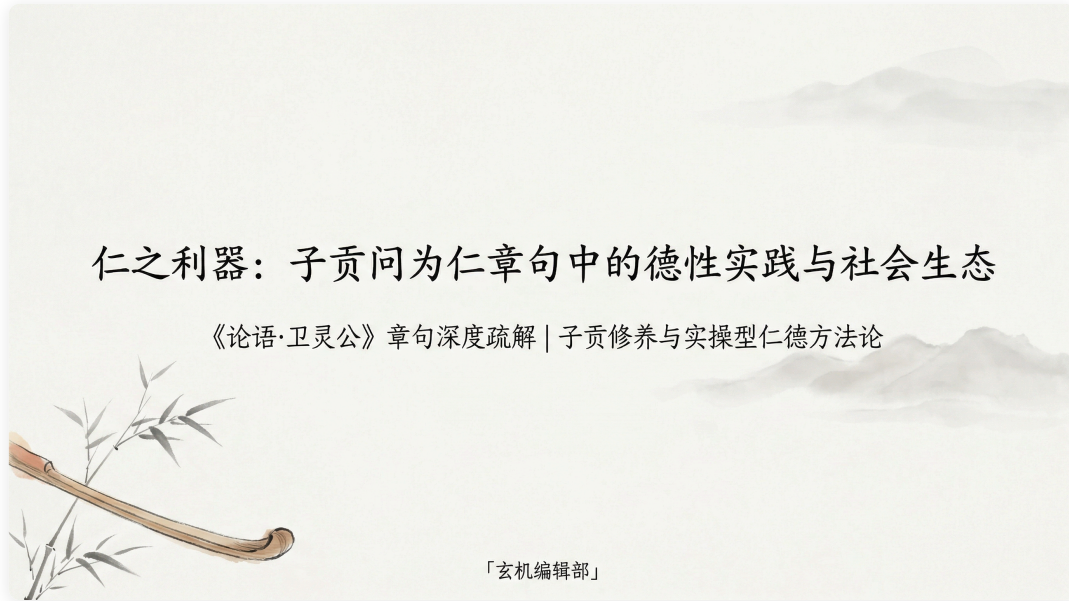


仁之利器：子贡问为仁章句中的德性实践与社会生态



仁之利器：子贡问为仁章句中的德性实践与社会生态

《论语·卫灵公》章句深度疏解 | 子贡修养与实操型仁德方法论

「玄机编辑部」

深度疏解《论语·卫灵公》"子贡问为仁"章句。文章摒弃庸俗解读，剖析"工欲善其事必先利其器"与人伦环境的关系，探讨子贡作为"器"的修养路径，揭示儒家在具体政治社会关系中践行仁德的方法论，为实操型人格提供修身指引。

玄机编辑部 · 2026-04-08

论语 子贡 为仁之方 工欲善其事必先利其器 事贤友仁

目 录

第一章 引论：一个容易被滑过去的章句

第一节 问题的提出

第二节 子贡其人：为什么是他来问

第三节 "为仁"二字的含义辨析

第二章 "工欲善其事，必先利其器"——喻体之深意

第一节 为什么用"工"作比

第二节 "器"是什么：利器方能善事

第三节 "工"与"器"的关系：人与环境的辩证

第四节 先秦"工"论的思想背景

第五节 从道家视角看"工"与"器"

第三章 "居是邦也"——处境、选择与政治现实

第一节 "居"字的主动含义

第二节 为什么说"是邦"而不说"某邦"

第三节 "居是邦"与《卫灵公》篇的整体背景

第四节 邦国秩序中的个人位置

第五节 道家的"不居"与儒家的"择居"

第四章 "事其大夫之贤者"——"事"的分量

第一节 "事"字的本义

第二节 为什么是"贤者"而不是"仁者"

第三节 "事"的伦理含义：忠与择

第四节 大夫制度与士人出路

第五节 "事"中的修养功夫

第五章 "友其士之仁者"——"友"的深义

第一节 "友"与"事"的对比

第二节 为什么对士用"仁"字

第三节 "友"的先秦意涵

第四节 友与仁的内在关联

第五节 "友"作为修养工夫

第六节 从庄子先生的视角看"友"

第六章 "贤"与"仁"的分际——整章的隐含结构

第一节 两层关系、两种标准、两个维度

第二节 "贤"与"仁"：才与德的辩证

第三节 "事"与"友"：敬与亲的平衡

第四节 隐含的第三层关系：与民

第七章 《卫灵公》篇的整体脉络与本章的定位

第一节 《卫灵公》篇的主题

第二节 本章在篇中的位置

第三节 篇中相关章句的互文

第四节 篇首困境与篇中出路

第五节 《卫灵公》篇的"用"与"行"

第八章 先秦典籍中的呼应：从《诗》《书》《易》到诸子

第一节 《诗经》中的"利器"与"择友"意象

第二节 《尚书》中的"择贤"传统

第三节 《周易》中的"同人"与"比"

第四节 《左传》中的事例

第五节 《管子》中的“择人”思想
第六节 荀子先生论“隆师亲友”
第七节 道家典籍中的回响
第九章 “为仁”方法论的深层结构
第一节 “为仁”的三个层次
第二节 方法论与本体论的关系
第三节 “为仁”与“为政”的关系
第四节 内圣与外王的统一
第五节 从“器”到“不器”：子贡先生的修养路径
第十章 几个重要的延伸问题
第一节 如果贤者不可得、仁者不可遇怎么办
第二节 “事贤”与“事不贤”的分际何在
第三节 “友”是否意味着排斥不仁者
第四节 子贡先生后来做到了吗
第五节 本章对后世的启示
第十一章 工夫论的比较：本章与“颜渊问仁”章的对读
第一节 两次“问仁”的不同
第二节 为什么对颜渊先生不用比喻
第三节 “由己”与“利器”的辩证
第四节 “天下归仁”与“居是邦”的格局差异
第五节 “请事斯语”与沉默的回应
第十二章 综论：利器在身，择贤而事——一个士人的完整修养方案
第一节 回到原点：子贡先生的问题
第二节 “利器”的终极指向
第三节 修养的动态性
第四节 回归《卫灵公》篇的叩问
第五节 终章之语
附论：本章的文本问题与版本考辨
第一节 分章问题
第二节 “为仁”的“为”字
第三节 “工”与“攻”

利器在身，择贤而事——"子贡问为仁"章句疏解

作者：玄机编辑部

第一章 引论：一个容易被滑过去的章句

第一节 问题的提出

《论语·卫灵公》篇第十章（依通行分章），载有如下一段对话：

子贡问为仁。子曰："工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。"

这一章句，因"工欲善其事，必先利其器"一语流传极广，几乎成了日常口语，反而使整章的深意被遮蔽了。世人往往只截取前半句当作一句劝人做好准备工作的格言，而将后面"居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者"轻轻带过，以为不过是"多交好朋友"的老生常谈。这是极大的误读。

我们必须一开始就把几个根本性的问题摆出来：

第一，子贡先生问的是"为仁"，不是"为政"，不是"为学"，不是"为士"。夫子为什么用一个工匠的比喻来回答"为仁"的问题？仁，难道是可以像工匠制器那样"做"出来的吗？

第二，夫子答"为仁"，落脚点却全在人际关系的选择上——"事"贤大夫、"友"仁士。这与夫子在其他场合回答"为仁"时所说的"克己复礼"、"己所不欲勿施于人"，路数完全不同。为什么对子贡先生，要这样回答？

第三，此章置于《卫灵公》篇中，前后章句的脉络是什么？《卫灵公》篇的整体主题与此章之间有什么内在关联？

第四，"事"与"友"二字的区分，指向的是截然不同的两种人伦关系，为什么夫子要在一句话中并举？对"贤"大夫用"事"，对"仁"士用"友"，这里"贤"与"仁"的分别用字，是随意的还是有意的？

这些问题，若不逐一深究，此章便真成了一碗"做事前要准备好工具"的鸡汤。而实际上，这一章句中蕴含着夫子关于"仁之实践何以可能"的一套极其精密的方法论思考，它关涉到个人修养与政治环境的关系，关涉到儒家所理解的人在群体中如何成就自身德性的根本问题。

第二节 子贡其人：为什么是他来问

要解读夫子的回答，必须先理解提问者。《论语》中夫子因材施教的特征极为明显，同一个"仁"字，对颜渊先生说的是"克己复礼为仁"（《颜渊》），对仲弓先生说的是"出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人"（《颜渊》），对樊迟先生则简洁到只说"爱人"（《颜渊》）。回答之不同，正因为弟子之资质、处境、关切不同。那么子贡先生是什么样的人？

子贡先生，姓端木，复姓端木，名赐。在夫子门下，以"言语"科著称。《论语·先进》载：

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。

"言语"一科，并非只是能说会道，它指的是外交辞令、邦国之间的应对折冲。子贡先生是夫子弟子中最具政治外交才能的人之一。

更重要的是，子贡先生是一位成功的商人。《史记·货殖列传》虽为后出之文，但《论语》本身已透露了相关信息。《先进》篇载夫子之言：

回也其庶乎，屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。

"赐不受命，而货殖焉"——子贡先生不安于命运的安排，积极从事经商活动，预测市场还屡屡命中。这说明子贡先生是一个极具现实操作能力的人，他关心的不是抽象的道理，而是在现实世界中如何把事情做成。

夫子对子贡先生也有一个非常重要的评价。《公冶长》篇：

子贡问曰："赐也何如？"子曰："女，器也。"曰："何器也？"曰："瑚琏也。"

夫子说子贡先生是“器”，而且是宗庙中盛黍稷的贵器“瑚琏”。这一方面是肯定子贡先生的实用才能之高，另一方面，“器”这个评价本身又暗含一个限定——因为夫子也说过“君子不器”（《为政》）。器者，有用于一方面而已；不器者，通达无碍，不局限于一用。夫子许子贡先生为美器，却终究还是“器”，这里面隐含着判断：子贡先生在“仁”的修养上，还没有到通透的地步。

正是在这个背景下，子贡先生来问“为仁”——这个问题对他而言不是泛泛之问，而是带着他自身的全部特征来的：他是一个擅长言辞、精于外交、善于经商、长于处世、做事讲求方法和效率的人。他问“为仁”，是在问：**像我这样的人，用我的方式，怎么走向仁？**

这就解释了为什么夫子的回答走了这样一条路——用工匠作比喻，讲的是方法和条件，而不是像对颜渊先生那样直指心性。因为子贡先生就是一个重方法、重条件、重实操的人。夫子不是在讲一套放之四海而皆准的理论，而是在为子贡先生这个具体的人，量身定做一条可行的道路。

第三节 “为仁”二字的含义辨析

“为仁”二字不可草率放过。

《论语》中“仁”字出现百余次，用法至少有两层：一层是作为终极德性的“仁”，即人之为人的最高完成状态；一层是作为实践过程的“为仁”，即走向仁、践行仁、在具体行动中实现仁。

子贡先生问的是“为仁”，用的是“为”字。“为”者，作也、行也。这不是问“仁是什么”（那是定义问题），而是问“仁怎么做”（这是实践问题）。这个“为”字，与《颜渊》篇“颜渊问仁”中夫子答“为仁由己”的“为”字一脉相通。

“为仁由己”——成就仁德，要靠自己。这是对颜渊先生说的，因为颜渊先生心性已经到了那个程度，可以直接在自己身上下功夫。但对子贡先生，夫子不说“由己”，而是说了一套关于外部条件的話。这不是因为夫子认为子贡先生不需要“由己”，而是因为子贡先生的着力点不在此。子贡先生是向外做事的人，那就告诉他在向外做事的过程中怎么靠近仁。

