

“七世父母”与庶民之祭

◎ 喻 静

【摘 要】 “七世父母”始见于支娄迦谶译《道行般若经》，这部经属中土最早传译的大乘佛经。在西晋竺法护译《佛说盂兰盆经》中，“七世父母”和“所生父母”对举，两者共同成为救助和济拔的对象。唐代高僧宗密发覆了“七世父母”的佛教内涵，并把盂兰盆会仪式作为“悲智六度法门”予以强调。“天子七庙”的“七”代表庙制的最高等级，“七世父母”的“七”亦代表“终极解脱”，然前者为帝王专用而后者成为庶民祭祖方案，其中彰显的平等观乃佛教对中土文化的独特贡献。在南朝，盂兰盆斋会成为佛门主导的孝亲祭祀仪式；在北朝，造像碑题记和敦煌写经题记显示，“七世父母”渐渐加入到庶民祈愿祝福的主要“奉为”中。梳理“七世父母”在观念世界的生成和在中古生活世界的流布，旨在呈现大乘佛教慈悲观念如何进入中国思想、如何参与了中国文化精神的塑造。

【关键词】 七世父母；慈悲；平等；写经题记；造像碑题记

【中图分类号】 K203 【文献标识码】 A 【文章编号】 1008-0139 (2020) 5-0095-10

一、问题的提出

由于口头传统和祭祀传统的存在，佛教进入中国的时间和汉译佛经出现的时间并不能等同，但早期的汉译佛经依然是我们考察佛教东传之初佛教思想文化和中土本有思想文化如何激荡融会的依据。佛涅槃后 300 多年，书面佛经出现于月氏人在犍陀罗地区建立的贵霜帝国，最早传入中国的佛经和译经师很多来自贵霜，而贵霜是大乘佛教所化之地，其统治者依据大乘佛教信仰建立了一整套治国意识形态。佛经汉译从公元 150 年左右开始，最早的译经家是安世高和支娄迦谶。支娄迦谶来自贵霜地区月氏国，把大乘经典和大乘观念介绍给中土。安世高的译经，虽然以小乘禅数学为多，但禅定为大小乘共法，关于解脱的理论和修行方法也为大小乘共享。安世高传译这些小乘经典，不过是为大乘佛教提供支持。大乘佛教思想的核心是“智慧”和“慈悲”，把智慧解脱作为修行目的和人生解脱，大小乘是一致的，区别在于“慈悲”——基于解脱的利他实践。可以说，

〔基金项目〕 国家社科基金一般项目“中国佛教文化和艺术中的慈悲精神研究”（项目编号：16BA013）阶段性成果。

〔作者简介〕 喻 静，中国艺术研究院中国文化研究所编审，北京 100029。

佛教进入中国,首先给中国文化带来的是大乘佛教的慈悲思想。思想外化为行动,或体现在统治阶层的意识形态建构,或体现在知识阶层的观念交锋、义理会通,或体现在日常伦理规范的共许和运用,或体现在礼制和习俗的建立和流传,或体现在文学和艺术作品的创作和接受。

作为外来的知识、思想和信仰,佛教初传中土之时受到的最剧烈的质疑和攻讦就是“孝”的问题,沙门辞双亲,废色养,弃妻子,绝血食,剃须发,残天貌,背理伤情,乃大不孝。考诸中国佛教史,佛教知识分子在辩驳中从来没有承认自己“不孝”,亦不认可出家就是对“父母”不孝。从《牟子理惑论》起,历代佛教知识分子的应对策略都是把“孝”的实践分为世间孝和出世间孝,就菩萨道实践而言,出世间孝涵盖世间孝,世间孝只是出世间孝得以实现的辅助因缘。如此,儒家的孝被归入“世间孝”“小孝”,和人天乘匹配;佛教独有的“出世间孝”方为“大孝”,是真正的大乘。从《弘明集》《广弘明集》收录的隋唐以前的各家到唐代宗密,到北宋契嵩,到明代智旭,以“出世间孝”为旨归的佛教孝道理论日趋细致、完善。

如果说“世间孝”和“出世间孝”在思想观念层面的论辩往还尚限于儒佛精英阶层,我们看到中古早期的造像题记、写经题识、发愿文、忏悔文等这些民间佛教文献中,致孝的对象——“父母”也被分成两种:“生身父母”和“七世父母”,并且,“世间孝”和“生身父母”“出世间孝”和“七世父母”分别对应。

“七世父母”作为中土未曾有的佛教新观念,和“大乘”“慈悲”等更基本的大乘观念一样,最早出现于支娄迦谶译《道行般若经》。“父母”即“生身父母”,这在儒家知识和观念系统里是不言而喻的。佛教把“父母”分成“生身父母”和“七世父母”,既是对本土观念的适应,也是迫使儒家重新思考孝道的边界——对儒家而言,原先无须论证的常识受到挑战,立论的前提不得不被重新审视。如果说“出世间孝”帮助佛教在义理层面应对儒家的质疑和攻击,那么,借助“七世父母”这一独特的知识和观念,作为信仰的佛教得以在民众中获得一席之地。本文考察藏内汉译佛经,以期梳理作为知识和观念的“七世父母”的教理依据;考察儒家宗法制度中的“天子七庙”,以期索隐其与“七世父母”的内在关联;考察中古时期造像记、写经题记中的“七世父母”,以期呈现中古时期民众信仰、伦理和习俗。

二、“七世父母”与“现在父母”

