

論六朝佛家典籍對孔門師弟子事蹟之新增與改造

潘銘基*

摘要：佛教自西漢末年傳入中國後，西域僧侶如安士高等佛教翻譯家已經開始將佛典翻譯引入中國。至南北朝時期，鳩摩羅什、佛陀跋陀羅等佛教翻譯家來華傳教，弘揚佛法。佛教東傳，為了爭取信眾，多借孔門儒家人物以附會佛事，或說明佛理。其中尤以梁武帝時僧祐所編之《弘明集》，最多借用孔門師弟子之事蹟以說理。劉立夫、胡勇指出，「從思想史的角度看，儒佛道三教論爭是《弘明集》涉及最多的問題，許多文章常常提及『周孔與佛』或『孔老與佛』，其中的周孔就代表儒家，孔老代表儒、道二教，佛即代表佛教。以此而言，《弘明集》也就是一部以佛教為主體的反映漢魏兩晉南北朝時期的三教關係的文集。」此可見《弘明集》闡析佛教教義之方法與取向。本篇之撰，以《孔子資料匯編》、《孔子弟子資料匯編》所載孔子及其弟子事蹟為據，結合古文獻電子資料庫，稽查和討論六朝佛教文獻裡孔門十哲的概況。先論佛教在中國之傳播，以見其借助孔門儒家學說作為弘揚學說之媒介，此後分門別類討論佛典所見孔子事蹟，並及佛典裡之孔門十哲，探討佛教如何借助儒家人物事蹟以宣揚宗教信仰，並以此改造或增添儒家人物的事蹟。

關鍵詞：弘明集 論語 孔門十哲 孔子 佛教

一. 略說孔門十哲之重要性

孔子乃儒家學派創始人。孔子生活在禮崩樂壞的春秋時代，而以恢復周文為己任，知其不可為而為之，周遊列國，欲時君可用己說以救世。孔子重「仁」，強調的是人與人之間的關係。孔門之教首重在學，後人視孔子為萬世師表，乃因其人以學習為教授學生之第一要事。《論語》全書論學之章節甚多，雖然編者未明，惟今本《論語》首為〈學而〉，¹ 第一節即云「學而時習之，不亦說乎」，以學為先；孔子亦自道「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦」，以為一生所重在於學習而不厭。錢穆《論語新解》於「學而時習之」條下云：「孔子一生重在教，孔子之教重在學。孔子之教人以

* 潘銘基，香港 香港中文大學 中國語言文學系副教授。

1. 案：今所見諸本《論語》皆二十篇，如何晏《論語集解》本、朱熹《四書章句集注》本、阮刻本《十三經注疏》本《論語注疏》等皆然。

學，重在學為入之道。本篇各章，多務本之義，乃學者之先務，故《論語》編者列之全書之首。又以本章列本篇之首，實有深義。學者循此為學，時時反驗之於己心，可以自考其學之虛實淺深，而其進不能自己矣。」² 錢先生所論可謂知言矣。

孔門弟子三千，受業身通者七十有二人，又有孔門十哲之說。所謂弟子三千，未足採信，前人已有所懷疑。錢穆云：「則孔子門人，固僅有七十之數。烏得三千哉？」³ 「三千」之數，可與戰國四公子養士之風合看，顧立雅云：「弟子三千人的說法已是過分的誇大了。可是《孟子》及若干其他典籍都說弟子七十人，也許這個就是最高的人數。」⁴ 可見弟子三千之說並不可信。史遷謂孔門「身通六藝者七十有二人」，此「七十二」者亦未必實指。就《論語》所見，此中七十二者，只有二十七人事蹟可考。⁵ 其中又以孔門十哲事蹟較詳，後世作品以其人其事入文亦多。孔門十哲之名字，首見《論語·先進》，其曰：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。」（11.3）⁶ 此中「德行」、「言語」、「政事」、「文學」者，即後人所謂孔門四科，當中又以「德行」為先，故十位弟子之中以顏淵居首。

孔門四科十哲，以德行科顏淵居首。（1）顏回，字子淵，少孔子三十歲。劉殿爵云：「If Confucius looked upon Yen Yuan as a son, he must have looked upon Tzu-lu as a friend.」⁷ 孔子與顏回關係密切，亦師亦父，循循善誘。可惜顏回三十三歲⁸ 而髮盡白，早死，孔子悲慟不已。在孔門弟子之中，唯顏淵可稱仁，其「簞食瓢飲」之事，雖

2. 錢穆：《論語新解》（臺北：東大圖書公司，1991年第2版），頁4。

3. 錢穆：《先秦諸子繫年》（北京：商務印書館，2001年），頁71。

4. 顧立雅（H.G.Creel）著、王正義譯：《孔子與中國之道》（台北：韋伯文化國際出版有限公司，2003年），頁63。

5. 案：李零指出《史記·仲尼弟子列傳》載有孔門弟子77人，分成兩類，一類是「顯有年名及受業聞見於書傳」者，一類是「無年及不見書傳」者，前者有35人，其中有27人見於《論語》；後者42人，都不見於《論語》。（詳參李零：《喪家狗——我讀〈論語〉附錄》（太原：山西人民出版社，2007年），頁81。）此27人包括顏路、冉耕、仲由、漆雕啟、閔損、冉雍、冉求、宰予、顏回、巫馬施、高柴、宓不齊、端木賜、原憲、樊須、澹台滅明、陳亢、公西赤、有若、卜商、言偃、曾參、顛孫師、司馬耕、公冶長、南宮括、曾蒧。

6. 案：本文所用《論語》文本悉據北京大學出版社2000年《論語注疏》繁體校點本，不另出注。又《論語》章節編號則據楊伯峻《論語譯注》。

7. D. C. Lau, "The Disciples as They Appear in the Analects." In D. C. Lau (Trans.), *The Analects*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1992. p.256.

8. 有關顏淵之卒年，前賢頗有爭論。據《顏子評傳》所載，「有顏子享年十八歲（《淮南子·精神訓》注、《列子·力命篇》），二十九歲（蔣伯潛《諸子通考·孔子弟子》），三十一歲（《孔子家語》卷九），三十二歲（《文選·辨命論》引《家語》），三十九歲（張劍光《顏子卒年小考》），四十一歲（《論語正義·雍也》注引李氏錯《尚史》）等幾種主要說法。」（顏景琴、張宗舜：《顏子評傳》（濟南：山東友誼出版社，1994年），頁55。）又《顏子評傳》云：「對顏子生卒年的眾多說法經過詳細考查後，我們認為，李氏錯《尚史》與江氏永《鄉黨圖考》的說法：『顏子卒伯魚之後，按《譜》，孔子七十而伯魚卒，是顏子卒當在孔子七十一之年。顏子少孔子三十歲，是享年四十有一矣。』是可信的。」（《顏子評傳》，頁57。）

貧窮而不改其樂道之心，最受後世學者歌頌。《論語》提及顏淵24次。(2) 閔損，字子騫，少孔子十五歲。《論語》提及閔損5次。閔損位次孔門德行之科，以孝行著稱於世。(3) 冉耕，字伯牛，少孔子七歲。《論語》提及冉耕2次。冉耕亦次德行之科，孟子以其人為「善言德行」。⁹(4) 冉雍，字仲弓，少孔子二十九歲。冉雍亦以德行著稱，且其器量寬弘，孔子以為可使南面。《論語》提及冉雍7次。(5) 冉求，字子有，少孔子二十九歲。冉求博藝善政，並熟習於軍旅之事。《論語》提及冉求16次。(6) 仲由，字子路，少孔子九歲。仲由與孔子關係密切，亦師亦友，其為人忠信勇決，質樸率真。《論語》提及仲由38次。(7) 宰予，字子我，年歲無考。宰予位列孔門「言語」之科，孟子以為宰予「善為說辭」，¹⁰「智足以知聖人」。¹¹《論語》提及宰予5次。(8) 端木賜，字子貢，少孔子三十一歲。端木賜天資敏達，能言善道，善於學習。《論語》提及端木賜38次。(9) 言偃，字子游，少孔子四十五歲。言偃與卜商並列孔門「文學」之科，王夫之以其為「傳禮樂之遺文，集《詩》《書》之實學」。¹²《論語》提及言偃8次。(10) 卜商，字子夏，少孔子四十四歲。子夏尤長於《詩》，據《史記》所載，「孔子既沒，子夏居西河教授，為魏文侯師」。¹³《論語》提及卜商19次。

