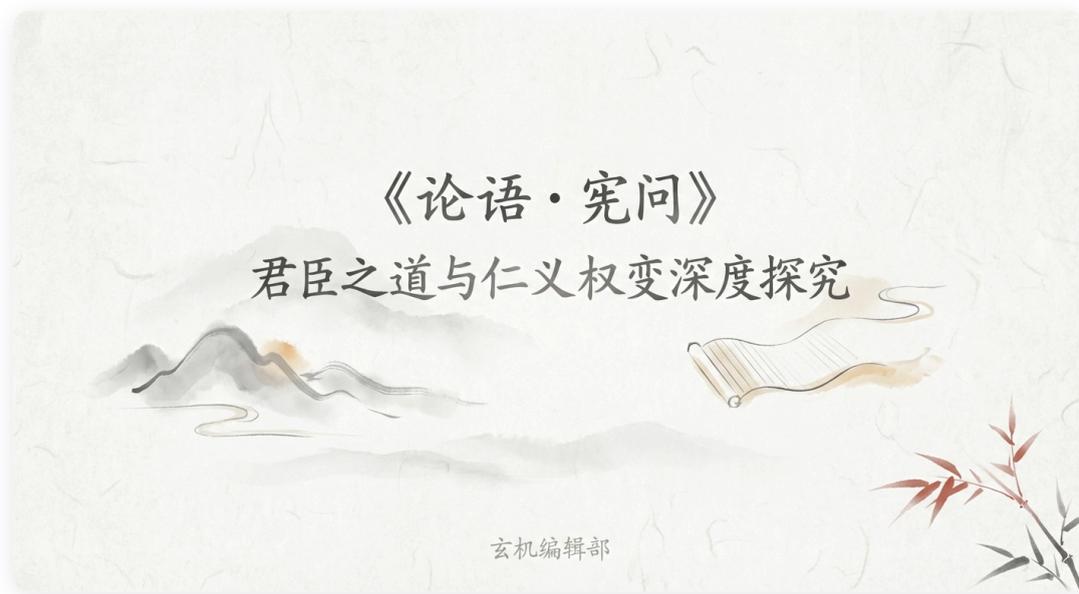


# 《论语·宪问》君臣之道与仁义权变深度探究



本文聚焦《论语·宪问》中关于臧武仲、管仲、卫灵公等核心政论章句，从先秦儒学视角出发，剖析孔子在君臣关系、霸王之辨及仁义取舍上的深刻见解，尤其探讨“行为之难”与“仁之本质”的鸿沟。

玄机编辑部 · 2026-02-16

论语宪问 君臣关系 仁义之辨 政治伦理 管仲评说

# 目 录

## 第一章 总论：宪问篇的政治哲学底色

### 第一节 "宪问耻"——一篇之纲领

### 第二节 本组章句的内在结构

### 第三节 研究方法 with 视角说明

## 第二章 臧武仲以防求后——要君之辨

### 第一节 章句原文与疏解

### 第二节 臧武仲其人其事——《左传》之记载

### 第三节 为什么夫子说"吾不信也"?

### 第四节 从上古视角看"以邑要君"

### 第五节 "要君"的政治史意义

### 第六节 "要"字的上古语义与仪式内涵

### 第七节 追问：臧武仲先生真的有错吗?

## 第三章 谯正之辨——齐桓晋文的霸业品格

### 第一节 章句原文与疏解

### 第二节 为什么齐桓公先生被称为"正"?

### 第三节 为什么晋文公先生被称为"谯"?

### 第四节 "谯"与"正"的政治哲学

### 第五节 从上古"正"的观念看齐桓之霸

### 第六节 "谯"与"正"对后世政治的影响

## 第四章 管仲之仁——超越个人忠义的天下担当（上）

### 第一节 子路之问：忠义的困境

### 第二节 召忽之死——"谅"的典范

### 第三节 管仲先生的"不死"——一个惊世骇俗的选择

### 第四节 "九合诸侯，不以兵车"——管仲之仁的历史内涵

### 第五节 "如其仁！如其仁！"——一个感叹号的重量

## 第五章 管仲之仁——超越个人忠义的天下担当（下）

### 第一节 子贡之问：更深一层的追问

### 第二节 "管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下"——功业的全面展开

### 第三节 "微管仲，吾其被发左衽矣"——文明论的高度

第四节 上古"华夷之辨"与管仲先生的文明功勋
第五节 "岂若匹夫匹妇之为谅也"——对小忠小义的超越
第六节 "仁"的层次论——从个体到天下
第七节 管仲先生之"仁"与其"不仁"——一个完整的画像
第八节 从上古英雄传统看管仲先生的抉择
第六章 公叔文子举僎——荐贤不妒的君子之德
第一节 章句原文与疏解
第二节 为什么"举僎同升"值得如此赞扬?
第三节 "可以为文矣"——溢法的深意
第四节 为什么夫子要在此处提到公叔文子先生?
第五节 上古"举贤"传统的精神源流
第七章 卫灵公之无道与不丧——治国的悖论
第一节 章句原文与疏解
第二节 为什么卫灵公先生被称为"无道"?
第三节 为什么"无道"而"不丧"?
第四节 "用人之道"与"君德之道"的张力
第五节 "三支柱"——卫灵公时代的治理结构
第六节 追问:为什么"用人得当"可以弥补"君德不足"?
第七节 上古"天命"观与"不丧"的悖论
第八节 此章与前后章的逻辑关联
第八章 "其言之不怍,则为之也难"——言行之际的深层考察
第一节 章句原文与疏解
第二节 为什么"言之不怍"会导致"为之也难"?
第三节 "怍"与"耻"的内在关联
第四节 此章在整组章句中的位置
第五节 上古"言"的神圣性
第九章 陈成子弑简公——礼制崩坏中的"知其不可而为之"
第一节 章句原文与疏解
第二节 为什么夫子要"沐浴而朝"?
第三节 "请讨之"——夫子的政治行动
第四节 "知其不可而为之"——夫子的政治信念
第五节 鲁哀公先生的"告夫三子"——一个时代的悲哀
第六节 "之三子告,不可"——三桓的政治算计

第七节 "以吾从大夫之后，不敢不告也"——夫子的坚持与无奈
第八节 "弑君"在上古政治伦理中的地位
第九节 此章与"管仲之仁"的呼应
第十节 从上古"天讨"观念看"请讨之"
第十章 事君之道——"勿欺也，而犯之"
第一节 章句原文与疏解
第二节 为什么"勿欺"是第一原则？
第三节 为什么"犯之"是必要的补充？
第四节 "勿欺"与"犯之"的辩证关系
第五节 此章与"陈成子弑简公"一章的呼应
第六节 先秦典籍中的"犯谏"传统
第七节 "勿欺"与"犯之"在道家思想中的回响
第十一章 "君子上达，小人下达"——全篇的哲学收束
第一节 章句原文与疏解
第二节 "上"与"下"的宇宙论背景
第三节 "达"字的深层内涵
第四节 此章与整组章句的总结性关系
第五节 "上达"与上古"天人合一"的思想
第六节 从"上达"与"下达"看先秦的人格理想
第七节 上古神话中的"上达"与"下达"
第十二章 综论：礼乐精神与政治伦理的深层结构
第一节 从"耻"到"达"——宪问篇的逻辑闭环
第二节 "仁"的政治维度——从个体到天下
第三节 "正"与"谲"——政治行为的伦理标准
第四节 君臣关系的理想模型
第五节 "知其不可而为之"的哲学根基
第六节 礼乐精神的政治意义
第七节 上古宗教感与政治伦理的根基
第八节 结语：在礼崩乐坏的时代坚守"上达"
第九节 余论：先秦精神世界中的"仁"与"道"

# 君臣之际与仁义之辨——《论语·宪问》政论诸章深度研究

作者：玄机编辑部

**提要：**《论语·宪问》篇中，自“臧武仲以防求为后于鲁”至“君子上达，小人下达”一组章句，集中呈现了孔夫子对于君臣关系、霸王之辨、仁义权变、忠谏之道等核心政治伦理命题的深刻思考。本文从先秦儒道思想与上古神话民俗两大视角出发，以大量先秦典籍原文为呼应，深入钻研此组章句的微言大义。全文凡十二章，逐章逐句地追问“为什么”，并试图在三代礼乐精神与先秦百家争鸣的广阔背景下，寻绎夫子政论之所以然。

## 第一章 总论：宪问篇的政治哲学底色

### 第一节 “宪问耻”——一篇之纲领

《论语·宪问》篇以“宪问耻”开篇，原宪先生问于孔夫子曰：“克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣？”夫子答曰：“可以为难矣，仁则吾不知也。”

这一开篇，便为整篇定下了一个极其重要的基调——在“难”与“仁”之间，存在着巨大的鸿沟。能克制骄矜、自伐、怨恨、贪欲，固然可称为“难”，但这是否就是“仁”？夫子不敢遽然许之。这一辨析，实则贯穿于我们所要研究的这一组章句之中：臧武仲之“不要君”，是真是伪？管仲不殉公子纠而相桓公，是不仁还是大仁？召忽之死，是谅还是仁？这些问题的背后，都涉及“行为之难”与“仁之本质”之间的深层区分。

为什么《宪问》篇要以“耻”为第一问？

“耻”字，在先秦思想中具有极为特殊的地位。《礼记·中庸》云：“知耻近乎勇。”《孟子·尽心上》载孟子先生之言曰：“人不可以无耻，无耻之耻，无耻矣。”又《管子·牧民》篇云：“礼义廉耻，国之四维，四维不张，国乃灭亡。”耻感，是人格自觉的起点，是一切政治伦理得以成立的心理基础。一个人如果不知耻，便无从谈忠、无从谈义、无从谈仁。

然则，何者为耻？这正是原宪先生之所问。“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”——国家有道时领取俸禄，这是正当的；国家无道时仍然领取俸禄，这就是耻辱了。这一判断，立刻将“耻”的概念从个人修养推向了政治领域：**耻的标准，不仅取决于个人行为的合宜与否，更取决于个人与政治秩序之间的关系。**

这就是为什么《宪问》篇大量涉及君臣关系、邦国治乱、霸王得失的内容。整篇的逻辑脉络是：从“知耻”出发，追问在各种复杂的政治情境中，何者为正、何者为谲、何者为仁、何者为不仁。

## 第二节 本组章句的内在结构

我们所要研究的这一组章句，凡十章（或九章，视划分方式而定），其内在结构并非随意排列，而是有着精密的逻辑递进关系。试析之：

### 第一层：要君之辨——臧武仲以防求后

这是关于“以势迫君”的讨论。臧武仲以自己的封邑防城为筹码，要求鲁国国君为自己立后，表面上是合理的请求，实质上以地利迫君就范。夫子直言“吾不信也”——这是对政治行为中“名”与“实”之分裂的揭露。

### 第二层：霸主之辨——齐桓晋文的谲与正

从一个具体人物的品评，上升到对两位霸主的比较。这不再是单个事件的判断，而是对两种政治风格、两种人格类型的总体评价。“谲而不正”与“正而不谲”，是两种截然不同的治世方式。

### 第三层：仁义之辨——管仲的大义与小谅

这是整组章句的核心与高潮。子路先生与子贡先生分别从“忠”与“义”的角度质疑管仲先生的品格，而夫子两次作出惊人的判断——“如其仁！如其仁！”这一判断，彻底打破了常规的忠义观念，揭示出“仁”的最高层次不在于个人的生死抉择，而在于对天下苍生的担当。

### 第四层：举贤之德——公叔文子举僎

从霸主治国的宏大叙事，转回到卿大夫层面。公叔文子先生能将自己的家臣僎举荐为与自己同列的公朝大夫，这种不嫉贤妒能、推贤让能的品格，正是“仁”在日常政治中的具体体现。

### 第五层：无道而不丧——卫灵公的悖论

卫灵公先生无道，却不至于丧国。为什么？因为他虽然个人品德有亏，但仍然能任用贤才，使仲叔圉先生治宾客、祝鮀先生治宗庙、王孙贾先生治军旅。这就揭示出一个深刻的政治悖论：**国家的存亡，不完全取决于君主一人的德行，更取决于整个治理体系的运转。**

### 第六层：言行之际——“其言之不作”

从具体的人物品评转向抽象的格言。说话不感到羞愧的人，做起事来就很难——这一判断，将“耻”的主题再次提起，与篇首呼应。

### 第七层：弑君之变——陈成子弑简公

这是整组章句中最为紧张、最具现实感的一章。面对齐国陈成子弑杀简公的重大事变，孔夫子沐浴而朝，请求鲁哀公出兵讨伐。这不是学理上的讨论，而是活生生的政治行动。夫子的三次请告，三次被拒，展现出一个人知其不可而为之的伟大灵魂。

### 第八层：事君之道——“勿欺也，而犯之”

从弑君之变的具体事件，升华为事君之道的总原则。不欺骗君主，但要直言犯谏——这是夫子对于君臣关系的最终定义。

### 第九层：上达与下达——收束全篇

“君子上达，小人下达”——以一对极简的对比，收束前面所有的讨论。一切政治伦理的问题，最终都归结为人格方向的选择：是向上攀登还是向下沉沦。

由此可见，这组章句绝非零散的语录汇编，而是一个有机的思想整体。它从个别人物的品评出发，经由霸主的比较、大臣的评判、治国的悖论，最终上升到对政治伦理根本原则的确立。

## 第三节 研究方法 with 视角说明

本文的研究视角，主要有二：

其一，**先秦儒道思想视角**。以孔夫子之言为中心，广泛征引《左传》《国语》《礼记》《周礼》《尚书》《诗经》《周易》《孟子》《荀子》《管子》《老子》《庄子》等先秦典籍，力求在当时的思想语境中理解这些章句的含义。

其二，**上古神话民俗视角**。先秦政治伦理思想的根基，深植于上古三代的礼乐传统与神话世界观之中。“被发左衽”意味着什么？“沐浴而朝”有何仪式意涵？“自经于沟渎”反映了怎样的生死观？这些问题，都需要在上古文化的背景下加以考察。

本文坚决不引用两汉之后的材料，所有引文与论据均限于先秦时期，以求最大限度地接近夫子本意。

## 第二章 臧武仲以防求后——要君之辨

### 第一节 章句原文与疏解

子曰：“臧武仲以防求为后于鲁，虽曰不要君，吾不信也。”

臧武仲先生，鲁国大夫，臧氏，名纻，谥号“武”，排行仲。“防”者，臧氏之封邑也，在今山东费县一带。“求为后于鲁”，是说臧武仲先生请求鲁国国君为臧氏立一个后嗣，以继承臧氏的宗祀。“要”，读为“邀”，胁迫、要挟之意。

这一章的关键问题是：臧武仲先生为什么要“以防”来“求为后”？他为什么不能直接请求，而要凭借防城这一战略要地作为筹码？

### 第二节 臧武仲其人其事——《左传》之记载

要理解这一章，必须详细考察臧武仲先生的生平。《左传》中对此人有大量记载。

《左传·襄公二十三年》载：臧武仲先生因得罪了季氏（鲁国权臣季武子先生），被迫出奔。但他没有直接离开鲁国，而是先退回自己的封邑防城。

这里就出现了一个关键的情节：臧武仲先生退据防城之后，“使告于鲁曰：‘纻不佞，失守宗祧，敢告不吊。纻不忍宗庙之莫承事也，敢以为请。’”——他从防城向鲁国朝廷发出请求，说自己不才，丢失了守护宗庙的职责，但不忍心看到臧氏宗庙无人承祀，所以请求为臧氏立后。