这里有一个极重要的思想：**仁不是一个脱离环境、脱离人群的孤立修炼，仁的实践必须在具体的政治社会关系中展开。**这是本章最核心的洞见。

《中庸》有言：

仁者，人也。

“仁”从“人”从“二”，本就指向人与人之间的关系。离开了人群，离开了具体的邦国社会，“仁”就没有了落实的场所。夫子对子贡先生的回答，正是循着这一逻辑展开的：你要“为仁”，那你首先要看你在什么样的环境中，跟什么样的人打交道——这不是外在条件的附带说明，这就是“为仁”本身。

第二章 “工欲善其事，必先利其器”——喻体之深意

第一节 为什么用“工”作比

夫子说“工欲善其事，必先利其器”，这是一个比喻。比喻的喻体是工匠（“工”），本体是什么？是子贡先生这样的“欲为仁”之人。

为什么选择“工”作为喻体？这不是随意的。

在先秦语境中，“工”是一个有特定含义的社会角色。《考工记》开篇即言：

国有六职，百工与居一焉。……审曲面势，以飭五材，以辨民器，谓之百工。

“工”是以技术和手工艺服务于社会的人，他们的特点是：有明确的目标（制成一件器物），有具体的方法（审曲面势），有赖于工具和材料（五材、器具）。工匠不是凭空想象、坐而论道的人，工匠是“做事”的人。

子贡先生恰恰就是这样一个人——他是做事的人，不是坐而论道的人。夫子用“工”来比喻，是精确地对应了子贡先生的类型。对颜渊先生，夫子不会用这个比喻，因为颜渊先生的修行方式不是“做事”型的，而是“克己”型的。

但这个比喻还有更深的一层。“工欲善其事”——工匠想要把事情做好。请注意“善”字。“善其事”不是“做其事”，不是仅仅把事情做了，而是要做到“善”——做到好、做到精、做到完美。这就把子贡先生的追求提到了一个很高的位置：你不是随便做做，你要把“为仁”这件事做到善。

这正合子贡先生的性格。子贡先生做什么事都要做到极致——经商要“亿则屡中”，外交要折冲樽俎——他不是敷衍的人。夫子了解他的弟子，所以用“善其事”来接引他的追求心。

第二节 "器"是什么：利器方能善事

"必先利其器"——必须先把工具磨砺好。

"器"在这里是比喻中的关键。如果"工"比喻为仁之人，"事"比喻为仁之业，那么"器"比喻什么？

从后文来看，夫子紧接着说的是"居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者"。这就是"利器"的具体内容。也就是说，你的"器"，就是你所处的贤者仁者的人际网络。

这个解释初看之下似乎有些突兀——怎么把"贤大夫"和"仁士"比喻为"器"呢？这不是不尊重人吗？

其实不然。这里的"器"不是把人当工具用的意思。夫子说的是一个比喻的逻辑对应关系：正如工匠要做好事情，需要先把自己的工具条件准备好；一个人要践行仁，也需要先把自己的外部条件——即所处的人伦环境——经营好。"器"对应的是"条件"、"凭借"、"所依"，而不是说人就是器物。

但这里面有一个更深的意义，需要我们仔细体会。

"利其器"的"利"字，是使动用法——使器变利、使器锋利。工匠磨砺工具，是一个主动的行为。对应到后面的"事贤大夫、友仁士"，这也是主动的行为——你要主动去"事"、主动去"友"，不是等着贤者仁者来找你。

这就涉及一个根本问题：为仁的主动性在哪里？

颜渊先生的"为仁由己"，主动性在"克己"——在自己身上做减法。子贡先生的"为仁"，主动性在"利器"——在外部环境的选择和经营上做加法。两条路径不同，但主动性是共通的。夫子从来没有说过仁可以被动地获得。

第三节 "工"与"器"的关系：人与环境的辩证

这里还要进一步追问：为什么工匠必须先利其器？为什么不能徒手做事？

答案很简单也很深刻：因为人的能力是有限的。

再好的工匠，赤手空拳也研不出精美的器物。技艺再高，也需要凭借物质条件才能发挥。这是一个朴素的唯物主义认识。

推到"为仁"上来：再好的心性、再真诚的意愿，如果你所处的环境全是佞人小人，如果你没有贤者可事、仁者可友，那你的"仁"也很难真正实践出来。不是说你的内心不够好，而是说仁本来就是一种在人群中展开的德性，离开了合适的人群，它找不到落地的条件。

这一点，在《论语》中有大量的呼应。

《里仁》篇：

子曰："里仁为美。择不处仁，焉得知？"

居住的地方要以仁厚之风为美，如果选择居所不挑有仁风的地方，怎么算是有智慧呢？这是从居住环境的角度说，与本章"居是邦也"遥相呼应。

《颜渊》篇：

曾子曰："君子以文会友，以友辅仁。"

曾子先生说，君子通过文章学问来结交朋友，通过朋友来辅助仁的修养。"以友辅仁"四个字，正是本章"友其士之仁者"的直接注脚——朋友，就是"利器"中最重要的一件。

《学而》篇：

子曰："君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。"

"就有道而正焉"——到有道之人那里去纠正自己。这与"事其大夫之贤者"异曲同工：主动接近比你高明的人，以此来校正自己的方向。

所以夫子这个"工"与"器"的比喻，不是一句泛泛的准备论，而是直指一个核心判断：仁的修养不是闭门造车，而是在选择正确的人伦环境中展开的动态过程。

第四节 先秦"工"论的思想背景

在先秦典籍中，以"工"为喻的论述不在少数。这不仅仅是修辞手法，而反映了先秦思想家对于"技"与"道"之关系的深入思考。

《考工记》详述百工之法，其精神在于"天有时，地有气，材有美，工有巧，合此四者，然后可以为良"。这是说，一个好的制作，需要天时、地利、材美、工巧四个条件的配合。单有工巧而无良材，或有良材而无工巧，都不成。

对对应到“为仁”上来：你自身的德性修养是“工巧”，你所处的人伦环境是“材美”与“地气”——两方面缺一不可。

这一思想在《管子》中也有体现。《管子·权修》篇说：

一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。

“树人”是终身之计。而“树人”不是自己一个人修行，而是培养人、选择人、与人建立关系。这与夫子所说的“事贤大夫、友仁士”，精神相通。

更直接的，《左传》中也有“工善其事”的类似表述。《左传·宣公二年》载赵盾之事，虽非直接引“工善其事”之语，但先秦文献中对工匠精神的推崇是一以贯之的。工匠被视为一种认真、精确、讲究方法的典范。夫子以此为喻，正是要告诉子贡先生：为仁和做手艺一样，不能靠热情蛮干，需要讲方法、讲条件、讲路径。

第五节 从道家视角看“工”与“器”

值得注意的是，老子先生对“器”有截然不同的看法。《老子》第十一章：

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。

老子先生强调的是“无”的作用——器物的有用之处，恰在于其中空的“无”。这与夫子所讲的“利器”方向相反。夫子讲的是“有”——你要有贤者可事、仁者可友，你要积极地去充实自己的条件。老子先生讲的是“无”——器物的妙用在于虚空，在于不执著于充满。

但这两种看法并不矛盾。老子先生是在讲道的层面，夫子是在讲实践的层面。对于子贡先生这样一个活跃于政治和商业世界中的人，夫子不给他讲“无”——那不是他能立刻受用的东西。夫子给他讲“有”、讲“利”，是接引之方便。

然而，如果我们把夫子的“利器”与老子先生的“有之以为利”对读，会发现一个微妙的呼应：夫子也承认，“器”属于“利”的层面。“有之以为利”——“有”是为了“利”，为了方便、为了切实可用。但真正的“用”（老子先生意义上的深层之用），可能还需要更进一步。夫子对子贡先生，是先讲到“利”的层面，至于更深的“用”，那是后话。

《老子》第二十八章又说：

朴散则为器。圣人用之，则为官长。故大制不割。

“朴散则为器”——质朴的大道分散了就变成了各种具体的器物。这里“器”有向下坠落、由道而散的意味。夫子评价子贡先生“女，器也”，或许也暗含这层意思：子贡先生是有用之器，但还没有回归到“朴”。而本章夫子教他“利器”以“为仁”，从另一个角度看，是不是也在用“器”的方式引导他最终超越“器”，走向“仁”这个更为浑然的境界呢？

这是一个值得深思的问题。

第三章 “居是邦也”——处境、选择与政治现实

第一节 “居”字的主动含义

夫子说完“工欲善其事，必先利其器”的总比喻之后，紧接着展开具体的说明：“居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。”

“居是邦也”三字看似平淡，实则内涵丰富。

“居”字，在《论语》中有两层含义：一是居住、停留，二是处于某个位置或状态。这里的“居”，不仅仅是“住在”的意思，更有“处于”、“安身于”的意思。

更关键的是，“居是邦也”预设了一个前提：你已经选择了一个邦国来安身。那么问题来了——**你是怎么选择这个邦国的？选择本身是不是“利器”的一部分？**

答案是：当然是。

《论语》中有大量关于“择邦”的论述。最直接的是《公冶长》篇中夫子评价宁武子先生的话：

子曰：“宁武子，邦有道则知，邦无道则愚。其知可及也，其愚不可及也。”

邦有道与邦无道，是两种完全不同的处境，需要不同的应对方式。一个有智慧的人，首先要判断自己所处邦国的状态。

《泰伯》篇更有明确的表述：

子曰：“危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”

“危邦不入，乱邦不居”——这就是“择邦”的原则。你不能随便在什么地方安身，选错了地方，你所有的修养都会被恶劣的环境消耗殆尽。而选对了地方，你才有条件去“事贤大夫、友仁士”。

所以“居是邦也”这句话，表面上是一个状语（在这个邦国里），实际上暗含了一个重大的前置判断：你所居之邦，必须是一个值得居住、有贤者仁者可以接近的邦国。

第二节 为什么说“是邦”而不说“某邦”

夫子用了一个指示代词“是”——“是邦”，即“这个邦”。为什么不说“居善邦”或“居有道之邦”？

“是邦”的用法，带有一种即时性和具体性。它不是在讲一个抽象的原则（比如“你应该住在好的国家”），而是在说：**无论你当下身处哪个邦国，在这个具体的邦国里，你都可以按照这个方法来做。**

这就赋予了夫子这段话极强的实践性。它不要求你先去找到一个完美的邦国（那可能永远找不到），而是说：就在你当下所在的地方，找到其中的贤者去事奉，找到其中的仁者去交友。

这种务实的态度，正适合子贡先生。子贡先生是一个周游列国、到处做生意和外交的人，他不可能只待在一个地方。他需要的是一套在任何邦国都能适用的“为仁”方法论。夫子给他的正是这样一套方法论。

但同时，“是邦”也暗含了选择性。正因为你会到处“居”，所以你更需要在每一个所居之邦中，迅速地辨识出谁是贤大夫、谁是仁士。这种辨识能力本身，就是“利器”的重要组成部分。

第三节 “居是邦”与《卫灵公》篇的整体背景

这个“居是邦也”，放在《卫灵公》篇的整体背景中看，有更深的意味。

《卫灵公》篇的开头几章，记载了夫子在卫国的遭遇。第一章即是：

卫灵公问陈于孔子。孔子对曰：“俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。”明日遂行。

卫灵公向夫子问的是军事阵法（“陈”即“阵”），夫子说自己只懂礼仪祭祀之事，不懂军事，第二天就离开了。这是夫子在卫国“居”而不得志、最终不得不离开的记录。

紧接着第二章：

在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：“君子亦有穷乎？”子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”

在陈国断了粮，随从的弟子都病倒了，站都站不起来。子路先生发火说：“君子也有这样穷困的时候吗？”夫子说：“君子当然会穷困，但君子穷困时能坚守，小人穷困了就什么都干得出来。”

这是一幅何其困窘的画面！夫子周游列国，到处碰壁，正是一个“居”而不能得其所的状态。在这样的背景下，再看“居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者”——这里面有多少切身之痛，又有多少从困境中提炼出来的真知灼见！

