

古代儒學史中的子貢

林啟屏*

〔摘要〕

近年來，有關於「儒學本質」的研究課題，在學界引起相當多的討論，不過，如果我們將此一問題意識，回置於中國思想史的脈絡來看，我們將可以發現，此一問題的探討，並非始自今日才成為儒學研究的重要課題。是故，對於「儒學本質是什麼？」的提問，仍然是研究者所無法避免的重要課題。因此，本文乃嘗試從孔門弟子的學思活動切入，分析儒學本質在先秦以來的可能變化情形，我認為這樣的切入方式，或許也可提供一條不同以往的思考途徑，為「儒學本質」的討論開出可能的討論方向。首先本文將以「出土文獻」中的「子貢」形象為出發點，比對其與《論語》中的子貢形象之落差，從而形構出一個可能不同風貌的「子貢」；其次，我將進一步分析此一落差所反映出的可能意義；最後，則將以上討論的結果置於儒學的發展脈絡中觀察，希望可以指出「儒學本質」的可能方向。

關鍵詞：儒學、孔子、子貢、《論語》、性

* 國立政治大學中國文學系教授

一、前言

近年來，有關於「儒學本質」的研究課題，在學界引起相當多的討論。不過，如果我們將此一問題意識，回置於中國思想史的脈絡來看，我們將可以發現，此一問題的探討，並非始自今日才成為儒學研究的重要課題。我曾在一篇論文中指出，歷代儒者對於「異端」的批判，不管其對象是針對儒學內部的派系光譜之爭（爭儒學內部的「正統」），或是面對其他思想家派的挑戰之反擊（爭中國思想文化主流的「正統」地位），都在其充滿歷史使命感的激烈言辭背後，蘊載著批評者的「儒學本質」之「理想圖像」。¹然而，這種訴諸「正統」「異端」的批判式言辭，並未能在客觀的歷史發展進程中，達成一致的「共識」。相反地，「儒學本質是什麼？」的課題，卻是在每一次的爭議聲中，呈現出「人各言殊」「自說自話」的尷尬場面。誰也說服不了不同意見的雙方，進而為了「儒學」的內涵，爭論不休，這種現象實是反映出「儒學」的某種「信仰」特質的「絕對性」與「不可溝通」，甚至是「排他性」。但是儘管如此，「儒家思想」仍是構成中國思想文化最重要的學派。是故，對於「儒學本質是什麼？」的提問，仍然是研究者所無法避免的重要課題。因此，本文乃嘗試從孔門弟子的學思活動切入，分析儒學本質在先秦以來的可能變化情形。我認為這樣的切入方式，或許也可提供一條不同以往的思考途徑，為「儒學本質」的討論開出可能的討論方向。

根據文獻所載，卓然有成的孔門弟子，約有七十二人。而若據《論語》所記，則「四科十哲」，當能反映出孔子之後的儒學發展概況。²其中引起我注意的弟子，

1 我曾針對先秦至清代的儒學史中之「正統」「異端」課題，進行梳理。發現歷代儒者間的相互攻訐，其實只是對於「儒學本質」的認識不同所致，尤其是清儒普遍認為從「心性」「內聖」「天道」角度所切入的儒學圖像，並非是真正的「聖人之道」，因此，嚴厲批判強調「天道性命」的宋儒之學為「異端」，且依「具體實踐」的方向，重建其理想中的「聖人之道」。是以，有關「聖人之道」的內涵為何？其實是主導了整個儒學史的發展。本文的撰寫亦是在此一問題脈絡下的提問。詳細討論，請參：拙著：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：學生書局，2004年），〈第二章：「正統」與「異端」〉，頁69~95；頁122~136。

2 雖然在《韓非子·顯學》中，亦曾述及「儒分為八」的情形，與《論語》「四科十哲」的分法不同，但這二者所反映的事實，其實都指向儒學的分化發展，在先秦時代已是時人共知的學術課題了。至於《顯學》篇與《論語》的不同，究竟透露了何種思想史意義，已非本文所能回答，當另撰他文討論之。

並非是長於學術表現的子游、子夏，而是在「言語」一科有傑出表現的「子貢」。當然，子貢會引起我加以討論的興趣是與近年來相關新資料的出土發掘有關，³詳細理由將在後文的討論中呈現。以下本文將分成幾個重點進行分析：首先本文將以「出土文獻」中的「子貢」形象為出發點，比對其與《論語》中的子貢形象之落差，從而形構出一個可能不同風貌的「子貢」；其次，我將進一步分析此一落差所反映出的可能意義；最後，則將以上討論的結果置於儒學的發展脈絡中觀察，希望可以指出「儒學本質」的可能方向。

二、一個子貢，兩種形象？

基本上，在孔門弟子中，子貢在傳孔子之業的表現上，並不如子游、子夏、子張、曾子諸人。所以在相關的載記之中，子貢一直是以擅長政事的形象出現，而非突顯其講學傳道的成績。崔述在《洙泗考信餘錄·子貢》便曾指出這個面向，他說：⁴

蓋聖門中子路最長，閔子、仲弓、冉有、子貢則其年若相班者，孔子在時既為日月之明所掩，孔子沒後為時亦未必甚久；而子貢當孔子世已顯名於諸侯，仕宦之日既多，講學之日必少，是以不為後學所宗耳。若游、夏、子張、曾子則視諸子為後起，事孔子之日短，教學者之日長，是以孔子在時無所表見，而名言緒論多見於孔子沒後也。不然，閔子「具體而微」，

3 當然，與本文的撰寫有關之因，除出土文獻的發掘外，劉述先有一專文論述孔子晚年思想之變化，多引子貢與孔子的對話為例，分析孔子思想中的「天人合一」內涵，便已從此一角度切入，更是對本文的啟發尤大。請參：劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年），頁1~26。尤其是頁12的說明。其次，廖名春近來結合〈要〉與〈魯邦大旱〉兩篇出土文獻的研究，亦指出掌握子貢的思想是理解孔子晚年思想變化的關鍵，尤其是如何從「以鬼為不神」的人文主義傾向，過渡到「神道設教」的新主張，亦是本文重要的參考依據。請參：廖名春：〈試論楚簡《魯邦大旱》篇的內容與思想〉，刊於：《孔子研究》第一期（2004年），頁8~15。

4 請參：崔述撰著，顧頡剛編訂：《崔東壁遺書》（上海：上海古籍出版社，1983年），〈洙泗考信餘錄卷之一〉，頁378~379。

仲弓「可使南面」，何以門人皆無聞焉，反不如「得一體」者獨能傳經於後世乎？由是言之，羽翼聖道於當時者顏、閔、子貢、由、求之力，而子貢為尤著；流傳聖道於後世者游、夏、曾子、子張之功，而曾子為尤純。時勢不同，功業亦異，未可謂子貢之不如曾子也。

誠如崔述所言，子貢的表現並不在於他能夠將儒學理論進行體系化的研治學問方式，並以此為其推動傳佈儒學的事業。就各種文獻的紀錄來看，我們實可推測子貢當以其在政治上的影響力，為儒學的生存空間提供了另一種催化的力量。所以，子貢在儒學的發展史中，雖然沒有在學派理論的拓深與教學上，作出巨大的貢獻，可是他對於儒學的影響，仍然不可忽視。

以上的說法，大致為後代的學人所接受，因此歷代學者對於子貢的研究，也就著眼於子貢如何在「言語」一科的傑出成就，或是從其與孔子的互動上，說明他對於孔子的欽服與讚美。⁵至於如何從子貢身上讀出「儒學本質」的相關研究，卻較為罕見。⁶不過，隨著近幾十年的考古發掘，越來越多的「出土文獻」，不斷地面世。於是有關「子貢」的研究，似乎又開啟了一扇新的門窗。

我們知道，自民國初年以來，「出土文獻」對於古代中國研究所起的影響，日顯重要。尤其是王國維等學者以之與「歷史文獻」相互參校的研究方式，的確為迷茫難明的古代，帶來了一條嶄新的途徑，並因此而解決了許多古代史的難題。⁷至於「出土文獻」能夠對古代中國思想研究產生重大影響，主導學術研究