表面上看，这是一个合理的、甚至是虔诚的请求——为了宗庙的延续。但问题在于：**他是在据守防城的情况下提出这一请求的。**

防城是鲁国的战略要地。臧武仲先生据守此城，等于是对鲁国施加了军事压力。他的“请求”，实际上带有“不答应我，我就不让出防城”的隐含意味。

这就是夫子所说的“要君”——以势力迫使国君就范。

### 第三节 为什么夫子说“吾不信也”？

夫子为什么要用“吾不信也”这样强烈的措辞？

这里有几层深意：

第一层，名实之辨。

臧武仲先生说自己是为了宗庙的延续，这是一个“名”。他据守防城来提出这个请求，这是一个“实”。名与实之间存在着严重的裂缝。如果真的只是为了宗庙，那他大可以在出奔之后通过使者恳请，不必据城以要。他选择了据城这一方式，本身就说明他深知自己的请求如果没有军事实力作为后盾，很可能不会被批准。

《老子》第八十一章云：“信言不美，美言不信。”臧武仲先生的言辞何其恳切、何其卑微——“纆不佞”“纆不忍”——然而夫子一眼看穿了这些“美言”背后的真实意图。

## 第二层，礼制之辨。

在周代的宗法礼制中，大夫的后嗣由谁来决定？这涉及一个根本性的权力归属问题。

《礼记·大传》云：“别子为祖，继别为宗，继祚者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。”宗法制度的核心，在于宗嗣的传承有严格的规矩。大夫的后嗣，原则上应由国君根据宗法原则来确定。臧武仲先生以防城为筹码来“求”后嗣，这本身就是对君主权威的僭越——你在用一种不正当的手段来影响一个本应由君主自主决定的事务。

## 第三层，权力的本质。

更深层地看，夫子的“吾不信”，揭示的是权力运作中一个永恒的真理：当一个人拥有了迫使他人就范的实力时，他的一切“请求”都不再是纯粹的请求，而是变相的命令。

这就好比《左传·僖公二十三年》中，重耳公子流亡时路过曹国，曹共公先生不以礼待之。后来重耳公子成为晋文公先生，伐曹而执曹共公先生。你可以说晋文公先生是为了惩罚曹共公先生的无礼，但谁都知道，这是强者对弱者的报复。权力一旦在手，动机就变得不可信了。

## 第四层，“信”的哲学。

“吾不信也”——这里的“信”字，值得深思。

《论语·学而》云：“信近于义，言可复也。”信，是言行一致、心口如一。夫子说“吾不信”，不是说臧武仲先生说了假话（他确实可能真心希望臧氏有后），而是说他的行为方式（据城以求）与他的言辞姿态（谦卑恳请）之间存在着不可调和的矛盾。一个真正不要君的人，不会选择一种客观上构成要君的方式来行事。

这让我们想到《周易·中孚》卦的卦辞：“豚鱼吉，利涉大川，利贞。”中孚，诚信也。《彖传》云：“中孚以利贞，乃应乎天也。”真正的诚信，是内外如一、表里无间的。而臧武仲先生的行为，恰恰是内外有间、名实不符的。

## 第四节 从上古视角看“以邑要君”

在上古三代的政治传统中，封邑与封臣之间的关系，并不是简单的“土地所有权”关系，而是包含了深层的宗教与礼制意涵。

《尚书·洪范》云："天子作民父母，以为天下王。"天子是天下的共主，诸侯是天子的臣属，大夫是诸侯的臣属。封邑是君主赐予臣下的，臣下对封邑有治理之权，但没有独占之权。封邑的本质，是一种"委托"——君主委托你治理这片土地和这些人民。

《诗经·小雅·北山》云："溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。"这是上古政治理念的最高表达。在这一理念下，大夫据守封邑而向国君提出条件，本质上就是一种"以公器谋私利"的行为——你治理的这片土地本来就是国君的，你怎么能用国君的东西来要挟国君？

更进一步，在上古的"天命"观念中，政治权力的合法性来源于天命。《尚书·汤誓》云："有夏多罪，天命殛之。"殷汤先生伐夏桀先生，是因为天命已经转移。同样，国君对臣下的封赏和收回，也是基于"天命"的代理。臣下以封邑要君，等于是用天命赐予你的东西来反抗天命的代理人，这在上古政治伦理中是不可接受的。

《国语·周语上》载内史过先生之言曰："上不象天，而下不仪地，中不和民，而方不顺时，不共神祇，而蔑弃五则，天之所坏，不可支也。"上古圣王之治，以顺天应民为本。臧武仲先生以防求后之举，看似是为了宗庙（顺天），实则私力迫君（逆天），这正是夫子"不信"之所在。

## 第五节 "要君"的政治史意义

臧武仲先生以防求后之事，不是一个孤立事件。在春秋时期，大夫据邑以抗命或要君的现象越来越普遍，这反映了周代封建宗法制度的深刻危机。

《左传·昭公三十二年》载史墨先生之言曰："社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。"这段话深刻地揭示了春秋末期政治秩序崩坏的现实。大夫之强，甚至可以与公室分庭抗礼——鲁国的三桓（孟孙氏、叔孙氏、季孙氏）就是最典型的例子。

夫子之所以特别提到臧武仲先生的事件，不仅仅是在评判一个人，更是在批判一种政治风气——\*\*以实力代替礼制、以要挟代替恳请、以私利驾驭公器。\*这种风气，正是春秋"礼崩乐坏"的核心表征。

《论语·季氏》篇载夫子之言曰："天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。"从天子到诸侯，从诸侯到大夫，从大夫到陪臣——权力层层下移，礼制节节崩溃。臧武仲先生以防求后，正是"大夫执国命"的一个缩影。

夫子为什么要在此处特别指出这一点？因为在他看来，政治伦理的根本，在于"名分"。"名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足"（《论语·子路》）。臧武仲先生的行为，恰恰是"名不正"的典型——他用"为宗庙"之名，行"要君"之实。这种名实分裂，正是政治秩序崩坏的开端。

## 第六节 "要"字的上古语义与仪式内涵

"要"字，在上古汉语中有丰富的语义层次。

其本义为"腰"，人体之中枢。引申为"要紧""要害"。再引申为"邀"——拦截、等候。《诗经·郑风·丰》云："子之丰兮，俟我乎巷兮。"这里虽然用的不是"要"字，但"俟"（等候）与"要"（邀截）有着相近的语义。

"要君"之"要"，用的正是"邀截、逼迫"之义——在路上拦住你，使你不得不答应我的条件。这个语义本身就带有强烈的暴力色彩。

在上古礼制中，臣下对君主的请求，有严格的仪式规范。《周礼·秋官·大行人》载朝觐之礼的种种细节，臣下觐见君主，必须经过繁复的仪式程序，体现尊卑有序、上下有别。"要君"这一行为，恰恰是对这一切仪式规范的颠覆——你不是在按照礼制的程序来提出请求，而是在用军事实力来强制对方接受。

这让我们想到《礼记·曲礼上》的名言："毋不敬，俨若思，安定辞。安民哉。"礼的本质，在于"敬"。臣下对君主，应该有发自内心的敬畏。而"要君"，恰恰是"不敬"的极端表现——你已经不再把君主当作需要敬畏的对象，而是当作可以用利益交换来操纵的对手。

## 第七节 追问：臧武仲先生真的有错吗？

这是一个必须直面的问题。从另一个角度看，臧武仲先生的处境其实相当无奈：

他是被季武子先生迫害而不得不出奔的。他担心自己一旦离开鲁国，臧氏的宗庙将无人祭祀。在宗法制度下，宗庙断绝是最大的不孝。《孝经》（虽然成书年代有争议，但其核心思想无疑是先秦的）云："不爱其亲而爱他人者，谓之悖德；不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼。"臧武仲先生为了宗庙的延续而不惜一切手段，难道不是"孝"的体现吗？

而且，如果他不据守防城，鲁国国君很可能根本不会理会他的请求——毕竟他已经是一个失势的流亡者了。在一个弱肉强食的政治环境中，没有实力的请求，不过是耳旁风而已。

这就引出了一个深刻的伦理困境：**当正义的目的必须通过不正义的手段才能实现时，我们应该如何选择？**

夫子的回答是明确的：即使目的正当，手段不正当也不可接受。"虽曰不要君，吾不信也"——夫子不否认臧武仲先生为宗庙立后的动机可能是真诚的，但他否认这种行为方式的正当性。

这与《论语·颜渊》篇中季康子先生问政于孔夫子的一段对话形成鲜明对比。季康子先生曰："如杀无道，以就有道，何如？"孔夫子对曰："子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。"——即使为了"就有道"这一正当目的，也不能使用"杀无道"这一暴力手段。因为手段本身会腐蚀目的。

这一思想，在《老子》中也有深刻的呼应。《老子》第三十章云："以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。"即使是为了正义的目的而使用武力，结果也往往是灾难性的。权力和暴力有其自身的逻辑——"其事好还"——你施加于人的，终将回到你自己身上。

臧武仲先生以防城要君，看似成功地为臧氏立了后，但这一行为本身，恰恰加速了鲁国政治秩序的崩坏——它向所有人示范了一个可怕的先例：**\*\*你可以用实力来迫使国君就范。\*\***这个先例一旦确立，后来的大夫们就可以用更大的实力来做更过分的事情。

---

## 第三章 谲正之辨——齐桓晋文的霸业品格

---

### 第一节 章句原文与疏解

子曰："晋文公谲而不正，齐桓公正而不谲。"

这一章极为简洁，却蕴含了夫子对于春秋两大霸主的总体评价。"谲"，诡诈也；"正"，光明正大也。晋文公先生诡诈而不光明正大，齐桓公先生光明正大而不诡诈。

乍看之下，这似乎只是一个简单的对比。但深入追问，几乎每一个字都需要仔细辨析。

### 第二节 为什么齐桓公先生被称为"正"？

齐桓公先生（公子小白），姜姓，吕氏，名小白。他的即位过程，就已经不是完全"正"的——他与公子纠争位，管仲先生曾代表公子纠一方射了他一箭（射中带钩，未死）。此后他抢先回到齐国即位，并迫使鲁国杀死了公子纠。这个过程中，不能说没有权谋的成分。

那么，夫子为什么还称他为"正"？

这就需要考察齐桓公先生即位之后的霸业历程。

《左传·僖公四年》载，齐桓公先生率诸侯伐楚，楚国使者问曰："君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也。不虞君之涉吾地也，何故？"管仲先生答曰："昔召康公命我先君大公曰：'五侯九伯，女实征之，以夹辅周室。'赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。尔贡包茅不入，王祭不共，无以缩酒，寡人是征。昭王南征而不复，寡人是问。"

这段对话极为关键。齐国伐楚的理由是什么？是"尔贡包茅不入，王祭不共"——楚国没有向周天子进贡包茅（用于祭祀滤酒的植物），导致王室的祭祀无法正常进行。同时还追问周昭王先生南征楚地而不得返还之事。

这两条理由，都是以“尊王”为旗号的。齐桓公先生伐楚，不是为了自己的私利，而是为了维护周天子的权威——至少在名义上是如此。

《左传·僖公九年》载葵丘之盟，齐桓公先生主持诸侯会盟，盟约内容包括：“凡我同盟之人，既盟之后，言归于好。”又载盟辞曰：“毋壅泉，毋讫采，毋易树子，毋以妾为妻，毋使妇人与国事。”这些盟约条款，都是关于维护诸侯间的和平秩序与宗法伦理的。

《国语·齐语》载管仲先生辅佐齐桓公先生的治国方略，其核心理念是：“四民者，勿使杂处，杂处则其言咙，其事乱。”“参其国而伍其鄙”“作内政而寄军令”——这是一套完整的、有条理的治国体系。

综合这些史料，我们可以看出齐桓公先生之“正”体现在几个方面：

**其一，尊王攘夷的旗号是堂堂正正的。**他以维护周天子权威为号召，以抵御戎狄楚蛮的入侵为使命，这是一种“大义”。

**其二，外交方式是公开透明的。**他通过会盟的方式来协调诸侯关系，而不是通过阴谋诡计来分化瓦解。

**其三，治国方略是有制度、有规矩的。**管仲先生的改革，不是权宜之计，而是一套可持续的制度建设。

**其四，九合诸侯，不以兵车。**这是后面章节中特别强调的——齐桓公先生九次会合诸侯，大多不是通过军事征伐，而是通过道义感召和外交斡旋。这在春秋时代是极为罕见的。

《孟子·告子下》载孟子先生之言曰：“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也。”孟子先生对五霸总体上持批评态度，但即使在这种批评中，齐桓公先生也被认为是五霸中最具正当性的一位。这与夫子的判断是一致的。

### 第三节 为什么晋文公先生被称为“谪”？

晋文公先生（重耳），姬姓，名重耳。他的人生经历极为曲折——在外流亡十九年，历经磨难，最终在秦国的帮助下回国即位。

他之所以被夫子称为“谪”，最典型的事例就是城濮之战。

《左传·僖公二十八年》详细记载了城濮之战的全过程。其中最著名的情节就是“退避三舍”。晋文公先生在流亡时曾受到楚成王先生的礼遇，他承诺：“晋、楚治兵，遇于中原，其辟君三舍。”后来城濮之战爆发，晋军果然退避三舍（九十里）。

表面上看，这是“信”的表现——他履行了当年的承诺。但从军事角度看，退避三舍实际上是一种诱敌深入的战术——让楚军骄傲轻敌，然后在有利地形上予以反击。

更关键的是城濮之战后的外交操作。《左传·僖公二十八年》载：“癸亥，王子虎盟诸侯于王庭，要言曰：‘皆奖王室，无相害也。有渝此盟，明神殛之，俾队其师，无克祚国，及而玄孙，无有老幼。’”——

晋文公先生在战胜楚国之后，召周天子前来"践土之盟"。

这就是问题的关键所在：**他把周天子召来了。**

在周代的礼制中，天子是不应该被诸侯"召"来的。《春秋经》对此记载为"天王狩于河阳"——用"天子出狩"来掩饰天子被诸侯召至会场的事实。《左传》直言："是会也，晋侯召王，以诸侯见，且使王狩。仲尼曰：'以臣召君，不可以训。故书曰天王狩于河阳。'"

夫子自己的评价就在这里——"以臣召君，不可以训"。这正是"谲而不正"的最鲜明体现：

- 你说你要尊王，但你把天子当作工具来使用。
- 你说你要退避三舍以示守信，但退避三舍本身就是军事计谋。
- 你说你要维护诸侯秩序，但你通过控制天子来确立自己的霸权。

名义上的每一步都是"正"的（尊王、守信、维持秩序），但实际操作的每一步都是"谲"的（利用天子、诱敌深入、以战争确立霸权）。这就是"谲而不正"。

#### 第四节 "谲"与"正"的政治哲学

为什么夫子要把"谲"与"正"对举？这不仅仅是对两个历史人物的品评，更是对两种根本性的政治路线的辨析。

**"正"的政治学，是内外一致的政治学。** 你的目的是什么，你的手段就应该与之匹配。你说你要维护天下秩序，那你的行为方式本身就应该是有秩序的、合乎礼制的。齐桓公先生的霸业，虽然也有权力的算计，但在大方向上是"尊王攘夷"，而且主要通过会盟（外交）而非战争来实现。

