I206.2-61
S203

郑州大学 *04010092393V*



诸子百家名篇鉴赏辞典

郑州大学图书馆
2008 22
藏书

上海辞书出版社

I206.2-61
S203
Qat94/03

《诸子百家名篇鉴赏辞典》

撰稿（以姓名笔画为序）

马振铎　丰家骅　乌恩溥　方利山　方祖猷　水渭松
王　俊　王永祥　王兴国　王振复　贝新祯　冯达文
卢　敏　叶建华　白　奚　龙　晦　朱义禄　伍玲玲
刘文英　刘修明　刘康德　刘培育　刘鄂培　吕绍纲
孙中原　孙以楷　汤勤福　汤漳明　祁润兴　许凌云
许　晶　何善蒙　吴　光　吴长庚　张　琳　张义德
张文汝　张节末　张作耀　张锡勤　李存山　李似珍
李宗桂　李培栋　李甦平　杨　芳　杨　明　杨月清
杨泽波　杨善群　步近智　邱明正　邵祖新　邹永贤
陈正夫　陈学凯　陈秉才　陈俊民　陈祥耀　陈艳萍
陈鼓应　陈增辉　陈德述　周本淳　周振甫　周桂钿
明　森　林其锬　罗　炽　郑博旺　俞荣根　施觉怀
施忠连　施炎平　洪　波　洪家义　胡逢祥　贺圣迪
赵　刚　赵志伟　唐明邦　夏乃儒　夏咸淳　徐洪兴
徐培昀　衷尔钜　顾志华　商聚德　崔清田　曹　虹
阎　韬　黄开国　黄明同　龚　杰　戢斗勇　童庆炳
董凌白　谢祥皓　韩　敬　赖汉屏　翟廷瑁　潘啸龙
潘富恩　燕国材　蹇长春　魏宗禹

注释　（以姓名笔画为序）
毛慧君　汤勤福　杨英姿　张剑光　张　静　饶玲一
夏广兴　储玲玲　燕永成

选篇　（先秦）周山、（西汉—隋唐五代）刘康德、
（宋—明）施忠连、（明清之际—清）朱义禄
鉴赏部分统稿、注释部分主编　汤勤福

《文化思想名篇鉴赏辞典》策划　于鹏彬　张良一
责任编辑　张良一　廖健华
装帧设计　江小铎

出 版 说 明

诸子百家，原来特指由先秦到汉初各学派的代表人物及著作。西汉刘歆就在《七略·诸子略》中称："凡诸子百八十九家，四千三百二十四篇。"后来这个用语的范围逐渐扩大，成了中国古代各个学派的通称，包括从先秦到清初的各派思想家及其著作。

诸子百家的著作，是中国传统文化的重要内容，也是中国文化宝库的重要组成部分，它反映了古代思想家和文化巨人对自然、社会、人生的思索，篇幅宏大，内容极其丰富，为便于读者了解和欣赏诸子百家思想的精髓，我们约请了全国各地百余名专家学者编撰此书。

所选篇目，起于先秦，迄于清中叶，主要以思想性、经典性、代表性和知名度为据。同时，兼顾各个时代、各种思想、各种体裁样式等多方面。所撰鉴赏，着重于阐释思想文化的深刻内涵，通过对诸子百家名篇内容的解析，诸子百家及其各家代表思想产生、发展、流变的展现等，以弘扬中国传统文化的博大精深和时代精华。为便于读者阅读和理解，本书还对名篇原文作了注释。精选、鉴赏、注释的三者合一，又使本书拓展为诸子百家的精审选本和精到注本。

上海辞书出版社

2003.3

凡　例

一、本书选收先秦至清中叶名篇共247篇。

二、本书正文包括原文、注释、鉴赏三部分。原文一般采用通行本，有的也参照其他版本，择善而从。

三、正文的排列，大体以朝代先后为序，同一朝代一般以名篇作者年代先后为序。

四、本书使用简体字，在可能产生歧义时，酌用繁体或异体。

五、本书涉及古代史部分的历史纪年，一般使用中国纪年，夹注公元纪年。

六、本书附录有：名篇作者小传、篇目笔画索引。

目　录

出版说明
凡　例
篇目表 …… 1—6
正　文 …… 1—1084
附　录：
名篇作者小传 …… 1085—1103
篇目笔画索引 …… 1104—1108

篇 目 表

《管子》

牧民 …… 1
权修 …… 6
形势 …… 12
心术(上) …… 17

《论语》

为政 …… 24
先进(节选) …… 27
季氏(节选) …… 30

《老子》

老子(节选) …… 33

《孙子兵法》

始计 …… 47
作战 …… 50
谋攻 …… 53
军形 …… 56
兵势 …… 58
虚实 …… 61
九变 …… 64
行军 …… 67
火攻 …… 71

《墨子》

尚贤(上) …… 74
兼爱(上) …… 78
非攻(上) …… 80
节用(上) …… 83
天志(上) …… 86
非乐(上) …… 91

《列子》

力命 …… 96

《商君书》

更法 …… 105
农战 …… 108
壹言 …… 114
开塞 …… 117
赏刑 …… 121

《孙膑兵法》

威王问 …… 126

《吴子》

图国 …… 129
论将 …… 134

《邓析子》

无厚 …… 138

《孟子》

梁惠王上(节选) …… 141
公孙丑上(节选) …… 147
滕文公下(节选) …… 153
离娄上 …… 156
告子上(节选) …… 165
尽心上 …… 173

《庄子》

逍遥游 …… 181
齐物论 …… 186
养生主 …… 193
骈拇 …… 196
天道 …… 200

秋水 …… 207
至乐 …… 217
达生 …… 221
山木 …… 229
知北游 …… 234
《公孙龙子》
白马论 …… 240
《荀子》
修身 …… 244
不苟 …… 250
荣辱 …… 256
非十二子 …… 263
王霸(节选) …… 269
君道 …… 279
天论(节选) …… 288
礼论(节选) …… 293
乐论 …… 302
解蔽 …… 307
性恶 …… 316
《韩非子》
主道 …… 324
有度 …… 327
二柄 …… 333
扬权 …… 337
孤愤 …… 342
守道 …… 347
用人 …… 350
显学 …… 354
《吕氏春秋》
本生 …… 361
贵公 …… 364
贵生 …… 367
尊师 …… 370
用众 …… 373
应同 …… 376
贾山
至言 …… 380
陆贾
道基 …… 387
无为 …… 392
贾谊
过秦论(上) …… 395
大政(上) …… 400
董仲舒
举贤良对策一 …… 405
人副天数 …… 409
司马谈
论六家要旨 …… 412
司马迁
货殖列传(节选) …… 416
晁错
论贵粟疏 …… 421
《淮南子》
原道训(节选) …… 425
要略 …… 434
《盐铁论》
非鞅 …… 443
扬雄
修身 …… 448
解嘲 …… 454
班固
儒林传序 …… 459
桓谭
谴非(节选) …… 464
王充
谈天 …… 469

论死 …… 475
自纪 …… 483
王符
务本 …… 495
仲长统
理乱 …… 499
损益(节选) …… 503
崔寔
政论(节选) …… 506
徐幹
考伪 …… 511
曹操
求贤令 …… 515
孔融
肉刑议 …… 517
刘劭
材能 …… 520
英雄 …… 524
何晏
无名论 …… 526
嵇康
与山巨源绝交书 …… 528
声无哀乐论(节选) …… 533
阮籍
达庄论 …… 542
通易论 …… 548
乐论 …… 554
李康
运命论 …… 560
傅玄
义信 …… 564
裴頠
崇有论 …… 566
欧阳建
言尽意论 …… 571
鲁褒
钱神论 …… 573
杨泉
物理论(节选) …… 576
郭象
庄子序 …… 580
鲁胜
墨辩注叙 …… 582
葛洪
抱朴子自叙(节选) …… 584
至理 …… 592
鲍敬言
无君论(节选) …… 599
孙盛
老子疑问反讯 …… 603
孙绰
喻道论 …… 607
何承天
报应问 …… 612
达性论 …… 614
谢灵运
辨宗论 …… 616
颜延之
释达性论 …… 622
刘峻
辩命论 …… 627
范缜
神灭论 …… 632
答曹舍人 …… 637
罗含
更生论 …… 641

刘勰
文心雕龙序志 …… 643
体性 …… 647
神思 …… 651
风骨 …… 655
《刘子》
心隐 …… 658
适才 …… 661
王坦之
废庄论 …… 664
僧肇
物不迁论 …… 667
慧远
沙门不敬王者论(节选) … 671
顾欢
夷夏论 …… 677
钟嵘
诗品序 …… 680
贾思勰
齐民要术序 …… 688
颜之推
勉学(节选) …… 694
名实 …… 703
王通
王道 …… 707
魏徵
渐不克终疏 …… 713
吕才
叙葬书 …… 720
刘知幾
直书 …… 723
曲笔 …… 726
史通自叙 …… 731
韩愈
原道 …… 737
原人 …… 743
论佛骨表 …… 744
李翱
复性书 …… 748
柳宗元
封建论 …… 757
天说 …… 763
刘禹锡
天论(上) …… 765
白居易
三教论衡 …… 768
《无能子》
老君说 …… 775
谭峭
道化 …… 777
养民 …… 779
司马承祯
简事 …… 781
石介
怪说 …… 783
李觏
易论 …… 788
礼论 …… 791
周敦颐
太极图说 …… 795
司马光
才德论 …… 797
张载
西铭 …… 799
与吕微仲书 …… 802
王安石

王霸 …… 805
仁智 …… 807
原过 …… 809
程颢
识仁篇 …… 811
程颐
答杨时论西铭书 …… 813
胡宏
释疑孟 …… 816
杨万里
乐论 …… 824
朱熹
仁说 …… 828
养生主说 …… 831
答吕伯恭 …… 834
陆九渊
杂说 …… 838
取二三策而已矣 …… 845
杨简
愤乐记 …… 848
陈亮
酌古论序 …… 850
勉强行道大有功 …… 853
叶適
辨兵部郎官朱元晦状 …… 857
觉斋记 …… 862
陈淳
似学之辨 …… 865
真德秀
潜斋记 …… 869
许衡
与窦先生 …… 872
刘因
庄周梦蝶图序 …… 875
邓牧
君道 …… 878
吏道 …… 881
吴澄
永愚说 …… 883
宋濂
七儒解 …… 886
陈献章
道学传序 …… 889
与林缉熙书(节选) …… 892
罗钦顺
困知记序 …… 897
答欧阳少司成崇一(甲午秋) …… 901
湛甘泉
求放心篇 …… 906
心性图说 …… 908
王守仁
答徐成之(壬午) …… 911
大学问(节选) …… 916
答顾东桥书(节选) …… 920
王艮
明哲保身论(节选) …… 930
杨慎
道学 …… 933
二伯论 …… 935
王廷相
石龙书院学辩 …… 940
王畿
赵麟阳赠言 …… 943
罗洪先
困辨录序 …… 946

李贽
童心说 …… 948
答耿中丞 …… 951
吕坤
品藻(节选) …… 955
冯梦龙
智囊自叙 …… 958
张岱
四书遇序 …… 962
徐光启
刻几何原本序 …… 964
顾宪成
与李见罗先生书 …… 967
高攀龙
知及之章 …… 971
刘宗周
生死说 …… 974
改过说 …… 976
朱之瑜
答某书 …… 979
孙奇逢
理学宗传叙 …… 983
黄宗羲
原君 …… 987
原臣 …… 990
原法 …… 993
顾炎武
郡县论一 …… 996
与友人论学书 …… 999
方以智
物理小识自序 …… 1001
王夫之
太和(节选) …… 1005
系辞上传第十二章(节选) … 1009
秦始皇 …… 1011
傅山
礼解 …… 1014
唐甄
抑尊 …… 1017
室语 …… 1020
有为 …… 1023
陈确
学者以治生为本论 …… 1027
李颙
悔过自新说(节选) …… 1030
万斯同
与从子贞一书 …… 1035
全祖望
梨洲先生神道碑文(节选) …… 1038
戴震
天道 …… 1048
原善(上) …… 1052
与某书 …… 1055
颜元
驳气质性恶 …… 1059
上太仓陆桴亭先生书 …… 1061
汪中
墨子序 …… 1065
章学诚
易教(上) …… 1070
史德 …… 1075
洪亮吉
治平篇 …… 1081

牧　民　　《管子》

凡有地牧民者①，务②在四时③，守④在仓廪⑤。国多财则远者⑥来，地辟举⑦则民留处⑧，仓廪实⑨则知礼节，衣食足则知荣辱，上服度⑩则六亲⑪固⑫，四维⑬张⑭则君令行。故省刑之要⑮，在禁文巧⑯；守国之度⑰，在饬⑱四维；顺民⑲之经⑳，在明㉑鬼神、祇㉒山川、敬宗庙㉓、恭祖旧㉔。不务㉕天时㉖，则财不生；不务地利㉗，则仓廪不盈㉘；野芜旷㉙，则民乃荒㉚；上无量㉛，则民乃妄㉜；文巧不禁，则民乃淫㉝；不障㉞两原㉟，则刑乃繁㊱；不明鬼神，则陋民㊲不信㊳；不祇山川，则威令不闻㊴；不敬宗庙，则民乃上校㊵；不恭祖旧，则孝悌不备㊶。四维不张，国乃灭亡。

国有四维，一维绝㊷则倾㊸，二维绝则危，三维绝则覆㊹，四维绝则灭㊺。倾可正也，危可安也，覆可起也，灭不可复措㊻也。何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。礼不逾节㊼，义不自进㊽，廉不蔽恶，耻不从枉㊾。故不逾节则上位安，不自进则民无巧诈，不蔽恶则行㊿自全(51)，不从枉则邪事不生。

政(52)之所行，在顺民心；政之所废，在逆民心。民恶(53)忧劳，我逸乐之(54)；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠(55)，我存安之(56)；民恶灭绝(57)，我生育之(58)。能逸乐之，则民为之(59)忧劳；能富贵之，则民为之贫贱；能存安之，则民为之危坠；能生育之，则民为之灭绝。故刑罚不足以畏(60)其意，杀戮不足以服(61)其心。故刑罚繁而意不恐，则令不行矣；杀戮众(62)而心不服，则上位(63)危矣。故从其四欲(64)，则远者自亲(65)；行其四恶(66)，则近者(67)叛之。故知予之为取(68)者，政之宝也。

措国于不倾之地，积(69)于不涸之仓(70)，藏(71)于不竭之府(72)，下令于流水之源(73)，使民于不争之官(74)，明必死之路(75)，开必得之门(76)，不为不可成(77)，不求不可得，不处(78)不可久，不行不可复(79)。

措国于不倾之地者，授有德[80]也；积于不涸之仓者，务五谷也；藏于不竭之府者，养桑麻育六畜也；下令于流水之源者，令顺民心也；使民于不争之官者，使各为其所长[81]也；明必死之路者，严刑罚也；开必得之门者，信[82]庆赏[83]也；不为不可成者，量[84]民力也；不求不可得者，不强[85]民以其所恶也；不处不可久者，不偷取一时[86]也；不行不可复者，不欺其民也。故授有德，则国安；务五谷，则食足；养桑麻育六畜，则民富；令顺民心，则威令行；使民各为其所长，则用备[87]；严刑罚，则民远[88]邪；信庆赏，则民轻难[89]；量民力，则事无不成；不强民以其所恶，则诈伪不生；不偷取一时，则民无怨心；不欺其民，则下[90]亲其上。

以家为乡[91]，乡不可为也；以乡为国，国不可为也；以国为天下，天下不可为也。以家为家，以乡为乡，以国为国，以天下为天下。毋[92]曰不同姓[93]，远者不听；毋曰不同乡，远者不行；毋曰不同国[94]，远者不从。如地如天[95]，何私何亲[96]？如月如日，唯[97]君之节[98]！

御[99]民之辔[100]，在上之所贵[101]；导[102]民之门，在上之所先；召[103]民之路，在上之所好恶。故君求之则臣得之，君嗜[104]之则臣食之，君好之则臣服[105]之，君恶之则臣匿[106]之。毋蔽[107]汝恶[108]，毋异[109]汝度[110]，贤者将不汝助[111]。言室满室[112]，言堂满堂，是谓[113]圣王。

城郭[114]沟渠[115]，不足以固守；兵甲[116]强力[117]，不足以应敌；博地多财，不足以有众[118]。唯[119]有道者，能备患[120]于未形[121]也，故祸不萌[122]。

天下不患[123]无臣，患无君以使之；天下不患无财，患无人以分之。故知时者可立以为长，无私者可置[124]以为政[125]，审于时[126]而察于用[127]，而能备官[128]者，可奉[129]以为君也。缓者[130]后于事[131]，吝于财者[132]失所亲，信[133]小人[134]者失士[135]。

〔注释〕 ① 牧民者：指国君。牧，治理、统治。 ② 务：致力。 ③ 四时：四季，泛指农业生产季节。 ④ 守：依靠。 ⑤ 仓廪：原指粮仓，此作粮食储备。 ⑥ 远者：远方之人，指其他诸侯国的人。 ⑦ 辟举：开垦、开发。 ⑧ 留处：定居。处，居

住。 ⑨ 实：充满。 ⑩ 上：指君主。服度：遵守礼法。度，法度。 ⑪ 六亲：指血缘近亲属。 ⑫ 固：稳固，指团结牢固。 ⑬ 四维：指礼义廉耻。维，原指绳子，此作纲纪。 ⑭ 张：施行、伸张。 ⑮ 要：要领、关键。 ⑯ 文巧：泛指奢侈品。文，华丽的服饰；巧，玩赏之物。 ⑰ 度：法度，此作手段。 ⑱ 饬：整顿。 ⑲ 顺民：使人民顺从。 ⑳ 经：常道、根本办法。 ㉑ 明：尊崇、尊敬。 ㉒ 祇：祭祀。 ㉓ 宗庙：古代帝王、诸侯祭祀祖宗的庙宇。此作祖宗。 ㉔ 祖旧：宗亲老臣。一说先祖的大臣，亦通。 ㉕ 务：致力。 ㉖ 天时：农业生产季节，此借指农业时机。 ㉗ 地利：农业生产的土地条件。 ㉘ 盈：满。 ㉙ 芜旷：荒废。 ㉚ 荒：荒废生产、不务正业。 ㉛ 量：限度。 ㉜ 妄：胡作乱为。 ㉝ 淫：放纵。 ㉞ 障：阻塞、杜绝。 ㉟ 两原：两个根源。即上文所指的君主荒废农业和聚敛放纵。 ㊱ 繁：多。 ㊲ 陋民：小民。 ㊳ 信：信从、相信。 ㊴ 闻：传布、传扬。 ㊵ 上校(jiào)：抗上作乱。校，较量、对抗。 ㊶ 备：完备。 ㊷ 绝：断。 ㊸ 倾：倾斜。 ㊹ 覆：翻倒。 ㊺ 灭：灭亡。 ㊻ 复措：重新安排，意为挽救。 ㊼ 逾节：超越一定的法度。逾，逾越、超过；节，法度。 ㊽ 自进：自行钻营。 ㊾ 从枉：干坏事。枉，邪曲、不正直。 ㊿ 行：品行。 (51) 全：完美。 (52) 政：政策法令。 (53) 恶：厌恶、讨厌。 (54) 逸乐之：使人民安逸快乐。 (55) 危坠：危亡。 (56) 存安之：使人民生存安定。 (57) 灭绝：死亡绝后。 (58) 生育之：使人民生养繁息。 (59) 之：指能使民逸乐的君主。 (60) 畏：使……恐惧。 (61) 服：使……信服。 (62) 众：多。 (63) 上位：君主的地位。 (64) 四欲：指前述“逸乐”、“富贵”、“存安”、“生育”四种欲望。 (65) 亲：接近，此作投奔。 (66) 四恶：指前述“忧劳”、“贫贱”、“危坠”、“灭绝”四种令人厌恶的事。 (67) 近者：亲近的人。 (68) 予之为取：给予就是索取。予，给予；为，是；取，索取。 (69) 积：堆积、储积。 (70) 不涸之仓：取之不尽的粮仓。涸，干枯。 (71) 藏：储藏。 (72) 不竭之府：永不枯竭的府库。 (73) 下令于流水之源：在流水源头下令。此比喻命令要顺应民心，易于推行。 (74) 不争之官：互不争夺的职业。官：事。这里指职业、行业。 (75) 明必死之路：向众民指明犯罪必死的道路。明，申明、指明。 (76) 开必得之门：向人民敞开建功必赏的大门。 (77) 不为不可成：不能成功的事不做。 (78) 不处：不停留。 (79) 不行不可复：不做不可重复的事。 (80) 有德：有德行的人。 (81) 所长：所擅长的职业。 (82) 信：实践诺言、兑现。 (83) 庆赏：赏赐。 (84) 量：衡量、估量、依据。 (85) 强：勉强、强迫。 (86) 偷取一时：意为贪图眼前利益。 (87) 用备：物品齐全。用，用品、物品。 (88) 远：避开、远离。 (89) 轻难：不畏困难。畏，畏惧、不怕；难，困难、死难。 (90) 下：指人民。 (91) 以家为乡：用治家的方法去治理乡。为，治理。乡，古代地方上基层行政单位。 (92) 毋：不要。 (93) 不同姓：不是同姓宗族。 (94) 国：诸侯国。 (95) 如地如天：像天地那样负载万物。如，像。 (96) 何私何亲：哪有什么偏私偏爱的呢？何，疑问代词；私，偏私、不公。 (97) 唯：句首语气词。 (98) 节：准则、法度。 (99) 御：驾驭、统治。 (100) 辔(pèi)：驾驭牲口用的缰绳，引申为要领、关键。 (101) 贵：重视、崇尚。 (102) 导：引导。 (103) 召：通“诏”，告诫、教诲。 (104) 嗜：喜

欢、嗜好。 ⑩⑤ 服：从事。 ⑩⑥ 匿：隐藏、躲避。 ⑩⑦ 蔽：掩饰、遮盖。 ⑩⑧ 汝恶：君主的不良行为。汝，你，此指君主。 ⑩⑨ 异：改变。 ⑪⑩ 度：法度。 ⑪⑪ 汝助：即"助汝"，帮助你。 ⑪⑫ 言室满室：在室里说话要传遍全室。满室，实指开诚布公，使每人知晓。后一句"言堂满堂"是同意重复。 ⑪⑬ 是谓：这便被称为。 ⑪⑭ 郭：外城称郭。 ⑪⑮ 沟渠：护城河。 ⑪⑯ 兵甲：武器盔甲。 ⑪⑰ 强力：指有战斗力的军队。 ⑪⑱ 有众：拥有民众。 ⑪⑲ 唯：通"惟"，只有。 ⑫⑳ 备患：防患。 ⑫㉑ 未形：还未形成。 ⑫㉒ 萌：发生。 ⑫㉓ 患：担心。 ⑫㉔ 置：安排、安置。 ⑫㉕ 政：通"正"，官长。 ⑫㉖ 审于时：掌握时势。 ⑫㉗ 察于用：明察财用。 ⑫㉘ 备官：安排官员。 ⑫㉙ 奉：尊奉。 ⑬㉚ 缓者：迟钝的人。 ⑬㉛ 后于事：落后于事态。事，事态、形势。 ⑬㉜ 吝于财者：吝惜财物的人。 ⑬㉝ 信：信任。 ⑬㉞ 小人：人格卑鄙的人。 ⑬㉟ 士：士人、有知识的人，此指贤者、智者。 （燕永成）

〔鉴赏〕 《牧民》篇讲的是如何去统治、治理民众的问题，司马迁在《史记·管晏列传》中认为这篇中的思想即是管仲学派（他以《管子》为管仲学派所作，但后人更多以为此书中还包括了稷下学宫其他学派的观点）的核心观点。这一说法是否准确尚可商榷，但这也提示了我们，此篇在《管子》一书中的重要地位。