从藏内文献看,最早出现“七世”和“父母”组合的汉译佛经是支娄迦谶译《道行般若经》。在经中,佛提醒大乘行人(菩萨)要提防在“魔”的扰乱下起“自可、自贡高”、亦即“高估自己的修行成就而骄傲自满”的修行障碍,这会导致嗔恚、恨怒,不能从慈悲中生出“善巧方便”,乃至“退转”。菩萨将会远离“萨芸若”(一切智),丧失“阿耨多罗三耶三菩智”(无上正等正觉)。而魔施行其伎俩时,先要使用种种手段以取得菩萨信任。其中之一,就是能说出菩萨“七世祖父母字某”^①。三国吴支谦译《大明度经》,后秦鸠摩罗什译《小品般若经》《摩诃般若波罗蜜经》,唐玄奘译《大般若波罗蜜多经》第四卷、北宋施护译《佛母出生三法藏般若波罗蜜多经》二十五卷,是《道行般若经》的同本异译,上述“七世祖父母”直接表达为“七世父母”^②。“七世祖父母”和“七世父母”意思一样,但“七世祖父母”仅此一例,而“七世父母”则递传于后世文献中。

① 支娄迦谶译:《道行般若经》,《大正藏》第8册,第460页。

② 支谦译:《大明度经》,《大正藏》第8册,第495页。

另外，西晋无罗叉译《放光般若经》，鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜经》以及《大智度论》等文本中，“七世父母”用法皆与支译同。

东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》、后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》和刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》中亦能找到“七世父母”的踪迹。中、长两种《阿含经》都是一些短篇佛经的结集，《中阿含经》“七世父母”大致在两种语境中使用：其一，佛说一位名叫“无恚”的长者，极大富乐，财多无量，其子“受生清静，乃至七世父母不绝种族，生生无恶，博闻总持……”^①其二，如经文所示，佛问：“颇有师及祖师，至七世父母，作如是说：‘我此五法，于现法中自知自觉，自作证已，施設果耶？’”鸚鵡摩纳白世尊曰：“无也。瞿昙！”^②两种语境中的“七世父母”略有区别：前者为了说明长者子何以生而“清静”，皆因其七世父母都修持了净法也即佛法；后者为了说明有成就的祖师能在这一世证悟，并不仅仅是现世之功，也不是自己一人之功。这种果报当上溯“七世父母”因缘。前者看起来更有建立在血缘关系上的代际传承关系，而后者更像一种三世因果的隐喻。《长阿含经》中的“七世父母”和《中阿含经》大致同义，如《阿摩昼经》中，婆罗门及其弟子阿摩昼都有所谓“七世以来父母真正，不为他人之所轻毁”的殊胜出身，婆罗门自恃种姓高而骄傲，派阿摩昼去考察瞿昙何以有三十二大人相。佛陀趁机宣说种姓制度的不合理，指出只有“舍家财产，捐弃亲族，剃除须发、服三法衣，出家修道，与出家人同舍饰好，具诸戒行，不害众生”^③，才是真正高贵。婆罗门皈依佛，终得解脱涅槃。

《杂阿含经》第886经中，婆罗门来听佛陀说法，判断佛陀具备的是“婆罗门三明”：“婆罗门父母具相，无诸瑕秽，父母七世相承，无诸讥论，世世相承，常为师长，辩才具足；诵诸经典、物类名字、万物差品、字类分合、历世本末，此五种记，悉皆通达，容色端正。是名，瞿昙！婆罗门三明。”而婆罗门之所以有婆罗门三明，是从“七世父母”处继承而来的。佛陀宣说无常寂静之理，婆罗门心服，承认瞿昙的三明才是真三明^④。同样用法亦见刘宋施护译《白衣金幢二婆罗门缘起经》^⑤。

除了般若经、阿含经，本生经中的《贤愚经》《出曜经》等亦有能检出“七世父母”。其中姚秦竺佛念译《出曜经》中“尔时世尊说七佛根原、七世父母、名号姓字、翼从多少，说戒本末”^⑥一处，第一次把“七佛”和“七世父母”并列。“七佛”乃“过去七佛”，“七佛”和“七世父母”并非单纯的数字偶合，两者皆传达佛教的三世观念。

上述例子帮助我们吧“七世父母”还原到最早一批汉译佛典中去，并对这一中土未曾有的知识进行粗线条勾勒：其一，“七世父母”出现在中土最早的大乘般若类经典《道行般若经》中，这部经是中土“趋入大乘的途径”，“七世父母”随着大乘观念系统进入中土文化；其二，在原始佛教《阿含经》中，“七世父母”被佛用来消解婆罗门种姓优越感、批判种姓制度的不合理，“七世父母”具有印度文化特征；其三，在本生经中，“七佛”和“七世父母”有内在关联，“七世父母”指向大乘佛教“时空无限”的观念。

汉译佛典中第一次出现“七世父母”和“现在父母”对举，见于署名竺法护的《佛说盂兰盆经》。

①② 瞿昙僧伽提婆译：《中阿含经》，《大正藏》第1册，第499页，第667页。

③ 佛陀耶舍共竺佛念译：《长阿含经》，《大正藏》第1册，第82页。

④ 求那跋陀罗译：《杂阿含经》，《大正藏》第2册，第224页。

⑤ 施护译：《白衣金幢二婆罗门缘起经》，《大正藏》第1册，第216页。

⑥ 竺佛念译：《出曜经》，《大正藏》第4册，第684页。

经中讲述目连得神通后欲度父母报哺乳恩,以“道眼”发现母亲在饿鬼道中受苦。目连往奉钵饭,饭未入口,化为火炭。不得进食,状极痛苦。目连求助于佛,佛便授目连“救济之法”:

十方众僧于七月十五日僧自恣时,当为七世父母及现在父母厄难中者,具饭、百味五果、汲灌盆器、香油锭烛、床敷卧具、尽世甘美以着盆中,供养十方大德众僧。……具清净戒圣众之道,其德汪洋,其有供养此等自恣僧者,现在父母、七世父母、六种亲属得出三途之苦,应时解脱,衣食自然。若复有人父母现在者,福乐百年;若已亡七世父母,生天,自在化生,入天华光,受无量快乐。^①

