」一詞的出處以及所指意涵；（二）是從佛教目錄學的角度討論《盂蘭盆經》的成書年代及其真偽問題；（三）目連故事的內容。我將對此下面三方面做一簡介。

（一）「盂蘭盆」的出處及意涵

學界關於“盂蘭盆”一詞的研究，自從1929年池田澄達先生發表〈盂蘭盆經に就つて〉一文後，歷經了超過半個世紀的討論，可歸納成下面兩種解釋：

1. 池田的印度起源說

池田澄達先生〈盂蘭盆經に就つて〉〔註5〕一文根據玄應《一切經音義》所載：「盂蘭盆此言訛也，正言烏藍婆拏。此譯云倒懸。案西國法至於眾僧自恣之日，云先亡有罪，家復絕嗣，亦無人饗祭，則於鬼趣之中受倒懸之苦。佛令於三寶田中俱具奉施佛僧，祐資彼先亡以救先云（亡）倒懸飢餓之苦。舊云盂蘭盆是貯食之器者此言誤也。」〔註6〕提出了“烏藍婆拏”梵文對應字爲“ullambana”（Hybrid Sanskrit 作“avalambana”即「倒懸」意）〔註7〕。該文之所以引起學界廣大的迴響，主要在於以下幾點：第一、池田先生在該文中補充了印度史詩《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）類似目連救母故事的材料。第二、該文提出了《摩奴法典》（Mānava-Dharma-Sāstra）第九卷第一三

〔註4〕關於該書的相關研究內容以及廣獲好評的原因，筆者曾撰有專文加以評介，謹附於本篇論文附錄。

〔註5〕《宗教研究》新三卷一期，1926年，頁59～64。

〔註6〕摘自唐慧琳《一切經音義》（《大正藏》第五十四卷，No.2128），頁535b。

〔註7〕得參閱荻原雲來〈盂蘭盆の原語について〉（《荻原雲來文集》，頁919ff）。

八條：「兒子（梵 *putra*）拯救（梵 *trāyate*）墮於地獄的父親」以及高楠木村《印度哲學宗教史》中所提「印度古來即相信無子嗣者於死後必墮入惡處，故婆羅門於二十歲修業圓滿後，遂歸家娶妻生子，以祭祀祖先之靈。」這兩條新材料。第三、作者在考察相關《盂蘭盆經》經疏後認為，將盆字作「器皿」的相關解釋，就文字學的角度而言是有問題的〔註 8〕。池田教授認為“盂蘭盆”不可以拆開解釋。

該文發表之後，日本學界也陸續提出補充與修正。其中尤以高楠順次郎〔註 9〕以及干瀉龍祥〔註 10〕的補充“盂蘭盆”乃巴利文“*ullampana*”（即中文救濟，濟度意）音譯說最受矚目。〔註 11〕

2. 岩本的伊朗起源說〔註 12〕

岩本裕教授主張：不僅盂蘭盆一詞中“盂蘭”兩字有可能是源於中古伊朗文 *urvan*（靈魂）的轉寫，甚至唐代變文中目連救母故事中相關救贖主題，都源於伊朗〔註 13〕。由於伊朗位於中亞，古稱西域，是以伊朗文即西域語言的一支。據此，岩本裕教授的主張恰巧與唐代著名僧人宗密所著《盂蘭盆經疏》中的解釋：「盂蘭是西域之語，此云倒懸。盆乃東夏之音，仍為救器。若

〔註 8〕 比方說，當作者在處理宋遇榮《盂蘭盆經疏孝衡鈔》所載：「盆亦訛略，舊云盆佐那，新門佐羅，亦云門佐囊，華言救器。」的文字時，其認為雖說「門佐囊」一辭確實可以找到梵文的對應字 *Muñcana*（巴利語作 *Muccana*，梵語作 *Mocana*），然而「*Muñcana*」有「救護」之意，但是沒有「器皿」的含意。

