



論
衡

王充

中国古典名著
青苹果电子图书系列

论 衡

[东汉] 王 充 著
李 郑 儒
汪 清 译
尚 新 丽
崔 军 红

目 录

前言.....	(1)
论衡卷一.....	(1)
逢遇篇.....	(1)
累害篇.....	(11)
命禄篇.....	(22)
气寿篇.....	(31)
论衡卷二.....	(37)
幸偶篇.....	(37)
命义篇.....	(43)
无形篇.....	(54)
率性篇.....	(63)
吉验篇.....	(75)
论衡卷三.....	(87)
偶会篇.....	(87)
骨相篇.....	(96)
初禀篇.....	(108)
本性篇.....	(116)
物势篇.....	(126)
奇怪篇.....	(134)
论衡卷四.....	(144)
书虚篇.....	(144)

变虚篇·····	(171)
论衡卷五·····	(185)
异虚篇·····	(185)
感虚篇·····	(198)
论衡卷六·····	(227)
福虚篇·····	(227)
祸虚篇·····	(237)
龙虚篇·····	(248)
雷虚篇·····	(259)
论衡卷七·····	(278)
道虚篇·····	(278)
语增篇·····	(304)
论衡卷八·····	(320)
儒增篇·····	(320)
艺增篇·····	(339)
论衡卷九·····	(352)
问孔篇·····	(352)
论衡卷十·····	(389)
非韩篇·····	(389)
刺孟篇·····	(409)
论衡卷十一·····	(430)
谈天篇·····	(430)
说日篇·····	(440)
答佞篇·····	(470)
论衡卷十二·····	(486)

程材篇·····	(486)
量知篇·····	(500)
谢短篇·····	(510)
论衡卷十三·····	(522)
效力篇·····	(522)
别通篇·····	(534)
超奇篇·····	(549)
论衡卷十四·····	(564)
状留篇·····	(564)
寒温篇·····	(572)
谴告篇·····	(582)
论衡卷十五·····	(597)
变动篇·····	(597)
招致篇·····	(609)
明雩篇·····	(609)
顺鼓篇·····	(623)
论衡卷十六·····	(636)
乱龙篇·····	(636)
遭虎篇·····	(646)
商虫篇·····	(652)
讲瑞篇·····	(660)
论衡卷十七·····	(682)
指瑞篇·····	(682)
是应篇·····	(693)
治期篇·····	(706)

论衡卷十八	(716)
自然篇	(716)
感类篇	(731)
齐世篇	(747)
论衡卷十九	(760)
宣汉篇	(760)
恢国篇	(769)
验符篇	(782)
论衡卷二十	(791)
须颂篇	(791)
佚文篇	(802)
论死篇	(812)
论衡卷二十一	(829)
死伪篇	(829)
论衡卷二十二	(854)
纪妖篇	(854)
订鬼篇	(876)
论衡卷二十三	(891)
言毒篇	(891)
薄葬篇	(900)
四讳篇	(909)
谏时篇	(924)
论衡卷二十四	(932)
讥日篇	(932)
卜筮篇	(942)

辨崇篇	(953)
难岁篇	(963)
论衡卷二十五	(973)
诘术篇	(973)
解除篇	(982)
祀义篇	(991)
祭意篇	(1001)
论衡卷二十六	(1011)
实知篇	(1011)
知实篇	(1029)
论衡卷二十七	(1050)
定贤篇	(1050)
论衡卷二十八	(1080)
正说篇	(1080)
书解篇	(1098)
论衡卷二十九	(1110)
案书篇	(1110)
对作篇	(1120)
论衡卷三十	(1131)
自纪篇	(1131)

前 言

《论衡》是王充写成的一部哲学著作。

王充，字仲任，会稽上虞（今浙江上虞县）人，生于汉光武帝建武三年（公元 27 年），卒于汉和帝永元中（公元 89—104 年），终年约 70 岁。王充生于“细族寒门”，祖居钱塘（今杭州市），后因与人结怨迁居上虞。十五六岁时入洛阳太学学习，师从著名学者班彪，“遂博通众流百家之言”（《后汉书·王充传》）。后王充返乡，并担任上虞县功曹，会稽郡都尉府椽功曹，郡太守王官功曹从事。因与长官不合回乡里，以教书为生，并开始创作《论衡》。景帝元和间，避难丹阳、九江、庐江等郡。晚年，景帝“特诏公车征”，终因病不能成行。后卒于家。

《论衡》针对汉代社会上流行的讖伟之说和各种“虚妄之言”，给予一一的分析、批判和驳难，思维严谨，逻辑缜密，具有很强的思想性，充满着唯物主义思想的光辉。章太炎说：“（其）正虚妄，审向背，怀疑之论，分析百端，有所发擿，不避上圣，汉得一人焉，足以振耻，至于今亦鲜有能逮之者也。”给予了极高的评价。

本书翻译以直译为主，兼采意译，力求文字准确、通畅、明白。在翻译过程中，参阅了贵州人民出版社出版的《论衡今译》、中华书局出版的刘盼遂《论衡集解》等书，汲取了他们的一些研究成果，在此一并致谢。本书第一篇至第四十四

篇由汪青同志执笔，第四十五篇至六十七篇由尚新莉同志执笔，第六十八篇至第八十五篇由崔军红同志执笔，李邦儒同志负责全书统稿和审稿工作。

论衡卷一

逢遇篇

操行有常贤，仕官无常遇。贤不贤，才也；遇不遇，时也。才高行洁，不可保以必尊贵；能薄操浊，不可保以必卑贱。或高才洁行，不遇，退在下流；薄能浊操，遇，在众上。世各自有以取士，士亦各自得以进。进在遇，退在不遇。处尊居显，未必贤，遇也；位卑在下，未必愚，不遇也。故遇，或抱污行，尊于桀之朝；不遇，或持洁节，卑之尧之廷。所以遇不遇非一也；或时贤而辅恶；或以大才从于小才；或俱大才，道有清浊；或无道德，而以技合；或无技能，而以色幸。

伍员、帛喜，俱事夫差，帛喜尊重，伍员诛死，此异操而同主也。或操同而主异，亦有遇不遇，伊尹、箕子是也。伊尹、箕子才俱也，伊尹为相，箕子为奴，伊尹遇汤，箕子遇商纣也。夫以贤事贤君，君欲为治，臣以贤才辅，趋舍偶合，其遇固宜。以贤事恶君，君不欲为治，臣以忠行佐之，操志乖忤，不遇固宜。

或以贤圣之臣，遭欲为治之君，而终有不遇，孔子、孟轲是也。孔子绝粮陈、蔡，孟轲困于齐、梁，非时君主不用善也，才下知浅，不能用大才也。夫能御骥騄者，必王良也；

能臣禹、稷、皋陶者，必尧舜也。御百里之手。而以调千里之足，必有摧衡折轭之患；有接具臣之才，而以御大臣之知，必有闭心塞意之变。故至言弃捐，圣贤距逆，非憎圣贤，不甘至言也，圣贤务高，至言难行也。夫以大才干小才，小才不能受，不遇固宜。

以大才之臣，遇大才之主，乃有遇不遇，虞舜、许由、太公、伯夷是也。虞舜、许由俱圣人也。并生唐世，俱面于尧，虞舜绍帝统，许由入山林。太公、伯夷俱贤也，并出周国，皆见武王，太公受封，伯夷饿死。夫贤圣道同，志合趋齐，虞舜、太公行耦。许由、伯夷操违者，生非其世，出非其时也。道虽同，同中有异；志虽合，合中有离。何则？道有精粗，志有清浊也。许由，皇者之辅也，生于帝者之时；伯夷，帝者之佐也，出于王者之世。并由道德，俱发仁义。主行道德，不清不留；主为仁义，不高不止，此其所以不遇也。尧溷、舜浊；武王诛残，太公讨暴。同浊皆粗，举措钧齐，此其所以为遇者也。故舜王天下，皋陶佐政，北人无择深隐不见；禹王天下，伯益能出子高也。然而皋陶、伯益进用，无择、子高退隐，进用行耦，退隐操违也。退隐势异，身虽屈，不愿进；人主不须其言，废之，意亦不恨，是两不相慕也。

商鞅三说秦孝公，前二说不听，后一说用者，前二，帝王之论，后一，霸者之议也。夫持帝王之论，说霸者之主，虽精见距；更调霸说，虽粗见爱。何则？精，遇孝公所不得；粗，遇孝公所欲行也。故说者不在善，在所说者善之，才不待贤，在所事者贤之。马图之说无方，而野人说之；子贡之说有义，野人不听。吹籁工为善声，因越王不喜，更为野声，越王大

说。故为善不欲得善之主，虽善不见爱；为不善于欲得不善之主，虽不善不见憎。以此曲伎合，合则遇，不合则不遇。

或无伎，妄以奸巧合上志，亦有以遇者，窃簪之臣，鸡鸣之客是也。窃簪之臣，亲于子反；鸡鸣之客，幸于孟尝。子反好偷臣，孟尝爱伪客也。以有补于人君，人君赖之，其遇固宜。或无补益，为上所好，闾孺、邓通是也。闾孺幸于孝惠，邓通爱于孝文，无细简之才，微薄之能，偶以形佳骨嫫，皮媚色称。夫好容，人所好也，其遇固宜。或以丑面恶色称媚于上，嫫母、无盐是也。嫫母进于黄帝，无盐纳于齐王。故贤不肖可豫知，遇难先图。何则？人主好恶无常，人臣所进无豫，偶合为是，适可为上。进者未必贤，退者未必愚，合幸得进，不幸失之。

世俗之议曰：“贤人可遇，不遇，亦自其咎也。生而希世准主，观鉴治内，调能定说，审司际会，能进有补贍主，何不遇之有？今则不然，作无益之能，纳无补之说，以夏进炉，以冬奏扇，为所不欲得之事，献所不欲闻之语，其不遇祸，幸矣，何福瑀之有乎？”

进能有益，纳说有补，人之所知也。或以不补而得瑀，或以有益而获罪。且夏时炉以炙湿，冬时扇以炙火。世可希，主不可准也；说可转，能不可易也。世主好文，己为文则遇；主好武，己则不遇。主好辩，有口则遇；主不好辩，己则不遇。文主不好武，武主不好文；辩主不好行，行主不好辩。文与言，尚可暴习；行与能，不可卒成。学不宿习，无以明名。名不素著，无以遇主。仓猝之业，须臾之名，日力不足，不预闻，何以准主而纳其说，进身而托其能哉？

昔周人有仕数不遇，年老白首，泣涕于涂者。人或问之：“何为泣乎？”对曰：“吾仕数不遇，自伤年老失时，是以泣也。”人曰：“仕奈何不一遇也？”对曰：“吾年少之时，学为文。文德成就，始欲仕宦，人君好用老。用老主亡，后主又用武，吾更为武。武节始就，武主又亡。少主始立，好用少年，吾年又老。是以未尝一遇。”仕宦有时，不可求也。夫希世准主，尚不可为，况节高志妙，不为利动，性定质成，不为主顾者乎？

且夫遇也，能不预设，说不宿具，邂逅逢喜，遭合上意，故谓之“遇”。如准主调说，以取尊贵，是名为“揣”，不名曰“遇”。春种谷生，秋刈谷收，求物得物，作事事成，不名为“遇”。不求自至，不作自成，是名为“遇”。犹拾遗于涂，摈弃于野，若天授地生，鬼助神辅，禽息之精阴荐，鲍叔之魂默举，若是者，乃“遇”耳。今俗人既不能定遇不遇之论，又就遇而誉之，因不遇而毁之，是据见效，案成事，不能量操审才能也。

【译文】

操行品德一贯优良的人，做官的道路并不一直很顺畅。贤明与否，是就才能说的；做官的道路顺畅与否，是就机遇时运说的。德才兼备的人，不能保证一定尊贵；德薄才疏的人，不一定就卑贱。有的人德才兼备，但没有好的机遇，就只能处于低下的地位；德薄才疏，遇到了好的时机，就可以处于众人之上。不同的时代有不同选拔官吏的标准，官吏也自然有获取官职的招数办法。能晋升官职在于有机遇，处在社会

下层是由于没有得到好机遇。处在显赫的社会地位，不一定有才能，只是有了好的机遇；处在下层社会，不一定愚蠢，只是没有碰到好机遇。所以有了好的机遇，即使有的人品德恶劣，也能在象夏桀这样的暴君朝廷中受到尊重。没有好的机遇，即使有的人节操高洁，在象尧这样圣明的朝代中，也只能委屈地处在下层社会。所以说机遇好被赏识重用和机遇不好遭贬斥的原因是多种多样的，有的是贤臣却辅佐残暴的君主，有的是才能大的臣子却要服从才能小的君主；也有臣子和君主都很有才能，但道德品质却有高低的差别；有的臣子虽然品行一般但却依靠有一技之长符合了君主的心意；还有一些人连一技之长都没有，而是因容貌好看，而得到君主的宠爱。

伍子胥和伯嚭，都是春秋时吴国君主夫差的臣下，结果伯嚭被宠幸而尊贵，但伍子胥却被诛杀处死，这是品德操行不同但事奉同一个君主的例子。还有品德操行相同但遇到不同君主也有重用或不被重用的差别，商朝的伊尹和箕子就是例子。伊尹和箕子的才能相同，但伊尹却被尊为国相，箕子却沦落为奴隶，这是因为伊尹遇到了成汤这样贤明的君主而箕子却遇到商纣王这样的暴君。臣子凭着贤能去侍奉贤能的君主，君主想使国家得到治理，臣子凭着才能去辅佐，目标志向恰好一致，这样的臣子有好的机遇是很自然的事。如果臣子凭着优良的德行和才能去事奉昏庸的君主，君主不想把国家治理好，臣下凭着忠心耿耿的行为辅佐这样的君主，君臣的操行和志向正好相反，这样的臣子没有被重用被赏识也是情理中的事。

或许还有圣明贤能的臣子，也遭逢了想使国家得到治理的君主，但最终没有被重用的情况，孔子和孟轲就是例子。孔子曾有从陈国到蔡国途中七天没吃上一顿饱饭，饿得狼狈不堪的遭遇。战国时的孟轲曾在齐国和梁国幸劳游说最终不被重用的经历。不是当时的这些君主不想国家强大起来，而是他们才能智力低下，不善于任用有雄才大略的人。能够驾御骥驂千里马的人，一定是王良这样驾御车马的能手；善于任用禹、稷、皋陶把他们作为臣下的君主，一定是尧舜这样的人。只能驾驭一天跑一百里马的人，而要他去驾驭千里马，一定会遭到所驾驶的车子毁坏的祸患；只能使用极其一般才能臣下的君主，而让他去任用具有卓越才能的大臣，这些大臣的才智必然会被压抑。所以高明的意见被抛弃不用，圣明贤能的人被排斥拒绝，不是这些君主讨厌圣明贤能的人，而是讨厌高明的见解，因为圣明贤能的人追求的理想太高，远大的理想难以实现。因此，才能大的人去求才能小的人任用他，才能小的人不能接受，才能大的人不被重视也就是情理中的事了。

有卓越才能的臣下，遇到了同样有卓越才能的君主，仍有被赏识重用和不被赏识重用的差别，虞舜、许由、太公、伯夷就是例子。虞舜和许由都是圣人，同时生活在尧那个时代，都与尧见过面，但虞舜继承了帝位，而许由却逃隐在山林中。太公和伯夷都是贤能的人，都曾生活在周国，都与周武王见过面，但结果是太公被分封为诸侯，而伯夷却饥饿而死。贤圣的人理想相同，志向追求得到实现，这是因为虞舜与尧、太公与当时的君主操行一致。许由、伯夷与当时的君主的操行

不一致，原因在于许由、伯夷和他们所生长的社会、所处的时代不相适应。臣下与君主理想基本相同，但也相同之中还有差别；君臣志向基本一致，一致中也存在着差异。为什么会这样呢？理想有远大和狭小的区别，志向有高尚和庸俗的差异。许由，本来是辅佐三皇的人才，却生在五帝的时代；伯夷本来是辅佐五帝的人才，却生在周武王这样的时代。都遵循道德，实行仁义。但当时的君主遵循道德的程度不象许由、伯夷理想的那样完美，所以他们也就不愿意辅佐当时的君主；当时的君主执行的仁义，没有许由，伯夷追求的那样高，所以他们也就不愿意辅佐当时的君主，这就是他们不被赏识和重用的原因。尧的道德污浊，舜的道德也不高尚；武王好诛杀，太公也崇尚武力。君臣德行同样地污浊粗俗，行动措施都一样，这是舜、太公被赏识重用的原因。所以舜统治天下时，皋陶辅佐他治理天下，但北人无择却深深地隐藏起来，不去与舜会面；禹统治天下时，伯益辅助他的统治，伯成子高却宁愿抛弃官位，去从事农耕。这不是皋陶的才能超过北人无择，伯益的才能高于伯成子高。但是皋陶、伯益被赏识重用，北人无择和伯成子高却抛弃官位隐藏起来。被赏识重用是因为操行与君主一致；弃官隐退是因为他们的操行与君主相违背。辞官隐退处于低下的地位，虽然委屈，但从主观意愿上就不想被重用；君主不听取他们的意见，不任用他们，心里也不后悔，这是双方相互都不希罕看重。

商鞅曾三次游说秦孝公，前二次的游说主张不被孝公采纳，第三次游说的主张被孝公采纳。前二次的主张是一些关于实行“帝业”的建议；第三次是关于成就“霸业”的理论。

用实行“帝业”的理论去劝说要成就“霸业”的君主，虽然很精辟也必然被拒绝；换成关于“霸业”的理论，虽然粗疏也被采纳了。为什么呢？“帝业”的理论虽然精辟，但不被孝公所喜欢；“霸业”的理论虽然粗疏，但符合孝公要推行的。所以劝说的人的建议好坏不重要，重要的是被劝说的人喜欢不喜欢；才能不需要多么高明，而取决于事奉的君主认为高明。给孔子养马的人不会讲什么大道理，却能让乡下农民快乐地接受，把扣留的吃了农民庄稼的孔丘的马归还，而孔子的高徒子贡，虽然讲了一通仁义的道理，农民却不愿理睬。吹簫这种乐器的乐工虽然善于吹出优美的音乐，但由于越王不喜欢，就换成乡间乐曲，结果使越王大为高兴。所以虽某一事做得完美无缺但与君主喜欢的事不符合，即使美好，也不被君主所喜欢；而某一事虽做得不完美，但和君主的愿望相一致，即使不完美也不被君主讨厌。这就是虽是小技艺与君主愿望一致，就会被赏识，不一致就不被赏识。

有的人没有什么技艺能力，胡乱地用不正当的手段迎合君主上司的意图，也有被赏识重用的。如春秋时楚国将领子反的一个部下因善于偷窃，在楚军与齐军交战三战三败的情况下，在夜里偷来了齐军将领的簪子，使齐军害怕退兵。又如战国时齐国孟尝君出使到秦被扣留后，他带领一帮食客逃找到一个机会夜间逃跑，逃到边界关卡时天还未亮。秦规定天亮鸡叫才能放人，有个食客就学鸡叫，附近的鸡也都跟着叫起来，关卡因而放行，孟尝君侥幸逃出秦国。那个楚国偷簪子的人，就成了子反的亲信；那个学鸡叫的食客，就被孟尝君宠幸。子反喜欢偷窃的部下，孟尝君喜爱弄虚作假的食

客。因为对主人有帮助好处，主人就把他们作为依靠，他们得到赏识重用也就是情理中的事了。有的情况对主人没有好处，但主人喜欢，闾孺、邓通就是例子。闾孺被西汉惠帝宠幸，邓通被西汉文帝喜欢。他们学问非常浅薄。才能也极其一般，只不过由于外貌漂亮、体型优美，皮肤细腻，颜面美艳而博取了君主的欢心。喜欢漂亮的容貌，是一般人都共有的，闾孺、邓通被赏识重用也就是情理中的事了。但还有丑陋的容貌暴躁的皮肤被君主所宠爱的事，嫫母、无盐就是例子。嫫母被黄帝选为妃子，无盐被齐宣王娶为妻子。所以人品才能的好坏可以预测了解，但能否得到君主的赏识重用就很难预料了，为什么呢？君主喜欢讨厌的东西不是总不变的，臣下究竟进献什么意见、技能才符合君主的心愿就没有办法预测。基本上与君主的喜欢相符合就算好，大体上与君主的心意一致就算幸运。被赏识重用的人不一定就贤能，被贬斥的人不一定就愚蠢，君主满意就被任用，不满意就被斥退。

社会上有这样的意见说：“贤能的人能被赏识任用，不被赏识重用，也是他自己的过错。活着不迎合社会上的风气揣摩君主的意图，观察君主统治的范围，为了适应君主的意图调整自己的能力确定自己的主张，认真地考虑观察时机，能进献对君主有好处的东西，哪里会有不被赏识重用的事呢？现在却不是这样，表现出对君主没有好处的能力，进献没有补益的意见，就象夏天赠给人烤火的炉子，冬天送给人搧风用的扇子。做一些君王希望做的事，进献君王不想听的话，这样的人没有遭到灾祸就很幸运了，哪里还能得到福气呢？”

进献给人的东西有好处，劝谏别人的话要有裨益，这是

一般人都知道的道理。或许有送给人的东西没有益处反而得到福气，或许有送给别人的东西有好处反而遭到怪罪的情况。况且夏天也可以用火炉烘烤潮湿的东西，冬天用扇子煽旺大火。社会上的风气可以迎合，君主的意图却是猜测不到的；意见可以随着君主的好恶而改变，才能却难于一下子改变。当时的君主喜欢文的，你自己善于文的方面就会被赏识重用；君主喜欢武的，就不被赏识提拔。君主喜欢辩论，你有口才就被赏识重用；但君主不喜欢辩论，你有口才就不会被赏识任用。喜欢文的君主不喜欢武的方面，喜欢武的君主不喜欢文的方面；重视口才的君主不看重行为，重视行为的君主不重视口才。文化知识和话语尚且能够迅速地学习，德行与能力不能短时间内形成。学问不经过长期学习和积累，不能成名。名气平时不突出，就没有被君主赏识重用的机会。匆忙间学到的本领，短时间内树立的名望，积蓄的功力不充足，事先没有对君主有所了解，怎么能揣摩君主的意图而进献自己的意见，从而获得任用并发挥自己的才能呢？

以前周朝的人多次想做官都没有机遇，到了年龄大了头发白了，就在道路上痛哭流涕。有的人就问他：“为什么哭泣？”他回答说：“我多次想做官都没有机遇，自己感到悲伤，过了当官的年龄了，所以哭泣。”别人就说：“你多次想做官为什么一次也没有被任用呢？”回答说：“我年轻的时候，学习一些文的方面的东西。文的方面学成了，开始准备做官，但君主喜欢使用年龄大的人。这喜欢用年龄大的人的君主死过后，新的君主喜欢任用善于武功的人，我就改学武的技能。武艺刚学好，这个喜欢武功的君主又死了。新的年轻的君主刚继

位，喜欢任用年轻的人，可我的年龄即已经大了。因为这样一次做官的机会也没有得到。”想做官还有年龄的要求，不能强求。迎合社会风气揣测迎合君主的心理况且不能做到，何况节操高尚，志向远大，不受利禄的引诱，性格品质已经形成固定，不被君主重视的人呢？

啊呀，说起机遇，才能不能根据君主的需要预先培养，意见不能平常就准备好，偶然碰到君主喜欢，符合他的心意，所以就叫做“遇”。如果摸准君主的意图调整自己的意见，来取得尊贵，就可以叫做“揣”，不叫做“遇”。不刻意追求，自然来到，不努力自然成功，这就叫做“遇”。就象在路上拾到了别人丢失的钱财，在野外拾到别人遗弃的东西。就如同上天恩赐大地自然生长，鬼神冥冥中帮助，春秋时，秦国大夫禽息暗中推荐百里奚给秦穆公，春秋时齐国鲍叔牙暗中推荐管仲一样，象这些，才叫“遇”。现在世俗中的人既不能对遇和不遇的议论作出正确判断，又单凭被重用就加以称赞，不被重用就进行诋毁。这样只根据已有的结果，已形成的事实来判断，是不能衡量一个人的操行和考察一个人才能的。

累害篇

凡人仕宦有稽留不进，行节有毁伤不全，罪过有累积不除，声名有暗昧不明，才非下，行非悖也，又知非昏，策非昧也，逢遭外祸，累害之也。非唯人行，凡物皆然。生动之类，咸被累害。累害自外，不由其内。夫不本累害所从生起，而徒归责于被累害者，智不明，暗塞于理者也。物以春生，人

保之；以秋成，人必不能保之。卒然牛马践根，刀镰割茎，生者不育，至秋不成。不成之类，遇害不遂，不得生也。夫鼠涉饭中，捐而不食。捐饭之味，与彼下污者钧，以鼠为害，弃而不御。君子之累害，与彼不育之物，不御之饭，同一实也。俱由外来，故为累害。

修身正行，不能来福；战栗戒慎，不能避祸。祸福之至，幸不幸也。故曰：得非己力，故谓之福；来不由我，故谓之祸。不由我者，谓之何由？由乡里与朝廷也。夫乡里有三累，朝廷有三害。累生于乡里，害发于朝廷，古今才洪行淑之人遇此多矣。

何三累三害？凡人操行，不能慎择友。友同心恩笃，异心疏薄，疏薄怨恨，毁伤其行，一累也。人才高下，不能钧同。同时并进，高者得荣，下者惭恚，毁伤其行，二累也。人之交游，不能常欢。欢则相亲，忿则疏远，疏远怨恨，毁伤其行，三累也。位少人众，仕者争进，进者争位。见将相毁，增加傅致，将昧不明，然纳其言，一害也。将吏弄好，清浊殊操。清吏增郁郁之白，举涓涓之言，浊吏怀忿恨，徐求其过，因纤微之谤，被以罪罚，二害也。将或幸佐吏之身，纳信其言。佐吏非清节，必拔人越次，迁失其意，毁之过度。清正之仕，抗行伸志，遂为所憎，毁伤于将，三害也。夫未进也，身被三累，己用也，身蒙三害，虽孔丘、墨翟不能自免，颜回、曾参不能全身也。

动百行，作万事，嫉妒之人，随而云起，积棘钩挂容体，蜂蚕之党啄螫怀操，岂徒六哉！六者章章，世曾不见。夫不原十之操行有三累，仕宦有三害，身完全者谓之洁，被毁谤

者谓之辱，官升进者谓之善，位废退者谓之恶。完全升进，幸也，而称之；毁谤废退，不遇也，而訾之。用心若此，必为三累三害也。

论者既不知累害所从生，又不知被累害者行贤洁也，以涂搏泥，以黑点缁，孰有知之？清受尘，白取垢，青绳所污，常在练素。处颠者危，势丰者亏，颓坠之类，常在悬垂。屈平洁白，邑犬群吠，吠所怪也，非俊疑杰，固庸能也。伟士坐以俊杰之才，招致群吠之声。夫如是，岂宜更勉奴下，循不肖哉？不肖奴下，非所勉也。岂宜更偶俗全身以弭谤哉？偶俗全身，则乡原也。乡原之人，行全无阙，非之无举，刺之无刺也。此又孔子之所罪，孟轲之所愆也。

古贤美极，无以卫身，故循性行以俟累害者，果贤洁之人也。极累害之谤，而贤洁之实见焉。立贤洁之迹，毁谤之尘安得不生？弦者恩折伯牙之指，御者愿摧王良之手。何则？欲专良善之名，恶彼之胜己也。是故魏女色艳，郑袖劓之；朝吴忠贞，无忌逐之。戚施弥妒，蓬除多佞。是故湿堂不洒尘，卑屋不蔽风；风冲三物不得育，水湍之岸不得峭。如是，牖里陈蔡可得知，而沉江、蹈河也。以轶才取容媚于俗，求全功名于将，不遭邓析之祸，取子胥之诛，幸矣。孟贲之尸，人不刃者，气绝也。死灰百斛，人不沃者，光灭也。动身章智，显光气于世，奋志敖党，立卓异于俗，固常通人所谗嫉也。以方心偶俗之累，求益反损。盖孔子所以忧心，孟轲所以惆怅也。

德鸿者招谤，为士者多口。以休炽之声，弥口舌之患，求无危倾之害，远矣，臧仓之毁未尝绝也，公伯寮之诉未尝灭

也，埴成丘山，污为江河矣。夫如是，市虎之讹，投杼之误，不足怪，则玉变为石，珠化为砾，不足诡也。何则？昧心冥冥之知使之然也。文王所以为粪土，而恶来所以为金玉也，非纣憎圣而好恶也，心知惑蔽。蔽惑不能审，则微子十去，比干五剖，未足痛也。故三监谗圣人，周公奔楚；后母毁孝子，伯奇流放。当时周世孰有不惑乎？后《鸛鹑》作而《黍离》兴，讽咏之者，乃悲伤之。故无雷风之变，周公之恶不灭；当夏不陨霜，邹衍之罪不除。德不能惑天，诚不能动变，君子笃信审己也，安能遏累害于人？圣贤不治名，害至不免辟，形章墨短，掩匿白长，不理身冤，不弭流言，受诟取毁，不求洁完，故恶见而善不彰，行缺而迹不显。邪伪之人，治身以巧俗，修诈以偶众。犹漆盘盂之工，穿墙不见；弄丸剑之倡，手指不知也。世不见短故共称之；将不闻恶，故显用之。夫如是，世俗之所谓贤洁者，未必非恶；所谓邪污者，未必非善也。

或曰：“言有招患，行有召耻，所在常有小人。”夫小人性患耻者也，含邪而生，怀伪而游，沐浴累害之中，何招召之有？故夫火生者不伤燥，水居者无溺患。火不苦热，头不痛寒，气性自然，焉招之？君子也，以忠言招患，以高行招耻，何世不然！然而太山之恶，君子不得名；毛发之善，小人不得有也。以玷污言之、清受尘而白取诟。以毁谤言之，贞良见妒，高奇见噪。以遇罪言之，忠言招患，高行招耻。以不纯言之，玉有瑕而珠有毁。陈留焦君贲，名称兖州，行完迹洁，无纤芥之毁，及其当为从事，刺史焦康绌而不用。夫未进也，被三累，已用也，蒙三害，虽孔丘、墨翟不能自免，

颜回、曾参不能全身也。何则？众好纯誉之人，非真贤也。公侯已下，玉石杂揉，贤士之行，善恶相苞。夫采玉者破石拔玉，选士者弃恶取善，夫如是，累害之人负世以行，指击之者从何往哉！

【译文】

人在做官的道路上有遇到长期不被提升，有品行节操遭到毁谤而被认为是不完美的，有罪过长期增加积累不能免除的，有名声被弄得不清不白的，这不是他们才能低下，不是因为他们品德不好胡作非为，也不是头脑愚笨，主见不高明，而是碰上了外来的灾祸，受到损害的缘故。这些情况不仅在人类中存在，天下万物没有不是这样遭遇的。凡是有生命能活动的东西，全都会受到损害。遭受损害的力量是从事物外部来的，而不是自身产生的。不去追究损害产生的原因，仅仅把责任追究到受害的东西上的人，这是大脑不清醒，不明事理的人。使万物庄稼在春天萌芽生长，这是人力可以保证的；但是到秋天要确保有好的收成，却是人力不能达到的。不知什么时候牛马踩坏了庄稼的根，刀镰割断庄稼的杆，生产者不去培育，到了秋天就没有收成。不能正常成熟的庄稼，是因为遭到损害，不能正常发育，不能生长成熟。老鼠爬到饭中，饭也被扔掉不吃。扔掉的饭和那些没有弄脏的饭味道本是一样的。因为老鼠的污染，就被扔掉不吃。道德高尚的君子遭受伤害和那些不能成熟的庄稼，不被吃的饭，具有同样的性质。都是由外来力量造成的所以称为因牵连遭到了危害。

提高个人的修养，端正行为，不能得到幸福，战战兢兢，

小心谨慎，不能逃避灾祸。灾福的到来，完全是偶然的。所以说：得到好的东西，不是由于自己的力量，所以叫做福；不好的东西到来，不是由于自己的原因，所以叫做祸。不是由于自己的原因，那么从什么地方来的呢？是由乡里和朝廷那里来的。和乡里有关的有三种连累，和朝廷相关的有三种危害。连累产生在乡里，而危害发生在朝廷，自古至今才能卓异德行美好的人遭遇这些连累危害的很多。

什么叫三种连累三种危害呢？就人的操行来说，在结交朋友的时候往往不能慎重选择，朋友思想一致，感情就亲密；思想不一致关系就会疏远，疏远就产生了怨恨，朋友就会诋毁你的操行，这是一种连累。人们之间的才能大小，不会都是一样的。一起去做官，才能高的会得到荣耀的高职位，才能低的由于没被任用为高官就惭愧怨恨，诋毁伤害能力高的人的操行，这是第二种连累。人们互相来往，不能总是相处得都很融洽。感情融洽，关系就亲密，不融洽关系就疏远，疏远了就产生怨恨，也就诋毁中伤你的操行，这是第三种连累。官职位置少而想做官的人多，做官的人就努力争取，争取的人是为了争夺好的职位。见到郡守长官就说对方坏话，夸大和捏造事实。而郡守长官昏庸不清楚，相信并接受了这些意见，这是一种危害。下级官吏爱好不致，操行好坏也不一样。清廉的官吏名声越来越好，不断提出高明的建议，品德低下的官吏就产生愤恨，慢慢等待时机，找清廉官吏的过错，利用一些小的诽谤，便给加上罪名进行惩罚，这是第二种危害。郡守长官有的宠幸下级官吏，采纳相信他的建议。即使这些下级官吏没有清廉的节操，长官也一定会破坏常规加以提拔，

谁的意见和他们不一致，就大肆攻击诋毁。清廉正直的官吏，品德高尚，志向远大，就被他们憎恨，在长官那里中伤诋毁，这是第三种危害。还没有当官，就遭受了三种连累，等已做了官，又遭受三种危害，即使孔丘、墨翟这些圣贤的人也不能逃脱这些祸害，颜回、曾参不能保全自己。

人们有任何的行动，去做任何事情。有嫉妒心的人跟着就大量出现，就象带有锋利的芒刺的荆棘钩挂刺伤人体，蜂蝎这些毒虫蜇伤叮咬，哪里是前面提到的三种连累三种危害呢？上述三种连累三种危害不过是许多危害中比较突出的，但世上的人都不曾觉察。如果不分析想做官的人操行会有三种连累，已做官的人会遭到三种危害的原因，只是认为那些没有遭受毁伤的人就是操行纯结，遭受了诋毁诽谤的人肮脏；官职得到提升的被称赞为好，职位被贬降或罢免的人认为是不好。没有被伤害官位被提拔的人，很幸运，就赞美他；遭受诋毁职位被贬降或罢职的人，不幸运，就蔑视看不起他。如果这样考虑问题，一定会助长三种连累三种危害这一类的事。

议论的人既不了解连累危害产生的原因，又不清楚遭受连累危害的人本来品德高尚，只知道和稀泥，用黑颜色去污染丝绸，谁还能分辨清楚事情的本来面目呢？干净的东西容易被污染上尘埃，洁白的东西容易弄脏，被苍蝇玷污的常常是洁白的丝绢。处在高位置上很危险，处在饱满状态的东西容易损害，容易倒塌坠落的总是那些高高悬空着的东西。屈原品行高洁，有许多人就象乡间的狗一样向他狂叫、污蔑。反对怀疑具有卓越才能的人，这本来就是一般庸人的常态。伟大的人物因为有卓越的才能，反而招来了一群狗的狂叫声音。

如果是这样，难道还应该去劝告那些蠢才，说服那些不贤能的人不做出毁伤别人的事吗？这些蠢才是不会接受的。难道让品德高尚的人去迎合社会习俗，保全自身，来达到消除被毁谤的目的吗？迎合社会，保全自己，就成了很世故的人。世故圆滑的人，行为好象完善无缺，要想批评他好象又找不出毛病，要想讽刺他又似乎没有理由。这些人又被孔子所谴责，孟轲所批评。

古代贤能的人完美达到极点，还没有办法保全自己。所以，那些按照自己的本性和操行去行动等待连累危害到来的人，才真是贤良、纯洁的人。遭受的连累危害达到极点，操行的贤良、纯洁也就更加显著地表现出来。形成了贤德纯洁的品格，毁谤的灰尘怎会不产生？弹琴的人想折断伯牙的手指，驾驭车马的人希望损坏王良的双手。为什么会这样呢？想要独占优良的名声，讨厌别人超过自己。所以战国时楚怀王得到一个魏国美女，郑袖十分嫉妒，在怀王面前毁谤她，怀王终于在一次大怒后割掉了魏女的鼻子。春秋时朝吴非常忠贞，曾为楚平王效力，结果遭到范无忌的谗害，被楚国驱逐。凭借媚态争宠的人最妒嫉，低声下气讨好别人的人最善于花言巧语。所以潮湿的堂屋不需要洒水除尘，低矮的小屋用不着挡风的设备；遭受大风冲击的树木庄稼不能正常生长，经常受到急流冲刷的堤岸不会很陡峭。这样，周文王为什么会被困在牖里，孔子为什么会被困在陈蔡之间，就不难理解了。而殷代末年申徒狄因谏纣王未被接受，就抱石投河而死，屈原自投汨罗江就不是什么奇怪的事了。具有超过常人才能的人为求得世人的接受就讨好世俗，为求取功名去迎合形势，避

免邓析遭受的祸患，伍子胥被谗诛杀的灾难，就太幸运了。古代大力士孟贲死过以后，人们不再砍杀他的尸体是因为他已经断气了。燃烧过后的灰烬很多，人们不再用水去浇，是火焰已经消失了。有所作为，显露智慧，向世人表现出很高的才智，在同类的人中间显得很高傲，在世俗间显得很卓越不一般，本来就容易触动别人的谗害嫉妒。凭着正直的心地遭受到世俗的连累，追求美好的事情反而遭到损害。这就是孔子为什么忧虑，孟轲为什么惆怅伤感的原因。

品德高的人容易招来诽谤，才能学问高的人容易遭到各方面的攻击。想依靠美好的声誉，消除别人的诽谤，不遭受严重的祸害，是办不到的。象战国时鲁平王的近臣臧仓在鲁平王面前诋毁孟轲的事不曾绝迹，公伯寮在权贵那里控告孔子的高徒子贡的事也不会消亡。这一类的事多得可以堆成山丘，汇集成江河了。如果是这样，象战国时魏国人庞恭问魏王，三个人都说集市上有老虎的谣言，魏王就相信，曾参母亲本不相信自己儿子会杀人，多次听说自己的儿子杀人的消息后就相信了，错误地扔掉正在织布的梭子跳墙逃跑的事也就不值得奇怪了。那么关于玉宝当成了石头，美玉当成了碎石也就没有什么怪异的了。为什么呢？这是由于头脑糊涂，昏庸无知，才使他成为这个样子的。周文王认为是粪土的东西，而纣王的大臣却当作金玉，并不是纣王讨厌圣人而喜欢恶人，而是因为他头脑糊涂的缘故。头脑糊涂就不能辨明是非真理，那么即使十个劝谏纣王不成的微子弃官逃走，五个忠心耿耿的比干被剖开心肝而死，纣王也不会感到痛心的。所以就出现了周武王死后，成王年幼，周公执政，管叔、蔡叔散布流

言，成王怀疑周公谋反，周公就只好逃亡到楚地。还出现了西周大夫尹吉甫的儿子伯奇，因为后母进谗言，他就被父亲放逐的悲剧。在周当时那个时代，谁又不被迷惑呢？因为这两件事，后来便有了《鸛鷖》和《黍离》这两首诗作，朗诵这两首诗的人，都很为周公、伯奇悲伤。所以周公逃到楚，如果上天没有降下风雷使成王醒悟，发现周公的忠心，召回了周公，那么周公的恶名声就无法消除洗清了。战国时齐国人邹衍到燕国为燕惠王效力受到谗害被关进监狱，要不是他仰天长叹，感动了上天，在夏季降下了冰霜，使燕王醒悟改变了对邹衍的处置，他的罪行就不会被免除。德行不能感动上天，诚心不能导致自然界出现奇异现象，君子只知深信命运，严格要求自己怎么能制止从别人那里遭受牵连危害呢？圣贤的人不追求名声，祸害降临了也不逃避；勇于暴露自己的缺点短处，却把优点长处掩藏起来，不为自己的冤屈辩护，不消除对自己的流言，遭受污蔑和诽谤，不刻意追求恢复自己高尚完美的声誉，所以缺点被人发现而优点不被人知道，只显示出品行缺陷，却看不见高尚的事迹。奸邪虚伪的人，经常矫柔做作去迎合世俗，玩弄虚假的手段来讨好众人。就象一个壁沿上有漏洞的盘盂器皿，用漆去涂上就看不见了；耍弄小球和刀剑的艺人，手指的动作掩饰得好别人看不出门道。一般的人看不出某人的短处，就都去称赞他；一些郡守大官没有听说手下某人的缺点，所以就大加赏识任用。如果是这样的话，世上人认为是贤良纯洁的人，不一定不是恶人；而认为是邪恶有污点的人，不一定不是善良的好人。

有的人说：“言语有招来灾祸，行为有引来耻辱的，原因

通常是由于有小人。”小人生来就带着祸患和耻辱，带着邪恶生活在世上，与人交往时心怀奸诈，深陷在连累危害的环境中，怎么谈得上是惹来的灾祸，招来的耻辱！所以那些火中产生的东西不怕干，水中生活的东西不怕水淹的灾患。火不因热而不舒服，水不因寒冷而痛苦，本性就是那个样子，哪里用得着从外部招引呢？品德高尚的君子，因进献忠言招来祸患，因高尚的操行招来耻辱，哪个朝代不是这样？但是即使有泰山般巨大的罪恶，君子也不容易沾上；毛发般细小的善行，小人也不会做。从被污染这一点来说，干净才会被污染洁白才会被弄脏。从被诋毁诽谤来说，忠贞善良的人才会被嫉妒，高洁奇才的人才会被人骂。从遭受罪过这方面来看，忠心耿耿的话才会招来祸患，高尚的操行才会招来耻辱。从不纯净完美这一方面来观察，美玉才会被说成有斑点，珍珠也会被视为有残缺。陈留郡的君子焦贲，在整个兖州都有很好的名声，品行完美事迹高洁，没有小草般细微的缺陷，等到他该任从事官职的时候，刺史焦康却斥退不使用。在没有做官时，就蒙受了三种连累；开始做官了，遭到了三种危害，即使象孔丘、墨翟这样的人也不能自己避免，颜回、曾参这类的人不能保全自己，为什么呢？大家推崇的那些名声非常高洁的人并不是真正的贤人。从公侯以下的人，就象美玉和石头混杂在一起，贤能的官吏的品行也是善恶相包含。那些采玉的人必须破开石头取出美玉，选拔官吏的人抛弃人的品行中罪恶的部分，选择善良的部分，象这样，受到连累危害的人不顾世俗的非议，坚持自己的操行，那么指责攻击他们的人又到哪里去施展伎俩手段呢！

命禄篇

凡人遇偶即遭累害，皆命也。有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命。自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有命。命当贫贱，虽富贵之，犹涉祸患矣。命当富贵，虽贫贱之，犹逢福善矣。故命贵，从贱地自达；命贱，从富位自危。故夫富贵若有神助，贫贱若有鬼祸。命贵之人，俱学独达，升仕独迁；命富之人，俱求独得，并为独成。贫贱反此，难成，难迁，难达，难成，获过受罪，疾病亡遗，失其富贵，贫贱矣。是故才高行厚，未可保其必富贵；智寡德薄，未可信其必贫贱。或时才高行厚，命恶，废而不进；知寡德薄，命善，兴而超逾。故夫临事知愚，操行清浊，性与才也；仕宦贵贱，治产贫富，命与时也。命则不可勉，时则不可力，知者归之于天，故坦荡恬忽。虽其贫贱，使富贵若凿沟伐薪，加勉力之趋，致强健之势，凿不休则沟深，斧不止则薪多，无命之人，皆得所愿，安得贫贱凶危之患哉？然则或时沟未通而遇湛、薪未多而遇虎。仕宦不贵，治产不富，凿沟遇湛，伐薪遇虎之类也。

有才不得施，有智不得行，或施而功不立，或行而事不成，虽才智如孔子，犹无成立之功。世俗见人节行高，则曰：“贤哲如此，何不贵？”见人谋虑深，则曰：“辩慧如此，何不富？”贵富有命禄，不在贤哲与辩慧。故曰：富不可以筹策得，贵不可以才能成。智虑深而无财，才能高而无官。怀银纡紫，未必稷、契之才；积金累玉，未必陶朱之智。或时下愚而千

金，顽鲁而典城。故宦御同才，其贵殊命；治生钧知，其富异禄。禄有贫富，知不能丰杀；命有贵贱，才不能进退。成王之才，不如周公，桓公之才不若管仲，然成，桓受尊命，而周、管禀卑秩也。案古人君希有不学于人臣，知博希有不为父师。然而人君犹以无能处主位，人臣犹以鸿才为厮役。故贵贱在命，不在智愚，贫富在禄，不在顽慧。世之论事者以才高当为将相，能下者宜为农商。见智能之士官位不至，怪而訾之曰：“是必毁于行操。”行操之士，亦怪毁之曰：“是必乏于才知。”殊不知才知行操虽高，官位富禄有命。才智之人，以吉盛时举事而福至，人谓才智明审；凶衰祸来，谓愚暗。不知吉凶之命，盛衰之禄也。

白圭、子贡转货致富，积累金玉，人谓术善学明，非也。主父偃辱贱于齐，排摈不用，赴阙举疏，遂用于汉，官至齐相。赵人徐乐亦上书，与偃章会，上善其言，征拜为郎。人谓偃之才，乐之慧，非也。儒者明说一径，习之京师，明如匡稚圭，深如鲍子都，初阶甲乙之科，迁转至郎、博士，人谓经明才高所得，非也。而说若范睢之干秦昭，封为应侯，蔡泽之说范睢，拜为客卿。人谓睢、泽美善所致，非也。皆命禄贵富善至之时也。

孔曰：“死生有命，富贵在天。”鲁平公欲见孟子，嬖人臧仓毁孟子而止。孟子曰：“天也！”孔子圣人，孟子贤者，诲人安道，不失是非，称言命者，有命审也。《淮南书》曰：“仁鄙在时不在行，利害在命不在智。”贾生曰：“天不可与期，道不可与谋。迟速有命，焉识其时？”高祖击黥布，为流矢所中，疾甚。吕后迎良医，医曰：“可治。”高祖骂之曰：“吾以

布衣提三尺剑取天下，此非天命乎！命乃在天，虽扁鹊何益！”韩信与帝论兵，谓高祖曰：“陛下所谓天授，非智力所得。”扬子云曰：“遇不遇，命也。”太史公曰：“富贵不违贫贱，贫贱不违富贵。”是谓从富贵为贫贱，从贫贱为富贵也。夫富贵不欲为贫贱，贫贱自至；贫贱不求为富贵，富贵自得也。春夏囚死，秋冬王相，非能为之也；日朝出而暮入，非求之也，天道自然。代王自代入为文帝，周亚夫以庶子为条侯。此时代王非太子，亚夫非适嗣，逢时遇会，卓然卒至。命贫以力勤致富，富至而死；命贱以才能取贵，贵至而免。才力而致富贵，命禄不能奉持，犹器之盈量，手之持重也。器受一升，以一升则平，受之如过一升，则满溢也；手举一钧，以一钧则平，举之过一钧，则蹶仆矣。前世明是非，归之于命也，命审然也。信命者，则可幽居俟时，不须劳精苦形求索之也，犹珠玉之在山泽，不求贵价于人，人自贵之。

天命难知，人不耐审，虽有厚命，犹不自信，故必求之也。如自知，虽逃富避贵，终不得离。故曰：力胜贫，慎胜祸，勉力勤事以致富，砥才明操以取贵，废时失务，欲望富贵，不可得也。虽云有命，当须索之。如信有命不求，谓当自至，可不假而自得，不作而自成，不行而自至？夫命贵之人，筋力自强，命贵之人，才智自高，若千里之马，头目蹄足自相富也。有求而不得者矣，未必不求而得之者也。精学不求贵，贵自至矣。力作不求富，富自到矣。

富贵之福，不可求致；贫贱之祸，不可苟除也。由此言之，有富贵之命，不求自得。信命者曰：“自知吉，不待求也。天命吉厚，不求自得；天命凶厚，求之无益。”夫物不求而自

生，则人亦有不求贵而贵者矣。人情有不教而自善者，有教而终不善者矣。天性，犹命也。越王翳逃山中，至诚不愿，自冀得代。越人熏其穴，遂不得免，强立为君。而天命当然，虽逃避之，终不得离。故夫不求自得之贵欤！

【译文】

一般来说，人碰巧迎合了君王或上司的心意受到赏识和重用，或者遭受到来自乡里和朝廷的损害，这都是命来决定的。命有生死、长寿和早夭这一种，还有贵贱贫富这一种。从尊贵的君主贵族到普通老百姓，从圣贤到极愚蠢的人，凡是有头脑血肉的一类动物，都有命。本来属于贫贱的命，即使让他富贵，还会牵连遭受祸患。本来属于富贵的命，即使让他贫贱，还能遇到幸运福气。所以命该富贵，即使一时处于贫贱的地位，也自然会得到富贵；命该贫贱，一时处于富贵的地位也终究要衰败丧失富贵。所以富贵的人就象有神在暗中帮助，贫贱的人就象有鬼一样在暗中让人遭受祸害。命贵的人和别人一起学习，只有他能够发达做官；和别人一起做官，只有他能得到提升。命富的人和人一起获取财富，只有他能得到；和人一起做营利的事业，只有他能成功。命贫、命贱的人，正好和命中富贵的人相反，难于做官，做了官难于被提升；难于获取财富，难于获得事业上的成功，只能获取罪过，疾病，丧失财富，和尊贵，而沦落、贫贱。因为这样才能高品行好的人，不一定保证他可以富贵；智能低下德行差的人，不能一定就确定他命贫贱。或者是才能高品行好，但命不好，就会被斥退不被任用；智能低下德行差的人，命好，

就能发达被越级提升。所以在处理事情时聪明还是愚蠢，品德是高尚还是卑劣，是由品性和才能决定的；做官能升达还是斥退，经营生产获取财富的多少，是由命和时机决定的。命决定了的，不能强求改变，时机不是凭主观努力可以达到的，聪明的人认为由天决定的，所以安静对待毫不在意。有人虽然贫贱，认为得到富贵就象挖沟砍柴那样，因此勉励自己努力去追求，施加强大的压力，不停地开凿沟就会深，不停地用斧砍伐就会使柴薪增多。没有富贵之命的人都可以得到自己所向往的富贵，那么，哪里还会遇到贫贱、凶祸、危险这样的灾难呢？然而有时沟还没有挖通就遇到了大水，柴薪还没有砍伐足够就遇到了凶猛的老虎。做官不能高升，经营营利的事业不能致富，就象开凿沟渠遇到洪水，砍伐柴薪遇到了凶猛的老虎之类的事一样。

有才能不能施展，有智慧不能发挥，或者才能得到了施展，但不能建立功劳；或者智慧得到了发挥，但做不成事情，即使才能和智慧象孔子那样，还不能办好事情，立下功劳。一般人见到别人操行品德高，就说：“象这样贤良明智，为什么会当不上大官呢？”一般人见到别人智谋深，就说：“口才这样好又富有机智，为什么不能发财致富呢？”尊贵发财由命禄决定，而不是由贤良明智和口才智慧决定的。所以说：“财富不能凭借谋划得到，尊贵不能依靠才能达到。智谋深但没有财富，才能高但不能做官。怀揣银制的印章身上系着紫色绶带的大官，不一定有稷、契那样的才能。积聚了大批的黄金珠玉，不一定有陶朱那样的智能。或者很愚蠢的人拥有千金的财富，顽劣无知的人，却当上了尊贵的官长。所以做官的才

能虽然相同，但是不同的命却使得地位有高低的差别。经营某种事业来积累财富的智慧相同，但财富却有多少的差别。禄命中注定有贫富不同，人的智能不能使它增加或减少。命有贵贱的差别，才能不能让它重用或贬斥。成王的才能不比周公强，齐桓公的智慧不比管仲大，但成王和齐桓公承受的是尊贵的命。而周公、管仲承受的是卑贱的命。考察古代的君主很少有向臣子学习的，学识渊博的人很少不被封为太师、太傅的。但是君主还是那样虽然没有能力却处于主人的地位，臣子还是那样即使有大才能却是被人使唤的下属。所以贵贱由命决定，不是由智慧还是愚蠢决定的；贫富由禄决定，不是由愚顽和聪明决定的。世上有人议论说才能高的人应当任将相的官职，才能低下的人应从事农业和商业。看到有智慧能力的人不能做到相应的官位，就奇怪指责他们说：“一定是操行方面有缺陷。”有操行的人则诋毁他们说：“这一定是没有什么才能智慧。”难道不知道才能智慧、操行品德即使都高。但官位和财富由命来决定的。本来就有才能智慧的人，在命吉、禄盛的时候办事而得到福气，就有人说他才能智慧高；在命凶、禄衰的时候办事而遭祸，人们就说他的愚昧、昏庸。这是因为他们不知道命有吉、凶，禄有盛衰的缘故！

白圭和子贡都是做买卖致富，积累了大量的黄金珠玉，有人就说他们善于做买卖，懂得生意的诀窍，其实并不是这样。主父偃最初在齐国时地位低贱，受到排挤，但后来中央朝廷送上奏章，就被汉中央重用，官做到了和分封王国齐的相的地位。同样是分封的王国的越国人徐乐也向汉朝廷上书，恰巧与主父偃的上书碰在一起，皇上重视他的意见，召用任命

为偃郎官。有人说主父偃有才能，徐乐有智慧，这种说法不对。儒生熟悉而且能解释一种经书，熟悉了以后到京城去，象匡稚圭那样精通，象鲍子都那样理解得深，就能初步通过汉代选拔官吏考试的甲乙科，接着就可提升调用为郎官、博士官，有人说这是精通经书才能高得到的，这种说法不正确。要是象范雎那样到秦昭王那里游说求取被重用，被封为应侯；蔡泽又游说范雎，范雎把他推荐给秦王，被任命为客卿。有人说这是因为范雎、蔡泽品行完美、善良的结果，这种说法也不对。都是因为他们具有贵命、富禄，而且遇到了最好的时机。

孔子说：“人的生死是由天命决定的，富贵是由上天安排的。”鲁平王想会见孟子，而鲁平王受宠爱的人臧仓对孟子进行诋毁而作罢。孟子于是说：“天意呀！”孔子是圣人，孟子是贤人，教育别人，遵守道义，不违背是非的准则，他们都说有命，那么有命是很清楚的了。《淮南子》中说：“尊贵和低贱由时机决定而不由德行决定，利益危害由命决定而不由智慧决定。”贾谊说：“天的变化是不可以预测的，天道是不能由人谋划的。生命的长短是由命支配的，怎么能知道它的具体时间呢？”高祖刘邦去打击英布，被乱飞的箭镞所射中，病得很厉害，吕氏找医术高明的医生，医生说：“能够医治。”高祖却大骂说：“我最初以平民的身份拿着三尺长的宝剑来夺取了天下，这不是天命吗！命由上天决定，即使是古代良医扁鹊来了又有什么益处呢？”韩信曾和高帝刘邦谈论军事，他对高祖说：“陛下的军事才能正象一般人所说的那样是上天给予的，不是靠智慧能力取得的。”杨雄说：“能不能被赏识升

官，是命决定的。”太史公司马迁说：“富贵了不能保证以后不贫贱，贫贱不能决定将来不富贵。”这是说可以由富贵变得贫贱，也可由贫贱变得富贵。富贵的人本不想再贫贱，但贫贱却悄悄地来了；贫贱的人不追求富贵，但富贵自然而然地降临了。春夏时节生命力极弱和丧失生命力的东西，到了秋冬就会旺盛强壮起来，不是人的主观能力做得到的。太阳早晨出来，傍晚落下，不是刻意追求的，天的运动规律本来就是这样。代王从代进入京城做了文帝，周亚夫是妾生的儿子但即被封为条侯。最初代王不是太子，周亚夫也不是嫡系继承人，正好遇到了机会，异乎寻常地好事就突然降临了。命贫但想通过努力勤奋致富，财富得到时人已死了；命贱想通过才能取得尊贵，尊贵刚来就免了官。即使凭才能努力达到富贵，但注定的命、禄却保不住取得的富贵。就好比器皿装得过多，手里拿的东西过重一样。器皿只能容得下一升，给它装进一升就正好合适，装进的超过一升，就会溢出；手可以举起一钧重的东西，举一钧就正好合适，但举起的东西超过了一钧，就会使人摔倒。以前时代的人是善于明辨是非的，他们把人生的一切都归结在命上，命确实是这样的。相信命的人，可以隐居等待时机的到来，不必损伤精力，劳苦身体追求富贵，就象珠玉埋藏在山泽中，自身不向人们求取昂贵的价格，但人们却自然而然地看重它们。

天命是不容易知道的，所以人们不能清楚地理解它。即使本来有很好的命，自己还不相信，所以一定还要特意追求。如果自己能知道，即使逃避富贵，最终也不能摆脱。所以说：勤劳可以克服贫贱，谨慎能够防止灾祸，自我努力辛勤劳动

来致富，磨练自己的才能，端正自己的品德来达到尊贵，那是浪废时间不务正业，心中希望得到富贵，但实际上是得不到的。虽说有命，应当求索它。如果相信命但不追求，那就是认为富贵自己会来临，难道不用通过借助外力就能得到，不用有什么作为就能成功，不用行动就能达到吗？命富的人，身体力量自然强大；命贵的人，才能智慧自然高，就象千里马，它的头，眼和蹄子与千里马的美名是相符合的。存在有努力追求而得不到富贵的情况，不一定不追求就能得到富贵的情况。只要专致志地学习，即使不求尊贵，尊贵自然来临。只要努力去经营，即使不追求财富，财富也会自动到来。

富贵的福气，不能主观追求得到；贫贱的祸难，不能随意地免掉。根据这种说法来看，有富贵命的人，不努力追求，自然得不到。相信命运的人说：“自己知道吉祥，不需要追求的。天命非常吉利，不追求自然得到；天命非常凶请求也没有用处。”万物不用要求它们生长就自然生长，人也有不要求尊贵就自然尊贵。人的性情有不经过教育就自然善良的，有虽教育但最终不能善良的。天性，就象命一样。春秋时越国的太子翳，他确实真心诚意不愿当国王，自己希望能有人代替自己。他逃避到山岩洞穴之中，后来越人用火熏，强迫他出来，被立为君王。如果天命注定应该这样，即使逃避做国王，最终还是没能摆脱。所以说这是不去追求而自然得到的尊贵啊！

气寿篇

凡人禀命有二品：一曰所当触值之命，二曰强弱寿夭之命。所当触值，谓兵、烧、压、溺也。强弱寿夭，谓禀气渥薄也。兵、烧、压、溺，遭以所禀为命，未必有审期也。若夫强弱夭寿，以百为数，不至百者，气自不足也。夫禀气渥则其体强，体强则其命长；气薄则其体弱，体弱则命短，命短则多病寿短。始生而死，未产而伤，禀之薄弱也。渥强之人，必卒其寿。若夫无所遭遇，虚居困劣，短气而死，此禀之薄，用之竭也。此与始生而死，未产而伤，一命也，皆由禀气不足，不自致于百也。

人之禀气，或充实而坚强，或虚劣而软弱。充实坚强，其年寿；虚劣软弱，失弃其身。天地生物，物有不遂；父母生子，子有不就。物有为实，枯死而堕；人为为儿，夭命而伤。使实不枯，亦至满岁；使儿不伤，亦至百年。然为实，儿而死枯者，禀气薄，则虽形体完，其虚劣气少，不能充也。儿生，号啼之声鸿朗高畅者寿，嘶喝湿下者夭。何则？禀寿夭之命，以气多少为主性也。妇人疏字者子活，数乳者子死。何则？疏而气渥，子坚强；数而气薄，子软弱也。怀子，而前已产子死，则谓所怀不活，名之曰怀。其意以为，已产之子死，故感伤之子失其性矣。所产子死，所怀子凶也，字乳亟数，气薄不能成也。虽成人形体，则易感伤，独先疾病，病独不治。

百岁之命，是其正也。不能满百者，虽非正，犹为命也。

譬犹人形一丈，正形也。名男子为丈夫，尊公姬为丈人。不满丈者，失其正也。虽失其正，犹乃为形也。夫形不可以不满丈之故，谓之非形，犹命不可以不满百之故，谓之非命也，非天有长短之命，而人各有禀受也。由此言之，人受气命于天，卒与不卒，同也。语曰：“图王不成，其弊可以霸。”霸者，王之弊也。霸本当至于王，犹寿当至于百也。不能成王，退而为霸；不能至百，消而为夭。王霸同一业，优劣异名；寿夭同一气，长短殊数。

何以知不满百为夭者？百岁之命也，以其形体小大长短同一等也。百岁之身，五十之体，无以异也。身体不异，血气不殊。鸟兽与人异形，故其年寿与人殊数。何以明人年以百为寿也？世间有矣。儒者说曰：太平之时，人民侗长，百岁左右，气和之所生也。《尧典》曰：“朕在位七十载。”求禅得舜，舜征二十岁在位。尧退而老，八岁而终，至殂落九十八岁。未在位之时，必已成人，今计数百有余矣。又曰：“舜生三十，征用二十，在位五十载，陟方乃死。”适百岁矣。文王谓武王曰：“我百，尔九十，吾与尔三焉。”文王九十七而薨，武王九十三而崩。周公，武王之弟也，兄弟相差不过十年。武王崩，周公居摄七年，复政退老，出入百岁矣。邵公，周公之兄也，至康王之时，尚为太保，出入百有余岁矣。圣人禀和气，故年命得正数。气和为治平，故太平之世多长寿人，百岁之寿，盖人年之正数也，犹物至秋而死，物命之正期也。物先秋后秋，则亦如人死或增百岁减百岁也。先秋后秋为期，增百减百为数。物或出地而死，犹人始生而夭也。物或逾秋不死，亦如人年多度百至于三百也。传称老子二百余

岁，邵公百八十。高宗享国百年，周穆王享国百年，并未享国之时，皆出百三十、四十岁矣。

【译文】

人们承受气而形成的寿命有两种，一种叫做恰好遭到外来的、不可预测的凶祸而死亡的命；另一种叫做因体质强弱长寿或过早夭折的命。前一种命是指被兵器杀死、火烧死、土压死、水淹死这一类；后一种命是指承受的气多少所决定的。兵器杀死、火烧、土压、水淹死的偶然因素决定的人的生命，是人在母体胚胎时期接受气时，遭到了凶恶环境的影响而形成的，不一定有可以确定的日期。如果因体质强弱而决定的人的寿命以一百岁作为衡量的标准，活不到一百岁，是因为承受的气本来不充足。如果承受的气多他的体格就强壮，体格强壮，寿命就会长；承受的气少，他的体格就虚弱，体格虚弱，寿命就会短，寿命短他的实际生活中就多病活的日子就少。刚出生就死去，或还没有从娘胎中降生下来就死亡，是所承受的气非常少的缘故。承受的气多体格强壮的人，一定会活够他的寿限。如果没有遭遇到什么偶然的因素，呆在家里不做事但虚弱无力，少气而死，这是因为承受的气少，一用起来就很快地完了。这和刚出生就夭折，没有出生就死在娘胎中，属于同一种命，都是因为承受的气不多，自己本身活不到一百岁。

人所承受的气，有的充实所以坚强，有的虚少不好所以软弱。充实坚强，就有多年的长寿，虚少不好软弱，就丧失了他的生命。天地生育万物，其中有不能长成的；父母生下

后代，后代也有长不大的。万物中有结成果实的，但果实过早枯萎落下；人有生下婴儿的，因承受的气少而过早死亡。如果果实不枯萎，也可以完满地活够一年，假使婴儿不死亡，也可以达到一百年。但是作为果实、婴儿死亡枯萎，是因为承受的气少，那么即使形体完全，但却虚弱少气，不能充满整个果实或婴儿身体。婴儿出生后，哭叫的声音宏亮通畅的就会长寿，声音沙哑低小就会早夭。为什么呢？由于承受气所决定的寿命，就是凭气多少来决定寿命长短的。妇女生孩子少的，小孩容易存活，一个妇女孩子生得多了，小孩就容易死亡。为什么呢？小孩生得少的妇女气充足，所以小孩就坚强壮实；小孩生得多的妇女气少，所以小孩就虚弱。母亲怀孕时，如果在此之前生下来的小孩死了，人们就认为正怀孕着的胎儿也不能活，就称这种情况叫“怀”。这意思就是认为，早先生下的婴儿死了，所以母亲很悲伤，伤感时所怀的胎儿就会失去他本来应有的寿命。所生下的婴儿死了，再怀孕的胎儿就不吉利，生育频繁，母亲的气少不能完成胎儿的孕育。即使形成了人体，然而容易感染疾病，唯独他比别人先得疾病，这种疾病还不能医治。

活到一百岁的寿命，是人正常的寿命。不能活够一百岁的，即使不算正常寿命，还可以叫做寿命。就象人的身高一丈，是正常的高度。称男子叫丈夫，尊称年老的男子、妇女为丈人。身高达不到一丈的，高达不到正常的标准。即使达不到正常高度，还是人的身形高度。不能因身高达不到一丈的原因，就说不是身形，就象寿命不能达到一百岁，就说那不是寿命一样。不是天给人的寿命有长有短，而是人们所承

受的气各有不同。根据这句话来考察，人接受的气寿命来源于天，无论是否活满百岁，都是一样的。俗话说：“打算实行王业不成功，退一步可以完成霸业。”霸业是比王业次一等的事。霸业本来可以达到王业，就象寿命可以达到一百岁一样。不能成就王业，退一步可以成就霸业；不能达到百岁的寿命，消减缩短成夭折早死。王业、霸业本来都是治国的事业，因优劣不同，就有不同的名称；长寿和早夭都接受同样的气形成的寿命，只是长短不同罢了。

怎么知道活不到一百岁而死的人算夭亡呢？以一百岁作为人的正常寿命，这是由于人的身体大小、高矮彼此差距不大。百岁的人体和五十岁时的人体，没有什么差异。身体大小高矮没有太大差异。血气就也没有什么差异。鸟兽的形体大小与人的不同，因此鸟兽与人的寿命长短就不一样。怎么知道证明人的年龄以一百岁为正常寿命呢？在世间就有证据。儒家说：在太平的世代，人民身体高大，百岁左右的生命是由于阴气阳气协调而造成的。《尧曲》中记载说：“我在帝位的时间有七十年。”把帝位禅让给别人，结果找到了舜作继承人，舜被征召二十年，后登上帝位。尧就退下帝位年老了，八年后死去，尧从登上帝位到死亡时是九十八年。还没有登上帝位时，尧就应已经是成年人，现在计算起来，尧应活了一百多岁。又说：“舜生长到三十岁被尧征召作为接受帝位的继承人，征召二十年后，登上帝位，在帝位时间五十年后，到各地巡游的途中才死。”正好一百岁。周文王对武王说：“我活一百岁，你活九十岁，我给你三岁。”周文王九十七岁时死去，武王九十三岁死去。周公是武王的弟弟，兄弟之间相差

的岁数不过十年。武王死后，周公摄政七年，归还政权后告老退休，活到了一百岁上下。邵公，是周公的哥哥，一直到周康王的时代，还担任太保的职位，大概活了一百多岁。圣人承受了一种阴阳协调的气，所以寿命都能达到正常的年数一百岁。气平和政治就安定，所以太平的时代有许多长寿的人。一百岁的寿命，大概是人年龄的正常数字，就象庄稼等作物到了秋天就死去，是庄稼等物正常的期限。庄稼等物在秋天前或秋天后死去，就象人死的期限在一百多岁或不到一百岁一样。庄稼等物在秋前或秋后死，都是正常的期限；人超过一百岁或不满一百岁死，都是正常寿限。庄稼等作物有的刚生长出地面就死去，就象人刚生下来就夭折了一样。庄稼等作物在秋天以后不死，就象人年龄多到超过一百以至于三百岁。传说老子活了二百多岁，邵公一百八十岁。殷高宗在王位时间一百年，周穆王在王位一百年，还没有在王位以前的年岁加在一起，到了一百三十、四十岁左右。

论衡卷二

幸偶篇

凡人操行有贤有愚，及遭祸福，有幸有不幸；举事有是有非，及触赏罚，有偶有不偶。并时遭兵，隐者不中，同日被霜，蔽者不伤。中伤未必恶，隐蔽未必善，隐蔽幸，中伤不幸。俱欲纳忠，或赏或罚；并欲有益，或信或疑。赏而信者未必真，罚而疑者未必伪，赏信者偶，罚疑不偶也。

孔子门徒七十有余，颜回蚤夭。孔子曰：“不幸短命死矣！”短命称不幸，则知长命者幸也，短命者不幸也。服圣贤之道，讲仁义之业，宜蒙福佑。伯牛有疾，亦复颜回之类，俱不幸也。蝼蚁行于地，人举足而涉之。足所履，蝼蚁竿死；足所不蹈，全活不伤，火燔野草，车辄所致，火所不燔，俗或喜之，名曰幸草。夫足所不蹈，火所不及，未必善也，举火行道，适然也。由是以论，痈疽之发，亦一实也。气结阏积，聚为痈，溃为疽创，流血出脓。岂痈疽所发，非身之善穴哉？营卫之行，遇不通也。蜘蛛结网，蜚虫过之，或脱或获；猎者张罗，百兽群扰，或得或失。渔者罾江湖之鱼，或存或亡。或奸盗大辟而不知，或罚赎小罪而发觉。灾气加人，亦此类也，不幸遭触而死，幸者免脱而生。不幸者微幸也。孔子曰：“人之生也直，罔之生也幸。”则夫顺道而触者为不幸矣。立岩墙

之下，为坏所压；蹈坵岸之上，为崩所坠。轻遇无端，故为不幸。鲁城门久朽欲顿，孔子过之，趋而疾行。左右曰：“久矣。”孔子曰：“恶其久也。”孔子戒慎己甚，如过遭坏，可谓不幸也。故孔子曰：“君子有不幸而无有幸，小人有幸而无不幸。”又曰：“君子处易以俟命，小人行险以徼幸。”

佞幸之徒，闾、藉孺之辈，无德薄才，以色称媚，不宜爱而受宠，不当亲而得附，非道理之宜，故太史公为之作传。邪人反道而受恩宠，与此同科，故合其名谓之佞幸。无德受恩，无过遭祸，同一实也。俱禀元气，或独为人，或为禽兽。并为人，或贵或贱，或贫或富。富或累金，贫或乞食；贵至封侯，贱至奴仆。非天禀施有左右也，人物受性有厚薄也。

俱行道德，祸福不均；并为仁义，利害不同。晋文修文德，徐偃行仁义，文公以赏赐，偃王以破灭。鲁人为父报仇，安行不走，追者舍之；牛缺为盗所夺，和意不恐，盗还杀之。文德与仁义同，不走与不恐等，然文公、鲁人得福，偃王、牛缺得祸者，文公、鲁人幸，而偃王、牛缺不幸也。韩昭侯醉卧而寒，典冠加之以衣，觉而问之，知典冠爱己也，以越职之故，加之以罪。卫之骖乘者见御者之过，从后呼车，有救危之意，不被其罪。大骖乘之呼车，典冠之加衣，同一意也，加衣恐主之寒，呼车恐君之危，仁惠之情，俱发于心。然而于韩有罪，于卫为忠，骖乘偶，典冠不偶也。

非唯人行，物亦有之。长数仞之竹，大连抱之木，工技之人裁而用之，或成器而见举持，或遗材而遭废弃。非工技之人有爱憎也，刀斧之加有偶然也。蒸谷为饭，酿饭为酒。酒之成也，甘苦异味；饭之熟也，则柔殊和，非庖厨酒人有意

异也，手指之调有偶适也。调饭也殊筐而居，甘酒者异器而处。虫堕一器，酒弃不饮；鼠涉一筐，饭捐不食。夫百草之类，皆有补益。遭医人采掇，或为良药；或遗枯泽，为火所燎。等之金也，或为剑戟，或为锋钅。同之木也，或梁子宫，或柱于桥。俱之火也，或炼脂烛，或燔枯草。均之土也，或基殿堂，或涂轩户。皆之水也，或溉鼎釜，成澡腐臭。物善恶同，遭为人用，其不幸偶，犹可伤痛，况含精气之徒乎！

虞舜，圣人也，在世宜蒙全安之福。父顽母嚚，弟象敖狂，无过见憎，不恶而得罪，不幸甚矣。孔子，舜之次也，生无尺土，周流应聘，削迹绝粮。俱以圣才，并不幸偶。舜尚遭尧受禅，孔子已死于阙里。以圣人之才，犹不幸偶，庸人之中，被不幸偶，祸必众多矣。

【译文】

人们的操行有优良有卑劣的差异，等到碰上祸福的事，有偶然得福或侥幸免祸的；做事有正确和错误的差别，等到要进行赏罚的时候，有符合君主上司心意和违背君主、上司心意的。同时遇到了战争，隐藏起来的人不被兵器伤害；同一天遇到了冰霜，躲在屋中的人不被冰伤。受到伤害不一定不好，躲藏起来不一定就好，但隐藏的人幸运，受到伤害的人就不幸运。都想向君主、上司进献忠言，有的被奖赏有的遭到了惩罚。都想对君主、上司有好处，有的被信用，有的被疑忌。被奖赏信用的不一定就是真的，被惩罚和疑忌的人不一定是虚伪的，得到奖赏信用的人迎合了君主、上司的心意；被惩罚疑忌的人违背了君主、上司的心愿。

孔子的门徒有七十多人，其中颜回早死。孔子说：“不幸短命死了。”寿命短称作不幸，就可以说寿命长的人幸运，短命的是不幸运的。奉行圣贤的道理，讲习仁义的事，应蒙受得到福气。孔子的另一个门徒伯牛有了疾病，也还是颜回一样的人，都是不幸的。蝼蚁在地底上活动，人走路时脚可能踩上他们，脚踩到的蝼蚁就被踏死了；脚没有踩到的蝼蚁就完整地活下来了。用火烧野外的草，被车轮轧过的草火就烧不着，一般人可能会惊喜，称这些草叫“幸草”。足没有踩到的蝼蚁，火没有烧到的草不一定好，烧火和人在路上走，正巧这样。从这里来说明问题，脓肿、毒疮发作，也是同一种情况。血气堵塞不通，聚积起来就成了肿块，溃烂了就成为毒疮，流出血和脓。难道肿块毒疮发作的地方，原来不是身上的良好部位吗？这是因为血气正好在那部位遭遇了不通畅。蜘蛛编织了网，飞虫通过那里，有的飞走了，有的却走不了被粘住了。打猎的人布置罗网，各种野兽乱奔乱跑，有的被捕获，有的没有。打渔的人用罾在江湖中捕鱼，有的鱼活下去有的鱼被捞上。有的奸贼犯了严重的大辟死罪而没有发觉，而有的人犯了可以用钱赎买的小罪却被抓获了。灾害的气施加到人身上，也是这种情况，不幸的遭遇触动了灾害的气就会死，幸运的逃避了就能生存。所谓不幸，就是不能侥幸避免灾祸，享受福气。孔子说：“人能够平平安安地在世上生存，是由于正直；不正直的人也能够生存，那是由于他侥幸避免了灾祸。”那么按照正道办事反而遭到灾祸就是不幸了。站在石头砌成的高墙下面，正好被坏的墙所压死；跳到正裂开的堤岸上，堤岸正好崩塌掉下水去。突然碰到意外的灾祸，所

以这就是不幸。鲁国的城门很久以来就朽坏了要倒塌，孔子通过这城门时，快步迅速地过去。左右的人说：“城门这个样子时间很长了”。孔子回答说：“我正是害怕它朽坏的时间久了就有马上倒塌的可能。”孔子谨慎极了，如通过这城门正遇上城门倒塌，就可以说是不幸的了。所以孔子说：“君子可以遇到不幸却无所谓幸的问题，因为君子行为合乎正道，得福理所当然；小人可能遇到幸运，却无所谓不幸的问题，因为小人行为不合乎正道，遭遇灾祸也理所当然。”又说：“君子处于平坦的境地听天由命，小人走险路希望侥幸成功”。

靠花言巧语获得宠幸的人，象闾孺和藉孺这样的人，没有德行才能，凭着容貌获得君主的欢心，本不应被喜欢的人，却被君主宠爱；本不应被亲近的人却成了君主的亲信，不符合通常的道理，所以太史公司马迁为他们写了传记。邪恶的人违反正道反受恩宠，和这同样的人归成一类，所以综合他们的这种特征称作“佞幸”。没有德行却得到恩宠，没有过错却遭受灾祸，是一样性质的事情。都承受了元气，有的变成了人，有的变成了禽兽。都变成了人，有的尊贵有的下贱，有的贫穷有的富裕。富人积累了大量金钱，贫穷的人有的只得乞讨生活；尊贵的人封为侯王，下贱的人沦为奴仆。不是天施气时有什么偏向，而是由于人或物承受的气有多少的差别。

都遵行道德，但祸福不一样；都提倡仁义，但却有得到利益和危害的差别。晋文公施行仁德的政治，徐偃王也崇尚仁义，但文公受到了赏赐，徐偃王却被灭亡。鲁国有个人为父亲报仇，杀了仇人然后戴正帽子，整理好衣服从容地走着没有快速逃跑，来追赶他的人就放走了他。战国时秦国人牛

缺被强盗抢劫，但他镇定自若毫无惧怕的意思，他离开后，抢劫的人怀疑他去告官，又追赶上去杀了他。施行仁德和崇尚仁义一样，不快走和不惧怕等同，但晋文公、鲁国的那个人得到福气，而徐偃王、牛缺却遭受了灾祸。晋文公、鲁人幸运，而徐偃王、牛缺就很不幸了。战国时韩昭侯酒醉后睡卧寒冷，管理帽子的官吏给他加盖上了衣服，醒来后询问了解这一情况后，心里知道这个管帽子的官吏是爱护自己，但由于超越了他的职权的原因，给他处罪。西周时卫国的将军桓司马上朝时急于赶路，赶车的人太慌张，马几乎受惊，陪乘的人连忙帮着叫喊赶马，赶车的人说他越职。由于陪乘的人是为了救危所以不被惩罚。卫国陪乘的人帮助叫喊赶马车，韩国管帽官吏给君主加盖衣服，是同一性质。给增加衣服是怕主人受到寒冷，帮助呼马驾车是担心主人受到危害，仁爱的感情，都是从内心发出的。但是在韩国就有罪，在卫国就是忠心。那个卫国陪乘的人迎合了主人的心意，那个韩国的管帽官吏违背了主人的心意。

上述的情况不仅适用于人类，万物都有这种情况。高达数丈的竹子，粗达两人合抱的大树，工匠裁锯使用这些竹木时，有的可以制成器具被工匠使用，有的成了多余的材料被剩余留下来。这不是工匠有爱憎偏向，刀斧在砍削这些材料时有偶然性。把谷子蒸熟造成饭，把熟饭酿成酒。酒酿成了，甘甜苦涩的味道不一样；饭煮熟后，饭粒熟的程度不同。这不是厨师酿酒的人主观意愿上想让它们有什么不同，而是做饭、酿酒过程中手的动作有偶然性。软硬适合的饭盛在不同的竹筐中，同样味道的酒分装在不同的器皿中。如果有一个

虫子掉到一个装酒的器皿中，酒就被抛弃掉不再饮用；老鼠爬过一个装饭的竹筐，饭也被丢掉不食用。许多种类的草，都有好处。被医生采摘，制成良药；有的被遗留在干涸了的沼泽地里，被火所烧。同样是金属，有的造成剑戟武器，有的做成农业生产的工具。同样是木材，有的做了宫殿上的大梁，有的做了桥梁的柱子。同样都是火，有的用来点燃油脂蜡烛，有的用来烧枯草。同样是土，有的成了宫殿的基础，有的涂抹在小屋室的门边。同样都是水，有的用来洗涤鼎锅，有的用来冲洗腐臭的东西。事物的好坏性质一样，遇到人使用，它们中有不幸运被使用的，还让人感到伤心痛惜，何况是有精神的人呢？

虞舜是圣人，在世间应得到安定保全的福气。但他的父亲顽劣母亲愚蠢，弟弟象也狂妄傲慢，舜没有什么过错却被憎恨，没有什么恶行却受到惩罚，真是太不幸了。孔子比舜要差一等，一生没有得到一寸土地的封赐，到处奔走想得到官做，但遭受了孔子刚过就被人厌恶地将车迹铲平，并在陈蔡边界遭到当地人包围七天没吃一顿饱饭的困境。都是圣才，同样都不幸运。舜尚且得到了尧把帝位禅让给他，孔子则老死在自己讲学的阙里。有圣人的才能，还遭逢不幸，在平常的人当中，遇到不幸，灾祸一定非常多了。

命义篇

墨家之论，以为人死无命；儒家之议，以为人死有命。言有命者，见子夏言：“死生由命，富贵在天”。言无命者，闻

历阳之都一宿沉而为湖；秦将白起坑赵降卒于长平之下，四十万众同时皆死。春秋之时，败绩之军，死者蔽草，尸且万数。饥馑之岁，饿者满道，温气疫疠，千户灭门，如必有命，何其秦、齐同也？言有命者曰：“夫天下之大，人民之众，一历阳之都，一长平之坑，同命俱死，未可怪也。命当溺死，故相聚于历阳；命当压死，故相积于长平。”犹高祖初起，相工入丰、沛之邦，多封侯之人矣，未必老少男女俱贵而有相也，卓砾时见，往往皆然。而历阳之都，男女俱没，长平之坑，老少并陷，万数之中，必有长命未当死之人，遭时衰微，兵革并起，不得终其寿。人命有长短，时有盛衰，衰则疾病，被灾蒙祸之验也。宋、卫、陈、郑同日并灾，四国之人必有禄盛未当衰之人，然而俱灾，国祸陵之也。故国命胜人命，寿命胜禄命。

人有寿夭之相，亦有贫富贵贱之法，俱见于体。故寿命修短皆禀于天，骨法善恶皆见于体。命当夭折，虽禀异行，终不得长；禄当贫贱，虽有善性，终不得遂。项羽且死，顾谓其徒曰：“吾败乃命，非用兵之过。”此言实也。实者，项羽用兵过于高祖，高祖之起，有天命焉。

国命系于众星。列宿吉凶，国有祸福；众星推移，人有盛衰。人之有吉凶，犹岁之有丰耗。命有衰盛，物有贵贱。一岁之中，一贵一贱，一寿之间，一衰一盛。物之贵贱，不在丰耗，人之盛衰，不在贤愚。子夏曰：“死生有命，富贵在天”，而不曰：“死生在天，富贵有命”者，何则？死生者，无象在天，以性为主，禀得坚强之性，则气渥厚而体坚强，坚强则寿命长，寿命长则不夭死。禀性软弱者，气少泊而体羸

窳，羸窳则寿命短，短则蚤死。故言“有命”，命则性也。至于富贵所禀，犹性所禀之气，得众星之精。众星在天，天有其象。得富贵相则富贵，得贫贱象则贫贱，故曰：“在天”。在于如何？天有百官，有众星。天施气而众星布精，天所施令，众星之令在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱。贵或秩有高下，富或资有多少，皆星位尊卑小大之所授也。故天有百官，天有众星，地有万民、五帝、三王之精。天有王梁、造父，人亦有之，禀受其气，故巧于御。

传曰：“说命有三：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。”正命，谓本禀之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到，故曰随命。遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外，而得凶祸，故曰遭命。

凡人受命，在父母施气之时，已得吉凶矣。夫性与命异、或性善而命凶、或性恶而命吉。操行善恶者，性也；祸福吉凶者，命也，或行善而得祸，是性善而命凶；或行恶而得福，是性恶而命吉也。性自有善恶，命自有吉凶。使命吉之人，虽不行善，未必无福；凶命之人，虽勉操行，未必无祸。孟子曰：“求之有道，得之有命。”性善乃能求之，命善乃能得之。性善命凶，求之不能得也。行恶者，祸随而至，而盗跖、庄跷横行天下，聚党数千，攻夺人物，断斩人身，无道甚矣，宜遭其祸，乃以寿终。夫如是，随命之说，安所验乎？遭命者，行善于内，遭凶于外也。若颜渊、伯牛之徒，如何遭凶？颜渊、伯牛，行善者也，当得随命，福佑随至，何故遭凶？颜渊困于学，以才自杀；伯牛空居而遭恶疾。及屈平、伍员之

徒，尽忠辅上，竭王臣之节，而楚放其身，吴烹其尸。行善当得随命之福，乃触遭命之祸，何哉？言随命则无遭命，言遭命则无随命，儒者三命之说，竟何所定？且命在初生，骨表著见。今言随操行而至，此命在末，不在本也。则富贵贫贱皆在初禀之时，不在长大之后随操行而至也。

正命者至百而死。随命者五十而死。遭命者初禀气时遭凶恶也，谓妊娠之时遭得恶也。或遭雷雨之变，长大夭死。此谓三命。

亦有三性：有正、有随、有遭。正者，禀五常之性也；随者，随父母之性；遭者，遭得恶物象之故也。故妊妇食兔，子生缺唇。《月令》曰：“是月也，雷将发声，有不戒其容者，生子不备，必有大凶。”暗聋跛盲，气遭胎伤，故受性狂悖。羊舌似我初生之时，声似豺狼，长大性恶，被祸而死，在母身时遭受此性，丹朱、高均之类是也。性命在本，故《礼》有胎教之法：子在身时，席不正不坐，割不正不食，非正色目不视，非正声耳不听。及长，置以贤师良傅，教君臣父子之道。贤不肖在此时矣。受气时，母不谨慎，心妄虑邪，则子长大，狂悖不善，形体丑恶。素女对黄帝陈五女之法，非徒伤父母之身，乃又贼男女之性。

人有命，有禄，有遭遇，有幸偶。命者，贫富贵贱也；禄者，盛衰兴废也。以命当富贵，遭当盛之禄，常安不危；以命当贫贱，遇当衰之禄，则祸殃乃至，常苦不乐。遭者，遭逢非常之便。若成汤囚夏台，文王厄牖里矣。以圣明之德，而有凶厄之变，可谓遭矣。变虽甚大，命善禄盛，变不为害，故称遭逢之祸。晏子所遭，可谓大矣，直兵指胸，白刃加颈，蹈

死亡之地，当剑戟之锋，执死得生还。命善禄盛，遭逢之祸，不能害也。历阳之都，长平之坑，其中必有命善禄盛之人，一宿同填而死，遭逢之祸大，命善禄盛不能却也。譬犹水火相更也，水盛胜火，火盛胜水。遇者，遇其主而用也。虽有善命盛禄，不遇知己之主，不得效验。幸者，谓所遭触得善恶也。获罪得脱，幸也；无罪见拘，不幸也。执拘未久，蒙令得出，命善禄盛，天灾之祸不能伤也。偶者，谓事君也。以道事君，君善其言，遂用其身，偶也；行与主乖，退而远，不偶也。退远未久，上官录召，命善禄盛，不偶之害不能留也。故夫遭、遇、幸、偶，或与命禄并，或与命禄离。遭遇幸偶，遂以成完，是与命禄并者也。遭遇不幸偶，遂以败伤，中不遂成，善转为恶，是与命禄离者也。

故人之在世，有吉凶之性命，有盛衰之祸福，重以遭遇幸偶之逢，获从生死而卒其善恶之行，得其胸中之志，希矣。

【译文】

墨家的观点认为人的死亡不是由命决定的；儒家的观点却认为人的死亡是由命决定的。说由命决定的，可以从子夏说的“人的死生是由天命决定的，富贵是由上天安排的”这句话看出来。生死不是由命决定观点的人则说：听说历阳城在一夜间下沉变成了湖泊；战国秦的将领白起把赵国投降的士兵在长平活埋，四十万赵投降的士兵同时都死了。春秋时，打了败仗的军队，死亡的士兵把地上的草都遮盖住了，尸体有将近万具。在饥荒的年景里，挨饿逃亡的人满路都是，加上瘟疫传染病的危害，出现了千户人家死光的惨状，如果一

定要说到有命，那么为什么相距很远的国家如西边的秦和东边的齐的人，他们的命会完全一样呢？坚持人的死亡由命决定的人就说：“天下是那么地广大，人民数量是那么地多，整个历阳城的人，整个长平被活埋的士兵，是因为有相同的命所以都同时死了，没有什么可奇怪的。命决定要溺死的许多人，所以都聚集到了历阳城；命决定要被土压死的人，所以都相互集中到了长平”。如高祖刘邦最初起义时，以相面为职业的人都来到丰、沛这一带，多参加了刘邦的军队后来有许多人都被封了侯，这些男女老少不一定都有尊贵的命和尊贵的相，杰出人物同时出现，这是经常出现的现象。但历阳城，男女全被淹没；长平被活埋的士兵，无论年龄大小都一样埋到地下，在这样成千上万的人当中，一定有寿命很长当时不应当死去的人，正好遇到了纷乱的时代，战争不断，所以不能使他活到本该活的寿命而暴死。人的寿命有长短，时代的兴盛衰落的变化，时世衰乱，人们就容易得病死亡，这正是遭受灾祸的证明。春秋时，宋、卫、陈、郑这四个诸侯国曾同一天发生火灾，四国遭灾的人群中肯定有禄命旺盛不应衰败的人，但是却也同时遭灾，是因为国家的灾祸陵驾在每个人的上面。所以国家的命胜过个人的命，人尊重的命胜过人财富的命。

从骨相上看人有长寿和短命不同的相，也有贫穷、发财、尊贵、下贱的不同的相，都在身体面貌上表现出来。所以人的寿命长短是由承受的天的气决定的，骨相好坏也表现在身体面貌上。寿命中注定要过早地死去，虽然具有与众不同良好的操行，但最终不会长寿；禄命中注定要贫穷的，即

使有很好的善良本性，也不会实现得到财富的愿望。项羽将要死的时候，看着随从他的人说：“我的失败是命中注定的，不是因为我在指挥战争中犯了错误。”这话很正确。其实，项羽在指挥军队打仗方面超过高祖刘邦，高祖能兴起，是因为天命如此。

国家的命运由天上的众星决定。众星的吉凶变化决定国家是有灾祸还是福气。天上众星运动变化决定人的兴旺和衰落。人会遇到吉祥或凶灾，就象每年的收成有丰收和歉收一样。命有衰落和兴盛的区别，物有尊贵和低贱的差异。物的尊贵和低贱，不由丰收还是歉收决定；人的衰落和兴旺不由贤能和愚笨相关。子夏说：“死生由命决定，富贵由天决定。”而不说“死生由天决定，富贵由命决定”。为什么呢？人的生死不是天上星象决定的，而是由胎儿时，在母亲体内承受气形成的生命坚强与否决定的。得到了坚强的生命，就是由于承受的气多才使身体硬朗强壮，身体强壮寿命就长，寿命长就不会过早地死去。得到虚弱的生命是因为承受的气少虚飘所身体瘦弱，瘦弱寿命就短，寿命短就会早死。所以说生死由命决定，这个命就是性。关于富贵所承受的，就象形成人的生命时所承受的气一样，承受的是天上众星散发出来的精气。众星在天上，天给了众星是富还是贫不同的象。得到富贵象就富贵，得到贫贱象就贫贱，所以说“由天决定”。富贵是怎样由天决定的呢？天上有担任尊卑大小不同的官职的星宿和普通的星星。天给星星施加气，众多星星才能释放出精气，由于天施加给了星星的气，众星的气也就包含在天的气之中。人承受气出生，接受气成长，得到尊贵的气就尊贵，得

到低贱气就低贱。同属尊贵的人官职还有高低的差别，同样属于富有的人财产还有多少的不同，这都是由于天上有尊卑大小不同等级的星宿授出的精气决定的。所以天上的星星有做官的，也有数量众多的普通星星，那么地上的人由于承受了不同星星的精气，有的成了普通百姓，有的成了五帝、三王。天上有王良、造父的星座，人世间也有王梁、造父这样的人。王梁、造父就分别承受了天上王梁、造父星座的精气，天上的王梁、造父星是善于驾驭车马的，所以地上承受了它们的“气”的王良、造父也善于驾驭马车。

儒家解释说：“说起命来有三种，第一种叫正命，第二种叫随命，第三种叫遭命。”正命，就是说人本来承受的就是好命，因而不需通过行善自然就会得到富贵。生下来就是好骨相，所以不必凭借提高操行来求得福气而福气自然而然地就来了，所以称作“正命”。随命，只有通过努力提高自己的操行品德才能得到福气，如果放纵情欲那么凶祸就要降临，所以称作“随命”。遭命，就是使自己的操行善良得到的却是恶果，得不到自己所希望的好东西，被外来的偶然的凶祸所决定，所以称作“遭命”。

人们接受的命，在父母交合施加气的时候，就已经决定了吉凶。品性与命运不一致，有的人天生的品性善良但命运却很凶恶；有的人的品性就恶毒但命运却很好。操行善良恶毒由性决定；祸福吉凶，是由命决定的。有的人做好事但却得到了灾祸，这是品性善良但命运凶恶；有的人做坏事却得到了福气，这是品性凶恶但命运吉祥。品性自有善恶之分，命本身有吉凶的区别。如果是命吉的人，即使不做好事，不

一定没有福气；如果是命凶的人，即使努力端正操行，不一定不碰上灾祸。孟子说：“富贵是身外的东西，可以通过一定的办法去求取，但能否得到是由天决定的。”品性好才能够去求取，命好才能得到。品性好命不好，追求也得不到。如果做坏事的人灾祸马上就会降临，但盗跖、庄跷却可以横行天下，聚集了几千人的队伍，抢劫别人的财物，伤害别人的生命，残暴到了极点，本来应遇到灾祸，但却能寿终正寝正常死亡。如果这样的话，“随命”的观点，怎么能证实呢？按照“遭命”的说法，自己努力做好事，却遭受到了外来的灾祸。象颜渊、伯牛这样的人，为什么会遭到凶祸呢？颜渊、伯牛，都是做好事的人，按照“随命”的观点，应该是幸福美好的事降临他们的身上，为什么会遭受灾祸呢？颜渊拚命追求知识学问，劳累过度而丧失了自己的生命；伯牛安闲地居在家中却染上疾病不治而死。象屈原、伍子胥这一类人，竭尽自己的忠心，来辅佐君主，努力做好臣下该对君上做的事，但楚国却流放了屈原，吴国把伍子胥死后的尸体放到锅中煮了。做好事应当得到“随命”的福气，但却受到了“遭命”的灾祸，为什么呢？认为是“随命”就不会是“遭命”，是“遭命”就不会是“随命”，儒家的“三命”理论，究竟是根据什么作出来的呢？况且人的命在刚刚出生时，从他的骨相体貌上就可以清楚地看出来。现在说命根据人的操行出现，这样就是说，命是在出生以后才有的，而不是在最初承受气时就有了。但实际上富贵贫贱都在当初承受气的时候就确定了，而不是在长大以后根据操行才出现的。

“正命”的人应是到一百岁左右才死。“随命”的人五十

岁死亡。“遭命”的人在最初承受气的时候就遭到外界环境的不良影响，在母亲怀孕时遭到了凶恶，如有的遭受了打雷下雨的天气突然变化，出生后就会过早死掉。这就是三种命。

人还有三种性，分别是“正”、“随”、“遭”。正，指含有仁、义、礼、智、信五常的性；随，就是继承父母的性；遭，是因为遭遇到凶恶事物形象的缘故。所以怀孕的妇女吃了兔肉，生下的小孩就会是豁嘴。《月令》记载说：“这个月，将会出现打雷的轰鸣声，有夫妻同房交合的，生下来的小孩有缺陷，一定会有大凶灾的。”哑巴、聋子、瘸子、瞎子，在娘胎承气时碰上了恶物，胎儿也就遭到损伤，所以得到的品性狂乱不正常。春秋时晋国羊舌似我在刚出生的时候，哭出的声音象豺狼，长大后，品性恶劣，遭受灾祸而死，这在母亲怀孕他时就遭受了这种品性，象丹朱、商均都是这一种类的人。性和命是在最初承受气的时候形成的，所以《礼》书中有胎教的规定：小孩还怀在腹中的妇女不做没有摆放齐的席位，不按礼的规定宰割的牲口的肉不吃，不是正常的颜色不看，不是正常的声音不听。等到长大后，安排贤能优良的老师，向孩子传授君臣父子关系的道理。小孩以后贤能还是不肖全在他还孕育在母体时就决定了。在承受气时，如果母亲不够谨慎，心中有胡乱的想法，那么这样，小孩出生长大后，一定是狂乱不好，身体形貌也很丑陋可恶。传说古代有神女叫素女的向黄帝传授男女交合的方法，不仅伤害父母的身体，又伤害将要孕育的小孩的品性。

人们有命、有禄，有不幸的遭遇和幸运。命决定贫富贵贱；禄决定人的兴盛和衰亡。凭着本该富贵的命，又遇到了

应兴盛的禄，就会总是安宁没有危险；靠本该贫贱的命，又遭逢该衰亡的禄，那么灾祸就要降临，通常只有痛苦没有欢乐，遭的意思，就是遭受到了不正常的意料不到的灾祸。就象成汤被夏桀囚禁在监狱夏台中，周文王被囚在牖里一类的事。具有圣贤的德行，而有被囚禁受困的灾祸，就可以称为“遭”。灾祸虽然非常大，命好禄盛，这灾祸就不能造成对他的危害，所以叫遭逢灾祸。春秋时，齐国的晏子所遭的灾祸，可以说非常大，有人把锋利的兵器直指他的胸口，白晃晃的刀子架在他的脖子上，已经处在生死存亡的危急关头，面对着锋利的刀剑武器，处于死亡的险境结果却还是活了下来，这是因为他命善禄兴盛，就是遇到了大灾祸，也不能对他产生危害。历阳城的沉沦，长平被活埋的赵士兵，其中一定有命好禄兴盛的人，但在一夜之间和别人一起被压埋死亡，遭逢的灾祸太大，即使命好禄兴盛也不能逃脱。就象水火相互敌对，水多了可以胜过火，火多了可以胜过水。遇，就是遇到了君主、主人并且被赏识任用。即使有好命兴盛的禄，没有遇到了解自己的君主、主人，再好的命兴盛的禄也不能实现。幸，是指碰巧得到的好坏不同的结果，有了罪行，却可以逃避惩罚，叫做幸。没有罪行被抓捕，叫不幸。被抓捕不久，得到了赦令被释放，这是命好禄兴盛，飞来的横祸不能伤害。偶，是指事奉君主是否被得到重用的情况。根据正道事奉君主，君主很欣赏这人的话，这人被重用，就是偶；如果做的事与君主相违背，被斥退疏远，这就是“不偶”。被斥退疏远不久又被上司召回使用，这是因为命好禄兴盛，“不偶”的危害不能总是让这人滞留在被斥退和疏远的地位。所以“遭”、“遇”、

“幸”、“偶”有的和“命”、“禄”一致，有的和“命”、“禄”相背离。遭遇有了幸运的结果，让命中注定的富贵表现出来，这是与原来好的命禄相一致；遭遇产生了不幸的结果，失败或受到伤害，半途中流产没有成功，富贵转变为贫贱，这是和命禄相违背脱离的。

所以人们活在这个世间上，有表现为吉凶的性命，有兴盛衰亡的祸福，又加上可以碰到的遭遇幸偶各种情况，能够得以正常地度过一生，始终保持自己的操行，实现自己胸中的抱负，实在是很少的。

无形篇

人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形，犹陶者用埴为簠庑，冶者用铜为杵杵矣。器形已成，不可小大；人体已定，不可减增。用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须。形不可变化，命不可减加。以陶冶言之，人命短长，可得论也。

或难曰：“陶者用埴为簠庑，簠庑壹成，遂至毁败，不可复变。若夫冶者用铜为杵杵，杵杵虽已成器，犹可复炼，杵可得为尊，尊亦可为簠。人禀气于天，虽各受寿夭之命，立以形体，如得善道神药，形可变化，命可加增。”

曰：“冶者变更成器，须先以火燔炼，乃可大小短长。人冀延年，欲比于铜器，宜有若炉炭之化，乃易形；形易，寿亦可增。人何由变易其行，便如火炼铜器乎？《礼》曰：“水潦降，不献鱼鳖，”何则？雨水暴下，虫蛇变化，化为鱼鳖。

离本真暂变之虫，臣子谨慎，故不敢献。人愿身之变，冀若虫蛇之化乎？夫虫蛇之化者，不若不化者。虫蛇未化，人不食也；化为鱼鳖，人则食之。食则寿命乃短，非所冀也。岁月推移，气变物类，虾蟆为鹑，雀为蜾蜬。人愿身之变，冀若鹑与蜾蜬鱼鳖之类也？人设捕蜾蜬，得者食之，虽身之不化，寿命不得长，非所冀也。鲁公牛哀寝疾七日，变而成虎，豨之为能乎？则夫虎、能之寿，不能过人。天地之性，人最为贵。变人之形，更为禽兽，非所冀也。凡可冀者，以老翁变为婴儿，其次，白发复黑，齿落复生，身气丁强，超乘不衰，乃可贵也。徒变其形，寿命不延，其何益哉？

且物之变，随气，若应政治，有所象为，非天所欲寿长之故，变易其形也，又非得神草珍药，食之而变化也。人恒服药固寿，能增加本性，益其身年也，遭时变化，非天之正气，人所受之真性也。天地不变，日月不易，星辰不没，正也。人受正气，故体不变。时或男化为女，女化为男，由高岸为谷，深谷为陵也，应政为变。为政变，非常性也。汉兴，老父授张良书，己化为石，是以石之精为汉兴之瑞也，犹河精为人持璧与秦使者，秦亡之征也。蚕食桑老，绩而为茧，茧又化而为蛾，蛾有两翼，变去蚕形，蛴螬化为复育，复育转而为蝉，蝉生两翼，不类蛴螬。凡诸命蠕蜚之类，多变其形，易其体；至人独不变者，禀得正也。生为婴儿，长为丈夫，老为父翁，从生至死，未尝变更者，天性然也。天性不变者，不可令复变；变者，不可不变，若夫变者之寿，不若不变者。人欲变其形，辄增益延年，可也。如徒变其形而年不增，则蝉之类也，何谓人愿之？龙之为虫，一存一亡，一短一长；龙

之为性也，变化斯须，辄复非常。由此言之，人，物也，受不变之形，形不可变更，年不可增减。

传称高宗有桑谷之异，悔过反政，享福百年，是虚也。传言宋景公出三善言，荧惑却三舍，延年十一载，是又虚也。又言秦缪公有明德，上帝赐之十九年，是又虚也。称赤松、王乔好道为仙，度世不死，是又虚也。假令人生立形谓之甲、终老至死，常守甲形。如好道为仙，未有使甲变为乙者也，夫形不可变更，年不可减增。何则？形、气、性，天也。形为春，气为夏。人以气为寿，形随气而动。气性不均，则于体不同。牛寿半马，马寿半人，然则牛马之形与人异矣。禀牛马之形，当自得牛马之寿，牛马之不变为人，则年寿亦短于人，世称高宗之徒，不言其身形变异，而徒延其增延年寿，故不信矣。

形之血气也，犹囊之贮粟米也。粟米一石，囊之高大，亦适一石。如损益粟米，囊亦增减。人以气为寿，气犹粟米，形犹囊也。增减其寿，亦当增减其身，形安得如故？如以人形与囊异，气与粟米殊，更以苞瓜喻之。苞瓜之汁，犹人之血也；其肌，犹肉也。试令人损益苞瓜之汁，令其形如故，耐为之乎？人不耐损益苞瓜之汁，天安耐增减人之年？人年不可增减，高宗之徒，谁益之者，而云增加？如言高宗之徒，形体变易，其年亦增，乃可信也。今言年增，不言其体变，未可信也。何则？人禀气于天，气成而形立。形命相须，以至终死。形不可变化，年亦不可增加。以何验之？人生能行，死则僵仆，死则气灭，形消而坏。禀气生人，形不可得变，其年安可增？人生至老，身变者，发与肤也。人少则发黑，老

则发白，白久则黄。发之变，形非变也。人少则肤白，老则肤黑，黑久则黯，若有垢矣。发黄而肤为垢，故《礼》曰：“黄耆无疆。”发肤变异，故人老寿迟死，骨肉不可变更，寿极则死亦。五行之物，可变改者，惟土也。埏以为马，变以为人，是谓未入陶灶更火者也。如使成器，入灶更火，牢坚不可复变。今人以为天地所陶冶矣，形已成定，何可复更也？

图仙人之形，体生毛，臂变为翼，行于云，则年增矣，千岁不死。此虚图也。世有虚语，亦有虚图。假使之然，蝉娥之类，非真正人也。海外三十五国，有毛民、羽民、羽则翼矣。毛羽之民，土形所出，非言为道身生毛羽也。禹益见西王母，不言有毛羽。不死之民，亦在外国，不言有毛羽。毛羽之民，不言不死；不死之民，不言毛羽。毛羽未可以效不死，仙人之有翼，安足以验长寿乎？

【译文】

人从天那里承受了元气，分别接受了长短不同的寿命，形成了高矮不同的形体，就象制作陶器的工匠用黏土来制造簋、庑等器皿，冶炼金属的工匠用铜制造盘盂等器具一样。器皿的形体形成后，不能再扩大或缩小；人的身体确定后，不能再增加或减少身高。人凭借气形成生命，生命一旦形成，决定寿限长短的命也就形成了。人体中的气是与形体互相依存的，一个人的生死是和命中注定的寿限一致的。形体不能变化，命的寿限长短也就不能增加或减少。根据制陶和冶炼的道理来推测，就可以说明为什么有人命长有人命短。

有的人反驳说：“制陶器的工匠用黏土来做簋和庑等器

皿，簋虎一旦制成，一直到毁坏，不能再变化。如果冶炼金属的工匠用铜制造盘盂器具，盘盂器具即使已制成功了，还可以再熔化，原来制造盘的铜可以制成尊，尊还可以制成簋。人从天那里接受了气，虽然分别得到了长短期不同的命，形成形体，假如获得了可以使人延年益寿、长生不死的道术、仙丹神药，形体可以变化，命的寿限可以增加的。”

回答说：冶炼金属的工匠，把一种铜器变更成另一种铜器，必须首先用火烧熔化，才可以变化大小短长。人希望增加寿命，想和铜器一样可以变化，就应经过象炉炭火熔化铜那样的过程，才能变换形体；形体变化了，寿命可以增加。人怎么变换形体，就象炉火熔化铜器一样呢？《礼》中记载说：“雨水大了，不向君主进献鱼鳖。”为什么呢？雨水下得很猛烈，虫蛇等就会变生变化，变成了鱼鳖。由虫蛇改变了原来的样子突然变化成鱼鳖，臣下就谨慎对待，所以不敢进献给君主。人们希望身体能变化，是希望象虫蛇变成了鱼鳖类似的变化吗？象虫蛇这样的变化，还不如没有变化的好。虫蛇没有变化成鱼鳖前，人们不吃它们，变成了鱼鳖，人就要吃掉它们了。被吃掉寿命就短了，不是本来所希望的。岁月不断流逝变化，节气的变化使万物种类也发生了变化，赖蛤蟆变成了鹤鹑，鸟雀变成了大蚌蛤蜊。人们希望身体变化，是希望象鹤鹑和大蚌蛤蜊鱼鳖这样的变化吗？人们如果捕捉大蚌、蛤蜊，获得了就吃掉。即使这类动物本身不变化，动物的寿命也不会长，这也不是人们所希望的。春秋时鲁国一个人叫公牛哀的病了七天后变化成了老虎。鲛被舜杀死在羽山后变成了黄熊。想让身形变化的人，希望象公牛哀变成了虎，

鲛变成了黄熊那样吗？然而那些老虎、黄熊的寿命还不会超过人。在天地之间的生命中，人最为尊贵。把人的形体，变成禽兽的形体，不是所希望的。大概被人们希望的事是，把老头子变成婴儿，其次，就是让白头发转变成黑头发，牙齿落掉后又长出新牙，身上的气强壮起来，可以跳跃着上车，不会衰弱，才被人们看重。只是变化形体，寿命不能增加，那有什么好处呢？

况且万物的变化是根据气的变化决定的，或是应和国家的好坏而发生的，是作为某种吉凶的预兆而出现的，不是因为上天想使它延年益寿，才使它变换形体的。也不是得到了神奇珍贵的草药，吃下去后发生形体变化的。人长期吃下药物可增加寿命，可以增强原来的生命，延长他的生命，这只是碰巧发生的变化，不是天正常施放的气，人所承受的真的生命。天地不变化，日月不变换，星辰不隐满，是正常的。人承受了正气，所以形体不变。有时男人变成了女人，女人变成了男人，如同高高的堤岸变成了深谷，深深的谷地变成了高高的山陵，对应和了当时的政治状况的变化。应和政治发生的变化，不是正常的生命现象。汉朝建立时，一个老人传授给张良一本书，后来变成了石头，这石头精灵的出现是汉朝兴起的吉祥征兆，就如同秦朝时河精变成了人拿着璧玉送给秦朝使者一样，不过那是秦朝灭亡的征兆。蚕吃桑叶长老后，吐出丝来形成茧，茧又变化成蛾，蛾有两个翅膀，就把蚕的形体变化掉了。蛴螬（金龟子的幼虫）变成了复育（蝉的幼虫），复育又变成了蝉，蝉生有两个翅膀，和蛴螬不是同一类。凡是有生命的能蠕动和飞行的各种虫类，大多数都能

改变它们自己的形体；唯独人的形体不能变，是因为人得到的是天的正气。出生下来是婴儿，长大后就成了大丈夫，年老了就成了老翁，从生下来到死亡，形体不曾变化，是天生的本性就这样。天生的本性不变化，不能让人体的形体变化；天生的本性要变化，就不能不变。如果人变成了其他虫类的东西也就只有虫类的寿命，还不如不变。人想变自己的形体，就能延长寿命，当然可以。如果仅仅变化了形体而寿命年限不增加，然而成了蝉之类的东西，怎么能说人们希望这样呢？龙作为爬虫的一种，有时出现，有时隐没，形体有时短，有时长。龙承受的品性，就是变化很快，一会儿就有变化，总是变化无常。从这一点看来，人也是一种物，但从自然承受的是不变化的形体，所以形体不能变更，年寿也不能增加或减少。

传说，商朝高宗武丁时，宫廷中突然长出了桑树之类的东西，这是商要灭亡的预兆，武丁于是悔过改正了错误改善了政治，结果王位达百年，这是虚假的。又传说春秋末年宋景公时因为说了三句怜惜臣民的好话，本来侵犯了“心宿”的火星，退避了三次，让宋景公延长寿命二十一年，这也是假的。还有人说秦穆公有贤明的德行，上帝赐他延寿十九年，这仍是假的。说赤松、王齐喜欢道术神仙的事，离开人间成了神仙不死，是假的。假使把一个人生下来的形体叫做“甲”，到了年老死时，都一直保持着“甲”形。即使掌握了道术而变成仙人，也没有使“甲”形变化成“乙”形的。形体不能变化，寿命不能增加减少。为什么呢？人的形体、气和生命，都是由天施气决定的。形是春天，（春天使植物萌芽，具备外

形)，气为夏天，（夏天促使植物发育成长）。人寿命长短是由承受的气的厚薄多少决定的，人的形体是随着各人承受气的不同发育成长的。承受的气和生命各不相同，所以表现在形体上也不一样。牛的寿命是马的一半，马的寿命是人的一半，但是牛马的形体和人的不一样。接受了牛马的形体，当然应获得牛马的寿命，牛马不能变化成人，那么寿命也比人短。世上说的殷高宗武丁、宋影公、秦穆公这一类人的事，没有说他们的身形有什么变化，而只是说他们增加了寿命，所以就不能相信了。

形与血气的关系就象口袋里装着粟米一样。有一石粟米，口袋的大小也正好可以装下一石。如果增加或减少粟米，口袋也要增大或减小。人是靠气决定寿命的，气就象粟米，人的形体就象口袋。增加或减少寿命，也应增大或减小人的身形，人的形体怎么能还是和原来的一样呢？如果认为人的形体与口袋不一样，人的血气也不象粟米。那么用苞瓜来打比方。苞瓜的汁水就象人的血液；苞瓜的肌瓢就如同人的肉。假设让人增加或减少苞瓜的汁水，而迫使它的形状不变化，能够办到吗？人不能增加或减少苞瓜的汁水，天怎么能增加或减少人的寿命？人的寿命不可增加或减少，殷高宗武丁一类人的寿命延长，谁能给他们，而说成是增加？如果说高宗等人，形体变化了，他们的寿命也增加，才可以相信。现在说寿命的年限增加而没有说他们的形体变化，是不可相信的。为什么呢？人从天承受了气，有了气才能有形，形体和寿命互相依存，一直到年老死去。形体不能变化，寿命也不能增加。什么可以证明呢？人活着时能够行走，死了就直挺挺地躺下，

死了气消失了，形体变小腐坏。人承受气活着，形不能变化，寿命怎么能增加？人从出生到老死，身体上发生了变化的东西是毛发和皮肤。人年少时毛发是黑的，老了就变成了白色，白色时间长了又变成了黄色。毛发变化了但形体没有变。人年少时皮肤是白的，年老了皮肤变黑，皮肤变黑久了就变暗没有光润，就象有污垢一样。毛发会变黄皮肤象污垢，所以《礼》中记载说：“老人头发黄脸色黑长寿。”毛发皮肤有变化，所以人长寿不早死，骨肉不能变换，寿命到了终极就要死了。在金、木、水、火、土五行中，只有土能变化。把土和成泥塑成马的形状，又可以把马的形状改变成人的样子，这是就这些东西还没有放进窑里烧炼时说的。如果要想让土成为陶器，放进窑里经过烧练，就变得坚硬不能再变化了。现在的人体已经被天地陶冶过了，形体固定下来了，怎么能再变化呢？

画出的仙人形象，身体上长着毛，双臂变成了翅膀，在云层中运行，寿命增加，千年不会死亡。这是假设的仙人图画。世上有不真实的语言，也有不真实的图画。假定仙人真是这样，也只能是蝉蛾一类的虫子，而不是真正的人了。在遥远的海外有三十五国，这些国家有长毛的人和长羽的人，羽就是翅膀。长有毛羽的人，是由地理条件造成的，不是说修道而后身上长出毛和羽的。禹和益去会见西王母，并没有说西王母身上长了毛羽。长生不死的人，外国也有，但没有听说他们身上有羽毛。有毛羽的人，没听说过他们不死；长生不死的人，没听说他们身上有毛羽。长了毛羽不能证明可以长生不死，据说仙人有翅膀，怎么就可以证明他们会长寿呢？

率性篇

论人之性，定有善有恶。其善者，固自善矣；其恶者，故可教告率勉，使之为善。凡人君父，审观臣子之性，善则养育劝率，无令近恶，恶则辅保禁防，令渐于善。善渐于恶，恶化于善，成为性行。

召公诫成王曰：“今王初服厥命，於戏！若生子，罔不在厥初生。”“生子”谓十五子，初生意于善，终以善；初生意于恶，终以恶。《诗》曰：“彼姝者子，何以与之？”传言：“譬犹练丝，染之蓝则青，染之丹则赤。”十五之子，其犹丝也。其有所渐化为善恶，犹蓝丹之染练丝，使之为青赤也。青赤一成，真色无异。是故杨子哭歧道，墨子哭练丝也，盖伤离本，不可复变也。人之性，善可变为恶，恶可变为善，犹此类也。蓬生麻间，不扶自直；白纱入缁，不练自黑。彼蓬之性不直，纱之质不黑，麻扶缁染，使之直黑。夫人之性犹蓬纱也，在所渐染而善恶变矣。

王良、造父称为善御，能使不良为良也。如徒能御良，其不良者不能驯服，此则驯工庸师服驯技能，何奇而世称之？故曰：王良登车，马不罢弩；尧舜为政，民无狂愚。传曰：“尧舜之民，可比屋而封；桀纣之民，可比屋而诛。”“斯民也，三代所以直道而行也。”圣主之民如彼，恶主之民如此，竟在化不在性也。闻伯夷之风者，贪夫廉而懦夫有立志；闻柳下惠之风者，薄夫敦而鄙夫宽。徒闻风名，犹或变节，况亲接形、

面相敦告乎？孔门弟子七十之徒，皆任卿相之用，被服圣教，文才雕琢，知能十倍，教训之功而渐渍之力也。未入孔子之门时，闾巷常庸无奇。其尤甚不率者，唯子路也。世称子路无恒之庸人，未入孔门时，戴鸡佩豚，勇猛无礼。闻诵读之声，摇鸡奋豚，扬唇吻之音，聒贤圣之耳，恶至甚矣。孔子引而教之，渐渍磨砺，闾导牖进，猛气消损，骄节屈折，卒能政事，序在四科。斯盖变性使恶为善之明效也。

夫肥沃饶塿，土地之本性也。肥而沃者性美，树稼丰茂。饶而塿者性恶，深耕细锄，厚加粪壤，勉致人功，以助地力，其树稼与彼肥沃者相似类也。地之高下，亦如此焉，以镬、锄凿地，以埤增下，则其下与高者齐。如复增镬、锄，则夫下者不徒齐者也，反更为高，而其高者反为下。使人之性有善有恶，彼地有高有下，勉致其教令之善，则将善者同之矣。善以化渥，酿其教令，变更为善，善则且更宜反过于往善，犹下地增加镬、锄，更崇于高地也。

“赐不受命而货殖焉。”赐本不受天之富命所加，货财积聚，为世富人者，得货殖之术也。夫得其术，虽不受命，犹自益饶富。性恶之人，亦不禀天善性，得圣人之教，志行变化。

世称利剑有千金之价。棠溪，鱼肠之属，龙泉，太阿之辈，其本铤，山中之恒铁也，冶工锻炼，成为铦利。岂利剑之锻与炼乃异质哉？工良师巧，炼一数至也。试取束下直一金之剑，更熟锻炼，足其火，齐其铦，犹千金之剑也。夫铁石天然，尚为锻炼者变易故质，况人含五常之性，贤圣未之熟锻炼耳，奚患性之不善哉！古贵良医者，能知笃剧之病所

从生起，而以针药治而已之。如徒知病之名而坐观之，何以为奇？夫人有不善，则乃性命之疾也，无其教治而欲令变更，岂不难哉！

夫道有真伪，真者固自与天相应，伪者人加知巧，亦与真者无以异也。何以验之？《禹贡》曰“璆、琳、琅、玕”者，此则土地所生，真玉珠也。然而道人消烁五石，作五色之玉，比之真玉，光不殊别。兼鱼蚌之珠，与《禹贡》璆、琳，皆真玉珠也。然而随侯以药作珠，精耀如真，道士之教至，知巧之意加也。阳遂取火于天，五月丙午日中之时，消烁玉石铸以为器，磨砺生光，仰以向日，则火来至，此真取火之道也。今妄以刀剑之钩月，摩拭朗白，仰以向日，亦得火焉。夫钩月非阳遂也，所以耐取火者，摩拭之所致也。今夫性恶之人，使与性善者同类乎？可率勉之，令其为善。使之异类乎？亦可令与道人之所铸玉，随侯之所作珠，人之所摩刀剑钩月焉，教导以学，渐渍以德，亦将日有仁义之操。

黄帝与炎帝争为天子，教熊、罴、貔、虎以战于阪泉之野，三战得志，炎帝败绩。尧以天下让舜，鲧为诸侯，欲得三公，而尧不听，怒其猛兽，欲以为乱，比兽之角可以为城，举尾以为旌，奋心盛气，阻战为强。夫禽兽与人殊形，犹可命战，况人同类乎？推此以论，百兽率舞，潭鱼出听，六马仰秣，不复疑矣。异类以殊为同，同类以钩为异，所由不在于物，在于人也。

凡含血气者，教之所以异化也。三苗之民，或贤或不肖，尧舜齐之，恩教加也。楚越之人，处庄、岳之间，经历岁月，变为舒缓，风俗移也。故曰：齐舒缓，秦慢易，楚促急，燕

黷投。以庄、岳言之，四国之民，更相出入，久居单处，性必变易。夫性恶者，心比木石，木石犹为人用，况非木石！在君子之迹，庶几可见。

有疾狂之疾，歌啼于路，不晓东西，不睹燥湿，不觉疾病，不知饥饱，性已毁伤，不可如何，前无所观，却无所畏也。是故王法不废学校之官，不除狱理之吏，欲令凡众见礼义之教。学校勉其前，法禁防其后，使丹朱之志亦将可勉。何以验之？三军之士，非能制也，勇将率勉，视死如归。且阖庐尝试其士于五湖之侧，皆加刃于肩，血流至地。勾践亦试其士于寝宫之庭，赴火死者不可胜数。夫刃、火非人性之所贪也，二主激率，念不顾生。是故军之法轻刺血，孟贲勇也，闻军令惧。是故叔孙通制订礼仪，拔剑争功之臣，奉礼拜伏，初骄傲而后逊顺，圣教威德，变易性也。不患性恶，患其不服圣教，自遇而以生祸也。

豆麦之种与稻粱殊，然食能去饥。小人君子，禀性异类乎？譬诸五谷皆为用，实不异而效殊者，禀气有厚泊，故性有善恶也。残则受仁之气泊，而怒则禀勇渥也。仁泊则戾而少慈，勇渥则猛而无义，而又和气不足，喜怒失时，计虑轻愚。妄行之人，非故为恶，人受五常，含五脏，皆具于身，禀之泊少，故其操行不及善人，犹酒或厚或泊也，非厚与泊殊其酿也，曲蘖多少使之然也。是故酒之泊厚，同一曲蘖；人之善恶，共一元气。气有少多，故性有贤愚。西门豹急，佩韦以自缓；董安于缓，带弦以自促。急之与缓，俱失中和，然而韦弦附身，成为完具之人。能纳韦弦之教，补接不足，则豹、安于之名可得参也。贫劣宅屋，不具墙壁宇达，人指譬

之。如财货富愈，起屋筑墙，以自蔽鄣，为之具宅，人弗复非。

魏之行田百亩，邲独二百，西门豹灌以漳水，成为膏腴，则亩收一钟。夫人之质犹邲田，道教犹漳水也，患不能化，不患人性之难率也。雒阳城中之道无水，水工激上洛中之水，日夜驰流，水工之功也。由此言之，迫近君子，而仁义之道数加于身，孟母之徙宅，盖得其验。

人间之水污浊，在野外者清洁。俱为一水，源从天涯，或浊或清，所在之势使之然也。南越王赵他，本汉贤人也，化南夷之俗，背畔王制，椎髻箕坐，好之若性。陆贾说以汉德，惧以圣威，蹶然起坐，心觉改悔，奉制称蕃。其于椎髻箕坐也，恶之若性。前则若彼，后则若此。由此言之，亦在于教，不独在性也。

【译文】

说起人的道德属性，一定是有天生性善和天生性恶的差别。天性善良的，固然保持这种善良的属性；天性恶的人，本来可以教育、劝告、引导、勉励他变得善良。做人们的君主和父亲的人，要仔细观察臣下或儿子的品性，如果是善良的，就进一步培养、勉励、引导，不让他接近邪恶；如果是邪恶的，就辅导他加以约束，让他逐渐向善良转化，用善良逐渐去转化恶，邪恶就变成了善良，就成和天生一样稳定的品行。

成王的叔叔召公告诫成王说：“现在成王你刚开始继承王位，啊呀！就象初生的孩子，没有一件事不是在开始的时候就奠定了基础的。”这里的“生子”是比喻十五岁的君王刚独

立的生活开始，开始的时候就立志向好的方向发展，最终有好的结果；开始的时候就想向邪恶接近，最终就有邪恶的结果。《诗》中有这样的句子：“彼姝者子，何以与之？（那个美好的人，拿什么去帮助他呢？）”儒家又解释说：“就象白色的丝，用青色的颜料去染就成了青色，用红色的颜料去染就成了红色。”十五岁的刚即位的君主，就象白色的丝一样，他可以逐渐地变成善良的或者邪恶的，就象青色和红色颜料去染白色的丝，让白色丝变成青色或红色。青色或红色染上以后，就与天然具有的颜色没有什么区别。因为这个原因，所以杨朱见到岔道时，就伤心地哭了，墨翟见到白色的丝就大加感叹，这是因为感伤一离开正道，就不能再改变了。人的品性，原来是善良的可以变得邪恶起来，原来是邪恶的可以变得善良，就和上面的道理一样。蓬生长在麻之中，不用扶持自然而然就长直了；白纱放进黑色中，不用染就自然黑了。那蓬本来的特性是不直的，纱的本质不是黑色的，经过麻对蓬的扶持，黑色对纱的沾染，就使蓬变直，纱变黑了。人的品性就象蓬纱一样，在被周围环境的逐渐影响下，本来的品性就变了。

王良、造父，人们说他们擅长驾驭车马，能让不驯服的马变得驯服。如果只仅仅能驾驭良马，不良的马不能驯服，这只能是普通的马夫驾驭车马的本领，有什么奇特的地方值得世人称赞呢？所以说：王良登上马车驾驭，马不会疲劳跑不快；尧舜治理国家，老百姓中没有狂乱和愚笨的人。有人说：“尧舜时代的老百姓挨家挨户都可以封爵；桀和纣时代的老百姓，挨家挨户都可以全诛杀掉。”“因为有本性可以改变的老

百姓，所以三代可以按正道进行教化。”圣贤君主的老百姓是那样，邪恶君主的老百姓却是这样，归根到底在于教化而不在于本性。听说过伯夷风格的人，贪婪的人变得清廉、懦弱的人有了坚定的志向；听说过柳下惠风格的人，刻薄的人变得厚道，器量小的人变得胸怀宽广。只是听说了一些人的风格名声，尚且有人会改变操行，就不用说亲自接触本人，面对面地教导的力量了。孔子的学生中有七十二个得意门生，都有能胜任卿相职位的才能，蒙受了圣人的教育，才能得到仔细的培养，智慧和才能超过平常人十倍，这都是教育训练的功劳和逐渐感化起的作用。这些人在没有成为孔子学生之前，只是民间平凡而不出奇的人。其中最不驯服的是子路。世上人说子路没有坚定的志向的极平凡的人，没有成为孔子学生前，戴着雄鸡形状的帽子，佩带着公猪尾巴的仿制品，强横顽皮没有礼貌，听到读书的声音，就摆动雄鸡形状的帽子抖动公猪尾巴形状的玩具，噉起嘴唇发出响亮的怪声音，吵闹读书人的耳朵，邪恶到了极点。孔子接受了他进行教育，经过慢慢地感染和磨练，启发诱导，顽皮强横的性格逐渐改掉了，骄横的行为收敛了，终于有了办理政事的能力，被孔子列入得意门生的类型中。这大概就是改变人的品性由邪恶变得善良的确切证明。

肥沃贫瘠是土地的本来品性。肥沃的土地就是品性好，种下的庄稼长得茂盛。贫瘠的土地品性不好，要深深地翻耕细细地锄挖，加上厚厚的肥料，努力加上人功，来补助地力，那么在这土地上种的庄稼就会长得和肥沃土地上的庄稼一样。地表高低不平，也和这道理一样，用耨、锄等工具挖地，把

高处的土搬到低处，那么低下的地方和高的地方就平整起来，如果用镬、锤等工具在原来高的地方继续挖下去，那么低的地方不仅仅与原来高的地方平齐，反而变成了高的地方，而原来高的地方反而变成了低的地方。假使一个人性有善有恶，如同那地有高有低一样，如果只努力用好的教化去开导他向善，那么就会使他变得和性善的人相同了。善已经变得很多了，继续培养教化，让他变得更善，那么他的“善”就会胜过原来就性善的人，就象低下的地面，用镬、锤挖土工具不断地将高地的土挖过来，就使这原来的低地现在变得比原来的高地还要高一样。

“端木赐没有承受发财的天命而去做买卖赚钱”。端木赐本来没有承受上天施加给他发财致富的命，但货物财产不断增加，成了世上的大豪富，是因为掌握了一套经商的办法。如果得到了经商的办法，即使上天没有给他富的命，还更加富裕。品性邪恶的人，也没有承受上天给的善良品性，但得到圣人的教诲，志向和操行就会变化。

世上人说锋利的宝剑可以值千金的价格。棠溪、鱼肠之类名贵的宝剑，还有龙泉、太阿一类的宝剑，未经冶炼时它们本来也是一般的山中铜铁，经工匠锻造冶炼，变得锋利。难道利剑是由某种特殊材料锻造和炼成的吗？是工匠技术高明又经过多次认真冶炼得到的。假设拿下腰带上只值一金的质量普通的剑，再反复加以冶炼，让炼剑的火有足够的温度，把它的刃口磨得很锋利，也象价值千金的剑一样。铁矿石是上天赋予它的那个样子，尚且被人锻造冶炼改变了原来的性质，更不要说具有仁、义、礼、智、信的人了，（如果性不善），那

是贤圣还没有给予反复地锤炼罢了。如果由贤圣给予谆谆地教诲诱导，哪里还担心他们的品性不会善良呢？古代重视医术高明的医生，是因为这医生能了解严重的疾病是从哪儿产生的，而且用针药治疗使病被治好。如果只能知道疾病的名称而坐在那里观察没有行动，有什么可以看重的呢？人有不善良的品性，就象生命中有了疾病，不对他进行管教医治而要想他变好，那不是很难的吗？

万事万物产生的原理和方法有天然的也有人人为的，天然的本来就与天相符合，人为的就是加上了人的智力和技巧，也与天然的没有什么区别。用什么来证明呢？《禹贡》中记载的“璆、琳、琅、玕”四种美玉，这些是土中生长出来的，是天然的珠玉。但是道士熔化丹砂、雄黄、白矾、曾青和磁石五种石头，造出了具有五种色彩的玉，和天然玉石相比，光彩没有什么不同。还有从鱼蚌中取得的珍珠，和《禹贡》中记载的璆、琳，都是天然的珠玉。但是周代随国的君主用药制造珠玉，精彩光亮得就象天然的珠玉一样，这是道士法术取得的，加上了人的智能和技巧。凹面铜镜阳遂是从天上取来火的，在五月丙午这一天，太阳当空时，熔化玉石制成阳遂这种器物，把它的表面磨平发亮，对向天上的太阳，那么火就来了，这是专门特意，正规认真地获取火的办法。现在有人随便地把刀剑上弯曲得象月牙的那部分，擦得雪亮，对向天上的太阳，也能取得火。刀剑上弯曲得象月牙的那部分不是阳遂，为什么能取得火呢？是通过擦拭实现的。现在品性邪恶的人，可以使他们变得与品性善良的人一样吗？可以引导鼓励品性恶的人让他们变得性善。使性恶的人与性善的人

有什么不一样吗？也可以让性恶的人象道人铸造玉、随侯制造珠玉，人用刀剑上的钩月取火一样，用学问开导教育他，用德行慢慢感化他，也会一天天地拥有仁义的操作起来。

黄帝曾与炎帝争夺做天子的位置，训练熊、罴、貔、虎用到阪泉战场上作战，经过三次战斗，达到了目的，炎帝大败。尧把天下禅让给舜，鲧是一方诸侯，想得到三公的高官，但尧不允许，鲧就激怒自己的猛兽，想用此来作乱，把野兽的角排列起来，能作城墙，把野兽的尾巴举起来可以作为旗帜，鼓动它们的意志加大它们的勇气，依仗这些来逞强。禽兽和人的形体不一样，尚且可以让它们作战，更何且是同样的人呢？根据这个来推测，传说中的百兽听到音乐一起舞蹈；深渊中的鱼听到美妙的音乐浮到水面来听；正在吃草料的马听到琴声也抬起头来欣赏，就不值得怀疑了。异类可以由不同转化为相同，同类可以由相同转化成不同，关键不在于事物本身，而在于人的引导作用

凡是有血气、有生命的动物，进行教育，目的是为了使他们发生变化。三苗部族的人有的贤，有的不肖，尧舜使他们变得都一样贤能，是对他们施加了恩德教化。楚国和越国的人，居到齐国都城临淄的庄、岳两条街上，经过一段岁月时间，性情变得和缓了，风俗习惯也产生了变化。过去说：齐国人性情和缓，秦国人性情傲慢，楚国人急躁，燕国人鲁莽。用庄、岳这件事来看，四个国家的老百姓，相互不断往来，长期地居住在异国他乡，性情一定会变化。性恶的人，心接近木石，木石还能供人使用，况且并不是木石！关键在于君子的教化，由此大概可以清楚了。

有精神病的人，在道路上唱歌叫喊，不能辨别东西，分不清干湿，觉察不出疾病，感觉不出是饥饿还是吃饱了肚子，性已被破坏伤害，对他没有什么办法了，因为他向前没有什么奔头，后退无所畏惧。因此，国家不废除负责教育的官吏，不减除司法官吏，是要让大众受到礼义的教化。学校在前面积极鼓励，法律在后面督促防范，即使是丹朱那样性情的人，也可以通过勉励让他从善。怎样来证明呢？军队中的士兵，不是容易统帅、控制的，勇猛的将领作出表率鼓励他们，士兵就会把死看得象回家一样。吴王阖庐曾在太湖之畔训练他的士兵，命令士兵都把刀搁在肩上，刀割到肉里，血流到了地上。越王勾践也在宫殿的屋子中训练士兵，下令奖赏冲向火中的人，士兵冲到火里烧死的人都数不清。象刀刃、火，从人的本性来看不是想要得到的，这两国君主一激励、劝导，他们就一点也不考虑生死了。所以军法最轻的处分是用刀把犯法的人刺出血来，孟贲是勇敢的，但听到军令也会害怕。所以叔孙通为刘邦制定了礼仪，那些拔剑争功劳的臣下，都遵循礼仪，伏下身子恭警地叩拜，当初骄傲后来恭顺，是圣人的教化和皇帝的威严，使他们改变了性情。不担心人性恶，只怕他们不服从圣人的教化，自以为是而制造灾祸。

豆麦的果实没有稻粱好吃，但是能够解决饥饿。小人和君子，是天性有所不同吗？比如五谷对人都有用处，豆麦和稻粱在充饥上没有差别，但味道不相同，这是因承受的气有多少的区别，所以品性上也就有了善恶的不同。凶残的人承受的仁厚的气少，而脾气暴躁的人承受的勇气多。承受的仁气少，就会凶狠没有多少慈爱，勇气多就凶猛没有义，加

上阴阳和谐的气不充足，高兴和发怒起来没有规律，考虑问题轻率愚昧。胡乱办事的人，并不是有意作恶而是天性如此，人承受了仁、义、礼、智、信这五种气，包含在五脏之中，都带在身上，因承受这些气少，所以他的操行就赶不上品行善的人，就象酒的味道有的浓有的淡，酒味的浓淡，并不是酿造的方法有什么不同，是由于酒曲的多少不同决定的；人性有善有恶，但都承受同一种气。不同的人承受的气有多有少，所以品行上就有贤良和愚笨的差异。西门豹性情急躁，于是用佩皮带的办法，提醒自己变得和缓一些；董安于性情迟缓，于是用佩带弓弦的办法，提醒自己变得紧张起来。性情急躁和迟缓；都不是正常的表现，但是把皮带和弓弦带在身上，就成了性情完美的人。能够接受象用皮带和弓弦的提醒方法，弥补改正自己不完美的性情，那么就可以成为西门豹和董安于之外的第三个人了。贫寒低劣的住宅房屋，没有墙壁屋檐和窗户，别人就指责诋毁它。如果钱财很多，建造房屋有墙壁，来做为遮盖，使不完备的房子成为完备的住宅，别人就不会再指责了。

魏国实行的土地制度是按每个劳动力分配一百亩的办法，但邺这个地方每个劳动力却分配二百亩，西门豹从漳河引带水对邺的土地进行灌溉，使贫瘠的土地变得肥沃，每亩田有一钟的粮食收获。人的本质就象邺地的田地一样，“仁义”的教化就象漳河的水一样，最担心的是不去教育，而不担心人的品性难以劝导。洛阳城中的水道没有了水，负责供水的人就在洛河的上游堵截水流提高水位引到城中，让城中水道能日夜都有充足的水匆匆流淌，这是供水的人的功劳。从

这件事来说，如果紧紧地跟随君子，仁义的道理就不断地被施加到你的身上，孟子的母亲多次迁徙居住的房屋，大概可以证明这一道理。

人群聚集的地方的水比较浑浊，但远离人群的野外的水却非常清洁。同样都是水，源头都在遥远的天边，有的浑浊有的清洁，是各自所处的环境让它们这样。南越王赵佗，本来是中原地区的贤良的人，但被南俗的风俗改变，就背叛了汉朝的制度，梳着椎形的发髻、张开两腿坐着，就象天生喜欢这样似的。陆贾去向他劝说汉朝的仁德，用汉朝的威风恐吓他，就猛然由原来张开两腿坐着的姿式站起来，心中有的悔改的想法，奉行汉朝的制度愿意成为汉的属国。对于梳成椎形的发髻张开两腿坐着的习惯，厌恶得就象他天性就是这样。起初表现是那样，后来表现是这样。从这事可以看出，关键也在于教化，不是单单决定于天性。

吉 验 篇

凡人禀贵命于天，心有吉验见于地。见于地，故有天命也。验见非一，或以人物，或以祲祥，或以光气。

传言黄帝妊二十月而生，生而神灵，弱而能言。长大率诸侯，诸侯归之。教熊罴战，以伐炎帝，炎帝败绩。性与人异，故在母之身留多十月；命当为帝，故能教物，物为之使。

尧体就之如日，望之若云。洪水滔天，蛇龙为害，尧使禹治水，驱蛇龙，水治东流，蛇龙潜处。有殊奇之骨，故有诡异之验；有神灵之命，故有验物之效。天命当贵，故从唐

侯入嗣帝后之位。

舜未逢尧，鰥在侧陋。瞽瞍与象，谋欲杀之。使之完廩，火蟠其下；令之浚井，土掩其上。舜得下廩，不被火灾；穿井旁出，不触土害。尧闻征用，试之于职，官治职修，事无废乱。使入大麓之野，虎狼不搏，蝮蛇不噬，逢烈风疾雨，行不迷惑。夫人欲杀之，不能害，之毒螫之野。禽虫不能伤。卒受帝命，践天子祚。

后稷之母，履大人迹，或言衣帝尝之服，坐息帝尝之处，妊身。怪而弃之隘巷，牛马不敢践之。置之冰上，鸟以翼覆之，麋集其身。母知其神怪，乃收养之。长大佐尧，位至司马。乌孙王号昆莫，匈奴攻杀其父，而昆莫生，弃于野，乌衔肉往食之。单于怪之，以为神而收长。及壮、使兵，数有功，单于乃复以其父之民予昆莫，令长守于西域。夫后稷不当弃，故牛马不践，鸟以羽翼覆爱其身；昆莫不当死，故乌衔肉就而食之。

北夷橐离国王侍婢有娠，王欲杀之，婢对曰：“有气大如鸡子，从天而下，我故有娠。”后产子，捐于猪溷中，猪以口气嘘之，不死。复徙置马栏中，欲使马籍杀之，马复以口气嘘之，不死。王疑以为天子，令其母收取奴畜之，名东明，令牧牛马。东明善射，王恐夺其国也，欲杀之。东明走，南至掩淲水，以弓击水，鱼鳖浮为桥，东明得渡，鱼鳖解散，追兵不得渡。因都王夫余，故北夷有夫余国焉。东明之母初妊时，见气从天下。及生，弃之，猪马以气吁之而生之。长大，王欲杀之，以弓击水，鱼鳖为桥。天命不当死，故有猪马之救；命当都王夫余，故有鱼鳖为桥之助也。

伊尹且生之时，其母梦人谓己曰：“臼出水，疾东走，毋顾。”明旦，视臼出水，即东走十里，顾其皆为水矣。伊尹命不当没，故其母感梦而走。推此以论，历阳之都，其策命若伊尹之类，必有先时感动在他地之效。

齐襄公之难，桓公为公子，与子纠争位。管仲辅子纠，鲍叔佐桓公，管仲与桓公争，引弓射之，中其带钩。夫人身長七尺，带约其要，钩挂于带，在身所掩不过一寸之内，既微小难中，又滑泽铍靡，锋刃中钩者，莫不蹉跌。管仲射之，正中其钩中，矢触因落，不跌中旁肉。命当富贵，有神灵之助，故有射钩不中之验。

楚王共有五子：子招、子围、子干、子皙，弃疾。五人皆有宠，共王无适立，乃望祭山川，请神决之。乃与巴姬埋璧于太室之庭，令五子齐而入拜。康王跨之，子围肘加焉，子干、子皙皆远之，弃疾弱，抱而入，再拜皆压纽。故共王死，招为康王，至子失之。围为灵王，及身而弑。子干为王，十有余日，子皙不立，又俱诛死，皆绝无后。弃疾后立，竟续楚祀，如其神符。其王日之长短，与拜去璧远近相应也。夫璧在地中，五子不知，相随入拜，远近不同，压纽若神将教跽之矣。

晋屠岸贾作难，诛赵盾之子。朔死，其妻有遗腹子。及岸贾闻之，索于宫，母置儿子于裤中，祝曰：“赵氏宗灭乎，若当啼；即不灭，若无声。”及索之而终不啼，遂脱得活。程婴赍负之，匿于山中。至景公时，韩厥言于景公，景公乃与韩厥共立赵孤，续赵氏祀，是为文子。当赵孤之无声，若有掩其口者矣。由此言之，赵文子立，命也。

高皇帝母曰刘媪，尝息大泽之陂，梦与神遇，是时，雷电晦冥，蛟龙在上。及生而有美质，性好用酒，尝从王媪、武负貰酒，饮醉，止卧，媪、负见其身常有神怪。每留饮醉，酒售数倍。后行泽中，手斩大蛇，一姬当道而哭，云：“赤帝子杀吾子。”此验既著闻矣。秦始皇帝常曰：“东南有天子气。”于是东游以厌当之。高祖之起也，与吕后隐于芒、砀山泽间。吕后与人求之，见其上常有气直起，往求辄得其处。后与项羽约，先入秦关王之。高祖先至，项羽怨恨，范增曰：“吾令人望其气，气皆为龙，成五采，此皆天子之气也，急击之。”高祖往谢项羽，羽与亚父谋杀高祖，使项庄拔剑起舞。项伯知之，因与项庄俱起。每剑加高祖之上，项伯辄以身覆高祖之身，剑遂不得下，杀势不得成。会有张良、樊哙之救，卒得免脱，遂王天下。初妊身有蛟龙之神。既生，酒舍见云气之怪。夜行斩蛇，蛇姬悲哭。始皇、吕后望见光气，项羽谋杀，项伯为蔽，谋遂不成，遭得良、哙，盖富贵之验，气见而物应，人助辅援也。

窦太后弟名曰广国，年四、五岁，家贫，为人所掠卖，其家不知其所在。传卖十余家，至宜阳，为其主人入山作炭。暮寒，卧岩下，百余人炭崩尽压死，广国独得脱。自卜数日当为侯。从其家之长安，闻窦皇后新立，家在清河观津，乃上书自陈。窦皇后言于文帝，召见问其故，果是，乃厚赐之。景帝立，拜广国为章武侯。夫积炭崩，百余人皆死，广国独脱，命当富贵，非徒得活，又封为侯。

虞子大，陈留东昏人也，其生时以夜。适免母身，母见其上若一匹练状，经上天。明以问人，人皆曰：“吉，贵。”气

与天通，长大仕宦，位至司徒公。

广文伯，河东蒲坂人也，其生亦以夜半时。适生，有人从门呼其父名。父出应之，不见人，有一木杖植其门侧，好善异与众。其父持杖入门以示人，人占曰：“吉。”文伯长大学宦，位至广汉太守。文伯当富贵，故父得赐杖，以杖当得子之力矣。

光武帝，建平元年十二月甲子生于济阳宫后殿第二内中。皇考为济阳令，时夜无火，室内自明。皇考怪之，即召功曹史充兰，使出问卜工。兰与马下卒苏永俱之卜王长孙所。长孙卜，谓永、兰曰：“此吉事也，毋多言。”是岁，有禾生景天中，三本一茎九穗，长于禾一二尺，盖嘉禾也。哀帝之初，有凤凰下济阳宫，故今济阳宫有凤凰庐。始与李父等俱起，到柴界中，遇贼兵，惶惑走济阳旧庐。比到，见光若火正赤，在旧庐道南，光耀憧憧上属天，有顷不见。王莽时，谒者苏伯阿能望气，使过春陵。城郭郁郁葱葱。及光武到河北，与伯阿见，问曰：“卿前过春陵，何用知其气佳也？”伯阿对曰：“见其郁郁葱葱耳。”盖天命当兴，圣王当出，前后气验，照察明著。继体守文，因据前基，禀天光气，验不足言。创业龙兴，由微贱起于颠沛若高祖、光武者，曷尝无天人神怪光显之验乎！

【译文】

人们从天那里承受了尊贵的命，一定会有吉祥的征兆出现在地上。吉祥的征兆出现在地，所以有天命。征兆的出现不止一种，有的用人和事物表现，有的用吉祥表现，有的用

光和气来表现。

传说黄帝是母胎怀孕了二十个月后生下来的，生下来后有神奇灵异的表现，非常幼小时就会说话。长大以后统率诸侯，诸侯都归服他。训练熊罴打战的技能，去讨伐炎帝，炎帝遭到大败。他的品性和一般的人不一样，所以在母亲腹中孕育的时间超过了十个月。命中注定要成帝王，所以能教化各种事物，各种事物也愿听他使唤。

尧的身体接近观察就象太阳，从远处望去就象云彩。当时洪水滔天，蛇龙趁机危害，尧让禹去治理洪水，驱逐了蛇龙，水被治理好了，都向东流，蛇龙也都潜伏起来不再为害。有特别的骨骼相貌，所以有不同一般的征兆；有神奇灵异的命，所以有在事物上得到应验的证明。承受了上天应当尊贵的气的命，所以由诸侯继承了帝王的位置。

舜还没有得到尧赏识前，连妻子都没有的鰥夫住在狭窄简陋的地方。他的父亲瞽瞍和弟弟象一起密谋要杀掉他。让他去修理粮仓顶时，就在下面点着火想烧死他；让他疏通水井，就把土填进井里要活埋他。但舜却能够从粮仓顶上跳下没有遭到火烧死的灾难；从井下另挖一个出口逃了出来，没有遭受被活埋的灾害。尧听到这些事就征召任用他做官，交给他任务考察他，官做得很好任务也顺利完成，所做的事没有出现什么错误。让他到山林旷野去，虎狼不袭击他，毒蛇不咬他，就是在暴风骤雨中，也不会迷路。别人想杀掉他，但不能达到目的危害他，到毒虫猛兽出没的旷野中，也不会遭到伤害。最终继承了帝位，登上了天子的宝座。

后稷的母亲，因踩着巨人的足迹，有的说穿了帝誉的衣

服，在帝誉的座位上坐了一会儿，就怀孕了。生下来的小孩，就是后稷，他的母亲觉得异常，就把他扔到小巷子中，但牛马不敢踩着他。又放到寒冷的冰上，许多鸟儿就来用翅膀覆盖他，聚集在他的身边。他的母亲因而醒悟这小孩很神奇，就抱回来养育。长大以后，辅佐尧，官做到司马的职位。乌孙国王叫昆莫，他是在匈奴人杀了他的父亲后才出生的，被扔到了野外，乌鸦就叼着肉去喂他。匈奴单于觉得这事奇怪，认为这小孩是神人就收留养育他。到年龄长大后，让他率领军队打仗，多数立下战功，匈奴单于于是又把他父亲原来拥有的百姓交给他去治理，让他当君长守卫西域。后稷本不该抛弃，所以牛马不踩他，鸟儿用温暖的羽毛的翅膀护卫他的身体；昆莫不该死，所以乌鸦叼来肉来喂他。

北方的橐离国的国王，他身边的女奴怀孕，国王要杀她，女奴向他说：“有一团气象鸡蛋那么大，从天上掉下来，所以我就怀孕了。”后来生下一个小孩，抛弃到猪圈中，猪就从嘴中向小孩吹气，小孩没有死。又把小孩改放到马栏中，想让马踩死他，马也用嘴向小孩吹气，小孩没有死。国王怀疑这是上帝的儿子，命小孩的母亲抱回当作奴隶收养起来，取名叫东明，让他放牧牛马。东明善于射箭，国王怕他以后要夺取他的王位，想杀掉他。东明逃走，到了南面的一个叫掩淲的河，用弓击打河水，鱼鳖就都浮出水面形成了一座桥，东明渡过这条河，鱼鳖就散开，追来的军队渡不了河。就在夫余建立都城称王，所以北方就有了夫余国。东明母亲当初怀孕时，看见一团气从天上下来。到出生后，抛弃了他，猪和马就从嘴中向他吹气，让他活下去。长大以后，国王要杀他，

他用弓击打河水，鱼鳖就浮出水架起桥。天给他的命不应该死，所以有猪马救他；命中注定要建都夫余称王，所以有鱼鳖架桥的帮助。

伊尹刚出生时，他的母亲梦中梦见有人对她说：“舂米用的石臼出水，就向东快跑，不要回头看。”第二天早晨，去看石臼真的出水，就向东跑了十里远，回过头再看自己的家乡全淹在水中。伊尹的命不该被淹没，所以他的母亲从梦中得到感悟后来逃脱了。根据这事推论，历阳城，类似伊尹一样受到君主策命的人，一定事先有预兆感动他，让他躲到别处去了。

春秋时的齐襄公遇难时，后来成了君主的桓公当时是公子，和另一公子子纠争着当君主。管仲辅佐子纠，鲍叔辅佐桓公。管仲与桓公发生冲斗，就弯起弓向桓公射去一箭，却射中了腰带上的金属搭钩。人的身長有七尺，腰带束在人的腰上，搭钩附挂在带上，在人身上不过遮掩住了不到一寸的地方，搭钩既很小难于射中，又光滑细腻，锋利的箭即使射中腰带搭钩，也没有不滑到旁边去的。管仲射出的箭，却正好击中桓公的搭钩中心，箭碰到带钩就跌落到地上，而不偏滑击伤到搭钩周围的身体部分。桓公命中注定要富贵，就有神灵帮助，所以有了箭射搭钩而不能伤害身体的征兆。

春秋时的楚共王有五个儿子：子招、子圉、子干、子皙、弃疾。五个儿子都被宠爱，共王还没有决定立谁为继承人，于是就祭祀名山大川，请求神灵来决定王位继承人。于是就和宠爱的妾巴姬把璧玉埋在祖庙之中，命五个儿子斋戒后进祖庙敬拜。子招正好跨在壁上，子圉的胳膊肘压在埋璧的地方，

子干和子皙都离璧很远，弃疾年龄小，是被抱到祖庙中的，两次叩拜都压在璧玉穿丝绳的纽上。所以共王死后，子招继位，这就是康王，传到他的儿子就失掉了王位。子围获得王位，这就是灵王，但他本人就被杀了。子干接着继承了王位，只有十多天，子皙不曾登上王位，子干和子皙都被诛杀了，都绝了后代。弃疾最后被立为王，终于延续了楚国的宗祀，同他得到的神降的瑞兆一致。他们五个兄弟在王位时间的长短，和当初敬拜祖庙时离玉璧的远近距离相对应。璧被埋在地下，这五个儿子都不知道，相跟着进入祖庙敬拜，离玉璧的距离远近不相同，下拜时，身体正好压在玉璧的纽上，好象有神扶着叫他跪在那里似的。

春秋时晋国人屠岸贾作乱，诛杀了赵盾的儿子赵朔。赵朔死时，他的妻子已经有了身孕，后躲到晋宫中生下了小孩。等到屠岸贾听到了这间事，就到晋宫中搜索，赵朔的妻子将小孩放在裤筒中，祷告说：“赵氏的宗室如果该灭的话，你就哭。如果不该灭的话，你就不要出声。”等到有人搜到这里时这小孩一直没有啼哭，于是就逃脱活了下来。赵朔的好朋友程婴把这小孩背着，藏到了山中。到了景公时，韩厥把这事告诉了景公，景公于是和韩厥一起立了赵家的这个孤儿，继承赵氏宗祀，这个小孩就是赵文子。在赵氏这个小孩不出声时，就象有人塞着他的嘴一样。从这事看来，赵文子被立，是命中注定的。

高祖刘邦的母亲，人称刘媪，曾经在湖泽的岸边休息小睡，梦见与神相遇交合。这时候天空雷电交加，天色昏暗，有蛟龙在刘媪的身上。到了刘邦出生后，有很好的容貌，习惯

上喜欢喝酒，曾经从姓王的老妇和姓武的老妇店中赊酒喝，喝醉了，就在酒店中睡下，姓王的和姓武的这两个店主看到刘邦身上经常有神奇的事。每适刘邦买了酒在酒店中喝醉了，酒店都能卖出比平时多几倍的酒。后来刘邦在湖泽中行走，亲手用剑斩杀了大蛇，一个老妇人坐在路中间哭泣说：“赤帝的儿子杀了我的儿子。”这事已被应验，众所周知。秦始皇帝曾经说：“东南有天子气。”于是就到东边巡游来压制阻挡。高祖刚起事时，和吕后一起隐藏在芒碭山之间的大泽中。吕后有一次和人一起寻找刘邦，看到刘邦呆的地方的上面有云气直涌，向那地方去一找就能见到刘邦。后来刘邦和项羽相互约定，谁先进入关中就做关中王。高祖首先到达，项羽因此怨恨刘邦，范增说：“我让人观看刘邦上面的气，气都形成了龙的形状，变成了五采颜色，这都是天子的气，应立即去攻打。”高祖到项羽那里去谢罪，项羽和亚父谋划要杀掉高祖，让项庄拔出宝剑来跳舞。项伯知道他的意图，因此和项庄一起舞剑。每当项庄的剑舞到高祖面前，项伯就用身体遮挡高祖的身体，项庄的剑因此刺不下来，形成不了刺杀的动作。正好有张良、樊哙的护救，最后还是逃脱被杀的灾难，后来夺得了天下的统治。当初刘媪怀孕时，身上有蛟龙这样的神。到刘邦出生长大后，酒店在刘邦醉卧后出现奇怪的云气。夜间赶路斩杀大蛇，又有老妇人悲哭。秦始皇、吕后都看见了刘邦上面的光气。项羽要谋杀刘邦，项伯就用身体护卫，谋杀于是不能成功，正好遇到了张良、樊哙。大概富贵的征兆，是云气的出现和事物的应和，还有人的帮助援救。

窦太后的弟弟名叫窦广国，他年龄只有四、五岁时，家

里非常贫穷，被别人虏掠出卖，他的家里人不知道他被卖在什么地方。后来又被转卖了十多家卖到了宜阳，给他的主人到山中去烧炭。傍晚时天气寒冷，就睡在炭下面，这堆炭后来倒塌，睡在下面的有一百多人被压死，只有窦广国逃脱了。自己为自己占卜预测几天后要被封侯。就从主人家离开到都城长安，听说窦皇后刚立，她的家是清河郡观津县，就上书介绍自己的情况。窦皇后把这事告诉了文帝，文帝就召见他询问他的往事，果然是窦皇后的弟弟，于是给予丰厚的赏赐，汉景帝继皇位后，拜窦广国做了章武侯。堆积起来的木炭倒塌，一百多人都压死了，只有窦广国得以逃脱，命中注定要富贵，不仅仅能保住性命，还被封为侯。

虞子大，是陈留郡东昏人，他出生时正是夜间。刚从母亲身上降生下来，他的母亲看见他的上面好象有一匹又长又长的丝绸，径直升上天去。天亮后询问别人，人家都说：“吉祥，尊贵。”气和天相通，长大以后做官，官职做到了三公之一的司徒。

广文伯，是河东郡蒲板人，他出生也是在半夜间。刚生下来，有人从门外叫他父亲的名字。他父亲出去见呼喊的人，却没有见到人，有一根木拐杖放在他的门旁边，质量特别好不同于一般。他的父亲拿着拐杖进门给人观看；有人占卜说：“吉祥。”文伯长大后做官，官位做到了广汉太守。文伯本该富贵，所以他的父亲能被赐拐杖，用棍杖来预示他将来会得力于儿子。

光武帝，建平元年十二月甲子日出生在济阳宫后殿第二间房屋内，他的父亲是济阳县令，这天夜里没有灯火，房屋

中自己明亮起来。他父亲很奇怪，就召见属下功曹史充兰，让他出去问占卜的人。充兰和护卫士兵苏永一起到了占卜的人王长孙住所。王长孙占卜后，对苏永、充兰说：“这是吉利的事，不要多说出去。”这一年，有禾苗长在景天草中，三株共一杆长出九穗，长一般的禾高一二尺，大概是“嘉禾”。哀帝刚即位时，有凤凰落在济阳宫上，所以现在济阳宫有凤凰庐。光武刚开始和李通等人一起起兵反王莽时，到了一个叫柴界的地方，遇到了王莽的军队，因惧怕迷迷糊糊地走到了济阳宫过去出生的屋舍中。刚一到，就见到一股光象火一样红彤彤的，在过去出生的屋舍的路南边，光亮耀眼摇摇晃晃地连到天上去，过了一会儿就不见了。王莽的时候，负责引见朝拜皇帝的谒者苏伯阿能够观察光气，出差经过舂陵县城，看到县城的外城草木茂密。等到光武帝到河北时，与苏伯阿相见，问他说：“你以前经过舂陵根据什么知道那里的气旺盛呢？”苏伯阿回答说：“因看到外城草木长得茂盛。”大盖是天命应当兴盛、圣王应该出现，在那先后就出现气的征兆，能被看得清清楚楚。继承帝位沿用现有的典章制度，凭借父兄奠定的基础当上君主的人承受上天的光气，征兆不值得说。而开始创业建立新的王朝，从地位微贱的平民开始兴起颠沛流离象汉高祖刘邦，光武帝刘秀这样的人，何尝没有上天、人神、奇异的光彩的征兆呢？

论衡卷三

偶会篇

命，吉凶之主也。自然之道，适偶之数，非有他气旁物厌胜感动使之然也。

世谓子胥伏剑，屈原自沉，子兰、宰嚭诬谗，吴、楚之君冤杀之也。偶二子命当绝，子兰、宰嚭适为谗，而怀王、夫差适信奸也。君适不明，臣适为谗，二子之命偶自不长，二偶三合，似若有之，其实自然，非他为也。夏、殷之朝适穷，桀、纣之恶适稔；商、周之数适起，汤、武之德适丰。关龙逢杀，箕子、比干囚死，当桀、纣恶盛之时，亦二子命讫之期也。任伊尹之言，纳吕望之议，汤、武且兴之会，亦臣当用之际也。人臣命有吉凶，贤不肖之主与之相逢。文王时当昌，吕望命当贵；高宗治当平，傅说德当遂。非文王、高宗为二臣生，吕望、傅说为两君出也，君明臣贤，光曜相察，上修下治，度数相得。

颜渊死，子曰：“天丧予。”子路死，子曰：“天祝予。”孔子自伤之辞，非突然之道也。孔子命不王，二子寿不长也。不王、不长，所禀不同，度数并放，适相应也。二龙之祆当效，周厉适禘；褒姒当丧周国，幽王禀性偶恶。非二龙使厉王发孽，褒姒令幽王愚惑也，遭逢会遇，自相得也。僮谣之语当

验，斗鸡之变适生；鸛鹄之占当应，鲁昭之恶适成。非僮谣致斗竞，鸛鹄招君恶也，期数自至，人行偶合也。尧命当禅舜。丹朱为无道，虞统当传夏，商均行不轨。非舜、禹当得天下能使二子恶也，美恶是非适相逢也。

火星与昴星出入，昴星低时火星出，昴星见时火星伏，非火之性厌服昴也，时偶不并，度转乖也。正月建寅、斗魁破申，非寅建使申破也，转运之衡偶自应也。父歿而子嗣，姑死而妇代，非子妇嗣代使父姑终歿也，老少年次自相承也。

世谓秋气击杀谷草，谷草不任，调伤而死。此言失实。夫物以春生夏长，秋而熟老，适自枯死，阴气适盛，与之会遇。何以验之？物有秋不死者，生性未极也。人生百岁而终，物生一岁而死，死谓阴气杀之，人终触何气而亡？论者犹或谓鬼丧之。夫人终鬼来，物死寒至，皆适遭也。人终见鬼，或见鬼而不死；物死触寒，或触寒而不枯。坏屋所压，崩崖所坠，非屋精崖气杀此人也，屋老崖沮，命凶之人，遭居适履。月毁于天，螺清于渊，风从虎，云从龙。同类通气，性相感动。若夫物事相遭，吉凶同时，偶适相遇，非气感也。

杀人者罪到大辟。杀者罪当重，死者命当尽也。故害气下降，囚命先中；圣王德施，厚禄先逢。是故德令降于殿堂，命长之囚出于牢中。天非为囚未当死，使圣王出德令也。圣王适下赦，拘囚适当免死，犹人以夜卧昼起矣。夜日光尽，不可以作，人力亦倦，欲壹休息；昼日光明，人卧亦觉，力亦复足。非天以日作之，以夜息之也，作与日相应，息与夜相得也。

雁鹄集于会稽，去避碣石之寒，来遭民田之毕，蹈履民

田，啄食草粮。粮尽食索，春雨适作，避热北去，复之碣石。象耕灵陵，亦如此焉。传曰：“舜葬苍梧，象为之耕；禹葬会稽，鸟为之佃。”失事之实，虚妄之言也。

丈夫有短寿之相，娶必得早寡之妻；早寡之妻，嫁亦遇夭折之夫也。世曰：“男女早死者，夫贼妻，妻害夫。”非相贼害，命自然也。使火燃，以水沃之，可谓水贼火。火适自灭，水适自覆，两各自败，不为相贼。今男女之早夭，非水沃火之比，适自灭覆之类也。贼父之子，妨兄之弟，与此同召。同宅而处，气相加凌，羸瘠消单，至于死亡，可谓相贼。或客死千里之外，兵烧灰溺，气不相犯，相贼如何？王莽姑正君许嫁二夫，二夫死，当适赵而王薨。气未相加，遥贼三家，何其痛也？黄次公取邻巫之女，卜谓女相贵，故次公位至丞相。其实不然。次公当贵，行与女会；女亦自尊，故入次公门。偶适然自相遭遇，时也。

无禄之人，商而元盈，农而无播，非其性贼货而命妨谷也，命贫，居无利之货，禄恶，殖不滋之谷也。世谓宅有吉凶，徙有岁月。实事则不然。天道难知，假令有命凶之人，当衰之家，治宅遭得不吉之地，移徙适触岁月之忌。一家犯忌，口以十数，坐而死者，必禄衰命泊之人也。推此以论，仕宦进退迁徙，可复见也。时适当退，君用谗口；时适当起，贤人荐己。做仕且得官也，君子辅善；且失位也，小人毁奇。公伯寮诉子路于季孙，孔子称命。鲁人臧仓谗孟子于平公，孟子言天。道未当行，与谗相遇；天未与己，恶人用口。故孔子称命，不怨公伯寮，孟子言天，不尤臧仓，诚知时命当自然也。推此以论，人君治道功化，可复言也。命当贵，时适

平；期当乱，禄遭衰。治乱成败之时，与人兴衰吉凶适相遇。因此论圣、贤迭起，犹此类也。圣主龙兴于仓卒，良辅超拔于际会。世谓韩信、张良辅助汉王，故秦灭汉兴，高祖得王。夫高祖命当自王，信、良之辈时当自兴，两相遇，若故相求。是故高祖起于丰、沛，丰、沛子弟相多富贵，非天以子弟助高祖也，命相小大，适相应也。赵简子废太子伯鲁，立庶子无恤。无恤遭贤，命亦当君赵也。世谓伯鲁不肖，不如无恤，伯鲁命当贱，知虑多混乱也。韩生仕至太傅，世谓赖倪宽，实谓不然。太傅当贵，遭与倪宽遇也。赵武藏于裤中，终日不啼，非或掩其口，阏其声也；命时当生，睡卧遭出也。故军功之侯必斩兵死之头，富家之商必夺贫室之财。削土免侯，罢退令相，罪法明白，禄秩适极。故厉气所中，必加命短之人；凶岁所著，必饥虚耗之家矣。

【译文】

人在母体中时，承受不同的气而形成的命，是吉凶的主宰。自然而然出现的吉凶过程，是构成吉凶几个方面度数的偶然巧合，不是有其他的气和别的事物强制影响才那样的。

世上人说伍子胥用剑自杀，屈原自己投汨罗江而死，是子兰、伯嚭诬陷，进谗言，吴国、楚国的君主冤枉地杀死了他们。正好是伍子胥、屈原命该完结，碰上了子兰、伯嚭进谗言，而楚怀王、吴王夫差正好相信奸邪的时候。君主正好昏庸，他的臣下正好是爱说谗言的奸臣，伍子胥、屈原的命碰巧自己不能再长了。这三方面的因素凑合到了一起，好象有一种别的力量在起作用安排的，实际上是自然而然地出现

了这一情况，而没有其他的力量起作用。夏殷两个朝代正好该灭亡的时候，夏桀、商纣正好恶贯满盈；商朝代夏，周朝代商的度数正好兴起，商汤、周武王的美德正好充足。关龙逢被杀，箕子、比干被囚禁处死，正好是夏桀、商纣罪恶满盈的时候，也是箕子、比干寿命到了完结之际。听信伊尹的劝说、采纳吕望的建议，商汤、武王命定要兴起的时候，也恰好是伊尹、吕望命定该被任用之际。臣下的命有吉有凶，贤能或不肖的君主与他们相遇。文王的时运本该昌盛，吕望的命该尊贵；高宗的统治该太平，传说的作用该发挥，不是周文王殷高宗因为吕望、传说两个大臣才出现，也不是吕望、传说因为文王、高宗两个君主才产生的，君主英明，臣下贤能，光彩相互映照，君主和臣下都善于治理国家，各方面的“度数”恰好相一致。

颜渊死了，孔子说：“这是老天让我完蛋呀！”子路死了，孔子说：“这是天断绝我。”这是孔子伤心时说的话，真实的道理并不是这样。孔子命中注定当不了统治天下的王，颜渊、子路命中注定活不长，不能当王、寿命不长是因为承受的气不同，而不同的几个因素同时表现出来，正好相符合。二龙的妖象该应验，周厉王正好打开匣子；褒姒该灭亡周国，周幽王承气形成的命正好遇到邪恶。不是二龙要周厉王打开匣子放出妖孽，褒姒让周幽王愚蠢昏庸，是双方偶然碰到一起又自然相一致的结果。童谣说的话应该应验，斗鸡的变故碰巧要出现；鸛鹄（俗名“八哥儿”）的占卜应当应验，鲁昭公的恶运正好形成。不是童谣导致争斗，鸛鹄招来君主的恶运，都是事情的本身到了自然该出现的时候，而人的行动也恰巧

碰到了一起。尧的命决定了该把帝位禅让给舜，可尧的儿子丹朱却做出不应该的事；虞舜的帝位该传给夏禹，但舜的儿子商均却作出一些罪恶的事。不是舜、禹应得到天下导致丹朱、商均作恶的，美好、罪恶、正义、错误这些事恰巧很偶然地凑到了一起。

火星与昴星出没的时间不一样，昴星落下去的时候火星出现，昴星出现时，火星就隐没不见了，并不是火星的特性压制了昴星，而是因为这两个星出现的时间恰好不一样，它们的运行度数正好相反。夜半北斗星的斗柄正好指向东北“寅”的方位这一个月规定为“正月”，而这时北斗七星中成方形的四颗星“斗魁”就冲着和东北“寅”相反的西南“申”的方位，并不是斗柄指向寅就是有意识地要让斗魁冲破申的方位。而是运转着的北斗星与寅和申的位置碰巧自然相应。父亲死了儿子继承，婆婆死了媳妇替代，并不是因为儿子要继承父亲，媳妇要代替婆婆，才造成父亲和婆婆的死亡，而是老与少按年龄顺序自然而然地相互继承。

世上人说秋天寒冷的气要攻击灭亡谷草，谷草受不了，就调谢死去。这话不符合事实。万物在春天萌发，夏天生长，秋天成熟衰老，正好是谷草自然枯死时，秋天阴气正好兴盛，与谷草枯死恰巧碰到了一起。怎样来证明呢？万物中有秋天不死的，这是因为它们的生命还没有达到极限。人可以活到一百岁才死，有些草活了一年就该死，如果谷草枯死认为是阴气杀死的，人死的时候是碰到什么气死的呢？有人可能说是鬼让人死亡的。人死鬼来，谷草等物死寒气到来，都是偶然碰到了一起。人死时看见了鬼，但也有人看见鬼不死的；谷

草等物死是碰到了寒气，也有碰到寒气不枯死的。倒塌的屋子压死人，从崩塌的山崖上掉下摔死的人，不是房屋和山崖的精气故意杀死这人。房屋旧了山崖坏了，命凶的人，正好居在屋中或踏在这山崖上。月亮在天上亏缺的时候，水潭中的螺肉就萎缩。风随虎出现，云随龙出现。具有同一种性质的事物的气相通，同样的品性相感应。至于不同事物相遭遇，吉凶在同时出现，都是碰巧的事，并不是同气相感造成的。

杀人的人的罪行被处以大辟的死刑。是杀人的人罪应处这样重，被杀死的人命也该尽。所以造成灾害的气降下来，罪犯的命恰好先碰上；圣王施行恩惠，命该富贵的人先遇上。因此，给囚犯施恩的赦令从朝廷上下来，命长的囚犯就牢中被释放。并不是天认为囚犯不该死，有意让君主下赦令。而是圣王本该下达赦令，被关押的囚犯本该免除死刑，就象人在夜间睡觉，早晨起床一样。夜晚太阳光消逝了，不能够这时候干活，人的力气也疲劳，也想休息一下；白天太阳光明亮起来，睡觉的人也醒来了，力气也恢复了。不是天要人白天劳动干活，夜晚休息，干活与白天相应合，休息和黑夜正好碰在了一起。

大雁和天鹅聚集到会稽，离开碣石是为了躲避那里的寒冷，来到这里是为了赶上农民秋收完毕，踩在农田中，吃一些收割后掉在地上的谷物。这些粮食被搜索完了，春天的雨水也正好来了，就避开这里的热天气回到北方，又到了碣石一带。大象在舜的墓地灵陵耕田，情形也是这样。传说：“舜死后葬在灵陵的苍梧，大象在他的墓地耕田；禹死后葬在会稽，鸟儿为他耕种土地。”这是不符合事实的胡言乱语。

丈夫有寿命短的骨相，一定会娶年轻就守寡的妻子。年轻就守寡的妻子，出嫁时也要遇到早死的丈夫。世上人说“男女夫妻年龄不大就有一方死去，要么是丈夫克妻子，要么是妻子克丈夫。”并不是夫妻相克，他们的命自然而然就是这样。如果火正在燃烧，用水去浇灭它，人们会说水克火。其实火正遇到要灭，水恰巧自己要翻倒，双方分别要灭、要翻倒，不能说是相互危害。现在男人女人有过早死去的，不能拿水灭火类比，只能用火自己要灭，水恰巧要翻倒去类比。害父亲的儿子，妨碍哥哥的弟弟，只能与“正要灭的火，正要翻倒的水”道理一样。同一个房子里相处，一方的气压制另一方，使对方越来越消瘦，只后只瘦弱得皮包骨头，最终死亡，可说是相克。有的人在千里之外的他乡死去，武器杀死、火烧死、土埋死或水淹死，夫妻的气不接触，那是怎么克的呢？王莽的姑姑王政君曾先后与两个男人订婚，但都没等结婚，男方就死了。正要嫁给赵王的时候，赵王却死了。气还没施加，就在远远的地方克死了三家的男人，怎么可能那样厉害呢？西汉时的黄次公娶了邻居一个女巫的女儿，算命的人说女的骨相贵，所以黄次公官至三公的丞相。其实不是这样。黄次公本应尊贵，正好与这个女人相遇；这个女人也本身有贵命，所以进了黄次公的家。恰巧自然而然地碰到了一起，才是正确的。

没有财富命的人，经商不能赚钱，务农连留作种子的谷物都收获不了。不是他的品性克财物而命妨害谷，命中注定贫；就囤积不能获利的货物，财富的命不好，种植的就是生长不好的谷子。世上的人说：住宅房屋有吉凶，搬家有好坏

的岁月时间。实际上却不是这样。天的事难以了解，假如有命凶的人，碰巧有本该衰落的家，建造住房遇到的是不吉祥的地方，搬家正巧碰到了犯忌讳的年月。全家犯了忌讳，十多口的人因此死去，一定是财运衰承受的气很少形成了命的人。根据这个来推论官职是提升还是贬斥也可以明白了。正碰到本该不做官的时候，也是君主正巧相信别人谗言的时候；正当本该提升官职时，正好是贤能的人推荐自己之际。所以做官正要晋升，君子帮助说好话；将要贬退，正巧小人诽谤才能出众的人的时候。公伯寮曾向鲁贵族季孙氏揭发孔子门徒子路，孔子认为这是命该如此。鲁国人臧仓在鲁平公面前说孟子的坏话，孟子说这是天命。政治主张注定是实行不了，正巧与谗言相遇；自己没有从天那里得到贵命，恶人本来就讲坏话。所以孔子说是命，不怨恨公伯寮；孟子说是天意，不责怪臧仓，他们确实懂得命和时本该就是这样。根据这个推论，君主治理国家的措施教化，也可以得到说明。命本该尊贵，时代正该太平；时代本该乱，禄命正巧遇到衰败。国家得到治理或衰亡的时候，正巧和人的兴盛、衰败相遇。根据这个说明圣、贤人物一个接一个出现，也是同样的道理。圣明的君主兴起于偶然的时机，好的辅佐因为偶然的会被超级提升。世上人说韩信、张良辅佐帮助了汉王刘邦，所以秦朝灭亡汉朝兴起，高祖刘邦成了帝王。高祖命本来就自然要做帝王，韩信、张良这些人这个时候自然要兴起，两者互相碰在了一起，看起来好象双方有意识地找到对方一样。因此高祖在丰、沛一带兴起，丰、沛一带子弟骨相大都富贵，不是天安排子弟帮助高祖，而是他们自己的命和骨相的贵贱，恰

巧和取得的富贵相适应。赵简子废了儿子伯鲁的太子地位，把不是正妻生的儿子无恤立为太子。无恤恰好很贤明，命中注定也应当做赵的君主。世上人认为伯鲁不贤，不能和无恤相比，伯鲁的命本来就应低贱，心智很昏乱糊涂。韩生官做到太傅，世上人说依靠的是倪宽的推荐，实际上不是这样。太傅本该尊贵，正好与倪宽相碰到一起。赵武被藏在裤子中，一天不哭，不是有人塞住了他的嘴，不让他出声；命和时注定要他活下去，碰巧睡着了而避免了灾难。所以命中注定要立军功封侯的人必定要砍下命里注定要被武器杀死的人的头，命中注定要发财的商人一定要夺取命中注定要穷困的人家的财产。诸侯被削除土地，免除爵位，县令、国相被罢黜，罪行清楚，适用法律明白，他们的俸禄和官秩也恰巧到了头。所以瘟疫之气所伤害的，一定是命中注定是短寿的人；凶荒年成的饥饿，一定是施加到注定要贫困饥饿的人家。

骨相篇

人曰命难知。命甚易知。知之何用？用之骨体。人命禀于天，则有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣。表候者，骨法之谓也。

传言黄帝龙颜，颞项戴干，帝尝骈齿，尧眉八采，舜目重瞳，禹耳三漏，汤臂再肘，文王四乳，武王望阳，周公背偻，皋陶马口，孔子反羽。斯十二圣者，皆在帝王之位，或辅主忧世，世所共闻，儒所共说在经传者，较著可信。

若夫短书俗记，竹帛胤文，非儒者所见，众多非一。苍

颡四目，为黄帝史。晋公子重耳化胁，为诸侯霸。苏秦骨鼻，为六国相。张仪化胁，亦相秦、魏。项羽重瞳，云虞舜之后，与高祖分王天下。陈平贫而饮食不足，貌体佼好，而众人怪之，曰：“平何食而肥？”及韩信为滕公所鉴，免于铁质，亦以面状有异。而状肥佼，亦一相也。

高祖隆准、龙颜、美须、左股有七十二黑子。单父吕公善相，见高祖状貌，奇之，因以其女妻高祖，吕后是也，卒生者惠帝、鲁元公主。高祖为泗上亭长，当告归之田，与吕后及两子居田。有一老过，请饮，因相吕后曰：“夫人，天下贵人也。”令相两子。见孝惠曰：“夫人所以贵者，乃此男也。”相鲁元，曰：“皆贵。”老公去。高祖从外来，吕后言于高祖。高祖追及老公，止使自相。老公曰：“乡者夫人婴儿相皆似君，君相贵不可言也。”后高祖得天下，如老公言。推此以况，一室之人，皆有富贵之相矣。

类同气钧，性体法相固自相似。异气殊类，亦两相遇。富贵之男娶得富贵之妻，女亦得富贵之男。夫二相不钧而相遇，则有立此；若未相适，有豫亡之祸也。王莽姑正君许嫁，至期当行时，夫辄死。如此者再，乃献之赵王，赵王未取，又薨。清河南宫大有与正君父稚君善者，遇相正君曰：“贵为天下母。”是时，宣帝世，元帝为太子，稚君乃因魏郡都尉纳之太子，太子幸之，生子君上。宣帝崩，太子立，正君为皇后，君上为太子。元帝崩，太子立，是为成帝，正君为皇太后，竟为天下母。夫正君之相当为天下母，而前所许二家及赵王为无天下父之相，故未行而二夫死，赵薨。是则二夫、赵王无帝王大命，而正君不当与三家相遇之验也。

丞相黄次公故为阳夏游徼，与善相者同车俱行，见一妇人年十七八。相者指之曰：“此妇人当大富贵，为封侯者夫人。”次公止车，审视之，相者曰：“今此妇人不富贵，卜书不用也。”次公问之，及其旁里人巫家子也，即娶以为妻。其后，次公果大富贵，位至丞相，封为列侯。夫次公富贵，妇人当配之，故果相遇，遂俱富贵。使次公命贱，不得妇人为偶，不宜为夫妇之时，则有二夫、赵王之祸。

夫举家皆富贵之命，然后乃任富贵之事。骨法形体，有不应者，则必别离死亡，不得久享介福。故富贵之家、使役僮倍，育养牛马，必有与众不同者矣。僮奴则有不死亡之相，牛马则有数字乳之性，田则有种孳速熟之谷，商则有居善疾售之货。是故知命之人，见富贵于贫贱，睹贫贱于富贵。案骨节之法，察皮肤之理，以审人之性命，无不应者。

赵简子使姑布子卿相诸子，莫吉，至翟婢之子无恤，而以为贵，无恤最贤，又有贵相，简子后废太子而立无恤，卒为诸侯，襄子是矣。相工相黥布当先刑而乃王，后竟被刑乃封王。

卫青父郑季与阳信公主家僮卫媪通，生青。在建章宫时，钳徒相之，曰：“贵至封侯。”青曰：“人奴之道，得不笞骂足矣，安敢望封侯！”其后青为军吏，战数有功，超封增官，遂为大将军，封为万户侯。

周亚夫未封侯之时，许负相之，曰：“君后三岁而入将相，持国秉，贵重矣，于人臣无两。其后九岁而君饿死。”亚夫笑曰：“臣之兄已代侯矣，有如父卒，子当代，亚夫何说侯乎？然既已贵，如负言，又何说饿死？指示我！”许负指其口，有

纵理入口，曰：“此饿死法也。”居三岁，其兄绛侯胜之有罪，文帝择绛侯子贤者，推亚夫，乃封条侯，续绛侯后。文帝之后六年，匈奴入边，乃以亚夫为将军。至景帝之时，亚夫为丞相，后以疾免。其子为亚夫买工官尚方甲盾五百被可以为葬者，取庸苦之，不与钱。庸知其盗买官器，怨而上告其子。景帝下吏责问，因不食五日，呕血而死。

当邓通之幸文帝也，贵在公卿之上，赏赐亿万，与上齐体。相工相之曰：“当贫贱饿死。”文帝崩，景帝立，通有盗铸钱之罪，景帝考验，通亡。寄死人家，不名一钱。

韩太傅为诸生时，借相公五十钱，与之俱入璧雍之中，相璧雍弟子谁当贵者，相工指倪宽曰：“彼生当贵，秩至三公。”韩生谢遣相工，通刺倪宽，结胶漆之交，尽筋力之敬，徙舍从宽，深自附纳之。宽尝甚病，韩生养视如仆状，恩深逾于骨肉。后名闻于天下。倪宽位至御史大夫，州郡丞旨召请，擢用举在本朝，遂至太傅。

夫钳徒、许负及相邓通、倪宽之工，可谓知命之工矣。故知命之工，察骨体之证，睹富贵贫贱，犹人见盘盂之器，知所设用也。善器必用贵人，恶器必施贱者，尊鼎不在陪厕之侧，匏瓠不在堂殿之上，明矣。富贵之骨不遇贫贱之苦，贫贱之骨不遭富贵之乐，亦犹此也。器之盛物，有斗石之量，犹人爵有高下之差也。器过其量，物溢弃遗；爵过其差，死亡不存。论命者如比之于器，以察骨体之法，则命在于身形，定矣。

非徒富贵贫贱有骨体也，而操行清浊亦有法理。贵贱贫富，命也。操行清浊，性也。非徒命有骨法，性亦有骨法。惟

知命有明相，莫知性有骨法，此见命之表证，不见性之符验也。范蠡去越，自齐遗大夫种书曰：“飞鸟尽，良弓藏，狡兔死，走犬烹。越王为人，长颈鸟喙，可与其患难，不可与其荣乐。子何不去？”大夫种不能去，称病不朝，赐剑而死。大梁人尉缭说秦始皇以并天下之计，始皇从其册，与之亢礼，衣服饮食与之齐同。缭曰：“秦王为人，隆准长目，鸷膺豺声，少恩，虎视狼心。居约易以下人。得志亦轻视人。我布衣也，然见我，常身自下我。诚使秦王得志，天下皆为虏矣。不可与交游。”乃亡去。故范蠡、尉缭见性行之证，而以定处来事之实，实有其效，如其法相。由此言之，性命乐于形体，明矣。

以尺书所载，世所共见；准况古今，不闻者必众多非一，皆有其实。禀气于天，立形于地，察在地之形，以知在天之命，莫不得其实也。

有传孔子相澹台子羽、唐举占蔡泽不验之文，此失之不审。何隐匿微妙之表也？相或在内，或在外，或在形体，或在声气。察外者遗其内，在形体者亡其声气。孔子适郑，与弟子相失，孔子独立郑东门。郑人或问子贡曰：“东门有人，其头似尧，其项若皋陶，肩类子产。然自腰以下，不及禹三寸，僂僂若丧家之狗。”子贡以告孔子，孔子欣然笑曰：“形状未也，如丧家狗，然哉！然哉！”夫孔子之相，郑人失其实。郑人不明，法术浅也。孔子之失子羽，唐举惑于蔡泽，犹郑人相孔子，不能具见形状之实也。以貌取人，失于子羽，以言取人，失于宰予也。

【译文】

有人说命很难弄明白是怎么回事。命非常容易了解。根据什么来了解人的命呢？根据人的骨骼形体。人的命从天承受气来的，那么在形体上就有表象。观察表象来了解命，就象观察斗斛等工具了解容量一样。体现命的表象，指的就是骨法。

传说黄帝的面相象龙的样子，颞项前额宽阔象一块盾牌，帝尝牙齿连成一片，尧的眉毛是八种颜色，舜的每个眼睛中有两个重叠的瞳仁。禹的每只耳朵都有三个窟窿，汤的每只胳膊上都两个肘，周文王有四个乳头，周武王眼睛的位置高，不用抬头就可以看到天，周公背部弯曲，皋陶的嘴象马嘴，孔子头顶中间凹，四周高，象翻过来的屋顶。这十二个圣人，都在帝王的位置上，有的辅佐君主，有的为世事操心，是世人都听说过，儒家共同谈论的，在儒家经籍中记载的，明显的可以相信。

至于现有的一般书籍，和古代流传下来的通常文学记载，不是儒生看的东两，还非常多。苍颉有四只眼睛，做黄帝的史官。晋公子重耳肋骨长成一片，做了诸侯的霸主。苏秦的鼻子都是骨头，做了六国的相。张仪肋骨长成一片，也做了秦国，魏国的相。项羽每眼长两个瞳仁，说是虞舜的后代，曾和高祖刘邦一起分别做了西楚霸王和汉王。陈平家中贫困粮食不够吃，但面貌形体长得很美，众人对他感到很奇怪，说：“陈平吃什么长得这么胖呢？”还有韩信被滕公夏侯婴赏识，避免被腰斩的灾祸，也是因为他的面相很奇异面貌肥胖好看，也

是一种好骨相。

高祖刘邦高鼻梁、龙的颜面、漂亮的胡须，左大腿有七十二颗黑痣。单父人吕公擅长相面，看到高祖的长相，非常看重他，因此把自己的女儿许给高祖做妻子，这就是吕后，后来生了孝惠帝和鲁元公主。高祖做泗水亭长时，常请假回家到田中去，和吕后两个孩子在田中干活。有一个老公经过，要水喝，顺便给吕后看相说：“夫人，你是天下的贵人”让老公给两个孩子看相。看见孝惠说：“夫人之所以尊贵，是因为有这个儿子。”又给鲁元公看相，说：“都尊贵。”老公离开后，高祖从别地来，吕后就把相面的事告诉了高祖。高祖就追上老公，拦住老公给自己相面。老公说：“刚才夫人小孩相都象你，你的相尊贵得都说不出来了。”后来高祖获得了天下的帝位，应验了老公所说的话。根据这个来推断，一家的人，都有富贵相。

同一类命的人承受的气一样，天生的形体、骨法、相貌本来是相似的。承受的气不同，不是同一类命的人，也有结成夫妻的。富贵命的男子娶了富贵命的妻子，富贵命的女子也得到富贵命的丈夫。如果两个人骨相不一样而相碰到一起，就会有人立即死去；或者还没有出嫁娶妻，而有先死的灾祸。王莽的姑姑王政君和男子订婚，到了约定的结婚日子准备去夫家时，丈夫就死了。象这样的情况发生了两次，才要进献给赵王，赵王还没有迎娶，也死了。清河郡的人南宫大有与王政君父亲王稚君关系友好，遇见王政君给她相面说：“尊贵可做天下母”。这时正是宣帝的时代，元帝还在做太子，王稚君于是通过魏郡的都尉关系把女儿献给了太子，太子宠幸她，

生下了儿子君上。宣帝死后，太子立为皇帝，王政君做了皇后，君上做了太子。元帝死后，太子继承皇位，这就是汉成帝，王政君就做了皇太后，终于做了天下母。王政君的骨相本应做天下母，而先前订婚的两家和赵王因为没有天下父的骨相，所以王政君还没有出嫁那两个男子就死了，赵王也去世了。这是两个男子、赵王没有帝王的贵命，而王政君本不当与三家相碰到一起的证明。

丞相黄次公过去担任阳夏县的游徼和善于相面的人同乘一辆车子一起赶路，看见一个女子年纪有十七八岁。相面的人指着女子说：“这个妇人应当大富贵，要当封了侯的人的妻子。”黄次公就停住了车子，仔细观看这女子，相面的人说：“今天这个女子将来不富贵，那么占卜的书就没有用处了。”黄次公询问女子的情况，是他邻近村庄巫婆家的女儿，就娶作妻子。后来，黄次公果真大富贵，官位做到丞相，被封为列侯。黄次公命中注定要富贵，女子本该相配黄次公，所以真地相会在一起，于是都富贵。假如黄次公命低贱，不应当得到这个女子做配偶，不应该做夫妻时，就会有王政君先前订婚的两个男子和赵王的灾祸。

全家都是富贵命的人，然后才能享受富贵的差事。如果家中有骨法和形体与富贵的命不相适应的，就必然要离别开死亡掉，不能长久地享有大福。所以富贵人家，奴役使唤奴仆，去放养牛马，一定有和一般人不相同的地方。他家的奴仆有寿命长的骨相，牛马有繁殖能力强，生育次数多的特性，他家的田地谷物庄稼会分蘖多，长得茂盛，经商囤积的东西好卖得快。因此了解命的人，从暂时的贫贱中可看到富

贵，从暂时的富贵看到贫贱。考察骨相的规律，了解皮肤的纹理，来观察人的品性命运，没有不应验的。

赵简子让姑布子卿给儿子们看相，没有一个吉祥的，直到翟姓婢女生的儿子无恤，才认为有富贵的命。无恤最为贤能，又有尊贵骨相，赵简子后来废了原先立的太子改立了无恤，最终做了诸侯，这就是赵襄子。相面的人给英布看相，应先受刑法才能封王，后来竟然真地遭受了刑法后封为诸侯王。

卫青的父亲郑季和阳信公主家的婢女卫媪私通，生下了卫青。卫青在建章宫作奴婢时，有个带着刑具的刑徒给他相面说：“尊贵到封侯。”卫青说：“做人家奴隶的人，不被竹板打挨骂就很满足了，怎么敢指望被封为侯呢？”后来卫青当军队中的士兵，战斗中数次立下了功劳，越级封了爵位升官，于是做了大将军，封为有一万户的侯。

周亚夫还没有封侯时，一个叫许负的人给他看相说：“你再过三年要到朝廷担任将相，掌握国家的权柄，极尊贵，在大臣中没有第二个了。再过九年你将饥饿而死。”周亚夫笑着说：“我的哥哥已继承了我父亲绛侯的爵位，如果父亲死了，儿子应继承，我周亚夫从那里说起可以封侯呢？然而如果照你所说的，我既然已经富贵了，又怎么说我要饿死呢？指给我看看！”许负指着他的嘴，脸上有一条直纹通向嘴角，说：“这是饿死的骨相。”过了三年，他的哥哥绛侯周胜之犯了罪，文帝就选择周勃儿子中贤能的人，有人推举周亚夫，于是封为条侯，延续绛侯后祀。文帝的后元六年，匈奴侵入边境，于是让周亚夫任将军。到了景帝时，亚夫做了丞相，后来因疾病免官。亚夫的儿子替周亚夫从宫廷尚方工官那里买来五百

套铠甲和盾牌，准备作为死后随葬的物品。因对雇佣人工虐待，不给工钱。被雇佣的人知道他偷买官家武器，因怨恨向官府告发了亚夫的儿子。景帝把亚夫儿子交给司法官吏追问，周亚夫因此五天没有吃饭，吐血死去。

当邓通受到汉文帝宠爱的时候，尊贵在三公九卿之上，受到了亿万的钱财赏赐，生活起居与皇帝一样。有相面的人给他看相说：“应贫贱饥饿死去。”文帝死，景帝继位，邓通有违法私自铸钱的罪行，景帝查问，邓通逃走，寄居并死在别人家里，连一文钱也没有。

韩太傅还是太学的学生时，借给一个相面的人五十文钱，和他一起进入太学之中，给太学的学生们看相看谁以后最为尊贵。相面的人指差倪宽说：“那个学生将尊贵，官职可以做到三公的位置。这个姓韩的学生就道谢送走了相面人，然后与倪宽交换名帖，结成了非常亲密的朋友，竭尽全力尊敬倪宽，把住处搬到靠近倪宽的地方，紧密地依附拉拢。倪宽曾经生病很厉害，这个姓韩的护理探望就象奴仆一样，恩情超过了骨肉兄弟。后来名声传遍天下。倪宽当任御史大夫时，州郡接受倪宽意旨召请韩太傅去当官，提拔荐举到中央朝廷，于是做了太傅官。

带着刑具的刑徒、许负和给邓通、倪宽相面的人，可以说是了解命的相面人。所以了解命的相面人，能通过考察骨法形体的特征看出富贵贫贱的命，就象人看到盘盂这些容器，就知道应放在什么地方，做什么用一样。精致的器皿一定给贵人使用，粗劣的器皿一定要给贫贱的人使用，尊和鼎这些贵重的礼器不会摆放到厢房中，匏瓠这类粗陋的酒壶不摆在

殿堂正屋里，是明白不过的事。具有富贵骨法的人不会遇到贫贱的苦处，具有贫贱骨相的人也不会遇到富贵的快乐，也是这样的道理。器具用来装盛东西，有斗、石大小不同容量，就象人的爵位有高低的差别一样。装的物品超过了容器的限量，物品就会流出被抛弃；爵位超过了人命定注定的等级，就会死亡不能存在。讨论命的人把人的命比成器具，来考察骨相形体的规律，那么命由体形决定，就是确定无疑的了。

不仅仅富贵贫贱有骨相形体，而且操行品德的好坏也有骨法和皮肤的纹理。贵贱贫富是命中注定决定了的。操行品德的好坏也是天性。不仅仅命有骨法，性也有骨法。只知道命有明显的骨相，不知性有骨法，这是只看见了命的表象，而没有看见性的征象。范蠡离开越国，从齐国寄送给文种书信说：“天上的飞鸟没有了，精良的弓就要收藏起来，善于奔跑的兔子死光了，猎狗就要被煮熟吃掉。越王的长相，是长长的颈脖，尖尖的鸟嘴，可以和他一起共同对付困难，不能和他一起共同享受荣华快乐。你为什么还不离开？”但大夫文种不愿离去，就托辞有病不能上朝，被越王赐给定剑，文种因而自杀。大梁人尉缭向秦始皇进说兼并天下的计策，秦始皇就采纳了他的计策，用平等的礼节来对待他，衣服和食物也与秦始皇一样。尉缭说：“秦王的长象，高高的鼻梁长长的眼睛，老鹰的胸脯，豺狼的声音，没有什么仁恩，具有老虎的欲望和狼的心肠。处在不得意的时候，可以谦恭地尊敬别人，如果得志了也会轻视别人的。我是一个身份平常的百姓，但是看见我时，通常都是降低自己的身份尊敬我。如果真地让秦王的愿望实现，天下的人都要被他奴役了。不能与这人交

朋友。”于是就逃亡离开了。所以范蠡、尉缭看见了人的品性在骨法体形出来的征象，而作为判定未来事情的根据，而且实际上确实出现了那种结果，和骨相所反映的一样。根据这个来说，人的性、命与他的体形和相貌相关联，是很明白不过的事情了。

有书籍的明确记载，这是世上人都看到的；从古代推断现在的情形，还没有听说过由骨相决定性命的人一定是很多的，这是事实。人在母体怀孕时，就从天那里承受气，在地上构成形体，考察在地上的人的形体，就可以了解从天那里得来的命，没有不能了解实情的。

传说孔子给门徒澹台子羽看相、唐举给蔡泽看相有不经验的文章，造成这两事的错误的原因，是看得不仔细。为什么看不到精微奥妙的征兆呢？骨相有的在内、有的在外，有的表现在形体上，有的表现在声音气息上。考察到外部明显的却遗漏了内部不明显的，考察体形的人就不注意声音气息。孔子到郑国去，和弟子们走散了，孔子独自一人站在郑国都城的东门。郑国有个人问子贡说：“东门有个人，他的头长得象尧，他的脖子长得象皋陶，肩膀象子产。但是从腰部以下的长度和禹比起来差了三寸，疲惫不堪的样子象没有家的野狗。”子贡找到孔子以后把这话告诉了孔子，孔子高兴地笑着说：“形状描述得不一定象，象没有家的野狗，却说对了！说对了。”孔子的骨相、形体郑国人没看对。郑国人不了解看不准，是看相的技术不高。孔子没有看准澹台子羽，唐举看错了蔡泽，就象郑国那个人给孔子看相，不能够把骨相形体的实际都看出来。孔子根据人的相貌看人，在子羽的身上出现

失误；根据人的言谈看人在宰予的身上出现失误。

初稟篇

人生性命当富贵者，初稟自然之气，养育长大，富贵之命效矣。

文王得赤雀，武王得白鱼、赤乌。儒者论之，以为雀则文王受命，鱼、乌则武王受命。文、武受命于天，天用雀与鱼、乌命授之也。天用赤雀命文王，文王不受，天复用鱼、乌命武王也。若此者，谓本无命于天。修已行善，善行闻天，天乃授以帝王之命也。故雀与鱼、乌，天使为王之命也，王所奉以行诛者也。如实论之，非命也。命，谓初所稟得而生也。人生受性，则受命矣。性、命俱稟，同时并得，非先稟性，后乃受命也。何以明之？弃事尧以司马，居稷官，故为后稷。曾孙公刘居邠，后徙居邠。后孙古公亶甫三子太伯、仲雍、季历，季历生文王昌。昌在襁褓之中，圣瑞见矣。故古公曰：“我世当有兴者，其在昌乎！”于是太伯知之，乃辞之吴，文身断发，以让王季。文王受命，谓此时也，天命在人本矣，太王古公见之早也。此犹为未，文王在母身之中已受命也。王者一受命，内以为性，外以为体。体者，而辅骨法，生而稟之。

吏秩百石以上，王侯以下，郎将大夫以至元士，外及刺史太守，居禄秩之吏，稟富贵之命，生而有表见于面，故许负、姑布子卿辄见其验。仕者随秩迁转，迁转之人，或至公卿，命禄尊贵，位望高大。王者尊贵之率，高大之最也。生

有高大之命，其时身有尊贵之奇，古公知之，见四乳之怪也。夫四乳，圣人证也。在母身中，禀天圣命，岂长大之后，修行道德，四乳乃生？以四乳论望羊，亦知为胎之时，已受之矣。刘媪息于大泽，梦与神遇，遂生高祖，此时已受命也。光武生于济阳宫，夜半无火，内中光明。军下卒苏永谓功曹史充兰曰：“此吉事也，毋多言。”此时已受命。独谓文王、武王得赤雀、鱼、乌乃受命，非也。

上天壹命，王者乃兴，不复更命也。得富贵大命，自起王矣。何以验之？富家之翁，资累千金，生有富骨，治生积货，至于年老，成为富翁矣。夫王者，天下之翁也。禀命定于身中，犹鸟之别雄雌与卵壳之中也。卵壳孕而雌雄生，日月至而骨节强，强则雄自率将雌。雄非生长之后或教使为雄，然后乃敢将雌，此气性刚强自为之矣。夫王者，天下之雄也，其命当王。王命定于怀妊，犹富贵骨生有，鸟雄卵成也。非唯人、鸟也，万物皆然。草木生于实核，出土为栽孽，稍生茎叶，成为长短巨细，皆由实核。王者，长巨之最也。朱草之茎如针，紫芝之栽如豆，成为瑞矣。王者禀气而生，亦犹此也。

或曰：“王者生禀天命，及其将王，天复命之，犹公卿以下，诏书封拜，乃敢即位。赤雀、鱼、乌，上天封拜之命也。天道人事，有相命使之义。

自然无为，天之道也。命文以赤雀，武以白鱼，是有为也。管仲与鲍叔分财取多，鲍叔不与，管仲不求。内有以相知，视彼犹我，取之不疑。圣人起王，犹管之取财也。朋友彼我，无有授与之义，上天自然，有命使之验，是则天道有

为，朋友自然也。当汉祖斩大蛇之时，准谁使斩者？岂有天道先至，而乃敢斩之哉？勇气奋发，性自然也。夫斩大蛇，诛秦、杀项，同一实也。周之文、武受命伐殷，亦一义也。高祖不受命使之将，独谓文、武受雀、鱼之命，误矣。

难曰：“《康叔之诰》曰：‘冒闻于上帝，帝休，天乃大命文王。’如无命使，经何为言‘天乃大命文王’？”

所谓“大命”者，非天乃命文王也，圣人动作，天命之意也，与天合同，若天使之矣。《书》方激劝康叔，勉使为善，故言文王行道，上闻于天，天乃大命之也。《诗》曰“乃眷西顾，此惟予度”，与此同义。天无头面，眷顾如何？人有顾眄，以人效天，事易见，故曰“眷顾”。“天乃大命文王”，眷顾之义，实天不命也。何以验之？“夫大人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天不违，后天而奉天时。”如必须天有命，乃以从事，安得先天而后天乎？以其不待天命，直以心发，故有“先天”“后天”之勤；言合天时，故有“不违”“奉天”之文。《论语》曰：“大哉！尧之为君！唯天为大，唯尧则之。”王者则天，不违奉天之义也。推自然之性，与天合同。是则所谓“大命文王”也，自文王意，文王自为，非天驱赤雀使告文王，云当为王，乃敢起也。然则文王赤雀及武王白鱼，非天之命，昌炽佑也。

吉人举事，无不利者。人徒不召而至，瑞物不招而来，黯然而谐合，若或使之。出门闻吉，顾眄见善，自然道也。文王当兴，赤雀适来；鱼跃鸟飞，武王偶见。非天使雀至白鱼来也，吉物动飞而圣遇也。白鱼入于王舟，王阳曰：偶适也。”光禄大夫刘琨，前为弘农太守，虎渡河，光武皇帝曰：“偶适

自然，非或使之也。”故夫王阳之言“适”，光武之曰“偶”，可谓合于自然也。

【译文】

人刚生命中注定就该富贵的人，最初在母胎中承受自然之气就决定了的，等年龄长大之后，富贵的命就体现证实了。

周文王曾获得赤雀，周武王获得白鱼、赤乌。儒家的人谈论起这些事，认为赤雀就是文王得天命的象征，白鱼、赤乌则是周武王得天命的象征。周文王、周武王从上天接受了命，上天通过赤雀和白鱼、赤乌授给他们帝王的命。天通过赤雀给文王授命，但文王不接受没来得及伐殷就死了，天又通过白鱼、赤乌给武王授命。象这样的事，说成是周文王、周武王等人原来并没有从上天那里承受了命，只是他们修养自己的德行，做了许多好事，这些好的操行品德被天听说了天才授给他们帝王的命。所以赤雀和白鱼、赤乌的出现，是上天授命让周文王、周武王等人作帝王的象征，文王和武王就是遵照这种天命来进行讨伐的。如果根据事实来讨论，不是天命。命，是指人最初还在母体中孕育时承受的气形成的。人获得生命时，也就得到了命。性、命都是承受气而产生的，同时一起得到，并不是先接受性，然后才得到命。根据什么来知道呢？弃事奉尧当任司马的职务，是掌握农业的官，所以称为后稷。他的曾孙公刘居在邠这个地方，后来迁徙居到了邠。后来公刘的孙子古公亶甫有三个儿子叫太伯、仲雍、季历，季历生下了文王姬昌，姬昌还是个婴儿的时候，圣人的吉兆就已经出现了。所以古公亶甫说：“我们的后世应当要兴

盛的话，就在姬昌身上吧！”这样太伯就了解了这事，辞别父亲到了吴地，身体上刺上花纹，剪断头发，把做帝王的机会让给了季历。文王承受命的情况，可以说他初生的时候。天命就授给他了，太王古公亶父发现得很早。这么说还不够，应该说文王还孕育在母亲的腹中时就已承受气形成命了。一旦承受了帝王之气形成的命，内部就是性，外表就是形体。形体，就是面貌骨骼的形状，是生下来就承受了的。

奉禄的等级在一百名的小官吏以上，到王侯以下，是侍从皇帝的郎、将武官和大夫这样的文官，还有三公的属吏，地方官中的州刺史、郡太守，都是吃俸禄的官吏，有承受了富贵气的命生下时有征兆出现在面部，所以许负、姑布子卿相面时就往往能看出来。做官的人按次序升迁，升迁的人，有的可以做到三公九卿，禄命尊贵，官位高，名望大。王是最尊贵的人，位置名望达到了最高点。生下来就形成了高大的命，周文王生下来的时候表现出奇特的尊贵，古公亶甫知道了周文王有尊贵的命，是因为看到文王长了四个乳头这种奇异的现象。四个乳头，就是圣人命的表象。在母亲腹中时，就从天那里承受了圣气，形成了命，哪里是长大以后，修养操行道德，才长出四个乳头的呢？根据对周文王长出四个乳头的说法来看，周武王眼睛长得高不用抬头就能看到太阳的现象，也知道这是他还在娘胎中时，就已经从天那里承受了。刘媪在大湖泽旁边休息，梦中与神交合，就生下了高祖，高祖在那个时候就已承受了气形成了命。光武帝出生在济阳宫，夜半之更本来没有灯火，等屋子内却大放光明。担任护卫的苏永对县属吏功曹史充兰说：“这是吉祥的事，不要多说。”这

时光武帝已经承受了命。如果偏要说文王、武王在得到赤雀、白鱼、赤乌以后才受命，那是不对的！

天授一次命、帝王就兴起了，不再另外变换命了。得到富贵大命的人，自然就兴起做王了。用什么来检验证明呢？富裕人家的老主人，钱财累积到千金，因为他天生就有富贵的骨相，经营生产事业能积累财富，到了年龄大了，就变成了大财主。做了帝王的人，就是富有天下的主人，他所承受的命在娘胎中就决定了，就象鸟类在蛋壳内还没有孵化出来时，就有了雌雄的不同。鸟在蛋壳孵化时雌雄就已形成，随着日月的到来，骨骼逐渐坚强。强就是雄自然率领雌。雄不是鸟生长孵化出以后有什么东西教它成为雄的，然后才敢驱使雌的，这是它承受的是刚强的气性自然而然形成的。帝王，是天下中的雄性，雄性的命本来就应成为帝王。帝王的命在母胎怀孕时就确定了，就象人的富贵骨生来就有，雄鸟在蛋壳中已经形成了一样。不仅仅是人或鸟类，万物都是这样。草和树木从种子中形成，从土中出来形成幼苗嫩芽，然后逐渐形成躯杆和叶子，长大了就有高低粗细的不同，这高低粗细都是由种子决定的，世间的帝王，就象是草木中最高最粗的。朱草的杆象针一样细，紫芝的幼苗象豆一样小的时候，就都已经是祥瑞物了。帝王在母胎中时就承受气形成了，道理也和上面的朱草、紫芝一样。

有的人说：“帝王在母胎中就从天那里承受了王气形成了命，到了将要做帝王的时候，上天又给了他帝王的命令就象公卿以下的官员，是皇帝下的诏书命令，封爵拜官后，才敢就职。赤雀、白鱼、赤乌，就是上天封拜周文王、周武王为

帝王的命令。天道和人事一样，都存在有意授命和任用的道理。

自然而然没有意识地活动，这就是天道。用赤雀命文王，白鱼授命武王，是有意识的活动。管仲和鲍叔一起经商分利时管仲却拿得多，鲍叔没有表示要多给，管仲也不说明要多拿，因为他们之间内心非常了解，不分彼此，所以管仲多拿，鲍叔也不在意。圣人兴起做帝王，同管仲多拿钱财的道理是一样的。朋友之间本来有你我的区别，却不存在有意给予对方东西的道理。上天本来是自然无意识的，反倒出现了有意授命和任用的应验，那样的话天道成了有意识的，朋友之道成了自然而然的了。当汉高祖刘邦斩杀大蛇的时候，是谁驱使他要斩杀的？难道是天道事先有意识到了，才敢斩杀大蛇吗？勇气表现出来，本是性中自然而然的。斩大蛇，诛灭秦朝、杀掉项羽，同样的自然而然。周文王、武王受天命讨伐殷商，也是一样的道理。高祖并不是受天命的有意驱使要他那样做，仅仅说周文王、周武王是上天通过赤雀、白鱼有意命令他们，那就是错误的了。

有人责难说“《康叔之诰》上说‘功德上达于天帝，天帝喜欢，上天就授命给文王’。如果没有天的授命和任用，经典中为什么会说‘上天就授命给文王’呢？”

所说的“大命”，不是上天就授命文王的意思，圣人的一举一动，本来就是“天命”的内容，因为与天道一致，所以看起来就象天有意指使他这样做的了。《尚书·康叔之诰》正是为了激励康叔，勉励他善良，所以说文王推行善道，上达于天帝知道了，天就授受给他。《诗》中有这样的句子“乃眷

西顾，此惟予度（上帝于是关心地地向西注视文王统治的地区，认为这才是我考虑授命的地方）”与《康叔之诰》上的话意思一样。天是没有脑袋的，怎样关心地看呢？这是根据人能环视周围，用天来比喻人，事情的道理容易明白，所以就用了“关心地看”。“天就授命给文王”就象《诗》中“关心地看”一样是为了容易明白的道理，实际上是天不能有意授命的。用什么来说明呢？“圣王与天地的德行自然而然地相吻合，与日月的光明不知不觉地相一致，与春夏秋冬四季交替的顺序相符合，与鬼神吉凶不违背。在天示意以前采取行动，必然不会违反天意，在天已示意而自己不知道的情况下采取行动，也仍然符合天意。”如果一定要等待上天授命以后才行动，哪里还说得上天授命以前行动，天授命以后不知道行动呢？因为圣王行动不等待天授命，直接从内心自然而然地表现出来，所以才有这种先于天意和后于天意的勤劳行为。说圣王的举动完全符合天时，所以才有“不违反天意”，“符合天时”的文句。《论语》中记载：“大哉！尧之为君！唯天为大，唯尧则之。（真伟大呀！尧这样的君主！只有天最伟大，只有尧能够效法天。）”圣王效法天，不违背而是遵奉天义。这都是发扬自己的自然的特性，结果自然而然地与天道一致。根据这说法，所说的“授命给文王”，本来是文王根据自己的意思，是文王自己在行动，不是上天派赤雀作为使者去告诉文王说该做王了，文王才敢开始兴起。这样说来，文王时出现的赤雀，武王时出现的白鱼，并不是天的有意授命，而是象征昌盛的祥瑞。

命吉的人办事，没有不吉利的。人手不召请就来了，祥

瑞不有意招请也自然来了，暗中和谐一致，就象有人在指使一样。出门就遇到吉利，环顾四周看到的都是好东西，自然而然的样子。文王本当兴起，赤雀正好来了；白鱼从水中跳起、赤乌飞翔，武王恰巧遇上了。不是上天遣赤雀、白鱼到来，派是这些吉祥物飞翔活动而让圣王正好碰上了。白鱼跳进周武王的船中，王阳对这事评论说“正好碰上了。”光禄大夫刘琨，以前做弘农郡太守，老虎渡过河离开了弘农郡，光武皇帝说：“正好碰巧自然而然的事，并没有人驱使老虎这样”。所以王阳说“正好”，光武皇帝说“碰巧”，可以说是和自然而然相一致。

本性篇

情性者，人治之本，礼乐所由生也。故原情性之极，礼为之防，乐为之节。性有卑谦辞让，故制礼以适其宜；情有好恶喜怒哀乐，故作乐以通其敬。礼所以制，乐所为作者，情与性也。昔儒旧生，著作篇章，莫不论说，莫能实定。

周人世硕以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长。如此，则情性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养性书》一篇。虑子贱、漆雕开，公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。

孔子作《性善》之篇，以为人性皆善，及其不善，物乱之也。谓人生于天地，皆禀善性，长大与物交接者，放纵悖乱，不善日以生矣。若孟子之言，人幼小之时，无有不善也。微子曰：“我旧云孩子，王子不出。”纣为孩子之时，微子睹

其不善之性。性恶不出众庶，长大为乱不变，故云也。羊舌食我初生之时，叔姬视之，及堂，闻其啼声而还，曰：“其声，豺狼之声也。野心无亲，非是莫灭羊舌氏。”遂不肯见。及长，祁胜为乱，食我与焉。国人杀食我，羊舌氏由是灭矣。纣之恶，在孩子之时；食我之乱，见始生之声。孩子始生，未与物接，谁会悖者？丹朱生于唐官，商均生于虞室。唐、舜之时，可比屋而封，所与接者，必多善矣。二帝之旁，必多贤也。然而丹朱傲，商均虐，并失帝统，历世为戒。且孟子相人以眸子焉，心清而眸子了，心浊而眸子眊。人生目辄眊了，眊了禀之于天，不同气也，非幼小之时了，长大与人接，乃更眊也。性本自然，善恶有质。孟子之言情性，未为实也。然而性善之论，亦有所缘。一发婴儿，无争夺之心，长大之后，或渐利色，狂心悖行，由此生也。

告子与孟子同时，其论性无善恶之分，譬之湍水，决之东则东，决之西则西。夫水无分于东西，犹人性无分于善恶也。夫告子之言，谓人之性与水同也。使性若水，可以水喻性，犹金之为金，木之为木也，人善因善，恶亦因恶。初禀天然之姿，受纯壹之质，故生而兆见，善恶可察。无分于善恶，可推移者，谓中人也，不善不恶，须教成者也。故孔子曰：“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。”告子之以决水喻者，徒谓中人，不指极善极恶也。孔子曰：“性相近也，习相远也。”夫中人之性，在所习焉。习善而为善，习恶而为恶也。至于极善极恶，非复在习。故孔子曰：“惟上智与下愚不移。”性有善不善，圣化贤教，不能复移易也。孔子，道德之祖，诸子之中最卓者也，而曰“上智下愚不移”，

故知告子之言，未得实也。夫告子之言，亦有缘也。《诗》曰：“彼姝者子，何以与之？”其传曰：“譬犹练丝，染之蓝则青，染之朱则赤。”夫决水使之东西，犹染丝令之青赤也。丹朱、商均已染于唐、虞之化矣，然而丹朱傲而商均虐者，至恶之质，不受蓝朱变也。

孙卿有反孟子，作《性恶》之篇，以为“人性恶，其善者，伪也”。性恶者，以为人生皆得恶性也；伪者，长大之后，勉使为善也。若孙卿之言，人幼小无有善也。稷为儿，以种树为戏；孔子能行，以俎豆为弄。石生而坚，兰生而香。生禀善气，长大就成，故种树之戏，为唐司马，俎豆之弄，为周圣师。禀兰石之性，故有坚香之验。夫孙卿之言，未为得实。然而性恶之言，有缘也。一岁婴儿，无推让之心，见食，号欲食之，睹好，啼欲玩之。长大之后，禁情割欲，勉厉为善矣。刘子政非之曰：“如此则天无气也，阴阳善恶不相当，则人之为善安从生？”

陆贾曰：“天地生人也，以礼义之性。人能察己所以受命则顺，顺之谓道。”夫陆贾知人礼义为性，人亦能察己所以受命。性善者，不待察而自善。性恶者，虽能察之，犹背礼畔义。义挹于善，不能为也。故贪者能言廉，乱者能言治。盗跖非人之窃也，庄跷刺人之滥也。明能察己，口能论贤，性恶不为，何益于善？陆贾之言，未能得实。

董仲舒览孙、孟之书，作情性之说曰：“天之大经，一阴一阳；人之大经，一情一性。性生于阳，情生于阴。阴气鄙，阳气仁。曰性善者，是见其阳也，谓恶者，是见其阴者也。”若仲舒之言，谓孟子见其阳，孙卿见其阴也。处二家各有见，

可也；不处人情性有善有恶，未也。夫人情性同生于阴阳，其生于阴阳，有渥有泊。玉生于石，有纯有驳，情性生于阴阳，安能纯善？仲舒之言，未能得实。

刘子政曰：“性，生而然者也，在于身而不发。情，接于物而然者也，出形于外。形外则谓之阳，不发者则谓之阴。”夫子政之言，谓性在身而不发。情接于物，形出于外，故谓之阳；性不发，不与物接，故谓之阴。夫如子政之言，乃谓情为阳，性为阴也。不据本所生起，苟以形出与不发见定阴阳也。必以形出为阳，性亦与物接，造次必于是，颠沛必于是。恻隐不忍，仁之气也。卑谦辞让，性之发也。有与接会，故恻隐卑谦，形出于外，谓性在内不与物接，恐非其实。不论性之善恶，徒议外内阴阳，理难以知。且从子政之言，以性为阴，情为阳，夫人禀性，竟有善恶不也？

自孟子以下至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣。然而论情性，竟无定是。唯世硕、公孙尼之子徒，颇得其正。由此言之，事易知，道难论也。酆文茂记，繁如荣华，恢谐剧谈，甘如饴密，未必得实。实者人性有善有恶，犹人才有高有下也。高不可下，下不可高。谓性无善恶，是谓人才无高下也。禀性受命，同一实也。命有贵贱，性有善恶。谓性无善恶，是谓人命无贵贱也。九州田土之性，善恶不均，故有黄赤黑之别，上中下之差。水潦不同，故有清浊之流，东西南北之趋。人禀天地之性，怀五常之气，或仁或义，性术乖也。动作趋翔，或重或轻，性识诡也。面色或白或黑，身形或长或短，至老极死，不可变易，天性然也。皆知水土物器形性不同，而莫知善恶禀之异也。余固以孟轲言人性善者，中人以上者也；

孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。若反经合道，则可以为教。尽性之理，则未也。

【译文】

情感和品性，是治理人的根本，礼乐制度就是根据人的情感和品性制定出来的。所以考察了情感、品性发展的极端，然后用礼来防范，用乐来制约。品性有卑谦辞让，所以制定礼仪让卑谦辞让恰当地表现；情感有爱憎喜怒哀乐，所以就创作乐歌，让人的爱憎喜怒哀乐的情感恭敬地表达出来。为什么要制定礼仪，为什么要制作乐歌，就是因为人有品性和情感，过去的儒生，写出了许多文章，都来讨论这个问题，但没有一个能作出正确的结论。

孔丘门徒有个学生是周地人叫世硕，他认为人的本性有善有恶两个方面，选择人的善性，培养引导，善性就会滋长发扬；选择人的恶性，培养引导，恶性就会发展增多。象这样的话，人的情感、品性分别有正反两个方面，究竟整个人是善还是恶，就在于从哪个方面培养了。所以世硕作了《养性书》一篇。虑子贱、漆雕开、公孙尼子等人，也讨论人的情感和品性，和世硕的观点互有异同，但总体上都是说人的品性有善和恶两个方面。

孟子作了一篇《性善》的文章，认为人的品性都是善的，至于不善，是由于受到外界事物的不良影响。他说人出生在天地之间，承受的都是善性，长大以后与环境各种事物接触，放纵自己、胡作非为，恶劣的品性一天比一天多起来。如果象孟子说的那样，人很小的时候，没有不善的。微子说：

“我过去评论孩子的时候说过，纣王不比一般的孩子好。”纣王还是小孩子的时候，微子看到了他不善的品性。品性恶劣不如一般的小孩，长大以为专门胡作非为，没有改变，所以微子就说了那样的话。羊舌食我刚出生的时候，他的祖母叔姬观察他一会儿后，离开刚走到堂屋，听到了小孩啼哭，就回来说：“这小孩的声音，象豺狼的叫声一样，只有狼一样的野心没有亲密的心肠，除了这个孩子，没有人能使羊舌氏灭族的。”于是不再看这个孩子。等这孩子长大后，祁胜作乱时，他就参与。国都的人后来杀了羊舌食我，羊舌氏也回此被灭族。纣的性恶，孩提时就那样；羊舌食我的祸乱，刚生下来时的哭声中就反映出来了。孩子刚刚出生，没有和什么事物接触，是谁让他们放纵胡作非为？丹朱出生在尧的宫室，商均生在舜的宫室。唐虞那个时代一家接着一家的人都贤良得可以封侯，因此丹朱和商均所接触的，一定大多是善良的东西。尧舜两帝的身边，一定有许多贤人。但是丹朱傲慢，商均暴虐，他们都失去了继承帝位的机会，每一个世代的人都把这事作为警诫教训。而且孟子看人的好坏是根据对方的瞳仁，认为心中清廉就会眼珠明亮，心中污浊眼珠就浑浊不清。眼珠明亮还是暗淡是人在出生时从天那里承受的气有所不同，不是幼小时候明亮，长大以后与人接触，才变得暗淡无光的。性的善恶是由承受的气的性质决定的。孟子谈论情感品性，是不符合实际事实的。但是人生下来就都是善性的说法，也有一定的根据。刚出生的一岁婴儿，没有争夺名利的想法，长大以后，有的逐渐染上好私利和情欲，坏的想法并胡作非为，都是这些产生的。

告子和孟子是同时代的人，他认为人的品性没有善恶的差别，就象急速流淌的水，在东边挖开决口就向东流，在西边挖开缺口，就向西流。水本身并不分成东西，就象人性本来不分成善恶一样。告子的话，是说人的品性和水一样。假使人的品性象水，就能用水来比喻人的品性的话，那么，金之成为金是由于本性是金。木成为木是由于本性是木一样，人善是由于本性是善的，人恶也因为本性是恶的。人当初在娘胎中承受天然的资质，这是纯洁天然的，所以生下后就有征兆出现，善恶可以看出。人性不分为善恶，可以推断出的结论是中性的人，既不善也不恶，等待教育后，才能成为性善的人。所以孔子说：“具有中等以上才智的人，可以对他讲仁义道德这些大道理；具有中等以下才智的人，不可以对他讲这些大道理。”告子用决水比喻的性，仅仅是指不善不恶的性，不包括善恶表现明显的性。孔子说：“人的本性是相近的，由于习惯不同，彼此才相差很远。”那么中人的性，在于习惯了。习惯善良的就成为善性，习惯邪恶的就成为恶性。至极善良和极邪恶的，那就不再决定于习惯了。所以孔子说：“只有‘上智’和‘下愚’这两类人的性是先天决定不可改变的。”性有善和不善，即使是圣贤的教化，也不能再加以改变。孔子，是道德的祖师，在许多学说代表人中最卓越的，而说“上智和下愚这两种人的性是不改变的”，所以可以知道，告子的言论是不符合真理的。但告子的观点，也有根据。《诗》中说：“那个美好的人，拿什么去帮助他呢？”儒家解释说：“就象白色的丝，用青色去染就青色，用红色染就成了红色。”那挖开决口让水向东向西流，就象让白色的丝让它变成青色或红色

一样。丹朱、商均经受到唐虞那个时代的教化，但是丹朱傲慢商均却暴虐，这是因为这两个人是极其恶的品质，不会发生象白丝被染成青红色那样的变化。

孙卿的观点和孟子又相反，他作了一篇叫《性恶》的文章，认为“人性是恶的，那些人品好的是人为的。”主张人性本来就是恶的人，认为人生下来全都是得到了恶的品性；品性善的是长大以后努力使自己由恶变成了善。如果象孙卿所说的话那样，人幼小的时候就没有品性善良的。当后稷还是孩子的时候，以种植粮食作物等作为游戏；孔子刚会走路的时候，就用俎豆等器具作模拟祭礼活动的游戏。石头生下来就坚硬，兰生下来就芳香。在刚生的时候就承受了善气，长大之后就成为了善人，所以后稷小时候做种植的游戏，长大后就做了唐尧的司马，孔子小时用俎豆做祭祀礼仪的游戏，长大后就做了东周的圣师。因为承受了兰石的品性，所以有坚硬，芳香的表现。孙卿的观点，没有反映事实。但是性恶论也是有所依据的。才一岁的幼小婴儿，没有推让的想法，见到食物，就哭叫着要吃。看见好玩的东西，就哭着要拿来玩。到了年龄长大以后，克制感情，去掉私欲，努力磨练就成了品性善良的人。刘子政指责孙卿说：“如果是这样的话，那么上天就没有气了，阴阳善恶不相应，那么，人所表现出来的善，是从哪里来的呢？”

陆贾说：“天地给人生命的时候，就赋予他礼义的本性。人能认识自己的礼义之性是从天地那里得到的，就能够去顺应它。按照这种礼义之性去做，就叫做道。”陆贾了解人生下来就具有礼义之性，人也能认识自己的礼义之性是从哪里来

的。品性善良的人，不用等知道自己的礼义之性就自然而然地善良。品性邪恶的人，即使能知道礼义之性是哪里得到的还要背叛礼义。礼义来自于人的善性，是不能靠人有意识地去做得到的。因此贪婪的人能说廉洁的话，搞破坏的人能说治理的话。盗跖就曾经指责别人盗窃，庄跷就讥讽过别人贪得无厌，他们很清醒能认识自己，嘴中也能讨论贤能，但他们本性是恶的，自己不能去做，这对性善有什么好处？陆贾的话，没有能够反映事实。

董仲舒阅读孟子和孙卿的书，作了关于情性的理论说：“天的根本，是阴阳；人的根本是情感和品性。品性由阳气产生，情感由阴气产生。阴气卑劣，阳气仁厚。说人性善的人，是看到了人的阳气，说人性恶的人，是看到了人的阴气。”象董仲舒所说的那样，那就是说孟子见到了人的阳气，孙卿见到了人的阴气。分析这两家的观点，各有各的道理，这是对的；不分析人的情感和品性有善有恶，这是不对的。人的情感和品性都是由阴气和阳气产生的，虽由阴气阳气产生，但是承受的阴气和阳气有多有少。玉是从石中产生的，有的纯有的不纯，情感品性由阴气阳气产生，怎么会纯粹全是善的呢？董仲舒的观点，没有反映事实。

刘子政说：“性，是生下来就那个样子，存在于身体里面而不表露出来。情，是接触事物后形成的，表现在身体外面。在身体外面叫做阳，藏在身体内部不表露出来叫做阴。”刘子政的观点是说性在身体内部不表露出来。情是接触事物后，表现在身体外面，所以称做阳；性不暴露，不和事物接触，所以叫做阴。如果真地象子政所说的那样，就是说情为阳，性

为阴了。这不是根据情性产生的根源来讨论，而是根据外露或不外露把情说成是公开的把性说成是隐蔽的。一定要把表露在外面算作阳，品性也与事物接触，处在急迫紧张的情况下离不开它，流离失所，生活不安定也离不开它。怜悯不残忍，是人性中具有仁气的表现。卑谦辞让，是品性的表露。由于有外界事物和它接触，相会，所以怜悯卑谦，就在外部表现出来了。说性在身体内部不与事物接触，恐怕不是它的实际。不讨论性的善恶，只是说外部为阳，内部为阴，道理就很难明白。而且根据子政的观点，性为阴，情为阳，那么人的本性，究竟还有没有善恶呢？

从孟子以来到刘子政，都是学问渊博的儒生，听到和见到的事情非常多。但是讨论情感品性，竟然没有正确的。仅仅世硕、公孙尼子这类人，所讲的很接近正确。从这里看来，事情容易了解，但道理很难论述。内容丰富的文章和书籍，象盛开的花朵一样茂盛，有趣流畅的言谈，甜美得象蜜糖，但不一定符合实际情况。实际上，人性有善有恶，就象人的才能有高低的分别一样。才能高不能说低，才能低不能说高。说性没有善恶，等于说人才没有高低。人性天生有善有恶、就象命天生有贵有贱的情况是一样的。命有贵贱的分别，性有善恶的不同。说性没有善恶，就等于说人的命没有贵贱一样。九州田地的性，好坏不相同，所以土壤的颜色有黄、红、黑的差别上中下的等级。水源不同，所以有清浊的类别东西南北不同的流向。人承受天地之气形成的性，含有仁、义、礼、智、信五种气。有的仁，有的义，本性和遵循的原则不同。办事的机灵和呆板，程度有重有轻，本性和判断能力不同。人

的面色有的白、有的黑，身体的长度有的高、有的矮，到老生命的寿限尽了而死去；也是不能改变的，上天给予的气形成的性就是这样。人人都知道用泥土做的器具形状品性不一样，而不懂得人性的善恶是由于承受的气有所不同形成的。我因此认为孟轲说的性善的人，是指具有中等才智以上的人；孙卿说的性恶的人是指才智在中等以下的人；杨雄说的一个人身上同时具有善和恶两个方面，是指才智中等的人说的。如果让人们的行为与经书、仁义之道相符合，那么以上这些关于人性的说法观点都可以用来作为施行教化的理论根据。但是从充分阐明人性的道理来评论，那么以上说法都是不完美的。

物势篇

儒者论曰：“天地故生人。”此言妄也。夫天地合气，人偶自生也，犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而合，合而生子矣。且夫妇不故生子，以知天地不故生人也，然则人生于天地也，犹鱼之于渊，虻虱之于人也，因气而生，种类相产。万物生天地之间，皆一实也。

或曰：“天地不故生人，人偶自生，若此，论事者何故云‘天地为炉，万物为铜，阴阳为火，造化为工’乎？案陶冶者之用火炼铜燔器，故为之也。而云天地不故生人，人偶自生耳，可谓陶冶者不故为器，而器偶自成乎？夫比不应事，未可谓喻；文不称实，未可谓是也。”

曰：是喻人禀气不能纯一，若炼铜之下形，燔器之得火

也，非谓天地生人与陶冶同也。兴喻，人皆引人事。人事有体，不可断绝。以目视头，头不得不动；以手相足，足不得不摇。目与头同形，手与足同体。今夫陶冶者初埴埴作器，必模范为形，故作之也；燃炭生火，必调和炉灶，故为之也。及铜炼不能皆成，器燔不能尽善，不能故生也。夫天不能故生人，则其生万物，亦不能故也。天地合气，物偶自生矣。夫耕耘播种，故为之也，及其成与不熟，偶自然也。何以验之？如天故生万物，当令其相亲爱，不当令之相贼害也。

或曰：“五行之气，天生万物。以万物含五行之气，五行之器更相贼害。”

曰：“天自当以一行之气生万物，当令相亲爱，不当令五行之气，反使相贼害也。”

或曰：“欲为之用，故令相贼害，贼害，相成也。故天用五行之气生万物，人用万物作万事。不能相制，不能相使；不相贼害，不成为用。金不贼木，木不成用；火不铄金，金不成器。故诸物相贼相利。含血之虫相胜服、相啮噬、相啖食者，皆五行气使之然也。”

曰：天地万物欲令相为用，不得不相贼害也，则生虎、狼、蝮蛇及蜂、蚕之虫，皆贼害人，天又欲使人为之用邪？且一人之身，含五行之气，故一人之行，有五常之操。五常，五行之道也。五藏在内，五行气俱。如论者之言，含血之虫，怀五行之气，辄相贼害。一人之身，胸怀五藏，自相贼也？一人之操，仁义之心，自相害也？且五行之气相贼害，含血之虫相胜服，其验何在？

或曰：“寅，木也，其禽，虎也。戌，土也，其禽，犬也。

丑、未亦土也，丑禽牛，未禽羊也。木胜土，故犬与牛羊为虎所服也。亥，水也，其禽，豕也。巳，火也，其禽蛇也。子，亦水也，其禽，鼠也。午，亦火也，其禽，马也。水胜火，故豕食蛇。火为水所害，故马食鼠屎而腹胀。”

曰：审如论者之言，含血之虫，亦有不相胜之效。午，马也。子，鼠也。酉，鸡也。卯，兔也。水胜火，鼠何不逐马？金胜木，鸡何不啄兔？亥，豕也。未，羊也。丑，牛也。土胜水，牛羊何不杀豕？巳，蛇也。申，猴也。火胜金，蛇何不食猕猴？猕猴者，畏鼠也。啮猕猴者，犬也。鼠，水。猕猴，金也。水不胜金，猕猴何故畏鼠也？戌，土也。申，猴也。土不胜金，猴何故畏犬？东方，木也，其星，仓龙也。西方，金也，其星，白虎也。南方，火也，其星，朱乌也。北方，水也，其星，玄武也。天有四星之精，降生四兽之体。含血之虫，以四兽为长，四兽含五行之气最较著。案龙虎交不相贼，鸟龟会不相害。以四兽验之，以十二辰之禽效之，五行之虫以气性相刻，则尤不相应。

凡万物相刻贼，含血之虫则相服，至于相啖食者，自以齿牙顿利，筋力优劣，动作巧便，气势勇桀。若人之在世，势不与适，力不均等。自相胜服。以力相服，则以刃相贼矣。夫人以刃相贼，犹物以齿角爪牙相触刺也。力强角利，势烈牙长，则能胜；气微爪短，胆小距顿，则服畏也。人有勇怯，故战有胜负，胜者未必受金气，负者未必得木精也。孔子畏阳虎，却行流汗、阳虎未必色白，孔子未必面青也。鹰之击鸠雀，鸠之啄鹄雁，未必鹰、鸠生于南方而鸠雀、鹄雁产于西方也，自是筋力勇怯相胜服也。

一堂之上，必有论者。一乡之中，必有讼者。讼必有曲直，论必有是非。非而曲者为负，是而直者为胜。亦或辩口利舌，辞喻横出为胜，或拙弱缀跲，蹇蹇不比者为负。以舌论讼，犹以剑戟斗也。利剑长戟，手足健疾者胜；顿刀短矛，手足缓留者负。夫物之相胜，或以筋力，或以气势，或以巧便。小有气势，口足有便，则能以小而制大；大无骨力，角翼不劲，则以大而服小。鹊食猬皮，博劳食蛇，猬、蛇不便也。蚊虻之力不如牛马，牛马困于蚊虻，蚊虻乃有势也。鹿之角，足以触犬；猕猴之手，足以搏鼠。然而鹿制于犬，猕猴服于鼠，角爪不利也。故十围之牛，为牧竖所驱，长仞之象，为越僮所钩，无便故也。故夫得其便也，则以小能胜大，无其便也，则以强服于羸也。

【译文】

儒家的观点认为：“天地有意识地创造了人。”这话是错误的。天上的气下降，地上的气上升结合，人就偶然地自己产生了，就象夫妻交合时气相结合，小孩就产生了一样。夫妻交合气结合到一起，并不是当时夫妻有意想得到小孩，而是情欲发动而交合在一起，气合偶然地生产了小孩。夫妻不是有意却生下了小孩，因此知道天地不是有意识地创造人的。但人产生在天地间，就象鱼生在深水里，虱子生在人身上一样，是凭借气生的，同种类的东西相繁殖。万物生长在天地之间，都是一样情况。

有人说：“天地不是有意识地创造人，人是偶然自己生成的，如果这样，议论这类事情的人说‘天地象火炉，万物象

铜矿，阴阳就象火，自然变化象从事冶炼的工匠’呢？考察制陶炼铜的工匠用火冶炼铜，烧制器皿，是有意识这样做的。而说天地不是有意识地创造人，人是偶然自己产生的，可以说制陶炼铜的工匠不是有意识地制造器具，而是器具偶然自己制成的吗？比喻不符合事实，不能算讲清楚了；写的文章与事实不符合，不能说是正确。

我说：上面的比喻说明人承受的气不可能完全一样，就象熔化铜成液体注入模范中、烧制的陶器所得到的火不同一样，不是说天地创造人和制陶、冶炼一样。打比方，人们都喜欢引用人或事。每个人和每件事都是一个整体，不能截然分开，片面理解。用眼睛看头顶上的东西头不能不动；用手测量脚底的长度，脚不能不动。眼睛和头同在一个身体上，手和脚也同在一个身体上。现在制陶工匠最初和泥制作器具，必须按照一定的形状做出坯子或模子来，是有意识地去制作的；燃烧木炭生出火，就必须掌握好炉灶，处理好火候，也是有意识的。等到出现铜熔化了不能都制成器具，陶器烧出后不能都很完善的情况，这是因为它们不能由人有意产生出来。天地的气结合，万物偶然自己产生。种庄稼耕田除草播种，是有意识地做的，等到庄稼出现成熟和不成熟，是偶然的自己这样的。怎样来证明呢？如果天是有意识生成万物，应当让万物相互亲密爱护，不应当相互伤害。

有人说：“金、木、水、火、土五种气是天用来制造万物的。因为万物包含有这五种气，这五种气相互循环克制。

我说：天应当用一种气造就万物。让万物相互亲近爱护，不应当用五种气，反而使万物相克制。

有人说：“天为了使万物相互为用，所以才让万物互相残害。使万物互相残害是为了使万物互相依存。所以天用金、木、水、火、土五种气创造万物，人用万物作许多事情。不能互相制约，就不能相互为用；不互相残害，就不能各自成为有用之物。金不克木，木不能成为有用的东西，火不融化金，金就不能制成器具。所以几种物相克制又相互利用。有血肉的动物相互取胜，相互吞咬，相互吃掉，都是五种气驱使这样的。”

我说：天创造万物想让他们相互利用，不能不让他们相互伤害，于是就创造出老虎、豺狼、毒蛇和蜂、蝎等毒虫，都来伤害人，难道天又想让人供这些毒虫猛兽享用吗？而且一个人的身体含金、木、水、火、土五种气，所以一个人的行为，有仁、义、礼、智、信五种操行品德。仁、义、礼、智、信五常是金、木、水、火、土五种气的表现。人的五脏脾、肺、心、肝、肾在身体内，包含了金、木、水、火、土五种气。如果象上面人说的来看，有血肉的动物分别含有五种气，就相互伤害。一个人的身体内，怀有五脏，也互相伤害吗？一个人的操行中，仁和义难道也互相伤害吗？而且金、木、水、火、土五种气相伤害，有血肉动物相互制服，事实根据在哪里呢？

有人说：“寅，属于木，它的动物是虎。戌，属于土，它的动物是狗。丑、未，也属土丑的动物属相是牛，未的动物属相是羊。木能胜土，所以狗和牛羊被虎所制服。亥，属水，它的动物是猪。巳，属火，它的动物是蛇。子，属水，它的动物是老鼠。午，也属火，它的动物是马。水胜火，所以猪吃蛇。火被水所克，所以马吃了老鼠屎就是肚子发胀。”

我说：果真象上面人说的那样，有血肉的动物，也有不相互伤害制服的证明。午，动物属相是马。子，动物是老鼠。酉，动物是鸡。卯，动物是兔。水能克火，老鼠为什么不能驱逐马？金能战胜木，鸡为什么不啄兔？亥，动物是猪。未，动物是羊。丑，动物是牛。土克水，牛羊为什么不伤害猪？巳，动物是蛇。申，动物是猴。火能克金，蛇为什么不吃猕猴？猕猴，却惧怕老鼠，吃咬猕猴的是狗。老鼠，属水。猕猴属金。水不能胜金，猕猴为什么怕老鼠？戌属土。申属猴。土不能胜金，猴为什么怕狗呢？东方，与木相配，和它相配的星座是朱仓龙。西方，与金相配，和它相配的星座是白虎。南方，与火相配，和它相配的星座是朱雀。北方，与水相配，和它相配的星座是玄武。天上有四星精气，散发到地上就形成了四兽的身体。有血肉的动物中，四种兽为首领，四种兽包含的金、木、水、火、土五种气最明显。考察龙和虎相遇不相互伤害，鸟和龟相会在一起也不互相争斗。用龙虎鸟龟四种动物来证明，用十二辰代表的动物来考察，含有金、木、水、火、土五种气的动物因含气性质不相同就互相制服的观点就更不符合事实了。

万物相互制服，有血肉的动物相互伤害，并且到了相互吞吃的程度，全凭着各自的牙齿的锋利程度，劲力大小的不同，动作灵活敏捷的不一样，气势凶猛的特点。如人活在世上，权势地位不相同，力量不相等，各自相互制服。凭力量去制服，就用锋利的刀剑武器去相互伤害，人用刀剑武器相互伤害，就象动物用牙齿、头角、利爪相撞相刺。力强大角锋利的，势猛牙长的就能取胜；力气小爪短，胆量小爪不锋

利的就被制服畏惧。人有勇敢和怯懦的差别，所以争斗起来就有胜负，取胜的人不一定承受的是金气，失败的人不一定得到的是木气。孔子惧怕阳虎，远远见到阳虎就紧张地流出汗来向后退走，阳虎不一定是承受金气面色发白，孔子也不一定是承受木气脸色发青。鹰攻击斑鸠，猫头鹰撕咬天鹅，不一定是鹰、猫头鹰生长在南方承受了火气而斑鸠和天鹅出生在西方承受的是金气，而是它们凭着各自的力气勇敢的不同相互制服。

相聚在一个屋者的人，一定要发生争论。一乡之中的人群中，一定有人打官司。打官司一定有有理和无理的区别；争论一定有正确错误。错误和无理的人就是失败了，正确和有理的人就取胜了。也有因口才好，擅长辩论的，说的话明白流畅就取胜，有的因言辞软弱无力，说话结巴不连贯的就失败。用舌头来争论，就象用剑戟等武器格斗一样。用锋利的剑长长的戟，手脚强健敏捷的人胜；用不锋利的刀短小的矛，而手脚迟缓的人失败。动物相互战胜，有的凭借的是力气，有的凭借的是气势，有的凭借的是巧妙。动物小而有气势，嘴脚灵活，就能以小制服大的；动物体形庞大但没有气势，头角和翅膀没有力量，那只能虽大还必须服从小的。鹊类吃刺猬的皮，伯劳鸟吃蛇，那是因为刺猬和蛇不灵巧。蚊子虻虫的力气没有牛马大，但牛马被蚊子、虻虫所围攻，这是蚊子、虻虫有胆气。鹿长的角，足够来触伤狗；猕猴的手，足够来打击老鼠。但是鹿被狗制服，猕猴被老鼠制服，这是因为头上的角和脚爪不锋利。所以庞大的牛，被牧童所驱赶，高大的象，被小孩管束，是因为不灵巧的缘故。因为牧童小孩灵

巧，就能凭小小的身体制服庞大的牛、象；没有灵巧的条件，就只能是凭强大的身架服从瘦弱的小孩。

奇怪篇

儒者称圣人之生，不因人气，更禀精于天。禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姁。高母吞燕卵而生高，故殷姓曰子。后稷母履大人迹而生后稷，故周姓曰姬。《诗》曰：“不坼不副”，是生后稷。说者又曰：禹、高逆生，闾母背而出。后稷顺生，不坼不副。不感动母体，故曰：“不坼不副”。逆生者，子孙逆死，顺生者，子孙顺亡。故桀、纣诛死，赧王夺邑。言之有头足，故人信其说；明事以验证，故人然其文。讖书又言：尧母庆都野出，赤龙感已，遂生尧。《高祖本纪》言：刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时，雷电晦冥，太公往视，见蛟龙于上。已而有身，遂生高祖。其言神验，文又明著，世儒学者，莫谓不然。如实论之，虚妄言也。

彼诗言“不坼不副”，言其不感动母体，可也；言其闾母背而出，妄也。夫蝉之生复育也，闾背而出。天之生圣子，与复育同道乎？兔吮毫而怀子，及其子生，从口而出。案禹母吞薏苡，高母咽燕卵；与兔吮毫同实也。禹、高之母生，皆宜从口，不当闾背。夫如是，闾背之说，竟虚妄也。世间血刃死者多，未必其先祖初为人者生时逆也。秦失天下，闾乐斩胡亥，项羽诛子婴。秦之先祖伯翳，岂逆生乎？如是，为顺逆之说，以验三家之祖，误矣。

且夫薏苡，草也；燕卵，鸟也；大人迹，土也。三者皆

形，非气也，安能生人？说圣者以为禀天精微之气，故其为有殊绝之知。今三家之生，以草，以鸟，以土，可谓精微乎？天地之性，唯人为贵，则物贱矣。今贵人之气，更禀贱物之精，安能精微乎？夫今鸠雀施气于雁鹄，终不成子者，何也？鸠雀之自小，雁鹄之形大也。今燕之身不过五寸，薏苡之茎不过数尺，二女吞其卵实，安能成七尺之形乎？炼一鼎之铜，以灌一钱之形，不能成一鼎，明矣。今谓大人天神，故其迹巨。巨迹之人，一鼎之炼铜也，姜原之身，一钱之形也。使大人施气于姜原，姜原之身小，安能尽得其精？不能尽得其精，则后稷不能成人。

尧、高祖审龙之子，子性类父，龙能乘云，尧与高祖亦宜能焉。万物生于土，各似本种。不类土者，生不出于土，土徒养育也。母之怀子，犹土之育物也。尧、高祖之母，受龙之施，犹土受物之播也。物生自类本种，夫二帝宜似龙也。且夫含血之类，相与为牝牡；牝牡之会，皆见同类之物。精感欲动，乃能授施。若夫牡马见雌牛。雄雀见牝鸡，不相与合者，异类故也。今龙与人异类，何能感于人而施气！

或曰：“夏之衰，二龙斗于庭，吐螯于地，龙亡螯在，楛而藏之。至周厉王发出龙螯，化为玄鼈，入于后宫，与处女交，遂生褒姒。玄鼈与人异类，何以感于处女而施气乎？”夫玄鼈所交非正，故褒姒为祸，周国以亡。以非类妄交，则有非道妄乱之子。今尧、高祖之母不以道接会，何故二帝贤圣，与褒姒异乎？

或曰：“赵简子病，五日不知人。觉言，我之帝所，有熊来，帝命我射之，中，熊死；有黑来，我又射之，中黑，黑

死。后问当道之鬼，鬼曰：‘熊羆，晋二卿之先祖也。’熊羆，物也，与人异类，何以施气于人，而为二卿祖？”夫简子所射熊羆，二卿当亡，简子当昌之妖也。简子见之，若寢梦矣。空虚之象，不必有实。假令有之，或时熊羆先化为人，乃生二卿。鲁公牛哀病化为虎。人化为兽，亦如兽化为人。玄鼯入后宫，殆先化为人。天地之间，异类之物，相与交接，未之有也。

天人同道，好恶均心。人不好异类，则天亦不与通。人虽生于天，犹虬虱生于人也。人不好虬虱，天无故欲生于人。何则？异类殊性，情欲不相得也。天地，夫妇也，天施气于地以生物，人转相生，精微为圣，皆因父气，不更禀取。如更禀者为圣，高、后稷不圣。如圣人皆当更禀，十二圣不皆然也。黄帝、帝喾、帝颛顼、帝舜之母，何所受气？文王、武王、周公、孔子之母，何所感吞？

此或时见三家之姓曰姒氏、子氏、姬氏，则因依放，空生怪说，犹见鼎湖之地，而著黄帝升天之说矣。失道之意，还反其字。苍颉作书，与事相连。姜原履大人迹，迹者基也，姓当为“其”下“土”，乃为“女”旁“臣”。非基迹之字，不合本事，疑非实也。以周姬况夏殷，亦知子之与姒，非燕子、薏苡也。或时禹、契、后稷之母适欲怀妊，遭吞薏苡、燕卵，履大人迹也。世好奇怪，古今同情。不见奇怪，谓德不异，故因以为姓。世间诚信，因以为然。圣人重疑，因不复定。世士浅论，因不复辨。儒生是古，因生其说。彼诗言：“不坼不副”者，言后稷之生不感动母身也。儒生穿凿，因造禹、契逆生之说。感与龙，梦与神遇，犹此率也。尧、高祖之母适

欲怀妊，遭逢雷龙载云雨而行，人见其形，遂谓之然。梦与神遇，得圣子之象也。梦见鬼合之，非梦与神遇乎？安得其实！野出感龙，及蛟龙居上，或尧、高祖受富贵之命，龙为吉物，遭加其上，吉祥之瑞，受命之证也。光武皇帝产于济阳宫，凤凰集于地，嘉禾生于屋。圣人之生，奇鸟吉物之为瑞应。必以奇吉之物见而子生谓之物之子，是则光武皇帝嘉禾之精、凤凰之气欤？

案《帝系》之篇及《三代世表》，禹、鲧之子也，高、稷皆帝啻之子，其母皆帝啻之妃，及尧，亦啻之子。帝王之妃，何为适草野？古时虽质，礼已设制帝王之妃，何为浴于水？夫如是，言圣人更禀气于天，母有感吞者，虚妄之言也。实者，圣人自有种族，如文、武各有类。孔子吹律，自知殷后；项羽重瞳，自知虞舜苗裔也。五帝、三王皆祖黄帝。黄帝圣人，本禀贵命，故其子孙皆为帝王。帝王之生，必有怪奇，不见于物，则效于梦矣。

【译文】

儒家学者认为圣人出生，不依赖从父母那里来的构成人的气，而是从天那里承受别的东西的气。禹的母亲吞吃了薏苡这种草怀孕生下了禹，所以夏人就是姒姓。契的母亲因吞吃了燕的卵而怀孕生下了契，所以殷人就是子姓。后稷的母亲踩在巨人走过的足迹上怀孕而生下了后稷，所以周人就是姬姓。《诗》中说：“婴儿出生顺利，母亲不受损害”这样生下了后稷。儒家的人又说：禹、契难产，是从母亲的背上剖开出生的。后稷出生很顺利，母子都没有受到伤害。母体不

受到伤害，所以《诗》中说：“不坼不副”。难产的人，他的子孙后代不得好死，出生顺利的人，他的子孙后代就正常死亡。所以夏桀，殷商纣被讨伐而死。周赧王只是交出了土地，没有被诛杀。这些话说得有头有尾，所以有人相信这种说法；用明显的事实来证明，所以人们同样赞同他写的东西。记载讖语的书又说：尧的母亲庆都到野外去，赤龙和她交配，就生下了尧。《高祖本纪》说：刘媪曾在湖泽边休息小睡了一下，睡梦中与神交配。这时，电闪雷鸣，天色龙暗，刘邦的父亲去找刘媪，看见有蛟龙在她的身上。不久就有了身孕，生下了高祖刘邦。这些话非常灵验，文字记载又明明白白，世上那些儒生，没有一个人认为不是这样。按照实际道理来讨论，这都是荒诞不真实的。

那诗中说“不坼不副”，这句话解释为小孩在母体中不损害母体，有可能，说小孩出生时用通过剖开母亲的背部出来的，就是胡说了。蝉是从复育那里出生的，那是复育开裂的背上出来的。上天降生下圣子，会和复育是一样的道理吗？母兔子舔公兔子的毛而怀孕生下小兔子，等到小兔子生下时是从嘴中出来的。考察禹的母亲吃下了薏苡草，契的母亲吞下了燕鸟的卵，与兔子舔毛情况类似。禹、契的母亲分别生下他们的时候，也应都从嘴中出来，不应背部开裂生出小孩。如果这样，背部裂开生下小孩的说法，真是胡说八道的了。世上遭刀枪砍杀而死的人很多，不一定他们的祖先刚出生时是难产生下来的。秦失去天下时，阎乐斩杀胡亥，项羽杀了子婴。秦人的祖先伯翳难道是难产生下来的吗？这样，用三家的祖先出生来证明检验顺产难产的说法，这种说法都是错误

的。

薏苡，是一种草；燕卵，是鸟；巨人的脚印，是土。这三种东西都是有形体，而不是气，怎么能生下人呢？说圣人承受了上天精致特别的气，所以圣人便成为具有卓越智慧的人。现在夏、商、周三家的祖先出生是因为他们的母亲分别吃了草，吞了鸟卵，踩了土怀孕而生下来的，这些东西能说特别精致吗？天地之间有生命的东西，只有人是最尊贵的，那么其他动物就低贱了。现在形成尊贵的人的气，换成承受低贱动物的气，怎么能精致特别呢？如果让斑鸠把气施加给天鹅，将始终形成不了下一代，为什么呢？因为斑鸠的形体小，天鹅的形体大。现在燕子的形体不过五寸长，薏苡草的杆也不过几尺高，这两个女人分别吞下鸟卵和草的果实，怎么能形成七尺长的人的形体呢？熔化铸一个鼎所需要的铜水，把它注入铸一枚钱那么小的模子里，不能制成一个鼎，是很明显的。现在说巨人是天神，所以他的脚印大。大脚印的巨人，就象可以铸一个鼎的铜水，后稷母亲姜原的身体，就象一枚钱那么小的模子。让巨人把气施加给姜原，姜原的身体小，怎么能接受巨人的全部精气呢？不能接受巨人所有的精气，那么就不能生下后稷这样的人。

如果尧、高祖果真是龙的儿子，儿子的本性一定类似父亲，龙能乘云驾雾，尧和高祖就应也能乘云驾雾。世间许多东西是从土中生长出来的，但各自类似它们自己原来的种子。本性不和土类似，是因为不是从土那里得到本性，土仅仅是养育了它们。母亲怀孕上了小孩，就象土养育的那许多东西一样。尧、高祖的母亲，接受了龙施加的气，就象土受到了

播种的东西。这各种东西生出后本来和它们的种类似，那尧和刘邦两位帝王应和龙类似。有血肉的动物，同类的又分成雌雄；雌雄相互交配，都生出同类的东西。气和情欲感动了，才能给予和接受。如果公马与母牛，公雀和母鸡相遇到一起，相互之间不交配，因为不是同类的缘故。现在龙和人不是同类，龙怎么能对人有情欲感动而对人施加气呢！

有人说：“夏朝将衰亡时，有两条龙在宫廷中相争斗，口水吐到地上流到了一起。龙离开后，口水留下了，用木匣子收藏起来。到了周厉王的时候，打开木匣子龙的口水就淌出来，变成了黑色的蜥蜴，进入后宫，和一个处女交配，就生下了褒姒。黑色的蜥蜴与人不是同类，怎么会对那个处女发生情欲并向她施加气呢？”黑色蜥蜴和处女交配不正常，所以后来褒姒就带来了灾祸，周国因为她灭亡。和不同类的动物胡乱交配，就会生出胡作非为的后代。现在尧、高祖的母亲不按照正常的情况交配，那为什么尧和刘邦两位帝王贤能圣明，和褒姒不同呢？

有人说：“赵简子得了疾病，五天不省人事。醒来后说，我到了上帝居住的地方，有一只熊来了，上帝命令我用箭射它，箭射中了，那只熊死了；又有一只黑熊来了，我又用箭射去，射中了黑熊，黑熊也死了。后来就问挡在路中的鬼，鬼说：‘熊黑，是晋二卿的祖先。’熊和黑是不同于人的动物，与人不属于一个种类，怎么能把气施加给人，而成为二卿的祖先？”简子所射中的熊和黑，是二卿将要灭亡。赵简子应当昌盛的征兆。赵简子见到熊黑的时候，象睡着了做梦一样。虚无飘渺的景象，不一定要真实。如果真有这样的事，要么当初熊

黑先变成了人形，才生下二脚的。鲁国的公牛哀病中变成了老虎。人可以变成兽形，也象兽变成人形一样。黑色的晰蜴进入后宫，大概是先变成了人形。天地之间，不同类的动物，相互交配，是没有过的事。

天和人遵循的道理是一样的，喜好和厌恶的心理是相同的。人不喜欢不是人的别类动物，那么天也不和异类相交配。人虽然是天那里产生的，就象虻虱生在人身上一样。人不喜欢虻虱，天没有意要对人产生情欲。为什么呢？不同类型的东西本性不一样，情欲不是相互符合。天地的关系，就如同夫妻一样，天把气施加给地来产生万物，人就将气辗转相传代代产生下去，承受精致特别气的人就成了圣人，都是承袭了父亲的气，不会变换从别的地方接受气。如果变成从别的东西上承受气生成的就成了圣人的话，但契和后稷不是圣人。如果圣人都应当换成从别的东西上接受气才成为圣人的话，被认为是十二圣人并不全都是这样的。黄帝、帝喾、帝颛顼、帝舜的母亲承受了什么气呢？文王、武王、周公、孔子的母亲，又是和什么感动产生了情欲，吞吃了什么东西呢？

这或许是看到夏、商、周三家的姓分别是姒姓、子姓、姬姓，就凭借着编造，从没有的事中制造出一些奇怪的说法，就象看见了鼎湖这个地方就编造出黄帝乘坐在龙上上升到天的传说。不仅违反了道理，也不符合那些字的本来意思。苍颉造字，与具体的事物相关联。姜原踩踏巨人的脚印上，迹就是“基”，那么就应该是“其”下面加“土”的“基”字作为姓，而现在却是“女”字旁加“臣”字的那个“姬”作为姓。不是“基”、“迹”这些字，不符合本来的事实，怀疑就没有

姜原踩踏巨人脚印这一码事。用周代的“姬”姓去类推夏、殷的姓，亦了解到，“子”和“姒”，不是来源于燕子和薏苡。或许当时禹、契、后稷的母亲恰好要怀孕，碰上发生了吃下薏苡、燕卵、踩巨人脚印这些事。世上的人喜欢奇怪不寻常的事，从古到今人们都有同样的心情。遇到了本来奇怪的事，但没有感觉出有什么奇怪，说得来的没有什么大惊小怪，所以就利用来作为姓。世上的人真诚地相信。也继承下来认为就是这样。圣人不轻易怀疑，就承袭下来不再改变。一般的读书人见识浅薄，也承袭下来不再辨别。儒生崇尚古代，就承认了那种说法。那《诗》中说的“不坼不副”的句子，他们解释说后稷出生没有损害他母亲的身体。儒生牵强附会，就编造了禹、契难产的说法。还有和龙相交配，梦中和龙相遇交合，也是这一类性质的事。尧、刘邦的母亲正好要怀孕，碰巧遇到了雷电、龙乘着云雨运行，有人看见了这情形，就说是这样。梦中和神相交配，是要得到圣子的征兆。梦中出现了鬼和鬼相交配，那不是梦幻虚幻中与神交配吗？哪里就成了真实的事！到野外去与龙相遇，以及蛟龙处在人身上，或许是尧、高祖本来要承受高贵的命，龙是吉祥物，遇到或附在人身上，是吉祥的征兆，受尊贵命的表象。光武皇帝出生在济阳宫中，凤凰聚集在那地方，长得特别而又茂壮的嘉禾在屋中生长。圣人出生，就有神奇的鸟，吉祥的事物出现作为好的征兆。一定要把神奇的吉祥的事物出现时生下来的小孩叫做这些事物的后代，这样，光武皇帝难道是承受了凤凰、嘉禾的精气出生的吗？

