

辩辞、货殖与文明根脉：端木子贡考论

辩辞、货殖与文明根脉： 端木子贡考论

《子贡先生传记》深度还原孔门弟子端木赐的传奇一生。文章立足先秦典籍，从外交政治、货殖经济、儒道博弈等多重维度，破除“善贾”的片面标签，展现其作为孔子知音与经世大儒的真实全貌，带您领略先秦文明的深层内涵与文化根脉。

玄机编辑部

《子贡先生传记》深度还原孔门弟子端木赐的传奇一生。文章立足先秦典籍，从外交政治、货殖经济、儒道博弈等多重维度，破除“善贾”的片面标签，展现其作为孔子知音与经世大儒的真实全貌，带您领略先秦文明的深层内涵与文化根脉。

玄机编辑部 · 2026-04-10

子贡 孔门弟子 端木赐 货殖 先秦文化

目 录

第一章 绪论：为何要为子贡先生立传

第一节 立传之缘起

第二节 传记之体例与方法

第三节 子贡先生在先秦典籍中的总体形象

第四节 本传之结构安排

第二章 姓氏源流与家世考

第一节 端木氏之上古渊源

第二节 卫国之文化土壤

第三节 子贡先生之名与字

第四节 子贡先生之生卒年与早年经历考

第三章 求学问道

第一节 初入孔门

第二节 孔夫子之因材施教

第三节 博学约礼

第四节 诗学与礼学

第五节 问学之态度与方法

第四章 言语之科

第一节 先秦“言语”传统之源流

第二节 子贡先生之言语特色

第三节 “言语”与“仁”之关系

第四节 言语与外交：先秦“行人”之传统

第五节 言语之极致：沉默

第五章 师生之道

第一节 知音之遇

第二节 直谏与敬畏

第三节 子贡先生论孔夫子之道

第四节 孔夫子眼中的子贡先生

第五节 最后的岁月：至死不渝之师恩

第六章 纵横天下：政治与外交

第一节 出使之背景

第二节 存鲁之策

第三节 游说诸国

第四节 一石数鸟

第七章 货殖之道

第一节 先秦商业传统与殷商之遗风

第二节 “亿则屡中”之智慧

第三节 货殖与仁义

第四节 财富与地位

第五节 商道与天道

第八章 思想与见解

第一节 论“仁”

第二节 论“君子”

第三节 论“恕”

第四节 论“学”

第五节 论“信”

第九章 同门之谊

第一节 子贡先生与颜回先生

第二节 子贡先生与子路先生

第三节 子贡先生与子夏先生

第四节 子贡先生与有若先生

第十章 守丧六年

第一节 三年之丧与六年之丧

第二节 守丧之深意

第三节 守丧与“成人”

第四节 墓旁之思

第十一章 道家视角中的子贡先生

第一节 《庄子》中的子贡先生

第二节 “有用”与“无用”之辩

第三节 老子先生之思想与子贡先生之呼应

第四节 儒道之间：子贡先生的独特位置

第十二章 上古神话民俗视角中的子贡先生

第一节 殷商神话与子贡先生之文化根脉

第二节 “贾”之上古根源

第三节 “言”之神圣性：从巫祝到辩士

第四节 “玄鸟”图腾与子贡先生之“飞翔”气质

第五节 “赐”之民俗意蕴

第六节 “通达”之上古根脉——路与道

第七节 “守墓”之上古习俗

第十三章 总论：子贡先生之历史地位与精神遗产

第一节 “器”与“不器”之间

第二节 “言”与“默”之间

第三节 “富”与“仁”之间

第四节 子贡先生之于孔门道统

第五节 知人之明与知己之诚

第六节 先秦之世的“完人”追求

第七节 日月之光

子贡先生传记

作者：玄机编辑部

题引

《论语·先进》载孔夫子论门下诸贤，分德行、言语、政事、文学四科，其言曰：“言语：宰我、子贡。”子贡先生以言语名世，然其人也，岂止于言语哉？货殖而富，从政而达，守丧而笃，知人而明，论道而深——先秦之世，能兼此数者，殆无几人。今欲为子贡先生作传，非徒述其行迹，亦将自先秦儒道之源流、上古神话民俗之根脉，深加钻研，以求其人之全貌，以明其德之所归。

第一章 绪论：为何要为子贡先生立传

第一节 立传之缘起

天下之言学者，莫不宗孔夫子。孔夫子门下弟子三千，通六艺者七十有二人，此七十二贤之中，各有才德之殊，各有事功之异。然则后世之人论及孔门诸贤，往往独尊颜回先生之德行，推崇曾子先生之孝道，而于子贡先生之全貌，则多有忽略，甚或以“货殖”二字概之，以为子贡先生不过善贾之士，此岂非大谬哉？

《论语》一书，子贡先生出现之频次，实居孔门弟子之冠。据粗略统计，《论语》中直接记载子贡先生言之章节，凡三十余处，远超颜回先生、子路先生、曾子先生诸人。何以如此？盖子贡先生之于孔夫子，非仅弟子也，亦师友也，亦知音也。孔夫子之晚年，子贡先生侍侧最勤；孔夫子之身后，子贡先生守丧最久。若无子贡先生，则孔夫子之学恐不能如此广布于天下；若无子贡先生，则孔门之道恐不能如此深植于后世。

然则，为何要先秦视角与上古视角来为子贡先生立传？

此中有深意焉。先秦之世，百家争鸣，儒道墨法名农纵横杂阴阳诸家并起，子贡先生之形象，在不同学派之典籍中，呈现出截然不同之面貌。在儒家典籍中，子贡先生是言语之科的翘楚，是忠信笃敬之士，是深知孔夫子之道之人；在道家典籍中，子贡先生则往往被描绘为“知巧”之代表，甚或成为庄子先生借以阐发“自然无为”之思想的反面参照。此两种形象之间的张力，恰恰折射出先秦思想世界之丰富与复杂。

至于上古视角，则更有深意。子贡先生出身端木氏，此姓氏之源流，可上溯至远古部族之传说。子贡先生所处之卫国，乃殷商遗民之所聚，殷商文化中重商贾、尚鬼神之传统，与子贡先生一生之行事，实有千丝万缕之联系。更有甚者，子贡先生之“善货殖”、“亿则屡中”，与上古先民之“观象授时”、“通财货以致远”之民俗传统，亦有深层之呼应。凡此种种，皆值得深加探究。

故此，今为子贡先生立传，非徒叙事也，实欲通过一人之传记，而窥先秦文明之堂奥，体上古文化之根脉。此即本传之宗旨所在。

第二节 传记之体例与方法

本传之体例，大体依循以下原则：

其一，以先秦典籍为据。所引文献，以《论语》、《左传》、《国语》、《孟子》、《荀子》、《庄子》、《韩非子》、《礼记》、《大戴礼记》、《孔子家语》、《吕氏春秋》、《战国策》、《墨子》、《列子》、《尚书》、《诗经》、《周易》等先秦及秦汉之际典籍为主，坚决不用两汉以后之材料。

其二，以“呼应”为法。本传引用先秦典籍之原文，非为比较异同，乃为以经证经，以典呼典，使古人之言相互发明，相互映照，如此方能见出子贡先生一生行事之深意。

其三，以“问为什么”为线索。传记之写作，若仅陈述“发生了什么”，则不过编年之流耳。本传于每一重大事件、每一关键言论，皆追问“为什么”——为什么子贡先生如此说？为什么孔夫子如此答？为什么道家典籍如此描绘子贡先生？通过不断追问，以求深入古人心境，体察古人之思虑。

其四，尊称古人。凡先秦诸子及孔门弟子，皆以“先生”称之，以示尊敬。孔子则称“孔夫子”，老子则称“老子先生”，庄子则称“庄子先生”，余皆类推。

第三节 子贡先生在先秦典籍中的总体形象

欲为子贡先生立传，须先对其在先秦典籍中的总体形象有一概览。

在《论语》中，子贡先生之形象最为丰满。他好学善问，每有疑惑必问于师；他机敏聪慧，能举一反三；他忠信笃敬，对孔夫子之道终身服膺；他知人论世，对同门师兄皆有精到之评价。更重要的是，子贡先生是孔夫子晚年最重要的对话者之一——许多涉及仁、义、礼、道之根本问题的讨论，都

是在孔夫子与子贡先生之间展开的。

在《左传》中，子贡先生之形象则更侧重于政治与外交。子贡先生曾出使齐、吴、越、晋诸国，以三寸不烂之舌，存鲁、乱齐、破吴、强晋、霸越，改变了当时的国际格局。《左传》所记虽不甚详，然已可见子贡先生在外交场域中的非凡才能。

在《孟子》中，孟子先生对子贡先生有极高的评价。孟子先生尝引子贡之言以论“知圣”之难，曰子贡先生“智足以知圣人”，此评价非同寻常。孟子先生本人以继承孔夫子之道为己任，而他对于子贡先生之推崇，实际上反映了战国时期儒学内部对于子贡先生的普遍尊敬。

在《荀子》中，荀子先生亦多次提及子贡先生。荀子先生论“大儒”、“雅儒”、“俗儒”之别，子贡先生虽未列于“大儒”之列，然其才德之高，荀子先生亦有所肯定。

在《庄子》中，子贡先生的形象则颇为复杂。庄子先生笔下的子贡先生，有时是一个被道家高人所启发的求道者，有时是一个执着于“仁义”之名而不能“逍遥”的儒者形象。庄子先生通过子贡先生这一角色，表达了道家对儒家“有为”之学的批评与反思。然而值得注意的是，庄子先生笔下的子贡先生，即便在被批评之时，也往往保持着一种可贵的谦逊与求知精神——这或许是庄子先生对于子贡先生的一种深层的敬意。

在《韩非子》中，法家视角下的子贡先生，则主要被视为“辩士”之代表。韩非子先生对辩士之类的人物多有批评，然其所批评者，乃“以辩乱政”之流，而子贡先生之辩才，实用于存国安民，此不可不辨。

在《吕氏春秋》中，吕不韦先生及其门客们对子贡先生多有记载，涉及其言行、其交游、其论政之种种事迹，可补他书之不足。

在《礼记》与《大戴礼记》中，子贡先生之言行亦有不少记载，尤其是关于丧礼制度方面的讨论，子贡先生的见解颇为精到。

综合以上诸书之记载，可以勾勒出子贡先生之总体形象：他是一位兼具言语才能、政治智慧、经济头脑、道德修养的全面型人才。他既能在孔夫子座下虚心问学，又能在诸侯之间纵横捭阖；他既能“赐不受命而货殖焉”（以商业致富），又能“亿则屡中”（对事物的判断每每命中）；他既能深入体认孔夫子之道的精微之处，又能将此道付诸实践，用以经世济民。如此之人，岂可以“善贾”一言蔽之？

第四节 本传之结构安排

本传共分十三章：

第一章为绪论，说明立传之缘起、体例与方法，并概览子贡先生在先秦典籍中的总体形象。

第二章考述子贡先生之姓氏源流与家世背景，追溯端木氏之上古渊源，探讨卫国殷商文化对子贡先生的深层影响。

第三章叙述子贡先生之求学历程，从初遇孔夫子到逐步深入孔门之学，探讨子贡先生的求学态度与方法。

第四章专论子贡先生之言语才德，分析其“言语”之科何以名世，探讨先秦“言语”传统之深意。

第五章论述子贡先生与孔夫子之师生情谊，此为传之核心部分之一。

第六章叙述子贡先生之政治外交活动，分析其存鲁乱齐之壮举。

第七章论述子贡先生之货殖经济活动，探讨先秦商业传统与子贡先生之关系。

第八章深入分析子贡先生关于仁、礼、道诸问题的思想见解。

第九章叙述子贡先生与同门诸贤之交游关系。

第十章专论子贡先生之丧礼实践，尤其是为孔夫子守丧六年之事。

第十一章从道家视角审视子贡先生之形象。

第十二章从上古神话民俗视角探讨子贡先生之文化根脉。

第十三章总论子贡先生之历史地位与精神遗产。

如是安排，庶几可以全面呈现子贡先生之生平与思想，而不致挂一漏万。

第二章 姓氏源流与家世考

第一节 端木氏之上古渊源

子贡先生，姓端木，名赐，字子贡。或作“子贲”。“端木”之姓，在先秦诸姓中颇为罕见，非姬、姜、嬴、妫等大姓之列，亦非中原常见之氏族。此姓之来源，历来说法不一，然皆可上溯至远古部族之传说。

按先秦之制，“姓”与“氏”有别。《左传·隐公八年》曰：“天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。”姓者，统其祖考之所自出也；氏者，别其子孙之所自分也。端木之姓，据传出自鬻熊之后。鬻熊者，周文王之师也。《大戴礼记·帝系》所载帝王世系，虽未明言端木氏之源，然殷周之际，诸族姓之分

衍，实与政治格局之变动密切相关。

为什么要追溯端木氏之渊源？因为在先秦之世，姓氏绝非仅仅是一个称呼符号。姓氏背后，承载着一个家族的历史记忆、文化传统与社会身份。子贡先生之所以具有某些特定的气质与才能，与其家族之文化传统不无关系。

端木氏之“端”，在上古文字中，有“正”、“直”之义。《说文》虽为两汉时书，然其所释字义多有上古根据。“端”之本义，取自“立而正”之象。《周易·坤卦·文言》曰：“君子敬以直内，义以方外。”此“直”字之义，与“端”相通。而“木”者，五行之一也。《尚书·洪范》曰：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。木曰曲直。”木之性，曲直也。“端木”二字合而观之，则有“正直而能屈伸”之意蕴。此虽为字义之推演，然先秦之人对姓名之义，本有极深之讲究。

《诗经·大雅·文王》曰：“文王在上，於昭于天。周虽旧邦，其命维新。”殷周之变，不仅是政权之更迭，更是文化之大转型。在此转型之中，许多殷商旧族被封至各地，带着殷商文化之传统，在新的土地上繁衍生息。端木氏之先祖，极有可能即在此大变局中，自中原迁至卫地。

为什么这一点很重要？因为卫国之地，正是殷商故都朝歌之所在。武王克殷之后，封殷纣王之子武庚于朝歌，后武庚作乱被平，乃封周公旦之弟康叔于此地，是为卫国。然卫国之民，殷商遗民占相当大之比例。《左传·定公四年》记载：“分康叔以大路、少帛、絳茷、旃旌、大吕，殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、铸氏、樊氏、饥氏、终葵氏。”卫国之殷民，虽经周人之治理，然其文化传统并未完全断绝。

殷商文化中有几个显著特征，与子贡先生之一生行事颇有关联：

其一，重商贾。“商人”之名，即源于殷商之人善于经商。殷商之民，自其始祖王亥即以牛羊贸易之传统。《周易·大壮卦》六五爻辞曰：“丧羊于易，无悔。”此“易”字，有人释为交易之义。《诗经·商颂·玄鸟》曰：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”殷人自以为天命所归，其经商之传统，亦被视为天赋之能。子贡先生之“善货殖”，固然有其个人才能之因素，然殷商后裔之文化基因，恐亦不可忽视。

其二，尚辩才。殷商之文化中，祝祷之辞、占卜之辞，皆极重文辞之修饰与表达之巧妙。甲骨卜辞中，可见殷人对语言表达之重视。子贡先生以“言语”名世，此与殷商文化中尚辩之传统，亦有深层之呼应。

其三，重礼乐。殷商之礼乐，虽与周礼有别，然其繁盛之程度，亦非等闲。孔夫子曾曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也。”（《论语·为政》）殷商之礼，虽有“质”之特征（不同于周礼之“文”），然其中包含的对天地鬼神之敬畏、对祖先之崇拜，皆是极为深厚的文化传统。

第二节 卫国之文化土壤

子贡先生为卫人。卫国在先秦诸国中，虽非大国强国，却是文化极为发达之国。此文化之发达，有其深刻的历史原因。

卫国之地，处于中原腹地，北临漳水，南接河济，东连齐鲁，西望晋国。此地地理上是殷商文化与周文化交汇之处，在政治上则长期处于大国角力之间。正是这种特殊的地理与政治环境，造就了卫国独特的文化气质：既有殷商遗民之慧黠灵动，又有周礼教化之温文尔雅；既有处于夹缝之中的忧患意识，又有善于周旋应对的外交智慧。

《诗经》中有“卫风”一组，共十篇。《卫风》之诗，多情致婉转，辞采华美，与“周南”、“召南”之温柔敦厚，与“郑风”之淫靡放纵，皆有不同。《卫风·淇奥》曰：

瞻彼淇奥，绿竹猗猗。有匪君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僖兮，赫兮咺兮。有匪君子，终不可谖兮。

此诗赞美卫国之君子，以“切磋琢磨”为喻，言其修养之功夫。“如切如磋”者，治骨角之工也；“如琢如磨”者，治玉石之工也。此喻之精妙，正见卫人文化修养之高。子贡先生一生之学问功夫，何尝不是“如切如磋，如琢如磨”？

又《卫风·木瓜》曰：

投我以木瓜，报之以琼琚。匪报也，永以为好也。

此诗言礼尚往来、投桃报李之义。卫人之重礼尚交际，由此可见。子贡先生之善于外交，善于结交诸侯，此种才能之培养，恐非一朝一夕之功，而是得益于卫国世代相传之文化熏陶。

《左传·襄公二十九年》载吴公子季札聘鲁，观周乐。及为之歌《卫》，季札曰：“美哉，渊乎！忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是，是其《卫风》乎？”季札之评，极为精到：“忧而不困”四字，道尽卫国文化之精神。卫国虽屡遭外患，国势不振，然其文化精神中有一种“忧而不困”之韧劲——忧患而不为忧患所困，困厄而不为困厄所败。此种精神，在子贡先生身上体现得淋漓尽致。

为什么说子贡先生身上体现了“忧而不困”之精神？试观其一生：他出身于卫国这一中等国家，既无齐鲁大国之势，亦无楚吴之强。然他凭借自身之才能，游学于孔夫子门下，继而出使列国，交通诸侯，以商贾致富，以言语名世——此非“忧而不困”之精神之体现，而何？

又卫国之地，素有多贤之称。卫国之贤人，除子贡先生外，尚有蘧伯玉先生、史鱼先生诸人。孔夫子对此二人皆有极高评价。《论语·卫灵公》载孔夫子曰：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”史鱼先生之“直”与蘧伯玉先生之“卷”，代表了卫国贤人之两种典型品格：一为刚直不阿，一为柔韧通达。而子贡先生之气质，似乎兼取二者之长——他有史鱼先生之直率（常直言不讳地向孔夫子提问），又有蘧伯玉先生之通达（善于根据形势变通应对）。