《佛说盂兰盆经》中的“七世父母”成为重要的佛教观念,有赖于唐代高僧宗密的系统阐发。在《佛说盂兰盆经疏》中,宗密发覆了“七世父母”的深义,并对两种“父母”——“七世父母”和“所生父母”做出辨析。其“七世父母观”可约为五点:

其一,佛教所谓“七世父母”,指“七世所生父母”,即三世六道轮转中的所有生身父母。而儒家的“七世”指父亲、祖父一直往上推七代,偏重父系传承;儒家所谓“所生父母”,专指此生父母、上一代祖宗。

其二,人何以有“七世父母”?因组成人身的地水火风“四大”,只不过是“灵识”的寄托之地。七世,也是多世的意思。在佛教看来,人以灵识为本,生生世世都有父母生养。这些“父母”非如儒家那样只是一代代祖宗从身体到身体的传续,这一世的人身,是生生世世无数父母的无数种因缘的和合。

其三,正因为这一世所得人身不仅由这一世父母所生,更是七世乃至多世各种因缘和合,七世有情众生皆于我有父母之恩。儒家所谓的“孝”,只针对上一代父母,佛教所谓的“孝”,则要报七世父母之恩、报六道众生之恩。孝顺是报恩的一种方式,但远不及报恩广大。

其四,众生以业力故,在六道轮转,释迦牟尼佛化身说法,就是为了济度六道众生。济乃“救济”,度即“度脱”。佛随宜说教,教分权实五乘:人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。菩萨乘的“悲智六度法门”,才能完成“七世父母”的救济和度脱,才是菩萨所行的究竟“报恩”。

其五,和“所生父母”比,“七世父母”是更殊胜的福田,兼具“悲心敬心孝心”。福之大者,莫大于施。父母歿后设盂兰盆供,以清净食施安慰鬼神,资助七世父母之业报,这样的孝顺方能合乎“报恩”。

宗密的“七世父母”观完整诠释了大乘佛教慈悲思想。慈悲作为大乘佛教独有的精神,作为最早搭载汉译佛经进入中土的知识 and 观念,一度被等同为儒家的“仁”。“大慈大悲”“大乘”“七世父母”作为汉语词汇皆由支谶通过佛经翻译而创造,对“慈悲”的定义和系统阐述则见于《大智度论》:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。”^②慈悲有“众生缘”“法缘”和“无缘”之分,儒家的“仁”只能对应于众生缘悲,乃“小慈小悲”;证得空性之后的佛菩萨才有无缘大慈、同体大悲。大慈大悲和空性智慧不一不二,广大和平等乃慈悲利他实践的应有之义。

所作皆苦,《大智度论》中把“菩萨”定义为既是六道中轮回的众生,也是济拔苦难的慈悲行者,菩萨事业在自利利他实践中得以成办。儒家把“仁”的原则运用于家庭伦理而有“仁孝”,大乘佛教借助儒家既有的“孝”,把慈悲思想运用于自他关系尤其血亲关系,而有“慈孝”。慈孝之于

① 竺法护译:《佛说盂兰盆经》,《大正藏》第16册,第799页。

② 龙树造,鸠摩罗什译:《大智度论》,《大正藏》第25册,第256页。

仁孝,犹如“大慈大悲”之于“小慈小悲”。依缘起性空的平等法,“一切男子是我父,一切女人是我母,我生生无不从之受生,故六道众生皆是我父母。而杀而食者,即杀我父母,亦杀我故身”^①。在这个意义上,“七世父母”等同于全体“六道众生”。儒家强调由血缘远近决定的“爱有差等”,进而“移孝于忠”,把家庭关系中的“亲疏差等”扩充为整个社会的宗法等级关系。如果说把济度的对象落实在“父母”是佛教对儒家之“孝本”的努力适应,“七世父母”这种一体同观普覆全体的平等诉求,可以视作外来的佛教在家庭伦理、意识形态以及文化观念等方面对儒家提出的挑战。正是“适应”和“挑战”之间的张力,推动佛教进入中国文化的观念世界。而如果没有《佛说盂兰盆经》,“七世父母”只能作为佛典中零星微茫的异域文化知识而存在。《佛说盂兰盆经》以及后代佛教僧人的经疏、疏钞(对于经疏的经疏),围绕该经而产生的讲经文、目连变文、《盂兰盆经》变相,以及以该经为契机而成型的祭祀和丧葬习俗如盂兰盆节法会、七七斋等,令“七世父母”从知识进入观念,从观念进入生活。“七世父母”进入了文化史和思想史的视野。

三、“七世父母”与“天子七庙”

“盂兰盆”作何解,历代学者众说纷纭。有一种说法是来自梵文“avalambana”,意为“悬着、依赖”;或巴利文“ullampana”,意为“解脱、大慈大悲”,或伊朗文 uryan,意为“灵魂”^②。《佛说盂兰盆经》中,佛为目连解说如何“修孝顺”——行慈悲之道,以“行救度”——助现在父母乃至七世父母解脱:“若有比丘比丘尼、国王太子、王子大臣宰相、三公百官、万民庶人行孝慈者,皆应为所生现在父母、过去七世父母,于七月十五日——佛欢喜日、僧自恣日——以百味饮食安盂兰盆中,施十方自恣僧。乞愿便使现在父母寿命百年、无病,无一切苦恼之患,乃至七世父母离饿鬼苦,得生天人中,福乐无极。”^③这实际是一项祖先祭祀的仪式设计方案,虽然用了儒家的核心观念“孝顺”和“父母”,终极关怀却和儒家有异。