根据《帝系》这篇文章和《三代世表》，禹，是鲧的儿子，

契、稷都是帝喾的儿子，他们的母亲都是帝喾的妃子。尧也是帝喾的儿子。既然是帝王的妃子，为什么会独自到荒野中去呢？那个时代虽然仍旧还质朴，但礼仪已经制订，帝王的妃子，怎么会在野外的河中洗澡？这样说来，认为圣人从天那里改变承受不同类的气，母亲情欲被感动吞食下，是胡说八道的了。实际情况是：圣人自己有本来的族类，都象周文王、周武王一样有自己的族类。孔子通过吹律这种定音乐器，知道自己是殷人的后代；项羽双眼都各长了两个瞳仁，自己知道是舜的后代。五帝、三王的祖先都是黄帝。黄帝是圣人，本来就承受了尊贵的命，所以他的子孙都成了帝王。帝王在出生时，一定会有奇怪不同寻常，不表现在某种事物上，就会出现在梦中。

论衡卷四

书虚篇

世信虚妄之书，以为载于竹帛上者，皆贤圣所传，无不然而事，故信而是之，讽而读之。睹真是之传与虚妄之书相违，则并谓短书，不可信用。夫幽冥之实尚可知，沉隐之情尚可定，显文露书，是非易见，笼总并传非实事，用精不专，无思于事也。

夫世间传书诸子之语，多欲立奇造异，作惊目之论，以骇世俗之人，为谲诡之书，以著殊异之名。

传书言：延陵季子出游，见路有遗金。当夏五月，有披裘而薪者。季子呼薪者曰：“取彼地金来！”薪者投镰于地，瞋目拂手而言曰：“何子居之高，视之下，仪貌之壮，语言之野也？吾当夏五月披裘而薪，岂取金者哉！”季子谢之，请问姓字。薪者曰：“子皮相之士也，何足语姓名！”遂去不顾，世以为然，殆虚言也。

夫季子之耻吴之乱，吴欲共立以为主，终不肯受，去之延陵，终身不还，廉让之行，终始若一。许由让天下，不嫌贪封侯。伯夷委国饥死，不嫌贪刀钩。廉让之行，大可以况小，小难以况大。季子能让吴位，何嫌贪地遗金？季子使于上国，道过徐，徐君好其宝剑，何嫌一叱生人取金于地？季

子未去吴乎，公子也；已去吴乎，延陵君也。公子与君，出有前后，车有附从，不能空行于涂，明矣。既不耻取金，何难使左右，而烦披裘者？世称柳下惠之行，言其能以幽冥自修洁也。贤者同操，故千岁交志。置季子于冥昧之处，尚不取金，况以白日，前后具备，取金于路，非季子之操也。或时季子实见遗金，怜披裘薪者，欲以益之；或时言取彼地金，欲以予薪者，不自取也。世俗传言，则言季子取遗金也。

传书或言：颜渊与孔子俱上鲁太山。孔子东南望，吴阊门外有系白马。引颜渊，指以示之，曰：“若见吴昌门乎？”颜渊曰：“见之。”孔子曰：“门外何有？”曰：“有如系练之状。”孔子抚其目而正之，因与俱下。下而颜渊发白齿落，遂以病死。盖以精神不能若孔子，强力自极，精华竭尽，故早夭死。世俗闻之，皆以为然。如实论之，殆虚言也。

案《论语》之文，不见此言。考六经之传，亦无此语。夫颜渊能见千里之外，与圣人同，孔子、诸子，何讳不言？盖人目之所见，不过十里，过此不见，非所明察，远也。传曰：“太山之高巍然，去之百里，不见蟪蛄，远也。”案鲁去吴，千有余里，使离朱望之，终不能见，况使颜渊，何能审之？如才庶几者，明目异于人，则世宜称亚圣，不宜言离朱。人目之视也，物大者易察，小者难审。使颜渊处昌门之外，望太山之形，终不能见。况从太山之上，察白马之色，色不能见。明矣。非颜渊不能见，孔子亦不能见也。何以验之？耳目之用，均也。目不能见百里，则耳亦不能闻也。陆贾曰：“离娄之明，不能察帷薄之内；师旷之聪，不能闻百里之外。”昌门之与太山，非直帷薄之内，百里之外也。秦武王与孟说举鼎

不任，绝脉而死。举鼎用力，力由筋脉，筋脉不堪，绝伤而死，道理宜也。今颜渊用目望远，望远目睛不任，宜盲眇，发白齿落，非其致也。发白齿落，用精于学，勤力不休，气力竭尽，故至于死。伯奇放流，首发早白。《诗》云：“惟忧用老。”伯奇用忧，而颜渊用睛，暂望仓卒，安能致此？

儒书言：舜葬于苍梧，禹葬于会稽者，巡狩年老，道死边土，圣人以天下为家，不别远近，不殊内外，故遂止葬。夫言舜、禹，实也；其言巡狩，虚也。

舜之与尧，俱帝者也，共五千里之境，同四海之内，二帝之道，相因不殊。《尧曲》之篇，舜巡狩东至岱宗，南至霍山，西至太华，北至恒山。以为四岳者，四方之中，诸侯之来，并会岳下，幽深远近，无不见者，圣人举事，求其宜适也。禹王如舜，事无所改，巡狩所至，亦复如舜。舜至苍梧，禹到会稽，非其实也。实舜、禹之时，鸿水未治。尧传于舜，舜受为帝，与禹分部，行治鸿水。尧崩以后，舜老，亦以传于禹。舜南治水，死于苍梧；禹东治水，死于会稽。贤圣家天下，故因葬焉。

吴君高说：“会稽本山名，夏禹巡守，会计于此山，因以名郡，故曰会稽。”夫言因山名郡，可也，言禹巡狩会计于此山，虚也。巡狩本不至会稽，安得会计于此山？宜听君高之说，诚会稽为会计，禹到南方，何所会计？如禹始东，死于会稽，舜亦巡狩，至于苍梧，安所会计？百王治定则出巡，巡则辄会计，是则四方之山皆会计也。百王太平，升封太山。太山之上，封可见者七十有二，纷纶湮灭者不可胜数。如审帝王巡狩则辄会计，会计之地如太山封者，四方宜多。夫郡国

成名，犹万物之名，不可说也，独为会稽立欤？周时旧名吴越也，为吴越立名，从何往哉？六国立名，状当如何？天下郡国且百余，县邑出万，乡亭聚里，皆有号名，贤圣之才莫能说。君高能说会稽，不能辨定方名，会计之说，未可从也。巡狩考正法度，禹时，吴为裸国，断发文身，考之无用，会计如何？

传书言：舜葬于苍梧，象为之耕；禹葬会稽，鸟为之田。盖以圣德所致，天使鸟兽报佑之也。世莫不然。考实之，殆虚言也。

夫舜、禹之德不能过尧。尧葬于冀州，或言葬于崇山。冀州鸟兽不耕，而鸟兽独为舜、禹耕，何天恩之偏驳也？或曰：“舜、禹治水，不得宁处，故舜死于苍梧，禹死于会稽。勤苦有功，故天报之；远离中国，故天痛之。”夫天报舜、禹，使鸟田象耕，何益舜、禹？天欲报舜、禹，宜使苍梧、会稽常祭祀之。使鸟兽田耕，不能使人祭。祭加舜、禹之墓，田施人民之家，天之报佑圣人，何其拙也，且无益哉！由此言之，鸟田象耕，报佑舜、禹，非其实也。实者，苍梧多象之地，会稽众鸟所居。《禹贡》曰：“彭蠡既猪，阳鸟攸居。”天地之情，鸟兽之行也。象自蹈土，鸟自食草。土蹶草尽，若耕田状，壤靡泥易，人随种之，世俗则谓为舜、禹田。海陵麋田，若象耕状，何尝帝王葬海陵者邪？

传书言：吴王夫差杀伍子胥，煮之于镬，乃以鸱夷囊投之于江。子胥恚恨，驱水为涛，以溺杀人。今时会稽丹徒大江，钱塘浙江，皆立子胥之庙。盖欲慰其恨心，止其猛涛也。夫言吴王杀子胥，投之于江，实也；言其恨恚驱水为涛者，虚

也。

屈原怀恨，自投湘江，湘江不为涛；申徒狄蹈河而死，河水不为涛。世人必曰屈原、申徒狄不能勇猛，力怒不如子胥。夫卫蒍子路而烹烹彭越，子胥勇猛不过子路、彭越，然二士不能发怒于鼎镬之中，以烹汤蒍汁湔泐旁人。子胥亦自先入镬，乃入江。在镬中之时，其神安居？岂怯于镬汤，勇于江水哉？何其怒气前后不相副也！且投于江中，何江也？有丹徒大江，有钱塘浙江，有吴通陵江。或言投于丹徒大江，无涛，欲言投于钱塘浙江，浙江、山阴江、上虞江皆有涛。三江有涛，岂分囊中之体，散置三江中乎？人若恨恚也，仇讎未死，子孙遗在，可也。今吴国已灭夫差无类，吴为会稽，立置太守，子胥之神，复何怨苦？为涛不止，欲何求索？吴越在时，分会稽郡，越治山阴，吴都今吴，余暨以南属越，钱塘以北属吴。钱塘之江，两国界也。山阴、上虞在越界中，子胥入吴之江，为涛当自止吴界中，何为入越之地？怨恚吴王，发怒越江，违失道理，无神之验也。且夫水难驱，而人易从也。生任筋力，死用精魂。子胥之生，不能从生人营卫其身，自令身死，筋力消绝，精魂飞散，安能为涛？使之胥之类数百千人，乘船渡江，不能越水。一子胥之身，煮汤镬之中，骨肉糜烂，成为羹菹，何能有害也！

周宣王杀其臣杜伯，燕简公杀其臣庄子义。其后杜伯射宣王，庄子义害简公。事理似然，犹为虚言。今子胥不能完体，为杜伯、子义之事以报吴王，而驱水往来，岂报仇之义，有知之验哉？俗语不实，成为丹青。丹青之文，贤圣惑焉。夫地之有百川也，犹人之有血脉也。血脉流行，泛扬动静，自

有节度。百川亦然，其朝夕往来、犹人之呼吸，气出入也，天地之性，上古有之。经曰：“江、汉朝宗于海。”唐、虞之前也，其发海中之时，漾驰而已；入三江之中，殆小浅狭，水激沸起，故腾为涛。广陵曲江有涛，文人赋之。大江浩洋，曲江有涛，竟以隘狭也。吴杀其身，为涛广陵，子胥之神，竟无知也。溪谷之深，流者安洋，浅多沙石，激扬为濑。夫涛、濑，一也。谓子胥为涛，谁居溪谷为濑者乎？案涛入三江，岸沸踊、中央无声。必以子胥为涛，子胥之身聚岸涯也。涛之起也，随月盛衰，小大吗不齐同。如子胥为涛，子胥之怒，以月为节也。三江时风，扬疾之波亦溺杀人，子胥之神，复为风也。秦始皇渡湘水，遭风，问湘山何祠。左右对曰：“尧之女，舜之妻也。”始皇大怒，使刑徒三千人斩湘山之树而履之。夫谓子胥之神为涛，犹谓二女之精为风也。

传书言：孔子当泗水而葬，泗水为之却流。此言孔子之德，能使之却，不湍其墓也。世人信之。是故儒者称论，皆言孔子之后当封，以泗水却流为证。如原省之，殆虚言也。

夫孔子死，孰与其生？生能操行，慎道应天；死，操行绝。天佑至德，故五帝三王招致瑞应^P，皆以生存，不以死亡。孔子生时推排不容，故叹曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”生时无佑，死反有报乎？孔子之死，五帝三王之死也。五帝三王无瑀，孔子之死独有天，是孔子之魂圣，五帝之精不能神也。泗水无知，为孔子却流，天神使之；然则孔子生时，天神不使人尊敬。如泗水却流，天欲封孔子之后，孔子生时，功德应天，天不封其身，乃欲封其后乎？是盖水偶自却流。江河之流，有回复之处，百川之行，或易道更路，与

却流无以异。则泗水却流，不为神怪也。

传书称：魏公子之德，仁惠下士，兼及鸟兽。方与客饮，有鹳击鸠。鸠走，巡于公子案下。鹳追击，杀于公子之前。公子耻之，即使人多设罗，得鹳数十枚，责让以击鸠之罪。击鸠之鹳，低头不敢仰视，公子乃杀之。世称之为曰：“魏公子为鸠报仇。”此虚言也。

夫鹳，物也，情心不同，音语不通。圣人不能使鸟兽为义理之行，公子何人，能使鹳低头自责？鸟为鹳者以千万数，向击鸠蜚去，安要复得？能低头自责，是圣鸟也。晓公子之言，则知公子之行矣。知公子之行，则不击鸠于其前。人犹不能改过，鸟与人异，谓之能悔，世俗之语，失物类之实也。或时公子实捕鹳，鹳得，人持其头，变折其颈，疾痛低垂，不能仰视，缘公子惠义之人，则因褒称，言鹳服过。盖言语之次，空生虚妄之美；功名之下，常有非实之加。

传书言：齐桓公妻姑姊妹七人。此言虚也。

夫乱骨肉，犯亲戚，无上下之序者，禽兽之性，则乱不知伦理。案桓公九合诸侯，一臣天下，道之以德，将之以威，以故诸侯服从，莫敢不率，非内乱怀鸟兽之性者所能为也。夫率诸侯朝事王室，耻上无势而下无礼也。外耻礼之不存，内何犯礼而自坏？外内不相副，则功无成而威不立矣。世称桀、纣之恶，不言淫于亲戚。实论者谓夫桀、纣恶微于亡秦，亡秦过泊于王莽，无淫乱之言。桓公妻姑姊妹七人，恶浮于桀、纣，而过重于秦、莽也。《春秋》：采毫毛之美，贬纤芥之恶”。桓公恶大，不贬何哉？鲁文姜，齐襄公之妹也，襄公通焉。《春秋》经曰：“庄二年冬，夫人姜氏会齐侯于郕。”《春

秋》何尤于襄公，而书其奸；何宥于桓公，隐而不讷？如经失之，传家左丘明、公羊、谷梁何讳不言？案桓公之过多内宠，内嬖如夫人者六，有五公子争玉，齐乱，公薨三月乃讷。世闻内嬖六人，嫡庶无别，则言乱于姑姊妹七人矣。

传书言：齐桓公负妇人而朝诸侯。此言桓公之淫乱无礼甚也。

夫桓公大朝之时，负妇人于背，其游宴之时，何以加此？方修士礼，崇厉肃敬，负妇人于背，何以能率诸侯朝事王室？葵丘之会，桓公骄矜，当时诸侯畔者九国。睚眦不得，九国畔去，况负妇人，淫乱之行，何以肯留？

或曰：“管仲告诸侯，吾君背有疽创，不得妇人，疮不痊愈。诸侯信管仲，故无畔者。”

夫十室之邑，必有忠信若孔子。当时诸侯千人以上，必知方术，治疽不用妇人，管仲为君讳也。诸侯知仲为君讳而欺己，必恚怒而畔去，何以能久统会诸侯，成功于霸？

或曰：“桓公实无道，任贤相管仲，故能霸天下。”夫无道之人，与狂无异，信谗远贤，反害仁义，安能任管仲，能养人令之？成事：桀杀关龙逢，纣杀王子比干，无道之君，莫能用贤。使管仲贤，桓公不能用；用管仲，故知桓公无乱行也。有贤明之君，故有贞良之臣。臣贤，君明之验，奈何谓之有乱？

难曰：“卫灵公无道之君，时知贤臣。管仲为辅，何明桓公不为乱也？”夫灵公无道，任用三臣，仅以不丧，非有功行也。桓公尊九九之人，拔宁戚于车下，责苞茅不贡，运兵攻楚，九合诸侯，一匡天下，千世一出之主也，而云负妇人于

背，虚矣。

说《尚书》者曰：“周公居摄，带天子之绶，戴天子之冠，负宸南面而朝诸侯。”户牖之间曰“宸”，南面之坐位也。负宸南面乡坐，宸在后也。桓公朝诸侯之时，或南面坐，妇人立于后也。世俗传云，则曰负妇人于背矣。此则夔一足，宋丁公凿井得一人之语也。唐虞时，夔为大夫，性知音乐，调声悲善。当时人曰：“调乐如夔，一足矣。”世俗传言：“夔一足。”案秩宗官缺，帝舜博求，众称伯夷，伯夷稽首让于夔、龙。秩宗卿官，汉之宗正也。断足，非其理也。且一足之人，何用行也？夏后孔甲田于东蓂山，天雨晦冥，入于民家，主人方乳。或曰：“后来，之子必贵。”或曰：“不胜，之子必贱。”孔甲曰：“为余子，孰能贱之？”遂载以归。析橈，斧斩其足，卒为守者。孔甲之欲贵之子，有余力矣，断足无宜，故为守者。今夔一足，无因趋步，坐调音乐，可也。秩宗之官，不宜一足，犹守者断足，不可贵也。孔甲不得贵之子，伯夷不得让于夔焉。宋丁公者，宋人也。未凿井时，常有寄汲，计之，日去一人作。自凿井后，不复寄汲，计之，日得一人之作，故曰：“宋丁公凿井得一人。”俗传言曰：“丁公凿井得一人于井中。”夫人生于人，非生于土也。穿土凿井，无为得人。推此以论，负妇人之语，犹此类也。负妇人而坐，则云妇人在背。知妇人在背非道，则生管仲以妇人治疽之言矣。使桓公用妇人彻胸服，妇人于背、女气愈疮，可云以妇人治疽。方朝诸侯，桓公重衣，妇人裘裳，女气分隔，负之何益？桓公思土，作庭燎而夜坐，以思致土，反以白日负妇人见诸侯乎？

传书言：聂政为严翁仲刺杀韩王。此虚也。夫聂政之时，

韩列侯也。列侯之三年，聂政刺韩相侠累。十三年，列侯卒，与聂政杀侠累相去十年。而言聂政刺杀韩王，短书小传，竟虚不可信也。

传书又言：燕太子丹使刺客荆轲刺秦王不得，诛死。后高渐丽复以击筑见秦王，秦王说之，知燕太子之客，乃冒其眼，使之击筑。渐丽乃置铅于筑中以为重。当击筑，秦王膝进，不能自禁。渐丽以筑击秦王颞，秦王病伤三月而死。夫言高渐丽以筑击秦王，实也；言中秦王病伤三月而死，虚也。夫秦王者，秦始皇帝也。始皇二十年，燕太子丹使荆轲刺始皇，始皇杀轲，明矣。二十一年，使将军王翦攻燕，得太子首。二十五年，遂伐燕而虏燕王喜。后不审何年，高渐丽以筑击始皇不中，诛渐丽。当三十七年，游天下，到会稽，至琅邪，北至劳、盛山，并海，西至平原津而病，至沙丘平台，始皇崩。夫讖书言始皇还，至沙丘而亡；传书又言病筑疮三月而死于秦。一始皇之身，世或言死于沙丘，或言死于秦，其死言恒病疮。传书之言，多失其实，世俗之人，不能定也。

【译文】

世上的人相信胡说八道的书，认为被记载在竹简丝帛上的，都是圣贤人物流传下来的，没有不对的事，所以相信并认为是对的，并把这些书背诵得滚瓜烂熟。我们发现真正正确的书和人们相信但实际上是胡说八道的书之间相互矛盾，就被看做价值不大的“短书”，不能相信。暗地里偷偷做下的事尚且可以知道，深埋隐晦的实情况且可以判定，何况明明白白的文字、清清楚楚的记载，正确与错误很容易发现，而

笼统地都说它们不符合事实，这是因为用心不专一，对事情没有认真考虑的缘故。

也间流传的书籍各派学者的著作，大多都喜欢要写出一些奇异，让人惊讶的事情观点，来吓唬世间一般的人，作一些希奇古怪的书，来获取与众不同的名声。

有一本流传的书中说：春秋时吴国延陵的季子到外面去，发现路上有别人丢失的金子。这时正是五月的夏天，有一个人穿着裘皮大衣去打柴。季子就呼喊打柴的人说：“把地上那块金子给我拿过来！”打柴的人把镰刀摔到地上，瞪起眼睛挥起手来说：“你这个人怎么地位很高，眼光却那么短浅；相貌堂堂，说话却那样地粗野呢？我在正值炎夏的五月穿着裘皮大衣去打柴，难道是为你拾取金子的人吗！”季子于是向那个人道歉，恭敬地询问这人的姓名。打柴的人说：“你是以相貌取人的人，不值得告诉你我的姓名！”于是打柴的离去连头也不回一下。世上的人认为真有这样的事，大概是胡说八道吧！

季子把吴国出现的动乱看作是大耻辱，吴国人想一起来立季子为君主，但季子始终不愿接受。离开吴国国都到了延陵，到死再也没有回到都城，廉让的品行，一直保持不变。许由辞让了尧要禅让给他的统治天下的帝位，因此没有贪图封侯的嫌疑。伯夷放弃文明社会的国家到荒野中饥饿而死，就没有贪图刀钩的嫌疑。廉洁谦让的品行，可以用大的说明小的，不能用小的说明大的。季子能够辞让吴国的国君位置，为什么还会有贪图小地方和路上人家丢失的金子的嫌疑呢？季子出使到中原的国家，途中经过徐国，徐的国君喜欢他的宝剑，没有立刻送给他，但许下心愿完成出使任务回来时再给

徐国国君，可他出使回来又经过徐国时，徐国的那个君主却已经死了，于是季子就解下宝剑，把它挂在徐国君主墓地的树上离去。有廉洁辞让的心，就应把背弃自己以前许下的心愿，当作可耻的事。季子不辜负死了的人，放弃了自己的宝剑，怎么会有大声呵叱生人为他拾取别人遗失在路上的金子的嫌疑呢！难道说季子没有离开吴国时是公子；离开吴国后，成了延陵那地方的君主，因而就有了变化吗？公子和君主外出的时候，前后都有护卫，在他乘坐的车子前后还有随从的车子，不可能一个人行走在路上，这是再明显不过的了。既然不怕羞耻，要捡取路上的金子，让左右随从的人去拿有什么困难，而何必麻烦夏天还穿着裘皮大衣的人呢？世上人都称赞柳下惠的品德，说他能在暗地里还可以保持自己清白的操行。贤人有同样的操行，所以虽然相隔千年，他们的心意却是相通的。假设把季子放在暗地里，根据他一贯的操行也不会要捡取路上的金子，况且是在大白天呢？前后随从的人齐备，要捡起路上的金子，这是季子的操行会表现出来的事。或许是季子确实发现了路上的金子，可怜那个披着裘皮大衣的人，想让他得到好处；或许当时是说取来别的地方金子，要给那个打柴的人，自己不想动手。世间传播话，却说季子自己要得到路上的金子。

流传的书有这样的记载：颜渊和孔子一起登上鲁国的泰山。孔子朝东南望去，看见了吴国国都西边的昌门系着一匹白刀，招呼颜渊，用手指着给他看，说：“你看到了吴国都城西边昌门了吗？”颜渊说：“看见了。”孔子说：“门外有什么东西吗？”颜渊回答说：“好象有一块白色的绸子挂在那里。”

孔子揉揉颜渊的眼睛，纠正了他的说法，于是就一起下了山。下山后，颜渊头发变白了牙齿也落掉了，于是就病死了。大概是精神不能和孔子相比，勉强使眼力达到了自己的极限，结果精力被消耗尽了，所以就过早地夭折死亡。世上的人听了这事，都认为是有这样的事。如果从实际情况分析，大概是不真实的。

考察《论语》中的文章，没有看到这种记载文字。考察解释“六经”的著作，也没有这样的记载。颜渊能看到千里之外的地方，和圣人一样，孔子和其他学派的人，为什么要回避不说呢？一般人的眼睛所能看得到的距离，不超过十里，超过这个距离就看不见什么了，就不是人的视力能够看得清楚了，这是因为距离太远了。儒家解释经籍的书说：“泰山是非常高大的，但是远离百里，它连土块大小的形状都看不见了，因为距离太远了。”考察鲁离吴国，有一千多里，即使视力非常好的离朱观望，也终究看不见吴国昌门的白马，况且让颜渊去看，怎么能看得清楚？如果才能和孔子差不多，那么世上人在举例说明一个人的视力好时，就应该举亚圣颜渊为例，不应当把离朱作为例子。人的眼睛在看东西的时候，如果看的東西大，容易看见，小的东西，就看不清楚了。即使让颜渊在吴国都昌门那里，来观看泰山，终究是看不见的。何况是从泰山的顶上，看一匹远在吴国昌门的白马颜色，马的颜色是看不见的，是很明白的道理。不仅颜渊看不见，孔子也不可能看得见。怎样来证明呢？人的听力和视力是差不多的。眼的视力不能看到百里远，那么耳的听力也达不到。陆贾说：“离娄视力好，但不能看清帐子和帘子后边的东西，师

旷听力好，但不能听到百里之外的声音。”吴都西边的昌门和泰山，不只是帐子和帘子之内，百里之外的问题。秦武王和大力士孟说比赛举鼎不能胜任，筋脉崩断而死。举起沉重的大鼎需要用力气，力气通过筋脉起作用，筋脉承受不了，断裂受伤人就会死去，道理上讲应是这样。颜渊用眼睛看远方，望远方眼睛不能胜任，应该变成瞎子，至于头发变白牙齿落掉，不是由于朝远处望造成的。头发变白牙齿掉落，是由于把精力全放在学习上，辛勤不休息，气力用尽所以导致了死亡。西周大臣尹吉甫的儿子的奇被流放，头发过早地变得花白了。《诗》中说：“惟忧用老（忧伤因而让人衰老）。”伯奇因为忧伤头发早白。但颜渊是使用眼睛，匆忙短暂地望了一会，怎么能造成这样的后果呢？

儒家的书中说：舜死后被葬在苍梧，禹死后葬在会稽，是因为巡游视察时年龄大了，中途死在边远的地方，圣人把天下当作家，没有远近的区别，没有内外的不同，所以死在哪里就葬到哪里。关于有舜、禹的说法，是事实；说他们巡游视察的事，就不一定有这码事。

舜和尧，都是帝王，治理的国境同样都是五千里范围，同样拥有四海之内，两个帝王统治的办法、措施，前后相继承，没有什么不同。《尧典》这篇文章，说舜巡狩东边到了泰山，南边到了霍山，西至太华山，北到达恒山。认为这四个山岳，是分别处于东、南、西、北四个方面的中心，诸侯来到这些山岳下一起开会，不论是偏僻地区的，离得远的、近的，没有不便于朝见的，圣人办事，总是力求做到完善恰到好处。禹王和舜比较起来，做事没有什么改变，巡游视察的地方，也

应和舜一样。舜到了苍梧禹到了会稽，这不是他们实际上做过的事。实际上舜、禹的时候，洪水还没有治理好。尧把帝位传给了舜，舜接受成为帝，与禹把天下划分为两个部分，各自到自己的那个区域去治理洪水。尧死过以后，舜也年老了，也把帝位传给了禹。舜到南边治水，死在了苍梧；禹到东边治水，死在了会稽。贤人圣人把天下作为家，所以就葬在死的地方。

吴君高解释说：“会稽本来是山的名称，夏朝的禹巡视时，大会诸侯，计功行赏就在会稽山这地方，于是就把它作为这个郡的名称，所以就叫做会稽。”说用山的名字作为一郡的名称，可以，说禹巡视天下，大会诸侯，计功行赏在这会稽山，就是不真实的了。禹巡游视察本来没有到达会稽，怎么能大会诸侯，计功行赏在这会稽山呢？假设就照吴君高的解释，把会稽当作禹会合诸侯，计功行赏的地方，那么禹到达南方时，又在什么地方大会诸侯，计功行赏呢？如果禹是从东方刚开始巡视时，就死在了会稽山，还没来得及巡视到南方，那么舜也曾经巡视天下，到过南方的苍梧，他又是在哪里大会诸侯的呢？南方怎么就没有取名会稽的地方呢？历代帝王政治基本安定以后就出外巡游，巡视就要大会诸侯，计功行赏，这样的话，四面八方的山都应取名叫会稽山了。历代帝王治理国家达到太平盛世，都要登上泰山峰顶，筑坛祭天。泰山的峰顶，祭天遗迹可以看清的有七十二处，还有乱七八糟破坏埋没的遗迹很难数得清。如果真地以为帝王巡视天下就大会诸侯，计功行赏，那么象泰山祭天遗迹一样的“会计”遗址，在四面八方应该更多。郡国名称的来源，就如同其他万物的

名称一样，是难以解释清楚的，怎么单单为会稽郡取这样的名字呢？会稽郡在周代时名叫“吴越”，那么又是根据什么取吴越这样的名字呢？战国时齐、楚、韩、燕、赵、魏六国的名称，情况又是怎样的呢？天下的郡国数量有一百多个，县、邑的数量超过一万，乡、亭，村落、里这些基层单位，都有名称，即使具有圣贤才能的人也不能解释清楚。吴君高能解释会稽，但不能辩别说清楚各地方的名称，“会计”的解释，是不能相信的。帝王巡视是为了考察，修正地方的法度，禹的时代，吴地的人不穿衣服，称为“裸国”，他们剪短头发，身刺花纹，考察那里的情况，并没有丝毫用处，又为什么要到那里去大会诸侯，计功行赏呢？

解释儒家经典的著作说：舜死在苍梧，就葬在那里，大象为他耕地；禹死在会稽，就葬在那里，百鸟为他耕种。大概因为他们的圣德，导致天驱使鸟兽来报答帮助他们。世上的人没有不是这样认为的。根据实际情况来考察，大概都是没有根据的传说。

舜禹的德行不能超过尧，尧死后葬在冀州一带，有的人说葬在崇山。冀州的鸟兽不为尧耕种，而鸟兽却单单为舜、禹耕种，天恩是多么的不公平！有的人说：“舜和禹治理洪水，不能安安稳稳地住在一个地方，所以舜死在苍梧，禹死在会稽。因辛勤劳苦有功，所以上天报答他们；因远离中原地区，所以天怜惜他们。”天为了报答舜和禹，派鸟兽为他们耕种田地，对舜、禹他们本人有什么好处呢？天要报答舜、禹，应派使者在苍梧、会稽经常祭祀他们。派鸟兽为他们耕种田地，不能派人祭祀。如派人祭祀供奉的礼品可以直接放在舜、禹

的坟上，那里的田地可以送给当地的老百姓家庭。可是，上天报答圣人的方法，为什么这样笨拙呢，而且没有任何好处。从这一点来说，鸟耕田，兽种地，是为了报答帮助舜、禹，是不真实的。实际情况是，苍梧那地方生长着众多的大象，会稽那地方是许多鸟类的栖息地。《禹贡》中说：“彭蠡既猪，阳鸟攸居（鄱阳湖一带积水形成了湖，候鸟就在那里栖息）。”这是自然现象，也是鸟兽活动规律。象本来自然而然地要踢翻泥土，鸟本来自然要吃草。土被象踩翻了，草被鸟吃尽了，好象是被耕种过的田的样子，土壤松碎了，泥块扒平了，人就加以利用在这些田地上耕种，世间的人就说成是为了舜、禹耕种田地。海陵那地方，据说有麋鹿成群掘食草根的习惯，土地被掘松之后，当地人就在上面种植谷物，称做“麋田”，那情形和大象耕种田地情形一样，何曾有帝王埋葬在海陵呢？

流传的书中有这样的说法：春秋时吴王夫差杀了伍子胥，用大锅烹煮，然后用皮制成的口袋装起来，抛入江中。伍子胥愤怒痛恨，驱动江水形成波涛，来淹死人。现在会稽丹徒一带长江流经的地方，钱塘的浙江，都建立了伍子胥的庙。大概是想安慰伍子胥愤恨的心情，阻止他掀起大波涛吧。说吴王杀了伍子胥，抛到江水中，可能是事实。说伍子胥因愤恨而驱动江水掀起波涛就不是真实的了。

屈原心中满怀愤恨，自己投进湘江淹死，湘江没有被掀起大波涛；殷末申徒狄跳到河中而死，河水没有被掀起波涛。世上的人一定会说屈原、申徒狄性格上不勇猛，力量和怒气都不如伍子胥。那么，春秋时卫国把孔子的门徒子路煮成了肉酱，汉朝时刘邦把大将彭越处死用大锅烹煮，子胥的勇猛

不能超过子路、彭越，但这两个人却不能在鼎、大锅中发怒，用被煮成的沸汤或肉汁溅击旁边的人。伍子胥也是先被放进大锅中烹煮，然后抛到江水中的。在大锅中烹煮时，他的神魂又在哪儿不能在大锅中发怒呢？难道是他在大锅的热水中时胆怯，而到了江水中就变得勇敢了吗？他的怒气前后不一致呢？况且被投入的江，是叫什么名字的江呢？有的说是流经丹徒的长江，有的说是钱塘的浙江，还有的说是吴县的通陵江。有人说把伍子胥投进流经丹徒的长江，江水没有掀起波涛，因此又想改说投进钱塘的浙江，浙江、山阴江、上虞江都掀起了波涛。三条江中都掀起了波涛，难道把口袋中的尸体，分散抛进三个江中吗？一个人如果因怀恨而想要报仇，仇人还没有死，或者仇人的子孙还在，这是可以说得过去的。现在吴国早已灭亡了，夫差的后代已经没有了，吴国已变成了今天的会稽郡，设立了太守，伍子胥的神灵，还有什么怨恨的呢？一直在江中掀起波涛不停止，想要得到什么达到什么目的呢？吴国，越国存在的时候，分别占有现在的会稽郡，越国建都在今山阴县，吴国建都在现在的吴县。余暨县以南的地方属于越国，钱塘县以北的地方属于吴国。钱塘江是两国的国界。山阴县、上虞县处在过去越国的境内，伍子胥被抛进吴国境内的江中，在江中掀越波涛应当只限于在吴国境内，为什么会在越国境内的江中掀动波涛呢？怨恨的是吴国国王，却在越国境内的江中发怒，违背了通常的道理，这恰恰证明了伍子胥死后没有神灵！而且水难以驱动，但人容易驱使。人活着的时候凭借的是筋骨力气，死后靠的是精气灵魂。伍子胥活着的时候，不能驱使活人来营救保护自己，而

在自己死了以后，筋骨力气消亡，精气灵魂飞走散失了，怎么能驱动江水掀起波涛呢？即使象伍子胥这类的人有成百上千，也只能乘船过江，不能单凭自己的身体飞越江水。仅仅伍子胥一个人的身体，被放在热水的大锅中烹煮，骨肉都炖煮得稀烂，变成了肉汤，哪里能做什么危害的事呢！

周宣王杀了他的大臣杜伯，燕简公杀了自己的臣子庄子义。后来，杜伯阴魂出现，射死了周宣王；庄子义的阴魂用棍子把燕简公打死在车下。事情似乎有道理，尚且还是虚幻的传说。现在伍子胥的尸体都不完全，应是象杜伯、庄子义那样向吴王直接报仇，但却驱动江水运动，这哪里是符号报仇的道理，有头脑的表现呢？世俗流传的不真实的话，但却变成了历史记载，历史记载的文字，圣贤看后也会被迷惑。大地上存在着的许多河流，就象人的血管一样。血在血管中流动，脉搏一张一弛地跳动，自身有节奏。大地上的许多河流也是这样，江水潮汐上涨或下退，就象人的呼吸，是由于有气进入或退出，这是天地给予的本性，自古以来就一直存在着的。儒家的经典说：“江、汉朝宗于海（长江和汉水的潮水都来源于大海）。”尧舜时代以前，江水从大海中开始进入长江时，是很平缓的，流到中下游的“三江”一带时，大概是长江水道变得小了窄了，水就变得急速翻滚起来，所以掀跃成了波涛。长江流经广陵的曲江一带波涛翻滚，文人曾经作赋来描述它。江水浩浩荡荡地奔流，经过曲江掀起了汹涌的波涛，归根到底，是因为那里江面狭窄的缘故。吴王杀了伍子胥的身体，他的神灵却在广陵这一带长江中掀起波涛，伍子胥的神灵是太不聪明了。山中深深的溪水，可以平稳地流

淌，到了很浅并且有许多沙石的地方，激荡急速起来，就形成了急流。涛和濑形成的道理是一样的。说伍子胥在江水中掀起了波涛，那么是谁在山谷溪流中制造了急流呢？考察长江流经三江时，岸边的波涛汹涌，但江中间却静悄悄的没有声响。一定要认为是伍子胥制造了波涛，伍子胥的身体只能聚集在岸边了。波涛的产生，是根据月亮的圆缺变化发生的，波涛的大小是随着月亮的圆缺而不一样的。如果伍子胥制造波涛，伍子胥发怒，是根据月亮变化的规律而变化的了。三江一带有时刮风，产生的高高涌起的急速波涛也会淹死人，那难道是伍子胥的神灵，又变成风了吗？秦始皇渡湘江时，遇到了大风，就问湘山祭祀的是什么神。旁边的人回答说：“是尧的女儿，舜的妻子叫娥皇、女英的”。秦始皇一听大怒，命令三千多名刑徒砍下湘山的树并在山上践踏。如果说伍子胥的神灵掀起了波涛，那就象说娥皇、女英的精灵制造了风一样。

解释儒家经典的书中说：孔子被对着泗水埋葬，泗水因为这而退却。这是说孔子的德行，能让河水退却，不冲刷他的坟墓。世上的人真地相信这话。因此儒家宣称说，孔子的后代应当分封爵位时，都把泗水的流水退却作为根据。如果追究考察起这件事情，大概是不真实的。

孔子死过以后，与他活着的时候比一比会是怎样的呢？活着的时候能够修养操行，谨守先王之道，顺应天意；死了以后，就不存在修养操行的事了。上天保护道德最高尚的人，所以五帝三王都引来了吉祥的征兆，都是在他们活着的时候出现的，而不是在死了以后。孔子活着的时候，到处受到排斥

和打击，主张不被采纳，所以感叹说：“凤凰到来，黄河出现图籍，都是天下太平的吉祥征兆，可是这些都没有发生，我这一辈子算完了！”孔子活着的时候没有得到天的保佑，死后反而得到了天的保佑吗？孔子的死亡，和五帝三王的死亡一样。五帝三王死后天没有保佑，孔子死了却单单有上天的保佑，这样岂不是孔子的魂魄圣灵，五帝的精灵却不神明了。泗水是没有知觉的，因为孔子水流退却，这是天神驱使的；但是孔子活着的时候，天神不驱使人去尊敬他。如果泗水的流水退却，是上天表示要封孔子后代的征兆，孔子活着的时候，功劳和德行符合天意，天不封他本身，为什么偏要封他的后代呢？这大概是泗水偶然一次自己水流退了。江河的流淌，有迂回的地方，许多河流的流淌，有时会改变河道，与水流退却没有不同。那么泗水水流退却，也就不是什么神奇的事了。

解释儒家经典的书上宣称：魏公子无忌的德行是用仁厚友好的态度，丰厚的财物好处对待地位低下的人，并达到鸟兽。有次他正与客人饮酒，有一种叫鹞的猛禽攻击一只斑鸠。斑鸠被迫逃跑到魏公子无忌喝酒的桌子下转来转去。但那凶猛的鹞鸟依紧追攻击，最后把那只斑鸠弄死在魏公子的面前。魏公子认为，不能保护斑鸠是自己的耻辱，就命令手下人布置了许多罗网，捕获了几十只鹞鸟，用击杀斑鸠的罪名进行谴责。直到攻击斑鸠的鹞鸟依着脑袋不敢抬头往上看，公子才杀死了鹞鸟。世上的人宣称说：“魏公子无忌为斑鸠报了仇。”这是不真实的话。

鹞鸟，是一种动物，与人的情感品性不同，声音语言也

不能相通。就是圣人也不能让鸟兽做出象人的有意义有理性的行为，魏公子无忌是什么样的人，能够让鹳鸟象人一样地低下头自我责备吗？作为鹳的这种鸟类数量成千上万，起初攻击斑鸠的那只鹳不知向哪里飞走了，怎么可能又能一定捕捉得到呢？能够低头自己责备自己的鸟，可能称得上圣鸟了。能理解魏公子无忌的话，那么就知公子无忌的德行，知道公子无忌的德行，就不会在他的面前攻击斑鸠了。人况且还有不能改变自己罪过的，鸟和人的差别很大，说它能悔过，世间流传的一些说法，违背了不同物种的实际情况。或许当时魏公子无忌确实是布置了网捕鹳，并且确实捉到了鹳，但因人捉着这鸟的头，弄折了鸟的颈子，鸟因而病痛将头低垂下来，不能向上仰视，有人就附会公子是仁惠讲义气的人，就从而赞扬他，说鹳鸟都因为公子认罪了。大概这是言谈话语之间，凭空捏造根本不存在的公子的美德；在一个人有了功业和盛名的情况下，经常会对他加以不符合事实的夸张。

社会上流传的书中说：齐桓公娶了他自己姑姊妹七人做妻子。这是虚假的说法。

骨肉之间乱伦，冒犯亲戚，没有上下尊卑长幼的人，就等于是禽兽的德行，那么就会胡乱做事不知道人与人之间的道德关系。考察齐桓公曾经多次召集诸侯会盟，使天下诸侯都顺从周天子，行动一致。用德政引导，用威信统率，因此诸侯都服从听命，没有敢于不遵循的，这决不是那种在家庭之内以兽性胡作非为的人能够做得到的。率领诸侯朝拜事奉周王室，认为由于周天子没有权势而诸侯就无礼这种情况是可耻的。既然认为在家庭之外废弃礼制是可耻的，在家庭之

内怎么会违反礼教败坏自己的道德呢？家庭内外的行为不一致，就必然是功劳难以建成威名难于树立。世上人说夏桀、商纣的罪恶，还没有说他们和亲戚淫乱。据实论事的人认为桀、纣的罪恶要比秦二世胡亥的罪恶小，秦二世胡亥的罪过比王莽小，没有说他们有这样淫乱的行为。桓公娶他姑姊妹七人做妻子，罪恶超过了桀、纣，过错比秦二世、王莽还要严重。《春秋》“表彰毫毛般细小的美德，揭露谴责小草般细微的罪恶。”桓公如果有那么大的罪恶，为什么会不加以揭露谴责呢？鲁桓公的夫人鲁文姜，是齐襄公的异母妹妹，齐襄公和她通奸。《春秋》经文记载：“鲁庄公二年冬，夫人姜氏和齐侯在郕相会。”《春秋》为什么要罪责于齐襄公，而把他的奸情记录下来？为什么要宽恕齐桓公，把他的罪行隐藏起来不加以谴责？如果《春秋》经文疏忽遗漏了，解释《春秋》的人左丘明、公羊高、谷梁赤为什么也要隐讳不说呢？考察齐桓公的罪过主要有许多宠爱的女人，宠爱的人象夫人地位一样的就有六个，因而发生了五公子争夺君位的事，齐国大乱，齐桓公死后三个月才向外公布死讯。世上人听说齐桓公宠爱的六个女人没有正妻和妾地位的差别，就说成是和姑姊妹七人淫乱。

世上流传的书中说：齐桓公把妇人背在肩上接受诸侯的朝见。这些把齐桓公说得淫乱无礼到了极点。

齐桓公举行盛大的朝会的时候，把妇人背在肩上，他游玩作乐的时候，还有什么花样能超过这种做法呢？正当治理整顿诸侯应遵守的礼节，提倡和鼓励庄重、恭敬的时候，朝会时把妇人背在肩上，怎么能率领诸侯朝见周王室呢？在蔡

丘诸侯会盟时，齐桓公自高自大，当时背叛的诸侯国就达九个。瞪大眼睛露出骄横的面容，就有九国叛离而去，何况把妇人背在肩上，这样淫乱的行为，诸侯国怎么留下来参加朝会？

有的人说：“管仲告诉诸侯，我的君主背部长了毒疮，没有妇人伏在背上，疮病就不会减轻、痊愈。诸侯相信了管仲的话，所以没有叛离的。”

只有十户人家的地方，一定会有象孔子一样忠信的人。当时朝会时在场的诸侯等人有一千多人，一定有知道治疗毒疮医术的人，治疗毒疮不需要使用妇人伏在背上，管仲的说法是在掩饰桓公的淫乱行为。诸侯等人知道了管仲为了自己的君主而进行隐讳而欺骗了自己，一定会愤怒而叛离，怎么能长期地率领诸侯朝会，成就霸业呢？

有的人说：“桓公实际上没有什么德行，只是因任用了贤相管仲，所以才能称霸天下。”没有德行的人，和狂人没有区别，信用谗言小人，疏远贤明的人，违背损害仁义，怎么能任用管仲，能够养一班人，并且支配他们呢？以往的事有：夏桀杀忠臣关龙逢，商纣杀了忠心劝谏的宗室比干，没有德行的君主，不能任用贤人。即使管仲贤能，齐桓公也不能任用；既然管仲被任用，就可以知道齐桓公没有胡乱的行为。有贤明的君主，才会有贞忠贤良的臣下。臣下贤明，就可以证明君主英明，怎么说桓公有胡乱的行为呢？

有人责难说：“卫灵公是一个没有德行的无道君主，当时也还知道任用贤臣。管仲作了主要辅佐大臣，怎么能证明齐桓公就不是一个淫乱的君主呢？卫灵公胡乱办事，但任用了

三个大臣，仅仅做到不亡国罢了，并不是有功劳。齐桓公能尊敬懂得算术的人，提拔贫困为人赶车的人宁戚，责问楚国没有履行向周王室进贡菁茅的义务，调动军队进攻楚国，多次召集诸侯会盟，让天下诸侯步调一致，遵从周王室，真是一千年才能出现一个的贤明君主，而被说成朝会时把妇人背在肩上，实在是虚假不可相信的了。

解释《尚书》的人说：“周公在处于代行君主权主的地位时，掌握天子的大印，戴着天子的帽子，背靠屏风，面朝南接受诸侯朝拜。”门和窗子之间叫做屏风，是面朝南的坐位。靠着屏风面朝南的方向坐着，屏风就在身后。齐桓公接受诸侯朝拜时，或许就是面向南坐着，妇人站立在他身后。世间流传出来的说法，就说成是把妇人背在肩上。这就象夔一足、宋丁公凿井得一人”一样的传说。尧舜时代，夔是大夫，天性了解音乐，奏乐的声音非常动听。当时有人说：“象夔这样擅长演奏音乐的人，一足矣（有一个就足够了）”这样世间人就流传出了“夔一只脚”的说法。考察“秩宗”这一古代掌管宗庙祭祀的官职，帝舜广泛地寻求适当的人选，众人都称许伯夷，伯夷叩头让给了夔、龙二人。秩宗这个官相当于“卿”，汉代名称叫“宗正”。说夔断了一只脚，这不符合他当秩宗这种官的常理。况且只有一只脚的人，依靠什么行走呢？夏朝有一个国王孔甲在东蓂山打猎，天下起雨一片昏暗，就进入到一个老百姓家，这家女主人正在分娩生小孩。有人说：“君主来到了，这时生下的孩子以后一定富贵。”有的人说：“无福享受，这个小孩以后一定贫贱。”孔甲就说：“让他做我的儿子，谁能让他贫贱？”于是就装在自己的车子上带回去了。

这小孩长大后一次劈柴时，斧头砍坏了他的脚，最终只当了个看门的人。孔甲想使这个孩子富贵，他的力量是绰绰有余的，但砍断了脚就没有适合的官可做，所以做了看门人。而夔只有一只脚，没有什么东西依靠快步行走，坐着演奏乐器是适合的。秩宗这一官职，不适合只有一只脚的人去做，就象孔甲时那个断了脚的看门人，不可能富贵。孔甲都无法让那个断脚人富贵，伯夷也就同样不能把官职让给只有一只脚的夔了。宋丁公这个人，是宋国人。没有自己开挖井的时候，通常都是到别人的井中去打水，计算起来，每天要花费一个人的劳动。自从自己打了井后，不再到别人井中去打水，计算起来，每天多得到一个人的劳动，所以说：“宋丁公凿井得一人（宋丁公自己凿了一口井后，每天得一个人的劳动）。”世间辗转相传就说成：“丁公开凿井时，从井中得到了一个人。”人是由人生下来的，不是由土生下来的。挖开土凿井，是不可能得到人的。根据这个来推测把妇人背在肩上，也象这一类事一样。背对着妇人坐着，就说成把妇人背在肩上。知道把妇人背在肩上不符合情理，就又产生了管仲说的把妇人背在肩上治疗毒疮的讹言。假如桓公让妇人去掉胸前的衣服，把妇人背在肩上，女人气可以治愈毒疮，这就可以说用妇人治疗毒疮。正当接受诸侯朝拜，桓公穿了好几层衣服，妇人也穿了好几层衣服，女人的气息被分隔开了，背在肩上有什好处？桓公仰慕贤能的人，夜间在庭院中点燃火烛，坐着等待，为了想招来贤能的人，怎么反而变成了在白天把妇人背在肩上会见诸侯呢？

世间流传的书中说：聂政为严翁仲刺杀韩王。这是不真

实的。聂政活着的那个时代，韩国的君主是韩列侯。韩列侯在位的第三年，聂政刺杀了韩国的相侠累。韩列侯在位的第十三年，列侯死去，和聂政刺杀侠累已经相隔了十年的时间。而说聂政刺杀韩王，世间流传的不正规的书籍小道消息，终究是虚假不能相信的。

世间流传的书又说：燕国太子丹派刺客荆轲刺杀秦王没有成功，被杀死了。后来高渐丽又凭借敲打筑这种乐器去见秦王，秦王非常高兴。后了解到高渐丽是燕太子丹的门客，就弄瞎了他的眼睛，继续让他敲击筑这种乐器。高渐丽于是把铅放进筑中间增加重量。当高渐丽敲击筑时，秦王跪在席上用膝盖移动靠近高渐丽，不能自己克制自己。高渐丽就用筑打击秦王的前额，秦王因此负伤三月后死去。说高渐丽用筑打击秦王，是事实；说打中秦王；秦王负伤三月后死去，就不真实了。这个秦王就是秦始皇帝。始皇二十年，燕太子丹派荆轲刺杀秦始皇，始皇杀了荆轲，是明显的事实。始皇二十一年，派将军王翦攻打燕国，获得了太子丹的头颅。始皇二十五年，接着讨伐燕国并俘虏了燕王喜。后不知道是哪一年，高渐丽用筑打击始皇，没有打中，秦始皇诛杀了高渐丽。在秦始皇三十七年时，秦始皇巡游天下，到了会稽，又到了琅邪，北边到了劳山、盛山，沿着海边，向西到了平原津得了疾病，等到达沙丘平台时，秦始皇就死了。讖语书中说：“始皇还，到沙丘而亡。”流传的书中又说，因被筑击伤而病三月后死在秦。秦始皇只有一个身体，世间人有的说死在沙丘，有的说死在秦，关于他的死，则说是长时期的创伤造成的。流传世间的书，大多不真实，世间的人，不能判定准确。

变虚篇

传书曰：宋景公之时，荧惑守心。公惧，召子韦而问之曰：“荧惑在心，何也？”子韦曰：“荧惑，天罚也，心，宋分野也，祸当君。虽然，可移于宰相。”公曰：“宰相，所使治国家也，而移死焉，不详。”子韦曰：“可移于民。”公曰：“民死，寡人将谁为也？宁独死耳。”子韦曰：“可移于岁。”公曰：“民饥，必死。为人君而欲杀其民以自活也，其谁以我为君者乎？是寡人命固尽也，子毋复言。”子韦退走，北面再拜曰：“臣敢贺君。天之处高而耳卑，君有君人之言三，天必三赏君。今夕星必徙三舍，君延命二十一年。”公曰：“奚知之？”对曰：“君有三善，故有三赏，星必三徙。一徙行七星，星当一年，三七二十一，故君命延二十一年。臣请伏于殿下以伺之，星必不徙，臣请死耳。”是夕也，火星果徙三舍。如子韦之言，则延年审得二十一年矣。星徙审，则延命，延命明，则景公为善天佑之也，则夫世间人能为景公之行者，则必得景公佑矣。此言虚也。何则？皇天迁怒，使荧惑本景公身有恶而守心，则虽听子韦言，犹无益也。使其不为景公，则虽不听子韦之言，亦无损也。

齐景公时有彗星，使人禳之。晏子曰：“无益也，只取诬焉。天道不暗，不贰其命，若之何禳之也？且天之有彗，以除秽也，君无秽德，又何禳焉？若德之秽，禳之何益？《诗》曰：‘惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福；厥德不回，以受方国。’君无回德，方国将至，何患于彗？《诗》曰：‘我

无所监，夏后及商，用乱之故，民卒流亡。’若德回乱，民将流亡，祝史之为，无能补也”。公说，乃止。

齐君欲禳彗星之凶，犹子韦欲移荧惑之祸也。宋君不听，犹晏子不肯从也。则齐君为子韦，晏子为宋君也。同变共祸，一事二人，天犹贤宋君，使荧惑徙三舍，延二十一年，独不多晏子，使彗消而增其寿，何天佑善偏驳不齐一也？人君有善行善言，善行动于心，善言出于意，同曲共本，一气不异。宋景公出三善言，则其先三善言之前，必有善行也。有善行，必有善政。政善，则嘉瑞臻，福祥至，荧惑之星无为守心也。使景公有失误之行，以致恶政，恶政发，则妖异见，荧惑之守心，犹桑谷之生朝。高宗消桑谷之变，以政不以言；景公却荧惑之异，亦宜以行。景公有恶行，故荧惑守心。不改政修行，坐出三善言，安能动天！天安肯应！何以效之？使景公出三恶言，能使荧惑食心乎？夫三恶言不能使荧惑食心，三善言安能使荧惑退徙三舍？以三善言获二十一年，如有百善言，得千岁之寿乎？非天佑善之意，应诚为福之实也。

子韦之言：“天处高而听卑，君有君人之言三，天必三赏君。”夫天，体也，与地无异。诸有体者，耳咸附于首。体与耳殊，未之有也。天之去人，高数万里，使耳附天，听数万里之语，弗能闻也。人坐楼台之上，察地之蝼蚁，尚不见其体，安能闻其声。何则？蝼蚁之体细，不若人形大，声音孔气不能达也。今天之崇高，非直楼台，人体比于天，非若蝼蚁于人也。谓天闻人言，随善恶为吉凶，误矣。四夷入诸夏，因译而通。同形均气，语不相晓，虽五帝三王，不能去译独晓四夷，况天与人异体，音与人殊乎！人不晓天所为，天安

能知人所行。使天体乎，耳高不能闻人言。使天气乎，气若云烟，安能听人辞！说灾变之家曰：“人在天地之间，犹鱼在水中矣。其能以行动天地，犹鱼鼓而振水也。鱼动而水荡，人行而气变。”此非实事也。假使真然，不能至天。鱼长一尺，动于水中，振旁侧之水，不过数尺，大若不过与人同，所以振荡者，不过百步，而一里之外，淡然澄静，离之远也。今人操行变气，远近宜与鱼等，气应而变，宜与水均。以七尺之细形，形中之微气，不过与一鼎之蒸火同，从下地上变皇天，何其高也？且景公，贤者也。贤者操行，上不及圣人，下不过恶人。世间圣人，莫不尧舜；恶人，莫不桀纣。尧舜操行多善，无移荧惑之效；桀纣之政多恶，反有景公脱祸之验。景公出三善言，延年二十一岁，是则尧舜宜获千岁，桀纣宜为殇子。今则不然，各随年寿，尧舜桀纣，皆近百载。是竟子韦之言妄，延年之语虚也。

且子韦之言曰：“荧惑，天使也，心，宋分野也，祸当君。”若是者，天使荧惑加祸于景公也，如何可移于将、相若岁与国民乎？天之有荧惑也，犹王者之有方伯也。诸侯有当死之罪，使方伯围守其国。国君问罪于臣，臣明罪在君，虽然，可移于臣子与人民。设国君计其言，令其臣归罪于国人，方伯闻之，肯听其言，释国君之罪，更移以付国人乎？方伯不听者，自国君之罪，非国人之辜也。方伯不听，自国君之罪，荧惑安肯移祸于国人？若此，子韦之言妄也。曰景公不听乎言，庸何能动天？使诸侯不听其臣言，引过自予。方伯闻其言，释其罪，委之去乎？方伯不释诸侯之罪，荧惑安肯徙去三舍！夫听与不听，皆无福善，星徙之实，未可信用。天人同道，好

恶不殊，人道不然，则知天无验矣。宋、卫、陈、郑之俱灾也，气变见天。梓慎知之，请于子产，有以除之，子产不听。天道当然，人事不能却也。使子产听梓慎，四国能无灾乎？尧遭鸿水时，臣必有梓慎，子韦之知矣。然而不却除者，尧与子产同心也。

案子产之言曰：“荧惑，天使也，心，宋分野也，祸当君。”审如此言，祸不可除，星不可却也。若夫寒温失和，风雨不时，政事之家，谓之失误所致，可以善政贤行变而复也。若荧惑守心，若必死犹亡，祸安可除？修政改行，安能却之？善政贤行，尚不能却，出虚华之三言，谓星却而祸除，增寿延年，享长久之福，误矣。观子韦之言景公，言荧惑之祸，非寒暑风雨之类，身死命终之祥也。国且亡，身且死，妖气见于天，容色见于面。面有容色，虽善操行不能灭，死征已见也。在体之色，不可以言行灭；在天之妖，安可以治除乎？人病且死，色见于面，人或谓之曰：“此必死之征也。虽然可移于五邻，若移于奴役。”当死之人，正言不可，容色肯为善言之故灭，而当死之命肯为之长乎？气不可灭，命不可长。然则荧惑安可却，景公之年安可增乎？由此言之，荧惑守心，未知所为，故景公不死也。

且言星徙三舍者，何谓也？星三徙于三舍乎？一徙历于三舍也？案子韦之言曰：“君有君人之言三，天必三赏君，今夕星必徙三舍。”若此，星竟徙三舍也。夫景公一坐有三善言，星徙三舍，如有十善言，星徙十舍乎？荧惑守心，为善言却，如景公复出三恶言，荧惑食心乎？为善言却，为恶言进，无善无恶，荧惑安居不行动乎？或时荧惑守心为旱灾，不为君

薨。子韦不知，以为死祸，信俗至诚之感。荧惑之处星，必偶自当去，景公自不死，世则谓子韦之言审，景公之诚感天矣。亦或时子韦知星行度适自去，自以著己之知，明君臣推让之所致，见星之数七，因言星三舍，复得二十一年，因以星舍计年之数。是与齐太卜无以异也。齐景公问太卜曰：“子之道何能？”对曰：“能动地。”晏子往见公，公曰：“寡人问太卜曰：‘子道何能？’对曰：‘能动地。’地固可动乎？”晏子嘿然不对，出见太卜曰：“昔吾见钩星在房、心之间，地其动乎？”太卜曰：“然。”晏子出，太卜走见公：“臣非能动地，地固将自动。”夫子韦言星徙，犹太卜言地动也。地固且自动，太卜言已能动之；星固将自徙，子韦言君能徙之。使晏子不言钩星在房、心，则太卜之奸对不觉。宋无晏子之知臣，故子韦之一言，遂为其是。案《子韦书录序奏》亦言子韦曰：“君出三善言，荧惑宜有动。于是候之，果徙舍。”不言三。或时星当自去，子韦以为验，实动离舍，世增言三。既空增三舍之数，又虚生二十一年之寿也。

【译文】

在解释儒家经典的书籍中说：春秋宋景公的时候，出现了火星的运行侵犯了心星的事。宋景公感到很恐惧，召来掌管观测星象的官太史子韦，询问说：“火星侵犯了心星，是怎么回事？”子韦回答说：“火星出现在哪里，哪里就要遭到上天的惩罚。心星是宋国的分野，那么灾祸就要降临到君主您的身上。尽管这样，可以把灾祸转嫁到宰相的身上。”宋景公说：“宰相，是我任用来治理国家的，而把死亡的灾祸转嫁到

他身上，是不吉祥的。”子韦说：“可以把灾祸转嫁给老百姓身上。”宋景公说：“老百姓都死了，我还统治谁呢？我宁愿自己一个人死去。”子韦又说：“可把灾祸转嫁给年成。”宋景公说：“老百姓遭受饥饿，一定死去。做了老百姓的君主而要杀死自己的老百姓来让自己活下去，还有谁肯把我当做君主呢？这是我的命本来就要到尽头了，你不要再说什么了。”子韦退出去离开时回头，向北边拜了两拜后说：“臣下我冒昧地恭贺君上。天处在很高的地方，但是它的耳朵距地面很近。君王您说了三句作为君主所应该说的话，上天要对您奖赏三次。今晚上火星一定会移动三个地方，君王您就会延长寿命二十一年。”宋景公说：“你是凭什么知道的呢？”子韦回答说：“君王您有了三句善良的话，所以要得到三次奖励，火星肯定会移动三次换三个地方。移动一次要经过七颗星星，每经过一颗星预示您要延长一年寿命，三七二十一，所以君王您就共延长二十一年的寿命。臣下我请求匍伏在宫殿下面观察火星，要是火星不移动，我请求把我处死算了。”这天晚上，火星果真移动了三个地方。就象子韦说的那样，宋景公果真后来延长了寿命二十一年。火星果真移动，宋景公就延长寿命，寿命确实延长，那么说明宋景公有了善良的言行，上天就保佑他了。那么世上的人能象宋景公那样言行善良，也就会象景公一样得到上天的保佑。这话不确实。为什么呢？按照上天会降怒的说法，如果火星本来是因为宋景公自身有恶行而迫近侵犯心星，那么即使听了子韦的话，也没有什么好处。如果火星不是为了景公的恶行，那么即使不听子韦的话，也不会有什么害处。

齐景公的时候有彗星出现，景公准备派人去通过祭祀和祈祷来解除灾难。晏子说：“没有用处，只不过使自己上当受骗罢了。上天不糊涂，是不会变更它的命令和主张的。既然如此，为什么要祭祀祈祷解除灾难呢？况且天上有彗星，是用来扫除污秽的，君主要是没有什么污秽的德行，为什么还要祭祀祈祷呢？君主如果自身德行不好，祭祀祈祷又有什么用处？《诗》中说：‘这周文王，小心翼翼地特别侍奉上帝，得到了许多福佑；他的品德不奸邪，因而受到四方诸侯国的朝拜。’君王你没有奸邪的品德，地方诸侯国将要来朝拜，彗星有什么要担心的呢？《诗》中又说：‘我没有别的借鉴，只看到夏朝和商朝，由于政治昏乱，老百姓终于流亡。’如果君王的品德行为邪乱，老百姓就要流亡，靠用祝、史这类官吏去祭祀祈祷彗星的办法是没有什么补益的。”齐景公听了这话高兴起来，停止了对彗星进行祭祀和祈祷的活动。

齐景公想祭祀祈祷彗星消除灾难的做法，就如同宋国子韦想转嫁火星的灾祸一样。宋君主景公没有听从子韦的劝说，就象晏子不愿遵循齐景公的那种消除灾难的办法一样。那么齐景公的表现就象宋国的子韦，晏子的表现就象宋景公了。同样的变异凶兆同样性质的灾祸，同一类性质的事情，表现在两个人的身上，上天好象特别青睐赞赏宋景公，让火星移动三次，让宋景公延长了二十一年的寿命，唯独不褒奖晏子，让彗星消失并增加晏子的寿命，上天保佑善行的人是多么不公平、不纯正，为什么不用同样的标准呢？君主有好的德行就有好的话语，好的德行从心中发出，好的话语来源于好的愿望。善良的德行善良的话语，都出自同一个源头，都是同一

种气形成的没有什么两样。宋景公说了三句善良的话，那么在说这三句话之前，一定有善良的德行。有善良的德行，一定有好的政治。政治好，就会有吉祥的征兆出现，福祥到来，火星就没有理由侵犯心星。如果宋景公有错误的德行，导致了恶劣的政治，恶劣的政治发生，就会出现凶兆，火星就侵犯心星，就象殷高宗武丁时有桑树等生长在朝廷中的这种灾变一样。殷高宗武丁消除灾祸的办法是通过改善政治而不是靠说善良的话；宋景公消除火星的灾异，也应用实际行动。宋景公有不好的德行，所以火星侵犯心星。不采取一些改善政治的措施修养德行，坐在那里说三句好话，怎么能够感动上天！上天怎么愿意回应！怎样来证明呢？假设让宋景公说出三句坏话，就可以让火星吞吃了心星吗？如果三句坏话不能让火星吞吃掉心星，三句好话怎么就能让火星退走转移三次呢？宋景公因三句好话延长了二十一年寿命，那么有几百句好话，就能获得上千年的长寿命吗？这不是上天保佑善人的意思，也不是上天用赐福来报答诚心的人的实情。

子韦说了“天虽然处在很高的地方，但耳朵离地面却很近，君主说了三句君主该说的话，上天就一定要给这君主三次奖赏”其实上天，也是有形体的，与地有形体没有什么两样。凡是有形体的，耳朵都长在头上。身体与耳朵不在一起，是没有过的事。天与人的距离有几万里遥远，假设让耳朵长在天上，要听几万里远处说的话，是不可能听得见的。人坐在楼台的上面，观看地上的蝼蛄和蚂蚁，况且看不见它们的身体，怎么能听见它们的声音呢？为什么呢？因为蝼蛄和蚂蚁它们的身体细小，不象人的形体那样大，声音小，气少，是

不能传到多远的地方的。而天是那么那么地高，不是楼台能相比的，人体和天相比，不是蝼蛄和蚂蚁与人相比可以说明的。说天可以听见人说的话，并根据人话的好坏降下吉凶的事，那就是大错特错了。四方边境的少数民族人到中原地区来，通过翻译才能互能语言。少数民族人和中原的人是同样的形体，承受同样的气，尚且语言不能相互听懂，即使是三王五帝也不能离开翻译仅靠自己亲自去了解四方的少数民族，更不要说天体和人体相互有差异，声音与人类不一样了！人不了解天要做什么，天怎么能了解人做的事呢。如果天是实体的话，耳朵离人太远就不能听见人说的话。假若天是气，气就如同浮云烟雾，怎么能听懂人说的话！主张灾变学说的人说：“人生存在天和地之间，就象鱼生在水中一样。人能够用行动感动天地，就象鱼在水中活动震动了水一样。鱼游动水震荡，就如人行动，能使气受到感动；发生变化，并传达到有意志的天那里一样。”这不是事实。即使真是这样，也不能上达于天。鱼的身体长度是一尺的话，震动的水不会离开身体几尺远，大的鱼不会超过人的身体那样大，震荡的水面也不能达到一百步远，而在一里远以外的地方的水将是平淡安静的样子，这是因为离得远的缘故。如果说人操行的善恶能让气变化，那么影响的远近距离也应该跟鱼震动水的距离远近距离相同，气受人操行感动的范围也与水等同。人凭七尺长的细小的形体，形体中微小的气，不过和烧一鼎食物所需要用的火一样，却从下面的地向上感动了上天，怎么会达到那么高呢？况且宋景公也只能算作贤人。贤人的操行，上不能和圣人的操行相比，下不能比恶人邪恶的操行低。人世

中的圣人，没有比得上尧舜的，邪恶的人，没有超过桀、纣的，尧舜操行中有许多善良的，并没有感动火星稳位的效验；桀、纣治理国家有许多罪恶，反而有宋景公那样免除灾祸而不早死的证明。景公说了三句好话，延长寿命二十一年，这样的话，尧舜就应该获得千年的寿命，桀纣就应成为未成年就早死的人。实际情况却不是这样，他们各人顺随自己的年寿而死，尧、舜、桀、纣，都是活了将近百岁。这样，子韦的话终究是虚妄站不住脚的，宋景公延长命的说法也是假的。

而且子韦的话说：“火星的出现，是上天驱使的。心星是宋国的分野，灾祸正应降临在宋国君主身上。”要是这样，是上天要火星把灾祸降临到宋景公身上，怎么可以转移到将、相；或者年成和国家的老百姓的身上呢？上天有火星，就象帝王有掌握一方的霸主一样。诸侯有应该处死的罪行，帝王就命掌握这一方的霸主去包围、监视这个诸侯国家。诸侯国的君主向大臣询问罪行情况，大臣说明罪行在君主身上，即使这样，可以把罪行转移到手下大臣或普通老百姓身上。如果君主考虑听信了子韦的话，命令自己的臣下把罪行推到老百姓身上，掌握一方的霸主听了，会听信而免除国君罪行，转移到老百姓身上吗？一方霸主不肯听信的原因是本来就是国君的罪行，不是老百姓的罪过。一方霸主不听信，仍把罪行归结到君主身上，火星怎么会把罪行转嫁给国人呢？如果真是这样，子韦的话不能相信了。再说，宋景公不听从子韦的移祸给别人的建议，为什么就能感动天呢？假如诸侯不愿听从臣子的话，把过错承担在自己身上，一方霸主听见了他的话，能免除他的罪行，放开他离去吗？一方霸主不免除诸侯

的罪行，火星怎么会转移离开三个地方！可以说，无论是听从还是不听从子韦的话，都没有福善这一类的事情发生，火星会迁移的事是不能相信的。天上和人间的情形是一样的，喜好和憎恶没有什么不同，如果人间的情形和上天不一样，就可以说明天也不会有免除宋景公罪过这类事发生了。宋、卫、陈、郑曾同时遭受火灾，在这之前就感动了气发生变化传达到上天。上天出现了彗星显示了预兆。鲁国大夫梓慎了解了这事，向子产请示，想办法消除灾祸，但子产不听信他的话。上天本该那个样子，人力是不能消除的。假使子产听信了梓慎的话，这四国就可以没有火灾发生吗？尧遭受到洪水灾害的时候，在大臣中一定有象梓慎，子韦这样见识的人。但是尧不去消除灾害，这是尧和子产的想法一样的缘故。

考察子韦说的话：“火星，是上天派遣的，心星是宋国的分野，灾祸应当降临到宋国君的身上。”真地象这话所说的，灾祸就不能被消除，火星不可退却转移的。如果冷暖失调，风雨到来不适合季节，解释政事的儒生说这是政治失误造成的，可以用好的政治贤良的操行来消除政治上的失误恢复正常状态。象火星侵犯心星，就预示出君主一定要死国家一定要灭亡的话，那么灾祸怎样能消除呢？改善政治改变操行，就能让火星退却转移吗？良好的政治贤良的操行，尚且不能让火星转移退却，宋景公就凭三句空洞的好话，就说火星退却灾祸消除，宋景公延长寿命，享受了很长时间的幸福，是错误的。考察子韦告诉宋景公的话，说火星出现的灾祸，还不是冷暖风雨一类的灾异，而是君主将要死去国家将要灭亡的征兆。国家就要灭亡，君主自己将死，不吉祥的征兆已经出现

在上天，人将要死去的面色也呈现出来。脸上已出现了将要死去的神色，即使有好的操行也不能免除了，因为死亡的征兆已经出现了。在人身体上出现的将死的神色，不能用人的言论，操行来消除；上天出现了不祥的征兆，难道能通过改善政治消除吗？人得了疾病将要死去，神色表现在脸上，如果有人：“这是一定要死去的征兆。尽管如此，可以把死亡转嫁给周围的邻居，或者转移到奴婢身上。”命该死去的人，即使他公正地说不应当嫁祸到别人身上，那脸上出现的将要死的神色会因为这句好坏的缘故消失，而应死的生命会因那句好坏延长吗？那脸上出现的将死的神气是不会消失，寿命也不会延长的。那么火星怎会退却，宋景公寿命怎会延长增加呢？从这里看来，火星侵犯心星，不能知道是象征什么，所以景公也就不会死去了。

况且说火星移动三个地方的人，讲的究竟是什么呢？是火星三次移动三个地方呢还是一次移动经历三个地方呢？考察子韦说的话：“君主说了本该君主说的三句话，上天就一定要三次奖赏君主你，今天晚上火星一定会移动三个地方。”如果是这样，火星一定是移动了三个地方。宋景公坐在那里说了三句好话，火星就移动了三个地方，如果说了十句好话，那火星不是就要移动十个地方吗？火星侵犯心星，只因为宋景公说了几句好话就会退走。如果宋景公又说出三句坏话，火星会吞掉心星吗？因为好话退却，因为坏话就进逼，如果既不说好话又不说坏话，火星就会安静停止在一个位置上没有变化吗？或许火星侵犯心星是要发生旱灾的征兆，而不是君

主要死亡的征兆。子韦不知道这一点，认为是君主死去国家灭亡的征兆，相信了世俗说的至诚可以感动上天的话。火星离开停留的地方，一定是它恰巧本该离开，宋景公恰巧本来也不该死，世间人却说不韦的话是确实的，宋景公是感动了上天。或许是子韦了解火星按运动的规律本来要离开，为了显示自己的智慧，宣扬彗星转移是君臣互相推让导致的。子韦了解火星每运行一次要经过七星，因此说火星移动三个地方，宋景公就延长寿命二十一岁，这是通过火星移动地方来推算出延长寿命的年数。这和齐国的太卜没有什么不同。齐景公问太卜说：“你的本领能干什么？”回答说：“能够使地震动。”晏子去见景公，景公说：“我问太卜说：‘你的本领能干什么？’他回答说：‘能震动地。’地本来可以自己震动吗？”晏子默默地没有说话，从景公那儿出来，找到太卜说：“过去我看到钩星处在房星和心星之间，大概就会地震了吧？”太卜回答说：“是的。”晏子就从太卜那儿出来，太卜就跑去见齐景公说：“我不是能震动地，地本来自己可以震动。”子韦说的火星移动，就象太卜说的能震动地一样。地本来就自己能震动，太卜说是他自己震动了地；火星本来将自己移动，子韦说君主能使火星移动。假如晏子不说钩星在房星和心星之间，那么太卜欺骗性的回答将不会被觉察揭穿，宋国没有象晏子那样有才智的大臣，所以子韦所说的话，就成了正确的了。考察《子韦书录序奏》也记载了子韦说：“君主说出了三句好话，火星应有移动。于是守候火星看是否移动，火星果然移动了地方。”但是没有说移动了三次。或许是那个时候火

星自己恰巧应离去，子韦说进行观察试验，而火星确实移动离开了原来的地方，世上的就夸大说移动了三个地方。在凭空捏造出火星移动了三个地方的次数之后，又虚构出宋景公增加二十一年寿命的话。

论衡卷五

异虚篇

殷高宗之时，桑谷俱生于朝，七日而大拱。高宗召其相而问之，相曰：“吾虽知之，弗能言也。”问祖己，祖己曰：“夫桑谷者，野草也，而生于朝，意朝亡乎！”高宗恐骇，侧身而行道，思索先王之政，明养老之义，兴灭国，继绝世，举佚民。桑谷亡。三年之后，诸侯以译来朝者六国，遂享百年之福。高宗，贤君也，而感桑谷生，而问祖己，行祖己之言，修政改行，桑谷之妖亡，诸侯朝而年长久。修善之义笃，故瑞应之福渥。此虚言也。

祖己之言，朝当亡哉！夫朝之当亡，犹人当死。人欲死，怪出；国欲亡，期尽。人死命终，死不复生，亡不复存。祖己之言政，何益于不亡？高宗之修行，何益于除祸？除祸且不能，况能招致六国，延期至百年乎！故人之死生，在于命之夭寿，不在行之善恶；国家存亡，在期之长短，不在于政之得失。案祖己之占，桑谷为亡之妖，亡象已见，虽修孝行，其何益哉！何以效之？

鲁昭公之时，鸛鹄来巢，师己采文、成之世童谣之语，有鸛鹄之言，见今有来巢之验，则占谓之凶。其后，昭公为季氏所逐，出于齐，国果空虚，都有虚验。故野鸟来巢，师己

处之，祸竟如占。使昭公闻师己之言，修行改政为善，居高宗之操，终不能消。何则？鸛鹄之谣已兆，出奔之祸已成也。鸛鹄之兆，已出于文。成之世矣。根生，叶安得不茂；源发，流安得不广。此尚为近，未足以言之。夏将衰也，二龙战于庭，吐爨而去，夏王楛而藏之。夏亡，传于殷，殷亡，传于周，皆莫之发。至厉王之时，发而视之，爨流于庭，化为玄黿，走入后宫，与妇人交，遂生褒姒。褒姒归国，幽王惑乱，国遂灭亡。幽、厉王之去夏世，以为千数岁，二龙战时，幽、厉、褒姒等未为人也，周亡之妖，已出久矣。妖出，祸安得不就？瑞见，福安得不至？若二龙战时言曰：“余褒之二君也。”是则，褒姒当生之验也。龙称褒，褒姒不得生，生则幽王不得不恶，恶则国不得不亡。征已见，虽五圣十贤相与却之，终不能消。善恶同实：善祥出，国必兴；恶祥见，朝必亡。谓恶异可以善行除，是谓善瑞可以恶政灭也。

河源出于昆仑，其流播于九河。使尧、禹却以善政，终不能还者，水势当然，人事不能禁也。河源不可禁，二龙不可除，则桑谷不可却也。王命之当兴也，犹春气之当为夏也。其当亡也，犹秋气之当为冬也。见春之微叶，知夏有茎叶。睹秋之零实，知冬之枯萃。桑谷之生，其犹春叶秋实也，必然犹验之。今详修政改行，何能除之？夫以周亡之详，见于夏时，又何以知桑谷之生，不为纣亡出乎？或时祖己言之，信野草之占，失远近之实。高宗问祖己之后，侧身行道，六国诸侯偶朝而至，高宗之命自长未终，则谓起桑谷之问，改政修行，享百年之福矣。夫桑谷之生，殆为纣出。亦或时吉而不凶，故殷朝不亡，高宗寿长。祖己信野草之占，谓之当亡

之征。

汉孝武皇帝之时，获白麟，戴两角而共觚，使谒者终军议之。军曰：“夫野兽而共一角，象天下合同为一也。”麒麟，野兽也，桑谷，野草也，俱为野物，兽草何别，终军谓兽为吉，祖己谓野草为凶。高宗祭成汤之庙，有蜚雉升鼎而雒。祖己以为远人将有来者，说《尚书》家谓雉凶，议驳不同。且从祖己之言，雉来吉也。雉伏于野草之中，草覆野鸟之形，若民人处草庐之中，可谓其人吉而庐凶乎？民人入都，不谓之凶；野草生朝，何故不吉？雉则民人之类。如谓含血者吉，长狄来至，是吉也，何故谓之凶？如以从夷狄来者不吉，介葛卢来朝，是凶也。如以草木者为凶，朱草蓂莢出，是不吉也。朱草蓂莢，皆草也，宜生于野，而生于朝，是为不吉，何故谓之瑞？一野之物，来至或出，吉凶异议。朱草蓂莢善草，故为吉，则是以善恶为吉凶，不以都野为好丑也。周时天下太平，越尝献雉于周公。高宗得之而吉。雉亦草野之物，何以为吉？如以雉耿介有似于士，则麀亦仍有似君子，公孙术得白鹿，占何以凶？然则雉之吉凶未可知，则夫桑谷之善恶未可剑也。桑谷或善物，象远方之士将皆立于高宗之朝，故高宗获吉福，享长久也。

说灾异之家以为天有灾异者，所以谴告王者，信也。夫王者有过，异见于国；不改，灾见草木；不改，灾见于五谷；不改，灾至身。《左氏春秋传》曰：国之将亡，“鲜不五稔”。灾见于五谷、五谷安得熟？不熟，将亡之征。灾亦有且亡五谷熟之应。夫熟，或为灾，或为福。祸福之实未可知，桑谷之言安可审？论说之家著于书记者皆云：“天雨谷者凶。”书

传曰：“苍颉作书，天雨谷，鬼夜哭。”此方凶恶之应和者。天用成谷之道，从天降而和，且犹谓之善，况所成之谷从雨下乎！极论订之，何以为凶？夫阴阳和则谷稼成，不则被灾害。阴阳和者，谷之道也，何以谓之凶？丝成帛，缕成布。赐人丝缕，犹为重厚，况遗人以成帛与织布乎！夫丝缕犹阴阳，帛布犹成谷也。赐人帛，不谓之恶，天与之谷，何故谓之凶？夫雨谷吉凶未可定，桑谷之言未可知也。

使畅草生于周之时，天下太平，倭人来献畅草。畅草亦草野之物也，与彼桑谷何异？如以夷狄献之则为吉，使畅草生于周家，肯谓之不善乎？夫畅草可以炽酿，芬香畅达者，将祭，灌畅降神。设自生于周朝，与嘉禾、朱草、蓂莢之类不殊矣。然则桑亦食蚕，蚕为丝，丝为帛，帛为衣，衣以入宗庙为朝服，与畅无异，何以谓之凶？卫献公太子至灵台，蛇绕左轮。御者曰：“太子下拜。吾闻国君之子，蛇绕车轮左者速得国。”太子遂不下，反平舍。御人见太子，太子曰：“吾闻为人子者，尽和顺于君，不行私欲，共严承令，不逆君安。今吾得国，是君失安也。见国之利而忘君安，非子道也。得国而拜，其非君欲。废子道者不孝，逆君欲则不忠，而欲我行之，殆吾欲国之危明也。”投殿将死，其御止之不能禁，遂伏剑而死。夫蛇绕左轮，审为太子速得国，太子宜不死，献公宜疾薨。今献公不死，太子伏剑，御者之占，俗之虚言也。或时蛇为太子将死之妖，御者言俗之占，故失吉凶之实。夫桑谷之生，与蛇绕左轮相似类也。蛇至实凶，御者以为吉。桑谷实吉，祖己以为凶。

禹南济于江，有黄龙负舟，舟中之人，五色无主。禹乃

嘻笑而称曰：“我受命于天，竭力以劳万民。生，寄也，死，归也。死，归也，何足以滑和，视龙犹蝮蜓也！”龙去而亡。案古今龙至皆为吉，而禹独谓黄龙凶者，见其负舟，舟中之人恐也。夫以桑谷比于龙，吉凶虽反，盖相似。野草生于朝，尚为不吉，殆有若黄龙负舟之异，故为吉而殷朝不亡。

晋文公将于楚成王战于城濮，彗星出楚，楚操其柄，以问咎犯。咎犯对曰：“以彗斗、倒之者胜。”文公梦与成王搏，成王在上，盪其脑。问咎犯，咎犯曰：“君得天而成王伏其罪，战必大胜。”文公从之，大破楚师。向今文公问庸臣，必曰：“不胜。”何则？彗星无吉，搏在上无凶也。夫桑谷之占，占为凶，犹晋当彗末，搏在下为不吉也。然而吉者，殆有若对彗见天之诡，故高宗长久，殷朝不亡。使文公不问咎犯，咎犯不明其吉，战以大胜，世人将曰：“文公以至贤之德，破楚之无道。天虽见妖，卧有凶梦，犹灭妖消凶以获福。”殷无咎犯之异知，而有祖己信常之占，故桑谷之文，传世不绝，转祸为福之言，到今不实。

【译文】

殷朝高宗武丁的时候，发生了桑树、谷树同时在朝堂中长出的事，七天就长成了两手合围那么粗。高宗召来相并询问这间事，相回答说：“我即使知道这事的原因，也不能说出来。”于是高宗又询问祖己，祖己说：“桑树、谷树，本来是在野外生长的植物，现在生长在朝堂之内，表示王朝要灭亡了吧！”高宗非常害怕，侧着身体，小心谨慎地走在路上，考虑回想前代圣王治理国家的政治措施，讲求尊敬赡养老人的

道理，复兴将灭亡的国家，延续将中断世袭权利的贵族家世，任用避世隐居的贤人。于是生长在朝堂中的桑树、谷树消失。三年以后，诸侯通过翻译来朝拜殷高宗的有六国，于是享受了在王位一百年的福气。高宗，是贤明的君主，能对桑树、谷树生在朝堂中这种异常现象有所感触，而且能询问祖己，按照祖己的话来整顿政治措施，改善操行，于是桑树与谷树生长在朝堂上的凶兆消失了，诸侯国来朝见而在王位的时间长久。改善操行的心意诚恳，所以吉祥的征兆多，这是靠不住的话。

按照祖己的说法，商朝应当灭亡了呀！一个朝代应当灭亡，就象人应当死去一样。人将要死，就出现怪现象不吉的征兆；国家将要灭亡，是期限已经到了尽头。人死了国家灭亡了，死了的人不能再活过来，灭亡了的国家不会再存在。祖己讲改善政治，对于避免商朝灭亡有什么帮助呢？高宗改善自己的操行，对消除灾祸有什么好处呢？老百姓看见了凶兆去做善事，不能得到吉祥；高宗见到怪异的不吉征兆改善政治，就能消除灾祸吗？消除灾祸尚且不能达到，更不要说让边远的六个诸侯来朝见，在王位的时间延长到一百年了。所以人活着或死去，关键由人在母胎中时承受不同的气而形成的命决定的，而不是由人的操行善恶决定；国家的存在或灭亡，由期限的长短决定，而不是由政治措施是否恰当来决定的。考察祖己的预言，桑树和谷树生长在朝堂中是国家要灭亡的不吉征兆，国家灭亡的征兆已经出现，即使改善操行，哪还会有什么用处！用什么来证明呢？

春秋鲁昭公在位的时候，一种俗称八哥的鸟来到鲁国搭

窝。大夫师己采取鲁文公、成公时童谣说的：如果有八哥来鲁国搭窝，君主就要逃亡或死在国外这些话。既然有了关于八哥的童谣，又出现了八哥来搭窝的应验，就预言说这是凶兆。后来，鲁昭公被季氏驱逐出国，逃到了齐国，国家果然没有君主，都城变成了废墟，应验了童谣。所以，野鸟来搭窝，师己进行判断，后来发生的灾祸就象预言所说的。假如昭公听到师己说的话后，改善操行和政治，具备了殷高宗的操行，但灾祸仍不能消除。为什么呢？关于八哥的童谣已显示了征兆，逃出国境的灾祸已经形成了。关于八哥的兆头早已出现在鲁文公、成公的时代了。根已生出，叶怎会不茂盛；源头已开始了，水流怎会不变大。这个预言和应验的时间相距还比较近，还不足以证明王朝是注定要灭亡的。夏朝将要灭亡时，有两条龙在朝堂上争斗，吐出口水后就离开了，夏王用木匣子装起龙吐的口水收藏起来。夏朝灭亡后，木匣子传到了殷朝，殷朝灭亡后，木匣子又传到了周朝，一直都没有人打开过。到了周厉王的时候，把木匣子打开来看了一看，那藏着的龙的口水流出来流到了朝堂上，变成了黑色的蜥蜴，逃到了后宫和一个女子交配，就生下了褒姒。褒姒嫁给了周幽王，幽王被她迷惑国家出现了动乱，周朝于是就灭亡了。周幽王、周厉王的时代距离夏朝，已经有一千多年了。二龙争斗时，周幽王、周厉王、褒姒还没有出世成为人，但周期灭亡的征兆，却已经出现了很长的时间了。不祥的征兆出现，灾祸怎么会不形成呢？吉祥的征兆出现，福气怎么会不到来呢？就象二龙争斗时说：“我们是褒国的两位祖先。”这是褒姒必定要出生的预兆。龙既说是褒国的祖先，褒姒就不能不生出

来，褒姒生出来了，周幽王就必定要作恶，周幽王作恶，国家就必定要灭亡。国家灭亡的征兆早已出现，即使有五个圣人十个贤人一起来阻止灾祸的发生，最终也不能消除。善和恶的情况都是一样的：吉祥的兆征出现，国家一定会兴盛；坏的征兆出现，朝代一定要灭亡。说坏预兆可以用善良的操作除去，是等于说吉祥的征兆也可以用坏的政治来消灭。

黄河的源头在昆仑山，它的水流分散为九条支流。即使尧、舜想凭借良好的政治使河水倒流，但事实上河水终究不会往回流的，这是黄河流水的趋势就是这样，靠人有意识的好的政治是阻止不住的。黄河的源头不可能堵住，二龙不能消除，那么桑树和谷树预示的灾祸也是不能避免的。王朝的命运处于正当兴起的时候，就象春天必然发展到夏天一样。王朝的命运恰巧处在本应灭亡的时候，就象秋天要发展到冬天一样。看见春天草木小小的嫩芽，就预知夏天将变成粗壮的树干和茂盛的绿草。看见了秋天果实开始凋落，就能预知冬天草木将会枯萎憔悴。殷高宗时桑树、谷树生长在朝堂之中，那就象春天草木长出的嫩芽，秋天果实的凋落一样，它所预兆的事情是必定要应验的。临时认真地整顿政治改善操行，怎么能避免得了呢？如果根据周朝灭亡的征兆在夏朝时就已出现，又根据什么可以说殷高宗时桑树、谷树生长在朝堂上不是商朝要灭亡出现的预兆呢？或许当时祖己那样说，是相信了野生植物生长到朝堂上是王朝要灭亡的凶兆，只是在应验的时间远近上搞错了。高宗询问了祖己以后，就小心谨慎连走路都侧着身子想着改善政治的事，正巧碰到边远的六个诸侯国朝会来了，高宗的寿命本来就很长还没有到尽头，却把

这说成是因为高宗问了桑树、谷树生长在朝堂的吉凶，改善政治、操行，才享有了百年的福气。那桑树、谷树生长在朝堂上，大概是为纣要灭亡出现的预兆。也可能是吉兆而不是凶兆，所以殷朝当时没有灭亡，高宗也长寿。祖己相信野生植物生在朝堂是王朝要灭亡的预兆，就说那种事是商朝该灭亡的凶兆。

汉武帝时，获得了一只白麒麟，它的头上长着两个角，但角尖却连在一起，叫谒者终军来说说这件事。终军说：“野兽的两角并成一角，象征着天下要合为一统。”麒麟，是野兽的一种；桑树谷树，是野生的植物。都是野外生长的野兽和野生植物，有什么区别，终军说野兽是吉祥的征兆，祖己说野生树木是凶兆。高宗祭祀成汤的庙时，有一只野鸡飞到了鼎耳上鸣叫。祖己认为将有远方的使节来朝贡，但解释《尚书》的人却把野鸡飞入宗庙说成是凶兆，议论杂乱不一致。按祖己的说法，野鸡飞进宗庙是吉兆。野鸡蹲在草丛中，草遮盖了野鸡的形体，就象老百姓住在草屋之中，能说人是吉兆而草屋是凶兆吗？人进入都城，不能说是凶兆；野树生在朝堂中，为什么就不是吉兆呢？野鸡和人是同一类都是有血肉的动物。如果说有血肉的动物是吉兆，那么身体高大的狄人到来就是吉兆，为什么要说是凶兆呢？如果把从边远少数民族夷狄来的人说成不是吉兆。那么春秋时介国君主葛卢曾两次到鲁国朝见，应该是凶兆了，为什么鲁国君主要以礼相待呢？如果把草木之类的东西看成凶兆，朱草、蓂莢出现就不是吉利的事了。朱草、蓂莢，都是草类，应生长在野外，但如果生在朝堂中，这就不吉利，那是什么原因，人们把它们

看作吉祥的象征呢？同样是野生的东西，有的到来，有的长出，却有吉凶两种不同的议论。如果说朱草、蓂莢是好草，所以是吉兆，那么就是把好坏作为吉凶的标准，而不是以草生长在都城或野外来区分好坏。周朝时，天下太平，越国曾经贡献野鸡给周公，因为殷高宗时把得到野鸡作为吉祥的征兆。野鸡也是生长在草丛野外的动物，为什么是吉祥的呢？如果认为野鸡耿直有些象士人，可是獐也一样象君子，东汉初割据蜀地的公孙述得到白鹿，占测时怎么认为就是凶兆呢？这样看来野鸡的吉凶还不被了解，那么桑树、谷树的善恶也没有得到证明分辨。桑树、谷树或许是好东西，象征远方的士将要都到殷高宗的朝堂中站立，所以高宗获得了吉祥的福气，长久地享受。

解说灾异的人认为上天会降下灾祸，目的是要谴责，警告君王，这是确信无疑的。君王有了过错，灾祸出现在国家；如果君王不改正错误，灾祸就出现在草木上；如果君王还不改正错误，灾祸就要出现在五谷粮食上；如果君王依旧无动于衷不加悔改，灾祸就要降临到君王本身。《左氏春秋传》说：国家将要灭亡，“很少有不出出现五年连续丰收的”。灾祸出现在五谷粮食上，五谷怎么能丰收？不丰收，是国家将要灭亡的征兆。可是，根据《左传》，天降灾异，庄稼丰收成为国家将要灭亡的征兆。同样是庄稼丰收，有时是凶的征兆，有时是吉的征兆。究竟什么是凶兆，什么是吉兆还不了解，说桑树、谷树生长在朝堂上是凶是吉怎么能断定？著书立说的人写在书本中的话都说：“天降下谷子是上天故意显现的凶兆。”流传世间的书上说：“苍颉创造文字，天降下谷子，鬼在夜间

哭”这是把天降谷说成是对坏事的一种感应，上天用来让五谷成熟的办法，就是从天上降下适合五谷生长的风雨，作为对人事的应和，这被说成是吉兆，那现成的谷物随雨降下来更不用说是吉兆了！追查到底认真考察一下，为什么是凶兆？风调雨顺五谷庄稼才能成熟丰收，不是那样五谷庄稼就要遭受灾害。风调雨顺是谷物庄稼丰收的条件，为什么说它是凶兆？丝能织成帛，线能织成麻布，送给人丝、线，尚且是很重的礼物，更不是说送给人已织成了的帛和麻布了！丝、线就象风雨，帛布就象成熟的五谷。送给帛不被看作是凶兆，天送来了五谷粮食，为什么说成是凶兆呢？天降谷的吉凶不能断定，那么关于桑树、谷树生长在朝堂上是凶是吉也不能知道了。

假如畅草生长在周朝时，是天下太平的征兆，倭人因此贡献畅草。但畅草也是野外生长的东西，和那桑树、谷树有什么不同？如果认为夷狄少数民族贡献来的就是吉利的象征，那么假定畅草生长在周王的朝堂上，能说它不好吗？畅草可以用来造酒，这样造的酒芬芳香味四溢，祭祀时把这种酒洒在地上，求神降临。如果生长在周王的朝堂上，和嘉禾、朱草、蓂莢这一类的东西没有分别。而那桑叶可以喂养蚕，蚕吐出丝，丝织成帛，帛做成衣服，穿在身上进入宗庙就成为朝服，与用畅草造的酒没有差别，为什么要把桑树说成凶兆呢？卫献公的太子到观测星象的灵台去，有蛇缠绕在车的左轮上。驾车的人说：“太子快跪下叩拜，我听说国君的儿子遇到蛇缠绕住了左边的轮子就很快要做国君了。”太子始终不下车，返回到住处。驾车的人再见到太子时，太子说：“我听说

做君主儿子的，应该尽量对君主恭顺，不能做使自己满意的事，而要恭顺严肃地接受君主的命令，不扰乱君主的安宁。现在我得到统治国家的地位，君主就失去了安宁。只看中了去做国君的利益而忘记了现在君主的安宁，这不是做儿子该做的事。为了得到君位就下拜，这不是君主的愿望。不遵循做儿子道理的人是不孝的，违背君主的愿望是不忠，而你要让我个人的愿望实现，大概是我希望国家发生危险的意图是很明显了吧。”于是想在殿上撞死，那个驾车的人要阻止却没有成功，最终太子还是用剑自杀了。蛇缠绕住了车子的左轮，明明是太子快快取得国君位置的征兆，太子不应该死，献公应快死去。但实际上献公没有死，太子用剑自杀，驾车人的预言，是一种庸俗的虚妄的话。或许是蛇的出现是太子就要死去的凶兆，驾车的人只相信了庸俗的预言，所以就没有得到吉凶的真实情况。关于桑树、谷树生在朝堂和蛇缠绕车子的左轮是一样道理的事。蛇的出现，实际上是凶兆，但驾车的人错误地认为是吉兆。桑树、谷树出现在朝堂上实际上是吉兆，而祖己错误地认为是凶吉。

大禹乘船南渡长江，有黄龙来背起船，船中的人都惊恐得六神无主。而禹却嘻嘻笑着说：“我从上天那儿承受了命令，竭尽全力为万民百姓操劳。活着，就象寄住在外面；死了，象回到家里一样。死，是回家，有什么值得惊慌失措的，我把龙看得就象一条壁虎一样！”那条黄龙于是很快逃走消失了。考察自古至今龙的到来都认为是吉利的征兆，而禹却偏偏把黄龙当作凶兆，是禹看见黄龙背起了渡船，船中人惊慌的缘故吧。如果用桑树、谷树和黄龙相比较，吉凶正好表现为相

反两种看法，但道理是相似的。野树生长在朝堂上，尚且不吉利，大概就象看到黄龙驮起渡船的异常情况一样地把吉兆说成凶兆，所以朝堂长出桑树、谷树是吉兆，殷朝也并没有就灭亡。

晋文公准备和楚成王在城濮打仗，彗星离开楚国上空，但彗星的柄在楚国那边，就问咎犯。咎犯回答说：“用扫帚当做武器战斗，把它倒过来用的人得胜。”晋文公又做梦，在梦中与楚成王搏斗，楚成王在上面吸他的脑髓，就把这件事询问咎犯，咎犯说：“你的脸向上，象征得到天的帮助；成王的脸向下，象征低头认罪，打起仗来，肯定要取得重大胜利。”文公听从了咎犯的话，结果把楚军打得大败。那时假使晋文公问平庸的臣子，一定会回答说：“不能取胜。”为什么呢？因为彗星不是吉兆，而搏斗时处在上方也不是凶兆。对桑树、谷树出现在朝堂的预兆，被认为是凶兆，就象晋国处于彗星的尾端，晋文公和楚成王搏斗被压在下面，一般认为是凶兆一样。但是桑树生在朝堂上是吉兆，大概象处于彗星的尾端，脸向上这种异常的征兆一样，表面看来是凶兆，实际上是吉兆。所以殷高宗能在位长久，殷朝也不灭亡。如果晋文公不询问咎犯，咎犯也不了解那是吉兆，而战斗的结果是获得了重大胜利，世上人就会说：“晋文公是靠极贤明的德行，攻败了楚的无道。天虽然显示了怪异的凶兆，睡梦中做了恶梦，还是能消除凶兆恶梦来获得福气。”殷朝没有咎犯那样不同寻常的才智人物，而只有祖己这种相信一般预言的人，所以关于桑树与谷树生长在朝堂上的记载，世世流传没有断绝，于是变祸为福的话，到现在也没能揭示出真相。

感虚篇

儒者传书言：“尧之时，十日并出，万物焦枯。尧上射十日，九日去，一日常出。”此言虚也。夫人之射也，不过百步，矢力尽矣。日之行也，行天星度。天之去人，以万里数，尧上射之，安能得日？使尧之时，天地相近，不过百步，则尧射日，矢能及之；过百步，不能得也。假使尧时天地相近，尧射得之，犹不能伤日，日何肯去？何则？日，火也。使在地之火，附一把炬，人从旁射之，虽中，安能灭之？地火不为见射而灭，天火何为见射而去？此欲言尧以精诚射之，精诚所加，金石为亏，盖诚无坚，则亦无远矣。夫水与火，各一性也，能射火而灭之，则当射水而除之。洪水之时，泛滥中国，为民大害，尧何不推精诚射而除之？尧能射日，使火不为害，不能射河，使水不为害。夫射水不能却水，则知射日之语，虚非实也。

或曰：“日，气也，射虽不及，精诚灭之。”夫天亦远，使其为气，则与日月同；使其为体，则与金石等。以尧之精诚，灭日亏金石，上射日，则能穿天乎？世称桀、纣之恶，射天而殴地，誉高宗之德，政消桑谷。今尧不能以德灭十日，而必射之，是德不若高宗，恶与桀、纣同也，安能以精诚获天之应也？

传书言：“武王伐纣，渡孟津，阳侯之波，逆流而击，风晦冥，人马不见。于是武王左操黄钺，右执白旄，瞋目而麾之曰：‘余在，天下谁敢害吾意者！’于是风霁波罢。”此言虚

也。武王渡孟津时，士众喜乐，前歌后舞。天人同应，人喜天怒，非实宜也。前歌后舞，未必其实；麾风而止之，迹近为虚。夫风者，气也，论者以为天地之号令也。武王伐纣是乎？天当安静以佑之。如诛纣非乎？而天风者，怒也。武王不奉天令，求索已过，瞋目言曰：“余在，天下谁敢害吾者！”重天怒，增己之恶也，风何肯止？父母怒，子不改过，瞋目大言，父母肯赏之乎？如风天所为，祸气自然，是亦无知，不为瞋目麾之故止。夫风犹雨也，使武王瞋目以旌麾雨而止之乎？武王不能止雨，则亦不能止风。或时武王适麾之，风偶自止，世褒武王之德，则谓武王能止风矣。

传书言：“鲁阳公与韩战，战酣日暮，公援戈而麾之，日为之反三舍。”此言虚也。凡人能以精诚感动天，专心一意，委务积神，精通于天，天为变动，然尚未可谓然。阳公志在战，为日暮一麾，安能令日反？使圣人麾日，日终不反，阳公何人，而使日反乎？《鸿范》曰：“星有好风，星有好雨。日月之行，则有冬有夏。月之从星，则有风雨。”夫星与日月同精，日月不从星，星辄复变，明日月行有常度，不得从星之好恶也，安得从阳公之所欲？星之在天也，在日月舍，犹地有邮亭，为长使廨也。二十八舍有分度，一舍十度，或增或减。言日反三舍，乃三十度也。日，日行一度。一麾之间，反三十日时所在度也。如谓舍为度，三度亦三日行也。一麾之间，令日却三日也。宋景公推诚，出三善言，荧惑徙三舍。实论者犹谓之虚。阳公争斗，恶日之暮，以此一戈麾，无诚心善言，日为之反，殆非其实哉！且日，火也。圣人麾火，终不能却，阳公麾日，安能使反？或时战时日正卯，战迷，谓

日之暮，麾之转左，曲道日若却。世好神怪，因谓之反，不道所谓也。

传书言：“荆轲为燕太子谋刺秦王，白虹贯日。卫先生为秦画长平之事，太白蚀昴。”此言精诚感天，天为变动也。夫言白虹贯日，太白蚀昴，实也。言荆轲之谋，卫先生之画，感动皇天，故白虹贯日；太白蚀昴者，虚也。

夫以箸撞钟，以筭击鼓，不能鸣者，所用撞击之者小也。今人之形不过七尺，以七尺形中精神，欲有所为，虽积锐意，犹著撞钟，筭击鼓也，安能动天？精非不诚，所用动者小也。

且所欲害者，人也，人不动，天反动乎？问曰：“人之害气，能相动乎？”曰：不能。“豫让欲害赵襄子，襄子心动；贯高欲篡高祖，高祖亦心动。二子怀精，故两主振感。”曰：祸变且至，身自有怪，非适人所能动也。何以验之？时或遭狂人于途，以刃加己，狂人未必念害己身也，然而己身先时已有妖怪矣。由此言之，妖怪之至，祸变自凶之象，非欲害己者之所为也。且凶之人，卜得恶兆，筮得凶卦，出门见不吉，占候睹祸气，祸气见于面，犹白虹、太白见于天也。变见于天，妖出于人，上下适然，自相应也。

传书言：“燕太子丹朝于秦，不得去，从秦王求归。秦王执留之，与之誓曰：‘使日再中，天雨粟，令乌白头，马生角，厨门木象生肉足，乃得归。’当此之时，天地佑之，日为再中，天雨粟，乌白头，马生角，厨门木象生肉足。秦王以为圣，乃归之。”此言虚也。

燕太子丹何人，而能动天？圣人之拘，不能动天；太子丹，贤者也，何能致此？夫天能佑太子，生诸瑞以免其身，则

能和秦王之意，以解其难。见拘一事而易，生瑞五事而难。舍一事之易，为五事之难，何天之不惮劳也？

汤困夏台，文王拘牖里，孔子厄陈、蔡。三圣之困，天不能佑，能拘之者睹佑知圣，出而尊厚之。或曰：“拘三圣者不与之誓，三圣心不愿，故佑圣之瑞无因而至。天之佑人，犹借人以物器矣，人不求索，则弗与也。”曰：太子愿天下瑞之时，岂有语言乎？心愿而已。然汤闭于夏台、文王拘于牖里时，心亦愿出；孔子厄陈、蔡，心愿食。天何不令夏台、牖里关钥毁败，汤、文涉出；雨粟陈、蔡，孔子食饱乎？太史公曰：“世称太子丹之令天雨粟，马生角，大抵皆虚言也。”太史公书汉世实事之人，而云“虚言”，近非实也。

传书言：“杞梁氏之妻向城而哭，城为之崩。”此言杞梁从军不还，其妻痛之，向城而哭，至诚悲痛，精气动城，故城为之崩也。夫言向城而哭者，实也；城为之崩者，虚也。

夫人哭悲莫过雍门子。雍门子哭对孟尝君，孟尝君为之于邑。盖哭之精诚，故对向之者凄怆感恻也。夫雍门子能动孟尝之心，不能感孟尝衣者，衣不知恻怛，不以人心相关通也。今城，土也。土犹衣也，无心腹之藏，安能为悲哭感恻而崩？使至诚之声能动城土，则其对林木哭，能折草破木乎？向水火而泣，能涌水灭火乎？夫草木水火与土无异，然杞梁之妻不能崩城，明矣。或时城适自崩，杞梁妻适哭，下世好虚，不原其实，故崩城之名，至今不灭。

传书言：“邹衍无罪，见拘于燕，当夏五日，仰天而叹，天为陨霜。”此与杞梁之妻哭而崩城，无以异也。言其无罪见诸，当夏仰天而叹，实也；言天为之雨霜，虚也。夫万人举

口，并解吁嗟，犹未能感天；邹衍一人冤而壹叹，安能下霜？邹衍之冤，不过曾子、伯奇。曾子见疑而吟，伯奇被逐而歌。疑、逐与拘同，吟、歌与叹等。曾子、伯奇，不能致寒，邹衍何人，独能雨霜？被逐之冤，尚未足言。申生伏剑，子胥刎颈，实孝而赐死，诚忠而被诛。且临死时，皆有声辞，声辞出口，与仰天叹无异。天不为二子感，独为邹衍动，岂天痛见拘，不悲流血哉？何其冤痛相似而感动不同也？

夫燠一炬火，爨一镬水，终日不能热也；持一尺冰，置庖厨中，终夜不能寒也。何则？微小之感，不能动大巨也。今邹衍之叹，不过如一炬、尺冰，而皇天巨大，不徒镬水、庖厨之丑类也。一仰天叹，天为陨霜，何天之易感，霜之易降也？夫哀与乐同，喜与怒均。衍兴怨痛，使天下霜，使衍蒙非望之赏，仰天而笑，能以冬时使天热乎？变复之家曰：“人君秋赏则温，夏罚则寒。”寒不累时则霜不降，温不兼日则冰不释。一夫冤而一叹，天辄下霜，何气之易变，时之易转也？寒温自有时，不合变复之家。且从变复之说，或时燕王好用刑，寒气应至；而衍囚拘而叹，叹时霜适自下。世见适叹而霜下，则谓邹衍叹之致也。

传书言：“师旷奏《白雪》之曲，而神物下降，风雨暴至，平公因之癰病，晋国赤地。”或言：“师旷《清角》之曲，一奏之，有云自西北起；再奏之，大风至，大雨随之，裂帷幕，破俎、豆，堕廊瓦，坐者散走。平公恐惧，伏乎廊室，晋国大旱，赤地三年，平公癰病。”夫《白雪》与《清角》，或同曲而异名，其祸败同一实也。传书之家，载以为是，世俗观见，信以为然。原省其实，殆虚言也。夫《清角》，何音之声

而致此？“《清角》，木音也，故致风。而如木为风，雨与风俱。”三尺之木，数弦之声，感动天地，何其神也！此复一哭崩城，一叹下霜之类也。师旷能鼓《清角》，必有所受，非能质性生出之也。其初受学之时，宿昔习弄，非直一再奏也。审如传书之言，师旷学《清角》时，风雨常至也。

传书言：“瓠芭鼓瑟，渊鱼出听。师旷鼓琴，六马仰秣。”或言：“师旷鼓《清角》，一奏之，有玄鹤二八，自南方来，集于廊门之危；再奏之而列；三奏之，延颈而鸣，舒翼而舞，宫中宫商之声，声吁于天。平公大悦，坐者皆喜。”《尚书》曰：“击石拊石，百兽率舞。”此虽奇怪，然尚可信。何则？鸟兽好悲声，耳与人耳同也，禽兽见人欲食，亦欲食之；闻人之乐，何为不乐？然而鱼听、仰秣，玄鹤延颈，百兽率舞，盖且其实。风雨之至，晋国大旱，赤地三年，平公癩病，殆虚言也。或时奏《清角》时，天偶风雨，风雨之后，晋国适旱；平公好乐，喜笑过度，偶发癩病。传书之家，信以为然，世人观见，遂以为实。实者，乐声不能致此。何以验之？风雨暴至，是阴阳乱也。乐能乱阴阳、则亦能调阴阳也。王者何须修身正行，扩施善政？使鼓调阴阳之曲，和气自至，太平自立矣。

传书言：“汤遭七年旱，以身祷于桑林，自责以六过，天乃雨。”或言：“五年。”“祷辞曰：‘余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是剪其发，丽其手，自以为牲，用祈福于上帝。上帝甚说，时雨乃至。”言汤以身祷于桑林自责，若言剪发丽手，自以为牲，用祈福于帝者，实也。言雨至，为汤自责以身祷

之故，殆虚言也。

孔子疾病，子路请祷。孔子曰：“有诸？”子路曰：“有之。诂曰：‘祷尔上下神祇。’”孔子曰：“丘之祷久矣。”圣人修身正行，素祷日久，天地鬼神知其无罪，故曰“祷久矣”。《易》曰：“大人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其叙，与鬼神合其吉凶。”此言圣人与天地鬼神同德行也。即须祷以得福，是不同也。汤与孔子俱圣人也，皆素祷之日久。孔子不使子路祷以治病，汤何能以祷得雨？孔子素祷，身犹疾病。汤亦素祷，岁犹大旱。然则天地之有水旱，犹人之有疾病也。疾病不可以自责除，水旱不可以祷谢去，明矣。汤之致旱，以过乎？是不与天地同德也。今不以过致旱乎？自责祷谢，亦无益也。

人形长七尺，形中有五常，有瘳热之病，涤自克责，犹不能愈。况以广大之天，自有水旱之变，汤用七尺之形，形中之诚，自责祷谢，安能得雨邪？人在层台之上，人从层台下叩头，求请台上之物。台上之人闻其言，则怜而与之；如不闻其言，虽至诚区区，终无得也。夫天去人，非徒层台之高也，汤虽自责，天安能闻知而与之雨乎？夫旱，火变也；湛，水异也。尧遇洪水，可谓湛矣。尧不自责以身祷祈，除旱亦宜如之。由此言之，汤之祷祈，不能得雨。或时旱久，时当自雨，汤以旱久，亦适自责，世人见雨之下，随汤自责而至，则谓汤为祷祈得雨矣。

传书言：“仓颉作书，天雨粟，鬼夜哭。”此言文章兴而乱渐见，故其妖变致天雨粟、鬼夜哭也。夫言天雨粟，鬼夜哭，实也。言其应仓颉作书，虚也。夫河出图，洛出书，圣

帝明王之瑞应也。图书文章，与仓颉所作字画何以异？天地为图书，仓颉作文字，业与天地同，指与鬼神合，何非何恶，而至雨粟、神哭之怪？使天地、鬼神恶人有书，则其出图书，非也；天不恶人有书，作书何非，而致此怪？或时仓颉适作书，天适雨粟，鬼偶夜哭，而雨粟、鬼神哭，自有所为，世见应书而至，则谓作书生乱败之象，应事而动也。

天雨谷，论者谓之从天而下，应变而生。如以云雨论之，雨谷之变，不足怪也。何以验之？夫云气出于丘山，降散则为雨矣，人见其从上而坠，则谓之天雨水也。夏日则雨水，冬日天寒，则雨凝而为雪，皆由云气发于丘山，不从天上降集于地，明矣。夫谷之雨，犹复云雨之亦从地起，因与疾风俱飘，参于天，集于地。人见其从天落也，则谓之“天雨谷”。建武三十一年中，陈留雨谷，谷下蔽地。案视谷形，若茨而黑，而似于稗实也。此或时夷狄之地，生出此谷。夷狄不粒食，此谷生于草野之中，成熟垂委于地，遭疾风暴起，吹扬与之俱飞，风衰谷集，坠于中国。中国见之，谓之雨谷。何以效之？野火燔山泽，山泽之中，草木皆烧，其叶为灰，疾风暴起，吹扬之，参天而飞，风衰叶下，集于道路。夫天雨谷者，草木叶烧飞而集之类也。而世以为雨谷，作传书者以为变怪。天主施气，地主产物。有叶实可啄食者，皆地所生，非天所为也。今谷非气所生，须土以成，虽云怪变，怪变因类。生地之物，更从天集，生天之物，可从地出乎？地之有万物，犹天之有列星也，星不更生于地，谷何独生于天乎？

传书又言：“伯益作井，龙登玄云，神栖昆仑。”言作井有害，故龙神为变也。夫云龙登玄云，实也。言神栖昆仑，又

言为作井之故，龙登神去，虚也。夫作井而饮，耕田同食，同一实也。伯益作井，致有变动，始为耕耘者，何故无变？神龙之橈木为耒，教民耕耨，民始食谷，谷始播种。耕土以为田，凿地以为井，井出水以救渴，田出谷以拯饥，天地鬼神所欲为也，龙何故登玄云？神何故栖昆仑？夫龙之登玄云，古今有之，非始益作井而乃登也。方今盛夏，雷雨时至，龙多登云。云龙相应，龙乘云雨而行，物类相致，非有为也。尧时，五十之民击壤于涂。观者曰：“大哉！尧之德也！”击壤者曰：“吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，尧何等力？”尧时已有井矣。唐、虞之时，豢龙御龙，龙常在朝。夏末政衰，龙乃隐伏。非益凿井，龙登云也。所谓神者，何神也？百神皆是。百神何故恶人为井？使神与人同，则亦宜有饮之欲。有饮之欲，憎井而去，非其实也。天益殆不凿井，龙不为凿井登云，神不栖于昆仑，传书意妄，造生之也。

传书言：“梁山崩，壅河三日不流，晋君忧之。晋伯宗以犍者之言，令景公素缟而哭之，河水为之流通。”此虚言也。夫山崩壅河，犹人之有痲肿，血脉不通也。治痲肿者，可复以素服哭泣之声治乎？尧之时，洪水滔天，怀山襄陵。帝尧吁嗟，博求贤者。水变甚于河壅，尧忧深于景公，不闻以素缟哭泣之声能厌胜之。尧无贤人若犍者之术乎？将洪水变大，不可以声服除也？如素缟而哭，悔过自责也，尧、禹之治水，以力役，不自责。梁山，尧时山也；所壅之河，尧时河也。山崩河壅，天雨水踊，二者之变，无以殊也。尧、禹治洪水以力役，犍者治壅河用自责，变同而治异，人钧而应殊，殆非贤圣变复之实也。

凡变复之道，所以能相感动者，以物类也。有寒则复之以温，温复解之以寒。故以龙致雨，以刑逐暑，皆缘五行之气用相感胜之。山崩壅河，素缙哭之，于道何意乎？此或时河壅之时，山初崩，土积聚，水未盛，三日之后，水盛土散，稍坏沮矣。坏沮水流，竟注东去。遭伯宗得犇者之言，因素缙而哭，哭之因流，流时，谓之河变起此而复。其实非也。何以验之？使山恒自崩乎。素缙哭无益也。使其天变应之，宜改政治。素缙而哭，何政所致而天变复乎？

传书言：“曾子之孝，与母同气。曾子出薪于野，有客至而欲去，曾母曰：‘愿留，参方到。’即以右手扼其左臂。曾子左臂立痛，即驰至问母：‘臂何故痛？’母曰：‘今者客来欲去，吾扼臂以呼汝耳。’盖以至孝，与父母同气，体有疾病，精神辄感。”曰：此虚也。夫“孝悌之至，通于神明。”乃谓德化至天地。俗人缘此而说，言孝悌之至，精气相动。如曾母臂痛，曾子臂亦辄痛，曾母病，曾子亦病乎？曾母死，曾子辄死乎？考事，曾母先死，曾子不死矣，此精气能小相动，不能大相感也。世称中喜夜闻其母歌，心动，开关问歌者为谁，果其母。盖闻母声，声音相感，心悲意动，开关而问，盖其实也。今曾母在家，曾子在野，不闻号呼之声，母小扼臂，安能动子？疑世人颂成，闻曾子之孝，天下少双，则为空生母扼臂之说也。

世称南阳卓公为缙氏令，蝗不入界。盖以贤明至诚，灾虫不入其县也。此又虚也。夫贤明至诚之化，通于同类，能相知心，然后慕服。蝗虫，闽虻之类也，何知何见，而能知卓公之化？使贤者处深野之中，闽虻能不入其舍乎？闽虻不

能避贤者之舍，蝗虫何能不入卓公之县？如谓蝗虫变，与闾虻异，夫寒温，亦灾变也，使一郡皆寒，贤者长一县，一县之界能独温乎？夫寒温不能避贤者之县，蝗虫何能不入卓公之界？夫如是，蝗虫适不入界，卓公贤名称于世，世则谓之能却蝗虫矣。何以验之？夫蝗之集于野，非能普博尽蔽地也，往往积聚多少有处。非所积之地，则盗跖所居；所少之野，则伯夷所处也。集过有多少，不能尽蔽覆也。夫集地有多少，则其过县有留去矣。多少不可以验善恶，有无安可以明贤不肖也？盖时蝗自过，不谓贤人界不入，明矣。

【译文】

儒生在解释儒家经典的书中说：“尧的时候，天上十个太阳同时出现在天空，万物都被晒得焦干枯死了。尧就向上用箭射那十个太阳，其中九个太阳离开，只有一个太阳还经常出来。”这是荒诞的话。人用弓射出的箭，不超过一百步远，箭头向前运动的力量就消耗完了。太阳运转，是按照天上星宿一定的度数运动的。上天和地上人的距离有万里远，尧向天上射箭，怎么能射到太阳？只有假设尧的时候，天地之间的距离很近，不超过一百步，那么尧用箭射太阳，箭头能达到；超过了一百步远，箭是射不到的。又假设尧的时代，天地距离很近，尧能射到天上，但还不能伤害太阳，太阳怎么就会离开呢？为什么呢？太阳，是一团火。如果在地上的火是一把点燃的火炬，人从一旁用箭去射，即使射中了，怎么能让火把灭掉呢？地上的火把不因为被箭射中就灭掉，天上的火为什么被射就离开？这是想说尧依靠真心实意去射太阳，

忠心实意到达的地方，金属石头都会被毁坏。大盖在忠心实意面前，既没有可以称得上坚硬的东西，那么也就没有远得达不到的距离了。水和火，尽管分别具有不同的特性，能用箭射灭火，就可以用箭射水消除了水。但尧的时代正是洪水暴发的时代，泛滥中原大地，成了老百姓的大祸害，尧为什么不忠心实意来射洪水而消除水灾呢？尧能够射太阳，使火不成为灾害，但却不能射河水，使水不能形成灾害。从不能射水让水退走，就可以知道尧射太阳的话是虚假不真实的。

有人说：“太阳是一团气。用箭虽然射不到，但忠心诚意可以消除。”天也很特别远，如果它是气，就和日月一样。如果它是实体，就和金石一样。用尧的忠心诚意，能灭除太阳，毁坏金属石头，那么能向上射太阳，就能射穿天吗？世上人说桀、纣的罪恶时，就说他们用箭射上天还殴打大地；赞美高宗的德行，用改善的政治消除了桑树、谷树生长在朝廷上的不吉祥的兆征。尧不能用德行去消除天上的十个太阳，而一定要用箭去射，这德行不能和高宗相比，但罪恶却和桀、纣一样，怎么能用忠心诚意获得上天让九个太阳去掉的报应呢？

流传的书上说：“周武王讨伐商纣王，从孟津渡河，碰到了巨大的波浪，向流水相反的方向掀动，大风刮得天昏地暗，人马都看不见。于是武王左手拿着黄钺，右手紧握用牦牛尾装饰杆顶的旗子，瞪大眼睛边挥动着边大声喊：‘我在这里，天下有谁敢违反我的意志！’于是风停止了波涛也平静了。”这些是假的。武王从孟津渡黄河时，将士们都欢欣鼓舞，前面的人唱歌，后面的人舞蹈。天和人本来是相互感应具有共同的情感表现，而人高兴天发怒，不是符合情理的。武王军队

的将士前面的唱歌，后面的舞蹈，也不一定是实际情况；手一挥动风就停止，也近乎虚构。风是气，有人认为它是天地发出的号令。武王讨伐纣是对的吗？那么天就应当不刮风而是安静地保佑武王渡河。如果讨伐纣是不对的，天刮起大风，是表示发怒。武王不是奉遵上天命令，就应检查自己的罪过，但他却瞪大双眼大声喊：“我在这里，天下有谁敢危害我！”这是加重上天的怒气，增加自己的罪恶，风怎么会停止？如果父母在发怒，儿子不改正错误，还瞪大眼睛大声叫喊，父母会饶恕这个儿子吗？如果风是天恰巧自然而然刮起来的，那么河中掀起大波涛逆流而上，天昏地暗这些祸气也是自然而然形成的，这样说来，它们都是没有意识的，不是因为武王瞪大眼睛挥动双手就停止了。风和雨一样，如果武王瞪大眼睛，挥动大旗雨就停止吗？武王不能让雨停止，那么也不能让风停止。或许正好武王挥手，风碰巧自己停止了。世上人赞扬武王德行，就说武王能让风停止。

世上流传的书说：“鲁阳公正在与韩国交战打得正激烈的时候太阳落下了山，鲁阳公举起手中的戈一挥动，太阳又返回了三舍高。”这是虚假不真实的话。凡是人能够用真心诚意感动上天，都要专心集中意志，放弃一切事务集中精神，精神就和上天沟通了，天就因被他感动，但是还不能说就是这样。鲁阳公全神贯注地正在战斗，因为太阳落山一挥动戈，就能使太阳返回吗？即使是圣人对太阳挥动武器，太阳始终也不会出现返回的事，鲁阳公是怎样的一个人，居然能让太阳返回吗？《鸿范》中说：“星中有喜欢刮风的，星中有喜欢下雨的。太阳和月亮运行，才会有冬天夏天。月亮运行靠近箕

星，毕星，就要刮风下雨。”星和太阳、月亮的精气一样，太阳、月亮不靠近星，星总是在不断反复变化，同样要刮风下雨。了解太阳、月亮的运行有一定的度数，不会随着星的喜好和厌恶而靠近或离开星的，怎么会遵从鲁阳公的愿望返回呢？星在天上，是太阳月亮休息的地方，就象地上有邮亭，作为地方官吏的办公处。二十八个星舍有自己的度数，每个星舍大致十度，有的多一点，有的少一点。说太阳返回三舍，就是三十度左右。太阳，每天运行一度。在一挥手之间，太阳返回三十天时间内所运行的度数。如果舍就是度，三度，也是太阳在三天内运行的度数。一挥手之间，让太阳返回三天。宋景公由于表示了诚意，说出三句好话，火星移动了三舍。实际求是的人尚且说这是假的。就不要说鲁阳公在打仗时，讨厌太阳将要落山，因此挥动了一下戈，没有什么诚心，也没有说好话，太阳为他返回，大概是没有的事！太阳是火，圣人向火挥动，不能让火退却；鲁阳公向太阳挥动，怎能让太阳返回？或许是战斗时，太阳正在东方，打仗打迷糊了，说太阳快要落山了。于是挥戈转向东方，就错误地认为太阳好象退回来了。世上人喜欢神奇怪异的事，因此只知道说太阳倒退回返，却说不清究竟是怎么回事。

世上流传的书中说：“荆轲为燕太子刺杀秦王时，天上出现了白色的长虹穿过太阳。卫先生为秦国谋划长平大战这件事时，发生了太白星侵犯昴星的现象。”这些都是要说明人可以用忠心诚意感动上天，天被他们的诚意打动。说白色长虹穿过太阳。太白星侵犯昴星可能确实有这些事。如果说荆轲谋杀秦王，卫先生谋划长平战事，感动了上天，所以才出现

白虹贯穿太阳，太白星侵犯昴星，那就是虚妄的了。

如果用筷子敲钟，用算筹来打鼓，是不能产生声音的，这是因为用来撞击钟鼓的东西太小了。人的形体不超过七尺高，凭七尺形体中的精神，想对什么作出影响，即使把精神高度集中起来，也不过象用筷子敲钟，用算筹打鼓一样，怎么能够感动上天呢？心意不是不忠诚，而是要上天感动的东西太小了。

况且想要杀害的是人，人还没有预感，天反过来能预感到吗？有人问道：“人想去损害别人的气，能让被害人预感到吗？”我只能回答说不能。有人就说春秋时晋国豫让想要谋害赵襄子，赵襄子预先心动察觉；汉初贯高曾阴谋暗杀汉高祖刘邦，高祖也预先心动察觉。这两个人都怀有害人的精气，所以赵襄子，汉高祖两人都被震动有感觉。”我认为祸害将要来临时，要遭受祸害的人本身就会有奇异现象等预兆出现，并不是敌人要害人的精气能够震动的。怎样来证明呢？人有时会在路上遇到狂人，用刀子砍到自己身上，狂人不一定想到要伤害自己的身体，但是他自己身上在这之前已经出现了怪异的凶兆。照这事看来，奇怪现象的到来，是灾祸要降临的凶兆，而不是想害自己的敌人造成的。要遭受祸害的人，去占卜就会得到恶兆，去算卦就会得到凶卦，出门就会遇到不吉利的事，看人的气色推测吉凶时看到的就是灾祸的气，灾祸的气色表现在人的脸上，就象天上出现白色长虹贯穿太阳，太白星侵犯昴星一样。奇怪的变化出现在天上，怪异的现象显示在人身上。天上地下的怪现象碰巧同时出现，这是自然而然地互相应和。

世上流传的书中说：“燕太子丹到秦国去朝见，被秦留下来不准离开，于是当面向秦王请求回国，但秦王硬是把他留下，并且向他发誓说：‘除非是能使偏西的太阳再回到中正来，天降下粟雨，乌鸦白了头，马长出角来，厨门上雕刻的木象长出肉脚来，这才让你回去。’正在这时，天地保佑燕太子，太阳偏西后又回到空中间，天下起了粟雨，有乌白了头，马长出了角，厨门上的木象长出了肉脚。秦王认为燕太子丹是圣人，于是放他回去了。”这话是不真实的。

燕太子丹是什么样的人，能感动上天？即使是圣人被拘禁，也不能感动上天；太子丹，只能是贤人，怎么能有感动上天的事？天如果能保佑燕太子，生出那些吉祥的事来让太子避免了灾难，就应该能够缓和秦王的意图，以解除燕太子丹的困境，要解决太子被拘留这件事是很容易的，要产生出五种祥瑞来，却是很困难的。抛开一件容易的事不去做，却去做那五种很困难的事，上天为什么这样不怕辛苦呢？

汤曾被夏桀囚禁在夏台，文王曾被囚禁在牖里，孔子曾被陈、蔡的人所围困。这三个圣人遭受困境时，上天不能保佑他们，让拘留他们的人看到瑞祥而知道他们是圣人，释放他们并且给予尊重和厚待。有人说：“拘留三圣人的人没有和他们立誓，三圣的心里，也没有产生要天保佑他们的愿望。所以上天要保佑圣人的祥瑞也就无从出现。天要保佑人，就象把什么东西借给人一样，人不去要求，就不会借给。”我认为：太子希望上天降下祥瑞的时候，难道说了什么话吗？只是心中默默地希望罢了。但汤被囚禁在夏台，文王被拘留在牖里时，心中也有要出来的希望；孔子被围困在陈、蔡时，心中

希望有食物可吃。天为什么不使夏台、牖里的门栓、锁等毁坏，让商汤、周文王走出来；降下粟雨到陈、蔡，让孔子吃个饱饭呢？太史公司马迁说：“世上人说太子丹让天降下了粟雨，马长出了角，大都是虚构的话。”太史公是记载汉朝真人真事的人，却说那些事是虚构的，可见基本是不真实的了。

世间流传的书说：“春秋时齐国杞梁的妻子对着城墙啼哭，城墙因此倒塌。”这是说杞梁从军战死，他的妻子非常悲痛，对着城墙啼哭；悲痛到了极点，精气震动了城墙，所以城墙因此倒塌。说对着城墙哭啼，是真实的；说城因杞梁妻哭而倒塌，就不真实了。

人们啼哭悲哀，没有能超过战国时齐国人雍门子的。雍门子向孟尝君哭诉，孟尝君都为他感染表现出悲哀抽噎的样子。大概啼哭得非常诚意，所以面对他的人也感到凄惨和悲痛了。雍门子哭泣能打动孟尝君的心，但不能感动孟尝君的衣裳，衣裳没有忧伤，悲痛的感觉，不和人的思想感情相互沟通。城墙，是土修筑的。土和衣裳一样，没有心腹五脏，怎么会因为人悲痛哭泣而被感动倒塌呢？如果说极其诚恳的哭声能感动土石的城墙，那么人对着树木哭泣，能让草倒下树木断裂吗？向水、火哭泣，能让水冒出来，火灭掉吗？草木水火和土没有什么两样，那么杞梁妻也就不能哭倒城墙，是再明白不过的了。或许是城墙恰巧自己倒塌时，杞梁妻正好在哭泣，后代的人喜欢虚夸，不考察研究这件事的真实情况。所以杞梁妻哭倒城墙的说法，到现在也没有消失。

流传世间的书说：“邹衍没有什么罪过，却被燕王囚禁，那是正当夏季五月；他仰天长叹，天因此为他降下寒霜。”这

和杞梁妻哭倒城墙没有什么不同。说他没有罪被拘禁，在盛夏仰天长叹，是可信的；说天因为他长叹降下寒霜，是不能相信的。万人张口，一齐发出叹气声，还不能感动上天；邹衍一个人因为冤枉发出一声长叹，怎能让天感动降下寒霜？邹衍的冤枉，不超过曾子和伯奇这两个人。曾子被人疑忌就哀吟，伯奇被放逐就唱着悲歌。被疑忌、流放与被拘禁一样，哀吟、悲歌和长叹一样。曾子、伯奇不能感动上天降下寒冷，邹衍是什么样的人，独独能让天感动降下寒霜？被放逐的冤屈，还不值得说。春秋时晋献公的太子申生被陷害用剑自杀，春秋时吴国大臣因遭谗言割颈自杀，实际上非常孝顺被父君逼迫自杀，非常忠诚而被处死。而且申生，伍子胥临死时，都感叹说了一些话，那些话语说出了口，和邹衍仰天叹息没有区别。上天不被申生、伍子胥二人感动，只被邹衍感动，难道天只对被拘禁的人痛心，不为流血的人悲哀吗？为什么他们被冤屈的痛苦相同而上天没有同样被感动呢？

点燃一个火把，烧一大锅水，一整天也不能把水烧热；拿来一尺长的冰，放在厨房中，一整夜不能让厨房温度下降。为什么呢？微小的东西的作用不能给巨大的东西有多少影响。邹衍的感叹，就如同一个火把、一尺长的冰块，但上天巨大，这不是仅仅一锅水、一间厨房能比拟的。朝天仰着头长叹一声，天被感动下了寒霜，天是多么容易被感动，霜容易降下来呀！哀伤和欢乐相同，高兴和发怒性质相似。邹衍发出冤屈痛苦的叹息声，感动天降下寒霜，让邹衍得到了意外的赏赐，再对着上天高兴地大笑，能在冬天让上天降下温暖吗？宣扬天人感应的人说：“上天在秋天降下温暖奖赏君王，在夏天降下

寒冷惩罚君王。”寒冷不累积相当长的时间不会降下霜，温暖不连续几天冰块不被融化。一个人冤屈发出一声长叹，天就降下寒霜，天气是多么容易变化，时令是多么容易转换呀！寒冷和温暖本身有变化的规律，不与宣扬天人感应的人的说法相符合的。暂且就接受宣扬天人感应的人的观点，或许是燕王喜欢用刑罚，寒气本该到来；而邹衍被囚禁感叹，这时正碰上天降寒霜。世上人发现邹衍正叹气时，碰巧上天下霜，就说是因为邹衍感叹导致的。

世间流传的书说：“师旷在演奏《白雪》这支曲子时，有神奇的东西从天降下，风雨突然到来，晋平公因此得了一种手脚麻痹的病，晋国的土地寸草不生。”有人说：“师旷作了《清角》的曲子，只要演奏一遍，就有云层从西北方向升起；演奏第二遍，就有大风到来，大雨随风而下，帷幕被吹裂，俎豆这些器皿破碎，屋上的瓦纷纷掉下，坐在旁边的人匆匆散走。晋平公因而非常惧怕，跌倒在廊屋中，晋国因此发生大旱，连续三年，土地上寸草不生，平公得了瘫痪的疾病。”《白雪》和《清角》，或许是同一支曲子的不同名称，因为由它们引起的灾祸是一样的。解释儒家经典的儒生，记载下来认为确实有这些事，世间的看到这些记载，就相信真的那样。追究考察这些事的实际，大概是虚构的话。“《清角》，是什么样的声音能够导致这些事？《清角》这支曲，是属五行中的木音，所以带来了风。木引起了风，雨就会和风一起到来。”三尺长的木质乐器，加上几根弦发出的声音，能感动天地，是多么神奇呀！这又是和杞梁妻哭倒城墙，邹衍一声感叹天降下霜的事一样类型。师旷能演奏《清角》，一定是从别人那里

学来的，不是生来就会的。他初学的时候，经常反复练习，不只是奏一次两次。如果真的象流传的书中说的那样，师旷学习《清角》这支曲时，一定是经常刮风下雨了。

世间有书说：“瓠巴弹瑟时，深水中的鱼都探出头来听。师旷奏琴，正在吃饲料的马也抬起头来欣赏。”有的说“师旷演奏《清角》曲子，奏第一遍时，有十六只黑色的鹤子从南方飞来，聚集在奏琴的那房子的屋脊上；奏第二遍时，黑鹤就排列成队；第三遍时，黑鹤伸长颈子鸣叫，张开翅膀舞蹈，符合五音中的宫商二音，响彻天空。晋平公大为高兴，围坐的人也高兴异常。”《尚书》中记载：“敲击石制的乐器，许多野兽一齐舞蹈。”这事虽然有些奇怪，但还可以相信。为什么呢？因为鸟兽喜欢音乐，它们的耳朵和人的耳朵一样。禽兽看见人要吃食物，就也要吃；听到人的音乐，为什么不喜欢呢？因为乐曲鱼从深水中探出头，马停止吃饲料、黑鹤伸长颈子，百兽一齐舞蹈，基本上是确实的。但是说因为演奏乐曲，风雨也降临了，晋国还发生大旱灾，三年土地寸草不生，平公得了麻痹瘫痪的毛病，就是不真实的了。或许在演奏《清角》乐曲时，天正巧刮风下雨，在风雨之后，晋国正巧发生了大旱灾；晋平公喜欢音乐，因过份高兴欢笑，碰巧染上了麻痹疾病。解释经典的儒生，相信是因为音乐才这样的，世间人看见书中的记载，也认为是真的。实际上，音乐的声音是不能产生这些事的。用什么来检验呢？风雨突然暴发到来，是阴阳产生了混乱。音乐如果能使阴阳混乱，就也能调顺阴阳、帝王有什么必要修养性情端正操行，广泛施行善政呢？他们可以让人演奏能调和阴阳的曲子平和的气就自然而然地到

来，太平盛世也就自然建立起来了。

解释儒家经典的书说：“汤的那个时代，遭遇了七年的旱灾，就把自己的身体做为牺牲供品在桑林中进行祈祷。自己责备自己有六大罪过，天于是下雨。”也有人说：“是五年大旱。”“祷告的话说‘我一个人有罪过，不要连累到广大的百姓。广大百姓有罪过，是因为我一人的责任。不要因为我一个人的糊涂，让上帝鬼神来伤害老百姓的生命。’于是把自己的头发剪掉，捆绑起双手，自己把自己作为牺牲供品，用来向上帝祈求福气。上帝非常高兴，这时雨就降下来了。”说汤用自己的身体在桑林中祈祷上帝自己责备自己，以及说他剪掉头发，捆绑双手把自己当作牺牲，来向上帝请求福气，可能是真的。说这时天就降下了大雨，是因为汤自己责备自己用身体作牺牲进行祷告带来的，就很荒诞了。

孔子得了疾病，子路要为他祷告。孔子说：“有这样的事情吗？”子路回答说：“有这样的事情。向鬼神祷告的词说：‘为你向天神，地神祈祷。’”孔子说：“我很久以来就在祈祷了。”圣人修养身性端正操行，平常祷告的时间很长，天地鬼神知道他没有罪过。所以孔子说：“祷告很久。”《易》中说：“圣人和天地的大德相符合，和太阳、月亮的光辉相符合，和春夏秋冬四季的顺序相一致，和鬼神吉凶相通。”这是说圣人跟天地鬼神德行相同。如果需要通过祈祷来得福，这就是说他和天地鬼神的德行不相同了。商汤和孔子都是圣人，平素祈祷的时间都很长。孔子不让子路为自己祷告来治疗疾病，汤怎么能靠向上帝祈祷得到雨水呢？孔子平素就祈祷，身体还染上了疾病。汤也平常就祈祷，他的时代还遇到了大旱。这样

天地发生了水旱灾害就如同人得了疾病一样。疾病不能靠自己检查自己的过错消除，水旱也就不能通过祈祷避免是明白不过的事了。汤时出现旱灾，是因为有过罪吗？那么商汤就不和天地同德了。如果不是由于商汤的过错招来了旱灾，责备自己向上天祈祷谢罪，也就没有用处了。

人的体形长达七尺，在形体中有五脏器官。如果人得了一种叫“瘵”的热病，就狠狠地责备自己，尚且不能使病痊愈。更不要说广阔的上天，本身有水旱的灾难，汤依靠七尺的形体，凭着这样渺小身体中的诚意，自己责备自己在桑木中祷告谢罪，怎么能得到上天降雨呢？有人站在高台上，另有人在高台下叩头，请求台上的人送下东西。台上的人听到声音，就可怜悯台下的人把东西给了他；如果听不见下面人说话的声音，即使是非常忠诚谨慎，始终得不到台上的东西。天距离地上的人，不仅仅只是高台那样高度的距离，汤即使自己责备自己，天怎么能听得见并且给他降下雨水呢？干旱，是火气造成的灾变；水涝，是水气造成的异常。尧的时代遭受的洪水，可以说是典型的大涝灾，尧没有自我责备用自己的身体作牺牲去祈祷，而是一定要让他舜和禹去治理洪水，他知道水气变成的灾害必须进行治理。消除水涝灾害不依靠祈祷，消除旱灾也应该象那一样。根据这个来说，汤去祈祷是得不到雨水的。或许是天气干旱久了以后，到了正该下雨的时候，汤因为干旱的时间太长了，亦正巧自我责备，世上人看到下雨了，就认为是由于汤的自责感动了上天而降下来的，就说汤通过向上天祈祷得到了雨水。

世上流传的书说：“仓颉创造文字时，天降下了粟雨，鬼

在夜间嚎哭。”这是说文字产生后祸乱也就随着出现，所以创造文字的异常导致了上天降下粟雨，鬼在夜间嚎哭。说天降下粟雨，鬼在夜间嚎哭，是真实的。说这些事情的发生是对仓颉创造文字的应验那就不对了。如果把黄河中出现图，洛水中出现书，是圣明帝王的吉祥征兆，那么图书文章和仓颉创造的文字有什么区别吗？天地创造了图书，仓颉创造了文字，他的事业和天地没有什么两样，意图却与鬼神相合，有什么不对有什么过错，会导致天降粟雨，鬼神嚎哭的怪异征兆？假如天地、鬼神讨厌憎恨人有文字，那么上天让黄河出图、洛水出书就不对了；天不憎恨人有文字，创造文字有什么不对而会导致那些怪现象呢？或许是仓颉正好创造文字的时候，天碰巧下起了粟雨，鬼偶然在夜间哭嚎，但天降粟雨，鬼神哭，有它们自己的原因，世上一一般人看到天降粟雨，鬼夜间哭是和文字创造出现一起到来的，就说创造文字导致了祸乱，这些祸乱是对文字创造的感应。

天降下了五谷，议论这事的人说谷子是从天上降下来的，是对灾变的反应才有的现象。如果用雨从云雾中产生的观点来看，天降谷子，就不值得大惊小怪的了。用什么来证明呢？云雾来源于山丘，下降分散就成了雨水。人们看到雨水是从上面掉落下来的，就说是天产生了雨水。夏季上面降下的是雨水，到了冬季天气寒冷，那雨水凝结起来就复成了雪。雨水和雪都是从山丘中产生的云雾生成的。不是从天上降落集中到地上，是很明显的事。从上降下的谷雨，就好比云雨一样，也是从地上产生的，因为和大风一起飘扬起来，高到可以接触天后又降到地上。一般人看到这谷是从天上降落下来

的，就说这是“上天降下了谷子雨。”建武三十一年，陈留那地方下了谷雨，谷子落下来把整个地面都遮住了。察看这些谷子的形状，象蒺藜子但颜色黑一些，有些类似稗子。这或许是在边远地区少数民族的夷狄土地上生长出来的谷子，少数民族的夷狄人不吃五谷，这些谷子生在野外草丛中，成熟后就落到地上，遇到大风突然刮起来，把这些谷子吹起来一同飘飞，风力减弱后谷子集中到一起，降落到中原地区。中原人看见了，就说天降下了谷雨。怎样来证明呢？野火烧山林湖泽，山林湖泽中的草木都被烧掉了，它们的叶子变成了灰，大风突然刮起来，就把灰吹扬到天空，在高空中飘飞，当风力减弱这些树叶的灰落下集中在道路上。天降雨谷，和草树的叶燃烧成灰飞到天空又聚集降到地上是一样的事。世上一般人认为是上天降下谷雨，写书的人认为是奇怪的灾变。天主管散布气，地主管生产各种东西。有叶子、果实可以啄食的东西都是地生产出来的，不是天制造出来的。这谷就不是由天散布气形成的；必须由土生长出来。虽然说天降雨谷是怪现象，但怪现象都是来源于同类的事物。在地上生长的东西，变成从天上产生后降下来；那么在天上生成的东西，能从地下出来吗？大地生长万物，就象天上有群星一样。星不变成从地上生长，谷为什么会偏偏生在天上呢？

世上流传的书又说：“伯益发明凿井，龙飞升到高空的云中，神仙居住到昆仑山。”这是说发明凿井是有危害的事，所以龙神就有了异常。说龙飞上高空云中，是可信的。说神居住在昆仑山，又说因为伯益凿了井的缘故，龙登上高空中的云神离开到了昆仑山，就不可信了。开凿水井是为了饮水，耕

种田地是为了生产食物，是同样的道理。伯益发明凿井，导致了一些情况的变化。那么开始种田的人，是什么原因没有带来什么异常变化？神龙氏把木头弄弯制成耒这种农具，教老百姓耕田锄草，老百姓开始用谷作为食物，谷开始播种。翻耕土地作为种粮食的田，凿挖土地形成水井，井中冒出水来解决口渴，田中生长出谷来解决饥饿，这是天地鬼神都希望的事，龙是什么原因飞登上高空的云？神是什么原因居住到昆仑山？龙飞登上高空的云是从古至今都发生过的事，不是从伯益开始凿井才飞登上高空云的。现在正当盛夏的时候，雷雨经常到来，就有许多龙登上空中云的事。云和龙相适应，龙乘着云雨行走，同类的事物相互招引，不是有意识的行动。尧的时代，五十岁的老人在路上做击壤的游戏。围观的人说：“伟大啊，尧的德政！”做游戏的老人就说：“我太阳升起时开始劳动，太阳落山时休息，凿井解决饮水，耕田解决粮食，尧在这里有什么力量呢？”那么尧的时代就已经有井了。尧、舜的时代，饲养龙驾御龙，龙经常到朝堂中。夏朝末期政治衰败，龙才隐藏起来。不是因为益凿了井，龙登上了天空中的云。所说的神，是什么神呢？指众多的神都包括在内。那众多的神是因为什么憎恨人开挖井呢？如果神和人一样，那么也应有饮水的欲望。有饮水的欲望，讨厌井而离去，不是真实的。大概实际情况是益也没有凿井，不因为人凿井龙就登上天空中的云，神就居住到昆仑山。这是写书的人胡思乱想，编造出来的事。

流传的书中说：“吕梁山崩塌，堵塞了黄河三天没有流淌，晋的君主非常担忧。晋的大夫伯宗听从拉车人的话，叫晋君

主穿着白色的丧服到黄河边哭泣，黄河水因此就又流通了。”这是不可信的话。山倒塌堵塞了河流，就象人身上长了毒疮肿了起来，血管就不通畅了。治疗毒疮的人，可以通过穿上丧服用哭泣的声音去治疗吗？尧的时候，洪水泛滥，包围了高山涨到了丘陵。帝尧叹息，广泛地寻找贤能的人。水灾比河堵塞的灾害还大得多，尧的忧患意识比晋的君主景公也深得多，但没有听说他穿着白色丧服用哭泣的声音去战胜洪水。尧没有贤能的人想到象晋赶车人使用的那种办法呢？还是洪水的灾害太大了，不能够用哭泣的声音和穿丧服的办法消除水灾呢？如果穿着丧服痛哭，是表示悔过和责备自己，但尧、禹治理大水时依靠人力，不自我责备。吕梁山，尧时就有的山；被堵塞的黄河，尧时就已存在。山崩塌把河堵塞，天下雨水上涨，这两种事，道理上没有什么区别。尧、禹治理洪水依靠人力，拉车的人治理堵塞的黄河依靠自责，灾变性质相同但治理的办法不同，同样是人，对付水灾的办法不相同，这大概不是圣贤使灾变消除而恢复正常状态的实际情况吧。

能消除灾变恢复正常，不同的事物能互相起作用引起变化，是事物有共通的地方。寒冷就用温暖去恢复，温暖就用寒冷去化解。所以依靠龙带来雨，用酷刑带来严寒驱逐暑热，都是因为金、木、水、火、土五行的气相互感应，相互制约的缘故。山崩塌堵塞了黄河，穿上丧服去哭泣，在道理上怎么解释呢？这可能是河被堵塞的时候，山刚崩塌，土积聚起来，阻隔的水还不大。三天之后，水涨了起来土散开了，阻隔河水的土慢慢溃坏。土溃坏水就流淌，一直向东流去。正好遇到宗伯听从赶车人的建议，劝晋君主穿上丧服去哭泣。哭

的时候正好碰上水就流淌了。人们看到水流的时候就说黄河的灾变是由于哭泣才被消除而恢复正常状态的。实际情况却不是这样。用什么来证明呢？如果山经常自己崩塌，穿上丧服哭泣也没有用处。如果山崩是天应和人事的一种征兆，那就应该改善政治来消除。丧服哭泣，又改变了什么政事而让天降的灾异消除了呢？

流传的书说：“由于曾子孝顺，所以能和母亲的气相通。曾子出门到野外去打柴，有一个客人来拜访不见曾子准备离开。曾子母亲说‘请稍等一会儿，曾子立刻就要回来。’就用右手掐自己的左臂膀。曾子立即感到左臂痛疼，立即奔跑回家问母亲：‘手臂是什么原因痛？’他的母亲说：‘今天客人来了就准备走，我掐手臂来把你喊回来。’大概因为特别孝顺，和父母的气相通，身体上有疾病，精神上互相有感应。”我认为这是不真实的。“孝顺父母尊重兄长。到了极点，就能和天地神明相通”。这是说德行可以感动天地。一般人根据这个来说明问题，说孝悌达到了顶点，人与人之间的气就可以互相感动。如果曾子的母亲臂痛，曾子的臂也立即痛，那么曾子母亲生病了，曾子也要生病吗？曾母要是死，曾子就也立即会死吗？考证事实，曾母先死，曾子没有随母亲死去，这是精气在小事上能互相感动，在大事情上就不能互相感到了。世上人说楚国有个叫申喜的人夜间听到了他母亲唱歌，心中有所感动，打开房门问唱歌的人是谁，果然是自己的母亲。大概听到了母亲的声音，声音互相作用感动，心中有感触思想上就有所表示，打开门询问，大概是真实的。曾子母亲在家里，曾子在野外，根本听不到呼喊的声音，他的母亲稍微掐

了一下手臂，怎能感动儿子？我怀疑世上人为了宣扬诚心，听说曾子非常孝顺，天下没有第二个了，就凭空捏造出曾母扞臂这样的故事。

世上流传着这样的说法，南阳人卓公当任缙氏县令时，蝗虫不进入他统辖的县境，大概是因为卓公贤明非常忠诚，灾虫就不进入他的那个县。这又是虚假的。贤明诚心的道德感染力，只能与同类的人相通，能够相互了解内心，才能仰慕佩服。蝗虫，是昆虫一类的东西，有什么才智有什么见识，而能知道卓公的道德的感染力？如果贤明的人居住在深山老林之中，牛虻这一类的东西可能不进入他的房屋吗？牛虻不会避开贤明人的房屋，蝗虫怎么会不进入卓公任县令的那个县境呢？如果说蝗虫是一种灾变的征兆，和牛虻不同。那么寒冷和温暖也是灾变的征兆，如果整个郡都寒冷，而贤明的人当任其中一个县的县长，那个县境内能够单独温暖吗？寒冷和温暖不可能有意识地避开贤人任县长的县，蝗虫怎么可能不进入卓公的县境呢？如果真有这样的情况，那也只能是蝗虫碰巧没有进入卓公的县境，卓公贤明的名声传播在当世各地，世上的人就说他能使蝗虫退却回避了。怎么来证明呢？蝗虫聚集在野外，并不能广泛地均匀地遮盖地面，往往是有的地方聚积得多些，有的地方少些。不是积聚得多的地方是盗跖居住的地方；积聚得少的野外，就是伯夷这样道德高尚的人居住的地方。降落和飞过地方的蝗虫有多有少，不可能把整个地面都遮蔽起来。有的地方蝗虫聚集得多，有的地方蝗虫聚集得少，那么蝗虫飞过各县时，有留下的也有飞走的。一个县留下的蝗虫数量多少不能用来做检验一个县的长

官德行是善还是恶的标准，有蝗虫与否怎么可以表明这个县的长官是贤还是不贤呢？大概是蝗虫自己随意飞过，并没有贤人治理的地方就不进入的意识，这是明明白白的。

论衡卷六

福虚篇

世论行善者福至，为恶者祸来。祸福之应，皆天也，人为之，天应之。阳恩，人君赏其行；阴惠，天地报其德。无贵贱贤愚，莫谓不然。徒见行事有其文传，又见善人时遇福，故遂信之，谓之实然。斯言或时贤圣欲劝人为善，著必然之语，以明德报；或福时适，遇者以为然。如实论之，安得福佑乎？

楚惠王食寒菹而得蛭，因遂吞之，腹有疾而不能食。令尹问：“王安得此疾也？”王曰：“我食寒菹而得蛭，念谴之而不行其罪乎？是废法而威不立也，非所以使国人闻之也。谴而行诛乎？则庖厨监食者法当皆死，心又不忍也。吾恐左右见之也，因遂吞之。”令尹避席再拜而贺曰：“臣闻天道无亲，唯德是辅。王有仁德，天之所奉也，病不为伤。”是夕也，惠王之后而蛭出，及久患心腹之积皆愈。故天之亲德也，可谓不察乎！

曰：此虚言也。案惠王之吞蛭，不肖之主也。有不肖之行，天不佑也。何则？惠王不忍谴蛭，恐庖厨监食法皆诛也。一国之君，专擅赏罚；而赦，人君所为也。惠王通谴菹中何故有蛭，庖厨监食皆当伏法，然能终不以饮食行诛于人，赦

而不罪，惠莫大焉。庖厨罪觉而不诛，自新而改后。惠王赦细而活微，身安不病。今则不然，强食害己之物，使监食之臣不闻其过，失御下之威，无御非之心，不肖一也。使庖厨监食失甘苦之和，若尘土落于菹中，大如虬虱，非意所能览，非目所能见，原心定罪，不明其过，可谓惠矣。今蛭广有分数，长有寸度，在寒菹中，眇目之人犹将见之，目不畏敬，择濯不谨，罪过至重。惠王不谴，不肖二也。菹中不当有蛭，不食投地；如恐左右之见，怀屏隐匿之处，足以使蛭不见，何必食之？如不可食之物误在菹中，可复隐匿而强食之？不肖三也。有不肖之行，而天佑之，是天报佑不肖人也。

不忍谴蛭，世谓之贤。贤者操行，多若吞蛭之类，吞蛭天除其病，是则贤者常无病也。贤者德薄，未足以言。圣人纯道，操行少非，为推不忍之行，以容人之过，必众多矣。然而武王不豫，孔子疾病，天之佑人，何不实也！

或时惠王吞蛭，蛭偶自出。食生物者无有不死，腹中热也。初吞蛭时，未死，而腹中热，蛭动作，故腹中痛。须臾蛭死，腹中痛亦止。蛭之性食血，惠王心腹之积，殆积血也。故食血之虫死，而积血之病愈。犹狸之性食鼠，人有鼠病，吞狸自愈，物类相胜，方药相使也。食蛭虫而病愈，安得怪乎！食生物无不死，死无不出。之后蛭出，安得佑乎！令尹见惠王有不忍之德，知蛭入腹中必当死出，因再拜贺病不为伤，著己知来之德，以喜惠王之心，是与子韦之言星徙，太卜之言地动，无以异也。

宋人有好善行者，三世不解。家无故黑牛生白犊，以问孔子。孔子曰：“此吉祥也，以享鬼神。”即以犊祭。一年，其

父无故而盲，牛又生白犊，其父又使其子问孔子。孔子曰：“吉祥也，以享鬼神。”复以犊祭。一年，其子无故而盲。其后楚攻宋，围其城。当此之时，易子而食之，析骸而炊之。此独以父子俱盲之故，得毋乘城。军罢围解，父子俱视。此修善积行神报之效也。

曰：此虚言也。夫宋人父子修善如此，神报之，何必使之先盲后视也？不盲常视，不能护乎？此神不能护不盲之人，则亦不能以盲护人矣。使宋楚之君合战顿兵，流血僵尸，战夫禽获，死亡不还，以盲之故，得脱不行，可谓神报之矣。今宋楚相故，两军未合，华元、子反结言而退，二军之众，并全而归，兵矢之刃无顿用者。虽有乘城这役，无死亡之患。为善人报者，为乘城之间乎？使时不盲，亦犹不死。盲与不盲，俱得脱免。神使之盲，何益于善！当宋国乏粮之时也，盲人之家，岂独富哉？俱以乘城之家易子析骸，反以穷厄独盲不见，则神报佑人，失善恶之实也。宋人父子前偶自以风寒发盲，围解之后，盲偶自愈。世见父子修善，又用二白犊祭，宋楚相攻独不乘城，围解之后，父子昏视，则谓修善之报，获鬼神之佑矣。

楚相孙叔敖为儿之时，见两头蛇，杀而埋之。归，对其母泣。母问其故，对曰：“我闻见两头蛇死。向者出，见两头蛇，恐去母死，是以泣也。”其母曰：“今蛇何在？”对曰：“我恐后人见之，即杀而埋之。”其母曰：“吾闻有阴德者，天必报之。汝必不死，天必报汝。”叔敖竟不死，遂为楚相。埋一蛇，获二佑，天报善，明矣。

曰：“此虚言矣。夫见两头蛇辄死者，俗言也；有阴德天

报之福者，俗议也。叔敖信俗言而埋蛇，其母信俗议而必报，是谓死生无命，在一蛇之死。

齐孟尝君田文以五月五日生，其父母田婴让其母曰：“何故举之？”文曰：“君所以不举五月子，何也？”婴曰：“五月子长与户同杀其父母。”曰：“人命在天乎？在户乎？如在天，君何忧也！如在户，则宜高其户耳，谁而及之者！”后文长与一户同，而婴不死。是则五月举子之忌，无效验也。夫恶见两头蛇，犹五月举子也。五月举子，其父不死，则知见两头蛇者，无殃祸也。由此言之，见两头蛇自不死，非埋之故也。埋一蛇，获二福，如埋十蛇，得几佑乎？埋蛇恶人复见，叔敖贤也。贤者之行，岂徒埋蛇一事哉？前埋蛇之时，多所行矣。禀天善性，动有贤行。贤行之人，宜见吉物，无为乃见杀人之蛇。岂叔敖未见蛇之时有恶，天欲杀之，见其埋蛇，除其过，天活之哉？石生而坚，兰生而香，如谓叔敖之贤生埋蛇之时，非生而禀之也。

儒家之徒董天心，墨家之役缠子，相见讲道。缠子称墨家右鬼神，是引秦穆公有明德，上帝赐之十九年。董子难以尧、舜不赐年，桀、纣不夭死。尧、舜、桀、纣犹为尚远，且近难以秦穆公、晋文公。夫谥者，行之迹也，迹生时行，以为死谥。“穆”者误乱之名，“文”者德惠之表。有误乱之行，天赐之年；有德惠之操，天夺其命乎？案穆公之霸不过晋文，晋文之溢美于穆公。天下加晋文以命，独赐穆公以年，是天报误乱，与穆公同也。

天下善人寡，恶人众。善人顺道，恶人违天。然夫恶人之命不短，善人之年不长。天不命善人常享一百载之寿，恶

人为殇子恶死，何哉？

【译文】

世上人议论说：做好事的有福来到，做坏事的就有祸降临。福和祸的报应，都由天决定，人做了什么事，天就给什么报应。公开做了好事，君主对他这种操行就给予奖励；暗地里做了好事，天地会报答他的美德，不管人是贵、贱、贤、愚，没有认为不是这样的。不仅可以发现过去的事例有文字记载，还可以看到善良的人经常碰到福气的事，所以就相信了这些说法，说确实是那样。这些话或许是贤人、圣人想劝人多做好事，提出了做好事的人必定得福，做坏事的人必定遭祸的说法，用来宣扬有德的人会得到好的报应。或许是福气偶然被做好事的人碰到，见到这一现象的就认为必然是这样。如果按照实际情况来探讨，哪里有什么上天赐福保佑这样的事呢？

春秋战国之际的楚惠王吃冷酸菜时发现其中有蚂蟥，于是就把蚂蟥吞到嘴里，后来腹中有毛病不能吃东西。令尹就问楚惠王：“大王是怎样得了这种毛病的？”楚王回答说：“我吃冷酸菜发现了其中的蚂蟥，考虑如果谴责厨师但不处治他们的罪行吧？这是破坏法律而威严不能建立的事，不能让老百姓知道。如果责怪厨师又处罚他们吧，那么厨师、管理君王膳食的官吏按照法律都应当处死，自己不忍心这样做。我怕左右的人看到了那蚂蟥，于是就吞了下去”。令尹离开坐席拜了两拜祝贺说：“我听说天道是不论亲疏的，只帮助有德行的人。大王您有这样的仁德，是天要帮助的对象，这毛病不

会造成伤害。”这天晚上，楚惠王到后宫的厕所中将蚂蟥排泄了出来，同时长时间得的心腹中的瘀血病也痊愈了。所以上天是爱护有德行的人的，能说上天不能明察吗？

我认为这是假话。考察楚惠王吞下蚂蟥这种事，说明他是不贤明的君主。有不贤明的行为，天是不会保佑他的。为什么呢？楚惠王不忍心谴责冷酸菜中有蚂蟥的事，怕厨师和管理伙食的官吏按照法律都被处死。一个国家的君主，独断奖赏和惩罚的事；但赦免罪人的权力也是君主掌握的。楚惠王可以泛泛地谴责冷酸菜中为什么会有蚂蟥，厨师和管伙食的官吏都应依法处死，但是在最后可以不因为饮食方面的问题处死人，可以赦免他们不处罪，这样恩惠就没有更大的了。厨师知道了自己的罪过而没有被诛死，改过自新以后不再犯错误。楚惠王既宽恕了小罪，又保全了地位低贱的人的生命，身体平安避免得病。而实际不是那样做的，强迫自己吃下了有害自己健康的東西，让管理膳食的官吏不知道自己的罪过，失去了统治臣民的威严，没有制止错误的意识，这是不贤的一方面。假使厨师管理膳食的官吏调味不当，或尘土落到了冷酸菜当中，有虱卵那么一点大，不是一般注意力所能察觉的，人的肉眼看不出来，在定罪时考察到他们的本意，不揭发他们的过失，可以说是大恩惠。这在冷酸菜中的蚂蟥有几分宽，几寸长，在冷酸菜中，就是眼快瞎的人还能看得见。臣下没有敬畏的感觉，挑选洗涤时不仔细，罪过是很大的。楚惠王不加以追究，这是不贤明的第二个方面。酸菜中不应该有蚂蟥，不能吃扔到地上；如果怕左右看见，就或揣或扔到隐蔽的地方，一定可以不让别人看见蚂蟥，有什么必要要吞

吃它呢？如果是不能吃的东西误掺到酸菜中，难道也要悄悄地强迫自己吃下去吗？这是不贤明的第三个方面。有不贤明的行为举动，而上天保佑，这是天报答保护不贤明的人。

不忍心因为蚂蟥的事追究手下人，世人称这贤明。贤明的人的操行，大多数象吞吃蚂蟥这样的事，吞下蚂蟥上天消除他的疾病，这样的话，贤人就永远不会生病了。贤明的人德行不好，还不足以说明问题。圣人道德纯厚，操行很少有不好的地方，为了推广怜悯人的操行，宽恕别人的过失的事一定是很多的。但是周武王曾有不舒适的时候，孔子也得过疾病，说上天保佑有德行的人，这是与实际多么不相符！

或许是楚惠王吞下了蚂蟥，蚂蟥又碰巧自己又出来了。吃到人腹中的活的东西，没有不死的，因为人腹中是热的。刚吞到腹中的蚂蟥还没有死，但腹中热，蚂蟥就在腹中搅动，所以腹中疼痛。不多一会蚂蟥就死了，腹中的疼痛也就停止了。蚂蟥的本性是吃血，楚惠王心腹中瘀积的东西，大概是瘀血病。所以吃血的虫死了，瘀血病就痊愈了。就象野猫的本性吃老鼠一样，人如果生了鼠疮，吃下野猫肉就能治好，物种一个克制一个，开方配药治病正是利用这一特点。吃了蚂蟥后连瘀血病都痊愈了，有什么值得奇怪的呢！吃到腹中活的东西没有不死的，死了没有不出来的，后来蚂蟥从楚王体内排出，怎么能说是上天的保佑呢？令尹知道楚王有怜悯人的美德，也知道蚂蟥吞入人腹中一定会死掉排出来，因而拜了两次祝贺这毛病没有伤害，显示自己有预测未来的本领，来取得楚王的欢心，这和子韦关于火星行移的解释，齐景公太卜关于地动的说法，没有什么两样。

宋国有喜欢做好事的人家，祖孙三代都不懈怠。家中不知道什么缘故黑牛却生下了白毛的小牛，就问孔子。孔子说：“这是吉祥的，用它去祭鬼神。”于是就用这小牛进行祭祀。一年后，这人家的父亲不知什么缘故眼睛瞎了。那黑牛又生下了白色的小牛，这人家的父亲就派儿子又去问孔子。孔子说：“吉祥的东西，用来祭祀鬼神。”又把这小牛用来祭祀。一年后，这人家的儿子又不知道什么缘故眼睛瞎了。后来楚国人攻打宋国，包围了宋国的都城。在这场战争中，宋国人互相交换儿子吃下去充饥，劈骨头当柴烧。这父子俩偏偏因为眼睛都瞎了的缘故，可以不登上城墙守卫。等楚军退去城的包围被解除了，这父子俩的视力又都恢复了。这是修善积德天神报答他们的证明。

我认为这是假话。宋国人父子俩专门做好事到了这样的地步，天神报答他们，又有什么必要让他们先瞎了眼睛后又恢复视觉呢？不瞎眼睛保持正常视力，天就不能保护他们吗？这是天神不能保护不瞎眼睛的人，那么也就一定不能用使人失明的办法来保护人了。如果宋楚两国君主让两国军队一直交战下去，战士或流血死去，或被俘虏，到死了也不能回家，那瞎子父子却因眼瞎，能脱身不去打仗，可以说是神报答他们。但实际是宋和楚两国军队还没有交战，华元和子反就达成协议；各自退兵，两国军队将士都完全没有损失返回，武器的锋刃没有用坏的。虽然有守城的劳苦，没有死亡的祸患。说善人得到好报应，指的是登城守卫这一段时间吗？即使这段时间，这父子俩眼睛不瞎，也还不会死去。眼瞎不眼瞎，都可以脱身免遭死亡。天神让他们瞎了眼睛，对于善行的人有

什么好处可言。在宋国缺乏粮食的时候，这瞎子父子的家单独地很富裕吗？一起参加登城守卫的人家都交换小孩来吃，劈人骨来烧的时候，反而认为穷困看不见东西是天神对他们父子的保佑，违背了善、恶的实际意义。或许是宋国这父子俩先是因偶然的风寒眼睛失明，围宋都城的楚军解围后，瞎眼又碰巧痊愈。世上的人知道这父子俩专做好事，又用两头小白牛祭祀鬼神，宋楚交战时又不登城守卫，解除对都城的包围后，父子又恢复了视力，就说成是专门做好事的报应，获得了鬼神的保佑。

楚相孙叔敖还是小孩的时候，看见了长着两个头的蛇，就杀死了蛇并埋了起来。回家后，对着他母亲哭泣。他的母亲问他为什么要哭泣，他回答说：“我听说看见长着两个头的蛇的人要死掉。刚才出去，看见了长两头的蛇，恐怕就要离开母亲死去了，因这事哭泣。”他的母亲说：“现在蛇在什么地方？”回答说：“我怕还有后面的人看见两头蛇，就杀死了蛇并埋了起来。”他的母亲说：“我听说暗中积了德的人，天一定会报答他。你一定不会死，天一定会保佑你。”孙叔敖终于没有死，还因这事当了楚相。埋了一条蛇，获得了不死和当相的二件好事，天要报答善人，是很明显的事。

我认为：这是假话。看见两头蛇就要死去，这是老百姓说的；暗中积了德行的人，天会用福气报答他，这是老百姓的议论。孙叔敖相信老百姓的话埋掉了那蛇，他的母亲相信百姓的议论认为一定有好报，这就是说，人的生死不是由命决定，而由一条蛇的死来决定。

齐国的孟尝君田文在五月五日这天出生，他的父亲田婴

责怪他的母亲说：“为什么要养活这孩子？”到了田文长大以后，就问自己的父亲说：“你不想养活五月五日生的小孩，为什么？”田婴回答说：“五月五日生的小孩长到和门一样高时，就要克死自己的父母。”田文说：“人的命由天决定呢？还是由门决定？如果由天决定。你有什么可担忧呢？如果由门决定，就应增高大门就行了，谁能长到那大门那样高呢？”后来田文长到和一个门一样高，但他的父亲田婴没有死。这就是五月五日养小孩的忌讳是没有应验的。讨厌看见两头蛇，就象五月养小孩一样。五月养的小孩，小孩的父亲并没有被克死，从这可以知道看见两头蛇的人，没有什么灾祸。从这看来，看见两头蛇本来就不会死，并不是因为把蛇埋起来积德的缘故。埋了一条蛇，得到了二大福气，如果埋了十条蛇，那将得到多少保佑？埋蛇是怕别人再见到它，这说明孙叔敖贤明。贤明的人的操行，哪里会仅仅是埋蛇这一件事呢？在埋蛇以前已经做了许多好事。从天那里得到善良的本性，一举一动都是贤明的德性。有贤明德性的人，应该看见吉祥的东西，不应该反而看见会克死人的两头蛇。难道是孙叔敖没有看见两头蛇之前经常作恶，天要杀死他，又看见他埋了两头蛇，就除掉了他的罪过，天又使他活下来的吗？石生下来就坚硬，兰花生出来就芳香，如果说孙叔敖在埋蛇的时候才有贤明的德行，那就否定了人在娘胎中就承受上天的气形成了品性。

儒家的门徒董天心，墨家的弟子缠子，相见面后就交流各自的见解。缠子称赞墨家崇尚鬼神，引用了秦穆公有贤明的德行，上帝赏他多活十九年的例子。董天心就用尧、舜没

有受到上帝赏给年寿，桀、纣没有被上帝惩罚早死进行反驳。如果说尧、舜、桀、纣的时代已经很久远，姑且用秦穆公、晋文公这些时代近的人的事例来说明。谥号，是一个人生平事迹的写照，考察人生前的行为，作为死后谥号的根据。“穆”表示行为错乱的名号，“文”是有道德而贤惠的标志。有错乱行为的人，上天赏给他更长的寿命；那有德行贤惠操行的人，天就要夺去他的寿命吗？考察穆公的霸业赶不上晋文公，晋文公的谥号比秦穆公的好。天不增加晋文公的寿命，偏要赏给秦穆公寿命，这天的报应错乱，和穆公的行为一样。

天下的好人少，坏人多。好人遵循真理，坏人违背天意。然而坏人的寿命不减短，好人的寿命不延长。天不让好人享受一百年的长寿，不让坏人未成年就短命而死，这是为什么呢？

祸虚篇

世谓受福瑀者，既以为行善所致；又谓被祸害者，为恶的得。以为有沉恶伏过，天地罚之，鬼神报之。天地所罚，一小大犹发；鬼神所报，远近犹至。

传曰：“子夏丧其子而丧其明，曾子吊之，哭。子夏曰：‘天乎，予之无罪也！’曾子怒曰：‘商，汝何无罪也？吾与汝事夫子于洙、泗之间，退而老于西河之上，使西河之民疑汝于夫子，尔罪一也。丧尔亲，使民未有异闻，尔罪二也。丧尔子，丧尔明，尔罪三也。而曰汝何无罪欤？’子夏投其杖而拜，曰：‘吾过矣，吾过矣！吾离群而索居，亦以久矣！’”

夫子夏丧其明，曾子责以罪，子夏投杖拜曾子之言，盖以天实罚过，故目失其明，已实有之，故拜受其过。始闻暂见，皆以为然。熟考论之，虚妄言也。

夫失明犹失听也。失明则盲，失听则聋。病聋不谓之有过，失明谓之有罪，惑也。盖耳目之病，犹心腹之有病也。耳目失明听，谓之有罪，心腹有病，可谓有过乎？伯牛有疾，孔子自牖执其手，曰：“亡之命矣夫！斯人也而有斯疾也！”原孔子言，谓伯牛不幸，故伤之也。如伯牛以过致疾，天报以恶与子夏同，孔子宜陈其过，若曾子谓子夏之状。今乃言命，命非过也。

且夫天之罚人，犹人君罪下也。所罚服罪，人君赦之。子夏服过，拜以自悔，天德至明，宜愈其盲。如非天罪，子夏失明，亦无三罪。且丧明之病，孰与被厉之病？丧明有三罪，被厉有十过乎？颜渊早夭，子路菹醢。早死、菹醢，极祸也。以丧明言之，颜渊、子路有百罪也。由此言之，曾子之言，误矣。

然子夏之丧明，丧其子也。子者，人情所通；亲者，人所力报也。丧亲，民无闻，丧子，失其明，此恩损于亲，而爱增于子也。增则哭泣无数，数哭中风，目失明矣。曾子因俗之议，以著子夏三罪。子夏亦缘俗议，因以失明，故拜受其过。曾子、子夏未离于俗，故孔子门叙行未在上弟也。

秦昭襄王赐白起剑，白起伏剑将自刎，曰：“我有何罪于天乎？”良久，曰：“我固当死。长平之战，赵卒降者数十万，我诈而尽坑之，是足以死。”遂自杀。白起知己前罪，服更后罚也。

夫白起知己所以罪，不知赵卒所以坑。如天牢罚有过之人，赵降卒何辜于天？如用兵妄伤杀，则四十万众必有不亡。不亡之人，何故以其善行无罪而竟坑之？卒不得以善蒙天之佑，白起何故独以其罪伏天之诛？由此言之，白起之言，过矣。

秦二世使使者诏杀蒙恬，蒙恬喟然叹曰：“我何过于天，无罪而死？”良久，徐曰：“恬罪故当死矣。夫起临洮属之辽东，城径万里，此其中不能毋绝地脉。此乃恬之罪也。”即吞药自杀。太史公非之曰：“夫秦初灭诸侯，天下心未定，夷伤未瘳，而恬为名将，不以此时强谏，救百姓之急，养老矜孤，修众庶之和，而阿意兴功，此其兄弟遇诛，不亦宜乎！何与乃罪地脉也？”

夫蒙恬之言既非，而太史公非之亦未是。何则？蒙恬绝脉，罪至当死，地养万物，何过于人，而蒙恬绝其脉？知己有绝地脉之罪，不知地脉所以绝之过，自非如此，与不自非何以异？太史公为非恬之为名将，不能以强谏，故致此祸。夫当谏不谏，故致受死亡之戮。身任李陵，坐下蚕室。如太史公之言，所任非其人，故残身之戮，天命而至也。非蒙恬以不强谏，故致此祸，则已下蚕室，有非者矣。已无非，则其非蒙恬非也。

作伯夷之传，列善恶之行云：“七十子之徒，仲尼独荐颜渊好学，然回也屡空，糟糠不厌，卒夭死。天之报施善人如何哉？盗跖日杀不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚党数千，横行天下，竟以寿终。是独遵何哉？”若此言之，颜回不当早夭，盗跖不当全活也。怪颜渊不当夭，而独谓蒙恬当死，过矣。

汉将李广与望气王朔燕语曰：“自汉击匈奴，而广未常不在其中，而诸校尉以下，才能不及中，然以胡军功取侯者数十人。而广不为后人，然终无尺土之功以得封邑者，何也？岂吾相不当侯？且固命也？”朔曰：“将军自念，岂常有恨者乎？”广曰：“吾为陇西太守，羌常反，吾诱而降之八百余人，吾诈而同日杀之，至今恨之，独此矣。”朔曰：“祸莫大于杀已降，此乃将军所以不得侯者也。”李广然之，闻者信之。

夫不侯，犹不王者也。不侯有恨，不王何负乎？孔子不王，论者不谓之有负；李广不侯，王朔谓之有恨。然则王朔之言，失论之实矣。

论者以为人之封侯，自有天命。天命之符，见于骨体。大将军卫青在建章宫时，钳徒相之曰：“贵至封侯。”后竟以功封万户侯。卫青未有功，而钳徒见其当封之证。由此言之，封侯有命，非人操行所能得也。钳徒之言，言而有效，王朔之言，虚而无验也。多横恣而不罹祸，顺道而违福，王朔之说，白起自非，蒙恬自咎之类也。

仓卒之世，以财利相劫杀者众。同车共船，千里为商，至阔迥之地，杀其人而并取其财。尸捐不收、骨暴不葬，在水为鱼鳖之食，在土以蝼蚁之粮。情窳之人，不力农勉商以积谷货，遭岁饥馑，腹饿不饱，椎人若富，割而食之，无君子小人，并为鱼肉，人所不能知，吏所不能觉，千人以上，万人以下，计一聚之中，生者百一，死者十九，可谓无道，至痛甚矣，皆得阳达，富厚安乐。天不责其无仁义之心，道相并杀，非其无力作而仓卒以人为食，加以渥祸，使之夭命，章其阴罪，明示世人，使知不可为非之验，何哉？王朔之言，未

必审然。

传书李斯妒同才，幽杀韩非于秦，后被车裂之罪；商鞅欺旧交，擒魏公子卬，后受诛死之祸。彼欲言其贼贤欺交，故受害祸之报也。夫韩非何过而为李斯所幽？公子卬何罪而为商鞅所擒？车裂诛死，贼贤欺交，幽死见擒，何以致之？如韩非、公子卬有恶，天使李斯、商鞅报之，则李斯、商鞅为天奉诛，宜蒙其赏，不当受其祸。如韩非、公子卬无恶，非天所罚，李斯、商鞅不得幽、擒。论者说曰：“韩非、公子卬有阴恶伏罪，人不闻见，天独知之，故受戮殃。”夫诸有罪之人，非贼贤则逆道。如贼贤，则被所贼者何负？如逆道，则被所逆之道何非？

凡人穷达祸福之至，大之则命，小之则时。太公穷贱，遭周文而得封。宁戚隐厄，逢齐桓而见官。非穷贱隐厄有非，而得封见官有是也。穷达有时，遭遇有命也。太公、宁戚，贤者也，尚可谓有非。圣人，纯道者也。虞舜为父弟所害，几死再三；有遇唐尧，尧禅舜，立为帝。尝见害，未有非；立为帝，未有是。前，时未到；后，则命时至也。案古人君臣困穷，后得通达，未必初有恶，天祸其前，卒有善，神佑其后也。一身之行、一行之操，结发终死，前后无异，然成一败，一进一退，一穷一通，一全一坏，遭遇适然，命时当也。

【译文】

世上人说得到上天赐福保佑的，是因为做了许多好事导致的；又说遭受祸害的人，是由于作恶得来的。认为如果一

个人有隐匿没有暴露的罪恶和过错，天地要惩罚他，鬼神要报服他。天地施行惩罚，不论是大的罪恶，还是小的罪过都可以发现；鬼神进行报服，不论罪行的远近都要触及。

解释儒家经书的书籍说：“子夏失去了儿子双瞎了眼睛，曾子去安慰他，子夏就大哭起来，大声喊道：“天哪，我没有罪！”曾子生气地说：‘卜商，你怎么没有罪呢？我和你在洙水、泗水之间侍奉孔夫子，后来隐退养老在西河一带，你让西河的老百姓把你和孔夫子相比拟，这是你的一大罪状。你死了双亲，没有让老百姓听到你有什么特殊悲哀的表现，这是第二大罪状。你又死了儿子、瞎了双眼，这是第三大罪状。你说你没有罪吗？’子夏扔掉拐杖向曾子下拜，说：‘我有过错！我有过错！我离开大家独自居住，已经太久了！’”

子夏瞎了眼睛，曾子把这作为罪状来责备他，子夏扔掉拐杖恭敬地接受曾子的话，大概以为上天确实在惩罚有过错的人。所以子夏的眼睛失去视力，自己确实有曾子指出的那些事，因此下拜接受曾子对自己过错的指责。猛一听，乍一看，都认为是这样。仔细地分析评论这种说法，是虚假荒诞的话。

丧失视力就象丧失听力一样。失去视力就成了瞎子，失去听力就成了聋子。得了耳聋的毛病不说这是有罪过，失去视力说是有罪，真让人迷惑不解。大概耳朵，眼睛有了毛病就象心腹有了病患一样。耳朵失去听力、眼睛失去视力，说是有罪，心腹有疾病，可以说有罪过吗？伯牛有了疾病，孔子从窗户中抓住他的手，说：“没那个命啊！这样的人竟会得这样的病！”推敲孔子的话，是说伯牛不幸，所以悲伤他。如

果伯牛是因为罪过导致了疾病，天用疾病报复就应该和子夏一样，孔子应陈述他的罪过，就象曾子说子夏的那个样子。如今孔子却说是命，命不是罪过。

天惩罚人，就象君主惩罚臣下一样。被惩罚的人服了罪。君主就赦免他。子夏承认了罪过，用下拜悔过，天的恩德最分明，就应使子夏的眼睛复明。如果不是上天怪罪，子夏失去视力，也就不是三条罪过造成的。而且失去视力的毛病，和麻风病比起来谁更厉害？失去视力有三条罪，得了麻风病就应有十大罪过吗？颜渊过早死去，子路被剁成了肉酱，早死、剁成肉酱，是最大的灾祸。根据导致失去视力是有罪过来看，颜渊、子路有一百多条罪行了。根据这个来判断，曾子的话是大错特错了。

然而子夏的失去视力是由于死了儿子造成的。对子女的疼爱，是人都共有的常情；对父母的恩情，儿子要竭力报答的。死了父母，没有让人看到有特别的悲哀；死了儿子，眼睛失去了视力，这是对父母感恩不够，而对儿子的爱却过分了。过分的爱使他哭得没有停止的时候，哭得久了，中了风，眼睛就失去了视力。曾子根据世俗的议论，来揭露子夏的三条罪状。子夏也根据世俗的议论，又因眼睛失去视力，所以下拜接受自己的罪过。曾子、子夏还没有脱离世俗，所以孔子排次序没有把他们列在上等之中。

秦昭襄王赐给白起一把剑，白起把剑搁在脖子上准备自杀，说：“我有什么对不起天的罪？”过了好一会儿，说：“我本来就应该死。长平之战，赵国投降的士兵有几十万，我欺诈他们然后全部活埋了，这就足够要我死了。”于是就自杀了。

白起知道自己以前有罪，因此接受了后来的惩罚。

白起知道自己为什么有罪，却不知道赵国投降的士兵为什么被活埋。如果上天果真惩罚有罪过的人，赵国投降了的士兵对天犯了什么罪？如果用武器胡乱砍杀，那么四十万赵军一定有人不该死。不该死的人，为什么会因善行无罪而被活埋了呢？这些士兵不能因为善行受到上天的保佑，白起为什么独独因为他的罪恶遭受了天的惩罚呢？从这说来，白起的话错了。

秦二世派使者拿着诏书去杀蒙恬，蒙恬大声地叹息说：“我有什么过罪对不起上天，没有罪却要死去？”过了一会儿，慢慢地说：我的罪本来该死。从临洮开始一直连到辽东建立的长城经过万里的地方，这当中不可能没有断绝了地脉的事。这就是我的罪呀！”于是就吞下毒药自杀了。太史公司马迁批评他说：“秦国在刚刚消灭诸侯六国的时候，天下人心还没有安定，战争的创伤还没有恢复，但蒙恬作为著名大将，不在这个时候极力劝谏，拯救老百姓的困难，赡养老人怜悯孤儿，使百姓安定和平地生活，却迎合君主的心愿，去修长城，这是蒙恬兄弟遭到诛杀的报应，不也是活该的吗！这和断绝地脉的罪过有什么相关呢？”

蒙恬的那一番话是不对的，但太史公司马迁批评他的话也不正确。为什么呢？蒙恬断绝了地脉，罪过达到了该处死的地步，大地生长了万物，对于人类有什么过错，而蒙恬去断绝地脉？知道自己有断绝地脉的罪过，却不知道断绝地脉为什么会有罪，自己这样责备自己和不责备自己有什么不同？太史公批评蒙恬为著名大将，不能极力劝谏秦始皇，所以导

致了这场灾祸。应当劝谏却不去劝谏，所以导致遭受诛杀死亡。可司马迁亲自担保李陵为他辩护，因此被处宫刑。象太史公司马迁说的那样，那么他自己就是担保了不该担保的人，所以遭受残害身体的宫刑，也是上天把惩罚降到他身上的。批评蒙恬不极力劝谏，所以遭受被诛杀的灾祸，那么司马迁自己遭受宫刑，也是有不对的地方。如果认为自己没有不对的地方，那么他批评蒙恬的话也就不对了。

太史公司马迁写了伯夷的传记，排列善恶的次序说：“孔丘有七十二门徒，他却只推崇赞赏颜渊好学。然而颜渊经常贫困，糟糠也吃不饱，终于过早死去，上天是怎样报答善人的呢？盗跖每天都残杀没有罪过的人，吃人的肝，非常暴虐任意胡作非为，聚集了几个人的队伍，横行天下，最终是长寿而死。这样上天遵循的是什么标准呢？象这样说的，颜渊本来不应该早死，盗跖不应该长寿。奇怪颜渊不应该早死，而只说蒙恬应该早死，这是错误的。”

汉朝的将军李广和望气相面的方士王朔私下闲谈说：“自从汉朝对匈奴实行军事打击以来，我李广不曾没有参加过一场战斗，而我手下校尉以下官职的人，才能达不到一般水平，因与匈奴打仗有功被封侯的有好几十人。我李广不比别人差，但最终没有一点功劳去取得封地，这是为什么呢？难道是我的骨相本来就不应封侯吗？还是命中本来注定这样呢？”王朔说：“将军自己想一想，是不是做过什么感到悔恨的事呢？”李广说：“我当任陇西太守时，羌族人曾经反叛，我对他们进行引诱来投降的有八百多人，我欺诈他们后在同一天都杀死了。这事到现在还很后悔，就这一件事。”王朔说：“祸患没有比

杀害已经投降的士兵更大的了，这才是将军不能封侯的原因了。”李广认为确实是这样，听的人也相信是这样。

没有封侯，就象没有做帝王一样。没有封侯是因为有悔恨的事，没有当上帝王又有什么亏心的地方呢？孔子没有做上帝王，评论他的人不说他有什么亏心的事；李广没有封侯，王朔说他做了有悔恨的事。但王朔的话，违反了论事的道理。

评论的人认为人被封侯，本来是由命决定的，命中该封侯的征兆表现在骨相体形上。大将军卫青在建章宫服劳役时，有一带着钳具的刑徒给他看相说：“要尊贵封侯。”后来最终因为功劳被封了有万户的侯。卫青没有功劳时，而那个刑徒就已看到了他应封侯的征兆。从这件事上来看，被封侯是由命决定的，不是通过人的操行修养能得到的。那个刑徒的话，真实并且得到了验证；王朔的话，虚假并没有被应验。姿意横行的许多人没有遭受灾祸，按正道办事却得不到福，王朔的观点，和白起自我责备，蒙恬自己怪罪自己是一样性质的。

兵荒马乱的时代，为了财物利益相互抢劫残杀的人很多。同乘一辆车，同渡一只船，到千里遥远的地方去做买卖，到了空旷遥远的地方，就杀死同伴并抢取财物。尸体被抛在野外不收殓，骨骸暴露不埋葬。丢在水里就成了鱼鳖的食物，在地上就成了蝼蛄蚂蚁的粮食。懒惰的人，不努力耕种，却去辛苦做生意积聚粮食货物，遇到饥荒年景，肚子饥饿吃不饱，就用槌子刺入别人身体就象杀死畜生一样，并割下肉来吃掉，无论是君子还是小人，都遭到残害，外人不能知道，官吏不能发觉。千人以上，万人以下的村子遭到洗劫，计算起来，活着的只剩下百分之一，却死了十分之九以上，可以说这是非

常残忍没有道义的，令人痛心到了极点。但是这些懒惰的人都飞黄腾达，富有财物安安乐乐。上天不责怪他们没有仁义的心肠，在路上抢劫残余，不责怪他们不努力去耕田种地而在荒乱年头用人肉作为食物，施加给他们大祸，让他们早死，揭露他们隐藏的罪恶，显示给世上的人看，让世人了解这些都是为非为歹的验证，这是为什么啊？王朔的观点不一定真实。

世上流传的书记载：李斯妒嫉和他具有同样才能的人，在秦国囚禁杀害了韩非，后来李斯遭受了车裂肢解的惩罚，商鞅欺骗过去的朋友，俘虏了魏公子卬，后来也遭受了车裂处死的灾祸。写书的人都想说李斯，商鞅残害贤能欺骗朋友，所以有遭受灾祸的报应。韩非有什么过错而被李斯囚禁？公子卬有什么罪而被商鞅活捉？李斯、商鞅遭车裂被处死的原因如果是残害贤能的人，欺骗朋友，那韩非被囚禁而死，魏公子卬被活捉，是什么原因导致的呢？如果韩非，公子卬有罪恶，上天让李斯、商鞅这样去报复他们，那么李斯、商鞅接受天的命令去处死惩罚韩非，公子卬，应该得到上天的奖赏，不应遭受车裂处死的灾祸，如果韩非，公子卬没有罪恶，不是天要惩罚他们，李斯、商鞅就不得囚禁韩、活捉公子卬。有人议论说：“韩非、公子卬有隐藏掩盖了的罪恶，世人没有发觉，只有天能知道，所以他们应受到杀害的灾祸。”凡是有罪的人，不是残害贤能的人就是违背正道。如果残害贤能的人，那么被残害的人有什么罪责？如果违背了正道，那么被违背的正道难道有什么不对的地方吗？

人的穷困、富有、灾祸、幸福的到来，主要的方面是命

决定的，次要的方面还有时运的因素。太公曾经一直贫穷不得意，年老时遇到了周文王被重用受封。宁戚最初处境窘迫，遇到了齐桓公被任用当官。不是贫穷窘迫是因为有罪过，而得到分封任为官是因为有正义。贫穷和飞黄腾达是有时运的。得到君王的欢心，碰巧被任用提拔，这是命中注定的。太公、宁戚，都仅是贤明的人，还可以说他们有不对的地方。圣人，道德纯厚无瑕。但舜被父亲、弟弟谋害，几乎死去的事有三次；恰巧遇到了尧，尧把帝位禅让给了舜，舜就被立为帝。过去曾经被谋害，不是有过错；后来被立为帝，不是因为正确。最初那种情况，因为时运还没有到；后来那种情况，因为命和时运都到了，考察古代君主、臣下最初困苦贫穷，后来飞黄腾达亨通，不一定最初有罪恶，天先给他降下灾祸；最终有了善行，神灵后来就保佑他。一个人的行为，同一种行为的操守，从小到老，前后都是一致的，但有时成功，有时失败；有时被提拔，有时被斥退；有时穷困，有时飞黄腾达；有时完美，有时被损害，遭遇恰好那样，命和时决定正好是那样。

龙虚篇

盛夏之时，雷电击折树木，发坏室屋，俗谓天取龙。谓龙藏于树木之中，匿于屋室之间也。雷电击折树木，发坏屋室，则龙见于外。龙见，雷取以升天。世无愚智贤不肖，皆谓之然。如考实之，虚妄言也。

夫天之取龙，何意邪？如以龙神为天使，犹贤臣为君使

也，反报有时，无为取也。如以龙遁逃不还，非神之行，天亦无用为也。如龙之性当在天，在天上者，固当生子，无为复在地。如龙有升降，降龙生子于地，子长大，天取之，则世名雷电为天怒，取龙之子，无为怒也。

且龙之所居，常在水泽之中，不在木中屋间。何以知之？叔向之母曰：“深山大泽，实生龙蛇。”传曰：“山致其高，云雨起焉。水致其深，蛟龙生也。”传又言：“禹渡于江，黄龙负船。”“荆次非渡淮，两龙绕舟。”“东海之上有菑丘诘，勇而有力，出过神渊，使御者饮马，马饮因没。诘怒，拔剑入渊追马，见两蛟方食其马，手剑击杀两蛟。”由是言之，蛟与龙常在渊水之中，不在木中屋间，明矣。在渊水之中，则鱼鳖之类。鱼鳖之类，何为上天？天之取龙，何用为哉？如以天神乘龙而行，神恍惚无形，出入无间，无为乘龙也。如仙人骑龙，天为仙者取龙，则仙人含天精气，形轻飞腾，若鸿鹄之状，无为骑龙也。世称黄帝骑龙升天，此言盖虚，犹今谓天取龙也。

且世谓龙升天者，必谓神龙。不神，不升天；升天，神之效也。天地之性，人为贵，则龙贱矣。贵者不神，贱者反神乎？如龙之性有神与不神，神者升天，不神者不能，龟蛇亦有神与不神，神龟神蛇复升天乎？且龙禀何气而独神？天有仓龙、白虎、朱鸟、玄武之象也，地亦有龙、虎、鸟、龟之物。四星之精，降生四兽。虎鸟与龟不神，龙何故独神也？人为倮虫之长。龙为鳞虫之长，俱为物长，谓龙升天，人复升天乎？龙与人同，独谓能升天者，谓龙神也。世或谓圣人神而先知，犹谓神龙升天也。因谓圣人先知之明，论龙之才，

谓龙升天，故其宜也。

天地之间，恍惚无形，寒暑风雨之气乃为神。今龙有形，有形则行、行则食，食则物之性也。天地之性，有形体之类，能行、食之物，不得为神。何以言之龙有体也？传言：“鳞虫三百，龙为之长。”龙为鳞虫之长，安得无体？何以言之龙行食也？孔子曰：“龙食于清，游于清；龟食于清，游于浊；鱼食于浊，游于浊。丘上不及龙，下不为鱼，中止其龟与！”

《山海经》言：四海之外，有乘龙蛇之人。世俗画龙之象，马首蛇尾。由此言之，马、蛇之类也。慎子曰：“蜚龙乘云，腾蛇游雾，云罢雨霁，与蚓、蚁同矣。”韩子曰：“龙之为虫也柔，可狎而骑也。然喉下有逆鳞尺余，人或婴之，必杀人矣。”比之为蚓、蚁，又言虫可狎而骑，蛇、马之类，明矣。

传曰：“纣作象箸而箕子泣。”泣之者，痛其极也。夫有象箸，必有玉杯。玉杯所盈，象箸所挟，则必龙肝豹胎。夫龙肝可食，其龙难得，难得则愁下，愁下则祸生，故从而痛之。如龙神，其身不可得杀，其肝何可得食？禽兽肝胎非一，称龙肝、豹胎者，人得食而知其味美也。

春秋之时，龙见于绛郊。魏献子问于蔡墨曰：“吾闻之，虫莫智于龙，以其不生得也。谓之智，信乎？”对曰：“人实不知，非龙实智。古者畜龙，故国有豢龙氏，有御龙氏。”献子曰：“是二者吾亦闻之，而不知其故。是何谓也？”对曰：“昔有豷叔安，有裔子曰董父，实甚好龙，能求其嗜欲以饮食之，龙多归之。乃扰畜龙，以服事舜，而锡之姓曰董，氏曰豢龙，封诸鬻川，鬻夷氏是其后也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏，孔甲扰于帝，帝赐之乘龙，河、汉各二，各有雌雄，孔

甲不能食也，而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘累学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食龙。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。龙一雌死，潜醢以食夏后。夏后享之，既而使求。惧而不得，迁于鲁县，范氏、其后也。”献子曰：“今何故无之？”对曰：“夫物有其官，官修其方，朝夕思之。一日失职，则死及之，失官不食。官宿其业，其物乃至。若泯弃之，物乃坻伏，郁湮不育。”由此言之，龙可畜又可食也。可食之物，不能神矣。世无其官，又无董父、后、刘之人，故潜藏伏匿，出见希疏，出又乘云，与人殊路，人谓之神，如存其官而有其人，则龙，牛之类也，何神之有？

以《山海经》言之，以慎子、韩子证之，以俗世之画验之，以箕子之泣订之，以蔡墨之对论之，知龙不能神，不能升天，天不以雷电取龙，明矣。世俗言龙神而升天者，妄矣。

世俗之言，亦有缘也。短书言：“龙无尺木，无以升天。”又曰“升天”，又言“尺木”，谓龙从木中升天也。彼短书之家，世俗之人也。见雷电发时，龙随而起，当雷电击树木之时，龙适于雷电俱在树木之侧，雷电去，龙随而上，故谓从树木之中升天也。实者，云龙同类，感气相致，故《易》曰：“云从龙，风从虎。”又言：“虎啸谷风至、龙兴景云起。”龙与云相招，虎与风相致，故董仲舒雩祭之法，设土龙以为感也。夫盛夏太阳用事，云雨干之。太阳，火也；云雨，水也。水火激薄则鸣而为雷。龙闻雷声则起，起而云至，云至而龙乘之。云雨感龙，龙亦起云而升天，天极云高，云消复降。人见其乘云，则谓“升天”；见天为雷电，则为“天取龙”。世儒读《易》文，见传言，皆知龙者云之类。拘俗人之议，不

能通其说；又见短书为证，故遂谓“天取龙”。

天不取龙，龙不升天。当菑丘诉之杀两蛟也，手把其尾，拽而出之，至渊之外，雷电击之。蛟则龙之类也。蛟龙见而云雨至，云雨至则雷电击。如以天实取龙，龙为天用，何以死蛟为取之？且鱼在水中，亦随云雨蜚，而乘云雨非升天也。龙、鱼之类也，其乘雷电，犹鱼之飞也。鱼随云雨不谓之神，龙乘雷电独谓之神，世俗之言，失其实也。物在世间，各有所乘。水蛇乘雾，龙乘云，鸟乘风。见龙乘云，独谓之神，失龙之实，诬龙之能也。

然则龙之所以为神者，以能屈伸其体，存亡其形。屈伸其体，存亡其形，未足以为神也。豫让吞炭，漆身为厉，人不识其形。子贡灭须为妇人，人不知其状。龙变体自匿，人亦不能觉，变化藏匿者巧也。物性亦有自然。狺狺知往，乾鹊知来，鸚鵡能言，三怪比龙，性变化也。如以巧为神，豫让、子贡神也。孔子曰：“游者可为纶，飞者可为矰。至于龙也，吾不知，其乘风云上升。今日见老子，其犹龙乎！”夫龙乘云而上，云消而下。物类可察，上下可知，而云孔子不知。以孔子之圣，尚不知龙，况俗人智浅，有好奇之性，无实可之心，谓之龙神而升天，不足怪也。

【译文】

盛夏炎热的时候，雷电击倒树木，毁坏房屋，世俗称这是上天来迎接龙了。说龙藏在树木当中，隐在房屋之间。雷电击倒树木，毁坏房屋，那么龙就出现在外面。龙出现了，雷就迎接它升到天空。世上的人无论是愚笨的人有才智的人，还

是贤能、不贤能的人，都一致认为是这样。如果认真地考察核实，都是虚假没有根据的话。

上天迎接龙，是什么意思呢？如果认为龙神是供上天使唤的，就象贤能的臣子供君主使唤一样。它会定时回去报告，用不着来迎接。如果认为龙是逃跑不回去，不是神的行为，天也就用不这样做了。如龙的本性习性应当在天上生活的话，在天上生活时，本来应当在天上生子，用不着又到地上来。如果龙有时升到天上，有时降临地下，降到地下来是为了在地上生子，龙子长大，天迎接它。但世人说雷电是上天发怒的表现，迎接龙子，用不着发怒啊。

而且龙居住的地方，通常都是在有水的湖泽之中，不在树木、房屋之中。根据什么知道的呢？叔向的母亲说：“高山大湖，在这里生长龙蛇。”解释说：“山到了一定的高度，就有云雾雨水在那里产生；水到了一定的深度，就有蛟龙在那里产生。”又有书解释说：“禹乘船渡过长江，有黄龙来驮船。”“楚国的人次非从淮河乘船过渡时，有两条龙绕着他的船。”“东海上有个叫菑丘诉的人，勇猛有力气，路过神渊，让驾车的人去给马饮水，马饮水时就被淹没了。菑丘诉大为恼怒，拔出宝剑跳入水中追赶马，看见两条蛟正在吃他的马，就用手握着的剑杀死了两条蛟。”从这来看，蛟和龙通常是呆在水中，而不在树木、房屋之间是很清楚的。生活在深水中，应是鱼鳖同类的东西。鱼鳖之类的东西，为什么要升上天呢？天来迎接龙，有什么用呢？如果认为天神是乘坐着龙行游，神是恍恍惚惚没有形状的，来去没有阻拦，不用乘坐龙的。如果仙人需骑坐龙，天来为仙人迎接龙，但仙人含有上天的精

气，形体很轻能够飞行，就象天鹅飞的那样，不需要骑坐在龙身上。世人说黄帝骑着龙升上了天空，这是假话，就象现在说的天来迎接龙一样。

世上人说升上了天的龙，是神龙。不是神龙，不升天；龙升上了天，就是神的证明。天地之间一切有生命的东西，人最为尊贵，那么说龙就是低贱的了。尊贵的人不能成为神，低贱的龙反而能成神吗？如果根据龙的特性有神和不是神的区别，神龙就升天，不是神的龙就不能升天。龟和蛇也有是神和不是神的区别，神龟、神蛇也能升天吗？而且龙承受了什么气就成了神呢？天上有苍龙、白虎、朱雀、玄武形象的星，地上也有龙、虎、鸟、龟这些动物。天上四星的精气降到地上就生成了这四种动物。虎、鸟与龟不能成神，为什么龙单独成了神呢？人是不长羽毛、贝壳、鳞甲的动物中最尊贵的，龙是长有鳞甲的动物中最尊贵的，都是同一类动物中尊贵的，说龙升天，人也能升天吗？龙和人一样，只说能升天，是因为人们认为龙是神奇之物。世上人有的说圣人神奇可以预知，就象说神龙能升天一样。由于错误地认为圣人有先见之明，来评价龙的才智时就说龙能升天，本来是合适的。

在天地之间，恍恍惚惚没有固定形体构成寒暑风雨的气，才算得上神。而这里说的龙有形体，有形体就要行动，要行动就要吃食物，吃食物是动物的本性。天地之间有生命的东西中有形体的，能行走、吃食物的动物，不能成为神。为什么说龙有形体呢？儒生解释经典时说“长有鳞的动物有三百种，龙是其中最尊贵的。”龙是长鳞的动物的最尊贵的，怎么会没有形体呢？为什么说龙行走、吃食物呢？孔子说：“龙在

清水中吃食物，在清水中游动；龟在清水中吃食物，在浊水中游动；鱼在浊水中吃食物，在浊水中游动。孔丘我上比不了龙，下比不会象鱼那样，处在中间，可算是龟吧！”

《山海经》中记载：在四海之外遥远的地方，有能骑龙蛇的人。世俗中的人画龙的形象，是长着马头蛇的尾巴。从这情况看来，龙是属于马、蛇同类的。慎子说：“飞龙能驾云，腾蛇能在云雾中游动，云散雨过天晴，它们就和蚯蚓、蚂蚁一样。”韩非说：“龙是一种动物，很柔顺，可以亲近并骑在它身上。但龙的喉下有一尺多长的逆鳞，人如果触动到这里，龙就一定要弄死人。”把龙比成蚯蚓和蚂蚁，又说是可以亲近和骑的动物，龙是和蛇、马一样的东西，是很清楚的。

世间流传的书说：“纣做了象牙筷子箕子哭泣。”哭纣王做象牙筷子的原因，是痛心他做得太过份了。有了象牙筷子，就一定要有玉石的杯子。玉石杯子中所盛的，象牙筷子所挟的一定是龙肝豹胎这些珍贵的东西。龙肝虽然能吃，但龙很难得到。龙难捉到，就使下面的人愁苦，使下面的人愁苦就会有祸乱产生，所以箕子痛心得哭泣。如果龙是神物，就无所谓有身体就不能捕捉到杀死，那龙的肝从什么地方能得到作为食物呢？禽兽的肝胎不止一种，提到龙肝、豹胎的人，他一定得到过龙肝、豹胎，吃下后，才知道味道很美。

春秋时，曾经有龙出现在晋国国都绛的郊区。大夫魏献子就问太史蔡墨说：“我听说过，虫类中没有比龙更聪明的了，因为它不会被人活捉到。说龙有聪明才智，可以相信吗？”蔡墨回答说：“人实际上是不了解龙的情况的，而不是龙真的聪明。古时候有人饲养龙，所以有叫做豢龙氏、御龙氏这样的

国家。”献子就说：“这两个国家我也曾听说过，但不知道它们得名的原因。这两个姓氏究竟是什么意思呢？”蔡墨回答说：“以前有一个豷国，国君名叫叔安，有一个后代子孙叫董父，确实非常喜欢龙，能设法知道龙喜欢吃什么而去喂养龙，就有许多龙跟随他。于是驯养龙来侍奉舜，舜就赐给他姓董，又赐给氏叫豷龙氏，分封在豷川，豷夷氏就是他的后代。所以帝舜的时候世上有专门养龙的。到了夏朝孔甲能够顺从上帝，上帝赐给他可以乘坐的龙，在黄河，汉水中各有两条，分别为雌性、雄性，孔甲不会喂养，又没有得到豷龙氏来替他养龙。从尧的那个时代衰落以后，后来有叫刘累的人从豷龙氏那里学习驯养龙的技术，来事奉孔甲，他可以喂养龙。夏王就奖赏他，赐给他一个氏叫做御龙氏，来代替豷韦氏后代。其中一条雌龙死了，刘累就暗地里做成肉酱送给夏王吃了，夏王吃了以后，不久又让他去找龙。刘累怕找不到龙，就迁移到了鲁县。晋国的范氏，就是他的后代。”献子又说：“现在是什么原因没有龙了呢？”蔡墨回答说：“各种事物都有掌管它的官吏，这些官吏改进管理方法，日夜都在考虑。一旦失职，就要被处死，或者罢免官职，不再吃俸禄。官吏安守他的事业，他管理的事物才会到来。如果将官职废弃，管理的事物就潜藏不出，受到阻碍堵塞就不能繁殖。”根据这些看来，龙可以驯养又可以吃了。可以吃的东西，不能成为神。现在这个世上既没有管理龙的官职，又没有董父、孔甲、刘累这样的人，龙所以就潜藏隐蔽起来，很少出现，出现时又乘云驾雾，和人不是一样的路，人们就称龙为神。如果保存管理龙的官职又有能当这个官的人，那么龙，就和牛是一样的东

西，有什么神奇可言呢？

根据《山海经》来说明，根据慎子、韩非的话来证明，用世俗间画的龙的形象来检验，用箕子哭泣这事来考订，用蔡墨回答的话来作为旁证，可以知道龙不能成为神，不能升到天上，天也不通过雷电来迎接龙，是很清楚的。世俗间说龙是神而升到天上，是荒诞的。

世俗中流传的的话，也有一定的根据，通常的书籍中说：“龙如果连小树那样的凭借都没有，就不能升天。”又是说：“升上天空”，又是说：“小树”，说龙从树木中升上天空的。那些普遍书籍的作者，也是一般普通的人。看见雷电发生时，龙趁机升起，当雷电轰击树木时，龙正巧和树木都在树木的旁边，雷电离开后，龙也紧随着升上天空，所以说龙是从树木中升到天上的。实际上，云和龙是同一类的东西，能够用气相互感召，所以《易》中记载有“云跟随龙，风跟随虎。”又说：“老虎咆哮的时候，山谷里会刮起大风；龙飞起来的时候，天空会出现吉祥的云彩。”龙与云用气相互感招，虎与风用气相互吸引。所用董仲舒为了求雨进行的雩祭用的办法；就是用土塑成一条龙来感召云雨。盛夏是太阳统治的季节，云雨来干扰太阳。太阳是火，云雨是水。水和火互相冲击而发出的响声就是雷。龙听到雷声就飞起，龙飞起来了云也就赶来了，云来了龙就乘坐上云。云雨感召龙，龙也把云托起升到天上。在天的最高处云也升得很高，云消散龙又降下来。人见到龙乘坐着云升起，就说“龙升上天”；看见天产生了雷电，就认为是“天迎接龙”。世间的儒生读《易》中的文章，看解释《易》的著作，都知道龙是云同类的东西。这些儒生死守

着一般人的见解，不能理解那说法的真正原因；又见到一些通常的书也这样说他们就做为证据，所以说“天迎接龙”。

天不迎接龙，龙也不升上天。当菑丘诉斩杀两蛟的时候，他的手抓着蛟的尾巴，用力拉出水，拖出深渊之外的地方，雷电就来轰击蛟。蛟是龙一类的东西。蛟龙一出现云雨就来了，云雨到了就有雷电击出。如果认为确实是天迎接龙，龙供天使唤，那为什么要迎接死了的蛟呢？而且鱼在水中，也随着云雨到来时飞起来，但鱼乘坐云雨不是升上天。龙是鱼一类的东西，它乘坐雷电，就和鱼乘坐云雨飞是一样的道理。鱼乘随云雨不说成是神，龙乘随雷电就偏偏称为神，世间一般人的话，不符合实际。各种动物在世界上，分别乘坐不同的东西，水蛇乘坐雾，龙乘坐云，鸟乘坐风。看见龙乘坐云，专门说成神，不符合龙的实际，是捏造了龙的本领。

但是龙会被人们当作神，是因为龙能弯曲伸展它的身体，形体可以有时隐藏起来有时出现，但这还不能符合神的标准。豫让吞下了木炭，身上涂上漆装成麻风病的样子，人认不出来他的形体。子贡拔掉胡子装成女人，人也不知他的真实身形。龙变化自己的身体隐藏起来，人亦不能发觉，这是变化隐藏得巧妙。事物的天性生下来就那样。猩猩记得过去的事，喜鹊能预见未来的事，鹦鹉能说人话，这猩猩、喜鹊、鹦鹉和龙相似，生来就能这样变化。如果把巧妙当作神，豫让和子贡就可以叫神。孔子说：“水里游的动物可以用纶线钓获，天空中飞的动物可以用矰箭来射取。关于龙，我不知道情况怎样，它是乘随风云上升到天上。今天我看见了老子，他就象龙一样吗？”龙乘随云升上天，云消散它又降到地面。既然

龙是什么类型的东西可以了解，它怎样上天落地可以知道，但说孔子不知道龙。凭孔子的圣明，尚且不知道龙是什么样子，更不要说智慧很少的一般俗人了，他们有好奇心，却没有实事求是的精神，就说出龙是神升上了天这没有什么可奇怪的。

雷虚篇

盛夏之时，雷电迅疾，击折树木，坏败室屋，时犯杀人。世俗以为击折树木、坏败室屋者，天取龙；其犯杀人也，谓之有阴过。饮食人以不洁净，天怒，击而杀之。隆隆之声，天怒之音，若人之响吁矣。世无愚智，莫谓不然。推人道以论之，虚妄之言也。

夫雷之发动，一气一声也。折木坏屋，亦犯杀人；犯杀人时，亦折木坏屋。独谓折木坏屋者，天取龙；犯杀人，罚阴过，与取龙吉凶不同，并时共声，非实道也。

论者以为，隆隆者，天怒响吁之声也。此便于罚过，不宜于取龙。罚过，天怒可也；取龙，龙何过而怒之？如龙神，天取之，不宜怒。如龙有过，与人同罪，杀龙而已，何为取也？杀人，怒可也；取龙，龙何过而怒之？杀人不取，杀龙取之，人龙之罪何别，而谋杀之何异？然则取龙之说既不可听，罚过之言复不可从。

何以效之？案雷之声迅疾之时，人仆死于地，隆隆之声临人首上，故得杀人。审隆隆者，天怒乎？怒，用口之怒气杀人也。口之怒气，安能杀人？人为雷所杀，询其身体，若燔灼之状也。如天用口怒，口怒生火乎？且口着乎体，口之

动与体俱。当击折之时，声着于地；其衰也，声着于天。夫如是，声着地之时，口至地，体亦宜然。当雷迅疾之时，仰视天，不见天之下。不见天之下，则夫隆隆之声者，非天怒也。天之怒，与人无异。人怒，身近人则声疾，远人则声微。今天声近，其体远，非怒之实也。且雷声迅疾之时，声东西或南北。如天怒体动，口东西南北，仰视天宜东西南北。

或曰：“天已东西南北矣，云雨冥晦，人不能见耳。”夫千里不同风，百里不共雷。《易》曰：“震惊百里。”雷电之地，雷雨晦冥，百里之外，无雨之处，宜见天之东西南北也。口着于天，天宜随口，口一移，普天皆移，非独雷雨之地，天随口动也。且所谓怒者，谁也？天神邪？苍苍之天也？如谓天神，神怒无声。如谓苍苍之天，天者体，天怒，怒用口。且天地相与，夫妇也，其即民父母也。子有过，父怒，笞之致死，而母不哭乎？今天怒杀人，地宜哭之。独闻天之怒，不闻地之哭。如地不能哭，则天亦不能怒。且有怒则有喜。人有阴过，亦有阴善。有阴过，天怒杀之；如有阴善，天亦宜以善赏之。隆隆之声，谓天之怒；如天之喜，亦宜晒然而笑。人有喜怒，故谓天喜怒。推人以知天，知天本于人，如人不怒，则亦无缘谓天怒也。缘人以知天，宜尽人之性。人性怒则响吁，喜则歌笑。比闻天之怒，希闻天之喜；比见天之罚，希见天之赏。岂天怒不喜，贪于罚，希于赏哉？何怒罚有效，喜赏无验也！

且雷之击也，折木坏屋，时犯杀人，以为天怒。时或徒雷，无所折败，亦不杀人，天空怒乎？人君不空喜怒，喜怒必有赏罚。无所罚而空怒，是天妄也。妄则失威，非天行也。

政事之家，以寒温之气为喜怒之候。人君喜即天温，怒则天寒。雷电之日，天必寒也。高祖之先刘媪曾息大泽之陂，梦与神遇，此时雷电晦冥。天方施气，宜喜之时也，何怒而雷？如用击折者为怒，不击折者为喜，则夫隆隆之声，不宜同音。人怒喜异声，天怒喜同音，与人乖异，则人何缘谓之天怒？

且饮食人以不洁净，小过也。以至尊之身，亲罚小过，非尊者之宜也。尊不亲罚过，故王不亲诛罪。天尊于王，亲罚小过，是天德劣于王也。且天之用心，犹人之用意。人君罪恶，初闻之时，怒以非之，及其诛之，哀以怜之。故《论语》曰：“如得其情，则哀怜而勿喜。”纣至恶也，武王将诛，哀王怜之。故《尚书》曰：“予惟率夷怜尔。”人君诛恶，怜而杀之，天之罚过，怒而击之，是天少恩而人多惠也。

说雨者以为天施气。天施气，气渥为雨，故雨润万物，名曰澍。人不喜，不施恩；天不说，不降雨。谓雷，天怒；雨者，天喜也。雷起常与雨俱，如论之言，天怒且喜也。人君赏罚不同日，天之怒喜不殊时，天人相违，赏罚乖也。且怒喜具形，乱也。恶人为乱，怒罚其过，罚之以乱，非天行也。冬雷，人谓之阳气泄；春雷，谓之阳气发；夏雷，不谓阳气盛，谓之天怒，竟虚言也。

人在天地之间，物也；物，亦物也。物之饮食，天不能知；人之饮食，天独知之？万物于天，皆子也。父母于子，恩德一也，岂为贵贤加意，贱愚不察乎？何其察人之明，省物之暗也！犬豕食人腐臭，食之天不杀也。如以人贵而独禁之，则鼠洿人饮食，人不知，误而食之，天不杀也。如天能原鼠，则亦能原人。人误以不洁净饮食人，人不知而食之耳，岂故

举腐臭以予之哉？如故予之，人亦不肯食。吕后断戚夫右手，去其眼，置于厕中，以为人豕。呼人示之，人皆伤心；惠帝见之，病卧不起。吕后故为，天不罚也。人误不知，天辄杀之，不能原谅失而责故，天治悖也。

夫人食不净之物，口不知有其洿也；如食已，知之，名曰肠洿。戚夫人入厕，身体辱之，与洿何以别？肠之与体何以异？为肠不为体，伤洿不病辱，非天意也。且人闻人食不清之物，心平如故，观戚夫人者，莫不伤心。人伤，天意悲矣。天悲戚夫人，则怨吕后。案吕后之崩，未必遇雷也。道士刘春荧惑楚王英，使食不清。春死，未必遇雷也。建初四年夏六月，雷击会稽鄞县羊五头，皆死。夫羊何阴过而雷杀之？舟人洿溪上流，人饮下游，舟人不雷死。

天神之处天，犹王者之居地。王者居重关之内，则天神宜在隐匿之中。王者居宫室之内，则天亦有太微、紫宫、轩辕、文昌之坐。王者与人相远，不知人之阴恶，天神在四宫之内，何能见人暗过？王者闻人过，以人知；天知人恶，亦宜因鬼。使天问过于鬼神，则其诛之，宜使鬼神。如使鬼神，则天怒，鬼神也，非天也。

且王断刑以秋，天之杀用夏，此王者用刑违天时，奉天而行，其诛杀也，宜法象上天。天杀用夏，王诛以秋，天人相违，非奉天之义也。或论曰：“饮食人不洁净，天之大恶也。杀大恶，不须时。”王者大恶，谋反大逆无道也；天之大恶，饮食人不洁清。天人所恶，小大不均等也。如小大同，王者宜法天，制饮食人不洁清之法为死刑也。圣王有天下，制刑不备此法。圣王阙略，有遗失也。

或论曰：“鬼神治阴，王者治阳。阴过暗昧，人不能觉，故使鬼神主之。”曰：“阴过非一也，何不尽杀？案一过，非治阴之义也。天怒不旋日，人怒不旋踵。人有阴过，或时有用冬，未必专用夏也。以冬过误，不辄击杀，远至于夏，非不旋日之意也。”

图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形，又图一人，若力士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状。其意以为：雷声隆隆者，连鼓相扣击之音也；其魄然若敝裂者，椎所击之声也；其杀人也，引连鼓、推椎，并击之矣。世又信之，莫谓不然。如复原之，虚妄之象也。

夫雷，非声则气也。声与气，安可推引而为连鼓之形乎？如审可推引，则是物也。相扣而音鸣者，非鼓即钟也。夫隆隆之声，鼓与？钟邪？如审是也，钟鼓不而空悬，须有筭虞，然后能安，然后能鸣。今钟鼓无所悬着，雷公之足无所蹈履，安得而为雷？或曰：“如此固为神。如必有所悬着，足有所履，然后而为雷，是与人等也，何以为神？”曰：神者，恍惚无形，出入无门，上下无垠，故谓之神。今雷公有形，雷声有器，安得为神？如无形，不得为之图象；如有形，不得谓之神。谓之神龙升天，实事者谓之不然，以人时或见龙之形也。以其形见，故图画升龙之形也；以其可画，故有不神之实。

难曰：“人亦见鬼之形，鬼复神乎？”曰：人时见鬼，有见雷公者乎？鬼名曰神，其行蹈地，与人相似。雷公头不悬于天，足不蹈于地，安能为雷公？飞者皆有翼，物无翼而飞，谓仙人。画仙人之形，为之作翼。如雷公与仙人同，宜复着翼。使雷公不飞，图雷家言其飞，非也；使实飞，不为着翼，

又非也。夫如是，图雷之家画雷之状，皆虚妄也。且说雷之家，谓雷，天怒响吁也；图雷之家，谓之雷公怒引连鼓也。审如说雷之家，则图雷之家非；审如图雷之家，则说雷之家误。二家相违也，并而是之，无是非之分，故无是非之实。无以定疑论，故虚妄之论胜也。

《礼》曰：“刻尊为雷之形，一出一入，一屈之伸，为相校軫则鸣。”校軫之状，郁律崪垒之类也，此象类之矣。气相校軫分裂，则隆隆之声，校軫之音也；魄然若皫裂者，气射之声也。气射中人，人则死矣。实说，雷者太阳之激气也。何以明之？正月阳动，故正月始雷。五月阳盛，故五月雷迅。秋冬阳衰，故秋冬雷潜。盛夏之时，太阳用事，阴气乘之。阴阳分争，则相校軫。校軫则激射。激射为毒，中人辄死，中木木折，中屋屋坏。人在木下屋间，偶中而死矣。何以验之？试以一斗水灌冶铸之火，气激皫裂，若雷之音矣。或近之，必灼人体。天地为炉大矣，阳气为火猛矣，云雨为水多矣，分争激射，安得不迅？中伤人身，安得不死？当冶工之消铁也，以土为形，燥则铁下，不则跃溢而射，射中人身，则皮肤灼剥。阳气之热，非直消铁之烈也；阴气激之，非直泥土之湿也；激气中人，非直灼剥之痛也。

夫雷，火也，火气剡人，人不得无迹。如炙处状似文字，人见之，谓天记书其过，以示百姓。是复虚妄也。使人尽有过，天用雷杀人。杀人当彰其恶，以惩其后，明著其文字，不当暗昧。图出于河，书出于洛，河图。洛书，天地所为，人读知之。今雷死之书，亦天所为也，何故难知？如以人皮不可书，鲁惠公夫人仲子，宋武公女也，生有有文在掌，曰：

“为鲁夫人”。文明可知，故仲子归鲁。雷书不著，故难以惩后。夫如是，火刻之迹，非天所刻画也。或颇有而增其语，或无有而空生其言。虚妄之俗，好造怪奇。

何以验之？雷者，火也。以人中雷而死，即询其身，中头则须发烧焦，中身则皮肤灼焚，临其尸上闻火气，一验也。道术之家以为雷，烧石色赤，投于井中，石焦井寒，激声大鸣，若雷之状，二验也。人伤于寒，寒气入腹，腹中素温，温寒分争，激气雷鸣，三验也。当雷之时，电光时见，大若火之耀，四验也。当雷之击，时或燔人室屋及地草木，五验也。夫论雷之为火有五验，言雷为天怒无一效。然则雷为天怒，虚妄之言。

难曰：“《论语》云：‘迅雷风烈必变。’《礼记》曰：‘有疾风迅雷甚雨则必变，虽夜必兴，衣服，冠而坐。’惧天怒，畏罚及己也。如雷不为天怒，其击不为罚过，则君子何为为雷变动朝服而正坐乎？”

曰：天之与人犹父子，有父为之变，子安能忽？故天变，己亦宜变。顺天时，示己不违也。人闻犬声于外，莫不惊骇，竦身侧耳以审听之，况闻天变异常之声，轩轳迅疾之音乎？《论语》所指，《礼记》所谓，皆君子也。君子重慎，自知无过，如日月之蚀，无阴暗食人以不洁清之事，内省不惧，何畏于雷？审如不畏雷，则其变动不足以效天怒。何则？不为己也。如审畏雷，亦不足以效罚阴过。何则？雷之所击，多无过之人。君子恐偶遇之，故恐惧变动。夫如是，君子变动，不能明雷为天怒，而反著雷之妄击也。妄击不罚过，故人畏之。如审罚有过，小人乃当惧耳，君子之人无为恐也。宋王

问唐鞅曰：“寡人所杀戮者众矣，而群臣愈不畏，其故何也？”唐鞅曰：“王之所罪，尽不善者也。罚不善，善者胡为畏？王欲群臣之畏也，不若毋辨其善与不善而时罪之，斯群臣畏矣。”宋王行其言，群臣畏惧，宋国大恐。夫宋王妄刑，故宋国大恐。惧雷电妄击，故君子变动。君子变动，宋国大恐之类也。

【译文】

盛夏季节，雷电迅速猛烈，击断了树木，毁坏了房屋，有时还侵害死人。世间人认为雷电击断树木，毁坏房屋出现，是天迎接龙，雷电侵害死人，说人暗中有过错罪过。拿不干净的食物给人吃喝，天因而发怒，就派雷电击杀了这人。隆隆的声音，是天发怒的声响，就象人怒吼。世上的人无论愚笨聪明，没有说不是这样的。如果根据人世间的道理来评论，是虚假荒诞的话。

所有雷的产生，都是属同一种气，同样的声响。折断树木、毁坏房屋，还侵害死人；侵害杀人的同时，也折断树木，毁坏房屋。只说折断树木，毁坏房屋是天来迎接龙；侵害死人，是惩罚这个人在暗中犯了罪过，和迎接龙的吉凶不同。同一时间，发出同一声音，却有两种解释，这是不符合事理的。

评论的人认为，隆隆的声音，是上天发怒的吼声。这适合惩罚罪过，但不适合迎接龙上天。惩罚罪过，天发怒可以；但迎接龙，龙有什么罪过要发怒？如果龙是神奇的东西，天迎接它，不应该发怒。如果龙有罪过，和人有一样的罪行，杀死龙就可以了，为什么要迎接它呢？杀人，可以发怒；迎接龙，龙有什么过错而对它发怒？杀人不迎接，杀龙要迎接到

天上，人和龙的罪过没有什么区别，而处死他们的办法为什么不一样呢？这样，迎接龙的说法不能听信，惩罚罪过的话也不可接受。

用什么来验证呢？考察雷电的声音迅速猛烈的时候，人突然倒下死在地上，隆隆的声音临近人的头上，所以能够杀人。隆隆的声音果真是天发怒吗？如果说天是在发怒，天就是用嘴中的怒气杀死人。嘴中的怒气，怎么能杀人？人被雷杀死，考查他的尸体，就象火烧烫的样子。如果天用的是嘴中的怒气杀人，嘴中的怒气能产生出火来吗？而且嘴是连着在身体上的，嘴动和身体一起动的。当雷击断树木时，声音降落到地上；雷声减弱的时候，声音就回到了天上。如果是这样，声音落地时，嘴也到地上，身体也应该是这样。当雷声迅速猛烈地的时候，仰着头看天上时，看不见天到地上来。看不到天到地上来，那么隆隆的声音，不是天发怒的吼声。天发怒和人没有两样。人发怒，他身体靠近别人时，声音猛烈，远离人时，声音微弱。当天的声音近时，天的身体却很远，这不符合发怒的道理，而且雷声迅速猛烈的时候，声音或者在东、西，或者在南、北。如果天发怒时身体也动，嘴到了东、西、南、北，仰视时天的身体也随着应当移动到东、西、南、北。

有的人说：“天确实已经随着声音向东、西、南、北移动了，因云雾雨水造成了昏暗不明，人看不见罢了。”千里范围不会刮同一股风，百里范围不会响同一个雷。《易》中说：“雷的响声惊动一百里”。在雷电发生的地方，由于打雷下雨天色昏暗，但百里范围之外没有下雨的地方，应能看见天向

东、西、南、北移动。嘴连着天的形体，天的形体也应跟着嘴在一起，嘴一移动，整个天体都移动，并不是在打雷下雨的地方，天体跟随它的嘴移动。而且所说的发怒对象，是谁呢？天神呢？还是广大的苍天呢？如果说是天神，神发怒没有声音。如果说是广大的苍天，天是没有嘴鼻器官的物质实体，不会发怒，发怒要用嘴，而且天和地的关系就象夫妻，它们就是人的父母。儿子有过错，父亲发怒，用鞭子打儿子打死，母亲能不哭吗？这天发怒杀了人，地应该哭泣。只听说天发怒，没听说地哭泣。如果地不能哭，那么天也不能发怒。而且有发怒就有高兴。人暗中有罪过，暗中有善行。人暗中有了过错，天发怒把他杀了；如果人暗中有善行，天也应用好东西去奖赏他。隆隆的声音，说成天发怒的吼声，如果天高兴，也应该嘻嘻地笑。人有高兴、发怒，所以说天也高兴、发怒。根据人来推测了解天，可见对天的认识是以人为依据的。如果人没有发怒这种事，那么也就没有根据说天发怒。既然根据人来说明天，那就应该把人的全部特性都用上。人的特性发怒就吼叫，高兴就唱歌欢笑。经常听到天发怒，很少听见天高兴；经常看见天进行惩罚，很少看见天进行奖赏。难道天只发怒没有高兴的时候，只追求惩罚，不进行奖赏吗？为什么发怒惩罚有表现，而高兴和奖赏没有实证呢？

雷击时，折断树木毁坏房屋，有时还伤害杀死人，认为是天发怒。但有时只打雷，却没有折断树木，也不杀了，天无缘无故地发怒吗？世上的君主不无缘无故地高兴发怒，高兴或发怒必定要奖赏或者惩罚。没有惩罚无缘无故地发怒，是

天胡乱折腾。乱折腾就要失去威严，不是上天应有的行为，主张“天人感应”的儒生，把寒冷、温暖的天气当作上天高兴、发怒的征兆。君主高兴天就温暖，发怒天就寒冷。在有雷电的日子里，天气一定是寒冷的了。高祖的母亲刘媪曾经在大湖泽岸边休息睡着了，作梦和神交配，这时电闪雷鸣，天色昏暗，上天正在向刘媪施气，应该是高兴的时候，为什么发怒打雷？如果认为击断树木是发怒，不击断树木为高兴，那么隆隆的声音就不应该一样。人发怒高兴时发出的声音不一样，上天发怒和高兴时发出的声音却一样，和人相反不同，那么人根据什么认为打雷是天发怒呢？

给人不干净的食物吃喝，是小过错。用最尊贵的身体，亲自惩罚小过错，不是尊贵的天应该做的事。尊贵不亲自动手惩罚罪过，所以君主不亲自惩罚有罪的人。天比世间君主还要尊贵，亲自去惩罚人的小过错，这说明天的德行比世间君主低劣。而且天的用心象人的意志表现。君主惩罚罪恶，刚听到人的罪恶时，发怒谴责他，到了要处死时，就悲哀怜悯罪犯，所以《论语》说：“如果弄清了他们的犯罪情由，在处刑时就应该同情而不应该高兴！纣是极其罪恶的人，武王将要处死他时，悲哀可怜他。所以《尚书》记载说“我将按正常的法制办事并怜悯你”。君主在处死罪恶的人时，在同情的的心情下执行；天惩罚人的罪过，在发怒时猛击他，这说明天刻薄而人慈悲了。

解释雨的人认为下雨是天施放气。天施放气，气凝聚变成了雨，所以雨滋润万物，这被称做及时雨。人不高兴，不施加恩德；天不高兴，不下雨。如果说雷，是天发怒；下雨，

就是天高兴。雷发生时通常是和下雨一起发生，按照所谓下雨是天高兴的说法，天发怒的同时也在高兴。世间的君主奖赏和惩罚不在同一天进行，而天发怒和高兴不分开时间，天和天相反，奖赏和惩罚乱了套。而且发怒和高兴同时表现出来，这是混乱的行为，不是天应有的行为。冬天打雷，人们说这是阳气开始发出；春天打雷，说是阳气进一步散发；夏天打雷，说是阳气散发达到极盛，说成是天发怒，终究是虚伪不真实的说法。

人在天地之间是一种物质实体；动物，也是实体。动物吃的东西，上天不能知道；人吃的东西，上天偏偏知道吗？万物对于天的关系，都是儿子。父母对待所有的儿子，恩德都是一样的，难道会对尊贵的人特别关心，对低贱的动物毫不注意吗？为什么天对人的观察这么清楚而对动物的观察那么含含糊糊！狗、猪吃人给的腐臭食物，供给食物的人天不处死。如果人高贵，禁止给人吃脏东西，那么老鼠污染了人的饮水和食物，人不知道，误吃下去，天为什么不杀死老鼠？如果天能原谅老鼠，那么也就能原谅人。人误把不干净的食物给别人吃了，人不知道的情况下让别人吃下去，这难道是故意把腐烂变臭的食物送给别人吃吗？如果是故意给了别人，人家也不愿吃。吕后砍断了戚夫人的手，挖掉她的眼睛，放在厕所中，当作“人猪”。把别人喊来观看，人们都很伤心；惠帝看见后，得了病躺在床上不能起来，吕后故意这样做，上天不惩罚她。有人不留心把脏东西给人吃了还不知道，天就立即杀死他。天不能原谅无意的过错而责备有意的罪过，上天办事也太昏乱了。

人吃了不干净的东西，嘴中感觉不出食物被污染；如果吃下去以后，才发觉，这种现象被叫做“肠污”。戚夫人被放进厕所，整个身体都被污染了脏，与“肠污”有什么区别？肠跟身体的区别在哪里？只重视肠被污染，不在意整个身体被污染，只怜惜肠子被弄脏而不憎恨整个身体被污染，这不是上天应有的想法。而且当人听说别人吃了不太干净的食物时，心中平静就象没有发生什么事一样，可是那些去观看戚夫人被变成人猪的样子的人，没有不悲伤心痛的。人感到悲伤的事，天也应该感到悲伤。天如果为戚夫人悲伤就应该怨恨吕后。考察吕氏死时情况，并没有遭受雷击。道士刘春迷惑楚王刘英，让他吃不干净的食物，刘春死时，也没有遭受雷击。建初四年夏季六月时，会稽郡鄞县发生了雷击五头羊的事，五头羊都被雷电打死。羊暗中做了什么罪过的事而被雷打死？船夫污染了河流的上游的水，有人在河的下游取水喝，船夫并没有被雷电打死。

天神居住在天上，就象帝王居住在地上一样。帝王居住在有重重大门的宫殿之内，那么天神也应处在隐蔽不容易发觉的地方。帝王居住在宫殿的里面，天上也有叫做太微、紫宫、轩辕、文昌的星座。帝王和普通的人相隔得太远，不了解人在暗中犯下的罪恶，天神在四宫中，怎样能看到人在暗中犯下的罪过？帝王听到了人有罪过，是通过别的人知道的；天知道人的罪恶，亦应通过鬼才能知道。如果天是通过鬼神知道人的罪过的，那么天要处死这个犯了罪过的人也应该派鬼神执行。如果真是由鬼神去执行对人的惩罚，那么所谓的天发怒，应该是鬼神在发怒，而不是天在发怒了。

人世间帝王处决犯死罪的人是在秋天，而天在夏天打雷杀人，这说明人间的帝王动用刑罚违背了天时。如果人间的帝王是遵循天的旨意办事，那么在处决犯罪的人时，也应该效法上天。天打雷杀人在夏天，人间帝王处决犯人在秋天，上天和人间相互违背，这不符合遵循天意办事的道理。有的人议论说：“给人吃不干净的食物，是天最讨厌的事。处死犯了大罪恶的人，不必等待规定的时间。”人间帝王最痛恨的事，是谋反大逆无道。天最痛恨的事是把不干净的食物给人吃。天和人间帝王痛恨的事情比较起来，大小是不一样的。如果大小相同，人间帝王应效法上天，对给人不干净食物吃的人制定的刑法也是处以死刑。圣明的帝王治理天下，制定刑法不包括这个给人不干净食物吃的人处死这一条规定。这样说来，圣王粗心大意，订立的刑法有遗漏的了。

有的人议论说：“鬼神处理人在暗中做的事，帝王处理公开发生的事。暗中做的事隐秘，人不能发觉，所以让鬼神来主管。”我认为人暗中犯下的罪过不只是一种，为什么不全处死呢？只追究给人不干净食物吃这一种罪过，不符合治理暗中发生的事的道理。天发怒不过一天，人发怒连转身的时间都不等待，人暗中犯罪过，或许是在冬天，不一定都要在夏天。在冬天犯了错误，不及时处死，要等很长的时间到夏天，不符合天发怒不隔一天的那个意思。

绘画的工匠，画雷的形状，象把鼓一个接着一个连起来的样子。又画上一个人，象大力士的形象，称为“雷公”，让他左手拉着一个接一个连起来的鼓，右手挥棒槌象敲打的样子。画工的心中认为：打雷时隆隆的声音是连着的鼓相互撞

击发出来的，剧烈爆炸的声音是棒槌打击发出来的。雷杀人时，是雷公一边拉连鼓一边举棒槌，同时撞击。世上的人对这也相信，没有人认为不是这样的。如果再研究这情景，是图画中的情景是虚假的。

雷，不是声音就是气。声音和气，怎么可以推拉而画成连鼓相互撞击的样子呢？如果确实可以推拉，那就是有形状的固体了。能相互撞击而发出声音来的，是鼓或者钟。那隆隆的声音，是鼓发出来的还是钟发出来的呢？如果确实是钟鼓，钟鼓是不能没有依托悬空挂在那儿的，必须有架子，然后才能稳定，然后才能鸣响，而画中的钟鼓没有依托是悬空着的，雷公的脚也没有地方踩踏，怎么制造出雷来？有人说：“象这样所以才神奇。如一定要有地方依托，脚有地方踩踏，然后才能制造出雷来，这和人一样，怎么象神的样子？”我认为，神是恍恍惚惚没有形体的，出入不要通过门，可以任意到任何地方去，上升下降不受任何限制，所以称作神。图中雷公有形体，雷的声音有具体的鼓、槌器具，怎么能成为神？如果没有形体，就不能在图中画出形象。如果有形体，就不能称为神。所谓神龙升天，尊重事实的人说不是这样，因为人有时看见了龙的形状，因为见过龙的形状，所以人才可以画出升天的龙的样子。由于龙可以画出来，所以它实际上不神。

有人责难说：“人也看见过鬼的形状，鬼难道也是神吗？”我认为，人有时能看见鬼，有人看见过雷公吗？鬼虽然称作神，但鬼行走时脚踩在地上，和人一样，雷公的头不系挂在天空，脚不踩在地上，怎么能成为雷公？飞在空中的动物都

有翅膀，没有翅膀而能飞的是仙人。画仙人形状时，也为他画上翅膀。如果雷公和仙人一样，也应连着翅膀。如果雷公不能飞，画图画的人说雷公会飞，就不对了；如果雷公确实能飞，不为雷公画上翅膀，那又不对了。如果这样，绘画的人画雷的形状都是胡乱画的。而且议论雷的人，说雷是天发怒的吼叫声。画雷的人，说雷是雷公发怒拉动连鼓撞击的声音。如果真的象评论雷的人说的雷是那样的，那么画雷的人就是错误的，如果雷真的象画雷的人画出的那样，那么谈论雷的人就是错误的。两派相互违反，却都是对的，那就没有正确、错误的分别。没有正确、错误的分别，所以也就没有了正确和错误。正因为无法判断这些疑惑不定的说法，所以虚假胡乱的说法可以得逞。

《礼》中记载：“在尊上雕刻雷的形状，一凸一凹，一弯一直，因为相互纠缠，所以就象有响声一样。”缠绕弯曲的样子，象征沉闷而又隆隆不绝这一类雷声，这是用形象来比拟雷。气相互缠绕弯曲分开就爆响，那么隆隆的声音是缠绕的响声；剧烈爆炸的声音，是气喷射发出的声音。气喷射击中了人，人就死了。实际来说，雷是极盛的阳气冲撞阴气。怎样能了解这事呢？春天正月时阳气开始发动，所以正月开始打雷。五月阳气旺盛，所以五月雷最为迅速猛烈，秋天、冬天阳气衰落，所以在秋天、冬天，雷就隐藏了起来。盛夏时节旺盛的阳气统治时期，阴气侵犯。阴气，阳气相互冲突，就相互缠绕，缠绕后就激烈喷射，激烈喷射的气有毒，人被击中了马上死去，树木被击中了立刻折断，房屋被击中了立即毁坏。人呆在树木下、房屋中，偶尔也有被击中的就死去了。

怎样来验证呢？我们试验用一斗水浇灌冶炼金属的火，气激动就会爆炸，就象雷的声音。有人接近了，一定会烫坏人的身体。天地制造的火炉是巨大的，阳气形成的火非常猛烈，云雨形成的水非常丰富，水火纠缠冲突就要激烈喷射，怎么会不迅速猛烈？击中伤害人的身体，怎会不死去？在工匠冶炼熔化铁时，用土制作模子，模子干了铁水就可以顺利注入，模子不干燥，铁水就跳跃出模子飞溅出来，射到人身上，那么就会皮肤烧坏脱落。阳气的热烈程度，不是熔化的铁的热度能相比拟的；阴气冲击侵犯阳气，不是泥土的潮湿侵犯铁水能相比的。阴气阳气激动起来击中人的身体，也不是仅烧坏皮肤脱落下来那样的痛能相比的。

雷是火，火气烧人，人身人不可能没有痕迹。或者被烧焦的地方形状象文字，人看见了，说是天记载人的过错，让其他老百姓观看。这又是错了。如果人都有过错，天用雷杀人，杀人应当显示揭露人的罪恶，防止后来的人再犯，就应明明白白地显示出文字，不应模糊不清。图从黄河中出现，书从洛水中出现，河图、洛书是天地制造的人，人可以读懂了解。这雷打死人留下的文字，也是天制造的，为什么难看懂了解呢？如果认为人的皮不能书写，但春秋时鲁惠公夫人仲子，她是宋武公女儿，生下来时有文字在掌上，这些文字是“为鲁夫人”。文字明白可以认识，所以仲子嫁到鲁国。雷写的文字不清楚，所以很难达到防止后来人再犯的效果。如果象这样，火烧的痕迹，不是刻画的。或许被雷打死的人身上稍有一些痕迹，却被夸大附会。或许本来就没有任何痕迹，凭空捏造出这些话。世俗的人喜欢虚假荒诞的事，喜欢编造奇

谈怪论。

怎样来验证呢？雷是火。人因雷击中死去考察他的尸体，击中头部，就会头发胡须都烧焦了，击中身体就会皮肤烧毁，临近这尸体闻到火的气味，这是一种检验。道家方士仿造雷，把石头烧到发红的地步，扔到水井中，石头焦热，井水寒冷，激起的声音非常响亮，就象打雷的样子，这是第二种检验。人被寒气伤害，寒气进入腹中，腹中平常温暖，温暖的气和寒气冲突，激动的气在腹中咕咕叫就象雷声，这是第三种检验。正当打雷的时候，电光有时可以看到，大得象火闪耀，这是第四种检验。当雷发生时，有时会烧着人家房屋或者地上的草木，这是第五种检验。证明雷是火有五种证据，说雷是上天发怒没有一个证据。那么打雷是天发怒的话，是胡说八道了。

有人责难说：“《论语》中说：‘遇到巨雷暴风一定改变神色’。《礼记》中说：‘有大风猛烈的雷声极大的雨人一定改变神色，即使在夜间也一定起床，穿上衣服，戴上帽子坐起来’。害怕天发怒，畏惧上天的惩罚降临到自己身上。如果打雷不是天发怒，雷击中人不是为了惩罚人的过错，那么君子为什么会因为打雷变色心跳，穿上礼服端端正正地坐在那里呢？”

我认为：天和人的关系就象父子关系一样，父亲因为某件事改变了神色，儿子怎么能不在乎呢？所以天变，人也应该变。遵循天时，表示人自己不违背天意，人听见外面有狗叫的声音，没有不惊怕，挺直身子侧耳认真听的，更不要说听到天变发出不同寻常的声音——巨大迅猛的声音！《论语》

所指出的，《礼记》所说的人，都是君子。君子重视谨慎，自己知道自己没有过错，即使有，也象日食、月食一样明显，没有暗中给人吃干净食物的事，内心检讨没有可畏惧的事，为什么要害怕打雷呢？如果确实不怕打雷，那么他的脸变色心急跳也不足以证明打雷是天发怒。为什么呢，因为雷不是为自己响的。如果真地怕打雷，也不足以证明天是惩罚人暗中犯下的罪过。为什么呢？雷击死的人，大多数都是没有罪过的人，君子怕偶然遭遇雷击，所以表现出恐惧，脸变色心急跳。如果是这样，君子变了脸色加快了心跳，不能证明打雷是天发怒，反而表明雷是胡乱打击的。雷胡乱打击不是惩罚人的过错，所以人反而怕它。如果真地是惩罚有过错的人，小人应当恐惧，道德高尚的君子没有必要恐惧。宋王问唐鞅说：“我所杀死的人很多，但大臣们反而更加不害怕，这是什么原因啊？”唐鞅回答说：“大王惩罚的人，都是有罪恶的。惩罚罪恶的人，善良的人为什么要畏惧？大王是想要大臣们惧怕吗？不如不分青红皂白，有罪没罪经常惩罚一些大臣，这大臣们就害怕了。”宋王就按照唐鞅的话来办，大臣们都非常畏惧，宋国上下一片恐慌。宋王胡乱使用刑罚，所以宋国大为恐慌。害怕雷电胡乱打击，所以君子也会脸变色心发慌。君子发慌，和宋国出现大恐慌是一样的事。

论衡卷七

道虚篇

儒书言：黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑龙，群臣，后宫从上七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯。龙髯拔，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与龙胡髯吁号。故后世因名其处曰“鼎湖”，其弓曰“乌号”。《太史公记》诔五帝，亦云黄帝封禅已，仙去，群臣朝其衣冠，因葬埋之。

曰：此虚言也。实“黄帝”者何等也？号乎？谥也？如谥，臣子所诔列也，诔生时所行，为之谥。黄帝好道，遂以升天，臣子诔之，宜以“仙”、“升”，不当以“黄”谥。谥法曰：“静民则法曰‘黄’。”黄者，安民之谥，非得道之称也。百王之谥，文则曰“文”，武则曰“武”。文武不失实，所以劝操行也。如黄帝之时质，未有谥乎？名之为“黄帝”，何世之人也？使黄帝之臣子，知君，使后世之人，迹其行。黄帝之世，号谥有无，虽疑未定，“黄”非升仙之称，明矣。

龙不升天，黄帝骑之，乃明黄帝不升天也。龙起云雨，因乘而行，云散雨止，降复入渊。如实黄帝骑龙，随溺于渊也。案黄帝葬于桥山，犹曰群臣葬其衣冠。审骑龙而升天，衣不离形；如封禅已，仙去，衣冠亦不宜遗。黄帝实仙不死而升

天，臣子百姓所亲见也。见其升天，知其不死，必也。葬不死之衣冠，与实死者无以异，非臣子实事之心，别生于死之意也。

载太山之上者，七十有二君，皆劳精苦思，忧念王事，然后功成事立，致治太平。太平则天下和安，乃升太山而封禅焉。夫修道求仙与忧职勤事不同。心思道则忘事，忧事则害性。世称尧若腊，舜若胝，心愁忧苦。形体羸癯。使黄帝致太平乎？则其形体宜如尧、舜。尧、舜不得道，黄帝升天，非其实也。使黄帝废事修道，则心意调和，形体肥劲，是与尧、舜异也。异则功不同矣。功不同，天下未太平而升封，又非实也。五帝，三王皆有圣德之优者，黄帝亦在上焉。如圣人皆仙，仙者非独黄帝，如圣人不仙，黄帝何为独仙？世见黄帝好方术，方术，仙者之业，则谓帝仙矣。又见鼎湖之名，则言黄帝采首山铜铸鼎，而龙垂胡髯迎黄帝矣。是与说会稽之山无以异也。夫山名曰会稽，即云夏禹巡狩，会计于此山上，故曰“会稽”。夫禹至会稽治水不巡狩，犹黄帝好方技不升天也。无会计之事，犹无铸鼎龙垂胡髯之实也。里名“胜母”，可谓实有子胜其母乎？邑名“朝歌”，可谓民朝起者歌乎？

儒书言：淮南王学道，招会天下有道之人，倾一国之尊，下道术之士。是以道术之士，并会淮南，奇方异术，莫不争出。王遂得道，举家升天，畜产皆仙，犬吠于天上，鸡鸣于云中。此言仙药有余，犬鸡食之，并随王而升天也。好道学仙之人，皆谓之然。此虚言也。

夫人，物也。虽贵为王侯，性不异于物。物无不死，人安能仙？鸟有毛羽，能飞不能升天。人无毛羽，何用飞升？使

有毛羽，不过与鸟同，况其无有，升天如何？案能飞升之物，生有毛羽之兆，能驰走之物，生有蹄足之形。驰走不能飞升，飞升不能驰走，禀性受气，形体殊别也。今人禀驰走之性，故生无毛羽之兆，长大至老，终无奇怪。好道学仙，中生毛羽，终以飞升。使物性可变，金木水火。可革更也。虾蟆化为鶡，雀入水为蜃蛤，禀自然之性，非学道所能为也。好道之人，恐其或若等之类，故谓人能生毛羽，毛羽备具，能升天也。且夫物之生长，无卒成暴起，皆有浸渐。为道学仙之人，能先生数寸之毛羽，从地自奋，升楼台之陛，乃可谓升天。今无小升之兆，卒有大飞之验，何方术之学成无浸渐也？

毛羽之效，难以观实。且从人鬣发、物色少老验之。物生也色青，其熟也色黄；人之少也发黑，其老也发白。黄为物熟验，白为人老效。物黄，人虽灌溉壅养，终不能青；发白，虽吞药养性，终不能黑。黑青不可复还，老衰安可复却？黄之与白，犹肉腥炙之焦，鱼鲜煮之熟也。焦不可复令腥，熟不可复令鲜。鲜腥犹少壮，焦熟犹衰老也。天养物，能使物畅致秋，不得延之至春。吞药养性，能令人无病，不能寿之为仙。为仙体轻气强，犹未能升天，令见轻强之验，亦无毛羽之效，何用升天！

天之与地，皆体也。地无下，则天无上矣。天无上，升之路何如？穿天之体，人力不能入。如天之门在西北，升天之人宜从昆仑上。淮南之国，在地东南，如审升天，宜举家先徙昆仑，乃得其阶。如鼓翼邪飞，趋西北之隅，是则淮南王有羽翼也。今不言其徙之昆仑，亦不言其身生羽翼，空言升天，竟虚非实也。

案淮南王刘安，孝武皇帝之时也。父长，以罪迁蜀严道，至雍道死。安嗣为王，恨父徙死，怀叛逆之心，招会术人，欲为大事。伍被之属，充满殿堂，作道术之书，发怪奇之文，合景乱首。八公之侑，欲示神奇，若得道之状。道终不成，效验不立，乃与伍被谋为反事，事觉自杀。或言诛死。诛死，自杀，同一实也。世见其书深冥奇怪，又观八公之侑以若有效，则传称淮南王仙而升天，失其实也。

儒书言：卢敖游乎北海，经乎太阴，入乎玄阙，至于蒙谷之上，见一士焉，深目玄准，雁颈而鸢肩，浮上而杀下，轩轩然方迎风而舞。顾见卢敖，樊然下其臂，遁逃乎碑下。敖乃视之，方卷然龟背而食合蜊。卢敖仍与之语曰：“吾子唯以敖为倍俗，去群离党，穷观于六合之外者，非敖而已。敖幼而游，至长不渝解，周行四极，唯北阴之未窥。今卒睹夫子于是，殆可与敖为友乎？”若士者悖然而笑曰：“嘻！子中州之民也，不宜远至此。此犹光日月而载列星，四时之所行，阴阳之所生也。此其比夫不名之地，犹突岬也。若我，南游乎罔浪之野，北息乎沉蕤之乡，西穷乎杳冥之党，而东贯鸿濛之光。此其下无地，上无天，听焉无闻，而视焉则营，此其外犹有状，有状之余，壹举而能千万里，吾犹未能之在。今子游始至于此，乃语穷观，岂不亦远哉！然子处矣。吾与汗漫期于九垓之上，吾不可久。”若士者举臂而纵身，遂入云中。卢敖目仰而视之，不见，乃止驾，心不怠，怅若有丧，曰：“吾比夫子也，犹黄鹄之与壤虫也，终日行而不离咫尺，而自以为远，岂不悲哉，若卢敖者！”

唯龙无翼者，升则乘云。卢敖言若士者有翼，言乃可信。

今不言有翼，何以升云？且凡能轻举入云中者，饮食与人殊之故也。龙食与蛇异，故其举措与蛇不同。闻为道者服金玉之精，食紫芝之英，食精身轻，故能神仙。若士者食合蜊之肉，与庸民同食，无精轻之验，安能纵体而升天？闻食气者不食物，食物者不食气。若士者食物如不食气，则不能轻举矣。

或时卢敖学道求仙，游乎北海，离众远去，无得道之效，惭于乡里，负于论议，自知以必然之事见责于世，则作夸诞之语，云见一士。其意以为，有仙，求之未得，期数未至也。淮南王刘安坐反而死，天下并闻，当时并见，儒书尚有言其得道仙去，鸡犬升天者，况卢敖一人之身，独行绝迹之地，空造幽冥之语乎？是与河东蒲坂项曼都之语无以异也。

曼都好道学仙，委家亡去，三年而返。家问其状，曼都曰：“去时不能自知，忽见若卧形，有仙人数人，将我上天，离月数里而止。见月上下幽冥，幽冥不知东西。居月之旁，其寒凄怆。口饥欲食，仙人辄饮我以流霞一杯。每饮一杯，数月不饥。不知去几何年月，不知以何为过，忽然若卧，复下至此。”河东号之曰：“斥仙”。实论者闻之，乃知不然。

夫曼都能上天矣，何为不仙？已三年矣，何故复还？夫人去民间，升皇天之上，精气形体，有变于故者矣。万物变化，无复还者。复育化为蝉，羽翼既成，不能复化为复育。能升之物，皆有羽翼，升而复降，羽翼如故。见曼都之身有羽翼乎，言乃可信；身无羽翼，言虚妄也。虚则与卢敖同一实也。或时曼都好道，默委家去，周章远方，终无所得，力倦望极，默复归家，惭愧无言，则言上天。其意欲言道可学得，

审有仙人，已殆有过，故成而复斥，升而复降。

儒书言：齐王疾瘖，使人之宋迎文挚。文挚至，视王之疾，谓太子曰：“王之疾，必可已也。虽然，王之疾已，则必杀挚也。”太子曰：“何故？”文挚对曰：“非怒王，疾不可治也。王怒，则挚必死。”太子顿首强请曰：“苟已王之疾，臣与臣之母以死争之于王，王必幸臣与臣之母。愿先生之勿患也。”文挚曰：“诺，请以死为王。”与太子为期，将往不至者三，齐王固已怒矣。文挚至，不解屣登床履王衣，问王之疾。王怒而不与言。文挚因出辞以重王怒。王叱而起，疾乃遂已。王大怒不悦，将生烹文挚。太子与王后急争而不能得，果以鼎生烹文挚。爨之三日三夜，颜色不变。文挚曰：“诚欲杀我。则胡不覆之，以绝阴阳之气？”王使覆之，文挚乃死。夫文挚，道人也，入水不濡，入火不焦，故在鼎三日三夜，颜色不变。此虚言也。

夫文挚而烹三日三夜，颜色不变，为一覆之故，绝气而死，非得道之验也。诸生息之物，气绝则死。死之物，烹之辄烂。致生息之物密器之中，覆盖其口，漆涂其隙，中外气隔，息不得泄，有顷死也。如置汤镬之中，亦辄烂矣。何则？体同气均，禀性于天，共一类也。文挚不息乎？与金石同，人汤不烂，是也；令文挚息乎？烹之不死，非也。令文挚言，言则以声，声以呼吸。呼吸之动，因血气之发。血气之发，附于骨肉。骨肉之物，烹之辄死。今言烹之不死，一虚也。既能烹煮不死，此真人也，与金石同。金石虽覆盖，与不覆盖者无以异也。今言文挚覆之则死，二虚也。置人寒水之中，无汤火之热，鼻中口内不通于外，斯须之顷，气绝而死矣。寒

水沉入，尚不得生，况在沸汤之中，有猛火之烈乎？言其入汤不死，三虚也。入没水中，口不见于外，言音不扬。烹文挚之时，身必没于鼎中。没则口不见，口不见则言不扬。文挚之言，四虚也。烹辄死之人，三日三夜颜色不变，痴愚之人，尚知怪之。使齐王无知，太子群臣宜见其奇。奇怪文挚，则请出尊宠敬事，从之问道。今言三日三夜，无臣子请出之言，五虚也。此或时闻文挚实烹，烹而辄死，世见文挚为道人也，则为虚生不死之语矣。犹黄帝实死也，传言升天；淮南坐反，书言度世。世好传虚，故文挚之语，传至于今。

世无得道之效，而有有寿之人。世见长寿之人，学道为仙，逾百不死，共谓之仙矣。何以明之？如武帝之时，有李少君以祠灶，辟谷，却老方见上，上尊重之。少君匿其年及所生长，常自谓七十，而能使物却老。其游以方遍诸侯，无妻。人闻其能使物及不老，更馈遗之，常余钱金衣食。人皆以为不治产业而饶给，又不知其何许人，愈争事之。少君资好方，善为巧发奇中。尝从武安侯饮，座中有年九十余者，少君乃言与其王父游射处。老人为儿时，从其王父识其处，一座尽惊。少君见上，上有古铜器，问少君。少君曰：“此器齐桓公十五年陈于柏寝”，已而案其刻，果齐桓公器，一宫尽惊，以为少君数百岁人也。久之，少君病死。今世所谓得道之人，李少君之类也。少君死于人中，人见其尸，故知少君性寿之人也。如少君处山林之中，入绝迹之野，独病死于岩石之间，尸为虎狼狐狸之食，则世复以为真仙去矣。

世学道之人，无少君之寿，年未至百，与众俱死，愚夫无知之人，尚谓之尸解而去，其实不死。所谓尸解者，何等

也？谓身死精神去乎？谓身不死得免去皮肤也？如谓身死精神去乎？是与死无异，人亦仙人也。如谓不死免去皮肤乎？诸学道死者骨肉具在，与恒死之尸无以异也。夫蝉之去复育，龟之解甲，蛇之蜕皮，鹿之堕角，壳皮之物解壳皮，持骨肉去，可谓尸解矣。今学道而死者，尸与复育相似，尚未可谓尸解。何则？案蝉之去复育，无以神于复育。况不相似复育，谓之尸解，盖复虚妄失其实矣。太史公与李少君同世并时，少君之死，临尸者虽非太史公，足以见其实也。如实不死，尸解而去，太史公宜纪其状，不宜言死。其处座中年九十老父为儿时者，少君老寿之效也。或少君年十四五，老父为儿，随其王父，少君年二百岁而死，何为不识？武帝去桓公铸铜器，且非少君所及见也。或时闻宫殿之内有旧铜器，或案其刻以告之者，故见而知之。今时好事之人，见旧剑古钩，多能名之，可复谓目见其铸作之时乎？