夫子自己的经历，就是“居是邦”而未能遇贤大夫可事、仁士可友的反面教材。卫灵公问的是“陈”（军事），不是“俎豆”（礼仪），这说明卫灵公的关注点不在德行仁义，夫子在卫国找不到可以“事”的贤大夫。而在陈国绝粮的经历，更说明了环境不利时“为仁”之艰难。

所以夫子对子贡先生说这番话，不是书斋里的空谈，而是从自己半生行走的惨痛经验中总结出来的——**你要为仁，首先要找到对的环境和对的人，否则就会像我在卫国、在陈国一样，空有满腹仁义而无从施展。**

这是极其沉痛的话。

第四节 邦国秩序中的个人位置

“居是邦也”还涉及一个先秦政治哲学的根本问题：**个人与邦国的关系。**

在先秦儒家的理解中，人不是孤立的原子，人总是处于一定的政治社会关系中。所谓“天下”、“邦国”、“家”、“身”，构成一个由外而内的同心圆结构。《大学》（取其先秦古本之义）所谓：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心……

这个由内而外的递推结构，反过来看，就是说每一个人的修身，都不是在真空中进行的，而是在“家”、“国”、“天下”这些具体的社会单元中展开的。夫子说“居是邦也”，就是在提醒子贡先生：你的“为仁”不是一个人的事，你需要认清你在邦国中的位置，然后在这个位置上找到你可以事奉和交友的人。这一点，《孟子》中有更明确的展开。孟子先生说：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。

但请注意，孟子先生讲的是“得志”与“不得志”两种情况。夫子对子贡先生的教导，更偏向于“不得志”时的应对——你或许不能改变整个邦国的走向，但至少可以选择事奉谁、结交谁，在自己的人伦圈子里践行仁。这是一种务实的、可操作的智慧。

第五节 道家的“不居”与儒家的“择居”

道家思想中对“居”有另一种理解。《老子》第二章：

是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

“弗居”——圣人不居功、不据有。老子先生的“居”是一种执着、占有的意味，所以要“弗居”。

而夫子说“居是邦”，则是另一种意义的“居”——安身、立足、扎根。儒家不回避“居”，儒家的问题不是“居不居”，而是“居在哪里”、“怎么居”。

这反映了儒道两家在根本取向上的差异。道家倾向于超越具体的社会政治关系，所以讲“弗居”；儒家则认为人无法也不应该脱离社会政治关系，所以讲“择居”、“善居”。对子贡先生这样积极入世的人，夫子讲的当然是“居”而不是“弗居”。

但有意思的是，夫子自己的人生轨迹，却充满了“不得其居”的悲哀。他在鲁国不能居、在卫国不能居、在陈蔡之间断粮——这种“想居而不能居”的困境，恰恰是本章“居是邦也”这句话的经验土壤。正因为“居”之不易，所以才要郑重其事地讲：你若居于一邦，就要用好这个“居”的机会，去事贤大夫、友仁士。

第四章 “事其大夫之贤者”——“事”的分量

第一节 “事”字的本义

“事其大夫之贤者”——这个“事”字，绝不能轻读。

“事”在先秦语境中，主要有两层含义：一是“服事、侍奉”，即下对上的恭敬事奉；二是“做事、办事”，即从事某种活动。在这里，从上下文和语法结构看，“事”取第一层含义——事奉。

“事其大夫之贤者”就是：去事奉那些贤能的大夫。

这在当时的政治体制中有非常具体的含义。春秋时期的政治结构是：天子—诸侯—大夫—士。子贡先生的身份是“士”，大夫是比士高一级的政治等级。一个士去“事”大夫，是在自己的上级中寻找可以效力的贤者。

这不是一般意义上的“尊敬有才能的人”，而是一个具体的政治行为：**在你所处的政治体系中，选择贤能的上级来效力。**

为什么这与“为仁”有关？因为在先秦儒家的理解中，“仁”不是一种脱离政治的私人品德，“仁”的最终落实，必须通过政治实践——治理百姓、维护社会秩序、推行礼义教化。而要做到这些，一个士不能单打独斗，他必须依附于某个有政治权力的上级（大夫），通过协助这个上级来实现自己的政治理想。

所以“事其大夫之贤者”的含义是：**如果你想为仁，你需要在政治上找到一个值得追随的人。**

第二节 为什么是“贤者”而不是“仁者”

这里有一个极易被忽略的细节：对大夫，夫子说“事其贤者”；对士，夫子说“友其仁者”。为什么对大夫用“贤”、对士用“仁”？

“贤”与“仁”在先秦语境中有明确的区别。

“仁”是最高的德性，是内在的人格品质的完善。“贤”则偏重于才能和品行的综合表现——“贤”者，多能也、有德也、可任事也。一个“贤”的人，未必达到“仁”的高度，但他有足够的才能和品德来承担政治责任。

夫子对大夫用“贤”字而不用“仁”字，是极为审慎的。原因可能有以下几层：

第一，大夫的职责是治理政事，“贤”正是对政事能力的评价。一个大夫可以不是圣人，但必须是能臣。你去事奉一个大夫，首先考虑的应该是他能不能把事情办好、能不能为百姓谋福利——这就是“贤”。

第二，“仁”的标准极高，夫子在《论语》中几乎不轻易许人以“仁”。《公冶长》篇，子贡先生自己就曾问过：

子曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！”

连能博施济众的人，夫子都不肯轻许以“仁”，何况一般的大夫？如果夫子说“事其大夫之仁者”，那子贡先生可能找遍天下也找不到一个大夫可以事奉——因为按夫子的标准，达到“仁”的大夫太少了。用“贤”字，则标准合理得多，实践中也更可行。

第三，对大夫的期待是“贤”而非“仁”，这暗含了一种现实主义的政治判断。夫子非常清楚当时的政治现实——能遇到一个“贤”的大夫已经很不容易了，不必苛求“仁”。这是夫子的务实之处。

第三节 “事”的伦理含义：忠与择

“事其大夫之贤者”——这个“事”，引出了先秦伦理中一个核心问题：**忠诚与选择的关系。**

在先秦的君臣伦理中，“忠”是臣对君（或下对上）的基本德目。但“忠”不是盲目的服从。《左传·僖公九年》载：

公曰：“何谓忠？”对曰：“上思利民，忠也。”

忠，首先是为上级考虑如何利民。如果上级不利民，那“忠”就不成立了。

更重要的是，《论语》中夫子对“事君”的态度是有条件的。《先进》篇载子路先生、曾皙先生、冉有先生、公西华先生侍坐之事，夫子的态度是各人有各人的志向，但最终夫子与曾皙先生所述之志——“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”——产生了最深的共鸣。这说明夫子心目中的最高理想，不在于事奉哪个大夫，而在于一种和谐自由的人生状态。

那么“事其大夫之贤者”，就不是无条件的忠诚，而是一种有选择的事奉。关键词在“贤者”——不贤则不事。这是夫子给予子贡先生的一条底线：你在政治上可以、也应该积极参与，但你有权利也有义务去选择事奉谁。选对了贤者，你的政治才能才有用武之地，你的仁也才有可能在政治实践中展开。

《论语·八佾》篇也有相关的表述：

子曰：“事君尽礼，人以为谄也。”

事奉君上如果竭尽礼节，别人反而以为你在谄媚。这说明当时的政治风气已经败坏到了什么程度——正常的忠敬之道，居然被视为谄媚。在这样的环境中，“择贤而事”就更显得重要。你不仅要选择一个值得事奉的上级，还要承受可能被人误解的代价。

第四节 大夫制度与士人出路

要真正理解“事其大夫之贤者”，必须对春秋时期的政治制度有所了解。

春秋时期，天子之权名存实亡，实际的政治权力掌握在诸侯和大夫手中。《左传·昭公三十二年》载：

社稷无常奉，君臣无常位，自古已然。

这种政治动荡的背景下，“士”这个阶层的处境非常微妙。士人没有自己的封地和政治权力，他们要实现政治理想，必须依附于有权力的大夫。

但大夫之间也良莠不齐。以鲁国为例，当时权力被三桓（孟孙氏、叔孙氏、季孙氏）把持，而三桓之间又有不同。季氏专权，多行僭越之事，夫子对此深恶痛绝。《八佾》篇开头即是：

孔子谓季氏，“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”

季氏用天子规格的八佾之舞，夫子愤慨至极。这样的大夫，当然不是“贤者”，不值得事奉。

但也有像子产先生那样的贤大夫。子产先生治郑，夫子对他极为推崇。《公冶长》篇：

子谓子产，“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”

恭、敬、惠、义——这就是“贤”的具体内容。如果子贡先生有机会遇到这样的大夫，去事奉他，既能发挥自己的才能，又能在实践中体会仁义之道，这就是夫子所说的“利器”。

第五节 “事”中的修养功夫

“事”不仅仅是一个政治行为，它本身也包含修养功夫。

事奉贤者，意味着你要放下自己的傲慢、执见，认真地向贤者学习。对于子贡先生这样一个才华出众、口才了得的人来说，“事”字尤其重要——它要求你摆正自己的位置，以下事上的态度来接近贤者。

《论语·述而》篇：

子曰：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”

“择其善者而从之”——这与“事其大夫之贤者”是同一个逻辑：在你的人群中找到比你强的地方，主动去学习和追随。

但“事”比“师”更进一步。“师”可以是平等的请教关系，“事”则包含了服务和效力的意思。你不是去当旁观者、去做评论家，你是要去实实在在地为贤者做事。在做事的过程中，你会接触到政治实践的细节，会面对各种具体的抉择，而这些抉择正是“为仁”的试炼场。

《论语·子路》篇中夫子答仲弓先生问政，有一条值得引述：

仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦小过，举贤才。”

仲弓先生做了季氏的家宰（管家），去问如何做好这个工作。夫子说：先设立好管事的人，对小过错宽容些，把贤能的人才提拔上来。这就是“事”的具体内容——在政事中践行仁义。仲弓先生“事”季氏（虽然季氏未必是“贤者”中最理想的），但在做事的过程中，夫子教他如何“举贤才”——这就是在政治实践中“为仁”。

所以“事其大夫之贤者”不是一个消极的依附行为，而是一个积极的修养和实践过程。

第五章 “友其士之仁者”——“友”的深义

第一节 “友”与“事”的对比

“友其士之仁者”——与“事其大夫之贤者”并列，但关系类型完全不同。

“事”是下对上的关系——士对大夫，以恭敬服从为基调。

“友”是平等的关系——士与士之间，以切磋砥砺为基调。

夫子在一句话中同时提出这两种关系，说明他认为“为仁”需要两种不同类型的人际关系的支撑：一种是纵向的、有高下之分的事奉关系；一种是横向的、平等的友谊关系。

为什么两种都需要？

纵向的“事”，提供的是方向引导和政治实践的平台。你事奉贤大夫，他可以给你提供做事的机会、治理的经验、和更高层次的见识。但“事”的关系中有不可避免的约束——你是下属，不能完全自主，有些话不能说、有些事不能做。

横向的“友”，则提供的是自由的思想交流和人格砥砺。朋友之间没有上下级的约束，可以直言不讳、相互切磋。在“友”的关系中，你可以充分地展现自己、检验自己、反思自己。

两者缺一不可。只有“事”而无“友”，你会变成一个听话的工具人，在政治中迷失自我；只有“友”而无“事”，你会变成一个清谈的空想家，缺乏实践的磨砺。

第二节 为什么对士用“仁”字

前面分析了对大夫用“贤”而不用“仁”的原因。那么对士为什么反过来用“仁”而不用“贤”？

这里面有极深的讲究。

大夫的核心职责是“治”——治理政事。所以衡量大夫的标准偏重于能力和事功，即“贤”。

士的核心追求是“道”——成就德性。所以衡量士的标准偏重于人格品质，即“仁”。

《论语》中有一段非常能说明这个问题的话。《里仁》篇：

子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”