5 詳細討論，請參：應裕康：〈從《論語》看子貢之言行〉，刊於：《故宮學術季刊》第十五卷第二期（臺北：1997年冬季），頁1~25。李啟謙：《孔子弟子研究》（濟南市：山東省出版總社組織出版、齊魯書社出版，1988年），77~96。高專誠：《孔子·孔子弟子》（太原：山西人民出版社，1991年），頁139~144；155~179。

6 楊晉龍曾有論文分析子貢在經學上的主張，可為補充子貢的相關研究。請參：楊晉龍：〈子貢經學蠡測〉，刊於：《中國文學研究》第四輯（臺北：1990年5月），頁69~82。另外，劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉一文，則為近年來論述子貢與儒學本質關係，相當重要的文章。

7 王國維曾提出「二重證據法」，認為「地下出土材料」應與「紙上的歷史材料」相互配合，如此可使「古史」的研究不會只在「疑古」與「信古」的兩端中，各執一偏。相關討論，請參：拙著：〈疑古與信古之間——以古代中國思想的研究為例〉，宣讀於2004年4月10日由國立臺

之趨向，則在 1973 年馬王堆帛書的出土之後，達到了新一波的高潮。⁸其中與本論題直接相關者，殆為三號墓所出的六篇討論《易》的文字。在這批出土資料中，帛書《要》篇記載了一段子貢與孔子的對話，饒富趣味，也異乎過去歷史文獻所載的子貢形象，茲引錄於下：⁹

夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊。子貢（貢）曰：夫子它日教此弟子曰：「惠（德）行亡者，神靈（靈）之趨；知（智）謀遠者，卜筮之蔡（祭）」，賜以此為然矣。以此言取之，賜繆（？）行之為也。夫子何以老而好之乎？夫子曰：君子言以𠄎（桀）方也。前羊（祥）而至者，弗羊（祥）而巧也。察其要者，不𠄎（詭）其德。《尚書》多於（𠄎）矣，《周易》未失也，且又（有）古之遺言焉。予非安其用也。〔子貢曰：賜〕聞於夫〔子曰：〕必（？）於□□□□如是，則君子已重過矣。賜聞諸夫子曰：孫（遜）正而行義，則人不惑矣。夫子今不安其用而樂其辭，則是用倚於人也，而可乎？子曰：校𠄎（哉），賜！吾告女（汝），《易》之道□□□□而不□□□□百生（姓）之□□□□易也。故《易》剛者使知瞿（懼），柔者使知剛，愚人為而不忘（妄），駢（漸）人為而去⁹⁹（詐）。文王仁，不得其志以成其慮，紂乃無道，文王作，諱而辟（避）咎，然後《易》始興也。予樂其知之□□□□之□□□□予何□□事紂乎？子貢曰：夫子亦信其筮乎？子曰：吾百占而七十當，唯周梁（梁）山之占也，亦必從其多者而已矣。子曰：《易》，我後其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁〔守〕者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；

灣大學東亞文明研究中心主辦：「上博簡與出土文獻研究方法學術研討會」，頁 1~18。尤其是頁 2~7 的討論，較值注意。

- 8 基本上，「地不愛寶」並非始於今日，然而近代以來，由於考古技術的進步，許多地下文物的發掘成果，愈來愈豐，其影響也就愈來愈大。尤其是馬王堆的發掘，更是影響了中國思想史的研究課題之趨向，相關的討論發表文章，已觸及古代研究的各個層面了。本文的撰寫，主要便是根據此一發掘成果而作。
- 9 轉引自廖名春，〈帛書釋《要》〉，刊於：《中國文化》第十期（1994 年 8 月），頁 66。前引劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉一文，便是由此條資料申論孔子的思想。

數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。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？

以上的材料裏，子貢似乎對於孔子喜《易》的晚年變化，有些不滿，是以對於孔子提出了質疑。此外，近年出土而為上海博物館所藏的一批戰國竹簡中，亦有一份簡文〈魯邦大旱〉，其中所載亦見子貢對於孔子的見解提出質疑。其文曰：

魯邦大旱，哀公胃（謂）孔=（孔子）：「子不為我櫛（圖）之？」孔=（孔子）¹⁰（答）曰：「邦大旱，毋乃（失）者（諸）型（刑）與惠（德）
 杵（乎）？唯〔第一簡〕之可（何）才（在）？孔子：（孔子）曰：「民
 （知）（說）之事，視也，不（知）型（刑）與惠（德），女（如）
 毋（菱）珪璧帛於山川，政（型）與〔第二簡〕出遇子贛曰：「賜，
 而（爾）昏（聞）（巷）（路）之言，毋乃胃（謂）丘之¹⁰（答）非
 與（歟）？」子贛曰：「否（也），杵（吾）子女（若）（重）命（名）
 （其）與（歟）？女（如）夫政（刑）與惠（德），呂（以）事上天，
 此是才（哉）。女（若）天（夫）毋（菱）珪璧〔第三簡〕（幣）帛
 於山川，毋乃不可。夫山，石呂（以）為膚，木呂（以）為民，女（如）
 天不雨，石（將）（焦），木（將）死，（其）欲雨或甚於我，
 或（何）必寺（恃）杵（乎）名杵（乎）？夫川，水呂（以）為膚，魚呂
 （以）〔第四簡〕為民，女（如）天不雨，水（將）涸（涸），魚（將）
 死，（其）欲雨，或甚於我，或（何）必寺（恃）杵（乎）名杵（乎）？」
 孔=（孔子）曰：「於（呼）……」〔第五簡〕公剡（豈）不（飽）
 （梁）肉才（哉）（也），亡（無）女（如）（庶）民可（何）。〔第
 六簡〕

10 請見：馬承源主編：《上海博物館藏·戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁204~210。

以上的這兩份出土資料，共同突顯出一個與以往不同的子貢形象。帛書〈要〉篇為漢代的文獻，其中對於孔子晚年好《易》有生動的速寫，但最重要的是子貢質疑孔子強調「祭祀卜筮」的作法，違背了其昔日重視人文精神，主張德義先行的教誨。子貢此一質疑，充分表現出其面對真理的抉擇時，即使會與老師產生可能衝突，亦勇往直前，甚至在孔子回答後，又一再地追問，突顯了迥異以往的形象。至於在當屬先秦文獻的〈魯邦大旱〉之中，子貢面對孔子徵詢其百姓所反映的意見時，亦在回答中，加入自己對孔子作法的質疑。例如在第三簡到第四簡的內容中，明顯見到子貢對於運用「毋愛圭璧幣帛於山川」的作法，與孔子不同，即是說明了子貢對於神秘未可理性推知的相關事務，並無好感。¹¹這兩篇從先秦到漢的出土文獻，不約而同地顯露子貢對於孔子的批評，也同樣突出孔子對於「祭祀」、「卜筮」，並不排斥的作法。這與我們一般性的理解，有相當大的出入。¹²因為從《論語》及後代相關傳世文獻裡，我們可以看到子貢對於孔子的欽服，使其幾乎是對孔子的各項教誨全盤接受，即使是有疑問要向孔子請益時，子貢也是甚為謹慎小心與謙遜。如《論語·述而》便有一段有趣的記載，其云：¹³

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。」

從〈述而〉的資料中，我們可以發現到，言語敏捷如子貢者，展露了高超的

11 季旭昇認為〈魯邦大旱〉內容主要是記錄子貢反對祭禱山川的作法，並指出其中反映了孔門師生對於宗教天命的變化。其說可參：氏著：〈上博二小議（三）：魯邦大旱、發命不夜〉，刊於：《簡帛研究網站》<http://www.jianbo.org/wssf/2003/jixusheng03.htm>。此外，相關討論，亦可參：季旭昇主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本（臺北：萬卷樓，2003年），陳嘉凌撰寫之譯釋，頁41~52。其中有針對馬承源、劉樂賢諸說進行辯證，可值參考。

12 廖名春對此有清楚的分析，請參：廖名春：〈試論楚簡《魯邦大旱》篇的內容與思想〉，頁13~14。

13 劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1998年），〈述而第七〉，頁265。應裕康即從此段文獻起，列數多條史料，說明子貢之善於言語。然而，新出土文獻中的子貢，其扣問孔子處，雖亦展現其善於言語的功力，但畢竟《論語》中的子貢多了份謙恭的態度，而出土文獻則顯得咄咄逼人。相關討論，下文會有更多分析。應裕康之說，見氏著：〈從《論語》看子貢之言行〉，頁3~12。