王国维指出,周人制度与商代的制度有很大的区别,主要是建立了三项制度:一是“立子立嫡”之制,二是“庙数之制”,即有关宗庙祭祀之制,三是“同姓不婚”之制^④。礼源于祭祀,祭祀既是对鬼神的示敬活动,又是区别尊卑秩序的重要手段。后世儒家以“亲亲”和“尊尊”为人伦两大要项,由“亲亲”而“尊尊”,宗庙之礼始成。儒家以“孝”为核心的祖先祭祀制度建立在血缘关系基础之上,以亲亲为感情基础、以尊尊为等级规范。《礼记·大传》:“亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族,收族故宗庙严,宗庙严故重社稷。”祭祀之礼,就是把治国之道高度抽象化,并通过充满隐喻的仪式,把这一套逻辑具体而微地展示出来,以令天子百官乃至人民体其精神,悟其本义,各安其位,恪守本分。

和宗法制度相应的是森严的祭祖权力等级。宗法、宗庙、丧服,是宗法制度中不可或缺的几个重要方面,而庙制的一个核心问题,是自天子以降的宗庙隆杀之数。《礼记·王制》:“天子七庙,三昭三穆,与太祖之庙而七;诸侯五庙,二昭二穆,与太祖之庙而五;大夫三庙,一昭一穆,与太祖之庙而三;士一庙;庶人祭于寝。”“寝”,历代各家解释不一,有以为睡房,有以

① 鸠摩罗什译:《梵网经》,《大正藏》第24册,第1006页。

② [美]太史文:《幽灵的节日》,侯旭东译,杭州:浙江人民出版社,1999年,第19页。

③ 竺法护译:《佛说盂兰盆经》,《大正藏》第16册,第799页。

④ 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》,北京:中华书局,1994年,第232页。

为厅房,有以为庙后面的置衣冠处,大体指私密性的小型空间。除了“七庙”,《礼记》中和七相关的规定还有“七祀”“七日而殡”等,在天子、诸侯、大夫、士、庶人五个等级中,“七”是和天子匹配、标志天子至高无上身份的数字,天子以下,不得僭越。

“七”之数何以专配天子,或和“七政”相关。“七政”又名“七星”“七曜”“七辉”“七元”“七纬”“七精”等。《尚书·舜典》:“在璇玑玉衡,以齐七政。”孔安国传:“七政,日月五星各异政。”孔颖达疏:“七政,谓日月与五星也。”^①《史记·封禅书》:“舜在璇玑玉衡,以齐七政。遂类于上帝,禋于六宗,望山川,遍群神。”“类”即“禋类”,祭天之意。禋,升烟祭祀。观察日月五星,可知政治得失。这段话是说,舜用美玉制成的观测天象的器具璇玑,观察日月五星的运行,以度合天意,审查自己执政的得失,并祭祀上帝、名山大川、六宗群神。“七政”寄寓天意,“天子”秉天意而出,他的使命就是在人间贯彻天意。

事实上,佛经中“七世父母”之“七”,也指向“圆满无尽”和“彻底解脱”。《无量寿经》描述佛出世时“从右肋生,现行七步”^②,前六步表示六道,第七步寓意跳脱六道。佛经中使用“七”的例子很多,如“七觉支”“七情”“七苦”等。《阿含经》中“七世父母”和“七佛”有关,“七佛”作为过去佛,表法过去现在未来三世之时间无尽;同时“七”也代表“东、西、南、北、上、中、下”七方,表法空间无尽。“时空无尽”“佛佛无尽”正是《法华经》开显的大乘观念。“七世者无始皆开,何止七世。但随世俗且言七耳。又七世以来爱习未舍,可以摄化,故说开之七世父母。”^③

七世父母中的“七世”,不管是从自己往上数七代还是从父母往上数七代,在方便从俗的意义上都指七代祖先。由于“七庙”中的“太祖”是不变的,故这七代祖先和“天子七庙”中的祖先,至少有六代是重合的。也就是说,“七庙”和“七世”最直观的意思都是七代祖先。礼制规定天子亡故的“所生父母”曰“考”,享受几代天子子孙的祭祀后,渐渐遥远,失去受祭之所,成为“鬼”,而“庶士、庶人无庙,死曰鬼”——庶人父母去世后,不配有庙和祭仪,亦不允许子女祭祀,径直称作“鬼”。“礼不下庶人”,祭祀七代祖先更是至高无上的特权,惟天子可用。

然《盂兰盆经》中,佛却开示,“比丘比丘尼、国王太子、王子大臣宰相、三公百官、万民庶人”,皆可供奉盂兰盆。这和儒家宗法礼制大异其趣,意味着从天子到庶人,不再有七庙、五庙、三庙和无庙的区别,不被允许祭祀的庶民,不仅可以超荐“所生父母”,甚至拥有了和天子一样的祭祀七代祖先的机会。同时,“盂兰盆”专为一切在地狱受报的父母而设,祭祀的人没有等级,他们的父母去世后也没有等级。父母死后或生天或在地狱,取决于其前生所造的业力,业报至何处即在何处,佛力无从干涉,何况其子女。依此逻辑,即便子女贵为天子,其父母歿后也可能在地狱受苦。欲救父母,惟有“奉盆”一途。

儒家“亲亲尊尊”的等级框架和严整肃杀的宗法礼制,对于最下位的庶民而言无论如何都是束缚和压迫,大乘佛教通过祖先祭祀把慈悲观和平等观渗透到了庶民的生活世界。度脱“七世父母”的盂兰盆供作为庶民的祭祖之法,寄寓了大乘佛教的终极关怀——没有差等的慈悲和感同身受的平等。葛兆光在《中国思想史》一书中提问:“佛教究竟对信仰者承诺了什么?为什么佛教信仰能迅速在民众中流传?”^④——佛教对庶民信仰者的最大承诺,唯有“平等平等,无