卫国又是一个极重音乐之国。《论语·阳货》载孔夫子在卫闻韶乐之类的记述虽不多，然卫国之音乐传统，在先秦是极为有名的。《礼记·乐记》曰：“郑卫之音，乱世之音也。”此虽为批评之辞，然亦可见郑卫之音在当时影响之广泛。音乐之传统与语言表达之才能，本有深层关联——善于音乐者，往往对语言之韵律、节奏、情感表达极为敏感。子贡先生之“言语”才能，或许亦与卫国之音乐传统有某种关联。

第三节 子贡先生之名与字

子贡先生名赐，字子贡。“赐”之名与“子贡”之字，皆有深意。

先秦命名之礼，极为讲究。《礼记·内则》曰：“三月之末，择日，剪发为髻，男角女羈，否则男左女右。是日也，妻以子见于父，父执子之右手，咳而名之。”又曰：“凡名子：不以国，不以日月，不以隐疾，不以山川。”命名之时，父亲须亲执婴儿之手，此礼之隆重可知。

“赐”之义，《说文》释为“予也”。“赐”字从贝从易，贝者，财货也；易者，给予也。此字之义，明显与财货之赐予有关。先秦之人以“赐”为名，往往含有“天赐”之意——谓此子乃上天所赐予，或谓此子将来能赐予他人以恩惠。此名之寓意，与子贡先生一生“善货殖”而“广施于民”之行事，颇为吻合。

“子贡”之“贡”字，其义更值得深究。“贡”之本义，为“献”也。《尚书·禹贡》所述九州之贡赋，即以“贡”名之。《尔雅·释詁》曰：“贡，赋也。”然“贡”字在先秦之用法，不仅限于赋税之献纳，亦含有“荐进”、“推尊”之义。

名“赐”而字“子贡”，“赐”为受，“贡”为予——一受一予之间，恰好构成一个完整的循环。此即先秦命名之妙理所在：名与字相互发明，相互补充。受天之赐，则当有所贡献于世——此即“赐”与“贡”之间的深层逻辑。

更有意味的是，“赐”与“贡”二字，皆与“贝”（财货）有关。先秦之“贝”，本为货币之一种。殷商之人以贝壳为重要之交换媒介，甲骨卜辞中有大量关于“贝”之记载。“赐”从“贝”，“贡”亦有“赋物”之义——此两字之字义结构，似乎从一开始就暗示了子贡先生与“财货”之间的不解之缘。

此中引出一个有趣的问题：先秦之人的名字，是否真的能“预言”其一生之行事？抑或是后人附会之说？

从先秦文化之角度来看，名字之于人，绝非偶然。先秦之人深信“名以定实”——名字具有某种神秘的力量，能够影响甚至决定一个人的命运。《左传·桓公六年》载申繻论命名之义，曰：“名有五：有信，有义，有象，有假，有类。以名生为信，以德命为义，以类命为象，取于物为假，取于父为类。”此五种命名之法，皆体现了先秦之人对名字之重视。

子贡先生之名“赐”，若以“以德命为义”之法推之，则其父母在为其命名时，或许是希望他成为一个能“赐予”他人恩惠之人。而事实上，子贡先生一生之行事，确实以“广施于民”为重要特征。《论语·雍也》载子贡问孔夫子曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”此问之中，已可见子贡先生对“施予”之事的深切关注——而此关注，或许从他被称为“赐”的那一刻起，就已经注定。

当然，此说或有过度诠释之嫌。然在先秦文化语境中，名字与命运之间的关联，确实是一个被广泛接受的信念。《周易·系辞上》曰：“一阴一阳之谓道。”名“赐”（受）而字“贡”（予），一受一予，一阴一阳，此中所蕴含的天道运行之理，恐非巧合。

第四节 子贡先生之生卒年与早年经历考

子贡先生之生年，据先秦典籍推算，约在鲁襄公末年或鲁昭公初年之际。《孔子家语·七十二弟子解》载子贡先生“少孔子三十一岁”。若以孔夫子生于鲁襄公二十二年（前五五一年）计之，则子贡先生约生于鲁昭公十一年（前五二〇年）前后。

子贡先生之早年经历，先秦典籍中记载极少。然从其后来之言行推之，可以做一些合理之推测：

其一，子贡先生当出身于卫国之士族或商族家庭。先秦之世，能够游学于外、拜师求道者，非贫贱之家所能为。子贡先生之家庭，当有一定之经济基础，此从其后来“善货殖”之才能亦可推知——商业之才，往往有家学渊源。

其二，子贡先生在少年时代当已受过良好之教育。先秦卫国之教育，虽不如鲁国之系统完备，然亦有其传统。《诗经》之学、《尚书》之学，在卫国当有一定之传承。子贡先生后来之博学善辩，若无少年时代之奠基，恐难以成就。

其三，子贡先生拜入孔门之时，年纪约在二十岁上下。此时孔夫子已年过五十，学问道德皆已圆融。子贡先生之所以千里迢迢从卫国赴鲁求学，当是闻孔夫子之名而来。在当时，孔夫子之名声已广布于诸国，“有教无类”之教育理念尤其吸引了许多各国之青年才俊。

为什么子贡先生会选择孔夫子作为自己的老师？这个问题值得深思。在当时的卫国，亦有蘧伯玉先生等贤人可以师从。子贡先生之所以舍近求远，赴鲁问学于孔夫子，或许有以下原因：

第一，孔夫子之学，非一家一派之学，乃综合三代之学术、兼融殷周之文化的大学问。对于一个出身卫国、深受殷商文化影响的年轻人来说，孔夫子这种“兼收并蓄”的学术态度，无疑具有极大的吸引力。

第二，孔夫子之教学方法，强调“因材施教”，此对于子贡先生这样的聪慧之才，尤为适合。在一个因材施教的教育环境中，子贡先生之言语天赋、商业才能、政治智慧，都能得到充分之发挥与引导。

第三，孔夫子之人格魅力，对子贡先生有深刻之感染。子贡先生后来多次表达对孔夫子之崇敬，其言辞之恳切、感情之真挚，远非一般师生关系所能比拟。此种深厚之师生情谊，当始于初次见面时孔夫子之人格感召。

《礼记·学记》曰：“善歌者，使人继其声；善教者，使人继其志。”孔夫子之善教，使子贡先生继其志——此即子贡先生选择孔夫子为师之根本原因。

第三章 求学问道

第一节 初入孔门

子贡先生初入孔门之情状，先秦典籍虽无详细之记载，然从《论语》及相关典籍中，可以窥见其入门之初的学问状态与精神面貌。

《论语·公冶长》载孔夫子问子贡曰：“女与回也孰愈？”子贡对曰：“赐也何敢望回？回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”子曰：“弗如也；吾与女弗如也。”

此段对话，虽不一定发生于子贡先生初入孔门之时，然已可见子贡先生之为学态度：一则能自知——知己不如颜回先生；二则能自谦——“何敢望回”之语，发自真心，非虚伪之辞；三则能自省——他清楚地知道自己的能力在“闻一知二”而非“闻一知十”之层次。

为什么子贡先生要用“闻一以知二”来形容自己，而用“闻一以知十”来形容颜回先生？此非谦辞，实为精确之自我评估。“闻一知十”者，天纵之才也，有近乎直觉式的领悟力；“闻一知二”者，推理之才也，善于从已知推断未知。子贡先生的才能，正是后者——他善于从一个事实推导出另一个事实，善于从一个原则引申出另一个原则。此种才能，在“言语”和“商贾”两个领域中都极为有用：言语之辩，需要从对方的论点中推导出反论点；商贾之术，需要从市场的信号中预判未来的趋势。

然而，孔夫子对此却给予了一个出人意料的回应：“弗如也；吾与女弗如也。”此话何意？一种理解是：孔夫子说“不如（颜回先生）啊，我和你都不如他啊”——这是孔夫子以“同不如”的方式来安慰子贡先生，同时表达对颜回先生之赞赏。另一种理解是：孔夫子说“（你确实）不如（他），我赞同你‘自认不如’的态度”——这是孔夫子对子贡先生自知之明的肯定。

无论取何种理解，此段对话都揭示了一个重要的信息：在孔门之中，子贡先生虽非“闻一知十”之天才，却是一个极其清醒、极其诚实的求学者。他不掩饰自己的不足，也不夸大自己的才能——此种品质，在为学之道上，比天纵之才更为可贵。

《论语·子张》载子贡之言曰：“夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者或寡矣。”此言亦可见子贡先生入门之初的感受：孔夫子之学如高墙之内的宏伟宗庙，外人但见其高墙而已，不知其中之美与富。能得其门而入者，少之又少。子贡先生深知入此门之不易，故其为学之态度，始终保持着一敬畏与谦逊。

第二节 孔夫子之因材施教

孔夫子教育弟子，最大之特点在于“因材施教”。《论语·先进》曰：“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。”此四科之分，即因材施教之明证。每位弟子的才能不同，孔夫子对每位弟子的教导方式亦不同。

对于子贡先生，孔夫子之教导有几个显著的特点：

第一，多以诘问启发。

孔夫子对子贡先生，极少做长篇大论的讲授，而多以短小精悍的诘问来启发其思考。例如：

《论语·学而》：“子贡曰：‘贫而无谄，富而无骄，何如？’子曰：‘可也；未若贫而乐，富而好礼者也。’”

此处，孔夫子并不直接否定子贡先生之说，而是在肯定其说之后，引导他看到更高的境界。“贫而无谄，富而无骄”是消极的防守——不谄、不骄——是在做减法；“贫而乐，富而好礼”则是积极的建设——乐、好礼——是在做加法。孔夫子以此引导子贡先生从“不做什么”的层次提升到“做什么”的层次。

子贡先生闻此言后，立即联想到《诗经》的句子，曰：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨’，其斯之谓与？”孔夫子大悦，曰：“赐也，始可与言《诗》已矣。告诸往而知来者。”

此处之妙，在于子贡先生之“闻一知二”得到了充分之体现：他从孔夫子关于“贫而乐，富而好礼”的教诲中，联想到了《诗经·卫风·淇奥》中“如切如磋，如琢如磨”的句子——“切磋琢磨”正是不断提升、精益求精之义，与孔夫子“从不做做到”之教导一脉相通。更妙的是，子贡先生引的恰恰是《卫风》之诗——他的家乡之诗——这不仅是学问上的融会贯通，更是情感上的深层共鸣。

孔夫子之所以大悦，并说“始可与言《诗》已矣”，是因为子贡先生展现了一种珍贵的能力——“告诸往而知来者”——从已知之理推导出未知之理。此正是子贡先生之“闻一知二”的才能在实际对话中的精彩呈现。

第二，多以比较激发。

孔夫子对子贡先生之教导，常用比较之法。将子贡先生与其他弟子做比较，或将不同的概念做比较，以此激发子贡先生之思考。

《论语·公冶长》载孔夫子评子贡曰：“瑚琏也。”子贡问曰：“何器也？”子曰：“瑚琏也。”

此段对话极为简洁，却寓意深远。“瑚琏”者，宗庙中盛黍稷之贵重礼器也。孔夫子以“瑚琏”喻子贡先生，是极高之评价——言其为国之重器，有用于宗庙社稷之才。然此评价之中，亦含有微妙之限定：瑚琏虽为贵器，终是“器”也。而孔夫子曾曰：“君子不器。”（《论语·为政》）器者，有限定之用途者也；不器者，无限定之用途者也。以“瑚琏”喻子贡先生，是否意味着孔夫子认为子贡先生虽才华横溢，却仍有所局限？

此问题颇值深思。为什么孔夫子要用“器”来形容子贡先生，而在另一处却说“君子不器”？

一种解释是：孔夫子对子贡先生之评价有一个发展过程。在子贡先生求学之初，孔夫子以“瑚璉”期许之，是肯定其才能而引导其方向；而“君子不器”之说，则是对所有弟子的共同期望——最终的目标是超越“器”的局限，达到“不器”的境界。此两说并不矛盾，而是反映了教育过程中的不同阶段。

另一种解释是：“器”与“不器”之间，并非简单的高下之分，而是不同类型之人才的不同特征。子贡先生之才，在于“用”——能用于言语，能用于外交，能用于商贾，能用于政事——此正是“器”之特征。而颜回先生之德，在于“体”——体认天道，涵养性情，内圣而不必外王——此近于“不器”之境界。两种人才，各有其价值，不可偏废。

第三，多以直言相对。

孔夫子对子贡先生，向来不假辞色，直言其不足。此与对颜回先生之温和赞许形成鲜明对比。

《论语·宪问》载子贡方人。子曰：“赐也贤乎哉？夫我则不暇。”

“方人”者，品评他人也。子贡先生好品评他人，这是他的一大特点，也是他的一大毛病。孔夫子对此直言批评：“赐啊，你自己就很贤明吗？我可没有这个闲工夫去品评别人。”此言之直率，近乎“不给面子”。然孔夫子之所以如此直言，正是因为他深知子贡先生之性格——子贡先生的聪明过人，使他容易陷入“品评他人”的习惯，而此习惯若不加以克制，则会成为修身之障碍。

为什么“方人”是一个需要克制的习惯？《论语·卫灵公》载孔夫子曰：“躬自厚而薄责于人，则远怨矣。”品评他人，本质上是将目光投向外部，而非投向内部。一个人若总是在品评他人的长短得失，就容易忽视对自身的修养与反省。孔夫子之所以说“夫我则不暇”，正是要以身作则，告诉子贡先生：与其花时间去品评他人，不如花时间修养自身。

然而，我们也应该看到，子贡先生之“方人”，并非全是缺点。他对人物的品评，往往极为精到，这正是他“知人”之明的体现。一个不善于品评他人的人，在外交和政治领域中，是很难有所作为的。孔夫子之批评，并非要子贡先生放弃“知人”之能，而是要他在“知人”的同时不忘“知己”——将品评他人的目光，也投向自身。

第三节 博学 with 约礼

子贡先生在孔门之学问修养，有一个从“博”到“约”的过程。

所谓“博”，即广博地学习各种知识。子贡先生之博学，在孔门弟子中是公认的。他不仅熟谙《诗》、《书》、《礼》、《乐》之学，而且对政治、经济、外交、人物品评等领域都有广泛之涉猎。此种“博学”，与他的聪颖天资和勤勉好学是分不开的。

《论语·子罕》载孔夫子曰：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”此言之意，孔夫子自谦无知，而强调“叩两端”之方法——即从事物的两个极端入手，以穷尽其道理。此方法对子贡先生之影响极深。子贡先生后来之言论中，常常体现出“叩两端”的思维方式——如“贫而无谄，富而无骄”即是从贫富两端入手来讨论修身之道。

所谓“约”，即将广博之学问归纳为简约之道理。孔夫子曾对子贡先生说过一段极为重要的话：

《论语·卫灵公》载子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”

此处子贡先生之问，极见功力。“一言而可以终身行之”——这是在求“约”：将所有的学问道理浓缩为一个字、一句话。孔夫子给出的答案是“恕”——己所不欲，勿施于人。此“恕”字，即是孔门之学的核心精神之一——“忠恕之道”中的“恕”。

为什么子贡先生会提出这样的问题？这可能反映了他在求学过程中的一个阶段性困惑：学了那么多知识、那么多道理，到底哪一条才是最根本的？面对纷繁复杂的学问，如何抓住其核心要旨？此种困惑，是任何一个认真求学之人都会经历的。而孔夫子之回答，则为子贡先生指明了一条从“博”入“约”的路径——所有的学问，最终都要归结为“恕”这个字——推己及人，将心比心。

值得注意的是，另一处记载中，孔夫子亦曾以类似的方式对曾子先生说过：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”门人问之，曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）

将此两段对比可见：孔夫子对曾子先生说的是“一以贯之”，是主动传授；对子贡先生说的是“其恕乎”，是回答提问。曾子先生之“唯”，显示他立即领悟，如空谷传音；子贡先生之问，则显示他是在经过思考之后主动追求“约”的境界。两种方式，各有其妙。

又《论语·卫灵公》载子曰：“赐也，女以予为多学而识之者与？”对曰：“然，非与？”曰：“非也，予一以贯之。”

此段对话极为关键。孔夫子直接告诉子贡先生：你以为我是博学多闻之人吗？不是的，我是“一以贯之”。此言之深意，在于告诫子贡先生：学问之道，不在于“多学而识”，而在于“一以贯之”。“多学而识”是积累知识，“一以贯之”是融会贯通——前者是“博”，后者是“约”。

子贡先生起初以为孔夫子是“多学而识之者”，这反映了他自身的学问状态——他此时可能正处于“博而未约”的阶段，以积累知识为主，尚未达到融会贯通的境界。孔夫子之纠正，正是要引导他从“博”走向“约”。

此后，子贡先生之学问是否真的实现了从“博”到“约”的转变？从他后来的言行来看，答案是肯定的。他在为孔夫子辩护时所说的“夫子之墙数仞”、“仲尼，日月也，无得而逾焉”等话，已不是零散的知识表述，而是对孔夫子之道的整体性理解——此即“一以贯之”之体现。

第四节 诗学 with 礼学

子贡先生在孔门所学之内容，以诗学与礼学最为突出。

关于诗学：

前已述及，孔夫子曾赞子贡先生“始可与言《诗》已矣”。此赞非轻许，盖孔夫子对子夏先生亦曾有类似之赞语：“起予者商也！始可与言《诗》已矣。”（《论语·八佾》）能获孔夫子此赞者，在孔门弟子中寥寥无几。

孔夫子何以如此重视《诗》之学？《论语·阳货》载孔夫子曰：“小子何莫学夫《诗》？《诗》，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。多识于鸟兽草木之名。”

“兴、观、群、怨”四字，道尽《诗》学之功用：“兴”者，感发志意也——通过诗歌之意象，激发人之道德情感；“观”者，观察得失也——通过诗歌之记述，了解风俗民情之得失；“群”者，和于群众也——通过诗歌之传唱，增进人际之和谐；“怨”者，怨刺上政也——通过诗歌之讽谏，表达对不良政治之批评。