士的根本在于“志于道”。而“仁”是道的核心内容。所以对于士这个群体来说，“仁”是最根本的评价维度。

再看《论语·泰伯》篇：

曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”

曾子先生这段话掷地有声：“士”以“仁”为己任。仁就是士的终身事业。所以当夫子说“友其士之仁者”时，他用“仁”来形容值得交友的士人，是在说：你要交的朋友，应该是那些真正以仁为志业的人——不是有钱的、有权的、有名的，而是有仁的。

这对子贡先生尤其有针对性。子贡先生自己是一个商业上成功、外交上出色的人，他的社交圈子里很可能充满了各种有能力但未必有仁德的人。夫子提醒他：你在选择朋友时，要把“仁”作为最重要的标准。

第三节 “友”的先秦意涵

“友”字在先秦典籍中，含义远比今天深厚。

《说文》虽为后世文字学著作，但其对“友”字的解释反映了古义：“友，同志为友。”同志——志向相同的人，才是真正的朋友。

《周易·兑卦》的《象传》说：

兑，说也。……刚中而柔外，说以利贞。是以顺乎天而应乎人，说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉。

兑卦象征喜悦和交流。《象传》又说：

丽泽，兑。君子以朋友讲习。

“丽泽”——两个泽水相连。君子效法此象，以朋友之间的讲习切磋来提升自己。这个“讲习”非常重要——朋友不是吃喝玩乐的关系，而是共同学习、相互研讨的关系。

《论语·学而》篇开篇第二句：

有朋自远方来，不亦乐乎？

“朋”与“友”在古代有细微区别。“朋”偏向于同门同学（同师曰朋），“友”偏向于志趣相投的同道。但在本章中，夫子用“友”字，强调的是主动的选择——你去“友”仁者，是你主动选择与仁者建立同道关系。

《论语·季氏》篇对朋友有更系统的论述：

孔子曰：“益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，损矣。”

益友三种：正直的、诚信的、博学的。损友三种：谄媚的、虚伪的、巧言令色的。这是夫子对“择友”的具体标准。而本章中“友其士之仁者”，则把标准提升到了最高——不仅要直、要谅、要多闻，更要“仁”。

第四节 友与仁的内在关联

“友”为什么对“为仁”如此重要？

因为“仁”的修养，本质上是一种人际关系中的能力和品质。你一个人在家想破头也想不出什么是“仁”，你必须在与人的交往中去体会、去实践。

“仁”字从“人”从“二”，这个字形结构本身就说明了：仁是两个人之间的事。离开了对方，“仁”就没有了对象。

而在所有的人际关系中，朋友关系是最适合修炼仁的。为什么？因为朋友关系是自愿的、平等的。君臣关系有权力的约束，父子关系有血缘的天然纽带，夫妇关系有家庭的责任——唯独朋友关系是完全自由选择的。你可以交一个朋友，也可以不交；你可以深交，也可以浅交。正因为这种自由，朋友关系中的善意和付出才最能体现一个人的真实品质。

《孟子·万章下》中有一段非常精彩的论述：

万章问友。孟子曰：“不挟长，不挟贵，不挟兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挟也。”

孟子先生说：交朋友不能仗着自己年长、不能仗着自己富贵、不能仗着自己有强大的家族背景。朋友之间，交的是彼此的德行，不能有任何凭借和倚仗。“友其德也”——这与夫子说的“友其士之仁者”完全一致。你交朋友的标准就是德行（仁），其他都不重要。

第五节 “友”作为修养工夫

“友其士之仁者”——这个“友”字是动词，是主动的行为。你要去交友、去结交、去建立关系。

但这不是一般意义上的“社交”。这是一种修养工夫。

为什么这样说？因为你要“友仁者”，首先你自己得有一定的品质，否则仁者不会跟你交朋友。《论语·学而》篇：

子曰：“不患人之不己知，患不知人也。”

你不用担心别人不了解你，你应该担心的是你不了解别人。用在交友上：你不用担心仁者不愿跟你做朋友，你应该担心的是你能不能辨识出谁是真正的仁者。

辨识仁者的能力，本身就是一种极高的修养。《论语·里仁》篇：

子曰：“唯仁者能好人，能恶人。”

只有仁者才能真正地喜爱好人、厌恶坏人。这说明辨识人品的能力，本身就需要仁的修养作为基础。

所以“友其士之仁者”暗含了一个递归的逻辑：你要为仁，就要友仁者；但你要能辨识仁者，你自己就已经需要有一定的仁了。这不是循环论证，而是一个螺旋上升的过程——你有了初步的仁，就能辨识出一些仁者来交友；在与仁者的交往中，你的仁又得到了提升，于是你能辨识出更高层次的仁者……如此反复，不断精进。

这正是修养的真实面貌——它不是一步到位的，而是在实践中逐渐深化的。

第六节 从庄子先生的视角看“友”

庄子先生对“友”有一种截然不同的理解。《庄子·大宗师》中有一段著名的话：

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

这四位先生交友的标准是什么？是对死生存亡能达到通透理解的人。他们“相视而笑，莫逆于心”——不需要言语，心意相通就够了。

这与夫子所说的“友其士之仁者”有一个重要的区别：夫子的“友”是有目的性的（“为仁”），庄子先生描绘的“友”是无目的性的（“莫逆于心”）。在夫子这里，友是“利器”的一部分——是为了成就仁德而进行的策略性选择；在庄子先生那里，友是存在状态的契合——不为了什么，就是心灵相通。

但两者也有共通之处：都重视对方的精神品质。夫子看重“仁”，庄子先生看重对生死的通达——虽然方向不同，但都不以世俗的利益为标准。

庄子先生还有另一段话，从反面说明了“友”的重要性。《庄子·山木》篇：

庄周游于雕陵之樊，睹一异鹊自南方来者……庄周反入，三月不出。繙且从而问之，“夫子何为顷间甚不庭乎？”庄周曰：“吾守形而忘身，观于浊水而迷于清渊。且吾闻诸夫子：入其俗，从其俗。今吾游于雕陵而忘吾身，异鹊感吾颡，游于栗林而忘真，栗林虞人以吾为戮。吾所以不庭也。”

庄子先生因为沉迷于外在的观察而忘记了自身的安全，差点被猎人当作猎物。他因此三个月不出门，深自反省。这段话说明，即使是庄子先生这样的大智者，也需要在与环境和他人的互动中不断反省。人不是孤岛——这一点，儒道两家都承认。

所不同的是，儒家的策略是主动选择好的人际环境（“友仁者”），道家的策略是超越人际环境的束缚（“独与天地精神相往来”）。但两者的出发点是同一个观察：人会被自己所处的人际环境深刻地塑造。

第六章 "贤"与"仁"的分际——整章的隐含结构

第一节 两层关系、两种标准、两个维度

让我们再回到整个章句，从结构上做一次完整的分析。

居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。

这句话包含两层关系：

层次	对象	关系	标准
第一层	大夫	事	贤
第二层	士	友	仁

这个结构不是随意的，它对应了先秦社会中一个士人所面临的两种最重要的人际关系。

与上级（大夫）的关系，决定了你的政治方向和实践平台。选错了上级，你的才能不仅无法发挥，还可能被用于不义之事。选对了贤者，你就有了施展的空间。

与同侪（士）的关系，决定了你的精神品质和修养方向。朋友是你的镜子、你的磨刀石。与仁者为友，你会被仁的气息浸润；与不仁者为友，你会被不仁的风气腐蚀。

两者合在一起，构成了一个士人“为仁”的完整外部条件。

第二节 "贤"与"仁"：才与德的辩证

"贤"偏于才能，"仁"偏于德性。对大夫要求"贤"，对士要求"仁"，这里面有一种辩证的智慧。

在政治领域（大夫的层面），纯粹的道德理想主义是不够的。你需要一个能干事、会干事的上级，即使他在道德上不是完美的。只要他是"贤"的——有能力、有担当、不为非作歹——就值得事奉。

但在精神修养领域（士的层面），光有才能是不够的。你需要的朋友，不是最聪明的、最能干的、最成功的，而是最有仁心的。因为朋友对你的影响主要不是在技能上，而是在品格上。

这种区分，体现了夫子极为成熟的现实判断力。他没有天真地要求所有人都达到"仁"的标准（那不现实），也没有犬儒地放弃对"仁"的追求（那是投降）。他在不同的关系层面设定了不同的标准，既有理想性，又有可行性。

第三节 "事"与"友"：敬与亲的平衡

"事"的核心情感是"敬"——对上级的恭敬。"友"的核心情感是"亲"——对同侪的亲近。

一个人如果只有"敬"而没有"亲"，他会变得拘谨、压抑，缺乏自由的精神空间。一个人如果只有"亲"而没有"敬"，他会变得散漫、随意，缺乏严格的自律。

"事贤大夫"给你"敬"的训练——你学会了谦卑，学会了服从有道理的权威，学会了在规则和秩序中做事。

"友仁士"给你"亲"的滋养——你在朋友间感受到温暖、坦诚、和无条件的人格尊重。

两者缺一不可。这正是夫子在一句话中同时提出两种关系的原因——他不是罗列，他是在构建一个完整的"为仁"生态。

《礼记·曲礼上》说：

毋不敬。

一切都要恭敬。但《论语·子路》篇也说：

子曰："近者说，远者来。"

让身边的人感到愉悦，让远方的人愿意来归附。"说"（悦）就是亲和。

"敬"与"亲"的平衡，就是"礼"与"仁"的平衡。"事"偏于"礼"的一面，"友"偏于"仁"的一面。合在一起，是一个完整的人格。

第四节 隐含的第三层关系：与民

仔细读这一章，还会发现一个有趣的缺失。夫子讲了对大夫要“事”、对士要“友”，那么对“民”呢？对普通百姓呢？

夫子没有提到对民的关系。这不是遗漏，而是有意的。

为什么？因为子贡先生问的是“为仁”，而夫子给出的路径是通过“事贤大夫”和“友仁士”来创造条件。对民的关系（即“养民”、“使民”、“教民”），是在你通过事奉贤大夫获得了政治平台之后才能展开的。换句话说，对民的仁政，不是个人可以直接做到的，它需要政治权力作为条件；而获得政治权力的途径，就是事奉贤大夫。

这又一次体现了夫子的现实主义。他不给子贡先生画饼——“你应该爱护百姓”之类的空话。他告诉子贡先生：你现在的位置是士，你先把士该做的事情做好（事贤大夫、友仁士），自然会走到能对百姓施仁的那一步。

第七章 《卫灵公》篇的整体脉络与本章的定位

第一节 《卫灵公》篇的主题

要真正理解本章，必须将其放回《卫灵公》篇的整体脉络中。

《卫灵公》篇共四十二章（依通行分章），是《论语》中篇幅较长的一篇。此篇以“卫灵公”命名，却不是在讲卫灵公的事迹，而是以夫子在卫国的经历为引子，展开了一系列关于“君子如何在困境中坚守道义”的论述。

我们可以将《卫灵公》篇的主题概括为一个核心问题：当外部环境不理想、政治不清明、自身处境困窘时，君子应该怎么做？

这个问题贯穿了全篇。让我们看几个关键章句。

第一章：

卫灵公问陈于孔子。孔子对曰：“俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。”明日遂行。

——夫子在卫国遇到的是一个只关心军事而不关心礼义的君主。夫子的选择是离开。

第二章：

在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：“君子亦有穷乎？”子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”

——君子在困境中的态度：固穷，坚守。

第五章：

子曰：“无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”

——理想的政治是无为而治，但这种理想在现实中几乎不存在。

第七章：

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。”

——两种君子的应对方式：史鱼先生的“直”——无论邦有道无道都直言不讳；蘧伯玉先生的“卷而怀之”——邦无道时收起才华隐退。这两种方式都是正当的。

第九章（紧接在本章之前）：

子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”