① 孔安国撰、孔颖达疏:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,2007年,第76页。

② 康僧铠译:《佛说无量寿经》,《大正藏》第12册,第265页。

③ 智圆:《涅槃经疏三德指归》,《弘续藏》第37册,第402页。

④ 葛兆光:《中国思想史》(第一卷),上海:复旦大学出版社,2019年,第349页。

所分别”^①，盖因“差序格局”乃儒家政治大厦的基本结构。

盂兰盆仪式的执行者是“十方自恣僧”，祭祀的时间是每年七月十五日，所谓“佛欢喜日、僧自恣日”。是日之前，“一切圣众或在山间禅定、或得四道果、或树下经行；或六通自在、教化声闻、缘觉；或十地菩萨大人、权现比丘”，僧人用闭门禅定，供养律藏，严格持戒等修行获得的功德和力量，在这一日累积到顶峰。他们充当大众的敬田，接受大众布施。他们先为施主的“所生现在父母、过去七世父母”施行“咒愿”——特定的祭祀仪轨，然后受食。受食前，先把盆奉佛前，然后自食。祭祀仪式或法事的成功，乃“蒙三宝功德之力，众僧威神之力”，^②这意味着僧人可以成为主持祭祖仪式的祭司。在以孝维系的宗法社会，在以孝为本的等级体制中，被视为异端的佛教和被视为异类的出家僧众，以济度父母的名义，为自身争取到一席之地。

四、写经题记和造像记中的“七世父母”

宗密把始于《盂兰盆经》的佛教孝慈教化传统命名为“盂兰盆之教”：“应孝子之恳诚，救二亲之苦厄，酬昊天恩德，其唯盂兰盆之教焉。”他把“盂兰盆之教”概括为四个观念：“孝顺、设供、拔苦与报恩。”^③儒家分孝顺为生前侍养和死后追思，佛门的报恩即“报四种恩”——三宝恩、国王恩、师长恩及父母恩。中国本土制造的佛教疑伪经《父母恩重难报经》又把“父母恩”概括为十种，所谓“一者怀胎守护恩，二者临产受苦恩，三者生子忘忧恩，四者咽苦吐干恩，五者回干就湿恩，六者哺乳养育恩，七者洗濯不净恩，八者为造恶业恩，九者远行忆念恩，十者究竟怜悯恩”^④。佛门四众弟子报父母十种恩，事实上和儒家孝子的孝行无有异样。宗密的四个观念中，只有“设供”和“拔苦”是为佛教所独有的。《佛说盂兰盆经》对中国社会的重大而持续的影响，正好是这两个观念的仪式化和通俗化：由盂兰盆斋会演化的盂兰盆节，以及由“目连救母”故事演化的讲经文、斋文、变文、变相、宝卷、戏文等佛教讲唱文学，目连戏成为后世蔚为大观的佛教艺术形式。

关于盂兰盆斋会的最早记载见于南梁时期的《荆楚岁时记》。作者宗懔记述荆楚地区孟秋望日节俗时说：“七月十五日，僧尼道俗悉营盆供诸佛寺。”按《盂兰盆经》云：“有七叶功德，并幡花歌鼓果食送之。”^⑤颜之推就身后事寄语子孙：“及七月半盂兰盆，望于汝也。”^⑥后世法琳在《辩正论》中称齐高帝时“七月十五日，普寺送盆供养三百名僧”^⑦，志磐在《佛祖统纪》中提到梁武帝萧衍于538年（大同4年）“幸同泰寺，设盂兰盆斋”^⑧。后两条因没有旁证，有人以为是僧人身份的史学家的附会^⑨。根据以上大致可推测，南朝齐梁之际，盂兰盆斋会已被民间接纳；作为虔诚的佛教徒，梁武帝志在做一个大乘佛教的转轮圣王，建立了以大乘佛教为意识形态的治国策略，把表达佛教孝慈之道的盂兰盆斋会引入宫廷，也算是应有之义。如果说南朝文献中的的

① 玄奘译：《大般若波罗蜜多经》，《大正藏》第7册，第722页。

② 《佛说盂兰盆经》，《大正藏》第16册，第799页。

③ 宗密：《佛说盂兰盆经疏》，《大正藏》第39册，第506页。

④ 马世长：《〈报父母恩重经〉与相关变相图》，《宿白先生八秩华诞纪念文集》，北京：文物出版社，2002年，第541页。

⑤ 宗懔：《荆楚岁时记》，太原：山西人民出版社，1987年，第123页。

⑥ 檀作文译：《颜氏家训·曾国藩家训》，北京：中华书局，2008年，第136页。

⑦ 法琳：《辩正论》，《大正藏》第52册，第503页。

⑧ 志磐：《佛祖统纪》，《大正藏》第49册，第351页。

⑨ 〔美〕太史文：《幽灵的节日》，第49页。

盂兰盆斋会尚是佛门主导的孝亲祭祀仪式,到唐五代,盂兰盆斋演化为盂兰盆节,因道教斋醮的加入,盂兰盆节又衍生为中元节。入宋,中元节逐渐世俗化和常态化,尤其宋室南渡后,在江南地区成为市民社会一年一度的狂欢节。

和南朝相比,北朝更盛行造像、写经、转读、讲经等福业。“若人能于是经典中若自转读、若教人读,一遍、二遍及三遍者,当知是人自请如来转妙法轮。若有善男子于是经典若自抄写、若教人抄,当知彼人即是受持一切诸佛甚深法藏,常得欢喜,速获安乐,于未来世当得作佛。”^①藏经洞出土的敦煌文献保留了大量北朝时的佛教写经,这些写经往往带有“题记”,标明抄经人或委托抄经的人的心愿:为何抄经,为求何福,为避何灾,为灭何罪等等。或开凿石窟、雕刻小型造像碑、铸造金铜佛像,同时在石头和金石材料上镌刻“造像记”。