《牧民》篇作者认为，讲治民首先应懂得重视民众，这是我国自西周以来"敬德保民"观念的继承。它意味着当时的统治者已注意到人民在社会历史发展中的作用所在。当然，如《牧民》篇中的类似思想，在其同时代亦已有所见，他们与唯权贵独尊的保守势力展开斗争，在当时社会上形成一股进步的合力，由此推动了社会的前行。

在想到先秦"重民"观念的发展时，人们往往首先忆及的是孟子的"民本"说，确实他所说的"民为贵，社稷次之，君为轻"（《孟子·尽心下》）是如此的精彩，以致直到近代，仍成为民主主义思潮的创导者的重要思想旗帜。然而我们不必因此而为《牧民》的历史意义而担心，它所提出的"仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱"同样被奉为"重民"观中不可缺少的重要内容；而且从整体比较而言，《牧民》篇中的相关思想不但毫不比孟子逊色，甚至有超出的地方。这是因为：

首先，它们之间有"贵民"与"顺民"的不同要求。属于儒家学派的孟子，仍遵循孔子传统，较注重等级观念。与孔子分人为"上智"与"下愚"一样，孟子也认为人的等级不可改变，他把从事农业劳动生产的人称为"小人"、"野人"，把封建统治者称为"大人"、"君子"，所以他讲"民贵君轻"主要是让统治者注意到"保民"、"养民"、"教民"的重要性，但仍不许让统治者在制定政策时

去听取百姓意见，更不许让民众牵着鼻子走的现象出现。而《牧民》篇则更多地倾向于法家的观点，它提出了“政之以行，在顺民心”的思想，要求统治者能根据百姓的喜怒好恶去制定政策，并说到若所实施之政策不合民意，则“刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心”，如果执政者一意孤行，只知道以刑罚来达到目的的话，那么他自己也难以逃脱灭亡的命运。这个说法显然是站在了老百姓的立场，连只知以奖罚行政的商鞅都没有达到这个水平。所以可以说“顺民”说在当时的重民观中绝对居有思想上的领先地位。

其二，在思考治民方式上，《牧民》篇注意从经济生产的角度出发去考虑对民众意愿的满足。春秋时代以来，社会上出现奴隶大批逃亡、奴隶与平民公开向奴隶主斗争、甚至发生武装起义的现象，这不能不使人们认识到保证哪怕是身为奴隶的民众的基本生存权利的重要性，所以《牧民》篇中较多考虑的是如何通过“务五谷”、“养桑麻、育六畜”等各种富民方式来使民众接受统治者的管理。当然篇中也讲到一些提倡仁义道德“四维”的“授有德”方法，但又认为这主要是能起到对发展经济的促进作用。孟子也说过应“制民之产”即使百姓有田可耕、有正业可务，但他认为那是行仁政的自然结果，所以在义与利的权衡中，仁义必须放在功利之前来考虑。这样正好与《牧民》中对两者位置的安排处相反的方面。应当说，从现代的眼光来看，要满足老百姓的需求，物质条件上的提高与文化教育的实施具有同样重要的意义，但是在人们尚未完全解决温饱问题的情况下，空谈“仁义”而不懂得人类生存需要迫切性的人，无疑是不能真正实现其“贵民”愿望的。孟子正是由于其这一缺陷，而被时人视为“迂远而阔于事情”（《史记·孟子荀卿列传》）。

其三，我们还可以注意到，虽然《牧民》篇因受主题表述的限制，无法对如何实际达到“仓廪实”、“衣食足”目的提出具体意见，但从字里行间，还是能看出其欲以新兴地主阶级经济政策为前提来制定相应措施的意向，这个思想特别可从末段中“审于时而察于用而能备官者，可奉以为君”的话中体现出来。而这与孟子要求在经济上回到上古“三代”、恢复“井田制”古老生产方式的“复古”观念有着截然的区别。

综上所述，我们不难得出结论：表面上看似相互接近的管、孟“重民”观念，其实质还是有较多的差异。孟子虽然在口头上提出了十分漂亮的口号，但由于他在实际设计中的太多主观理想化成分，而使得这一口号在实践中难以得到真正的实现；相形之下，《牧民》篇的“重民”观，则以其结合实际、可行性强而体现其充分的优势。　　（李似珍）

权　修　《管子》

万乘之国①，兵不可以无主②；土地博大，野③不可以无吏；百姓殷众④，官⑤不可以无长；操⑥民之命，朝⑦不可以无政⑧。

地博而国贫者，野不辟⑨也；民众而兵弱者，民无取⑩也。故末产⑪不禁，则野不辟；赏罚不信⑫，则民无取。野不辟，民无取，外不可以应敌，内不可以固守。故曰，有万乘之号⑬，而无千乘之用⑭，而求权⑮之无轻⑯，不可得也。

地辟而国贫者，舟车饰⑰，台榭⑱广⑲也；赏罚信而兵弱者，轻用众，使民劳也。舟车饰，台榭广，则赋敛⑳厚㉑矣；轻㉒用众㉓，使民劳㉔，则民力竭㉕矣。赋敛厚，则下怨上矣；民力竭，则令不行矣。下怨上，令不行，而求敌之勿谋己㉖，不可得也。

欲为㉗天下者，必重㉘用其国㉙；欲为其国者，必重用其民；欲为其民者，必重尽其民力。无以畜㉚之，则往㉛而不可止也；无以牧㉜之，则处㉝而不可使㉞也。远人㉟至而不去，则有以㊱畜之也；民众而可一㊲，则有以牧之也。

见其可㊳也，喜之有征㊴；见其不可也，恶㊵之有形㊶。赏罚信于其所见㊷，虽其所不见，其㊸敢为之乎？见其可也，喜之无征；见其不可也，恶之无形。赏罚不信于其所见，而求其所不见之为之化㊹，不可得也。厚爱利㊺足以亲之，明智礼㊻足以教之，上身服㊼以先㊽之，审㊾度量㊿以闲(51)之，乡置(52)师(53)以导(54)之。然后申(55)之以宪令(56)，劝(57)之以庆赏，振(58)之以刑罚。故百姓皆悦(59)为善，则暴乱之行无由至矣。

地之生财有时(60)，民之用力有倦(61)，而人君之欲(62)无穷(63)。以有时与有倦，养无穷之君，而度量(64)不生于其间，则上下相疾(65)也。是以臣有杀其君，子有杀其父者矣。故取于民有度(66)，用之有止(67)，国虽小必安；取于民无度，用之不止，国虽大必危(68)。

地之不辟者，非吾地也；民之不牧者，非吾民也。凡牧民者，

以其所积[69]者食[70]之，不可不审[71]也。其积多者其食多，其积寡者其食寡，无积者不食。或有积而不食者，则民离上[72]；有积多而食寡者，则民不力[73]；有积寡[74]而食多者，则民多诈[75]；有无积而徒食[76]者，则民偷幸[77]。故离上、不力、多诈、偷幸，举事不成，应敌不用[78]。故曰，察能授官，班禄[79]赐予，使民之机[80]也。

野与市[81]争民，家与府[82]争货[83]，金与粟争贵，乡与朝[84]争治。故野不积草[85]，农事先[86]也；府不积货，藏于民也；市不成肆[87]，家用足也；朝不合众[88]，乡分治也。故野不积草，府不积货，市不成肆，朝不合众，治之至[89]也。

人情不二[90]，故民情可得而御[91]也。审[92]其所好恶，则其长短可知也；观[93]其交游[94]，则其贤不肖可察也。二者[95]不失，则民能可得而官[96]也。

地之守[97]在[98]城，城之守在兵[99]，兵之守在人，人之守在粟[100]。故地不辟，则城不固。有身不治[101]，奚[102]待[103]于人？有人不治，奚待于家？有家不治，奚待于乡？有乡不治，奚待于国？有国不治，奚待于天下？天下者，国之本[104]也；国者，乡之本也；乡者，家之本也；家者，人之本也；人者，身之本也；身者，治之本也。故上不好本事[105]，则末产[106]不禁；末产不禁，则民缓[107]于时事[108]，而轻地利[109]。轻地利而求田野之辟[110]，仓廪之实[111]，不可得也。

商贾在朝[112]，则货财上流[113]；妇言[114]人事[115]，则赏罚不信；男女无别，则民无廉耻。货财上流，赏罚不信，民无廉耻，而求百姓之安难[116]，兵士之死节[117]，不可得也。朝廷不肃[118]，贵贱不明，长幼不分，度量不审，衣服无等[119]，上下凌节[120]，而求百姓之尊主政令[121]，不可得也。上好诈谋间欺[122]，臣下赋敛竞得[123]，使民偷一[124]，则百姓疾怨[125]，而求下之亲上，不可得也。有地不务本事，君[126]国不能一民[127]，而求宗庙社稷之无危，不可得也。上恃[128]龟筮[129]，好用巫医[130]，则鬼神骤[131]祟[132]。故功之不立，名之不章[133]，为之患者三[134]：有独王[135]者，有贫贱[136]者，有日不足[137]者。

一年之计，莫如树谷[138]；十年之计，莫如树木；终身之计，莫

如树人[139]。一树一获者，谷也；一树十获者，木也；一树百获者，人也。我[140]苟种之[141]，如神用之[142]，举事如神，唯王之门[143]。

凡牧民者，使士[144]无邪行[145]，女无淫事[146]。士无邪行，教[147]也；女无淫事，训[148]也；教训成俗，而刑罚省，数[149]也。凡牧民者，欲[150]民之正[151]也。欲民之正，则微邪[152]不可不禁也。微邪者，大邪之所生也。微邪不禁，而求大邪之无伤[153]国，不可得也。凡牧民者，欲民之有礼也。欲民之有礼，则小礼不可不谨[154]也。小礼不谨于国，而求百姓之行[155]大礼，不可得也。凡牧民者，欲民之有义也。欲民之有义，则小义不可不行也。小义不行于国，而求百姓之行大义，不可得也。凡牧民者，欲民之有廉也。欲民之有廉，则小廉不可不修[156]也。小廉不修于国，而求百姓之行大廉，不可得也。凡牧民者，欲民之有耻也。欲民之有耻，则小耻不可不饬[157]也。小耻不饬于国，而求百姓之行大耻，不可得也。凡牧民者，欲民之谨小礼，行小义，修小廉，饬小耻，禁微邪，此厉[158]民之道也。民之谨小礼，行小义，修小廉，饬小耻，禁微邪，治之本也。

凡牧民者，欲民之可御[159]也。欲民之可御，则法不可不重[160]。法者，将立[161]朝廷者也。将立朝廷者，则爵服[162]不可不贵也。爵服加于不义[163]，则民贱[164]其爵服。民贱其爵服，则人主不尊[165]。人主不尊，则令不行矣。法者，将用民力者[166]也。将用民力者，则禄赏[167]不可不重也。禄赏加于无功，则民轻其禄赏。民轻其禄赏，则上无以劝[168]民。上无以劝民，则令不行矣。法者，将用民能[169]者也。将用民能者，则授官不可不审[170]也。授官不审，则民间[171]其治。民间其治，则理[172]不上通[173]。理不上通，则下怨其上。下怨其上，则令不行矣。法者，将用民之死命[174]者也。用民之死命者，则刑罚不可不审也。刑罚不审，则有避就[175]。有避就，则杀不辜[176]而赦[177]有罪。杀不辜而赦有罪，则国不免于贼臣矣。故夫爵服贱，禄赏轻，民间其治，贼臣首难[178]，此谓败国之教[179]也。

〔注释〕 ① 万乘(shèng)之国:拥有兵车万乘的大国。乘,兵车计量单位,一辆兵车称为一乘。 ② 主:主帅。 ③ 野:城郊以外的广大地区。 ④ 殷众:众多。 ⑤ 官:官府。 ⑥ 操:掌握。 ⑦ 朝:朝廷、国家。 ⑧ 政:政令、政策、法令。 ⑨ 辟:开垦。 ⑩ 取:同"趋",趋向、目标。 ⑪ 末产:指手工业、商业。 ⑫ 信:兑现诺言、守信。 ⑬ 号:称号。 ⑭ 用,作用。 ⑮ 权:君权。 ⑯ 无轻:不被削弱。轻,减少、削弱。 ⑰ 舟车饰:船车装饰得过于华丽。 ⑱ 台榭:泛指楼台殿阁。 ⑲ 广:原指宏大,此指众多。 ⑳ 赋敛:泛指各种赋税杂役。 ㉑ 厚:重。 ㉒ 轻:轻率,随意。 ㉓ 用众:役使百姓。 ㉔ 劳:劳累、劳苦。 ㉕ 竭:用尽。 ㉖ 谋己:算计自己,指敌人的侵犯。 ㉗ 为:治理。 ㉘ 重:慎重。 ㉙ 国:国力。尽:用完、用尽。 ㉚ 畜:畜养。 ㉛ 往:离去。 ㉜ 牧:治理、统治。 ㉝ 处:停留、居住。 ㉞ 使:役唤。 ㉟ 远人:指其他诸侯国的人。 ㊱ 有以:是因为,此处指有原因。 ㊲ 可一:可以齐一,指听从统治。 ㊳ 可:对。 ㊴ 征:原指征验,此作奖赏、赞许。 ㊵ 恶:厌恶、反对。 ㊶ 形:通"刑",刑罚。 ㊷ 其所见:指君主见到的好事、坏事。 ㊸ 其:指人民。 ㊹ 为之化:被感化,指百姓都能按君主旨意行事。化,教化、感化。 ㊺ 厚爱利:多加惠于,指更多地给与好处。 ㊻ 明智礼:申明是非界限和礼节。 ㊼ 身服:身体力行。 ㊽ 先:倡导。 ㊾ 审:明确、审明。 ㊿ 度量:法度,规定。 (51) 闲:防止、限制。 (52) 置:设立、任命。 (53) 师:乡的长官。 (54) 导:引导、劝导、教导。 (55) 申:约束、申明。 (56) 宪令:法令。 (57) 劝:劝勉、勉励。 (58) 振:通"震",使……震慑。 (59) 悦:乐于。 (60) 时:时节。 (61) 倦:疲倦。 (62) 欲:欲望。 (63) 穷:限量。 (64) 度量:限度。 (65) 相疾:互相憎恨。 (66) 度:限度。 (67) 止:止境。 (68) 危:危亡。 (69) 积:通"绩",劳绩。 (70) 食(sì):拿东西给人吃,此指给予俸禄奖赏。 (71) 审:细察、省察。 (72) 离上:对君主离心离德。 (73) 不力:不卖力。 (74) 寡:少。 (75) 诈:欺骗、作假。 (76) 徒食:凭空地得到俸禄奖赏。 (77) 偷幸:苟且侥幸。 (78) 应敌不用:对敌打仗不肯出力。 (79) 班禄:按等级给予俸禄奖赏。 (80) 机:关键。 (81) 野与市:农村与商市。 (82) 家与府:私家与府库。府:府库,此指国家储藏财物的地方。 (83) 货:财货。 (84) 乡与朝:地方与朝廷。 (85) 野不积草:田地不荒。 (86) 先:首位。 (87) 市不成肆:市场上货摊稀少。肆,指集市上的货摊。 (88) 合众:召集群臣。 (89) 治之至:达到治国的最高境界。 (90) 不二:没有两样。 (91) 御:驾驭、控制。 (92) 审:了解、审察。 (93) 观:观察。 (94) 交游:交往。 (95) 二者:指"长与短"和"贤与不肖"。 (96) 官:驾驭、管理。 (97) 守:防守。 (98) 在:取决于。 (99) 兵:兵器。 (100) 粟:粮食。 (101) 有身不治:不能管好自身。有,无意义;身,自身。 (102) 奚:疑问词,怎么。 (103) 待,期待、指望。 (104) 本:根本、基础。 (105) 本事:指农业生产。 (106) 末产:末业,指手工业、商业。 (107) 缓:放松。 (108) 时事:指农事。 (109) 轻地利:轻视农业效益。 (110) 辟:开垦。 (111) 实:充实。 (112) 在朝:指商人在朝廷当官,有了权力。 (113) 货财上流:指行贿受贿之事。 (114) 言:议论。 (115) 人事:国家政事。 (116) 安难:不避危难。 (117) 死节:为国而死。 (118)

肃:庄重、严肃。 ⑲ 无等:不分等级。 ⑳ 凌节:凌越等级制度。凌,超过。 ㉑ 尊主政令:尊重国君的政策法令。 ㉒ 诈谋间欺:诡诈欺骗。间欺,暗地里欺骗。 ㉓ 竞得:争相收取。 ㉔ 偷一:贪图眼前利益。 ㉕ 疾怨:仇视怨恨。 ㉖ 君:君临、统治。 ㉗ 一民:使人民一致服从统治。 ㉘ 恃:依赖、凭借。 ㉙ 龟筮:龟甲和蓍草,占卜用具,此指靠占卜来维持统治。 ㉚ 巫医:靠求神占卜来为人消灾治病者。 ㉛ 骤:屡次、频繁。 ㉜ 祟(suì):作怪。 ㉝ 章:彰显、显著。 ㉞ 为之患者三:产生三种祸患。 ㉟ 独王:独断专行的国君。 ㊱ 贫贱:指国贫位卑的君主。 ㊲ 日不足:指朝政混乱,疲于奔命的君主。 ㊳ 树谷:种植谷物。 ㊴ 树人:培养人才。 ㊵ 我:指君主。 ㊶ 种之:指培养人才。 ㊷ 如神用之:使用起来得心应手。 ㊸ 唯王之门:这是王天下的必由之路。 ㊹ 士:男子。 ㊺ 邪行:邪恶行为。 ㊻ 淫事:淫乱行为。 ㊼ 教:教育。 ㊽ 训:训导。 ㊾ 数:十分自然的道理。 ㊿ 欲:希望。 (51) 正:正派、正直、走正道。 (52) 微邪:微小的邪恶行为。 (53) 伤:危害。 (54) 谨:谨慎。 (55) 行:遵行。 (56) 修:修治。 (57) 饬:整顿、整治。 (58) 厉:磨砺、教育。 (59) 御:服从统治。 (60) 重:严格、严厉。 (61) 立:树立、维护。 (62) 爵服:爵位和服饰,意指官爵。 (63) 不义:指不该获得官爵者。 (64) 贱:鄙视、轻视。 (65) 不尊:得不到尊重。 (66) 将用民力者:意指用来使人民尽力的。 (67) 禄赏:俸禄赏赐。 (68) 劝:劝勉。 (69) 能:才能。 (70) 审:慎重。 (71) 间:背离、违背。 (72) 理:诉求、要求。 (73) 上通:上达君主。 (74) 死命:生死。 (75) 避就:回避迁就,指包庇坏人、冤枉好人。 (76) 不辜:无辜者。 (77) 赦:赦免。 (78) 首难:首先发难、带头作乱。 (79) 败国之教:亡国之道。　　(燕永成)

〔鉴赏〕 为《管子》作校正的清人戴望,曾评《权修》篇名曰:"权者,所以知轻重也。君人者,必知事之轻重,然后国可为,故须修权。"点出此篇论文主要是讲作为国君者如何去处理治国的要领,应当说是抓住了这篇文章的中心。

先秦时期从上述角度去讨论问题者不乏其人,《尚书》中的《伊训》、《太甲》、《无逸》等篇,即可视为此类讨论的篇章,以后诸如《晏子春秋》、《商君书》等书中亦有关于这方面的讨论。相比之下,这些问题的议论者大都本人便是执政的君王或辅助其行政的朝臣,由于他们的思考往往出自某一特定事件的触及,所以较多偏重于结合某一特定的背景条件,所作的考虑亦往往专注于某一个侧面。《管子·权修》篇的作者则有些不同。我们知道,《管子》是齐国稷下学派的论文集。这一学派是齐国国君在其首都临淄建立的专门学术研究机构——稷下学宫中的成员,这些被召请来的各国名"士",受到国君的奉养,不兼任官职,专心于对学术或政治问题的思考,从主观上说是为齐国的政治活动提供咨询服务,而在客观上却使相关问题的

探讨从经验而走向理论，从单一问题的触发而导致全面的推敲与归纳，这样就使有关的政治学说（在偏重于管理学科的方面）更富有理论性与层次感。《权修》篇在其思想深度上更好地体现了这一特点。

《权修》讨论君主执政之道，提出六个方面：

1. 纠正“野不群，民无取”的现象，为民众确立奋斗目标，为发展创业提供有利的条件。

2. 忌“赋敛厚”、“轻用众”，避免贵族与平民之间的过大生活差距，使民众没有怨情。

3. “劝之以庆赏，振之以刑罚”，做到赏罚公开、使百姓有法有依。

4. 重农抑商，官不扰民，使民去虚浮之业，重务实之事。

5. 从政者应以身作则，不能兼商谋利，不能“恃龟筮、用巫医”，相信鬼神迷信。

6. 注重教育，懂得“教训成俗”的道理，使百姓自觉养成良好的道德品质，避免触犯刑罚。

这些内容涉及治民、制法、定经济决策、确定领导素质要求、国民教育等诸多方面，很多说法都是发前人所未见的，特别是其中提到的对领导者的要求，应当是不搞“舟车饰、台榭广”即轻车高楼、不兼商营利、不相信鬼神迷信等方面的要求，不仅在当时具有超前意识，甚至在今天仍未失去其教育意义。

与同时代的思想家相比，《权修》篇的最突出特点在于它论述的全面与深入。与其作者同时代的商鞅，也曾写过《修权》篇（与《权修》仅有用字顺序之差）来讨论类似问题，但他所讲的主要是执政者如何通过法律来把握大权这一点，在其他方面则未涉及。稍后于《管子》作者的另一位著名思想家韩非，也曾注意到“权”，但他在所作的《扬权》中，阐述的是君王如何御臣以保持政权，眼界相对还嫌不够宽阔。其他在这一时期的治国之道探讨者，大致也都脱不过这种局限。或许正是由于有这一方面的问题存在，西方现代管理学家韦伯在中西方相关思想比较中，得出了中国传统文化中具有较多反映官僚需求而注意经济事业发展要求的结论，并认定我国古代的“士”即知识分子“对经济事务的态度……集中在消费问题而非生产上”（《新教伦理与资本主义精神》）。但是，如果他能注意到《管子·权修》篇的存在的话，可能会从新的角度去概括自己的观点。

值得提示的是，《权修》篇中对于自己思想阐述显得十分用心。如篇中第五至七等段落里对经济问题的论述，涉及劳动力分配、市场价格等十分

专业的方面，还用本与末的矛盾关系来说明为什么要抑制商业活动、奢侈品生产的道理，对读者很有说服力。此外，关于民众教育问题，作者用了“一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人”等的说法，这些话如今已被概括为成语而广泛流传。作者的这些深厚的理论基础与娴熟的语言驾驭能力，也使他的思想观念得到了较好的体现。所以从种种方面来看，《权修》不愧为一篇有关治国方略的较好论文，值得引起现代管理科学研究者的重视与回顾。（李似珍）

形 势 《管子》

山高而不崩，则祈羊[1]至矣；渊[2]深而不涸，则沉玉[3]极[4]矣。天不变其常[5]，地不易[6]其则[7]，春秋冬夏不更其节[8]，古今一[9]也。蛟龙得水而神[10]可立[11]也，虎豹得幽[12]而威可载[13]也，风雨无向[14]而怨怒不及[15]也。贵[16]有以行令，贱[17]有以忘卑，寿夭[18]贫富无徒归[19]也。