——最极端的情况下，宁可牺牲生命也要成全仁义。

然后就是本章——第十章：

子贡问为仁。子曰：“工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。”

第二节 本章在篇中的位置

注意本章的位置——它紧跟在“杀身成仁”之后。

“杀身成仁”是仁的极端表达——用生命来证成仁义。这是最高标准，是极少数人在极端情况下的选择。

紧接着子贡先生来问“为仁”——这是日常标准，是普通士人在正常生活中如何践行仁。

这两章的先后顺序形成了极有意味的对比：前者讲的是仁的终极境界（不惜死），后者讲的是仁的入手功夫（利器、事贤、友仁）。从“杀身成仁”一下子转到“工欲善其事”，落差是巨大的，但逻辑是连贯的——**正因为仁如此崇高（甚至值得用生命去成全），所以你平时的修养功夫就不能不认真。**

好比打仗：前一句讲的是“为国捐躯”的精神，后一句讲的是“平时操练、保养武器”的实务。没有平时的操练和保养，到了关键时刻你想“杀身成仁”也做不到。

而从子贡先生的角度来看，他可能刚刚听了夫子关于“杀身成仁”的话，深受震动，但又觉得那个境界太高太远——我现在做什么才能走向仁呢？于是他问出了“为仁”这个问题。夫子不再说那些高远的话，而是非常实际地告诉他：把你的条件准备好——找贤大夫事奉、找仁士交友。

这是夫子教学的高明之处：能讲极高的境界（杀身成仁），也能给出极切实的方法（利器事贤友仁）。两者相接，既不使人望而生畏，又不使人安于浅近。

第三节 篇中相关章句的互文

《卫灵公》篇中还有几章与本章形成直接的互文关系，值得逐一分析。

第二十四章：

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。”

这也是子贡先生问的。他问有没有一个字可以终身奉行，夫子答以“恕”——己所不欲勿施于人。这一章与本章（子贡问为仁）形成呼应：本章讲的是“为仁”的外部条件（事贤友仁），第二十四章讲的是“为仁”的内在原则（恕）。两者合在一起，一外一内，构成了夫子对子贡先生关于“仁”的完整教导。

第十二章：

子曰：“人无远虑，必有近忧。”

这也是一句关于“准备”的话——没有长远考虑的人一定会有眼前的忧患。这与“工欲善其事，必先利其器”暗合：不事先做好准备，临事就会手忙脚乱。

第二十章：

子曰：“君子求诸己，小人求诸人。”

这一章似乎与本章“事贤友仁”（向外求）有矛盾。但实际上并不矛盾。“求诸己”是说出了问题时反求自身而不怨天尤人，“事贤友仁”是说在修养方法上要善用外部条件。一个是态度问题（不怨人），一个是方法问题（善用人）。

第二十二章：

子曰：“君子矜而不争，群而不党。”

“群而不党”——君子合群但不结党。这与“友其士之仁者”形成微妙的张力：你要交仁者朋友，但不能搞小团体。“友”是基于德行的真诚结交，“党”是基于利益的抱团取暖。两者形似而实不同。

第二十八章：

子曰：“众恶之，必察焉；众好之，必察焉。”

大家都讨厌的人，你要去了解实情；大家都喜欢的人，你也要去了解实情。这是“识人”之术——不跟着大众的好恶走，要有自己的独立判断。联系到本章“事贤大夫、友仁士”，你要找到真正的贤者仁者，就必须有这种不随众的判断力。

第三十二章：

子曰：“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”

“谋道不谋食”、“忧道不忧贫”——君子的首要关切是道义，不是生计。联系到本章，“事贤大夫”不是为了求得禄位俸养，而是为了在政治实践中推行仁道。这个精神方向必须端正。

第四节 篇首困境与篇中出路

如果我们把《卫灵公》篇看作一个整体，它的结构可以这样理解：

篇首（第一至第四章）：描写困境。 夫子在卫国不受重用、在陈国断粮——这是“道不行于天下”的现实写照。

篇中（第五至三十章）：提出应对之道。 包括坚守（“君子固穷”）、调整策略（“邦有道则仕，邦无道则卷而怀之”）、做好准备（“工欲善其事，必先利其器”）、持守内在原则（“己所不欲，勿施于人”）等等。

篇末（最后数章）：总结原则。 如“当仁不让于师”（第三十六章）、“有教无类”（第三十九章）等。

本章（子贡问为仁）恰好处于“提出应对之道”这一大段落中，它给出的是一条非常具体的、可操作的应对之道——**在你所处的困境中，找到贤者事奉、仁者交友，以此为“利器”来践行仁。**

这不是消极等待、也不是鲁莽冲撞，而是一种积极而审慎的策略。在“道不行于天下”的大背景下，个人能做的就是在自己力所能及的范围内，选择最好的人伦环境，坚持仁的修养。

第五节 《卫灵公》篇的“用”与“行”

《卫灵公》篇还有一个反复出现的主题词：“用”与“行”——自己的才能和理想能否被“用”、道义能否“行”于天下。

第六章：

子张问行。子曰：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？”

子张先生问怎样才能行得通。夫子说：言语忠信、行为笃敬，即使在蛮荒之地也行得通；反之，即使在自己家乡也不行通。

这与本章的精神一致：你的条件准备好了（利器），你的品质过关了（忠信笃敬），到哪里都能“行”。条件准备是外在的（事贤友仁），品质是内在的（忠信笃敬），内外兼修，才是完整的“为仁”之道。

第七章中的蘧伯玉先生：

邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。

这与本章“居是邦也”形成对照：蘧伯玉先生的策略是根据邦国是否有道来决定出仕还是隐退。夫子对子贡先生的教导则更积极：不管邦有道无道，你先找到贤者仁者来事奉和交友。这两种策略不矛盾，而是互补的——蘧伯玉先生讲的是大方向（出仕还是隐退），夫子对子贡先生讲的是具体操作（怎么在所处境之邦立足和修养）。

第八章 先秦典籍中的呼应：从《诗》《书》《易》到诸子

第一节 《诗经》中的“利器”与“择友”意象

先秦典籍中与本章思想相呼应的材料极为丰富。

《诗经·小雅·鹤鸣》：

鹤鸣于九皋，声闻于野。鱼潜在渊，或在于渚。乐彼之园，爰有树檀，其下维萐。他山之石，可以为错。鹤鸣于九皋，声闻于天。鱼在于渚，或潜在渊。乐彼之园，爰有树檀，其下维谷。他山之石，可以攻玉。

“他山之石，可以攻玉”——别的山上的石头，可以用来打磨玉器。这与“工欲善其事，必先利其器”异曲同工：你需要借助外部的材料（他山之石/贤者仁者）来成就自己的精美（攻玉/为仁）。

更深一层："他山之石"不是玉，它是粗砺的石头，但正因为它粗砺，才能打磨出精美的玉。这暗示了一个道理：帮助你成就的人，未必与你相同，反而可能与你互补。"事贤大夫"——大夫不是士，他的身份、经验、视角都与你不同，但正因为不同，他才能给你提供你自身缺乏的东西。

《诗经·卫风·淇奥》：

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。

"如切如磋，如琢如磨"——像加工骨角玉石一样精心打磨。夫子在《学而》篇中引用过这首诗，子贡先生还参与了讨论：

子贡曰："《诗》云：'如切如磋，如琢如磨'，其斯之谓与？"子曰："赐也，始可与言《诗》已矣！告诸往而知来者。"

子贡先生能从这首诗中悟到学问修养需要反复切磋磨砺的道理，夫子很高兴。但请注意——"切磋琢磨"需要工具：切用锯、磋用锉、琢用锤、磨用石。没有这些"器"，怎么切磋琢磨？所以"利其器"的比喻，与这首诗的意象完全一致——修养就像加工美玉，需要合适的工具（人际环境）。

这段对话特别值得注意，因为它就是子贡先生与夫子关于切磋琢磨的讨论。子贡先生对"切磋"已有领悟，但那次讨论还停留在学问层面。到了《卫灵公》篇的"子贡问为仁"，夫子把"切磋"的道理从学问推进到了"为仁"的层面——你不仅需要学问上有人跟你切磋，你在仁的修养上也需要"器"来帮你切磋。

第二节 《尚书》中的"择贤"传统

"事其大夫之贤者"的思想，在《尚书》中有悠久的渊源。

《尚书·皋陶谟》载皋陶先生之言：

知人则哲，能官人。安民则惠，黎民怀之。能哲而惠，何忧乎驩兜？何迁乎有苗？何畏乎巧言令色孔壬？

"知人则哲"——能识别人才就是明智。"能官人"——能恰当地任用人才。这里的"知人"，正是"事其大夫之贤者、友其士之仁者"的前提——你得先能辨识谁是贤者、谁是仁者，然后才能去事奉和交友。

《尚书·盘庚》载盘庚之训诫：

非予自荒兹德，惟汝含德，不惕予一人。予若观火。予亦拙谋，作乃逸。若网在纲，有条而不紊；若农服田力穡，乃亦有秋。

盘庚用"若网在纲"来比喻治理的秩序——抓住了纲，网就有条理。这与"工欲善其事，必先利其器"的逻辑相似：找到关键的着力点（利器/执纲），事情自然能做好。

《尚书·仲虺之诰》更有：

能自得师者王，谓人莫己若者亡。

能主动找到老师来教导自己的人能成就王业，认为没有人比得上自己的人走向灭亡。"能自得师者王"——主动去寻求比自己高明的人来学习、来事奉，这不正是"事其大夫之贤者"的精神吗？

第三节 《周易》中的"同人"与"比"

《周易》中有两个卦与本章高度相关：同人卦和比卦。

同人卦（☰上☲下）：

同人于野，亨。利涉大川。利君子贞。

《象传》释曰：

同人，柔得位得中而应乎乾，曰同人。同人曰："同人于野，亨。利涉大川。"乾行也。文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。

"同人"——与人同。君子与志同道合者在一起，可以亨通，可以渡过大难。"唯君子为能通天下之志"——只有君子才能汇通天下人的志向。

"友其士之仁者"，不正是"同人"的实践吗？你在士人中寻找以仁为志的同道，与他们结为同人，相互扶持、共同精进。

同人卦的爻辞也极有意味。初六：“同人于门，无咎。”——从家门开始结交同道，没有问题。六二：“同人于宗，吝。”——只在宗族中找同道，格局太小。九五：“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”——同道之人先经历磨难哭泣，后来相遇而欢笑。这不禁让人想到夫子周游列国的经历——先是困顿（在陈绝粮），后来与弟子们的情谊更加深厚。

比卦（☶上☵下）：

比，吉。原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。

《象传》释曰：

比，吉也。比，辅也。下顺从也。

“比”——亲近、辅助。比卦讲的是人与人之间的亲附关系。下级顺从上级，上下和衷共济。这正对应“事其大夫之贤者”——作为下级（士）去事奉上级（大夫），是一种“比”的关系。

但比卦的关键在于“原筮，元永贞”——必须反复占卜审视，确认是否正当。也就是说，亲附关系不是盲目的，必须经过审慎的判断。你“事”大夫，必须确认他是“贤者”，不是随便什么人都值得亲附。

第四节 《左传》中的事例

《左传》作为春秋时期的史书，提供了大量关于“事贤”与“择友”的实际案例。

叔向先生与晏子先生的友谊：

《左传·昭公三年》载晏子先生（齐国大夫）和叔向先生（晋国大夫）的一段对话。叔向先生忧虑晋国公室衰微，晏子先生也感叹齐国田氏势大。两位贤大夫之间的忧国之情，正是“友其士之仁者”的典范——他们的友谊不是建立在利益之上，而是建立在共同的忧国之心之上。

