

## 子貢之學行述論

劉錦賢\*

### 摘要

子貢乃孔子門下一位相當重要之弟子。孔子許多修己、為政等重要觀念，皆因子貢之發問而披露。孔子視子貢為可造之材，是以每有提示，欲其上遂於道。子貢天性穎悟，洞達世務，洵為一難得之從政人才。彼心思靈明，復觀察入微，是以料事多能準確。此等應世之實用幹才，自古及今，不可多得；彼亦實能大有作為，以有利於國家人民。此等生命姿態之表現，自具一定之價值，而不容忽視。

子貢在孔門四科中，以言語著稱。彼能以善巧之言辭，探尋孔子之心意，並將道理追問到底，發揮語言表達之藝術。至其辯才，主要表現在外交辭令上。彼周旋於大國政要之間，侃侃而談，頗能影響當時政局。子貢雖對孔子之學識與人格多所了解，然對孔子道德慧命，終不通透，所以不能傳孔子之道。彼不論彰揚孔子之聖德，或扭轉他人對孔子之誤解，皆不遺餘力，處處表現尊師之至誠。

子貢是一高材美器，孔子寄望甚殷，故對彼之磨礪亦較嚴格；不論回答其問或主動提示，皆有裁成之意。彼既受教於聖人之門，故大德不虧，有以自立，尤於改過與去惡，深有體認。孔子之道一以貫之，即是仁以貫之。子貢雖相從孔子之日久，但對於仁無清楚之意識。既未能體解仁之真諦，對性與天道之義蘊，自然有所隔閡。

**關鍵詞：**敏達、辯才、尊師、言行、道德

---

\* 國立中興大學中國文學系教授。

# Exposition of Zi-gong's Scholastic and Moral Performance

Liu Chin-Hsien\*

## Abstract

Zi-gong was a very important disciple of Confucius. Many of Confucius' significant concepts of self-cultivation and managing political affairs were revealed because of Zi-gong's question raising. Confucius deemed Zi-gong as a rough diamond. Therefore, Confucius gave him a hint often with the purpose of wanting him to be interlinked upward with Dao. Zi-gong was clever and bright with the power of understanding, and had an insight into the affairs of the world; he was actually a rare talent of entering politics. He had a flexible thought and was keenly observant; hence, he was precise to predict things. This kind talent that can be practically used in the society is hard to come by from ancient time to present; actually he had great deeds to benefit the country and the people. The manifestation of this kind of appearance of life has a certain value by itself, and should not be neglected.

Among the four branches of Confucius, Zi-gong was famous for language. He could use skillful language to explore and seek for Confucius' intention, interrogated persistently to get at the bottom of principles, and brought the art of language expression into full play. As for his eloquence, it was mainly displayed at its diplomatic language. He socialized with high-ranking government officials of big countries, talked with confidence and composure, and he could considerably influence the political situation at that time. However, although Zi-gong understood Confucius' erudition and character very much, he could not thoroughly understand Confucius' wisdom on morality; hence, he could not inherit the Confucian orthodoxy. Yet he spared no efforts whether on enhancing and glorifying Confucius' morality as saint or reversing and correcting others' misunderstanding of Confucius, and expressed his complete sincerity of respecting his teacher everywhere.

Zi-gong was a person of outstanding ability, and Confucius had deep expectation on him; hence, Confucius conducted stricter training on him; whether answering his question or giving a hint actively, Confucius' purpose was to enable him to reach further achievement. Since he

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

accepted the education in the school of a saint, he did not have a deficit on morality in general direction, he could establish his own character, and he had especially deep realization of correcting his errors and making a fresh start, as well as getting rid of evil. The consistent principle of Confucius' teachings can be represented in one word, namely Jen (Benevolence). Although Zi-gong followed Confucius for a long period of time, he did not have clear consciousness of Jen (Benevolence). Because he did not comprehend the true meaning of Jen (Benevolence), there was naturally a barrier to the connotation of the moral nature or Dao for him.

**Key words:** Smart and reasonable, eloquence, respecting the teacher, words and deeds, morality.

## 子貢之學行述論

劉錦賢

### 一、前言

子貢雖非如顏淵、曾子之能默體天道性命之精微，而繼承孔子之聖學，卻是孔子身邊一位相當重要之弟子。孔子許多修己、為政等重要觀念，每因子貢之發問與師生二人之對話，得以披露。孔子所到之處，似乎皆有子貢之身影。彼甚敬佩孔子，且活動力強，四處宣揚師教，以增進世人對孔子之理解，實乃儒學傳播之一大功臣。孔子視子貢為可造之材，是以每有提示，欲其上遂於道。至於臨終，尚俟子貢之來以訴心曲。師生二人情誼之深厚，由此可見。

在孔門中，子貢與宰我同列言語一科；然宰我時或見責於孔子，子貢則否。要言語暢達，據理爭勝，首須博學多聞、思想靈活、存心正直且反應敏捷，子貢實具備此等條件，是以每能突破困境，達成艱難任務。子貢又憑其靈敏之心思，洞察市場貨物之供需情況，從中獲利，因而累積豐厚之財富。雖曰君子謀道不謀食，但若衣食匱乏，則道亦難修，只是君子於此有輕重之分而已。子貢之謀利，並不妨其修道，故不為人所惡。

宋明儒者每以子貢之明達與貨殖，與顏淵之淵懿安貧作對比，或與曾子之篤實踐履作對比。在以道德涵養為具絕對價值之標準下，子貢之於顏曾，相形見絀；是以宋明儒每教告學者，當以顏曾為法。然宋明儒之說，重在立本，實亦對子貢無貶視之意。從另一方面看，則彼等之屢屢提及子貢者，正見顏曾以下群弟子中，子貢居先。子貢實表現善處世事之生命格調，頗合現實需要，此亦是人世間另一種價值之顯現，而不容忽視。是以論述其學行大要，以備取資焉。

《論語》中與子貢相關者計三十八章，其中有子貢與孔子之問答，有孔子對子貢之點示與評論，有子貢與時人之對話，亦有子貢自發之言；在《孟子》中亦有子貢言行之記載。《左傳》定、哀二公年間，載子貢周旋於各國政要之間，對當時之國際情勢，具一定之影響力。今欲論述子貢之學行，自當據以上三部分之先秦資料為準，輔以《荀子》、《史記》、《孔子家語》、《韓詩外傳》、《說苑》等古籍中有關子貢之記載。而宋明理學家對子貢之評論，亦是理解子貢學行之重要參考。

## 二、稟賦與臆度

人之氣稟有清濁厚薄之殊，故才性有賢愚利鈍之異。然要在進德修業，伸所長而補所短，以為利己利人之事業，始是不辜負天賦，而盡到人生之本務。再者，未來如何，雖非現在所能完全掌握，而有幾分命數存焉；然苟能洞悉各種變數，而作正確之抉擇，則於己於人，皆可得較大之方便。子貢受教於聖人之門，存心平正，是以其優異之稟賦與正確之臆度，皆能發揮正面之功能。

### (一)、稟賦敏達

子貢天性穎悟，反應迅速，充分顯露其聰明秀出之特質；又深通人情，洞達世務，洵為一不可多得之政治幹才。此固是其先天上即具優良之資質，亦由於後天之努力學習，增益智能，因而能造就本身成為一善處世務之良才。

方季康子分別問孔子：仲由、端木賜與冉求三子「可使從政也與？」時，孔子分別答以「由也果」、「賜也達」、「求也藝」，故三子皆「於從政乎何有？」<sup>1</sup>言子路具決斷力，子貢通達事理，冉有多才多藝，三子各有所長；以各人之所長從政，皆無困難。是故三子之才，皆足以從政。三子之中，冉有與子路乃列在四科中政事之二位，其足以從政當無問題；惟子貢列在「言語」一科，又與二子並入「可使從政」之列，可見其具博通之才。《說苑》中載，方子夏問孔子「子貢之為人也，何若？」時，孔子答以「賜之敏，賢於丘也。」<sup>2</sup>意謂子貢之明敏，勝過孔子。此當是孔子為凸顯子貢之明敏而發者，並非子貢之聰慧程度實際上勝過孔子也。由上觀之，則「敏」與「達」乃子貢稟賦之所長，他人鮮能及之。然而孔子接下復言「賜能敏而不能屈」，言子貢只一味表現明敏，卻不能屈抑自己；而「至聖之士」，須能「見進退之利、屈伸之用」，此則子貢之所不能。陸象山曰：「曾子得之以魯，子貢失之以達，天德、己見消長之驗，莫著於此矣。」<sup>3</sup>言子貢以通達故，易長己見而消天德；則子貢之通達，反成其增長德性之障礙。然以上係就子貢才智之所限說，意在勉人於此更進一步，知所權變，歸智於德，非言敏達本身有何不好也。

子貢為理解孔子對彼之看法，乃問孔子「賜也何如？」孔子答以「女器也。」子貢復問「何器也？」孔子復答以「瑚璉也。」<sup>4</sup>朱〈註〉：「器者，有用之成材。夏曰瑚，商曰璉，周曰簠簋，皆宗廟盛黍稷之器而飾以玉，器之貴重而華美者也。」意謂子貢乃有

<sup>1</sup> 見《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 86。以下皆用此一版本。

<sup>2</sup> 《說苑·卷第十七 雜言》；盧元駿：《說苑今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，民國 74 年 11 月 4 版），頁 585。以下皆用此一版本。

<sup>3</sup> 《陸九淵集·卷一 書·與胡季隨二》（臺北：里仁書局，民國 70 年 1 月），頁 8。以下皆用此一版本。

<sup>4</sup> 見《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 76。

用之成材，猶宗廟中盛黍稷而飾以玉之祭器瑚璉一般，乃器用中貴重而華美者。此等具治事之美材固然值得欣賞，亦人間社會之所需求，然畢竟只是具實用價值而已；君子固不當止於此，故孔子曰：「君子不器。」<sup>5</sup>意謂君子當以德性為依歸，不可僅以才用見長。二處對照以觀，則孔子在贊美子貢材美之餘，亦隱含勉其升進之意。程伊川曰：「瑚璉可施禮容於宗廟，如子貢之才可使於四方，可使與賓客言而已。」<sup>6</sup>謂瑚璉之器可用於宗廟之行禮，猶子貢之才可用於出使四方、對應賓客，如是而已，不能體備而用周也。伊川又曰：「器者尚飾之物，子貢文勝，故云器也。」<sup>7</sup>謂用器之所以貴重者在裝飾，子貢文勝於質，與用器類似；言下暗指子貢與文質彬彬之君子有間。知伊川亦能肯定子貢之美材；但以為若與成德之君子相比，則不能無憾焉。

顏淵學優德厚，子貢則為孔門之高才，二人相比，子貢自以為不如顏淵：

子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回！回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也，吾與女弗如也！」<sup>8</sup>

子貢殆得意於本身才智之美，孔子為促其自省，因有「汝與顏回何人較勝」之問。子貢表示本身之悟性遠不如顏淵，蓋顏淵聞一便知十，而已聞一只知二。孔子聞子貢只在智悟上較量，因歎彼誠然不及顏淵。子貢在孔子面前之自我評估，或帶幾分自謙之意；然客觀言之，子貢之悟性遜於顏淵，當亦是事實。夫孔子之教，德重於智；故其所謂「孰愈」之問，或許首在於德，次乃及智。顏淵之所以為人稱道，主要亦在其具「不遷怒，不貳過」<sup>9</sup>等美德。子貢只從智悟方面計量自己與顏淵之高下，足見其平日所重者在才智，至於內德之涵養則未能相稱。孔子所以歎惜其不及顏淵者，所指或當在此，並非贊許子貢之較量為恰當。朱〈註〉：「一者，數之始；十者，數之終；二者，一之對。顏子明睿所照，即始而見終；子貢推測而知，因此而識彼。」以為二與十並非指二人之才智有五倍之差距，而是指對於事理，顏淵能秉其明睿，照見終始；子貢只能憑其推測，由此識彼。純就子貢所作之評價言，此當是合理之解釋。程伊川曰：「孔子以為『吾與汝弗如』者，勉進學者之言。使子貢喻聖人之言，則知勉進己也；不喻其言，則以為聖人尚不可及，不能勉進，則謬矣。」<sup>10</sup>此不釋「與」為贊許，而視之為連詞，「吾與女弗如」者，謂吾與汝皆不及彼。伊川以為孔子意在勉子貢奮發上進、見賢思齊；若著實理解為顏淵

<sup>5</sup> 《論語·為政》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 57。

<sup>6</sup> 《二程集·河南程氏外書卷第六》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 381。以下皆用此一版本。