〔註 9〕 〈盂蘭盆の意義〉，《法華》二十九卷七期。

〔註 10〕 〈梵漢雜俎〉，《智山學報》第十二、十三期，頁 6~9。

〔註 11〕 主張盂蘭盆故事出自印度的日本學者當中，尚有小川貫弑先生根據印度佛教部派當中曇無德部對於目連的崇拜進而論說盂蘭盆會應該是曇無德部所傳承的「鉢和羅飯」（*pravāraṇa*）亦即「自恣齋」傳統配合目連本身故事的混合物。參見〈目連變文之源流〉（《佛教文化史研究》，永田文昌堂，昭和 48 年），頁 168~171。

〔註 12〕 《目連伝説と盂蘭盆》，日本寶藏館，1979 年。

〔註 13〕 岩本裕教授認為祇教的一些觀念經由希臘人（Greeks）、粟特人（Sogdians）、波斯人（Persians）、貴霜人（Kushans）傳入西北印度，而西北印度正是根本說一切有部勢力最強的區域，於是此一觀念與一切有部傳統的目連故事作了結合，誕生了目連救母此一主題故事。至於此一故事的傳入中國，岩本裕教授認為與粟特人的進出中國關係密切。關於目連救母故事，作者認為此一故事的原型或許即來自於希臘神話中 *Dionysus* 下地獄救其母親 *Semele* 此一故事。參見氏著〈地獄めぐりの文學〉（後收入氏著《目連伝説と盂蘭盆》，頁 184~199。

隨方俗，應曰救倒懸盆。」〔註14〕相吻合。

而在岩本裕一文發表後，此一全新的見解，很快即引起學界的廣泛討論〔註15〕。井本英一先生〈盂蘭盆の諸問題〉〔註16〕一文即補充了“ullambana”是中古伊朗文“ulavānmāh”的轉寫說法。此外，Tanabe Katsumi 所著“Iranian Origin of the Gandharan Buddha and Bodhisattva Images — the catalytic contribution of the Kushan Buddhists”〔註17〕所提到的古伊朗文中“靈魂”一辭作“uran”的看法亦可以視為重要例證。

對於上述兩種解釋，筆者個人比較傾向於接受以井本英一氏為代表的看法。原因有三：第一、“uran”的發音確實非常接近於「盂蘭」(ullan)；第二、根據 Tanabe 的研究，早期伊朗祆教曾經影響過犍陀羅佛教的造像，再加上中古伊朗人的宗教儀式中，除了對於三主神 Ahura Mazda、Mithra 以及 Anahitah 的崇拜外，曾發展出一個新的宗教儀式：對於死去國王們靈魂(uran)的崇拜。他們相信藉由對國王靈魂的崇敬以及獻供儀式，死去國王們的正直靈魂將會庇佑他們。該文並提到了古伊朗人的冥界觀念：認為人死後的靈魂將在屍體旁邊停留整整三天，這段期間家屬應該齋戒哀哭，為亡者舉行祭祀，並請祭司禱告。如此一來，到了第四天，亡靈在經過“分別之渡”(Chinvat Peretu)時，將由十五歲的漂亮女孩，從南方伴隨著香風引領其上天堂。反之，若是邪惡的靈魂，則將在醜陋的老女人以及北方五十道寒風帶領下地獄〔註18〕。綜合上述內容，古伊朗人的薦亡儀式，在儀式的內容與精神上確實與盂蘭盆會有其相似之處。第三、由於我國漢代以後泛稱今日玉門關以西的新疆以及中亞地區為“西域”，位於中亞的伊朗，其文字(伊朗文)自屬西域文字的一支。據此，井本所提源於古伊朗文的說法與宗密《盂蘭盆經疏》所說「孟

〔註14〕《大正藏》第三十九卷，頁506c。

〔註15〕小川貫式〈目連變文の源流〉(《佛教文學研究》(二)，永田文昌堂，1973年，頁7以下)；剛部和雄〈盂蘭盆經類の譯經史的考察〉(《宗教研究》三十七卷三期，1964年，頁59~78)；〈淨土盂蘭盆經の成立とその背景——偽經經典成立に関する一試論〉(《鈴木學術財團研究年報》第三期，1965年，頁59~71)等論文都是此一波研究熱潮下的重要文章。

〔註16〕《オリエント》九卷一期，1969年。

〔註17〕Tanabe Katsumi "Iranian Origin of the Gandharan Buddha and Bodhisattva Images — the catalytic contribution of the Kushan Buddhists", *Bulletin of the Ancient Orient Museum* vol.IV (1986~1987), pp.1~27.