本篇之撰，以《孔子資料匯編》、¹⁴《孔子弟子資料匯編》¹⁵所載孔子及其弟子事蹟為據，結合古文獻電子資料庫，稽查和討論六朝佛教文獻裡孔門十哲的概況。先論佛教在中國之傳播，以見其借助孔門儒家學說作為弘揚學說之媒介，此後分門別類討論佛典所見孔子事蹟，並及佛典裡之孔門十哲，最後則為全文之總結。

二. 早期佛教在中國之傳播

佛教自西漢末年傳入中國後，西域僧侶如安士高等佛教翻譯家已經開始將佛典翻譯引入中國。《中國佛教史》云：「佛教傳入中國的初期，為了在中國站住腳，先要與中國本土的宗教迷信特別是道教相融合。」¹⁶據袁宏《後漢紀》所載，東漢人所理解的佛教乃是能有神通，「變化無方，無所不入」，與《莊子》之「神人」、「至人」相差無幾；「專務清淨」、「息意去欲而欲歸於無為」亦與黃老道家相近。¹⁷

傳統以來，中國是小農經濟的社會，此中與重視宗法關係的儒家文化關係密切。在儒家文化之中，孔子及其弟子自是宏揚儒家文化的關鍵點。孔子在生之時，時人弟子已

9. 《孟子注疏》，載《十三經注疏（整理本）》，卷3上，頁93。

10. 《孟子注疏》，載《十三經注疏（整理本）》，卷3上，頁93。

11. 《孟子注疏》，載《十三經注疏（整理本）》，卷3上，頁95。

12. 王夫之：《四書訓義》（清光緒潞河啖柘山房刻本），卷13，頁4a。

13. 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1982年第2版），卷67，頁2203。

14. 李啟謙、駱承烈、王式倫（編）：《孔子資料彙編》。濟南：山東友誼書社，1991年。

15. 李啟謙、王式倫（編）：《孔子弟子資料彙編》。濟南：山東友誼書社，1991年。

16. 任繼儒（主編）：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1981年），第1卷，序，頁7。

17. 詳參袁宏：《後漢紀》，載張烈（點校）：《兩漢紀》（北京：中華書局，2002年），卷10，頁187。

有稱之為「聖人」者。《論語·子罕》大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也？」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之，曰：「大宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」（9.6）子貢指出上天讓孔子成為大聖，又多才多藝。至孔子死後，後學便開始樹聖，而自以為聖人之徒。《孟子·公孫丑上》昔者子貢問於孔子曰：「夫子聖矣乎？」孔子曰：「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。」子貢曰：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。」（3.2節錄）在這裡，孔子已分明表示不願當聖人，自己只是學之不厭和教而不倦而已。可是，子貢還是一廂情願指出孔子既仁且智，便是聖人矣。此話是否真出子貢，不得而知。此因上引《論語·述而》7.34之文，並無子貢之答語，然則此處子貢直言孔子「既聖」，或出孟子之潤飾。到了漢代，司馬遷編撰《史記·孔子世家》，文末太史公曰：「天下君王至于賢人眾矣，當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣！」¹⁸ 史遷已直呼孔子為「至聖」矣。孔門儒家一直在文化傳統上被視為傳統、權威，直至上世紀初期的新文化運動仍視孔子為重點批評的對象。¹⁹ 因此，在佛教傳入中國之時，如何面對儒家的人和事，實為關鍵。《列子·仲尼》有以下的小故事：

商太宰見孔子曰：「丘聖者歟？」孔子曰：「聖則丘何敢，然則丘博學多識者也。」商太宰曰：「三王聖者歟？」孔子曰：「三王善任智勇者，聖則丘不知。」曰：「五帝聖者歟？」孔子曰：「五帝善任仁義者，聖則丘弗知。」曰：「三皇聖者歟？」孔子曰：「三皇善任因時者，聖則丘弗知。」商太宰大駭，曰：「然則孰者為聖？」孔子動容有閒，曰：「西方之人，有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民无能名焉。丘疑其為聖。弗知真為聖歟？真不聖歟？」商太宰嘿然心計曰：「孔丘欺我哉！」²⁰

唐釋道宣在《廣弘明集·歸正篇》亦嘗援引此事。《列子》此文指出，孔子在春秋末年時已知道西方有「聖人」，其能「不治而不亂，不言而自信，不化而自行」，超越古代之三皇、五帝、夏商周開國君主等。顯而易見，此乃魏晉時期老莊道家學者編造的，並非真相，卻借孔子之口，美化佛教。

在南北朝時期，鳩摩羅什、佛陀跋陀羅等佛教翻譯家來華傳教，弘揚佛法。佛教東傳，為了爭取信眾，多借孔門儒家人物以附會佛事，或說明佛理。其中尤以梁武帝時僧祐所編之《弘明集》，最多借用孔門師弟子之事蹟以說理。劉立夫、胡勇指出，《弘明集》「從不同角度反映了此一時期佛教的基本教義、傳播狀況以及佛教與儒家、道教等本土思潮的相互關係」。「從思想史的角度看，儒佛道三教論爭是《弘明集》涉及最多

18. 《史記》，卷47，頁1947。

19. 可參拙作〈論五四運動之打孔而不打孟〉，載《孔孟月刊》第57卷第11、12期（2019年8月），頁48-57。

20. 楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979年），頁119-122。

的問題，許多文章常常提及『周孔與佛』或『孔老與佛』，其中的周孔就代表儒家，孔老代表儒、道二教，佛即代表佛教。以此而言，《弘明集》也就是一部以佛教為主體的反映漢魏兩晉南北朝時期的三教關係的文集。」²¹ 此可見《弘明集》闡析佛教教義之方法與取向。李小榮云：「《弘明集》是我國佛教史上現存最早護法弘教之文獻匯編。」²² 《弘明集》所載篇章不時援引孔門弟子事蹟，利用儒家人物以證儒、釋關係。《中國佛教史》指出《弘明集》「有一些文章是圍繞以下重要內容編排的」，其一是「回答人們的疑問，反擊對佛教的種種批評，論證佛教與儒家傳統思想的社會功能一致，對維護封建綱常和統治秩序也是有利的。如卷一牟子的《理惑論》、未詳作者的《正誣論》（當著於東晉）、卷三東晉孫綽的《喻道論》。」²³ 總而言之，《弘明集》載有不少弘揚佛教的文章，其中不少內容俱是圍繞儒家的人和事，借儒家以突出佛教的特色，以及佛家之與傳統文化相合。以下將以六朝佛教典籍（以《弘明集》所載為本）為基礎，結合先秦儒家典籍所載，探討佛教如何借助儒家人物事蹟以宣揚宗教信仰，並以此改造或增添儒家人物的事蹟。

三. 佛教典籍中的孔子——借孔子以弘揚佛法

孔子為儒家最重要的人物。因此，佛教典籍經常援引孔子事蹟，並加改造，以迎合其傳播佛教的目的。但更多時候，佛教典籍皆會標舉儒、佛兩家相通之處，用以吸引信徒。僧祐編撰《弘明集》的宗旨，「就在於駁斥異端，為佛教辯誣禦侮，從而達到弘道與明教之目的」。²⁴

（一）將孔子與古聖賢並稱，作為傳統文化的代表

在《弘明集》不少篇章內，俱有以孔子與他人並稱，作為傳統文化的代表，其中尤以「周、孔」並稱最為多，他如堯、舜、周文王、周武王等，亦在《弘明集》諸篇並稱「周、孔」之列。舉例如下：