衔命者[20]，君之尊[21]也；受辞[22]者，名之运[23]也。上无事[24]，则民自试[25]；抱蜀不言[26]，而庙堂[27]既修[28]。鸿鹄[29]锵锵[30]，唯民歌[31]之；济济[32]多士，殷民化[33]之，纣之失[34]也。飞蓬之问[35]，不在[36]所宾[37]；燕雀之集[38]，道行[39]不顾[40]。牺牷[41]圭璧[42]，不足以飨[43]鬼神；主功有素[44]，宝币[45]奚为[46]？羿之道，非射[47]也；造父[48]之术，非驭[49]也；奚仲[50]之巧，非斲削[51]也。召[52]远者[53]使[54]无为[55]焉，亲[56]近者[57]言[58]无事[59]焉，唯[60]夜行[61]者独有之也。

平隰[62]之封[63]，奚有[64]于高？大山之限[65]，奚有于深？訾[66]訾[67]之人，勿与任大[68]。謷臣[69]者，可与远举[70]；顾忧[71]者，可与致道[72]。其计[73]也速[74]而忧在近[75]者，往[76]而勿召[77]也。举长[78]者，可远见也；裁大[79]者，众之所比[80]也；美[81]人之怀[82]，定服[83]而勿厌[84]也。

必得[85]之事，不足赖[86]也；必诺[87]之言，不足信[88]也。小谨[89]者不大立[90]，饕食[91]者不肥体[92]。有无弃之言[93]者，必参[94]于天地也。坠[95]岸三仞[96]，人之所大难也，而猿猱饮焉[97]。故曰，伐

矜[98]好专[99]，举事[100]之祸也。不行其野[101]，不违[102]其马。能予[103]而无取[104]者，天地之配[105]也。

怠倦者[106]不及[107]，无旷者[108]疑神。疑神者[109]在内[110]，不及者在门[111]。在内者将假[112]，在门者将待[113]。曙[114]戒勿怠[115]，后稚[116]逢殃[117]。朝忘其事，夕失其功。邪气入内[118]，正色[119]乃衰。君不君[120]则臣不臣，父不父则子不子。上失其位[121]，则下逾[122]其节[123]。上下不和，令乃不行。衣冠不正，则宾者[124]不肃[125]。进退[126]无仪[127]，则政令不行。且怀且威[128]，则君道[129]备矣。莫[130]乐之[131]则莫哀之[132]，莫生[133]之则莫死[134]之。往者[135]不至[136]，来者[137]不极[138]。

道之所言者一也[139]，而用[140]之者异[141]。有闻道[142]而好为[143]家者，一家之人[144]也；有闻道而好为乡者，一乡之人也；有闻道而好为国者，一国之人也；有闻道而好为天下者，天下之人也；有闻道而好定[145]万物者，天地之配[146]也。

道往[147]者其人莫来[148]，道来者其人莫往。道之所设[149]，身之化[150]也。持满[151]者与天[152]，安危[153]者与人[154]。失天之度[155]，虽满[156]必涸[157]；上下不和，虽安必危。欲王[158]天下，而失天之道，天下不可得而王也。得[159]天之道，其事若[160]自然；失天之道，虽立[161]不安[162]。其道既[163]得，莫知其为[164]之；其功既成，莫知其释[165]之。藏之无形[166]，天之道也。疑今[167]者察之古，不知来[168]者视[169]之往。万事之生也，异趋[170]而同归[171]，古今一也。

生株[172]覆[173]屋，怨怒不及[174]。弱子[175]下瓦[176]，慈母操箠[177]。天道之极，远者自亲；人事[178]之起，近亲造怨[179]。万物之于人也，无私近也，无私远也。巧者[180]有余[181]，而拙者[182]不足。其功[183]顺天者天助之，其功逆天者天违[184]之。天之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。顺天者有其功，逆天者怀[185]其凶[186]，不可复振[187]也。

乌鸟之狡[188]，虽善不亲。不重之结[189]，虽固必解。道之用[190]也，贵[191]其重也。毋与[192]不可[193]，毋强不能[194]，毋告不知[195]。与不可，强不能，告不知，谓之劳而无功。现与之友[196]，几于[197]不亲；现爱之交，几于不结；现施[198]之德[199]，几于不报[200]。四方所归[201]，心

行者[202]也。独王[203]之国，劳而多祸[204]；独国[205]之君，卑[206]而不威[207]；自媒[208]之女，丑[209]而不信[210]。未之见[211]而亲焉，可以往[212]矣；久而不忘[213]焉，可以来[214]矣。

日月不明，天不易也；山高而不见，地不易[215]也。言而不可复[216]者，君不言也；行[217]而不可再者，君不行也。凡言而不可复，行而不可再者，有国者之大禁[218]也。

〔注释〕 ① 祈羊：古代祭山用的羊，烹羊以祭，故曰祈羊。 ② 渊：深潭。 ③ 沉玉：古代祭河川时投玉器于水。 ④ 极：至、到达。 ⑤ 常：常规、规律。 ⑥ 易：改变。 ⑦ 则：法则。 ⑧ 节：时节。 ⑨ 一：一样、一致。 ⑩ 神：神威。 ⑪ 立：树立，此作显现。 ⑫ 幽：幽深、隐秘。此指深山老林。 ⑬ 载：施展。 ⑭ 无向：方向不定。 ⑮ 怨怒不及：不会遭受人的怨恨。意指风雨方向不定，对每个人都一样，所以不会遭受人们的怨恨。 ⑯ 贵：尊贵者。 ⑰ 贱：贫贱者。 ⑱ 寿天：长寿短命。 ⑲ 无徒归：不会凭空产生。徒，凭空；归，归属。 ⑳ 衔命者：臣下执行命令。衔命，执行命令；者，表示因果关系。 ㉑ 尊：尊严。 ㉒ 受辞：接受指示。 ㉓ 名之运：由君主名分决定。名，君臣名分。运，运用，此作决定。 ㉔ 无事：无须任事，指君主不必亲自作事。 ㉕ 试：尝试、做。 ㉖ 抱蜀不言：君主掌握治国之道，无须言语。蜀，祭器，此作治国之道。 ㉗ 庙堂：朝廷。 ㉘ 修：治理。 ㉙ 鸿鹄(hú)：天鹅。 ㉚ 锵锵：美好貌。一说为悦耳鸣声。 ㉛ 歌：赞美、歌唱。 ㉜ 济济：众多貌。 ㉝ 化：受感化。 ㉞ 失：过失。 ㉟ 飞蓬之问：馈赠小礼。蓬，一种野蒿草，此作小礼品。问：馈赠。 ㊱ 在：属于。 ㊲ 所宾：所尊重的客人。 ㊳ 集：聚集。 ㊴ 道行：行人。 ㊵ 顾：回头看、注意。 ㊶ 牺牷：祭祀用的大牲畜。 ㊷ 圭璧：祭祀用的玉器。 ㊸ 飨：通“享”，祭献。 ㊹ 主功有素：君主的功业符合治国之道。素：根基，此作治国之道。 ㊺ 宝币：指珍贵礼物。 ㊻ 奚为：有何用。 ㊼ 射：射箭的动作，指掌握射箭的要领。 ㊽ 造父：传说为周穆王时善于驭车者。 ㊾ 驭：驾驭车马，此指驾车技术。 ㊿ 奚仲：传说夏禹时期的车正，善造车。 (51) 斲削：砍削，此造车技术。 (52) 召：同“招”，招徕。 (53) 远者：指其他诸侯国的人。 (54) 使：使者。 (55) 无为：没有用处。 (56) 亲：亲近。 (57) 近者：指国内的人。 (58) 言：语言。 (59) 无事：没有作用。 (60) 唯：只有。 (61) 夜行：比喻暗中施行其“道”，不事张扬而能召远亲近。 (62) 隰：低湿的地方。 (63) 封：土丘。 (64) 奚有：有什么、算什么。 (65) 陬：山岙、山坑。 (66) 訾(zī)：诋毁贤者。 (67) 谗(wěi)：吹捧坏人。 (68) 任大：委以重任。 (69) 謀(mó)臣：谋虑远大。謀同“谟”，谋划、谋虑。 (70) 远举：宏远的事业。 (71) 顾忧：考虑忧患。 (72) 致道：致力于道，意为可与之商议治国的大事。 (73) 计：计谋。 (74) 速：快。 (75) 忧在近：祸患即在眼前。 (76) 往：离去。 (77) 召：召回。 (78) 举长：谋划长远。举，谋划。 (79) 裁大：能决断大事。 (80) 众之

所比：受到大家信赖。比，亲近。 ㉛ 美：使……变美好。 ㉜ 怀：心胸、怀抱。 ㉝ 定服：坚持信用。 ㉞ 厌：抛弃。 ㉟ 得：获得，此指成功。 ㊱ 赖：依赖。 ㊲ 诺：答应、同意。 ㊳ 信：相信。 ㊴ 小谨：谨小慎微。 ㊵ 大立：成大事。 ㊶ 餈(zī)食：挑食。 ㊷ 不肥体：不能使身体健壮。肥，使……肥壮(健壮)。 ㊸ 无弃之言：所说之话都能兑现。 ㊹ 参：并立、相配。 ㊺ 坠：跳下。 ㊻ 三仞：意为河岸很高。 ㊼ 猿猱饮焉：猿猴能轻易地到此喝水。 ㊽ 伐矜：高傲自大。 ㊾ 好专：自以为是。 ㊿ 举事：做事。 (101) 野：郊野。 (102) 违：离开、丢弃。 (103) 予：给予。 (104) 取：索取。 (105) 配：匹敌、媲美。 (106) 怠倦者：懈怠懒散的人。 (107) 及：赶上。 (108) 无旷者：勤奋者，旷，荒废时日。 (109) 疑神者：办事神速者。疑，通“拟”，如、好像。 (110) 在内：进入室内。 (111) 在门：逗留门外。 (112) 假：通“暇”，悠闲自得。 (113) 待：通“殆”，疲惫不堪。 (114) 曙：天亮。 (115) 怠：松懈。 (116) 后稚：落后。稚，通“迟”。 (117) 逢殃：遭殃。 (118) 入内：侵入体内。 (119) 正色：健康的气色。 (120) 君不君：君主不像君主的样子。 (121) 失其位：指不能依照自己的地位名分办事。 (122) 逾：超越、违背。 (123) 节：等级制度的规定。 (124) 宾者：接待宾客的官员。宾，通“傧”，接待宾客。 (125) 肃：恭敬。 (126) 进退：举止。 (127) 仪：威仪、礼节。 (128) 且怀且威：一边施予关怀，一边施予刑威。且，连词。 (129) 君道：君主治国之道。 (130) 莫：没有、不能。 (131) 乐之：使之乐，指使人民安乐。 (132) 哀之：同情他(君主)。哀，怜悯、同情。 (133) 生：生息。 (134) 死：牺牲生命。 (135) 往者：指君主给人民的好处。 (136) 至：到达。 (137) 来者：指人民对君主的效力。 (138) 极：至、到。 (139) 一也：一致的、一样的。 (140) 用：运用。 (141) 异：不同。 (142) 闻道：接受、领会了“道”。 (143) 为：治理。 (144) 一家之人：治一家的人才。人，人才。 (145) 定：安定、支配。 (146) 天地之配：与天地相媲美。 (147) 往：离去。 (148) 来：过来。往与来相对，句子意思是不要背道而驰。 (149) 设：设定、决定。 (150) 化：融化、一致。 (151) 持满：保持盛业。 (152) 与天：与天相合，指顺从天道。 (153) 安危：安定危亡。 (154) 与人：与人合，即顺应人心。 (155) 度：法度、规律。 (156) 满：充满，指强盛。 (157) 涸：干涸，指衰败。 (158) 王：称王、统治。 (159) 得：获得、掌握。 (160) 若：如、就像。 (161) 立：成功。 (162) 安：安稳、成功。 (163) 既：已经。 (164) 为：用、作用。 (165) 释：放下。 (166) 藏之无形：隐藏而无形体。 (167) 疑今：对现在有疑惑。 (168) 来：未来。 (169) 视：观察、审察。 (170) 异趋：趋向不同。 (171) 同归：归到一处。 (172) 生栋：用未成熟的木材做成的栋梁。 (173) 覆：倾覆、倒塌。 (174) 怨怒不及：怪不到别人。 (175) 弱子：未成年的孩子。 (176) 下瓦：(从房顶)拆瓦。 (177) 操箠：拿棍杖打人。 (178) 人事：人为，指不合于天道的作为。 (179) 造怨：产生怨恨。 (180) 巧者：指能顺应天道行事者。 (181) 有余：使用起来游刃有余。 (182) 拙者：指违背天道行事者。 (183) 功：事业、功业。 (184) 违：违背。 (185) 怀：招致。 (186) 凶：凶险。 (187) 振：挽救。 (188) 狡：猜疑。一说狡通“交”，交结。 (189) 不重之结：与人交结不慎重，即轻率交往。 (190) 用：运用、使用。 (191) 贵：重要之处。 (192) 与：结交。 (193) 不可：不愿意与自己结交者。 (194) 毋强不能：不要强使别人去做办不到的事。

⑲⑤ 不知：不懂之事。 ⑲⑥ 现与之友：表面显示友好。现，显示、显露。 ⑲⑦ 几于：几乎是。 ⑲⑧ 施：给。 ⑲⑨ 德：恩惠、好处。 ⑳⓪ 不报：得不到报答。 ⑳① 归：归附。 ⑳② 心行者：指真心诚意按"道"行事的君主。 ⑳③ 独王：孤立而又妄自尊大。 ⑳④ 多祸：危机四起。 ⑳⑤ 独国：即独王之国。 ⑳⑥ 卑：卑下。 ⑳⑦ 不威：没有威势。 ⑳⑧ 自媒：自找婆家。 ⑳⑨ 丑：被人耻笑。 ㉑⓪ 不信：得不到信任。 ㉑① 未之见：不曾见面。 ㉑② 往：走开。 ㉑③ 久而不忘：指久别而不忘的人。 ㉑④ 来：召来、召用。 ㉑⑤ 易：改变。 ㉑⑥ 言而不可复：不可重说的话，指违背"道"而遭人反对的言论，这种言论不可再次说。 ㉑⑦ 行：行事。 ㉑⑧ 大禁：最大的禁忌。 （燕永成）

〔鉴赏〕 以今天语文老师的眼光来看，《形势》篇的写法未免过于零乱。你看全篇不过数百来字，说到的内容起码可分成二十多个层次，而且每个层次的顺序几乎都可以拆开重排，没有层层递进的联系。不护短的话，我们不能不承认这毕竟是二千年前我国古人所写的东西，那时人类文明正处于童年时代，还没有学会自觉地去运用诸如"起承转合"类的作文规范，未免写得信马由缰，犹如平素间的海阔天空般的闲谈。

然而，正如童趣中会有意外的真情流露一样，这种无拘束的娓娓之谈中，也较好地体现了中国古人的所思所想以及思考问题的方式方法。我们知道，与现代社会"水泥森林"的生活环境不同，我国古人生存在广袤而肥沃的土地上，这样的生活条件自然使人们以农业生产为经济活动的重点。这样的环境使人类对自然的影响力有了深切的感受，体现在思维方式上的便是对自然的尊崇以及将自然与人事联系起来思考的习惯。这种思维习惯的信息早在甲骨文、《春秋》等记载中已有所透露，然真正将这种思维特征反映到思想学说而形成学派风格的，还是在春秋时代之后。其时在社会上最具影响的儒、墨两派，因在论述中专注于人事而忽略了对自然的研究，所以较能体现出国人思维特点还得数道家学派创始人老子。老子讲"道法自然"，他关注于自然界中规律性的东西，并结合人事作出大量的论述，使中国传统中天道与人事相结合的思维方式得到了较为明确的体现。《形势》篇的思考方式在某种程度上可说是老子风格的继续。当我们看到《形势》篇从"天不变其常，地不易其则，春秋冬夏不更其节"等话开头，引出贵贱、寿夭、贫富"无徒归"的结论时，分明看到了老子思路的影子。确实，《形势》篇始终把自然放在第一位，认为天地间的各种自然变化都有"道"即规律可循，这种规律不以人们的意志为转移，不因人的喜恶而改变，所以它是人的活动的最高原则，在这些方面都与《老子》书中要阐明的道理十分相近。也就是说，《形势》与《老子》一样，也是较能原汁原味体现我国古代当

时人们思想风格的论文。

不过,《形势》篇作者的观点也有与老子不同之处。那就是老子是一位对现世充满失落感的人,所以他要求人们只在自然面前俯首称臣,无所作为,特别不能通过有意识的作为而去触犯于它。而《形势》篇的作者则采取了入世的态度,所以他在讲到自然具有不可更改的规律的同时,往往又配之以人如何根据所得到的对规律性的认识有所举措的议论。如文中有"能予而无取者,天地之配也"。这个"配"即是指人符合于天地规律行事。这种说法与老子观念有着质的不同。另外,老子持保守、倒退的观点,他要求人们减损而无增益,去智守拙,搞愚民政策。而《形势》篇的作者却相信人民的聪明才智,要求充分发挥他们在历史活动中的积极作用。如他解释之所以要求统治者在自然不变原则之前少发指令,是因为"上无事则民自试。抱蜀(祠器)不言,而庙堂既修"。只要把"蜀"之类的原则提示给民众,老百姓自会按照道理去做,不必由在上者去指手画脚,干扰人们的思考与行动。这无疑是一种站在民众立场上所提出的正确观念。以后汉初统治者曾提倡的"无为而治",可以说就是这种"上无事而民自试"思想的继承与实践。在某种特定的社会条件下,这一主张能收到理想的效果,汉代"文景之治"所得到的休养生息、国富民足的结果即是其明证。

《形势》篇虽然不像《牧民》、《内业》、《心术》等篇那样令人瞩目,充满了脍炙人口的名言警句,但仍是《管子》一书中的重要篇章,这可从其中特列有《形势解》来对《形势》思想作专门的解释看出来。而有些思想也确经前者的阐发而显得更令人明了。如上述关于"上无事则民自试"句,《形势解》里说:"明主之治天下也,静其民而不扰,佚其民而不劳。不扰则民自循,不劳则民自试。"确实很好地表述了《形势》篇中的原文,也使其中积极、进取、以民为先的思想得到了充分的体现。所以可以说,从某种意义上看,《形势》篇较之《老子》更为准确地反映出中国传统"天人合一"的积极、合理的一个方面,正是它的思想给以后的先秦思想集大成者荀况以启示,从而为我国朴素的辩证唯物主义思想体系的形成做出其特有的贡献。(李似珍)

心　术(上)　《管子》

心[①]之在体,君之位[②]也;九窍[③]之有职[④],官之分[⑤]也。心处其道[⑥],九窍循理[⑦];嗜欲[⑧]充益[⑨],目不见色,耳不闻声。故

曰：心术⑩者，无为⑪而制⑫窍者也。上⑬离其道，下⑭失其事⑮。毋代马走⑯，使尽其力；毋代鸟飞，使弊⑰其羽翼；毋先物⑱动，以观其则⑲；动则失位⑳，静乃自得㉑。

道不远㉒而难极㉓也，与人并处㉔而难得也。虚㉕其欲㉖，神㉗将入舍㉘；扫除不洁㉙，神乃留处㉚。人皆欲智而莫索㉛其所以智㉜乎。智乎，智乎，投㉝之海外㉞勿自夺㉟！求之者㊱不及虚之者㊲。夫圣人无求之也，故能虚。

虚而无形㊳谓之道，化育㊴万物谓之德。君臣父子、人间之理㊵谓之义；登降揖让㊶、贵贱有等、亲疏之体谓之礼；简物㊷小大一道㊸，杀戮禁诛谓之法。

夫道可安㊹而不可说㊺。真人㊻之言㊼，不义不颇㊽，不出于口，不现㊾于色㊿。四海之人，又孰(51)知其则(52)。

天曰虚，地曰静，乃不忒(53)。洁其宫(54)，开其门(55)，去私(56)毋言(57)，神明(58)若存(59)。纷(60)乎其若乱，静(61)之而自治(62)。强(63)不能遍立(64)，智不能尽谋(65)。物固(66)有形(67)，形固有名(68)，名当(69)谓之圣人。故必知(70)不言之言(71)，无为之事(72)，然后知道之纪(73)。殊形异势(74)，不与万物异理(75)，故可以为天下始(76)。

人之可杀(77)，以(78)其恶(79)死也；其可不利(80)，以其好利也。是以君子不怵乎好(81)，不迫乎恶(82)，恬愉(83)无为，去智与故(84)。其应(85)也，非所设(86)也；其动也，非所取(87)也。过(88)在自用(89)，罪(90)在变化(91)。是故有道之君子，其处(92)也若无知，其应物(93)也若偶之(94)，静因之道(95)也。

“心之在体，君之位也；九窍之有职，官(96)之分也”。耳目者视听之官也，心而无与(97)于视听之事，则官得守其分(98)矣。夫心有欲(99)者，物过而目不见，声至而耳不闻也。故曰“上离其道，下失其事”。“心术者，无为而制窍者也”，故曰“君”。“毋代马走”，“毋代鸟飞”，此言不夺能能(100)，不与(101)下试(102)也。“毋先物动”者，摇者不定，躁者不静，言动不可以观其则也。“位”者，谓其所立(103)也；人主者立于阴(104)，阴者静，故曰“动则失位”。阴则能制(105)阳矣，静则能制动矣，故曰“静乃自得”。

道在天地之间也，其大无外，其小无内，故曰“不远而难极也”。虚[106]之与人也无间[107]，唯圣人得虚道，故曰“并处而难得也”。人之所职[108]者精[109]也，去欲则寡[110]，寡则静矣；静则精，精则独[111]立矣；独则明[112]，明则神[113]矣。神者至贵也，故馆[114]不辟除[115]，则贵人[116]不舍[117]焉，故曰“不洁则神不处”。“人皆欲知而莫索其所以知”，其所知，彼[118]也；其所以知，此[119]也。不修[120]之此，焉能知彼？修之此，莫能虚矣。“虚”者，无藏[121]也。故曰去知[122]则奚求矣，无藏则奚投[123]矣。无求无投则无虑[124]，无虑则反复[125]虚矣。

天之道，虚其[126]无形；虚则不屈[127]，无形则无所低趁[128]；无所低趁，故遍流万物而不变。“德”者，道之舍[129]，物得以生生，知得以职道[130]之精。故德者得也。得也者，谓得其所以然也。无为之谓道，舍之[131]之谓德，故道之与德无间[132]，故言之者不别也。“人间之理”者，谓其所以舍也。“义”者，谓各处其宜[133]也。“礼”者，因[134]人之情[135]，缘义之理[136]，而为之节文[137]者也。故礼者谓有理也，理也者，明分以谕义[138]之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因[139]乎道者也。“法”者，所以同出[140]，不得不然者也，故杀戮禁诛以一[141]之也。故事督[142]乎法，法出乎权[143]，权出乎道[144]。

道也者，动不见其形，施[145]不见其德，万物皆以得，然莫知其极[146]，故曰“可以安而不可说”也。“真人”，言至[147]也。“不宜[148]”，言[149]应也。应也者，非吾所设[150]，故能无宜也。“不颇[151]”，言因也。因也者，非吾所取，故无颇也。“不出于口，不现于色”，言无形也。“四海之人，孰知其则”，言深闇[152]也。

天之道虚，地之道静，虚则不屈，静则不变，不变则无过，故曰“不忒[153]”。“洁其宫，开其门”。“宫”者，谓心也。心也者，智之舍也，故曰“宫”。洁之者，去好过[154]也。“门”者，谓耳目也。耳目者，所以闻见也。“物固有形，形固有名”，此言名不得过[155]实，实不得延名[156]。诂形以形[157]，以形务[158]名，督[159]言正名[160]，故曰“圣人”。“不言之言”，应也。应也者，以其为之人者也。执[161]其名，务[162]其所以成，此应之道也。“无为之事”，因也。因也者，无益[163]无损[164]也。以其形[165]因为之名，此因之术[166]也。名者，圣