<sup>7</sup> 《二程集·河南程氏經說卷第六》，頁 1139。

<sup>8</sup> 《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 77。

<sup>9</sup> 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 84。

<sup>10</sup> 《二程集·遺書卷第二十二上》，頁 283。

連孔子亦不能及，因斷自己向上看齊之企望，則是大謬不解。觀孔子為贊美對方，每有貶自以揚他之意；伊川之說，不論從德或智方面言，皆是可能之解釋。陸象山以為子貢之答，「此又是白著了夫子氣力，故夫子復語之曰：弗如也。」<sup>11</sup>蓋孔子本要子貢自省彼在德性方面不如顏淵，而向上看齊；今子貢只是在才智上較量，可謂是白費了孔子之力氣。孔子於是當子貢之面而歎彼確不如顏淵，期望子貢能再自省。象山之說，當是本章之微旨所在。

然朱子以為子貢之智，能「因此而識彼」，卻是有據，此可從以下子貢與孔子之問答中看出：

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」<sup>12</sup>

常人貧則易流於諂媚以自賤，富則易流於驕傲以自大。貧能挺立背脊而不諂媚，富能持盈保泰而不驕傲，此非有相當之定力不能，故孔子以為做人能如此，算是可以。朱〈註〉：「子貢貨殖，蓋先貧後富，而嘗用力於自守者，故以此為問。」言子貢先前嘗處於貧，後因貨殖而處於富，而皆能用力自守，致行無虧失，故以此為問，意欲孔子許之也。然所謂「可也」者，意含仍待努力，應將境界再往上提升。必須處於貧中不以為貧，而能平和安樂；處於富中不以為富，而能好善循禮。無論貧富皆淡然處之，而怡然自得，始是盡善盡美。子貢聞此，頗有會心，乃引《詩·衛風·淇澳》所謂治骨角者既切復磋，治玉石者既琢復磨，以證孔子之教示；意謂為學、為人皆當精益求精，達於至善。孔子見子貢能切當引詩以證師說，乃贊許子貢已可與論詩。蔡仁厚曰：「詩之比興，婉微深遠，非有穎悟則不能觸機會心，以達其義旨。子貢告往而知來，感悟力特強，所以『可與言詩』。」<sup>13</sup>蓋子貢聞孔子所已言，即能持其所未言之詩義相印證，真所謂具「聞一以知二」之智悟者。子貢稟賦之敏達，由此可見。

## (二)、臆度多中

子貢聰慧之天賦，應用到現實事物之中，便表現為準確之預測能力。所謂預測，並非憑空妄想，乃是巧妙觀察眼前所呈現之事象，推想將來可能發生之變化，亦即能洞燭機先，趨利遠害。子貢能在投資市場上獲利，乃因了解市場之供需情況；而彼對人物吉凶之預言，亦根據其人當前之言行作判斷。不過彼心思靈明，復觀察入微，是以料事多能準確。

<sup>11</sup> 《陸九淵集·卷三十四 語錄上》，頁 396。

<sup>12</sup> 《論語·學而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 52。

<sup>13</sup> 《孔子弟子志行考述》（臺北：臺灣商務印書館，2007 年 4 月 2 版 6 刷），頁 85。

孔子嘗比較顏淵與子貢格調之異云：「回也其庶乎！屢空。賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」<sup>14</sup>言顏淵已幾於聖境，每能虛其心以納善。子貢未達性命之理，然而從事貨財生殖，預料事情則大多準確。顏淵乃具體而微之聖人，子貢乃通達世務之大才。以修養境界言，顏淵為高；以切合世用言，子貢為實。一立道德之型範，一應現實之需求，可謂各具勝場，而不可或缺。然以儒門之重修德為準，則顏淵之地位與價值，自在子貢之上。程子曰：「顏子虛中受道，子貢億度而知之。」<sup>15</sup>謂顏子虛心以領受道，故能得道之全；子貢億度以知道，僅能得道之偏。二人見道之高低，由此以判。伊川對弟子伯溫（周恭先字）所問「子貢，後人多以貨殖短之」，答曰：「子貢之貨殖，非若後世之豐財，但此心未去耳。」<sup>16</sup>此是說後人雖對子貢之貨殖有微辭，但子貢並非如世人不惜一切手段，一味求得豐厚財物者，然而其求利之心並未剔除乾淨，是以與聖道尚隔一層。此一方為子貢辯護，一方仍不以求利之心為然。蓋恐謀利之心重，有礙於謀道也。然謀利苟存心純正，則不與謀道相衝突。朱〈註〉引范氏（祖禹）曰：「屢空者，簞食瓢飲屢絕而不改其樂也。天下之物，豈有可動其中者哉？貧富在天，而子貢以貨殖為心，則是不能安受天命矣。其言而多中者，億而已，非窮理樂天者也。」此亦褒顏淵而抑子貢，謂顏淵能安貧樂道，而子貢則以貨殖為心，是不知貧富皆有命也。然子貢從事貨殖而發利，並非強求者，示其有富命，固不必屈抑自己，以貧為榮也。而將「屢空」解為「簞食瓢飲屢絕」，則恐過甚，蓋孔子僅云顏淵簞食瓢飲而不改其樂，示顏淵尚有簞瓢之飲食以解飢渴，不至屢絕也。命有天命與氣命二指，范氏所謂子貢以貨殖為心，不能安受天命之「天命」，實乃氣命；與孔子五十而知天命，「天命」相當於天理者異。若與顏淵相較，則子貢所不受之命當指理命言。

子貢有富命，又眼光敏銳，故從事市場經營多獲利。太史公言其「好廢舉，與時轉貸貲」，致「家累千斤」。<sup>17</sup>言子貢喜好賣貴買賤，看時節輾轉買賣貨物以殖資產，因而家產累積至千金之多。太史公復云：

子贛既學於仲尼，退而仕於衛。廢著鬻財於曹、魯之間。七十子之徒，賜最為饒益。原憲不厭糟糠，匿於窮巷。子貢結駟連騎，束帛之幣，以聘享諸侯。所至國君，無不分庭與之抗禮。夫使孔子名布揚於天下者，子貢先後之也，此所謂得執而益彰者乎！<sup>18</sup>

<sup>14</sup> 《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁127。

<sup>15</sup> 《二程集·河南程氏粹言卷第二》，頁1233。

<sup>16</sup> 《二程集·遺書卷第二十二上》，頁277。

<sup>17</sup> 《史記·仲尼弟子列傳》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：宏業書局，民國61年6月再版），頁860。以下皆用此一版本。

<sup>18</sup> 《史記·貨殖列傳》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁1322。



子貢學成之後，嘗仕於衛。在曹、魯二國之間從事財貨交易，價貴時出清存貨，價賤時貯積貨物。孔子七十位成名之弟子中，以子貢最為富裕。原思頂多只能食粗劣之糧，隱身在陋巷之中。二人一富一貧，形成鮮明之對比。子貢外出，有大批車騎跟從，隨身帶有多束繒帛之財貨，用以訪問奉獻諸侯。其所至國家之君主，皆以賓主之禮相見，以平等地位相待。讓孔子之名聲流傳顯揚至天下各處，乃因子貢之照應。此即所謂有了勢位而名聲更加彰顯。子貢能遊走列國之間，傳揚師道，所憑藉者在豐厚之財力。財物苟能正當使用，可以發揮巨大之功能，是故不必忌諱富裕，僅須「富而無驕」、「富而好禮」即可。

子貢不僅對貨物之供需判斷準確，而大發利市；亦能明察他人禮儀言行之當否，以預料其吉凶。《左傳·定公十五年》載：

邾隱公來朝，子貢觀焉。邾子執玉高，其容仰；定公受玉卑，其容俯。子貢曰：「以禮觀之，二君者皆有死亡焉。夫禮，生死存亡之體也，將左右周旋、進退俯仰，於是乎取之；朝祀喪戎，於是乎觀之。今正月相朝，而皆不度，心已亡矣。嘉事不體，何以能久？高仰，驕也；卑俯，替也。驕近亂，替近疾，若為主，其先亡乎！」……夏五月壬申，公薨。仲尼曰：「賜不幸而言中，是使賜多言者也。」<sup>19</sup>

邾子隱公名益至魯朝見定公，子貢觀看二君相見之禮。諸侯相見執玉為贄，授受雙方之舉手皆須高低適中，面容平正。然而邾子執玉時手舉過高，其面容高仰；定公受玉時手放太低，其面容低俯。子貢以為二君之舉止皆不中禮，而皆有死亡之憂。蓋禮乃生死存亡之決定標準，合之則生存，不合則死亡。是故人行動之左右往來、身體之進退俯仰，皆以禮為準則；朝會、祭祀、服喪、軍事，皆須看是否合乎禮。如今二君在年初之正月行朝見禮，而皆不合禮儀之法度，其心早已麻木不仁。朝見之嘉事不成規矩，如何能久活？邾子之手舉高而容仰，乃傲慢之象；定公之手放低而容俯，乃衰頹之象。傲慢與作亂接近，衰頹與疾病接近。作為主人之定公，將會先死亡。當年五月，定公果然去世。而七年之後，邾子果因輕敵，為魯軍所俘而見囚，亦應子貢之言。<sup>20</sup>孔子以為定公之亡不幸為子貢所料中，然而子貢未免話說太多。孔子一則稱許子貢料事之準確，一則訓示子貢言語當有所節制，以免惹禍。子貢據二君外行之或仰或俯，不能持禮，以見其內心之驕替，因斷定二人距離死亡不遠。此除表現出其觀察之仔細、料事之準確外，亦可見彼實以禮為言之準則。

<sup>19</sup> 《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，影印阮刊宋本禮記注疏），頁 985。以下皆用此一版本。

<sup>20</sup> 《左傳·哀公七年》：秋，伐邾，及范門，猶聞鐘聲。大夫諫，不聽；茅成子請告於吳，不許。曰：「魯擊柝聞於邾，吳二千里，不三月不至，何及於我？且國內豈不足？」成子以茅叛。師遂入邾，處其公宮，眾師晝掠，邾眾保于繹，師宵掠，以邾子益來，獻于亳社，囚諸負瑕。（《左傳注疏》，頁 1010。）

孔子去世時，子貢則依據魯哀公之誄文以預測彼將不能善終於魯：

夏四月己丑，孔丘卒。公誄之曰：「旻天不弔，不憇遺一老，俾屏余一人以在位，  
 愴愴余在疚。嗚呼哀哉，尼父。毋自律。」子貢曰：「君其不沒於魯乎！夫子之言  
 曰：禮失則昏，名失則愆；失禮為昏，失所為愆。生不能用，死而誄之，非禮也；  
 稱一人，非名也。君兩失之。」<sup>21</sup>

魯哀公十六年四月，孔子去世。哀公為哀祭之誄文以表彰其德行，謂仁覆閔下之上天並不淑善，不暫且留下一位老成人，使其輔佐在位之余一人，致寡人孤獨無依，心中甚覺痛苦。尼父之去世誠令人哀傷，將使寡人無自以為法。子貢聞此誄文，謂哀公將不能善終於魯國。蓋孔子曾言，禮喪失則迷亂，名喪失則過失；不合於禮是迷亂，不得其名是過失。孔子在世時魯君不能任用之，死去後卻為哀祭文以表彰之，此不合於禮；「一人」乃天子之專稱，而魯君用以自稱，此不得其名。是故魯君在禮與名兩方面皆有差失。子貢以為魯君既知孔子為一老成人，生前卻不能任用之，至死時方哀誄之，此是迷亂而失禮；僭用天子「一人」之專稱，此是過失而失名。哀公既是迷亂復有過失，則難以長久安立於魯君之位。後來哀公因與三桓不睦，欲求越伐魯以去之，乃去魯適越。<sup>22</sup>此正應子貢「君其不沒於魯」之預言。此固不幸而言中，然亦只是根據魯君失禮失名之言行以為推測耳。

### 三、說辭與辯才

言者心之聲，聽其言可以知其心；若拙於言辭，則難盡心中之誠，甚且引起誤會。有純正之存心，益之以精巧之言辭，心意得以充分表達，因能增加彼此之了解，促進人間之和諧。至於是非所在，若能發揮辯才，據理力爭，往往可以曲撓無理之對方，以伸張正義，此辭辯之所以不容忽視也。子貢乃孔門中言語一科之翹楚，《家語》稱其「有口才著名」<sup>23</sup>。太史公曰：「子貢利口巧辭，孔子常黜其辯。」<sup>24</sup>孔子恐子貢之「利口巧辭」使用過當而遭殃，故「黜其辯」以稍抑之，此乃基於愛護弟子之心理。其實子貢便是憑

<sup>21</sup> 《左傳·哀公十六年》；《左傳注疏》，頁 1041。

<sup>22</sup> 《左傳·哀公二十七年》：公患三桓之侈也，欲以諸侯去之；三桓亦患公之妄也，故君臣多間。公游于陵阪，遇孟武伯於孟氏之衢，曰：「請有問於子，余及死乎？」對曰：「臣無由知之。」三問，卒辭不對。公欲以越伐魯，而去三桓。秋八月甲戌，公如公孫有陘氏（注：有陘氏即有山氏），因孫於邾，乃遂如越，國人施公孫有山氏。（注：以公從其家出故也。終子貢之言，君不沒於魯。）（《左傳注疏》，頁 1054。）