《弘明集序》：夫覺海無涯，慧鏡圓照。化妙域中，實陶鑄於堯、舜；理擅繫表，乃埏埴乎周、孔矣。²⁵

《牟子理惑論》：佛道至尊至大，堯、舜、周、孔曷不修之乎？²⁶

《牟子理惑論》：且堯、舜、周、孔，各不能百載，而末世愚惑。²⁷

21. 僧祐（編撰）；劉立夫、胡勇（譯注）《弘明集》（北京：中華書局，2011年），前言，頁1、7-8。又，《弘明集校箋》之「前言」認為：「若從思想史角度分析，本集討論最為集中者無非是三教之關係問題」，此所言「三教」自必是儒釋道。

22. 釋僧祐（撰）；李小榮（校箋）：《弘明集校箋》（上海：上海古籍出版社，2013年），前言，頁8。

23. 《中國佛教史》，第3卷，頁544。

24. 《弘明集校箋》，前言，頁21。

25. 《弘明集序》，載《弘明集校箋》，序，頁1。

26. 《牟子理惑論》，載《弘明集校箋》，卷1，頁19。

27. 《牟子理惑論》，載《弘明集校箋》，卷1，頁53。

《正誣論》：佛與周、孔，但共明忠孝信順。²⁸

《正二教論》：是周、孔、老、莊，誠帝王之師。²⁹

《譙王書論孔釋》：然自上古帝皇，文、武、周、孔。³⁰

在《弘明集》裡，以「周、孔」並稱者，計有五十四次。《弘明集》全書十四卷，除卷九、卷十三無「周、孔」並稱外，其他各卷皆有之。所謂「周、孔」，周即周公旦、孔即孔子。周公制禮作樂，匡扶周室，乃周代得以長治久安之功臣。孔子以周公為偶像，《論語·述而》引孔子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！」孔子以為年紀日大，已經很長時間沒有在造夢時候看見周公旦。日有所思，夜有所夢，孔子一生希望的是拯救禮崩樂壞的社會，而制禮作樂者正是周公。久不見周公，代表孔子深知與救世愈走愈遠。總之，以「周、孔」並稱，代表著儒家的經典人物。

（二）佛教與孔門儒家無別

儒家不是宗教流派，更多的是一種哲學思想、生活態度。佛教傳入中國，要走進老百姓的生活，比附儒家，以為佛教與儒家相去不遠，乃是重要方法。如《正誣論》云：「佛與周、孔，但共明忠孝信順，從之者吉，背之者凶。」³¹此言佛教與周公、孔子相同，都會強調忠孝信順，依此而行便當吉利，否則便不幸。其實，在孔子的學說裡，並不作「吉」和「凶」的對比，佛教則不然。

又如宗炳《明佛論》云：「今黃帝、虞舜、姬公、孔父，世之所仰而信者也。觀其縱轡升天，龍潛鳥颺，反風起禾，絕粒絃歌，亦皆由窮神為體。……凡厥光儀符瑞之偉，分身涌出，移轉世界，巨海入毛之類，方之黃、虞、姬、孔，神化無方。向者眾瑞之奄曖顯沒，既出形而入神，同惚恍而玄化，何獨信此而抑彼哉？冥覺法王，清明卓朗，信而有徵，不違顏咫尺，而昧者不知，哀矣哉！」³²此處以軒轅黃帝、虞舜、周公（姬公）、孔子（孔父）並稱，以為四人皆世人所敬仰。反風，即風向倒轉。《尚書·金縢》云：「王出郊，天乃雨，反風，禾則盡起。」³³《後漢書·和帝紀》：「昔楚嚴無災而懼，成王出郊而反風。」李賢注：「成王疑周公，天乃大風，禾則盡偃；王乃出郊祭，天乃反風起禾。」³⁴可見「反風起禾」所言乃係周公旦。黃帝乘龍升天，虞舜得帝堯二女預警而脫險，周公自亡為武王延壽禱告而感動上蒼，孔子在陳蔡絕糧仍絃歌不衰，四人皆是老百姓所信仰的大聖人。可是，四人如此神異事蹟，其實都是以用盡精神

28. 《正誣論》，載《弘明集校箋》，卷1，頁75。

29. 《正二教論》，載《弘明集校箋》，卷6，頁318。

30. 《譙王書論孔釋》，載《弘明集校箋》，卷12，頁642。

31. 《正誣論》，載《弘明集校箋》，卷1，頁75。案：本文在《弘明集》引文以後，一般略作解說，其白話翻譯參考自劉立夫、魏建中、胡勇譯注《弘明集》北京中華書局2013年版，不另出注。

32. 《明佛論》，載《弘明集校箋》，卷2，頁95、97。

33. 《尚書注疏》，載《十三經注疏（整理本）》（北京：北京大學出版社，2000年），卷13，頁401。

34. 范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），卷4，頁182。

為根本，所以才能夠得到感應回報而無時空局限。大凡光儀、符瑞的瑰偉相好，以及分身湧出、移轉世界、巨海入毛之類的神通，與黃帝、虞舜、周公、孔子一樣，都是神化無方的。至於祥瑞之事的昏暗與顯盛，已經超出形質而進入神靈之境，與老子的所謂惚恍之道而同時變化。因此，實不必只相信老子的道而要貶抑佛教的神。得大智慧已覺悟的法王，乃是清明卓朗，使人信服而有驗證。如此方是與孔子之教並不背離，可是當世愚昧之人卻不知道。此可見《明佛論》從傳統聖人出發，以孔子陳蔡絕糧為例，指出與佛教相同，皆是因誠心禱告而感動上蒼。其實，據《史記·孔子世家》所載，「不得行，絕糧。從者病，莫能興。孔子講誦弦歌不衰。」³⁵「於是使子貢至楚。楚昭王與師迎孔子，然後得免。」³⁵由是觀之，孔子所以得脫，乃因派遣子貢出使楚國，結果楚王指派軍隊營救孔子一行，因此而免禍；而非因誠心禱告而感動上蒼。

又，《弘明集》卷三載有《喻道論》一文，全篇以問答形式出之，就佛和佛道、周孔之教與佛教的關係、出家是否違背孝道等問題以作論證，主張佛教、儒家一致。其中有以下一段：

或難曰：周、孔之教，以孝為首。孝德之至，百行之本；本立道生，通於神明。故子之事親：生則致其養，沒則奉其祀；三千之責，莫大無後；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；刈剔鬚髮，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。而云弘道敷仁，廣濟群生，斯何異斬刈根本條枝幹，而言文殞碩茂？未之聞見「皮之不存，毛將安附」，此大乖於世教，子將何以祛之？

答曰：此誠窮俗之甚所惑，倒見之為大謬，謬嗟而不能默已者也。夫父子一體，惟命同之。故母嚙其指，兒心懸駭者，同氣之感也。其同無間矣，故唯得其歡心，孝之盡也。父隆則子貴，子貴則父尊，故孝之為貴，貴能立身行道，永光厥親。若匍匐懷袖，日御三牲，而不能令萬物尊己，舉世我賴；以之養親，其榮近矣。夫緣督以為經，守柔以為常，形名兩絕，親我交忘，養親之道也。³⁶

此文以一問一答形出之，先言人或有詰難，以為周孔教化以孝德為要，將孝道視為所有德行的基本，本立道生，進而通於神明。所以，子女孝順父母，在生時應該盡心贍養，逝世後則應恭敬祭拜。此外，周孔之教最重子嗣，故有「不孝有三，無後為大」的說法，又有「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」之說，可知儒家向來注重身體髮膚之養護。因此，樂正子一足受傷，終生愧疚不安，覺得對不起父母。但是，佛教提倡出家棄親，遠離親人接近陌生人；剃除鬚髮，殘損上天所賦予的容貌；父母在生時廢除服侍敬養，父母死後斷絕對祖宗的祭祀。將骨肉之情，視如路人，違情背理，實屬過分。可是，佛教卻以為自己是弘揚道德敦行仁愛，廣澤群生，實在是奇論怪談。俗謂「皮之不