語言技巧。因為子貢所要探問之事，乃關涉乎孔子思想中的核心價值——「正名」。¹⁴此種提問，如果是貿然提出，或是以著高度的切身針對性，¹⁵進行提問，可能都會為被詢者—孔子，帶來尷尬的處境，甚而引發孔子的不悅。但是子貢卻透過「問古鑑今」的技巧，化解此一難題。由此可見，子貢在面對孔子時，其恭謹的態度，使我們在《論語》中找不到任何子貢有質疑孔子教誨的記載。

更進一步說，從整部《論語》的相關文字中，子貢與孔子的相處除了「心悅誠服」之外，實難找到其他如上述「出土文獻」中的態度。甚至我們還可觀察到，子貢在《論語》中的諸多提問，通常都保持一種「戒慎受教」的虛心態度，的確是迥異前此的直截質疑（尤其是帶有某些不滿的情緒於其中）。而且，再從另一個方向來看，孔子面對子貢的態度，除了有些讚美的言詞之外，更常見的是一種「教訓」味道的指示與評論。¹⁶如〈八佾〉有云：¹⁷

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮。」

14 基本上，將「正名」視為孔子思想的核心主張，早已是學界的基礎共識，但必須注意的是「正名」並不能只是一種政治的觀點而已。我認為孔子在處理其政治實踐時，不會只將之視為一種純粹的政治行為而已，其背後實有著一套完整的「新人文價值」於其間，此價值以「正名」出之。是以孔子在答子路問同一件事時，便直截說：「子路曰：『衛君待子而為政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！』子路曰：『有是哉，子之迂也！奚其正？』子曰：『野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！』」。詳細討論，請參：拙著：〈孔子思想分期之可能及其意義〉，刊於：《先秦兩漢學術》第一期（臺北：2004年3月），頁43~56。上引子路與孔子之對話，請見：劉寶楠，《論語正義》，〈子路第十三〉，頁517~523。另外，勞思光對此有更為深刻的分析，是本人過去以來研究「正名」的主要依據。請見：勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1997年），〈第三章 孔孟與儒學（上）〉，頁122~130。近來翻閱高專誠相關研究，發現亦有相近看法，是以「正名」思想，當是研究孔子思想的重要切入點。高說，請參：氏著：《孔子·孔子弟子》，頁64~70。

15 如夫子要不要站在衛君的立場之事，乃是切近於孔子的現實處境，而且是與政治權力的爭奪有關，當事人的回答，如有逆於當時的主流氛圍，隨時可能遭遇不測，此或許也是冉有不知如何啟問的原因。

16 高專誠亦對此一問題有過討論，高說，請參：氏著：《孔子·孔子弟子》，頁165~166。

17 劉寶楠，《論語正義》，〈八佾第三〉，頁111。

〈公冶長〉中也云：¹⁸

子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾欲無加諸人。」子曰：「賜也，非爾所及也。」

〈憲問〉之中則記：¹⁹

子貢方人。子曰：「賜也賢乎哉？夫我則不暇。」

這三段《論語》中的文獻相當生動地將孔子訓示子貢的情景，活潑潑地呈現出來。此外，在〈衛靈公〉中，也在對話中流露出孔子認為子貢對其學思的掌握，尚有一間之隔，所以文中記載：²⁰

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」。

當然，子貢是否善於貼近孔子思想的最終極處，從上述的文獻脈絡來看，的確是件相當啟人疑竇的事。不過，總的來看，在《論語》中的子貢形象，雖然多以聰穎敏捷的姿態出現，但他在面對孔子時，其言語的機鋒，卻無能顯露，更遑論子貢能如出土文獻所載的情形——在質疑孔子思想的前後矛盾處時，促使孔子不得不正面回答，更因此而使孔子流瀉出一種自我辯解的窘境。

其實，在出土文獻出現之前，我們在今日已見的儒家傳世文獻中所看到的子貢，大抵合乎《論語》中的形象，而且子貢也都表現出更超乎一般弟子對於孔子的欽服與懷思。例如《孟子·滕文公上》便云：²¹

18 劉寶楠，《論語正義》，〈公冶長第五〉，頁 182。

19 劉寶楠，《論語正義》，〈憲問第十四〉，頁 588。

20 劉寶楠，《論語正義》，〈衛靈公第十五〉，頁 612。事實上，在《荀子·子道》篇中亦記載著孔子依「仁」「知」見解之別，分子路、子貢、顏淵三人的不同等級。請見：梁啟雄著：《荀子簡釋》（臺北：木鐸出版社，1983年），〈子道〉，頁 396。

21 焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年），〈卷十一滕文公上〉，頁 393。

昔者孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相嚮而哭，皆失聲，然後歸。子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸。

《韓詩外傳》也載：²²

齊景公謂子貢曰：「先生何師？」對曰：「魯仲尼。」曰：「仲尼賢乎？」曰：「聖人也，豈直賢哉！」景公嘻然而笑曰：「其聖何如？」子貢曰：「不知也。」景公悻然作色。曰：「始言聖人，今言不知，何也？」子貢曰：「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，譬猶渴操壺杓，就江海而飲之，腹滿而去，又安知江海之深乎？」景公曰：「先生之譽，得無太甚乎？」子貢曰：「臣賜何敢甚言，尚慮不及耳。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，譬猶兩手把泰山，無損亦明矣。」景公曰：「善！豈其然？善！豈其然？」《詩》曰：「民民翼翼，不測不克。」

上引的兩段文獻，充分表露子貢對孔子崇敬，已經到達相當極致的境地了。否則子貢不會以超乎服喪父母的高規格之禮來行弟子的居喪，也不會以天地、江海為喻來說明孔子的偉大。因此，面對著心中完全欽服的孔子，子貢即使在問學的過程中，容或有不明瞭之處，也未有言語上的衝撞。

不過，有趣的是，以上所引的傳世文獻乃以儒家的作品為主，是以其中所錄的子貢，自然不可能對於孔子有太多的唐突之舉措。可是在其他諸子的眼中，子貢是否僅有《論語》以降的儒家文獻中的單一形象，則有不同的記載與刻畫。在《莊子·讓王》篇，便有一段子路與子貢批評孔子的言論，雖然最後被孔子說服，但他們對於孔子行事的質疑，已經與儒家文獻中子貢形象，有了些許的不同。其文云：²³

孔子窮於陳蔡之間，七日不火食，藜羹不糝，顏色甚憊，而弦歌於室。顏

22 屈守元箋疏：《韓詩外傳箋疏》卷第八（成都：巴蜀書社，1996年），頁702。

23 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1980年），〈卷九下·讓王第二十八〉，頁981~983。

回擇菜，子路子貢相與言曰：「夫子再逐於魯，削迹於衛，伐樹於宋，窮於商周，圍於陳蔡。殺夫子者無罪，藉夫子者無禁。弦歌鼓琴，未嘗絕音，君子之無恥也若此乎？」顏回無以應，入告孔子。孔子推琴喟然而歎曰：「由與賜，細人也。召而來，吾語之。」子路子貢入。子路曰：「如此者可謂窮矣！」孔子曰：「是何言也！君子通於道之謂通，窮於道之謂窮。今丘抱仁義之道以遭亂世之患，其何窮之為！故內省而不窮於道，臨難而不失其德。天寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。陳蔡之隘，於丘其幸乎。」孔子削然反琴而弦歌，子路忤然執干而舞。子貢曰：「吾不知天之高也，地之下也。」古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也。道德於此，則窮通為寒暑風雨之序矣。故許由娛於潁陽而共伯得志乎共首。

《莊子》外雜篇所記這段故事，亦見於《呂氏春秋》，文字只有幾處有異，文意則大抵相同。²⁴基本上，這故事提及子貢亦有「出言不遜」的情形。其實，子貢於此的表現或可從兩個方向來說明其可能的背後意蘊。首先，〈讓王〉的作者乃道家人士，其文中所錄的儒門師弟情況，並不會加以避諱儒者的可能醜態，是以記下了子貢與子路的抱怨。其次，子貢與子路在這裡的抱怨，較為涉及「君子」的「出處」之道，更兼以他們乃是親身經歷陳蔡絕糧的當事者，滿腹的不平之氣，極有可能表現在言語的衝撞上。由是，我們在〈讓王〉中，看到了子貢的另一面向。當然，故事最後仍然是以子貢對於孔子的嘆服作結，可是子貢批評孔子時的神態，已經躍然紙上。