**"谲"的政治学，是目的与手段分裂的政治学。** 你嘴上说的是一套，实际做的是另一套。你用"正"的名义来行"谲"的实事。晋文公先生的霸业，在目的上也是维护诸侯秩序，但在手段上充满了权谋和诡诈。

这两种政治路线，在后来的先秦思想中有了更系统的理论表述。

《荀子·王霸》篇载荀子先生之论曰："义立而王，信立而霸，权谋立而亡。"——以义治国者可以称王，以信治国者可以称霸，以权谋治国者终将灭亡。齐桓公先生以"信"立霸，大致符合"信立而霸"的描述；晋文公先生以"谲"行霸，则已经接近于"权谋"的范畴，虽然尚未到"亡"的地步，但其政治品格的级别已经低了一等。

《老子》第十七章云："太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。"最好的治理者，人民只知道有这么个人存在；其次的，人民亲近而赞美他；再其次的，人民畏惧他；最差的，人民鄙视他。"信不足焉，有不信焉"——当统治者自己的诚信不够时，人民对他也就不会有诚信。

晋文公先生的"谲"，正是"信不足"的表现。他的每一个"正"的表态，都被他自己的"谲"的行为所消解。长此以往，诸侯们对他的"尊王"旗号也就不再当真了——因为大家都看到了，所谓"尊王"不过是谋霸的

工具。

而齐桓公先生的"正"，虽然也不是纯粹无私的（他毕竟也是在谋霸），但至少在"名"与"实"之间保持了较高的一致性。这种一致性本身，就具有巨大的道德感召力——它让诸侯们愿意追随，让天下百姓感到安心。

## 第五节 从上古"正"的观念看齐桓之霸

"正"字在上古文化中有极为丰富的内涵。

《说文解字》曰："正，是也。从止，一以止。"许慎先生的解释虽然是后世之作，但"正"字的甲骨文字形——从"口"（方国、城邑）从"止"（足，征行）——已经透露出其本义：正者，征也，向着一个目标直行。

《尚书·洪范》载箕子先生之言曰："无偏无陂，遵王之义。无有作好，无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。"这是"正"的最高政治表达——不偏不倚，正大光明，坦坦荡荡。

齐桓公先生的霸业，虽然不能完全达到"王道"的高度，但在"霸道"的范畴内，他确实是最接近"正"的一位。他的"尊王攘夷"，有理有据；他的"九合诸侯"，以德服人（至少在表面上如此）；他的治国方略，有制度有章法。

而晋文公先生的"谄"，则让我们想到《周易·坎卦》的卦辞："习坎，有孚，维心亨，行有尚。"坎者，险也，陷也。"习坎"——重重险陷。晋文公先生一生颠沛流离，历经险难，这些经历铸造了他善于在险境中求存的能力——也就是"谄"的能力。但"谄"是一种在险境中不得已的生存策略，不应该成为治国的常态。

《周易·系辞下》云："天下同归而殊途，一致而百虑。"天下的道理是相通的，只是实现的途径各有不同。齐桓公先生选择了"正"的途径，晋文公先生选择了"谄"的途径，最终都实现了霸业。但夫子显然认为，"正"的途径在道德上是更高的。

## 第六节 "谄"与"正"对后世政治的影响

这里必须追问一个问题：夫子为什么要在这个语境中对比齐桓公先生与晋文公先生？

从前后文的脉络来看，这一章紧接在臧武仲先生"要君"一章之后。臧武仲先生的问题，是"以势力迫君"——这是一种"谄"而非"正"的行为。从个人层面的"要君"，上升到霸主层面的"谄正之辨"，这是一个逻辑上的递进。

而接下来的章节，就是关于管仲先生的"仁"——管仲先生正是齐桓公先生的股肱之臣。因此，"齐桓公正而不谄"一章，实际上是为讨论管仲先生之"仁"做铺垫的：正是因为齐桓公先生的霸业是"正"的，管

仲先生辅佐齐桓公先生才能被评价为"仁"；如果齐桓公先生像晋文公先生那样"谲而不正"，那管仲先生的作为也就要打折扣了。

《管子·形势》篇云："道之所言者一也，而用之者异。有闻道而好为家者，一家之人也；有闻道而好为乡者，一乡之人也；有闻道而好为国者，一国之人也；有闻道而好为天下者，天下之人也。"管仲先生之所以伟大，正是因为他是一个"好为天下"的人。而他之所以能"好为天下"，是因为齐桓公先生的"正"为他提供了施展才华的平台。

如果我们将这个逻辑再推进一步：夫子自己，不也是一个"好为天下"的人吗？他一生周游列国，寻找一个"正"的君主来辅佐，最终未能如愿。管仲先生的幸运，在于他遇到了齐桓公先生这样一个"正"的君主；夫子的不幸，在于他生活在一个"谲"的时代，找不到一个值得辅佐的明君。

这一层意味，使得"谲正之辨"不再是单纯的历史品评，而是带有了深沉的时代感慨和个人感怀。

---

## 第四章 管仲之仁——超越个人忠义的天下担当（上）

---

### 第一节 子路之问：忠义的困境

子路曰："桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。"曰："未仁乎？"子曰："桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！"

子路先生的问题，直截了当，一如其人。

公子纠与公子小白（后来的齐桓公先生）是兄弟，都是齐僖公先生之子。齐国内乱，二人分别出奔。公子纠奔鲁，管仲先生和召忽先生（另作"召忽"）随行辅佐；公子小白奔莒，鲍叔牙先生随行辅佐。后来齐国人迎立小白为君，公子纠被杀。在这个过程中，召忽先生殉死（为公子纠而死），而管仲先生没有死，反而接受了齐桓公先生的任命，成为齐国的宰相。

子路先生的困惑是完全合理的：按照当时的伦理标准，\*\*一个臣子，他的主公被杀了，他应该殉死以示忠贞。\*\*召忽先生做到了，管仲先生没有做到。不仅没有殉死，还去辅佐杀死自己主公的人——这难道不是不仁吗？

这个问题，涉及先秦思想中最核心的伦理难题之一：**当个人忠义与天下大义发生冲突时，应该以何者为先？**

## 第二节 召忽之死——"谅"的典范

在讨论管仲先生的"不死"之前，我们必须先理解召忽先生的"死"。

《管子·大匡》篇详细记载了召忽先生殉死的经过。召忽先生在公子纠被杀之前，就已经表明了自己的态度——他对管仲先生说："子之于纠也，辅之；我之于纠也，保之也。辅之者可以不死，保之者不可以不死。"

这段话极为重要。召忽先生区分了两种不同的臣属关系："辅之"与"保之"。"辅之"者，是作为谋臣来辅佐的，他的职责是出谋划策，使主公成就大业；"保之"者，是作为近侍来护卫的，他的职责是以身相许，与主公同生同死。

在召忽先生的理解中，管仲先生是"辅"纠的，所以可以不死——因为你的价值在于你的才能，你死了，才能也就没了；而自己是"保"纠的，所以必须死——因为你的价值就在于你的忠诚，主公死了你不死，忠诚也就没了。

这一区分，体现了极为精细的伦理思考。但夫子后来在回答子贡先生的问题时，把召忽先生这种行为归入了"匹夫匹妇之为谅"的范畴——这是否是对召忽先生的否定？

我们稍后再讨论这个问题。这里先注意一点：召忽先生的殉死，在当时的社会中是被广泛认可和赞扬的。《诗经·秦风·黄鸟》（虽然讲的是秦穆公先生的殉葬者，但反映了当时的殉死文化）云："彼苍者天，歼我良人！如可赎兮，人百其身。"人们为殉死者感到惋惜，但并不否定殉死行为本身的价值。

在上古的生死观中，殉死是一种极为崇高的行为。它源自一种深层的信仰——\*\*生命的意义不在于存活

的长度，而在于所忠诚的对象。\*当你所忠诚的对象不存在了，你的存活也就失去了意义。

《礼记·檀弓上》载曾子先生之言曰："鸟之将死，其鸣也哀；人之将死，其言也善。"死亡使一切言行获得了终极的真实性——在死亡面前，没有人会说假话。召忽先生的殉死，正是他对公子纠之忠诚的终极证明。

## 第三节 管仲先生的"不死"——一个惊世骇俗的选择

管仲先生选择了不死。不仅不死，还接受了齐桓公先生的任命，成为杀害自己旧主之人的宰相。

在当时的社会语境中，这简直是不可思议的。这等于是一个武将在主帅战死后投降了敌人，还成为了敌人的参谋长——在任何时代，这都会被视为极大的耻辱。

那么，管仲先生为什么要这样做？

《管子·大匡》篇中，管仲先生自己的解释是："吾闻之：'为人臣者，不尽力于其君，是为不忠；已没而不能死，是为不义。'然则吾之事纠，非不忠也；不死而又相桓公，非不义也。吾不死纠而利天下之民，是吾之忠也。"

这段话的逻辑是：我辅佐公子纠时已经尽了全力（不是不忠）；我现在不死而去辅佐桓公，不是因为贪生怕死，而是因为我可以利天下之民——这才是更大的忠。

管仲先生在这里做了一个革命性的伦理判断：“忠”的对象，不应该局限于一个人（主公），而应该扩展到天下万民。

这一判断，与夫子的评价完全吻合。夫子说：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”——管仲先生的“仁”，不在于他是否为公子纠殉死，而在于他辅佐齐桓公先生实现了天下太平。

#### 第四节 “九合诸侯，不以兵车”——管仲之仁的历史内涵

“九合诸侯，不以兵车”这八个字，需要仔细解读。

“九合诸侯”——齐桓公先生在管仲先生的辅佐下，九次（“九”或为虚数，表示多次）会合天下诸侯。这些会盟包括：

- 北杏之会（《左传·庄公十三年》）
- 柯之会（《左传·庄公十三年》载曹沫劫齐桓公先生之事）
- 幽之盟（《左传·庄公十六年》）
- 鄆之会
- 洮之会
- 葵丘之盟（《左传·僖公九年》）
- 等等

这些会盟的主要内容，都是协调诸侯间的矛盾、维护天下的秩序。

“不以兵车”——这是关键中的关键。在春秋时代，诸侯会盟通常有两种方式：一种是“以兵车”，即通过军事征伐来迫使别人参加会盟；另一种是“不以兵车”，即通过道义感召来赢得别人的自愿参与。齐桓公先生的大部分会盟，都是“不以兵车”的——这意味着诸侯们是自愿来参加的，是被齐国的德望和管仲先生的外交智慧所感召的。

为什么这一点如此重要？

因为在先秦的政治伦理中，“不战而屈人之兵”是最高境界，“以德服人”是最高政治理想。

《孟子·公孙丑上》载孟子先生之言曰：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”

齐桓公先生虽然只是“霸”（以力假仁），但他“不以兵车”的做法，已经接近于“以德服人”的境界。这正是夫子称之为“正”、称管仲先生为“仁”的原因。

"管仲之力也"——夫子将这一切功绩归于管仲先生，而不是归于齐桓公先生本人。这一判断本身就意味深长：它意味着夫子认为，真正决定历史走向的，不是君主，而是辅佐君主的贤臣。管仲先生以一人之智、一人之力，改变了天下的格局——这就是"仁"。

## 第五节 "如其仁！如其仁！"——一个感叹号的重量

"如其仁！如其仁！"——这个感叹号（在古文中以重复来表示强调）的重量是难以估量的。

在整部《论语》中，夫子几乎从不轻易许人以"仁"。颜回先生，"其心三月不违仁"（《论语·雍也》）——注意，只是"三月"，不是永远。冉雍先生，"雍也，可使南面"（《论语·雍也》），但夫子也没有直接说他"仁"。子路先生、子贡先生，更是被夫子明确否定了"仁"的资格（"由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也"，《论语·公冶长》）。

然而，对于管仲先生——一个在个人品行上有明显瑕疵的人（"管仲之器小哉""管氏而知礼，孰不知礼"，《论语·八佾》）——夫子竟然两次说出"如其仁"！

为什么？

这就涉及夫子对"仁"的最深层理解。

在夫子的思想中，"仁"不是一个单一维度的概念。它至少有三个层次：

**第一层次：个人品德之仁。**这是"克己复礼"（《论语·颜渊》）的层次——约束自己的行为使之合乎礼制。管仲先生在这个层次上是有缺陷的——他的器量不大，他不完全遵守礼制。

**第二层次：人际关系之仁。**这是"己所不欲，勿施于人"（《论语·颜渊》）的层次——在人与人之间的关系中体现同理心和善意。管仲先生在这个层次上也有缺陷——他没有为旧主殉死，这在人际忠义的维度上是有亏的。

**第三层次：天下苍生之仁。**这是"博施于民而能济众"（《论语·雍也》）的层次——惠及天下所有人。管仲先生在这个层次上，是当之无愧的"仁者"——他辅佐齐桓公先生，九合诸侯，不以兵车，使天下免于战乱，使万民受其恩泽。

夫子的"如其仁"，是在第三层次上做出的判断。在夫子看来，当个人品德之仁与天下苍生之仁发生冲突时，天下苍生之仁是更高的。

这是一个石破天惊的判断。它意味着："仁"的最高境界，不是个人的完美，而是对天下的担当。

## 第五章 管仲之仁——超越个人忠义的天下担当（下）

### 第一节 子贡之问：更深一层的追问

子贡曰："管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。"子曰："管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民至于今受其赐。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。"

子贡先生的问题比子路先生更进了一步。子路先生只是在问"管仲不死，是否未仁"；子贡先生则直接断言"管仲非仁者与"，而且他指出了一个更刺痛的事实——"不能死，又相之"。不仅没有殉死，还反过来辅佐杀害旧主的仇人。

为什么子贡先生的问法比子路先生更尖锐？

因为子贡先生是一个更善于思辨的人。子路先生的思维是直线式的——主公被杀了，臣子应该殉死，管仲先生没有殉死，所以管仲先生未仁。子贡先生的思维则是递进式的——不仅没有殉死（消极的不忠），还反过来辅佐仇人（积极的背叛）。在子贡先生看来，后者比前者更不可接受。

子贡先生的问题，代表了当时社会中相当普遍的道德直觉。在一个重视个人忠义的社会中，管仲先生的行为确实令人不齿。《左传》中有大量为主殉死的故事——如狐突先生不背晋太子申生先生而死（《左传·僖公十年》），如解扬先生宁死不改口令（《左传·宣公十五年》）——这些都是被当时社会高度赞扬的行为。管仲先生不仅没有做到这些，还做了相反的事情。

但夫子的回答，彻底颠覆了这种道德直觉。

### 第二节 "管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下"——功业的全面展开

夫子的回答，先是全面展开了管仲先生的功业：

"管仲相桓公"——管仲先生辅佐齐桓公先生，担任齐国的宰相。

"霸诸侯"——使齐桓公先生成为天下的霸主，统率诸侯。

"一匡天下"——"匡"者，正也。"一匡天下"，就是把天下的秩序重新匡正了一次。

这三句话，层层递进：先是个人层面的辅佐（相桓公），再是国际层面的领导（霸诸侯），最后是文明层面的匡正（一匡天下）。管仲先生的功业，不仅仅是帮助一个国君成就了霸业，更是挽救了整个华夏文明的秩序。