藏经洞文献中只有12个以“目连救母”为题材的写本。另有用于斋会的《盂兰盆文》四件,乃以《盂兰盆经》为依据,表明斋会的目的与功德^②。这些敦煌变文卷子大多抄成于晚唐五代,但文字文本定型之前,口头文本一直在不断生长、传播。佛教讲唱传统自东晋庐山慧远始,南北朝时,僧人以“唱导”的形式传播佛法,蔚然成风。“所谓的‘唱导’和‘变文’,不外乎是针对于同一事物的两种说法。‘变文’主要从文体上而言,乃指其体,‘唱导’则着眼在其演播方式及功用,乃言其用。二者一体一用,相即而不相离。”^③许多前辈研究者论定目连讲经文和目连变文产生于南北朝时期,变文中的“目连救母”故事来源庞杂,《佛说盂兰盆经》不是唯一的经典依据,但是最重要的来源和依据^④。

值得探讨的是,敦煌卷子中的佛教写经,并未见有抄写《佛说盂兰盆经》的卷子。《佛说盂兰盆经》自西晋时法护译出后,经文本身并未通过抄经写经的方式在民间流传,“目连救母”在佛经中仅是叙事框架,身负传法使命的佛教僧人或以讲经的方式发明义理,或以唱导的方式不断演绎,遂有情节越来越丰富、形象越来越丰满的“目连救母故事”,诉诸文字递传迄今。虽然《盂兰盆经》未被北朝民众抄写,但诸多写经题记和造像题记中,出现不少把“七世父母”作为“奉为”即“功德受益人”的现象。由此我们看到《佛说盂兰盆经》自西晋译出后在中古社会流布的轨迹:当“目连救母”故事因僧人讲唱而传播的同时,“七世父母”观念以及相应的佛教祭祀仪式也在民众中潜移默化。

池田温《中国古代写本识语集录》收录了从东汉末到北宋大约2630条敦煌写经题记,内容各式各样。其中,把“七世父母”“七代父母”“七代久远”“七世灵魂”“七世含识”“七世师尊父母”“七世师长父母”等作为祝愿对象的,约有100条,隋代以前约有25条。^⑤“七世父母”主要在北朝造像题记中出现,南朝甚微。“北朝造像愿文奉为中,七世父母名列第四,居一切民众、眷属、皇帝之后。在主要奉为中,居己身和皇帝之后,列居第三位。”^⑥南朝最早的是萧齐永明十年(492年)的《大方等大集经卷十二比丘无觉题记》:“永明十年八月七日,比丘无觉敬造大方等大集经一

① 阇那崛多等译:《大威灯光仙人问疑问经》,《大正藏》第17册,第888页。

② 何莹:《敦煌写本〈盂兰盆文〉研究》,《世界宗教文化》2019年第1期。

③④ 陈允吉:《〈目连变〉故事基型的素材结构与生成时代之推考》,《佛教与中国文学论稿》,上海:上海古籍出版社,2010年,第174页,第175-177页。

⑤ [日]池田温编:《中国古代写本识语集录》,大藏出版株式会社,1990年。

⑥ [日]佐藤智水:《北魏佛教史论考》,日本冈山大学文学部,1998年,第100页。赵青山:《从敦煌写经题记所记“七世父母”观看佛教文化对中土文化的影响》,《兰州大学学报》2009年第6期。

部,以此功德,愿七世父母早生净土,心念菩提。一切含生,寿命增长,远离恶道。”^①北方地区,最早的是北魏正始二年(505)的《〈大般涅槃经〉卷四十武威人张宝护题记》:“正始二年正月八日,信士张保护,武威人也,凉州刺史前安药王行参军援护。盖闻志性虚寂,超于名像之表,冥化幽微,绝于玩寻之旨。是以弟子开发微心,咸割资分之余,雇文士写大般涅槃经一部,为七世父母、所生父母,家眷大小,内外亲戚,远离三途,值遇三宝。觐闻者悟无生忍,证十住龙化。初会躬为首,一切含识之类,者同斯契。比丘僧照写。”^②值得注意的是,所抄经中,以《大般涅槃经》出现得最为频繁,约占比三成。这种现象或可主要归因于佛“涅槃”以一期肉身“亡故”的方式方便示现。

“七世父母”的传播概况,有学者依据《先秦秦汉魏晋南北朝石刻文献全编》《中国美术史雕塑篇》《北朝佛道造像碑精选》《石刻史料新编》《北京图书馆藏龙门石窟造像题记拓本全编》《全上古三代秦汉三国六朝文》等文献资料进行统计并得出结论:“430—519年间,七世父母思想主要在僧团内部和特定信众——清信士中流传,还没有扩张到整个社会群体,特别是俗众奉行稀少。519年之后,俗众比例不断增多,截至579年,俗众已成为接受七世父母理论最多的群体。……这种变化与佛教在中土发展相呼应。”“中土七世父母理念的主要受众群体,经历了由僧众到俗众逐渐流传的过程。在此过程中,奔走于民间的僧人起到了举足轻重的作用,而僧俗组成的社邑是其主要的传播渠道。”^③

本文统计了台湾“中央研究院”史语所编《北朝佛教石刻拓片百品》中收录的49则造像记,其中含“七世父母”“七祖眷属”“七祖先灵”奉为的共16例,北魏8例,东魏3例,北齐3例,北周2例^④。综合《中国古代写本识语集录》中北魏至北周的“七世父母”案例,我们或可一窥“七世父母”如何构建庶民的生活世界和信仰世界:

其一,以“七世父母”为奉为的愿文,其功用为祭祀纪念、祈福禳灾,祭祀对象为“像主”的祖先。“像主”即出资人,出资人有僧尼也有男女信众。他们“减割家珍”,请人造像、抄经,或随义邑集体造像开窟,并把本次出资的目的具明。愿文比较程式化,但也有发挥余地。从行文中流露的劝信的意愿看,很多愿文由僧人编撰。造像目的有祈福保平安、表达信仰坚固道心、赞颂佛拯手垂衣、祈佛慈悲拔出苦海等。含“七世父母”的愿文,一般都是用来祭祀父母及父母以上的祖先的。