人之所以纪万物[167]也。人者立于强[168]，务于善[169]，本于能[170]，动于故[171]者也。圣人无之，无之则与物异[172]矣。异则虚，虚者万物之始也。故曰"可以为天下始"。

人迫于恶[173]，则失其所好；怵于好[174]，则忘其所恶，非道也。故曰"不怵乎好，不迫乎恶"。恶不失其理[175]，欲不过其情[176]，故曰"君子"。"恬愉无为，去智与故"，言虚素[177]也。"其应非所设也，其动非所取也"，此言因也。因也者，舍己[178]而以物为法[179]者也。感[180]而后应[181]，"非所设也"；缘[182]理[183]而动，"非所取也"。"过在自用，罪在变化"；自用则不虚，不虚则仵[184]于物矣；变化则伪生[185]，伪生则乱矣。故道贵[186]因。因者，因其能[187]者，言所用[188]也。"君子之处也若无知"，言至虚[189]也。"其应物也若偶之"，言时[190]适[191]也，若影之象形，响[192]之应[193]声也。故物至[194]则应，过则舍矣。舍矣者，言复所[195]于虚也。

〔注释〕 ① 心：指思维器官。 ② 君之位：主宰的地位。 ③ 九窍：指人体器官耳、目、口、鼻等九个孔道。 ④ 职：职能、功能。 ⑤ 官之分：百官和职服。 ⑥ 心处其道："心"按照正常规律活动。处，按照；道，规律。 ⑦ 理：规律。 ⑧ 嗜欲：嗜好与欲望。 ⑨ 充益：充满。 ⑩ 心术：指心认识事物的方法和途径。 ⑪ 无为：顺其自然。 ⑫ 制：控制、驾驭。 ⑬ 上：指心。 ⑭ 下：九窍。 ⑮ 事：职事。 ⑯ 走：奔跑。 ⑰ 弊：破损、破败。 ⑱ 物：外界事物，全句指"心"不要先于客观事物出现躁动。 ⑲ 则：法则、规律。 ⑳ 失位：指失去作为认识主体的位置。 ㉑ 静乃自得：指心神宁静才能获得对客观事物的正确认识。 ㉒ 道不远：道离人不远。道，客观规律。 ㉓ 难极：难于探究。 ㉔ 并处：在一起。 ㉕ 虚：排除。 ㉖ 欲：嗜欲、成见。 ㉗ 神：指最高的智慧。 ㉘ 入舍：指进入心中。 ㉙ 不洁：指嗜欲成见。 ㉚ 留处：停留下来。 ㉛ 索：探索。 ㉜ 所以智：如何获得智慧。智，智慧，指对客观事物的正确认识。 ㉝ 投：抛。 ㉞ 海外：指很远的地方。 ㉟ 自夺：使自己丧失智慧。夺，使……丧失 ㊱ 求之者：追求智慧的人。 ㊲ 虚之者：放弃追求智慧而使心境虚空的人。 ㊳ 无形：没有形体。 ㊴ 化育：使……生长发育。 ㊵ 人间之理：人世间的种种道理。 ㊶ 登降揖让：指各种礼节、仪式。 ㊷ 简物：简单繁杂。简，简单；物，繁杂。 ㊸ 一道：统一于道。 ㊹ 安：顺应。 ㊺ 说：解释、说明。 ㊻ 真人：指悟"道"之人。 ㊼ 言：言论思想。 ㊽ 不义不颇：不偏不倚。义、颇，均为偏颇之意。 ㊾ 现：显露。 ㊿ 色：表情。 (51) 孰：谁。 (52) 则：法则。 (53) 忒：差错。 (54) 洁其宫：清除心中的成见杂念。宫，指心。 (55) 开其门：发挥感官

的功能。门,指耳目等器官。 ㊺ 去私:去除嗜欲。 ㊼ 毋言:不固执主观成见。 ㊽ 神明:指智慧。 ㊾ 若存:就产生了。 ㊿ 纷:纷杂貌,指客观事物纷纭复杂。 (61) 静:使……平静。 (62) 自治:自然丝毫不乱。 (63) 强:精力有余、能力强。 (64) 遍立:把所有的事办成功。立,成功。 (65) 尽谋:全部考虑周详。 (66) 固:本来。 (67) 形:形体。 (68) 名:客观事物的名称、概念。 (69) 名当:名与形相符。 (70) 必知:必须懂得。 (71) 不言之言:未曾说出来的意思。 (72) 无为之事:未曾做的事。 (73) 道之纪:"道"的纪纲准则。 (74) 殊形异势:指圣人与万事万物的形和势皆不相同。 (75) 异理:违背法则。 (76) 为天下始:做天下万物的主宰。始,根本、本源,此作主宰。 (77) 可杀:指可用杀戮来加以威慑。 (78) 以:因为。 (79) 恶(wù):厌恶、讨厌。 (80) 不利:剥夺其利益(来加以惩罚)。 (81) 怵乎好:被喜好的事物所诱惑。怵,诱惑。 (82) 迫乎恶:被憎恶的事情所威胁。 (83) 恬愉:恬安愉快。 (84) 智与故:智谋与巧诈。故,诡诈、巧伪。 (85) 应:应对、反应。 (86) 设:设想、谋划。 (87) 取:采取、选取。 (88) 过:过失。 (89) 自用:自以为是。 (90) 罪:过错。 (91) 变化:指主观对客观事物的改变与歪曲。 (92) 处:止。 (93) 应物:顺应事物。 (94) 偶之:两者完全相合。 (95) 静因之道:虚静因循的理论。即排除主观成见与嗜欲,如实地反映、认识客观事物的方法。 (96) 官:器官。 (97) 与:参与。 (98) 守其分:行使它的职能。 (99) 欲:嗜欲、成见。 (100) 能能:能者之能。 (101) 与:参与。 (102) 试:做。 (103) 所立:所处地位。 (104) 阴:古代以阴、阳作为事物对立面,人主坐北朝南,故为阴。 (105) 制:控制、驾驭。 (106) 虚:指道虚空而无形。 (107) 间:此指距离。 (108) 职:职守。 (109) 精:专一。 (110) 寡:单纯。 (111) 独:指独立于万物之外。 (112) 明:明了、明察。 (113) 神:指具有最高的智慧。 (114) 馆:指"心"。 (115) 辟除:排除、清除。 (116) 贵人:喻指神、道。 (117) 舍:居留。 (118) 彼:指客观事物。 (119) 此:指认识的主体"心"。 (120) 修:修明、整治。 (121) 无藏:指心中没有嗜欲、成见。 (122) 知:通"智"。 (123) 投:抛弃。 (124) 虑:忧虑、思虑。 (125) 反复:回到、返回。 (126) 其:而。 (127) 屈:穷尽。 (128) 低耆:同"抵牾"。 (129) 舍:体现。 (130) 职道:掌握道。职,掌握 (131) 舍之:体现它(道)。 (132) 无间:无本质差别。间,此指差异、差别。 (133) 各处其宜:各自处于应有的地位上。宜,适当。 (134) 因:依据。 (135) 情:指情感欲望。 (136) 缘义之理:指按照等级关系的规定。 (137) 节文:制定礼仪,使行之有度。指由等级制度派生出来的各种礼节、仪式、规定。 (138) 明分以谕义:明确各人的名分、职守,来表明相互间的关系。 (139) 因:因循,此作从……产生。 (140) 所以同出:用来整齐千差万别的社会关系。同出,指把参差不齐的万事万物统一起来。 (141) 一:统一。 (142) 督:监督、督察。 (143) 权:权衡、衡量。 (144) 权出乎道:权衡的准则是道。 (145) 施:发挥,施展。 (146) 极:原指尽头,此作究竟。 (147) 言至:理论极至,指认识水平达到极高水准。 (148) 宜:通"义",偏离。 (149) 言:被称作。 (150) 设:主观设想。 (151) 颇:偏颇。 (152) 深圄:深藏。 (153) 忒:差错。 (154) 好过:指私欲与偏见。好过,好恶。 (155) 过:超过。 (156) 延名:超出名。 (157) 诂形以形:按客观事物的实际来说明客观事物。诂,解释、解说。 (158) 务:

确定。 ⑭⑨ 督:考察。 ⑭⑩ 正名:使名实相符。 ⑭⑪ 执:握、掌握。 ⑭⑫ 务:尽力、致力。 ⑭⑬ 益:增加。 ⑭⑭ 损:减少。 ⑭⑮ 以其形:指按照客观事物本来面貌。 ⑭⑯ 因之术:"因"的方法。 ⑭⑰ 纪万物:掌握万物。纪,掌握、控制。 ⑭⑱ 立于强:依仗强力。 ⑭⑲ 务于善:致力于修饰。善,修饰。 ⑭⑳ 本于能:意指本性喜好显能。 ⑭㉑ 动于故:指凭借主观意志做事。故,旧有、主观。 ⑭㉒ 与物异:与万物不同。 ⑭㉓ 迫于恶:被憎恶所驱使。 ⑭㉔ 怵于好:为利益所诱惑。 ⑭㉕ 不失其理:不丧失理智。 ⑭㉖ 不过其情:不超过一定限度。 ⑭㉗ 虚素:虚静淡泊。素,空。 ⑭㉘ 舍己:指抛弃主观成见。 ⑭㉙ 以物为法:以客观事物的本来面貌作为准则。 ⑭㉚ 感:感觉、感触。 ⑭㉛ 应:反应。 ⑭㉜ 缘:依据、凭借。 ⑭㉝ 理:指客观事物的规律。 ⑭㉞ 仵:逆、违背。 ⑭㉟ 伪生:产生人为的假象。伪,人为。 ⑭㊱ 贵:看重、重视。 ⑭㊲ 因其能:根据事物的性能。 ⑭㊳ 言所用:指发挥它应有的作用。 ⑭㊴ 至虚:极虚。至,极、极至。 ⑭㊵ 时:时时、随时。 ⑭㊶ 适:适合、合适。 ⑭㊷ 响:回音。 ⑭㊸ 应:回应。 ⑭㊹ 至:到来。 ⑭㊺ 复所:回复处于。复,回复;所,处、处于。　　(燕永成)

〔**鉴赏**〕《心术》分上、下两篇,本书收入的是上篇。《心术》与《管子》中的《内业》、《白心》被后世的学术界视为一组讨论问题相接近的文章,它们所涉及的是当时人们尚处于较少论及的人类认识的问题。由于人类意识活动深藏于人体之内,不能像对自然界或人类社会活动考察那样,容易从外界观察中得到启示,所以往往被先秦时人视为难题,议而不论。《管子》中的这几篇文章能集中对这一问题作出较为系统的论述,为当时的学术进展作出了贡献。

相对而言,《内业》篇的注意力主要放在解开人类意识由来及活动过程之谜上,而《心术》篇讲得更多的是关于人的认识活动在什么情况下才能产生,以及怎样才能发挥其最佳作用等方面。首先,它同样用《内业》所提出的"精气说"来解释人类意识的由来。指出:"气者,身之充也。"(《心术下》)这种物质最小单位的气进入人体使人拥有生命,而人类意识活动的中心——心脏也由于有了"气"的进入,才获得活力。这种说法虽然从今天的眼光看显得十分天真、幼稚,但已抵御了充斥于当时社会的以纯精神的灵魂出入来解释人类意识产生原因的唯心论说法。

接着,《心术》篇又讨论了关于人类的智慧即意识活动的成果如何能够产生的问题。它认为人的意识活动中具有主体、客体两个方面,主体是指人能进行意识活动的各类器官及其功能,客体则是指外界的事物。它以彼、此来区分这两者,说:"其所知,彼也;其所以知,此也。"(《心术上》)然后,它把主要精力放在了对人的认识主体能力的分析上,指出在这方面可

分为感性认识与理性认识两类，感性认识依托的形体基础是诸如耳、目、口、鼻、四肢等的“九窍”，它们的作用在于发挥各自的独特功能，来获得源自外界的信息。而“心”(指心脏)这个器官的作用则在于能对从感官中获得的信息加以综合处理，上升到理性的高度，然后再反馈到人体器官的各个组成部分，使之发生各种活动。感觉器官与理性思维器官之间的关系犹如君臣，其中占主导地位的是“心”，“九窍”则各有自己的职分，心能够“无为而制窍”即在内在的精神活动中与“九窍”相沟通。

那么，怎样才能较好地发挥其“制窍”的作用呢？《心术》篇提出了“因”的办法。它指出心的所谓“无为”，就是指“因”。所谓“因”即是指不掺杂一点主观的损益，完全按照事物的本来面貌(形)给它以名称、概念。在这一过程中特别要注意的是，抛弃主观成见而如实地反映(效法)客观事物，感触事物而后有反应，并非出于主观的设想；遵循客观规律而办事，并非随意采取行动。为了形象地说明这种“因”的方法，它特举例说，这就像影子与形体、回声与发音的关系一样，并没有其他任何的主观成分在内。后人根据《心术》的这些说法，取了“静因之道”的名词来概括它。

《心术》的上述思想中，有很多来自《内业》、《白心》篇的影响。但“静因之道”则以此篇论之详尽，故要说《心术》篇的特点的话，可以说即在于此。

当然，任何思想都不会突如其来，它会受到前人相关观点的潜在影响。《心术》篇的“静因之道”有受《老子》思想启示的一面，因为老子也曾提到过人要获得认识必须使“心”即理性处于虚静、无为状态的话。但是，老子要人们“塞其兑，闭其门”，即完全否认人通过感官接触客观物质世界的必要性。而《心术》却说“洁其宫，开其门”，即要求打开感官的门窗，保持理性的清明。这种说法要求人的认识与客观外界相接触，显然比老子的认识更有所进步。

不过，《心术》篇的“静因之道”仍有其不足之处，那就是它忽视了人在认识中的主观能动作用，所以被现代学术界认为是一种消极的、直观的反映论。《心术》篇中的思想以后被荀子所继承，他在《解蔽》篇中提出了“虚壹而静”的认识方法，这种提法与《心术》之“静因之道”十分相近。荀子解释他的“虚壹而静”，说人心中总藏有先前得到的认识，当人思索问题时应当做到不使已有的知识妨碍即将接受的新知识，这是虚；心能同时兼知两物，但是不要使两物互相妨碍以影响人的认识，这就是壹；人的思维活动不会停止，甚至睡眠中也有梦境出现，但不要以混乱不清的胡思乱想去淆乱正常的认识活动，这就是静。总之，要使思维活动保持高度清醒的状态，使心如同水镜般地波澜不兴，这样就可以鉴照清楚客观事物，也是认识的最

高境界。荀况的这种解释不但较《心术》所说的更为清楚明白，而且把人的意识活动看作是有前后联系、相互影响的过程，这样就弥补了后者从静止的状态去看待意识活动、将它视为客观事物消极、被动反映体的缺陷。

《心术》篇中还有相当的篇幅涉及从"静因之道"出发，对政治问题的看法，总的宗旨是要求为君王者不受个人喜恶的干扰，去除主观的图谋与巧诈，以恬静愉快、虚静无为的态度去应对所面临的世事，这个思想与《老子》的"无为而治"亦有相通之处。（李似珍）

为 政 《论语》

子曰："为①政以德，譬如北辰②，居其所③而众星共④之。"

子曰："《诗》三百，一言以蔽⑤之，曰：'思无邪⑥'。"

子曰："道⑦之以政⑧，齐⑨之以刑⑩，民免⑪而无耻⑫。道之以德，齐之以礼，有耻且格⑬。"

子曰："吾十有⑭五而志于学⑮，三十而立⑯，四十而不惑⑰，五十而知⑱天命，六十而耳顺⑲，七十而从心所欲，不逾矩⑳。"

孟懿子㉑问孝，子曰："无违㉒。"樊迟㉓御㉔，子告之曰："孟孙问孝于我，我对曰：'无违'。"樊迟曰："何谓也？"子曰："生㉕，事㉖之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。"

孟武伯㉗问孝。子曰："父母唯其㉘疾之忧。"

子游㉙问孝。子曰："今之孝者，是谓能养㉚。至于犬马，皆能有养㉛。不敬㉜，何以别㉝乎？"

子夏㉞问孝。子曰："色㉟难㊱。有事，弟子㊲服其劳；有酒食，先生㊳馔㊴，曾㊵是以为孝乎？"

子曰："吾与回㊶言终日，不违㊷，如愚。退而省其私㊸，亦足以发㊹，回也不愚。"

子曰："视其所以㊺，观㊻其所由㊼，察㊽其所安㊾。人焉㊿廋(51)哉？人焉廋哉？"

子曰："温故(52)而知新，可以为师矣。"

子曰："君子不器(53)。"

子贡[54]问君子。子曰："先行其言[55]，而后从[56]之。"

子曰："君子周[57]而不比[58]，小人比而不周。"

子曰："学而不思则罔[59]，思而不学则殆[60]。"

子曰："攻[61]乎异端[62]，斯[63]害也已[64]！"

子曰："由[65]，诲[66]女[67]知之乎！知之为知之，不知为不知，是知也。"

子张[68]学干[69]禄[70]。子曰："多闻阙疑[71]，慎[72]言其余[73]，则寡[74]尤[75]。多见阙殆[76]，慎行其余，则寡悔[77]。言寡尤，行[78]寡悔，禄在其中矣。"

哀公[79]问曰："何为[80]则民服[81]？"孔子对曰："举直[82]错诸枉[83]，则民服。举枉错诸直，则民不服。"

季康子[84]问："使民敬[85]忠[86]以[87]劝[88]，如之何[89]？"子曰："临[90]之以庄[91]则敬，孝慈[92]则忠，举善[93]而教不能[94]则劝。"

或[95]谓孔子曰："子[96]奚[97]不为政[98]？"子曰："《书》云：'孝乎惟[99]孝，友[100]于兄弟，施于有政[101]。'是亦为政，奚其为为政[102]？"

子曰："人而[103]无信，不知其可也。大车无輗[104]，小车无軏[105]，其何以行之哉？"

子张问："十世[106]可知也？"子曰："殷因[107]于夏礼，所损益[108]可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或[109]继周者，虽百世可知也。"

子曰："非其鬼[110]而祭之，谄[111]也。见义[112]不为，无勇也。"

〔注释〕 ① 为：治、治理。 ② 北辰：北极星。 ③ 所：位置。 ④ 共：同"拱"，拱围、环绕。 ⑤ 蔽：总括、概括。 ⑥ 思无邪：思想纯正。 ⑦ 道：通"导"，诱导。 ⑧ 政：政令。 ⑨ 齐：规范、整治。 ⑩ 刑：刑律。 ⑪ 免：免于。 ⑫ 无耻：无廉耻之心。 ⑬ 格：来，引申为归服、向往。 ⑭ 有：同"又"。 ⑮ 志于学：有志研求学问。 ⑯ 立：指能立足于社会。一说立是有把握的意思。 ⑰ 不惑：不迷惑。 ⑱ 知：懂得、掌握。 ⑲ 耳顺：听人说话能判明真假是非。 ⑳ 不逾矩：不超越规矩。 ㉑ 孟懿子：鲁国的大夫。 ㉒ 无违：不违背礼制。 ㉓ 樊迟：孔子学生。 ㉔ 御：驾车。 ㉕ 生：活着。 ㉖ 事：侍奉。 ㉗ 孟武伯：孟懿子之子。 ㉘ 其：指示代词，他们的。指代父母。 ㉙ 子游：孔子弟子。 ㉚ 能养：能养活。 ㉛ 有养：

得到饲养。 ㉜ 敬:孝敬、孝顺。 ㉝ 别:区别。 ㉞ 子夏:孔子弟子。 ㉟ 色:指儿子侍奉父母时的容色。 ㊱ 难:难事。指儿子一直以愉悦容色服侍父母是难事。 ㊲ 弟子:子女等后辈。 ㊳ 先生:长辈。 ㊴ 馔:吃喝。 ㊵ 曾:竟然。 ㊶ 回:颜回,孔子的学生。 ㊷ 不违:不提反对意见和疑问。 ㊸ 省其私:反省他个人的言行。 ㊹ 发.发挥、阐发。 ㊺ 以:作为。 ㊻ 观:观察。 ㊼ 由:原意为所由之路,此可作经历。 ㊽ 察:省察。 ㊾ 安:安心于什么。 ㊿ 焉:怎么。 (51) 廋:隐藏、掩盖。 (52) 故:原有的知识。 (53) 不器:不能像器皿那样,指不能只有一种用途。 (54) 子贡:孔子学生。 (55) 行其言:实行自己要说的话。 (56) 从:跟着。指行而后言。 (57) 周:团结。 (58) 比:勾结。 (59) 罔:迷罔、诬罔。 (60) 殆:懈怠。 (61) 攻:批判。 (62) 异端:不正确的学说或观点。 (63) 斯:这。 (64) 已:消除。 (65) 由:仲由,即子路,孔子的学生。 (66) 诲:教诲、教导。 (67) 女:通"汝",你。 (68) 子张:颛孙师,字子张,孔子学生。 (69) 干:谋求。 (70) 禄:官俸。 (71) 阙疑:存疑不言。 (72) 慎:谨慎、慎重。 (73) 其余:指阙疑以外的其他部分。 (74) 寡:少。 (75) 尤:过失、错误。 (76) 阙殆:与阙疑同义。 (77) 悔:懊悔、后悔。 (78) 行:行动。 (79) 哀公:鲁哀公,鲁国国君。 (80) 何为:做什么事。 (81) 服:服从。 (82) 举直:推举正直的人。 (83) 错:即措,安置。枉:邪恶之人。错诸枉:安置在邪恶人的上面。 (84) 季康子:鲁哀公时正卿。 (85) 敬:严肃认真。 (86) 忠:尽心竭力。 (87) 以:和。 (88) 劝:劝勉。 (89) 如之何:怎么办。 (90) 临:对待。 (91) 庄:庄重。 (92) 孝慈:孝顺父母,慈爱幼小。 (93) 举善:提拔好人。 (94) 不能:能力弱的人。 (95) 或:有人。 (96) 子:对人的尊称,您。 (97) 奚:为何。 (98) 为政:参与政治。 (99) 惟:只有。 (100) 友:友爱。 (101) 施于有政:影响到政治上去。施,影响;有,虚词。 (102) 奚其为为政:为什么定要做官才算参与政治呢。 (103) 而:却。 (104) 轨:车辕前横木两端的插销。 (105) 轭:车辕前横木两端的插销。 (106) 十世:十代。 (107) 因:因袭、继承。 (108) 损益:损,减少;益:增加。 (109) 或:倘若、假如。 (110) 鬼:这里指已死的祖先。 (111) 谄:谄媚、奉承。 (112) 义:指符合正义而该做的事。 (燕永成)

〔鉴赏〕《论语》是孔子的学生们记述孔子的思想言论和行事的书,是研究孔子思想的重要材料。《为政》的中心内容,主要是记述孔子的政治思想和政治学说。

孔子生活在春秋末期,是鲁国人。他十分关心当时各个诸侯国家的施政措施和政治情势。他周游列国时,每到一个诸侯国家,都要仔细地询问和了解那个国家的政治情况。由于孔子语言温和,心地纯正,态度恭谨,举止适度,谦虚和蔼,所以各个诸侯国家的朝臣和士大夫们都愿意把自己国家的政治情况告诉给孔子。在政治上,孔子主张施行德政,以德治和礼治作为治理国家的政治准则。孔子认为统治者如果能够施行德政,以仁德为