<sup>23</sup> 《孔子家語·卷九·七十二弟子解第三十八》（臺北：世界書局，民國 72 年 9 月 6 版），頁 87。以下皆用此一版本。

<sup>24</sup> 《史記·仲尼弟子列傳》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 858。

其利口巧辭以交通人我，並化解紛爭。此一特長，在子貢身上，多具正面功能。

### (一)、說辭善巧

《孟子》中載：公孫丑指孔門弟子中，「宰我、子貢善為說辭。」<sup>25</sup>對於宰我之善為說辭，孔子每有負面之評價，所謂「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行：於予與改是。」<sup>26</sup>蓋宰我晝寢，言行不一，使孔子重新反省其對人理解之依據。魯哀公問社於宰我，宰我答以「周人以粟，曰使民戰栗」，此則牽強附會，孔子乃正之以「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」<sup>27</sup>宰我復與孔子爭論喪期之長短，以為「三年之喪，期已久矣」，且云自己安於在喪期「食乎稻，衣乎錦」，孔子乃責之以不仁。<sup>28</sup>至於子貢之善為說辭，則未見有如宰我之病。彼能以善巧之言，探尋孔子之心意，或將道理追問到底，而發揮語言表達之藝術。

方衛莊公與出公父子爭國時，孔子適在衛國，弟子亟欲了解孔子之政治立場，乃有以下之記載：

冉有曰：「夫子為衛君乎？」子貢曰：「諾，吾將問之。」入曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」出曰：「夫子不為也。」<sup>29</sup>

衛靈公夫人南子有淫行，太子蒯聵欲殺之而未果，遂得罪於其父而出奔。及靈公死，國人欲立公子郢而郢辭，乃立蒯聵子輒為衛君。蒯聵欲返國而輒乃以兵拒之，人倫之亂極矣，是以孔子有「正名」為先之說。<sup>30</sup>朱〈註〉：「君子居是邦，不非其大夫，況其君乎？故子貢不斥衛君，而以夷齊為問。夫子告之如此，則其不為衛君可知矣。」由此可見子貢之善問，與孔子之善答，可謂言在此而意在彼，二人心照不宣，而悉盡其意。伯夷、叔齊兄弟相讓國，孔子既贊許其為「求仁而得仁」，而無所怨；則蒯聵、輒父子相爭國，其為不仁可知。輒之拒父入國，與蒯聵之得罪於靈公，皆屬子不子之行。當時雖輒在位，然以顛覆倫常故，知孔子不願護持之也。程子曰：「伯夷、叔齊遜國而逃，諫伐而餓，終無怨悔，夫子以為賢，故知其不與輒也。」兄弟讓國，為孔子所美；則父子爭國，為孔子所惡可知。子貢乃據此回答冉有，謂孔子並不護持當時之衛君輒。

<sup>25</sup> 《孟子·公孫丑上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁133。

<sup>26</sup> 《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁78。

<sup>27</sup> 見《論語·八佾》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁67。

<sup>28</sup> 見《論語·陽貨》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁181。

<sup>29</sup> 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁96。

<sup>30</sup> 見《論語·子路》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁142。

儒家修己安人之道，透過仕宦以實現之，最為方便有效，子夏所謂「學而優則仕」<sup>31</sup>是也。然若政局混亂，或在位者不能尊賢使能，則寧可潔身以待時，並不強求；孔子所謂惟彼與顏淵能做到「用之則行，舍之則藏」。<sup>32</sup>是故在進退之間，可以往來裕如，無入而不自得。子貢見孔子久不仕，因有如下之問答：

子貢曰：「有美玉於斯，韞匱而藏諸？求善賈而沽之？」子曰：「沽之哉！沽之哉！吾待賈者也！」<sup>33</sup>

子貢問孔子，若此處有一塊美好之玉，將收藏於櫃匣之中以自賞，或求得好價格而出售？孔子連呼將之出售，蓋吾正等待好價格。子貢所謂美玉，顯指孔子。美玉若不出售，則不能供生活所需；君子若不出仕，則無以造福生民。然美玉之出售若價格太低，則發揮之功能不大；君子之出仕若不受重用，則難以福國利民。故美玉必求善價始可出售，猶君子必待重用乃能出仕也。子貢不直接詢問孔子出仕之意願，乃以美玉為喻作試探；孔子則順子貢之喻表示自己誠願出仕，只待能受明君賞識而已。此亦見子貢語言表達藝術之巧妙。

子貢不僅能巧用譬喻以探詢孔子之心意，避免直說之顧忌與尷尬；且對相關問題必步步追問，探究到底，使孔子能盡其意，因而得到完整之答案，如下所載：

子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食；自古皆有死，民無信不立。」<sup>34</sup>

子貢請示孔子為政之方，孔子答以三事，即糧食充足，使人民不受飢餓；武備充足，保障人民之安全；取得民眾之信任，凝聚其向心力。子貢再問：三者若不能全備，須去其一，則何者先去？孔子答以先去武備，蓋敵寇只是有時而來，非如糧食三餐皆需，二者有緩急之分。子貢復問：就所餘之信、食二者，果真不得已須再去其一，則何者先去？孔子答以去食。蓋無食雖會餓死，但自古以來，凡人終必死；然若失信於民，則社會秩序將大亂，致民命朝不保夕，情況實較無食而飢餓更為嚴重。然後二問答只是假設，以明三者之優先次序而已，並非指武備乃至糧食可以忽視。其實為政者若不能滿足民食、保障民命，又如何能取信於民？反之，為政者若未能取信於民，則雖兵食無缺，亦不能一朝居也。此孔子於三者之中，所以特重「信」之故。朱〈註〉：「以人情而言，則兵食

<sup>31</sup> 《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁190。

<sup>32</sup> 見《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁95。

<sup>33</sup> 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁113。

<sup>34</sup> 《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁134—5。

足而後吾之信可以孚於民。以民德而言，則信本人之所固有，非兵食所得而先也。」從情說，兵食為先；從理說，則信為先。是故為政者須始終取信於民，在此前提下，滿足民食與保護民命，乃為政之二大要務，此或為孔子當初之意。朱〈注〉引程子（頤）曰：「孔門弟子善問，直窮到底。如此章者，非子貢不能問，非聖人不能答也。」苟無子貢徹底之善問，亦無孔子詳盡之善答也。

子貢發問層面之深入，及其窮究義理之精神，復見諸問士之中：

子貢問曰：「何如斯可謂士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次？」曰：「言必信，行必果，硜硜然，小人哉！抑亦可以為次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筲之人，何足算也！」<sup>35</sup>

子貢敏達博學，言語是其所長，足堪折衝樽俎，故孔子以使事答其問士。然而出使至四方之國不難，能不玷辱國君交付之任務，而圓滿完成之，方是難事。而為士人之基本條件則在對自己之行為能知恥而不苟且。須有知恥潔身之德與博通專業之才，乃能不辱君命，而堪稱士人；此即朱〈注〉所謂「此其志有所不為，而其材足以有為者也。」子貢復問，若降格以求，則當如何？孔子答以宗族之人皆稱其孝親，鄉里之人皆稱其敬兄。能行孝弟，便是通往仁之大道，可謂士之次等者。子貢復問，若再降格以求，又當如何？孔子答以言語必定守信，行事必定果斷，此等人器量狹小，猶如堅硬之小石一般，然畢竟堅硬而能自守，或勉強堪當士之再次等者。子貢復問，當今從政者之才德如何？孔子答以彼等之才德僅如升斗之小量，而不足與於士之等次矣。此見儒家標準士人之形象，又見孔子對於實行孝弟、言行信果之倫，亦能予以肯定，而對當時從政者之淺識薄德則貶低之。然苟非子貢之步步追問，則孔子對士人價值衡量之等級終不得顯。

## (二)、辯才無礙

子貢之辯才，主要表現在外交辭令上。彼周旋於大國政要之間，或據禮發言，或陳說利害，無不侃侃而談，以維護魯國權益，化解國際爭端，對當時各國政局，具相當程度之影響。《韓詩外傳》載子路、子貢、顏淵從孔子遊於景山，孔子要三子各言其願。子貢曰：「兩國構難，壯士列陳，塵埃漲天，賜不持一尺之兵，一斗之糧，解兩國之難，用賜者存，不用賜者亡。」<sup>36</sup>子貢自信在二國瀕臨戰爭之際，能憑其說辭，以排難解紛，故孔子以「辯士哉」回應之。此雖非最高之評價；要之，亦見子貢之專長所在。

<sup>35</sup> 《論語·子路》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁146。

<sup>36</sup> 見《韓詩外傳·卷七》；賴炎元：《韓詩外傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，民國70年11月4版），頁312。以下皆用此一版本。類似記載亦見於《說苑卷第十五·指武》，及《孔子家語·卷第二·致思第八》。

魯與吳、齊二強接壤，時受侵逼；多採聯吳制齊之策，以求自保。然吳每有非禮之要求，幸子貢能排解之，以維持國格。《左傳·哀公七年》載：

夏，公會吳于鄆。……太宰嚭召季康子，康子使子貢辭。太宰嚭曰：「國君道長，而大夫不出門，何禮也？」對曰：「豈以為禮，畏大國也。大國不以禮命於諸侯；苟不以禮，豈可量也？寡君既共命焉，其老豈敢棄其國？大伯端委以治周禮，仲雍嗣之，斷髮文身，贏以為飾，豈禮也哉？有由然也。」反自鄆，以吳為無能為也。<sup>37</sup>

吳君夫差欲稱霸中國，乃召會魯哀公於鄆。魯執政大夫季康子守國，吳太宰嚭擬一并召之，康子乃遣子貢赴鄆推辭。太宰責以魯君既已遠道來相會，大夫卻不出國門，豈為人臣者所宜有之禮？子貢答以，魯君之來會吳君，豈是禮所宜有？只因畏懼於吳之大國威勢。然而大國卻不以禮對待諸侯。吳之不依禮行事者，豈能量得盡？魯君既聽命於吳君而來相會，其老臣豈敢輕易離開國內而不理政事？乃舉吳之先祖以為言，謂周大王之長子大伯、次子仲雍讓國於季歷而至荊蠻，遂有民眾，大伯仍依周之禮制著禮服禮冠。仲雍嗣立，乃效其俗，剪斷頭髮，綵繪身軀，以裸身之彩繪為裝飾，豈合乎周之禮制要求？必有緣由，蓋一時之權宜措施，以自避害。意謂魯君之來會吳君，亦只是為求自保之一時權宜措施，而非禮所宜有，豈能復責其老臣來見吳君？後子貢自鄆返魯，以為吳國無禮，終不能大有為。子貢之辯言，數說了吳國之非禮，表達了魯國現實之無奈與堅持，遂抑制了吳太宰之盛氣，可謂完成了季康子所交付之使命。

哀公十一年，魯君會吳君伐齊，吳君賜魯之叔孫州仇甲、劍與鉞，勉之曰：「奉爾君事，敬無廢命。」面對他國君主之賞賜，武叔未知如何應對，於是召子貢前來，乃對之曰：「州仇奉甲從君而拜。」子貢依禮巧妙應對，遂解決了叔孫之難題。<sup>38</sup>及哀公十二年夏，吳魯二君相會於橐皋，吳君使太宰嚭請求與魯國重訂盟約，魯君不願，乃使子貢拒之，子貢回覆吳太宰曰：

盟，所以周信也，故心以制之，玉帛以奉之，言以結之，明神以要之。寡君以為苟有盟焉，弗可改也已。若猶可改，日盟何益？今吾子曰必尋盟，若可尋也，亦可寒也。<sup>39</sup>

盟約用以鞏固國與國間之互信，故從心中制定其義，以玉帛奉獻神明，以言辭固結彼此之誠信，並面對神明誓以禍福。如此慎重將事，表示雙方必將嚴格遵守。魯君以為與他

<sup>37</sup> 《左傳注疏》，頁 1009。

<sup>38</sup> 見《左傳注疏》，頁 1018。

<sup>39</sup> 《左傳注疏》，頁 1026。

國若有盟約，即不能任意改變。盟約若能隨時改變，雖每日訂盟約亦無用處。如今太宰卻說必定要重訂盟約；若盟約可以重訂，則亦可以隨時廢止。子貢以訂盟之慎重將事及盟約之穩定性為說，表示既已訂盟，即不可任意更動，否則即是否定本身之誠信，且褻瀆神明。子貢據理直言，終使吳國取消尋盟之計，而守住魯國之立場。