〔註18〕關於“分別之渡”，參見龔方震、晏可佳著《祆教史》(上海：上海社會科學院出版社，1998年)，頁49~51。

蘭是西域之語」〔註19〕，正好吻合。此外值得注意的是，依據宗密《孟蘭盆經疏》卷下所云：「義淨三藏云：願自我口暢之，彼心以教合機，故稱佛說。孟蘭是西域之語，此云倒懸。盆乃東夏之音，仍爲救器。」〔註20〕似乎宗密著疏時關於“孟蘭盆”的解釋是得自於唐代著名求法僧義淨（635～713）三藏的解釋〔註21〕。如果宗密此一記載確實有據的話，則更加强了此種解釋的可信度。〔註22〕

（二）《孟蘭盆經》文獻的考察

《孟蘭盆經》見存於佛教歷代經錄之中。以下即歷代經錄中關於《孟蘭盆經》的相關記載：

1. 僧祐（445～518）《出三藏記集》

僧錄中最早提及《孟蘭盆經》的，應爲僧祐（445～518）《出三藏記集》卷四〈新集續撰失譯雜經錄〉中所註明的「孟蘭經一卷」〔註23〕。顯然僧祐將《孟蘭盆經》歸爲當時“新集續撰”的“失譯”經典。

2. 隋費長房（561～597）《歷代三寶紀》

費長房先是在《歷代三寶紀》卷六將《孟蘭盆經》歸於竺法護翻譯〔註24〕。卻又將《孟蘭盆經》放在《歷代三寶紀》卷十四的〈小乘修多羅失譯錄〉中。根據費長房的記載：

灌臘經一卷（一名般泥洹後四輩灌臘經）。孟蘭盆經一卷。報恩奉盆經一卷（上三經同本別譯異名）。〔註25〕

《孟蘭盆經》與《灌臘經》、《報恩奉盆經》爲“同本別譯”，且皆屬“失譯”經典。

3. 隋法經（約594）《眾經目錄》

根據法經《眾經目錄》卷三〈眾經失譯〉記載：

〔註19〕《大正藏》卷三十九，頁506c。

〔註20〕《大正藏》卷三十九，頁506c。

〔註21〕就好比遇榮由於本身不懂梵文，在涉及到翻譯問題的“孟蘭盆”一詞，必得說明其疏中所寫乃是根據當今「大宋翻經者」的解釋而得。

〔註22〕宗密疏中此一說法，據筆者所知，宋僧道誠編輯的《釋氏要覽》以及南宋僧人普觀（約1178年）所著《孟蘭盆經疏會古通今記》繼承了這樣一個說法。分見《大正藏》卷五十四，頁304c；《卍續藏》冊三十五，頁127a。