准则来治理国家的政事，就像北极星受到众星拱[illegible]受到人民群众的支持和拥戴。孔子还主张对于人民群众应该用教育和感化的方法来影响和引导使他们去恶从善，以期达到国家和社会的安定[illegible]孔子反对法治和刑治；反对用行政命令的手段来强迫人民群众服从统治者的意志。孔子认为，用政令来引导，用刑法来求得整齐划一，老百姓[illegible]可以免受刑罚，但是没有羞恶之心。用仁德来引导，用礼来求得整齐划一，老百姓不但有羞恶之心，而且能够达到很高的境界。

作为教育和感化的方法，孔子强调：第一，要学习；第二，要加强道德修养。在学习方面，孔子主张要循序渐进，学、思不可偏废，要注意求真知，要言行一致，身体力行。“学而不思则罔，思而不学则殆”就是这个道理。在道德修养方面，孔子强调要立足于礼，要实行孝道，要以道义的力量感化群众，要善于识别人，要反对“比而不周”。孔子说，父母活着的时候，要依据礼的准则孝敬他们。父母死后，要按照礼的准则进行安葬，还要按照礼的准则进行祭祀。孔子还说，君子能够周遍地团结人，而不搞小圈子；小人搞小圈子，而不能周遍地团结人。

孔子还十分注重为政者的政治表率作用。鲁哀公问孔子：“怎样做才能够使老百姓信服？”孔子回答，举用正直的人，罢免那些邪曲的人，这样老百姓就信服。举用邪曲的人，罢免那些正直的人，这样老百姓就不信服。鲁国大夫季康子问孔子：“怎样做才能够使老百姓恭敬，忠诚而又要求上进呢？”孔子回答，用庄重严肃的态度对他们，老百姓就会恭敬。你能够孝敬父母，友爱兄弟，老百姓就会忠诚。表彰贤德的人，教化那些邪恶的人，老百姓就会要求上进。只有为政者自身在这两个方面做好了，才能影响民众，收到实际的效果。

（乌恩溥）

先　进(节选)　《论语》

子路、曾皙①、冉有、公西华②侍坐③。子曰：“以④吾一日长⑤乎尔，毋吾以⑥也。居⑦则曰：‘不吾知⑧也。’如或⑨知尔，则何以⑩哉？”子路率尔⑪而对曰：“千乘之国，摄⑫乎大国之间，加之以师旅⑬，因⑭之以饥馑⑮，由⑯也为之，比⑰及三年，可使有勇，且知方⑱也。”夫子哂⑲之。“求⑳！尔何如？”对曰：“方六、

七十㉑，如㉒五、六十，求也为之，比及三年，可使足㉓民。如㉔其礼乐，以俟㉕君子。”“赤㉖！尔何如？”对曰：“非曰能㉗之，愿学焉。宗庙之事㉘，如㉙会同㉚，端章甫㉛，愿为小相㉜焉。”“点！尔何如？”鼓㉝瑟希㉞，铿尔㉟，舍瑟而作㊱。对曰：“异乎三子者之撰㊲。”子曰：“何伤㊳乎？亦各言其志也。”曰：“莫㊴春者，春服既成㊵。冠者㊶五、六人，童子六、七人，浴乎沂㊷，风㊸乎舞雩㊹，咏㊺而归。”夫子喟然㊻叹曰：“吾与㊼点也！”三子者出，曾皙后。曾皙曰：“夫三子者之言何如？”子曰：“亦各言其志也已矣。”曰：“夫子何哂由也？”曰：“为国㊽以礼㊾，其言不让㊿，是故哂之。”“唯(51)求则非邦也与？”“安见(52)方六、七十如五、六十而非邦也者？”“唯赤则非邦也与？”宗庙会同，非诸侯(53)而何？赤也为之小(54)，孰(55)能为之大？

〔注释〕 ① 曾皙：孔子学生，姓曾名点，字子皙，曾参之父。 ② 公西华：即孔子学生公西赤。 ③ 侍坐：陪坐。 ④ 以：因为。 ⑤ 长：年长。 ⑥ 以：任用。 ⑦ 居：平素家居。 ⑧ 不吾知：不了解我。 ⑨ 或：有人。 ⑩ 何以：怎么办。 ⑪ 率尔：轻率急躁的样子。 ⑫ 摄：夹处。 ⑬ 加：强加。师旅：军队。加之以师旅：意指对它发动战争。 ⑭ 因：再加上。 ⑮ 饥馑：饥荒。 ⑯ 由：子路名。 ⑰ 比：等到。 ⑱ 方：道理，指礼义。 ⑲ 哂：微微一笑。 ⑳ 求：冉有。 ㉑ 方六、七十：纵横六七十里的小国。 ㉒ 如：或者。 ㉓ 足：使……富足。 ㉔ 如：连词，至于。 ㉕ 俟：等待。 ㉖ 赤：公西华。 ㉗ 能：有本领。 ㉘ 宗庙之事：祭祀宗庙。 ㉙ 如：和、与。 ㉚ 会同：诸侯盟会。 ㉛ 端章甫：穿戴礼服礼帽。 ㉜ 相：傧相，即司仪者。 ㉝ 鼓：弹奏。 ㉞ 希：少、稀疏，指弹瑟近尾声。 ㉟ 铿尔：放瑟时发出的响声。 ㊱ 作：起立。 ㊲ 撰：所说。 ㊳ 伤：妨碍。 ㊴ 莫：通暮。 ㊵ 成：齐备。 ㊶ 冠者：成年人。 ㊷ 浴乎沂：在沂水中洗澡。沂水源出山东邹县，流经曲阜。 ㊸ 风：吹风。 ㊹ 舞雩：即舞雩台，鲁国祈雨处，在今山东曲阜境。 ㊺ 咏：唱歌、歌咏。 ㊻ 喟然：感叹。 ㊼ 与：赞同、同意。 ㊽ 为国：治国。 ㊾ 礼：礼让。 ㊿ 不让：不谦让。 (51) 唯：句首发语词，难道。 (52) 安见：怎见得。 (53) 诸侯：国家。 (54) 为之小：做小相。 (55) 孰：谁。 （燕永成）

〔鉴赏〕 这是《论语》中非常重要的一章，它表达了孔子的人生理想，指示了儒学精髓所在。自先秦以来哲学家们不断对它进行讨论和阐述，它所描绘的人生境界熏陶了历代文人的心灵，它所肯定的生活方式引导了无

数士人的人生。

文章首先记述孔子的弟子在老师一再鼓励下讲述自己的志向。子路(名由)想治理一个受到大国侵略和为饥馑折磨的弱国,在三年内使其百姓英勇善战,并且遵守礼义;冉有(名求)的目标是通过三年的努力建成一个富裕的国家;公西华(名赤)只是期望在宗庙祭祀和诸侯盟会中发挥自己的作用;曾晳(名点)与众不同,他的理想是在暮春时节,穿着单衣,同几个成年人和少年,去沂河里洗澡,在高台上吹风,然后唱着歌回来。文章接着记录了孔子对他们志向的看法,他表示赞成曾晳的理想("吾与点也")。

孔子"与点"出人意外,令人惊讶。他胸怀救世之大志,终身不辞劳苦,奔走于列国之间,游说诸侯,希冀天下归于礼义,像他这样的人照理应该赞许子路、冉有和公西华,然而他竟然肯定曾晳向往的悠闲的生活方式,这是何故?孔子这一不寻常的表态引发了人们的强烈兴趣,去探究儒家人生哲学的精蕴。

细读全文可以看到,孔子并未贬抑子路、冉有和公西华的志向本身,他之所以没有赞许他们,或是由于有的不够谦虚,或是由于有的过于谦虚,都无关宏旨。然而,当他要对这四种志向评价高低时,他肯定了曾晳的悠游讽咏的生活方式。这是由于它更高超,它是儒家最高明的精神境界和最卓越的人生态度——"极高明而道中庸"的体现。

文章言简意赅、极其生动地描绘了曾晳极高明的精神风貌。当他人在言志之时他悠然自得地弹琴,物我两忘地陶醉于琴声表达的意境中,是老师的发问才把他唤回到现实中来,超脱高明的精神境界和人生态度跃然纸上。曾晳向往的生活是一首诗,一支曲,无比优美动人:没有暴力、血污、虚伪、阴谋、猜忌;长少友爱和洽,无拘无束,嬉戏游玩于大自然的怀抱里,共同沐浴于春风、阳光和洁净的河水之中,充满了自然的乐趣和人生的趣味。这是生活,也是理想,是最富审美价值的生活方式和精神境界,与充满尔虞我诈和灾难的现实社会恰成鲜明的对照。

曾晳的志向是道中庸的。他想做的事情一点也不特殊,很普通,平常,是任何一个士人都可以做到的。然而正是这种极普通、平常的生活显现了极高明的精神境界和生活态度,无怪乎孔子情不自禁地说"吾与点也"。

儒者可以有各种各样的人生,如读书,隐居,教书,做学问;或出仕,从事政治、外交或军事方面的活动。不论过什么样的生活,在儒家看来,它不

应是人生的最终或唯一的目标,即使是为国家、民族建立不朽的功业也不是终极的目的。人生的真正的目标和终极意义应是履道,即通过自己所从事的事业和活动追求最高超的精神境界,显示出理想的人格,过一种有道德、有情趣的生活。就是说,人的精神生活,人的高尚情趣与任何文化价值、生活目标、国家利益、人生追求相比,都是第一位的,前者是目的,后者是达到这一目的的途径。这就是孔子"与点"的深意所在,这最明显地表现了孔子和他开创的儒家传统的人文精神。

曾晳向往的人生不臣诸侯,不事权贵,不羡富贵,不求名誉,无琐碎的政事缠身,无繁缛的礼节劳神,悠然自得,很有道家的风采。所以朱熹说他"洞然自见得斯道之体,看天下什么事能动得他!他大纲如庄子"(《朱子语类》卷四十)。庄子追求高远,视名利如粪土。他说有一种叫做鹓鶵的凤凰,"发于南海而飞于北海,非梧桐不止,非练实不食,非醴泉不饮",以此明志。朱熹也说:"曾点之志,如凤凰翔于千仞之上,故其言曰'异乎三子者之撰'。"(《朱子语类》卷四十)曾晳所追求的人生实际就是庄子的人生。可见,在人生应极高明这一点上儒道两家是一致的。不过儒家还有另一面,他们又是入世的,重仁义道德,主张经世致用。在这一点上两家是对立的。

(施忠连)

季　氏(节选)　《论语》

季氏[1]将伐颛臾[2]。冉有[3]、季路[4]见于孔子曰:"季氏将有事[5]于颛臾。"孔子曰:"求[6]!无乃[7]尔是过[8]与?夫颛臾,昔者先王以为东蒙[9]主[10],且在邦域之中[11]矣,是社稷之臣[12]也。何以伐为[13]?"冉有曰:"夫子[14]欲之,吾二臣[15]者皆不欲也。"孔子曰:"求!周任[16]有言曰:'陈力[17]就列[18],不能[19]者止[20]。'危而不持[21],颠[22]而不扶,则将焉用彼相[23]矣?且尔言过[24]矣。虎兕[25]出于柙[26],龟[27]玉毁于椟[28]中,是谁之过与?"冉有曰:"今夫颛臾,固[29]而近于费[30]。今不取,后世必为子孙忧[31]。"孔子曰:"求!君子疾[32]夫舍曰[33]欲[34]之,而必为之辞[35]。丘[36]也闻有国有家者[37],不患[38]寡[39]而患不均[40],不患贫而患不安[41]。盖[42]均无贫[43],和无寡[44],安无倾[45]。夫如是,故远人[46]不服[47],则修文德[48]以来[49]之。

既来之，则安[50]之。今由与求也，相夫子，远人不服而不能来也，邦[51]分崩离析而不能守也，而谋动干戈[52]于邦内。吾恐季孙之忧不在颛臾，而在萧墙之内[53]也。”

〔注释〕 ① 季氏：春秋鲁国大规季孙氏，执鲁政。 ② 颛臾(zhuān yú)：鲁的附属国，在今山东费县西北。 ③ 冉有：即子有，孔子学生。当时子有与子路均在季氏手下做事。 ④ 季路：即子路，孔子学生。 ⑤ 有事：用兵。 ⑥ 求：冉求。 ⑦ 无乃：岂不、难道不是。 ⑧ 过：责备。尔是过：责备你。 ⑨ 东蒙：即蒙山，在今山东蒙阴县。 ⑩ 主：主持祭祀的人。 ⑪ 邦域之中：指颛臾在鲁国境内。 ⑫ 社稷之臣：与国家共命运的大臣。 ⑬ 何以伐为：为何要攻打它。 ⑭ 夫子：指季孙氏。 ⑮ 臣：家臣，指冉有、季路。 ⑯ 周任：古代史官。 ⑰ 陈：陈列。陈力：尽自己的才力。 ⑱ 就：担任、充任。就列：充任职位。 ⑲ 不能：不胜任。 ⑳ 止：停止，指辞职。 ㉑ 危而不持：瞎子走路遇到危险而不扶持他。 ㉒ 颠：摔倒。 ㉓ 相：辅助者，指挽着瞎子走路的人。彼相：那个助手。 ㉔ 过：错。 ㉕ 兕(sì)：雌犀牛。 ㉖ 柙(xiá)：关猛兽的木笼子。 ㉗ 龟：龟甲。 ㉘ 椟：匣子。 ㉙ 固：坚固，指颛臾的城墙坚固。 ㉚ 费：季氏的采邑费邑，在今山东费县。 ㉛ 忧：祸害。 ㉜ 疾：憎恶。 ㉝ 舍曰：不说。舍，同“捨”。 ㉞ 欲：贪欲。 ㉟ 辞：托词、借口。 ㊱ 丘：孔子名丘。 ㊲ 有国有家者：指诸侯、大夫。 ㊳ 患：担忧、担心。 ㊴ 寡：人少。 ㊵ 不均：财富不均。 ㊶ 安：安定。 ㊷ 盖：连词。表示原因。 ㊸ 均无贫：财产平均了便无所谓贫穷。 ㊹ 和无寡：和睦了便无所谓人民稀少。 ㊺ 安无倾：安定了国家便不会有危险。倾，倾伏，此指国家危险。 ㊻ 远人：远方的人。 ㊼ 服：归服。 ㊽ 修文德：修仁义礼乐的政教。 ㊾ 来：同“徕”，招徕、招致。 ㊿ 安：使……安居。 (51) 邦：国家。 (52) 动干戈：动武力，即发动战争。 (53) 萧墙之内：萧墙，即屏风。鲁国国君在宫门内设立的屏风，当时季孙氏把持朝政，与鲁君存在严重矛盾，随时可能激成内乱。“萧墙之内”即指鲁君。 (燕永成)

〔鉴赏〕 季氏将讨伐颛臾，他的家臣、孔子弟子冉有与子路向孔子作了汇报，引起老人家的极大不满。他指出，无论从周礼还是地缘政治上来看，此事都是绝对做不得的。

首先，颛臾的名分——“先王以为东蒙主”，即为先王的封国，鲁的附庸，它的存在体现先王的意志与周礼的严肃性。季氏作为后人只能维护颛臾的现有地位，绝不可讨伐、消灭它。第二，颛臾的地理位置——“在邦域之中”，与鲁国的一个城邑相当。从地缘政治学上考虑，完全没有讨伐的必要。第三，颛臾的现实表现——“社稷之臣”。它遵礼守法，称臣纳贡，没有

错误,因此缺乏讨伐的理由;另外,既是"社稷之臣",便不是私家之臣,依照周礼即使要讨伐也轮不到季氏。

孔子认为,伐颛臾这个具体的政治错误,源于季氏重利轻义的治国理念。后者是更深刻、更严重的问题。他说:"有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。"言简意赅地表达了他的政治思想。与法家以耕战求富强的价值取向不同,儒家一直认为,治国治家的目标不是人口众多,国富兵强,而是实施礼制、推行仁爱,建立一个既有宗法等级秩序,又有均、和、安局面的理想社会。孔子虽然没有直接提到宗法等级制,但他所提的均、和、安皆有等级宗法制的内涵,与今天的理解不同。朱熹注释说:"均谓各得其分,安谓上下相安。"因而,均不表示诸侯与大夫平均,贵族与平民、奴隶平均,只是表示他们应该各自得到与其名分、地位相应的产业。同样,安与和也不表示平等的人们之间的安宁和谐,而表示不同等级的人们之间的上下相安与和谐。汉儒董仲舒说:"大富则骄,大贫则忧。忧则为盗,骄则为暴,此众人之情也。圣人则于众人之情,制人道而差上下也。使富者足以示贵而不至于骄,贫者足以养生而不至于忧。以此为度而均调之,是以财不匮而上下相安,故易治也。"(《春秋繁露·度制》)这是在汉代条件下对孔子的思想继承与发挥。

总之,分上下但不过分对立,讲和谐但不模糊界限,这就是礼、仁、中庸的治国之道,也就是义。实现了义,国家就会大治,贫与寡之类的问题,都将得到合理的解决。违反义而求利,不但从原则上说是错误的,而且实际上也行不通。拿鲁国来说,其最大忧患在于三桓夺了鲁公的产业,破坏了均;季氏架空鲁公,独揽大权,破坏了和与安。要治国就要解决这个根本问题,季氏不这样做,反而要去讨伐颛臾,恰恰是本末倒置。因而孔子说:"吾恐季孙之忧不在颛臾,而在萧墙之内也。"

那么,孔子对利采取什么态度?他主张"足食,足兵",主张富民,凡此种种皆为关乎国力增强、民众富裕的公利。他说过:"富而可求,虽执鞭之士,吾亦为之。"这是合理的私利。由此可见,他与只要义不要利的某些儒者不同,认为求利并不就是坏事,关键在于把利放在什么位置。对于他来说,无论公利私利都是第二位的问题,第一位的问题是义;在行义的前提下求利,凡利都是义之用,都是善;在弃义的前提下求利,凡利都是义之害,都是恶。应该说这种看法是正确的,但是要注意,义并不是一些永恒的空洞的原则,归根结蒂它仍然是利,不过不是小利,而是阶级、民族、人类的根本利益。无论什么样的义,只要它违背了这些根本利益,就是错误的,就需要

改正。

此章令人感兴趣的另一问题是孔子与季氏的微妙关系。孔子坚持"张公室抑私家",与季氏有根本性的冲突,但是要合法地推行自己的主张,又不能不依赖季氏。他以前曾以公臣的身分与季桓子合作,因为关系破裂,不得不离鲁出走。现在则以国老身分与桓子的继承人康子合作。孔子既要通过担任季氏家臣的冉有、子路,批评并左右康子,又要讲究策略、分寸,避免关系破裂。在本章孔子不批评康子而批评冉有、子路,不追究康子的责任而追究冉有、子路,而且让康子感到,所有的批评都是为了他本人好。这就使康子清醒起来,经过反复权衡,终于放弃了伐颛臾的图谋。(阎　韬)

老　子(节选)　《老子》

一　章

道可道①,非常道②。名③可名④,非常名。无名天地之始⑤;有名万物之母⑥。故常⑦无欲⑧以观其妙,常有欲以观其徼⑨。此两者同出而异名,同谓之玄⑩。玄之又玄,众妙之门⑪。

二　章

天下皆知美之为美,斯恶矣①;皆知善之为善,斯不善矣。有无相生②,难易相成③,长短相形④,高下相倾⑤,音声⑥相和⑦,前后相随⑧。是以圣人处无为之事,行不言之教,万物作⑨焉而不为始⑩;生而不有⑪,为⑫而不恃⑬,功成而不居⑭。夫唯不居是以不去⑮。

三　章

不尚贤,使民不争;不贵①难得之货,使民不为盗;不见②可欲③,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心④,实其腹⑤;弱其志⑥,强其骨⑦;常使民无知无欲,使夫知者⑧不敢为也。为无为,则无不治矣。

五　章

天地不仁，以万物为刍狗[1]；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥[2]乎？虚而不屈[3]，动而愈出[4]。多言数[5]穷，不如守中[6]。

六　章

谷神[1]不死，是谓玄牝[2]。玄牝之门[3]，是谓天地根[4]。绵绵[5]若存，用之不勤[6]。

八　章

上善[1]若水，水善利万物而不争[2]。处众人之所恶[3]，故几[4]于道。居善地[5]，心善渊[6]，与善仁[7]，言善信[8]，政善治[9]，事善能[10]，动善时[11]。夫唯不争，故无尤[12]。

九　章

持[1]而盈之[2]，不如其已[3]。揣[4]而锐之[5]，不可常保[6]。金玉满堂，莫之能守[7]。富贵而骄，自遗[8]其咎[9]。功成身退，天之道。

十　章

载营魄[1]抱一[2]，能无离[3]乎？专气[4]致柔[5]，能婴儿乎[6]？涤除[7]玄览[8]，能无疵[9]乎？爱民治国，能无为乎？天门[10]开阖[11]，能为雌[12]乎？明白[13]四达，能无知[14]乎？生[15]之畜[16]之，生而不有[17]，为而不恃[18]，长而不宰[19]，是谓玄德[20]。

十　一　章

三十辐[1]共一毂[2]，当其无[3]，有车之用。埏[4]埴[5]以为器，当其无，有器之用。凿户[6]牖[7]以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用[8]。

十 二 章

五色①令人目盲，五音②令人耳聋，五味③令人口爽④，驰骋畋猎⑤令人心发狂，难得之货令人行妨⑥。是以圣人之治也，为腹不为目⑦，故去彼取此。

十 四 章

视之不见名曰夷①，听之不闻名曰希②，抟③之不得名曰微④。此三者不可致诘⑤，故混⑥而为一。其上不皦⑦，其下不昧⑧，绳绳⑨不可名，复⑩归于无物。是谓无状之状，无象之象，是谓忽恍⑪。迎之不见其首，随之不见其后。执古⑫之道，以御今⑬之有，能知古始⑭，是谓道纪⑮。

十 六 章

致虚极①，守静笃②，万物并作③，吾以观其复④。夫物芸芸⑤，各复归⑥其根。归根⑦曰静，静曰复命⑧。复命曰常⑨。知常曰明⑩。不知常，妄作⑪，凶。知常容⑫，容乃公⑬，公乃王，王乃天⑭，天乃道，道乃久，没身⑮不殆⑯。

十 八 章

大道废，有仁义。智慧①出，有大伪。六亲②不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。

十 九 章

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文①不足，故令有所属②：见素③抱朴④，少私⑤寡欲⑥，绝学⑦无忧。

二十一章

孔德①之容②，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚③。惚兮恍

兮，其中有象④；恍兮惚兮，其中有物。窈⑤兮冥⑥兮，其中有精⑦。其精甚真⑧，其中有信⑨。自古及今，其名不去，以阅⑩众甫⑪。吾何以知众甫之状哉？以此⑫。

二十二章

曲①则全，枉②则直③，洼④则盈⑤，敝⑥则新，少则得，多则惑⑦。是以圣人抱一⑧为天下式⑨。不自见⑩故明，不自是⑪故彰⑫，不自伐⑬故有功，不自矜⑭故长⑮。夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓曲则全者，岂虚言哉？诚全而归之⑯。

二十三章

希言①自然。飘风②不终朝③，骤雨不终日④。孰为此者？天地。天地尚不能长久，而况于人乎？故从事于道者同于道，德者⑤同于德⑥，失者⑦同于失⑧。同于道者，道亦乐得之⑨；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。信不足⑩焉，有不信焉⑪。

二十五章

有物混成①，先天地生。寂②兮寥③兮，独立而不改，周行而不殆④。可以为天下⑤母⑥。吾不知其名，字之⑦曰道，强⑧为之名曰大。大曰逝⑨，逝曰远，远曰反⑩。故道大，天大，地大，王亦大。域中⑪有四大，而王居其一焉。人法⑫地，地法天，天法道，道法自然。