子产先生治郑：

子产先生作为郑国执政，招纳贤才、推行改革。夫子对子产先生极为推崇。《左传·襄公三十一年》载子产先生不毁乡校之事：

然明谓子产曰：“毁乡校何如？”子产曰：“何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止，然犹防川，大决所犯，伤人必多。吾不克救也，不如小决使道。”

子产先生不毁乡校，反而把百姓的议论当作自己的老师。这种胸襟，正是“贤大夫”的体现。如果子贡先生能遇到这样的大夫来事奉，他的仁义理想就有了可以落实的平台。

夫子听闻子产先生不毁乡校之事后，赞叹道：

仲尼闻是语也，曰：“以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”

夫子明确说不相信子产先生“不仁”。这里的“不仁”之评价，是某些人对子产先生推行改革时得罪既得利益者的抨击。夫子以子产先生不毁乡校这件事来判断他是有仁心的。这也启示我们：判断一个大夫是否“贤”、是否有仁心，要看他的具体行为，而不是听舆论的风向。

管仲先生与鲍叔先生的友谊：

管仲先生与鲍叔先生是先秦最著名的朋友典范。《论语·宪问》篇载夫子评管仲先生：

子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”

夫子许管仲先生以“仁”——但这个“仁”是从事功上说的（帮助齐桓公不用武力而匡合天下），不是从个人修养上说的。管仲先生之所以能成就如此事功，与鲍叔先生的知遇之恩分不开。鲍叔先生识管仲先生于微末之时，向齐桓公推荐他——这就是“事贤大夫”（鲍叔先生帮管仲先生找到了可以效力的贤主）和“友仁者”（鲍叔先生作为知己好友）的绝佳范例。

第五节 《管子》中的“择人”思想

《管子》一书虽然成书年代复杂，但其中许多篇章反映了先秦的政治思想。

《管子·牧民》篇：

政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。

这是从治理者的角度说的。但从士人的角度看——你要事奉一个大夫，就要看他是否顺民心。顺民心者为贤，逆民心者为不贤。

《管子·形势解》篇：

人主之所以令则行禁则止者，必令于民之所好而禁于民之所恶也。

政令能够推行，在于合乎民众的好恶。这也是判断大夫是否“贤”的标准之一——他的施政是否合理、是否得民心。

《管子·权修》篇有一段关于人才选择的论述：

得人之道，莫如利之；利之道，莫如教之以政。

获得人才的方法，没有比他利益更好的；而最好的利益，是让他参与政事。这从另一个角度说明了“事贤大夫”的道理——一个贤明的大夫会给你参与政事的机会，这就是给你最大的利益（让你有施展才能、践行仁义的平台）。

第六节 荀子先生论“隆师亲友”

荀子先生在《荀子·修身》篇中有一段与本章高度相关的论述：

非我而当者，吾师也；是我而当者，吾友也；谄谀我者，吾贼也。故君子隆师而亲友，以致恶其贼。

批评我而说得对的，是我的老师；赞同我而说得对的，是我的朋友；谄媚奉承我的，是害我的人。所以君子尊崇老师、亲近朋友，而对那些害他的人表示厌恶。

“隆师而亲友”——这与夫子说的“事贤大夫、友仁士”异曲同工。“隆师”对应“事贤大夫”（以敬事之态接近比你高明的人），“亲友”对应“友仁士”（以亲近之情交往与你同道的人）。

荀子先生在《劝学》篇中更有系统的论述：

学莫便乎近其人。《礼》《乐》法而不说，《诗》《书》故而不切，《春秋》约而不速。方其人之习君子之说，则尊以遍矣，周于世矣。故曰：学莫便乎近其人。

学习没有比接近有学问的人更方便的了。光读《礼》《乐》《诗》《书》《春秋》，不如直接接近真正的君子。“学莫便乎近其人”——这就是“利器”思想的学术版表述。

荀子先生又说：

故学也者，固学一之也。……故君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也。

“居必择乡，游必就士”——居住一定要选择好的乡里，出游一定要接近有修养的士人。这与夫子的“居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者”几乎完全对应。

荀子先生还明确指出了原因：“所以防邪僻而近中正也”——为的是防止邪僻而接近中正。也就是说，选择环境和人群不是可有可无的锦上添花，而是防止自己堕落的必要措施。这一点非常重要——它说明人的德性不是固定不变的，而是会被环境影响的。好的环境促进好的德性，坏的环境腐蚀好的德性。所以“利器”不是多余的准备，而是必不可少的保障。

第七节 道家典籍中的回响

道家典籍中虽然不像儒家那样强调“择友”、“事贤”，但对于人与环境之关系的思考同样深刻。

《老子》第七十六章：

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。

老子先生讲柔弱胜刚强。联系到“事贤大夫”——“事”本身就包含一种柔弱的姿态：你不是去与大夫争权，而是以下事上、以柔处刚。但这种柔弱不是软弱，而是策略性的谦退——正如“工欲善其事”不是蛮干，而是先“利其器”、先做好准备。

《庄子·人间世》篇是整个《庄子》中最“入世”的一篇，讲的是如何在险恶的政治环境中保全自己。其中有一段话极为深刻：

颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”仲尼曰：“齐，吾将语若！有而为之，其易邪？易之者，皞天不宜。”颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒茹荤者数月矣。如此，则可以进乎？”仲尼曰：“是祭祀之齐，非心齐也。”

颜回先生要去卫国劝谏暴虐的君主，夫子（在庄子先生的叙述中）教他“心斋”。这里的要点是：你要到险恶的政治环境中去做事，光有好的意图是不够的，你必须先把自己的内在状态调整好（“心斋”）。

虽然庄子先生讲的“心斋”与夫子在《论语》中讲的“利器”方向不同（一个向内、一个向外），但逻辑结构是一致的：**在行动之前，必须先做好准备**。这说明儒道两家虽然对“准备什么”有不同的看法，但都同意“准备”本身是必不可少的。

《庄子·德充符》篇中有一段关于“德”与“形”的讨论：

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”庄子曰：“然。”惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身也。常因自然而不益生也。”

庄子先生说的“无情”，不是没有感情，而是不让好恶之情伤害自身、不人为地给生命添加不必要的东西。这与夫子对子贡先生的教导形成有趣的对比：夫子教子贡先生“有情”地投入——事贤大夫（以敬为情）、友仁士（以亲为情）；庄子先生则主张“无情”地超越——不让好恶之情支配自己的判断和行动。两者看似矛盾，实则各有其适用的场景：对于子贡先生这样积极入世的人，“有情”地投入是正确的路径；对于追求逍遥的道家修行者，“无情”地超越才是合适的方向。

但深一层看，两者又有汇通之处。夫子教子贡先生“事贤大夫、友仁士”，虽然是“有情”的投入，但这个投入是有选择的——只事“贤者”、只友“仁者”。这种选择本身就包含了一种超越——超越对权势的盲目追随（不是什么大夫都事）、超越对人情的随意泛滥（不是什么人都友）。在“有选择”的背后，是一种清醒的判断力，而这种判断力恰恰需要一定程度的“无情”——不被表面的利益、名声、关系所左右。

第九章 “为仁”方法论的深层结构

第一节 “为仁”的三个层次

综合本章的分析，我们可以将夫子对子贡先生所教的“为仁”方法论，概括为三个层次：

第一层：认知层——知道仁不是孤立的个人修行，而是需要条件和环境的。这是“工欲善其事，必先利其器”所传达的核心认知。很多人以为修养是自己一个人的事，闭门读书、静坐思过就够了。夫子告诉你：不够。你需要“器”，你需要外部条件。

第二层：选择层——在你所处的环境中，找到正确的人。这是“居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者”所传达的实践策略。不是让你改变整个世界的走向（那不是一个人能做到的），而是让你在你可以影响的范围内，做出最好的选择。

第三层：实践层——通过“事”与“友”的具体行为来修炼仁。事奉贤者，你在谦卑和服务中修炼恭敬；交友仁者，你在切磋和砥砺中修炼真诚。“为仁”不是一个抽象的理念，而是在日常的人际关系中一点一滴展开的。

这三个层次，从认知到选择到实践，构成了一套完整的方法论。它不是高不可攀的（像“杀身成仁”那样极端），也不是泛泛而谈的（像“爱人”那样抽象），而是切切实实可以操作的。

第二节 方法论与本体论的关系

但这里有一个更深的问题需要追问：夫子给予子贡先生的是一套方法论（怎么做），那“仁”的本体论（仁是什么）呢？

从本章来看，夫子似乎完全没有触及“仁是什么”的问题，而只是在讲“怎么走向仁”。这是有意的回避，还是认为方法论本身就包含了本体论？

我认为是后者。

在夫子的思想中，“仁”不是一个可以脱离实践来定义的抽象概念。“仁”就在践行中——你事奉贤者的过程就是仁，你交友仁者的过程就是仁。没有一个脱离了具体行为的“仁”悬在天上等你去够。

这一点在《论语》中有多处佐证。

《雍也》篇：

子曰：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”

谁能出门不经过门口？为什么不走这条正道呢？“仁”就像门户——你要出去（成就仁德），就必须经过这扇门（具体的实践方法）。方法和目的不是分开的，方法本身就是目的的一部分。

《述而》篇：

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”

仁远吗？我想要仁，仁就来了。这看起来与本章的“先利其器”有矛盾——如果“我欲仁，斯仁至矣”，那还需要什么准备呢？

其实不矛盾。“我欲仁，斯仁至矣”讲的是仁的内在可能性——你的心中本来就有仁，它不需要从外面获取。但这个内在的可能性要变成现实的德行，就需要外在的条件和方法。好比种子——种子本身就蕴含了长成大树的可能性（“我欲仁，斯仁至矣”），但它要真正发芽生长，就需要土壤、水分、阳光（“利其器、事贤、友仁”）。

所以夫子对颜渊先生讲“为仁由己”（强调内在种子），对子贡先生讲“利器事贤友仁”（强调外在条件），不是两套矛盾的理论，而是同一个道理的两个侧面——对不同根器的人，从不同的角度说。

第三节 “为仁”与“为政”的关系

本章虽然问的是“为仁”，但回答中“事其大夫之贤者”明显涉及政治领域。这就引出了一个问题：在夫子思想中，“为仁”和“为政”是什么关系？

《论语·为政》篇开头：

子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”

“为政以德”——政治的根本在于德行。这说明在夫子看来，“仁”（德行的核心）与“政”不是两回事。有仁德，才能做好政治；做好政治，也是仁德的体现。

《论语·颜渊》篇：

季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”

“政者，正也”——政治就是端正。端正的根源在于人的德性，而德性的核心就是仁。

所以当夫子对子贡先生说“事其大夫之贤者”时，他不是把话题从“仁”岔开到“政治”上去，而是在说：**你的仁德修养，必须落实到政治实践中去。政治不是仁的对立面，政治是仁的展开。**

这对于子贡先生尤其重要。子贡先生有政治才能、有外交手腕、有经济头脑——这些都不是“仁”的障碍，反而是“仁”可以借助的工具。夫子要做的，不是让子贡先生放弃这些才能去做一个纯粹的道德修行者，而是教他如何把这些才能纳入仁的轨道——通过事奉贤大夫来获得合适的政治平台，在这个平台上发挥自己的才能，同时以仁义为准则来指导自己的行为。

第四节 内圣与外王的统一

上述分析实际上涉及了儒家思想中一个根本性的问题：**内圣与外王的统一。**

“内圣”指的是内在的道德修养（仁），“外王”指的是外在的政治实践（治国平天下）。儒家始终认为这两者是统一的——内在修养好了，外在政治就自然好；外在政治实践也是内在修养的试金石。

本章所展现的，正是这种统一。“友其士之仁者”偏于“内圣”的一面——通过与仁者交往来砥砺自己的德性；“事其大夫之贤者”偏于“外王”的一面——通过政治参与来践行自己的理想。两者并举，就是内圣与外王的统一。