子贡先生之于《诗》学，尤擅“兴”之一端。何谓“兴”？即从此处之义，联想到彼处之义。子贡先生听闻孔夫子“贫而乐，富而好礼”之教，立即联想到“如切如磋，如琢如磨”——此正是“兴”之功夫。“兴”之能力，本质上是一种类比推理的能力——从一种情境中抽象出其精神实质，然后将此精神实质投射到另一种情境中。此种能力，在言语辩论和外交谈判中极为有用，因为优秀的辩士和外交家，往往需要在不同的情境之间做巧妙的类比和联想。

《论语·学而》又载子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”此问本身即有《诗》之风——“贫而无谄，富而无骄”，句式对仗，音韵铿锵，颇有诗歌之韵味。子贡先生之日常言语中，已不自觉地融入了诗学之素养。

《诗经》之学，在先秦不仅是文学之学，更是政治之学、外交之学。《左传》中多次记载诸侯相聚之时，以“赋诗”的方式来表达政治立场和外交意图。“赋诗言志”是先秦贵族必备的文化素养。子贡先生之所以能够在外交场域中游刃有余，与其深厚的《诗》学修养是分不开的。

关于礼学：

子贡先生之礼学修养，亦极为深厚。

《论语·八佾》载子贡欲去告朔之饩羊。子曰：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”

此段对话涉及一个具体的礼制问题。“告朔”者，每月初一，诸侯朝于太庙，以告新月之礼也。鲁国之告朔之礼已废弛，然每月仍供饩羊（活羊），子贡先生认为既然告朔之礼已废，则供饩羊亦属多余之举，不如省去。孔夫子则认为，虽然告朔之礼已废，但保留饩羊至少可以提醒人们此礼之存在，日后或可恢复——“我爱其礼”。

此处之分歧，表面上是关于一只羊的去留问题，实质上却涉及对“礼”之本质的不同理解。子贡先生倾向于“实用主义”的礼观——礼之存在，须有其实际功用，若礼已形同虚设，则相关之物亦可废除。孔夫子则倾向于“象征主义”的礼观——礼之存在，不仅在于其实际功用，更在于其象征意义，即使礼已废弛，保留其象征符号（饩羊），仍有其价值。

为什么孔夫子和子贡先生会有这样的分歧？这或许与两人的思维方式有关。子贡先生之思维，偏重于“效率”和“实效”——这与他善于商贾之才是一致的。一个好的商人，总是追求效率之最大化，去除不必要的浪费。孔夫子之思维，则偏重于“义理”和“象征”——在他看来，礼的价值不在于其实用性，而在于其对人心之教化作用。一只饩羊虽小，却承载着“告朔”之礼的记忆，使后人知道此礼之存在，进而有可能恢复此礼——这就是“我爱其礼”之深意。

此段对话还揭示了子贡先生礼学思想的一个重要特征：他不盲从，能独立思考。在当时，许多弟子对于礼制问题，往往只是“述而不作”，遵从老师之教导而已。而子贡先生却能提出自己的看法，甚至与老师产生分歧——此种独立思考的精神，在子贡先生的求学生涯中贯穿始终。

第五节 问学之态度与方法

综观子贡先生之问学，可以总结出以下几个显著特征：

其一，善问。

子贡先生是孔门弟子中最善于提问的人之一。他的问题，往往切中要害，且具有层次感。例如：

《论语·公冶长》载子贡问曰：“孔文子何以谓之‘文’也？”子曰：“敏而好学，不耻下问，是以谓之‘文’也。”

此问看似简单——只是问一个谥号的由来——然实则含意深远。卫国之孔文子，其人品行并不完美，子贡先生对此或有疑虑，故以此问试探孔夫子之看法。孔夫子之回答，则巧妙地将焦点从孔文子的品行转移到他的学习态度上——“敏而好学，不耻下问”——这既回答了子贡先生之问，又间接教导了子贡先生为学之道。

其二，善悟。

子贡先生闻一知二之才，已如前述。他的“悟”，往往体现在能将此处之理联想到彼处之理。

《论语·学而》载子贡引“如切如磋，如琢如磨”以应“贫而乐，富而好礼”之教，即为善悟之明证。

其三，善辩而知止。

子贡先生虽善于言辩，然在孔夫子面前，他知道何时该停止争论。前述“告朔饩羊”之事，孔夫子曰“我爱其礼”之后，子贡先生未再争辩。此非因他被说服——从他的性格推之，他未必完全同意孔夫子之说——而是因为他懂得尊师之道，知道在某些根本问题上，师之所教，自有其深意，非弟子一时所能完全领会。

此种“善辩而知止”的态度，实为极高之修养。《论语·里仁》载子曰：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”知者，不仅知道何时当言，亦知道何时当默。子贡先生之“知止”，正是“知”之体现。

《老子》曰：“知者不言，言者不知。”此虽道家之语，然其理与子贡先生在孔夫子面前之“知止”，实有暗合之处。善言者非必多言，善辩者非必争辩——子贡先生之善辩，恰恰体现在他知道何时不辩。

其四，善疑。

子贡先生对许多既成之说法、公认之评价，常抱有质疑的态度。此质疑非出于叛逆，而出于求真。

《论语·子张》载子贡曰：“纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”

此言极有见地。殷纣王之恶名，在先秦时已流传甚广。然子贡先生对此却提出了一个大胆的质疑：纣王的罪恶，恐怕并没有传说中那么严重——之所以天下之恶皆归于纣王，是因为他处于“下流”之位（声名狼藉之境），于是所有的恶名都汇集到他身上。此见解之深刻，在于它揭示了一个重要的历史现象——“恶名”的叠加效应：一旦一个人被定性为恶人，后世就会不断地将更多的恶行附会到他身上，使其恶名越传越甚，远超实际。

此言也反映出子贡先生对殷商历史的特殊关注——他身为卫国人，卫国之民有相当比例是殷商遗民，他对殷纣王的态度，或许包含着一种为先祖辩白的潜意识。当然，更重要的是，此言体现了子贡先生独立思考的精神——他不人云亦云，不盲从定论，而是以自己的理性去重新审视历史。

《尚书·西伯戡黎》曰：“殷之即丧，指乃功，不无戮于尔邦。”此记殷商将亡之际的忧患之辞。殷纣王时代，究竟是一个怎样的时代？后世之人往往只知其恶，不知其全貌。子贡先生之质疑，为我们提供了一个重要的思考角度：在评价历史人物时，须警惕“恶名叠加”之效应，力求还原历史之真实。

其五，善自省。

《论语·公冶长》载子贡曰：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”子曰：“赐也，非尔所及也。”

此言极为动人。子贡先生说：我不希望别人强加于我的事情，我也希望自己不强加于别人。此即“恕”道之正面表述——与“己所不欲，勿施于人”同义。然孔夫子却说：“赐啊，这不是你能做到的。”

为什么孔夫子要如此泼冷水？难道子贡先生之志向有何不对？

此处之关键在于：孔夫子并非否定子贡先生之志向，而是指出达成此志向之艰难。“己所不欲，勿施于人”说起来容易，做起来极难。一个人在日常生活中，时时处处要做到“无加诸人”，需要极高的自觉与克制。孔夫子深知此理，故以“非尔所及也”来警醒子贡先生：不要以为自己已经做到了，实际上这是一个需要终身修炼的功课。

此处亦可见孔夫子教导子贡先生之特殊方式：对其他弟子，孔夫子往往鼓励为主；对子贡先生，则往往“压”为主——因为子贡先生之聪明与自信，若不加以适当之“压”，容易变成自满与浮躁。孔夫子之“非尔所及也”，正是对子贡先生之一种深沉的爱护。

第四章 言语之科

第一节 先秦“言语”传统之源流

孔夫子设四科教弟子：德行、言语、政事、文学。子贡先生名列“言语”之科。欲理解子贡先生之“言语”才能，须先理解先秦“言语”传统之源流。

“言语”之重要，在先秦思想中有极深之根基。

《周易·系辞上》曰：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”

此段揭示了一个根本问题：“言”与“意”之间的关系。“书不尽言，言不尽意”——文字不能完全表达语言，语言不能完全表达意义——这是对语言局限性的深刻认识。然圣人之应对之策，不是放弃语言，而是通过“立象”、“设卦”、“系辞”等方式，尽可能地弥补语言之不足。此中所蕴含的对“言语”之重视与反思，是先秦“言语”传统的思想根基。

《尚书·说命上》曰：“王庸作书以诰。”又《尚书·大禹谟》曰：“惟口出好兴戎。”口舌之言，可以兴邦，亦可以起兵——“言语”之力量，由此可见。先秦之人深知语言之威力，故对“言语”之才极为重视。

《诗经·大雅·抑》曰：“白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也。”白玉之上的瑕疵，尚可磨去；而言语之中的过失，则无法挽回——此诗以白玉之喻，警醒人们言语之谨慎。

在上古神话传统中，“言”更具有神秘之力量。先民相信，语言不仅是交流的工具，更具有沟通天人的功能。巫祝之辞、祈祷之文，皆以“言”为媒介，沟通人与神之间的联系。殷商之甲骨卜辞，即是此种“以言通神”之传统的重要遗存。“命”字之本义，即为“以口令”——以口发出命令。天之“命”，亦以“言”之形式呈现。《尚书·汤诰》曰：“天道福善祸淫。”天道之“言”，虽无声无形，却以福善祸淫之方式“说话”。

在此文化语境中，“言语”之才，绝非仅仅是“能说会道”那么简单。它是一种沟通天人、调和阴阳、经纬国家的重要能力。孔夫子设“言语”为四科之一，与德行、政事、文学并列，正是基于此种深层之文化认知。

第二节 子贡先生之言语特色

子贡先生之言语，有以下几个显著特色：

其一，精准。

子贡先生之言论，措辞极为精准，往往以最少的字数表达最丰富的意义。

《论语·子张》载子贡之言曰：“君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之。”

此言之精准，在于它以一个极为恰切的比喻——日食月食——来说明君子之过错的特征。日月之食，人皆可见，此喻君子之过不可隐藏；日月食后复明，人皆仰望，此喻君子改过之后更受尊敬。短短数语，将“君子犯错”与“君子改过”的全过程都涵盖了，且意象鲜明，令人印象深刻。

为什么子贡先生会选用“日月之食”这个比喻？此或与他的“观象”之能有关。子贡先生善于观察天象与市场——“亿则屡中”即是此种观察力之体现。一个善于观察天象的人，自然会对日月之食这样的天象印象深刻，并将其运用到日常的言语表达中。

更深一层来看，“日月”在上古文化中具有极高的象征意义。《周易·系辞上》曰：“日月之道，贞明者也。”日月是天道之最显著的体现，以日月喻君子，实是以天道喻人道。子贡先生以“日月之食”喻“君子之过”，暗含着一个深刻的思想：君子之过，如同日月之食，是天道运行中不可避免的现象；而君子之改过，如同日月食后复明，亦是天道运行之必然。此种将人事与天道相呼应的思维方式，正是先秦文化之精髓。

其二，层次分明。

子贡先生论事，往往层次分明，由浅入深。

《论语·学而》载子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”此为第一层——消极之修养。闻孔夫子“贫而乐，富而好礼”之教后，引“如切如磋，如琢如磨”以应之——此为第二层——积极之修养。再进一步，“告诸往而知来”——此为第三层——融会贯通之境界。三个层次，层层递进，如登高之阶。

此种层次分明的思维方式，在子贡先生之其他言论中亦有体现。例如《论语·子张》中，子贡论孔夫子之道，先曰“夫子之墙数仞”——此言其高；继曰“不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富”——此言入门之难与门内之美；终曰“得其门者或寡矣”——此言世人之不知。三层意思，由外而内，由表而里，层次井然。

其三，善用比喻。

子贡先生之言论中，比喻之运用极为频繁且精妙。

前述“日月之食”、“夫子之墙数仞”皆为比喻。再如《论语·子张》载子贡曰：“仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。”

此处以“日月”直接比喻孔夫子——此比喻之大胆与崇高，在孔门弟子中无人能及。“人虽欲自绝”——有人想要自绝于日月——“其何伤于日月乎”——这对日月有什么损伤呢——“多见其不知量也”——只是显示出那些人自不量力罢了。此段论述之气势恢宏，令人叹服。

为什么子贡先生特别善于使用比喻？这或许与他的思维特征有关。前已述及，子贡先生之才在于“闻一知二”——从已知推断未知。而比喻之本质，正是将一个已知之事物（喻体）与一个待说明之事物（本体）做类比，以已知照未知——此与“闻一知二”之思维方式完全一致。

其四，情理兼备。

子贡先生之言论，不仅有理性之分析，亦有感情之投入。

《论语·子张》载叔孙武叔毁仲尼。子贡曰：“无以为也！仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也。仲尼，日月也，无得而逾焉。”

此段话中，子贡先生先以冷静的判断——“仲尼不可毁也”——表明立场；继以生动的比喻——“他人之贤者，丘陵也”、“仲尼，日月也”——做出论证；终以有力的结论——“无得而逾焉”——收束全文。全段之中，理性之分析与感情之投入完美融合——既有对孔夫子之深厚感情，又有对毁谤者之冷静驳斥。此种情理兼备之言语，正是子贡先生最高明之处。

第三节 “言语”与“仁”之关系

子贡先生以“言语”名世，然孔夫子对“言语”之态度，实颇为复杂。

一方面，孔夫子设“言语”为四科之一，以子贡先生与宰我先生名之，显示他对“言语”之才的重视。另一方面，孔夫子又多次告诫弟子慎于言语：

《论语·学而》曰：“巧言令色，鲜矣仁。”《论语·里仁》曰：“君子欲讷于言而敏于行。”《论语·宪问》曰：“有德者必有言，有言者不必有德。”

此三段话，皆对“言语”之过度表达持警惕态度。“巧言令色”者，以华丽之辞藻和谄媚之表情取悦于人，此种“言语”与“仁”相悖。“讷于言而敏于行”者，言少行多，此为孔夫子理想中的君子之态。“有德者必有言”者，有道德修养之人自然会有恰当之言论，然仅有言论之人不一定有道德修养——此即“言”与“德”之非对称关系。

那么，子贡先生之“言语”，究竟是“巧言令色”之类，还是“有德者必有言”之类？

答案显然是后者。子贡先生之“言语”，非以辞藻取悦于人，乃以义理服人。他的言论中，处处体现着对“仁”的追求与对孔夫子之道的深刻理解。他以“日月”喻孔夫子，非出于谄媚，实出于真诚之崇敬；他以“日月之食”喻“君子之过”，非出于巧辩，实出于对人性之深刻洞察。

然而，孔夫子对子贡先生的“言语”才能，确实有一种微妙的担忧。此担忧体现在他多次对子贡先生之“言语”进行“压制”。例如前述“方人”之批评，又如“非尔所及也”之泼冷水，皆是孔夫子在有意压制子贡先生之“言语”倾向，以防其流于浮华。

为什么孔夫子要如此？因为“言语”之才，如同双刃之剑，用之得当则可以兴邦，用之不当则可以乱邦。一个善于言辞的人，最大的危险在于“以言代行”——以为说了就等于做了。孔夫子深知此理，故对子贡先生之“言语”才能，既重之，又惧之；既发扬之，又约束之——此即“因材施教”之精妙所在。

《论语·颜渊》载司马牛问仁。子曰：“仁者其言也切。”曰：“其言也切，斯谓之仁矣乎？”子曰：“为之难，言之得无切乎？”

此处孔夫子以“言切”释“仁”，“切”者，言之迟缓难出也。仁者之言，之所以迟缓，是因为他深知“为之难”——做起来很难——故不敢轻言。此教导虽非直接对子贡先生所发，然其旨意与孔夫子对子贡先生之告诫是一脉相通的。

第四节 言语与外交：先秦“行人”之传统

子贡先生之“言语”才能，在外交场域中得到了最充分之发挥。此与先秦“行人”之传统密切相关。

先秦之世，诸侯之间交聘往来，须有“行人”（使者）承担出使之任务。行人之职，非仅传达命令而已，更须在外交场合中以言语周旋应对，为本国争取最大利益。《周礼·秋官》设“大行人”、“小行人”之职，掌管邦国之交际事务。

行人之才，首重“言语”。《左传》中记载了大量行人出使之辞令，其措辞之精妙、逻辑之严密、气度之从容，令人叹为观止。例如：

《左传·僖公三十年》载烛之武退秦师之辞：“秦、晋围郑，郑既知亡矣。若亡郑而有益于君，敢以烦执事。越国以鄙远，君知其难也。焉用亡郑以陪邻？邻之厚，君之薄也。若舍郑以为东道主，行李之往来，共其乏困，君亦无所害。且君尝为晋君赐矣，许君焦、瑕，朝济而夕设版焉，君之所知也。夫晋，何厌之有？既东封郑，又欲肆其西封，若不阙秦，将焉取之？阙秦以利晋，唯君图之。”

此段辞令，堪称先秦外交辞令之典范。烛之武先示弱（“郑既知亡矣”），再分析利害（“越国以鄙远”、“亡郑以陪邻”），继以利诱（“舍郑以为东道主”），最终以挑拨（“夫晋，何厌之有”）。四层论述，步步紧逼，终使秦穆公退兵。

子贡先生之外交辞令，正承此传统。其出使齐、吴、越、晋诸国之辞，虽先秦典籍中记载不详，然从其“言语”之才推之，当不在烛之武之下。

行人之才，除“言语”之外，还须具备广博之知识。一个好的外交使者，须了解各国之国情、各国之利害关系、各国国君之性格特征，方能在外交场合中做到有的放矢。子贡先生之“方人”（品评他人）之才，在此恰好派上了用场——他对人物性格的精准判断，使他能够针对不同的外交对象，采取不同的策略。

又行人之才，须有“诗学”之素养。前已述及，先秦外交场合中，“赋诗言志”是通行之礼仪。一个不懂《诗》的使者，在外交场合中将寸步难行。子贡先生之《诗》学修养，为其外交活动提供了重要的文化资本。

《诗经·小雅·鹿鸣》曰：“呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙。”此为宴饯嘉宾之诗，常用于外交宴会之场合。子贡先生在诸侯之宴席上，当熟谙此类诗歌之运用。

第五节 言语之极致：沉默

子贡先生以言语名世，然其最高明之言语，或许是沉默。

《论语·阳货》载子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

此段对话极为深邃。孔夫子说他想“不说话”了。子贡先生急忙问：老师如果不说话了，我们弟子拿什么来传述呢？孔夫子回答：天说过什么话吗？四季照样运行，万物照样生长。天说过什么话吗？