二十九章

将欲取天下而为之①，吾见其不得已②。天下神器③，不可为④也。为者⑤败之，执者⑥失之。故物或行或随⑦，或歔⑧或吹⑨，或强或羸⑩，或挫⑪或隳⑫。是以圣人去甚⑬，去奢⑭，去泰⑮。

三十二章

道常无名①。朴②虽小，天下莫能臣③也。侯王若能守之，万物将自宾④。天地相合⑤，以降甘露，民莫之令⑥而自均⑦。始制有名⑧。名亦既有，夫亦将知止⑨，知止可以不殆。譬道之在天下，犹川谷之于江海⑩。

四十章

反①者道之动，弱者道之用②。天下万物生于有③，有生于无④。

四十二章

道生一①，一生二②，二生三③，三生万物。万物负④阴而抱⑤阳，冲气⑥以为和⑦。人之所恶，唯孤、寡、不穀⑧，而王公以为称⑨。故物或损⑩之而益⑪，或益之而损。人之所教，我亦教之⑫。强梁者不得其死⑬，吾将以为教父⑭。

四十五章

大成①若缺②，其用不敝③。大盈④若冲⑤，其用不穷⑥。大直⑦若屈⑧，大巧若拙⑨，大辩若讷⑩。躁⑪胜寒，静胜热。清静为天下正⑫。

四十七章

不出户，知天下。不窥牖①，知天道②。其出③弥④远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名⑤，不为⑥而成。

四十八章

为学日益①，为道②日损。损之又损，以至于无为。取天下③常以无事④。及其有事，不足以取天下。

五十一章

道生之①，德畜②之。物形③之，势④成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命⑤而常自然。故道生之，德畜之，长⑥之，育⑦之，亭⑧之，毒⑨之，养⑩之，覆⑪之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德⑫。

五十七章

以正①治国，以奇②用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此。天下多忌讳③，而民弥贫④；民多利器⑤，国家滋昏⑥。人多技巧，奇物滋起。法令滋彰⑦，盗贼多有。故圣人云：我无为而民自化⑧，我好静而民自正⑨，我无事而民自富，我无欲而民自朴⑩。

五十八章

其政闷闷①，其民淳淳②。其政察察③，其民缺缺④。祸兮福所倚⑤，福兮祸所伏⑥。孰⑦知其极⑧？其无正⑨？正复为奇，善复为妖⑩。人之迷⑪，其日固久。是以圣人方⑫而不割⑬，廉⑭而不刿⑮，直而不肆⑯，光而不耀⑰。

六十五章

古之善为道者，非以明民①，将以愚②之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼③；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式④。常知稽式，是谓玄德。玄德深⑤矣远⑥矣，与物反⑦矣，然后乃至大顺⑧。

六十七章

天下皆谓我道大，似不肖①。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细②也夫！我有三宝，持而保之。一曰慈③，二曰俭④，三曰不敢为天下先。慈故能勇；俭故能广⑤；不敢为天下先，故能成

器长⑥。今舍慈且⑦勇，舍俭且广，舍后且先，死矣！夫慈以战则胜，以守则固。天将救⑧之，以慈卫之。

七十四章

民不畏死①，奈何以死惧之。若使民常畏死，而为奇②者，吾得执而杀之。孰敢③？常有司杀者④杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斲⑤。夫代大匠斲，希有不伤手⑥者矣。

七十五章

民之饥，以其上食税①之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死②，以其上求生之厚③，是以轻死。夫唯无以生为者④，是贤于贵生⑤。

七十七章

天之道，其犹张弓①与！高者抑②之，下者举③之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉④有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。是以圣人为而不恃⑤，功成而不处⑥，其不欲见贤⑦。

八十章

小国寡民，使民有什伯之器①而不用，使民重死②而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵③，无所陈④之。使人复⑤结绳而用之。甘⑥其食，美⑦其服，安⑧其居，乐⑨其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

〔注释〕

一　章

① 可道：可以言说。道，动词，说。　② 常道：恒常不变的道。“道可道，非常道”的意思是，可以言说的道，那么就不是恒常不变的道。　③ 名：概念。　④ 可名：可以称呼。名，动词，命名、称呼。　⑤ 无名天地之始：无名，没有概念；天地之始，即天地未开辟时的状态。　⑥ 万物之母：万物开始的状态。　⑦ 常：常，恒常。

⑧ 无欲:没有任何欲望的状态。　⑨ 徼(jiào):边界,此作表象。"观其徼"即观察万物的表象。　⑩ 玄:玄妙。　⑪ 众妙之门:众妙,万物变化之妙;门,门径,即万物变化之妙所出之所,也就是道。

二　章

① 斯恶矣:斯,就。"斯恶矣"即就有了恶这个概念。　② 相生:相互为生。③ 相成:相互对立而成。　④ 相形:相互对立而体现。形,体现。　⑤ 相倾:相互对立而存在。倾,倾倚,此作存在。　⑥ 音声:音,回声;声,声音,指发出的声音。　⑦ 相和:相互对立而和谐。　⑧ 相随:相互对立而产生顺序。随:随从,此作顺序。⑨ 作:兴起、产生。　⑩ 始:借为"辞",即言辞,含义是用语言进行干预。　⑪ 不有:不占有。指万物生成而不去占有它。　⑫ 为:施予。　⑬ 不恃:不自恃恩德。恃,自恃,指圣人施予而不自恃恩德。　⑭ 不居:不占有。指不自以为有功绩。　⑮ 不去:没失去。意思是由于不自以为有恩德与功绩,自然也不会失去什么。

三　章

① 不贵:不以……为贵。　② 见:同"现",显露。　③ 可欲:可以引起欲望的东西。　④ 虚其心:使他们的心智虚空。　⑤ 实其腹:使他们的肚子吃饱。实,充实,此作吃饱。　⑥ 弱其志:使他们志向弱化。弱,削减、弱化。　⑦ 强其骨:使他们的筋骨强健。　⑧ 知者:智者。

五　章

① 刍狗:用草扎成的用于祭祀的狗。刍狗用完便丢弃,因此这里是不爱惜之意。② 橐籥(tuó yuè):风箱。　③ 屈:竭、尽。　④ 动而愈出:即越是拉动风箱,出风越大。　⑤ 数:同"速"。　⑥ 中:当中,即适当。守中,指统治者无须作为。

六　章

① 谷神:指道。谷,虚空;神,神妙莫测。　②玄牝(pìn):指产生万物的母体。③ 门:此作地方。　④ 根:根源,此指生长万物的母体。　⑤ 绵绵:细微貌。　⑥ 勤:同"尽",止境。

八　章

① 上善:道德最完美者。　② 不争:指水利于万物生长而不争其功。　③ 处众人之所恶:处于众人最讨厌的地方。　④ 几:接近、近。　⑤ 居善地:居处善于像地一样卑谦。善,善于;地,指卑下之处。　⑥ 心善渊:心地像深渊一样澄寂无欲。　⑦ 与善仁:傅奕《道德经古本篇》作"与善人",人为"天"字之讹。"与善天",意为给予善于像天一样无私。一说"人"与"仁"通,故后儒改为"与善仁"。　⑧ 言善信:言谈善于引申阐发。信,伸。　⑨ 政善治:施政善于长治久安。　⑩ 事善能:行事善于发挥能力。　⑪ 动善时:行动善于合乎时宜。时,适合时宜。　⑫ 尤:过失。

九　章

① 持:拿、执。　② 盈之:使它满。　③ 已:停止、罢手。　④ 揣(chuǎi):捶打。

⑤ 锐之:使它锋利。锐:使……尖锐、使……锋利。　⑥ 常保:长久保持(锋利)。⑦ 莫之能守:即莫能守之。　⑧ 自遗:自取。　⑨ 咎:灾祸。

十　章

① 载营魄:精神与躯体。载,装载;营魄,精神、魂魄。　② 抱一:即守一,一是"道",抱一指守道。　③ 离:分离、离开。　④ 专气:聚集精气。专即"抟",聚集、积聚;气,精气。　⑤ 致柔:达到柔顺。致,达到;柔,柔和、柔顺。　⑥ 能婴儿乎:通达到像婴儿那样(境界)吗。　⑦ 涤除:清除、清洗。　⑧ 玄览:即玄鉴,原意为镜子,此指心。　⑨ 疵:瑕疵、弊病。　⑩ 天门:指耳目鼻口等感官。　⑪ 阖:闭、关。⑫ 雌:老子主张守雌,即主静柔顺。　⑬ 明白:通晓、理解。　⑭ 知:通"智",智慧。⑮ 生:生长、生成。　⑯ 畜:养育、哺育。　⑰ 不有:不以为己有。　⑱ 不恃:不恃为己功。　⑲ 不宰:不主宰。　⑳ 玄德:大德、高深美德。

十　一　章

① 辐:辐条。　② 毂(gǔ):车毂,即车轴穿过的圆木。　③ 无:空,指辐条连着车毂,车毂空才可装上车轴,使车转动。一说非指车毂之空,而是指车箱为空,亦可通。　④ 埏(yān):揉、揉和。　⑤ 埴(zhí):粘土。　⑥ 户:门。　⑦ 牖:窗。　⑧ 有之以为利,无之以为用:"有之"指有车、器皿、房子等物;利,指对人有利;"无之以为用"是指因为有了这些具体事物"无",才使具体事物有了功用。

十　二　章

① 五色:指青黄赤白黑。　② 五音:指宫商角徵羽。　③ 五味:指辛酸苦咸甘。④ 口爽:口味败坏。爽,败坏。　⑤ 畋猎:打猎。　⑥ 行妨:行为败坏。妨,妨害,此作败坏。　⑦ 目:此指代声色耳目之欲。

十　四　章

① 夷:指道无形无象。　② 希:指道无声无息。　③ 抟:摸。　④ 微:指道不可触及。　⑤ 致诘:思议、追问。　⑥ 混:同"浑",浑然。　⑦ 皦(jiǎo):光明。⑧ 昧:暗昧。　⑨ 绳绳:无边无际貌。　⑩ 复:返回。　⑪ 忽恍:即惚恍,似有似无。⑫ 执古:掌握古时。执,掌握。　⑬ 御今:治理今世。御,治理;今,今世、当今。⑭ 古始:原始、原初。　⑮ 纪:纲纪、纲要。

十　六　章

① 致虚极:致,达到;虚,心中之虚空状态;极,顶点。　② 笃:纯、纯一。　③ 作:兴起。　④ 复:返回(原本状态)。　⑤ 芸芸:众多貌。　⑥ 复归:返回归于。⑦ 根:根本、原本状态。　⑧ 复命:复,返回;命,即性,指物的本性。　⑨ 常:常规。⑩ 明:明智。　⑪ 妄作:任意妄为。　⑫ 容:包容。　⑬ 公:公正。　⑭ 天:与天相通。　⑮ 没身:即殁身,终身。　⑯ 殆:害。

十　八　章

① 智慧:智巧。此为贬义。　② 六亲:父子、兄弟、夫妇。

十 九 章

① 文:条文。 ② 属:从属、归顺。指使百姓归顺。 ③ 见素:识见纯素。指不要见解。 ④ 抱朴:保持质朴(本质)。 ⑤ 少私:使私欲减少。少,使……少。⑥ 寡欲:使欲望寡有。指达到一种无欲状态。寡,使……寡有,使……少。 ⑦ 绝学:拒绝学问。指抛弃前面所述的圣、智、仁、义、巧、利之类的学问。

二 十 一 章

① 孔德:大德。 ②容:形态。 ③ 惟恍惟惚:即恍恍惚惚。 ④ 象:形态、物象。 ⑤ 窈:深远。 ⑥ 冥:幽暗。 ⑦ 精:精神。一说为精气,亦通。 ⑧ 真:真实。 ⑨ 信:信验、实在。 ⑩ 阅:观察。 ⑪ 甫:开始。 ⑫ 此:指代道。

二 十 二 章

① 曲:委曲。 ② 枉:弯曲。 ③ 直:伸展。 ④ 洼:地势低下处。 ⑤ 盈:盈满。 ⑥ 敝:凋敝。 ⑦ 惑:迷惑。 ⑧ 抱一:坚持道。一,指道。 ⑨ 式:范式、法则。 ⑩ 不自见:不自以为有所见。 ⑪ 不自是:即不自以为是。 ⑫ 彰:显明、彰显。 ⑬ 不自伐:不炫耀。 ⑭ 不自矜:不自高自大、不自我满足。 ⑮ 长:为天下之长。 ⑯ 全而归之:指天下百姓都归顺于他。

二 十 三 章

① 希言:少说话。 ② 飘风:狂风。 ③ 终朝:整个早晨。 ④ 终日:一整天。⑤ 德者:得道者。 ⑥ 同于德:符合德,即按照德的要求而行。 ⑦ 失者:失道者。⑧ 同于失:违背道德要求,即背道而驰。 ⑨ 乐得之:愿意得到它。即与之相会合。⑩ 信不足:守信不够。 ⑪ 有不信焉:才有不信之事发生。

二 十 五 章

① 混成:混合而成,即混合成为一个整体。 ② 寂:静寂无声。 ③ 寥:无形无象。 ④ 不殆:不停止、不停息。 ⑤ 天下:帛书本作天地,亦可。 ⑥ 母:母亲。指道孕育天地万物。 ⑦ 字之:称呼它。 ⑧ 强:勉强。 ⑨ 逝:往。 ⑩ 反:同“返”,返回。 ⑪ 域中:宇宙之中。 ⑫ 法:以……为法则。

二 十 九 章

① 为之:有所作为。 ② 不得已:达不到目的。 ③ 神器:神妙之物。指政权。④ 不可为:不可勉强去作为。 ⑤ 为者:勉强去作为者。 ⑥ 执者:勉强执守者。执守者即掌权者。 ⑦ 或行或随:或在前或在后。即有前必有后之意。行,前行;随,随后。 ⑧ 歔:同“嘘”,缓缓吐气。 ⑨ 吹:急促吐气。 ⑩ 羸:羸弱、弱。⑪ 挫:一本作“载”,指乘车安全。 ⑫ 隳:坠车危险。 ⑬ 甚:同“媒”,极端淫乐。⑭ 奢:侈奢。 ⑮ 泰:安逸。

三 十 二 章

① 无名:不可称名。即道没有具体名称可称呼它。 ② 朴:素朴、淳朴。③ 莫能臣:不有使它为臣。即不能臣服它。 ④ 宾:归服。 ⑤ 天地相合:天地间阴阳两气相合。 ⑥ 莫之令:即莫令之,不需要命令。 ⑦ 自均:自然均衡。均,均

平、均衡。 ⑧ 始制有名:开始生成万物便有名称。制,作,指道生成万物。 ⑨ 知止:知其所止,即适可而止。 ⑩ 川谷之于江海:川谷汇归于江海。

四十章

① 反:同"返",反复、往复。意指道的运动循环往复。 ② 用:效用、作用。③ 有:天地。全句意为天下万物由天地而生。一说指有形有象之事物,一说为有名,恐不确。 ④ 无:无名,即指无形无象的道。

四十二章

① 一:指天地未分时的混沌状态。 ② 二:指天地。一说为阴阳两气,亦可。实际上,从万物产生现象说,是天地;从物质构成来说,是阴阳两气。 ③ 三:指阴阳两气交感而产生之状态,称之为"和"。此"和"含阴阳而不可分,可形成万物。一说阴阳两气交感之和,或称和气,亦可。但将"三"分别说成阴气、阳气、和气三者则不可,因为"和"指一种和合的状态,即下文"冲气以为和"。 ④ 负:背负。 ⑤ 抱:怀抱。"万物负阴而抱阳"实指万物混合阴阳而成。 ⑥ 冲气:指阴阳两气相激荡(即交感)。 ⑦ 和:阴阳两气相激荡而产生的一种和合的状态。 ⑧ 不穀:不善。 ⑨ 称:称谓、自称。 ⑩ 损:减损。 ⑪ 益:增加。 ⑫ 教之:教他。之,即指"人之所教"中的"人"。 ⑬ 不得其死:没有好下场。 ⑭ 教父:教,教训;父,开始。

四十五章

① 大成:极其完美。 ② 缺:缺陷、残缺。 ③ 敝:缺点、败坏。 ④ 大盈:极其充盈。 ⑤ 冲:冲虚、空虚。 ⑥ 穷:穷极、穷尽。 ⑦ 大直:极其正直,指语言。⑧ 屈:亏、理亏。 ⑨ 拙:笨拙。 ⑩ 讷:拙讷、迟钝,形容说话困难。 ⑪ 躁:疾动。 ⑫ 正:长、君长。

四十七章

① 牖:窗户。 ② 天道:天体运行变化。 ③ 出:外出。 ④ 弥:愈。 ⑤ 名:通"明",明了、明晓。 ⑥ 为:作为。

四十八章

① 益:增加。 ② 为道:从事于道。 ③ 取天下:治理天下。 ④ 无事:即无为、无所作为。

五十一章

① 之:指万物。 ② 畜:养育、抚育。 ③ 形:使……成形。 ④ 势:发展的势态。 ⑤ 莫之命:不对它(万物)发布命令。 ⑥ 长:使……生长。 ⑦ 育:使……孕育。 ⑧ 亭:同"停",使……安定。 ⑨ 毒:通"熟",使……成熟。 ⑩ 养:一本作"盖",使……得到养护。 ⑪ 覆:使……得到覆罩。意为得到保护。 ⑫ 玄德:最深远的德。

五十七章

① 正:正道。 ② 奇:诡诈。 ③ 忌讳:禁制、禁令。 ④ 弥贫:愈加贫困。

⑤ 利器:便利器具。一说为锐利武器,亦可通。 ⑥ 滋昏:滋,产生;昏,紊乱、混乱。⑦ 彰:彰显、显明。 ⑧ 自化:自然归化。 ⑨ 自正:自然归正,即安定。 ⑩ 自朴:自然淳朴。

五 十 八 章

① 闷闷:宽大,一说昏默。 ② 淳淳:淳朴。 ③ 察察:苛刻。 ④ 缺缺:狡狯、狡猾。 ⑤ 倚:依凭。 ⑥ 伏:潜伏、潜藏。 ⑦ 孰:谁。 ⑧ 极:究竟。 ⑨ 正:准则。 ⑩ 妖:妖孽。一说为灾异。 ⑪ 迷:迷惑。 ⑫ 方:方正。 ⑬ 割:伤害。⑭ 廉:有棱角。 ⑮ 刿:毁伤。 ⑯ 肆:放肆。 ⑰ 不耀:不闪耀。即不让人看见。

六 十 五 章

① 明民:使百姓聪明。 ② 愚:使……愚昧无知。 ③ 贼:伤害、贼害。 ④ 稽式:法则、法式。 ⑤ 深:深奥。 ⑥ 远:幽远。 ⑦ 反:相反。 ⑧ 大顺:极其顺畅(的境界)。

六 十 七 章

① 不肖:不象(具体事物)。 ② 细:渺小。 ③ 慈:慈爱、仁慈。 ④ 俭:啬俭。 ⑤ 广:扩大。 ⑥ 长:君长。 ⑦ 且:取、追求。 ⑧ 救:救助。

七 十 四 章

① 畏死:畏惧处死。 ② 为奇:行为不正、行为乖戾。 ③ 孰敢:有谁再敢妄为呢。 ④ 司杀者:专管杀戮者。一说为"天",天能伺察人过。 ⑤ 斲:斫。 ⑥ 伤手:伤残己手。手,指代大匠斲者的手。

七 十 五 章

① 食税:指官吏。 ② 轻死:看轻死亡,即不怕死。 ③ 求生之厚:过于贪求生存。厚,过于、过分。 ④ 无以生为者:不重视自己生命者。 ⑤ 贤于贵生:比重视生命者高明。贤于,比……高明。

七 十 七 章

① 张弓:拉开弓弦。 ② 抑:压低。 ③ 举:升高。 ④ 奉:供奉。 ⑤ 不恃:不自恃。 ⑥ 不处:不占有。指不自以为有功绩。 ⑦ 见贤:见同"现",见贤即现贤,炫耀自己贤德。

八 十 章

① 什佰之器:众多的器物。 ② 重死:以死为重,即看重生命。 ③ 甲兵:武器装备。 ④ 陈:陈列。 ⑤ 复:返回、回复。 ⑥ 甘:以……为甘(香甜)。 ⑦ 美:以……为美。 ⑧ 安:以……为安乐。 ⑨ 乐:喜欢。 (汤勤福)

〔鉴赏〕 关于老子姓名及里贯,目前并无一个比较确切的结论。按《史记》说,老子是"楚苦县厉乡曲仁里人",《老子》一书是他所作。现存《老子》通行本为五千余字,而在湖北荆门郭店发现的竹简仅为通行本一半,因此郭店本可能比较接近原始面貌。

《老子》一书的思想核心是复归自然，其社会思想是小国寡民，其辩证法是以复归自然为基点，理想人格是道法自然的圣人。

说老子思想的核心是复归自然，可以从自然与道的关系来讨论。“道”是老子的哲学的核心，按照老子的说法，“道”是一种超自然、超时空的永恒之物，它并不作为，但由它而产生宇宙万物：“道生一，一生二，二生三，三生万物”(四十二章)，人们对它“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”(十四章)，即“道”是一种看不见、听不到、难以捉摸、无法感知的东西，即“无”。“天下万物生于有，有生于无”(四十章)，它“先天地生”，它“独立而不改，周行而不殆”(二十五章)，无声无形、不依其他力量而运动不息的东西。“道常无为而无不为”(三十七章)，即道不用显示力量却是无限的。然而，在老子看来，“道法自然”(二十五章)，正由于“道”效法自然，它才可以与自然一样永存。

老子提出“道法自然”的目的在于说明使抽象的“道”回归自然。回归自然，即是“复”。他说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。”(十六章)“复归其根”就是回复到原初状态中去，也就是回复到自然状态中去。

复归自然的思想与其社会政治观点是紧密相联的。老子强调圣人“以辅万物之自然而不敢为”(六十四章)。不敢为便是无为，即循万物的自然形态而不去改变它，这就是“道”。《老子》一书中对天地万物、治国、治学等等方面的论述都可归于此。

老子在社会思想方面是悲观、倒退的。老子对春秋末年礼崩乐坏的政治局面是失望、悲观的。一方面，他强调指出：“民之饥，以其上食税之多，是以饥”(七十五章)，对当时百姓深受剥削表示同情，揭露了民生困弊的真正原因是“食税之多”，甚至称那些“服文彩，带利剑，财货有余”(五十三章)者为“盗夸”(大盗)。但是，他并不主张积极地去解决这一社会问题，而是主张采用“愚民”政策来解决。他说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”(六十五章)在他看来，只有将社会退回到小国寡民之中去才是解决社会问题的唯一出路：“小国寡民，使有什佰之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”(八十章)显然，这里充分说明老子对解决社会政治方面的问题无能为力，因此只能采取消极的

愚民政策，倡导回归“小国寡民”社会来“解决”，显然，这是老子“复归自然”思想在社会政治方面的表现。

他进一步从哲理上讨论弃智绝欲的“重要性”。他认为“圣人处无为之事，行不言之教”(三章)，“无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”(四十七章)。因此强调“为学日益，为道日损；损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以为无事，及其有事，不足以取天下”(四十八章)。这种弃智绝欲的思想，实际上放弃了对社会的规范与治理，放弃了人的学习和发挥主观能动性。

在老子看来，只要弃智绝欲、不争不夺，国家便会安宁，百姓就可安居乐业。他说：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁去义，民复孝慈；绝巧去利，盗贼无有”(十九章)，“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄，而乱者之首。前识者道之华，而愚之始”(三十八章)。可见，老子认为德、仁、义、礼都是“失道”之后的产物，因此“孔德之容，惟道是从”(二十一章)。只有回归“道”才有出路；回归“道”，便是归于自然。