35. 《史記》，卷47，頁1930、1932。

36. 《喻道論》，載《弘明集校箋》，卷3，頁152-153。

存，毛將焉附？」佛教此舉實在背離人世教化。《喻道論》答云，上述說法實為世俗迷惑所致，顛倒本末、是非，荒謬之至，讓人嗟歎而不能不發議論。父子一體，乃是天命所言。母親咬指頭，兒子自會感到恐懼擔心，此母子同氣相感之故。此等相同是沒有間隔的，故孝道之根本，乃在使父母歡心。在現實生活裡，父親隆盛則兒子自得顯貴，兒子顯貴則父親必受尊崇，故兒子孝順最可貴者，乃在於樹立品格、遵行大道，而能光宗耀祖。父母在世之時，只知道在其身邊打轉，父母逝世後，只知道以三牲供奉和拜祭，而不能弘道濟世，使天下萬物皆依賴於我。以這種方法奉養雙親，其光榮非常淺近，實在是沒有甚麼值得稱道。如果能夠恆守中道，順其自然，使事物的內外、親人和我都能相互隔絕遺忘，此方為最根本的事親之道。

細考之，此所言佛教「緣督以為經，守柔以為常，形名兩絕，親我交忘」與孔門儒家的孝道是否相同，實屬存疑。且看《論語》所載孔子論孝：

子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」
(1.11)

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰，無違。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」(2.5)

孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」(2.6)

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」(2.7)

子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」(2.8)

孔子以為當他父親在世之時，要觀察他的志向；父親過世了，要考察他的行為；若是他對他父親的合理部分，長期地不加改變，可以說做到孝了。說的是重視現世、重視生活。又，孟懿子向孔子問孝道，孔子指出不要違背禮節。樊遲不解，孔子以為父母在生的時候，依規定的禮節侍奉他們；死了，依規定的禮節埋葬他們，祭祀他們。此話表面上觸及死後世界，實際上可以結合「慎終追遠，民德歸厚」來看，則孔門儒家仍以現世為上，只是視死如生而已。死者不能感受，所重只是在世者得到安心。又，孟武伯問孝，孔子以為為人父母者只是為孝子的疾病發愁。這也是關心現世的生活而已。又，子游問孝，孔子指出現在的所謂孝，就是說能夠養活父母便是了。對於狗馬都能夠得到飼養；若不存心嚴肅地孝順父母，那養活父母和飼養狗馬便不能分別。此言養育父母，所說的也就是活在現世。子夏問孝，孔子以為兒子在父母前經常有愉悅的容色，是件難事。有事情，年輕人效勞；有酒有饌，年長的人吃喝，這不可算得上是孝。這裡可見孔子關心的是侍奉父母之心，而不僅是吃喝，所言的乃是孝心更為重要。凡此種種，皆可見孔子所言的孝是現世的，不及死後世界；佛教所言的使親人和我做到相互隔絕遺忘，

根本上與孔門儒家大相逕庭，並不相同。

(三) 借孔子所言以說佛教義理

在漢代以後，孔子已是至聖，儒家文化成為學術上、思想上的權威。因此，在弘揚佛教之時，借助孔子所言以說理乃是《弘明集》所載各篇宣揚佛教的慣用方法。例如《明佛論》云：

今世之所以慢禍福於天道者，類若史遷感伯夷而慨者也。夫孔聖豈妄說也哉？稱「積善餘慶，積惡餘殃」，而顏、冉夭疾，厥胤蔑聞；商臣考終，而莊則賢霸。凡若此類，皆理不可通。然理豈有無通者乎？則納慶後身，受殃三塗之說，不得信矣。雖形有存亡，而精神必應，與見世而報，夫何異哉？但因緣有先後，故對至有遲速，猶一生禍福之早晚者耳。然則孔氏之訓，資釋氏而通，可不曰玄極不易之道哉！³⁷

此言世人常以一時之禍福而慨歎天道不公，此皆有如司馬遷之感歎伯夷行善而得惡報。《明佛論》更援引孔子話語，以為「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」（《周易·坤·文言》）。可是，孔門弟子顏回、冉求早死，連後代都沒有留下；反之，楚穆王商臣篡逆而壽終，其子楚莊王有賢德最終成就霸業。凡此種種，似乎於理不通。然而，真理不會有不貫通的地方。因此，死後享福報、受苦難的說法，實在不能不相信。雖然形體有存亡，但精神不滅，必定有所報應，這與現世獲得報應沒有太大差別。大抵只是每個人的因緣有先後，所以導致報應有遲有速，好比在一生中的禍福報應有早和晚的不相同。準此，孔子在這方面的教訓，加上佛教的三世觀報應的思想就更為通達，實際上是玄妙深微且萬古不變的至道。此言「善有善報，惡有惡報」的具體情況。孔子、司馬遷屢屢稱讚伯夷，可是伯夷不得善終，餓死首陽之山。顏回、冉求皆孔門十哲，卻亦皆早死，沒有後嗣。《明佛論》以為在儒家的基礎上，如果運用佛教的三世果報觀以分析，則可知今之未有善報，實出禍福之先後，因緣未到而已。如以三世觀之，則必善惡到頭終有報，可見借助佛家道理以通儒家之道。

又如釋僧順《答道士假稱張融三破論》，乃借用儒家主張以突顯佛教道理：

論云：不朝宗者。釋曰：孔子云「儒有上不臣天子，下不事公侯」，儒者，俗中之一物，尚能若此，況沙門者方外之士乎？昔伯成子高、子州支伯且希玄慕道，似不近屑人事。³⁸

此處論說不朝見帝王。解釋引孔子說，以為儒生對上不稱臣於天子，對下不侍奉諸侯。儒者乃俗世的一類，尚且能夠如此，何況出家的世外之人呢！從前有伯成子高、子州支伯只希求玄學仰慕大道，所以不接近並輕屑凡俗之事。大抵此只處借儒家不臣天子不事

37. 《明佛論》，載《弘明集校箋》，卷2，頁133。

38. 《答道士假稱張融三破論》，載《弘明集校箋》，卷8，頁444。

公侯以突顯僧人之不屬於人事，表明佛教較諸儒家為高。

(四) 以佛教道理批評孔門儒家

《弘明集》所載各篇，論及孔門儒家，以其廣為人知，且乃傳統以來所習。各篇甚至採用佛教道理批評孔門儒家，以為儒不如佛，其中更有採用莊周之文譏諷孔子。如梁曹思文《難神滅論》云：

原尋論旨，以無鬼為義。試重詰之曰：孔子菜羹瓜祭，祀其祖禰也。《禮》云：「樂以迎來，哀以送往。」神既無矣，迎何所迎？神既無矣，送何所送？迎來而樂，斯假欣於孔貌；途往而哀，又虛淚於丘體。斯則夫子之祭祀也。欺偽滿於方寸，虛假盈於廟堂，聖人之教，其若是乎？而云聖人之教然也，何哉？³⁹

此文以佛教道理批評孔子，以為儒不如佛。文中指出反復研尋《神滅論》，其旨意在立無鬼之義，對此，可以進而駁斥，孔子曾以菜羹瓜果祭祀祖宗。《禮記》云：「以樂迎之，以哀送之。」如果無神識，又何所迎何所送，迎來之時高興不過是裝模作樣，送走之時淚灑墳墓乃是虛情假意。如此，則孔子所倡的祭禮，方寸之間皆為欺偽，廟堂儀式亦皆虛假擺設，聖人的禮教當非如是。可是，世人即以此為聖人之教。在孔門儒家的學說裡，究竟有沒有鬼神存在呢？佛教以此詰難儒家，以為按照儒家對祭祀的重視，實在是承認有鬼神。其實，孔子強調祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」(3.12) 所重在於祭祀的參與，視死如生。面對子路的提問，孔子有以的答案：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」(11.12)