魯哀公十二年秋，衛、吳二國之君會於郟，哀公與衛君、宋皇瑗私下訂盟約，不令吳知之。吳主政大夫藉口衛君晚至，以藩籬包圍衛君之館舍。魯大夫子服何謚景字伯者，以為吳不行禮於衛而難衛君，遂請子貢見太宰嚭以解之。子貢乃請束帛以行，而語之曰：

衛君之來，必謀於其眾，其眾或欲或否，是以緩來。其欲來者，子之黨也；其不欲來者，子之讐也。若執衛君，是墮黨而崇讐也，夫墮子者得其志矣。且合諸侯而執衛君，誰敢不懼？墮黨崇讐，而懼諸侯，或者難以霸乎！<sup>40</sup>

子貢以為，衛君來與吳君相會，必定與其群臣商議，其群臣或願其來，或不願其來，彼此爭執，是以延誤來到之時間。彼願衛君來會者，乃汝之同黨；彼不願衛君來會者，乃汝之仇人。若捉拿衛君，乃毀棄同黨而增益仇人，如是則厭棄汝者即滿足其心願矣。況且會合諸侯卻捉拿衛君，誰不畏懼吳國？毀棄同黨，增益仇人，且令諸侯畏懼，似乎難以稱霸諸侯。子貢向吳太宰表明執捉衛君將造成親痛仇快，諸侯離心，此則不利於吳國。子貢意在救衛君，然而說之以利害，以致「太宰嚭說，乃舍衛侯」，而達到解救衛君之目的。由是知子貢能發揮辯才，分析利害，以解決國際爭端。

魯哀公十五年之冬，魯與齊議和，子服景伯出使齊國，子貢為副使，見以成邑叛魯歸齊之公孫宿，責其不得利而「喪宗國」，公孫宿因此有悔意。齊國主政強人陳恆使二人居客館，告知魯使，齊君願以對待衛君者對待魯君，意謂衛與齊同好，盼魯亦能如之。景伯揖請子貢回話，子貢乃趁機要回魯國之失地，應之曰：

寡君之願也。昔晉人伐衛，齊為衛故伐晉，冠氏喪車五百，因與衛地，自濟以西，禚、媚、杏以南，書社五百。吳人加敝邑以亂，齊因其病，取謹與闡，寡君是以寒心。若得視衛君之事君也，則固所願也。<sup>41</sup>

子貢以為陳恆所傳達齊君要魯與齊同好之願望，亦魯君之所願。以前（定公九年）晉國攻伐衛國，齊國為助衛國，故攻伐晉國，在冠氏喪失五百兵車。齊君為感念衛君敵住晉國在中牟之千乘兵車，是以致贈土地與衛國，從濟水以西，禚、媚、杏三邑以南，籍書而致之五百社（社二十五戶）。然而吳國以兵禍亂魯國時（哀公八年），齊國卻利用魯國

<sup>40</sup> 《左傳注疏》，頁 1026—7。

<sup>41</sup> 《左傳注疏》，頁 1035—6。

有難，向魯國索取謹與闡二邑，魯君因而對齊國感到痛心。若能比照齊君對待衛君之先例，歸還魯國之土地，則是魯君之願望。「成子病之，乃歸成。」陳恆聞子貢之言，對魯國之來議和有所戒懼，於是歸還前得諸魯國之成邑，以使和議順利進行。子貢站在魯國之立場，向公孫宿責以大義，並憑其對國際事務之理解，趁機向陳恆表達和議之條件，因能索回魯國之失地，可謂是不辱君命之外交長才。

越滅吳後，越成為與魯接壤之強權。哀公二十七年，越君使人聘於魯，盟於平陽，向魯國索取大片土地。「康子病之，言及子贛，曰：若在此，吾不及此夫！」<sup>42</sup>季康子憂慮此事，言及子貢憑其辯才維護魯國權益之往事，以為子貢當時若在，魯國即不致如此屈抑於強權；可見子貢受魯國執政者感念之深。《說苑》載趙簡子將襲衛，先使史黯往視衛政，回報謂當時衛國「蘧伯玉為相，史鱗佐焉，孔子為客，子貢使令於君前甚聽」<sup>43</sup>，可謂群賢畢集，趙簡子遂按兵而不敢動。可見子貢之長於任使，實能引起大國之畏戒。

《史記》載齊田常將作亂，乃欲藉伐魯以固權。孔子為保衛宗國，乃遣子貢至齊，說以利害，勸之暫止伐魯之兵。又至吳國，說吳王夫差，救魯伐齊，北上與晉爭強。然後至越，說越王句踐，陽以軍助吳北伐，而陰謀顛覆之。復北上晉國，說晉君修兵以待吳軍之來，因重創之。然後反回魯國。吳王果與齊戰，大破之；乃以兵臨晉，與之爭強，晉人擊之，大敗吳師。吳君兵敗南歸，句踐趁機襲吳，遂殺夫差而戮其相。「故子貢一出，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。」<sup>44</sup>此固足以彰子貢辯才之舉世無雙，及保衛孔子宗國之用心。然以大動國際干戈及犧牲鄰國為代價，則未見其可。胡五峰曰：「子貢在言語之科。觀其遺言，理義明暢，雖使甚愚人，亦曉然知利害之所在，此聖人之所貴也。若夫縱橫捭闔，不顧理義，一出而存魯、亂齊、破吳、強晉、霸越，則子貢之所甚惡也。」<sup>45</sup>若如《史記》所載，則子貢較之縱橫家之流，猶有過之，此乃儒者之所甚惡，非子貢之所忍為，亦非孔子之所忍見。《考證》云：「此蓋游說之士，因子貢之善於辭令而託之，非聖賢所為。」抑或然也。且《左傳》中並無此等記載，故歷來多對此事存疑。惟《墨子·非儒下》載齊景公欲以尼谿封孔子，晏子阻之。孔子恚，乃遣子貢之齊，勸田常伐吳，俾趁機亂齊；又勸越伐吳。遂使齊、吳有破國之難。<sup>46</sup>考衛靈公問陳於孔子，孔子答以「軍旅之事，未之學也」<sup>47</sup>；今乃師生合謀以亂齊、亂吳，知不可信。史遷殆採墨子之說而增益之者。然墨子意在醜詆孔子，說本不可盡信。《說苑》載：「齊攻魯。子貢見哀公，請求救於吳。」哀公乃使子貢至吳，

<sup>42</sup> 《左傳注疏》，頁 1053。

<sup>43</sup> 《說苑·卷第十二 奉使》；盧元駿：《說苑今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，民國 74 年 11 月 4 版），頁 415。以下皆用此一版本。

<sup>44</sup> 《史記·仲尼弟子列傳》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 860。

<sup>45</sup> 《胡弘集·皇王大紀論·子貢見太宰詔》（北京：中華書局，1987 年 6 月 1 版 1 刷），頁 280。

<sup>46</sup> 見孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：世界書局，民國 61 年 10 月 8 版）頁 185—6。

<sup>47</sup> 《論語·衛靈公》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 161。



說吳王以利害曰：「齊為無道，欲使周公之後不血食，且魯賦五百，邾賦三百，不識以此益齊，吳之利與？非與？」吳王信其言，乃興師救魯。諸侯以吳能救周公之後，遂朝於吳。<sup>48</sup>子貢一出，強吳安魯，使二國皆蒙其利，此或近乎實情。

## 四、知師與尊師

師不在五倫之中，其義近乎朋友。弟子之從師，在進德與修業。是師之道德風範，與學識技能，必有足堪為弟子之法式者。孔子之知極其盛而德極其高，為時人所仰望，是以門庭甚盛。孔子弟子之知師有淺深之異，其尊師又有層次之別。子貢隨侍孔子之日久，在耳濡目染之下，自對孔子多所了解。既見得孔子學識之博厚與道德之崇高，尊師之情乃油然而生。

### (一)、知師未盡

孔子精通周禮，博學多能；態度謙和，言行合度；因材施教，來者不拒。凡此，皆為子貢平日之所明察，並用以告人者。子貢又善於體察孔子之心意，善於推測孔子之造境。子貢對孔子之了解，表面觀之，自甚完足。然在彼師生二人之對答中，孔子時或對子貢之反應，微露不滿之意。此表示子貢對孔子道德慧命之理解，有所不盡，未能達到顏淵與曾子之程度；此子貢所以終不能傳孔子之道也。

孔子誠願透過德政，以成就經世濟民之事業，是以關心天下大勢及各國政情。子禽與子貢有如下之問答：

子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與！」<sup>49</sup>

陳亢問子貢，孔子至任一國，必定與知該國之政事，此係孔子求得者乎？或他人告之者乎？子貢答以孔子憑其性情之溫和、良善、恭順、儉約、謙讓等美德以得知該國政事。孔子憑此等美德與聞政事，若說是求得，自與世人以他方求得者不同。蓋孔子具溫良等美德，善與人相處，在與人言談中自然得聞國政，非若他人之刻意強求也。子貢以五言表述孔子之美德，可見其平日觀察之用心。朱〈註〉：「五者，夫子之盛德光輝接於人者也。……夫子未嘗求之，但其德容如是，故時君敬信，自以其政就而問之耳，非若他人必求之而後得也。」言此五者乃孔子盛德所發之光輝，此一德容受到時君之敬信，乃就之而告以政，請求指點。是即所謂異乎他人之求也。程子曰：「子貢善形容孔子德美：溫

<sup>48</sup> 見《說苑·卷第十一 善說》；盧元駿：《說苑今註今譯》，頁 394。

<sup>49</sup> 《論語·學而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 51。

以接物，良乃善心，恭則不侮，儉則無欲，讓則不好勝。至於是邦，宜必聞政。」<sup>50</sup>孔子內德與外行之美，五言差可盡之，故說子貢乃善形容孔子之德美者。

孔子志在復興周文，以穩固政治、倫理秩序，不過期以仁心活現之。就孔子之學言，公孫朝與子貢有如下之問答：

衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？」<sup>51</sup>

衛大夫公孫朝問子貢，孔子所學者何？子貢答以文王、武王之禮樂典制，尚未毀壞，仍作為今人行為之準則。賢智之士能曉其大規模，不肖之人只知其小部分，皆有文王、武王之禮樂典制行乎其中。孔子於文武之道巨細無所不學，然亦無固定之師，只要熟悉文武之道者皆向其討教，是以能得文武之道之全體。孔子所學當不只文武之道，舉凡各種生活之實用技能皆其所學。然以周禮為其所學之重心，蓋此乃整飭自身、諧和群體之大者。子貢所言，正中孔子學習之核心；亦可見孔子無常師，多方取益，是以能通達周禮之全。證諸孔子「久矣吾不復夢見周公」及「文王既沒，文不在茲乎」之言<sup>52</sup>，則子貢對孔子所學之理解，允稱恰當。

孔子之博學多能，時人皆知。子貢與吳太宰以國家大事故，屢有交涉。《論語》中載：

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。」牢曰：「子云：『吾不試，故藝。』」<sup>53</sup>

吳太宰齏問子貢，孔子是否為聖明之人，何以具備如是多之才能？子貢以為孔子本來即是上天不限量之使其成就大聖之德，又使其具備甚多才能。孔子聞知二人之問答，乃曰太宰對我所知不多，故以吾之多能得諸天生。蓋吾少時身分卑微，為謀生故，學會處理甚多粗俗之事。然而君子以修德為稱，並不須具備甚多才藝。弟子琴牢益之曰，嘗聞師言，吾因不為世所用，故有餘裕學得甚多才藝。太宰以孔子之多能贊歎其為聖明之人，子貢因而踵事增華，乃謂孔子之聖明與多能皆屬天縱，非常人所能及。孔子明說太宰不知彼，實亦暗指子貢知彼亦未盡。蓋孔子自言其多能乃從少賤中鍛鍊而來，並非天生。然君子之得名，不在多能，而子貢乃以聖明及多能看待孔子，實為不當。子貢僅從才能

<sup>50</sup> 《二程集·河南程氏外書卷第三》，頁 368。

<sup>51</sup> 《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 192。

<sup>52</sup> 分別見《論語》之〈述而〉及〈子罕〉；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 94 及頁 110。

<sup>53</sup> 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 110。

與明智看聖人，未強調德性方是聖之所以為聖之本質關鍵，可見其於孔子之理解有所不盡，故為孔子間接糾正。

儒者終生奮鬥之目標，在造就自己成一君子，乃至成為聖人。孔子自謙本身未能至此境地，子貢則以為孔子正是君子與聖人之典型：

子曰：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」子貢曰：「夫子自道也。」<sup>54</sup>