辩证法思想是老子思想中最有价值的部分。老子使用了大量对立、矛盾的概念：“有无相生；难易相成；长短相较；高下相倾；声音相和；前后相随”(二章)；“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”(五十八章)；“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新”(二十二章)；“少则得，多则惑”(二十二章)；“重为轻根，静为躁君”(二十六章)；“故贵以贱为本，高以下为基”(三十九章)等等，在论述这些概念时，老子无一不是辩证地看待这些矛盾的概念。这种辩证法思想在当时无人可及，确实是极有价值的。

但是，老子的辩证法思想仍然是以自然为归着点的，因此有很大的局限性。老子认为一切事物运行的规律都是趋向于自己的对立面，“物壮则老”(三十章)，就像“兵强则灭，木强则折”(七十六章)一样。这里，老子初步猜测到量变到质变的“度”的问题。然而他的落脚点不在讨论如何促使“量变”向“质变”发展，促进旧事物的灭亡及新事物的产生，却主张保持旧事物生存下去、防止新事物产生的“损益论”，从而错过了对这一问题的深入分析，走向了“复归”。老子主张损有余而补不足，认为“天之道，损有余而补不足”(七十八章)，“高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”(七十七章)，认为这样才能保持事物的平衡，“物或损之而益，或益之而损”(四十二章)，使它们处于“自然”而不变的状态，这样就体现了“道”。实际上，这便是“复归自然”的观点，显示了老子辩证法思想的局限性。

老子的理想人格也体现出“回归自然”的倾向。老子的理想人格是“道

法自然"的圣人。他说："不出户，知天下。不窥牖，同天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。"（四十七章）显然，不出户、不窥牖、其出弥远、其知弥少的圣人，都是为了达到"不行而知，不见而名，不为而成"这个终极目的。他以为圣人无须作为，只须守真归朴："我有三宝：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。"（六十七章）"不敢为天下之先"即"无为"；不开风气之先，也就是顺应自然之势，他以为这样才能真正驾驭天下之事物。这种不敢为天下先与弃智绝欲、主静守雌等内容，构成了老子理想人格的基点与主要部分。

老子明确指出："人法地，地法天，天法道，道法自然"，即强调人的道德原则应是"唯道是从"（五十七章）。基于"道法自然"的观点，他认为人不需要追求身外之物，他说："名与身孰亲？自与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。"（四十四章）放弃一切追求，"无为"、"不争"，就会使自己立于不败之地。换句话说，无私无欲、回归自然状态是人生最佳的选择。

老子不主张人们追求社会发展与社会规范："民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有"（五十八章），因为民无欲则心不乱。由此，老子认为"圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲"（五十六章）。在老子看来，"古之善道者，非以明民，将以愚之"（六十五章）。换句话说，圣人教民以"愚"，因为，民多利器是由于民有"智"导致的，从而必然导致社会混乱、争执四起的结果。由此，老子主张回复到结绳记事的小国寡民的社会中去。　　（汤勤福）

始　计[1]　　《孙子兵法》

孙子曰：兵[2]者，国之大事[3]，死生之地[4]，存亡之道[5]，不可不察也。

故经[6]之以五事[7]，校之以计[8]，而索[9]其情：一曰道[10]，二曰天[11]，三曰地[12]，四曰将[13]，五曰法[14]。道者，令民与上同意，故可与之死，可与之生，而不畏危[15]也。天者，阴阳[16]、寒暑、时制[17]也。地者，远近、险易、广狭、死生[18]也。将者，智[19]、信[20]、仁[21]、勇[22]、严[23]也。法者，曲制[24]、官道[25]、主用[26]也。凡此五者，将莫[27]不闻，知之者胜，不知者不胜。故校之以计而索其情，曰：主

孰有道㉘？将孰有能？天地孰得㉙？法令孰行？兵众孰强？士卒孰练㉚？赏罚孰明？吾以此知胜负矣。

将听吾计，用之必胜，留之；将不听吾计，用之必败，去之。

计利以听㉛，乃为之势㉜，以佐其外㉝。势者，因利而制权㉞也。

兵者，诡道㉟也。故能而示之不能，用而示之不用；近而示之远，远而示之近；利而诱之㊱，乱而取㊲之，实而备之㊳，强而避之，怒而挠㊴之，卑而骄之，佚而劳之，亲㊵而离㊶之，攻其无备，出其不意。此兵家之胜㊷，不可先传也。

夫未战而庙算㊸胜者，得算㊹多也；未战而庙算不胜者，得算少也。多算胜，少算不胜，而况于无算乎。吾以此观之，胜负见㊺矣。

〔注释〕 ① 始计："始"字为后人所加。"计"本义是计算，此指战前的谋划与决策。 ② 兵：军事、战争。 ③ 国之大事：古人以祭祀和军事为国家最重大的事。 ④ 地：指地形。死地指不便作战而有危险的地形；生地则相反。 ⑤ 道：规律、事理，此引申为关键。 ⑥ 经：衡量。 ⑦ 五事：指下文的道、田、地、将、法。 ⑧ 校之以计：校，校验核对；计，计算。 ⑨ 索：探究。 ⑩ 道：道义。 ⑪ 天：天时，如季节、气候等。 ⑫ 地：地形。 ⑬ 将：将帅。 ⑭ 法：法令、军法。 ⑮ 危：危险。 ⑯ 阴阳：指日照方向。 ⑰ 时制：时令。 ⑱ 死生：指死地、生地。 ⑲ 智：智慧谋略。 ⑳ 信：信用。 ㉑ 仁：仁爱，即关爱士卒。 ㉒ 勇：勇敢。 ㉓ 严：严毅。 ㉔ 曲制：指军队编制的制度。 ㉕ 官道：指将吏的委派和权责。 ㉖ 主用：物资供应和管理。 ㉗ 莫：没有。 ㉘ 主孰有道：哪一方的国君有道义。 ㉙ 天地孰得：哪一方掌握了天时地利。 ㉚ 练：精炼、精锐。 ㉛ 计利以听：计谋有利并能执行。以，而、并。 ㉜ 势：态势，指人为制造的态势。 ㉝ 以佐其外：用来辅助在国外的军事行动。外，国外。 ㉞ 权：权宜、变通。 ㉟ 诡道：诡诈之道。 ㊱ 利而诱之：以利来诱惑它（敌方）。 ㊲ 取：攻取。 ㊳ 实而备之：敌方力量充实就防备它。 ㊴ 挠：骚扰。 ㊵ 亲：团结。 ㊶ 离：离间。 ㊷ 此兵家之胜：这是兵家取胜的诀窍。 ㊸ 庙算：亦作庙筭。庙指庙堂，筭指计算。指战前在庙堂上对战争的各种因素进行的计算以及对战事进行的谋划。 ㊹ 算：算即筭，计算时用的筹码，以竹或象牙制成的小棒。 ㊺ 见(xiàn)：显现。 （燕永成）

〔鉴赏〕 《孙子兵法》是我国现存最早的一本军事名著，共十三篇，总

结了我国春秋末期及以前的战争经验，揭示出许多有普遍意义的军事规律、军事思想和军事原则。该书千百年来一直广泛流传，影响深远，至今依然魅力不减，深受国内外军事学家、哲学家、管理学家的重视和人民群众的喜爱。

《计篇》主要从战略角度论述了研究和谋划战争的极端重要性，探讨了决定战争胜负的基本条件，并提出了“攻其无备，出其不意”的军事名言和一些战术层面上的用兵方法。全文言简意赅，内容深刻，条理分明，笔触洗练，分析鞭辟入里，体现出高瞻远瞩的军事谋略眼光和成熟的政治智慧。

文章开宗明义指出，战争是涉及一个国家生死存亡的大事，因此不能不认真地加以研究和考察。首先要分析五个方面的情况，即经之以“五事”，一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法。所谓“道”，是指要使百姓的想法与国君的意愿一致，也就是说只有争取到民众的支持，才能赢得战争；“天”，是指昼夜、晴雨、寒暑和四季变化等各种气象条件；“地”，是指路程远近，地势的平坦或险阻，作战区域的宽广或狭窄，地形是否有利于攻守进退等等；“将”，是指将帅们必须具备智、信、仁、勇、严五项基本素质，具体表现在他们要有智谋才能，要做到赏罚有信，爱抚士卒，勇敢果断，并使军队纪律严明；“法”，是指军队的组织编制是否整齐，各级将吏的权责是否分明，统辖指挥是否迅速有力，军用物资供应调动是否有充分的保障等等。孙子认为，这是决定战争胜负的五个基本条件，统率军队领兵打仗的将帅对此必须有全面深刻的了解，“知之者胜，不知者不胜”。

在此基础上，还要更深入细致地校之以“七计”。即具体分析交战双方哪一个国家的国君更贤明，哪一方军队的将帅们更有才能，哪一方军队占据着较为有利的天时地利条件，哪一方军队的号令更能迅速有效地贯彻下去，哪一方军队的战斗力更强、士卒的训练更有素、赏罚更严明，经过分析比较，就可知道双方的胜算各有多少，“吾以此知胜负矣”。

一旦战争的基本决策、基本谋划确定下来，指挥战争的将帅们便要“因利而制权”，设法造“势”，以佐其外，因为用兵打仗完全是一种诡诈的行为，“兵者，诡道也”，它包括十二条具体的用兵策略，即能进攻装作不能进攻；要打装作不想打；要在近处行动却装作在远处行动；要在远处行动却装作在近处行动；对于贪利的敌人，用小利去引诱它；对处于混乱状态的敌人，要抓住机会去攻取它；对力量充实的敌人，要加倍防备它；对强大的敌人，要暂时避其锋芒；对易怒的敌人，要想办法激怒它；对轻视我方的敌人，要使其更加骄傲轻敌；对休整充分的敌人，要想办法使之疲劳；对内部团结的

敌人，则要想办法离间。总之，要在敌人最缺少准备最意想不到的情况下采取突然的行动，“攻其无备，出其不意”，这是制胜的根本法宝。

在篇末，孙子总结说：“夫未战而庙算胜者，得算多也，未战而庙算不胜者，得算少也。多算胜，少算不胜，而况于无算乎！”这是说，在战争尚未开始之前，就要进行周密的筹划。对战争双方各自有利或不利的情况了解得越充分，就越能掌握战争的主动权，最终赢得胜利；计算不周，胜利的可能性就小。至于不加分析，盲目地乱碰乱撞，那是不可能取得胜利的。战争胜负，其实在战争进行之前，已在“庙算”中对双方“五事”、“七计”等基本情况的分析中就判然了。如果临阵用兵时，又能审时度势灵活巧妙地运用“攻其无备，出其不意”的策略，那取得战争的胜利也就是在情理中的事了。孙子所总结的经验，对于指导现代战争仍然是有积极作用的。

（邵祖新　董凌白）

作　战　《孙子兵法》

孙子曰：凡用兵之法，驰车①千驷②，革车③千乘④，带甲⑤十万，千里馈粮⑥；内外⑦之费，宾客⑧之用，胶漆⑨之材，车甲⑩之奉⑪，日费千金⑫，然后十万之师举⑬矣。

其用战⑭也，胜久⑮则钝兵挫锐⑯，攻城则力屈⑰，久暴师⑱则国用不足。夫钝兵挫锐，屈力殚货⑲，则诸侯乘⑳其弊而起㉑，虽有智者，不能善其后㉒矣。故兵闻拙速㉓，未睹巧之久㉔也。夫兵久而国利者，未之有也。故不尽知用兵之害者，则不能尽知用兵之利也。

善用兵者，役不再籍㉕，粮不三载㉖。取用于国㉗，因粮于敌㉘，故军食可足也。

国之贫于师者远输㉙，远输则百姓贫。近于师者贵卖㉚，贵卖则百姓财竭，财竭则急于丘役㉛。力屈㉜，财殚㉝，中原内虚于家。百姓之费，十去其七；公家之费，破车、罢㉞马、甲胄、矢弩、戟盾、矛橹㉟、丘牛㊱、大车㊲，十去其六。

故智将务㊳食于敌，食敌一钟㊴，当吾二十钟；萁秆㊵一

石[41]，当吾二十石。

故杀敌者，怒也；取[42]敌之利[43]者，货也。车战，得车十乘以上，赏其先得者，而更[44]其旌旗。车杂而乘之[45]，卒[46]善[47]而养之，是谓胜敌而益强[48]。

故兵贵胜，不贵久。

故知兵之将，民之司命[49]，国家安危之主[50]也。

〔注释〕 ① 驰车：轻型战车，即轻车，驾以四马。 ② 千驷：千辆。四马拉车称驷。 ③ 革车：重型战车，即重车。 ④ 乘(shèng)：辆。 ⑤ 带甲：身披甲胄的战士。 ⑥ 馈粮：输送粮食。 ⑦ 内外：国内国外，指后方与前线。 ⑧ 宾客：外交使臣。 ⑨ 胶漆：胶与漆，指粘结修理军事装备的材料。 ⑩ 车甲：战车和铠甲。 ⑪ 奉：供应。 ⑫ 千金：泛指开支大。 ⑬ 举：出发、开拔。 ⑭ 用战：进行战争。 ⑮ 胜久：耗时长久才取胜。 ⑯ 钝兵挫锐：指兵力消耗，锐气挫伤。 ⑰ 屈：竭、耗尽。 ⑱ 暴(pù)师：陈兵于外，蒙受风霜雨露。 ⑲ 殚货：耗尽钱财。 ⑳ 乘：趁。 ㉑ 起：起兵来袭。 ㉒ 善其后：收拾残局。 ㉓ 兵闻拙速：战争中只听说有笨拙的速决。 ㉔ 巧之久：巧妙地持久。 ㉕ 役不再籍：兵役不征发两次。役，兵役；籍，按名籍征役。 ㉖ 三载：运载多次。三并非实指。 ㉗ 取用于国：在国内征用粮食。 ㉘ 因粮于敌：从敌国取粮。 ㉙ 远输：长途运输。 ㉚ 近于师者贵卖：近，靠近；师，军队；贵卖，物价高涨。 ㉛ 丘役：赋役。 ㉜ 力屈：人力耗尽。 ㉝ 殚：空竭。 ㉞ 罢，通“疲”。 ㉟ 橹：大盾。 ㊱ 丘牛：大牛。 ㊲ 大车：牛车。 ㊳ 务：务必、力求。 ㊴ 钟：容量单位。 ㊵ 萁(jī)秆：萁，通“其”，豆稭；秆为禾秆。萁秆皆为牛马的草料。 ㊶ 石：重量单位，古代以一百二十斤为一石，约合今三十公斤。 ㊷ 取：夺取。 ㊸ 利：赏赐。 ㊹ 更：更换。 ㊺ 车杂而乘之：即将缴获的战车混杂在自己车阵中乘用。 ㊻ 卒：降卒。 ㊼ 善：善待、宽大。 ㊽ 益强：更强。 ㊾ 司命：掌握命运。 ㊿ 主：主宰。 （燕永成）

〔鉴赏〕 春秋时期，诸侯蜂起，相互间攻伐砍杀，连年征战不断。每发动一场战争，从招募士兵，操练军队，调集物资，组织运输，到行军布阵，攻城掠地，血肉相搏，直至尸横遍野，战争结束。对交战双方来说，无论胜负，还是媾和，都要耗尽大量人财物力，以致社会的稳定和经济的发展需要很长的时间才能恢复。因此，如何以最小的投入换取最大的胜利，成了军事家们必须考虑的问题。

《作战》篇从战争对人力、财力和物力的依赖关系出发，着重论述了“兵贵胜，不贵久”的速胜思想，并提出“因粮于敌”等原则，充满了朴素唯物主

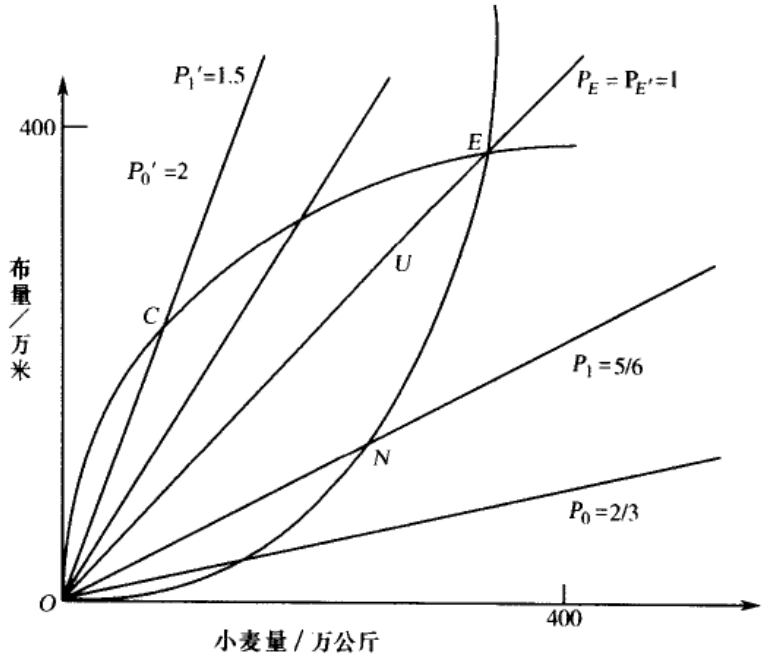


图 3－11　均衡国际贸易条件的决定

$P_{E'}=1$，可见均衡的国际交换比价是由中美两国的供应条件或相互需求共同决定的。

另一个需要考察的问题是，图 3－11 中由中美两国提供曲线所决定的国际贸易均衡是否具有稳定性。我们假设现实中国际贸易条件偏离了均衡国际比价，为 $P_1=5/6$。这一贸易条件线与美国的提供曲线交于 N 点。显然，在这一价格下，中国对美国小麦的进口需求要大于美国所愿意提供的小麦出口，而同时中国所愿意提供的布的出口额却超过了美国对布的进口需求。这样，国际市场上将会出现小麦的超额需求和布的超额供给，市场供求力量将会促使小麦相对于布的价格上升。在图 3－11 中，这将表现为国际比价线 ON 的逆时针旋转。只要国际比价线位于均衡国际贸易条件线 OE 的下方，小麦的超额需求和布的超额供给就会继续推动国际比价线的逆时针旋转，直至国际比价线与 OE 线重合为止，此时国际市场上两种商品的供求都正好实现了平衡，中美两国的相互需求与相互供给达成一致，国际贸易条件以及两国的进出口额便没有进一步变动的动力。同理，可以用类似的方法来说明位于 OE 上方的贸易条件线将会在国际市场供求力量的推动之下发生顺时针转动，直至与均衡的国际贸易条件线 OE 重合。这样，我们说明了由中美两国提供曲线交点所决定的均衡国际贸易条件和相应的国际市场交易量是稳定的，任何对均衡的偏离都将会在国际市场供求力量的作用下向均衡回复。

谋　攻[1]　《孙子兵法》

孙子曰：夫用兵之法，全国为上[2]，破国次之[3]；全军[4]为上，破军次之；全旅[5]为上，破旅次之；全卒[6]为上，破卒次之；全伍[7]为上，破伍次之。是故百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也。

故上兵[8]伐谋[9]，其次伐交[10]，其次伐兵[11]，其下攻城；攻城之法，为不得已。修橹[12]、辕辒[13]，具器械，三月而后成；距堙[14]，又三月而后已[15]。将不胜[16]其忿，而蚁附[17]之，杀[18]士卒三分之一，而城不拔[19]者，此攻之灾也。故善用兵者，屈人之兵，而非战也。拔人之城，而非攻也；毁人之国，而非久也。必以全争于天下，故兵不顿[20]而利可全，此谋攻之法也。

用兵之法，十[21]则围之，五则攻之，倍[22]则分[23]之，敌[24]则能战之，少[25]则能逃之，不若[26]则能避之。故小敌之坚[27]，大敌之擒[28]也。

夫将者，国之辅[29]也。辅周[30]则国必强，辅隙[31]则国必弱。

故君之所以患于军者三：不知军之不可以进，而谓之进；不知军之不可以退，而谓之退；是谓縻军[32]。不知三军[33]之事，而同[34]三军之政，则军士惑矣；不知三军之权[35]，而同三军之任[36]，则军士疑矣。三军既惑且疑，则诸侯之难[37]至矣，是谓乱[38]军引胜[39]。

故知胜有五：知可以与战[40]、不可以与战者胜；识众寡之用[41]者胜；上下同欲[42]者胜；以虞[43]待[44]不虞者胜；将能[45]而君不御[46]者胜。此五者，知胜之道也。

故曰：知彼知己，百战不殆[47]；不知彼而知己，一胜一负；不知彼，不知己，每战必败。

〔注释〕 ① 谋攻：用智谋攻敌取胜。　② 全国为上：使敌人全国屈服是上策。

全，完整。　③ 破国次之：攻破敌国为次。破，击破。　④ 军：军队的编制单位，万人为军。这里泛指大部队。　⑤ 旅：军队编制单位，五百人为一旅。　⑥ 卒：军队编制单位，百人为卒。　⑦ 伍：军队编制的最低一级单位，五人为伍。　⑧ 上兵：用兵的上策。　⑨ 伐谋：伐敌之谋，即挫败敌人的计划，摧毁敌人的意志。　⑩ 伐交：破坏敌方的联盟。　⑪ 伐兵：在双方交战中取胜。　⑫ 橹：一种战车，车上有瞭望台。　⑬ 辒辒：古代用于攻城的战车，蒙以牛皮，可容十人，木石所不能伤。　⑭ 距堙：靠近敌城筑土丘，用以攻城。　⑮ 已：完成、完毕。　⑯ 胜：承受。　⑰ 蚁附之：驱使士卒像蚁群一样攀附攻城。　⑱ 杀：杀死，此指损失。　⑲ 拔：攻取。　⑳ 顿：疲劳、消耗。　㉑ 十：十倍于敌。　㉒ 倍：一倍于敌。　㉓ 分：分割。　㉔ 敌：势均力敌、相互匹敌。　㉕ 少：弱。　㉖ 不若：不如。　㉗ 小敌之坚：小敌，实力弱小的一方；坚，引申为硬拼；之，无意义。　㉘ 大敌之擒：大敌，实力强大的一方；擒，擒获。　㉙ 辅：辅佐、辅弼。　㉚ 周：周密、周全。　㉛ 隙：缺失、不周。　㉜ 縻军：束缚军队。縻，束缚、牵制。　㉝ 三军：上中下三军或左中右三军。　㉞ 同：共同参与。　㉟ 权：权变。　㊱ 任：职责。　㊲ 难：发难。　㊳ 乱军：搅乱自己的军队。　㊴ 引胜：导致敌军获胜。引，引导、导致。　㊵ 与战：交战。　㊶ 众寡之用：懂得力量多少的功用。　㊷ 同欲：同心协力、同仇敌忾。　㊸ 虞：事先准备。　㊹ 待：对付、对待。　㊺ 能：才能、能干。　㊻ 御：干预。　㊼ 殆：危亡。　（燕永成）

〔鉴赏〕《孙子兵法》十三篇，是孙子兵学著作的核心，也是中国兵学的最高经典。而《孙子兵法》十三篇的灵魂所在，就在《谋攻》一篇。“上兵伐谋”，“不战而屈人之兵”，作为古今兵家战略思想中最杰出的思想学说，正是本篇的主题所在。

前此，孙子写了《始计》篇、《作战》篇。

计者，算也，计算敌我双方最根本的战争条件，从而判断敌我双方基本形势的优劣，此即为战争胜负的基本因素。“夫未战而庙算胜者，得算多也；未战而庙算不胜者，得算少也。”（《孙子·始计》）——然而“庙算”，只是预测，并未进入实战。

《作战》篇，则具体计算了战争的物质消耗：“驰车千驷，革车千乘，带甲十万，千里馈粮，则内外之费，宾客之用，胶漆之材，车甲之奉，日费千金，然后十万之师举矣。”（《孙子·作战》）没有“日费千金”的物质基础，就无法支持“十万之师”的行动。