此对话涉及一个根本性的哲学问题：“言”与“道”的关系。道家之老子先生曰：“道可道，非常道。名可名，非常名。”（《老子》第一章）道不可言说——一旦用语言去说“道”，就已经不是那个真正的“道”了。孔夫子之“予欲无言”，与老子先生之思想在此处产生了深刻的呼应。

然而，孔夫子与老子先生之不同在于：老子先生从“道不可言”推出“不言之教”——圣人“行不言之教”（《老子》第二章）；而孔夫子虽然说“予欲无言”，却并未真正停止言说——他通过“天何言哉？四时行焉，百物生焉”这段话，实际上已经在“言”了。此即所谓“以言遣言”——用言语来超越言语的局限。

对子贡先生而言，此段对话之意义尤为深远。他是“言语”之科的代表人物，他的一生，都在用言语来传道、论政、外交、商贾。然而，孔夫子之“予欲无言”，却向他揭示了“言语”的终极局限——最高之道，非言语所能及。

此处引出一个重要的问题：子贡先生是否真正理解了孔夫子“予欲无言”之深意？

从他的反应来看——“子如不言，则小子何述焉”——他似乎还停留在“言语”的层面上：他关心的是“传述”，即如何用言语来传播孔夫子之教。然孔夫子之意，则在“言语”之上——天不言而四时行、百物生，道不在言语之中，而在行事之中。

此种差异，或许正是子贡先生与颜回先生之间的根本差异。颜回先生之修道，近乎“不言”——他默而识之，退而省己，不需要用太多的言语来表达自己对道之理解。子贡先生之修道，则离不开“言”——他需要通过提问、对话、论辩、品评等方式，来不断深化自己对道之理解。两种路径，各有其妙，而“不言”之路径，或许更接近道之本然。

然而，若无子贡先生之“言”，则孔夫子之道将如何传播？天虽不言而四时行，然人非天也——人若不言，道将何以传？此即子贡先生之不可替代之价值所在：他以“言语”为媒介，将孔夫子之道传播至天下——虽然此“言语”本身有其局限，然无此“言语”，则道将无以为载。

《周易·系辞上》曰：“圣人以有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人以有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”圣人以“象”与“辞”来表达天道之幽微——此即以言载道之先秦传统。子贡先生之“言语”，正是此传统之忠实践行者。

第五章 师生之谊

第一节 知音之遇

子贡先生与孔夫子之间的关系，非一般的师生关系所能概括。此种关系，更近于“知音”——子贡先生深知孔夫子之道，孔夫子亦深知子贡先生之才。

《论语·宪问》载子曰：“莫我知也夫！”子贡曰：“何为其莫知子也？”子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！”

此段对话发生在何种情境之下？孔夫子感叹“没有人了解我啊”——此叹非寻常之叹，乃圣人之孤独。一个学问道德达到极高境界的人，其思想之深邃，往往超出常人之理解范围，于是产生一种深沉的孤独感。子贡先生听到老师之叹，急忙追问“为什么说没有人了解您呢”——此问之中，包含着一种隐隐的不安：难道我——子贡——也不了解您吗？

孔夫子之回答，极为深邃：“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！”不怨天，不怪人，从下处（人事日用）学起，向上处（天道性命）通达。能了解我的，大概只有天吧！

此处有两个极重要的信息：

第一，“下学而上达”四字，是理解孔夫子之学的核心钥匙。孔夫子之学，不是空谈天道，而是从人事日用之“下学”开始，逐步向天道性命之“上达”提升。此路径之独特，使得许多只关注“上达”之人（如某些道家修道者）和只关注“下学”之人（如某些技术官僚），都无法真正理解孔夫子之学的完整面貌。

第二，“知我者其天乎”一语，透露出孔夫子内心深处的孤独。虽然弟子三千，然真正理解他“下学而上达”之全部深意的人，或许寥寥无几。子贡先生是否在此“寥寥无几”之列？从孔夫子的话来看，他似乎将此“知”留给了“天”，而未留给任何具体之人。

然而，值得注意的是：孔夫子之所以向子贡先生倾诉此种孤独，本身就说明他在某种程度上视子贡先生为“可倾诉之人”。一个人不会向一个完全不理解自己的人倾诉孤独——他之所以倾诉，正是因为他认为对方至少能部分地理解自己。在孔门弟子中，能承接孔夫子此种深层倾诉的人，恐怕屈指可数。子贡先生是其中之一。

孟子先生后来评论此事，给出了一个极高的评价。《孟子·公孙丑上》载孟子先生曰：“宰我、子贡、有若，智足以知圣人。”此言极有分量——孟子先生认为，在孔门弟子中，宰我先生、子贡先生、有若先生三人之智慧，足以理解孔夫子这位圣人。而在此三人之中，子贡先生之“知”最为突出——他的大量言论直接涉及对孔夫子之道的阐发与捍卫，这在其他弟子中是罕见的。

第二节 直谏与敬畏

子贡先生对孔夫子，既有深沉的敬畏，又有坦率之直谏。此两者看似矛盾，实则统一于“诚”之一字。

关于敬畏：

子贡先生对孔夫子之敬畏，绝非出于盲目崇拜，而是出于对孔夫子之道之深刻理解。正因为他理解孔夫子之道之高深，才产生由衷的敬畏。

《论语·子张》载叔孙武叔语大夫于朝曰：“子贡贤于仲尼。”子服景伯以告子贡。子贡曰：“譬之宫墙，赐之墙也及肩，窥见室家之好。夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎！”

有人在朝堂上说“子贡比孔夫子更贤明”，子贡先生闻之，立即以“宫墙”之喻予以反驳。他说：如果用围墙来比喻的话，我（子贡）的围墙只有肩高，站在外面就能看见里面家室的美好。而孔夫子的围墙高达数仞（数丈），如果找不到大门进去，就看不到里面宗庙的壮美和百官的繁富。能找到大门进去的人，太少了啊。那个人那样说，不也是理所当然的吗！

此段辞令之精妙，在于它不仅反驳了“子贡贤于仲尼”之说，更深刻地揭示了世人不知孔夫子之原因——不是孔夫子不高明，而是人们“不得其门而入”。更妙的是，子贡先生并未贬低自己——他说自己的墙“及肩”，这是一种恰如其分的自我评价；他也并未直接批评发言者——他说“夫子之云，不亦宜乎”，以“不也是理所当然的吗”来表示理解对方之无知，此种从容不迫之态度，正是大家之风范。

为什么子贡先生要如此急切地为孔夫子辩护？是因为他真心认为自己不如孔夫子——这不是谦辞，而是事实判断。一个真正理解高山之高的人，才知道自己之矮；一个真正理解大海之深的人，才知道自己之浅。子贡先生之所以能发出如此由衷之敬畏，正是因为他对孔夫子之道有足够深入的理解。

关于直谏：

与敬畏并存的，是子贡先生之坦率直谏。

《论语·阳货》载孔夫子至卫国，卫灵公夫人南子召见孔夫子，孔夫子往见之。子路先生对此不悦。虽然此段记载中直接反应的是子路先生而非子贡先生，然子贡先生之于孔夫子，亦时有类似之直言不讳。

例如前述“告朔餼羊”之事，子贡先生提出与孔夫子不同的意见，这就是一种直谏。又如子贡先生曰“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人”，此言虽非直谏，然其中暗含着一种“自立”的姿态——他有自己的道德追求，不完全依赖于老师之指导。

《论语·宪问》又载子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”此处子贡先生对管仲先生提出了一个尖锐的道德质疑：管仲先生原本辅佐公子纠，公子纠被齐桓公所杀，管仲先生非但没有殉死，反而转投齐桓公，担任丞相——这样的人能算“仁者”吗？

此问虽非直接向孔夫子“直谏”，然却是在一个极为敏感的问题上向孔夫子寻求判断——管仲先生是否为仁者，这关系到“仁”之定义的根本问题。孔夫子之回答极为精彩：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。”

孔夫子认为管仲先生之“仁”，不在于个人之小节（殉主而死），而在于天下之大义（一匡天下，使民免于夷狄之祸）。此回答拓展了“仁”之概念——“仁”不仅是个人之道德操守，更是对天下苍生之担当与贡献。

此段对话揭示了子贡先生与孔夫子之间思想交流的深度。子贡先生之问，非泛泛之问，而是直指“仁”之本质的核心问题；孔夫子之答，亦非泛泛之答，而是对“仁”做了一个重大的拓展性诠释。师生之间的对话，能够达到此种深度，实属罕见。

第三节 子贡先生论孔夫子之道

子贡先生一生中，有大量关于孔夫子之道的论述。这些论述，不仅是对孔夫子之道的忠实传达，更包含着子贡先生自己的理解与阐发。

关于“性与天道”：

《论语·公冶长》载子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”

此言极为重要，且颇引人深思。子贡先生说：孔夫子关于礼乐制度、诗书文献之学问（“文章”），是可以听到的（“可得而闻”）；但孔夫子关于人性与天道之学问（“性与天道”），却不容易听到（“不可得而闻”）。

为什么孔夫子之“性与天道”之说“不可得而闻”？此有多种解释：

一说，孔夫子极少谈论“性与天道”之问题——“不可得而闻”即“很少听到”。此说有一定道理，因为孔夫子之教学，确实以“下学”（人事日用之学）为主，“上达”（天道性命之学）则不轻言。

二说，孔夫子虽有谈论“性与天道”，然其言辞极为含蓄隐晦，非常人所能理解——“不可得而闻”即“虽闻而不能解”。此说亦有道理，因为“性与天道”乃学问之最高层次，非有极高悟性者不能领会。

三说，子贡先生此言含有遗憾之意——他遗憾自己未能听到更多孔夫子关于“性与天道”之教导。此说亦合情理，因为子贡先生之好学求知之心，使他对孔夫子之学的每一个层面都怀有强烈的求知欲望。

无论取何种解释，此段话都揭示了一个重要的信息：在子贡先生看来，孔夫子之学有两个层次——“文章”之层次和“性与天道”之层次。前者是可传授、可学习的外在之学；后者是更深层、更内在、更难以言传的根本之学。此种两层次的区分，对后世理解孔夫子之学影响深远。

此处亦可见子贡先生之自知之明：他承认自己在“性与天道”这一层面上，尚未完全得到孔夫子之真传。此种坦率之自我评估，与他“闻一知二”之自评一脉相通——他清楚地知道自己所达到的层次，也清楚地知道自己与最高层次之间的距离。

关于“不可及”：

《论语·子张》载陈子禽谓子贡曰：“子为恭也，仲尼岂贤于子乎？”子贡曰：“君子一言以为知，一言以为不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和。其生也荣，其死也哀，如之何其可及也？”

陈子禽（即子禽先生）对子贡先生说：你是不是过于恭敬了？孔夫子难道真的比你更贤明吗？子贡先生回答说：一个人一句话就可以显示出智慧，一句话也可以显示出愚蠢，所以说说话不可不慎啊。孔夫子的不可企及，就好比天不可以搭台阶而登上去一样。如果孔夫子得到一个邦国来治理，那就是：使民站立，民就站立了；引导民前行，民就前行了；安抚民而来，民就来了；感动民使之和睦，民就和睦了。他活着的时候受人尊荣，他去世的时候令人哀恸——怎么可能赶得上呢？

此段话中，子贡先生对孔夫子之推崇达到了极致——“犹天之不可阶而升也”——孔夫子之不可企及，如同天之不可登——此喻之崇高，几乎将孔夫子推至神圣之境。

然此崇高之评价，并非空洞之赞美。子贡先生紧接着列举了四个具体的方面——“立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和”——来说明孔夫子之所以不可企及的原因。此四句话，描述的是一种理想的政治境界：领导者之“立”、“道”、“绥”、“动”，都能得到民众的完美响应。此种境界，即是儒家理想中的“圣王之治”。

为什么子贡先生要用“政治”的语言来描述孔夫子之伟大？这或许与子贡先生自身之关注点有关——他是一个极具政治才能的人，他衡量一个人之伟大，自然会以政治成就为重要标准。然更深层的原因在于：在先秦儒家之思想中，“内圣”与“外王”本为一体——一个真正达到道德之最高境界的人（内圣），必然能够实现最理想的政治治理（外王）。子贡先生以“政治”之语言描述孔夫子，正是在强调孔夫子“内圣外王”之完美统一。

关于孔夫子之“温良恭俭让”：

《论语·学而》载子禽问于子贡曰：“夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与？”

子禽先生问子贡先生：孔夫子每到一个国家，必定能听闻那个国家的政事，这是他主动求来的呢，还是别人主动告诉他的呢？子贡先生回答：孔夫子是凭借“温、良、恭、俭、让”五种品德而自然获得的。即使说孔夫子是在“求”，那他的“求”也和一般人的“求”不一样吧？

此段对话中，子贡先生对孔夫子的描述——“温、良、恭、俭、让”——极为精到。此五字，不是抽象的道德概念，而是对孔夫子为人处世之具体风格的概括：温和（温）、善良（良）、恭敬（恭）、节俭（俭）、谦让（让）。正是凭借这五种品质，孔夫子赢得了各国人士的信任，使他们自愿向孔夫子倾诉本国之政事——此即“不求而得”之妙。

此处亦可见子贡先生之洞察力：他一眼看穿了子禽先生问题中的隐含假设——即“闻政”必须通过“求”——然后用“温良恭俭让”五字，巧妙地化解了“求”与“不求”之间的对立。孔夫子之“闻政”，既非“主动求取”（此显得功利），亦非“被动接受”（此显得消极），而是以德行感化人心，使人自愿分享——此即“求之也异乎人之求”之深意。

第四节 孔夫子眼中的子贡先生

孔夫子对子贡先生之评价，散见于《论语》及相关典籍中，可以从中窥见孔夫子眼中子贡先生之形象。

“瑚琏”之评：

前已述及，孔夫子以“瑚琏”喻子贡先生。此评价虽有“器”之限定，然瑚琏乃宗庙重器，此评实为极高。在孔门弟子中，获此类评价者寥寥无几。

“告诸往而知来者”之赞：

此赞肯定了子贡先生“闻一知二”之才，并进一步提升为“告诸往而知来者”——从已知推知未知。此赞非仅对学问之肯定，更对思维能力之肯定。

“赐也达”之评：

《论语·雍也》载季康子问：“仲由可使从政也与？”子曰：“由也果，于从政乎何有？”曰：“赐也可使从政也与？”曰：“赐也达，于从政乎何有？”曰：“求也可使从政也与？”曰：“求也艺，于从政乎何有？”

孔夫子以“达”评子贡先生。“达”者，通达也。“果”（果断）、“达”（通达）、“艺”（多才艺），分别是子路先生、子贡先生、冉有先生之才能特点。此三人皆可从政，而其从政之长处各不相同。子贡先生之“达”，表现在通达人情事理，善于把握全局——此正是外交家与政治家所需之核心才能。

为什么“达”是子贡先生最核心之品质？“达”字在先秦语境中，含义极为丰富。

《论语·颜渊》载子张问：“士何如斯可谓之达矣？”子曰：“何哉，尔所谓达者？”子张对曰：“在邦必闻，在家必闻。”子曰：“是闻也，非达也。夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。在邦必达，在家必达。”

此处孔夫子区分了“闻”（有名声）与“达”（真正通达）：有名声不等于通达，真正的通达是“质直而好义，察言而观色，虑以下人”——品质正直而好义理，善于察言观色，考虑事情时能谦下于人。此三者，正是子贡先生之真实写照：他品质正直（为孔夫子仗义辩护，从不退缩），好义理（对仁、义、礼等问题有深入思考），善于察言观色（“亿则屡中”正是此能力之体现），能谦下于人（对孔夫子之恭敬，对颜回先生之推崇，皆见其谦下之德）。

“女器也”之评与深层期许：

前述孔夫子以“瑚琏”评子贡先生时说“女器也”。结合“君子不器”之说，此评中或含有一层更深之期许：孔夫子希望子贡先生能从“器”的境界走向“不器”的境界——从有限定之才能走向无限定之通达。

此期许是否实现了？从子贡先生晚年之言行来看——他对孔夫子之道的整体性理解、他为孔夫子守丧六年之笃行——他似乎已经在很大程度上超越了“器”之局限，达到了一种更高的境界。

第五节 最后的岁月：至死不渝之师恩

孔夫子晚年，弟子星散各方。子路先生死于卫之内乱，颜回先生早逝，冉有先生从政于季氏。在孔夫子生命的最后岁月中，子贡先生始终相随。

《礼记·檀弓上》载：“孔子蚤作，负手曳杖，消摇于门，歌曰：‘泰山其颓乎！梁木其坏乎！哲人其萎乎！’既歌而入，当户而坐。子贡闻之，曰：‘泰山其颓，则吾将安仰？梁木其坏，哲人其萎，则吾将安放？夫子殆将病也。’遂趋而入。”

此段记载极为动人。孔夫子早起，手持拐杖在门前逍遥，吟唱着一首忧伤的歌：“泰山将要崩塌了吧！栋梁将要折断了！贤哲将要凋零了吧！”子贡先生闻此歌声，立即感知到孔夫子之将逝——“泰山崩塌，我将仰望谁？栋梁折断，贤哲凋零，我将依靠谁？老师恐怕是快要病倒了。”于是急忙跑进去探望。

此处之动人，在于子贡先生对孔夫子的深刻了解——他从一首歌中，就能判断出老师的身体状况和心理状态。此种了解，非朝夕相处、心心相印之师生不能有。

孔夫子见子贡先生入内，对他说了最后一段极为重要的话。《礼记·檀弓上》续载：

"夫子曰：'赐，尔来何迟也？'夏后氏殡于东阶之上，则犹在阼也。殷人殡于两楹之间，则与宾主夹之也。周人殡于西阶之上，则犹宾之也。而丘也，殷人也。予畴昔之夜，梦坐奠于两楹之间。夫明王不兴，而天下其孰能宗予？予殆将死也。'盖寝疾七日而没。"

此段话中有几个极为重要的信息：

第一，孔夫子对子贡先生说"尔来何迟"——"你怎么来得这么晚啊"——此语含有深情的期待与微微的嗔怪，如长辈对最亲近之晚辈所说。在所有弟子中，孔夫子在临终之际最想见到的人，似乎正是子贡先生。