綜結以上的討論，我們從傳世的歷史文獻與新出土的文獻相較之後，我們可以發現子貢可能存在著兩種形象。就傳世的儒家文獻來看，子貢之服於孔子，無庸置疑。不管是學問上的折服，或是人格形象上的嘆服，子貢沒有表現出太多質疑。可是在非儒家的傳世文獻裡，我們卻看到一個會對孔子批評的子貢。或許，論者會以為此乃莊子後學要醜化孔門師弟的筆法，不可遽信。但我認為〈讓王〉與《呂氏春秋》的記載是相當珍貴的，因為這些材料透露出「子貢」的形象，並非如儒家文獻中的單一化。甚至以之配合上出土文獻的記載，我們可以發現另一

24 由於《呂氏春秋·慎人》所載乃相同故事，其間或有小異，然梗概皆同，茲不具引。高專誠曾引本段文獻說明子貢的「唱反調」是孔子政治的對派，亦是指出子貢的批判性形象。高說，請參：氏著：《孔子·孔子弟子》，頁177~178。

種「子貢」的形象。也就是，作為一個敏於言語的人，子貢既能縱橫商場與政治圈，則子貢自有其判斷各項事理的自主能力。所以他是否在嘆服於孔子的人格與學問之際，便完全解消了自己對事理判斷的主體性，從而一切唯孔子之說為標準，不無懷疑。因為，從非儒家的傳世文獻與出土文獻中，我們找到了另一種形象的「子貢」。

然而，這兩種形象的「子貢」，對於我們明瞭「儒學本質」的問題，是否會有幫助呢？若無法針對此一問題有深入的回答，則兩種形象的子貢，也僅是一般性的觀察而已。因此，下一節我將處理此兩種子貢所代表的意義。

三、吾愛吾師，吾更愛真理？

誠如上一節的分析，就目前所知的歷史文獻及出土文獻，我們可以區分出兩種「子貢」面對孔子時的形象。這是極為重要的一個思考起點。我們知道，子貢雖未能在儒學理論的開拓上，有益於聖門。但其從遊於孔子的時間，正可能橫跨孔子出處遭遇的關鍵時刻，²⁵是以子貢應當極有可能接觸到孔子前後期思想變動的重要階段。因此，我們如能從子貢面對孔子學問的態度變化上，探討孔子思想變化的某些特徵，進而思考先秦儒學發展的情況，當可為古代儒學史的研究，提供另一種動態的視角。

基本上，就以上的討論結果而言，雖可區分為兩種子貢形象，但對於學圈而言，較具研究價值的部分，當以「具批判形象的子貢」比較能夠提供有意義的訊息。因此，底下的分析也將焦點鎖定於此。

子貢與孔子的關係，我們可將之分出三個方向來觀察：一是「人格」，一是「處世態度」，一是「學問」。其中，不管是哪一種形象的子貢，或哪一類的文獻記載，子貢對於孔子的人格，殆無懷疑。比較值得我們注意的則為子貢對於孔子「處世態度」及「學問」的批評。

就「處世態度」的問題來說，在《莊子·讓王》及《呂氏春秋》中的子貢之

25 我曾將孔子一生分成三個重要階段，一是青年期，二是中壯年期，三是晚年期，並從各期程中的「關鍵事件」切入，論析孔子思想變化的外在動力因。子貢是在孔子的中壯年時期入門，是得以觀察到孔子變化的前後發展。詳細討論，請參：拙著：〈孔子思想分期之可能及其意義〉，頁 46-56。

評，主要是集中於：子貢面對著號稱「君子」的老師，在遭遇人生際遇「窮」困之際，竟然還能弦歌鼓琴，而無任何的積極對應之策時的一種批評；同時亦可能是在不無自傷自憐的情緒之下，才脫口而出在價值判斷上極端負面的「無恥」之語。不過，持平而論，子貢在這裡的批判並無法對於孔子的處世之道甚或學問，提出具有顛覆性的挑戰。因為「窮」「通」的判定，如果是從具體人間世的遭遇來判斷，則實屬人生際遇的成敗問題，「成敗」並非是「是非」的選擇問題，而是歸於「客觀限制」的部分。²⁶而「人」在現實上不可能以主觀的意志來改變「客觀限制」的局面，所以子貢率爾以「無恥」的價值批判，不可能對孔子的行事造成影響。職是之故，孔子乃以「君子通於道之謂通，窮於道之謂窮」回應子貢、子路的批評，便是點出「是非」「成敗」應作兩處觀。更進一步地說，孔子深知「義」「命」分立的真義，是以窮於陳蔡之間，並無涉及「義」的價值虧損。於是乃將「窮」「通」的「成敗」論述，轉為價值意義的討論。並自陳「今丘抱仁義之道以遭亂世之患，其何窮之為！故內省而不窮於道，臨難而不失其德」。是故在「價值意義」上的「窮」「通」，正好與現實上的遭遇顛倒，若於「道」言，孔子所行即是「通」而非「窮」。孔子的這番論述，使得口才便給的子貢啞然，嘆服，甚至發出「吾不知天之高也，地之下也」的自責之詞。

從上述的分析來看，子貢所作的批評，無非是一種情緒的反應而已，當然不構成任何對於孔子的挑戰。可是值得我們注意的是，在《莊子·讓王》筆下的子貢，並非是事事皆唯孔子所是的「儒門弟子」。此種具有批判形象子貢，保留了儒門師弟相處的另一種情境，對於我們理解「出土文獻」中的子貢形象，提供了佐證。另外，在這段的討論中，實則透露出一訊息，更應說明。基本上，絕糧陳蔡一事，可能是發生於魯哀公六年，也就是孔子六十三歲，子貢三十二歲之時。²⁷根據《論語·衛靈公》所載：²⁸

26 勞思光認為：「『自覺主宰』之領域是『義』之領域，在此領域中只有是非問題；『客觀限制』之領域是『命』之領域，在此領域中則有成敗問題。」誠哉斯言。請見：氏著：《新編中國哲學史（一）》，〈第三章·孔孟與儒學（上）〉，頁138。另外，我曾根據〈窮達以時〉的相關問題，進行梳理，亦有相同意見。請參：拙著：〈先秦儒學思想中的「遇合」問題——以〈窮達以時〉為討論起點〉，刊於：《鵝湖學誌》第三十一期（臺北：2003年12月），頁86~122。

27 詳細考證，請參：錢穆：《先秦諸子繫年》（北京：商務印書館，2002年），〈孔子在陳絕糧考〉頁53~54。錢穆：《孔子傳》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2002年），頁51~54。

衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」明日遂行。在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮，小人斯濫矣。」

《論語》所記的內容中，與《莊子·讓王》的記載，在基本的調值上，並不矛盾，但有兩點可提出與《莊子·讓王》的文字參看。其一是批評孔子者，《論語》中僅見子路，而無子貢。其二是二書對於「窮」字的理解，並不相同。就第一點而言，《論語》為何沒有子貢？而《莊子》又為何有子貢？其實，論者或許會以為《論語》所載較確，而《莊子》則純粹是戲弄儒者之作，故不足採信。可是，我認為是否必然懷疑，不如存之更好。因為這除了《呂氏春秋》同時亦載此事的佐證之外，我們也可依《莊子·讓王》的相關文字來判斷所載的可能情形。

《莊子·讓王》一篇主要是藉由十五個故事來說明「生」的重要性，尤其是著眼於名利祿位可棄的角度，抉發此一生命問題的深度。²⁹其中所載的儒門弟子事例，子貢出現兩次，除絕糧一事外，另又有與原憲的對話一處。在此兩事例中的子貢，形象頗為一致，均屬率爾發言後，被原憲與孔子糾正，並有深自「愧色」或「嘆服」的表現。依此來看，子貢的言行在〈讓王〉作者的理解中，並無衝突。是以若以為其所引之事例，並無傳聞以據，而是作者率爾杜撰出來的假說，恐亦屬臆測之詞。因此，我們實不必排斥子貢可能在此次的陳蔡事件中，與子路一同批評孔子的可能性。更何況子貢後來的嘆服作為，更是突顯了孔子行事處世的核心價值——「義命分立」，這點實吻合了儒門的義理走向。因此，沒有必要否定〈讓王〉的記載。關於這個問題，我們可以透過上述的討論，加以澄清。