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！」<sup>55</sup>

仁者內省不疚、胸懷坦蕩，故不憂；智者見理透徹、是非分明，故不惑；勇者惟理是從、秉義直行，故不懼。此是衡量君子之標準。在三方面皆表現完美無缺者，殆僅孔子一人。孔子稱自己「無能焉」，正見其一生皆朝仁、智與勇之理想前進，然總自覺未臻圓滿也。子貢以為孔子言自己無能於三者，只是謙辭；實則孔子所言仁、智與勇之理想造境，正是其本身之寫照。不論子貢所理解仁、智與勇之實質是否與孔子一致，然「夫子自道」之云，卻甚貼切。至於聖人境界，孔子益是不敢自居，只言自己於聖學之內涵學之不厭煩，教之不倦怠。此見其德慧生命之持續成長，廣大愛心之不斷奉獻。蓋惟有如此，乃能使智極其高，而仁極其盛。子貢以為孔子自道己能者，正是仁與智之具體表現，而聖境不過是仁智之充盛圓滿，因斷孔子已達乎聖人境地。如是發明，亦甚的當。凡此等處，孔子不復明指子貢之非，知其默許之也。

《史記》載，哀公三年，季桓子臨終，命其子康子，待彼執國政，必定召回仲尼而用之。及康子相魯，欲召孔子。或謂之曰，恐再不能用，徒見笑於諸侯；乃改召回冉求。時孔子有擬裁成家鄉狂簡弟子之歎音。「子贛知孔子思歸，送冉求，因誡曰：即用，以孔子為招云。」<sup>56</sup>子貢聽出孔子之心聲，並請冉有設法召回孔子，其善體師意可見。《說苑》載，東郭惠子問子貢，孔子門下何以混雜？子貢曰：「夫隱括之旁多枉木，良醫之門多疾人，砥礪之旁多頑鈍。夫子脩道以俟天下，來者不止，是以雜也。」<sup>57</sup>謂矯曲之具隱括旁多待矯之曲木，良醫門前多待診之病人，磨刀石之旁多待磨之鈍器。孔子即如隱括、良醫與砥礪一般，其道行足以造就他人，來從學者絡繹不絕，是以混雜。子貢善喻，由是以彰師門有教無類之胸襟及造就人材之大功。

方孔子在陳絕糧時，以「吾道非邪？吾何為於此？」問諸弟子。子貢曰：「夫子之道

<sup>54</sup> 《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 156。

<sup>55</sup> 《孟子·公孫丑上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 233。

<sup>56</sup> 《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 738。

<sup>57</sup> 《說苑·卷第十七 雜言》；盧元駿：《說苑今註今譯》，頁 586。

至大也，故天下莫能容夫子；夫子蓋少貶焉！」以為孔子之德智至為廣大高深，不為天下所知，故所至之處不被接納，乃勸孔子稍微貶損其道。孔子訓之曰：「賜！良農能稼，而不能為穡；良工能巧，而不能為順；君子能脩其道，綱而紀之，統而理之，而不能為容。今爾不脩爾道，而求為容。賜！而志不遠矣！」<sup>58</sup>謂良農能種五穀，但大自然有水旱天災之不測，未必能有收穫；良工能巧為器具，但規矩有定，未必能順各人之心意；君子能充實本身之德智，舉其大綱，統理事物，但未必能為世人所接納。如今汝不充實本身之德智，卻只求得被人接納，則汝之心志並未高遠。此見孔子以修道為要，至於容或不容，有命存焉；若只求為容，而自貶其道，是顛倒本末，非所以為君子矣。子貢勸孔子自貶以見容於世，正見其對孔子以道為重、不降志辱身之堅持有所隔閡，即在知師方面有所不盡也。陸象山以為，孟子雖言「宰我、子貢、有若，智足以知聖人」，然而「若責之以大智，望之以真知聖人，非其任也」。<sup>59</sup>真知聖人須有與聖心相印之大智，此非子貢之所能至，是以時或與孔子有隔，可謂是一缺憾。

《史記》載「孔子晚而喜《易》，嘗曰：『假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。』」<sup>60</sup>可見孔子於晚年期望自己能精熟易道。蓋孔子以為學《易》「可以無大過」<sup>61</sup>。新出土之《帛書周易·要》載「夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊」，此見孔子於《易》之熱愛。子貢疑之，蓋孔子它日嘗教示弟子曰：「德行亡者，神靈之趨；智謀遠者，卜筮之蔡（繁）。」謂無德行、智謀者方趨近於神靈、繁求於卜筮；蓋《易》乃卜筮之書，由之以交於神靈也。然孔子德智兼備，何以復好此道？孔子釋子貢之疑云：「察其要者，不詭其德。《尚書》多于（闕）矣，《周易》未失也，且有古之遺言焉，予非安其用也。」謂當考察《周易》之精到處，而不歪曲其德義。《尚書》多缺損，《周易》則完整，其中有古聖之遺言，自己並非安於卜筮之用。知孔子之喜《周易》，不在卜筮，而在體會其中所錄古聖之遺言，以增進本身之德義。子貢復舉孔子所嘗言：「遜正而行義，則人不惑也。」謂謙遜正直而表現義，則人不惑於其所行，以為具此等德行亦不待於《易》。乃質疑如今孔子「不安其用而樂其辭，則是用倚於人也，而可乎？」謂孔子於《周易》不喜其卜筮之用卻好其中之文辭，乃是因個人之需要而取用之，而有所不可。實則若《周易》之文辭於己有用，取用之未嘗不可。孔子以子貢之質疑為謬，並告以通曉《易》道之利云：「剛者使知懼，柔者使知剛，愚人為而不忘（妄），傲人為而去詐」，謂易道可使剛強者知所戒懼，柔弱者知當剛強，愚昧者不妄作為，不信者去其詐偽；蓋易中多表彰中正之行，

<sup>58</sup> 《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 739。

<sup>59</sup> 《陸有淵集·卷一 書·與胡季隨二》，頁 8-9。

<sup>60</sup> 《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 743。

<sup>61</sup> 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 97。本句之前有「加我數年，五十以學易」兩句。朱〈註〉：「劉聘君（劉勉之）見元城劉忠定公（劉安世），自言：嘗讀他《論》，『加』作假，『五十』作卒；蓋加、假聲相近而誤讀，卒與五十相似而誤分也。愚按：……蓋是時，孔子年已幾七十矣，五十字誤無疑也。」

可以使人去性情之偏。子貢最後問孔子是否「信其筮」，孔子表明其對《周易》之態度曰：「我復其祝卜矣，我觀其德義耳也。……君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎！」謂自己之於《周易》，與祝卜以問吉凶者態度相反，只是觀覽其中關乎修養之德義。蓋君子依德行以求福，循仁義以求吉，故少交接鬼神之祭祀與卜筮，對於巫祝卜筮並不看重。<sup>62</sup>由是知孔子晚年所以好《易》，乃好其德義，而輕其卜筮，此與巫祝專任卜筮者迥別。若然，何不撇開《周易》，直接如前時教示子貢之「遜正而行義」即可，而必假手《周易》？蓋《周易》中多有古聖之遺言，可以啟導人之德義，以達乎中正之行，進而通達性與天道之奧蘊。此等對《周易》之用心，非子貢所能知，此亦可見其於知師有所未盡也。

## (二)、尊師竭誠

子貢事師甚殷，每見其在孔子身旁；孔子亦屢有點示，欲其上遂於道。凡重要任務，孔子每遣子貢完成之。如陳蔡之難，「(孔子)使子貢至楚，楚昭王興師迎孔子，然後得免。」<sup>63</sup>所藉重者乃子貢機智與善言之長才。孔子病，子貢請見，孔子曰：「賜！爾來何晚也？」其臨終企盼見到子貢之心，由此可見。並謂子貢曰：「天下無道久矣，莫能宗予。」直接對子貢吐露心聲。<sup>64</sup>及孔子死，門人不知如何服喪，子貢以孔子喪顏淵與子路皆「若喪其子而無服」類推，「今請喪夫子如喪父而無服」，而為同門所接受。<sup>65</sup>此則擬孔子於父矣。及三年心喪畢，同門皆歸，「子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸。」<sup>66</sup>對孔子之心喪，較同門更增一倍；孔子與子貢師生情誼之深厚，由此可見。子貢可謂終身竭誠以尊師者。

在大多數孔門弟子之心目中，孔子之德慧典範有不可取代之最高地位，子貢更是由衷敬佩之。子貢曰：「見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也！」<sup>67</sup>子貢自言能由百王流傳之禮樂，準確評等其政治、德行之高下。以為自從天生下民以來，未有如孔子德教之盛，非百王所能比；其推崇可謂至矣。

然子貢由於多才博辯、強於任事，當時乃有高擡子貢、詆毀孔子者：

叔孫武叔語大夫於朝曰：「子貢賢於仲尼。」子服景伯以告子貢。子貢曰：「譬之

<sup>62</sup> 以上引文及疏解參見趙建偉：《出土簡帛周易疏證·第六部分 要疏證》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，民國 89 年元月初版），頁 268—271。

<sup>63</sup> 《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 739—740。

<sup>64</sup> 見《史記·孔子世家》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 746。

<sup>65</sup> 見《孔子家語·卷九·終記解第四十》，頁 94。

<sup>66</sup> 《孟子·滕文公上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 260。

<sup>67</sup> 《孟子·公孫丑上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁 234—5。

宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好；夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美、百官之富。得其門者或寡矣！夫子之云，不亦宜乎！」

叔孫武叔毀仲尼。子貢曰：「無以為也！仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可踰也；仲尼，日月也，無得而踰焉。人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也！」<sup>68</sup>

魯大夫叔孫州仇於朝庭語諸大夫，謂子貢之才德勝過孔子，子貢駁正之，而以宮室之圍牆為喻。子貢言自己如僅及於肩之低圍牆，任何人皆可由此輕易觀見室中之美好擺設；孔子如數丈高之圍牆，若不能尋得其門戶進去，即見不到其中宗廟雕飾之美好，及百官之盛多，然而能尋得其門戶進去者或許甚少。武叔不得其門而入，只見到子貢之美好，而不見孔子之堂皇，故誤以為子貢勝過孔子，其言亦屬俗情之所宜有。子貢以圍牆之高低及宮室之規模以喻自己與孔子學行之差異，以為二者不可同日而語；而孔子之道，須得其門而入乃能見其豐美，惜乎武叔終不得其門而入也。武叔既不知孔子，亦不省思子貢之言，乃進而毀謗孔子。子貢乃告知武叔，不用有此動作，孔子並非毀謗所能傷害者。蓋其他人之賢才，僅如丘陵一般之小山，尚可超越；孔子之道範，卻如日月一般崇高，眾人皆無法超越之。人雖想要自己與日月隔絕，於日月並無任何傷害，徒見其不自知本身才德之分量而已。此處以日月之崇高，以喻孔子之難逾。日月不因人之自絕於彼而受傷，孔子亦不因受人毀謗而遭損。日月之光常照，猶孔子之道常存。子貢以此勸告武叔：毀謗孔子乃徒費唇舌者，不如已言。張橫渠曰：「有人於此，敦厚君子，無少異聖人之言行，然其心與真仲尼須自覺有殊，在他人則安能分別？當時至有以子貢為賢於仲尼者，惟子貢則自知之。」<sup>69</sup>子貢亦是敦厚君子，其現於外也，與孔子似無區別，是以如叔孫武叔之流乃有子貢賢於仲尼之說。然子貢之造境與孔子畢竟有相當落差，子貢能自知之，是亦難得。故其宮牆、日月之喻，非表面尊師而已，乃誠然見得孔子之道非彼所能企及也。

子貢之學行，外表視之，既與孔子無大別，然而事師畢恭畢敬，故亦引起子禽之質疑：

陳子禽謂子貢曰：「子為恭也，仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也！夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂『立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和，其生也榮，其死

<sup>68</sup> 《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁192。

<sup>69</sup> 《張載集·橫渠易說》（臺北：里仁書局，民國70年12月），頁77。以下皆用此一版本。

也哀。」如之何其可及也？」<sup>70</sup>

陳亢言於子貢，汝只是對孔子表現恭敬而已，孔子之賢德豈能勝過汝？子貢應之曰，君子出一言，即能被看出是否明智，故言語當慎重；汝之所言，過於輕率而不明智。孔子德智至高，為他人所不能達到，猶天不能以梯登上一般。孔子若能獲得料理邦家之權位，誠如古人所說：道大德盛之士，植立民命，則民命皆植立；教導民眾，則民眾皆順從；安撫民眾，則民眾皆歸附；鼓舞民眾，則民眾皆和樂；其於生前享有榮耀，其於死後被人哀悼。孔子即是如此，他人如何趕得上？此處復以孔子擬諸天，謂孔子之德慧非他人所能達到，猶天之高遠非人所能升至。又以為孔子若能得位治民，則能以德化民，民眾莫不悅服，故不論生前或死後，咸普受感念。子貢以此告知陳亢，彼非徒然尊師，實乃孔子德智首出群倫、令人由衷敬佩之故。朱〈註〉引程子（頤）曰：「此聖人之神化，上下與天地同流者也。」謂子貢所云，乃上下與天地同流之神化境界，此惟孔子能致之，而他人不與焉，子貢所以致其尊師之誠者在此。