第二，孔夫子自称"殷人"——"丘也，殷人也"——这是一个极为重要的自我身份认同。孔夫子虽为鲁人，然其先祖为宋国贵族，宋国乃殷商之后，故孔夫子以"殷人"自居。此自称"殷人"之深意，在于孔夫子认同殷商文化中某些重要的价值——这与子贡先生出身卫国（亦多殷商遗民）之文化背景，形成了一种深层的呼应。

第三，孔夫子以"殡于两楹之间"（殷人之殡礼）来暗示自己将死——这是一种极为含蓄的表达方式。他用礼制之典故来传达自己对死亡之预感，此种表达方式，在先秦文化中极为常见——以礼言志，以典抒情。

第四，"明王不兴，而天下其孰能宗予"——此语透露出孔夫子对自己一生事业未竟之遗憾。他一生追求"道之大行"，希望有明王出现，采纳他的学说，以此治理天下。然至死未能实现此愿——此种遗憾之深，可以想见。

而子贡先生听到这番话之后的反应如何？典籍中虽未明载，然从他后来为孔夫子守丧六年之行事推之，此番话必然在他心中留下了极为深刻的烙印。孔夫子之遗憾，成为子贡先生毕生之使命——他要以自己的方式，传播孔夫子之道，使之不至于湮灭。

第六章 纵横天下：政治与外交

第一节 出使之背景

子贡先生之政治外交活动，主要发生在鲁哀公年间。当时之国际格局，极为复杂：齐国欲伐鲁，吴国正值鼎盛，越国蓄势待发，晋国虎视眈眈。在此大格局之下，鲁国——孔夫子与子贡先生之母邦——面临着被齐国吞并之危险。

子贡先生之出使，正是在此危急之背景下展开的。其目的，不仅是为了保全鲁国，更是为了改变整个国际格局，使之有利于孔夫子所主张的"礼乐"之治。

先秦典籍中关于子贡先生出使之记载，以《左传》和《孔子家语》为主。《孔子家语》中有较详细之叙述，虽然其中某些细节或有后人增饰之嫌，然其基本框架与《左传》之记载是吻合的。

第二节 存鲁之策

齐国田常（即陈恒）欲作乱于齐，为转移国内矛盾，乃兴兵伐鲁。鲁国弱小，无力抵御。孔夫子闻之，忧心如焚。

《孔子家语·屈节解》载孔夫子谓弟子曰："鲁，父母之国也。国危如此，二三子何为莫出？"

此言之恳切，令人动容。"鲁，父母之国也"——鲁国是我们的父母之邦啊——"国危如此"——国家危险到这个地步——"二三子何为莫出"——你们这些人为什么不出去（为国效力）？

在孔夫子的号召下，子路先生欲出，孔夫子止之；子张先生欲出，孔夫子止之；子石先生欲出，孔夫子亦止之。独子贡先生欲出，孔夫子许之。

为什么孔夫子独许子贡先生出使？这个问题极为重要。

原因在于：此次出使，非勇力可为，非德行可为，非文学可为——唯"言语"与"通达"可为。齐国之所以伐鲁，表面上是军事行动，实质上是政治博弈。要化解此危机，须洞察各国之利害关系，以言语说动各方，改变力量对比——此正是子贡先生之所长。

子路先生虽勇，然"勇"不足以应对此种复杂之国际博弈；子张先生虽有志，然其外交经验不足；唯子贡先生，既有"达"之通达，又有"言语"之辩才，更有"亿则屡中"之判断力——此三者结合，方能在此危局中运筹帷幄。

第三节 游说诸国

子贡先生之出使，路线极为精巧：先至齐，再至吴，继至越，终至晋。此路线之设计，体现了子贡先生对国际格局之深刻把握。

至齐：

子贡先生至齐，见田常。其说辞之要旨在于：劝田常不要伐鲁（弱国），而去伐吴（强国）。表面上看，此建议似乎对田常不利——伐弱国容易，伐强国困难——然子贡先生之高明在于他洞察了田常之真正动机：田常伐鲁，是为了立军功、揽军权，以便篡位。但如果伐鲁成功，齐国之军权将落入田常手中，齐国之国君则更加危险——而田常之对手们（齐国之其他大族）亦将趁机反击。若伐吴，则可将齐国之精锐外派，削弱国内诸族之力量，为田常篡权创造有利条件。

此分析之精妙，在于它从田常之角度出发，替田常考虑利害——表面上是为田常谋划，实质上是齐国之祸水引向吴国，从而解除鲁国之危。

为什么子贡先生能如此准确地判断田常之心理？这正是他“知人”之明的体现。一个好的外交家，必须能够进入对方的思维世界，从对方的角度思考问题——此即“己所不欲，勿施于人”之反面运用：己所欲者，察对方之欲，而因之以利导之。

至吴：

子贡先生至吴，见吴王。其说辞之要旨在于：劝吴王出兵救鲁以抗齐，同时伐齐以霸天下。吴王闻之，心动不已。然吴王有一顾虑：若吴出兵北上伐齐，越国可能趁虚而入，从背后攻吴。

子贡先生对此早有预案——他接下来便赴越，解决吴王之后顾之忧。

至越：

子贡先生至越，见越王。其说辞之要旨在于：劝越王暂时向吴王表示臣服，并派兵助吴伐齐。此建议看似对越不利——越国要向吴国低头并出兵相助——然子贡先生之深谋远虑在于：吴国北上伐齐，必然损耗国力；越国趁吴国空虚之际，积蓄力量，待吴国疲敝之后，再一举反攻——此即越王勾践“卧薪尝胆”之深层战略。

越王闻子贡先生之说，大喜——因为子贡先生之建议，与越国自身之长远战略完全吻合。

至晋：

子贡先生最后至晋，劝晋国做好战备，以防吴国在伐齐之后转而攻晋。此举之用意，在于使晋国成为制衡吴国之力量——吴国北上伐齐后，若再挥军西向攻晋，则将面临晋国之抵抗，无法继续扩张。如此一来，吴国之膨胀将被遏制在一定范围内，不至于威胁到整个中原之格局。

第四节 一石数鸟

综观子贡先生之出使，可谓一石数鸟：

其一，存鲁——鲁国之危解除。其二，乱齐——齐国因伐吴而内耗，田常之篡权计划受到干扰。其三，破吴——吴国北上伐齐，虽取得一时之胜，然国力大损。其四，霸越——越国趁吴国空虚而崛起，最终灭吴。其五，强晋——晋国因预做战备而在后来的格局中保持了强势地位。

此种一举数得之外交策略，在先秦历史上堪称绝响。子贡先生以一人之言语，改变了五个国家之命运——此非虚言也。

《左传·哀公七年》至《左传·哀公十一年》之间的记载，可以印证子贡先生出使之后国际格局的剧烈变动：齐国与吴国之间爆发了激烈的冲突（艾陵之战），吴国获胜但国力大损，越国随后趁势崛起，最终在数年后灭吴——此一系列连锁反应，正是子贡先生外交布局之结果。

为什么子贡先生能够做到这一切？

第一，他有超越一国之利的全局观。一般的外交家只为本国谋利，而子贡先生的眼界远超于此——他看到的是整个“天下”之格局。此种全局观，源于孔夫子“天下为公”之教育。

第二，他有深刻的人性洞察力。他能准确判断田常之私心、吴王之野心、越王之忍耐、晋国之戒备——对每一个人、每一个国家的心理状态，他都有精准之把握。此即他“知人”之明。

第三，他有高超的言语技巧。在不同的对象面前，他使用不同的说辞，采取不同的策略——此即“因人施教”在外交领域中的运用。

第四，他有冷静的理性分析能力。“亿则屡中”之才，使他能够准确预判事态之发展方向，从而做出最优之决策。

然而，我们也应该看到，子贡先生之外交活动，虽然在短期内取得了巨大成功，然从长远来看，其结果未必完全符合孔夫子之理想。孔夫子之理想，是“礼乐大行”，是天下太平；而子贡先生之外交，虽保全了鲁国，却也加剧了诸国之间的冲突与仇杀——“存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越”之中，“乱”与“破”二字，未免带有纵横家之气味，与儒家之“仁义”理想有一定之距离。

此处引出一个深层的问题：在一个礼崩乐坏的世界中，如何坚持仁义之道？若完全不用权谋，则鲁国将亡；若全用权谋，则仁义将废。子贡先生之外交，或许正是在此两难之间所做的一种艰难平衡——他以权谋之手段，实现仁义之目的（保全鲁国）——此即“以权行道”之实践。

此种实践是否合乎孔夫子之道？孔夫子对管仲先生之评价或可参照：管仲先生虽有不义之举（不殉公子纠），然其“一匡天下”之功却被孔夫子称为“仁”。同理，子贡先生虽用权谋之术，然其保全父母之邦之功，亦可谓“仁”之大者。

《论语·宪问》载孔夫子评管仲先生之言，可以视为对此种“以权行道”之实践的间接肯定：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”注意，孔夫子用的是“赐”字——“民到于今受其赐”——而子贡先生之名也恰恰是“赐”。此巧合或许并无深意，然亦不失为一种有趣之呼应。

第七章 货殖之道

第一节 先秦商业传统与殷商之遗风

子贡先生“善货殖”，此为先秦典籍中之一致记载。《论语·先进》载孔子曰：“回也其庶乎，屡空。赐不受命而货殖焉，亿则屡中。”

此段话中，孔夫子将颜回先生与子贡先生做了一个对比：颜回先生道德修养接近完美（“其庶乎”），然常常贫穷（“屡空”）；子贡先生不安于命运之安排（“不受命”），而从事商业活动（“货殖”），且每每判断准确（“亿则屡中”）。

此对比之深意何在？

表面上看，孔夫子似乎在对比颜回先生之“安贫乐道”与子贡先生之“经商致富”，并以前者为高。然深入分析可知，孔夫子之言并无明显之褒贬——他只是在陈述两种不同的人生选择。“回也其庶乎”是对颜回先生道德修养之肯定，而非对其贫穷之赞美；“赐不受命而货殖焉，亿则屡中”是对子贡先生商业才能之客观描述，而非对其经商之批评。

“不受命”三字，尤值玩味。“命”者何？天命也，定数也。子贡先生“不受命”——不安于命运之安排——此非叛逆，乃积极进取之精神。在先秦思想中，“命”是一个极为复杂的概念。孔子曰“五十而知天命”（《论语·为政》），又曰“不知命，无以为君子也”（《论语·尧曰》），可见孔夫子对“命”是极为重视的。然“知命”不等于“受命”——知道命运之存在，不等于被动地接受命运之安排。子贡先生之“不受命”，正是在“知命”之后的积极作为——他知道命运之存在，但不甘于被命运所束缚，而是以自己的智慧与才能去改变命运。

“货殖”之“货”字，在先秦语境中，不仅指商品之买卖，更泛指一切财货之生产与流通。《尚书·洪范》八政之中有“货”——“三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师”——然另一版本将“货”列入其中，可见“货”在先秦政治中之重要地位。

殷商文化中对商业之重视，前已述及。殷人之始祖王亥，即以牛羊贸易而闻名。《竹书纪年》载王亥“宾于有易，有易杀而放之”——王亥到有易国做生意，被有易国杀害——此是殷人经商传统之最早记载。“商人”之名，即源于殷商之人善于经商——此说虽有后人附会之嫌，然殷商之重商传统，确是历史事实。

子贡先生出身卫国殷商遗民之后，其“善货殖”之才，当有家族文化传统之根基。他的经商才能，不是凭空而来，而是殷商数百年商业传统之传承与发扬。

第二节 “亿则屡中”之智慧

“亿则屡中”之“亿”，通“臆”，即预测、判断之义。子贡先生对市场行情之判断，每每命中——此种能力，在今天可以称为“商业直觉”或“市场预判力”。

为什么子贡先生能“亿则屡中”？此中必有其方法论。

从先秦文化之角度来看，“预测”之能力，与“观象”之传统密切相关。先秦之人通过观察天象、地理、气候之变化，来预判农业之丰歉、战争之胜败、人事之吉凶——此即“观象”之学。《周易·系辞上》曰：“天垂象，见吉凶，圣人象之。”又曰：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”

子贡先生之“亿则屡中”，或许正是此种“观象”之学在商业领域中的运用。他观察各国之政治形势、军事动向、气候变化、交通状况，综合这些信息来判断商品之供需变化与价格走势——此种综合判断之能力，正是“闻一知二”之才在商业实践中的体现。

更深一层来看，子贡先生之“亿则屡中”，或许还与他对“道”之理解有关。《周易·系辞上》曰：“一阴一阳之谓道。”商业之本质，即是物之流通——物从多处流向少处，从贱处流向贵处——此即“阴阳消长”之理在经济领域中的体现。一个真正理解“道”之运行的人，自然能够预判商品之流通方向与价格之变动趋势。

《老子》曰：“天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。”此言揭示了天道与人道之差异：天道是均衡的——减损有余的，补足不足的；人道则是不均衡的——减损不足的，以奉献给有余的。子贡先生之商业活动，若能遵循“天道”之原则——将有余之物流通至不足之处——则不仅可以获利，更可以调节社会之供需平衡，此即商业活动之社会价值。

第三节 货殖与仁义

子贡先生之“善货殖”，引出一个先秦思想中的重要问题：商业活动与仁义道德的关系。

在先秦思想中，对商业活动之态度颇为复杂。一方面，先秦之人深知商业之重要——“通财货”是社会正常运转之必要条件；另一方面，先秦之人亦警惕商业之弊——过度追逐利润可能导致道德之败坏。

孔夫子对此的态度，可以从以下几段话中窥见：

《论语·里仁》曰：“君子喻于义，小人喻于利。”《论语·述而》曰：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”《论语·学而》曰：“君子食无求饱，居无求安。”

此三段话，表面上看似对“利”持批评态度。然仔细分析可知，孔夫子批评的不是“利”本身，而是“唯利是图”——将“利”置于“义”之上。“君子喻于义，小人喻于利”——此非说君子不可言利，而是说君子以“义”为先、以“利”为后。“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”——此言甚至表明，如果正当致富是可能的，孔夫子也愿意去做——只要此“求富”不违背“义”。

在此思想框架下，子贡先生之“善货殖”，若能做到以“义”为先、以“利”为后，则完全合乎孔夫子之道。事实上，先秦典籍中关于子贡先生之记载，从未提及他有任何不义之经商行为。他的致富，是凭借自身之智慧与判断力（“亿则屡中”），而非凭借欺诈与压榨——此种致富方式，在孔夫子之道中是完全可以接受的。

更重要的是，子贡先生将他的财富用于“义”之目的：他用财富来接济贫困之人，用财富来支持孔夫子之教育事业，用财富来资助外交活动。《论语·雍也》载子贡问孔夫子：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”此问之中，已可见子贡先生“以财行仁”之志向。

孔夫子对此问的回答是：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！”——这岂止是仁，简直是圣了！尧舜恐怕都做不到。此回答之深意在于：子贡先生之志向——“博施于民而能济众”——虽极其崇高，然在现实中极难实现。孔夫子并未否定此志向之价值，而是指出其实现之艰难，并进一步指出实现“仁”之更切实可行的路径：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”——仁者，自己想站得住也就帮助别人站得住，自己想通达也就帮助别人通达。能从身边之事做起，这就是实行仁的方法了。

此处之教导，对于“善货殖”之子贡先生而言，意义尤为深远：不必追求“博施于民”那样宏大而遥远的目标，从身边之人开始，“己欲立而立人，己欲达而达人”——这才是“以财行仁”的正确路径。

第四节 财富与地位

子贡先生之财富，使他在诸侯之间获得了特殊的地位。

《论语·子张》载子贡之言：“夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和。”此处子贡先生假设孔夫子“得邦家”（获得一个国家来治理），可见他对政治权力的思考。而他自己，虽未获“邦家”之位，却以财富与外交才能赢得了诸侯之尊重。

先秦之世，一个人的社会地位，主要由三个因素决定：出身（姓氏与家族）、官职（政治权力）、财富（经济实力）。子贡先生之出身虽非大族，官职亦不甚显赫，然其财富之巨、交游之广，使他在诸侯之间具有了不亚于卿大夫的影响力。

此种“以财致贵”之现象，在先秦之世并非罕见。然子贡先生之独特在于：他的财富并未使他变得骄奢淫逸，而是成为他践行仁义之道的工具。他“结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯”——驾着四匹马拉的车子，带着丝帛之礼去拜见诸侯——此种排场虽大，然其目的是为了传播孔夫子之道、维护鲁国之安全——而非为了炫耀个人之富有。

《诗经·小雅·鹤鸣》曰：“鹤鸣于九皋，声闻于野。”子贡先生之财富与才德，使他如鹤鸣九皋——虽身在民间，其声名却传遍天下。此种以民间之身而具有国际之影响力的人物，在先秦历史上是极为罕见的。

第五节 商道与天道

深入探讨子贡先生之“货殖”，须将其置于先秦“商道”与“天道”相通之思想背景中。

《周易·系辞下》曰：“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。盖取诸《噬嗑》。”

此段话将“市”（市场交易）之起源追溯至上古圣人之设制——“日中为市”——在太阳正中之时开设市场——此中蕴含着“天道”之意味：市场之开设，顺应天时（日中）；市场之功能，聚散货物，使人各得其所——此即“天道”之均衡原则在经济领域中的体现。

又《周易·系辞下》曰：“通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。”商业之本质，即是“通变”——使财货流通，因应变化。“通其变”使百姓不至于疲倦（因物资匮乏而困乏），“神而化之”使百姓各得其宜——此即商业活动之最高理想。

子贡先生之“善货殖”，若能达到“通变”与“神化”之境界——使财货畅通无阻，使百姓各得其宜——则其商业活动不仅是个人之谋利，更是“天道”之践行。

《老子》曰：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。”天道如张弓——高的压低，低的举高；多余的减少，不足的补充。此即天道之“均衡”原则。商业活动之流通财货，正是此“均衡”原则之实现方式——将多余之物送到不足之处，将不足之处的需求传达给多余之处。子贡先生之商业才能，若能自觉地遵循此天道之“均衡”原则，则其“货殖”便不仅是“利”，更是“义”——甚至是“道”。

第八章 思想与见解

第一节 论“仁”

子贡先生关于“仁”之思考，在孔门弟子中最为深入。他多次向孔夫子提问关于“仁”的问题，每次提问都触及“仁”之本质的不同层面。

第一次问仁——“博施济众”：

《论语·雍也》载子贡问：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”此问之格局极大——直接将“仁”与“博施济众”等同起来。