世或言东方朔亦道人也，姓金氏，字曼倩。变姓易名，游宦汉朝。外有仕宦之名，内乃度世之人。此又虚也。

夫朔与少君并在武帝之时，太史公所及见也。少君有谷道、祠灶、却老之方，又名齐桓公所铸鼎，知九十老人王父所游射之验，然尚无得道之实，而徒性寿迟死之人也。况朔无少君之方术效验，世人何见谓之得道？案武帝之时，道人文成、五利之辈，入海求仙人，索不死之药，有道术之验，故为上所信。朔无入海之使，无奇怪之效也。如使有奇，不过少君之类及文成、五利之辈耳，况谓之有道？此或时偶复若少君矣，自匿所生之处，当时在朝之人不知其故，朔盛称其年长，人见其面状少，性又恬淡，不好仕宦，善达占卜、射

覆，为怪奇之成，世人则谓之得道之人矣。

世或以老子之道为可以度世，恬淡无欲，养精受气。夫人以精神为寿命，精神不伤，则寿命长而不死。成事：老子行之，逾百度世，为真人矣。

夫恬淡少欲，孰与鸟兽？鸟兽亦老而死。鸟兽含情欲，有与人相类者矣，未足以言。草木之生何情欲，而春生秋死乎？夫草木无欲，寿不逾岁；人多情欲，寿至于百。此无情欲者反夭，有情欲者寿也。夫如是，老子之术，以恬淡无欲，延寿度世者，复虚也。或时老子，李少君之类也，行恬淡之道，偶其性命亦自寿长。世见其命寿，又闻其恬淡，谓老子以术度世矣。

世或以辟谷不食为道术之人，谓王子乔之辈以不食谷，与恒人殊食，故与恒人殊寿，逾百度世，遂为仙人。此又虚也。

夫人之生也，禀食饮之性，故形上有口齿，形下有孔窍。口齿以嚙食，孔窍以注泻。顺此性者为得天正道，逆此性者为违所禀受，失本气于天，何能得久寿？使子乔生无齿口孔窍，是禀性与人殊，禀性与人殊，尚无可谓寿，况形体均同而以所行者异，言其得度世，非性之实也。夫人之不食也，犹身之不衣也。衣以温肤，食以充腹。肤温腹饱，精神明盛。如饥而不饱，寒而不温，则有冻饿之害矣。冻饿之人，安能久寿？且人之生也，以食为气，犹草木生以土为气矣。拔草木之根，使之离土，则枯而蚤死。闭人之口，使之不食，则饿而不寿矣。

道家相夸曰：真人食气。以气而为食，故传曰：食气者寿而不死，虽不谷饱，亦以气盈。此又虚也。

夫气，谓何气也？如谓阴阳之气，阴阳之气不能饱人。人或咽气，气满腹胀，不能履饱。如谓百药之气，人或服药，食一合屑，吞数十丸，药力烈盛，胸中愤毒，不能饱人。食气者必谓“吹响呼吸，吐故纳新”也。昔有彭祖尝行之矣，不能久寿，病而死矣。

道家或以导气养性，度世而不死，以为血脉在形体之中，不动摇屈伸，则闭塞不通。不通积聚，则为病而死。此又虚也。

夫人之形，犹草木之体也。草木在高山之巅，当疾风之冲，昼夜动摇者，能复胜彼隐在山谷间、障于疾风者乎？案草木之生，动摇者伤而不畅，人之导引动摇形体者，何故寿而不死？夫血脉之藏于身也，犹江河之流地。江河之流，浊而不清；血脉之动，亦扰不安。不安，则犹人勤苦无聊也，安能得久生乎？

道家或以服食药物，轻身益气，延气度世。此又虚也。

夫服食药物，轻身益气，颇有其验。若夫延年度世，世无其效。百药愈病，病愈而气复，气复而身轻矣。凡人禀性，身本自轻，气本自长，中于风湿，百病伤之，故身重气劣也。服食良药，身气复故，非本气少身重，得药而乃气长身更轻也，禀受之时，本自有之矣。故夫服食药物除百病，令身轻气长，复其本性，安能延年至于度世？

有血脉之类，无有不生，生无不死。以其生，故知其死也。天地不生，故不死；阴阳不生，故不死。死者，生之效；生者，死之验也。夫有始者必有终，有终者必有始，唯无终始者，乃长生不死。人之生，其犹冰也。水凝而为冰，气积

而为人。冰极一冬而释，人竟百岁而死。人可令不死，冰可令不释乎？诸学仙术为不死之方，其必不成，犹不能使冰终不释也。

【译文】

儒生的书中说：“黄帝开采首山的铜，在荆山下铸造鼎。鼎铸成后，有龙打胡须垂落下来，迎接黄帝。黄帝爬上去骑上龙背，大臣和嫔妃跟从爬上去的有七十多人，龙才向上天升去。其余的小臣子不能够爬上，于是都揪住龙的胡须，龙须被拔断，落下黄帝的弓。老百姓仰着头望见黄帝已经升上了天，就抱着黄帝的弓和龙的胡须呼喊。所以后世就把黄帝升天的那地方叫做“鼎湖”，那个落下的弓就称作“乌号”。《太史公记》记述五帝的事迹，也说到黄帝封禅结束后，成仙而去，大臣们朝拜他的衣服帽子，就地埋葬了衣帽。

我认为这是假话。事实上“黄帝”是什么样的称呼？是生前的称号呢？还是死后的谥号呢？如果是死后的谥号，是他的大臣在他死后给予的，根据活着时的行为事迹，给他谥号。黄帝喜欢道家的活动，因此就升到天上，臣子根据他的事迹给的谥号，应叫“仙”或“升”，不应把“黄”作为他的谥号。谥法的规定说：“使人民安定，依法办事的叫做‘黄’。”黄，是能安定老百姓的谥号，不是成仙的谥号。考察众多帝王的谥号，有文治的，谥号叫“文”，有武功的，谥号叫“武”。给予文、武的谥号都不违背生前的实情，目的是勉励人们注意操行。要是黄帝的时代，人们质朴，还没有谥号吗？可是称他为“黄帝”，是什么时代的人呢？如果是黄帝那个时

代的臣子给予的，那么他们是了解黄帝生前事迹的；如果是后代的人就应考查他的事迹给予谥号。黄帝的时代，是否有谥号的做法虽然值得怀疑不能断定，但“黄”不是升仙的，意思是很清楚的。

龙是不能升天的，黄帝骑在龙的身上，就表明黄帝没有升天。龙乘云雨升起，于是就乘随云飞行，云散开雨停止，龙就降落下来又进入深水中。如果黄帝真的骑着龙，就会跟随龙一起淹没在深水中。考察黄帝葬在桥山，还说大臣们埋葬了他的衣服、帽子。真地骑龙升上了天空，衣服离不开身体。如果是在封禅结束后，成了仙人离去，衣服帽子也不应该遗留下来。黄帝实际上成了仙人，没有死去而是升天了，这是大臣和百姓都亲眼看到的事实。看见黄帝升上了天，就知道他没有死，那是必定的。埋葬没有死的人的衣服帽子，和真地死了的人被埋葬没有什么两样，这样做，就不是臣子应有的尊重事实，对活人和死人要有所区别的态度。

在泰山上有刻石记载的，共七十二个君主。都是操心苦想，担忧考虑国事，然后建立了功劳干出了一番事业，达到了天下太平的局面的君主。太平天下的人都和平安定，于是登上泰山举行封禅。追求成仙得道和郁忧操劳国事是不一样的。一心只想成仙得道，就会忘记治理国事，操劳国事就会影响生命。世上人说尧长得就象干肉一样的瘦，舜就象腌干的鸟肉，心中忧愁苦闷，形体就弱瘦。如果黄帝是尽心竭力使天下太平的话，那么他的形体也应是和尧、舜一样。尧、舜没有得道，而黄帝却升了天，不是他的实际情况。如果黄帝不理朝政，专心修道，就应是心情舒畅，形体肥胖强壮，这

和尧、舜的身体不一样。身体不一样，业绩就不一样。功绩不一样，天下没有太平就登泰山封禅，又不是真的。五帝、三王都是有圣德的帝王中最杰出的，黄帝也是其中之一。如果圣人都成仙，能成神仙的就不仅仅是黄帝一人；如果圣人不能成仙，为什么偏偏黄帝一人成了仙？世上人知道黄帝喜欢道家方术，方术，是修道成仙的人的事情，就说黄帝成仙了。又知道有鼎湖这个名称，就有了黄帝采首山铜铸造鼎，而龙降下胡须迎接黄帝的说法。这和解释会稽山的说法没有区别。山称做会稽就说夏禹巡视，大会诸侯，计功行赏在这个山，所以就把这山的名字叫做会稽。禹到会稽治理洪水不是巡视，就象黄帝喜欢道家法术不升天一样。没有大会诸侯，计功行赏的事情，就象黄帝没有铸鼎，龙降下胡须这个事实一样。有个里的名称叫“胜母”，可以说确实是里中有儿子胜过母亲吗？城镇的名字叫“朝歌”，就可以说老百姓早晨起来歌唱吗？

儒家书籍中说：淮南王学习道术，纠集天下有道的人，放下诸侯王的架子，谦恭地对待有道术的方士。这样，有道术的方士，一起集中到淮南奇怪的方术，争先恐后地献出来。淮南王于是得道，全家一起升上了天，家中的禽畜都成了仙，狗在天上叫唤，鸡在云中鸣唱。这是说炼出来的仙药很多，人吃了剩下的，狗鸡吃下去了，和淮南王一起升上了天。喜欢道术，练习成仙的人，都说是这样。这是假话。

人，是有实体的动物，即使尊贵成了王侯，本性和动物也没有什么不同。动物没有不死掉的，人怎么能成仙？鸟有翅膀，能够飞翔但不能升天。人没有翅膀，用什么飞升上天呢？即使有翅膀，也就和鸟一样，更不要说人没有翅膀了，如

何能升天？考察能飞上天的动物，生长了翅膀的形状，能奔跑的动物，生有蹄脚的形状，能奔跑就不能飞翔，能飞翔就不能奔跑，承受的气多少不同，形体也就有差别。现在人承受的是奔跑的气，所以就不能长出翅膀这样形状的东西，到了年龄老了的时候，始终没有异常。喜欢道术学做神仙，中途长出翅膀最后终于飞上了天。如果动物的本性可以变化，金、木、水、火，也可以改变了。癞蛤蟆变成了鹤鹑，鸟雀进入水中变成了大蛤利，承受气生成了的自然本性，不是学道能做到的。喜欢学道的人，恐怕他们也许就是这一类的东西吧，所以说人能长出翅膀，翅膀长完全了，就能升上天。动物的成长，没有突然间猛然长成的，都是慢慢成长。从事道术练习成仙的人，能首先长出几寸长的翅膀，从地下跳起，升到楼台的台阶上，然后才可以说可能升天。现在连这一点小的跳跃征兆都没有，最后能有巨大的飞跃的表现，什么方术的学习不需要一个慢慢渐进的过程呢？

人生翅膀的情况，很难具体看到。故且用人胡须、头发，事物的颜色、大小来验证。植物刚出生时是青青的颜色，成熟后就变成了黄色；人年少时头发是黑色的，老了以后就变成了白色。变成黄色是植物成熟的表现，白发是人老了的验证。植物黄，人即使去用水灌溉培土施肥，始终不能变成青颜色；头发变白了，即使吃药修养性情，始终也不能再变黑。黑、青不能再返回，衰老怎么可以重新退回到年轻力壮的时候呢？植物发黄、人头发变白，就象肉烤焦了，鱼煮熟了。肉烤焦了，不能让他再变生的；鱼考熟了，不能让它变成新鲜的。新鲜就象少壮，焦熟就象衰老。上天养育植物，能使植

物顺利发展到秋天，但不能延续到下一年的春天。吃药修养性情，能让人不生病，不能让人延长寿命成仙。成了仙人身体轻气强壮，尚且不能升天。即使出现体轻气强的表现，也没有翅膀的效用，靠什么来升上天呢？

天和地，都是实体。没有比地更低的地方，那么也就没有比天更高的地方了。没有比天高的地方，那么升天的路怎么走呢？如果要穿透天体，靠人力是办不到的。如果天的门在西北，升天的人，应从昆仑山上去。淮南国，在东南位置，如果真的升天，就应全家先搬迁到昆仑山，才得到升天的阶梯。如果展翅斜飞，朝着西北角落的那个方向，这就是说淮南王长了翅膀了。现在没有人说他迁到昆仑山，亦不说淮南王身上长出翅膀，只凭空说升上了天，终究是假的而不可能是真的。

考察淮南王刘安，是西汉武帝时人。他的父亲刘长，因罪流放到蜀郡严道，死在了中途，雍地的道路。刘安继承为王，怀恨父亲被流放而死，就有叛逆的想法，招集方士，想进行谋反。伍被这一类人，挤满了他的宫殿房屋，写作道术方面的书，发表奇怪的文章，和作乱的首领形影不离。象伍被、苏飞等“八公”之类的人，想表现神奇，装作好象是修仙得道的样子。但最终刘安没有得道，仙人的本领也没有得到，就和伍被等人进行谋反，事情被发觉后刘安自杀。有的说是由朝廷诛杀而死的。被杀、自杀，结果一样，世上人觉得刘安招集伍被等人写的《淮南子》一书深奥莫测很有一些怪诞，又看伍被等人似乎有神仙表现，就流传出淮南王成仙升天，这是不真实的。

儒家的书中说：卢敖漫游到北方边远地区，经过最北的地方，进入玄阙山，到了蒙谷山上。看见一个人在那里，眼睛深凹下去长鼻梁，象大雁长着长颈脖，象鹰一样的凸肩，上身肥胖下身瘦削，飘飘然正在迎风舞蹈，转过脸看见卢敖，就慌忙垂下手臂，逃跑到大山石后面。卢敖就去看他，正在象龟一样弓着背在吃蛤蜊。卢敖于是和他讲话：“你只认为我是背叛世俗，离开人群抛弃亲朋，遍游天下四方遥远地方的人，所以看不起我吧。我从幼小时就开始漫游，到老了不改变不松懈，游遍了四面极远的地方，只有最北方还没有看到。现在突然看到你在这里，大概可以和我卢敖做朋友吧？”那个人猛然大笑说：“嘻！你是中原地区的人，不适合到这么远的地方。这里是日月照耀，布满群星，春、夏、秋、冬四季在这里交替，阴阳产生的地方。这里比起那些叫不出名字的地方来，就象孤秃的小山一样。象我这样，到南方无边无际的旷野游玩，在北方无声无息的地方休息，走遍了西方幽深渺茫的地方，穿越东方太阳升起的地方。这些地方没有比地更低的，也没有比天更高的，听也听不见，而一看就眼花；这些地方外表上还有形状，而在有形状之外的无形状的地方，跃起就能达千万里，我还不曾到过这些地方。现在你刚游到这个地方，就说游遍了天下景观，那不是差得太远了吗？那么你就留在这儿吧！我跟汗曼相约在九重天上会面，我不能在这里长久地呆下去了。”那个人举起手臂一纵身，就跃入云中。卢敖抬起头向上观看，已经不见了，就停止前进，心中很不愉快，惆怅的样子就象丢了什么珍贵的东西，自言自语道：“我和那个先生比，就象黄鹄与小虫，小虫一天不停地走也不

超过咫尺，还自认为走了很远。难道不可悲吗？象我卢敖这样的人！”

会飞的动物中，只有龙是没有翅膀的，要想升起来，就必须乘上云雾。卢敖说那个人有翅膀，这样的话才能相信。现在不说有翅膀，怎样能升到云里呢？凡是可以轻轻一跳就能升入云中的东西，原因在于它们吃的食物和人不同。龙吃的和蛇不一样，所以龙的举动和蛇不相同。听说修道的人吞服金玉的精气，吃灵芝的花，吃了金玉的精气身体会轻捷，所以能成为神仙，就象那个吃蛤蜊肉的人，和一般的人吃一样的食物，没有吃金玉精气使身形轻捷的尝试，怎么能一纵身就能升上天空呢？听说吃精气的人不吃有形体的食物，吃有形体食物的人不吃精气。象卢敖见到的那个人吃有形体的食物而不是吃精气，就不能轻轻一跃就升得很高。

或许是卢敖因学道求仙，漫游到北方边远地区，和亲朋好友分别远走，没有获得道人的法术，在乡亲面前感到惭愧，在众人的议论面前心中有愧，自己感到会因为学道必然不成受到众人的指责，就编造了荒唐的话，说见到了那样的一个人。他心中的想法是，神仙是有的，追求没有成功，是因为时机还没有到。淮南王刘安因谋反被处死，天下的人都听说了，在当时就有人亲眼见到了，儒家的书中尚且说他得道成仙，鸡狗和他一起都升上了天，不要说卢敖仅仅一个人，独自漫游到没有人迹的地方，凭空捏造深奥莫测的谎言了。这和河东郡蒲坂县项曼都的说法没有什么两样。

项曼都喜欢学道成仙，弃家离去，三年之后才返回家乡。家里人问他离家后的情况，曼都说：“离家时自己也不知道，

忽然间象睡着的情形，有几个仙人，把我送到天上，在离月亮几里的地方停了下来，看见月亮的四周幽深阴暗，幽深阴暗得辨不清东西方向。居住在月亮的旁边，寒冷凄凉。嘴中想吃食物，仙人就把一杯流霞酒给我喝下去。每次喝下一杯，几个月都不会饥饿。不知道到了那里几个年月，也不知道因为犯了什么过错，猛然间又象睡下了一样，又降下来到了这里。”河东郡的人都称他为被贬斥的仙人简称“斥仙”。尊重事实的人听到这件事，就知道不是这样。

既然项曼都能上天，为什么不能成仙？已过了三年，为什么又回来呢？一个人离开人间，升到了天上，精气与形体，和以前相比一定有变化。万物发生了变化，就不能再回到原来的样子。复育变成了蝉，翅膀已经长成，不能再变成复育。能飞升的动物，都有翅膀，升上去又降下来，翅膀还是原来的那个样子。要是看见了项曼都身上有翅膀，他的话才能相信；身上要是没有翅膀，就是说假话。这种假话和卢敖的那一套假话性质一样。或许是项曼都喜欢道术，悄悄地离开家出走了，周游到遥远的地方，始终没有什么收获，精疲力尽而绝望了，又悄悄地回到家中，因惭愧没有什么话好说，就捏造了一套上天的谎话。他的想法是想说学道可以成功，确实有仙人，自己大概是有过错，所以成仙后又被贬斥，升到天上又降到了人间。

儒家的书中说：齐湣王害了头疼病，派人到宋国去迎接文挚。文挚到了齐王那里，看了齐王的疾病，对太子说：“齐王的疾病，一定会治好的。虽然如此，齐王的疾病好了，一定要杀死文挚我的。”太子就问：“这是什么原因呢？”文挚回

答说：“如果不激怒齐王，疾病就不能治愈。齐王发怒，那么文挚我就要被处死。”太子于是叩头坚决请求说：“如果把大王的病治好了。我和我的母亲一起将以死向大王求情，大王一定会满足我和我母亲的要求。请先生不要有什么顾虑。”文挚说：“那好，我愿意冒着死的风险为大王治病。”就和太子约定了给齐王治病的日期，三次说好了去但都没有去，齐王本来就已经很恼火了。后来文挚去了，没有脱下鞋就上床踩着齐王的衣服，询问齐王的病情，齐王很生气不和他说话。文挚因此又说出一些刺激的话加重齐王的怒气。齐王大声责骂着翻身起来，病也立即好了。齐王极其恼火不高兴，准备把文挚活活地烹煮。太子和王后赶紧求情但得不到齐王的允许，最后真地用大鼎把文挚活活煮了。在大火中煮了三天三夜，文挚的样子一点也没有变化。文挚在大鼎中说：“真地要处死我，为什么不把锅盖起来，断绝阴阳之气？”齐王命人把大鼎盖了起来，文挚才死。文挚是道人，到了水中身上不湿，到了火中烧不焦，所以在鼎中三天三夜，颜色一点不变。这是虚假的话。

文挚在大鼎中被煮了三天三夜，颜色一点也没有改变，由于盖上了的缘故，隔断了阴阳之气就死去了，这不是得道的证明。各种有生命的东西，隔绝了阴阳之气就要死。死了的动物，一煮就要烂掉。把有生命的动物放在密封的器物中，盖上器物的口，用漆涂抹器物的缝隙，器物的内外气不能相通，呼吸也就被隔断，不一会儿就死了。如果是放在开水锅中，也立即煮烂。为什么呢？因为有生命的动物身体和它们的气一样，是从上天那里承受来的，所以是同一类的。文挚没有呼

吸吗？和金石同类的东西，放在开水中不会煮烂，这是对的；文挚有呼吸吗？在开水中煮不死，这是不对的。要文挚说话，说话是通过声音来进行的，声音要通过呼吸才能实现。呼吸的进行，依靠血气的运行。血气的运行，依赖骨肉。有骨肉这样的东西，开水中一煮就要死去。现在说开水煮不死，这是虚假的一个方面。既然用开水煮不死，这是仙人，和金石有同样的精气。金石即使放在开水锅中盖上盖子煮和不盖盖子没有什么两样。现在说文挚放在锅中不盖上盖子开水煮不死，一盖上盖子就被煮死了，这是虚假的第二个方面。把人放在寒冷的水之中，没有开水也不用烧火去煮，但因鼻子嘴巴不和外面相通，片刻之间，就会断气死亡。寒冷的水中沉下去的人，况且不能活，不要说在滚烫的开水中，用猛火加热了。说文挚在开水中不死，这是虚假的第三个方面。人淹没在水中，嘴没有露在水外，说话声音也不能传播。在用开水煮文挚时，整个身体一定淹没在水中。淹没在水中，嘴就不能露在水外面，那么声音也就传不出来，文挚能说话，这是虚假的第四方面。开水一煮人就死去，文挚却三天三夜在开水中煮，颜色却没有一点变化，即使是傻瓜，还知道这很奇怪。即使齐王没有脑筋，太子大臣们也应该发现这很奇怪。奇怪文挚，就要把他从开水锅中放出来，尊重恭敬地事侍，跟随他学习道术。现在说在开水中煮了三天三夜，没有臣子提出把文挚放出来的请求，这是虚假的第五个方面。这或许是有人听说了文挚确实被放在开水中煮，一煮就死了，世上的人听说文挚是道人，就为他凭空编造出他不会死的谎话。就象黄帝实际上死了，却流留有他不死升天的话；淮南王因谋

反处死，却有书中说他成仙了。世上人喜欢传播虚假的消息，所以关于文挚开水煮不死的说法，流传到了现在。

世上没有得道人的证明，而有长寿的人。世上人见有长寿的人，就认为这是学道要成仙人，超过一百岁也不会死，都说这是仙人。怎样来证明呢？譬如汉武帝的时候，有一个叫李少君的人用祭祀灶神、不吃五谷、返老还童等法术去见武帝，武帝很尊重他。李少君隐瞒年龄和生长的地方，经常自称是七十岁，但能驱使鬼神返老还童。他用方术在诸侯间广泛地进行宣传，没有妻子。人们听说他能驱使鬼神和返老还童，就轮番赠送给他财物，李少君通常就积余了一些金钱和衣服食物。一般人都认为他不用从事生产经营就能富足，又不知道他是什么样的人，更加争先恐后地去侍奉他。李少君凭借着奇妙的方术，善于巧妙地猜测事情，总是出奇地说准了。曾经跟汉武帝的丞相武安侯一起喝酒，在坐的人中有年龄到了九十多岁的老人，李少君于是谈起他曾经和他祖父一起打猎的地方。这个老人还是小孩的时候，跟随他的祖父打猎，还记得那个地方，于是在坐的所有人都感到非常吃惊。李少君去拜见汉武帝，汉武帝收藏有古代的铜器就问少君。少君说：“这铜器是齐桓公十五年时，陈列在柏寝台的那件。”后来查看铜器的铭文，果真是齐桓公时候的铜器，整个宫殿中的人都非常惊讶，认为李少君是已经活了几百年的人了。过了很久的一段时间，李少君得病而死。现在世上人说的得道的人，都是李少君这一类的。李少君死在人间，人们看见过他的尸体，所以可以知道李少君是有生命寿命的人。如果李少君住到山林之中，进入没有人烟的荒野，一个人病死在岩

石之中，尸体被虎狼狐狸吃掉，那么世上人还会真地认为他是神仙呢！

世上学道的人没有李少君长寿，年龄不到一百岁，和普通人一样死去，愚蠢没有见识的人，还说这些学道的人，只是尸解留下了躯体，成仙离去，实际上没有死。所说的尸解，是什么意思呢？就是说身体死了，精神离去吗？是说身体并没有死，只是脱掉了一层皮吗？如果是说身体死了，精神离去，这与死没有区别，那么所有的人都成了仙人。如果是说身体并没有死，只是脱掉了一层皮，那些学道的人死后，骨肉都存在，和一般死去的尸体没有差别，象蝉离开复育，龟脱壳，蛇脱去皮，鹿换角，有外壳的动物脱掉外壳，带着骨肉离去，也可以称为尸解。现在学道的人死了，尸体和复育相似，还不能称这就是尸解。为什么呢？考察蝉离开复育并不比先前神奇。更何况和复育的变化不一样，说是尸解，大概是虚假不真实的话。太史公和李少君同活在一个时代的人，少君死去，到尸体旁参加告别的人虽然没有他，也可以完全知道李少君的情况。如果确实不死，尸解离去，太史公应记载这一状况，不应说他死了。还有李少君能说出曾坐在一起的年龄九十多岁老人还是小孩时到过的地方，这是他长寿的证明。或许是李少君年龄十四五岁时，那个老人还是很小的孩子，跟随过他的祖父，李少君活了一百多岁才死，为什么会不记得呢？汉武帝离齐桓公铸造铜器的时间相隔很远，而且少君不可能亲眼看见。或许是李少君听说过宫殿里有这种过去的铜器，或许有人查看了铜器上的铭文，告诉了李少君，所以看到这个铜器时就知道了是齐桓公时代的。现在好事的，

看见古代剑、钩之类的兵器，大多能说出它们的时间和有关情况，这难道就可以说是他们亲眼看到这些东西制造时的情况才能说出他们的情况吗？

有人说东方朔也是道人，姓金氏，字曼倩。后来改变了姓名到汉朝做官，表面上有做官的名声，实际上却是成仙的人。这话也是虚假的。

东方朔和李少君都是汉武帝时人，是太史公司马迁见到过的人物，李少君有不吃五谷、祭祀灶神，返老还童的魔术，又能说出齐桓公时铸造的铜鼎，知道九十多岁老人的祖父曾打猎的地方的证明，但还没有得道这件事，只不过是寿命长死得迟的人。何况东方朔连象李少君那样的方术的证明都没有，世人凭什么说他得道呢？考察汉武帝那个时代，道人中有文成、五利这类的人，到海外去寻找仙人，寻找使人长生不老的药，有道术的证据，所以被汉武帝相信。东方朔没有被派到海外寻找药的差事，没有一些稀奇古怪的证明。如果曾经出使有奇怪的经历，也不过算是李少君和文成、五利这一类的人，怎能说他得道成仙了呢？这或许是碰巧也象李少君那样，自己隐藏了出生的地方，当时在朝廷中的人不了解他的过去，东方朔极力宣扬自己年龄大，别人看他面容却很年轻，性情上又清静少欲，不喜欢做官，精通占卜和射覆这些猜测性的游戏，喜欢开一些奇怪的玩笑，世上人就说他是得道的人。

世上有人认为老子的道术可以成仙，所以就清静少欲，修养珍惜精气。人的寿命是由承受的精气决定的，精气没有损伤，就会寿命长不会死去。既成事实是：老子奉行清静少欲，

珍爱精气的做法，超过百岁脱离了凡尘世界成了仙人。

在恬淡少欲这一方面，人和鸟兽比起来会怎么样呢？鸟兽也是到老了死去，鸟兽有情欲，有和人相类似的地方，这不足以说明问题。各种草、树木活着有什么情欲，为什么会出现春天生长，秋天死去的情况。草木没有情欲，但寿命不超过一年；人有许多情欲，寿年可以到一百岁，这表明没有情欲的反而早死，有情欲的反而长寿。如果是这样，老子的道术，是依靠恬淡无欲来延长寿命成仙，就又是假的了。或许老子，是和李少君一样的。奉行恬淡清静的做法，正巧他的寿命也正好很长。世上人见他寿命长，又听说他清静，就说老子用道术成仙。

世上有的人认为不吃五谷可以成为有道术的人，据说王子乔一类的人因为不吃五谷，和一般人吃食物不一样，所以就一般人的寿命不一样，超过一百岁离开人世，成了仙人。这又是假话。

人的出生，是承受了会吃喝的特性的，所以身体的上部有嘴、牙齿，身体的下部有排泄的器官。嘴、牙嘴的作用是咬嚼食物，排泄器官的作用是排泄。遵循这一特性的，是符合自然规律的，违反了这一特性就是违反人的生理本能，失去了从天那里来的保养生命的气，怎么能够长寿呢？如果王子乔活着没有嘴、牙齿和排泄器官，这样从天承受气形成的性命就和人不一样，承受和人不同的气形成的性命，不能说长寿，更不要说他形体和人一样，只是在行为上和人不一样，有嘴、牙齿而不吃喝东西，说他脱离人世，这实际上是违背了人的自然禀性的。人不吃食物，就象身体不穿衣服，衣服

的作用是温暖皮肤，食物的作用是补充腹肚。皮肤温暖，腹中饱满，精神表现得旺盛。如果腹中饥饿不饱满，皮肤寒冷不温暖，就要受到寒冷和饥饿的危害。寒冷饥饿的人，怎么能够长寿？而且人活着，通过吃食物保养体中的气，就象草木活着依靠土来保养气一样。如果拔断草木的根，让草木离开土，就会枯萎早死。堵上人的嘴巴，使人不能吃食物，就会饥饿不长寿。

道家相互夸耀说，仙人吃气。把气作为食物，所以流传着这样的说法：吃气的长寿不死，虽然不是用粮食填饱肚子，也可以用气来充实身体。这又是假话。

道家说的那气指的是什么气呢？如果说的是阴阳的气，阴阳之气不能充实人的身体。人有时吞下了气，会感到腹肚饱满起来气充斥在这中间，但不能充饥。如果说是各种草的气，人有时吃药，吃下一盒药末，吞下几十粒药丸，药力产生发作猛烈后，胸中因中毒难受，但不能使人体充实。吃气的人一定会说“呼气吸气，吐出已有的纳进新鲜的”，从前彭祖曾经施行过，但不能永远不老，最终还是生病去世了。

道家有的通过练气功保养生命，成了仙不死，认为血管在人的身体中间，不活动伸长弯曲，就会堵塞血不流通。血不流通积聚在一起，就会形成疾病死去。这又是假的。

人的形体，就象草木的形体一样，生长在高山顶上的草木，正面对着大风的冲击，昼夜动摇的草木，能胜过那些隐蔽在山谷中免受大风吹动的草木吗？考察草木的生长，被摇动的树木会受损害不能正常生长。人练气功摇动身体，怎么会长寿不死？血脉隐藏在人的身体中，就象江河在地上流淌。

江河的水流，浑浊不清；血脉流动，也搅动不安宁。不安宁，就象人辛勤劳苦不愉快，怎么能够长时间地活着？

道家有的吞吃药物，减轻体重增加精气，延长寿命成仙。这又是假的。

吞吃药物，减轻体重增加精气，还可以稍微有一点这方面的根据。如果说能延长寿命成仙，世上没有这方面的证明。各种药物都是要用来治疗疾病的，疾病痊愈然后精气恢复，精气恢复而体重减轻。凡是人承受了气形成了性命，体重本来是轻的，气本来自然而然地就壮，由于受到了风温的影响，各种疾病去损害，所以身体沉重精气劣弱。吞吃好的药物，身体精气又恢复到原来的样子，不是本来气少身体沉重，吃了药后就精气变得强壮身体变得轻捷了，这种气在人生命形成从上天那里接受时就已经有了。吞吃药物驱除各种疾病，使身体轻捷精气壮，只是恢复了本来的性命，怎么能延长寿命成仙呢？

有血脉的动物，没有不是生下来的，生下来后没有不死的。因为是生下来的，所以知道会死。天地不是生下来的，所以不死；阴阳不是生下来的，所以不死。死亡是对生的证明；有生就证明有死。有开始就一定有终结，有终结就一定有开始。只有那没有开始没有结束的东西，才长生不死。人的生存，就象冰块一样。水凝结起来就形成了冰，气聚积起来就形成了人。冰经过一个冬天后融化，人享尽一百岁后死去。人可让他不死，冰可以让它不融化吗？那些学习仙术制造不死方术的人，一定不会成功，就象不能让冰块永远不融化一样。

语增篇

传语曰：“圣人忧世深，思事勤，愁扰精神，感动形体，故称尧若腊，舜若胝，桀、纣之君垂腴尺余。”夫言圣人忧世念人，身体羸恶，不能身体肥泽，可也。言尧、舜若腊与胝，桀、纣垂腴尺余，增之也。

齐桓公云：“寡人未得仲父极难，既得仲父甚易。”桓公不及尧、舜，仲父不及禹、契，桓公犹易，尧舜反难乎？以桓公得管仲易，知尧、舜得禹、契不难。夫易则少忧，少忧则不愁，不愁则身体不羸。舜承尧太平，尧、舜袭德，功假荒服，尧尚有忧，舜安能无事。故经曰：“上帝引逸”，谓虞舜也。舜承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治。故孔子曰：“巍巍乎！舜、禹之有天下而不与焉。”夫不与，尚谓之羸若胝，如德劣承衰，若孔子栖栖，周流应聘，身不得容，道不得行，可骨立皮附，僵仆道路乎？

纣为长夜之饮，糟丘酒池，沉湎于酒，不舍昼夜，是必以病。病则不甘饮食，不甘饮食，则肥腴不得至尺。经曰：“惟湛乐是从，时亦罔有克寿。”魏公子无忌为长夜之饮，困毒而死。纣虽未死，宜羸羸矣。然桀、纣同行，则宜同病，言其腴垂过尺余，非徒增之，又失其实矣。

传语又称纣力能索铁引钩，抚梁易柱，言其多力也。蜚廉、恶来之徒，并幸受宠，言好伎力之主致伎力之士也。或言武王伐纣，兵不血刃。夫以索铁伸钩之力，辅以蜚廉、恶来之徒，与周军相当，武王德虽盛，不能夺纣素所厚之心，纣

虽恶，亦不失所与同行之意，虽为武王所擒，时亦宜杀伤十百人。今言不血刃，非纣多力之效，蜚廉、恶来助纣之验也。

案武王之符瑞不过高祖。武王有白鱼、赤乌之瑞，高祖有断大蛇、老妪哭于道之瑞。武王有八百诸侯之助，高祖有天下义兵之佐。武王之相，望羊而已，高祖之相，龙颜、隆准、项紫、美须髯，身有七十二黑子。高祖又逃吕后于泽中，吕后辄见上有云气之验，武王不闻有此。夫相多于望羊，瑞明于鱼、乌，天下义兵并来会汉，助强于诸侯。武王承纣，高祖袭秦。二世之恶，隆盛于纣，天下畔秦，宜多于殷。案高祖伐秦，还破项羽，战场流血，暴尸万数，失军之众，几死一再，然后得天下，用兵苦，诛乱剧。独云周兵不血刃，非其实也。言其易，可也；言不血刃，增之也。

案周取殷之时，太公《阴谋》之书，食小儿丹，教云“殷亡”。兵到牧野，晨举脂烛。察《武成》之篇，牧野之战，血流浮杵，赤地千里。由此言之，周之取殷，与汉秦一实也。而云取殷易，兵不血刃，美武王之德，增益其实也。

凡天下之事，不可增损，考察前后，效验自列。自列，则是非之实有所定矣。世称纣力能索铁伸钩，又称武王伐之，兵不血刃。夫以索铁伸钩之力当人，则是孟贲、夏育之匹也；以不血刃之德取人，是则三皇、五帝之属也。以索铁之力，不宜受服；以不血刃之德，不宜顿兵。今称纣力，则武王德贬；誉武王，则纣力少。索铁，不血刃，不得两立；殷周之称，不得二全。不得二全，则必一非。

孔子曰：“纣之不善，不若是之甚也，是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”孟子曰：“吾于《武成》取二、三策耳。以

至仁伐不仁，如何其血之浮杵也？”若孔子言，殆且浮杵；若孟子之言，近不血刃。浮杵过其实，不血刃亦失其正。一圣一贤，共论一纣，轻重殊称，多少异实。纣之恶不若王莽。纣杀比干，莽鸩平帝；纣以嗣立，莽盗汉位。杀主隆于诛臣，嗣立顺于盗位，士众所畔，宜甚于纣。汉诛王莽，兵顿昆阳，死者万数，军至渐台，血流没趾。而独谓周取天下，兵不血刃，非其实也。

传语曰：“文王饮酒千钟，孔子百觚。”欲言圣人德盛，能以德将酒也。如一坐千钟百觚，此酒徒，非圣人也。饮酒有法，胸腹小大，与人均等，饮酒用千钟，用肴宜尽百牛，百觚则宜用十羊。夫以千钟百牛、百觚十羊言之，文王之身如防风之君，孔子之体如长狄之人，乃能堪之。案文王、孔子之体，不能及防风、长狄。以短小之身，饮食众多，是缺文王之广，贬孔子之崇也。

案《酒诰》之篇：“朝夕曰：‘祀，兹酒。’”此言文王戒慎酒也。朝夕戒慎，则民化之，外出戒慎之教，内饮酒尽千钟，导民率下，何以致化！承纣疾恶，何以自别！且千钟之效，百觚之验，何所用哉？使文王、孔子因祭用酒乎？则受福胙不能厌饱。因飨射之用酒乎？飨射饮酒，自有礼法。如私燕赏赐饮酒乎？则赏赐饮酒，宜与亡齐。赐尊者之前，三觴而退，过于三觴，醉酗主乱。文王、孔子，率礼之人也，赏赉左右，主于醉酗乱身，自用酒千钟百觚，大之则为桀、纣，小之则为酒徒，用何以立德成化，表名垂誉乎？世闻“德将毋醉”之言，见圣人有多德之效，则虚增文王以为千钟，空益孔子以百觚矣。

传语曰：“纣沉湎于酒，以糟为丘，以酒为池，牛饮者三千人，为长夜之饮，亡其甲子。”夫纣虽嗜酒，亦欲以为乐。令酒池在中庭乎？则不当言“为长夜之饮”。坐在深室之中，闭窗举烛，故曰长夜。令坐于室乎？每当饮者，起之中庭，乃复还坐，则是烦苦相踏藉，不能甚乐。令池在深室之中？则三千人宜临池坐。前俯饮池酒，仰食肴膳，倡乐在前，乃为乐耳。如审临池而坐，则前饮害于肴膳，倡乐之作不得在前。夫饮食既不以礼，临池牛饮，则其啖肴不复用杯，亦宜就鱼肉而虎食，则知夫酒池牛饮，非其实也。

传又言：“纣悬肉以为林，令男女裸而相逐其间。”是为醉乐淫戏无节度也。夫肉当内于口，口之所食，宜洁不辱。今言男女裸相逐其间，何等洁者！如以醉而不计洁辱，则当共浴于酒中。而裸相逐于肉间，何为不肯浴于酒中！以不言浴于酒，知不裸相逐于肉间。

传者之说，或言：“车行酒，骑行炙，百二十日为一夜。夫言“用酒为池”，则言其“车行酒”非也；言其“悬肉为林”，即言“骑行炙”非也。或时纣沉湎覆酒，滂沱于地，即言以酒为池。酿酒糟积聚，则言糟为丘。悬肉以林，则言肉为林。林中幽冥，人时走戏其中，则言裸相逐。或时载酒用鹿车，则言车行酒、骑行炙。或时十数夜，则言其百二十。或时醉不知问日数，则言其亡甲子。周公封康叔，告以纣用酒，期于悉极，欲以戒之也，而不言糟丘酒池，悬肉为林，长夜之饮，亡其甲子。圣人不言，殆非实也。

传言曰：“纣非时与三千人牛饮于酒池。”夫夏官百，殷二百，因三百。纣之所与相乐，非民，必臣也，非小臣，必

大官，其数不能满三千人。传书家欲恶纣，故言三千人，增其实也。

传语曰：“周公执贄下白屋之士。”谓候之也。夫三公，鼎足之臣，王者之贞干也；白屋之士，闾巷之微贱者也。三公倾鼎足之尊，执贄候白屋之士，非其实也。时或待士卑恭，不骄白屋，人则言其往候白屋。或时起白屋之士，以璧迎礼之，人则言其执贄以候其家也。

传语曰：“尧、舜之俭，茅茨不剪，采椽不椽。”夫言茅茨采椽，可也；言不剪不椽，增之也。经曰：“粥成五服。”五服，五采服也。服五采之服，又茅茨采椽，何宫室衣服之不相称也？服五采，画日月星辰，茅茨采椽，非其实也。

传语曰：“秦始皇帝燔烧诗书，坑杀儒士。”言燔烧诗书，灭去五经文书也。坑杀儒士者，言其挟经传文书之人也。烧其书，坑其人，诗书绝矣。言烧燔诗书，坑杀儒士，实也；言其欲灭诗书，故坑杀其人，非其诚，又增之也。

秦始皇帝三十四年，置酒咸阳宫，儒士七十人前为寿。仆射周青臣进颂始皇之德。齐淳于越进谏始皇不封子弟功臣自为挟辅，刺周青臣以为面谏。始皇下其议于丞相李斯。李斯非淳于越曰：“诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首。臣请敕史官，非秦记皆烧之。非博士官所职，天下有敢藏《诗》、《书》、百家语、诸刑书者，悉诣守尉集烧之。有敢偶语《诗》、《书》，弃市；以古非今者，族灭。吏见知弗举，与同罪。”始皇许之。明年三十五年，诸生在咸阳者多为妖言。始皇使御史案问诸生，诸生传相告引，自除犯禁者四百六七十人，皆坑之。燔诗书，起淳于越之谏，坑儒士，起自诸生为

妖言，见坑者四百六七十人。传增言坑杀儒士，欲绝诗书，又言尽坑之，此非其实而又增之。

传语曰：“叮叮若荆轲之闾。”言荆轲为燕太子丹刺秦王，后诛轲九族，其后恚恨不已，复夷轲之一里。一里皆灭，故曰叮叮。此言。增之也。

夫秦虽无道，无为尽诛荆轲之里。始皇幸梁山之宫，从山上望见丞相李斯车骑甚盛，恚，出言非之。其后，左右以告李斯，李斯立损车骑。始皇知左右泄其言，莫知为谁，尽捕诸在旁者皆杀之。其后坠星下东郡，至地为石，民或刻其石曰：“始皇帝死，地分。”皇帝闻之，令御史逐问，莫服，尽取石旁人诛之。夫诛从行于梁山宫及诛石旁人，欲得泄言、刻石者，不能审知，故尽诛之。荆轲之闾何罪于秦而尽诛之？如刺秦王在闾中，不知为谁，尽诛之，可也。荆轲已死，刺者有人，一里之民，何为坐之？始皇二十年，燕使荆轲刺秦王，秦王觉之，体解轲从徇，不言尽诛其闾。彼或时诛轲九族，九族众多，同里而处，诛其九族，一里且尽，好增事者则言叮叮也。

【译文】

流传在社会上的言论说：“圣人考虑社会上的事，认真地思考，努力地劳作，愁苦伤害了精神，损害了形体，所以说尧身体瘦弱得象干肉，舜消瘦得象腌干的鸟肉，桀、纣这样的君主胖得腹部的肉垂下一尺多长。”说圣人考虑世上的事关怀人民，身体消瘦不健康，不能把身体养得肥胖皮肤光泽发亮，是可能的。如果说尧、舜干瘦得象风干的腊肉、鸟肉，桀、

纣肥胖得腹部的肉都垂下了一尺多长，这是夸张的说法。

齐桓公说：“我没有得到管仲辅佐以前，感到治理国家极其困难，在得到管仲以后，感到非常容易。”齐桓公比不上尧、舜，管仲比不上禹、契，齐桓公得到管仲后治理国家很容易，尧舜治理国家怎么反而会感到困难呢？根据齐桓公得到管仲后治理国家很容易，就可以知道尧舜得到禹、契辅佐后治理天下不很困难。国家容易治理就没有什么忧虑，没有什么忧虑就很少愁苦，不愁苦身体就不会瘦弱。舜继承了尧的太平盛世，尧、舜承受了圣人的美德，功德都施加到遥远的边地，尧的时候还有一些忧虑，舜统治的时候社会安定太平无事。所以经书上说：“上帝是长久安逸的。”这是指帝舜的。舜继承了安定太平的局面，任用有德行有才能的人，使自己尊严而庄重不亲手治理国家的具体事务而天下得到了治理。所以孔子说：“多么崇高啊！舜、禹统治天下而自己并不参与国家的具体事务。”不具体参与，还说尧、舜瘦得象干肉，如果德行恶劣继承的又是衰落混乱的局面，就象孔子一样惶惶不安定，周游列国，到处求官，没有容身之地，仁道不能施行，会瘦得皮包骨，直挺挺地倒在路上吗？

纣通宵达旦地饮酒，酒糟堆得成了小山，有成池的酒，沉醉在酒之中，昼夜不停，这样必定会得病。得了疾病吃喝不香，胃口不好，吃喝没有胃口，就不会肥胖得腹部的肉都垂下了一尺多长。经书中说：“只知道纵情享乐，从此以后就没有能长寿的君主了。”魏公子无忌通宵达旦地饮酒，中毒而死。纣虽然没有饮酒中毒而死，也应是瘦弱不堪的。而且桀和纣操行相同，就应该有同样的毛病，说他肥胖得腹上的肉垂下

了一尺多长，不仅仅是夸张了，而是没有真实性可说了。

世上流传的话中又说纣力气很大，能够把铁条拧成索链，把弯曲的铁钩拉直，用手托住屋梁，调换支撑的柱子，说他很有力气。蜚廉、恶来这些人，都受到宠幸，是说喜欢技能力量的君主招来了有技能力量的手下人。有人说武王讨伐商纣王，武器锋刃都没有沾上血，武器没有使用就取得了胜利。凭着能把铁条扭成索链，铁钩能拉直的力量，加上蜚廉、恶来这些人的辅助，和周人的军队力量相互差不多，武王的道德即使很高，也不能征服一贯受纣王厚待他们的恩情，纣虽然恶毒，也不会失去和他操行相同的人的心，即使被周武王活捉，当时，也应该会杀伤杀死百十来人。现在说兵器上都没有沾上一点血迹，不是纣很有力气的表现，蜚廉、恶来帮助纣王的真实检验。

考察周武王吉祥的征兆不超过汉高祖刘邦。周武王有白鱼、赤乌的祥瑞，汉高祖有剑斩大蛇，老妇人在蛇死的道上哭泣的征兆。武王有八百诸侯的帮助，高祖却有天下起义武装力量的辅佐。武王的骨相是眼睛位置高，不用抬头就可以看见天的“望阳”之相；汉高祖的骨相是，眉骨突出、高鼻梁、紫色的脖子、美丽的连腮胡了，身上有七十二颗黑痣。高祖为了免遭秦朝的逮捕几次瞒着吕后逃到沼泽地带隐蔽，吕后往往看见刘邦藏躲的地方上空有彩云的征兆，武王却没有听说有这些吉祥征兆。刘邦的骨相优点比周武王多，祥瑞比周武王的白鱼、赤乌明显，天下起义的武装力都来和汉兵会合，得到的帮助的力量比周武王八百诸侯强大。武王在纣王之后统治，刘邦承袭秦朝有天下。秦二世的罪恶，超过了纣

王，天下都背叛秦朝，应比殷纣王背叛的力量多。考察汉高祖讨伐秦朝，回过头又打败项羽，战场的血都汇集在一起流淌，露天的尸体几万具，军队失败众人散失，几次几乎死掉，然后才取得了天下，作战艰苦，讨伐叛乱非常激烈。只说周武王伐纣兵不血刃，不是事实。说周武王取得天下容易一些，是可以的；说兵不血刃，就是夸张了。

考察周取代殷的时候，太公所写的《阴谋》一书记载，给小孩吃朱砂，教他们去说：“殷朝要灭亡了”。武王的军队到达牧野时，天还没有亮就举着浸了油胎的火把开始进攻。察看《武成》这篇文章，牧野战场上，血流成河把舂米用的木棒都漂了起来，染红了千里大地。从这来看，周取代殷朝，与汉讨伐秦朝情况是一样的。但却说取代殷朝容易，兵不血刃，这是赞美武王的品德，夸大了事实。

天下的事，不能夸大或缩小，只要考察事情的前前后后，事情的真象就自然会表现出来。真象自然表现出来，那么正确、错误的实际情况就能判定。世上人说纣的力气能把铁条扭成索链，铁勾拉直，又说武王讨伐他，兵不血刃。如果能拉扯铁条的力气抵挡人，那么就可与孟贲、夏育这些人相比；用兵不血刃的德行去取代别人，这就和三皇、五帝一样的人了。有拉扭铁条力气的人，不应该容易制服；凭不血刃的德行，不应使武器砍杀得锋刃都卷了。现在称赞纣的力气，那么武力的仁德就被贬低；赞誉武王，那么纣的力气就小了。拉扯铁条的力气和兵不血刃这两种现象，不能两者同时存在；赞美纣王力大和赞美周武王的仁德，这两种说法不能都对。两者不能都对，那么一定有一种是错的。

孔子说：“纣的邪恶，不象传说的那样严重，这是因为君子厌恶处于下流地位的人，把天下的坏事都归到了纣的身上。”孟子说：“我认为《武成篇》的内容只有一小部分是可取的。以最仁义的周武王去讨伐不仁义的纣王，怎么会血流得把舂米的木棒都漂了起来呢？”如果象孔子说的，大概接近流的血能把舂米用的木棒漂起来；如果象孟子说的，近乎兵不血刃。血流漂起木棒超过了事实，兵不血刃也不符合本来的情况。一个圣人一个是贤人，共同评论同一个纣王，而对纣的罪恶轻重却有不同的说法。战争中杀人的多少和实际差距很大。纣的罪恶还比不上王莽。纣杀死比干，王莽却用毒酒毒死了平帝；纣是继承了父亲的王位，王莽是盗取了汉的皇位。杀君主要比君子杀臣子的罪恶严重，继承父亲的王位要比盗取帝位名正言顺，在官吏和老百姓中，背叛王莽的人也比纣更多。汉光武帝讨伐王莽，军队在昆阳和王莽军队交战，死亡的人达到万位数，当进攻王莽的最后一个堡垒渐台时，战斗中死伤人的血都淹没了活人的脚趾头。而只说周取得天下，兵不血刃，不是本来事实。

世上流传的话说：“文王可以饮千钟酒，孔子可以饮一百觚。”这是想说圣人道德崇高，能够用道德来控制酒量。如果一次宴饮就是千钟百觚，这是酒徒，不是圣人的表现。饮酒有一定的规矩，而圣人肚子的大小和平常人一样，饮酒达到千钟，下酒菜应吃完一百头牛，喝一百觚就应吃掉十头羊。如果以喝一千钟酒吃一百头牛，喝百觚酒吃十头羊来说，文王的身体要象防风氏的君主，孔子的身体要象身材高大的长狄人，才能承受得住。考察文王、孔子的身体，不能达到到防

风氏君主和长狄人那样高大。凭矮小的身体，吃下大量的酒肉，这是损害文王道德的广大，贬低孔子的崇高形象。

考察《酒诰》这篇文章中说的：“早晚都说：‘只有举行祭祀时才用酒。’”这是说文王告诫要谨慎吃酒的话。早晚都要告诫慎用酒，那么老百姓就会受到感化。表面上发出告诫谨慎用酒的指示，暗中自己饮酒要喝完一千钟，用这样表里不一的行为来教育人民，做人民的表率，怎么能达到对人民的教育引导！这是沿袭了纣王最坏的恶习，怎样才能使自己与纣王有所区别呢！而且千钟的根据，百觚的证明，根据什么得来的呢？假如文王、孔子利用祭祀的机会才饮酒，那么祭祀用的酒是不能满足需求的。如果利用乡射娱乐的机会饮酒，那么乡射喝酒是有礼仪规定的，不能多喝。如果私人宴请赏赐饮酒的话，那么赏赐认喝的酒，应与下属喝得一样多。在尊者面前接受赏赐，喝了三杯就应该退席，超过三杯，醉后撒酒疯就要出乱子。文王、孔子都是遵循礼仪的人，赏赐左右人喝酒，到了撒酒疯伤害身体的地步，自己又饮酒千钟或百觚，说大一点就成了桀、纣一样的人，说小一点就成了酒徒，用什么来建立功德推行教化，显扬名声，得到后人的称赞呢？世上人听说了：“用道德加以控制，不要喝醉了。”的话，又显示出圣人有崇高道德的表现，那么，就是凭空夸大文王可以喝千钟酒，没有根据地增加孔子的酒量可以喝百觚了。

世上流传的话说：“纣沉醉在酒中，酒糟堆成了山丘，酒装满了池子，饮酒象牛饮水一样狂饮的达三千人；通宵达旦地喝酒，简直忘记了日子。”纣虽然喜欢喝酒，也想以酒作乐。

要说酒池设在庭院当中吗？就不应该说：“通宵达旦地饮酒。”坐在深宫之中，关上窗户点着腊烛，所以说“长夜”。假使他们是坐在宫室中，每次要喝酒的人，就站起来到庭院当中去，然后才回来坐下，这样就麻烦劳苦又容易互相践踏，不能太快乐。假设酒池在深宫之中？那么三千人应该临近酒池坐着。向前低着头喝池中的酒，仰起头来吃菜。歌舞和奏乐的人在眼前表演，这样才有乐趣。如果真地临近酒池坐在那里，那么向前低头饮酒妨碍吃菜，歌舞奏乐表演不能够在眼前进行。如果饮酒吃菜不遵照礼仪规定，临近酒池象牛喝水那样喝酒，那么吃菜也不再用餐具，也就应该围着鱼肉象老虎一样吞吃，那么就可以知道那个临近酒池象牛喝水一样饮酒不是事实了。

又传说：“纣王把肉悬挂起来，形成了肉的树林，命男女脱光衣服相互追逐在这中间。”这是说喝酒作乐过份嬉戏没有一点节制。肉应当送进嘴中，嘴中吃的食物，应该干净不被污染弄脏。现在说男女脱光衣服在这肉林中相互追逐，怎么会干净呢？如果认为酒醉了而不考虑是干净还是污染了，就应当共同在酒中洗澡。能裸体相互追逐在肉林中间，怎么不会在酒中洗澡呢！根据不说纣等人不在酒中洗澡，可以知道不会有男女裸体相互追逐在肉林中间。

社会上流传的话中，有人说：“驾着车给饮酒的人斟酒，骑着马给饮酒的人送肉。一百二十天连在一起才算一夜。”要是说用酒装满池子，那么说纣王“驾着车斟酒”就不对；如果说纣王“把肉悬挂起来象树林一样”，那么又说“骑马送肉”又不对了。或许纣王喝醉了酒，把酒器撞翻，酒大量洒

到地上，就说用酒作池塘。酿造酒把酒糟堆积起来，就说酒糟堆成山丘。曾用树来挂肉，就说形成一座肉的树林。树林中昏暗，人们有时跑到那里打闹，就说裸体在林中相互追逐。或许运酒用鹿车，就说是驾车斟酒，骑马送肉。或许十几夜，就说是一百二十天。或许有时喝醉了不知道问是什么日子时间，就说他忘记了天日。周公封康叔的时候，就把纣王喝醉酒胡闹的事告诉他，目的在于把纣的错误全部摆出，想用这些事告诫康叔，但不说酒糟堆成山丘，酒装成池塘，悬挂的肉象树林，通宵达旦饮酒，忘记了天日这些话。圣人没有说到，大概这些就不是事实。

流传的话中说：“纣王不分昼夜和三千人象牛喝水一样在酒池中喝酒。”夏朝的官职只有一百，殷的官职二百，周的官职三百。和纣在一起互相作乐的，不是一般老百姓，一定是臣子官吏，不是一般的小官吏而一定是大官僚，大官僚的数量不能达到三千人。作传记书籍的人想把纣说得很坏，所以说是三千人，夸大了实际数字。

流传的话说：“周公拿着礼物恭敬地求见住着简陋房屋地位低下的人。”这就是说去问候他们。三公官，就象鼎的足支撑着鼎一样重要的最高官吏，是君主的重要支柱。住着简陋房屋的人是小巷中居住养的身份低贱的人。周公有三公的身份，却降低尊严，带着礼物去问候地位低下的人，不是事实。或许周公待人谦卑恭敬，不用傲慢的态度对待地位低下的人，人们就说他去登门问候地位低下的人。或许周公起用了地位低下的人，拿着玉璧作迎聘的礼物，人们就说他拿着礼物到地位低下的人家去问候。

流传的话说：“尧、舜节俭，用茅草盖屋顶而不加以修剪，用栎木作椽子而不加以砍削。”说用茅草、栎木盖房子，可能是这样，说不修剪不砍削，是夸张了的说法。经书中说：“禹辅佐舜规定了不同等级的五种服装。”五服，就是五种画有彩色的服装。穿着五种不同花纹、彩色的服装却又用茅草盖房用栎树作椽子，为什么居住的宫室和衣服是这样地不相称呢？衣服五彩，又画上日月星辰，却住在茅草盖的用栎树作椽子的房屋中，不是真实的。

流传的话中说：“秦朝始皇帝烧毁了诗书，活埋儒生”，说烧诗书，就是要消灭儒家的经书。活埋儒生，说要杀那些携带收藏经传书籍的人。烧掉书，埋掉这些人，诗书就灭绝了。说烧诗书，活埋儒生，确有这些事。说他要灭绝诗书，所以活埋人，不是真实的情况，又夸大了。

秦始皇帝三十四年，在咸阳宫摆酒宴，儒生七十人到秦始皇面前祝寿，仆射宫周青臣恭敬地颂扬秦始皇的功德。齐国人淳于越上奏章劝谏秦始皇不分封子弟功臣作为自己左右辅佐的事，指责周青臣是当面奉承。秦始皇把淳于越的意见交给丞相李斯去处理。李斯批评淳于越说：“这些儒生不效法今天而学古代，来指责现在的统治，迷惑扰乱了老百姓。臣下我请求皇帝下命令给史官，不是秦国史官记载的历史资料全部烧掉。不是博士官职掌的，天下人有敢收藏《诗》、《书》，百家言论的书、原六国的刑书的，全部送到郡守、郡尉那里集中起来烧掉。有敢三三两两谈论《诗》、《书》的人，处以弃市的惩罚。用古代的东西来指责现代的人，全族处死。官吏知情不检举，处以同样的惩罚。”秦始皇同意了这些建议。

第二年是秦始皇三十五年，在咸阳的儒生们大多数都说一些迷惑人的邪说。秦始皇派御史追查审讯儒生，这些儒生互相揭发，秦始皇亲自决定违犯禁令的儒生四百六十七人，都活埋了。烧掉诗书，是从淳于越的劝谏产生的，活埋儒生，是由那些儒生说一些迷惑老百姓的话引起的，被活埋的人有四百六十七人。传说的话增加了活埋儒生是为了灭绝诗书，又说把儒生全部活埋，这不是实际情况又有所夸大。

世上流传的话说：“空空的样子就象荆轲住的街巷。”说的是荆轲为燕国太子丹刺杀秦王政，后诛杀了荆轲的同族。后来秦王愤恨不止，又杀尽荆轲整个乡里的人。一里的人都被杀尽了，所以说空空。这些有夸张的地方。

秦国即使无道残暴，没有必要把荆轲同里的人全部杀尽。秦始皇到达梁山的宫殿，从山的上面看见丞相李斯的车马众多，仪仗威严，很气愤，说了一些指责李斯的话。后来，秦始皇左右的侍从中有人告诉了李斯，李斯立即减少了随从的车马。秦始皇知道这是左右侍从中有人泄露了他的话，但不知道究竟是谁，就全部捕捉了那些在旁边的人都杀死了。后来有流星坠落在东郡掉到地上成为石头，老百姓中有人在这石上刻了“始皇帝死，地分”几个字。秦始皇听到这件事，命令御史责问，没有人认罪，就把这石旁的人全部诛杀处死。处死跟随自己到梁山宫的侍从和处死这石头旁的人，泄露秦始皇话的人、在石上刻字的人，不能够确切地知道，所以就全部杀掉。荆轲的街坊邻里对秦国犯了什么罪要全部处死？如果刺杀秦王是在荆轲住的街巷中，不知是谁，全部处死，有可能。荆轲已经死了，行刺的人已经知道了，同一里的人，为

什么要定罪呢？秦始皇二十年，燕派遣荆轲刺杀秦王，秦王发觉了，肢解了荆轲示众，没有说全部诛杀他同一街坊中的人。那时或许诛杀了荆轲的亲族，亲族人很多，在同一里中居住，诛杀了荆轲的九族，整个里的人快全部死光了。喜欢夸张的人就说一里的人杀光了。

论衡卷八

儒增篇

儒书称尧、舜之德，至优至大，天下太平，一人不刑；又言文武之隆，遗在成、康，刑错不用四十余年。是欲称尧、舜，褒文、武也。夫为言不益，则美不足称；为文不渥，则事不足褒。尧、舜虽优，不能使一人不刑；文，武虽盛，不能使刑不用。言其犯刑者少，用刑希疏，可也；言其一人不刑，刑错不用，增之也。

夫能使一人不刑，则能使一国不伐；能使刑错不用，则能使兵寝不施。案尧伐丹水，舜征有苗，四子服罪，刑兵设用。成王之时，四国篡畔，淮夷、徐戎，并为患害。夫刑人用刀，伐人用兵，罪人用法，诛人用武。武、法不殊，兵、刀不异，巧论之人，不能别也。夫德劣故用兵，犯法故施刑。刑之与兵，犹足与翼也。走用足，飞用翼，形体虽异，其行身同。刑之与兵，全众禁邪，其实一也。称兵之用，言刑之不施，是犹人耳缺目完，以目完称人体全，不可从也。人桀于刺虎，怯于击人，而以刺虎称，谓之勇，不可听也。身无败缺，勇无不进，乃为全耳。今称一人不刑，不言一兵不用；褒刑错不用，不言一人不畔，未得为优，未可谓盛也。

儒书称楚养由基善射，射一杨叶，百发能百中之。是称

其巧于射也。夫言其时射一杨叶中之，可也；言其百发百中，增之也。

夫一杨叶射而中之，中之一再，将败穿不可复射矣。如就叶悬于树而射之，虽不欲射中，杨叶繁茂，自中之矣。是必使上取杨叶，一一更置地而射之也。射之数十行，足以见巧，观其射之者亦皆知射工，亦必不至于百，明矣。言事者好增巧美，数十中之，则言其百中矣。百与千，数之大者也。实欲言十则言百，百则言千矣。是与《书》言“协和万邦”，《诗》曰“子孙千亿”，同一意也。

儒书言卫有忠臣弘演，为卫哀公使，未还，狄人攻哀公而杀之，尽食其肉，独含其肝。弘演使还，致命于肝。痛哀公之死，身肉尽，肝无所附，引刀自刳其腹，尽出其腹实，乃内哀公之肝而死。言此者，欲称其忠矣。言其自刳内哀公之肝而死，可也；言尽出其腹实乃内哀公之肝，增之也。

人以刃相刺，中五藏辄死。何则？五脏，气之主也，犹头，脉之凑也，头一断，手不能取他人之头着之于颈，奈何独能先出取腹实，乃内哀公之肝？腹实出辄死，则手不能复把矣，如先内哀公之肝，乃出其腹实，则文当言内哀公之肝，出取腹实。今先言尽出其腹实，内哀公之肝，又言“尽”，增其实也。

儒书言楚熊渠子出，见寝石，以为伏虎，将弓射之，矢没其卫。或曰：养由基见寝石，以为兕也，射之，矢饮羽。或言李广。便是熊渠，养由基、李广主名不审，无害也。或以为虎，或以为兕，兕、虎俱猛，一实也。或言没卫，或言饮羽，羽则卫，言不同耳。要取以寝石似虎、兕，畏惧加精，射

之入深也。夫言以寝石为虎，射之矢入，可也；言其没卫，增之也。

夫见似虎者，意为是，张弓射之，盛精加意，则其见真虎，与是无异。射似虎之石，矢入没卫，若射真虎之身，矢洞度乎？石之质难射，肉易射也。以射难没卫言之，则其射易者，洞不疑矣。善射者能射远中微，不失毫厘，安能使弓弩更多力乎？养由基从军，射晋侯，中其目。夫以匹夫射万乘之主，其加精倍力，必与射寝石等。当中晋侯之目也，可复洞达于项乎？如洞达于项，晋侯宜死。

车张十石之弩，恐不能入石一寸，矢摧为三，况以一人之力，引微弱之弓，虽加精诚，安能没卫！人之精乃气也，气乃力也。有水火之难，惶惑恐惧，举徒器物，精诚至矣，素举一石者倍举二石。然则见伏石射之，精诚倍故，不过入一寸，如何谓之没卫乎？有好用剑者，见寝石，惧而斫之，可复谓能断石乎？以勇夫空拳而暴虎者，卒然见寝石，以手椎之，能令石有迹乎？巧人之精与拙人等，古人之诚与今人同，使当今射工射禽兽与野，其欲得之，不余精力乎？及其中兽，不过数寸。跌误中石，不能内锋，箭摧折矣。夫如是，儒书之言是楚熊渠子，养由基、李广射寝石，矢没卫饮羽者，皆增之也。

儒书称鲁般、墨子之巧，刻木为鸢，飞之三日而不集。夫言其以木鸢飞之，可也；言其三日不集，增之也。

夫刻木为鸢，以象鸢形，安能飞而不集乎？既能飞翔，安能至于三日？如审有机，一飞遂翔，不可复下，则当言遂飞，不当言三日。犹世传言曰：“鲁般巧，亡其母也。”言巧

工为母作木车马，木人御者，机关备具，载母其上，一驱不还，遂失其母。如木鸢机关备具，与木车马等，则遂飞不集。机关为须臾间，不能远过三日，则木车等亦宜三日止于道路，无为径去以失其母。二者必失实者矣。

书说孔子不能容于世，周流游说七十余国，未尝得安。夫言周流不遇，可也；言干七十国，增之也。

案《论语》之篇、诸子之书，孔子自卫反鲁，在陈绝粮，削迹于卫，忘味于齐，伐树于宋，并费于顿牟，至不能十国。传言七十国，非其实也。或时干十数国也，七十之说，文书传之，因言干七十国矣。

《论语》曰：“孔子问公叔文子于公明贾曰：‘信乎，夫子不言、不笑、不取乎？’公明贾对曰：‘以言者过也。夫子时然后言，人不厌其言也；乐然后笑，人不厌其笑也；义然后取，人不厌其取也。’子曰：‘岂其然乎？岂其然乎？’”夫公叔文子实时言、乐笑、义取，人传说称之，言其不言，不笑、不取也，俗言竟增之也。

书言秦缪公伐郑，过晋不假途，晋襄公率羌戎要击于峭塞之下，匹马只轮无反者。

时秦遣三大夫孟明视，西乞术、白乙丙皆得复还。夫三大夫复还，车马必有归者，文言匹马只轮无反者，增其实也。

书称齐之孟尝，魏之信陵，赵之平原，楚之春申君，待士下客，招会四方，各三千人。欲言下士之至，趋之者众也。夫言士多，可也；言其三千，增之也。

四君虽好士，士至虽众，不过各千余人，书则言三千矣。夫言众必言千数，言少则言无一，世俗之情，言事之失也。

传记言高子羔之丧亲，泣血，三年未尝见齿，君子以为难，难为故也。夫不以为非实，而以为难，君子之言误矣。高子泣血，殆必有之。何则？荆和献宝于楚，楚刖其足，痛宝不进，己情不达，泣涕，涕尽因续以血。今高子痛亲哀极，涕竭，血随而出，实也。而云三年未尝见齿，是增之也。

言未尝见齿，欲言其不言，不笑也。孝子丧亲不笑，可也，安得不言？言，安得不见齿？孔子曰：“言不文。”或时不言，传则言其不见齿；或时不笑，传则言其不见齿三年矣。高宗谅阴，三年不言。尊为天子不言，而其文言“不言”，犹疑于增，况高子位贱，而曰未尝见齿，是必增益之也。

儒书言禽息荐百里奚，缪会未听，出，禽息当门仆头碎首而死。缪公痛之，乃用百里奚。此言贤者荐善，不爱其死，仆头碎首而死，以达其友也。世士相激，文书传称之，莫谓不然。夫仆头以荐善，古今有之。禽息仆头，盖其实也；言碎首而死，是增之也。

夫人之扣头，痛者血流，虽忿恨惶恐，无碎首者。非首不可碎，人力不能自碎也。执刃刎颈，树锋刺胸，锋刃之助，故手足得成势气。言禽息举椎自击首碎，不足怪也；仆头碎首，力不能自将也。有扣头而死者，未有使头破首碎者也。此时或扣头荐百里奚，世空言其死；若或扣头而死，世空言其首碎也。

儒书言荆轲为燕太子刺秦王，操匕首之剑，刺之不得。秦王拔剑击之。轲以匕首擿秦王不中，中铜柱，入尺。欲言匕首不利，荆轲势盛，投锐利之刃，陷坚强之柱，称荆轲之勇，故增益其事也。夫言入铜柱，实也；言其入尺，增之也。

夫铜虽不若匕首坚刚，入之不过数寸，殆不能入尺。以入尺言之，设中秦王，匕首洞过乎？车张十石之弩，射垣木之表，尚不能入尺。以荆轲之手力，投轻小之匕首，身被龙渊之剑刃，入坚刚之铜柱，是荆轲之力劲于十石之弩，铜柱之坚不若木表之刚也。世称荆轲之勇，不言其多力。多力之人，莫若孟贲。使孟贲撼铜柱，能洞出一尺乎？此亦或时匕首利若干将、莫邪，所刺无前，所刺无前，所击无下，故有八尺之效，夫称干将、莫邪，亦过其实。刺击无前、下，亦入铜柱尺之类也。

儒书言董仲舒读《春秋》去精一思，志不在他，三年不窥园菜。夫言不窥园菜，实也；言三年，增之也。

仲舒虽精，亦时解休，解休之间，犹宜游于门庭之侧，则能至门庭，何嫌不窥园菜？闻用精者察物不见，存道以之身，不闻不至门庭，坐思三年，不及窥园也。《尚书·毋佚》曰“君子所其毋逸，先知稼穡之艰难，乃佚”者也。人之筋骨非木非石，不能不解。故张而不弛，文王不为，弛而不张，文王不行，一张一弛，文王以为常。圣人材优，尚有弛张之时，仲舒材力劣于圣，安能用精三年不休！

儒书言夏之方盛也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物而为之备，故入山泽不逢恶物，用辟神奸，故能叶于上下，从承天休。

夫金之性，物也，用远方贡之为美，铸以为鼎，用象百物之奇，安能入山泽不逢恶物，辟除神奸乎？周时天下太平，越裳献白雉，倭人贡鬯草。食白雉，服鬯草，不能除凶，金鼎之器，安能辟奸？且九鼎之来，德盛之瑞也。服瑞应之物，

不能致福。男子服玉，女子服珠，珠玉于人，无能辟除。宝奇之物，使为兰服，作牙身，或言有益者，九鼎之语也。夫九鼎无能辟除，传言能辟神奸，是则书增其文也。

世俗传言周鼎不爨自沸，不投物，物自出。此则世俗增其言也，儒书增其文也。是使九鼎以无怪空为神也。且夫谓周之鼎神者，何用审之？周鼎之金，远方所贡，禹得铸以为鼎也。其为鼎也，有百物之象。如为远方贡之为神乎？远方之物安能神！如以为禹铸之为神乎？禹圣不能神！圣人身不能神，铸器安能神！如以金之物为神乎？则夫金者石之类也，石不能神，金安能神！以有百物之象为神乎？夫百物之象犹雷樽也，雷樽刻画云雷之形，云雷在天，神于百物，云雷之象不能神，百物之象安能神也！

传言秦灭周，周之九鼎入于秦。

案本事，周赧王之时，秦昭王使将军嫪毐攻王赧。王赧惶惧奔秦，顿首受罪，尽献其邑三十六，口三万。秦受其献，还王赧。王赧卒，秦王取九鼎宝器矣。若此者，九鼎在秦也。始皇二十八年，北游至琅邪，还过彭城，齐戒祷祠，欲出周鼎，使千人没泗水之中，求弗能得。案时，昭王之后三世得始皇帝，秦无危乱之祸，鼎宜不亡，亡时殆在周。传言王赧奔秦，秦取九鼎，或时误也。传又言宋太丘社亡，鼎没水中彭城下。其后二十九年，秦并天下。若此者，鼎未入秦也。其亡，从周去矣，未为神也。

春秋之时，五石陨于宋。五石者，星也。星之去天，犹鼎之亡于地也。星去天不为神，鼎亡于地何能神？秦之时，三山亡，犹太丘社之去宋，五星之去天。三山亡，五石陨，太

丘社去，皆自有为。然鼎亡，亡亦有应也，未可以亡之故，乃谓之神。如鼎与秦三山同乎？亡不能神。如有知，欲辟危乱之祸乎？则桀、纣之时矣。衰乱无道，莫过桀、纣。桀、纣之时，鼎不亡去。周之衰乱，未若桀、纣。留无道之桀纣，去衰末之周，非止去之宜，神有知之验也。或时周亡之时，将军繆人众见鼎盗取，奸人铸炼以为他器，始皇求不得也。后因言有神名，则空生没于泗水之语矣。

孝文皇帝之时，赵人新垣平上言：“周鼎亡在泗水中。今河溢通于泗水，臣望东北，汾阴直有金气，意周鼎出乎！兆见弗迎则不至。”于是文帝使使治庙汾阴，南临河，欲祠出周鼎。人有上书告新垣平所言神器事皆诈也，于是下平事于吏。吏治，诛新垣平。夫言鼎在泗水中，犹新垣平诈言鼎有神气见也。

【译文】

儒家的书中称赞尧、舜的功德，最好最大，天下太平，没有任何一个人施加过刑罚；又说周文王、周武王道德崇高，延续到周成王、周康王，刑罚放置起来没有使用达四十多年。这是要称赞尧舜、夸奖周文王、周武王。说话不过分，一个人的美德就不能充分地赞扬；写文章不过分，那么功绩就不能充分地赞颂。尧、舜即使非常好，不可能不使一个人被刑法惩罚；周文王、周武王虽然强盛，不能把刑法搁置到一边不用。说那个时代触犯刑法的少，使用刑法就少，是可以的。说一个人不处刑，刑法放起来不使用，是夸大了。

如果能使一个人不受刑法惩罚，就使一个诸侯国也不被

征伐；能够让刑法放置一边不用，就能使兵器武器收起来不使用。考察尧讨伐丹水流域，舜征伐过苗人，共工、欢兜、三苗和鲧遭到惩罚，可见刑罚和武器都使用了。成王的时候，有四国企图夺取天下，淮夷、徐戎，一起制造祸害。处死人用刀，讨伐别国用武器，治人的罪用刑法，征讨人用武力。武力、刑法没有区别，兵、刀武器没有不同，善于说话的人，也不能把它们截然分开。德行低劣所以用兵器，违反法律所以施加刑法。刑法和兵器，就象脚和翅膀一样。走用脚，飞用翅膀，形状不一样，但它们在能使身体移动这一点上是相同的。刑法和兵器，是保护老百姓禁止邪恶的，实质上都一样。宣扬要用兵器，却说不要使用刑法，这就象人的耳朵没有了而眼睛还很完美。于是就根据眼睛完美就说人身体健全，这是不能相信接受的。有的人敢于刺杀老虎却怕杀人。如果从刺杀老虎来评价，说是勇敢，不能听从。身体没有缺陷，勇敢得没有不能去的地方，才是完美的人。现在说没有一人被施加刑法，不说一件武器没有使用；赞扬刑法放置起来不使用，不说一人不叛乱的事，不能为好，不能说是天下强盛。

儒家书籍中说楚国的养由基善于射箭。射一片杨树的叶子，发射一百支箭，一百支箭都射中了。这就称赞他擅长射箭。说那个时候射一片杨树叶子，可以。说他百发百中，就太夸大了。

一片杨树叶用箭射并且射中了，射中后再射，将会是破碎不能再射了。如果对着长在树上的树叶来放箭，即使不想射中，但杨树叶繁密茂盛，自然要射中的。这一定要让人上树把叶取下来，一个接着一个地重新放在地上用箭射它们。射

它个几十次，就完全可以表现他技术的巧妙，看他射箭的人也都知道射箭技术高超，也不一定要达到一百次，这是很明白的。说这事的人喜欢夸大射箭的巧妙高超，几十次射中了，就说他一百发都射中了。百和千是数字中大的。实际上想说十却说成了百，想说百却说成了千。这和《书》中说“能使上万千国家和睦相处”，《诗》中说：“子孙千亿”，是同样的意思。

儒家的书中说，卫国有个忠臣弘演，被卫哀公派遣为使者出使，还没有回来，狄人进攻卫国，哀公因而被狄人杀了，把他的肉全部吃光，只扔掉了哀公的肝。弘演出使回来后，就对着哀公的肝汇报出使的情况。哀痛哀公被杀害，身上的肉被吃尽，剩下的肝没有地方依附，就用刀剖开自己的腹部，把腹中的东西全部掏出来，然后把哀公的肝纳进腹中而死去。说这事的人，是想称赞弘演的忠心。说他自己剖开腹部装入哀公的肝死去，可能会有这样的事；说卫演把腹中的东西都掏出来才装进哀公的肝，这是有所夸张了。

人用刀互相刺杀，刺中了五脏就会立即死去。为什么呢？五脏主宰着人身上的气，就象人的脑袋，是血脉集中的地方，脑袋一断开，他的手就不可能拿来别人的头放到颈子上，为什么卫演偏偏能先掏出腹中的东西，然后装入哀公的肝呢？腹中的五脏等东西掏出来，人就立即死去，那么手就再也不能握东西了。如果先装入哀公的肝，然后再掏出自己腹中的五脏，那么文中应该说装入哀公的肝，掏出自己腹中的五脏。现在是先说掏尽自己腹中的五脏等东西，装入哀公的肝，又说“掏尽”了，是夸大了这件事。

儒家的书中说楚国有个人熊渠子夜间外出，看见一个横躺着的石头，认为是老虎卧在那里，就用弓箭射去，箭尾的羽毛都深入石中。另有人说是养由基看见了横躺的石头，以为是雌犀牛，用箭去射，箭尾的羽毛都陷入石头中。也有人说是李广。即使熊渠子、养由基、李广究竟谁是当事人弄不清楚，没有什么关系。有的认为是虎，有的认为是雌犀牛，雌犀牛和老虎都很凶猛，这是同样的。有的说箭射中后只剩下了“卫”，有的说只剩下羽毛，箭尾的羽毛也就是“卫”，只是说法不同罢了。总之是想说明横躺在地上的石头象老虎、雌犀牛，由于人看到后，由于恐惧，精力高度集中，所以箭射进石头很深。如果说把石头当成了老虎，用箭去射箭头射进了石头可以；说箭射进后连箭尾的羽毛都不见了，是夸张。

看见石头象老虎，心中就认为是真是老虎，拉开弓用箭射去，集中精力，加倍用心，那么如果见到了真的老虎，应该跟这种情况没有什么两样。用箭射象老虎的石头，箭射入到尾部的羽毛都不见了，如果射真老虎的身体，箭能穿过老虎吗？石头的质地箭难以射穿，肉却容易射穿。根据难射还能箭头深入到石中连箭尾的羽毛都进去了来推测，那么去射容易射的老虎，穿透它的身体是没有疑问的。善于射箭的人能射中远处微小的目标，不差一毫一厘，怎么能使弓弩增添更多的力量呢？养由基参加军队打仗，用箭射晋侯，射中了他的眼睛。如果由一个平常的人去用箭射拥有万辆战车的大国君主，他加倍地集中精力，一定与射躺着的石头一样。当箭射中晋侯的眼睛时，箭难道能穿到颈后面去吗？如果箭头能穿透到颈部，晋侯应该死掉的。

用车拉开十石力气才能拉得开的弩，恐怕不能射进石头中一寸深，箭头断为多截，不要说凭一个人的力气，拉开一张小弓，即使集中精力，加倍小心，怎么能使箭射进石头连箭卫都进入了石头中呢？人的精就是气，气就是力。人碰上水火的灾难，感到惊慌失措非常恐惧，搬动物物，精力和思想都集中到极端，平时只能搬动一石重的东西，可以变得能搬动二石重的东西。但是看见躺着的石头用箭去射，精力和思想比平时要加倍增加，顶多能射进石头一寸深，怎么能说箭完全射进连箭尾都看不见了？如果有喜欢使用剑的人，看见了躺着的石头，因恐惧而奋力砍下去，又可以说能砍断石头吗？凭着勇敢的一个人可以赤手空拳与老虎搏斗，突然看见了躺着的石头，用手捶打，能使石头留下被打的痕迹吗？灵巧的人的精力与笨拙的人一样，古人的注意力和现在人一样，如果让现在的弓箭手在野外用箭射击飞鸟走兽，他想得到，不是把全部力量全都使用出来了吗！而他射中野兽，也不过射进几寸深。箭失误射中石头，不能把箭头射进去，箭就折断了。如果这样，儒家书中说到的楚国熊渠子、养由基、李广用箭射横躺着的石头，箭全部射进石头连尾巴也不见了的话，是夸张的说法了。

儒家书中说鲁般、墨子技艺高超，用木头刻成老鹰，飞起来三天不落下来。说他们用刻成老鹰会飞是可能的，说老鹰飞了三天都不落下来，就是夸张了。

用木头刻成了鹰，只能说象鹰的形状，怎么能够飞起来就不落下呢？即使能飞翔，怎么能连飞三天呢？如果确实有机关，一旦飞起来，就一直翱翔下去，不能再落下来，那么

就应说永远翱翔，不应当说是三天。世上还传播说“鲁般技艺高超，丢失了他的母亲”。是说鲁般技艺高为他的母亲用木头制作了牛马，用木制作成人驾驶，机关全都备齐了，把自己的母亲装载在上面，一旦开动就不再回来，于是就把母亲丢失了。如果木头制成的鹰机关全都完备，与木头制成的车马一样，那么就会永远飞翔不降落下来。靠机关只能在短时间内起作用，不可能达到或超过三天，那么用木头制成的车这些东西也应三天后停止在道路上，不能一去不回而丢失了母亲。这两件事一定是不符合事实。

书中说孔子不能被世人所任用，周游列国进行游说达到了七十多个国家，不曾经得到过安定。说周游得不到赏识和重用，可以；说到七十个国家去追求官职，是夸张了。

考察《论语》这部书和许多学派的著作，孔子从卫国返回到鲁国的路上，在陈国时断绝了粮食，他的车轮经过留下的痕迹都被当地人铲除了，在齐国时因听演奏古代舜时的《韶》乐曲连肉的滋味都忘掉了，在宋国的一棵大树下练习礼仪，当地人就把这棵树砍倒了，加上费国和顿牟，最多不能达到十国。流传世上的话说是七十国，不是真实情况。或许是曾到了十几个国家求取官职。七十国的说法，书本记载着的，因此说到七十个国家去求取官职。

《论语》说：“孔子向公明贾询问公叔文子的情况说：‘真的吗？他不说话，不笑，不要财物吗？’公明贾回答说：‘这是告诉你这种话的人把事情夸大了，他是该说的时候才说，人们不讨厌他的话；快乐的时候才笑，人们不讨厌他的笑；合乎礼义的规定的财物他才接受，人们不讨厌他接受财物。’孔

子说：“怎么会那样呢？怎么会那样呢？”公叔文子实际上是有时说话，高兴了也笑，符合规定的财物也接受，人们传说他的事迹称赞他，说他不说话，不笑，不要财物，世间流传的话总是夸张的。

书中说秦穆公征伐郑国，经过晋国不向人家借路，晋襄公就率领羌人，戎人在崤山的山口半路上拦击，秦国的军队，一匹马，一辆车都没有回到秦国。

当时秦国派遣的三大夫孟明视，西乞术、白乙丙都被晋国释放回到了秦国。三大夫又回去了，一定有车马一起回去，文章中说一匹马，一辆车都没有返回，是夸大了事实。

书中说齐国的孟尝君，魏国的信陵君、赵国的平原君，楚国的春申君，款待士人用尊敬的礼节迎接地位低下的人，招集四方人才，分别各有三千人。这是想说恭敬地对待地位低下的人，投奔他们的人很多。说投奔的人多，可以；说投奔到他们门下的有三千人，是夸大了。

四君即使喜欢人才，人才到他们门下的也很多，但不过是每人拥有一千多人，书上却说成是三千人。大概是说人多一定要用千这个单位来计算，说少就说没有一个人，世俗间的情况，说事情都是不真实的。

儒家解释经典的一般书中说高子羔的父母死去，高子羔因此眼睛都哭出血来了，三年不曾说笑露出牙齿，君子认为难能可贵。因为很难做到的缘故；人们不认为这不是实际，而认为难做到，君子的话是错误的。高子羔哭泣得眼睛都流出了血，大概一定有这一事实。为什么呢？卞和献宝石给楚王，楚王给他处以砍脚的刑法，痛惜进献的宝王不被国王接受，自

己的心情不能被理解，痛哭流涕，眼水消完了接着就淌出血来。现在高子羔悲痛父母死去到了极点，泪水流完了，血就跟着出来了，这是事实。但要是说三年没有说一句话，微笑过一次露出牙齿，这是夸张了。

说不曾露出牙齿，是要说高子羔不说话，不笑。孝子的父母死了不笑，可以，但怎么能不说话呢？说话，怎么能不露出牙齿？孔子说：“守丧时说话不要太华丽。”或者曾经有过一个时期没有说话，书中就说他不露牙齿；或许不笑，书中说他三年都不露牙齿。高宗有意沉默，三年不说话。尊贵的天子不说话，《尚书》中记载了“不言”两字，还怀疑是夸张了，何况高子羔地位低下，而说不曾见到他露出牙齿，这是肯定夸大了事实的。

儒家的书中说禽息推荐百里奚，秦穆公没有采纳他的意见，走出去了，禽息就对着门撞击头把头都撞碎了死去。秦穆公非常痛惜，就任用了百里奚。这是说贤能的人推荐有才能的人，不爱惜自己的生命，撞头把头撞破了死去，来推荐自己的朋友。世上的读书人用这件事互相激励，许多文字记载的书籍上传颂这件事，没有说不是这样的，大概是实话；但说头撞碎了死去，是夸张了的说法。

人撞自己的头，心情悲痛的人会把头撞出血来。即使愤恨惊慌恐惧，没有撞碎头的。不是头不能碎，人自己的力量不能把头撞得粉碎。拿着刀架在脖子上自杀，竖起刀锋，刺进胸膛，锋利的刀口帮助，所以手完全能够形成这样的威力。说禽息举起槌子自己打击头头打碎了，不值得奇怪；撞头把头撞碎，自己的力气是做不到的。有叩头死的，没有使头被

叩得破碎了的。当时或许叩头推荐百里奚，世上人凭空编造他因此死了。或者是叩头而死的，但世上人却说把头都撞碎了。

儒家书中说荆轲为燕太子去刺杀秦王，手上拿着匕首这样的短剑，刺杀秦王没有成功。秦王拔出自己的剑来刺击荆轲。荆轲用匕首投向秦王没有击中，却击中了铜柱，进入里面一尺多深。这是想说匕首锋利，荆轲力量很大，投出锋利的刀刃，陷进坚硬的铜柱中，为了称赞荆轲的勇敢，所以夸大了这件事。说匕首刺入铜柱，是真实的；说刺进铜柱一尺深是夸张了。

铜柱虽然没有匕首锋利坚硬，但刺入铜柱也不过几寸深，大概不能刺进去一尺深。根据匕首刺入铜柱一尺来说，如果击中了秦王，匕首不是穿透他的身体吗？用车拉开十石的强弩，去射击树立在墙上的柱子，尚且不能钻进去一尺深。凭荆轲的臂力，投出轻小的匕首，身上又被秦王的宝剑砍伤了，匕首能钻进坚硬的铜柱中，这是荆轲的力量超过了十石的强弩，铜柱的坚硬程度比不上木柱子了。世上人称赞荆轲勇猛，没有说他力气大的。力大的人没有能比得上孟贲的，假使孟贲用匕首投铜柱，能钻进去一尺深吗？这也或许是匕首锋利象干将、莫邪剑一样，无论什么东西都能刺得穿，无论什么东西都能砍下来，所以有进入铜柱一尺的效果。称赞干将、莫邪这样的宝剑，也超过了事实。刺砍没有什么东西能抵挡，也是和说匕首刺进铜柱一尺是同一类的夸张之词。

儒家的书中说董仲舒读《春秋》，专心致志，不考虑其他的事，三年不去看一眼菜园。说不看菜园中的菜，是真实可

信的；说三年都是这样，那就夸张了。

董仲舒即使专心一意，也有松懈和休息的时候，松懈、休息的时间中，也还会到门和庭院旁边走一走，那么能到庭院门边，为什么不看菜园一眼呢？听说用心专一的人眼睛看着了东西就象没有看到一样，专心思考“道”而废寝忘食，但没有听说不到门旁庭院，坐在那里一动也不动地思考三年，没有看一眼菜园。《尚书·毋佚》说“君子无论在哪里都不能贪图安逸，先要了解种庄稼的艰难，然后才能安逸。”人的筋骨不是木头、石头制造的，不能不松懈，所以只紧张不松弛，文王不这样做；只松弛不紧张，文王也不做；有时紧张，有时松弛，文王通常都是这样。圣人的能力强，还要松弛紧张结合，董仲舒能力比圣人低劣，怎么能专心三年不休息一下。

儒家书中说夏朝刚刚兴盛的时候，叫边远的地方把当地的山川、特产和神圣之物绘成图画送给朝庭，命令九州的长官进贡铜，铸造鼎上面详细地铸上了各地山川、特产和神圣之物的图象，所以到了山林或河流的地方，不会遭遇凶恶的鬼神，可以避开奸邪的东西，所以能够和协上下，来得到上天所赐的福。

青铜的本性是有形的物体，因为是边远地方进贡的就认为好，用来铸成鼎，因在上面铸上了各种事物的奇形怪状，怎么就能够到山林水泽不会遇上凶恶的鬼神，避开妖怪呢？周的时候，天下太平，南方的少数民族越裳贡献了白野鸡，东方的倭人贡献了郁金香。吃白野鸡，吞下郁金香，不能驱除凶恶鬼神，铜鼎这样的器皿，怎么能避开妖怪？而且九鼎的出现，是贡朝功德隆盛的一种吉祥征兆。佩带吉祥象征的东

西，也不能得福。男子佩带玉宝，女子佩带珍珠，珠玉对人，不能避除妖害。珍贵稀奇的东西，譬如用兰草做成衣服，制作象牙的身体，有人说有避邪的好处，这是和说九鼎能避鬼怪一样的话。九鼎不能避除鬼怪，流传的话说九鼎能够避开凶恶鬼神、妖怪，这是那些儒家书上的文章夸张说法。

世上流传着这样的说法，周朝的大鼎不必用火烧水就自己沸腾了，不向里面投进东西，就有东西自动从里面出来。这是世俗对周鼎的夸张说法。这是使得本来并不神奇的九鼎凭空变得神奇起来。说周朝的鼎神奇，用什么来证明呢？周朝铸鼎的铜，是边远地方贡献的，禹时得到这些铜以后就铸成了鼎。作为鼎上面有许多事物的图像。如果因为铜是边远地区进贡的就神奇吗？远方进贡的东西怎么能神奇？如果认为是禹时铸造的就神奇，禹是圣人自己都不能成神！圣人自己不能成为神，铸造的器物怎么能成为神！如果认为是铜铸造的器物就神奇；那么，铜是石一类的东西，石头不能成为神，铜怎么能成为神？因为上面铸上了各种事物如山川等的图像神奇吗？各事物的图像就象樽上的雷纹和云纹一样，在樽上刻划云纹和雷纹，云和雷在天上，比其他各种事物神奇。但云、雷的图画不能是神，其他各种事物的图画怎么能成为神！

世上流传说秦灭亡周，周的九鼎被搬到了秦。

考察本来的事实，周赧王的时候，秦昭王派将军嫪进攻周赧王。周赧王惶恐跑到秦国，叩头接受惩罚，把他的三十六个城镇三万人口全部献给了秦国，秦国接受了这些土地人口，放还了周赧王。周赧王死了以后，秦王从周取走了九鼎。如果是这样，九鼎应该在秦国。秦始皇二十八年，他向北巡

游到了琅邪，回来时经过彭城，代斋戒祈祷，想从水中找出九鼎，就派一千多人下到泗水之中，寻找没有找到。考察时间，秦昭王之后三代到了秦始皇，秦没有出现危险动乱的灾祸，鼎不应该丢失，要丢失的时间应该在周代。社会上流传说周赧王逃到秦国，秦搬走了九鼎，或许是错误的传说。又流传说宋国的太丘社沉入水中，鼎也沉没在彭城下游的水中。在那之后二十九年，秦兼并了天下。如果是这样，九鼎就没有搬进秦国。鼎的丢失是随着周王朝灭亡而消失的，并不是神了。

春秋的时候有五块石从天上掉下来落在宋国。五块石头，都是星星。星星离开天上，就象鼎在地上消亡了。星离开了天就不是神，鼎消失在地上怎么能成神？秦朝的时候，有三座山消失了，就象大丘社离开了宋，五颗星星离开了天。三座山消失，五块石头从天上掉落下来，太丘社离去，都自有原因。但是鼎的消失，也应有一定的道理，不能因为消失了的缘故，就说是神。假如要说鼎和秦的三山消失一样吗？消失不能成为神。如果鼎有知觉，是想避开危险动乱的灾祸的话，那么就要变成夏桀和商纣一样的时代。衰落动乱、残暴无道，不能有超过夏桀、商纣那个时代的。夏桀、商纣的时代，鼎没有消失。周出现的衰落动乱，还比不上夏桀、商纣的时代。鼎存留在残暴无道的夏桀、商纣的时代，却在周衰落的末期消失了，这样地存留和离开是不适当的，也不能证明鼎神奇有知。也许当时正处于周亡的时代，将军嫪率领的军队看见了鼎就把它偷偷地暗中搬走了，那些奸诈的人把鼎熔化后又铸成了别的器物，所以秦始皇找不到鼎。后来因传

说鼎是神物，就凭空捏造出鼎沉入泗水的说法。

汉文帝时，赵地人新垣平上书说：“周鼎消失在泗水之中，现在黄河泛滥后和泗水连通起来，我望东北天象，金气正出现在汾阴一带，推测周鼎又要从水中出来吗？出现了征兆不去迎接鼎就不会到来。”于是汉文帝派遣使臣在汾阴建筑了庙，面朝南边的黄河，希望通过祷告让周鼎出来。有人又上书告发新垣平所说的神器宝鼎的事都是欺诈编造的，于是把新垣平的案子交给司法官吏去审判。定下了罪，杀了新垣平。说鼎在泗水之中，就象新垣平欺骗说鼎有神气出现一样的事。

艺增篇

世俗所患，患言事增其实，著文垂辞，辞出溢其真，称美过其善，进恶没其罪。何则？俗人好奇，不奇，言不用也。故誉人不增其美，则闻者不快其意；毁人不益其恶，则听者不愜于心。闻一增以为十，见百益以为千，使夫纯朴之事，十剖百判，审然之语，千反万畔。墨子哭于练丝，杨子哭于歧道，盖伤失本，悲离实也。蜚流之言，百传之语，出小人之口，驰闾巷之间，其犹是也。诸子之文，笔墨之疏，大贤所著，妙思所集，宜如其实，犹或增之。傥经艺之言如其实乎？言审莫过圣人，经艺万世不易，犹或出溢，增过其实。增过其实，皆有事为，不妄乱误以少为多也。然而必论之者，方言经艺之增与传语异也。经增非一，略举较著，令恍惚之人，观览采择，得以开心通意，晓解觉悟。

《尚书》“协和万国”，是美尧舜德致太平之化，化诸夏并

及夷狄也。言协和方外，可也；言万国，增之也。

夫唐之与周，俱治五千里内。周时诸侯千七百九十三国，荒服、戎服、要服及四海之外不粒食之民，若穿胸、僮耳、焦侥、跂踵之辈，并合其数，不能三千。天之所覆，地之所载，尽于三千之中矣。而《尚书》云万国，褒增过过实，以美尧也。欲言尧之德大，所化者众，诸夏夷狄，莫不雍和，故曰万国。犹《诗》言“子孙千亿”矣，美周宣王之德能慎天地，天地祚之，子孙众多，至于千亿。言子孙众多，可也；言千亿，增之也。夫子孙虽众，不能千亿，诗人颂美，增益其实。案后稷始受郃封，讫于宣王，宣王以至外族内属，血脉所连，不能千亿。夫千与万，数之大名也。万言众多，故《尚书》言万国，《诗》言千亿。

《诗》云：“鹤鸣九皋，声闻于天。”言鹤鸣九折之泽，声犹闻于天，以喻君子修德穷僻，名犹达朝廷也。言其闻高远，可矣；言其闻于天，增之也。

彼言声闻于天，见鹤鸣于云中，从地听之，度其声鸣于地，当复闻于天地。夫鹤鸣云中，人闻声仰而视之，目见其形。耳目同方，耳闻其声，则目见其形矣。然则耳目所闻见，不过十里，使参天之鸣，人不能闻也。何则？天之去人以万数远，则目不能见，耳不能闻。今鹤鸣从下闻之，鹤鸣近也。以从下闻其声，则谓其鸣于地，当复闻于天，失其实矣。其鹤鸣于云中，人从下闻之。如鸣于九皋，人无在天上者，何以知其闻于天上也？无以知，意从准况之也。诗人或时不知，至诚以为然；或时知而欲以喻事，故增而甚之。

诗曰：“维周黎民，靡有子遗。”是谓周宣王之时，遭大

旱之灾也。诗人伤旱之甚，民被其害，言无有子遗一人不愁痛者。夫旱甚，则有之矣；言无子遗一人，增之也。

夫周之民，犹今之民也。使今之民也，遭大旱之灾，贪羸无蓄积，扣心思雨。若其富人谷食饶足者；廩困不空，口腹不饥，何愁之有？天之旱也，山林之间不枯，犹地之水，丘陵之上不堪也。山林之间，富贵之人，必有遗脱者矣，而言靡有子遗，增益其文，欲言旱甚也。

《易》曰：“丰其屋，阒其家，窥其户，阒其无人也。”非其无人也，无贤人也。《尚书》曰：“毋旷庶官。”旷，空；庶，众也。毋空众官，置非其人，与空无异，故言空也。

夫不肖者皆怀五常，才劣不逮，不成纯贤，非狂妄顽嚚，身中无一知也。德有大小，材有高下，居官治职，皆欲勉效在官。《尚书》之官，《易》之户中，犹能有益，如何谓之空而无人？《诗》曰：“济济多士，文王以宁。”此言文王得贤者多，而不肖者少也。今《易》宜言“阒其少人”，《尚书》宜言“无少众官”。以“少”言之，可也；“空”而无人，亦尤甚焉。

五谷之于人也，食之皆饱。稻粱之味，甘而多腴。豆麦虽粝，亦能愈饥，食麦豆者，皆谓粝而不甘，莫谓腹空无所食。竹木之杖，皆能扶病。竹杖之力，弱劣不及木。或操竹杖，皆谓不劲，莫谓手空无把持。夫不肖之臣，豆麦竹杖之类也。《易》持其具臣在户，言无人者，恶之甚也。《尚书》众官，亦容小材，而云无空者，刺之甚也。

《论语》曰：“大哉，尧之为君也！荡荡乎民无能名焉。”传曰：“有年五十击壤于路者，观者曰：‘大哉，尧德乎！’击

壤者曰：‘吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，尧何等力！’此言荡荡无能名之效也。言荡荡，可也；乃欲言民无能名，增之也。四海之大，万民之众，无能名尧之德者，殆不实也。

夫击壤者曰“尧何等力”，欲言民无能名也。观者曰“大哉，尧之德乎”，此何等民者，犹能知之。实有知之者，云无，竟增之。

儒书又言：“尧，舜之民，可比屋而封。”言其家有君子之行，可皆官也。夫言可封，可也；言比屋，增之也。

人年五十为人父，为人父而不知君，何以示子？太平之世，家为君子，人有礼义。父不失礼，子不废行。夫有行者有知，知君莫如臣，臣贤能知君，能知其君，故能治其民。今不能知尧，何可封官？年五十击壤于路，与竖子未成人者为伍，何等贤者？子路使子羔为郈宰，孔子以为不可，未学，无所知也。击壤者无知，官之如何？称尧之荡荡，不能述其可比屋而封；言贤者可比屋而封，不能仪让其愚而无知之。夫击壤者难以言比屋，比屋难以言荡荡，二者皆增之。所由起，美尧之德也。

《尚书》曰：“祖伊谏纣曰：‘今我民罔不欲丧。’”罔，无也，我天下民无不欲王亡者。夫言欲王之亡，可也；言无不，增之也。

纣虽恶，民臣恩蒙者非一，而祖伊增语，欲以惧纣也。故曰：语不益，心中惕；心不惕，行不易。增其语，欲以惧之，冀其警悟也。

苏秦说齐王曰：“临菑之中，车毂击，人肩磨，举袖成幕，

连衽成帷，挥汗成雨。”齐虽炽盛，不能如此。苏秦增语，激齐王也。祖伊之谏纣，犹苏秦之说齐王也。贤圣增文，外有所为，内未必然。何以明之？夫《武成》之篇，言武王伐纣，血流浮杵，助战者多，故至血流如此。皆欲纣之亡也，土崩瓦解，安肯战乎？然祖伊之言“民无不欲”，如苏秦增语。《武成》言血流浮杵，亦太过焉。死者血流，安能浮杵？案武王伐纣于牧之野，河北地高，壤靡而不燥，兵顿血流，辄燥入土，安得浮杵？且周、殷士士卒，皆赍盛粮，无杵臼之事，安得杵而浮之？言血流杵，欲言诛纣，惟兵顿土伤，故至浮杵。

《春秋·庄公七年》：“夏四月辛卯，夜中恒星不见，星贯如雨。”《公羊传》曰：“如雨者何？非雨也。非雨则曷为谓之如雨？不修《春秋》曰：雨星不及地尺如复。君子修之。星贯如雨。不修《春秋》者，未修《春秋》时鲁史记，曰“雨星不及地尺而复”。君子者，谓孔子也。孔子修之，“星贯如雨”。如雨者，如雨状也。出气为云，上不及天，下地为雨。雨星，星陨不及地，上复在天，故曰如雨。孔子正言也。夫星贯或时至地，或时不能，尺寸之数，难审也。史记言尺，亦以太甚矣。夫地有楼台山陵，安得言尺？孔子言如雨，得其实矣。孔子作《春秋》，故正言如雨。如孔子不作，“不及地尺”之文，遂传至今。

光武皇帝之时，郎中汝南贡光上书，言孝文皇帝时居明光宫，天下断狱三人。颂美文帝，陈其效实。光武皇帝曰：“孝文时不居明光宫，断狱不三人。”积善修德，美名流之，是以君子恶居下流。夫贡光上书于汉，汉为今世，增益功美，犹

过其实，况上古帝王久远，贤人从后褒述，失实离本，独已多矣。不遭光武论，千世之后，孝文之事载在经艺之上，人不知其增，居明光宫，断狱三人，而遂为实事也。

【译文】

一般人所犯的毛病，就在于谈事情夸大了事实，写文章著书，写出的文辞超过了真实情况，称赞美的东西超过了本来的优点，批评罪恶也超过了本来的罪行。为什么呢？一般人都喜欢奇怪的事，不奇怪，话就没有人听。所以赞扬人不夸大他的优点，那么听的人就不感到心中愉快；诋毁人不增加他的罪恶程度，那么听的人心中也不满足。听见了一夸大成十，见到一百夸张成一千，使那些本来很简单的事，分成了上十种、百种复杂离奇的事情，本来明白的话，变成了千万种互相离奇的矛盾的说法。墨子看见白色的丝就哭了起来，杨子看见分岔的路口也哭了起来，大概是感伤许多东西都失去的本来的特色，悲哀许多事情离开了真实。流言蜚语，经过多人传递过的话语，从小人的嘴中说出来，流传在街头巷尾，也都是失实离本的现象。各家学派的文章，对儒家经书的各种解释，都是贤人写的，精妙的思想汇集在一起，本应象事情本来的实际那样，但还不免有时有夸大的现象。也许儒家经书上的话符合实际吧？说话慎重没有超过圣人的，儒家经书上的话万代不变，还有说过了头的地方，夸大超过事实。夸大超过事实，都是有目的用意的，不是胡乱地出现错误把少说成了多。然而一定要对它进行评论，正是为了说明经书上的夸张和那些流言蜚语的夸张，道理是不一样的。经

书上夸张的地方不限于一处，稍微举出一些比较明显的例子，让迷惑的人，阅读采纳选择，能够开通思想，了解醒悟过来。

《尚书》中有“协和万国”的句子，是赞美尧的道德高尚导致了太平盛世，尧的教化不仅影响中原一带的夏民族，而且要影响到夷狄等少数民族。说和境外的人民都和和睦相处，可以，说有一万个国家，是夸大了。

尧和周朝，都是统治同样的五千里的范围。周时的诸侯国有一千七百九十三国，边远的荒服、戎服要服和四海之外不吃五谷的地区，如果把穿胸、僮耳、焦侥、跂踵一类的远方国家，数字加在一起，也不能达到三千。天所覆盖大地承载的范围之内所有的国家都包括在这三千的数字之中。但《尚书》说一万个国家，褒扬夸大超过了事实，目的是美化尧的德政。想说尧的道德崇高，教化影响的国家多，中原各国和夷狄等少数民族国家没有不和睦相处的，所以说是万国。就象《诗》中说的“子孙千亿”一样。这是赞美周宣王的高崇品德能敬重天地，天地就给他福气，子孙众多，数字到了千亿。说子孙众多，可以；说子孙千亿，就是夸张。子孙即使很多，也不能达到千亿，诗人为了赞扬美德，增加超过了本来的实际。考察后稷开始受封在郃时算起，到了周宣王为止，宣王加上外族投靠来的只要有血缘关系的算在一起，也不能达到千亿。千和万，是数字中的大数名称。万是表示众多，所以《尚书》说“万国”，《诗》说“千亿”。

《诗》中说：“鹤鸣九皋，声闻于天。”是说鹤在弯曲的沼泽深处，它的声音还能在天上听到，这是用来比喻品德高尚的君子在穷乡僻壤提高德行，名声还能传播到朝廷中。说声

音传得高远，可以；说声音传到了天上，是夸张了。

那首诗的作者说声音在天上可以听见，这是因为看见鹤在云中鸣叫，从地面能够听到它的声音，因此推测如果它在地上叫，也应当在天上听到它的声音。鹤在云中鸣叫，人听到声音仰起头看着它，眼睛看到了鹤的形体。耳朵，眼睛能力相同，耳朵听到了它的声音，那么眼睛也就可看见了它的形体。但是耳朵听到的距离和眼睛看见的距离，最远不过十里，如果是在天上鸣叫，人是听不见声音的。为什么呢？天离地上的人的距离要用万里来计算，那么眼睛就看不见，耳朵不能听见。现在鹤的鸣叫在下面能听见，因为鹤鸣叫的距离近。根据在下面能听到鹤鸣的声音，那么就说鹤如果在地下鸣叫，应当也能在天上听见，这是不符合事实的。那鹤在云中鸣叫，人在下面听见了。如果鹤在沼泽深处鸣叫，没有人在天上，怎么知道鹤的声音在天上能听得见呢？不能从什么地方知道，那么这种想法只是从类比中得来的。诗人或者是不知道，真心实意地认为是这样，或者是知道但想说明事理，所以夸张得非常厉害。

《诗》中说：“维周黎民，靡有孑遗。”是说周宣王的时候，遭到了大旱灾。诗人对旱灾感到非常悲伤，老百姓遭受了旱灾的危害，说没有单独剩下一人不忧愁痛苦的。旱灾厉害，是有这种情况；说没有剩下一个人不是忧愁的，是夸张了。

周朝的人民，就象今天的人民一样。假设今天的老百姓，遭到了大旱的灾害，贫穷体弱的人没有一点积蓄的粮食，捶着胸脯，盼望天下雨。而那些富人家粮食充足，大小粮仓都是满的，嘴肚子都不饥饿，有什么忧愁呢？天出现旱灾，但

在深山林之中不干旱，如同地上发大水，丘陵的上面不会淹没一样。山林之中的人，富贵人家的人，一定有遗漏避免的，而说没有一个人不是忧愁痛苦的，是诗人在自己的诗中的夸张，想说旱灾非常严重。

《易》中说：“把房顶盖得厚厚的，把屋子遮蔽得严严实实的，让别人往门里一看，静悄悄地象没有人一样。”不是屋中没有人，是没有贤人。《尚书》中说：“毋旷庶官”。旷，就是空着；庶，众多的意思。不要让官位都空着，意思是说不要尽安置无能的人，这和空着没有什么区别，所以说空着。

不贤的人也都含有仁、义、礼、智、信五种气，才能低劣不能胜任，没有成为完美无缺的贤人，但并不是顽劣愚蠢身上没有一点才智。德有大小的区分，才智有高下的差别，当任官吏负责的职务，都要努力效劳忠于职守。《尚书》中提到的官，《易》说的房中的人，还是有点用处的，怎么能说空空的等于没有人呢？《诗》中说：“济济多士，文王以宁”。这是说文王得到的贤才多，而不贤能的人少。现在《易》应该说“静悄悄地人很少”，《尚书》应该说：“不要只安置数量很少的几个有作用的官”。用“少”来说，可以；说“空空的”没有人，也太过份了。

五谷对于人的作用是吃了它们人就能饱肚子。稻米和好的谷子的味道，甜而且鲜美。豆子和麦子虽然粗糙，也能充实肚子防止饥饿。吃豆和麦子的人，都说味道粗糙不甜美，没有说肚子很空没有吃东西。竹和木头做的拐杖，都能支撑病人走路。竹子做的拐杖承受能力比木做的拐杖要弱小差一些。有的人拿着竹子拐杖，都说不是刚劲有力，但不会说手中空

空的没有拿任何东西。不贤的臣子，就象豆麦、竹子做的拐杖一样，性质相同。《易》的作者知道无所作为只是备位充数的官吏在家，却说屋里没有人，这是因为厌恶他们到了极点啊。《尚书》中提到的众多官职，也包括一些多少有点才能的人，而说成“无空”是讥刺得太厉害了。

《论语》中说：“伟大啊，尧这个君主！他的统治体现了自然无为的原则，不故意追求名声，所以没有一个人说得出他的功德。”儒家在解释这句话时说：“有年龄五十多岁的老人在路上做‘击壤’的游戏，围观的人说‘伟大呀，尧的仁德！’做游戏的老人们却说：‘我太阳升起时，开始劳作，太阳落山时休息，挖井饮水，耕田获取粮食，尧有什么力量在这里面呢？’”这话是证明尧的功德广大、没有一个人说得出来。说功德广大，可以；而要说没有一个人能说得出来他的功德，是夸张了。四海范围广大，万民人数众多，没有能说出尧的功德的人，大概是不符合实际的。

那些做“击壤”游戏的老人说“尧有什么力量”，是想说老百姓不能说出尧的功德。围观的人说“伟大啊，尧的功德”，连这个说“尧有什么力量”的老百姓尚且能知道。实际上是有知道尧的功德的人，而说没有，全是夸张。

儒家的书中又说：“尧、舜那个时代的人民挨家挨户都有资格封官。”这话是说家家户户的人都有君子的操行，可以都封官。说可以封官，这说得过去；说挨家挨户，那就是夸张了。

人的年龄到了五十岁才做父亲，做了父亲却还不了解君主，怎样去教育子女呢？太平盛世，家家的人都是品德高尚

的君子，人们相互之间很注意礼仪。父亲不违反礼仪，儿子就会有德行。有德行的人就会有鉴别事物的能力，了解君主的人是他的臣子，臣子贤明能了解自己的君主，能了解自己的君主，所以能辅佐君主治理好人民。现在那些五十多岁的人还不了解尧，怎么可以封官？年龄五十岁了在路上做“击壤”的游戏，和小孩子没有成年的人混在一起，算什么样的贤人？子路让子羔去做郈的邑宰，孔子认为不行，因为子羔学习得不够，没有什么知识。在路上做“击壤”游戏的人没有什么知识，怎么能给他官做呢？说尧的功德广大到了没有人说得出来，就不能说尧的百姓挨家挨户都有资格可以封官；说贤者可挨家挨户的都可以封官，就不能议论和指责做“击壤”游戏的人愚昧而不知道怎样来称赞尧的功德。既然讲了有在路上做“击壤”游戏的人存在，就不能说挨家挨户的人都可以封官了；说了挨家挨户的人都可以封官，就不能讲尧舜的功德广大以至于没有一个人说得出来了，这两者都是夸张。这种夸张说法的产生，是为了要赞美尧的功德。

《尚书》中说：“祖伊劝谏纣王说‘现在我们的人民没有一个不希望你灭亡的’。”罔，就是无的意思，我们天下的人民没有不希望纣王灭亡的。说想要纣王灭亡，可以；说没有一个人不想要纣王灭亡，是夸张。

纣王虽然罪恶，老百姓和大臣中承受他的恩德并不都是一样，而祖伊那种夸张的话，想用来吓唬纣王使他有所畏惧。所以说：说的话不夸大，心中不惧怕；心中不惧怕，行为就不会改变。把话说得夸大一些，是要让纣王有畏惧感，希望他能警觉。

苏秦游说齐王时说：“在国都临菑中，车轴碰车轴，人们肩膀碰肩膀，把衣袖都举起来，就成了大幕布，衣襟连起来就成了大帷帐，挥洒起汗水，就象天上在下雨。”齐国虽然繁荣昌盛，也不能象这个样子。苏秦夸大了他的话，目的在于激励齐王。祖伊劝谏纣王，就象苏秦游说齐王一样。贤圣的人在他们的文章中进行夸张。对外说来是有目的的，内心却不一定真以为如此。怎样来证明呢？《武成》这篇文章，说周武王征伐商纣王，战斗中杀的人很多，血可以漂起木棒，帮助纣王作战的人也很多，所以流的血才会这样。如果象祖伊讲的，殷国人民都希望纣灭亡，已形成土崩瓦解的形势，又怎么会有这么多人肯替纣打仗呢？但祖伊的话“人民没有不想”和苏秦的夸大的话一样。《武成》中说打仗中杀死的人多流的血可以漂起木棒，也太过份了。战斗中被杀死的人的血怎么能漂起木棒？考察武王征伐纣王在牧野，黄河以北地区地势高，土壤没有不干燥的，刀刃都砍钝了血一流淌到地上就渗入干燥的土里，怎么能漂起木棒？而且周、殷的士兵，都携带着干粮，用不着命木棒、臼来舂米，在哪里有舂米的木棒漂浮呢？说血漂起了舂米木棒，是想说在讨伐纣王时，因为士兵死伤得厉害，所以出现了血流漂动木棒的说法。

《春秋·庄公七年》有这样的记载：夏季四月初五日，整个夜间天空中都看不见星星，星坠落得象下雨一样。”《公羊传》说：“如雨一样是什么？不是下雨。不是雨为什么说象雨呢？没有经过孔子删改的《春秋》说：“星星象雨一样降下来，在距地面一尺的时候，又回升上去了。”君子进行修改，说成“星星象雨一样坠落下来。”没有删改的《春秋》，指孔子没有

删改的《春秋》是鲁国的编年史，这里面说：“雨星不及地尺如复。”君子就是指孔子。孔子把那句话进行修改，说成“星星象雨一样坠落下来。”“如雨”就是象下雨的样子。山上的气形成了云，上碰不了天，降下以后就成了雨。“雨星”是指星星坠落没有到地上，又回升到天上去，所以说“如雨”。这是孔子订正了的说法。星星坠落有时到了地上，有时不落到地上，是离地面有一尺的距离还是一丈的距离，难以肯定。鲁国编年史说星星坠落到离地面一尺时又回升上天，也是太认真了。地上有楼台等建筑物和高山丘陵，怎么可以说是一尺？孔子说象雨一样，符合实际情况。在孔子删改了的《春秋》中，所以订正为“象雨一样”。如果孔子不进行删改，“到地面不到一尺”的句子，就会传到现在。

光武皇帝时，有一个郎中官是汝南人名叫贡光，他向光武帝上书，说汉文帝时居住在明光宫中，天下判刑的才有三人。歌颂赞美文帝，陈述他的功绩。光武皇帝说：“孝文帝时不居在明光宫，判刑的也不是三人。”积累好事提高德行，美名流传下来，因为这样君子讨厌众恶所归的地位。贡光上书给汉朝，汉朝就是今天这个时代，夸大功劳美名，还超过实际，更不用说上古那个时代帝王离现在的时间遥远了贤人在后来褒扬叙述，不符合实际脱离了本来的事实，当然就更多了。不是遭到了光武帝的驳斥，千年以后，汉文帝的事记载在解释儒家经典的著作中，人们不知道这是夸张了的说法，那么汉文帝居在明光宫中，判刑的才三个人，就将会变成象实际真存在的事了。

论衡卷九

问孔篇

世儒学者，好言师而是古，以为贤圣所言皆无非，古精讲习，不知难问。夫贤圣下笔造文，用意详审。尚未可谓尽得实，况仓卒吐言，安能皆是？不能皆是，时人不知难；或是，而意沉难见，时人不知问。案贤圣之言，上下多相违，其文，前后多相伐者，世之学者，不能知也。

论者皆云：“孔门之徒，七十子之才，胜今之儒。”此言妄也。彼见孔子为师，圣人传道，必授异才，故谓之殊。夫古人之才，今人之才也，今谓之英杰，古以为圣神，故谓七十子历世希有。使当今有孔子之师，则斯世学者皆颜、闵之徒也；使无孔子，则七十子之徒，今之儒生也。何以验之？以学于孔子，不能极问也。圣人之言，不能尽解，说道陈义，不能辄形。不能辄形，宜问从发之；不能尽解，宜难以极之。皋陶陈道帝舜之前，浅略未极。禹问难之，浅言复深，略指复分。盖起问难，此说激而深切，触而著明也。

孔子笑子游之弦歌，子游引前言以距孔子。自今案《论语》之文，孔子之言多若笑弦歌之辞，弟子寡若子游之难，故孔子之言，遂结不解。以七十子不能难，世之儒生，不能实道是非也。

凡学问之法，不为无才，难于距师，核道实义，证定是非也。问难之道，非必对圣人及生时也。世之解说说人者，非必须圣人教告乃敢言也。苟有不晓解之问，追难孔子，何伤于义？诚有传圣业之知，伐孔子之说，何逆于理？谓问孔子之言，难其不解之文，世间弘才大知生，能答问解难之人，必将贤吾世间难问之言是非。

孟懿子问孝，子曰：“毋违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰‘毋违’。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”

问曰：孔子之言“毋违”，毋违者，礼也。孝子亦当先意承志，不当违亲之欲。孔子言“毋违”，不言“违礼”，懿子听孔子之言，独不为嫌于无违志乎？樊迟问何谓，孔子乃言“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”。使樊迟不问，“毋违”之说，遂不可知也。懿子之才，不过樊迟，故《论语》篇中不见言行，樊迟不晓，懿子必能晓哉？

孟武伯问孝，子曰：“父母，唯其疾之忧。”武伯善忧父母，故曰：“唯其疾之忧”。武伯忧亲，懿子违礼。攻其短，答武伯云“父母，唯其疾之忧”，对懿子亦宜言“唯水火之变乃违礼”。周公告小才敕，大材略。樊迟大材也，孔子告之敕，懿子小才也，告之反略，违周公之志。攻懿子之短，失道理之宜，弟子不难，何哉？如以懿子权尊，不敢极言，则其对武伯，亦宜但言“毋忧”而已。俱孟氏子也，权尊钧同，形武伯而略懿子，未晓其故也。使孔子对懿子极言“毋违礼”，何害之有？专鲁莫过季氏，讥八佾之舞庭，刺太山之祭，不惧季氏憎邑不隐讳之害，独畏答懿子极言之罪，何哉？且问

孝者非一，皆有御者，对懿子言，不但心服臆肯，故告樊迟！

孔子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不居也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”此言人当由道义得，不当苟取也；当守节安贫，不妄去也。

夫言“不以其道得富贵，不居”，可也；不以其道得贫贱，如何？富贵顾可去，去贫贱何之？去贫贱，得富贵也，不得富贵，不去贫贱。如谓得富贵不以其道，则不去贫贱邪？则所得富贵，不得贫贱也。贫贱何故当言“得之”？顾当言“贫与贱，是人之所恶也。不以其道去之，则不去也。”当言“去”，不当言“得”。“得”者，施于得之也。今去之，安得言得乎？独富贵当言得耳。何者？得富贵，乃去贫贱也。是则以道去贫贱如何？修身行道，仕得爵禄富贵，得爵禄富贵，则去贫贱矣。不以其道去贫贱如何？毒苦贫贱，起为奸盗，积聚货财，擅相官秩，是为不以其道。七十子既不问，世之学者亦不知难。使此言意不解而文不分，是谓孔子不能吐辞也；使此言意结文又不解，是孔子相示未形悉也。弟子不问，世俗不难，何哉？

孔子曰：“公冶长可妻也，虽在縲绁之中，非其罪也。”以其子妻之。

问曰：“孔子妻公冶长者，何据见哉？据年三十可妻邪？见其行贤可妻也？如据其年三十，不宜称“在縲绁”；如见其行贤，亦不宜称“在縲绁”，何则？诸入孔子门者，皆有善行，故称备徒役。徒役之中无妻，则妻之耳，不须称也。如徒役之中多无妻，公冶长尤贤，故独妻之，则其称之，宜列其行，不宜言其在縲绁也。何则？世间强受非辜者多，未必尽贤人

也。恒人见枉，众多非一。必以非辜为孔子所妻，则是孔子不妻贤，妻冤也。案孔子之称公冶长，有非辜之言，无行能之文。实不贤，孔子妻之，非也；实贤，孔子称之不具，亦非也。诚似妻南容云：“国有道不废，国无道免于刑戮。”具称之矣。

子谓子贡曰：“汝与回也孰愈？”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，吾与汝俱不如也。”是贤颜渊。试以问子贡也。

问曰：“孔子所以教者，礼让也。子路“为国以礼，其言不让”，孔子非之。使子贡实愈颜渊，孔子问之，犹曰不如；使实不及，亦曰不知。非矢对欺师，礼让之言，宜谦卑也。今孔子出言，欲何趣哉？使孔子知颜渊愈子贡，则不须问子贡。使孔子实不知，以问子贡，子贡谦让，亦不能知。使孔子徒欲表善颜渊，称颜渊贤，门人莫及，于名多矣，何须问于子贡？子曰：“贤哉，回也！”又曰：“吾与回言终日，不违，如愚。”又曰：“回也，其心三月不违仁。”三章皆直称，不以他人激，至是一章，独以子贡激之，何哉？

或曰：“欲抑子贡也。当此之时，子贡之名凌颜渊之上，孔子恐子贡志骄意溢，故抑之也。”夫名在颜渊之上，当时所为，非子贡求胜之也。实子贡之知何如哉？使颜渊才在己上，己自服之，不须抑也；使子贡不能自知，孔子虽言，将谓孔子徒欲抑己。由此言之，问与不问，无能抑扬。

宰我昼寝。子曰：“朽木不可雕也，粪土之墙不可圻也，于予，予何诛？”是恶宰予之昼寝。

问曰：昼寝之恶也，小恶也；朽木粪土，败毁不可复成

之物，大恶也。责小过以大恶，安能服人？使宰我性不善，如朽木粪土，不宜得入孔子之门，序在四科之列；使性善，孔子恶之，恶之太甚，过也。“人之不仁，疾之已甚，乱也”。孔子疾宰予，可谓甚矣！使下愚之人涉耐罪之狱，吏令以大辟之罪，必冤而怨邪？将服而自咎也？使宰我愚，则与涉耐罪之人同志。使宰我贤，知孔子责之，儿微自改矣。明文以识之，流言以过之，以其言不端而已自改，自改不在言之轻重，在宰予能更与否。

《春秋》之义，采毫毛之善，贬纤介之恶。褒毫毛以巨大，以巨大贬纤介，观《春秋》之义，肯是之乎？不是，则宰我不受，不受，则孔子之言弃矣。圣人之言与文相副，言出于口，文立于策，俱发于心，其实一也。孔子作《春秋》，不贬小以大，其非宰予我，以大恶细，文语相违，服人如何？

子曰：“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。于予，予改是。”盖起宰予昼寝，更知人之术也。

问曰：人之昼寝，安足以毁行？毁行之人，昼夜不卧，安足以成善？以昼寝而观人善恶，能得其实乎？案宰予在孔子之门，序于四科，列在赐上。如性情怠，不可雕琢，何以致此？使宰予以昼寝自致此，才复过人远矣！如未成就，自谓已足，不能自知，知不明耳，非行恶也。晓敕而已，无为改术也。如自知未足，倦极昼寝，是精神索也。精神索，至于死亡，岂徒寝哉！

且论人之法，取其行则弃其言，取其言则弃其行。今宰予虽无力行，有言语。用言，令行缺，有一概矣。今孔子起

宰予昼寝，听其言，观其行，言行相应，则谓之贤，是孔子备取人也。“毋求备于一人”之义何所施？

子张问：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣！”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”子文曾举楚子玉代己位而伐宋，以百乘败而丧其众，不知如此，安得为仁？

问曰：“子文举子玉，不知人也。智与仁，不相干也。有不知之性，何妨为仁之行？五常之道，仁、义、礼、智、信也。五者各别，不相须而成，故有智人，有仁人者；有礼人，有义人者。人有信者未必智，智者未必仁，仁者未必礼，礼者未必义。子文智蔽于子玉，其仁何毁？谓仁，焉得不可？且忠者，厚也。厚人，仁矣！孔子曰：“观过，斯知仁矣。”子文有仁之实矣。孔子谓忠非仁，是谓父母非二亲，配匹非夫妇也。

哀公问：“弟子孰谓好学？”孔子对曰：“有颜回者，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣。今也则亡，未闻好学者也。”

夫颜渊所以死者，审何用哉？令自以短命，犹伯牛之有疾也。人生受命，皆当全洁，今有恶疾，故曰“无命”。人生皆当受天长命，今得短命，亦宜曰“无命”。如命有短长，则亦有善恶矣。言颜渊“短命”，则宜言伯牛“恶命”；言伯牛“无命”，则宜言颜渊“无命”。一死一病，皆痛云“命”，所禀不异，文语不同，未晓其故也。

哀公问孔子孰为好学，孔子对曰：“有颜回者好学，今也则亡。不迁怒，不贰过。”何也？曰：“并攻哀公之性迁怒，贰过故也。因其问则并以对之，兼以攻上之短，不犯其罚。”

问曰：“康子亦问好学，孔子亦对之以颜渊。康子亦有短，何不并对以攻康子？康子非圣人也，操行犹有所失。成事：康子患益，孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”由此言之，康子以“欲”为短也，不攻，何哉？

孔子见南子，子路不说。子曰：“予所鄙者，天厌之！天厌之！”南子，卫灵公夫人也，聘孔子，子路不悦，谓孔子淫乱也。孔子解之曰：“我所为鄙陋者，天厌杀我！”至诚自誓，不负子路也。

问曰：“孔子自解，安能解乎？使世人有鄙陋之行，天曾厌杀之，可引以誓。子路闻之，可信以解。今未曾有为天所厌者也，曰“无厌之”，子路肯信之乎？行事：雷击杀人，水火烧溺人，墙屋压填人。如曰“雷击杀我”，“水火烧溺我”，“墙屋压填我”，子路颇信之。今引未曾有之祸，以自誓于子路，子路安肯晓解而信之？行事：适有卧厌不悟者，谓此为天所厌邪？案诸卧厌不悟者，未皆为鄙陋也。子路入道虽浅，犹知事之实。事非实，孔子以誓，子路必不解矣。

孔子称曰：“死生有命，富贵在天。”若此者，人之死生自有长短，不在操行善恶也。成事：颜渊蚤死，孔子谓之“短命”。由此知短命夭死之人，未必有邪行也。子路入道虽浅，闻孔子之言，知死生之实。孔子誓以“予所鄙者，天厌之”，独不为子路言：“夫子惟命未当死，天安得厌杀之乎？”若此，誓子路以天厌之，终不见信。不见信，则孔子自解，终不解也。

《尚书》曰：“毋若丹朱敖，惟慢游是好。”谓帝舜敕禹毋子不肖子也。重天命，恐禹私其子，故引丹朱以敕戒之。禹

曰：“予娶若时，辛、壬、癸、甲，开呱呱而泣，予弗子。”陈己行事，以往推来，以见卜隐，效己不取私不肖子也。不曰“天厌之”者，知俗人誓好引天也。孔子为子路所疑，不引行事效己不鄙，而云“天厌之”，是与俗人解嫌，引天祝诅，何以异乎？

孔子曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”夫子自伤不王也。己王，致太平，太平，则凤鸟至，河出图矣。今不得王，故瑞应不至，悲心自伤，故曰“吾已矣夫”。

问曰：凤鸟河图审何据？如据始起，始起之时，鸟图未至；如据太平，太平之帝，未必常致凤鸟与河图也。五帝三王皆致太平，案其瑞应，不皆凤凰为必然之瑞。于太平，凤凰为未必然之应，孔子，圣人也，思未必然以自伤，终不应矣。

或曰：“孔子不自伤不得王也，伤时无明王，故己不用也。凤鸟河图，明王之瑞也。瑞应不至，时无明王，明王不存，己遂不用矣。”夫致瑞应，何以致之？任贤使能，治定功成。治定功成，则瑞应至矣。瑞应至后，亦不须孔子。孔子所望，何其末也！不思其本而望其末，不相其主而名其物。治有未定，物有不至，以至而效明王，必失之矣。孝文皇帝可谓明矣，案其本纪，不见凤鸟与河图。使孔子在孝文之世，犹曰：“吾已矣夫！”

子欲居九夷，或曰：“陋，如之何？”子曰：“君子居之，何陋之有？”孔子疾道不行于中国，恚恨失意，故欲之九夷也。或人难之曰：“夷狄之鄙陋之礼义，如之何？”孔子曰：“君子居之，何陋之有？”言以君子之道，居而教之，何为陋乎？

问之曰：孔子欲之九夷者，何起乎？起道不行于中国，故欲之九夷。夫中国且不行，安能行于夷狄？“夷狄之有君，不若诸夏之亡。”言夷狄之难，诸夏之易也。不能行于易，能行于难乎？且孔子云“以君子居之者，何谓陋邪”，谓修君子之道自容乎？谓以君子之道教之也？如修君子之道苟自容，中国亦可，何必之夷狄？如以君子之道教之，夷狄安可教乎？禹入裸国，裸入衣出，衣服之制不通于夷狄也。禹不能教裸国衣服，孔子何能使九夷为君子？或孔子实不欲往，患道不行，动发此言。或人难之，孔子知其陋，然而犹曰“何陋之有”者，欲遂已然，距或人之谏也。

实不欲往，志动发言，是伪言也。“君子于言，无所苟矣。”如知其陋，苟欲自遂，此子路对孔子以子羔也。子路使子羔为费宰，子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有社稷焉，有民人焉，何必读书，然后为学？”子曰：“是故恶夫佞者！”子路知其不可，苟对自遂，孔子恶之，比夫佞者。孔子亦知其不可，苟应或人。孔子、子路，皆以佞也。

孔子曰：“赐不受命而货殖焉，亿则屡中。”何谓“不受命”乎？说曰：“不受当富之命，自以术知，数亿中时也。”

夫人富贵在天命乎？在人知也？如在天命，知术求之不能得；如在人，孔子何为言“死生有命，富贵在天”？夫谓富不受命而自以知术得之，贵亦可不受命而自以努力求之。世无不受贵命而自得贵，亦知无不受富命而自得富者。成事：孔子不得富贵矣，周流应聘，行说诸侯，智穷策困，还定《诗》、《书》，望绝无翼，称“已矣夫”。自知无贵命，周流无补益也。孔子知己不受贵命，周流求之不能得，而谓赐不受

富命而以术知得富，言行相违，未晓其故。

或曰：“欲攻子贡之短也，子贡不好道德而徒好货殖，故攻其短，欲令穷服而更其行节。”夫攻子贡之短，可言“赐不好道德而好货殖”，何必立“不受命”，与前言“富贵在天”相违反也？

颜渊死，子曰：“噫！天丧予！”此言人将起，天与之辅；人将废，天夺其佑。孔子有四友，欲因而起。颜渊早夭，故曰“天丧予”。

问曰：颜渊之死，孔子不王，天夺之邪？不幸短命自为死也？如短命不幸，不得不死，孔子虽王，犹不得生，辅之于人，犹杖之扶疾也。人有病，须杖而行，如斩杖本得短，可谓天使病人不得行乎？如能起行，杖短，能使之长乎？夫颜渊之短命，犹杖之短度也。

且孔子言“天丧予”者，以颜渊贤也。案贤者在世，未必为辅也。夫贤者未必为辅，犹圣人未必受命也。为帝有不圣，为辅有不贤。何则？禄命，骨法，与才异也。由此言之，颜渊生未必为辅，其死未必有丧，孔子云“天丧予”，何据见哉？

且天不使孔子王者，本意如何？本禀性命之时不使之王邪？将使之王复中悔之也？如本不使之王，颜渊死，何丧？如本使之王，复中悔之，此王无骨法，便宜自在天也。且本何善所见而使之王？后何恶所闻中悔不命？天神论议，误不谛也。

孔子之卫，温旧馆人之丧，入而哭之。出，使子贡脱骖而赙之。子贡曰：“于门人之丧，未有所脱骖，脱骖于旧馆，

毋乃已重乎？”孔子曰：“予乡者入而哭之，遇于一哀而出涕。予恶夫涕之无从也，小子行之。”孔子脱骖以贖旧馆者，恶情不副礼也。副情而行礼，情起而恩功，礼情相应，君子行之。

颜渊死，子哭之恸。门人曰：“子恸矣。”“吾非斯人之恸而谁为？”夫恸，哀之至也。哭颜渊恸者，殊之众徒，哀痛之甚也。死有棺无椁，颜路请车以为之椁，孔子不予，为大夫不可以徒行也。吊旧馆，脱骖以贖，恶涕无从；哭颜渊恸，请车不与，使恸无副。岂涕与恸殊，马与车异邪？于彼则礼情相副，于此思义不称，未晓孔子为礼之意。

孔子曰：“鲤也死，有棺无椁，吾不徒行以为之椁。”鲤之恩深于颜渊，鲤死无椁，大夫之仪不可徒行也。鲤，子也；颜渊，他姓也。子死且不礼，况其礼他姓之人乎？

曰：“是盖孔子实恩之效也。”副情于旧馆，不称恩于子，岂以前为士，后为大夫哉”。如前为士，士乘二马；如为大夫，大夫乘三马。大夫不可去车徒行，何不截卖两马以为椁，乘其一乎？为士时乘二马，截一以贖旧馆，今亦何不截其二以副恩，乘一以解不徒行乎？不脱马以贖旧馆，未必乱制，葬子有棺无椁，废礼伤法。孔子重贖旧人之恩，轻废葬子之礼，此礼得于他人，制失于亲子也。然则孔子不粥车以为鲤椁，何以解于贪官好仕恐无车？而自云“君子杀身以成仁”，何难退位以成礼？

子贡问政，子曰：“足食，足兵，民信之矣。”曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”信最重也。

问：使治国无食，民饿，弃礼义，礼义弃，信安所立？传曰：“仓禀实，知礼节；衣食足，知荣辱。”让，生于有余；争，生于不足。今言“去食”，信安得成？春秋之时，战国饥饿，易子而食，析骸而炊，口饥不食，不暇顾恩义也。夫父子之恩，信矣，饥饿弃信，以子为食。孔子教子贡去食存信，如何？夫去信存食，虽不欲信，信自生矣；去食存信，虽欲为信，信不立矣。

子适卫，冉子仆。子曰：“庶矣哉？”曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”语冉子先富而后教之，教子贡去食而存信。食与富何别？信与教何异？二子殊教，所尚不同，孔子为国，意何定哉？

蘧伯玉使人于孔子。孔子曰：“夫子何为乎？”对曰：“夫子欲寡其过而未能也。”使者出，孔子曰：“使乎！使乎！”非之也。说《论语》者曰：“非之者，非其代其人谦也。”

夫孔子之问使者曰“夫子何为”，问所治为，非问操行。如孔子之问也，使者宜对曰“夫子为某事，治某致”，今反言“欲寡其过而未能也”，何以知其对不失指，孔子非之也？且实孔子何以非使者？非其代人谦之乎？其非乎对失指也？所非犹有一实，不明其过，而徒云“使乎，使乎”，后世疑惑，不知使者所以为过。韩子曰：“书约则弟子辨。”孔子之言“使乎”，何其约也！

或曰：“《春秋》之义也，为贤者讳。蘧伯玉贤，故讳其使者。”夫欲知其子，视其友；欲知其君，视其所使。伯玉不贤，故所使过也。《春秋》之义，为贤者讳，亦贬纤介之恶。今不非而讳，“贬纤介”安所施哉？使孔子为伯玉讳，宜默而

已，扬言曰“使乎，使乎”，时人皆知孔子之非也。出言如此，何益于讳？

佛肸召，子欲往。子路不说，曰：“昔者，由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？”子曰：“有是言也！不曰坚乎磨而不磷？不曰白乎涅而不淄？吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食也？”

子路引孔子往时所言以非孔子也。往前孔子出此言，欲令弟子法而行之。子路引之以谏，孔子晓之，不曰前言戏，若非而不可行，而曰“有是言”者，审有，当行之也。“不曰坚乎磨而不磷？不曰白乎涅而不淄？”孔子言此言者，能解子路难乎？“亲于其身为不善者，君子不入也。”解之宜云“佛肸未为不善，尚犹可入”，而曰“坚，磨而不磷；白，涅而不淄”。如孔子之言，有坚白之行者可以入之，“君子”之行软而易污邪？何以独不入也！

孔子不饮盗泉之水，曾子不入胜母之间，避恶去污，不以义，耻辱名也。盗泉、胜母者空名，而孔、曾耻之；佛肸有恶实，而子欲往。不饮盗泉是，则欲对佛肸非矣。“不义而富且贵，于我如浮云。”枉道食篡畔之禄，所谓“浮云”“者非也？或权时欲行道也？即权时行道，子路难之，当云“行道，不言“食”。有权时以行道，无权时以求食。“吾岂匏瓜也哉！焉能系而不食？”自比以匏瓜者，言人当仕而食禄。“我非匏瓜系而不食”，非子路也。孔子之言，不解子路之难。子路难孔子，岂孔子不当仕也哉？当择善国而入之也。孔子自比匏瓜，孔子欲安食也？且孔子之言，何其鄙也！何彼仕为食哉”君子不宜言也。匏瓜系而不食，亦系而不仕等也。距

子路可云：“吾岂匏瓜也哉，系而不仕也？”今言“系而不食”，孔子之仕，不为行道，徒求食也。人之仕也，主贪禄也，礼义之言，为行道也。犹人之娶也，主为欲也，礼义之言，为供亲也。仕而直言食，娶可直言欲乎？孔子之言，解情而无依违之意，不假义理之名，是则俗人，非君子也。儒者说孔子周流应聘不济，闵道不行，失孔子情矣。

公山弗扰以贾畔，召，子欲往。子路曰：“未如也已，何必公山氏之之也。”子曰：“夫召我者，而岂徒哉？如用我，吾其为东周乎！”

为东周，欲行道也。公山、佛肸俱畔者，行道于公山，求食于佛肸，孔子之言无定趋也。言无定趋，则行无常务矣。周流不用，岂独有以乎？阳货欲见之，不见，呼之仕，不仕，何其清也！公山、佛肸召之，欲往，何其浊也！公山不扰与阳虎俱畔执季桓子，二人同恶，呼召礼等，独对公山，不见阳虎，岂公山尚可，阳虎不可乎？子路唯公山之召，孔子宜解以尚及佛肸未甚恶之状也。

【译文】

世上的儒生学者，喜欢迷信老师推崇古代，认为贤圣说的话没有不对的。只知专心一意地记忆学习，不知反驳质问。贤圣用笔写文章，尽管构思周密，还不能说完全符合实际，何况是匆忙中说的话，怎么会全是对的呢？不可能全部正确，当时的人不知说反驳；有的是对的，但是意思隐晦，难以明白，当时人不知道质问。考察贤圣的言语，前后有许多相互矛盾的；他们的文章，前后有许多相冲突的，世上的儒生学者，不

能够了解。

发议论的人都说：“孔丘的门徒中，有七十二贤人，胜过今天的儒生。”这话很荒谬。他们了解当时是孔子做这些人的老师，圣人亲自传道，一定教授有特殊才能的人，所以说他们与众不同。古人的才能，和今人的才能一样，今天称得上英杰的，在古代就成了圣人神人，所以说七十二贤人是历代少有的。假使现在有象孔子这样的老师，那么这个时代学生都是颜回、闵损这样的人；如果那个时代没有孔子，那么七十二贤人，也只能和今天的儒生一样。怎样来证明呢？用他们向孔子学习时不能够追根问底这一点就可以证明。圣人的话，不能详尽地解释，陈述道理，不能马上理解。不能马上理解，应该通过提问把它搞清楚；不能彻底理解，应该通过责难来求得彻底的理解；皋陶在舜的面前陈述治国的道理，说得肤浅粗略不透彻。禹就询问责难他，原来肤浅的话就深入了一些。由于询问责难，才使皋陶的这番话因为受激发而说得深切，被触动而讲得更明白了。

孔子讥笑子游弹琴唱歌，子游就用孔子从前说过的话来反驳孔子。今天考察《论语》中的篇章，孔子的话有许多类似讥笑子游弹琴唱歌的言语，但弟子当中很少有象子游那样的反驳，所以孔子的话，就象绳子打了死结一样难以理解。因为七十二贤人当时都不能加以责难弄清原意，今天的儒生也就更不能切实讲清孔子言论的是非了。

学习的方法，不是由有才和无才来决定，难就难在敢于反问老师，核实道理，确定是非。追问责难的办法，不一定要非得面对圣人，在他活着的时候。当代讲解圣人的道理来

教导别人的，不一定要圣人教导过的话自己才敢说。如果有不理解的问题，追问责难孔子，对真理有什么损害？确实有传授圣人学业的才智，驳斥孔子的观点，又有什么不合道理的呢？批评追问孔子的话，责难他的难以理解的文章，世上将会出现才高智深的人。那么世上如果有才智很高的人出现，而他们又是能够回答问题解决疑难的人，就一定会肯定我们这个时代这种通过责难质问来弄清是非的做法。

孟懿子向孔子询问孝的问题，孔子说“不要违背”。樊迟驾车，孔子告诉他说：“孟孙氏问我关于孝的问题，我回答说‘不要违背’。”樊迟就说“这说的是什么？”孔子说：“父母活着的时候，要按照周礼的规定侍奉他们；死了以后，按照周礼的规定埋葬，按照周礼的规定祭祀。”

我要质问的是：孔子的话“不要违背”，不要违背的，是周礼。然而孝子也还应该事先体会父母的心意，顺从父母的愿望，不应该违背父母的愿望。孔子说“不要违背”，不说“不要违背礼”，孟懿子听了孔子说的话，难道不会猜疑为不要违背父母的愿望吗？樊迟追问说的是什么，孔子才说：“父母活着，要按照周礼的规定来侍奉他们；死了，按周礼规定埋葬，祭祀。”假如樊迟不追问，“不要违背”的意思，就不能知道了。孟懿子的才智，不超过樊迟，所以《论语》一书中看不到有关他的言行的记录，樊迟不了解的东西，孟懿子一定能了解吗？

孟武伯向孔子请教孝的问题，孔子说：“对父母，只是他们有病的时候，你才应该忧虑。”孟武伯总爱替他的父母担忧，所以说：“只在父母有病的时候，才应该担忧。”孟武伯担忧

父母，孟懿子违背周礼。如果是针对他们的短处，就回答武伯说：“对父母，当他们有病的时候，才应该担忧。”对武伯的父亲孟懿子应该说：“只有遇到水火这种灾变的时候才可以违礼。”周公告诫才能小的人说得详尽，有大才能的人，就说得简略。樊迟是有大才能的人，孔子告诉他详细明白，孟懿子是小才能的人，孔子告诉他反而简略，违反了周公的用意。针对孟懿子的短处，是不符合道理的事，弟子不加以责难，这是为什么呢？如果认为孟懿子有权势有地位，不敢说透彻，那么孔子对孟懿子儿子武伯也只应当说“不要担忧”就行了。都是孟孙氏的后代，权势地位都一样，对武伯讲得明明白白，而对孟懿子说得粗略，不明白这是什么原因。如果孔子对孟懿子透彻地说“不要违背周礼”，有什么坏处吗？垄断鲁国的大权，没有超过季孙氏的，孔子敢于指责季孙氏在家庙的庭院中用只有周天子才能用的“八佾”舞蹈，讥刺季孙氏去祭祀泰山，不惧怕由于季氏憎恶孔子不为他们隐瞒过错而带来的祸害，只怕透彻详细地回答孟懿子而受到惩罚，这是为什么呢？而且询问孝的人，不止一个人，都有替孔子驾车的人在旁边，为什么孔子没有把回答的话都对赶车的人讲一遍而对回答孟懿子的却不但自鸣得意，还要故意告诉樊迟呢？

孔子说：“富和贵，都是人想要得到的，不是正当的方法得到的，不接受。贫和贱，是们都厌恶的，但富贵不用正当的方法得到，君子宁可摆脱贫贱。”这是说人们应该用合乎正道的手段来取得富贵，而不应该用不正当的手段来取得它；应当保持节操，安于贫贱，不应当不择手段地摆脱贫贱。

说“不用正道取得富贵就不接受”，可以；富贵不用正道

取得宁可不摆脱贫困和卑贱，这是什么意思？富贵了才摆脱贫贱，怎么又说要摆脱贫贱呢？因为摆脱了贫贱就是说已取得了富贵，如果没有取得富贵，那也就没有摆脱贫贱。如果取得富贵不用正道，那么就不摆脱贫贱吗？那么所谓得是指得到富贵，而不是得到贫贱了。贫贱是什么缘故可以说叫“取得”呢？本来应该说“贫穷和低贱，是人们都讨厌的，不用正道去摆脱，就宁可不去摆脱。”应当说“摆脱”，不应当说“取得”。取得的意思是用在得到什么东西上的。现在要摆脱，怎么能说得到？只有富贵应当说叫做取得。为什么呢？取得富贵，就是摆脱贫贱。那么怎样做才算是用正当手段来摆脱贫贱呢？修养自己的德行，推行正道，就可以在做官的道路上得到爵禄富贵，得到了爵禄富贵，也就摆脱了贫贱。不用正道摆脱贫贱又是怎样呢？痛恨贫贱，起来当盗贼，积聚钱财，擅自互相封官，这就是不用正道来摆脱贫贱。孔子的七十二弟子不加以追问，世上的学者也不知责难。要是说这句话的意思无法理解而文字又不分明，这说明孔子不会说话，要是说这句话的含意纠缠不清而文字又不可理解，这是孔子向人表示得不明白不详尽啊。他的弟子不追问，世间人又不责难，为什么呢？

孔子说：“公冶长这个人，值得把我的女儿嫁给他。虽然在监狱之中，这不是他的罪过。”把自己的女儿嫁给公冶长做了妻子。

那么我要试问：孔子把女儿嫁给公冶长做妻子，是根据和看到了什么呢？是根据他的年纪已经三十岁，可以把女儿嫁给他呢？是看到他德行好，值得把女儿嫁给他呢？如果根

据公冶长的年纪已经三十岁了，就不要说“在监狱中”；如果是看到他德行好，也不应该说“在监狱中”。为什么呢？凡是在孔子门下的，都有很好的操行，所以才说他们够得上充当门徒。门徒之中有人没有娶妻，就把女儿嫁给他好了，不必另外加以称赞。如果门徒中有许多人没有妻子，公冶长最有德行，所以就特意把女儿嫁给他做妻子，就应该摆出他的好品行，不适合说他在监狱中。为什么呢？世上虽然无罪而被强迫接受惩罚的人很多，但也不一定是贤人。平常人被冤枉，人很多不是少数。一定要没有罪过遭受拘禁，孔子才把女儿嫁给他，那么孔子把女儿嫁给公冶长不是因为他有德行，而是因为他冤枉。考察孔子称赞公冶长，只有说他无辜的话，没有称赞他品行才能方面的言词。如果公冶长确实不是因为品行好，孔子把女儿嫁给他，这是不对的；如果公冶长确实品行好，孔子称赞他的话不完整全面，也不对。如果象孔子把侄女嫁给南宫适说的“国家有道时，他能有官做；国家无道时，也不至于受刑罚”那就说得很完整全面了。

孔子对子贡说：“你和颜回相比谁强一些？”子贡回答说：“我端木赐怎么敢同颜回比呢？颜回听到一件事就可以了解十件事，我端木赐听到了一件事只能了解两件事。”孔子说：“是比不上，我和你都比不上颜回。”这是孔子认为颜回贤，因此试探子贡。

我要质问说：孔子用来教导门徒的是礼让。子路“治理国家讲礼让，但讲话却一点也不谦让。”孔子曾批评过他。假如子贡确实是比较颜回强，孔子询问他时，还得说“比不上”；如果确实比不上，也要说“比不上”。并不是回答错误，欺骗

老师，礼让的态度说话，应当谦虚。现在孔子问了那样的话，是要达到什么目的呢？如果孔子了解颜回比子贡强，就没有必要问子贡那样的话。如果孔子确实不了解，因此询问子贡，子贡必须谦让地回答，那么孔子也还不能了解出情况。如果孔子只是想表扬颜回，就说颜回贤，其他门徒比不上，那么要说的办法多得很，有什么必要询问子贡？孔子说：“贤啊，颜回！”又说：“我整天和颜回谈论学问，他从来不提不同的意见，好象很愚笨的样子。”又说“颜回，他的思想可以长期不违反‘仁’。”这三章中都直接加以称赞，而没有通过和别人对比来抬高他，到了这一章，偏偏用子贡来对比抬高颜回，为什么呢？

有的人说：“这是想贬低子贡。在那个时候，子贡的名声凌驾到了颜回的上面，孔子怕子贡骄傲自满，所以贬低他。”子贡的名声在颜回的上面，这是当时的人们造成的，不是子贡自己要求才比颜回名声强的。实际上子贡自知之明的程度究竟怎么样呢？如果颜回才能在自己的上面，自己自然服气，没有必要压抑他；假如子贡没有自知之明，孔子即使说他，他会说孔子只是想压抑他。根据这个来看，孔子问还是不问子贡，都不能起到压抑和表扬的作用。

宰我白天睡觉。孔子说：“真是腐烂的木头不能雕刻，将要做粪土的墙壁不能再涂抹了，关于宰予，我还责备他干什么呢？”这是讨厌宰予白天睡觉。

我要质问说：白天睡觉，是小过错；腐烂的木头要做粪土的墙，是毁坏程度严重不能再修复好的东西，是大过错。用大过错来责备人的小过错，怎么能认人心中服气？如果宰我

品性不好，象朽了的木头要做粪土的材料，不应该能进入孔子的门下，列入到孔子得意的门徒之中；如果宰我品性好，孔子讨厌他，讨厌得也太厉害了，这是过份的做法。“对不仁的人，如果痛恨得太过分了，就会出乱子。”孔子讨厌宰予可以说太过分了！假使一个十分愚蠢的人犯了轻罪，司法官吏却判处他死刑，是一定会因为冤枉让他产生怨恨呢？还是服罪而自己责备自己呢？如果宰我愚笨，那么就就和犯轻罪的人有同样的想法。如果宰我贤明，了解是孔子责备自己，稍微有点暗示，也就会自己改正了。用明白的话使他知道也好，由别人传话来责备他也好，只要稍微用自己的话给他一点启发，本人就会自觉地改正了。能自觉地改正错误的人对他说的话目的不在于稍微暗示或严厉责备，目的是宰予能够改正错误还是不能改正错误。

《春秋》的原则，毫毛一样的细小好事都称赞，小草一样微小的坏事都要指责。用份量很重的话来夸奖细小的好事，用份量很重的话来贬斥微小的坏事，考察《春秋》的原则，能认为是对的吗？不对，那么宰我不接受，不接受，那么孔子的话算是白费没用。圣人说的话和写的文章应该是相符合的，话从嘴中说出，文章刻写在竹简上，都是从内心发出来的，实质是一样的。孔子整理《春秋》，不用份量重的话贬斥小过错，但他批评宰予，用份量很重的话来谴责小过错，文章和说话相矛盾，怎样能让人心服呢？

孔子说：“我以前了解人，是听了他说的话就相信了他做的事；现在我了解人，是听他说的话还要观察他做的事。在宰予身上，我改变了以前那种观察人的方法”大概是孔子从

宰予白天睡觉这件事开始，改变了了解人的方法。

我要质问说：人在白天睡觉，怎么能败坏他的品行呢？品行败坏的人，白天黑夜都不睡觉，就可以成为品行优良的人吗？根据白天睡觉来观察人品行的好坏，能得到真实的情况吗？考察宰予在孔子的门下，排列在孔子认为得意的弟子之中，名次在子贡之上。如果性情上懒惰，不能教育培养，怎能达到名次排在子贡的前面这样的情况呢？如果说宰我是因为白天睡觉都能达到这种状况，那么他的才能更应是远远超过别人了！如果是自认为已经学得很好了而白天睡觉，不能了解自己是没有自知之明，不是操行坏的事。那么向他说明告诫一下就行了，用不着改变鉴别人的方法。如果是自己知道还没有学得很好，因为疲倦太厉害白天睡觉，这是因为精神耗费尽了。精神耗费尽了，导致死亡，那就不只是白天睡觉的问题了，那后果就严重了！

评论人的方法，如果行为可取，就不必管他的言论，如果言论可取就不必管他的行为。现在宰予虽然没有努力去行动，但有言语成就。凭他在言语方面的成就，即使行为有缺陷，也已经有了一个方面的可取之处了。现在孔子因为宰予白天睡觉产生了听人说的话，观察人的行为来鉴别人的方法，要求说话和行动相一致，才能说是贤能，这样说来，孔子就是用求全责备来选择人了，那么“对于一个人不要求全责备”的道理，又运用到哪里去了呢？

子张问孔子：“楚国的子文多次官做到了令尹这一高职，脸上从不表露出高兴的颜色；多次被罢免了这一职位，没有恼怒的颜色。每次被免职，必定把自己原来在令尹一职时的

全部政事告诉新任令尹。这人怎么样？”孔子说“这是忠于君主啊！”子张问：“这不是仁吗？”孔子说：“连智者都算不上，怎么算得上仁人呢？”因为子文曾经推荐子玉代替自己的位置去率军队讨伐宋国，以一百辆战车的兵力，却被敌人打得大败，丧失了全部人马，不智到这种地步，怎么算是仁人呢？

我要质问说：子文推荐子玉，是不了解人，不算智。智和仁是没有关系的。有不智的气性，并不妨碍去做仁的行为。五常的内容，就是仁、义、礼、智、信。这五个方面分别存在，不是相互依靠才具备某一种道德，所以就有智人和仁人的分别；有礼人，有义人的区分。人有信用不一定就有才智；有才智的人，不一定仁厚；有仁厚的人，不一定有礼仪；有礼仪的人不定义气。子文的才智在识别子玉的问题上有所不足，这对他的仁厚有什么损害？说子文是仁人，哪里有什么不可以的呢？而且忠，就是仁厚。厚道的人，就是仁人！孔子说：“考察一个人犯的是什么错误，就能知道他有没有仁德了。”那么子文能推荐子玉为令尹，对他很厚道，实际上这是做到了仁。孔子说忠不是仁，这等于说父母不是双亲，配偶不是夫妻了。

鲁哀公问孔子“你的弟子中谁是最好学的呢？”孔子回答说：“有一个叫颜回的，从不把怒气发泄到别人身上，从不犯同样的错误，很不幸短命已经死了。现在已经没有这样的人了，没有听说有谁好学的了。”

颜渊死了，到底是由于什么呢？假如由于他自己命中注定短寿，就和伯牛得了恶疾一样。人在出生时承受上天的气形成的命应当是健全并且肌肤洁净，现在有了无法治疗的疾

病，所以说：“没有得到健全肌肤洁净的命。”人生下来时都应当承受上天赋予的长寿的命，现在寿命很短，也应说：“没有得到上天赋予的长寿的命。”如果人的命有生存时间长短的分别，那么也就可以把命的质量上分出善、恶来。说颜渊“短命”，那么就应说伯牛“恶命”；说伯牛“无命”，那么也应说颜渊“无命”。一个是死了，一个是病了，都沉痛地谈到了“命”，颜渊和伯牛从上天那里承受的气形成的命并没有什么差别，而孔子所用的言辞却不同，不知道这是什么缘故。

哀公问孔子的弟子中谁最好学，孔子回答说：“有一个叫颜回的好学，现在却已经死了。不把怒气发泄到别人身上，不犯同样的错误。”这是什么意思呢？有人回答说：“这是孔丘借回答问题的机会，一并指责鲁哀公的性情总是喜欢迁怒于人和屡次犯同样错误的缘故，顺着他的发问，于是就一并给予这样的回答，同时指责鲁哀公的缺点，而又不至于受到他的责罚。”

我要质问一下：季康子也曾经问过孔子，门徒中谁最好学，孔子也回答说是颜回。季康子也有缺点，为什么不一并利用回答问题的机会来指责季康子呢？季康子不是圣，操行上也有过失。先前就有过这样的事例：季康子担忧鲁国的盗窃案太多，孔子对他说：“假使你自己不贪图财利，即使奖励人来偷窃，也没有人去偷窃。”从这事来说，季康子的短处是贪图财利。孔子在季康子问自己的门徒中谁好学时，不乘机一并指责季康子的短处，为什么呢？

孔子去见南子，因南子有淫乱的名声，子路对孔子去见她很不高兴。孔子说：“我如果做了卑鄙的事，天塌下来压死

我！天塌下来压死我！”南子是卫灵公的妻子，聘请孔子，子路不高兴，说孔子也有淫乱的行为。孔子辩解说：“我的行为有什么卑鄙下流的地方，天塌下来压死我！”用最真诚的态度自己发誓，表白并没有欺骗子路。

我要质问说：孔子自己为自己辩解，怎么能辩解得了呢？如果世上有人曾经因为做卑鄙下流的事，天曾经把他压死了，还可以用来发誓。子路听了孔子的话，能相信解除对孔子的怀疑吗？到现在还没有人曾经被天压死过，说“天压死我”，子路会相信他吗？曾经有过这样的事：雷击打死人，水淹死人，火烧死人，房屋倒塌下来压死人。如果孔子说“雷击打死我”，“水淹死我，火烧死我”，“房屋倒塌压死我”，子路还可能相信他。现在引用没有发生过的灾祸，来自己向子路发誓，子路怎么会理解而相信他？已曾有过这样的事：偶然有在睡梦中死去的人，说这是天压死的吗？考察那些睡梦中死去的人，不是都很卑鄙下流的。子路对于道虽然掌握得不深，但对事实是否符合实际还是能弄明白的。事情不符合实际，孔子拿来发誓，子路肯定不会消除怀疑的。

孔子宣称说：“死生由命决定，富贵由天决定。”如果是这样，人的死和活本身注定已有短有长，而不由操行的好坏来决定。过去已有的事：颜渊年轻就过早地死去，孔子说他“短命”。从这里知道短命早死的人，不一定有邪恶的操行。子路对道虽然掌握得不深，听了孔子的话，就知道死和活着的实际是怎么回事了。孔子发誓时说：“我做了卑鄙下流的事，天压死我”，难道不会被子路反问道：“你的命还不该死，天怎么能压死你呢？”如果是这样，孔子向子路发誓天压死他，

最终不会被相信，不被相信，孔子自己辩解，也是最终也辩解不了的。

《尚书》中说：“不要象丹朱那样狂妄，只喜欢懒惰放荡。”这是帝舜告诉禹不要溺爱没有出息的儿子。重视天命，怕禹溺爱禹自己的儿子，所以就引用丹朱的事例来告诫禹。禹回答说“我娶妻的那个时候，才过了四天就离开了，从启生下来后，我就没有溺爱过他。”禹陈述自己做过的，根据过去推论将来，用已经出现的事情推断尚未发生的事情，证明自己不敢偏爱没有出息的儿子。禹不说“天压死”之类的话，知道世俗的人发誓喜欢引用天。孔子被子路怀疑，不引用已经发生过的事来证明自己而说“天压死我”，这和世俗一般的人辩解自己的嫌疑，用天赌咒发誓，有什么不同吗？

孔子说：“凤鸟不出现，黄河中也没有图出现，我这一辈子算完了！”孔子自己悲伤没有做成帝王。自己做成了帝王，就能使天下太平。天下太平，凤鸟就出现到来了，黄河中就有图出现。现在没有做王，所以征兆不出现，心中悲哀自己伤感，所以说：“我这一辈子完了！”

我要质问说：凤鸟、河图究竟根据什么出现的呢？如果根据最初兴起的时候，那么历代帝王开始兴起的时候，未必都有凤鸟、河图出现；如果根据国家被治理成太平盛世的时候，太平时代的帝王，也不一定总能招来凤鸟和河图。五帝三王都曾经把国家治理成太平盛世，考察他们的征兆，并不都是凤凰作为必然的祥瑞。对于太平盛世，凤凰不一定是必然会出现的祥瑞，孔子，是圣人，总想着那些不是必然会出现的事情而自我感伤，终究是不会得到应验的。

有人说：“孔子自己感伤不是因为自己没有做君王，感伤的是当时没有圣明的君王，因此自己不能被重用。凤鸟、河图的出现，是圣明君王的祥瑞。这些祥瑞不出现，这个时代没有圣明的君王，明王不存在，于是自己就不会被重用。”说到招致祥瑞，怎样招致的呢？任用贤能的人，使统治稳定，功业建立。统治稳定，功业建立，那么祥瑞就会出现。祥瑞出现了，也不需要孔子。孔子所盼望的，是本末倒置！他不盼望出现贤明的君王来重用自己治理天下而盼望出现祥瑞，不观察当时的君王究竟英明不英明而只说那些凤鸟、河图出现没出现。国家的治理还没有成功，凤鸟、河图就不会到来。因此用凤鸟、河图是否出现来验证贤明的君王是否出现，必定会出现错误。汉文帝可以称得上贤明了，考察《史记·孝文本纪》，没有关于凤凰和河图出现的事。如果孔子生活在汉文帝那个时代，还是会说：“我这一辈子完了！”

孔子想居住到东部沿海地区的九夷人那里，有人说：“那地方粗野，文化落后，到那地方去干什么？”孔子说：“君子到了那里，怎么还会落后呢？”孔子恨他的道不能在中原地区实现，心怀怨恨不得意，所以想到九夷落后的地方去。有人责难他说：“夷狄那些地方粗野落后没有礼仪，怎么办？”孔子说：“君子去住在那里，怎么还会落后呢？”意思是说有道的君子居住到那里进行教化，就不会落后了。

我要质问说：孔子想到九夷落后的地方，是由什么引起的呢？是由于他的政治理想在中原地区得不到推行引起的，所以想到九夷去。在中原地区他的政治理想不能推行，怎么能在夷狄的落后地区推行呢？“夷狄即使有了君王还比不上华夏

没有君主。”这是说夷狄难于治理，华夏族容易治理。不能在容易推行的地区推行得了，能在难推行的地区推行得了吗？而且孔子说：“作为君子去住在那里，怎么还会落后呢！”是说到九夷地区去，按君子的道进行修养使自己能够安身呢？还是说用君子的道教化他们呢？如果是按君子的道修养使自己马马虎虎安身，在中原地区也可以，有什么必要到夷狄地区呢？如果用君子的道去教化夷狄，夷狄怎么可以教化呢？禹到赤身裸体的国家，脱了衣服进去，出来后，再穿衣服，穿衣服的习惯不在夷狄地区通行。禹不能教裸国的人穿上衣服，孔子怎么能使九夷的人都成为君子呢？或许孔子实际上是不想去，忧虑君子的道不能推行，一时激动说出了这样的话。有人责难他，孔子就知道了那地方落后，但还是说“怎么会落后？”这样的话，是为了坚持已经说过的话，来拒绝别人对他的劝告。

实际上不想去，一时心情激动而说出来的话，是假话。“君子说话是从不马虎的。”如果明知九夷那个地方落后，还勉强要坚持自己的已经说过的话，这就和子路回答孔子关于子羔问题时说话的态度一样了。子路让子羔去费任邑宰；孔子说：“这简直是害别人的子弟。”子路说：“费那个地方有政权机构，有老百姓，可以练习政事，为什么一定要读书才算学习呢？”孔子说：“所以我最讨厌那些强词夺理的人！”子路知道让子羔去当任费的长官不行，还勉强要坚持自己已经说过的话，孔子讨厌得很，把他说成强词夺理。孔子也知道到九夷地区不行，还要勉强回答别人的责难。孔子、子路，都成了强词夺理的人。

孔子说：“端木赐没有受到上天赐给他的发财的命却去做买卖，猜测行情，往往猜中了。”什么叫做“没有受到上天赐给发财的命”呢？有人解释说：“没有承受应当发财致富的命，自己凭着本领和智慧，屡次看准了物价涨落的时机。”

人的富贵是由从上天那里承受气形成的命决定呢？还是由人的智慧决定呢？如果由天给予的气而形成的命决定，那么靠智慧和本领去追求富贵是不能够得到的。如果由人决定富贵，孔子为什么说：“死生由命决定，富贵由天决定”呢？说富裕不是由从天那里承受的命决定而是人自己凭着智慧和本领得到的，尊贵也可以不由从天那里承受的命决定而自己凭努力追求可以得到的。但实际上世上没有不承受尊贵的命而靠自己努力成为尊贵的人的，也知道没有不承受富命而自己努力成为富人的。过去曾有过样的事：孔子不能得到富贵，周游列国去接受聘请，到处游说诸侯国，智慧用尽，计谋不能施行，就回到老家删定《诗》、《书》，希望破灭了，就自己说“我这一辈子完了。”自己知道没有富贵的命，周游列国也没有得到什么好处。孔子知道自己出生时没有从上天那里承受到富贵的命，周游列国追求得不到，却说端木赐没有承受富贵的命而依靠智慧本领取得了富贵，说的话和行动相矛盾，不知道这是什么缘故。

有人说：“孔子是想指责子贡的短处，子贡不喜欢修养道德而只喜欢做生意，所以指责他的短处，想要让他心服口服而改变他的行为。”要指责子贡的缺点，可以说：“端木赐不喜欢修养道德而做生意”有什么必要提出“没有承受上天给予的富贵命而靠智慧本领得到富贵”的话，这不是和他以前

说的“富贵由天决定”相矛盾吗？

颜渊死了，孔子说：“唉！老天爷要我的命啊！”这是说一个将要兴起的话，上天就会赐给他得力的辅佐；人将没落的话，上天就会夺走他的辅佐。孔子有四个得意门生，想要凭借他们的力量而兴起作一番事业。颜渊早死，所以孔子说：“老天爷要我的命啊。”

我要质问的是：颜渊的死，是因为孔子命定当不了王，而上天夺走了颜渊的命呢？还是颜渊不幸短命而自己死去的呢？如果颜渊是短命不幸，不得不死，孔子即使当了王，颜渊还是活不长。辅佐的人对于君王来说，如同拐杖能够支撑病人一样。人有了疾病，需要拐杖支撑着行走，如果拐杖本来就砍得短，能说是老天爷让病人不能行走吗？如果病人能起床行走，本来短的拐杖能使它变长吗？颜渊的短命，就象拐杖的尺寸不够一样。

孔子说：“老天爷要我的命啊，”是因为颜渊贤明。考察贤明的人在世上，不一定要做别人的辅佐。贤明的人不一定做别人的辅佐，就象圣人不一定受命当帝王一样。做了帝王的人有的不是圣人，做了辅佐的人有的也不是贤人。为什么呢，每个人决定贫富贵贱的禄命、骨相、才能的高低都不一样。根据这个说来，颜渊活着不一定会成为别人的辅佐，死了对别人也不一定有什么损失。

天不让孔子成为帝王，它原来的意思是怎样的呢？是在他最初承受生命和禄命的时候天就决定了不让他当帝王呢？还是天本来要让他当帝王而中途又反悔了呢？如果天本来就不让他当帝王，颜渊死了，有什么损失呢？如果天本来让他

当帝王，又在中途反悔了，这就是说当王不当王与骨相无关，本来是可以由天随随便便改动的。再说，天原来看到他有什么长处而想让他当王的呢？还是后来又看到了他有什么短处而中途反悔不授命他当王的呢？这样看来，孔子关于天很神灵的议论，是错误而不清楚的。

孔子到卫国去，碰巧遇到了宾馆中以前认识的办事的人有丧事，孔子就进去哭了一会，出来后，让子贡解下驂马作为办丧事的礼物送给了那个有丧事的人。子贡说：“在弟子的丧事中，从来也没有卸下驂马当丧礼的，把驂马解下来送给宾馆中过去认识的办事的人作为丧礼，那不是太重了吗？”孔子说：“我刚才进去哭了一会，刚好心里一阵难过而流出了眼泪。我恨自己只流眼泪而没有相应的表示，你就这么办吧。”孔子解下了驂马作为丧礼送给宾馆中过去认识的办事的人，是因为他讨厌只流露了感情而不用礼物去配合。配合感情而赠送礼物，动了感情礼物也要跟着送去。礼物和情感相符合，君子都是这样做的。

颜渊死了，孔子哭得非常伤心。弟子们说：“先生太悲痛了。”孔子说：“我不为颜渊这样的人悲痛还为谁悲痛呢？”悲痛，是哀伤到了极点的意思。在哭颜渊时哀伤到了极点，是为了把他区别于一般的门徒，所以非常悲痛。埋葬颜渊有棺没有外椁，颜路请孔子把车卖掉给颜渊买外椁，孔子不同意，因为当大夫的人出门是不可以步行的。但孔子吊唁宾馆中过去认识的办事的人，却解下驾车的驂马作为丧礼送去，讨厌流了眼泪却没有相应的礼物表示；但孔子在哭颜渊的时候非常悲痛，颜路请求孔子卖掉车子为颜渊买外椁却不同意，使

他的悲痛没有相应的表示。难道是悲痛和流泪不一样吗？还是马和车不一样呢？在过去认识的宾馆办事的人那里要感情和礼物相符合，在颜渊这里就可以丧礼与情义不符，不知道孔子对丧礼的做法是什么意思。

孔子说：“孔鲤死了，也是有棺没有外椁，我不能卖掉车步行出门来为他买外椁。”孔子对儿子孔鲤的感情比对颜渊深，孔鲤死了也没有外椁。因为按照礼仪规定大夫出门不能步行，所以孔子也不同意卖掉车子为儿子买外椁。孔鲤，是孔子的儿子；颜渊是异姓人。儿子死了尚且不按礼办事，更不要说异姓人死了会按礼来办丧事了。

有人说：“这正是孔子根据实际情况施恩的证明。”对过去认识的宾馆办事人的丧事做到感情和丧礼相符，而对于儿子感情和丧葬却不相称，难道因为孔子以前是士阶层，后来成了大夫阶层中人的缘故吗？如果从前属于士阶层，士的车用两匹马来驾驶；如果做了大夫，大夫的车由三匹马拉着行走。大夫不能离开车子步行，为什么不分出两匹马卖掉换来外椁，用一匹马驾车呢？做士时车是两匹马驾驶，却分出一匹马来作为丧礼送给了过去认识的宾馆的办事人，现在为什么不也分出二匹马来为儿子丧葬买来外椁，使感情和丧葬相符，乘一匹马拉的车子来解决大夫不可以步行的问题呢？不解下驂马作为丧礼送给过去认识的宾馆办事的人，不一定破坏了礼法，埋葬儿子有棺没有椁，却破坏了礼法。孔子重视送丧礼给过去认识的宾馆办事人，达到丧礼与恩情相称，但却轻率地破坏了埋葬儿子的礼法，这样做法是在外人身上符合礼制，而在儿子身上却破坏了礼制。孔子不卖车来为孔鲤

买来外椽，还能用什么来为自己贪图官位恐怕没有车坐的行为辩解呢？但孔子自己却说过：“君子舍出生命来成全仁”这样的话，为什么放弃大夫的地位来成全礼就做不到呢？

子贡问孔子治理国家的办法，孔子说：“使粮食充足，使军备充足，取得老百姓的信任。”子贡又问：“如果不得已要去掉这三条中的一条，先去掉哪一条呢？”孔子说：“去掉军备。”子贡又问：“如果不得已还要去掉这二条中的一条，又应先去掉哪一条呢？”孔子说：“去掉粮食。自古以来人都要死，没有老百姓的信任，国家就站不住脚。”这就是说取得老百姓的信任最为重要。

我要质问：如果治理国家没有粮食，老百姓饥饿，丢弃了礼义，礼义被抛弃了，信任怎么能建立呢？解释儒家经典的书中说：“粮仓充实，才知道礼节；衣服和粮食充足了，才知道荣誉和耻辱。”礼让产生于富裕；争夺产生于不足。现在说“去掉粮食”，信任怎么能建立呢？春秋时，发生战争的国家出现了饥饿灾荒，人们交换儿子当食物，劈开死人骨头烧火煮东西，嘴上饥饿，来不及考虑恩义了。父子的恩情是最可靠的了，但饥饿了的人就抛弃了这种依靠信任，把儿子当作食物。孔子教导子贡去掉粮食，保留信任，怎么行呢？如果去掉信任，保留粮食，即使不想信任，信任也自然而然地产生了。去掉粮食，保留信任，虽然想取得信任，但是信任却建立不起来。

孔子到卫国去，冉求为他赶车。孔子说：“人真多啊！”冉求说：“人口已经很多了，还应该做些什么呢？”孔子说：“让他们富裕起来。”冉求又问：“他们富裕起来了，又应该做什

么呢？”孔子说：“教化他们。”告诉冉求先让人民富裕起来然后再教化他们，而教导子贡去掉粮食，保留信任。粮食和富裕有什么差别？信任和教化有什么不同？对两个人的教导不一样，所倡导的内容不同，孔子治理国家，政治主张是根据什么来定的呢？

蘧伯玉派人到孔子那里去。孔子说：“他老先生在做什么呢？”来人回答说：“老先生想要使自己少犯错误，但是还没有做到。”来的人出去后，孔子说：“这样的使者呀，这样的使者呀！”这是在责备来人。解释《论语》的人说：“责备他，责备他代替主人表示谦虚。”

孔子问来的人说：“他老先生在做什么。”问的是政治上所作所为，不是问操行的事。按照孔子问话的意思，来的人应该回答说“老先生正在做某事，处理某种政事。”现在来人却说“想要使自己少犯错误，但是还没有做到。”怎样知道来人的回答不符合孔子所指的意思，孔子才批评他呢？再说，孔子究竟为什么责备来人呢？指责他代替别人表示谦虚呢？还是指责来人回答的不符合问话的愿意呢？孔子指责的应该有一个比较明显的具体的内容，不明确说来人的过错，而只是说“这样的使者！这样的使者！”后世的人感到非常迷惑，不知道来人究竟错在哪里。韩非说：“书写得太简略了，就会引起学生们的争辩。”孔子说“这样的使者”，是多么简略啊！

有人说：“《春秋》的原则，就是替贤者隐瞒缺点。蘧伯玉是贤人，所以就替他的使者隐瞒缺点。”要想知道自己的儿子，就去观察儿子的朋友，要想知道某个君主，就观察君主的使者。伯玉不是贤人，所以他派来的使者就会犯错误。《春

秋》的原则，为贤人隐瞒缺点，也批评哪怕极微小的过失。现在不指责而隐瞒来人的缺点，那么“批评小过失”怎样应用呢？如果孔子为伯玉隐瞒过失，应该沉默就可以了，却大声说：“这样的使者！这样的使者！”当时人都知道孔子是在指责他。说出来的话是这个样子，对隐瞒贤人的缺点有什么好处呢？

佛肸招聘孔子去帮助他守城，孔子准备去，子路不高兴，说：“过去，我曾听到先生说过这样的话：‘亲身做坏事的人，君子是不到他那里去的。’佛肸占据中牟城反叛，先生却到他那里，这是为什么呢？”孔子说：“我说过这样的话！然而，不是说坚硬的东西怎样磨也不会薄吗？不是说洁白的东西怎样染也不会黑吗？我难道是个匏瓜吗？怎么能光挂着不吃东西呢？”

子路引用孔子以前说过的话来指责孔子。以前孔子说这话时，想让弟子们效法实行。子路引用这话来劝谏，孔子知道子路的意思，不说以前说的是开玩笑的话，或者说那句话是错误的，不能实行。而是说“有这样的话”，这说明确实有这句话，应该照办。“不是说坚硬的东西怎么磨也不会薄吗？不是说洁白的东西怎么染也不会黑吗？”孔子说这样的话，能够解答子路的责难吗？“亲身做坏事的人，君子不到他那里去。”解答这句话，就应该说“佛肸没有做坏事，还可以到他那里去。”但孔子却说：“坚硬的东西，磨不薄；白色的东西，染不黑”。象孔子说的那样，有坚硬、洁白操行的人可以到佛肸这样的人那里去，难道君子的操行是软弱的、容易同流合污的吗？为什么唯独君子不可以到做坏事的人那里去呢？

孔子不喝名叫“盗泉”的泉中水，曾子不进入名叫“胜母”的巷子里。是为了避开坏事，远离污秽，因为这两个名字取得不符合礼义，怕被它们玷污了自己的名声。“盗泉”、“胜母”只是抽象空虚的名称，但孔子和曾子感到耻辱。佛肸有罪恶的事实，但孔子却想到他那里去。不喝盗泉的水是对的，那么想会见佛肸就错了。“不合礼义而得来的富贵，对我来说就象浮云一样”，而现在却要违反道去享受篡权叛乱者的俸禄，所说的“浮云”那一堆话就说错了？或许是权衡时宜，随机应变想推行道吗？如果随机应变推行道，子路责难他，应当说“推行道”，不应当说为了食俸禄。有随机应变以推行政治主张的，没有随机应变找饭吃的。“我难道是个匏瓜吗？怎么能挂着不吃东西呢？”自己把自己比成匏瓜，是说人应当做官吃俸禄。“我不是匏瓜挂在那里不用吃饭。”是反驳子路，孔子的话不能回答子路的责难。子路责难孔子，哪里是说孔子不应当做官呢？应当选择好的国家那里去做官。孔子自己把自己比成匏瓜，孔子想到哪里去找饭吃呢？再说孔子这话是多么卑鄙！怎么能说他自己做官是为了找饭吃呢？这是君子不应该说的话。匏瓜被系挂起来不吃饭也就是和人闲置起来不做官一样。反驳子路可以这样说：“我难道是匏瓜吗，可以悬挂起来不做官？”现在说“悬挂起来不吃饭”，孔子去做官不是为了推行道，而只是为了混饭吃。人去做官，主要是为了贪图俸禄，用合乎礼义的话来说，是为了推行政治主张，就象人娶妻子，主要是为了满足情欲，却用礼义的话说是为了供养父母。做官而直截了当地说是为了吃饭，娶妻可以直截了当地说是为了满足情欲吗？孔子的话，讲出真情而不考虑

应当说得含混一点，不借用礼义的名义，这说明他是一个庸俗的人，而不是君子。儒家的人说，孔子周游列国，到处受到聘请都未能成功，担忧自己的政治主张不能实行，反倒违背孔子的真情实意了。

公山弗扰以费城作为据点反叛，召请孔子，孔子准备去那里。子路说：“没有地方去就算了吧，为什么一定要到公山氏那里去呢？”孔子说：“既然召请我，难道是平白无故的吗？如果能任用我，我在东方建立一个周朝。”

在东方建立一个周朝，就是想在东方推行道。公山、佛肸都是叛乱的人，为公山推行道，从佛肸那里找碗饭吃，孔子的话没有一定的准则。说话没有一定的准则，那么行动上也就没有固定的目标。周游列国不被任用，难道不正是有原因的吗？阳货想见孔子，孔子不想见，阳货叫孔子到他那里去做官，孔子也拒绝了，这是多么清高啊！公山、佛肸召请他，就想去，这是多么卑鄙啊！公山不扰和阳虎都背叛并扣押了大夫季桓子，二人是一样的罪恶，呼召孔子的礼节一样，孔子只愿意会见公山弗扰，不想去见阳虎，难道公山还不算太坏，阳虎太坏不能相见吗？子路责难孔子准备接受公山不扰的召请，孔子应该用公山不扰还可以和佛肸相比，还不算太坏这样的话来为自己辩解。

论衡卷十

非韩篇

韩子之术，明法尚功。贤，无益于国不加赏；不肖，无害于治不处罚。责功重赏，任刑用诛。故其论儒也，谓之“不耕而食”，比之于一蠹。论有益与无益也，比之于鹿、马。马之似鹿者千金，天下有千金之马，无千金之鹿，鹿无益，马有用也。儒者犹鹿，有用之吏犹马也。

夫韩子知以鹿、马喻，不知以冠、履譬。使韩子不冠，徒履而朝，吾将听其言也。加冠于首而立于朝，受无益之服，增无益之仕，言与服相违，行与术相反，吾是以非其言而不用其法也。烦劳人体，无益于人身，莫过跪拜。使韩子逢人不拜，见君父不谒，未必有贼于身体也。然须拜谒以尊亲者，礼义至重，不可失也。故礼义在身，身未必肥；而礼义去身，身未必瘠而化衰。以谓有益，礼义不如饮食。使韩子赐食君父之前，不拜而用，肯为之乎？夫拜谒，礼义之效，非益身之实也，然而韩子终不失者，不废礼义以苟益也。夫儒生，礼义也；耕战，饮食也。贵耕战而贱儒生，是弃礼义求饮食也。使礼义废，纲纪败，上下乱而阴阳缪，水旱失时，五欲不登，万民饥死，农不得耕，士不得战也。

子贡去告朔之饩羊，孔子曰：“赐也，尔爱其羊，我爱其

礼。”子贡恶费羊，孔子重废礼也。故以旧防为无益而去之，必有水灾；以旧礼为无补而去之，必有乱患。儒者之在世，礼义之旧防也，有之无益，无之有损。庠序之设，自古有之，重本尊始，故立官置吏。官不可废，道不可弃。儒生，道官之吏也，以为无益而废之，是弃道也。夫道无成效于人，成效者须道而成。然足蹈路而行，所蹈之路，须不蹈者；身须手足而动，待不动者。故事或无益而益者须之，无效而效者待之。儒生，耕战所须待也，弃而不存，如何也？

韩子非儒，谓之无益有损。盖谓俗儒无行操，举措不重礼，以儒名而俗行，以实学而伪说，贪官尊荣，故不足贵。夫志洁行显，不徇爵禄，去卿相之位若脱屣者，居位治职，功虽不立，此礼义为业者也。国之所以幸存者，礼义也。民无礼义，倾国危主。今儒者之操，重礼爱义，率无礼之士，激无义之人，人民为善，爱其主上，此亦有益也。“闻伯夷风者，贪夫廉，懦夫有立志”；“闻柳下惠风者，薄夫敦，鄙夫宽”。此上化也，非人所见。段干木阖门不出，魏文敬之，表式其闾，秦军闻之，卒不攻魏。使魏无干木，秦兵入境，境土危亡。秦，强国也，兵无不胜。兵加于魏，魏国必破，三军兵顿，流血千里。今魏文式阖门之士，却强秦之兵，全魏国之境，济三军之众，功莫大焉，赏莫先焉。齐有高节之士，曰狂谿、华士。二人，昆弟也，义不降志，不仕非其主。太公封于齐，以此二子解沮齐众，开不为上用之路，同时诛之。韩子善之，以为二子无益而有损也。夫狂谿、华士，段干木之类也，太公诛之，无所却到，魏文侯式之，却强秦而全魏，孰大者？使韩子善干木阖门高节，魏文式之是也，狂谿、华

士之操，干木之节也，善太公诛之，非也。使韩子非干木之行，下魏文侯之式，则干木以此行而有益，魏文用式之道为有功，是韩子不赏功尊有益也。

论者或曰：“魏文式段干木之间，秦兵为之不至，非法度之功。一功特然，不可常行，虽全国有益，非所贵也。”夫法度之功者，谓何等也？养三军之士，明赏罚之命，严刑峻法，富国强兵，此法度也。案秦之强，肯为此乎？六国之亡，皆灭于秦兵。六国之兵非不锐，士众之力非不劲也，然而不胜，至于破亡者，强弱不敌，众寡不同，虽明法度，其何益哉？使童子变孟贲之意，孟贲怒之，童子操刃与孟贲战，童子必不胜，力不如也。孟贲怒，而童子修礼尽敬，孟贲不忍犯也。秦之与魏，孟贲之与童子也。魏有法度，秦必不畏，犹童子操刃，孟贲不避也。其尊士式贤者之间，非徒童子修礼尽敬也。夫力少则修德，兵强则奋战。秦以兵强，威无不胜，却军还众，不犯魏境者，贤干木之操，高魏文之礼也。夫敬贤，弱国之法度，力少之强助也。谓之非法度之功，如何？高皇帝议欲废太子，吕后患之，即召张子房而取策，子房放以敬迎回皓而厚礼之。高祖见之，心消意沮，太子遂安。使韩子为吕后议，进不过强谏，退不过劲力，以此自安，取诛之道也。岂徒易哉？夫太子敬厚四皓以消高帝之议，犹魏文式段干木之间即强秦之兵也。

治国之道，所养有二：一曰养德，二曰养力。养德者，养名高之人，以示能敬贤；养力者，养气力之士，以明能用兵。此所谓文武张设、德力其足者也。事或可以德怀，或可以力摧。外以德自立，内以力自备，慕德者不战而服，犯德者畏

兵而却。徐偃王修行仁义，陆地朝者三十二国，强楚闻之，举兵而灭之。此有德守，无力备者也。夫德不可独任以治国，力不可直任以御敌也。韩子之术不养德，偃王之操不任力，二者偏驳，各有不足。偃王有无力之祸，知韩子必有无德之患。

凡人稟性也，清浊贪廉，各有操行，犹草木异质，不可复变异也。狂譎、华士不仕于齐，犹段干木不仕于魏矣。性行清廉，不贪富贵，非时疾世，义不苟仕，虽不诛此人，此人行不可随也。太公诛之，韩子是之，是谓人无性行，草木无质也。太公诛二子，使齐有二子之类，必不为二子见诛之故，不清其身；使无二子之类，虽养之，终无其化。尧不诛许由，唐民不皆櫟处；武王不诛伯夷，周民不皆隐饿；魏文侯式段干木之间，魏国不皆阖门。由此言之，太公不诛二子，齐国亦不皆不仕。何则？清廉之行，人所不能为也。夫人所不能为，养使为之，不能使劝；人所能为，诛以禁之，不能使止。然则太公诛二子，无益于化，空杀无辜之民。赏无功，杀无辜，韩子所非也。太公杀无辜，韩子是之，是韩子之术杀无辜也。

夫执不仕者，未必有正罪也，太公诛之。如出仕未有功，太公肯赏之乎？赏须功而加，罚待罪而施。使太公不赏出仕未有功之人，则其诛不仕未有罪之民，非也，而韩子是之，失误之言也。且不仕之民，性廉寡欲；好仕之民，性贪多利。利欲不存于心，则视爵禄犹粪土矣。廉则约省无极，贪则奢泰不止。奢泰不止，则其所欲不避其主。案古篡畔之臣，希清白廉洁之人。贪，故能立功；骄，故能轻生。积功以取大赏，奢泰之贪主位。太公遗此法而去，故齐有陈氏却杀之患。太

公之术，致劫杀之法也。韩子善之，是韩子之术危亡也。

周公闻太公诛二子，非而不是，然而身执贄以下白屋之士。白屋之士，二子之类也。周公礼之，太公诛之。二子之操，孰为是者？宋人有御马者，不进，拔剑剄而弃之于沟中。又驾一马，马又不进，又剄而弃之于沟。若是者三。以此威马，至矣，然非王良之法也。王良登车，马无罢驾；尧舜治世，民无狂悖。王良驯马之心，尧舜须民之意。人同性，马殊类也。王良能调殊类之马，太公不能率同性之士。然则周公之所下白屋，王良之驯马也；太公之诛二子，宋人之剄马也。举王良之法与宋人之操，使韩子平之，韩子必是王良而非宋人矣。王良全马，宋人贼马也。马之贼，则不若其全；然则民之死，不若其生。使韩子非王良，自同于宋人，贼善人矣。如非宋人，宋人之术与太公同，非宋人，是太公，韩子好恶无定矣。

治国犹治身也。治一身，省恩德之行，多伤害之操，则交党疏绝，耻辱至身。推治身以况治国，治国之道当任道也。韩子任刑，独以治世，是则治身之人，任伤害也。韩子岂不知任德之为善哉？以为世衰事变，民心靡薄，故作法术，专意于刑也。夫世不乏于德，犹岁不绝于春也。谓世衰难以德治，可谓岁乱不可以春生乎？人君治一国，犹天地生万物。天地不为乱岁去春，人君不以衰世屏德。孔子曰：“斯民也，三代所以直道而行也。”

周穆王之世，可谓衰矣，任刑治政，乱而无功。甫侯谏之，穆王存德，享国久长，功传于世。夫穆王之治，初乱终治，非知昏于前，才妙于后也，前任蚩尤之刑，后用甫侯之

言也。夫治人不能舍恩，治国不能废德，治物不能去春，韩子欲独任刑用诛，如何？

鲁繆公问于子思曰：吾闻庞搆是子不孝。不孝，其行奚如？”子思对曰：“君子尊贤以崇德，举善以劝民。若夫过行，是细人之所识也，臣不知也。”子思出，子服厉伯见。君问庞搆是子，子服厉伯对以其过，皆君之所未曾闻。自是之后，君贵子思而贱子服厉伯。韩子闻之，以非繆公，以为明君求奸而诛之，子思不以奸闻，而厉伯以奸对，厉伯宜贵，子思宜贱。今繆公贵子思，贱厉伯，失贵贱之宜，故非之也。

夫韩子所尚者，法度也。人为善，法度赏之；恶，法度罚之。虽不闻善恶于外，善恶有所制矣。夫闻恶不可以行罚，犹闻善不可以行赏也。非人不举奸者，非韩子之术也。使韩子闻善，必将试之，试之有功，乃肯赏之。夫闻善不辄加赏，虚言未必可信也。若此，闻善与不闻，无以异也。夫闻善不辄赏，则闻恶不辄罚矣。闻善必诚之，闻恶必考之，试有功乃加赏，考有验乃加罚。虚闻空见，实试未立，赏罚未加。赏罚未加，善恶未实。未定之事，须术乃立，则欲耳闻之，非也。

郑子产晨出，过东匠之间，闻妇人之哭也，抚其仆之子而听之。有间，使吏执而问之，手杀其夫者也。翼日，其仆问曰：“夫子何以知之？”子产曰：“其声不恟。凡人于其所亲爱也，知病而忧，临死而惧，已死而哀。今哭夫已死，不哀而惧，是以知其有奸也。”韩子闻而非之曰：“子产不亦多事乎！奸必待耳目之所及而后知之，则郑国之得奸寡矣。不任典城之吏，察参伍之正，不明度量，待尽聪明，劳知虑而以

知奸，不亦无术乎？”韩子之非子产，是也；其非繆公，非也。夫妇人之不哀，犹庞搆是子不孝也。非子产持耳目以知奸，独欲繆公须问以定邪。子产不任典城之吏，而以耳闻定实，繆公亦不任吏，而以口问立诚。夫耳闻口问，一实也，俱不任吏，皆不参任。厉伯之对不可以立实，犹妇人之哭不可以定诚矣。不可定诚，使吏执而问之，不可以立实，不使吏考，独言厉伯口，以罪不考之奸，如何？

韩子曰：“子思不以过闻，繆公贵之。子服厉伯以奸闻，繆公贱之。人情皆喜贵而恶贱，故季氏之乱成而不上闻。此鲁君之所以劫也。”夫鲁君所以劫者，以不明法度邪？以不早闻奸也？夫法度明，虽不闻奸，奸无由生；法度不明，虽日求奸，决其源，鄣之以掌也。御者无衔，见马且奔，无以制也。使王良持辔，马无欲奔之心，御之有数也。今不言鲁君无术，而曰“不闻奸”；不言不审法度，而曰“不通下情”。韩子之非繆公也，与术意而相违矣。

庞搆是子不孝，子思不言，繆公贵之。韩子非之，以为明君求善而赏之，求奸而诛之。夫不孝之人，下愚之才也。下愚无礼，顺情从欲，与鸟兽同。谓之恶，可也；谓奸，非也。奸人外善内恶，色厉内荏，作为操止，象类贤行，以取升进，容媚于上，安肯作不孝，著身为恶，以取弃殉之咎乎？庞搆是子可谓不孝，不可谓奸。韩子谓之奸，失奸之实矣。

韩子曰：“布帛寻常，庸人不择；烁金百镒，盗跖不搏。”以此言之，法明，民不取犯也。设明法于邦，有盗贼之心，不敢犯矣；不测之者，不敢发矣。奸心藏于胸中，不敢以犯罪法，明法恐之也。明法恐之，则不须考奸求邪于下矣。使法

峻，民无奸者；使法不峻，民多为奸。而不言明王之严刑峻法，而云求奸而诛之。言求奸，是法不峻，民或犯之也。不专意于明法，而专心求奸，韩子之言，与法相违。

人之释沟渠也，知其必溺身，不塞沟渠而缮船楫者，知水之性不可阨，其势必溺人也。臣子之性欲奸君父，犹水之性溺人也。不教所以防奸，而非其不闻知，是犹不备水之具，而徒欲早知水之溺也。溺于水，不责水而咎己者，己失防备也。然则人君劫于臣，已失法也。备溺不阨水源，防劫不求臣奸，韩子所宜用教已也。水之性胜火，如裹之以釜，水煎而不得胜，必矣。夫君犹火也，臣犹水也，法度釜也，火不求水之奸，君亦不宜求臣之罪也。

【译文】

韩非的政治主张，使法令家喻户晓并严格按法办事，崇高功劳。即使是贤人，对国家没有功劳，不给予奖赏；即使不是贤人，只要不危害国家的统秩序不给予惩罚。讲求功劳重视奖赏，使用刑法讲究惩罚。所以他对儒家的评价，说是“不耕种土地而白白地吃闲饭”，把儒生比成一大蛀虫。在评论儒家有益还是无益的时候，用鹿和马作比喻加以说明。马长得象鹿一样的要值千金的高价，天下有价值千金的马，但没有价值千金的鹿，鹿没有用处，但马有用处。儒家就象鹿，有用的官吏就象马一样价值千金。

韩非知道用鹿、马来作比喻，但不知道用帽子和鞋来做比喻。如果韩非不戴帽子，仅仅穿着鞋子去上朝，我就会听信他对儒家评论的那些话。但韩非上朝时头上戴着帽子站在

朝堂上，接受了没有用处的服饰，多做了一件没有用的事情，言语和服饰相违背，行为和主张相矛盾，我就因为这个来指责他的话不接受他的政治主张。麻烦人的身体，对人身体没有一点好处的事那大概就是跪拜了。如果韩非见到人不跪拜，见到君主父亲不拜跪，不一定对身体有妨害。但对尊贵的人和父母一定要拜跪，这是最重要的礼义，不能违反。所以礼义在身上，身体不一定就肥胖；礼义离开了自己身体，身体也不一定就会瘦下去变得瘦弱。如果用有好的标准来衡量，礼义赶不上人吃的食物。如果韩非在君父面前接受赐给他的食物，不拜谢就吃，能这样做吗？跪拜是礼义的表现，并不是有对身体有好处的实际内容。但韩非从来不肯违背跪拜的礼节，因为人是不应该废掉礼义来贪图只对身体有好处。儒生是学习重视礼义的代表；耕战，是为了获取饮食。重视耕战轻视儒生，是放弃礼义追求饮食。如果礼义废除，纲纪被破坏，上下的等级关系混乱阴阳失调，水灾旱灾使农业生产错过了季节，五谷粮食没有收获，众多的老百姓饥饿死亡，农田得不到耕种，士兵也无法打仗。

子贡取消了在举行告朔典礼时杀羊祭庙的做法，孔子说：“端木赐啊，你心疼那只羊，我却心疼告朔礼呀。”子贡讨厌浪费羊，孔子不愿意破坏礼。所以因为过去原有的堤坊没有用处就去掉，一定会有水灾；因为原有的礼义没有什么用处就除去，一定会有动乱的灾祸。儒家生活在这个世界上，就是原有的礼义堤防，有了儒生没有用处，没有儒生就会有损害。学校的设立，自古以来就已经存在了。为了尊重立国的礼教，所以设置了专管教育的官吏。教育的官吏不能废除，礼

义不能抛弃。儒生是掌管礼义的官吏，认为没有用处就废除，这是抛弃礼义。礼义对人不直接产生具体效果，但是任何能产生效果的事情都要依靠礼义才能成功。脚踩在路上行走，所踩的路，却要靠脚没有踩着的那些地方才能存在；身体依靠手足才能移动，然而手足却要依靠躯干才能活动。所以有的事或许没有什么用处，但有用处的事必须依靠没有用处的事才能成功；有的事没有什么效果，但有效果的事必须依靠这些没有效果的事才能办成。儒生是耕战的依靠，抛弃不让他们存在，怎么行呢？

韩非指责儒家，说儒家没有用处只有损害。大概是说俗儒操行不好，行礼行动不重视礼义，名义上是儒，行动上却和俗人一样，打着真才实学的幌子，提出的却是错误的主张，贪图官位，爱慕虚荣，所以不值得尊重。志向高洁操行光明磊落，不追求爵位俸禄，抛弃卿相的官位就象扔掉鞋一样的人，在任职期间处理政事，功劳虽然没有建立，但是他们却是以推行礼义为己任的人。国家为什么能存在，是因为有礼义。老百姓没有礼义，就会使国家灭亡，君主遭殃。现在儒生的操行是重视爱护礼义，引导不懂礼的人，激励没有义的人，人民都善良做好事，爱戴他们的君主，这也是有好处的。“听到了伯夷廉洁的风格，贪婪的人变得廉洁，软弱无能的人也会产生坚定的志向。”“听说了柳下惠高尚的风格，轻薄的人变得厚道，心胸狭隘的变得宽宏大量。”这是最高的教化，不是一般人能看到的。段干木闭门隐居，不愿出来做官，魏文侯敬重他，在段干木居住的里巷修饰门楼表彰他，秦国的军队听到这件事，终于没有进攻魏国。如果魏国没有段干木，

秦国的军队就会攻入魏国境内，国家的领土丧失。秦国，是一个强大的国家，打战没有不取胜的。军队攻入魏国，魏国一定会被破坏，军队一定有艰苦的战斗，造成大量的流血牺牲。现在魏文侯表彰隐居在家中不出来做官的人，使强大的秦国军队撤退，保全了魏国的国土，挽救了军队中大量士兵的生命，没有比这更大的功劳了，奖赏也该没有超过他的。齐国有高尚纯洁的人，名叫狂譎、华士。这两个人是兄弟俩，坚持自己的主张而不肯屈从，不在不合自己心意的君主那里做官。太公被封在齐国后，认为这两个人瓦解士气，使齐国人心涣散，开了不为君主效劳的先例，在同一次将这兄弟俩杀了。韩非却还赞赏太公的做法，认为狂譎、华士这兄弟俩对齐国的统治没有好处只有损害。狂譎、华士，是属于段干木这一类型的人，太公杀了他们，并没有排除什么也没有得到什么。魏文侯表彰了段干木，使强大的秦国军队撤退而魏国得到了保全，谁的功劳大？如果韩非赞赏段干木在家关门隐居不出来做官的高尚节操，魏文侯表彰的做法是对的，而狂譎、华士的节操和段干木的节操是一样的，韩非赞成太公杀掉他们，那就错了。如果韩非批评段干木的操行，贬低魏文侯表彰的做法，而段干木因为有这样的操行而对国家有益处，魏文侯采用表彰的方法收到了功效，这就是说韩非不是奖励功劳，不是尊敬有益的人了。

议论的人或者说：“魏文侯表彰段干木的里巷表示敬意，秦国军队因此没有进攻魏国，这不是法制的功劳，这一功是特殊情况，不能经常施行。即使给保全国家带来了好处，不是值得看重的。”那么法制的功劳，指的是什么呢？培养训练

军队中的战士，明确奖赏、惩罚的法令，采取严厉的刑法措施，使国家富裕军队强大，这是法制的功劳。考察秦国的强大，能因为你讲究法度就不来攻打了吗？六国的灭亡都是由秦国的军队灭亡的。六国的武器并不是不锋利，士兵的战斗力并不是不勇猛，但是却不能取得胜利。关于六国的灭亡，是因为力量强弱相差很大，力量悬殊，即使明确法令制度，那又有什么用处呢？如果有个小孩违背了大力士孟贲的意志，孟贲发怒，小孩拿着刀和孟贲作战，小孩肯定不会取胜，这是因为力量比不上孟贲。孟贲发怒，如果小孩讲究礼节，非常恭敬，孟贲就不忍心侵犯小孩了。秦和魏国，就象孟贲和小孩一样的关系。魏国有法制，秦一定不怕，魏国就象小孩子拿着刀，孟贲不会避让的。魏文侯尊重士人表彰贤人居住的地方不仅仅是小孩讲究礼节，非常恭敬的事。力量小的国家就应讲究道德，武力强大的国家就该发扬威力。秦国因为军队强大，打仗没有不取胜的，却撤回军队，不侵犯魏国的边境，是因为秦国认为段木干的操行贤良，推崇魏文侯尊敬贤能人的礼义。尊敬贤良的人，是弱国遵循的制度，力量小的国家最大的帮助。说这不是制度的功劳而不能经常推行，怎么行呢？汉高祖刘邦讨论想要废掉太子的事，吕后非常担忧这件事，立即召来张良采取办法，张良教吕后恭进地迎接四个白发老人用厚礼对待他们。高祖见到这一情况，废掉太子的念头也就打消了，太子的地位就稳定了。如果让韩非来为吕后想办法，上策不过是极力谏阻，下策不过是使用武力，用这样的办法来稳定自己的地位，实际上是自取灭亡的办法，哪里是仅仅丢掉太子的地位呢？太子恭敬厚待四个白发老人消

除了刘邦废太子的想法，就象魏文侯表彰段干木使秦国军队撤退一样。

治国的办法，要培养的事有两个：一叫做培养德行，二叫做培养武力。培养德行，就是供养名望极高的人，表示能够尊敬贤人；培养武力，就是供养有力量的人，表明能打仗，这就是文武两手都采用，德行、武力都充分具备。有的事或者可以用德行感化，或者可以用力量摧毁，外表用德行树立自己，内部要用武力作为防备，敬慕德行的人，不需用武力就服从，违背德行的人惧怕武力的强大而退却。徐偃王培养推行仁义，各地去朝建的有三十二国，强大的楚国听到这个消息，派军队去消灭了这个国家。这是因为有德行防守，却没有武力防备。仅仅依靠德行不能把国家治理好，仅仅依靠武力不能打退敌人。韩非的主张是不培养德行，偃王的措施是不使用武力，这两者都是片面的，分别有着缺陷。从徐偃王遭到了没有武力的灾祸中，可以了解韩非一定会遭到不推崇德行的灾难。

人们从上天那里承受气形成的德行，分别有清高、污浊、贪婪、廉洁不同的操行，就象草木质地不同，不能再变换一样，狂譎、华士不愿意在齐国做官，就象段干木不在魏国做官一样。德行清高、廉洁、不贪图富贵，批评憎恨当时的社会丑恶，坚持自己的主张，不随便当官，即使不诛杀这样的人，这两个人的操行也不是能效法的。太公杀了他们，韩非赞成这件事，这是认为人没有天生的品行，草木没有本来的质地。太公杀了这兄弟俩，如果齐国还有和这两个人同样类型的人，一定不会因为狂譎、华士兄弟俩被杀就不保持清高

的节操；如果没有象狂谏、华士这样的人，即使供养起狂谏、华士这两个人，他们的操行终究不会影响别人。尧不杀许由，那时的老百姓也没有都去搭窝隐居，武王不杀伯夷，那时的老百姓也没有都隐居挨饿。魏文侯表彰段干木的巷里，魏国人也没有都关起门来在家隐居。从这些事看来，太公如果不杀狂谏、华士二人，齐国人也不是都不做官。为什么呢？清高、廉洁的德行，人是不能主观做到的。人不能主观做到；用供用清廉人的办法来让人们都具备清廉的德行，并不能使人们得到勉励；人本来就具备的，通过诛杀的办法也不能禁止，人们还仍保持着清廉的德行。那么太公杀狂谏、华士对教化没有益处，白白地杀了没有罪过的人。奖赏没有功劳的人，处死没有罪过的人，本来是韩非指责否定的。但太公杀无罪的人，韩非却赞成，这说明韩非的主张实际上是用来杀无辜的人的。

坚持不做官的人，不一定有法令条文规定的罪，太公杀了他们。如果去做了官却没有功劳，太公会奖赏他们吗？奖赏必须有功劳才施给，惩罚根据罪行来施行。如果太公不奖赏做官但没有功劳的人，那么他杀不做官但没有罪的人是错误的，但韩非却赞同，是错误的。而且不做官的人，性情廉洁没有欲望；喜欢做官的人，性情贪婪喜欢利益。心中没有喜欢利益的欲望，那么看待爵禄就象粪土一样。清廉行为就会极其节俭，贪婪就奢侈没有极限。奢侈没有极限，那么他所贪求的甚至连君位也在其中。考察古代篡权叛乱的臣下，很少有清白廉洁的人。贪婪，所以能建立功劳；狂妄，所以能不顾生命。积累功劳来取得大奖赏，奢侈来贪图君王的位

子。太公留下了杀不做官的人的办法死去了，所以齐国发生了阵氏夺取政权的祸患。太公的办法，是导致篡夺政权的办法。韩非赞赏这个办法，韩非的主张是导致国家危亡的主张。

周公听说姜太公诛杀了狂谏、华士这两个人，指责这种做法，认为做得不对，而且他亲自拿着礼物到地位低下的人家去慰问。那地位低下的人，就是象狂谏、华士一样的人。周公用礼义对待他们，太公却杀了他们。对于周公和太公这两个人的措施，谁是对的呢？宋国有个驾御马的人，马不朝前走，就拔出剑来杀了马扔到沟中。又驾上一匹马，马又不朝前走，那人又把马杀了扔到了沟中，象这样地做法，重复了三次。用这样的办法驯服马，真是到了极端了，但不是王良善于驯服马的办法。王良登上车驾驶，没有疲惫的劣马；尧、舜治理的时代，没有狂妄作乱的人。王良驯服马的心就象尧舜统治人的思想。人和人本性相同，人和马却属于不同的种类。王良能够驯服和人不是同类的马，太公不能统治本性相同的人。而周公能拿着礼物到地位低下的人家去问候，就象王良驯服马的做法一样；太公杀狂谏、华士，就如同那个宋国人杀掉驾车的马一样。拿王良驯马的办法和那个宋人驾马的做法让韩非来评价，韩非一定会赞成王良的做法而否定宋人的措施。王良是保全马，宋人是残害马。去残害马就不比保全马的办法好，那么要老百姓死就不比让老百姓活下去的办法好。如果韩非批评王良而自己同意宋人的做法，那就是残害好人了。如果否定宋国那个人，宋国那个人的办法和太公一样。否定宋国那个人，赞同太公，那么说明韩非喜欢和讨厌的东西是不固定的。

治理国家就象修养自己的品德一样。修养自己的品德，如果减少恩德的操行，而增多伤害别人的操行，那么亲戚朋友交情疏远，关系断绝，就会把耻辱带到自己的身上。用修养个人品德的道理可以来推论治理国家的道理，治理国家的方法应当用德治。韩非却用刑法，仅用刑法来治理社会，这就是主张修养自己品德的人，要采用对别人伤害的办法。韩非难道不知道用德治是好办法吗？但他认为社会衰落，人事变坏，老百姓心中都向往奢侈，所以就制定法律制度，全部心思都放在刑法上。社会不能缺少道德，就象一年不可能没有春天一样。说社会衰败很难用道德来治理，难道可以说因为年头荒乱，万物就不在春天生长了吗？君主治理整个国家，就象天地生长万物。天地不会因为年头荒乱就不让春天来，君主不能认为衰败的社会就抛弃道德。孔子说：“因为有了这样可以用道德加以治理的百姓，所以夏、商、周三代能够按照正道进行教化。”

周穆王统治的那个时代，可以说是衰败的时代，使用刑法来治理国家，国家出现了动乱没有功劳。甫侯劝谏他，穆王就改用道德治理国家，因此使他在王位的时间长久，功劳流传到后代。穆王治理国家，最初混乱后来治理得很好，这不是最初才智昏乱，后来才能高明；而是先用蚩尤的刑法，后来采纳了甫侯的劝谏。治理人民不能抛弃仁恩，治理国家不能没有道德，种植万物不能不在春天，韩非只想用刑罚诛杀，怎么行呢？

鲁繆公问子思说：“我听说庞桐氏的儿子不孝顺。不孝顺的行为是怎样的呢？”子思回答说：“君子尊敬贤能的人来崇

尚道德，推荐善良的人来鼓励老百姓。至于错误的行为，是小人牢牢记著的东西，我不知道。”子思出来后，子服厉伯被鲁繆公召见，鲁繆公问庞桐氏儿子不孝的情况，子服厉伯把庞桐氏儿子的过失告诉了鲁繆公，都是鲁繆公从来没有听说过的。从这以后，鲁繆公看重子思而轻视子服厉伯。韩非听到这件事，就指责鲁繆公，认为英明的君主追查坏人坏事来进行惩处，子思不把坏人坏事告诉鲁繆公，而厉伯把坏人坏事告诉了鲁繆公，厉伯应当被看重，子思应该被轻视。现在鲁繆公看重子思，轻视厉伯，违反了贵贱应有的位置，所以就指责鲁繆公。

韩非崇尚的是法律制度。人做好事按照法律制度进行奖赏；人做了坏事，按照法律制度进行惩罚。君主即使没有听到宫外的善事恶事，但善事恶事由于有法律制度的存在还是可以妥善处理的。如果听到恶事不能施加惩罚，就象听到善事没能给予奖赏一样。对别人不检举坏人坏事就进行指责，这不是韩非的主张。如果韩非听到好事，一定要进行考核，经过考核确实有功的，才肯给予奖赏。如果听到好事不立即给予奖赏，那么听到坏事也不会立即予以惩罚。听见好事一定要加以考核，听到坏事一定要审查，考核确实有功劳的才给予奖赏，审查确实有罪恶证据的才进行惩罚。听到或看到的没有事实根据的，考核审查不成立的事，就既不奖赏也不惩罚。不奖赏不惩罚，好坏就不能确定。不能确定的事，需要一套办法才能确定，那么只想靠耳朵听一听情况就进行赏罚，这是不对的。

郑国的子产早晨出门，经过车匠这条街道，听到妇女的

哭声，就按住为他赶车的人的手停下马车认真地听。过了一会儿派了一个差役把那个哭的女人抓来审问，原来是一个亲手杀死丈夫的女人。第二天，子产的赶马人问道：“先生你是怎么知道这女人哭声有问题的。”子产说：“她的声音不悲痛。凡是人对自己亲爱的人，知道有病了就忧愁，快要死了就恐惧，已经死了就哀痛。今天那个女人哭她已经死了的丈夫，不是哀痛而是恐惧，因为这个知道其中有问题。”韩非听到这事后指责说：“子产不也是多事吗？坏人必须在自己亲眼看到或亲耳听到后才能知道，那么郑国查出来的坏人也就太少了。不依靠地方行政长官，不运用参照对比的方法进行考察，不了解制度，靠自己尽力用耳朵听，用眼睛看，费尽心思来发觉奸邪，不也是缺乏办法吗？”韩非指责子产，是对的；他指责鲁繆公那是不对的。那个女人哭死去的丈夫声音不悲哀，就象庞桐氏的儿子不孝一样。既然指责子产依靠耳朵、眼睛来发现奸坏的女人，却又偏偏要求鲁繆公靠口问来确定坏人。子产不依靠地方行政官员，而靠耳朵听来确定事实，鲁繆公也不依靠官吏，而通过问话确定事情的真相。靠耳朵听和嘴问话，性质是一样的事，都不依靠官吏，都不运用参照对比的方法。那么厉伯回答的话不能确定事情的真相，就象那个女人的哭声不能确定事实一样。不能确定事实真相，子产就派差役抓来审问她。鲁繆公不能确定事情真相，没有派官吏去核实考察，而是偏信厉伯的话，确定庞桐氏儿子不孝的罪名，怎么行？

韩非说：“子思不把庞桐氏儿子的过失报告鲁繆公，鲁繆公却看重他；子服厉伯把庞桐氏儿子的坏事告诉了他，鲁繆

公却轻视他。人之常情都是喜欢被看重而讨厌被轻视，所以鲁国季氏的叛乱能够成功而鲁君主却不曾听到人报告过消息，这就是鲁国君主被驱逐出国的原因。”鲁君主被驱逐出国，因为不明确法律制度吗？还是因为他没有及时知道坏人呢？法律制度明确，即使不知道坏人坏事，坏人坏事也无从发生；法律制度不明确，即使每天追查坏人坏事，就象掘开水源，而用手掌去堵它一样。驾车的人没有马嚼子，发现马将要奔跑，也没有办法制止。如果让王良掌握驾驭马用的嚼子和缰绳，马没有要奔跑的想法，是因为驾驭的有办法。现在不说鲁君主驾驭臣下缺少办法，而说他“没有听到坏人坏事”；不说不明确法律制度，却说“不了解下面的情况。”韩非对鲁缪公的指责，和他法治的基本思想相违背了。

庞桐氏儿子不孝，子思不告诉鲁缪公，缪公看重他。韩非对鲁缪公这件事指责，认为英明的君主寻找出好人好事给予奖赏，找出坏人坏事进行惩罚。不孝顺父母的人，是下等愚蠢的人。愚蠢的人没有礼义，放纵情欲，和鸟兽一样，说他恶劣，可以；说他奸诈，就不对了。奸诈的人外表上善良内心恶毒，脸上气色很厉害内心却很虚弱，行为举动，模仿贤人的行为，来求得升官，向君主讨好献媚，怎么会作出不孝的事，明显表露出自己的恶劣行为，来自取被斥退和杀身的祸害呢？庞桐氏的儿子可说成不孝不能说成是奸诈。韩非说他奸诈，不符合奸诈的实际。

韩非说：“少量寻常的布帛，一般的人都不进行选择，但熔化的金子即使有一百镒那么多，盗跖也不会夺取。”根据这话来说，法制明确，老百姓就不敢触犯。国家设立明确的法

制，就是有人有盗取的想法也不敢触犯；存心不良的人，不敢发作。奸诈的想法只能隐藏在内心，不敢来破坏法律制度，明确的法律对他产生了威胁。明确的法律产生了威胁，就不必依靠在下面考察追查奸邪的人了。如果法令严厉，老百姓中就没有奸邪的人；如果法令不严厉，老百姓中就会产生很多奸邪的人。不说英明的君王使刑法严厉，而说追查奸邪的人，加以惩罚。既然说追查奸人，这说明法不严厉，老百姓有的触犯了。不专心去制订明确的严厉的法令，而专心去追查奸人，韩非说的话，违背了他自己的明法主张。

人疏通沟渠，知道沟渠一旦堵塞必定会淹死人，不去堵塞沟渠而修造船的人，了解水的特性不能堵塞，水的趋势肯定要淹死人的。臣子的本性欲望要夺取君位，就象水有淹死人的特性。不告诉君主用什么办法去防奸，而批评君主不了解臣子要夺君主的欲望，这就象不去准备防水淹的船等工具，而只是要人早知道水会淹死人的。被水淹了，不责怪水而责怪自己，是因为自己没有做防备。但君主被臣下劫持，是由于自己丧失了护身的法律制度。防备被水淹但不堵塞水源，防备被劫持，不必追查哪个臣下会劫持自己，韩非应把这个道理告诉君主。水的特性是能灭火，如果把水盛在锅中，水开了也灭不了火，这是肯定的了。君主就象火一样，臣下就象水，法律制度就象锅，火不追查水的奸邪，君王也不应预先追查臣下的罪恶。

刺孟篇

孟子见梁惠王，王曰：“叟，不远千里而来，将何以利吾国乎？”孟子曰：“仁义而已，何必曰利？”

夫利有二：有货财之利，有安吉之利。惠王曰“何以利吾国”，何以知不欲安吉之利，而孟子径难以货财之利也？《易》曰：“利见大人”，“利涉大川”，“乾，元亨利贞”。《尚书》曰：“黎民亦尚有利哉。”皆安吉之利也。行仁义得安吉之利。孟子不且语问惠王：“何谓利吾国？”惠王言货财之利，乃可答若设。令惠王之问未知何趣，孟子径答以货财之利。如惠王实问货财，孟子无以验效也；如问安吉之利，而孟子答以货财之利，失对上之指，违道理之实也。

齐王问时子：“我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫、国人皆有所矜式。子盍为我言之？”时子因陈子而以告孟子。孟子曰：“夫时子恶知其不可也？如使予欲富，辞十万而受万，是为欲富乎？”

夫孟子辞十万，失谦让之理也。“夫富贵者，人之所欲也，不以其道得之，不居也。”故君子之于爵禄也，有所辞，有所不辞。岂以己不贪富贵之故，而以距逆宜当受之赐乎？

陈臻问曰：“于齐，王馈兼金一百镒而不受；于宋，归七十镒而受；于薛，归五十镒而受。取前日之不受是，则今受之非也；今日之受是，则前日之不受非也。夫子必居一于此矣。”孟子曰：“皆是也。当在宋也，予将有远行，行者必以赆，辞曰：‘归赆。’予何为不受？当在薛也，予有戒心，辞

曰：‘闻戒，故为兵戒归之备乎！’予何为不受？若于齐，则未有处也。无处而归之，是货之也，焉有君子而可以货取乎？”

夫金归，或受或不受，皆有故，非受之时己贪，当不受之时己不贪也。金有受不受之义，而室亦宜有受不受之理。今不曰“己无功”，若“己致仕，受室非理”，而曰“己不贪富”，引前辞十万以况后万。前当受十万之多，安得辞之？

彭更问曰：“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯，不亦泰乎？”孟子曰：“非其道，则一箪食而不可受于人；如其道，则舜受尧之天下，不以为泰。”受尧天下，孰与十万？舜不辞天下者，是其道也。今不曰“受十万非其道”，而曰“己不贪富贵”，失谦让也，安可以为戒乎？

沈同以其私问曰：“燕可伐与？”孟子曰：“可。子哙不得与人燕，子之不得受燕于子哙。有士于此，而子悦之，不告于王，而私与之子之爵禄，夫士也，亦无王命而私受之于子，则可乎？何以异于是？”齐人伐燕。或问曰：“劝齐伐燕，有诸？”曰：“未也。沈同曰：‘燕可以伐与？’则应之曰：‘可彼然而伐之。如曰：‘孰可以伐之，则应之曰：为天吏则可以伐之。’今有杀人者，或问之曰：‘人可杀与？’则将应之曰：‘可。’彼如曰：‘孰可以杀之？’则应之曰：‘为士师则可以杀之。’今以燕伐燕，何为劝之也？”

夫或问孟子劝王伐燕，不诚是乎？沈同问“燕可伐与”，此挟私意欲自伐之也。知其意嫌于是，宜曰：“燕虽可伐，须为天吏乃可以伐之。”沈同意绝，则无伐燕之计矣。不知有此秘意而径应之，不省其语，是不知言也。公孙丑问曰：“敢问夫子恶乎长？”孟子言：“我知言。”又问：“何谓知言？”曰：

“谀辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。虽圣人复起，必从吾言矣。”孟子，知言者也，又知言之所起之祸，其极所致之害。见彼之间，则知其措辞所欲之矣，知其所之，则知其极所当害矣。

孟子有云：“民举安，王庶几改诸？予日望之。”孟子所去之王，岂前所不朝之王哉？而是，何其前轻之疾，而后重之甚也？如非是，前王则不去，而于后去之，是后王不肖甚于前，而去，三日宿，于前不甚，不朝而宿于景丑氏。何孟子之操，前后不同，以为为王，终始不一也？

且孟子在鲁，鲁平公欲见之。嬖人臧仓毁孟子，止平公。乐正子以告。曰：“行，或使之；止，或尼之。行、止，非人所能也。予之不遇鲁侯，天也！”前不遇于鲁，后不遇于齐，无以异也。前归之天，今则归之于王，孟子论称，竟何定哉！夫不行于齐，王不用，则若臧仓之徒毁谗之也，此亦“止，或尼之”也。皆天命不遇，非人所能也。去，何以不经行而留三宿乎？天命不当遇于齐，王不用其言，天岂为三日之间易命使之遇乎？在鲁则归之于天，绝意无冀；在齐则归之于王，庶几有望。夫如是，不遇之议，一在人也。或曰：“初去，未可以定天命也。冀三日之间，王复追之，天命或时在三日之间，故可也。”夫言如是，齐王初使之去者，非天命乎？如使天命在三日之间，鲁平公比三日，亦时弃臧仓之议，更用乐正子之言，往见孟子。孟子归之于天，何其早乎？如三日之间公见孟子，孟子奈前言何乎！

孟子去齐，充虞涂问曰：“夫子若不豫色然。前日，虞闻

诸夫子曰：‘君子不怨天，不尤人。’”曰：“彼一时也，此一时也。五百年必有王者兴，其间必有名世者矣。由周以来，七百有余岁矣。以其数，则过矣；以其时考之，则可矣。夫天未欲平治天下乎？如欲平治天下，当今之世，舍我而谁也？吾何为不豫哉！”

夫孟子言“五百年有王者兴”，何以见乎？帝尝王者，而尧又王天下；尧传于舜，舜又王天下；舜传于禹，禹又王天下。四圣之王天下也，继踵而兴。禹至汤且千岁，汤至周亦然。始于文王，而卒传于武王，武王崩，成王、周公共治天下。由周至孟子之时，又七百岁而无王者。”“五百岁必有王者”之验，在何世乎？云“五百岁必有王者”，谁所言乎？论不实事考验，信浮淫之语，不遇去齐，有不豫之色，非孟子之贤效，与俗儒无殊之验也。

五百年者，以为天出圣期也。又言以“天未欲平治天下”也，其意以为天欲平治天下，当以五百年之间生圣王也。如孟子之言，是谓天故生圣人也。然则五百岁者，天生圣人之期乎？如其期，天何不生圣？圣王非其期故不生，孟子犹信之，孟子不知天也。

“自周已来，七百余岁矣。以其数，则过矣；以其时考之，则可矣。”何谓数过？何谓时可乎？数则时，时则数矣。数过，过五百年也。从周到今七百余岁，逾二百岁矣。设或王者生，失时矣，又言“时可”，何谓也？

云“五百年必有王者兴”，又言“其间必有名世”，与“王者”同乎？异也？如同，为再言之。如异，“名世者”谓何等也？谓孔子之徒，孟子之辈，教授后生，觉悟顽愚乎？已

有孔子，己又以生矣。如谓圣臣乎！当与圣王同时。圣王出，圣臣见矣。言“五百年”而已，何为言“其间”？如不谓五百年时，谓其中间乎？是谓二百年之时也，圣臣不与五百年时圣王相得。夫如是，孟子言“其间必有名世者”，竟谓谁也？

“夫天未欲平治天下也。如欲治天下，舍予而谁也？”言若此者，不自谓当为王者，有王者，若为王臣矣。为王者、臣，皆天也。己命不当平治天下，不“浩然”安之于齐，怀恨有不豫之色，失之矣！

彭更问曰：“士无事而食，可乎？”孟子曰：“不通功易事，以羨补不足，则农有余粟，女有余布。子如通之，则梓匠、轮舆皆得食于子。于此有人焉，入则孝，出则悌，守先王之道，以待后世之学者，而不得食于子。子何尊梓匠、轮舆而轻为仁义者哉？”曰：“梓匠、轮舆，其志将以求食也。君子之为道也，其志亦将以求食与？”孟子曰：“子何以其志为哉？其有功于子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？”曰：“食志。”曰：“有人于此，毁瓦画墁，其志将以求食也，则子食之乎？”曰：“否。”曰：“然则子非食志，食功也。”

夫孟子引毁瓦画墁者，欲以诘彭更之言也，知毁瓦画墁无功而有志，彭更必不食也。虽然，引毁瓦画墁，非所以诘鼓更也。何则？诸志欲求食者，毁瓦画墁者不在其中。不在其中，则唯以诘人矣。夫人无故毁瓦画墁，此不痴狂则遨戏也。痴狂人之志不求食，遨戏之人亦不求食。求食者，皆多人所共得利之事，以作此鬻卖于市，得贾以归，乃得食焉。今毁瓦画墁，无利于人，何志之有？有知之人，知其无利，固不为也；无知之人，与痴狂比，固无其志。夫毁瓦画墁，犹

比童子击壤于涂，何以异哉！击壤于涂者，其志亦欲求食乎？此尚童子，未有志也。巨人博戏，亦画墁之类也。博戏之人，其志复求食乎？博戏者，尚有相夺钱财，钱财众多，己亦得食，或时有志。夫投石、超距，亦画墁之类也。投石、超距之人，其志有求食者乎？然则孟子之诘彭更也，未为尽之也。如彭更以孟子之言，可谓“御人以口给”矣。

匡章子曰：“陈仲子岂不诚廉士乎？居于於陵，三日不食，耳无闻，目无见也。井上有李，蠮食实者过半，扶服往，将食之。三咽，然后耳有闻，目有见也。”孟子曰：“于齐国之士，吾必以仲子为巨擘焉！虽然，仲子恶能廉？充仲子之操，则蚓而后食者也。夫蚓，上食槁壤，下饮黄泉。仲子之所居室，伯夷之所筑与？抑亦盗跖之所筑与？所食之粟，伯夷之所树与？抑亦盗跖之所树与？是未可知也。”曰：“是何伤哉！彼身织屨，妻辟纊，以易之也。”曰：“仲子，齐之世家，兄戴，盖禄万钟。以兄之禄为不义之禄，而不食也；以兄之室为不义之室，而弗居也。辟兄离母，处于於陵。他日归，则有馈其兄生鹅者也，已频蹙曰：‘恶用是鶩鶩者为哉。’他日，其母杀是鹅也，与之食之，其兄自外至，曰：‘是鶩鶩之肉也。’出而吐之，以母则不食，以妻则食之；以兄之室则不居，以於陵则居之，是尚能为充其类也乎？若仲子者，蚓而后充其操者也。”

夫孟子之非仲子也，不得仲子之短矣。仲子之怪鹅如吐之者，岂为“在母不食”乎？乃先谴鹅曰：“恶用鶩鶩者为哉？”他日，其母杀以食之，其兄曰：“是鶩鶩之肉。”仲子耻负前言，即吐而出之。而兄不告，则不吐；不吐，则是食于母也。

谓之“在母则不食”，失其意矣。使仲子执不食于母，鹅膳至，不当食也。今既食之，知其为鹅，怪而吐之，故仲子之吐鹅也，耻食不合己志之物也，非负亲亲之恩而欲勿母食也。

又“仲子恶能廉？充仲子之操，则蚓而后可者也。夫蚓，上食槁壤，下饮黄泉。”是谓蚓为至廉也，仲子如蚓，乃为廉洁耳。今所居之宅，伯夷之所筑，所食之粟，伯夷之所树，仲子居而食之，于廉洁可也。或时食盗跖之所树粟，居盗跖之所筑室，污廉洁之行矣。用此非仲子，亦复失之。室因人故，粟以屨紵易之，正使盗之所树筑，己不闻知。今兄之不义，有其操矣。操见于众，昭晰议论，故避於陵，不处其宅，织屨辟紵，不食其禄也。而欲使仲子处於陵之地，避若兄之宅，吐若兄之禄，耳闻目见，昭晰不疑，仲子不处不食，明矣。今於陵之宅，不见筑者为谁，粟，不知树者为谁，何得成室而居之，得成粟而食之？孟子非之，是为太备矣。仲子所居，或时盗之所筑，仲子不知而居之，谓之不充其操，唯“蚓然后可者也”。夫盗室之地中亦有蚓焉，食盗宅中之槁壤，饮盗宅中之黄泉，蚓恶能为可乎？充仲子之操，满孟子之议，鱼然后乃可。夫鱼，处江海之中，食江海之土，海非盗所凿，土非盗所聚也。

然则仲子有大非，孟子非之不能得也。夫仲子之去母辟兄，与妻独处於陵，以兄之宅为不义之宅，以兄之禄为不义之禄，故不处不食，廉洁之至矣，然则其徙於陵归侯母也，宜自赍食而行。鹅膳之进也，必与饭俱。母之所为饭者，兄之禄也，母不自有私粟，以食仲子，明矣。仲子食兄禄也。伯夷不食周粟，饿死于首阳之下，岂一食周粟而以污其洁行哉？

仲子之操，近不若伯夷，而孟子谓之若蚓乃可，失仲子之操所当比矣。

孟子曰：“莫非天命也，顺受其正。是故知命者，不立乎岩墙之下。尽其道而死者，为正命也；桎梏而死者，非正命也。”

夫孟子之言，是谓人无触值之命也。顺操行者得正命，妄行苟为得非正，是天命于操行也。夫子不王，颜渊早夭，子夏失明，伯牛为疴，四者行不顺与？何以不受正命！比干剖，子胥烹，子路菹，天下极戮，非徒桎梏也。必以桎梏效非正命，则比干、子胥行不顺也。人禀性命，或当压、溺、兵、烧，虽或慎操修行，其何益哉！窦广国与百人俱卧积炭之下，炭崩，百人皆死，广国独济，命当封侯也。积炭与岩墙何以异？命不压，虽岩崩，有广国之命者犹将脱免。“行，或使之；止，或尼之。”命当压，犹或使之立于墙下。孔甲所入主人之子，天命当贱，虽载入宫，犹为守者。不立岩墙之下，与孔甲载子入宫，同一实也。

【译文】

孟子去见梁惠王，梁惠王说：“老先生，不怕千里远的路赶来，准备用什么来使我的国家获得利益呢？”孟子说：“讲仁义就行了，为什么要说利呢？”

利益有两种：一种是货物钱财，一种是吉祥平安。梁惠王说：“用什么来使我的国家获得利益”，怎么知道梁惠王不是想要吉祥平安那种利益，而孟子直接用货物钱财的利来进行责难呢？《易》中说：“得此卦见‘大人’吉利”，“得此卦

过大河吉利”。“占卜得乾卦，大吉大利”。《尚书》说：“老百姓也是看重利的啊。”这都是指吉祥平安那种利益。推行仁义可以得吉祥平安的利。孟子不姑且先问一问梁惠王“你所谓的‘利吾国’是指什么说的？”“梁惠王如果是说货物钱财的利益，孟子才可以用他猜想的那种话进行回答。如果惠王问话的意思还没有搞清楚，孟子就直接用货物钱财的利益来回答。如果梁惠王确实是问货物钱财的利益，孟子没有什么根据可以证明；如果问吉祥平安的利益，而孟子却用货物钱财的利益回答，回答问题不符合君主的意图，连起码的常识也违背了。

齐王问时子：“我想在都城中给孟子盖一所房子，给他万钟俸禄来供养门徒，让那些大夫，都城的人都有佩服效法的榜样，您何不替我向他说一说呢？”时子于是就通过陈子告诉了孟子。孟子说：“时子哪里知道那样做不行呢？假使我想富，拒绝十万而接受一万，这是想贪图货财吗？”

孟子拒绝十万，违背了谦让的道理。“富贵，是人们都想得到的，不用正当的手段去取得，不享受。”所以君子对于爵禄，有的推辞，有的不推辞。难道因为自己不贪图富贵的缘故，就以此为理由来拒绝应该领取的赏赐吗？”

陈臻问孟子说：“你在齐国的时候，齐王送你一百镒好金子你不接受；在宋国的时候，宋国送你七十镒金子你接受了；在薛国，送你五十镒金子，你也接受了。如果以前不接受金子是对的，那么现在接受金子就是不对的了。如果现在接受金子是对的，那么以前不接受金子就是不对的了。老师在这两种错误中必居其一。”孟子说：“都是对的。当在宋的时候，

我将要到很远的地方去，对于出远门的人，一定要赠送财物，并说‘送上一点路费’。我为什么不接受呢？当在薛的时候，我有戒备的想法，薛君对我说‘听说你有戒心，所以为便于有武器进行戒备，送你一点钱去做准备吧？’我为什么不接受？而在齐时，就没有说明送钱的理由。没有理由而送给我，是用财物收买我，哪里有君子可以用钱收买的呢？”

金子送来了，有时接受有时不接受，都有原因，不是接受的时候就表示自己贪财，不接受的时候自己就不贪财。金子有接受和不接受的道理，而房屋也应有接受和不接受的理由。现在不说“自己无功受禄”，或者“已辞官，接受房屋没有道理”，而说“自己不贪图财富”。引用以前推辞十万来推测后来的一万。以前如果应当接受十万那么多的俸禄，这次怎么可以推辞呢？

彭更问孟子说：“跟随的车子几十辆，跟从的人几百人，辗转在诸侯之间，受他们的供养，不也过分了吗？”孟子说：“不符合正道，那么即使是很少一点吃的东西也不应该接受别人的；如果符合礼义，那么舜接受尧的天下，也不认为过分。”接受尧的天下，和十万比较起来，谁多？舜不推辞天下，符合礼义。现在不说“受十万不符合礼义”，而说：“自己不贪图富贵”，不符合谦让的礼义，怎么可以作借鉴呢？

沈同凭借和孟子的私交关系问孟子说：“燕国可以征伐吗？”孟子说：“可以。子哙不应该把燕国让给别人；子之不应从子哙那里接受燕国。这里有个人，因你喜欢他，不向国君报告，而私自把自己的爵位俸禄送给他，而那个人呢，也没有君主的命令而私下接受了你给的爵位和俸禄，怎么可以

呢？子哈把王位让给子之与这个例子有什么两样呢？”齐国人讨伐燕国。有人问孟子说：“你鼓动齐国讨伐燕国，有这回事吗？”孟子说：“没有。沈同说：‘燕可以讨伐吗？’我回答说‘可以’。他同意了，就去讨伐燕国。如果说：‘谁可以去讨伐？’我就回答说：‘只有奉行天命的统治者才能讨伐燕。’现在有个杀了人的人，有人问他说：‘这个杀人犯该处死吗？’那么就会回答说‘可以’。他如果说‘谁可以处决这个杀人犯’，那就应回答说‘掌管司法的官吏可以处决杀人犯’现在象燕一样无礼义的齐国去讨伐燕国，我为什么要去鼓动呢？”

有人问孟子鼓动了齐王讨伐燕国，事情不正是这样吗？沈同问孔子“燕国可以讨伐吗？”这是他怀着私心，想让自己的国家去讨伐燕国。明知他乐意做这件事，应该回答说：“燕国即使可以讨伐，必须是周天子才能讨伐”。沈同讨伐燕国的意图断绝了，就没有讨伐燕国的计划了。孟子不知道沈同的私心而直接回答他提出的问题，不明白沈同说话的用意，这是不善于分析、判断别人的言辞。公孙丑问孟子说：“请问老师擅长什么？”孟子说：“我善于分析、判断别人的言辞。”公孙丑又问：“怎么叫善于分析、判断别人的言辞？”孟子回答说：“不公正的话能了解要压抑的是谁；惑乱人心的话了解要陷害的是谁；邪僻的话，知道要离间的是谁；闪闪躲躲的话要为难的是谁。这些东西在思想上滋生了，就会危害他的政治；在政治上实行了，就会危害他的事业。即使是圣人重新出现，也一定会听从我的这番议论。”孟子，是善于了解别人说话的含意的，又了解说话可能会引起什么样的灾祸，和最终的危害。听见别人的问话，就知道别人说话的目的是要达到什么，知

道了别人说话的目的,那就应该知道它最终会产生的危害了。

孟子又说:“老百姓都平安,大王也许会改变态度的吧?我天天盼望着。”孟子这次离开的君王是不是以前不肯朝见的那个君王呢?如果是,那么起初对君王极端轻视,而后来又有多么重视啊。如果不是,那就是不肯离开前一个君王,而离开了后一个君王,这说明后一个君王比前一个更不贤明了。然而在离开前一个君王时,却舍不得走,在昼那地方住了三天。对于前一个不太坏的君王,却躲在景丑氏家里过夜不愿去朝见。孟子的操行是什么样的呢?为什么孟子的操行前后这样不同,而用来对待君王的态度,前后这样不一致呢?