但夫子没有把这两者放在同一个层面上。他用“事”和“友”两种不同的关系来区分，说明“内圣”和“外王”虽然统一，但不是同质的——它们各有自己的逻辑、自己的规律、自己的方法。你不能用对待朋友的方式来对待上级（那叫“僭”），也不能用对待上级的方式来对待朋友（那叫“拘”）。

《中庸》有言：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。

“诚”是天道，“诚之”（努力做到诚）是人道。这个“诚之”的过程，就需要具体的方法和条件——而夫子对子贡先生讲的“利器事贤友仁”，正是“诚之”的一条具体路径。

第五节 从“器”到“不器”：子贡先生的修养路径

前面提到，夫子评价子贡先生为“瑚琏之器”——高贵但终究是“器”。而夫子又说过“君子不器”。

本章夫子教子贡先生“利器”以“为仁”，从深层意义上看，是不是在用子贡先生最擅长的方式（做事讲方法、讲工具）来引导他走向一个超越“器”的境界？

子贡先生是“器”——他有具体的才能，适用于具体的场合。但“仁”是“不器”的——仁不限于一事一物，仁是通达的、浑然的。

夫子教子贡先生“利器”，表面上是在讲“器”的道理（用工匠的比喻），但最终目的是让子贡先生通过“利器”来成就“仁”——从“器”的层面上升到“不器”的境界。

这是一个极其高明的教学策略：**用学生熟悉的语言（器、工、利）来讲学生陌生的道理（仁、德、道）**。你是一个重视工具方法的人，好，我就用工具方法的语言来跟你讲仁——但讲到最后，你会发现：仁不只是一个方法问题，仁是一个生命整体转化的问题。你不能永远停留在“利器”的阶段，你终究要从“器”走向“不器”。

但这个“从器到不器”的跨越，夫子没有在本章中明说。他只是给了子贡先生一个入手处——先把外部条件准备好。至于更深的功夫，需要子贡先生在实践中自己去体悟。

这正合夫子的教学风格。《述而》篇：

子曰：“不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。”

不到学生苦思冥想到了瓶颈（愤、悱）的时候，不去启发他。夫子对子贡先生讲到“利器事贤友仁”就停了，后面的路要子贡先生自己走。如果子贡先生真的去实践了，他自然会在实践中遇到新的困惑，到那时再来问更深的问题——比如后来他问的“有一言而可以终身行之者乎”，夫子答以“恕”。那就是比“利器”更深一层的功夫了。

第十章 几个重要的延伸问题

第一节 如果贤者不可得、仁者不可遇怎么办

夫子说“事其大夫之贤者，友其士之仁者”，预设了一个前提：在你所居的邦国里，有贤大夫可事、有仁士可友。但如果没有呢？

这不是一个假想的问题。夫子自己的人生经历就证明了：很多时候，贤者和仁者确实难以遇到。夫子在卫国遇到的是问军事的卫灵公，在鲁国遇到的是八佾舞于庭的季氏——可事的贤大夫在哪里？

《论语·微子》篇记载了一系列隐者对夫子的劝告。楚狂接舆先生歌而过夫子曰：

凤兮凤兮！何德之衰！往者不可谏，来者犹可追。已而，已而！今之从政者殆而！

“今之从政者殆而”——现在从政的人都很危险。接舆先生的意思是：你还到处找什么贤者可事？没有了！赶紧退隐吧。

长沮、桀溺二位先生在田间耕作，子路先生向他们问路。桀溺先生说：

“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”

“滔滔者天下皆是”——整个天下都浑浊了，你跟谁去改变它？与其跟着那个（指夫子）到处躲避坏人的人跑，不如跟我们这些直接躲避整个世界的人。

夫子的回应极为深刻：

夫子悠然曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”

“鸟兽不可与同群”——我不能跟鸟兽为伍。“吾非斯人之徒与而谁与”——我不跟人在一起，跟谁在一起呢？“天下有道，丘不与易也”——如果天下已经有道了，我就不需要去改变它了。

这段话的深意是：即使找不到贤者仁者，我也不能放弃在人群中寻找的努力。因为人就是要在人群中活着，这是人之所以为人的根本条件。

所以对“如果找不到贤者仁者怎么办”这个问题，夫子的回答是：**继续找**。不因为困难而放弃。这正是“君子固穷”的精神——穷困时不改变方向。

而从另一个角度看，如果你所居之邦确实没有贤者可事、仁者可友，那么你可以换一个邦。“危邦不入，乱邦不居”——你有选择的自由和义务。夫子自己不就是从鲁国到卫国、从卫国到陈国、周游列国，就是在寻找可以“居”、可以“事”的环境吗？

第二节 "事贤"与"事不贤"的分际何在

"事其大夫之贤者"——这意味着不贤的大夫不值得事奉。但怎么判断一个大夫是否"贤"呢? 这个标准在哪里?

《论语》中提供了一些判断标准。

《子路》篇:

子曰:"其身正, 不令而行; 其身不正, 虽令不从。"

判断一个大夫是否贤, 首先看他自身是否端正。端正的上级, 不用下命令, 下面的人也会跟着做正确的事。

《宪问》篇:

子曰:"臧文仲居蔡, 山节藻梲, 何如其知也?"

臧文仲先生养了大龟(蔡), 在龟壳上雕刻山形和水草纹样(这是天子的规格)——夫子批评他僭越礼制, 说他哪里算是有智慧呢。

僭越礼制的大夫, 不是贤者。

《宪问》篇又记:

子曰:"晋文公谄而不正, 齐桓公正而不谄。"

晋文公谄诈而不端正, 齐桓公端正而不谄诈。在夫子的评价体系中, "正"是极重要的标准。一个谄诈的大夫, 即使能力很强, 也不算"贤"。

但判断是否"贤", 终究需要智慧和经验。这就是为什么本章的"为仁"方法论暗合了一个对子贡先生的更高要求: **你不仅要事贤大夫、友仁士, 你还必须有辨识贤与不贤、仁与不仁的能力。而这种辨识能力本身, 就是修养的一部分。**

第三节 "友"是否意味着排斥不仁者

"友其士之仁者"——友仁者, 那对不仁者呢? 是否要排斥、避开?

这个问题涉及儒家的一个核心张力: **亲近好人与包容所有人之间的平衡。**

《论语·里仁》篇:

子曰:"唯仁者能好人, 能恶人。"

仁者能喜欢好人, 也能厌恶坏人——这说明仁者不是和稀泥的老好人, 他有明确的好恶。

但同时, 《卫灵公》篇(就在本章所在的同一篇中)也有:

子曰:"有教无类。"

教育是没有类别区分的——任何人都可以接受教育。这说明夫子并不排斥任何人。

如何理解这种看似矛盾的态度?

答案在于区分"教"与"友"。"教"可以无类——你可以教育任何人, 不论他的出身和品性。但"友"必须有选择——你的亲密朋友, 必须是仁者, 因为朋友对你的影响太大了。

用今天的话说: 你可以对所有人保持开放和善意("有教无类"), 但你最核心的社交圈子必须由品质好的人组成("友仁者")。这不是歧视或排斥, 而是对自身修养负责任的做法。

荀子先生在《不苟》篇中对此有精辟的论述:

君子能亦好, 不能亦好; 小人能亦丑, 不能亦丑。君子能则宽容易直以开道人, 不能则恭敬缜缙以畏事人。小人能则倨傲僻违以骄溢人, 不能则嫉妒怨诽以倾覆人。

君子有能力时宽容正直地引导别人, 没能力时恭敬谦退地服事别人。小人有能力时傲慢偏邪地欺压别人, 没能力时嫉妒怨恨地倾覆别人。这段话说明: 判断一个人是否值得交友, 要看他在得意和失意两种状态下的表现。真正的仁者, 在任何状态下都保持正当的态度。

第四节 子贡先生后来做到了吗

子贡先生问了“为仁”之后，他是否按照夫子的教导去做了？从《论语》的记载来看，子贡先生确实在很大程度上实践了这些教导。

首先，子贡先生在政治上是活跃的。他出使各国，以外交辞令著称。《论语·先进》篇载有子贡先生出使的记录。他“事”过多位大夫和诸侯，虽然未必都是理想的“贤者”，但他确实在政治实践中发挥了自己的才能。

其次，子贡先生在夫子门下与众多同门建立了深厚的友谊。他与子路先生、子夏先生、子游先生等人的互动，在《论语》中多有记载。这些同门中不乏“仁者”，子贡先生与他们的交往切磋，无疑对他的修养有很大帮助。

最让人感动的是夫子去世后子贡先生的表现。据记载，夫子去世后，弟子们守丧三年，子贡先生独守六年。这种超越常规的丧期，说明子贡先生对夫子的敬爱不是表面的，而是发自内心的深切情感。

夫子对于子贡先生而言，正是最大的“利器”——夫子本人就是那位值得事奉的“贤者”和值得交友的“仁者”的最高合一。夫子去世后，子贡先生失去了这一最重要的“器”，他的六年守丧，或许就是在用最长久的恭敬来回应夫子的教导。

第五节 本章对后世的启示

虽然本文严格限定在先秦范围内，不涉及两汉之后的讨论，但仍可以从先秦的思想脉络中提炼出一些超越时代的洞见。

第一个洞见：环境塑造人。你想成为什么样的人，首先要选择什么样的环境和人群。这不是说你自己的主观努力不重要，而是说主观努力需要客观条件的支持。

第二个洞见：修养不是闭门造车。仁不是一个人独自冥想就能达到的境界，它需要在具体的人际关系中展开。事奉有才能的人、结交有品德的人，本身就是修养的过程。

第三个洞见：方法因人而异。夫子对不同弟子讲不同的“为仁”之路——对颜渊先生讲“克己复礼”，对仲弓先生讲“出门如见大宾”，对子贡先生讲“利器事贤友仁”。这说明没有一套放之四海而皆准的修养方法，必须根据自己的具体情况找到最合适的路径。

第四个洞见：纵向关系与横向关系同样重要。一个人既需要可以敬仰和学习的“上位者”（事贤大夫），也需要可以切磋和共勉的“平辈”（友仁士）。只有一种关系是不完整的。

第十一章 工夫论的比较：本章与“颜渊问仁”章的对读

第一节 两次“问仁”的不同

《论语》中最重要的两次“问仁”，一次是颜渊先生问仁（《颜渊》篇第一章），一次是子贡先生问仁（本章）。将两者对比，可以更清晰地看出夫子因材施教的精妙。

颜渊问仁：

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

子贡问仁：

子贡问为仁。子曰：“工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。”

对比如下：

维度	颜渊问仁	子贡问仁
方向	内向——克己	外向——利器
着力点	自身——非礼勿视听言动	环境——事贤友仁
关键词	克、复、礼	利、事、友
语气	斩截有力（“为仁由己”）	舒缓务实（“工欲善其事”）
比喻	无（直说）	有（工匠之喻）
目标	天下归仁	居是邦

第二节 为什么对颜渊先生不用比喻

夫子对颜渊先生直接说“克己复礼为仁”，没有任何比喻。对子贡先生则先用了一个工匠的比喻，然后才展开具体的方法。

为什么？

因为颜渊先生的心性已经到了可以直接领悟“仁”的地步。对他来说，不需要借助比喻来降低理解的难度——你直接告诉他“克己复礼”，他就能懂、就能做。

子贡先生则不同。子贡先生是一个重实践、重方法的人，抽象的“克己复礼”对他来说可能不够有切入感。所以夫子用了工匠的比喻——这是子贡先生作为商人和实学家所熟悉的思维方式——先让他在形象的层面上理解“准备条件”的道理，然后再给出具体的操作方法。