《韓詩外傳》載，子貢告知齊景公，孔子為聖人，雖終日與之接觸，亦難以知其全量。「臣終身戴天，不知天之高也；終身踐地，不知地之厚也。若臣之事仲尼，譬渴操壺杓，就江海而飲之，腹滿而去，又安知江海之深乎？」孔子如天之高、地之厚、江海之深，殊難知其量。「臣譽仲尼，譬猶兩手捧土而附泰山，其無益亦明矣；使臣不譽仲尼，譬兩手梳泰山，無損亦明矣。」<sup>71</sup>不論譽或不譽孔子，於孔子皆無增減，猶以兩手捧土附益或梳去泰山之土，於泰山亦無益損。子貢此說，不論對孔子之贊譽或崇敬，皆無以復加矣。

## 五、言行與德操

孔子之教人，德智兼施，以造就學者成一文質彬彬之君子為近程目標，並以達到德智圓足之聖境為終極歸趨。是故孔子一則對弟子循循善誘，一則對其多所要求，總望彼等於德業上不晝地自限，而能蒸蒸日上。子貢是一高材美器，孔子寄望甚殷，故對彼之磨礪亦較嚴格。再者，孔門弟子皆能潔身自愛，不玷其身，唯各人學有高下，是以不盡能合乎中道。子貢乃經世良才，德性固不如顏、曾之淵懿篤實，但其持身實有可觀者。

### (一)、言行待裁

孔門師弟朝夕相處，孔子對弟子之言行舉止觀察入微，其回答弟子之問，每從其偏處點示，是以屢有問同而答異之情況，所謂因材施教也。孔子對子貢之性格與學行，尤其一目了然，不論回答其問或主動提示，皆有裁成之意，誠欲其日進乎高明也。

<sup>70</sup> 《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁192—3。

<sup>71</sup> 《韓詩外傳·卷八》；賴炎元：《韓詩外傳今註今譯》，頁338。

依孔子之教，君子乃標準人格之稱。方子貢向孔子「問君子」時，孔子本當列出所以為君子之豐富內涵，然而孔子只答以「先行其言，而後從之。」<sup>72</sup>謂先將所欲言者做好，方將所已為者說出。程伊川以為本章乃孔子「因子貢多言而發也」<sup>73</sup>。蓋多言者每不顧行，而與君子不類。子貢以言語著稱，在能言善道之餘，或有行不掩言之失，故孔子教以重行而不輕言。子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」<sup>74</sup>古對今言，代表理想狀態。君子所以不輕言，蓋恐自身不及實踐，而為可恥。子曰：「其言之不作，則為之也難」；「君子恥其言而過其行」。<sup>75</sup>蓋儒家所重者在實踐，多言無益；大言不慚者，每難於實現。言而不行，正見其人輕浮，不能穩重以進德，此孔子所以每以多言為戒。朱〈註〉引范氏（祖禹）曰：「子貢之患，非言之艱而行之艱，故告之如此。」子貢殆未完全體會行之艱難，而有輕發其言之病，孔子所以於其問君子之際特意警示之。

子貢嘗問孔子「有一言而可以終身行之者乎？」孔子答以「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」<sup>76</sup>孔子以仁立教，子貢殆亦常聞。今若以「仁」答其「一言而可以終身行之」之問，則泛，故乃就人我相與之際，能設身處地為他人著想之恕道以答之，較為切要，此或是子貢所欠缺者。子貢嘗對孔子言：「我不欲人之加諸我也，我亦欲無加諸人。」孔子告誡之曰：「賜也，非爾所及也。」<sup>77</sup>子貢以為他人加諸己而為己所不欲者，己亦不欲以此等行為加諸他人。孔子據其平日之觀察，以為子貢尚未能及乎此，故以「非爾所及」告誡之，欲其加強履行恕道，不必急言於一時。蓋恕道雖只是仁之一端，為之亦不易，不可輕言本身已能行之無失。

子貢以敏達故，知人亦深。其答衛將軍文子問孔子弟子孰為賢時，歷述諸賢之行，頗為簡括。如稱顏淵「夙興夜寐，諷誦崇禮，行不貳過，稱言不苟」，重其崇禮進德；稱子路「疋夫不怒，唯以亡其身，不畏強禦，不侮矜寡，其言循性，其都以富，材任治戎」，重其剛強治戎；稱冉求「文不勝其質，恭老恤幼，不忘賓旅，好學博藝，省物而勤」，重其樸質多藝；稱公西赤「齊莊而能肅，志通而好禮，擯相兩君之事，篤雅有節」，重其莊敬為擯；稱曾子「博無不學，其貌恭，其德敦，其言於人也，無所不信」，重其博學敦厚。<sup>78</sup>凡此，皆與《論語》所載大體相符，且更加詳實。然而皆屬正面之評價。太史公以為子貢「喜揚人之美，不能匿人之過」<sup>79</sup>。喜揚人之美為是，不能匿人之過則非，可謂得失參半，未能如大舜「隱惡而揚善」<sup>80</sup>之皆為得。《論語·憲問》載：「子貢方人。子曰：

<sup>72</sup> 見《論語·為政》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 57。

<sup>73</sup> 《二程集·河南程氏外書卷第六》，頁 379。

<sup>74</sup> 《論語·里仁》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 74。

<sup>75</sup> 《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 154，頁 156。

<sup>76</sup> 見《論語·衛靈公》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 166。

<sup>77</sup> 見《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 78。

<sup>78</sup> 《孔子家語·卷三·弟子行第十二》，頁 26—27。

<sup>79</sup> 《史記·仲尼弟子列傳》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 860。

<sup>80</sup> 《中庸·第六章》；朱子《四書集註·中庸章句》，頁 20。



賜也，賢乎哉？夫我則不暇！」<sup>81</sup>子貢喜評量人物而較其長短。孔子問其是否賢智，並謂本身惟務自省，而不暇及此。蓋吾人雖可從人之是非長短處自勉自戒，但若議人太多，自省太少，則得不償失；若因而得罪人，災禍或將及乎身。此孔子所以假自抑之言警子貢也。

方子貢問「為仁」時，孔子答以「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」<sup>82</sup>子貢所問之「為仁」，殆謂行仁之方，或如何增益仁德，非問仁之內涵。孔子先以工匠苟欲做好其工作，必須先有精良之器具為喻，以言若欲增進本身之仁德，必須與仁賢之士交往。於所居之邦國，須事奉其國之賢大夫，並與有仁德之士為友，方能增進本身之學行；此殆亦針對子貢之缺失而發。《家語》載，孔子言於曾子：「吾死之後，則商也日益，賜也日損。」曾子請問其故。子曰：「商也好與賢己者處，賜也好說不若己者。」<sup>83</sup>孔子在時，群弟子皆以師為法，子貢又聰敏，受益當較子夏為多。然孔子預測其死後，子夏之學行將日見進益，以其好與賢者處，能受其薰陶；而子貢將日見減損，以其好悅不如己者，無由繼續砥礪學行，不進則退也。孔子深知子貢性情之缺失所在，是以勉其慎所與處，事賢友仁，向上看齊，俾能實有益於本身德智之增進。

孔子學不厭而教不倦，正表現一向上昂揚之道德生命力。是以君子莊敬日強，而不敢安逸偷生。子貢從學於孔子，乃有倦怠之感，幸賴孔子及時提振之：

子貢問於孔子曰：「賜倦於學矣，願息事君。」孔子曰：「詩云：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君難，事君焉可息哉？」「然則賜願息事親。」孔子曰：「詩云：『孝子不匱，永錫爾類。』事親難，事親焉可息哉？」「然則賜願息於妻子。」孔子曰：「詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』妻子難，妻子焉可息哉？」「然則賜願息於朋友。」孔子曰：「詩云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友難，朋友焉可息哉？」「然則賜願息耕。」孔子曰：「詩云：『晝爾于茅，宵爾索綯；亟其乘屋，其始播百穀。』耕難，耕焉可息哉？」「然則賜無息者乎？」孔子曰：「望其墾，臬如也，嶼如也，鬲如也，此則知所息矣。」子貢曰：「大哉死乎！君子息焉，小人休焉。」<sup>84</sup>

子貢向孔子表示，彼已疲累於為學，希望停止事君之事；孔子引《詩·商頌·那》云，為人臣下者，早晚溫文恭順，辦理政事甚為敬慎；則事君難以完美，何可止息？子貢接

<sup>81</sup> 朱子：《四書集註·論語集註》，頁156。

<sup>82</sup> 《論語·衛靈公》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁163。

<sup>83</sup> 《孔子家語·卷四·六本第十五》，頁38。

<sup>84</sup> 《荀子·大略》；王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，民國62年2月4版），頁801—2。以下皆用此一版本。

著表示，希望停止事親之事；孔子引《詩·大雅·既醉》云，孝子之養親無竭盡之時，上天長久賜汝以福善；則事親難以完美，何可止息？子貢接著表示，希望停止對待妻子之事；孔子引《詩·大雅·思齊》云，做為嫡妻之型範，推而至於兄弟，進一步治理國家；對待妻子難以完美，何可止息？子貢接著表示，希望停止對待朋友之事；孔子復引《詩·大雅·既醉》云，朋友相互輔佐，以莊嚴之容相輔佐；對待朋友難以完美，何可止息？子貢接著表示，希望停止耕作；孔子引《詩·豳風·七月》云，白天治理茅草，夜間搓製繩索，趕快覆蓋屋頂，又要開始播種各種穀物；耕作難以完美，何可止息？子貢乃問孔子，如是說來，吾是否無有可以停息之事？孔子答之曰，遙望彼墳墓，高高凸起，以土填塞，隔絕於上，如是則知人生停息之所矣。子貢猛然醒悟道，死亡真是重大，君子安息於此，小人結束於此。子貢精神倦怠，想要停止一切人生之所當務。孔子告以凡人生所當務者，皆難以做得完美，惟有盡其在我，全力以赴，乃能見到人生之光明，理解生命之真諦；一旦停止所當務，生命將變得軟弱而暗淡，而無以自持。君子一生皆在盡責任當中度過，至於生命終了方得安息。子貢遂領悟到人時時皆須奮發自強而不能停息。君子自覺地如此過完一生，到死亡時堪稱可以安息；而小人則苟且度日，不見生命有何意義，到死亡時只能說是生命之結束。此段引文之前有兩句云：「學者非必為仕，而仕者必如學。」言出仕事君必須如其所學，學成乃可以事君也。若倦於學則學不成，自然不能事君，故曰「息事君」。他如事親、待妻子、待朋友、耕作等，莫非學之事。倦於學，以上諸事皆不成，而生命無所掛搭矣。若將「願息事君」、「願息事親」等解為因倦於為學，希望在事君、事親中得到休息，而孔子則告以諸事皆難為，不比學容易，不可能在此中獲得休息。並指出人生惟一可休息處，乃在死後，藉以消除子貢倦學之心。如此解亦通。牟先生曰：「子貢之倦是心倦，此亦是一種心病」，「此病是一種虛無、怖慄之感，忽然墮於虛無之深淵，任何精神價值的事業掛搭不上。」<sup>85</sup>孔子說難是鄭重以勉之，不是沮喪以畏之。此是順德業之價值而為一箭雙雕之表詮，既肯定了德業之鄭重，復指點了其『於穆不已』之仁體。仁體呈露自無難而自能不息。<sup>85</sup>救治虛無之感別無良方，惟賴仁心之呈露；孔子鄭重指點之，子貢憬然領會之，可見其本欲停息一切人生之所當務者，或只出於一時之倦怠，未至無可救藥之地步。

古者天子於季冬頒來歲十二月之朔於諸侯，諸侯則於每月之朔以特羊告廟；魯自文公以來便不視朔，然有司仍供羊。《論語》載：「子貢欲去告朔之餼羊。子曰：賜也！爾愛其羊，我愛其禮。」<sup>86</sup>子貢以為告朔之禮既然有名無實，則不必徒費一生牲；基於節省國家資源之立場，此一想法無誤。然孔子以為告朔之禮本當施行，魯君只是暫時失禮，保留餼羊，此禮或有恢復之日；若併去此羊，禮便真亡矣。此一維護古禮之用心，實非子貢當初所能體會。《說苑》載：「魯國之法，魯人有贖臣妾於諸侯者，取金於府；子貢