再说,孟子在鲁国的时候,鲁平公想召见他,鲁平公宠爱的人臧仓说孟子的坏话,劝阻了鲁平公。乐正子把这件事告诉了孟子。孟子说:“一个人要干一件事情,就有一种力量在驱使他;不想干,也有一种力量在阻挠他。想干或不想干,不是人力所能决定的。我不被鲁平公重用,这是天意呀!”先在鲁国得不到重用,后来在齐国也得不到重用,没有什么区别。前一次把原因推到天那里,现在又把原因推到君王那里,孟子论述评价问题,究竟以什么作为标准呢?孟子的主张在齐国得不到推行,齐王不重用他,那么也应该是象鲁国的臧仓一类的人诽谤他,这也是所谓:“不想干一件事,一种力量在阻挠”。都是天命注定的不会重用,不是人的力量能办到的。离开时,为什么不能不直截了当地离开而还要停留三天呢?天命注定不该被齐王任用,齐王不听从他的话,天难道因为孟子又停留三天时间就改变孟子的命让他被齐王任用吗?在鲁国时把原因都归结到天上,断绝了念头,不再抱任何希望;在

齐王时却把原因都归结在齐王身上，感到也许还有希望。如此说来，有关不被重用的解释，完全在于人怎样说了。有人说：“当初离开时，还不能确定天命如何。希望在三天时间内，齐王又来追回他。天命或许在三天之间才可以确定下来，所以等上三天是可以的。”如果这样说，齐王当初让他离开，不是天命已决定的了吗？如果天命是在三天之间不可以确定下来，那么鲁平公在等待三天之后，也许会放弃臧仓的建议，改变成采纳乐正子的话，去见孟子。孟子把原因归结在上天，不是太早了吗？如果三天之后鲁平公召见孟子，孟子对前面讲过的话怎么解释呢？

孟子离开齐国，充虞在半路上问孟子说：“老师好象很不高兴的样子。前些时候，我听见老师说：‘君子不怨恨天，不责怪人’呀！”孟子回答说：“那是那时的情况，这是这时的情况，五百年一定会有圣王出现，在这中间一定会有听从天命而诞生的著名人物。从周朝建立以来，已经七百多年了。按照这个年数来说，已经超过了；根据时势来考察，已经到了应该出现圣王和著名人物的时候了。难道上天不想把天下治理好吗？如果想把天下治理好，在现在这个社会，除了我能成为著名人物还会有谁呢？我为什么要不高兴呢！”

孟子说：“每五百年一定有圣王出现。”这是根据什么看出来的呢？帝喾是圣王，而尧也做了天下的圣王；尧把帝位传给了舜，舜又成了天下的圣王；舜把帝位传给了禹，禹又成了天下的圣王。这四个圣人做天下的圣王，一个跟着一个地出现。而禹到汤兴起将近一千年，从汤到周文王、周武王出现也是这样。从周文王开始，后来传给周武王，武王死了，

成王、周公共同治理天下。从周到孟子的时代，又是七百年了没出现圣王了。“五百年一定有圣王出现”的证明，在哪个时代有过呢？说“五百年一定会出现圣王”，是谁首先说的呢？发表议论不用事实加以证明，相信荒诞没有根据的话，在齐国不被重用离开时，显出不高兴的样子，这不是孟子贤明的表现，这是和俗儒毫无区别的证明。

所谓五百年，是孟子认定的天降圣王的期限。又说了“上天想要治理好天下”的话，他的意思是认为上天想要治理好天下，应当以五百年作为一个期限在这时间内降生圣王。如果象孟子说的那样，这就是说上天有意识地降生圣王。那么五百年，是上天生下圣人的期限吗？如五百年是期限，天为什么还没有降生圣王？可见圣王的产生并不按照五百年的期限，所以没有出现，然而孟子还是坚信这一说法，这证明孟子并不了解天。

从周朝建立以来，已经七百多年了。按照这个年数，已经超过了；根据这个时势来考察，圣王可以出现了。什么叫年数超过了？什么叫时势可以了？年数就是时势，时势就是年数。年数超过了，超过了五百年。从周朝建立到现在七百多年了，已经超过了二百年。即使有圣王产生，时间也错过了，而又说“时势可以”，这是什么意思呢？

说“五百年一定会有圣王出现”，又说：“这五百年间一定会有著名的人物出现”，这是说著名人物和圣王是一回事呢？还是不是一回事呢？如果著名人物出现就是圣王出现，这是重复多余的话。如果著名人物不是圣王，著名人物又是什么样子呢？是象孔子、孟子自己一类的人，教育青年，启蒙

开导狂妄愚笨的人吗？已经有了孔子，现在没过五百年孟子自己又出生了。如果说是圣臣，就应当和圣王同时出现。圣王出生，圣臣就出现。这说“五百年”就行了，为什么要说“在五百年之间”呢？如果不是指五百年为期限，而是指这中间的话，这就是二、三百年的时间，圣臣就不能和五百年出现一个的圣王相碰在一起了。如果是这样，孟子说的“五百年之间一定有著名人物出现”，究竟是指谁的呢？

“天不想把天下治理好。如果能把天下治理好，除了我还有谁呢？”说这样的话，不是说自己应当做圣王，那就是说当圣王出现了，自己应当做圣王的臣子了。当圣王，和做圣王的臣子，都是天命决定的。孟子自己的命不应当治理天下，为什么不心胸宽阔，毫无牵挂地在齐国安心住下，而是心中怨恨显出不高兴的样子呢？这违反了自己关于天命的观点。

彭更问孟子说：“读书人不劳动而吃粮食，应该吗？”孟子回答说：“不进行劳动产品的交换，用有余的来弥补缺少的。那么农民就会有多余的粮食，妇女就会有多余的布料。你如果能使他们互通有无，那么木匠和造车的人就都能从你那里得到饭吃了。如果这里有个人，在家孝敬父母，出外尊敬兄长，遵循先王的道德，教育后来的学生，却不能从你这里得到饭吃。你这不是尊敬木匠、造车的人而轻视推行仁人的人吗？”彭更说：“木匠、造车的人，他的目的就是谋生。君子推行仁义道德，难道目的也是为了找碗饭吃吗？”孟子说：“你为什么要考虑他们的目的呢？他们对你有好处，你认为应该给饭吃，就给饭吃好了。再说，你是根据人们的目的给他们饭吃呢？不是根据人们对你有用处而给他们饭吃呢？”彭更

回答说：“根据目的。”孟子说：“有一个人在这里，毁坏砖瓦，弄脏粉刷好了的墙壁。他的目的是为了有饭吃，那么你也供给他饭吃吗？彭更说：“不给。”孟子说：“这样的话，你不是根据别人的目的供给饭吃，而是根据对你是否有用处提供饭吃。”

孟子引用一个破坏房屋砖瓦弄脏已粉刷好了的墙壁的人，想要反驳彭更的话，知道破坏砖瓦，弄脏墙壁的人没有功劳用处但有目的，彭更一定不会供给饭吃。即使这样，引用破坏砖瓦弄脏漂亮的人，不能用来作为反驳彭更的依据。为什么呢？那些目的是为了找饭吃的人中不包括破坏砖瓦，弄脏墙壁的人。不包括在这中间的人，就不能作为反驳的根据。人没有原因破坏砖瓦弄脏墙壁，这不是傻子和疯子就是开玩笑的人。傻子疯子做这事的目的是为了找饭吃，开玩笑的人目的也不是找饭吃。找饭吃的人，所做的大多是对人们共同有益的事情，把所做的东西拿到市场上去卖，得到回报回家，就有饭吃了。现在破坏砖瓦，弄脏墙壁的事，对人们没有好处，还谈得上有什么找饭吃的目的呢？有头脑的人，知道那些事没有好处，一定不会做；没有头脑的人，和疯子傻子一样，一定不会有目的。破坏砖瓦，弄脏墙壁，和小孩子在路上做击壤的游戏相比，没有什么不一样！在路上做击壤游戏的人，他的目的也是想找饭吃吗？这些人还是小孩，没有什么目的。大人做下棋的游戏，也是和弄脏墙壁的事一样。做游戏的人，他的目的也是找饭吃吗？做下棋游戏的人，尚且还有赢钱财的，钱财赢多了，自己也可以有饭吃，或许是有目的的。投石块、跳远，也是和弄脏墙壁一样的事。做投

石块，跳远游戏的人，他们的目的也是为了找饭吃吗？如果不是，孟子反驳彭更的话，不能算把问题说清楚了。如果彭更采纳了孟子的话，可以说孟子是“专门靠强嘴利舌”来对付人了。

匡章说：“陈仲子难道不算是一个真正的廉洁的人吗？居住在於陵，三天不吃饭，耳朵不听任何声音，眼睛不看任何东西。井台的上面有个李子，已经被虫子吃了一大半了，陈仲子就爬行过去，拿来吃了。咬了三口，然后耳朵听得见声音，眼睛看得见东西了。”孟子说：“在齐国的人中，我一定把陈仲子当做首屈一指的人物了！即使这样，仲子怎么能算廉洁呢？如果把陈仲子的品德贯彻到各个方面，那只有变成蚯蚓之后才可以达到。蚯蚓，是靠吃地上的干土，喝地下的泉水活着的。仲子居的房子是伯夷给他建造的呢？还是盗跖为他修建的呢？所吃的粟米，是伯夷为他种的呢？还是盗跖为他种的呢？这不能知道。”匡章说：“这有什么妨碍呢？他亲手做鞋，妻子搓麻线，交换来粮食房屋供吃住。”孟子说：“陈仲子，是齐国的贵族，哥哥陈戴，做着吃万钟俸禄的官。认为哥哥的俸禄是不符合道义得来的俸禄，所以不接受；认为哥哥的房屋是不符合道义得来的房屋，所以不去居住。避开哥哥离开母亲，居在於陵。后来回去，有人送给他的哥哥活着的鹅，他却皱眉说：‘要这鹅叫的东西干什么？’后来，他的母亲杀了这只鹅，给他吃。陈仲子的哥哥正好从外面回家，说：‘这是鹅叫的肉。’陈仲子就吐掉了吃的东西。因为是母亲的东西就不吃，因为是妻子的东西就吃下去。因为是哥哥的房子就不住，因为是於陵地方的房子就居住。这能

说是把自己的操行贯彻到所有的同类事物当中去了吗？象陈仲子这样的人，只有变成了蚯蚓才能把他的那种操行贯彻到各个方面去啊。”

孟子对陈仲子的指责，并没有击中陈仲子真正的短处。仲子厌恶鹅肉而吐掉它，哪里是因为“母亲做的就不吃”呢？因为起初谴责送鹅的人说：“要这种呱呱叫的东西干什么？”后来，他的母亲将鹅杀了给他吃，他的哥哥见了，就说：“是呱呱叫的肉。”陈仲子为违背以前讲的话感到耻辱，就把吃了的肉给吐了。如果他的哥哥不告诉他，就不会吐掉吃的肉；不吐，就是吃他母亲做的东西。孟子说：“不吃母亲做的东西”，是不符合当时陈仲子心中的意思的。如果陈仲子坚持不吃母亲做的东西，用那只鹅做的饭食来了，就不应当吃。现在既然已经吃了，当陈仲子知道那饭食是用鹅肉做的，就厌恶地吐掉了，所以陈仲子吐掉鹅肉的原因是为自己吃了不符合自己志向的东西而感到羞耻，不是违背母子的恩情而不想吃母亲给的东西。

孟子又说：“仲子怎么能算廉洁呢？如果把陈仲子的品德放到各个方面去考察，那么只有变成蚯蚓之后才能达到。蚯蚓，吃地面上的干土，喝地下面的泉水。”这是说蚯蚓是极其廉洁的了，陈仲子象蚯蚓，才能算得上廉洁。如果陈仲子所居住的房屋，是伯夷给建造的，所吃的粟米，是伯夷给种的，仲子住着伯夷建的房屋，种的粮食，可以称得上廉洁。或许吃的是盗跖所种的粮食，居的是盗跖所建的房屋，那就玷污了廉洁的品行。用这样的观点来指责陈仲子，也还是不正确的。房子是承袭了人家的旧房子，粟米是用鞋、麻线换来的，

即使房子真的是盗跖建的，粟真的是盗跖种的，他自己并没有听说，所以就不影响他的廉洁。他哥哥没有道义，是有他哥哥的操行证明的。操行表现在众人面前，大家看得清清楚楚，议论纷纷，所以陈仲子避开他的哥哥住到於陵，不住他哥哥的房子，织鞋搓麻线换粮食也不吃他哥哥的俸禄。如果陈仲子住在於陵的时候，让他避开象他哥哥那样的人的房子，吐掉象他哥哥那样的人的俸禄，只要耳朵听见眼睛看见，清清楚楚毫无疑问是那样，陈仲子就不会去住去吃，是很明显的了。现在陈仲子居住的於陵的房子，没有看见是谁修建的，吃的粟米，不知道是谁种的，为什么现成的房子不住，现成的粟米不吃呢？孟子指责陈仲子，这未免太求全责备了。陈仲子居住的房子，或许是盗贼修建的，但他不知道住在里面，说陈仲子没有把自己的操行贯彻到各个方面去，只有“变成蚯蚓后才可以做到”。盗贼建的房子的地下也有蚯蚓吃盗贼房子中的干土，喝盗贼房子下面土中的泉水，蚯蚓怎么能算廉洁呢？陈仲子把廉洁的操行贯彻到各个方面，可满足孟子的议论，只有变成鱼然后才行。鱼，呆在江海之中，吃江海中的土，大海不是盗贼开凿的，海中的土不是盗贼聚集的。

但是陈仲子有大错误，孟子在指责他时没有抓住。仲子的离开母亲避开哥哥和妻子单独地住到於陵，认为哥哥的房子是不义的房子，哥哥的俸禄是不义的俸禄，所以不住、不吃，廉洁到了极端了，但是他迁到於陵后回去问候母亲，应该自己带着粮食回去。用鹅肉做的食物一定是和饭一同端上来的。母亲所做的饭是用哥哥俸禄的粮食，母亲没有只属于自己的粮食，来给仲子吃，这是很明白的。陈仲子吃的还是

他哥哥的俸禄。伯夷不吃周人的粟米，结果饿死在首阳山，他怎么肯吃一粒周朝的粮食而玷污自己廉洁的操行呢？陈仲子的操行和伯夷比起来是赶不上的，而孟子却说只有蚯蚓能做到，把陈仲子的操行和不能相比的东西相比这是错误的。

孟子说：“没有一件事不是天命决定的，应当恭顺地承受上天赋予的正命。所以懂得天命的人，不站在要倒塌的高墙下面以免死于非命。彻底遵循天道而死的，才算正命；犯罪的人戴上脚镣手铐而死的，就不是正命了。”

孟子的话，是说人没有遭受意外事故而死的命。如果说按照好的操行去做的人得到的是“正命”，胡作非为的人得到的不是“正命”，这就是说天命会随着操行好坏可以变化了。孔子没有当王，颜渊早死，子夏眼睛瞎了，伯中得了麻疯病，这四个人的操行还不好吗？为什么没有得到“正命”？比干被剖了肚子挖了心，伍子胥被放在锅里烹煮、子路被剁成了肉酱，这都是天下最残酷的刑罚，不仅仅是脚镣手铐这一类的东西。一定要用戴着脚镣手铐等遭到刑罚而死才能证明不是正命，那么比干、伍子胥的行为也不好了。人承受上天给的气形成生命，有的本来就应当压死、淹死、武器刺死、烧死，即使这中间的人谨慎地修养操行，有什么用处呢？窦广国和一百多人都睡在堆积的木炭下面，木炭倒塌，一百多人都压死了，只有窦广国一个人活了下来，这是因为他的命本来就应当封侯。堆积的木炭和高墙有什么不同？命本来不被压死，即使高墙倒塌了，有象窦广国一样命的人仍然会逃脱不会被压死。“要干一件事，有一种力量在推动；不想干一件事，有一种力量在阻挠。”命中注定该被压死，那么就好象会有一股

力量驱使他站在高墙下面去被压死。孔甲打猎碰巧到了一个人家，那家人生了一个小孩，孔甲把那小孩带到王宫中，想让他长大后富贵，但那孩子上天给他的命本来就应该下贱，即使带到了王宫中，还是只能当一个看门人。不站在高墙之下，和孔甲把那个小孩用车子带到王宫中时的想法，道理是一样的。

论衡卷十一

谈天篇

儒书言：“共工与颛顼争为天子不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝。女娲销炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极。天不足西北，故日月移焉；地不足东南，故百川注焉。”此久远之文，世间是之言也。文雅之人，怪而无以非，若非而无以夺，又恐其实然，不敢正议。以天道人事论之，殆虚言也。

与人争为天子不胜，怒触不周之山，使天柱折，地维绝，有力如此，天下无敌。以此之力，与三军战，则士卒蝼蚁也，兵革毫芒也，安得不胜之恨，怒触不周之山乎？且坚重莫如山，以万人之力，共推小山，不能动也。如不周之山，大山也。使是天柱乎？折之固难。使非柱乎？触不周山而使天柱折，是亦复难。信，颛顼与之争，举天下之兵，悉海内之众，不能当也，何不胜之有！

且夫天者，气邪？体也？如气乎，云烟无异，安得柱而折之？女娲以石补之，是体也。如审然，天乃玉石之类也。石之质重，千里一柱，不能胜也。如五岳之巔不能上极天乃为柱，如触不周，上极天乎？不周为共工所折，当此之时，天毁坏也。如审毁坏，何用举之？断鳌之足，以立四极，说者

曰：“鳌，古之大兽也，四足长大，故断其足以立四极。”夫不周，山也；鳌，兽也。夫天本以山为柱，共工折之，代以兽足，骨有腐朽，何能立之久？且鳌足可以柱天，体必长大，不容于天地，女娲虽圣，何能杀之？如能杀之，杀之何用？足可以柱天，则皮革如铁石，刀、剑、矛、戟不能刺之，强弩利矢不能胜射也。

察当今天去地甚高，古天与今无异。当共工缺天之时，天非坠于地也。女娲，人也，人虽长，无及天者。夫其补天之时，何登缘阶据而得治之？岂古之天若屋庑之形，去人不远，故共工得败之，女娲得补之乎？如审然者，女娲以前，齿为人者，人皇最先。人皇之时，天如盖乎？

说《易》者曰：“元气未分，浑沌为一。”儒书又言：“溟滓濛濛，气未分之类也。及其分离，清者为天，浊者为地。”如说《易》之家、儒书之言，天地始分，形体尚小，相去近也。近则或枕于不周之山，共工得折之，女娲得补之也。

含气之类，无有不长。天地，含气之自然也，从始立以来，年岁甚多，则天地相去，广狭远近，不可复计。儒书之言，殆有所见。然其言触不周山而折天柱，绝地维，消炼五石补苍天，断鳌之足以立四极，犹为虚也。何则？山难动，共工之力不能折也。岂天地始分之时，山小而人反大乎？何以能触而折之？以五色石补天，尚可谓五石若药石治病之状。至其断鳌之足以立四极，难论言也。从女娲以来久矣，四极之立自若，鳌之足乎？

邹衍之书，言天下有九州，《禹贡》之上所谓九州也。《禹贡》九州，所谓一州也。若《禹贡》以上者，九焉。《禹

贡》九州，方今天下九州也，在东南隅，名曰赤县神州。复更有八州，每一州者四海环之，名曰裨海。九州之外，更有瀛海。此言诡异，闻者惊骇，然亦不能实然否，相随观读讽述以谈。故虚实之事，并传世间，真伪不别也，世人惑焉，是以难论。

案邹子之知不过禹。禹之治洪水，以益为佐。禹主治水，益主记物。极天之广，穷地之长，辨四海之外，竟四山之表，三十五国之地，鸟兽草木，金石水土，莫不毕载，不言复有九州。淮南王刘安召术士伍被、左吴之辈，充满宫殿，作道术之书，论天下之事。《地形》之篇，道异类之物，外国之怪，列三十五国之异，不言更有九州。邹子行地不若禹、益，闻见不过被、吴，才非圣人，事非天授，安得此言？案禹之《山经》，淮南之《地形》，以察邹子之书，虚妄之言也。

太史公曰：“《禹本纪》言河出昆仑，其高三千五百余里，日月所相辟隐为光明也，其上有玉泉、华池。今自张蹇使大夏之后，穷河源，恶睹《本纪》所谓昆仑者乎？故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山经》所有怪物，余不敢言也。”夫弗敢言者，谓之虚也。昆仑之高，玉泉、华池，世所共闻，张蹇亲行无其实。案《禹贡》，九州山川，怪奇之物，金玉之珍，莫不悉载，不言昆仑山上有玉泉、华池。案太史公之言，《山经》、《禹纪》，虚妄之言。

凡事难知，是非难测。极为天中，方今天下在天极之南，则天极北必高多民。《禹贡》“东渐于海，西被于流沙”，此则天地之极际也。日刺经千里，今从东海之上会稽鄞、郾，则察日之初出径二尺，尚远之验也。远则东方之地尚多。东方

之地尚多，则天极之北，天地广长，不复訾矣。夫如是，邹衍之言未可非，《禹纪》、《山海》、《淮南·地形》未可信也。邹衍曰：“方今天下在地东南，名赤县神州。”天极为天中，如方今天下在地东南，视极当在西北。今正在北，方今天下在极南也。以极言之，不在东南，邹衍之言非也。如在东南，近日所出，日如出时，其光宜大。今从东海上察日，及从流沙之地视日，小大同也。相去万里，小大不变，方今天下得地之广，少矣。

雒阳，九州之中也，从雒阳北顾，极正在北。东海之上，去雒阳三千里，视极亦在北。推此以度，从流沙之地视极，亦必复在北焉。东海、流沙，九州东、西之际也，相去万里，视极犹在北者，地小居狭，未能辟离极也。日南之郡，去雒且万里。徙民还者，问之，言日中之时，所居之地未能在日南也。度之复南万里，地在日之南。是则去雒阳二万里，乃为日南也。

今从雒地察日之去远近，非与极同也，极为远也。今欲北行三万里，未能至极下也。假令之至，是则名为距极下也。以至日南五万里，极北亦五万里也。极北亦五万里，极东、西亦皆五万里焉。东、西十万，南、北十万，相承百万里。邹衍之言：“天地之间，有若天下者九。”案周时九州，东西五千里，南北亦五千里。五五二十五，一州者二万五千里。天下若此九之，乘二万五千里，二十二万五千里。如邹衍之书，若谓之多，计度验实，反为少焉。

儒者曰：“天，气也，故其去人不远。人有是非，阴为德害，天辄知之，又辄应之，近人之效也。”如实论之，天，体，

非气也。人生于天，何嫌天无气？犹有体在上，与人相远。秘传或言天之离天下六万余里。数字计之，三百六十五度一周一天。下有周度，高有里数。如天审气，气如云烟，安得里度？又以二十八宿效之，二十八宿为日月舍，犹地有邮亭为长吏廨矣。邮亭著地，亦如星舍著天也。案传书者，天有形体，所据不虚。犹此考之，则无恍惚，明矣。

【译文】

儒家的书中说：“共工和颛顼争斗做天子没有成功，因而发怒就用头撞击不周山，结果使撑天的柱子折断了，系地四角的绳子也裂断了。女娲因此熔炼五色石来修补苍天，砍断海中大龟的脚来顶住天的边缘。天的西北方残缺了，所以日月往那里移动；大地的东南方残缺了，所以各条大河中的水都向那里流去。”这是时代非常久远的记载，而世上一般人相信这种说法。有学问的人，感到奇怪但无法指出它不对，或者认为不对，却不能驳倒它，又恐怕确实如此，因此不敢直接加以论述。用自然的道理和社会情况来讨论，大概是没有的事。

共工和别人争做天子，没有成功，发怒撞不周山，使支撑天的柱子折断，系大地四角的绳子也裂断，有这么大的力气，天下就没有他的对手。用这样大的力气，和敌国军队战斗，那么敌国士兵就象蝼蛄蚂蚁一样，武器和盔甲就象毫毛麦芒一样，怎么会有不能取胜的怨恨，发怒撞击不周山呢？再说坚硬沉重没有能和山相比的，用成千上万人的力气，一起来推一堆小山，山不能被推动。而不周山是一座大山。要说

不周山就是天柱吗？要折断它本来就难。如果不是天柱？撞不周山而使天柱折断也是难做到的。如果真是能做到那样的话，颡项和共工争斗，派全天下的军队，用尽四海的兵力，也不能抵挡共工，共工怎么会打不胜呢？

天，是气呢？还是有形状的实体呢？如果是气，和云烟就没有什么两样，怎么需要用柱子支撑而且柱子被折断呢？既然女娲用石头去修补，那就是实体了。如果真是这样，天是玉石一类的。石头的质量重，千里用一个柱子支撑，柱子是承受不了的。如果五岳的峰顶不能向上接触天成为支撑的柱子，而被撞的不周山，能向上接触到天吗？不周山被共工撞击折断，在这个时候，天就被毁坏了。如果确实毁坏倒塌下来，用什么去支撑起来天呢？砍断大海龟的脚，支撑起天的边缘，解释的人说：“海龟，古代的大动物，四只足又长又粗大，所以砍断大海龟的脚来支撑四方边缘。”不周，是山；海龟，是大动物。天原来是用山作为柱子支撑的，共工撞断了，用大动物的脚来代替，骨头会腐烂，怎么能长久地支撑呢？再说大海龟的脚可以当撑天的柱子，身体一定会又长又大，不能容纳在天地之中，女娲即使是圣人，怎么能杀掉大海龟？如果能杀大海龟，用什么武器杀的呢？脚可以撑起天，那么皮就象铁石一样坚硬，剑、矛、戟是不可能刺杀的，强劲的大弓锋利的箭头也不能射死的。

考察现在的天，离地非常高，古时候的天和现在没有区别。在共工毁坏天的时候，天没有坠落到地上来。女娲，是人，人即使非常高，也不能上面挨到天。女娲修补天的时候，是攀登和依靠什么样的东西从而能够补天的呢？难道说古代

的天象屋顶的样子，离人不远，所以共工可以毁坏它，女娲可以修补它？如果真是这样，在女娲之前，开始作为人的，人皇最早。人皇的时候，天难道就象大车的车盖一样吗？

解释《易》的人说：“气最初是清浊不分，混在一起的。”儒家的书中又说：“混混沌沌、模糊不清的样子，这是气还没有分清浊时的状态。到了气分离的时候，清的气形成了天，浊的气形成了地。”象解释《易》的人说的、儒家书籍上的记载那样，天地开始分离时，形体还很小，天地的距离也很近，因为近天就有可能枕在不周山上，共工可以撞折它，女娲可以修补它。

含有气的万物，没有不在增长着的。天和地是含气自然而然存在的，从刚开始产生以来，已有非常非常多的年头了，那么天地相互分开，大小远近，已经没有办法进行计算了。儒家书中的话，大概是有它的见解的。但是说共工撞不周山而折断天柱，把系大地四角的绳子都裂断了，熔化五色石修补苍天，砍断大海龟的脚来支撑天的边缘，还是假的。为什么呢？山沉重难推动，共工的力量是不能折断的。难道天地刚开始分离的时候，山很细小人反而非常高大吗？怎么能撞击并把山折断？用五色石补天，还可以说这五色石象药给人治病一样。关于砍断大海龟的脚来支撑天的边缘，这就很难说了。从女娲那个时代到现在时间已很久远了，天的边缘一直支撑着没有变化，真是大海龟的脚撑在那里吗？

邹衍所写的书中说天下有九州，就是《禹贡》上所说的九州。《禹贡》上记的九州，仅是邹衍所说的“大九州”中的一州。象《禹贡》所说的那样的九州，世界上共有九个。《禹

贡》中的九州，就是现在天下的九州，在整个“大九州”中，处于东南角，名叫赤县神州。还另有八大州，每一大州的四边是大海环绕，名叫裨海，在九大州的外边有瀛海。这话稀奇古怪，听到的人都非常惊讶，可以也不能证实它是对还是不对，姑且随便看看读读这些书，传诵用作谈话的材料。所以真事和假事，一起流传在世间，真假难以分别。世间人都感到很迷惑，因此，我要加以责难和评论。

考察邹衍的才智不会超过禹。禹治理洪水，用益作为辅佐。禹负责治水，益负责记载各种事物。记尽天的广阔，大地的长度，遍及四海之外，穷尽四山之表，三十五国的疆域，鸟兽草木，金石水土，没有不完全记载的，但没有说到又有“大九州”。淮南王刘安召集方士伍被、左吴等人，挤满了他的宫殿，写道术的书，谈论天下的事情。《地形》那一篇，说了不同种类的事物，外国的奇异的事，列出了三十五国中特别的事情，也没有说到还有九州。邹衍到过的地方比不上禹、益，听到的东西比不上伍被、左吴，又没有圣人的才智，上天又没有告诉他关于“大九州”的事，怎么说出这样的话呢？考察禹的《山经》，淮南王的《淮南子·地形》，来审察邹衍的书，都是虚假怪诞的话。

太史公司马迁说：“《禹本纪》说黄河发源于昆仑山，昆仑山高有二千五百余里，是日月交相隐蔽和放射光明的地方，那山上面有玉泉、华池，现在自从张蹇出使大夏以后，寻到了黄河源头，哪里看到《禹本纪》中说的昆仑山呢？所以论及九州山川，还是《尚书》的说法比较可靠。至于《禹本纪》、《山海经》所记载的事情怪物，我不敢去述说它。”太史

公说不敢述说，意思是说那些都是虚假的。昆仑山很高，玉泉、华池，世上人都听说了，张蹇亲自去考察没有那回事。考察《禹贡》九州的山河，奇怪的事物，金玉珍宝，没有不记载的，但没有说昆仑山上有玉泉、华池。按照太史公的说法，《山海经》、《禹本纪》的记载，都是虚假荒诞的。

凡是难于识别的事情，它们是正确的还是错误的就很难判断。天极是天的正中间，现在的天下在天极的南面，那么天极的北边一定要高而且有很多人。《禹贡》记载：“东西逐渐进入大海，西边到了沙漠地区。”这是天地的最边沿了。太阳的直径有千里，现在从东海边的会稽郡的鄞县、鄮县观察太阳刚刚出来时直径只有二尺，这证明太阳离得还很远。太阳离得远，就说明东方还有许多的地方。东方还有很多地方，那么天极的北面，天地还非常广阔，更不可估量了。如果是这样，邹衍的说法不可否定，《禹纪》、《山海经》、《淮南子·地形》的说法不能相信。邹衍说：“现在的天下在大地的东南，名赤县神州。”天极是天的正中心，如果现在的天下在东南，看天极应当在西北方向。而现在看到的天极正在北面，那么天下就在天极的南面。根据天极来说，天下不在地东南，所以邹衍的话是不对的。如果天下在东南，离太阳出来的地方近，太阳在出来时，他的光盘应该很大。现在在东海边看太阳，和从西边沙漠看太阳，大小一样。相距万里，太阳看上去大小不变，由此可见现在天下的土地面积是很小的了。

洛阳，是九州的正中心。从洛阳向北看天极正好在北面。东海的海滨，离洛阳三千里看天极也在正北。根据这种现象来推测，从西边沙漠那地方看天极，也一定还在北边。东海，

沙漠，分别是九州东边和西边的边缘，相距万里，看天极都在北边，是因为地方狭小，没有能够远离天极。日南郡，离洛阳将近一万里。迁移到那里的人回来后，问他们，他们说天上太阳到了最正中中午的时候，日南那个地方也不在太阳的南面。推测从日南再往南边去一万里，地才在太阳的南面。这样的话，离洛阳两万里的南边地区，才在太阳的南面。

现在从洛阳那地方考察太阳距离的远近，和看天极距离不一样，天极更远一些。现在要是向北行走三万里，都不能到天极的正下方。如果走到了，那就叫做到了天极的正下面的地方。从天极正下方到日南是五万里，那么从天极的下面到最北边边缘也应五万里的距离。天极的正下方到最北边的边缘也是五万里，那么从天极的正下方到最东边边缘、最西边边缘也都是五万里的距离。最东边缘到最西边边缘十万里，最南边缘到最北边缘也是十万里，南北十万里和东西十万里相乘，面积应是一百万平方里。邹衍说“天地之间，有象我们现在居住的赤县神州这么大地方的共有九个。”考察周时的九州，东西相距五千里，南北相距也是五千里。五乘以五等于二十五，一州的面积二万五千里。天下象这样大的州有九个，乘上二万五千里等于二十二万五千里。象邹衍书上那样的记载，如果认为它是说多了，按照计算的结果来核实，反倒应该认为它是说少了。

儒家的人说：“天是气；所以天离人不远。人有正确和错误，暗中做了好事和坏事，天立即就知道了，又立即报应，这是天离人不远的证明。”按照事实来说，天是物质实体而不是气。但是人由天那里承受气产生的，怎么能怀疑天没有气呢？

可见还有一个实体的天在它施放的气的上面，离人很远。纬书秘传中有的说天与地相距六万多里，天文历算家计算，三百六十五度是一周天，太阳的转动可用周度来计算，天的高度用里来计算。如果天确实是气，气就象云雾一样，怎么用里来计算呢？又用二十八星宿来证明，二十八星宿是太阳，月亮停留、休息的地方，就象地上有邮亭是地方长官停歇的地方一样。邮亭附在地上，也就象星宿附在天上一样。考察纬书秘传上所写的，说天有形体，根据的东西不会假。由此考察起来，天不是恍恍惚惚的不能捉摸的，这很清楚了。

说日篇

儒者曰：“日朝见，出阴中；暮不见，入阴中。阴气晦冥，故没不见。”如实论之，不出入阴中。何以效之？天夜，阴也，气亦晦冥。或夜举火者，光不灭焉。夜之阴，北方之阴也。朝出日，人所举之火也。火夜举，光不灭，日暮入，独不见，非气验也。夫观冬日之出入，朝出东南，暮入西南。东南、西南非阴，何故谓之出入阴中？且夫星小犹见，日大反灭，世儒之论，竟虚妄也。

儒者曰：“冬日短，夏日长，亦复以阴阳。夏时，阳气多，阴气少，阳气光明，与日同耀，故日出辄无障蔽。冬，阴气晦冥，掩日之光，日虽出，犹隐不出，故冬日日短，阴多阳少，与夏相反。”如实论之，日之长短，不以阴阳。何以验之？复以北方之星。北方之阴，冬日之阴也。北方之阴，不蔽星光，冬日之阴，何故犹灭日明？由此言之，以阴阳说者，失

其实矣。

实者，夏时日在东井，冬时日在牵牛。牵牛去极远，故日道短；东井近极，故日道长。夏北至东井，冬南至牵牛，故冬、夏节极，皆谓之至；春秋未至，故谓之分。

或曰：“夏时阳气盛，阳气在南方，故天举而高；冬时阳气衰，天抑而下。高则日道多，故日长；下则日道少，故日短也。”曰：阳气盛，天南方举而日道长，月亦当复长。案夏日长之时，月出东北，而月出东南；冬日短之时，日出东南，月出东北。如夏时天举南方，日月当俱出东北；冬时天复下，日月亦当俱出东南。由此言之，夏时天不举南方，冬时天不抑下也。然则夏日之长也，其所出之星在北方也；冬日之短也，其所出之星在南方也。

问曰：“当夏五月日长之时在东井，东井近极，故日道长。今案察五月之时，日出于寅，入于戌。日道长，去人远，何以见其出于寅入于戌乎？”日在东井之时，去人，极近。夫东井近极，若极旋转，人常见之矣。使东井在极旁侧，得无夜常为昼乎！日昼行十六分，人常见之，不复出入焉。儒者或曰：“日月有九道，故曰日行有近远，昼夜有长短也。”夫复五月之时，昼十一分，夜五分；六月，昼十分，夜六分；从六月往至十一月，月减一分。此则日行月从一分道也，岁日行天十二道也，岂徒九道？

或曰：“天高南方，下北方。日出高，故见；入下，故不见。天之居若倚盖矣，故极在人之北，是其效也。极，其天下之中，今在人北，其若倚盖，明矣。”曰：既以倚盖喻，当若盖之形也。极星在上之北，若盖之葆矣；其下之南，有若

盖之莖者，正何所乎？夫取盖倚于地，不能运，立而树之，然后能转。今天运转，其北际不著地者，触碍，何以能行？由此言之，天不若倚盖之状，日之出入不随天高下，明矣。

或曰：“天北际下地中，日随天而入地，地密鄣隐，故人不见。然天地，夫妇也，合为一体。天在地中，地与天合，天地并气，故能生物。北方阴也，合体并气，故居北方。”天运行于地中乎？不则北方之地低下而不平也？如审运行地中，凿地一丈，转见水源，天行地中，出入水中乎？如北方低下不平，是则九川北注，不得盈满也。

实者，天不在地中，日亦不随天隐，天平正与地无异。然而日出上，日入下者，随天转运，视天若覆盆之状，故视日上下然，似若出入地中矣。然则日之出，近也；其入，远，不复见，故谓之入。运见于东方，近，故谓之出。何以验之？系明月之珠于车盖之椽，转而旋之，明月之珠旋邪？人望不过十里，天地合矣，远，非合也。今视日入，非入也，亦远也。当日入西方之时，其下民亦将谓之日中。从日入之下，东望今之天下，或时亦天地合。如是，方今天下在南方也，故日出于北方，入于西方。北方之地，日出北方，入于南方。各于近者为出，远者为入。实者不入，远矣。临大泽之滨，望四边之际与天属。其实不属，远若属矣。日以远为入，泽以远为属，其实一也。泽际有陆，人望而不见。陆在，察之若云，日亦在，视之若入，皆远之故也。太山之高，参天入云，去之百里，不见埤块。夫去百里，不见太山，况日去人以万里数乎！太山之验，则既明矣。试使一人把火炬夜行于道，平易无险，去人十里，火光灭矣。非灭也，远也。今日西转

不复见者，非入也。

问曰：“天平正与地无异，今仰视天，观日月之行，天高南方下北方，何也？”曰：方今天下在东南之上，视天若南。日月道在人之南，今天下在日月道下，故观日月之行，若高南下北也。何以验之？即天高南方，南方之星亦当高。今视南方之星低下，天复低南方乎？夫视天之居，近者则高，远则不焉。极北方之民以为高，南方为下。极东、极西，亦如此焉。皆以近者为高，远者为下。从北塞下，近仰视斗、极，且在人上。匈奴之北，地之边陲，北上视天，天复高北下南，日月之道，亦在其上。立太山之上，太山高；去下十里，太山下。夫天之高下，犹人之察泰山也。平正，四方中央高下皆同。今望天之四边若下者，非也，远也。非徒下，若合矣。

儒者或以旦暮日出入为近，日中为远；或从日中为近，日出入为远。其以日出入为近、日中为远者，见日出入时大，日中时小也。察物近则大，远则小，故日出为人近，日中为远也。其以日出入为远，日中时为近者，见日中时温，日出入时寒也。夫火光近人则温，远人则寒，故从日中为近，日出入为远也。二论各有所见，故是非典直未有所定。如实论之，日出近而日入远。何以验之？以植竿于屋下。夫屋高三丈，竿于屋栋之下，正而树之，上扣栋，下抵地，是以屋栋去地三丈。如旁邪倚之，则竿未旁跌，不得扣栋，是为去地过三丈也。日中时，日正在天上，犹竿之正树去地三丈也。日出入，邪在人旁，犹竿之旁跌去地过三丈也。夫如是，日中为近，出入为远，可知明矣。试复以屋中堂而坐一人，一人行于屋上，其行中屋之时，正在坐人之上，是为屋上之人与屋下坐人相

去三丈矣。如屋上人在东危坐若西危上，其与屋下坐人相去过三丈矣。日中时，犹人正在屋上矣；其始出与人，犹人在东危与西危也。日中去人近，故温；日出入远，故寒。然则日中时日小，其出入时大者，日中光明，故小；其出入时光暗，故大。犹昼日察火，光小；夜察之，火光大也。既以火为效，又以星为验，昼日星不见者，光耀灭之也，夜无光耀，星乃见。夫日月，星之类也。平旦、日入光销，故视大也。

儒者论日旦出扶桑，暮入细柳。扶桑，东方地；细柳，西方野也，桑、柳，天地之际，日月常所出入之处。问曰：岁二月、八月时，日出正东，日入正西，可谓日出于扶桑，入于细柳。今夏日长之时，日出于东北，入于西北；冬日短之时，日出东南，入于西南。冬与夏，日之出入，在于四隅，扶桑、细柳正在何所乎？所论之言，犹谓春、秋，不谓冬与夏也。如实论之，日不出于扶桑，入于细柳。何以验之？日随天而转，近则见，远则不见。当在扶桑、细柳之时，从扶桑、细柳之民，谓之日中。日中之时，从扶桑、细柳察之，或时为日出入。皆以其上者为中，旁则为旦夕，安得出于扶桑，入细柳？

儒者论曰：“天左旋，日月之行，不系于天，各自旋转。”难之曰：使日月自行，不系于天，日行一度，月行十三度，当日月出时，当进而东旋，何还始西转？系于天，随天四时转行也。其喻若蚁行于础上，日月行迟，天行疾，天持日月转，故日月实东行，而反西旋也。

或问：“日、月、天皆行，行度不同，三者舒疾，验之人、物，为以何喻？”曰：天，日行一周。日行一度二千里，日昼

行千里，夜行千里。骐驎昼日亦行千里。然则日行舒疾与骐驎之步相似类也。月行十三度，十度二万里，三度六千里，月一日一夜行二万六千里，与晨凫飞相类似也。天行三百六十五度，积凡七十三万里也。其行甚疾，无以为验，当与陶钧之运，弩矢之流，相类似乎！天行已疾，去人高远，视之若迟。盖望远物者，动若不动，行若不行。何以验之？乘船江海之中，顺风而驱，近岸则行疾，远岸则行迟。船行一实也，或疾或迟，远近之视使之然也。仰视天之远，不若骐驎负日而驰，比日暮而日在其前。何则？骐驎近而日远也。远则若迟，近则若疾，六万里之程，难以得运行之实也。

儒者论曰：“日行一度，天一日一夜行三百六十五度，天左行，日月右行，与天相迎。”日月之行也，系著于天也。日月附天而行，不直自行也。何以言之！《易》曰：“日月星辰丽乎天，百果草木丽于土。”丽者，附也。附天所行，若人附地而圆行，其取喻若蚁行于础上焉。

问曰：“何知不离天直自行也？”如日能直自行，当自东行，无为随天而西转也。月行与日同，亦皆附天。何以验之？验之以云。云不附天，常止于所处。使日不附天，亦当自止其处。由此言之，日行附天明矣。

或曰：“日，火也。火在地不行，日在天何以为行？”曰：附天之气行，附地之气不行。火附地，地不行，故火不行。难曰：“附地之气不行，水何以行？”曰：水之行也，东流入海也。西北方高，东南方下，水性归下，犹火性趋高也。使地不高西方，则水亦不东流。难曰：“附地之气不行，人时地，何以行？”曰：人之行，求有为也。人道有为，故行求。古者

质朴，邻国接境，鸡犬之声相闻，终身不相往来焉。难曰：“附天之气行，列星亦何以不行？”曰：列星著天，天已行也，随天而转，是亦行也。难曰：“人道有为故行，天道无为何行？”曰：天之行也，施气自然也，施气则物自生，非故施气以生物也。天不动，气不施，气不施，物不生与人行异。日月五星之行，皆施气焉。

儒者曰：“日中有三足鸟，月中有兔、蟾蜍。”夫日者，天之火也，与地之火无以异也。地火之中无生物，天火之中何故有乌？火中无生物，生物入火中，焦烂而死焉，乌安得立？夫月者，水也。水中有生物，非兔，蟾蜍也。兔与蟾蜍久在水中，无不死者。月毁于天，螺蚌泊于渊，同气审矣。所谓兔、蟾蜍者，岂反螺与蚌邪？且问儒者：乌，兔，蟾蜍，死乎？生也？如死，久在日月，焦枯腐朽。如生，日蚀时既；月晦，常尽，乌、兔、蟾蜍皆何在？夫乌、兔、蟾蜍，日月气也，若人之腹脏，万物之心膺也。月尚可察也，人之察日，无不眩，不能知日审何气，通而见其中有物名乌乎？审日不能见乌之形，通而见其足有三乎？此已非实。且听儒者之言，生物非一，日中何为有乌，月中何为有兔、蟾蜍？

儒者谓：“日蚀，月蚀之也。”彼见日蚀常于晦朔，晦朔月与日合，故得蚀之。夫春秋之时，日蚀多矣。经曰：“某月朔，日有蚀之。”日有蚀之者，未必月也。知月蚀之，何讳不言月？或说：“日蚀之变，阳弱阴强也。”人物在世，气力劲强，乃能乘凌。案月晦光既，朔则如尽，微弱甚矣，安得胜日？夫日之蚀，月蚀也。日蚀谓月蚀之，日谁蚀之者？无蚀月也，月自损也。以月论日，亦知日蚀，光自损也。大率四

十一二月，日一食；百八十日，月一蚀。蚀之皆有时，非时为变，乃其为变，气自然也。日时晦朔，月复为之乎？夫日当实满，以云为变，必谓有蚀之者，山崩地动，蚀者谁也？

或说：“日食者，月掩之也。日在上，月在下，障于月之形也。日月会相袭，月在上，日在其下者，不能掩日；日在上，月在日下，障于月，月光掩日光，故谓之食也。障于月也，若阴云蔽日月不见矣。其端合者，相食是也。其合相当如袭辟者，日既是也。”日月合于晦朔，天之常也。日食，月掩日光，非也。何以验之？使日月合，月掩日光，其初食崖当与旦复时易处。假令日在东，月在西，月之行疾，东及日，掩日崖，须臾过日而东，西崖初掩之处光当复，东崖未掩者当复食。今察日之食，西崖光缺，其复也，西崖光复，过掩东崖复西崖，谓之合袭相掩障，如何？

儒者谓日月之体皆至圆。彼从下望见其形，若斗筐之状，状如正圆。不知望远光气，气若圆矣。天日月不圆，视若圆者，去人远也。何以验之？夫日者，火之精也；月者，水之精也。在地，水火不圆；在天，水火何故独圆？日月在天犹五星，五星犹列星，列星不圆，光耀若圆，去人远也。何以明之？春秋之时，星陨宋都，就而视之，石也，不圆。以星不圆，知日月亦不圆也。

儒者说日及工伎之家，皆以日为一。禹、益《山海经》言日有十，在海外东方有汤谷，上有扶桑，十日浴沐水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。《淮南书》又言，烛十日；尧时十日并出，万物焦枯，尧上射十日，以故不并一日见也。世俗又名甲乙为日，甲至癸凡十日，日之有十，犹星之有五

也。通人谈士，归于难知，不肯辨明。是以文二传而不定，世两言而无主。

诚实论之，且无十焉。何以验之？夫日犹月也，日而有十，月有十二乎？星有五，五行之精，金、木、水、火、土各异光色。如日有十，其气必异。今观日光，无有异者，察其小大，前后若一。如审气异，光色宜殊，如诚同气，宜合为一，无为十也。验日阳遂，火从天来。日者，天火也。察火在地，一气也；地无十火，天安得十日？然则所谓十日者，殆更有他物，光质如日之状，居汤谷水中，时缘据扶桑，禹、益见之，则记十日。

数家度日之光，数日之质，刺径千里。假令日出是扶桑木上之日，扶桑木宜覆万里，乃能受之。何则？一日径千里，十日宜万里也。天之去人六万余里也。仰察之，目光眩耀，火光盛明，不能堪也。便日出是扶桑木上之日，禹、益见之，不能知其为日也。何则？仰察一日，目犹眩耀，况察十日乎？当禹、益见之，若斗筐之状，故名之为日。夫火如斗筐，望六万里之形，非就见即察之体也。由此言之，禹、益所见，疑似日非日也。

天地之间，物气相类，其实非者多。海外西南有珠树焉，察之是珠，然非鱼中之珠也。夫十日之日，犹珠树之珠也，珠树似珠非真珠，十日似日非实日也。淮南见《山海经》，则虚言真人烛十日，妄纪尧时十日并出。

且日，火也；汤谷，水也。水火相贼，则十日浴于汤谷为灭败焉。火燃木，扶桑，木也，十日处其上，宜焦枯焉。今浴汤谷而光不灭，登扶桑而枝不焦不枯，与今日出同，不验

于五行，故知十日非真日也。且禹、益见十日之时，终不以夜。犹以昼也，则一日出，九日宜留，安得俱出十日？如平旦日未出，且天行有度数，日随天转行，安得留扶桑枝间，浴汤谷之水乎？留则失行度，行度差跌，不相应矣。如行出之日与十日异，是意似日而非日也。

《春秋》庄公七年：“夏四月辛卯，夜中恒星不见，星贯如雨。”《公羊传》曰：“如雨者何！非雨也。非雨，则易为谓之如雨？不修《春秋》曰：‘雨星，不及地尺而复。’君子修之，曰：‘星贯如雨。’不修《春秋》者，未修《春秋》时鲁史记，曰：“雨星，不及地尺而复。”君子者，孔子。孔子修之曰“星贯如雨。”孔子之意以为地有山陵楼台，去“不及地尺”，恐失其实，更正之曰“如雨”。如雨者，为从地上而下，星亦从天贯而复，与同，故曰“如”。夫孔子虽去“不及地尺”，但言“如雨”，其谓贯之者，皆是星也。孔子虽不定其位，著其文，谓贯为星，与史同焉。

从平地望泰山之颠，鹤如乌，乌如爵者，泰山高远，物之小大失其实。天之去地六万余里，高远非直泰山之颠也。星著于天，人察之，失星之实，非直望鹤乌之类也。数星之质百里，体大光盛，故能垂耀。人望见之，若凤卵之状，远失其实也。如星贯审者，天之星贯而至地，人不知其为星也。何则？贯时小大不与在天同也。今见星贯如在天时，是非星也；非星，则气为之也。人见鬼如死人之状，其实气象聚，非真死人。然则贯星之形，其实非星。孔子未正贯者非星，而徒正言如雨非雨之文，盖俱失星之实矣。

《春秋左氏传》：“四月辛卯，夜中恒星不见，夜明也；星

贯如雨，与雨俱也。”其言夜明，故不见，与《易》之言“日中见斗”相依类也，日中见斗，幽不明也！夜中星不见，夜光明也。事异义同，盖其实也。其言与雨俱之，集也。夫辛卯之夜明，故星不见；明则不雨之验也，雨气阴暗，安得明？明则无雨，安得与雨俱？夫如是，言与雨俱者非实。且言夜明不见，安得见星与雨俱？

又僖公十六年正月戊申，陨石于宋五，《左氏传》曰：“星也。”夫谓陨石为星，则谓贯为石矣。辛卯之夜，星贯为星，则实为石矣。辛卯之夜，星贯如是石，地有楼台，楼台崩坏。孔子虽不合言及地尺，离地必有实数，鲁史目见，不空言者也；云“与雨俱”，雨集于地，石亦宜然。至地而楼台不坏，非星明矣。

且左丘明谓石为星，何以审之？当时石贯轻然。何以从天坠也？秦时三山亡，亡者不消散，有在其集下时必有声音，或时夷狄之山徙集于宋，宋闻石贯，则谓之星也。左丘明省，则谓之星。夫星，万物之精，与日月同。说五星者，谓五行之精之光也。五星、众星同光耀，独谓列星为石，恐失其实。实者，辛卯之夜，贯星若雨而非星也，与彼汤谷之十日，若日而非日也。

儒者又曰：“雨从天下。”谓正从天坠也。如实论之，雨从地上，不从天下。见雨从上集，则谓从天下矣，其实地上矣。然其出地起于山。何以明之？《春秋传》曰：“触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨天下，惟泰山也。”泰山雨天下，小山雨一国，各以小大为远近差。雨之出山，或谓云载而行，云散水坠，名为雨矣。夫云则雨，雨则云矣。初出为云，云繁

为雨。犹甚而泥露濡污衣服，若雨之状。非云与俱，云载行雨也。

或曰：“《尚书》曰：‘月之从星，则以风雨。’《诗》曰：‘月丽于毕，俾滂沱矣。’二经咸言，所谓为之非天，如何？”夫雨从山发，月经星丽毕之时，丽毕之时当雨也。时不雨，月不丽，山不云，天地上下自相应也。月丽于上，山蒸于下，气体偶合，自然道也。云雾，雨之征也。夏则为露，冬则为霜，温则为雨，寒则为雪。雨露冻凝者，皆由地发，不从天降也。

【译文】

儒家的人说：“太阳早晨出现，是从阴气中升起的；傍晚看不见了，那是又进入了阴气中。阴气昏暗，所以太阳沉没在里面就看不见了。”按照实际情况来说，太阳不是在阴气中出现或沉没。怎样来证明呢？黑夜是阴气，阴气昏暗，有人在黑夜中点着一个火把，光亮并不因为阴气昏暗而消失。夜晚的阴气和北方的阴气是一样的。早晨太阳升起，就象人点着的火把。火把在夜间点着，光亮不消失；太阳傍晚落下，却不见光亮，这就可以证明夜晚看不见太阳并不是由于阴气昏暗的缘故。看冬天时太阳的升起和落下，早晨从东南方升起，傍晚向西南方落下。东南和西南并不是阴气，为什么说太阳出入阴气中呢？而且在夜晚星星很小却能看得见，太阳那么大反而看不见光亮，世上儒家的看法，归根到底还是错误的。

儒家的人说：“冬天短，夏天长，也还是由于阴气、阳气的缘故。夏季时，阳气多，阴气少，阳气光明，和太阳的光辉一样，所以太阳升起以后就没有东西遮蔽。冬季，阴气昏

暗，掩盖住了太阳的光辉，太阳虽然出来了，还是被阴气遮隐了，所以冬季，白天短，因为阴气多，阳气少，和夏季正好相反。”根据事实来说，白天的长短，不是因为阴气、阳气的缘故。怎么来说明呢？还是拿北方的星来证明。北方的阴气，和冬天的阴气一样。北方的阴气不遮盖星星的光亮，冬天的阴气，为什么能够使太阳的光亮消失呢？从这一点看来，用阴气、阳气的多少来解释白天的长短的人，不符合实际情况。

实际上，夏季，太阳处在东井星宿的位置，冬季太阳处牵牛星的位置。牵牛离天极远，所以白天短；东井星离天极近，所以白天长。夏季太阳向北行走到东井星，冬季太阳向南行走到牵牛星。所以冬、夏的节气到了白天最短和最长的时刻，所以都称为“至”，即太阳到东井称夏至，太阳至牵牛叫冬至。春季、秋季没有“至”，所以称为“分”，即春分和秋分。

有人说：“夏季阳气盛，阳气在南方。所以天就升高了；冬季阳气衰，天就降低了。天高了，太阳走的路程多，所以白天就长；天降低了太阳走的路程少，所以日子就短。”我认为：阳气盛，天在南方升高而太阳的路程长，月亮运行的路程也应当长。考察夏季日子长时，太阳从东北出来，但月亮却从东南出来；冬季日子短时，太阳从东南出来，月亮从东北出来。如果夏季时天在南方升高，太阳和月亮应当都从东北出来；冬季天又降下，太阳和月亮也应当都从东南出来。从这来说，夏季，天不在南方升高，冬季，天也不降下。但是，夏季日子长，是因为太阳处于北方的东井星的缘故。冬季日

子短，是因为太阳处在南方的牵牛星的缘故。

有人问：“每当夏季五月白天最长的时候，太阳在东井的位置上，东井离天极近，所以太阳走的道路长。现在考察五月时，太阳寅时从东北升起，戌时向西北落下。太阳行走的路程长，离人又远，怎么知道太阳是寅时从东北升起，戌时向西北落下呢？”因为太阳在东井星位置时，离北方的人和天极近。东井星靠近天极，绕着天极旋转，因此人们就能经常看到太阳了。如果东井星在天极旁边，就会没有黑夜总是白天了吗！太阳白天行走十六分，人们就总是看到太阳，也就没有太阳升起和降落的问题了。儒家有人说：“太阳、月亮运行有九道，所以太阳行走有远近，白天黑夜有长短。”还是就五月来说，白天十一分，夜晚五分；六月，白天十分，夜晚六分；从六月一直到十一月；每一月白天逐渐减一分。这就是太阳行走，每月遵循一分道这样长的路程。一年太阳在天上运行有十二道，哪里是仅有九道呢？

有人说：“天南方高，北方低。太阳高高升起时，所以看得见，太阳落下去，所以看不见。天就象斜着的车盖固定在空中，所以天极在人的北面，就是天象倾斜着的车盖的证明。天极是天下的正中心，现在人的北面，天象倾斜着的车盖是清清楚楚的。”我认为：既然用车盖比喻天，天应当象车盖的形状。北极星在我们上空的北边，就象车盖正中的帽顶；它下面倾向南方就有象车盖正中支撑车盖的杆子，这个杆子的端点在地上的什么地方呢？如果把车盖斜放在地上，不能运转，只有直着树起来，才能运转。现在的天运转，它的北方就不应该挨着地，触到地就有妨碍，怎样运转呢？从这来说，

天不象斜放着的车盖的形状，太阳的升起落下不根据天的高低，这很清楚。

有人说：“天的北边落入地中，太阳顺随着天一起落入地中，地严密地把太阳遮蔽起来，所以人看不见太阳。那么天和地，就象夫妻一样，结合成一个整体。夫在地中间，地和天合并，天地的气结合起来，所以能生长万物。北方是阴气，天是阳气，所以天地形体合并阴气阳气结合，就在北方。”天在地中运行吗？否则那就是北方的地低下而倾斜了？如果天真地运行在地中，把地凿到一丈深，就看到了水源，天在地中运行，在水中出没吗？如果北方低下倾斜，这样所有的大河应向北方流淌，而不会充满水了。

实际上，天不在地中运行，太阳也不顺着天隐藏起来，天是平坦端正的和地没有什么两样。有太阳升起时，月亮就落下的现象是因为太阳、月亮随天一起运转。看天象倒扣的盆的形状，所以看太阳有升起、落下的样子，就象在大地中进出一样。其实，人看见太阳升起，是它靠近了人，人看见它落下去，是它离人远看不见了，所以认为太阳钻进了地中。太阳运行到东方，离人近了，所以说是太阳出来了。怎样来证明呢？把发亮的珠子系在车盖的辐条上，旋转车盖，发亮的珠子本身转动了吗？人能看见的距离不过十里，看到天地在远处好象结合在一起，这是因为远的缘故，实际上是没有合到一起。现在看到太阳落下，不是真地钻进地中，是因为远产生了错觉。当太阳落到西方的时候，那下面的人也将会说太阳到了中午。在太阳落下的那地方的下面，向东看我们这地方，或许也是天和地合在一起的样子。如果真是这样，我

们处的大地在南方，所以太阳从东方升起，西方落下。在北方的地下看，太阳从北方升起，在南方落下。分别把太阳离自己近时称为太阳升起，离得远时称为太阳落下，实际上，太阳不落下，只是远了。临近大湖的旁边，看到湖的四面边沿和天相连。其实湖是不和天相连的，只是因为距离远，看上去象是连的。因为太阳远象落下地，湖因为远象是和天相连，道理都是一样的。湖的远处也是陆地，人只是看不见。其实陆地存在，看上去象消失了，看太阳落山时，其实太阳也还在天上，看上去象进入地中，都是因为远的缘故。泰山很高，接到天上进入云中，从百里以外看泰山，连土堆那么大小的形状都看不见。离泰山百里，就看不见泰山，何况太阳离人达几万里呢？泰山的证明，把太阳落下不见的现象就说明了。假设让一人拿着大火把夜间在路上行走，地很平坦没有高起的地方，火把离十里远后，火光就消失了。其实不是火灭了，而是因为远了。现在太阳向西转去，不再看见，并不是太阳钻进了地中。

有人问说：“天是平坦端正和大地没有两样，但现在仰起头看天，看太阳、月亮运行，天好象南方高，北方低，这是为什么呢？”我认为，我们呆的地方在东南的地面上，看天就象很高。太阳和月亮运行的轨道在人们的南面，现在我们的地方在太阳和月亮运行的轨道下面，所以观察太阳和月亮的运行，就象南面高、北面低。怎样证明呢？因为如果天的南方高，南方的星星也应当高。现在看南方的星星很低，那么天的南方反过来不也该变低了吗？看天的位置，近就高，远就低。极北边的人看起来高的，极南边的人看起来就成为低

的。极东边，极西边的情况也和这一样。都把近的看得高，远的看得低。从北部边塞下面，就近仰起头来看北斗星和北极星，将在人的正上方。匈奴的北边，是地的边沿，从北边往上看天，天也出现了北边高，南面低的现象，太阳、月亮走的道也在他们的上面。站在泰山顶上，觉得泰山很高；离开泰山十里，看泰山就觉得泰山低了。看天有高低，就象人感觉泰山会有时高，有时低一样。天平坦端正，四方中央高低都一样。现在看天的周围边沿就象很低，其实是不正确的，因为远的缘故。不仅仅是低，还象天地结合在一起。

儒家有人认为早晨和傍晚太阳升起和落下的时候离人近，中午太阳到了空中时离人远；有的认为太阳到空中时离人近，太阳升起和落下离人远。那些认为太阳升起落下时离人近，到了空中离人远的人，由于他们看到太阳升起和落下的时候大，太阳当中时看上去小。看东西近的大，远了就小了，所以太阳升起、落下时离人近，太阳到了天空当中就远了。那些认为太阳升起落下时远，太阳到了天空中时近的人，由于他们感到太阳到空中时阳光暖和，太阳升起、落下时阳光寒冷。因为火光离人近时人感到温暖，火光离人远时，人感到寒冷，所以认为太阳在空中时离人近，太阳升起和落下时离人远。两种观点分别都有根据，所以谁对谁错没有断定。根据实际来看，应该是太阳在空中时离人近，太阳升起和落下时离人远。怎样证明呢？在屋下树立一根长竹杆。屋的高度是三丈，在屋的正梁下面，把竹杆与地面垂直树起来，上端正好碰着屋梁，下面正好碰到了地面，这就可以证明屋的正梁离地正好三丈高。如果把竹竿向一旁倾斜着去靠屋梁，那

么，竹竿的上端向一边倒下，也碰不上屋梁，这是离地面超过了三丈。中午时，太阳运行到天空正当中，就象竹竿垂直树起来顶端离地面正好三丈。太阳升起和太阳落下的时候，就会斜着在人的一侧，就象竹杆向一旁倾倒时离地面就超过三丈了。如果是这样，太阳在天空正中时，离人最近，太阳升起和落下时，离人远。可以很清楚地知道了。再试着让一个人坐在堂屋的正中，一个人在屋的顶上行走，当他走到屋顶正中的时候，正好在下面坐着的那个人的垂直上方，这时屋上面的人和屋下坐着的人相距正好三丈。如果屋上的人走到了东头的屋脊或西头的屋脊时，他和屋下堂屋正中坐着的那个人相距就会超过三丈。太阳运行到天空中间时，就象屋上的那个人正好在屋顶正中的时候一样；太阳开始升起和落下时，就象屋上的那个人走在屋顶的东边屋脊或西边屋脊一样。太阳在中午时，离人近，所以人感到温暖，太阳升起和落下时，离人远，所以人感到寒冷。但是为什么中午时，太阳看上去小，太阳升起和落下的时候，太阳看上去大呢？这是因为，中午时太阳光明亮，所以小；太阳升起和落下时太阳暗弱，所以大。就象白天观察火一样，火光小；夜间观察火，火光就大。我们不仅用火来证明，还用天上的星星来证明，白天，星星看不见，这是因为太阳的光辉淹没了星光，黑夜没有太阳光，星星才能看到。太阳和月亮，与星星是同一性质的事物。天亮和傍晚时太阳光微弱，所以看起来太阳就显得大了。

儒家的人说，早晨太阳从扶桑升起，傍晚就落入细柳。扶桑，是在东方的一个地方；细柳是在西方的原野。扶桑、细

柳，都是天地最边缘的地方，太阳、月亮通常升起和落下的地方。有人问说每年的二月和八月时，太阳在正东升起，在正西落下，可以说是太阳从扶桑升起到细柳落下。在夏季白天时间长的时候，太阳从东南升起，到西南落下。冬季和夏季，太阳的升起、落下，在天的四角，扶桑、细柳又正处在什么地方呢？所说的这些话，可以解释春季、秋季，不可以解释冬季和夏季。根据事实来看，太阳不是从扶桑升起，到细柳落下，怎样证明呢？太阳跟随着天一起转动，离人近了，就能看见；离人远了就看不见。当太阳在东边的扶桑、西边的细柳天上时，从扶桑和细柳那个地方看太阳，当地人说正好是太阳在正上空。我们看到太阳在正上空的时候，如果在扶桑和细柳那两地方看太阳，或许正是太阳升起或落下的时候。都以太阳在正上空时为中午，太阳运动到一侧为早晨或傍晚，怎么能说太阳在扶桑升起，在细柳落下呢？

儒家的人议论说：“天向左旋转，太阳、月亮的运行不是附着在天上，分别自己运转。”我要责难说：如果太阳、月亮独立分别运行，不是系在天上的，太阳运行一度，月亮就运行十三度，当太阳、月亮升起来的时候，应当由西向东旋转，为什么每天反倒由东开始向西旋转呢？因为系在天上，看见太阳、月亮由东向西运转，是随天四季运转的缘故。如果我们用蚂蚁在磨盘上行走而随磨盘向相反的方向旋转作比喻，太阳、月亮运转得缓慢，天运转得很快，天携带着太阳、月亮运转，所以太阳、月亮实际是由西向东运动，由于比天运转得慢，所以看起来反而成了由东向西旋转了。

有人问：“太阳、月亮，天都运动，运行的度数不同，这

三样东西运动起来有的快的有的慢,如果用人和物来作检验,拿什么做比喻呢?”我认为:天每日运行一周,太阳一天运行一度二千里,白天运行一千里,夜晚运行一千里。好马白天也能行走一千里。那么太阳运行的快慢和好马的速度相类似。月亮运行十三度,十度就是二万里,三度就是六千里,月亮一白天黑夜运行二万六千里。和早晨野鸭飞行相类似。天行三百六十五度,共计是七十三万里的距离,天运行的速度特别快,没有什么东西可以证明类比,大概和制作陶器的转轮运转,用弩弓射出的箭的飞行相类似吧。天的运行速度非常快,但因离人非常高而且遥远,人看上去好象很慢。大概是看远处的东西,实际在运动看上去就象不运动一样,行走也象不行走一样。用什么来证明呢?乘坐船在江海之中航行,顺着风行驶,靠近岸边时看上走船行得非常快,远离海岸时,看上去船行走得慢。实际上,船的运行速度一直是一样的,看上去好象有时快有时慢,是由于从远、近不同的地方去看才这样的。仰望天的运行,还不比好马在太阳底下奔驰得快,可是到了傍晚的时候,太阳却在好马的前面。为什么呢?那匹马离人近而太阳离得遥远。离得远,看上去好象走得慢,离人近,看上去好象快,天地相距六万里,太阳运行的真实情况就不容易了解清楚了。

儒家的人说:“太阳运行一度,天一个昼夜运行三百六十五度,天是由西向东运行,太阳、月亮是由西向东运行,跟天迎面运行。”太阳、月亮的运行,是系附在天上的。太阳、月亮系附在天运行,不是单独运行的。根据什么这样说呢?《易》中说:“日月星辰丽于天,百果草木丽于土。”丽,就是

“附着”的意思。附在天上运行的样子，就象人附着在地上转圈行走，这就象蚂蚁在磨盘上行走的那个比喻一样。

有人问说：“怎么知道太阳不离开天独自运行呢？”如果太阳能独自运行，应当独自向东运行，不必随着天向西运行。月亮运行和太阳一样，也是附着在天上的。用什么来检验呢？用云来检验。云是不附在天上的，经常停在它原来所处的位置上。如果太阳不附着在天上，也应当在原处停止不动。从这来说，太阳运行，那就是附在天上，这是很明白的了。

有人问说：“太阳是火。火在地上不运行，太阳在天上为什么会运行呢？”我认为：附在天上的气运行，附在地上的气不运行。火附在地上，地不运行，所以火也不运行。有人责难说：“附在地上的气不运行，水又为什么流动呢？”我认为：水的流动，是向东流进大海。地的西北方高，东南方低，水的特性就是往低的地方下降，就象火的特性是向高处升一样。如果地在西方不高，水也就不向东流淌了。有人责难说：“气附在地上不运行，人附在地上，怎么运行呢？”我认为：人在地上行走，是因为有所寻求，有所作为。人的本性就是要有作为，所以就行走寻找。古代的人质朴，相邻的国家边境的地方相连，鸡狗的叫声相互能听得见，但两国的人一辈子不相互往来。有人责难说：“附在天上的气运行，附着在天上的许多星星为什么又不运行呢？”我认为：星星也是附在天上的，天已经在运行了，星星就随着天运转，这也是运行。有人责难说：“人的本性是要有所作为所以行走，天的本性没有作为，为什么运行呢？”我认为：天的运行，是因为在自然而然地散布气，天散布了气，那么万物就自然而然产生了，不是有意

地施放气来生长万物的。天不运动，气就不能施放，万物就不能生长，天的运行和人的行走是不一样的。太阳、月亮，各种星星的运行，都是在施放气。

儒家的人说：“太阳中间有三足的乌鸦，月亮当中有兔子、蟾蜍。”太阳，是天上的火，性质和地上的火没有区别。地上的火中没有活着的東西，天上的火中是什么原因会有乌鸦呢？火中没有活着的東西，活着的東西进到火中，就会烧焦熟烂死去，乌鸦在火中怎么能存在？月亮，是天上的水。水中有活动的東西，但不是兔子、蟾蜍。兔子和蟾蜍在水中呆的时间长了，没有不死掉的。月亮在天上残缺了，螺、蚌在深水中消滅了，月和螺蚌同属一种气，这是很明白的了。所说的兔、蟾蜍，难道和螺蚌的气不相同吗？再问儒家的人：乌鸦、兔、蟾蜍，是死的，还是活着的呢？如果是死的，在太阳、月亮中时间长了，就会烧干或者腐烂掉。如果是活着的，太阳有时因日蚀看不见月亮经常在月末消失了，乌鸦、兔、蟾蜍都在什么地方呢？人们看到的乌鸦、兔、蟾蜍，是太阳、月亮中的气，就象人有肝脏，万物的脊梁骨一样。月亮尚且可以用眼睛看，人用眼睛观察太阳，没有不眼睛发花的，不能了解太阳中究竟是什么气，就笼统地把见到的太阳中的东西叫做乌鸦吗？如果太阳中不能看见乌鸦的形状，怎么能看见乌鸦的脚有三只了？这不是事实。姑且听从儒家的说法，那么动物并不止一种，太阳中为什么只有乌鸦，月亮中为什么只有兔和蟾蜍呢？

儒家的人说：“日食是因为月亮侵蚀了太阳。他们看见日食通常是在一个月的月初和月底时发生，月初和月底月亮与

太阳重合，所以月亮可以侵蚀太阳。春秋时期，日食发生的次数很多。儒家经典说：“某月初一，有日食出现。”日食的出现，不是月亮侵蚀的原因。既然是月亮侵蚀的，儒家经书中为什么不提到月亮呢？有人说：“有日食的变化，是因为阳气衰弱阴气强大。”世上的人和动物，力量大的才能够欺负力量弱小的。考察月底月亮的光亮都消弱了，每月初一，光亮几乎全部消失，阴气微弱得很，怎么能胜过太阳呢？说日食是由于月亮的侵蚀。那么日食是月亮侵蚀了，月食又是谁侵蚀的呢？没有什么侵蚀月亮，月亮是自己损伤了自己。用月亮来看太阳，也可以知道日食是太阳光自身损失。大概是每四十一、二个月，出现一次日食；一百八十天出现一次月食。日食、月食都有一定的时间规律，没有时间规律地出现就是变异，发生了变异，也是由于气自然而然造成的。日食的时间总是发生在月末和月初，也是月亮造成的吗？太阳圆满应当是正常的，如果亏缺就是变异，一定要说有侵蚀它的，那么山倒塌地震动，又是谁侵蚀的呢？

有人说：“日食的出现，是月亮遮掩住了。太阳在上面位置，月亮在下面位置，太阳光被月亮遮隐住了就形成了。太阳、月亮合在一起，互相重叠了，如果月亮位置在上面，太阳的位置在下面，月亮就不能遮住太阳光；太阳的位置在上面，月亮的位置在太阳下面，太阳被月亮挡住了，月光遮住了日光，所以说是食。太阳被月亮挡住了，就象阴晴的云雾遮住了太阳、月亮看不见一样。太阳和月亮一边相合，就是‘半食’。太阳和月亮相当于两块玉璧重叠在一起时，这就是‘日全食’了。”太阳、月亮在月底、月初重合，是经常出现

的。说日食是月亮遮住了太阳的光辉，这是不对的。用什么来证明呢？如果太阳、月亮重合，月亮遮住了太阳光，开始时所遮掩的那边应当和将要恢复的时候所遮掩的地方不同。假设太阳在东边，月亮在西边，月亮运行速度快，向东运行到太阳所在的地方，遮住了太阳的边缘，不一会儿到了太阳的东边，太阳西边刚遮住的地方的光亮应当恢复，东边开始没有遮住的地方应当继续被食。现在观察日食过程，太阳西边的光首先残缺，过一会儿恢复光亮；西边恢复了光亮，月亮又移过去遮住了东边，这样西边恢复了光亮，这怎么能说成是太阳，月亮相重叠遮掩呢？

儒家的人说，太阳、月亮的形体都是非常圆的。他们从下面向上看见了太阳、月亮的形状，象柱形的筐的形状，是标准的圆形。他们不懂得这是因为看远方的光气，气就象圆的一样了。太阳、月亮本来不是圆的，看上去很圆，这是因为人离得非常遥远。怎样证明呢？太阳，是火的精气；月亮是水的精气。在地上，水、火不是圆的；在天上水火为什么会偏是圆形呢？太阳、月亮在天上就象五星，五星也象其他许多星星一样，许多星星本来不圆，发出的光辉象圆的一样，因为距离人遥远。这怎样来说明了解呢？春秋那个时代，曾发生过星星坠落在宋国都的事，靠近去观看，是石头，形状也不圆。这个陨星不圆就可以知道太阳、月亮、金、木、水、火、土五星也是不圆的。

儒家的人说，占卜的和其他各种专门职业手艺人，都认为太阳只有一个。禹和益所写的《山海经》却说太阳有十个，在东方极遥远的一个地方叫汤谷，上面长着大桑树，十个太

阳在水中洗澡，有一棵高大的树，九个太阳在树的低枝上，一个太阳在树的高枝上。《淮南书》也说：用十个太阳照明。尧的时候，十个太阳同时升起，地上的万物都给晒死了，尧向空中用箭射那十个太阳，所以十个太阳就不再在同一天出现了。世间的人又用甲、乙、丙、丁等作为太阳的名字，从甲到癸共有十个太阳，太阳有十个，就象星中有金、木、水、火、土五星一样。有学问和口才的人，都把这个问题归结为不容易明白的难题，不肯辨别清楚。因此，就有了一个太阳和十个太阳的两种传说，记载没有定论，世上也就流传着两种说法，并列存在分不出主次。

根据事实来讨论，那就没有十个太阳。怎样来证明呢？太阳就象月亮一样，太阳有十个，月亮会有十二个吗？星星有五个，是由五行的精气构成的，因此金、木、水、火、土五星的光色各不相同。如果太阳有十个，构成这十个太阳的气一定是分别不同的。现在观察太阳的光辉每天都没有什么不一样，观察太阳的大小，前后就是一样。如果真的有十个太阳气不一样，太阳光的颜色在不同的时候也应有差异的；如果十个太阳确实是同样的气构成的，那就应该合为一个，不必有十个。用阳遂来检验太阳，火从天上下来。太阳是天上的火。考察地上的火，都属于同一种气；地上没有十种不同的火，天怎么会有十个太阳？那么所说的十个太阳，大概另外自有别的东西，这些东西的光质很象太阳的光，处在汤谷的水中，有时攀缘停留在扶桑树上，禹、益看见过，就记载成了十个太阳。

天文历算家计量太阳光，研究太阳的质地，直径千里。假

设太阳是从扶桑树上升起来的那十个太阳，扶桑树的枝叶应该能覆盖万里的地方，才能承受它们。为什么呢？一个太阳的直径有千里，十个太阳的直径加在一起就应该有万里。天离地上的人的距离是六万多里。仰头察看天上的太阳，眼光发花，太阳光非常强烈明亮，人的眼睛承受不住。即使太阳是从扶桑树上升起的太阳，禹和益看见了，也不能了解那就是太阳。为什么呢？仰头观看一个太阳，眼睛尚且还发花，更不要说十个太阳了。当禹、益见到那十个太阳时，就象斗筐的形状一样，所以称为太阳。火如果象斗筐的形状，人看六万里远的东西的形状，不是靠近看到的形状。从这来说，禹、益所看见的，可是象太阳其实并不是太阳。

天地之间，各种事物的气相类似，万物中气相类似而实际并不相同的东西是很多的。在遥远的西南地方有一种叶子象珍珠一样的树，看起来象珍珠，实际上并不是真正的珍珠。所说的十个太阳的太阳，就象珠树上长的象珍珠的叶子一样，珠树的叶子象珍珠实际上并不是真正珍珠，那十个太阳看上去形状象太阳但并不是真正的太阳。淮南王看到《山海经》，就假称，仙人用十个太阳照明，胡乱地记载尧的时候有十个太阳同时出现。

再说太阳是火，汤谷是水。水和火相克，那么十个太阳在汤谷水中洗澡应当熄灭毁坏。火烧着树木，扶桑是树木，十个太阳挂在树上，应将大树烧枯死。而十个太阳在汤谷中洗澡火光不灭，太阳在扶桑树上而树枝不被烧死，和今天的太阳升起的情形相同，不符合五行相生相克的道理，所以就知道，所传说的那十个太阳不是真正的太阳。而且禹和益看见

那十个太阳的时候，终究不是在晚上。如果是在白天，那么应该有一个太阳出来，其余九个太阳都停留在扶桑树上，怎么可能是十个太阳都出现呢？如果是在黎明太阳还没有出来的时候，则天的运行有一定的度数，太阳随着的运行而一起运行，怎么会留在扶桑树的树枝上，在汤谷的水中洗澡呢？停留在扶桑树上就不符合太阳运行的度数，太阳运行的度数出现误差，那太阳就不能和天的运行相对应了。如果随天运行的太阳和禹、益说的那十个太阳不一样，这样推测起来，那十个太阳就是类似太阳而实际上并不是太阳了。

《春秋》庄公七年：“夏季四月辛卯日，夜晚平时常见的星突然不见了，天上星星陨落下来象下雨一样。”《公羊传》解释说：“如雨是什么意思呢？不是雨。不是雨，那么为什么说象雨呢？没有经过孔子删改的鲁国纪年史《春秋》说：‘天上降下星星，在离地面一尺的时候又返回天上了。’君子进行删改，说：‘星坠得象雨’。”未经删改的《春秋》，是没有经过删修《春秋》是鲁国的史记，说“天上降下许多星星，在离地还有一尺时，又返回天上了。”君子，是指孔子。孔子删修时把那句话改为“星坠落得象下雨一样。”孔子的意思是认为地上还有高出地面的山陵楼台，要说得太具体“离地面一尺”担心会不符合事实，所以变更为“象雨”。象雨的意思是在雨从地面上去又降下，星星也是从天降下又升上去了，与下雨的情景相同，所以说“如”。孔子虽然删去了“离地面一尺”，但却说成了“象雨”这是说坠落下来的都是星星。孔子虽然没有确定星星下落离地面的位置，但在他的记载中，说坠下的是星，这就和鲁国史记的说法相同。

从平坦的地面看泰山的峰顶，那峰顶上的鹤就象乌鸦，那上面的乌鸦就象麻雀。泰山因为非常高，那么物体的大小失去了实际的面貌。天离地面相距六万多里，那么天的高度是泰山的顶峰高度没有办法相比的。星附在天上，人观察星星时，就失去了星星的实际面貌，不是观看泰山顶峰的鹤、乌鸦能相比的。推算星的体积直径有百里左右，体积大，光亮就强烈，所以能直接向下发射光芒。人用眼睛看这些星星，却象是只有凤鸟蛋那样的形状，因为距离远就不符合星星本来的实际模样。如果星星真是从天下坠落下来的，天上的星星坠落到地上，人不知道那就是星星。为什么呢？星坠落时，大小和这星星在天的时候不一样。现在看到坠落的星星象在天的时候一样，这就不是星。不是星，那就是气构成的。人看到鬼象死人的样子，其实是气聚集在一起象死人的样子，不是真的死人。那么，坠落的星星的形状，其实已不是本来在天时的星星了。孔子没有订正坠落下来的不是星，而仅仅订正说星星坠落象下雨一样，而不是雨，同以上的说法一样，都是不符合星的实际的。

《春秋左氏传》记载：“四月辛卯日，夜间平时经常看得见的星星不见了，因为夜晚明亮起来；星坠下来象雨，是说星星和雨一起降下来。”这书中说那天夜间明亮，所以星星不见了，和《易》中说的“日中见斗”相类似。中午时看见北斗星，这是因为白天阳光昏暗不明的缘故。夜间看不见星星，是因为在夜晚有明亮的光芒。事情虽然不同，但道理是一样的，大概是事实。《左传》中说星和雨一起，就是一起降下来。辛卯日的夜间明亮，所以星星看不见；夜间明亮就

证明没有下雨，雨的气阴暗，那怎么还会明亮呢？夜间光线明亮就没有下雨，那又怎么说星和雨一起降落下来呢？如果是这样，说星和雨一起不是事实。另外，说夜间明亮看不见星星，怎么能看见星坠落和雨一起落下来呢？

另外《春秋》僖公十六年正月戊申日，五块星星坠落在宋国，《左氏传》说：“是星星。”大概就是说坠落的石头是星星，那么说坠落的星星就是石头。辛卯那天的夜间，坠落的星说成星，实际上是石头。辛卯那天的夜间，坠落的星星如果是石头，地上有楼台，那么楼台可能被砸坏。孔子虽然不同意说离地一尺高的说法，但坠落的星距离地面一定有一个确切的高度，鲁国的史官亲眼看到，不会是凭空胡说的；说“和雨一起”，那么雨降落到地上，坠下的石头也应落到了地下。落到了地上没有砸坏楼台，那落下来的不是星，就很明白了。

再说左丘明说石头是星星，是怎么详细知道的呢？当时石头落下有轻轻响的声音。是怎么从天上掉下来的呢？秦朝时，有三座山不见了，山不见了但山不消失分散开，又在它坠落的时候一定有声音，也许是夷狄的山飞过来落到了宋国，宋国就听到了石头落到地上的声音，就说是星星。左丘明写《左传》时省略文字，说那是星星。星，是万物的精气来源，和太阳、月亮一样。解释金、木、水、火、土五星的人，说五星是五行的精气的光。五星、其他许多星都是同样的光芒，但只说坠落的星是石头，恐怕不符合事实。实际上，辛卯那天夜里，既然坠落的星星象雨一样就不是星星。和那汤谷中的十个太阳，象太阳实质上不和太阳是一类的事。

儒家的人说：“雨从天上降下来。”说的是雨正是从天下

落下来的。按照实际情况来说，雨是地上升上去的，不是从天上产生而降下来的。人们看见雨从空中落下来，就说是从天上产生落下来的，其实雨是从地面上去的。然而雨从地面上去，是由山上开始的。这是怎么知道的呢？《春秋公羊传》说：“云紧贴着山石出来，在极小的空间中聚合起来，不到一个早晨雨就可以下遍天下，只有泰山的云气聚集是这样的。”泰山的云聚集成雨可以下遍天下，小山的云聚集的雨可以下遍一个国家，分别因为山的大小不同云形成的雨也不一样多，降落的面积也就有大小远近的区别。雨从山上产生，有的说是云载着雨走，云散开后水就降落下来了，称为雨。实际上云就是雨，雨就是云。刚从山上升起时叫云，云多了就聚集成雨。如果云非常浓厚就会象露水沾湿衣服一样，这和雨的形成状况差不多。并不是云和雨在一起而且云载着雨走。

有人说：“《尚书》说：‘月亮靠近箕星，就要刮风，靠近毕星就要下雨。’《诗》说：‘月丽于毕，俾滂沱矣（月亮靠近毕星，就要下大雨）’这两种经书上都这样说，那么说雨不是天造成的，又怎么解释呢？雨从山上产生，就是月亮经过靠近毕星的时候，月亮靠近毕星时，应当降雨。不下雨的时候，月亮没有靠近毕星，山上也没有升起云，这也是天地上下之间自然相应如此啊。月在天上靠近毕星，山在地上蒸发云气，山蒸发的气和天上月亮靠近毕星两件事偶然碰在了同一时候，这是符合自然而然的道理的。云雾，是下雨的征兆，夏天就降下露水，冬天就降下霜，温暖的气候就成了雨，寒冷的气候就变成了雪。雨露水和雨水冻凝成了冰等固体，本源都是在地上发生的，而不是从天上产生并降下来的。

答佞篇

或问曰：“贤者行道，得尊官厚禄矣，何必为佞，以取富贵？”曰：佞人知行道可以得富贵，必以佞取爵禄者，不能禁欲也；知力耕可以得谷，勉贸可以得货，然而必盗窃，情欲不能禁者也。以礼进退也，人莫不贵，然而违礼者众，尊义者希，心情贪欲，志虑乱溺也。夫佞与贤者同材，佞以情自败；偷盗与田、商同知，偷盗以欲自劾也。

问曰：“佞与贤者同材，材行宜钧，而佞人曷为独以情自败？”曰：富贵皆人所欲也，虽有君子之行，犹有饥渴之情。君子耐以礼防情，以义割欲，故得循道，循道则无祸。小人纵贪利之欲，逾礼犯义，故得苟佞，苟佞则有罪。夫贤者，君子也；佞人，小人也，君子与小人本殊操异行，取舍不同。

问曰：“佞与谗者同道乎？有以异乎？”曰：谗与佞，俱小人也，同道异材，俱以嫉妒为性，而施行发动之异。谗以口害人，佞以事危人；谗人以直道不违，佞人依违匿端；谗人无诈虑，佞人有术数。故人君皆能远谗亲仁，莫能知贤别佞。难曰：“人君皆能远谗亲仁，而莫能知贤别佞，然则佞人竟不可知乎？”曰：佞可知，人君不能知。庸庸之君，不能知贤；不能知贤，不能知佞。唯圣贤之人，以九德检其行，以事效考其言。行不合于九德，言不验于事效，人非贤则佞矣。夫知佞以知贤，知贤从知佞；知佞则贤智自觉，知贤则奸佞自得。贤佞异行，考之一验；情心不同，观之一实。

问曰：“九德之法，张设久矣，观读之者，莫不晓见，斗斛之量多少，权衡之县轻重也。然而居国有土之君，曷为常有邪佞之臣与常有欺惑之患？”曰：无患斗斛过，所量非其谷；不患无铨衡，所铨非其物故也。在人君位者，皆知九德之可以检行，事效可以知情，然而惑乱不能见者，则明不察之故也。人有不能行，行无不可检；人有不能考，情无不可知。

问曰：“行不合于九德，效不检于考功，进近非贤，非贤则佞。夫庸庸之材，无高之知，不能及贤，贤功不效，贤行不应，可谓佞乎？”曰：材有不相及，行有不相追，功有不相袭。若知无相袭，人材相什百，取舍宜同。贤佞殊行，是是非非。实名俱立，而效有成败；是非之言俱当，功有正邪。言合行违，名盛行废，佞人也。

问曰：“行合九德则贤，不合则佞。世人操行者可尽谓佞乎？”曰：诸非皆恶，恶中之逆者，谓之无道；恶中之巧者，谓之佞人。圣王刑宄，佞在恶中；圣王赏劝，贤在善中。纯洁之贤，善中殊高，贤中之圣也。恶中大佞，恶中之雄也。故曰：观贤由善，察佞由恶。善恶定成，贤佞形矣。

问曰：“聪明有蔽塞，推行有谬误，今以是者为贤，非者为佞，殆不得贤之实乎？”曰：聪明蔽塞，推行谬误，人之所歉也。故曰：刑故无小，宥过无大。圣君原心省意，故诛故赏误。故贼加增，过误减损，一狱吏所能定也，贤者见之不疑矣。

问曰：“言行无功效，可谓佞乎？苏秦约六国为从，强秦不敢窥兵于关外。张仪为横，六国不敢同攻于关内。六国约从，则秦畏而六国强；三秦称横，则秦强而天下弱。功著效

明，载纪竹帛，虽贤何以加之？太史公叙言众贤，仪、秦有篇，无嫉恶之文，功钧名敌，不异于贤。”曰：夫功之不可以效贤，犹名之不可实也。仪、秦，排难之人也，处扰攘之世，行揣摩之术。当此之时，稷、契不能与之争计，禹、皋陶不能与之比较。若夫阴阳调和，风雨时适，五谷丰熟，盗贼衰息，人举廉让，家行道德之功，命禄贵美，术数所致，非道德之所成也。太史公记功，故高来祀，记录成则著效明验，揽载高卓，以仪、秦功美，故列其状。由此言之，佞人亦能以权说立功为效。无效，未可为佞也。难曰：“恶中立功者谓之佞。能为功者，材高知明。思虑远者，必傍义依仁，乱于大贤。故《觉佞》之篇曰：‘人主好辨，佞人言利；人主好文，佞人辞丽。’心合意同，偶当人主，说而不见其非，何以知其伪而伺其奸乎？”曰：是谓庸庸之君也，材下知昏，蔽惑不见。贤圣之君，察之审明，若视俎上之脯，指掌中之理，数局上之棋，摘轅中之马。鱼鳖匿渊，捕渔者知其源；禽兽藏山，畋猎者见其脉。佞人异行于世，世不能见，庸庸之主，无高材之人也。难曰：“‘人君好辨，佞人言利，人主好文，佞人辞丽。’言操合同，何以觉之？”曰：《文王官人法》曰：“推其往言以揆其来行，听其来言以省其往行，观其阳以考其阴，察其内以揆其外。”是故诈善设节者可知，饰伪无情者可辨，质诚居善者可得，含忠守节者可见也。人之旧性不辨，人君好辨，佞人学求合于上也。人之故能不文，人君好文，佞人意欲称上。上奢，己丽服；上俭，己不飭。今操与古殊，朝行与家别。考乡里之迹，证朝廷之行，察共亲之节，明事君之操，外内不相称，名实不相副，际会发见，奸为觉露也。

问曰：“人操行无恒，权时制宜，信者欺人，直者曲挠。权变所设，前后异操；事有所应，左右异语。儒书所载，权变非一。今以素故考之，毋乃失实乎？”曰：贤者有权，佞者有权，贤者之有权，后有应。佞人之有权，亦反经，后有恶。故贤人之权，为事为国；佞人之权，为身为家。观其所权，贤佞可论；察其发动，邪正可名。

问曰：“佞人好毁人，有诸？”曰：佞人不毁人，如毁人，是谗人也。何则？佞人求利，故不毁人。苟利于己，曷为毁之？苟不利于己，毁之无益。以计求便，以数取利，利取便得，妒人共事；然后危人。其危人也非毁之，而其害人也非泊之。誉而危之，故人不知；厚而害之，故人不疑。是故佞人危人，人危而不怨；害人，人败而不仇，隐情匿意为之功也。如毁人，人亦毁之，众不亲，士不附也，安能得容世取利于上？

问曰：“佞人不毁人于世间，毁人于将前乎？”曰：“佞人以人欺将，不毁人于将。”然则佞人奈何？”曰：佞人毁人，誉之；危人，安之。毁危奈何？假令甲有高行奇知，名声显闻，将恐人君召问，扶而胜己，欲故废不言，常腾誉之。荐之者众，将议欲用，问佞人，必对曰：“甲贤而宜召也。何则？甲意不欲留县，前闻其语矣，声望欲入府，在郡则望欲入州，志高则操与人异，望远则意不顾近。屈而用之，其心不满，不则卧病；贱而命之则伤贤，不则损威。故人君所以失名损誉者，好臣所当臣也。自耐下之，用之可也；自度不能下之，用之不便。”夫用之不两相益，舍之不两相损。人君畏其志，信佞人之言，遂置不用。

问曰：“佞人直以高才洪知考正世人乎？将有师学检也？”曰：佞人自有知以诈人，及其说人主，须术以动上，犹上人自有勇威人，及其战斗，须兵法以进众。术则从横，师则鬼谷也。传曰：“苏秦、张仪从横习之鬼谷先生，掘地为坑，曰：‘下，说令我泣出，则耐分人君之地。’苏秦下，说鬼谷先生泣下沾襟。张仪不若。”“苏秦相赵，并相六国。张仪贫贱，往归苏秦。座之堂下，食以仆妾之食，数让激怒，欲令相秦。仪念恨，遂西入秦。苏秦使人厚送。其后觉知，曰：‘此在其术中，吾不知也，此吾所不及苏君者。’”知深有术，权变锋出，故身尊崇荣显，为世雄杰。深谋明术，深浅不能并行，明暗不能并知。

问曰：“佞人养名作高，有诸？”曰：佞人食利专权，不养名作高。贪权据凡，则高名自立矣。称于小人，不行于君子。何则？利义相伐，正邪相反。义动君子，利动小人。佞人贪利名之显，君子不安下则身危。举世为佞者，皆以祸众，不能养其身，安能养其名！上世列传，弃宗养身，违利赴名，竹帛所载，伯成子高委国而耕，於陵子辞位灌园。近世兰陵王仲子、东郡昔庐君阳，寝位久病，不应上征，可谓养名矣。夫不以道进，必不以道出身；不以义止，必不以义立名。佞人怀贪利之心，轻祸重身，倾死为僂矣；何名之养！义废德坏，操行随辱，何云作高！

问曰：“大佞易知乎？小佞易知也？”曰：大佞易知，小佞难知。何则？大佞材高，其迹易察；小佞知下，其效唯省。何以明之！成事，小盗难觉，大盗易知也。攻城袭邑，剽劫虏掠，发则事觉，道路皆知盗也。穿凿垣墙，狸步鼠窃，莫

知谓难。难曰：“大佞奸深，惑乱其人，如大佞易知，人君何难？《书》曰：‘知人则哲，惟帝难之。’虞舜大圣，驩兜大佞。大圣难知大佞，大佞不忧大圣，何易之有？”曰：是谓下知之，上知之。上知之，大难小易；下知之，大易小难。何则？大佞材高，论说丽美。因丽美之说，说人主之威，人主心并不能责，知或不能觉。小佞材下，对乡失漏，际会不密，人君警悟，得知其故。大难小易也。屋漏在上，知者在下。漏大，下见之者；漏小，下见之微。“或曰：‘雍也仁而不佞。’孔子曰：‘焉用佞！御人以口给，屡憎于人。’”误设计数，烦扰农、商，损小益主，愁民说主。损上益下，忠臣之说也；损下益士，佞人之义也。“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：“小子鸣鼓而攻之可也。”聚敛，季氏不知其恶，不知百姓所其非也。

【译文】

有人问说：“贤良的人推行道，就可以得到高官和丰厚的俸禄，何必要花言巧语，来取得富贵呢？”我认为：花言巧语的人了解推行道，可以获得富贵，然而一定要采取花言巧语，谄媚奉承的手段来取得高官厚禄，是因为不能克制贪婪的欲望；有人知道努力耕种可以获得粮食，努力经商可以获得财富，然而一定要去做盗窃的事，这是因为私心和欲望不能禁止。人遵照礼义当官或辞官，人们没有不尊重他的，但是违反礼义的人多，尊重礼义的人少，这是因为私心贪得无厌，使得神志昏乱而执迷不悟的缘故。花言巧语的人和贤良的人才能都一样，花言巧语的人由于贪心自取灭亡；偷盗的人和种

田、经商的人才智一样，偷盗的人由私欲自投罗网。

有人问说：“花言巧语的人和贤能的人才能一样。才能和操行应该是相称的，但花言巧语的人为什么偏偏因贪心自取灭亡？”我认为：富贵是人们都想得到的，即使有君子的操行，还有对富贵饥饿和干渴的感觉。君子能用礼来防止贪心，用义来抑制欲望，所以行动能遵循道，遵循道就没有灾祸。小人放纵贪取钱财的欲望，违反礼越过义，所以就会采取不正当的手段来献媚讨好，献媚讨好就会有祸患。贤能的人是君子；献媚讨好，花言巧语的人是小人。君子和小人本来是操行不一样；行动的准则也就不同。

有人问说：“花言巧语的人和说坏笑陷害别人的人是一样的吗？还是有区别呢？”我认为：说坏话陷害别人的人和谄媚取宠的人，都是小人，同样的货色但才能不一样，都是有嫉妒性，但是采用的手法和动机不一样。谗是用嘴害人，佞是通过事情来损害别人；谗人公开地说不隐藏自己的意见，佞人模棱两可把自己的动机隐藏起来；谗人没有欺诈的想法，佞人有权术，好耍阴谋诡计。所以君主都能做到远离进谗言的人亲近仁人，但不能了解贤人和区别佞人。有人责难说：“人君都能远进谗言的人亲近仁人，但不能了解贤人区别佞人，难道佞人终究不能识别吗？”我认为：佞人本来是可以识别的，但君主却往往不能识别。昏庸的君主，不能认识贤才；不能认识贤才，也就不能识别佞人。只有圣贤的人，用九项道德标准来检验人的行为，根据办事的效果来考察人的言论。行为不符合九项道德标准，言论不符合行为效果，这样的人就不是贤人而是佞人了。能够识别佞人就能识别贤人，能识别

贤人就能识别佞人；识别了佞人那么贤人的智慧就自然而然地察觉，识别了贤人那么佞人的奸诈就自然而然地看出来了。贤人和佞人的操行不同，而考察他们的时候用的是同一个标准；贤人和佞人的动机不同，但办事的效果一样。

有人问说：“检验人的九项道德标准，设立得已经很久了，看到和读过的，没有不了解，好比使用斗斛来量多少，用秤来称轻重一样。但是在位拥有领地的君主，为什么会经常有邪恶花言巧语的臣下和经常遇到被欺骗的灾患呢？”我认为：不怕斗斛本身会不准确，问题在于所量的不是该量的谷物。不怕没有秤，问题在于所称的不是该称的东西的缘故。处在君主位置的人，都知道九项道德标准可以检验人的操行，根据事情的结果可以知道一个人的动机，但是君主被迷惑却不能发现，是因为注意力没有放在佞人身上，没有去考察佞人的缘故。有不善于考察人的人，没有不可以检验的行为，有不善于考察人的人；但没有不能识别的动机。

有人问说：“操行不符合九项道德标准，办事的效果经不起用考核官吏的标准进行检验。这种人基本上就不是贤人，不是贤人就是佞人。平庸的才能，没有高超的才智，不能达到贤人的要求，没有建立贤人应有的功绩，不具备贤人应有的操行，可以说是佞人吗？”我认为，用九条标准来衡量，人的才能有够不上的，操行有赶不上的，功绩有比不上的。或者智慧比不上，才能高低相差十倍百倍，但是行动的准则应该是一样的，贤人和佞人的操行迥然不同，好的就是好的，坏的就是坏的。一个人的实际德行和名声都不错，但是办事的结果也还会有成有败；对是非的评论虽然都很恰当，但是办

事的效果也还会有好有坏。只有那些嘴上不离道，行为却违反道，名气很大而品德败坏的人，才是佞人。

有人问：“操行符合九项道德标准就是贤人，不符合就是佞人。只具备社会上一般人的操行的人，能说都是佞人吗？”我认为：凡是操行不好的人都是恶人，恶人中犯上作乱的，称作无道，恶人中弄虚作假的，可称为佞人。圣王制定刑罚和法令，佞人被列在恶人当中；圣王奖赏勉励，贤人在好人当中。纯粹高洁的贤人是好人中最高的，贤人中的圣人。恶人中最善于花言巧语的，是恶人中的魁首。所以说：考察贤人根据善良的表现，考察佞人根据罪恶的表现。善、恶断定了，贤人佞人就区分开了。

有人问：“视听会蒙蔽闭塞，做事难免有犯错误的时候，现在把不出错的作为贤人，把犯错误的称为佞人。恐怕不能掌握贤或不贤的实情呢？”我认为：视听被蒙闭，做事会犯错误，这是一般人的缺点。所以说：明知故犯，罪再小，也要严办；无心的过失，错误再大，也可以宽恕。圣明的君主考察犯罪的动机，所以严惩故意犯罪的人，宽恕无心而犯了错误的人。故意犯法就加重处理，无意中犯了罪，就减轻惩罚，这是一个狱吏就能决定的，贤人见了这样地处理也不会有什么疑忌的。

有人问说：“说话和行动都没有什么功劳效果，可以说那种人是佞人吗？苏秦联合六国对抗秦国，使强大的秦国军队不敢向函谷关以外采取军事行动。张仪游说六国分别和秦结成联盟，六国不敢一起进攻函谷关内的秦国。六国联合起来，共同对付秦国，那么秦国惧怕而六国强大起来。秦国实行联

络六国分别结盟的措施，那么秦国就强大，天下就衰弱。功劳很大效果明显，记载在史书之中，即使是贤人又怎么能超过他们呢？太史司马迁叙述很多贤人的事迹，其中张仪、苏秦有专门的篇章记载，没有憎恶他们的话，这两个人功劳相等名声一样，都和贤人一样看待。”我认为有功劳不能证明贤能，就象名气大不能肯定一个人的实际品德就好。张仪、苏秦，是帮助人排除患难摆脱困境的人，生在纷乱战争的时代，学习一些推测君主心理的本领。在那个时代，就是稷、契不能跟他们比较计谋，禹、皋陶不能和他们比较功劳。如果是阴阳和顺、风调雨顺，五谷粮食丰收，盗贼的事减少或不曾发生，人人都行礼谦让，家家推行道德的功绩。人的命好尊贵，是治国的方略达到的；不是道德的作用带来的。太史公记载了苏秦，张仪这些人的功劳，为了有意向后代加以推崇。在记载过去的成就的时候，就突出其效果，广泛收录卓越的人物，认为张仪、苏秦的功劳大，所以记载了他们的事迹。从这来说，佞人也能凭借权谋、游说建立功劳形成好的结果。没有实现功劳结果，不能算作佞人。有人责难说：“恶人中立下了功劳的叫做佞人。能够建立功劳的人，才能高智慧突出。考虑问题深远的人，一定会依靠仁、义，混杂在大贤人中间。所以《觉佞》那篇文章中说：‘君主喜欢辩论，佞人言语就锋利；君主喜欢文采，佞人文章就华美。’佞人努力使自己的意思和君主的想法相符合，碰巧投合君主的心意，君主因而喜爱他就看不出他的错误，怎么能知道佞人的虚伪并且察觉佞人的奸诈呢？”我认为：这是说那些昏庸的君主，才能低下智力昏乱，视听被蒙蔽看不见。英明的贤圣君主，能够观察准确清

楚，就象切肉的砧板上放着的肉，手掌上的纹理，棋盘上的棋子，指点车辕上的马一样。鱼鳖即使躲在了深水之中，捕鱼的人能了解它们在什么地方；飞禽走兽藏在深山中，打猎的人能发现它们的踪迹。佞人在社会上活动的行为与一般人不一样，世上人不能觉察，昏庸的君主，就埋没了高才能的人。有人责难说：“‘君主喜欢辩论，佞人就言辞锋利，君主喜欢文采，佞人就文章华美’，语言、操行都和君主努力取得一致，怎么能觉察出那就是佞人呢？”我说：《文王官人法》说：“通过考察一个人过去的言论来推测他未来的行为，认真听他后来的言论来观察他以前的行为，通过他表面的现象来考察他隐藏的行动，考察他的内心来观察他的行为表现”。因此装作善良伪装清高的人就可以被知道，装模作样不真实的人可以被辨别出来，质朴诚实为善的人可以得到，拥有忠诚保持操行的人可以发现。人的原来的性格不喜欢辩论，因为君主喜欢辩论，佞人追求学习言辞锋利来符合君主的喜好。佞人原来的能力不善于写文章，君主喜欢文采，佞人就想方设法和君主的心意相一致。君主奢侈，佞人就穿上华丽的衣服；君主节俭，佞人就不打扮自己，现在的操行和过去的操行不一样，在朝廷中的行为和在家中的行为不一样。通过考察佞人在乡里的行为，再用朝廷中的行为验证；查看他供养父母的做法，弄清他侍奉君主的表现，如果表里不一致，名声和实际不相符，恰巧这些现象被发觉，奸诈虚伪也就被暴露出来了。

有人问说：“人的操行不能固定不变，斟酌形势的变化，采取适当的措施，诚实的人有时也会欺骗人，正直的人有时

也会不正直，一个人为了实行权宜之计，前后的行动可以不一样；为了适应情况的需要，对不同的人可以说不同的话。儒家书中记载下的权宜变通的办法不止一种。现在只用一个人平日一贯的言语行为来考察他，只怕是不符合事实吧？”我认为：贤人有权宜的计策，佞人也有权宜的计策。贤人采取权宜的办法，后来有好结果，佞人使用权宜的办法，也违反通常的规律，后来有不好的结果。所以贤人采用权宜的办法，是为了事业，为了国家的利益；佞人使用权宜的办法是为了自己为了他的家庭利益。考察佞人贤人的权宜办法，就可以分辨贤人佞人。考察佞人、贤人的动机，邪恶和正义就可以指出来。

有人说：“佞人喜欢诋毁人，有这回事吗？”我认为：佞人不诋毁别人。如果诋毁人，那是谗人的做法。为什么呢？佞人追求利益，所以不用言语诋毁人。如果某人对自己有利可图，为什么要诋毁他呢？如果某人对自己没有好处，诋毁他也不能带来利益。用计策追求好处，用权术获取利益。利益好处都得到了，嫉妒别人跟他一起当官，接着危害别人。佞人危害别人也不是采用诋毁的办法，而他损害别人也不是薄待人家。称赞别人达到危害别人的目的，所以别人没有觉察；厚待人家达到损害别人的目的，所以别人对他没有什么疑心。所以佞人危害别人，别人受到了危害但不怨恨；损害了别人，别人遭到灾祸也不仇恨他，这是因为佞人善于隐藏自己的真情实意，做得非常巧妙的缘故啊！如果有人诋毁别人，别人也诋毁他，那么就会和许多人关系闹得很紧张，别人不依附他，怎么能立足于社会而从君主那里得到好处呢？

有人问说：“佞人在一般人面前不诋毁人，会在有权势的长官面前诋毁别人吗？”我认为：佞人利用别人去欺骗有权势的长官，在有权势的人面前不诋毁别人。有人又问道：“那么佞人是怎么做的呢？”我认为：佞人想诋毁人，但却用赞赏人的方式；陷害人，却采用安顿的方式。怎样诋毁，怎样危害呢？假设某甲有高尚的操行卓越的智慧，名声显著传播到广大地区，佞人恐怕长官召去任用，扶持起来超过自己，心中有意想贬斥甲但又不说甲的坏话，而且经常大力赞扬甲。许多人都向长官推荐甲，长官打算使用甲，就征求佞人的意见，佞人一定会回答说：“甲贤能应该召来任用。为什么呢？甲的意图不想留在县级单位，以前听他说过希望到府里去任职。如果甲本在府中任职，佞人就说甲曾说过想到州中任职，志向高远那么操行和别人不一样，希望远大那么就不考虑近处的事。屈才使用甲，甲心中不满足，不满足就装病不干；把他放在低下的位置使用，那么就会损伤贤人，不这样做又会损伤长官的威望，所以长官与其任用甲丧失名声损伤威信，不如把可以做为部下的人任用为部下。对于甲，长官估计自己能迁就他，可以任用他。自己考虑对甲不能迁就，任用起来就没有好处。”任用甲，对双方都没有好处；不用甲，对双方都没有坏处，长官害怕甲志向高远，就相信了佞人的话，于是就把甲搁置起来不给予任用。

有人问说：“佞人的权术是仅仅凭着自己高超的才能、宏大的智慧观察和揣摩一般人的心理得来的呢？还是有老师作为学习的榜样呢？”我认为：佞人天生有智慧欺诈别人，但是等到他游说君主时，就需要一套权术来打动君主，就要指挥

军队作战的将领自然有勇敢来压倒人，等到将领作战时，必须用作战的计谋指挥军队进攻。使用权术的人首先值得推崇的是纵横家，他们的老师是鬼谷先生。传说：“苏秦、张仪纵横的本领是从鬼谷先生那里学来的，把地掘成一个大坑，说：“你们下去，谁说得能让我哭泣起来，就可以出来。这样的人就有本事可以封侯了。苏秦下到坑里，说得鬼谷先生眼泪把衣襟都沾湿了。张仪比不上苏秦。”“苏秦到赵国任相职，同时还担任六国的相职。张仪贫贱，就到了苏秦那里，苏秦让张仪坐到堂下，把给仆人的食物给张仪吃，多次斥责张仪刺激得张仪都发怒了，想让张仪到秦国去任相的职位。张仪愤恨，就到了西边的秦国。苏秦派人给张仪送去了厚重的礼物。张仪后来觉察了苏秦的意图说：‘这些做法都是苏秦权术的组成部分，我没有觉察出，这是我比不上苏秦。’”智慧高又有权术，善于变通高明出奇，所以苏秦能尊贵荣耀，成了世上的杰出人物。善于谋划了解权术，计谋的奥妙和浅显不能同时存在，权术的明显和隐晦不能都知道。

有人问说：“佞人千方百计获取好的名声抬高自己，有这回事吗？”我认为：佞人贪图利益垄断权力，不获取名声抬高自己。取得了权力，占据了重要职位，那么高名声也就建立起来了。佞人的这种行为被小人称赞但被君子看不起。为什么呢？利益和道义相矛盾，正直和邪恶相互反对。义能驱动君子，利能驱动小人。佞人贪图利益，名声来炫耀自己，君子如果不甘心处于佞人的下面就自身难保。社会上所有的佞人，没有好下场的占大多数，不能保全他们的生命，怎么能获得名声！上古书籍中记载的人物事迹，都抛弃了尊贵的地

位，而修养自身的品德；抛弃物质利益而追求好的名声，史书记载伯成子高抛弃了国家中的职位，去从事农业生产，陈仲子拒绝官职逃走替别人浇灌菜园。近代兰陵县的王良，东郡的昔庐君阳，都放弃官职长期托辞有病，不肯接受皇上的征召，可以说是修养名声。不能遵循正道去做官，也就一定不会遵循正道献身。不遵循义辞官，也就一定不会遵循义来建立名声。佞人怀有贪图利益的想法，不顾后患只追求个人的富贵，很快就会丢掉性命遭到杀身之祸，哪里还能修养什么名声！义气抛弃道德破坏，操行受到玷污，还谈得上什么抬高自己呢？

有人问说：“是大佞人容易识别，还是小佞人容易识别？”我认为：大佞人容易识别，小佞人难于识别。为什么呢？大佞人才能高，他的行迹容易觉察，小佞人才智低下，留下的事情很难察觉。怎么来说明呢？曾经有过的事例，小盗贼难察觉，大盗贼容易知道。攻击大的城镇，抢劫虏掠，一发生就被察觉，连路上的行人都知道了。但挖通房屋的墙壁悄悄偷盗的窃贼，象老鼠偷吃东西那样使人们不容易觉察，不知道是谁。有人责难说：“大佞人奸诈很深，迷惑他的君主，如果大佞人容易识别，君主有什么患难？《尚书》说：‘能够识别好人坏人才算明智，这一点就连帝舜也难做到。’舜是大圣人，欢兜是大佞人。大圣人难识别大佞人，大佞人不害怕大圣人，哪里能说大佞人容易识别呢？”我认为：这就是说，从下面来识别佞人和从上面来识别佞人是两回事。从上面识别佞人，大佞人难识别，小佞人容易识别；从下面来识别佞人，大佞人容易识别，小佞人难于识别。为什么呢？大佞人才能

高，说出来的话好听。凭借好听的话语，讨好君主的威权，君主内心并不能责备他，君主的才智有时也不能觉察他。小佞人才智低下，对答谬误，交际活动有破绽，君主警惕觉察，能知道他的意图。大佞人难识别，小佞人容易识别。上面的屋漏雨了，屋下面的人容易知道。漏洞大，屋下的人看起来明显；漏洞小，屋下的人看起来不明显。有人又责难说“有人说‘冉雍有仁德而不会花言巧语。’孔子说：‘为什么一定要能说会道呢？用狡辩来对付人，总是要招人讨厌的。’”错误地提出一些主张办法，给农民、商人增加麻烦负担，损害老百姓利益维护君主利益，让老百姓愁苦来让君主高兴。损害君主利益维护老百姓利益，是忠臣的主张；损害老百姓维护君主，是佞人的做法。有人责难说：“季康子比鲁公室富裕，而冉求为季康子搜刮钱财增加了季康子的财富。孔子说‘各位弟子敲起鼓来去声讨冉求是可以的。’”聚集钱财，季康子不知道这是可恶的事，不知道是老百姓都反对的！

论衡卷十二

程材篇

论者多谓儒生不及彼文吏，见文吏利便而儒生陆落，则诋訾儒生以为浅短，称誉文吏谓之深长。是不知儒生，亦不知文吏也。儒生、文吏皆有材智，非文吏材高而儒生智下也，文吏更事，儒生不习也。谓文吏更事，儒生不习，可也；谓文吏深长，儒生浅短，知妄矣。

世俗共短儒生，儒生之徒亦自相少。何则？并好仕学宦，用吏为绳表也。儒生有阙，俗共短之；文吏有过，俗不敢訾。归非于儒生，付是于文吏也。夫儒生材非下于文吏，又非所习之业非所当为也，然世俗共短之者，见将不好用也，将之不好用之者，事多已不能理，须文吏以领之也。夫论善谋材，施用累能，期于有益。文吏理烦，身役于职，职判功立，将尊其能。儒生栗栗，不能当剧，将有烦疑，不能效力。力无益于时，则官不及其身也。将以官课材，材以官为验，是故世俗常高文吏，贱下儒生。儒生之下，文吏之高，本由不能之将。世俗之论，缘将好恶。

今世之将，材高知深，通达众事，举纲持领，事无不定，其置文吏也，备数满员，足以辅己志。志在修德，务在立化，则夫文吏瓦石，儒生珠玉也。夫文吏能破坚理烦，不能守身，

则亦不能辅将。儒生不习于职，长于匡救，将相倾侧，谏难不惧。案世间能建蹇蹇之节，成三谏之义，令将检身自救，不敢邪曲者，卒多儒生。阿意苟取容幸，将欲放失，低嘿不言者，率多文吏。文吏以事胜，以忠负；儒生以节优，以职劣。二者长短，各有所宜；世之将相，各有所取。取儒生者，必轨德立化者也；取文吏者，必优事理乱者也。

材不自能则须助，须助则待劲。官之立佐，为力不足也；吏之取能，为材不及也。日之照幽，不须灯烛；贲、育当敌，不待辅佐。使将相知力，若日之照幽，贲、育之难敌，则文吏之能无所用也，病作而医用，祸起而巫使。如自能案方和药，入室求崇，则医不售而巫不进矣，桥梁之设也，足不能越沟也；车马之用也，走不能追远也。足能越沟，走能追远，则桥梁不设，车马不用矣。天地事物，人所重敬，皆力劣知极，须仰以给足者也。今世之将相，不责己之不能，而贱儒生之不习，不原文吏之所得得用，而尊其材，谓之善吏。非文吏，忧不除，非文吏，患不救，是以选举取常故，案吏取无害。儒生无闕阅，所能不能任剧，故陋于选举，佚于朝庭。

聪慧捷疾者，随时变化，学知吏事，则踵文吏之后，未得良善之名。守古循志，案礼修义，辄为将相所不任，文吏所毗戏。不见任则执欲息退，见毗戏则意不得，临职不劝，察事不精，遂为不能，斥落不习。有俗材无雅度者，学知吏事，乱于文吏，观将所知；适时所急，转志易务，昼夜学问，无所羞耻，期于成能名文而已。其高志妙操之人，耻降意损崇，以称媚取进，深疾才能之儒。泊入文吏之科，坚守高志，不肯下学。亦时或精暗不及，意疏不密，临事不识；对向谬误，

拜起不便，进退失度；奏记言事，蒙士解过，援引古义；割切将欲，直言一指，触讳犯忌；封蒙约缚，简绳检暑，事不如法，文辞卓诡，辟刺离实，曲不应义。故世俗轻之，文吏薄之，将相贱之。

是以世俗学问者，不肯竟经明学，深知古今，急欲成一家章句。又理略具，同趋学史书，读律讽令，治作情奏，习对向，滑习跪拜，家成室就，召暑辄能。徇今不顾古，趋仇不存志，竞进不案礼，废经不念学。是以古经废而不修，旧学暗而不明，儒者寂于空室，文吏哗于朝堂。材能之士，随世驱驰；节操之人，守隘屏窜。驱驰日以巧，屏窜日以拙。非材顿知不及也，希见阙为，不狎习也，盖足未尝行，尧、禹问曲折；目未尝见；孔、墨问形象。

齐部世刺绣，恒女无不能；襄邑俗织锦，钝妇无不巧。日见之，日为之，手狎也。使材士未尝见，巧女未尝为，异事诡手，暂为卒睹，显露易为者，犹愤愤焉。方今论事，不谓希更，而曰材不敏，不曰未尝为，而曰知不达，失其实也。儒生材无不能敏，业无不能达，志不肯为。今俗见不习，谓之不能；睹不为，谓之不达。

科用累能，故文吏在前，儒生在后，是从朝庭谓之也。如从儒堂订之，则儒生在上，文吏在下矣。从农论田，田夫胜；从商讲贾，贾人贤；今从朝庭，谓之文吏。朝庭之人也，幼为干吏，以朝庭为田亩，以刀笔为耒耜，以久书为农业，犹家人子弟，生长宅中，其知曲折，愈于宾客也。宾客暂至，虽孔、墨之材，不能分别。儒生犹宾客，文吏犹子弟也。以子弟论之，则文吏晓于儒生，儒生暗于文吏。今世之将相，知

子弟以文为慧，不能知文吏以狎为能，知宾客以暂为固，不知儒生以希为拙，惑蔽暗昧，不知类也。

一县佐史之材，任郡掾史；一郡修行之能，堪州从事。然而郡不召佐史，州不取修行者，巧习无害，文少德高也。五曹自有条品，簿书自有故事，勤力玩弄，成为巧吏，安足多矣。贤明之将，程吏取材，不求习论高，存志不顾文也。称良吏曰忠，忠之所以为效，非簿书也。夫事可学而知，礼可习而善，忠节公行不可立也。文吏、儒生皆有所志，然而儒生务忠良，文吏趋理事，苟有忠良之业，疏拙于事，无损于高。

论者以儒生不晓簿书，置之于下第。法令比例，吏断决也。文吏治事，必问法家。县官事务，莫大法令。必以吏职程高，是则法令之家宜最为上。或曰：“固然，法令，汉家之经，吏议决焉。事定于法，诚为明矣。”曰：夫五经亦汉家之所立，儒生善政大义，皆出其中。董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者。然则《春秋》，汉之经，孔子制作，垂遗于汉。论者徒尊法家，不高《春秋》，是暗蔽也。《春秋》、五经，义相关穿，既是《春秋》，不大五经，是不通也。五经以道为务，事不如道，道行事立，无道不成。然则儒生所学者，道也；文吏所学者，事也。假使材同，当以道学。如比于文吏，洗沔泥者以水，燔腥生者用火，水火，道也，用之者，事也，事末于道。儒生治本，文吏理末，道本与事末比，定尊卑之高下，可得程矣。

尧以俊德，致黎民雍。孔子曰：“孝悌之至，通于神明。”张释之曰：“秦任刀笔小吏，陵迟至于二世，天下土崩。”张

汤、赵禹，汉之惠吏，太史公序累，置于酷部，而致土崩。孰与通于神明令人填膺也！将相知经学至道，而不尊经学之生，彼见经学之生能不及治事之吏也。

牛刀可以割鸡，鸡刀难以屠牛。刺绣之师，能缝帷裳；纳缕之工，不能织锦。儒生能为文吏之事，文吏不能立儒生之学。文吏之能，诚劣不及；儒生之不习，实优而不为。禹决江河，不秉钁锸；周公筑雒，不把筑杖。夫笔墨簿书，钁锸筑杖之类也，而欲令志大道者躬亲为之，是使将军战而大匠斫也。

说一经之生，治一曹之事，旬月能之；典一曹之吏，学一经之业，一岁不能立也。何则？吏事易知，而经学难见也。儒生撷经，穷竟圣意；文吏摇笔，考迹民事。夫能知大圣之意，晓细民之情，孰者为难？以立难之材，含怀章句，十万以上，行有余力。博学览古今，计胸中之颖，出溢十万。文吏所知，不过辨解簿书。富累千金，孰与资直百十也？京廩如丘，孰与委聚如坻也？世名材为名器，器大者盈物多，然则儒生所怀，可谓多矣。

蓬生麻间，不扶自直；白纱入缁，不染自黑。此言所习善恶，变易质性也。儒生之性，非能皆善也，被服圣教，日夜讽咏，得圣人之操矣。文吏幼则笔墨，手习而行，无篇章之诵，不闻仁义之语。长大成吏，舞文巧法，徇私为己，勉赴权利。考事则受贿，临民则采渔，处右则弄权，幸上则卖将。一旦在位，鲜冠利剑；一岁典职，田宅并兼，性非皆恶，所习为者违圣教也，故习善儒路，归化慕义，志操则励变从高，明将见之，显用儒生。东海相宗叔庠，广召幽隐，春秋

会飨，设置三科，以第补吏，一府员吏，儒生什九。陈留太守陈子瑀，开广儒路，列曹掾史，皆能教授。簿书之吏，什置一二。两将知道事之理，晓多少之量，故世称褒其名，书记纪累其行也。

【译文】

有许多人议论说儒生比不上那些掌管和熟悉文书、法令的官吏。他们见官吏处境顺利而儒生沉沦不得志，就诋毁儒生是才能差智慧低而称赞掌管和熟悉文书、法令的官吏能力强智慧高。这是既不了解儒生又不了解那些掌管和熟悉文书法令的官吏。儒生和文书官吏都有才能智慧，并不是文书官吏才能高而儒生智慧低下，文书官吏经历的事情多，而儒生不会办事。说文书官吏有办事经验，儒生缺少做事经验，可以。说文书官吏能力强智慧高而儒生能力低智力弱，这种见解就荒谬了。

世俗的人都看不起儒生，儒生们也自己互相瞧不起。为什么呢？因为他们都向往当官并学习当官的本领，并且把文吏作为学习的榜样。儒生有缺点，世俗的人都看不起他们，文吏有过错，世俗不敢议论。凡属错误的都归到儒生身上，凡属正确的都归到文吏身上。儒生的才能并不比文吏低，也不是他们所学习的那套本事没有用处，但世俗的人为什么都看不起他们，是因为看到地方长官不喜欢用他们的缘故。地方长官不喜欢任用他们，是因为许多事自己不能处理，必须文吏来主持。衡量和选择人材，区别能力的大小，希望对自己有好处。文吏善于处理烦杂的事务，尽力于自己的职务，本

职工作做得好有功劳，地方长官就尊重他们的才能。儒生谨慎恐惧拘束！不能当任繁杂的工作，地方长官有了厌烦不能判定的事，儒生不能帮助。儒生的能力不紧密地符合社会的需要，所以就轮不上他们当官。地方长官用当官是否称职来考核一个人的才能，一个人才能的大小也以是否做官作为证明，因此世俗的人通常看重文吏而轻视儒生。儒生被人轻视和文吏被人看重，根源在于无能的地方官吏。世俗的观点遵循了地方长官的喜好和厌恶。

如果现在世上的地方长官，才能高智慧强，能处理各种事务，抓住主要的事情理清头绪，没有事情不能处理，所设置的文吏只是填满名额，就完全可以辅助自己实现志向。地方长官的抱负在于讲求道德，努力提倡教化，那么文吏就会被看成象瓦石一样，儒生就会被看成象珠玉一样。文吏能够解决困难问题、处理烦琐事务，但不能保持自己应具有的节操，那么也就不能辅佐地方长官。儒生不善于处理事务，但长于纠正地方长官的过失，地方长官为非作歹，儒生能冒着危险进行规劝。考察社会上能做出忠心耿耿的事情，能努力劝谏令地方长官检查自己约束自己，不敢做邪恶不公正的人，大多是儒生。迎合地方长官的意志，不择手段地去讨取长官的喜欢和宠幸，地方官吏的私欲将要放纵，低头沉默，一声不吭的人不多是文吏。文吏处理具体事务占优势，但忠诚欠缺；儒生节操占优势但处理事务上欠缺，儒生和文吏各有优缺点，各有擅长；社会上的各级长官，分别有不同的需要。重视任用儒生的，一定会讲究道德和提倡教化；重视任用文吏的，一定是注重具体的工作和重视处理烦杂事务的人。

地方长官自己没有才能就需要帮助，寻找来帮助的人一定要有能力。地方长官选择辅佐的人，因为他自己的力量不够；选择有能力的部下属吏，是因为自己的才干不够。太阳的光线照到黑暗的地方，就不必点上蜡烛；孟贲、夏育抵挡敌人，不需要助手。如果地方长官有智慧能力，那就象太阳的光芒照到了黑暗的地方，孟贲、夏育抵挡敌人，那么文吏的能力就没有地方使用了。疾病发作了就需要医生的作用，灾祸发生了巫就被使用。如果自己能开方配药，捉拿房屋中作害的鬼怪，那么医生就没有人去请，巫也不被使用了。桥梁建立以后，人的脚就不能跳过沟了；有了车马这些交通工具人就不能步行很远。如果人的脚能跳过所有的沟，步行能走很远，那么桥梁就不用建立，车马也就不需要了。天地间的各种事物，人们看重和恭敬的都是个人的力量智慧难以达到，必须依靠别人的力量才能实现的事。现在社会上的长官，不责备自己的能力有限，而看不起儒生不善于处理事务，不追究文吏所以能得到重用的原因，而尊重他们的才能，说成好的属吏。没有文吏，麻烦的事不能解决，没有文吏，患难不能排除，所以任用官吏就选取世故圆滑的人，考察官吏看重那些能按法令办事不出差错的人。儒生没有功绩和经历，所具备的能力不能胜任繁重的事务，所以在选举时处于下等，在朝廷上没有地位。

头脑灵活，行动迅速的人，根据社会风气改变自己，学习懂得官吏的事务，就追随在文吏的后面，不能得到好的名声、遵守先王之道，坚持自己的高尚志向，遵守和讲求礼义，往往不被地方长官任用，还被文吏蔑视戏弄。不被任用就坚

持想退职，被戏弄就觉得不得意，处理自己本职的事不勤快努力，考察事情不精心，就被认为没有能力，被斥责为不会办事。有一般的才能但没有高尚的抱负的儒生，学习弄得了官吏的事务，与文吏同流合污，揣摩长官的喜好，迎合社会的急需，转变自己的志向改变自己的作为，日夜学习法令和文书工作，没有了羞耻，只是希望成为一个擅长文书法令出名的人。那些有高尚志向良好操行的人认为降低自己的高尚志向，损害自己的崇高品德，去献媚求官是可耻的，因此痛恨善于耍小聪明投巧取巧的儒生。等到自己进入了文吏的行列，坚决保持自己的高尚志向，不肯学习文吏的那一套本领。或许不能熟练官吏的事务，考虑问题不细致，遇到事情没有经验处理；对答问题出现谬误，跪拜不熟练，进退违背礼节。上书陈述意见讨论事情，都是一些迂腐的书生辩解过失，引证典故的内容；打断地方长官的欲望，直言规劝、一针见血，触犯忌讳；封存和捆扎公文函件，在公文上系标签署名在封泥上加印这些都不符合规定；文章辞汇高超得出奇、与众不同，乖僻而不符合官场的实际，迂腐不符合社会风气。所以世俗的人轻视他们，文吏鄙视他们，地方长官看不起他们。

所以世俗的做学问的人，不肯认真弄通经学，在深刻了解古今方面下功夫，却匆忙在学问上要独成一家。稍微理解了一点儒家经典的义理，就一起去追求文吏掌握的文字、书法知识，读一些法律条文，背诵一些法令，习作公文，学习官场应酬，把跪拜一套礼节练习得很熟，在家里练习好了，召去当官就能胜任。为了迎合当今的风气，而不顾传统道德，急于做文吏事务而抛弃了高尚的志向，抢着往上爬而不顾礼义，

废弃经书而不想学习。这样古代的经典破坏而不整理，经学方面的知识一点也不清楚，儒生冷冷清清地呆在家里，文吏在朝堂上得意洋洋，所谓有才能的读书人，适应世俗需要奔走效劳；有操行的人，处在偏僻狭小的地方，遭到排斥。奔走效劳的人一天比一天显得巧妙，被你疏远的人则一天比一天显得呆笨。不是才能愚钝智慧赶不上，而是见得少，干得少，不熟悉的缘故。没有亲自到过的地方，即使是尧、禹也要询问别人路的情况；眼睛不曾看到过的东西，即使是孔子、墨子也要问一问形状模样。

齐地世世代代都刺绣，普通的妇女没有不擅长的；襄邑民间风气重视织锦，就是笨女人也能灵巧地操作。因为每天眼睛看到了，每天亲手去做了，手就熟练了。假如有才能的读书人做不曾看见过的事，灵巧的女人做不曾做过的事，陌生的事手上操作起来就迟钝，偶尔干一下，匆忙看一眼，很明显简单的事，还是糊里糊涂地干不了。现在评论一个事情，不说经历得少，而是说才能不够；不说没有做过，而说智慧没有达到，这是不符合事实的。儒生没有才能不够的，事业没有不能实现的，但志向上不想做。现在世俗间看他们不熟悉处理事务，就说儒生没有能力；看到儒生不肯做，就说他们的智慧不够。

区别和比较能力的大小，所以文吏被排在前面，儒生排在后面，这是从朝廷的角度说的。如果从通晓儒家经书的角度来评定儒生和文吏，那么就应把儒生放在上面、文吏放在下面了。如果从农业的角度来谈论种田的事，农民就要占优势；从商业的角度谈论做生意，商人最有能力，现在从朝廷

角度谈处理政事，那要数文吏高明。在官场上做事的人，很年轻时就是负责具体事务的官吏，把朝廷当作田地，把刀笔当作生产工具耒耜，把文书作为农业。就象在自家屋里的小孩；出生成长都在这个屋宅之中，所以他们就知道宅院里房屋道路等的情况，超过宾客。宾客是临时来这屋中，即使有孔子、墨子的才能，也不能了解区别。儒生就象宾客，文吏就象自家的小孩。从自家子弟这角度来说，文吏比儒生更了解官场事务，儒生比文吏生疏。现在社会上的长官，知道自家孩子因为长时间在家熟悉情况就认为是有智慧，不了解文吏因为文书熟练才能干的，把宾客暂时到来不了解情况当作浅陋，却不知道儒生是因为接触文书和法令少才笨拙的。这是糊涂不明，不会类比。

一个县的低级官吏佐史能胜任郡的掾史事务；一个郡的低级官吏修行的能力，能胜任州从事的工作。但是郡不招用这名佐史，州不起用这名修行，因为是从“非常熟练就没有失误”这一角度来考虑，这种人道德虽高而处理公文的能力却很低。政府各部门分别有章程，公文本来就有旧例可循，努力学习实践，就可以成为业务熟练的官吏，那里值得夸耀呢？贤明的长官，任用官吏选择人才，不追求是否熟悉文吏的职务来确定高低，因为他们看重志向而轻视文才。说善于处理事务的官吏是忠，但忠心耿耿的作用，并不表现在精通公文上。什么事都可以通过学习了解，礼可以通过学习熟练，但忠贞的节操和公正的品德不是容易树立的。文吏、儒生都有各自的志向，但儒生的志向是学习做忠良的人，文吏的志向是要学习办事情。如果有忠良的表现，即使对办具体事务

显得生疏、笨拙，也不损害高尚的志向。

议论的人认为儒生不通晓文书，就把儒生排列在下等。法令、例比是文吏断案的依据。文吏处理事务，一定要问精通法令的人。天子的事务，不能大于法令。从精通法令、善于按法办事这一角度来说明高低，那么精通法令的人应该为最高等级。有人说：“本来就是这样。汉初萧何制订的法律，也是被当作神圣的经书来看待的称为《律经》，文吏的议论取决于《律经》。事情的处理依据法律规定，确实是英明的做法。”我认为：五经也是汉朝设立的，儒生完美的政治主张，大道理都包含在五经之中。董仲舒发挥《春秋》的大道理，和今天的法律是相符合的，没有不同的地方。但是《春秋》汉作为神圣的经典，本来是孔子删改的，流传到了汉代。议论的人只尊敬精通法令的人，不重视《春秋》，是不明白事理。《春秋》和其它五经之间，道理互相贯穿。只肯定《春秋》不尊重推崇五经，这是不懂贯穿的道理。五经就是阐述道的，所有的事务都没有道重要，道得到了推行，事也就办成了，离开了道，事就办不成。而儒生学的就是道，文吏所学的就是处理具体事务。如果儒生和文吏才能相同，就应当以学习道的儒生为高。如果把儒生和文吏作比喻，洗涤污泥的东西要使用水，烧新鲜的肉要用火，那么，水和火就象道一样，用水和火，就是象文吏处理事一样。事比道次要一些。儒生学习的是根本，文吏处理的是细枝末节，道这个根本和处理事这个枝末相比，确定尊卑等级时，哪一个高，哪一个低，就能衡量出来了。

尧依靠美德，使百姓和睦。孔子说：“孝顺父母、尊重兄

长到了极点，上天就可以知道”。张释之说：“秦朝任用舞文弄法的官吏，所以逐渐衰落，到了二世，天下的统治就崩溃了”。张汤、赵禹，是汉朝精明强干的官吏，太史公司马迁分类排列人物时，把他们放到了《酷吏列传》中，认为他们将导致汉的衰落。这样的人和极端孝顺父母、尊重兄长，上天都知道的那种人相比，谁令人愤慨呢？地方长官虽然了解经学是一种最高的道理，但不尊重学习经学的儒生，他们看法是学习儒家经典的儒生能力比不上办理具体事务的文吏。

牛刀可用来杀鸡，鸡刀却很难用来杀牛。刺绣的师傅，可以缝制帐幕和衣裳；缝补破旧衣服的工匠，不能织锦。儒生能够做文吏的事，文吏不能达到儒生的学问。文吏的能力，确实低劣不如儒生；儒生不熟悉处理具体事务，实际上是能力优势但不愿去做。禹疏通江河，不拿镬、锛挖土工具，周公建立洛邑，不拿夯土用的工具。笔墨、文书，就象镬、锛、夯土工具一类的东西，而要使那些有忘于大道的人亲自去做笔墨文书这些具体事，这是叫大将军亲自去冲锋陷阵，要高级工匠去亲自砍木头。

能够解释一经的儒生，去治理一个政府部门的事务，十来天一个月就会了；掌管某一个政府部门的文吏，去学一种经书，一年也不能学成。为什么呢？文吏的事务容易知道，但经学难学懂了解。儒生发挥经义，要彻底弄清圣人的意思；文吏动用笔杆子，只不过研究老百姓的事。把能知道伟大圣人的思想和了解渺小老百姓情况相比较，哪件事最难？使一个能弄通经学的人才，去掌握对经书章节字句的解释，就是十万字以上，他的力量还是绰绰有余的。还有那广泛地学习，博

览古今群书的人，衡量他们心中的智慧，要远远超过能解说十万字章句的人。文吏所知道的，不过是分辨解释公文。家中积累了千金财富的人比起只有四十文钱的人来，谁富有呢？高高的粮仓象小山丘一样的人和积聚的粮食仅象水中小洲的人比起来，谁的粮食多？世上把有才能的人比为名贵的宝器，器的容积大装的货物就多，这样儒生所掌握的知识，可以说是比文吏多得多了。

蓬生长在麻的中间，没有人去扶持，它自己自然地长直了。洁白的纱线放入黑色的线中，不用人去染就自然而然地变黑了。这是说所学习的东西有善有恶，能改变事物的本性。儒生的本性，本来并不都是好的，但接受了孔孟之道这一圣教的深刻影响，日夜诵读，就可以得到圣人的操行。文吏从小就学习使用笔墨练习写字，亲手练习把字写成一行行，不诵读文章，也没有听说仁义的话。长大以后成了官吏，舞文弄法，营私为自己的利益，竭力追求个人的权力和利益，审理案件就受贿，治理百姓就敲榨勒索，处在重要职位就滥用权力，得到皇帝的宠幸时就出卖官爵。一旦在职位上，就头戴华丽的帽子，身佩锋利的宝剑，耀武扬威；在职位上才一年，就大量兼并来了田地房屋。文吏的本性并不是都是恶的，但所学的所做的违反孔孟之道的圣教。所以在儒学习好的东西，为道德感化仰慕正义，那么他的志向和节操就会由于自己的努力变得很高尚。英明的地方长官看到了这一点，所以就重用儒生。东海王国的相宗叔庠，广泛地征召住在偏僻地方的读书人，春季秋季时设酒宴款待读书人，分成三个等级，按名次先后授官，全府中的官吏，儒生占的比例达到了十分

之九。陈留郡太守陈子瑀，广泛重用儒生，各部门的掾史，都能讲授儒家经典。文书的官吏，只占十分之一二。这两个地方长官懂得孔孟之道和事情处理之间的关系，了解儒生和文吏之间应占的比例多少，所以也都称赞褒扬这两个人的名声，书籍中记载了他们的操行事迹。

量知篇

《程材》所论，论材能行操，未言学知之殊奇也。夫儒生之所以过文吏者，学问日多，简练其性，雕琢其材也。故夫学者所以反情治性，尽材成德也。材尽德成，其比于文吏亦雕琢者，程量多矣。贫人与富人，俱赀钱百，并为贖礼死哀之家。知之者，知贫人劣能共百，以为富人饶羨有奇余也；不知之者，见钱俱百，以为财货贫富皆若一也。文吏、儒生皆有似于此。皆为掾史，并典一曹，将知之者，知文吏、儒生笔同，而儒生胸中之藏，尚多奇采，不知之者，以为皆吏，深浅多少同一量，失实甚矣。地性生草，山性生木。如地种葵、韭，山树枣、栗，名曰美园茂林，不复与一恒地庸山比矣。文吏、儒生，有似于此。俱有材能，并用笔墨，而儒生奇有先王之道。先王之道，非徒葵、韭、枣、栗之谓也。恒女之手，纺绩织经，如或奇能，织锦刺绣，名曰卓殊，不复与恒女科矣。夫儒生与文吏程材，而儒生侈有经传之学，犹女工织锦刺绣之奇也。

贫人好滥而富人守节者，贫人不足而富人饶侈；儒生不为非而文吏好为奸者，文吏少道德而儒生多仁义也。贫人、富

人，并为宾客，受赐于主人，富人不惭而贫人常愧者，富人有以效，贫人无以复也。儒生、文吏，俱以长吏为主人者也。儒生受长吏之禄，报长吏以道；文吏空胸，无仁义之学，居位食禄，终无以效，所谓尸位素餐者也。素者，空也，空虚无德，餐人之禄，故曰素餐。无道艺之业，不晓政治，默坐朝庭，不能言事，与尸无异，故曰尸位。然则文吏所谓尸位素餐者也。居右食嘉，见将倾邪，岂能举记陈言得失乎？一则不能见是非，二则畏罚不敢直言。《礼》曰：“情欲巧。”其能力言者，文丑不好，有骨无肉，脂腴不足，犯干将相指，遂取间郤。为地战者，不能立功名；贪爵禄者，不能谏于上。文吏贪爵禄，一日居位，辄欲图利以当资用，侵渔徇身，不为将官显义，虽见太山之恶，安肯扬举毛发之言！事理如此，何用自解于尸位素餐乎？儒生学大义，以道事将，不可则止，有大臣之志，以经勉为公正之操，敢言者也，位又疏远。远而近谏，《礼》谓之谄，此则郡县之府庭所以常廓无人者也。

或曰：“文吏笔札之能，而治定簿书，考理烦事，虽无道学，筋力材能尽于朝庭，此亦报上之效验也。”曰：“此有似于贫人负官重责，贫无以偿，则身为官作，责乃毕竟。夫官之作，非屋庑则墙壁也。屋庑则用斧斤，墙壁则用筑锤。荷斤斧，把筑锤，与彼握刀持笔何以殊？苟谓治文书者报上之效验，此则治屋庑墙壁之人亦报上也。俱为官作，刀笔、斧斤，筑锤钩也。抱布贸丝，交易有亡，各得所愿。儒生抱道贸禄，文吏无所抱，何用贸易？农商殊业，所畜之货，货不可同，计其精粗，量其多少，其出溢者名曰富人。富人在世，乡里愿之。夫先王之道，非徒农商之货也，其为长吏立功致

化，非徒富多出溢之荣也。且儒生之业，岂徒出溢哉！其身简练，知虑光明，见是非审，尤可奇也。

蒸所与众山之材干同也，伐以为蒸，熏以火，烟热究浹，光色泽润，焯之于堂，其耀浩广，火灶之效加也。绣之未刺，锦之未织，恒丝庸帛，何以异哉？加五彩之巧，施针缕之饰，文章炫耀，黼黻华虫，山龙日月。学士有文章之学，犹丝帛之有五色之巧也。本质不能相过，学业积聚，超逾多矣。物实无中核者谓之郁，无刀斧之断者谓之朴。文吏不学世之教，无核也。郁朴之人，孰与程哉？骨曰切，象曰磋，玉曰琢，石曰磨，切磋琢磨，乃成宝器。人之学问知能成就，犹骨象玉石切磋琢磨也。虽欲勿用，贤君其舍诸？孙武、阖庐，世之善用兵者也，如或学其法者，战必胜。不晓什伯之阵，不知击刺之术者，强使之军，军覆师败，无其法也。谷之始熟曰粟。舂之于臼，簸其粃糠，蒸之于甑，爨之以火，成熟为饭，乃甘可食。可食而食之，味生肌腴成也。粟未为米，米未成饭，气腥未熟，食之伤人。夫人之不学，犹谷未成粟，米未为饭也。知心乱少，犹食腥谷，气伤人也，学士简练于学，成熟于师，身之有益，犹谷成饭食之生肌腴也。铜锡未采，在众石之间，工师凿掘，炉橐铸炼，乃成器。未更炉橐，名曰积石。积石与彼路畔之瓦、山间之砾，一实也。故夫各未舂蒸曰粟，铜未铸炼曰积石，人未学问曰矇。矇者，竹木之类也。夫竹生于山，木长于林，未知所入。截竹为筒，破以为牒，加笔墨之迹，乃成文字，大者为经，小者为传记。断木为槩，析之为板，力加刮削，乃成奏牍。夫竹木，粗直之物也，雕琢刻削，乃成为器用。况人含天地之性，最为贵者乎！

不入师门，无经传之教，以郁朴之实，不晓礼义，立之朝庭，植竿树表之类也。其何益哉？山野草茂，钩镰斩刈，乃成道路也。士未入道门，邪恶未除，犹山野草木未斩刈，不成路也。染练布帛，名之曰采，贵吉之服也。无染练之治，名谷粗，穀粗不吉，丧人服之。人无道学，仕宦朝庭，其不能招致也，犹丧人服粗不能招吉也。能斫削柱梁，谓之木匠。能穿凿穴坎，谓之工匠。能雕琢文书，谓之史匠。夫文吏之学，学治文书也，当与木工之匠同科，安得程于儒生哉！御史之遇文书，不失分铢。有司之陈筮豆，不误行伍。其巧习者，亦先学之，人不贵者也，小贱之前，非尊大之职也。无经艺之本，有笔墨之末，大道未足而小伎过多，虽曰吾及学问，御史之知，有司之惠也。饭黍梁者餒，餐糟糠者饱，虽俱曰食，为腴不同。儒生文吏，学俱称习，其于朝庭，有益不钧。郑子皮使尹何为政，子产比于未能操刀使之割也。子路使子羔为费宰，孔子曰：“贼夫人之子。”皆以未学，不见大道也。医无方术，云：“吾能治病。”问之曰：“何用治病！”曰：“用心意。”病者必不信也。吏无经学，曰：“吾能治民。”问之曰：“何用治民？”曰：“以材能。”是医无方术，以心意治病也，百姓安肯信向，而人君任用使之乎！手中无钱，之市，使货主问曰：“钱何在？”对曰：“无钱。”货主必不与也。夫胸中不学，犹手中无钱也，欲人君任使之，百姓信向之，奈何也！

【译文】

《程材篇》所讨论的是人的才能操行没有评论儒生和文吏在学问 and 知识方面的差异。儒生为什么会超过文吏呢，是因

为儒生的学问一天比一天地增多，磨炼他们的本性使善良的一面逐渐滋长，精心培养儒生的才能。所以学习是为了改变自己的感情和本性，使自己的才能和品德完善起来。才能和品德得到了完善，儒生和那些同样精心下过功夫的文吏比起来，就要高明得多了。贫穷的人和富裕的人，都携带了一百文钱，都办成丧礼送到有丧事的人家。了解情况的人，知道贫穷的人仅能提供一百文钱，认为富人家富余有多余的钱；不了解情况的人见穷人和富人都是一百文钱，认为他们的钱财贫富都是一样的。文吏和儒生与这种情况相似。儒生和文吏都当任掾史的职务，都在同一个部门任职，地方长官了解情况的就知道文吏和儒生的文字水平一样，但儒生心中所掌握的知识，还有许多积存；不了解情况的地方长官，认为都是掾史，心中知识多少都是一样的，这就极为不符合实际情况。地的本性是生长草，山的本性是生长树木。如果地上种上葵花、韭菜，山上栽上枣树、栗树，就取名叫做“美园茂林”，不再和一平常的地普通的山相同了。文吏和儒生也和这类似。儒生、文吏都有才能，都使笔墨工具，但儒生特殊的地方就是掌握了古代圣王治理国家的主张。古代圣王治理国家的主张，不是仅仅葵花、韭菜、枣树、栗树这些普通东西能相比的。一个普通女子的手，纺纱织布，就象有特殊的本领，但能织锦刺绣的人，称为卓越特殊的才能，不再和普通女子干的是同等的事。儒生和文吏比较才能，儒生富有经传的学问，就象善于织锦刺绣的女子比普通女子多了特殊本领一样。

穷人喜欢胡作非为但富人遵守礼节，是由于穷人贫困而富人富足的缘故。为什么儒生不胡作非为但文吏鼓欢做奸邪

的事呢？文吏缺少道德而儒生有许多仁义的品德。穷人和富人都到人家去做宾客，主人送给他们东西，富人不惭愧但穷人通常都感到惭愧，因为富有力量报答，穷人无力量回报。儒生、文吏，都把长官作为自己的主人。儒生接受长官给的俸禄，用先王治国的主张帮助长官，作为对长官的报答，文吏心中空空，没有仁义的学问，占着官位，享受俸禄，始终拿不出东西来报答长官，占着官位、白白地吃闲饭所以称为“尸位素餐”。素的意思就是空空的，心中空空的没有仁义道德，吃人家的俸禄，所以说“素餐”。没有先王治理国家的主张和本领技艺，又不得政治措施，默默地坐在朝廷当中，不能谈论政事，和尸没有区别，所以称为“尸位”。但文吏被说成“尸位素餐”，却占据着好的官位，吃好的俸禄，看到长官为非作歹，哪里能向长官长书陈述利害得失呢？因为第一不能发现是非；第二惧怕惩罚不敢直接指出长官的过错。《礼》中说：“感情要真诚，言词要美妙”。儒生能竭力进谏，上书不善于措辞，文章写得不委婉，锋芒外露，违反了长官的意志，于是就遭到疏远。为了地位而争夺的人，不能建立功劳获得名声；贪图官位俸禄的人，不能劝谏他的长官。文吏贪图官位、俸禄，获得职位，就想谋取私利以便自己享受，凭权势掠夺别人财物满足自己的欲望，不替长官显扬仁义，即使发现长官有泰山般大的罪恶，怎么敢讲出一丝一毫关于长官过错的话来呢！事实就是这样，凭什么把自己从“尸位素餐”的指责中解脱出来呢？儒生发扬大义，用古代圣王的道德来帮助长官，不被重用就辞官退隐，有象孔子说的那种“大臣”的志向，用经书上的道理来勉励自己具有公正的操作。

儒生是敢于直言进谏的人，但是所处的地位却离长官很远。处于疏远地位却硬要接近并谏阻长官，《礼记》称这种人是巴结和奉承。这是郡县官府为什么常常空缺没有人的原因。

有人说：“文吏有写文书、章奏的能力，能够办好公文，研究处理烦杂的事务，虽然没有孔孟之道这方面的学问，但精力和才能都消耗在官府之中，这也是回报长官的证明呀！”我认为这和穷人欠官府许多债，因贫穷没有办法偿还，就把自己的身体为官府服劳役来抵债相似，这样债才能还清。为官府服劳役，不是盖房子就是筑墙。盖房子就要使用斧头，筑墙就使用夯土工具筑和挖土工具锤。扛着斧头，拿着筑、锤，和拿着笔刀有什么差别？如果说办理好文书是报答他的长官的证明，这样盖房屋筑墙壁的人也是报答长官了。都为官府服力役，刀笔与斧头、筑锤性质没有什么两样。用布去换回丝，互换有无，分别得到各自想要的东西。儒生用孔孟之道换回俸禄，文吏没有什么东西拿出去，用什么来做交换呢？农业和商业不是相同的产业，各自所积储的货物，不可能相同，计算货物质量的好坏，测量数量的多少，远远超过对方的就称为富人。富人在社会中，同乡的人羡慕他。先王的仁义道德，不仅仅象农业商业的财货，它还能帮助长官建立功劳和进行教化；不仅仅是由于财富多得到的那种荣誉。再说儒生的事业，又何止在数量上比别人多呢！儒生自己得到了锻炼，心中光明磊落，能够辨明是非，特别值得珍贵。

蒸这种东西本来和山上生长的树木是相同的，砍伐了木头做成蒸，用火熏烤，用烟火的热量把它全部烤透，于是显出明亮的光色，在堂屋里点亮它，它的光芒照耀得很广阔，这

是因为火灶的效用施加在蒸上的缘故。绣线还没有刺上，锦还没有织成，就是平常的丝、帛，有什么不同呢？刺上五颜六色精致的花纹，用针和丝线绣上各种装饰图案，花纹图案绚丽多彩，有黼黻、华虫、山龙、日、月等多种图案。文化人有写文章的才华，就象丝帛中有五颜六色精致的花纹。文化人的本质并不超过一般人，但是学问积累以后就超过一般人很多了。植物的果实没有内核称为“郁”，没有经过刀斧加工的木材称为“朴”。文吏不学习儒家经书中的内容，就象植物的果实没有内核一样。这种人能和谁相比呢？制骨器要采用“切”的办法，用大象牙齿制成器物要用“搓”的办法，制造玉器用“琢”的办法，制造石器用“磨”的办法，经过切搓琢磨才能成为宝贵的器物。人的知识才能的形成，就象骨、象牙、玉、石的切、搓、琢、磨一样。有了才能虽然不想被使用，但是贤明的君主又怎么肯舍弃呢？孙武、阖庐，是历史上善于使用军队作战的，如果有学会他们兵法的人，打战一定会取胜。不了解军队列队摆阵，不了解打击刺杀的技能的人，硬要让他指挥军队，一定会全军覆没，这是因为没有学会孙武、阖庐的兵法。谷刚长成熟了称为粟，把它放在臼中舂，簸掉皮壳，用甑来蒸煮，用火来烧，煮熟了就称为饭，才甘美可以吃下去。可以吃才吃下去，味美合口，消化后肌肉也就长得丰满。粟还没有加工成米，米还没有加工成饭，气味得腥没有成熟，吃下去就伤害人的身体。人如果不学习，就象谷子还没有长出粟来，生米还没有做成熟饭。知识和思想混乱贫乏，就象吃了没有煮熟的谷子，这谷子的气会伤害人。学生用学习来磨练自己，在老师的帮助下成熟起来，本身才

变得对社会有好处，就象谷子煮成了熟饭，吃下去能长出丰满的肌肉。铜和锡还没有开采时，在许多乱石中间夹杂着，经过工匠开钻挖掘，用火炉鼓风机冶炼铸造，才成为器物。没有经过火炉鼓风机的加工前；称为矿石。矿石和那路旁边的废瓦块、山间的碎石是一样的。所以谷没有经过舂、煮加工叫做粟，铜未经冶炼铸造叫做矿石，人没有经过教育学习很愚昧叫做“矇”，愚昧的人，和竹木这些东西一样。竹生长在山上，树还长在树林当中的时候，不知道要用到哪里去。把竹子截为一个个的竹筒，竹筒破开做成竹简，加上笔墨的痕迹，就成了文字，长的竹简写上儒家经典，短的竹简写上人物事迹。把树木截断就成了槧，再劈开就成了板，用力刮削，就成了写奏章用的木简。竹木，本来是粗糙的东西，经过雕琢砍削，就成了有用处的东西。那么含有天地灵气的人，不是更能磨练尊贵起来吗？

不到老师门下，就不会接受儒家经典及其思想的教育，就象没内核的果实和未经修整的树木，不懂得礼义，在官府中任职就象树一根竹竿，立一根木柱一样，有什么用处呢？山林野外的草长得茂盛，用镰刀去割掉后，才能成为对人有用的道路。读书人还没有熟悉先王之道的時候，身上的邪恶没有除掉，就象山林野地中长的草没有割去一样，不能成为道路。把布帛进行煮染后称为采，是用来做华贵吉祥服装的材料。布帛没有经过煮染这一过程，称为縠粗是粗糙的布料，这种布料不吉祥，死了人才穿它。人没有接受先王之道的教育，在官府中去做官，他就不能给官府带来好处，就象死了人穿的粗糙的丧服一样不能带来吉祥。能够砍削加工木柱屋梁的

人称为木匠。能挖掘洞穴的叫做土工。能整理写文书的称为史匠。文吏学习的东西，就是学习书写和整理文书，应当和木匠、土工等人是同一类的人，怎么能和儒生相比呢？御史对待文书，不出一点差错，主管祭祀的官吏陈列祭品；不会摆错行列。这些御史，祭祀的官吏能熟练地操作，是事先学习过的，人们还是看不起他们。因为他们掌握的是低贱的本领，担任的不是值得尊重的职务。没有掌握儒家经书的根本，只有耍玩笔杆这种微不足道的本领，根本的儒家经书知识掌握得不多但操笔杆的小技能学得不少，即使自己有很多学问知识，有御史的智慧，主管祭祀官吏的职明。吃精美的黍粱等细粮和吃糟糠粗粮，虽说都是吃饱了，但对滋养人体所起的作用是不同的。儒生和文吏，学到的东西都被认为很熟练，但对于官府的贡献是不同的。春秋时的郑国的子皮让尹何去当地方官，子产就说尹何还年轻，就象一个不会拿刀的人去宰杀牛一样，一定会砍伤自己，子路派子羔去当任费邑的长官，孔子说：“这是害了别人的子弟，”都是因为没学习，不懂得先王治理国家的道理。医生没有技术，说“我能治病”，有人问他说：“用什么来治病呢？”医生说：“用善良的心愿”病人一定不会相信。官吏不懂经学，说“我能治理老百姓”。问他说：“你用什么来治理老百姓”。说：“用才能。”这是象那个医生没有医术用心愿治病一样，百姓怎么肯相信信任他呢？君主怎么能相信使用他呢？手上没有钱到市场上去买东西，假如货主人说：“有钱吗？”回答说“没有钱。”货的主人一定不会给这个人货物。心中没有经学学问，就象手中没有钱一样，想要君主任用，百姓信赖，怎么行呢？

谢短篇

《程材》、《量知》，言儒生、文吏之材不能相过，从儒生修大道，以文吏晓簿书，道胜于事，故谓儒生颇愈文吏也。此职业外相程相量也，其内各有所以为短，未实谢也。夫儒生能说一经，自谓通大道以骄文吏；文吏晓簿书，自谓文无害以戏儒生。各持满而自藏，非彼而是我，不知所为短，不悟于己未足。《论衡》酬之，将使愆然各知所乏。

夫儒生所短，不徒以不晓簿书，文吏所劣，不徒以不通大道也，反以闭暗不览古今，不能各知其所业之事未具足也。二家各短，不能自知也，世之论者，而亦不能酬之，如何？

夫儒生之业，五经也，南面为师，旦夕讲授，章句滑习，义理究备，于五经，可也。五经之后，秦、汉之事，无不能知者，短也。夫知古不知今，谓之陆沉，然则儒生，所谓陆沉者也。五经之前，至于天地始开，帝王初立者，主名为谁，儒生又不知也。夫知今不知古，谓之盲瞽。五经比于上古，犹为今也。徒能说经，不晓上古，然则儒生，所谓盲瞽者也。

儒生犹曰：“上古久远，其事暗昧，故经不载而师不说也。”夫三王之事虽近矣，经虽不载，又所连及，五经之家所当共知，儒生所当审说也。夏自禹向国，几载而至于殷？殷自汤几祀而至于周？周自文王几年而至于秦？桀亡夏而纣弃殷，灭周者何王也？周犹为远，秦则汉之所伐也。夏始于禹，殷本于汤，周祖后稷，秦初为人者谁？秦燔五经，坑杀儒士，五

经之家所共闻也。秦何起而燔五经？何感而坑儒生？秦则前代也，汉国自儒生之家也。从高祖至今朝几世？历年迄今几载？初受何命？复获何瑞？得天下难易孰与殷、周？家人子弟学问历几岁，人问之曰：“居宅几年？祖先何为？”不能知者，愚子弟也。然则儒生不能知汉事，世人愚蔽人也。温故知新，可以为师。古今不知，称师如何？

彼人问曰：“二尺四寸，圣人文语，朝夕讲习，义类所及，故可务知。汉事未载于经，名为尺籍短书，比于小道，其能知，非儒者之贵也。”

儒不能都晓古今，欲各别说其经，经事义类，乃以不知为贵也！事不晓，不以为短，请复别问儒生，各以其经旦夕之所讲说。

先问《易》家：“《易》本何所起？造作之者为谁？”彼将应曰：“伏羲作八卦，文王演为六十回，孔子作《彖》、《象》、《系辞》。三圣重业，《易》乃具足。”问之曰：“《易》有三家，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。伏羲所作，文王所造，《连山》乎？《归藏》、《周易》也？秦燔五经，《易》何以得脱？汉兴几年而复立？宣帝之时，河内女子坏老屋，得《易》一篇，名为何《易》？此时《易》具足未？”

问《尚书》家曰：“今旦夕所授二十九篇，奇有百二篇，又有百篇。二十九篇何所起？百二篇何所造？秦焚诸书之时，《尚书》诸篇皆何在？汉兴，始录《尚书》者何帝？初受学者何人？”

问《礼》家曰：“前孔子时，周已制礼，殷礼，夏礼，凡三王因时损益，篇有多少，文有增减。不知今《礼》，周乎？”

殷、夏也？”彼必以汉承周，将曰：“周礼。”夫周礼六典，又六转，六六三十六，三百六十，是以周官三百六十也。案今《礼》不见六典，无三百六十官，又不见天子，天子礼废何时？岂秦灭之哉？宣帝时，河内女子坏老屋，得佚《礼》一篇，十六篇中，是何篇是者？高祖诏叔孙通制作《仪品》，十六篇何在？而复定仪礼？见在十六篇，秦火之余也，更秦之时，篇凡有几？

问《诗》家曰：“《诗》作何帝王时也？”彼将曰：“周衰而《诗》作，盖康王时也。康王德缺于房，大臣刺晏，故《诗》作也。”夫文、武之隆，遗在成、康，康王未衰，《诗》安得作？周非一王，何知其康王也？二王之末皆衰，夏、殷衰时，《诗》何不作？《尚书》曰：“诗言志，歌咏言。”此时已有诗也。断取周以来，而谓兴于周。古者采诗，诗有文也，今《诗》无书，何知非秦燔五经，诗独无余礼也？

问《春秋》家曰：“孔子作《春秋》，周何王时也？自卫反鲁，然后乐正，《春秋》作矣。自卫反鲁，哀公时也。自卫，何君也？俟孔子以何礼，而孔子反鲁作《春秋》乎？孔子录史记以作《春秋》，史记本名《春秋》乎？制作以为经，乃归《春秋》也？”

法律之家，亦为儒生。问曰：“《九章》，谁所作也？”彼闻皋陶作狱，必将曰：“皋陶也。”诘曰：“皋陶，唐、虞时，唐、虞之刑五刑，案今律无五刑之文。”或曰：“萧何也。”诘曰：“萧何，高祖时也。孝文之时，齐太仓令淳于意有罪，征诣长安，其女缇萦为父上书，言肉刑壹施，不得改悔。文帝痛其言，乃改肉刑。案今《九章》象刑，非肉刑也，文帝在

萧何后，何时肉刑也；萧何所造，反具象刑也？而云《九章》萧何所造乎？”古礼三百，威仪三千，刑亦正刑三百，科条三千；出于礼，入于刑，礼之所去，刑之所取，故其多少同一数也，今《礼经》十六，萧何律有九章，不相应，又何？《五经》题篇，皆以事义别之，至礼与律犹经也，题之，礼言《昏礼》，律言《盗律》何？

夫总问儒生以古今之义，儒生不能知，别各以其经事问之，又不能晓，斯则坐守信师法，不颇博览之咎也。

文吏自谓知官事，晓簿书。问之曰：“晓知其事，当能究达其义，通见其意否？”文吏必将罔然。问之曰：“古者封侯，各走国土，今置太守令长，何义？古人井田，民为公家耕，今量租刍，何意？一岁使民居更一月，何据？年二十三傅，十五赋，七岁头钱二十三，何缘？有腊，何帝王时？门户井灶，何立？社稷、先农、灵星，何祠？岁终逐疫，何驱？使立桃象人于门户，何旨？挂芦索于户上，画虎于门阑，何放？除墙壁书画厌火丈夫，何见？步之六尺，冠之六寸，何应？有尉史、令史，无承长史，何制？两郡移书曰‘敢告卒人’，两县不言，何解？郡言事二府曰‘敢言之’，司空曰‘上’，何状？赐民爵八级，何法？名曰‘簪衰’、‘上造’，何谓？吏上功曰伐阅，名籍墨状，何指？七十赐王杖，何起？著鸠于杖末，不著爵，何杖？苟以鸠为善，不赐鸠而赐鸠杖，而不爵，何说？日分六十，漏之尽百，鼓之致五，何故？更衣黑衣，宫阙赤单，何慎？服革于腰，佩刀于右，带剑于左，何备？著钩于履，冠在于首，何象？吏居城郭，出乘车马，坐治文书。起城郭，何王？造车舆，何工？生马，何地？作书，何人？”

造城郭及马所生，难知也，远也。造车作书，易晓也，必将应曰：“仓颉作书，奚仲作车。”诘曰：“仓颉何感而作书？奚仲何起而作车？”又不知也，文吏所当知，然而不知，亦不博览之过也。

夫儒生不览古今，所知不过守信经文，滑习章句，解剥互错，分明乖异。文吏不晓吏道，所能不过案狱考事，移书下记，对乡便给。准之无一阙备，皆浅略不及，偏驳不纯，俱有阙遗，何以相言？

【译文】

《程材》、《量知》这两篇讨论的是儒生、文吏的才能的问题，因为儒生掌握了先王治理国家的大道理，文吏通晓公文。掌握了先王治国的道理胜过通晓公文，所以说儒生胜过文吏。这是在不同职务之间相互进行比较，对他们本职范围内各自具有的短处缺点并没有如实地论述。儒生能解释一经，就自称掌握了先王治国的道理瞧不起文吏；文吏通晓文书，自称擅长处理公文而不出差错来嘲弄儒生。各自骄傲自满，自认为高明，指责对方，肯定自己，不知道什么是短处，不明白自己还有不足的地方。《论衡》这本书中将回答他们，将使他们各自羞愧地了解到自己的短处。

儒生的短处，不仅仅是因为不通晓文书，文吏的不足，不仅仅是因为不懂得先王治国的道理，而是因为闭塞不明，不通古今，不能了解自己所从事的事业不全面。儒生和文吏各自都有短处，但各自都不知道。世间讨论这问题的人，也不能解答，那怎么行呢？

儒生的事业，就是掌握五经。坐在尊贵的位置上做了老师，从早晨到傍晚讲解传授，把经书的章节和字句背得滚瓜烂熟，道理分析得十分完备，就通晓五经这点来说还算不错。但五经之外的秦汉的事情，却不能了解，这就是短处。了解古代不了解现在，可以说是愚昧无知，那么儒生就可以称为愚昧无知的人。五经反映的时代之前的情况，关于天地刚分开，帝王刚设立，君主叫什么名字，儒生就不知道了。了解现在不了解古代，可以被为瞎子。五经反映的时代和远古时代相比较起来，五经的时代可以称为现在。只能解释经书，不了解上古情况，那么这样的儒生，可以叫做瞎子了。

儒生还可以这样说：“上古的时代久远，那个时代的事情不明，所以五经不记载老师也没有提到过。”夏商周的事情算是离现在最近的了，经书上虽然没有记载，但是道理是相通的，这是研究五经的人都应该了解的，儒生们都应该清楚地加以解释的。夏朝自从禹开始享有国家，经过了多少年到殷朝？殷从汤开始经过了多少年到周朝？周从文王开始经过了多少年到秦朝？桀使夏灭亡纣丢掉了殷的江山，丧失了周朝的是哪个王呢？如果周朝还算远，那么秦朝则是汉朝灭掉的。夏朝从禹开始，殷的第一个君王是汤，周的祖先是后稷，秦国的第一个君主是谁？秦朝焚烧五经，活埋儒生，这是研究五经的人都听说了的。秦朝焚烧五经的起因是什么？活埋儒生是因为什么感触？秦朝是我们这个朝代前的朝代，那么汉朝则是儒生现在生活的时代。从高祖刘邦到现在已经历了几代君主？到现在经历了多少年？最初承受的是什么命？又是获得了什么祥瑞征兆？汉和殷、周相比，谁得天下难？谁

得天下容易？家中的孩子读了几年书之后，有人问他们说：“居在这房子多少年了，祖先是干什么的？”不能知道，这是愚笨的孩子。那么儒生不能知道汉朝的事迹，那就是社会中愚昧无知的人了。复习过去的东西了解新的东西，才能做老师。古今不了解，怎么能称为老师呢？

那些儒生们会问道：“用二尺四寸长竹筒写的经书，都是圣人精辟的见解，早晚研究学习，涉及的道理相似，所以经过努力可以弄懂。汉朝的事迹没有在经书上记载，汉朝的事迹只是在一般短小的竹筒上记载，是一般的书籍，都是一些小道理，即使能弄懂，也不是儒者尊贵的东西。

儒生不能古代、现在的事都知道，就想各自分别讲述他们所擅长的经，可是经书的内容与古代、现在的事情道理是类似的，如果说可以不了解古代和现在的事，那就是以无知为贵了。如果对古今的事情不能通晓，还不算是短处的话，那么就让我用他们早晚讲习的经书，再来问一问儒生吧。

首先问一问研究《易》的儒生：“《易》是从什么地方产生的？作者是谁？”他们将会回答说：“伏羲创造了八卦，文王发展成了六十四卦，孔子作了《彖》、《象》、《系辞》进行解释。通过伏羲、周文王、孔子这三个圣人前后沿袭了这一事业，《易》才完备。”那么我要问儒生，“《易》有三家，一叫做《连山》，二叫做《归藏》，三叫做《周易》。那么伏羲所发明的，文王所发展的是《连山》呢、《归藏》呢，还是《周易》？秦朝焚烧了五经，《易》怎么能够避免？汉朝建立多少年以后，重新把《易》立为经书的呢？汉宣帝的时候，河内郡有个女子毁坏了旧屋，得到了《易》一篇，是什么名称的

《易》？这时《易》完备了没有？

我要问研究《尚书》的儒生的问题是：“现在早晚传授的是二十九篇《尚书》，另外还有一百零二篇的《尚书》，一百篇的《尚书》。二十九篇《尚书》从哪地方产生的，一百零二篇《尚书》在什么地方创造的？秦朝焚烧许多书籍时，《尚书》各篇都在什么地方？汉建立后，开始收录《尚书》的是哪一个皇帝？最初向学生讲授的是哪一个人？”

我要问研究《礼》的儒生的问题是：“在孔子以前，周明已经制订了礼的制度，还有殷礼、夏礼，共经历三代，礼都根据当时的情况而有所增加减少，篇目的数量有多有少，内容有增加或减少。不知道现在的《礼》是周代的呢？还是殷、夏朝的礼呢？”儒生们一定认为汉是继承周朝制度的，将会回答说：“周朝的礼。”周朝的礼分为六大部分，又按六乘六十运转，六六三十六，三百六十，因此周朝有三百六十个官职。考察现存《礼》的内容没有分成六大部分，没有三百六十个官职，也不见关于天子礼仪的记载，那么天子的礼仪是什么时候废除的呢？难道是秦朝烧掉的吗？汉宣帝时，河内郡女子毁坏旧屋时，得到了失散的《礼》一篇，在后来《礼》的十六篇中，哪一篇是那失散的那篇《礼》呢？高祖诏令叔孙通制作《仪品》时，这十六篇的《礼》哪里去了？为什么还要重新定礼仪呢？现在的十六篇《礼》是秦始皇烧书剩下的，经历秦朝时，《礼》共有多少篇。

我要问研究《诗》的儒生的问题是：“《诗》是哪个帝王时开始创作的？”儒生们将会回答说：“周衰落时《诗》被创作，大概是周康王的时候。康王贪恋女色，大臣讽刺他起晚

了，所以就有了《诗》的创作。”周文王、周武王时代昌盛，延续到了成王、康王时代，康王时没有衰落，怎么能有《诗》的创作？周朝不只一个君主，怎么知道就是康王呢？夏朝、商朝末年都是衰落的时代，夏朝、殷朝衰落时，为什么没有诗创作？《尚书》中说：“诗是用来抒发思想感情的，歌是用来唱诗的。”尧舜时代就应该有诗了。截取周以来的诗编成了《诗经》，所以说诗产生于周代。古时候，采集诗歌，每篇诗都是有文字记载的，现在流传的《诗》中没有关于诗的文字记载，怎么知道不是在秦始皇焚烧五经的时候，把周以前的诗全烧了，以致今天周以前的诗一篇也没有留下来呢？

我要问研究《春秋》的儒生的问题是：“孔子删改《春秋》，是周的哪一个王的时候？从卫国返回鲁国，鲁国的音乐才得到审定和整理，《春秋》也就被删改了。从卫国返回鲁国，是鲁哀公的时候，那个时候卫国是哪一个君主呢？对待孔子用的是什么礼，使孔子返回鲁国后就删改《春秋》呢？孔子根据鲁国的编年史来修订成《春秋》，鲁国的编年史本来就名叫《春秋》吗？还是制成经以后，才赋予《春秋》的名字呢？”

专门从事研究、讲解法律的人也是儒生。我要问他们的问题是：“《九章律》是谁制作的？”他们听说过皋陶当过司法官，一定会说：“皋陶。”那我要反驳说：“皋陶，是尧、舜时代的人，尧舜时代的刑法叫《五刑》，考察现在的法律没有关于《五刑》的规定。”有人说：“是萧何。”我要反问说：“萧何是汉高祖时的人。孝文帝时齐地太仓县令淳于意犯了罪，押送到长安，他的女儿缇萦替父亲向皇帝上书，说伤害肢体的刑法一旦执行，就不能再恢复原状，即使想悔过都来

不及了。文帝被这小女孩的话所感动，就废除了残害肢体的肉刑。考察现在的《九章》中的“象刑”不是肉刑。文帝是在萧何后的人，我们知道文帝时还有肉刑，是原来萧何制订的，为什么反而有“象刑”的内容呢？这能说《九章》是萧何制订的吗？”古代的礼中规定的条文有三百多条，礼节仪式具体规定的威仪是三千条。刑法大的纲目也是三百条，详细的条文也是三千，违反了礼，就要判刑，礼所反对的，也就是刑要惩罚的，所以礼和刑的条文数目是相同的。现在的《礼经》有十六篇，萧何制订的法律只有九章，是不相互符合的，这又是为什么呢？给“五经”各篇加的题目，都是根据各篇的内容来区别的，至于礼和法律都是一样重要的，礼作为经，法律也应看作是经，给它们定篇名，《礼》称作《昏礼》，律被称作《盗律》呢？

总体上问儒生古代和现在的大道理，儒生不能回答；又分别从五经中的每一经提出问题，儒生又不知道，这是因为儒生墨守老师对经书的解释，而不肯稍微多读一点书的过错。

文吏自己说了解官府的事情，知道处理公文。那么我向他们问：“知道官府的事和处理公文，就应当能够通晓它们的道理，透彻地了解他们的意思，这是不能否定的吧？”文吏一定会表现出发呆的样子。我问文吏说：“古时候分封诸侯，使他们各自统治自己的国家，现在设立郡太守县令长官职，是什么道理呢？古代人实行井田制度，老百姓为公室耕种，现在征收实物地租，这是什么用意？一年让老百姓当一个月的更卒，是根据什么这样规定呢？年龄到了二十三岁开始登记为国家服役。十五岁开始交纳算赋，七岁开始交纳头钱每年

二十三文。这是根据什么？腊这种祭祀是从哪个帝王开始的？门神、户神、井神、灶神，为什么要设立这些神呢？社稷、先农、灵星，祭祀的是什么神？年底驱赶瘟疫，驱逐的是什么鬼？教人立桃木假人在门前，是什么意思？把芦苇编的绳子挂在门上，在门框上画上老虎，为了驱赶什么？修治墙壁画上画来制服火神，根据什么样子来画呢？以六尺为一步，帽高六寸，是为了与什么相应？郡有掌管军队的尉史，还有掌管文书的令史，但没有丞长史，为什么要这样制订？两个郡之间递交文书说：‘敢告诉你的手下人’，而两县之间就不说这样的话，如何解释？郡上书太尉府、司徒府报告事情说‘敢言之’，郡给司空府上书报告事情却说：‘上’，为什么要这样陈述？赐给老百姓的爵位不超过八级，效法的是什麼？爵位的名称“簪褭”、“上造”，是什么意思？给有功的官吏记功叫“伐阅”，把名字用墨笔写进功劳簿上，是什么意思？对七十岁以上的老人，朝廷赐给‘王杖’，起源于什麼？在‘王杖’的顶端刻上鸠鸟的形状，而不刻上雀的形状，为什么要作这样的杖？如果认为鸠鸟是好的象征，不赐给鸠鸟而赐给顶端刻有鸠鸟的拐杖，而不是在拐杖上刻雀怎么解释？白天分为六十刻，计时的“漏”刻为一百度，漏中的一百度水流尽为一昼夜，一昼夜击鼓五次，这些是什麼缘故？官吏穿黑色的衣服，宫廷里的卫士却穿红色的禅衣，这是怎么考虑的？佩带皮带在腰间，把刀子挎在身体右边，而剑则带在身体左边，为什么要这样装束？鞋头上带有钩，帽子戴在头上，象征什麼？官吏居住在城市，出外乘坐车马，坐着处理文书。建筑城市，从哪一代王开始？制造车子，是从哪个工匠开始？最

早出产马是什么地方？创造文字是什么人？”城市建造和马的出产地，已经很难知道了，因为时代遥远。制造车子，创造文字，容易知道，文吏一定会回答说：“仓颉创造文字，奚仲制造车子”那么我要反驳说：“仓颉创造文字是因为感触了什么？奚仲因为什么原因要发明车子？”文吏就又知道了。这些都是文吏应当知道的，但是却不知道，也是不能广泛阅览书籍的过错。

儒生不广泛阅读古今的书籍，所知道的事就是墨守经书上的文字，熟记章节字句，分析互相错乱的句子，解释清楚那些互相矛盾的地方。文吏不知道官吏的道理，他所具有的本领不过是审判案件，给下级发公文，在官场交往说话对答流利。衡量文吏和儒生，没有一个是十全十美的，都是知识少达不到要求，杂乱不完美，都有缺点和不足，有什么理由互相指责呢？

论衡卷十三

效力篇

《程材》、《量知》之篇，徒言知学，未言才力也。人有知学，则有力矣。文吏以理事为力，而儒生以学问为力。或问杨子云曰：“力能扛鸿鼎、揭华旗，知德亦有之乎？”答曰：“百人矣。”夫知德百人者，与彼扛鸿鼎、揭华旗者为料敌也。夫壮士力多者，扛鼎揭旗；儒生力多者，博达疏通。故博达疏通，儒生之力也；举重拔坚，壮士之力也。《梓材》曰：“强人有王开贤，厥率化民。”此言贤人亦壮强于礼义，故能开贤，其率化民。化民须礼义，礼义须文章。行有余力，则以学文。能学文，有力之验也。

问曰：“说一经之儒，可谓有力者？”曰：非有力者也，陈留庞少都每荐诸生之吏，常曰：“王甲某子，才能百人。”太守非其能，不答，少都更曰：“言之尚少，王甲某子，才能百万人。”太守怒曰：“亲吏妄言。”少都曰：“文吏不通一经一文，不调师一言，诸生能说百万章句，非才知百万人乎？”太守无以应。夫少都之言，实也，然犹未也。何则？诸生能传百万言，不能览古今，守信师法，虽辞说多，终不为博。殷、周以前，颇载六经，儒生所不能说也，秦、汉之事，儒生不见，力劣不能览也。周监二代，汉监周、秦，周、秦以来，儒

生不知，汉欲观览，儒生无力。使儒生博观览，则为文儒。文儒者，力多于儒生，如少都之言，文儒才能千万人矣。

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！”由此言之，儒者所怀，独已重矣，志所欲至，独已远亦，身载重任，至于终死，不倦不衰，力独多矣。夫曾于载于仁，而儒生载于学，所载不同，轻重均也。夫一石之重，一人挈之，十石以上，二人不能举也。世多挈一石之任，寡有举十石之力。儒生所载，非徒十石之重也。地力盛者，草木畅茂，一亩之收，当中田五亩之分。苗田，人知出谷多者地力盛，不知出文者才知茂，失事理之实矣。夫文儒之力过于儒生，况文吏乎？能举贤荐士，世谓之多力也。然能举贤荐士，上书白记也。能上书白记者，文儒也。文儒非必诸生也，贤达用文则是矣。谷子云、唐子高章奏百上，笔有余力，极言不讳，文不折乏，非夫才知之人不能为也。孔子，周世多力之人也，作《春秋》，删五经，秘书微文，无所不定。山大者云多，泰山不崇朝辨雨天下。夫然则贤者有云雨之知，故其吐文万牒以上，可谓多力矣。

世称力者，常褒乌获，然则董仲舒、杨子云，文之乌获也。秦武王与孟说举鼎不任，绝脉而死。少文之人与董仲舒等涌胸中之思，必将不任，有绝脉之变。王莽之时，省五经章句皆为二十万，博士弟子郭路夜定旧说，死于烛下，精思不任，绝脉气灭也。颜氏之子，已曾驰过孔子于涂矣，劣倦罢极，发白齿落。夫以庶几之材，犹有仆顿之祸，孔子力优，颜渊不任也。才力不相如，则其知思不相及也。勉自什伯，鬲中呕血，失魂狂乱，遂至气绝。书五行之牒，书十奏之记，其

才劣者，笔墨之力尤难，况乃连句结章，篇至十百哉！力独多矣！

江河之水，驰涌滑漏，席地长远，无枯竭之流，本源盛矣。知江河之流远，地中之源盛，不知万牒之人胸中之才茂，迷惑者也。故望见骥足，不异于众马之蹄，蹶平陆而驰骋，千里之迹，斯须可见。夫马足人手，同一实也，称骥之足，不荐文人之手，不知类也。夫能论筋力以见比类者，则能取文力之人立之朝庭。故夫文力之人，助有力之将，乃能以力为功。有力无助，以力为祸。何以验之？长巨之物，强力之人乃能举之。重任之车，强力之牛乃能挽之。是任车上阪，强牛引前，力人推后，乃能升逾。如牛羸人罢，任车退却，还堕坑谷，有破覆之败矣。文儒怀先王之道，含百家之言，其难推引，非徒任车之重也。荐致之者，罢羸无力，遂却退窜于岩穴矣。

河发昆仑，江起岷山，水力盛多，滂沛之流，浸下益盛，不得广岸低地，不能通流入乎东海。如岸狭地仰，沟洫决泆，散在丘墟矣。文儒之知，有似于此。文章滂沛，不遭有力之将援引荐举，亦将弃遗于衡门之下，固安得升陟圣主之庭，论说政事之务乎？火之光也，不举不明。有人于斯，其知如京，其德如山，力重不能自称，须人乃举，而莫之助，抱其盛高之力，窜于闾巷之深，何时得达？禀、育，古之多力者，身能负荷千钧，手能决角伸钩，使之自举，不能离地。智能满胸之人，宜在王阙，须三寸之舌，一尺之笔，然后自动，不能自进，进之又不能自安，须人能动，待人能安。道重知大，位地难适也。小石附于山，山力能得持之；在沙丘之间，小

石轻微，亦能自安。至于大石，沙土不覆，山不能持，处危峭之际，则必崩坠于坑谷之间矣。大智之重，遭小才之将，无左右沙土之助，虽在显位，将不能持，则有巨石崩坠之难也。或伐薪于山，轻小之木，合能束之。至于大木，十围以上，引之不能动，推之不能移，则委之于山林，收所束之小木而归。由斯以论，知能之大者，其犹十围以上木也，人力不能举荐，其犹薪者不能推引大木也。孔子周流，无所留止，非圣才不明，道大难行，人不能用也。故夫孔子，山中巨木之类也。

桓公九合诸侯，一匡天下，管仲之力。管仲有力，桓公能举之，可谓壮强矣。吴不能用子胥，楚不能用屈原，二子力重，两主不能举也。举物不胜，委地而去，可也。时或恚怒，斧斨斫破败，此则子胥、屈原所取害也。渊中之鱼，递相吞食，度口所能容，然后咽之，口不能受，哽咽不能下。故夫商鞅三说孝公，后说者用，前二难用，后一易行也。观管仲之《明法》，察商鞅之《耕战》，固非弱劣之主所能用也。六国之时，贤才之臣，入楚楚重，出齐齐轻，为赵赵完，畔魏魏伤。韩用申不害，行其《三符》，兵不侵境，盖十五年。不能用之，又不察其书，兵挫军破，国并于秦。殷周之世，乱迹相属，亡祸比肩，岂其心不欲为治乎？力弱智劣，不能纳至言也。是故埴重。一人之迹不能蹈也；碣大，一人之掌不能推也。贤臣有劲强之优，愚主有不堪之劣，以此相求，禽鱼相与游也。干将之刃，人不推顿，苾瓠不能伤；筱籥之箭，机不动发，鲁缟不能穿。非无干将，筱籥之才也，无推顿发动之主，苾瓠、鲁缟不穿伤，焉望斩旗穿革之功乎？故引弓之力不能引强弩，弩力五石，引以三石，筋绝骨折，不能举

也。故力不任强引，则有变恶折脊之祸；知不能用贤，则有伤德毁名之败。

论事者不曰才大道重，上下能用，而曰不肖不能自达。自达者滞绝不抗，自衒者贾贱不售。案诸为人用之物，须人用之，功力乃立。凿所以入木者，槌叩之也，锸所以能掘地者，跖蹈之也。诸有锋刃之器，所以能断斩割削者，手能把持之也，力能推引之也。韩信去楚入汉，项羽不能安，高祖能持之也。能用其善，能安其身，则能量其力，能别其功矣。樊、酈有攻城野战之功，高祖行封，先及萧何，则比萧何于猎人，同樊、酈于猎犬也。夫萧何安坐，樊、酈驰走，封不及驰走而先安坐者，萧何以知为力，而樊、酈以力为功也。萧何所以能使樊、酈者，以入秦收敛文书也。众将拾金，何独掇书，坐知秦之形势，是以能图其利害。众将驰走者，何驱之也。故叔孙通定仪，而高祖以尊；萧何造律，而汉室以宁。案仪律之功，重于野战；斩首之力，不及尊主。故夫垦草殖谷，农夫之力也；勇猛攻战，士卒之力也；构架斫前，工匠之力也，治书定簿，佐史之力也；论道议政，贤儒之力也。人生莫不有力，所以为力者，或尊或卑。孔子能举北门之关，不以力自章，知夫筋骨之力，不如仁义之力荣也。

【译文】

《程材》、《量知》这两篇，只讨论了知识学问，没有讨论才能力量。人有知识、学问就有力量。文吏以处理官府事务作力量，儒生凭拥有学问作为力量。有人问杨子云说：“力气能扛得起大鼎，拔起大旗，有智慧和道德的人也能这样吗？”

回答说：“需要一百个有智慧有道德的人才能举起大鼎，拔起大旗。”有智慧和道德的一百个人的力气加在一起，和那能扛大鼎、拔大旗的一个人的力气相等。壮士力气大，就能扛鼎拔旗；儒生力量大，能博览群书，通晓古今。所以博览群书，通晓古今，是儒生的力量，举起重物拔起坚牢的东西是壮士的力量。《尚书》中的《梓材篇》中的说：“贤臣辅佐君主使用贤能的人，他负责教化老百姓。”这是说贤人在礼义方面也很突出，所以能推荐贤能的人去做教化百姓的事。教化百姓依靠礼义，礼义依靠经书规定下来。要做到推行道德规则能有精力，就必须学习儒家经典。人能学习儒家经典，这就是这人有精力的证明。

有人问：“解释一种经的儒生，可以说有力量吗？”我认为没有力量。陈留郡的庞少都每次推荐儒生去做官，总是说：“有个姓王的某某人，他一个人的才能超过一百个一般人加起来的才能。”太守不认为他具有超过百人的才能，所以不予理睬。庞少都又说：“说得还不够，那个姓王的某某人，才能超过百万人。”太守发怒说：“你这是乱说话。”庞少都说：“文吏不能懂得一种经书，不能理解经书中的一句话，儒生能解释几百万字的经书章句，这难道不是才能智慧超过百万人吗？”太守不能回答。庞少都的这些话，是很有道理的，但还没有说充分。为什么呢？儒生能解释百万字的经书，但不能广泛地阅览古今的书籍，墨守老师对经书的解释，即使言辞很多，但终究不算广博。殷代、周代以前的事情，六经上有一些记载，不过儒生不能解释。秦朝、汉朝的事，儒生也不明白，这是由于他们能力不足，不能博览的缘故。周借鉴夏

代、殷代，汉借鉴周代、秦代，周代、秦代以来的事情，儒生不知道，汉朝想借鉴周、秦的事迹，但儒生却无能为力。如果儒生能广泛地阅读群书，就成为学识渊博的儒生了。学识渊博的儒生，力量就比通一经的儒生大。象庞少都那样说法，学识渊博的儒生才能可以超过千万人了。

曾子说：“儒生不可以胸怀不宽广，意志不坚强，因为他肩负的担子很重，道路遥远。把仁作为自己的责任，不是很重大吗？直到死才停止，道路不是很遥远吗？”从这来说，儒生的责任只是非常重了，理想要达到的是最远大的了。身上担负着责任，直到老死，都不疲倦不衰弱，力气也真是最多的了。曾子肩负着仁的责任，而儒生肩负着学习的重任，所负担的不同，但力量是一样的。一石重的东西，一人可以提起来，十石重的东西，两个人合起来也抬不起来。世上人大多能举起一石重的东西，很少人有能举起十石重东西的力量。儒生所担负的，不是仅仅十石重的东西。土地肥力强的，上面长出的草木就茂盛，一亩的收获相当于中等田五亩的产量。种庄稼的田，人们知道生长的粮食多的地的肥力就强，但不知道著书写文章多的才智高超，这违背了事情本来的道理。学识渊博的儒生的力量超过一般的能解释一经的儒生，更不要说他们的力量会大大超过文吏了。能够推荐贤能的人，世上人说他们有能力。但能推荐贤能的人，是因为他们能给君主或上司打报告。能上书打报告的人，就是学识渊博的“文儒”。文儒不一定是学习儒家经典的学校的学生，只要贤明通达能够著书写文章的就可以称为文儒。谷子云、唐子高上的章奏有许多篇，笔下有力气，毫不隐讳地说尽了自己要说的

话，语言也不贫乏。若不是有才能智慧的人，是不能做到这一点的。孔子，是周朝有力气的人，作《春秋》，删改五经，还有秘书之类，没有不加以删订的。山大的上面云就多，泰山不超过一个早晨就把雨下遍了天下。既是这样，那么贤人都有象泰山的云雨那样多的智慧，所以能写出几万片木简的文章，可以称得上有力气了。

世上宣扬有力气的人，通常都是赞扬乌获。那么董仲舒、杨子云，就是写文章的“乌获”了。秦武王和孟说比赛举鼎不能胜任，筋脉崩断而死。文才差的人跟董仲舒比赛抒发胸中的文思，也一定不能胜任，有秦武王筋脉崩断的危险。王莽的那个时代，删订五经的解说，每一经不得超过二十万字，博士弟子郭路夜间删定五经原来的解释，死在看书的蜡烛旁，精力智慧不能胜任，气脉断了死去。孔子的门徒颜渊，做学问已经超过了孔子，就象走路已跑到了前面，精疲力尽，头发变白牙齿脱落。颜渊凭着有接近他的老师孔子的才能，还有精疲力尽跌倒的灾祸，这是因为孔子的力量占优势，颜渊不能胜任的缘故。才力量不相等，那么智慧文思也就不一样多。勉强去做那些超过自己能力十倍、百倍的事情，从胸内吐血来，魂魄丢失思想混乱，于是就气绝身亡。写出只有五行字内容的书信文件，写上十根竹简的公文，才能低劣的，还有动笔的困难，何况是写成达到几十甚至上百篇文章呢！这种人的能力才算最强！

长江黄河的水，汹涌澎湃地奔流，顺着地势流得很远，没有断流水干的时候，因为源头水多。了解长江，黄河的水流长远，是源头的水多，但不知道能写出万根竹简的文章的人

胸中的才气多，这是因为被迷惑了。所以看见了千里马的脚，和其它许多马的蹄子没有什么两样，踏着平地飞奔，千里马的样子，立刻就能看出来。马的脚和人的手，性质是一样的，称赞千里马的脚，不推崇人的手，这是不懂得类推。能根据力量来比较同类的东西，就能比较出有写文章能力的人去做官。所以有写文章能力的人帮助有力量的长官，才能把力量转化为功劳。有力量没有人任用，就会遭到打击的灾祸。怎样来证明呢？又长又大的东西，力量强大的才能举起来。装载了重物的车子，力量强大的牛才能拉动。因此装载了重物的车子上山坡，用力量大的牛在前面拉，力量大的人在后面推，才能翻过山坡。如果牛瘦弱人疲劳，装载了重物的车子就会后退，堕回到谷底，就会产生翻车摔碎的恶果。学识渊博的“文儒”掌握了先王之道，懂得各种学术流派的学说，还很难在官场上发挥作用，不仅仅是推车上坡能说明的了。要是推荐的人软弱无力，于是就被迫流落在偏僻的地方了。

黄河起源于昆仑山，长江发源于岷山，水力很大，流水浩浩荡荡，越往下游水势越大，如果没有广阔的河岸的低地，水流就不能流入东海。如果河两岸狭窄地势又高，水就会倒灌入一些小支流里，造成决口泛滥，水就散布到山丘之间。那学识渊博的文儒的知识，就象江河水流一样。文章的气势磅礴，遇不到有力量的长官推荐提拔，也将会被遗忘在没有什么作为的位置上，所以怎么能到官府中当官，讨论国家大事呢？火的光亮，不高高举起来不明亮。这里有一个人，他的知识多得象小山一样高高堆起，他的品德象大山一样崇高，力量大得自己都举不起来，依靠别人的力量才能举起来，但没

有人帮助，身含强大的力量，被迫流落在幽深的小巷之中，什么时候能得到高位呢？冪和夏育，是代的大力士，能背起千钧重物，手能扭断牛角拉直铜钩，让他自己把自己举起来，自身不可能离开地面。智慧和能力充满胸膛的人，应该在朝廷之中做官，而不能一开始就做官，做官一开始也不会地位稳固，这种人既必须靠人推荐才能去朝廷，又必须靠人保护才会稳固地位。这是因为掌握先王之道多，学问大，就不易得到与自己能力相适应的位置。小石头附属在山上，山的力量自然能支持它。这小石头处在沙丘上，由于它自身轻微，也能安稳。至于大石头，沙土不能遮盖，山不能承受，处在高高的山崖峭壁边，就一定倒塌坠入深深的山谷之中。具有大智慧的人，遇到小才能的长官，左右没有沙土帮助，即使在显要的位置上，长官无力让他稳固在位置上，那么就有象大石倒塌坠落到山谷中的灾难。有人在山上砍柴，很轻很小的树木能并在一块捆起来，但大树木粗到十围以上时，既拔不动也推不倒，只有放弃在山林之中，这个砍柴的人只能捆起小树回家。由这事来说，智慧、能力大的人，他就象十围以上粗的树木；一般人的力量不能推荐他，就象那个砍柴的人不能推动拔起大树木一样。孔子周游列国，没有一个地方留用他，不是圣明的才能不明显，是由于政治主张太宏大难以实行，别人不能任用。孔子，就遭到了象山中的大树木一样的命运。

齐桓公多次召集诸侯国的君主开会订立盟约，纠正天上诸侯行动一致，这是依靠管仲的力量。管仲拥有力量，桓公能把他举起来，可以说桓公是强大健壮的。吴国不能任用伍

子胥，楚国不能任用屈原，这两个人的力量重，吴、楚两国的君主不能举起来。举起重物，力量不能胜任，就抛到地上离去，这是可以的。有时或许是愤怒，会用斧头砍碎毁坏重物，这就是屈原、伍子胥被害的原因。深水中的鱼，按照大小顺序大鱼吃小鱼，估计嘴能吞下去，就把对象吞下去，如果嘴不能承受，那么即使反复硬吞几次也只能挡在喉咙口吞不下去。所以商鞅在秦公面前游说前后共进行了三次，后一次的主张被采用，而前两次的主张没有被秦孝公接受，后一次主张容易施行。看管仲的《明法》这篇文章，考察商鞅的《耕战》的内容，本来就不是智慧弱，能力低下的君主能采用的。六国那个时代，贤明有才能的臣子，到了楚国楚国强大，离开齐国齐国衰弱，维护赵国赵国就能保全，叛离魏国魏国就象受到伤害。韩国任用申不害，施行他的《三符》中的措施，敌国的军队不敢侵入它的边境，前后达十五年。不能任用本人，又不能考察他们的书，就会军队遭受挫折，国家被秦国兼并。殷周这两个时代，动乱的事情接连不断，诸侯国灭亡的灾祸一个接着一个，难道是各国的君主心中不想使国家得到治理吗？是因为力量弱小智慧低下，不能采纳高明的主张。所以碓重靠一个人的脚去踩踏，是操作不了的。石磨大，靠一个的手是不能推动的。贤臣有强大有力的优势，但愚蠢的君主有不能胜任的短处，贤臣和愚君以这种状况相处在一起，就等于飞禽和鱼类在一块玩。干将这种良剑的锋口，人不去使用，连小草都不能割断；弩机上的良箭，不发动机关，连细薄的鲁缟都不能穿透。不是没有良剑，良弓的材料，是没有使用它们的主人。小草，不能割断，鲁缟不能穿透，怎

么还能希望有斩倒敌旗，射穿敌人盔甲的作用呢？所以可以拉动弓的力量不能拉动强弩，拉动弩的力量需要五石，而人的力量才能拉动三石，即使筋断骨折，也不能把弩拉动。所以力量不能胜任强迫着去拉，就会有突然的恶变，造成脊骨折断的灾祸。才智达不到而硬要任用贤人，就会产生损伤自己道德，败坏自己名誉的恶果。

评论事情的人不说才能大主张高明，君主或长官不能任用，而说是由于不贤，不能靠自己的本领得到高位。想靠自己的本领而不需要别人提拔得到高位的人，是终生也得不到提拔和任用的。炫耀自己的货物好的商人，如果没有买主欣赏，货价再便宜也卖不出去。考察一些被人使用的东西，通过人去使用，作用才能表现出来。凿为什么能深入木头呢？因为敲、打它。锤为什么能挖掘土地呢？是因为用脚掌去踩它。许多有锋刃的器物，为什么能砍断割开削平别的东西呢？因为手握着这些器物用力推拉的结果。韩信离开楚到了汉，是因为项羽不能安顿他，高祖能任用他。能使用他的优点，能安顿他的人，那么能估量他的能力，能识别他的功绩。樊哙、酈商有攻打城池野外作战的功劳，高祖论功行赏，认为萧行功劳最大，把萧何比作猎人，樊哙、酈商等人都被比成猎犬。萧何安安稳稳地坐在那里，樊哙、酈商冲锋陷阵，论功行赏，时不首先考虑那些冲锋陷阵的人，却首先赏给安安稳稳坐着指挥的人。萧何是把智慧当做自己的力量，而樊哙、酈商是用武力作为功绩。萧何所以能差遣樊哙和酈商，因为他进入秦朝宫殿时收集了与战争有关的公文档案和地图。当时许多将领只知道拾取金子，萧何一个人收集图书，因此知道秦国

的政治、军事、经济等情况，所以能掌握他们的利害关系。众将领驱使士卒，萧何驱使他们。所以叔孙通制定朝仪，汉高祖因此受到尊崇；萧何制订法律，汉朝得到了安宁。考察朝仪、法律的作用，比野战更大；斩杀敌人头颅的功劳，比不比尊崇君主。所以开垦田地除草种植五谷，是农夫的力量，勇猛进攻战斗，是士兵的力量；搭盖房屋是工匠的力量；处理公文是，佐史的力量；讨论先王治国道理和国家的治理是贤能的儒生的力量，人生下来没有人会毫无力量，只是发挥力量的工作有贵有贱。孔子能把城门洞放下的闸门举上去，但不愿意让别人知道他有这个力气，因为他知道人有身体的力量不比有仁义的力量光荣。

别通篇

富人之宅，以一丈之地为内。内中所有，桀纣所赢，缣布丝绵也。贫人之宅，亦以一丈为内。内中空虚，徒四壁立，故名曰贫。夫通人犹富人，不通者犹贫人也。俱以七尺为形，通人胸中怀百家之言，不通者空腹无一牒之诵，贫人之内，徒四所壁立也。幕料贫富不相如，则夫通与不通不相及也。世人慕富不荣通，羞贫不贱不贤，不推类以况之也。夫富人可慕者，货财多则饶裕，故人慕之。夫富人不如儒生，儒生不如通人。通人积文十篋以上，圣人之言，贤者之语，上自黄帝，下至秦、汉，治国肥家之术，刺世讥俗之言，备矣。使人通明博见，其为可荣，非徒缣布丝绵也。萧何入秦，收拾文书，汉所以能制九州者，文书之力也。以文书御天下，天

下之富，孰与家人之财？

人目不见青黄曰盲，耳不闻宫商曰聋，鼻不知香臭曰痈。痈、聋与盲，不成人者也。人不博览者，不闻古今，不见事类，不知然否，犯目盲、耳聋、鼻痈者也。儒生不博览，犹为闭睛，况庸人无篇章之业，不知是非，其为闭暗甚矣！此则土木之人，耳目俱足，无闻见也。涉浅水者见虾，其颇深者察鱼鳖，其尤甚者观蛟龙。足行迹殊，故所见之物异也。入道浅深，其犹此也。浅者则见传记谐文，深者入圣室观秘书。故入道弥深，所见弥大。人之游也，必欲入都，都多奇观也。入都必欲见市，市多异货也。百家之言，古今行事，其为奇异，非徒都邑大大市也。游于都邑者心厌，观于大市者意饱，况游于道艺之际哉！大川旱不枯者，多所疏也。潢污兼日不雨，泥辄见者，无所通也。是故大川相间，小川相属，东流归海，故海大也。海不通于百川，安得巨大之名？夫人含百家之言，犹海怀百川之流也，不谓之大者，是谓海小于百川也。夫海大于百川也，人皆知之，通者明于不通，莫之能别也。润下作咸，水之滋味也。东海水咸，流广大也；西州盐井，源泉深也。人或无井而食，或穿井不得泉，有盐井之利乎？不与贤圣通业，望有高世之名，难哉！法令之家，不见行事，议罪不可审。章句之生，不览古今，论事不实。

或以说一经为是，何须博览。夫孔子之门，讲习五经，五经皆习，庶几之才也。颜渊曰：“博我以文。”才智高者，能为博矣。颜渊之曰博者，岂徒一经哉！不能博五经，又不能博众事，守信一学，不好广观，无温故知新之明，而有守愚不览之暗，其谓一经是者，其宜也。开户内日之兴，日光不

能照幽，凿窗启牖，以助户明也。夫一经之说，犹日明也；助以佳书，犹窗牖也。百家之言，令人晓明，非徒窗牖之开，日光之照也。是故日兴照室内，道术明胸中，开户内兴，坐高堂之上，眇升楼台，窥四邻之廷，人之所愿也。闭户幽坐，向冥冥之内，穿行穴卧，造黄泉之际，人之所恶也。夫闭心寒意，不高瞻览者，死人之徒也哉！孝武皇帝时，燕王旦在明光宫，欲入所卧，三户尽闭，使侍者二十人开户，户不开。其后，旦坐谋反自杀。夫户闭，燕王旦死之状也。死者，凶事也，故以闭塞为占。齐庆封不通，六国大夫令而赋诗，庆封不晓，其后果有楚灵之祸也。夫不开通于学者。尸尚能行者也。亡国之社，屋其上、柴其下者，示绝示天地。《春秋》薄社，周以为戒。夫经艺传书，人当览之，犹社当通气于天地也。故人之不通览者，薄社之类也。是故气不通者，强壮之人死，荣华之物枯。

东海之中，可食之物，集糅非一，以其大也。海小精气渥盛。故其生物也众多奇异。故夫大人之胸怀非一，才高知大，故其于道术无所不包。学士同门，高业之生，众共宗之。何则？知经指深，晓师言多也。夫古今之事，百家之言，其为深多也，岂徒师门高业之生哉！甘酒醴不酤饴蜜，未为能知味也。耕夫多殖嘉谷，谓之上农夫，其少者，谓之下农夫。学士之才，农夫之力，一也。能多种谷，谓之上农，能博学问，不谓之上儒，是称牛之服重，不誉马速也。誉手毁足，孰谓之慧！夫县道不通于野，野路不达于邑，骑马乘舟者，必不由也。故血脉不通，人以甚病。夫不通者，恶事也，故其祸变致不善。是故盗贼宿于秽草，邪心生于无道。无道者，无

道术也。医能治一病谓之巧，能治百病谓之良。是故良医服百病之方，治百人之疾；大才怀百家之言，故能治百族之乱。扁鹊之众方，孰若巧医之一伎？子贡曰：“不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。”盖以宗庙、百官喻孔子道也。孔子道美，故譬以宗庙，众多非一，故喻以百官。由此言之，道达广博者，孔子之徒也。

殷、周之地，极五千里，荒服，要服，勤能牧之。汉氏廓土，牧万里之外，要、荒之地，褰衣博带。夫德不优者不能怀远，才不大者不能博见。故多闻博识，无顽鄙之訾；深知道术，无浅暗之毁也。人好观图画者，图上所画，古之列人也，见列人之面，孰与观其言行？置之空壁，形容具存，人不激劝者，不见言行也。古贤之遗文，竹帛之所载粲然，岂徒墙壁之画哉！空器在厨，金银涂饰，其中无物益于饥，人不顾也。肴膳甘醢，土釜之盛，入者乡之。古贤文之美善可甘，非徒器中之物也，读观有益，非徒膳食有补也。故器空无实，饥者不顾；胸虚无怀，朝廷不御也。剑伎之家，斗战必胜者，得曲城、越女之学也。两敌相遭，一巧一拙，其必胜者，有术之家也。孔、墨之业，贤圣之书，有必尊之声。县邑之吏，召诸治下，将相问以政化，晓慧之吏，陈所闻见，将相觉悟，得以改政右文。圣贤言行，竹帛所传，练人之心，聪人之知，非徒县邑之吏对向之语也。

禹、益并治洪水，禹主治水，益主记异物，海外山表，无远不至，以所闻见作《山海经》。非禹，益不能行远，《山海》不造。然则《山海》之造，见物博也。董仲舒睹重常之鸟，刘子政晓贰负之尸，皆见《山海经》，故能立二事之说。

使禹、益行地不远，不能作《山海经》；董、刘不读《山海经》，不能定二疑。实沉、台台，子产博物，故能言之。龙见绛郊，蔡墨晓占，故能御之。父兄在千里之外，且死，遗教戒之书。子弟贤者，求索观读，服臆不舍，重先敬长，谨慎之也。不肖者轻慢佚忽，无原察之意。古圣先贤遗后人文字，其重非徒父兄之书也，或观读采取，或弃捐不录，二者之相高下也，行路之人，皆能论之，况辩照然否者，不能别之乎！孔子病，商瞿卜期日中。孔子曰：“取书来，比至日中何事乎？”圣人之好学也，且死不休，念在经书，不以临死之敌，弃忘道艺，其为百世之圣，师法祖修，盖不虚矣。自孔子以下，至汉之际，有才能之称者，非有饱食终日无所用心也，不说五经则读书传。书传文大，难以备之。卜卦占射凶吉，皆文、武之道，昔商瞿能占爻卦，未有东方朔、翼少君能达占射覆。道虽小，亦圣人之术也，曾又不知。

人生禀五常之性，好道乐学，故辩于物。今则不然，饱食快饮，虑深求卧，腹为饭坑，肠为酒囊，是则物也。僮虫三百，人为之长。天地之性，人为贵，贵其识知也。今闭暗脂塞，无所好欲，与三百僮虫何以异，而谓之为长而贵之乎！

诸夏之人所以贵于夷狄者，以其通仁义之文，知古今之学也。如徒任其胸中之知以取衣食，经历年月，白首没齿，终无晓知，夷狄之次也。观夫蜘蛛之经丝以罔飞虫也，人之用诈，安能过之？任胸中之知，舞权利之诈，以取富寿之乐，无古今之学，蜘蛛之类也。含血之虫，无饿死之患，皆能以知求索饮食也。人不通者，亦能自供，仕官为吏，亦得高官，将相长吏，犹吾大夫高子也，安能别之！随时积功，以命得官，

不晓古今，以位为贤，与文人异术，安得识别通人，俟以不次乎！将相长吏不得若右扶风蔡伯偕、郁林太守张孟尝、东莱太守李季公之徒，心自通明，览达古今，故其敬通人也如见大宾。燕昭为邹衍拥彗，彼独受何性哉？东成令董仲绶知为儒臬，海内称通，故其接人能别奇伟，是以钟离产公以编户之民，受圭璧之敬，知之明也。故夫能知之也，凡石生光气，不知之也，金玉无润色。

自武帝以至今朝，数举贤良，令人射策甲乙之科。若董仲舒、唐子高、谷子云、丁伯玉，策既中实，文说美善，博览膏腴之所生也。使四者经徒能摘，笔徒能记疏，不见古今之书，安能建美善于圣王之庭乎？孝明之时，读《苏武传》，见武官名曰移中监，以问百官，百官莫知。夫《仓颉》之章，小学之书，文字备具，至于无能对圣国之问者，是皆美命随牒之人多在官世。“木”旁“多”文字且不能知，其欲及若董仲舒之知重常，刘子政之知贰负，难哉！或曰：“通人之官，兰台令史，职校书定字，比夫太史、太祝，职在文书，无典民之用，不可施設。是以兰台之史，班固、贾逵、杨终、傅毅之徒，名香文美，委积不继，大用于世。”曰：此不然。周世通览之人，邹衍之徒，孙卿之辈，受时王之宠，尊显于世。董仲舒虽无鼎足之位，知在公卿之上。周监二代，汉监周、秦。然则兰台之官，国所监得失也。以心如丸卵，为体内藏，眸子如豆，为身光明。令史虽微，典国道藏，通人所由进，犹博士之官，儒生所由兴也。委积不继，岂圣国微遇之哉！殆以书未定而职未毕也。

【译文】

富人的住房，用一丈的地方作为贮藏室。贮藏室中装的东西，是箱子、柜子，这些箱子，柜子中充满了细绢、布匹、丝绵等。穷人的住房，也用一丈的地方作为贮藏室。但室内空虚，只有四面墙壁立在那里，所以说贫穷。那博览群书的“通人”，就如同上面说的富人，没有知识的人就象上面所说的穷人一样，穷人和富人都是七尺高的形体，博览群书的通人胸中装有各种流派的学说，没有读过书的人肚子里空空，连一页书的内容也不知道，就象上面所说的穷人的贮藏室一样，四面只有墙壁立在那里。估量到贫人的财产比不上富人，就应该知道博览群书的通人与不读书的人是不相等的。世上的人羡慕富人但不赞赏学识渊博的人，看不起穷人但并不去轻视没有学问的人，是不懂得用类推的办法来进行比较对比。世上人为什么羡慕富人呢？因为钱财货物多就富裕，所以人们羡慕。富人不能和儒生相比，儒生不如学识渊博的通人。通人积累的学问有十箱子以上的书那么多，包括贤人的话，圣人的观点，上从黄帝开始，下至秦汉时期，治理国家和睦家庭的办法，讥刺和批判世上鄙陋风气的言论，全都具备了。如果一个人能够通达事理，见多识广，那么他值得尊崇的地方，就不仅仅象富有缣布、丝绵等物质财富那样了。萧何进入秦都咸阳以后，把秦朝的公文档案和地图资料收集保存起来，因此汉就能够实现对全国的统治，这都是那些收集保存的公文档案，地图资料起的作用。依靠那些公文档案、地图资料治理天下，天下的财富比起一个人的财富来哪一个多呢？

眼睛看不见青黄等颜色的人叫瞎子，耳朵听不见声音叫聋子，鼻子不能辨别香臭就是得了失去嗅觉的鼻病。鼻子有了毛病，眼睛瞎、耳朵聋，就不是健全的人了。不能博览群书，不了解古今事迹，不能识别世间万事万物，不懂得是非，就象人眼睛、耳朵、鼻子有了毛病。儒生不广泛阅读各种书籍，尚且不开窍不聪明，更不用说那些没有读过书的一般的俗人了，不懂得是非，他们就更加不开窍不聪明了！这就是泥塑、木雕的人，有耳朵、眼睛各种器官，但听不见、看不见没有任何感觉。在浅水中只能看见小虾，稍微深一点水中可以看得见鱼和鳖了，在更深一些的水中可以看见蛟龙。所到的地方不同，所看见的事物就不一样。掌握先王的道有浅有深，就象上面提到的水有浅有深一样。掌握先王的道浅的人见到的是传记小说一类的书籍，掌握先王道深的就能读到宫廷中收藏的罕见的图书。所以掌握先王的道越深，所看到的東西就越多。人去旅游，一定要到都城，都城中有许多奇异的景观。到了都城，一定要到商业市场去参观，市场有许多奇异的货物。许多学派的观点、学说，古往今来的事情，都是很奇异的，不是仅仅都城、市场的那种奇异的事。在都城游览心中得到满足，在大市中去参观心情也会舒畅，更不要说钻研博览儒家经书等书籍时心中的美好感受了！大河在遇到干旱的时候也不干涸，是因为有许多小河通向它。低洼的浅水坑几天不下雨，泥土就出现了，因为没有水源。所以，大河相互分隔，小河相互连接，向东流入大海，所以海就广大。大海没有众多的河流通向它，怎么会有巨大的称呼？掌握了众多学派观点的人，就象接纳了众多河流的大海，如果这样

的人不称为渊博，就等于说大海比河流小。大海比众多的河流大，这是人们都知道的。学识渊博的通人比不读书的人高明，却没有人能够区别。水向地下渗透就产生了咸味，这是水有滋味的缘故。东海的水很咸，是因为流入的水多；四川一带的盐井，水源在很深的地下。有的人没有井盐可供食用，有的打井得不到盐水，这样，他们能享受到有盐井那样的好处吗？不学习圣贤的著作，希望在社会上出名，那是很难的！司法官吏，不了解过去是怎样审理案件的，定罪就不可能准确。只墨守一经的儒生，不了解古往今来的事情，就不能准确地观察评论事情。

有的人认为能讲述一种经书就行了，不必博览群书。孔子办学，教授学生五种经书，五种经书都学了，就是具备接近圣人才能的人了。颜渊说：“用各种文献来丰富我的知识。”才智高的人，才能够博览群书。颜渊说的博览，怎么能仅仅是一经呢？不能把五经全部掌握，又不能了解古今的许多事迹，死死抱住一家一派的学问不放，不喜欢广泛地阅读书籍观察事物，没有复习旧的知识，获得新的体会的聪明，只有安心地保持原来的愚昧状态不扩大眼界的糊涂，这样的人认为能讲一经就够了，这是理所当然的。打开门接纳太阳的光辉，但阳光不能把阴暗的地方都照到，安装窗户并打开，是帮助门照射得更加光明。只了解一种经书的人，就象仅有门的光明；用解释经书的著作帮助学习，就象又安装了窗户，增加了光明。各家的学说，更能使人聪明，不是安装窗子增加了阳光照耀能说明的。所以阳光照到房屋之中，可以比喻先王治国的主张措施明白地掌握在心中。打开门接纳阳光，可

以使人坐在高大的房屋之中，或者登上楼台的最高处，观看四边邻居的房屋里面的东西，这种生活是人们希望的。关上门在黑暗里静坐，面向黑暗的深处，挖个墓穴睡在里面，到埋葬死人的地下深处，这种生活是人们厌恶的。没有感觉，思想僵化，不向高处看一看，这和死人差不多了。汉武帝时，燕王刘旦居住在明光宫，想进入自己的卧室里去，所有的门都关闭了，让侍侯的二十个人去开门，门却打不开。后来，刘旦因谋反罪自杀。门关闭打不开，是燕王刘旦要死的征兆。死亡，是不好的事，所以出现了门关闭的征兆。春秋时齐国有个大夫庆封没有学问。六国的大夫集会赋诗，庆封一点也不懂，后来真的有了被楚灵王抓去杀掉的灾祸。没有学问的人，就象行尸走肉一样。要灭亡的国家的社，如果上面盖起了屋顶，下面被堵塞住了，就表示和天地隔绝了。《春秋》中记载亳社是亡国的社，周朝把它作为借鉴。儒家经书和对经书解释的著作，都应该阅读，就象社应当通天地的气一样。所以人不广泛阅读各种书籍，就象亳社一样，所以不和天地气相通，身体再强壮的人也会死，再茂盛的植物也会枯萎。

在东海之中，可以吃的东西，混杂不止一样，是因为东海广阔。海水中的精气非常丰富，所以海中的动植物也非常多而且神奇。所以“大人”掌握的不是一方面的学问，而是全面的知识，才能多智慧大，所以能掌握各种政治主张和治国措施。学生在同一个老师的门下学习，成绩优异的学生，大家都尊敬他。为什么呢？了解经的意旨很透彻，懂得老师的话比别人多。但对古往今来的事情，各个学派的观点主张了解得又多又深的人，就比同一老师门下的那个成绩优异的学

生更优秀了！只知道甜酒的味道甜，却不知道调入蜜糖后味道更甜，这不算懂得味道。农夫种植了很多的好谷子，称得上高明的农夫，种的好谷子少的，称为低级的农夫。学生的才能和农夫的能力是一样的。能够多种好谷子，称为高明的农夫，能有广博的学问的学生，不称为高明的儒生，这是只知道赞扬牛能负重，而不知道称赞马跑得快。赞扬一个人的手，同时又诋毁一个人的脚的人，有谁能说他聪明！县城的道路如果不通往乡村，乡村的道路如果不通往城镇，骑马乘船的人，一定不走这种路。所以血脉不通畅，人们认为是重病。不通畅的东西，都不是好事，所以它向坏的方面变化就会导致严重的后果。所以盗贼多藏在杂草丛中，邪恶的念头在无道的人身上产生。无道的意思就是没有思想主张。医生能够治疗一种病，称为巧医，能治疗许多种病，称为良医。所以好的医长懂得治疗许多病的药方，治疗许多人的疾病；有大才能的人掌握了各家的观点学说，所以能处理各种变乱。扁鹊掌握了众多的药方，和了解治疗一种病的巧医比起来，谁高明呢？子贡说：“找不到住宅的大门进去，就不能看见宗庙的雄伟，房舍的多种多样。”大概是用宗庙，各种房屋来比喻孔子的高尚道德。孔子的道德崇高，所以用宗庙比喻；美好的道德多种多样，所以用众多的房舍来比喻。因此来说，道德崇高见识广大的人，是孔子一类的人了。

殷朝、周朝的疆域，最远五千里，边远的荒服、要服，仅能控制他们。汉朝开拓疆土，能控制万里以外的地方，要服、荒服地带，也被中原地区文化影响，穿的是中原长袍大带的衣服。道德不崇高的不能使边远的人服从统治，才能不大的

人不能有很多的见识。所以知道的东西多见识广的人，不会受到愚昧无知的指责；充分了解各种观点和治理国家的大道理的人，不会被人批评为浅薄愚昧。喜欢欣赏图画的人，图上画的是古代有名气的人。看到这些名人的面孔，怎能比得上看到书上所记载的他们的言论和行为呢？把他们的像挂在空白的墙上，形象面貌都存在，人们却不被它激励和劝勉的原因，是不知道他们的言论和行为。古代贤人流传下来的文章，竹帛的古书上记载得明明白白，这哪里是仅仅挂在墙壁上的画能比的呢？放在厨中的餐具，即使装饰了金银，它的里也如果没有东西能够解饿就没有人理睬。美味的饭菜肉酱，即使用普通的沙锅装着，看到的人都向往得到。古代贤人的文章适合读者的趣味，不仅仅是装在餐具中的美味饭菜的诱惑力，人们读了有很大的收益，这也不是仅仅美味饭菜的营养价值可比。所以餐具空空没有装上食物，饥饿的人不看一眼；肚中空空没有学问，朝廷就不会使用。擅长击剑的人，能够每次战斗都取得胜利，是因为得到了曲城侯、越女那样高超的剑术。敌我相遇到一起，一个技巧一个笨拙，一定会取得胜利的人，是有技艺本领的那个。孔子、墨子的伟大事业，贤人圣人的书籍，不是仅仅有击剑技术的人相比拟的。所以击剑的本领好的人，一定会获得胜利的名声；贤人圣人的书，一定有受到尊敬的话语。县城的小官吏，把他们调来当自己的部下，长官询问他们政治和教化的情况，聪明的官吏，陈述自己听到看到的，长官有所觉察就会改善政事重视文教。圣人贤人的议论和行为，都记载在书籍上流传下来，感化了人们的思想，提高了人们的智慧，不是仅仅县级官吏回答的话

能相比的。

禹和益共同治理洪水，禹负责治理，益负责记载各地特产事物，山和海以外的地方，无论有多么遥远都到达了，把听到看到的写成一本书，这就是《山海经》。如果禹、益不能到很遥远的地方，就不能写出《山海经》。那么《山海经》能被写出，是因为益和禹见到的事情多的缘故。董仲舒认识一种叫“重常”的怪鸟，刘向知道贰负尸体，都是看到了《山海经》的记载；董仲舒、刘向如果没有读过《山海经》就不能解释那两个疑难的问题。实沉，是主管二十八星宿中参宿的神；台台，是汾水的神，子产因为了解许多事物，所以能解释实沉和台台。龙出现在晋都绛的郊外，蔡墨精通占卜，所以知道龙可以饲养。在千里之外遥远地方的父亲或兄长将要死的时候，还要留下给儿子或弟弟教诲的书，如果是贤能的子弟牢记在心，不肯忘记。尊重祖先，敬重长辈，所以非常郑重其事。不贤的子弟就会随随便便，根本不能体会父兄遗嘱的用意。古代圣人贤人留给后人的文章，重要性比父兄的遗嘱还要大得多，有的人能认真阅读并领会它的内容，有的人则抛在一边，不予接受，这两种人的优劣，路上的人，都能指出来，更不要说善于分清是非的人，还会辨别不了吗？孔子有了疾病，他的门徒商瞿占卜后得到的结果是中午孔子要死。孔子说：“拿书给我看，否则到中午这段时间，又有什么事好做呢？圣人喜好学习，在临死前还不停止，心中想着经书，不因为快要死的缘故就放弃忘记了对道的追求，孔子能成为百代都没有过的圣人，被人们效法和学习，大概不是假的。从孔子死过以后，到了汉朝这个时代，被称为有才能的

人，没有一个是“饱食终日”，无所用心的，不是在那里讲述五经，就是在那里阅读其它各种书籍。各种书籍的内容庞大，很难全面掌握。卜卦推测凶吉，都属于文王、武王采用过的办法，以前有商瞿能算卦，后来有东方朔，翼少君善于做猜测的游戏。虽然是小技艺，也是圣人用过的，现在人连这个都不懂。

人在生下来时承受了仁、义、礼、智、信这五种气形成了本性，爱好先王之道喜欢学习，所以区别于其他动物。现在的人却不是这样，吃得饱饱的喝得很痛快，稍稍动动脑筋就想睡觉，这样的人，肚子只是装饭的坑洞，肠子只是装酒的袋子，这就成了一般的动物了。在众多的动物中，人是首领。天地之间有生命的东西，人最尊贵，这是因为人有见识有知识才尊贵。现在的人愚昧无知固步自封，对于学习没有一点爱好和要求，和一般的动物有什么不同，能说是动物的首领值得尊重吗？

中原地区的人为什么比边远地区的夷狄人尊贵呢？因为他们懂得仁义的文章，知道自古至今的学问。如果仅仅凭借他们自身先天具有的聪明来谋取衣食，经过了许多时间，到头发花白牙齿脱落，始终没有什么学问知识，和夷狄人就没有区别了，观看那蜘蛛织网捕捉飞虫，人所采用的欺骗手段，怎么能超过它呢？用心中的智慧，玩弄获取利益的欺骗手法，来取得富贵长寿的欢乐，没有了解古今的学问，也不过和蜘蛛一样。有血肉的小动物，没有饿死的忧患，都是因为能够用智慧来寻找食物。人没有渊博的知识学问，也能自己养活自己，做官吏也能得到很高的职位，但这些长官都是象齐国

的高子一样昏庸无能的人，和那一般的人有什么区别？碰到了时运建立了一些功劳，因为命好做上了高官，不知道古今的事情，因为得了高官位就被当作贤能的人，和学术渊博的人遵循的原则不一样，怎么能识别“通人”并以破格提拔来对待他们呢？那些长官不能象右扶风蔡伯偕、郁林太守张孟尝、东莱太守李季公这些人一样，他们自己就学识渊博了解古今，所以能尊敬“通人”象对待尊贵的宾客一样。燕昭王迎接邹衍亲自拿着扫帚为他清理道路，唯独他又承受的是什么性呢？东成县的县令董仲绶的知识是儒家中最杰出的人，海内的人都说他知识广博，所以他接见人能分别出有奇异大才能的人，因此钟离人产公凭着普通老百姓的地位，受到了高度的尊重，这是由于董仲绶对钟离产公了解得很清楚。所以能了解人才，普通的石头都能生出光亮的气；不了解，就是金玉也没有光彩。

自从汉武帝开始到现在，多次选举贤良考试，让人们通过“射策”，分甲乙科录取。象董仲舒、唐子高、谷子云、丁伯玉，竹筒上的考题都能准确地解答出来，文章论述得非常好，这是由于广泛阅读内容丰富的书的结果。假如这四个人阅读经书只能摘录其中的话，动起笔来只会照着经书内容注解发挥，不观看从古到现代的大量书籍，怎么能在“圣王”的朝廷中写出好文章来呢？汉明帝的时候，读《苏武传》看到苏武的官职叫移中监，就询问百官，百官中没有人知道。《仓颉》这本书，文字学的书籍，文字都有解释，但出现了没有人能回答汉明帝提出的问题的情况，也都是因为那些凭着“命”好和随着官簿上的名次升级的人在朝廷中太多的缘故。

“木”的旁边加上“多”的这个字尚且不能知道，他们怎么能达到象董仲舒能知道“重常”是一种鸟，刘向知道贰负尸体的水平呢？确实很难！有人说“学术渊博的通人做的官，应是象兰台令史这样的官职，做一些校勘书籍，整理文字的工作，和太史、太祝一样，只是掌握文书，而没有治理百姓的能力，所以不可以用他们去治理百姓。所以兰台的史官，班固、贾逵、杨终、傅毅这些人，名声很香文章很美，但停留在原来的职位上，不能升官晋级被当世重用。”我认为，不是这样。周朝广泛阅读古今书籍的人象邹衍、孙卿等等，受到当时君王的宠幸，在当时的社会尊重而显赫。董仲舒虽然做到三公这样的高位，智慧却超过了三公。周借鉴殷、夏两代，汉继承周朝、秦朝。兰台的官职，国家正是依靠他们来了解前代的政策措施的正确和错误。心虽然只有丸卵那么小，却是人体的主要内脏器官。眼中的瞳仁虽然象豆子那么大，却能够使人见到光明。兰台令、史的官职虽然小，但是他们掌管国家的珍贵图书，通人就是从当兰台令史开始做官的，就象博士官，儒生就是从博士官开始兴起的。停滞在原来官职上不能提拔，哪里是朝廷对他们不重视呢？他们没有当大官，大概是因为书还没有校订好，任务还没有完成吧！

超奇篇

通书千篇以上，万卷以下，弘畅雅闲，审定文读，而以教授为人师者，通人也。杼其义旨，损益其文句，而以上书

奏记，或兴论立说，结连篇章者，文人、鸿儒也。好学勤力，博闻强识，世间多有；著书表文，论说古今，万不耐一。然则著书表文，博通所能用之者也。入山见木，长短无所不知；入野见草，大小无所不识，然而不能伐木以作室屋，采草以和方药者，此知草木所不能用也。夫通人览见广博，不能掇以论说，此为匿书主人，孔子所谓“诵《诗》三百，授之以政，不达”者也，与彼草木不能伐采，一实也。孔子得史以作《春秋》，及其立义创意，褒贬赏诛，不复因史记者，眇思自出于胸中也。凡贵通者，贵其能用之也。即徒诵读，读诗讽术，虽千篇以上，鹦鹉能言之类也。衍传书之意，出膏腴之辞；非倜傥之才，不能任也。夫通贤者，世间比有；著文者，历世希然。近世刘子政父子、杨子云、桓君山，其犹文、武、周公并出一时也，其余直有，往往而然，譬珠玉不可多得，以其珍也。

故夫能说一经者为儒生，博览古今者为通人，采掇传书以上书奏记者为文人，能精思著文连结篇章者为鸿儒。故儒生过俗人，通人胜儒生，文人逾通人，鸿儒超文人。故夫鸿儒，所谓超而又超者也。以超之奇，退与儒生相料，文轩之比于敝车，锦绣之方于缁袍也，其相过远矣。如与俗人相料，太山之巅墜，长狄之项跖，不足以喻。故夫丘山以土石为体，其有铜铁，山之奇也。铜铁既奇，或出金玉。然鸿儒，世之金玉也，奇而又奇矣。

奇而又奇，才相超乘，皆有品差。儒生说名于儒门，过俗人远也。或不能说一经，教诲后生。或带徒聚众，说论洞溢，称为经明。或不能成牋，治一说。或能陈得失，奏便宜，

言应经传，文如星月。其高第若谷子云、唐子高者，说书于牋奏之上，不能连结篇章。或抽列古今，纪著行事，若司马子长、刘子政之徒，累积篇第，文以万数，其过子云、子高远矣。然而因成纪前，无胸中之造。若夫陆贾、董仲舒论说世事，由意而出，不假取于外，然而浅露易见，观读之者，犹曰传记。阳成子长作《乐经》，杨子云作《太玄经》，造于眇思，极窅冥之深，非庶几之才，不能成也。孔子作《春秋》，二子作两经，所谓卓尔蹈孔子之迹，鸿茂参贰圣之才者也。

王公子问于桓君山以杨子云。君山对曰：“汉兴以来，未有此人。”君山差才，可谓得高下之实矣。采玉者心羨于玉，钻龟者知神于龟。能差众儒之才，累其高下，贤于所累。又作《新论》，论世间事，辩照然否，虚妄之言，伪饰之辞，莫不证定。彼子长、子云说论之徒，君山为甲。自君山以来，皆为鸿眇之才，故有嘉令之文。笔能著文，则心能谋论，文由胸中而出，心以文为表。观见其文，奇伟倜傥，可谓得论也。由此言之，繁文之人，人之杰也。

有根株于下，有荣叶于上，有实核于内，有皮壳于外。文墨辞说，土之荣叶、皮壳也。实诚在胸臆，文墨著竹帛，内外表里，自相副称。意奋而笔纵，故文见而实露也。人之有文也，犹禽之有毛也。毛有五色，皆生于体。苟有文无实，是则五色之禽，毛妄生也。选士以射，心平体正，执弓矢审固，然后射中。论说之出，犹弓矢之发出。论之应理，犹矢之中的。夫射，以矢中效巧；论，以文墨验奇。奇巧俱发于心，其实一也。

文有深指巨略，君臣治术，身不得行，口不能继，表著

情心，以明己之必能为之也。孔子作《春秋》，以示王意。然则孔子之《春秋》，素王之业也。诸子之传书，素相之事也。观《春秋》以见王意，读诸子以睹相指。故曰：陈平割肉，丞相之端见；孙叔敖决期思，令尹之兆著。观读传书之文，治道政务，非徒割肉决水之占也。足不强则迹不远，锋不铄则割不深。连结篇章，必大才智鸿懿之俊也。

或曰：“著书之人，博览多闻，学问习熟，则能推类天文。文由外而兴，未必实才学文相副也。且浅意于华叶之言，无根核之深；不见大道体要，故立功者希。安危之际，文人不与，无能建功之验，徒能笔说之效也。”

曰：此不然。周世著书之人，皆权谋之臣，汉世直言之士，皆通览之吏，岂谓文非华叶之生，根核推之也？心思为谋，集扎为文，情见于辞，意验于言。商鞅相秦，致功于霸，作《耕战》之书。虞卿为赵，决计定说行，退作《虞氏春秋》。《春秋》之思，赵城中之议；《耕战》之书，秦堂上之计也。陆贾消吕氏之谋，与《新语》同一意；桓君山易晁错之策，与《新论》共一思。观谷永之陈说，唐林之直言，刘向之切议，以知为本，笔墨之文，将而送之，岂徒雕文饰辞，苟为华叶之言哉？精诚由中，故其文语感动人深。是故鲁连飞书，燕将自杀，邹阳上疏，梁孝开牢。书疏文义，夺于肝心，非徒博览者所能造，习熟者所能为也。

夫鸿儒希有，而文人比然，将相长吏，安可不贵？岂徒用其才力，游文于牒牍哉？州郡有忧，能治章上奏，解理结烦，使州郡无事。有如唐子高、谷子云之吏，出身尽思，竭笔牍之力，烦忧适有不解者哉！古昔之远，四方辟匿，文墨

之士，难得纪录，且近自以会稽言之。周长生者，文士之雄也，在州为刺史任安举奏，在郡为太守孟观上书，事解忧除，州郡无事，二将以全。长生之身不尊显，非其才知少、功力薄也，二将怀俗人之节，不能贵也。使遭前世燕昭，则长生已慕邹衍之宠矣。长生死后，州郡遭忧，无举奏之吏，以故事结不解，征诣相属，文轨不尊，笔疏不续也。岂无忧上之吏哉？乃其中文笔不足类也。

长生之才，非徒锐于牒牒也，作《洞历》十篇，上自黄帝，下至汉朝，锋芒毛发之事，莫不纪载，与太史公《表》、《纪》相似类也。上通下达，故曰《洞历》。然则长生非徒文人，所谓鸿儒者也。

前世有严夫子，后有吴君高，未有周长生。白雉贡于越，畅草献于宛，雍州出玉，荆、扬生金。珍物产于四远，幽辽之地，未可言无奇人也。孔子曰：“文王既没，文不在兹乎！”文王之文在孔子，孔子之文在仲舒，仲舒既死，岂在长生之徒与？何言之卓殊，文之美丽也！唐勒、宋玉，亦楚文人也，竹帛不纪者，屈原在其上也。会稽文才，岂独周长生哉！所以未论列者，长生尤逾出也。九州多山，而华、岱为岳，四方多川，而江、河为渎者，华、岱高而江、河大也。长生，州郡高大者也。同姓之伯贤。舍而誉他族之孟，未为得也。长生说文辞之伯，文人之所共宗，独纪录之，《春秋》记元于鲁之义也。

俗好高古而称所闻，前人之业，菜果甘甜，后人新造，蜜酪辛苦。长生家在会稽，生在今世，文章虽奇，论者犹谓稚于前人。天禀元气，人受元精，岂为古今者差杀哉！优者为

高，明者为上。实事之人，见然否之分者，睹非，却前退置于后，见是，推今进置于古，心明知昭，不惑于俗也。班叔皮续《太史公书》百篇以上，记事详悉，义泐理备，观读之者以为甲，而太史公乙。子男孟坚为尚书郎，文比叔皮，非徒五百里也，乃夫周、召、鲁、卫之谓也。苟可高古，而班氏父子不足纪也。

周有郁郁之文者，在百世之末也。汉在百世之后，文论辞说，安得不茂！喻大以小，推民家事，以睹王廷之义。庐宅始成，桑麻之有，居之历岁，子孙相续，桃李梅杏，菴丘蔽野。根茎众多，则华叶繁茂。汉氏治定久矣，土广民众，义兴事起，华叶之言，安得不繁！夫华与实俱成者也，天华生实，物希有之。山之秃也，孰其茂也？地之泻也，孰其滋也？文章之人滋茂汉朝者，乃夫汉家炽盛之瑞也。天晏，列宿焕炳；阴雨，日月蔽匿。方今文人并出见者，乃夫汉朝明明之验也。

高祖读陆贾之书，叹称万岁，徐乐、主父偃上疏，征拜郎中，方今未闻。膳无苦酸之肴，口所不甘味，手不举以啖人。诏书每下，文义经传回科，诏书斐然，郁郁好文之明验也。上书不审核，著书无义指，“万岁”之声，“征拜”之恩，何从发哉？饰面者皆欲为好，而运目者希；文音者皆欲为悲，而惊耳者寡。陆贾之书未奏，徐乐、主父之策未闻，群诸瞽言之徒，言事粗丑，文不美润，不指所谓，文辞淫滑，不被涛沙之谪，幸矣，焉蒙征拜为郎中之宠乎？

【译文】

通读了千篇以上万卷以下的书籍，读得很通畅熟练，能够分析确定章节和断句，用来教授当别人老师的人，是通人。发挥书中的意思，灵活引用古书的词句，用来向上级长官和皇帝写报告，提书面意见，或者提出独到的见解和主张，写出系统的文章能汇集成书的人，是文人、大儒。好学努力，见识多记得牢，这样的世间很多；著书写文章，讨论古今的事情，这样的人一万个人里面难找出一个。但能著书写文章，是那些知识渊博而又会加以运用的人。到山上去看到树木，树木长得是长还是短一眼就看得出来；到野外观看杂草，大小没有不认识的。但不会砍木头建造房屋，采取各种草，调成药方，这是知道是什么草木，但不能使用，通人听到看到的非常多，但不能拿自己的见闻来论述事情，这就叫做只收藏而不阅读的藏书家，也就是孔子所说的：“能把《诗经》中的三百首诗都背下来，但让他去处理国家事务时却不会运用”的人，与那些认识草木，却不会使用的人，是同一回事。孔子得到鲁国编年史删改成《春秋》，等到他确立了写作原则，赞赏和责备，不依照原来鲁国的编年史写作，精深的思想自然从他的胸中闪现出来。凡是贵重通人，是因为他善于应用才显得贵重。如果仅仅能背诵朗读，熟读诗歌著作，即使有一千篇多也只能是象鹦鹉学舌一样。引申各种书籍的意义，写出美好的文章，不是卓越超群的人才，不能胜任。能广泛读书的人、世间到处都有，能著书写文章的人，几个世代都不多见。近代刘向父子、杨子云、桓谭等人就象周文王、周武

王、周公同时出现在一个时代，其余的时代仅仅是有这样的一、两个人物，往往都是如此，就象珠玉一样不能得到很多，因此就显得珍贵。

因此能解释一经的为儒生，博览群书、了解古今的人叫通人，引用经书和其他著作用来向上级长官、皇帝写报告的叫文人，能精心思考写文章汇集成书的叫做鸿儒，所以儒生比一般人强，通人比儒生强，文人超过通人，鸿儒超过文人，所以鸿儒，是超人中的超人。凭超人的才华，降低和儒生相比，就象装饰华丽的车和破车相比，锦绣做的衣服和旧袍子相比一样，超过得太多了。如果把鸿儒和一般人相比，就象泰山的山顶和山脚，高大的狄人的脖子和脚裳之间那样大的差距，也不足以说明。所以小山丘用土和石头构成形体，其中含有铜铁，这山就稀奇了。铜铁就已经很奇了，有时还能出现金玉。那么鸿儒，就是世间的金玉，是稀奇中的稀奇！

稀奇中稀奇的人才，他们的才能一个胜过一个都有高低的分别。儒生托名在儒门，超过一般的俗人很多。有的人不能解释一种经书，还教授学生。有的人带领学生和众多的弟子，讲解得很透彻，内容很丰富，被称为通晓经书。有的人不能写成公文，提出一种文张。有的人能陈述国家政治的得失，提出应当施行的建议，说的话符合儒家经书著作，文章就象星星月亮般地富有光采。其中最高级的象谷子云、唐子高这样的人，能在报告和意见书上引经据典，却不能写出一气呵成的文章。有的人能把自古到今的书籍中的资料排列出来；记载过去的事情，象司马迁、刘向这一类人，把一篇篇的文章加到一起，文字用万为单位来计算，这就超过谷子云、

唐子高很多了。然而只是因袭以前现成的记载，并没有自己独特的，见解。象陆贾、董仲舒评论国家政治大事，从自己的心中表现出来，不从别人那里引用，但内容浅显易懂，还只能叫做传记。阳城子长著作《乐经》，杨子云写出了《太玄经》，从自己内心中创造出来，能够穷尽深远难见的大道理，不是有几乎接近圣人的才能，不能完成。孔子删改《春秋》，阳成子云作《乐经》杨子云作《太玄经》，真可以说是高明得可以继承孔子的天才，伟大可以和圣人相提并论了。

王公子向桓谭了解杨雄是个什么样的人。桓谭回答说：“从汉建立以来，还没有第二个这样的人。”桓谭区别人才，可以说得上符合人才高下的实际了。采玉的人心比玉美，用龟甲占卜吉凶的人智慧比龟还要神奇。能够把许多儒生才能按等级分开，按次序排列，比被区分的儒生还要贤能。桓谭又写作了《新论》，研究世间的事情，辩明是非，虚假胡乱的话，伪造出来的辞句，没有不证实确实的。在阳成子长、杨子云那些提出观点政治主张的人当中，桓谭可以算得上第一名。从桓谭之后，那些文人、鸿儒都是具有博大精深才能的人，所以有美好的文章。动起笔来写文章，心中就能谋划，文章从心中发出，心中的想法通过文章表现出来。看这些人的文章，伟大卓越，可以说是精辟的论述。从这看来，文章写得多的人，是杰出的人物。

植物的根茎在下面，花和叶子在上面；果实内面是核，外面是皮壳。文章和文辞是读书人的花叶和皮壳。真诚实意在胸中，在竹简帛上用墨汁和文字书写出来，内容和外表相合符合。感情激动才能下笔流畅，所以文章一写出来，真情也

就流露出来了。人有了文章就象鸟类有了羽毛。毛有五种颜色，都长在鸟的身体上。如果写文章没有实实在在的内容，这就象五颜六色的鸟的羽毛是凭空长出来的。选拔武器通过观看他的射箭技术，心中平静姿式端正，把弓和箭抓得适当地稳固，然后才能射中目标。观点说出来，就象箭从弓上发出了。论述得有道理就象箭击中了靶子。射箭，通过箭击中目标来证明技术熟练；论述，通过文章来证明水平高。射箭技术熟练，写文章水平高，都是从内心表达出来的，道理是一样的。

文章中包含着深奥的意蕴，重大的谋略，君主和臣下治理国家的主张措施，只是由于自己没有机会和条件去实行，嘴里又不能直说，所以用文章来表达心中的感情想法，来证明自己如果有机会和条件是一定能实行的。孔子删改《春秋》来表达做君主的道理。那么孔子的《春秋》表达了他对于君王应具备能力和政治影响的看法，桓谭等人的著作，表达了对君王辅佐的人的要求和看法。看《春秋》就会发现做君王的道理，读桓谭等人的著作能看出做君王辅佐应具备的素质和道理。所以说，陈平在还是老百姓的时候替乡里分祭肉很公平，人们就看出了他要当丞相的苗头；孙叔敖负责疏通期思河，楚庄王就看出了他有做令尹的才能。观看桓谭等人的文章，就可知道治理国家处理政务，不仅是割肉、治水这一类的预兆。脚不强健就不能到达很远的地方，刀不锋利就割不深。能把文句连接成篇文章，一定是大才能，智慧高超的人中的杰出人物。

有人说：“写文章著书的人，博览群书见识广大，学问熟

悉，就能类推写出文章来了。文章是由对身外的事物观察写出来的，人的实际才能不一定跟学识、文章相符合。把肤浅的见解用漂亮的文浅表现出来，没有深刻的内容；没有治理国家的大道理和根本原则，所以能建立功劳的就少。在国家紧急的关头，文人都不能参与政事，这是不能建立功劳的证明，只能口头说教的表现。”

我认为情况并不是那样。周代著书的人，都是有术谋略的人，汉朝能直言劝谏的人都是博览群书的官吏，怎么能说文章的写出不是象花叶的生长那样由根促成的呢？心中经过思考就形成了谋略，把这些谋略写到木简上集中起来就成了文章，心中的感情在词句中表现，想法主张在言语中显示出来。商鞅辅助秦国，使秦国建立了霸主的功劳，写出了《耕战》这篇文章；虞卿帮助赵国，提出的计谋和主张得到了实行，抛弃地位隐退后写出了《虞氏春秋》。《春秋》中表达的思想，就是虞卿在赵国都城给赵王提建议的那些内容；《耕战》这篇文章，就是商鞅在秦国朝堂上向秦孝公提出的改革建议。陆贾提出的消灭吕后势力的计谋，和他的著作《新语》的基本思想相互一致；桓谭改变晁错的策略；和《新论》中的思想相通。看谷永给汉武帝上书提的各种建议，唐林的坦率意见，刘向恳切的主张，都是以思想做为基础，用笔墨表达出来形成文章，借助文章把思想表达出来，哪能说是仅仅堆砌辞藻，随便写出的华而不实的文章呢？真挚的感情从内心发出，所以文章的语言能深刻地感动人。所以鲁仲连用箭把关于燕将处境的分析的书信射进城中，这个燕将就只好自杀；邹阳因事进了监牢，就在狱中上书诉说冤枉，梁

孝王就把他释放出来了。文章的内容是由内心迸发出来的，不是仅仅看了一些书的人就能写出来，熟悉学问的人能写出来的。

鸿儒很少出现，但文人到处都有，那些长官们，怎么能不尊重他们呢？难道让这些鸿儒白白地浪废他们的才能力量，在公文简牍上舞文弄墨吗？州郡有了困难的事，他们能够上书提出主张措施，解决处理困难烦杂的事务，使州烦平安无事。例如唐子高、谷子云这样的官吏，要是出来做官开动脑筋，努力发挥文章的力量，还有什么偶尔解决不了的麻烦和困难呢？遥远的古代，四方都偏僻隐蔽，有文化的人，难于记录下来，暂且拿靠近我身边的会稽郡作为例子来说明。有一个叫周长生的人，是文化人中才能杰出的代表，在州中替刺史任安起草奏章，在郡中替太守孟观起草上书，遇到麻烦事得到解决，问题得到消除，他所在的州、郡没有什么麻烦，那两个长官的官位也一直得到保全。周长生本人却不能得到尊贵的地位而显赫，不是他才能智慧少，功劳力量小，是因为那两个长官怀着俗人的节操，不能尊重他。如果他遇到了以前时代的燕昭王，那么周长生已经得到邹衍那样的宠幸了。周长生死过以后，州、郡遭受了忧患，没有替州郡长官起草奏章，上书的官吏，所以许多麻烦事拖延下去得不到解决，州刺史，郡太守被叫到中央去接受审查。写文章这一行不受重视，就很难有擅长写奏章上书的人。这难道是没有替上司长官担忧的文化人吗？而是这些人的文笔远不能和周长生相比。

周长生的才能，并不是仅仅擅长公文，他曾写了《洞历》十篇，上起自黄帝，下到汉朝的细小轻微的许多事情，没

有不记载的，和太史公司马迁的《表》、《纪》相类似。因为按时间顺序追溯过去，下及现在，所以起名叫《洞历》。但长生不仅仅是个文人，而是鸿儒这样的人物。

会稽郡的著名人物，先有严忌，后来有吴君高，最后有周长生。越地进贡白野鸡，郁林贡献畅草，雍州贡献美玉，荆州、扬州出产黄金。珍贵的物品在四方出产，遥远偏僻的地方，不能说没有著名的人物。孔子说：“周文王已经死了，文章不是都在我这里吗？周文王的文章孔子继承在身上，孔子的文章董仲舒继承在身上，董仲舒已经死了，他的文章继承在周长生这样的人身上吗？为什么要说他语言高超，文章美丽呢？唐勒、宋玉，也是楚地的文人，史书上没有记载他们，因为有屈原在他们的上面。会稽郡的人才，难道只有周长生吗？史书没有记载评论他们，是因为周长生特别突出。九州之内有许多山，但只有华山、泰山被称为岳；全国河流很多，但只有长江，黄河称为渎，这是因为华山，岱山高、长江、黄河大的缘故。周长生，是州郡中象山河高大一类出名的人，自己家族的老大有才有德，抛开他而去称赞别的家族的老大，这是不对的。周长生是擅长写文章的人，文人都尊崇他，只记他一个人，这是和《春秋》用鲁国年号来纪年的道理相同。

一般人喜欢推崇古代而颂扬传说中的事情，前人的事业，即使是一般的蔬菜水果也是甘甜的，后人新做的事，即使是蜜酪，也认为是又辣又苦的。周长生的家位于会稽，生活在现在这个时代，文章即使已成熟了，评论的人还是说比前人幼稚。天供给人元气，人从上天那里接受精气，怎么能因古今时代不同降低现代人的聪明才智的等级呢？优秀的就高超，

高明的就应列在上等。实事求是的人，能明辨是非的人，看见错误的，即使是古代的，也要降低它的地位，把它放到后面。看到正确的，即使是今天的也要提高它的地位，把它放到前面，立场坚定地相信坚持，不要被世俗的人迷惑。班彪续写《太史公书》一百多篇，记叙的事情详细完整，道理透彻，看到了的人都认为是第一，太史公司马迁的为第二。班彪的儿子班固做了尚书郎，文章可以赶上他的父亲班彪，就处在好象众多国家中的大国地位一样，是周、召、鲁、卫那样的大国中的大国。如果只推崇古代，那么班彪、班固就不值得记载了。

周朝是有丰富文章的时代，是因为他经历了一百多年的发展。汉代经过几百年发展后，文章篇章，怎么能不繁荣呢？用小的推测大的方面，通过对普通老百姓家庭的事可以观察到朝廷政治上的大道理。住宅刚刚建成，桑麻刚刚种植，经过几年以后，子孙相互继承，桃李梅杏等树，将会遮盖山丘田野。根部发达，就会枝繁叶茂。汉代建立的时间已经很长了，土地广大，人口众多，礼义盛行，事业兴旺，美丽的文章，怎么不会繁荣？花和果实是在一起生成的，无花而结果，这样的东西是少有的。山上光秃秃的，谁能让它长出茂盛的草木呢？地上充满了盐碱，谁能让它滋长出茂密的庄稼呢？著名的文人在汉朝大量出现，这就是汉朝兴盛的证明。天气晴朗，群星灿烂；阴雨天气，日月无光。现在这个时代，文人成批大量涌现，是汉朝光辉灿烂的证明。

汉高祖阅读陆贾的著作，每次都感叹地欢呼万岁，徐乐、主父偃向朝廷递上奏疏，被征为郎中官职，现在还没有听说

象陆贾、徐乐、主父偃那样受到了皇帝重视的人。准备饭食不会做又苦又酸的菜，因为自己觉得不好吃，就不会供给别人吃。皇帝经常下诏，要求按文、义、经、传四方面选拔人才，诏书富有文采，是感情浓烈的好文章的明证。给皇帝的上书没有丰富的内容，写出的书没有深刻的道理意义，那皇帝感叹的声音，提拔官职的恩情，根什么产生呢？修饰面孔的人，都想把自己打扮得很漂亮，然而真正值得人看一眼的却很少；创作乐曲的人，都想使乐曲能使人感动，然而真正值得一听的却很少。陆贾的著作没有上奏给高祖、徐乐、主父偃的计策还不被皇上听到时，那些闭眼瞎说的人，叙述事情粗鲁，文章没有光采，不知道说了些什么，用的词语华而不实，没有被流放到边远的沙漠孤岛上，就已经很幸运了，哪里还会有被征拜授给郎中官职的宠幸呢？

论衡卷十四

状留篇

论贤儒之才，既超程矣。世人怪其仕宦不进，官爵卑细。以贤才退在俗吏之后，信不怪也。夫如是而适足以见贤不肖之分，睹高下多少之实也。龟生三百岁大如钱，游于莲叶之上。三千岁青边缘，巨尺二寸。蓍生七十岁生一茎，七百岁生十茎。神灵之物也，故生迟留，历岁长久，故能明审。实贤儒之在世也，犹灵蓍、神龟也。计学问之日，固已尽年之半矣。锐意于道，遂无贪仕之心。及其仕也，纯特方正，无员锐之操。故世人迟取进难也。针锥所穿，无不畅达。使针锥末方，穿物无一分之深矣。贤儒方节而行，无针锥之锐，固安能自穿，取畅达之功乎！

且驥一日行千里者，无所服也，使服任车，与弩马同。昔驥曾以引盐车矣，垂头落汗，行不能进。伯乐顾之，王良御之，空身轻驰，故有千里之名。今贤儒怀古今之学，负荷礼义之重，内累于胸中之知，外劬于礼义之操，不敢妄进苟取，故有稽留之难。无伯乐之友，不遭王良之将，安得驰于清明之朝，立千里之迹乎！

且夫含血气物之生也，行则背在上腹在下，其病若死，则背在下而腹在上。何则？背肉厚而重，腹肉薄而轻也。贤儒、

俗吏，并在当世，有似于此。将明道行，则俗吏载贤儒，贤儒乘俗吏。将暗道废，则俗吏乘贤儒，贤儒处下位，犹物遇害，腹在上而背在下也。且背法天而腹法地，生行得其正，故腹背得其位。病死失其宜，故腹反向在背上。

非唯腹地，凡物仆僵者，足又在上。贤儒不遇，仆废于世，躁足之吏，皆在其上。东方朔曰：“目不在面而在于足，救昧不给，能何见乎！”汲黯谓武帝曰：“陛下用吏如积薪矣，后来者居上。”原汲黯之言，察东方朔之语，独非以俗吏之得地，贤儒之失职哉！故夫仕宦失地，难以观德；得地，难以察不肖。名生于高官而毁起于卑位，卑位固常贤儒之所在地。遵礼蹈绳，修身守节，在下不汲汲，故有沉滞之留。沉滞在能自济，故有不拔之扼。其积学于身也多，故用心也固。俗吏无以自修，身虽拔进，利心摇动，则有下道侵渔之操矣。

枫桐之树，生而速长，故其皮肤不能坚刚。树檀以五月生叶，后彼春荣之木，其材强劲，车以为轴。殷之桑谷，七日大拱，长速大暴，故为变怪。大器晚成，宝货难售。不崇一朝辄成贾者，苹果之物也。是故湍濑之流，沙石转而大石不移。何者？大石重而沙石轻也。沙石转积于大石之上，大石没而不见。贤儒俗吏，并在世俗，有似于此。遇暗长吏，转移俗吏超在贤儒之上，贤儒处下，受驰走之使，至或岩居穴处，没身不见。咎在长吏不能知贤，而贤者道大，力劣不能拔萃之故也。

夫手指之物器也，度力不能举，则不敢动，贤儒之道，非徒物器之重也。是故金铁在地，焱风不能动，毛芥在其间，飞扬千里。夫贤儒所怀，其犹水中大石、在地金铁也。其进不

若俗吏速者，长吏力劣，不能用也。毛芥在铁石间也，一口之气，能吹毛芥，非必焱风。俗吏之易迁，犹毛芥之易吹也。故夫转沙口者，湍濑也；飞毛芥者，焱风也。恬水，沙石不转；洋风，毛芥不动。无道理之将，用心暴狠，察吏不洋。遭以好迁，妄授官爵，猛水之转沙石，焱风之飞毛芥也，是故毛芥因异风而飞，沙石遭猛流而转，俗吏遇悖将而迁。

且圆物投之于地，东西南北，无之不可，策杖叩动，才微辄停。方物集地，壹投而止，及其移徙，须人动举。贤儒，世之方物也。其难转移者，其动须人也。鸟轻便于人才，趋远，人不如鸟，然而天地之性，人为贵。蝗虫之飞，能至万里，麒麟须献，乃达阙下。然而蝗虫为灾，麒麟为瑞，麟有四足，尚不能自致，人有两足安能自达，故曰：燕飞轻于凤凰，兔走疾于麒麟，蛙跃躁于灵龟，蛇腾便于神龙。吕望之徒，白首乃显，百里奚之知，明于黄发，深为国谋，因为王辅，皆夫沉重难进之人也，轻躁早成，祸害暴疾。故曰：其进锐者退速。阳温阴寒，历月乃至，灾变之气，一朝成怪。故夫河冰结合，非一日之寒，积土成山，非斯须之作。干将之剑，久在炉炭，铉锋利刃，百熟炼厉。久销乃见作留，成迟故能割断。肉暴长者曰肿，泉暴出者曰涌，酒暴熟者易酸，醯暴酸者易臭。由此言之，贤儒迟留，皆有状故。状故云何？学多、道重为身累也。

草木之生者湿，湿者重，死者枯。枯而轻者易举，湿而重者难移也。然元气所在，在生不在枯。是故车行于陆，船行于沟，其满而重者行迟，空而轻者行疾。先王之道，载在胸腹之内，其重不徒船车之任也。任重，其取进疾速，难矣！

窃人之物，其得非不速疾也，然而非其有，得之非己之力也。世人早得高官，非不有光荣也，而尸禄素餐之滂，喧哗甚矣。且贤儒之不进，将相长吏不开通也。农夫载谷奔都，贾人赍货赴远，皆欲得其愿也。如门郭闭而不通，津梁绝而不过，虽有勉力趋时之势，奚由早至以得盈利哉！长吏妒贤，不能容善，不被钳赭之刑，幸矣，焉敢望官位升举，道理之早成也！

【译文】

要说贤儒的才能，已经很出众了。世上的人惊讶的是这些人做官得不到提拔，总是处在卑贱的小职位上。把贤能的人才放到文吏的后面，实际上并不奇怪。这样恰好足以显出贤与不贤的区别，看出才能高低大小的实际情况。乌龟生长三百年后只有铜钱那么大，爬到荷叶上游玩。到了三千年背壳的边缘都变成了青色，身長才一尺二寸。薺草七十年才长出一根杆子，七百年才长出十根茎杆。因为这些都神奇灵验的东西，所以生长缓慢。经历的时间长久，所以能用来占卜非常灵验。考查生活在这个社会中的贤能儒生，就象那灵验的薺草，神奇的乌龟。计算起做学问的时间，确已占了他半辈子的时间。专心致志地钻研圣王的道，于是就没有了贪图官位的想法。等到他们真地做了官，非常纯洁正直，没有圆滑钻营的操行。所以世上有权势的人不愿意录用和提拔他们。针和锥穿过的地方，没有不顺畅的。如果针尖锥尖是方的，就不能刺进物体的一分深。贤能的儒生凭着方正的节操办事，没有针尖锥尖的锋利，所以自己怎么能钻营，取得飞黄腾达的成就呢？

再说，好马一天能行走一千里，这是没有什么负担，如果让它去拉车，这便和劣马一样了。过去曾有人用千里马去拉很重的盐车，结果千里马被弄得低下了头流着汗，不能前进。由于伯乐发现了它，王良驾驭它，空着身子轻松地奔跑，所以有了千里马的名声。现在贤儒掌握了古今的学问，担负着礼义的重任，受到胸中知识的束缚，行动上又受到礼义节操的限制，不敢胡乱地谋取官位。所以有不能被提拔的苦难。没有象伯乐那样的朋友，没有遇到象王良那样的长官，怎么朝在清明的朝廷中施展本领，创造出千里马的业绩呢？

有血气的动物活着的时候，行走的时候背部在上面，腹部在下面。如果生病或者死了，那么背部在下面腹部在上面了。为什么呢？背部的肉多而且沉重，腹部的肉少而且轻。贤儒和俗吏，都活在现在的社会中，有点类似这样的情形。长官英明圣王的道被推行，那么就是俗吏驮着贤儒，贤儒骑在俗吏的上面。长官昏庸圣王的道被破坏，就会让俗吏骑在贤儒的上面，贤儒处在下面，就象动物遭到了疾病和死亡，腹部在上面，背部在下面的那种情形。再说，背象征天，腹象征地，活着行走的时候，背和腹的位置符合天在上，地在下原则。腹和背都处在正常的位置。动物病死就不符合正常的情况，所以腹部反而在背部的上面。

不仅仅是腹部，凡是动物死了，脚也在上面。贤儒不能得到君主或长官的赏识和重用，就象那动物有了疾病或等于死在世上，而那些善于钻营的俗吏，却都在他们上面。东方朔说：“如果眼睛不是长在脸上，而是长在脚上，要解决眼瞎的问题都来不及，哪里还谈得上看东西呢！”汲黯对汉武帝说：

“皇上使用官吏就象堆柴草，后来的放在上面。”考察汲黯讲的那番话的原因，研究东方朔的那番议论，岂不是因为俗吏能得到很高的地位，而贤儒却失去应得的官职吗？因此做官没有得到应有的地位，就难于了解他的好品德；得到了高职位，难以考察出他的品德败坏。因为有了高职位就有好名声，因为职位低就被人诋毁，职位低本来就是贤儒所处的地位。遵守礼义，符合规矩，修养品德操行，处在低下的地位而不着急向上爬。所以就会长期得不到任用和提拔。摆脱长期不被提拔的地位，关键在于要能自己想办法，但不愿这样做，就会永远处于不被提拔的困境。贤儒积累的学问多，所以做学问的意志更坚定。俗吏没有什么要增加自我品德修养的负担，即使被提拔了，贪心还不满足，那么就有违背道德侵夺名利的操行。

枫树和桐树，生长得很迅速，所以树杆不坚硬。檀树在五月份长叶子，比那些春天就迅速长得很茂盛的树木落后，但它的质地非常坚硬，所以被用来做车轴。殷朝时朝堂上突然长出桑树、楮树，七天就有两手合围那么粗，高得非常迅速，大得非常突然，所以是灾变。珍贵器物的形成总是比较慢，珍宝货物很难卖出去。不超过一个早晨就成出卖的东西是蔬菜一类的东西。所以急流经过时，沙石被移动但大石头却稳稳当当地停在原处。为什么呢？这是因为大石头重沙石轻。沙石被水冲到了大石头的上面，大石头被掩盖就看不见了。贤儒和俗吏，同时存在在这个社会上，和那大石头、沙石的情况有些类似。贤儒遇到了昏庸的长官，把俗吏升迁到了贤儒的上面，贤儒处在低下的位置，干跑腿的差事，甚至有的人

被迫隐居在偏僻的地方，一辈子没有什么作为。罪错就在长官的身上，因为他不了解贤人，而贤能的人掌握了先王的政治主张，长官的力量小，所以不能提拔、推荐贤人。

用手去拿东西，估计自己的力量不能胜任，就不敢移动。贤儒的道的重量不是仅仅只有那手去拿的东西重。所以地上的金、铁，暴风都吹不动，而地上的小草，却被吹得飞升起几千里。贤儒所拥有的东西，就象水中的大石头，地上的金、铁一样。贤儒做官被提拔的速度没有俗吏快，这是因为长官的力量弱小，不能重用贤儒。在铁石之间的小草，只要人嘴中吹出一口气，就能吹动，不必需要暴风来吹了。俗吏容易被提拔，就象小草容易被吹动一样。所以激流可以冲击走沙石，暴风能吹飞小草。平静的水，沙石不移动；和弱的风，小草不被吹动。不懂得圣王的道不明白事理的长官，内心急躁卑鄙，考察官吏不仔细，对待官吏，只凭自己的好恶加以提拔，胡乱地授予官职爵位，就象凶猛的水流转动沙石，狂风吹飞小草一样。所以，小草由于暴风的吹动就飞升起来，沙石遇到激流就被移走，俗吏遇到昏乱的长官就能得到升迁。

圆形的物体扔到了地上，东西南北，没有不能滚到的地方，拿个棍子去阻挡它滚动，只稍稍一挡就会停止。方形的物体落到地上。扔下去就停止不动了，至于它的移动，要依靠人驱动。贤儒，就是社会中的方正的物体。他们难运动，是因为需要依靠别人才能推动。鸟比人的重量轻，所以能飞得很远，人比不上鸟。但是在天地间有生命的东西当中，人最尊贵。蝗虫能够飞到万里远的地方，麒麟必须有人进献，才能到达皇宫门前。但是蝗虫却带来了灾害，麒麟却是吉祥的

征兆。麒麟有四只脚，尚且自己不能到达宫廷，人只有两只脚，更难以到达宫廷了。所以说：燕子比凤凰飞得快，兔子比麒麟跑得快，蛙的跳跃要比灵龟的爬动快，蛇跳得比神龙灵便。吕望这样的人到了头发花白了，才显赫；百里奚的智慧，到了年老才显示出来，能为国家深谋远虑，因此成了君主的辅佐。他们都是那种才高德重、很难被任用的人。轻浮而急于进取的人，能很早被任用和提拔，祸害也会来得特别迅速，所以说，那些提拔得很快的人斥退得也快。阳气温暖阴气寒冷，经过几个月才能到来，而阴阳混杂的气，在一个早晨就可以带来突变。所以的冰冻封起河面，不是一天的寒冷可以形成，把土堆积成山，不是一会儿就可以完成的。干将良剑，是通过长时间放在炉火中炼烧才会有锐利的锋刃，这是经过反复、精细地磨炼才能达到的，因为经过长时间的熔炼，于是就显得它的形成非常迟缓，形成迟缓所以便于切割砍断。快速长出来的肉叫肿，泉水快速流出来叫涌。快速酿出来的酒味道很酸，在短时间里酿成的醋发臭。从这些事来说，贤儒进升官位迟缓，是有他们自己的原因的，什么原因呢？学问多，掌握的先王的道多，成了自己的负担。

草木活着的潮湿，潮湿就很重，死了的草木干枯。干枯很轻的草木容易举起来，潮湿沉重的草木难移动。但元气存在那一个上呢？元气存在于活着的草木上不存在干枯的草木上。所以车子在陆地上行走，船在河流中航行，装载得又满又重的车船行动迟缓，没有装载货物的空车空船因为轻行动快速。贤儒把先王的道装在胸中，这重量远远超过了车船中的货物重量。装载得重，要想快速地被任用和提拔就困难了！

偷人家的财物，得到时并不是不快，但别人指责他的这种占有，因为这不是凭借自己的力量生产的财物。世上有些人早早地获得了高官，不是没有光荣，但受到占着官位不干事的指责非常激烈。再说贤儒不能任用和提拔官位，是长官不能推荐提拔他们。农夫用车装上货物到都市去，商人带着货物到远方，都是想满足自己的愿望。如果遇到城门关闭不能通过，渡口桥梁断绝不能越过，虽然有努力赶时间的劲头，可又怎么能及早赶到从而谋取厚利呢？长官妒嫉贤能的人，不能接受好的东西，贤儒没有遭到刑罚的折磨，就很幸运了，哪里还敢希望很快被任命官职并被迅速提拔，让先王的道早日实现呢？

寒温篇

说寒温者曰：人君喜则温，怒则寒。何则？喜怒发于胸中，然后行出于外，外成赏罚。赏罚，喜怒之效，故寒温渥盛，凋物伤人。

天寒温之代至也，在数日之间，人君未必有喜怒之气发胸中，然后渥盛于外，见外寒温，则知胸中之气也，当人君喜怒之时，胸中之气未必更寒温也。胸中之气，何以异于境内之气？胸中之气，不为喜怒变，境内寒温，何所生起？六国之时，秦汉之际，诸侯相伐，兵革满道，国有相攻之怒，将有相胜之志，夫有相杀之气，当时天下未必常寒也，太平之世，唐虞之时，政得民安，人君常言，弦歌鼓舞，比屋而有，当时天下未必常温也。岂喜怒之气为小发不为大动邪？何其

不与行事相中得也？

夫近水则寒，近火则温，远之渐微。何则？气之所加，远近有差也。成事：火位在南，水位在北，北边则寒，南极则热。火之在炉，水之在沟，气之在躯，其实一也。当人君喜怒之时，寒温之气，闺门宜甚，境外宜微。今案寒温，外内均等，殆非人君喜怒之所致。世儒说称，妄处之也。

王者之变在天下，诸侯之变在境内，卿大夫之变在其位，庶人之变在其家。夫家人之能致变，则喜怒亦能致气。父子相怒，夫妻相督。若当怒反喜，纵过饰非，一室之中，宜有寒温。由此言之，变非喜怒所生，明矣。

或曰：“以类相招致也。喜者和温，和温赏赐，阳道施予，阳气温，故温气应之。怒者愠恚，愠恚诛杀，阴道肃杀，阴气寒，故寒气应之。虎啸而谷风至，龙兴而景云起，同气共类，动相招致，故曰以形逐影，以龙致雨。雨应龙而来，影应形而去，天地之性，自然之道也。秋冬断刑，小狱微原，大辟盛寒，寒随刑至，相招审矣。”

夫比寒温于风云，齐喜怒于龙虎，同气共类，动相招致，可矣。虎啸之时，风从谷中起；龙兴之时，云起百里内。他谷异境，天有风云。今寒温之变，并时皆然。百里用刑，千里皆寒，殆非其验。齐鲁接境，赏罚同时，设齐赏鲁罚，所致宜殊，当时可齐国温、鲁地寒乎？

案前世用刑者，蚩尤、亡秦甚矣。蚩尤之民，汹汹纷纷；亡秦之路，赤衣比肩。当时天下未必常寒也。帝都之市，屠杀牛羊，日以百数。刑人杀牲，皆有贼心，帝都之市，气不能寒。

或曰：“人贵于物，唯人动气。”

夫用刑者动气乎？用受刑者为变也？如用刑者，刑人杀禽，同一心也。如用受刑者，人禽皆物也，俱为万物，百贱不能当一贵乎？

或曰：“唯人君动气，众庶不能。”

夫气感必须人君，世何称于邹衍？邹衍匹夫，一人感气，世又然之。刑一人而气辄寒，生一人而气辄温乎？赦令四下，万刑并除，当时岁月之气不温。往年万户失火，烟焱参天；河决千里，四望无垠。火与温气同，水与寒气类。失火河决之时，不寒不温。然则寒温之至，殆非政治所致。然而寒温之至，遭与赏罚同时，变复之家，因缘名之矣。

春温夏暑，秋凉冬寒，人君无事，四时自然。夫四时非政所为，而谓寒温独应政治。正月之始，正月之后，立春之际，百刑皆断，囹圄空虚，然而一寒一温。当其寒也，何刑所断？当其温也，何赏所施？由此言之，寒温，天地节气，非人所为，明矣。

人有寒温之病，非操行之所及也。遭风逢气，身生寒温。变操易行，寒温不除。夫身近而犹不能变除其疾，国邑远矣，安能调和其气？人中于寒，饮药行解，所苦稍衰；转为温疾，吞发汗之丸而应愈。燕有寒谷，不生五谷。邹衍吹律，寒谷可种。燕人种黍其中，号曰“黍谷”。如审有之，寒温之灾，复以吹律之事调合其气，变政易行，何能灭除？是故寒温之疾，非药不愈，黍谷之气，非律不调。尧遭洪水，使禹治之。寒温与尧之洪水，同一实也。尧不变政易行，知夫洪水非政行所致。洪水非政行所致，亦知寒温非政治所招。

或难曰：“《洪范》庶征曰：‘急，恒寒若；舒，恒燠若。’若，顺；燠，温；恒，常也。人君急，则常寒顺之；舒，则常温顺之。寒温应急舒，谓之非政，如何？”

夫岂谓急不寒，舒不温哉？人君急舒而寒温递至，偶适自然，若故相应，犹卜之得兆，筮之得数也。人谓天地应令问，其实适然。夫寒温之应急舒，犹兆数之应令问也，外若相应，其实偶然。何以验之？夫天道自然，自然无为。二令参偶，遭适逢会，人事始作，天气已有，故曰道也。使应政事，是有为，非自然也。

《易》京氏布六十四卦于一岁中，六日七分，一卦用事。卦有阴阳，气有升降，阳升则温，阴升则寒。由此言之，寒温随卦而至，不应政治也。案《易》“无妄”之应，水旱之至，自有期节。百灾万变，殆同一曲。变复之家，疑且失实。何以为疑？“夫大人与天地合德，先天而天不违，后天而奉天时。”《洪范》曰：“急，恒寒若；舒，恒燠若。”如《洪范》之言，天气随人易徙，当“先天而天不违”耳，何故复言“后天而奉天时”乎？后者，天已寒温于前，而人赏罚于后也。由此言之，《易》言与《尚书》不合，一疑也。京氏占寒温以阴阳升降，变复之家以刑赏喜怒，两家乖违，二疑也。民间占寒温，今日寒而明日温，朝有繁霜，夕有列光，旦雨气温，旦暘气寒。夫雨者阴，暘者阳也，寒者阴，而温者阳也。旦暘反寒，旦雨反温，不以类相应，三疑也。三疑不定，自然之说，亦未立也。

【译文】

主张天人感应的儒生说：君主高兴天气就暖和，君主发怒天气就寒冷。为什么呢？高兴和愤怒都是从内心发出，然后通过行为表现出来，这就有了奖赏和惩罚。奖赏和惩罚，是高兴和发怒的结果，所以天气极冷极热，都能使草木凋枯，人身损伤。

寒冷和温度交替地到来，只是在几天的时间内，君主不一定有喜怒之气从胸中产生，然后强烈地表现在外面引起气候的寒冷和温暖变化。而是主张“天人感应”的人看到了外界气候的寒温，这才推知君主胸中的高兴或愤怒的气的。在君主高兴和发怒的时候，胸中的气不一定改变温暖或寒冷。君主胸中的气怎么会和他统治的境内的气有不同呢？胸中的气不会因为高兴和发怒发生变化，君主统治的境内的寒冷或温暖，又怎么会产生变化呢？六国的时代，秦汉时期，诸侯国相互攻打，到处都是战争，国家之间因为相互攻打就产生了怒气，将领有取胜对方的愿望，士兵有杀死对方的怒气，正当那个时代天下并不总是寒冷的天气。太平的时代，尧舜时期，政治措施得当老百姓安宁，君主总是高兴，生活过得愉快，挨家挨户都很富有，那个时代天下不一定总是温暖。难道喜怒的气只为小事发作，不为大事发动吗？为什么跟已有的事例这样不一致呢？

靠近水旁边就寒冷，接近火的旁边就温暖，离开水火的距离越远，冷或热的感觉也就越轻。为什么呢？气施放时，根据远近距离的不同是有差别的。曾经已有过的事例：按阴阳

五行家的说法，火位在南，水位在北，所以北边寒冷，南边就热。火在炉子之中，水在河沟之中，和气在人的身体中，道理是一样的。在君主高兴或发怒的时候，寒冷或温暖的气，在靠近君主的寝室中应当表现得更厉害，离得越远越轻微。现在考察天气的寒冷或温暖，君主的房屋中和遥远的地方都一样，这大概不是君主高兴或者发怒导致的。世间儒生宣扬的，是对寒冷或温暖做出的错误解释。

帝王的行动引起的变化影响整个天下，诸侯的行动引起的变化在诸侯国境风，卿、大夫行动引起的变化在他们各自的管辖范围内，老百姓的行为变化引起各自的家内。百姓的行为既然能够影响一家，那么他们的高兴和发怒也就应该引起屋内的气温的变化。如果父子之间相互发怒，夫妻之间相互责备，或者正在发怒的时候又转为高兴了，放纵过失，掩盖错误，整个屋内应该有寒冷和温暖的变化但实际上没有。从这看来，气温的变化不是喜怒造成的，这就很明白了。

有人说：“同类的东西相互感应。高兴的时候，态度温和，态度温和就会赏赐别人，阳的特点是给予恩惠，阳气温和，而高兴的时候态度也是温和的，所以温气和高兴相互感应而出现，发怒就怨恨恼怒，恼怒就会诛杀，阴的特点是严酷杀戮，阴气寒冷，所以发怒的时候寒气就感应出现。虎吼叫山谷中的风就随着到来，龙兴起那么彩色的云就紧接着产生，相同气的事物属于同一种类型，一举一动就会互相招引，所以说由形体就带来了影子，有了龙的出现就会导致降雨。雨是受到龙的感召来的，影子是受形的吸引出现的，天地的本性是自然而然地运动。秋天和冬天审判罪案和处决犯人，判处小

罪的时候，寒气稍稍露头，执行死刑的时候，天气非常寒冷，这寒冷是跟随着刑罚到来的，同类相招引，这是很清楚了。

把寒温比作风云，把喜怒当作龙虎。就含有同样气的东西是同一类事物，一举一动互相感应，这还可以。虎吼叫的时候，风从山谷中产生；龙兴起的时候，云在百里以内产生。其它山谷、百里以外的地方没有起风也没有产生云彩。现在寒冷和温暖的变化，在同一时候都是一样的。在百里以内的地方执行刑法，千里范围都寒冷，大概不是刑法导致的证明。齐国和鲁国接界，奖赏和惩罚同时举行，假如齐国进行奖赏，鲁国执行刑罚，应该产生出不同的结果，在那同一时候会出现齐国温暖，鲁国寒冷吗？

考察前代使用刑罚的，蚩尤和秦朝最为严重。蚩尤时的老百姓乱哄哄地没有秩序；秦朝时，在大路上的犯人是一个接一个。那时天下的气候不一定总是寒冷的。国都的市场上，每天宰杀的牛和羊，有几百只。处死犯人和宰杀畜牲，都有残害的心肠，国的气候，并不会变得比别地寒冷。