就第二點而言，在《論語·衛靈公》中的「窮」字一義，與《莊子·讓王》篇的「窮」義，恐怕已經有了改變。從文本脈絡中，我們可以清楚地發現〈衛靈公〉中孔子師生所言之「窮」，是屬於人生際遇的「困窮」。子路與孔子二人於「窮」義的理解上，並無出入，但在面對此種困難的作法上，孔子認為「君子」與「小

28 劉寶楠，《論語正義》，〈衛靈公第十五〉，頁 609~610。

29 關於〈讓王〉真偽問題，歷來學者多疑其非莊子親著，尤其自蘇軾之後，學界大抵接受此種觀點，雖有學者疑蘇軾的判斷標準未必合宜，但如何確定〈讓王〉之真偽，恐亦無定論。不過，從較為廣泛的角度來看，我們可以說〈讓王〉作品應可屬於莊子後學之所為。詳細討論，請參：張心澂：《偽書通考》（香港：友聯出版社有限公司，未著出版年），頁 833~855。

人」不同。可是在〈讓王〉的文脈裡，孔子清楚地告訴子貢與子路——君子認為的「窮」不在於人生際遇的困窮，而在於面對價值抉擇時的虧損才是「窮」。以上的「窮」義之別雖在解釋上不同。但是，在儒門義理型態的發展上，沒有矛盾與衝突。所以，我們亦可由此推論〈讓王〉中的「子貢」是符合儒家人物的義理形象。是以，不必因其著錄於莊學者流之手，便排斥絕糧陳蔡事件時，子貢曾出言不遜的可能。而且，值得我們再深入思考的是，子貢在此接受了孔子「窮」「通」的義理說解一事。因為如上所言，〈衛靈公〉與〈讓王〉在義理上，可以有一致的解釋空間。可是君子在〈衛靈公〉中對於人生際遇之困窮的態度，畢竟較為消極。然而在〈讓王〉中的觀點，則突顯出進取的人生觀，進而將「窮」「通」由受「自然因果性」的角度，轉為「自由因果性」的論述境遇，從而彰揚了人的主觀能動性。³⁰這種變化看似微小，但卻可能說明了儒學在人生的「存在」問題上，已有了更深刻的義理發展。而〈讓王〉篇正是可能保留了子貢接受孔子此一觀點的可能記錄，因此，研究先秦儒學實不宜捨棄此一文獻材料。尤其是當我們從「處世態度」的抉擇上，看到了儒家義理的入世內涵及其可能的變化發展，更是不宜忽略此一材料的重要性。

其次，子貢除了在以上的討論中，批評了孔子對於某些事件的處理態度外，批判性的子貢也曾在「問學」的方向上與孔子針鋒相對。如同前引的帛書《要》篇所透露的訊息，子貢對於孔子老而好《易》的變化，除了表示不解外，甚至也有嚴肅的質疑。其中極具意義的話語在於子貢點出孔子「好《易》」一事，恐違背以往教導弟子的學說內容。所以，子貢依孔子以前的主張「德行亡者，神靈之趨；智謀遠者，卜筮之祭」，來質疑孔子好《易》之作為與以往的重視行為主體者的德行智謀的衝突。而且，又在孔子回答之後，再更進一步地以「夫子亦信其筮乎？」質疑孔子的回答並無法解消其心頭疑惑，逼得孔子只好說：「後世之士疑丘者，或以《易》乎？」然後又再一次地宣示自己是「求其德而已」，是以和

30 李明輝曾依康德之說，就「自然底因果性」與「自由底因果性」，判別人的「雙重身分」，突顯儒家「自律倫理學」的特色。拙著〈先秦儒學思想中的「遇合」問題〉，即受其影響，分析古代儒學思想中的「窮達」課題，希望釐清「人」面對人生際遇的時候，人的主觀能動之地位，是否真能持守？正可以為此處之參考。李說：請參：〈再論孟子的自律倫理學〉收入：氏著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），頁81~104。拙著：〈先秦儒學思想中的「遇合」問題——以〈窮達以時〉為討論起點〉，頁104~106。

「史巫」乃為「同涂而殊歸者」。³¹這一段已近自白的對話，實透露了值得注意的訊息。

從今存的相關材料來看，子貢對於孔子學問的「心悅誠服」，幾乎是共同的基調。因此，這一段文獻的出現，便具有相當珍貴的價值。其價值可從以下兩個方向來看：首先，〈要〉篇補充了子貢與孔子關係的另一個面向，使得《莊子·讓王》中的批判性子貢形象，有了其他文獻的輔證。而其後的〈魯邦大旱〉亦有相同的作用。³²所以我們可說《論語》中的「子貢」形象，或許是被刻意篩選之後的結果。³³確立了這一點之後，我們便可由此一基礎，再推論另一個可能的價值。因為子貢既然並非是一個完全的「心悅誠服」者，則其質疑孔子的部分，除了「處世態度」外，就有可能聯帶質疑了孔子的學問之「教」。而《要》所載的異乎「它日」之教的文字，明顯地表現了懷疑的態度，也由此令人意識到孔子的學問有產生「變化」的可能。也就是說，我們可以從子貢的眼中，看到前後期孔子學問的差異。此一價值對於儒學史的書寫而言，應是相當珍貴的。

關於這個問題的討論，我們必須注意到子貢從學孔子的時間點，方易釐清。錢賓四曾指出：「孔子去魯之衛，子貢年二十四。疑子貢從遊，蓋在孔子至衛後」，³⁴並依《左傳·定公十五年》子貢至魯觀禮一事，認定這個時間點正是子貢初從孔子學之之時，此時子貢二十六歲。³⁵而絕糧陳蔡事件，如前所述，可能正是在孔子六十三歲，子貢三十二歲時。因此，我們可以推測年青的子貢參與孔門師弟的隊伍，應當是在孔子發生一連串的政治挫折事件時。我曾在〈孔子思想分期之可能及其意義〉一文中，分析了孔子思想的重要分水嶺，可能是在其五十歲以後

31 相關討論，請參：廖名春：〈試論孔子易學觀的轉變〉，刊於：《孔子研究》第四期（1995年），頁25~29。

32 相關討論，請參：廖名春：〈試論楚簡《魯邦大旱》篇的內容與思想〉，頁13~14。

33 關於子貢在《論語》中的形象，是否與後來的編纂者的選編標準有關，的確不是一個容易回答的問題。但我們可以思考的是，任何有體系的選集，絕不可能漫無標準的收羅，所以《論語》的編纂當不會是雜湊的孔門師生問答，問題只在於其選編的標準今日不得而知。因此，當有別於《論語》的子貢形象，逐漸出現在各類古籍中，我們當可推測今日《論語》中的子貢，應是刻意篩選的結果。至於，此一篩選標準背後的意義是否涉及儒門分化的課題，在更多材料出現之前，我們並無法有一明確的判斷，及進一步的說明。

34 錢穆：《先秦諸子繫年》，〈孔子弟子通考〉，頁82。

35 錢穆：《先秦諸子繫年》，〈孔子弟子通考〉，頁82。

的事，尤其是著眼於孔子生命中遇到最嚴重的「政治挫折」經驗上。雖然此一觀點乃源自《論語·為政》「五十知天命」一語的進一步解釋，但並不是說孔子一到了「五十歲」就突然在思想上，因「知天命」而立刻轉變其學說思想的主張。畢竟〈為政〉的話語，乃是其晚年回顧一生時所作的談話。而五十歲開始至五十五歲時，原本是孔子最有機會「得君行道」的時機，無奈遭逢挫折，不得不去魯而遊天下。這些挫折經歷促使孔子將學說的關心焦點，由「正名」政治實踐的主張，隨著年歲的增長、經歷的豐富，逐漸地轉入了「超越性」的「天道」之思考。³⁶所以，我在該篇論文中，便認為由於客觀的人生際遇之限制，帶來孔子學說思想轉變之可能，「五十歲」只是這個變化開始的起點而已，其後漫長的挫折經驗，才是研究者應該注意的地方。