其二,“七世父母”不会单独使用,而是和“皇帝(及百官)”“师僧”“所生父母”构成一个系统,位置经常在所生父母之后,最后以“一切众生”“法界含生”“圆通六道”“因缘眷属”总摄。如北魏《夫蒙文庆造像记》:“为亡父亡妹、七世父母、因缘眷属造立石像一区。”^⑤北齐《潘景晖造像记》:“逮及七祖先零(灵),圆通六道,俱证金刚。”^⑥同一块碑中,像主蒙文庆还列出了父、祖、曾祖、高祖之名。在一般民众心中,七世父母和血缘意义上的七世祖先是差不多的意思。而佛教意义上的七世父母,等同于全体六道众生。以爱父母的人之常情为所缘,扩展而为爱众生,这是大乘佛教慈悲行的方便。北魏是鲜卑政权,魏文帝从平城迁都洛阳后推行汉化政策,北齐高氏是鲜卑化的汉族人,北朝政权中,既有以宗法制度为根基的儒家意识形态,又不时建构和推广以转轮圣王思想为根基的佛教意识形态。从奉为的位次看,“七世父母”恰如连接儒佛意识形态的中介——

①② [日]池田温编:《中国古代写本识语集录》,第93页,第99页。

③ 赵青山:《从敦煌写经题记所记“七世父母”观看佛教文化对中土文化的影响》,《兰州大学学报》2009年第6期。

④ 颜娟英主编:《北朝佛教石刻拓片百品》,台北:台湾“中央研究院”历史语言研究所,2008年。

⑤⑥ 颜娟英主编:《北朝佛教石刻拓片百品》,第44页,第230页。

从皇帝、百官到所生父母再到七世父母，乃儒家亲亲尊尊的等级形态的描述，从七世父母到六道圆通法界含识等，则是呈现大乘佛教建立在缘起法之上的众生平等的世界图景。

其三，像主希望割减家珍、造像抄经所获功德，能让回向的对象，尤其自己的直系亲属如父母、亡父母、兄弟姐妹、妻子等，或“托生兜率”，或上生天上，或听弥勒说法，遇三途八难，堕地狱饿鬼，则能通过本次造像抄经功德，永别苦因，速得解脱。这反映了北朝时流行的弥勒信仰，以及《盂兰盆经》中的地狱和济拔观念在中国社会生活中的持续深入。

清代金石大家王昶论曰：“释氏以往生西方极乐净土、上升兜率天宫之说诱之，故愚夫愚妇相率造像，以冀佛佑。百余年来，浸成风俗。释氏谓弥陀为西方教主，观音势至又能率念佛人归于净土。而释迦先说此经，弥勒则当来次补佛处，故造像率不外此。综观造像诸记，其祈祷之词，上及国家，下及天子，以至来生，愿望甚夥，其余鄙俚不经，为吾儒所必斥。然其幸生畏死，伤离乱而想太平，迫于不得已而不暇记其妄诞者，仁人君子阅此，所当惻然念之，不应遽为斥骂也。”^①以儒家立场，佛教观念中的“三世”为妄诞，“地狱”为怖恐，鄙俚不经，儒生不取。庶几等同“三世”的“七世父母”恐怕也在“妄诞”之列。然儒家亦不得不承认，佛教传入中土之后，在抚慰离乱、托付来生、安顿生死、教化因果等方面，的确慰藉了庶民之心，“本”于空性智慧的“慈悲之教”，其“迹”行于各种善巧方便。幸有金石，庶民不至因位卑而彻底失声；幸有“盂兰盆会”等庶民之祭，中国文化精神中的“慈悲”和“平等”总算有个落实处。金石以记善，木叶以托悲，即便不得正史眷顾，庶民恳切的愿望也有机会得到响应，并在历史时空中长存。

结 语

“七世父母”最早出现于支娄迦谶译《道行般若经》，这部经属于最早传译的大乘佛经，是大乘佛教慈悲思想在中土传播的滥觞。在西晋竺法护译《佛说盂兰盆经》中，“七世父母”和“所生父母”对举，两者共同成为救助和济拔的对象，这是大乘佛教慈悲思想的应有之义。“七世父母”是佛教缘起平等观念的表达，虽然在汉语语境中也被理解为代际间的血缘关系。唐代高僧宗密在《佛说盂兰盆经疏》中发覆了“七世父母”的佛教意蕴，并把盂兰盆会仪式作为悲智六度法门予以强调。“七世父母”的“七”和“天子七庙”的“七”有内在关联，前者代表佛教追求的最高境界“解脱”“圆满”，后者对应儒家礼制中庙祭的最高等级。按儒家礼制，庶民无庙，不配祭祀七代祖先，佛教却鼓励庶民为“七世父母”荐福禳灾，普遍地济拔六道众生。《佛说盂兰盆经》中规划的下及庶民的祭祀祖先方案，挑战儒家的宗法等级，契合大乘佛教慈悲精神和平等观念，“七世父母”成为《佛说盂兰盆经》对中土观念和伦理的独特贡献。在南朝，盂兰盆斋会成为佛门主导的孝亲祭祀仪式，惠及庶民；在北朝，虽然《盂兰盆经》未被民众抄写，但大量造像碑题记和敦煌写经题记显示，“七世父母”成为庶民祈愿祝福的对象，乃至进入儒家传统的家国系统，得以和皇帝、国家、师长等并列。《佛说盂兰盆经》自西晋译出后，在南北方有不同的流布轨迹：当“目连救母”故事因南方僧人讲唱而传播的同时，“七世父母”观念也被北方民众镌刻在金石之上、抄写在经卷之首。梳理“七世父母”在观念世界的生成和在中古生活世界的流布，旨在呈现大乘佛教慈悲观念如何进入中国思想文化、佛教慈悲精神如何参与塑造了中国文化精神。