为什么子贡先生会以“博施济众”来理解“仁”？此或许与他的“善货殖”之经历有关。一个拥有巨大财富的人，自然会思考如何运用财富来造福于民——“博施于民而能济众”正是此种思考之体现。

然孔夫子之回答——“何事于仁！必也圣乎！”——将子贡先生之问提升到了更高的层次：“博施济众”不仅是“仁”，更是“圣”——是连尧舜都难以完全做到的最高理想。此回答之深意在于：不要被宏大的理想所迷惑，“仁”之实践，应从切近之处开始——“己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

第二次问仁——“我不欲人之加诸我”：

《论语·公冶长》载子贡曰：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”此即“恕”道之正面表述。

此次子贡先生不是“问仁”，而是“说仁”——他主动表达了自己对“仁”的理解。他的理解是：仁即是推己及人——自己不希望被如何对待，就不要如此对待别人。此理解与孔夫子后来对他说的“己所不欲，勿施于人”完全一致。

然孔夫子说“非尔所及也”——这不是否定此理解之正确性，而是指出此理解之实践之难。知道“不加诸人”容易，做到“不加诸人”极难——在日常生活之每一个细微处都做到“不加诸人”，需要极高之自觉与克制。

第三次问仁——间接问之：

《论语·宪问》载子贡问管仲“非仁者与”，孔夫子答以管仲之“一匡天下”可谓“仁”。此间接之问仁，拓展了子贡先生对“仁”之理解——“仁”不仅是个人之道德操守，更是对天下苍生之贡献。

综合以上三次问仁，可以看出子贡先生关于“仁”之思想的发展轨迹：从“博施济众”之宏大理想，到“不加诸人”之日常实践，再到“一匡天下”之政治担当——他对“仁”之理解，越来越丰富，越来越深入。

第二节 论“君子”

子贡先生关于“君子”之论述，亦多有精见。

《论语·子贡》载子贡问君子。子曰：“先行其言而后从之。”

此处孔夫子对子贡先生论“君子”——先做到了再说——此教导尤其针对子贡先生“善言语”之特点。一个善于言辞的人，最大的危险是“言过其实”——说的比做的多。孔夫子之“先行其言而后从之”，正是要子贡先生将“行”放在“言”之前。

又《论语·子张》载子贡之言：“君子之过也，如日月之食焉。”前已详论此句之精妙。此处再补充一点：子贡先生以“日月之食”喻“君子之过”，隐含着一个重要的思想——君子可以有过错，但不可以掩饰过错。日月之食，人皆可见——君子之过亦当如此，坦然面对，不加掩饰。而改过之后，“人皆仰之”——这是比“无过”更为可贵的品质。

此思想与孔夫子之教导是一脉相通的。《论语·子张》载子夏先生曰：“小人之过也必文。”小人犯了过错必定掩饰——此与“君子之过如日月之食”形成鲜明对比。文过饰非是小人之态，坦然改过是君子之风。子贡先生对此之体认，可谓深矣。

第三节 论“恕”

“恕”是子贡先生思想中最核心之概念。

《论语·卫灵公》载子贡问“有一言而可以终身行之者乎”，孔夫子答以“其恕乎！己所不欲，勿施于人”。此段话已如前述，此处进一步分析“恕”之深意。

“恕”字，从如从心。“如”者，顺也，像也；“心”者，心灵也。“恕”之字义，即是“如其心”——像他的心一样——即将心比心、推己及人。

为什么子贡先生特别关注“恕”？这或许与他的性格特征有关。前已述及，子贡先生好“方人”（品评他人），此习惯之根源在于他善于观察他人、分析他人。然“观察他人”若仅停留在“分析”的层面，则容易变成冷漠的旁观；唯有将“分析”提升为“体谅”——设身处地为他人着想——才能从“知人”走向“恕人”。

“恕”之实践，在子贡先生的外交活动中有充分之体现。前述其游说田常、吴王、越王、晋国之时，他对每一个对象都能“设身处地”——从对方之利害出发来设计说辞——此即“恕”之在外交中的运用。当然，外交中的“恕”与道德中的“恕”有所不同：前者更多是一种策略，后者则是一种修养。然二者之间并非截然对立——一个真正能“将心比心”的人，在外交场合中自然能更好地理解对方之需求，从而做出更精准之判断。

第四节 论“学”

子贡先生对“学”之理解，亦有独到之处。

《论语·子张》载子贡曰：“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。”

每天知道自己所不知道的，每月不忘记自己已经掌握的——此即好学。此定义看似简单，实极精妙。“日知其所亡”是“进取”——不断拓展知识之边界；“月无忘其所能”是“守成”——不断巩固已有之学问。“进取”与“守成”并重，方为“好学”之全貌。

此定义亦体现了子贡先生一贯之“层次分明”的思维方式：先以“日”为单位论“进取”，再以“月”为单位论“守成”——日日进取，月月守成——由小而大，由密而疏——此即“学”之节奏。

又子贡先生曰：“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。”（《论语·子张》）

此言之深意在于：周文王、武王之道（亦即先王之道、孔夫子所传承之道），并未完全失落于地，而是散在人间——贤者掌握其大的方面，不贤者掌握其小的方面——无处不有文武之道。此说之可贵，在于它肯定了“道”之普遍性——道不是藏在某一处、只有少数人才能获得的秘密，而是散布在天地之间、每个人都有所体现的真理。

此说亦可呼应上古传说中的一种观念：道无处不在。《周易·系辞上》曰：“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”百姓每天都在“用”道，只是不自觉而已。子贡先生之“文武之道，未坠于地，在人”，正是此思想之翻版。

第五节 论“信”

子贡先生亦曾就“信”之问题向孔夫子请教。

《论语·颜渊》载子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”

此段对话堪称经典。子贡先生之问法极妙——他不是问“什么是好的政治”，而是问“在不得已的情况下，什么可以放弃”——此即“叩两端”之方法在政治讨论中的运用。通过一步步地追问“什么可以放弃”，最终揭示出“什么不可放弃”——“信”不可放弃。

“民无信不立”——没有人民的信任，国家就无法立足——此结论之深刻，在于它将“信”置于“食”与“兵”之上。食者，物质基础也；兵者，军事力量也；信者，精神纽带也。物质基础和军事力量固然重要，然若失去人民之信任，则物质再丰富、军队再强大，国家亦将瓦解——因为一个不被信任的政府，终将被人民所抛弃。

为什么子贡先生要以此方式追问？这或许与他的“商人”身份有关。在商业活动中，“信”是最基本的交易原则——没有“信用”，商业将无法进行。子贡先生深知“信”在商业中的核心价值，故而将此问题延伸到政治领域——“信”在政治中是否同样重要？孔夫子之回答肯定了他的直觉：是的，“信”在政治中比物质和军事更为重要。

此处亦可见子贡先生对“信”之思考的独特视角：他是从“失去”的角度来理解“信”之价值的——什么可以失去？什么不可以失去？此种“反面求证”的方法，恰恰是商业思维的特征——一个好的商人，总是先考虑“风险”（可能失去什么），然后才考虑“收益”（可能获得什么）。

第九章 同门之谊

第一节 子贡先生与颜回先生

子贡先生与颜回先生之关系，是孔门诸弟子之间最值得探讨的关系之一。

前已述及，孔夫子问子贡“女与回也孰愈”，子贡答以“闻一知二”不如“闻一知十”。此对话揭示了子贡先生对颜回先生之由衷敬佩。

然此敬佩之中，是否也包含着一种微妙的“竞争意识”？

从《论语》之记载来看，子贡先生对颜回先生的态度，始终是尊敬而非嫉妒。这一点尤为可贵。在孔门之中，颜回先生被公认为道德修养之最高者，经常受到孔夫子之赞赏——对于子贡先生这样一个聪明、自信、且同样受到重视的弟子来说，完全没有嫉妒之心，是需要极高的修养的。

《论语·公冶长》载子贡之自评“闻一知二”与对颜回先生“闻一知十”之评价，此对比之中毫无贬抑自己以抬高颜回先生之意——他只是在做一个客观的判断。此客观性之可贵，在于它超越了“比较”之心——他不是“比”自己和颜回先生，而是在“知”自己和颜回先生的不同之处。此即“知人”与“知己”之统一。

颜回先生早逝，孔夫子痛哭曰“天丧予”。子贡先生对颜回先生之早逝，虽无直接之记载，然从其后来对孔夫子之更加殷勤的侍奉来看，颜回先生之死，对他的影响当是极为深刻的。颜回先生之死，意味着孔门失去了“闻一知十”之天才——此后孔夫子之道的传承，将更多地依赖于“闻一知二”之子贡先生及其他弟子。

第二节 子贡先生与子路先生

子贡先生与子路先生之关系，亦颇有趣味。

子路先生之性格，与子贡先生几乎截然相反：子路先生“果”（果断勇猛），子贡先生“达”（通达圆融）；子路先生直率粗犷，子贡先生机敏灵活；子路先生重行轻言，子贡先生长于言语。此种性格上的互补，使二人之关系颇具张力。

《论语》中虽无子贡先生与子路先生直接对话之记载，然从二人分别与孔夫子之对话中，可以感受到一种隐隐的“互动”——孔夫子有时似乎有意以一人之言来启发另一人之思考。

例如，子路先生“闻之未能行”时，“唯恐有闻”——听到一个道理还没来得及实践时，最怕又听到新的道理——此种“重行”之态度，与子贡先生之“好学”形成鲜明对比。子路先生怕“知”得太多而“行”不过来；子贡先生则怕“知”得不够而“思”不透彻——此两种态度，各有其偏，亦各有其长。

子路先生后来死于卫国内乱——“结缨而死”——端正衣冠而从容就义——此种壮烈之死，与子贡先生后来为孔夫子守丧六年之笃行，虽然方式截然不同，却都体现了孔门弟子之“信”与“义”。

第三节 子贡先生与子夏先生

子贡先生与子夏先生之关系，在“文学”与“言语”二科之间的交流中尤为突出。

子夏先生名列“文学”之科，长于《诗》《书》之学。子贡先生名列“言语”之科，长于辩论之术。然二人之共同点在于：他们都获得了孔夫子“始可与言《诗》”之赞语。

此赞语之获得，说明子贡先生与子夏先生在《诗》学之领悟上达到了同等之高度——虽然二人之领悟方式不同：子夏先生之领悟偏于“文”——对诗文之义理有精深之解读；子贡先生之领悟偏于“兴”——对诗文之意象有灵动之联想。

《论语·子张》记载了子夏先生与子张先生之间关于“交友”的对话，子夏先生曰：“可者与之，其不可者拒之。”子张先生则主张“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能”。此两种态度之间的争论，或许也影响到了子贡先生——子贡先生之交友之道，似乎更接近子张先生之主张：广交天下之士，不以一时之可否而拒之。此或与子贡先生之商人气质有关——商人须与各色人等打交道，自然养成了“容众”之习惯。

第四节 子贡先生与有若先生

子贡先生与有若先生之关系，在孔夫子身后尤为重要。

有若先生貌似孔夫子，又有儒者之风。孔夫子逝世后，有些弟子欲以有若先生为师，如同以有若先生代替孔夫子之位。

《孟子·滕文公上》载：“昔者孔子没，三年之外，门人治任将归，入揖于子贡，相向而哭，皆失声，然后归。子贡反，筑室于场，独居三年，然后归。”

此段记载中，子贡先生之角色极为特殊：他是弟子们离去之前最后拜别的人——“入揖于子贡”——这说明在孔夫子逝世后，子贡先生在弟子群中实际上承担了某种“领袖”的角色。

又有弟子欲以有若先生为师之事。据传，子贡先生对此是不同意的。他认为，孔夫子之不可替代，正如日月之不可替代——“仲尼，日月也，无得而逾焉”——既然孔夫子不可替代，则以有若先生替代孔夫子之位，便是不当之举。

此态度体现了子贡先生对孔夫子之至高崇敬——在他看来，孔夫子是独一无二的，任何人都不能取而代之。此种“不可替代”之信念，使子贡先生拒绝了以任何人——包括他自己——来替代孔夫子的地位。

第十章 守丧六年

第一节 三年之丧与六年之丧

孔夫子卒于鲁哀公十六年（前四七九年）。孔夫子去世后，弟子们行三年之丧——此为先秦丧礼之通行制度。

三年之丧之制，源于何处？《论语·阳货》载宰我问三年之丧。子曰：“子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。”孔夫子以“子生三年，然后免于父母之怀”来解释三年之丧之由来——婴儿出生三年之后才能脱离父母之怀抱，故父母去世后，子女应服丧三年以报答养育之恩。

宰我问先生对此有不同意见，认为三年太久，一年即可。孔夫子对此深表不满，曰：“予之不仁也！”

此争论之背景下，子贡先生在孔夫子去世后的表现尤为引人注目：他不仅行了三年之丧，而且在三年之后，又“独居三年”——总共守丧六年。

为什么子贡先生要守丧六年？

《孟子·滕文公上》所载之经过是：“三年之外，门人治任将归，入揖于子贡，相向而哭，皆失声，然后归。子贡反，筑室于场，独居三年，然后归。”

三年服丧期满之后，弟子们整理行装准备回家。临行前，他们向子贡先生告别，师兄弟相对而泣，放声痛哭。弟子们都走了，唯有子贡先生返回孔夫子墓旁，建了一间小屋，又独自居住了三年。

此六年之丧，在先秦丧制中是极为罕见的。三年之丧已是天下最重之丧——为父母守丧三年——而子贡先生为老师守丧六年，加倍于天下之通丧。

为什么是六年？此中或有深意。

一种解释是：三年之丧报父母之恩，子贡先生以六年之丧报孔夫子之恩——双倍于父母之丧——这表明在子贡先生心中，孔夫子之恩不亚于甚或超过父母之恩。此说虽似夸张，然在先秦之世，师生之恩确有与父子之恩相当之说。

另一种解释是：子贡先生之所以在三年之后又独居三年，并非出于“制度”之考虑，而是出于内心真实之感情——他觉得三年不够，不足以表达他对孔夫子之哀思与感恩。此说或许更近于事实——子贡先生之守丧六年，不是“礼”之规定，而是“情”之自然流露。

《礼记·檀弓上》曰：“丧礼，哀戚之至也。”丧礼之本质，在于“哀戚”——悲痛之极致。子贡先生之六年守丧，正是此“哀戚之至”之体现——他的悲痛如此深重，以至于三年不足以排遣，须再加三年。

第二节 守丧之深意

子贡先生之守丧六年，在先秦丧礼之传统中具有深远之意义。

首先，它体现了儒家“报本反始”之精神。《礼记·郊特牲》曰：“万物本乎天，人本乎祖。”万物之本在天，人之本在祖先。推而广之，学者之本在师——师者，学问道德之所自来也。子贡先生之守丧六年，正是“报本反始”——报答学问道德之本源——之实践。

其次，它体现了“诚”之精神。子贡先生之守丧，非出于外在之规范（丧制并无六年之规定），而出于内在之至诚——真心诚意地哀悼、怀念、感恩。此种“诚”，正是儒家修身之核心。《礼记·中庸》曰：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”天道是至诚的，人道是追求至诚的。子贡先生之六年守丧，正是“诚之者”之最高体现。

再次，它体现了子贡先生从“言语”走向“践行”的转变。子贡先生一生以“言语”名世，然在孔夫子墓旁独居六年之时，他是“无言”的——没有辩论，没有演说，没有外交——只有沉默的守护与深沉的哀思。此六年之“无言”，或许是子贡先生一生中最高明之“言语”——以行代言，以默代辩，以诚代巧。

第三节 守丧与“成人”

子贡先生之守丧六年，可以视为他“成人”之最终阶段。

《论语·宪问》载子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”曰：“今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”

“成人”者，完全之人也。孔夫子论成人，先以“知、不欲、勇、艺”四德加之以“礼乐”为理想之标准，继以“见利思义、见危授命、久要不忘平生之言”为切实可行之标准。

子贡先生之守丧六年，恰恰体现了“成人”之诸要素：

“见利思义”——子贡先生本可以在三年期满后离去，继续其商贾与政治活动，获取更多之财富与声望（此即“利”）。然他选择留下，为老师再守三年——此即“见利思义”之体现。

“见危授命”——此处之“危”，非指身体之危险，而是精神之考验。独守孤庐六年，远离尘嚣，在寂寞与哀痛中度日——此对于一个曾经纵横诸侯、游说列国的外交家来说，何尝不是一种“危”？然子贡先生甘之如饴——此即“见危授命”之精神。

“久要不忘平生之言”——“久要”者，长久之约定也。子贡先生与孔夫子之间的“约定”，虽非明言，然其本质是：传承孔夫子之道，使之不坠于地。子贡先生之六年守丧，正是对此“平生之约”之最忠实之践行。

由此观之，子贡先生之守丧六年，不仅是一种丧礼之实践，更是一种“成人”之修炼。在此六年之中，他从一个以“言语”、“货殖”、“外交”名世的才子，蜕变为一个以“诚”、“信”、“义”立身的成人——此种蜕变之深刻，远超一般之修养工夫。

第四节 墓旁之思

子贡先生在孔夫子墓旁独居六年，此六年中他在想些什么？先秦典籍中并无明确记载，然我们可以做一些合理之推测。

其一，他或许在回顾自己一生之学问。从初入孔门时的“闻一知二”，到后来的“告诸往而知来”，再到对“性与天道”的追问——他的学问历程，在此六年之静默中，或许得到了一次全面的反思与总结。

其二，他或许在体悟孔夫子“予欲无言”之深意。在墓旁独居之时，他不再需要用“言语”来表达什么——此“不言”之境，或许正是他一生所追求的“言语”之极致。孔夫子曾曰“天何言哉？四时行焉，百物生焉”——在墓旁独居之时，子贡先生每日目睹四时之变化、万物之生长，或许终于体悟到了“天何言哉”之深意——道不在言语之中，而在天地之运行之中。

其三，他或许在思考如何传承孔夫子之道。六年之静默，并非六年之荒废。子贡先生或许在此期间，对孔夫子之教导做了系统的整理与思考，为日后之传道奠定了基础。

《诗经·小雅·蓼莪》曰：“蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬劳。”又曰：“父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，长我育我。顾我复我，出入腹我。欲报之德，昊天罔极。”此诗哀悼父母之恩难报，其情之真切，令人泫然。子贡先生在墓旁独居之时，其对孔夫子之哀思，当不亚于此诗之情——甚或有过之。