"民到于今受其赐"——这句话的时间维度更为深远。管仲先生的功业，不是一时的辉煌，而是持久的恩泽。从管仲先生的时代到夫子的时代，已经过去了一百多年，但"民到于今受其赐"——天下百姓到现在还在享受管仲先生的恩惠。

为什么百姓到现在还在享受管仲先生的恩惠？因为管仲先生辅佐齐桓公先生"尊王攘夷"，抵御了戎狄楚蛮的入侵，维护了华夏文明的边界。如果没有管仲先生，华夏诸国可能早已被戎狄楚蛮所吞并，华夏文明可能早已灰飞烟灭。

### 第三节 "微管仲，吾其被发左衽矣"——文明论的高度

"微管仲，吾其被发左衽矣"——如果没有管仲先生，我们恐怕都要披散头发、衣襟向左了。

这句话的震撼力，只有在理解"被发左衽"的文化意涵之后，才能充分体会。

"被发"（披发）——华夏之人束发，这是文明的标志。《礼记·冠义》云："凡人之所以为人者，礼义也。礼义之始，在于正容体、齐颜色、顺辞令。容体正、颜色齐、辞令顺，而后礼义备。"冠礼是华夏男子成年的重要仪式，束发加冠，意味着从自然人变为文明人。而"被发"——披散头发，不束不冠——是戎狄蛮夷之俗，是"未开化"的象征。

在上古神话与民俗传统中，"被发"具有更深层的意涵。《山海经·海外北经》载："钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏。不饮不食不息。"《山海经》中的许多神灵和异族，都是"被发"或"散发"的形象。在华夏人的观念中，束发代表着人对自然状态的超越——你不再是一个纯粹的自然存在，你是一个有文化、有礼制、有秩序的文明存在。

"左衽"——华夏之人衣襟向右（右衽），这是"华"的标志；衣襟向左（左衽），是"夷"的标志。《礼记·丧服大记》中有相关记载——死者才"左衽"，这是因为死者已经回归到自然状态，不再是生者的世界的一部分。活人"左衽"，则意味着这个人按照华夏的标准已经"死"了——他的文明身份已经丧失了。

在先秦文献中，"左衽"几乎是蛮夷化的代名词。"被发左衽"合在一起，意味着华夏文明的彻底沦丧——我们将退回到蒙昧野蛮的状态。

夫子说"微管仲，吾其被发左衽矣"，这是把管仲先生的功绩提升到了**文明存亡**的高度。管仲先生不仅仅是齐国的宰相、齐桓公先生的辅臣——他是华夏文明的守护者。他的功绩不在于帮助某一个国家称霸，而在于维护了华夏文明这一整体的存续。

这就让我们理解了夫子为什么说"如其仁"——因为管仲先生的"仁"，是文明层面的仁，是对所有华夏之民的仁。这种仁，远远超越了对一个主公的个人忠义。

### 第四节 上古"华夷之辨"与管仲先生的文明功勋

要深入理解"微管仲，吾其被发左衽矣"这句话，必须考察春秋时期华夏文明所面临的外部威胁。

春秋初期，华夏诸国面临着四面受敌的局面：

- **北方**：山戎（北狄）侵扰燕国。《左传·庄公三十年》载“齐人伐山戎”。
- **西方**：犬戎（西戎）早在西周末年就已经攻入镐京，迫使周室东迁。
- **南方**：楚国日益强大，兼并了汉水流域的许多诸侯国，对中原构成了严重威胁。《左传·僖公四年》载齐伐楚之事。
- **东方**：淮夷、东夷也时有侵扰。

在这种四面受敌的局面下，华夏诸国如果不能团结一致、共同抵御外敌，很可能被各个击破。而齐桓公先生在管仲先生的辅佐下，正是通过“尊王攘夷”的旗号，将华夏诸国团结在了一起。

最典型的事例就是“救邢存卫”。《左传·闵公元年》载：狄人灭邢。齐桓公先生联合宋、曹等国，帮助邢国复国。紧接着，《左传·闵公二年》又载：狄人灭卫。齐桓公先生又联合诸侯，帮助卫国复国。

“救邢存卫”的意义何在？如果齐国不出手，邢国和卫国就将永远被狄人占领。这意味着中原腹地将出现大片的“被发左衽”之地——华夏文明的核心区域将被蛮夷化。

管仲先生辅佐齐桓公先生所做的，正是阻止了这一进程。他通过外交和军事的双重手段，维护了华夏文明的疆界，使得“被发左衽”的前景没有成为现实。

《诗经·小雅·六月》云：“玁狁匪茹，整居焦穫。侵镐及方，至于泾阳。”这是周宣王时期抵御玁狁入侵的诗歌。华夏民族与北方戎狄的冲突，早在西周时期就已经十分激烈。到了春秋时期，如果没有齐桓公先生和管仲先生的“攘夷”之功，这种冲突的结果可能是灾难性的。

《尚书·禹贡》描绘了一个理想的天下秩序——九州之地，各有贡赋，层层拱卫王畿。这个理想秩序的前提，是华夏文明对九州大地的有效控制。而管仲先生的功业，正是维护了这一控制，使得《禹贡》所描绘的秩序不至于在现实中瓦解。

## 第五节 “岂若匹夫匹妇之为谅也”——对小忠小义的超越

“岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎，而莫之知也。”

这是夫子这段话中最富争议的部分。

“谅”，小信也，固执的忠诚。《论语·卫灵公》载夫子之言曰：“君子贞而不谅。”贞，正大之信；谅，拘执之信。君子持守正大的原则，而不拘泥于小节。

“匹夫匹妇”——普通男女。

“自经于沟渎”——在水沟中上吊自杀。

“而莫之知也”——没有人知道。

夫子的意思是：管仲先生如果像普通男女那样，固执地为公子纠殉死（“为谅”），在水沟边上吊自杀（“自经于沟渎”），那他的死就只是一个无人知晓的悲剧（“莫之知也”），对天下没有任何益处。

这段话的尖锐之处在于：夫子把“殉死”这种被普遍推崇的行为，降格为“匹夫匹妇之为谅”——一种低层次的、拘执的、没有远见的忠诚。

为什么夫子要做出如此激进的判断？

因为在夫子看来，生命的价值不在于它是否被牺牲了，而在于它被用于什么目的。

一个人为了个人忠义而死，固然可敬，但如果他活着可以做出更大的贡献——比如拯救天下苍生——那他的死就是一种浪费。管仲先生如果殉死了，天下将少一个伟大的政治家，华夏文明将失去一个关键的守护者。与“天下苍生”相比，“个人忠义”的分量就显得微不足道了。

这一思想，在《孟子》中有进一步的发展。《孟子·尽心上》载孟子先生之言曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”百姓最重要，国家次之，君主最轻。如果按照这个排序，管仲先生为了百姓（“民到于今受其赐”）而放弃了对个人君主的忠诚，恰恰是把“贵”的放在了“轻”的前面——这完全合乎大义。

然而，我们也必须追问：夫子是否在否定殉死这一行为本身？

答案是：不是。夫子否定的不是殉死本身，而是在特定情境下的不必要的殉死。如果一个人殉死是唯一正确的选择（比如他活着也做不了什么，他的死可以激励后人），那殉死就是值得的。但如果他活着可以做出更大的贡献（比如管仲先生），那殉死就是一种浪费——是把自己的生命用于一种低层次的道德满足，而忽略了更高层次的道德责任。

《老子》第十三章云：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”以自己的身体为天下效力的人，可以把天下寄托给他；爱惜自己的身体以便为天下服务的人，可以把天下托付给他。管仲先生不殉死而活着辅佐齐桓公先生，正是“爱以身为天下”——他爱惜自己的生命，不是因为贪生怕死，而是因为他知道自己活着比死了更有用。

## 第六节 “仁”的层次论——从个体到天下

综合子路先生和子贡先生的两个问题及夫子的两次回答，我们可以归纳出夫子的“仁”的层次论：

**小仁：个人品德之仁。**克己复礼，修身养性。这是“仁”的起点，但不是终点。管仲先生在这个层次上有所欠缺。

**中仁：人际关系之仁。**忠于主公，义于朋友，诚于交往。召忽先生殉死，体现的正是这一层次的仁。但夫子认为，这还不是最高层次。

**大仁：天下苍生之仁。**“博施于民而能济众”，惠及天下所有人。管仲先生辅佐齐桓公先生，九合诸侯，一匡天下——这就是大仁。

这三个层次之间，存在着可能的冲突。当小仁与大仁冲突时，应该以大仁为先；当中仁与大仁冲突时，也应该以大仁为先。这就是夫子评价管仲先生的核心逻辑。

但这并不意味着小仁和中仁不重要。在日常生活中，一个人应该尽可能同时实现三个层次的仁。只有在极端情况下——当不同层次的仁发生不可调和的冲突时——才需要做出取舍。管仲先生的处境，正是这样一种极端情况。

这让我们想到《周易·大过》卦的卦辞：“栋桡，利有攸往，亨。”大过，就是超越常规。当常规的伦理准则不足以应对极端情况时，就需要超越常规的判断。管仲先生的“不死而相桓公”，正是一种超越常规的伦理抉择。而夫子的“如其仁”，正是对这种超越的认可。

《周易·系辞上》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”仁者看到的是“仁”，智者看到的是“知”。子路先生和子贡先生看到的是“管仲不死”这一表面行为，而夫子看到的是“管仲先生以天下为己任”这一深层动机。这就是仁者之见与常人之见的区别。

## 第七节 管仲先生之“仁”与其“不仁”——一个完整的画像

有趣的是，同一部《论语》中，夫子对管仲先生的评价并不是一味赞扬的。

《论语·八佾》篇载：

“子曰：‘管仲之器小哉！’或曰：‘管仲俭乎？’曰：‘管氏有三归，官事不摄，焉得俭？’然则管仲知礼乎？’曰：‘邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？’”

在这里，夫子批评管仲先生“器小”、不知礼——他设三归（三处府邸？有不同解释）、树塞门、置反坫，这些都是僭越之举，超出了大夫的礼制规范。

如何理解这种看似矛盾的评价？

实际上，这不是矛盾，而是一个完整的人格画像。管仲先生是一个在“小仁”（个人品德）层面有明显缺陷的人——他器量不大，不够谦逊，在礼制的细节上不够讲究。但他在“大仁”（天下苍生）层面却有着超凡的贡献——他一匡天下，民到于今受其赐。

夫子的评价体系，并不要求一个人在所有层面上都完美无缺。他承认管仲先生的缺陷，但同时也承认管仲先生的伟大。这种“承认缺陷的同时承认伟大”的评价方式，体现了夫子思想的成熟与深邃。

《庄子·齐物论》云：“天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。”万物的大小、长短，取决于你从哪个角度看。从个人品德的角度看，管仲先生确实“器小”；但从天下功业的角度看，管仲先生确实“如其仁”。

这不是诡辩，而是对人性复杂性的真实把握。

## 第八节 从上古英雄传统看管仲先生的抉择

在上古神话与英雄传统中，"不死而有为"是一个反复出现的母题。

最典型的例子是大禹先生。《尚书·皋陶谟》载大禹先生之言曰："予娶于涂山，辛壬癸甲，启呱呱而泣。予弗子，惟荒度土功。"——我在涂山娶妻，新婚仅仅四天，就离家治水了。儿子启在家哭泣，我不能顾及他，一心只想着治理洪水。

大禹先生为了治水，三过家门而不入。在"家庭之情"与"天下之责"之间，他选择了后者。这与管仲先生在"个人忠义"与"天下苍生"之间选择后者，在逻辑结构上是一致的。

又如伯夷先生、叔齐先生的故事。《论语·公冶长》载夫子之言曰："伯夷、叔齐不念旧恶，怨是用希。"又《论语·述而》曰："求仁而得仁，又何怨？"伯夷先生、叔齐先生不食周粟而死，夫子肯定他们"求仁得仁"。但这与夫子肯定管仲先生"不死而仁"是否矛盾？

不矛盾。因为伯夷先生、叔齐先生的"死"，是在他们无法做出更大贡献的情况下的唯一选择——他们是商朝的遗民，武王灭商已成既成事实，他们活着也改变不了什么。在这种情况下，以死明志是他们所能做的唯一的道德表达。

而管仲先生的情况不同——他活着可以一匡天下，他死了只是"自经于沟渎，而莫之知也"。在他可以做出更大贡献的情况下，选择"不死"才是更高的道德选择。

这说明：\*\*夫子的伦理判断不是教条式的，而是具体情境式的。\*\*同样是死，伯夷先生、叔齐先生的死是"求仁得仁"；同样是不死，管仲先生的不死是"如其仁"。关键不在于"死"还是"不死"，而在于你的选择是否最大程度地服务于"仁"的目标。

这种灵活而深刻的伦理思维，也与《周易》的"时"的观念相通。《周易·彖传》反复强调"时义大矣哉"——不同的时势，要求不同的应对方式。没有永恒不变的行为准则，只有永恒不变的核心价值——"仁"。具体的行为方式，必须根据"时"来调整。

---

## 第六章 公叔文子举僎——荐贤不妒的君子之德

---

### 第一节 章句原文与疏解

公叔文子之臣大夫僎，与文子同升诸公。子闻之曰："可以为文矣。"

公叔文子先生，卫国大夫，名拔，一名发，谥号"文"。"僎"，公叔文子先生的家臣。"同升诸公"，一同升入公朝为大夫。"可以为文矣"，可以称得上"文"这个谥号了。

这一章看似简短平淡，实际上蕴含着极为深刻的政治伦理思想。

## 第二节 为什么"举僎同升"值得如此赞扬？

在春秋时代的卿大夫家族中，家臣是依附于主家的。家臣的地位、权力、声望，都来源于主家。如果一个家臣被举荐到了与主人同等的地位（同为公朝大夫），这意味着什么？

这意味着：**这个家臣从此不再是你的家臣，而是与你平起平坐的同僚了。**

从权力的角度看，这对公叔文子先生是不利的——他少了一个下属，多了一个对手。在权力场上，人们通常倾向于把人才留在自己手下，而不是推荐到与自己平等甚至可能超过自己的位置上。

但公叔文子先生做到了。他不仅不嫉妒僎的才能，还主动将僎举荐到了与自己同等的地位。这就是"荐贤不妒"——举荐贤才而不嫉妒贤才。

《尚书·尧典》载帝尧先生之治曰："克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。"帝尧先生的伟大之处，正在于他能够"明俊德"——发现并任用有才能的人。而不仅仅是发现，还要"亲"之、"平章"之——给予他们应有的地位和权力。

公叔文子先生举僎同升，正是"明俊德"在卿大夫层面的体现。

## 第三节 "可以为文矣"——谥法的深意

夫子说"可以为文矣"——这意味着公叔文子先生的"文"这个谥号，是名副其实的。

"文"在谥法中是什么含义？

《逸周书·谥法解》（虽然其最终成书年代有争议，但核心内容应当反映了先秦的谥法传统）列举了"文"的多种含义："经纬天地曰文，道德博闻曰文，学勤好问曰文，慈惠爱民曰文，愍民惠礼曰文，赐民爵位曰文。"