<sup>85</sup> 《五十自述·第六章 文殊問疾》（臺北：鵝湖出版社，民國 78 年 1 月初版），頁 135。

<sup>86</sup> 《論語·八佾》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 66。

贖人於諸侯而還其金。」魯國為鼓勵國人贖回在國外為傭之本國人民，凡為此者，可向公府請領賞金。子貢贖人於諸侯卻不請領賞金，以為取金於府便不廉。孔子以為子貢當為大局著想而取金；蓋依子貢之作法，會讓魯人不再向國外贖人，而破壞此一政府之德政。<sup>87</sup>子貢只照顧到本身之廉潔，而未能如孔子之深謀遠慮，此是其行事欠周處。《家語》載：「顏回謂子貢曰：吾聞諸夫子：『身不用禮，而望禮於人；身不用德，而望德於人，亂也。』夫子之言，不可不思也。」<sup>88</sup>子貢殆於本身之行禮與用德皆有欠周處，卻望他人對彼禮數與恩德周到。顏淵以為如是會招來禍亂，乃引孔子之言勸誡之，望子貢能省思改進。凡此，皆見子貢於言行方面未臻圓熟，仍有待裁成。

## (二)、德操可觀

子貢之自省工夫或嫌不足，思慮亦時或欠周，是以言行有待裁成；然此皆非重大疏失，惟是對賢者之求全責備耳。彼既受教於聖人之門，故大德不虧，有所以自立者，而有可觀者焉。

人皆難免犯過，要能改過自新；過之甚者則為惡，必須去惡從善。子貢於改過與去惡，皆深有體認，故發而為警世之言：

君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之；更也，人皆仰之。  
紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。<sup>89</sup>

孔子以「不善不能改」為憂，且云「過而不改，是謂過矣」。<sup>90</sup>故人不患有過，患在過而不改。子貢以為君子之犯過，如日月之虧蝕一般。然君子並不文過飾非；方其有過之時，眾人皆可見到。而君子亦能勇於改過，方其過之既改，眾人亦皆仰望之；猶日月之既復其虧蝕，仍為下民之所仰望一般。換言之，惟有心地光明、不匿其過，方為君子。再者，世之暴君惡人，輒以桀紂為代表。紂雖為暴君，亦不能造盡天下之惡；然彼既為惡人之代表，在眾人心目中，彼若為集眾惡之大成者。是以君子須潔身自愛，不可造惡，致品格居於卑下之處，否則天下之眾惡皆會集中到自家身上，猶下流之處為眾流之所匯歸也。朱〈註〉：「子貢言此，欲人常自警省，不可一置其身於不善之地。非謂紂本無罪，而虛被惡名也。」知子貢之言，意在戒人為惡，以免自己成為眾惡淵藪，非為紂抱屈也。

君子惟有好善惡惡，乃能從善去惡。是故君子必有所惡之事。關此，子貢與孔子有如下一番問答：

<sup>87</sup> 見《說苑·卷第七 政理》；盧元駿：《說苑今註今譯》，頁 227。

<sup>88</sup> 《孔子家語·卷第五·顏回第十八》，頁 47。

<sup>89</sup> 《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 192，頁 191。

<sup>90</sup> 分別見《論語》之〈述而〉及〈衛靈公〉；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 93，頁 167。

子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡。惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」曰：「賜也亦有惡乎？」「惡徼以為知者，惡不孫以為勇者，惡訐以為直者。」<sup>91</sup>

仁者當無不愛，故子貢致疑於君子亦有惡。然愛惡復有別，常人之愛惡每隨情氣起伏，並無定然，故孔子以「愛之欲其生，惡之欲其死」為惑也；君子之愛惡則一出於理，故有定性，孔子所謂「唯仁者能好人，能惡人」是也，此孔子所以亦有所惡也。<sup>92</sup>宣揚他人之惡端，則不仁厚；人品居下流卻毀謗人品高上者，則德不長進；有勇而不以禮節制，則易作亂；果斷而不通事理，則胡作非為。故以上四者為孔子所惡。子貢繼而回應孔子，彼之所惡有三：其一為厭惡伺察他人之行動卻自以為明智，其二為厭惡不謙讓卻自以為勇敢，其三為厭惡發人陰私卻自以為正直。凡此，皆因本身無實智實德，不能果於自信，故虛矯、傷人以掩飾自身之缺乏。子貢不以傷人為代價自我標榜，知其行事必光明正大、穩健踏實。

孔子一則曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」以文質兼具而不相勝為君子之條件。再則曰：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」此則感於當時重文而輕質，故特重質以救時弊。<sup>93</sup>衛大夫棘子成殆亦有見於此，乃問子貢：「君子亦質而已矣，何以文為？」謂君子只重質即可，不必重文。子貢答之曰：「惜乎，夫子之說君子也，駟不及舌！文猶質也，質猶文也。虎豹之鞞，猶犬羊之鞞？」<sup>94</sup>子貢以為棘子成如此言君子乃失言，雖駟馬亦不能追及之。文與質同等重要；若無文，則不見君子威儀之盛。虎豹與犬羊之別在其毛；若將毛去除，則不見彼此之皮有何區別。君子苟不以文見，則與野人亦無別，文之所以不可無者在此。由是知子貢似有重文之傾向。蓋質不可見，文則可觀也。朱〈註〉：「夫棘子成矯當時之弊，固失之過；而子貢矯子成之弊，又無本末輕重之差，胥失之矣。」依當時普遍重文輕質之情況，子貢理當特意重質以矯時弊，如孔子然。對於棘子成之見只須稍加修正即可，不必與之為對立之說，故朱子以為其言有失。就子貢本身言，只是文略勝質，並非輕忽質，從「文猶質也，質猶文也」之云可見。此其所以能周旋於各國政要之間，而完成多項任務之故。

春秋時，齊襄公無道，鮑叔牙奉公子小白奔莒；及襄公見弑，管仲、召忽奉公子糾奔魯。後小白先入齊，是為桓公；使魯殺子糾，召忽死之。鮑叔牙言於桓公，請以管仲為相。子貢乃問孔子：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」為人下者為其主死，乃情理之所當然；管仲非獨不死其主，又事殺主之政敵，故子貢以其為非仁，

<sup>91</sup> 《論語·陽貨》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁182。

<sup>92</sup> 所引分別見《論語》之〈顏淵〉及〈里仁〉；朱子：《四書集註·論語集註》，頁136，頁69。

<sup>93</sup> 所引分別見《論語》之〈雍也〉及〈先進〉；朱子：《四書集註·論語集註》，頁89，頁123。

<sup>94</sup> 見《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁135。

子路亦有類似之看法。<sup>95</sup>此見子貢於仁義之大節，辨之分明。「冉有、子貢，侃侃如也。」<sup>96</sup>子貢個性剛直，是故不以管仲之屈事政敵為然。孔子釋子貢之疑曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！」以為管仲有安定天下、攘斥夷狄之大功，足以掩其前時之失節。此固超乎子貢之見，但子貢以為臣下當效忠其主，則無誤，亦孔子平日之教也。

《荀子·子道》載，孔子問子貢：「知者若何？仁者若何？」子貢對曰：「知者知人，仁者愛人。」孔子許其為「士君子」。<sup>97</sup>《論語》載：「樊遲問仁，子曰：『愛人。』問知，子曰：『知人。』」<sup>98</sup>子貢以知人與愛人言知者與仁者，正是依孔子之教，故孔子稱之以士君子。《韓詩外傳》載，子貢曰：「人善我，我亦善之；人不善我，我則引之進退而已矣。」<sup>99</sup>謂他人待我好，我亦待他好；他人待我不好，我則就實際情況斟酌如何對待他。此實與孔子所說「以直報怨，以德報德」<sup>100</sup>之意相通，亦承於孔子之教也。《說苑》載，子貢至承，遇丹綽，問曰：「此至承幾何？」態度有欠恭敬，丹綽不悅曰：「望而黷人者，仁乎？覩而不識者，智乎？輕侮人者，義乎？」以為子貢褻瀆之，乃不仁；不識之，乃不智；輕侮之，乃不義。子貢立即向丹綽承認自己不仁，從此不敢輕慢人，「三偶則式，五偶則下」，謂遇見三人即在車上行禮，遇見五人即下車行禮。可見其有悔過納善之度量與勇氣。

## 六、一貫與性道

孔子立教之中心在仁，仁只是真誠惻怛之道德心。此心朗現，則能感通無礙、覺潤無方，使吾人為一道德的存在。任一德目皆仁心發現之一端，亦即所有德行皆仁心之所通貫，故曰一貫。就道德心之凝聚而作為吾人道德行為之根據言，則謂之性。然道德心之感通乃無界限者，其極必與天地萬物為一體。是故踐仁至於其極，可以通達天道，而證知其惟是一於穆不已之形上實體、創造真幾。孟子所謂「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」<sup>101</sup>，是謂踐仁以知天。是故天道不能以智測，只能以仁證。主觀性之道德實體即是仁心，客觀性之道德實體在人曰性，在天曰道。道德實踐至於圓熟，即能證知心、性與天道本質地為一。子貢雖相從孔子之日久，然對於一貫之體認，乃至性道形上實體之證會，終是相隔一層。

<sup>95</sup> 見《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁153。

<sup>96</sup> 《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁125。

<sup>97</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁833。

<sup>98</sup> 《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁139。

<sup>99</sup> 《韓詩外傳·卷九》；賴炎元：《韓詩外傳今註今譯》，頁372。

<sup>100</sup> 《論語·憲問》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁157。

<sup>101</sup> 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁352。

### (一)、一貫不契

方孔子直呼曾子之名，而告以「吾道一以貫之」時，曾子當下便能領悟，而應之曰「唯」，並以「忠恕」答同門之問，而為孔子所默許。<sup>102</sup>忠即盡己之力以立己立人、達己達人；恕即推己之心以體貼他人、方便他人。二者兼具，即是成己成人之仁道。孔子之道一以貫之，即是仁以貫之也。曾子於一貫不曰仁而易以忠恕者，正示其能通達仁之具體內容。孔門弟子中，自顏、曾以下，於仁道多少有隔。是故仁雖是孔子平日所常言，然並不輕許人以仁也。

子貢博學明達，應世有餘，孔子恐其終止於此，未能體會聖學之精蘊，乃有如下之提示：

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然！非與？」曰：「非也，予一以貫之。」<sup>103</sup>

孔子於文武之道、實用技能，無所不學，又能清楚記得、活用自如；此為子貢平日所見之孔子形象。然孔子能攝智歸仁，是以一切學識，皆為仁心發現之資具。孔子為提挈子貢上遂於仁，乃特意問子貢，依汝看，吾是否為一多學而識者？子貢直接反應曰「然」，此一回答亦無誤，蓋據子貢平日之觀察，孔子誠然為一多學而識者，此亦一般人對孔子之印象。然子貢復覺孔子發此問或另有用意，乃反問之曰，果非如是乎？孔子逕答之以「非也」，此非孔子否定自己之多學而識，乃欲凸顯其學不止於此；在多學而識之中，實「一以貫之」，亦即以仁通貫一切學識，盼子貢於此有所會心，亦能攝智以歸仁。子貢不再追問何謂一貫，此與其平日對問題必窮究到底者有異。或許彼於一貫另有他解，然並非孔子本旨；或許彼一時不知所謂，正待慢慢尋繹一貫之義。然彼終究未尋得一貫之旨，蓋此乃道德生命具體感悟之事，非思辨所能及也。朱〈註〉引尹氏曰：「孔子之於曾子，不待其問而直告之以此，曾子復深論之曰唯。若子貢則先發其疑而後告之，而子貢終不能如曾子之唯也。二子所學之淺深，於此可見。」經此比較，則子貢對聖學精微之體會較曾子為淺，顯然可見。陽明曰：「使誠在於多學而識，則夫子胡乃謬為是說以欺子貢邪？『一以貫之』，非致其良知而何？」<sup>104</sup>以為聖學之精義不在多學而識，而在一以貫之，而一以貫之即致良知。蓋陽明於孔子之仁言之以良知，故以致良知說一以貫之，是亦可允許之義。總之，孔子所重者在德性之知，不在見聞之知，而子貢則以見聞之多看孔子。孔子意欲扭轉之，乃告以一貫。朱子於〈註〉後案語云：「夫子之於子貢，屢有以發之，而他人不與焉。則顏、曾以下諸子所學之淺深，又可見矣。」然子貢畢竟不及顏、曾，

<sup>102</sup> 見《論語·里仁》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁72。

<sup>103</sup> 《論語·衛靈公》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁161。

<sup>104</sup> 《王陽明全集·傳習錄中·答顧東橋書》（上海古籍出版社，1997年8月1版3刷），頁51。以下皆用此一版本。

儘管彼所學較其餘門人為深。本章之前乃本篇首章，載孔子師弟在陳絕糧事，時子路慍見孔子曰：「君子亦有窮乎？」孔子答以「君子固窮；小人窮，斯濫矣。」此示子路未達窮通皆可自得之意，本章則示子貢未達一貫之旨。下章載「子曰：由！知德者鮮矣。」朱〈註〉：「自第一章至此，疑皆一時之言。」子路與子貢皆孔門高材，惜皆未能真切體會聖學之精蘊，孔子或因此而有「知德者鮮」之歎。

孔子既不輕許人以仁，以子貢之多才，又較能有事功之建立，於是與孔子對仁有如下之問答：

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如，可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」<sup>105</sup>