《周易·系辞上》曰：“书不尽言，言不尽意。”子贡先生一生以“言语”名世，然在此六年之中，他或许终于领悟到“言不尽意”之真谛——他对孔夫子的感恩与哀思，已不是任何言语所能表达的。唯有以“行”——以六年守丧之笃行——来传达那“言”所不能尽之“意”。

第十一章 道家视角中的子贡先生

第一节 《庄子》中的子贡先生

庄子先生之书，子贡先生是一个频繁出现的角色。然庄子先生笔下的子贡先生，与《论语》中的子贡先生，形象颇有不同。在《庄子》中，子贡先生往往被描绘为一个执着于“仁义”之名而不能“逍遥”的儒者，或是一个在道家高人面前被开导、被教化的求道者。

《庄子·天地》篇中的“抱瓮灌园”之事：

《庄子·天地》载：

子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，搯搯然用力甚多而见功寡。子贡曰：“有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？”为圃者仰而视之曰：“奈何？”曰：“凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如洗汤，其名为橰。”为圃者忿然作色而笑曰：“吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。”子贡瞠然，俯而不对。

此段寓言极为精彩。子贡先生南游楚国，返回途中经过汉水之阴（南岸），见一老人在浇灌菜圃——他凿了一条隧道通入井中，抱着瓮（陶罐）从井中取水浇灌。此法费力甚多而成效甚少。子贡先生见此，便好心建议使用一种名为“橰”（桔槔，一种简单的汲水机械）的工具，可以大大提高效率。

然而，那位灌圃老人却“忿然作色而笑”，说出了一番令子贡先生哑口无言的道理：有了机械，就必然有机巧之事；有了机巧之事，就必然有机巧之心。机巧之心存于胸中，则人之纯朴之性（“纯白”）就不完备了；纯朴之性不完备，则精神就不安定了；精神不安定，则道就不能承载于其中了。

这位老人说“吾非不知，羞而不为也”——我不是不知道有这种机械，而是以使用它为耻。

子贡先生闻之“瞠然，俯而不对”——面有惭色，低头不语。

此寓言之深意何在？

庄子先生通过此寓言，表达了道家对“技巧”与“机心”的批评。在道家看来，人类文明之进步——包括技术之发明、制度之建立、文化之发展——虽然在外在层面上使生活更加便利，然在内在层面上却使人心日趋复杂，远离了道之纯朴本然。子贡先生——这位善于言语、精于商贾、长于外交的儒者——正是此种“机心”之代表。他善于“用”——用言语、用财货、用权谋——然这些“用”之背后，是否隐藏着一颗“机心”？

为什么庄子先生要选择子贡先生作为此寓言之主角？

第一，子贡先生之“善货殖”使他成为“效率”与“利用”之典型代表——一个善于商贾之人，自然倾向于追求效率、减少浪费、最大化收益——而这正是“机心”之表现。

第二，子贡先生之“言语”才能使他成为“巧言”之典型——在道家看来，“巧言”与“机心”是同源——善于运用语言者，往往也善于运用机心。

第三，子贡先生在孔门弟子中最为“入世”——他积极参与政治、外交、商业活动——此种“入世”之态度，与道家之“无为”理想形成了鲜明对比。

然而，我们也应该看到，庄子先生笔下的子贡先生，并非一个完全负面的形象。在此寓言中，子贡先生之反应是“瞠然，俯而不对”——面有惭色而沉默——此反应显示了一种可贵的品质：虚心。一个真正自大之人，听到批评会怒而反驳；而子贡先生却沉默了——他或许未必完全同意老人之说，然他至少愿意认真思考。此种虚心之态度，即便在庄子先生的批评框架下，也是值得肯定的。

更深一层来看，庄子先生借此寓言所批评的，未必是子贡先生本人，而更可能是子贡先生所代表的一种文化倾向——即追求效率、崇尚技巧、以人力改变自然的倾向。此倾向在先秦之世已蔚然成风，庄子先生以敏锐的眼光察觉到此倾向之危险——它可能导致人心之异化、自然之破坏——故以此寓言予以警醒。

《庄子·外物》篇之“曳尾涂中”相关叙事：

《庄子》书中尚有其他涉及子贡先生之寓言，虽未必皆出于庄子先生本人之手（《庄子》外篇、杂篇多有后人增补），然皆可反映战国时期道家对子贡先生之态度。

在这些寓言中，一个反复出现的主题是：子贡先生虽然聪明过人，然其聪明局限于“人事”之层面，而未能达到“天道”之层面。用道家之语言来说，子贡先生之“知”是“小知”——局部之、工具性之知——而非“大知”——整体之、超越性之知。

然而，此“小知”与“大知”之分，是否公允？这是一个值得深思的问题。

从儒家之角度来看，孔夫子之“下学而上达”，本就是“人事”（下学）出发而通达“天道”（上达）。子贡先生之“知”，虽偏重于“人事”，然亦有向“天道”通达之可能——前述其“闻一知二”之才，其“日月之食”之喻，其“文武之道，未坠于地”之论，皆可见其向“天道”通达之努力。

从道家之角度来看，子贡先生之“知”虽有局限，然其“虚心”之态度——“瞠然，俯而不对”——却为他打开了通向“大知”之可能。一个能够在批评面前沉默反思之人，终有一天可能超越“小知”而达于“大知”。

第二节 "有用"与"无用"之辩

庄子先生思想中有一个核心命题："无用之用"。《庄子·逍遥游》载惠子先生与庄子先生论"大瓠"之用与"无用"，庄子先生以为，世人以为"无用"之物，或许正有其"大用"——只是世人之眼界太窄，不能见其用而已。

《庄子·人间世》又载："山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。"山上之木，因其有用而被砍伐——此即"有用"之祸。反之，"无用"之木，因其无用而得以保全天年——此即"无用之用"。

在此思想框架下，子贡先生无疑是一个极其"有用"之人：他有言语之用、外交之用、商贾之用、政治之用——此种"有用"使他在诸侯之间声名显赫，然亦使他陷入了无尽之忙碌与纠纷之中。

反观颜回先生——他似乎是一个"无用"之人：不善商贾，不长外交，不参政事——然正是此种"无用"，使他得以保全内心之纯净，专注于道德之修养。孔夫子对颜回先生之赞赏——"贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回不改其乐"（《论语·雍也》）——从道家之角度来看，正是"无用之大用"之体现。

然而，此种"有用"与"无用"之对比，是否意味着子贡先生之"有用"不如颜回先生之"无用"？

此问题须从更深之层次来思考。《老子》曰："三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。"有与无，利与用，相互依存，缺一不可。车轮之"有"（辐条与轮毂）与"无"（中空之处）共同构成了车之功能；同理，子贡先生之"有用"与颜回先生之"无用"，或许也是相互依存、相互补充的关系——有了子贡先生之"有用"（传道、外交、经济），孔夫子之道才能在现实世界中发挥作用；有了颜回先生之"无用"（内修、悟道、安贫乐道），孔夫子之道才能保持其精神之纯粹。

此种"有用"与"无用"之互补关系，恰恰体现了《周易》所说之"一阴一阳之谓道"——子贡先生之"用"为阳，颜回先生之"无用"为阴——阴阳和合，方成大道。

第三节 老子先生之思想与子贡先生之呼应

老子先生之《道德经》中，有许多思想与子贡先生之行事形成了深层之呼应。

关于"知人者智，自知者明"：

《老子》第三十三章曰："知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。知足者富，强行者有志。不失其所者久，死而不亡者寿。"

"知人者智"——善于了解他人者是智慧。子贡先生之"方人"（品评他人）、"亿则屡中"（判断准确），正是"知人"之智。

"自知者明"——善于了解自己者是明达。子贡先生之"闻一知二"之自评、"何敢望回"之自谦，正是"自知"之明。

"知足者富"——知道满足者是富有。子贡先生虽"善货殖"，然其对财富之态度，似乎并非贪得无厌——他将财富用于行仁济众，而非积累于己——此或可谓"知足"之另一种体现。

"强行者有志"——坚持力行者是有志向。子贡先生之六年守丧，正是"强行"之最佳例证——在孤独与哀痛中坚持六年，此非有大志者不能为。

"死而不亡者寿"——身死而精神不灭者是长寿。子贡先生虽已逝去，然其精神——忠信笃敬、知人知己、以言载道、以财行仁——至今犹存——此即"死而不亡"之寿。

关于"大巧若拙"：

《老子》第四十五章曰："大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。"

"大辩若讷"——最高明的辩才看起来像是不善言辞。子贡先生以"言语"名世，然其最高明之"言语"，或许正是在孔夫子墓旁六年之"讷"（沉默）。此六年之沉默，包含着最深沉之情感与最丰富之思想——此即"大辩若讷"之境界。

"大巧若拙"——最高明之技巧看起来像是笨拙。子贡先生之外交才能，若从表面看，似乎极为"巧"——以一人之言改变五国之命运，此非大巧而何？然若深入观察，他的"巧"之根本，在于他对人心之真诚理解——他之所以能说动田常、吴王、越王、晋国，不仅是因为他口才好，更是因为他真正理解每个人的需求与困境——此种"真诚"，恰恰是"拙"之表现。故子贡先生之外交，表面上是"巧"，实质上是"拙中之巧"——或者说是"大巧若拙"。

关于"上善若水"：

《老子》第八章曰："上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。"

此段话中的七"善"，与子贡先生之品质颇有呼应：

"居善地"——善于选择居处。子贡先生虽出身卫国，却能游学鲁国、出使诸国，善于在不同的环境中找到自己的位置。

"心善渊"——心胸深远。子贡先生之"闻一知二"、"亿则屡中"，皆需深远之心思。

"与善仁"——交往中体现仁爱。子贡先生之"己所不欲，勿施于人"，正是"与善仁"之体现。

"言善信"——言语中体现信用。子贡先生以"言语"名世，而其言之核心在"信"——"民无信不立"之论，正可见其对"信"之重视。

"正善治"——治政善于正道。子贡先生之政治外交活动，虽用权谋之术，然其目的始终在于"正"——保全鲁国、维护礼乐之序——此即"正善治"。

"事善能"——做事善于发挥才能。子贡先生兼具言语、外交、商贾、知人之多种才能，且皆能发挥至极致——此即"事善能"。

"动善时"——行动善于把握时机。子贡先生之"亿则屡中"，正是"动善时"之体现——善于在正确的时机做正确的事。

然而，"上善若水"之最核心要义在于"不争"——"夫唯不争，故无尤"。子贡先生是否达到了"不争"之境界？从其一生之行事来看，他在孔门之中从不与同门争高下（他从不声称自己比颜回先生更贤明），在诸侯之间亦不为一己之私利争夺（他的外交活动是为了鲁国而非为了自己）——此或可谓一种"不争"之风。然而，他毕竟是一个极其"入世"之人——他的商业活动、他的外交行动、他的政治参与，都不可能完全做到"不争"。此即儒家与道家之根本差异：儒家之"仁"是积极有为的——"己欲立而立人，己欲达而达人"——此"立"与"达"必然涉及"争"；道家之"道"是消极无为的——"不争"方可"几于道"——此两者之间的张力，在子贡先生身上得到了最鲜明的体现。

第四节 儒道之间：子贡先生的独特位置

综合儒家与道家两种视角来看子贡先生，可以发现他在先秦思想版图中占据了一个极为独特的位置。

从儒家之角度看，子贡先生是孔夫子之道的忠实传承者与积极实践者——他以言语传道，以财富行仁，以外交济世，以守丧报恩——他是"入世"之儒的典范。

从道家之角度看，子贡先生是"机心"与"人为"之代表——他的才能虽然辉煌，然终究不能超越"有为"之局限，达到"无为"之境——他是"入世"之弊的示例。

然而，若超越此种非此即彼的判断，我们或许可以看到一个更完整的子贡先生：他既有儒家之"仁"，又对道家之"朴"有所感悟；他既积极"入世"，又在六年守丧中体验了近乎"出世"之沉默；他既善于"用"世间之万物，又最终将一切"用"归于对孔夫子之道之传承。

此种兼具儒道之质的形象，或许正是子贡先生之独特魅力所在。在先秦之世，儒道两家虽然在理论上多有争论，然在实际的人生实践中，许多先秦之人——尤其是那些真正有深度之思想者——往往兼取两家之长。子贡先生或许就是这样一个兼取儒道之长的人物——虽然他自认是孔门弟子，然他的某些品质——如"虚心"（"瞞然惭，俯而不对"）、如"知止"（在孔夫子面前知何时当默）、如"大辩若讷"（六年守丧之沉默）——都带有深深的道家气息。

《周易·系辞上》曰："形而上者谓之道，形而下者谓之器。"子贡先生之一生，或许可以描述为一个从"器"走向"道"的过程——他早年以"瑚璉"（器）名世，晚年则以六年守丧之笃行接近了"道"之境界。此过程之中，儒家之教育提供了"器"之基础，道家之启示则打开了"道"之视野——二者相辅相成，共同塑造了一个完整的子贡先生。

第十二章 上古神话民俗视角中的子贡先生

第一节 殷商神话与子贡先生之文化根脉

欲从上古神话民俗之视角审视子贡先生，须先回顾殷商之神话传统。

殷商之建国神话，以"天命玄鸟，降而生商"为核心。《诗经·商颂·玄鸟》曰：

天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方。

"玄鸟"者，燕也。殷人以玄鸟为图腾，相信其始祖契乃由其母简狄吞玄鸟之卵而生。《诗经·商颂·长发》曰："有馘方将，帝立子生商。"此即殷人"感生"神话——始祖之诞生，出于天帝之命——此中蕴含着殷人对"天命"之深厚信仰。

此"天命"之信仰，对殷商后裔之文化心理有深远之影响。殷人相信：人之命运，乃由天帝所主宰；人之行事，须符合天帝之旨意。此种信仰，在殷商之甲骨卜辞中有充分之体现——殷人凡事必卜，以求知天帝之意——此即"尚鬼神"之传统。

子贡先生出身卫国殷商遗民之后，此"天命"之文化传统，当深植于其心灵深处。有趣的是，子贡先生之一生行事，恰恰体现了一种与"天命"既呼应又抗争的复杂态度：

一方面，他"不受命而货殖焉"——不安于命运之安排，积极改变自身之境遇——此种态度，似乎是对"天命"之抗争。

另一方面，他对孔夫子之"天何言哉"之教深有感触，对"知天命"之重要性亦有深刻认知——此种态度，又显示出他对"天命"之尊重。

此种"既抗争又尊重"之态度，或许正是殷商后裔之文化心理的典型特征：他们既承认天命之存在，又不甘于被天命所束缚——他们以自身之智慧与才能，在天命之框架内积极作为。此种态度，与《周易》所说之"天行健，君子以自强不息"（《周易·乾卦·象辞》），实有异曲同工之妙。

第二节 "贾"之上古根源

子贡先生之"善货殖"，若追溯其上古根源，可与先民之"通财货"传统相联系。

《周易·系辞下》曰：“包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。”

这段话将市场交易之起源追溯至神农氏。神农氏“日中为市”——在太阳正中之时开设市场——使天下之民聚集于此，各以所有易所无，“各得其所”。

“各得其所”四字，揭示了商业活动之本质：不是一方之得即为另一方之失（此为“零和”思维），而是双方皆有所得（此为“共赢”思维）。子贡先生之“善货殖”，若能贯彻此“各得其所”之精神，则其商业活动不仅合乎“义”，更合乎“道”——因为天道之运行，本就是使万物“各得其所”的过程。

又《周易》以“噬嗑”卦象征市场交易。“噬嗑”者，咬合也。上卦为离（火），下卦为震（雷）。火在上而雷在下，象征交易之中的“明”（火之明照）与“动”（雷之震动）——商业交易需要明察（判断商品之价值）与行动（把握交易之时机）。此二者，正是子贡先生之所长：“亿则屡中”是“明察”，“不受命而货殖”是“行动”。

殷人之始祖王亥，据传即以牛羊贸易而闻名。上古传说中，王亥驾驭牛车，远行他国贸易——此即“商旅”之始。王亥被害于有易国之事，或可视为上古最早的“贸易纠纷”记载。此传说之流传，反映了殷商后裔对经商传统之深厚记忆。

子贡先生之“善货殖”，若置于此上古传统之中来看，则不仅是个人才能之体现，更是殷商数百年商业文化之传承。他的经商才能，如同一条源远流长的河流，其源头可以追溯至王亥驾牛车远行的上古时代。

第三节 “言”之神圣性：从巫祝到辩士

子贡先生之“言语”才能，若从上古文化之角度来审视，可以追溯到先民对“言”之神圣性的信仰。

在上古时代，“言”具有神秘之力量。巫祝之辞、祈祷之文、咒语之诵，皆以“言”为媒介，沟通人与神、人与天之间的联系。殷商之甲骨卜辞，即是此种“以言通神”之传统的重要遗存。在甲骨卜辞中，“贞人”（主持占卜之人）以特定之辞句向天帝或祖先发问，然后根据龟甲之裂纹来判读天帝之回答——此整个过程，“言”扮演了核心之角色。

“贞人”之“贞”字，与“正”相通，含有“正直”之义。此字之结构，从“卜”从“贝”（一说从“鼎”），显示其与占卜及祭祀之关联。“贞人”——以“正直”之言向天帝发问之人——可以视为后世“辩士”之远祖。

从“贞人”到“辩士”，“言”之功能经历了一个重大的转变：在上古时代，“言”是沟通天人的媒介——其功能是“通神”；在先秦之世，“言”则更多地成为沟通人与人的工具——其功能是“说人”。然在此转变之中，“言”之神圣性并未完全消失——先秦之人仍然相信，“言”具有某种超越工具性的力量。

《周易·系辞上》曰：“鼓天下之动者存乎辞。”能够鼓动天下之人行动者，在于“辞”——言辞。此“辞”非空洞之辞藻，而是蕴含着“道”之真理的“辞”。子贡先生之“言语”，之所以具有如此大的影响力——能够改变五国之命运——正是因为他的“辞”中蕴含着对人情事理之深刻理解——此理解之深度，使他的言辞具有了一种近乎“通神”的说服力。

《诗经·大雅·板》曰：“辞之辑矣，民之洽矣。辞之怿矣，民之莫矣。”言辞和洽，则民心和睦；言辞喜悦，则民心安定。此诗揭示了“言辞”与“民心”之间的深层联系——善用言辞者，可以安定民心、和睦社会。子贡先生之“言语”才能，正具有此种安定民心之功效。