这也说明，夫子认为颜渊先生在修养境界上高于子贡先生。能直接听懂“克己复礼”的，境界更高；需要通过比喻来理解的，境界稍逊。但这不是贬低子贡先生——夫子是在帮助子贡先生从他自己的位置上出发，走最适合他的路。

第三节 “由己”与“利器”的辩证

颜渊先生得到的教导是“为仁由己”——仁的实现在于自己。子贡先生得到的教导是“利器事贤友仁”——仁的实现需要外部条件。

这两种教导看似矛盾：一个说靠自己，一个说靠外部条件。但实际上它们是辩证统一的。

“由己”是根本——没有你自己的意愿和努力，再好的外部条件也没用。你身边都是贤者仁者，如果你自己不想“为仁”，那些人对你也没有影响。

“利器”是条件——没有合适的外部环境，你自己再努力也事倍功半。你的意愿再强烈，如果你身边全是小人佞人，你的修养也会被不断消耗。

夫子对颜渊先生强调“由己”，是因为颜渊先生的外部条件已经很好了——他就在夫子身边，有最好的老师、最好的同门。他不需要再去“利器”，他的“器”已经利了。他需要做的就是自身上下功夫。

夫子对子贡先生强调“利器”，是因为子贡先生虽然自身意愿不缺（他主动来问“为仁”），但他的外部条件可能不够理想——他到处跑生意、做外交，接触的人三教九流，他需要被提醒：在你繁忙的社会活动中，别忘了选择正确的人来事奉和交友。

所以“由己”和“利器”是同一件事的两个方面：一个是内因，一个是外因。缺了任何一个，仁都不能完成。

第四节 “天下归仁”与“居是邦”的格局差异

颜渊先生得到的愿景是“一日克己复礼，天下归仁焉”——一旦做到了克己复礼，天下就归向仁了。这是一个天下级别的格局。

子贡先生得到的愿景是“居是邦也”——在你所居的这个邦国里。这是一个邦国级别的格局。

为什么格局不同？

因为颜渊先生的修养方式是内在的、普遍的。“克己复礼”这个功夫，一旦做到了，它的效果不受地域和政治环境的限制——你在哪里都可以“克己复礼”，你的影响会自然而然地扩展到“天下”。

子贡先生的修养方式是外在的、具体的。“事贤大夫、友仁士”这个功夫，必须在特定的邦国、特定的人群中才能展开。你在不同的邦国，面对的是不同的大夫和士人，条件会有变化。所以它的格局限于“是邦”——这个具体的邦国。

但这并不意味着子贡先生的格局就一定小于颜渊先生。如果子贡先生在每一个所居的邦国都能事贤友仁，他的影响也可以积累起来，最终覆盖很广的范围。只是路径不同——颜渊先生是“一以贯之”的，子贡先生是“逐邦积累”的。

第五节 “请事斯语”与沉默的回应

颜渊先生听完夫子的教导后说：“回虽不敏，请事斯语矣。”——我虽然不聪明，请让我按照这些话去做。这是一个非常恭敬而坚定的回应。

子贡先生听完夫子的教导后呢？《论语》没有记载他的回应。

这个“沉默”耐人寻味。可能有几种理解：

- 一、子贡先生当时就默默领受了，不需要说什么。他是一个行动型的人，听明白了就去做，不用多言。
 - 二、子贡先生还在消化——夫子的话虽然表面浅近，但深意需要时间去体会。他当时可能还没有完全领悟，所以没有像颜渊先生那样斩截地回应。
 - 三、《论语》的编纂者有意省略了子贡先生的回应，以此突出夫子话语本身的完整性和权威性。
- 无论哪种理解，这个沉默本身就是一种态度：有些话，听了之后最好的回应不是说什么，而是去做。

第十二章 综论：利器在身，择贤而事——一个士人的完整修养方案

第一节 回到原点：子贡先生的问题

让我们最后回到原点。子贡先生问的是“为仁”。

这是一个士人面对自己生命的根本追问：我怎么才能成为一个有仁德的人？

夫子没有给他一个抽象的定义（“仁是什么”），没有给他一个高远的境界描述（“仁的最高状态是什么”），而是给了他一套可操作的行动方案：

第一步：认清“为仁”需要条件（利器）。不要以为光凭一腔热情就能为仁。你需要准备。

第二步：在你所处的邦国中，找到贤能的大夫去事奉（事贤）。这给你政治实践的平台和方向引导。

第三步：同时，找到有仁德的士人去结交（友仁）。这给你精神修养的砥砺和支撑。

三步合一，就是一个士人在先秦社会中“为仁”的完整方案。它不空洞，不浮夸，不超出一个普通士人的能力范围，但又指向最崇高的理想（仁）。

第二节 “利器”的终极指向

但如果我们的理解止于此——把这一章仅仅当作一套“择人术”来看——那就还是浅了。

夫子用“工欲善其事，必先利其器”来起头，这个比喻有一个隐含的终极指向：**工匠利器，是为了善其事；你利器（事贤友仁），是为了善你的“事”——而你的“事”就是“为仁”。**

也就是说，“事贤大夫”和“友仁士”不是目的，它们是手段——通往仁的手段。你最终要做到的，不是永远依赖贤者和仁者，而是通过与他们的交往和学习，自己也成为一个仁者。

好比工匠磨砺工具，目的不是拥有一套锋利的工具（那只是中间状态），而是用这些工具做出精美的作品。同样，你事贤友仁，目的不是拥有一个高质量的社交圈（那只是中间状态），而是在这个过程中把自己修炼成一个仁人。

这就是“器”的超越——你通过“器”来修炼仁，最终你自己成为了仁，那时“器”就不再是外在的工具，而是被融化进了你的生命中。这或许就是从“器”到“不器”的跨越。

第三节 修养的动态性

本章给我们的另一个重要启示是：**修养是动态的、开放的，而不是静态的、封闭的。**

“居是邦也”——你不是永远待在一个地方。你会换邦，会换环境，会面对不同的人。在每一个新的环境中，你都要重新寻找贤者来事奉、仁者来交友。

“事其大夫之贤者”——你事奉的大夫可能会变。今天的贤者明天可能堕落，今天的权臣明天可能失势。你要保持动态的判断力，随时调整自己的选择。

“友其士之仁者”——你的朋友圈也不是一成不变的。随着你自身修养的提升，你能辨识的仁者也会越来越多、层次也会越来越高。

这种动态性正是修养的本质特征。修养不是一劳永逸的事，它是一个终身的、不断调整的过程。

第四节 回归《卫灵公》篇的叩问

最后，让我们把本章放回《卫灵公》篇的大问题中去。

《卫灵公》篇的大问题是：**当外部环境不理想时，君子何为？**

夫子在篇首展现了困境（卫灵公问陈、在陈绝粮），然后通过一系列章句给出了回答。本章是其中最具操作性的一条回答：

你不能改变整个天下的混乱，但你可以在你所处的邦国中，选择最好的人来事奉和交友。你不能让所有的大夫都变贤、所有的士都变仁，但你可以从现有的人中找到那些贤者和仁者。你不能一步到达仁的至境，但你可以通过“利器”来为仁的践行创造条件。

这是一种不放弃理想、也不脱离现实的态度。它既不是盲目乐观（“天下一定会好”），也不是消极悲观（“天下没救了”），而是在承认现实的困难的前提下，找到个人可以着力的点，脚踏实地地去做。

这种态度，在《卫灵公》篇的其他章句中也有呼应。

第三十六章：

子曰：“当仁不让于师。”

遇到行仁的机会，不必谦让——即使面对的是老师。这说明“为仁”是最高的行动原则，高于一切人际关系中的礼节性谦让。

第三十九章：

子曰：“有教无类。”

教育不分类别。这与“友仁士”的精神一致——你交友要看仁德，不看出身、地位、贫富。

第四十章：

子曰：“道不同不相为谋。”

道不同的人不必在一起谋划。这是“择友”的反面表述——不仁的人，道不同，就不必强求在一起。

第四十二章（全篇末章）：

子曰：“辞达而已矣。”

言辞只要达意就够了，不必追求华丽。这与本章夫子的表达方式一致——没有任何花哨的修辞，就是朴素地讲道理。“工欲善其事，必先利其器”——多么朴素的一句话，但背后的道理多么深厚。

第五节 终章之语

“子贡问为仁”这一章句，字面不过三十余字，却浓缩了夫子关于“仁之实践”的核心智慧。它告诉我们：

仁不在天上，仁在人间。

仁不是独修，仁需要环境。

仁不是空谈，仁需要方法。

仁不是一步到位，仁需要准备（利器）、需要选择（择贤择仁）、需要在具体的人伦关系中一点一点展开（事与友）。

而这一切的背后，是夫子对人性最深的信任和最切实的关怀——他相信每一个人都有成就仁德的可能（“我欲仁，斯仁至矣”），但他也清醒地知道这个可能性要变成现实，需要条件、方法和持之以恒的努力。

“工欲善其事，必先利其器。”

这不是一句格言，这是一位老师对他最务实的学生说的最务实的话——也是在最困顿的岁月中淬炼出的最真诚的智慧。

附论：本章的文本问题与版本考辨

第一节 分章问题

本章在通行本《论语》中的分章位置略有争议。多数传本将其列为《卫灵公》篇第十章，但也有将其列为第九章或第十一章的。分章的差异不影响对章句本身的理解，但会影响对前后文脉络的分析。

本文采用的是通行分章，将“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”列为第九章，“子贡问为仁”列为第十章。这种分法使得“杀身成仁”与“为仁”的衔接关系更为清晰。

第二节 “为仁”的“为”字

有的传本中“子贡问为仁”的“为”字作“行”字，即“子贡问行仁”。但从主要传本来看，“为”字是更可靠的版本。

“为”与“行”虽然意思相近，但侧重点不同。“为”偏重于“做、成就”——带有一种从无到有、从构想到实现的过程感。“行”偏重于“践行、实施”——带有一种将已有的原则落实到行动中的感觉。

如果是“为仁”，子贡先生问的是“如何成就仁”——他可能觉得自己还没有仁，要去创造、去实现。

如果是“行仁”，子贡先生问的是“如何践行仁”——他可能觉得自己对仁已有理解，只是不知道怎么做。

两种理解各有道理，但从夫子的回答来看（用了工匠的比喻，强调条件和准备），“为仁”（如何成就仁）可能更符合原意——因为夫子讲的是一套从头开始的方法论，而不是在已有基础上的实践指南。

第三节 “工”与“攻”

个别传本中有“攻欲善其事”的写法，“攻”与“工”在先秦文字中偶有通假。“攻”有“治理、加工”的意思（如“攻玉”），如果取“攻”字，则句意变为“从事加工制作者人想要做好他的活儿，必须先磨利他的工具”——与“工”字的理解基本一致，但“攻”字更强调加工的动作过程。

这个文字差异不影响对整章的理解。

全文终

后记：

本文立足先秦文献，对《论语·卫灵公》“子贡问为仁”章句进行了逐字逐句的深度疏解。我们从子贡先生的为人、夫子的比喻、“居”的含义、“事”与“友”的区分、“贤”与“仁”的分际等多个维度展开分析，力图还原此章在夫子思想体系中的位置和《卫灵公》篇整体脉络中的功能。

夫子一生颠沛，半世困顿。正因如此，他对“为仁”之条件和方法的思考，不是书斋中的推演，而是从最切身的经验中提炼出的智慧。本章三十余字，轻描淡写之间，是一个老师对一个好学生最负责任的教导——不给他够不着的理想，只给他做得到的方法。

这或许就是夫子最伟大的地方：他从未在学生面前表演深刻，他只是在具体的人面前说最合适的话。

（玄机编辑部）

原文链接：<https://profound.fate-craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%E5%88%A9%E5%99%A8%E4%B8%8E%E6%8B%A9%E8%B4%A4%E5%AD%90%E8%B4%A1%E9%97%AE%E4%B8%BA%E4%BB%81>
衍象坊 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com