子貢問孔子，若有人能對人民廣博施與恩惠，而能濟助大眾，可說做到仁否？孔子答之曰，此等情況何止做到仁，必定已達乎聖之境地，或許連堯舜皆擔憂做不到。所謂仁，即自己在德行方面能立定，推而廣之，亦要讓他人德行方面能立定；自己在智慧方面能通達，推而廣之，亦要讓他人智慧方面能通達。能從己身之近處為譬喻，推及於遠處之他人身上，即可說是達到仁之方法。蓋仁重在成己成人之存心，不重在赫赫事功之業績。子貢以博施濟眾之功業看待仁，孔子以為此乃越過仁而逕達乎聖，陳義過高，連堯舜等典型之聖王亦難為之，反不得仁之實諦，於是向其點示為仁之方。實則若欲博施濟眾，亦須從己立立人、己達達人之基礎做起，斷無本身未能立於德、達於智，而能博施濟眾者。由是知仁之實質在成己成人之存心，由之以達乎人我之德與知之極其盛；而子貢只從聖王之功業上看仁，可見其於仁之體會不真切。朱〈註〉引呂氏（大臨）曰：「子貢有志於仁，徒事高遠，未知其方；孔子教以於己取之，庶近而可入。是乃為仁之方，雖博施濟眾，亦由此進。」入仁之門，在反身修德，廣開智慧；德智既備，苟得其位，或漸能成就博施濟眾之功焉。王陽明曰：「孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。而當時之弊，固已有外求之者，故子貢致疑於多學而識，而以博施濟眾為仁。夫子告之以一貫，而教以能近取譬，蓋使之求諸其心也。」<sup>106</sup>仁乃聖人精一之傳，惟有求諸其心乃能得之；多學而識與博施濟眾，皆屬求之在外，不得仁之實蘊。由是知子貢於仁並無清楚之意識，可謂不相契於孔子一貫之道。

## (二)、性道尚隔

性與天道皆可從理與氣兩方面言之。從氣言，性乃以情欲為內容之自然質性，天道

<sup>105</sup> 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁 91。

<sup>106</sup> 《王陽明全集·文錄四·象山文集序》，頁 245。

則是氣化之自然。從理言，性乃吾人形上之道德本體，天道則是宇宙生化之形上動原。孔子之所謂仁，惟是道德心之發用，由之以言性，則性為吾人之道德理性，而非氣性；由之以言天道，則天道為德化之天，而非氣化之天。若能充盡主觀面之道德本心，則客觀面之理性，乃至生化動原之天道皆得以證會。孟子所謂「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」<sup>107</sup>，是也。子貢既於仁無清楚之意識，則經由仁心所體證之性與天道，便有隔闕。

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」<sup>108</sup>意謂孔子顯現於外而文彩彰明之威儀言辭，可經由耳聞目見而得知之；至於孔子說到性與天道處，則不可經由耳聞目見而得知之。孔子之文章，眾所共見，只差知之多寡而已。子貢明敏，且跟隨孔子之日久，對於孔子之文章，所知者當較他人為多，故曰「可得而聞」。性與天道，屬形上領域，非言說所能盡其蘊；若不假言說，學者畢竟不知其為何物。孔子已能契會性與天道，猶假言說之方便，旁敲側擊，冀學者亦能契會。但性與天道乃是一奧體，非能以識心認知，只能以智心證會。學者苟無慧根，或工夫不足，則無由領會其真實內容。子貢既曰夫子之言性與天道，表示孔子嘗言之；然其言當非如傳授一般知識然，即描述性與天道如何如何，而是用另一種啟發式之語言，令學者自證自知。子貢殆亦與聞孔子言及性與天道，但總覺有隔，未能明確把握之，故曰「不可得而聞」。所謂聞，不在聽見其聲音，而在了達其義涵。「不可得而聞」，謂不能知之，亦即不能了達性與天道之義涵。

宋明儒者對子貢「不可得而聞」於性與天道之詮釋不一。張橫渠曰：「子貢曾聞夫子言性與天道，但子貢自不曉，故曰『不可得而聞』。」「既云夫子之言，則是居常語之矣。聖門學者以仁為己任，不以苟知為得，必以了悟為聞。」<sup>109</sup>橫渠以為子貢既曰「夫子之言性與天道」，則是孔子言之矣；但「子貢自不曉」，故曰「不可得而聞」。蓋聖門學者「以了悟為聞」，否則雖聽見其言，亦非所謂聞也。此一詮釋可謂的當。程明道曰：「性與天道，非自得之則不知，故曰：不可得而聞。」<sup>110</sup>以「自得」釋「聞」，與橫渠之意同。然明道復曰：「子貢蓋於是始有所得而歎之。」<sup>111</sup>意謂子貢經長期之探索，對孔子所言之性與天道，至是始有所得，因而贊歎之；此則與橫渠之意異。程伊川曰：「子貢親達其理，故能為是歎美之辭。」<sup>112</sup>此則更進一步言子貢於性與天道「親達其理」，以故發為「不可得而聞」之贊歎。朱〈註〉云：「聖門教不躐等，子貢至是始得聞之，而歎其美也。」以為孔子教子貢循序漸進，子貢終能與聞性與天道，因歎其美，此顯承二程之說而來。劉

<sup>107</sup> 《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》，頁349。

<sup>108</sup> 《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》，頁79。

<sup>109</sup> 《張載集·張子語錄上》，頁307。

<sup>110</sup> 《二程集·河南程氏外書卷第二》，頁361。

<sup>111</sup> 《二程集·遺書卷第十二》，頁136。

<sup>112</sup> 《二程集·河南程氏外書卷第六》，頁381。



戴山以為孔子所言之性與天道，「當時惟子貢智足以知之」<sup>113</sup>，此亦與程朱之見同。然將「不可得而聞」釋為知之，因而歎美之，終嫌迂曲，不若橫渠釋為「子貢自不曉」為直截。觀孔子屢次引發子貢向高深處悟去，而彼皆不能，知子貢畢竟未能了達性與天道之何所是，故當以橫渠之解為是。

孔子對於子貢多次點示，欲其於仁之實諦、性道之微言，有所醒覺，惜彼皆未能契入，終隔一層。除前「予一以貫之」之提示外，復見於以下之提示：

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者，其天乎！」

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」<sup>114</sup>

孔子嘗有「舉世無人能理解我」之感慨。子貢以為自己對孔子知之甚深，乃問孔子此話如何說。孔子告之曰，吾於行事不如意處，不埋怨上天，亦不責怪他人，經由下學人道而上通天德。能理解我者，應當只有上天。此明是故發前言以引導子貢之問，進而告知其所欲言。此處孔子除向子貢訴說自己凡事直道而行、不怨不尤外，重在表示自己能通達天德。蓋孔子於人道之仁踐行之至，便證知此與天道生生之理無二致，彼與天道之間有一存在之呼應，是謂知天。己既知天，反之亦可言天知己。子貢於仁既無真切之把握，自不能於天道有清楚之意識，是故於孔子之言無憬然醒悟之回應。朱〈註〉：「深味其語意，則見其中自有人不及知而天獨知之之妙。蓋在孔門，惟子貢之智幾足以及此，故特語以發之。惜乎其猶有所未逮也。」孔子此一「天獨知之之妙」，子貢「猶有所未逮」；則其學之限度，由此可見。再者，子貢只從顯然可見可聞處觀聖人，不知至道惟在默識，不落言詮。孔子意欲子貢在不言處體會至道之妙，故有「予欲無言」之表示。子貢不能體會孔子說此言之深意，仍以言辭為重要，以為孔子果真不復言，則己之行事即無從遵循。孔子因提示之曰，上天並不言，然而四時運行不息，各種物類生發不已，即此可見其間實有一至道之妙運。而自己平日之行止，皆性德自然之顯發，並不有待於言也。此亦欲從行迹之有言處提挈子貢至於性道之無言處。孔子兩度言「天何言哉」者，誠欲子貢默會此一無言之妙也。子貢聞孔子此一般切之提示後，殆亦爽然自失，是以亦不見其有適切之回應。朱〈註〉：「聖人一動一靜，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？此亦開示子貢之切，惜乎其終不喻也。」子貢僅以言語觀聖人，而不得其所以言。實則孔子之動靜，皆妙道精義之顯，有不待於言者；如天道之四時行、百物生，亦不待

<sup>113</sup> 《劉宗周全集·第二冊·語類十二·學言中》（杭州：浙江古籍出版社，2007年4月1版1刷），頁424。

<sup>114</sup> 分別見《論語》之〈憲問〉及〈陽貨〉；朱子：《四書集註·論語集註》，頁157及頁180。

於言也。然而子貢終不喻於此，足見其形上慧思之不足。陸象山以為孔子云「予欲無言」，乃「即是言了」。<sup>115</sup>意謂方孔子向子貢說「予欲無言」時，即是明告子貢，至道在無言當中，故「即是言了」也。然而子貢不會其意，孔子乃有進一步之點示。陽明弟子徐愛曰：「子貢專求聖人於言語之間，故孔子以無言警之，使之實體諸心，以求自得。」<sup>116</sup>聖學之精蘊須實體諸心乃能得之，而子貢只在聖人之言語上求，故孔子以無言警之，惜乎其終不自得也。從上可見子貢於性道畢竟有隔。

## 七、結語

就子貢之稟賦言，「達」與「敏」二字足以盡之，此為孔子之所親言。達謂通達事理，故可以從政；敏謂天資聰慧，故觸類旁通。其良質美材，擬之器用，則如宗廟貴重之祭器瑚璉。彼憑其靈明之心思與敏銳之觀察力，能從人之言行舉止，準確預測其吉凶；並善於掌握市場之供需情況，而大發利市。子貢由精通世務、心思靈活所表現出之實用價值，在孔門中當列第一。

子貢在孔門四科中以言語著稱。彼能發揮語言之藝術，巧用譬喻，以探詢孔子之意向，避免直說之不便與尷尬。彼又能對相關問題追問到底，使各層次之義理因孔子之回答得以釐清。至其無礙之辯才，或為維護魯國之利益與尊嚴，或為排解國際之糾紛而發，是以理直氣壯，而能完成上位者交付之使命。此與縱橫家之只為自身之利益計而播弄唇舌，不惜引起國際戰爭者大相逕庭。

孔子乃全方位圓成之聖人，子貢以德智兼具釋聖，堪稱允當。然子貢所見之孔子，偏重在其天分之高、智識之博與外行之美，故以天縱、多能及通達周文看待孔子；就知師言，可謂未盡。子貢與孔子情義特深，故子貢以六年心喪之具體行動報答師恩，在同門之中可謂獨一無二。至於以數仞宮牆之高，日月之不可踰及天之不可階而升表彰師道，可謂至矣，由是可見其尊師之竭誠。

子貢以言語勝故，難免行不掩言；以才智高故，疏於取資賢能；以知人深故，喜歡言人美惡；以未見仁故，時或精神倦怠；為節省資源而致廢禮，為表現廉潔而傷國法。凡此，皆屬言行方面之微瑕，有待孔子進一步之裁成。至其不掩過方能改過，不造惡以免集眾惡，不揭人之非以彰己是諸說，蓋一出於躬行所得。而以直報怨，知人愛人之云，亦承於孔子之教。凡此，具見其德操之可觀。

子貢博通多才，能成就具體事功，故亦以學識之豐厚看聖人，以事功之廣大看仁德。於前者，孔子教以一貫之道，攝智歸仁；於後者，孔子教以為仁之方，立達人我。蓋體現仁心、修己成人始是聖學之本質。由道德實踐所體證之人性必是以理言之性，由道德生命所觀照之天地必是德化之天地，是故盡心可以知性，踐仁可以知天。只要仁心朗現，

<sup>115</sup> 《陸九淵集·卷三十四 語錄上》，頁 397。

<sup>116</sup> 《王陽明全集·卷四十一·徐愛傳習錄序》，頁 1567。

則性與天道皆得證會。子貢既未能體解仁之真諦，對性與天道之義蘊自然有所隔闕。

子貢在孔門群弟子中，既不如顏淵、曾子偏重德行之省察，亦不如子游、子夏偏重六藝之鑽研，卻是一經世之通才，最切於現實之用。孔門弟子固亦有出仕，因而在政治上有所建樹者，然若語具體事功及影響層面，無有能出子貢之右者。孔子見其為可造之材，故屢屢點示之，欲其進一步上遂於道。惜乎彼皆不能反身而誠，證會仁心，極乎高明。彼雖未能契會聖心，但亦持身平正，是以能使辯才發揮正面之功能，以維護國家權益，排解國際爭端，完成艱難使命。此等應世之實用幹才，自古及今，不可多得；彼亦實能大有作為，以有利於國家人民。此等生命姿態之表現，自具一定之價值，而不容忽視。