其中，"赐民爵位曰文"这一条，与公叔文子先生举僎同升的行为最为对应——他把自己的家臣提拔到了与自己平等的地位，这不就是"赐民爵位"吗？

更广泛地看，"文"的核心内涵，是"以文明之德化育万物"。一个"文"的人，不是把一切好处都据为己有，而是能够把好处分享给他人，能够让周围的人都得到提升。

《诗经·大雅·文王》云："文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。"文王先生之所以被称为"文"，正是因为他以德化民、以礼治国、不嫉贤妒能、广纳天下贤才。据传文王先生发现了太公望先生（姜子牙先生），将之从渭水之滨接回，委以军国重任——这正是"举贤同升"的最高典范。

#### 第四节 为什么夫子要在此处提到公叔文子先生？

从这组章句的内在逻辑来看，前面讨论了管仲先生的"大仁"——以天下为己任。接下来讨论公叔文子先生的"举贤"——这是"仁"在日常政治中的具体体现。

管仲先生的"仁"是宏大的——一匡天下，民到于今受其赐。但这种"仁"需要极为特殊的历史机遇才能实现——不是每个人都能遇到一个齐桓公先生，不是每个人都能有一匡天下的机会。

公叔文子先生的"仁"是平凡的——举荐一个有才能的家臣。但这种"仁"却是每个人都可以做到的——只要你不嫉妒、不自私、愿意让贤才得到应有的地位，你就可以做到。

夫子在管仲先生之"大仁"之后紧接着讨论公叔文子先生之"小仁"，正是在告诉我们：**"仁"不仅仅是伟大人物在伟大时刻的伟大抉择，更是普通人在日常生活中的平凡选择。**

《论语·里仁》篇载夫子之言曰："我未见好仁者、恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。"——有谁能用一天的力量来行仁呢？我没见过力量不够的。

公叔文子先生的举贤，正是"一日用其力于仁"的绝佳例证——你不需要一匡天下，你只需要不嫉妒身边的贤才，就已经是"仁"了。

#### 第五节 上古"举贤"传统的精神源流

"举贤"在上古政治传统中占有核心地位。

《尚书·尧典》的核心叙事，就是帝尧先生选择继承人的过程。帝尧先生放着自己的儿子丹朱先生不用，而将天下禅让给了舜先生——一个来自民间的、没有任何血缘关系的有才能的人。这就是"举贤"的最高典范。

《孟子·万章上》载万章先生问曰："尧以天下与舜，有诸？"孟子先生曰："否。天子不能以天下与人。"然后孟子先生解释了禅让的实质——"天与之"——上天选择了舜先生。帝尧先生所做的，只是顺应天命，把天下交给最有资格的人。

在这个意义上，公叔文子先生举僎同升，也是一种小规模"禅让"——你不把权力和地位据为己有或留给自己的亲族，而是交给最有才能的人。

《墨子·尚贤上》篇载墨子先生之言曰："故古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之。"虽然墨家与儒家在许多问题上有分歧，但在"尚贤"这一点上，两家是一致的。

《国语·晋语》载叔向先生之言曰："国将兴，必贵师而重傅；国将衰，必贱师而轻傅。"一个国家的兴衰，在很大程度上取决于它是否尊重和重用贤才。公叔文子先生举僎同升，正是"贵师重傅"精神在卿大夫层面的体现。

## 第七章 卫灵公之无道与不丧——治国的悖论

### 第一节 章句原文与疏解

子言卫灵公之无道也，康子曰：“夫如是，奚而不丧？”孔子曰：“仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅。夫如是，奚其丧？”

卫灵公先生，卫国国君，名元，在位四十二年。“无道”——不遵循正道，政治昏暗。“康子”——鲁国的权臣季康子先生。“奚而不丧”——为什么他不亡国？“仲叔圉”——卫国大夫，即孔文子先生。“祝鮀”——卫国太祝（掌管宗庙祭祀的官员）。“王孙贾”——卫国大夫，掌管军事。

### 第二节 为什么卫灵公先生被称为“无道”？

卫灵公先生的“无道”，在先秦典籍中有大量记载。

《左传》中关于卫灵公先生的记载，充满了宫廷丑闻和政治混乱。最著名的就是他与夫人南子的事。南子是宋国人，美貌而淫荡。卫灵公先生宠爱南子，放任她干预政事。

《左传·定公十四年》载：卫灵公先生的太子蒯聩先生曾企图刺杀南子，事败后出奔。这导致了卫国后来的继承危机——卫灵公先生死后，围绕太子蒯聩先生和其子辄（卫出公先生）的王位之争，引发了长期的动荡。

此外，《论语·卫灵公》篇载：“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。”——卫灵公先生向夫子请教军事布阵之法，夫子以“我只懂得礼乐之事，不懂军事”为由拒绝了，并且第二天就离开了卫国。

这些记载都表明，卫灵公先生在个人品德和政治判断上都有严重问题。

### 第三节 为什么“无道”而“不丧”？

季康子先生的问题，是一个非常好的问题：一个无道的君主，为什么没有亡国？

按照常理，“有道则兴，无道则亡”——这是先秦政治思想的基本公理。

《尚书·太甲》载伊尹先生之言曰：“惟天无亲，克敬惟亲。民罔常怀，怀于有仁。鬼神无常享，享于克诚。天位艰哉！”天命不是固定的，只有敬天爱民的人才能得到天命的眷顾。按照这个逻辑，卫灵公先生“无道”，天命应该离他而去，他应该亡国。

但现实是，卫灵公先生在位四十二年，卫国虽然不强大，但也没有灭亡。为什么？

夫子的回答揭示了一个深刻的政治真相：国家的兴亡，不完全取决于君主一人的德行，更取决于整个治理体系的运转。

"仲叔圉治宾客"——外交有人管。"祝鮀治宗庙"——祭祀有人管。"王孙贾治军旅"——军事有人管。

虽然卫灵公先生自己"无道"，但他至少做对了一件事——\*\*他任用了合适的人来处理合适的事务。\*\*外交、祭祀、军事三大领域都有能人在负责，国家的基本运转不受君主个人品德的影响。

这就引出了一个深刻的悖论：一个"无道"的君主，如果能用人得当，他可能比一个"有道"但不善用人的君主更能维持国家的稳定。

#### 第四节 "用人之道"与"君德之道"的张力

这个悖论，在先秦政治思想中引发了广泛的讨论。

《老子》第十七章云："太上，下知有之。"最好的统治者，人民只知道有这么一个人存在——这意味着最好的统治者不是什么都管，而是把事情交给合适的人去做，自己则"无为"。

《老子》第五十七章又云："以正治国，以奇用兵，以无事取天下。"以正道治国，以奇谋用兵，以不扰民来赢得天下。

从这个角度看，卫灵公先生虽然个人"无道"，但他在用人方面却暗合了"无为"之道——他不自己亲自去管每一件事，而是把事务交给专业的人去处理。当然，这不是说卫灵公先生有意识地实行"无为"之治——他很可能只是因为自己沉溺于后宫享乐，无暇顾及政事，客观上把权力让渡给了能臣。但结果是一样的：国家没有因为君主的"无道"而灭亡。

然而，夫子对此的态度是复杂的。他并没有因为卫灵公先生"不丧"而赞扬他。他的回答只是在解释一个事实（为什么不丧），而不是在肯定一种状态（无道而不丧是好的）。

从夫子的整体思想来看，他追求的是"德位合一"——有德之人居于高位，有高位之人应有其德。卫灵公先生的情况是"德位不合"——他的位是国君之位，但他的德不配这个位。这种"德位不合"的状态，虽然暂时没有导致灭亡，但它已经为卫国的未来埋下了祸根——事实上，卫灵公先生死后，卫国果然陷入了长期的继承危机和内乱。

#### 第五节 "三支柱"——卫灵公时代的治理结构

夫子特别提到了三个人：仲叔圉先生治宾客，祝鮀先生治宗庙，王孙贾先生治军旅。这三个人分别负责三个最重要的领域：

**外交（宾客）：**在春秋时代，诸侯间的外交关系极为复杂。会盟、朝聘、出使、结盟……每一项都需要高度的政治智慧和外交技巧。仲叔圉先生（即孔文子先生，夫子弟子子贡先生曾问其谥号的那位）负责这一领域，说明卫国的外交是有保障的。

**祭祀（宗庙）：**在上古政治中，祭祀不仅仅是宗教仪式，更是政治合法性的象征。《左传·成公十三年》载刘康公先生之言曰：“国之大事，在祀与戎。”祭祀是与军事并列的“国之大事”。祝鮀先生负责宗庙祭祀，说明卫国的宗教—政治合法性是有保障的。

**军事（军旅）：**在一个弱肉强食的时代，军事力量是国家存亡的最直接保障。王孙贾先生负责军事，说明卫国的国防是有保障的。

这三个领域——外交、祭祀、军事——恰恰对应着《周礼》所描述的政治体系的三大支柱。

《周礼·春官》掌管祭祀礼乐，《周礼·夏官》掌管军事征伐，《周礼·秋官》掌管刑法外交。卫国虽然不是严格按照《周礼》的体系运作的，但在功能上，仲叔圉先生、祝鮀先生、王孙贾先生三人恰好覆盖了国家治理的三大核心功能。

## 第六节 追问：为什么“用人得当”可以弥补“君德不足”？

这是一个值得深思的问题。

从制度层面看，春秋时代的政治体制已经不是纯粹的“一人之治”了。虽然名义上国君是最高权力者，但实际的政务运作已经高度分化——不同的卿大夫负责不同的领域，形成了一种“分权负责”的格局。在这种格局下，国君的个人德行固然重要，但不再是唯一的决定因素。

《管子·形势》篇云：“主不可以独也。独则必患。”国君不能独断一切，独断必生祸患。这一论断，从积极的角度说明了“用人”的重要性。

从人性层面看，“用人得当”本身就是一种“德”——只不过是一种较低层次的德。一个人可能在个人品行上有种种缺陷（如卫灵公先生），但如果他有知人善任的能力，能把合适的人放到合适的位置上，那他至少在这一点上是合格的。

《尚书·咸有一德》载伊尹先生之言曰：“任官惟贤材，左右惟其人。”——任命官员只看才能，左右辅佐只用合适的人。如果卫灵公先生在用人方面确实做到了“任官惟贤材”，那他至少在这一个维度上是符合先王之道的。

然而，从长远看，“用人得当”并不能永远弥补“君德不足”。因为“用人”本身也需要判断力——你怎么知道谁是贤才？你怎么保证你不会被奸佞之人蒙蔽？如果你自己的德行不够，你的判断力也会受到影响，早晚会用错人。

卫灵公先生在位时用对了仲叔圉先生、祝鮀先生、王孙贾先生，但他在太子问题上的失误（纵容南子、导致太子出奔），最终为卫国埋下了致命的祸根。这说明：“用人得当”只能延缓灾难，不能根除灾难。只有“德位合一”，才是国家长治久安的根本保障。

## 第七节 上古"天命"观与"不丧"的悖论

从上古"天命"观的角度来看，卫灵公先生"无道而不丧"这一现象，是对"天命"观的一个巨大挑战。

《诗经·大雅·文王》云："天命靡常。"天命是不固定的。《尚书·多士》载周公先生之言曰："惟帝不界，惟我下民秉为。"上天不轻易赐予，只有人民拥护的人才能得到天命。

按照这个逻辑，卫灵公先生"无道"，应该失去天命，应该亡国。但他没有。这说明什么？

一种解释是：天命的运转不是即时的。一个国家的气数，不是一朝一夕就能耗尽的。卫国有较好的治理传统（仲叔圉先生等能臣的存在），这种积累的"德"可以暂时抵消君主的"无道"。但这种抵消不是永远的——迟早，积累的"德"会被消耗殆尽，灾难终将降临。

《周易·坤卦·文言》云："积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。"善恶的果报不是立竿见影的，它有一个"渐"的过程。卫灵公先生的"不丧"，正是"积善之余庆"——卫国先代君主（如卫武公先生）的德政所留下的"余庆"，尚未被卫灵公先生的"无道"完全消耗。

另一种解释来自《老子》的视角。《老子》第七十七章云："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。天之道，损有余而补不足。"天道的运作方式是"损有余补不足"——但这个过程是缓慢的、渐进的，不是突然的、剧烈的。卫灵公先生的"无道"正在慢慢消耗卫国的"有余"，但还没有到"不足"的临界点。一旦到了临界点，灾难就会爆发——而这确实在卫灵公先生死后不久就发生了。

## 第八节 此章与前后章的逻辑关联

从前后文的关系来看，此章紧接在公叔文子先生举僎同升之后。

公叔文子先生举僎——这是"卿大夫能用人"的正面典范。卫灵公先生之不丧——这也是关于"用人"的讨论，但角度不同：公叔文子先生是主动举贤，卫灵公先生是（被动地？无意地？）让能臣各司其职。

两章放在一起，形成了一个对比：一个是有德之人能用人，一个是无德之人（幸运地）也用对了人。一个是值得赞扬的（"可以为文矣"），一个是令人反思的（"奚其丧"不是赞扬，而是解释）。

而接下来的"其言之不怍，则为之也难"，则是对前面讨论的一个小结——真正说到做到的人太少了。

## 第八章 "其言之不怍，则为之也难"——言行之际的深层考察

### 第一节 章句原文与疏解

子曰："其言之不怍，则为之也难。"

"怍"，惭愧也。一个人说话不感到惭愧，那他做起事来就很难了。

这句话看似简单，实则内涵极为丰富。

### 第二节 为什么"言之不怍"会导致"为之也难"？

表面上看，这句话讲的是"言行不一"的问题——一个人说大话而不脸红，说明他没有把自己的话当真，那他当然不会去实行。

但深层来看，这句话涉及一个更根本的问题：**人的自我意识与道德感之间的关系。**

"怍"——惭愧——是一种自我意识。当你说一句话时，你心里清楚自己能不能做到。如果你知道自己做不到，但仍然说出来，你应该感到惭愧。如果你不感到惭愧，说明两种可能：一种是你真的有能力做到（这种人说话自然不会怍）；另一种是你已经丧失了自我审视的能力——你不知道自己几斤几两，不知道自己说的话是否能够兑现。

后一种人，是最危险的。因为他们不仅欺骗别人，还欺骗自己。一个能够欺骗自己的人，是不可能做到任何有价值的事情的——因为他连自己的真实能力都不了解，怎么可能正确地评估形势、制定策略、付诸行动？

这就是为什么"言之不怍"会导致"为之也难"——**丧失了惭愧之心的人，也就丧失了自我认知的能力，从而丧失了行动的能力。**

### 第三节 "怍"与"耻"的内在关联

"怍"与"耻"是密切相关的概念。

篇首"宪问耻"，是对外在行为是否合宜的反思。此处"其言之不怍"，是对内在言行是否一致的反思。

两者都涉及一种自我审视的能力——你是否有勇气面对自己的真实状态？你是否能够诚实地承认自己的不足？

《论语·为政》篇载夫子之言曰："知之为知之，不知为不知，是知也。"——知道就是知道，不知道就是不知道，这才是真正的智慧。同样的逻辑也适用于此：能做到就是能做到，做不到就是做不到——