《論語·先進》此文，孔子面對子路的問題，其回答已經肯定了儒家重現世的取向。鬼神之事，只屬存而不論。因此，佛教乃是引伸孔子所言，並以此作批評。

又，批評孔子，不止佛家，早在戰國時代，莊周便嘗對孔門學說多有批評。準此，在《弘明集》各篇亦有借助與《莊子》相類之文以評論孔門儒家者，如釋道盛《啟齊武帝論檢試僧事》云：

昔者仲尼養徒三千，學天文者則戴圓冠，學地理者則履方屨。楚莊周詣哀公曰：「蓋聞此國有知天文地理者不少，請試之。」哀公即宣令國內知天文者著圓冠，知地理者著方屨來詣門，唯有孔丘一人，到門無不對。故知餘者皆為竊服矣。⁴⁰

孔門弟子數量，眾說紛紜。此所言「養徒三千」，大抵源自戰國養士之風所致。此言孔子養徒三千，學天文者則戴圓冠，學地理者則穿著方履。楚國莊子於是向魯哀公表明欲試驗魯國知曉天文地理的人。魯哀公即宣令國內知天文地理者皆至宮門接受考察。唯有

39. 《難神滅論》，載《弘明集校箋》，卷9，頁484。

40. 《啟齊武帝論檢試僧事》，載《弘明集校箋》，卷12，頁706-707。

孔子來到門口無所不對，因此知道其他人都是假的。這裡表面上稱讚孔子，實際上批評孔子之「養徒」不過徒具儒者的形式，而與孔子相去甚遠。此故事典出《莊子·田子方》，但文字上不盡相同。《莊子·田子方》之文如下：

莊子曰：「魯少儒。」哀公曰：「舉魯國而儒服，何謂少乎？」莊子曰：「周聞之，儒者冠圓冠者，知天時；履句屨者，知地形；緩佩玦者，事至而斷。君子有其道者，未必為其服也；為其服者，未必知其道也。公固以為不然，何不號於國中曰：『無此道而為此服者，其罪死！』」於是哀公號之五日，而魯國無敢儒服者，獨有一丈夫儒服而立乎公門。公即召而問以國事，千轉萬變而不窮。莊子曰：「以魯國而儒者一人耳，可謂多乎？」⁴¹

顯而易見，《莊子》與《弘明集》所言為同一事，然文字相差頗遠，不能逐字逐句排比對讀。劉殿爵教授云：「重見文字大體可分兩類，一類是同源的重文，一類是不同源的重文。兩者明顯不同，不容易混淆。同源重文之間有個別互相不同的異文，甚或有詳略之別，但必定可以一字一字相對排比起來。不同源的文字則不然，即使內容無甚差別，文字卻無法一字一字排比起來。」⁴²《莊子》與《弘明集》的關係正是屬於「不同源的重文」，「無法一字一字排比起來」。

又，《弘明集》所載篇章有借用莊子語以論孔子者，僧順法師《答道士假稱張融三破論》云：

避役之談，是何言歟？孔子願喙三尺者，雖言出於口，終不以長舌犯人；則子之喙三丈矣，何多口之為累，傷人之深哉！⁴³

此文原在討論有關出家之人不是君子，只不過是在逃避徭役。僧順法師指出，逃避徭役的說法並不成立。孔子希望嘴有三尺長的人，即使話從嘴裡說出來，最終也不要因為長舌多話而冒犯他人。文中最後借此語，指出對方嘴有三尺之長，說如此奇怪的話，因而害人頗深。此中所言「孔子願喙三尺者」，典出《莊子·徐無鬼》。《莊子·徐無鬼》原文云：

仲尼之楚，楚王觴之，孫叔敖執爵而立，市南宜僚受酒而祭曰：「古之人乎！於此言已。」曰：「丘也聞不言之言矣，未之嘗言，於此乎言之。市南宜僚弄丸而兩家之難解，孫叔敖甘寢秉羽而郢人投兵。丘願有喙三尺。」⁴⁴

《莊子》本為汪洋恣肆，詭奇怪異，書中所載孔門師弟子事蹟，多不真實。此言孔子到楚國，楚王宴請，孫叔敖執酒器站立，市南宜僚取酒祝祭，以為古時的人會在這種情景

41. 郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），卷7下，頁717-718。

42. 劉殿爵：〈秦諱初探〉，《中國文化研究所學報》（香港：香港中文大學中國文化研究所，1998），頁251。

43. 《答道士假稱張融三破論》，載《弘明集校箋》，卷8，頁446。

44. 《莊子集釋》，卷8中，頁850。

下講話。孔子回答，指出自己聽過無言的言論，願在此分享。市南宜僚善弄丸鈴而使兩家的危難獲得解除，孫叔敖安寢恬卧手執羽扇而使楚人停止兵伐。自己並不願多嘴。其實，孔子從來強調適時才發言，唯恐多言多敗，更討厭佞者。因此，多口本非孔子本意，且此論本出《莊子》，更與孔子原意大相逕庭。《弘明集》此文取之，實借孔子以褒揚佛家。

（五）為孔子事蹟賦予新義

《弘明集》所載孔子事蹟，時而賦予新義，引伸發揮，以符合其為佛家教義說理之處。如慧遠法師《三報論》云：

故尋理者，自畢於視聽之內。此先王即民心而通其分，以耳目為關鍵者也。如今合內外之道，以求弘教之情，則知理會之必同，不惑眾塗而駭其異。若能覽三報以觀窮通之分，則尼父之不答仲由，顏、冉對聖匠而如愚，皆可知矣。亦有緣起，而緣生法雖豫入諦之明，而遺受未忘，猶以三報為華苑，或躍而未離於淵者也。⁴⁵

此為原本孔門故事賦予新意義。此言追求至理者僅限於耳目視聽之娛樂。先王不離民心而通達其職責，也是以耳目感覺為界限的。如果合佛、儒、道諸家之道，以求弘揚佛教的精神，就會知道彼此之間的精神實質是相同的，就不會迷惑於眾多途徑而驚駭其間的差異。如果能考察三報，通達一切奧妙，則孔子不回答子路提出的鬼神生死問題，顏回、冉有對孔子的教導「不違、愚蠢」，便皆可理解。又有緣起之說，因緣生法界萬象，雖然進入進法四諦的智慧，但不忘儒家之仁愛學說。三報這樣的理論也是如此，雖然屬於因緣學說，但也沒有離開儒家學說的體系。其實，孔子之不回答子路的問題，與三報（現報、生報、後報）無關，純粹因為儒家只重現世的精神，故不回應子路有關死後世界的提問。至於顏淵、冉求，皆遵從孔子所言而沒有違背：

子曰：「吾與回言終日，不違，如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。」
(2.9)

此言孔子整天和顏回講學，顏回從不提反對意見和疑問，像個蠢人。等顏回退回去自己研究，卻也能發揮，可見顏回並不愚蠢。顏回的「不違如愚」，實與佛教三報觀沒有直接關係。顏回的不違如愚，代表孔子教導乃是至理，捨用心遵從以外無他途。顏回之不答，與佛教之今生以外的來世等沒有關係。

又，據《史記·孔子世家》所言「孔子狀類陽虎」，⁴⁶ 是孔子在長相上與陽虎有所相似，因而在匡地之時為匡人所誤圍。蕭琛《難滅神論》為孔子與陽虎相貌相似一事賦予新義，其曰：

45. 《三報論》，載《弘明集校箋》，卷5，頁292。

46. 《史記》，卷47，頁1919。

難曰：論云「豈有聖人之神，而寄凡人之器，亦無凡人之神，而託聖人之體」，今陽貨類仲尼，項籍似帝舜，即是凡人之神，託聖人之體也。珉玉鷗鳳，不得為喻，今珉自名珉，玉實名玉。鷗號鷗鷗，鳳曰神鳳，名既殊稱，貌亦爽實。今舜重瞳子，項羽亦重瞳子，非有珉、玉二名，唯睹重瞳相類。⁴⁷