有人说：“人比别的动物尊贵，只有杀人才能感动气。”

是由于行刑的人感动了气呢？还是由于被杀的人感动了气呢？如果是用刑的人，那么处死人和屠杀禽兽的心理都是一样的都应引起寒温的变化。如果是被杀的人，人和禽兽都是动物，都在万物中，难道上百个牛羊还抵不上一个人吗？

有人说：“只有君主能感动天上的气，一般老百姓不能。”

感动上天的气必须是君主，世上人为什么说邹衍在夏天感动得天降了霜呢？邹衍是一个普通百姓，一个普通人能感动天上的气，世上的人又相信了这件事。处死一个人气候就

变寒冷，赦免一个人天气就温暖吗？赦免的命令传达到各地，所有的刑法都废除，这个时候的气候并没有温暖。以前曾有几万户发生了火灾，火焰连到了天上；河堤决口，水淌到千里范围，四方都看不到边。火和温气相同，水与寒气是一类。火灾或河堤决口的时候，天气既不变冷也不变暖。这样寒冷和温暖的到来就不是政治上带来的。但如果寒冷或温暖到来的时候，正好遇到刑罚或奖赏同时，宣扬“天人感应”的人根据这种情况，就说人君的喜怒造成了天气的寒冷和温暖变化了。

春天温暖夏天酷热，秋天凉爽冬天寒冷，并不是人君做了什么事，这是四个季节本来就是这个样子。有四个季节并不是政治带来的，而偏说寒冷、温暖的变化是应和政治的。正月开始，正月以后的月份，在立春的时候，所有的罪案都已处理完毕，牢房中都是空空的，然而天气却有时寒冷，有时温暖。当天气寒冷的时候，又施行了什么刑罚呢？当天气温暖的时候，又赦免了什么犯人呢？这样说来，寒冷和温暖是天地节气所决定的，不是人力造成的，是清清楚楚的了。

人有寒冷和发烧的疾病，并不是操行造成的。遇到了风碰上了气，身上就产生了寒冷和温暖。改变操行，寒冷和发烧的疾病不能消除。近到了自己的身体，尚且不能用改变操行的办法消除疾病，国家和封邑很遥远，怎么能调整变化那里的气候呢？人中了寒气，吃下药就消解了，痛苦稍微减轻；如果变成了发烧的疾病，吞下发汗丸随及就好了。燕国有一个寒冷的山谷，不生长任何粮食。邹衍在那里吹律管乐器，气候变暖可以种植庄稼了。燕人在这山谷中种上了黍，这个山

谷就称作“黍谷”。如果确实有这回事，寒冷和暑热的灾害，也用吹律管的办法来调和天气而使它恢复正常了，那么改变政治和操行，又怎么能消灭它呢？所以寒冷和发烧的疾病，不吃药不能痊愈；黍谷的气候，不用律管吹奏不能调整正常。尧时遭遇了涝水；派禹去治理。寒冷温暖同洪水性质一样。尧不改变政治措施和自己的操行，知道洪水不是政治和操行带来的。洪水不是政治和操行带来的，就可以知道寒冷或温暖也不是政治带来的。

有人责难说：“《洪范》关于庶征的问题说：‘急，恒寒若；舒，恒燠若。’若，就是顺的意思；燠，就是温暖的意思；恒，就是常的意思。君主急躁，就常有寒冷的天气顺应他；君主心情舒畅时，常有温暖天气顺应他。寒冷、温暖，感应君主心情的急躁和舒畅，说它不是政治造成的，怎么行呢？”

这哪里是说君主心情急躁时天气不会寒，心情舒畅时天气不会温暖呢？君主急躁或舒畅，寒冷和温暖就交替到来，这是自然而然的巧合，好象是寒冷和温暖故意应和君主的高兴和发怒一样，就象占卜时得到了征兆，筮占时得到了“数”一样。人们说天地回答卜筮的人提出的问题，这实际上是自然而然的巧合。寒冷、温暖应和君主的急躁和舒畅，就象占卜的“兆”和筮占的“数”正好和天地回答问题一样，表面上看相互应和，实际是自然而然的巧合。怎样来证明呢？天的运动规律是自然而然的，听其自然，无意识无目的地进行活动。卜、筮时，人事、气候、兆数三者相一致，是它们恰好偶然碰在一起了，人事开始时，天气已经早存在了，所以说有道。假如是应和政治，这就是有意识的了，而不是自然无

为的了。

京氏《易》把六十四卦分布在一年之中，每六天七分，有一卦起决定作用。卦有阴爻、阳爻，气有升有降，阳气上升天气就温暖，阴气上升，天气就寒冷。从这来看，寒冷、温暖是应和着卦而来的，而不是应和政治。考察《易》“无妄”卦中各种应和的例子，水灾、旱灾的到来，本身有周期。各种各样的自然变化，差不多都是同一个道理。主张“天人感应”的人，很让我怀疑他们的说法是不符合事实的。为什么产生怀疑呢？“圣王和天地的德行是一致的，在天示意以前采取行动，不会违反天意；在天已示意而自己不知道的情况下采取行动，也仍然符合天时。”《洪范》说：“君主心情急躁时，常有寒冷天气顺应他；君主舒畅时，常有温暖天气顺应他。”如果照《洪范》的说法，天气随着君主的喜怒变化，那么只须说“先天而天不违”就行了，为什么还要说“后天而奉天时”呢？后的意思，是天气已经显示寒冷或温暖在前面了而君主的赏罚却在后面。这样看来，《易》中说的和《尚书》中说的不相互符合，这是第一个疑问。京氏《易》占卜天气的寒冷或温暖是根据阴气、阳气的上升和下降得来的，主张“天人感应”的人是根据君主的刑罚奖赏以及高兴和愤怒得来的，这两家观点相矛盾，这是第二个疑问。老百姓预测天气的寒冷，大多是今天寒冷而明天温暖，早晨有厚霜，晚上天空晴朗，早晨下雨，中午气候温暖，早晨晴天气候寒冷。雨是一种阴气，晴天是阳气；寒冷是阴气，温暖是阳气。早晨晴天反而寒冷，早晨下雨反而温暖，不是同类相应，这是第三个疑问。三个疑问不能解决，天道自然的说法也就建立不

起来。

谴告篇

论灾异者，谓古之人君为政失道，天用灾异谴告之也。灾异非一，复以寒温为之效。人君用刑非时则寒，施赏违节则温。天神谴告人君，犹人君责怒臣下也。故楚严王曰：“天不下灾异，天其忘予乎！”灾异为谴告，故严王惧而思之也。曰：此疑也。

夫国之有灾异也，犹家人之有变怪也。有灾异，谓天谴人君；有变怪，天复谴告家人乎？家人既明，人之身中亦将可以喻。身中病，犹天有灾异也。血脉不调，人生疾病；风气不和，岁生灾异。灾异谓天谴告国政，疾病天复谴告人乎？酿酒于罌，烹肉于鼎，皆欲其气味调得也。时或咸苦酸淡不应口者，犹人勺药失其和也，夫政治之有灾异也，犹烹酿之有恶味也。苟谓灾异为天谴告，是其烹酿之误得见谴告也。占大以小，明物事之喻，足以审天。使严王知如孔子，则其言可信。衰世霸者之才，犹夫变复之家也，言未必信，故疑之。

夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家，论说天道，得其实矣。且天审能谴告人君，宜变异其气以觉悟之。用刑非时，刑气寒，而天宜为温。施赏违节，赏气温，而天宜为寒。变其政而易其气，故君得以觉悟，知是非。今乃随寒从温，为寒为温，非谴告之意，欲令变更之宜。太王邠父以王季之可立，故曷名为“历”。历者，适也。太伯觉悟，之吴越采药，以避王季。使太王不易季名，而复

字之“季”，太伯岂觉悟以避之哉？今刑赏失法，天欲改易其政，宜为异气，若太王之易季名。今乃重为同气以谴告之，人君何时将能觉悟，以见刑赏之误哉？

鼓瑟者误于张弦设柱，宫商易声，其师知之，易其弦而复移其柱。夫天之见刑赏之误，犹瑟师之睹弦柱之非也。不更变气以悟人君，反增其气以渥其恶，则天无心意，苟随人君为误非也。

纣为长夜之饮，文王朝夕曰：“祀，兹酒。”齐奢于祀，晏子祭庙，豚不掩俎。何则？非疾之者，宜有以改易之也。

子弟傲慢，父兄教以谨敬；吏民横悖，长吏示以和顺。是故康叔、伯禽失子弟之道，见于周公，拜起骄悖，三见三答。往见商子，商子令观桥梓之树。二子见桥梓，心感觉悟，以知父子之礼。周公可随为骄，商子可顺为慢，必须加之捶杖，教观于物者，冀二人之见异，以奇自觉悟也。夫人君之失政，犹二子失道也。天不告以政道，令其觉悟，若二子观见桥梓，而顾随刑赏之误，为寒温之报，此则天与人君俱为非也。天相觉悟之感，有相随从之气，非皇天之意，爰下谴告之宜也。

凡物能相割截者，必异性者也；能相奉成者，必同气者也。是故离下兑上曰“革”。革，更也。火金殊气，故能相革。如俱火而皆金，安能相革？

屈原疾楚之臭沔，故称香洁之辞，渔父议以不随俗，故陈沐浴之言。凡相溷者，或教之熏隧，或令人负豕。二言之于除臭沔也，孰是孰非？非有不易，少有以益。夫用寒温非刑赏也，能曷之乎？

西门豹急，佩韦以自宽；董安于缓，带弦以自促。二贤

知佩带变己之物，而以攻身之短。天至明矣，人君失政，不以他气谴告变易，反随其误，就起其气，此则皇天用意不若二贤审也。

楚庄王好猎，樊姬为之不食鸟兽之肉；秦缪公好淫乐，华阳后为之不听郑、卫之音。二姬非两主，拂其欲而不顺其行。皇天非赏罚而顺其操，而渥其气，此盖皇天之德不若妇人贤也。

故谏之为言，间也。持善间恶，必谓之一乱。周缪王任刑，《甫刑》篇曰：“报虐用威。”威、虐皆恶也。用恶报恶，乱莫甚焉。今刑失赏宽，恶也。夫复为恶以应之，此则皇天之操与缪王同也。

故以善驳恶，以恶惧善，告人之理，劝厉为善之道也。舜戒禹曰：“毋若丹朱敖。”周公敕成王曰：“毋若殷王纣。”毋者，禁之也。丹朱、殷纣至恶，故曰“毋”以禁之。夫言“毋若”，孰与言“必若”哉？故“毋”、“必”二辞，圣人审之，况肯谴非为非，顺人之过以增其恶哉？天人同道，大人与天合德。圣贤以善反恶，皇天以恶随非，岂道同之效，合德之验哉？

孝武皇帝好仙，司马长卿献《大人赋》，上乃仙仙有凌云之气。孝成皇帝好广宫室，杨子云上《甘泉颂》，妙称神怪，若曰非人力所能为，鬼神力乃可成。皇帝不觉，为之不止。长卿之赋，如言仙无实效，子云之颂，言奢有害，孝武岂有仙仙之气者，孝成岂有不觉之惑哉？然即天之不为他气以谴告人君，反顺人心以非应之，犹二子为赋颂，令两帝惑而不悟也。

奚嬰、灌夫疾时为邪，相与日引绳以纠缠之，心疾之甚，安肯从其欲？太伯教吴冠带，孰与随从其俗与之俱僂也？故吴之知礼义也，太伯改其俗也。苏武入匈奴，终不左衽；赵他入南越，箕踞椎髻。汉朝称苏武而毁赵他。赵他之性，习越土气，畔冠带之制。陆贾说之，夏服雅礼，风告以义，赵他觉悟，运心向内。如陆贾复越服夷谈，从其乱俗，安能令人觉悟，自变从汉制哉？

三教之相违，文质之相反，政失，不相反袭也。谴告人君误，不变其失，而袭其非。欲行谴告之教，不从如何？管、蔡篡畔，周公告教之，至于再三。其所以告教之者，岂云当篡畔哉？人道善善恶恶，施善以赏，加恶以罪，天道宜然。刑赏失实，恶也，为恶气以应之，恶恶之义，安所施哉？汉正首匿之罪，制亡从之法，恶其随非而与恶人为群党也。如束罪人以诣吏，离恶人与异居，首匿、亡从之法除矣。狄牙之调味也，酸则沃之以水，淡则加之以咸，水火相变易，故膳无咸淡之失也。今刑赏失实，不为异气以变其过，而又为寒于寒，为温于温，此犹憎酸而沃之以咸，恶淡而灌之以水也。由斯言之，谴告之言，疑乎？必信也？今燠薪燃釜，火猛则汤热，火微则汤冷。夫政犹火，寒温犹热冷也。顾可言人君为政赏罚失中也，逆乱阴阳，使气不和，乃言天为人君为寒为温，以谴告之乎？

儒者之说又言：“人君失政，天为异；不改，灾其人民；不改，乃灾其身也。先异后灾，先教后诛之义也。”曰：此复疑也。以夏树物，物枯不生；以冬收谷，谷弃不藏。夫为政教，犹树物、收谷也。顾可言政治失时，气物为灾；乃言天

为异以谴告之，不改，为灾以诛伐之乎？儒者之说，俗人言也。盛夏阳气炽烈，阴气干之，激射皴裂，中杀人物。谓天罚阴过，外闻若是，内实不然。夫谓灾异为谴告诛伐，犹为雷杀人罚阴过也，非谓之言，不然之说也。

或曰：“谷子云上书，陈言变异，明天之谴告，不改，后将复有，愿贯械待时。后竟复然。即不为谴告，何故复有？子云之言，故后有以示改也。”

曰：夫变异自有古候，阴阳物气自有终始，履霜以知坚冰必至，天之道也。子云识微，知后复然，借变复之说，以效其言，故愿贯械以待时也。犹齐晏子见钩星在房、心之间，则知地且动也。使子云见钩星，则将复曰天以钩星谴告政治，不改，将有地动之变矣。然则子云之愿贯械待时，犹子韦之愿伏陛下以俟荧惑徙处，必然之验，故谴告之言信也。予之谴告，何伤于义？损皇天之德，使自然无为转为人事，故难听之也。

称天之谴告，誉天之聪察也，反以聪察伤损于天德。“何以知其聋也？以其听之聪也。何以知其盲也？以其视之明也。何以知其狂也？以其言之当也。”夫言当、视听聪明，而道家谓之狂而盲聋。今言天之谴告，是谓天狂而盲聋也！

《易》曰：“大人与天地合其德。”故太伯曰：“天不言，殖其道于贤者之心。”夫大人之德，则天德也。贤者之言，则天言也。大人刺而贤者谏，是则天谴告也，而反归告于灾异，故疑之也。

六经之文，圣人之语，动言天者，欲化天道，惧愚者。欲言非独吾心，亦天意也。及其言天，犹以人心，非谓上天苍

苍之体也。变复之家，见诬言天，灾异时至，则生谴告之言矣。

验古以今，知天以人。“受终于文祖”，不言受终于天，尧之心知天之意也。尧授之，天亦授之，百官臣子皆乡与舜。舜之授禹，禹之传启，皆以人心效天意。《诗》之“眷顾”，《洪范》之“震怒”，皆以人心效天之意。

文、武之卒，成王幼小，周道未成，周公居摄，当时岂有上天之教哉？周公推心合天志也。上天之心，在圣人之胸，及其谴告，在圣人之口。不信圣人之言，反然灾异之气，求索上天之意，何其远哉！世无圣人，安所得圣人之言？贤人庶几之才，亦圣人之次也。

【译文】

谈论自然灾害和异常的自然现象的人，说古代的君主治国违反了先王的道，天就用灾害和异常的现象谴责警告他。灾害异常现象不止一种，又用气候寒冷和温暖作为证明。君主使用刑法不合时令天气就寒冷，给予奖赏违背节气，天就会用温热天气来警告。天神谴责警告地上的君主，就象君主向他的臣下发怒一样。所以楚严王说：“老天爷不降灾异，难道是我忘了吗？”灾害和异常现象是上天的谴责和警告，所以楚严王内心惧怕就要想到天。我认为这些事值得怀疑。

国家有灾异，就象家中有异常现象一样。有了灾害和奇异的自然现象，就说成是天谴责警告地上的君主；那么老百姓家中有异常现象，也是天谴责警告老百姓吗？老百姓遇到异常现象，并不表示是上天的谴告，这个道理已经很明白了，

还可以用人的身体来做比喻。身上有了毛病，就象天有了灾害异常现象一样。血脉不顺畅，人就要生疾病；风气失调，这年就要发生灾害异常现象。有了灾异说是上天谴责警告国家的政治，人有了疾病也是天在谴责警告人吗？用罌酿酒，用鼎煮肉，都想要把气味调和得当。有时气味咸苦或者酸淡不适合人的口味，是由于人们调和五味不得当。国家的治理出现了灾异，就象煮肉，酿酒有了坏味道。如果说灾异是上天的谴责警告，这就是说，烹调酿酒不当，也要被上天警告了。通过小事来推测大事情，懂得用具体事物来做比喻，就足以了解天了。如果楚严王智慧可以和孔子相比，那么他的话可以相信。但他具有在衰乱的时代中称霸的才能，就象那鼓吹天人感应的儒生的话一样，说的话不一定可信，所以值得怀疑。

天道是自然而然的，听其自然，无意识、无目的地进行活动。如果天能谴责警告人，那就是有意识有目的地活动，不是自然而然的了。黄老学派，对天道的解释，符合实际。再说天如果真的能谴责警告地上的君主，就应该变换天气，从而使君主觉悟。使用刑法违背时令，刑气寒冷，那么上天就应该是温气来谴告君主。奖赏违背节气，奖赏的气温暖，上天就应该用气来警告。上天要想改变君主的政治，就应当改变他施政时的天气表示警告，所以君主就能有所觉悟，了解是非。现在天却顺着刑气寒赏气温，继续增加散布寒气、温气，这不符合谴告的道理，也不是叫君主改变政治的适当办法。古公邠父认为第三个儿子王季可以立为君主，所以变了一个名子叫“历”。历的意思就是嫡。古公邠父的大儿子太伯

有了察觉，到了吴起一带去采集药材，来避开王季。如果古公邠父不改变王季的名字，仍然叫“季”，太伯怎么会觉察而避开王季呢？现在刑罚，奖赏违反了法度，天想改变君主的政治，应该散布不同的气，就象古公邠父改变王季的名字为“厉”一样，现在上天却重新用同样的气来谴责君主，君主什么时候能够觉悟呢？看见自己刑罚和奖赏的错误呢？

弹瑟的人上错了弦，安错了柱，宫商走了音调，弹瑟的乐师知道了，就要改变弦，把安错的柱子调整恢复到正常的位置。天发现了君主的刑罚和奖赏的错误，就象弹瑟师傅发现了上错了弦安错了柱子的错误一样。不改变气来让地上的君主觉悟，反而增加散布同样的气来助长过错，那么天就没有意识，只是胡乱跟随着地上的君主为非作歹。

纣通宵达旦地饮酒，周文王却天天警告说：“只有祭祀时才饮酒。”齐国人祭祀的时候很奢侈，晏子祭祀祖庙时，上供的猪很小，连俎也遮不住。为什么这样？对于自己所反对和痛恨的事物，就应当用别的事物来改变它。

子弟傲慢，父兄就用谨慎恭敬来教育；官吏百姓蛮横不讲理，长官用和睦恭顺来教导。所以康叔、伯禽不遵守做弟弟和儿子应遵守的礼节，拜见周公时，下拜和起立时显得很傲慢。拜见多次，多次都被周公用鞭子抽打。康叔和伯禽去见商子，商子让他们去看桥树和梓树。这两个人见到了桥树和梓树，心中有了觉悟，这样知道了父子的礼节。周公可以随着他们的脾气骄横相待，商子也可以顺着他们的脾气傲慢相待，一定用棍棒对待那两个人，用观看桥树、梓树来教育他们，是希望他们看到与自己的行为不一样的事物，通过这

些不同事物的启发使自己觉悟过来。君主违反了政治，就象康叔，伯禽违反了礼节一样。天不告诉他们正确的做法，让他们觉悟，就象那两个人观看桥树和梓树一样，却随着君主刑赏的错误，相应地降下寒气和温气作为谴告。这就是天和君主共同为非作歹了。上天没有起到使君主觉悟的作用，而是做出顺随着增加同样的寒气或温气，这不是上天的意愿，也不是爱护君主而进行谴告的适当做法。

事物之间能够相制相克的，一定是性质不一样；能够相辅相成的，一定是具有同样的气。所以下面是离卦上面是兑卦组成的六十四卦之一的卦称为“革”。革，就是变的意思。火和金气不一样，所以能相互改变。假如都是火，或者都是金，怎么能相互改变呢？

屈原痛恨楚国的政治腐败，所以称道芳草，美人等“香洁之辞”；渔父劝说他不要固执己见应随波逐流，屈原所以表达了不和坏人同流合污的话。凡是看到身上沾了猪圈里脏东西的人，有人教他焚香熏身，有人让他背猪，用猪身上的臭味掩盖自己身上的臭味。这两种意见对于除去臭气的污染，哪一个正确，哪一个不正确呢？进行指责而又不加改变，是很少有益处的。上天用寒气来谴告君主用刑不符合时令，用温气来谴告君主施赏违反节令，这样能使他改变吗？

西门豹性格急躁，佩带上有韧性的皮带提醒自己缓和些；董安性子慢，佩带弓弦来提醒自己紧张些。这两个贤人知道佩带改变自己性格的东西，来克服自己的缺点。上天是最英明的了，君主政治不适当，不用别的气谴告他改变，反而顺随着君主的错误，将错就错地降下相同的气，这样上天的意

图还不比西门豹，董安那两个贤人高明周密了。

楚庄王喜欢打猎，他的妾樊姬因此不吃鸟兽的肉；秦缪公喜欢淫乐，秦缪公的夫人华阳后因此不听郑、卫两国的音乐。两位夫人不满意这两个君主，违背他们的欲望不顺从他们的行动。上天谴告君主赏罚失时，却又顺应君主的错误行为；增加同样的气，这大概是上天的德性还比不上那两个夫人贤了。

所以“谏”这个词，就是阻拦的意思。用好的东西阻拦坏的东西，必定认为能制止乱。周缪公滥用刑罚，《甫刑》这篇文章中说：“用暴力来对待暴虐”。暴力和暴虐都是恶的东西。用恶对付恶，祸乱没有比这个更厉害的了。现在刑罚失去了作用，奖赏又滥施，是不好的事。如果上天他用恶对付恶，这样，上天的操行和周缪王就没有区别了。

所以用善驳斥恶，用恶人恶事为例，使人畏惧而为善，这才符合告诫人的道理，才是勉励人为善的方法。舜告诫禹说：“不要象丹朱那样狂妄。”周公告诫成王说：“不要象殷王纣那样”。毋的意思，就是禁止。丹朱、殷纣王是最恶的所以说“毋”表示禁止。说“不要象”和说“一定要象”哪一个更恰当呢？所以“不”和“一定”这两个辞，贤人区分得很清楚，怎么能用错误来谴告错误，顺着别人的过失来增加他的罪恶呢？天的道理和人的道理是一样的，大人的德行和上天的德行完全一致。圣贤用善来对抗恶，上天用恶顺随错误，难道这是天人同道，大人与天合德的证明吗？

汉武帝喜欢成仙，司马长卿就献上了《大人赋》，汉武帝于是飘飘然的样子有腾云上天的神气。汉成帝喜欢扩大宫室，

杨子云上《甘泉颂》，巧妙地神奇怪异，就象是说靠人的力量不能去做到，只有鬼神的力量才可以成功。但汉成帝没有意识到杨雄的用意，反而继续扩建宫室不停止。司马长卿的赋，如果是说成仙没有可能实现，杨子云的歌颂，就是说奢侈有害，汉武帝哪里有飘飘然的仙气呢？汉成帝怎么会执迷不悟呢？然而天不用相反的气来谴告君主，反而顺随君主的心愿用错误来应和错误，就象司马长卿和杨子云二人作赋，使汉武帝、汉成帝两人执迷不悟。

窦婴和灌夫憎恨当时的社会风气不正，他俩经常在一起咒骂那些过去阿谀奉承而现在又负恩弃交的人，心里憎恨得厉害，怎么还能顺从他们的心愿呢？太伯教吴地的人穿衣戴帽，和顺从他们的风俗，跟他们一样都光着身子相比，哪个好呢？所以吴国人知道礼义，是由于太伯改变了他们的习俗。苏武到了匈奴，始终不穿匈奴的服装。赵佗到了南越，两足张开坐着梳成象椎子形状的发髻。汉朝称赞苏武而诋毁赵佗。赵佗的性格，沾染了越地的风俗，背叛了中原的风俗。陆贾去劝说他的时候穿的是中原地区的服装，行的是汉朝的礼节，用道理去规劝他，赵佗有所觉悟，回心转意归附汉朝。如果陆贾也穿着南越的衣服说越人的话，服从当地的风俗，怎么能让赵佗觉悟，自动改变遵从汉朝的制度呢？

夏、商、周三代实行的教化不同，提倡的礼乐制度也不一样。这是因为前一代政治上的过失，后一代不能再沿袭的缘故。上天谴告君主的错误，不是去纠正他的过失，却沿袭他的错误，这样推行谴告的教育怎么行呢？管叔、蔡叔叛乱，周公告诫教育他们，接连两三遍。周公为什么要告诫教育他

们呢？难道是说他们应该叛乱吗？人道是赞扬好的讨厌恶的，对于好事给予奖赏，对罪恶给予惩罚，天道也应该这样。刑罚、奖赏不当，是不好的事，上天用恶气来应和；那么讨厌恶的原则，怎样来施行呢？汉朝惩治主犯的罪行，制订了不准放跑罪犯的法律，这是因为痛恨人们跟着坏人为非作歹，而与坏人结成团伙。如果把罪人捆绑起来送到司法官吏那里，离开坏人不跟他在一起住，窝藏罪和放跑罪犯的罪就要除去了。狄牙关于调和五味，味道酸了，就加进一些水，味道淡了就加上一点盐，就象水火一样相互间发生变化，所以做的饭菜没有味道太咸太淡的失误。现在刑罚奖赏不当，不能给不同的气来改变君主的错误，而是用寒气增加到寒气中，用温气增加到温气中，这就象讨厌酸的却增加酸味，讨厌味道淡了却增加进水。这样看来，上天谴告的说法，值得怀疑呢，还是一定相信呢？现在用柴来烧锅，火猛那么水就热，火弱那么水就冷。政治就象火一样，寒气、温气就象锅中的水冷、热一样。只能说君主治理国家赏罚不当，扰乱了阴气、阳气，使气不调和，不能说天因为君主有错误用寒气、温气来谴告他。

儒家的学说中又说：“君主政治不当，天就要给他显示异常的现象；如果不改，就给老百姓带来灾害；如果还不改，就给君主本人带来灾祸。先表现出异常后带来灾异，这是先教育后惩罚的意思”。我认为这又值得怀疑。在夏天种植植物，植物干旱死去；在冬天才收割谷物，谷物烂在地里不能收获。国家的治理和教化，就象种植物，收割粮食一样。只能说政治不合时宜，天气和万物就会出现灾害；怎么能说是上天用变异来谴告君主，君主不改正，上天就用害来惩罚他呢？儒

家的观点，是俗人说的话。在盛夏季节阳气多，阴气干扰它，阴阳二气冲击发出响声，击中伤害了人或其它事物。说这是上天在惩罚暗中犯了罪过的人，表面上听起来是这样，实际上不是这样。说灾异是上天为了谴告君主进行惩罚，就象上天用雷杀人惩罚人暗中犯的罪过一样，是没有道理的话，不符合事实的观点。

有人说：“谷子云向皇帝上的奏章，陈述了灾害和异常现象，明确地提出了那是上天的谴责警告，要是不改，后面还会有灾异出现，并愿意戴上刑具等待灾异的到来。后来，果然又出现了谷永所说的灾异。如果灾异不是上天对君主的谴告，为什么灾异又出现了呢？谷子云的这个说法是对的，所以后来出现了用以告诫君主改正过失的灾异。”

我认为变异本来就有预兆，由阴气阳气组成的世间万物本来就有始有终。踩到霜，就知道坚硬的冰一定会出现，这是自然的规律。谷子云善于识别事物的苗头；知道它后来还会出现，就假借变复之家的说法，来验证他自己的话。所以愿意戴上刑具等待着灾异的到来，就象春秋时齐国的晏子看到钩星在房宿、心宿之间，就知道将要有地震了。假使谷子云看到了钩星在房宿、心宿之间，那么就会说天使钩星出现在房宿、心宿之间来谴责警告君主要改变政治，如果不改，就会有地动的突变。那么谷子云愿意戴着刑具等待灾异，就象子韦知道火星一定会离开心宿却说他愿意伏在宫殿的台阶下等待火星的移动，如不移动，自己愿受重刑。因为火星移动必然要得到证明，所以，谴告这种说法就被人相信了。把自然变异说成是上天的谴告，在道理上有什么损害呢？损害了

上天的德性，把自然天为的无意识无目的的事变成人有意识的活动，所以难以听信。

说天能谴告君主，是想赞美天的听觉灵敏，目光锐利，结果反而因为说天听觉灵敏，目光锐利损伤了天德。“怎么知道他是个聋子呢？因为他的听觉很灵敏。怎么知道他是个瞎子呢？因为他的视觉很灵敏？怎么知道他是个疯子呢？因为他说话很得当。”说话得当、视觉、听觉灵敏，而道家说他是个疯子、瞎子、聋子。现在说天能谴告君主，这就等于说天是疯子、瞎子，聋子了。

《易》中说：“圣人与天地的德行是一致的”。所以太伯说：“天不说话，而把它的道理种在贤人的心中。”圣人的德行，就是天的德行。贤人说的话，就是天的话。圣人的指责，贤人的劝谏，这就是天的谴告，有人却反而把灾异说成是天的谴告，所以值得怀疑了。

六经的文章，都是圣人的话语，动不动就说天，是要教化不奉行“先王之道”的君主，使愚蠢的人畏惧。他们想说这不仅仅是自己的意见，也是天的意志。至于圣人所说的天，也还是根据人的心理进行描绘的，并不是指在上面的蓝蓝的天体本身。看到儒家经书关于天的胡言乱语，而灾异又不时发生，于是就制造出谴告的说法来了。

用现在的事来验证古代的事，用人的心理来推知天意。《尚书·尧典》中说：“舜在尧的始祖庙里举行仪式，继承尧的统治。”而不说从天那里接受统治，这是因为尧的心中知道天的意思是什么。尧把统治权授给舜，也就是天授给舜的，所有的官吏大臣都向往舜。舜把统治权又授给了禹，禹又传给

了启，都是用人心来证明天意，《诗》中的天“殷切地注视”，《洪范》中上帝：“发怒”，都是用人的心理表现来解释天的意志。

周文王、周武王死了，成王年幼，周朝的统治还没有稳固，周公代替君主执政，难道当时有上天的教导吗？而是周公根据自己的心意，认为这样做是符合天意的。上天的心中的想法，也装在圣人的心中，当上天谴告时，就从圣人的嘴中说出来。不相信圣人说的话，反而相信灾异之气是上天对君主的谴告。要了解上天的意志，而上天又是多么远呀！现在世上没有圣人，到哪儿去听圣人的话呢？贤人的才能比圣人只差一点，是仅次于圣人的人了。

论衡卷十五

变动篇

论灾异者，已疑于天用灾异谴告人矣。更说曰：“灾异之至。殆人君以政动天，天动气以应之。譬之以物击鼓，以椎扣钟，鼓犹天，椎犹政，钟鼓声犹天之应也。人主为于下，则天气随人而至矣。”

曰：此又疑也。夫天能动物，物焉能动天！何则？人、物系于天，天为人、物主也。故曰：“王良策马，车骑盈野。”非车骑盈里，而乃王良策马也。天气变于上，人、物应于下矣。故天且雨野，商羊起舞，非使天雨也。商羊者，知雨之物也，天且雨屈其一足起舞矣。故天且雨，蝼蚁徙，丘蚓出，琴弦缓，固疾发，此物为天所动之验也。故天且风，巢居之虫动，且雨，穴处之物扰，风雨之气感虫物也。故人在天地之间，犹蚤虱之在衣裳之内，蝼蚁之在穴隙之中。蚤虱照料蚁为逆顺横从，能令衣裳穴隙之间气变动乎？蚤虱蝼蚁不能，而独谓人能，不达物气之理也。

夫风至而树枝动，树枝不能致风。是故夏末蜻蛚鸣，寒蜩啼，感阴气也。雷动而雉惊，发蛰而蛇出，起阳气也。夜及半而鹤唳，晨将旦而鸡鸣，此虽非变，天气动物，物应天气之验也。顾可言寒温感动人君，人君起气而以赏罚，乃言

以赏罚感动皇天，天为寒温以应政治乎？

六情风家言：“风至，为盗贼者感应之而起。”非盗贼之人精气感天，使风至也。风至，怪不轨之心，而盗贼之操发矣。何以验之？盗贼之人，见物而取，睹敌而杀，皆在徙倚漏刻之间，未必宿日有其思也，而天风已以贪狼阴贼之日至矣。以风占贵贱者，风从王相乡来则贵，从囚死地来则贱。夫贵贱多少，斗斛故也。风至，而棗谷之人贵贱其价，天气动怪人物者也。故谷价低昂，一贵一贱矣。

《天官》之书，以正月朝，占四方之风。风从南方来者旱，从北方来者湛，东方来者为疫，西方来者为兵。太史公实道，言以风占水旱兵疫者，人物吉凶统于天也。使物生者，春也；物死者，冬也，春生而冬杀者，天也。如或欲春杀冬生，物终不死生，何也？物生统于阳，物死系于阴也。故以口气吹人，人不能寒；吁人，人不能温。使见吹吁之人，涉冬触夏，将有冻暵之患矣。寒温之气，系于天地而统于阴阳，人事国政，安能动之？

且天本而人末也。登树怪其枝，不能动其株。如伐株，万茎枯矣。人事犹树枝，寒温犹根株也。人生于天，含天之气，以天为主，犹耳目手足系于心矣。心有所为，耳目视听，手足动作。谓天应人，是谓心为耳目手足使乎？旌旗垂旒，旒缀于杆。杆东则旒随而西。苟谓寒温随刑赏而至，是以天气为缀旒也。钩星在房、心之间，地且动之占也，齐太卜知之，谓景公：“臣能动也。”景公信之。夫谓人君能致寒温，犹齐景公信太卜之能动地。夫人不能动地，而亦不能动天。

夫寒温，天气也。天至高大，人至卑小。筵不能鸣钟，而

萤火不爨鼎者，何也？钟长而筵短，鼎大而萤小也。以七尺之细形，感皇天之大气，其无分铢之验，必也。占将且入国邑，气寒，则将且怒；温，则将喜。夫喜怒起事而发，未入界，未见吏民，是非未察，喜怒未发，而寒温之气已豫至矣。怒喜致寒温，怒喜之后，气乃当至。是竟寒温之气使人君怒喜也。

或曰：“未至诚也。行事至诚，若邹衍之呼天而霜降，杞梁妻哭而城崩，何天气之不能动乎？”

夫至诚，犹以心意之好恶也。有果蓏之物，在人之前，去口一尺，心欲食之，口气吸之，不能取也；手掇送口，然后得之。夫以果蓏之细，员圜易转，去口不远，至诚欲之，不能得也，况天去人高远，其气莽苍无端末乎！盛夏之时，当风而立；隆冬之月，向日而坐。其夏欲得寒而冬欲得温也，至诚极矣。欲之甚者，至或当风鼓箠，向日燃炉，而天终不为冬夏易气，寒暑有节，不为人变改也。夫正欲得之而犹不能致，况自刑赏意思不欲求寒温乎！

万人俱叹，未能动天，一邹衍之口，安能降霜？邹衍之状，孰与屈原？见拘之冤，孰与沉江？《离骚》、《楚辞》凄怆，孰与一叹？屈原死时，楚国无霜，此怀、襄之世也。厉、武之时，卞和献玉，刖其两足，奉玉泣出，涕尽续之以血。夫邹衍之诚，孰与卞和？见拘之冤，孰与刖足？仰天而叹？孰与泣血？夫叹固不如泣，拘固不如刖，料计冤情，衍不如和，当时楚地不见霜。李斯、赵高谗杀太子扶苏，并及蒙恬、蒙骜。其时皆吐痛苦之言，与叹声同，又祸至死，非徒见拘，而其死之地，寒气不生。秦坑赵卒于长平之下，四十万众同时

俱陷。当时啼号，非徒叹也。诚虽不及邹衍，四十万之冤，度当一贤臣之痛；入坑坎之啼，度过拘囚之呼，当时长平之下不见陨霜。《甫刑》曰：“庶僂旁告无辜于天帝。”此言蚩尤之民被冤，旁告无罪于上天也。以众民之叫，不能致霜，邹衍之言，殆虚妄也。

南方至热，煎沙烂石，父子同水而浴。北方至寒，凝冰坼土，父子同穴而处。燕在北边，邹衍时，周之五月，正岁三月也。中州内，正月、二月霜时降；北边至寒，三月下霜，未为变也。此殆北边三月尚寒，霜适自降，而衍适呼，与霜逢会。

传曰：“燕有寒谷，不生五谷，邹衍吹律，寒谷复温。”则能使气温，亦能使气复寒。何知衍不令时人知己之冤，以天气表己之诚，窃吹律于燕狱令气寒，而因呼天乎？即不然者，霜何故降？

范雎为须贾所谗，魏齐僂之，折干摺胁。张仪游于楚，楚相掠之，被捶流血。二子冤屈，太史公列记其状。邹衍见拘，雎，仪之比也，且子长何讳不言？案衍列传，不言见拘而使霜降。伪书游言，犹太子丹使日再中，天雨粟也。由此言之，衍呼而降霜，虚矣！则杞梁之妻哭而崩城，妄也！

顿牟叛，赵襄子帅师攻之。军到城下，顿牟之城崩者十余丈，襄子击金而退之。夫以杞梁妻哭而城崩，襄子之军有哭者乎？秦之将灭，都门内崩；霍光家且败，第墙自坏。谁哭于秦宫，泣于霍光家者？然而门崩墙坏，秦、霍败亡之征也。或时杞国且记。而杞梁之妻适哭城下，犹燕国适寒，而邹衍偶呼也。事以类而时相因，闻见之者，或而然之。又城

老墙朽，犹有崩坏。一妇之哭，崩五丈之城，是则一指摧三仞之楹也，春秋之时，山多变。山、城，一类也。哭能崩城，复能坏山乎？女然素缟而哭河，河流通，信哭城崩，固其宜也，案杞梁从军死，不归。其妇迎之，鲁君吊于途，妻不受吊，棺归于家，鲁君就吊，不言哭于城下。本从军死，从军死不在城中，妻向城哭，非其处也。然则杞梁之妻哭而崩城，复虚言也。

因类以及，荆轲刺秦王，白虹贯日，卫先生为秦画长平之计，太白食昴，复妄言也。夫豫子谋杀襄子，伏于桥下，襄子至桥心动。贯高欲杀高祖，藏人于壁中，高祖至柏人，亦动心。二子欲刺两主，两主心动。实论之，苟谓非二子精神所能感也，而况荆轲欲刺秦王，秦王之心不动，而白虹贯日乎？然则白虹贯日，天变自成，非轲之精为虹而贯日也。钩星在房、心间，地且动之占也。地且动，钩星应房、心。夫太白食昴，犹钩星在房、心也。谓卫先生长平之议，令太白食昴，疑矣！岁星害鸟尾，周、楚恶之；琳然之气见，宋、卫、陈、郑灾。案时周、楚未有非，而宋、卫、陈、郑未有恶也。然而岁星先守尾，灾气署垂于天，其后周、楚有祸，宋、卫、陈、郑同时皆然。岁星之害周、楚，天气灾四国也，何知白虹贯日不致刺秦王，太白食昴不使长平计起也？

【译文】

主张灾异说的人，在上天用灾异谴告君主的说法方面，已被人们怀疑了。他们就改变解释说：“灾异出现，大概是君主政治感动了天，天就运用气来应和。用根棒来敲鼓，用槌来

敲钟来做比喻，鼓就象天，槌子就象君主的政治，钟鼓的声音就象天在应和。君主在地下施行政治，天上不同的气就随着君主政治的好坏而出现了。

我认为：这又值得怀疑了。天能影响万物，万物怎么能感动天！为什么呢？人和物都是天施放气产生由天决定的，天是人和物的主宰。所以说：“天上的王良星赶动夫驷星，预示地上将是车马遍野要发生战争。不是地上先发生战争而后天上的王良星才赶驷星的。天上的气发生了变化后，人和物才在下面应和。所以天将要下雨，商羊鸟就不断地飞舞鸣叫，并不是商羊鸟起舞使天下雨的。商羊这种鸟，是能预先知道天下雨的动物，天将要下雨，就弯曲起一只脚跳舞，所以天要下雨，蝼蛄蚂蚁搬家，蚯蚓从地底下钻出来，琴上的弦松动，老毛病发作，这些都是万物被天感动的证明。所以天将要起风，鸟类就飞动；将下雨，蝼蛄蚂蚁这一类的动物骚动，这是因为风雨的气感动了鸟和蝼蛄等动物。所以人生活在天地之中，就要跳蚤、虱子呆在衣服之中，蝼蛄蚂蚁呆在洞中一样。跳蚤、蝼蛄蚂蚁前后左右乱爬，能使衣服、巢穴里的气变动吗？跳蚤、蝼蛄蚂蚁不能而说人能感动上天，这是不了解物与气之间的关系。

风来了树枝就摇动，树枝不能招来风。所以夏天的末期蟋蟀鸣叫，寒蝉鸣唱，是受了阴气的感动。春雷震动野鸡也就被惊动，惊蛰时蛇开始出洞，是受了阳气的激发，到半夜的时候，鹤就会鸣，天将亮鸡就叫，这些虽然不是灾害和异常现象，但是上天的气感动万物，万物应和天的证明，只能说寒温之气感动了君主，君主受寒温之气的激发而对人实行

赏罚，怎么能说君主的赏罚感动上天，上天用寒温的气来应和君主的政治呢？

根据风向预言吉凶的人说：“风到来了，干偷盗的人受到风的感应而起来作案。”不是偷盗的人的气感动了上天，让风到来。风到来后，动了盗贼犯法的心，偷盗的行为就发生了。怎么来证明呢？偷盗的人，看见财物就去拿，看见人就杀，都是在短时间内完成的，不一定往日就有偷窃那财物杀那人的想法。而是上天的风在象狼一样凶狠的暗中偷窃的中横行的日子里刮来了。根据风预测物价贵贱，风从特定时间内兴旺的方位吹来物价就贵，从衰落方位吹来物价就贱。谷价有贵有贱，有高有低，斗斛并没有改变。风来了，卖谷子的人就抬高或降低谷子的价格，这是由于天上的气影响了人心和物价的缘故。所以谷的价格，有时高，有时低。

《天官》书在夏历正月初一的早晨根据风向来预测一年的吉凶。如果刮南风，就预示这年要发生旱灾；刮北风，就要发生水灾；刮风东，就要发生瘟疫；刮西风，就要发生战乱。太史公是据实论事的人，说可以用风来预测一年的水灾、旱灾、瘟疫、战乱，是人和万物的吉凶都由天来支配。使万生长的是春季；万物死亡的是冬季；万物春天生长而冬天死亡是上天主宰的。如果有人想使万物在春天死亡冬天生长，万物最终既不生也不死，为什么呢？动植物生长是由春天开始的阳气决定的，死亡是由阴气决定的。所以用嘴中的气朝人吹去，别人不感到寒冷；向人呵气，人不感到温暖。让被吹气和呵气的人，经历冬天夏天，将要受到冷冻和挨晒的苦处了。寒冷和温暖的气，由天地决定受阴气阳气的支配，人事

和国家的政治，怎么能感动它呢？

况且，天是根本而人是枝节。爬树上去摇动树枝但不能摇动树干。人从天那里接受气而生，所以含有天的气，天就成了主宰，就象耳朵、眼睛、手和脚由心来支配一样。心中想到要做什么事，眼睛就会看什么，耳朵就会听什么，手和脚就会随着动起来。如果说天应和人，这么说来人的心理活动是受耳朵、眼睛、手和脚支配的吗？旗子上垂挂穗带，穗带连接在旗杆上，旗杆向东穗带就往西飘。如果说寒温的气是随君主的刑赏而来的，这是把天上的气当作系在旗杆的穗带了。钩星处在心宿、房宿之间，是将要地震的预兆。齐国的太公了解这一情况，对齐景公说：“我能使地震动”。齐景公真地相信。说君主能引来寒气、温气，就象齐景公相信太卜能使大地震动一样。人不能使大地震动，也就不能感动天。

寒温的气是天上的气。天非常高大，人非常矮小。小竹枝敲不响钟，萤火不能烧热鼎，为什么呢？钟很长而竹枝短，鼎大而萤火小。用凭七尺长的小形体，感动上天庞大的气，它不会有丝毫的效果，这是必然的。预测郡太守将到官府，如果天气寒冷，那就表明太守要发怒；如果天气温暖，那太守就要高兴。喜怒是有感于事情发生的，郡守还没有进入郡界，没有看到下属官吏和老百姓，是非还没有察觉，喜怒还没有发生，但寒冷和温暖的气已经预先到了。如果怒喜能导致寒温的话，那么应当在郡守怒喜之后；寒气或温气才能到来。这反而是寒气或温气使郡守发怒、高兴了。

有人说：“因为不是十分虔诚。如果做事十分虔诚，就象邹衍仰天长叹而上天降下寒霜，杞梁妻痛哭而城墙倒塌一样，

天上的气怎么不能感动呢？”

所谓至诚，还是就心意的和恶来说的。有一种瓜，就在人的面前，离嘴只有一尺远，心中想吃它，嘴用气去吸它，吸不过来，手拿着它送到嘴里，嘴才能得到它。这么小的瓜，圆球一样非常容易转动，离嘴不远，十分虔诚地想得到它，却不能得到，更何况天离人非常高远，天上的气无边无际，没有头尾呢？盛夏的时候，人就迎风站立；隆冬的时候，人就对着太阳坐着，这是人们夏天想得到凉爽冬天想得到温暖，虔诚到了极点，希望非常心切的人，到了夏天有时迎着风还摇着扇子，冬天坐，对着太阳还烤着火炉的地步。但天始终不会为了人而改变冬夏的寒温之气。寒冷和暑热有本身的周期，不会为了人就有了改变。真正想得到寒温尚且不能招来，何况君主实行刑赏时本来并没有想得到寒温呢？

万人同时感叹，不能感动上天，仅邹衍一个人一张嘴，感叹一声怎么能让天降下霜呢？邹衍的处境和屈原比较起来怎么样呢？被拘禁的冤枉和投江的冤枉，哪一个大呢？《离骚》、《楚辞》凄凉悲伤和感叹一声比较起来怎么样呢？屈原死的时候，楚国没有降下霜，这是楚怀王、楚襄王的时代，楚厉王、楚武王的时候，卞和献上宝石，却被处以斩断双脚的刑法，卞和只好捧着宝石哭着离开，眼睛哭干了接着流出了血。邹衍和卞和比起来，谁更虔诚？被拘禁和砍去脚，哪一样更冤枉？仰天长叹和眼中都哭出血来比怎样？感叹本来就不比哭，拘禁本来比不上砍掉脚，估量冤枉的程度，邹衍没有卞和大，当时楚国却没有见到下霜。李斯赵高用谗言杀了太子扶苏，同时还有蒙恬、蒙骜。当时，他们都说了一些痛苦的话，这和

感叹声相同，又加上遇到处死的灾祸，不仅仅是被拘禁，但扶苏他们死的地方，寒气没有产生。秦国在长平活埋了赵国投降的士兵，四十万人同时埋到地下。当时的哭喊，不是仅仅感叹能相比的。他们的虔诚即使赶不上邹衍，四十万人的冤枉，估计应抵得上一个贤臣的悲痛；埋到坑中时的哭喊，估计超过邹衍被拘禁时的呼喊，当时长平没有看见天降霜。《甫刑》中说：“那些被杀戮的人，纷纷到上帝面前去诉说没有罪过。”这是说蚩尤的老百姓被冤枉，纷纷在上天诉说没有罪过。凭许多百姓的叫喊不能导致天降下霜。邹衍长叹降霜的说法，大概是虚假的了吧。

南方非常热，能使砂子熔化，石头酥烂，父亲和儿子都在水中呆着。北方非常寒冷，水凝结成了冰，土被冻裂，父亲和儿子在屋中挤到一起。燕国在北方，邹衍生活的那个时代，是周历的五月，相当于夏历的三月。中原地区，正月、二月有时还要降下霜雪；北边非常寒冷，三月还降下寒霜，不算不正常。这大概是北边三月天气仍还寒冷，霜正巧降下，而邹衍碰巧呼喊，和霜碰到了一起。

解释儒家的经书的著作中说：“燕国有一个寒冷的山谷，不能生长出五谷，邹衍吹奏律管，寒冷的山谷又变温暖了。”能够让气变温暖也能使气变寒冷。怎么知道邹衍不希望当时人知道自己的冤枉，而借天气来表明自己的虔诚，偷偷地在燕国的监狱中吹律管使天气寒冷，而后才向天呼号的呢？如果不是这样，是什么缘故使天降下霜的呢？

范雎被须贾诬告，魏齐侮辱范雎，打断了肋骨和牙齿。张仪到楚国游说，楚相拷打他，直到流出血来。这两个人都冤

枉屈辱，太史公记载了他们的事迹。邹衍被拘禁，和范雎，张仪的事情是一类的，司马迁有什么要隐讳的没有说到邹衍长叹天降霜的事呢？考察邹衍的传记，没有说邹衍被拘禁感动天降霜的事。伪造的书没有根据的话，就象燕太子丹使太阳偏西后又回到中正，天降下粟一样。这样说来，邹衍感叹天降霜的事，是不真实的！那么，杞梁的妻子痛哭城墙倒塌的事，就是乱造的了。

顿牟反叛，赵襄子带兵讨伐。晋国的军队到达顿牟城下，顿牟的城墙倒塌了十多丈，襄子就鸣金退兵了。杞梁妻曾经因为痛哭而城墙倒塌，赵襄子率领的军队中有人哭吗？秦将要灭亡，秦都咸阳的城门向里倒塌了；霍光家将要破败，家里的墙自己倒塌了。难道有谁在秦宫中哭，在霍光家哭吗？那门秦城门倒塌，霍光家墙倒塌，是他们要灭亡的征兆。或许杞国城墙正好将要倒塌，而杞梁的妻子正好在城下哭，就象燕国正好寒冷，而邹衍正好感叹一样。两件事同属一类，发生的时间又恰好连接，听到的人，有的也就相信了。再说城旧了，墙就毁坏自动倒塌的。一个女人哭一下，就倒塌了五丈宽的城墙，这样说来，一个指头就能摧毁三仞高的柱子了。春秋的时候，山有许多发生变化的。山和城同属一类。哭能使城墙倒塌，还能使山倒塌吗？相信晋景公穿着孝服去河边哭泣，堵塞的河水就自动流通了的说法，那么相信杞梁妻痛哭使城墙倒塌也就应该了。考察杞梁是从军打仗死的，没有活着回来。他的妻子去迎接尸骨，鲁君在路上吊唁，杞梁妻不接受，将棺材运回家，鲁君到她家里去吊唁，并没有讲到杞梁妻在城下痛苦的事。本来是随军打战死了。并不是在城

中战死的，杞梁妻向城痛哭，哭的不是地方。那么杞梁妻哭倒城墙的事，又是假话了。

以此类推，荆轲刺杀秦王时，有白虹贯穿过太阳，卫先生为秦国谋划长平战后秦国应采取的策略，出现了金星侵犯昴宿的现象，也是胡乱的说法。豫让谋杀赵襄子时，首先潜伏在桥下，赵襄子走到路边，心中一动。贯高想谋杀刘邦，暗藏在夹墙中，高视刘邦到了柏人县，也心中猛一动。那两个人想杀掉两个君主，两君主都心动察觉。按实际来说，赵襄子和汉高祖的心动尚且不是豫让和贯高二人的精神所能触动的，况且荆轲准备刺杀秦王，秦王的心不猛地震动，怎么能使白虹穿过太阳呢？这么说来，白虹贯日是由于天气变化自然形成的，不是荆轲的精气变成了长虹穿过太阳。钩星位于房宿、心宿之间，是地震的预兆。地将要震动，钩星就相应地运行到房宿和心宿之间作为预兆。金星侵犯昴星，就如同钩星在房宿心宿之间。说卫先生在长平战后的建议，使金星侵犯昴星，是可疑的！岁星侵入朱雀星的尾部，周、楚两国非常憎恶；彗星出现，宋、卫、陈、郑四国同时发生了火灾。考察当时周和楚并没有什么错误，宋、卫、陈、郑并没有什么罪恶。然而岁星先侵入朱雀星尾部，灾气垂现在天上，然后周和楚国有灾祸，宋、卫、郑、陈同时遭到了火灾。岁星使周、楚遭祸，天气使宋、卫、陈、郑四国受灾，怎么知道不是白虹穿透太阳导致荆轲刺秦王，金星侵犯昴星导致卫先生在长平之战后出谋画策呢？

招致篇（阙）

明雩篇

变复之家，以久雨为湛，久暘为旱，旱应亢阳，湛应沉溺。

或难曰：夫一岁之中，十日者一雨，五日者一风。雨颇留，湛之兆也；暘颇久，旱之渐也。湛之时，人君未必沉溺也；旱之时未必亢阳也。人君为政，前后若一，然而一湛一旱，时气也。《范蠡·计然》曰：“太岁在于水，毁；金，穰；木，饥；火，旱。”夫如是，水旱饥穰，有岁运也。岁直其运，气当其世，变复之家，指而名之，人君用其言，求过自改。暘久自雨，雨久自暘，变复之家，遂名其功，人君然之，遂信其术。试使人君恬居安处，不求已过，天犹自雨，雨犹自暘。暘济雨济之时，人君无事，变复之家，犹名其术。是则阴阳之气，以人为主，不统于天也。夫人不能以行感天，天亦不随行而应人。

《春秋》鲁大雩，旱求雨之祭也。旱久不雨。禱祭求福，若人之疾病，祭神解祸矣，此变复也。

《诗》云：“月离于毕，比滂沱矣。”《书》曰：“月之从星，则以风雨。”然则风雨随月所离从也。房星四表三道，日月之行，出入三道。出北则湛，出南则旱。或言出北则旱，南则湛。案月为天下占，房为九州候。月之南北，非独为鲁也。

孔子出，使子路赍雨具。有顷，天果大雨。子路问其故，

孔子曰：“昨暮月离于毕。”后日，月复离毕。孔子出，子路请赍雨具，孔子不听。出果无雨。子路问其故，孔子曰：“昔日，月离其阴，故雨。昨暮，月离其阳，故不雨。”夫如是，鲁雨自以月离，岂以政哉？如审其政令，月离于毕为雨占，天下共之，鲁雨，天下亦宜皆雨。六国之时，政治不同，人君所行，赏罚异时，必以雨为应政令，月离六七毕星，然后足也。

鲁缪公之时，岁旱。缪公问县子：“天旱不雨，寡人欲暴巫，奚如？”县子不听。“欲徙市，奚如？”对曰：‘天子崩，巷市七日；诸侯薨，巷市五日。为之徙市，不亦可乎？’案县子之言，徙市得雨也。案《诗》、《书》之文，月离星得雨。日月之行，有常节度，肯为徙市为故，离毕之阴乎？夫月毕天下占，徙鲁之市，安耐移月？月之行天，三十日而周。一月之中，一过毕星，离阳则阳。假令徙市之感，能令月离毕阴，其时徙市，而得雨乎？夫如县子言，未可用也。

董仲舒求雨，申《春秋》之义，设虚立祀。父不食于枝庶，天不食于下地。诸侯雩礼所祀，未知何神。如天神也，唯王者天乃歆，诸侯及今长吏，天不享也。神不歆享，安耐得神？如云雨之气也。云雨之气，何用歆享？触石而出，肤寸而合，不崇朝而辨雨天下，泰山也。泰山雨天下，小山雨国邑。然则大雩所祭，岂祭山乎？假令审然，而不得也。何以效之？水异川而居，相高分寸，不决不流。不啻不合。诚令人君祷祭水旁。能令高分寸之水流而合乎？夫见在之水，相差无几，人君请之，终不耐行，况雨无形兆，深藏高山，人君雩祭，安耐得之？

夫雨水在天地之间也，犹夫涕泣在人形中也。或赍酒食请于惠人之前，未出其泣，惠人终不为其陨涕。夫泣不可请而出，雨安可求而得？雍门子悲哭，孟尝君为之流涕。苏秦、张仪悲说坑中，鬼谷先生泣下沾襟。或者倘可为雍门之声，出苏张之说，以感天乎？天又耳目高远，音气不通。杞梁之妻，又已悲哭，天不雨而城反崩。夫如是，竟当何以致雨？雩祭之家，何用感天？

案月出北道，离毕之阴，希有不雨。由此言之，北道，毕星之所在也。北道星肯为雩祭之故下其雨乎？孔子出，使子路赍雨具之时，鲁未必雩祭也。不祭，沛然自雨；不求，旷然自怡。夫如是，天之旻雨，自有时也。一岁之中，旻雨连属。当其雨也，请求之者？当其旻也，谁止之者？

人君听请，以安民施恩，必非贤也。天至贤矣，时未当雨，伪请求之，故妄下其雨，人君听请之类也。变复之家，不推类验之，空张法术，惑人君。或未当雨，而贤君求之而不得；或适当自雨，恶君求之，遭遇其时。是使贤君受空责，而恶君蒙虚名也。

世称圣人纯而贤者驳，纯则操行无非，无非则政治无失。然而世之圣君，莫有如尧、汤。尧遭洪水，汤遭大旱。如谓政治所致，尧、汤恶君也；如非政治，是运气也。运气有时，安可请求？世之论者，犹谓尧、汤水旱者，时也，其小旱湛，皆政也。假令审然，何用致旱湛？审以政致之，不修所以失之，而从请求，安耐复之？世审称尧、汤水旱，天之运气，非政所致。夫天之运气，时当自然，虽雩祭请求，终无补益。而世又称汤以五过祷于桑林，时立得雨。夫言运气，则桑林之

说绌；称桑林，则运气之论消。世之说称者，竟当何由？救水旱之术，审当何用？

夫灾变大抵有二，有政治之灾，有无妄之变。政治之灾，须耐求之。求之虽不耐得，而惠愍恻隐之恩，不得已之意也。慈父之于子，孝子之于亲，知病必祀神，疾痛必和药。夫知病之必不可治，治之无益，然终不肯安坐待绝，犹卜筮求祟，召医和药者，恻痛殷勤，冀有验也。既死气绝，不可如何，开屋之危，以衣招复，悲恨思慕，冀其悟也。雩祭者之用心，慈父孝子之用意也。无妄之灾，百民不知，必归于主，为政治者慰民之望，故亦必雩。

问：“政治之灾，无妄之变，何以别之？”曰：“德酈政得，灾犹至者，无妄也；德衰政失，变应来者，政治也。夫政治，则外雩而内改；以复其亏；无妄，则内守旧政，外修雩礼，以慰民心。故夫无妄之变，历世时至，当固自一，不宜改政。何以验之？周公为成王陈立政之言，曰：“时则物有间之，自一话一言，我则未，维成德之彦，以乂我受民。”周公立政，可谓德矣。知非常之物，不赈不去，故敕成王自一话一言，政事无非，毋敢变易。然则非常之变，无妄之气间而至也。水气间尧，旱气间汤。周宣以贤，遭遇久旱。建初孟年，北州连旱，牛死民乏，放流就贱。圣主宽明于上，百官共职于下，太平之明时也。政无细非，旱犹有，气间之也。圣主知之，不改政行，转谷赈赡，损酈济耗。斯见之审明，所以救赴之者得宜也。鲁文公间岁大旱，臧文仲曰：“修城郭，贬食省用，务嗇劝分。”文仲知非政，故徒修备，不改政治。变复之家，见变辄归于政，不揆政之无非。见异惧惑，变易操行，以不

宜改而变，只取灾焉！

何以言必当雩也？曰：《春秋》大雩，传家左丘、公羊、谷梁无讥之文，当雩明矣。曾皙对孔子言其志曰：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而馈。”孔子曰：“吾与点也！”鲁设雩祭于沂水之上。“暮”者，晚也；“春”，谓四月也。“春服既成”，谓四月之服成也。“冠者”、“童子”，雩祭乐人也。“浴乎沂”，涉沂水也，象龙之从水中出也。“风乎舞雩”，“风”，歌也。“咏而馈”，咏歌馈祭也，歌咏而祭也。说《论》之家，以为浴者，浴沂水中也；风，干身也。周之四月，正岁二月也，尚寒，安得浴而风干身？由此言之，涉水不浴，雩祭审矣。

《春秋左氏传》曰：“启蛰而雩。”又曰：“龙见而雩。”启蛰、龙见，皆二月也。春二月雩、秋八日亦雩。春祈谷雨，秋祈谷实。当今灵星，秋之雩也。春雩废，秋雩在。故灵星之祀，岁雩祭也。孔子曰：“吾与点也！”善点之言，欲以雩祭调和阴阳，故与之也。使雩失正，点欲为之，孔子宜非，不当与也。樊迟从游，感雩而问，刺鲁不能崇德，而徒雩也。

夫雩，古而有之。故《礼》曰：“雩祭，祭水旱也。”故有雩礼，故孔子不讥，而仲舒申之。夫如是，雩祭，祀礼也。雩祭得礼，则大水，鼓用牲于社，亦古礼也。得礼无非，当雩一也。

礼，祭社，报万物之功。土地广远，难得辨祭，故立社为位，主心事之。为水旱者，阴阳之气也，满六合，难得尽祀，故修坛设位，敬恭祈求，效事社之义，复灾变之道也。推生死事，推人事鬼。阴阳精气，倘如生人能饮食乎，故共馨

香，奉进旨嘉，区区惓惓，冀见答享。推祭社言之，当雩二也。

岁气调和，灾害不生，尚犹而雩。今有灵星，古昔之礼也。况岁气有变，水旱不时，人君之惧，必痛甚矣。虽有灵星之祀，犹复雩，恐前不备，彤绎之义也。冀复灾变之亏，获酆穰之报，三也。

礼之心悃悃，乐之意欢忻。悃悃以玉帛效心，欢忻以钟鼓验意。雩祭请祈，人君精诚也。精诚在内，无以效外，故雩祀尽已惶惧，关纳精心于雩祀之前。玉帛钟鼓之义，四也。

臣得罪于君，子获过于父，比自改更，且当谢罪。惶惧于旱，如政治所致，臣子得罪获过之类也。默改政治，潜易操行，不彰于外，天怒不释，故必雩祭。惶惧之义，五也。

汉立博士之官，师弟子相呵难，欲极道之深，形是非之理也。不出横难，不得从说；不发苦诘，不闻甘对。导米低仰，欲求裨也；砥石磨厉，欲求铄也。推《春秋》之义，求雩祭之说；实孔子之心，考仲舒之意。孔子既歿，仲舒已死，世之论者，孰当复问？唯若孔子之徒，仲舒之党，为能说之。

【译文】

阴阳变复之家，把久雨叫作涝，把久晴叫作旱，旱灾是上天对君主骄横的谴责，涝灾是上天对君主迷恋酒色的谴责。

有人责难说：一年之中，十天就会有一次雨，五天就会有一次旱。雨稍微下得久了，便是涝灾的先兆了；晴天稍微多了，便是旱灾的苗头。涝灾时，君主未必沉迷酒色；旱灾时，君主未必骄横。君主施政治民，前后是一致的，然而或

涝或旱，这是因为碰上了当时形成涝或旱的灾害之气。《范蠡·计篇》书中说：“太岁星运行到水方（北方），会发生水灾；运行到金方（西方），会获得丰收；运行到木方（东方），会发生饥荒；运行到火方（南方），当年发生旱灾。”这样说来，水旱丰歉是和太岁星的运转相关联的啊。太岁星正好运行到一定的方位，上天不同的气正好在世上出现，就发生水旱丰歉了，阴阳变复之家，就针对这种情况编造出一套说法，君主听信他们的说法，找出过错，自己加以改正。其实，久晴自然会下雨，久雨自然会放晴，阴阳变复之家，于是就把晴雨的变化说成是他们的功劳，君主认为他们说得正确，就相信了他的骗术。试让君主不听他们的说法，安安静静地呆在那里，不求自己的过错，天还是会下雨，雨后还是会放晴。雨止天放晴，君主并没有做什么事情，而阴阳变复之家，还是要自神其术的。这样说来，阴阳之气的变化是由人决定的，而不是统属于天的了。其实，人是不能用自己的行为感应天的，天也不会随人的行为来应和人的。

《春秋》记载鲁国举行雩祭，这是久旱求雨的祭祀。久旱不雨，进行祝祷求福，好比人生病之后，祭神求救一样，这就是所谓的变复之道。

《诗经》中说：“月亮靠近毕宿，天马上要下滂沱大雨了。”《尚书》中说：“月亮跟随箕宿，就会有大风雨了。”这样说来，风和雨随着月亮靠近或随从箕宿和毕宿而来的。房宿由四颗星组成为标志，其间构成了三条通道。日月运行，出入于这三条道。出于北道的则水涝，出于南道的则干旱。也有人说出于北道干旱南道水涝。月亮靠近箕宿或毕宿这种自然现象，

被天下人用来预测风和雨的到来，月亮运行经过房宿此道或南道这种自然现象，被天下人用作观测涝或旱的征兆。月亮经过房宿的南道或北道，不光是为了鲁国啊。

孔子有次出行，让子路带上雨具，过了一会儿，果然大雨。子路问其缘故，孔子说：“昨天晚上月亮靠近了毕宿。”后来又有一天，月亮又靠近了毕宿，孔子出行，子路请求带上雨具，孔子不听。出行时果然无雨。子路问这是什么缘故，孔子说：“前一次，月亮靠近毕宿的北面，所以会下面，昨夜月亮正附在毕宿的南面，所以不会下雨。”这样看来，鲁国下雨，本来是因为月亮靠近了毕宿，哪里是由于政治的缘故呢？如果确实是由于政令的缘故，那么月亮靠近毕宿预示天要下雨，这是天下共同的，鲁国下雨，天下也都应该下雨。六国时期，各国政治不同，君主所行，赏罚不同，一定要把下雨说成是上天应和六国的政令。那么上天要使月亮靠近毕宿六七次，然后才能满足这种情况啊。

鲁穆公的时候，有一年大旱。穆公询问县子：“天旱不雨，我准备把巫放在太阳下面晒求雨，怎么样？”县子不听从。“我想把市场迁移了怎么样？”县子回答说：“天子崩，允许在街巷买卖 7 天，诸侯死，在街巷买卖 5 天。因为旱灾而迁移市场，不也是可以的吗？”按县子的这个说法，迁移市场就可以得雨了。而《诗经》、《尚书》中明明说的是月亮靠近了毕宿就会下雨。日月运行，自有一定的规律，怎么会因为人为的迁移市场而改变靠近毕宿的北面而下雨的规律呢？月亮与毕宿是天下预测风雨的征兆，迁移鲁国的市场，怎么能改变月亮的运行轨道呢？月亮在天空中运行，三十天一个周期，在

一月之内，总有一次经过毕宿，月亮靠近毕宿的南边就晴天，假如以迁移市场而去感动天，能使月亮靠近毕宿的北面，那么在月亮已经靠近毕宿南面的时候徙市，能够得到雨吗？象县子这样的话，是不可采用的。

董仲舒求雨，发挥《春秋》之义，设立土坛进行祭祀。按礼制：亡父不接受庶子的祭祀，上天不享用诸侯国的祭祀。作为诸侯的鲁君，雩礼所祭之神就不知道是何神了。如果说是祭礼天神的话，只有天子的祭祀，天神才肯享用。诸侯及后世的地方长官，天神不接受他们的祭祀，他们又怎么能得到天神的恩惠呢？如果说是祭礼云雨之气的话，云雨之气只不过是产生于天地间的一种气，何须祭祀呢？云雨之气沿着石缝蒸发出来，一点一点地聚合起来，不到一个早上的功夫，普天下都下了雨，这便是泰山。泰山的云雨之气形成的雨，能够遍及天下，小山形成的雨只局限一个地方。那么大雩之祭所祀之神，难道是祭的山神么？假如真是这样也还是得不到雨的。用什么证明？水积聚在不同的河道里，高低相差一寸左右，不挖开堤岸，水不会流出来，不打通河道，两条河的水不会汇合在一起。如果让君主在河旁祷祀，能够叫那高低相差寸把的两条河合流么？呈现在眼前的水，相差无几，君主请祷，终不会合流，何况雨在降落之前无影无踪，又深藏于高山之内，君主举行雩祭，怎么能得到雨呢？

雨水在天地之间，就如泪水在人体中一样。有人把酒食送到仁慈的人面前，并提出请求，请求者没有哭出泪来，那个仁慈的人是终究不会为他流泪的。流泪不会因请求而出，雨怎么可能因请求而出呢？雍门子伤心地哭泣，孟尝君被感动

得为之流涕。苏秦、张仪在土坛中悲泣，鬼谷子先生也为之哭泣。有人如果发出雍门子那样的哭声，说出苏秦、张仪说那样的话来，也许因此就能感动上天么？可是上天耳目高远，与人音气不通。杞梁之妻不是早已哭过了么，天没有下雨，城墙倒崩塌了。如果是这样，到底怎样做才能致雨呢？鼓吹雩祭的人，用什么办法来感动上天呢？

考察月行于北道，出于毕宿之阴，少有不雨的。由此说来，北道是毕宿所在的地方了。北道毕星肯为雩祭的缘故也就下雨呢？孔子出行，让子路带上雨具之时，鲁人未必作过雩祭，不祭，呼啦啦地自然下起雨来；不求明朗朗，自然天气放晴，这样看来，天的晴雨，自有一定的时间。一年之中，晴雨交替到来。当它下雨时，谁求过它呢？当它要放晴时，谁又能阻止呢？

君主听从臣民的请求去祈求雨，这是一种安民施恩的手段，必定不是贤德行为。天是最贤德了，时不当下雨，只是因为有人请求，因此就随便下起雨来，这是君主听人求情之类。变复之家，不用类推的办法去验证它，而是虚张法术蛊惑君主。有时不该有雨，贤君听信法术去求雨而不得；有时正当要自然下雨，恶君听信法术就祭祀，因而求得了雨，这就使贤君空受无辜的指责，而恶君获受不应有的美誉了。

世人认为圣人是纯洁高尚的，而贤人是驳杂不纯的。纯洁者言行无差错，言行无差错则政治无失误。然而世上圣君，没有一个比得上尧和汤的。可是尧遭洪水，汤遇大旱。如果说洪水大旱是时政所致，尧帝与汤王便成了恶君了；如果不是政治所造成的，那就是自然运行的阴阳之气了。运行之气

自有其时，怎么可以通过祭祀求得呢？世人论政的人，还是坚持说尧汤时的水旱，确是时运所致，其他小小旱涝都是政治造成的。如果真是如此，那么究竟是什么原因导致旱涝的呢？如果真是由于政治的关系导致了灾害，不去改正政治上的错误，而只从事祭祀祷告，怎么能消除旱涝，恢复正常状态呢？世上确实说过尧汤时水旱是天的运气，不是时政造成的。天的运气，时当自然来，即使雩祭去请求，也终究是于事无补的。然而世人又讲汤遭大旱时，他曾经找出自己的五种过错，在桑林祈祷，以表示自责，当时立即获得了雨。如果说旱涝是自然运行的阴阳之气造成，那么桑林祷雨的说法就站不住脚了；如果承认桑林祷雨之事，那么运气的说法就不能成立。世上论说这件事情的人，究竟应该遵循哪一种说法呢？又救水旱灾害的办法，又到底应该采用哪一种呢？

灾变大致有两种：一是政治灾害，二是意想不到的无妄之灾。政治灾害，应该进行祈祷来求免，即使求之不得，然而表示了君主对百姓的仁慈怜悯的恩典，这恩典不能不表示。慈父对于儿子，孝子对于双亲，知道有病一定要求救神，有疾病一定要配药。即使知道病已必不可治了，治了也无益，然而终不肯安生等死，还要求问是什么鬼神在作怪降祸，召医和药，这是出于亲人的恻痛殷勤之心，希望能有效果。既死气绝，无可奈何，还爬到屋脊高处，举着死者的衣服再三招魂，悲恸思慕，希望亲人能醒过来呀。雩祭之人的用心，就是这种慈父孝子式的用心啊。意想不到的无妄之灾，百姓不知其缘起，必定归罪于君主，从事政治的人，为了安抚民心，所以也得进行雩祭。

要问：“政治灾害，无妄的灾害，怎么区别呢？”我认为，君主德行纯厚，政治清明得当，灾害仍然发生，这就是无妄之灾；德衰政失，灾害应和这种状况而出现，这就是政治之灾。如果是政治之灾，那就外修雩祭而内改政治，用这种办法来挽回它造成的损失；如果是意想不到的无妄之灾，就内遵守原来的政治，外修雩祭，以安抚民心。所以无妄之灾，历代经常出现，应当坚持本来的一贯作法，不应轻率改革政治。拿什么来证明呢？周公曾经为成王陈述搞好政治的要领，他说：“灾祸有时会影响政事，在一句话一个字上，我都没有什么错误，我只是用有才德的人来治理，我禀承天命所得的百姓。”周公立政，可以说得其要害了。他知道异常的灾祸，不进行救济，就不能消除，所以告诫成王，自一话一字，政事无有非违，就不要轻易改变。然而非常之变，无妄之气乘间而到的。水灾乘尧之间，旱灾乘汤之间。周宣王作为一个贤君，还遇上了久旱。汉章帝建初初年，北方连续干旱，牛死民饥，允许老百姓流动到谷贱之地就食。圣君宽宏明达于上，百官忠于职守于下，是太平盛世。政治没有细小失误，旱灾仍然发生了，说明是无妄之气乘间而至造成的灾害。圣主知道这种情况，不改政治与德行，转谷赈灾，运送丰收地区的粮食去救济灾区。这种政见非常明智，救灾的方法是非常得当的。春秋鲁文公时，每隔一年就有一次大旱，名臣藏文仲说：“整修城墙，减省消费，勤力耕种，鼓励各人搞好本职工作。”藏文仲知道灾祸不是由政治引起的，所以只是加强预防灾害的措施，没有改变国家的政治。阴阳之家，一见灾变就归于政治，不分析政治是非得失，一见到怪异就恐惧疑惑，改

变操行，把不应该改变的事情也改了，结果只能是自取灾祸。

为什么又说一定要举行雩祭之礼呢？据我看，《春秋》有关于大雩的记载，作传的左丘明、公羊商、谷梁赤对此并没有讥刺的话，可见应当雩祭了。曾皙对孔子谈自己的志向时说道：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而馈。”孔子说：“吾与点也！”孔子赞成曾点的志向。“暮”就是晚；“春”即指四月。“春服既成”，是说四月里春服已作成。“冠者”与“童子”，都是雩祭时伴奏、跳舞的乐人。“浴乎沂”，就是趟过沂水，象征龙从水中出来。“风乎舞雩”，“风”就是唱歌。“咏而馈”，就是咏歌用酒食祭祀，唱着歌儿祭祀雨神啊。当世解释《论语》的人，把“浴乎沂”解释为在沂水中沐浴，“风”解释为风干其身。周历的四月，是夏历的二月，天气还很冷，怎么可以浴而风干身子呢？由此说来，涉水不浴，是雩祭，必定无疑了。

《春秋左氏传》说“启蛰而雩”。又说“龙见而雩”。启蛰、龙见，都在二月。春二月雩祭，秋八月也雩祭。春雩是为谷苗祈求雨，秋雩是祈求谷物长得饱满。当今祭祀灵星就是过去秋天举行的雩祭。春天雩祭废除了，秋天雩祭还在。所以在现在对灵星的祭祀，就是每年的雩祭。孔子说“君与点也！”，他赞成曾点的话，想通过雩祭来调和阴阳，所以赞同他的观点。如果雩祭不符合正道，曾点要想这样做，孔子应该批评他，不应当赞成他呀。樊迟有一次随从孔子出游于舞雩之下，对鲁国雩祭有所感触，而求问孔子。批评鲁国不崇尚德行，而只知道搞雩祭啊。

雩祭，古已有之，所以《礼记》中曾有“雩祭、祭水

旱”的话。原来有雩祭祀，因此孔子不讥刺这种作法，而董仲舒又加以发展。这样看来，雩祭，就是一种祀礼了。雩祭符合礼，那么遇到大水，击鼓献牲，祭祀土地神，这也是吉礼。符合礼的事情，就一定不会有错，这是应当搞雩祭的第一条理由。

礼规定，祭祀土地神，是报答土地神生长万物的功德。土地广远很难普遍祭到。所以建立一个社，作为供奉土地神的场所，一心一意地供奉它。造成水旱灾害的是阴阳之气，它们充满于天地之间，难以尽祭，所以修坛设位，敬慎恭谨地祈求，这是仿效祭社的道理来消除灾异的一种办法。所以，把对待活人的方法推行于事奉死人，推行事奉人的办法去事奉鬼神。天地阴阳之气，假如和人一样可以吃喝，供奉美酒佳肴，诚恳真挚，希望神对自己的供献能给予报答。推论祭社之义而论雩祭，这应当是搞雩祭的第二条理由。

年岁之气调谐和合，灾害不生，尚且还要举行雩祭。当今有灵星祭，这便是昔日流传下来的祭祀。何况年岁之气发生变异，水旱不时而来，君主畏惧，一定沉痛得很。虽然有灵星的祭祀，还是要继续举行雩祭，唯恐只有前一项还不够周到，这也是商周两代进行一祭再祭的彤祭和绎祭的道理啊。希望消除灾害带来的损失，获得丰收的好年景，这是应当雩祭的第三条理由。

礼的要旨是诚挚忠恳，乐的主题是欢欣喜悦。忠恳是祭祀用玉器、丝帛表达心意，欢欣是祭祀时用钟鼓乐器转达诚意。雩祭祈祷，是表达君主的真心诚意。真心诚意在内心，无法表达出来，所以举行雩祭，以尽量表达自己恐惧不安的心

情，把自己的真心诚意献到雩祭台前，这是借玉帛钟鼓来传达情意的意思，这是要雩祭的第四条理由。

臣子得罪了君主，儿子获罪于父亲，等到自己知过改正了，也要向君父谢罪。对旱灾恐惧不安，如果旱灾是由政治引起的，那就要臣子得罪获过一样啊。自己悄悄地改革政治，暗中改变道德操行，不向外界显露，上天的怨怒仍旧不能消除，所以一定要进行雩祭，向天神谢罪，表达惶惧悔改的诚心，这是要进行雩祭的第五条理由。

汉朝廷立博士官，让老师和弟子互相责疑问难，以求穷尽道的深层含义，弄明白是非道理。提不出横广的难题，就得不到正确的看法；没有苦苦的追问，就没有完满的回答。簸米时上下摇动，是为了求出稗子；砥石磨砺，是为了求得锋利。上述议论是为了推究《春秋》的原意，寻求关于雩祭的道理，证实孔子的想法，查考董仲舒的心思。现在孔子已经死了，董仲舒也亡故了，又应当去问谁呢？只有象孔子一类的人，董仲舒一派别的人，才能解释其中的道理。

顺鼓篇

《春秋》之义，“大水，鼓用牲于社”。说者曰：“鼓者，攻之也。”或曰：“胁之。”胁则攻矣。阴胜，攻社以救之。

或难曰：攻社，谓得胜负之义，未可得顺义之节也。人君父事天，母事地。母之党类为害，可攻母以救之乎？以政令失道，阴阳缪缪者，人君也。不自攻以复之，反逆节以犯尊，天地安肯济？使湛水害伤天，不以地害天，攻之可也。今

湛水所伤，物也。万物于地，卑也。害犯至尊之体，于道违逆。论《春秋》者，曾不知难。

案雨出于山，流入于川，湛水之类，山川是矣。大水之灾，不攻山川。社，土也。五行之性，水、土不同。以水为害而攻土，土胜水，攻社之义，毋乃如今世工匠之用椎凿也？以椎击凿，令凿穿木。今倘攻土令厌水乎？且夫攻社之义，以为攻阴之类也。甲为盗贼，伤害人民，甲在不亡，舍甲而攻乙之家，耐止甲乎？今雨者，水也。水在，不自攻水，而乃攻社。案天将雨，山先出云，云积为雨，雨流为水。然则山者，父母；水者，子弟也。重罪刑及族属，罪父母子弟乎？罪其朋徒也？计山、水与社，俱为雨类也，孰为亲者？社，土也，五行异气，相去远。

殷太戊，桑谷俱生。或曰高宗。恐骇，侧身行道，思索先王之政，兴灭国，继绝世，举逸民，明举老之义，桑谷消亡，享国长久。此说《春秋》者所共闻也。水灾与桑谷之变何以异？殷王改政，《春秋》攻社，道相违反，行之何从？

周成王之时，天下雷雨，偃禾拔木，为害大矣。成王开金縢之书，求索行事，见周公之功，执书以泣过，雨止风反，禾，大木复起。大雨、久湛，其实一也。成王改过，《春秋》攻社，两经之义，行之如何？

月令之家，虫食谷稼，取虫所类象之吏，笞及僇辱，以灭其变。实论者谓之未必真是，然而为之，厌合人意。今致雨者，政也，吏也，不变其政，不罪其吏，而徒攻社，能何复塞？苟以为当攻其类，众阴之精，月也。方诸乡月，水自下来。月离于毕，出房北道，希有不雨。月中之兽，兔，蟾

蝻也。其类在地，螺与蚌也。月毁于天，螺蚌啣缺，同类明矣。雨久不霁，攻阴之类，宜捕斩兔，蟾蜍，椎破螺、蚌，为其得实。蝗虫至时，或飞或集。所集之地，谷草枯索。吏卒部民，堑道作坎，榜驱内于堑坎，杷蝗积聚以千斛数。正攻蝗之身，蝗犹不止，况徒攻阴之类，雨安肯霁？

《尚书大传》曰：“烟氛效社不修，山川不祝，风雨不时，霜雪不降，责于天公。臣多弑主，孽多杀宗，五品不训，责于人公。城郭不缮，沟池不修，水泉不隆，水为民害，责于地公。”王者三公，各有所主；诸侯卿大夫，各有分职。大水不责卿大夫，而击鼓攻社，何知不然？鲁国失礼，孔子作经，表以为戒也。公羊高不能实，董仲舒不能定，故攻社之义，至今复行之。使高尚生，仲舒未死，将难之曰：久雨湛水溢，谁致之者？使人君也，宜改政易行，以复塞之；如人臣也，宜罪其人，以过解天。如非君臣，阴阳之气偶时运也，击鼓攻社，而何救止？

《春秋》说曰：“人君亢阳致旱，沉溺致水。”夫如是，旱则为沉溺之行，水则为亢阳之操，何乃攻社？攻社不解，朱丝萦之，亦复未晓。说者以为，社，阴；朱，阳也。水，阴也，以阳色萦之，助鼓为救。夫大山失火，灌以瓮水，众知不能救之者，何也？火盛水少，热不能胜以瓮水灌大山也。

原天心以人意，状天治以人事，人相攻击，气不相兼，兵不相攻，不能取胜。今一国水，使真欲攻阴，以绝其气，悉发国人，操刀把杖以击之，若岁终逐疫，然后为可。楚汉之际，六国之时，兵革战攻，力强则胜、弱劣则负。攻社，一人击鼓，无兵革之威，安能救雨？夫一盼一雨，犹一昼一夜

也；若遭尧，汤之水旱，犹一冬一夏也。如或欲以人事祭祀复塞其变，冬求为夏，夜求为昼也。何以效之？久雨不霁，试使人君高枕安卧，雨犹自止。止久至于大旱，试使人君高枕安卧，旱犹自雨。何则？阳极反阴，阴极反阳。故夫天地之有湛也，何以知不如人之有水病也？其有旱也，何以知不如人有瘳疾也？祷请求福，终不能愈；变操易行，终不能救。使医食药，冀可得愈；命尽期至，医药无效。

尧遭洪水，春秋之大水也，圣君知之，不祷于神，不改乎政，使禹治之，百川东流。夫尧之使禹治水，犹病水者之使医也。然则尧之洪水，天地之水病也；禹之治水，洪水之良医也。说者何以易之？攻社之义，于事不得。雨不霁，祭女祸，于礼何见？伏羲、女娲，俱圣者也，舍伏羲而祭女祸，《春秋》不言。董仲舒之议，其故何哉？夫《春秋经》但言鼓，岂言攻哉？说者见有“鼓”文，则言攻矣。夫鼓未必为攻，说者用意异也。

“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。孔子曰：非吾徒也，小子鸣鼓攻之可也。”攻者，责也，责让之也。六国兵革相攻，不得难此。”此又非也。以卑而责尊，为逆矣。或曰：“据天责之也。”王者母事地，母有过，子可据父以责之乎？下之于上，宜言谏。若事，臣、子之礼也；责让，上之礼也。乘违礼意，行之如何？

夫礼以鼓助号呼，明声响也。古者人君将出，撞钟击鼓，故警戒下也。必以伐鼓为攻社，此则钟声鼓鸣攻击上也。

大水用鼓，或时再告社。阴之太盛，雨湛不霁，阴盛阳微，非道之宜。口祝不副，以鼓自助，与日食鼓用牲于社，同

一义也。俱为告急，彰阴盛也。事大而急者用钟鼓，小而缓者用铃箴，彰事告急，助口气也。天道难知，大水久湛，假令政治所致犹先告急，乃斯政行。盗贼之发，与此同操。盗贼亦政所致，此求阙失，犹先发告。鼓用牲于社，发觉之也。社者，众阴之长，故伐鼓使社知之。说鼓者以为攻之，故“攻母”、“逆义”之难，缘此而至。今言告以阴盛阳微，攻尊之难，奚从来哉！宜告宜于用牲，用牲不宜于攻。告事用牲，礼也；攻之用牲，于礼何见！

朱丝如绳，示在阳也。阳气实微，故用物微也。投一寸之针，布一丸之艾于血脉之蹊，笃病有瘳。朱丝如一寸之针，一丸之艾也。吴攻破楚，昭王亡走，申包胥间步赴秦，哭泣求救，卒得助兵，却吴而存楚。击鼓之人，诚如何耳。使诚若申包胥，一人击得。假令一人击鼓，将耐令社与秦王同感，以土胜水之威，却止云雨。云雨气得与吴同恐，消散八山，百姓被害者得蒙霁晏，有楚国之安矣。

迅雷风烈，君子必变，虽夜必兴，衣冠而坐，惧威变异也。夫水旱，犹雷风也，虽运气无妄，设令人君高枕据卧，以俟其时，无惻怛忧民之心。尧不用牲，或时上世质也。仓颉作书，奚仲作车，可以前代之时无书、车之事，非后世为之乎？时同作殊，事乃可难；异世易俗，相非如何？

世俗图画女祸之象，为妇人之形，又其号曰“女”。仲舒之意，殆谓女祸古妇人帝王者也。男阳而女阴，阴气为害，故祭女祸求福佑也。传又言：“共工与颛顼争为天子，不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝。女祸消炼五色石以补苍天，断鳌之足以立四极。”仲舒之祭女祭女祸，殆见此传也。

本有补苍天、立四极之神，天气不和、阳道不胜，倘女祸以精神助圣王止雨湛乎！

【译文】

按照《春秋》的道理，发大水时，敲响大鼓，献上用牛作的牲牺，祭祀土地神。解释《春秋》的人说：“击鼓，是表示攻击土地神。”又有人说：“是为了威胁土地神。”威胁也就是攻击了。水灾是阴胜过阳造成的，而天属阳，地属阴，天尊地卑，所以用攻击土地神的办法来消除水灾。

有人责难说：攻击土地神这种说法，可以认为符合争胜负的道理，但不能认为符合祭神应当礼敬恭顺的礼义规定。君主把天当作父亲来侍奉，把地当作母亲来侍奉。母亲的亲族中有人为害，可以用攻击母亲的办法来救治吗？由于政策法规违反了道理而招致阴阳错乱的人，是君主。不责备自己，来消除灾祸，反而违背礼节攻击尊长土地神，天地怎么肯帮助你消除灾祸呢？如果水涝伤害的是天，按道义不该以地害天来说，攻击土地神是可以的。现在水涝伤害的是地上的万物，万物和地相比是卑贱的。为了卑贱的万物去攻击土地神，这是跟道义相违反的。讲论《春秋》的人，竟不知责难这种荒唐的说法。

考察雨水，本是从山里流出来，流入大海的，水涝这类东西，是山川造成的。可是遇到大水造成灾害时，人们并不去攻击山川。社是土，五行之性质，水和土是不同的。由于水造成的灾害，而去攻击土，土可以胜水，攻击土地神的意义是不是就象现今世上的工匠，使用槌子和凿子的道理一样

吗？用槌子去击凿子，让凿子钻入木头里去。说攻击土地神是想叫它去克水公？再说攻击土地神的理由，可能是水为阳，土为阴，又被说成是攻击阴的同类了。甲为盗贼，伤害人民，甲在，没有逃亡，现在放弃了甲家，而去攻乙的家，这能够制止甲的作恶吗？今雨即水，水在，不去攻击水神，反倒攻击土地神。考查天将下雨之前，山先出现云，云积聚为雨，雨流下来为水。这么说来，山是父母，水是他们的子弟。人间重罪，惩罚株连亲族，是应该惩罚他的父母子弟呢？还是责罚其朋友同伙呢？衡量一下山、水和社，虽然都是雨的同类，但谁与雨更亲近呢？至于社，是土呀，在五行中，土和水属于不同的气，性质相距很远，所以攻社是没有道理的。

商朝太戊时，桑树和谷树同时在宫廷里长出来，有人说发生高宗的时候。国君恐惧了，谨慎小心地推行正道，努力实行先王的贤明政治，复兴被灭的邦国，接续断绝了世袭地位的贵族世家，起用隐士贤才，发扬敬养老人的道理，结果，怪异的桑树谷树消亡了，国君统治国家很长时间。这是当今讲说《春秋》的人都知道的。水灾和桑树谷树的怪异有什么本质区别？商王知道改革政治，《春秋》却说是攻社，道理相违反，应该遵循哪一种做法呢？

周成王的时候，天下雷雨，刮倒了庄稼，拔起了树林，为害极大。成王打开了《金縢》之书，查寻以往的对策，从周公愿代替武王死的祷文中看到了周公的功绩，手捧周公的祷文，流泪悔过。雨马上停止了，风向倒刮，庄稼、大树又立起来。大雨与水涝实质是一样的。成王改过，《春秋》攻击社神，两部书——《尚书》和《春秋》上讲的是两种不同的道

理，叫人如何行动呢？

按照“月令之家”的说法，遇到虫灾，就捕捉与虫类相象的官吏，加以鞭打羞辱，说用这种办法可以消除虫灾。据实际论事的人认为这种做法不一定真起作用，然而还是应当这样做，因为它可以满足人们的心愿。如今招致久雨的原因在政治和官吏身上，不改变政治，不罪罚官吏，却只是攻社，怎么能消除和制止水灾呢？假如认为应当攻击它的同类，那么，所有阴性事物的精粹，便是月亮，用方诸向着月亮，下面就会渗出水来。月亮靠近毕宿，经过房宿的北道，极少不下雨的。月亮中的兽类，是玉兔和蟾蜍，其同一气类的动物在地上的是螺和蚌。天上月亮亏缺，螺蚌的肉就相应缩小，这清楚地证明它们是同一气类的事物。雨久不晴，攻阴的同类就该捕杀兔子、蟾蜍，该击碎螺蚌了，这才可以说它符合道理。蝗虫有时发生，有飞有落。所落的地方，谷草枯死啃尽。官吏百姓，开挖濠沟作坑穴，把它们驱赶到濠沟和坑穴里，死蝗虫堆集之多要以千斛来计算。直接进攻蝗虫本身，蝗灾还不可遏止，何况只攻击阴物的同类，能够止住雨涝么？

《尚书大传》说：“烟氛与郊祭社祭不认真举行，山川得不到祭祀祷告，风雨失调，霜雪不降，责任在天公太师身上。臣子中多有弑主的人，庶子中多有杀嫡杀长之徒，人伦五品得不到清理协调，责任在人公太保身上。城廓不修治，沟池不疏理，水泉不旺盛，水为民害，责任在地公太傅身上。”帝王手下的三公，各有的职责；诸侯卿大夫，各有分工。发大水了，不去责罚卿大夫，却击鼓攻击土地神。怎么知道这是不对的呢？因为鲁国这样做是违背礼的，所以孔子作《春

秋》时才指出它，并以此作为警戒。公羊高不能正确地加以解释，董仲舒不能作出正确的结论。所以攻社的意见，到今天还在实行。假如公羊高还在，董仲舒没死，我将要责问他们：久雨水涝泛滥，是谁造成的？如果是君主，应该改革政治，变革操行，以求清除灾害；如果是臣子，应该惩罚其人，把他的过失禀告上天。如果不是由于君臣的过失，而是当时阴阳之气的运行偶然造成的，击鼓攻击社神，怎么能挽救和制止大水呢？

《春秋》的解释者们说：“君主骄横就会招来旱灾，迷恋酒色，就会招来水灾。”如此说来，遇到旱灾就采取迷恋酒色的行为，遇到水灾就采取骄横的行为。为什么却要攻击社神呢？攻击社神的道理既不可理解，用红绳把社坛围绕起来，这种做法也还是不可理解。解释的人认为社属于阴，红色属于阳。水为阴，用阳色围绕社坛，协助击鼓来救止水灾。大山失火，用一瓦罐水去救，谁都知道是救不了的，为什么呢？火大水少，火势是减弱不了的呀。现在国家发大水，好比大山失火，拿一根如同绳子的丝，去围绕住社坛去救灾，好比用罐水去救山火啊。

根据人的心意来考察天的心意，用人间的事情来比喻天所治理的事情。两个人相攻击，气力不是对手的两倍，兵力不超过别人一倍，就不能保证取胜。现在一个国家发生了水灾，如果真正想要攻阴，从断绝造成水灾的阴气的话，应该把全国的人都发动起来，拿着刀和棍子并攻击土地神，就象年终驱逐疫鬼一样，这才可以见效。楚汉之际，六国之时，用兵打仗，力强者胜，力弱者败。攻击土地神，一个人击鼓，没

有用兵打仗的威力，怎么能救雨灾？一晴一雨，就如一天一夜；其不幸遭逢如尧帝、汤王时期的洪水大旱，也就如一冬一夏一样。如果有人想用人间祭祀的办法消除水旱灾害，这就象想使冬天变为夏天，夜晚变为白天一样。为什么这么说呢？久雨不止，试让君主高枕安卧，雨还是会自己停下来的，停得太久了以致发生大旱，试让君主高枕安卧，旱天也会自然下雨的，为什么？天气晴，旱到了极点就要转变为阴、雨，阴、雨到了极点就会转变为晴天。所以天地有水涝，怎么知道不象人患水肿病呢？天有旱灾，怎么知道不象人有黄疸病呢？祷告求福，终不能治愈；变革操行道德，始终不能得救。请医生看病服药，才有希望痊愈；命里注定的寿限完了，死期到了，医生用药也无效。

尧碰上了洪水，即《春秋》中所说的大水，圣君知道怎么办，不向神祈祷，不改其政治，派大禹去治水，结果百川东流。尧派禹治水，就如得水病的人求医一样。这么说，尧时洪水，天地的水病，禹的治水，是洪水的良医。解释《春秋》的人有什么理论来改变这个事实呢？攻击土地神的做法，不合事理。雨不止祭女娲，在礼制上哪里见到过呢？伏羲、女娲都是圣人，舍弃伏羲而祭女娲，《春秋》上没有记叙过这样的事。董仲舒这种祭女娲的议论，理由是什么呢？《春秋》经上只说了鼓的事，哪里说攻呢？解释《春秋》的人见有“鼓”字，就说起攻来了，其实有鼓不一定就有攻，解释《春秋》的人的用意和经文的原意不符。

有人说：“季孙氏比鲁国公室还富有，而冉求还替他搜刮财物使他更增加财富。孔子气愤地说：‘非吾徒也，小子鸣鼓’”

攻之可也。’攻是责备的意思，斥责冉求为什么这么干。六国兵革相攻的击鼓，不得用来责难这里的这一层含义。”攻是责让，这也是不对的。以卑贱责让尊贵，还是反逆行为啊！或许会说：“是按照天的意志来责让的。”君主把天作为父亲事奉，把地作为母亲事奉，母亲有过，儿子可以站在父亲的立场上来责让么？地位低的人对于地位高的人应该说是谏。顺情事奉，是臣、子之礼；责让，是君上之礼。违反礼义的事，为什么要推行呢？

按照礼仪，击鼓是用来助长呼号的，使声音更响亮。古代君主要出行，撞钟击鼓，本来是为了警戒臣民的。如果一定要把击鼓说成是攻击土地神，这就等于把撞钟击鼓说成是攻击君主啊。

大水用鼓，或许是为了进一步向土地神告急。阴气太盛，久雨不止，阴盛阳衰，不是天道适宜的。光用嘴祈祷还不够，就用鼓来助声势，这日蚀时击鼓用牲祭祀土地神是一个道理，都是为了告急，表明阴气太盛了。事大而急者用钟鼓，小而缓者用铃箫，都是为了表明事故告急，用来助口声的。天道难知，大水久涝，假使是政治引起的，尚需先行告急，这样才能让政令通行。盗贼的出现，与此同一情况。盗贼也是政治引起的，到寻求政治上的过失时，也是先发布文告，然后处置。击鼓用牲于社，就是为了让土地神知道阴气太盛了。社，是一切阴性事物的头领，所以击鼓是土地神知道这事，解释“鼓”字的人，以为击鼓是攻击土地神，所以“攻母”、“逆义”之类的非疑就由此产生了，现在说击鼓是为了告诉土地神阴气盛阳气衰，那么攻击尊上的这种指责，又从何而来呢？

而且祭告应当用牲，用牲则不适合于“攻”。祭告用牲，这是礼，攻击用牲，在礼制上哪儿见过呢？

朱丝或红绳，是表示支持阳气。阳气实在太微弱了，所以只能用小的东西来补救它。插一寸的针，施放一丸的艾在血脉的脉路上，重病也能治好。朱丝就如一寸的针，一丸的艾。吴国攻破楚都郢，楚昭王逃走，申包胥偷跑到秦国，哭泣求救，终于得到了救兵，打退了吴国保存了楚国。击鼓的人就看他的诚意如何了。假使诚意象申包胥那样，有一个人击鼓就可以了。假如让一个人击鼓将能使土地神与秦王一样受感动，以用土胜水之威，就能止着云雨。云雨之气就会和吴国害怕秦国一样，消散入山中，遭受水灾的百姓，就会得到雨住天晴的好处，享有楚国的安全。

迅雷烈风之时，君子一定要改变常态，即使在半夜里也要爬起来，穿戴好衣帽，正襟危坐，这是惧怕突然发生什么变异啊。水旱之灾，也如同于风雷，虽说是运气出于意想不到的变异，如果君主高枕安卧，等到晴天的到来，那就表明君主没有怜悯百姓的沉痛心情。尧治水时，不用牲，或许是因为古代的人纯朴的缘故。仓颉创造文字，奚仲造车，能因为前代没有文字、车子这样的东西，就责难后世制作这些东西吗？时代相同而做法不一样，对这样的事才可以进行责难。时代不同，风俗习惯不同，怎么能相互责难呢？

世上风俗图画女娲氏的形象，画成妇人之形，而且称其号为“女”。董仲舒的意思，大概认为女娲是古代的女帝王。男为阳，女为阴，阴气为水害，所以祭女娲可求福保佑。旧书上说：“共工氏跟颛顼争为帝王，怒而撞不周山，撞断了撑

天的柱子、系地的绳子。女娲熔炼五色石补苍天，砍断了鳌的四足来支撑天的四极。”董仲舒祭女娲，大概是见到了这段文字。本来有一个补苍天立四极的神，现在天的气不和顺，阳道不胜，祭祀她，也许是认为女娲可以用她的精神帮助圣王止雨和水涝吧！

论衡卷十六

乱龙篇

董仲舒申《春秋》之雩，设土龙以招雨，其意以云龙相致。《易》曰：“云从龙，风从虎。”以类求之，故设土龙，阴阳从类，云雨自至。

儒者或问曰：夫《易》言“云从龙”者，谓真龙也，岂谓土哉？楚叶公好龙，墙壁槃盂皆画龙。必以象类为若真是，则叶公之国常有雨也。《易》又曰“风从虎”，谓虎啸而谷风至也。风之与虎，亦同气类。设为土虎，置之谷中，风能至乎？夫土虎不能而致风，土龙安能而致雨？古者畜龙，乘车驾龙，故有豢龙氏、御龙氏。夏后之庭，二龙常在，季年夏衰，二龙低伏。真龙在地，犹无云雨，况伪象乎？礼，画雷樽象雷之形，雷樽不闻能致雷，土龙安能而动雨？顿牟掇芥，磁石引针，皆以为真是，不假他类。他类肖似，不能掇取者，何也？气性异殊，不能相感动也。刘子骏掌雩祭，典土龙事，桓君山亦难以顾牟，磁石不能真是，何能掇针、取芥，子骏穷无以应。子骏汉朝智囊，笔墨渊海，穷无以应者，是事非议误，不得道理实也。

曰：夫以非真难，是也；不以象类说，非也。夫东风至，酒湛溢；鲸鱼死，慧星出，天道自然，非人事也。事与彼云

龙相从，同一实也。

日，火也；月，水也。水火感动，常以真气。今伎道之家，铸阳燧取飞火于日，作方诸取水于月，非自然也，而天然之也。土龙亦非真，何为不能感天？一也。

阳燧取火于天，五月丙午日中之时，消炼五石，铸以为器，及能得火。今妄取刀剑偃月之钩，摩以向日，亦能感天。夫土龙即不得比于阳燧，当与刀剑偃月钩为比，二也。

齐孟尝君夜出秦关。关未开，客为鸡鸣而真鸡鸣和之。夫鸡可以奸声感，则雨亦可以以伪象致。三也。

李子长为政，欲知囚情，以梧桐为人，象囚之形。凿地为坎，以卢为椁，卧木囚其中。囚罪正则木囚不动，因冤侵夺，木囚动出。不知囚之精神着木人乎？将精神之气动木囚也？夫精神感动木囚，何为独不应从土龙？四也。

舜以圣德，入大麓之野，虎狼不犯，虫蛇不害。禹铸金鼎象百物，以入山林，亦辟凶殃。论者以为非实。然而上古久远，周鼎之神，不可无也。夫金与土，同五行也，使作土龙者如禹之德，则亦将有云雨之验。五也。

顿牟掇芥，磁石，钩象之石非顿牟也，皆能掇芥。土龙亦非真，当与磁石、钩象为类。六也。

楚叶公好龙，墙壁孟樽皆画真龙，真龙闻而下之。夫龙与云雨同气，故能感动，以类相从。叶公以为画致真龙，今独何以不能致云雨？七也。

神灵示人以象不以实，故寢卧梦悟见事之象。将吉，吉象来；将凶，凶象至。神灵之气，云雨之类也。神灵以象见实，土龙何独不能以伪致真？八也。

上古之人，有神荼、郁垒者，昆弟二人，性能执鬼，居东海度朔山上，立桃树下，简阅百鬼。鬼无道理，妄为人祸，荼与郁垒缚以卢索，执以食虎。故今县官斩桃为人，立之户侧，画虎之形，著之门阑。夫桃人非荼，郁垒也，画虎非食鬼之虎也，刻画效象，冀以御凶。今土龙亦非致雨之龙，独信桃人、画虎，不知土龙。九也。

此尚因缘昔书，不见实验。鲁般、墨子刻木为鸢，蜚之三日不集，为之巧也。使作土龙者若鲁般、墨子，则亦有木鸢飞不集之类。夫蜚鸢之气，云雨之气也。气而蜚木鸢，何独不能从土龙？十也。

夫云雨之气也，知于蜚鸢之气，未可以言。钓者以木为鱼，丹漆其身，近之水流而击之，起水动作，鱼以为真，并来聚会。夫丹木非真鱼也，鱼含血而有知，犹为象至。云雨之知，不能过鱼，见土龙之象，何能疑之？十一也。

此尚鱼也，知不如人。匈奴敬畏郅都之威，刻木象都之状，交弓射之，莫能一中。不知都之精神在形象邪？亡将匈奴敬畏精神在木也？如都之精神在形象，天龙之神亦在土龙。如匈奴精在于木人，则雩祭者之精亦在土龙。十二也。

金翁叔，休屠王之太子也，与父俱来降汉。父道死，与母俱来，拜为骑都尉。母死，武帝图其母于甘泉殿上，署曰“休屠王焉提”。翁叔从上上甘泉，拜谒起立，向之泣涕沾襟，久乃去。夫图画，非母之实身也，因见形象，涕泣辄下，思亲气感，不待实然也。夫土龙犹甘泉之图画也，云雨见之，何为不动。十三也。

此尚夷狄也。有若似孔子，孔子死，弟子思慕，共坐有

若孔子之座。弟子知有若非孔子也，犹共坐而尊事之。云雨之知，使若诸弟子之知，虽知土龙非真，然犹感动，思类而至。十四也。

有若，弟子疑其体象，则谓相似。孝武皇帝幸李夫人，夫人死，思见其形。道士以术为李夫人，夫人步入殿门，武帝望见，知其非也，然犹感动，喜乐近之。使云雨之气如武帝之心，虽知土龙非真，然犹爱好感起来。十五也。

既效验有十五，又亦有义四焉。立春东耕、为土象人，男女各二人，秉耒把锄，或立土牛，未必能耕也。顺气应时，示率下也。今设土龙，虽知不能致雨，亦当夏时，以类应变，与立土人、土牛同义。一也。

礼，宗庙之主，以木为之，长尺二寸，以象先祖。孝子入庙，主心事之，虽知木主非亲，亦当尽敬，有所主事。土龙与木主同，虽知非真，当亦感动，立意于象。二也。

涂车、刍灵，圣人知其无用，示象生存，不敢无也。夫设土龙，知其不能动雨也，示若涂车、刍灵而有致。三也。

天子射熊，诸侯射麋，卿大夫射虎豹，士射鹿豕，示服猛也。名布为侯，示射无道诸侯也。夫画布为熊麋之象，名布为侯，礼贵意象，示义取名也。土龙亦夫熊麋布侯之类。四也。

夫以象类有十五验，以礼示意有四义。仲舒览见深鸿，立事不妄，设土龙之象，果有状也。龙暂出水，云雨乃至。古者畜龙、御龙，常存无云雨。犹旧交相阔远，卒然相见，欢欣歌笑，或至悲泣涕，偃伏少久，则亦行各恍忽矣。《易》曰“云从龙”，非言“龙从云”也。云樽刻雷云之象，龙安肯来？

夫如是，传之者何可解？则桓君山之难可说也，则刘子骏不能对，劣也。劣则董仲舒之龙说不终也。《论衡》终之，故曰《乱龙》。乱者。终也。

【译文】

董仲舒发挥《春秋》上关于雩祭的道理。设置土龙用来招雨，他认为云和龙是同类之物可以互相招致。《周易》说：“云伴随龙，风伴随虎。”根据同类相招致的道理，所以设置土龙，阴阳同类相似的，所以云雨就自然到来了。

儒者中有人发问说：《易》所说的“云伴随龙”，说的是真龙，哪里说的是土龙呢？楚国的叶公喜好龙，墙壁盘盂上都画着龙。如果一定把相类似的东西当作真实的东西，那么叶公居住的国家就会常常下雨了。《易》又说“风从虎”，说的是虎啸时山谷会起风。风与虎也是同类之物。筑垒土虎，放置在山谷中，能招来风吗？土虎不能因此招致风，土龙怎能招来雨呢？古时候的人畜养龙，乘车驾驭龙，所以有专门饲养龙的人和驾驭龙的人。夏代的宫庭，常常盘踞着两条龙。夏朝末年国势衰弱，那两条龙就潜伏不见了。真龙在地上，尚且没有云雨，何况用假的形象呢？按照礼制，雷樽上刻有云雷的图案，没听说过雷樽能招致雷，土龙怎么能引动雨呢？玳瑁能吸取芥，磁石能吸引针，都因为它们是真东西，而不是假借别的相类似的东西。别类相象的东西，但不能吸引，为什么呢？是因为它们的气质本性不同，不能互相吸引。刘歆掌管雩祭，主持土龙的事，桓谭也曾用玳瑁、磁石不是真的，怎么能吸针取芥来责难他，刘歆理屈词穷，无法回答。刘歆

是汉朝足智多谋，学问渊博的人，他无法回答桓谭的责难，是由于桓谭用这种事例来加以指责是错误的，而自己却不懂得其中真实道理啊。

我认为，用土龙不是真龙作为理由而提出责难，这是对的，但不用相类似的东西可以相互招致的说法来解释，这是不对的。东风吹至，酒会发酵膨胀；鲸鱼死亡，慧星出现，天道自然，不是人能干预的。这一类事情跟云和龙互相感召是同一个道理。

太阳是火，月亮是水。水火通常是以真气感动。今方士铸造阳燧铜镜，利用太阳取火，制作方诸器具，在月亮下承接露水，都不是自然生成的东西，然而天还是使它们取得了火和水，土龙也不是真的。为什么不能影响气象？这是土龙能致雨的第一个例证。

用阳燧取火，要在五月丙午这一天阳光、火气最盛的时候，消炼五种石，铸造成阳燧镜，才能取得火。现在随便拿着刀剑头部的弯曲部分，对着太阳摩擦，也能和天相感应而取得火。土龙即使不能和阳燧相比，总可以和刀剑头部的弯曲部分相比吧。这是第二个例证。

齐国孟尝君夜里逃跑到秦国函谷关，秦国规定，鸡不叫不开关，于是随从他的一名食客便学鸡叫，真鸡应和鸣叫起来。鸡可以被伪装的声音感动，那么雨也能以假造的土龙招致，这是第三个例证。

李子长治理政事，想知道囚犯的情况，他用梧桐木做成假人，象囚犯的样子。在地上挖了一个坑穴，用芦苇做套棺，把木头人关在里面。囚犯判罪正确，关着的木头人就不动，囚

犯冤枉受陷害，木头人就出来。不知是囚犯的精神附着在木头人身上了呢？还是囚犯的精神之气感动了木头人呢？云雨为什么就不能受土龙的感应而至呢？这是第四个例证。

舜凭借圣明的德行，走在山麓旷野，虎狼不伤他，虫蛇不害他。夏禹铸了带有百物图象的大铜鼎，凭借它进入山林，也能排除灾祸。论者认为不真实。虽然上古久远，但关于周鼎神奇的事，不能说没有。金和土同属五行，假使堆制土龙的人也具有象禹那样的道德，那么也会获得招致云雨的效果。这是第五个例证。

玳瑁能吸引芥，磁石、象牙不是玳瑁，也能吸引芥。土龙也不是的，但可以同磁石、象牙相比。这是第六个例证。

楚国叶公喜欢龙，墙壁孟樽上都画着龙的图象，真龙知道后就飞来了。龙与云雨同气，所以能够感动，这是因为同类相从。叶公因为画龙而招来了真龙，如今设置土龙为什么偏偏不能招致云雨呢？这是第七个例证。

鬼神向人显示虚象而不是实体，所以人们在睡梦中见到的都是事物的虚象。未来吉祥，就看到吉祥的虚象；未来凶恶，就看到凶恶的虚象。鬼神的气息与云雨类似。鬼神通过虚象预示将要出现的真实事情，土龙为什么偏偏不能以龙的虚象招致真的云雨呢？这是第八个例证。

上古人中，有神荼、郁垒兄弟二人，天性能捉拿鬼，他们居住在东海度朔山上，站在桃树下，查看百鬼。鬼如果不讲道理，随便祸害人，神荼和郁垒就用芦索把它捆起来，送去喂老虎。所以皇帝砍桃树作木头人立在门旁，又画老虎的图象贴在门框上。桃木人不是神荼、郁垒，画的虎并不是吃

鬼的真老虎，刻木人，画老虎，以模仿它们的形貌，希望用它们来抵御凶祸。只相信桃木人、画老虎能御凶，却不知道土龙能招致雨。这是第九个例证。

这些还只是沿袭古书上的说法，没有见过实际效验。鲁般、墨子用木头做成老鹰，飞翔三天而不降落。因为做得很巧。假如筑土龙的人象鲁般、墨子一样，那么也将会有木鹰高翔不落的效果。飞鹰的气如同云雨的气。气能使木鹰飞起来，为什么偏偏不能伴随土龙呢？这是第十个例证。

如果说形成云雨的气比使木鹰飞翔的气聪明，不能用它来说明问题。钓鱼的人把木头雕刻成鱼，用红漆涂在鱼身上，贴近水流拍打它，水被激起，木鱼浮动，鱼以为它是真的，都来聚会。红木鱼不是真鱼，鱼是有血性而有知觉的生物，尚且被木鱼的形象引来了。云雨的知觉不超过鱼，看见土龙的形象，怎么能怀疑呢？这是第十一个例证。

这里说的还只是鱼，其知觉不如人。匈奴敬畏郅都的威风，刻了一个象郅都的木头人，乱箭射他，没有一箭能射中的。不知是郅都的精神附着在木象上呢？还是匈奴对郅都害怕的那股子精神附着在木象上呢？如果说郅都的精神附着在木象上，那么天龙的精神也会随着在土龙上。如果说是匈奴害怕郅都的那股子精神附着在木象上，那么雩祭者的精神也就可以附着在土龙上了。这是第十二个例证。

金翁叔是休屠王的太子。与父亲一道来归降汉朝。父亲在路上死了，他与母亲一起来了。汉朝封他为骑都尉。母亲亡故，汉武帝在甘泉殿上画有她的像，题字“休屠王焉提”。金翁叔跟随皇帝上甘泉殿宫，拜见画像后起立，对着像流泪，

泪水沾湿了衣襟，很长时间不离开。图画并不是他母亲的真实身体，由于看见画像，眼泪就流了下来，这是被思念母亲的情绪所激动，用不着他母亲真的出现。土龙就好比甘泉殿上一画像，云雨看见了，怎么会不感动呢？这是第十三个例证。

这里说的还只是少数民族的人，有若的长像很象孔子，孔子死后，弟子思念他，共同推有若生在孔子的座位上。弟子知道有若不是孔子，尚且共同推他坐孔子的座位，恭恭敬敬地侍奉他。云雨的智慧如果和孔子门徒的智慧一样，即使知道土龙不是真的，然而仍会受到感动，因思慕同类而到来。这是第十四个例证。

孔子的弟子把有若的形体、容貌和孔子相比较，都说很象。汉武帝宠爱李夫人，夫人死后，武帝很想再见到她。道士用法术变出了一个李夫人，夫人缓步进入殿门，武帝远远看见，知道不是真的，仍然受到感动，欣喜地走上前去。假如云雨之气如同武帝的心情，虽然知道土龙不是真龙，仍然会喜欢，因受感动而来。这是第十五个例证。

已经列举了十五个例证，还可以举出四条理由来。古代立春这天，百官到东郊去举行耕田仪式，筑土人，男女各二人，手拿着耒或锄，有的塑土牛，不一定能耕地，无非顺应节气时令，表示给老百姓做个榜样。现在设置土龙，虽然知道不能招致云雨，也是为了在夏天用与真龙类似的土龙来应付旱灾，这与筑立土人、土牛同一个道理。这是第一条理由。

根据礼别，祭祀祖先的庙里立的祖宗的牌位，用木头做成，长一尺二寸，用作祖先的象征，孝子进宗庙，一心一意

地侍奉它，虽然知道木头的祖宗牌位不是真父母，也应当竭尽恭敬，表示出一心一意侍奉的意思。土龙与木头牌位一样，虽然知道它不是真的，也应当竭尽恭敬，对土龙表示自己的心意。这是第二条理由。

用泥做的车子，用草做的人马，圣人知道它们没有什么用处，为了表示祖先象活着一样，不敢缺少这些东西。设置土龙，明知道它不能招致雨，但就象用泥车、草人马殉葬一样，是为了表示尽心而已。这是第三条理由。

天子射画熊头的箭靶，诸侯射画麋头的箭靶，卿大夫射画虎、豹头的箭靶，士射画鹿、豕头的箭靶，以表示征服凶猛的东西。把画着这些动物图象的布靶子取名为“侯”，是表示要射杀无道诸侯的意思。在布上画熊麋的形象，并取名为“侯”，这说明礼是注重含有深意的形象，为了显示寓意而取名的啊。土龙也相当于熊麋布侯之类。这是第四条理由。

以相类似的东西可以互相招致的说法来解释的有十五个例证，根据礼制进行解释的有四条理由。董仲舒见识深邃博大，不是随随便便确定事情的。设置土龙的模型，确实是有根据的。龙突然出水，云雨才会到来。古时候养龙、御龙，龙经常存在，就没有云雨了。就象老朋友分别久了，突然相见，欢欣歌笑，有时甚至乐极流泪，相处的时间稍长一些，就各行其事，彼此淡漠了。《易》说“云伴随龙”，而不是说“龙伴随云”。雷樽上刻雷云的画像，龙怎么会愿意来呢？如果是这样，那些对设土龙求雨提出疑问的人，还有什么可说的呢？那么桓谭提出的责难也可以解答了，刘歆不能回答他的责难，是因为他才能低劣的缘故。刘歆的才能低劣，因此，对董仲

舒土龙求雨的理论不能得到透彻的解释。《论衡》透彻的解释了它，所以名为《乱龙》。乱，是透彻解释的意思。

遭虎篇

变复之家，谓虎食人者，功曹为奸所致也。其意以为，功曹众吏之卒，虎亦诸禽之雄也。功曹为奸，采渔于吏，故虎食人，以象其意。夫虎食人，人亦有杀虎。谓虎食人，功曹受取于吏，如人食虎，吏受于功曹也乎？案世清廉之士，百不能一。居功曹之官，皆有奸心，私旧故可以幸，苞苴赂遗，小大皆有。必谓虎应功曹，是野中之虎常害人也。夫虎出有时，犹龙见有期也。阴物以冬出，阳虫以夏出，出应其气，气动其英，心、尾以夏见。参、伐则虎星，心、尾则龙象。象出而物见，气至而类动，天地之性也。动于林泽之中，遭虎搏噬之时，禀性狂勃，贪叨饥饿，触自来之人，安能不食？人之筋力，羸弱不适，巧便不如，故遇辄死。使孟贲登山，冯妇入林。亦无此害也。

孔子行鲁林中，妇人哭，甚哀，使子贡问之：“何以哭之哀也？”曰：“去年虎食吾夫，今年食吾子，是以哭哀也。”子贡曰：“若此，何不去也？”对曰：“吾善其政之不苛，吏之不暴也。”子贡还报孔子。孔子曰：“弟子识诸！苛政暴吏，甚于虎也。”夫虎害人，古有之矣。政不苛，吏不暴，德化之足以却虎，然而二岁比食二人，林中兽不应善也。为廉不应，奸吏亦不应矣。或曰：“虎应功曹之奸，所谓不苛政者，非功曹也。妇人，廉吏之部也，虽有善政，安耐化虎？”夫鲁无功曹

之宫，功曹之官，相国是也。鲁相者，殆非孔、墨、必三家也，为相必无贤操。以不贤居权位，其恶，必不廉也。必以相国为奸，令虎食人，是则鲁野之虎常食人也。

水中之毒，不及陵上，陵上之气，不入水中，各以所近，罹殃取祸。是故渔者不死于山，猎者不溺于渊。好入山林，穷幽测深，涉虎窟寝，虎搏噬之，何以为变？鲁公牛哀病化为虎，搏食其兄，同变化者，不以为怪，入山林草泽，见害于虎，怪之，非也。蝮蛇悍猛，亦能害人。行止泽中，中于腹蛇，应何官吏？蜂蚕害人，入毒气害人，入水火害人。人为蜂蚕所螫，为毒气所中，为火所燔，为水所溺，又谁致之者？苟谓禽兽乃应吏政，行山林中，麋鹿、野猪、牛、象、熊、罴、豺、狼、雌、蠖皆复杀人。苟谓食人乃应为变，蚤、虱、闽、虻皆食人，人身强大，故不至死。仓卒之世，谷食之贵，百姓饥饿，自相啖食，厥变甚于虎，变复之家，不处苛政。

且虎所食，非独人也，含血之禽，有形之兽，虎皆食之。食人，谓应功曹之奸，食他禽兽，应何官吏？夫虎，毛虫；人，裸虫。毛虫饥，食裸虫，何变之有？四夷之外，大人食小人，虎之与蛮夷，气性一也。平陆广都，虎所不由也；山林草泽，虎所生出世。必以虎食人应功曹之奸，是则平陆广都之县，功曹常为贤；山林草泽之邑，功曹常伏诛也。夫虎食人于野，应功曹之奸，虎时入邑，行于民间，功曹游于闾巷之中乎？实说，虎害人于野，不应政，其行都邑，乃为怪。

夫虎，山林之兽，不狎之物也，常在草野之中，不为驯畜，犹人家之有鼠也，伏匿希出，非可常见也。命吉居安，鼠不扰乱；禄衰居微，鼠为殃变。夫虎亦然也，邑县吉安，长

吏无患，虎匿不见；长吏且危，则虎入邑，行于民间。何则？长吏光气已消，都邑之地与野均也。推此以论，虎所食人，亦命时也。命讫时衰，光气去身，视肉犹尸也，故虎食之。天道偶会，虎适食人，长吏遭恶，故谓为变应上失矣。

古今凶验，非唯虎也，野物皆然。楚王英明宫楼未成，鹿走上阶，其后果薨。鲁昭公且出，鸛鸽来巢，其后季氏逐昭公，昭公奔齐，遂死不还。贾谊为长沙王傅，鹏鸟集舍，发书占之，曰：“主人将去。”其后迁为梁王傅。怀王好骑，坠马而薨，贾谊伤之，亦病而死。昌邑王时，夷鹁鸟集宫殿下，王射杀之，以问郎中令龚遂，龚遂对曰：“夷鹁野鸟，入宫，亡之应也。”其后，昌邑王竟亡。卢奴令田光与公孙弘谋反，其且觉时，狐鸣光舍屋上，光心恶之，其后事觉坐诛。会稽东部都尉礼文伯时，羊伏厅下，其后迁为东莱太守。都尉王子凤时，椳入府中，其后迁丹阳太守。夫吉凶同占，迁免一验，俱象空亡，精气消去也。故人且亡也，野鸟入宅；城且空也，草虫入邑。等类众多，行事比肩，略举较著，以定实验也。

【译文】

鼓吹灾变的人说，老虎吃人是功曹官为非作歹造成的。他们认为功曹是全体官吏的首领，老虎是各种禽兽的首领。功曹为非作歹榨取和侵夺下级官吏，所以老虎才吃人，以象征功曹为非作歹的意思。老虎吃人，人也捕杀老虎。说老虎吃人，是功曹受贿榨取下级官吏，如果人吃老虎，难道是下级官吏得到了功曹的好处吗？考察世上清正廉洁的读书人，一

百个里面挑不出一个来。当功曹的官吏都有不良的动机，亲戚朋友可以得利或免罪，受贿的物品，多少都有。一定要说虎吃人是应和功曹为非作歹，这就是说山野中的老虎时时刻刻都在伤害人了。老虎的出现是有时间的，就如龙的出现是有定期的一样。属阴的动物在冬季出现，属阳的动物在夏季出现。它们是应和阴气或阳气出现的，阴气和阳气能够分别感动它们的同类。参宿、伐星在冬天出现，心宿、尾宿在夏天出现。参宿和伐星是虎星，心宿和尾宿是龙象。天上的星象出现了，地上和它相应的东西也就现身了。阴气阳气到来了，与它们同类的东西就活动起来了，这是天地的本性。人在山林草泽中行走，正遇到老虎在捕食的时候，老虎禀性凶暴，饥饿贪食，碰上自动走来的人，怎么能不吃呢？人的气力，敌不过老虎，灵巧敏捷也不如老虎，所以遭遇老虎准死。假如是大力士孟贲上山，善于打虎的冯妇入山林，也就不会遭到这样的祸害了。

孔子在鲁国山林中赶路，听见有妇人哭得非常悲哀，便让子贡前去问她：“为什么哭得这样哀痛？”妇人说：“去年老虎吃了我的丈夫，今年吃了我的儿子，所以伤心哀哭。”子贡说：“既然是这样，为什么不离开呢？”妇人回答说：“我们喜欢这里的政治不苛严，官吏不残暴。”子贡回来告知孔子，孔子说：“弟子们记住这件事情！苛政暴吏，比猛虎还厉害呀。”老虎害人，古时候就有。政治不苛严，官吏不残暴，这样的道德教化应该可以使虎退却了。然而在二年中连吃二人，这说明山林中的猛兽是不会应和善政的。对于廉洁不应和，那么对于奸吏也就不会应和了。有人说：“虎吃人只是应和功曹

为非作歹，这里所谓的政治不苛暴，不是说功曹的。那妇人是廉洁官吏统属的百姓，廉吏虽然实行善政，怎么能感化老虎呢？”鲁国没有功曹，功曹这职称为相国。鲁国的“相”，大概不是孔子、墨子这样的人，而一定是孟孙、叔孙、季孙三家的人。担任相国的人必定没有好的操行。以一个不贤的人居于有权势的地位，他的恶劣品行，使得他一定不会廉洁的。如果一定要说由于相国为非作歹而使得老虎吃人，这就是说，鲁国山野中的老虎一定经常吃人了。

水中的毒，达不到山陵，山陵的气，进不了水中，人们各自在附近的地方遭殃受害。因此，捕渔的人死不到山上，打猎的人不会淹死在深水中。喜好进入山林的人，钻到山林深处，走进老虎居住的洞穴，老虎吃掉他，怎么能说是灾变呢？鲁国公牛哀生病后，变成了老虎吃他的哥哥，因为他已经变得和老虎完全相同，人们也就不以为怪了，进入山林草泽的人，被虎伤害，把它作怪事，这就不对了。蝮蛇凶猛，也能伤害人。在草泽中走动的人，被蝮蛇咬中，这该应和那类官吏呢？蜂蛰伤害人，毒气伤害人，水火伤害人，人被蜂螫了，被毒气熏了，被火烧了，被水淹了，这又是谁导致的呢？如果说只有禽兽才应和官吏的苛政，人在山林中行走，麋鹿、野猪、牛、象、熊、罴、豺、狼、雌、蠓都能伤害人。如果说只有吃了人，才是应和官吏的苛政，算作灾变，跳蚤、虱子、蚊子、牛虻都吸人、畜的血，只因人的身体强大，才不致于死亡。动乱时代，粮食缺乏，物价昂贵，百姓饥饿，互相残食，这种灾害比虎实大多了，鼓吹灾变的人，却不归结为是由苛政造成的。

此外，虎所吃的，并不只是人，含血有形的禽兽老虎都吃。说吃人是应和功曹为非作歹，吃其他禽兽，该应和哪些官吏？虎是长毛的动物，人是不长毛的动物。长毛的动物饥饿，吃不长毛的动物，哪里是什么灾变？四夷之外，大人吃小人，虎与蛮夷，气质特性是一样的。平原与大都市，虎不会出现；山林草泽是虎生活和出没的地方。一定要认为虎吃人是应和功曹为非作歹，那么说平原都市的地方，功曹都是贤良的；而荒野远邑，功曹往往应该依法处死。虎在荒野吃人，是应和功曹为非作歹，虎有时进入城镇，在人群中奔跑，这是应和功曹在大街小巷走来走去吗？说实在的，虎在荒野伤害人，不是应和政治，它在城镇中奔跑，才是奇怪的事。

虎是山林中的野兽，是不可亲近的东西，它长期生活在草野中，不为人们所驯服和豢养，如同人们家中的老鼠，隐藏起来，很少出现，人们不能常常见到。命运吉利，又处于平安的时候，老鼠不扰乱，禄命衰微，又处于倒霉的时候，老鼠就会成灾。虎也一样，城镇吉安，郡县长官没有灾患，虎隐藏着不出现；郡县长官将要有危难，虎就进入城镇，在人群中奔跑。为什么会这样？郡县长官的精神之气已经离开形体了。他所在的都市城镇便变得和旷野一样了。由此推论，虎吃人是由命运和时势造成的。命运完结，时势衰颓，精神之气一离开身体，这个人的肉体看起来就和死尸一样了，所以老虎把他吃了。吉凶的出现是自然而然的，是构成吉凶的各种因素偶尔碰到一起造成的，虎正好吃了人，郡县长官也正好处在倒霉的时候，所以就把虎吃人说成是灾变，是应和功曹的为非作歹。

古今凶事的预兆，不光表现在虎吃人上，各种野生动物都能预示。楚王英（光武帝的儿子）宫楼还未盖好，鹿跑上宫殿的台阶上，他后来果然死了。鲁昭公将逃亡，鸛（八哥）飞到鲁国境内筑巢，后来鲁国大夫季平子赶走了鲁昭公，昭公跑到了齐国，到死都没有再回去。贾谊担任长沙王的辅佐，鵬鸟落在贾谊的房子上，打开占卜的书，预测此事的含义，卜书说：“主人将离开。”后来，贾谊调升为梁怀王的辅佐。怀王喜欢骑马，从马上摔下来死了，贾谊为此悲伤，也病死了。昌邑王（汉武帝孙子刘贺）时，鹞鹞停落在宫殿下，王把它射死了，向郎中令龚遂问这事的含义，龚遂回答说：“鹞鹞是野鸟，进入宫殿。预示着败亡。”后来，昌邑王果然败亡。卢奴县令田光与公孙弘等谋反，此事快暴露时，狐狸在田光的屋顶上叫，田光心里厌恶这叫声，后来事情被发觉，定罪处死。会稽东部都慰礼文伯时，羊卧在厅堂下，后来他升为东莱太守。都尉王子风时，獐子跑进府中，后来他升为丹阳太守。同是野生动物来临的征兆，结果有吉有凶，同属一类的占验，结果有的升官，有的免官，都象征人去屋空，精神之气离开形体。所以人将要离去，野鸟会飞入；城镇将空虚，野兽就会跑进来。诸如此类的事例很多，列举一些比较著名的，用以断定它们实际上验证的是什么。

商虫篇

变复之家，谓虫食谷者，部吏所致也。贪则侵渔，故虫食谷。身黑头赤，则谓武官；头黑身赤，则谓文官。使加罚

于虫所象类之吏，则虫灭息，不复见矣。夫头赤则谓武吏，头黑则谓文吏所致也，时或头赤身白，头黑身黄，或头身皆黄，或头身皆青，或皆白若鱼肉之虫，应何官吏？时或白布豪民、猾吏被刑乞贷者，威胜于官，取多于吏，其虫形象何如状哉！虫之灭也，皆因风雨。案虫灭之时，则吏未必伏罚也。陆田之中时有鼠，水田之中时有鱼、虾、蟹之类，皆为谷害。或时希出而暂为害，或常有而为灾，等类众多，应何官吏？

鲁宣公履亩而税，应时而有螽生者，或言若蝗。蝗时至，蔽天如雨，集地食物，不择谷草。察其头身，象类何吏？变复之家，谓蝗何应？建武三十一年，蝗起太山郡，西南过陈留、河南，遂入夷狄。所集乡县，以千百数，当时乡县之吏，未皆履亩。蝗食谷草，连日老极，或蜚徙去，或止枯死，当时乡县之吏，未必皆伏罪也。夫虫食谷，自有止期，犹蚕食桑，自有足时也。生出有日，死极有月，期尽变化不常为虫。使君不罪其吏，虫犹自亡。夫虫，风气所生，苍颉知之，故“凡”、“虫”为“风”之字。取气于风，故八日而化。生春夏之物，或食吾谷，或食众草。食五谷，吏受钱谷也；其食他草，受人何物？

“倮虫三百，人为之长。”由此言之，人亦虫也。人食虫所食，虫亦食人所食，俱为虫而相食物，何为怪之？设虫有知，亦将非人曰：“女食天之所生，吾亦食之，谓我为变，不自谓为灾。”凡含气之类所甘嗜者，口腹不异。人甘五谷，恶虫之食，自生天地之间，恶虫之出，设虫能言，以此非人，亦无以诘也。夫虫之在物间也，知者不怪；其食万物也，不谓之灾。

甘香渥味之物，虫生常多，故谷之虫多者，粢也。稻时有虫，麦与豆无虫。必以有虫责主者吏，是其粢乡部吏常伏罪也。

《神农》、《后稷》藏种之方，煮马屎以汁渍种者，令禾不虫。如或以马屎渍种，其乡部吏，鲍焦，陈仲之子也。是故《后稷》、《神农》之术用，则其乡吏可兑为奸。何则？虫无从生，上无以察也。

虫食他草，平事不怪，食五谷叶，乃谓之灾。桂有蠹，桑有蝎，桂中药而桑给桑蚕，其用亦急，与谷无异。蠹、蝎不为怪，独谓虫为灾，不通物类之实，暗于灾变之情也。谷虫曰蛊，蛊若蛾矣。粟米饑热生蛊。夫蛊食粟米，不谓之灾，虫食苗叶，归之于政。如说虫之家，谓粟轻苗重也。

虫之种类，众多非一。鱼肉腐臭有虫，醯酱不闭有虫，饭温湿有虫，书卷不舒有虫，衣襞不悬有虫，蜗、疽、蛇、蝼、蠹、虾有虫。或白或黑，或长或短，大小鸿杀，不相似类，皆风气所生，并连以死。生不择日，若生日短促，见而辄灭。变复之家，见其希出，出又食物，则谓之灾。灾出当有所罪，则依所似类之吏，顺而说之。人腹中有三虫，下地之泽，其虫曰蛙。蛭食人足，三虫食肠。顺说人家，将谓三虫何似类乎？

凡天地之间，阴阳所生，蚊虻之类，蝼蛄之属，含气而生，开口而食。食有甘不，同心等欲，强大食细弱，知慧反顿愚。他物小大连相啮噬，不谓之灾，独谓虫食谷物为应政事，失道理之实，不达物气之性也。

然夫虫之生也，必依温湿。温湿之气，常在春夏。秋冬之气，寒而干燥，虫未曾生。若以虫生罪乡部吏，是则乡部

吏贪于春夏，廉于秋冬，虽盗跖之吏，以秋冬署，蒙伯夷之举矣。夫春夏非一，而虫时生者，温湿甚也，甚则阴阳不和。阴阳不和，政也，徒当归于政治，而指谓部吏为奸，失事实矣。

何以知虫以温湿生也？以蛊虫知之。谷干燥者，虫不生；温湿饑餒，虫生不禁。藏宿麦之种，烈日干暴，投于燥器，则虫不生。如不干暴，闸喋之虫，生如云烟。以蛊闸喋，准况众虫，温湿所生，明矣。

《诗》云：“营营青蝇，止于藩。恺悌君子，无信谗言。”谗言伤善，青蝇污白，同一祸败，《诗》以为兴。昌邑王梦西阶下有积蝇矢。明旦，召问郎中龚遂。遂对曰：“蝇者，谗人之象也。夫矢积于阶下，王将用谗臣之言也。”由此言之，蝇之为虫，应人君用谗，何故不谓蝇为灾乎？如蝇可以为灾，夫蝇岁生世间，人君常用谗乎？

案虫害人者，莫如蚊虻，蚊虻岁生，如以蚊虻应灾，世间常有害人之吏乎？必以食物乃为灾，人则物之最贵者也，蚊虻食人，尤当为灾。必以暴王害物乃为灾，夫岁生而食人，与时出而害物，灾孰为甚？人之病疥，亦希非常，疥虫何故不为灾。

且天将雨，蚁出蚋蜚，为与气相应也。或时诸虫之生，自与时气相应，如何辄归罪于部吏乎？天道自然，吉凶偶会，非常之虫适生，贪吏遭署，人察贪吏之操，又见灾虫之生，则谓部吏之所为致也。

【译文】

鼓吹灾变的人说，虫吃谷物是地方官吏侵夺人民造成的。他们因贪婪而敲诈勒索，所以害虫咬食谷物。身黑头红的虫子为灾，就说是戴红头巾的武官招致的；头黑身红的虫子为灾，就说是戴黑帽子的文官造成的。如果惩办所象征的官吏，那么虫灾就会稍停，害虫就不再出现了。说红头虫是武官招致的，黑头虫是文官招致的，往往有的虫头红身白，或头黑身黄，有的头身都是黄的，或头身都是青的，或头和身都是白的，象鱼和肉上所生的蛆一样，它们应和哪一类官吏呢？有时，那些不当官的豪强和被判了刑而请求交钱赎罪的猾吏，他们的淫威胜过官吏，榨取的钱财比官吏更多，应和这些人的虫子的形象又是什么样子呢？虫子的死亡，都是因为风雨。考察虫子死亡的时间，官吏并不一定正在受惩罚。旱田里时有老鼠，水田中时有鱼虾、蟹一类的东西，都会危害谷物。有的虫子有时候很少出来，而且为害的时间很短，有的虫子常常出现，从而造成灾害，诸如此类的现象很多，该应和哪些官吏呢？

鲁宣公按田亩收税，当时有幼蝗生出来，有人说那是象蝗虫一样的虫子。蝗虫飞来时，遮天盖地，象下大雨一样，停落在地面上吃东西，并不只是吃谷物。考察蝗虫的头和身，又象征哪类官吏呢？鼓吹灾变的人，认为蝗虫的到来是应和什么呢？建武三十一年（公元55年），蝗虫在太山郡集起，向西南飞过陈留、河南，最后进入夷狄地区。它们停落过的乡县，可以用千百来计算，当时乡县的官吏并没有按田亩收税。

蝗虫吃着谷草，一天天地衰老了，有的飞走了，有的停留下来老死了，当时乡县的官吏，并没有都受到惩罚呀。虫吃谷草，自然有停止的时候，就象蚕吃桑叶自然有吃饱的时候一样，虫出生有时日，老死也有时期，期限满了就会发生变化，不会永远是虫子。即使君主不惩罚他下面的官吏，虫仍然会自然死亡。虫是禀受风所含的气而产生的，苍颉了解这一点，所以把“风”字和“虫”字合在一起作为“风（风）”字。从风中获得生气，所以虫经过八天就要变成别的东西。在春季和夏季生的东西，有的吃五谷，有的吃杂草。如果说虫吃五谷是应和官吏搜刮钱财粮食。那么，虫吃了别的草，又应和官吏接受了别人的什么东西呢？

“没有毛羽鳞甲的动物有三百种，人是占首位的一种。”据此说来，人也是虫。人吃虫所吃的食物，虫也吃人所吃的食物。都是虫类，又彼此吃对方的东西，有什么好奇怪的呢？如果虫有知觉，也将会非难人说：“你们吃的是自然界生产的东西，我也吃这些东西，说我吃食物是灾变，却不说你们自己吃食物是灾变。”凡是动物喜欢吃的东西，口味没有什么不同。人喜欢吃五谷，却憎恨虫吃五谷；自己出生在天地之间，却憎恨虫的出生，如果虫能说话，用这些话来非难人，人也没有理由反驳。虫象各种生物一样出生，有见识的人不感到奇怪；它们吃各种东西，也不能认为是灾变。

甜香味厚的东西，虫子往往生得多，所以粮食中生虫多的是谷子。稻子有时生虫，麦子和豆子不长虫。如果一定要因为庄稼生虫而责备主事的官吏，那么生产谷子之地的官吏就要经常受惩罚了。

《神农》、《后稷》上记载收藏种子的方法，是煮马屎汁来浸种，可以使庄稼不生虫。如果有的地方以马屎汁浸种，使得禾苗不生虫，那么，那里的地方官就成了鲍焦、陈仲子一类的人了。如此说来，采用《后稷》、《神农》方法的地方，那里的地方官就可以避免做为非作歹的事了。为什么呢？因为虫无从产生，君主和上司就无法对他们进行考察了。

虫吃别的杂草，被认为是平常的事而不以为怪，吃五谷叶，就说是灾变。肉桂树上有蠹虫，桑树上有蛀虫，桂树适合做药材，而桑叶可以喂蚕，它们的作用也很重要，与谷物的作用没有什么不同，蠹虫、蛀虫不被当作怪异，只说蝗虫是灾变，这是不懂得事物类别的真实道理，不明白灾变的真实含义。谷子里生的虫叫蛊，蛊象蛾子。谷米腐烂变味发热会生蛊。蛊吃谷米，不称为灾，虫吃禾苗，就归因政治。按照这些人的说法，就是说谷不重要，禾苗反而重要了。

虫的种类很多，不止一种。鱼肉腐臭会生虫，酱和醋不盖严会生虫，饭温湿会生虫，书经常卷起来不打开会生虫，衣服叠压堆积而不挂起来会生虫，蜗、疽、蛇、蝼、蠹、虾里面都有虫。这些虫有的白有的黑，有的长的有的短，有大有小，有粗有细，彼此不相类似，但都是禀受风气出生，并且随着风气的消失而死亡。它们不能决定自己的生存时间，有的虫活的时间很短，出现不久就死了。鼓吹灾异的人，看见它们很少出现，一出现就吃东西，就说它们是灾变。他们认为灾害的发生应当归罪于某些人，于是就根据虫所象征的官吏，顺着加以解释。人的肚子里有三种虫，低洼积水的地方里面的虫叫蚂蟥。蚂蟥叮人的脚，三虫吃人肠内的东西。那些顺着

虫子头红、头黑象征武官、文官这种说法而加以解释的人，将会说三虫与哪类官吏类似呢？

天地之间，所有禀受阴阳之气而产生的东西，各种用脚爬行的虫子或无足而蠕动的虫子，都是含气而生的，开口就吃食物，食物有可口的有不可口的，生物在喜欢可口的食物这一点上是相同的，欲望是相等的，于是，为了可口的食物，强大的残食弱小的，聪明的侵侮愚笨的。其他动物以大吃小，交相残食，不被认为是灾变，单说虫吃谷物应和政事，这是有违真实的道理，不懂得万物及本性啊。

虫子孳生必须依赖一定的温度和湿度。温和湿的天气往往出现在春季和夏季。秋季和冬季的天气，寒冷干燥，虫不能孳生。如果用虫灾的发生惩罚地方官吏，那就是说地方官吏在春季夏季贪婪，在秋冬季节廉洁，即使象盗跖那样的人，只要在秋冬季节任职做官，也能受到象伯夷一样的称颂了。春夏季节不止一个，而是年年都有，而有的春季或夏季会发生虫灾，这是因为天气太热、太潮湿了。过热过湿意味着阴阳不和。导致阴阳不和的原因是政治，因此只能归因于政治，指责地方官吏为非作歹，这是不符合事实的。

怎么知道虫子孳生有赖于温度和湿度呢？从观察蛊虫便可知道。干燥的谷物不生虫，温湿腐烂变味的谷子不停地生虫。收藏冬小麦的种子，要在烈日下晒干，装进干燥的容器，这样就不会生虫。如果不晒干，蛊虫就会成堆地孳生。根据蛊虫的产生和吃谷的情况，类推其他虫子，有赖温度和湿度孳生的道理，就很清楚了。

《诗经》说：“来往不绝的苍蝇，停留在篱笆上。和藹友

爱的君子，不相信恶意的谣言。”谣言伤害善良的人，苍蝇玷污清洁的东西，它们造成的祸害是一样的，《诗经》借别的事物引出主题叫做“兴”。昌邑王夜梦见西宫殿西边的台阶下堆满了苍蝇的屎。天亮后，叫来郎中龚遂询问。龚遂回答说：“苍蝇是搬弄是非人的象征。苍蝇屎堆在台阶下，殿下您将来会听信那种人散布的谣言吧。”根据这种说法，苍蝇这种虫子，应和君王听信谣言，为什么不说苍蝇是灾变呢？如果苍蝇可以成为灾害，那么，苍蝇年年出生在世上，难道君王经常信任造谣言的人吗？

考察各种虫子对人的危害，没有比蚊虫、牛虻更厉害的人，蚊虫牛虻年年孳生。如果认为蚊虫牛虻是灾变，那么世上常有害人的官吏吧！如果一定要以吃东西才算作灾变，人是物中最高贵的，蚊虫牛虻吸食人血，更应该算做灾变了。一定要以突然出现又残害生物的虫子为灾变，那么，年年孳生而且吸食人血，与有时出现而残害生物的，哪一个为灾更严重呢？人长疥疮，也是少有不常见的，疥虫为什么不算作灾呢？

天要下雨时，蚂蚁出现，蚋虫起飞，人们认为它们是与当时的气相应和的缘故。也许各种虫子的孳生，都是与当时的气相应和的，为什么就归罪于地方官吏呢？吉凶的出现是自然而然的，是构成吉凶的各种因素偶尔碰到一起造成的，不常见的虫恰好生出来，贪官污吏正好在那里做官，人们看到他们的操行，又看见害虫生灾，就说虫灾是贪官污吏的行为所导致的。

讲瑞篇

儒者之论，自说见凤凰、骐驎而知之。何则？案凤凰、骐驎之象。又《春秋》获麟文曰：“有麇而角。”獐而角者，则是骐驎矣。其见鸟而象凤凰者，则凤凰矣。黄帝、尧、舜、周之盛时，皆致凤凰。孝宣帝之时，凤凰集于上林，后又于长乐之宫东门树上，高五尺，文章五色。周获麟，麟似獐而角。武帝之麟，亦如獐而角。如有大鸟，文章五色，兽状如獐，首戴一角，考以图象，验之古今，则凤、麟可得审也。

夫凤凰，鸟之圣者也；骐驎，兽之圣者也；五帝、三王，皋陶、孔子，人之圣也。十二圣相各不同，而欲以獐戴角则谓之骐驎，相与凤凰象合者谓之凤凰，如何？

夫圣鸟兽毛色不同，犹十二圣骨体不均也。戴角之相，犹戴干也。颞项戴干，尧、舜未必然。今鲁所获麟戴角，即后所见麟未必戴角也。如用鲁所获麟求知世间之麟，而必不能知也。何则？毛羽骨角不合同也。假令合同，或时似类，未必真是。虞舜重瞳，王莽亦重瞳；晋文骀胁，张仪亦骀胁。如以骨体毛色比，则王莽，虞舜；而张仪，晋文也。有若在鲁，最似孔子。孔子死，弟子共坐有若，问以道事，有若不能对者，何也？体状似类，实性非也。今五色之鸟，一角之兽，或时似类凤凰，骐驎，其实非真，而说者欲以骨体毛色定凤凰、骐驎，误矣！是故颜渊庶几，不似孔子；有若恒庸，反类圣人。由是言之，或时真凤凰、骐驎，骨体不似；恒庸鸟兽，毛

色类真。知之如何？

儒者自谓见凤凰、骐驎辄而知之，则是自谓见圣人辄而知之也。皋陶马口，孔子反宇，设使辄有知而绝殊，马口、反宇，尚未可谓圣。何则？十二圣相不同，前圣之相，难以照后圣也。骨法不同，姓名不等，身形殊状，生出异土，虽复有圣，何如知之？桓君山谓杨子云曰：“如后世复有圣人，徒知其才能之胜己，多不能知其圣与非圣人也。”子云曰：“诚然。”夫圣人难知，知能之美若桓，杨者，尚复不能知，世儒怀庸庸之知，赍无异之议，见圣不能知，可保必也。

夫不能知圣，则不能知凤凰与骐驎。世人名凤凰、骐驎，何用自谓能之乎？夫上世之名凤凰、骐驎，闻其鸟兽之奇者耳。毛角有奇，又不妄翔苟游，与鸟兽角饱，则谓之凤凰、骐驎矣。世人之知圣，亦犹此也。闻圣人人之奇者，身有奇骨，知能博达，则谓之圣矣。及其知之，非卒见暂闻而辄名之为圣也。与之偃伏，从之受学，然后知之。何以明之？子贡事孔子一年，自谓过孔子；二年，自谓与孔子同；三年，自知不及孔子。当一年、二年之时，未知孔子圣也，三年之后，然乃知之。以子贡知孔子，三年乃定，世儒无子贡之才，其见圣人，不从之学，任仓卒之视，无三年之接，自谓知圣，误矣！

少正卯在鲁，与孔子并。孔子之门，三盈三虚，唯颜渊不去，颜渊独知孔子圣也。夫门人去孔子归少正卯，不徒不能知孔子之圣，又不能知少正卯，门人皆惑。子贡曰：“夫少正卯，鲁之闻人也。子为政，何以先诛之？”孔子曰：“赐退，非尔所及。”夫才能知佞若子贡，尚不能知圣，世儒见圣，自

谓能知之，妄也！

夫以不能知圣言之，则亦知其不能知凤凰与骐驎也。使凤凰羽翮长广，骐驎体高大，则见之者以为大鸟巨兽耳，何以别之？如必以巨大别之，则其知圣人亦宜以巨大。春秋之时，鸟有爱居，不可以为凤凰；长狄来至，不可以为圣人。然则凤凰、骐驎与鸟兽等也，世人见之，何用知之？如以中国无有，从野外来而告知之，则是鸚鵡，同也。鸚鵡，非中国之禽也；凤凰、骐驎，亦非中国之禽兽也。皆非中国之物，儒者可以谓鸚鵡恶，凤凰、骐驎善乎？

或曰：“孝宣之时，凤凰集于上林，群鸟从之以千万数。以其众鸟之长，圣神有异，故群鸟附之。如见大鸟来集，群鸟附之，则是凤凰。凤凰审则定矣。”

夫凤凰与骐驎同性，凤凰见，群鸟从，骐驎见，众兽亦宜随。案《春秋》之麟，不言众兽随之。宣帝、武帝皆得骐驎，无从兽附从之文。如以骐驎为人所获，附从者散，凤凰人不获自来蜚翔，附从可见。《书》曰：“《箫韶》九成，凤凰来仪。”《大传》曰：“凤凰在列树。”不言群鸟从也。岂宣帝所致者异哉？

或曰：“记事者失之。唐、虞之君，凤凰实有附从。上世久远，记事遗失，经书之文，未足以实也。”

夫实有而记事者失之，亦有实无而记事者生之。夫如是，儒书之文，难以实事，案附从以知凤凰，未得实也。且人有佞猾而聚者，鸟亦有佼黠而从群者，当唐虞之时恣愿，宣帝之时佼黠乎？何其俱有圣人之德行，动作之操不均同也！无鸟附从，或时是凤凰；群鸟附从，或时非也。

君子在世，清节自守，不广结从，出入动作，人不附从。豪猾之人，任侠用气，往来进退，士众云合。夫凤凰，君子也，必以随多者效凤凰，是豪黠为君子也。歌曲弥妙，和者弥寡；行操益清，交者益鲜。鸟兽亦然。必以附从效凤凰，是用和多为妙曲也。龙与凤凰为比类。宣帝之时，黄龙出于新丰，群蛇不随。神雀、鸾鸟，皆众鸟之长也，其仁圣虽不及凤凰，然其从群鸟亦宜数十。信陵、孟尝，食客三千称为贤君。汉将军卫青及将军霍去病，门无一客，亦称名将。太史公曰：“盗跖横行，聚党数千人。伯夷、叔齐，隐处首阳山。”鸟兽之操，与人相似。人之得众，不足以别贤，以鸟附从审凤凰，如何？

或曰：“凤凰，骐驎，太平之瑞也。太平之际，见来至也。然亦有未太平而来至也。鸟兽奇骨异毛，卓绝非常，则是矣，何为不可知？凤凰、骐驎，通常以太平之时来至者，春秋之时，骐驎尝嫌于五孔子而至，光武皇帝生于济阳，凤凰来集。”

夫光武始生之时，成、衰之际也，时未太平而凤凰至。如以自为光武有圣德而来，是则为圣王始生之瑞，不为太平应也。嘉瑞或应太平，或为始生，其实难知。独以太平之际验之，如何？

或曰：“凤凰、骐驎，生有种类，若龟、龙有种类矣。龟故生龟，龙故生龙，形色小大，不异于前者也。见之父，察其子孙。何为不可知？”

夫恒物有种类，瑞物无种适生，故曰：“德应”，龟、龙然也。人见神龟、灵龙而别之乎？宋元王之时，渔者网得神龟焉，渔父不知其神也。方今世儒，渔父之类也。以渔父而

不知神龟，则亦知夫世人而不知灵龙也。

龙或时似蛇，蛇或时似龙。韩子曰：“马之似鹿者千金。”良马似鹿，神龙或时似蛇。如审有类，形色不异。王莽时，有大鸟如马，五色龙文，与众鸟数十集于沛国蕲县。宣帝时，凤凰集于地，高五尺，与言“如马”，身高同矣；文章五色，与言“五色龙文”，物色均矣；众鸟数十，与言“俱集”、“附从”等也。如以宣帝时凤凰体色、众鸟附从案知凤凰，则王莽所致鸟，凤凰也。如审是，王莽致之，是非瑞也。如非凤凰，体色、附从何为均等？

且瑞物皆起和气而生，生于常类之中，而有诡异之性，则为瑞矣。故夫凤凰之至也，犹赤乌之集也。谓凤凰有种，赤乌复有类乎？嘉禾、醴泉、甘露，嘉禾生于禾中，与禾异穗，谓之嘉禾；醴泉、甘露，出而甘美也；皆泉、露生出，非天上有甘露之种，地下有醴泉之类，圣治公平，而乃沾下产出也。蓂莢、朱草，亦生在地，集于众草，无常本根，暂时产出，旬月枯折，故谓之瑞。

夫凤凰、骐驎亦瑞也，何以有种类？案周太平，越常献白雉。白雉，生短而白色耳，非有白雉之种也。鲁人得戴角之獐，谓之骐驎，亦或时生于獐，非有骐驎之类。由此言之，凤凰亦或时生于鹄鹄，毛奇羽殊，出异众鸟，则谓之凤凰耳，安得与众鸟殊种类乎？有若曰：“骐驎之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。”然则凤凰，骐驎都与鸟兽同一类，体色诡耳，实得异种？同类而有奇，奇为不世，不世难审，识之如何？

尧生丹朱，舜生商均。商均、丹朱，尧、舜之类也，骨

性诡耳。鲧生禹，瞽瞍生舜。舜、禹，鲧瞽之种也。知德殊矣。试种嘉禾之实，不能得嘉禾。恒见粢粱之粟，茎穗怪奇。人见叔梁纥，不知孔子父也；见伯鱼，不知孔子子也。张苍之父五尺，苍长八尺，苍孙长六尺。孝宣凤凰高五尺，所从生鸟或时高二尺，后所生之鸟或时高一尺，安得常种？

种类无常，故曾皙生参，气性不世，颜路出回，古今卓绝。马有千里，不必骐驎之驹；鸟有仁圣，不必凤凰之雏。山顶之溪，不通江湖，然而有鱼，水精自为之也。废庭坏殿，基上草生，地气自出之也。按溪水之鱼，殿茎上之草，无类而出，瑞应之自至，天地未必有种类也。

夫瑞应犹灾变也。瑞以应善，灾以应恶，善恶虽反，其应一也，灾变无种，瑞应亦无类也。阴阳之气，天地之气也，遭善而为和，遭恶而为变，岂天地为善恶之政，更生初变之气乎？然则瑞应之出，殆无种类，因善而起，气和而生。亦或时政平气和，众物变化，犹春则鹰变为鸠，秋则鸠化为鹰，蛇鼠之类辄为鱼鳖，虾蟆为鹑，雀为蜃蛤。物随气变，不可谓无。黄石为老父，授张良书，去复为石，世儒知之。或时太平气和，獐为骐驎，鹄为凤凰。是故气性随时变化，岂必有常类哉？褒姒，玄黿之子，二龙鬻也。晋之二卿，熊罴之裔也。吞燕子、薏苡、履大迹之语，世之人然之，以体变化论之，凤凰、骐驎生无常类，则形色何为当同？

案《礼记·瑞命篇》云：“雄曰凤，雌曰凰。雄鸣曰即即，雌鸣足足。”《诗》云：“梧桐生矣，于彼高冈。凤凰鸣矣，于彼朝阳。莘莘萋萋。嘒嘒喈喈。”《瑞命》与《诗》俱言凤凰之鸣，《瑞合》之言“即即、足足”，《诗》云“嘒嘒喈喈”，此

声异也。使声审，则形不同也。使声同，《诗》与《礼》异，世传凤凰之鸣，故将疑焉。

案鲁之获麟，云“有獐而角”。言“有獐”者，色如獐也。獐色有常，若鸟色有常矣。武王之时，火流为乌，云其色赤。赤非乌之色，故言其色赤。如似獐而色异，亦当言其色白若黑。今成事色同，故言“有獐”。獐无角，有异于故，故言“而角”也。夫如是，鲁之所获麟者，若獐之状也。武帝之时，西巡狩，得白麟，一角而五趾。角或时同，言五趾者，足不同矣。鲁所得麟，云“有獐”，不言色者，獐无异色也。武帝云“得白麟”，色白不类獐，故不言“有獐”，正言“白麟”，色不同也。孝宣之时，九真贡，献麟，状如鹿而丙角者，孝武言一角，不同矣。春秋之麟如獐，宣帝之麟言如鹿。鹿与獐小大相倍，体不同也。

夫三王之时，麟毛色，角趾，身体高下不相似类。推此准后世，麟出必不与前同，明矣！夫骐驎，凤凰之类，骐驎前后体色不同，而欲以宣帝之时所见凤凰高五尺，文章五色，准前况后，当复出凤凰，谓与之同，误矣！后当复出见之凤凰？骐驎，必已不与前世见出者相似类，而世儒自谓见而辄知之，奈何？

案鲁人得麟，不敢正名麟，曰“有獐而角”者，时诚无以知也。武帝使谒者终军议之，终军曰：“野禽并角，明天下同本也。”不正名“麟”，而言“野禽”者，终军亦疑无以审也。当今世儒之知，不能过鲁人与终军，其见凤凰、骐驎，必从而疑之非恒之鸟兽耳，何能审其凤凰骐驎乎？

以体色言之，未必等。以鸟兽随从多者言之，未必善。以

希见言之，有鸛鹄来。以相奇言之，圣人有奇骨体，贤者亦有奇骨。圣贤俱奇，人无以别。由贤圣言之，圣鸟，圣兽，亦与恒鸟、庸兽俱有奇怪。圣人贤者亦有知而绝殊，骨无异者；圣贤鸟兽亦有仁善廉清，体无奇者。也或有富贵不圣，身有骨而为富贵表，不为圣贤验。验则鸟亦有五采，兽有角，而无仁圣者。夫如是，上世所见凤凰、骐驎，何知其非恒鸟兽？今之所见鹊、獐之属，安知非凤凰、骐驎也？

方今圣世，尧、舜之主，流布道化，仁圣之物，何为不生？或时以有凤凰、骐驎乱于鸛鹄、獐鹿，世人不知。美玉隐在石中，楚王，今尹不能知，故有抱玉泣血之痛。今或时凤凰，骐驎以仁圣之性，隐于恒毛庸羽，无一角、五色表之，世人不之知，犹玉在石中世，何用审之？为此论草于永平之初，时来有瑞，其孝明宣惠，众瑞并至。至元和、章和之际，孝章耀德，天下和洽，嘉瑞奇物，同时俱应；凤凰、骐驎，连出重见，盛于五帝之时。此篇已成，故不得载。

或间曰：“《讲瑞》谓凤凰、骐驎难知，世瑞不能别。今孝章之所致凤凰、骐驎，不可得知乎？”曰：五鸟之记，四方中央，皆有大鸟，其出，众鸟皆从，小大毛色类凤凰，实难知也，故夫世瑞不能别。别之如何？以政治，时王之德。不及唐、虞之时，其凤凰、骐驎，目不亲见，然而唐、虞之瑞未必真是者，尧之德明也。孝宣比尧、舜，天下太平，万里慕化，仁道施行，鸟兽仁者，感动而来，瑞物小大，毛色、足翼必不同类。以政治之得失、主之明暗，准况众瑞，无非真者。事或难知而易晓，其此之谓也。又以甘露验之，甘露，和气所生也，露无故而甘，和气独已至矣。和气至，甘露降，德

洽而众瑞凑。案永平以来；讫于章和，甘露常降，故知众瑞皆是，而凤凰、骐驎皆真也。

【译文】

按照儒生的主张，自称看见凤凰、麒麟就能认得。为什么呢？可以考察凤凰麒麟的形状。《春秋》记载捕获麒麟的文字说：“麒麟的形状，但是长着角。”象獐并且长角的，就是麒麟了。看见长得象凤凰的鸟，就是凤凰了。黄帝、尧、舜、周朝强盛的时候，都招来过凤凰。汉宣帝的时候，凤凰停落在上林苑，后来又停落在长乐宫东门的树上，体高五尺，五彩羽毛。周朝的时候得到过麒麟，形状象獐但有角。汉武帝时捕获一麟，也象獐而且有角。如果有大鸟，五彩羽毛，兽形状象獐，头上有一只角，按照画上的凤凰、麒麟的样子来考查，根据古今的历史记载来验证，那么凤凰和麒麟是可以识别的啊。

凤凰是鸟中的圣鸟，麒麟是兽中的圣兽；五帝、三王、皋陶、孔子是人中的圣人。十二圣的骨相各不相同，想把象獐而有角的兽称为麒麟，形象与凤凰的样子相符合，就称它为凤凰，这怎么行呢？

圣鸟圣兽的毛色不同，就象十二位圣人骨相不同一样。头上长角，就象人的前额宽阔，如同戴一个盾牌似的。颞颥是这种形象，尧、舜不一定是这样。鲁国获得的麒麟有角，则后来人们所见到的麒麟不一定有角。如果根据鲁国获得的麒麟来辩识世上的麒麟，那肯定不能辩识出来，为什么呢？因为凤凰、麒麟的毛羽骨角不是个个都相同的。即使毛羽骨角

相同，或许只是相类似而已，不一定真的就是。舜的每只眼睛有两个重叠的瞳仁，王莽也是这样；晋文公的肋骨连成一片，张仪也是这样。如果用骨相体貌来比照，那么，王莽就应该是舜那样的圣人了；而张仪也就应该是晋文公那样的霸主了。在鲁国，有若的相貌最象孔子。孔子死后，弟子们一起推有若坐在孔子的座位上，向他请教先王之道和礼仪制度，有若不能回答，为什么呢？体貌类似，而实际上禀性和孔子并不相同。现在长着五彩羽毛的鸟，一只角的兽，有时类似凤凰、麒麟，实际不是真的，而论说的人想用骨相体貌毛色来辨别凤凰、麒麟，这就错了。所以颜渊的道德学问和孔子差不多，但相貌却不象孔子；有若的道德学问都很平常，但长得象孔子。这样说来，有时候真的凤凰麒麟，骨相体貌不象凤凰、麒麟，而平常的鸟兽，毛色倒象真的一样。用儒者的办法，怎么能够辨别它们呢？

儒者自称见到凤凰、麒麟就能够辩识，这等于自称一看见圣人就能认出。皋陶的嘴象马嘴，孔子的头顶中间凹周围高，象翻过来的屋顶。假使有智慧能力卓越超群，并且口象马嘴，头象翻过来的屋顶的人，也不能称他们为圣人。为什么呢？十二位圣人的相貌不同，根据过去圣人的相貌，难以鉴定后来的圣人啊。骨相不同，姓名不一样，体态各式各样，出生在不同的地方，虽然后来也有圣人，如何知道呢？桓君山（桓谭）对杨子云（杨雄）说：“后世如果又出现了圣人，人们只能知道他的才能超过自己，但大都不能确定他究竟是不是圣人”，子云回答说：“确是如此”。圣人是很难识别的。象桓谭、杨雄这样智慧才能很高的人，还不能识别，世上儒

者只有平凡的才智，死抱着住圣人骨相没有差别这种见解，即使遇到了圣人，也认不出来，这是可以肯定的了。

不能辩识圣人，就不能辩识凤凰和麒麟。世人称某些动物为凤凰和麒麟，是根据什么而自以为能这样的呢？古人叫它们凤凰、麒麟，只不过我说它们是鸟兽中珍奇的东西罢了。红色犄角奇特，又不胡乱飞翔，随便走动，与鸟兽争食，就称它们为凤凰麒麟。一般人辩识圣人，也是这样。听说圣人是人中出奇的人，身体的骨相奇特，智慧出众，才能超群。就称他们为圣人。等他们去识别圣人的时候，并不是仓猝见一面，或者偶尔听到一句半句话，就把他叫做圣人的。而是和他一起生活，跟他学习，然后才知道他是不是圣人。如何证明这一点呢？子贡侍奉孔子一年，自认为超过了孔子；侍奉二年，自认为与孔子相同；侍奉三年，才知道自己不如孔子。在头年二年期间，还不知道孔子是圣人，三年之后，才知道他是圣人。象子贡这样的人，认识孔子还需要三年时间，一般儒者没有子贡的才能，他们见到圣人，不跟他学习，凭借仓猝之间的观察，没有三年时间的接触，就自认为能辩识圣人，这是很荒谬的。

少正卯在鲁国，与孔子齐名。孔子的门庭，几次挤满，几次又都走光，只有颜渊没有离开，因为只有他知道孔子是圣人。孔门弟子离开孔子归附少正卯，说明他们不仅不能识别孔子是圣人，也不能识别少正卯，弟子们都糊涂了。子贡问：“少正卯是鲁国有名望的人，先生执政后，为什么要首先杀他呢？”孔子回答说：“端木赐，你走开吧！这不是你所能懂的”。象子贡那样有才能有智慧的人，尚且不能识别圣人，一般儒

者见到圣人，就自以为能识别，真是太狂妄了。

从一般儒者不能辨认圣人来看，就知道他们也不能辨认凤凰和麒麟。如果凤凰的羽翼长阔，麒麟的形体高大，看见它们的人也不过认为那是大鸟巨兽罢了，岂能识别它们是凤凰、麒麟呢？如果一定要以形体巨大作为标准来辨别是不是凤凰、麒麟，那么，一般儒者识别圣人也一定是以形体巨大为标准。春秋时，有一种大海鸟叫鸚鵡，但不能把它当做凤凰；身材高大的蛮人来到中国，但不能认为他们是人。其实凤凰、麒麟和一般鸟兽一样，一般人看见它们，为什么要去辨认？如果中原地区没有凤凰麒麟，它从边远地区来因此需要辨认，这就和鸚鵡（八哥）一样了。鸚鵡不是中原的飞禽，凤凰、麒麟也不是中原的禽兽。他们都不是中原物产，儒者为什么说鸚鵡的出现是凶兆，而凤凰麒麟的出现是祥瑞呢？

有人说：“汉宣帝时，凤凰停落在上林苑，有成千上万只鸟跟随它。因为它是众鸟的首领，圣明神奇，不同寻常，所以众鸟附从它。如果看到大鸟来停落，又有成群的鸟追随，这只鸟就是凤凰。那么，凤凰可以识别，这是确定无疑了”。

凤凰和麒麟的本性相同，凤凰出现时，众鸟追随，那么麒麟出现时，众兽也应该追随。考察《春秋》上记载的麒麟，并没有说有众兽追随。宣帝、武帝都没见到过麒麟，也没有众兽附从的记载。如果认为麒麟被人捕获时，追随它的群兽跑散了，那么，凤凰不是人所捕获的，而是自己飞来的，所以看得见随从的鸟。然而《尚书》载：“《箫韶》演奏九遍，凤凰来朝”。《大传》载：“凤凰栖息在大树上”。并没有说有众鸟附从。难道宣帝时所招来的凤凰同古代的不一样呢？

有人说：“那是记事的人遗漏了。尧舜的时候，凤凰确实有众鸟附从。古代太久远，记事又有遗漏，经书的记载，不用完全用它来证实凤凰没有附从的说法”。

既然有实际上存在而记事者遗漏了的事，也就会有实际上并不存在，而记事者凭空捏造出来的事。如果是这样，儒家书籍的记载，就很难用它来证实什么事情，那么，根据有众鸟附从这一点来识别凤凰，也同样得不到证实。况且人有凭着奸诈狡猾来聚集徒众的，鸟也有奸诈狡猾而使众鸟附众的，是不是尧舜的时候出现的凤凰忠诚老实，而宣帝时出现的凤凰狡猾奸诈呢？不然，为什么它们都有圣人的品德，而行为却大不相同呢？没有鸟附从，有时候是凤凰，众鸟附从，有时候并不是凤凰。

君子生活在世上，坚持清高的节操，不广泛聚集党徒，一举一动并没有人追随。蛮横狡猾的人讲究义气，不论做什么，都有许多人附从。凤凰是鸟中的君子，一定要以附从的鸟多来证明是凤凰，那是把蛮横狡诈的人当成君子了。歌曲越是美妙，跟着唱的人就越少；行为越清高，和他结交的人就愈少，鸟兽也是这样。一定要以附从者多来证明是凤凰，这就等于把跟着唱者多的歌曲说成是美妙的歌曲一样。龙和凤凰是同等的东西，宣帝时，黄龙出现在新丰，没有群蛇追随。神雀、鸾鸟都是众鸟的首领，虽然仁圣不如凤凰，但追随它们的群鸟也应该有数十只。倍陵君、孟尝君，有三千食客，被称为贤君。汉将军卫青和霍去病，没有一名门客，也被称为名将。司马迁说：“盗 造反，聚集了数千党徒。伯夷、叔齐隐居在首阳山”。鸟兽的操行与人相似。人有徒众追随，不足

以说明是圣人，以众鸟附从考证明凤凰，怎么行呢？

有人说：“凤凰、麒麟，是太平的吉祥征兆。天下太平的时候，就可以看见它们到来。然而也有在不平时到来的。鸟兽的骨相毛色奇异，优美而不同寻常，这就是凤凰、麒麟了。为什么辨认不出呢？凤凰、麒麟，通常是在太平的时候到来，然而，春秋的时候，麒麟曾以为孔子要当王而出现，元武帝在济阳出生时，有凤凰来停落。”

光武帝出生时，还是成帝哀帝的时期，当时尚不太平而有凤凰到来。如认为凤凰是为光武有圣德而来，那么，它的到来就是圣王降生的征兆，而不是太平的征兆。祥瑞有人说是应和太平，有人说是为圣人出生，真实的情形难以知晓。只以应和太平来解释凤凰麒麟的到来，怎么行呢？

有人说：“凤凰、麒麟，是有种而生的，就象龟、龙是有种类的一样。龟必生龟，龙必生龙，其子孙的形貌颜色，与先辈没有什么不同。看见它们的父辈，便知道它们的子孙。怎么会辨认不出呢？”

平常的东西有种类，祥瑞这一类东西没有种类，是偶然出现的，所以被称为“吉祥的征兆”。龟、龙就是这样的征兆。人见到神龟，灵龙能识别吗。宋元王时，捕渔的人用网提到了神龟，但渔夫不知道它是神龟。现在的一般儒者不过是渔夫一类的人物。根据渔夫不能识别神龟这件事，也就知道一般人不能识别灵龙了。

有的龙或许象蛇，有的蛇或许象龙。韩非说：“象鹿的马价值千金”，优秀的马象鹿，神龙或许象蛇。如果确实有这种类型的话，那么同种类的东西，其形状、颜色就不应当有两个

样子。王莽时，有只象马的大鸟，身上有五色龙纹，与数十只鸟一起停落大沛国蕲县。宣帝时，凤凰停落在地上，有五尺高，和所说王莽时象马的大鸟，身高是相同的了，五彩颜色和所说“五色龙纹”的大鸟，颜色是一样的，数十只鸟一道停落和上所说“一起停落”，“追随附从”是一样的。如果根据宣帝时凤凰的形体、颜色以及众鸟附从这种情况来察识别凤凰，那么，王莽招致的大鸟就是凤凰了。如果确实是凤凰，那么因为它是王莽招来的，这就应该不是祥瑞了。如果不是凤凰，它们和凤凰在形体、颜色、众鸟附从这些特征上，为什么又都相同呢？

况且祥瑞的东西都是由天地间的“和气”产生的，它们生在普通的东西之中，只因为有奇特的本性，所以成了祥瑞。因此，凤凰的到来，就象赤鸟停落一样。说凤凰有种类，赤鸟也有种类吗？再看一下嘉禾、醴泉、甘露，这些祥瑞吧。嘉禾生在普通的禾中，与一般禾的穗不同，被称为嘉禾；醴泉、甘露流出来就味道甜美，都是从一般的泉水，露水中产出来的，并不是天下和甘露的种类，地下有醴泉的种类，由于天下太平才渗出来或落下来。蓂莢、朱草，也是生在地上，混杂在众草之中，没有固定的茎和根，偶然生出来，十天半月就枯折了，所以被称为祥瑞。

凤凰麒麟也是祥瑞，怎么会有种类？考察周朝太平的时候，越常族来献白色的野鸡。这种鸡只是生来短小，白色羽毛罢了，并不是专门有一个白色野鸡的种类。鲁国人获得了长角的獐，称它为麒麟，也许是獐生出来的，不是麒麟的种类。由此说来，凤凰也许是天鹅生的，因为毛羽奇特，与普

通的鸟不同，所以称它为凤凰，怎么会与普通的鸟不同种类呢？有若说：“麒麟对于走兽来说，凤凰对于飞鸟来说，泰山对于小土堆来说，江海河流对于小水沟来说，都是同属一类的。”因此凤凰、麒麟与普通鸟兽是同类的，只不过形体颜色奇异罢了，怎么会是另一种类？同类但有奇异之处，奇异的东西世上不常有，世上不常有的东西，就很难弄清楚，又怎能识别它呢？

尧生丹朱，舜生商均，商均丹朱是尧舜的后代，但是骨相稟性则大不相同。鲧生禹，瞽瞍生舜，舜禹是鲧和瞽瞍的儿子，但才智德性却大不相同。即使种下嘉禾的种子，并不能得嘉禾。常见的粢、粱这类自发谷物、茎穗也有生得很奇异的。人们见到叔梁纥，看不出他是孔子的父亲；看见伯鱼，看不见他是孔子的儿子。张苍的父亲身高五尺，张苍却身高八尺，张苍的儿子身高六尺。宣帝时凤凰高五尺，生它的鸟或许只有二尺高，它所生的鸟或许只有一尺高，哪里有固定不变的种？

种类没有恒定不变的，所以曾皙生的儿子曾参，气质德行是世上少有的，颜路生儿子颜回，古今皆称卓绝。马中有千里马，不一定是麒麟后代，鸟中有仁圣之鸟，不一定是凤凰的后代。山顶的溪流与江湖不通，但里面有鱼，那是水中的精气自然产生的。荒废的庭院殿堂上长出了草，那是地中的精神自然长出来的。根据溪水中的鱼，殿基上的草是没有种类而自然生出的，便知道祥瑞是自然而然地到来，天地之间并没有这样的种类。

祥瑞的到来和灾异的出现道理是相同的。祥瑞应和着善，

灾变应和着恶，善恶呈然相反，但它们在作为征兆这一点上却是相同的。灾变没有种类，祥瑞也没有种类。阴气和阳气，都是天地之气，遇到政治安定就成为和气形成祥瑞，遇到政治混乱就成为灾变之气而形成灾变，哪里是天地有意识地根据政治的好坏，另外制造出来和气和灾变之气呢？因此祥瑞的出现，大概是没有种类的，凭着清明的政治而出现。由于气的和之合而产生。有时候政治清明，阴阳之气和洽，东西都发生了变化，就象天鹰变成鸠，到了秋天鸠又变成鹰一样。蛇鼠一类的东西就变成鱼鳖，虾蟆就变成鹤鹑，麻雀就变成大蛤蜊。万物都随着气的变化而改变，不能说这是没有的事。黄石变成老人，送给张良一部兵书，离开后又复为石头，这些事情当世儒都是知道的。有时候太平气和，獐变成麒麟，天鹅变成凤凰。所以一种东西的气质特性总是随时势发生变化的，怎么能断定有固定不变的种类呢？褒姒是黑蜥蜴的女儿，是两条龙的唾液变成的。晋国的范氏和中行氏，是熊黑的后代。吞食燕卵，采食燕卵，踩巨人的脚印，世上的人都相信这种说法，为什么只说祥瑞有固定的种类呢？根据万物没有固定不变的种类来判断，根据人没有固定不变的种类来分析，根据形体变化无常来推论，凤凰麒麟的出生并没有固定的种类，它们的形体毛色怎么会相同呢？

《礼记·瑞命篇》说：“雄的叫做凤，雌的叫做凰。雄凤的叫声是即即，雌凰的叫声是足足。”《诗经》说：“梧桐生长在那高高的山冈上，凤凰朝着太阳高声鸣唱。梧桐的树叶拳拳萋萋，凤凰的鸣唱嗻嗻啾啾。”《瑞命》与《诗经》都说到凤凰的鸣声。《瑞命》说是“即即足足”，《诗经》说是“嗻嗻

啾啾”，这是声音不同。如果《瑞命》和《诗经》所记凤凰的鸣声都是确实的，那么它们的形状就应该不一样。如果凤凰的鸣声是相同的，而《诗经》与《礼记》形容它们的鸣声却不相同，那么，历代相传，把它们当作了凤凰的叫声，就值得怀疑了。

考察鲁国获麟这件事，记载上说“获得了有角的獐。”说获得了獐，是因为它的毛色象獐。獐的毛色是固定的，就象鸟的羽毛颜色是固定的一样。周武王时，火变成了乌鸦，据说它的颜色是红的。红不是乌鸦本来的颜色，所以特别说明它的颜色是红的。如果鲁国捕获的麟象獐而是毛色与獐不同，也应该说明它的颜色是白的或者是黑的。现在事实上鲁国捕获的麒麟与獐的颜色相同，所以说获得了獐。獐没有角，有角不同于獐本来的样子，所以特别说明它“有角”。如果是这样，鲁国捕获的麟，形状就象獐。汉武帝时，到西边巡狩，得到一头白色的麟，头上长一只角，每个蹄子上有五个脚趾。角是一样的，但说有五个脚趾，就是说脚不相同。鲁国捕获的麟，只说“获得了獐”，不说毛色，是因为獐没有什么不同的毛色。武帝时说：“得了白色的麟”，毛色是白的不象獐，所以不说“获得了獐”，确切地说它是“白色的麟”，因为它与獐的毛色不同。汉宣帝时，九真郡进贡，献上的麟象鹿的样子，但有两只角。这就和武帝时所说的一只角的麟不相同了。春秋时鲁国捕获的麟象獐，宣帝时的麟说是象鹿。鹿和獐大小相差一倍，就是说，它们的形体是不同的。

鲁哀公、汉武帝、汉宣帝时获得的麟，毛色、角趾、身体大小不相同。由以上情况去衡量后代，麟再出现肯定和前

世的不同，这是清楚的麒麟的凤凰类似，麒麟的体色前后不同，想用宣武帝时见到的凤凰有五尺高，有五彩羽毛为依据，去比拟后世的凤凰，如果再出现凤凰，就说它一定和宣帝时所见的凤凰相同，这是错误的。以后倘若再出现凤凰麒麟，一定不会和以前出现的相类似，而一般的儒者自称一见到凤凰麒麟就能认出，怎么可能呢？

考察鲁人得麟，不敢确切地叫它麒麟，只说“获得了有角的獐”，因为当时确实无法识别它。汉武帝令谒者终军鉴定当时捕获的白麟，终军说：“野兽两只角合并长成一只，象征着天下归附同一个根本。”他没有确切叫它“麒麟”，而称为“野兽”，这是因为终军也怀疑是不是麒麟，无法加以肯定。现在一般儒者的见识，不能超过鲁人和终军，他们见到凤凰麒麟，必定也只是怀疑，这种禽兽不是一般的鸟兽罢了，哪里能肯定它们就是凤凰麒麟呢？

从体貌颜色来说，不同时代招致的凤凰麒麟是不相同的。从鸟兽随从的多少来说，随从多的不一定是好的。从很少出现来说，有鸛鸽来筑巢这件事。从骨相奇特来说，圣人有奇特的骨相体态。贤人也有奇特的骨相。圣贤者都有奇特的骨相，人们无法区别他们谁圣谁贤。从圣人贤者的情况推论，圣鸟神兽和一般鸟兽相比也都有奇特的地方。然而圣人贤者当中也有智慧卓绝而骨相却没有什麼特殊的，圣鸟贤兽中也有仁慈、善良、廉洁、清高而形体并不出奇的。世上有的富贵之人，并不是圣人，身有奇骨只是作为富贵的象征，而不是作为圣人贤人的证明。因此鸟也有五彩羽毛，兽也有长独角，却不是有仁慈圣明的特性。由此说来，古代所见的所谓凤凰

麒麟，怎么见得它们不是一般的鸟兽呢？而现在听看到的喜鹊、獐一类的鸟兽，又怎么知道它们不是真的凤凰、麒麟呢？

现在是圣人在位的时代，象尧舜那样的君主，普遍地施行道德教化，仁慈、圣明的东西，怎么会不出现呢？也许已经有凤凰麒麟混在鸛鹄獐鹿之中，一般人识别不了。美玉隐藏在石头中，楚玉、令君不能识别，所以才有六和抱玉眼里哭出血这样的痛心事。现在或许有凤凰麒麟，以仁慈圣明的品性，潜隐在一般的鸟兽中，没有只长一只角或毛羽五色这样的特征把它们标志出来，世上的人因此不能识别它们。就象美玉隐藏在石头之中，用什么来考察呢？因为这篇文章起草于永平初年，从那时以来，祥瑞不断出现，这是因为明帝布施恩惠，各种祥瑞都出现了。到了元和章和的时候，章帝的圣帝光耀天下，天下融洽，祥瑞奇物，同时应和出现了，凤凰麒麟一再出现，比五帝时还多。但因为这篇文章已经完成，所以没有记载。

有人问道：“《讲瑞》说凤凰麒麟难以识别，世上出现的祥瑞是不能识别的。如今章帝时招致的凤凰麒麟，难是不可以识别的吗？”我回答：根据关于五方神鸟的记载，东西南北中五方，都有大鸟，它的出现，各种鸟都会随从，这种鸟大小毛色与凤凰相似，实在难以识别，所以说世上的祥瑞是不能靠这种方法识别。那么怎么识别呢？根据政治，在位皇帝的道德来加以识别。我虽然没有赶上尧、舜在位的时代，没有亲眼看见当时的凤凰麒麟，但尧舜时的祥瑞肯定是真的。因为尧的圣德就是明论。汉皇帝类似尧舜，当时天下太平，远方仰慕，都来归化，仁道施行时，鸟兽中的仁慈者受到感动

而到来，瑞物的大小、毛色、足翼一定不会是同样的，用政治的好坏，君主的贤明或昏庸作标准，来对照宣帝时的众多祥瑞，没有一个不是真的。有的事情看起来很难懂，实际上却容易理解，大概就是指这种情况说的吧。再用甘露来验证，甘露是和气产生的，露水无缘无故地发甜，这是因为和气早已来到了。和气到来，甘露降落，恩德普施，许多祥瑞就都凑集来了。考察永平以来至到章和年间，甘露常常降落，所以我知道这些都是祥瑞，而凤凰麒麟都是真的祥瑞。

论衡卷十七

指瑞篇

儒者说凤凰、骐驎为圣王来，以为凤凰、骐驎仁圣禽也，思虑深，避害远，中国有道则来，无道则隐。称凤凰、骐驎之仁知者，欲以褒圣人也，非圣人之德，不能致凤凰、骐驎。此言妄也。

夫凤凰、骐驎圣，圣人亦圣。圣人恹恹忧世，凤凰、骐驎亦宜率教。圣人游于世间，凤凰、骐驎亦宜与鸟兽会，何故远去中国，处于边外？岂圣人浊，凤凰、骐驎清哉？何其圣德俱而操不同也！如以圣人者当隐乎，十二圣宜隐；如以圣者当见，凤、驎亦宜见。如以仁圣之禽，思虑深，避害远，则文王拘于牖里，孔子厄于陈、蔡，非也。文王，孔子，仁圣之人，忧世悯民，不图利害，故其有仁圣之知，遭拘厄之患。凡人操行，能修身正节，不能禁人加非于己。案人操行，莫能过圣人，圣人不能自免于厄，而凤、驎独能自全于世，是鸟兽之操贤于圣人也。

且鸟兽之知，不与人通，何以能知国有道与无道也？人同性类，好恶均等，尚不相知，鸟兽与人异性，何能知之？人不能知鸟兽，鸟兽亦不能知人，两不能相知，鸟兽为愚于人，何以反能知之？儒者咸称凤凰之德，欲以表明王之治，反令

人有不及鸟兽，论事过情，使实不著。且凤、骐岂独为圣王至哉？孝宣皇帝之时，凤凰五至，骐骥一至，神雀、黄龙、甘露、醴泉，莫不毕见，故有五凤、神雀、甘露，黄龙之纪。使凤、骐审为圣王见，则孝宣皇帝圣人也；如孝宣皇帝非圣，则凤、骐为贤来也。为贤来，则儒者称凤凰、骐骥，失其实也。凤凰、骐骥为尧、舜来，亦为宣帝来矣。夫如是，为圣且贤也。儒者说圣太隆，则论凤、骐亦过其实。

《春秋》曰：“西狩获死骐，人以示孔子。孔子曰：‘孰为来哉！孰为来哉！’反袂拭面，泣涕沾襟。”儒者说之，以为天以骐命孔子，孔子不王之圣也。夫骐为圣王来，孔子自以不王，而时王，鲁君无感骐之德，怪其来而不知所为，故曰：“孰为来哉！孰为来哉！”知其不为治平而至，为己道穷而来，望绝心感，故涕泣沾襟。以孔子言“孰为来哉”，知骐为圣王来也。

曰：“前孔子之时，世儒已传此说。孔子闻此说而希见其物也，见骐之至，怪所为来。实者骐至无所为来；常有之物也，行迈鲁泽之中，而鲁国见其物，遭获之也。孔子见骐之获，获而又死，则自比于骐，自谓道绝不复行，将为小人之徯获也。故孔子见骐而自泣者，据其见得而死也，非据其本所为来也。然则骐之至也，自与兽会聚也；其死，人杀之也。使骐有知，为圣王来，时无圣王，何为来乎？思虑深，避害远，何故为鲁所获杀乎？夫以时无圣王而骐至，知不为圣王来也；为鲁所获杀，知其避害不能远也。圣兽不能自免于难，圣人亦不能自免于祸。祸难之事，圣者所不能避，而云凤骐思虑深，避害远，妄也。

且凤、骐非生外国也，中国有圣王乃来至也。生于中国，长于山林之间，性廉见希，人不得害也，则谓之思虑深，避害远矣。生与圣王同时，行与治平相遇，世间谓之圣王之瑞，为圣王来矣。剥巢破卵，凤凰为之不翔；焚林而亩，漉池而渔，龟、龙为之不游。凤凰，龟龙之类也，皆生中国，与人相近。巢剥卵破，屏窜不翔；林焚池漉，伏匿不游。无远去之文，何以知其在国外也？龟、龙、凤凰，同一类也。希见不害，谓在国外，龟龙希见，亦在国外矣。孝宣皇帝之时，凤凰、骐骐、黄龙、神雀皆至。其至同时，则其性行相似类，则其生出宜同处矣。龙不生于外国，外国亦有龙；凤、骐不生外国，外国亦有凤骐。然则中国亦有，未必外国之凤、骐也。人见凤、骐希见，则曰在国外；见遇太平，则曰为圣王来。

夫凤凰、骐骐之至也，犹醴泉之出、朱草之生也。谓凤凰在国外，闻有道而来，醴泉、朱草何知，而生于太平之时？醴泉、朱草，和气所生，然则凤凰、骐骐，亦和气所生也。和气生圣人，圣人生于盛世。物生为瑞，人生为圣，同时俱然，时其长大，相逢遇矣。衰世亦有和气，和气时生圣人。圣人生于衰世，衰世亦时有凤、骐也。孔子生于周之末世，骐骐见于鲁之西泽，光武皇帝生于成、衰之际，凤凰集于济阳之地。圣人圣物，生于盛、衰世。圣王遭见圣物，犹吉命之人逢吉祥之类也，其实相遇，非相为出也。

夫凤、骐之来，与白鱼、赤乌之至，无以异也。鱼遭自跃，王舟逢之；火偶为乌，王仰见之。非鱼闻武王之德而入其舟，乌知周家当起于王屋也。谓凤、骐为圣王来，是谓鱼、乌为武王至也。王者受富贵之命，故其动出见吉祥异物，见

则谓之瑞。瑞有小大，各以所见定德厚薄。若夫白鱼、赤乌，小物，小安之兆也；凤凰、骐驎，大物，太平之象也。故孔子曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”不见太平之象，自知不遇太平之时也矣。

且凤凰、骐驎何以为太平之象？凤凰、骐驎，仁圣之禽也，仁圣之物至，天下将为仁圣之行矣。《尚书大传》曰：“高宗祭成汤之庙，有雉升鼎耳而鸣。高宗问祖己，祖己曰：‘远方君子殆有至者。’”祖己见雉有似君子之行，今从外来，则曰：“远方君子将有至者”矣。

夫凤凰、骐驎犹雉也，其来之象，亦与雉同。孝武皇帝西巡狩，得白骐，一角而五趾，又有木，枝出复合于本。武帝议问群臣，谒者终军曰：“野禽并角，明同本也；众枝内附，示无外也。如此瑞者，外国宜有降者。是若应，殆且有解编发，削左衽、袭冠带而豪化焉。”其后数月，越地有降者，匈奴名王亦将数千人来降，竟如终军之言。终军之言，得瑞应之实矣。推此以况白鱼、赤乌，犹此类也。鱼，水精；白者，殷之色也。乌者，孝鸟；赤者，周之应气也。先得白鱼、后得赤乌，殷之统绝，色移在周矣。据鱼、乌之见，以占武王，则知周之必得天下也。世见武王诛纣，出遇鱼、乌，则谓天用鱼、乌命使武王诛纣，事相似类，其实非也。

春秋之时，鸛鹄来巢，占者以为凶。夫野鸟来巢，鲁国之都且为丘墟，昭公之身且出奔也。后昭公为季氏所攻，出奔于齐，死不归鲁。贾谊为长沙太傅，服鸟集舍，发书占之，云“服鸟入室，主人当去”。其后，贾谊竟去。野鸟虽殊，其占不异。夫凤、骐之来，与野鸟之巢，服鸟之集，无以异也。

是鸛鵒之巢，服鸟之集，偶巢适集，占者因其野泽之物，巢集城宫之内，则见鲁国且凶、传舍人不吉之瑞矣。非鸛鵒，服鸟知二国祸将至，而故为之巢集也。

王者以天下为家。家人将有吉凶之事，而吉凶之兆豫见于人，知者占之，则知吉凶将至，非吉凶之物有知，故为吉凶之人来也。犹蓍龟之有兆数矣，龟兆蓍数，常有吉凶，吉人卜筮与吉相遇，凶人与凶相逢，非蓍龟神灵，知人吉凶，出兆见数以告之也。虚居卜筮，前无过客，犹得吉凶。然则天地之间，常有吉凶，吉凶之物来至，自当与吉凶之人相逢遇矣。或言天使之所为也。夫巨大之天，使细小之物，音语不通，情指不达，何能使物？拘亦不为天使，其来神怪，若天使之，则谓天使矣。

夏后孔甲畋于首山。天雨晦冥，入于民家，主人方乳。或曰：“后来，之子必大贵。”或曰：“不胜，之子必有殃。”夫孔甲之入民室也，偶遭雨而荫庇也。非知民家将生子，而其子必凶，为之至也。既至，人占则有吉凶矣。夫吉凶之物见于王朝，若入民家，犹孔甲遭雨入民室也。孔甲不知其将生子，为之故到，谓凤凰诸瑞有知，应吉而至，误矣。

【译文】

儒者说凤凰麒麟是为圣人而出现的，他们认为凤凰麒麟是仁圣的禽兽，深谋远虑，知道避开祸害。中原太平就出现，不太平就隐藏起来。称赞凤凰麒麟的仁慈智慧，是为了想用它们来颂扬圣人。因为不具备圣人的道德，就不能招来凤凰麒麟。其实这种说法是没有根据的。

凤凰麒麟圣明，圣人也圣明。圣人东奔西走，为天下操心，凤凰麒麟也应该遵循圣人的教化，按圣人的模样去做。圣人在社会中生活，凤凰麒麟也应该与普通鸟兽聚集在一起，为什么远离中原，居住在边远地区？难道是圣人道德不高尚，凤凰麒麟清洁高尚？为什么他们的品德同样高尚，而行为却又如此不呢？如果认为圣人应该隐，那么十二圣就应当隐藏起来。如果认为圣人应当出现，那么凤凰麒麟也应当出现。如果认为仁圣的禽兽能深谋远虑，避开祸害，那么文王被囚在牖里，孔子被困在阵，就不应该了。文王、孔子是仁圣的人，他们关心世事，同情百姓，不计较个人得失。但他们虽然有仁圣的智慧，却遭到囚禁和围困的灾难。就人的操行而言，人只能修身端正自己的操行，却不能阻止别人把错误强加在自己头上。考察人的操行，没有能超过圣人的，圣人不能使自己免受灾难，而凤凰麒麟偏偏能在世间保全自己，这样说来，鸟兽的操行比圣人还要好啊。

况且鸟兽的思想，并不与人相通，怎么能知道国家太平不太平呢，人与人的禀性和种类是相同的，好恶相当，人与人之间尚且不能互相了解，鸟兽与人禀性不同，怎么能了解情况呢？人不能了解鸟兽，鸟兽也不能了解人，互相不能了解，鸟兽比人愚蠢，为什么反而能了解情况呢？儒者都称赞凤凰的德行，想要用它的出现来表彰圣王的统治，反而使人有圣王不如鸟兽的感觉。这就是论事超过真情，反使真情不显了。况且凤凰麒麟难道只为圣王而到来的吗？宣帝时，凤凰来过五次，麒麟来过一次，神雀、黄龙、甘露、醴泉，全都出现过，所以有五凤、神雀、甘露、黄龙的年号。假定凤

鳳麒麟确实是为了圣王而出现，那么，汉宣帝就是圣人；如果说汉宣帝不是圣人，鳳麒麟就是为贤人来的。为贤人而来，那么，儒者对鳳麒麟的称赞就有失真实了。鳳麒麟为尧舜而来，也为宣帝而来。照这么说，鳳麒麟为圣王而来，又为贤人而来。儒者颂扬圣人太过分，讨论鳳麒麟也言过其实了。

《春秋》记载说：“有人在鲁国西部打猎，获得一头死麒麟，有人把这件事告诉孔子。孔子说：‘它为谁而来啊！它为谁而来啊！把袖口翻过擦脸上的眼泪，泣泪沾湿了衣襟。’”儒生解释这件事，认为是上天用麒麟来授命于孔子，孔子是没有当王的圣人。麒麟为圣王而来，孔子因为自己没有当王，而当时的周王和鲁国君主又都没有能感召麒麟的德行，为麒麟到来却不知道为何，感到不解，所以说：“它为谁而来啊！它为谁而来啊！”孔子知道麒麟不是为政治清明，社会安定而来的，而是为自己的治世主张已经走到穷途末路而来，希望破灭，内心感伤，因此泪流满面，沾湿了衣襟。根据孔子说“它是为谁而来”，就知道麒麟是为圣王而来的。

我认为，在孔子以前，世上的儒生已经流传着麒麟是为圣王而来的说法了。孔子听到了这种说法，但没有见过这种动物，所以看到麒麟出现，就奇怪它为什么到来。实际上，麒麟出现是没有什么目地的，它也是一种常见的动物，在鲁国的山泽中穿行，而鲁国人看到它，碰上就把它逮住了。孔子看见麒麟被逮住，并且被打死了，就拿自己与麒麟比较，自认为自己的治世主张已走到末路，不会再有实行的时候，自己也将被小人捕获。所以孔子看到麒麟而流起泪来，是由于

看到麒麟被捉住并且死了，并不是根据它原本是为什么来的。然而麒麟来到了，自然是与野兽会要；它的死，是因为人的杀害。果如麒麟有思想，为圣王而来，当时并没有圣王，它为谁而来呢？如果它能深谋远虑避开祸害，为什么被鲁国人捕获杀死呢？根据当时并没有圣王而麒麟来到，就知道麒麟不是为圣王而来的；根据它被鲁国人捕杀，就知道它并不能远远地避开祸害。圣兽不能使自己免受灾难，圣人也不能使自己免受祸害。祸谁是圣者所不能避免的，说凤凰麒麟能深谋远虑避开祸害，这是荒谬的。

况且凤凰麒麟并不是生长在边远地区，当中原出现圣王才到来的。它们生在中原，长在山林之中，性情清高，很少出现，人们不能伤害它。就说它们深谋远虑，能够避开祸害。它们生活的时期正好是圣王在位，它们的出现正好赶上政治清明，社会安定，世上的人就说它是圣王的祥瑞，是为圣王而来的了。击毁凤凰巢，打破凤凰卵，凤凰因此不来飞翔；烧毁树木而打猎，放干池水捕鱼，龟龙因此不来潜游。凤凰与龟龙一样，都生在中原，与人相隔不远。巢毁卵破，便躲避开不再飞翔，木焚池干便隐起来不再潜游，并没有关于它们远远离去的文字记载，怎么知道凤凰麒麟生活在边远地区呢？龟龙凤凰是同类，如果因为凤凰麒麟很少出现，不容易被伤害，就说它们生存于边远的地区，那么龟龙也很少出现，也应该说它们生存在边远地区了。汉宣帝时，凤凰、麒麟、黄龙、神雀都来了。它们同时到来，那么，它们的本性和行为就是相类似的，那么它们的产生和出没也应该在同一个地区了。龙不生边远地区，边远地区也有龙，凤凰麒麟不生

边远地区，边远地区也有凤凰，麒麟。然而中原有的，不一定是边远地区的凤凰麒麟。人们看见凤凰麒麟很少出现，就说它们在边远地区，看到它们正巧在太平的时候出现，就说它们是为圣人而来。

凤凰麒麟的到来，与醴泉溢出、朱草生长是一样的。说凤凰生活在边远地区，听说中原太平才到来，醴泉、朱草有什么知觉而在太平时代？醴泉、朱草是和气产生的，凤凰麒麟也是和气产生的。圣人是由和气产生的，圣人生在盛世。秉受和气而生的物是祥瑞，秉受和气而生的人是圣人。本性都一样，自然就碰在一起了。衰世也有和气，和气有时生出的是圣人。有的圣人生在衰世，衰世有时候也有凤凰麒麟。孔子生在周朝衰弱的时代，麒麟出现在鲁国西部的林泽。光武帝生在成帝哀帝之时，凤凰落在济阳地区。圣人圣物，既有生于盛世的，也有生于衰世的。圣王遇见圣物，如同命好的人交上了好运气一样，其实他们是碰在一起了，并不是互相为了对方才产生出来的。

凤凰麒麟的到来与白鱼赤鸟的到来，没有什么不同。鱼正好自己往上跳，武王的船正好和它碰上，火偶然化为鸟，武王抬头看见了它。并不是鱼听说了武王的德行才跃进他的船，鸟知道周朝将要兴起而降落在武王的屋顶上。说凤凰麒麟是为了圣王而来，就是说白鱼赤鸟是为了武王而至。王者受富贵之命，所以他行动出入总会看到吉祥珍奇的东西，看见它们就为祥瑞。祥瑞有大有小，人们就各自根据自己见到的瑞物来判断它所象征的功德的大小。象白鱼、赤鸟，是小祥瑞是平安的征兆；凤凰麒麟是大祥瑞，是太平的象征。所以孔

子说：“凤凰不来，黄河不出现河图，我这辈子算完了”。孔子见不到太平的象征，知道自己没遇上太平的时代。

那么凤凰麒麟为什么是太平的象征呢？凤凰麒麟是仁圣的禽兽，仁圣动物的到来，象征着天下将要出现仁圣的教化了。《尚书大传》说：“高宗在成汤的庙中行祭礼，有一只野鸡飞到昃的手上叫唤起来。高宗问祖己这事的含义，祖己回答说：“大概将要有远方的君子来朝贡”。祖己看到野鸡的性情具有和君子的操行相类似的地方，如今从外边飞进来，就说“将要有远方的君子来朝贡”。

凤凰麒麟就象野鸡，它们的到来所表明的征兆，也与野鸡相同。汉武帝到西边巡猎，捕获了一头白麟，头上长着一只角，每只蹄子有五个脚趾。又看见一棵树，树枝长出来，又合并到树干上。武帝询问群臣这些事的含义，谒者终军说：“野兽的角并在一起象征着天下统一，树枝自内和树干长在一起，象征没有背离的人。获得这样的祥瑞，应该有边远地区的部族来归降。这个祥瑞如果应验的话，大概将要有解开辫子，去掉向左开襟的衣服，衣戴帽子，腰系带子，而来接受教化的人了”。过了几个月，越部有部族来降附，匈奴各王也率领数千人来归降，竟然和终军说的一样。终军的话，说了祥瑞的真实含义。以此似论白鱼赤鸟，也是这种情况。鱼是水中的和气自然产生的，白色是殷商崇尚的颜色；鸟是孝顺的鸟；红色是周朝崇尚的颜色。周武王先得到白鱼，后来又得到赤鸟，殷朝世代相传的国统已经断绝，服色已经移到周朝崇尚的红色上来了。根据白鱼、赤鸟的出现，以此推测武王的命运，就知道周朝一定会取得天下。世上的人看见武王

诛灭商纣王，出战时遇到白鱼和赤鱼，就说天用白鱼赤鸟命令武王诛灭商纣王，这种解释看起来与我的解释差不多，其实是完全不同的。

春秋时，鸛鵒到鲁国筑巢，占卜的人认为是凶兆。野鸟来筑巢，象征鲁国的都城将要变成废墟，鲁昭公将要离开国土去逃难。后来鲁昭公被季平子驱逐，逃往齐国，到死未能重反鲁国。贾谊担任长沙王的辅佐，鹏鸟停落在房屋上，贾谊打开占卜的书 预测这事的含义，书上说：“鹏鸟进入房屋，主人将要离开”。后来，贾谊果然离开了。野鸟的种类虽然不同，但占卜的结果却没有两样。凤凰麒麟的到来，与野鸟筑巢鹏鸟停落，没有什么不同。鸛鵒筑巢，鹏鸟停落，只是偶然来鲁国搭窝和恰巧停在贾谊的屋顶上，占卜的人根据它们是生长在野沼泽中的飞禽，却到城里宫中来筑巢停落，因此看见了鲁国将有祸乱，客居的贾谊将要遭不幸的兆头，并不是鸛鵒、鹏鸟知道鲁国和贾谊快要灾祸临头，而故意来筑巢和停落的。

王者以天下为家。家里的人除遭遇吉利或不吉利的事，事前一定会出现祥瑞和灾变作为预兆，有才智的人通过占卜，就知道祥瑞或灾害那将到来，并不是祥瑞和灾变有知觉，有意为将要遭凶逢吉的人而来的。好比蓍草有数，龟甲有兆一样，龟甲的兆和蓍草的数是有凶吉的，吉利的人去占卜，正好碰上吉兆，不吉利的人去占卜，正好碰上凶兆。并不是蓍草和龟甲有神灵，知道人的吉凶，从而显出龟兆出现蓍数来告知人。占卜者空坐在家里搞占卜面前又没有来求占卜的客人，还是会 到吉凶的。天地之间，吉凶常常存在，祥瑞或灾变的

到来，自然会和吉利或不吉利的人碰上。有人说这是上天指使它们这么做的。但如此巨大的天，却指使这样细小的东西，天与物之间声音言语不相通，思想感情不通，天怎么能够指使物呢？物也不会被天指使，祥瑞灾变的到来是很神秘的。

夏朝的君主孔甲在首山打猎。天下起了雨，天色阴暗，就走进一户百姓家，主人正在生孩子。有人说“君主来到了，这个孩子将来一定会大富大贵”。有人说：“这孩承受不了君主到来这种福气，以后一定会遭殃。”孔甲进入百姓家，是因为偶然遇雨去躲雨的，并不是知道那家要生孩子，那孩子必定要遭殃，才为他而来的。既来之后，人们加以预测，就出现吉凶两种不同的说法了。凶吉之物出现在朝庭，或者进入百姓家里，就象孔甲遭雨进入百姓家中一样，是偶然的。孔甲不是知道那家要生孩子才故意去的，因此说凤凰 各种祥瑞有知觉，应和吉祥的人来的，这种说法是很荒谬的。

是应篇

儒者论太平瑞应，皆言气物卓异，朱草、醴泉、翔风、甘露、景星、嘉禾、蕙脯、蓂莢、屈轶之属；又言山出车，泽出马，男女异路，市无二价，耕者让畔，行者让路，颁白不提挈，关梁不闭，道无虏掠，风不鸣条，雨不破块，五日一风，十日一雨；其盛茂者，致黄龙、骐驎、凤凰。

夫儒者之言，有溢美过实。瑞应之物，或有或无。夫言凤凰、骐驎之属，大瑞较然，不得增饰，其小瑞征应，恐多非是。夫风气雨露，本当和适。言其风翔露甘，风不鸣条，雨

不破块，可也；言其五日一风，十日一雨，褒之也。风雨虽适，不能五日、十日正如其数。言男女不相干，市价不相欺，可也；言其异路，无二价，褒之也。太平之时，岂更为男女各作道哉？不更作道，一路而行，安得异乎！太平之时，无商人则可，如有，必求便利以为业，买物安肯不求贱？卖货安肯不求贵？有求贵贱之心，必有二价之语。此皆有其事，而褒增过其实也。若夫蕘脯、蓂莢、屈轶之属，殆无其物。何以验之？说以实者，太平无有此物。

儒者言蕘脯生于庖厨者，言厨中自生肉脯，薄如蕘形，摇鼓生风，寒凉食物，使之不臭。夫太平之气虽和，不能使厨生肉蕘，以为寒凉。若能如此，则能使五谷自生，不须人为之也。能使厨自生肉蕘，何不使饭自蒸于甑，火自燃于灶乎？凡生蕘者，欲以风吹食物也，何不使食物自不臭？何必生蕘以风之乎？厨中自能生蕘，则冰室何事而复伐冰以寒物乎？人夏日操蕘，须手摇之，然后生风。从手握持，以当疾风，蕘亦鼓动。言蕘脯自鼓，可也，须风乃鼓，不风不动。从手风来，自足以寒厨中之物，何须蕘脯？世言燕太子丹使日再中，天雨粟，乌白头，马生角，厨门木象生肉足，论之既虚，则蕘脯之语，五应之类，恐无其实。

儒者又言：“古者蓂莢夹阶而生，月朔，日一莢生，至十五日而十五莢，于十六日，日一莢落，至月晦莢尽。来月朔，一莢复生。三者南面视莢生落，则知日数多少，不须烦扰案日历以知之也。”夫天既能生莢以为日数，何不使莢有日名，王者视莢之字则知今日名乎？徒知日数，不知日名，犹复案历然后知之，是则王者视日则更烦扰不省，蓂莢之生，安能

为福？

夫蓂，草之实也，犹豆之有荚也，春夏未生，其生必于秋末。冬日隆寒，霜雪霁零，万物皆枯，儒者敢谓蓂荚达冬独不死乎？如与万物俱生俱死，荚成而以秋末，是则季秋得察荚，春夏冬三时不得案也。且月十五日生十五荚，于十六日荚落，二十一日六荚落，落荚弃殒，不可得数，犹当计未落荚以知日数，是劳心苦意，并善佑也。使荚生于堂上，人君坐户牖间，望察荚生以知日数，岂谓善矣。今云夹阶而生，生于堂下也。王者之堂，墨子称尧、舜高三尺，儒家以为卑下。假使之然，高三尺之堂，蓂荚生于阶下，王者欲视其荚，不能从户牖之间见也，须临堂察之，乃知荚数。夫起视堂下之荚，孰与悬历日于宸坐，傍顾辄见之也？天之生瑞，欲以娱王者，须起察乃知日数，是生烦物以累之也。

且荚，草也。王者之堂，旦夕所坐，古者虽质，宫室之中，草生辄耘，安得生荚而人得经月数之乎？且凡数日一二者，欲以纪识事也。古有史官典历主日，王者何事而自数荚？尧候回时之中，命曦和察四星以占时气，四星至重，犹不躬视，而自察荚以数日也？

儒者又言：“太平之时，屈軼生于庭之末，若草之状，主指佞人。佞人入朝，屈軼庭末以指之，圣王则知佞人所在。”

夫天能故生此物以指佞人，不使圣王性自知之，或佞人本不生，必复更生一物以指明之，何天之不惮烦也？圣王莫过尧、舜，尧、舜之治，最为平矣。即屈軼已自生于庭之末，佞人来，辄指知之，则舜何难于知佞人，而使皋陶陈知人之术？经曰：“知人则哲，惟帝难之。”人含五常，音气交

通，且犹不能相知，屈轶，草也，安能知佞？如儒者之言，是则太平之时，草木逾贤圣也。

狱论有是非，人情有曲直，何不并令屈轶指其非而不直者，必苦心听讼，三日断狱乎？故夫屈轶之草，或时无有而空言生，或时实有而虚言能指。假令能指，或时草性见人而动。古者质朴，见草之动，则言能指；能指，则言指佞人。司南之杓，投之于地，其柢指南。鱼肉之虫，集地北行，夫虫之性然也。今草能指，亦天性也。圣人因草能指，宣言曰“庭未有屈轶，能指佞人”，百官臣子怀奸心者，则各变性易操，为忠正之行矣。犹今府廷画皋陶、魃魃也。

儒者说云：“魃魃者，一角之羊也，性知有罪。皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之，有罪则触，无罪则不触。斯盖天生一角圣兽，助狱为验，故皋陶敬羊，起坐事之。此则神奇瑞应之类也。”

曰：“夫魃魃则复屈轶之语也。羊本二角，魃魃一角，体损于群，不及众类，何以为奇？鳖三足曰“能”，龟三足曰“贲”。案能与贲不能神于四足之龟鳖，一角之羊何能圣于两角之禽？狴狴知往，乾鹊知来，鹦鹉能言，天性能一，不能为二。或时魃魃之性徒能触人，未必能知罪人，皋陶欲神事助政，恶受罪者之不厌服，因魃魃触人则罪之，欲人畏之不犯，受罪之家没齿无怨言也。夫物性各自有所知，如以魃魃能触谓之神，则狴狴之徒皆为神也。巫知吉凶，占人祸福，无不然者。如以魃魃谓之巫类，则巫何奇而以为善？斯皆人欲神事立化也。

师尚父为周司马，将师伐纣，到孟津之上，杖钺把旄，号

其众曰：“仓兕。”仓兕者，水中之兽也，善覆人船。因神以化，欲令急渡，不急渡，仓兕害汝，则复魍魎之类也。河中有此异物，时出浮扬，一身九头，人畏恶之，未必覆人之舟也。敞缘河有此异物，因以威众。夫魍魎之触罪人，犹仓兕之覆舟也，盖有虚名，无其实效也。人畏怪奇，故空褒增。

又言太平之时有景星。《尚书中候》曰：“尧时景星见于轸。”夫景星，或时五星也。大者，岁星、太白也。彼或时岁星、太白行于轸度，古质不能推布五星，不知岁星，太白何如状，见大星则谓景星矣。《诗》又言：“东有启明，西有长庚。”亦或时复岁星、太白也。或时昏见于西，或时晨出于东，诗人不知，则名曰启明，长庚矣。然则长庚与景星同，皆五星也。太平之时，日月精明。五星，日月之类也。太平更有景星，可复更有日月乎？诗人，俗人也；《中候》之时，质世也，俱不知星。王莽之时，太白经天，精如半月，使不知星者见之，则亦复名之曰景星。

《尔雅·释四时章》曰：“春为发生，夏为长赢，秋为收成，冬为安宁。四气和为景星。”夫如《尔雅》之言，景星乃四时气和之名也，恐非着天之巨星。《尔雅》之书，五经之训故，儒者所共观察也，而不信从，更谓巨星为景星，岂《尔雅》所言景星与儒者之说异哉！

《尔雅》又言：“甘露时降，万物以嘉，谓之醴泉。”醴泉乃谓甘露也。今儒者说之，谓泉从地中出，其味甘若醴，故曰醴泉。二说相远，实未可知。案《尔雅·释水章》：“泉一见一否曰灋。榘泉正出。正出，涌出也。沃泉悬出。悬出，下出也。”是泉出之异，辄有异名。使太平之时，更有醴泉从地

中出。当于此章中言之，何故反居《释四时章》中，言甘露为醴泉乎？若此，儒者之言醴泉从地中出，又言甘露其味甚甜，未可然也。

儒曰：“道至大者，日月精明，星辰不失其行，翔风起，甘露降。”雨济而阴噎者谓之甘雨，非谓雨水之味甘也。推此以论，甘露必谓其降下时，适润养万物，未必露味甘也。亦有露甘味如饴案者，俱太平之应，非养万物之甘露也。何以明之？案甘露如饴蜜者，着于树木，不着五谷。彼露味不甘者，其下时，土地滋润流湿，万物洽沾濡溥。由此言之，《尔雅》且近得实。缘《尔雅》之言，验之于物，案味甘之露下着树木，察所着之树，不能茂于所不着之木。然今之甘露殆异于《尔雅》之所谓甘露。欲验《尔雅》之甘露，以万物丰熟，灾害不生，此则甘露降下之验也。甘露下，是则醴泉矣。

【译文】

儒者谈论天下太平时出现的吉祥征兆，都说那时的瑞气和祥物卓越异常，其中有朱草、醴泉、翔风、甘露、景星、嘉禾、蕙脯（shà fǔ）、萸荚、屈轶一类的东西；又说太平之世深山里会出现一种神奇的车子，永泽里会出现马，男女各走各的路，市场上买卖公平，没有讨价还价的现象，种田人互让田界，赶路的人互相让路，白发老人有人照顾，不用自己走路，关口桥梁不设关卡，道路上没有人打却，微风不会使树枝发出声音，细雨不会冲坏土块，五天刮一次风，十天下一场雨；太平时出现的最吉祥的征兆，是黄龙麒麟和凤凰。

儒者的说法，有的未免称美过分，超出了实际情况。他

们所说的祥瑞，有的存在有的不存在。他们提到凤凰、麒麟之类的东西，因为这些是很明显的不祥瑞，但不应该夸大修饰，那些小祥瑞小征兆，恐怕很多不是事实。凡是雨露在太平之时应当是恰到好处的。说微风习习，雨丝细细，微风不会使树枝发出声音，细雨不会冲坏土块，这是可以的，说五天刮一次风，十天下一场雨，这就是夸大了。风雨虽然可以恰到好处，但不能完全按照五天一次的刮、十天一场地下。说男女之间不相冒犯，市场没有欺骗行为，这是可以的；说各走各的路，没有讨价还价的现象，这就是夸大了。太平之时，难道会别外替男人和女人各修一条路吗？不重修路，在一条路上行走，怎么能各走各的路呢！太平时，如果没有商人便罢，如果有，必定把赚钱作为经商的目的，买东西的怎么不想买便宜的？卖东西怎么不想卖贵些？只要有追求贵贱的想法，就一定有讨价还价的事。这些事都是真事，而儒者的赞扬夸奖超出了实际情况。至于蕙脯、蓂莢、屈轶之类的东西，大概并不存在。怎么证明这一点呢？可以用实际情况来说明，太平盛世并不存这些东西。

儒者说蕙脯生在厨房里，厨房里会自动生长出蕙脯，薄得象扇子，摇动生风，冷却食物，使食物不腐烂。太平之气虽然和洽，也不能使厨房里生出肉质的蕙脯，来制造出冷气。能使厨房里生出蕙脯，为什么不使饭自动在甑子里蒸熟，火自动在灶里燃烧呢？长出的蕙脯，是想用风吹凉食物，为什么不使食物自己就不腐烂呢？何必生出蕙脯来吹它呢？厨房里能自动长出蕙脯，那么，冰室为什么还要采冰用来冷藏食物呢？人在夏天拿着扇子，需要手摇动，才会生风。用手轻

轻地拿着扇子，迎着大风扇子也会摇动。说蕙脯自己会摇动，也还是可以的。但是要有风，它才会摇动，没有风，它就不会摇动。既然把手放松，要等风来扇子才会自己摇动，那么使蕙脯摇动的风本身就可以吹凉厨房里的食物了，何必还要蕙脯呢？世上的人说燕子同太子丹使西斜的太阳再回到中午时候的位置，天上落下粮食，乌鸦的黑头变成白头，马头上长出角，厨房门上雕刻的木象生出脚来，这些说法是虚妄的，那么关于蕙脯的说法，也就和上述五种感应的说法同属一类，恐怕并没有这种事情。

儒者又说：“古时候蓂莢长在台阶的两旁，每月初一开始，一天长出一个莢来，到十五天时长出十五个莢，从十六天起，一天掉一个莢，到每月最后一天，莢都掉光了。下月初一又长出一个莢来。君王面向南坐，看到莢的生落，就知道什么日子，不必费事去查日历来知道日期。天既然能够生出蓂莢来指示日子，为什么不使莢上长出日子的名称，君主一看莢上的名称就知道今天是什么日子呢？仅仅知道日子，不知道日子名称，还要重新查核才能知道，这样君主要弄清日子就更费事，并且还往往弄不清楚，蓂莢怎么能带来福呢？”

蓂是草的果实，就象豆莢一样，春夏二季不长出，它的生成必然是在深秋。冬季非常寒冷，霜雪降落，各种植树都凋零或枯死了，儒者敢说唯独蓂莢到冬天不死吗？如果它和各种植树同生同死，蓂莢生成原是在深秋，这样只有在秋季的最后一个月才能查看蓂莢，春夏冬三季都不能看到。况且每月十五日生出十五个莢，从十六日开始落莢，到二十一日已经掉了六个莢，脱落的莢已散弃消亡，不能计数，还需要

计算没有落下的荚才能知道日子，这是劳神费意，并不是上天有益的帮助。假如蓂莢生在殿堂上，君主坐在门窗之间，远远察看荚的生成就知道日数，这才差不多可以说是有益的了。现在说蓂莢生在台阶两旁，就是说它是长在下的。君主的殿堂，据墨子说尧舜的时代高出地面三尺，儒家认为这还说得太低了。如果是这样，殿堂高出地面三尺，蓂莢长在台阶下，君主想看它的荚，不能从门窗之间看见，必须走到门口去看，才能知道荚的数日。站起来去看长在堂下的蓂莢，这和把日历挂在君主的座位附近，君主向旁边一看就能见到相比，哪一个更方便呢？天生瑞物是想以此使君主快乐，一定要站起来去看蓂莢才知道日数，这是天生麻烦的东西来给帝王添累赘啊。

况且蓂莢是草，君主的殿堂是早晚要坐的地方，古代的人虽然生活朴实，但宫室之中，草长出来还要马上被锄掉的，怎么能让蓂莢长出荚来，并让人能够从月初到月末都去数它呢？而且凡是计算日数的日子，都是为了用来记事啊。古代有史官专管历法和负责记的，君主为什么要亲自去数荚呢？尧观测四时节气，命令曦和观察四星在空中的位置来判节气，观察四星的出现事关重大，君王尚且如不亲自去观察，反倒会来自亲察看荚来计算日子吗？

儒者又说：“太平的时候，屈轶生长在殿堂的台阶下，形状象草，专门指伪善的人。伪善的人上朝，屈轶就在殿堂的台阶下把他指出来，于是圣明的君主就知道谁是伪善者了。”

天能够有意识地生出屈轶来指出伪善的人，而不使圣王生来自己就能识别这类伪善的人，或者使伪善的人根本不出

生，而一定要再另一种东西来指出伪善者，为什么上天这样不怕麻烦？圣王没有能超过尧舜的。尧舜治理的天下是太平。如果屈轶已经生长在殿堂的台阶下，伪善者一来，就把他指出来，那么舜对于识别伪善者又有什么困难。何必还要让皋陶陈述识别好人坏人的方法呢？《书经》说：“能识别人才称得上明智，就连舜这样的帝王也感到难做到。”人信守仁、义、礼、智、信五种道德规范，思想感情能够互相沟通，尚且不能彼此认识。屈轶是草，怎么能识别伪善者呢？按照儒者说法，是说太平的时候，草木的智慧超过了圣贤啊。

打官司总有一方是对的，一方是错的，就人的情理来说，也是有一方是理亏的，一方是理直的。为什么上天不让屈轶直接指出那个错而理亏的人，而一定要费尽心思听取双方的申诉，判决以后，还要等三天才定罪呢？因此，屈轶这种草，或许根本没有这种草而是凭空捏造出来的，或许真有这种名称的草，而捏造说它能指出伪善者。假定这种草能指人，也可能是这种草生来见人就会动。古代的人思想单纯，看见草动，就说它能指人，以能指人，就说它能指伪善者。指南的勺，放在地上，它的柄就指向南方。鱼肉腐烂后所生的小虫，落到地上就向北爬，那种虫的本性就是这样。现在草能指人，也是天性。圣人根据草能指出人，就宣布说：“殿堂的台阶下有屈轶，能指出伪善的人”，百官臣子中那些心术不正的人，就各自改变品德和操行，做出忠诚正直的举动，好比现在衙门里画着皋陶和魍魉（是为了威吓罪人服罪）一样。

儒者说：“魍魉是长着一只角的羊，生来就能识别有罪的人。皋陶审理案件，对那些被怀疑有罪而难以断定的人，就

让羊去触他，有罪的羊就触，没罪的羊就不触，这大概是天有意生出一种独角神兽，帮助识别检验疑案，所以皋陶尊敬羊，时刻都向它请教。这是一种神奇的祥瑞！

我认为，有关魃魃的说法仍和有关屈轶的说法一样。羊本来有两只角，魃魃只有一只角，形体比一般的羊有所亏损，连同类都赶不上，怎么能创造奇迹呢？三只脚的鳖叫做“能”，三只脚的龟叫做“贲”。考察能和贲，它们不能比四只脚的龟鳖神奇，那一只角的羊怎么能比两只角的羊圣明呢？猩猩知道过去的事，喜鹊知道未来的事，鹦鹉会说话，这些禽兽天生各有一种本领，不能再有第二种本领。或许魃魃的天性只能触人，不一定能识别有罪的人，皋陶想把事情神化来帮助他处理案件，他不愿意受处罚的人心里不服，就依靠魃魃用角触人来判人的罪，是想使人畏惧而不敢违犯，受处罚的人至死都没有怨言。禽兽的天性各有各的长处，如果把魃魃能触人就说它神奇，那么，猩猩之类的禽兽都是神奇的了。巫覡知道吉凶，预测人的祸福，没有人加以否定。如果把魃魃也说成是巫一类的东西，那么巫有什么神奇的地方值得赞美呢？这都是人们想把事情神化以便教化人民啊。

姜太公担任周朝司马，率领军队讨伐商纣王，到了孟津渡口，柱着斧钺握着方旗，对部下宣布：“水中有仓兕（sì）。仓兕是水中的怪兽，善于弄翻人们的船。姜太公要凭借神的力量来鼓动士兵，想让他们快渡河，不快渡，仓兕就伤害你们，这与皋陶借魃魃触人一样。黄河中有这种怪物，不时露出水面，它有一个身了九个头，人们害怕又厌恶它，不一定会弄翻人们的船。姜太公根据黄河中有这种怪物，便借此来

威胁众人。魑魅触有罪的人，如周仓兕异翻船一样，大概又是虎做的名声，没有实际的验证。人们害怕怪异的事，于是凭空把它夸大了。

儒者又说太平之时有景星出现。《尚书中候》记载：“光时景星出现在轸宿的位置上”。景星或许就是五星。其中最大的是岁星木星和太白星（金星）。或许那个时候已是岁星、太白星运行到轸宿所在位置，古代的人很单纯，不能推算五星运行的度数，不知道岁星、太白星是什么样子，看见大星就说是景星。《诗经》又载：“东有启明星，西有长庚星”。也不能仍然是岁星和太白星。也许那星黄昏时出现在天空西边，黎明时出现在天空的东边，诗人不知道，就把它叫做启明星和长庚星。然而长庚星与景星一样，都是五星。太平时代，日月分外明亮。五星与日月同类。如果太平的时候会另外出现景星。那么可以另外出现日月吗？诗人是平常人；《尚书中候》所记载的时候，是质朴的时代，都不懂及星象。王莽时，太白星横贯天空，日月亮如同半弦月，假如不懂星象的人看见了，又会再次称它为景星了。

《尔雅·释四时章》说：“春天万物开始生长夏天万物达到旺盛，秋天是收成的季节，冬天是休息的日子。四季气和就是景星”。按照《尔雅》的说法，景星是指四季气和，恐怕不是附着在天上的大星。《尔雅》是解释五经古文音义的著作，儒者都要仔细阅读和研究，但有的儒者不信从《尔雅》的说法，另外提出了大星是景星的说法，难道《尔雅》所说景星与儒者所说的景星不是一回事吗？

《尔雅》又说：“甘露及时降落，万物因此得到益处，但

称为醴泉”。这里的醴泉说的是甘露。现在的儒者说，泉水从地中涌出来，它的味道甜得象甜酒一样，所以称为醴泉。两种说法相差很大，实际情况不太清楚。查阅《尔雅·释为章》：“泉水一会儿出现，一会儿隐没，这叫做灇。喷泉就是从地下往上喷出。沃泉悬出就是从上往下流出”。这说明泉水流出的形式不同，就有不同的名称。假如太平时代，有醴泉从地中流出，《尔雅》的这一章应当提到，为什么反而记载在《释四时》这一章中，说甘露就是醴泉呢？根据《尔雅》，儒者所说的醴泉从地中流出，又说甘露的味道很甜都是不可信的。

儒者说：“道德最崇高的君主，能够感动上天而使日月分外明亮，星辰的运行不失时节，能使和风刮起，甘露降落”。雨停后仍旧天阴刮小风，这种雨利于滋润庄稼叫甘雨。并不是说雨水味道是甜的。由此推论，甘露一定是指露水适时降下，利于滋养万物，不一定要露水的味道是甜的。然而也有一种露水甜得象蜜糖一样，这都是太平时候的祥瑞，并不是《尔雅》上所说滋养万物的甘露。怎么证明这一点？考察一下象蜜糖一样的甘露都是附在树上，而不是附在谷物上。附在谷物上的露水味并不甜，降下时，土地滋润流湿，万物普遍地得到滋养。这样说来，《尔雅》的解释比较符合实际情况。根据《尔雅》的解释，去考察实物，味甜的露水降落在树木上。察看降着甜露水的树，并不对没有降着甜露水的树更茂盛。然而儒者所说的甘露大概不同于《尔雅》所说的甘露。要想检验是不是《尔雅》所说的甘露，用万物平熟，灾害不生作为标准，符合这个标准就是甘露下降的证明。甘露降下来，

这也就是醴泉了。

治期篇

世谓古人君贤则道德施行，施行功成治安；人君不肖则道德顿废，顿废则功败治乱。古今论者，莫谓不然。何则？见尧、舜贤圣致太平，桀、纣无道致乱得诛。如实论之，命期自然，非德化也。

吏百石以上若斗食以下，居位治民，为政布教，教行与止，民治与乱，皆有命焉。或才高行诘，居位职废；或智浅操洿，治民而立。上古之黜陟幽明，考功，据有功而加赏，案无功而施罚。是考命而长禄，非实才而厚能也。论者因考功之法，据效而定贤，则谓民治国安者，贤君之所致，民乱国危者，无道之所为也。故危乱之变至，论者以责人君，归罪于为政不得其道。人君受以自责，愁神苦思，撼动形体，而危乱之变终不减除。空愤人君之心，使明知之主虚受之责，世论传称，使之然也。

夫贤君能治当安之民，不能化当乱之世。良医能行其针药，使方术验者，遇未死之人，得未死之病也。如命穷病困，则虽扁鹊未如之何。夫命穷病困之不可治，犹夫乱民之不可安也。药气之愈病，犹教导之安民也。皆有命时，不可令勉力也。公伯寮诉子路于季孙，子服景伯以告孔子，孔子曰：“道之将行也与，命也！道之将废也与，命也！”由此言之，教之行废，国之安危，皆在命时，非人力也。

夫世乱民逆，国之危殆灾害，系于上天，贤君之德不能

消却。《诗》道周宣王遭大旱矣。《诗》曰：“周余黎民；靡有子遗。”言无有子遗一人不被害者。宣王贤者，嫌于德微，仁惠盛者，莫过尧、汤，尧遭洪水，汤遭大旱。水旱，灾害之甚者也，而二圣逢之。岂二圣政之所致哉？天地历数当然也。以尧、汤之水旱，准百王之灾害，非德所致。非德所致，则其福佑非德所为也。

贤君之治国也，犹慈父之治家。慈父耐平教明令，不耐使子孙皆为孝善。子孙孝善，是家兴也；百姓平安，是国昌也。昌必有衰，兴必有废。兴昌非德所能成，然则衰废非德所能败也。昌衰兴废，皆天时也。此善恶之实，未言苦乐之效也。家安人乐，富饶财用足也。案富饶者命厚所致，非贤惠所获也，人皆知富饶居安乐者命禄厚，而不知国安治化行者历数吉也。故世治非贤圣之功，衰乱非无道之致。国当衰乱，贤圣不能盛；时当治，盛恶人不能乱。世之治乱，在时不在政；国之安危，在数不在教。贤不贤之君，明不明之政，无能损益。

世称五帝之时，天下太平，家有十年之蓄，人有君子之行。或时不然，世增其美；亦或时然，非政所致。何以审之？夫世之所以为乱者，不以贼盗众多，兵革并起，民弃礼义，负畔其上乎？若此者，由谷食乏绝，不能忍饥寒。夫饥寒并至而能无为非者寡，然则温饱并至而能不为善者希。传曰：“仓廩实，民知礼节；衣食足，民知荣辱。”让生于有余，争起于不足。谷足食多，礼义之心生；礼丰义重，平安之基立矣。故饥岁之春，不食亲戚；穰岁之秋，召及四邻。不食亲戚，恶行也；召及四邻，善义也。为善恶之行，不在人质性，在于

岁之饥穰。由此言之，礼义之行，在谷足也。

案谷成败，自有年岁。年岁水旱，五谷不成，非政所致，时数然也。必谓水旱政治所致，不能为政者莫过桀、纣，桀、纣之时，宜常水旱。案桀、纣之时，无饥耗之灾。灾至自有数，或时返在圣君之世。实事者说尧之洪水，汤之大旱，皆有遭遇，非政恶之所致。说百王之害，独谓为恶之应，此见尧、汤德优，百王劣也。审一足以见百，明恶足以照善。尧、汤证百王，至百王遭变，非政所致。以变见而明祸福，五帝致太平，非德所就，明矣。

人之温病而死也，先有凶色见于面部。其病，遇邪气也。其病不愈。至于身死，命寿讫世。国之乱亡，与此同验。有变见于天地，犹人温病而死，色见于面部也。有水旱之灾，犹人遇气而病也。灾祸不除，至于国亡，犹病不愈，至于身死也。论者谓变征政治，贤人温病色凶，可谓操行所生乎？谓水旱者无道所致，贤者遭病，可谓无状所得乎？谓亡者为恶极，贤者身死，可谓罪重乎？夫贤人有被病而早死，恶人有完强而老寿，人之病死，不在操行为恶也。然则国之乱亡，不在政之是非。恶人完强而老寿，非政平安而常存。由此言之，祸变不足以明恶，福瑞不足以表善，明矣。

在天之变，日月薄蚀，四十二月日一食，五月六月月亦一食。食有常数，不在政治。百变千灾，皆同一状，未必人君政教所教。岁害鸟帑，周、楚有祸；淋然之气见，宋、卫、陈郑皆灾。当此之时，六国政教，未必失误也。历阳之都，一夕沈而为湖，当时历阳长吏，未必诳妄也，成败系于天，吉凶制于时。人事未为，天气已见，非时而何！五谷生地，一

丰一耗；谷粟在市，一贵一贱。丰者未必贱，耗者未必贵。丰耗有岁，贵贱有时。时当贵，丰谷价增；时当贱，耗谷直减。夫谷之贵贱不在丰耗，犹国之治乱不在善恶。

贤君之立，偶在当治之世，德自明于上，民自善于下，世平民安，瑞佑并至，世则谓之贤君所致。无道之君，偶生于当乱之时，世扰俗乱，灾害不绝，遂以破国亡身灭嗣，世皆谓之为恶所致。若此，明于善恶之外形，不见祸福之内实也。祸福不在善恶，善恶之证不在祸福。长吏到官，未有所行，政教因前，无所改更，然而盗贼或多或寡，灾害或无或有，夫何故哉？长吏秩贵，当阶平安以升迁，或命贱不任，当由危乱以贬谪也。以今之长吏，况古之国君，安危存亡，可得论也。

【译文】

世上的人认为，古时候君主贤明，道德就能施行，道德施行于是功业成就，社会安定，君主不贤明，道德就会废弃败坏，道德废弃败坏，于是功业失败，天下大乱。古今论说这个问题，没有人认为不是这样。为什么呢？因为见到尧舜贤明圣德，招致天下太平；桀纣无道致使天下大乱，并且被杀。按照实际情况来评论，治或乱是命定的期数，是自然而然的，而不是君主道德教化的作用。

俸禄在“百石”以上及“十食”以下的各种官吏，在职位上治理百姓，办理政事，施行教化，教化能否行得通，百姓是安定或是作乱，都是由“命”决定的。有的人才能高超，德行纯洁，在职位上却没有做好工作，有的人智能低下，操

行不好，但治理百姓成功。上古时官吏的升降，是通过考察官吏的功过，有政绩给予奖赏，没有政绩而施以惩罚。其实这是在考察他们的“命”而推崇他们的“禄”，并不是在核实他们的才干而重视他们的能力。论事者因为考察官吏功过的办法，是根据功效来评定贤与不贤的，就说人民安定国家太平是贤明的君主带来的，人民反乱国家危亡是无道的君主造成的。所以预兆国家危乱的灾变到来时，论事者就责备君王，把灾变归罪于他治理天下没有恰当的方法，君主承受着责备并且自责，精神苦闷，以致于形销骨立，而预兆危乱的灾变终究不能减轻或消除，白白地使君主的心情沉痛烦闷，使明智的君主平白无故地受到责难，这是社会舆论和流言造成的结果。

贤明的君主能够治理命中注定应该安定的百姓，但不能改变命中该遭祸乱的时代。好的医生能够施用针药，使药方医术产生效果，是因为遇到不该死的病人，病人得的是不该死的病。如果寿命已经到头，病已无法治疗，即使扁鹊也没有办法。寿命已尽，病已无法医治，如同百姓反乱而不能使他们安定一样。药力治好病，如同用教化来安定百姓一样。都是由命运和时运决定的，不能靠人的努力。公伯寮在季桓子那里诽谤子路，子服景伯把这件事告诉了孔子，孔子说：“我的政治主张能够得到推行，这是天命决定的！我的政治主张得不到推行，这也是天命决定的！”由此说来，德政的推行和废弃，国家的安定和危乱，都在于命运和时运，并不决定于人力。

社会混乱，百姓造反，国家的危险和灾害，决定于天，贤

君的德行并不能消除他们。《诗经》叙述周宣王遭受大旱灾。《诗经》说：“周朝所剩下的老百姓，没有人能免遭饥饿痛苦”。这是说留下来的人没有一人能免遭痛苦。如果认为周宣王只是个贤君而不是圣君，在道德方面还嫌不足的话，那么最仁慈、厚道的君王，没有人能超过唐尧和成汤了。尧遭到洪水，汤遭到大旱。水灾、旱灾是最严重的灾害，可是两位圣君碰上了，这难道是两位圣君的政治招政的吗？这是天地的期数，必然会这样。根据尧汤时的水灾旱灾，衡量历代帝王所遭到的自然灾害，可见这不是君主道德的好坏所招致的，灾害不是道德的好坏招致的，他们得到的福佑也不是由道德的好坏带来的。

贤明的君主治理国家，如同慈祥的父亲治理家庭一样。慈父能进行正确的教育和明白的告诫，还不能使子孙都孝顺善良。子孙孝顺善良，家庭也就兴旺了，百姓平静安康，国家就昌盛了。昌盛到了一定时候就必定衰微，兴旺到了一定时候就必定要废顿。兴旺和昌盛不是德行所能成就的，衰微废顿也不是德行所能败坏的。昌盛衰微兴旺废顿都是天时决定的。以上说的只是关于善恶方面的实际情况，还没有谈到痛苦和欢乐方面的经验。家庭安定，人民安乐，是因为富裕财物丰足。考察富足是由命好得来的，不是由贤惠得来的，人们都知道富足安乐的人有好的命禄，却不知道国家安定、教化施行，是由于“历数”专利决定的。所以社会的安定不是贤圣的功劳，衰微丧乱也不是君主的过失造成的。国家该当衰乱，即使是圣贤也不能使它昌盛；时代该治平，即使恶人也不能使它混乱。社会的安定和混乱，决定于时运，而不决

定于政治；国家的平安与危亡，决定于气数，而不决定于教化。君主的贤与不贤，政治清明与否，都不能加以改变。

世上的人称赞王帝时代，天下太平家家都积蓄着十年的口粮，人人都有君子一样的德行。或许不是这样，而是人们夸大了那时的美好情况，也或许是这样，但都不是政治造成的。如何知道这一点呢？社会之所以混乱，不是由于贼盗众多，战争四起，人民摒弃礼义，背叛自己的君主呢？出现这类事情，是由于粮食缺乏或断绝，百姓不能忍受饥寒的缘故。在饥寒交迫的情况下，而能不去做坏事的人是很少的，那么在衣食充足的情况下，而能不去做好事的人也是很少的，古书说：“粮仓充足，人民才知道礼节；充食丰足，人民才懂得荣辱。”辞让产生于有富余，争夺是由于不够用。粮食充足食物丰富，才会讲求礼义，礼义盛行，国家安定的基础就奠定了。所以荒年的春天，亲戚也不给饭吃，丰年的秋季，招请四邻都来吃。不给亲戚饭吃，是恶劣的行为，招请四邻吃饭，是善意的举动。善恶的举动不是出于人的本性，而是在于年成的好坏。这样说来，礼义的盛行是由粮食充足决定的。

考察年成好坏本来是由年岁决定的，发生水灾和旱灾的年头，庄稼没有收成，这并不是政治造成的，而是“时数”本该如此。如果一定要说水旱灾害是政治造成的，不善于治理国家的人没有超过桀纣的，因此桀纣时应常发生水旱灾害，考察桀纣时，并没有饥荒灾难，灾害的到来自有一定的“时数”，有时候反而在圣君的时候出现。实事求是的人说尧时的洪水，汤时的大旱，都是由于碰巧遇到了这样的“时数”，并

不是政治的败坏造成的，但谈到历代君主的灾害，却单说他们作了坏事的报应。这种论述只是为了表明尧的道德高尚，历代的帝王都不好而已，知道了一件事，就足以了解一百件，明白了什么是恶，就足以知道什么是善。根据尧、汤的情况来论证历代帝王，至于历代帝王遭受的灾害，并不是政治造成的，根据灾害的出现来辩明是祸还是福，王帝使天下太平，并不是道德教化造成的，这一点就很清楚了。

人患了温病而死亡，先有不好的气色出现在脸上。他之所以得病，是因为撞上了邪气。这种病不能治愈，至于身死，是寿命已经尽了。国家的丧乱危亡，是同样道理，先有灾变出现在天地间，就好象患温病将要死亡，先有不好的气色出现在脸上一样。有水灾旱灾，就象人撞上邪气而患病一样。灾害不解除，以致于国家灭亡，就象病不能治愈，以致于身死一样。那些发议论的人说灾变象征政治不好，贤人患病脸色不好，能说是由于他操行不好所造成的吗？说水旱灾害是无道的君王带来的，贤人患病，能说是他行为恶劣才得病的吗？说国家灭亡是因为政治的败坏到了极点。贤人得病死亡，能说是由于他罪恶深重吗？贤人有得病而早死的，恶人有强壮长寿的，人患病和死亡，不是因为操行不好做了坏事。因此，国家的丧乱危亡，也不在于政治的好坏。恶人强壮长寿，政治不好国家却能平安而长期地存在下去。这样说来，祸变不足以说明国家政治败坏，福瑞不足以表明政治良好，就很明白了。

在天上的变异，有日蚀和月蚀。四十二个月发生一次日

蚀，每五六个月发生一次月蚀。日蚀月蚀有一定的规律，与政治无关。其他种种灾变，都是同样的情况，不一定是君主的政治教化所造成的。岁星侵害朱雀这一组星宿的尾部，周楚两国将遭到灾祸；彗星在天空出现，宋、卫、陈、郑同时遭了灾。在那个时候，这六国的政治教化不一定都有失误。历阳城一夜之间沉陷为湖，当时历阳的地方官吏，不一定都做了欺诈和胡作非为的事。成败关系于天数，吉凶决定于时数。人还没有具体行动，天上的征兆已出现，不是时数，又是什么呢？五谷长在地里，有时丰收，有时歉收；粮食在市场上出卖，价值有时昂贵，有时低贱，丰收时粮食不一定低贱，歉收时粮食不一定昂贵。丰收和歉收在于年岁，昂贵和低贱在时运。粮价该昂贵时，丰收年的粮价也会上涨；粮价该低贱时，歉收年的粮价也会下跌。粮食的贵贱在于丰收或歉收，就象国家的活乱不在于政治好坏一样。

贤君当政，刚巧遇到社会注定该当安定的时代，在上的君主道德自然很好，在下的老百姓自然善良，社会太平，百姓安定，祥瑞福佑都来了，世上的人就说这是贤君招致的，无道的君主，刚巧遇到社会注定该当混乱的年代，时世混乱，社会不安定，灾害不断，竟至于国破身亡。断绝后代，世上的人都说这是他作恶导致的，诸如此类的说法，只看到善恶的表面现象，没有看到祸福的内情。福祸不在于善恶，善恶的效验不在于祸福，官吏上论，还没有具体的行动，政治教化沿袭以前的，没有什么变动，可是，盗贼有时多有时少，灾害有时发生，有时不发生，这是什么缘故呢？官吏命里注定

要做大官，应当凭借注定的安定局面而升迁，或者他的命贱，享受不了当官吏的福气，就应当由于危险混乱的局面，而被降职或罢免。以现在的官吏，推论古代的国君，国家的平安和危乱、保存和灭亡，就可以得到说明了。

论衡卷十八

自然篇

天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。万物之生，含血之类，知饥知寒。见五谷可食，取而食之；见丝麻可衣，取而衣之。或说以为天生五谷以食人，生丝麻以衣人。此谓天为人作农夫、桑女之徒也，不合自然，故其义疑，未可从也。试依道家论之。

天者，普施气万物之中，谷愈饥而丝麻救寒，故人食谷，衣丝麻也。夫天之不故生五谷丝麻以衣食人。由其有灾变不欲以谴告人也。物自生而人衣食之，气自变而人畏惧之。以若说论之，厌于人心矣。如天瑞为故，自然焉在？无为何居？

何以知天之自然也？以天无口目也。案有为者，口目之类也。口欲食而目欲视，有嗜欲于内，发之于外，口目求之，得以为利，欲之为也。今无口目之欲，于物无所求索，夫何为乎！何以知天无口目也？以地知之。地以土为体，土本无口目。天地，夫妇也，地体无口目，亦知天无口目也。使天体乎？宜与地同。使天气乎？气若云烟，云烟之属，安得口目！

或曰：“凡动行之类，皆本有为。有欲故动，动则有为。今天动行与人相似，安得无为？”曰：天之动行也，施气也，

体动气乃出，物乃生矣。由人动气也，体动气乃出，子亦生也。夫人之施气也，非欲以生子，气施而子自生矣。天动不欲以生物，而物自生，此则自然也；施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何？气也恬淡无欲，无为无事者也，老聃得以寿矣。老聃禀之于天，使天无此气，老聃安所禀受此性！师无其说而弟子独言者，未之有也。

或复于桓公，公曰：“以告仲父。”左右曰：“一则仲父，二则仲父，为君乃易乎？”桓公曰：“吾未得仲父，故难；已得仲父，何为不易！”夫桓公得仲父，任之以事，委之以政，不复与知。皇天以至优之德与王政而遣告之，则天德不若桓公，而露君之操过上帝也。

或曰：“桓公知管仲贤，故委任之；如非管仲，亦将谴告之矣。使天遭尧、舜，必无谴告之变。”曰：天能谴告人君，则亦能故命圣君，择才若尧、舜，受以王命，委以王事，勿复与知。今则不然，生庸庸之君，失道废德，随谴告之，何天不惮劳也！曹参为汉相，纵酒歌乐，不听政治，其子谏之，笞之二百。当时天下无扰乱之变。淮阳铸伪钱，吏不能禁，汲黯为太守，不坏一炉，不刑一人，高枕安卧，而淮阳政清。夫曹参为相，若不为相，汲黯为太守，若郡无人，然而汉朝无事，淮阳刑错者，参德优而黯威重也。计天之威德，孰与曹参、汲黯？而谓天与王政，随而谴告之，是谓天德不若曹参厚，而威不若汲黯重也。蘧伯玉治卫，子贡使人问之：“何以治卫？”对曰：“以不治治之。”夫不治之治，无为之道也。

或曰：“太平之应，河出图，洛出书。不画不就，不为不成，天地出之，有为之验也。张良游泗水之上，遇黄石公授

太公书，盖天佐汉诛秦，故命令神石为鬼书授人，复为有为之效也。”曰：此皆自然也。夫天安得以笔墨而为图书乎？天道自然，故图书自成。晋唐叔虞、鲁成季友生，文在其手，故叔曰“虞”，季曰“友”。宋仲子生，有文在其手，曰“为鲁夫人”。三者之母之时，文字成矣，而谓天为文字，在母之时，天使神持锥笔墨刻其身乎？自然之化，固疑难知，外若有为，内实自然。是以太史公纪黄石事，疑而不能实也。赵简子梦上天，见一男子在帝之侧。后出，见人当道，则前所梦见在帝侧者也。论之以为赵国且昌之状也。黄石授书，亦汉且兴之象也。妖气为鬼，鬼象人形，自然之道，非或为气也。

草木之生，华叶青葱，皆有曲折，象类文章。谓天为文字，复为华叶乎？宋人或刻木为楮叶者，三年乃成。列子曰：“使天地三年乃成一叶，则万物之有叶者寡矣。”如列子之言，万物之叶自为生也。自为生也，故能并成。如天为之，其迟当若宋人刻楮叶矣。观鸟兽之毛羽，毛羽之保色，通可为乎？鸟兽未能尽实。春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也？如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千千手，并为万万千千物乎？诸物在天地之间也，犹子在母腹中也。母怀子气，十月而生，鼻口耳目，发肤毛理，血脉脂腴，骨节爪齿，自然成腹中乎？母为之也？偶人千万，不名为人者，何也？鼻口耳目，非性自然也。武帝幸王夫人，王夫人死，思见其形。道士以方术作夫人形，形成，出入宫门，武帝大惊，立而迎知，忽不复见。盖非自然之真，方士巧妄之伪，故一恍惚，消散灭亡。有为之化，其不可久行，犹王夫人形不可久见也。道家论自然，不知引物事以验其言行，故自然之说

未见信也。

物虽自然，亦须有为辅助。耒耜耕耘，因春播种者，人为之也。及谷入地，日夜长大，人不能为也。或为之者，败之道也。宋人有闵其苗之不长者，就而堰之，明日枯死。夫欲为自然者，宋人之徒也。

问曰：“人生于天地，天地无为，人禀天性者，亦当无为，而有为，何也？”曰：至德纯渥之人，禀天气多，故能则天，自然无为。禀气薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不类圣贤，故有为也。天地为炉，造化为工，禀气不一，安能皆贤！贤之纯者，黄、老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。黄老之操，身中恬淡，其治无为，正身共己而阴阳自和，无心于为而物自化，无意于生而物自成。

《易》曰：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。”垂衣裳者，垂拱无为也。孔子曰：“大哉，尧之为君也！惟天为大，唯尧则之。”又曰：“巍巍乎！舜、禹之有天下也；而不与焉。”周公曰：“上帝引佚。”上帝，谓舜，禹也。舜、禹承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治。舜、禹承尧之安，尧则天行之，不作功邀名，无为之化自成，故曰：“荡荡乎民无能名焉”。年五十者击壤于涂，不能知尧之德盖自然之化也。《易》曰：“大人与天地合其德。”黄帝、尧、舜，大人也，其德与天地合，故知无为也。天道无为，故春不为生，而夏不为长，秋不为成，冬不为藏。阳气自出，物自生长；阴气自起，物自成藏。汲井决陂，灌溉园田，物亦生长。霈然而雨，物之茎叶根茎，莫不洽濡。程量澍泽，孰与汲井决陂哉？故无为之

为大矣。本不求功，故其功立；本不求名，故其名成。霈然之雨，功名大矣，而天地不为也，气和而雨自集。

儒家说夫妇之道取法于天地。知夫妇法天地，不知推夫妇之道以论天地之性，可谓惑矣。夫天覆于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。当其生也，天不须复与也，由子在母怀中，父不能知也。物自生，子自成，天地父母何与知哉！及其生也，人道有教训之义。天道无为，听恣其性，故放鱼于川，纵兽于山，从其性命之欲也。不驱鱼令上陵，不逐兽令入渊者，何哉？拂诡其性，失其所宜也。夫百姓，鱼兽之类也，上德治之，若烹小鲜，与天地同操也，商鞅变秦法，欲为殊异之功，不听赵良之议，以取车裂之患，德薄多欲，君臣相憎怨也，道家德厚，下当其上，上安其下，纯蒙无为，何复谴告？故曰：政之适也，君臣相忘于治，鱼相忘于水，兽相忘于林，人相忘于世，故曰天也。孔子谓颜渊曰：吾服汝，忘也；汝之服于我，亦忘也。”以孔子为君，颜渊为臣，尚不能谴告，况以老子为君，文子为臣乎！老子、文子，似天地者也。淳酒味甘，饮之者醉不相知；薄酒酸苦，宾主嘸蹙。夫相谴告，道薄之验也。谓天谴告，曾谓天德不若淳酒乎！

“礼者，忠信之薄，乱之首也。”相讥以礼，故相谴告。三皇之时，坐者于于，行者居居，乍自以为马，乍自以为牛。纯德行而民瞳矇，晓惠之心未形生也。当时亦无灾异。如有灾异，不名曰谴告。何则？时人愚蠢，不知相绳责也。末世衰微，上下相非，灾异时至，则造谴告之言矣。夫今之天，古之天也。非古之天厚，而今之天薄也。谴告之言生于今者，人

以心准况之也。诰、誓不及五帝，要盟不及三王，交质子不及五伯，德弥薄者信弥衰，心险而行诚，则犯约而负教、教约不行，则相谴告。谴告不改，举兵相灭。由此言之，谴告之言，衰乱之语也，而谓之上天为之，斯盖所以疑也。

且凡言谴告者，以人道验之也。人道，君谴告臣，上天谴告君也，谓灾异为谴告。夫人道，臣亦有谏君，以灾异为谴告，而王者亦当时有谏上天之义，其效何在？苟谓天德优，人不能谏，优德亦宜玄默，不当谴告。万石君子有过，不言，对案不食，至优之验也。夫人之优者犹能不言，皇天德大，而乃谓之谴告乎！夫天无为，故不言。灾变时至，气自为之。夫天地不能为，亦不能知也。腹中有寒，腹中疾痛，人不使也，气自为之。夫天地之间，犹人背腹之中也，谓天为灾变，凡诸怪异之类，无大小薄厚，皆天所为乎？牛生马，桃生李，如论者之言，天神入牛腹中为马，把李实提桃间乎？牢曰：“子云：‘吾不试，故艺。’”又曰：“吾少也贱，故多能鄙事。”人之贱不用于大者，类多伎能。天尊贵高大，安能撰为灾变以谴告人！且吉凶蜚色见于面，人不能为，自自发也。天地犹人身，气变犹蜚色，人不能为蜚色，天地安能为气变！然则气变之见，殆自然也。变自见，色自发，占候之家因以言也。

夫寒温、谴告、变动、招致，回疑皆已论矣。谴告于天道尤诡，故重论之，论之所以难别也。说合于人事，不入于道意。从道不随事，虽违儒家之说，合黄、老之义也。

【译文】

天所施放的阳气和地所施放的阴气互相交合，万物就自

然地产生出来，如同夫妻的气交合，子女就自然生出来一样，万物生长出来了，其中有血的人知道饥饿和寒冷。发现五谷可以吃，就拿来吃，发现丝麻可以做成衣服穿，就拿来做成衣服穿。有说法认为，上天生出来五谷是为了让人吃，生出丝麻是为了让人们做衣服穿，这是说天在给人类充当农夫和桑女之类啊，这不符合天道自然的实际情况，所以这种说法是值得怀疑的，不可以信从，试按道家的主张来论证一下这个问题。

天把气普遍地散布施予万物，五谷可以充饥，丝麻可以御寒。所以人吃五谷穿丝麻，天不是有意识生出五谷丝麻来给人吃穿，就象出现了自然灾害和异常现象不是天想用它来谴告人一样。万物自然生长出来，人们就吃它穿它，气象自然变化，人们就恐怕它。用这样的说法来推论，是能使人心服的。如果祥瑞是天有意安排的，那么，自然的道理在哪里呢？无为的道理又在哪里呢？

怎么知道天是自然的呢？根据天没有嘴巴和眼睛。根据考察，凡是能有意识行动的东西，都是有嘴巴和眼睛的，嘴要吃，眼要看，内心有欲望，就会表现出来，用嘴和眼去寻求，要得到才会满足，这是欲望起的作用。如今天既没有嘴眼所产生的欲望，对事物无所追求，它怎么会有意识地行动呢？怎么知道天没有嘴和眼呢？根据地知道的，地是把土作为体，土自然不会有嘴巴和眼睛，天地是夫妻，地没有嘴和眼，也就可以知道天没有嘴和眼，要说天是个实体吗？那就该和地一样，要说天是气吗？气如同云和烟，云烟一类的东西，哪里来的口和眼睛呢？

有人说：“凡是能活动的东西，他们的活动都是有意识地。有欲望，才有活动，活动就是意识。如今天的活动跟人相似，怎么能说无为呢？”我说：天的运动是施放气，天体运动气才出来，万物才出生了，就象人活动发出气一样。身体有动作，精气才放出来了，孩子也就生出来了。人施放精气，并不是想生孩子。精气施放出来孩子就自然而然产生了。天运动不是有意识去产生万物，而万物却是自己产生出来的，这就是自然。天施气不是想要创造万物，而万物承受气却自己形成了，这就是“无为”。为什么说天是自然无为的呢？因为天只是气啊！这里恬淡，没有欲望，无作为，也无所追求。老聃就是秉受了这种气才长寿，老聃是从天秉受了这种气，假使天没有这种气，老聃是从哪里秉受了恬淡，无为的本性呢？老师没有讲过的，学生却能够独自讲出来，这样的事情从来没有过。

有人向齐桓公汇报事情，齐桓公说：“把这件事告诉仲父”，左右的臣子说：“一次有人来报告，说去找仲父，二次有人来报告，又说去找仲父，做国君就这样容易吗？”桓公说：“我没有得到仲父前，国君是很难做的，现在已经有了仲父，怎会不容易呢？”桓公得到了管仲，任用他掌管国家大事，委托他处理政务，自己不再过问。如果皇天以它最高的道德，把政权交给君王，随后又要谴告他、告诫他。那么天的道德连桓公都不如，而霸君的操行反而超过上帝。