诚实地承认自己做不到而不妄言，这才是真正的勇气。

《老子》第七十一章云："知不知，尚矣；不知知，病也。"知道自己不知道，这是高明的；不知道却以为自己知道，这是毛病。"言之不忤"的人，正是"不知知"的人——他不知道自己做不到，却以为自己做得到。

《孟子·公孙丑上》载孟子先生论"浩然之气"曰："其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。"——浩然之气，是与义和道相配的。如果你的言行不合于义和道，气就"馁"了——软弱了、萎缩了。"言之不忤"的人，他的"气"一定是"馁"的，因为他的言行已经与义和道脱节了。一个"气馁"的人，当然"为之也难"。

#### 第四节 此章在整组章句中的位置

这一短章，看似与前后的"大事"（管仲先生之仁、卫灵公先生之不丧、陈成子弑简公）相比微不足道。但它恰恰起着一种"纲领"的作用——它揭示了前面所有讨论的一个共同主题：**言行一致性的重要性**。

臧武仲先生——言曰"不要君"，行则据城以求——言行不一。齐桓公先生——言曰"尊王"，行亦尊王——言行一致，故"正"。晋文公先生——言曰"尊王"，行则以臣召君——言行不一，故"谯"。管仲先生——不言"仁"，而行仁——言行或许不一，但行为的层次更高。公叔文子先生——举僎同升，不言其功——言行一致。卫灵公先生——或言治国，而行则无道——言行不一，但用人得当。

"言行一致"是政治伦理的基础。一个政治人物，如果说的和做的不一样，他的一切言论都将失去公信力。夫子的"其言之不忤，则为之也难"，正是对这一基础原则的提炼表达。

#### 第五节 上古"言"的神圣性

在上古文化中，"言"不仅仅是一种交流工具，更具有某种神圣的力量。

《尚书·大禹谟》载帝舜先生之言曰："予违，汝弼。汝无面从，退有后言。"——我有过错，你们应该辅正。你们不要当面顺从，背后却说闲话。这里"言"的价值在于它的"诚"——当面和背后说的应该一样。

更深层地，在上古的巫术传统中，"言"具有创造现实的力量——你说出的话，会影响现实世界。这就是为什么"诅盟"（诅咒与盟约）在上古政治中如此重要——你在盟约中说出的话，被认为是有实在效力的。如果你违背了盟约，诅咒就会应验。

《诗经·卫风·氓》云："信誓旦旦，不思其反。"女主人公控诉负心汉的背信弃义——当初信誓旦旦，后来却翻脸无情。在这里，"言"的神圣性被背叛了。

"其言之不忤"的人，正是那些不把"言"的神圣性当回事的人。他们轻率地说出承诺，轻率地抛出豪言壮语，因为他们不相信"言"有真实的力量，不认为自己需要对自己的话负责。这种对"言"的轻慢，在上古

文化的视角中，是一种近乎“亵渎”的行为——你亵渎了“言”的神圣性。

## 第九章 陈成子弑简公——礼制崩坏中的“知其不可而为之”

### 第一节 章句原文与疏解

陈成子弑简公。孔子沐浴而朝，告于哀公曰：“陈恒弑其君，请讨之。”公曰：“告夫三子！”孔子曰：“以吾从大夫之后，不敢不告也。君曰‘告夫三子’者。”之三子告，不可。孔子曰：“以吾从大夫之后，不敢不告也。”

这是整组章句中最具戏剧张力的一章。

陈成子先生（陈恒，亦称田成子先生，田氏代齐之关键人物）弑杀了齐国国君简公先生。这是一件震动天下的大事。

孔夫子听到消息后，“沐浴而朝”——斋戒沐浴之后前往鲁国朝廷——向鲁哀公先生报告此事，请求出兵讨伐陈恒。但鲁哀公先生让他去找“三子”（鲁国的三个实权人物：季孙氏、孟孙氏、叔孙氏）。夫子去找三子，三子不同意。夫子最后说：“以吾从大夫之后，不敢不告也。”——因为我曾经做过大夫，不敢不报告。

### 第二节 为什么夫子要“沐浴而朝”？

“沐浴而朝”这四个字，透露了极其丰富的信息。

在上古礼制中，“沐浴”不是日常的清洁行为，而是一种庄严的仪式——**斋戒**。

《礼记·祭义》云：“致齐于内，散齐于外。齐之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。齐三日，乃见其所为齐者。”祭祀之前要斋戒——内心沉静，外在整洁，三天之中反复想念所祭祀的对象。

夫子在朝见鲁哀公先生之前“沐浴”，是把这次朝见当作了一种极为郑重的仪式行为。他不是在做一件日常的政治事务，而是在履行一项神圣的义务。

为什么这件事需要如此郑重？

因为“弑君”是人间最严重的罪行——它不仅仅是杀了一个人，更是对整个政治秩序的颠覆。在周代的礼制中，“君臣之义”是五伦之一，是整个社会秩序的基石。“弑君”意味着这块基石被打碎了。

《春秋》经的书法，对“弑君”有极为严厉的处理。每当有臣子弑杀国君的事件发生，《春秋》经都会明确记载弑者的姓名——这是一种永久性的道德谴责，让弑君者在历史上遗臭万年。

夫子“沐浴而朝”，正是以这种仪式化的行为来表达他对弑君之罪的严重关切——这不是一件可以随便处理的事情，它关系到天下的根本秩序。

### 第三节 “请讨之”——夫子的政治行动

“请讨之”——请求出兵讨伐。这是夫子极为罕见的政治行动。

在整部《论语》中，夫子大多数时候是以“言”来表达自己的政治主张——他教导学生、品评人物、论述道理。但在这里，他提出了一个具体的军事行动建议——请鲁国出兵讨伐齐国的弑君者。

为什么夫子要在这个时候从“言”转向“行”？

因为“弑君”不是一件可以只用言论来回应的事情。面对这种极端的政治暴力，如果只是口头谴责而不采取行动，那谴责本身就毫无意义——它只会让弑君者更加嚣张，让天下人更加绝望。

《春秋公羊传》对“弑君”的处理原则是：“弑者不得为君，不得列于诸侯。”——弑杀国君的人不能继承君位，不能被承认为诸侯。这是通过“不承认”来施加压力。但在实际操作中，如果没有军事力量来执行这一原则，“不承认”就只是一纸空文。

夫子“请讨之”，正是要把“不承认”的原则转化为“武力讨伐”的实际行动。

但是，鲁国有能力讨伐齐国吗？从军事实力上看，鲁国远不如齐国。夫子应该清楚这一点。那他为什么还要提出这个不切实际的建议？

### 第四节 “知其不可而为之”——夫子的政治信念

这就涉及夫子政治哲学的核心信念——“知其不可而为之”。

《论语·宪问》篇中（稍早的章节）载：子路先生宿于石门，晨门曰：“奚自？”子路先生曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者与？”

“知其不可而为之”——明知做不到，还要去做。这不是愚蠢，而是一种超越功利算计的道德担当。

夫子“请讨之”，不是因为他认为鲁国一定能打败齐国，而是因为他认为\*\*这是正确的事情——面对弑君之罪，天下诸侯有义务出兵讨伐。\*\*至于能不能打赢，那是另一个问题。

《论语·卫灵公》篇载夫子之言曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”——志士仁人不会为了活命而损害仁义，宁可牺牲生命来成就仁义。同样的逻辑：不会因为打不赢而放弃正义的行动，宁可明知不可为而为之来捍卫天下的秩序。

这种"知其不可而为之"的精神，与上古的英雄传统是一脉相承的。大禹先生治水，面对的是近乎不可能的任务——洪水滔天，人力微薄。但他没有因为"不可能"而放弃，而是以不屈的意志坚持了十三年，最终治水成功。

《诗经·大雅·皇矣》云："帝谓文王：无然畔援，无然歆羨，诞先登于岸。"上帝对文王先生说：不要犹疑攀附，不要贪羨他人，要勇敢地率先登上彼岸。"诞先登于岸"——勇敢地迈出第一步，即使前路艰险。

夫子的"请讨之"，正是"诞先登于岸"的精神——在所有人都不敢说话的时候，他第一个站出来，提出正义的要求。

## 第五节 鲁哀公先生的"告夫三子"——一个时代的悲哀

鲁哀公先生的反应是："告夫三子！"

这五个字，揭示了鲁国政治的真实状态——**国君已经没有实权了。**

鲁国的实际权力，掌握在"三桓"（季孙氏、孟孙氏、叔孙氏）手中。鲁哀公先生虽然是名义上的国君，但他做不了任何重大决定——一切都要"告夫三子"，由三桓来决定。

这是一种典型的"君弱臣强"的局面——与卫灵公先生的"无道而不丧"形成了一种有趣的对比。卫灵公先生虽然个人"无道"，但他还能任用贤臣，至少名义上的权力还在他手中。而鲁哀公先生虽然个人品行并无大过，但他已经完全失去了实权，成为了三桓的傀儡。

更深层的悲哀在于：陈成子先生在齐国弑杀了国君——这本身就是"臣弑君"的极端案例。而鲁国国君面对这一事件的反应，却是把决定权交给了自己国内的强臣——这说明鲁国自己也面临着同样的危险：三桓之于鲁国，与陈成子先生之于齐国，有什么本质区别？

如果说陈成子先生是"弑君"，那三桓已经实质上"架空"了鲁君——虽然没有弑杀，但君主的权力已经被剥夺了。从这个角度看，鲁哀公先生说"告夫三子"，几乎是一种无意识的自我揭露——他在承认自己的无能为力，同时也在暴露鲁国与齐国在本质上面临着同样的危机。

## 第六节 "之三子告，不可"——三桓的政治算计

夫子遵照鲁哀公先生的指示，去找三桓（"之三子告"）。三桓的回答是"不可"——不同意出兵讨伐。

三桓为什么不同意？

**第一，军事上的考量。**鲁国确实打不赢齐国。出兵讨伐是冒险的行为，胜算不大。如果败了，鲁国将面临齐国的报复，后果不堪设想。

**第二，政治上的考量。**三桓与陈成子先生（田氏）的处境何其相似——都是强臣架空国君。如果鲁国以"讨弑君之贼"为名出兵齐国，这等于是在谴责一种三桓自己也在实行的行为模式。这岂不是搬起石头

砸自己的脚？

**第三，利益上的考量。**齐国的内乱对鲁国来说，可能是一个机会——齐国内部不稳，就无暇对外扩张，鲁国反而可以获得一段相对和平的时期。出兵讨伐，反而可能打破这种均衡。

三桓的"不可"，是一种冷酷的政治理性。从功利的角度看，他们的判断或许是正确的——不出兵确实对鲁国更有利。但从道义的角度看，他们的"不可"是对天下秩序的背叛——面对弑君之罪而不加讨伐，于是在默认弑君行为的合法性。

## 第七节 "以吾从大夫之后，不敢不告也"——夫子的坚持与无奈

夫子两次说出同样的话："以吾从大夫之后，不敢不告也。"

这句话的含义是：因为我曾经做过大夫（夫子曾在鲁国担任过大司寇等职务），所以有义务向国君报告这件事。这是一种"尽职"的表态——无论结果如何，我已经尽了我的义务。

但这句话中的"从大夫之后"四个字，流露出深沉的自谦与无奈。"从大夫之后"——排在大夫们的后面——这是在说：我只是一个曾经做过大夫的人，我的地位不高，我说的话分量不重。但即使如此，我也"不敢不告"——我不能因为自己的地位低而逃避责任。

夫子第一次说这句话，是在鲁哀公先生让他"告夫三子"之后。夫子的意思是：我已经向国君报告了，这是我的义务。国君让我去告诉三子，我也会去，但那已经超出了我的直接义务范围。

夫子第二次说这句话，是在三子不同意之后。这一次，这句话的含义更加复杂——它既是对三子的委婉批评（你们拒绝了正义的要求），也是对自己无力改变现实的感慨（我已经尽了一切可能的努力，但还是改变不了什么），更是对后人的交代（我已经尽到了责任，历史不会怪罪于我）。

这让我们想到《论语·泰伯》篇中曾子先生引述的古语："鸟之将死，其鸣也哀；人之将死，其言也善。"夫子此时虽然不是"将死"，但他的政治生涯实际上已经结束了——他知道自己改变不了这个时代，但他仍然要发出自己的声音。这声音未必能改变什么，但它的存在本身就是一种价值——它证明了在这个礼崩乐坏的时代，还有人坚守着正义的底线。

## 第八节 "弑君"在上古政治伦理中的地位

"弑君"在先秦政治伦理中，是最严重的罪行之一，与"弑父"并列。

《左传·隐公四年》载石碯先生之言曰："天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。诸侯以字为谥，因以为族。官有世功，则有官族。邑亦如之。"——天子根据功德来建立政治秩序，赐姓氏，封土地。这个整个秩序的基础，就是"君臣之义"——君主与臣属之间的伦理关系。

"弑君"直接摧毁了这个基础。如果臣子可以随意杀害君主，那整个政治秩序就崩溃了——没有任何人的地位是安全的，没有任何承诺是可信的，没有任何法度是有效的。

《礼记·曲礼下》云："为人臣之礼：不显谏，三谏而不听，则逃之。"——做臣子的，如果三次劝谏不被采纳，应该离开，而不是弑杀。即使君主再怎么无道，臣子的选择也应该是"逃之"——离开，而不是"弑之"——杀害。

陈成子先生弑杀简公，之所以是不可饶恕的罪行，不是因为简公先生是一个好君主（他可能确实有许多缺点），而是因为\*\*"弑君"这个行为本身就是对一切秩序的否定。\*\*

夫子"沐浴而朝""请讨之"，不是在为简公先生个人报仇，而是在捍卫"君臣之义"这一根本原则。如果这个原则被打破而无人追究，那今后任何臣子都可以随心所欲地弑杀国君——天下将永无宁日。

## 第九节 此章与"管仲之仁"的呼应

此章与前面的"管仲之仁"形成了一种微妙的呼应。

管仲先生的选择是：旧主被杀，但他没有殉死，反而去辅佐杀害旧主的人。夫子认为这是"仁"——因为管仲先生的行为带来了天下太平。

陈成子先生的行为是：弑杀自己的国君。夫子认为这是不可饶恕的罪行，必须讨伐。

那么问题来了：管仲先生辅佐的齐桓公先生，不也是杀害了公子纠吗？齐桓公先生杀公子纠与陈成子先生弑简公，本质上有什么区别？

区别在于：

**第一，性质不同。**齐桓公先生与公子纠是争位的兄弟——他们之间是平等的竞争关系，不是君臣关系。杀害竞争对手（虽然残酷）与弑杀自己的国君，在伦理上是完全不同的两件事。

**第二，结果不同。**齐桓公先生杀公子纠之后，建立了一个有序的政权，实现了天下太平。陈成子先生弑简公之后，齐国陷入了更深的混乱，最终田氏代齐——这是一个渐进的篡权过程。

**第三，动机不同。**齐桓公先生争位是为了成就霸业（虽然也有私心，但客观上有利于天下）；陈成子先生弑君纯粹是为了篡权，没有任何"天下大义"的成分。

由此可见，夫子的判断标准不是简单的"杀人vs不杀人"，而是综合考量行为的性质、结果和动机。这种灵活而深刻的伦理判断，正是夫子思想的精髓。

## 第十节 从上古"天讨"观念看"请讨之"

在上古政治传统中，"讨伐"不是一般的军事行动，而是一种具有宗教性质的"天讨"——代天惩罚罪人。

《尚书·汤誓》载殷汤先生伐夏桀先生之誓词曰："有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝，不敢不正。"——夏桀先生有很多罪过，上天命令我去惩罚他。我敬畏上天，不敢不去执行。