據范縝《神滅論》言，「豈有聖人之神，而寄凡人之器，亦無凡人之神，而託聖人之體。」事實上，陽虎類似孔子，項籍類似虞舜，這就是凡人之神，寄託於聖人之體。珉和玉、鷗和鳳區別之說，並不是很恰當的比喻。珉本自名為珉，玉就是玉，鷗號鷗鷗，鳳曰神鳳，名稱本自不同，其質當然有別。但是虞舜重瞳，項羽亦重瞳，並不像珉玉那樣有二名，而在重瞳這一點是共同的。其實，孔子狀類陽虎，本是事實。而且，陽虎年紀較長，不可能是「陽虎類仲尼」，而是「孔子狀類陽虎」，《難滅神論》所言不實。至於《難滅神論》藉此而論陽虎是凡人之神，卻寄託在聖人之體，自是過份引伸，未必有理。

四. 儒家不如佛家？—— 孔門弟子與六朝佛典

孔門弟子眾多，以下集中討論孔門十哲在六朝佛教典籍裡的出現的狀況。孔門四科十哲，皆屬孔門高弟子，以下在四科之中各選取若干例子細言之。

(一) 顏淵

顏淵乃孔子最愛惜的學生，孔子曾對顏淵多番稱讚。《論語·雍也》子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（6.7）此處孔子稱讚顏淵能夠做到其心三月不違背仁德。又如同篇，子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」（6.11）稱譽顏淵賢德，此文前後兩次「賢哉，回也」，孔子推崇顏淵之情盡見。錢穆《論語文解》指出文末「賢哉，回也」句乃「呼應結」，⁴⁸其說是也。顏淵雖是孔子愛徒，但生活條件困乏，苦不堪言，卻仍安貧樂道，但仍讓孔子憂心。《論語·先進》子曰：「回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。」（11.19）孔子以為顏淵的學問道德已經差不多了，可是常常窮得沒有辦法。反之，子貢不安本分，囤積投機，猜測行情，竟每每猜對了。宗炳《明佛論》有就顏淵的「屢空」作引伸：

佛經所謂變易離散之法，法識之性空，夢幻影響，泡沫水月，豈不然哉？顏子知其如此，故處有若無，撫實若虛，不見有犯而不撓也。今觀顏子之屢空，則知其有之實無矣。況自茲以降，喪真彌遠，雖復進趨大道，而與東走之疾，同名狂者，皆違理謬感，遁天妄行，彌非真有矣。況又質味聲色，復是情偽之所影化乎。⁴⁹

47. 《難滅神論》，載《弘明集校箋》，卷9，頁476。

48. 錢穆：《論語文解》（臺北：聯經出版有限公司，1994年），頁52。

49. 《明佛論》，載《弘明集校箋》，卷2，頁100。

佛經提及佛身變易離散的神通，法識的緣起性空之理，認為世間一切如夢幻、影響、泡沫、水月，此說並不誤。正因為顏淵知曉事物如此的道理，故能做到雖然處於實有之中，卻如同在虛無之中，受到別人的觸犯或無禮也不計較。現在來體察顏淵的貧困生活，則能明白他確實是把實有當作虛無。自此以後，人們越來越遠離真諦，即便想再要進趨正道，卻也只是名同實異了。人們的生活違背真理，遁天妄行，早就不是真正的實有了。更何況人們所執著的那些形質、氣味、聲響、顏色，其實都是人的情慾思想所幻化出來的。顏淵的「屢空」，所指乃是在生活物質上的缺乏，伴隨著的是精神上的滿足，簞食瓢飲的生活條件，並不改變顏淵樂道之心。此處《明佛論》借用顏淵事蹟，然後結合自身的道理以引伸佛教教義。儒家的安貧樂道，樂天知命，皆在自在、在現世。即使論及果報，也不過是小農經濟社會對大自然、對人生的往復循環的一種驗證，與宗教信仰的關係並不密切。

顏淵早卒，孔子更有「天喪予」（11.9）之悲慟！又冉耕身患重疾（6.10），皆可見有德未必壽考，仁人而不得善終。《弘明集》所載諸文對此皆有描述，並言「顏、冉」，復以佛理作解釋。舉例如下：

1. 宗炳〈明佛論〉：「今世之所以慢禍福於天道者，類若史遷感伯夷而慨者也。夫孔聖豈妄說也哉？稱『積善餘慶，積惡餘殃』，而顏、冉夭疾，厥胤蔑聞；商臣考終，而莊則賢霸。凡若此類，皆理不可通。然理豈有無通者乎？則納慶後身，受殃三塗之說，不得不信矣。雖形有存亡，而精神必應，與見世而報，夫何異哉？但因緣有先後，故對至有遲速，猶一生禍福之早晚者耳。然則孔氏之訓，資釋氏而通，可不曰玄極不易之道哉！」⁵⁰

2. 宗炳〈答何衡陽書〉：「七十二子，雖復升堂入室，年五十者，曾無數人：顏、冉疾，由醢予族，賜滅其鬚；匡、陳之苦，豈可勝言？忍饑弘道，諸國亂流，竟何所救？以佛法觀之，唯見其哀，豈非世物宿緣所萃耶？若所被之實理，於斯猶未為深弘。若使外率禮樂，內修無生，澄神於泥洹之境，以億劫為當年，豈不誠弘哉？」⁵¹

3. 鄭道子〈神不滅論〉：「〈洪範〉說生之本，與佛同矣。至乎佛之所演，則多河漢，此溺於日用矣。商臣極逆，後嗣隆業；顏、冉德行，早夭無聞。」⁵²

宗炳〈明佛論〉亦借儒家人物以明佛理。世人每多因一時之禍福而慨歎天道不公，如司馬遷之感歎伯夷行善事而惡報即為一例。《周易·坤·文言》亦指出：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」⁵³ 相傳孔子作〈文言〉，因此孔子似乎亦強調善惡

50. 《明佛論》，載《弘明集校箋》，卷2，頁133。

51. 《答何衡陽書》，載《弘明集校箋》，卷3，頁186。

52. 《神不滅論》，載《弘明集校箋》，卷5，頁246。

53. 《周易正義》，載《十三經注疏（整理本）》，卷2，頁36。

有報。可是，顏淵與冉耕夭疾，沒有子嗣；反之，楚成王太子商臣篡逆卻能壽終，至其子莊王有賢德而終成霸業。此等例子，〈明佛論〉以為儒家之因果關係似有不通。此處借顏、冉為說，其為人也仁德而未能壽考，因果雖然未報，只是遲速而已。

又，宗炳〈答何衡陽書〉以為孔門七十二賢能年壽能過五十者，寥寥可數。其中顏淵早逝，冉耕得病，仲由死於衛國內亂，宰予因作亂而遭滅族，端木賜滅鬚而為婦人。孔子及其弟子亦有匡地之厄，凡此種種，可見賢人之落難多不勝數。孔門師弟子周遊列國，欲救禮崩樂壞之世，卻皆逢不幸。宗炳以為倘以佛理觀之，只能得見彼等之哀，然則其遭際蓋亦前世宿緣所致。孔門弟子所行之道實未深弘，只能外修禮樂，在內未有修及無生，以致滅盡煩惱和度脫生死之泥洹之境（即涅槃，又作「泥曰」、「般泥洹」等）。因此，其屢遭厄難，乃學道不深所致。準此，宗炳此文取顏淵、冉耕為說者，只為說明二人之仁德未能弘深，儒家之學並不能使之超脫。