而子貢加入孔門師生行列的時間點，應當極有可能與聞前期強調「正名」價值下的孔子思想。其後，又由於參與了孔子的政治活動，是以對於處在挫折感下的孔子思想的變動，亦有觀察到的可能。於是在子貢眼中的孔子，不會是一個「單面向」的學者。關於這些問題，我們可以從《論語·公冶長》的一段文字看起：
37

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。」

歷代以來的學者對於〈公冶長〉的這段記載，大抵依表面文意作解，認為子貢只與聞孔子梳理《詩》《書》《禮》《樂》之言論，而對於強調「性與天道」觀點的《易》，則未嘗與聞孔子之讜論。³⁸但是朱子卻有不同的看法，他認為此處並不宜作子貢未嘗聽聞之解，《朱子語類》中記載：³⁹

36 我認為孔子五十歲之後在魯國的從政經驗，使他意識到人間的「客觀限制」，並由此而逼使他思考「天命」問題，從而轉入「天」的「超越性」對象之思考，是以晚歲好《易》的情形，應置於此一脈絡中，方能得其正解。詳細討論，請參：拙著：〈孔子思想分期之可能及其意義〉，頁 57~71。

37 劉寶楠，《論語正義》，〈公冶長第五〉，頁 184。

38 劉寶楠，《論語正義》，〈公冶長第五〉，頁 184~187。

39 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（第二冊）（臺北：華世出版社，1987年），頁 725。

寓問：「《集注》說，性以人之所受而言，天道以理之自然而言。不知性與天道，亦只是說五常，人所固有者，何故不可得聞？莫只是聖人怕人躐等否？」曰：「這般道理，自是未消得理會。且就它威儀，文辭處學去。這處熟，性，天道自可曉。」又問：「子貢既得聞之後，歎其不可得聞，何也？」曰：「子貢亦用功至此，方始得聞。若未行得淺近者，便知得他高深作甚麼！教聖人只管說這般話，亦無意思。天地造化陰陽五行之運，若只管說，要如何？聖人於《易》，方略說到這處。『子罕言利，與命，與仁』。只看這處，便見得聖人罕曾說及此。」又舉「子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也」。「這處卻是聖人常說底。後來孟子方說那話較多。」

從朱子與弟子的問答中，我們可以看出朱子認為子貢並非未曾聽聞「性與天道」的孔子觀點，只是他認為子貢也是在「淺近者」有所體會之後，才能理會「性與天道」的道理。當然，朱子在《論語集注》中指出子貢在「始得聞之」之後，又有「而歎其美也」一語，⁴⁰更是明白表示他認為子貢對於「性與天道」的道理，應當是欣然接受的。

朱子在上述的觀點，相當符合宋代理學家的思想傾向。但其中卻存在著可以討論的空間。應當再深入分析：基本上，朱子認定子貢對於「性與天道」之學，在態度上是接受且歎美其思想內涵的，甚至在回答學生的提問時，又再進一步地說：⁴¹

問：「孔子言性與天道，不可得而聞，而孟子教人乃開口便說性善，是如何？」曰：「孟子亦只是大概說性善。至於性之所以善處，也少得說。須是如說『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也』處，方是說性與天道爾。」

直接道出他認為「性與天道」的正確方向，必須從《易》學的角度入手，才

40 事實上，朱子認為〈公冶長〉的這段文字是子貢歎美孔子的言論，乃受程子之影響。請見：朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），〈論語集注卷三·公冶長第五〉，頁79。

41 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（第二冊），頁726。

能正確體會「性與天道」的義理。又由於朱子認為〈公冶長〉中的子貢，並非未嘗與聞，而是「歎美」性與天道的義理之精深。是以我們可以說在朱子的理解下，子貢恐怕對於《易》學的體會，是有正面肯定的可能性。然而，朱子的說法究竟是否合理？有沒有更為堅實的證據，可以證明子貢對於《易》學的正面肯定？其實，子貢與《易》的相關記載，在《呂氏春秋》、《論衡》等書籍中，均有紀錄。甚至馬驢於《釋史·孔子類記》中引《莊子》佚文，亦有載記子貢知卜之事。⁴²不過，《呂氏春秋·壹行》所記，學者疑其為「子張」之誤植。⁴³《論衡》是東漢時期之作。馬驢之引《莊子》佚文，更是難辨其真偽。因此，從歷史的傳世文獻看來，我們無法有確切的證據說明子貢好《易》的可能。當然，如果我們說子貢「知」《易》，則應該是較可接受的說法。因為既然有這麼多的文獻曾提到子貢與《易》的關係，要說子貢仍然未曾讀《易》或知《易》，也難以令人相信。但是，有趣的是，朱子如何判定子貢必然是「歎美」孔門的「性與天道」之學？我們實在沒有看到朱子提出了更多的文獻證據，若有也只是朱子依其對於孔門義理的體會，所作的一種推斷而已。而從出土的文獻來比對，則剛好又與朱子的看法不同，因為子貢似乎是反對孔子的好《易》及其可能的「天道」之學。於是，攤擺在眼前的事實是，又出現了兩種形象的子貢了。一是持正面肯定《易》學，重視「天道」學問的子貢，一則反之。

其實，說子貢「知」《易》是比「好」《易》，要來得有說服力。因為不管是傳世或出土的文獻，子貢與《易》有關是很明顯的事。至於能否因此而推知子貢是「好」《易》，則有待商榷。可是，就出土文獻的內容來看，其中所釋放出的訊息，或許更具討論的意義。因為，如同上述所論，子貢對於孔子行卜筮之事或好《易》，乃持否定的立場。這反映了子貢對於孔子學問的質疑，而此一質疑的時間點，又可能是在孔子五十歲之後的事。因此，一個批判性的子貢，就儒門的義理發展角度而言，其價值自是高於「心悅誠服」的子貢。因為一個「心悅誠服」

42 相關討論分析，請參：楊晉龍：〈子貢經學蠡測〉，頁 79。

43 廖名春在論析《孔子家語》〈好生〉中子張與孔子對於占得賁卦的意見時，說：「而《呂氏春秋》〈壹行〉的記載看不出子貢有反對孔子好《易》的跡象，反而對『孔子卜，得賁』以為吉，這與帛書〈要〉的記載是截然相反的。而子張並沒有反對孔子好《易》記載。所以，此『子貢』當為『子張』之誤。」請見：廖名春：〈從郭店楚簡論先秦儒家與《周易》的關係〉，刊於：《漢學研究》第十八卷第一期（臺北：2000年6月），頁 69。

眼光下的孔子，難以看出其思想變化之跡，可是在質疑下的視角，孔子思想的變化，是存在一些跡象，可供檢索。而依照上述的討論，我們可以將批判性的子貢對孔子學問質疑背後的意義，歸結如下幾點：

（一）確定孔子思想的確有前後變化之可能。因為從批判性子貢的眼中，其所以產生質疑，乃在於異乎「它日」之教。也就是孔子教導學生的學說內容有了變化，而子貢嘗聽聞其前期之學說主張，並且是「心悅誠服」。但到了後來，孔子的主張有了不同，反倒引發子貢對於自己所學內容的認同危機，於是有了批評之可能。

（二）突顯孔子思想變動的關鍵時間點，應該是在五十歲之後。因為子貢從孔子遊，最有可能的時間點，可能是在孔子去魯之衛時。此時孔子正遭逢政治實踐上的重大挫折之際，是以前原有的學說信念最有可能在此時產生不穩定的現象。而子貢正好在孔子思想產生變動的階段入門。因此，與聞前後不同的孔門主張，實非殊異之事。換句話說，由於子貢看出不同的孔門主張，而其從遊孔門之際，正好是孔子生命中的關鍵時刻。是故，我們可推測孔子思想的變動點，當由五十歲以後來計算。