《尚书·牧誓》载武王伐商纣之誓词曰：“今商王受，惟妇言是用。昏弃厥肆祀弗答，昏弃厥遗王父母弟不迪。……予小子不敢赦，予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇天上帝。”——商纣先生罪行累累，我不敢宽赦他，我用黑色的公牛作为牺牲，郑重地告诉上天和上帝。

在这些文献中，“讨伐”的合法性来源于“天命”——不是我想要征伐你，而是上天命令我去征伐你。征伐者是“天”的代理人，被征伐者是“天”的罪人。

夫子“请讨之”，正是延续了这一上古的“天讨”传统。陈成子先生弑杀国君，这是“天”所不容的罪行。天下诸侯有义务代天讨伐这个罪人。鲁国虽然弱小，但作为周公先生之后、天子之藩臣，有义务参与这一“天讨”。

夫子“沐浴而朝”——这种斋戒的仪式，正是与上天沟通的方式。他不是在做一件世俗的政治事务，而是在执行一项神圣的使命。

然而，这一“天讨”最终没有实现——鲁哀公先生无力，三桓不愿。天命无法通过人事来执行，正义无法通过权力来实现。这是夫子一生最深的悲哀之一。

---

## 第十章 事君之道——“勿欺也，而犯之”

---

### 第一节 章句原文与疏解

子路问事君。子曰：“勿欺也，而犯之。”

子路先生问怎样侍奉君主。夫子的回答极为简洁：不要欺骗他，但要直言犯谏。

这七个字，是夫子对君臣关系的终极定义。

### 第二节 为什么“勿欺”是第一原则？

“勿欺”——不要欺骗君主。这看似是一个最基本的、不言自明的原则。但在实际的政治运作中，“欺君”却是一个极为普遍的现象。

为什么臣子会欺骗君主？原因很多：

**其一，为了自保。**当君主昏庸残暴时，说真话可能招来杀身之祸。为了保全自身，臣子不得不说假话。

**其二，为了升迁。**君主喜欢听什么就说什么——投其所好，曲意逢迎——这是升官的捷径。

其三，为了掩盖。自己犯了错误，不敢向君主报告，只好用谎言来掩饰。

其四，为了"大局"。有时候臣子认为真相会引起君主的恐慌或错误决策，出于"保护大局"的考虑，选择隐瞒或歪曲真相。

这四种原因，在春秋时代的政治实践中都有大量的例证。

但夫子认为，无论出于什么原因，"欺君"都是不可接受的。因为\*\*"欺"是对"信"的根本否定，而"信"是一切人际关系（包括君臣关系）的基础。\*\*

《论语·颜渊》篇载子贡先生问政，夫子曰："足食，足兵，民信之矣。"子贡先生曰："必不得已而去，于斯三者何先？"曰："去兵。"子贡先生曰："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。"

粮食可以没有，军队可以没有，但"信"不能没有——"民无信不立"。这个"信"，是双向的：人民对政府有信任，政府对人民有诚信。同样，在君臣关系中，"信"也是双向的：君主对臣子有信任，臣子对君主有诚信。"勿欺"，正是维护这种双向信任的基本要求。

### 第三节 为什么"犯之"是必要的补充？

"而犯之"——但要直言犯谏。

如果只有"勿欺"而没有"犯之"，那就变成了一种消极的诚实——你不说假话，但你也不说真话。你不欺骗君主，但你也不指出君主的错误。这种沉默的诚实，在实际效果上与欺骗没有太大区别——因为你知道真相但选择不说，等于是默认了错误。

"犯之"——犯，冒犯也。直言犯谏，就是不怕冒犯君主的权威，勇敢地说出真相，指出君主的错误。

这是一种极为困难的行为。因为"犯上"在任何时代都是危险的——君主的权力至高无上，得罪了君主可能丢掉性命。但夫子认为，这正是臣子的义务所在——**如果你不敢直言犯谏，那你做臣子的意义何在？**

《尚书·说命上》载殷高宗先生求得傅说先生之后，傅说先生之言曰："朝夕纳诲，以辅台德。若金，用汝作砺。若济巨川，用汝作舟楫。若岁大旱，用汝作霖雨。"——我要做你的磨刀石、你的舟楫、你的甘霖。这正是"犯之"的正面表达——臣子的职责，是帮助君主磨砺自己、渡过难关、解决危机，而不是一味地顺从。

《诗经·大雅·板》云："先民有言，询于刍豢。"先人有话说：要向割草砍柴的人请教。这说明在上古传统中，即使是最低层的人，也应该有向最高权力者提出建议的权利和义务。

### 第四节 "勿欺"与"犯之"的辩证关系

"勿欺也，而犯之"——这两句话之间的"而"字，表示转折，更表示递进。

"勿欺"是底线——不说假话。"犯之"是目标——说真话，而且是说让人不爱听的真话。

二者合在一起，构成了一个完整的"事君之道"：

第一步：不欺骗（消极的诚实）。第二步：直言犯谏（积极的诚实）。

从逻辑上看，"犯之"已经包含了"勿欺"——如果你敢直言犯谏，你当然不会欺骗。那夫子为什么还要先说"勿欺"？

因为"勿欺"与"犯之"虽然都属于"诚实"的范畴，但它们面对的困难是不同的。"勿欺"的困难在于**克制利己之心**——你为了自己的利益而不敢说真话。"犯之"的困难在于**克服畏惧之心**——你害怕冒犯君主而不敢说真话。

这两种困难有时候是交织在一起的（你不说真话既是为了自保也是因为害怕），但有时候也是分开的。有些臣子不欺骗君主（在被问到的时候如实回答），但也不主动犯谏（在没有被问到的时候选择沉默）——这就是做到了"勿欺"但没有做到"犯之"。

夫子认为，仅仅做到"勿欺"是不够的。一个好的臣子，不仅要在被问到的时候说真话，还要在发现问题的时候主动站出来指出——即使这意味着冒犯君主。

## 第五节 此章与"陈成子弑简公"一章的呼应

此章紧接在"陈成子弑简公"一章之后，这不是偶然的。

在"陈成子弑简公"一章中，夫子以身作则地示范了"犯之"的精神——他向鲁哀公先生直言请求讨伐弑君者，即使他知道这个请求很可能被拒绝。他去找三桓，即使他知道三桓不会同意。他没有欺骗任何人，也没有回避任何困难。

紧接着，子路先生问"事君"之道，夫子的回答——"勿欺也，而犯之"——正是对自己刚才行为的理论总结。

你问我怎样侍奉君主？你刚刚看到了——我向哀公直言"请讨之"，这就是"犯之"；我对三子说"以吾从大夫之后，不敢不告也"，这就是"勿欺"。

## 第六节 先秦典籍中的"犯谏"传统

"犯谏"（直言犯上的劝谏）在先秦典籍中有丰富的传统。

最著名的是比干先生的故事。《论语·微子》篇载："微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：'殷有三仁焉。'"比干先生直言劝谏商纣先生，被剖心而死。夫子称之为"仁"——这正是"犯之"的极端形式。

《国语·周语上》载邵穆公先生谏周厉王先生之事。周厉王先生暴虐无道，邵穆公先生劝谏说：“防民之口，甚于防川。川壅而溃，伤人必多。民亦如之。是故为川者决之使导，为民者宣之使言。”——堵住百姓的嘴，比堵住河水还危险。河水堵塞了会决堤，百姓的嘴堵住了会暴动。所以，治理河水的人要疏导，治理百姓的人要让他们说话。

这正是“犯之”精神在政治制度层面的表达——不仅臣子应该直言犯谏，君主更应该创造一个让臣子敢于直言的环境。

《左传·襄公三十一年》载子产先生之言曰：“其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也。”——我让百姓们自由讨论政事。他们赞成的，我就推行；他们批评的，我就改正。他们是我的老师。子产先生不毁乡校，正是“犯之”精神在一个开明政治家身上的体现。

## 第七节 “勿欺”与“犯之”在道家思想中的回响

虽然道家思想通常被认为是“消极避世”的，但在“真诚”这一点上，道家与儒家有着深刻的共鸣。

《老子》第十八章云：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪。”——当大道废弃了，才需要讲仁义；当智巧出现了，才有了大伪。老子先生批评的正是“伪”——虚伪、欺骗。这与夫子的“勿欺”在精神上是一致的。

《庄子·渔父》篇载：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者虽悲不哀，强怒者虽严不威，强亲者虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。”

“真”的重要性，在庄子先生这里被提升到了极高的位置——“精诚之至”。只有真诚到极点，才能感动人。勉强的哭泣虽然看似悲伤，但不感人；勉强的愤怒虽然看似威严，但不服人。

夫子的“勿欺也，而犯之”，正是要求臣子以“真”的态度来面对君主——不做作，不虚伪，不隐瞒，不回避。

---

## 第十一章 “君子上达，小人下达”——全篇的哲学收束

---

### 第一节 章句原文与疏解

子曰：“君子上达，小人下达。”

这句话极为凝练，八个字，却涵盖了整部《论语》的核心思想。

"上达"——向上通达。通达于什么？通达于道义、仁德、天理。"下达"——向下沉沦。沉沦于什么？沉沦于私利、欲望、物质。

## 第二节 "上"与"下"的宇宙论背景

"上"与"下"不仅仅是方向概念，在上古思想中，它们更是宇宙论的概念。

《周易·系辞上》云："天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。"

天在上，地在下——这是宇宙的基本结构。"上达"意味着向天的方向运动，"下达"意味着向地的方向运动。天代表光明、尊贵、道德；地代表沉厚、卑下、物质。

《周易·乾卦·文言》云："夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。"——大人（君子之极致），其德行与天地相合，其光明与日月相合。

"君子上达"，就是向着与天地合德的方向修行；"小人下达"，就是越来越远离天地之德，越来越沉溺于一己之私。

## 第三节 "达"字的深层内涵

"达"字在先秦语境中有"通达""到达""通晓"等多重含义。

《论语·颜渊》篇载子张问"达"，夫子答曰："质直而好义，察言而观色，虑以下人。在邦必达，在家必达。"——"达"是一种在任何环境中都能通行的状态。

但此处的"达"，似乎又有一层"成就""造诣"的意味——"上达"是在精神修养上不断提升，达到更高的境界；"下达"是在物质追求上不断沉沦，堕入更低的深渊。

《荀子·劝学》篇云："学不可以已。青，取之于蓝，而青于蓝；冰，水为之，而寒于水。"——学习不可以停止。君子的"上达"，就是这种永不停止的学习和修养过程。

而"小人下达"，则是一种与之相反的过程——不断地放纵自己的欲望，不断地降低自己的标准，最终堕入无可救药的深渊。

《老子》第四十八章云："为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。"老子先生所说的"日损"，是一种向上的精炼——减去多余的欲望和杂念，直至达到"无为"的境界。这与夫子的"上达"在精神方向上是一致的——都是向上、向内、向道的运动。

#### 第四节 此章与整组章句的总结性关系

"君子上达，小人下达"——这八个字，是对前面所有章节的哲学总结。

臧武仲先生以防求后——以势力迫君，是"下达"的表现。他选择了权力和私利的道路。

齐桓公先生"正而不谏"——尊王攘夷，堂堂正正，是"上达"的表现。

晋文公先生"谏而不正"——以权谋行霸道，虽有功业，但精神方向是"下达"的。

管仲先生"如其仁"——以天下为己任，超越个人忠义，是最高境界的"上达"。

召忽先生殉死——虽是"上达"的意愿，但层次不够高，被夫子归为"匹夫匹妇之谅"。

公叔文子先生举僎——荐贤不妒，是"上达"之德。

卫灵公先生无道而不丧——个人"下达"（无道），但用人"上达"（使能者各安其位）。

"言之不诈"的人——说大话不脸红，是"下达"的征兆。

陈成子先生弑简公——弑君篡权，是极端的"下达"。

夫子请讨之——知其不可而为之，是极致的"上达"。

"勿欺也，而犯之"——不欺骗是"上达"的底线，直言犯谏是"上达"的要求。

由此可见，"君子上达，小人下达"这八个字，就像一把万能钥匙，可以打开前面所有章节的深层含义。

一切政治行为的高下，一切人格品质的优劣，最终都可以用"上达"还是"下达"来衡量。

#### 第五节 "上达"与上古"天人合一"的思想

"上达"的最终指向，是"天"——与天道合一。

《尚书·洪范》载箕子先生论"皇极"曰："皇建其有极。……无偏无陂，遵王之义。"——建立最高的准则（极），不偏不倚，遵循大义。这个"极"，就是"上达"的终点。

《诗经·大雅·文王》云："文王在上，于昭于天。"文王先生虽然已经去世，但他的精神在上天闪耀——这就是"上达"的极致：你的精神与天同在。

《周易·乾卦》九五爻辞："飞龙在天，利见大人。"——龙飞上天，这是乾卦最辉煌的一爻。"上达"的君子，就像飞龙在天，展现出最光辉的人格力量。

而"下达"的小人，则如《周易·坤卦》初六爻辞所言："履霜，坚冰至。"——踩到了霜，就知道坚冰快来了。"下达"是一个渐进的过程——先是小小的偏差（履霜），然后越来越严重（坚冰），最终不可挽回。

## 第六节 从"上达"与"下达"看先秦的人格理想

"君子上达，小人下达"——这不仅仅是一个事实描述（君子倾向于上达，小人倾向于下达），更是一个价值呼唤（你应该选择上达，而不是下达）。

在先秦思想中，人格的成长被理解为一个不断上升的过程。

《大学》（《礼记》第四十二篇）云："大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。"——大学的道理，在于彰显光明的德性，在于亲近民众、使民众革新，在于达到最高的善。"止于至善"——不断上升，直到达到善的极致。这就是"上达"。

《孟子·尽心上》载孟子先生之言曰："尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。"——穷尽自己的心，就能知道自己的本性。知道了本性，就能知道天。保存自己的心，涵养自己的性，就是侍奉天。这条从"心"到"性"再到"天"的道路，正是"上达"的路径。

而"下达"则是这条路径的反向——从"天"堕落到"性"（放纵本性中不好的一面），再从"性"堕落到"欲"（沉溺于物质欲望），最终失去了与"天"的联系。

《荀子·劝学》篇又云："故不登高山，不知天之高也；不临深溪，不知地之厚也；不闻先王之遗言，不知学问之大也。"——如果不登上高山，就不知道天有多高；如果不到深渊边上，就不知道地有多深。"上达"的人，看到的是天之高远；"下达"的人，看到的是渊之幽暗。

## 第七节 上古神话中的"上达"与"下达"

在上古神话中，"上"与"下"的对立具有更为原初的宇宙论意义。

《山海经·大荒西经》载："大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴矩天门，日月所入。"——日月山是天枢，是日月出入的天门。这个"天门"的意象，正是"上达"的神话原型——通向天界的通道。