至〈神不滅論〉所言，亦謂顏淵、冉耕早夭；至若楚成王太子商臣篡逆卻能壽終，其子莊王更有賢德而終成霸業。此引用顏、冉之事，亦旨在說明佛家之因果報應。

（二）端木賜

端木賜，字子貢，乃孔門十哲之一，屬言語科。子貢能言善道，乃孔子晚年時之重要弟子。根據《史記·仲尼弟子列傳》所載，齊欲伐魯，孔門弟子爭相出仕以解難，「子路請出，孔子止之。子張、子石請行，孔子弗許。子貢請行，孔子許之」。⁵⁴ 孔子乃知人善任的老師，明白學生才能各異，因此在子路、子張、子石、子貢等四人之中，只選擇口才出眾的子貢出使各國。結果，「子貢一出，存魯，亂齊，破吳，彊晉而霸越。子貢一使，使勢相破，十年之中，五國各有變」。⁵⁵ 此子貢之才能可見矣。佛教典籍亦有以子貢事蹟入文，前引宗炳〈答何衡陽書〉即有「賜滅其鬚」句，⁵⁶ 宗炳以為儒家治國雖不乏短暫的和平昌盛，但不會長久。孔子賢弟子七十二人，學識雖高，但壽命能超過的五十歲的絕無幾人，其中子貢在衛蒯聩之亂中割掉鬚鬚方得脫身。子貢滅鬚之事，見《論衡·龍虛》，其曰：「子貢滅鬚為婦人，人不知其狀。」⁵⁷ 其實，細考孔門弟子壽命，顏淵實屬短命，固無可疑，而子貢則不然。子貢生於公元前520年，卒於公

54. 《史記》，卷67，頁2197。

55. 《史記》，卷67，頁2201。

56. 《答何衡陽書》，載《弘明集校箋》，卷3，頁186。

57. 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），卷6，頁292。案：宗炳〈答何衡陽書〉所言即本此。然子貢滅鬚之事，《太平御覽》卷374引曹大家《幽通賦》注曰：「衛蒯聩亂，子羔滅鬚，衣婦人衣逃，得出。曰：『父子爭國，吾為何為其問乎？』」（李昉等：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年），卷374，頁1a。）此言子羔，與《論衡》、《答何衡陽書》言「子貢」者有異。據《墨子·非儒下》「子貢、季路輔孔悝亂乎衛」（孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986年），卷9，頁278）、《鹽鐵論·殊路》「子路仕衛，孔悝作亂，不能救君出亡，身蒞於衛；子貢、子皋逃遁，不能死其難」（王利器：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1992年），卷5，頁271），此「子皋」即子羔，則滅鬚為婦人事，子貢或亦在其中。

元前456年，年壽遠超五十歲。宗炳〈答何衡陽書〉以為孔門弟子忍飢挨餓弘揚儒家之道，對於諸國的混亂流弊，竟然甚麼都挽救不了。質言之，宗炳所言未必符合事實真相。前引《史記·仲尼弟子列傳》所言，子貢出使，使十年之內五國形勢有變，實際上已是有極大的影響力了。

又，釋慧通《駁顧道士夷夏書》一文乃代表當時佛教對夷夏之論的看法，其中在援引子貢事蹟，作為「淫妖之術，觸正便挫」的佐證。其曰：

「大道既隱，小成互起。辯訥相傾，孰與正之？」夫正道難毀，邪理易退。譬若輕羽在高，遇風則飛；細石在谷，逢流則轉。唯泰山不為飄風所動，磐石不為疾流所迴。是以梅李見霜而落葉，松柏歲寒之不凋，信矣。夫淫妖之術，觸正便挫。子為大道，誰為小成？想更論之，然後取辯。若夫顏回見東野之馭，測其將敗；子貢觀邾魯之風，審其必亡。子何無知，若斯之甚！故標愚智之別，撰賢鄙之殊，聊舉一隅，示子望能三反。⁵⁸

此言大道已經隱退，各種小的修煉成就競相興起，善於辯解或木訥無語的人相互傾軋，誰能糾正如此情況。其實所謂正道，是難以被毀滅的，邪惡的理論卻容易被擊退。就好像輕盈的羽毛在高空，遇到風就飛起來；細小的石頭在山谷，遇到溪流就旋轉。只有泰山不會因為暴風而動搖，盤石不會因為湍急的水流而回旋，因此梅李遇見霜露就落葉，松柏在天氣寒冷的時候卻不凋零。因此，淫邪的道術遇上正道就會挫敗。如欲執行大道之禮，則誰願意興起小成之術。這就好像顏淵看見東野駕馭的馬，預測他會失敗；子貢看邾魯兩君的作風，知道他們一定死亡。釋慧通以為對方多麼無知，不如顏淵、子貢。故釋慧通談論愚笨的人和智慧的人的區別，以及賢能和鄙陋之人的區別，上舉一例，希望對方能夠理解更多。此處援引子貢之事，典出《左傳·定公十五年》。細考《左傳》原文，重點在於「邾子執玉高，其容仰」、魯定公「受玉卑，其容俯」，而禮是「死生存亡之體」。邾子高仰是驕，定公卑俯是替，「驕近亂，替近疾」，因此二人皆死亡。由是觀之，《左傳》原文討論重點在於禮，而《駁顧道士夷夏書》所言則在淫邪的道術遇上正道就會挫敗，二者取向實有所不同。

（三）仲由

仲由，字子路，亦孔門十哲之一，屬政事科。子路年紀只比孔子少九歲，⁵⁹ 屬孔門大師兄，與孔子有著亦師亦友的關係。子路性格衝動，孔子嘗多次勸阻。又因其性衝，好勇鬥狠，孔子因材施教，循循善誘，每多就其行為多所批評。《論語》諸篇載有子路的性格，今列舉如下：

子曰：「道不行，乘桴浮于海。從我者，其由與？」子路聞之喜。子曰：「由也

58. 《駁顧道士夷夏書》，載《弘明集校箋》，卷7，頁386。

59. 參《史記》，卷67，頁2191。

好勇過我，無所取材。」（5.7）

子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！」子路曰：「子行三軍，則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」（7.11）

閔子侍側，閔閔如也；子路，行行如也；冉有、子貢，侃侃如也。子樂。「若由也，不得其死然。」（11.13）

第一段引孔子道所言，以為自己主張行不通了，想坐個木簰到海外去，跟隨者恐怕只有仲由！子路知之，十分高興。可是，孔子以為仲由這個人太勇敢了，好勇的精神大大超過了自己，沒有甚麼可取。第二段文字孔子對顏淵道，如果得到重用，便努力起來；不受重用，便將本領收藏，能夠做到這樣的只有顏淵和自己。子路聽到此話後，便問孔子，如果要率領軍隊，會找誰共事？孔子回應，以為赤手空拳和老虎搏鬥，不用船隻去渡河，這樣死了都不後悔的人，我是不和他共事的。如要選取與他共事的，一定是面臨任務便恐懼謹慎，善於謀略而能完成的人。第三段文字寫閔子騫站在孔子身旁，恭敬而正直的樣子；子路很剛強的樣子；冉有、子貢溫和而快樂的樣子。孔子高興起來，因為學生各有不同。不過，孔子又道，像子路這個模樣，恐怕不得好死。比合三文，可見孔子對學生認識頗深，亦了解到子路在性格上的特點，以至為其命運感到擔憂。佛教典籍裡的子路，亦多與其性格衝動的特點相關，例如何承天《答宗居士書》云：

昔在東邑，有道含沙門自吳中來，深見勸譬，甚有懇誠，因留三宿，相為說練形澄神之緣，罪福起滅之驗，皆有條貫。吾拱聽讜言，申旦忘寢，退以為士所以立身揚名、著信行道者，實賴周、孔之本。子路稱「聞之，而未之能行，唯恐有聞」，吾所行者多矣，何遽捨此而務彼？又尋稱情立文之制，知來生之為奢，究終身不已之哀，悟受形之難再。聖人我師，周、孔豈欺我哉？⁶⁰