（三）透露孔子後期思想的變化，乃是朝向「性與天道」思想的角度移動。因為，「人性論」的思考是戰國思想家的主要課題。孔子從「正名」的價值重建入手，在「仁、義、禮」的理論框架下，發展人性論的主張，並不奇怪。較具爭議的地方，在於「天道」思想的部分。根據以上的討論，「天道」思想的內涵應當與《易》學所要傳遞的某些概念有關。但在整部《論語》中，也確如〈公冶長〉中所言「性與天道」，並不是主要的論述焦點。然而，由於子貢在〈要〉篇對於孔子好《易》的質疑，使我們在確認孔子思想到了後期確實與《易》的關係極為密切之外，由此也瞭解〈公冶長〉中的子貢之言「性與天道」一段，恐非「歎美」一詞，所能充分曲盡其意。其背後所傳遞的消息，當即是孔子思想到了晚年，確有吸收《易》學而朝向「天道」思想發展之可能。⁴⁴

綜合以上的論述，我們可以發現，一個批判形象的子貢，面對其青年期便從

44 劉述先認為新出土文獻中記載著孔子好《易》的材料與《論語》的思想內涵之間，並無衝突違背。他分析孔子的「一貫之道」乃是貫串「天人」之間，從而指出孔子晚年思想的發展，已將「超越」與「內在」此「兩行之理」統貫，而其原因，即是與《易》學的吸收有關。詳細討論，請見：劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉，頁 16~21。

學且信服的導師，並不是全盤接受其教誨。雖然子貢對於孔子的「人格」並無懷疑，甚至終身信服。可是綜合各種文獻材料後，我們應當不難看出子貢對於孔子的「處世態度」與「學問」，則都曾經存在著懷疑的可能空間。當然，在「處世態度」的部分，子貢或許未能深入孔子的用心，但經由孔子的說明，子貢乃全然接受。可是在「學問」部分的質疑，卻可提供我們進一步思考日後有關「儒學本質」的爭議問題，是否與孔子後來的思想發展，有著無法分割的關係？關於這個問題，我將在下一節討論。

四、餘論：子貢在儒學史上的意義

子貢能名列四科十哲中，自是孔門之高足，過去研究對於子貢的討論，多集中於其言語、貨殖經商之能力上，或著眼於其與孔子的欽服及賞識關係。不過，從上一節的討論中，我們看到另一種形象子貢，或許質疑者會認為從漢人的文字裡，探求子貢的可能形象，無法避免漢人偽作或託古的風險。⁴⁵但是從其他相關文獻的參照下，子貢存在著另一種形象的可能性，並不易被抹煞。例如被斷定為先秦文獻的上博簡〈魯邦大旱〉，內容反映了子貢對於孔子處理魯國旱災方式的不同意見。此文背後所突顯出的意義與帛書〈要〉篇的內涵，實有異曲同工之妙。因此，是否必然要將此一批判形象的子貢，視為是後來者偽作的可能性結果，其實是可以有更大的彈性空間。而且，如果將此一對於「祭祀卜筮」帶有強烈反對意見，主張依「德行仁義」為主的子貢，置入儒學史的發展脈絡中，或許我們更能見出其中的價值。

基本上，〈公冶長〉中的子貢，對於「性與天道」之學的慨嘆！究竟是「歎美」而「有聞」，或是如字面義「不可得而聞之」，會因為解釋方式的差異，產生有不同的選項。而解釋之有差異，殆有兩端之因，可供思索。其一是對於「性與

45 何澤恆從許多角度論述帛書中論《易》的材料，未必能證成孔子晚而喜《易》之說，其論據廣泛而深入，但如從其他相關出土文獻的配合參照下，或許此批材料的價值，亦可針對孔子與《易》學的關係，提供一些思考線索。請參：何澤恆：〈孔子與易傳相關問題覆議〉，收入：氏著：《先秦儒道舊義新知錄》（臺北：大安出版社，2004年），頁85~114。尤其是104~110的討論，相當值得重視。

天道」的內涵理解有別。其二，則因於子貢對「性與天道」可否的態度不同。此二端雖是梳理〈公冶長〉文字的兩方向，但其實也反映了儒學史上對於「儒學本質」的兩種主張。底下先說明宋、清儒對於「性與天道」的思想內涵之解釋，再從出土文獻中的子貢否定「性與天道」觀點，說明儒學分化之可能。

如同前引朱子釋讀「性與天道」的文字，我們可以發現朱子從「陰陽」的角度切入，認為子貢在下學而後上達，是以可以體會此一「天道」之思想。於是在論述的脈絡裡，展現了宋儒一貫的「天道性命相貫通」的立場，進而使《易》學在儒學義理圖像中的主軸地位，更形確定。當然，朱子的此種主張，並非是他的獨見之明，橫渠在〈誠明〉篇中，便已道出：⁴⁶

誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠。

其後又云：⁴⁷

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。知性知天，則陰陽、鬼神皆吾分內爾。

橫渠在〈誠明〉篇的觀點，即是將「性」與「天道」合一言，是故牟宗三便

46 牟宗三清楚地指出橫渠在〈正蒙〉中「天道性命相貫通」的看法，並非橫渠所獨有，乃為先秦儒學所發之共同意識。是以朱子解「性與天道」之方向，絕不是其個人的主張。尤其朱子與橫渠均從「陰陽」以釋「性與天道」，可見這已是宋儒之共識。請參：牟宗三：《心體與性體（第一冊）》（臺北：正中書局，1989年），〈第二部·分論一：濂溪與橫渠〉，頁417。張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），〈正蒙·誠明第六〉，頁20。

47 張載：《張載集》，〈正蒙·誠明第六〉，頁21。

指出橫渠此說乃是強調「性外無道，道外無性」。⁴⁸事實上，橫渠與朱子的此種解釋，更進一步說，便是一種「超越而內在」「內在而超越」的觀點。牟宗三對於「性與天道」的梳解，即充分體現此一意涵。他認為此語可以往上由「超越的遙契」言，亦可向下「內在的遙契」言，他說：⁴⁹

由超越的遙契發展為內在的遙契，是一個極其自然的過程。前者把天道推遠一點，以保存天道的超越性；後者把天道拉進人心，使之「內在化」，(Innerize)，不再為敬畏的對象，而轉化一形而上的實體。……超越的遙契著重客體性 (Objectivity)，內在的遙契則重主體性 (Subjectivity)。由客觀性的著重過渡到主體性的著重，是人對天和合了解的一個大轉進。而且，經此一轉進，主體性與客觀性取得一個「真實的統一」(Real Unification)，成為一個「真實的統一體」(Real Unity)。

牟先生的這段說解對於宋儒的「性理」二字，作了最為清晰的說明。

然而，「性與天道」的「內在超越」義，容或成為宋儒理解「儒學本質」的一個重要指標。可是清儒對於宋儒的思考方式，卻不盡贊成。我們清楚清儒對於宋明儒強調「天道性命」之學是相當不以為然的，甚至在為文論述時，動輒目之為「禪學」，由是斥為「異端」。⁵⁰因此，清儒對於「儒學本質」的理解，恐與宋明儒不同。而在「性與天道」一語的解釋上之不同，當可見出端倪。顧炎武在《日知錄》「夫子之言性與天道」的意見，即是顯例。他說：⁵¹

夫子之教人文行忠信，而性與天道在其中矣。故曰不可得而聞。……今人

48 牟宗三：《心體與性體（第一冊）》〈第二部·分論一：濂溪與橫渠〉，頁 491。另外，劉述先亦是注意到孔子言「天」不離「人」，正是一種「超越」「內在」的「兩行之理」。劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉，頁 19。

49 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1984年），〈由仁、智、聖遙契性、天之雙重意義〉，頁 44~45。

50 請參：拙著：《儒家思想中的具體性思維》，〈第二章：「正統」與「異端」〉，頁 88~94。

51 顧炎武著：《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979年），〈卷九 夫子之言性與天道〉，頁 195。

但以繫辭為夫子言性與天道之書，愚嘗三復其文，如鳴鶴在陰，七爻自天祐之，一爻憧憧往來，十一爻履德之基也，九卦所以教人學易者，無不在於言行之間矣。故曰初率其辭而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虛行。樊遲問仁，子曰居處恭，執事敬，與人忠。司馬牛問仁，子曰仁者其言也訥。由是而充之，一日克己復禮，有異道乎？今之君子學未及樊遲司馬牛，而欲其說之高於顏曾二子，是以終日言性與天道，而不自知其墮於禪學也。