（责任编辑 王怀成）

^① 王昶：《北朝造像碑总论》，《金石萃编》，西安：陕西人民美术出版社，1990年，第39页。

Wang Fuzhi introduced the saying of "Power of Landscape within Inches" in the painting theory, intending to demonstrate the development process of "power", namely, "what unsaid has its own meaning", by "seeing virtuality from reality" and "manifesting infinite with finite" in classy painting. Painting theory and poetry theory reach to an aesthetic agreement on the level of "Beyond the Form". This is an interpretation of "Beyond the Form, Take the Hub" in the form of "Painting in the Poem". Wang Fuzhi's interpretation of the theory of "Beyond the Form, Take the Hub" opened up the dimension of internal vision, which plays an important role in clarifying the connotation of "Painting in the Poem" in classical poem theory and even recognizing its modern significance.

Keywords: Wang Fuzhi; "Beyond the Form, Take the Hub"; "Power of Landscape within Inches"; "What Unsaid Has Its Own Meaning"; "Painting in the Poem"

History, Art and Nature in Wen Tong's Poems

Li Xi

Abstract: The themes of Wen Tong's poems such as history, art, and nature are related to several types of poems. His eulogistic poems emphasize on reviewing historical facts from the perspectives of Confucianism, the way of conduct, and the customs of the times, while his Yuefu poems lay stress on aesthetic understanding and custom identification to describe protagonist's situation, ambitions and emotions by taking the form of self-statement of the protagonist, and assuming and merging historical time, space and allusions in fact. In addition to assimilating landscapes to pictures and paintings in the memorial poems, he also considered that the nature and landscape are the subjects of painting and the poems are grounded on fanatic scenery. His chanting poems also explored the rational way of survival of animals in dangerous situations besides descriptions, metaphors, and emotional sustenance. In a nutshell, Wen Tong's historical choice is related to his choice of life and aesthetic values, and his artistic outlook is more diverse; and for him, the nature is the object of scenery description and intellectual discussion, and also brings calmness to him.

Keywords: Wen Tong; Poem; History; Art; Nature

"Parents of Seven Generations" and Offerings of Plebeian

Yu Jing

Abstract: The "Parents of Seven Generations" dates back to the Mahaprajna-paramita-sutra translated by Lokaksema, which is the earliest Mahayana sutra translated and distributed in central mainland of ancient China. According to the Buddha Speaks: The Ullambana Sutra translated by Dharmaraksa, both the "Parents of Seven Generations" and "Birth Parents are the recipients of rescue and relief. Zongmi, an eminent monk in the Tang Dynasty, expounded the Buddhist connotation of the "Parents of Seven Generations", and emphasized the Ullambana ceremony as "Six Paramitas". The "seven" of the "Seven Ancestors Enshrined by Emperor" represents the highest level of the temple system, and the "seven" of the "Parents of Seven Generations" also represents the "ultimate moksa". However, the former is exclusively for the emperor and the latter becomes the worship plan of the common people, the equality conception of which is the unique contribution of Buddhism to the culture of China. In the Southern Dynasties, the Ullambana ceremony

became a filial piety-themed ritual led by Buddhism. In the Northern Dynasties, according to the inscriptions on figured stele and Buddhist scriptures of Dunhuang Mss, the "Parents of Seven Generations" was included in the main "offerings" carrying common people's blessings. By sorting out the development of "Parents of Seven Generations" in the idea world and diffusion in Mediaeval living world, this paper aims to show how the Mahayana Buddhist concept of compassion incorporated into Chinese thought and participated in shaping Chinese cultural spirit.

Keywords: "Parents of Seven Generations"; Compassion; Equality; Sutra Postscripts; Inscriptions on Figured Stele

Connotation Analysis on Life Forms of Buddhist Scripture in "Humanistic Buddhism"

Yuan Jingwen

Abstract: The Buddhism proposes the essence of reincarnation, namely, six realms of existence, and moksa direction, yet the Buddhist Scripture focuses more on the Humanistic Buddhism, which is an important issue facing the localization of Buddhism with its topic becoming the key to Buddhist studies. Specifically, the connotation and artistic conception of life forms attaining phala in Mahayana and Hinayana in the mortal world, and the demonstrative interpretation of the relations between then mortal life forms and Heaven Celestials-made Body, Mind-Made Body and Three-Bodies of the Buddha are important components of localized "Humanistic Buddhism" research.

Keywords: Humanistic Buddhism; Manomaya-kaya; Three Fetters; Five Fetters

New Research on *Mou Zi's Understanding of Buddhism* and Its Author

Wang Huaicheng

Abstract: *The Hong Ming Ji* (Collection on the Propagation and Clarification of Buddhism) is the earliest document protecting and maintaining Buddha dharma extant in the world, and the importance of *Mou Zi's Understanding of Buddhism* as the first works is self-evident. Since the doubts and errors raised by the Classic Annals of the Book of Sui till today, issues such as the authenticity of the article, the author, and the date of completion have been doubted and tried to be explained by generations of scholars since Hu Yinglin in the Ming Dynasty, yet the issues snowball and remain inconclusive. By focusing on the interpretation of the preface of *Mou Zi's Understanding of Buddhism* and combining the historical data provided in the preface and argument of various schools of thought, the paper considers that the *Mou Zi's Understanding of Buddhism* is not a pseudograph and the author may be a Buddhist disciple who deliberately hides real name, living between the sixth year of Xiping Period of Han Dynasty to the first year of Yuankang Period of Jin Dynasty.

Keywords: *Mou Zi's Understanding of Buddhism*; Sengyou; Eastern Han Dynasty; Buddhism