有人说：“桓公知道管仲贤能，所以才委托他；如果不是管仲，桓公也会谴告他。假使天遇到尧、舜那样的君王，就肯定不会有用以谴责告诫的灾害了。”我认为：如果天能谴告

人世的君主，那也就能有意识地任命圣明的君王，选择象尧、舜那样的人才，授于他王位，委托给他帝王的事业，从此不再过问。现在却不是这样，生下昏庸无能的君王，不遵守道德，然后又来谴责他们，为什么天这样不怕麻烦呢？曹参担任汉朝的丞相，他饮酒放纵做乐不理政事，他的儿子劝他被他打了二百板子，当时天下并没有发生事变。（汉武帝时）淮阳郡铸造假钱，官吏禁止不了。汲黯到那里担任太守，没有毁坏一个炉，没有处罚一个人，他靠着高高的枕头睡大觉，淮阳的政治却清明了。曹参担任丞相，就象不当一样；汲黯当太守，就象那里无人管理一样，可是汉朝太平无事。淮阳郡刑罚废弃不用，这是因为曹参道德好而汲黯威望高的缘故。衡量天的威望与道德，跟曹参汲黯的比较起来，哪个高呢？现在说天给了君王政权，随后又谴责他，这等于说天的德行不如曹参厚，威望不如汲黯高呀，蘧伯玉治理卫国，子贡派人问他：“用什么办法治理卫国？”他回答说：“用不治理的办法治理。”不治理的治理就是无为的道理啊。

有人说：“太平时代出现吉祥征兆，有黄河里出现的河图，洛水中出现的洛书。图不通不成，书不写不成，天地出示了河图、洛书，这是上天有意识地活动的证明。”张良在泗水桥上游览，遇见了黄石公，送给他一部《太公兵法》。天帮助汉灭秦，所以命令黄石公作《太公兵法》给人，这又是上天有意识地活动的证明。我认为：这都是自然而然的事，天怎么用笔墨来画图写书呢？天道是自然的，所以图书也是自然而成的。晋唐叔虞，鲁成季友出生时，文字就在他们手上，所以唐叔取名叫“虞”，成季取名叫“友”，宋仲子生下来时，也

有文字在手上，是“为鲁夫人”这三个人在母体里时，手上的文字就已形成了，如果说这些字是天写的，难道是他们还在母体里的时候，天命令神拿锥子和笔墨把文字刻在他们身上的吗？自然界的变化，本来就是疑惑难知，有些事表面好象是有意识的作为，实际上却是自然而然的，所以太史公在记载黄石公这件事时，也感到疑惑而不能肯定。赵简子梦见自己上天，看见一个男子在上帝的旁边。后来他出门，看见一个人挡在道路中间，正是先前梦中看的在上帝身旁的那个人。人们谈到这件事，都认为它是赵国将要兴起的征兆，黄石公授书给张良，也是汉朝将要兴起的征象啊。妖气形成鬼，鬼象人的形状，这是自然的道理，不是谁有意识地把它创造出来的。

草木的生长，花叶青翠茂盛，却有曲折的纹脉，象文字图案一样。要说晋唐叔虞等人手中的文字是天写的，那么花叶也是天造的吗？宋国有有人用木头刻楮树叶，三年才刻成一个。列子说：“如果天地三年才能造成一片树叶，那么万物中能够有叶子的就很少了。”依照列子的说法，万物的叶子是自然生长出来的，因为是自然长出来的，所以才能同时长成。如果是天有意识造的，那么叶子的生长就会象宋人刻楮叶一样地缓慢了。我们看鸟兽的毛羽，毛羽的彩色，这些都是可以有意识造出来的吗？只用鸟兽为例还不能完全证实这个道理。春天看一看万物的生长，秋天看一看万物的成熟，是天地有意识制造出来呢？还是万物自然生长成的呢？如果说是天地有意识制造出来的，制造东西应当用手，天地哪里有千千万万只手，同时制造千千万万种东西呢？各种东西在天地之间，

就象胎儿在母腹之中，母亲受了孕，十个月就生出孩子；鼻、口、耳、目、毛发、皮肤、纹理、血液、脉络、脂肪、为人，为什么呢？因为它们没鼻、口、耳、目并不是生就由天性自然而然的生成的。汉武帝宠爱王夫人，王夫人死了，武帝想再看到她的样子。道士用法术作出王夫人的形貌，做成后，让它走进宫门。武帝非常惊奇，站起来迎接她，忽然发现不见了。因为它不是自然生成的王夫人，而是道士用巧妙做假的方法造出来的假象，所以恍惚地出现一下，就消散不见了。人为的变化，它是不能长久存在的，如同王夫人的形象不能长久地出现一样。道家论说自然的道理，不懂得引用具体的事物来证明自己言行，所以他们所讲的自然之说，没有被人相信。

然而，万物虽说是自然而然产生的，但还需要人有意识的行动给予辅助，用耒耜耕作，趁着春天播种，这就是人有意识的行为。只要谷子种到地里，一天天长高，人就不能做什么了。有人硬要去管它，那只能是一种损害它的做法。宋国有个人忧虑他的禾苗长不高，就到田里把禾苗拔高一些。第二天，禾苗就枯死了。想要代行自然职能的人，就和那个同人是一样的人呀。

有人问：“人生在天地之间，天地没有作为，人是享受了天性，也应当无所作为，但人却是有意识地在活动，这是为什么呢？”我认为，道德最高，最淳厚的人，享受天的气最多，所以能够效法天，顺乎自然而无所作为。秉受天气微薄气少的人，不遵从天地的道理，不象天地那样，所以叫做“不肖”，“不肖”就是“不象”的意思。不象天地，不象圣贤，所

以就有为了。天地象熔炉，自然的变化象工匠，人秉受的气不同，怎么能都是贤人呢？最纯的贤人，就是黄老。黄是黄帝，老是老子，黄帝、老子的操行是内心恬淡，用无为来治理国家，端正严肃自身而使阴阳二气调和，有意识地去做，而万物自然发展变化，没有有意识地去生成万物，而万物就自然地生成。

《周易》说：“黄帝、尧、舜垂衣裳，就把天下治好了。”垂衣裳的意思是把手垂下来，什么事情也不做。孔子说：“多么伟大啊！尧这样的君子！只有天最伟大，只有尧才能效法它。”又说：“多么崇高啊！舜和禹享有天下而自己却不参与国家的具体事务”。周公说：“上帝很安逸。”上帝，指的是舜、禹。舜、禹继承着太平时代，委托贤人和有才能的人，自己端坐在那里什么事也不做，天下就得到了治理。舜、禹继承着尧的太平，而尧遵循天道的自然无为的原则行事，没有意识地创办功业和追求名誉，而那种无为而治的教化却自然获得成功。所以孔子说：“尧的功能如此广大，百姓说不出来个什么”，五十岁的老人在路上作击壤游戏，而没有意识到尧的政德，这就是听其然的教化啊。《周易》说：“圣王的德行和天地的符合”，黄帝、尧、舜就是圣人，他们的德行和天地相符合，所以知道自然无为的道理。因为天的法则是自然无为，所以春天的出现并不是有意识要普生万物，夏天的出现并不是为了万物生长，秋天的出现并不是有意识使万物成熟，冬天的出现并不是为了收藏万物。春夏温暖之气自然而然的出现，万物自然而然的生长了，秋冬寒冷气的自然而然的起来，万物自然而然地成熟、收藏。用井水或池塘的水来灌溉园田，

万物也会生长。天下了充沛的大雨，植物的茎、叶、根就没有不沾润到雨的，把下雨滋润万物和汲井水、决地塘水灌溉比较一下，哪个作用大呢？自然现无为的作用太大了。本来不企望有功，所以才有功，本来不追求名声，所以才有名声，天自然地降了充足的雨水，功名是很大的，但天地并未有意识地这样做，而是由于阴阳二气协调，雨就自然而然落下来了。

儒家说夫妇之道是从天地那里取得榜样。他们知道夫妇效法天地，却不知道用夫妇之道推论天地的本性，可以说是够糊涂的了。天在上面覆盖着，地在下面仰躺着，下面的气向上升，上面的气向下降，万物就自然而然地自在天地间了。当万物产生时，天不会再来干预，就象胎儿在母腹中，父亲不能过问一样。万物自然产生，孩子自然生成，天地父母何必去过问！等到孩子出生以后，按照人世间的道理，对孩子有教养的义务，而天道是无所作为，一切听任万物的本性，所以让鱼在水里游，让兽在山上跑，顺应了它们本性的要求，不把鱼赶到山陵上，不把兽赶到深渊里去，为什么呢？因为那样做就违背了他们的本性，使它们失去了适应的环境。老百姓也和鱼兽一样，道德高尚的人治理他们，就象煮小鱼一样不会过多扰动。这是与天地相同的做法。商鞅在秦国变法，想建立特殊的功勋，不听赵良的劝告，结果遭到车裂的灾祸，这是因为他道德浅薄而欲望太多，秦国的君臣憎恶怨恨他的结果。道家道法纯厚，在下没影响在上的，在上的不打扰在下的，纯朴自然，无所作为，那里还需求谴告呢？所以说：政治的最佳状态，是君臣在治理国家上，彼此志怀不干扰，鱼

在水中彼此忘记，兽在林中相互忘见，人在世上互不惦念，这就是自然。孔子对颜渊说：“我佩服你，都已经忘记我是你的老师，你佩服我，都忘记了你是我的学生。”以孔子为师、颜渊为学生，尚且不能谴责告诫，何况以老子为师，以文子为学生呢？老子和文子的关系，就象天和地的关系一样。好酒味道，喝它的人醉了都不知道，坏酒酸苦，客人和主人喝它都皱眉头。出现谴告，是道德浅薄的证明。说天能谴告人，就是说天的道德还不如好酒啊！

“礼是忠信这两种道德衰微的表现，是动乱的开端。”互相用礼来进行指责，所以才有互相谴责和告诫故事。三皇的时候，人们不论坐着走着，都无忧无虑，时而觉得自己是马，时而觉得自己是牛。纯朴的道德风行的时候，人们无知无识，机巧奸诈的想法还没有产生，当时也没有灾异，即使有灾异，也不说它是上天的谴告。为什么呢？当时人们愚昧无知，不知道相互责备，后来世道衰微，上下彼此非难，灾异恰巧发生，于是就编造出谴告的说法。现在的天就是古时的天，并不是古时的天德厚，而现在的天德薄。谴告的说法产生于现在，是人们以自己的心理来推论天的缘故。诰、誓在五帝时是没有的，要盟在三皇时没有的，相互把国君的儿子做人质在五霸时是没有的，道德越来越衰落，诚信就越少。心底险恶而行为诡诈的人，就会违背誓约和教令。教令盟约不能实行，就互相谴责和告诫。谴责告诫还不改正，就发兵灭掉他的国家。由此说来，告诫之说是衰乱时代的语言，而却把它说成是上天发出来的，这就是引起人们怀疑的原因。

况且，凡是谈论谴告的人，都是用人世间道理来验证的。

按照人世间的道理，君主可以谴告臣下，因而就认为上天可以谴告君主，并且说灾异就是谴告。按人世间的道理，臣下也可以规劝君主，如果认为灾异是上天对君主的谴告，那么君主也应该时常规劝上天之行了，可是它的表现又在哪儿呢？如果说天的道德非常高尚，人不可能规劝它，那么，具有高尚道德的天也是沉默的，不应该谴告人。万石君的儿子有过错的时候，他不说话，只是对着饭桌不吃饭，这便是道德极高尚的证明了。道德高尚的人尚且能够不说话，皇天的道德更高，反而说它谴告吗？天是无为的，所以它不说话，灾变有时发生，那是气自然形成的。天地不能有所作为，也不能知道什么，肚子里有寒气。肚子就痛，这不是人使肚子痛的，而是寒气造成的。天地之间如同人的背腹间一样。说天造灾变，那么各种怪异的东西，无论大小厚薄，都是天造的吗？牛生了马，桃子结了李这些现象，按照“天为灾变”论者的说法，是天神钻进牛肚子里造成马，把李子的果实放在了桃树上去的吗？子牢说：“先生说：‘我没有被任用为官，所以学会很多技艺。’”又说：“我年轻时贫贱，所以能做很多鄙贱的工作”。地位低贱、不被重用的人，大都有很多技能。天是尊贵高大的，怎么能制造灾变来谴告人呢？再说吉凶的气色在脸上出现，人不能自己做出来，那是气色自然表现出来的，天地就象人身一样，灾变如同人的气色，人既然不能造作自己脸上的气色，天地怎么能制造出灾变！这样看来，灾变的出现，大概是自然而然的。灾变是自然出来的，气色是自然显现的，那些以迷信为职业的人，是借口自然现象来胡说。

寒温、谴告、变动、招致四种可疑的说法都已论述过了。谴告说尤其说违背天道自然，所以再次论述它。论述它是为了进一步责难它，搞清楚它。谴告说符合人世间的事情，却不符合自然的道理。我的论述服从自然的道理，而不迁就人世间的的事情，这虽然违背了儒家的说法，却符合黄老的主张。

感类篇

阴阳不和，灾变发起，或时先世遗咎，或时气自然。贤圣感类，慊惧自思，灾变恶征，何为至乎？引过自责，恐有罪，畏慎恐惧之意，未必有其实事也。何以明之？以汤遭旱自责以五过也。圣人纯完，行无缺失矣；何自责有五过？然如《书》曰：“汤自责，天应以雨。”汤本无过，以五过自责，天何故雨？以无过致旱，亦知自责不能得雨也。由此言之，旱不为汤至，雨不应自责。然而前旱后雨者，自然之气也。此言，《书》之语也。

难之曰：《春秋》大雩，董仲舒设土龙，皆为一时间也。一时不雨，恐惧雩祭，求阴请福，忧念百姓也。汤遭旱七年，以五过自责，谓何时也？夫遭旱一时，辄自责乎？旱至七年，乃自责也？谓一时辄自责，七年乃雨，天应之诚，何其留也？如谓七年乃自责，忧念百姓，何其迟也？不合雩祭之法；不厌忧民之义。《书》之言，未可信也。”

由此论之，周成王之雷风发，亦此类也。《金縢》曰：“秋大熟未获；天大雷雨以风，禾尽偃，大木斯拔，邦人大恐。”当此之时，周公死。儒者说之，以为成王狐疑于葬周公。欲

以天子礼葬公，公人臣也；欲以人臣礼葬公，公有王功。狐疑于葬周公之间，天大雷雨，动怒示变，以彰圣功。古文家以武王崩，周公居摄，管、蔡流言，王意狐疑周公，周公奔楚，故天雷雨，以悟成王。

夫一雷一雨之变，或以为葬疑，或以为信谗。二家未可审，且订葬疑之说。秋夏之际，阳气尚盛，未尝无雷雨也，顾其拔木偃禾，颇为状耳。当雷雨时，成王感惧，开金滕之书，见周公之功，执书泣过，自责之深。自责适已，天偶反风，《书》家则谓天为周公怒也。千秋万夏，不绝雷雨。苟谓雷雨为天怒乎？是则皇天岁岁怒也。正月阳气发泄，雷声始动，秋夏阳至极而雷折。苟谓秋夏之雷为天大怒。正月之雷天小怒乎？雷为天怒，雨为恩施。使天为周公怒，徒当雷，不当雨。今雨俱至，天怒且喜乎？“子于是日也，哭则不歌。”《周礼》：“子、卯稷食菜羹。”哀乐不并行。哀乐不并行，喜怒仅并至乎！

秦始皇帝东封岱岳，雷雨暴至。刘媪息大泽，雷雨晦冥。始皇无道，自同前圣，治乱自谓太平，天怒可也。刘媪息大泽，梦与神遇，是生高祖，何怒于生圣人而为雷雨乎？尧时大风为害，尧缴大风于青丘之野。舜入大麓，烈风雷雨。尧、舜世之隆主，何过于天，天为风雨也？大旱，《春秋》雩祭；又董仲舒设土龙，以类招气。如天应雩、龙，必为雷雨。何则？秋夏之雨，与雷俱也。必从《春秋》、仲舒之术，则大雩、龙，求怒天乎？师旷奏《白雪》之曲，雷电下击；鼓《清角》之音，风雨暴至。苟为雷雨为天怒，天何憎于《白雪》、《清角》，而怒师旷为之乎？此雷雨之难也。

又问之曰：“成王不以天子礼葬周公，天为雷风，偃禾拔木。成王觉悟，执书泣过，天乃反风，偃禾复起，何不疾反风以立大木，必须国人起筑之乎？”应曰：“天不能。”曰：“然则天有所不能乎？”应曰：“难。”难曰：“孟贲推人，人仆；接人而起，挡人立。天能拔木，不能复起，则天力不如孟贲也。秦时三山亡，犹谓天所徙也。夫木之轻重，孰与三山？能徙三山，不能起大木，非天用力宜也。如谓三山非天所亡，然则雷雨独天所为乎？”应曰：“天之欲令成王以天子之礼葬周公，以公有圣德，以公有王功。经曰：‘王乃得周公所自以为功代武王之说。’今天动威，以彰周公之德也。”

难之曰：“伊尹相汤伐夏，为民兴利除害，致天下太平。汤死，复相太甲。太甲佚豫，放之桐宫，摄政三年，乃退复位。周公曰：‘伊尹格于皇天。’天所宜彰也。伊尹死时，天何以不为雷雨？”应曰：“以《百两篇》曰：‘伊尹死，大雾三日。’”大雾三日，乱气矣，非天怒之变也。东海张霸造《百两篇》，其言虽未可信，且假以问：“天为雷雨以悟成王，成王未开金匱雷雨止乎？已开金匱雷雨乃止也？”应曰：“未开金匱雷止也。开匱得书，见公之功，觉悟泣过，决以天子礼葬公。出效观变，天止雨反风，禾尽起。”由此言之，成王未觉悟，雷雨止矣。难曰：“伊尹死，雾三日。天何不三日雷雨，须成王觉悟乃止乎？太戊之时，桑谷生朝，七日大拱。太戊思政，桑谷消亡。宋景公时，荧惑守心，出三善言，荧惑徙舍。使太戊不思政，景公无三善言，桑谷不消，荧惑不徙。何则？灾变所以谴告也，所谴告未觉，灾变不除，天之至意也。今天怒为雷雨，以责成王，成王未觉，雨雷之息，何其早也？”

又问曰：“礼，诸侯之子称公子，诸侯之孙称公孙，皆食采地，殊之众庶。何则？公子公孙，亲而又尊，得体公称，又食采地。名实相副，犹文质相称也。天彰周公之功，令成王以天子礼葬，何不令成王号周公以周王，副天子之礼乎？”应曰：“王者，名之尊号也，人臣不得名也。”难曰：“人臣犹得名王，礼乎？武王伐纣，下车追王大王、王季、文王。三人者，诸侯，亦大臣也，以王号加之。何为独可于三王，不可于周公？天意欲彰周公，岂能明乎？岂以王迹起于三人哉？然而王功亦成于周公。江起岷山，流为涛濑。相涛濑之流，孰与初起之源？柎鬯之所为到，白雉之所为来，三王乎？周公也？周公功德盛于三王，不加王号，岂天恶人妄称之哉？周衰，六国称王，齐、秦更为帝，当时天无禁怒之变。周公不以天子礼葬，天为雷雨以责成王。何天之好恶不纯一乎？”

又问曰：“鲁季孙赐曾子箠，曾子病而寝之。童子曰：‘华而皖者，大夫之箠。’而曾子感惭，命元易箠。盖礼，大夫之箠，士不得寝也。今周公，人臣也，以天子礼葬，魂而有灵，将安之不已？”应曰：“成王所为，天之所予，何为不安？”难曰：“季孙所赐大夫之箠，岂曾子之所自制乎？何独不安乎！子疾病，子路遣门人为臣。病间；曰：‘久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣。吾谁欺？欺天乎？’孔子罪子路者也。已非人君，子路使门人为臣，非天之心，而妄为之，是欺天也。周公亦非天子也；以孔子之心况周公，周公必不安也。季氏旅于太山，孔子曰：‘曾谓泰山不如林放乎！’以曾子之细，犹却非礼，周公至圣，岂安天子之葬？曾谓周公不如曾子乎！由此原之，周公不安也。大人与天地合德，周公

不安，天亦不安，何故为雷雨以责成王乎？”

又问曰：“‘死生有命，富贵在天。’武王之命，何可代乎？”应曰：“九龄之梦，天夺文王年以益武王。克殷二年之时，九龄之年未尽，武王不豫，则请之矣。人命不可请，独武王可。非世常法，故藏于金滕；不可复为，故掩而不见。”难曰：“九龄之梦，武王已得文王之年未？”应曰：“已得之矣。”难曰：“已得文王之年，命当自延。克殷二年，虽病犹将不死，周公何为请而代之？”应曰：“人君爵人以官，议定，未之即与，曹下案目，然后可诺。天虽夺文王以益武王，犹须周公请，乃能得之。”“命数精微，非一卧之梦所能得也。”应曰：“九龄之梦能得也。”难曰：“九龄之梦，文王梦与武王、九龄，武王梦帝予其九龄，其天已予之矣，武王已得之矣，何须复请？人且得官，先梦得爵，其后莫举，犹自得官。何则？兆象先见，其验必至也。古者谓年为龄，已梦九龄，犹人梦得爵也。周公因必效之梦，请之于天，功安能大乎？”

又问曰：“功无大小，德无多少，人须仰恃赖之者，则为美矣。使周公不代武王，武王病死，周公与成王而致天下太平乎？”应曰：“成事，周公辅成王而天下不乱。使武王不见代，遂病至死，周公致太平何疑乎？”难曰：“若是，武王之生无益，其死无损，须周公功乃成也。周衰，诸侯背畔，管仲九合诸侯，一匡天下。孔子曰：‘微管仲，吾其被发衽矣。’使无管仲，不合诸侯，夷狄交侵，中国绝灭，此无管仲有所伤也。程量有益，管仲之功，偶于周公。管仲死，桓公不以诸侯礼葬，以周公况之，天亦宜怒，微雷薄雨不至，何哉？岂以周公圣而管仲不贤乎？夫管仲为反玷，有三归，孔子讥之，

以为不贤。反坫、三归，诸侯之礼，王者之制，皆以人臣，俱不得为。大人与天地合德，孔子，大人也，讥管仲之僭礼，皇天欲周公之侵制，非合德之验。《书》家之说，未可然也。”

以见鸟迹而知为书，见蜚蓬而知为车。天非以鸟迹命仓颉，以蜚蓬使奚仲也。奚仲感蜚蓬，而仓颉起鸟迹也。晋文反国，命彻麋墨，舅犯心感，辞位归家。夫文公之彻麋墨，非欲去舅犯；舅犯感惭，自同于麋墨也。宋华臣弱其宗，使家贼六人，以铍杀华吴于宋合左师之后。左师惧曰：“老夫无罪。”其后左师怨咎华臣。华臣备之。国人逐瘦狗，瘦狗入华臣之门。华臣以为左师来攻己也，逾墙死走。夫华臣自杀华吴而左师惧，国人自逐瘦狗而华臣自走，成王之畏惧，犹此类也。心疑于不以天子礼葬公，卒遭雷雨之至，则惧而畏过矣。夫雷雨之至，天未必责成王也。雷雨至，成王惧以自责也。夫感则苍颉、奚仲之心，惧则左师、华臣之意也。怀嫌疑之计，遭暴至之气，以类之验见，则天怒之以效成矣。见类验于寂寞，犹感动而畏惧，况雷雨扬轩轳之声，成王庶几能不怵惕乎！

迅雷风烈，孔子必变。礼，君子闻雷，虽夜，衣冠而坐，所以敬雷惧激气也。圣人君子于道无嫌，然犹顺天变动。况成王有周公之疑，闻雷雨之变，安能不振惧乎？然则雷雨之至也，殆且自天气；成王畏惧，殆且感物类也。

夫天道无为，如天以雷雨责怒人，则亦能以雷雨杀无道。古无道者多，可以雷雨诛杀其身，必命圣人兴师动军，顿兵伤士。难以一雷行诛，轻以三军克敌，何天之不惮烦也？

或曰：“纣父帝乙，射天殴地，游泾、渭之间，雷电击而

杀之。斯天以雷电诛无道也。”帝乙之恶，孰与桀、纣？邹伯奇论桀、纣恶不如亡秦，亡秦不如王莽，然而桀、纣、秦、莽之死，不以雷电。孔子作《春秋》，采毫毛之善，贬纤介之恶，采善不逾其美，贬恶不溢其过。责小以大，夫人无之。成王小疑，天大雷雨。如定以臣葬公，其变何以过此？《洪范》稽疑，不悟灾变者，人之才不能尽晓，天不以疑责备于人也。成王心疑未决，天以大雷雨责之，殆非皇天之意。《书》家之说，恐失其实也。

【译文】

阴阳二气不和，灾害变异产生，或许是前代遗留下来的凶祸，或许是由于气自然而然形成的。贤圣对同类事物有所感触，心怀疑惧，暗自思量，灾变这种坏征兆，因为什么出现的呢？他们把过失归到自己头上，责备自己，害怕自己有罪过，这是一种戒慎恐惧的心理，自己并不一定真有什么罪过。用什么来证明这一点呢？以商汤遭遇大旱用五种过失来责备自己这件事来证明。圣人纯正完美，行为没有丝毫缺点和过失。为什么要责备自己有五种过失？然而按《尚书》的记载：“汤自责，天应和下了雨。”汤本来没有过失，只不过用五种过失自责罢了，天为什么下雨？根据汤无过失而遭遇大旱，就知道自责是不能得到雨的。由此说来，旱灾不是因为汤犯了过失而出现的，雨也不是应和汤引咎自责而降下的，先旱后雨来自气的自然变化，“汤自责，天应和下了雨”，这种说法，不过是《尚书》上的一句话罢了。

我对这种说法进行责难：《春秋》上所说的雩祭，董仲舒

设置土龙，都是为了一时出现的旱灾。一段时间不下雨，君主心里害怕，举行雩祭，求雨请福。这是为百姓担忧啊。汤遭遇七年大旱，用五种过失自责，说的是什么时候？是一遇上旱灾就责怪自己呢？还是早了七年，才责怪自己呢？如果说汤遇上旱灾就自责，而七年后才下雨，上天应和他的诚意，为什么这样迟缓呢？如果说早了七年才自责，汤对百姓的关心，为什么来得这么晚？因此，《尚书》的记载不符合雩祭求雨的规定，也不符合君主为百姓担忧的道理，是不可信的。

由此说来，周成王时的打雷刮风，也是这种情况。《金縢》载：“秋季庄稼半熟还没有收割的时候，天降大雷雨和狂风，庄稼都倒伏了，大树被拔倒了，全国的人大为恐慌”，当时，周公正巧去世。儒者解释说，天降大雷雨是因为周成王拿不定主意用什么礼节葬周公而引起的，想用天子的礼节葬周公，周公的身份是臣下，想用臣下的礼节葬周公，周公又有王者一般的功绩。在葬周公的问题上犹豫不决时，天降下大雷雨，发怒并示以灾变，以此显示周公的功德。古文经学家认为，武王驾崩，周公代君执掌大权，管叔、蔡叔散布流言，成王心里怀疑周公，周公逃亡楚地，所以天降下雷雨，为的是使成王觉悟。

同一次雷雨灾变，有的认为是由于葬周公时犹豫不决，有的认为是由于相信了谗言。两家的说法究竟哪一家对还弄不清楚，姑且先评议一下关于葬疑的说法。秋夏之交，阳气还很旺盛，不是一定不会有雷雨，只是拔大树，倒伏庄稼，多少是一种特殊的现象罢了。当天降雷雨时，成王感到恐惧，打开装有周公祈祷文的匣子，看到周公的功绩，捧着周公的祈

祷文书泣哭悔过，深深自责。自责完毕，碰巧天刮起相反方向的风，解释《尚书》的人就把天降雷雨说成是天为周公的事而发怒了。千秋万夏，雷雨不断。如果说雷雨是上天发怒，那么上天年年都在发怒。初春阳气开始散发，雷声开始萌动，秋夏之时，阳气达到极点，雷电击折树木。如果说秋夏时的雷是上天大怒，初春的雷就是上天小怒吗？雷为天怒，雨是天的恩施。假如天为周公发怒，只应该打雷，不应该下雨。现在雨也一起来了，难道上天又发怒又高兴吗？”孔子在吊丧的这一天，因为哭泣过，就不再唱歌了。”《周礼》载：“子曰卯日周朝的君臣只吃稷米和菜汤。”哀和乐是不同时进行的，哀乐不同行，喜怒反而能一起到来吗！

秦始皇登泰山筑坛祭天，雷雨突然降下。刘老妇人在大泽边休息，雷雨降下，天色昏暗。始皇无道，却把自己比成前世的圣人，国家治理得很乱，还自认为太平，上天为此发怒还可以说得过去。刘老妇人在大泽休息，梦中与神相遇，于是生了汉高祖，上天对于圣人为什么要发怒而降雷雨呢？尧时大风造成灾害，尧在青丘郊外，射击风伯，舜进入深山老林，遇到狂风雷雨。尧、舜是人世间道德高尚的君主，对上天有什么过失，而上天要刮狂风、下暴雨呢？遇大旱，《春秋》主张举行雩祭，董仲舒主张置土龙，用属于阴类的土龙来招致阴气。如果上天应和雪祭和土龙，肯定要降雷雨。为什么呢？秋夏的雨，是和雷一起到来的。如果真听从《春秋》和董仲舒的主张，那么设雩祭和土龙，难道是为了追求激怒上天吗？师旷弹奏《白雪》这支曲子，雷电下去；鼓《清角》曲子，风雨骤来。如果认为降雷雨是上天发怒，上天

为什么要憎恨《白雪》、《清角》，恼怒师旷弹奏它们呢？这就是我对雷雨是天怒这种说法的责难。

我再接着发问：“成王不用天子礼葬周公，天降雷风，倒伏庄稼，拔起树。成王觉悟，手拿祈祷文书泣哭悔过，天就刮相反方向的风，倒伏的庄稼又重新站起，为什么不刮猛烈相反方向的风，而用它把大树重新立起来，而必须由老百姓扶起大树并用土堆筑结实呢？”回答说：“天不能。”问：“那么天有不能做到的事吗？”回答：“是的。”责难说：“孟贲推人，人就会跌倒在地；扶人起来，被扶的人就站住了。天能拔起大树，就不能使大树重新立起来，这样说来，天的力气还不如孟贲。秦时三座山消失了，尚且说是天搬掉的。树木和三座山相比，谁轻谁重呢？能搬掉三座山，却不能使大树立起来，不合乎上天用力的道理。如果说三座山不是天搬掉的，那么只有雷雨是天发出的吗？”回答说：“天之所以想让成王以天子的礼节葬周公，是因为周公有圣德，是因为周公有圣功。《尚书》说：“‘周成王才看到了周公自认为比武王多才多艺愿替武王去死这番话。’现在上天发怒，为的就是显明周公的功德。”

责难说：“伊尹辅佐商汤讨伐夏桀，为民兴利除害，使天下太平。商汤死后，又辅佐太甲。太甲游乐无度，伊尹把他流放到桐地的一个宫室去，自己代掌政权三年才退隐，恢复了太甲的王位。周公说：“伊尹的道德达于上天。”这是天应该表彰的，伊尹死时，天为什么不降雷雨呢？”回答说：“根据《百两篇》的记载：“伊尹死，大雾三日。”大雾三天，是阴气，阳气错乱，并不是上天发怒显示出来的灾变。东海郡

的张霸伪造《百两篇》，其言足不可信，姑且借用他的说法来问难一下：“天降雷雨使成王觉悟，成王没有打开匣子时雷雨就停止呢？还是打开匣子后雷雨才停止呢？”回答说：“没有打开匣子时雷就停止了。打开匣子得到周公祈祷文，了解到周公的功德，觉悟泣哭悔过，决定用天子的礼节葬周公。他到南郊去祭天并观察天的变化，天停止下雨，刮起相反方向的风，庄稼就立起来。”据此说来，成王还没觉悟，雷雨就停止了。因此我责难说：“伊尹死，大雾三天。天为什么不接连三天打雷下雨，等到成王觉悟后才停止呢？太戊在位时，桑树和谷树一齐生在朝廷上，七天就长到两手合围那么粗了。太戊努力实行前代圣王治理国家政治措施，桑树和谷树就消失了。宋景公时，火星迫近心宿，宋景公说了三句善良的话，火星就离开了心宿。假使太戊不努力实行政治措施，景公不说三句善良的话，桑树、谷树就不消失，火星也就不离开心宿。为什么呢？按照你们的说法，灾变是上天来谴责人的，如果被谴责的人还没有觉悟，那灾变就不会消除，这是上天最深的用意啊。现在天发怒降雷雨，来责备成王，成王还没有觉悟，雷雨就停息了，为什么停得这么早呢？”

进一步追问：“按照周朝的礼制，诸侯的儿子称公子，诸侯的孙子称公孙，都有封地，不同于百姓。为什么呢？公子公孙，是君主的亲属，因而地位也尊贵，能够享有“公”的称号，又有封地，名称和实利是相符合的，如同表里相一致。天彰明周公的功德，令成王用天子的礼节葬周公，为什么不叫成王给周公以周王的称号，以符合葬周公所用的天子的礼节呢？”回答说：“王是最尊贵的称号，人臣不能享有的。”责

难说：“人臣也还有称王的，这符合礼吗？武王讨伐商纣王，战争一结束，就追封太王、王季、文王为王。这三个人是诸侯，也是人臣，加封了王的称号。为什么只有他们三人可以封王，而周公不能封王呢？如果天意想表彰周公，不给王的称号难道能显示出来吗？难道是因为创立周朝的业绩起源于这三个人吗？然而这业绩是周公完成的。长江起源于岷山，往下流就形成了波涛和急流。察看波涛和急流，与初起的源头相比，哪个更壮观呢？秬鬯（酿酒的两种原料——黑黍、郁金苹）之所以贡到，白雉之所以献来，是由于三王的功德呢？还是由于周公的功德呢？周公的功德比三王大，不加封王的称号，难道是由于上天憎恨人们随便称王的缘故吗？周朝衰落，六国称王，齐湣王和秦昭襄王轮番称帝，当时上天并没有显示出要禁止他们而发怒的灾变。不用天子礼节葬周公，天降雷雨来责备成王。为什么上天的好恶如此不纯正专一呢？”

再追问：“鲁国大夫季孙民赠给曾参竹席，曾子生病辅上了它。侍童说：‘多么华丽漂亮，这是大夫才能享有的席子啊。’曾参感到惭愧，命令儿子曾元撤掉席子，按照礼制，大夫的席子，士是不能使用的。现在周公是人臣，用天子的礼节葬，如果他的魂有灵，将会不会安心呢？回答说：“成王的做法，是天给予，为什么不安心呢？”责难说：“季孙氏赠给大夫的竹席，难道是曾子自己制作的吗？为什么他偏偏会感到不安呢？孔子病重，子路派门人充当孔子的家臣。病势转轻时，孔子说：‘仲由很久以来就干这种骗人的事了！本来没有家臣而假装有家臣。‘我骗谁？骗天吗？’孔子这段话是责备子路的。孔子本人不是大夫，子路派门人充当他的家臣，这不是天的

意愿，而是子路擅自干的，所以孔子称这种做法是欺骗天。周公也不是天子，用孔子的想法推断周公，周公一定为成王的做法感到不安的。季孙氏旅祭泰山，孔子说：‘季孙氏居然认为泰山之神还不如林放知礼！’象曾子这样微不足道的人，尚且拒绝作违背周礼的事，周公极圣贤，怎么能安于用天子的礼节来葬自己呢？居然认为周公不如曾子知礼吗！由此推究可知，周公一定不安心的。圣人的德行与上天的德行完全一致，周公不安，天也不安，天怎么会降雷雨责备成王呢？”

再问：“‘死生有命，富贵在天。’武王的寿命，怎么可以代替呢？”回答说：“武王做了一个上帝给他增加九年寿命的梦，这是上天夺文王的年寿来增加给武王的。推翻殷王朝的第二年，所增加的九年寿命还没有完，武王生病，周公替他向上天请命。一般人的寿命是不可以请求上天延长的，只有武王可以。因为这不是世上常用的办法，所以周公把祈祷文藏在用铜封固的匣子；这种请求也不能再次提出，所以周公把它造起来不让人看见。”责难说：“武王梦见上帝给他增九年寿时，他是否已经得到文王的年寿？”回答说：“已经得到了。”责难说：“已经得到了文王的年寿，武王的寿命应当自动延长。灭殷的第二年，武王虽病，但还不会死，周公为什么请求上天让他替武王死呢？”回答说：“君王授予人官爵，决定之后，并不立刻给予，要通过尚书曹交给经办公文的官吏写成奏章，然后由君王批准才给他官爵。天虽然夺文王年寿来增加武王的寿命，还需要周公向上天请命，才能做得到。”我责难说：“人的寿命长短是非常精细微妙的，不是做一个梦所能得到的。”回答说：“武王增寿九年的梦能够得到。”责难

说：“武王增寿九年的梦，文王梦见自己给予武王九年寿命，武王梦见上帝给他九年寿命。这么说来，上天已经给他了，武王已经得到了，哪里用得着周公再次向上天请求？人将要得官，先梦见获得雀，这以后即使没有人推荐他，也还是会得到官爵的。为什么呢？兆象先出现了，它的经验一定会到来。古时的人称‘年’为龄，武王已经梦见得到九年寿命，就如同人们梦中得雀一样。周公凭借武王所做的必然会验证的梦，向上天请求，作用怎么会很大呢？”

再追求：“功业不论是大是小，美德不论有多有少，只要是人必须仰仗依赖的，就是美好的。假如周公不请求替武王去死，武王病死，周公与成王能使天下太平吗？”回答说：“已有的事例，就是周公辅佐成王能使天下大乱，假如武王不被替代，以至于病死，周公能使天下太平，这又有什么可怀疑的呢？”责难说：“如果是这样，武王活着并没有什么帮助，他死去也不会带来损害，一定要有周公，周朝的功业才能完成。周朝衰微，诸侯背叛，管仲多次召集诸侯会盟，纠正天下诸侯，使其天下一致。孔子说：‘如果没有管仲，恐怕我们要披着头发，衣服向左开襟了。’假如没有管仲，不使诸侯会盟，周边夷狄就会交相侵入，中原诸国就会灭绝了，这是如果没有管仲就会带来的损害。衡量带来的好处，管仲的功德，和周公并列。管仲死，桓公没有用诸侯的礼节葬他，用周公的事例来加以比方，天也应该发怒，然而却连小雷小雨都没有出现，这是为什么呢？难是认为周公圣明而管仲不贤良吗？管仲筑仅坵，建三归，孔子讽刺他，认为他不贤良。反坵、三归是诸侯使用的礼节，用天子的礼节下葬，是王者下葬的规

格，管仲和周公都是人臣，这些规定他们都不能违反。圣人的道德与天地之道德吻合，孔子是圣人，讽刺管仲超越了礼的规定，而上天却想叫周公违反礼的规定，这不是圣人与天地合道的表现，解释《尚书》的人的观点，不能认为是对的。”

因为看到鸟的足迹而知道创造文字，因为看到飞旋的蓬草而知道制造车子。上天并没有用鸟的足迹来叫仓颉创造文字，用飞旋的蓬草来叫奚仲发明车子。奚仲受到飞旋的蓬草的启发，仓颉受到鸟的足迹的启发。晋文公返回晋国时，命令那些面色变黑的人排到队伍后边去。他的舅舅咎犯心中感慨，便要求辞官回家。文公的作法，并不是想摒弃舅舅咎犯；咎犯感到惭愧，把自己等同于一般脸色变黑的人。宋国的华臣想杀自己的亲戚，以便侵占他们的财产，他派了六个刺客，用短剑把华美杀死在宋国合地左师向戌的屋后。左师向戌非常害怕，声明说：“这事不是我干的。”后来他怨恨华臣，华臣时刻防备着他。国都的人驱赶疯狗，疯狗跑进了华臣的大门。华臣以为向戌来攻击自己，就翻墙逃跑了。华臣杀华美与左师无关，而左师害怕，国都的人驱逐疯狗与华臣无关，而华臣的逃跑，成王的畏惧与此类同。心里犹豫用不用天子的礼节葬周公，突然遭到雷雨的降临，于是就因为恐惧而害怕自己有什么过错了。雷雨降下，天不一定是责备成王。雷雨的到来，使成王害怕因此自己责备自己。看见一种现象而有所感触，这就是仓颉、奚仲的心理；有所害怕，这就是左师、华臣的心理。抱着怀疑的心理，遭遇突然来到的气象变化，便认为和自身有关的事物的应验出现了，于是雷雨是天怒的表现这种想法就形成了。在平静的环境中看到与自身有关的事

物得到应验，尚且受到感触而害怕，何况雷声隆隆，雨声哗哗，成王怎么能不惊恐呢？

遇到迅雷烈风，孔子必定改变常态。按照礼制，君子听见雷声，即使在夜里，也要穿上衣服，戴好帽子，正襟危坐，这是对雷表示敬畏。圣人君子在道德上问心无愧，仍然顺从天气的变而有所动，何况成王有葬周公的疑虑，听到雷雨的降下，怎么能不受到震动和害怕吗？那雷雨的到来，大概还是由于天气的变化，成王害怕，大概只是对相关的事物有所感动罢了。

天道自然无为，如果天能用雷雨责怒人，那么也能用雷雨击杀不遵守道德的人。古时候不遵守道德的人很多，上天可以用雷雨来杀掉他们，却偏要命圣人出动大军，用坏兵器，损伤士卒。上天不愿意用一次雷雨去诛杀不遵守道德的人，却命圣人出动一周的军队去打败他们，上天为什么这样不怕麻烦呢？

有人说：“纣的父亲帝乙，射天击地，在泾河和渭河之间闲逛时，被雷电击杀。这是天用雷电诛杀不遵守道德的人的例证。”帝乙的罪恶，与桀、纣相比，哪一个更大呢？邹伯奇认为桀、纣的罪恶不如秦朝，秦朝的罪恶不如王莽，然而，桀、纣、秦、莽都不是雷电击杀的。孔子作《春秋》，表彰细微的善行，也贬斥细微的过错，表彰善行不超出实行的美名，贬斥过错不超出它的过失。犯小错误加以重罚，孔子从不这样做。成王的疑虑不大，天降下大雷雨，如果成王决定按照臣子礼葬周公，上天将会降下比这更严重的灾变呢？《洪范》中关于分析解决疑难的大事，并没有讲到要用灾变来使人对疑

难问题省悟，这是因为人的才智不能什么都通晓，所以上天不会由于一个人有了犹豫不决的事，就对他加以责备。成王犹豫不决，天就用雷雨来责备他，这大概不是上天的意思。《尚书》解释的说法，恐怕是有违背事实的。

齐世篇

语称上世之人，侗长佼好，坚强老寿，百岁左右；下世之人，短小陋丑，夭折早死。何则？上世和气纯渥，婚姻以时，人民禀善气而生，生又不伤，骨节坚定，故长大老寿，状貌美好。下世反此，故短小夭折，形面丑恶。此言妄也。

夫上世治者，圣人也；下世治者，亦圣人也。圣人之德，前后不殊，则其治世，古今不异。上世之天，下世之天也，天不变易，气不改更。上世之民，下世之民也，俱禀元气。元气纯和，古今不异，则禀以为形体者，何故不同？夫禀气等，则怀性均；怀性均，则形体同；形体同，则丑好齐；丑好齐，则夭寿适。一天一地，并生万物。万物之生，俱得一气。气之薄渥，万世若一。帝王治世，百代同道。人民嫁娶，同时共礼，虽言“男三十而娶，女二十而嫁”，法制张设，未必奉行。何以效之？以今不奉行也。礼乐之制，存见于今，今之人民，肯行之乎？今人不肯行，古人亦不肯举。以今之人民，知古之人民也。

人，物也；物，亦物也。人生一世，寿至一百岁。生为十岁儿时，所见地上之物，生死改易者多。至于百岁，临且死时，所见诸物，与年十岁时所见，无以异也。使上世下世

民人无有异，则百岁之间足以卜筮。六畜长短，五谷大小，昆虫草木，金石珠玉，蝸蜚蠕动，跂行喙息，无有异者，此形不异也。古之水火，今之水火也。今气为水火也，使气有异，则古之水清火热，而今水浊火寒乎？

人生长六七尺，大三四围，面有五色，寿至于百，万世不异。如以上世人民，侗长佼好，坚强老寿，下世反此，则天地初立，始为人时，长可如防风之君，色如宋朝，寿如彭祖乎？从当今至千世之后，人可长如荚英，色如嫫母，寿如朝生乎？王莽之时，长人生长一丈，名曰霸。建武年中，颍川张仲师长二尺二寸。张苍八尺有余，其父不满五尺。俱在今世，或长或短，儒者之言，竟非误也。语称上世使民以宜，佞者抱关，侏儒俳優，如皆侗长佼好，安得佞、侏之人乎？

语称上世之人，质朴易化，下世之人，文薄难治。故《易》曰：“上古之时，结绳以治，反世易之以书契。”先结绳，易化之故；后书契，难治之验也。故夫宓牺之前，人民至质朴，卧者居居，坐者于于，群居聚处，知其母不识其父。至宓牺时，人民颇文，知欲诈愚，勇欲恐惧，强欲凌弱，众欲暴寡，故宓牺作八卦以治之。至周之时，人民文薄，八卦难复因袭，故文王衍为六十四首，极其变，使民不倦。至周之时，人民久薄，故孔子作《春秋》，采毫毛之善，贬纤介之恶，称曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”孔子知世浸弊，文薄难治，故加密致之罔，设纤微之禁，检柙守持，备具悉极。此言妄也。

上世之人所怀五常也，下世之人亦所怀五常也。俱怀五常之道，共禀一气而生，上世何以质朴？下世何以文薄？彼

见上世之民，饮血茹毛，无五谷之食，后世穿地为井，耕土种谷，饮井食粟，有水火之调；又见上古岩居穴处，衣禽兽之皮，后世易以宫室，有布帛之饰，则谓上世质朴，下世文薄矣。

夫器业变易，性行不异，然而有质朴文薄之语也者，世有盛衰，衰极久有弊也。譬犹衣食之于人也，初成鲜完，始熟香洁，少久穿败，连日臭茹矣。文质之法，古今所共。一质一文，一衰一盛，古而有之，非独今也。何以效之？传曰：“夏后氏之王教以忠。上教以忠，君子忠，其失也，小人野。救野莫如敬，殷之王教以敬。上教用敬，君子敬，其失也，小人鬼。救鬼莫如文，故周之王教以文。上教以文，君子文，其失也，小人薄。救薄莫如忠。”承周而王者，当教以忠；夏所承唐虞之教薄故教以忠，庚虞以文教，则其所承有鬼失矣，世人见当今之文薄也，狎侮非之，则谓上世朴质，下世文薄，犹家人子弟不谨，则谓他家子弟谨良矣。

语称上世之人，重义轻身，遭忠义之事，得已所当赴死之分明也，则必赴汤趋锋。死不顾恨。故弘演之节，陈不占之义，行事此类，书籍所载，亡命损身，众多非一。今世趋利苟生，弃义妄得，不相勉以义，不相激以行，义废身不以为累，行隳事不以相畏。此言妄也。

夫上世之士，今世之士也，俱含仁义之性，则其遭事并有奋身之节。古有无义之人，今有建节之士，善恶杂厕，何世无有？述事者好高古而下今，贵所闻而贱所见。辨士则谈其久者，文人则著其远者，近有奇而辨不称，今有异而笔不记。若夫琅邪兒子明，岁败之时，兄为饥人所食，自缚叩头，

代兄为食，饿人美其义，两舍不食。兄死，收养其孤，爱不异于己之子。岁败谷尽，不能两活，饿杀其子，活兄之子！临淮许君叔亦养兄孤子，岁仓卒之时，餵其親子，活兄之子，与子明同义。会稽孟章父英为郡决曹掾，郡将挝杀非辜，事至复考，英引罪自予，卒代将死。章后复为郡功曹，从役攻贼，兵卒比败，为贼所射，以身代将。卒死不去。此弘演之节、陈不占之义何以异？当今著文书者，肯引以为比喻乎？比喻之证，上则求虞、夏，下则索殷、周，秦、汉之际，功奇行殊，犹以为后，又况当今在百代下，言事者目亲见之乎？

画工好画上代之人，秦汉之士，功行谲奇，不肯图。不肯图今世之士者，尊古卑今也。贵鹄贱鸡，鹄远而鸡近也。使当今说道深于孔，墨，名不得与之同；立行崇于曾、颜，声不得与之钧。何则？世俗之性，贱所见贵所闻也。有人于此，立义建节，实核其操，古无以过，为文书者，肯载于篇籍，表以为行事乎？作奇论，造新文，不损于前人，好事者肯舍久远之书，而垂意观读之乎？杨子云作《太玄》，造《法言》，张伯松不肯壹观，与之并肩，故贱其言。使子云在伯松前，伯松以为金匱矣！

语称上世之时，圣人德优，而功治有奇，故孔子曰：“大哉，尧之为君也！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉！巍巍乎其有成功也！焕乎其有文章也！”舜承尧，不堕洪业；禹袭舜，不亏大功。其后至汤，举兵伐桀，武王把钺讨纣，无巍巍荡荡之文，而有动兵讨伐之言。盖其德劣而兵试，武用而化薄。化薄，不能相逮之明验也。及至秦汉，兵革云扰，战力角势，秦以得天下。既得天下，无嘉瑞之美，若“协和万

国”、“凤凰来仪”之类，非德劣不及、功薄不若之征乎？此言妄也。

夫天地气和既生圣人，圣人之治即立大功，和气不独在古先，则圣人何故独优？世俗之性，好褒古而毁今，少所见而多所闻，又见经传增贤圣之美，孔子尤大尧、舜之功，又闻尧、舜禅而相让，汤、武伐而相夺，则谓古圣优于今，功化渥于后矣。夫经有褒增之文，世有空加之言。读经览书者所共见也。孔子曰：“纣之不善，不若是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”世常以桀、纣与尧、舜相反，称美则说尧、舜，言恶则举纣桀。孔子曰“纣之不善，不若是之甚也”，则知尧、舜之德，不若是其盛也。尧、舜之禅，汤武之诛，皆有天命，非优劣所能为，人事所能成也。使汤、武在唐、虞，亦禅而不伐；尧、舜在殷、周，亦诛而不让。盖有天命之实，而世空生优劣之语。经言“协和万国”，时亦有丹水；“凤凰来仪”，时亦有有苗。兵皆动而并用，则知德亦何优劣而大小也。

世论桀、纣之恶甚于亡秦，实事者谓之秦恶甚于桀、纣。秦、汉善恶相反，犹尧、舜、桀、纣相违也。亡秦与汉皆在后世，亡秦恶甚于桀纣，则亦知大汉之德不劣于唐、虞也。唐之“万国”，固增而非实者也。有虞之“凤凰”，宣帝已五致之矣。孝明帝符瑞并至。夫德优故有瑞，瑞钧则功不相下。宣帝、孝明如劣不及尧、舜，何以能致尧、舜之瑞？光武皇帝龙兴凤举，取天下若拾遗，何以不及殷汤、周武？世称周之成、康不亏文王之隆，舜巍巍不亏尧之盛功也，方今圣朝，承光武，袭孝明，有浸酆溢美之化，无细小毫发之亏，上何以

不逮舜、尧禹！下何以不若成、康！世见五帝三王事在经传之上，而汉之记故尚为文书，则谓古圣优而功大，后世劣而化薄矣！

【译文】

有人说古代的人身高貌美、健康长寿，能活到一百岁左右，后代的人，矮小丑陋、短命早死。为什么呢？因为古代的阴阳二气和谐纯厚，嫁娶按着适当的年龄，人们承受和气出生，生下来后又没有受过伤害，骨骼强健，而都身高寿长相貌好。后世的情况与此相反，所以人就矮小命短，相貌丑陋。这种说法都是荒谬的。

古代把社会治理得很好的人是圣人，后代把社会治理很好的人也是圣人。圣人的德行，在古代和后代没有什么不同，那么他们治理的社会，古今也应该是一样的。古代的天也就是后代的天，天没有什么变化，气也没有什么改变。古代的人和后代的一人一样，都是禀受元气。元气纯和，古今没有差别，那么，禀受这种元气而形成的体格，怎么会不同呢？人们禀受的元气一样，人们具有的本性也就应该相同，本性一样，形体就会相同；形体相同，美丑也就一样，美丑一样，寿命就会相当。古今是同一个天同一个地，共同生育着万物。万物的生长，都禀受着同样性质的气。气的厚薄，古今相同。帝王治理社会，世世代代都是用同样的道理。人们的嫁娶，都在同样的年龄，举行相同的礼仪，虽说古书记载着“男三十而娶，女二十而嫁”的话，只是法令制度上的一种规定，人们未必遵照实行。怎么证明这一点呢？因为现在的人们不奉

那一套。古代的礼乐制度，现在仍然存在，今天的人们，愿意按那些规定去做吗？今天的人们不愿意照着做，古代的人们也不会照着执行。根据今天百姓的情况，就可以知道，古代百姓是怎么样的了。

人是物，万物也是物。人生一世，可以活到一百岁。长到十来岁时，见到地上万物的生死变化已经很多。等活到百岁，到了将要死的时候，所见到的各种事物的变化，与十来岁时所见到的情况没有什么不同。要想证明古代和后代的人没有什么区别，从人生一辈子的情况就可以推断出来了。六音的长短，五谷的大小，昆虫草木，金石珠玉，飞的、爬的、用脚行走的，用嘴呼吸的，都没有什么不同，这是因为它们的形体没有什么变化，古代的水火，就是现在的水火。现在的水火是由气构成的，如果说古代和现在的气不同，那么，能说古代的水是清的火是热的，今天的水是浊的，火是冷的吗？

人的身高六七尺，腰粗三四围，脸有五种气色，能活到一百岁，这是万世不变的。如果认为古代人身高貌好，健康长寿，后代人与此相反，那么，天地刚刚形成，人类刚刚诞生时，人的身高能象防风氏的君主，那么高大，面貌能象宋朝，寿命能象彭祖那样高龄吗？从现在起到千代以后，人的身高会象豆荚那么小，面貌会象嫫母那么丑，寿命会象朝生暮死的菌类那短吗？王莽的时候，有个高人身高一丈，名叫巨毋霸。建武中，颖川张仲师，身高才二尺二寸。张苍身高八尺多，他的父亲还不到五尺。这些人都生在今世，有的高，有的矮，儒者的观点归根到底是错误的。有人说，古代用人合理，让驼背的人看守门，让身材矮小的人当艺人。如果都

高大健美，怎么会有驼背和矮子呢？

有人说古代人单纯朴实，容易教心，后世人浮华轻薄，难于治理。所以《周易》说：“上古的时候，用结绳记事的方法治理社会，后世改成了用文字”。最初结绳，是因为古人容易教化的缘故；后来改用文字，是后人难以治理的证明。所以在伏羲以前，人们非常质朴，不论躺着的，坐着的，都悠闲自得，大家居住在一起，只知道母亲，不知道父亲。到伏羲时，人们就有一点浮华了，聪明的人想欺诈愚蠢的人，勇敢的想恐吓胆小的，强壮的欺侮弱小的，人多的想欺负人少的，所以伏羲制作八卦来治理他们。到了周朝，人们浮华不实在，八卦很难再使用下去，所以周文王，把它推演成六十四卦，充分发挥了八卦的各种变化，使人们不敢懈怠。到了东周，人们已经文薄已久，所以孔子作《春秋》，对细小的善行都要表彰，对细微的恶行也要谴责，他称赞道：“周朝借鉴于夏商二代，典章制度多丰富美好啊，我赞成周朝的典章制度。”孔子看到世道逐渐衰败，人们浮华浅薄，难于治理，所以提出了周密的礼法制度，设置了详细的禁令，纠正什么，维护什么，规定得极为完备详尽。这种说法是不实在的。

古代人具有仁、义、礼、智、信五种道德，后代人也同样具有这五种道德，都是禀受同样性质的气而产生出来的，为什么古代人就质朴，后代人就文薄呢？那些看见古代的人喝禽兽的血，吃带毛的生肉，没有五谷一类的食物，而后代人掘地打井，耕田种谷，喝井水，吃粮食，懂得用水火来烹调食物；又看见上古人居住在山洞里，穿野兽的皮，后世人改成住房屋，穿布棉做的衣服，于是就说上古质朴，后世文薄

了。

生活条件和劳动方式有变化，但人的本性和操行却没有不同，然而出现古人质朴，今人浮华这种说法的原因，是因为世道有盛有衰，衰微的时间长了，就会出现弊病。就象衣服和食物对于人一样，衣物刚做成时漂亮完整，食物刚做熟时，芳香清洁，日子稍长一点，衣服就穿旧了，食物经过几天就腐臭了。“文”和“质”的法则在古今是一样的。有时侧重“文”，有时侧重“质”，社会有时衰败，有时兴盛，古代就是这样，并不是现在才有的。用什么来证明这一点呢？传书上说：“夏朝的君主倡导纯朴。君主倡导纯朴，君子就纯朴，它的弊病是导致小人粗野。纠正粗野的办法莫过于诚敬，因此殷朝的君主倡导诚敬。君主倡导诚敬，君子就诚敬，它的弊病是小人变得迷信鬼神。纠正迷信鬼神的办法莫过于提倡典章制度，因此周朝的君主倡导典章制度。君主倡导典章制度，君子就遵守。它的缺点是小人浮华轻薄。纠正浮华轻薄的办法莫过于倡导纯朴，继承象周朝来统治天下的君主，应当倡导纯朴。夏朝所继承尧舜时代，这一时代的教化产生了浮华轻薄的弊病，所以才倡导忠厚纯朴；唐尧、虞舜倡导典章制度，那么他们所承袭的前一代的教化，肯定存在着迷信鬼神的弊病了。世上的人看到现在的浮华轻薄，蔑视它，反对它，于是就说古代纯朴淳厚，后代浮华轻薄，这就好比自家的子弟不规矩，就说别人家的孩子如何如何诚实善良一样。

有人说古代的人重视礼义而轻视生命，碰到应该效忠尽心的事情，认识到为此牺牲生命是自己的本分，就一定会赴汤蹈火，迎刃而上，死不悔恨。所以弘演的节操，陈不占的

义气，与他们相类似的事，书中所记载为义气抛弃生命的事很多，不止一件。如今社会上的人贪求私利，苟且偷生，抛弃礼义，追求非分的利益，不用礼义互相劝勉，不用操行互相激励，礼义被自己废弃了，不以为有害，操行被自己所做的事情败坏了，也不感到害怕。这种说法是荒谬的。

古代的士如同现在的士，都是有仁义的品德，因此他们当遇到忠义的事情，都有奋不顾身的节操。古时候有不义的人，现在有高节的士，善人和恶人混杂在一起，哪个时代没有呢？讲述史事的人，总好推崇古代而贬低现在，重视听到的而轻视看到的。辩论家就爱谈论那些古老的事，文人们的爱写那些时代久远的事，近代有奇人奇事，他们论辩时不讲述，现在奇人奇事他们写作时不记载。如琅邪郡的倪萌，在一个灾荒年头，哥哥将被饥饿的人吃掉，他绑上自己向饥饿的人叩头，请求代替哥哥被吃掉，饥饿的人赞美他的义气，把俩人都放掉，不吃他们。后来哥哥死了，他收养了哥哥的遗孤，象疼爱自己的孩子一样。有一年闹灾荒，粮食快吃完了，无法养活两个孩子，他就饿死自己的孩子，养活哥哥的孩子。临淮郡的许君叔，也曾收养哥哥的孤儿，在一个兵荒马乱的年月，饿死亲生孩子，而养活了哥哥的孩子，和倪萌同样讲义气。会稽郡的孟章，他父亲孟英担任郡决曹掾，郡官打死了无罪的人，案子到朝廷复查时，孟英把罪过归于自己，终于替郡长官被处死。后来孟章又在那里做功，有一日他随军队作战，士兵接连打败仗，被敌人追射，他就用身体掩护郡将，一直到死也不离开。这些人的事迹和弘演的节操陈不占的义气有什么不同呢？现在著书立说的人，肯引证它来作事

例吗？当他们要找例证时，往上就找虞舜，夏禹时代的，往下要寻求殷、商时代的，秦汉之际的人，功绩超凡，德行出众，尚且认为时代太近，何况现在又在百代之后，是叙述历史的人，亲眼看得见的呢？

画工好画古代的人，秦汉的士人即使功绩操行都很突出，也不肯画。不肯画现在的士人，是因为他们尊崇古代而鄙视当代。重视天鹅轻视鸡，是因为天鹅离人远而鸡离人近。即使现在有人讲的道理比孔子墨子还精深，名望也不可能和他们相等。即使有人操行高于曾参，颜渊，声誉也不能跟他们一样。为什么呢？世人的本性是轻视看见的，重视听见的。如果有一个人，坚持正义，树立节操，考核它的操行，古人没有能超过他的。那些著书立说的人，肯把他的事迹记载在书籍上，把他当作和以往的事例一样来表彰吗？今天有人能发表出众的议论，写出新颖的文章，且不比前人逊色。那些好事的人肯放下古老的书，去用心读它吗？杨雄写了《太玄》和《法音》，张竦却不肯一读，这是因为杨雄和他同时代，所以轻视他的言论。假使杨雄的时代比张竦早，张竦就会把他的著作当十分珍贵的文献了。

有人说古代的圣人道德高尚，而治理国家又有卓越的功绩，所以孔子说：“多么伟大啊，尧这样的君主！唯有天最高大，而只有尧能效法它。他的思德真是广大啊，老百姓都不知道怎么来称赞他！他的功业多么崇高啊！他的典章制度多么光辉灿烂啊！”舜继承尧，没有败坏他的大业，禹继承舜，也没有损坏舜的功绩。后来到了汤，用武力讨伐桀，周武王拿着斧钺去伐纣，人们不再用“伟大”“崇高”的言辞去赞美

他们，而只有他们用武力讨伐记载。这是因为他们的道德差，所以才使用武力。使用武力说明教化薄弱，教化薄弱，就是他们比不上尧、舜的明证。到了秦汉时代，战争频繁，凭借武力互相争夺，秦用这样的办法取得了天下。秦得天下后，没有出现过吉祥的征兆，没有象尧舜时代的“万国和协”“凤凰来朝”的事情，这不正是道德低劣赶不上古人，功业微薄比不上前代的证明吗？这种说法是荒谬的。

天地气和谐就产生圣人，圣人治理天下就能建立功业。和气不只是古代有，为什么只有古老的圣人特别好呢？世俗的人们都喜欢夸奖古代而贬低现代，轻视看见的而重视听见的事，又看到经传上总是夸大古代贤圣的美德，孔子尤其夸大尧舜的功业，又听说尧舜是通过禅让得到天下的，而汤武是用武力夺得天下的，于是就说古代的圣人比今天的圣人好，古代的功德教化比后代纯厚。经书上有夸大的赞美之辞，社会上有凭空添加的言论，这是读经看书的人都见过的。孔子说：“纣的恶行，不象书上记载的这样严重。因此，君子厌恶处于下流地位，因为天下的坏事全都归到他的身上。”世上的人常常拿桀、纣和尧、舜对比，称赞好的就说尧、舜，说到坏的就拿出纣、桀。孔子说“纣的恶行不象书上记载的那严重”，也就可以知道尧舜的德行不象人们所说的那样美好。尧舜的禅让，汤武的征伐，都是由天命决定的，并不是道德的好坏所能决定的，也不是人力所能做到的。假使商汤，周武王生活在尧舜时代，也会采用禅让而不采用征伐，尧舜如处在商汤、武王时代，也会采用征伐而不采用禅让。这实际上是天命决定的，可是世人却凭空编出谁优谁劣的话，经书上说：

“万国和协”，但那时候却有丹水之战；说“凤凰来朝”，但那时候却有三苗的反叛。现然古今帝王都动了兵，用了武，就可以知道他们的道德也没有什么好坏的差别，而功业也没有什么大小的不同。

世人认为桀、纣的罪恶超过秦朝，实事求是的人认为秦的罪恶超过桀纣。秦朝和汉朝的善恶是相反的，就如同尧、舜与桀、纣的善恶相反一样。秦朝和汉朝都在后世，秦的罪恶超过桀、纣，也就知道大汉的功德不比尧、舜差。尧时所说的“万国”，本来是夸大而不符合实际情况的。舜时说有“凤凰”，汉宣帝时已经五次招来凤凰。汉明帝时，各种祥瑞一起到来了。德高才有祥瑞，祥瑞相同，那么功业就应该不相上下。宣帝、明帝如果赶不上尧、舜，为什么能够招致和尧、舜一样的祥瑞呢？光武帝起兵创业，取得天下象拾起掉在地上的东西一样，为什么不如商汤和周武王呢？世人说周成王和周康王没有减损文王的盛大功业，舜崇高伟大，也没有减损尧的盛大功业。当今的圣上承继光武，承续明帝的基业，有更加兴盛，非常美好的教化，没有细小的亏损，往上追溯，怎么比不上舜、禹！往下考察，怎么比不上成康！人们只看见五帝三王的事迹记载在经传上，而汉代事迹还只是文书档案，因此他们就说，古代的圣人德高功大，后世的圣人德薄功小了。

论衡卷十九

宣汉篇

儒者称五帝、三王致天下太平，汉兴已来，未有太平。彼谓五帝、三王致太平未有太平者，见五帝、三王圣人也，圣人之德，能致太平；谓汉不太平者，汉无圣帝也，贤者之化，不能太平。又见孔子言“凤鸟不致，河不出图，吾已矣夫”。方今无凤鸟、河图，瑞颇未至悉具，故谓未太平。此言妄也。

夫太平以治定为效，百姓以安乐为符。孔子曰：“修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！”百姓安者，太平之验也。夫治人，以人为主。百姓安，而阴阳和；阴阳和，则万物育；万物育，则奇瑞出。视今天下，安乎？危乎？安则平矣。瑞虽未具，无害于平。故夫王道定事以验，立实以效，效险不彰，实诚不见。时或突然，证验不具，是故王道立事以实，不必具验。圣主治世，期于平安，不须符瑞。

且夫太平之瑞，犹圣主之相也。圣王骨法未必不同，太平之瑞何为当等？彼闻尧、舜之时，凤凰、景星皆见，河图、洛书皆出，以为后王治天下，当复若等之物，乃为太平。用心若此，犹谓尧当复比齿，舜当复八眉也。夫帝王圣相前后不同，则得瑞古今不等。而今王无凤鸟、河图，为未太平，妄矣。孔子言凤凰、河图者，假前瑞以为语也，未必谓世当复

有凤凰与河图也。夫帝王之瑞，众多非一，或以凤鸟、麒麟，或以河图、洛书，或以甘露、醴泉，或以阴阳和调，或以百姓乂安。今瑞未必同于古，古应未必合于今，遭以所得，未必相袭。何以明之？以帝王兴起，命佑不同也。周则乌、鱼，汉斩大蛇。推论唐、虞，犹周、汉也。初兴始起，事效物气，无相袭者，太平瑞应，何故当钧？以已至之瑞，效方来之应，犹守株待兔之蹊，藏身破置之路也。

天下太平，瑞应各异，犹家人富殖，物不同也。或积米谷，或藏布帛，或畜牛马，或长田宅。夫乐米谷不爱布帛，欢牛马不美田宅，则谓米谷愈布帛，牛马胜田宅矣。今百姓安矣，符瑞至矣，终谓古瑞河图、凤凰不至，谓之未安，是犹食稻之人入饭稷之乡，不见稻米，谓稷为非谷也。实者，天下已太平矣。“未有圣人，何以致之？未见凤凰，何以效实？”问世儒不知圣，何以知今无圣人也？世人见凤凰，何以知之？既无以知之，何以知今无凤凰也？委不能知有圣与无，又不能别凤凰是凤与非，则必不能定今太平与未平也。

孔子曰：“如有王者，必世然后仁。”三十年而天下平。汉兴，至文帝时二十余年，贾谊创议，以为天下洽和，当改正朔、服色、制度，定官名，兴礼乐。文帝初即位，谦让未遑。夫如贾生之议，文帝时已太平矣。汉兴二十余年，应孔子言“必世然后仁”也。汉一世之年数已满，太平立矣，贾生知之。况至今且三百年，谓未太平，误也。且孔子所谓一世，三十年也，汉家三百岁，十帝耀德，未平如何？夫文帝之时，固已平矣，历世持平矣。至平帝时，前汉已灭，光武中兴，复致太平。

问曰：“文帝有瑞，可名太平，光武无瑞，谓之太平，如何？”曰：夫帝王瑞应，前后不同，虽无物瑞，百姓宁集，风气调和，是亦瑞也。何以明之？帝王治平，升封泰山，告安也。秦始皇升封泰山，遭雷雨之变，治未平，气未和。光武皇帝升封，天晏然无云，太平之应也，治平气应。光武之时，气和人安，物瑞等至。人气已验，论者犹疑。孝宣皇帝元康二年，凤凰集于泰山，后又集于新平。四年，神雀集于长乐宫，或集于上林，九真献麟。神雀二年，凤凰、甘露降集京师。四年，凤凰下杜陵及上林。五凤三年，帝祭南郊，神光并见，或兴于谷，烛耀斋宫，十有余刻。明年，祭后土，灵光复至，至如南郊之时。甘露、神雀降集延寿、万岁宫。其年三月，鸾凤集长乐宫东门中树上。甘露元年，黄龙至，见于新丰，醴泉滂流。彼凤凰虽五六至，或时一鸟而数来，或时异鸟而各至，麒麟、神雀、黄龙、鸾鸟、甘露、醴泉，祭后土天地之时，神光灵耀，可谓繁盛累积矣。孝明时虽无凤凰，亦致麟、甘露、醴泉、神雀、白雉、紫芝、嘉禾，金出鼎见，离木复合。五帝三王，经传所载瑞应，莫盛孝明。如以瑞应效太平，宣、明之年倍五帝、三王也。夫如是，孝宣、孝明可谓太平矣。

能致太平者，圣人也，世儒何以谓世未有圣人？天之稟气，岂为前世者渥，后世者泊哉？周有三圣，文王、武王、周公，并时猥出。汉亦一代也，何以当少于周？周之圣王，何以当多于汉？汉之高祖、光武，周之文、武也。文帝、武帝、宣帝、孝明、今上，过周之成、康、宣王。非以身生汉世，可褒增颂叹，以求媚称也。核事理之情，定说者之实也。俗好

褒远称古，讲瑞则上世为美，论治则古王为贤，睹奇于今，终不信然。使尧、舜更生，恐无圣名。

猎者获禽，观者乐猎，不见渔者，之心不顾也。是故观于齐不虞鲁，游于楚不欢宋。唐、虞、夏、殷，同载在二尺四寸，儒者推续，朝夕讲习，不见汉书，谓汉劣不若。亦观猎不见渔，游齐、楚不愿宋、鲁也。使汉有弘文之人，经传汉事，则《尚书》、《春秋》也。儒者宗之，学者习之，将袭旧六为七，今上上至高祖皆为圣帝矣。观杜抚、班固等所上汉颂，颂功德符瑞，汪涉深广，滂沛无量，逾唐、虞，八皇域，三代隘辟，厥深洿沮也。

“殷监不远，在夏后之世。”且舍唐、虞、夏、殷，近与周家断量功德。实商优劣，周不如汉。何以验之？周之受命者文，武也，汉则高祖，光武也。文、武受命之降怪，不及高祖，光武初起之佑；孝宣、孝明之瑞，美于周之成、康、宣王。孝宣、孝明符瑞；唐、虞以来，可谓盛矣。今上即命，奉成持满，四海混一，天下定宁。物瑞已极，人应订隆。唐世黎民雍熙，今亦天下修仁，岁遭运气，谷颇不登，迥路无绝道之忧，深幽无屯聚之奸。周家越常献白雉，方今匈奴，鄙善、哀牢贡献牛马。周时仅治五千里内，汉氏廓土，牧荒服之外。牛马珍于白雉，近属不若远物。古之戎狄，今为中国；古之裸人，今被朝服；古之露首，今冠章甫；古之跣跣，今履高舄。以盘石为沃田，以桀暴为良民，夷坎坷为平均，化不宾为齐民，非太平而何？夫实德化则周不能过汉，论符瑞则汉盛于周，度土境则周狭于汉，汉何以不如周？独谓周多圣人，治致太平！儒者称圣泰隆，使圣卓而无迹；称治亦泰

盛，使太平绝而无续也。

【译文】

儒者认为五帝三王招致天下太平，汉朝建立以来，没有达到太平。他们所说的五帝三王招致太平，汉朝没有太平，是认为五帝、三王是圣人，圣人的德行能够招致天下太平，说汉朝不太平，是汉朝没有圣帝，而贤人的教化，不能招致天下太平的。又见孔子说：“凤凰不来，黄河中没有图出现，我这一辈子算完了”。当今没有凤凰，河图出现，祥瑞略欠齐备，所以说天下没有太平。这种说法是错误的。

天下太平是以社会安定为效验的，百姓是以安居乐业为祥瑞的。孔子说：“修养自身的道德，来使百姓安居乐业，就是尧、舜大概也难于做到吧！”百姓安居乐业，是太平的标志。治理人民，应以人为主。百姓安乐，则阴阳之气协调；阴阳协调，则万物滋生；万物滋生，则罕见的祥瑞就会出现。看看当今的天下，百姓是安居乐业呢？还是岌岌可危呢？既然安居乐业，那么天下就是太平的了。祥瑞不齐备，并不妨害它被称为太平。因此先王之道用祥瑞作为判断天下太平的根据，如果祥瑞不显著，那就是天下太平的事实还没有出现。有时或许天下确实太平了，然而祥瑞却并不齐备，因此先王之道又是用事实来作为判断天下太平的根据，不一定要求祥瑞齐备。圣明的君主治理天下，期望天下太平，百姓安乐，不必非要祥瑞出现。

太平的祥瑞，就如同圣王的骨相。圣王的骨相特征未必相同，象征太平的祥瑞为什么就应当相同呢？他们听说尧舜

时代，凤凰、景星一同出现，河图、洛书同时出来，就认为后代君主治理天下，应当再现这一类东西，才能称作天下太平。按照这种想法，就如同说尧应当象誉那样长骀齿，舜应当象尧那样长八种颜色的眉毛。帝王的相貌前代与后代的不同，那么所得祥瑞也就古今不相等。如果因为当今君王没有凤凰、河图一类的祥瑞，便认为天下还没有太平，那就错了。孔子谈论凤凰、河图是借用以前出现过的祥瑞来阐述自己的观点，未必说每个朝代都应有凤凰、河图出现。帝王的祥瑞，是多种多样的，有的是凤凰、麒麟，有的是河图、洛书，有的是甘露、醴泉，有的表现为气候调和，有的体现在百姓安定上。当今的祥瑞不一定与古代相同，古代的祥瑞不一定适合于今，遇到什么祥瑞就是什么祥瑞，不必前后沿袭。用什么来证明呢？用帝王兴起时禀受的天命和福佑不同来证明。周武王时是赤鸟、白鱼，汉高祖是斩断一条拦路的大蛇。推论唐尧、虞舜时的祥瑞，也应如同周代汉代一样。帝王兴起时，事业功效与祥瑞，没有相互沿袭的，那么标志太平的祥瑞，为什么应该相同呢？用已经出现的祥瑞作标将去套将要出现的祥瑞，就如同守株待兔，藏身破网的方法一样愚蠢。

天下太平，祥瑞不同，就如同百姓发财致富，爱好不同的财物一样。有的积蓄米谷，有的收藏布帛，有的育养牛马，有的添置田宅。喜欢米谷的就不爱好布帛，喜欢牛马的就不羡慕田宅，那么就说明米谷比布帛好，牛马胜过田宅了。当今百姓安乐了，祥瑞出现了，竟说古代祥瑞河图、凤凰没有出现，认为天下还不太平，这就如同吃稻米的人到了吃稷的地方，看不见稻米，就说稷不是谷子。事实上，天下已经太平

了。有人说：“没有圣人，怎么能招致天下太平？没有见到凤凰，怎么能证明太平是实事呢？”请问，俗儒既不能识别圣人，怎能知道当今没有圣人呢？一般人就是看见了凤凰，又怎么能识别呢？既然不能识别，又怎能知道当今没有凤凰呢？确实不能识别有无圣人，又不能辨别是不是凤凰，那么就一定不能判断当今天下是否太平。

孔子说：“如果有王者出现，必须经过三十年才能实行仁政”。三十年天下才太平。汉朝建立到文帝时已二十多年，贾谊首次建议，认为天下太平，应当更改历法的正朔，改变服色，制度，确定官名，倡导礼乐。文帝刚即位，谦让说还来不及顾到这些改革。按照贾谊的建议，文帝时天下已经太平了。汉朝建立二十多年，符合孔子所说：“必须经过三十年后才能实行仁政”的话。汉朝已满了一世的年数，太平已经确立了，贾谊知道啊。何况到现在将近三百年，还说没有达到太平，这是错误的。况且孔子所说的一世，是三十年，汉朝已经历了三百年，十位帝王，功德显耀，说天下还没有太平，怎么行呢？文帝时，本来已经太平了，历代都保持了太平啊。到汉平帝时，前汉已经灭亡，光武帝中兴汉室，使天下重新太平。

有人问：“文帝时有祥瑞出现，可以称为太平，光武帝时没有祥瑞出现，怎么能称为太平呢？”我说：帝王的祥瑞，前代和后代不同，这些也都是祥瑞。用什么来证明呢？帝王在天下太平时，就到泰山祭天，是向上天报告天下太平了。秦始皇登泰山祭天，遭到雷雨的灾变，是因为天下还没有太平，自然之气不调和。光武帝登泰山祭天，天晴朗无云，是太平

的象征，天下太平了，自然之气也会同它相应合。光武帝时，气候调和，百姓安乐，只待祥瑞到来。人安气和已经得到验证，然而论事的人却仍不相信，汉宣帝元康二年，凤凰降落在泰山，后来又落在新平。元康四年，神雀降落在长乐宫，有的降落在上林苑。九真郡奉献麒麟。汉宣帝神爵二年，凤凰、甘露降落在都城长安。神爵四年，凤凰降落在杜陵和上林苑。汉宣帝五凤三年，宣帝在南郊祭天，神光一起出现，有的在山谷兴起，有的照耀在斋宫，有十多刻时间。第二年，祭土地神，灵光再次出现，其情形与祭天于南郊时一样。甘露、神雀降落延寿宫，万岁宫。这年三月，鸾凤落在长乐宫东门里边的树上。汉宣帝甘露元年，黄龙出现在新丰，醴泉涌流。那些凤凰虽然五六次降落，或许是一个鸟而数次出现，或许是不同的鸟分别到来。麒麟、神雀、黄龙、鸾鸟、甘露、醴泉，以及祭祀天地时，神灵之光的照耀，可以说祥瑞繁盛，层出不穷啊。汉明帝时，虽没有凤凰降落，但也得到了麒麟、甘露、醴泉、神雀、白雉、紫芝、嘉禾，而且在巢湖发现了黄金，在庐江郡挖出了铜鼎，还有一棵伸出的树枝又长回到树杆上的奇树。五帝三王时代，文献上所记载的祥瑞，没有一个超过汉帝时的。如果从祥瑞验证太平，那么宣帝，明帝时祥瑞已加倍胜过五帝三王时代了。如此说来，汉宣帝，明帝时可以说是太平了。

能使天下太平的是圣人，世上的儒生凭什么说当代没有圣人呢？上天供给的气，难道由于是前代的人就供给得多，后代的人就供给得少吗？周朝有三位圣人：文王、武王和周公，同时出现。汉也是一个朝代，其圣王为什么应当少于周？周

朝圣王，为什么应当多于汉？汉朝的高祖、光武帝，如周朝的文王、武王。汉文帝、武帝、宣帝、明帝以及当今圣上章帝胜过周朝的成王、康王、宣王。并不是因为自己生在汉朝，就可以夸大赞美，以博得君王的宠幸、赞赏啊。考察客观事物的规律，判断说者讲的是否真实。一般人喜欢夸赞远古的，讲祥瑞，却始终不相信，那么，假使让尧、舜再生，恐怕也不会获得圣人的美名吧。

打猎的人捕获到禽兽，旁观的人就对打猎感兴趣，没有观看捕鱼的人，心理也就不向往这方面的事情。因此，在齐国观光的人，由于没有看到鲁国也就不喜欢鲁国，在楚国游览的人由于没有看到宋国，也就不喜欢宋国了。唐、虞、夏、殷一同记载在经书上，儒者推究研读，早晚讲解学习，由于在这些经书上看不到关于汉代历史的记载，就说汉代不好，比不上唐、夏、殷。也就如同观看打猎而没看到捕鱼，就不向往它，游览了齐、楚也就不羡慕宋鲁一样。让汉朝学识渊博，擅长写文章的人，把汉代的历史写成经传，那么就会和《尚书》、《春秋》一样受人重视了。儒者尊崇它，学者学习它，将会接续原来的六经，成为七经。从当今的皇帝往上推到高祖，就都成为圣帝了。看杜抚、班固等所献上的赋，歌颂汉朝的功德祥瑞，功德深厚，浩大无边，超过了唐、尧、虞、舜，进入三皇时代的崇高境界。连夏、商、周三代也显得很浅陋，它们的深度只不过象低洼的泥塘罢了。

“殷代的借鉴不必到很远的时代去找，就在夏朝。”姑且抛开唐、虞、夏、殷不谈，就近和周代比较功德，实事求是地评定优劣，周朝不如汉代。用什么来证明呢？周朝受命者

是周文王、周武王，汉朝则是汉高祖、光武帝。周文王和周武王受命时出现的祥瑞，赶不上汉高祖和光武帝兴起时出现的祥瑞，汉宣帝、汉明帝时的祥瑞，从尧舜以来，可以说是最盛的了。当今圣上即位，继承了前代功业，各方面都非常完善。四海统一，天下安定。物瑞已经多到了极点，人事方面的瑞应也十分隆盛。唐尧时百姓和睦融洽，当今也是普天之下讲求仁德，尽管碰上了灾荒年头，五谷歉收，可是行远路，没有被拦路抢却忧虑，偏僻的地方，没有聚集坏人。周朝的越常族进贡白雉，当今匈奴，鄯善、哀牢等族来贡献牛马。周朝时所管辖的地区，不超过五千里，汉代开拓疆域，控制了边远地区。牛马比白雉珍贵，近处交纳的东西不如远方的贡物珍贵。古代的戎狄之地，今天成为汉朝的版土；古代的裸体人，如今穿上了礼服；古代光头，如今戴上了帽子；古人赤脚，如今穿上了厚底鞋。把石头地变成了肥沃的良田，将强暴不驯的人教化为良民，把高低不平的地铲为平地，把不宾服的人变为百姓，这不是太平又是什么呢？从道德和教化方面的事实来判断周朝不能超过汉代，论符瑞是汉代盛于周朝，计算领土周朝比汉代狭小，汉朝为什么不如周朝？唯独说周朝圣人多，政治清明，致使天下太平！儒者过分称赞圣人，使圣人卓越得无法仿效，过分地赞颂太平，使太平断绝，而无法延续啊。

恢国篇

颜渊喟然叹曰：“仰之弥高，钻之弥坚。”此言颜渊学于

孔子，积累岁月，见道弥深也。《宣汉》之篇，高汉于周，拟汉过周，论者未极也。恢而极之，弥见汉奇。夫经熟讲者，要妙乃见；国极论者，恢奇弥出。恢论汉国。在百代之上，审矣。何以验之？

黄帝有涿鹿之战；尧有丹水之师；舜时有苗不服；夏启有扈叛逆；高宗伐鬼方，三年克之；周成王管、蔡悖乱，周公东征。前代皆然，汉不闻此。高祖之时，陈豨反，彭越叛，治始安也。孝景之时，吴、楚兴兵，怨晁错也。匈奴时扰，正朔不及，天荒之地，王功不加兵，今皆内附，贡献牛马。此则汉之威盛，莫敢犯也。

纣为至恶，天下叛之。武王举兵，皆愿就战，八百诸侯，不期俱至。项羽恶微，号而用兵，与高祖俱起，威力轻重，未有所定，则项羽力劲。折铁难于摧木。高祖诛项羽，折铁；武王伐纣，摧木。然则汉力胜周多矣。

凡克敌，一则易，二则难。汤、武伐桀、纣，一敌也；高祖诛秦杀项，兼胜二家，力倍汤、武。武王为殷西伯，臣事于纣。以臣伐君，夷、齐耻之，扣马而谏，武王不听，不食周粟，饿死首阳。高祖不为秦臣，光武不仕王莽，诛恶伐无道，无伯夷之讥，可谓顺于周矣。

丘山易以起高，渊洿易以为深。起于微贱，无所因阶者难，袭爵乘位，尊祖统业者易。尧以唐侯入嗣帝位，舜以司徒因尧授禅，禹以司空缘功代舜，汤由七十里，文王百里，武王为西伯，袭文王位。三郊五代之起，皆有因缘，力易为也。高祖从亭长提三尺剑取天下，光武由白水奋威武帝海内。无尺土所因，一位所乘，直奉天命，推自然。此则起高于渊洿，

为深于丘山也。比方五代，孰者为优？

传书或称武王伐纣，太公《阴谋》食小儿以丹，令身纯赤，长大，教言“殷亡”。殷民见儿身赤，以为天神，及言“殷亡”，皆谓商灭。兵至牧野，晨举脂烛。奸谋惑民，权掩不备，周之所讳也，世谓之虚。汉取天下，无此虚言。《武成》之篇，言周伐纣，血流浮杵。以《武成》言之，食儿以丹，晨举脂烛，殆且然矣。汉伐亡新，光武将五千人，王莽遣二公将三万人，战于昆阳，雷雨晦冥，前后不相见。汉兵出昆阳城，击二公军，一而当十，二公兵散。天下以雷雨助汉威军敌，孰与举脂烛以人事谲取殷哉？

或云：“武王伐纣，纣赴火死，武王就斩以钺，悬其首于大白之旌。”齐宣王怜衅钟之牛，睹其色之黧觫也。楚庄王赦郑伯之罪，见其肉袒而形暴也。君子恶恶，不恶其身。纣尸赴于火中，所见凄怆，非徒色之黧觫，袒之暴形也。就斩以钺，悬辜其首，何其忍哉？高祖入咸阳，阎乐诛二世，项羽杀子婴，高祖雍容入秦，不戮二尸。光武入长安，刘圣公已诛王莽，黍兵即害，不刃王莽之死。夫斩赴火之首，与贯被刃者之身，德虐孰大也？岂以牖里之恨哉？以人君拘人臣，其逆孰与秦夺周国，莽鸩平帝也？邹伯奇论桀纣之恶不若亡秦，亡秦不若王莽。然则纣恶微而周诛之痛，秦、莽罪重而汉伐之轻，宽狭谁也？

高祖母妊之时，蛟龙在上，梦与神遇。好酒赏饮，酒舍负仇。及醉留卧，其上常有神怪。夜行斩蛇，蛇姬悲哭。与吕后俱之田庐，时自隐匿，光气畅见，吕后辄知。始皇望见东南有天子气。及起，五星聚于东井。楚望汉军，云气五色。

光武且生，凤凰集于城，嘉禾滋于屋。皇妣之身，夜半无烛，室中光明。初者，苏伯阿望舂陵气，郁郁葱葱。光武起，过旧庐，见气憧憧上属于天。五帝三王初生始起，不闻此怪。尧母感于赤龙，及起，不闻奇佑。禹母吞薏苡，将王，得玄圭。契母咽燕子，汤起，白狼衔钩。后稷母履大人之迹，文王起，得赤雀，武王得鱼、乌。皆不及汉太平之瑞。

黄帝、尧、舜、凤凰一至。凡诸众瑞，重至者希。汉文帝黄龙、玉椽。武帝黄龙、麒麟，连木。宣帝凤凰五至，麒麟、神雀、甘露、醴泉、黄龙、神光。平帝白雉、黑雉。孝明麒麟、神雀、甘露、醴泉、白雉、黑雉、芝草、连木、嘉禾，与宣帝同奇，有神鼎、黄金之怪。一代之瑞，累仍不绝，此则汉德丰茂，故瑞佑多也。孝明天崩，今上嗣位，无二之间，嘉德布流。三年，零陵生芝草五本。四年，甘露降五县。五年，芝复生六本；黄龙见，大小凡八。前世龙见不双，芝生无二。甘露一降，而今八龙并出，十一芝累生，甘露流五县，德惠盛炽，故瑞繁夥也。自古帝王，孰能致斯？

儒者论曰：“王者推行道德，受命于天。”《论衡·初稟》以为王者生稟天命。性命难审，且两论之。酒食之赐，一则为薄，再则为厚。如儒者之言，五代皆一受命，唯汉独再，此则天命于汉厚也。如审《论衡》之言，生稟自然，此亦汉家所稟厚也。绝而复属，死而复生。世有死而复生之人，人必谓之神。汉流绝而复属，光武存亡，可谓优矣。

武王伐纣，庸、蜀之夷，佐战牧野。成王之时，越常献雉，倭人贡畅。幽厉衰微，戎狄攻周，平王东走，以避其难。至汉，四夷朝贡。孝平元始元年，越常重译献白雉一、黑雉

二。夫以成王之贤，辅以周公，越常献一，平帝得三。后至四年，金城塞外羌豪良愿等种献其鱼盐之地，愿内属汉，遂得西王母石室，因为西海郡。周时戎狄攻王，至汉内属献其宝地。西王母国在绝极之下，而汉属之。德孰大！壤孰广？方公哀牢、鄯善、婼羌降附归德。匈奴时扰，遣将攘讨，获虏生口千万数。夏禹保入吴国。太伯采药，断发文身。唐、虞国界，吴为荒服，越在九夷，鬻衣关头，今皆夏服，褰衣履舄。巴、蜀、越裳、郁林、日南、辽东、乐浪，周时被发椎髻，今戴皮弁，周时重译，今吟《诗》、《书》。

《春秋》之义，君亲无将，将而必诛。广陵王荆迷于夔巫，楚王英惑于侠客，事情列见，孝明三宥，二王吞药。周诛管、蔡，违斯远矣。楚外家许氏与楚王谋议，孝明曰：“许氏有禹于楚王，欲王尊贵，人情也。”圣心原之，不绳于法。隐强侯傅悬书市里，诽谤圣政，今上海恩，免夺爵土。恶其人者，憎其胥余。立二王之子，安楚、广陵，强弟员嗣祀阴氏。二王，帝族也，位为王侯，与管、蔡同。管、蔡灭嗣，二王立后，恩已褻矣。隐强，异姓也，尊重父祖，复存其祀。立武庚之义，继祿父之恩，方斯羸矣，何则？并为帝王，举兵相征，贪天下之大，绝成汤之统，非圣君之义，失承天之意也。隐强，臣子也，汉统自在，绝灭阴氏，无损于义，而犹存之，惠滂沛也。故夫雨露之施，内则注于骨肉，外则布于他族。唐之晏晏，舜之烝烝，岂能逾此！

驩兜之行，靖言庸回，共工私之，称荐于尧。三苗巧佞之人，或言有罪之国。鯀不能治水，知力极尽。罪皆在身，不加于上，唐、虞放流，死于不毛。怨恶谋上，怀挟叛逆，考

事失实，误国杀将，罪重于四子。孝明加恩，则论徙边，今上宽惠，还归州里。开辟以来，恩莫斯大！

晏子曰：“钩星在房、心之间，地其动乎？”夫地动，天时，非政所致。皇帝振畏，犹归于治，广征贤良，记求过阙。高宗之侧身，周成之开匿，廌能逮此。

谷登岁平，庸主因缘以建德政；颠沛危殆，圣哲优者乃立功化。是故微病恒医皆巧，笃剧扁鹊乃良。建初孟年，无妄气至，岁之疾疫也，比旱不雨，牛死民流，可谓剧矣！皇帝敦德，俊乂在官，第五司空，股肱国维，转谷振贍，民不乏饿，天下慕德，虽危不乱。民饥于谷，饱于道德，身流在道，心回乡内，以故道路无盗贼之迹，深幽迥绝无劫夺之奸。以危为宁，以困为通，五帝、三王孰能堪斯哉！

【译文】

颜渊感叹道：“老师的学问，我越仰慕它越觉得崇高，越钻研它越感到艰深。”这句话说明颜渊就学于孔子，积年累月，见解越发深刻了。《宣汉》篇，把汉代的地位放在周朝之上。把汉代比拟得超过了周朝，但我还没有把话说尽。如果充分加以论述，把话说尽，那就更能看到汉代的功业杰出。对经书反复熟读才能发现其中精微的道理；对一个朝代越是充分加以论述，它的杰出之处也就越显著，对汉代充分加以论述，它的地位在百代之上就很清楚了。怎样来证明这一点呢？

黄帝时曾与蚩尤在涿鹿交战；尧时在丹水与一个南方部落交战；舜派兵攻打有苗；夏启即位，有扈叛乱，启派兵镇压；商高宗征伐鬼方，三年消灭了它；周成王时管叔蔡叔叛

乱，周公东征。从前的朝代都是这样，汉代则没有听说过这种事。汉高祖时，陈豨谋反，彭越背叛，是因为汉朝的统治刚刚才安定下来。汉景帝时，吴王、越王起兵，是因为不满晁错加强集权。匈奴时常侵扰，是因为新历法的正传达不到边远荒僻的区域，汉王的功业不靠使用武力，现在都归服，向汉朝贡献牛马。这是因为汉朝威力盛大，没有谁敢于侵犯啊。

纣是最坏的君主，全国反叛他。周武王起兵，都愿意参战，八百诸侯事先并没有约定，全来了。项羽的罪恶比纣轻，号称善于用兵，与高祖同时起兵，当时群雄声威的大小，力量的强弱还没有定局，而相对说来项羽的力量要强些。折铁比断木要难，高祖消灭项羽，好比折铁；武王讨伐商纣，好比断木。这样说来，汉朝的威力远远超过了周代。

一般说来，战胜一个敌人容易；战胜两个敌人困难。成汤、周武讨伐桀、纣，各自所战胜的只是一个敌人；高祖诛灭秦朝杀死项羽，同时战胜了两个敌人，力量超过汤、武一倍。武王是殷朝西方诸侯的首领，作为臣子侍奉纣王，作为臣子去讨伐君主，伯夷、叔齐认为这是可耻的，拉住马规劝，武王不听，二人就不吃周朝的粮食，饿死在首阳山。汉高祖不做秦朝的臣子，光武帝不在王莽朝做官，他们诛杀的是恶人，讨伐的是无道的君主，没有伯夷一类人的规劝，可以说比武王伐纣更加名正言顺了。

土丘容易增高，池潭容易加深。出身微贱，没有凭借的人，取得天下就艰难；承袭封爵，凭借官位，尊崇和继承祖先功业的人取得天下就容易。尧凭借侯的身份进入朝廷继承了帝位，舜依靠司徒的官位通过尧的禅让得到天下，禹以司

空之职凭借治水的功绩接替了舜的帝位，商汤是由统治七十里的地区发展到统一全国的，周文王是由统治一百里的地区扩大起来，周武王承袭了文王的爵位，做了西方诸侯的首领从而取得了天下。唐、虞、夏、商、周五代兴起，都有所承袭和凭借，这是人力容易做到的。汉高祖从一个亭长拿着三尺宝剑取得天下，光武帝由白水村兴兵，声威日震，终于称帝于天下。没有一寸封地可以因袭，没有一官半职可以凭借，仅仅是承受天命，顺其自然。这就好比从池潭的基础上增高，从土丘的基础上去挖深一样。与唐、虞、夏、商、周王代相比，哪一个好呢？

有的书中记载了武王伐纣这件事，姜太公所著《阴谋》一书中说到周时用朱砂喂小孩，使孩子身体完全变成红色，小孩长大以后，教他们说：“殷朝就要灭亡了。”殷朝的百姓看到孩子身体红色，认为是天神，等到他们说“殷朝就要灭亡了”，大家都认为商朝要灭亡了。武王的军队到了牧野，天还没亮，就点起浇上油脂的火把去袭击敌人。使用诡计迷惑百姓，玩弄阴谋去偷袭毫无防备的人，这是周朝不愿意提到的，世上的人也说这些都是谣传。而汉朝取得天下，却没有这类谣言。《尚书·武成》篇记载周武王讨伐商纣，血流成河，把杵都漂了起来。根据《武成》篇的记载来说，用朱砂喂小孩，天没亮就点起浇上油脂的火把去偷袭，大概真是如此了。东汉讨伐王莽新朝，光武帝率领五千人，王莽派遣大司徒王寻和大司空王邑率领三万人，在昆阳交战，雷雨交加，天色昏暗，前后互相看不见。汉兵冲出昆阳城，攻打二公率领的军队，以一当十，二公军队溃散。天用降雷雨的方式帮助汉军

威慑敌人，与用点燃火把去偷袭这种人为的欺诈手段夺取殷朝相比，哪一个好呢？

有人说：“周武王讨伐商纣，纣跳入火中自焚而死，武王到纣自焚的地方用钺把他的头砍下来，悬挂在大白旗的旗杆上。”齐宣王怜悯祭钟用牛，是看见了牛恐惧发抖的样子。楚庄王赦免了郑伯的罪过，是因为看他赤身露体以示谢罪。君子痛恨恶人，并不痛恨他的身躯。商纣投火自焚，使人看到的是一片凄惨的景象，并不仅仅是神情恐惧，身体暴露了。去用钺把头砍下悬挂起来，多么残忍啊？高祖进入咸阳，阎乐诛杀秦二世，项羽杀了子婴，高祖从容不迫地进入秦都，不残害二人的尸体。光武帝进入长安，刘圣公已经杀了王莽，他率兵到了王莽被杀的地方，不伤害王莽的尸体。砍下跳火自焚者的头，与饶过被杀者的尸体相比，谁的恩德大、谁更残暴呢？难道是周武王因为父亲周文王曾被囚禁在牖里而对纣怨恨太深的缘故吗？纣王作为君主而囚禁他的臣子周文王，纣王的倒行逆施，比起秦国消灭周朝、王莽毒死平帝来，哪个罪轻，哪个罪重呢？邹伯奇评论说，桀、纣不如已灭亡的秦朝罪大，灭亡了的秦朝不如莽篡位罪深。既然如此，那么纣罪恶轻而周朝却诛戮得重，秦、莽罪恶重然而汉代却讨伐得轻，谁宽宏大量、谁胸怀狭窄呢？

高祖母怀孕时，有蛟龙在上面，她梦见神人。高祖喜欢喝酒，常常去赊酒喝。每逢高祖来喝酒，酒店售出的酒就会加倍。等他醉了趴在桌上睡着，其上方经常有神怪出现。高祖夜间行路，斩断一条拦路的大蛇，有一老妇人在蛇死的地方悲哭，说是儿子被杀死了。高祖与吕后一起到田间的茅屋

去住，有时独自隐藏在山野中。他在哪里，哪里就会出现旺盛吉祥的光和气，所以吕后往往知道他躲在哪里。秦始皇远远看到东南方向有天子气。等到刘邦兴起进入咸阳的时候，金、木、水、火、土五颗行星聚集在东井这一方。项羽的楚军远看刘邦的汉军，头上有五色之气笼罩。光武帝将要出生时，凤凰停落在济阳城，嘉禾在屋中滋长。其母分娩时，正值半夜没有烛光，屋里却十分明亮。当初，苏伯阿望见春陵村祥气茂盛。光武帝兴起，路过旧居，见祥瑞之气袅袅升起与天连接。五帝三王出生和兴起时，没有听说过这种奇异的事。尧母与赤龙相交配而生尧，但到尧兴起时，再没听说有什么奇异的祥瑞出现。禹母吞吃薏苡仁而怀孕生禹，将要称王，得到一个青色圭。契母吞食燕卵而怀孕生契，汤王兴起时，白狼口衔金钩，进入宫廷。后稷的母亲踩巨人的脚印而怀孕生稷。文王兴起时，得到一只赤雀，武王得到白鱼、赤鸟。这些都比不上汉朝象征太平的祥瑞。

黄帝、尧、舜时、凤凰只降落过一次。一般说来，各种祥瑞接二连三出现的很少。汉文帝时，出现了黄龙，得到了玉杯。汉武帝时，有黄龙、麒麟、连木。汉宣帝时，凤凰五次降落，麒麟、神雀、甘露、醴泉、黄龙、神光各种祥瑞一起出现。汉平帝时有白雉、黑雉。明帝时，有麒麟、神雀、甘露、醴泉、白雉、黑雉、芸草、连木、嘉禾等祥瑞，与宣帝时同样奇异，并有庐江郡内挖出铜鼎，巢湖之中发现黄金这样怪异的事。一个朝代的祥瑞屡次频繁出现，这是因为汉代功德浩大，所以祥瑞福佑就多啊。明帝驾崩，章帝继位，建初元年到二年之间，美德广泛传播。建初三年，零陵郡长出

五棵灵芝草。建初四年，甘露降洒五个县。建初五年，灵芝草又长出六棵；黄龙出现，大小共计八条。从前黄龙没有成双出现的。灵芝草生长也不超过二棵，甘露只降落在一处，如今，八条黄龙一齐出现，十一棵灵芝草接连长出，甘露散布五个县，汉代功德恩惠昌盛，所以祥瑞繁多啊。自古以来的帝王，谁能招来这多么的祥瑞呢？

儒者论说：“王者提倡和奉行道德，从天上接受当帝王的命。”《论衡·初禀》认为王者生来禀受天命，生命和命运难以弄清楚，姑且把两种不同的说法都论述一下。赏赐酒食，给一次为单薄，给两次为优厚。按照儒者的言论，唐、虞、夏、商、周都只承受了一次天命，唯独汉朝两次受命于天，这是天命对于汉朝特别优厚啊。如果确实如《论衡》所说，人的性命是承受了气而自然形成的，这也说明汉朝承受的气是特别优厚的。帝系断了后又重新接续下去，这和人死之后又重新复活过来是一样的。世上如果有死而复生的人，人们一定以为他是神。汉朝帝位断绝而又重新接续，光武帝恢复已经灭亡的朝代，可以说是最杰出的了。

武王讨伐商纣王时，庸、蜀等族在牧野协助作战。成王时，越常族奉献野鸡，倭人进贡畅草。周幽王、周厉王时国势衰微，戎狄进攻周朝，平王东迁，以逃避灾难。到了汉朝，四方各族都来朝见皇帝、贡献物品。平帝元始元年，越常族转过辗转的翻译向汉朝进献了一只白雉、两只黑雉。以成王的贤德，加上周公的辅佐，越常族却只贡奉一只野鸡，而汉平帝却得到了三只。以后到了元始四年，金城塞外羌豪良愿有部献出盛产鱼盐的宝地，愿意内附，归属汉朝，汉朝于是

得到了西王母的石头建的宫殿，因而设立西海郡。周朝时戎狄攻打君王，到了汉朝，却内服归属，献出他们的宝地，西王母国在最边远的地区，汉朝却使其归属。谁的功德大？谁的疆域广呢？当今哀牢、鄯善、婼羌降附服从汉朝的统治。匈奴时常侵扰，汉派遣将领抗击，抓获俘虏以千万计，夏禹到吴国，只得依当地风俗裸体而入。太伯采药来到吴国，剪短头发，自刺花纹。尧舜时代的疆域，吴国还在荒服之列，越国在九夷之列，穿着套色的毛织品衣服，如今都穿上了中原一带的服装，宽袍大袖，脚穿上了鞋子。巴、蜀、越嶲、郁林、日南、辽东、乐浪等郡，周朝时，披头散发，盘成椎形的发髻，如今戴上了皮帽子。周时需辗转翻译，如今能朗读《诗经》、《尚书》。

《春秋》的要义是对君主和父母不能有犯上作乱的企图，如有就一定要被诛杀，广陵王刘荆被妖巫迷惑，楚王刘英受侠客蛊惑，谋反的事情一桩桩明摆着。汉明帝再三的赦免了他们的死罪，二王服毒自尽。周朝诛杀管叔蔡叔，与汉明帝的作法相比差得太远了。楚刘英的外祖父家许氏参与了楚王谋反的阴谋，明帝说：“许氏与楚王有亲属关系，希望他更加尊贵，这是人之常情。”圣上从心里原谅了他，不用法律来惩罚。隐强侯阴溥在街上张贴文书，诽谤圣上的德政，当今圣人恩德如海，没有剥夺他的爵位和封地。常言道：怨恨一个人，就连他的家奴也厌恶起来了。明帝却让二王的儿子承袭王位，分别安享楚、广陵的封地，让隐强侯阴溥的弟弟阴员，继承爵位，延续阴氏祖先的祭祀。二王是皇帝的宗族，爵位是王侯，与管叔、蔡叔相同。管、蔡被灭亡，二王后代袭爵，

皇帝的恩德已经够大的了。阴强侯是异姓，因尊重他的前辈，仍存在续其祭祀，当年周武王立武庚的恩义，让禄父继续拥有一块封地的恩德，和汉朝的恩德比起来差多了。为什么呢？周武王与商纣王都是帝王身份，却发兵相互征讨，贪图天下的广大疆土，灭绝商汤建立起来的帝统，不符合圣明君主的道德，违反了承受天命的本意。阴强侯是臣子，汉朝的帝统本来就存在，灭绝阴氏，于道义无损，而仍然使其存续，恩惠是多么深厚啊。皇帝的恩惠对内倾注于自己的亲族，对外则布施于他族。唐尧十分宽和，虞舜十分淳厚，哪能超过汉代的这种恩德呢！

驩兜的操作是嘴里说得好听而行为邪恶，共工和他有私交，在尧的面前称赞推荐他。三苗善于谄媚奉承，又有人说它是一个对尧、舜有罪的国家。鲧没有把洪水治好，而自己的才能和力量却用尽了。都只是自身的罪恶，并没有侵犯君主，却被唐尧、虞舜流放，死在不毛之地。心怀怨恨而图谋犯上，阴谋叛乱，审理案件不合实际，危害朝廷，断送大将，罪恶比驩兜、共工、三苗、鲧四人大。明帝施加恩惠，如果定罪应当流放到边远地区。当今皇帝宽大为怀，施加恩惠，把他们释放回家乡。自从开天辟地以来，恩惠没有比这个更大了。

晏子说：“钩星运行到房宿与心宿之间，大概要地震了吧？”地震是自然变化到一定时候的必然产物，不是政治造成的。皇帝受到震动必生畏惧，尚且归罪于自己统治得不好，于是广泛征辟贤良之士，要求臣民指出自己的过失。殷高宗侧身行道，改正自己的错误，周成王打开金匱痛哭悔过，信能

及此吧。

粮食丰收，天下平安，平庸的君主都可以借此建立德政；社会动荡不安；只有圣贤中的杰出人物才能建立功业，搞好教化。因此，遇到小病，一般的医生都成了高手，遇到重病，才能显示扁鹊是良医。建初初年，自然灾变出现，影响年成的灾害，连年干旱，天不降雨，耕牛死了，百姓流亡了，可以说很严重了！皇帝道德纯厚，贤能的人居官任职，司空第五伦是皇上得力的辅臣，国家的栋梁，调运粮食，救济供养灾民，百姓不因粮食缺乏而饥饿，天下仰慕皇帝圣德，虽然有危害国家却不混乱。百姓吃不上粮食，但对皇帝的道德却很满意，人虽在道路上流亡，心却都向往朝廷，所以道路上没有盗贼的踪迹，偏僻边远的地方没有拦路抢劫的坏人。把危险转变为安宁，把困难转变为顺利，五帝、三王哪一个能比得上这样的功德呢！

验符篇

永平十一年，庐江皖侯国际有湖。皖民小男曰陈爵、陈挺，年皆十岁以上，相与钓于湖涯。挺先钓，爵后往。爵问挺曰：“钓宁得乎？”挺曰：“得。”爵即归取竿纶，去挺四十步所，见湖涯有酒樽，色正黄，没水中。爵以为铜也，涉水取之，滑重不能举。挺望见，号曰：“何取？”爵曰：“是有铜，不能举也。”挺往助之，涉水未持，樽顿衍更为盟盘，动行入深渊中，复不见。挺、爵留顾，见如钱等正黄数百千枚，即共掇攬，各得满手，走归示其家。爵父国，故免吏，字君贤，

惊曰：“安所得此？”爵言其状，君贤曰：“此黄金也。”即驰与爵俱往，到金处，水中尚多，贤自涉水掇取。爵、挺邻伍并间，俱竞采之，合得十余斤。贤自言于相，相言太守。太守遣吏收取，遣门下掾程躬奉献，具言得金状。诏书曰：“如章则可。不如章，有正法。”躬奉诏书，归示太守。太守以下思省诏书，以为疑隐，言之不实，苟饰美也，即复因却上得黄金实状如前章。事寝。十二年，贤等上书曰：“贤等得金湖水中，郡牧献，迄今不得直。”诏书下庐江上不畀贤等金直状。郡上贤等所采金自官湖水，非贤等私渎，故不与直。十二年，诏书曰：“视时金价，畀贤等金直。”汉瑞非一，舍出奇怪，故独纪之。

金玉神宝，故出诡异。金物色先为酒樽，后为盟盘，动行入渊，岂不怪哉！夏之方盛，远方图物，贡金九牧，禹谓之瑞，铸以为鼎。周之九鼎，远方之金也。人来贡之，自出于渊者，其实一也，皆起盛德，为圣王瑞。金玉之世，故有金玉之应。文帝之时，玉楛见。金之与玉，瑞之最也。金声玉色，人之夺也。永昌郡中亦有金焉，纤靡大如黍粟，在水涯沙中，民采得日重五铢之金，一色正黄。土生金，土色黄。汉，土德也，故金化出。金有三品，黄比见者，黄为瑞也。圯桥老父遗张良书，化为黄石，黄石之精，出为符也。夫石，金之类也，质异色钧，皆土瑞也。

建初三年，零陵泉陵女子傅宁宅，土中忽生芝草五本，长者尺四五寸，短者七八寸，茎叶紫色，盖紫芝也。太守沈酆遣门下掾衍盛奉献，皇帝悦恚，赐钱衣食。诏会公卿，郡国上计吏民皆在，以芝告于天下。关下并闻，吏民欢喜，咸知

汉德丰雍，瑞应出也。四年，甘露下泉陵、零陵、洮阳、始安、冷道五县，榆柏梅李，叶皆洽溥，威委流漉，民嗽吮之，甘如饴蜜。五年，芝草复生泉陵男子周服宅上六本，色状如三年芝，并前凡十一本。

湘水去泉陵城七里，水上聚石曰燕室丘，临水有侠山，其下岩峻，水深不测。二黄龙见，长出十六丈，身于大马，回头顾望，状如图中画龙，燕室丘民皆观见之。去龙可数十步，又见状如驹马，小大凡六，出水遨戏陵上，盖二龙之子也。并二龙为人，出移一时乃入。宣帝时，凤凰下彭城，彭城以闻。宣帝诏侍中宋翁。一，翁一曰：“凤凰当下京师，集于天子之郊，乃远下彭城，不可收，与无下等。”宣帝曰：“方今天下合为一家，下彭城与京师等耳，何令可与无下等乎？”令左右通经者语难翁一，翁一穷，免冠叩头谢。宣帝之时，与今无异。凤凰之集，黄龙之出，钧也。彭城、零陵，远近同也。帝宅长远，回表为界，零陵在内，犹为近矣。鲁人公孙臣，孝文时言汉土德，其符黄龙当见。其后，黄龙见于成纪。成纪之远，犹零陵也。孝武、孝宣时，黄龙皆出。黄龙比出，于兹为四，汉竟土德也。

贾谊创议于文帝之朝，云：“汉色当尚黄，数以五为名。”贾谊，智囊之臣，云色黄数五，土德审矣。芝生于土，土气和，故芝生土。土爰稼穡，稼穡作甘，故甘露集。龙见，往世不双，唯夏盛时二龙在庭，今龙双出，应夏之数，治谐偶也。龙出往世，其子希出，今小龙六头并出遨戏，象乾坤六子，嗣后多也。唐、虞之时，百兽率舞，今亦八龙遨戏良久，芝草延年，仙者所食，往世生出不过一二，今并前后凡十一

本，多获寿考之征，生育松、乔之粮也。甘露之降，往世一所，今流五县，应土之数，德布濩也。皇瑞比见，其出不空，必有象为，随德是应。

孔子曰：“知者乐，仁者寿。”皇帝圣仁，故芝草寿征生。黄为土色，位在中央，故轩辕德优，以黄为号。皇帝宽惠，德侔黄帝，故龙色黄，示德不异。东方曰仁，龙、东方之兽也，皇帝圣仁，故仁瑞见。甘者，养育之味也，皇帝仁惠爱黎民，故甘露降。龙，潜藏之物也，阳见于外，皇帝圣明，招拔岩穴也。瑞出必由嘉士，佑至必依吉人也，天道自然，厥应偶合。圣主获瑞，亦出群贤。君明臣良，庶事以康。文、武受命，力亦周、邵也。

【译文】

汉明帝永平十一年，庐江郡皖侯国边境有个巢湖。皖侯国，有两个十多岁的男孩，叫陈爵、陈挺，一起到湖边去钓鱼。陈挺先到那钩起鱼来，陈爵随后来到了，陈爵问陈挺说：“钩着鱼了吗？”陈挺回答：“钩着了。”陈爵立即回去拿来钩竿钩线，在离陈挺四十步左右的地方垂钓。看见湖边有个酒樽，颜色纯黄，淹没在水里。陈爵认为是铜器，跑到水里去取，酒樽又滑又重拿不动。陈挺望见了，大声问：“捞什么？”陈爵说：“这里有个铜器拿不动。”陈挺去帮他取，进到水里还是没有抓住，酒樽立刻演变成一个盟盘，下沉到深水中，再也看不到了。陈挺、陈爵守候在那四下观望，看到数百个上千个象钱一样的纯黄色的东西，就一起拾捞起来，每人捞了一捧，跑回家让家里人看。陈爵父亲陈国，是过去被勉职的

官吏，字君贤，惊奇地问道：“从那里得到这些东西的。”陈爵说明了事情的经过。君贤说：“这是黄金呀。”立即就和陈爵奔向湖边，到了有金子的地方，看到水中还很多，陈君贤亲自跳入水中去拾取。陈爵、陈挺及邻居们听说是黄金，都挣着捞取，一共捞到十多斤。陈君贤亲自把这些事报告了皖侯国相，相又报告了庐江郡太守。太守派官吏来收取，然后又遣属官程躬将黄金献给皇帝，并详细写明得到黄金的经过。汉明帝下诏书说：“如果象奏章所说的情况，那就算了，如果不象奏章所说的情况，就要依法惩办。”程躬接受诏书，回来给太守看。自太守以下大大小小的官吏领悟思索诏书的意思。认为皇帝怀疑奏章有隐瞒之处，所说不符合实际，不正当地做了粉饰美化。他们又找到机会向皇帝报告得到黄金的真实情况，内容和上次的奏章一样。这件事就搁下了。永平十二年，君贤等人上书说：“我们从湖中捞到黄金，郡太守献给了您，到现在得不到报酬。”皇帝下令庐江郡呈报不给陈君贤等人献金报酬的具体情况。君太守呈报说：“陈君贤等人采拾的黄金，采自官湖水中，而不是他们的私家沟渠，所以没有给报酬。永平十二年，皇帝下令：“比照当时黄金的价格，给陈君贤等人黄金的报酬。”汉朝的祥瑞不止一种，黄金出现很奇异，所以特地记下这件事。

金玉是神奇的宝物，所以它们的出现奇怪异常。金物的样子先是酒樽，后来变成盟盘，又沉入深水中，难道不奇怪！夏朝正当鼎盛时期，边远地区把当时的山川特产和神怪之物绘成图画献给朝廷，九州设长官向夏朝献铜，禹认为是祥瑞，用来铸成鼎。周朝的铜鼎，就是边远地区的铜铸成的呀。远

方的人进贡的金和自动出现水中的金，实质是一样的，都是由于皇帝的圣德，是圣王的吉兆。太平盛世才有金玉的祥瑞。汉文帝时，玉杯出现。金和玉是祥瑞中最好的。金声玉色，是人间所稀有的。云南永昌郡中也有黄金细小得象粟米那样大，在水边的沙土里，老百姓每天可采到五铢。重的金子，颜色都是纯黄的。土可以生金，土的颜色是黄的。汉朝是土德，所以黄金作为瑞应就不断地化生出来。金有黄金、白金（银）、赤金（铜）三等，黄金屡屡出现，是因为黄色是汉朝祥瑞的标志。圯桥老人送给张良一部兵书，后来老人变成黄石、黄石之精变成老人出现，是汉朝的一种祥瑞，石头、金子是一类，质地虽然不同，颜色是一样的，全都是土德的吉兆。

汉章帝建初三年，零陵郡泉陵县女子傅宁的住所，土里突然长出五株灵芝草，高大的有一尺四五寸，矮小的有七八寸，茎叶紫色，这是紫芝。太守沈丰派遣属官衍盛将紫芝奉献给皇帝，皇帝非常喜欢，赏赐他金钱、衣服和食物。皇帝下令召集三公九卿，聚会郡国上计吏和豪绅，把灵芝草的出现向全国公布。全国人都听说了此事，官吏、百姓都很高兴，大家都知道由于汉朝的功德隆盛，所以祥瑞应和着出现了。建初四年，泉陵、零陵、洮阳、始安、冷道五县普降甘露，榆柏梅李各种树木的叶子普遍都得到滋润，茂盛的树叶往下滴着甘露，百姓吸饮它，甘甜得象饴糖蜂蜜一样。建初五年，灵芝草又在泉陵县平民周服的住所长出六株，颜色、形状和建初三年的灵芝草一样，连同前面的共十一株。

湘江距离泉陵城有七里远，江中有一座砂石堆成的小岛，叫燕室丘，江边有座山叫侠山，山下是陡壁悬崖，江水深不

可测。江中出现了两条黄龙，有十六丈多长，身躯比马还大，抬头四处张望，样子如同图中画的龙一样，燕室丘的百姓全都观看了它们。距离这两条龙大约几十步远的地方，又看见形体如马驹一样的龙，大大小小共六条，离开水面在丘陵上游玩，大概是两条大龙的儿子。连同两条大龙共八条，从水中出来过了一个时辰才进入水中。汉宣帝时，凤凰降落彭城郡，彭城郡把这件事报告给皇帝。皇帝下诏问侍中宋翁一，翁一说：“凤凰应当降落在国都，停留在天子所在的城郊，却降落在彭城郡那么远的地方，不可取，与没有降落一样。”宣帝说：“当今全国是一家，凤凰降落在彭城和降落国都是相同的，怎能把它看作和没有降落一样呢？”命令身边通晓经书的人反驳翁一，宋翁一理屈词穷，摘下帽子，叩头谢罪。宣帝时，与现在没有什么两样。凤凰的降落与黄龙的出现，是相同的。彭城、零陵，距离国都远近差不多，皇帝统辖的国土十分辽阔，四方极边远的地区才是疆界，零陵在四表之内，还算是近的。鲁人公孙臣，汉文帝时说汉朝是土德，它的祥瑞黄龙应当出现。这之后，黄龙真的在成纪出现。成纪县的偏远如同零陵一样。汉武帝、汉宣帝时，都有黄龙出现。黄龙接连出现，到这次泉陵出现八条，黄龙共有四次了，可见，汉朝毕竟是土德。

贾谊在汉文帝时首先建议，说：“汉朝的服色应当崇尚黄色，数目应当以五为标准数。贾谊是足智多谋的人，说以黄色为服色，以五为标准数，可见汉朝确实是土德了。灵芝草生于土壤，土壤气性温和，所以灵芝草从土里长出来。土的性质是适合耕种和收获的，庄稼长出来味道是甘甜的，所以

甘露才会降落。黄龙出现，以往的朝代很少成双出现，只有夏朝鼎盛时有过两条龙出现在宫廷里，如今黄龙成双出现，符合夏时出现的龙的数目，这说明汉代的统治和夏代同样好。以前黄龙出现，小龙很少出现，如今六条小龙一起出来游戏，如同乾坤的六个子女，象征着子孙后代兴旺繁盛。唐、虞时，各种野兽都来起舞，如今有八条黄龙游戏很久。灵芝草可以延年益寿，是仙人所吃的食物，在以前灵芝草生出不超过一、二株，现在前后共出现十一株，这是很多人将会获得长寿的征兆，因为灵芝草是养育赤松子、王子乔一类的仙人的食粮啊。甘露的降落以前只在一个地区，如今散布五个县，符合土德所崇尚的数目，这是由于汉朝的功德广泛传播的缘故。大的祥瑞，接连出现，它们的出现不是平百无故的，必须是有所象征而密切应合汉朝的功德的。

孔子说：“智者快乐，仁者长寿。”皇帝圣明仁德，所以作为长寿象征的灵芝草就出现了。黄色是土的颜色，与东、西、南、北、中五方中的中央相配属的，所以轩辕氏品德美好，用“黄”字作为自己的名号，称黄帝。汉代的皇帝宽厚仁惠，德行与黄帝等同，所以出现黄色的龙来表示汉代皇帝的功德和黄帝一样。东方是仁，龙是东方之兽，皇帝圣明仁德，所以象征仁瑞的龙就出现了。甜味，是养育万物的味道，由于皇帝仁德爱百姓，所以甘露降落。龙本是潜藏的动物，却公开出现，这象征皇帝仁圣英明，能够广泛收用隐居的人才。一定是因为有嘉士，祥瑞才出现；一定是因为有吉人，福佑才到来。这种祥瑞与人事的互相偶合，是自然而然的巧合，是合乎天道的。圣明的君主获得吉祥的征兆，也就会碰巧出现

很多贤能人才。君明臣良，万事都因此办得很好。周文王、周武王虽然禀受了当君主的天命，但建功立业也还是得力于周公和召公的辅助。

论衡卷二十

须颂篇

古之帝王建鸿德者，须鸿笔之臣褒颂记载，鸿德乃彰，万世乃闻。问说《书》者：“‘钦明文思’以下，谁所言也？”曰：“篇家也。”“篇家谁也？”“孔子也。”然则孔子鸿笔之人也。“自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所也。”鸿笔之奋，盖斯时也。或说《尚书》曰：“尚者，上也；上所为，下所书也。”“下者谁也？”曰：“臣子也。”然则臣子书上所为矣。问儒者：“礼言‘制’，乐言‘作’，何也？”曰：“礼者，上所制，故曰制；乐者，下所作，故曰作。天下太平，颂声作。”方今天下太平矣，颂诗乐声，可以作未，传者不知也，故曰“拘儒”。卫孔悝之鼎铭，周臣劝行。孝宣皇帝称颖川太守黄霸有治状，赐金百斤，汉臣勉政。夫以人主称颂臣子，臣子当褒君父，于义较矣。虞氏天下太平，夔歌舜德。宣王惠周，《诗》颂其行。召伯述职，周歌棠树。是故《周颂》三十一，《殷颂》五，《鲁颂》四，凡颂四十篇，诗人所以嘉上也。由此言之，臣子当颂，明矣。

儒者谓汉无圣帝，治化未太平。《宣汉》之篇，论汉已有圣帝，治已太平。《恢国》之篇，极论汉德非常，实然乃在百代之上。表德颂功，宣褒主上，《诗》之颂言，古臣之典也。

舍其家而观他人之室，忽其父而称异人之翁，未为德也。汉，今天下之家也；先帝、今上，民臣之翁也。夫晓主德而颂其美，识国奇而恢其功，孰与疑暗不能也？孔子称：“大哉，尧之为君也！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉。”或年五十击壤于涂。或曰：“大哉，尧之德。”击壤者曰：“吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，尧何等力？”孔子乃言：“大哉，尧之德也。”者，乃知尧者也。涉圣世不知圣主，是则盲者不能别青黄也；知圣主不能颂，是则暗者不能言是非也。然则方今盲暗之儒，与唐击壤之民，同一才矣。夫孔子及唐人言：“大哉”者，知尧德，盖尧盛也；去壤之民云：“尧何等力”，是不知尧德也。

夜举灯烛，光曜所及，可得度也；日照天下，远近广狭，难得量也。浮于淮，济，皆知曲折；入东海者，不晓南北。故夫广大，从横难数；极深，揭厉难测。汉德酆广，日光海外也。知者知之，不知者不知汉盛也。汉家著书，多上及殷、周，诸子并作，皆论他事，无褒颂之言，《论衡》有之。又《诗》颂国名《周颂》，与杜抚、班固所上汉颂，相依类也。宣帝之时，画图汉列士，或不在于画上者，子孙耻之。何则？父祖不贤，故不画图也。夫颂言，非徒画，文也。如千世之后，读经书不见汉美，后世怪之。故夫古之通经之臣，纪主令功，记于竹帛；颂上令德，刻于鼎铭。文人涉世，以此自勉。汉德不及六代，论者不德之故也。

地有丘泮，故有高平，或以镬锤平而夷之，为平地矣。世见五帝、三王为经书，汉事不载。则谓五、三优于汉矣。或以论为镬锤，损三、五，少丰满汉家之下，岂徒并为平哉！汉

将为丘，五、三转为洿矣！湖池非一，广狭同也，树竿测之，深浅可度。汉与百代，俱为主也，实而论之，优劣可见。故不树长竿，不知深浅之度；无《论衡》之论，不知优劣之实。汉在百代之末，上与百代料德，湖池相与比也，无鸿笔之论，不免庸庸之名。论好称古而毁今，恐汉将在百代之下，岂徒同哉！

谥者，行之迹也。谥之美者，“成”、“宣”也；恶者，“灵”、“厉”也。成汤遭旱，周宣亦然，然而成汤加“成”，宣王言“宣”。无妄之灾，不能亏政，臣子累谥，不失实也。由斯以论尧，尧亦美谥也。时亦有洪水，百姓不安，犹言“尧”者。得实考也。夫一字之谥，尚犹明主，况千言之论，万文之颂哉！

船车载人，孰与其徒多也？素车朴船，孰与加漆采画也？然则鸿笔之人，国之船车、采画也。农无强夫，谷粟不登；国无强文，德暗不彰。汉德不休，乱在百代之间，强笔之儒不著载也。高祖以来，著书非不讲论汉。司马长卿为《封禅书》，文约不具。司马子长纪黄帝以至孝武。杨子云录宣帝以至哀、平。陈平仲纪光武。班孟坚颂孝明。汉家功德，颇可观见。今上即命，未有褒载，《论衡》之人，为此毕精，故有《齐世》、《宣汉》、《恢国》、《验符》。

龙无云雨，不能参天，鸿笔之人，国之云雨也。载国德于传书之上，宜昭名于万世之后，厥高非徒参天也。城墙之土，平地之壤也，人加筑蹈之力，树立临池。国之功德，崇于城墙；文人之笔，劲于筑蹈。圣主德盛功立，若不褒颂纪载，奚得传驰流去无疆乎！人有高行，或誉得其实，或欲称

之不能言，或谓不善不肯陈一。断此三者，孰者为贤？五、三之际，于斯为盛。孝明之时，众瑞并至，百官臣子，不为少矣，唯班固之徒称颂国德，可谓誉得其实矣。颂文譎以奇，彰汉德于百代，使帝名如日月，孰与不能言，言之不美善哉！

秦始皇东南游，升会稽山，李斯刻石，纪颂帝德。至琅邪亦然。秦，无道之国，刻石文世，观读之者，见尧，舜之美。由此言之，须颂明矣。当今非无李斯之才也，无从升会稽、历琅邪之阶也。弦歌为妙异之曲，坐者不曰善，弦歌之人必怠不精。何则？妙异难为，观者不知善也。圣国扬妙异之政，众臣不颂，将顺其美，安得所施哉？今方技之书在竹帛，无主名所从生出，见者忽然，不御服也。如题曰某甲某子之方，若言已验尝试，人争刻写，以为珍秘。上书于国，记奏于郡，誉荐士吏，称术行能，章下记出，士吏贤妙。何则？章表其行，记明其才也。国德溢炽，莫有宣褒，使圣国大汉有庸庸之名，咎在俗儒不实论也。

古今圣王不绝，则其符瑞亦宜累属。符瑞之出，不同于前，或时已有，世以无知，故有《讲瑞》。俗儒好长古而短今，言瑞则渥前而薄后，《是应》实而定之，汉不为少。汉有实事，儒者不称；古有虚美，诚心然之。信久远之伪，忽近今之实，斯盖三增、九虚所以成也，《能圣》、《实圣》所以兴也。儒者称圣过实，稽合于汉，汉不能及。非不能及，儒者之说使难及也。实而论之，汉更难及。谷熟岁平。圣王因缘以立功化，故《治期》之篇，为汉激发。治有期，乱有时，能以乱为治者优。优者有之。建初孟年，无妄气至，圣世之期也。皇帝执德，救备其灾，故《顺鼓》、《明雩》，为汉应变。是故灾变

之至，或在圣世，时早，祸湛，为汉论灾。是故《春秋》为汉制法，《论衡》为汉平说。

从门应庭，听堂室之言，什而失九；如升堂窥室，百不失一。《论衡》之人，在古荒流之地，其远非徒门庭也。日刺径千里，人不谓之广者，远也；望夜甚雨，月光不暗，人不睹曜者，隐也。圣者垂日月之明，处在中州，隐于百里，遥间传授，不实。形耀不实，难论。得诏书到，计吏至，乃闻圣政。是以褒功失丘山之积，颂德遗膏腴之美。使至台阁之下，蹈班、贾之迹，论功德之实，不失毫厘之微。武王封比干之墓，孔子显三累之行。大汉之德，非直比干、三累也。道立国表，路出其下，望国表者，昭然知路。汉德明者，莫立邦表之言，故浩广之德未光于世也。

【译文】

古代帝王建立大的功德的，必须有杰出写作才能的臣子来赞美颂扬并将其功德记载下来，大的功德才显著，千秋万代才有知晓。有人问解释《尚书》的人：“‘恭敬、聪明、有才华、善思考’这句话以下的话，是谁说的呢？”回答说：“‘著作家。’”“著作家是谁呢？”“是孔子。”这样说来孔子是个有杰出写作才能的人了。“从卫国回到鲁国后，对古乐进行整理，用自己的政治标准对《诗经》中《雅》，《颂》进行了分类，使它们都能恰当地发挥维护礼治的作用。挥动大笔大概就是这样吧。有人解释《尚书》说：“尚，就是圣上的意思；君主的所作所为，下面的人把它记录下来，因此叫《尚书》。”下面的人是谁呢？”回答说：“是臣子”。这样说来，臣子是应

该记录君主的所作所为了。有人问儒者：“为什么把礼说成是‘制定’的，把乐说成是‘创作’的呢？”回答说：“礼，是君主规定的，所以称为制定；乐是下面的人创造的，所以称为创作。天下太平，歌功颂德的乐曲就创作出来了。”当今天下太平了，歌功颂德的乐曲是否可以创造出来了，解释经书的人却不知道，所以称他们为“狭隘的儒生”。卫庄公为了表扬孔悝辅佐之功在铜鼎上铸刻铭文，周朝的臣子受到激励，修养操行。汉宣帝称赞颖川太守黄霸有优良的政绩，赏赐黄金百斤，汉朝臣子尽力搞好政事。作为君主颂赞臣子，臣子应当赞美君主，这在道理上是很清楚了。虞舜时天下太平，夔歌颂舜及功德。周宣王对周朝作出了贡献，《诗经》赞颂其品行。召伯向天子报告任职情况，周朝人写了一首《甘棠》的诗来歌颂他。所以《周颂》有三十一篇，《殷颂》有五篇，《鲁颂》有四篇，总共有颂诗四十篇，都是诗人用来颂扬君主的。这样说来，臣子应当歌颂君主是很清楚的。

儒者说汉朝没有圣帝，政治教化还没有使天下太平。《宣汉》篇，论说汉朝已有圣帝，天下已经太平。《恢国》篇，详尽地论述汉朝功德非同一般，确实胜于过去所有的朝代。表彰恩德、颂赞功业，宣传赞美君主，这是《诗经》的颂赞之音，是古代臣子的职守。舍弃自己的家而观赏别人的家，轻视自己的父亲而颂扬别人的父亲，这种做法不能算作美德。汉朝，是当今天下的家；先帝和当今皇上，是百姓和大臣之父。知道君主优良的品行而歌颂其美德，能够看到汉朝的杰出之处而充分表彰其功业，这与那些愚昧无知不能这样做的人相比，谁高呢？孔子说：“真伟大呀，尧这样的君主！只有天最

伟大，唯有尧能够效法它。尧的功德如此广大，老百姓竟不知道怎样来称赞他了。”有人五十岁年纪在道路上玩击壤的游戏。有人说：“真伟大呀，尧的恩德。”击壤的老人说：“我太阳出来去干活，太阳落了回去休息，自己挖井喝水，自己种田吃饭，这里边尧有什么力量呢？”孔子却说：“伟大呀，尧的恩德，”是知道尧的呀。经历圣主治理的朝代却不知道圣主，这如同盲人不能分辨青黄，知道圣主却没有能力去歌颂，这如同哑人不能谈论是非。这样说来，当今盲哑之儒，与唐尧时击壤之民，才智是一样低劣了。孔子及唐人说“伟大呀，是知道尧的功德，因为尧的功德确实很大呀！”击壤的人说“这里边尧有什么力量呢，”是不知道尧的功德。

夜间点燃灯烛，光亮所能达到的地方，是可以测量的；太阳照耀天下，远近广狭，是难以测量的。在淮、济河中行船，人人都知道河道曲折的情况；进入东海的，则辨不出南北方面。因此，如果广阔，长宽就很难计算；如果极深，深浅就难于测量。汉朝的功德盛大，如同太阳的光辉、大海的水面一样，明智的人知道汉朝的功德盛大，愚钝的人则不知道。汉朝著书，大多往往推及到殷、周时代，汉代学者都在写文章，全都谈论别的事情，没有赞美颂扬的话，《论衡》则有。再者《诗经》歌颂周朝的叫《周颂》，与杜抚、班固所献给皇帝的汉赋类似。汉宣帝时，为那些建立过功勋的杰出人物画像，有的没有被画，子孙则以为耻辱。为什么呢？祖先不贤，所以不被画像。赞颂之言，不只是画像，还要写文章。如果多少代以后，读经书看不到有关汉朝杰出功德的记载，后代人就会感到奇怪。所以，古代通晓经书的大臣把君主杰出的功绩

记录在竹帛上；把歌颂君主美好的品德的文字铭刻在钟鼎上。文人经历世事，以此来自勉。汉代的功德被认为不如唐、虞、夏、商、周、秦六代，这是由于论述的人不注意颂扬汉代君主美德的缘故啊。

地上有山丘池塘，所以土地有高有平，有的人用钁锄铲平它，就都成为平地了。一般人看到五帝、三王的事迹已经写成经书了，却不见有关汉朝事迹的记载，就认为五帝、三王胜过汉朝了。如果有人把议论作为钁锄，减掉一点对三、五帝过分的颂扬，略微增添到汉代名下，难道只是把二者拉平啊！汉代将成为山丘，五帝、三王则转为池塘了！湖和池不一样，尽管面积相同，立起竿子测量它们，深浅就可以测出来了。汉朝与以往各朝各代，全都是君主，实事求是的评论，优劣就显示出来了。所以不立长竿，就无法测量深浅；没有《论衡》的论述，就无法知道各代优劣的事实。汉朝在各个朝代之后，皇上与各代比较功德，如同湖池互相对比一样啊。没有大笔来论述汉朝的功德，仍旧不能免除平庸之名声。论述问题喜好颂古非今，恐怕汉代就会在过去所有朝代之下了，岂只是相同呢！

谥号，是行为的写照。谥号美好的有“成”、“宣”；不好的有“灵”、“厉”。成汤时遭受旱灾，周宣王也同样遭受旱灾，但是成汤死后谥号加“成”，宣王谥号称为“宣”。自然灾变，不能贬低他们的政绩，臣子依据他们的生平事迹所加的谥号，并没有违反实际情况。由此来解释尧，尧也是好的谥号。当时也发生了洪水灾害，百姓生活不安定，还给他“尧”这个谥号，是因为对他的政绩做到了如实的考核呀。一个字的谥

号，尚且还能起到表彰君主的作用，何况千言的论述，万字的颂赞呢！

用车船载人和让人步行比较起来，哪一种做法好呢？未经修饰的车船，与加上油漆彩画的车船，哪个更漂亮呢？那么，有杰出写作才能的人，就是国家的车船、彩画。农业没有强劳力，粮食就会歉收；国家没有擅长写文章的人，其功德就会暗淡而不显著。汉朝的功德之所以显得不怎么美好，而混杂在百代之中，是因为那些擅长著述的儒生不写不记的缘故。自汉高祖以来，写文章著书并非完全不评论汉代，司马相如写了《封禅书》，文笔简略，论述得不够完备。司马迁编著的《史记》，记载了从传说中的黄帝到汉武帝时期的历史。杨雄记载了从宣帝至哀帝、平帝之间的事情。陈平仲编撰了光武帝的传记。班固写了歌颂汉明帝的赋文，汉朝的功德，大略可以看到。当今皇上即位，还没有赞扬的记载，《论衡》的作者为此倾注了全部的精神，所以才有了《齐世》、《宣汉》、《恢国》、《验符》等文章。

龙不凭借云雨，就不能高入云霄，擅长写作的犹如国家的云雨。把国家的功德记载在传书上，使帝王显赫的名声传播于万世之后，这样的高度就不仅仅是高入云霄了。修筑城墙的土，本来是地面上的土，人们把它夯实踩牢，城墙才屹立在护城河边。国家的功德，比城墙高了，文人的笔，比将士夯实踩牢的力量强。圣主德盛功立，如果不称颂记载，怎么能迅速传播四方，长久流传后代而没有穷尽呢？一个人有了高尚的品行，有的人对他颂扬得完全符合实际情况，有的人想称赞他却说不出来，有的人认为他不好，而不肯说一句

颂扬的话。判断这三种人，哪个是贤人呢？从五帝三王的时候开始，到汉代才算得功德最伟大。明帝时，各种祥瑞一起出现，百官臣子，不算少了，只有班固等人称赞歌颂国家的功德，可以说颂扬得完全符合实际。歌颂功德的文章写得既奇异又出色，让汉朝的功德彰显于百代，使帝王的名声犹如日月永存，这和想称颂它而说不出来以及说它不好的相比较，哪个好呢？

秦始皇到东南巡视，登会稽山，李斯刻石立碑，记载和颂扬皇帝的恩德。到了琅邪山也是如此。秦朝，是无德的国家，刻石立碑粉饰欺骗世人，观看和阅读的人，仿佛看到了象尧舜那样的美德。这样说来，必须歌颂功德就十分清楚了。当今并不是没有象李斯那样的人才，而是没有象李斯那样能跟随皇帝登会稽、琅邪的条件呀。弹唱的是优美的歌曲，听众不叫好，演奏的人必然会懈怠而不肯精心弹唱。为什么呢？因为优美歌曲是很难弹唱的，而听众却不懂得它的好处。汉朝推行德政，众位大臣不歌颂，并使之发扬光大，又怎么能施行呢？当今写在竹帛上的医书，如果没有著作者的名字和来源，看到的人就不重视，不肯按方服用。如果署名是某人某人的药方，并说尝试过很有效验，人们就争相传抄，以为是珍贵的秘方。向朝廷上书，向郡守陈述书面意见，称赞推荐士人和官吏，称赞陈述其操行和才能，奏章、奏记得到批准，这些士人和官吏就获得了操行好、才能高的美名。为什么呢？因为奏章上表彰了他们的操行，奏记中宣扬了他们的才能。汉朝的功德，如水溢流，如火旺盛，如此崇高伟大，却没有人加以宣扬和歌颂，使大汉圣国只有平庸的名声，过错

在于俗儒没有如实加以论述。

从古到今圣王不断出现，于是其祥瑞也就应合着接连不断。符瑞的出现，与从前不同，或许已经出现了，一般的人都不知道，所以我就写了《讲瑞》篇。俗儒喜好颂古非今，说到祥瑞则是厚古薄今，《是应》篇是对古今的祥瑞加以核实、判断，证明汉代的祥瑞并不比前代少。汉朝有祥瑞出现的确凿事实，儒者不称颂；古代关于祥瑞出现有虚假和美化的地方，儒者则真心诚意地相信它。相信很久以前的虚伪的东西，忽视当今的真实的东西，这大概就是所之所以完成三增、九虚志篇，及写作《能圣》、《实圣》的原因。儒者称颂圣王往往超过实际情况，再用这个标准来考核汉代，汉代自然赶不上前代，也难于达到儒者所说的标准。如果根据实际情况来论述，汉代更是前代难以赶上的。粮食丰收，年岁太平，圣明的君主借此来建立功德教化，所以我写了《治期》篇，来激励汉朝，使之奋起。治和乱有一定的期数，能把乱变为治的人是第一流的，这种杰出的人物在汉代是存在的。章帝建初初年，发生自然灾变，这是汉朝注定要碰到的期数。皇帝坚持一贯的道德和政治，做一些救灾备荒的事情，所以我写了《顺鼓》、《明雩》等篇，为汉朝提出应付灾变的办法，因为自然灾害或许会在当今出现，所以我写了《日捍》、《祸湛》等篇，为汉朝讨论灾害问题。因此，《春秋》已经为汉朝制定了治国大法，《论衡》则为汉朝公平地论定是非。

服役于门庭之间，听堂中主人的讲话，十句话有九句听不准确；如果登上堂屋窥探内室，那是一百句话也不会漏掉一句。《论衡》作者，居住在古代属于荒僻边远的地区，那里

距离京城不只是门庭离堂屋那么远了。太阳的直径有千里长，人们却不认为它宽广，因为它离人太远了；农历十五的夜晚，雨下得很大，月光本身并不昏暗，人们却不去观赏月亮，是因为月光被云雨遮住了。皇帝的功德象日月一样放射光芒，可是，由于住在中州地区，深居皇宫之内，所以我只能在远处听到一些别人的传述，不掌握真实情况。如果对皇帝的功德不能真实地了解，就难以充分地歌颂。只有皇帝的诏书下达，计吏从朝廷回来，才能听说皇帝的德政，因此歌颂皇帝就连丘山那么大的功绩也给漏掉了，连膏腴那样的美德也给忽略了。假设让我到台阁去当官，我将遵循班固、贾逵的路子，实事求是地评论皇帝的功德，连一毫一厘那么细小的都不遗漏。周武王加高比干的坟墓，孔子去表扬三个被连累而死的人的品行。汉朝的功德，不仅仅是比干，三个被连累而死的人所能比的。道路旁边竖立起国家建立的路标，道路站在它的下边，看到路标的人就能清楚地识到途径。汉朝的功德非常明显，可是没有人写出象路标那样醒目的文章，所以，浩大的功德不能明耀于世。

佚文篇

孝武皇帝封弟为鲁恭王。恭王坏孔子宅以为宫，得佚《尚书》百篇，《礼》三百、《春秋》三十篇、《论语》二十一篇，闻弦歌之声，惧复封涂，上言武帝。武帝遣吏发取，古经、《论语》，此时皆出。经传也，而有闻弦歌之声，文当兴于汉，喜乐得闾之祥也。当传于汉，寝藏墙壁之中，恭王闾

之，圣王感动弦歌之象。此则古文不当掩，汉俟以为符也。

孝成皇帝读百篇《尚书》，博士、郎吏莫能晓知，征天下能为《尚书》者。东海张霸通《左氏春秋》，案百篇序，以《左氏》训诂，造作百二篇，具成奏上。成帝出秘《尚书》以考较之，无一字相应者。成帝下霸于吏，吏当霸辜大不谨敬。成帝奇霸之才，赦无辜，亦不灭其经，故百二《尚书》传在民间。孔子曰：“才难。”能推精思，作经百篇，才高卓邈，希有之人也。成帝赦之，多其文也，虽奸非实，次序篇句，依倚事类，有似真是，故不烧灭之。疏一牒，相遣以书，书十数札，奏记长吏，文成可观，读之满意，百不能一。张霸推精思至于篇，汉世寡类，成帝赦之，不亦宜乎。扬子山为郡上计吏，见三府为《哀牢传》不能成，归郡作上，孝明奇之，征在兰台。夫以三府掾吏，丛积成才，不能成一篇。子山成之，上览其文。子山之传，岂必审是？传闻依为之有状，会三府之士，终不能为，子山为之，斯须不难。成帝赦张霸，岂不有以哉！

孝武之时，诏百官对策，董仲舒策文最善，王莽时。使郎吏上奏，刘子骏章尤美。美善不空，才高知深之验也。《易》曰：“圣人之情见于辞。”文辞美恶，足以观才。永平中，神雀群集，孝明诏上《神爵颂》。百官颂上，文皆比瓦石，唯班固、贾逵、傅毅、杨终、侯讽五颂金玉，孝明览焉。夫以百官之众，郎吏非一，唯五人文善，非奇而何？孝武善《子虚》之赋，征司马长卿。孝成玩弄众书之多，善杨子云，出入游猎，子云乘从。使长卿、桓君山、子云作吏，书所不能盈牋，文所不能成句，则武帝何贪，成帝何欲！故曰：玩杨

子云之篇，乐于居千石之官；挟桓君山之书，富于积猗顿之财。

韩非之书，传在秦庭，始皇叹曰：“独不得与此人同时。”陆贾《新语》，每奏一篇，高祖左右，称曰万岁。夫叹思其人与喜称万岁，岂可空为哉？诚见其美，欢气发于内也。候气变者，于天不于地，天文明也。衣裳在身，文着于衣，不在于裳，衣法天也。察掌理者左，不观右，左文明也。占在右，不观左，右文明也。易曰：“大人虎变其文炳，君子豹变其文蔚。”又曰：“观乎天文，观乎人文？此言天人以文为观，大人君子以文为操也。高祖在母身之时，息于泽陂，蛟龙在上，龙觶炫耀；及起，楚望汉军，气成五采；将入咸阳，五星聚东井，星有五色，天或者憎秦灭其文章，欲汉兴之，故先受命，以文为瑞也。

恶人操意，前后乖违。始皇前叹韩非之书，后感李斯之议，燔五经之文，设挟书之律。五经之儒，抱经隐匿；伏生之徒，窜藏山中。殄贤圣之文，厥辜深重，嗣不及孙。李斯创议，身伏五刑。汉兴，易之秦之轨，削李斯之迹。高祖始令陆贾造书，未兴五经。惠、景以至元、成，经书并修。汉朝郁郁，厥语所闻，孰与亡秦？王莽无道，汉军云起，台阁废顿，文书弃散。光武中兴，修存未详。孝明世好文人，并征兰台之官，文雄会聚，今上即命，诏求亡失，购募以金，安得不有好文之声！唐，虞既远，所在书散，殷周颇近，诸子存焉。汉兴以来，传文未远，以所闻见，伍唐、虞而什殷、周，焕炳郁郁，莫盛于斯。天晏旻者，星辰晓烂；人性奇者，掌文藻炳。汉今为盛，故文繁凑也。

孔子曰：“文王既歿，文不在兹乎！”文王之文，传在孔子。孔子为汉制文，传在汉也。受天之文，文人宜遵。五经、六艺为文，诸子传书为文，造论著说为文，上书奏记为文，文德之操为文。立五文在世，皆当贤也。造论著说之文，尤宜劳焉。何则？发胸中之思，论世俗之事，非徒讽古经、读故文也。论发胸臆，文成手中，非说经艺之人所能为也。周、秦之际诸子并作，皆论他事，不颂主上，无益于国，无补于化。造论之人，颂上恢国，国业传在千载，主德参贰日月，非适诸子书所能异也，上书陈便宜，奏记荐吏士，一则为身，二则为人，繁文丽辞，无为上者。文德之操，治身完行，徇利为私，无为主者。夫如是，五文之中，论者之文多矣，则可尊明矣。

孔子称周曰：“唐、虞之际，于斯为盛，周之德，其可谓至德已矣！”孔子，周之文人也，设生汉世，亦称汉之至德矣。赵他王南越，倍主灭使，不从汉制，箕踞椎髻，沉溺夷俗。陆贾说以汉德，惧以帝威，心觉醒悟，蹶然起坐。世儒之愚，有赵他之惑，鸿文之人，陈陆贾之说，观见之者，将有蹶然起坐，赵他之悟。汉代浩烂，不有殊卓之声！

文人之休，国之符也。望丰屋知名家，睹乔木知旧都。鸿文在国，圣世之验也。孟子相人以眸子焉，心情则脾子。了者，目文了也。夫候国占人，同一实也。国君圣而文人聚，人心惠而目多采。蹂蹈文锦于泥涂之中，闻见之者莫不痛心。知文锦之可惜，不知文人之当尊，不通类也。夫文人文章岂徒调墨弄笔为美丽之观哉？载人之行，传人之名也！善人愿载，思勉为善！邪人恶载，力自禁载。然则文人之笔，劝善惩恶

也。溢法所以章善，即以著恶也。加一字之溢，人犹劝惩，闻知之者，莫不自勉。况极笔墨之力，定善恶之实，言行毕载，文以千数，传流于世，成为丹青，故可尊也。

杨子云作《法言》，蜀富人赍钱十万，愿载于书。子云不听，曰：“夫富贾无仁义之行，犹圈中之鹿，栏中之牛也，安得妄载！”班叔皮读《太史公书》，载乡里人以为恶戒。邪人枉道，绳墨所弹，安得避讳？是故子云不为财劝，叔皮不为恩挠。文人之笔，独已公矣。贤圣定意于笔，笔集成文，文具情显，后人观之，以见正邪，安宜妄记！足蹈于地，迹有好丑；文集于札，志有善恶。故夫占迹以睹足，观文以知情。“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”《论衡》篇以十数，亦一言也，曰：“疾虚妄。”

【译文】

汉武帝封他的弟弟为鲁恭王。恭王拆孔子的旧宅建筑宫室，在墙壁中得到失传的《尚书》一百篇、《礼》三百篇、《春秋》三十篇、《论语》二十一篇，同时听到了宅内有弹唱的声音，因为害怕，又把墙壁重新封闭起来，用泥涂好，上奏武帝，武帝派遣官吏打开墙壁收取，古经《尚书》、《礼》、《春秋》及《论语》，一同发现。经传这种无声的书本，却出现了令人听见弹唱之声的事情，这是文化该在汉代兴盛，经传欢庆自己被发掘出来的一种吉兆。经传应当流传于汉代，所以静悄悄地藏在墙壁之中，恭王发现了它，就出现了使圣王感动弹唱现象。这说明，古代文献不该被埋没，而汉朝等待它们出现作为兴盛的征兆。

汉成帝阅读百篇《尚书》，五经博士，郎官没有一个能够给他讲解，于是皇帝征召天下能解说《尚书》的人。东海郡张霸精通《左氏春秋》，根据百篇《尚书》的序言，采用《左氏春秋》的文字解释，编造出一百零二篇本《尚书》，写成后进献给皇帝。汉成帝拿出保存在宫廷中的《尚书》来核对，没有一个字吻合。成帝就将张霸交司法官吏处治，司法官吏判了他欺君之罪。成帝惊异于张霸的才能，赦免了他的罪过，也不毁掉他编造的经书，所以，一百零二篇本《尚书》才在民间流传。孔子说：“人才难得啊。”张霸能够仔细推究，精心构思，创作百篇，才能卓越，是少有的人才。成帝赦免他，是欣赏他的文章。虽然是伪造而非真实，但结构篇章句式，组织材料，安排内容，就象真的一样。所以，没有烧毁它。整理一个书匣，把自己的作品赠送别人，写十几根木简的公文，呈报长官，文章写成了可以供人阅览，读了令人满意，这样的人一百个当中也挑不出一个来。张霸仔细推究，精心构思了的一百篇，汉代很少有这样的人才，成帝赦免他，不也是应该的呢？杨子山担任郡国上计吏，看到太尉、司徒、司空三府写《哀牢传》不能完成，回到郡里写好献给皇帝，汉明帝认为他是奇才，召他在兰台任职。三府及各级属官，聚集了大批人，却不能写成一篇文章。子山写成后，皇上看了他的文章。子山的文章，难道就一定这么好吗？关于哀牢的情况，当时传说纷纭，聚集了三府的人才，竟写不出一篇，子山来写，一写就成，毫不困难。成帝赦免张霸，难道不是有原因的。

汉武帝时，下令百官对策，董仲舒写的策文最好。王莽

时，命令郎吏呈献奏章，刘歆的奏章优美，这种美和好都不是虚的，而是他们才高智深的结果。《周易》上说：“圣人的情感体现在文辞上。”文辞的优美和拙劣，是可以看出一个人的才能。汉明帝永平年间，神雀成群降落，明帝下诏书，让官吏和文人以神雀出现为题，写歌功颂德的作品献上。百官的颂文献上，文章都写得象瓦石一样粗糙，只有班固、贾逵、傅毅、杨终、侯讽五个人写的颂象金玉一样美好，明帝亲自阅览，百官众多，郎官也并非一人，只有这五个人的颂文写得好，这些人不是奇才又是什么呢？汉武帝欣赏《子虚赋》，召司马相如作了官。汉成帝阅读许多文章，尤其欣赏杨子云的文章，出去游猎，子云乘车跟随。假如司马相如，桓君山、杨子云作了官，写书不能成篇，写文章不能成句，那么汉武帝对司马相如有何贪恋，汉成帝对杨子云有何欲求呢？因此说：欣赏杨子云的文章，比当了年俸合一千石谷物的大官还高兴；收藏了桓君山的书，比积聚了猗顿那么多的钱财还富有。

韩非的书流传到秦国宫廷，秦始皇感叹道：“偏偏不能和此人生活在一个时代。”陆贾创作《新语》，每献上一篇，高祖看后都加以赞扬，左右的人也高呼“万岁”以示庆幸。感叹思念写书的人与欢喜得高呼万岁，难道能凭空产生吗？确实看到了文章的优美之处，喜悦之情发自于内心啊。观测气象变化，观察天而不观察地，因为天文采鲜明。上衣和裤子穿在身上，花纹装饰在上衣，而不在裤子，衣服的装饰，效法于天。看手相的人看左手，而不看右手，左手的指纹清晰。占卜观看右边的裂纹，而不看左边的，因为右边的裂纹鲜明。

易经上说：“大人所进行的变革，就象老虎身上的毛色一样，文采是十分华美的”。又说：“观察天的文采，从了解天气的变化，观察人的文采，以教化好天下。”这是说天和人都以文采做为外观的，大人和君子以文明作为操行。高祖在其母亲体内时，一次母在湖泽边休息，蛟龙出现在上方，龙角光彩夺目，到他兴起时，项羽的楚军远望高祖的汉军，头上有五色之气；即将进入咸阳，五颗星同时出现在东井附近，星有五种颜色。上天或许憎恨秦朝毁灭其文采，希望汉朝振兴它，所以先授命，以文章作为祥瑞。

恶人的品行与思想，前后自相矛盾。秦始皇前面赞叹韩非的书，后面又被李斯销毁，儒家诗书的议论所迷惑，烧毁儒家的五种经书，制定了禁止藏书的法令。讲说五经的儒生，抱着经书隐匿起来，伏生一类的人也藏入山中。灭绝圣贤的文章，他的罪恶深重，所以帝位没有传到孙子就灭亡了。李斯首先建议，结果身受五种刑罚。汉朝建立，改变了秦朝的法度，废除了李斯的做法。高祖开始只命令陆贾写书，没有来得及振兴五经。从惠帝、景帝直到元帝、成帝，儒家经典和其他书籍一同得到了整修。汉朝文化昌盛，就已经知道的情况来说，同亡秦相比，怎么样？王莽不施德政，汉军云集，汉代宫中藏书的台图都败坏了，文章书籍丢失。光武帝中兴汉室，收采整理图书，但还不够完备。汉明帝时喜好文人，把他们征召到兰台来做官，杰出的文人聚集到一起。当今皇上即位，下令征求散失的图书，用金钱重赏，广泛征集。怎么没有喜爱文化的名声呢！唐尧、虞舜的时代已经离现在比较遥远了，所存的书已经散失；殷、周稍微近些，诸子的书都

保存了下来。汉朝建立以来，传播文化的时间并不长，根据人们的所见所闻，已经五倍于尧、舜时期，十倍于殷、周时期。文化光辉灿烂繁荣昌盛，没有超过汉朝的了。天空晴朗无云，则星光明亮；人的性格奇特，则手掌和纹理文采鲜明，汉朝发展到今天已经很昌盛，所以文化繁茂啊。

孔子说：“文王死了以后，文化不都体现在我的身上吗！”文王的文化，流传在于孔子。孔子为汉朝制造文化，流传在于汉朝。承受从天而降的文章，文人应当遵以。“五经”“六艺”是文化，先秦诸子的著作是文化，写成有独到见解自成体系的著作是文化，献给皇帝的奏章和给上级的奏记是文化，用礼仪规定的文饰修饰起来的大人君子的仪表也是文化。在社会上能够成就五文当中的一种，都应当受到称赞。写出有独到见解的自成体系的著作的尤其应当慰劳、嘉奖，为什么呢？抒发内心的思绪评论世俗的事情，不仅是背诵古经，接续旧文。论述发自内心，文章创作于手中，这不是只懂得解释经书的人所能做到的。周、秦时，诸子同时创作，但论述的全是其他事情，不歌颂皇帝的功德，无益于国家，无补于教化。写出有创见的文章的人，颂扬和充分论述君主及国家的功德，使国家的功业流芳于世，使君主的德行与日月同辉，这决不是刚才提到的先秦诸子的著作能够比拟的啊。上书是为陈述治理国家的建议和办法，奏记是为了举荐官吏和士人，一是为了自己，二是为了他人。繁多的文章，华丽的辞藻，却没有为皇上歌功颂德的。文人的仪表，是修养自身，使行为不出差错，实际上仍是为了个人利益，没写一点儿是为了君主的，如果这样，五文之中，写出有独到见解的自成体系的

著作的是最优秀的了，因而值得尊重也就很清楚了。

孔子称颂周朝说：“唐尧、虞舜以来，到周武王这个时期文化是最为昌盛了，周朝的道德可以说是最为崇高的了。”孔子是周时的文人，假如他生活在汉代，也会称颂汉代具有最高的道德。赵他做了南越王，背叛了汉朝，不向朝廷派遣使臣，不遵从汉朝的法令，坐时两足张开得象簸箕形，头发梳成椎形发髻，完全沉溺于夷人的习俗。陆贾用汉朝的仁德劝说，用皇帝的权威来恐吓，使其内心觉悟，猛然起身端望。世上儒生的愚昧，有如赵他的惑，能写出巨著的文人，陈述陆贾的言论，有的人将会猛然起身端望，象赵他那样醒悟过来。汉代的功德浩大灿烂，怎么会不享有卓越的名声呢？

文人卓越，这是国家的祥兆啊。望见宏丽的住宅，就知道这是一个有名望的人家，看到高大的树木就知道这里曾是一个旧都。国家保存鸿篇巨制，就是圣世的证明。孟子通过眼睛的瞳仁来观察人，内心清楚则瞳仁明亮，所谓明亮，指的是眼睛的文采明亮。观察一个国家和观察一个人同一个道理。国家君主圣明，文人就会聚集。人内心聪慧，眼睛就富有神采。把文锦践踏在污泥之中，看见和听说的人无不痛心。知道可惜文锦，而不知道应该尊重文人，这是不懂得类比啊。文人的文章哪里只是玩弄笔墨，追求华丽的外表呢？它是记载人的行为，传播人们的名声啊！好人希望得到记载，所以想着努力去做好事；坏人害怕记载，尽力亲自禁止或删减。然而文人之笔就是劝勉行善而惩治作恶。加封谥号的方法就是用来表彰美善或用来暴露邪恶的。加给一个字的谥号，对人还能起到劝勉或惩戒的作用，知道的人无不自勉，何况极尽

笔墨的力量，判定善与恶的事实。言行全部记载，文字以千来计算，流传于世上，成为不可磨灭的作品，因此，值得尊崇。

杨雄写《法言》，蜀郡的富人出钱十万，希望把自己记载到书里去，杨雄没有听从，说：“富商大贾没有仁义的行为，犹如圈里的鹿，栏中的牛一样，怎能随便记载呢！”班彪续定《太史公书》，记载家乡人的丑行作为做恶的告戒。邪人枉道，依法度加以制裁谴责，怎能避讳呢。所以杨雄不为钱财所劝诱，班彪不为恩情所侵扰。天下唯有文人的笔是最公正的了。贤人圣者将自己的思想集中于笔端，写成文章，文章完备情感显，后人看了，就能以此事判断正义与邪恶，怎应随便记载呢？脚踩在地上，脚印有好的，有丑的，文章汇集在书札里，记述的有善的，也有恶的。因此，看脚印就可以看出脚怎么样，阅读文章就可以知道一个人的情感如何。“《诗》三百篇，可以用一句话概括它的全部内容，就是思想不邪恶。”《论衡》数十篇，也可以用一句话来概括，就是“对虚浮不实的事物、言论展开斗争”。

论死篇

世谓死人为鬼，有知，能害人。试以物类验之，死人不为鬼，无知，不能害人。何以验之？验之以物。人，物也；物，亦物也。物死不为鬼，人死何独能为鬼？世能别物不能为鬼，则人为鬼不为鬼尚难分明；如不能别，则亦无以知其能为鬼也。

人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也。人死血脉竭、竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？人无耳目则无所知，故聋盲之人，比于草木。夫精气去人，岂徒与无耳目同哉！朽则消之，荒忽不见，故谓之鬼神。人见鬼神之形，故非死人之精也。何则？鬼神，荒忽不见之名也。人死精神升天，骸骨归土，故谓之鬼神。鬼者，归也；神者，荒忽无神者也。或说：鬼神，阴阳之名也。阴气逆物而归，故谓之鬼；阳气导物而生，故谓之神。神者，伸也，申复无已，终而复始。人用神气生，其死复归神气，阴阳称鬼神，人死亦称鬼神。气之生人，犹水之为冰也。水凝为冰，气凝为人；冰释为水，人死复神。其名为神也，犹冰释更名水也。人见名异，则谓有知，能为形而害人，无据以论之也。

人见鬼若生人之形。以其见若生人之形，故知非死人之精也。何以效之？以囊囊盈粟米。米在囊中，若粟在囊中，满盈坚强，立树可见，人瞻望之，则知其为粟米囊囊。何则？囊囊之形若其容可察也。如囊穿米出，囊败粟弃，则囊囊委辟，人瞻望之，弗复见矣。人之精神藏于形体朽内，犹粟米在囊囊之中也。死而形体朽，精气散，犹囊囊穿败，粟米弃出也。粟米弃出，囊囊无复有形，精气散之，何能复有体而人得见之乎？禽兽之死也，其肉尽索，皮毛尚在，制以为裘，人望见之，似禽兽之形。故世有衣狗裘为狗盗者，人不觉知，假狗之皮毛，故人不意疑也。今人死；皮毛朽败，虽精气尚在，神安能复假此形而以行见乎？夫死人不能假生人之形以见，犹生人不能假死人之魂以之矣。六畜能变化象人之形者，其形

尚生，精气尚在也。如死，其形腐朽，虽虎兕勇悍，不能复化。鲁公牛哀病化为虎，亦以未死也。世有以生形转为生类者矣，未有以死身化为生象者也。

天地开辟，人皇以来，随寿而死，若中年夭亡，以亿万数，计今人之数，不若死者多。如人死辄为鬼，则道路之上一步一鬼也。人且死见鬼，云见数百千万，满堂盈廷，填塞巷路，不宜徒见一两人也。人之兵死也，世言其血为磷。血者，生时之精气也。人夜行见磷，不象人形，浑沌积聚，若火光之状。磷，死人之血也，其形不类生人之形也。其形不类生人之形，精气去人，何故象人之体？人见鬼也皆象死人之形，则可疑死人为鬼，或反象生人之形。病者见鬼，去甲来，甲时不死，气象甲形。如死人为鬼，病者何故见生人之体乎？

天地之性，能更生火，不能使灭火复燃；能更生人，不能令死人复见。能使灭灰更为燃火，吾乃颇疑死人能复为形。案火灭不能复燃以况之，死人不能复为鬼，明矣。夫为鬼者，人谓死人之精神。如审鬼者死人之精神，则人见之，宣徒见裸袒之形，无为见衣带被服也。何则？衣服无精神，人死与形体俱朽，何以得贯穿之乎？精神本以血气为主，血气常附形体，形体虽朽，精神尚在，能为鬼可也，今衣服，丝絮布帛也，生时气血不附着，而亦自无血气，败朽遂已，与形体等，安能自若为衣服之形？由此言之，见鬼衣服象之，则形体亦象之矣。象之，则知非死人之精神也。

夫死人不能为鬼，则亦无所知矣。何以验之？以未生之时无所知也。人未生，在元气之中；既死，复归元气。元气

荒忽，人气在其中。人未生无所知，其死归无知之本，何能有知乎？人之所以聪明智慧者，以含五常之气也；五常之气所以在人者，以五藏在形中也。五藏不伤则人智慧，五藏有病则人荒忽，荒忽则愚痴矣。人死五藏腐朽，腐朽则五常无所托矣，所用藏智者已败矣，所用为智者已去矣。形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？

人之死也，其犹梦也。梦者，殄之次也；殄者，死之比也。人殄不悟则死矣。案殄复悟，死复来者，与梦相似，然则梦、殄、死，一实也。人梦不能知觉时所作，犹死不能识生时所为矣。人言谈有所作于卧人之旁，卧人不能知，犹对死人之棺为善恶之事，死人不能复知也。夫卧，精气尚在，形体尚全，犹无所知，况死人精神消亡，形体朽败乎！

人为人所殴伤，诣吏告苦以语人，有知之故也。或为人所杀，则不知何人杀也，或家不知其尸所在。使死人有知，必恚人之杀己也，当能言于吏旁，告以贼主名；若能归语其家，告以尸之所在。今则不能，无知之效也。世间死者，令生人殄而用其言，及巫叩元弦，下死人魂，因巫口谈，皆夸诞之言也。如不夸诞，物之精神为之象也。或曰：不能言也。夫不能言，则亦不能知矣。知用气，言亦用气焉。人之未病也，智慧精神定矣，病则昏乱，精神扰也。夫死，病之甚者也。病，死之微，犹昏乱，况其甚乎！精神扰，自无所知，况其散也！

人之死，犹火之灭也。火灭而耀不照，人死而知不惠，二者宜同一实，论者犹谓死有知，惑也。人病且死，与火之且灭何以异？火灭光消而烛在，人死精亡而形存。谓人死有知，

是谓火灭复有光也。

隆冬之月、寒气用事，水凝为冰。逾春气温，冰释为水。人生于天地之间，其犹冰也。阴阳之气，凝而为人，年终寿尽，死还为气。夫春水不能复为冰，死魂安能复为形？

妒夫媚妻，同室而处，淫乱失行，忿怒斗讼。夫死妻更嫁，妻死夫更娶，以有知验之，宜大忿怒。今夫妻死者寂寞无声，更嫁娶者平忽无祸，无知之验也。

孔子葬母于防，既而雨甚至，防墓崩。孔子闻之，泫然流涕曰：“古者不修墓。”遂不复修。使死有知，必恚人不修也。孔子知之，宜辄修墓，以喜魂神，然而不修，圣人明审，晓其无知也。

枯骨在野，时鸣呼有声，若夜闻哭声，谓之死人之音，非也。何以验之？生人所以言语吁呼者，气括口喉之中，动摇其舌；张歛其口，故能成言。譬犹吹箫笙，箫笙折破，气越不括，手无所弄，犹人之动舌也。人死口喉腐败，舌不复动，何能成言！然而枯骨时呻鸣者，人骨自有能呻鸣者焉。或以为秋气也，是与夜鬼哭无以异也。秋气为呻鸣之变，自有所为。依倚死骨之侧，人则谓之骨尚有知，呻鸣于野。草泽暴体以千万数。呻鸣之声，宜步属焉。

夫有能使不言者言，未有言者死能复使之言。言者死，不能复使之言，犹物生以青为色，或予之也，物死青者去，或夺之也。予之扬青，夺之青去，去后不能复予之青，物亦不能复自青。青色俱通，并禀于天。青青之色，犹泉泉之声也，死物之色不能复青，独为死人之声能复自言，惑也。

人之所以能言语者，以有气力也，气力之盛，以能饮食

也。饮食损减则气力衰，衰则声音嘶，困不能食，则口不能复言。夫死；困之甚，何能复言？或曰：“死人歆肴食气，故能言。”夫死人之精，生人之精也。使生人不饮食，而徒以口歆肴食之气，不过三日则饿死矣。或曰：“死人之精，神于生人之精，故能歆气为音。”夫生人之精在于身中，死则在于身外。死之与生何以殊？身中身外何以异？取水实于大盎中，盎破水流地，地水能异于盎中之水乎？地水不异于盎中之水，身外之精何故殊于身中之精！

人死不为鬼，无知，不能语言，则不能害人矣。何以验之？夫人之怒也用气，其害人用力，用力须筋骨而强，强则能害人。忿怒之人，响呼于人之旁，口气喘射人之面。虽勇而贲，育，气不害人。使舒手而击。举足而蹶，则所去蹶无不破折。夫死，骨朽筋力绝，手足不举，虽精气尚在，犹响呼之时无嗣助也，何以能害人也？凡人与物所以能害人者，手臂把刃，爪牙坚利之故也。今人死，手臂朽败，不能复持刃，爪牙隳落，不能复啣噬，安能害人？儿之始生也，手足具成，手不能持，足不能蹶者，气适凝成，未能坚强也。由此言之，精气不能坚强，审矣。气为形体，形体微弱，犹未能害人，况死，气去精神绝！微弱犹未能害人，寒骨谓能害人者邪？死人之气不去邪？何能害人！

鸡卵之未孚也，溷溶于殼中，溃而视之，若水之形。良雌伛伏，体方就成，就成之后，能啄蹶之。夫人之死，归溷溶之时。溷溶之气安能害人？人之所以勇猛能害人者，以饮食也，饮食饱足则强壮勇猛，强壮勇猛则能害人矣。人病不能饮食，则身羸弱，羸弱困甚，故至于死。病困之时，仇在

其旁，不能咄叱，人盗其物，不能禁夺，羸弱困劣之故也。未死，羸弱困劣之甚者也，何能害人？有鸡犬之畜，为人所盗窃，虽怯无势之人，莫不忿怒，忿怒之极，至如贼灭。败乱之时，人相啖食者，使其神有知，宜能害人。身贵于鸡犬，已死重于见盗，忿怒于鸡犬，无怨于食己，不能害人之验也。蝉之未脱也为复育，已脱也去复育之体，更为蝉之形。使死人精神去形体若蝉之复育乎？则夫为蝉者不能害复育者。夫蝉不能害复育，死人之精神何能害生人之身？

梦者之义疑。或言：“梦者，精神自止身中为吉凶之象。”或言：“精神行，与人物相更。”今其审止身中，死之精神亦将复燃。今其审行，人梦杀伤人，若为人所复杀，明日视彼之身，察己之体，无兵刃创伤之验。夫梦用精神，精神，死之精神也。梦之精神不能害人，死之精神安能为害？火炽而釜沸，沸止而气歇，以火为主也。精神之怒也乃能害人，不怒不能害人。火猛灶中，釜涌气蒸，精怒胸中，力盛身热。今人之将死，身体清凉，凉益清甚，遂以死亡，当死之时，精神不怒，身亡之后，犹汤之离釜也，安能害人。

物与人通，人有痴狂之病，如知其物然而理之，病则愈矣。夫物未死，精神依倚形体，故能变化，与人交通，已死，形体坏烂，精神散亡，无所复依，不能变化。夫人之精神，犹物之精神也。物生，精神为病；其死，精神消亡。人与物同，死而精神亦灭，安能为害祸？设谓人贵，精神有异，成事，物能变化，人则不能，是反人精神不若物，物精神奇于人也。

水火烧溺，凡能害人者，皆五行之物。金伤人，木殴人，土压人，水溺人，火烧人。使人死，精神为五行之物乎，害

人；不为乎，不能害人。不为物则为气矣。气之害人者，太阳之气为毒者也。使人死，其气为毒乎，害人，不为乎，不能害人。

夫论死不为鬼，无知，不能害人，则夫所见鬼者，非死人之精，其害人者，非其精所为，明矣！

【译文】

世上的人说，死人能变成鬼，有知觉，能害人。试用其他物类来检验一下，就可以知道死人不能变成鬼，没有知觉，不能害人。用什么来验证呢？用物来验证。人是物，物也是物。物死后不能变成鬼，人死后为什么偏偏能变为鬼呢？世上的人即使能够辨别物死后不能变成鬼，那么对人死后能否变成鬼也还难以辩明。如果连物死后能否变成鬼尚且分辨不清，那么也就无法知道人死后到底能否变成鬼了。

人之所以活着，是因为有精气，人死了精气也就消失了。能够产生精气的，是血脉，人死了，血脉也就枯竭了，精气就消失了，精气消失了，人的形体就腐烂了。形体腐烂后就变成了灰土，还借什么来变成鬼呢？人如果没有耳朵和眼睛就什么都不知道，所以耳聋眼盲的人，如同草木一样。精气离开人，岂只是和人没耳朵和眼睛一样呢？人体腐烂精气消失了，变成恍恍看不见形体的东西，所以把它叫作鬼神。人们所看到的鬼神的形体，本来就不是死人的精神变的，为什么呢？因为所谓鬼神就是“恍忽不见”这类东西的代名词。人死后精神升入天空，骸骨回归地下，所以称之为鬼神，鬼，就是归；神就是恍恍忽忽没有形体的东西。有人说，鬼神是阴

气、阳气这类气体的名称。阴气扼止万物和人的生长，使他们失去生命，回归地下，所以称为鬼；阳气助长万物和人的生长，使他们获得生命，所以称为神。所谓神，就是伸的意思，伸展还原永无止境，终而复始地循环下去。人靠神气获得生命，死后再还原为神气。阴气、阳气被称为鬼神，所以人死后也就被称为鬼神了。气使人获得生命，就象水变成冰一样。水凝结变为冰，气凝聚成为人；冰融化后变成水，人死还原为神气。它的名字所以叫作神，就象冰融化后改名水一样。人们看到人生前死后名称不同，就说人死后有知觉，能变成有形体的鬼来害人，这是没有根据地对这个问题乱发议论。

人们所看见的鬼都说象活人的样子，根据他们所看见的鬼象活人的样子，因此我们知道它不是死人的精魂。用什么来证明呢？用口袋装满粟米这个例子来证明。米装在口袋里，或粟装在口袋里，口袋显得饱满结实，竖立起来，可以看得见，人们从远处望，就知道它们是粟米口袋，为什么呢？因为口袋的形状及其所装的东西可以看出来。如果口袋穿孔半漏出来，口袋破烂了粟洒出来，那么口袋瘪了，人们从远处看，再也看不见了。人们精神藏在形体内，犹如粟装在口袋里一样。人死后形体就腐烂了，精气就消散了，就象口袋穿孔破烂粟米洒出来一样，粟米洒出来，口袋就不再有原来的形状了，精气消散了怎能再有形体而使人们能够看到他呢？禽兽死了之后，它的肉全没了，可是皮毛还在，用它做成皮衣，人们远远看见了还象禽兽的形体，所以社会上有穿着狗皮衣服装扮成狗的小偷，人们不能觉察，是因为他借用了狗的皮

毛，使人不去怀疑他啊。现在人死了，皮毛腐烂了，虽然精气还在，但是精神又怎能再借这个烂掉的形体来活动和现形呢？死人不能借活人的形体出现，就象活人不能借死人的精神隐身一样。六畜能变化成人的形状，那么它的形体一定还活着，精气也还在。如果死了，它的形体腐朽了，那么即使是虎兕这样勇猛凶悍的动物，也不能再变化。鲁国公牛哀病后变成了老虎，也是因为他并没有死。世上有这一种活着的形体转化为另一种活着的的东西的现象，却从来没有以死去的身躯变化为活着的形体的事情。

自从开天辟地，人类出现以来，人享完寿命而死和中年早逝的，要以亿万计算。现在活着的人，不如死去的人多。如果人死了就变成鬼，那么道路上就会一步一鬼了。据说人将死的时候就能看见鬼，那么人见到鬼应该是成千上万，满屋满院，挤满街巷道路，不应当只见到一两个啊。被兵器杀死的人，世上的人说他的血能变为磷火。血，是人活着时的精气。人们夜间走路时看见的磷火，不象人的形体，而是模模糊糊地聚集在一起，象是火光的样子。既然磷的形状不象活人的样子，那么精气离开人体后，为什么会象活人的形体呢？如果人们看到的鬼全都象死人的样子，那么还可怀疑死人能变成鬼，然而，有人看到的鬼却象是活人的样子。病人在幻觉中见到鬼，就说某某来了，可是当时这个人并没有死，而是气象这个人的形体。如果死人能变成鬼，那么病人为什么又看见活人的形体呢？

自然界的本性是能重新产生火，却不能使死灰复燃，能重新产生人，却不能使死人复活。即使能让死灰复燃，我仍

怀疑死人能再变成活时的样子。根据死灰不能复燃判断，死人不能再变成鬼，就很清楚了。所谓变成鬼的，人们认为是死人的精神，如果鬼确实是死人的精神，那么人们见到的鬼就应当只是赤身露体的形状，不会看到它系着腰带穿着衣服的样子。为什么呢？因为衣服没有精神，人死后衣服就与形体一起腐烂了，鬼怎能系着腰带穿着衣服呢？精神本来以血气为根本，血气总是依附于人的形体，形体虽然腐烂了，精神还存在，如果说精神能变成鬼还可以，而衣服是丝絮布帛做的，人活着时，血气并不依附在衣服上面，而它本身又没有血气，与形体一样，腐烂了也就完了，怎能再变成衣服原来的形状呢？由此说来，见到鬼穿的衣服象人原来的衣服，那么形体也就不过是象人的形状罢了。从鬼的衣服和形体都只是象人的衣服和形体，就知道鬼不是死人的精神。

既然死人不能变成鬼，那么也就无所知了。用什么来证明呢？用人未出生时没有什么知觉这个道理来证明。人没出生的时候，存在于元气之中，已经死了，又重新归回元气。元气恍恍惚惚，形成人的气就在其中，人未出生时没有什么知觉，死后又回到原本无知的状态，怎么还能有知觉呢？人之所以具有聪明才智，是因为人的体内包含着五常之气。五常之气所以能存在于人身，是因为人体内有五脏。五脏不受损伤，那么人就有智慧；五脏有了病，人就神志不清，神志不清就愚钝、呆痴了。人死了，五脏就腐朽了，五脏腐朽了，五常之气就没有地方寄托了。用来蕴藏智慧的器官已经腐朽了，用来生产智慧的五常之气已经离开了躯体。形体依靠精气形成，精气依附于形体才能产生知觉。天下没有离开物体而独

自燃烧的火，世间怎能有脱离开的物体而独自产生知觉的精气呢？

人死，就象睡着一样，睡着了和昏迷差不多，昏迷和死相似。人昏迷后不再醒来就是死了。考察一下人昏迷一阵又清醒过来，死过去一阵又活过来这种情况，都与睡了一觉相似。那么睡觉、昏迷与死，是同样的情况。人睡着了不能知道醒着时所做的事，就象人死了不会记得活着时所做的一样。人们在睡着的人旁边说话做事，睡着的人不能知觉，犹如对着死人的棺材做好事或做坏事，死去的人都不能再感知了一样。睡着的人精气还存在，形体还完整，尚且什么都不知道，何况死人精神消失，形体腐烂了呢？

人如果被别人打伤，就会到官吏那儿去告状诉苦，并向人叙述这件事，这是因为他有知觉的缘故。如果有人被别人杀死了，而人们不知道凶手是谁，或者家里的人不知道他的尸体在哪里。假使死人有知觉，一定怨恨杀死自己的人，应当能够到官吏那里去，将凶手的名字报告给官吏，或者能回到家中去告诉家人尸体在哪里。而现在则不能这样做，这是死人没有知觉的证明。据说世上的死人能使活人处于昏迷状态，然后借用他的口说话，巫祝弹弦奏乐能招来死人的魂灵，死人的魂灵能凭借巫的口说话，这些全是荒诞无稽的言论。如果不是荒诞无稽的，那就是别的种物的精神所造成的虚象。有人说，人死了只是不能说话而已。不能说话，也就不能有知觉，知觉要用气，说话也要用气。人没病的时候，聪慧而神志安定，病了，则糊涂而神志昏乱。死，是病的极点，病，是死的苗头，尚且能造成神志昏乱，何况病得极端严重呢？神

志昏乱，犹自什么都不知道，何况死后精神消散了呢？

人死，犹如火灭。火灭了光就不亮了，人死了知觉也就失灵了，二者应该是同样的道理。论者仍说死人有知觉，糊涂啊。人病得要死了，与火将要熄灭有什么不同呢？火一熄灭亮就消失了，而蜡烛还在，人一死精神就消亡了，而形体犹存。说人死了还有知觉，等于说火灭了还有光亮啊。

隆冬季节，寒气主事，水凝结成冰；到了春天，气候温暖，冰融化为水。人生活在天地间，就象冰一样。阴阳之气凝聚而成为人，寿限到了，死了又还原为气。春水不能再结为冰，死魂怎能成为人形呢？

嫉妒的丈夫与嫉妒的妻子，同室而居，一方淫乱行为不正，另一方就会怨恨愤怒打斗争吵。丈夫死了，妻子改嫁，妻子死了，丈夫再娶。照死人有知这种说法看来，死者应该非常愤怒，现在已死的丈夫或妻子寂寞无声，改嫁的妻子和再娶的丈夫平安无祸，这是死者无知的证明。

孔子把母亲埋葬在防山，葬后不久，下起了大暴雨，母亲的坟墓塌了，孔子闻听此事，流着泪说：“古人不修墓。”于是不再重修。假使死者有知，一定怨恨后人不给她修墓。如果孔子知道死人有知的话，应该立即替他母亲修墓，以讨好她的魂灵。然而，他却没去重修，这是因为圣人明白道理，知道死人是无知的啊。

枯骨在荒野里，有时发出呼叫的声音，就象夜间听到人的哭声，有人说它是死人发出的声音，这是不对的，用什么来证明呢？活着的人之所以能够说话呼喊，是因为在人的口腔、喉咙之中存在着一股气流，舌头上下活动，口一张一合，

就能说出话来了。这就象吹箫竽一样，如果箫竽折断破损，拢不住气，手也没处按抚，就吹不成音乐了。箫竽的管，犹如人的口侯，手按其孔，就象人活动舌头，人死了，口腔、喉咙都腐烂了，舌头也不能再动，怎么能再说成话呢？然而，枯骨有时确实发出呻鸣的声音，这是因为人的骨头自有发出呻鸣的道理，有人认为是秋气，这与夜里鬼哭没有什么两样。秋天形成哀鸣这种怪异的声音，自有它的缘故，由于这种声音是从死人枯骨旁边发出来的，人们就说，枯骨还有知觉，在荒野里哀鸣。如果真是这样，那么荒野之中没有埋葬的尸骨成上万，哀鸣的声音应该是每走一步都能听到啊。

世上有能让不会说话的人说话这样的事，却没有能使会说话的人死后重新说话的情况。会说话的人死了，不能重新让他说话，就象植物活着的时候，颜色是青的，就象有谁赋予它的一样，植物死了，青色就褪去了，就象有谁给它夺走了一样。赋予它的时候，植物就是青色的，夺去它的时候，植物就失去青色。植物失去青色之后，谁也不能再赋予它青色，植物自己也不能重新变青。声音和颜色的道理是一样的，都是禀承于自然界，青翠的颜色，如同呼唤的声旋音，死了的植物颜色不能再青，却唯独认为死人能再说话，糊涂啊。

人之所以能说话，是因为有气力，气力旺盛，是因为能够喝水吃饭。如果饮食减少了，那么气力就会衰弱，气力衰弱了声音就会嘶哑，如果虚弱得不能吃东西，那么也就不能说话了。死，是衰弱的极点，怎能再说话呢？有人说：“死人享用祭祀他的饭菜的气味，所以能说话。”死人的精气，就是活人的精气，如果让活人不吃不喝，而仅用口吸有菜饭的

气味，不超过三天就饿死了。有人说：“死人的精气比活人的精气更神灵，所以能靠闻饭菜的气味而发出声音。”活人的精气存在于体内，死人的精气则处于体外。死人的精气与活人的精气有什么不同？体内与体外凭什么相异？把水装满大盆，盆破了水流在地上，地上的水能不同于盆中的水呢？如果地上的水与盆中的水没有什么不同，那么体外的精气为什么不同于体内的精气呢？

人死了不能变成鬼，没有知觉，不能说话，那么也就不能害人了。用什么来验证呢？人发怒要用气，害人要用力，用力必须筋骨强硬，筋骨强健，才能害人。愤怒的人，如果只是在人旁边大声呵斥，口中的气喷射到人的脸上，虽然象孟贲、夏育两个大力士那样勇猛，但是气不能害人。假使他伸手打，抬脚踢，那么被打被踢的人没有不皮破骨折的。人死了，骨头朽烂了，筋力消失了，手脚抬不起来，虽然精气还在，就象在大声呵斥的时候，不能继之以拳打脚踢，怎么能害人呢？凡是人与物能够害人的，都是因为或手拿刀剑等兵器，或爪牙坚硬锋利的缘故。现在，人死了，手臂腐烂了，不能再拿刀剑；爪牙没落，不能再啃咬，怎么能害人呢？小孩刚刚出生的时候，手脚俱全，但是手不能打，脚不能踢，这是因为精气刚刚凝聚成人，筋骨还不结实的缘故。由此说来，精气本身不能结实健壮就很明了了。气凝聚成人体，在人体微弱的时候，尚且不能害人，何况人死了，气离开人体，精神消失了呢？身体微弱尚且不能害人，死人的枯骨怎么能说可以害人呢？难道死人的精气没有离开躯体吗？怎么能害人？

鸡蛋没有孵化的时候，浑浑沌沌地存在于壳内，打开看

它，象水的形状，经过母鸡孵，躯体才能形成，形成之后，能啄食刨挠。人死后回到浑沌不清的状态，浑沌气怎么能害人呢？人之所以勇猛能害人，是因为喝水吃饭，吃饱喝足则强壮勇猛，强壮勇猛就能害人，人病了不能吃喝，身体就瘦弱，瘦弱病困到了极点，就要死去。人在病困的时候，即使仇人在他的身旁，也不能大声呵斥；别人偷他的东西，也不能禁止或把东西夺过来，这是因为身体瘦弱困乏无力的缘故。死，是瘦弱病困的极点，怎么能害人呢？家里有鸡犬一样的禽畜被人盗窃了，即使是胆小无力的人，也没有不愤怒的，愤怒极了，甚至去杀人。荒年乱世，出现人吃人的现象，假使被吃掉的人神灵有知，应能害人。人的身体比鸡犬贵重，自己被杀死比财物被盗更严重，然而活着时候能对鸡犬被盗表示愤怒，死后连人把自己吃掉了也不怨恨，这就是人死后不能害人的证明。蝉在未脱壳时是复育，已经脱去皮壳，就脱离复育之体，变为蝉形，要说死人没精神离开人的形体就象蝉脱离复育那样吗？那么蝉是不能害复育的，既然蝉不能害复育，那么死人的精神怎能害活人的身体呢？

做梦的道理是很难解释的。有的说，梦，是人的精神在自己体内产生的或吉或凶的虚象，有的说，梦，是人的精神离开的身体，和别的人及物相接触而产生的。现在假使做梦的精神确实停留在体内，那么死人的精神也应该是这样。现在假设做梦时精神确实离开了身体，人梦见自己杀伤人，以及自己又被杀伤，第二天审视对方的身躯，察看自己的形体，却没有兵刃创伤的痕迹。做梦要用精神，做梦时的精神和死人的精神一样。做梦时的精神不能害人，死的精神怎么能为

害呢？火旺锅里的水就沸腾了，沸腾停止了，蒸气也就冒了，这是由火决定的。精神愤怒才能害人，不愤怒就不能害人。火在灶中猛烈燃烧，锅里的水就沸腾，热气就往上冒；精气在胸中愤怒，力量旺盛，身体发热。现在，人快要死了，身体就寒凉，寒冰逐渐增长，直到极点，于是便死亡了。当人死的时候，精神就不能愤怒了，身亡之后，就象开水离开锅一样，怎么害人呢？

物作用于人，人就会得呆傻癫狂病，如果知道是哪一种物精使他害这样的病而去医治，疾就会痊愈。物没有死，精神依托于形体，所以能变为人形，对人产生作用，如果它已经死了，形体坏烂，精神散亡，再也无所依托，就不能变成人形。人的精神，犹如物的精神，物活着时，它的精神能使人害病，死了，精神就消亡了。人与物一样，死了精神也就消失了，怎能再为害祸呢？设若认为人比物高贵，人的精神与物的精神有差异，而已有的事实是，物能变化，人却不能，这样看来，人的精神反而不如物的精神，物的精神反倒比人的精神更神奇啊。

水淹火烧，凡是能害人的，全是五行之物。金能伤人，木能打人，土能压人，水能淹人，火能烧人，假使人死了，精神变成了五行之物的话，那它就能害人，不变为物则变为气，气中能害人的，是太阳之气产生的热毒，如果人死后他的气能变为毒的话，能害人；不能变为毒的话，不能害人。

我们论证了人死不能变为鬼，无知，不能害人，那么人们所看见的鬼，就不是死人的精神，害人的，也并非其精神所为，这就十分明显了。

论衡卷二十一

死伪篇

传曰：周宣王杀其臣杜伯而不辜，宣王将田于囿，杜伯起于道左，执彤弓而射宣王，宣王伏軾而死。燕简公杀其臣庄子义而不辜，简公将入于桓门，庄子义起于道左，执彤杖而捶之，毙于车下。二者，死人为鬼之验，鬼之有知，能害人之效也。无之，奈何？

曰：人生万物之中，物死不能为鬼，人死何故独能为鬼？如以人贵能为鬼，则死者皆当为鬼，杜伯、庄子义何独为鬼也？如以被非辜者能为鬼，世间臣子被非辜者多矣，比干、子胥之罪不为鬼。夫杜伯、庄子义无道，忿恨报杀其君，罪莫大于弑君，则夫死为鬼之尊者当复诛之，非杜伯、庄子义所敢为也。凡人相伤，憎其生，恶见其身，故杀而亡之。见杀之家诣吏讼其仇，仇人亦恶见之。生死异路，人鬼殊处。如杜伯、庄子义怨宣王、简公，不宜杀也，当复为鬼，与己合会。人君之威固严人臣，营卫辛使固多众，两臣杀二君，二君之死，亦当报之，非有知之深计，憎恶之所为也。如两臣神，宜知二君死当报己，如不知也，则亦不神。不神，胡能害人？也多似是而非，虚伪类真，故杜伯、庄子义之语，往往而存。

晋惠公改葬太子申生。秋，其仆狐突适下国，遇太子。太子趋登仆车而告之曰：“夷吾无礼，余得请于帝矣，将以晋畀秦，秦将祀余。”狐突对曰：“臣闻之，神不歆非类，民不祀非族，君祀无乃殄乎！且民何罪？失刑乏祀，君其图之！”太子曰：“诺，吾将复请，七日，新城西偏将有巫者，而见我焉。”“许之，遂不见。及期，狐突之新城西偏巫者之舍，复与申生相见。”申生告之曰：“帝许罚有罪矣，毙之于韩。”其后四年，惠公与秦穆公战于韩地，为穆公所获，竟如其言。非神而何？

曰：此亦杜伯、庄子义之类。何以明之？夫改葬，私怨也，上帝，公神也，以私怨争于公神，何肯听之？帝许以晋畀秦，狐突以为不可，申生从狐突之言，是则上帝许申生非也。神为上帝，不若狐突，必非上帝，明矣。且臣不敢求私于君者，君尊臣卑，不敢以非干也。申生比于上帝，岂徒臣之与君哉？恨惠公之改葬，干上帝之尊命，非所得为也。骊姬谮杀其身，惠公改葬其尸。改葬之恶，微于杀人；惠公之罪，轻于骊姬。请罚惠公，不请杀骊姬，是则申生憎改葬，不怨见杀也。秦始皇用李斯之议，燔烧《诗》、《书》，后又坑儒。博士之怨，不下申生；坑儒之恶，痛于改葬。然则秦之死儒，不请于帝，见形为鬼，会告诸生以始皇无道，李斯无状。

周武王有疾不豫，周公请命，设三坛同一埴，植璧秉圭，乃告于太王，王季、文王。史乃策祝，辞曰：“予仁若考，多才多艺，能事鬼神。乃元孙某不老旦多才多艺，不能事鬼神。”鬼神者，谓三王也。即死人无知，不能为鬼神，周公，圣人也，圣人之言审，则得幽冥之实，得幽冥之实，则三王为鬼神，明矣。

曰：实圣人能神乎？不能神也？如神，宜知三王之心，不宜徒审其为鬼也。周公请命，史策告祝，祝毕辞已，不知三王许己与不，乃卜三龟，三龟皆吉，然后乃喜。能知三王有知为鬼，不能知三王许己与不，须卜三龟，乃知其实。定其为鬼，须有所问，然后知之。死人有知无知，与其许人不许人，一实也。能无三王之必许己，则其谓三王为鬼，可信也，如不能知，谓三王为鬼，犹也俗之人也，与世俗同知，则死人之实未可定也。且周公之请命，用何得之？此至诚得之乎？以辞正得之也？如以至诚，则其请命之说，精诚致鬼，不顾辞之是非也。董仲舒请雨之法，设土龙以感气，夫土龙非实，不能致雨，仲舒用之致精减，不顾物之伪真也。然则周公之请命，犹仲舒之请雨也，三王之非鬼，犹聚土之非龙也。

晋荀偃伐齐，不卒事而还。瘡疽生，疡于头，及著雍之地，病，目出，卒而视，不可含。范宣子浣而抚之曰：“事吴敢不如事主。”犹视。宣子睹其不瞑，以为恨其子吴地，人情所恨，莫不恨子，故言吴以抚之。犹视者，不得所恨也。栾怀子曰：“其为未卒事于齐故也乎？”乃复抚之曰：“主苟死，所不嗣事于齐者，有如河。”乃瞑受含。伐齐不卒，荀偃所恨也，怀子得之，故目瞑受含，宣子失之，目张口噤。

曰：荀偃之病卒，苦目出，目出则口噤，口噤则不可含。新死气盛，本病苦目出，宣子抚之早，故目不瞑，口不闾。少久气衰，怀子抚之，故目瞑口受含。此自荀偃之病，非死精神见恨于口目也。凡人之死，皆有所恨。志士则恨义事未立，学士则恨问多不及，农夫则恨耕未畜谷，商人则恨货财未殖，仕者则恨官位未极，勇者则恨材未优。天下各有所欲乎；然

而各有所恨，必以目不瞑者为有所恨，夫天下之人死皆不瞑也。且死者精魂消索，不复闻人之言。不能闻人之言，不能闻人之言，是谓死也离形更自为鬼，立于人傍，虽闻人之言，已与形绝，安能复入身中瞑目阖口乎？能入身中以尸示恨，则能不免，与形相守。案世人论死，谓其精神有若能更以精魂立形见面，使尸若生人者，误矣。

楚成王废太子商臣，欲立王子职。商臣闻之，以宫甲围王。王请食熊蹯而死，弗听。王缢而死。谥之曰“灵”，不瞑；曰“成”，乃瞑。夫为“灵”不瞑，为“成”乃瞑，成王有知之效也。谥之曰“灵”，心恨故目不瞑，更谥曰“成”，心喜乃瞑。精神闻人之议，见人变易其谥，故喜目瞑。本不病目，人不抚慰，目自翕张，非神而何？

曰：此复苟偃类也。虽不病目，亦不空张。成王于时缢死，气尚盛，新绝，目尚开，因谥曰“灵”。少久气衰，目适欲冥，连更曰“成”。目之视瞑，与谥之为“灵”、“成”，偶应也。时人见其应“成”乃瞑则谓成王之魂有所知。有所知，则宜终不瞑也。何则？太子杀己，大恶也；加谥为“灵”，小过也。不为大恶怀忿，反为小过有恨，非有神之效，见示告人之验也。夫恶谥非“灵”则“厉”也，记于竹帛为“灵”、“厉”者多矣。其尸未敛之时，未皆不瞑也。岂世之死君不恶；而独成王憎之哉？何其为“灵”者众，不瞑者寡也！

郑伯有贪悖而多欲，子皙好在人上，二子不相得。子皙攻伯有，伯有出奔。驷带率国人以伐之，伯有死。其后九年，郑人相惊以伯有，曰：“伯有至矣”，则皆走，不知所往。后罗，人或梦见伯有介而行，曰：“壬子，余将杀带也。明年，

壬寅余又将杀段也。”及壬子之日，驷带卒，国人益惧。后至壬寅日，公孙段又卒，国人愈惧。子产为之立后以抚之，乃止矣。其后子产适晋，赵景子问曰：“伯有犹能为鬼乎？”子产曰：“能。人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂，用物精多则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依人以为淫厉，况伯有我先君穆公之胄，子良之孙，子耳之子，弊邑之卿，从政三世矣。郑虽无腆，抑谚曰蕞尔小国，而三世执其政柄，其用物弘矣，取精多矣。其族又大，所凭厚矣。而强死，能为鬼，不亦宜乎！”伯有杀驷带、公孙段不失日期，神审之验也。子产立其后而止，知鬼神之操也。知其操，则知其实矣。实有不空，故对问不疑。子产，智人也，知物审矣。如死者无知，何以能杀带与段？如不能为鬼，子产何以不疑？

曰：与伯有为怨者，子皙也、子皙攻之，伯有奔，驷带及率国人遂伐伯有。公孙段随驷带，不造本辩，其恶微小。杀驷带不报子皙，公孙段恶微，与带俱死，是则伯有之魂无知，为鬼报仇轻重失宜也。且子产言曰：“强死者能为鬼。”何谓强死？谓伯有命未当死而人杀之邪？将谓伯有无罪而人冤之也？如谓命未当死而人杀之，未当死而死者多。如谓无罪冤之，被冤者亦非一。伯有强死能为鬼，比干、子胥不为鬼。春秋之时，弑君三十六。君为所弑，可谓强死矣。典长一国，用物之精可谓多矣。继体有土，非直三世也。贵为人君，非与卿位同也。始封之祖，必有穆公、子良之类也。以至尊之国君，受乱臣之弑祸，其魂魄为鬼，必明于伯有，报仇杀仇，祸繁于带、段。三十六君无为鬼者，三十六臣不见报者。如以

伯有无道，其神有知，世间无道莫如桀、纣，桀、纣诛死，魄不能为鬼。然则子产之说，因成事者也。见伯有强死，则谓强死之人能为鬼。如有不强死为鬼者，则将云不强死之人能为鬼。子皙在郑，与伯有何异？死与伯有何殊？俱以无道为国所杀，伯有能为鬼，子皙不能，强死之说通于伯有，塞于子皙。然则伯有之说，在杜之语也，杜伯未可然，伯有亦未可是也。

秦桓公伐晋，次于辅氏。晋侯治兵于稷，以略翟土，立黎侯而还。及雒，魏颗败秦师于辅氏，获杜回。杜回，秦之力人也。初，魏武子有嬖妾无子。武子疾，命颗曰：“必嫁是妾。”病困，则更曰：“必以是为殉。”及武子卒，颗不殉妾。人或难之，颗曰：“疾病则乱，吾从其治也。”及辅氏之役，魏颗见老人结草以亢杜回，杜回蹶而颠，故获之。夜梦见老父曰：“余，是所嫁妇人之父也。尔用先人之治命，是以报汝。”夫嬖妾之父知魏颗之德，故见体为鬼，结草助战，神晓有知之效验也。

曰：夫妇人之父能知魏颗之德，为鬼见形以助其战，必能报其生时所善，杀其生时所恶矣。凡人交游，必有厚薄，厚薄当报，犹嫁妇人之当谢也。今不能报其生时所厚，独能报其死后所善，非有知之验，能为鬼之效也。张良行泗水上、老父授书；光武困厄河北，老人教诲，命贵时吉，当遇福喜之应验也。魏颗当获杜回，战当有功，故老人妖象结草于路者也。

王季葬于滑山之尾，栾水击其墓，见棺之前和，义王曰：“嘻！先君必欲一见群臣百姓也夫！故便栾水见之。”于是出

而为之张朝，而百姓皆见之，三日而后更葬。文王，圣人也，知道、事之实。见王季棺见，知其精神欲见百姓，故出而见之。

曰：古今帝王死，葬诸地中，有以千万数，无欲复出见百姓者，王季何为独然？河、泗之滨，丘冢非一，水湍崩壤，棺椁露见，不可胜数，皆欲见百姓者乎？栾水击滑山之尾，犹河，泗之流湍滨圻也。文王见棺和露，恻然悲恨，当先君欲复出乎！慈孝者之心，幸冀之意，贤圣恻怛，不暇思论，推生况死，故复改葬。世俗信贤圣之言，则谓王季欲见百姓者也。

齐景公将伐宋，师过太山，公梦二丈人立而怒其盛。公告晏子，晏子曰：“是宋之先，汤与伊尹也。”公疑以为泰山神。晏子曰：“公疑之，则婴请言汤，伊尹之状。汤皙以长，颐以髯，锐上而斗下，倨身而扬声。”公曰：“然，是已。”“伊尹黑而短，蓬而髯，丰上而锐下，倭身而下声。”公曰“然，是已。今奈何！”晏子曰：“夫汤、太甲、武丁、祖乙，天下之盛君也，不宜无后。今唯宋身，而公伐之，故汤、伊尹怒，请散师和于宋。”公不用，终伐宋，军果败。夫汤、伊尹有知，恶景公之伐宋，故见梦盛怒以禁止之。景公不止，军果不吉。

曰：夫景公亦曾梦见慧星，其时慧星不出，然而梦见之者，见慧星其实非。梦见汤、伊尹实亦非也。或时景公军败不吉之象也。晏子信梦，明言汤、伊尹之形，景公顺晏子之言，反而是之。秦并天下，绝伊尹之后，遂至于今，汤、伊尹不祀，何以不怒乎？

郑子产聘于晋。晋侯有疾，韩宣子逆客，私焉，曰：“寡君寢疾，于今三月矣，并走群望，有加而无瘳。今梦黄熊入于寢门，其何厉鬼也！”对曰：“以君之明，子为大政，其何厉之有？昔尧殛鯀于羽山，其神为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。晋为盟主，其或者未之祀乎？”韩子祀夏郊，晋侯有问。黄熊，鯀之精神，晋侯不祀，故入寢门。晋知而祀之，故疾有间。非死人有知之验乎！

曰：夫鯀殛于羽山，人知也。神为黄熊，入于羽渊，人何以得之？使若鲁公牛哀病化为虎，在，故可实也。今鯀远殛于羽山，人不与之处，何能知之，且文曰：“其神为熊。”是死也。死而魂神为黄熊，非人所得知也。人死世谓鬼，鬼象生人之形，见之与人无异，然犹非死人之神，况熊非人之形，不与人相似乎？审鯀死其神为黄熊，则熊之死，其神亦或时为人，入梦见之，何以知非死禽兽之神也？信黄熊谓之鯀神，又信所见之鬼以为死人精也，此人、物之精未可定，黄熊为鯀之神未可审也。且梦，象也，吉凶且至，神明示象，熊罴之占，自有所为。使鯀死其神审为黄熊，梦见黄熊，必鯀之神乎？诸侯祭山川，设晋侯梦见山川，可复以不祀山川，山川自见乎？人病，多或梦见先祖死人来立其侧，可复谓先祖死人求食，故来见形乎？人梦所见，更为他占，未必以所见为实也。何以验之？梦见生人，明日问所梦见之人，不与己相见。夫所梦见之人不与己相见，则知鯀之黄熊不入寢门。不入，则鯀不求食，不求食，则晋侯之疾非废夏郊之祸。非废夏郊之祸，则晋侯有间非祀夏郊之福也。无福之实，则无有知之验矣。亦犹淮南王刘安生谋反而死，世传以为仙而升天。

本传之虚，子产闻之，亦不能实。偶晋侯之疾适当自衰，子产遭言黄熊之占，则信黄熊鲶之神矣。

高皇帝以赵王如意为似我而欲立之，吕后恚恨，后鸩杀赵王。其后，吕后出，见苍犬，噬其左腋。怪而卜之，赵王如意为祟，遂病腋伤，不愈而死，盖以如意精神为苍犬，见变以报其仇也。

曰：勇士忿怒，交刃而战，负者被创，仆地而死。目见彼之中已，死后其神尚不能报。吕后鸩如意时，身不自往，使人饮之，不知其为鸩毒，愤不知杀己者为谁，安能为祟以报吕后？使死人有知，恨者莫过高祖。高祖爱如意而吕后杀之，高祖魂怒宜如雷霆，吕后之死宜不旋日。岂高祖之精，不若如意之神？将死后憎如意、善吕后之杀也？

丞相武安侯田蚡与故大将军灌夫杯酒之恨，事至上闻。灌夫系狱，窦婴救之，势不能免，灌夫坐法，窦婴亦死。其后，田蚡病甚，号曰“诺诺”，使人视之，见灌夫、窦婴俱生其侧，蚡病不衰，遂至死。

曰：相杀不一人也，杀者后病，不见所杀，田蚡见所杀。田蚡独然者，心负愤恨，病乱妄见也。或时见他鬼，而占鬼之人闻其往时与夫、婴争，欲见神审之名，见其狂“诺诺”，则言夫、婴坐侧矣。

淮阳都尉尹齐为吏酷虐，及死，怨家欲烧其尸，尸亡去归葬。夫有知，故知人且烧之也；神，故能亡去。

曰：尹齐亡，神也，有所应，秦时三山亡，周末九鼎沦，必以亡者为神，三山、九鼎有知也。或时知怨家之谋，窃举持亡，惧怨家怨己，云自去。凡人能亡，足能步行也。今死，

血脉断绝，足不能复动，何用亡去？吴烹伍子胥，汉菹彭越。烧、菹，一繆也；胥、越，一勇也。子胥、彭越不能避烹亡菹，独谓伊齐能归葬，失实之言，不验之语也。

亡新改葬元帝傅后，发其棺，取玉柙印玺送定陶，以民礼葬之。发棺时，臭闻于天，洛阳丞临棺，闻臭而死，又改葬定陶共王丁后，火从藏中出，烧杀吏士数百人。夫改葬礼卑，又损夺珍物，二恨怨，故为臭出火，以中伤人。

曰：臭闻于天，多藏食物，腐朽猥发，人不能堪毒愤，而未为怪也。火出于藏中者，怪也，非丁后之神也。何以验之？改葬之恨，孰与掘墓盗财物也？岁凶之时，掘丘墓取衣物者以千万数，死人必有知，人夺其衣物，俛其尸骸，时不能禁，后亦不能报。此尚微贱，未足以言。秦始皇葬于骊山，二世末，天下盗贼掘其墓，不能出臭为火以杀一人。贵为天子，不能为神，丁、傅妇人，安能为怪？变神非一，发起殊处，见火闻臭，则谓丁、傅之神，误矣。

【译文】

书上记载：“周宣王无辜地杀害了他的大臣杜伯，宣王要到园林中去打猎，杜伯变成的鬼出现在道路的左边，手拿彤弓射杀宣王，宣王趴在弓袋上死去。燕简公无辜地杀害了他的大臣庄子义，简公将要进入军营大门时，庄子义变成鬼出现在道路的左边，手拿彤杖击打简公，简公倒在车上身亡。这两件事是死人能变成鬼的证明，是鬼有知觉，能害人的证明。如果说死人不能变成鬼，没有知觉，不能害人，那么对这两件事怎么解释呢？”

我们说：“人是万物当中的一种，物死不能变成鬼。人死了为什么单单能变成鬼呢？如果认为人比其他万物高贵就能变成鬼，那么死了的人都应当变成鬼，为什么只有杜伯、庄子义变成鬼呢？如果认为无辜遭受杀害的人能变成鬼，那么世上被无辜杀害的臣子多得很，比干、子胥这一类人却并没有变成鬼，杜伯、庄子义无道，对被诛杀心怀怨恨，为了报仇，变成鬼杀死了他们的君主。罪恶当中，没有比弑君更大的了，那么死后作为官长的那些鬼，就会再一次杀死他们，因此，弑君这不是杜伯、庄子义所敢于做的。凡是人们互相伤害，都是由于憎恨对方活着，厌恶见到他，所以把他杀死，不让他存在于世上。被害者的家属到官吏那里告他仇人的状，仇人也厌恶见被害者的家属。生与死行走不同的道路，人与鬼处于不同的处所，如果杜伯、庄子义怨恨宣王、简公，就不应该杀死他们，因为宣王、简公被杀死后也会变成鬼，同自己碰到一起。再加上君主的威仪本来就超过臣下，卫士、差役本来就十分众多，两个变成鬼的臣子杀死了两个君主，两个君主死后变成了鬼，也一定会进行报复。这样的举动不是有智慧的深谋远虑，憎恨并厌恶见到仇人的鬼的所作所为。如果两个大臣死后真的有神灵的话，应当知道两位君主死后一定会报复自己，如果不知道的话，那么也就并不神灵，如果并不神灵，怎么能害人呢？社会上有很多似是而非、把假的说成象真一样的事，因此，关于杜伯、庄子义变成鬼一类的传说，也就常常存在。

晋惠公改葬太子申生。秋天，申生生前的仆人狐突到下国去，遇到变成鬼的太子，其鬼快步走到他的车前，登上车

然后告诉狐突说：“夷吾改葬我不合礼的规定，我关于惩罚夷吾的请求已得到上帝的许可了。将把晋国送给秦国，秦国将祭祀我。”狐突回答说：“我曾听说，神不享受他族的供物，百姓也不祭祀他族的人，这样，对您的祭祀不就要断绝了吗？况且老百姓有什么罪过呢？仅仅因为晋惠公的错误而使整个晋国灭亡，刑罚失当啊，国家已亡了也就没有人给祭祀了，您要好好考虑这件事。”已变为鬼的太子说：“好吧，我将再向上帝请示，七天后，在新城西侧将有一个巫在那里，你通过他见我吧。”狐突答应了，于是申生就不见了。到了约定的日期，狐突到了新城西侧巫的住处，又与申生见面了。申生告诉他说：“上帝答应惩罚有罪的人，晋惠公将在韩被打败。”此后的第四年，惠公与秦穆公在韩地交战，被秦穆公俘获，竟然如同申生说的那样。这不算神灵又该算什么呢？

我们说，这也是杜伯、庄子义死后变鬼之类的传说。怎么证明呢？对改葬不满，这是私怨；上帝是公神，在公神面前争辩私怨，上帝怎么肯听它呢？上帝答应把晋国送给秦国，狐突认为不行，申生听从狐突的话。这就是说，上帝原来答应申生的要求不对啊。作为上帝这样的公神，却不如狐突。那么一定不是上帝，就清楚了。再说臣子不敢因私怨向君主请求，是因为君主尊贵臣子卑下，所以不敢以私怨请求啊。申生和上帝比起来，尊卑悬殊，岂只是臣子与君主之别呢？怨恨惠公改葬，请求上帝的尊贵命令，这不是申生所应该做的。骊姬诬陷并杀害了他，惠公只是改葬他的尸体，改葬的罪恶比杀人轻微得多。惠公的罪过比骊姬微小得多。请求惩罚惠公，而不请求诛杀骊姬，这就是说申生憎恨改葬，而不怨恨

被杀了。秦始皇采用李斯的建议，焚烧《诗经》、《尚书》等儒家经书，后来又坑杀儒生。那么多博士的怨恨不小于申生；坑杀儒生的罪恶比改葬更可恨，然而被秦始皇杀死的儒生，并没有去请求上帝惩罚秦始皇，也没有变鬼现形，召集告诉活着的儒生说秦始皇无道，李斯不贤。

周武王生病了，周公请求天命，在同一个埤上设三个坛，摆设了璧，手拿着圭，于是向太王、王季、文王报告。史官诵读祷辞为武王祈祷，祷辞说：“我既仁义又聪明，多才多艺、能侍奉鬼神。你的长孙某某不如我姬旦多才多艺，不能侍奉鬼神。”所谓鬼神，说的就是三王。如果死人没有知觉，就不能变为鬼神。周公是圣人，圣人说的话真实可靠，那么就反映了阴间的实情。既然反映了阴间的实情，那么三王变为了鬼神，这就很清楚了。

我们说，实际上圣人能这样神通广大吗？不能这样神通广大啊。如果圣人能这样神通广大，就应该事前知道三王的心愿，而不应该变成了鬼呀。周公请求天命，史官朗读竹简上的祷辞向鬼神报告，向上天祈祷。祈祷完毕，祷辞结束，却不知道三王是否答应了自己的请求，于是又用龟甲占卜了三次，三次全都是吉卦，而后才高兴起来。能够知道三王有知觉变为鬼，却不知道三王是否答应了自己的请求，需要再占三次才知道真实情况。肯定他们是鬼还需再问一问卦，然后才能知道他们的心意。死人有知无知和他们答应不答应人的要求是一回事。如果能知道三王一定答应自己的请求，那么他们说三王是鬼，可信。如果不能知道，而说三王是鬼，就象一般人一样了，如果圣人的见解与一般人相同，那么死人

是否能变为鬼还不能确定。再说周公请求天命，靠什么获得上帝的尊命呢？是靠抱有盼望武王病好的最大诚意呢？还是靠祝词的正确达到目的呢？如果靠至诚达到目的，那么所谓周公请命的说法，只不过是向所谓三王变的鬼表达自己的至诚，并没有考虑祝辞提到的鬼的真实与否。董仲舒求雨的方法就是在地上做一条土龙以感动云雨之气，土龙并非真龙，不能招致老天降雨，仲舒用它来表达自己求雨的至诚，没有考虑物的假，这样说来，周公请命，就象董仲舒求雨，三王不是鬼，犹如聚集起来的土堆成的龙不是真龙一样。

晋国荀偃讨伐齐国，仗没有打完就回来了。头上长了个毒疮，溃烂了，到达著雍这个地方，病情加重，眼睛凸出，死后眼睛还睁着，嘴闭得很紧，塞不进含物。范宣子洗了手抚摸着他说：“我侍奉您的儿子吴岂敢不象侍奉您一样。”荀偃的眼睛还是睁着，范宣子看他死不瞑目，以为是惦念他的儿子吴，因为就人之常情而言，人死后最惦念的，无不是自己的儿子，所提以他的儿子吴来安慰他，荀偃的眼睛仍然睁着，是因为没有说中他所惦念的事啊。栾怀子说：“大概他是因为没有完成伐齐的事业的缘故吧？”于是又抚摸着他说：“主人您假使死了，我们要是不继续完成伐齐的事业，有象黄河一类长存的东西作证，决没好下场。”荀偃这才闭上了睛眼，接受了含物。讨伐齐国的事业没有完成，这是荀偃所遗憾的。怀子说中了他的心意，所以他闭上了眼睛，接受了含物。宣子判断错了，荀偃仍是眼睛睁着，嘴闭着。

我们说荀偃病死，害的是眼睛凸出的病，眼睛凸出则口紧闭，口闭着就塞不进东西，人刚死的时候，体内的气体还

很旺盛，本来荀偃害的就是眼睛凸出病，宣子抚摩他的时候早，所以眼睛不闭合，口有张开。过了一会儿，体内的气减少了，怀子抚摩他，因此眼睛闭了，口接受了含物，这本来是荀偃的病症，并不是死后精神通过口目的张闭来表达遗憾的心情。凡是人死了，都有所遗憾。志士遗憾正义的事情还未完成，学者则遗憾学问还有很多方面造诣不高，农夫则遗憾耕种了土地没有积储粮食，商人则遗憾财物没有增长，仁者则遗憾官位没有达到顶点，勇者则遗憾武艺还没有达到最高水平。天下的人各有各欲望，然而也各有各的遗憾。如果一定要说死不瞑目者，是因为有什么遗憾的话，那么天下的人都将死不瞑目了。再说死者精神消失了，也就不能再听到别人说的话，不能听到别人说的话，这才叫做死。假使人的精神离开形体而变为鬼，站在人的身旁，虽然能够听到人们说的话，已经与形体没关系了，怎能重新进入人的躯体，闭目张口呢？精神如果能够重新进入体内，通过尸体表示遗憾，那么也就够根本不脱离身体，而永远与身体相守在一起。依照一般人所谈论的死人的情况，说死人的精神有好象能够重新用灵魂立形见面使尸体象活人一样，错了。

楚成王废了太子商臣，想立王子职为太子。商臣听说了这件事，率领宫里的卫兵包围了成王。成王请求吃熊掌自尽，商臣没有听从。成王自缢而死，给他加了一个叫做“灵”的谥号，他不瞑目；换为“成”才瞑目。谥号为“灵”不瞑目，换为“成”才瞑目，这是成王死后有知的证明。给他加一个“灵”的谥号，心中怨恨所以眼睛不闭；改为“成”，心中喜悦才瞑目。成王的精神听到了人们的议论，看到人们改变了

他的谥号，因而高兴眼睛也就闭上了，本来眼睛就没病，也没人抚慰他，死后眼睛自己能张能闭，这不是神灵又是什么呢？

我们说，这也与荀偃死不瞑目类似，虽然眼睛没病，也不无缘无故地睁着眼睛。成王那时刚刚吊死，体内的气体还很旺盛，刚死，眼睛还睁着，接着给他加一个“灵”的谥号。过了一会儿人体内的气体减少了，眼睛刚巧要闭上，于是改谥号为“成”。眼睛的张闭与给他加“灵”或“成”的谥号，只是巧合，当时的人见他应合着成的谥号才瞑目，就说成王的灵魂有知觉。如果成王死后真有知觉，就应该始终不瞑目啊。为什么呢？太子杀害自己是大恶，加“灵”的谥号只是小过，不因为大恶而心怀愤怒，反而因为小过而心生怨恨，这不是成王死后有神灵的证明，用眼睛的张合显示自己心愿以告诉他人的证明，坏的谥号不是“灵”就是“厉”，记载在竹帛上谥号为“灵”，“厉”的君主多了，他们的尸体没有入敛时，并非都不用闭眼睛啊。难道世上死后得坏谥号的君主都不厌恶坏谥号，而唯独成王厌恶它呢？为什么被谥为“灵”的君主那么多，而不瞑目的却这样少呢？

郑国的伯有刚愎自用又贪得无厌，子皙喜欢压人一头，二人合不来。子皙率兵攻打伯有，伯有出逃，驪带率领国人征伐他，伯有被杀死。这之后九年，郑国人用伯有的名字相互惊吓，说：“伯有来了！”就全都逃跑，不知道往哪里去才好。又过了一年，有人梦见伯有穿着盔甲走来，说：“壬子日我将杀死驪带。明年壬寅日，我又将杀死公孙段。”到了壬子日，驪带真的死了。国人更加恐惧，后来到了壬寅日，公孙段又

死了，国人越发害怕。子产任命伯有的后代为官来抚慰伯有变成的鬼，才不再作怪了。这之后子产到晋国去，赵景子问子产说：“伯有还能变为鬼吗？”子产说：“能。人生下来，最初具有的支配身体活动的叫‘魄’，既然已经产生了魄，那么阳气构成的人的思想意识就叫做‘魂’，享用物的精华繁多，则魂魄强健，因此具备精神的低级阶段——精爽，直到精神的高级阶段——神明。普通老百姓无病而被杀死，他们的魂魄尚且还能够凭借活人的形体来作恶，何况伯有是我国先君穆公的后代，子良的孙子，子耳的儿子，我国的卿相，三代当权呢。郑国虽不富足，正如俗话说，只是一个‘蕞尔小国’，而三代执掌其政权，他享用的物多，吸取的精华多，他的宗族又大，有强大的后盾作依靠。无病被杀而死，能变成鬼，不也是应该的吗！”伯有杀驺带、公孙段没有错过所说日期，这就是神的确存在的证明，子产任命伯有的后代为官才不再作怪，是知道鬼神的性格啊。知道鬼神的性格，那么就真的知道真的有鬼了。因为确实有鬼而不是虚空的，所以子产在回答赵景子的问话中对鬼的存在深信不疑，子产是聪明了，知道鬼确实存在。如果死者无知，怎么能杀驺带与公孙段呢？如果伯有不能变成鬼，子产那么聪明的人为什么不怀疑呢？

我们说，与伯有成为仇敌的是子皙，子皙率兵攻打伯有，伯有逃跑，驺带这才率领着国人就此去讨伐。公孙段追随驺带，不是造成根本纠纷的人，他的罪恶微小，杀死驺带而不报复子皙，公孙段罪恶微小却与驺带一起杀死，这是伯有的灵魂无知，变成鬼报仇轻重失当啊。再说子产说：“强死者能变成鬼。”什么叫强死？是说伯有命不该死而别人却杀死了他

呢？还是说伯有无罪而别人冤杀了他呢？如果说伯有命不该死而别人却杀死了他，那不该死而死的人多了。如果说伯有无罪别人冤杀了他，那么被冤杀的人也并非一个。伯有强死能变成鬼，而比干、子胥却没有变成鬼。春秋时期，有三十六个君主被杀，君主被杀，可以称强死了。统治一个国家，享用物的精华可以说是很多了，继承帝位拥有国土，不仅是三代了。人君的尊贵和卿的地位不同，最先被受封的祖先，必定有象穆公、子良一类的人。作为地位最高的国君，遭受乱臣的杀害，他们的魂魄变为鬼，一定比伯有更神灵，报仇诛杀仇人造成的灾祸一定比伯有杀驷带、公孙段更多。然而三十六个君主没有变为鬼的，三十六个弑君乱臣没有被报复的。如果因为伯有无道，他的神灵才有知，那么世间没有比桀、纣更无道的了，桀纣被杀死，魂魄不能变为鬼。既然这样，那么子产的说法是因袭了既成的事实。看到伯有是强死的，就说强死的人能变成鬼。如果有不是强死而变成鬼的，就又说不是强死的人能变成鬼。子皙在郑国谋反与伯有刚愎自用贪得无厌有什么不同？子皙被逼自杀与伯有被诛杀有何不同？都是因为无道为国所杀，伯有能变成鬼，子皙却不能变成鬼，强死的人能变为鬼的说法只适用于伯有，而不适用于子晰了。既然这样，那么伯有死后变鬼的传说和杜伯死后变鬼的传说是同样性质的，既然关于杜伯的传说不能认为是对的，那么有关伯有的传说也不能认为是正确的。

秦桓公讨伐晋国，驻扎在辅氏这个地方。晋侯在稷发兵，以夺取被翟人侵占的黎国领土，直到恢复了黎侯的君位才返回，晋军到达雒地，魏颗在辅氏打败了秦国军队，俘获了杜

回。杜回，是秦国的大力士，当初，魏武子有个宠妾没有儿子，武子病了，命令他的儿子魏颖说：“我死后，必须把这个妾嫁出去。”病重了，则更改说：“一定要把这个妾给我殉葬。”等到武子死了，魏颖没有将这个妾殉葬。有人责难他，魏颖说：“病重的精神混乱，我听从他合理的遗嘱。”到辅氏战役时，魏颖看见一个老人编织草绳来阻挡杜回，杜回被草绳绊倒，所以魏颖才俘获了他。魏颖夜里梦见这个老人说：“我是你所嫁妇人的父亲，你采用先父合理的遗嘱因此来报答你。”魏武子宠妾之父知道魏颖的恩德，所以变成鬼的人出现，编织草绳助战，这是神灵聪明有知的证明。

我们说，被嫁妇人已死的父亲能够知道魏颖的恩德，变成鬼以人形出现来帮助魏颖作战，那么也一定能够报答他活着时所喜爱的人，杀死他活着时所厌恶的人。凡是人们交往，必有厚薄，厚待自己的应当报答，就象嫁妇人应当感谢一样。现在如果他不能报答活着时厚待他的人，唯独能报答死后所喜爱的人。那么这就不是死人有知的证明，也不是死人能变鬼的证明。张良在泗水桥上行走，一个老人送他一部兵书；汉光武帝在河北被困，一个老人给他指点迷津，命运富贵时运吉祥，应当遇到福喜之事与之应合。魏颖该当俘获杜回，作战该当取得战功，所以，在路上结绳助战的老人，只是作为吉兆的一种妖象。

王季埋葬在滑山脚下，栾河水冲击他的坟墓，棺材前端的木板露出来了。文王说“唉！”先君一定是要想见一见群臣和百姓吧！所以让栾河水把他的坟墓冲开，使棺露出。”于是离开宫廷，到棺木旁为王季设朝，老百姓都拜见了棺木，三

天后才改葬。文王是圣人，知道死人能变鬼的事实，看到王季棺木露出，知道他的精神想见百姓，所以显露棺木作为征兆。

我们说，古今帝王死后埋葬在地里的有成千上万，没有想重新出来见百姓的，为什么唯独王季这样呢？黄河、泗水之滨，丘冢并非一个，水流冲击，坟墓坍塌，棺槨露现出来的，不可胜数，全都是想见百姓吗？栾河水冲滑山脚下，犹如黄河、泗水冲河岸一样，文王看到王季的棺材前面木板露出，心生悲痛，“或许先君想重新出来吧？”这是用慈孝者的心思，揣测先君的希望。文王心中难过，顾不上思索判断，用活人的心理去类推死人，所以重新改葬。一般的人相信圣贤的话，也就说王季想见百姓了。

齐景公将要讨伐宋国，军队经过泰山，景公梦见两个老人站在那儿大发雷霆。景公告诉了晏子，晏子说：“这是宋国的祖先汤与伊尹啊。”景公怀疑，是泰山神。晏子说：“如果您怀疑那么请允许我说说成汤和伊尹的形状，成汤皮肤白净而身材修长，长着络腮胡子，头部上尖下阔，抬头挺胸，声音洪亮。”景公说：“对，是这样。”“伊尹皮肤黝黑而身材矮小，头发蓬乱，留着胡子，头部上阔下尖，曲背弯腰，低声下气。”景公说：“对，是这样。现在怎么办呢？”晏子说：“汤、太甲、武丁、祖乙，是天下享有盛名的君主，不应当无后，现在商的后代只剩下宋国了，而您却来征伐它，所以汤、伊尹愤怒啊，请退兵和宋国讲和。”景公没有采纳晏子的建议，最终还是去讨伐宋国，军队果然被打败。汤、伊尹死而有知，憎恶景公讨伐宋国，所以出现梦中，大发雷霆来阻止，景公

没有停止进军，果然出师不利。

我们说，景公也曾在梦中见了慧星，那时，慧星并未出现，这样所谓梦中看见了慧星并不是真的看见了慧星。同样，在梦中看到汤、伊尹，也不是真的见到了他们，或许这是景公军败不吉的妖象。晏子相信梦境，清楚地说出汤、伊尹的形象，景公顺着晏子说的话，同意并肯定晏子所说的汤、伊尹的样子。秦朝统一天下，断绝了伊尹的后代，直到现在，汤、伊尹无人祭祀，为什么不愤怒呢？

郑国子产到晋国访问。晋侯生病了，韩宣子迎接客人，与子产私下交谈说：“我们国君卧病不起，到现在三个月了，把该祭祀的山川都跑去祭祀遍了，却只见病情加重而不见好转，今天夜里他梦见一只黄熊进到卧室里，它是什么厉鬼呢？”子产回答说：“凭借你们国君的英明，你辅佐他治理朝政，有什么厉鬼呢！以前尧在羽山杀死鲧，他的神灵变为黄熊，已经进入羽山附近的深渊，它是夏朝郊祭时配祭的一个对象，夏、商、周三代都祭祀它。晋国是盟主，晋侯或许没有祭祀鲧吧？韩宣子祭祀了夏朝所郊祀的鲧，晋侯病情好转。黄熊，是鲧的精神，晋侯不祭祀它，所以进入他卧室的门，晋国知道了祭祀他。因此晋侯病情好转，这难道不是死人有知的证明吗？

我们说，鲧被杀于羽山，人们知道，他的精神变为黄熊，进入羽山附近的深渊，人们怎么能够知道呢？假使象公牛哀病后变为虎，因为虎在，所以可以肯定这是事实，现在，鲧被杀于遥远的羽山，人们不和他在一起，怎能知道他死后变为黄熊了呢？再说，前面讲：“他的精神变为了黄熊。”说明他是死了。死了而魂魄变为黄熊，这不是人所能够知道的。人

死了，世上的人就称他为鬼，鬼象活人的形状，看到死后变成的鬼与他活着时没什么两样。然而这还不是死人的精神变的，何况熊不是人形，不与人相似呢！如果鲛死后，他的精神真的变成了黄熊，那么熊死后，它的精神或许也变为人，人们在梦中见到一个人，怎么知道他不是死去的禽兽的精神变的呢？既相信黄熊是鲛的精神变的又相信梦中见到的鬼是死人的精神变的，这就是说连梦见的黄熊到底是人的精神变的还是物的精神变的，都不能肯定，那么也就不能确定黄熊是鲛的精神变的。再说，梦只是一种征兆，吉凶即将到来，神明显示征象，黄熊的预兆，自有它预示的事情。假设鲛死后他的精神真的变成黄熊，那么晋侯梦见的黄熊，就一定是鲛的神灵吗？各位君侯祭祀山川，假设晋侯梦见山川，难道还能认为由于晋侯不祭山川，山川令自己现梦吗？人病了大多或许梦见祖先死人来了站在他的旁边，能够再说是祖先请求供奉，所以出形吗？人们梦中所见的东西可能另是别的事情的征兆，未必是梦见的那种事情的征兆。用什么事验证呢？假如梦见活人，第二天问梦所看到的人，他并没有与自己相见。既然所梦见的人并没有与自己相见，那就知道所谓鲛变黄熊也并不进晋侯的卧室。既然黄熊没进晋侯卧室，那么鲛也就没有求供奉。既然没有请求供奉，那么晋侯的病就不是停止夏朝郊祭带来的，那么晋侯病好转也不是实行郊祭带来的福佑，既然没有真得到福佑，那就证明鲛死后是没有知觉的。也就象淮南王刘安，因谋反被察觉畏罪自杀，社会上传说他变成神仙升天了。本来是虚妄的传说，即使子产这样高明的人听了，也不能加以证实。碰巧晋侯病该当减轻，子产又恰好说

了黄熊的征兆，于是人们就相信黄熊是鲧的神灵了。

汉高祖觉得赵王如意长得象自己，就想立他为太子。吕后怨恨，后来用鸩酒杀死了他。这之后，吕后外出，看见一条苍犬咬伤了她的左腋，吕后感到奇怪就去占卜，卜辞上说是赵王如意作祟，于是患了腋伤，吕后病没治好就死了。人们认为是如意的精神变为苍犬，以变异的形象出现来报杀己之仇。

我们说，勇士愤怒，举刀相刺；败者被砍伤，倒地而死。亲眼看到对方击中自己，死后其精神尚且不能报仇，何况吕后用鸩洒毒杀时，并未亲身前往，而是派人送给他喝的，赵王不知道那是鸩毒，即使愤恨也不知道杀害自己的是谁，怎么能作祟来报复呢？假使死人有知，没有比高祖更痛恨杀死如意这件事了。高祖爱如意，吕后却杀死了他，高祖魂灵愤怒得应如同雷霆，吕后的死期也应当不超过一日，难道高祖的精神不如如意的神灵吗？还是高祖死后又恨起如意来，赞成吕后杀死他吗？

丞相武安侯田蚡与从前的大将军灌夫因喝酒结怨，事情直到报告给朝廷，灌夫被捕入狱，窦婴去帮他说情，没能使灌夫免罪，不但灌夫因犯法而获罪，而且窦婴也被处死。以后，田蚡病重，大声喊叫：“是、是”以示谢恩，现占卜的人去看他，说是看见死去的灌夫，窦婴同坐在田蚡身旁。田蚡病情没有减轻，终于死了。

我们说，杀害别人的不只田蚡一人，杀人者以后病了，并没有看见被杀害的人来作祟，田蚡却看到了。唯独田蚡如此，是因为他感到亏心而烦闷悔恨，病中精神昏乱，便虚妄地看

见了鬼，或许是看到了别的妖象，而占卜者听说他过去与灌夫、窦婴有矛盾，想显示自己占卜鬼神非灵验的名声，又看到田蚡狂叫：“是、是”就说灌夫、窦婴坐在田蚡的身旁了。

淮阳都尉尹齐做官十分残暴，等他死时，怨恨他的人想烧毁他的尸体，尸体便自己逃回去入葬。尹齐死而有知，因此，知道有人将要烧毁自己的尸体，因此他死后很神灵，所以尸体能够逃走。

如果说尹齐死后，很神灵，能有所感应的話，那么秦朝时有三座山不见了，周朝末年九只铜鼎亡失，一定认为消亡的是神灵，那么三山、九鼎也有知觉了啊。或许尹齐部下知道冤家的打算，便偷偷运走了尹齐的尸体，又害怕这些人恨自己，就说尹齐的尸体是自己逃走的。凡是人们能够逃走，是因为脚能走路，现在人死了，血脉断绝，脚不能再走动，靠什么逃走呢？吴王将伍子胥煮杀了，汉高祖把彭越剁成了肉酱，无论是煮杀还是剁成肉酱，同样是杀戮。伍子胥、彭越，同样英勇，伍子胥不能躲避被煮杀的酷刑，彭越逃不脱被剁肉酱的命运，唯独说尹齐死后尸体能跑回去入葬，这是不实之词，无稽之谈。

灭亡了的新朝，改葬汉元帝的妃子，汉哀帝的祖母傅太后，打开她的棺材，取出玉匣印玺把棺材送回定陶，用老百姓的薄礼改葬她。打开棺时，臭气冲天，洛阳县丞靠近棺材，被臭气熏死。又改葬定陶共工的妻子哀帝的母亲丁太后，火从坟墓中冲出，烧死官吏士者数百人。用卑贱的民礼改葬她们，又毁损掠夺了她们珍贵的物品，二位太后怨恨，所以放出臭味，冲出火焰来杀伤人。

我们说，臭味冲天，是因为棺内放的食物太多，时间长了，腐烂后臭气猛烈发作的缘故，人不能忍受恶臭的气味而窒息，这没有什么可奇怪的，火从坟墓中冲出，这倒很奇怪，但也不是丁后的神灵作祟，用什么来证明呢？改葬与掘墓盗窃财物相比，哪一个更让人痛恨呢？灾荒年月，挖屈坟墓盗取死者衣物的成千上万，如果死人确实有知的话，那么别人创夺他的衣物，使其尸骨裸露，而他既不能当时禁止，也不能过后报复。如果说，这些死人的身份还比较低，不足以说明问题的话，那么秦始皇埋葬在骊山。秦二世末年，天下盗贼挖掘秦始皇坟墓，秦始皇的魂灵却也不能放出臭味，变为烈火来杀伤一个人。秦始皇是尊贵的天子，却不能显示神灵，丁、傅是妇人，怎能作怪呢？怪现象的出现不是一个，又发生在不同的地方。在坟墓中看见火光，闻到臭味，就说是丁后、傅后的神灵，错了。

论衡卷二十二

纪妖篇

卫灵公将之晋，至濮水之上，夜闻鼓新声者，说之，使人问之，左右皆报弗闻。召师涓而告之曰：“有鼓新声者，使人问，左右尽报弗闻，其状似鬼，子为我听而写之。”师涓曰：“诺”。因静生抚琴而写之。明日报曰：“臣得之矣，然而未习，请更宿而习之。”灵公曰：“诺”。因复宿。明日已习，遂去之晋。晋平公觴之施夷之台，酒甜，灵公起曰：“有新声，愿请奏以示公。公曰：“善。乃召师涓，令坐师旷之旁，援琴鼓之。未经，旷抚而止之，曰：“此亡国之声，不可遂也。”平公曰：“此何道出？”师旷曰：“此师延所作淫声；与纣为靡靡之乐也。武王诛纣，悬之白旄，师延东走，至濮水而自投，故闻此声者必于濮水之上。先闻此声者其国削，不可遂也。”平公曰：“寡人所好者音也，子其使遂之。”师涓鼓完之。

平公曰：“此所谓何声也？”师旷曰：“此所谓清商。”公曰：“清商固最悲乎？”师旷曰：“不如清徵。”公曰：“清徵可得闻乎？”师旷曰：“不可！古之听清徵者，皆有德义之君。今君德薄，不足以听之。”公曰：“寡人所好者音也，愿试听之。”师旷不得已，援琴鼓之。一奏，有玄鹤二八从南方来，集于郎门之上危，再奏而列，三奏延颈而鸣，舒翼而舞。音中宫

商之声，声彻于天。平公大悦，坐者皆喜。

平公提觞而起，为师旷寿，反坐而问曰：“乐莫悲于清徵乎？”师旷曰：“不如清角。”平公曰：“清角可得闻乎？”师旷曰：“不可！昔者黄帝合鬼神于西大山之上，驾象舆，六玄龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，虫蛇伏地，白云覆上，大合鬼神，乃作为清角。今主君德薄，不足以听之。听之，将恐而败。”平公问：“寡人老矣，所好者音也，愿遂听之。”师旷不得已而鼓之。一奏之，有云从西北起，再奏之，风至，大雨随之，裂帷幕，破俎、豆，堕廊瓦，坐者散走。平公恐惧，伏于廊室。晋国大旱，赤地三年。平公之身遂癯病，何谓也？

曰：是非卫灵公国且削，则晋平公且病，若国且旱之妖也。师旷曰：“先闻此声者国削，二国先闻之矣。何知新声非师延所鼓也？”曰：师延自投濮水，形体腐于水中，精气消于泥涂，安能复鼓琴？屈原自沉于江，屈原善著文，师延善鼓琴，如师延能鼓琴，则屈原能复书矣。杨子云吊屈原，屈原何不报？屈原生时，文无不作，不能报子云者，死为泥涂，干既朽，无用书也。屈原手朽无用书，则师延指败无用鼓琴矣。孔子当泗水而葬，泗水却流，世谓孔子神而能却泗水。孔子好教授，犹师延之好鼓琴也。师延能鼓琴于濮水之中，孔子何为不能教授于泗水之侧乎？

赵简子病，五日不知人，大夫皆惧，于是召进扁鹊。扁鹊入视病，出，董安于问于扁鹊，扁鹊曰：“血脉治也，而何怪？昔秦缪公尝如此矣，七日悟。悟之日，告公孙支与子舆曰：“我之帝所，甚乐。吾所以久者，适有学也。帝告我晋国

且大乱，五世不安，其后将霸，未老而死，霸者之子且令而国男女无别。”公孙支书而藏之，秦谏于是出。晋献公之乱，文公之霸，襄公败秦师于崤而纵淫，此子之所闻，今主君之病与之同，不出三日，病必间，间必有言也。”

居二日半，简子悟，告大夫曰：“我之帝所，甚乐，与百神游于钧天、广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心。有一熊欲援我，帝命我射之，中熊，熊死。有黑来，我又射之，中黑，黑死。帝甚喜，赐我二笥，皆有副。吾见儿在帝侧，帝属我一翟犬，曰：‘及而子之长也，以赐之。’帝告我：‘晋国且衰，七世而亡，嬴姓将大败周人于范魁之西，而亦不能有也。今余将思虞舜之勋，适余将以其胄女孟姚配而七世之孙。’”董安于受言书藏之，以扁鹊言告简子。简子赐扁鹊田四万亩

他日，简子出，有人当道，辟之不去，从者将拘之。当道者曰：“吾欲有谒于主君。”从者以闻，简子召之，曰：“嘻！吾有所见子晰也。”当道者曰：“屏左右，愿自谒。”简子屏人，当道者曰：“日者主君之病，臣在帝侧。”简子曰：“然，有之。子见我何为？”当道者曰：“帝令主君射熊与黑皆死。”简子曰：“是何也？”当道者曰：“晋国且有难，主君首之。帝令主君灭二卿，夫熊黑皆其祖也。简子曰：“帝赐我二笥，皆有副，何也？”当道者曰：“主君之子将克二国于翟，皆子姓也。”简子曰：“吾见儿在帝侧，帝属我一翟犬，曰：‘及而子之长以赐之。’夫儿何说以赐翟犬？”当道者曰：“儿，主君之子也。翟犬，代之先也。主君之子，且必有代。及主君之后嗣，且有革政而胡服，并二国于翟。”简子问其姓而延之以官。当道

者曰：“臣野人，致帝命。”遂不见。是何谓也？

曰：是皆妖也。其占如当道者言所见于帝前之事。所见当道之人，妖人也。其后晋二卿范氏、中行氏作乱，简子攻之，中行昭子、范文子败，出奔齐。始，简子使姑布子卿相诸子，莫吉，至翟妇之子无恤，以为贵。简子与语，贤之。简子募诸子曰：“吾藏宝符于常山之上，先得者赏。”诸子皆上山，无所得，无恤还曰：“已得符矣。”简子问之，无恤曰：“从常山上临代，代可取也。”简子以为贤，乃废太子而立之。简子死，无恤代，是为襄子。襄子既立，诱杀代王而并其地。又并知氏之地。后取空同戎。自简子后，七世至武灵王，吴广入其女娃嬴，孟姚也。其后，武灵王遂取中山，并胡地。武灵王之十九年，更为胡服，国人化之。皆如其言，无不然者。盖妖祥见于兆，审矣，皆非实事。吉凶之渐，若天告之。何以知天不实去之也？以当道之人在帝侧也。夫在天帝之侧，皆贵神也，致帝之命，是天使者也。人君之使，车骑备具，天帝之使，单身当道，非其状也。天官百二十，与地之王者无以异也。地之王者，官属各具，法象天官，禀取制度。天地之官同，则其使者亦宜钧。官同人异者，未可然也。

何以知简子所见帝非实帝也？以梦占知之。楼台山陵，官位之象也。人梦上楼台、升山陵，辄得官位。实楼台山陵非官位也，则知简子所梦见帝者非天帝也。人臣梦见人君，人君必不见，不必不赐。以人臣梦占之，知帝赐二笥，翟犬者，非天帝也。非天帝，则其言与百鬼游于钧天，非天也。鲁叔孙穆子梦天压已者，审然，是天下至地也。至地，则有楼台之抗，不得及己。及己，则楼台宜坏。楼台不坏，是天不至

地，则不得压己。不得压己，则压己者，非天也。则天之象也。叔孙穆子所梦压己之天非天，则知赵简子所游之天非天也。

或曰：人亦有直梦，见甲，明日则见甲矣，梦见君，明日则见君矣。曰：然。人有直梦，直梦皆象也，其象直耳。何以明之？直梦者，梦见甲，梦见君，明日见甲与君，此直也。如问甲与君，甲与君则不见也。甲与君不见，所梦见甲与君者，象类之也。及甲与君象类也，则知简子所见帝者象类帝也。且人之梦也，占者谓之魂行。梦见帝，是魂之上天也。上天犹上山也。梦上山，足登山，手引木，然后能升。升天无所缘，何能得上？天之去人以万里数。人之行，日百里，魂与体形俱，尚不能疾，况魂独行，安能速乎？使魂行与形体等，则简子之上下天，宜数岁乃悟，七日辄觉，期何疾也！

夫魂者，精气也，精气之行与云烟等，案云烟之行不能疾，使魂行者蜚鸟乎？行不成疾。人或梦蜚者，用魂蜚也，其蜚不能疾于鸟。天地之气尤疾速者，飘风也。飘风之发，不能终一日。使魂行若飘风乎？则其速不过一日之行亦不能至天。人梦上天，一卧之顷也，其觉，或尚在天上，未终下也。若人梦行至雒阳，觉，因从雒阳悟矣。魂神蜚驰何疾也！疾则必非其状、必非其状则其上天非实事也，非实事则为妖祥矣。夫当道之人，简子病见于帝侧，后见当道象人而言，与相见帝侧之时，无以异也。由此言之，卧梦为阴候，觉为阳占，审矣。

赵襄子既丘，知伯益骄，请地韩、魏，韩、魏予之，请地于赵，赵不予。知伯益怒，遂率韩、魏攻赵襄子。襄子惧，

乃奔保晋阳。原过从，后，至于王泽，见三人，自带以上可见，自带以下不可见。予原过竹二节，莫通，曰：“我为是遗赵无恤。”既至，以告襄子。襄子齐三日，亲自剖竹，有赤书曰：“赵无恤，余霍太山山阳侯，天使也。三月丙戌，余将使汝灭知氏，汝亦祀我百邑，余将赐汝林胡之地。”襄子再拜，受神之命。是何谓也？

曰：是盖襄子且胜之祥也。三国攻晋阳岁余，引汾水灌其城，城不浸者三板。襄子惧，使相任孟谈私于韩、魏，韩、魏与合谋，竟以三月丙戌之日，反灭知氏，共分其地。盖妖祥之气象人之形，称霍太山之神，犹夏庭之妖象龙，称褒之二君，赵简子之祥象人，称帝之使也。何以知非霍太山之神也？曰：大山，地之体，犹人有骨节，骨节安得神？如大山有神，宜象大山之形。何则？人谓鬼者死人之精，其象如生人之形。今大山广长不与人同，而其精神不异于人。不异于人，则鬼之类人。鬼之类人，则妖祥之气也。

秦始皇三十六年，荧惑守心，有星坠下。至地为石。民或其石曰：“始皇死而地分。”始皇闻之，令御史逐问，莫服，尽取石旁家人诛之，因燔其石。秋，使者从关东夜过华阴平舒，或有人持璧遮使者，曰：“为我遗镐池君。”因言曰：“今年祖龙死。”使者问之，因忽不见，置其璧去。使者奉璧具以言闻，始皇帝默然良久，曰：“山鬼不过知一岁事。”乃言曰：“祖龙者，人之先也。”使御府视璧，乃二十八年行渡江所沉璧也。明三十七年，梦与海神战，如人状。是何谓也？

曰：皆始皇且死之妖也。始皇帝梦与海神战，恚怒，入海，侯神射大鱼，自琅邪至劳、成山不见。至之罟山，还见

巨鱼，射杀一鱼，遂旁海西至平原津而病，到沙丘而崩。当星坠之时，荧惑为妖，故石旁家人刻书其石，若或为之，文曰：“始皇死”，或教之也。犹世间童谣，非童所为，气导之也。

凡妖之发，或象人为鬼，或为人象鬼而使，其实一也。晋公子重耳失国，乏食于道，从耕者乞饭。耕者奉块土以赐公子，公子怒。咎犯曰：“此吉祥，天赐土地也。”其后公子得国复土，如咎犯之言。齐田单保即墨之城，欲诈燕军，云天神下助我。有一人前曰：“我可以为神乎？”田单却走再拜事之，竟以神下之言闻于燕军。燕军信其神，又见牛若五采之文，遂信畏惧，军破兵北。田单卒胜，复获侵地。此人象鬼之妖也。

使者过华阴，人持璧遮道，委璧而去，妖鬼象人之形也。夫沉璧于江，欲求福也。今还璧，示不受物，福不可得也。璧者，象前所沉之璧，其实非也。何以明之？比鬼象人而见，非实人也。人见鬼象生存之人，定问生存之人，不与己相见，妖气象类人也。妖气象人之形，形其所赍持之物，非真物矣。祖龙死，谓始皇也。祖，人之本；龙，人君之象也。人物类，则其言祸亦放矣。

汉高皇帝比秦始皇崩之岁，为泗上亭长，送徒至骊山。徒多道亡，因纵所将徒，遂行不还。被酒，夜经泽中，令一人居前。前者还报曰：“前有大蛇当道，愿还。”高祖醉，曰：“壮士行，何畏！”乃前拔剑击斩蛇，蛇遂分两。径开，行数里，醉因卧。高祖后人至蛇所，有一老姬夜哭之。人曰：“何哭姬为？”姬曰：“人杀吾子。”人曰：“姬子为何见杀？”姬曰：

“吾子，白帝子，化为蛇当径。公者，赤帝子斩之，故哭。”人以姬为妖言，因欲笞之，姬因忽不见。何谓也？

曰：是高祖初起威胜之祥也。何以明之？以姬忽然不见也。不见，非人，非人则鬼妖矣。夫以姬非人，则知所斩之蛇非蛇也。云白帝子，何故为蛇夜而当道？谓蛇白帝子，高祖赤帝子，白帝子为蛇、赤帝子为人。五帝皆天之神也，子或为蛇，或为人。人与蛇异物，而其为帝同神，非天道也。且蛇为白帝子，则姬为白帝后乎？帝者之后，前后宜备，帝者之子，官属宜盛。今一蛇死于径，一姬哭于道，云白帝子，非实，明矣。天非实则象，象则妖也，妖则所见之物皆非物也，非物则气也。高祖所杀之蛇非蛇也，则夫郑厉公将入郑之时，邑中之蛇与邑外之蛇斗者非蛇也，厉公将入郑，妖气象蛇而斗也。郑国斗蛇非蛇，则知夏庭二龙为龙象，为龙象，则知郑子产之时龙战非龙也。天道难知，使非，妖也！使是，亦妖也。

留侯张良椎秦始皇，误中副车。始皇大怒，索求张良。张良变姓名。亡匿下邳。常闲从客步游下邳圯上，有一老父褐至良所，直随其履祀下，顾谓张良：“孺子下取履！，良愕然，欲殴之，以其老，为强忍下去履，因跪进履。父以足受履，笑去。良大惊，父去里所复还，曰：“孺子可教矣。后五日平明，与我期此。”良怪之，因跪曰：“诺”！五日平明，良往，父已先在，怒曰：“与老人期，后，何也？”去，后五日早会？”五日鸡鸣复往，父又已先在，复怒曰：“后，何也？去，后五日复早来。”五日良夜未半往，有顷，父来，喜曰：“当如是矣。”出一篇书，曰：“读是则为帝者师。后十三年，子见我济北，

谷成山下黄石即我也。”遂去，无他言，弗复见。旦日视其书；乃《太公兵法》也。良因异之，习读之。是何谓也？

曰：是高祖将起，张良为辅之祥也。良居下邳，任侠，十年陈涉等起，沛公略地下邳，良从，遂为师、将，封为留侯。后十三年，从高祖过济北界，得谷成山下黄石，取而葆祠之。及留侯死，并葬黄石。盖吉凶之象神矣，天地之化巧矣，使老父象黄石，黄石象老父，何其神邪！

问曰：黄石审老父，老父审黄石邪？曰：黄石不能为老父，老父不能为黄石。妖祥之气，见吉验也。何以明之？晋平公之时，石言魏榆，平公问于师旷曰：“石何故言？”对曰：“石不能言，或凭依也。不然，民听偏也。”夫石不能人言，则亦不能人形矣。石言，与始皇时石坠东郡，民刻之，无异也。刻为文，言为辞。辞之与文，一实也。民刻文，气发言，民之与气，一性也。夫石不能自刻，则亦不能言。不能言，则亦不能为人矣。《太公兵法》，气象之也。何从知非实也？从老父非人，知书亦非太公之书也。气象生人之形，则亦能象太公之书。

问曰：气无刀笔，何以为文？曰：鲁惠公夫人仲子，生而有文在其掌，曰：“为鲁夫人”。晋唐叔虞文在其手，曰：“虞”。鲁成季友文在其手。曰：“友”。三友之书性自然；老父之书，气自成也。性自然，气自成与夫童谣口自言，无以异也。当童之谣也，不知所受，口自言之。口自言，文自成，或为之也。推此以省太公钓得巨鱼，剖鱼得书，云“吕尚封齐”，及武王得白鱼，喉下文曰“以予发”，盖不虚矣。因此复原河图、洛书言兴衰存亡、帝王际会，审有其文矣。皆妖

祥之气，吉凶之端也。

【译文】

卫灵公将要到晋国去，走到濮水岸边，夜间听到弹奏新曲的声音，很喜欢它，派人去询问，身边的人都说没有听到。卫灵公把师涓叫来告诉他说：“有弹奏新曲的，派人去打听，左右全说没有听见，这种情况，有点象是鬼在那里奏乐，你替为我聆听并摹写下来。”师涓说：“好。”就静坐在那儿弹琴仿习新曲，第二天报告说：“我已经学会了但还不熟，请再住一夜，让我把新曲弹得熟练了。”灵公说：“好。”于是又住了一夜。第二天，师涓已经弹奏得很熟练了，就离开濮水到晋国去。晋平公在施夷的高台上宴请卫灵公，酒喝得很痛快，卫灵公站起来说：“有个新曲子，请允许奏给您听。”晋平公说：“好。”就召唤师涓，让他坐在师旷的旁边，拿起琴来演奏。曲子还没有弹完，师旷按住琴弦制止说：“这是亡国之音，不能再弹奏下去了。”平公说：“这个曲子是从哪里来的呢？”师旷说：“这是师延创作的淫邪的音乐，是奏给纣王听的靡靡之音。武王诛杀商纣，把他的头悬挂在用白色旄牛尾作装饰的旗杆上，师延往东逃走，到濮水投河自杀，所以，这个音乐一定是在濮水岸边听到的。先听到这个音乐的，就要亡国。因此不能演奏完。”平公说：“我所喜好的就是音乐，你让他奏完吧。”师涓奏完了这支曲子。

平公问：“这叫作什么曲调呢？”师旷说：“这就是所说的清商乐曲。”平公说：“清商一定是最哀婉的曲调了？”师旷说：“不如清徵哀婉。”平公说：“清徵调能够弹奏给我听听吗？”师

旷说：“不行，古时可听清徵曲调的，全都是有德行的君主。现在您功德微小，还够不上听这个曲调的资格。”平公说：“我所喜好的，就是音乐，希望试着听听。”师旷不得已，拿起琴来弹奏此曲。奏第一遍，有十六只黑鹤从南方飞来，聚集在廊门上边的屋脊上，奏第二遍，黑鹤排列成跳舞的队形；奏第三遍，黑鹤伸着脖子鸣唱，舒展翅膀起舞。鸣叫的声音合乎宫商的音调，声音响彻云天。平公十分高兴，在坐的人也都非常欣喜。

平公举着酒杯站起来，向师旷敬酒表示祝贺，回到自己的座位上问：“音乐没有比清徵更哀婉动人的了吧？”师旷说：“清徵不如清角曲调动人。”平公说：“可以让我听听清角的曲子吗？”师旷说：“不行！从前，黄帝在西大山上召集鬼神，驾驭着大象拉的车子，六条黑龙，毕方神靠车辖站着。蚩龙在前，风伯扫地，雨师洒道，虎狼在前开路，鬼神在后护卫，虫蛇爬在地上，白云飘浮在车子上方，召集鬼神，这才演奏清角。现在您功德微小，还没有听它的资格，听了它，恐怕会有灾祸。”平公说：“我老了，所喜好的就是音乐，就让我听一听它吧。”师旷不得已就弹奏起来。奏第一遍，西北方出现了乌云；奏第二遍，刮起了大风，接着大雨到来撕裂了帐幕，打碎了俎、豆两种祭器，把廊门上的瓦都刮下来了，坐着的人四散逃走，平公恐惧，趴在廊室地上。晋国大旱，三年土地寸草不生。平公也得了手脚迟钝麻木的病。这怎么解释呢？

我们说，这如果不是卫灵公将要亡国，那就是晋平公将要得病，或者是晋国将遭大旱的妖象。师旷说：“先听到这个音乐的亡国，卫晋两国的君主都听了这个乐曲，但并没有丧

失国土。怎么知道新曲不是师延弹奏的呢？我们说，师延投濮水自尽，形体腐烂在河水里，精气消失于污泥中，怎能再弹琴呢？屈原投汨罗江而死，屈原善于写文章，师延善于弹琴，如果师延能在水中弹琴，那么屈原也应该能在江底写文章了。扬雄写文章凭吊屈原，屈原为什么不报答他呢？屈原活着的时候，什么文章都写，之所以不能报答扬雄，是因为死了变成污泥，手已经朽烂了，无法书写了啊。屈原死后手朽烂了无法书写，那么师延手指腐烂也无法弹琴了啊。孔子面对泗水而葬，泗水倒流，世上的人说孔子神灵能使泗水倒流。孔子喜好教书，就象师延喜好弹琴一样。师延能在濮水中弹琴，孔子为什么不能在泗水旁教书呢？

赵简子病了，五天不省人事，大夫们都很恐惧，于是把扁鹊召进宫廷。扁鹊进去给赵简子看病，出来后，董安于向扁鹊询问赵简子的病情，扁鹊说：“血脉正常，你惊疑什么？”过去秦缪公曾经得过这种病，七天才醒过来。醒那天告诉公孙支和子舆说：“我去到上帝住的地方，非常快乐。我所以去这么久，是因为正好有所领教啊。上帝告诉我晋国将要大乱，五代不得安定。晋国君主的后代将成霸业，但他活不到老就会死亡，霸者之子将使你们秦国发生淫乱。”公孙支把这些话记下并收藏起来，秦国的预言就是从这儿来的。晋献公时的动乱，晋文公的成为霸主，晋襄公在崤山打败秦国军队，回来后纵欲淫乱，这些都是你所知道的事。现在君主的病与秦缪公的相同，超不过三天，病一定好转，病好转后，一定会有话要讲。