亭林在此對於以「陰陽」釋讀「性與天道」的作法，表示不滿。其實，說明白一點，實是因為他們對於「儒學本質」有著不同的看法所致。⁵²宋儒強調「超越內在」的「天道性命」之學，但清儒著眼於「具體實踐」的儒學學問，因此「性與天道」，乃在人的種種「道德行動」（文行忠信）之中，不在於飄渺高遠的「陰陽」之學理，所以將「性與天道」帶入《易》學的「陰陽」觀點中，絕對難以獲得清儒的同意。

以上從兩種「儒學本質」的角度中，看到了「性與天道」的內涵理解，其實有著相當程度的差異，由於兩方持說均有合理之處，頗難遽下是非之評斷。可是，如果我們從子貢的批判性形象切入時，我們將發現，單就「性與天道」一語的語境言，宋儒認為子貢是「歎美」的說法，也許有鬆動的可能。因為不管是〈要〉或〈魯邦大旱〉，子貢對於「祭祀卜筮」之學，恐非其措意之所在。他在態度上明顯是持著反對立場，是以清儒之說解應當近於子貢在態度上的主張。可是，如果就「性與天道」在孔子思想的內涵來說，也許宋儒的體會應更接近於孔子思想的後來發展。至於清儒以「言行」的角度，理解「性與天道」之內涵，則或許在義理的解釋上，與後期已具「超越性」思考傾向的孔子而言，稍有距離。因為在〈要〉與〈魯邦大旱〉所釋出的訊息，子貢對於好《易》或「祭祀」的否定態度，正好可以反證孔子有了「超越性」思考的可能。

釐清以上的差異之後，我們便可理解近來出土文獻中，有關子貢事跡記載的

52 劉又銘指出顧炎武此處所論之「性」，不是「用心於內」的頓悟良知。而應當從具體言行之精進不已，來說明「性與天道」的境界，所以顧炎武明顯與宋明儒存在著差異。事實上，這樣的觀察是學界之共識，即或對於顧炎武思想的理解各有不同。但認為顧炎武對儒學本質的認識是有別於宋明儒，則無異說。請參：氏著：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書出版公司，2000年），頁122-123。

重要性了。誠如前兩節的討論所顯現的子貢是一具有批判性格的孔門高足，他對於事涉玄虛的「祭祀卜筮」不感興趣，甚至所持的態度是傾向否定。因此，他對於孔子的教誨，也多集中在具體德目或政事的實踐上，而對於強調「性與天道」的「超越性」義理之體會，應不深刻。這點從《論語》的相關文獻，不難得知。然而，清楚地彰顯上述態度者，卻出現在新出土的文獻中。由是我們可以藉由子貢所看到的現象，推知孔子後期思想可能具有結合《易》學的陰陽之說，進而使其「天道思想」表現出某種「超越性」的學術傾向。是以，宋儒所理解的「儒學」義理的軸線，可能與孔子晚年的發展有關。但這並不是說，清儒對於「儒學本質」的理解就有誤。如果我們注意到子貢言孔子晚年的思想有異乎「他日」之教的現象時，我們也許可以說，清儒所主張的儒學義理軸線，較為吻合孔子早年的觀點。當然，這也不是說孔子思想的前後期劃分是一個「價值」上的判斷。畢竟清儒所持守的方向，對於道德主體性的具體實踐，是任何一套有價值的道德倫理學說所不應忽視的部分。甚至，進一步說，任何強調「超越」面向的主張者，都不能否定道德主體性在具體實踐上的不可取代重要性。

最後，綜整以上的討論，我們可以說，子貢的批判性形象反映出的孔學前後變化之可能，正亦反映了日後儒學本質理解的差異。此種理解差異，使得歷代的儒學處在不斷地「返求古典」的呼聲中，不管是宋儒或清儒，他們都認為他們所理解的儒門義理，具有不可移易的究極意義。所有與之不同的主張，在已近乎信仰的態度下，幾乎被打成「異端」。然而，如果我們平心靜氣地來子貢的眼中所看到的孔子。或許儒門義理的分化，並不是那麼不可調和，也不是那麼地衝突矛盾。因為在孔子一生的思想變動中，「超越」與「內在」不會只是一種「二擇一」的困局而已。兩者在動態的觀點下，應當具有統一的可能性。

* 本文為國科會研究計畫 NSC89-2411-H-260-016 之部份成果。並宣讀於 2005 年 2 月 25-26 日由國立中正大學哲學系主辦「國科會哲學學門 86-92 研究成果發表會」。

主要參考書目

- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
- 何澤恆：《先秦儒道舊義新知錄》，臺北：大安出版社，2004年。
- 李啟謙：《孔子弟子研究》，濟南市：山東省出版總社組織出版、齊魯書社出版，1988年。
- 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業公司，1997年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1984年。
- 牟宗三：《心體與性體（第一冊）》，臺北：正中書局，1989年。
- 季旭昇：〈上博二小議（三）：魯邦大旱、發命不夜〉，刊於：《簡帛研究網站》<http://www.jianbo.org/wssf/2003/jixusheng03.htm>。
- 季旭昇主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本》，臺北：萬卷樓，2003年。
- 屈守元箋疏：《韓詩外傳箋疏》，成都：巴蜀書社，1996年。
- 林啟屏：〈先秦儒學思想中的「遇合」問題—以〈窮達以時〉為討論起點〉，刊於：《鵝湖學誌》第三十一期，臺北：2003年12月。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：學生書局，2004年。
- 林啟屏：〈孔子思想分期之可能及其意義〉，刊於：《先秦兩漢學術》第一期，臺北：2004年3月。
- 林啟屏：〈疑古與信古之間—以古代中國思想的研究為例〉，2004年4月10日國立臺灣大學東亞文明研究中心主辦：「上博簡與出土文獻研究方法學術研討會」。
- 馬承源主編：《上海博物館藏 戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年）。
- 高專誠：《孔子·孔子弟子》，太原：山西人民出版社，1991年。
- 崔述撰著，顧頡剛編訂：《崔東壁遺書》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 張載：《張載集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 張心激：《偽書通考》，香港：友聯出版社有限公司，未著出版年。
- 梁啟雄：《荀子簡釋》，臺北：木鐸出版社，1983年。
- 郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1980年。

- 焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1997年。
- 楊晉龍：〈子貢經學蠡測〉，刊於：《中國文學研究》第四輯，臺北：1990年5年。
- 廖名春：〈帛書釋《要》〉，刊於：《中國文化》第十期，1994年8月。
- 廖名春：〈試論孔子易學觀的轉變〉，刊於：《孔子研究》第四期，1995年。
- 廖名春：〈從郭店楚簡論先秦儒家與《周易》的關係〉，刊於：《漢學研究》第十八卷第一期，臺北：2000年6月。
- 廖名春：〈試論楚簡《魯邦大旱》篇的內容與思想〉，刊於：《孔子研究》第一期（2004年）
- 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，臺北：五南圖書出版公司，2000年。
- 劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，北京：中華書局，1998年。
- 劉述先：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（第二冊），臺北：華世出版社，1987年。
- 錢穆：《先秦諸子繫年》，北京：商務印書館，2002年。
- 錢穆：《孔子傳》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，2002年。
- 應裕康：〈從《論語》看子貢之言行〉，刊於：《故宮學術季刊》第十五卷第二期，臺北：1997年冬季。
- 顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，臺北：文史哲出版社，1979年。

On Zigong in Ancient Confucian History

Lin, Chi-Ping*

[Abstract]

Recently research into the nature of Confucianism has attracted much attention. However, when closely examining the existing literature on History of Chinese Thoughts, we can find that this area of study has long been an important research topic. Therefore, the question regarding the nature of Confucianism deserves scholars' full attention. The purpose of the present study aims to analyze the possible change of this nature after the pre-Chin Dynasty through a pioneering discussion of the xuesi (學思) activities of the Confucius disciples. It is believed that this way some light could be shed on our study on the nature of Confucianism. The paper will first explore the image of Zigong (子貢) based on unearthed texts, and compare it with that in The Analects of Confucius. A new image different from the past will thus be presented. After that, the researcher will discuss what this new image means in the study of Confucianism. It is hoped that a new line of research could be found.

Keywords : Confucianism, Confucius, Zigong, Analects, Xing

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.