〔註23〕《大正藏》第五十五卷，頁28c。

〔註24〕《大正藏》第四十九卷，頁64a。

〔註25〕《大正藏》第四十九卷，頁118c。

盂蘭盆經一卷。灌臘經一卷（一名般泥洹後四輩灌臘經）。報恩奉盆經一卷。右三經同本重出。〔註26〕

法經將《盂蘭盆經》與《灌臘經》、《報恩奉盆經》歸於失譯經典，且認為“三經同本重出”。

4. 隋彥琮（約602）《眾經目錄》

根據彥琮《眾經目錄》卷二〈小乘經重翻〉記載：

盂蘭盆經一卷。灌臘經一卷（一名般泥洹後四輩灌臘經）。報恩奉盆經一卷。右三經同本異譯。〔註27〕

彥琮的記載大致同於法經，只不過將“三經同本重出”改寫為“同本異譯”。

5. 唐道宣（664）《大唐內典錄》

道宣《大唐內典錄》卷二〈西晉朝傳譯佛經錄〉記載「盂蘭經一卷」並注為竺法護所翻譯〔註28〕。卷七〈小乘經單重翻本并譯有無錄〉記載：「盂蘭盆經（一紙又別本五紙云淨土盂蘭盆經未知所出）。灌臘經（二紙一名般泥洹後四輩灌臘經）。報恩奉盆經（二紙上三經同本異出）。」（註29）與卷九〈歷代眾經舉要轉讀錄〉記載：「盂蘭經（一紙）。右一經。三本。與灌臘經、報恩奉盆經、淨土盂蘭盆經同。」〔註30〕，則在主張《盂蘭盆經》與《灌臘經》、《報恩奉盆經》三經“同本異出”之外，又增添一個新譯本《淨土盂蘭盆經》。〔註31〕

6. 唐靜泰（約665）《眾經目錄》

根據靜泰《眾經目錄》卷二〈小乘經重翻〉所云：

盂蘭盆經一卷（五紙）。灌臘經一卷（一名般泥洹後四輩灌臘經二紙）。報恩奉盆經一卷。

右三經同本異譯。〔註32〕

〔註26〕《大正藏》第五十五卷，No.2146，頁133b。

〔註27〕《大正藏》第五十五卷，No.2147，頁160a。

〔註28〕《大正藏》第五十五卷，No.2149，頁235a。

〔註29〕《大正藏》第五十五卷，頁298b。

〔註30〕《大正藏》第五十五卷，頁322c。

〔註31〕此《淨土盂蘭盆經》依據《法苑珠林》卷六十二，〈祠祭篇·獻佛部〉所載，當時人們為了將此經與《報恩奉盆經》加以區分，故而稱此經為“大盆淨土經”、“大盆經”，稱《報恩奉盆經》為“小盆報恩經”與“小盆經”。參見《大正藏》第五十三卷，頁751a。

〔註32〕《大正藏》第五十五卷，No.2148，頁194c。

《孟蘭盆經》與《灌臘經》、《報恩奉盆經》三經，是“同本異出”的失譯經典。

7. 唐明佺（695）《大周刊定眾經目錄》

《大周刊定眾經目錄》卷九記載：

孟蘭盆經一卷（三紙又別本五紙云淨土孟蘭經未知所出）

右晉代竺法護譯。出長房錄

灌臘經一卷（二紙一名般泥洹後四輩灌臘經）

右晉代竺法護譯。出長房錄

報恩奉盆經一卷（二紙）

已上三經同本重出。〔註33〕

《大周刊定眾經目錄》採用了《歷代三寶紀》的記載，認為《孟蘭盆經》與《灌臘經》、《報恩奉盆經》三經乃“同本異出”。不過，關於譯者部分，《大周刊定眾經目錄》將《孟蘭盆經》與《灌臘經》皆歸於竺法護所翻譯，至於《報恩奉盆經》則依舊歸於失譯經典。文中同樣提到了《淨土孟蘭盆經》，並強調“未知所出”。

8. 唐智昇（730）《開元釋教錄》

根據智昇《開元釋教錄》卷十二〈有譯有本錄〉所云：

孟蘭盆經一卷（亦云孟蘭經），西晉三藏竺法護譯。報恩奉盆經一卷，失譯今附東晉錄。

右二經同本異譯（莫辯先後廣略稍異）。〔註34〕

以及同卷另一段記載：

般泥洹後灌臘經一卷（一名四輩灌臘經亦直云灌臘經），西天三藏竺法護譯（右此灌臘經大周等錄皆為重譯云與孟蘭盆經等同本異譯者誤也今尋文異故為單本）。〔註35〕

智昇將《孟蘭盆經》歸為西晉竺法護翻譯，將《報恩奉盆經》附於東晉失譯經典。並透過經文比對的方法，認為《大周錄》等經錄將《灌臘經》和《孟蘭盆經》、《報恩奉盆經》視為同本異譯的說法是錯誤的，《灌臘經》應是西晉竺法護翻譯的單本經文。除此之外，智昇在《開元釋教錄》卷十八〈別錄中

〔註33〕《大正藏》第五十五卷，No.2153，頁431c。

〔註34〕《大正藏》第五十五卷，No.2154，頁598b。

〔註35〕《大正藏》第五十五卷，頁605a。