过了两天半，简子醒转后，告诉大夫说：“我去到上帝住

的地方，非常快乐，与众神在天的中央游玩，宏伟壮丽的乐曲多番演奏，万人齐舞，不象夏、商、周三代的音乐，它的声音激动人心。有一只熊要抓我，上帝命令我射它，我射中熊，熊死了。有一只黑来了我又射它，射中了黑，黑也死了。上帝非常高兴，赏赐我两个盛东西的竹器，全有备用品。我看到一个小孩在上帝身边，上帝交给我一只翟犬，说：‘待你儿子长大以后，就把这个翟犬赐给他。’上帝告诉我：‘晋国将要衰落，七代而亡，嬴姓将在范魁西大败周人，但也不能占有它。我现在思念舜的功劳，正要将他后代的女儿孟姚配给你的七世孙。’董安于接受预言，记录下来收藏好，并将扁鹊的话转告简子，赵简子赏赐扁鹊田地四万亩。

有一天，赵简子外出，有人挡住道路，驱赶他也不离去，随从们要逮捕他。拦路的人说：“我有事要面告主君。”随从把他的话报告给赵简子，简子会见了他，说：“嘻！这是我在梦中见到的子晰啊。”挡道者说：“请退下你身边的人，我有事要告诉你。”赵简子屏退周围的人。挡道者说：“前些时候，主君病了我在上帝身旁。”赵简子说：“是，有这么回事，你看见我在干什么？”上帝命令你射熊与黑，你把它们都射死了。”赵简子问：“这意味着什么呢？”挡道者说：“晋国将有大的灾难，主君首当其冲。上帝命令你消灭二卿，那个熊和黑都是他们的祖先啊。”简子问：“上帝赐给我两个盛东西的竹器，全有备用品，这是怎么回事呢？”挡道者说：“您的儿子将在翟攻克二国，二国都姓子。”简子问：“我看到一个小孩在上帝身边，上帝交给我一只翟犬，说：“等你儿子长大，就把这个翟犬赐给他。”把翟犬赏给那个孩子，这是什么意思

呢？”挡道者说：“小孩子是主君的儿子，翟犬是代国的祖先。您的儿子必将占有代国。到主君后代，将改革政治，身穿胡服，在翟地吞并二国。”赵简子询问他的姓氏，请他作官。挡道者说：“我是山野之人，只是传达上帝的命令。”于是不见了，这怎么解释呢？

我们说，这全是妖象。这些妖象预示的内容，完全和挡道者所解释的在上帝面前看到的事情一样，所看见的挡道人是妖人。以后，晋国二卿范氏，中行氏作乱，赵简子率兵攻打，中行昭子，范文子被打败，逃跑到齐国。当初，赵简子让姑布子卿给他的几个儿子相面，没有一个有吉相，看到翟妇生的儿子无恤，认为他有富贵之命。赵简子与无恤谈话，十分器重他。简子召集几个儿子说：“我在常山上藏有宝符，先找到的有赏。”几个儿子都上山去寻找，一无所获。无恤回来说：“我已经得到宝符了。”简子问他，无恤说：“从常山上居高临下地观察代国，知道代国可以夺取。”简子认为他有贤能，于是废太子而立无恤。简子死后，无恤继位，这就是赵襄子。赵襄子继位后，诱杀代王，兼并代国，又吞并了知氏领地。以后，娶空同戎氏为妻，从简子之后，七代到武灵王，吴广把他的女儿娃嬴献给赵武灵王，她也就是上帝提到的虞舜的后代孟姚。之后，武灵王顺利地夺取中山，吞并胡地。赵武灵王十九年，改穿胡服，国人也都习惯了这种装束。这些全如预言中所说的，没有一件不应验。这是吉凶通过一些征兆表现出来，很清楚，这全不是真实的事情。吉凶的苗头，看起来好象是上天在预告。怎么知道上天不是真的在预告呢？根据挡道者在上帝身旁这件事。在上帝身边的，全是高贵的天

神，传达上帝命令的，是上天的使者。人君的使者，车马齐备，而上帝的使者却只身挡道，这不是一个天使的样子。天官有一百二十种，与人间的君王没什么两样。人间的君王大小官吏齐备，效法天官，承受天的制度。天上人间的官制既然相同，那么使者也应一样。官制相同而使者不同，不能认为是正确的。

怎么知道赵简子所看见的上帝不是真的上帝呢？根据梦来推知。楼台、山陵，是官位的象征。人们梦见上楼台、登山陵，往往获得官位。实际上楼台山陵并不是官位，那就可以推断赵简子所梦见的天帝，也只是一种征兆，并不真是上帝。臣子梦见君主，君主必不出现，更不赏赐。根据臣子的梦推断，知道上帝赏赐两个竹器，一只翟犬，也并不真是上帝呀。既然不是上帝，那么他所说的与众神在天中央游玩。也就并不真是天啊。鲁国的叔孙穆子梦见天压了自己，如果真是如此，这是天掉到地上来了啊。天掉到地上，就有楼台顶住他，不可能压住自己。如果压住自己了，那么楼台应该倒塌。楼台没有倒塌，是天没有掉到地上来。既然天没有掉到地上来，那就不可能压着自己。天不可能压着自己，那压着自己的就不是天，而是天的象征。既然叔穆子梦见压了自己的天不是真实的天，那么由此推知赵简子所游玩的天也不是真实的天。

有人说：“人也有直接应验的梦，梦见某人，第二天就真的看见了某人；梦见国君，第二天就真的见到了国君。”我们说，是这样。人有直接应验的梦，这些都是虚象，这些虚象不过直接应验罢了。用什么来证明呢？所谓直接应验的梦，即

梦见某人，见到了君主，这就是直接应验了。如果去问某人某君主，某人某君主却没有梦见他。某人或君主没有梦见他，那么他所梦见的某人或君主只是与他们相似而已，梦见的人只是与某人或君主相似，由此可知，简子所看见的上帝，也不过是类似上帝罢了。再说人做梦，占卜的人说是魂灵行走。梦见上帝，是魂灵上天了。上天就象上山一样，梦中上山，脚登山石，手攀树木，然后才能攀登上去。升天没有可借以攀登的东西，怎么能够上去呢？天距离人有几万里远。人行走，一天只能走一百里，魂魄与形体在一起，行走尚且不能太快，何况魂魄独自行走，怎么能太快呢？假使魂单独行走的速度与人的形体行走的速度相同，那么赵简子上天下地应几年后才能醒过来，七天就醒了，为什么往返的时间这么快呢！

魂，是精气构成的，精气的运行与云烟的运行等同，考察云烟的运行速度不可能太快，要说魂行如同飞鸟一样吗？魂行也不可能太快。人有时梦见飞，是用魂飞啊，魂飞不可能比鸟飞得快。天地之气速度最快的是狂风。但刮风不能刮一整天。要说魂行象狂风吗？那么狂风虽然快速，但不超过一天的运行时间，也不能到达天上。人们梦见上天，不过睡一觉那么短的时间，醒来时，感到自己也许还在天上，而没有最终回到地上来。好象有人做梦行走到洛阳，醒来时，就感到自己是从洛阳醒过来的了。赵简子的魂神飞驰得怎么那样快呢？快就一定不是他魂飞的情状，既然不是他魂飞的情状，那么他上天也就不是真事了。并非真事就是吉凶的征兆。挡道者，赵简子生病时在上帝身旁看见过，病好之后看到的挡道者，象人能够说话，与在上帝身边见到时，没什么两样。由

此来说，睡梦中出现的征兆为“阴侯”，醒时看到的征兆为“阳占”，就清楚了。

赵襄子即位后，知伯更加骄横，向韩魏两国索取土地，韩、魏两国给了他。向赵国索要，赵国不给，知伯恼怒，于是率领韩、魏两国的军队攻打赵襄子。襄子害怕，逃到晋阳。原过跟随赵襄子逃跑，落在了后面，到了王泽，看见三个人，腰部以上可以看见，下面就看不见了。他们送给原过两节竹子，竹节不通，说：“替我们把这个竹子送给赵无恤。”到了晋阳，原过把这件事报告给赵襄子。襄子斋戒三天，亲自剖开竹子，内有红字写道：“我是霍太山的山阳候，是天的使者。三月丙戌日，我将派遣你去消灭知氏，你也要在百邑祭祀我，我将把林海这个地方赏赐给你。”襄子再度朝拜，接受天神的命令。这怎么解释呢？

我们说，这大概是襄子将要取胜的吉兆。韩、魏、知氏三国攻打晋阳一年有余，引汾河水浇灌他们的城邑，只差三板城就要被淹没了。襄子畏惧，派相张孟说与韩、魏暗中谈判，韩、魏与赵合谋，竟然在三月丙戌日，消灭了知氏，三国共同瓜分了知氏的领地。大概构成吉凶的阳气象人的样子，自称是霍太山的山神，就象夏朝宫廷中出现的凶兆象龙，自称是褒国的两个君主一样。赵简子的吉兆象人，自称是上帝的使者。怎么知道他不是霍太山的山神呢？我们说，太山是地的躯体，就如人有骨节，骨节怎么能神灵呢？如果大山真有神灵，应该象大山的形状。为什么呢？人们说鬼是死人的精神，他的相貌如同活人一样。现在大山宽广高大与人截然不同，然而它的精神却和人没有什么两样。既然与人没什么

两样，那就不可能是山神，而应该是鬼类似人的样子。是鬼类似人的样子，那就是构成凶吉的阳气。

秦始皇三十六年，火星迫近心宿，有流星附落下来，到了地上变为陨石。有的百姓在石上刻写道：“始皇死后，国土分裂。”秦始皇听说了这件事，命令御史去追查，没有人承认，便把居住在刻石附近的百姓都抓来杀了。于是烧毁那些刻石。这年秋天，使者由关东出发夜间路过华阴的平舒，有个手拿璧玉的人拦住使者说：“替我把这个璧送给镐池君。”接着又说：“今年祖龙死”。使者追问怎么回事，此人忽然不出了，留下璧离去。使者见到秦始皇，具言其事，始皇沉默许久，说：“山鬼只不过知道一年的事情，而说“祖龙”的是人的祖先啊。”命令御府察看此璧，竟是始皇二十八年巡行渡江时沉入江中的那块。第二年即始皇三十七年，秦始皇梦见与海神交战，海神象人的形状。这怎么解释呢？

我们说，这全是秦始皇将要死亡的凶兆。始皇梦见与海神交战，愤恨恼怒，坐船到海里去，等候射杀象征海神的大鱼。从琅邪山到劳山，成山都没有看见，到了芝罘山才看见大鱼，射杀了一条，于是沿海而行到平原津渡口就病倒了，到了沙丘驾崩。当流星坠落时，火星兴妖作怪，因此居住在陨石旁边的百姓把字刻写在石头上，好象有什么东西让刻的文辞说：“始皇死”，好象有什么东西教人这样写的。犹如社会上的童谣，并不是儿童要唱，而是阳气诱导他们唱的呀。

大凡妖象的出现，有的是象人形的鬼，有的是人象鬼而活动，他们的实质是一样的。晋公子重耳丧失国土，逃往别国，在逃亡的路上粮食没了，向种田的人讨饭。种田人捧着

土块赐给公子。公子大怒。咎犯说：“这是吉祥的征兆，上天赐予你土地啊。”这之后晋公子重耳恢复了国土，如同咎犯说的一样。齐国田单守卫即墨城，想欺骗燕国军队，散布说：“天神下来帮助我了。”有一个人走到田单面前说：“我可以当作天神吗？”田单赶紧后退了几步两次朝拜把他当作天神侍奉。终于将神从天上下来帮助齐国的话传到燕军耳朵里，燕国军队相信齐国有神相助，又看到牛身上好象有五彩花纹，于是确信所谓神相助的话，十分畏惧，军队被打败，兵士溃逃，田单最终获胜，重新夺回了被燕军侵占的国土。这是人象鬼的妖象。

使者路过华阴，有人拿着璧拦住道路，放下璧就离去了，这是妖鬼象人的样子啊。把璧沉入江中，是想求福。现在，水神把璧还给秦始皇，表示他不接受礼物，那么福也就不能够得到了。璧象从前沉入江中的璧，实际上不是。用什么证明呢？用鬼象人的样子而出现，却非真人来证明。有人看见鬼好象是某个活着的人，一定会去问这个活着的人，而这个活着的人却并没有与自己相见，这是妖气类似人啊。既然是妖气象人的形状，那他拿着的璧，也就非真璧。祖龙死，说的是秦始皇要死了。祖是人的本源；龙，是人君的象征。既然持璧者和璧都是类似人和璧的虚象，那么他所预言的祖龙死这样的灾祸，也就只是一种比方了。

汉高祖在秦始皇死的那一年，作为泗水边上的一个亭长，押送服劳役人到骊山。服劳役的人大多半路逃跑了，高祖就放了押送的人，于是自己也走了不再回去。高祖带着醉意，夜间从沼泽地中经过，让一个人在前面探路，前面的人回来报

告：“前边有一条大蛇挡住了道路，请回去吧。”高祖醉了说：“勇士行路，怕什么？”就走到大蛇前，拔剑斩杀大蛇，蛇于是分为两段。小路通了，高祖走了几里，醉了就睡下了，跟随高祖而落后的人，走到了蛇被砍死的地方，看到有个老妇人在夜间哭泣。有人问：“您为什么哭呢？”老妇人说：“有人杀了我的儿子。”又问：“您的儿子为什么被杀呢？”老妇人说：“我的儿子是白帝的儿子，变成蛇挡住了小路。现在，赤帝的儿子杀了他，所以悲哭。”人们认为老妇人的话是妖言，因而想抽打她，老妇人却突然不见了。这怎么解释呢？

我们说，这是高祖当初兴起时威力胜人的吉兆。用什么证明呢？用老妇突然不见这个现象来证明。既然老妇人突然就不见了，那她就不是人，不是人就是鬼妖啊，根据老妇人不是真人，就可以推知高祖所杀的蛇也不是真蛇。说是白帝的儿子，为什么变成蛇夜里挡住道路呢？说蛇是白帝的儿子，高祖是赤帝的儿子，白帝的儿子变为蛇，赤帝的儿子却变成人。五帝全是天神，他们的儿子却有的是蛇，有的是人。人和蛇是不同的物种，而他们的父亲却都是五帝之一，同为天神，这不符合自然的道理。再说，如果蛇是白帝的儿子，那么老妇人就是白帝的皇后了？天帝的皇后，应前有开道后有护卫的人，天帝的儿子，大小官吏随从应该很多。现在，一个是蛇被杀于小径，一个是老妇悲哭于道旁，说蛇是白帝的儿子，并不是事实，就很明了。既然不是事实，那就只是一种虚象。虚象就是妖象。既然是妖象，那人们所看见的物就全不是真物，不是真物就是阳气啊。如果高祖所杀的蛇不是真蛇，那郑厉公将要进入郑国时都城内与都城外争斗的蛇，也

就不是真蛇，而是郑厉公将要进入郑国，妖气类似蛇而争斗啊。由郑国争斗的蛇不是真蛇，就可以推知夏朝宫廷中的两条龙也只是阳气构成的龙的形象。既然只是阳气构成的龙的形象，也就可以推知郑国子产时所谓龙交战也不是真龙。天道是很难知晓的，如果不是龙、蛇，那就是妖象；如果是龙、蛇，那也是妖象。

留侯张良用椎击打秦始皇，误中了随从的车辆。秦始皇大怒，搜捕张良。张良更名改姓，逃到下邳躲藏起来。他曾经在闲暇时从容地在下邳的圯桥上散步。一个穿粗布衣服的老人，走到张良跟前，故意将他的鞋掉到圯桥下，回过头来对张良说：“后生，下去帮我鞋拿上来。”张良十分惊讶，想殴打他，因为看他年纪大了，便勉强忍着气下去取鞋，于是跑着把鞋奉还给老人，老人把脚伸过去让张良给穿上，然后笑着走了。张良大为惊奇。老人走了一里左右又回来了，对张良说：“后生可以教诲。五天后天亮时，与我在这儿相会。”张良感到奇怪，就跪下说：“是”。五天后，天刚亮，张良就前往约会地点，老人已经先在那里了。老人生气地说：“和老人约会，却后到，怎么回事？走吧，五天后早点来相会。”五天后，鸡刚叫，张良再次前往赴约，老人又已经先在那儿了，再次生气地说：“又来晚了，怎么回事？走吧，五天后再早点来。”又过了五天，张良没到半夜就来到约会地点，过了一会儿，老人才来，高兴地说：“应当如此。”便拿出一本书，说：“学了这本书就能做帝王的老师，十三年后，你将在济北谷成山下见到我，山下的黄石就是我呀。”于是老人离去，没有说别的话，也没有再出现。天亮后张良看老人送的书，原来是

《太公兵法》。张良因此感到奇异，便认真学习阅读。这怎么解释呢？

我们说，这是高祖将要兴起，张良作为佐的吉兆。张良居住在下邳，抑强扶弱，十年之后，陈涉等兴起，当时的沛公刘邦夺取了下邳，张良跟随了刘邦，于是作了他的老师和大将，后被封为留侯。十三年后，张良跟着高祖路过济北地域时，得到了谷城山下的黄石，取回供奉起来。等到留侯死时，黄石与他一同葬。大概是吉凶的象征太神灵了，天地的变化太巧妙了吧。让老人象黄石，黄石象老人，怎么这样神灵呢！

有人问：“黄石真是老人变的，老人真是黄石变的吗？”我们说，黄石不能变成老人，老人也不能变成黄石。而是妖祥之气显现出的吉祥的征兆。用什么来证明呢？晋平公时魏榆的石头说了话。平公问师旷说：“石头为什么说话？”师旷回答说：“石头本不会说话，或许是什么东西凭借石头说话。如果不是这样，那就是百姓听错了。”石头既然不能象人那样说话，那也就不能变为人形，所谓石头说话，其实与秦始皇时陨石坠落于东郡，百姓在石上刻字，没什么两样。刻写的是文字，说明的是言词，言词与文字，实际一样。百姓刻字，阳气说话，百姓与阳气，性质相同。石头不能自己刻，那也就不能说话，石头不能说话，那也就不能变成人了。《太公兵法》只是阳气象它罢了。怎么知道它不是真实的呢？根据老人不是真人，知道书也不真是太公的书。阳气既然能象活人的样子，那也就能象太公之书。

有人问：“气没有刀笔的凭借，怎样写字呢？”我们说，晋

惠公夫人仲子，生下来在她的手掌上就有字写的是做鲁夫人。晋唐叔虞手上写有“虞”字，鲁成季友手上写有“友”字，三个人手上的文字是生下来就有的。老人送给张良的书，是气自然形成的。天生如此和气自然形成，与童谣是通过儿童的口自己说唱，没什么两样。当儿童说唱的时候，并不知道是谁传授的，口却自己说唱。口自己说唱，文字自然形成，好象是有什么东西造成的。由此推测，知道姜太公钓到大鱼，剖开鱼腹得到一个写有“吕尚将封在齐国”的字幅，到周武王获得白鱼，喉下的文字写道“把天下给武王姬发”这大概都不是虚假的吧。由此再考察河图、洛书，论说国家的兴亡，帝王的兴起，确实有它预示的文字啊。而这些全是妖祥之气，吉凶的征兆。

订鬼篇

凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧则鬼出。凡人不病则不畏惧。故得病寝衽，畏惧鬼至，畏惧则存想，存想则目虚见。何以效之？传曰：“伯乐学相马，顾玩所见，无非马者。宋之庖丁学解牛，三年不见生牛，所见皆死牛也。”二者用精至矣。思念存想，虚见其物也。人病见鬼，犹伯乐之见马，庖丁之见牛也。伯乐、庖丁所见非马与牛，则亦知夫病者所见非鬼也。病者困剧身体痛，则谓鬼持棰杖殴击之，若见鬼把椎锁绳纆立守其旁，病痛恐惧，妄见之也。初疾畏惊，见鬼之来，疾困恐死，见鬼之怒；身自疾痛，见鬼之击，

皆存想虚致，未必有其实也。夫精念存想，或泄于目，或泄于口，或泄于耳。泄于目，目见其形；泄于耳，耳闻其声；泄于言，口言其事。昼日则鬼见，暮卧则梦闻。独卧空室之中，若有所畏惧，则梦见夫人据案其身矣。夫觉见卧闻，俱用精神；畏惧存想，同一实也。

一曰：人之见鬼，目光与卧乱也。人之昼也，气倦精尽，夜则欲卧，卧而目光反，反而精神见人物之象矣。人病亦气倦精尽，目虽不卧，光已乱于卧也，故亦见人物象。病者之见也，若卧若否，与梦相似。当其见也，其人不知不觉与梦，故其见物不能知其鬼与人，精尽气倦之效也。何以验之？以狂者见鬼也。痴独语，不与善人相得者，病困精乱也。夫病且死之时，亦与狂等。卧、病及狂，三者皆精衰倦，目光反照，故皆独见人物之象焉。

一曰：鬼者，人所得病之气也。气不和者中人，中人为鬼，其气象人形而见。故病笃者气盛，气盛则象人而至，至则病者见其象矣。假令得病山林之中，其见鬼则见山林之精。人或病越地者，则见越人坐其侧。由此言之，灌夫，窦婴之徒，或时气之形象也。凡天地之间，气皆流于天，天文垂象于上，其气降而生物。气和者养生，不和者伤害。本有象于天，则其降下，有形于地矣。故鬼之见也，象气为之也。众星之体为人与鸟兽，故其病人见人与鸟兽之形。

一曰：鬼者，老物精也。夫物之老者，其精为人，亦有未老，性能变化，象人之形。人之受气，有与物同精者，则其物与之交。及病，精气衰劣也，则来犯陵之矣。何以效之？成事：俗间与物交者，见鬼之来也。夫病者所见之鬼，与彼

病物何以异？人病见鬼来，象其墓中死人来迎呼之者，宅中之六畜也。及见他鬼非是所素知者，他家若野草之中物为之也。

一曰：鬼者，本生于人，时不成人，变化而去。天地之性，本有此化，非道术之家所能论辨。与人相触犯者病，病人命当死，死者不离人。何以明之？《礼》曰：颛顼氏有三子，生而亡去为疫鬼。一居江水，是为虐鬼；一居若水，是为魍魎鬼；一居入宫室区隅沅库，善惊人小儿。”前颛顼之世，生子必多，若颛顼之鬼神以百数也。诸鬼神有形体法，能立树与人相见者，皆生于善人得善人之气，故能相似类善人之形，能与善人相害。阴阳浮游之类，若云烟之气，不能为也。

一曰：鬼者，甲乙之神也。甲乙者，天之别气也，其形象人。人病且死。甲乙之神至矣。假令甲乙日病，则死见庚辛之神矣。何则？甲乙鬼，庚辛报甲乙，故病人且死，杀鬼之至者，庚辛之神也。何以效之？以甲乙日病者，其死生之期，常在庚辛之日。此非论者所以为实也。天道难知，鬼神暗昧，故具载列，令世察之也。

一曰：鬼者，物也，与人无异。天地之间，有鬼之物，常在四边之外，时往来中国，与人杂厕，凶恶之类也，故人病且死者乃见之。天地生物也，有人如鸟兽，及其生凶物，亦有似人象鸟兽者。故凶祸一家，或见蜚尸，或见走凶，或见人形，三者皆鬼也。或谓之鬼，或谓之凶，或谓之魅，或谓之魍，皆生存实有，非虚无象类之也。何以明之？成事：俗间家人且凶，见流光集其室，或见其形若鸟之状，时流入堂室，察其形谓若鸟兽矣。夫物有形则能食，能食则便利。便

利有验，则形体有实矣。《左氏春秋》曰：“投之四裔，以御魑魅。”《山海经》曰：“北方有鬼国。”说螭者谓之龙物也，而魅与龙相连，魅则龙之类矣。又言“国”，人物之党也。《山海经》又曰：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒主阅领万鬼。恶害魂，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼以时驱之，立大椎人，门户画神荼：郁垒与虎，悬苇索以御。”凶魅有形，故执以食虎。案可食之物，无空虚者。其物也，性与人殊，时见时匿，与龙不常见，无以异也。

一曰：人且吉凶，妖祥先见。人之且死见百怪，鬼在百怪之中。故妖怪之动，象人之形，或象人之声为应，故其妖动不离人形。天地之间，妖怪非一，言有妖，声有妖，文有妖。或妖气象人之形，或人含气为妖。象人之形，诸所见鬼是也，人含气为妖，巫之类是也。是以实巫之辞，无所因据，其吉凶自从口出，若童之谣矣。童谣口自言，巫辞意自出。口自言，意自出，则其为人，与声气自立，音声自发，同一实也。

世称纣之时，夜郊鬼哭，及仓颉作书，鬼夜哭。气能象人声而哭，则亦能象人形而见，则人以为鬼矣。鬼之见也，人之妖也。天地之间，祸福之至，皆有兆象，有渐不卒然，有象不猥来。天地之道，人将亡，凶亦出；国将亡，妖亦见。犹人且吉，吉祥至；国且昌，昌瑞到矣。故夫瑞应妖祥，其实一也。而世独谓鬼者不在妖祥之中，谓鬼犹神而能害人，不通妖祥之道，不睹物气之变也。国将亡，妖见，其亡非妖也。

人将死，鬼来，其死非鬼也。亡国者，兵也；杀人者，病也。何以明之？齐襄公将为贼所杀，游于姑棼，遂田于贝丘，见大豕。从者曰：“公子彭生也。”公怒曰：彭生敢见：“引弓射之，豕人立而啼。公惧，坠于车，伤足丧履，而为贼杀之。夫杀襄公者，贼也。先且大豕于路，则襄公且死之妖也。人谓之彭生者，有似彭生之状也。世人皆知杀襄公者非豕，而独谓鬼能杀人，一惑也。

天地之气为妖者，太阳之气也。妖与毒同，气中伤人者谓之毒，气变化者谓之妖。世谓童谣，荧惑使之，彼言有所见也。荧惑火星，火有毒荧，故当荧惑守宿，国有祸败。火气恍惚，故妖象存亡。龙，阳物也，故时变化，鬼，阳气也，时藏时见。阳气赤，故世人尽见鬼，其色纯朱。蜚凶，阳也，阳，火也，故蜚凶之类为火光。火热焦物，故止集树木，枝叶枯死。《鸿范》，五行二曰火；五事二曰言。言、火同气，故童谣、诗歌为妖言。言出文成，故世有文书之怪。世谓童子为阳，故妖言出于小童。童，巫含阳，故大雩之祭，舞童暴巫。雩祭之礼，倍阴合阳。故犹日食阴胜，攻社之阴也。日食阴胜，故攻阴之类；天旱阳胜，故愁阳之党。巫为阳党，故鲁僖遭旱，议欲焚巫。巫含阳气，以故阳地之民多为巫。巫党于鬼，故巫者为鬼巫。鬼巫比于童谣，故巫之审者，能处吉凶。吉凶能处，吉凶之徒也。故申生之妖见于巫，巫含阳，能见为妖也。申生为妖，则知杜伯、庄子义、厉鬼之徒皆妖也。杜伯之属为妖，则其弓、矢、杖、楫皆妖毒也。妖象人之形，其毒象人之兵。鬼、毒同色，故杜伯弓矢皆朱彤也。毒象人之兵，则其中人，人辄死也。中人微者即为腓，病者不

即时死。何则？腓者，毒气所加也。妖或施其毒，不见其体；或见其形，不施其毒；或出其声，不成其言；或明其言，不知其音。若夫申生，见其体、成其言者也；杜伯之属，见其体、施其毒者也；诗妖、歌谣、石言之属，明其言者也；濮水琴声、纣郊鬼哭，出其声者也。

妖之见出也，或且凶而豫见，或凶至而因出。因出，则妖与毒俱行；豫见，妖出不能毒。申生之见，豫见之妖也；杜伯、庄子义、厉鬼至，因出之妖也。周宣王、燕简公、宋夜姑时当死，故妖见毒因击。晋惠公身当获，命未死，故妖直见而毒不射。然则杜伯、庄子义、厉鬼之见，周宣王、燕简、夜姑且死之妖也。申生之出，晋惠公且见获之妖也。伯有之梦，驷带、公孙段且卒之妖也。老父结草，魏颢且胜之祥，亦或时杜回见获之妖也。苍犬噬吕后，吕后且死，妖象犬形也。武安且卒，妖象奚婴、灌夫之面也。

故凡世间所谓妖祥，所谓鬼神者，皆太阳之气为之也。太阳之气，天气也。天能生人之体，故能象人之容。夫人所以生者，阴、阳气也。阴气主为骨肉，阳气主为精神。人之生也，阴、阳气具，故骨肉坚，精气盛。精气为知，骨肉为强，故精神言谈，形体固守。骨肉精神，合错相持，故能常见而不灭亡也。太阳之气，盛而无阴，故徒能为象，不能为形。无骨肉，有精气，故一见恍惚，辄复灭亡也。

【译文】

大凡天地之间存在着鬼，那不是人死后精神变成的，是人们专心思念存想所招致的。怎么会招致呢？由于疾病，人

病了体虚志薄，思想难免忧虑恐惧，内心忧虑恐惧，鬼就会出现。大凡人没病就不畏惧，所以得病卧床，害怕鬼会来，越害怕就越是一刻不停地思索这件事，有此存想，眼睛便会幻视，仿佛真地看见了鬼。用什么来验证呢？书上记载道：“伯乐学习鉴别马，察看琢磨他所看到的東西，没有一样不是马的。宋国庖丁学习解剖牛，三年之内看不见活牛，所见竟然全是死牛。”这是因为他们两个人的精力集中到了极点，时时刻刻都在想念和思索，所以虚幻地看到了那些马、牛。人病了看见鬼，就象伯乐看见的都是马，庖丁看见的都是死牛一样，伯乐、庖丁看见的实际上并非马与死牛，那么也就推知病人所见到的，实际上不是什么鬼。病人被疾病折磨得非常厉害，身体疼痛，就说鬼拿着鞭子、棍棒在殴打他，好像看见鬼拿着槌子、锁链、绳索站着守候在他身旁，这是由于病痛恐惧，所以虚妄地看见了鬼。初病畏惊，会看见鬼来；病久怕死，会看见鬼在发怒；自身病痛，会看见鬼在击打痛处，这些全是由于专心思索而虚幻地招致的，未必有那么回事。精心思索，专一想念，有的表现在眼睛上，有的表现在口上，有的表现在耳朵上。表现在眼睛上，眼睛就看见了鬼的形体；表现在耳朵上，耳朵就听见了鬼的声音；表现在口上，口就说关于鬼的事情。在白天会见到鬼的出现，晚上梦中会听到鬼的声音。独自躺在空屋里，如果有所畏惧，就会梦见有人压在自己身上。醒时看见鬼的形状和睡觉时听到鬼的声音，都是由于精神在起作用；畏惧与存想，实质上是一回事。

有一种说法；人看见鬼，是由于目光因睡觉而昏花的缘故。人在白天搞得精疲力尽，夜晚就想睡觉，人在睡觉时，目

光是反照的，目光反照精神就看到人与物的虚象。人病了也是精疲力尽，眼睛虽然没有象睡觉时那样闭上，但目光已经比正常人睡觉时还要昏乱，因此也能看到人与物的虚象。病人看东西的时候，似睡非睡，与在梦中相似，当他看到人与物的虚像时，这个人并不知道自己是醒着呢，还是在做梦，所以他看见的东西不能知道是鬼呢，还是人，这是精疲力尽的结果。用什么来验证这种说法呢？可以根据精神病患者见到鬼的情况来验证。癫狂呆傻之人，自言自语，与健康人不同，这是因为病得厉害，精神昏乱。人病得快要死的时候，也和精神病患者一样。睡觉生病以及癫狂，这三者全是由于精神衰弱疲倦，目光反照，所以单单他们能看见人与物的虚象。

有一种说法：鬼，是人们见到的使人得病的一种气。不和之气伤害人，伤害人的这种气被叫作鬼。这种气能象人的形状而出现。因此病情严重，不和之气旺盛，不和之气旺盛，就会有象人的形状而到来，病人也就看了他的虚像了。假如在山林中得病，那么他所看见的鬼就是见到了山林中的精怪。有人在越地得病，就看见越人变成的鬼坐在他身旁。由此来说，灌夫、窦婴一类人所变成的鬼，可能使人得病的气所形成的虚象。天地之间，气全统归于天，日月星辰在天空向大地显示了各自的形象，其气降落下来，就产生万物。协和之气可养育万物，不和之气则伤害生灵。这些气本来有各自的星相在天上，而它降落下来，就在地上产生各种形象。所以，鬼的出现，是星相的气造成的。由于各种星相的形体是人和鸟兽的样子，所以当鬼使人生病时，就以鸟兽的形象出现。

有一种说法：鬼，是异物年久成精，异物年久的，它的

精气可以幻化为人。然而也不是年久的物，它们生来就能变化象人的形状。人从天承受气，如果有和某些异类东西相同的，那么，那种东西就能和他相互影响。等到他生了病，自身精气衰弱了，那种东西的精气就会来侵犯他。用什么来验证呢？已有现成的事例：民间凡是生病与异物交往的人，都看见有鬼到来。病人所见到的鬼，与那些趁人病时来交往的异物有什么区别呢？人病了看到鬼来，象是自家墓中的死人来迎接呼唤自己的，这些鬼不过是自家六畜的精气变成的罢了。及至看到别的鬼不象平时熟悉的人，那就是别人家里或野草丛中的异物精怪幻化而成的。

有一种说法：鬼。本来是由人生育出来的，有时生下来后并没有成为人，而是变化成别的东西离去了。天地间有生命的东西，本来存在着这种变化，不是弄道术的人能谈论清楚的。鬼所以能触犯人，是人自身有病，病人命中注定要死，人的死亡，离不开人本身的因素。用什么来验证这一说法呢？《礼》上记载说：“颛顼有三个儿子，生下来就变化而去成为疫鬼。一个居住在长江，这个是虐鬼；一个居住在若水，这个是魍魉鬼；一个居住在人的闲宅废库，躲在阴暗潮湿的角落，干些惊吓小孩子的勾当。颛顼以前的时代，出生的孩子一定很多，象颛顼的儿子那样生下来变成鬼神的有数百个之多。众鬼当中那些具有变化形体的手段，能够站立着与人相见的，都是正常人所生育的，得到了正常人具有的气，所以能变成类似正常人的样子，来伤害正常的人。阴气、阳气及生存期极短的蜉蝣之类，如同云烟之气，是不能变化成这种有形体的鬼的。

有一种说法：鬼，是值日的甲乙之类的神。甲乙之类的神，是天的另外一种气，它的形状象人。人病得要死了，就会看到甲乙之类的神到来。假若逢到天干是甲、乙的日子病了，那么死时就会见到值日神中的庚辛之神。为什么呢？因为甲乙是鬼，庚辛是比甲乙更凶恶的鬼，所以病人将死时，出现的凶神恶煞，一定是庚辛之神了。用什么来证明这一点呢？以甲日或乙日得病的人，他死的那一天，常常是在庚日或辛日。这些并非是我认定的事实。大自然的规律难于知晓，鬼神之事也模糊不清，所以原原本本地一条条记载下来，让世上的人去考察判断。

有一种说法：鬼，是一种物，与人没什么区别。天地之间，能变成鬼的物，常在四方边远的地区，经常往来于中原，与人混杂在一起，是一种凶恶的东西，所以病得要死的人就能看到它。大自然生化的万物，形象千差万别，有人像鸟兽的，到他产下凶恶之物，也有似人像鸟兽的。因此，遭逢凶祸的人家，有的看见能飞行的尸体，有的看见会奔跑的凶物，有的看见人的形体，这三者全是鬼。有的称为鬼，有的称为凶，有的称为魅，有的称为魑，都是活生生、实际存在的东西，而不是虚无缥缈的类似怪物的虚象。用什么来证明它呢？用已有的事例。民间的百姓将要遇到灾祸，就会看见流光聚集在他的屋子里，有人看到它的形体像鸟的样子，不断流入堂屋，仔细观察它的形状说如鸟似兽。物有形体就能吃东西，吃东西则动作敏捷。动作敏捷得到验证，那么形体就是真实的存在。《左氏春秋》上说：“把它们扔到四方边远的地区去，用来抵御魑魅。”《山海经》上记载：“北方有个鬼国。”谈论

螭的人说它是龙的一种，而魅与龙连用，那么魅也是龙一类的东西了。又说是个国，那国中的鬼就应该与通常的人、物是一类。《山海经》还记载说“沧海之中，有座朔山，山上有根大桃树，它的枝杆盘绕达三千里，树枝东北的空隙是鬼门，众鬼由此出入。门上有两个神人，一个叫神荼，一个叫郁垒，负责检查和统帅所有的鬼怪。凶恶有害的鬼，用芦苇做的绳索捆绑了去喂老虎。在这种情况下，黄帝才定下制度，按时驱鬼，树立起用桃刻制的大门，门窗画上神荼、郁垒和虎的形象，悬挂芦苇做的绳索等来防御鬼怪。”凶魅具有形体，所以捕捉了去喂老虎。考察凡是能供食用的东西，没有一样是虚空不实的。魑魅这一类东西，特性与人不同，有时出现，有时隐匿，与龙的不经常出现，没有什么两样。

有一种说法：人将遇到吉凶之事，先出现吉凶的征兆。人在临死时就会见到各种怪物，鬼是其中之一。妖怪的引动，然而还有不是年久的物，它们生来就能变化，象人的形体，有的象人的声音做应和。所以妖怪的引动不脱离人的形体，天地之间，妖怪不只一种，有表现为言语的妖，有表现为声音的妖，有表现为文字的妖。有的妖模仿成人的形状，有的则是含着妖气表现出一种奇怪现象。模仿成人的形状，大家所看见的鬼便是这样。人含着妖气表现出各种怪现象，巫婆神汉一类人就是这样。因此，审查巫婆神汉一类人的言词，并没有什么根据，那些预示吉凶的话是通过巫婆神汉的口自己说出来的，就象儿童唱歌谣一样。童谣是通过儿童的口自动吐出来的，巫人话语中的意思也是它自动流露出来的，口自动说唱，意思自然流露，那么鬼幻化成人形，跟声气自然形

成，音声自然发出是同一回事了。

传说商纣之世，夜晚野外有鬼哭，也说到仓颉创造文字，鬼在夜间哭泣。既然妖气能模仿人的声音而哭泣，也就能模仿人的形象而出现，人们便以为是鬼了。鬼的出现，是人的一种凶兆。天地之间，祸福的到来，都有征兆或迹象，有的逐步显露不是突然降临，有的先出现某种迹象而不猛然到来。天地间的规律，人将要死亡，凶兆也会显露；国家将要灭亡，妖象也就会出现。就象人将逢好运，吉兆先至，国家将要昌盛，昌瑞便来到一样。瑞应与妖祥作为一种征兆，实质上是一样的。而世上的人唯独认为鬼不在凶吉的征兆之中，说鬼象神一样，而且能害人，这是不懂凶吉征兆出现的道理，不观察物气变化的结果。国家将要灭亡，妖象就会出现，然而国家的灭亡并不是妖象造成的。人将要死去，鬼就会来，但他的死也不是鬼伤害的。使国家灭亡的，是战争；使人死去的，是疾病。用什么来验证呢？齐襄公将被贼人刺杀，他先在姑芬游览，接着到贝丘打猎，看见一头大猪。随从的人说：“这头大猪是已死的公子彭王变的。”襄公愤怒地说：“彭生岂敢出现！”拉开弓射它，大猪象人一样站立起来啼叫。襄公恐惧，坠落在车下，伤了脚丢了鞋，而被贼人杀死。杀死襄公的，是贼人。这之前在路上看到的大猪，那是襄公将死的妖象啊。有人说它是彭生，是因为它象彭生的样子。世上的人都知道杀死襄公的不是猪，却唯独说鬼能杀人，实在太糊涂了。

天地之间的气能够变为妖的，是太阳之气，妖与毒相同，伤害人的气称为毒，能变化的气称为妖。世上的人说，童谣

是荧惑星的精气诱导儿童喝的，这话是有一定见解的。荧惑是灾星，火星有毒光，因此当荧惑星侵犯心宿时，国家就会有灾祸。由于荧惑的火气是恍恍惚惚的。所以它产生的妖象时有时无。龙，是随阳气出没的动物，所以时常变化；鬼，是阳气构成的，因此时而隐藏时而出现。阳气是红色的，所以世上的人所见的鬼，颜色纯红。飞凶是阳气构成的，阳气是火，因此飞凶之类是火光。火热能烤焦物，所发飞凶停聚在树上，树叶就会枯死。按照（鸿范）记载，五行中排在第二位的是火；五事中排在第二位的是言。言与火是同一种气形成的。所以童谣，诗歌是妖言。话说出来，文字写出来，所以世上就有表现为文字的怪现象。世上的人认为儿童属于阳类，所以妖言出自于儿童之口。儿童、巫人含阳，所以祈雨之祭让小孩子不停地跳舞，把巫人晒在太阳下。雩祭这种典礼是为了助长阴气以调和阳气，就象日食是由于阴胜，就要讨伐土地神和阴气一样。月食是由于阴胜，就要讨伐属于阳类的东西；天旱是由于阳胜，就要折磨属于阳类的东西。巫属于阳类，因此鲁僖公在迂到大旱时，和大臣们商议要烧死巫。巫含阳气，所以做巫的多是南方的百姓，巫的鬼属于一类，所以巫者是鬼巫。鬼巫等同于童谣，因此，高明的巫，能判断吉凶。巫既能判断吉凶，那么他本身也就和预示吉凶的妖象同属一类了。因此申生的妖象通过巫事显现，巫含有阳气，所以能把属于阳气的申生的妖象表现出来。既然申生是妖象，就可推知杜伯、庄子义、历鬼之 全是妖象，那么其弓、矢、仗楫全是妖毒。妖象人的形体，妖毒象人使用的兵器。鬼与毒是一种颜色，所以杜伯使用的弓矢全是红色。妖

毒象人使用的兵器，它击中人人往往死去。伤人轻微的，就使人得一种半身不遂的病，病人不立时死去。为什么呢？半身不遂，是毒气所施加的。妖，有的施放其毒而不显其形体；有的显现形体而不施放妖毒；有的发出声音而不形成言词；有的明示其言而不知其音。如申生就是既显示形体又说出话语来的；杜柏之类是既显现形体，又施放其毒的。诗妖，童谣，石言之类，是明示其言的；濮水的琴声、商纣时野外的鬼哭，是发出声音的。

妖象的出现，有的是人将要遇到凶祸而预先显露，有的是凶祸到来而伴随着出现。如果妖象伴随凶祸而出现，那么妖与毒一起发生；如果预先出现，属于凶祸到来之前预先出现，那就只出现妖象而不毒害人。申生的出现属于凶祸到来之前预先出现的妖象；杜伯、庄子义、历鬼的到来，则属于伴随凶祸而出现的妖象。周宣王、燕简公、宋夜姑时运当死，所以妖象出现，毒也接着去中了他们。晋惠公身体该当被俘获，而命不死，因此妖象只是出现，而没有放毒。这样说来，杜伯、庄子义、历鬼之类的出现，就是周宣王、燕简公、宋夜姑将死的妖象。申生的出现，是晋惠公将被俘获的妖象。伯有在人梦中出现，是驷带、公孙为将死的妖象。老人编织草绳，是魏颗将要取胜的祥瑞，也不能是杜回将被俘获的妖象。苍犬咬伤吕后，那是吕后将死，妖象犬的形状。或安侯将死，妖象类似窈窕、灌夫的面孔。

所以，凡是世间所说的妖祥，所说的鬼神之类，都是太阳之气形成的。太阳之气，是天施放的气。天既然能够产生人的形体，也就能模仿人的容貌。人之所以能够出生，是因

为具有阴阳之气。阴气主要形成人的骨肉，阳气主要形成人的精神。人的诞生，是由于阴阳之气齐备，所以骨肉结实，精气旺盛。精气产生智慧，骨肉产生筋力。所以有精神，才能说话；有形体，才能维持生存，骨肉与精神结合在一起，相互依赖，因此能常现而不消失。阳气旺盛而无阴气，所以只能形成虚象而不能变为实体。没有骨肉，只有精气，所以恍恍惚惚出现一下，立即又消失了。

论衡卷二十三

言毒篇

或问曰：“天地之间，万物之性，含血之虫，有蝮蛇、蜂、蚕，咸怀毒螫，犯中人身，涓瀹疾痛，当时不救，流遍一身；草木之中，有巴豆、野葛，食之湊懣，颇多杀人。不知此物，禀何气于天？万物之生，皆禀元气，元气之中，有毒螫乎？”

曰：夫毒，太阳之热气也，中人人毒。人食湊懣者，其不堪任也。不堪任则谓之毒矣。太阳火气，常为毒螫，气热也。太阳之地，人民促急，促急之人，口舌为毒。故楚、越之人促敏捷疾，与人谈言，口唾射人，则人脉胎，肿而为创。南郡极热之地，其人祝树树枯，唾鸟鸟坠。巫咸能以祝延人之疾、愈人之祸者，生于江南，含烈气也。夫毒，阳气也，故其中人，若火灼人。或为蝮所中，割肉置地焦沸，火气之验也。四方极皆为维边，唯东南隅有温烈气。温烈气发，常以春夏。春夏阳起。东南隅，阳位也。他物之气，入人鼻目，不能疾痛。火烟入鼻鼻疾，入目目痛，火气有烈也。物为靡屑者多，惟一火最烈，火气所燥也。食甘旨之食，无伤于人。食蜜少多，则令人毒。蜜为蜂液，蜂则阳物也。人行无所触犯，体无故痛，痛处若箠杖之迹。人腓，腓谓鬼殴之。鬼者，太阳之妖也。微者，疾谓之边，其治用蜜与丹。蜜、丹阳物，以

类治之也。夫治风用风，治热用热，治边用蜜、丹，则知边者阳气所为，流毒所加也。

天地之间，毒气流行，人当其冲，则面肿疾，世人谓之火流所刺也。人见鬼者，言其色赤，太阳妖气，自如其色也。鬼为烈毒，犯人辄死，故杜伯射，周宣当崩。鬼所賚物，阳火之类，杜伯弓矢，其色皆赤。南道名毒曰短弧，杜伯之象，执弓而射。阳气困而激，激而射，故其中人象弓矢之形。火困而气热，血毒盛，故食走马之肝杀人，气因为热也。盛夏暴行，暑暍而死，热极为毒也。人疾行汗出，对炉汗出，向日亦汗出，疾温病者亦汗出，四者异事而皆汗出，困同热等，火日之变也。

天下万物，含太阳气而生者，皆有毒螫，毒螫渥者，在虫则为蝮蛇、蜂、蚕，在草则为巴豆、冶葛，在鱼则为鲑与鲈、鳅，故人食鲑肝而死，为鲈、鳅螫有毒。鱼与鸟同类，故鸟蜚鱼亦蜚，鸟卵鱼亦卵，蝮蛇、蜂、蚕皆卵，同性类也。其在人也为小人，故小人之口，为祸天下。小人皆怀毒气，阳地小人毒尤酷烈，故南越之人，祝禁辄效。谚曰：“众口烁金。”口者，火也。五行二曰火，五事二曰言。言与火直，故云烁金。道口舌之烁，不言“拔木焰火”，必云烁金，金制于火，火、口同类也。

药非生一地，太伯辞之吴。铸多非一工，世称楚棠溪。温气天下有，路畏入南海。鸩鸟生于南，人饮鸩死。辰为龙，巳为蛇，辰、巳之位东南，龙有毒，蛇有螫，故蝮有利牙，龙有逆鳞。木生火，火为毒，故苍龙之兽含火星。冶葛、巴豆，皆有毒螫，故冶在东南，巴在西南。土地有燥湿，故毒物有

多少，生出有处地，故毒有烈不烈。蝮蛇与鱼比，故生于草泽。蜂、蚕与鸟同，故产于屋、树。江北地燥，故多蜂、蚕。江南地湿，故多蝮蛇。生高燥比阳，阳物悬垂，故蜂、蚕以尾刺。生下湿比阴，阴物柔伸，故蝮蛇以口齧。毒或藏于首尾，故螫齧有毒；或藏于体肤，故食之辄慙；或附于唇吻，故舌鼓为祸。

毒螫之生，皆同一气，发动虽异，内为一类。故人梦见火，占为口舌；梦见蝮蛇，亦口舌。火为口舌之象，口舌见于蝮蛇，同类共本，所禀一气也。故火为言，言为小人，小人为妖，由口舌。口舌之征，由人感天。故五事二曰言，言之咎征，僭恒眇若。僭者奢丽，故蝮蛇多文。文起于阳，故若致文。眇若则言从，故时有诗妖。

妖气生美好，故美好之人的邪恶。叔虎之母美，叔向之母知之，不使视寝。叔向谏，其母曰：“深山大泽，实生龙、蛇。彼美，吾惧其生龙、蛇以祸汝。汝弊族也，国多大宠，不仁之人间之，不亦难乎？余何爱焉！”使往视寝，生叔虎，美有勇力，嬖于栾怀子。及范宣子逐怀子，杀叔虎，祸及叔向。夫深山大泽，龙、蛇所生也，比之叔虎之母者，美色之人怀毒螫也。生子叔虎，美有勇力。勇力所生，生于美色；祸难所发，由于勇力。火有光耀，木有容貌。龙、蛇，东方、木，含火精，故美色貌丽。胆附于肝，故生勇力。火气猛，故多勇；木刚强，故多力也。生妖怪者，常由好色；为祸难者，常发勇力；为毒害者，皆在好色。

美酒为毒，酒难多饮。蜂液为蜜，蜜难益食。勇夫强国，勇夫难近。好女说心，好女难畜。辩士快意，辩士难信。故

美味腐腹，好色惑心，勇夫招祸，辩口致殃。四者，世之毒也。辩口之毒，为害尤酷。何以明之？孔子见阳虎却行，白汗交流。阳虎辩，有口舌。口舌之毒，中人病也。人中诸毒，一身死之；中于口舌，一国溃乱。《诗》曰：“谗言罔极，交乱四国。”四国犹乱，况一人乎！故君子不畏虎，独畏谗夫之口。谗夫之口，为毒大矣。

【译文】

有人问道：“天地之间，万物之中有生命的东西，动物里面，有蝮蛇、毒蜂、蝎子一类的毒虫，它们都有毒素，侵犯到人的身体，就会使人染上病痛，当时如果不救治，病痛就会蔓延全身；草木之中，有巴豆、冶葛，人吃了它们就会感到气积胸闷，很多人为此而死。不知道这些有毒的东西，从天那里禀受了什么样的气而形成？既然万物都是禀承元气而产生的，那么元气之中，有形成毒素的成份吗？”

我们说，所谓毒，是纯阳之中的热气，击中了人人就会中毒。人吃了巴豆、冶葛感到气积胸闷，是因为人受不了这种热气。受不了，就称它为毒。纯阳之中的火热之气之所以成为毒害人的东西，是因为这种气灼热。阳气旺盛的地方，人民性情急躁，性情急躁的人，嘴巴与舌头即带有毒性，所以楚地、越地的人性情急躁说话急促，和人说话，口里的唾液喷射到别人身上，人的身上就会肿胀起来形成疮疖。南边最热的地方，那里的人对着树祝告树即会枯死，对着鸟吐唾液鸟就会掉下来。那些以替人祷告为职业的人就能用诅咒延长人的疾病，加剧人的祸事，是因为他们生长在长江以南，会

有强烈的火气的缘故。毒属于阳气所以毒一旦伤了人，人就会感到象火在灼烧一样。有人被蝮蛇咬伤了，把被咬伤的那块肉割下来扔在地上，肉即会沸腾焦糊，这就是毒属火气的征验。东西南北四方的尽头都是地的边缘，只有东南角有火烈之气。火烈之气总是在春夏之季兴起。春夏之季阳光兴盛，东南方是阳位。别的东西进入人的鼻孔和眼睛人们不会感到疼痛，火烟进入人的鼻子鼻子就会难受，进入人的眼睛眼睛就会疼痛，这是因为火气是炽热的。万物之中，能够粉碎其它物品的东西很多，却唯独火最为厉害，这是因为火能够烧焦焙干它们使它们变成粉末。吃甜味的东西，本来对人没什么伤害，蜂蜜吃得稍微多一些，就会让人不舒服，这是因为蜂蜜是蜂采酿的液体，而蜂是属于阳类的动物。人走路并没有碰到什么东西，而身体无缘无故地疼痛起来，疼痛之处显现出象被鞭子或竹杖打过一样的痕迹。人生一种叫“腓”的病，“腓”这种病据说是被鬼殴打而造成的。鬼是纯阳的妖气。轻一些的腓病叫做“边”，治这种病用蜜调和丹药。蜂蜜与丹药都属于阳性，运用性质相同的東西治疗它。治风寒之病用阴冷之物，治热苦之病用性热之物，治疗“边”这种病用蜂蜜与丹药，据此可知道“边”这种病是阳气侵袭、散扬的毒气所致。

天地之间，毒气流行，人当面接触毒气，那么面部就会肿胀疼痛，世上的人说这是被流动的火烈之气击刺而造成的。看见鬼的人，说鬼是红颜色的，纯阳的妖气，自然与纯阳的颜色即红色一致。鬼带有很强烈的毒性，侵犯到人，人马上便死，所以杜伯一射，周宣王立即就死了，鬼所携带的东西，

与火烈的阳气同类，杜伯的弓与箭，全是红颜色的。南方把一种用毒气射人的动物叫做短弧。杜伯的形象，拿着弓射人，阳气因为无法发泄而激荡，阳气激荡然后喷射而出，所以它能象弓箭射中人一样侵及人身。火烈之气因为无法发泄而变得很热。火气很热的动物血液毒性就很强烈所以吃了刚刚奔跑过的马的肝脏的人就会中毒而死，这是因为火气无法发泄而使马的肚脏变得很热从而有毒的原因。盛夏之时顶着烈日走路会中暑而死，这是因为热到极点转为毒了。人们走得快会出汗，对着火炉会出汗，晒太阳也会出汗，得了热病的也会出汗；这四种情况不一样但都出汗，因为他们火气无法发泄是相同的，由此而导致热度升高是相同的，不同仅仅在于这种火烈之气是得之于火还是得之于太阳。

天下万物，禀承纯阳之气而生成的，都有毒素。毒性大的，在动物里有蝮蛇、毒蜂蝎子一类的东西，在植物里有巴豆、冶葛，在鱼类之中则有鲑、鲈、鳊，所以人吃了鲑鱼的肝脏就会死，被鲈、鳊侵犯即会中毒。鱼和鸟是同类的，所以鸟会飞鱼也能飞，鸟产卵鱼也产卵，蝮蛇、毒蜂、蝎子一类的东西都产卵，因为它们是同性的。毒性大的在人里就是小人，所以小人的口舌可以给天下带来灾祸。小人都会有毒气，南方的小人毒性尤烈，所以南越之人的祈祷与禁咒就能生效。

俗话说：“众口一辞，可以熔金属。”口属于火，五行之中火居第二位，五事之中言辞也排在第二位，言辞与火的位置相当性质相同，所以说“可以熔化金属”。提到口舌能够熔化东西，不说它象取木烧火一样，却一定要说它能熔化金属，

是因为金属被火所克制，而火与日是同类的。

药材并不是只在一个地方生长，但太伯离开周以后却偏偏要跑到吴地去采药。铸剑的地方很多，不止一个地方善于铸造，但世人都赞美楚国棠溪这个地方所出的利剑。热气天下哪儿都有，但人们偏偏只怕到南部沿海地区旅行。鸬鸟在南方生长，人们饮了鸬鸟的羽毛泡制的酒就会被毒死。辰位属龙，巳之位 in 东南方。龙有毒素，蛇有毒腺，所以蝮蛇有锋利的毒牙，龙的脖子下有倒长着鳞。木能生出火，火即为毒，所以东方属木的苍龙七宿之中包含有火星。治葛和巴豆都有毒素，治这个地方在东南方，巴这个地方在西南方。土地有干燥与潮湿的区别，所以不同的土地上有毒的东西有的多有的少。有毒的东西生长、出产的地方不同，所以毒性的猛烈程度各异。蝮蛇和鱼类似，所以在布满荒草的泥洼之地中生长。毒蜂、蝎子一类的东西和鸟类似，所以在房屋和树木之上生长。长江以北土地干燥，所以毒蜂、蝎子一样的东西很多。长江以南土地潮湿，所以蝮蛇很多。由于生长在高处，很干燥，靠近阳气，而一切生长在这些地方的属阳的东西都是悬空下垂的，所以毒蜂、蝎子一样的东西用尾针刺人。由于生长在低洼潮湿之处，离阴气很近，而一切生长在低下潮湿靠近阴气的地方的动物都是软体向上曲伸爬行的，所以蝮蛇用口咬人。毒素有的藏在头部，有的藏在尾部，所以人们被刺或被咬就会中毒；有的隐藏在身体之中，所以人们吃了它就会感到胀闷；有的附在嘴唇之上，所以舌头摇动就会产生祸害。

毒物都是禀承了一种气而产生的，虽然危害人的方式不

同，但它们可以归为一类。所以人们做梦梦见火，卜问的结果是将因言辞而引起纠纷，梦见蝮蛇，也将是因言辞而引起纠纷。火是言辞纠纷的征兆，言辞纠纷了应在梦中蝮蛇出现这一征兆之上，这是因为它们都是同一类东西，共一个本源，禀承了同一种气而生成。所以，火和言辞引起纠纷相关联，言辞引起纠纷与小人相关联。小人之所以成为一种妖象，就是由于他们的言辞能引起纠纷。预示言辞引起纠纷的那些征兆是因为小人与天相互感应而出现的。所以五事之中第二个是言辞。言辞不当预示着骄横，君主骄横常常会有天旱伴随出现。超越本份的东西都奢侈华丽，所以蝮蛇身上有许多花纹。天旱伴随君主的骄横出现，怨恨和不满的言辞也就出现了，所以时时会有一些表达愤恨之情的诗歌、童谣的出现。

妖气能生出美丽的容貌，所以容貌娇艳的人大都邪恶。叔虎的母亲很漂亮，叔向的母亲深知容貌俏丽的人大都邪恶，所以不让她服侍丈夫就寝。叔向劝说自己的母亲，母亲却说：“深山与大泽，是产生龙、蛇一类有毒的东西的地方。她很漂亮，我怕她生出像龙、蛇一样不祥的子女给你们家族带来灾祸。你们是势力弱小的家族，国内有很多受到国君特别宠幸的大家族，如果你们有不仁义的子女挑拨你们与大家族之间的关系，你们不是要遭难吗？我有什么私心呢？”让她去服侍叔向的父亲就寝，生了叔虎。叔虎漂亮且勇敢有力，被栾怀子宠幸。到了范宣子时，赶走了栾怀子，杀掉了叔虎，灾祸也延及叔向。深山与大泽，是生产龙、蛇一类毒物的地方，叔向的母亲以此来比喻叔虎的母亲，是因为容貌美丽的人都怀有毒性。生出叔虎这个儿子，漂亮而勇敢有力，勇敢与力量

是因美丽的容貌而来。灾祸与危难是由勇敢与力量而引发。火有耀眼的光芒，树木有美丽的表皮。龙、蛇是配属于东方和太阳，含有火的精气，所以很美丽。胆附在属木的肝之上，所以能生出勇敢的力量。火气很猛烈，所以多有勇气；木很刚强，所以多有力量。生出娇异险怪的子女的，通常是容貌美丽的人；引发灾祸与危难的，通常是勇敢有力的人；那些毒害人的，大多都是容貌美丽的人。

美丽是有毒的酒，不能多喝；蜂酿造的液体为蜜，蜜不能多吃。勇敢的人能使国家强大，但勇敢的人难以接近。美丽的女子能愉悦人的心情，但美丽的女子难以存养。能说会道的人，说话能使人高兴，但能说会道的人难以相信。所以，甘美的酒能够腐蚀人的肠胃，美丽的容貌能够惑乱人的心志，勇敢的人会招致灾祸，善于言辞的人会因言致祸。这些均是人间的毒物。善于言辞人的嘴巴作为四种毒物之一，它给人带来的灾祸尤为严重。怎么证明呢？孔子看到阳虎，吓得向后退着走，面色苍白、大汗淋漓。阳虎能说会道，口舌极利，口舌之中的毒，侵犯到人，人就会得重病。人如果中了别的毒，不过是自己死掉而已，如果国君听信小人谗言，中了他们口舌之毒，那么一个国家就会崩溃混乱。《诗经》里说：“谗言泛滥，就会使国家的四方混乱。”国家因谗言致乱，岂止是一个人遭受祸殃？所以君子不怕老虎，只怕进谗言的小人的那张嘴，是所有毒物之中最毒的。

薄葬篇

圣贤之业，皆以薄葬省用为务。然而世尚厚葬，有奢泰之失者，儒家论不明，墨家议之非故也。墨家之议右鬼，以为人死辄为神鬼而有知，能形而害人，故引杜伯之类以为效验。儒家不从，以为死人无知，不能为鬼，然而赙祭备物者，示不负死以观生也。陆贾依儒家而说，故其立语，不肯明处。刘子政举薄葬之奏，务欲省用，不能极论。是以世俗内持狐疑之议，外闻杜伯之类，又见病且终者，墓中死人来与相见，故遂信是，谓死如生。闵死独葬，魂孤无副，丘墓闭藏，谷物乏匮，故作偶人以侍尸柩，多藏食物以歆精魂。积浸流至，或破家尽业，以充死棺，杀人以殉葬，以快生意。非知其内无益而奢侈之心外相慕也，以为死人有知，与生人无以异。孔子非之，而亦无以定实然。而陆贾之论，两无所处。刘子政奏，亦不能明儒家无知之验，墨家有知之故。事莫明于有效，论莫定于有证。空言虚语，虽得道心，人犹不信。是以世俗轻愚信祸福者，畏死不惧义，重死不顾生，竭财以事神，空家以送终。辩士文人有效验，若墨家之以杜伯为据，则死无知之实可明，薄葬省财之教可立也。

今墨家非儒，儒家非墨，各有所持，故乖不合，业难齐同，故二家争论。世无祭祀复生之人，故死生之义未有所定。实者死人暗昧，与人殊途，其实荒忽，难得深知。有知无知之情不可定，为鬼之实不可是。通人知士，虽博览古今，窥涉百家，条入叶贯，不能审知。唯圣心贤意，方比物类，为

能实之。

夫论不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诤订于内，是用耳目论，不以心意也。夫以耳目论，则以虚象为言，虚象效，则以实事为非。是故是非者不徒耳目，必开心意。墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实。失实之议难以教，虽得愚民之欲，不合知者之心，丧物索用，无益于世，此盖墨术所以不传也。

鲁人将以珣璠斂，孔子闻之，径庭丽级而谏。夫径庭丽级，非礼也，孔子为救患也。患之所由，常由有所贪。珣璠，宝物也，鲁人用斂，奸人伺之，欲心生矣。奸人欲生，不畏罪法。不畏罪法，则丘墓抽矣。孔子睹微见著，故径庭丽级，以救患直谏。夫不明死人无知之义，而著丘墓必抽之谏，虽尽比干之执，人必不听。何则？诸侯财多不忧贫，威强不惧抽。死人之议，狐疑未定，孝子之计，从其重者。如明死人无知，厚葬无益，论定议立，较著可闻，则珣璠之礼不行，径庭之谏不发矣。今不明其说而强其谏，此盖孔子所以不能立其教。孔子非不明死生之实，其意不分别者，亦陆贾之语指也。夫言死无知，则臣子信其君父。故曰：“丧祭礼废，则臣子恩泊。臣子恩泊，则倍死亡先。倍死亡先，则不孝狱多。”圣人惧开不孝之源，故不明死无知之实。异道不相连，事生厚，化自生，虽事死泊，何损于化？使死者有知，倍之非也；如无所知，倍之何损？明其无知，未必有倍死之害；不明无知，成事已有贼生之费。

孝子之养亲病也，未死之时，求卜迎医，冀祸消，药有益也。既死之后，虽审如巫咸，良如扁鹊，终不复使。何则？

知死气绝，终无补益。治死无益，厚葬何差乎？倍死恐伤化，绝卜拒医，独不伤义乎？亲之生也，坐于高堂之上；其死也，葬之黄泉之下。黄泉之下，非人所居，然而葬之不疑者，以死绝异处，不可同也。如当亦如生存，恐人倍之，宜葬于宅，与生同也。不明无知，为人倍其亲，独明葬黄泉，不为离其先乎？亲在狱中，罪疑未定，孝子驰走以救其难。如罪定法立，终无门户，虽曾子、子骞，坐泣而已。何则？计动无益，空为烦也。今死亲之魂定无所知，与拘亲之罪决不可救何以异？不明无知，恐人倍其先，独明罪定，不为忽其亲乎！圣人立义，有益于化，虽小弗除；无补于政，虽大弗与。今厚死人，何益于恩？倍之弗事，何损于义？

孔子又谓，为明器不成，示意有明。俑则偶人，象类生人，故鲁用偶人葬，孔子叹。睹用人殉之兆也，故叹以痛之。即如生当备物，不示如生，意悉其教，用偶人葬，恐后用生殉，用明器，独不为后用善器葬乎？绝用人之源，不防丧物之路，重人不爱用，痛人不忧国，传议之所失也。

救漏防者，悉塞其穴，则水泄绝。穴不悉塞，水有所漏，漏则水为患害。论死不悉则奢礼不绝，不绝则丧物索用。用索物丧，民贫耗之至，危亡之道也。

苏秦为燕，使齐国之民高大丘冢，多藏财物，苏秦身弗以劝勉之。财尽民贫，国空兵弱，燕军卒至，无以自卫，国破城亡，主出民散。今不明死之无知，使民自竭以厚葬亲，与苏秦奸计同一败。

墨家之议，自违其术，其薄葬而又右鬼，右鬼引效，以杜伯为验。杜伯死人，如谓杜伯为鬼，则夫死者审有知。如

有知而薄葬之，是怒死人也。人情欲厚而恶薄，以薄受死者之责，虽右鬼，其何益哉？如以鬼非死人，则其信杜伯非也；如以鬼是死人，则其薄葬非也。术用乖错，首尾相违，故以为非。非与是不明，皆不可行。

夫如是，世俗之人，可一详览。详览如斯，可一薄葬矣。

【译文】

圣贤的事业，都以俭约地安葬死者、节省财物为宗旨，但是社会上崇尚奢侈地安葬死者，形成铺张浪费的恶习，这是由于儒家的论述不清楚，墨家的议论又不对的缘故。墨家的学说崇尚鬼，认为人死之后就会变为神或鬼而有知觉，能够变化成活人的形状害人，所以引用杜伯之类的事情作为证明。儒家不能同意墨家的说法认为死人没有知觉，不能变成鬼，然而他们在帮助别人办理丧事或举行祭祀时却备办各种财物，表示不背弃死去的人，借以劝勉活着的人。陆贾依照儒家的观点谈论丧葬问题，所以他在阐明自己的主张时不肯明确地判断是否有鬼。刘向的奏章，提倡简办丧事，主张丧葬之事应节省财物，但道理并没有说透。这就使得世俗之人对鬼神的存在将信将疑，外面又听到杜伯之类的事情，看见病得很重、将要死去的那些人，坟墓中的死人会出来和他们相见，所以就相信了鬼神的存在。从而认为死人和活人一样有知觉，哀怜那些死人独处坟墓之中，鬼神孤单没有陪伴，坟墓被封闭掩藏，缺少粮食，所以做一些假人来陪伴装着尸体的棺材，在墓中储藏食物以便鬼神享用。这种行为逐渐扩展，影响甚巨，遂使有的人倾家荡产，以殉葬品装满死人的棺材，甚至杀掉

活人为死人殉葬，以此来满足活人的心愿。他们并非不知道把殉葬品放入棺材对死人并无用处，仅仅是受奢侈之风的影响而讲究排场才这样做，把死人和活人一样地对待。孔子虽然反对这种看法，但也没有断定真实情况如何。同样，陆贾的论述，对死人是否有知觉没有作出具体的回答。刘向的奏章也没有阐明。儒家关于人死无知觉的证据是什么，墨家关于人死有知觉的理由是什么，都没有举出真实有效的证据予以说明，也无确切的证据和理论。空谈的言论、不实的言辞，即使符合一般的道理，别人也不会相信。因此，世间那些鄙陋无知、相信鬼神能给人带来祸福的人，怕得罪死人却不违背道义，只看重死人却不顾全活人，耗尽所有的财物侍奉鬼神，倾家荡产地办理丧葬之事。那些擅长辩论的人以及会写文章的人论述人死无知，如果确有证据，就像墨家用杜伯变鬼的例子论证人死有知一样，从而人死无知这个真实情况就可以明确，相应地从俭安葬死者、节省财用的教化就可以确立了。

现在墨家批评儒家，儒家批评墨家，互相攻讦，各有主张，所以不可能说到一起。对待丧葬应俭约或奢侈意见不一，因而两家争执不下。世上没有因为祭祀而复活的人，所以人死之后是否变成鬼、是否有知觉这些问题就没有答案。其实，死人处幽冥之地，与活人世界不是一回事，他们的真实情况捉摸不定，难以确切地知晓。人死之后是否有知觉，情况没法确定，到底是否成为鬼也就无从确定。知识渊博、有见识的人，即使详察古今之事，遍阅诸子百家的著作，精深地研究这个问题，也难以搞清楚。只有圣智贤明的人，把这些事做

综合研究，才有可能得出确切的结论。

如果精力不集中、头脑混乱地议论事情，只是根据事物的表面现象判断是非，只相信从外界所得的见闻，不通过认真的分析判断，这是只凭借见闻而不让过思考来议论事情，那就有可能靠虚假的现象建立自己的理论；相信了虚假的现象，那就可能导致把实际存在的事物当成错误的。所以判断是非不能只依靠见闻，一定要通过内心的思考。墨家有鬼的言论就未经用心思考、只是依据事物的表面现象而得出的。如果只相信见闻，即使证据十分显明，也还是不符合事实的。不符合事实的主张难以用来教导别人，即使符合无知之人的意愿，仍然不能符合有智慧的人的心意。墨家有鬼的议论弄得人们倾家荡产办理丧事，对于世道没有什么好处，这大概就是墨家学说不能流传的原因所在。

鲁国人将用君主佩带的美玉给季平子装殓，孔子听说了这件事，径直穿过庭院、一步一级台阶地跑进去劝阻。这种行为是不符合礼的要求的，孔子这样急迫失礼是为了防止祸乱发生。祸乱的产生，往往是由于有所贪求而引起。君主佩带的美玉，是宝贵的东西，鲁国人用它给季平子装殓，奸邪之人窥探得知，贪欲之心就会生出。奸邪之人生出贪欲之心，就不怕受处罚而得到它。不惧怕刑罚，那么坟墓就会被盗。孔子从细微的小事中预见到可能发生的大事，所以才不顾一切地、急急忙忙的跑去直言相劝，挽救可能发生的祸乱。不讲清楚死人没有知觉这个道理，只说明这样做坟墓会被盗，这样的劝阻，即使是出于像比干那样竭尽忠诚的人，别人也不会接受。为什么呢？诸侯之家财物众多，不必担心奢侈的葬

礼会搞穷了自己；威势很大，不必担心人家会来掘墓。由于对死人是否有知觉的问题搞不清楚，所以孝子的想法总是倾向于让葬礼隆重豪华一些。如果明白地讲出死人没有知觉、奢侈的葬礼对谁都没有好处，把这些道理议论得清楚可信，使大家明明白白，那么以君主佩带的美玉入殓这件事就不会发生，孔子径直穿过庭院而进的劝阻也就不必发生了。现在不能说明死人无知觉、奢侈的葬礼没有用处的道理，只是极力地劝阻以君主佩带的美玉入殓这件事，这大概就是孔子的礼教在该方面不能确立的原因吧！孔子不是不知道死与生的真实情况，他之所以有意地不讲清人死无知觉的道理，原因和陆贾不肯明确肯定人死有无知觉一样。如果说人死没有知觉，那么做臣下、儿子对待自己国君和或父亲的恩义就会淡落。臣下和儿子的恩义淡落，那么人们就会背弃死者、忘掉祖先。背弃死者、忘掉祖先，那么犯不孝之罪的人就会多起来。圣人怕开不孝这个头，所以不肯说明人死无知觉这个真实情况。其实活人和死人互不相干，对活着的人奉养优厚，好的教化自然就会产生，即使对死者淡漠一些，对于教化又有什么损害呢？假如死者有知觉，背弃它是不对的。假如死者没有知觉，背弃它又有什么损害呢？明确地宣称死人无知觉、未必便会有背弃死者的不祥事情发生，不讲明死者无知觉，事实已经表明由此引发的浪费奢侈的现象已经在损着活人了。

孝顺的孩子侍奉得病的父母，父母没死的时候，到处占卜、寻医，希望灾祸能够消除、用药能够有效；父母一旦死了，即使有巫咸那样精明的占卜者，扁鹊那样高明的医生，孝顺的孩子也不必再去麻烦他们了。为什么呢？知道人气断了，

再去占卜、问医也无益处了。给死人救治不会给它带来什么好处，奢侈的葬礼和给死人治病有什么差别呢？背弃死人恐怕有伤教化，拒绝占卜和医治的人难道就不伤道义吗？父母活着的时候，把他们安置在高堂之上；死后，把他们埋在地下。深深的地下可不是人居住的地方，但没有犹豫就把他们埋葬了。是由于死人断气后就不再同活人一样，恐怕人们背弃它，就应当把死人安葬在家中，和活着时一样同他们相处。不肯说明死人无知觉，是因为害怕人们会背弃自己的父母，却偏偏要把死人埋在地下，这样做难道不怕人们遗弃他们的祖先吗？父母身陷狱中，处罚尚未确定，孝子就会到处奔走，求人挽救其父母；如果量刑已定，处罚已经明确，再找门路也无济于事了，那么即使是曾子、子骞这样的大孝子，也只会坐着哭泣了。为什么呢？这是因为再筹划只不过是白费力气而已，于事无补，如今死去的亲人的魂魄确实什么也感觉不到，这和被关押已经定罪的亲人无可救援有什么两样呢？不肯说明死人无知觉，恐怕人们背弃自己的祖先，却偏偏阐明罪罚已定即无可救援，难道不怕人们轻视自己的亲人吗？圣人确立道义，只要对教化百姓有益，即使微小也不可忽视；只要对政事无益，即使重要也不赞同实施。现在厚葬死人，对报答先人的恩典有何益处呢？背弃死者，不搞奢侈的葬礼，对报答先人的恩义又有什么损害呢？

孔子又说，殉葬的明器虽然做得不精致，但称它为明器，表明人们认为人死之后还很神明，殉葬用的假人用陶土或木头制成，形状很像活人，所以鲁国人用假人殉葬。孔子便叹息，他从此看到了将来会用真人殉葬的苗头，所以叹息不已。

如果说孔子的意思是对待死人应当像对活人一样为它备办器物，并不表示死人真像活人一样。这样做的用意只在于充分宣扬礼教，那么孔子看到用假人殉葬，就担心后世会用活人殉葬；看到用明器殉葬，难道就不担心后世会用精致的器物殉葬吗？堵塞用活人殉葬的根源，却不断绝浪费财物的渠道，重视活人却不爱惜财物，为后为活人殉葬痛息却不为国家忧虑，儒家议论的错误就在这儿。

补救有漏洞的堤坝，需要把所有的漏洞都堵塞住，这样堤内的水就不会外溢；不把所有的漏洞都堵住，水就会外泄，水外泄就会带来灾祸。不把关于死人的问题全面讨论，那么奢侈的葬礼就不可能被废除；不废除就会使得许多人倾家荡产。百姓倾家荡产掩埋死者，将使得他们陷入极度贫困，这是使国家走向危亡的道路啊！

苏秦为帮助燕国，到齐国去做官，让齐国人把坟墓造得又高又大，殉葬的财物很多，苏秦亲自执佛送葬，以鼓励齐国人实施厚葬。财物用光了，百姓贫困不堪，国家空乏，军队衰弱。燕国军队突然进攻，齐国无法自卫，结果国都被攻破，城市被占领，国君出逃，百姓到处避难。现在不肯说明人死无知觉，让百姓耗尽自己的财物奢侈地安葬死去的亲人，这与苏秦削弱齐国的奸计一样，会给国家造成祸害。

墨家的主张，同他们的基本观点自相矛盾，他们主张俭约地安葬死者，却又崇尚鬼。为证明必须崇尚鬼，他们就把杜伯拿来作证据。杜伯是个死人，如果说杜伯是鬼，那么死人确实有知觉。如果死人有知觉却又俭约地安葬他们，这一定会激怒死人。人性都喜欢奢侈而厌恶俭约，用俭约的葬礼

安葬死者就受到应有的责罚。即使崇尚他们，又有什么用处呢？如果认为鬼不是死人变的，那么相信杜伯死后变成了鬼就是不对的；如果认为鬼是死人变的，那么提倡俭约的葬礼就是不对的。基本观点和具体主张互相违背，前后互相矛盾，所以说墨家的主张是不对的。对于奢侈的葬礼，有人反对，有人赞同，但他们均无确凿的证据证明自己理论的正确，所以都没能实行。

既然如此，人们就可以自己鉴别这个问题了。如果同意我上面所做的分析，就应当俭约地安葬死者。

四讳篇

俗有大讳四。一曰讳西益宅。西益宅谓之不祥，不祥必有死亡，相俱以此，故世莫敢西益宅。防禁所从来者远矣。传曰：“鲁哀公欲西益宅，史争以为不祥。哀公作色而怒，左右数谏而弗听，以问其傅宰质睢曰：‘吾欲西益宅，史以为不祥，何如？’宰质睢曰：‘天下有三不祥，西益宅不与焉。’哀公大说。有顷，复问曰：‘何谓三不祥？’对曰：‘不行礼义，一不祥也；嗜欲不止，二不祥也；不听规谏，三不祥也。’哀公繆然深惟，慨然自反，遂不益宅。”令史与宰质睢止其益宅，徒为烦扰，则西益宅祥与不祥未可知也。令史、质睢以为西益宅审不祥，则史与质睢与今俗人等也。

夫宅之四面皆地也，三面不谓之凶，益西面独谓不祥，何哉？西益宅，何伤于地体，何害于宅神？西益不祥，损之能善者乎？西益不祥，东益能吉乎？夫不祥必有祥者，犹不吉

必有吉矣。宅有形体，神有吉凶，动德致富，犯刑起祸，今言西益宅谓之不祥，何益而祥者？且恶人西益宅者，谁也？如地恶之，益东家之西，损西家之东，何伤于地？如以宅神不欲西益，神犹人也，人之处宅欲得广大，何故恶之？而以宅神恶烦扰，则四面益宅，皆当不祥。诸工技之家，说吉凶之占，皆有事状。宅家言治宅犯凶神，移徙言忌岁月，祭祀言触血忌，丧葬言犯刚柔，皆有鬼神凶恶之禁。人不忌避，有病死之祸。至于西益宅，何害而谓之不祥？不祥之祸，何以为败？

实说其义，不祥者，义理之禁，非吉凶之忌也。夫西方，长老之地，善者之位也。尊长在西，卑幼在东。尊长，主也；卑幼，助也。主少而助多，尊无二上，卑有百下也。西益宅，益主不增助，二上不百下也，于义不善，故谓不祥。不祥者，不宜也。于义不宜，未有凶也。何以明之？夫墓，死人所藏；田，人所饮食；宅，人所居处。三者于人，吉凶宜等。西益宅不祥，西益墓与田，不言不祥。夫墓，死人所居，因忽不慎。田，非人所处，不设尊卑。宅者，长幼所共，加慎致意者，何可不之讳？义祥于宅，略与墓与田也。

二曰讳被刑为徒，不上丘墓。但知不可，不能知其不可之意。问其禁之者，不能知其讳；受禁行者，亦不晓其忌。连相放效。至或子被刑，父母死，不送葬，若至墓侧，不敢临葬。其失至于不行吊伤，则佗人之柩。

夫徒，善人也，被刑谓之徒，丘墓之上，二亲也，死亡谓之先。宅与墓何别？亲与先何异？如以徒被刑，先人责之，则不宜入宅与亲相见。如以徒不得与死人相见，则亲死在堂，

不得哭柩。如以徒不得升丘墓，则徒不得上山陵。世俗禁之，执据何义？

实说其意，徒不上丘墓有二义，义理之讳，非凶恶之忌也。徒之用心，以为先祖全而生之，子孙亦当全而归之。故曾子有疾，召门弟子曰：“开予足，开予手，而今而后，吾知免夫。小子！”曾子重慎，临绝效全，喜免毁伤之祸也。孔子曰：“身体、发、肤，受之父母，弗敢毁伤。”孝者怕入刑辟，刻画身体、毁伤发肤，少德泊行，不戒慎之所致也。愧负刑辱，深自刻责，故不升墓祀于先。古礼庙祭，今俗墓祀，故不升墓，惭负先人，一义也。墓者，鬼神所在，祭祀之处。祭祀之礼，齐戒洁清，重之至也。今已被刑，刑残之人，不宜与祭侍先人，卑谦谨敬，退让自贱之意也。缘先祖之意，见子孙被刑，恻怛憯伤，恐其临祀，不忍欲享，故不上墓，二义也。

昔太伯见王季有圣子文王，知太王意欲立之，入吴采药，断发纹身，以随吴俗。太王薨，太伯还，王季辟主。太伯再让，王季不听。三让，曰：“吾之吴越，吴越之俗，断发纹身，吾刑余之人，不可为宗庙社稷之主。”王季知不可，权而受之。夫徒不上丘墓，太伯不为主之义也。是谓祭祀不可，非谓柩当葬身不送也。

葬死人，先祖痛；见刑人，先祖哀。权可哀之身送可痛之尸，使先祖有知，痛尸哀形，何愧之有？如使无知，丘墓，田野也，何惭之有？惭愧先者，谓身体形残，与人异也。古者肉刑，形毁不全，乃不可耳。方今象刑，象刑者重，髡钳之法也。若完城旦以下，施刑，彩衣系躬，冠，带与俗人殊，

何为不可？世俗信而谓之皆凶，其失至于不吊乡党尸，不升佗人之丘，惑也。

三曰讳妇人乳子，以为不吉。将举吉事，入山林，远行，度川泽者，皆不与之交通。乳子之家，亦忌恶之，舍丘墓庐道畔，逾月乃入，恶之甚也。暂卒见若为不吉，极原其事，何以为恶？

夫妇人之乳子也，子含元气而出。元气，天地之精微也，何凶而恶之？人，物也；子，亦物也。子生与万物之生何异？讳人之生谓之恶，万物之生又恶之乎？生与胞俱出，如以胞为不吉，人之有胞，犹木实实有杖也。包裹儿身，因与俱出，若鸟卵之有壳，何妨谓之恶？如恶之为不吉，则诸生物有壳者，宜皆恶之。万物广多，难以验事。人生何以异于六畜？皆含血气怀子，子生与人无异。独恶人而不憎畜，岂以人体大，气血盛乎？则夫牛马体大于人。凡可恶之事，无与钧等，独有一物，不见比类，乃可疑也。今六畜与人无异，其乳皆同一状。六畜与人无异，讳人不讳六畜，不晓其故也。世能别人之产与六畜之乳，吾将听其讳；如不能别，则吾谓世俗所讳妄矣。

且凡人所恶，莫有腐臭。腐臭之气，败伤人心。故鼻闻臭，口食腐，心损口恶，霍乱呕吐。夫更衣之室，可谓臭矣；鲍鱼之肉，可谓腐矣。然而：有甘之更衣之室，不以为忌；肴食腐鱼之肉，不以为讳。意不存以为恶，故不计其可与不也。凡可憎恶者，若溅墨漆，附著人身。今目见鼻闻，一过则已，忽亡辄去，何故恶之？出见负豕于涂，腐溺于沟，不以为凶者，洿辱自在彼人，不著己之身也。今妇人乳子，自在其身，

斋戒之人，何故忌之？

江北乳子，不出房室，知其无恶也。至于犬乳，置之宅外，此复惑也。江北讳犬不讳人，江南讳人不讳犬，谣俗防恶，各不同也。夫人与犬何以异？房室，宅外何以殊？或恶或不恶，或讳或不讳，世俗防禁，竟无经也。

月之晦也，日月合宿，纪为一月。犹八日，月中分谓之弦；十五日，日月相望谓之望；三十日，日月合宿谓之晦。晦与弦、望一实也，非月晦日月光气与月朔异也。何故逾月谓之吉乎？如实凶，逾月未可谓吉；如实吉，虽未逾月，犹为可也。

实说，讳忌产子，乳犬者，欲使人常自洁清，不欲使人被污辱也。夫自洁清则意精，意精则行清，行清而贞廉之节立矣。

四曰讳举正月、五月子。以为正月、五月子杀父与母，不得举也。已举之，父母偶死，则信而谓之真矣。夫正月、五月子何故杀父与母？人之含气，在腹肠之内，其生，十月而产，共一元气也。正与二月何殊，五与六月何异，而谓之凶也？世传此言久，拘数之人，莫敢犯之。弘识大材，实核事理，深睹吉凶之分者，然后见之。

昔齐相田婴贱妾有子，名之曰“文”。文以五月生，婴告其母勿举也，其母窃举生之。及长，其母因兄弟而见其子文于婴。婴怒曰：“吾令女去此子，而敢生之，何也？”文顿首，因曰：“君所以不举五月子者，何故？”婴曰：“五月子者，长至户，将不利其父母。”文曰：“人生受命于天乎？将受命于户，一邪？”婴嘿然。文曰：“心受命于天，君何忧焉？如受

命于户，即高其户，谁能至者？”婴善其言，曰：“子休矣！”其后使文主家，侍宾客，宾客日进，名闻诸侯。文长过户，而婴不死。以田文之说言之，以田婴不死效之，世俗所讳，虚妄之言也。夫田婴俗父，而田文雅子也。婴信忌不实义，文信命不辟讳。雅俗异材，举措殊操，故婴名暗而不明，文声驰而不灭。

实说，世俗讳之，亦有缘也。夫正月岁始，五月阳盛，子以此月生，精炽热烈，厌胜父母，父母不堪，将受其患。传相放效，莫谓不然。有空讳之言，无实凶之效，世俗惑之，误非之甚也。

夫忌讳非一，必托之神怪，若设以死亡，然后世人信用畏避。忌讳之语，四方不同，略举通语，令世观览。若夫曲俗微小之讳，众多非一，咸劝人为善，使人重慎、无鬼神之害，凶丑之祸。世讳作豆酱恶闻雷，一人不食，欲使人急作，不欲积家逾至春也。讳厉刀井上，恐刀堕井中也；或说以为“刑”之字，井与刀也，厉刀井上，井刀相见，恐被刑也。毋承屋檐而坐，恐瓦堕击人首也。毋反悬冠，为似死人服；或说恶其反而承尘溜也。毋偃寝，为其象尸也。毋以箸相受，为其不固也。毋相代扫，为修冢之人冀人来代己也。诸言“毋”者，教人重慎，勉人为善。《礼》曰：“毋抔饭，毋流歃。”礼义之禁，未必言凶之言也。

【译文】

世俗上有四种大忌。第一种忌讳是忌在住宅的两边扩建新房。在西边扩建新房被认为不吉利，不吉利必有家人死亡，

人们以此互相恐吓，所以世人没有人敢在住宅西边扩建新房。这种禁忌由来已久。传曰：“鲁哀公想要在住宅西边扩建新房，史官直言规劝哀公不要这样做，认为这样不吉利。哀公听了后变了脸色，大发脾气，手下的人多次进谏而鲁哀公都置若罔闻，就此问题向其太傅宰质睢询问说：‘我想要在住宅西边扩建住房，史官认为不吉利，你认为怎么样？’宰质睢说：‘天底下有三种不吉祥的事，在西边扩建住宅不在其中。’哀公听后很高兴。过了一会儿，哀公又问道：“什么是三种不吉祥之事？”宰质睢回答说：‘不按礼义办事，这是一种不吉祥之事；欲望没有止境，是第二种；不听别人的规劝与进谏，是第三种不吉祥之事。’鲁哀公听后默默地陷入了沉思，颇为感慨地进行了自我反省，于是就不再在西边扩建新房了。”假使史官和宰质睢劝阻哀公扩建新房，仅仅因为怕烦扰多事，那么在西边扩建新房究竟是吉祥还是不吉祥也就未可知了。假使史官与宰质睢认为西边扩建房子确实不吉利，那么史官、宰质睢也就与今天的俗人相同了。

住宅的四周都是土地，三面都不被认为是凶险，扩建西边宅子却单单被认为不吉利，这是为什么？向西扩建宅子，对大地来说有什么伤害，对宅子里的神灵又有什么损伤？在住宅的西边扩建新房被认为不吉利，拆掉西边的房屋就能有好处吗？在西边扩建不吉利，向东扩建就吉利了吗？有不吉祥就肯定有吉祥，如同有不吉利一定会有吉利一样。住宅有一定的形状、规模，神灵也有吉利和凶险的征兆，行动符合道德，就会招来福佑，触犯刑法就会引起灾祸，现在人们说向西扩建不吉祥，那么向哪个方向扩建才吉利呢？况且憎恶向

西扩建的是谁呢？假如是大地憎恶，在东家的西边扩建新房，拆掉西家东边的房室，对土地有什么伤害？如果说住宅里的神灵不愿向西扩建，神也同人一样，总喜欢住房宽敞些，神又为什么会憎恶这件事？如果说是神灵讨厌扩建西宅会给自己带来烦扰、麻烦，那么向四面扩建，都应当是不吉祥的。有替人占卜吉凶手艺的人，解释吉凶的征兆，都有他们的一套说法。推算住宅凶吉的人说修建房屋会触犯凶神，搬家讲究不要触犯岁月方面的禁忌，祭祀讲究避开“血忌”日，丧葬讲究不要“犯刚柔”的禁忌，都有鬼神凶灾的禁忌。人们不禁忌避讳，会招来死亡的灾祸。至于说到向西扩建房子，有什么妨害而称之为不吉祥呢？不吉祥的祸坏，会带来什么样的灾害呢？

根据事实来探究其中的道理，向西扩建住房之所以不吉利，是从礼义的角度来考虑的一种禁忌，并不是从吉凶的角度来考虑的一种忌讳。西方，是年长的人所住的地方，是辈分高的人的位置。尊长者的席位在西边，晚辈和小孩的席位在东。辈分高、年龄大的人，是住宅的主人；辈分低、年龄小的人，是主人的从属。主人是少数而从属都是多数，一家的尊长只能有一个，而晚辈可以有很多。向西扩建房屋，意味着增添尊长，不增添晚辈，尊长出现了两个而晚辈却很少，从礼义上讲是不妥当的，可以称之为不吉利。不吉利，也就等于说是不应该。从道理上讲不应该，这不会带来凶险。怎么能知道这一点呢？比如坟墓是埋葬死人的地方；土地是人们获得食物的地方，住宅，是人所居住的地方。这三种东西对人来说，吉凶是一样的。向西扩建住宅被认为是不吉利的，

而向西扩建墓穴和田地，则不说不吉利。坟墓，是死人所居的地方，因此被人忽略而不予重视。因此，不是人所居住的地方，不分长辈和晚辈的位置。只有住宅，年长的和年幼的共同居住，是应该格外重视和特别留心的，怎能不讲忌讳呢？所以礼义之禁对于住宅规定得特别周到，对于墓与田则比较忽略。

第二种禁忌是，被处以肉刑并当过苦役的人，不能上坟墓。人们只知道不可以上坟，但却不知道为什么不可以。向规定这种禁忌的人打探，他们也不知道为什么有这样的忌讳；那些被禁止上坟的人，也不晓得为什么会有这种忌讳。人们长期以来互相仿效，甚至有的儿子受了刑罚，父母去逝了，也不能送葬，或者到了墓旁，也不敢面对坟墓。这种错误甚至发展到不去吊丧，不看别人的棺材这种地步。

被罚作苦役的囚犯，也是身躯完整无缺的人，遭受苦刑后才叫作徒。坟墓里边埋葬着的是父母，死去之后称为“先人”。住宅与坟墓有什么区别？亲人与先人又有什么不同？假如因为被处于肉刑、罚作囚徒，先人会责怪他们，那么也不应进入住宅中与亲人相见。假如囚徒不能跟死人相见，那么亲人在堂屋里死去，也不该哭亲人的灵柩。假如囚徒不能上坟墓，那么囚徒也不应该上山陵为帝王修筑陵墓。世俗上禁止囚徒这样做，根据是什么道理呢？

根据事实探究其用意，囚徒不得上坟墓应有两种含义，这样做是违背了礼义、道理方面的忌讳，而并不是违背了凶险的禁忌。囚徒这样做的用意是，认为祖先本来是完整无缺地把子孙生下来的，做子孙的也应该完整无缺地回到祖先那里

去。所以曾子有了病，就召集自己的门徒说：“掀开被子看看我的脚，看看我的手，从今以后，我会免遭刑法而使身体损伤了。小子们！”曾子非常谨慎，临死之前检验身躯完好无损，对自己免遭身体毁坏之祸而感到高兴。孔子说：“身体、毛发、皮肤，是从父母那里接受来了，不敢恐坏、损伤这些东西。”孝顺的人被迫遭受刑罚，身体上被刺上字，损伤了自己的毛发和皮肤，这是由于道德差，行为恶劣，不注意自己的行为而招来的祸端。惭愧自己受了刑罚的污辱，内心深深地责备自己，所以说不到先人的坟墓祭祀祖先。古人在祖庙中祭祀，现在一般在墓地上祭祀，所以不上坟墓，惭愧自己对不起先人，这是一种道理。坟墓，是鬼神所在的地方，是供人祭祀之处。祭祀的礼仪，往往要斋戒、净身，郑重其事到了极点。如今已遭到了刑罚，受过刑罚，身体有残缺之人，不适合参与祭祀供奉先人，显得非常谦恭、谨慎，以显示自己退让、卑贱的心意。推想祖先的想法，祖先看到自己的子孙遭受刑罚，内心会十分悲伤，害怕祖先来到祭祀的地方，不忍心享用祭祀的供品，所以囚徒不上坟墓，这是第二种含义。

过去周文王的伯父太伯见到弟弟王季有一个圣明的儿子文王，知道父亲太王想立王季为继承人，于是就到吴地去采药，剪断长发，身刺花纹，以此来随吴地风俗。太王死，太伯回来，王季回避做主祭宗庙的人。太伯再次让位给王季，王季没有听从。让了三次，太伯说：“我到了吴越之地，吴越的风俗，断发纹身，我是受了肉刑的人，不能做宗庙社稷的主人。”王季知道无法推辞，就根据这种特殊情况改变了常规，接受了王位。囚徒不上坟墓，也跟太伯不做国君的道理是一

样的。这只是说不能主持祭祀，并不是说棺材入土时，受过刑的人不该亲身去送葬啊。

埋葬死人，先祖感到痛心；见到受过刑的人，先祖会感到悲哀。暂且让受过刑的人去葬那个使先祖悲痛的尸体，假使先祖有灵，对尸体而悲痛，见残缺之躯而哀伤，受过刑的人又有什么可惭愧的呢？假如说先祖不能知晓这些，坟墓，就跟田野一样，有什么惭愧的呢？对不起先祖的原因，人们说是身体受刑而致残与正常人不一样。古代的肉刑，使人肢体毁坏不全，这种情况才不可以去送葬。如今采用象征性的刑罚，象征性的刑罚中比较重的，也不过是剃去头发，用铁圈束颈之，从刑。象不残害犯人肢体，强迫他白天御敌，晚上筑城这以上的刑罚，可免除刑罚，穿着特殊颜色的衣服，帽子、带子与一般人不同而已，为什么不可上坟？世俗上的人们就信以为真，并认为上坟是凶险的，这种错误甚至到了不吊同乡、族人、亲戚的尸体，也不敢登他人之墓的地步，糊涂啊。

第三种忌讳认为妇女生育孩子会带来不吉利。将要办喜事的人，进入山林的人，远行的人，渡江河、湖泊的人，都不与生小孩的妇女接触。生育孩子的家庭，也忌讳、憎恶她，让产妇住在墓侧或道路旁的茅舍里，过了满月才让回家，憎恶产妇到了极点。开始突然觉得好象不吉利，彻底追究这件事的根源，人们凭什么憎恶产妇？

妇女生孩子之时，孩子含着自然元气而出生。元气，是天地之间的最精微的东西，有什么凶险而憎恶它？人，是自然之物；孩子，也是自然之物。孩子出生与世间万物的出生

有什么区别？忌讳人的出生，称其为凶险，万物出生也被认为是凶险的吗？婴儿出生时胎衣也随之而出，假如认为胎衣不吉利，那么，人类有胎衣，就象果木的果实上有花萼一样。胎衣包裹着婴儿的身体，因而与婴儿一块出生，就象鸡蛋有蛋壳一样，有什么妨害而说它恶呢？如果是憎恶它不吉利，那么各种生物有花蕊和外壳的，也都应该受到人们的憎恶。世上万物很丰富，很难一一列举出来验证一件事情。人出生之时与六畜有什么不同？都是母亲含上血气怀上孩子，小畜牲的出生与人的出生没有什么不同。单单憎恶人而不憎恶畜牲，难道是认为人身体大、气血盛吗？那么牛马的身体是比人大。大凡可憎恶的东西，如果没有与它相同的，单单有一种东西是如此，找不出可以类比的东西，这才值得人们怀疑。现在牛、马、羊、狗、猪、鸡这六畜跟人没有什么不同，生育下一代的情况也都相同。六畜跟人没有什么不同，而忌讳人而不忌讳六畜，真不晓得是什么原因。世人如果能区别人类生育孩子与六畜繁殖下一代有什么不同，我将听从他的忌讳；如果不能区别，那么我就要说世俗上所忌讳的是虚妄的。

况且大凡人们所厌恶的，没有比腐臭的东西更可憎了。腐臭之气，会损害人的身心，所以鼻孔闻到臭气，嘴里吃了腐烂的食物，心中很难受，嘴里也很恶心，会引起腹痛、腹泄、呕吐。那么厕所，可以说是臭啊，腌鱼的肉，可以说是腐烂，但是，人们自愿到厕所去，并不忌讳，把腐鱼当好菜吃，也不忌讳什么。心里不认为那是坏东西，所以就不计较可与不可了。大凡可憎恶的东西，就象溅了墨汁和油漆，沾在人们身上，去也去不掉。现在眼睛看见鼻子闻到，一过去就没有

了，很快也就消失了，为什么要憎恶？出门看到人背着猪，沟中躺着腐烂的死尸，人们不认为凶险，是因为是别人受到了污染，并没有沾在自己身上的缘故。现在妇女生孩子，污染在她们自身，受过斋戒的人，为什么要忌讳她们？

江北人生孩子，产妇并不出房室，他们知道生孩子并没有什么恶的。至于狗产子，则把母狗放到住宅外边，这又是一种糊涂认识。江北人忌讳犬而不忌讳人，江南人忌讳人而不忌讳犬，风俗上为了禁止凶险，但做法各不相同。那人与狗有什么区别？房屋和宅外又有什么不同？有的认为是恶的，有的认为不是恶的，有的忌讳，有的不忌讳，世俗上所防禁的东西，竟然是没有因定标准的啊。

月亮的晦日，日月合宿，地球上看不到月光，这在历法上记为一个月。如同初八那天，月亮呈半圆形，这叫作弦；十五日，日、月相互遥望，这叫作望；三十日，日、月合宿，这叫作晦。晦日与弦日、望日的太阳和月亮其实是一样的，并不是月底那一天的太阳和月亮的光气与初一有什么不同。为什么说产妇满了月就算吉利呢？如果确实真的是凶险的，满月也不能说是吉利的；如果确实是吉利的，即使没有满月，仍可以说是吉利的。

实事求是地说，忌讳产妇产子、母狗产狗崽这种做法，是想让人能经常保持清洁，不想让人受到脏东西的污染罢了。人自身清洁了，那么就会思想纯精，思想纯精了，行为就会高尚，行为高尚了，那么忠贞、廉洁的节操就会确立了。

第四种忌讳是忌抚养正月、五月出生的孩子，认为正月、五月出生的孩子会杀父母，不能抚养。如果已经抚养了，父

母偶然去逝，那么人们就相信这种说法是真的了。那正月、五月出生的孩子为什么会杀父母？人体内含有元气，在腹肠之内，人生小孩时，孕育十月而生子，共同享用同一元气。正月与二月有什么不同，五月与六月又有什么区别，为什么说正月、五月生的孩子会带来凶灾呢？世间流传这种说法已很久了，推测凶吉的人，没有人敢触犯这一禁忌。见识广，才智高的人，根据事实考察事情的道理，看透了吉凶的区别，然后才能看清它。

过去齐国相田婴的小妾有了孩子，给孩子起名文。文因为是五月出生的，田婴告诉孩子的母亲不要抚养他，孩子的母亲私下里偷偷把孩子养了下来。等到田文长大了，他的母亲通过兄弟把田文引见给田婴。田婴一见非常生气地说：“我让你抛弃掉他，你为什么把他养了下来？”田文跪地磕头，并趁机说道：“您之所以不抚养五月出生的孩子，是什么原因呢？”田婴说：“五月生的孩子，长到和门一样高，会对其父母不利。”田文说：“人生是服从于天意呢，还是服从于门呢？”田婴听后沉思不语。田文说：“如果肯定是受命于天，您又何必担忧呢？如果受命于门，那就增加门的高度，谁能达到门的高度？”田婴很赞赏田文的话，说：“你不用说了。”这之后田婴就让田文主持家政，接待宾客，宾客一天比一天多了起来，其声名闻于各个诸侯。田文长大超过了门，而田婴也没有因此死去。根据田文的说法来讨论这一问题，用田婴不死这件事检验这一现象，世俗上所忌讳的，是虚妄不真实的说法。田婴是庸俗的父母，而田文则是高雅的儿子。田婴迷信忌讳，而不考究道理，田文相信天命而不忌讳。高雅的和庸

俗的人是不同材料的人，举止和操行也不会相同，所以田嬰没有名望，不名于世，而田文名声远扬不灭。

老实说，世俗上的忌讳，也有原因。正月乃一年之始，五月阳气最盛，孩子在这月出生，精气旺盛，热烈，会压倒父母，父母经受不起，会受到祸患。人们相互仿效，没有人说不是这样。有空空的忌讳的说法，却无实际上凶祸的验证，世俗之人迷信这种忌讳，错误确实是很严重的。

忌讳并非一种，它们常常要假托神怪之名，或在搬出死亡的亡灵，这样世人就相信、使用了忌讳，常常避开所忌讳之事。对忌讳的解说，各地不相同，这里简单列举通行的说法，让世人观览。局部的地区性的风俗上的小的忌讳，是很多的，不是单一的，都劝人干善事，使人谨慎从事，免受鬼神祸害、凶恶怪异的东西带来的灾害。世上忌讳作豆酱时听到雷声，闻了雷声作的豆酱人人都不吃它，这是想督促人们快点做好，不愿把豆子储存在家中一直放到开春。忌讳在井台上磨刀，是害怕刀掉到井里去；有人说“刑”字是由“井”和“刀”两字组成的，在井台上磨刀，井刀相见，害怕遭受刑罚。不要坐在屋檐下，是害怕房上的瓦落下来砸着人头；不要倒挂帽子，是因为那象死人的装束，有的说讨厌倒挂帽子是害怕落下从房上掉下来的灰尘和水滴。不要仰卧，因为那象尸体；不要用筷子互相递送食物，因为那样不牢靠；不要代人扫墓，是因为修坟墓的人希望别人代替自己劳动。大凡说不要干什么的，都是教导人们谨慎，鼓励人做善事。《礼记》说：“不要成块地盛饭，不要大口不停地喝汤。”这是礼义方面的禁忌，不是指吉凶来说的。

谏时篇

世俗信起土兴功，岁月有所食，所食之地，必有死者。假令太岁在子，岁食于酉，正月建寅，月食于巳，子寅地兴功，则酉，巳之家见食矣。见食之家，作起厌胜，以五行之物悬金木水火。假令岁月食西家，西家悬金，岁月食东家，东家悬炭。设祭祀以除其凶，或空亡徙以辟其殃。连相仿效，皆谓之然。如考实之，虚妄述也。

何以明之？夫天地之神，用心筹也。人民无状，加罪行罚，非有二心两意，前后相反也。移徙不避岁月，岁月恶其不避己之冲位，怒之也。今起功之家，亦动地体，无状之过，与移徙等。起功之家，当为岁月所食，何故反令巳、酉之地受其咎乎？岂岁月之神怪移徙而不咎起功哉？用心措意，何其不平也！鬼神罪过人，犹县官谪罚民也。民犯刑罚，众多非一，小有宥罪，大恶犯辟，未有以无过受罪。无过而受罪，世谓之冤。今巳、酉之家，无过于岁月，子寅起宅，空为见食，此则岁月冤无罪也。且夫太岁在子，子宅直符，午宅为破，不须兴功起事，空居无为，犹被其害。今岁月所食，待子，寅有为，巳酉乃凶。岁月之神，用罚为害，动静殊致，非天从岁月神意之道也。

审论岁月之神，岁则太岁也，在天边际，立于子位。起室者在中国一州之内，假令扬州，在东南。使如邹衍之言，天下为一州，又在东南，岁食于酉，食西羌之地，东南之地安得凶祸？假令岁在人民之间，西宅为酉地，则起功之家，宅

中亦有酉地，何以不近食其宅中之酉地，而反食佗家乎？且食之者审谁也？如审岁、月，岁、月，天之从神，饮食与天同。天食不食人，故效祭不以为牲。如非天神，亦不食人。天地之间，百神所食，圣人谓当与人等。推生事死，推人事鬼，故百神之祀皆用众物，无用人者。物食人者，虎与狼也。岁、月之神，岂虎狼之精哉？仓卒之世，谷食乏匮，人民饥饿，自相啖食。岂其啖食死者，其精为岁月之神哉？岁，月有神，日亦有神，岁食、月食，日何不食？积月为月，积日为时，积时为岁，千五百三十九岁为一统，四千六百一十七岁为一元，增积相倍之数，分余终竟之名耳，安得鬼神之怪、祸福之验乎？如岁、月终竟者亦有神，则四时有神，统、元有神。月三日魄，八日弦，十五日望，与岁、月终竟何异？岁、月有神，魄与弦、望复有神也？一日之中，分为十二时，平旦寅，日出卯也。十二月建寅、卯，则十二时所加寅、卯也。日加十二辰不食，月建十二辰独食，岂日加无神，日建独有哉？何故月建独食，日加不食乎？如日加无神，用时决事非也；如加时有神，独不食非也。

神之口腹，与人等也。人饥则食，饱则止，不为起功乃一食也。岁月之神，起功乃食，一岁之中，兴功者希，岁、月之神饥乎？仓卒之世，人民亡，室宅荒废，兴功者绝，岁、月之神饿乎？且田与宅俱人所治，兴功用力，劳佚钧等。宅掘土而立木，田凿沟而起堤，堤与木俱立，掘与凿俱为。起宅，岁、月食，治田，独不食，岂起宅时岁月饥，治田时饱乎？何事钧作同，饮食不等也？

说岁、月食之家，必铨功之小大，立远近之步数。假令

起三尺之功，食一步之内；起十丈之役，食一里之外。功有小大，祸有远近。蒙恬为秦筑长城，极天下之半，则其为祸宜以万数。案长城之造，秦民不多死。周公作雒，兴功至大，当时岁、月宜多食。圣人知其审食，宜徙所食也，置于吉祥之位。如不知避，人民多凶，经传之文，贤圣宜有刺讥。今闻筑雒之民，四方和会，功战事毕，不闻多死。说岁、月食之家，殆虚非实也。

且岁、月审食，犹人口腹之饥必食也，且为巳、酉地有厌胜之故，畏一金刃，惧一死炭，岂闭口不敢食哉！如实畏惧，宜如其数。五行相胜，物气钧适。如泰山失火，沃以一杯之水，河决千里，塞以一培之土，能胜之乎？非失五行之道，小大多少不能相当也。天地之性，人物之力，少不胜多，小不厌大。使三军持木杖，匹夫持一刃，伸力角气，匹夫必死。金性胜木，然而木胜金负者，木多而金寡也。积金如山，燃一炭火以燔炼之，金必不销，非失五行之道，金多火少，少多小大不钧也。五尺童子与孟贲争，童子不胜，非童子怯，力少之故也。狼众食人，人众食狼。敌力角气，能以小胜大者希；争强量功，能以寡胜众者鲜。天道人物，不能以小胜大者，少不能服多。以一刃之金，一炭之火，厌除凶咎，却岁、月之殃，如何也？

【译文】

世俗相信修房盖屋，风神和月神会有所侵害，岁神、月神所侵害的地方，一定会死人。假若说太岁星运行到子位，岁神侵害西方，夏历以建寅之月为正月，月神侵害东南方，在

子地、寅地盖房子，那么西方和东南方的人家要被岁神、月神所侵害。被侵害的人家，要用符咒等手段抵御侵害，悬挂能压制对方的五行之物。假若岁神、月神侵害西家，西家要挂五行中属金的物品，岁神侵害东家，东家要挂炭避邪。被侵害之家要祭祀鬼神以消除凶灾，或者全家搬走来躲避灾祸。人们互相仿效，都认为这样做是对的。但如果我们考订核实这些说法，会发现这还是虚假、不真实的主张。

为什么这样说呢？天地之间的神灵，居心是相同的。人们有了不礼貌的不良行为，神灵对其实行惩罚，不会有两种居心、两种用意，前后相互矛盾。搬家的人如果不避开岁神、月神，就要遭殃，岁神、月神讨厌人们不避自己的冲位，对此感到非常生气，因而要加罚他们。现在盖房的人家，也动了大地，对神灵没礼貌的行为与搬迁是一样的。盖房的人家，应当被岁神、月神所侵害，为什么反而让巳地、酉地的人家受到祸害呢？难道是岁神、月神责怪迁移而不憎恨盖房吗？神灵的居心用意是多么不公平呀！鬼神惩罚人，也就象县官谴责、处罚老百姓一样，老百姓触犯法律，有各种各样的情况，小的罪过官府会宽赦，大的罪行才会受到刑法处分，没有因为没有过错而受到惩罚的。没有过错而受到惩罚，世人称这种情况为冤枉。现在巳地、酉地之家，没有得罪岁月之神，子地、寅地之家盖房子，平白无故地使他们受侵害，这也是岁神、月神冤枉了无罪之人。况且太岁星在子位，子宅正处在太岁所处的方位，午宅处在正南方，不须要修房盖屋，在家坐着不动，也会遭受侵害的，现在岁神、月神的所侵害的，一定要等到子、寅之地动土兴工，巳、酉之地才有凶灾。岁神、

月神，对人处罚并给予造成灾害，兴功起事和坐着不动是如此不同，这不符合上天采纳岁月之神的意见进行惩罚的道理。

仔细地考究岁月之神，岁就是太岁星，在天边，处在子位。在中国一州之内有人要盖房，假设是扬州，是处在东南方的，如果按邹衍的说法，中国是大九州的一州，在大九州的东南方，岁神所侵之地在酉地，遭殃的就应该是西羌之地，东南地方怎么会遭灾祸？假若岁神就在民间，西方以宅子为酉地，那么盖房的人家，他的宅子里也有酉地，为什么岁神不侵害他宅中的酉地，而反过来侵害别的人家呢？况且侵害他们的究竟是谁呢？如果真是岁神、月神，岁神、月神都是天神的下属，饮食习惯与天神相同。天神饮食时不吃人，所以祭天时不用人做祭品，即使不是天神，也不会吃人的。动物吃人的只有虎狼，岁神、月神难道是虎、狼变成的精灵吗？战乱灾荒的年代，粮食非常短缺，人民忍饥挨饿，没办法也相互吃人肉，难道那些吃饿死者的尸体的人他们的灵魂变为岁、月之神了吗？岁、月有神，太阳也应该有神，岁神、月神吃人，太阳神为何不吃人？日子积累长了就是一月，月份积累长了就是一季，季节积累长了就是一岁，一千五百三十九岁是一统，四千六百一十七岁是一元，月、时、岁、统、元是把逐月逐年的分余化零为整，取一定的整数作为周期而制定的名称，怎么会有鬼神的怪异、祸福的灵验呢？如果说岁、月完毕后应该有神，那么四个季节有神，统、元也有神。初生三日的月亮，初露光芒，叫作魄，八日月亮半圆称为弦，十五日月满称作望，这与岁、月结束又什么不同？岁、月有神，魄与弦、望也有神吗？一天之中，分为十二个时辰，天刚亮

时是寅时，太阳出来时是卯时，十二月建月所用的寅卯等于十二辰，也就是十二时所用的寅卯等十二辰，一日之内加上十二辰不侵害人，一月之内加上十二辰却单单侵害人，难道是一日之内十二辰没有神，而一月之内十二辰独有神吗？为什么一月之内加十二辰会侵害人，而一日之内十二辰却不侵害人呢？如果一日之内加十二辰是无神的，那么用十二辰判定时间是错误的；如果一日之内加十二辰是有神的，而一日之内十二辰却单单不侵害人也是错误的。

神的嘴与肚，和人是相同的。人饿了要吃饭，吃饱了就停止，不是因为有人盖房时这才吃一次东西。岁月之神，别人盖房子才吃东西。一年之内，盖房子的时候是很少的，岁神、月神难道不饿吗？灾荒的年代，老百姓纷纷逃亡，他们的住宅和房屋都荒废了，也没有人盖房子，岁神、月神难道不饿吗？况且田地和房宅都是人修整的，盖房子、修田地都要用力，所用劳动是均等的。修房宅要挖土、树立房架，修田地要挖沟渠、建堤坝，堤坝和木架都是人建立的，挖土与凿沟也都是人干的，修房宅，岁神、月神要侵害人，修整田地，单单不侵害人，难道修房宅时岁月之神比较饥饿，修整田地时岁月之神吃饱了吗？为什么事情相等，劳动相同，而岁神、月神吃修房宅的、不吃治田的呢？

用岁神、月神能祸害人的迷信来替人推测吉凶的人，一定要根据工程的大小来确定岁神、月神吃人的远近范围。假使盖三尺长的房屋，岁月之神吃人的范围在一步之内，修建十丈长的工程，吃人的范围在一里开外，工程有大有小，祸害的范围也有远有近，秦时蒙恬为秦朝修筑长城，长城的长

度达到了中国边境的一半，那么岁月之神为害的范围就应有几万里了，考查秦造长城时，秦百姓并没有因此大量死亡。周公修建洛邑，修建工程极大，这时岁、月之神应该会多多地吃人，象周公这样的圣人知道岁月之神真的会吃人，就应该把岁神、月神所食之地的百姓迁走，把他们安置到吉祥、安全的地方去。如果不知道让老百姓躲避灾祸，老百姓会有很多凶灾，这些事被史书用文字记载下来，圣贤的周公也应该受到了后代人们的讽刺与责骂。但现在听说修建洛邑的民众，四方之人和睦相聚，工程完成之后，也没有听说死了很多人。用岁月之神祸害人的迷信来推测吉凶的人，他们的说法恐怕是虚假不真实的。

况且说岁月之神真的会吃人，也会象人一样肚子饿了就一定要吃东西，但却因为巳地、酉地有镇灾符咒的缘故，害怕刀剑，畏惧没点着的黑炭，就闭上嘴不敢吃东西了吗？如果真要使岁神、月神害怕，就应当用建筑工程的数量相当的五行之物来压制它们。金木水火土五行相克，物与物、气与气之间的数量多少也要相当。就象泰山发生了火灾，去浇上一杯水，黄河决了口，洪水奔泻千里，去抓一把土来堵，能压制住水、火吗？并不是没有把握住五行相克的道理，而是大小多少太不相称啊。天地万物的特性，人与物的力量，少的胜不了多的，小的胜不了大的。让人数众多的军队的士兵都拿着木棍，另一个人拿着一把刀，让这个人与众多的士兵施展力气，互相争斗，这个人肯定会被杀死。金的本性是压过木的，但是木能胜过金，是因为木多而金少的缘故啊。把属金的东西堆积如山，点一盆炭火烧它让它熔化，金山肯定

不会熔化，不是说没有把握着五行相克的道理，而是属金的东西太多、火太少，大小、数量不相平等的缘故啊。让三尺小孩与大力士孟贲争斗，小孩肯定不赢，不是说小孩胆怯，而是小孩力气小的缘故啊。狼多了可以吃人，人多了可以吃狼。比较气力、斗斗力量，力量小的能获胜的是很稀少的，较一较强弱、比一比能力，能以少胜多的也是很少见。自然界和人事的道理，是不能以小胜大、以少胜多的。凭一把刀的金属，一盆炭的小火，来压除凶险、灾难，除掉岁神、月神带来的灾难，怎么可能呢？

论衡卷二十四

讥日篇

世俗既信岁时，而又信日。举事若病；死、灾、患，大则谓之犯触岁月，小则谓之不避日禁。岁月之传既用，日禁之书亦行。世俗之人，委心信之；辩论之士，亦不能定。是以世人举事，不考于心而合于日，不参与义而致于时。时日之书，众多非一，略举较著，明其是非，使信天时之人，将一疑而信之。夫祸福随盛衰而至，代谢而然。举事曰凶，人畏凶有效；曰吉，人冀吉有验。祸福有至，则述前之吉凶以相戒惧。此日禁所以累世不疑，惑者所以连年不悟也。

葬历曰：“葬避九空、地白，及日之刚柔，月之奇耦。日吉无害，刚柔相得，奇耦相应，乃为吉良。不合此历，转为凶恶。”夫葬，藏棺也；敛，藏尸也。初死藏尸于棺，少久藏棺于墓。墓与棺何别？藏与敛何异？敛于棺不避凶，墓葬与墓独求吉。如以墓为重，夫墓，土也，棺，木也，五行之性，木土钧也。治木以羸尸，穿土以埋棺，治与穿同事，尸与棺一实也。如以穿土贼地之体，凿沟耕园，亦宜择日。世人能异其事，吾将听其禁；不能异其事，吾不从其讳。日之不害，又求日之刚柔，刚柔既合，又索月之奇耦。夫日之刚柔，月之奇耦，合于葬历，验之于古，无不相得。何以明之？春秋

之时，天子、诸侯、卿、大夫死以千百数，案其葬日，未必合于历。

又曰：“雨不克葬，庚寅日中乃葬。”假令鲁小君以刚日死，至葬日己丑，刚柔等矣。刚柔合，善日也。不克葬者，避雨也。如善日，不当以雨之故，废而不用也。何则？雨不便事耳，不当刚柔，重凶不吉，欲便事而犯凶，非鲁人之意，臣子重慎之义也。今废刚柔，待庚寅日中，以昃为吉也。《礼》：“天子七月而葬，诸侯五月，卿、大夫、士三月。”假令天子正月崩，七月葬；二月崩，八月葬。诸侯、卿、大夫、士皆然。如验之葬历，则天子、诸侯葬日常奇常耦也。衰世好信禁，不肖君好求福。春秋之时，可谓衰矣，隐、衰之间，不肖甚矣，然而埋葬之日，不见所讳，无忌之故也。周文之世，法度备具，孔子意密，《春秋》义纤、如废吉得凶，妄举触祸，宜有微文小义，贬讥之辞。今不见其义，无葬历法也。

祭祀之历，亦有吉凶。假令血忌，月凶之日固凶，以杀牲设祭，必有患祸。夫祭者，供食鬼也；鬼者，死人之精也。若非死人之精，人未尝见鬼之饮食也。推生事死，推人事鬼，见生人有饮食，死为鬼，当能复饮食，感物思亲，故祭祀也。及他神百鬼之祠，虽非死人，其事之礼，亦与死人同。盖以不见其形，但以生人之礼准况之也。生人饮食无日，鬼神何故有日？如鬼神审有知，与人无异，则祭不宜择日。如无知也，不能饮食，虽择日避忌，其何补益？实者，百祀无鬼，死人无知。百祀报功，示不忘德。死如事生，示不背亡。祭之无福，不祭无祸。祭与不祭，尚无祸福，况日之吉凶，何能损益？如以杀牲见血，避血忌，月杀，则生人食六畜，亦宜

辟之。海内屠肆，六畜死者日数千头，不择吉凶，早死者，未必屠工也。天下死罪，各月断囚亦数千人，其刑于市，不择吉日，受祸者，未必狱吏也。肉尽杀牲，狱具断囚。囚断牲杀，创血之实，何以异于祭礼之牲？独为祭祀设历，不为屠工，狱吏立日，世俗用意不实类也。祭非其鬼，又信其讳，持二非往求一福，不能得也。

沐书曰：“子日沐，令人爱之；卯日沐，令人白头。”夫人之所爱憎，在容貌之好丑；头发白黑，在年岁之稚老。使丑如嫫母，以子日沐，能得爱乎？使十五女子，以卯日沐，能白发乎？且沐者，去首垢也，洗去足垢，盥去手垢，浴起身垢，皆去一形之垢，其实等也。洗、盥、浴不择日，而沐独有日。如以首为最尊，则浴亦治面，面亦首也。如以发为最尊，则栉亦宜择日。栉用木，沐用水，水与木，俱五行也。用木不避忌，用水独择日。如以水尊于木，则诸用水者宜皆择日。且水不若火尊，如必以尊卑，则用火者宜皆择日。且使子沐人爱之，卯沐其首白者，谁也？夫子之性，水也；卯，木也。水不可爱，木色不白。子之禽鼠，卯之兽兔也。鼠不可爱，兔毛不白。以子日沐，谁使可爱？卯日沐，谁使凝白者？夫如是，沐之日无吉凶，为沐立日历者，不可用也。

裁衣有书，书有吉凶。凶日制衣则有祸，吉日则有福。夫衣与食俱辅人体，食辅其内，衣卫其外。饮食不择日，制衣避忌日，岂以衣为于其身重哉？人道所重，莫如食急，故八政一曰食，二曰货。衣服，货也。如以加之于形为尊重，在身之物，莫大于冠。造冠无禁，裁衣有忌，是于尊者略，卑者详也。且夫沐去头垢，冠为首饰，浴除身垢，衣卫体寒。沐

有忌，冠无讳，浴无吉凶，衣有利害。俱为一体，共为一身，或善或恶，所讳不均，俗人浅知，不能实也。且衣服不如车马。九锡之礼，一曰车马，二曰衣服。作车不求良辰，裁衣独求日，俗人所重，失轻重之实也。

工伎之书，起宅盖屋必择日。夫屋覆人形，宅居人体，何害于岁月而必择之？如以障蔽人身者神恶之，则夫装车、治船、着盖、施帽亦当择日。如以动地穿土神恶之，则夫凿沟耕园亦宜择日。夫动土扰地神，地神能原人无有恶意，但欲居身自安，则神之圣心必不忿怒。不忿怒，虽不择日，犹天祸也。如土地之神不能原人之意，苟恶人动扰之，则虽择日何益哉？王法禁杀伤人，杀伤人皆伏其罪，虽择日犯法，终不免罪。如不禁也，虽妄杀伤，终不入法。县官之法，犹鬼神之神制也；穿凿之过，犹杀伤之罪也。人杀伤，不在择日；缮治室宅，何故有忌？

又学书讳丙日，云仓颉以丙日死也。礼不以子、卯举乐，殷、夏以子卯日亡也。如以丙日书，子、卯日举乐，未必有祸，重先王之亡日，凄怆感动，不忍以举事也。忌日之法，盖丙与子、卯之类也，殆有所讳，未必有凶祸也。堪舆历，历上诸神非一，圣人不言，诸子不传，殆无其实。天道难知，假令有之，诸神用事之日也，忌之何福？不讳何祸？王者以甲子之日举事，民亦用之，王者闻之，不刑法也。夫王者不怒民不与己相避，天神何为独当责之？王当举事以人事之可否，不问日之吉凶。孔子曰：“卜其宅兆而安厝之。”《春秋》祭祀不言卜日。《礼》曰：“内事以柔日，外事以刚日。”刚柔以慎内外，不论吉凶以为祸福。

【译文】

社会习俗既相信岁、月的迷信禁忌，又有迷信日子有吉凶的禁忌。办事情如果得了病、有了死亡、灾难、祸患，严重的就认为是触犯了岁月方面的禁忌，轻的就认为是违背了某日不宜做某事的禁忌。有关岁月禁忌的迷信记载既然能流传，关于日子禁忌的迷信书也能流行。相信社会习俗的人，一心一意地相信它们，善于辩论的人，也不能确定这些禁忌到底是对还是不对。因此世上的人们办事情，不是通过思考来判断事情该不该办，而只讲究是否符合吉日，不从道理上去检查事情本身应不应做，而只要求符合吉时。有关日子禁忌方面的书，不是一种而是很多，略微举几个突出的例子，说明这里面的是非曲直，让那些迷信岁、月、日有吉凶的人，都将对它产生怀疑并抛弃它。人的福祸是伴随着人的禄命的好坏而来的，福祸交替出现而自然如此。办事情，历书上说某时不吉利，人们就害怕凶祸果真发生；历书上说将会遇到吉祥，人们又希望吉祥真能出现。等到事后祸福自然而然到来，人们就谈论事前历书上所说的吉凶如何灵验，以此相互警告和恫吓。这就是日子禁忌之所以世代人们深信不疑，糊涂的人长期不觉悟的原因。

葬历上说：“葬日要避开九空、地伏这种不吉利的日子，也要使刚日柔日、单月双月配合得当。日子吉利，而且刚日柔日相配合，单月双月相适应，这才是下葬的吉利日子。不符合这种葬历上所说的吉日，就会带来凶灾。”埋葬，只不过是埋棺材；把死人装殓，只不过是把人的尸体藏起来。人刚

死是藏在棺材里的，不久又藏于坟墓。坟墓与棺材有什么区别？装殓与埋葬有何不同？把死人装殓入棺不讲究吉凶，埋葬于墓穴单单讲究吉凶。如果是认为把坟墓看得很重要，那么坟墓，是土，棺材，是木，从同属金、木、水、火、土五行这一特点来看，木和土是一样的。把木材制成棺材是为了装尸体，挖坟墓是为了埋棺材，做棺材与挖坟墓是同一回事，尸体与装了尸体的棺材也没什么区别。如果认为挖掘坟墓是破坏了大地的躯体，那么挖沟渠耕土地，也同样是破坏了大地的躯体，也应该选择吉日。世人如果能它们区别开来，我就相信这种禁忌；如果不能区别开来，我将不会听信这种禁忌。日子吉利不凶，又讲究日子是否刚柔相配，刚柔相配了，又求月份单月、双月是否配合得当。下葬时讲究刚日、柔日相配，单月、双月相适应，虽然合乎葬历的规定，但用古代的事情来检验，却不相符合。如何来证明它？春秋的时候，天子、诸侯、卿、大夫死去的成百上千，考察他们的葬日，不一定合乎葬历。

《春秋》上又说：“下雨天不能下葬，到庚寅日中午才能下葬。”假设鲁文公的夫人在刚日去逝，到葬日是己丑（柔日），刚柔就相合了，不能下葬，是因为为避雨；如果是吉日，就不应当因为下雨的缘故，就抛开这一吉日而不在这一天葬。为什么？下雨只不过对下葬有些不方便罢了，而不在刚柔相合的吉日下葬，却会遭到大凶，是不吉利的，为了下葬方便而故意冒犯凶日，这既不符合鲁国人的本心，也不符合臣子对葬礼应该重视和谨慎的道理。不在刚柔相配的吉日下葬，而要等到庚寅日中午，这是把晴天当作吉日啊。《礼记》

上说：“天子死后七个月才下葬，诸侯死后五个月下葬，卿、大夫、士死后三个月后下葬。”假设天子正月死了，到七月份埋葬；二月死了，八月埋葬。诸侯、卿、大夫、士也各自按《礼》的规定办理。如果用葬历来检验，那么天子、诸侯下葬的月份的死的月份对照总是奇月碰上奇月，偶月碰上偶月。没落的世道人们喜好相信禁忌，不成材的国君好求神降福。春秋的时候，可以说是没落的世道，从鲁隐公到鲁哀公这段时期里，不成材的君主多极了，但是这个时代人们下葬的日子，没有见到有所忌讳的，是因为当时没有那么多禁忌的缘故啊。周文王时期，国家的各种制度都具备了，孔子用意周密，所著《春秋》道理说得很精微，如果当时有不按吉日办事遭遇了凶灾，不顾禁忌轻率地做事情招来了祸端这些事儿，也应该有含蓄的批评和轻视的议论以及指责讥讽的话，现在从《春秋》上看不到这方面的内容，可见当时是没有葬历上的那套规定的。

选择祭祀之日的历书，也讲究吉凶。假使血忌之日、月杀之日见血确实有凶灾，那么，在这两个忌日杀牲畜来给鬼神上供品，一定会有祸害和灾难。祭祀，尽供东西给鬼神吃的一种仪式，鬼，是人死后变成的精灵。如果不是死人的精灵，那么人们就不会用食品上供，因为人们从来没有见过鬼吃东西。把供养活人的做法类推到供奉死人和鬼上，见活人有饮食，人死后成了鬼，应当仍能饮食，触及到与死者有关的事物，就会引起对亲人的思念，所以说人要有祭祀活动。至于对其他各种鬼神的祭祀，即管他们不是死人，人们供奉他们的礼数，也与祭祀死人相同，这大概是因为看不见鬼神的

形体，因此只能以对待活人的礼节进行类比用来对待鬼神啊。活人饮食没有忌日，鬼神为什么有忌日？如果鬼神果真有知，与活人没有什么不同，那么祭祀就不应该选择日子；如果鬼神无知，不能饮食，那即便是选择日子躲避禁忌，那又有什么好处呢？实际上，各种祭祀并没有什么鬼，死人也无知觉，各种祭礼是为了报答被祭祀者的功劳，以表示不忘记他们的恩德。对待死者如侍奉活人一样，以表示不背弃死者。祭祀死者不会给人带来福气，不祭祀死者也不会给人带来灾祸。祭祀不祭祀，都不会给人带来福和祸，更何况是祭祀之日子是否吉凶，怎能给人带来福祸呢？如果认为杀牲畜见到血，应避开血忌、月杀日，那么活人吃马、牛、羊、鸡、狗、猪，也应当避开忌日。天下的屠宰铺，每天杀死的牲畜会有数千头，如不选择吉日，早死的人，肯定是肉铺里的屠工。天下犯死罪者，每月被处死的也有数千人，这些人在市上被处决，不选择吉日，受到鬼神祸害的，肯定是处决犯人的小吏。肉卖完了就要杀牲口，定案手续完备了就处决犯人。囚犯被处决，牲畜被宰杀，被杀流血的情况，与祭祀时杀牲畜流血的情况有什么不同？单单为祭祀制定吉凶的规矩，不为屠工、刽子手规定吉凶日，看来世俗上忌讳的用意是顾此失彼了。祭祀不该祭祀的根本不存在的鬼，又相信不应当相信的忌讳，抱着两种错误来祈求一种福气，这福气恐怕是难以获得的。

选择洗头日子的书说：“子日洗头，让人喜爱；卯日洗头，头白会变白。”人们喜欢什么，憎恶什么，在于从的容貌的美丑；头发是黑是白，在于年龄的大小。假使象嫫母这样丑的女子，在子日洗头，能够博得别人的喜欢吗？让十五岁的妙

龄少女，在卯里洗头，能使头发变白吗？洗头，就是为了洗去头上的污垢，洗掉脚上的污垢，洗去手上的污垢，洗去身上的污垢，都是去掉同一个身体上的污垢，它们的情况是一样的。洗脚、洗手、洗身子不选择吉日，而唯独洗头要选择吉日。如果说头是最尊贵的地方，那么洗澡时也要洗脸，脸也在头上；如果认为头发最为尊贵，那么梳头也应该选择吉日。梳头用的是木，洗头用的是水，水与木，都是属于五行之一，用木不避忌日，用水却单单要选择日子。如果认为水比木尊贵，那么所有用水的活动都应该选择日子。况且水不比火尊贵，如果一定要根据尊卑来要求，那么用火的活动也都应该选择吉日。况且假使子日洗头被人们喜欢，卯日洗头头发变白，谁让出现这种情况的呢？子的属性是水，卯的属性是木，水并不可爱，木的颜色也不是白的；子属鼠，卯属兔，老鼠不可爱，兔子毛也不白，在子日洗头谁让人可爱？卯日洗头，谁让人头发变成白色？照此说来，洗头的日子没有吉凶的区别，为洗头设忌日历书的，是不值得采用的。

裁剪衣服也有选择日子的书，书上规定了吉凶。凶日裁做衣服会有灾祸，吉日做衣则会有福。衣服和食物都是帮助人的身体的，食物助人体内，衣服助人体外，饮食不选择吉日，做衣服却要躲避忌日，难道是认为衣服比饮食对人的身体更重要吗？人生最重要的东西，没有比食物更重要，所以八政中第一件就是食物，第二件是货物，衣服，属于货物。如果认为穿戴在身上的就尊贵重要，那么穿戴在人身上的，没有比帽子尊贵，而做帽子没有禁忌，做衣服却有忌日，这是对尊贵者的轻视，对低贱的反而重视了啊。况且洗头去掉头

上的污垢，帽子是头的装饰品。洗澡除掉身上的污垢，衣服替人挡寒，洗头有忌讳，洗澡没有吉凶之说，做衣服却有吉利与不吉利，头和身子都同处一个身体之上，相连共为一体，有的好的有的恶，所忌讳的不平等，一般的人知识浅薄，不能判断这里面的真实情况。再说衣服比不上车马尊贵，九锡之礼中，第一就是车马，第二才是衣服，做车辆不求良辰吉日，做衣服单单追求良辰吉日，一般的人所看重的，是违背了轻重的实情。

选择盖房日子的书，规定兴建宅院、修盖房屋一定要选择吉日。房屋是用来遮盖人体的，房宅里居住着人体，对岁月之神又什么妨害，一定要选择吉日修造房宅？如果是因为房宅是遮盖人体的东西所以鬼神厌恶它，那么装配车辆，修造船只、打伞、戴帽也应当选择吉日。如果是因为挖土动地会使神灵厌恶，那么挖渠耕地也应当选择吉日。动土地骚扰了地神，地神弄清楚了人们没有恶意，只不过想要有安身之所，那么土地神善良的心一定不会恼怒。地神不恼怒，即使不选择吉日，也不会有灾祸。如果土地神不能弄清楚人们是否有恶意，果真是恶人惊地骚扰土地神，那么即便选择吉日又有什么益处呢？王法禁止杀伤人，杀伤人的人都要按照罪行受到制裁，即使选择吉日犯法，也不会免于获罪。如果王法不禁止人们杀伤人，即使胡乱杀伤人，最终也不会受到法律的制裁。天子的王法，就如同鬼神的法制，挖地凿沟的罪过，就如同人间杀伤人的罪过。杀伤人不在于是否选择吉日，修盖房屋住宅为什么会有禁忌？

又听说学写字忌讳丙日，说仓颉就是在丙日死的。周礼

规定不在子日、卯日奏乐，因为殷商和夏朝是在子日和卯日灭亡的。如果丙日写字，子、卯日奏乐，一定会有祸患，这是尊重先王死亡的日子，在先王的祭日里心情悲伤激动，不忍心办事情。忌日的规定，大概与上面谈到的子日、卯日洗头的情况一样，可能有所忌讳，不一定就有凶害、祸害。选择吉日的历书，上面的各种神灵多种多样并非一种。孔圣人没有说过这些神，诸子著作中也没有记载，大概没有那种事实。天道很难知道有没有，假设有天道，对各种神办事情的日子，忌讳它会带来什么福气？不忌讳它会带来什么灾祸？做国君的在甲子这一天办事，老百姓也在这一天办事，做国君的听说了，也不会用法律惩治他们。既然国君不责怪老百姓不回避自己办事的日子，那么天神为什么偏要责备老百姓呢？按照王法，办事要看对人是否方便，不讲究日子是否吉凶。孔子说：“占卜墓地、墓穴来安葬亲人。”《春秋》中的祭祀也不占卜日子是否吉凶。《礼记》说：“祭礼祖先及婚昏事当在柔日办，战争、朝聘等事应当在刚日办。”区别刚日、柔日，是为了慎重地对待内事和外事，并不是认为刚日、柔日本身有吉凶，会造成什么祸福。

卜筮篇

俗信卜筮，谓卜者何天，筮者何地，蓍神龟灵，兆数报应，故舍人议而就卜筮，违可否而信吉凶。其意谓天地审报告，蓍龟真神灵也。如实论之，卜筮不问天地，蓍龟未必神灵。有神灵，向天地，俗儒所言也。

何以明之？子路问孔子曰：“猪肩羊膊可以得兆，藿菁藁芼可以得数，何必以蓍龟？”孔子曰：“不然，盖取其名也。夫蓍之为言，耆也；龟之为言，旧也。明狐疑之事，当向耆旧也。”由此言之，蓍不神，龟不灵，盖取其名，未必有实也。无其实，则知其无神灵；无神灵，则知不问天地也。

且天地口耳何在，而得问之？天与人同道，欲知天，以人事。相问，不自对见其人，亲向其意，意不可知。欲向天，天高，耳与人相远。如天无耳，非形体也。非形体，则气也。气若云雾，何能告人？蓍以问地，地有形体，与人无异。问人，不近耳，则人不闻；人不闻，则口不告人。夫言问天，则天为气，不能为兆；问地，则地耳远，不闻人言。信谓天地告报人者，何据见哉？

人在天地之间，犹虬虱之着人身也。如虬虱欲知人意，鸣人耳傍，人犹不闻。何则？小大不均，音语不通也。今以微小之人，问巨大天地，安能通其声音？天地安能知其旨意？或曰：“人怀天地之气。天地之气在形体之中，神明是矣。人将卜筮，告令蓍龟，则神以耳闻口言。若己思念，神明从胸腹之中闻知其旨。故钻龟揲蓍，兆见数著。”夫人用神思虑，思虑不决，故向蓍龟。蓍龟兆数，与意相应，则是可谓神明告之矣。时或意以为可，兆数不吉；或兆数则吉，意以为凶。夫思虑者，己之神也；为兆数者，亦己之神也。一身之神，在胸中为思虑，在胸外为兆数，犹人入户而坐，出门而行也。行坐不异意，出入不易情。如神明为兆数，不宜与思虑异。

天地有体，故能摇动。摇动者，生之类也。生，则与人同矣。问生人者须以生人，乃能相报。如使死人问生人，则

必不能相答。今天地生而蓍龟死，以死问生，安能得报？枯龟之骨，死蓍之茎，问生之天地，世人谓之天地报应，误矣。

如蓍龟为若版牒，兆数为若书字，象类人君出教令乎？则天地口耳何在，而有教令？孔子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”天不言，则亦不听人之言。天道称自然无为，今人问天地，天地报应，是自然之有为以应人也。案《易》之文，观揲蓍之法，二分以象天地，四揲以象四时，归奇于扚，以象闰月。以象类相法，以立卦数耳，岂云天地告报人哉？

人道，相问则对，不问不应。无求，空扣人之门，无问，虚辨人之前，则主人笑而不应，或怒而不对。试使卜筮之人空钻龟而卜，虚揲蓍而筮，戏弄天地，亦得兆数，天地妄应乎？又试使人骂天而卜，殴地而筮，无道至甚，亦得兆数。苟谓兆数天地之神，何不灭其火，灼其手，振其指而乱其数，使之身体疾痛，血气湊涌？而犹为之见兆出数，何天地之不惮劳，用心不恶也？由此言之，卜筮不问天地，兆数非天地之报，明矣。

然则卜筮亦必有吉凶。论者或谓随人善恶之行也，犹瑞应善而至，灾异随恶而到。治之善恶，善恶所致也，疑非天地故应之也。吉人钻龟，辄从善兆；凶人揲蓍，辄得逆数。何以明之？纣，至恶之君也，当时灾异繁多，七十卜而皆凶。故祖伊曰：“格人元龟，罔敢知吉。”贤者不举，大龟不兆，灾变亟至，周武受命。高祖龙兴，天人并佑，奇怪既多，丰、沛子弟，卜之又吉。故吉人之体，所致无不良；凶人之起，所招无不丑。卫石骀卒，无适子，有庶子六人，卜所以为后者，曰：“沐浴佩玉则兆。”五人皆沐浴佩玉。石祁子曰：“焉有执

亲之丧而沐浴佩玉！”不沐浴佩玉，石祁子兆。卫人卜，以龟为有知也。龟非有知，石祁子自知也。祁子行善政，有嘉言，言嘉政善，故有明瑞。使时不卜，谋之于众，亦犹称善。何则？人心神意同吉凶也。此言若然，然非卜筮之实也。

夫钻龟揲蓍，自有兆数，兆数之见，自有吉凶，而吉凶之言，适与相逢。吉人与善兆合，凶人与恶数遇，犹吉人行道逢吉事，顾睨见祥物，非吉事祥物为吉人瑞应也。凶人遭遇凶恶于道亦如之。夫见善恶，非天应答，适与善恶相逢遇也。钻龟揲蓍有吉凶之兆者，逢吉遭凶之类也。何以明之？周武王不豫，周公卜三龟，公曰：“乃逢是吉。”鲁卿庄叔生子穆叔，以《周易》筮之，遇明夷之谦。夫卜曰“逢”，筮曰“遇”，实遭遇所得，非善恶所致也。善则逢吉，恶则遇凶，天道自然，非为人也。推此以论，人君治有吉凶之应，亦犹此也。君德遭贤，时适当平，嘉物奇瑞偶至。不肖之君，亦反此焉。

世人言卜筮者多，得实诚者寡。论者或谓蓍龟可以参事，不可纯用。夫钻龟揲蓍，兆数辄见，见无常占，占者生意。吉兆而占谓之凶，凶数而占谓之吉，吉凶不效，则谓卜筮不可信。周武王伐纣，卜筮之，逆，占曰：“大凶”。太公推蓍蹈龟而曰：“枯骨死草，何知而凶！”夫卜筮兆数，非吉凶误也，占之不审吉凶，吉凶变乱，变乱，故太公黜之。夫蓍筮龟卜，犹圣王治世，卜筮兆数，犹王治瑞应。瑞应无常，兆数诡异。诡异则占者惑。无常则议者疑。疑则谓平未治，惑则谓吉不良。何以明之？夫吉兆数，吉人可遭也；治遇符瑞，圣德之验也。周王伐纣，遇乌鱼之瑞，其卜筮为逢不吉之兆？使武

王不当起，出不宜逢瑞；使武王命当兴，卜不宜得凶。由此言之，武王之卜，不得凶占，谓之凶者，失其实也。鲁将伐越，筮之，得“鼎折足”，子贡占之以为凶，何则？鼎而折足，行用足，故谓之凶。孔子占之以为吉，曰：“越人水居，行用舟，不用足，故谓之吉。”鲁伐越，果克之。夫子贡占“鼎折足”以为凶，犹周之占卜者谓之逆矣。逆中必有吉，犹折鼎足之占宜以伐越矣。周多子贡直占之知，寡若孔子诡论之材，故睹非常之兆，不能审也。世因武王卜，无非而得凶，故谓卜筮不可纯用，略以助政，示有鬼神，明己不得专。

著书记者，采掇行事，若韩非《饰邪》之篇，明己效之验，毁卜訾筮，非世信用。夫卜筮非不可用，卜筮之人占之误也。《洪范》稽疑，卜筮之变，必问天子卿士，或时审是。夫不能审占，兆数不验，则谓卜筮不可信用。晋文公与楚子战，梦与成王搏，成王在上而盪其脑，占曰：“凶。”咎犯曰：“吉！君得天，楚伏其罪。盪君之脑者，柔之也。”以战果胜，如咎犯占。夫占梦与占龟同。晋占梦者不见象指，犹周占龟者不见兆者为也。象无不然，兆无不审，人之知暗，论之失实也。传或言：武王伐纣，卜之而龟赭。占者曰：“凶。”太公曰：“龟赭，以祭则凶，以战则胜。”武王从之，卒克纣焉。审若此传，亦复孔子论卦，咎犯占梦之类也。盖兆数无不然，而吉凶失实者，占不巧工也。

【译文】

世俗上人们迷信用龟甲占卜，用蓍草算卦，说用龟甲占卜是向天问凶吉，用蓍草算卦是向地问凶吉，蓍草和龟都很

神灵，龟甲的裂纹和蓍草的卦象数目就是天地对占卜者所提问题的答复，所以遇事便不和人们商议而去占卜算卦，违背事情是否可行的道理而相信占卜得出的吉凶。那意思就是天地确实答复了是否吉利，蓍草和龟真是神灵啊。按照实际情况来说，占卜和算卦并没有询问天地，蓍草和龟也不一定灵验。相信神灵存在，向天地询问凶吉，这是庸俗的读书人所认为的。

用什么来说明这一点呢？子路曾问孔子说：“猪羊的肩胛骨也可以得到裂纹，芦苇、茅草、谷秆也可以得到卦象的数目，为什么一定要用龟和蓍草？”孔子回答说：“不是这样，那大盖是取蓍草和龟这两个名字的含义啊。蓍读出来就同年老的“耆”，龟读出来就同年代久远的“旧”，辨明疑惑不定的事，应当请教年岁大、有经验的人。”由此看来，蓍草不神灵，龟不灵验，人们用它们来占卜大概是取其名罢了，不一定真有灵验的实际。没有灵验的实际，那么就知蓍、龟并非神灵，并非神灵，那么可见占卜并不是向天地问吉凶。

再说天地的嘴和耳朵在哪里，人们能够问他们？天与人事的道理是一样的，想要了解天，根据人事就可以知道。人们相互询问，如果不亲自当面看到对方，亲自问对方的意见，那么对方的意见就没法了解。想要问天，天很高，天的耳朵与人相距很远。如果天没有耳朵，没有具体的形体，那么没有具体的形体，天就是气体。气象云雾一样，怎么能告诉人什么事情？用蓍草算卦是问地，地有具体的形体，与人一样没有多少差别。询问人，不靠近人的耳朵，对方就听不到你问什么，对方听不到，那他也不会回答你什么。那么说问天，

天是气，不能产生兆象；问地，地的耳朵离人很远，听不到人说什么，确实认为天地能答应人的人，有什么根据呢？

人处在天地之间，就好象虬虱依附在人体上一样。如果虬虱想要知道人的心意，爬到人的耳朵旁边去叫唤，人仍听不到。为什么？小大不一样，声音语言不通啊。现在用微小的人，去询问巨大的天地，天地怎么能听到、听懂人的声音？天地怎能了解人的意思呢？有人说：“人身上含有天地之气，天地之气在于外物形体之中，在形体中的天地之气就是神。”人们占卜、算卦时，把想法告诉蓍草和龟，那么神就能用耳朵听到并能用嘴回答。就如人自己想什么，神灵会从人的胸中、腹中听到、了解到人的想法。所以钻龟甲、分蓍草，裂纹和卦象就会自己呈现出来。”人用精力去思考问题，思考不通，才向蓍草和龟询问。蓍草和龟的卦象与裂纹，如果与人的想法相吻合，那么就可以说神明告诉人们吉凶了。有时心里认为可行，但卦象和龟纹却告诉人们不吉利，有时卦象和龟纹认为吉利，自己的心意却认为有凶险。思虑，是自己的神明，呈现卦象的，也是自己的神明啊。一个身上的神明，在胸中就是思虑，在胸外就是所谓卦象，就象人进门来到房子里坐下，出门到房子外边走动一样。坐着和走动不会和思想不一致，出去和进来也不会违背心意。如果卦象和龟纹是由神明形成的，就不应该和思虑有什么不同。

如果说蓍草和龟甲就象写字用的木片，裂纹和卦象有如文字，就象君主发布命令一样吗？那么天地的嘴和耳朵在哪里？从而发出教令？孔子说：“天何尝说过话呢？但四季照样运行，万物照样生长。”天不说话，那么也就听不到人说话。

天道崇尚听其自然和无意识的活动，现在人向天地发问，天地回答，这就成了自然有意识地答复人了。考察《周易》的文字，看它所记载的用蓍草算卦的方法，把蓍草分成两组象征着天地，把每组中的四策象征春、夏、秋、冬，把零头夹在手指缝中，象征闰月。这是用类似的事物相互仿效，以此确定构成卦象的数目字罢了，哪里是说天地真会答复占卜的人呢？

人事的规则是人们相互发问时才会有回答，不发问自然就没有回答。不求人，平白无故地敲别人的家门，不提出问题，凭空在人面前辨说，那么主人就会笑笑不回答，或者生气地不理你。假使占卜算卦之人凭空把龟甲钻薄来占卜，毫无目地的摆弄蓍草来算卦，玩弄大地，也会得到卦象和龟纹，难道是天地在胡乱答复吗？又假设有人辱骂天还来占卜，敲打地来算卦，无理至极，也会得到卦象、裂纹。如果说出来卦象和龟纹是天地神灵的表现，为什么天地不把烧龟甲的火灭掉，让占卜之人的手烧着，使算卦人的手指发抖、使算数混乱，并让他们身体剧裂疼痛、面部充血、青筋暴露呢？反而还为占卜的人显示兆数，天地是多么地不怕劳苦、用心是多么地善良啊！由此来说，占卜、算卦所问的并不是天地、卦象和龟纹也并不是天地的回答是很明白的了。

但是占卜算卦也一定会有吉凶。有些发议论的人说卜筮的吉凶是随着人们行为的善恶而相应出现的，就象是吉祥的征兆随着人们的善行而到来，灾异的凶兆随着人们的恶行而来到。国家治理的好坏相应招致吉兆和凶兆，怀疑不是天地故意应和的。好人钻龟占卜，吉兆往往随着出现，恶人用蓍

草算卦，往往会得到凶卦。为什么这么说呢？纣王，是最恶的国君，当时灾异的凶兆很多，占卜了七十次都是凶兆，所以大臣祖伊说：“贤人和大龟版显现的征兆，没有一个敢表示吉利的。”贤人不赞成纣王的恶行，大龟版也不出现吉兆，灾变的凶兆屡屡出现，周武王顺天命来到世间灭掉了殷商。汉高祖起兵抗秦时，天和人都保佑，当时奇异的现象已经很多，丰沛之地的老百姓在举事前占卜得到了吉兆。所以好人的占卜，所招致的兆象没有一个不是好的，恶人的占卜，所招致的兆象没有一个不是坏的。卫国的大夫石骀死了，没有嫡子，有六个庶子，就用占卜决定谁当继承人，占卜人说：“洗洗身上的佩玉就能得到吉兆。”结果有五个庶子都洗了洗佩玉。其中一个叫不祁子的庶子说：“哪有给父亲守丧期间还洗佩玉的呢！”石祁子不洗佩玉，结果石祁子得到了吉兆。卫国人占卜，认为龟是有智慧的，其实不是龟有智慧，而是石祁子自己有智慧啊。石祁子施行好的政策，有好的言论，有好的政策和好的言论，所以他才得到了明显的吉兆。假使当时不占卜，而跟众人商量，人们还是会称赞他好。为什么呢？人的心思和神的旨意，对吉凶的看法是相同的，以上这些话好象是对的，但并不符合占卜算卦的实际。

钻龟片占卜、摆蓍草算卦，自然会有一定的裂纹和卦象，龟纹和卦象显现出来的，自然也有吉凶，而吉利的人和凶灾的人碰巧与占卜出来的结果相合。吉利的人与好的征兆相遇合，不吉利的人与坏的征兆相遇合，就好象是吉利的人走在路上碰到了好事，回头随便看一下碰到了祥物一样，并不是好事与祥物专门是为了做为吉利的人的好的征兆而出现的。

凶人在路上遇到凶恶之事也是如此。出现好、坏的征兆，并不是天对人的回答，而是碰巧与好、坏的征兆相遇罢了。钻龟占卜，摆蓍草算卦有吉与凶的征兆，也跟路上遇到好事或坏事相类似。为什么这么说呢？周武王有一次身体不舒服，周公向三个先王占卜问吉凶，周公说：“所遇到的都是吉兆。”鲁国的卿庄叔生了个儿子叫穆叔。根据《周易》给这个孩子占卜算卦，由明夷卦变成了谦卦。占卜说“逢”，算卦说“遇”，实际上是人遭遇所得到的，并非好坏征兆所带来的。好人碰到了吉利事儿，坏人遇见了凶灾，是天道自然而然造成的，并不是由于人的善恶所招致的。用这个道理来推论，君主治理国家而有吉兆凶兆的出现，也是同样的道理。君主碰巧道德高尚，国家恰好要出现太平局面，祥瑞的事物也碰巧出现。不贤良的国君，也就和这种情况相反。

世上的人们谈论占卜、算卦的很多，懂得占卜、算卦的真正道理的人很少。有的论者说，蓍龟卜筮的结果可以作为办事的参考，但不能完全信赖它。钻龟版、摆蓍草，兆数总会出现的，它的出现并没有固定不变的解释，而是由占卜的人根据兆数主观臆断地加以解释。出现了吉兆而占卜的人说是凶灾，出现了凶数而算卦的人说是吉利，如果吉凶不灵验，那么就可以说占卜、算卦的结果是不可相信的。周武王讨罚纣王时，占了卜、算了卦，结果是不吉利，占卜人说：“大凶。”姜太公推开蓍草、践踏龟甲说：“这些干龟骨和死草，怎么知道就不吉利呢！”占卜、算卦得出的兆数，不是显示的吉凶错了，占卜的人辨不清吉凶，吉凶弄颠倒了，因把吉凶弄颠倒了，所以太公就没有听从。占卜、算卦，就象圣明的国君治

理天下，占卜、算卦得出的兆数，就象是圣王治天下时出现的祥瑞。祥瑞不会是固定不变的，兆数也是变化多端的。兆数变化多样，那么占卜的人就疑惑了，祥瑞不是固定不变，因而讨论祥瑞征兆的人也迷惑不解了。因为他们拿不定主意，就把太平说成不安定，由于疑惑不定就把吉兆说成凶兆。为什么这么说呢？吉利的兆数，好人可能会恰好碰上，天下太平遇上祥瑞的征兆，是圣贤德征的证明。周武王讨伐纣王时，遇到白鱼、红鸦的吉祥征兆，占卜的人为什么说是碰上了不吉利的征兆呢？假设武王不应该兴起，出兵伐纣就不应该有祥瑞的征兆；假使武王的命运应当兴旺，占卜也不应该得到凶兆。因此来说，武王占卜，不应该得到凶兆，说他有凶兆，这与实理相违背。鲁国准备讨伐越国，就用蓍草算卦，得到了鼎足折断的征兆，子贡解释为凶险，为什么？鼎折断了足，而行走要用足，所以解释为凶兆。孔子解释为吉兆，说：“越人居住在江边，海滨，行走靠的是船，不用脚，所以称为吉利。”鲁国讨伐越国，果然战胜了越国。子贡解释“鼎折足”认为是凶兆，就象周代占卜人说武王伐纣不吉一样。周朝人多数象子贡那样只有死板地解释兆数吉凶的能力，少有象孔子那样有与众不同辩论能力的人才，所以看到异乎寻常的征兆，就不能弄清楚了。世人因武王伐纣而占卜，武王没有什么过错却得凶兆，所以说不能完全信赖占卜、算卦，只能在处理政务时用来稍微辅助一下，表明有鬼神在支配，也说明不是自己专断。

编写书籍的人，收集已有的事例，如韩非《饰邪》那篇文章，用已发生的事实作证明，指责世人迷信卜筮。卜筮

不是不可以来用，是占卜之人的解释错误了。《尚书·洪范》记载，考察疑难问题，卜筮的卦象出现了不同解释，必定要请问天子和贵族大臣，或许确实是对的。不能对兆数作正确的解释，兆数不灵验，那么就认为卜筮是不可相信、不可使用的。晋文公与楚王打仗，做梦梦见自己与楚成王搏斗，楚成王趴在他身上吮吸他的脑汁，占卜的人解释说：“有凶灾。”咎犯说：“吉利！国君您脸朝上，对着天，能得到上天的保佑，楚王背对天，头朝下，意味着低头认罪。吸国君您的脑子后，楚王会变得软弱无力。”与楚王打仗果然打了胜仗，就象咎犯的解释的一样。解释梦和解释龟纹是一样的。晋国占梦的人不明白梦兆，就如同周代占卜的人不明白龟兆的意思一样啊。梦兆没有不对的，龟兆也没有不明的，人的才智不聪慧，所以在解释时就偏离事实。解释经书的书上有时还说：武王代纣时占卜，龟的龟纹不清楚。占卜的人说：“凶兆”。太公说：“根据这个兆象举行祭祀就不吉利，但据此兆象进行战争就能胜利。”周武王听从了姜太公的话，终于打败了纣王。如果真象记载所说的那样，这也跟孔子谈论鲁伐越时占卜的卦象，以及咎犯解释文公的梦的情况是相类似的。大概占卜所得的兆数没有不对的，而判断出的吉凶却不合实际，是解释的不够高明巧妙。

辨崇篇

世俗信祸崇，以为人之疾病死亡，及更患被罪，戮辱欢笑，皆有所犯。起功、移徙，祭祀，丧葬，行作，入官，嫁

娶，不择吉日，不避岁月，触鬼逢神，忌时相害。故发病生祸，违法入罪，至于死亡，殒家灭门，皆不重慎，犯触忌讳之所致也。如实论之，乃妄言也。

凡人在世，不能不作事，作事之后，不能不有吉凶。见吉，则指以为前时择日之福；见凶，则刺以为往者触忌之祸。多或择日而得祸、触忌而获福。工伎射事者欲遂其术，见祸忌而不言，闻福匿而不达，积祸以惊不慎，列福以勉畏时。故世人无愚智，贤不肖，人君布衣，皆畏惧信向，不敢抵犯。归之久远，莫能分明，以为天地之书，贤圣之术也。人君惜其官，人民爱其身，相随信之，不复狐疑。故人君兴事，工伎满闾；人民有为，触伤何时。奸书伪文，由此滋生。巧惠生意，作知求利，惊惑愚暗，渔富偷贫，愈非古法度圣人之至意也。

圣人举事，先定于义。义已定位，决以卜筮，示不专己，明与鬼神同意共指，欲令众下信用不疑。故《书》列七卜，《易》载八卦。从之未必有福，违之未必有祸。然而祸福之至，时也；死生之到，命也。人命悬于天，吉凶存在于时。命穷，操行善，天不能续；命长，操行恶，天下不能夺。天，百神主也。道德仁义，天之道也；战栗恐惧，天之心也。废道灭德，贱天之道；崦隘恣睢，悖天之意。世间不行道德，莫过桀、纣；妄行不轨，莫过幽、厉。桀、纣不早死，幽、厉不夭折。由此言之，逢福获喜，不在择日避时，涉患丽祸，不在触岁犯月，明矣。

孔子曰：“死生有命，富贵在天。”苟有时日，诚有祸祟，圣人何惜不言？何谓不说？案古图籍，仕者安危，千君万臣，

其得失吉凶，官位高下，位禄降升，各有差品。家人治产，贫富息耗，寿命长短，各有远近。非高大尊贵举事以吉日，下小卑贱以凶时也。以此论之，则亦知祸福死生，不在遭逢吉祥、触犯凶忌也。然则人之生也，精气育也；人之死者，命穷绝也。人之生，未必得吉逢喜；其死，独何为谓之犯凶触忌？以孔子证之，以死生论之，则亦知夫百祸千凶，非动作之所致也。孔子圣人，知府也；死生，大事也；大事，道效也。孔子云：“死生有命，富贵在天。”众文微言不能夺，俗人愚夫不能易，明矣。人之于世，祸福有命；人之操行，亦自致之。其安居无为，祸福自至，命也。其作事起功，吉凶至身，人也。人之疾病，希有不由风湿与饮食者。当风卧湿，握钱问祟；饱饭饜食，斋精解祸。而病不治，谓祟不得，命自绝，谓筮不审，俗人之知也。

夫倮虫三百六十，人为之长。人，物也，万物之中有智慧者也。其受命于天，禀气于元，与物无异。鸟有巢栖，兽有窟穴，虫鱼介鳞，各有区处，犹人之有室宅楼台也。能行之物，死伤病困，小大相害。或人捕取以给口腹，非作窠穿穴有所触，东西行徙有所犯也。人有死生，物亦有终始；人有起居，物亦有动作。血脉、首足、耳目、鼻口与人不别，惟好恶与人不同，故人不能晓其音，不见其指耳。及其游于党类，接于同品，其知去就，与人无异。共天同地，并仰日月，而鬼神之祸独加于人，不加于物，未晓其故也。天地之性，人为贵，岂天祸为贵者作，不为贱者设哉？何其性类同而祸患别也！“刑不上大夫”，圣王于贵者阔也。圣王刑贱不罚贵，鬼神祸贵不殃贱，非《易》所谓“大人与鬼神合其吉凶”也。

或有所犯，抵触县官，罗丽刑法，不曰过所致，而曰家有负。居处不慎，饮食过节，不曰失调和，而曰徙触时。死者累属，葬棺而十，不曰气相污，而曰葬日凶。有事归之有犯，无为归之所居。居衰宅耗，蜚凶流尸，集人室居，又祷先祖，寝祸遣殃。疾病不请医，更患不修行，动归于祸，名曰犯触。用知浅略，原事不实，俗人之材也。

犹系罪司空作徒，未必到吏日恶，系役时凶也。使杀人者求吉日出诣吏，劓罪，推善时入狱系，宁能令事解，赦令至哉？人不触祸不被罪，不被罪不入狱。一旦令至，解械径出，未必有解除其凶者也。天下千狱，狱中万囚，其举事未必触忌讳也。居位食禄，专诚长邑，以千万数，其迁徙日未必逢吉时也。历阳之都，一夕沉而为湖，其民未必皆犯岁、月也。高祖始起，丰、沛俱复，其民未必皆慎时日也。项羽攻襄安，襄安无噍类，未必不祷赛也。赵军为秦所坑于长平之下，四十万众同时俱死，其出家时，未必不择时也。辰日不哭，哭有重丧。戊、己死者，复尸有随。一家灭门，先死之日，未必辰与戊、己也。血忌不杀牲，屠肆不多祸；上朔不会众，沽舍不触殃。涂上之暴尸，未必出以往亡；室中之殡柩，未必还以归忌。由此言之，诸占射祸祟者，皆不可信用；信用之者，皆不可是。

夫使食口十人，居一宅之中，不动钁锤，不更居处，祠祀嫁娶，皆择吉日，从春至冬，不犯忌讳，则夫十人比至百年，能不死乎？古射事者必将复曰：“宅有盛衰，若岁破、直符，不知避也。”夫如是，令数问工伎之家，宅盛即留，衰则避之，及岁破，直符，辄举家移，比至百年，能不死乎？占

射者必将复曰：“移徙触时，往来不吉。”夫如是，复令辄问工伎之家，可徙则往，可还则来，比至百年，能不死乎？占射事者必将复曰：“泊命寿极。”夫如是，人之死生，竟自有命，非触岁月之所致，无负凶忌之所为也。

【译文】

社会上的一般人相信鬼神能给人造成灾祸，认为人得病、死亡，以及经历苦难、遭到处罚、被人侮辱讥笑，都是由于对鬼神有所冒犯所造成的。盖房子、搬家、祭祀、埋葬人、出门办事、上任做官、嫁娶，如果不选择吉日，不躲避岁月之神，碰到鬼，遇到神，就会受到神鬼的加害。所以人得了病，发生了祸患，触犯法网被判了罪，甚至于死亡，全家被杀，满门被灭，都是因为不谨慎地选择吉日，触犯了忌讳所造成的。

太凡人活在世上，不能不干事情，干事情之后，不能不好有坏。遇到好事儿，就指着这件好事儿认为是由于以前选择吉日而得到的福；碰上坏事儿，就责怪是由于过去触犯禁忌而造成的祸。可是世上往往选了吉日反而遭到了祸端，触犯了禁忌反而获得了福气。替人推算吉凶的人为了成就他们骗术，往往见到选择吉日后得到了灾祸的事儿不宣传，听到触犯禁忌后仍获得福气的事儿而不公开表露，却积累许多触犯禁忌而得祸的事例，去恫吓那些不重视禁忌的人，列举许多择日而得福的事例，去鼓励那些畏惧岁、月禁忌的人。所以世上的人无论聪明的还是愚笨的，贤良的还是不贤良的，当官的还是老百姓，都很害怕并且相信这些禁忌，不敢触犯它们。世人信服这些东西已经非常久远了，认为这是有关天地

的书，是圣贤人的作法。当官的怕丢掉自己的官位，老百姓珍惜自己的生命，互相随着别人就相信了这些东西，并对此不再怀疑。所以国君举办事情，官府里坐满了为他们推算吉日的人；老百姓平时有所行动，要向这些人打听禁忌会给自己带来什么灾害。奸邪的书和不真实的文章，从此便开始滋长漫延开来。奸猾之人就生出坏主意，耍小聪明来求取利益，惊吓迷惑愚昧无知的人，敲诈有钱的人，骗取穷人，这更不符合古代的法度和圣人的真正意思了。

圣人办事情，先确定这件事该不该办。从道理上确定了这件事可以办，再用卜筮来加以判断，表示不是个人专断，证明和鬼神的意旨是一致的，这样做是想让众多的臣民对自己相信不怀疑。所以《尚书》列出了七卜，即雨、霁、蒙、驿、克五种龟兆和贞、悔两种卦象，《周易》上记载了八种卦象，顺从这些未必就能带来福气，违背它们也未必会招致祸端。祸福的到来，是时运使然；生死的到来，是命运如此。人的命运被上天掌握，人的吉凶由时运支配。命完结了，你的操行再好，天也不能使你的寿命延长；命长久，即使操行很坏，上天也不能夺走你的生命。天，是百神的主宰。道德和仁义，是天的道德；人战战兢兢，不敢妄为，是天的心意。不讲道德仁义，是鄙视天道；心胸狭隘奸险、行为放肆，是违背天的心意。人世间的君主不讲道德仁义的，没有人比夏桀、殷纣王更厉害；违反正道，胡作非为，没有超过周幽王和周厉王的，但桀纣也没有过早地死去，幽王、厉王也没有短命夭折。从这一点来说，碰上福气、得到喜事，并不在于选择吉日、避开禁忌；遇到灾难，蒙受祸害，也不在于触犯了岁神、月

神，这一点是很明白的。

孔子说：“人的生死由命决定，人的富贵由天决定。”假如有时、日的忌讳，果真有违背禁忌而招来的祸害，圣人为什么需要保留而不说呢？有什么值得害怕而不肯讲的呢？考察古代的书籍做官的有安全的、有危难的，众多的国君和大臣他们各有所得失，也各有吉凶，官位的高低，俸禄的增高或降低，各自有自己的等级。百姓经营产业，贫与富，财产的增加或减少，寿命的长短，也各有差别，并不是那些得到高官厚禄的人都在吉日办事，也不是那些地位低贱的人都在凶时办事。从这一点来讲，那么就可以知道人的福与祸、生与死，并不在于是否遇到了吉日或触犯了凶忌。那么人的出生，是天的精神之气孕育而成，人的死亡，是寿命到了头儿。人的出生，不一定就碰上吉日良辰，人的死亡，为什么偏说是触犯了凶神忌讳呢？用孔子的话来论证，用生与死的道理来论证，那么也可以知道那些多种多样的灾祸，并不是人们在忌日里做事情而造成的。孔子是圣人，他的智慧非常丰富；生与死，是人的大事；大事是道的具体体现。孔子说：“人的生死决定于命运，人的富贵决定于天。”文章再多，言语再微妙，也驳不到这两句话，一般的人和愚笨的人也不能改变这两句话，这是很明白的。人生活在世上，他的祸福在于其命运；他的行动本身，也能产生祸福，人坐在那里不动，祸福自己到来了，这是命运；人做事修功，吉凶来到身上，是人本身的行动造成的。人的疾病，很少不是由于受风寒受潮湿或者是不注意饮食造成的。对着风睡在潮湿的地方因而得了病，却用铜钱占卜是什么鬼神在作怪；吃东西过量而得病，却

要诚心诚意地祭祀来消除灾祸。如果病没有痊愈，就认为是由于没有搞清楚是什么鬼神在作怪，如果是寿命到头儿了，就认为是由于卜筮的结果不正确。这真是庸俗人的见识啊。

没有羽毛、鳞甲、贝壳的动物有三百六十种，人在三百六十种昆虫中是首领。人，是一种生物，是众多生物中有智慧的，他从天那里得到生命，从天地间的元气那里承受气，与天地间的万物没有什么不同。鸟有鸟窝，野兽有洞穴，虫、鱼和有甲壳的动物，也各有居住的地方，就象人有房宅楼台那样。能走动的生物，有死伤生病的困扰，有大的小的之间的侵害。有的被人捕捉了去以满足口腹之欲，并不是因为作窝、凿洞时触犯了什么神，也不是因为向东方或向西方搬迁时触犯了什么神。人有生有死，万物也有始有终，人有起居活动，动物也有行为动作。动物的血脉、头脚、眼耳、鼻口与人没有什么区别，只是爱、憎与人有所不同，所以人不懂得动物的声音，不了解它们的意图罢了。当它们往来于同类之中，相互接触的时候，它们知道躲避什么，接近什么，和人并没有什么两样。人和动物生活在同一个天地之间，看到的是同样的日、月，而鬼神的灾祸单单加在人的身上，而不加在动物身上，真不晓得是什么原因。天地间有生命的东西，人最为尊贵，难道上天的灾祸只是为尊贵的人制造的，而不是为低贱的动物安排的吗？为什么同样都是有生命的动物，而遭受的祸害、灾难都如此不一样呢？“刑罚不会施到大夫以上的贵族身上”，这是圣王对贵族的宽大。圣王只惩罚卑贱的人，不惩罚尊贵的人，鬼神却只祸害尊贵的人而不祸害低贱的动物，这不符合《周易》上所说的“圣王和鬼神对凶吉的看法是一

样”的道理。

有的人犯了法，冒犯了官吏，遭受刑罚，他们不说是由于自己的过失造成的，而说是家里发生了触犯禁忌的事。生活不谨慎，饮食过度，因此得了病，不说是生活、饮食不当造成的，而说是搬家时违背了忌日。死的人接连不断，埋葬人达十余次，不说是使人得病的污浊之气相互传染的原因，而说是下葬的日子是凶日。做了事，遇到凶祸就认为是办事触犯了禁忌，没做事，遇到灾祸就认为所居之地不吉利。家庭败落，能奔走飞行的尸体和怪物，聚集到这家人的屋子里来，却去祈求先祖，希望制止、解除灾祸。得了病不去请医生治疗，遭受祸害却不去修养自己的操行，动不动就归之于鬼神带来的凶祸，说什么是触犯了什么禁忌。考虑问题很肤浅，对事情的分析不合乎实际，这是一般人的才智啊。

犹如犯了罪被监禁在牢狱里罚作劳役的人，未必被抓到官府去的那一天是凶日，被判作劳役那个时辰是凶时。假如杀人犯选择吉日去官府自首，判了罪，推算吉时进监狱被监禁，难道能使事情消解，赦罪的命令到来吗？人不遇上祸端不会被判罪，不被判罪也就不会入狱。一旦赦令发出，就立刻解掉刑具出狱，未必是有人替他们祭祀驱除了凶神恶鬼。天下的监狱上千，监狱中的犯人上万，他们犯罪并不是因为做事情触犯了什么禁忌。当官享受俸禄，独自主管一个地方的大权，这些人也成千上万，他们搬家时不一定就是遇上了吉利的时辰而给自己带来了官位和俸禄。历阳城池，一晚上下沉成为湖泊，当地的人民未必就是都冒犯了岁神、月神。汉高祖刚开始兴起之时，丰、沛地区的人民都免除了赋税徭役，

当地的人民也未必都是碰上了良辰吉日。项羽攻破了襄城，襄城人几乎被杀光，当地的人民也未必没有祭祀酬神。赵国的军队被秦军在长平一带集体活埋，四十万军士同时死难，他们离家的时候，未必不是选择了吉时。辰日埋人不能哭，如果哭了，这家还要死人；戊日、己日死了人，这家接着还要死人。假如一家人全死了，第一个人死去的那一天，未必就是辰日和戊日、己日。血忌日不能杀牲畜，但屠宰铺不管血忌日照样杀牲畜，也没有带来更多的祸患；上朔日不聚集众人，但酒店不管上朔日，照样卖酒，也没有遭到祸患。路上晒着的死尸未必就是在往亡日这一天出的门，房屋中停放的死人，也未必是在归忌日这一天回的家。从这一点来说，为人推算吉凶、预测灾祸的，都不可信任使用，相信使用他们的人，都不能被认为是正确的。

假使有十口人的人家，居住在一座宅子里，既不耕地，也不搬迁，祭祀和嫁娶，都选择好日子，一年从春到冬，不违犯禁忌，那么这家人等到百年后能不死吗？为人推算吉日的人一定会又说：“房宅有盛有衰，象岁破、直符这些忌讳，他们是不知道躲避的。”如果这样的话，屡次地问占卜算卦的人，宅子盛就留下来居住，宅子衰落就避开，到岁破、直符忌日，按禁忌规定可以搬迁就搬迁，可以回来就回来，等百年之后，这家人能不死吗？给人占卜算卦的一定会说：“已到了寿命的终点。”如果是这样，人的生与死，最终有自己的寿命，并非冒犯了岁神、月神招了来死亡，也不是因为触犯凶日凶时的忌讳而造成的。

难岁篇

俗人险心，好信禁忌，知者亦疑，莫能实定。是以儒雅服从，工伎得胜。吉凶之书，伐经典之义；工伎之说，凌儒雅之论。今略实论，令世观览，总核事非，使世一悟。

《移徙法》曰：“徙抵太岁凶，负太岁亦凶。”抵太岁名曰岁下，负太岁名曰岁破，故皆凶也。假令太岁在子，天下之人皆不得南北徙，起宅嫁娶亦皆避之。其移东西，若徙四维，相之如者，皆吉。何者？不与太岁相触，亦不抵太岁之冲也。实问：避太岁者，何意也？令太岁恶人徙乎？则徙者皆有祸。令太岁不禁人徙，恶人抵触之乎？则道上之人南北行者皆有殃。太岁之意，犹长吏之心也。长吏在涂，人行触车马，干其吏从，长吏怒之，岂独抱器载物，去宅徙居触犯之者而乃责之哉！昔文帝出，过霸陵桥，有一人行逢车驾，逃于桥下，以为文帝之车已过，疾走而出，惊乘舆马。文帝怒，以属廷尉张释之，释之当论。使太岁之神行若文帝出乎？则人犯之者，必有如桥下走出之人矣。方今行道路者，暴病仆死，何以知非触遇太岁之出也？为移徙者又不能处。不能处，则犯与不犯未可知。未可知，则其行与不行未可审也。

且太岁之神审行乎？则宜有曲折，不亦直南北也。长吏出舍，行有曲折。如天神有道不曲折乎？则从东西，四维徙者，犹干之也。若长吏之南北行，人从东如西，四维相之如，犹抵触之。如不正南北，南北之徙又何犯？如太岁不动行乎？则宜有宫室营堡，不与人相见，又安得而触之？如太岁无体，

与长吏异，若烟云虹霓直经天地，极子午南北陈乎？则东西徙若四维徙者亦干之。譬若今时人行触繁雾蜮气，无从横负乡皆中伤焉。如审如气，人当见之，虽不移徙，亦皆中伤。

且太岁，无别神也，与青龙无异。龙之体不过数千丈，如令神者宜长大，饶之数万丈，令体掩北方，当言太岁在北方，不当言在子。其东有丑，其西有亥，明不专掩北方，报东西之广，明矣。令正言在子位，触土之中直子午者不得南北徙耳，东边直丑、巳之地，西边直亥、未之民，何为不得南北徙？丑与亥地之民，使太岁左右通，不得南北徙及东西徙。何则？丑在子东，亥在子西，丑亥之民东西徙，触岁之位；巳未之民东西徙，忌岁所破。

儒者论天下九州，以为东西南北，尽地广大，九州之内五千里，竟三河土中。周公卜宅，经曰：“王来绍上帝，自服于土中。”雒则土之中也。邹衍论之，以为九州之内五千里，竟合为一州，在东南位，名曰赤县神州。自有九州者九焉。九九八十一，凡八十一州。此言殆虚。地形难审，假令有之，亦一难也。使天下九州，如儒者之议，直雒邑以南，对三河以北、豫州、荆州、冀州之部有太岁耳，雍、梁之间，青、兖、徐、扬之地，安得有太岁？使如邹衍之论，则天下九州在东南位，不直子午，安得有太岁？如太岁不在天地极，分散在民间，则一家之宅，辄有太岁，虽不南北徙，犹抵触之。假令从东里徙西里，西里有太岁，从东宅徙西宅，西宅有太岁。或在人之东西，或在人之南北，犹行途上，东西南北皆逢触人。太岁位数千万亿，天下之民徙者皆凶，为移徙者何以审之？如审立于天地之际，犹王者之位任在土中也。东方之民，张

弓西射，人不谓之射王者，以不能至王者之都，自止射其处也。今徙岂能北至太岁位哉！自止徙百步之内，何为谓之伤太岁乎？且移徙之家禁南北徙者，以为岁在子位，子者破午，南北徙者抵触其冲，故谓之凶。夫破者，须有以椎破之也。如审有所用，则不徙之民皆被破害；如无所用，何能破之？

夫雷、天气也，盛夏击折，折木破山，时暴杀人。使太岁所破若迅雷也，则声音宜疾，死者宜暴；如不若雷，亦无能破。如谓冲抵为破，冲抵安能相破？东西相与为冲，而南北相与为抵。如必以冲抵为凶，则东西常凶而南北常恶也。如以太岁神，其冲独凶，神莫过于天地，天地相与为冲，则天地之间无生人也。式上十二神登明、从魁之辈，工伎家谓之皆天神也，常立子丑之位，俱有冲抵之气，神虽不若太岁，宜有微败。移徙者虽避太岁之凶，犹触十二神之害，为移徙者，何以不禁？

冬气寒，水也，水位在北方。夏气热，火也，火位在南方。案秋冬寒、春夏热者，天下普然，非独南北之方水火冲也。今太岁位在子耳，天下皆为太岁，非独子午冲也。审以所立者为主，则午可为大夏，子可为大冬。冬夏南北徙者，可复凶乎？立春、艮王、震相、巽胎、离没、坤死，兑囚、乾废、坎休。王之冲死、相之冲囚，王相冲位，有死囚之气。乾坤六子，天下正道，伏羲、文王象以治世。文为经所载，道为圣所信，明审于太岁矣。人或以立春东北徙，抵艮之下，不被凶害。太岁立于子，彼东北徙，坤卦近于午，犹艮以坤，徙触子位，何故独凶？正月建于寅，破于申，从寅申徙，相之如者，无有凶害。太岁不指午，而空曰岁破，午实无凶祸，而

虚禁南北，岂不妄哉！

十二月为一岁，四时节竟，阴阳气终，复为一岁，日、月积聚之名耳，何故有神而谓之立于子位乎？积分为日，累日为月，连月为时，结时为岁。岁则日、月、时之类也。岁而有神，日、月、时亦复有神乎？千五百三十九岁为一统，四千六百一十七岁为一元。岁犹统、元也。岁有神，统、元复有神乎？论之以为无。假令有之，何故害人？神莫过于天地，天地不害人。人谓百神，百神不害人。太岁之气，天地之气也，何憎于人，触而为害？且文曰：“甲子不徙。”言甲与子殊位，太岁立子不居甲，为移徙者，运之而复居甲。为之而复居甲，为移徙者，亦宜复禁东西徙。甲与子钧，其凶宜同。不禁甲而独忌子，为移徙者，竟妄不可用也。

人居不能不移徙，移徙不能不触岁，触岁不能不时死。工伎之人，见今人之死，则归祸于往时之徙。俗心险危，死者不绝，故太岁之言，传世不灭。

【译文】

一般人存在着侥幸免祸的心理，喜爱相信禁忌之说，有智慧的人对禁忌也感到怀疑，但没有人能核实、判定禁忌是否正确。所以博学的儒生也信服、听从禁忌之说，替人推算吉凶的人占了上风。宣扬禁忌的书，战胜了儒家经典中所阐述的道理，替人推算凶吉的人的说法压倒了博学儒士的论述。现在略微据实详论一下，让世人观览，总起来考核一下是非，使世上的人都能醒悟。

《移徙法》上说：“面对着太岁所在的方向搬迁不吉利，背

着太岁所在的方向搬迁也是不吉利的。”面对太岁叫作岁下，背对太岁叫作岁破，所以都是不吉利的。假设太岁星在子位，天下的人都不能朝南、朝北搬迁，盖房子和嫁娶也应该躲避太岁。朝东、朝西搬迁，或者向东北、东南、西北、西南搬迁，人们向东西搬迁，或向四角搬迁，互相往来的，也都吉利。为什么？因为没有与太岁之位相同，也没有与太岁之位相对啊。实事求是地说，躲避太岁，是什么意图呢？要是说太岁厌恶人们搬迁吗？那么向所有方向搬迁的人都应有祸。要是说太岁不禁止人们搬迁，只是厌恶人抵触它吗？那么在南北道路上行走的人都应遭殃。太岁的想法，就同官吏的想法是一样的。官吏在路上，有人触到了他的车马，触犯了他的随从，官吏会很生气，哪里只是对拿着用具、载着物品，离开原来住宅搬家而触犯了他的人才加以责罚呢？过去汉文帝出行，路过霸陵桥，有一人行走时遇到了文帝的车驾，就逃到霸陵桥下，过了一会儿，他以为文帝的车驾已过去了，就快跑着从桥下出来，惊扰了文帝的车驾。文帝很生气，把这个人交给廷尉张释之处理，张释之处以这个人罚金。要说太岁之神出行象文帝出行一样吗？那么，人们冒犯太岁，也一定有象从桥上跑出来的那个人一样的情况，也该受到太岁处罚。现在有人在路上行走，突然得了急病死了，怎么知道他不是触犯了正在出行的太岁呢？宣传搬迁禁忌的人不能说明这些。不能说明，那么究竟搬迁冒犯不冒犯太岁就不得而知了。对此不得而知，那么太岁出行或不出行也是不可确知的了。

要说太岁之神真的出行吗？那么太岁所在的道路应该是有曲折的，不应该仅仅是南北方向，就象当官的从官吏出行，

道路有曲折一样。要说天神走的是直道不拐弯吗？那么从东西方向和四角方向搬家的，仍然是会触犯太岁的。就象当官的南北方向上行走，老百姓从东往西走，从四个角的方向相往往来，仍然会触犯到当官的。如果太岁的出行不是走正南、正北的道路，南北方向搬家又对太岁有什么冒犯？要说太岁是定居不动的呢？那么太岁应该住在被营堡包围的宫室中，不会与人相见的，人怎么能够触犯他？如果说太岁没有形体，与当官的不一样，他就象烟雾、云霞和彩虹一样贯穿于天地之间，从极北一直分布到极南吗？那么朝东西和四个角搬家的也会冒犯他。好象现在人们走路时遇到了浓雾和毒气，无论是南北向、东西向、面对着它、背对着它都会使人受到伤害。如果太岁真的象气一样，人对面碰到了它，即尽管没有搬迁，也会受到伤害的。

再说太岁是从属于天的神，与青龙神没有什么区别。龙体长不过几千丈，假定神的身体应该比龙长大，那么给他增加几万丈，让他的身体遮盖住整个北方，就不应该说只在子这一位置上。太岁的东边有丑，西边有亥，说明太岁并没有将整个北方都盖住，也没有把东边两边的广大地区全都占了，这是很明白的事儿。如果确定说太岁是在子位，那么只有在大地中心地区正当子午位置的人不能向南北搬迁了，大地东部正当丑、巳位置的地方，大地西部正当亥、未位置的人家，为什么不能向南北搬迁？对于丑、亥之地的人来说，假设太岁在子位的同时还向东西移动的话，那么他们按说应该不但不能向南北方向搬家，而且也不能向东西方向搬家了。为什么呢？丑地在子地的东西，亥地在子地的西边，丑地、亥

地的人家向东西方向搬家，触犯了“岁下”的忌讳，已地、未地的人家向东西方向搬迁，又犯了“岁破”的忌讳。

儒家讨论天下九州，认为从东到西，从南到北，全境的长度和广度，九州纵横各五千里，境内以河东、河内、河南“三河”作为大地的中心地区。周公兴建洛邑时占卜，《尚书》说：“成王奉上帝之命而来，亲自在全国的中心施行教化。”由此可见，洛邑是大地的中心。邹衍研究，认为九州之内纵横五千里，全境九州合为一个大州，在天下的东南方向，叫做赤县神州。天下各自分为九州的大州共有九个，九九八十一，一共八十一个州。这些话也许不真实。大地的真实情况很难确知，假设有八十一州，那么也可以作为对搬迁禁忌的一种非难。天下的小九州，如果按儒家的说法，只有洛邑以南，正对三河的北南的豫州、荆州、冀州等部分地区有太岁罢了，雍州、梁州之间，青州、兖州、徐州、扬州这些地方，怎么会有太岁？假使按邹衍的说法，那么天下的小九州在大地的东南方位，不在子午位置上，怎么会有太岁？如果说太岁不在天地间极远的地方，而是分散在民间，那么一家人的住宅当中，就有太岁，即使不朝南北方向搬迁，也还会犯他。假设从东巷迁到西巷，西巷里也有太岁；从东边的宅子里迁到西边的宅子里，西边的宅子里也会有太岁。或者在人的东西方向，或者在人的南北方向，或者走在路上，太岁东西南北方向上都可能逢到人。到处都有太岁，天下百姓凡是搬家的都会有灾，为人预测搬家吉凶的人又怎么能确定太岁的位置？假如说太岁确实立于天地之中间，就象人间的君王居住在大地中间一样，东边的人们拉开弓向西射，人们不说是

射他们的君王，是因为箭射不到王都，箭本身只落在宅的射程之内，现在搬家难道就能触犯到太岁之位吗！搬家的人会象箭一样在很近的距离内停下来，为什么说会伤着遥远的太岁呢？而且宣扬搬迁禁止的人之所以禁止人朝南、朝北搬迁，是因为太岁在子位，午位就是“岁破”，南北搬迁的人不是“抵太岁”，就是“负太岁”，是犯了冲，因此才说会有凶灾。破，必须有用来击毁对方的东西，如果太岁真有用来槌打的东西，那么不搬迁的人家也都会被太岁给毁灭，如果没有，他怎么能击毁对方？

雷，是天地间碰撞着的阴阳之气，在盛夏时节暴发，折断树木，击毁山峰，有时还会突然击死人。如果说太岁击破东西时象迅猛的雷一样，那么他的声音应该很迅猛，死者死去得会很突然；如果不象雷那样迅猛，那也没法击破东西。如果说“冲”、“抵”就是破？“冲”与“抵”又怎能互相击破？东西方相互为“冲”，而南北方相互为“破”。如果一定认为“冲”“抵”是凶灾，那么东西方会一直是凶而南北方向也一直是恶。如果说因为太岁是神，与它相冲特别不吉利的话，神没有能超过天神、地神的，天神、地神也相互为“冲”，那么天地之间恐怕就没有活人了。星盘上的十二神如登明、从魁之类，推测吉凶的人称他们都是天神，常常设立子丑等十二地支所标的方位，都有“冲”、“抵”之气，十二神的神明虽然比不上太岁，触犯了他们也应造成一些小的祸害。搬家的人即便是避开了太岁所带来的凶灾，还会触犯之十二神，也会碰上灾害，为人预测搬迁吉凶的人，为什么不给十二神设禁忌呢？

冬气寒冷，是因为五行中冬天属水，水的方位在北方；夏气炎热，是因为夏天属火，火的方位在南方。考察秋冬季节冷，春夏季节热，天下普遍是这个样子，不只是南北两个方位水火所冲的地方才寒冷和炎热。现在太岁只是位置在子位罢了，天下所有的地方都是太岁之位，不只是子午位置才犯冲位。真是以所立的方位为主，那么午位可算是炎夏，子位可算是寒冬。冬天往南迁或夏天往北迁的人家，会遭到双重凶灾吗？立春后，八卦的顺序依次是艮王、震相、巽胎、离设、坤死、兑囚、乾废、坎休，“王”所冲的位置是“死”，“相”所冲的位置是“囚”，和“王”“相”相冲的位置有死亡、囚禁的凶气。八卦中乾坤六子，反映了事物发展的正常道理，伏羲、文王取法八卦来治理天下。八卦的文字被记载在《周易》这部书中，八卦的道理被圣人所信用，比抵触太岁遭祸的说法清楚多了。有的人在立春那天往东北方搬迁，到达艮（东北）的方位，不会遭到凶害。太岁立在子的位置，那往东北搬迁，坤卦（西南）接近午（南），从艮（东北）位与坤（西南）位，搬迁触犯了子位，为什么单单有凶灾？夏历正月以寅为岁首，申和寅相对，正处于冲位，从寅位、申位搬迁，互相往来，没有凶灾、祸害。太岁实际上并不破午，凭空说“岁破”，午位也实际上没有凶灾、祸灾，而无缘无故地禁止南北搬迁，这难道不是虚妄的吗！

十二个月为一岁，四个季节的节气没了，阴阳变化结束了，又开始了新的一岁，岁不过是若干天、若干月积累起来的名称罢了，为什么说岁有神并立在子位呢？分的积累成为一日，日的积累成为一月，连续几个月是四季，把四季合起

来就是一岁。岁就与日、月、时相类似，只不过是时间的计量单位。如果岁有太岁神，那么日、月、时也都有神吗？一千五百三十九岁为一统，四千六百一十七岁为一元，岁也就跟统、元一样。岁有神，统、元也有神吧？我论证它是不存在的。假设有神，为什么要害人？神没有超过天神、地神的，天神、地神不害人，岁神为什么要害人。人们说一般的神，不会害人，太岁之气，也是天地间之气啊，为什么对人这么憎恨，人碰到它就会受害！况且《移徙法》中说：“太岁在甲子，就不能南北搬迁。”说甲位与子位的方位不同，太岁立于子位而不立于甲位，而是由于“为移徙者”通过运转星盘才使太岁又处于甲位的。转运星盘而使它又处于甲位，“为移徙者”也应该同时禁止东西迁移。甲与子的地方相同，它们的凶灾也应该相同，不为甲位设禁忌而单为子位设禁忌，这些“为移徙者”，毕竟是虚妄的不可任用的啊。

人们居住总会有要搬迁的，搬迁的人中总会有触犯太岁的，触犯太岁的人中总会有在某时死去的。为人推测吉凶的人，看到现在有人死了，就把死归咎于过去搬迁犯禁忌带来的祸害，一般的人存在着侥幸免祸的心理，死人的事又不断发生，所以有关太岁的迷信说法，时代相传于世而不消失。

论衡卷二十五

诂术篇

图宅术曰：“宅有八术，以六甲之名数而第之，第定名立，宫、商殊别。宅有五音，姓有五声。宅不宜其姓，姓与宅相贱，则疾病死亡，犯罪遇祸。”

诂曰：夫人之在天地之间也，万物之贵者耳。其有宅也，犹鸟之有巢，兽之有穴也。谓宅有甲乙，巢穴复有甲乙乎？甲乙之神，独在民家，不在鸟兽何？夫人之有宅，犹有田也，以田饮食，以宅居处。人民所重，莫食最急，先田后宅，田重于宅也。田间阡陌，可以制八术，比土为田，可以数甲乙。甲乙之术，独施于宅，不设于田，何也？府廷之内，吏舍比属，吏舍之形制，何殊于宅？吏之居处，何异于民？不以甲乙第舍，独以甲乙数宅，何也？民间之宅，与乡、亭比屋相属，接界相连。不并数乡、亭，独第民家。甲乙之神，何以独立于民家也？数宅之术，不行市亭，数巷街以第甲乙。入市门曲折，亦有巷街。人昼夜居家，朝夕坐市，其实一也，市肆户何以不第甲乙？州、郡列居，县、邑杂处，与街巷民家何以异？州郡县邑，何以不数甲乙也？

天地开辟有甲乙邪？后王乃有甲乙？如天地开辟有甲乙，则上古之时，巢居穴处，无屋宅之居，街巷之制，甲乙之神

皆何在？数宅既以甲乙，五行之家数日亦当以甲乙。甲乙有支干，支干有加时。支干加时，专比者吉，相贼者凶。当其不举也，未必有忧辱也。事理有曲直，罪法有轻重，上官平心原其狱状，未有支干吉凶之验，而有事理曲直之效，为支干者何以对此？武王以甲子日战胜，纣以甲子日战负，二有俱期，两军相当，旗帜相望，俱用一日，或存或亡。且甲与子专比，昧爽时加寅，寅与甲子不相贼，武王终于破纣，何也？

日，火也，在天为日，在地为火。何以验之？阳燧乡日，火从天来。由此言之，火、日气也。日有甲乙，火无甲乙何？日十而辰十二，日辰相配，故甲与子连。所谓日十者，何等也？端端之日有十邪？而将一有十名也？如端端之日有十，甲乙是其名，何以不从言甲乙，必言子丑何？日廷图甲乙有位，子丑亦有处，各有部署，列布五方，若王者营卫，常居不动。今端端之日中行，旦出东方，夕入西方，行而不已，与日廷异，何谓甲乙为日之名乎？术家更说：“日甲乙者，自天地神也，日更用神，自用甲乙胜负为吉凶，非端端之日名也。”夫如是，则五行之家徒当用甲乙决吉凶而已，何为言加时乎？案加时者，端端之日加也，端端之日安得胜负？

五音之家，用口调姓名及字，用姓定其名，用名正其字。口有张歙，声有内外，以定五音宫商之实。夫人之有姓者，用稟于天。人得五行之气为姓邪？以口张歙声外内为姓也？如以本所稟于天者为姓，若五谷万物稟气矣，何故用口张歙、声内外定正之乎？古者因生以赐姓，因其所生赐之姓也。若夏吞薏苡而生，则姓苡氏；商吞燕子而生，则姓为子氏；周履

大人迹，则姬氏。其立名也，以信、以义、以像、以假、以类。以生名为信，若鲁公子友生，文在其手曰“友”也。以德名为义，若文王为昌、武王为发也。以类名为像，若孔子名丘也。取以物为假，若宋公名杵臼也。取于父为类，有似类于父也。其立字也，展名取同义，名赐字子贡，名予字子我。其立姓则以本所生，置名则以信、义、像、假、类，字则展名取同义，不用口张歛，声外内。调宫商之义为五音之术，何据见而用？

古者有本姓，有氏姓。陶氏、田氏，事之氏姓也；上官氏、司马氏，吏之氏姓也；孟氏、仲氏，王父字之氏姓也。氏姓有三：事乎，吏乎，王父字乎。以本姓则用所生，以氏姓则用事、吏、王父字，用口张歛调姓之义何居？匈奴之俗，有名无姓、字，无与相调谐，自以寿命终，祸福何在？《礼》：“买妾不知其姓则卜之。”不知者，不知本姓也。夫妻必有父母家姓，然而必卜之者，父母姓转易失实，《礼》重取同姓，故必卜之。如徒用口调谐氏族，则《礼》买妾何故卜之！

图宅术曰：“商家门不宜南向，徵家门不宜北向。”则商金，南方火也；徵火，北方水也。水胜火，火贼金，五行之气不相得，故五姓之宅，门有宜向。向得其宜，富贵吉昌；向失其宜，贫贱衰耗。夫门之与堂何以异？五姓之门，各有五姓之堂，所向无宜何？门之掩地，不如堂庑，朝夕所处，于堂不于门。图吉凶者，宜皆以堂。如门人所出入，则户亦宜然。孔子曰：“谁能出不由户？”言户不言门。五祀之祭，门与户均。如当以门正所向，则户何以不当与门相应乎？且今府廷之内，吏舍连属，门向有南北；长吏舍传，闾居有东西。

长吏之姓，必有宫商；诸吏之舍，必有徵羽。安官迁徙，未必徵姓门南向也；失位贬黜，未必商姓门南出也。或安官迁徙，或失位贬黜何？

姓有五音，人之质性亦有五行。五音之家，商家不宜南向门，则人禀金之性者，可复不宜南向坐、南行步乎？一曰：五音之门，有五行之人，假令商姓食口五人，五人中各有五色，木人青，火人赤，水人黑，金人白，土人黄。五色之人，俱出南向之门，或吉或凶，寿命或短或长，凶而短者未必色白，吉而长者未必色黄也，五行之家何以为决？南向之门，贼商姓家，其实如何？南方火也，使火气之祸，若火廷燔径从南方来乎？则虽为北向门，犹之凶也。火气之祸，若夏日之热四方洽浹乎？则天地之间皆得其气，南向门家何以独凶？南方火者，火位南方。一曰：其气布在四方，非必南方独有火，四方无有也，犹水位在北方，四方犹有水也。火满天下，水辨四方，火或在人之南，或在人之北。谓火常在南方，是则东方可无金，西方可无木乎？

【译文】

推算住宅吉凶的书上说：“推算住宅吉凶有八种方法，按六十甲子来推算和排列住宅，住宅的次序排定了，它们的有关甲子的名称也就确定了，各个住宅所配的宫、商、角、徵、羽五音也就区别开来了。住宅有与其方位相配的五音，姓氏也有之相配的五声。住宅与主人的姓氏不相配，姓氏与住宅相妨害，那么人就会得病死亡，犯罪遇上灾祸。

我不禁责问说：人生活在天地之间，是万物之中最尊贵

的啊。人类有房宅居住，就象鸟有鸟窝栖栖，兽有洞穴生存一样。认为人的住宅有甲、乙之分，那么鸟窝、兽穴也有甲乙之分吗？按甲乙干支方位主事的神，只在人中的家中存在，而为什么不存在于鸟兽的巢穴中呢？人有住宅，就跟有田地一样，靠田地来吃饭，靠住宅来居住。人们所重视的，没有比饮食更迫切的了，以田地为先以住宅为后，田地比住宅更重要啊。田间南北交错的小路，也可以根据它来制定所谓“八术”，耕地相连成一片，也可以按天干分出甲乙。但甲乙之术，只适用于住宅，而不适用于田地，这是为什么呢？官府的里边，官员的住处相连，官员的住处的形状结构，与人的住宅有什么不同？当官的居住的地方，与老百姓有什么不同？不按甲乙为官署排次第，而单以甲乙为民宅排次序，这是为什么？民间老百姓的房宅，与乡、亭机关相近，搭界相连接，不把乡、亭也按甲乙顺序排列，却单单为民宅按甲乙顺序排列。甲乙主事之神，为什么只存在于老百姓家中？为民宅排次序的方法不适用于商业区，按照街巷的排列分出甲乙。走进商业区的大门，里面也曲曲折折，也有大街小巷，人白天、黑夜在家居住，和朝夕在集市上做买卖，其实都是一样的，做买卖的人家为什么不按次序排列甲乙？州、郡列居于天下，县、邑杂处各地，与大街小巷及居民的宅院分布在各个方位有什么不同？为什么不为州、郡、县、邑按次序排列甲乙呢？

是开天盘地时就有甲乙排列之说吗？还是后世才有甲乙之说？如果说开天辟地之时就有按甲乙方位排列之说，那么远古的时候，人们是在洞穴里居住的，没有房宅的居处，也

没有大街小巷的规模，甲乙方位的主事神又在哪儿？推算住宅吉凶用甲乙排列之说，那么五行之家推算日子也应该用天干地支决定吉凶。推算日子的甲乙时是用天干地支相配的，天干地支又用在时辰上。天干地支用在时辰上，“专比”也就是天干与地支上下相生就吉利，上下相克就凶险。如果正赶上人们没有办事情，那么未必会给人们带来灾难。事情的道理有是非曲直之分，罪名和刑罚也有轻有重，长官本着公正的态度审核罪状，并没有天干地支吉与凶的效验，而事情的道理却有是非曲折的验证，利用干支推断吉凶的人怎样解释这种事儿呢？周武王在甲子日天刚亮时打败了纣王，纣王在甲子日却吃了败仗，双方都在同一个日期，两方的军队对垒，军队的旗帜相望，都在同一日期，有的人活下来了有的人却战死了。况且甲子日是“专比”的吉日，天快亮时在时辰上是寅时，寅时与甲子日是不相克的，武王却终于打败了纣王，这是为什么？

太阳，是火啊，在天上是太阳，在地上是火。怎么验证这一点？古代阳燧这个人拿着凹面铜镜对着太阳，就引来了火，火从天上到来，从这一点来说，火，是太阳之气。日子有甲乙之说，火为什么没有甲乙之说呢？以天干来纪日，天干从甲到癸，每一轮十日，用地支来纪时，从子时到亥时每一轮十二时辰，日子与时辰相配合，所以甲与子就相连了。所谓“日十”，指的是什么呢？圆圆的太阳有十个吗？还是一个太阳有十个名称呢？如果圆圆的太阳有十个，甲乙等天干是它们的名称，那为什么不随着就称为甲日、乙日，而必须提到子、丑呢？占卜用的日珥图上甲、乙各有自己的方位，子

丑等地支也有各自的位置，各有各的分布，排列分散在东、西、南、北、中五个方位，就象人间的君主四周的护卫一样，位置是固定不变的。现在圆圆的太阳在天上运行，天亮时在东方升起，傍晚在西方落下，运行不停止，与日珥图上所画的不一样，凭什么说甲乙为太阳的名称呢？推算住宅吉凶的人又说：“称呼日子用的“甲乙”，本身就是天地的神，甲、乙每天轮流当权，自身按照天干相生相克的道理显示吉凶，不是圆圆的太阳的名称。”照这样说，那么“五行之家”只须用甲、乙来决定吉凶就可以了，为什么要说那些把干支用在时辰上的话呢？考察把干支加在时辰上的做法，时辰是根据圆圆的太阳在天空中的不同方位确定的，所以加时，就不能不与圆圆的太阳有联系。圆圆的太阳怎么能相生相克呢？

利用五音来宣传禁忌的人，根据发音来使姓、名、字协调，不出现相克不吉利的情况，用姓制定人的名，用名制定人的字。发音时嘴有张有合，声音有内音、外音，根据发音的开合和外内来确定某个字属于五音中的哪个音。

人们有姓，是由于承受于自然。人是以五行之气为姓吗？或是根据嘴发声时的开合、内外为姓呢？如果是根据原来从自然禀受的气来定姓，就象五谷万物从自然禀受一样，为什么还用嘴的开合、声音的内外来定姓呢？古时候是根据一个人的出生来赐姓的，是根据他出生于什么给他们赐姓的。例如夏禹是由于他母亲吃了薏苡仁怀孕而生的，就以苡为姓氏；商的始祖契是由于他的母亲吃了燕卵怀孕而生的，就以子为姓氏；周的始祖后稷是由于他的母亲踩了巨人的脚印怀孕而生的，就以姬为姓氏。他们起名，往往以特征、意义、形象、

借用、类似的方法来取名。根据出生时的特征来命名的叫做“信”，例如鲁公子友生下来的时候，手纹上有“友”字，所以取名叫友。根据德行来命名叫“义”，例如周文王叫昌，周武王叫发就是这样起名的。根据类似的名称来命名叫“像”，例如孔子取名丘就是如此；借用器物的名称来命名叫“假”，例如宋昭公叫杵就是如此，根据类似父亲之处来取名叫“类”，是因为与父亲有类似的地方。人们起字，把名转成它的同义词，如端木赐名锡，字子贡，宰予名予，字子我。人们取姓是根据他出生于什么，取名则是用信、义、像、假、类的办法，取字则是把名转成同义词，不是用嘴的开合、声音的内外来取姓、名、字的。根据协调宫商等五音的道理而产生的“五音术”，有什么根据而值得采用呢？

古时候人有本姓，有本姓分出来的氏姓。陶氏、田氏，是根据职业而制定的“氏姓”；上官氏、司马氏，是根据官职而制定的氏姓；孟氏、仲氏，是根据祖父的字而定的氏姓。取氏姓有三种情况：以职为氏，以职官为氏，以祖父字为氏。取本姓根据他出生于什么，取氏姓则根据职业、职官、祖父的字，根据嘴的开合来协调姓的意义所凭是什么？匈奴人的风俗，有名但无姓、无字，没有与其相协调的姓、字，照样活到老才死，祸福表现在哪里？《礼记》上说：“买妾而不知道她的姓，就得进行占卜，以确定她是否与自己同姓。”不知道，是指不知道她的本姓。妾肯定有父母家的姓，但是还一定要占卜确定，妾的本姓可能由于她被辗转变卖而不确实了，《礼记》把娶同姓女子看作是严重的事，所以一定要占卜。如果只有嘴的发声来协调姓族，那么《礼记》为什么要规定买妾

要占卜她的本姓呢？

推算住宅吉凶的书上说：“姓属商音的人家的家门不应该向南，姓属徵音的人家的门不应该向北开。”这是因为商音属金，南方属火，火是克金的；徵属火，北方属水，水是克火的。水压倒火，火烧坏金，五行之气不相适合，所以按宫、商、角徵、羽来分类的五姓，门是有合适的方向的。如果门的方向同户主的姓相协调，那么这家就会富贵昌盛；如果不协调，就会贫贱衰败。家门与堂屋有什么不同？五姓的家门，肯定有五姓的堂屋，为什么堂屋没有方向对不对的问题呢？门占的地方，没有堂屋、走廊占的地方大，人们日常所生活的地方，是在堂屋而不是在家门。推算吉凶的人，都应该用堂屋来推算而不应以门来推算。如果大门是人经常出入的地方，那么小门也应该如此。孔子说：“谁能不走出户（小门）呢？”说到了户（小门）没有说到大门。祭祀门神、户神、井神、灶神、宅神，门与户一样。如果应该用门来确定住房的方向，那么户为什么不该和门相应也用来确定住房的方向呢？况且现在官府里边，官员们的住房相互连接，门也有朝南的和朝北的；官员们的宿舍，大门也有朝东、朝西的。那么官员的姓，也一定会有属宫商的，一般的官员的房舍，也一定有属徵羽的，但当官的升迁了，不一定就是姓属徵、大门朝南，降职罢官，也不一定就是姓属商、大门向南开。有的人做官做的很安定并有升迁，有的人却降职罢官，这是为什么？

姓有五音的某一特性，人的气质也有五行中的某一特性。根据五音之家的理论，姓属商的门不应向南开，那么禀性属金的人，是不是不能朝南坐、朝南走呢？我说：属五音的家

门，居住着有五行特性的人，如果一个姓属商音的人家有五口，五人中各有不同的气色。禀木性的人脸色是青的，属火性的人脸色是红的，属水性的脸色是黑的，承金性的脸色是白的，禀土性的脸色是黄的。这五种气色的人，都从朝南的大门里出去，有的吉有的凶，有的寿命长，有的寿命短。寿命短的不一定就是气色白的属金的人，吉利而且长寿的也不一定是脸色黄的属土的人，那么“五行之家”怎么来判断呢？向南开门，会祸害姓属商的家人性命，其实际情况又是如何呢？南方是属五行中的火的，要说大气造成的灾祸，就象延烧一样直接从南方来吗？那么即便是朝北开门，也还是要遭到凶祸的啊。要说火气造成的灾祸，就象夏天的热气一样遍及四方吗？那么天地之间都要受到热气的灾害，门朝南的家庭为什么会单单有凶灾？南方属火性，火的方位在南方。我说：火气遍布四方，不一定是仅仅南方有火，四方都有火，就象水的方位在北方，四方还是都有水一样。火布满天下，水遍布四方，火有时在人们的南边，有时在人们的北面。如果说火永远在南方，那么按照这种逻辑，东方可以说没有金，西方可以说没有木吗？

解除篇

世俗祭祀，谓祭祀必有福，又然解除，谓解除必有凶。解除初礼，先设祭祀。比夫祭祀，若生人相宾客矣。先为宾客设膳，食已，驱以刃杖。鬼神如有知，必恚止战，不肯径去，若怀恨，反而为祸。如无所知，不能为凶，解之无益，不解

无损。且人谓鬼神何如妖哉？如谓鬼有形象，形象生人，生人怀恨，必将害人。如无形象，与烟云同，驱逐烟云，亦不能除。形既不可知，心亦不可图。鬼神集止人宅，欲何求乎？如势欲杀人，当驱逐之时，避人隐匿，驱逐之止，则复还立故处。如不欲杀人，寄托人家，虽不驱逐，亦不为害。

贵人之出也，万民并观，填街满巷，争进在前。士卒驱之，则走而却；士卒还去，即复其处；士卒立守，终日不离，仅能禁止。何则？欲在于观，不为壹驱还也。使鬼神与生人同，有欲于宅中，犹万民有欲于观也。士卒驱逐，不久立守，则观者不却也。然则驱逐鬼者，不极一岁，鬼神不去。今驱逐之，终食之间，则舍之矣。舍之，鬼复还来，何以禁之！暴谷于庭，鸡雀逐之，主人驱弹则走，纵之则来，不终日守立，鸡雀不禁。使鬼神乎？不为驱逐去止。使鬼不神乎？与鸡雀等，不常驱逐，不能禁也。

虎狼入都，弓弩巡之，虽杀虎狼，不能除虎狼所为来之患。盗贼攻城，官军击之，虽却盗贼，不能灭盗贼所为至之祸。虎狼之来，应政失也；盗贼之至，起世乱也。然则鬼神之集，为命绝也。杀虎狼，却盗贼，不能使政得世治。然则盛解除，驱鬼神，不能使凶去而命延。

病人困笃，见鬼之至，性猛刚者，挺剑操杖，与鬼战斗，战斗壹再，错指受服，知不服必不终也。夫解除所驱逐鬼，与病人所见鬼无以殊也。其驱逐之，与战斗无以异也。病人战斗，鬼犹不去，宅主解除，鬼神必不离。由此言之，解除宅者，何益于事？信其凶去，不可用也。且夫所除，宅中客鬼也。宅中主神有十二焉，青龙、白虎列十二位。龙虎猛神，天

之正鬼也，飞尸流凶安敢妄集，犹主人猛勇，奸客不敢窥也。有十二神舍之，宅主驱逐，名为去十二神之客，恨十二神之意，安能得吉？如无十二神，则亦无飞尸流凶。无神无凶，解除何补？驱逐何去？

解逐之法，缘古逐疫之礼也。昔颛顼氏有子三人，生而皆亡，一居江水为虐鬼，一居若水为魍魎，一居区隅之间主疫病人。故岁终事毕，驱逐疫鬼，因以送陈，迎新，内吉也。世相仿效，故有解除。夫逐疫之法，亦礼之失也。行尧、舜之德，天下太平，百灾消灭，虽不逐疫，疫鬼不往。行桀、纣之行，海内扰乱，百祸并起，虽日逐疫，疫鬼犹来。

衰世好信鬼，愚人好求福。周之季世，信鬼修祀，以求福助。愚人心惑，不顾自行，功犹不立，治犹不定，故在人不在鬼，在德不在祀。国期有远近，人命有长短。如祭祀可以得福，解除可以去凶，则王者可竭天下之财，以兴延期之祀，富家翁姬可求解除之福，以取逾世之寿。案天下人民，夭寿贵贱，皆有禄命，操行吉凶，皆有衰盛。祭祀不为福，福不由祭祀，世信鬼神，故好祭祀。祭祀无鬼神，故通人不务焉。祭祀，厚事鬼神之道也，犹天吉福之验，况盛力用威，驱逐鬼神，其何利哉！

祭礼之礼，解除之法，众多非一，且以一事效其非也。夫小祀足以况大祭，一鬼足以卜百神。世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以象鬼神，令巫祝廷，以解土神。已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去。如讨论之，乃虚妄也。何以验之？夫天地犹人之体也，普天之下，皆为一体，头足相去，以万里数。人民居土

上，犹蚤虱着人身也。蚤虱食人，贼人肌肤，犹人凿地，贼地之体也。蚤虱内知，有欲解人之心，想与聚会，解谢于所食之肉旁，人能知之乎？夫人不能知蚤虱之音，犹地不能晓人民之言也。胡，越之人，耳口相类，心意相似，对口交耳而谈，尚不相解，况人不与地相似，地之耳口与人相远乎！今所解者地乎？则地之耳远，不能闻也。所解一宅之土，则一宅之土犹人一分之肉也，安能晓之！如所解宅神乎？则此名曰解宅，不名曰解土。礼，入宗庙，无所主意，斩尺二寸之术，名之曰主，主心事之，不为人像。今解土之祭，为土偶人，象鬼之形，何能解乎？神，荒忽无形，出入无门，故谓之神。今作形象，与礼相违，失神之实，故知其非。象似布籍，不设鬼形。解土之礼，立土偶人。如祭山可为石人，祭门户可作木人乎？

晋中行寅将亡，召其太祝，欲加罪焉，曰：“子为我祝，牺牲不肥泽也？且齐戒不敬也？使吾国亡，何也？”祝简对曰：“昔日吾先君中行密子有车十乘，不忧其薄也，忧德义之不足也。今主君有革车百乘，不忧德义之薄也，唯患车之不足也。夫船车饬则赋敛厚，赋敛厚则民谤诅。君苟以祝为有益于国乎？诅亦将为亡矣。一人祝之，一国诅之，一祝不胜万诅，国亡，不亦宜乎？祝其何罪！”中行子乃惭。今世信祭祀，中行子之类也。不修其行而丰其祝，不敬其上而畏其鬼，身死祸至，归之于崇，谓崇未得；得崇修祀，祸繁不止，归之于祭，谓祭未敬。夫论解除，解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力。竟在人不在鬼，在德不在祀，明矣哉！

【译文】

世俗上的人们相信祭祀，说祭祀一定有带来福气；又相信祭祀、除凶的活动，即解除，说“解除”一定会去掉凶灾。解除的第一项仪式是先举行祭祀。象祭祀活动，就如同招待宾客一样。先为宾客准备饭食，吃过了饭后，用刀棍把他们赶走。鬼神如果有知，一定会发怒停下来与主人搏斗，不愿马上离去，或许因此怀恨在心，反而会给人带来灾祸。如果鬼神无知，不能为人们带来凶灾，对他们“解除”就不会有什么好处，不“解除”也不会有什么损失。再说人说鬼象什么样子呢？如果说鬼有形状，形状象活人一样，那么活人怀恨在心一定会要害人的。如果鬼没有形状，与空中的烟雾、云霞一样，驱散烟雾、云霞，也不会除凶。鬼神的形状既然不得而知，鬼神的想法也是不可推测的。鬼神停留在人们的住宅，想干什么呢？如果鬼神势必要杀人，那当人用解除之法驱逐他们时，他们会避开人藏起来，驱逐这种活动一停止，就又返回原处。如果鬼神并不想杀人，那他暂时住在人们的家中，即便不用解除之法驱赶他们，也不会给人造成祸害。

贵人出行的时候，众多的老百姓会都来观看，大街小巷里填满了人，人们争先恐后地往前面挤。士兵们驱赶他们，那就跑着退避；士兵们一离开，就返回原处；士兵们站在那里把守着，整天不离开，才能够禁止住老百姓向前拥挤。为什么？目的在于观看贵人，不会因为一驱赶就回去了。假如鬼神与活人差不多，想要在人们的住宅中有所作为，就象公众的老百姓想要观看贵人一样，士卒们驱赶他们，如果不是长

久地站在哪看守，围观的人是不会后退的。这样看来驱除鬼的人，如果不是一年到头地赶鬼，鬼神是不会离去的。现在人们驱除鬼神，仅仅用吃完一顿饭的时间，就抛开他们不管了。抛开他们不管，鬼神就又回来，这怎么能禁止住鬼神！在庭院里晒谷子，鸡子、麻雀来啄食，主人用弹弓射击、驱赶它们，它们就跑开了，放任不管它们，那就又回来了，如果不整日站在哪儿看着，是禁止不住鸡、雀来啄食的。要说鬼很神灵吗？那么它的去留就不决定于人的驱赶。要说鬼不很神灵吗？鬼象鸡、雀一样，如果不一直驱赶，是不能禁止的啊。

虎、狼跑进城里，弓弩手往来察看，即便是杀死了虎狼，也不能解除引起虎狼到来的祸根。强盗土匪进攻城池，官军还击他们，即便土匪退却了，也不能消除引起土匪攻城的祸根。虎狼来到城里，预示着当地政治不清明；土匪的到来，是乱世要到来了。那么鬼神住在某人家里，是因为这人将要死亡。杀死虎狼、击退土匪，并不能使国家政治清明、社会安定。那么重视解除之法，驱逐鬼神，也不能去掉凶祸，延长寿命。

病人病得很厉害，见鬼来了，性格刚强勇猛的病人会举剑拿棍，与鬼来搏斗，病人与鬼搏斗了两次，病人就会停下手，表示屈服，因为知道如果不屈服，鬼是决不会离开的，这场战斗还要持续下去。用解除之法来驱赶鬼的做法，与病人遇见鬼并与之搏斗的情况是没有什么不同的。用解除之法驱赶鬼，跟病人与鬼搏斗也没有什么区别。病人拿起武器跟鬼搏斗，鬼尚且还不离开，房宅中的主人用解除之法驱鬼，鬼神肯定更不会离去。由此看来，驱逐宅中鬼神的活动，对事

儿有什么好处呢？认为这样做可以去掉宅中的凶祸，这种说法是不可信的。况且所驱除的是住宅中外来的鬼，宅中有十二个主神，青龙、白虎处在十二神的位置之中。龙和虎非常威猛、神明，是天下的正鬼，“飞尸流凶”怎么敢随便聚集到宅中来，就象家中的主人勇猛，外来的干坏事儿的人是不敢侵犯的一样。有十二神留宿外来的客鬼，房宅中的主人驱赶它们，这叫作驱逐十二神的客人，违反十二神的意志，怎么会能得到吉利？如果没有十二主神，也不会有“飞尸流凶”。没有神也没有“流凶”，用解除之法有什么好处？能把鬼神驱逐到哪儿呢？

解除这一驱鬼之法，沿袭了古代驱逐疫鬼的仪式。过去颛顼帝有三个儿子，生下来就都变化而去成了鬼了，一个儿子居住在长江上，这是虐鬼，一个居住在若水，叫魍魎，一个居住在小屋的角落里，专门用疫病害人。所以每逢年终，一年的事情结束了，人们就驱逐疫鬼，借以送旧、迎新、纳吉。世上的人们相互仿效，所以就有了解除之法。驱逐疫鬼的做法，也是礼仪败坏的结果。如果有象尧、舜那样的德行，天下太平无事，众多的灾祸消除了，即便是不驱逐疫鬼，疫鬼也不会来。如果象夏桀、殷纣王那样胡作非为，天下被弄得乱七八糟，各种灾难也纷纷出现，即便驱逐疫鬼，疫鬼也会照样来。

没落的世道人们好信鬼，无知的人好求神灵降福。周代的末期，好信鬼神，经常祭祀鬼神，用来求取福气。昏庸的君主心思迷乱，不顾礼仪自行祭祀，功业还是不能成，统治还是不稳定，所以吉凶福祸在于人不在于鬼，在人的德行不

在于祭祀。一个国家或朝代存在的时期有长短，人的寿命也有长短。如果祭祀可以得到福，解除之法可以除去凶灾，那么国君就可以用尽天下的财富，来举行延长“国期”的祭祀，取得超过一般人的寿命。考察天下的民众，短命与长寿，富贵与贫贱，都有自身的禄命或寿命；行为的好坏，也都会带来“禄命”的好坏。祭祀并不是为了祈福，福气也不会靠祭祀来获得，世俗的人迷信鬼神，所以就好好祭祀。祭祀不存在什么鬼神，所以通达事理的人是不从事祭礼活动的。祭祀，是好好地侍奉鬼神的做法，这样做还不能带来吉利和福气的效果，更何况拼命使用武力，来驱逐鬼神，这会有什么好处呢？

祭祀的礼数，解除的方法，多种多样，并非一种，姑且用一个事例来证明它是错误的。用小的祭祀就足能够比况大的祭祀，以一个鬼的情况为例就足以推知众神。世上的人们修建住宅、房舍，要挖土掘土，工程完工后，要向土神表示道歉，这叫做解土。用土做一个象人一样的偶像，来象征鬼神，让巫士祷告，向土神道歉。等祭祀完之后，心里边感到痛快欢喜，说给鬼神道了歉，灾祸就会除去了。如果仔细地研究它，这种说是乃是虚妄不真的。用什么来验证我的看法呢？地神就象人的身体一样，普天之下，土地都是连为一体的，头和脚的距离有上万里。人们居住在土地上，就好象是跳蚤、虱子附着在人身上一样。跳蚤、虱子咬人，伤害人的皮肤，就好象人挖地掘土，是伤害了大地的身体一样。如果蚤虱内心有知，抱着要解谢被咬人的心理，蚤虱相互聚集到一起，在它们所咬的肌肤旁边进行解谢，人能知道吗？人不知道蚤虱说什么，就跟大地不晓得人在说什么一样啊。北方

的胡人和南方的越人，耳朵、嘴长的跟中原人相似，心里想问题的想法也差不多，但与他们交谈，尚且不能相互听懂，更何况人与地神不相似，地的耳口与人的耳口相差很远呢？现在所解谢的是地神吗？那么地神的耳朵离我们很远，不能听到我们所说的话。如果所解谢的是一个宅子里边的土，那么一个宅子中的土就如同人身上的一块肉一样，一块肉怎能晓得你的意思！要说是解谢宅子里的宅神吗？那么这种方法的名称就应该叫解宅，而不能叫解土。根据礼的规定，人们到宗庙里祭礼祖先，由于没有一个集中表达心意的地方，就砍二尺长的木头，把它当牌位称为神主，人们倾心侍奉它，不设人的形象。现在解土的祭祀，制作泥人，象鬼的形状，怎么就能向鬼解谢呢？神，恍恍惚惚，没有固定的形体，出入也不通过门，所以才叫神。现在制作偶像，与礼的规定相违背，违反了神“荒忽无形”的事实，所以我们知道这种做法是不对的。祭祀鬼神只是象征性地设一个坐位，并不设立鬼的形象。而解土之礼却设了泥人，那么如果祭山可以做一个石人，祭门户可以做一个木人吗？

晋国的中行寅准备逃离晋国，召来了掌管祭祀的太祝，要治太祝的罪，说：“你替我祭祀祈祷，用的牲畜是不是不肥美、光润？还是斋戒时不严肃认真呢？让我被打败逃离晋国，这是为什么？”那个叫简的太祝回答说：“过去我们已故的先君中行密子有车十辆，不愁车辆少，而愁自己的道德、仁义不够。现在您有用皮革包车厢的车子上百辆，不愁自己的道德、仁义够不够，只担心自己的车子不够。船和车装饰得越好，向老百姓征收的税就越重，赋税越重，那么老百姓就会指责、诟

咒国君。如果国君您认为祈祷能对国家有利，那么，老百姓的诅咒也会使国家灭亡的。一个人为您祈福，一国的人诅咒您，一个人的祝福抵不过一万个人的诅咒，国家灭亡，不是应该的吗？当太祝的有什么罪！”中行寅听了很惭愧。现在人们迷信祭祀，就与中行寅那种情况相类似。不修养自己的德行而厚厚地祭祀祈祷，不敬仰祖上而畏惧祖先的鬼魂；身子死亡、灾难降临了，把它归罪凶神作怪，认为是由于没什搞清什么凶神在作怪的缘故；等到了解到了是哪个凶神在作怪，去祭祀它，而祸乱仍然不断发生，就归罪于祭祀不得力，认为祭祀时对鬼神不恭敬。要说解除驱凶之法，这种方法并无益处；说祭祀，祭祀也于事无补；论巫士祈祷，祈祷也无能为力。归根结底在于人不在于鬼，在于德行不在祭祀，这是很明白的了。

祀义篇

世信祭祀，以为祭祀者必有福，不祭祀者必有祸。是以病作卜崇，崇得修祀，礼毕意解，意解病已，执意以为祭祀之助，勉奉不绝。谓死人有知，鬼神饮食，犹相宾客，宾客喜悦，报主人恩矣。其修祭祀，是也；信其享之，非也。

实者，祭祀之意，主人自尽恩勤而已，鬼神未必歆享之也。何以明之？今所祭者报功，则像生人为恩义耳，何歆享之有！今所祭死人，死人无知，不能饮食。何以审其不能歆享饮食也？夫天者，体也，与地同。天有列宿，地有宅舍。宅舍附地之体，列宿着天之形。形体具，则有口，乃能食。使

天地有口能食，祭食宜食尽。如无口，则无体，天体则气也，若云雾耳，亦无能食。如天地之精神，若人之有精神矣，以人之精神，何宜饮食？中人之体七八尺，身大四五围，食斗食，馐斗羹，乃能饱足，多者三四斗。天地之广大，以万里数。圜丘之上，一茧栗牛、粢饴大羹，不过数斛，以此食天地，天地安能饱？天地用心，犹人用意也，人食不饱足，则怨主人，不报以德矣。必谓天地审能饱食，则夫古之郊者负天地。

山，犹人之有骨节也；水，犹人之有血脉也。故人食肠满，则骨节与血脉因以盛矣。今祭天地，则山川随天地而饱。今别祭山川，以为异神，是人食已，更食骨节与血脉也。

社稷，报生谷物之功。万物生于天地，犹毫毛生于体也。祭天地，则社稷设其中矣，人君重之，故复别祭。必以为有神，是人之肤肉当复食也。五祀初本在地，门、户用木与土，土木生于地，井、灶、室中霤皆属于地祭地，五祀设其中矣，人君重之，故复别祭。必以为有神，是食已，当复食形体也。风伯、雨师、雷公，是群神也。风犹人之有吹煦也；雨，犹人之有精液也；雷，犹人之有腹鸣也。三者附于天地，祭天地，三者存矣，人君重之，故复别祭。必以为有神，则人吹煦、精液、腹鸣当复食也。日、月，犹人之有目；星辰，犹人之有发，三光附天，祭天，三光存矣，人君重之，故复别祭。必以为有神，则人之食已，复食目与发也。

宗庙，已之先生。生存之时，谨敬供养，死不敢不信，故修祭祀。缘生事死，示不忘先。五帝三王郊宗黄帝，帝誉之属，报功重力，不敢忘德，未必有鬼神审能歆享之也。夫不

能歆享，则不能神；不能神，则不能为福，亦不能为祸。祸福之起，由于喜怒；喜怒之发，由于腹肠。有腹肠者辄能饮食，不能饮食则无腹肠，无腹肠则无用喜怒，无用喜怒则无用为祸福矣。

或曰：“歆气，不能食也。”夫歆之与饮食，一实也。用口食之，用口歆之。无腹肠则无口，无口，无用食，则亦无用歆矣。何以验其不能歆也？以人祭祀有过，不能即时犯也。夫韵不用口则用鼻矣，口鼻能歆之则目能见之，目能见之则手能击之。今手不能击，则知口鼻之不能歆之也。

或难曰：“宋公鲍之身有疾。祝曰夜姑，掌将事于厉者。厉鬼杖楫而与之言曰：‘何而粢盛之不膏也？何而芻牺之不肥硕也？何而粢、璧之不中度量也？而罪欤？其鲍之罪欤？’夜姑顺色而对曰：‘鲍身尚幼，在襁褓，不预知焉。审是掌之。’厉鬼举楫而掇之，毙于坛下。此非能言用手之验乎？”

曰：“夫夜姑之死。未必厉鬼击之也，时命当死也。妖象厉鬼，象鬼之形则象鬼之言，象鬼之言则象鬼而击矣。何以明之？夫鬼者，神也，神则先知。先知则宜自见粢盛之不膏，粢璧之失度，牲之臞小，则因以责让夜姑，以楫击之而已，无为先问。先问，不知之效也；不知，不神之验也。不知不神，则不能见体出言，以楫击人也。夜姑，义臣也，引罪自予已，故鬼击之。如无义而归之鲍身，则厉鬼将复以楫掇鲍之身矣。且祭祀不备，神怒见体，以杀掌祀。如礼备神喜，肯见体以食赐主祭乎？人有喜怒，鬼亦有喜怒。人不为怒者身存，不为喜者身亡，厉鬼之怒，见体而罚。宋国之祀，必时中礼，夫神何不见体以赏之乎？夫怒喜不与人同，则其赏罚不与人等；

赏罚不与人等，则其陪夜姑，不可信也。

且夫歆者，内气也；言者，出气也。能歆则能言，犹能吸则呼矣。如鬼神能歆，则宜言于祭祀之上。口鼻通矣。使鼻鼈不通，口钳不开，则不能歆矣。今不能言，知不能歆，一也。凡能歆者，人之死也，口鼻腐朽，安能复歆？二也。《礼》曰：“人死也，斯恶之矣。”与人异类，故恶之也。为尸不动，朽败灭亡，其身不与生人同，则知不与生人通矣。身不同，知不通，其饮食不与人钧矣。胡、越异类，饮食殊味。死之与生，非直胡之与越也。由此言之，死人不歆，三也。当人之卧也，置食物其旁，不能知也。党乃知之，知乃能食之。夫死，长卧不觉者也，安能知食？不能歆之，四也。

或难曰：“‘祭则鬼享之’，何谓也？”曰：言其修具谨告，粢牲肥香，人临见之，意饮食之。推己意以况鬼神，鬼神有知，必享其祭，故曰“鬼享之”也。

难曰：“《易》曰：‘东邻杀牛，不如西邻之禴祭。’夫言东邻不若西邻，言东邻牲大福少，西邻祭少福多也。今言鬼不享，何以知其福有多少也？”曰：此亦谓修具谨洁与不谨洁也。纣杀牛祭，不致其乱；文王禴祭，竭尽其敬。夫礼不至则人非之，礼敬尽则人是之。是之则举事多助，非之则言行见畔。见畔，若祭不见享之祸；多助，若祭见歆之福，非鬼为祭祀之故有喜怒也。何以明之？苟鬼神，不当须人而食，须人而食是不能神也。信鬼神歆祭祀，祭祀为祸福，谓鬼神居处何如状哉？自有储待邪？将以人食为饥饱也？如自有储待，储待必与人有异，不当食人之物。如无储待，则人朝夕祭乃可耳。壹祭壹否，则神壹饥壹饱，则神壹怒壹喜矣。

且病人见鬼，及卧梦与死人相见，如人之形，故其祭祀如人之食。缘有饮食，则宜有衣服，故复以缁制衣，以象生仪。其祭如生人之食，人欲食之，冀鬼飧之。其制衣也，广纵不过一尺若五、六寸。以所见长大之神贯一尺之衣，其肯喜而加福于人乎？以所见之鬼为审死人乎？则其制衣宜若生人之服。如以所制之衣审鬼衣之乎？则所见之鬼宜如偶人之状。夫如是也，世所见鬼非死人之神，或所衣之神非所见之鬼也。鬼神未定，厚礼事之，安得福瑀而坚信之乎？

【译文】

世人相信祭祀，认为祭祀的人一定会有福，不祭祀的人一定会有祸。所以得了病就占卜是什么凶神作怪，弄清了是什么妖魔作怪，就去祭祀它，祭祀完毕，疑虑解除，固执地认为这是祭祀的作用，不断地努力去供奉祭祀神灵。说死人也有知，鬼神也有饮食，祭祀就象招待客人，招待好了宾客就会很高兴，会报答主人的恩德。他们从事祭祀是对的，但相信鬼神能享受供物，那就错了。

实际上，祭祀的道理，只是主人自己尽到对鬼神报恩和表示殷勤的心意罢了，鬼神未必会享受供物。为什么这么说？如今祭祀的目的是为了报答被祭者的功德，乃是遵循活人报恩的办法而已，其实他们那里会享受供物呢！如今人们所祭祀的是死人，死人没有知觉，不能吃喝。为什么说真实情况是被祭祀者是不能享受饮食供品呢？天，有形体，就跟地一样。天上有众多的星宿，地上有民宅房舍。宅子、房屋附着在地上，众多的星宿附着在天的形体之上，具有了形体，要

有嘴，才能吃东西。假设天地有嘴能吃东西，应该把上供的食物都吃光；如果没有嘴，那也就没有形体，没有形体，那就是气了，如同云霞一般，也不能吃东西。如果说天地的精神，就如同人的精神，就人的精神来说，怎么能吃喝东西呢？中等人的身体有五、六尺高，体宽有四五围，吃一斗饭食，喝一斗汤，才能吃饱，饭量大的要三四斗。天地如此之广大，可以用万里来计算。在祭天的坛上，摆着刚长出象蚕茧和栗子大小角的小牛犊，以及谷物、饴糖和肉汤，总计不会超过几十斗，用这点东西给天地吃，天地岂能吃饱？天地想问题，应该与人的想法一样，人吃不饱喝不足，就会埋怨主人，不会报答主人的恩德，一定要说所供的这点东西天地真能吃得饱，那么古代祭祀天地的人就对不起天地了，怎能得到天地的好报呢？

山，就好象是人身体上骨头的关节；水，就象是人身上的血脉，所以人吃饱了肚子，骨骼和血脉也就会强壮旺盛了。如今人们祭天地，山川随着天地吃饱了也就跟着吃饱了，而又去另外祭山川，认为山川是不同的神，这样就等于说人吃完了，还要拿东西给骨骼和血脉吃。

祭祀土地神和谷神，是为了报答它们生育五谷的功劳。万物生长在天地之间，就好象毛发生长在人身体上一样。祭天神、地神，那么也就包括了“社稷”，但国君尊重“社稷”，之神，所以又另外祭社稷之神。一定要认为“社稷”神灵，这等于说人吃饱了饭，皮肤和肌肉还要再吃东西。五种祭祀的对象即门神、户神、井神、灶神、土地神最早都来源于土地，门户是用土和木造成的，土木生长于地，井、灶、家中的土

地神也都属于土地，祭祀了地神，那么五种祭祀就包括在里边了，但国君尊重他们，所以又另外祭祀他们。一定认为这五种东西有神并去祭祀他们，这等于人吃完了，还要给身体的其他部分吃。风伯、雨师、雷公，是一般的神。风，就好象人呼气，雨，就象人有精液，雷，就象人肚子里发出的响声。这三者都依附于天地，祭祀天地，已包括了这三者，国君尊重他们，所以另外祭祀他们。一定认为风、雨、雷有神，那么人的呼吸、精液、腹鸣也应当吃东西。日、月，就象人有眼睛，星辰，就象人有毛发，日、月、星辰依附于天，祭祀了天，就包括了日、月、星三光，国君尊重他们，所以又另外祭祀他们。一定说日、月、星辰有神，应该祭祀他们，这就等于人吃完了，还要让自己的眼睛和毛发吃东西一样。

宗庙，祭祀的自己的祖先。祖先活着的时候，谨慎恭敬地供养他们，死了以后，也不敢不虔诚，所以要祭祀他们，遵循侍奉活人的道理去侍奉死人，来表示不忘记祖先。五帝、三王祭天时以祖先配祭黄帝、帝喾等人，为了报答他们的功德、重视他的辛劳，表示不敢忘记他们的功德，未必有鬼神真的能够享受供奉的物品。不能享受供物，也就不能成为神，不能成为神，也就不能为人带来福，也不会为人造成祸。福与祸的起源，在于人的喜怒的情绪变化；喜怒的发生在于人肚中的腹肠。有腹肠就能有饮食，不能饮食就没有腹肠，没有腹肠就不能产生喜怒的感情，不能有喜怒的感情也就没法造成祸与福了。

有的人说：“祭祀鬼神时，鬼神只是吸取祭品的香味。”吸取香味与吃喝，其实是同一回事儿。用口吃东西，用口来吸

取香味。没有腹肠就没有口，没有口，就没法吃东西，那也就没法吸香味了。怎么说不能吸取香味呢？根据祭祀时出了差错，而鬼神却不能立即处罚他们就可以作为证明。吸取香味不用口就得用鼻子，口鼻能吸取香味，那么眼也就能看到东西，眼睛能看到东西，那就能用手击打人。如今鬼神不能用手击打人，那就知道鬼神的口鼻也是不能吸取香气的。

有人反驳说：“宋国国君鲍身上得了病，负责祭祀的太祝名叫夜姑，掌管祭祀厉鬼的事。厉鬼拄着船桨对太祝夜姑说：‘为什么你上供的谷物不丰富？为什么上供的牛羊不肥大？为什么粢、璧不合尺寸？是你的罪呢？还是宋公鲍的罪呢？’夜姑和颜悦色地说：‘鲍本人还小，还在襁褓之中，没有过问这件事。确实是我主管的这事儿。’厉鬼举起船桨来打他，夜姑被击倒在祭坛下。难道这不是鬼能说话，能用手打人的证明吗？”

我说：夜姑之所以死亡，未必就是厉鬼把他打击的，当时他的命里注定要死啊。妖象象厉鬼，象鬼的形状就会象鬼一样说话，象鬼一样说话就会象鬼一样打人。为什么这样说？鬼，很神灵，很神灵就会有先知。有先知就应该自己提前知道上供的谷物不丰富，粢璧不合尺寸，作牺牲用的牛羊瘦小，那就不用着这些理由去责备夜姑，用船桨打他就行了，用不着先问问夜姑为什么。先问问为什么，就证明它没有先知；没有先知，就证明它不神灵。夜姑，是正直的太臣，把罪过归到了自己身上，所以鬼击打他。假如夜姑不正直而把罪责推到宋公鲍身上，那么厉鬼就又会用桨去打宋公鲍了。况且祭祀不周全，神表示出怒气而现出了形体，因此杀死掌管祭祀

的人。如果祭祀的礼节很周到，神高兴了，肯显露形体而把食品赐给主祭的人吗？人有喜怒的情绪变化，鬼也该有喜怒。人不会因为发怒的事情才使自己的身体存在，也不会因为高兴的事情而使自己的身体消失，厉鬼发怒了，显露出形体来惩罚人，宋国的祭祀，肯定有符合礼节的时候，为什么不见神灵赏赐他们的情况发生呢？人不为怒喜而存亡，而鬼却是怒就现身，喜不现身，二者是不同的；既然鬼神怒喜与人不同，那么赏罚也就与人不同一样，怒时不一定要罚人，喜时不一定要赏人；那么，关于厉鬼因为祭祀不周而怒击夜姑的说法，就是不可信的了。

况且吸取香气，是吸入气，说话是吐出气。如果能吸取香气就能够说话，就象能吸就能呼一样。如果鬼神能吸取香气，那么就应该会在祭坛上说话。如今鬼神不能在祭坛上说话，就知道鬼神不会吸取香气，这是第一点。凡能吸取香气的，口与鼻是通畅的。假使鼻子堵塞不通，嘴闭住不开口，那也不能吸取香气。人死了后，口鼻却腐烂了，怎么还能吸取香气？这是第二点。《礼记》说：“人死了，就会被人厌恶。”人活人不一样，所以要厌恶他。人死后变成尸体不动，腐烂消失，身体与活人就不一样，那么知觉也就不能和活人相通了。身体与活人不同，知觉不能与活人相通，他的饮食也不会与活人一样。北方的胡人和南方的越人是不同的族类，饮食的口味也互不相同。死人与活人，不仅仅是胡人和越人的区别啊。从这一点来说，死人是不会吸取香气的，这是第三点。当人入睡的时候，在他旁边放上食物，入睡的人不会知道，睡醒之后才能知道身边有食物，知道了后才会吃掉食物。

死亡，是永久的入睡不会醒来，怎么会知道身旁有食物？死人不能吸入香气，这是第四点原因。

有人会反驳说：“‘祭祀时鬼就来享受祭品’，这是什么意思呢？”我说：说他准备供品又认真又整洁，谷米香洁，牺牲肥大，人们面对着这些供品，心里面想吃掉它。拿自己的心意去推想鬼神，鬼神若有知觉，一定会享用这些供品，所以说“鬼来享受祭品”啊。

有人会反驳说：“《周易》上说：‘东方的纣王杀牛上供，还比不上文王用素菜祭祀。’说东方的纣王上供的牲口大，但鬼神不享受，所以福少，西方的文王祭品少，但鬼神享受，所以福多。如今说鬼神不享受供品，那么又根据什么知道它所赐的福有多有少呢？”我说：这也是说人们准备供认真不认真、整洁不整洁。纣王杀牛做祭品，没有尽到礼仪；文王用素菜做供品，竭尽了他的恭敬之意。礼仪不周到那么人们要责怪他，礼数很周详那么人们会赞赏他。人们称赞他办事才会得到众多人的帮助，人们责怪他，那么他的言行就会遭到反对。言行遭到反对，好象是祭祀不被鬼神接受而带来的祸；得到众多人的帮助，好象是祭社稷鬼神接受而带来的福，其实并不是鬼神由于祭祀好坏的缘故而有喜有怒啊。为什么这么说呢？假如说鬼是神灵的，不应该等人们上供才吃东西，等人们上供才吃上东西，这不能说是神明。如果鬼神真的享受祭品，祭礼会给人带来福和祸，那么说鬼神的日常生活是什么样子呢？

况且得病的人见到鬼，象躺下睡觉做梦跟死人相见一样，鬼象人的形状，所以祭祀时摆的供品和人吃的东西一样。根

据要吃饭的道理来推论，那么鬼也应该穿有衣服，所以又用丝绸给它做衣服，以仿效他活着时的样子。给鬼的祭品象活人吃的东西一样，人想吃掉这些东西，就希望鬼神能享受这些供品。给鬼做的衣服，衣服的肥瘦长短不超过一尺或者五、六寸。让所见到的又高又大的鬼神穿上一尺长的衣服，难道他会高兴而给人们带来福吗？认为所看到的鬼果真是死去的人吗？那么给鬼做衣服也应该象活人的衣服一样宽大。如果认为所做的很小的衣服果真被鬼穿上了吗？那么人们所见到的鬼的形状应该象泥人的形状一样都很小。这样说来，世人所见到的鬼并非是死人变成的神，或者穿着人们所做的衣服之神并不是人们所见到的鬼。鬼神是什么还不能肯定，就用重重的礼仪去侍奉他，怎么能得到鬼神的保佑，从而对它坚信不疑呢？

祭意篇

礼：王者祭天地，诸侯祭山川，卿、大夫祭五祀，士、庶人祭其先。宗庙，社稷之祀，自天子达于庶人。《尚书》曰：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。”《礼》曰：“有虞氏禘黄帝而郊尝，祖颛顼而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹；殷人禘尝而郊冥，祖契而宗汤；周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。燔柴于大坛，祭天也，瘞埋于大折，祭地也，用騂犝。埋少牢于大昭，祭时也；相近于坎坛，祭寒暑也；王宫，祭日也；夜明，祭月也；幽宗，祭星也；雩宗，祭水旱也；四坎坛，祭四方也。山林，川谷，丘

陵能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。诸侯在其地则祭，亡其地则不祭。”此皆法度之祀，礼之常制也。

王者父事天，母事地，推人事父母之事，故亦有祭天地之祀。山川以下，报功之义也。缘生人有功得赏，鬼神有功亦祀之。山出云雨润万物。六宗居六合之间，助天地变化，王者尊而祭之，故曰“六宗”。社稷，报生万物之功，社报万物，稷报五谷。五祀，报门、户、井、灶、室中霤之功，门、户人所出入，井、灶人所饮食，中霤人所托处，五者功钧，故俱祀之。

传或曰：“少昊有四叔，曰重，曰该，曰修，曰熙，实能金木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融，共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也。后土为社。稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”《礼》曰：“烈山氏子有天下也，其子曰柱，能殖百谷。夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”传或曰：“炎帝作火，死而为灶。禹劳力天下水，死而为社。”《礼》曰：“王为群姓立七祀，曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。诸侯为国立五祀，曰司命；曰中霤，曰国门，曰国行，曰公厉。大夫立三祀，曰族厉，曰门，曰行。适士立二祀，曰门，曰行。庶人立一祀，或立户，或立灶。”社稷、五祀之祭，未有所定，皆为思其德，不忘其功也。中心爱之，故饮食之。爱鬼神者祭祀之。自禹兴修社，稷祀后稷，其后绝废。

高皇帝四年，召天下祭灵星；七年，使天下祭社稷。灵星之祭，祭水旱也，于礼旧名曰雩。雩之礼，为民祈谷雨，祈谷实也。春求雨，秋求实，一岁再祀，盖重谷也。春以二月，秋以八月。故《论语》曰：“暮春者，春服既成，冠者五、六人，童子六、七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”暮春，四月也。周之四月，正岁二月也。二月之时，龙星始出，故传曰：“龙见而雩。”龙星见时，岁已启蛰，故又曰：“启蛰而雩。”春雩之礼废，秋雩之礼存，故世常修灵星之祀，到今不绝。名变于旧，故世人不识；礼废不具，故儒者不知。世儒案礼，不知灵星何祀，其难晓亦不识说，县官名曰明星，缘明星之名，说曰岁星。岁星，东方也。东方主春，春主生物，故祭岁星，求春之福也。四时皆有力于物，独求春者，重本尊始也。审如儒者之说，求春之福，反以秋祭，非求春也。《月令》祭户以春，祭门以秋，各宜其时。如或祭门以秋，谓之祭户，论者肯然之乎？不然，则明星非岁星也，乃龙星也。龙星二月见，则春雩祈谷雨；龙星八月将入，则秋雩祈谷实。儒者或见其义，语不空生。春雩废，秋雩兴，故秋雩之名，自若为明星也，实曰灵星。灵星者，神也；神者，谓龙星也。群神谓风伯、雨师、雷公之属。风以摇之，雨以润之，雷以动之，四时生成，寒暑变化。日月星辰，人所瞻仰。水旱，人所忌讳。四方，气所由来。山林川谷，民所取材用。此鬼神之功也。

凡祭祀之义有二：一曰报功，二曰修先。报功以勉力，修先以崇恩。力勉恩崇，功立化通，圣王之务也。是故“圣王制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则

祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之”。“帝誉能序星辰以著众。尧能赏均刑法以义终。舜勤民事而野死。鲧勤洪水而殛死。禹能修鲧之功。黄帝正名百物，以明民共财。颡能修之。契为司徒而民成。冥勤其官而水死。汤以宽治民而除其虐。文王以文治，武王以武功，去民之灾。”凡此功烈，施布于民，民赖其力，故祭报之。宗庙先祖，己之亲也，生时有养亲之道，死亡义不可背，故修祭祀，示如生存。推人事鬼神，缘生事死。人有赏功供养之道，故有报恩祀祖之义。

孔子之畜狗死，使子赣埋之，曰：“吾闻之也，弊帷不弃，为埋马也；弊盖不弃，为埋狗也。丘也贫，无盖，于其封也，亦与之席，毋使其首陷焉。”延陵季子过徐，徐君好其剑，季子以当使于上国，未之许也。季子使还，徐君已死，季子解剑带其冢树。御者曰：“徐君已死，尚谁为乎？”季子曰：“前已心许之矣，可以徐君死故负吾心乎？”遂带剑于冢树而去。祀为报功者，其用意犹孔子之埋畜狗也；祭为不背先者，其恩犹季子带剑于冢树也。

圣人知其若此，祭犹斋戒畏敬，若有鬼神修兴弗绝，若有祸福。重恩尊功，殷勤厚恩，未必有鬼而享之者。何以明之？以饮食祭地也。人将饮食，谦退，示当有所先。孔子曰：“虽疏食菜羹，必祭，必斋如也。”《礼》曰：“侍食于君，君使之祭，然后饮食之。”祭，犹礼之诸祀也。饮食亦可毋祭，礼之诸神，亦可毋祭也。祭、祀之实一也，用物之费同也。知祭地无神，犹谓诸祀有鬼，不知类也。

【译文】

按照礼的规定，国王祭祀天地，诸侯祭祀山川，卿、大夫祭祀门、户、井灶、宅神，平民祭祀祖先。对祖先、土地神和谷神的祭祀，是从天子一直到平民都要举行的。《尚书》说：“于是对上帝进行临时的“类祭”，对上下、四方之间的游神进行祭祀，对山川进行叫望的祭祀，要把众多的神灵都祭祀一遍。”《礼记》上说：“舜时把黄帝作为远祖来祭祀而以帝喾配祭，把颛顼作为始祖来祭祀而以尧配祭；夏朝把黄帝作为远祖来祭礼而以鲧配祭，把颛顼作为始祖来祭祀而以禹配祭；商朝人把帝喾作为远祖来祭而以冥为配祭，把契当始祖来祭而以汤为配祭。周人把帝喾作为远祖来祭祀而以后稷配祭，把文王当作始祖祭祀而以武王为配祭。在祭天的大坛上举行燔柴之礼，这是祭天，把祭品埋入地下，这是祭地，都用纯赤色的小牛为牺牲。把羊和猪埋于祭祀的地方，这是祭祀四季；在坑穴的坛上祭祀禳祈，是祭祀寒、暑；在日坛上祭祀，这是祭太阳；在月坛上，是祭祀月亮的；在星坛上，是祭祀星星的；在水旱台上祭祀，是祭祀水旱的；在坎坛上祭祀，是祭祀东、西、南、北四方的。山林、河谷、丘陵中能生出云气，形成风雨，产生鬼怪，所以都有神灵。统治天下的帝王祭祀众多的神。诸侯拥有封地就祭祀，失去封地则不祭祀。”这些都是法定的祭祀，是礼所规定的正常制度。

国君象对待自己父亲一样侍奉天，象对待母亲一样侍奉地，根据人间侍奉父母的事例来类推，所有就有了祭天地的礼仪。祭祀山川以下的众小神，用意在于报答他们的功劳。根

据活人有了功会得赏的规律，鬼神有了功劳也应该祭祀他们。山中生出云雨滋润万物，上下、四方之间的游神处在天地之间，帮助天神、地神变化运动，国君尊重他们，祭祀他们，所以叫六宗。祭祀土地神和谷神，是为了报答他们生长万物的功劳，祭祀土地神为报答养育万物之恩，祭谷神为报答生长五谷之恩。五祀，报答门、户、井、灶、室中霤的功劳，门、户是人出入的地方，井、灶是人吃饭所用的地方，中霤是人依托和居住之处，这五种东西的功劳等同，所以都被人来祭祀。

传上还说：“少昊有子孙四人，叫做重、该、修和熙，他们确实能够管理金、木和水。让重做木正，该做金正，修和熙做水正，世世代代不改变他们的职务，于是完成了少昊留传下来的功业，这就有了报答木正、金正、水正功劳的三祭。颛顼氏有个儿子叫犁，做火官，共工氏有儿子叫句龙，做土官，这就有了报答他们功劳的二种祭祀。后土是社神，稷是田官。上古烈山氏即神农氏有个儿子叫柱，为田官，从远古一直到夏朝都祭祀他。周始祖弃也学做田官，从商汤灭夏以来一直祭祀他。”《礼记》上说：“神农氏统治天下时，有个儿子叫柱，能够种植各种作物。夏朝衰落之后，周朝的弃继承了下來，所以把他当作谷神来祭祀。共工氏统治天下时，他的儿子叫后土，能平整九州的土地，所以把它作为土地神来祭祀。”传上还说道：“神农氏炎帝发明了火，死后成为灶神。大禹为治理全国的水患而历尽辛劳，死为就成了水神。”《礼记》上说：“国君为百姓设立了七种祭祀，即祭祀掌管人生死的神司命，祭祀宅神中霤，祭祀城门神，祭祀路神，祭祀没

有后嗣的帝王的鬼魂泰厉，祭祀门神，祭祀灶神。诸侯为国制定了五种祭祀，即祭司命、宅神、城门神、路神和没有后嗣的诸侯的鬼魂。大夫设立三种祭祀，即祭祀没有后嗣的大夫的鬼魂、门神和路神。士的嫡长子一支为嫡士，嫡士设两种祭祀，即祭门神和路神。平民设一种祭祀，或祭门神，或祭灶神。”祭祀社稷和五祀，没有具体规定，都是为了思想他们的功德，不忘记他们的功劳啊。从内心仰慕他们，所以供给他们吃喝。仰慕鬼神的祭祀鬼神。大禹治洪水有功，人们修治社礼祭祀他，立后稷为谷神加以祭祀，之后这种礼仪就被废除了。

汉高祖四年（前 203），下诏让天下的人祭祀灵星；七年，让天下行祭社稷之礼。祭祀灵星，是由于干旱，祭灵星来求雨，在礼法上过去叫雩。雩的礼仪，是为老百姓祈求神灵降下滋润五谷的雨水，祈求谷物有个好收成。春天人们求雨，秋天人祈求收成好，一年祭祀两次，这大概是由于重视谷物的缘故。春天在二月祭祀，秋天在八月祭祀。所以《论语》上说：“春末，春天的衣服已经做好穿上了，带领五、六个成年人，六、七个小孩，在沂水洗个澡，在祭天求雨的场所舞雩乘个凉，唱着歌回去。”春末，就是四月。周历的四月，也就是夏历的二月。二月的时候，龙星才初次出现，所以《左传》说：“龙星出现就行祭祀龙星之礼。”龙星出现时，一年当中已经到了惊蛰这个节气，所以《左传》又说：“到了惊蛰，就进行求雨的祭祀。”后来春天求雨的祭祀被废除了，秋天求实的祭祀保存了下来，所以世上一直有祭祀灵星的礼仪，到今天也没有断绝。名称和以前不一样，所以世上的人们不了

解；礼仪废除了，所以读书人也不知道。世上的儒生考察礼仪，不知道灵星是什么祭祀，因为它难懂，也不知道怎么解说，由于皇帝称它为“明星”，根据明星的名称，就把它解说为“岁星”（木星）。岁星，在五行上是与东方相配的。东方主管春天，春天主管生长万物，所以祭祀岁星（即木星），是求春天的福气。四时都对万物生长有贡献，单只是在春天祈求，是因为重视根本，尊重一年的开始。果真象儒生以上解说的那样，祈求春天的福气，反而在秋天祭祀，就不是求春天了。《月令》中规定春天祭户神，秋天祭门神，各自根据合适的季节祭祀。如果有人秋天祭门，说是祭户，评论的人能同意吗？如果不是这样，那么明星就不是岁星，而是龙星啊。龙星二月份出现，所以春天行雩祭之礼以祈求降下滋润谷物的雨水；龙星八月将要看不见了，所以秋天行雩祭之礼以祈求谷物收成好。有些儒生可能明白其中的意思，所以他们的话不是凭空说的。春天行雩祭之礼仪废除了，秋天行雩祭之礼仪兴起了，所以秋天祭祀的名称，自然就象是对明星的祭祀了。灵星，是神；神，是指龙星的。群神，指的是风伯、雨师、雷公之类。风吹拂、摇荡着大地，雨滋润着大地，雷震动着大地，四季使万物生长、成熟，寒暑使万物发生变化。日月星辰，人们衷心仰慕。洪水和干旱，是人们所憎恨的事情，四方，是气所来的地方，山林、川谷，是老百姓取得物资的地方。这就是百神的功劳。

大凡祭祀，其意义有两种：一是为了报答功德，二是敬奉祖先。报功是为了勉励尽力的人，敬奉祖先是了尊显有恩德的人。勉励尽力之人，尊显有恩德之人，建立事业普及

教化，是圣王的职责。所以“圣王制定祭祀的标准，凡是制定的法度能在民间施行的人，就祭祀他；凡是勤劳国事而死的人，就祭祀他；凡是立下战功、安定国家的人，就祭祀他；凡是能抵御大灾的人，就祭祀他；凡是能抵御危险的人，就祭祀他。”“帝尝能了解星辰的位次和它们在不同季节出没的规律，因而著名于众人。尧能赏罚公平而得到善终。舜辛勤地为人民办事而死在边远的地方。鲧辛辛苦苦地治理洪水因没治好而被处死。禹能够完成鲧治水的事业。黄帝给百物确定了名称，以此启发百姓共同享受这些财富。颡项能使黄帝的功业更加完备。契作司徒，教化百姓很有成效。冥尽到水官的责任，死于治水的事业。汤能以宽厚的政策统治人并除掉了暴君夏桀。文王凭借文德教化，武王凭借武功，为民除掉了纣王。”所有这些功业，普遍地给老百姓带来好处，老百姓依靠他们的力量，所以要祭祀他们以报答他们的恩德。宗庙里的先祖，是自己的亲人，他们活着的时候对自己有养育之恩，死了后从道义上也不能违背他们，所以要修治祭祀，表示和活着的时候一样。根据人间的事例来侍奉鬼神，根据对待活人的道理来侍奉死人。人们有报赏功德、供养有功德的人的道理，所以就有报答恩德祭祀祖先的心意。