又《山海经·海外西经》载："昆仑之丘……面有九门，门有开明兽守之。"昆仑山是上古神话中的宇宙之柱，连接天地。登上昆仑山，就可以通达天界。"上达"在神话层面的含义，就是沿着宇宙之柱攀登，从人间到达天界。

反之，"下达"在神话中的对应，就是沉入幽冥——从人间堕入地下的黑暗世界。

《楚辞·招魂》（虽然传为屈原先生所作，但其时代与先秦重叠）云："魂兮归来！君无上天些。虎豹九关，啄害下人些。"——灵魂啊回来！不要到天上去，那里有虎豹守关，会伤害下方来的人。又云："魂兮归来！君无下此幽都些。"——灵魂啊回来！不要下到幽都（地下世界）去。

在上古人的世界观中，人居于天地之间——向上是天界，向下是幽都。人的精神修养，就是在这个天地之间选择方向——是向上攀登，还是向下沉沦。

夫子的"君子上达，小人下达"，正是把这种上古的宇宙论直觉提升为一种道德哲学——你的人生方向，取决于你是选择"上"还是"下"。

---

## 第十二章 综论：礼乐精神与政治伦理的深层结构

---

### 第一节 从"耻"到"达"——宪问篇的逻辑闭环

回顾整组章句，我们可以看到一条清晰的逻辑线索：

**起点："耻"。** 知道什么是可耻的，这是政治伦理的心理基础。

**展开：各种政治情境中的伦理判断。** 从臧武仲先生的要君，到齐桓晋文的谏正，到管仲先生的仁与不仁，到公叔文子先生的举贤，到卫灵公先生的无道不丧，到陈成子先生的弑君，到事君之道的原则……这些都是在不同的政治情境中对"何者为正、何者为耻"的具体判断。

**终点："上达"与"下达"。** 一切具体的判断，最终都归结为一个根本的方向选择——你是向上攀登还是向下沉沦。

这个从"耻"到"达"的逻辑闭环，构成了夫子政治伦理思想的基本框架：

1. 首先，你要有"耻"的意识——知道什么是对的、什么是错的。
2. 其次，你要在复杂的政治情境中做出正确的判断——这需要智慧、勇气和灵活性。
3. 最终，你的一切判断和行为，都应该指向"上达"——向着更高的道德境界不断攀登。

### 第二节 "仁"的政治维度——从个体到天下

通过对管仲先生的讨论，我们看到了"仁"在政治维度上的展开。

在夫子的思想中，"仁"不仅仅是个人品德的修养，更是对天下苍生的责任。一个人可以在个人品德上有所欠缺（如管仲先生的"器小"和不知礼），但如果他能在天下苍生的层面上做出巨大的贡献（"一匡天下，民到于今受其赐"），那他就可以被称为"仁"。

这种理解，打破了常规的道德评判标准——不再以个人行为的完美来衡量"仁"，而是以对天下的贡献来衡量"仁"。这是一种极为宽广、极为深邃的道德视野。

但这并不意味着个人品德不重要。夫子对管仲先生的批评（"器小""不知礼"）说明，他认为管仲先生如果在个人品德上也能做到完美，那就更好了——那就不仅仅是"如其仁"，而是真正的圣人了。

换言之，夫子的理想人格是三个层次的仁的统一——个人品德之仁、人际关系之仁、天下苍生之仁——三者缺一不可。但在极端情况下，当三者发生冲突时，天下苍生之仁是最高的。

### 第三节 "正"与"谲"——政治行为的伦理标准

通过对齐桓公先生与晋文公先生的比较，我们看到了夫子对政治行为的伦理标准："正"优于"谲"。

"正"意味着内外一致、名实相符——你说什么就做什么，你的手段与你的目的是是一致的。"谲"意味着内外分裂、名实不符——你说的是一套，做的是另一套。

在政治实践中，"谲"往往比"正"更有效率——权谋诡计可以在短期内取得更大的成果。但夫子认为，"谲"的效率是不可持续的——因为它建立在欺骗的基础上，一旦欺骗被揭穿，一切成果都将化为乌有。

只有"正"才是可持续的——因为它建立在真诚和信任的基础上。真诚和信任的建立虽然缓慢，但一旦建立，就极为坚固。

这一思想，与《老子》的"反者道之动"有着深层的呼应。《老子》第四十章云："反者道之动，弱者道之用。"——道的运动方式是"反"（回归、返本），道的作用方式是"弱"（柔弱、谦下）。"谲"是强者的手段——以权谋、以诡诈来压倒对手。"正"是弱者的手段——以真诚、以信义来赢得人心。但最终的结果，"正"（弱）战胜"谲"（强），因为"柔弱胜刚强"（《老子》第三十六章）。

### 第四节 君臣关系的理想模型

综合"勿欺也，而犯之""陈成子弑简公""卫灵公之无道也"等章节，我们可以归纳出夫子对君臣关系的理想模型：

对于臣子的要求：

1. 不欺骗君主（"勿欺"）。
2. 敢于直言犯谏（"犯之"）。
3. 尽到自己的职责（"以吾从大夫之后，不敢不告也"）。
4. 在极端情况下，以天下苍生为重，而不拘泥于对一个主公的个人忠义（管仲先生的选择）。

对于君主的要求（隐含的）：

1. 堂堂正正，"正而不谲"（齐桓公先生的典范）。
2. 知人善任，让能者各安其位（卫灵公先生至少做到了这一点）。
3. 虚心纳谏，不因为臣子的直言犯上而加以报复。

对于整个政治体系的要求：

1. 名实相符——说什么就做什么，制度与实践一致。
2. 礼制有序——每个人各安其位，各尽其职。
3. 正义可行——面对弑君等极端暴行，天下诸侯有义务联合讨伐。

这个理想模型，在夫子所处的时代几乎完全无法实现——鲁国有名无实（国君被架空），齐国有弑无讨（弑君者无人追究），天下诸侯各怀私利，无人愿意为正义而战。但夫子仍然坚持这个理想，“知其不可而为之”——这就是“君子上达”的精神。

## 第五节 “知其不可而为之”的哲学根基

为什么夫子要“知其不可而为之”？

从功利主义的角度看，这是不理性的——明知做不到，还要去做，这不是浪费时间和精力吗？

但从夫子的角度看，“做”本身就是目的，不需要“做到”来证明“做”的价值。

《论语·述而》篇载夫子之言曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”——上天把德赋予了我，桓魋能把我怎样？夫子相信自己肩负着天命——传承和守护华夏文明的礼乐传统。这个天命不是因为“能实现”才有意义，而是因为“应该实现”就有意义。

《周易·乾卦·象传》云：“天行健，君子以自强不息。”天的运行是永不停歇的——太阳每天都会升起，不管地上的人是否在看。君子也应该如此——永不停歇地修养自己、践行大道，不管外界是否认可、是否成功。

“知其不可而为之”，正是“自强不息”在政治行动领域的体现。夫子请讨陈成子先生，不是因为他相信能成功，而是因为他相信这是正确的。正确的事情就应该去做，不管结果如何。

这种精神，与《庄子·逍遥游》中的一段文字形成了有趣的对照。庄子先生云：“至人无己，神人无功，圣人无名。”——至人没有自我的执着，神人不追求功业，圣人不在乎名声。

表面上看，夫子的“知其不可而为之”与庄子先生的“无功”“无名”是矛盾的。但深层来看，二者是相通的——夫子请讨陈成子先生，不是为了自己的功名（他知道自己不会因此获得什么），而是为了“道”本身。这种不为自己、只为道义的行为，恰恰是“无己”“无功”“无名”的。

## 第六节 礼乐精神的政治意义

贯穿这组章句的一个核心概念是“礼”——或者更准确地说，是“礼乐精神”。

“礼”不仅仅是外在的仪式规范，更是一种内在的秩序感和价值取向。

臧武仲先生以防求后——违礼。齐桓公先生正而不谄——合礼（至少在表面上）。晋文公先生以臣召君——违礼。管仲先生不知礼（“管氏而知礼，孰不知礼”）——但他的功业保护了整个礼乐文明。公

叔文子先生举僎同升——合礼（让有才能的人获得应有的地位）。卫灵公先生无道——违礼。陈成子先生弑简公——极端地违礼。“勿欺也，而犯之”——合礼的事君之道。

在夫子看来，“礼”不是一套僵化的规矩，而是一个活的精神——它的核心是“仁”。《论语·八佾》篇载夫子之言曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”——一个人如果没有仁心，礼乐对他有什么用？

礼乐的生命力在于“仁”。没有“仁”的礼乐，只是空洞的形式；有了“仁”的礼乐，才是活的、有力量的、能够维系政治秩序的精神力量。

管仲先生在礼的形式上有所欠缺（“不知礼”），但他在礼的精神（仁）上达到了极高的境界（“如其仁”）——因此夫子对他的最终评价是正面的。这说明，在夫子的思想中，**礼的精神（仁）比礼的形式更重要。**

但这并不意味着礼的形式不重要。形式与精神是统一的——最理想的状态是“文质彬彬”（《论语·雍也》：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”）——精神内容与外在形式完美结合。

## 第七节 上古宗教感与政治伦理的根基

先秦政治伦理思想的根基，深植于上古的宗教感之中。

为什么“弑君”是不可饶恕的？不仅仅因为它违反了人间的伦理秩序，更因为它冒犯了天道——“天命”赋予了君主统治的权力，弑杀君主就是违反天命。

为什么夫子要“沐浴而朝”？因为他把请讨弑君者当作了一种宗教性的使命——代天行道。

为什么“被发左衽”是如此可怕的前景？因为它意味着华夏文明的宗教、礼仪、道德体系的全面崩溃——人将退回到蒙昧的自然状态，与禽兽无异。

在上古人的世界观中，**人之所以为人，是因为人有“礼”**。“礼”区分了人与禽兽、文明与野蛮、华夏与蛮夷。失去了“礼”，人就不再是人了。

《礼记·曲礼上》开篇即云：“鸚鵡能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？夫唯禽兽无礼，故父子聚麀。是故圣人作，为礼以教人。使人以有礼，知自别于禽兽。”

这段话清楚地表明：“礼”是人区别于禽兽的根本标志。夫子一生的事业——传授礼乐、正名分、崇德性——都是在维护这条“人”与“禽兽”之间的界线。

管仲先生“一匡天下”的功绩，正是在华夏文明面临蛮夷侵蚀的危急时刻，维护了这条界线。这就是为什么夫子给予他如此高的评价——因为他守护的不仅仅是一个国家，而是“人”之为“人”的根本尊严。

## 第八节 结语：在礼崩乐坏的时代坚守"上达"

春秋末期，礼崩乐坏。天子式微，诸侯争霸，大夫专权，陪臣执命。一切秩序都在崩坏，一切价值都在动摇。

在这样一个时代，臧武仲先生可以以防求后（以势力代替礼制），晋文公先生可以以臣召君（以权谋代替尊卑），陈成子先生可以弑杀国君（以暴力代替秩序），三桓可以架空鲁君（以实力代替名分）。

面对这一切，夫子做了什么？

他评判臧武仲先生——揭穿"要君"的虚伪。他比较齐桓晋文——树立"正"的标杆。他赞扬管仲先生——确立"大仁"的标准。他肯定公叔文子先生——鼓励"举贤"的风气。他分析卫灵公先生——警示"用人"的重要。他批评"言之不怍"——维护"言行一致"的基本要求。他请讨陈成子先生——以行动捍卫正义。他教导子路先生——确立"勿欺而犯之"的事君原则。他总结为"君子上达，小人下达"——为一切政治伦理提供终极的方向指引。

在这些言说和行动中，我们看到的不是一个超脱世外的哲学家，而是一个深深投入于现实政治却又超越于现实政治的伟大人格。他知道自己改变不了这个时代，但他仍然要说、仍然要做。因为"上达"的方向不可改变——即使整个世界都在"下达"，君子也必须"上达"。

《论语·微子》篇载长沮、桀溺问津之事。桀溺先生对子路先生说："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？"——天下到处都是混乱的洪水，你跟谁能改变它呢？与其跟着一个逃避坏人的人（夫子），不如跟着我们这些逃避整个世界的人。

夫子闻之，恍然曰："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。"——我不能跟鸟兽住在一起。我不跟这些人（世上的人们）在一起，跟谁在一起呢？如果天下有道，我就不用来去改变什么了。

这段话，是夫子"知其不可而为之"精神的最深情的表白。他选择留在人间，不是因为他对人间有多少幻想，而是因为他对人间有不可放弃的责任。

"君子上达"——不管天下有道无道，君子都要向上攀登。这是夫子留给我们的最后的教导，也是这一组章句的终极旨归。

## 第九节 余论：先秦精神世界中的"仁"与"道"

最后，让我们在更宏观的视角下，审视这组章句所蕴含的思想意义。

儒家的"仁"与道家的"道"，在先秦思想中常常被视为两种不同的精神取向——"仁"是入世的、积极的、关怀人间的；"道"是出世的、消极的、超越人间的。

但通过对这组章句的深入分析，我们发现：在最高层次上，"仁"与"道"是合一的。

管仲先生之"仁"——一匡天下，民到于今受其赐——这不就是"道"在人间的实现吗？

夫子之"知其不可而为之"——不计成败，只问是非——这不就是"无为而无不为"在政治行动中的体现吗？

"君子上达"——向着最高的精神境界攀登——这个"上"的终点，在儒家叫做"天"，在道家叫做"道"。名字不同，但方向是一样的。

《老子》第二十五章云："有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。"——道是先于天地而存在的，它独立运行，永不停歇。

《论语·里仁》篇载夫子之言曰："朝闻道，夕死可矣。"——早上听到了道，晚上死也可以了。

夫子所追求的"道"，与老子先生所追求的"道"，在最深层次上是同一个"道"——那个超越一切具体事物的、永恒的、自在的宇宙本原。

不同的只是践行的方式：老子先生选择了"无为"——通过退让、不争、柔弱来接近道；夫子选择了"有为"——通过教育、正名、礼乐来接近道。但两者的目标是一致的——让人从"下达"的轨道中解放出来，走上"上达"的道路。

这就是先秦思想的伟大之处——它不是一家一派的狭隘学说，而是百川归海、殊途同归的精神传统。在这个传统中，"仁"与"道"不是对立的，而是互补的——如同乾坤两卦，一阳一阴，合而为道。

《周易·系辞下》云："天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？"——天下的道理最终是统一的，只是途径各有不同。

这组章句所展示的，正是这种统一——从"耻"到"仁"，从"正"到"达"，从个人的品德修养到天下的秩序重建，一切都指向同一个终极目标：让人成为真正的"人"——一个"上达"的、有道的、仁义的存在。

---

全文终。

---

**后记：**本文凡十二章，从"臧武仲以防求后"讨论到"君子上达，小人下达"，试图在先秦儒道思想与上古精神传统的双重视角下，揭示《论语·宪问》篇这组政论章句的深层结构与终极旨归。文中大量征引《左传》《国语》《尚书》《诗经》《周易》《礼记》《老子》《庄子》《孟子》《荀子》《管子》《山海经》等先秦典籍，力求以当时的思想语境来理解夫子的微言大义。限于学力，疏漏难免，恳请方家指正。

——玄机编辑部

---

原文链接: <https://profound.fate-craft.com/blog/lunyu-xianwen-junchen-yanjiu>

天问 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com