此言作者從前住在東邑，有沙門名為道含者從吳中來，見識深遠，勸說明白，為人誠懇。何承天因而留其住宿三天，沙門為作者解說淨化心靈、修煉形體，以求超脫因緣，以及罪福起滅的驗證，說得很有條理和系統。作者恭聽沙門正直的言論，通宵達旦，並以為士人之所以能夠立身揚名、著信行道，實有賴周、孔之教。作者援引子路所言，聽說了卻沒有行動，唯恐有所聽聞。作者以為自己所行很多，怎麼捨此而務彼。又想到古代「稱情立文」的制度，知道來生仍然能轉世為人是一種很奢侈的事。面對父母的死亡，終生都感到悲哀，由此領悟到很難再次形成身體之形。聖人是我們的老師，周、孔難道會欺騙我們嗎？在這段文字裡，何承天以大量儒家文獻入文，以見佛教道理與傳統儒家相去不遠。此處援引子路云云，典出《論語·公冶長》之文：「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」（5.14）子路有所聞，還沒有能夠去做，只怕又有所聞。說的是子路

60. 《答宗居士書》，載《弘明集校箋》，卷3，頁176-177。

性急，行事爭先。結合《論語》裡其他狀寫子路的章節，可知此實為子路的缺點。何承天反而用此作為行動需快而及時的佐證，其實與《論語》原意不甚相符，也為此文賦予了新義。

又，子路性格衝動，在孔子眾弟子之中必先回答老師所問，然因思慮未周，每為孔子所抑。王謐《答桓太尉》云：

答曰：夫神道設教，誠難以言辨。意以為大設靈奇，示以報應，此最影響之實理，佛教之根要。今若謂三世為虛誕，罪福為畏懼，則釋迦之所明，殆將無寄矣。常以為周、孔之化，救其甚弊。故言迹盡乎一生，而不開萬劫之塗。然遠探其旨，亦往往可尋。孝悌仁義，明不謀而自周；四時之生殺，則矜慈之心見。又屢抑仲由之問，亦似有深旨。但教體既殊，故此處常味耳。靜而求之，殆將然乎？殆將然乎？⁶¹

此言神道設教，實在是難以言辨。作者王謐以為大設靈奇，示以報應，是最具影響的實理，也是佛教的根本要點。如今如果認為三世為虛誕，罪福為畏懼而設，那麼釋迦所明悟的大道，最終將無寄託了。作者常常認為周、孔的教化，重點在於挽救社會的嚴重弊害，因此他們的語言事迹只能窮盡一生，而不能展開萬劫之途的情況。然而，遠探周孔的宗旨，也往往可尋，孝悌仁義，與佛教不謀自同是很明顯的；順應四時之生殺，則矜慈之心在在可見。又比如孔子不回答子路有關生死的提問，也似有深遠旨意。但教化體系既然不同，因此在這方面不明顯。靜而求之，大抵正是如此。事實上，子路問及鬼神之事（見《論語·先進》11.12，具見上文，此處不贅），孔子不加回答，所表現的乃是儒家重現世的積極精神，並非有甚麼三世禍福的想法。王謐所言，其實是過度引伸，未必符合《論語》原文的旨意。

（四）子夏

卜商，字子夏，孔門十哲之一，屬文學科。《論語》所謂孔門四科，其中「文學」一科的概念與今天所言文學不盡相同。楊伯峻云：「文學——指古代文獻，即孔子所傳《詩》、《書》、《易》等。」⁶² 在《論語》中，有見子夏與孔子討論《詩》。《論語·八佾》云：

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言《詩》已矣。」
(3.8)

在這裡，子夏問孔子，「有酒渦的臉笑得美呀，黑白分明的眼流轉得媚呀，潔白的底子上畫着花卉呀」，這幾句詩是甚麼意思？孔子回答說，這是先有白色底子，然後畫花的

61. 《答桓太尉》，載《弘明集校箋》，卷12，頁679-680。

62. 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，1980年），頁110。

意思。子夏進一步引伸，以為是不是禮樂的產生在仁義以後呢？孔子稱讚子夏，以其為能夠啓發自己的人，以後可以跟子夏討論《詩》。就此文所見，子夏正是孔門弟子之熟悉《詩》者，故能位次「文學」一科。在《弘明集》卷六釋道恒《釋駁論》有「商也慳悋」句，亦在援引子夏故事，其文曰：

又且志業不同，歸向塗乖，岐逕分轍，不相領悟；未見秀異，故其宜耳。古人每歎才之為難，信矣。周號多士，亂臣十人；唐、虞之盛，元凱二八。孔門三千，并海內翹秀，簡充四科，數不盈十；於中伯牛廢疾，回也六極，商也慳悋，賜也貨殖，予也難雕，由也兇悞，求也聚斂，任不稱職；仲弓雖駢，出於犁色，而舉世推德，為人倫之宗，欽尚高軌，為搢紳之表，百代詠其遺風，千載仰其景行。⁶³

此言志向事業不盡相同，歸依的道路不同，分岔的小路也很多，不能相互領會曉悟，沒有見到對方的優異突出處，所以發生這種情況十分正常。古人常慨歎人才難得，乃是事實。周朝嘗言讀書人很多，但能治理天下的臣子也不過十人。堯舜時代，人才也不過是八愷八元。孔門弟子三千，稱得上全國傑出的人才，能夠滿足四科要求者，也不過十人。其中伯牛生病，顏淵早死，子夏吝嗇，子貢做買賣，宰予難以教導，仲由凶暴，再求搜刮財富，任不齊不能勝任所擔當的職務。仲弓雖然出身低微，但普天下都推崇他的德行，是世間社會人與人之間倫理關係的宗師，為人們所崇敬。他們高尚的行為規範，是有官職的或做過官的人的表率，百代百姓歌頌他遺留下來的風骨，千載百姓景仰他高尚的德行。這裡的「商也慳悋」，典出《論語·子路》，其曰：

子夏為莒父宰，問政。子曰：「無欲速，無見小利。欲速，則不達；見小利，則大事不成。」（13.17）

此言子夏成為莒父的縣長，問如何管治。孔子以為不要圖快，不要顧小利。圖快，反而不能達到目的；顧小利，就辦不成大事。孔子教學，每多因材施教，此處既言「見小利」，則子夏或易受小利所吸引，因而顯得吝嗇。據《釋駁論》所言，大抵以子夏之吝嗇為缺點，其實孔子教導子夏治國而「無見小利」，亦未必與吝嗇有直接關係，但可作為延伸閱讀之一隅。

五. 結語

自佛教在漢代東來以後，為了爭取信徒，其初期之傳遞方式多與儒家思想有所關聯。本文選取《弘明集》所載各篇作為主要分析對象。前人學者主要討論《弘明集》與佛、道、儒之關係，以及儒佛會通，或佛教如何中國化等問題，少有從文本細讀出發，討論孔門師弟子的事蹟在六朝佛典裡的轉變，以及新增事蹟所帶出的旨趣。據上文分析，可總之如下：

63. 《釋駁論》，載《弘明集校箋》，卷6，頁300。

1. 佛教東傳以後，為使中國老百姓可易於了解，因而在說理時多以儒家的人和事附益之。即使所說理與儒家經典未盡相符，但亦可藉此得見當時佛教徒眼中的儒家經典和思想。
2. 孔子乃儒家最重要的人物，如要使佛教教義廣為人所接受，借用孔子的思想與事蹟以說理自是非常重要的。本文從五個角度分析佛教篇章借用孔子事蹟說理的情況。第一是將孔子與古聖賢並稱，作為傳統文化的代表；第二是指出佛教與孔門儒家無別；第三是借孔子所言以說佛教義理；第四是以佛教道理批評孔門儒家；第五是為孔子事蹟賦予新義。
3. 除孔子外，孔門弟子亦是六朝佛教典籍裡常見的儒家人物。孔門弟子眾多，受業而身通者七十有二人，其中有孔門四科十哲，最為重要。本文選取德行科的顏淵，言語科的子貢，政事科的子路，文學科的子夏，以此四人為例，以見四人在佛教文獻裡的形象與事蹟。 □