孔子家养的狗死了，让子贡埋掉它，说：“我听说，破旧的帐幕不能扔掉，为的是用它来埋葬死马。破旧的车盖不能扔掉，为的是用它埋葬死狗。我孔丘很贫穷，在埋葬狗的时候，也要给它用蓆子，不要使它的头陷入泥土。”延陵季札路过徐国，徐国的国君喜欢剑，季札虽然想送给他，但因为要出使到中原地区的国家去，不佩带宝剑不合礼节，所以就沒

有答应赠给他。季札出使回来又经过徐国，徐国的国君已经死了，季札解下自己的佩剑挂在徐国国君坟墓旁的树上。赶车的人说：“徐君已经死了，还给谁呢？”季札说：“以前我心里已经答应了他，难道能够因为徐君已死的缘故而违背我的本心吗？”于是就把宝剑挂在坟头边的树上离开了。祭祀是为了报答功德，那用意就如同孔子埋葬家里养的狗一样；祭祀是为了不违背先人，那恩情就如同季札把佩剑挂在徐君坟头的树上一样。

圣人明知祭礼的意义是这样的，可是祭祀前还要斋戒，祭祀时还要严肃恭敬，好象真有鬼神一样，连续不断地举行祭祀，好象鬼神真能消灾降福一样。实际上这是尊重祖先的恩德和有功之人的功绩，真诚报答他们的厚爱，未必真是有鬼神来享受供物。怎样证明这一点呢？可用饮食祭祀大地来说明它。人们要吃喝的时候，往往谦让退避，表示应当先祭祀产生五谷食物的地，以报其恩德。孔子说：“即便是吃粗饭、菜汤，也一定要祭祀，一是要象斋戒一样严肃认真。”《礼记》上说：“伺候君主吃饭，君主让人先祭祀地，然后才吃饭。”饭前对地的祭祀，就象礼所规定的各种祭祀一样。饮食前也可以不祭祀，礼所规定的各种神，也可以不祭祀。饮食之祭和诸神之祀实质是一样的，祭品的耗费也相同。知道祭祀地没有神，还要说各种祭祀都有鬼，这是不懂得类推的缘故。

论衡卷二十六

实知篇

儒者论圣人，以为前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓，故称圣则神矣。若蓍、龟之知吉凶，蓍草称神，龟称灵矣。贤者才下不能及，智劣不能料，故谓之贤。夫名异则实殊，质同则称钧，以圣名论之，知圣人卓绝，与贤殊也。

孔子将死，遗讖书曰：“不知何一男子，自谓秦始皇，上我之堂，踞我之床，颠倒我衣裳，致沙丘而亡。”其后，秦王兼吞天下，哀号“始皇”巡狩至鲁，观孔子宅，乃至沙丘，道病而崩。又曰：“董仲舒乱我书。”其后，江都相董仲舒论思《春秋》，造著传记。又书曰：“亡秦者，胡也。”其后，二世胡亥竟亡天下。用三者论之，圣人后知万世之效也。孔子生不知其父，若母匿之，吹律自知殷宋大夫子氏之世也。不案图书，不闻人言，吹律精思，自知其世，圣人前知千岁之验也。

曰：此皆虚也。案神怪之言，皆在讖记，所表皆效图书。“亡秦者胡”，河图之文也。孔子条畅增益，以表神怪；或后人诈记，以明效验。高皇帝封吴王，送之，按其背曰：“汉后五十年，东南有反者，岂汝邪？”到景帝时，凖与七国通谋反

汉。建此言者，或时观气见象，处其有反，不知主名，高祖见凵之勇，则谓之是。原此以论，孔子见始皇，仲舒，或时但言“将有观我之宅”、“乱我之书”者，后人见始皇入其宅，仲舒读其书，则增益为其辞，著其主名。如孔子神而空见始皇，仲舒，则其自为殷后子氏之世，亦当默而知之，无为吹律以自定也。孔子不吹律，不能立其姓，及其见始皇，睹仲舒，亦复以吹律之类矣。案始皇本事，始皇不至鲁，安得上孔子之堂，踞孔子之床，颠倒孔子之衣裳乎？始皇三十七年十月癸丑出游，至云梦，望祀虞舜于九疑。浮江下，观藉柯，度梅渚，过丹阳，至钱塘，临浙江，涛恶，乃西百二十里，从陕中度，上会稽，祭大禹，立石刊颂，望于南海。还过吴，从江乘渡，帝海上，北至琅邪。自琅邪北至劳、战山，因至之罘，遂并海西，至平原津而病，崩于沙丘平台。既不至鲁，讖记何见而云始皇至鲁？至鲁未可知，其言孔子曰“不知何一男子”之言，亦未可用。“不知何一男子”之言不可用，则言“董仲舒乱我书”亦复不可信也。行事，文记譎常，人言耳。非天地之书，则皆缘前因古，有所据状；如无闻见，则无所状。凡圣人见祸福也，亦揆端推类，原始见终，从闾巷论朝堂，由昭昭察冥冥。讖书秘文，远见未然，空虚暗昧，豫睹未有，达闻暂见，卓譎怪神，若非庸口所能言。

放象事类以见祸，推原往验以处来，贤者亦能，非独圣也。周公治鲁，太公知其后世当有削弱之患；太公济齐，周公睹其后世当有劫弑之祸。见法术之极，睹祸乱之前矣。纣作象箒而箕子讥，鲁以偶人葬而孔子叹，缘象箒见龙干之患，偶人睹殉葬之祸也。太公，周公俱见未然，箕子、孔子并睹

未有，所有见方来者，贤圣同也。鲁侯老，太子弱，次室之女依柱而嘯，由老弱之征，见败乱之兆也。妇人之知，尚能推类以见方来，况圣人君子，才高智明者乎！秦始皇七年，严襄王母夏太后薨。孝文王后曰华阳后，与文王葬寿陵，夏太后子严襄王葬于范陵，故夏太后别葬杜陵，曰：“东望吾子，西望吾夫，后百年、旁当有万家邑。”其后皆如其言。必以推类见方来为圣，次室、夏太后圣也。秦昭王七年，樗里子卒，葬于渭南章台之东，曰：“后百年，当有天子宫挟我墓。”至汉兴，长乐宫在其东，未央宫在其西，武库正值其墓，竟如其言。先知之效，见方来之验也。如以此效圣，樗里子圣人也；如非圣人。先知见方来，不足以明圣。然则樗里子见天子宫挟其墓也，亦犹辛有知伊川之当戎。昔辛有过伊川，见被发而祭者，曰：“不及百年，此其戎乎！”其后百年，晋迁陆浑之戎于伊川焉，竟如其言。辛有之知当戎，见被发之兆也；樗里子之见天子宫挟其墓，亦见博平之基也。韩信葬其田，亦行营高敞地，令其旁可置万家，其后竟有万家处其墓旁。故樗里子之见博平土有宫台之兆，犹韩信之睹高敞万家之台也。先知之见方来之事，无达视洞听之聪明，皆案兆察迹，推原事类。春秋之时，卿、大夫相与会遇，见动作之变，听言谈之诡，善则明吉祥之福，恶则处凶妖之祸。明福处祸，远图未然，天神怪之知，皆由兆类。以今论之，故夫可知之事者，思虑所能见也；不可知之事，不学不问不能知也。不学自知，不问自晓，古今行事，未之有也。夫可知之事，惟精思之，虽大无难；不可知之事，厉心学问，虽小无易。故智能之士，不学不成，不问不知。

难曰：“夫项任年七岁教孔子。案七岁未入小学而教孔子，性自知也。孔子曰：‘生而知之，上也；学而知之，其次也。’夫言生而知之，不言学问，谓若项诃之类也。王莽之时，勃海尹方年二十一，无所师友，性知开敏，明达六艺。魏都牧淳于仓奏：‘方不学，得文能读诵，论义引五经文，文说议事，厌合人之心。’帝征方，使射蜚虫，莢射无非知者，天下谓之圣人。夫无所师友，明达六艺，本不学书，得文能读，此圣人也。不学自能，无师自达，非神如何！”

曰：虽无师友，亦已有所问受矣；不学书，已弄笔墨矣。儿始生产，耳目始开，虽有圣性，安能有知？项诃七岁，其三、四岁时，而接纳人言矣。尹方年二十一，其十四、五时，多闻见矣。性敏才茂，独思无所据，不睹兆象，不见类验，却念百世之后，有马生牛，牛生驴，桃生李，李生梅，圣人能知之乎？臣弑君，子弑父，仁如颜渊，教如曾参，勇如贲、育，辩如赐、予，圣人能见之乎？孔子曰：“其或继周者，虽百世可知也。”又曰：“后生可畏，焉知来者之不如今也？”论损益，言“可知”；称后生，言“焉知”。后生难处，损益易明也。此尚为远，非所听察也。使一人立于墙东，令之出声，使圣人听之墙西，能知其黑白，短长、乡里、姓字、所自从出乎？沟有流澌，泽有枯骨，发首陋亡，肌肉腐绝，使人询之，能知其农商、老少、若所犯而坐死乎？非圣人无知，其知无以知也。知无以知，非问不能知也。不能知，则贤至所共病也。

难曰：“詹何坐，弟子侍，有牛鸣于门外。弟子曰：‘是黑牛也，而白蹄。’詹何曰：‘然，是黑牛也，而白其蹄。’使人视之，果黑牛而以布裹其蹄。詹何，贤者也，尚能听声而

知其色，以圣人之智，反不能知乎？

曰：能知黑牛白其蹄，能知此牛谁之牛乎？白其蹄者以何事乎？夫术数直见一端，不能尽其实。虽审一事，曲辩问之，辄不能尽知。何则？不目见口问，不能尽知也。鲁僖公二十九年，介葛卢来朝，舍于昌衍之上，闻牛鸣，曰：“是牛生三牺，皆已用矣。”或问：“何以知之？”曰：“其音云。”人问牛主，竟如其言。此复用术数，非知所能见也。广汉杨翁仲能听鸟兽之音，乘蹇马之野，田间有放眇马，相去数里，鸣声相闻。翁仲谓其御曰：“彼放马知此马，而目眇。”其御曰：“何以知之？”曰：“骂此辕中马蹇，此马亦骂之眇。”其御不信，往视之，目竟眇焉。翁仲之知马声，犹詹何，介葛卢之听牛鸣也，据术任数，相合其意，不达视遥见流目以察之也。夫听声有术，则察色有数矣。推用术数，若先闻见，众人不知，则谓神圣。若孔子之见兽，名之曰狢狢；太史公之见张良，似妇人之形矣，案孔子未尝见狢狢，至辄能名之；太史公与张良异世，而目见其形。使众人闻此言，则谓神而先知。然而孔子名狢狢，闻野人之歌；太史公之见张良，观宣室之画也。阴见默识，用思深秘。众人阔略，寡所意识，见贤圣之名物，则谓之神。推此以论，詹何见黑牛白蹄，犹此类也。彼不以术数，则先时间见于外矣。古今占射事之工，据正术数，术数不中，集以人事。集人事于术数而用之者，与神无异。詹何之徒，方今占射事者之类也。如以詹何之徒性能知之，不用术数，是则巢居者先知风，穴处者先知雨。智明早成，项託，尹方其是也。

难曰：黄帝生而神灵，弱而能言。帝啻生而自言其名。未

有闻见于外，生辄能言，称其名，非神灵之效，生知之验乎？”

曰：黄帝生而言，然而母怀之二十月生，计其月数，亦已二岁在母身中矣。帝尝能自言其名，然不能言他人之名，虽有一能，未能遍通。所谓神而生知者，岂谓生而能言其名乎？乃谓不受而能知之，未得能见之也。黄帝、帝尝虽有神灵之验，亦皆早成，之才也。人才早成亦有晚就。虽未就师，家问室学。人见其幼成早就，称之过度。云项託七岁，是必十岁；云教孔子，是必孔子问之。云黄帝，帝尝生而能言，是亦数月。云尹方年二十一，是亦且三十；云无所师友，有不学书，是亦游学家习。世俗褒称过实，毁败逾恶。世俗传颜渊年十八岁升太山，望见吴昌门外有系白马。定考实，颜渊年三十，不升太山，不望吴昌门。项託之称，尹方之誉，颜渊之类也。

人才有高下，知物由学。学之乃知，不问不识。子贡曰：“夫子焉不学，而亦何常师之有？”孔子曰：“吾十有五而志乎学。”五帝、三王，皆有所师。曰：“是欲为人法也。”曰：“精思亦可为人法，何必以学者？事难空知，贤圣之才能立也。所谓神者，不学而知。所谓圣者，须学以圣。以圣人学，知其非神。天地之间，含血之类，无性知者。狴狴知往，鸚鵡知来，禀天之性，自然者也，如以圣人为若狴狴者乎？则夫狴狴之类，鸟兽也。僮谣不学而知，可谓神而先知矣。如以圣人为若僮谣乎？则夫僮谣者，妖也。世间圣神，以为巫与？鬼神用巫之口告人。如以圣人为若诬乎？则夫为巫者亦妖也。与妖同气，则与圣异类矣。巫与圣异，则圣不能神矣。不能神，则贤之党也。同党，则所知者无以异也。及其有异，以

人道也。圣人疾，贤者迟；贤者才多，圣人智多。所知同业，多少异量；所道一途，步骑相过。

事有难知易晓，贤圣所共关思也。若夫文质之复，三教之重，正朔相缘，损益相因，贤圣所共知也。古之水火，今之水火也；今之声色，后世之声色也。鸟兽草木，人民好恶，以今而见古，以此而知来，千岁之前，万世之后，无以异也。追观上古，探察来世，文质之类，水火之辈，贤圣共之；见兆闻象，图画祸福，贤圣共之；见怪名物，无所疑惑，贤圣共之。事可知者，贤圣所共知也，不可知者，圣人亦不能知也。何以明之？使圣空坐先知雨也，性能一事知远道，孔窍不普，未足以论也。所论先知性达者，尽知万物之性，毕睹千道之要也。如知一不通二，达左不见右，偏驳不纯，踦校不具，非所谓圣也。如必谓之圣，是明圣人无以奇也。詹何之徒圣，孔子之党亦称圣，是圣无以异于贤，贤无以乏于圣也。贤圣皆能，何以称圣奇于贤乎？如俱任用术数，贤可以不及圣？

实者，贤圣不能性知，须任耳目以定情实。其任耳目也，可知之事，思之辄决；不可知之事，待问乃解。天下之事，世间万物，可思而知，愚夫能开精；不可思而知，上圣不能省。孔子曰：“吾尝终日不食，终夜不寝以思，无益，不如学也。”天下事有不可知，犹结有不可解也。兒说善解结，结无有不可解。结有不可解，兒说不能解也。非兒说不能解也。结有不可解，及其解之，用不能也。圣人知事，事无不可知。事有不可知，圣人不能知。非圣人不能知，事有不可知，及其知之，用不知也。故夫难知之事，学问所能及也；不可知之

事，问之学之，不能晓也。

【译文】

儒生谈到圣人，认为向前可知道一千年前的事情，向后可以知道万代以后的事情，有独到的眼力，有独到的听力，事情一出现，就能说出它的名目来，不用学习自己就能知道知识，不用问人自己就会知晓事理，所以一提到圣人就得和神一样了。就好比用龟甲、蓍草预测吉凶，蓍草很神灵，龟甲很灵验一样。贤人才能低，比不上圣人，智慧差，不能预知未来的事情，所以称之为贤。名称不一样实质上也不会同，实质相同就相互等同了，就“圣”这个名称来说，圣人应该超群出众，天与论比，与贤人不同。

孔子快要死了，留下记载讖语的书说：“不知道是一个什么男子，自称秦始皇，来到我的堂屋，坐在我的床上，弄乱我的衣服，后来到了沙丘就死亡了。”这之后，秦王吞并了天下，号称始皇帝，巡狩到了鲁国，观看了孔子的住宅，就到了沙丘那个地方，半道上生病而死。又说：“董仲舒整理发挥我的书。”这之后，江都国的国相董仲舒研究《春秋》，编写《春秋》传记。又说：“灭亡秦朝的，是胡。”这之后，秦二世胡亥果真失去了天下。以这三种事情来看，圣人向后世预知万代以后的事情就可得到证明了。孔子生下来后不知道父亲是谁，他的母亲隐瞒了他，他用吹律管的办法，知道了自己是宋国大夫子氏的后代。不参考河图、洛书，也没有听人讲过，吹奏律管，精心思考，自己知道了自己的身世，这是圣人向前可推知千年的证明。

我说：这都是假的。考察神明怪异的言论，都记载在讖书里，它所记载的都是从河图、洛书那里仿效来的。“亡秦者胡”，就是仿效河图上的话。孔子对文字进行加工，使其条理通畅，并进行润色，来表明神明、怪异；有的后人伪造，来证明它的灵验。汉高祖封侄子刘濞为吴王，送他就国时，拍着他的背说：“汉朝开国后五十年，东南方有造反的人，难道是你吗？”到汉景帝时，刘濞果真与七同姓国勾通，阴谋造反。向刘邦提出“五十年后东南地区有人谋反”这句话的人，或许是通过观察天象看到了社会上将要发生的事情的征兆，判断东南地区有人造反，并不知道当事人的名字，高祖见刘濞勇猛，就认为他是当事人。根据此来推论，孔子预见到秦始皇、董仲舒所做的事，或许当时不说“有人会观看我的住宅”、“整理发挥我的书”，后世人看到秦始皇入了孔子宅，董仲舒读了孔子书，就对孔子的话添枝加叶，便把当事人名字标明出来了。假如孔子神明而凭空预见秦始皇、董仲舒所做的事，那么自己是殷商之后子氏的后代这个问题，也应该默默地就知道了，用不着靠吹律管来确定。孔子不吹律管，就不能确定他的姓，那他见到秦始皇，看到董仲舒，也还是用了吹律管以定姓氏这类办法了。考察秦始皇历史的本来事实，秦始皇没有到过鲁国，怎么会登上孔子之堂屋，坐在孔子的床上、弄乱孔子的衣服呢？秦始皇在始皇三十七年十月癸丑那一天出游，来到过云梦泽，还在九嶷山对虞舜进行过望祀之礼。沿着长江顺流而下，观看了藉柯，渡过梅渚，经过丹阳，到钱塘县，来到了钱塘江边，钱塘江波涛很凶，就向西行一百二十里，从江面狭窄处渡过钱塘江，登上会稽山，祭

祀了大禹，立石碑，刻颂辞，对南海举行望祭。返回时路过了吴县，从江乘这个地方渡江，沿着海边北上，向北来到了琅邪。从琅邪向北到了劳山、成山，由此到达之罘，于是沿着海边往西行，到了平原津得了病，死在沙丘宫平台。既然秦始皇没有到过鲁国，讖书上为何记载说秦始皇到了鲁国？到没有到鲁国还不知道，那讖书上说孔子谈到的“不知道一个什么男子”这样的话，也不可信。已有的事实，文字记载再怎么异常，也不过是人所说的话罢了。只要不是天上掉下来、地下冒出来的书，就得遵循前人，因袭古人，有所根据而加以描述。如果从来没有听见或看到过，那么也就没有什么可描述的了。大凡圣人预见祸福，也是估量事物的苗头而加以类推，考察事物的开端而预见到它的结果，从民间小事推论到朝廷大事，由显而易见的事来考察昏暗不明的事。讖纬之书的神秘记载，提前预见尚未发生的事，说得空空洞洞、含含混混，预先看到还没有发生的事儿，乍一听，猛一看，显得离奇古怪，好象不是一般人的口里能说得出来的。

仿效同属一类的事情可以预测祸患，推究过去的经验以判断未来，贤人也能做到，并非只有圣人能做到。周公治理鲁国，太公姜尚预见到鲁国的公族会日益强大，而有削弱君权之患，周公预见到齐国必将出现权臣，而有杀君篡国之祸。彼此预见到对方采用的治国手段和手段的最终结果，在事前已预见到了祸乱。纣王做了象牙筷子使用，箕子因此对纣王进行了讽刺，鲁国用木雕或泥塑的俑人随葬，孔子曾为此而慨叹，箕子根据纣王使用象牙筷子而预见到纣王将来会吃龙肝、会给国家带来祸患，由用俑人殉葬看到用人殉葬的灾难。

太公、周公都有预见没有发生的事情，箕子、孔子也都预测到了还没有到来的灾难，圣人和贤人所以用以预见未来的推理方法是一样的。鲁穆公老了，太子年幼，次室的一个女子曾靠着柱子长啸悲叹，她能够根据国君年老、太子年幼的征兆，预见鲁国败乱的开始。妇女的智慧，还能根据同属一类的事情预测未来，更何况是圣人和君子这样才能高俊、智慧圣明的人呢？秦始皇七年，秦庄襄王的母亲夏太后死了。秦孝文王的王后华阳后，与孝文王一起葬于寿陵，夏太后的儿子庄襄王葬在范陵，所以夏太后另外葬到杜陵，她说：“向东可看到我的儿子的坟墓，向西可看到我丈夫的坟墓，过了百年以后，旁边会有万户人家的城镇。”这之后果然发生了象她说的那样的事情。如果一定要能用类推的方法预见未来的人称为圣人，那么次室女子、夏太后就都是圣人了。秦昭王七年，秦国的左丞相樗里子死了，准备埋葬在渭水以南，章台宫以东，他临死前说：“过一百年以后，会有天子的宫殿夹着我的坟墓。”到了汉朝兴起时，长乐宫建在他的墓东，未央宫建在他的墓西，兵器库正对着他的墓，最终跟樗里子所说的一样。这就是先知未来的证明，预见将来的险证。如果以此来仿效圣人，樗里子也是圣人；如果他不是圣人，那么只凭能够先知、预见未来，就不足以说明是圣人。那么樗里子预见天子宫夹着他的坟墓，也就象辛有预知伊川一带将会变成戎族所居的地方一样，过去辛有路过伊川，见到一个披头散发的人在祭祀，就说：“不到一百年，这个地方将会变成戎族所居的地区吧！”这之后一百年，晋国把陆浑戎诱迁到伊川，最终跟辛有所说的一样。辛有之所以预见伊川会成为戎族居

处之地，是他看到了有人象披头散发的戎人一样的征兆，樗里子之所以预见天子宫殿夹着他的墓坟，也是看到了这个地方有广阔平坦的地基，具有修建宫殿的条件。韩信埋葬他的母亲，也巡视地形把坟墓建在宽敞的高地，让坟墓的旁边可以按置上万户人家，这之后真有万户人家居住在墓旁。所以樗里子预见宽敞、平坦的土地会有建宫殿的征兆，就象韩信看到宽敞平坦的高地会有万家定居一样。先知预测未来之事，并没有超过常人的视力和听力，都是通过考事情的征兆和迹象，根据同类事物进行推论得来的。春秋的时候，卿、大夫相互交往，看到动作的异常，听到言论异常，好的征兆就会知道有吉利、祥瑞之福，坏的征兆就会知道有凶险之祸。能事先看到福祸，老早就考虑到尚未到来的事情，并没有神明、怪异的智慧，都是由从征兆推理出来的。今天看来，能通过自己思考就能知道的事情，是由于思考、推理、判断的结果；不能凭自己的思考知道的事情，是不学习、不询问，当然就不能知了。不学习自己就知道，不询问自己就明白，古往今来的历史上，还没有发生过。可以知道的事情，只要精心去思考它，事情再大也不难明白；不可知道的事情，用心钻研、学习、探问，即使用心学习和请教别人，事情再小也不易弄懂。所以有才智之人，不学习不能成材，不请教别人就不知道事理。

有人责难说：“那项托年龄只有七岁就能教孔子。考察还没有入小学的七岁小孩就能教孔子，天生自己知道事理。孔子说：‘天生就知道事理，这最好；通过学习才知道事理，这是稍次一点的。’天生就知道事理，不学习不请教，说的就是

项诩之类的人啊。王莽的时代，勃海郡尹方年仅二十一岁，没有什么老师，也没有什么学友，本性智慧聪明，通晓六艺经书。魏郡的刺史淳于仓奏道：‘尹方不学习，拿到文章就能诵读，谈论道理引用五经经文，解释文字谈论事情，都能满足人的心意。’皇帝征召尹方，让他辨认篆书文字，策试的试题没有不知道的，天下人说他是圣人。没有老师，没有学友，却能通晓六艺经文，本来没有学过写字，拿到文章就能读，这真是圣人。不学习自己就懂，没有老师教自己就能明白，不是神又是什么呢？”

我说：即使这些人没有老师与学友，也有提问与接受指教；没有学过写字，也舞弄过笔墨。小孩刚出生时，耳朵和眼睛刚开，即便是有圣人的天性，怎么会有智慧？项诩七岁，在他三、四岁时，就已经接受人的话语了。尹方二十一岁，在他十四、五岁时，已见到过。听说过很多事情。性情敏捷才能俊茂的人，只思考而没有依据，不看到征兆、迹象，没有看到相似的验证，往下推想到百代之后，发生了马生下了牛，牛生下了驴，桃结了李子，李子结了梅子这些事情，圣人能预见到这些事情吗？百代之后会有臣下杀死了自己的国君，儿子杀死了自己的父亲，象颜渊那样的仁者，象曾参那样的孝子，象孟贲、夏育那样的勇士，象子贡、宰予那样能言善辩的人，圣人能预见到这些情况吗？孔子说：“将来有继承周朝礼制的，就是经过百代，它所增加和减掉的地方，也还是可以预见得到的。又说：“后来的人令人敬畏，怎么知道后来的人不如现在的人呢？”孔子在谈到将来对周朝礼制的增减改易，说情况是可以预见的；称颂后来人，说“怎知不如今

人”。这是因为后生的情况难以判定，而制度的增减改易容易判明。这些例子还都比较远，不是人们所能耳闻目见的。现在假设一个人站在墙的东边，让他发出声音，让圣人在墙的西边来听，能够知道他的皮肤黑白、身材高矮、籍贯、姓名和家族渊源吗？沟里面有腐烂的死尸，山泽里有死人的白骨，头发和面孔都烂掉了，肌肉也都腐烂消亡了，叫人去问圣人，圣人能知道他是农民还是商人，是年老的还是年轻的，以及犯了什么罪被处死的吗？不是说圣人无知，而是说只凭他的才智是无从知道的。要了解无法凭自己的思考就知道的东西，不向人请教是无从知晓的。不问不能知，这是圣、贤同样具有的缺陷。

有人反驳说：“詹何坐在那里，弟子陪坐，这时有牛在门外鸣叫。弟子说：‘这是黑牛叫的，而且蹄子是白的。’詹何说：‘是的，是黑牛啊，这是黑牛被人把它的蹄子弄白了。’让人出去看看，果真是黑牛被人用白布包住了蹄子。詹何，是贤人，还能听到牛叫的声音而推知它的颜色，凭借圣人的才智，难道反而不能知道吗？”

我说：能知道黑牛被人弄白了蹄子，能知道是谁家的牛吗？把它的蹄子弄白是因为什么呢？五行、占卜、星相等方术，仅仅只能看到事物的一个方面，而不能弄清全部事实。虽然明了一件事，如果多方面地加以反驳和追问，那么就不会全都知晓。为什么？不亲眼看见不去打听，就不能知道全部。鲁僖公二十九年，介国的国君葛卢来鲁国朝会，住在昌衍那个地方，听到牛叫，就说：“这头牛生过三头牛，都已经被用来祭祀了。”有人问：“你怎么知道？”他回答说：“它的叫声

这样说的。”人们问问牛的主人，竟然跟他说的一样。这还是用的占卜、星算之类的方术，不是智力所能预见的。广汉有个叫杨翁仲的人能听懂鸟兽的叫声，有一次。他乘着跛马拉的车到郊野去，田间有一匹放牧的瞎马，相离有几里，它们的鸣叫声能相互听到。翁仲对他的车夫说：“那匹放牧的马知道我们这匹马是跛的，而它自己的眼是瞎的。”他的车夫问：“你怎么知道？”他说：“那匹瞎马骂我车辕中的马跛脚，我这匹马也骂对方是瞎子。”他的车夫不信，到那里去看，那匹马果真是瞎眼。杨翁仲知晓马声，就如同詹何、介葛卢听牛叫就知道牛的情况一样，根据方术，把两匹马叫声中的意思合在一起考察出来的，而不是凭借视力强看出来的。听声音有术数，那么观察颜色也有术数。运用术数来推算，就象事先听和见到过似的，大家不明白这一点，就说他“神”和“圣”了。象有一次孔子遇到了野兽，马上能说出是狢狢；太史司马迁见到图画上的张良，说他形状象女人这类事一样。假使众人听到了这些话，就会说他们神明有先知先觉的本领。然而孔子说它是狢狢，是从听到山野之人的歌唱中得到的；司马迁见到张良说他象女人，是从宣室的画象上看到的。暗中看到过而默记在心，用的心思很深入、神秘。众人马虎大意，很少留意人们心中的用意，见到贤圣人说出事物的名称，就说他们是神。用这种方法推论，詹何预见牛是黑牛被人弄白了蹄子，这与此类情况相似。他如果不是靠术数推算出来的，那就是先前已从外边听见或看到过了。如今那些通过占卜猜度事物预测吉凶的人，首先根据术数来判断，再掺杂一些人间事情。能够把人事和术数结合起来运用的人，就和神没有

什么两样了。詹何之类的人，就与如今的方术之士相类似。如果詹何之辈生来就能预知事物，不使用术数来推算，那他们就象鸟类能预知刮风，蚯蚓蚂蚁之类能预知下雨一样了。聪明才智早熟，项诤、尹方大概就属之一类吧。

有人反驳说：“黄帝生下来就神灵，刚出生就会说话。帝誉刚生下来就自己说出了他的名字。没有从外边听说过见到过，生下来就能说话，就能说出自己的名字，这不是神灵的验证，生有先知的证据吗？”

我说：黄帝生下来能说话，但是他的母亲怀了他二十个月才生出了他，算一算月数，出生之前在他母亲的肚中已经是两岁了。帝誉能自己说出自己的名字，但是却不能说出其他人的名字，有通晓一件事的本事，但不能通晓所有的事。所说的神明并且生下了就知道事理的人，难道说生下来就能说出自己的名字吗？乃是说没有经过传授就能知道，没有接触过就能预见。黄帝、帝誉虽然有神灵的验证，但这都是早熟之才。人的聪明才智有成熟得早的，但这里边也离不开后天的学习所得。虽然没有请教老师，在家里已经向人请教和学习过了。人们看到他们在年龄小的时就早熟，称赞他们过了头。说项诤七岁怎么样，这一定是有十岁了；说他教孔子，这肯定是孔子曾问过他什么。说黄帝、帝誉生下来就能说话，这也一定是出生已经几个月了。说尹方二十一岁懂六经，这也恐怕将近三十了；说他没有老师和学友，又不学写字，这也必定是在外游学和在家学习过。世上的习俗，称赞别人时总是超过实际情况，说别人的坏话时，往往超过了他的罪恶。世上传说颜渊十八岁时登上泰山，看到吴国都城的西门外拴着

白马。考察实际情况，颜渊三十岁，也没有登过泰山，也没望过吴国都城的西门。人们对项诩的过分称赞，对尹方的过分赞誉，就跟颜渊的情况相类似。

人的才智有高下之分，认识事物要通过学习。学习之后才知道，不寻问就不认识。子贡说：“夫子怎么不学习呢？可是他又哪里有过固定的老师呢？”孔子说：“我十五岁而有志于学问。”五帝、三王，都有向老师学习的地方。有人说：“这是为了给人做榜样，并不是真的需要学习啊。”我说：精心思考也可以作为别人的榜样，为什么一定要以勤奋学习的榜样呢？事情很难凭空思考而得知，贤圣的才能都可以通过学习而具备。所说的神，不学就知；所说的圣人，须要学习才能成为圣人。因为圣人需要学习，所以知道他不是神。天地之间，有血气的动物，没有“生而知之”的。猩猩见有人走过就能叫出他的姓名，喜鹊见人有喜事就会叫起来，是禀受了天的本性，自然形成的。要是认为圣人象猩猩呢，那么猩猩之类的东西可是鸟兽啊！儿童唱的童谣不是学来的，却能预言吉凶，可以说是神明的不学而知的。要是认为圣人就象童谣一样吗？那么童谣可是一种妖象啊！世间认为圣、神的东西是巫吗？鬼神通过巫的口来指示人。要是认为圣人象巫一样吗？那么巫也是一种妖象。与妖含有一样的气，那么跟圣人就不属于一类了。巫与圣人不同，那么圣人就不能神明自知。不能神明自知，那圣人与贤人就是一类的了。属于同一类，那么他所知道的就与贤人没有区别了。至于他们有所差别，是因为他们掌握“道”的情况不一样。圣人领悟得快，贤者领悟得慢；贤人才气多，圣人智慧多。他们所掌握

的是同一种“道”，只是才气、智慧多少不同；所走的是同一条路，走得快的超过了走得慢的而已。

事情有难以知道的有容易知晓的，这都是圣人共同关心的。就象社会上风气有文与质的重复，三种教化的循环运用，历法的相互沿用，典章制度的增减改易和沿袭，这都是圣人共同知道的。古代的水火，同现在的水火一样；现在的声色，同后代的声色一样。鸟兽和草木，老百姓的好恶，根据现在的事推知古代，根据现在的事情预知未来，千年以前和万代以后，没有什么两样的。往前观察上古，向往考察后世，“文质”、“水火”之类的事情，这是圣人和贤人都能做到的。见到了征兆，觉察到了迹象，就能说明祸福，圣人和贤人都能做到这一点；见到奇怪的东西，能够说出它的名目来，没有什么疑惑的，贤人和圣人都能共同做到。可以知道的事物，贤人和圣人都能知道；不能知道的事情，圣人也不能知道。用什么来说明它呢？假使圣人凭空坐在那里而事先就知道天要下雨，也只是生来能够在这件事上有远见，他的聪明才智并不全面，不值得一提。所谓先知先觉、生来就通晓事理的人，完全知道万物的特性，完全能看到“千道”的要领。如果知道一件事而不通晓第二件事，通晓左边而不了解右边，认识片面杂乱不纯，残缺不完备，不是所说的圣人。如果一定要说是圣人，这反而说明圣人并没有什么神奇啊。詹何这类人是圣人，孔子之辈也被称为圣人，这说明圣人没有比贤人有什么区别的，贤人并不比圣人差。贤人、圣人都能做到，为什么还说圣人比贤人奇特呢？如果圣人、贤人都用“术数”，贤人为什么比不上圣人呢？

实际上，圣人、贤人不能生而知之，必须依靠耳朵、眼睛确定事物的真相。他们使用耳目，可以知道的事，经过思考就可以解决；不可能知道的事，要请教别人才能理解。天下的事情，世间的东西，可以通过思考而知道，愚蠢的人也能明白；通过思考不能知道的东西，即使是上人、圣人也不能晓得。孔子说：“我曾经整天不吃饭，整夜不睡觉地去思考问题，结果没有什么益处，不如去学习。”天下的事情有不可知的，好比绳结有不能解开的一样，兒说擅长解开绳结，绳结没有解不开的。如果绳结有解不开的，那么就是说兒说也解不开了。不是说兒说不会解绳结，而是有的绳结就根本解不开，等到他去解这种结时，因此也就解不开了。圣人知道一切事物，事物没有不能知道的。如果事物有不能知道的，那么就是圣人也不能知道。不是说圣人不能知道，是有的事根本就无法知道，等到圣人想去知道这种事物时，因此也就不能知道了。所以难以知道的事情，通过学习和向别人请教还能够知道；根本不能知道的事情，即便是通过学习和请教别人，也还是不能知道。

知实篇

凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。论圣人不能神而先知，先知之间，不能独见，非徒空说虚言，直以才智准况之工也，事有证验，以效实然。何以明之？

孔子问公叔文子于公明贾曰：“信乎，夫子不言、不笑、不取？有诸？”对曰：“以告者过也。夫子时然后言，人不厌

其言；乐然后笑，人不厌其笑；义然后取，人不厌其取。”孔子曰：“岂其然乎？岂其然乎？”天下之人，有如伯夷之廉，不取一芥之人，未有不不言不笑者也。孔子既不能如心揣度，以决然否，心怪不信，又不能达视遥见，以审其实，问公明贾，乃知其情。孔子不能先知，一也。

陈子禽问子贡曰：“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。”温、良、恭、俭、让，尊行也。有尊行于人，人亲附之。人亲附之，则人告语之矣。然则孔子闻政以人言，不神而自知之也。齐景公问子贡曰：“夫子贤乎？”子贡对曰：“夫子乃圣，岂徒贤哉！”景公不知孔子圣，子贡正其名；子禽亦不知孔子所以闻政，子贡定其实。对景公云“夫子圣，岂徒贤哉”，则其对子禽亦当云“神而自知之，不闻人言”。以子贡对子禽言之，圣人不能先知，二也。

颜渊炊饭，尘落甑中，欲置之则不清，投地则弃饭，掇而食之。孔子望见，以为窃食。圣人不能先知，三也。

涂有狂夫，投刃而候；泽有猛虎，厉牙而望。知见之者，不敢前进。如不知见，则遭狂夫之刃，犯猛虎之牙矣。匡人之围孔子，孔子如审先知，当早易道，以违其害。不知而触之，故遇其患。以孔子围言之，圣人不能先知，四也。

子畏于匡，颜渊后。孔子曰：“吾以汝为死矣。”如孔子先知，当知颜渊必不触害，匡人不加悖。见颜渊之来，乃知不死；未来之时，谓以为死。圣人不能先知，五也。

阳货欲见孔子，孔子不见，馈孔子豚。孔子时其亡也而往拜之，遇诸涂。孔子不欲见，既往，侯时其亡，是势必不

欲见也。反，遇于路。以孔子遇阳虎言之，圣人不能先知，六也。

长沮，桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。如孔子问津，不当更问。论者曰：“欲观隐者之操。”则孔子先知，当自知之，无为观也；如不知而问之，是不能先知。七也。

孔子母死，不知其父葬，殡于五甫之衢，人见之者，以为葬也。盖以无所合葬，殡之谨，故人以为葬也。邻人邹曼甫之母告之，然后得合葬于防。有茔自在防，殡于衢路，圣人不能先知，八也。

既得合葬，孔子反。门人后，雨甚至。孔子问曰：“何迟也？”曰：“防墓崩。”孔子不应。三，孔子泫然流涕曰：“吾闻之，古不修墓。”如孔子先知，当先知防墓崩，比门人至，宜流涕以俟之。人至乃知之，圣人不能先知，九也。

子入太庙，每事问。不知故问，为人法也。孔子未尝入庙，庙中礼器众多非一，孔子虽圣，何能知之？或以尝见，实已知，而复问，为人法。孔子曰：“疑思问。”疑乃当问邪！“实已知，当复问，为人法”，孔子知五经，门人从之学，当复行问，以为人法，何故专口授弟子乎？不以已知五经复问为人法，独以已知太庙复问为人法，圣人用心，何其不一也？以孔子入太庙言之，圣人不能先知，十也。

主人请宾饮食，若呼宾顿若舍。宾如闻其家有轻子泊孙，必教亲彻饌退膳，不得饮食；闭馆关舍，不得顿。宾之执计，则必不往。何则？知请呼无喜，空行劳辱也。如往无喜，劳辱复还，不知其家，不晓其实。人实难知，吉凶难图。如孔子先知，宜知诸侯惑于谗臣，必不能用，空劳辱己，聘召之

到，宜寝不往。君子不为无益之事，不履辱身之行。无为周流应聘，以取削迹之辱；空说非主，以犯绝粮之厄。由此言之，近不能知。论者曰：“孔子自知不用，圣思闵道不行，民在涂炭之中，庶几欲佐诸侯，行道济民，故应聘周流，不避患耻。为道不为己，故逢患而不恶；为民不为名，故蒙谤而不避。”曰：此非实也。孔子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。”是谓孔子自知时也，鲁、卫不能用己，则天下莫能用己也，故退作《春秋》，删定《诗》、《书》。以自卫反鲁言之，知行应聘时，未自知也。何则？无兆象效验，圣人无以定也。鲁、卫不能用，自知极也；鲁人获麟，自知绝也。道极命绝，兆象著明，心怀望沮，退而幽思。夫周流不休，犹病未死，禱卜使痊也，死兆未见，冀得活也。然则应聘，未见绝征，冀得用也。死兆见舍，卜还医绝，揽笔定书。以应聘周流言之，圣人不能先知，十一也。

孔子曰：“游者可为纶，走者可为罾。至于龙，吾不知，其乘云风上升。今日见老子，其犹龙邪！”圣人知物知事，老子与龙、人、物也；所从上下，事也，何故不知？知老子神，龙亦神，圣人亦神，神者同道，精气交连，何故不知？以孔子不知龙与老子言之，圣人不能先知，十二也。

孔子曰：“孝哉，闵子骞！人不间于其父母昆弟之言。”虞舜大圣，隐藏骨肉之过，宜愈子骞。瞽叟与象，使舜治廩浚井，意欲杀舜。当见杀己之情，早谏豫止，既无如何，宜避不行，若病不为。何故使父与弟得成杀己之恶，使人闻非父弟，万世不灭？以虞舜不豫见，圣人不能先知，十三也。

武王不豫，周公请命。坛埴既设，策祝已毕，不知天之

许己与不，乃卜三龟。三龟皆吉。如圣人先知，周公当知天已许之，无为顿复卜三龟。知圣人不以独见立法，则更请命，秘藏不见。天意难知，故卜而合兆。兆决心定，乃以从事。圣人不能先知，十四也。

晏子聘与鲁，堂上不趋，晏子趋；授玉不跪，晏子跪。门人怪而问于孔子，孔子不知，问于晏子。晏子解之，孔子乃晓。圣人不能先知，十五也。

陈贾问于孟子曰：“周公何人也？”曰：“圣人”。“使管叔监殷，管叔畔也，二者有诸？”曰：“然。”“周公知其畔而使？不知而使之与？”曰：“不知也。”“然则圣人且有过与？”曰：“周公，弟也；管叔，兄也。周公之过也，不亦宜乎？”孟子，实事之人也，言周公之圣，处其下，不能知管叔之畔。圣人不能先知，十六也。

孔子曰：“赐不受命而货殖焉，亿则屡中。”罪子贡善居积，意贵贱之期，数得其时，故货殖多，富比陶朱。然则圣人先知也，子贡亿数中之类也。圣人据象兆，原物类，意而得之；其见变名物，博学而识之。巧商而善意，广见而多记，由微见较，若揆之今睹千载，所谓智如渊海。孔子见窍睹微，思虑洞达，材智兼倍，强力不倦，超逾伦等，耳目非有达视之明，知人所不知之状也。使圣人达视远见，洞听潜闻，与天地谈，与鬼神言，知天上地下之事，乃可谓神而先知，与人卓异。今耳目闻见，与人无别；遭事赌物，与人无异，差贤一等尔，何以谓神而卓绝！

夫圣犹贤也，人之殊者谓之圣，则圣贤差小大之称，非绝殊之名也。何以明之？

齐桓公与管仲谋伐莒，谋未发而闻于国。桓公怪之，问管仲曰：“与仲甫谋伐莒，未发，闻与国，其故何也？”管仲曰：“国必有圣人也。”少顷，当东郭牙至，管仲曰：“此必是已。”乃令宾延而上之，分设而立。管仲曰：“子邪，言伐莒？”对曰：“然。”管仲曰：“我不伐莒，子何故言伐莒？”对曰：“臣闻君子善谋，小人善意，臣窃意之。”管仲曰：“我不言伐莒，子何以意之？”对曰：“臣闻君子有三色：欢然喜乐者，钟鼓之色；愁然清静者，衰经之色；怫然充满手足者，兵革之色。君口垂不啞，所言莒也；君举臂而指，所当又莒也。臣窃虞国小诸侯不服者，其唯莒乎！臣故言之。”夫管仲，上智之人也，其别物审事矣。云“国必有圣人”者，至诚谓国必有也。东郭牙至，云“此必是已”，谓东郭牙圣也。如贤与圣绝辈，管仲知时无十二圣之党，当云“国必有贤者”，无为言“圣”也。谋未发而闻与国，管仲谓“国必有圣人”，是谓圣人先知也。乃见东郭牙，云“此必是已”，谓贤者圣也。东郭牙知之审，是与圣人同也。

客有见淳于髡于梁惠王者，再见之，终无言也。惠王怪之，以让客曰：“子之称淳于生，言管，晏不及。及见寡人，寡人未有得也。寡未足为言邪？”客谓髡。髡曰：“固也！吾前见王志在远，后见王志在音，吾是以默然。”客具报，王大骇曰：“嗟乎，淳于生诚圣人也！前淳于生之来，人有献龙马者，寡人未及视，会生至。后来，人有献讴者，未及试，亦会生至。寡人虽屏左右，私心在彼。”夫髡之见惠王在远与音者也，虽汤、禹之察，不能过也。志在胸臆之中，藏匿不见，髡能知之。以髡等为圣，则髡圣人也；如以髡等非圣，则圣

人之知，何以过髡之知惠王也？观色以窥心，皆有因缘以准的之。

楚灵王会诸侯。郑子产曰：“鲁、邾、宋、卫不来。”及诸侯会，四国果不至。赵尧为符玺御史，赵人方与公谓御史大夫周昌曰：“君之史赵尧且代君位。”其后，尧果为御史大夫。然则四国不至，子产原其理也；赵尧之为御史大夫，方与公睹其状也。原理睹状，处著方来，有以审之也。鲁人公孙臣，孝文皇帝时，上书言汉土德，其符黄龙当见。后黄龙见战纪。然则公孙臣知黄龙将出，案律历以处之也。

圣贤之知，事宜验矣。贤圣之才，皆能先知。其先知也，任术用数，或善商而巧意，非圣人空知。神怪与圣贤，殊道异路也。圣贤知不逾，故用思相出入；遭事无神怪，故名号相贸易。故夫贤至者，道德智能之号；神者，眇茫恍惚无形之实。实异，质不得同；实钧，效不得殊。圣神号不等，故谓圣者不神，神者不圣。东郭牙善意，以知国情；子贡善意，以得货利。圣人之先知，子贡，东郭牙之徒也。与子贡，东郭同，则子贡，东郭之徒亦圣也。夫如是，圣贤之实同而名号殊，未必才相悬绝，智相兼倍也。

太宰问于子贡曰：“夫子圣者欤？何其多能也！”子贡曰：“故天纵之将圣，又多能也。”将者，且也。不言已圣，言且圣者，以为孔子圣未就也。夫圣若为贤矣，治行厉操，操行未立，则谓且贤。今言且圣，圣可为之故也。孔子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺。”从知天命至耳顺，学就知明，成圣之验也。未五十、六十之时，未能知天命，至耳顺也，则谓之且矣。当子

贡管太宰时，殆三十，四十之时也。

魏昭王问于田蚺曰：“寡人在东宫之时，闻先生之议曰：‘为圣易。’有之乎？”田蚺对曰：“臣之所学也。”昭王曰：“然则先生圣乎？”田蚺曰：“未有功而知其圣者，尧之知舜也。待其有功而后知其圣者，市人之知舜也。今蚺未有功，而王问蚺曰：‘若圣乎？’敢问王亦晓尧乎？”夫圣可学为，故田蚺谓之易。如卓与人殊，禀天性而自然，焉可学？而为之安能成？田蚺之言“为圣易”，未必能成；田蚺之言为易，未必能是。言“臣之所学”，盖其实也。

贤圣可学，为劳佚殊，故贤圣之号，仁智共之。子贡问于孔子：“夫子圣矣乎？”孔子曰：“圣则吾不能，我学不废，而教不倦。”子贡曰：“学不废者，智也；教不倦者，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”由此言之，仁智之人，可谓圣矣。孟子曰：“子夏、子游、子张，得圣人之一体，冉中，闵子骞、颜渊，具体而微。”六子在其世，皆有圣人之才，或颇有而不具，或备有而不明，然皆称圣人，圣人可勉成也。孟子又曰：“非其君不事，非其民不使，治则进，乱则退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦进，乱亦进，伊尹也。可以仕则仕，可以已则已，可以久则久，可以速则速，孔子也。皆古之圣人也。”又曰：“圣人，百世之师也，伯夷，柳下惠是也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志；闻柳下惠之风者，薄夫敦，鄙夫宽，奋乎百世之上，百世之下闻之者，莫不兴起，非圣而若是乎？而况亲炙之乎？”夫伊尹，伯夷，柳下惠不及孔子，而孟子皆曰“圣人”者，贤圣同类，可以共一称也。宰予曰：“以予观夫子，贤于尧，舜远矣。”孔子圣，宣言“圣

于尧，舜”，而言“贤”者，圣贤相出入，故其名称相贸易也。

【译文】

大凡论述事情的人，违背事实、举不出证据的，那么即使道理讲得再动听，话说得再多，大家也不会相信他。我论述圣人不能象神一样有先知之明，在所谓先知的人中间，也没有人能具有非凡的预见，这并不只是凭空瞎说，也不只是凭才智类推得巧妙。我的说法是有证据的，而且可以证明事实确是如此。怎么来证明它呢？

孔子向公明贾打听公叔文子，说：“真的吗，公叔文子不说话、不笑、不要别人的财物吗？有这样的事儿吗？”公明贾回答说：“把这话告诉你的人说得太过分了。夫子该说时才说，所以人们不讨厌他的话；该笑的时候才笑，所以人们不讨厌他笑；符合礼义才索取财物，所以人们不讨厌他的索取。”孔子说：“难道真的是这样吗？难道真的是这样吗？”天下的人，有象伯夷那样的廉洁，不拿别人一点东西，但还没有不说话、不笑的。孔子既然不能按自己的心意揣测、估量，来决定对是 不对，心有疑问不太相信，又不能看得非常透彻、深远，为了弄清楚这件事的真实情况，才去问公明贾，回后才知道了实情。孔子不能先知，这是第一条证据。

陈子禽问子贡说：“孔子每到一个国家，一定知道这个国家的政治情况。是他自己打听来的吗？还是别人主动告诉他的呢？”子贡说：“孔夫子是凭着温、良、恭、俭、让这些养德获得的。”温、良、恭、俭、让，是高尚的品德。在人面前有高尚的品德，人们就会亲近他。人们亲近他，那么人们就

告诉他了。那么孔子是通过别人告诉他才知道某国的政治情况的，不是神明而自知的。齐景公问子贡说：“孔夫子是个贤人吗？”子贡回答说：“孔夫子是个圣人，岂只是个贤人吗！”齐景公不知道孔子的圣明，子贡订正了他的名称；子禽不知道孔子为什么能知道某国的政治情况，子贡订正了事实。既然对齐景公说“夫子是圣人，岂只是个贤人”，那么子贡对子禽也应该说“他是神明自知的，不是听别人说的”。从子贡回答子禽的话来看，圣人是不能先知的，这是第二条证据。

颜渊烧火做饭，尘土落在了做饭的甑中，想放开它不管，那饭就不干净了，如果把饭抛在地上，那么连饭也扔了，于是便捡出来吃了。孔子远远地看见了，认为他在偷饭吃。圣人不能先知，这是第三条证据。

路上有个暴徒，把刀戳在地上等着；山泽里有只猛虎，磨着光利的牙齿在望着。知道或看到的人，就不敢向前进了。如果不知道或没有看见，那么继续往前走，就会被狂人杀掉，被老虎吃掉。匡那个地方的人围住了孔子，孔子如果真有先知，那早就改道了，以避开这场灾祸。孔子因为没有先知结果就碰上了这事儿，所以才遇到了祸患。以孔子被围这件事儿来说，圣人不能先知，这是第四条证据。

孔子在匡被围受到威胁，颜渊最后一个逃出来。孔子说：“我以为你被匡人杀死了呢。”假如孔子真有先知，那么他应该知道颜渊一定不会遇上祸害，匡人不会杀害颜渊。看到颜渊逃了出来，才知道颜渊没有死；颜渊没逃出来时，说认为他死了。圣人不能先知，这是第五条根据。

阳货想让孔子来拜见他，孔子不去拜见，于是阳货就送

给孔子蒸熟的小猪。孔子探明阳货不在家时去拜谢他，结果路上遇上了阳货。孔子不想拜见阳货，既然去拜见，就等阳货不在家时去拜见，这种情况说明一定不想见阳货。可回来的时候，在路上碰上了阳货。以孔子路上遇上阳货这件事来说，圣人不能先知，这是第六条根据。

长沮、桀溺两个合作耕地，孔子路过这里，让子路去打听渡口在什么地方。如果孔子知道渡口在那里，便不应该再去问。辩护的人会说：“孔子想观察两个隐士的操行。”如果孔子有先知之明，那么孔子应当自己知道两个人的操行如何，不用去打探；如果不知道才去问，这就是不能先知。这是第七条根据。

孔子的母亲死了，因为不知道他父亲的墓在何处，所以就临时葬在五甫衢，别人看到了，以为这是正式下葬了。大概是因为没法找到与他父亲合葬的地方，埋葬他母亲时，礼仪很郑重，所以别人以为是正式下葬。邻居邹曼甫把父亲的墓地告诉了他，这样之后才能把母亲和父亲合葬在了防山。本来在防山就有他父亲的墓地，孔子却把母亲临时下葬到五甫衢路旁，圣人不能先知，这是第八条证据。

合葬之后，孔子先返回家里。门徒后回来，雨下得很大。孔子问道：“你们怎么回来得这么晚呢？”他们回答说：“防山的墓崩塌了。”孔子没有应答。门人说了好几遍，孔子才泪流满面地哭着说：“我听说过，古时候是不修墓的。”假如孔子真有先知，他应该知道防山的墓会崩塌的，等门人回来了，应该是流着泪等着他们。门人到家之后才知道墓塌了，圣人不能先知，这是第九根据。

孔子进入太庙，每每要询问事情。因为他不知道才去问，给人们做榜样。孔子以前从来没有进过太庙，里边的礼器很多，不是一两件，孔子即使是圣人，怎么都能知道呢？有的人认为孔子曾经见过太庙里的东西，实际上他都已经知道，然而还要问一问，这是为人做榜样。孔子说：“有了疑问要想到请教别人。”这是说有了疑惑才应该问啊！”如果说“实际上已经知道，还要问一问，是给人做榜样”，那么孔子通晓五经，他的门人跟着他学习，他也应该再去请教别人，来给门人做榜样，为什么独自向门徒们口授呢？不用自己已经知道五经还去请教别人这种行为给人们做榜样，唯独以自己已经知道太庙里的礼器还问别人这种事去给人做榜样，圣人的用心，为什么这么不一致呢？从孔子进入太庙这件事来说，圣人不能先知，这是第十条证据。

主人请客吃饭，或者请客人去住他家的客房。客人如果听说他家里有轻薄的子孙，轻薄子孙一定会叫自己的父母撤走酒食饭菜，让客人吃不上；还会关上客房的门，使客人没法儿住宿。宾客会拿定主意，就不会再去了。为什么？因为知道被邀请、召唤去了，没有什么好事儿，只是白跑一趟，受一番劳累和侮辱罢了。如果到了没有什么好事儿，受一番劳累和侮辱回来，这是因为不了解主人家，不知道主人家的实际情况。人和事的具体情况很难预知，吉凶也很难预料。如果孔子有先知，应该知道诸侯已经被谗媚之臣所迷惑，自己一定不会被他们任用，只能白白地使自己受劳累、受侮辱，聘书和召令到了，也应该搁置起来不去。君子不干那些没有益处的事情，不做使自己受侮辱的事儿。不必要去周游列国去

答应诸侯的邀请，而自取“削迹”的侮辱；不白费气力去游说那些不好的君主，而自找“绝粮”的灾祸。从这看来，孔子似乎不能先知。为孔子辩护的人说：“孔夫子自己知道自己的主张是不会被采用的，圣人忧虑的是“道”不能在社会上流行，老百姓处在水深火热之中，他希望能够辅佐诸侯，推行他的道，拯救老百姓，所以才答应诸侯的聘请去周游列国，不躲避灾祸和耻辱。他是为的“道”而不是为自己，所以遭到祸患而不怨恨，他为的是老百姓的利益，不是为的自己的名声，所以遭到别人的责骂也不躲避。”我说：这不是实际情况。孔子说：“我从卫国返回鲁国，把《诗》的音乐进行了订正，使《雅》、《颂》恢复了各自应得的位置。”这说明孔子自己是了解形势的啊。根据什么这么说呢？鲁国、卫国是天下周礼最完备的国家，连鲁国、卫国的人都不任用自己，那么天下其他诸侯国就没有人能任用自己了，所以他才回到鲁国去作《春秋》，删定《诗》、《书》。从孔子从卫国返回鲁国这件事儿来看，知道孔子在奔走应聘的时候，并没有知道自己会遇到麻烦事儿。为什么呢？没有征兆迹象作根据，圣人是无法确定自己的命运的啊。鲁、卫不能任用自己，他自己知道已到了穷余末路；鲁人打猎时抓到了麒麟，他才认为自己生不逢时，即将死去。道行不通，命也完了，征兆非常明显，心中充满了怨恨和沮丧之情，只好回去冥思苦想。孔子之所以不断地周游列国，是希望自己还能被任用，就象是人得了很严重的病但还没有死去，就还要占卜、祷告希望使病人痊愈一样，死亡的征兆还没有出现，就希望病人还能活下去。那么孔子响应诸侯的聘请的时候，还没有看到彻底绝望的证据，

还希望能被任用啊。病人家中出现了要死人的征兆，占卜的人回头就走，医生也拒绝治疗，这才拿起笔来删定《诗》、《书》。从孔子周游列国的情况看，圣人不能先知，这是第十一条证据。

孔子说：“鱼类可以钓到，兽类可以射获。至于说龙，我不知道该怎么办，因为它乘着云气和风上天。今天见到老子，他大概就象龙一样吧！”圣人知道事物也知道事，老子和龙，一个是人，一个是物。龙的活动从上到下，从下到上，都是事，孔子为什么不知道？如果说老子是神，龙也是神，那么圣人也是神，神遵循的同一规律，他们的精气是互相沟通的，为什么孔圣人不知道？从孔子不知道龙和老子的情况来看，圣人是不能先知的，这是第十二条证据。

孔子说：“孝顺啊，闵子骞！闵子骞能掩盖父母兄弟的过失，因而人们对他的父母兄弟没有可非议的话。”虞舜可是个大圣，掩盖亲人的过错，胜过了闵子骞。舜的父亲瞽叟和他的异母弟象，让舜去修筑谷仓和淘井，企图乘机杀死他。舜应当看出他们要杀自己的意图，应该早一点规劝他们、预先防止事情的发生，既然无可奈何了，就应该躲开不去，或装病不干。为什么让他父亲和弟弟构成了谋杀自己的罪名？使他们知道这件事而指责他的父亲和弟弟，以至万世之后人们还在谈论呢？从虞舜不能预见这件事来看，圣人不能先知，这是第十三条证据。

周武王生了病，周公乞求上天延长武王的生命。设置了祭坛，含完了祝文，还不知道天答应了没有，于是就用龟甲占卜了三次，结果三次都是吉利的。假如圣人是先知，周公

就应该知道上已经答了他的请求，不需要紧接着再占卜三次。这说明圣人以自己的“独见”来决定怎么办事，而去祈求天命，并把祈祷文秘密地收藏起来，不让别人看见。天意难以知晓，所以占卜把得到的兆象合起来加以对照。兆象定了，心也就安了，于是就按兆象去办事。圣人不能先知，这是第十四条根据。

晏子出使鲁国，礼节规定使臣在朝堂上不应该小步快走，晏子却小步快走；礼节规定君主授玉时，使臣不应跪着接，晏子却跪着接。孔子的门人感到奇怪就去问孔子，孔子也不知道为什么，就向晏子请教。晏子给他做了解释，孔子才明白了。圣人不能先知，这是第十五条证据。

陈贾问孟子说：“周公是什么样的人？”孟子回答说：“圣人。”“周公让管叔去监视武庚，后来管叔等人却叛变了，有这两件事没有啊？”孟子说：“是这样的。”“周公是知道管叔将会叛变而派他去的呢？还是不知道他将会叛变而派他去的呢？”孟子说：“不知道”。“那么圣人尚且有过呀？”“孟子说：“周公是弟弟，管叔是哥哥，弟弟不能猜疑哥哥，那么周公的过失不也是理所当然的吗？”孟子，是个讲求事实的人，说周公的圣明，周公排行在管叔之下，不能预知管叔的叛变。圣人不能先知，这是第十六条证据。

孔子说：“子贡不听天命的按排，而去经商营利，预测市场行情经常很准。”责怪子贡善于囤积居奇，猜测物价涨落的时机，屡次都能抓住时机，所以赚了很多钱，跟陶朱公一样富有。那么圣人的先知，也不过象子贡屡次猜中市场行情一样的那类情况。圣人凭借事物的迹象和征兆，推究同类事物，

然后经过判断而得出结论。圣人看到奇异的事物，能说出名目来，是由于学得多而记住的。善于做买卖、预测市场行情，是他见得多、记得多，由事物的细小苗头看到明显的结局，如同根据今天的事物进行推测可以预见千年以后的情况一样，这可以说是才智浩如渊海了。孔子看到细微而不明显的事物，思考问题很透彻，才智超过常人几倍，还努力不懈，因此才超过了一般的人，并不是由于耳目具有超人的听力和视力，能够知道人们所不知道的情况。假使圣人看问题很透彻、很长远，听得也很透彻，无所不闻，能够与天地交谈，与鬼神说话，知晓天上、地下的所有事情，那么可以说是神而先知，不是圣而先知，与人大不一样。如今圣人耳目的见闻，与一般人没有什么差别，遇到的事情和看到的東西没有比一般人有什么不同，只是比一般人略微高明一点罢了，怎么能说圣人象神一样无可比拟呢！

圣人跟贤人一样，人之中的杰出的称为圣，那么，圣人和贤人只是区别才能大小的称呼，并不是截然不同的称号。怎么来证明这一点呢？

齐桓公和管仲商量讨伐莒国，谋划好了，还没开始行动，就在国内传开了。桓公对此感到很奇怪，就问管仲说：“与仲父您商量讨伐莒国，还没有行动，就在国内传开了，这是为什么呢？”管仲回答说：“国内一定有圣人。”过了一会儿，正好东郭牙来了，管仲说：“一定是这个人了。”于是就让负责接待的官员把东郭牙引上殿堂，分别按宾主的位置站好。管仲说：“是您吗，说我们要讨伐莒？”对方回答说：“是这样。”管仲说：“我并没有讨伐莒，您为什么说我要讨伐莒？”对方

回答说：“我听说您善于谋划，我呢善于猜测，我私下里猜测到的。”管仲说：“我并没有说要讨伐莒，您根据什么推测的呢？”对方回答说：“我听说君子有三种表情：婚庆喜事时，脸上是高兴欢乐的表情；举办丧事时，表露出愁若哀伤的表情；发生战争时，表露出非常愤怒、气得四肢发抖的表情。您的口开而不闭，说的正是“莒”字，您的手臂举起来指，所对的又是莒国的方向。我私下考虑小诸侯国不服从齐国的大概就是莒国吧！所以我就说了这件事。”管仲，是有非凡才智的人，他可以说是善于辨别事物、考察事情的了。他说“国内一定有圣人”，是真心诚意地说国内一定有圣人啊。东郭牙来了，说“这人一定是”，说东郭牙是圣人。如果贤人与圣人是截然不同类的人，那么管仲明知当时并没有象黄帝等十二圣之类的人，他就应该说“国内一定有贤人”，不应当说是“圣人”。谋划好了还没有行动，国内的人就知道了，管仲说“国内一定有圣人”，这是说圣人有先知之知。等到见到东郭牙后，说“这个人就是圣人”，是说贤人就是圣人。东郭牙对齐桓公伐莒一事知道得那样清楚，这是与圣人一样的啊。

有个宾客把淳于髡引见给梁惠王，梁惠王两次引见他，他始终一言不发，梁惠王因此责怪宾客说：“你称赞淳于先生，说连管仲、晏婴都赶不上他。等见到了寡人，寡人什么也没有听到他说，一无所获。难道不值得跟我说话吗？”宾客把梁惠王的话说给了淳于髡。淳于髡说：“当然了！我以前见到他的心思在远方的龙马，后一次见到他时，他的心思放在了音乐上，我因此沉默不说话。”宾客把淳于髡的话告诉了梁惠王，梁惠王大惊说：“唉呀，淳于先生真是圣人啊！前一次淳于先

生来时，有人给我献来龙马，我还没来得及看，正碰上淳于先生到来。后一次来，有人给我献歌曲，还没来得及试听，也碰到淳于先生到来。我虽然屏退了左右的人，然而我的心思却还在龙马和音乐那里。”淳于髡预见到梁惠王的心思在远方的龙马和音乐，即便商汤、夏禹那样明察的人，也不能超过淳于髡。想法在梁惠王内心，藏在深处并没有显现出来，淳于髡能够知道。如果把淳于髡和圣人等同起来，那么淳于髡就是圣人了。如果把淳于髡和非圣人等同起来，那么圣人的才智，又怎么能超过淳于髡对梁惠王的了解呢？观察面部表情，来推测人的心思，都是由于有所依据，才能推测得那么准确。

楚灵王召集诸侯。郑国的子产说：“鲁、邾、宋、卫等国的国君不会来。”等到了各诸侯会面的时候，那四国的国君果真没有来。赵尧担任皇帝的监印官（符玺御史），赵人方与公对御史大夫周昌说：“您手下的御史将会取代您的位置。”这之后，果然赵尧做了御史大夫。那么四国诸侯不来，郑子产是根据道理推断的；赵尧担任御大夫，方与公看到了这种迹象。根据道理推断，看到迹象来预测，判断未来将要发生的事，有所根据才能考察出来。鲁国人公孙臣，在汉文帝时，上书说汉是土德，它的吉兆黄龙就要出现了。后来黄龙果然出现在成纪。那么公孙臣预知黄龙将会出现，是根据乐律和历法判断出来的。

圣贤的智慧究竟怎么样，这件事应该说已经得到验证了。圣人、贤人的才智，都能先知。他们能够先知，是他们使用了方术来预测，或者是善于估计和精确的推测，并非圣人凭

空而知。神怪之物与圣人、贤人，是根本不相同的。圣人和贤人的智慧相差不远，所以思考问题的深度不相上下。他们对待事情并没有什么神怪的地方，所以圣人和贤人的名号可以互相互换。贤人、圣人，是不过是德行、才智的称号；神，则是一种缈茫恍惚无形的东西。事物不同，性质也会不同；事物等同，表现也不会是两样。圣人、神的称号不等同，所以说圣人不是神，神也不是圣人。东郭牙善于臆测，通过臆测了解国情；子贡善于预测，通过预测来获利。圣人的先知，就是子贡、东郭牙这类人的先知。圣人既然与子贡、东郭牙相同，那么子贡、东郭牙之流也就算是圣人了。如果是这样，圣人、贤人的实质是一样的，只不过是名号不一样罢了，未必是他们的才智相差很远、智慧成倍相差。

太宰问子贡说：“孔夫子是圣人吗？他怎么那么多才能啊！”子贡回答说：“本来是上天有意让他将成为圣人，又使他这么多才多艺。“将”，就是将要的意思，不说孔子已经成为圣人，说将要成圣人，是认为孔子当时还没有成为圣人的缘故。成为圣人和成为贤人一样，要修养磨炼自己的操行，操行没有确立，就只能说将成为贤人。现在子贡说孔子将要成为圣人，是因为圣人是可以通过修炼操行而做到的缘故。孔子说：“我从十五岁立志于学业，三十岁言行合于礼，四十岁能够明白事理不疑惑，五十岁知道了天命，六十岁一听到别人的话，就能辨明真伪。”从“知天命”到“耳顺”，学问有所成就，智慧更通达，这是成为圣人的验证。还没有到五十、六十岁时，就不能知天命，耳顺，那么就称之谓“将要”。当子贡回答太宰时，大概是孔子三、四十岁的时候吧。

魏昭王向田蚺问道：“寡人在东宫做太子之时，听说先生有这样的议论，说：‘做圣人容易。’，有这回事儿吗？”田蚺回答说：“圣人是我学着去做到的。”昭王说：“那么先生是圣人吗？”田蚺说：“当一个人还没有功绩以前就知道他是圣人，这只有尧识别舜是如此。等到有了功绩后才知道他是圣人，一般人识别舜是这样。现在我田蚺还没有什么功绩，而国王您问我：‘你是圣人吗？’请问大王您也是尧一样的圣人吗？因为圣人是可以经过学习而做到的，所以说田蚺说做圣人很容易。如果圣人高超得和一般人完全不一样，是从天承受来的本性，自然而然形成的，怎么能学得到呢？即使学了又怎么能成功呢？田蚺说“成为圣人很容易”，但未必就能够成为圣人；田蚺说的“做圣人容易”，也未必是对的。他所说的“圣人是我所要学着做到的”，这大概是符合实际的。

圣人、贤人都可以经过学习做到，只是所付出的劳动有程度的不同，所以圣人和贤人的名号虽有不同，但在仁智方面是相同的。子贡向孔子问道：“先生您已是圣人了吗？”孔子说：“圣人，我做不到，我只是学习从不满足，教人从不疲倦。”子贡说：“学习从来不满足，这就是智人；教人从来不疲倦，这就是仁人。您既有仁义有智，您就是圣人了。”从这点来说，具有仁和智两种品性的人，就可以叫做圣人了。孟子说：“子夏、子游、子张，他们都学到了孔圣人的一个方面；冉牛、闵子骞、颜渊，他们学到了孔子的各个方面，但程度不深。”这六人在世时，都具有了做圣人的才智，有的略有圣人之才而不够全面，有的全面地具备了圣人之才而不够高明，然而都称他们为圣人，这就说明圣人是可以通过学习而

做到的。孟子又说：“不是他理想的国君就不去侍奉他，不是他理想的百姓就不去使唤他们，天下太平时就出来做官，天下大乱时就退而隐居，伯夷就是如此。没有不可以辅佐的国君，没有不可驱使的百姓，天下太平出来做官，大乱也出来做官，伊尹就是这样的人。可以做官就做官，可以不当官就不当官，能当久就当久，可以迅速离开就迅速离开，孔子就是这样。他们都是古代的圣人啊。”孟子又说：“圣人，是人们的百代师表，伯夷、柳下惠正是这样的人。所以听到伯夷风范的人，贪婪的人廉洁了，怯弱的人也长了志气；听到柳下惠品德的人，刻薄的人变得厚道了，心胸狭窄的人变得宽宏大量了，他们在百代以前奋起，百代以后知道他们事迹的人，没有不受到激励的，如果不是圣人，能够如此吗？更何况是亲身受到他们教诲的人呢？”伊尹、伯夷、柳下惠赶不上孔子，而孟子都称他们为圣人，说明圣人、贤人是一类人，可以共用一个称号。宰予说：“从我看到的孔夫子来说，孔子比尧、舜贤良得多。”孔子是圣人，应该说“比尧、舜更圣明”，然而说他贤，说明圣、贤差不多，所以圣、贤这两个称号是可以互用的。

论衡卷二十七

定贤篇

圣人难知，贤者比于圣人为易知。世人且不能知贤，安能知圣乎？世人虽言知贤，此言妄也。知贤何用？知之如何？

以仕宦得高官身富贵为贤乎？则富贵者天命也。命富贵，不为贤；命贫贱，不为不肖。必以富贵效贤不肖，是则仕宦以才不以命也。

以事君调合寡过为贤乎？夫顺阿之臣，佞幸之徒是也。准主而说，适时而行，无廷逆之鄙，则无斥退之患。或骨体嫵丽，面色称媚，上不憎而善生，恩泽洋溢过度，未可谓贤。

以朝廷选举皆归善为贤乎？则夫著见而人所知者举多，幽隐人所不识者荐少，虞舜是也。尧求，则咨于鲧，共工，则岳已不得。由此言之，选举多少，未可以知实。或德高而举之少，或才下而荐之多。明君求善察恶于多少之间，时得善恶之实矣。且广交多徒，求索众心者，人爱而称之；清直不容乡党，志洁不交非徒，失众心者，人憎而毁之。故名多生于知谢，毁多失于众意。

齐威王以毁封即墨大夫，以誉烹阿大夫，即墨有功而无誉，阿无效而有名也。子贡问曰：“乡人皆好之，何如？”孔子曰：“未可也。”“乡人皆恶之，何如？”曰：“未可也。不若

乡人之善者好之，其不善者恶之。”夫如是，称誉多而小大皆言善者，非贤也。善人称之，恶人毁之，毁誉者半，乃可有贤。以善人所称，恶人所毁，可以知贤乎？夫如是，孔子之言可以知贤，不知誉此人者，贤也？毁此人者，恶也？或时称者恶而毁者善也！人眩惑无别也。

以人众所归附、宾客云合者为贤乎？则夫人众所附归者，或亦广交多徒之人也，众爱而称之，则蚁附而归之矣。或尊贵而为利，或好士下客，折节俟贤。信陵、孟尝、平原、春申，食客数千，称为贤君。大将军卫青及霍去病，门无一客，称为名将。故宾客之会，在好下之君，利害之贤。或不好士，不能为轻重，则众不归而士不附也。

以居位治人，得民心歌咏之为贤乎？则夫得民心者，与彼得士意者，无以异也。为虚恩拊循其民，民之欲得，即喜乐矣。何以效之？齐田成子，越王勾践是也。成子欲专齐政，以大斗贷，小斗收而民悦。勾践欲雪会稽之耻，拊循其民，吊死问病而民喜。二者皆自有所欲为于他，而伪诱属其民，诚心不加，而民亦说。孟尝君夜出秦关，鸡未鸣而关不闾，下坐贱客鼓掌伪鸣，而鸡皆和之，关即闾，而孟尝得出，夫鸡可以奸声感，则人亦可以伪恩动也。人可以伪恩动，则天亦可巧诈应也。动致天气，宜以精神，而人用阳燧取火于天，消炼五石，五月盛夏，铸以为器，乃能得火。今又但取刀、剑、恒铜钩之属，切磨以向日，亦得火焉。夫阳燧、刀、剑、钩能取火于日，恒非贤圣亦能动气于天。若董仲舒信土龙之能致云雨，盖亦有以也。夫如是，应天之治，尚未可谓贤，况徒得人心，即谓之贤，如何？

以居职有成功见效为贤乎？夫居职何以为功效？以人民附之，则人民可以伪恩说也。阴阳和，百姓安者，时也。时和，不肖遭其安；不和，虽圣逢其危。如以阴阳和而效贤不肖，则尧以洪水得黜，汤以大旱为殿下矣。如功效谓事也，身为之者，功著可见；以道为计者，效没不章。鼓无当于五者，五音非鼓不和。师无当于五服，五服非师不亲。水无当于五采，五采非水不章。道为功本，功为道效，据功谓之贤，是则道人之不肖也。高祖得天下，赏群臣之功，萧何为赏首。何则？高祖论功，比猎者之纵狗也。狗身获禽，功归于人。群臣力战，其犹狗也；萧何持重，其犹人也。如据成功谓之贤，是则萧何无功。功赏不可以效贤，一也。

夫圣贤之治世也有术，得其术则功成，失其术则事废。譬犹医之治病也，有方，笃剧犹治；无方，才微不愈。夫方犹术，病犹乱，医犹吏，药犹教也。方施而药行，术设而教从，教从而乱止，药行而病愈。治病之医，未必惠于不为医者。然而治国之吏，未必贤于不能治国者，偶得其方，遭晓其术也。治国须术以立功，亦有时当自乱，虽用术，功终不立者；亦有时当自安，虽无术，功犹成者。故夫治国之人，或得时而功成，或失时而无效。术人能因时以立功，不能逆时以致安。良医能治未当死之人命，如命穷寿尽，方用无验矣。故时当乱也，尧，舜用术，不能立功；命当死矣，扁鹊行方，不能愈病。

射御之技，百工之人，皆以法术，然后功成事立，效验可见。夫治国，百工之类也；功立，犹事成也。谓有功者贤，是谓百工皆贤人也。赵人吾丘寿王，武帝时待诏，上使从董

仲舒受《春秋》，高才，通明于事，后为东郡都尉。上以寿王之贤，不置太守。时军发，民骚动，岁恶，盗贼不息。上赐寿王书曰：“子在朕前时，辐凑并至，以为天下无双，海内寡二，至连十余城之势，任四千石之重，而盗贼浮船行攻取于库兵，甚不称在前时，何也？”寿王谢言难禁。复召为光禄大夫，常居左右，论事说议，无不是者。才高智深，通明多见，然其为东郡都尉，岁恶，盗贼不息，人民骚动，不能禁止。不知寿王不得治东郡之术邪？亡将东郡适当复乱，而寿王之治偶逢其时也？夫以寿王之贤，治东郡不能立功，必以功观贤，则寿王弃而不迭也。恐必世多如寿王之类，而论者以无功不察其贤。燕有谷，气寒，不生五谷。邹衍吹律致气，既寒更为温，燕以种黍，黍生丰熟，到今名之曰“黍谷”。夫和阴阳，当以道德至诚。然而邹衍吹律，寒谷更温，黍谷育生。推此以况诸有成功之类，有若邹衍吹律之法。故得其术也，不肖无不能；失其数也，贤圣有不治。此功不可以效贤，二也。

人之举事，或意至而功不成，事不立而势贯山。荆轲、医夏无且是矣。荆轲入秦之计，本欲劫秦王生致于燕，邂逅不偶，为秦所擒。当荆轲之逐秦王，秦王环柱而走，医夏无且以药囊提荆轲。既而天下名轲为烈士，秦王赐无且金二百镒。夫为秦所擒，生致之功不立，药囊提刺客，无益于救主，然犹称赏者，意至势盛也。天下之士不以荆轲功不成不称其义，秦王不以无且无见效不赏其志。志善不效成功，义至不谋就事。义有余，效不足，志巨大而功细小，智者赏之，愚者罚之。必谋功不察志，论阳效不存阴计，是则豫让拔剑斩襄子之衣，不足识也；伍子胥鞭笞平王尸，不足载也；张良椎始

皇误中副车，不足记也。三者道地不便，计画不得，有其势而无其功，怀其计而不得为其事，是功不可以效贤，三也。

以孝于父、弟于足为贤乎？则夫孝弟之人，有父兄者也，父兄不慈，孝弟乃章。舜有瞽瞍，参有曾皙，孝立名成，众人称之。如无父兄，父兄慈良，无章显之效，孝弟之名，无所见矣。忠于君者，亦与此同。龙逢、比干忠著夏，殷，桀纣恶也；稷、契、皋陶忠暗唐、虞，尧、舜贤也。故萤火之明，掩于日、月之火；忠臣之声，蔽于贤君之名。死君之难，出命捐身，与此同。臣遭其时，死其难，故立其义而获其名。大贤之涉世也，“翔而后集”，“色斯而举”；乱君之患，不累其身；危国之祸，不及其家，安得逢其祸而死其患乎？齐侯问于晏子曰：“忠臣之事其君也，若何？”对曰：“有难不死，出亡不送。”侯曰：“列地而予文，疏爵而贵之，君有难不死，出亡不送，可谓忠乎？”对曰：“言而见用，臣奚死焉？谏而见从，终身不亡，臣奚送焉？若言不见用，有难而死，是妄死也；谏而不见从，出亡而送，是诈伪也。故忠臣者能尽善于君，不能与陷于难。”案晏子之对以求贤于世，死君之难、立忠节者不应科矣。是故大贤寡可名之节，小贤多可称之行。可得算者小，而可得量者少也。至大，算弗能；数至多，升斛弗能。有小少异名之行，又发于衰乱易见之世，故节行显而名声闻也。浮于海者，迷于东西，大也；行于沟，咸识舟楫之迹，小也。小而易见，衰乱亦易察。故世不危乱，奇行不见；主不悖惑，忠节不立。鸿卓之义，发于颠沛之朝；清高之行，显于衰乱之世。

以全身免害，不被刑戮，若南容惧“白圭”者为贤乎？则

夫免于害者幸，而命禄吉也，非才智所能禁，操行所能却也。神蛇能断而复属，不能使人弗断。圣贤能困而复通，不能使人弗害。南容能自免于刑戮，公冶以非罪在縲继，伯玉可怀于无道之国，文王拘牖里，孔子厄陈，蔡，非行所致之难，掩己而至，则有不得自免之患，累己而滞矣。夫不能自免于患者，犹不能廷命于世也。命穷，贤不能自续，时厄，圣不能自免。

以委国去位，弃富贵就贫贱为贤乎？则夫委国者，有所迫也。若伯夷之徒，昆弟相让以国，耻有分争之名，及大王邠甫重战其故民，皆委国及去位者，道不行而志不得也。如道行志得，亦不去位。故委国去位，皆有以也，谓之为贤，无以者，无谓不肖乎？且有国位者，故得委而去之，无国位者何委？夫割财用及让下受分，与此同实。无财何割？口饥何让？“仓廩实，民知礼节；衣食足，知荣辱。”让生于有余，争生于不足。人或割财助用，袁将军再与兄子分家财，多有以为恩义。昆山之下，以玉为石，彭蠡之滨，以鱼食犬豕。使推让之人，财若昆山之玉、彭蠡之鱼，家财再分，不足为也。韩信寄食于南昌亭长，何财之割？颜渊箪食瓢饮，何财之让？管仲分财取多，无廉让之节，贫乏不足，志义废也。

以避世离俗，清身洁行为贤乎？是则委国去位之类也。富贵人情所贪，高官大位人之所欲乐，去之而隐，生不遭遇，志气不得也。长沮、桀溺避世隐居，伯夷、于陵去贵取贱，非其志也。

以恬憺无欲，志不在于仕，苟欲全身养性为贤乎？是则老聃之徒也。道人与贤殊科者，忧世济民于难，是以孔子栖

栖，墨子遑遑。不进与孔，墨合务，而还与黄，老同操，非贤也。

以举义千里，师将朋友无废礼为贤乎？则夫家富财饶，筋力劲强者能堪之。匮乏无以举礼，羸弱不能奔远，不能任也。是故百金之家，境外无绝交；千乘之国，同盟无废赠，财多故也。使谷食如水火，虽贪吝之人，越境而布施矣。故财少则正礼不能举一，有余则妄施能于千，家贫无斗筲之储者，难责以交施矣。举担千里之人，杖策越疆之士，手足胼胝，面目黧黑，无伤感不任之疾，筋力皮革必有与人异者矣。推此以况为君要征之吏，身被疾痛而口无一辞者，亦肌肉骨节坚强之故也。坚强则能隐事而立义，软弱则诬时而毁节。豫让自贼，妻不能识；贯高被箠，身无完肉。实体有不与人同者，则其节行有不与人钧者矣。

以经明带徒聚众为贤乎？则夫经明，儒者是也。儒者，学之所为也。儒者学；学，儒矣。传先师之业，习口说以教，无胸中之造，思定然否之论，邮人之过书，门者之传教也，封完书不遗，教审令不误者，则为善矣。儒者传学，不妄一言，先师古语，到今具存，虽带徒百人以上，位博士，文学，邮人，门者之类也。

以通览古今，秘隐传记无所不记为贤乎？是则儒者之次也。才高好事，勤学不舍，若专成之苗裔，有世祖遗文，得成其篇，观览讽诵。若典官文书，若太史公及刘子政之徒，有主领书记之职，则有博览通达之名矣。

以权诈卓譎，能将兵御众为贤乎？是韩信之徒也。战国获其功，称为名将；世平能无所施，还入祸门矣。“高鸟死，

良弓藏；狡兔得，良犬烹。”权诈之臣，高鸟之弓，狡兔之犬也。安平身无宜，则弓藏而犬烹。安平之主，非弃臣而贱士，世所用助上者，非其宜也。问令韩信用权变之才，为若叔孙通之事，安得谋反诛死之祸哉？有攻强之权，无守平之智，晓将兵之计，不见已定之义，居平安之时，为反逆之谋，此其所以功灭国绝，不得名为贤也。

以辩于口，言甘辞巧为贤乎？则夫子贡之徒是也。子贡之辩胜颜渊，孔子序置于下。实才不能高，口辩机利，人决能称之。夫自文帝尚多虎圈嗇夫，少上林尉，张释之称周勃、张相如，文帝乃悟。夫辩于口，虎圈嗇夫之徒也，难以观贤。

以敏于笔，文墨雨集为贤乎？夫笔之与口，一实也。口出以为言，笔书以为文。口辩，才未必高；然则笔敏，知未必多也。且笔用何为敏？以敏于官曹事？事之难者莫过于狱，狱疑则有请谳。盖世优者莫过张汤，张汤文深，在汉之朝，不称为贤。太史公序累，以汤为酷，酷非贤者之行。鲁林中哭妇，虎食其夫，又食其子，不能去者，善政不苛，吏不暴也。夫酷，苛暴之党也，难以为贤。

以敏于赋、颂，为弘丽之文为贤乎？则夫司马长卿、杨子云是也。文丽而务巨，言眇而趋深，然而不能处定是非，辩然否之实。虽文如锦绣，深如河、汉，民不觉知是非之分，无益于弥为崇实之化。

以清节自守，不降志辱身为贤乎？是则避世离俗，长沮、桀溺之类也。虽不离俗，节与离世者钧，清其身而不辅其主，守其节而不劳其民。大贤之在世也，时行则行，时止则止，铨可否之宜，以制清浊之行。子贡让而止善，子路受而观德。夫

让，廉也；受则贪也。贪有益，廉有损，推行之节，不得常清眇也。伯夷无可，孔子谓之非。操违于圣，难以为贤矣。

或问于孔子曰：“颜渊何人也？”曰：“仁人也，丘不如也。”“子贡何人也？”曰：“辩人也，丘弗如也。”“子路何人也？”曰：“勇人也，丘弗如也。”客曰：“三子者皆贤于夫子，而为夫子服役，何也？”孔子曰：“丘能仁且忍，辩且讷，勇且怯。以三子之能，易丘之道，弗为也。”孔子知所设施之矣。有高才洁行，无知明以设施之，则与愚而无操者同一实也。

夫如是，皆有非也。无一非者，可以为贤乎？是则乡原之人也。孟子曰：“非之，无举也；刺之，无刺也。同于流俗，合于污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆说之，自以为是，而不可与入尧、舜之道。故孔子曰：‘乡原，德之贱也。’”似之而非者，孔子恶之。

夫如是何以知实贤？知贤竟何用？世人之检，苟见才高能茂，有成功见效，则谓之贤。若此甚易，知贤何难？《书》曰：“知人则哲，惟帝难之。”据才高卓异者则谓之贤耳，何难之有？然而难之，独有难者之故也。夫虞舜不易知人，而世人自谓能知贤，误也。

然则贤者竟不可知乎？曰：易知也。而称难者，不见所以知之，则虽圣人不易知也；及见所以知之，中才而察之。譬犹工匠之作器也，晓之则无难，不晓则无易。贤者易知于作器。世无别，故真贤集于俗士之间。俗士以辩惠之能，据官爵之尊，望显盛之宠，遂专为贤之名。贤者还在闾巷之间，贫贱终老，被无验之谤。

若此，何时可知乎？然而必欲知之，观善心也。夫贤者，

才能未必高也而心明，智力未必多也而举是。何以观心？必以言。有善心，则有善言。以言而察行，有善言则有善行矣。言行无非，治家亲戚有伦，治国则尊卑有序。无善心者，白黑不分，善恶同伦，政治错乱，法度失平。故心善，无不善也；心不善，无能善。心善则能辩然否。然否之义定，心善之效明，虽贫贱困穷，功不成而效不立，犹为贤矣。

故治不谋功，要所用者是；行不责效，期所为者正。正、是审明，则言不须繁，事不须多。故曰：“言不务多，务审所谓；行不务远，务审所由。”言得道理之心，口虽纳不辩，辩在胸臆之内矣。故人欲心辩，不欲口辩。心辩则言丑而不违，口辩则辞好而无成。

孔子称少正卯之恶曰：“言非而博，顺非而泽。”内非而外以才能饬之，众不能见，则以为贤。夫内非外饬是，世以为贤，则夫内是外无以自表者，众亦以为不肖矣。是非乱而不治，圣人独知之。人言行多若少正卯之类，贤圣独识之。世有是非错缪之言，亦有审误纷乱之事，决错缪之言，定纷乱之事，唯贤圣之人为能任之。圣心明而不暗、贤心理而不乱。用明察非，非无不见；用理铨疑，疑无不定。

与世殊指，虽言正是，众不晓见。何则？沉溺俗言之日久矣，不能自还以从实也。是故正是之言为众所非，离俗之礼为世所讥。《管子》曰：“君子言堂满堂，言室满室。”怪此之言，何以得满？如正是之言出，堂之人皆有正是之知，然后乃满。如非正是，人之言刺异，安得为满？夫歌曲妙者，和者则寡；言得实者，然者则鲜。和歌与听言，同一实也。曲妙人不能尽和，言是人不能皆信。“鲁文公逆祀，去者三人；

定公顺祀，畔者五人。”贯于俗者，则谓礼为非。晓礼者寡，则知是者希。君子言之，堂室安能满？

夫人不谓满，世则不得见口谈之实语，笔墨之余迹，陈在简策之上，乃可得知。故孔子不王，作《春秋》以明意。案《春秋》虚文业，以知孔子能王之德。孔子、圣人也。有若孔子之业者，虽非孔子之才，斯亦贤者之实验也。夫贤与圣同轨而殊名，贤可得定，则圣可得论也。

问：“周道不弊，孔子不作《春秋》。《春秋》之作，起周道弊也。如周道不弊，孔子不作者，未必无孔子之才，无所起也。夫如是，孔子之作《春秋》，未可以观圣；有若孔子之业者，未可知贤也。”

曰：周道弊，孔子起而作文，文义褒贬是非，得道理之实，无非僻之误，以故见孔子之贤，实也。夫无言则察之以文，无文则察之以言。设孔子不作，犹有遗言，言必有起，犹文之必有为也。观文之是非，不顾作之所起，世间为文者众矣，是非不分，然否不定，桓君山论文，可谓得实矣。论文以察实，则君山汉之贤人也。陈平未仕，割肉闾里，分均若一，能为丞相之验也。夫割肉与割文，同一实也。如君山得执汉平，用心与为论不殊指矣。孔子不王，素王之业在于《春秋》。然则桓君山不相，素丞相之迹存于《新论》者也。

【译文】

圣人难以识别，贤人与圣人相比容易识别一些。一般人对贤人尚且不能识别，怎么能识别圣人呢？一般人即使是嘴上说能够识别贤人，但这话是虚假的。用什么来识别贤人呢？

怎么才能识别贤人呢？

把做官居高位、自身享富贵的人称为贤人吗？那么人的富贵是由命运来决定的。命里注定富贵的人，不等于是贤人。命里注定贫贱的人，不一定不是贤人。如果一定要以富贵为标准来检验贤是不贤，这就等于说决定能否当官被人重用的因素是个人的才能而不是命了。

把国君侍奉得很舒心，很少有过错的人定为贤人吗？那么那些阿谀奉承的大臣，谄媚逢迎之辈就是贤人了。揣摩国君的意图而说话，寻找适当的机会行事，没有在朝廷上对抗君主所产生的隔阂，那么就没有被贬职、罢免的危险。有的身姿优美，脸色长得漂亮可爱，国君不憎恶，并产生喜爱的心情，对他的恩惠超过了限度，这不能叫贤人。

以朝廷选拔和推荐官吏时大家都称赞的人为贤人吗？那么经常出头露面为人们所熟知的人举荐他的人就多，不曾出头露面为人所不识的人举荐他的人就少，象虞舜就是这样。尧曾经寻求贤臣，大家就推荐了鲧和共工，四岳阻止尧的意见，使尧没有得到舜这样的贤人。由此来说，推荐人的多少，不能用来作为识别被荐人的本质的依据。有的人品德高尚但举荐他的却很少，有的人才智低下但举荐他的却很多。贤明的国君根据举荐人的多少来求善察恶，有时候可以得到善恶的真实情况，有时则不然。更何况广泛结交各种人的人，会笼络众人之心，人们就喜欢他称赞他；清廉正直不容于乡里的人，志向高洁不结交和自己志向不同的人，难得众人的支持，人们就憎恶他、诋毁他。所以一个人的好名声大多是由于懂得笼络人而得来的，坏名声多半是由于不能讨好众人造成的。

齐威王因为人们诋毁即墨大夫而赐给即墨大夫封地，因为众人称赞阿大夫而把阿大夫给烹了，这是由于即墨大夫有功绩而没有名誉，阿大夫没什么功绩却有好名誉的缘故。子贡问孔子说：“乡里人都夸奖某个人，这个人怎么样？”孔子回答说：“这还不能肯定。”“乡里人都憎恶某个人，这个人怎么样？”孔子说：“这还不能肯定。这个人不如乡里的好人都夸奖他，不好的人都憎恶他。”如果这样说，称赞他的人很多，大人小孩都说他很好，他不是贤人。好人称赞他，坏人诋毁他，称赞和诋毁他的人各占半数，才可以称为贤人。凭借好人称赞某人如何好，坏人诋毁某人如何坏，可以识别贤人吗？如果是这样，孔子的话可以识别贤人，但同样不知道称赞这个人的人，是不是好人呢？诋毁这个人的，是不是坏人呢？也许称赞这个人的是恶人，诋毁这个人的却是好人呢？人们照样感到迷惑而无法辨别贤人啊。

认为有很多人都来归附、宾客很多的人是贤人吗？那么众多的人所要归附的人，也许是广泛交结各种人的人呢，众人喜欢他就称赞他，那么众人象蚂蚁聚集一样都归附了他。有的处于尊贵的地位，能给人带来利益，有的善待士人，喜欢宾客，放下尊贵的架子，以等待贤人的光临。信陵君、孟尝君、平原君、春申君，门客有几千，被人称为贤君。汉代大将军卫青以及霍去病，门下没有一个食客，但却被人称为名将。所以宾客的会聚，在于好士下客的封君，能给人带来利或害的达官贵人。如果不好礼贤下士，不能给人带来利或害，那么众人就不会归附士人也不会去投靠了。

把身居高位、统治人民，深得民心被人们歌颂的人称为

贤人吗？那么这些得民心的人，和那些得到士人喜欢的人，并没有什么区别。用虚假的恩惠安抚百姓，老百姓的欲望得到满足，于是就高兴地归附他了。用什么来证明这一点呢？齐国的田成子、越王勾践就是这样的人。田成子想要在齐国专权，用大斗贷粮、用小斗收粮的办法博得了百姓的喜悦。勾践想雪会稽山战败之耻，就安抚他的民众，慰问死者的亲属、探望病人，老百姓很高兴。这两个人都是各自都另有要想达到的目的，假惺惺地引诱招致民众，不是出于诚心，而老百姓也很高兴。孟尝君有一次在夜里出秦关，秦国规定鸡子不叫关门不开，孟尝君的食客在嘴边鼓动手掌学鸡叫，鸡子都应和着叫了起来，前门就打开了，孟尝君才得以逃出。鸡能够用假装的叫声使它感动，那么人也可以用虚假的恩德来感动他。人可以被虚假的恩德感动，那么天也可以用巧妙的欺骗手段来感应他。感动天招致气象的变化，应该用诚心诚意，而人用阳燧这种铜镜从天那里取来火，消融、提炼玉石，在五月盛夏季节，铸成凹面铜镜，才能得到火。现在人们只要把刀、剑和普通的曲刃铜兵器一类的东西拿来，对着太阳磨擦，也能取得火。铜镜、刀、剑、钩能从太阳那里取火，那么普通的人，即使不是圣贤，也能感动上天的气象变化。象董仲舒相信用土堆成的龙能招来降雨，也是有它的理由的啊。这么说来，应和上天的统治，尚且不能称为贤人，何况仅仅是获得民心，就说他是贤人，怎么样呢？

认为担任官职有功绩，见成效的人就可以说是贤人吗？用什么来检验任职做官的功绩和成效呢？如果是根据人民归附他，然而人民是可以用虚假的恩惠来讨好的啊。风调雨顺，老

百姓生活安定，这是时运使然。时运调和，不贤的人也会遇到时运带来的安定；时运不和，即便是圣人也会碰上乱世。如果用风调雨顺来验证贤与不贤，那尧因为由于洪水成灾而被贬斥，汤就会因为当时有旱灾而被认为统治才能是最下等的了。如果功效指的是具体的事迹，那么亲身干这些事的人，功效就会显著可见；运用先王之道来谋划的人，功绩就会不显著。鼓声不合于五音，然而五音没有鼓声配合就不和谐。老师不属于“五服”之类，然而“五服”没有老师的教导就不懂得互相亲爱。水不属于“五彩”，然而这五种颜色没有水来调和就不鲜明。道为具体功效的根本，功效是“道”的具体表现，根据有功效的人称之为贤人这一原则，那么有道之人反倒要被当作不成材的了。汉高祖取得天下，奖赏群臣中有功的，萧何为受赏中的第一名。为什么？汉高祖论人的功绩，就好比是猎人驱使狗一样，猎狗本身捕获了禽兽，功劳却归于猎人。群臣尽力作战，那就象猎狗；萧何沉着稳重，就象是猎人。一定要根据立了功才能称之为贤人，那么萧何没有功，就不能称为贤人了。功效不可以检验贤人，这是第一点。

圣人、贤人统治国家有办法，掌握了他们的办法就能成就功效，不懂得他们的办法就要失败。就好象是医生治病，有了好的药方，病很严重也能治好；没有好的药方，仅仅一点轻微的病也治不好。药方就好象是治理国家的方法，疾病就象是国家的动乱，医生就象是官吏，药就象是教化。采用了好的药方，药力就会发生作用，制定了好的治国之法，教化就会得到推行，教化得到推行，动乱就会停止，就象药力发挥了作用，治好了病一样。治好病的医生，未必就比没有把

病治好的医生高明。这样说来，能把国家治好的官吏，未必就是比不能治好国家的人贤明，只不过是偶尔得到治国之法，明白治国的方法罢了。治国要靠好的治国方法来建立功效，也有时会正好碰上社会自然处于动乱的时期，即便是使用了好的治国之术，最终也不能建立功效；也有时正好碰上社会自然处于安定的时期，虽然没有好的治国之术，但也能成就功效。所以治理国家的人，有的恰逢时运好而成就功效，有的恰逢时运不好而没有功效。治国有方的人能靠时运好而立功，不能违背时运来招致天下太平。好的医生能治好命中还不该死的人的病，但如果病人命中该死，尽管用了好的药方，也不会生效了。所以时代正碰上该动乱的世道，尧、舜用好的治国之术，也不会有功效；命中该死，神医扁鹊用药方给他治病，也不能治好啊。

射箭、驾车马的技艺，从事各种手工业的人，都用一定的办法，然后取得功效，成就事业，他们的成效可以明显看到。治理国家，也跟从事各种手工业一样，功业成就，就是说事情办成功了。说有功效的人是贤人，这等于说百工之人都是贤人了。赵人吾丘寿王，在汉武帝时做待诏，皇上让他跟着董仲舒学习《春秋》，他的才智很高，通晓事理，后来担任东郡都尉。皇上认为吾丘寿王很贤明，没有另外派行政长官太守。当时由于不断兴兵打仗，百姓骚动不安，年成也不好，盗贼不断出没。皇上赐给吾丘寿王诏书说：“您在我跟前的时候，非常富于谋略，我以为你的才能天下独一无二，举世无双，以至于让你拥有统辖十几座县城的权势，担任年俸四千石这样的职官，但是盗贼乘船流动，攻打、夺取库中的

兵器，局面搞的很乱，这和以前在我身边时的表现很不一样，为什么呢？”吾丘寿王谢罪，说骚乱很难禁止。后来皇帝又征召他担任光禄大夫，常跟随在皇帝左右，谈论事情、论说话题，没有不对的。他的才智很高，智谋深远，通晓事理且很有见识，但他担任东郡都尉，由于收成不好，盗贼活动不断，人骚动不安，他也不能禁止。不知道是吾丘寿王没有掌握治理东郡的方法吗？或是东郡碰巧动乱，而寿王治理时正好赶上这个时候的呢？凭吾丘寿王的贤明，治理东郡却不能建立功效，一定要用是否建功功效来判定贤人，那么寿王肯定会被抛到一边不能入选贤人之列。恐怕世上很多象寿王这一类的人，而评论者却因为他没有功绩，就看不到他人贤能。燕地有个山谷，气候非常寒冷，不能生长五谷。邹衍吹奏律管来招来气，不久之后，寒冷的山谷就变得温暖了，燕人在这里种下黍米，黍米成了出来并取得了丰收，这个地方到现在还叫“黍谷”。调和阴阳之气，应该凭借道德上的无限忠诚来实现。然而邹衍吹奏律管，就使阴阳调和，寒冷的山谷变得温暖，在这里生长出了黍谷。根据这种情况来推论各种办得成功的事情，就如邹衍吹律调阴阳的方法一样啊。所以说只有掌握了方法，即使是不贤的人也没有做不到的；失去了度数，即使是贤人、圣人，也有治理不好国家的。这是功效不能验证贤人的第二点。

人办事情，有的心意尽到了，但事情却没有办成，事情没有成功，但气势却震撼山岳，荆轲、御医夏无且就是这样的人。荆轲到秦国去的计划，本来是想劫持秦王把他活着带到燕国去，偶尔不奏巧，被秦王所擒获。当荆轲在秦朝朝廷

上追逐秦王的时候，秦王绕着柱子奔逃，秦王的御医夏无且用身上带的药囊投掷荆轲。后来天下人称荆轲为壮烈之士，秦王赏赐给夏无且二百镒黄金。荆轲被秦王所擒获，想把秦王活着劫持到燕国的功业没有成就；用药囊投掷刺客，不能起到救护国君的作用，然而人们之所以仍然称赞荆轲，秦王仍然赏赐夏无且，是因为他们的心意尽到了，气势也很雄壮啊。天下的士人不因为荆轲没有成功而不称赞他的义举，秦王也不因为夏无且起不到救护君主的作用而不奖赏他。心意好，就不用检验成功与否，道义尽到了，就用不着考虑事情是否办好。道义有余，但成效不够，志向巨大但功劳微小，明智的人就会赏赐这样的人，愚笨的人会惩罚他们。如果一定只考虑功效，而不分析心意如何，只论表面效果，而不考察内心的意图，那么豫让拔剑斩赵襄子衣服这样的义举，也就不值得记载了。伍子胥鞭打楚平王的尸体，也不值得记载；张良用锤子砸秦始皇却误中了随从的车子这事儿，也不值得记载。以上三种情况都是客观环境不利，考虑谋划不周到，仅仅有气势而没有实际功效，心怀报仇的计划而不能达到报仇的目的。这是功效不可以检验贤人的第三点。

把孝顺父亲、尊敬兄长的称为贤人吗？那么孝顺父亲、尊敬兄长的人，都是有父、兄的人，父、兄不仁慈，他们的孝顺、尊敬才会出名。舜有父亲瞽瞍，曾参的父亲曾皙，都是因为父亲对他们不好，但他们却仍然很孝顺父亲才成就了孝子的名声，众人称赞他们。如果没有父、兄，或者父亲、兄长对他非常仁慈良善，就没有孝名显著的表现，孝悌的名声也不会有所表现。忠于国君的人，与孝悌的情况相同。关龙

逢、比干忠君的名声在夏、殷两代很显著，这是由于桀、纣很坏；后稷、契、皋陶忠君的名声在唐、虞时代不显著，这是由于尧、舜很贤明。所以萤火虫身上发出的亮光，在阳光、月光之下就看不见了；忠臣的名声，在贤明君主的名声下就被掩盖了。为国君的危难而死，献出生命，牺牲自己，也与这种情况一样。臣子遇到国家变乱之时，而为君主的危难而死，因此才显示出忠君的节操而获得忠君的美名。大贤经历社会，要象鸟一样来回飞翔，观察形势，然后再落在树上，感到惊恐就赶快飞走。昏庸国君所造成的灾难，不会连累到大贤本身；危害国家的祸患，不会牵连到他的家庭，怎么能遇到国家的祸患而为国家的危难而死呢？齐国的国君问晏子说：“忠臣事奉他的国君，应该怎么样呢？”晏子回答说：“君主有灾难的时候不为他而死，君主避难逃亡时不去护送。”齐国的国君说：“赏给他封地，赏给他爵位而使他尊贵，国君有灾难不为国君而死，国君逃难不去护送，这可称得上忠吗？”晏子回答说：“臣子的建议如果能被君主采用，怎么会有为国君危难而死这种事儿呢？臣子的谏言如果国君能够听从，国君一辈子也不会逃跑避难，臣子怎么会护送国君避难？如果臣子的建议不被国君采用，国君有了危难，为国君而死，这是白白地送死；如果臣子的谏言不被国君听从，国君逃难出亡去护送，这是装模作样的行为。所以忠臣能做到尽力给国君提供最好的建议，而不能与国君一起共同陷入危难之中。”根据晏子的对话来在世上要求贤人，为国君的危难而死、建立忠君节操的人就不符合标准了。所以大贤很少有值得称道的节操，小贤才有许多可赞美的行为。能够用筹计算的东西，是

因为它数目小；数目非常大，用筹就不能计算了；数量太多，升和斛就不能量了。稍微有一点特异名声的行为，而且又产生在一个衰乱而容易显示节操的时代，所以节操就非常显著而且声名远扬。漂洋过海的人，辨不清东西南北，是因为海太大了；在河沟里行驶，人们却能识别出船只的痕迹，是因为河沟太小了。地方小就容易显现，社会动乱就容易观察。所以社会不出现危难、祸乱，奇异的行为就不显现；国君不昏庸，忠臣的节操就不会建立起来。崇高的节操，产生于战乱不安定的朝代；清高的行为，显现于衰退、败乱的时代。

把保全生命，避免灾祸，不被杀死，象南宫适那样被“白圭”诗句所震惊的人称为贤人吗？那么免于灾害的是侥幸，是禄命吉祥，不是才智所能防止，操行所能避免的。神蛇能使断了的身体再连接起来，但不能让人们不斩断它；圣人、贤人能使自己从困境中摆脱出来，但不能让人不加害自己。南宫适能自己避免于被杀戮，公冶长无辜地被关在监狱里，蘧伯玉在危乱的国家里能不表露自己的主张，周文王被囚禁在牖里，孔子在陈、蔡一带被围困，并不是操行不好带来的灾难，灾难突然袭击自己，社会有自己无法避免的灾难，使自己受害而陷入困境。寿命短，贤人也不能自己使寿命延长，时运不好，圣人也不能自己免于灾害。

把放弃国家、离开国君之位，抛弃富贵而靠近贫贱的人称为贤人吗？那么放弃国家、离开君位，是因为遭到了某种逼迫。象伯夷这一类人，兄弟之间互相推让君位，把蒙受争夺王位的名声视为耻辱，以及太王古公邠甫不忍心让他原有的百姓遭受战争苦难，都是放弃国家、离开君位的，是他们

的道不通行而又不得志的缘故。如果他们的道行得通，很得志，也不会离开君位的。所以抛弃国家、离开君位，都是有原因的，如果因此称他们为贤人，那么没有原因的为国君能称为不贤吗？况且拥有国家与君位的人，可以放弃国家离开君位，那么没有国位的人放弃什么呢？那分出自己的财物，让在下位的人得到分给的财物，就与君主放弃君位的情况实质上是相同的。没有财物怎么分出财物给别人？自己还没有吃的还推让什么呢？“粮仓充实了，老百姓才懂得礼节；穿的、吃的丰足了，才能知道荣辱。”推让产生于“有余”，纷争产生于“不足”。有人拿出财物帮助别人，袁将军一再把家财分给他哥哥的儿子，很多人都认为这是讲恩义的行为。昆山之下，人们把玉石看做石头；彭蠡湖边，人们用鱼喂狗猪。假使推让的人，财产象昆山之玉、彭蠡湖边的鱼那样多，把家财一再分给别人，也不值得称赞。韩信穷得在南昌亭长家里寄食，他怎么把财产分给别人？颜渊一簞食，一瓢饮，家境贫苦，有什么财产可让呢？管仲在分财物时每次都多拿，没有廉洁、推让的名节，是由于家里贫穷不富足，丧失了志气节义。

把远离世俗、身心行为高洁的人称为贤人吗？这种人就还是放弃国家、离开君位的那一类人。人的本性贪图富贵，人们的欲望所乐在于做高官大位，离开高官、富贵而隐居，是他们生平得不到国君的赏识重用，自己的抱负没有得到实现啊。长沮、桀溺躲避社会，隐居起来，伯夷、于陵离开富贵甘愿贫贱，并不是他们的本意。

把清静无为、没有过分的欲望，志向不在于做官，苟且

想保全性命、含养性情的人称为贤人吗？这就是老子之类的人。道家和贤人之所以不同类，在于贤人忧伤世道、拯救世人出于苦难，所以孔子忙忙碌碌，墨子匆忙不定。不进而与孔、墨这样的人从事同样的事业，而回头与黄、老采取同一种操行，这并非是贤人。

把为自己的老师或知交千里奔丧或护护送，对老师、长官、朋友不废礼节的人称为贤人吗？那么只有家庭富有、财产富足，身体强健的人才能胜任。生活贫困就拿不出财物来讲究礼仪，身体多病虚弱就不能奔走远方，因为承担不了。所以拥有一百斤黄金的富户，就是远在境外的亲友也不会断绝交往。可以出一千辆兵车的大国，盟国之间不会废弃相互馈赠的礼节，这是由于财产多的缘故。假如谷物粮食如同水火那样容易得到，即便是吝啬贪婪之人，也会越过边境到远方去布施。所以财产少，正常的礼节就不能讲究一点儿，财产有余就能随便施舍给上千的人，家中贫困连一斗粮食储备的人，就难以用交往和布施的礼义来责备他。挑着担子千里奔波的人，执鞭策马跨越境界的人，手脚上磨出了茧子，面孔晒得黝黑，但不会染上体力吃不消的疾病，那他的筋力皮肤一定有与一般人不同的地方。据此推论比照那些为长官作证的官吏，他们之所以能做到受尽苦刑而不肯供出一字，也是他们肌肉、骨节坚强的缘故。身体坚强就能隐瞒事实不招供从而树立节操，身体软弱就会歪曲事实、败坏名节。豫让毁伤自己的身体，连他的妻子都不能认出他来；贯高被鞭打，身上没有一块完整的肉。壮实的身体确实有与众不同的地方，那么他节气、操行就有与众不同之处。

把精通经书、教导学生、纠集门徒的人称为贤人吗？那么精通经书，儒者就是的。儒者是靠勤奋学习才成功的。儒者靠的是勤奋学习，能够勤奋学习，就能够成为儒者。传授前辈老师的学业，把老师讲的东西背下来，用它去教授门徒，胸中没有一点创见，也不能考虑判断论点的正确与否。传递文书的差役递送文书，看门人传达长官的指示和命令，封记完整，书简不曾损失，传达指示没有错误，那就是好的邮人和门人。儒者传授学习经书，不随便改动一个字，先辈老师的古语，到今天还都保存了下来，即便是有徒弟上百人，位置到了博士、文学，这和邮人、门者还是一类人啊。

把博览古今群书，珍贵罕见的历史文献没有不记住的称为贤人吗？那这是与儒者同类。才智高，对事物有广泛的兴趣，勤奋学习不随便停止，就象是黄帝史官容成的后裔，有祖上留下来的著作，得以继承祖上的书籍，阅读背诵。或者掌管图书档案，如太史司马迁和刘向等人，担任着主管书籍文献的职务，那就能够获得博览群书、学问通达的名声。

把权术诈谋变化多端，能率领士兵统率众人的人称为贤人吗？这就是韩信之徒啊。国家战乱的年代获得了功勋，被人称为名将；天下太平他的才能没地方施展，反倒陷入灾祸之中了。“高飞的鸟死了，好弓就藏起来了；狡兔被捕获了，好的猎犬就被煮了。”有权术诈谋的臣子，就象射鸟的弓，捕兔的猎犬一样。安定和平的年代这种人没有用处了，那么就象弓被封藏、猎犬被烹一样没有好的结局。安定和平时代的国君，不是要抛弃有权术的臣子，轻视有战功的将士，而是他们生平用来辅佐国君的本领，已经不适用了。假如当初韩

信运用善于权变的才能，做出象叔孙通那样的事业来，怎么会有被诬谋反被杀之祸呢？有攻打强敌的权谋，没有保持太平的才智，通晓带兵的方法，看不见天下太平的大势，生活在太平、安定的年代，做出叛逆谋反的阴谋，这就是他功业灭绝、封国被取消的原因，因而不能称他为贤人。

把善于嘴上辩论，言辞巧妙的人称为贤人吗？那么子贡之辈就是啊。子贡的口才超过颜渊，孔子却把子贡排在第二类（言语）处在颜渊之下。真实的才能不很高，口才辩论机智锋利，人们必定会称赞他。自汉文帝称赞虎圈里看管老虎的小吏，斥责上林尉之后，张释之举周勃、张相如口不善言却有实才的例子后，文帝才觉醒。那些善于嘴上辩论的人，就象虎圈中的看老虎人一样，很难用他们来观察一个人是否为贤人。

把下笔敏捷、写文章象雨点洒下来一样的人称为贤人吗？那笔和口，其实是一回事儿。从口里说出来的是话语，用笔写下来的是文章。口才善辩，才智未必很高；那么下笔敏捷，智慧也不一定多。而且文章写得快是应用在什么地方呢？是应用于对官府的事务处理得快吗？官府里的事务最难办的莫过于断案，审理案件出现了疑难，就可以向上级机关审核定案。举世断案最好的人莫过于张汤，张汤制定和援用法律条文非常苛刻，在汉朝，不被称为贤人。太史公司马迁排列高下，把张汤列为酷吏，酷吏不属于贤人之列。鲁国的山林中有个哭泣的妇女，老虎吃掉了她的丈夫，又吃掉了她的儿子，但又不愿意离开山林，是由于苛政的缘故，好的政令不苛刻，官吏不暴虐啊。酷吏是苛刻、暴虐之徒，难以称他们为贤人。

把善于写赋、颂，能写出宏伟华丽的文章的人称为贤人吗？那么司马相如、扬雄就是。文章华丽而且篇幅宏大，言语精妙，旨趣很深，但是却不能判定是非，分别对与错的实质。即便他的文章如锦绣一样华美，象黄河、汉水那样深刻，人们从中不能懂得是非的区别，无益于制止弄虚作假而崇尚实际的教化。

把坚守清白的节操，不降低志气，不屈辱身份的人称为贤人吗？那么就是逃避社会、远离世俗而隐居，象长沮、桀溺这类愚人一样。即使不远离世俗，然而节操却和脱离社会隐居的人一样，保持自身的清白而不辅助国君，坚持操守而不关怀老百姓。大贤生活在世上，时势适宜做官就做官，适宜隐居就隐居，权衡一下时势是否适宜做官，以此确定操行的清浊然后加以选择。子贡让财，却阻碍了别人行善，子路受财，却勉励了别人行善。让财，是廉洁的表现，受财就显得贪婪啊。但是贪却对行善有好处，廉洁却对行善有坏处，推让和接受财物的节操，并不可能常常是清高的。伯夷避世离俗，孔子却认为这种态度是不对的。操行与圣人相违背，就难以称得上是贤人。

有人问孔子说：“颜渊是个什么人呢？”孔子回答说：“颜渊是个仁人啊，我孔丘不如他。”“子贡是个什么样的人呢？”孔子说：“有口才的人，我孔丘赶不上他。”“子路是个什么样的人呢？”孔子说：“勇敢的人，我孔丘不如他。”宾客就说：“三位都比您贤明，但他们却为您奔走效劳，这是为什么？”孔子说：“我孔丘既能做到仁爱，又能做到残酷无情，善于辩论却又言语钝拙，勇敢但又懦弱。用他们三人的能耐和我的才

能交换，我是不干的。”孔子可以说是知道随机应变去处理问题的了。

这么说来，人人都有缺点啊。如果是没有一点缺点的人，可以称为贤人吗？那这就是老好人。孟子说：“要想指责他，却举不出具体的错来；要想讥刺他，却又无可讥讽。他迎合流俗，合于污世，平时为人好象很忠诚老实，行动起来好象很正直清白，众人都很喜欢他，他自己认为自己也是对的，但实际上和尧舜之道是格格不入的。所以孔子说：“乡愿是破坏道德的人。”好象是有德行的人而实际上不是，孔子对这类人很讨厌。

这么说，怎样识别真正的贤人呢？识别贤人究竟根据什么呢？按世人的考察标准，如果见到某人才智高、能耐大，有成功的功效，就称他为贤人。象这样很容易，识别圣人有什么难处？《尚书》中说：“能识别好坏的人就是明智的人，这一点，连舜也感到很困难。”根据才智很高、能耐杰出的标准称某人为贤人罢了，识别人才还有什么困难呢？但是《尚书》既然说难，自有认为难的理由。连舜都不能识别好坏人，而世人却说自己能识别贤人，这是错误的。

那么贤人最终不可识别吗？我曰：容易识别。说它难的原因，在于不了解用什么来识别贤人，那么即使是圣人也不易识别贤人。等知道了用什么来识别贤人，就是普通人也可以看得很清楚了。就象工匠制作器皿一样，知道了方法就不难，不了解方法就不容易。识别贤人比工匠制造器物还容易。世人没有区别的能力，所以真正的贤人就混杂在庸俗的士人中间。庸俗的世人凭着能言善辩和小聪明，占据着尊贵的官

位、爵位，期望显赫的荣誉，于是就垄断了贤人的名声。贤人退居在乡里之间，一辈子贫贱，还要蒙受不见功效的毁谤。

照此说来，什么时候才能识别贤人呢？如果一定想要识别贤人，就看一看有没有善心。贤人，才能未必很高但是却能够辩明是非，智力不一定很好但是举止没有错误。如何来看有没有善心？必须根据他的言论。有善心，就会有善言。用言论来观察人的行为，有善言就会有善行了。言语、行为没有错误，管理家庭可使亲属之间讲究人伦，治理国家就会尊卑有次序。没有善心的人，分不清善与恶，搞得政治混乱，法律制度失去公平。所以心地善良，就没有什么不善良的；心不善良，什么都不会善良。心善就能认别是非。是非的道理能够辩明，心善的功效也就明显了，即便是贫贱低下，在政治上没有什么成就，但仍然是贤人。

所以治国不一定考虑功效，关键在于所依据的道理是否正确；行动不一定强调效果，主要看动机是否端正。道理明确，动机端正，那么话不必很多，做事也不须太繁。所以说：“说话不必追求长篇大论，应当努力使所说的话在理；行动不必好高骛远，应当努力求使所做的事符合原则。”话能抓住道理的核心，口才即便迟钝而善辩已在胸中了。所以人追求的是心辩，不该追求口辩。心辩即使言辞不漂亮也不会违背正道，口辩言辞再华丽也没有什么用处。

孔子列举少正卯的坏处说：“言论错误却显得很博学，附和错误的东西又加以修饰。”内心不好而外表却用才能将它粉饰起来，众人不能发现，就称他为贤人。内心不好而外表却修饰得很好，世人认为他是贤人，那么内心很好而外表没有

修饰的人，众人也就认为他不贤了。是非混乱而不治理，只有圣人能够识别他们。人的言行很多象少正卯之类的人，只有圣贤人能识别他们。世上有是非颠倒、荒谬的言语，也就有正确与错误混淆不清的事情，只有圣贤人才能胜任辨明是非的能力。圣人之心很明白不糊涂，贤人之心很有条理不混乱。用明白的心去观察错误，错误没有不被发现的；用有条理的心去解释疑问，疑问没有不被解决的。

如果和世上一般人的意见不同，话虽然说得很正确，大家也不能理解。为什么？沉溺于俗人之言的时间很久了，不能自拔而服从真理。所以正确的言论被众人所责难，不合世俗标准的礼节被世人所讥讽。《管子》上说：“君子不论在室内或是堂屋里发言，都能符合所有在座的人的心意。”这样的说法令人奇怪，说话怎么能让所有的人都满意呢？如果是正确的话说出来，满堂屋的人都有正确的识别能力，才能够赢得所有人的满意。如果在座的人没有正确的识别能力，人说的话违背道理、离奇怪异，怎能做到使人人满意呢？美妙的歌曲，唱和的人就少；说话符合实际情况，同意的人就少。唱和歌曲与听人言语，实质上是一样的。曲子美妙但人不能都唱和，言语正确但人不能都相信。“鲁文公违背祭祀的礼仪，有三个臣子离开了；后来鲁定公按照礼法进行祭祀，反倒有五个臣子离开了。”人习惯于通行的做法，就把符合礼仪的做法视为错误的。明白礼义的人少了，那么识别正确与否的人就稀少。君子说的话，怎能让满堂的人都满意呢？

听众对说话者的说不可能都满意，那么世人就不能知道说话人所说的真实内容，用笔墨写在竹简之上，才能够知晓。

所以孔子没有当上王，写作了《春秋》来表达政治主张。考察《春秋》所阐明的没有得到实行的政治主张这一业绩，就可以知道孔子具有能够当王的品德。孔子，是圣人啊。如果具备有孔子那样业绩的人，即使赶不上孔子的才能，这也是贤者的实际证明啊。贤人与圣人遵循的道路相同，只不过名称不一样，贤人既然是可以确定的，那圣人也是可以能够推论的。

有人问：“周朝的礼仪制度如果不败坏，孔子是不会作《春秋》的。《春秋》的创作，是由于周礼的败坏。如果周代礼仪不败坏，孔子就不作《春秋》，那么就未必不具备作为孔子的才能，只是没有理由来促使他从事著述啊。这样说来，孔子创作《春秋》，不能通过这件事看出他是圣人；有象孔子这样业绩的人，也不一定能推知他是贤人。”

我说：“周朝的礼仪制度败坏了，孔子因此而作《春秋》，《春秋》的思想内容褒贬是非，掌握了道理的实质，没有违反礼义或不合正道的错误，所以才显示出孔子的贤良，这是符合实际的。没有言论就通过他的文章来观察他，没有文章就通过他的言论来观察他。假使孔子不作《春秋》，也还有遗留下来的别的言论，发表言论一定有原因，如同写文章有目的一样。观察文章的好坏，不考虑写作的起因、动机，世上写文章的人很多，但文章的好坏分不清，对错也没有确定，桓谭所作的评论，可以说是掌握了实质。通过考察实质来评论文章，那桓谭就是汉代的贤人。陈平没有做官的时候，在乡里分配祭肉，分得很公平，这是他能够担任宰相的证明。分肉与评论文章，在实质上是相同的。如果桓谭能够在汉朝朝

廷上掌握大权，他的用心与论文旨意不会不同。孔子没有做王，有王的品德但没有王位，素王的功业在于他写的《春秋》。那么桓谭没有做宰相，“素丞相”的事迹保存在他写的《新论》之中。

论衡卷二十八

正说篇

儒者说五经，多失其实。前儒不见本末，空生虚说。后儒信前师之言，随旧述故，滑习辞语。苟名一师之学，趋为师教授，及时蚤仕，汲汲竞进，不暇留精用心，考实根核。故虚说传而不绝，实事没而不见，五经并失其实。《尚书》、《春秋》事较易，略正题目粗粗之说，以照篇中微妙之文。

说《尚书》者，或以为本百两篇，后遭秦燔《诗》、《书》，遗在者二十九篇。

夫言秦燔《诗》、《书》是也；言本百两篇者，妄也。盖《尚书》本百篇，孔子以授也。遭秦用李斯之议，燔烧《五经》，济南伏生抱百篇藏于山中。孝景皇帝时，始存《尚书》。伏生已出山中，景帝遣晁错往从受《尚书》二十余篇。伏生老死，《书》残不竟。晁错传于倪宽。至孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇，而《尚书》二十九篇始定矣。至孝景帝时，鲁共王坏孔子教授堂以为殿，得百篇《尚书》于墙壁中。武帝使使者取视，莫能读者，遂秘于中，外不得见。至孝成皇帝时，征为古文《尚书》学。东海张霸案百篇之序，空造百两之篇，献之成帝。帝

出秘百篇以校之，皆不相应，于是下霸于吏。吏白霸罪当死，成帝高其才而不诛，亦惜其文而不灭。故百两之篇，传在世间者，传见之人则谓《尚书》本有百两篇矣。

或言秦燔诗书者，燔《诗经》之书也，其经不燔焉。

夫《诗经》独燔其诗。“书”，五经之总名也。传曰：“男子不读经，则有博戏之心。”子路使子羔为费宰，孔子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”五经总名为“书”。传者不知秦燔书所起，故不审燔书之实。秦始皇三十四年，置酒咸阳宫，博士七十人前为寿。仆射周青臣进颂秦始皇齐。人淳于越进谏，以为始皇不封子弟，卒有田常六卿之难，无以救也，讥青臣之颂，谓之为谏。秦始皇下其议丞相府，丞相斯以为越言不可用，因此谓诸生之言惑乱黔首，乃令史官尽烧五经，有敢藏诗书百家语者刑，唯博士官乃得有之。五经皆燔，非独诗家之书也。传者信之，见言“诗书”，则独谓《诗经》之书矣。

传者或知《尚书》为秦所燔，而谓二十九篇，其遗脱不烧者也。

审若此言，《尚书》二十九篇，火之余也。七十一篇为炭灰，二十九篇独遗邪？夫伏生年老，晁错从之学时，适得二十余篇，伏生死矣，故二十九篇独见，七十一篇遗脱。遗脱者七十一篇，反谓二十九篇遗脱矣。

或说《尚书》二十九篇者，法斗四七宿也。四七二十八篇，其一曰斗矣，故二十九。

夫《尚书》灭绝于秦，其见在者二十九篇，安得法乎？宣帝之时，得佚《尚书》及《易》、《礼》各一篇，《礼》、《易》

篇数亦始足，焉得有法？案百篇之序，阙遗者七十一篇，独为二十九篇立法，如何？或说曰：“孔子更选二十九篇，二十九篇独有法也。”盖俗儒之说也，未必传记之明也。二十九篇残而不足，有传之者，因不足之数，立取法之说，失圣人之意，违古今之实。夫经之有篇也，犹有章句；有章句也，犹有文字也。文字有意以立句，句有数以连章，章有体以成篇，篇则章句之大者也。谓篇有所法，是谓章句复有所法也。《诗经》旧时亦数千篇，孔子删去复重，正而存三百篇，犹二十九篇也。谓二十九篇有法，是谓三百五篇复有法也。

或说《春秋》，十二月也。

《春秋》十二公，犹《尚书》之百篇，百篇无所法，十二公安得法？说《春秋》者曰：“二百四十二年，人道浹，王道备，善善恶恶，拔乱世，反诸正，莫近于《春秋》。”若此者，人道、王道适具足也。三军六师万二千人，足以陵敌伐寇，横行天下，令行禁止，未必有所法也。孔子作《春秋》记鲁十二公，犹三军之有六师也；士众万二千，犹年有二百四十二也。六师万二千人，足以战军；十二公二百四十二年，足以立义。说事者好神道恢义，不肖以遭祸，是故经传篇数，皆有所法。考实根本，论其文义，与彼贤者作书，无以异也。故圣人作经，贤者作书，义穷理竟，文辞备足，则为篇矣。其立篇也，种类相从，科条相附。殊种异类，论说不同，更别为篇。意异则文殊，事改则篇更，据事意作，安得法象之义乎？

或说《春秋》二百四十二年者，上寿九十，中寿八十，下寿七十，孔子据中寿三世而作，三八二十四，故二百四十年

也。又说为赤制之中数也。又说二百四十二年，人道浹，王道备。

夫据三世，则浹备之说非；言浹备之说为是，则据三世文论误。二者相伐而立其义，圣人之意何定哉？凡纪事言年月日者，详悉重之也。《洪范》五纪，岁月日星，纪事之文，非法象之言也。纪十二公享国之年，凡有二百四十二，凡此以立三世之说矣。实孔子纪十二公者，以为十二公事适足以见玉义邪？据三世，三世之数适得十二公而足也？如据十二公，则二百四十二年不为三世见也。如据三世，取三人之数，二百四十年而已，何必取二？说者又曰：“欲合隐公之元也。不取二年，隐公元年不载于经。”夫《春秋》自据三世之数而作，何用隐公元年之事为始？须隐公元年之事为始，是竟以备足为义，据三世之说不复用矣。设隐公享国五十年，将尽纪元年以来邪？中断以备三八之数也？如尽纪元年以来，三人之数则中断；如中断以备三世之数，则隐公之元不合，何如？且年与月日，小大异耳，其所纪载，同一实也。二百四十二年谓之据三世，二百四十二年中之日月必有数矣。年据三世，月日多少何据哉？夫《春秋》之有年也，犹《尚书》之有章。章以首义，年以纪事。谓《春秋》之年有据，是谓《尚书》之章亦有据也。

说《易》者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四。夫圣王起，河出图，洛出书。伏羲王，河图从河水中出，《易》卦是也。禹之时得洛书，书从洛水中出，《洪范》九章是也。故伏羲以卦治天下，禹案《洪范》以治洪水。古者烈山氏之王得河图，夏后因之曰《连山》；归藏氏之王得河图，殷人因之曰

《归藏》；伏羲之王得河图，周人因之曰《周易》。其经卦皆六十四，文王，周公因象十八章究六爻。世之传说《易》者，言伏羲作八卦，不实其本，则谓伏羲真作八卦也。伏羲得八卦，非作之；文王得成六十四，非演之也。演作之言，生于俗传。苟信其文，使夫真是几灭不存，既不知《易》之为河图，又不知存于俗何家《易》也，或时《连山》、《归藏》，或时《周易》。案礼夏，殷，周三家相损益之制，较著不同。如以周家在后，论今为《周易》，则《礼》亦宜为周礼。六典不与今《礼》相应，今《礼》未必为周，则亦疑今《易》未必为周也。案左丘明之《传》，引周家以卦，与今《易》相应，殆《周易》也。

说《礼》者，皆知礼也，为《礼》何家礼也？孔子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也。”由此言之，夏、殷、周各自有礼。方今周礼邪？夏、殷也？谓之周礼，《周礼》六典，案今《礼经》，不见六典。或时殷礼未绝，而六典之礼不传，世因谓此为周礼也。案《周官》之法不与今礼相应，然则《周礼》六典是也。其不传，犹古文《尚书》、《春秋左氏》不兴矣。

说《论》者，皆知说文解语而已，不知《论语》本几何篇；但知周以八寸为尺，不知《论语》所独一尺之意。夫《论语》者，君子共纪孔子之言行，敕记之时甚多，数十百篇，以八寸为尺，纪之约省，怀持之便也。以其遗非经，传文纪识恐忘，故但以八寸尺，不二尺四寸也。汉兴失亡，至武帝发取孔子壁中古文，得二十一篇，齐、鲁，河间九篇，三十篇。至昭帝读二十一篇，宣帝下太常博士。时尚称书难晓，名

之曰传，后更隶写以传诵。初，孔子孙孔安国以教鲁人扶卿，官至荆州刺史，始曰《论语》。今时称《论语》二十篇，又失齐、鲁、河间九篇。本三十篇，分布亡失，或二十一篇，目或多或少，文辞或是或误。说《论语》者，但知以剥解之问，以纤维之难，不知存问本根篇章数章目。温故知新，可以为师，今不知古，称师如何？

孟子曰：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《梲杌》，鲁之《春秋》，一也。”若孟子之言，《春秋》者，鲁史记之名，《乘》、《梲杌》同。孔子因旧故之名，以号《春秋》之经，未必有奇说异意，深美之据也。今俗儒说之：“春者岁之始，秋者其终也。《春秋》之经，可以奉始养终，故号为《春秋》。”《春秋》之经何以异《尚书》？说《尚书》者，以为上古帝王之书，或以为上所下所书，授事相实而为名，不依违作意以见奇。说《尚书》者得经之实，说《春秋》者失圣之意矣。《春秋左氏传》：“桓公十有七年冬十月朔，日有食之。不书日，官失之也。”谓“官失”之言，盖其实也。史官记事，若今时县官之书矣，其年月尚大难失，日者微小易忘也。盖纪以善恶为实，不以日月为意。若夫公羊、谷梁之传，日月不具，辄为意使。夫平常之事，有怪异之说；径直之文，有曲折之义，非孔子之心。夫《春秋》实及言冬夏，不言者，亦与不书日月，同一实也。

唐、虞、夏、殷、周者，土地之名。尧以唐侯嗣位，舜从虞地得达，禹由夏而起，汤因殷而兴，武王阶周而伐，皆本所兴昌之地，重本不忘始，故以为号，若人之姓矣。说《尚书》谓之有天下之代号唐、虞、夏、殷、周者，功德之名，

盛隆之意也。故唐之为言，荡荡也；虞者，乐也；夏者，大也；殷者，中也；周者，至也。尧则荡荡民无能名，舜则天下虞乐；禹承二帝之业，使道尚荡荡，民无能名；殷则道得中；周武则功德无不至。其立义美也，其褒五家大矣，然而违其正实，失其初意。唐、虞、夏、殷、周犹秦之为秦，汉之为汉。秦起于秦，汉兴于汉中，故曰秦汉。犹王莽从新都侯起，故曰亡“新”。使秦汉在经传之上，说者将复为秦，汉作道德之说矣。

尧老求禅，四岳举舜。尧曰：“我其试哉！”说《尚书》者曰：“试者，用也；我其用之为天子也。”文为天子也。文又曰：“‘女于时，观厥刑于二女。’观者，观示虞舜于天下，不谓尧自观之也。”若此者，高大尧、舜，以为圣人相见已审，不须观试，精濯相照，旷然相信。又曰：“‘四门穆穆，入于大麓，烈风雷雨不迷。’言大麓，三公之位也。居一公之位，大总录二公之事，众多并吉，若疾风大雨。”夫圣人才高，未必相知也。成事，舜难知佞，使皋陶陈知人之法。佞难知，圣亦难别。尧之才，犹舜之知也。舜知佞，尧知圣。尧闻舜贤，四岳举之，心知其奇，而未必知其能，故言：“我其试哉。”试之于职，妻以二女，观其夫妇之法，职治修而不废，夫道正而不僻。复令入大麓之野，而观其圣，逢烈风疾雨，终不迷惑。尧乃知其圣，授以天下。夫文言“观”、“试”，观试其才也。说家以为譬喻增饰，使事失正是，灭而不存；曲折之意，使伪说传而不绝。造说之传，失之久矣。后生精者，苟欲明经，不原实，而原之者，亦校古随旧，重是之文，以为说证。经之传不可从，五经皆多失实之说。《尚书》、《春秋》，行事

成文，较著可见，故颇独论。

【译文】

儒者解释《五经》，有许多失实的地方。前儒不了解经书的来龙去脉，凭空捏造了许多虚妄的说法。后代的儒者相信前师的话，追随和遵循旧的说法，把那些辞句背得滚瓜烂熟。如果追随某一学派的学说有了一点名气，就急于当老师教人，及早做官，心情急切地往上爬，没有时间集中精力考订核实五经的本源。因此虚妄的说法流传不断，实际上的真实情况被埋没、难以显现，五经都失去了它们的真实面目。《尚书》、《春秋》记事较简易，对有关五经篇题方面的浅陋说法略加纠正，以便弄清对有关经书内容方面的微妙的解说。

谈《尚书》的人，有人认为《尚书》本来有一百零二篇，后来遭到秦代焚烧《诗经》、《书经》的灾难，保存在世的一共有二十九篇。

说秦代焚烧了《诗经》、《书经》，是对的；说《尚书》原来有一百零二篇，是虚妄的。大概《尚书》原来有一百篇，是孔子用来教学用的。后来遇到秦朝采纳李斯的建议，焚烧了《五经》，济南人伏生抱着百篇经书藏到深山之中。在汉景帝时，开始设立《尚书》博士。伏生从山中出来以后，汉景帝派晁错到伏生那里向他学习《尚书》二十余篇。伏生死后，《尚书》因此残缺不全。晁错后来把《尚书》传授给倪宽。到汉宣帝时，河内郡一女子拆除旧房子，得到了《周易》、《礼记》、《尚书》各一篇，就上奏皇帝。汉宣帝交下来给博士们看，这之后《周易》、《礼记》、《尚书》就各增加了一篇，而

《尚书》二十九篇就开始确定下来了。到了汉景帝时，鲁共王拆毁孔子教授学业的屋子建宫殿，又从墙壁中得到了百篇《尚书》。汉武帝派使臣拿来看，没有人能读懂，于是就把它密藏到宫中，外人不能看到。到汉成帝时，征求能治古文《尚书》的人。东海郡人张霸根据残有各篇的序言，凭空编造了一百零二篇的《尚书》，献给汉成帝。汉成帝把宫中秘藏的一百篇《尚书》来校勘，二者都不相符合，于是把张霸交给司法官吏去审问治罪。司法官吏告诉张霸罪应被处死，成帝称赏他的才干而没有杀死他，又爱惜他的著作而不毁掉它。所以一百零二篇《尚书》，就流传在了世间，读到的人就说《尚书》原来有一百零二篇了。

有人说秦代焚烧诗、书，烧坏的是解释《诗经》的著作，而《诗经》本文并没有被烧毁。

《诗经》被烧掉的正是它的诗本身。“书”，是五经的总称，传上说：“男子不读经书，那么就会产生游手好闲之心。”子路派子羔担任费邑的地方长官，孔子说：“这简直是害人子弟。”子路说：“费邑那地方有老百姓，有祭祀社稷的地方，为什么只有读书才叫学习呢？”这就证明了五经的总名叫“书”。传授《诗经》的人不知道秦代烧书的起因，所以就不明白烧书的实际情况。秦始皇三十四年，秦始皇在咸阳宫中摆下酒宴，七十名博士上前向秦始皇敬酒祝贺。博士仆射周青臣上前歌颂秦始皇，齐人淳于越上前进谏言，他认为秦始皇不分封子弟做诸侯王，最终恐怕会有象齐国田常、晋国六卿发难的事情发生，到头来没有挽救，并讽刺周青臣的歌颂，认为那时阿谀奉承。秦始皇把淳于越的议论交给丞相府去评议，丞

相李斯认为淳于越的话不能采用，并因此说诸儒生的话会迷惑老百姓，于是秦始皇下令史官把五经全烧了，有谁敢收藏诗书和百家之言的要被判刑，只有博士才能有这些书。五经都烧了，不光是烧掉了解释《诗经》的著作。传习的人相信了这些说法，见人说秦烧的是“诗书”，就以为烧的只是解释《诗经》的著作。

传习《经书》的人有人认为《尚书》被秦朝烧毁，而以为二十九篇是其中在当时已经亡佚而没有烧掉的部分。

如果真象这种说法的话，那么《尚书》二十九篇就是秦代焚书后的剩余了。七十一篇都烧毁了，二十九篇为什么偏偏会遗留下来呢？伏生年纪大了，晁错跟他学习的时候，才得到二十余篇，伏生死亡后，所以二十九篇唯独出现在世间，另外七十一篇就遗脱了。本来亡佚的是七十一篇，反而说成是二十九篇亡佚了。

有人说《尚书》二十九篇，是效法天上的北斗星和二十八宿。四七二十八篇，另一篇是效法北斗星，所以才有了二十九篇。

《尚书》在秦时被烧掉了，现存的是伏生传下来的二十九篇，怎么谈得上是效法星宿呢？汉宣帝的时候，发现了佚亡的《尚书》、《周易》、《礼记》当中的各一篇，《礼记》、《周易》篇数就够了，又哪会有所效法呢？考察一百篇的序言，残缺的有七十一篇，单单为二十九篇建立效法星宿的说法，怎么行呢？有人说：“孔子另外选了二十九篇，这二十九篇是效法星宿的。”这大概是庸俗儒生的说法，不一定是传记上的明文。二十九篇残缺不全，就有传授它的人，根据这个不完整

的篇数，偏造出效法星宿的说法，这有失圣人的旨意，也违背了古今的事实。经书有篇目，就象文章有章节句读一样；有章节句读，就如有文字一样。文字是用已有的字义来建立句子，句子多了就成为章节，章节有一定的体例以连缀成篇，篇是章句中的最大者。说篇效法星宿，等于说是章句也是效法星宿了。《诗经》过去有几千篇，孔子删去了其中的重复的篇章，共保存下来了三百篇，如同《尚书》只有二十九篇一样。说《尚书》二十九篇效法星宿，等于说《诗经》三百零五篇也是效法星宿的了。

有人说《春秋》是效法一年中的十二个月的。

《春秋》记载鲁国二十二位国君，就象《尚书》有一百篇一样，百篇《尚书》不是效法星宿的，十二公怎么会有所效法呢？解释《春秋》的人说：“二百四十二年的历史中，宣传做人的道理很周全，“王道”非常完备，表彰好的，谴责坏的，整顿乱世，使它返回正道，没有什么能比得上《春秋》。”如果是这样，“人道”和“王道”正好都讲透了。三军六师共有一万二千人，足能够侵侮敌人讨伐贼寇，军队横扫天下，有令即行动有禁即停止，不一定是效法什么东西的；士兵有一万二千人，就象《春秋》只记二百四十二年的事情一样。六师一万二千人，完全可以组成一国的军队；十二公二百四十二年，足可以阐明道理。论说事情的人喜欢把道理说得神乎其神，把意义夸大得无边无际，如果不这样就会遭殃，所以经传的篇数，都被说成是有所效法的了。考订事实根本，评论那些文章的含义，孔子编《春秋》与那些贤人写书，并没有什么区别。所以圣人写经，贤人写书，意义和道理讲完了，

文辞完备了，就成为篇了。他们建立篇章，把同一种类的内容归在一起，篇章相连接。种类不同，论说不一样，就另成一篇。含义不一样，文章就不同；事情改变了，篇也就该换了，根据事情的意义来写作，那有什么效法呢？

有人说《春秋》所记的二百四十二年历史当中，上寿九十岁，中寿八十岁，下寿七十岁，孔子根据中寿的人三代的寿数而作《春秋》的，三八二十四，所以一共有二百四十年。又解释说这正好是汉朝享国年数的一半。又解释说二百四十二年，为人之道周全，王道很完备。

如果据中寿三世而确定的这个说法对，那么把“人道”、“王道”讲透的说法就不对了；说把“人道”、“王道”讲透的说法是对的，那么据中寿三世而确定的说法就错了。二者相互冲突而确定它的含义，那么如何确定圣人的用意呢？大凡记事说到年、月、日的，是为了记得详尽，以表示对这件事的重视。《洪范》中的岁、月、日、星辰，历数五纪，是记录岁月、日、星，记录事情的文字，并非是效法模仿的说法。记载十二公享有君位的年数，总共有二百四十二年，这些就成了确立三世说的根据了。实际上孔子记载鲁国十二公的历史，是认为十二公的事情正好足以阐明王道呢？还是根据三世的说法，而三世的年数正好由十二公的享国年数才凑足的呢？如果根据记载十二公的事情足以阐明王道，那么二百四十二年就不是为了凑足三世的年数才出现的。如果是根据三世来确定的，取三八之数，那只有二百四十年罢了，为什么还要多取二年呢？议论的人又说：“这是想要配合鲁隐公元年的开始。不多取二年，那么隐公元年的事就不能记载在经书里了。”

《春秋》本来是根据三世的年数而作的，那又何必一定要用隐公元年的事作为开端呢？必须以隐公元年的事情为开始，这是以年代完整、说理完备为根据的，根据中寿三世年数的说法不再适用了。假设鲁隐公享国五十年，是把隐公元年以来的事全都记载下来呢？还是从中间断开以符合二百四十年的年数呢？如果把隐公元年的事全都记载下来，三八二百四十年的数目就会被破坏；如果从中断开以符合中寿三世的年数，那么隐公纪元的开始又不符合了，这怎么能行呢？况且年和月、日只不过是时间长短不一样罢了，它们所用来记载的实际上是同一回事儿。如果《春秋》记载二百四十二年的历史说它是根据中寿三代的寿数来计算的，那么这二百四十二年当中的日月也就必定也有什么数字作为根据了。年份按中寿三世来算，那月、日的多少又根据什么呢？《春秋》的记载有年，就好象《尚书》有篇章一样。篇章用来揭示要旨，年是用来纪事的。说《春秋》的年有什么根据，等于说《尚书》的篇章也有根据了。

谈论《周易》的人都说伏羲创造了八卦，周文王推演为六十四卦。圣王兴起的时候，黄河里有图出现，洛水里有书出现。伏羲称王时，河图从黄河中出现，这就是《周易》的八卦。大禹的时候从洛水中获得洛书，书从洛水中出现，就是《尚书·洪范》九章。所以伏羲靠八卦治理天下，大禹按照《洪范》来治洪水。古代神农氏称王时得到上河图，夏后氏接着神农氏出现称它为《连山》；归藏氏称王时获得河图，殷人继承归藏氏出现称之为《归藏》；伏羲兮称王时得到河图，周人继承伏羲兮出现称它为《周易》。这种经上的卦都是六十

四个，周文王、周公研究卦中的六爻写出彖辞十八章。世间传习《易》的人，说伏羲创造八卦，如果不切实考究《易》的本源，那就会认为八卦真的是伏羲作的了。伏羲得到八卦，并非是他创造了八卦；文王得到现成的六十四卦，并非真的推演出了六十四卦。创造、推演这样的议论，产生于世俗的流传。如果相信了他们的说法，就会使真实情况几乎全部被抹杀而不存在了，既不知道《易》就是《河图》，又不知道存在世上的是那一家的《易》，也许是《连山》，也许是《归藏》，也许是《周易》。考察夏、商、周三代礼制的增加减少，有显著的不同。如果周代排在后面，就说今天的《易》是《周易》，那么今天的《礼经》就应该是周代的礼了。然而《周礼》的六典和现在的《礼经》并不相符合，今存的《礼经》不一定就是周礼，那么也应该怀疑今天的《易》不一定就是《周易》了。但是，考察左丘明在《左传》中引用的周代卦辞和今天的《易》又很相符合，根据这一点看，今天的《易》大概就是《周易》了。

谈论《礼》的人，都知道礼仪，今天的《礼经》是那个朝代的礼呢？孔子说：“殷商的礼是继承夏代的礼，其中增删了什么是可知道的。周礼是继承商礼，其中增删了什么是可以知道的。”从一点来说，夏、殷、周各代都有自己的礼。现在流传的《礼经》，是周代的礼呢？还是夏、殷时代的礼呢？如果认为是周代的礼，那么《周礼》有六典，而考察今天的《礼经》，却并不见六典。也许由于殷礼并没有全部绝迹，还在流传，而记载六典的礼书却没有流传下来，一般人因此就把《礼经》说成是周礼了。考察《周礼》记载的制度，与今

天的《礼经》不相符合，那么《周礼》应该是记载六典的书了。《周礼》的一度失传，就象古文《尚书》、《春秋左氏传》的一度不流行一样。

解释《论语》的人，都知道解释字义和文意罢了，并不知道《论语》原来有多少篇，仅仅知道周代以八寸为一尺，并不知《论语》只用一尺长的竹筒来书写的意思。《论语》的编著，孔子的弟子都有孔子言行的记录，接受教导，需要记录的时候很多，共有上百篇，以八寸为一尺的竹筒记录，是为了记录简要，携带方便。因为《论语》不是作为经书留存下来，而是怕遗忘而作为传文记录下来的，所以只用八寸为一尺的竹筒来记载，而不用写经书的二尺四寸长的竹筒。汉朝建立时，《论语》遗亡了，到了武帝时发掘孔子旧宅取得了古文《论语》，共得到了二十一篇，齐、鲁、河间又献上了九篇，合为三十篇。到汉昭帝时读古文《论语》二十一篇，宣帝时把古《论语》交给太常博士。当时还说它文字难懂，给它取名叫传，后来改用隶书抄写，以便于传授和诵读。当初，孔子十二世孙孔安国用通行的文字教授扶卿，扶卿做官做到荆州刺史，开始称它为《论语》。如今称《论语》共二十篇，又遗失了齐、鲁、河间所献的九篇。原来三十篇，在流传的过程中亡佚，有的二十一篇，篇目有多有少，文辞有对有错。解释《论语》的人，只知道用琐碎的问题来提问，用细小的问题来责难，不知道探讨最早的篇数章目。温习旧的知识可以有新的体会，这就可以当老师了，如今的人不知道“古”，怎么能称作老师呢？

孟子说：“圣王的事迹消失了，没有什么东西可以歌颂了，

所以《诗》也就不作了，《诗》不作了之后才会写作《春秋》。晋国的《乘》，楚国的《梲杌》，鲁国的《春秋》，都一样，是史书。”按照孟子的说法，《春秋》是鲁国历史著作的名称，跟晋国的《乘》、楚国的《梲杌》是一样的。孔子沿袭旧有的名字，用来称呼《春秋》这部经书，不一定有什么与众不同的解释和深奥美妙的道理。现在庸俗的儒生说：“春是指庄稼在春天开始生长，秋是指庄稼在秋天成熟。《春秋》这部经书，可以有始有终，所以称之为《春秋》。”《春秋》这部经书与《尚书》有什么不同呢？解释《尚书》的人，认为是《尚书》上古时候帝王的书，有人认为是帝王做的事，而由臣子们记录成书的，根据事实而给它取名，不是没有事实根据随心所欲地表现它的离奇。解释《尚书》的人掌握了这部书的真实情况，解释《春秋》的人就违背了圣人的真实用意。《春秋左氏传》记载：“鲁桓公十七年冬十月初一，有日食出现。不写明纪日的干支，这是史官的失职。”说“史官失职”这样的话，大概是符合实际的。史官记载历史事件，就象现在记载皇帝言行的书，年月因为比较大而不易遗漏，日子则因为小而很容易被忘掉。大概史官记事以记载善恶为主要内容，而不在事情发生的具体时间。象《公羊传》、《谷梁传》，记载日月不具体，往往是故意这样做的。本来是很平常的事，却出现了很多奇异的解说；本来是直截了当的记载，却增添了很多曲折复杂的道理，这不符合孔子的本心。《春秋》实际上是讲到了冬夏的事情的，书上之所以不提冬夏二字，也和不写日月一样，都是一回事啊。

唐、虞、夏、商、周，本来是土地的名称。尧以唐地的

诸侯继承帝位，舜从虞地而成为帝王，禹从夏地而兴起，汤由殷地而兴起，周武王凭借周地而建功立业，都是原来他们得以兴盛发达的地方，尊重根本不忘当初，所以用地名为国号，就象人有姓名一样。解释《尚书》的人说这些统治天下的朝代名号唐、虞、夏、殷、周，是表示功德的名称，包含着兴盛昌隆的意义。因此说“唐”这个字的意思，就是浩大无边；虞，就是安乐的意思；夏，是大的意思；殷，是适当的意思；周，是极至的意思。尧就是功德浩大无比老百姓简直不知道如何称赞他；舜就是天下安定欢名乐；禹继承尧的帝业，使道崇高浩大，老百姓不知如何称赞他；殷就是道德符合中庸；周武王是功德无所不至。它们的立义很美，对唐尧、虞舜、夏、殷、周五代的赞扬也是很高的了，但是这违背了历史的真正事实，丧失了当初的本意，唐、虞、夏、殷、周，就象秦之所以叫秦，汉之所以叫汉一样。秦兴起于秦地，汉兴起于汉中，所以才叫秦、汉。就象王莽从新都侯兴起，所以叫作灭亡了的“新”一样。假使秦、汉也在经书之上，这些解释的人也将把秦、汉名称的由来从道德上去作解释了。

尧老了，寻求能够继承帝位的人，东、西、南、北四方的首领推举舜。尧说：“我姑且试一试看。”解释《尚书》的人说：“试，就是用；我用他做天子啊。”记载的是尧要让舜做天子。《尚书》中又说：“‘我要把女儿嫁给舜，从我的两个女儿那里观察他治家的情况。’所谓观察，是把舜放在天下人面前，让大家来观察，不是说尧自己来观察的啊。”这样说的目的，是为了使尧、舜的形象更加高大，认为圣人互相了解得已经很清楚，不须要观察试用，就象很明亮的光互相照

耀一样，坦然互相信任。又说：“‘四方来朝的人都很恭敬，又让舜担任守山林的官，遇到疾风雷雨也不迷路’。说大麓，指的就是三公的位置。占居一公的位置，总揽另外二公之事，事情虽多，处理得很好，就象疾风大雷雨中不迷路一样。”圣人才智很高，未必就相互了解。从已有的事例来看，舜难以识别奸佞之人，让皋陶说说识别人的办法。奸佞难以识别，圣人也很难区别。尧的才能，如同舜的智慧一样。舜识别佞人的能力，就同尧识别圣人的能力一样。尧听说舜贤明，四方的首领都举荐他，心中知道他杰出，但未必知道他管理国家的能力，所以说：“我姑且试一试吧。”在职责上测试他，把两个女儿嫁给他，观察他处理夫妻关系的方法，职责处理得很好而不荒废，为丈夫之道很端正而不淫邪。又让他进入山林当中，来观察他的圣明，遇到了疾风暴雨，他始终不迷惑。尧才知道他圣明，把天下交给了他。《尚书》上说“观”、“试”，是观察、试用他的才能啊。解说《尚书》的人把它们当作比喻和渲染的话，使得事情失去了真象，真相毁灭不复存在；事实被歪曲，使虚假的说法不断绝。伪说的流传，使真象失去很久了。后辈精明能干的人，如果要讲解经书，不考察事物的根本，即使是考察根本的人，也只是用古人的说法来对照，追随陈旧的解释罢了，重复这样的文字，把它当作自己发议论的根据。经书的解释不可盲目跟从，五经都有许多不真实的解释。《尚书》、《春秋》中已有的例子和现存的文字，明显地可以看到，因此单对它们略作一番讨论。

书解篇

或曰：“士之论高，何必以文？”

答曰：夫人有文质乃成。物有华而不实，有实而不华者。《易》曰：“圣人之情见乎辞。”出口为言，集扎为文，文辞施設，实情敷烈。夫文德，世服也。空书为文，实行为德，著之于衣为服。故曰：德弥盛者文弥缙，德弥彰者文弥明。大人德扩，其文炳；小人德炽，其文斑。官尊而文繁，德高而文积。华而睨者，大夫之簑，曾子寢疾，命元起易。由此言之，衣服以品贤，贤以文为差。愚杰不别，须文以立折。非唯于人，物亦咸然。龙鳞有文，于蛇为神；凤羽五色，于鸟为君；虎猛，毛蚡蚺；龟知，背负之。四者体不质，于物为圣贤。且夫山无林，则为土山；地无毛；则为泻土；人无文，则为仆人。土山而无麋鹿，泻土无五谷，人无之德不为圣贤。上天多文而后土多理，二气协和，圣贤稟受，法象本类，故多之采。瑞应符命，莫非文者。晋唐叔虞，鲁成季友，惠公夫人号曰仲子，生而怪奇，文在其手。张良当贵，出与神会，老父授书，卒封留侯。河神，故出图；洛灵，故出书。竹帛所记怪奇之物，不出潢沔。物以文为表，人以文为基。棘子成欲弥文，子贡讥之。谓文不足奇者，子成之徒也。

著作者为文儒，说经者为世儒。二儒在世，未知何者为优。或曰：“文儒不若世儒。世儒说圣人之经，解贤者之传，义理广博，无不实见，故在官常位；位最尊者为博士，门徒聚众，招会千里，身虽死亡，学传于后。文儒为华淫之说，于

世无补，故无常官，弟子门徒不见一人，身死之后，莫有绍传。此其所以不如世儒者也。”

答曰：不然。夫文儒世儒说圣情，共起并验，俱追圣人。事殊而务同，言异而义钧。何以谓之文儒之说无补于世？世儒业易为，故世人学之多，非事可析第，故宫廷设其位。文儒之业，卓绝不循，人寡其书，业虽不讲，门虽无人，书文奇伟，世人亦传。彼虚说，此实篇。折累二者，孰者为贤？案古俊义著作辞说，自用其业，自明于世。世儒当时显尊，不遭文儒之书，其迹不传。周公制礼乐，名垂而不灭。孔子作《春秋》，闻传而不绝。周公、孔子，难以论言。汉世文章之徒，陆贾、司马迁、刘子政、杨子云，其材能若奇，其称不由人。世传《诗》家鲁申公，《书》家千乘欧阳、公孙，不遭太史公，世人不闻。夫以业自显，孰与须人乃显？夫能纪百人，孰与廛能显其名？

或曰：“著作者，思虑间也，未必材知出异人也。居不幽，思不至。使著作之人，总众事之凡，典国境之职，汲汲忙忙，何暇著作？试使庸人积闲暇之思，亦能成篇八十数。文王日昃不暇食，周公一沐三握发，何暇优游为丽美之文于笔札？孔子作《春秋》，不用于周也。司马长卿不预公卿文事，故能作《子虚》之赋。杨子云存中郎之官，故能成《太玄经》、就《法言》。使孔子得王，《春秋》不作；长卿、子云为相，赋玄不工籍。”

答曰：文王日昃不暇食，此谓演《易》而益卦。周公一沐三握发，为周改法而制。周道不弊，孔子不作，休思虑间也，周法阔疏，不可因也。夫禀天地之文，发于胸臆，岂为

间作不暇日哉？感伪起妄，源流气蒸。管仲相恒公，致于九合；商鞅相孝公，为秦开帝业。然而二子之书，篇章数十。长卿、子云，二子之伦也。俱感，故才并；才同，故业钧。皆士而名著，不以思虑间也。问事弥多而见弥博，官弥剧而识弥泥。居不幽则思不至，思不至则笔不利，鬻顽之人，有幽室之思，虽无忧，不能著一字。盖人材有能，无有不暇。有无材而不能思，无有知而不能著。有鸿材欲作而无起，细知以何而能记。盖奇有所因，无有不能言，两有所睹，无不暇造作。

或曰：“凡作者精思已极，居位不能领职。盖人思有所倚着，则精有所尽索。著作之人，书言通奇，其材已报，其知已罢。案古作书者，多位布散槃解；辅倾宁危，非著作之人所能为也。夫有所逼，有所泥，则有所自，篇章数百。吕不韦作《春秋》，举家徙蜀；淮南王作道书，祸至灭族；韩非著治术，身下秦狱。身且不全，安能辅国？夫有长于彼，安能不浅于政治。

答曰：人有所优，固有所劣；人有所工，固有所拙。非劣也，志意不为也；非拙也，精诚不加也。志有所存，顾不见泰山；思有所至，有身不暇间也。称干将之利，刺则不能击，击则不能刺，非刃不利，不能一旦二也。蚌弹雀则失鸪，射鹄则失雁；方员画不俱成；视不并见，人材有两为，不能成一。使干将寡刺而更击，蚌舍鸪而射雁，则下射无失矣。人委其篇章，专为政治，则子产、子贱之迹，不足伴也。古作书者，多立功不用也。管仲、晏婴，功书并作。商鞅、虞卿，篇治俱为。高祖既得天下，马上之计未败，陆贾选《新语》，

高祖粗纳采。吕氏横逆，刘氏将倾，非陆贾之策，帝室不宁。盖材知无能，在所遭遇，遇乱则知立功，有起则其材著书者也。出口为言，著文为篇。古以言为功者多，以文为败者希。吕不韦、淮南王以他为过，不以书有非；便客作书，不身自为，如不作书，犹蒙此章章之祸。人古今违属，未必著作材知报也。邹阳举疏，免罪于梁；徐乐上书，身拜郎中。材能以其文为功于人，何嫌不能营卫其身？韩蚤信公子非，国不倾危。及非之死，李斯如奇，非以著作材极，不能复有为也。春物之伤，或死之也；残物不伤，秋亦大长。假令非不死，秦未可知。故才人能令其行可尊，不能使人必法已；能令其言可行，不能使人必采取之矣。

或曰：“古今作书者非一，各穿凿失经传之实，违圣人质，故谓之蕞残，比之玉屑。故曰：‘蕞残满车，不成为道；玉屑满篋，不成为宝。’前人近圣，犹为蕞残，况远圣从后复重为者乎？其作必为妄，其言必不明，安可采用而施行？”

答曰：圣人作其经，贤者造其传，述作者之意，采圣人之志，故经须传也。俱贤所为，何以独谓经传是，他书记非？彼见经传，传经之文，经须而解，故谓之是。他书与书相违，更造端绪，故谓是非。若此者，黠是于五经。使言非五经，虽是不见听。使五经从孔门出，到今常令人不缺灭，谓之纯壹，信之可也。今五经遭亡秦之奢侈，触李斯之横议，燔烧禁防，伏生之徒，抱经深藏。汉兴，收五经，经书缺灭而不明，篇章弃散而不具。晁错之辈，各以私意，分拆文字，师徒相因相授，不知何者为是。亡秦无道，败乱之也。秦虽无道，不燔诸子。诸子尺书，文篇俱在，可观续以正说，可采掇以示

后人。后人复作，犹前人之造也。夫俱鸿而知，皆传记所称，文义与经相薄，何以独谓文书失经之实？由此言之，经缺而不完，书无佚本，经有遗篇。折累二者，孰与蕞残？《易》据事象，《诗》采民以为篇，《乐》须民欢，《礼》待民平。四经有据，篇章乃成。《尚书》、《春秋》，采掇史记。史记兴，无异书，以民、事一意。六经之作皆有据。由此言之，书亦为本，经亦为末，末失事实，本得道质。折累二者，孰为玉屑？知屋漏者在宇下，知政失者在草野，知经误者在诸子。诸子尺书，文明实是。说章句者终不求解扣明，师师相传，初为章句者，非通览之人也。

【译文】

有人说：“士人的见解高明，何必要依靠文采呢？”

答曰：人要具备文与质两方面才算完美。果木有光开花而不结果的，也有结果实但不开花的。《周易》说：“圣人的感情通过文辞表达出来。”说出话来为言，把写在简上的辞句编在一起就成了文章，文辞写出来了，实情也就显现了。德行的文采，主要表现在衣服上。只见诸文字叫“文”，实际去做叫“德”，装饰在衣服上叫“服”。所以说：德越高的文采越繁缛，德越显著的文采越鲜明。官大位尊的人道德丰盈，他的文采也鲜明；地位低的人道德繁盛，他的文采也华丽。官位尊贵而文采繁缛，道德高尚而文采丰厚。华丽光滑的，是大夫享用的席子，曾子卧病在床，让儿子把席子换掉。由此来说，以衣服来区别贤人，贤人是以文采多少来区分高下的。愚笨的和杰出的不能分别，就须要用文采来判断。不仅人类

是这样，万物也都是如此。龙鳞上有花纹，在蛇类中是神物；凤凰的羽毛成五色，在鸟类中是首领；虎威猛，皮毛花纹缤纷；龟有智慧，背上带着花纹。这四种动物身体华丽，在动物中是圣贤。再说山没有山林，那么就是土山；地上没有植被，那就是草木不生的盐碱地；人没有文采，那就是未成器的东西。土山上没有麋鹿，泻土上不生五谷，人没有文采、德行就不是圣人、贤人。上天多花纹，后土多纹理，阴阳二气和谐，圣贤人禀受了阴阳二气，仿效天地，所以多文采。祥瑞和符命，没有不是有文采的。晋唐虞叔，鲁成季友，鲁惠公夫人宋仲子，生下来就很怪异，文字长在他们的手上。张良应该富贵，与神灵相会，老人给他一本兵书，最终被封为留侯。黄河神明，所以出现了河图；洛水灵验，所以出现了洛书。书籍上记载的怪异、神奇之物，没有从污水沟里出现的。外物以文采为外表，人以有文采为根基。棘子成想取消表面上的礼仪，遭到了子贡的讥笑。说文采不足为奇的，是棘子成这类人。

写著作的儒生为文儒，解释经书的为世儒。二种儒生在这个世界上，不知道那一种儒生更好。有人说：“文儒比不上世儒。世儒解说圣人的经书，解释贤人的传书，义理非常广博，没有不见到实效的，所以有固定的官职可做；地位最尊贵的是博士，门徒会集众人，招引会聚了千里之外的人，即使是死去了，学业也会传于后人。文儒发华而不实的议论，对世道没有什么补益，所以没有固定的官职可做，弟子门徒见不到一人，人死了以后，没有人继承他的学业。这就是文儒不如世儒的原因。”

我回答说：不是这样。文儒和世儒解释圣人之情，出于同一个动机，同样有效验，目的都是想追随圣人。事情虽然不一样，但勉力从事这一点是一样的，说的话不一样，但道理都是相同的。为什么说文儒的议论对社会没有补益呢？世儒的学问容易做，所以世人跟他学习的就多，平凡的事可分出高下来，所以官府和朝廷中设有他们的官位。文儒的学问，卓越不凡，人们很少读他们的书，他的学业虽然没有用来讲授，门下虽然没有弟子，但他们的书籍、文章奇伟，世间也有流传。世儒的言论是虚妄之说，文儒的文章却都是实实在在的。比较这两种书生，哪一种更贤良？考察古时候贤能的人的著作，自己用自己的学问，自己在世上出名。世儒在某个时候虽然尊贵，如果不被文儒写到书里去，他的事迹就不会流传。周公制定礼乐，声名流传不灭。孔子作《春秋》，名声不断绝。周公、孔子，很难用他们作例子来论证人才。汉代写文章的人，陆贾、司马迁、刘向、扬雄，他们的才能好象奇人一样，他们的名声不是靠别人得来的。世上流传《诗》家鲁人申培，《书》家千乘人欧阳生、公孙弘，如果不是被司马迁写在《史记》中，世人就不知道他们的声名。凭自己的学业出名的人与依赖别人才出名的人相比，哪个更好呢？能够记载一百个人的事迹，与仅仅能使自己出名的人相比，哪个更高明呢？

有人说：“从事著述的人，只是有空闲来进行思考罢了，未必是他的才智出众，不同于平常人。居住的地方不幽静，文思就不会到来。假使让从事著述的人总揽各方面的事，掌管国境之内的职责，整天忙忙碌碌，还有什么空闲去写书呢？假

试让一个平庸的人把闲暇时候的思考积累起来，也能写成八十多篇文章。周文王太阳偏西了，还没有工夫吃饭，周公礼贤下士，忙于接待，洗一次头就中断三次，哪有闲暇的时间悠闲自在地在笔札上写出华美的文章呢？孔子写《春秋》，是因为没有被周天子所重用。司马迁如不参预公卿政务，所以才能写出《子虚赋》。扬雄因为只当了中郎这样一个闲官，所以才能写成《太玄经》，完成《法言》。假使让孔子当上王，《春秋》也不会写出来；司马相如、扬雄做宰相，《子虚赋》、《太玄经》就不会工巧有文采。”

我回答说：周文王太阳偏西了还没有工夫吃饭，这是说他忙着推演《易》增加卦。周公洗一次头中断三次，是因为忙于为周朝制订法度和礼乐。周代的礼仪不败坏，孔子不作《春秋》，不是因为他有空闲时间来进行思考，而是因为周代的礼制已不完备了，不能再沿用了。禀受天地的文采，把内心的想法写出来，哪里是由于闲着没事而写作以免荒废日子呢？乃是因为痛感虚妄，就象水源必须外流，热气必然上升一样非写不可。管仲辅佐齐桓公，功业以致于九合诸侯；商鞅辅佐秦孝公，为秦开创了帝业。但是这二位的书，也有数十篇。司马相如和扬雄，也是管仲、商鞅这类人。由于他们都有所感触，因此表现出来的才干不相上下；才能相同，所以功业也相等。这些人都是又当官又著书，并不是有空闲时间来思考啊。过问的事情越多而见识就越广博，公务越繁忙而主张也就越坚定。居住在不幽静的地方那么文思就不会到来，文思不到来下笔就不流利，但是愚笨的人，有幽静的环境，有文思，虽然无忧无虑，还是写不出一个字来。大概人

才有能与不能，不在于有没有闲暇。有缺乏才智而不能思考的人，没有具备才智而不能写作的人。有才智很高想写作而缺少感触的人，也有才智很低，因为勤于请问而能记录成文的人。奇才有无从下笔的，没有不会写的，两者有看不到的，没有缺乏功夫进行写作的。

有人说：“凡从事著述的人他的精力思虑已经用尽，做官不能尽到职责。大概人的思想偏重在某个方面，那么精力也就在这方面用尽。从事著述的人，著作精深杰出，他的才智已用完，他的智慧已消耗殆尽。考察古时候著书的人，大多是处在闲散无事的地位；至于辅佐将要倾覆的社稷，安定将要危亡的国家，并不是从事著述的人能够办得到的。从事著述的人有所推动，有所坚持，就会有动机，写出百篇的文章来。吕不韦作《吕氏春秋》，全家被流放到四川；淮南王刘安写作道家之书《淮南子》，灾祸至于灭族；韩非著作关于治国之术的书《韩非子》，被判刑入狱。性命尚且不能保全，怎能辅佐国事？有在那些方面的长处，怎能不在这些方面有所短处？擅长写文章，怎能不在政治方面有所短呢？”

我回答说：人有所好的一面，必有劣的一面；人有所工巧的一方面，必有笨拙的一面。并不是由于低劣才怎么样，而是心思没有放在上面；并不是笨拙才如何，而是精神没有集中在上面。心中存有某种志向，就会过泰山也看不到；思想达到了某种境地，自己就没有空闲来有所追求。世人称赞干将宝剑的锋利，但是用它去刺就不能同时用来砍，用它砍就不能同时用它刺，这并不是剑刃不锋利，是不能同时起两种作用。用弹丸去弹雀就会失掉鹬，射鹊就会失掉弹雁的机会；

方和圆同时画，不能都画成功，左右两边同时看就不能看清东西，人如果同时做两件事，那就会一事无成。假使用干将宝剑不刺而改为砍，弹丸舍弃鹊而射雁，那么就一定能砍下来，一定能射中，而不会有失误了。人如果放弃他的写作，专门从事政治，那么子产、子贱的事迹就不值得一比了。古代著书的人，很多是能建立功业的，只是没有被重用啊。管仲、晏婴，功业和著作都有所建树。商鞅、虞卿，既写文章，又搞政治。汉高祖得到天下后，使用武力的主张还没有改变，陆贾就创作《新语》，高祖大体上都采纳了。吕后及其宗族横暴叛逆，刘家的汉室将要倾覆，如果不是靠陆贾的计谋平定吕氏，汉室就不得安宁。有才智的人，没有办不到的事情，关键在于遭遇的是什麼，遇到乱世就凭智慧建立功业，有所感触，就运用才能从事著述。说出来是言语，写成文是篇章。古代靠言语立功的不少，因写文章而遭到败家灭族的人很少。吕不韦、淮南王刘安是因为犯了其他的罪过，并不是因为著书而有罪；让门客写书，不亲自来写，即使不著书，也还是要蒙受这种显著的灾祸。古往今来犯罪接连不断，未必都是在写作上才智用尽了的人。邹阳上疏，在梁孝王那里得到了豁免；徐乐上书，被武帝征拜为郎中。才智能写文章在世人面前立功，又为什么不能保护自身呢？韩王早听从韩非的话，国家就不会倾覆。至于韩非之死，则是因为李斯嫉妒他才能出众，并不是由于他著书而才智竭尽，不能再在政治上有所作为的缘故。春天植物受到伤害，有的因此死了；有些被摧残过的植物，如果不再受伤，到秋天也会长大成熟。假设韩非不死，秦未必会那么快灭亡。所以有才学的人能使自己的行

为受人尊敬，却不能使别人必定效法自己；能够使自己的言论切实可行，却不能使别人必定采纳自己的主张。

有人说：“古往今来写书的人很多，各自牵强附会的解释经书丧失了经书的本来面目，违背了圣人的实质，所以称之为支离破碎的东西，把它们比作玉屑。因此说：‘支离破碎的东西满车，也不能成为道；玉屑满箱子，也不能成为宝物。’前代的人离圣人不远，尤其支离破碎，何况远离圣人，随前人之后又重新来写书的人呢？他们的创作一定是虚妄的，他们的话也不明白，怎么能采用他们的话并按他们的话来施行呢？”

我回答说：圣人创作经书，贤人为其作传释，叙述作者的用意，采纳圣人的志向，所以经书须要传释。都是圣贤的人所作的，为什么却只说经书及传释是对的，其他的书是错的呢？那些人见到解释经书的书籍，阐释经文，经文须要解释才会明白，所以称它们是对的。其他书与经书不相不符合，别创一说，所以称它们是错的。这样的说法，是以五经为是非标准。假使所说的不是五经，虽然是对的也不会被人听信。假使五经是直接从孔门中出来，至今毫无残缺，称得上是纯粹完整的东西，相信它是可以的。现在五经已遭到了秦朝的践踏，遇到了李斯的蛮横议论，焚烧经书，禁止儒家经书流传，伏生这样的人，抱着经书跑到深山中藏了起来。汉朝建立后，从民间收取五经，经书残缺不明，篇章散失而不完全。晁错这样的人，各以自己的个人看法，割裂文字，师徒相互沿袭传授，不知道谁为正确。无道的暴秦，使经书遭到了很大的破坏。秦虽然无道，但没有烧毁先秦诸子的著作，写在

一尺二寸长竹简上的诸子著作，文章篇目都在，可阅读它们来纠正经书及对经书的各种解释，可以拿来给后人看。后人重新写作，就和前人创作一样。都一样博学而有智慧，都是史书所称道的，文章的含义与经书不相上下，为什么单说诸子著作失经书之实？由此来说，经书残缺而不完全，诸子百家的书没有散失不全的，经书有遗失的篇章，比较二者，谁最支离破碎呢？《周易》是根据事物的表象写成的，《诗经》是向民间采集而编辑成篇的，《乐经》的成书有赖于百姓欢欣鼓舞，《礼记》的成文全靠百姓安居乐业讲究礼节。四经书有所根据，才能成书。《尚书》、《春秋》，采集古代史官的记载。史记的作成，和诸子百家没有区别，与有赖于百姓和事象的经书的写成同一道理。六经的创作都有所凭据。从这一点来说，一般书籍是根本，经书则是枝节，经书失去了实际情况，而诸子百家的书却具备道的实质。二者相比较，哪一个是玉屑呢？知道屋子漏雨的人应是住在屋子里的人，知道朝政失误的人应是住在民间的在野之人，知道经书错误的在于诸子之书。诸子一尺二寸长的书籍，文章明白，事情真实。解释经书章句的人不想求得彻底的理解而去问个一清二楚，一代代师承下去，仍然如此解释经书章句的人，就不是通晓古今，学识渊博之人。

论衡卷二十九

案书篇

儒家宗，孔子也。墨家之祖，墨翟也。且案儒道传而墨法废者，儒之道义可为，而墨之法议难从也。何以验之？墨家薄葬右鬼，道乖相反违其实，宜以难从也。乘违如何？使鬼非死人之精也，右之未可知。今墨家谓鬼审死之人精也，厚其精而薄其尸，此于其神厚而于其体薄也。薄厚不相胜，华实不相副，则怒而降祸，虽右其鬼，终以死恨。人情欲厚恶薄，神心犹然。用墨子之法，事鬼求福，福罕至而祸常来也。以一况百，而墨家为法，皆若此类也。废而不传，盖有以也。

《春秋左氏传》者，盖出孔子壁中。孝武皇帝时，鲁共王坏孔子教授堂以为宫，得佚《春秋》三十篇，《左氏传》也。公羊高、谷梁寘、胡毋氏皆传《春秋》，各门异户，独《左氏传》为近得实。何以验之？《礼记》造于孔子之堂，太史公汉之通人也，左氏之言与二书合，公羊高、谷梁寘、胡毋氏不相合。又诸家去孔子远，远不如近，闻不如见。刘子政玩弄《左氏》，童仆妻子皆呻吟之，光武皇帝时，陈元、范叔上书连属，条事是非，《左氏》遂立。范叔寻因罪罢。元、叔天下极才，讲论是非，有余力矣。陈元言纳，范叔章诘，《左氏》得实，明矣。言多怪，颇与孔子“不语怪力”相违返也。《吕

氏春秋》亦如此焉。《国语》、《左氏》之外传也。《左氏》传经，辞语尚略，故复选录《国语》之辞以实。然则《左氏》、《国语》，世儒之实书也。

公孙龙著《坚白》之论，析言剖辞，务折曲之言，无道理之较，无益于治。齐有三邹子之书，汪洋无涯，其文少验，多惊耳之言。案大才之人，率多侈纵，无实是之验；华虚夸诞，无审察之实。商鞅相秦，作《耕战》文术。管仲相齐，造《轻重》之篇。富民丰国，强主弱敌，公赏罚，与邹衍之书并言。而太史公两纪，世人疑惑，不知所从。案张仪与苏秦同时，苏秦之死，仪固知之。仪知秦审，宜从仪言，以定其实，而说不明，两传其文。东海张商亦作列传，岂《苏秦》商之所为邪？何文相违甚也！《三代世表》言五帝、三王皆黄帝子孙，自黄帝转相生，不更禀气于天。作《殷本纪》，言契母简狄浴于川，遇玄鸟坠卵，吞之，遂生契焉。及《周本纪》言后稷之母姜嫄野出，见大人迹，履之则妊身，生后稷焉。夫观《世表》，则契与后稷，黄帝之子孙也；读殷、周《本纪》，则玄鸟、大人之精气也。二者不可两传，而太史公兼纪不别。案帝王之妃，不宜野出，浴于川水。今言浴于川，吞玄鸟之卵；出于野，履大人之迹，违尊贵之节，误是非之言也。

《新语》，陆贾所造，盖董仲舒相被服焉，皆言君臣政治得失，言可采行，事美足观。鸿知所言，参贰经传，虽古圣之言，不能过增。陆贾之言，未见遗阙，而仲舒之言雩祭可以应天，土龙可以致雨，颇难晓也。夫致旱者以雩祭，不夏郊之祀，岂晋侯之过邪？以政失道，阴阳不和也？晋废夏郊之祀，晋侯寢疾，用郑子产言，祀夏郊而疾愈。如审雩不修，

龙不治，与晋同祸，为之可也。以政致旱，宜复以政。政亏，而复修雩治龙，其何益哉？《春秋》公羊氏之说：“亢阳之节，足以致旱。”阴阳相浑，旱湛相报，天道然也，何乃修雩设龙乎？雩祀，神喜哉？或雨至，亢阳不改，旱祸不除，变复之义，安所施哉？且夫寒温与旱湛同，俱政所致，其咎在人。独为亢旱求福，不为寒温求瑞，未晓其故。如当复报寒温，宜为雩、龙之事。鸿材巨识，第两疑焉。

董仲舒著书不称子者，意殆自谓过诸子也。汉作书者多，司马子长，杨子云，河汉也，其余泾谓也。然而子长少臆中之说，子云无世俗之论。仲舒说道术奇矣，比方二家尚矣。讖书云“董仲舒乱我书”，盖孔子言也。读之者或为“乱我书”者，烦乱孔子书也；或以为“乱”者，理也，理孔子之书也。共一“乱”字，理之与乱，相去甚远。然而读者用心不同，不省本实，故说误也。夫言“烦乱孔子之书”，才高之语也；其言“理孔子之书”，亦知奇之言也。出入圣人之门，乱理孔子之书，子长，子云无此言焉。世俗用心不实，省事失情，二语不定，转侧不安。案仲舒之书，不违儒家，不反孔子。其言“烦乱孔子之书”者，非也；孔子之书不乱，其言“理孔子之书”者，亦非也。孔子曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！”乱者，终孔子言也。孔子生周，始其本；仲舒在汉，终其末，尽也。皮续《太史公书》，盖其义也。赋颂篇下其有“乱曰”章，盖其类也。孔子终论，定于仲舒之言，其修雩治龙，必将有义，未可怪也。

颜渊曰：“舜何人也？予何人也。”五帝、三王，颜渊独慕舜者，如己步骑有同也。知德所慕，默识所追，同一实也。

仲舒之言道德政治，可嘉美也。质定世事，论说世疑，桓君山莫上也。故仲舒之文可及，而君山之论难追也。驥与众马绝迹，或蹈驥哉。有马于此，足行千里，终不名驥者，与驥毛色异也。有人于此，文偶仲舒，论次君山，终不同于二者子，姓名殊也。故马效千里，不必驥馱，人期贤知，不必孔墨。何以验之？君山之论难追也。两刃相割，利钝乃知；二论相订，是非乃见。是故韩非之四难，桓宽之《盐铁》，君山《新论》之类也。世人或疑，言非是伪，论者实之，故难为也。卿决疑讼，狱定嫌罪，是非不决，曲直不立，世人必谓卿狱之吏才不任职。至于论，不务全疑，两传并记，不肯明处，孰与剖破浑沌，解决乱丝，言无可知，文无可晓哉？案孔子作《春秋》，“采毫毛之善，贬纤介之恶。”可褒，则明其善以义其行；可贬，则明其恶以讥其操。《新论》之义，与《春秋》会一也。

夫俗好珍古不贵今，谓今之文不如古书。夫古今一也，才有高下，言有是非，不论善恶而徒贵古，是谓古人贤今人也。案东番邹伯奇，临淮袁太伯，袁文术、会稽吴君高、周长生之辈，位虽不至公卿，诚能知之囊囊，文雅之英雄也。观伯奇之《元思》，太伯之《易章句》，文术之《咸铭》，君高之《越纽录》，长生之《洞历》，刘子政、杨子云不能过也。盖才有深浅、无有古今；文有伪真，无有故新。广陵陈子回、颜方，今尚书郎班固，兰台令杨终，傅毅之徒，虽无篇章，赋颂记奏，文辞斐炳，赋象屈原、贾生，奏象唐林、谷永，并比以观好，其美一也。当今未显，使在百世之后，则子政、子云之党也。韩非著书，李斯采以言事；杨子云作《太玄》，侯

铺子随而宣之。非，斯同门，云，铺共朝，睹奇见益，不为古今变心易意，实事贪善，不为并肩以迹相轻，好奇无已，故奇名无穷。杨子云反《离骚》之经，非能尽反，一篇文往往见非，反而夺之。《六略》之录万三千篇，虽不尽见，指趣可知，略借不合义者，案而论之。

【译文】

儒家的创始人，是孔子，墨家的创始人是墨翟。考察一下为什么儒家之道流传下来而墨翟之法废弃不用，原因在于儒家的道理可以做到，而墨家的主张很难顺从。怎么来证明这一点呢？墨家主张薄葬而又相信鬼神，道理自相矛盾，违背实际情况，当然人们就难以顺从。怎么自相矛盾的呢？假如鬼并不是人的精神，即使尊崇它，它也不会知道。而今墨家认为鬼确实是死人的精神，尊崇人的精神而薄葬人的尸体，这是对于人的精神尊重而鄙视人的躯体。薄与厚不相称，表里不相一致，那么神灵会发怒降下祸害，即便尊崇鬼神，终于会因为薄待尸体而遭到怨恨。人之常情是想要别人厚待而厌恶别人薄待，神的想法也是如此。用墨子的方法，侍奉鬼神来祈求福气，福气会很少到来而灾祸会常到。从一件事推论百件事，墨家的法度，都是象此类情况。墨家思想荒废不流传，大概是有原因的。

《春秋左氏传》，大概也是出于孔子壁中。汉武帝时，鲁共王拆毁孔子教学的屋子用来盖宫室，得到了遗失的《春秋》三十篇，这就是《左传》。公羊高、谷梁寘、胡母子都为《春秋》作过传，各立门户，自成一家，只有《左氏传》比较

符合《春秋》的本意。怎么验证这一点呢？《礼记》是孔子嫡系弟子所作，可谓“造于孔子之堂”，司马迁是汉代通晓古今的人，左氏的说法与《礼记》和《史记》相符合，公羊高、谷梁寔、胡母氏的说法与《礼记》、《史记》不相符合。其他各家距离孔丘的时代较远，远的不如近的，听说的不如亲眼见的。刘向欣赏，喜爱《左传》，奴仆、妻子、孩子都能吟诵它。汉光武帝时，陈元、范叔上书接连不断，上书陈述是非，《左传》就设立了博士。范叔不久因犯罪而被罢免。陈元、范叔是天下最上等的人才，讨论是非，力量绰绰有余。陈元的意见被采纳，范叔的奏章被摒弃，《左传》符合《春秋》本意，这已经很清楚了。《左传》记载多怪异之事，这与孔子“不语怪、力、乱、神”的做法很不一致，《吕氏春秋》也是如此。《国语》，是《左传》的外传，《左传》阐述经文，语言还有些简略，所以又选录了《国语》的话来充实它。那么《左传》、《国语》，是世间儒家真实可靠的书籍。

公孙龙写有《坚白》一文，分析语言、剖析词语，致力于曲折的语言，没有对道理的研讨，对治理事务没有多大益处。齐国有邹忌、邹衍、邹奭三人的书，汪洋无边，他们的文章缺少验证，很多让人吃惊的话。考察有大才智的人，大都夸大、狂妄，没有实际的验证；浮华、虚无、荒诞，并无确实观察的实质。商鞅辅佐秦国，作下了《耕战》之术；管仲辅佐齐国，创造了《轻重》之篇。它们的宗旨都想使国家丰裕、人民殷富，主人强大，敌人弱小，赏罚公平，与邹衍等人的书并行于世。而司马迁把它们都一起记载下来，世上的人迷惑不解，不知该信从谁。考察张仪和苏秦处在同一时

代，对于苏秦的死，张仪本来是知道的。张仪了解苏秦的情况很清楚，应该以张仪的说法，来确定他死亡的情况，而《史记》的说法却不明确，记载了苏秦之死的两种说法。东海郡人张商也曾写过人物传记《苏秦列传》大概是张商写的吧？否则，为什么二传的说法互相矛盾得那么厉害呢！《史记》中的《三代世表》说五帝、三王都是黄帝的子孙，从皇帝开始辗转相生，一代生一代，并非另外从天承受精气而出生的。写《殷本纪》，说契的母亲简狄在河里洗澡，碰上了燕子的鸟蛋，就把它吞到肚子里，于是就生下了契。《周本纪》说后稷的母亲简嫫到野外去，遇到了巨人的脚印，踩上之后就怀孕了，生下了后稷。看一看《世表》，就知道契与后稷，都是黄帝的子孙，读一读殷、周《本纪》，则知道契与后稷是玄鸟、大人的精气所化成的。二种情况不可都记下来，但司马迁不加区别地都记载了下来。考察古代帝王的妃子，不应该到野外去，不应该下河洗澡。现在说她们在河里洗澡，吞燕子的蛋，到野外去，踩上了巨人的脚印，违背了尊贵人应遵循的礼节，这是混淆是非的话。

《新语》，是陆贾所创作的，是董仲舒深受影响的著作，说的都是君臣政治得失的道理，意见可以采用，说事美妙值得观赏。大智者所说的话，可以与经传并列，即使是古代圣人的言论，也不能对它有什么超过和增加。陆贾的话，没有残缺，而董仲舒说通过举行雩祭可感动上天，堆制土龙可以招来降雨，让人很难理解。造成旱实是由于不举行雩祭，就象不祭祀鲧是晋侯的过错一样呢？还是由于政治坏而造成了天气不好呢？晋国废除了祭祀鲧的礼仪，晋国的国君卧病不起，

采用了郑国子产的主张，祭祀了鲧，晋侯的病就好了。如果确实没有举行雩祭，没有堆制土龙，让晋侯遭难，这样说是可以的。由于政治造成了旱灾，就应该改善政治的办法来使旱灾消除。政治败坏，反而举行雩祭、堆制土龙，有什么益处呢？《春秋》公羊传说：“君主骄横的节操，足能够招致旱实。”阴阳相混杂，旱涝交替发生，天道本来是这样的，为什么却修雩祭、设土龙呢？是因为举行雩祭神就好兴吗？有时下了雨，然而酷热的天气并没有改变，旱灾没有消除，举行雩祭能消除旱灾的道理，又如何运用呢？况且天气的寒温与旱涝灾害相同，都是由于政治引起的，罪过在于人。只为大旱祈求福气，而不为寒温求神保佑，不知道是什么缘故。如果应当报答寒温的恩德而去举行祭祀，那么也应该用举行雩祭、堆制土龙的办法来改变天气的寒温了。高才博学之人，对雩祭可以感天，土龙可以致雨这两种观点请姑且存疑吧！

董仲舒著书不称子，大概意思是自认为超过了诸子。汉代写书的人很多，司马迁、扬子雄，如同黄河、汉水一样博大精深，其余的人就象泾水、渭水，比不上黄河、汉水。然而司马迁很少有主观臆断的解释，扬雄没有庸俗的评论。董仲舒说道记述很杰出，比司马迁、扬雄二家来说，董仲舒更为高明。讖书上说的“董仲舒整理发挥我的书”，这大概是孔子说的。读书的人有人认为“乱我书”的意思是弄乱孔子的著述；有人认为乱的意思是整理，整理孔子的著述。同是一个“乱”字，整理与弄乱两种意思，相差太远了。然而读书的人用心各不相同，不明白事情的根本事实，所以解说就错误了。说董仲舒“烦乱孔子之书”，这句话是为了表明他的才

能高超，说董仲舒“理孔子之书”，是为了表明他的才智出奇啊。出入孔子之门下，弄乱或整理孔子之书，司马迁、扬雄并没有这样的话。世俗上的人用心不踏实，探索事理违反实情，“烦乱”和“整理”这两种说法不确定，辗转反复，翻来覆去。考察董仲舒的书，不违背儒家思想，不违反孔子。说“烦乱孔子之书”的，是不对的；孔子的书没有混乱，说“理孔子之书”的，也不对。孔子说：“在乐师挚开始演奏的时候，在演奏《关雎》结尾的时候，耳朵里充满了丰富优美的音乐。”所谓乱，其实是指总结孔子的话。孔子生于周代，开创了儒家学说；董仲舒生在汉代，总结了儒家学说，把道理说尽了。班彪读写《史记》，大概也是这种意思。赋、颂最后一章常用“乱曰”两字开始，大概跟这也是同类。孔子学说的全貌，是经过董仲舒的阐述而最终确定下来的，因此，董仲舒所说的修零治龙，一定有它的道理，没什么可以奇怪的。

颜渊说：“舜是什么样的人，我就做什么样的人。”五帝、三王，颜渊唯独仰慕舜，是因为知道自己的步调和舜有一致的地方。有智慧道德的人所羡慕的，同默记在心中的人所追求的，其实是一样。董仲舒谈论道德政治，是可以赞美的。考订世上的事情，论说世上的疑难问题，没有比桓谭更高明的了。所以董仲舒的文章可以企及，而桓谭的说论则很难赶得上。好马与一般的马足迹绝不相同，然而有些马还是能赶上千里马。这里有一匹马，能日行千里，但终不被人叫做千里马，是因为它的毛色与千里马不同。这里有一个人，文章配得上董仲舒，论说与桓谭并列，但最终跟二位不相同，是因为姓名不同啊。所以马实际上能达到日行千里，不一定叫做

驥或騄，人们期望出现贤智之士，但不一定非孔丘、墨翟不可。怎么来证明它呢？桓谭的论说难以赶得上啊。两把刀子相砍，利与钝的才能知道；两种说论相交锋，是非才会显示出来。所以韩非的四篇难文，桓宽的《盐铁论》，是与桓谭的《新论》一类的书。世上有人迷惑，说了错话而肯定了虚假的东西，论述者给予核实订正，所以是很难办的。廷尉判决官司，审判的官员判定疑难案件，如果分不清是非曲直，世人一定会说廷尉、狱吏的才能不胜任他们所担任的职务。至于论说之文，不去订正疑问，两种不同的说法都记载下来，不肯明确地作出判断，与能够剖析疑难的事理，解决纷乱的事情，使言论没有不可知的，文章没有不可理解的人相比谁更好呢？考察孔子作《春秋》，“很小的善行都要褒扬，很小的恶行都要贬斥”。可褒扬的人，就宣扬他的美德称赞他的善行；可贬斥的人，就揭露他的罪恶讥刺他的丑行。《新论》的道理，与《春秋》是完全一致的。

社会上的习惯是喜好古代的而不珍视今天的的东西，说今天的文章不如古代的书籍。其实古今都是一样，才智有高下之分，言论有是非之分，不考察是善是恶而只贵古，这是说古人比今人贤明。考察东番人邹伯奇、临淮人袁太伯、袁文术、会稽人吴君高、周长生这些人，官位虽然做不到公卿，但确是才智博雅，文章典雅的英雄。看看邹伯奇的《元思》，袁太伯的《易章句》，袁文术的《咸铭》，吴君高的《越纽录》，周长生的《洞历》，刘向、扬雄也不能超过他们。大概才智有高低之分，没有古今之分；文章有真伪之别，没有新旧的不同。广陵人陈子回、颜方，如今的尚书郎班固，兰台令杨终、

傅毅这些人，虽然没有大部头的著作，但他们的赋、颂、记、奏等各体文章，文辞很富有文采，赋效法屈原，贾谊，奏效法唐林、谷永，放在一起观察他们的长处，他们的文章之美是一样的。当今还没有出名，假使百代之后，那么这些人就是刘向、扬雄之类的人了。韩非创作书，李斯采用韩非某些主张来处理事务；扬雄作《太玄》，侯芭随着就宣扬它。韩非、李斯同学，扬雄、侯芭都是在一个朝代，亲眼看到奇异之书，不根据作品产生年代的早晚而改变评价的标准，实事求是，凡是好的都仰慕，不是因为同时代的人，就认为经历平凡而瞧不起，人们爱好奇异之书的心没有停止，所以著书人奇异的名声就不会断绝。扬雄反《离骚》之意而用之，不是全都违反《离骚》之意，一篇作品往往因为被驳难，反而使它更加突出。《六略》记录书籍一万三千卷，虽然没有全都看到，它们的大意还是可以知道的，所以略借其中某些不合理的地方，进行考订并加以评论。

对作篇

或问曰：“贤圣不空生，必有以用其心。上自孔、墨之党，下至荀、孟之徒，教训必作垂文，何也？”

对曰：“圣人作经，贤者传记，匡济薄俗，驱民使之归实诚也。案《六略》之书万三千篇，增善消恶，割截横拓，驱役游慢，期便道善，归正道焉。孔子作《春秋》，周民弊也。故采求毫毛之善，贬纤介之恶，拨乱世，仅诸正，人道浹，王道备，所以检押靡薄之俗者，悉具密致。夫防决不备，有水

溢之害；网解不结，有兽失之患。是故周道不弊，则民不文薄；民不文薄，《春秋》不作。杨、墨之学不乱传义，则孟子之传不造；韩国不小弱，法度不坏废，则韩非之书不为；高祖不辨得天下，马上之计未转，则陆贾之语不奏；众事不失实，凡论不坏乱，则桓谭之论不起。故夫贤圣之兴文也，起事不空为，因因不妄作。作有益于化，化有补于正，故汉立兰台之官，校审其书，以考其言。董仲舒作道术之书，颇言灾异政治所失，书成文具，表在汉室。主父偃嫉之，诬奏其书。天子下仲舒于吏，当谓之下愚。仲舒当死，天子赦之。夫仲舒言灾异之事，孝武犹不罪而尊其身，况所论无触忌之言，核道实之事，收故实之语乎？故夫贤人之在世也，进则尽忠宣化，以明朝廷；退则称论贬说，以觉失俗，俗也不知还，则立道轻为非；论者不追救，则迷乱不觉悟。

是故《论衡》之造也，起众书并失实，虚妄之言胜真美也。故虚妄之语不黜，则华文不见息；华文放流，则实事不见用。故《论衡》者，所以铨轻重之言，立真伪之平，非苟调文饰辞，为奇伟之观也。其本皆起人间有非，故尽思极心，以讥世俗。世俗之性，好奇怪语，说虚妄之文。何则？实事不能快意，而华虚惊耳动心也。是故才能之士，好谈论者，增益实事，为美盛之语；用笔墨者，造生空文，为虚妄之传。听者以为真然，说而不舍；贤者以为实事，传而不绝。不绝，则文载竹帛之上；不舍，则误入贤者之耳。至或南面称师，赋奸伪之说；典城佩紫，读虚妄之书。明辩然否，疾心伤之，安能不论？孟子伤杨，墨之议大夺儒家之论，引平直之说，褒是抑非，世人以为好辩。孟子曰：“予岂好辩哉？予不得已！”

今吾不得已也！虚妄显于真，实诚乱于伪，世人不悟，是非不定，紫朱杂厕，瓦玉集糅，以情言之，岂吾心所能忍哉？卫驂乘者越职而呼车，恻怛发心，恐上之危也。夫论说者闵世忧俗，与卫驂乘者同一心矣。愁精神而幽魂魄，动胸中之静气，贼年损寿，无益于性。祸重于颜回，违负黄，老之教，非人所贪，不得已，故为《论衡》。文露而旨直，辞奸而情实。其《政务》言治民之道。《论衡》诸篇，实俗间之凡人所能见，与彼作者无以异也。若夫九虚、三增、《论死》、《订鬼》，世俗所久惑，人所不能觉也。人君遭弊，改教于上；人臣遇惑，作论于下。下实得，则上教从矣。冀悟迷惑之心，使之虚实之分。实虚之分定，而华伪之文灭；华伪之文灭，则纯诚之化日孳矣。

或曰：“圣人作，贤者述。以贤而作者，非也。《论衡》、《政务》可谓作者。”

非曰作也，亦非述也，论也。论者，述之次也。五经之兴，可谓作矣。太史公书，刘子政序、班叔皮传，可谓述矣。桓君山《新论》，邹伯奇《检论》，可谓论矣。今观《论衡》、《政务》、桓、邹之二论也，非所谓作也。造端更为，前始未有，若仓颉作书，奚仲作车是也。《易》言伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰作也。文王图八，自演为六十四，故曰衍。谓《论衡》之成，犹六十四卦，而又非也。六十四卦以状衍增益，其卦溢，其数多。今《论衡》就世俗之书，订其真伪，辩其实虚，非造始更为，无本于前也。儒生就先师之说诘而难之，文吏就狱卿之事覆而考之，谓《论衡》为作，儒生，文吏谓作乎？

上书奏记，陈列便宜，皆欲辅政。今作书者，犹上书奏记，说发胸臆，文战手中，其实一也。夫上书谓之奏，奏记转易其名谓之书。建初孟年，中州颇歉，颍川，汝南民流四散。圣主忧怀，诏书数至。《论衡》之人，奏记郡守，宜禁奢侈，以备困乏。言不纳用，退题记草，名曰《备乏》。酒糜五谷，生起盗贼，沉湎饮酒，盗贼不绝，奏记郡守，禁民酒。退题记草，名曰《禁酒》。由此言之，夫作书者，上书奏记之文也，谓之造作，上书奏记是作也。

晋之《乘》，而楚之《斫机》、鲁之《春秋》，人事各不同也。《易》之“乾坤”，《春秋》之“元”、杨氏之“玄”，卜气号不均也。由此言之，唐林之奏，谷永之章，《论衡》、《政务》，同一趋也。汉家极笔墨之林，书论之造，汉家尤多。阳成子张作《乐》，杨子云造《玄》，二经发于台下，读于阙掖，卓绝惊耳，不述而作，材疑圣人，而汉朝不讯。况《论衡》细说微论，解释世俗之疑，辩照是非之理，使后进晓见然否之分，恐其废失，著之简牋，祖经章句之说，先师奇说之类也。其言伸绳，弹割俗传。俗传蔽惑，伪书放流，贤通之人，疾之无已。孔子曰：“诗人疾之不能默，丘疾之不能伏。”是以论也。玉乱于石，人不能到；或若楚之玉尹以玉为石，卒使卞和受刖足之诛。是反为非，虚转为实。安能不言？俗传既过，俗书又伪。若夫邹衍谓今天下为一州，四海之外有若天下者九州。《淮南书》言共工与颛顼争为天子，不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝。尧时十日并出，尧上射九日。鲁阳战而日暮，援戈麾日，日为却还。世间书传，多若等类，浮妄虚伪，没夺正是。心溃涌，笔手扰，安能不论？论则考

之以心，效之以事，浮虚之事，辄立证验。若太史公之书，据许由不隐，燕太子丹不使日再中，读见之者，莫不称善。

《政务》为郡国守相，县邑令长陈通政事所当尚务，欲今全民立化，奉称国恩。《论衡》九虚、三增，所以使俗务实诚也；《论死》、《订鬼》，所以使俗薄丧葬也。孔子径庭丽级，被棺敛者不省；刘子政上薄葬，奉送藏者不约；光武皇帝草车茅马，为明器者不奸。向世书俗言不载？信死之语汶浊之也。今著《论死》及《死伪》之篇，明死无知，不能为鬼，冀观览者将一晓解约葬，更为节俭。斯盖《论衡》有益之验也。言苟有益，虽作何害？仓颉之书，世以纪事。奚仲之车，世以自载。伯余之衣，以辟寒暑。桀之瓦屋，以辟风雨。夫不论其利害，而徒讥其造作，是则仓颉之徒有非，《世本》十五家皆受责也。故夫有益也，虽作无害也。虽无害，何补？

【译文】

有人问道：“圣人和贤人不会虚度一生，一定有其用心所在。从上代的孔子、墨子这些人，到后来的荀子、孟子这些人，教导世人一定要写出垂范世人的文章，为什么呢？”

回答说：“圣人创作经书，贤人创作解释经书的书，纠正不良的风气，引导民众使他们归于真诚老实。考察《六略》记载的书有一万三千卷，表彰好的，制止坏的，阻止放纵行为，驱使游手好闲的人干正事儿，希望有利于引导人们向善，归入正道。孔子作《春秋》，是因为周代的民风败坏的缘故，所以表彰细小的善行，贬斥细微的恶行，整顿乱世，使它返回正道，做人的道理讲得很周全，王者治天下的道理讲得世很

完备，用以矫正奢侈轻薄风俗的制度，规定很极为完备详尽。防洪的堤岸残破不去修好，就会有洪水泛滥的灾难；捕兽的网散开了不去织补，会有野兽逃脱的祸患。所以周代的礼仪不败坏，那么老百姓就不会浮华轻薄；老百姓不浮华轻薄，孔子也不会作《春秋》。如果杨朱、墨翟的学说没有搞乱经传的本义，那么孟子也就不会著书了；韩国如果不变得弱小，法度不败坏荒废，那么韩非的书就不会创作出来；汉高祖辩论获得天下的道理，用武力治天下的主张不改变，那么陆贾治国安邦的话也不会奏给汉高祖；众多的事记载如果不失实，社会舆论不混乱，那么桓谭的《新论》就不会创作出来。所以贤人、圣人著书，引用事实不会凭空捏造，言必有据而不胡乱编造。写出的东西利于教化，教化的施行有益于政治，所以汉代设了兰台令之官，校勘、审定其中的书籍，考订书中的文字。董仲舒所写天人感应，灾异迷信之书，讲的大多是政治败坏引起灾异出现，书写好之好，就呈献给了朝廷。主父偃很痛恨董仲舒，就诬告这部书。汉武帝把董仲舒交给司法官史审理，判定董仲舒目无法度。董仲舒被处死刑，但汉武帝赦免了他。董仲舒大谈灾异之事，汉武帝仍不判他罪反而很尊重他，何况我所讨论的并无触犯朝廷的言论，只是对事情是否符合实际道理进行考核，收集了一些史实的说法呢？所以贤人生活在社会上，做官就为朝廷尽忠、宣传教化，以显示朝廷的圣德；不当官就著书评论是非，以矫正社会的不良的风气，世俗如果还不知道回到正道上，就应当伸张道义指责作坏事的人；论事的人如果不进行补救，迷失正道的人就不会觉悟。

因此我之所以创作《论衡》，是由于众多的书籍都失去了历史的真实，虚妄的语言压过了真实华美的文章。所以虚妄不真的言论不废除，那么华而不实的文章就不会停止；华而不实的文章泛滥，那么历史的真实情况就不会被采用。因此《论衡》这部书，就是用来权衡是或非的言论，确立真假的标淮，不是随意玩弄笔墨，修饰文辞，故意做出奇伟的样子给人看。它的本源在于人间有错误的东西，所以用尽心思，来讥讽世俗。世俗的本性，是喜好奇特、怪异的话，喜欢虚假不真的文章。为什么？实事求是的言论不能使人心里痛快，而华而不实的言辞往往会使人震惊、动心。所以有才干的人，喜欢高谈阔论的人，往往夸大事实，说出华美、繁盛的话来，写文章的人，编造无根据的文字，作出虚假不真的阐释。听众认为确实如此，就谈论不止；读者以为是真实的事情，就流传不绝。流传不绝，就会被记载到书上；谈论不止，就误入了贤人的耳中。有的甚至当上老师，宣扬奸诈虚伪的学说；各级官吏们，也读上了虚妄不真的书。明白地分辨出了是非，为此痛心忧伤，怎么不让我评论呢？孟子感叹杨、墨的言论压倒了儒家的论说，就引出公平正直的学说，赞扬对的贬斥错的，世上的人认为孟子好争辩。孟子说：“我难道就是好辩吗？我也是没有办法呀！”今天我也是没有办法啊！虚妄的东西比真实的东西还要显要、真实真诚的东西被虚伪的东西弄混乱，世人还不醒悟，是非不能确定，真伪的东西被混杂在一起，瓦片与玉石混在一处，从人的常情上来说，难道我心中能够忍受吗！卫国的骖乘越职呼叫赶马，痛惜忧伤之情发自内心，害怕主人发生危险啊。评论的人忧伤世俗，与卫国的骖乘的心

情是一样的啊。精神忧愁、灵魂苦闷，扰动了心中的平静心境，使寿命受损害，不利了身心。灾祸比颜回读书累死还严重，违背黄、老清静无为的教导，这并不是人们所贪求的事，也是没有办法，所以才写《论衡》。文章非常浅显，内容比较质实，言辞直率、感情真实。《政务》谈的是统治人民的道理。《论衡》中的这些篇章所讨论的问题，实际上是社会上一般人所能识别的，与它的作者并没有什么区别。至于书中的九虚、三增、《论死》、《订鬼》等篇所谈论的，世上的人长时间困惑不解，人们也不容易觉察。君主遇到世风败坏，就要在上面改变政教；臣子遇到了疑惑，就在下面作出论说。如果下边的议论符合实际的道理，那么君主改变政教时就会采纳它了。我希望能唤醒人们困惑之心，使他们知道虚与实的区别。虚与实的区别确定了，那么华而不实的虚伪文章就会灭绝；华而不实的文章灭绝了，那么纯正、真诚了教化就会一天天增大起来。

有人说：“圣人创作，贤人阐述别人的东西，以贤者的身分从事创作，是不对的。而《论衡》、《政务》却可以说是创作啊。”

《论衡》、《政务》不叫创作，也不是阐述别人的东西，而是发议论。议论次于阐述。五经的产生，可以叫做创作。司马迁的《史记》、刘向的《新序》、班彪的《史记后传》，可以说是阐述。桓谭的《新论》、邹伯奇的《检论》，可以说是议论。今天看《论衡》、《政务》，是跟桓、邹二人的《新论》、《检论》一样的，并不是所说的创作啊。起头另外创作，是指前代没有出现过，象仓颉创造文字，奚仲制作车辆一样。

《易》上说伏羲创造八卦，在此以前没有八卦，伏羲创造了八卦，所以叫做创作。周文王画八卦，自己把它推演为六十四卦，所以叫做发挥。因此说《论衡》的完成，就象文王演六十四卦一样，但又有所不同。六十四卦是根据图象扩展而增加来的，它的卦增多，卦数也多了。如今《论衡》根据世上流行的书，考订它们的真伪，辨别它们的虚实，并不是别外创造，也不是与前代没有关系。儒生根据老师的说法而追问老师，文书根据负责审讯的官吏所审的案件进行考订，如果说《论衡》是创作，那么儒生、文书的做法也叫作创作吗？

上书和奏记，陈述、列举有关治国的建议和办法，都是想有对政治有所帮助。如今著书的人，言论出自内心、文章做成于手中，其实跟上书、奏记是一样的。上书叫作奏，奏记换一个名称就叫做“书”。建初初年，中原一带歉收，颍川、汝南二郡人民流亡四散。汉章帝心中很忧愁、诏书屡次下达。《论衡》的作者，向郡守写报告，应该禁止奢侈浪费，以防备物资的困乏。建议没有被采用，回来把奏记草稿上加了一个标题，叫作《备乏》。造酒浪费粮食，也会因此产生盗贼，引起人们嗜酒无度，盗贼不断出没，我向郡守写了一个报告，禁止民间酿酒。回来把奏记草稿上加了一个标题，叫作《禁酒》。从此来看，写书与上书、奏记是一样的，称写书为创作，那么上书、奏记也就是创作了。

晋国的《乘》，和楚国的《斫机》、鲁国的《春秋》都是史书，只不过记载的人和事各不相同罢了。《易》上所说的“乾坤”，《春秋》上所谈的“元”，杨雄的“玄”，都是气，只不地赋予气的称呼不同。由此看来，唐林的奏记，谷永的奏

章，与《论衡》、《政务》的旨趣是一样的。汉代文人之多达到了顶峰，上书奏论的创造，在汉朝尤其多见。阳成子张作《乐》，杨雄创作《太玄》，这二经产生于兰台，诵读于宫庭之内，奇异杰出惊人耳目，不是阐述而是创作，才智可与圣人相比，而在汉朝并没有人讥讽他们。更何况《论衡》只不过简单说说轻微发发议论，解释一下世俗间的疑惑，辩明是非的道理，使后辈读书做官的人明白是非的区别，恐怕废掉、丢失，就写在了木简上，和祖述经书的章句之学以及前辈老师的不同一般的议论同属一类。它的言论伸张法度，分析抨击庸俗的书传。庸俗的书传蒙骗人、迷惑人，伪书泛滥，贤能、通达之人，对此痛恨不已。孔子说：“诗人痛恨它不能沉默，我孔丘痛恨它藏在心里不说。”因此我要发议论。玉和石混乱在一起，人们不能区别；有的象楚国管理玉工的官吏把玉当作石，最终使卞和受到了砍掉脚的酷刑。把对的弄成错的，把虚的弄成实的，我能不说话吗？庸俗的阐释已经是错误的了，庸俗的书又虚伪不真。邹衍说中国只是一个州，四海之外跟中国大小差不多的一共有九州。《淮南子》说共工和颛顼争当天子，没有获胜，一怒之下就撞击不周山，使撑天的柱子折断，系地的绳子断开。尧时有十个太阳同时出现，尧射下了九个太阳。鲁阳公和别交战，看到太阳快要西落，便向太阳挥戈，太阳就又回到了天上。社会上的著作，多数象上述这类事例一样，浮妄虚伪的东西，淹没和压倒了正确的事实。这种现象令人心潮澎湃，笔和手安静不下来，怎么能不发议论呢？发议论时就用心对问题加以思考，用事实加以证明，浮虚的事情，就马上会被检验出来。象司马迁的《史记》，证实

了许由并没有隐居，燕太子丹也没有使西偏的太阳再回到中天，读到这些论证的人，没有人不称赞好的。

《政务》是为郡国的太守、国相和县令陈述应重重视政务、勉力从事政务的问题，要让守、相、令、长做到保护百姓树立教化，从而颂扬朝廷的恩德。《论衡》中的九虚、三增等篇，目的是使一般人努力做到事实求是；《论死》、《订鬼》两篇，目的是使人们简力丧葬。孔子过庭院登上台阶，是由于被装进棺材的随葬品没有俭省；刘子政上书皇帝提倡薄葬，但随葬的器物并没有因此而节约；汉光武帝称赏古人以草车、茅马随葬，但专做殉葬器物的人并不仿制。为什么世俗书中不记载这些事儿呢？是因为认为人死后变鬼的妄言使人们受到了蒙蔽。今天我写《论死》、《死伪》这两篇文章，阐明人死后无知、不能变成鬼的道理，希望读者因此知道一些薄葬的意义，变得更为节俭。这就是《论衡》一书有益于社会的明证。这些言论如果有益于社会，即使创作出来又有什么害处呢？仓颉造的文字，世人拿来纪事；仲奚造的车，人们用来运东西；伯余发明的衣服，人们用来御寒；桀发明用瓦盖房，人们用来避风雨。不考虑它是对人们有利，只是讥讽他们的创作，这样仓颉等人就有错，《世本》中记载的十五个发明家全部要受到指责了。如果对社会有益，即使创作了也没有什么害处。如果无益，虽然无害，有什么用呢？

论衡卷三十

自纪篇

王充者，会稽上虞人也，字仲任。其先本魏郡元城，一姓孙。几世尝从军有功，封会稽阳亭。一岁仓卒国绝，因家焉，以农桑为业。世祖勇任气，卒咸不揆于人。岁凶，横道伤杀怨仇众多。会世扰乱，恐为怨仇所擒，祖父泛举家担载，就安会稽、留钱塘县，以贾贩为事。生子二人，长曰蒙，少曰诵。诵即充父。祖世任气，至蒙、诵滋甚，故蒙、诵在钱塘，勇势凌人。未复与豪家丁伯等结怨，举有徙处上虞。

建武三年，充生。为小儿，与侪伦嬉戏，不好狎侮。侪伦好掩雀、捕蝉，戏钱，林熙，充独不肯，诵奇之。六岁教书，恭原仁顺，礼敬具备，矜庄寂寥，有巨人之志。父未尝笞，母未尝非，闾里未尝让。八岁出于书馆，书馆小僮百人以上，皆以过失袒谪，或以书丑得鞭。充书日进，又无过失。手书既战，辞师，受《论语》、《尚书》日讽千字。经明德就，谢师而专门，援笔而众奇。所读文书，亦日博多。才高而不尚苟作，口辩而不好谈对，非其人，终日不言。其论说始若诡于众，极听其终，众乃是之。以笔著文，亦如此焉；操行事上，亦如此焉。

在县位至掾功曹，在都尉府位亦掾功曹，在太守为列掾

五官功曹行事，入州为从事。不好微名于世，不为利害见将。常言人长，希言人短。专荐未达，解已讲者过。及所不善，亦弗誉；有过不解，亦弗复陷。能释人之大过，亦悲夫人之细非。好自周，不肯自彰，勉以行操为基，耻以材能为名。众会乎坐，不问不言；赐见君将，不及不对。在乡里慕蘧伯玉之节，在朝廷贪史子鱼之行。见污伤不肯自明，位不进亦不怀恨。贫无一亩庇身，志佚于王公；贱无斗石之秩，意若食万钟，得官不欣，失位不恨。处逸乐而欲不放，居贫苦而志不倦。淫读古文，甘闻异言。世书俗说，多所不安，幽处独居，考论实虚。

充为人清重，游必择友，不好苟交。所友位虽微卑，年虽幼稚，行苟离俗，必与之友。好杰友雅徒。不泛结俗材。俗材因其微过，蜚条陷之，然终不自明，亦不非怨其人。或曰：“有良材奇文，无罪见陷，胡不自陈？举胜之徒，摩口膏舌；邹阳自明，入狱复出。苟有全完之行，不宜为人所缺；既耐勉自伸，不宜为人所屈。”答曰：“不清不见尘，不高不见危，不广不见削，不盈不见亏。士兹多口，为人所陷，盖亦其宜。好进故自明，憎退故自陈。吾无好憎，故默无言。羊胜为谗，或使之也；邹阳得免，或拔之也。孔子称命，孟子言天，吉凶安危，不在于人。昔人见之，故归之于命，委之于时，浩然恬忽，无所怨尤。福至不谓己所得，祸到不谓己所为。故时进意不为丰，时退志不为亏。不嫌亏以求盈，不违险以趋平；不鬻智以干禄，不辞爵以吊名；不贪进以自明，不恶退以怨人。同安危而齐死生，钧吉凶而一败成，遭十羊胜，谓之无伤。动归于天，故不自明。

充性恬澹，不贪富贵。为上所知，拔擢越次，不慕高官；不为上所知，贬黜抑屈，不患下位。比为县吏，无所择避。或曰：“心难而行易，好友同志，仕不择地，浊操伤行，世何效放？”答曰：可效放者，莫过孔子。孔子之仕，无所避矣。为乘田委吏，无于邑之心，为司空相国，无说豫之色。舜耕历山，若终不免；及受尧禅，若卒自得。忧德之不非，不患爵之不尊；耻名之不明，不恶位之不迁。垂棘与瓦同楛、明月与砾同囊，苟有二宝之质，不害为世所同。世能知善，虽贱犹显；不能别白，虽尊犹辱。处卑与尊齐操，位贱与贵比德，斯可矣。

俗性贪进忽退，收成弃败。充升擢在位之时，众人蚁附；废退穷居，旧故叛去。志俗人之寡恩，故闲居作《讥俗》、《节义》十二篇。冀俗人观书而自觉，故直露其文，集以俗言。或譴谓之浅。答曰：以至典而示小雅，以雅言而说丘野，不得所晓，无不逆者。故苏秦精说于赵，而李兑不说，商鞅以王说秦，而孝公不用。夫不得心意所欲、虽尽尧，舜之言，犹饮牛以酒，啖马以哺也。故鸿丽深懿之言，关于大而不通于小。不得已而强听，入胸者少。孔子失马于野，野人闭不与，子贡妙称而怒，马圉谐说而懿。俗晓形露之言，勉以深鸿之文，犹如神仙之药以治魀咳，制貂狐之裘以取薪菜也。且礼有所不待，事有所不须。断决知辜，不必皋陶；调和葵韭，不俟狄牙。闾巷之乐，不用《韶》、《武》；里母之祀，不待太牢。既有不须，而又不宜。牛刀割鸡，舒戟采葵，铁钺载著，盆盎酌卮，大小失宜，善之者希。何以为辨？喻深以浅。何以为智？喻难以易。贤圣铨材之所宜，故文能为深浅之差。

充既疾俗情，作《讥俗》之书；又闵人君之政，徒欲治人，不得其宜，不晓其名，愁精苦思，不睹所趋，故作《政务》之书。又伤伪书俗文多不实诚，故为《论衡》之书。夫贤圣歿而太义分，蹉跎殊趋，各自开门。通人观览，不能订铨。遥闻传授，笔写耳取，在百岁之前。历日弥久，以为昔苦之事，所言近是，信之入骨，不可自解，故作是论。其文盛，其辨争，浮华虚伪之语，莫不澄定。没华虚之文，存敦庞之朴，拨流失之风，反安宓戏之俗。

充书形露易观。或曰：“口辩者其言深，笔敏者其文沉。案经艺之文，贤圣之言，鸿重犹雅，难卒晓睹。世读之者，训古乃下。盖贤圣之材鸿，故其文语与俗不通。玉隐石间，珠匿鱼腹，非玉工珠师，莫能朱得。宝物以隐闭不见，实语亦宜深沉难测。《讥俗》之书，欲悟俗人，故形露其指，为分别之文。《论衡》之书，何为复然？岂材有浅极，不能为覆。何文之察，与彼经艺殊轨辙也？”

答曰：玉隐石间，珠匿鱼腹，故为深覆。及玉色剖于石心，珠先出于鱼腹，其犹隐乎？吾文未集于简札之上，藏于胸臆之中，犹玉隐珠匿也。及出获露，犹玉剖珠出乎？烂若天文之照，顺苔地理之晓，嫌疑隐微，尽可名处。且名白，事自定也。《论衡》者，论之平也。口则务在明言，笔则务在露文。高士之文雅，言无不可晓，指无不可睹。观读之者，晓然若盲之开目，聆然若聋之通耳。三年盲子，卒见父母，不察察相识，安肯说喜？道畔巨树，塹边长沟，所居昭察，人莫不知。使树不巨而隐，沟不长而匿，以斯示人，尧、舜犹惑。人面色部七十有余，颊肌明洁，五色分别，隐微忧喜，皆

可得察，占射之者，十不失一。使面黝而黑丑，垢重袭而覆部，占射之者，十而失九。

夫文由语也，或浅露分别，或深迂优雅，孰为辩者？故口言以明志，言恐灭遗，故著之文字。文字与言同趋，何为犹当隐闭指意？狱当嫌辜，卿决疑事，浑沌难晓，与彼分明可知，孰为良吏。夫口论以分明为公，笔辩以获露为通，吏文以昭察为良。深覆典雅，指意难睹，唯赋颂耳经传之文，贤圣之语，古今言殊，四方谈异也。当言事时，非名难知，使指闭隐也。后人不晓，世相离远，此名曰语异，不名曰材鸿。浅文读之难晓，名曰不巧，不名曰知明。秦始皇读韩非之书，叹曰：“独不得此人同时！”其文可晓，故其事可思。如深鸿优雅，须师乃学，投之于地，何叹之有？夫笔著者，欲其易晓而难为，不贵难知而易造；口论务解分而可听不务深迂而难睹。孟子相贤，从眸子明瞭者。察文，以义可晓。

充书违诡于俗。或难曰：“文贵夫顺合众心，不违人意，百人读之莫谴，千人闻之莫怪。故《管子》曰：‘言室满室，言堂满堂。’今殆说不与世同，故文刺于俗，不合于众”。

答曰：论贵是而不名华，事尚然而不高合。论说辩然否，安得不谲常心，逆俗耳？众心非而不从，故丧黜其伪而存定其真。如当从众顺人心者，循旧守雅，讽习而已，何辩之有！孔子侍坐于鲁哀公，公赐桃与黍，孔子先食黍而啖桃，可谓得食序矣，然左右皆掩口而笑，贯俗之日久也。今吾实犹孔子之亭贪也，俗人违之，犹左右之掩口也。善雅歌，于郑为不悲；礼舞，于赵为不好。尧、舜之典，伍伯不肯观；孔、墨之籍，季、孟不肯读。宁诡之计，黜于闾巷；拨世之言，訾

于品俗。有美味于斯，俗人不嗜，狄牙甘食；有宝玉于是，俗人投之，卞和佩服。孰是孰非？可信者谁？礼俗相背，何世不然？鲁文逆祀，去者三人；定公顺祀，畔者五人。盖独是之语，高士不舍，俗夫不好；感众文书，贤者欣颂，愚者逃顿。

充书不能纯美。或曰：“口无择言，笔无择文。文必丽以好，言必辩以巧。言瞭于耳，则事味于心；文察于目，则篇留于手。故辩言无不所，丽文无不写。今新书既在论譬，说俗为戾，又不美好，于观不快。盖师旷调音，曲无不悲；狄牙和膳，肴无淡味。然而通人造书，文无瑕秽。《吕氏》、《淮南》，悬于市门，观读之者，无訾一言。今无二书之美，文虽众盛，犹多谴毁。”

答曰：夫养实者不育华，调行者不饰辞。丰草多落英，茂林多枯枝。为文欲显白其为，安能令文而无谴毁？救火拯溺，义不得好；辩论是非，言不得巧。入泽随龟，不暇调足；深渊捕蛟，不暇定手。言奸辞简，指趋好远；语甘文峭，务意浅小。稻谷千钟，糠皮太半；阅钱满亿，穿决出万。大羹必有淡味，至宝必有瑕秽；大简必有不好，良工必有不巧。然则辩言必有所屈，通文犹有所黜。言金由贵家起，文粪自贱室出。《淮南》、《吕氏》之无累害，所由出者，家富官贵也。夫贵，故得悬于市；富，故有千金副。观读之者，惶恐畏忌，虽见乘不合，焉敢谴一字！

充书既成，或稽合于古，不类前人。或曰：“谓之饰文偶辞，或径或迂，或屈或舒，谓之论道，实事委琐，文给甘酸，谐于经不验，集于传不合，稽之子长不当，内之子云不入。文

不与前相似，安得名佳好，称工巧？”

答曰：饰貌以强类者先形，调辞以务似者失情。百夫之子，不同父母，殊类而生，不必相似，各以所禀，自为佳好。文必有与合，然后称善，是则代匠斫不伤手，然后称工巧也。文士之务，各有所从，或调辞以巧文，或辩伪以实事。必谋虑有合，文辞相袭，是则五帝不异事，三王不殊业也。美色不同面，皆佳于目；悲音不共声，皆快于耳，酒醴异气，饮之皆醉；百谷殊味，食之皆饱。谓文当与前合，是谓舜眉当复八采，禹目当复重瞳。

充书文重。或曰：“文贵约而指通，言尚省而趋明，辩士之言要而达，文人之辞寡而章。今所作新书出万言，繁不省，则读者不能尽；篇非一，则传者不能领。被躁人之名，以多为不善。语约易言，文重难得。玉少石多，多者不为珍；龙少鱼众，少者固为神。”

答曰：有是言也。盖实言无多，而华文无寡。为世用者，百篇无害；不为用者，一章无补。如皆为用，则多者为上，少者为下。累积千金，比于一百，孰为富者？盖文多胜寡，财富愈贫。世无一卷，吾有百篇；人无一字、吾有万言，孰者为贤？今不曰所言非，而云泰多；不曰世不好善，而云不能领，斯盖吾书所以不得省也。夫宅舍多，土地不得小；户口众，簿籍不得少。今失实之事多，华虚之语众，指实定宜，辩争之言，安得约径？韩非之书，一条无异，篇以十第，文以万数。夫形大，衣不得褊；事众，文不得褊。事众文饶，水大鱼多；帝都谷多，王市肩磨。书虽文重，所论百种。按古太公望，近董仲舒，传作书篇百有余，吾书亦才出百，而云

泰多，盖谓所以出者微，观读之者，不能不譴呵也。河水沛沛，比夫众川，孰者为大？虫茧厚重，称其出丝，孰者为多？

充仕数不耦，而徒著书自纪。或亏曰：“所贵鸿材者，仕宦耦合，身容说纳，事得功立，故为高也。今吾子涉世落魄，仕数黜斥。材未练于事，力未尽力于职，故徒幽思，属文著记，美言何补于身？众多欲以何趋乎？”

答曰：材鸿莫过孔子。孔子才不容，斥逐，伐树，接淅，见围，削迹，困饿陈蔡，门徒菜色。今吾材不逮孔子，不偶之厄，未与之等，偏可轻乎？且达者未必知，穷者未必愚。遇者则得，不遇失之。故夫命厚禄善，庸人尊显；命薄禄恶，奇俊落魄。必以偶合称材量德，则夫专城食土者，材贤孔、墨。身贵而名贱，则居洁而行墨，食千钟之禄，无一长之德，乃可戏也。若夫德高而名白，官卑而禄泊，非才能之过，未足以为累也。士愿与宪共庐，不慕与赐同衡；乐与夷俱旅，不贪与跖比迹。高士所贵，不与俗均，故其名称不与世同。身与草木俱朽，声与日月并彰，行与孔子比穷，文与杨雄为双，吾荣之。身通而知困，官大而德细、于彼为荣，于我为累。偶合容说，身尊体佚，百载之后，与物俱歿，名不流于一嗣，文不遗于一札，官虽倾仓，文德不丰，非吾所臧。德汪涉而渊懿，知滂沛而盈溢，笔泂漉而雨集，言溶滫而泉出，富材羨知，贵行尊志，体列于一世，名传于千载，乃吾所谓异也。

充细族孤门。或啁文曰：“宗祖无淑懿之基，文墨无篇籍之遗，虽著鸿丽之论，无所稟阶，终不为高。夫气无渐而卒至曰变，物无类而妄生曰异，不常有而忽见曰妖，诡于众而突出曰怪。吾子何祖？其先不载。况未尝履墨涂，出儒门，吐

论数千万言，宜为妖变，安得宝斯文而多贤？”

答曰：鸟无世凤凰，兽无种麒麟，人无祖圣贤，物无常嘉珍。才高见屈，遭时而然。士贵故孤兴，物贵故独产。文孰常在有以放贤，是则醴泉有故源，而嘉禾有旧根也。屈奇之士见，倜傥之辞生，度不与俗协，庸用不能程。是故罕发之迹，记于牒籍；希出之物，勒于鼎铭。五帝不一世而起，伊，望不同家而出。千里殊迹，百载异发。士贵雅材而慎兴，不因高据以显达。毋骊犊骖，无害牺牲；祖浊裔清，不榜奇人。鲧恶禹圣，叟顽舜神。伯牛寝疾，仲弓洁全。颜路庸固，回杰超伦。孔、墨祖愚，丘、翟圣贤。扬家不通，卓有子云，桓氏稽古，遙出君山。更稟于元，故能著文。

充以元和三年徙家辟诣扬州部丹阳、九江、庐江，后入为治中。材小任大，职在刺割，笔札之思，历年寝废。章和二年，罢州家居。年渐七十，时可悬舆。仕路隔绝，志穷无如，事有否然，身有利害。发白齿落，日月逾迈，俦伦弥索，鲜所恃赖。贫无供养，志不娱快。历数冉冉，庚辛域际，虽惧终徂，愚犹沛沛，乃作《养性》之书凡十六篇。养气自守，适食则酒。闭明塞聪，爱精自保，适辅服药引导，庶冀性命可延，斯须不老。既晚无还，垂书示后。惟人性命，长短有期，人亦虫物，生死一时。年历但记，孰使留之？犹入黄泉，消为土灰。上自黄、唐，下臻秦、汉而来，折衷以圣道，析理于通材，如衡之平，如鉴之开，幼老生死古今，罔不详该。命以不延，吁叹悲哉！

【译文】

王充，会稽郡上虞县人，字仲任。其祖先籍贯在魏郡元城，又姓孙。祖上几代曾经从军，屡有军功，因而被封为会稽阳亭侯。有一年，因遭逢变乱而失掉了所封的爵位与土地。于是就在那里落了户，以种地养蚕为业。曾祖父王勇意气用事，终到不容于人。灾荒年头，拦路杀伤过人，因而仇人众多。又碰上乱世，恐怕被仇家捉住，于是祖父王泛携全家人及财物准备到会稽定居，但途经钱塘县时却留居下来，以做买卖为生。王泛有两个儿子，长子王蒙，次子王诵，王诵就是王充的父亲。王家祖祖辈辈都特别讲义气，到王蒙、王诵时更加厉害，所以王蒙、王诵在钱塘往往凭自己的势力欺凌别人。最后，又与富豪之家丁伯等结下怨仇，于是，全家又只好迁居上虞。

王充出生于建武三年。小时候，与同辈的小伙伴一起游戏，不喜欢随便打闹。小伙伴们都喜欢捉鸟、捕蝉、猜钱、爬树，只有王充不喜欢这些，王诵对此感到非常惊奇。王充六岁时，家人开始教他写字，王充对人非常恭敬，老实谨慎，友爱温顺，对同辈和长辈都很有礼貌，并且非常庄重，沉默寡言，有成年人的志向。对于王充，父亲没有打过他，母亲没有责备过他，乡邻没有指责过他。王充八岁时到书馆学习，在书馆里学习的小童有一百多人，都曾因过失而脱去衣服被责打，或因书法拙劣而被鞭打。只有王充的字每日都有进步，又没有什么过失。学会写字后，告别老师，离开书馆，开始学习从《论语》、《尚书》，每天背诵一千字。经书学懂了，品德

修养好了，辞别老师开始独立钻研学问，写出文章，众人都赞赏。他所读的书，也日益广博。王充虽然才能很高但不喜欢随便写作，虽然口才很好却不好与人谈论对答。不是志同道合的人，他可以成天不说话。他的言论初听时好像很古怪，与众不同，直到听完他说的话，大家才认为他说的正确。王充写文章也是如此，行事为人和侍奉尊长也是如此。

王充在县里的职位是掾功曹，在都尉府里的职位也是掾功曹，在大守府则出任五官掾，兼管功曹的事务，在州里则担任从事史的职务。王充不图在社会上求取功名，不为个人的利害去拜见长官。他经常说别人的长处，很少说别人的短处。专门推荐没做官的读书人，为已经当官的人开脱过错。至于自己不满意的人，也不会去称赞他；人家有过错，即使不为他开脱，也不会再去陷害他。能够原谅别人的大错，也能惋惜别人的细小过失。喜欢藏而不露，不喜欢自我炫耀，尽力把修养操行作为做人的根本，而羞于靠才能来沽名钓誉。众人聚会在一起时，不问到自己便不说话；受长官接见时，不问到自己就不应答。没有做官时，仰慕蘧伯玉的气节，在朝廷做官时，追求史子鱼的操行。受到污蔑中伤时也不愿自我表白，官位不升迁也不怀恨。贫穷得连蔽身的简陋住宅都没有，心情却比王公还要安乐；卑贱得没有一官半职，而自己感觉却象享受优厚的俸禄。得到官职不格外高兴，丢了官位也不怀恨。逸乐时不放纵自己的欲望，贫苦时不降低自己的气节。广泛阅读古书，喜欢听些奇谈怪论。当时流行的书籍和世俗传说，有许多不当之处，因此独自隐居起来，考查论证世书俗说的虚实真伪。

王充为人清高庄重，结交朋友注意选择，不喜欢乱交朋友。所交往的人地位虽然卑下，年纪虽轻，如果行为不同于世俗，就一定与他交朋友。王充喜欢结交一些才能出众、品德高尚的人，不喜欢滥交一些平庸之辈。因此，一些庸俗的人抓住他的微小过失，通过写匿名贴子诬陷他，但王充却不愿自我辩解，也并不责怪和怨恨那些人。有人说：“你既然很有才能，文才又很好，现在无辜遭受陷害，为什么不自己去申辩呢？像羊胜那种人，嘴巴很厉害，善于挑拨是非，诬陷别人，他使邹阳下了狱，邹阳在狱中上书表白自己，结果获得释放。如果自己有完美无缺的德行，就不会被人毁伤；既然能够竭力为自己表白，那就不应该被人冤枉。”王充回答说：“不清洁的东西不存在被污染的问题；地位不高就不会受到危害，面积不广就不会被削减，装得不满就不会被耗损，有才能有学问的人才这样遭受各方面的攻击诽谤，被人陷害是毫不奇怪的。喜欢升官的人才去自我表白，怕丢官的人才自我申辩。我既不喜欢升迁，也不怕丢官，所以才沉默不言。羊胜进谗言，是有某种力量在指使他，邹阳获释，是有某种力量解救了他。孔子讲命，孟子则讲天，吉凶和安危之事，并非人力所能及的。古人明白这个道理，就把它归之于命运，归之于时运，因而能够胸怀宽广，无所怨恨。有了福，不认为是自己取得的；遭到祸，不认为是自己造成的。所以碰巧升了官，并不因此志得意满，碰巧罢了官，也不因此灰心丧气。不会因为厌弃贫贱而去追求富贵，不会回避危险而去追逐平安。不卖弄聪明以取得禄位，不假意辞官来沽名钓誉。不因贪图升迁而自我表白，不因害怕丢官而怨恨别人。把安与危、

死和生看成是一样的，把吉和凶，成和败看成是相同的，这样既使遇到十个羊胜，也无所妨害，我把一切归结于天，所以不去自我表白。

王充生性淡泊，不贪图富贵。当被上司知道，被破格提拔时，不因官大而高兴；当不被上司知道，被贬官罢职受压抑时，也不因官小位卑而怨恨。屡次被选为县中小吏，也没有挑选而不愿意干。有人说：“你思想难得而行为一般，喜欢结交气味相投的人，做官也不计较，这岂不是玷污节操，败坏品行，叫世人向你学习什么呢？”王充回答说：值得人们学习的，没有人能超过孔子。孔子做官，从不挑选。做乘田、委吏时，没有不高兴的时候；做司空、相国时，没有特别兴高采烈的时候。舜在历山耕田的时候，好像甘心这样过一辈子似的，等到他继承了尧的天下，又好像是终究应得到的一样。人所担忧的应该是德行上的不足，而不应担心自己的爵位低；人们应为自己的名声不清白而感到耻辱，而不应耻于官位得不到升迁，垂棘之玉同瓦片放在一个匣子里，明月之珠同碎石装在一个口袋里，如果具有美玉和珍珠这两种宝物的质地，那就不怕被世人当成瓦砾了，世人如果能够识别善恶，那么即使地位卑贱也还是高尚的；如果不能分别黑白，那么即使地位尊贵，也还是可耻的。只要地位卑贱和地位尊贵时操行一样，身分低贱和身分尊贵时品德相同，这就可以了。

俗人的性情大都是喜爱做官的人而轻视被贬退的人，巴结得势者，唾弃失势者。王充被提拔做官时，众人象蚂蚁一样成群地依附在他的身边；当被免官而生活穷困的时候，旧交故友都背叛而去，王充为了记载俗人的忘恩负义，所以便

在无事在家的时候写成了《讥俗》、《节义》十二篇，希望俗人看到后而能有所觉悟。王充在文章中直截了当地表达了自己的思想，并掺杂以通俗的语言。有人进行指责，说我的文章浅薄，王充回答说：把深奥的著作拿给小孩子看，把通行于文人贵族之间的典雅的语言说给偏僻地区的人，他们不知道讲的是是什么，这是格格不入的。所以苏秦以精深的道理在赵国游说，而李兑却不乐意接受，商鞅起初用王道游说秦孝公，而秦孝公不采纳。凡是不是人们内心所追求的东西，即便是尧、舜所说的话，那也如同用酒饮牛，用肉喂马一样。所以那种鸿大华丽、深奥美妙的言辞，适用于大人君子而不适用于小人庸夫。人们不得已而听，能记住的东西是很少的。孔子在野外丢失了马，马被农夫扣留，子贡用漂亮的言辞去劝说后而使对方发火，养马的人用幽默诙谐的话去劝说，对方却认为讲得好。一般人只懂得浅显的话，勉强给他们读深奥鸿大的文章，就好比给人配制仙药去治疗伤风咳嗽，做一件貂皮，狐皮的衣服穿着去打柴、挖野菜。况且礼仪总会有不具备的时候，事情也有不必这样做的时候。判决罪证明显的人，不一定非是皋陶；烹调葵韭等一般的蔬菜，不一定要等待狄牙。民间的音乐，不一定用《韶》、《武》之曲；乡里祭祀土地神，也无须用猪、牛、羊三牲齐备的供品。事情既有不必这样做的，又有不适宜这样的，用宰牛刀杀鸡，用长戟挖野菜，用大斧削筷子，用瓦罐斟酒，这些都大小失当，称赞这样做的人很少。怎样才算有口才呢？就是用浅显的话来说明深奥的道理。怎样才算高智呢？就是用易懂的事来说明难懂的问题。因为贤人和圣人善于衡量人们才智的高低，所

以能写出深浅不同的文章来。

王充痛恨俗人的性情，所以写了《讥俗》这部书；又忧虑君王治理国家，没有恰当的方法，不知道该怎么做，尽管劳费精神，冥思苦想，但却看不清努力的方向，所以他又写了《政务》这本书。又为当时的伪书、俗文内容不真实而感到伤心，为此又著《论衡》一书。圣贤死后，其大义出现分歧，长期朝着不同的方向发展，各人自立门户。博通古今的人读了他们的书，也不能断定是非真假。久远的听闻代代相传，有用笔记的，有用耳朵听的，都是些上百年的东西。经历的时间越久远，认为都是过去的东西，所说的大都是对的，对这些东西深信不疑，不能自拔，因此我写了《论衡》这本书。它的内容丰富，对问题的辩论很激烈，对于那些浮夸虚伪的说法，无不加以澄清订证，目的在于消除那些华而不实的文章，保存敦厚的本质，矫正当时流行的不正之风，恢复伏羲时代淳朴的习俗。

王充的书浅显易懂。有人说：“口才好的人讲出来的话很深刻，擅长写文章的人写出的文章很含蓄，考察一下儒家经典上的文章，无不博大精深，优美文雅，很难一下子看懂。现在阅读它的人，必须靠注释才能读得下去。这大概是由于圣贤的才智博大，他们的文章与众不同。美玉隐藏在石头中间，宝珠蕴藏于鱼腹中，不是玉工珠师，是不能得到的。宝物大都隐而不见，至理名言也应深奥难懂。《讥俗》这本书，是想使俗人有所感悟，所以它的主旨非常清楚，是一部通俗易懂的著作。《论衡》这本书，为什么还是这样呢？莫非是才能浅薄到了极点，根本写不出含蓄深刻的东西来。不然为什么文

章写得那么浅显，跟那些经书截然不同呢？

王充回答说：美玉隐藏于石头中间，宝珠蕴藏于鱼腹之中，所以都藏而不露。等到美玉从石头中剖出来，宝珠从鱼腹中取出来，难道还隐秘着吗？我的文章还没有写到竹简木简上的时候，是藏于内心的。等到出于胸中，展露在外时，就如同美玉从石头里剖出，宝珠从鱼腹中取出一样了。它就如同天上的日月星辰一样光辉灿烂，好像山脉河流一样条理清楚，凡是不清楚不明白的地方，都能搞得一清二楚。而且名目弄清楚了，事情自然也就可以确定下来。《论衡》是衡量言论是非真伪的标准，开口就要力求把话说明白，动笔就要力求把文章写清楚。才高学富的人的文章都很优美，他用的词语没有人看不懂，文章的主旨没人不明白。读他们文章的人感觉就象盲人睁开双目，聋子听到了声音。瞎了三年的孩子，突然开眼看到父母，如果不是看得清清楚楚，怎么会欢喜呢？路边的大树，河边的长沟。所在的位置很明显，人们没有不知道的。假使树不大而且非常隐蔽，沟不长而又隐藏着，指着他们让人看，尧、舜恐怕也看不清楚。人的面孔有七十多个部位，如果面颊明静清洁，面部上各种不同的气色都很清楚，那么脸上的忧喜情绪，都可以看得非常清楚。给他相面的人，十个不会弄错一个，假使面目黝黑而且丑陋，厚厚的泥垢覆盖了脸上的部位，给他相面的人，十个有九个会弄错。

写文章如同说话一样，有的浅显明白，有的深奥典雅，那一种属于能言善辩的人呢？所以说话是为了表达人的思想，说过的话恐怕遗忘消失，所以用文字记载下来。写文章和说话是同一个目的，为什么写文章还要把宗旨隐蔽起来呢？狱吏

审判疑难案件，廷尉办理疑难之事，有的含糊不清，和那些办事一清二楚的相比，哪一个是好官呢？说话以明白为精美，写文章以宗旨清楚为通达，公文则以明白准确为优秀。深奥难懂，引经据典，文辞优雅，使人难以明白其主旨的，只有赋、颂这两种文体。经传上的文字，圣贤的语言，之所以不容易懂，是由于古今的语言不一样，各地的方言不同。古人说事时，并不是竭力要使人难懂，把主旨隐蔽起来。后人不明白是因时代相隔太远了，这只能说是语言的不同，不能说是人的才智博大。浅显的文章如果让人感到难以明白，这是笨拙，不能说是才智高明。秦始皇读韩非的文章时感叹道：“我怎么偏偏不能和这个人生活在同一时代呢！”韩非的文章可以使人读懂，所以他讲的事情才能引人深思。如果文章深奥典雅，要等老师指导才能学懂，那么秦始皇就会把它扔在地，还有什么可以赞叹的呢？执笔著述，应该力求作品读起来通俗易懂而写的时候却很费力气，不应该推崇那种读起来晦涩难懂而写时却不费力气作品；口头论说要力求解释明白，使人可以听懂，而不能追求深奥难懂，使人难以明白。孟子看一个人贤与不贤，以瞳人的清亮与否作为标准，同样，考察文章的好坏，要以道理明白与否为标准。

王充的著作与世俗背道而弛。有人责难说：“写文章贵在符合大众的心意，不违背人们的意愿，应该做到百人读了不谴责，千人听了不指责，所以《管子》说：‘不论在室内或堂屋里发言，都能符合所有在座人的心意。’现在大概你的学说与众不同，所以写出来的文章与世俗格格不入，不合众人的心意。”

王充回答说：发议论贵在内容正确而不追求辞句的华丽，做事讲究正确而不推崇迎合。论文是用来辨别是非的，怎么能不违背众人意愿，让人听了不顺耳呢？因为众人的意见是错误的，而我不愿顺从，所以要除掉和贬斥那些虚假的东西，保存和肯定那些真实的东西。如果一定要合乎众人的心愿，那么只要墨守常规，诵读学习就可以了，哪里还谈得上辨别是非呢？孔子陪鲁哀公闲坐，鲁哀公赐给他桃与黍，孔子先吃黍而后吃桃，这可以说是符合进食的先后次序的。但是四周的人都捂着嘴嘲笑他，因为人们习惯于这种风俗的时间已经很久了。如今我的做法其实就象孔子按顺序进食一样，世俗的人反对我，就好像当时鲁哀公周围的人捂嘴嘲笑孔子一样。庙堂上用的雅歌，在郑国却被认为不动听；典礼上用的舞蹈，在赵国却被认为不好看。春秋五霸不肯读《尧典》、《舜典》，季孙氏和孟孙氏不愿看孔子、墨子的书，可使国家转危为安的计谋，一般老百姓是不理睬的；矫正世俗的言论，会受到一般俗人的诋毁。有美味在这里，俗人不爱吃，而狄牙却爱吃；有宝玉在这里，俗人弃之不顾，卞和却佩带它。谁对谁错？可以相信的是谁呢？礼义和世俗相违背，哪个时代不是这样呢？鲁文公违反祭祖的正常顺序，结果三个臣子离开了；鲁定公按照礼法祭祀，反而有五个臣子离开了。有独到见解的话，高明之士不会舍弃，世俗之人不会喜欢；感动人的书，贤人为之欢欣称颂，愚昧的人却舍弃它。

王充的著作不可能完美无缺。有人说：“说话没有可挑剔的言辞，下笔没有可挑剔的文字。文章必须华丽而且美好，说话必须雄辩而且巧妙。话讲得动听，所说的事情才能使人在

心里再三玩味，值得看的文章才会让人爱不释手。所以雄辩的议论，人们没有不爱听的；华丽的文章，人们没有不争相传抄的。《论衡》是用譬喻的方式发表议论，对世俗的批评不合常情，又写得不漂亮，读起来很不舒服，师旷奏乐，没有不动听的，狄牙烹调食物，没有味道不好的。但是通今古的人写的书没有什么缺点。《吕氏春秋》和《淮南》两部书，都曾悬挂于城门之上，观读它的人，没有一句批评，现在你的书没有那两部书好，文章虽然又多又长，还是要遭到不少人的谴责和反对。”

王充回答说：栽植果实的树就不注重养花，修养操行的人不在言辞上下功夫，茂盛的草林中往往有许多落花，茂密的树林中必然有许多枯枝。写文章是为了公开表明自己的用意，怎能使自己的文章不遭受谴责和诋毁呢？一个人在扑灭火灾或拯救落水者的时候，姿态好看不了；辩论是非的时候，言辞也美好不了。在沼泽中捉龟，顾不上调整自己的步伐；在深水中捉蛟，顾不上决定用哪只手去捉。我的文章言词简捷，但主旨深远；有的文章言辞华美，但思想内容却很浅薄无聊。千种稻谷，其中糠皮占一大办；上亿的铜钱，其中钱孔裂口的要超出一万。祭祀用的太羹必然淡而无味，最珍贵的宝玉也必定有杂质；写文章的高手也难免会出差错，良工巧匠也有不当之处。如此说来，再雄辩的言论也还会有说理不周密的地方，再通今博古的文章也还会有可以指责的地方。一字千金是因为它出自权贵之口，文如粪土是因为它出自平民之手。《淮南子》和《吕氏春秋》之所以没受到攻击，是因为它出自富贵之家。因为贵，它才得以挂在城门上，因

为富，才得以千金为价格。观读的人，个个惶恐，即使见到不对的地方，又有谁敢提出一字的批评呢！

王充的书写成后，有人把它拿来和古人的书对照考查，不同于古人的著作。有人说：“说你是在卖弄辞藻吧，却又有的句子直截了当，有的迂回曲折，有的拐弯抹角，有的平铺直叙。说你是在论述大道理吧，讲的又都是些琐碎事情，文章中尽是一些杂七杂八的东西，对照经书既不符合，与传书相比也不相称，和司马迁的著作相比不适当，和扬雄的著作归为一类也格格不入。文章不与前人相似，怎么说得上好，称得上巧呢？”

王充回答说：修饰容貌强求与别人类似，便失去了自己的本来面目；修辞造句力求与前人相似，便损害了自己原来要表达的意思。众人之子，是不同的父母，不同的族类所生，他们不一定相似，各自承受父母之气，各自都有美好之处。如果修辞造句必须与前人雷同，才能称为好文章，那么只有代替木匠去砍削木材而不会伤手的人，才称得上技艺高明啊。文人做事，各有方法，有人喜欢讲究文辞以使文章精妙，有人爱好辨别真伪以论证事情的真相。如果构思一定要相同，文辞一定要沿袭，那就等于五帝做相同的事情，三王建立同样的功业。貌美的人，面孔长得并不一样，看起来却都很漂亮；动人的歌声音不相同，听起来都很悦耳；普通的酒和甜酒的气味不同，喝了之后都会醉；各种粮食的味道不同，吃了之后都会饱。如果认为文章必须与前人一样，那么舜的眉毛也应该是八采，禹的眼睛也应该有两个瞳人了。

王充的文章篇幅多，分量大。有人说：“文章以简炼而主

题明确为好，说话的简要而思想清楚为上。善辩的人的语言扼要通达，善写文章的人的言辞简短而鲜明。现在你著的新书，字数很多，繁琐而不简省，那么读者就不能读完；篇章太多，那么传诵的人就不能接受。你之所以蒙受躁人的恶名，是因为文章写得太多就不好。语言简短就容易说，文章篇幅大长就不容易写得恰当。玉少石头多，多的就不让人感到珍贵；龙少鱼多，少的就必然让人感到神奇。

王充回答说：的确有这样的话。内容充实的文章，再多也不嫌多；华而不实的文章，再少也不算好。对世道人心有好处的，即使一百篇也没有害处；对社会没有用处的，即使一篇也会产生危害，如果对社会都有用，那么越多用处越大，越少用处越少。积累千金的人与那些只有百金的相比，谁是富者呢？所以文章多胜过文章少，财富多强于财富少。世人没有一卷，而我却有百篇；世人没有一字，而我却有万言的文章，谁是贤者呢？如今不说我的作品有哪些议论不对，却笼统地说太多；不说世人不喜欢好文章，却说他们不能接受我的作品，这正是我的作品不能写得太简略的原因啊。房屋多，占地就不会少；人口多，薄籍不会少。现在不符合事实的事情多，浮夸虚妄的语言也很多，指明真实情况，判断是非，争辩的言辞，怎么能简短呢？韩非的书，中心思想只有一条，没有别的，篇数却要以十为单位来排列，文字则以万数计。体形大，衣服就不能狭小；所记述的事多，文章就不能短小。事情多文章也多，水多鱼也多；国都的粮食多，那么国都集市的人也多。我的书虽然篇幅多，但讨论的问题有上百个。古代以太公望，近代的董仲舒都作书百篇以上，我

写的书也超过百篇，人们却说太多，这是因为作者地位卑贱，观读的人，不能不指责啊，黄河的水汹涌澎湃，比起众多河流，究竟谁大呢？厚重的蚕茧，同又轻又薄的相比，衡量它们缫出的蚕丝，哪一个多呢？

王充做官时多不为上司赏识，只能著书表明自己的思想。有人只能说：“有大材的人之所以可贵，在于做官时受到赏识，本身受到重用，主张被采纳，能建立功业，这才算是高贵。现在你处世穷困潦倒，不得志，屡遭贬斥。你的才干并没有在工作中熟练地表现出来，你的力量也没所担负的职务中充分显现出来，所以只有冥思苦想，写文著书，文章写得再多，又想要以此达到什么目的呢？

王充回答说：人的才智没有超过孔子的，孔子的才华并不为当世所容，到处被贬斥、驱逐；在宋国大树下演习周礼，树被砍掉；在齐国未来得及做饭带着刚淘好的米逃跑；在匡地被百姓包围；在卫国被铲掉车迹；在陈、蔡被围困，饿得学生个个面有饥色。现在我的才能不及孔子，没有遇到厄运，不能与孔子等同，为什么偏要因此轻视我呢？并且官运亨通的人未必聪明，不得志的人未必愚笨。碰巧有人赏识就得到富贵，没人赏识就失意。禄命好的人，即使庸庸碌碌也能当上大官，显赫一时；禄命不好的人，即使才能出众也会不得志。如果一定要用是否得志和受重用来衡量一个人的才能品德，那么把方长官和有爵位封低的人，才能都超过孔子、墨子。身分高贵而名声很坏或者地位清高而行为卑鄙，享受千钟俸禄，而没有一点优良品德，这种人才应该受到嘲笑呀，至于品德高尚而且名声洁白，官职小而俸禄少，这不能归过于

才能，不能算作缺陷。读书人愿与原宪共住一间房子，而不愿与端木赐同乘一辆车子；愿与伯夷同行，而不喜欢与跖同走一条路。高明之人所看重的事，与一般世人不同，所以他们的名声也就不同。他们的身体虽然与草木一样腐烂了，但他们的名声却和日月一样光辉灿烂，行迹与孔子一样穷困不得志，文采却与扬雄相提并论，我以此为荣。有人虽然自身显达，但才智贫乏，官职虽高而德行细薄，在他们看来是光荣的事，对我来说却是一种累赘。偶尔受到重用和宠幸，身尊体贵，但百年之后，与其他物体一起消亡，一篇文章也没有留下来，名声流传不到下一代，俸禄虽然多，但文才、德行极差，这不是我所赞赏的。有些人德行高尚美好，富于才智，下笔洋洋洒洒，如大雨倾注，谈论起来语言流畅，口若悬河，他们学高才富，行为高贵，志气不凡，身体虽然只活了一世，但名声却流传千古，这才是我认为的杰出的人。

王充出身寒门。有人嘲笑说：“祖祖辈辈没有良好的根基，又没有一篇文章遗留下来，虽然写了大量的作品，但没有学术方面的师承和渊源，终究算不得高明。气没有逐渐发生的过程而突然发生叫做变，物没有种类而胡乱产生叫异，平常不见而忽然出现这就叫妖，不同于众而突现出来则称之为怪。你的祖上是什么样的人？你的先辈并没有什么事迹被记录下来。况且你并未随墨家学习，也没有出入儒家之门，却发表言论数千万言，应该算是妖变，怎么能珍视这些文章而加以推崇赞美呢？

王充回答说：鸟类没有世代相传的凤凰，兽类没有传种接代的麒麟，人没有祖祖辈辈的圣贤，物没有永久的美好珍

奇。才能高超的人却被压抑，这是时运造成的。人才高贵，所以单独出现；物体珍贵，所以单独产生。如果作品的成熟总是要对贤人的东西有所仿效，那么就是说甜的泉水出自旧源，茁壮的嘉禾发自老根。杰出之士出现，不平凡的作品产生，风度与世俗不相合，俗人因此不能对它加以衡量。所以罕见的事迹，被记在史书中；罕见的物品，被刻在鼎上。五帝不是在同一个时代兴起的，伊公、太望也不是在同一个家庭出生的。地区相距千里，事迹各不相同，时代相隔几百年，产生的人才也不一样。古人贵在有高尚的才能而不轻易往上爬，不依靠出身高贵来取得显赫的地位。母牛黄黑杂色，小牛纯赤色，这并不妨碍用小牛来做祭品；祖辈不高尚而后代优秀，这并不妨碍后代成为杰出的人才。鲧是恶人而禹却是圣人，瞽叟愚昧而舜却很神圣，伯牛患有恶病，而仲方却体肤健康清洁；颜路庸俗笨拙，而颜回却才能出众；孔丘、墨翟的祖先都是平凡愚昧的人，而孔丘、墨翟却都是圣贤之人；扬雄的家族并不显贵，却出了才能卓绝的扬子云；桓家官运不通，桓谭却脱颖而出。这是重新禀受元气而生的人，所以能写出好文章。

元和三年，王充被征辟做官，全家迁居扬州的丹阳、九江、庐江等地。后来王充到州里做治中。才能小责任大，主管检举、弹劾之事，著书的念头，中断多年了。章和二年，辞去扬州治中的官职，闲居在家。当时已年近七十，已经到了告老还乡的时候了。做官的门路既已断绝，志愿无法实现也无可奈何。凡事总有顺利或不顺利的时候，身体时好时坏，头发白了，牙齿也脱落了，日子一天天过去，同辈的朋友越来

越少，可以依靠的人也越来越少。贫困时无人供养，心情不愉快。岁月慢慢地过去，又逢庚寅、辛卯年交际之际，虽然害怕自己会死去，但我仍然心潮激荡，充满活力，于是便写了《养性》这本书，共十六篇。养育精气，保护身体，讲究吃饭和饮酒的数量，不多也不少。闭塞视听，不问世事，适当地辅以药物，保持身体健康，希望自己的生命能够延长，不至于很快就老死。不过到了晚年后再也无法返老还童，只有把我的著作留给后代看。人的性命，长短都有一定期限，人和虫物一样，生死都有一定的时间，但是历年写下的东西，托付谁将它们留传下去呢？最终将进入坟墓，化作灰土。上自黄帝、唐尧，下到秦、汉以来，用圣人的道理作为评论是非的准则，从博通古今的人那里找依据来剖析事理，就象用秤称东西那样公平，就像镜子一样明亮，一切老幼生死古今生死的问题，没有一样不包括在内。寿命已经不长了，真令人叹息伤心哪！