第四节 “玄鸟”图腾与子贡先生之“飞翔”气质

殷人以“玄鸟”（燕）为图腾。玄鸟之特征，在于其灵动敏捷、来去自如——此种特征，与子贡先生之气质颇有暗合。

子贡先生一生之行事，有一种“飞翔”般的灵动：他从卫国飞到鲁国求学，从鲁国飞到齐国外交，从齐国飞到吴国游说，从吴国飞到越国结盟，从越国飞到晋国布局——他在先秦之天下间穿梭来往，如同玄鸟之南北迁飞。

此种“飞翔”之气质，不仅体现在空间之移动上，更体现在思维之灵动上。子贡先生之“闻一知二”、“告诸往而知来”，皆显示出一种敏捷之思维特征——他的思维如同飞鸟，能在不同之概念间快速腾跃，从此处飞到彼处，将看似不相关之事物联系在一起。

《诗经·商颂·玄鸟》曰：“天命玄鸟，降而生商。”玄鸟自天而降，生育了殷商之始祖。此神话之深意，在于殷人相信自己与天之间有一种特殊之联系——此联系通过“玄鸟”这一媒介而建立。子贡先生——殷商之后裔——或许在其潜意识中，也承继了此种与天沟通之信念。他的“亿则屡中”——对事物之准确预判——何尝不是一种与“天道”之暗合？他的“言语”之才——能够沟通人心、改变局势——何尝不是上古“巫祝”通天之功能在世俗层面之延续？

当然，此类推演或有“过度诠释”之嫌。然在先秦文化之语境中，此类“象征性联想”并非无根之谈——先秦之人确实习惯于将个人之才能与其族群之图腾、其祖先之神话相联系。子贡先生本人或许不曾明言此种联系，然其同时代之人或后世之人，在理解子贡先生之才能时，或许会不自觉地联想到殷商玄鸟之神话。

第五节 “赐”之民俗意蕴

子贡先生名“赐”。在上古民俗中，“赐”具有丰富之文化意蕴。

“赐”之最基本义为“天赐”——天所赐予之物。在先民之信仰中，一切珍贵之物——丰收的庄稼、健康的婴儿、充沛的雨水——皆被视为“天赐”。此种信仰，反映了先民对自然之感恩与对天帝之敬畏。

以“赐”为名，即是将此子视为“天赐”之子——天帝赐予此家族的宝贵礼物。此命名之习俗，在先秦之世并不罕见——它反映了先民对新生命之珍视与对天恩之感激。

然“赐”之义不仅在“受”，亦在“予”——“赐”字既可表示“接受赐予”，亦可表示“给予赐予”。前已述及，子贡先生名“赐”字“子贡”，一受一予，构成完整循环。此循环之深意，在于：天赐予我，我赐予人——天恩不可独享，须转施于人——此即“博施于民而能济众”之理想的民俗根基。

在上古祭祀之传统中，“赐”亦是一个重要的概念。祭祀之后，祭品要分配给参与祭祀之人——此即“赐胙”（赐予祭肉）。“赐胙”之礼，蕴含着一种“分享”之精神——天赐之物，不可私有，须与众人分享。子贡先生之“博施于民”之志向，或许即根植于此种“赐胙”之古老传统。

《尚书·吕刑》曰：“天齐于民。”天以公平之心对待百姓。“天赐”之物，当公平地分配于众人——此即天道之“均衡”原则在民俗中的体现。子贡先生名“赐”，其一生之行事——以财货济众、以言语化人、以忠信事师——皆可视为对“天赐”之回报与传递。

第六节 “通达”之上古根脉——路与道

子贡先生被孔夫子评为“达”。“达”之义为“通达”。在上古民俗中，“通达”之概念与“路”（道路）之信仰密切相关。

先民之生存，高度依赖于道路之畅通。道路畅通，则物资可以流通、消息可以传递、人员可以往来；道路阻塞，则社会将陷入孤立与困窘。故先民对“道路”极为重视，甚至将其神圣化——在某些上古传说中，有专门之神灵主管道路之畅通与安全。

“道”字之本义，即是“道路”。《说文》释“道”为“所行道也”。然“道”之义，逐渐从具体之道路扩展为抽象之原则——“天道”、“人道”、“君子之道”——此中之“道”，虽非实体之道路，然其“通达”之意蕴仍在：天道是天地运行之通达之理，人道是人类社会之通达之路。

子贡先生之“达”，正体现了“道”之“通达”精神：他的思维是“通达”的——能从此处之理推导出彼处之理；他的行事是“通达”的——能在不同的角色之间灵活切换；他的人际关系是“通达”的——能与各色人等和谐相处。

更深一层来看，子贡先生之“达”，或许还与上古先民之“通财货”传统有关。“商旅”之本质，即是使财货“通达”——从有余之处流向不足之处。子贡先生之“善货殖”，正是此种“通达”之实践。而他之“善言语”，则是使“意义”通达——从言者之心流向听者之心。而他之“善外交”，则是使“国际关系”通达——从一国之利害流向另一国之利害。凡此种种“通达”之才，皆根植于一个共同的上古文化根基：对“道路畅通”之追求。

《周易·泰卦》曰：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”天地相交则万物通达，上下相交则志向一致。“通达”之至高理想，是天地之大交通——此即“泰”之境界。子贡先生一生之努力——以言语沟通人心，以财货通达物利，以外交联结邦国——皆可视为追求“泰”之境界的实践。

第七节 “守墓”之上古习俗

子贡先生为孔夫子守丧六年，“筑室于场”。此“守墓”之行为，在上古民俗中有深远之根脉。

先民对死者之墓葬极为重视。在上古信仰中，人死后其魂魄并未完全消散，而是寄居于墓葬之中。生者须定期祭扫墓地，以供养死者之魂魄——此即“守墓”之起源。

守墓之习俗，在殷商文化中尤为突出。殷人“尚鬼神”，对祖先之祭祀极为虔诚。殷商之王室，设有专门之宗庙用于祭祀历代先王；普通之殷人，亦在家中设牌位以祭祀祖先。此种对死者之持续关注与祭祀，反映了殷人独特的生死观——生与死不是截然分隔的两个世界，而是一个连续的整体；死者虽已离去，然其精神（魂魄）仍然与生者同在。

子贡先生之守墓六年，若置于殷商文化传统中来理解，则其意义更为深刻：他不仅是在“守丧”（遵行丧礼之规定），更是在“守魂”——守护孔夫子之精神，使之不至于散失。在子贡先生之信念中，孔夫子之精神——其道、其德、其学——寄寓于其墓葬之中；通过守墓之行为，可以维系与孔夫子之精神的联系，继续接受其教诲与感化。

此种理解，虽带有上古“巫术”思维之色彩，然在先秦之世并非不合理。先秦之人——包括孔夫子本人——对鬼神之存在，虽不一定全然相信，然亦不轻易否定。孔夫子曰：“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）——此话并非否定鬼之存在，而是将“事人”置于“事鬼”之前。又曰：“敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）——此话亦非否定鬼神，而是主张对鬼神保持“敬”而“远”的态度。

子贡先生之守墓六年，或许正体现了此种“敬而远之”的态度——他“敬”孔夫子之精神，故守其墓；他“远”于迷信之沉溺，故六年后即离去，而非终身守墓。此种恰到好处之“敬”与“远”，正是儒家对待鬼神之特有态度。

第十三章 总论：子贡先生之历史地位与精神遗产

第一节 “器”与“不器”之间

综观子贡先生之一生，可以看到他经历了一个从“器”到“不器”的成长过程。

早年之子贡先生，以“言语”、“货殖”、“外交”名世——此皆为“器”之用——有特定之功能与目的。孔夫子以“瑚琏”喻之，正是肯定其“器”之价值。

中年之子贡先生，在政治外交的实践中，逐渐从“器”之用走向“道”之通——他不仅能“用”自己的才能，更能“通达”各种人情事理之理——此即从“器”向“不器”之过渡。

晚年之子贡先生，在六年守丧之中，似乎达到了某种超越“器”之境界——他放下了言语之巧、商贾之利、外交之术——只剩下一颗至诚之心，守护着孔夫子之精神——此即“不器”之境界的接近。

然而，我们不应以“不器”来否定“器”。子贡先生之所以能达到“不器”之境界，正是因为他曾经充分地发挥了自己的“器”之才能——唯有在“器”中充分磨砺之后，方能超越“器”而达于“不器”。此如《诗经·卫风·淇奥》所言之“如切如磋，如琢如磨”——治骨角之工（“切磋”）与治玉石之工（“琢磨”）是不同的层次，然皆不可废——唯有经过“切磋”之工，方能进入“琢磨”之境。

第二节 “言”与“默”之间

子贡先生一生之核心张力，在于“言”与“默”之间。

他以“言语”名世——“言”是他最鲜明的标志。然他一生中最深刻之行为——六年守丧——却是在“默”中完成的。

“言”与“默”之间的张力，恰恰呼应了先秦思想中一个根本性的主题：

《周易·系辞上》曰：“书不尽言，言不尽意。”——言有其极限。孔夫子曰：“予欲无言。”——圣人亦有“不言”之时。《老子》曰：“知者不言，言者不知。”——真正的知者是不说话的。

子贡先生之一生，从“言”出发，经过“善言”，最终走向“不言”——此过程之中，“言”之功能得到了最充分之发挥，亦得到了最深刻之反思。他的“六年之默”，并非对“言”之否定，而是对“言”之升华——在“默”之中，“言”所不能表达的那些深层之意义——对师恩之感激、对大道之体认、对人生之觉悟——得到了无声的表达。

此即“大辩若讷”之境界——最高明的辩才，是不辩的。

第三节 “富”与“仁”之间

子贡先生另一核心张力，在于“富”与“仁”之间。

他“善货殖”而致富——“富”是他的世俗面向。他“博施于民而能济众”——“仁”是他的道德面向。

先秦思想中，“富”与“仁”之关系极为复杂。孔夫子曰：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。”（《论语·里仁》）又曰：“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）——富贵不是不可追求，但必须以“道”与“义”为前提。

子贡先生之“善货殖”，在孔夫子之道中是完全可以接受的——因为他的致富是凭借智慧与判断力，而非凭借欺诈与压榨。更重要的是，他将财富用于行仁——救济贫困、支持教育、资助外交——此种“以富行仁”之实践，恰恰体现了孔夫子“以道得富”之精神。

从上古民俗的角度来看，“富”之原始意义并非“积累”，而是“丰饶”——天地之丰饶，万物之生长——此即“富”之本然。《尚书·洪范》“五福”之中有“富”——“一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命”——“富”与“好德”并列于五福之二——此可见先秦之人并不以“富”为恶，而视之为天赐之福。

子贡先生之“富”，若能如“天地之丰饶”般自然而流通，不积聚于一己而施散于天下，则其“富”即是“仁”之实践。此即“天之道，损有余而补不足”之体现——将自己之有余（财富），补他人之不足（贫困）——此即天道之均衡，亦即人道之仁。

第四节 子贡先生之于孔门道统

子贡先生在孔门道统之传承中，扮演了极为关键之角色。

孔夫子之道，若无子贡先生之传播，恐不能如此迅速而广泛地影响天下。颜回先生虽德高，然早逝且不善交际；曾子先生虽笃实，然偏于守成而少于开拓；子路先生虽勇毅，然死于内乱而未能长久传道。唯子贡先生，以其“达”之通达、“言”之善巧、“富”之资本、“信”之声望，将孔夫子之道传播至诸侯列国——使孔夫子之名闻于天下，使孔门之学成为显学。

《孟子·公孙丑上》载孟子先生曰：“宰我、子贡、有若，智足以知圣人，污不至阿其所好。”又曰子贡先生论孔夫子曰：“自生民以来，未有夫子也。”此评价之崇高，在孔门弟子中无人能及。

为什么子贡先生能做出“自生民以来，未有夫子也”这样的判断？因为他“智足以知圣人”——他的智慧足以理解孔夫子之伟大。一个不够智慧的人，即使面对圣人，也不能认识到其伟大——因为他缺乏理解之能力。而子贡先生之“闻一知二”之才、“知人”之明、“达”之通达，使他具备了理解孔夫子之智慧——故他能做出如此崇高而又真实之评价。

且此评价并非“阿其所好”——并非因为孔夫子是他的老师就刻意抬高——而是出于理性之判断与真诚之体认。孟子先生特别指出“污不至阿其所好”——他们虽然有各自的缺点（“污”），但不至于因为偏爱而做出不实之评价。此正说明子贡先生对孔夫子之评价是经过深思熟虑的理性判断，而非出于盲目崇拜。

第五节 知人之明与知己之诚

子贡先生一生最突出之两种品质，一为“知人之明”，一为“知己之诚”。

“知人之明”——他善于观察、分析、品评他人。他能准确判断田常之私心、吴王之野心、越王之忍耐；他能精到评价颜回先生之“闻一知十”、孔夫子之“日月”不可逾；他的“亿则屡中”，正是“知人”之明在商业领域中的运用。

“知己之诚”——他对自身之优缺点有清醒之认识。他坦承“闻一知二”不如“闻一知十”；他坦承自己是“瑚琏”（器）而非“不器”之君子；他坦承“不可得而闻”孔夫子之“性与天道”之教。此种坦率之自我评估，源于一种深沉的“诚”——对自己不欺，对他人不伪。

《礼记·中庸》曰：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”

子贡先生或许不是“不勉而中、不思而得”之圣人，然他是“择善而固执之”的诚者——他选择了孔夫子之道为善，然后终身固守之，至死不渝——此即“诚之者”之实践。

第六节 先秦之世的“完人”追求

子贡先生之一生，虽未被先秦典籍明确称为“完人”（“成人”），然其多方面之成就，使他成为先秦之世“完人”理想的一个重要参照。

先秦之“成人”理想，如孔夫子所言，须兼具“知”、“不欲”、“勇”、“艺”加之以“礼乐”。子贡先生之“知”（闻一知二、亿则屡中）、之“不欲”（不以财富自矜、不与同门争胜）、之“勇”（出使列国、只身犯险）、之“艺”（言语、商贾、外交、诗学），加之以其深厚之“礼”学修养（六年守丧之笃行），几乎涵盖了“成人”之所有要素。

然而，孔夫子之“成人”理想的最高标准是“文之以礼乐”——以礼乐来润饰一切才德。子贡先生是否达到了此“文之以礼乐”之境界？从他对礼的思考（“告朔饩羊”之辩）和对乐的感受（卫国音乐传统之熏陶）来看，他对礼乐有深刻之理解，然是否已将礼乐之精神完全融入其一切言行之中，则难以断言。

或许，“完人”之理想本就是一个永远追求而不能完全达到之目标。子贡先生之伟大，不在于他是否达到了“完人”之境界，而在于他终身追求此境界的努力——从“瑚琏”之器到六年守丧之默，从“闻一知二”之谦到“自生民以来未有夫子”之崇——此追求之过程本身，即是“成人”之道。

第七节 日月之光

以子贡先生自己最爱的比喻作结——

《论语·子张》载子贡曰：“仲尼，日月也，无得而逾焉。”

子贡先生以“日月”喻孔夫子——此喻之崇高，已如前述。然若反观子贡先生本人，他虽非“日月”，却是日月之光所照耀的大地上最忠实的反射者。日月之光，若无大地之反射，则不能照亮万物；孔夫子之道，若无子贡先生之传播，则不能广布于天下。

子贡先生是月光——他自身并不发光，却能反射日月之光，照亮暗夜之中的行路之人。此种“反射”之功，看似不如“发光”之功那样炫目，然其价值丝毫不减——因为没有月光，暗夜将更加漫长；没有子贡先生，孔夫子之道将更加寂寥。

又《诗经·小雅·天保》曰：“如月之恒，如日之升。如南山之寿，不骞不崩。”如月之永恒，如日之东升——此诗以日月之永恒来祝福。子贡先生之精神——知人知己、以言载道、以富行仁、至诚至信——如同日月之光，虽历千古而不灭。

《论语·子张》又载子贡之言：“君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之。”

过与更——犯错与改过——如同日食月食之后的复明。此喻之精妙，在于它揭示了一个深刻的真理：完美不在于无过，而在于能更——能够坦然面对自己的过错，并勇敢地改正之——此即君子之风，亦即子贡先生之风。

他不是完美无缺之圣人——他有“方人”之习、有“机心”之嫌、有“言过其行”之危——然他始终在努力——努力从“器”走向“不器”，从“言”走向“默”，从“富”走向“仁”，从“知人”走向“知己”——此种终身不辍的努力，本身就是对孔夫子之道的最好诠释。

《周易·乾卦·象辞》曰：“天行健，君子以自强不息。”

子贡先生之一生，即是“自强不息”之最佳写照。

跋

此传历述子贡先生之姓氏源流、求学问道、言语才德、师生之谊、政治外交、货殖经济、思想见解、同门交游、丧礼实践，并从道家视角与上古神话民俗视角加以审视，最终以总论收束。所引先秦典籍，凡《论语》、《左传》、《孟子》、《荀子》、《庄子》、《老子》、《韩非子》、《礼记》、《大戴礼记》、《孔子家语》、《吕氏春秋》、《周易》、《尚书》、《诗经》诸书，皆坚持先秦范围，不涉两汉以后之材料。

子贡先生其人也，如瑚琏之贵重，如日月之辉煌，如玄鸟之灵动，如流水之通达。他是孔门之瑰宝，先秦之奇才，上古文化传统之杰出传承者。愿后之读者，能从此传中窥见先秦文明之一角，体察上古文化之根脉，并在子贡先生"自强不息"之精神中，获得前行之力量。

玄机编辑部 谨识

原文链接: [https://profound.fate-](https://profound.fate-craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%E5%AD%A6%2F%E5%AD%90%E8%B4%A1%E5%85%88%E7%94%9F%E4%BC%A0%E8%AE%B0%E5%85%88%E7%A7%A6%E8%A7%86)

[craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%E5%AD%A6%2F%E5%AD%90%E8%B4%A1%E5%85%88%E7%94%9F%E4%BC%A0%E8%AE%B0%E5%85%88%E7%A7%A6%E8%A7%86](https://profound.fate-craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%E5%AD%A6%2F%E5%AD%90%E8%B4%A1%E5%85%88%E7%94%9F%E4%BC%A0%E8%AE%B0%E5%85%88%E7%A7%A6%E8%A7%86)

衍象坊 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com