“庙算”胜，可打；资财备具，可打。如此，方可决定战争是否可以进行。而一旦要进入实战，战略方针就成为制约胜负的关键所在。所以，在《孙子兵法》十三篇之中，《始计》篇统筹全局；《作战》核定物质基础；而《谋攻》，就

是根本战略方针的确立。《形》、《势》、《虚实》以下，则逐步进入攻、守形势及各类战场行动的具体分析，可谓层层深入，几入细微。历代学者均称：《孙子》十三篇是一个具有有机联系的整体。其环环之相扣，事理、逻辑之明晰，虽今之智者，亦无以过之也。而在环环相扣的十三篇之中，《谋攻》一篇正处于承上启下的关键位置，既承上之能否打仗的根本决策；又启下之各类实战部署的具体方针或原则。故《谋攻》一篇，实乃《孙子兵法》之眼目所在也。

以最低、最小的代价，去换取最高、最大的战略目标，这是古今一切战争活动所遵循的一条最根本的原则。“上兵伐谋”者，乃以“谋”相伐也，以我方之谋，破敌方之谋，取胜于未战，所谓“兵不血刃”者也。西汉韩信用李佐车之计，驰咫尺之书，不战而下燕城；东汉王霸“闭营坚卧”，迫使敌方以“粮食不足”而自退；春秋吴、晋黄池之会，吴军深夜振兵而使晋服；战国齐、燕之战，鲁仲连一封书札射入城中，聊城不攻而自溃……此皆“伐谋”取胜之先例也。韩信用兵“多多亦善”，而陈平一谋使之束手就擒，所谓“特一力士耳！”可见，以谋取胜，确为“上之上”者也。孙子所称“是故百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也”，可谓至理名言，古今不易之理也。

以谋取胜，其贵在“全”。“凡用兵之法，全国为上，破国次之；全军为上，破军次之；全旅为上，破旅次之；……”“全”者，完整也；“破”者，不完整也。若能使敌方“全旅”“全军”，乃至“全国”屈从于我，我又何乐而不为也！既以“全”而服，则必无争斗厮杀之举，因而我方所付出之代价，亦必最低，最少，低、少之极，可至于为“零”，为“无”，这就是“不战而屈人之兵”。而“百战百胜”者，何能及此？既有“战”举，何能无伤？权衡利弊，故孙子曰：“故上兵伐谋，其次伐交，其次伐兵，其下攻城；攻城之法，为不得已。”——这就是《谋攻》篇所制定的根本战略方针。

“战争”本身不是目的，“杀人”本身更不是目的，它只是服从某种政治目的的一种手段。《司马法》曰：“杀人安人，杀之可也”；“以战止战，虽战可也”。目的在于“安人”，则可杀妨害“安人”者；目的在于“止战”，则可以用战争去消灭发动战争者。为了人民的安居，为了国家的和平，可以进行战争。这一思想，可称是贯串于中国古代兵学的一条红线，这也正是《孙子兵法》的灵魂所在。

南朝文学评论家刘勰曰：“孙武兵经，辞如珠玉。”（《文心雕龙·程器》）此评决非过誉。毛泽东所称颂为“孙子的规律”的名句“知彼知己，百战不

殆”，即出自《谋攻》。《孙子兵法》可谓字字珠玑，句句生辉。宏观者，识其大体，微观者，入其细微。细细品味，随处可得意外之惊喜。 （谢祥皓）

军 形[1] 《孙子兵法》

孙子曰：昔之善战者，先为不可胜[2]，以待敌之可胜[3]；不可胜在已，可胜在敌。故善战者能为不可胜，不能使敌之必[4]可胜。故曰：胜可知[5]，而不可为[6]。不可胜者，守[7]也；可胜者，攻[8]也。守则不足[9]，攻则有余。善守者，藏于九地[10]之下；善攻者，动于九天之上。故能自保而全胜[11]也。

见[12]胜不过[13]众人之所知，非善之善者也；战胜而天下曰善，非善之善者也。故举秋毫[14]不为多力[15]，见日月不为明目，闻雷霆不为聪耳。古之所谓善战者，胜于易胜者[16]也。故善战者之胜也，无智名[17]，无勇功[18]。故其战胜不忒[19]；不忒者，其所措[20]必胜，胜已败者[21]也。故善战者，立于不败之地，而不失敌之败[22]也。是故胜兵[23]先胜[24]而后求战，败兵先战而后求胜。善用兵者，修道[25]而保法[26]，故能为胜败之政[27]。

兵法[28]：一曰度[29]，二曰量[30]，三曰数[31]，四曰称[32]，五曰胜[33]。地生度[34]，度生量[35]，量生数[36]，数生称[37]，称生胜[38]。

故胜兵若[39]以镒称铢[40]，败兵若以铢称镒。胜者[41]之战，若决[42]积水于千仞[43]之谿[44]者，形也。

〔注释〕 ① 军形：汉简本、《十一家注》本无“军”字。形指战争时客观存在的战略状态。 ② 为不可胜：创造不可被战胜的条件。 ③ 待敌之可胜：等待敌方可以被战胜的时机。 ④ 必：必定、确实。 ⑤ 可知：可预知。 ⑥ 不可为：不能一定做到。 ⑦ 守：采取守势。 ⑧ 攻：采取攻势。 ⑨ 守则不足：采取守势是由于力量不足。 ⑩ 九地：极深的地下。 ⑪ 自保而全胜：保存自己并完整地取胜。 ⑫ 见：预见。 ⑬ 不过：没有超过。 ⑭ 秋毫：秋天鸟兽新生的毫毛，极轻细。 ⑮ 多力：力大。 ⑯ 易胜者：易于被战胜者。 ⑰ 智名：智慧的名声。 ⑱ 勇功：勇武的功业。 ⑲ 忒：差错。 ⑳ 措：措施、方法。 ㉑ 已败者：已注定失败者。 ㉒ 不失敌之败：抓住敌人已败的机会。不失，不错过，即抓住。 ㉓ 胜兵：能打胜仗的部

队。 ㉔ 先胜：指战前已具备了取胜的条件。 ㉕ 道：战争之道，君民团结一致、同仇敌忾，将卒为国尽忠等等。 ㉖ 保法：保障法制、法令的贯彻。 ㉗ 政：通“正”，主宰。 ㉘ 兵法：计算出兵数之法。 ㉙ 度：丈量，此指土地大小。 ㉚ 量：容量，指粮食多少。 ㉛ 数：兵数。 ㉜ 称：称量、对比。 ㉝ 胜：胜利。 ㉞ 地生度：有土地就可丈量它的面积。 ㉟ 度生量：土地面积决定粮食的产量。 ㊱ 量生数：粮食产量决定士兵数量。古代兵农合一。 ㊲ 数生称：士兵数量可比较双方力量。 ㊳ 称生胜：双方力量对比决定胜负。 ㊴ 若：好像。 ㊵ 以镒称铢：以重举轻，即不费力。镒，重量单位，一镒有二十两或二十四两之说；铢，二十四铢为一两。 ㊶ 胜者：指力量对比占优势而能取胜的一方。 ㊷ 决：打开决口，引申为开掘、挖开。 ㊸ 千仞：形容极高。仞，一仞八尺。 ㊹ 谿：山涧。　　（燕永成）

〔鉴赏〕 《军形》篇所谓“形”，就是形象、形状、形体，是实实在在的东西。《周易·系辞上》说：“形乃谓之器”，器就是器物，看得见，摸得着，清清楚楚呈现在眼前。该书又说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”古人注释：“道是无体之名，形是有质之称。”在古人看来，自然界是从“无体”的道，慢慢转化为“有质”的形。战争中军队都显示出一定的“形”，如队伍、装备、旗鼓、士气等，实际上代表了它的军事实力。《孙子兵法》全部讲的是如何用军队去战胜敌人的法术，而《形篇》就是阐述如何加强和运用军队的“形”，以及由“形”决定战争胜负的规律。

如何加强军队的形，孙子首先提出了“先为不可胜，以待敌之可胜”的英明论断。他在后面又补充说：军队要“立于不败之地，而不失敌之败也”。预先做好各种准备工作，如占领制高点，修筑防御工事，储备充足的武器和粮食，军队士气高昂、训练有素等等，这样就使自己不可战胜，也就是立于不败之地；同时又要等待敌人出现松懈、空虚或混乱的“可胜”时机，一举将其击溃或歼灭。这是孙子在论述军队的形时，提出的一个极为重要的战略思想。这一战略思想不仅在军队打仗时极为有效，在其他非军事领域，如商业竞争、体育竞赛、医疗疾病等方面，也能起重要的指导作用。

运用军队的形进行攻守时，孙子强调，必须发挥主观能动性，以达到最佳效果。守要使敌“不可胜”，攻要千方百计使敌“可胜”。守时“藏于九地之下”，无影无踪，使敌无法进攻；攻时“动于九天之上”，来势凶猛，使敌闻风丧胆。战争决策者利用军队去进行战斗，指挥得好与不好是大不一样的。运用同样的形，包括军队和自然条件，有的指挥者频频失利，而有的指挥者能在战场上驰骋千里，神出鬼没，既能保全自己，又能全歼敌人，使捷报频传，演出许多有声有色威武雄壮的活剧来。

为了加强军队的实力，孙子进一步提出“修道而保法”的主张。所谓“道”，就是《计篇》所说的“令民与上同意”，也就是《谋攻》篇所说的“上下同欲”。这是一种上下同心同德、团结奋斗的理想境界。所谓“法”，就是军队中各方面的法制、法令。根据孙子阐述，法包括“曲制”（部队编制）、“官道”（将吏职责）、“主用”（掌管物资费用）等项。只要加强军队内部的团结，使上下一心、同仇敌忾，又健全军队的法制，使命令通达、纪律严明，军队具备这样的“形”，就能成为“胜败正”，即胜败的主宰。军队打仗无往而不胜，决不会败下阵来。

按照一般的法则，孙子认为，军队的实力是由“度”、“量”、“数”这些因素决定的。“度”指国家疆域的大小，“量”指物产的多少，“数”指人口的众寡。由这些因素而形成“称”，即国家和军队的实力。再由双方的“称”而决定战争的胜败，即实力强者胜，弱者败。孙子所指出的这个规律，在通常情况下都是正确的。如春秋时代的战争，总是齐、晋、楚、秦、吴、越几个大国取胜。

基于上述论断，孙子提出有“胜兵”和“败兵”两种兵形，并作了鲜明的对比。他说：“胜兵先胜而后求战，败兵先战而后求胜”；“胜兵若以镒称铢，败兵若以铢称镒。”在未开战之前，看一看双方的兵形，就知道哪方是胜兵，哪方是败兵。因为胜兵作了各方面的准备工作，“先为不可胜”，人强马壮，士气高昂；而败兵正好相反。在用冷兵器作战的时代，胜兵与败兵之形尤为明显。

最后，孙子指出，胜兵之形“若决积水于千仞之谿”。这里已经有“势”的作用。“形”借助于居高临下的“势”更能发挥其威力，为下面《势篇》的阐述作了铺垫。（杨善群）

兵 势 《孙子兵法》

孙子曰：凡治众[①]如治寡，分数[②]是也。斗众[③]如斗寡，形名[④]是也。三军之众，可使必受敌而无败者，奇正[⑤]是也。兵之所加[⑥]，如以碫[⑦]投卵者，虚实[⑧]是也。

凡战者，以正合[⑨]，以奇胜[⑩]。故善出奇者，无穷如天地，不竭如江海。终而复始，日月是也。死而更生，四时[⑪]是也。声不

过五，五声⑫之变，不可胜听也。色不过五，五色⑬之变，不可胜观也。味不过五，五味⑭之变，不可胜尝也。战势⑮不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生⑯，如循环之无端，孰能穷之哉！

激水之疾⑰，至于漂石者，势也⑱；鹰鸟之疾至于毁折⑲者，节也⑳。是故善战者，其势险㉑，其节短㉒。势如弩弩㉓，节如发机㉔。

纷纷纭纭㉕，斗乱而不可乱也㉖；浑浑沌沌㉗，形圆㉘而不可败。

乱生于治㉙，怯生于勇，弱生于强。治乱，数㉚也；勇怯，势也；强弱，形也。

故善动敌㉛者，形之㉜，敌必从㉝之；予之㉞，敌必取之。以利动之，以本待㉟之。

故善战者，求之于势，不责㊱于人，故能择㊲人而任势㊳。任势者，其战㊴人也。如转木石，木石之性，安㊵则静，危㊶则动，方则止，圆则行。故善战人㊷之势，如转圆石于千仞之山者，势也㊸。

〔注释〕 ① 治众：管理众多士卒。 ② 分数：原指辨别数量，此指军队各级的组织编制。古代军队分级管理，军旅卒伍人数有一定的规定。如百人为卒、五人为伍。 ③ 斗众：指挥众多士兵战斗。 ④ 形名：事物的形体和名称。这里指军队指挥的方式方法。 ⑤ 奇正：古代兵法术语。作战以对阵交锋为正，设伏掩袭为奇；交战以正面主攻为正，机动部队侧翼、突袭为奇。 ⑥ 所加：所向。 ⑦ 碬：磨刀石，泛指石。 ⑧ 虚实：指兵力的分散和集中。 ⑨ 正合：主攻部队与敌正面交战。 ⑩ 以奇胜：用机动部队取胜。 ⑪ 四时：四季。 ⑫ 五声：五个音阶，宫、商、角、徵、羽。 ⑬ 五色：青、赤、黄、白、黑。 ⑭ 五味：酸、甜、苦、辛、咸。 ⑮ 战势：作战的态势。 ⑯ 相生：相互转化。 ⑰ 疾：急剧而猛烈。 ⑱ 势也：是水势造成的。 ⑲ 毁折：毙命，指鹰鸟捕杀小动物。 ⑳ 节也：节奏快的缘故。 ㉑ 险：疾速而迅猛。 ㉒ 短：短促。 ㉓ 弩弩：拉满的弓弩。 ㉔ 发机：扣动弩机。 ㉕ 纷纷纭纭：杂乱的样子。 ㉖ 斗乱而不可乱也：战斗虽乱而自己不可被搞乱。 ㉗ 浑浑沌沌：形状模糊不清。 ㉘ 形圆：阵形严整。 ㉙ 乱生于治：敌方混乱是由于我方的纪律严明造成的。 ㉚ 数：军队编制。 ㉛ 动敌：调动敌人。 ㉜ 形之：显露自己军队之形，即采用诱敌之法。 ㉝ 从：信从。 ㉞ 予之：给予好处。 ㉟ 待：等待、

守候。 ㊱ 责:要求。 ㊲ 择人:放弃对人的要求。择,通"释",放弃。 ㊳ 任势:依靠势。 ㊴ 战:使……作战。 ㊵ 安:平置。 ㊶ 危:倾侧。 ㊷ 善战人:善于使人战斗。 ㊸ 势也:是态势的效能。 (燕永成)

〔鉴赏〕 势,是物质在运动中所产生的一股潜在力量,说得具体些,又有态势、气势、声势等各种各样的势。形与势密切相关。军队的形,表现为它存在的状态;军队的势,表现为它对敌冲击的能量。形相对来说比较静止,而势一定要在运动中才能体现。孙子在《军形》篇中谈了许多如何加强和运用军队的形去战胜敌人的问题,接着就在《兵势》中阐述如何造成和运用军队的势,去赢得对敌战争的胜利。

在对敌战争中造成军队强大的势,孙子指出,可以有多种方法:其一,用"分数"即组织编制去治理众多的军队,这样就在数量上造成对敌的优势;其二,用"形名"即队形名号的变化去指挥众多的军队,这样全军动作整齐,拧成一股绳,对敌又造成一种威胁之势;其三,用"奇正"即把军队分成正兵和奇兵两部分,这样在进攻或防守时可造成对敌的夹击之势,使敌人难以防备;其四,用"虚实"即避实击虚的办法,造成对敌战争中的以石击卵之势而获取胜利。孙子列举这四种办法,说明造势技巧的多样以及它在军队作战中的重要性。

上述军队作战中造势的方法,以"奇正"之法运用得最为普遍,其效果也最显著,因而孙子着重介绍奇正之法的要领及其特点。奇正之法就是在作战时"以正合,以奇胜",即以正兵当敌,以奇兵出其不意地偷袭而取胜。孙子特别强调要"善出奇",奇兵的出击,其路线、时间、兵种、方式可以变化无穷。同时,正兵和奇兵还可以互相变换,"奇正相生",这样更能使敌人无法防备,措手不及而陷于失败。历史上许多著名的战役,如战国时代的秦赵长平之战,第二次世界大战中德国进攻法国的马其诺防线,都以运用奇兵在侧面偷袭而取得重大的战果。

造成对敌进攻强大的势之后,还要注意攻击的节奏。"势"和"节"这两方面应该密切配合,方能产生奇效。孙子认为,英明的指挥者安排他的作战计划,经常是"其势险,其节短"。造成"势险"的方法可以占领制高点,集结众多的军队,使用最猛烈的武器,采取出其不意的突袭方式,等等;"节短"就是间隔的时间短,要连续地对敌人发起攻击,使其没有喘息和重振旗鼓的机会。"势险节短"的进攻,往往能给对方以巨大的杀伤和沉重的打击。

军队在战争中的胜敌之势是在运动中形成的,因此,时时处处都要保

持这股势，想方设法造成这种势。孙子列举“纷纷纭纭”和“浑浑沌沌”两种阵法，指出由于它们组织严密，是“不可乱”和“不可败”的，因而造成坚强的攻守之势。孙子谆谆告诫：由于“数”即组织指挥的技术问题，治可以生出乱；由于“势”即态势的变化，勇可以变成怯；由于“形”即实力的消耗，强可以变成弱。只有示敌人以利而诱使其出动，再在道路上以伏卒等待，才能造成一种突袭之势而将敌歼灭。孙子对于势的营造、保持和变化，真谈得头头是道。

战争中靠人还是靠势，两者哪一个重要？孙子认为，主要应该依靠运动中造成的势，而不要对人求全责备。但是，势要由人去设计制造的，故人的作用也不可忽视，最好的方法是“择人而任势”，即选择优秀人才去造作和利用可胜之势。孙子这种既要“任势”又要“择人”的观点是相当全面的：在军事战争中要选择优秀的指挥员和战斗员，在商业竞争中要选择优秀的管理和营销人员，在体育竞赛中要选择优秀的教练员、运动员。只有这样，才能在军事、商业、体育等方面造成对竞争者的必胜之势。

关于“势”的理论是孙子战略战术思想的一个重要组成部分，造势和任势是孙子克敌制胜的法宝之一。本篇用了许多浅显的比喻，使文章更加形象生动，引人入胜。　　（杨善群）

虚　实　　《孙子兵法》

孙子曰：凡先处①战地而待②敌者佚③，后处战地而趋战④者劳。故善战者，致人⑤而不致于人。

能使敌人自至⑥者，利⑦之也；能使敌人不得至者，害之也。故敌佚能劳之，饱能饥之，安能动之。

出⑧其所不趋，趋其所不意。行千里而不劳者，行于无人之地也。攻而必取⑨者，攻其所不守⑩也；守而必固者，守其所不攻也。

故善攻者，敌不知其所守；善守者，敌不知其所攻。

微⑪乎！微乎！至于无形；神乎！神乎！至于无声。故能为敌之司命⑫。

进而不可御者，冲其虚也；退而不可追者，速而不可及也。故我欲战，敌虽高垒⑬深沟⑭，不得不与我战者，攻其所必救也；

我不欲战，虽画地⑮而守之，敌不得与我战者，乖其所之⑯也。

故形人⑰而我无形⑱，则我专⑲而敌分⑳。我专为一，敌分为十，是以十攻其一也，则我众而敌寡；能以众击寡者，则吾之所与战者，约㉑矣。吾所与战之地不可知，不可知，则敌所备者多㉒；敌所备者多，则吾所与战者，寡矣。

故备前则后寡，备后则前寡，备左则右寡，备右则左寡，无所不备，则无所不寡。寡者，备人㉓者也；众者，使人备己者也。

故知战之地，知战之日，则可千里而会战。不知战地，不知战日，则左不能救右，右不能救左，前不能救后，后不能救前，而况远者数十里，近者数里乎？

以吾度㉔之，越㉕人之兵虽多，亦奚㉖益于胜哉？故曰：胜可为㉗也。敌虽众，可使无斗㉘。

故策㉙之而知得失之计，作之㉚而知动静之理，形之㉛而知死生之地，角㉜之而知有余不足之处。

故形兵㉝之极，至于无形；无形，则深间㉞不能窥，智者不能谋㉟。

因形㊱而措胜于众，众不能知；人皆知我所以胜之形㊲，而莫知吾所以制胜㊳之形。故其战胜不复㊴，而应形于无穷㊵。

夫兵形象水，水之形，避高而趋下；兵之形，避实而击虚。水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形；能因敌变化而取胜者，谓之神。

故五行㊶无常胜㊷，四时无常位㊸，日有短长，月有死生㊹。

〔注释〕 ① 处：到达。 ② 待：等待。 ③ 佚：通“逸”，安逸。 ④ 趋战：急速。 ⑤ 致人：使……人来。即调动人。 ⑥ 自至：自己来到。 ⑦ 利：引诱。 ⑧ 出：出击。 ⑨ 取：夺取、占取。 ⑩ 守：防守、防御。 ⑪ 微：精深、奥妙。 ⑫ 司命：命运的主宰。 ⑬ 垒：土垒成的墙。 ⑭ 沟：环绕垒的壕沟。 ⑮ 画地：以指划地，即不筑城垒挖壕沟、不设防。 ⑯ 乖其所之：即出乎他的意料之外。乖，违背。 ⑰ 形人：使敌人现形。形：现形。 ⑱ 无形：不现形，即不被发现。 ⑲ 专：集中兵力。 ⑳ 分：分散兵力。 ㉑ 约：原意为简略，此为少。 ㉒ 所备者多：设防之处多。 ㉓ 备人：防备他人。 ㉔ 度：推测、估计。 ㉕ 越：越国。 ㉖ 奚：何。 ㉗

胜可为：胜利可以创造的。　㉘ 无斗：无法战斗。　㉙ 策：策划、谋算，即所谓的“庙算”。　㉚ 作之：做它，指策划。　㉛ 形之：指通过布置兵力所造成的阵形。　㉜ 角：角逐、较量。　㉝ 形兵：兵阵布置。　㉞ 深间：隐蔽得很深的间谍。　㉟ 不能谋：无法谋算。　㊱ 因形：依靠兵阵布置。　㊲ 形：指态势。　㊳ 制胜：致胜。　㊴ 复：重复。　㊵ 应形于无穷：指顺应各种态势而不断变换兵阵战术。　㊶ 五行：水、火、木、金、土。　㊷ 无常胜：指五行相生相克，互为胜负。　㊸ 无常位：指四季所当辰位并非一成不变。　㊹ 月有死生：指月有盈亏。　（燕永成）

〔鉴赏〕　虚是空虚，实指实在，是人所共知的。不过，战争行为里，虚和实又有特别的涵义，凡说到虚，是说兵力的空虚而薄弱；实，则是兵力的集中而强大。怎样辨别对方的虚还是实，又怎样做到以实击虚，还是要费一番周章的。《虚实》篇正是为回答这个问题。

曹操在解释这一篇的题旨时说：“能虚彼实己也”，意思是说，能够做到虚彼、实己，就会有取胜的把握，亦就是孙子所说的胜利是可以用智慧和转换力量的配置而取得的。

为什么能做到这一点，本篇里有一个形象化的比喻。孙子说，水适应不同的地形而流动，但总是避高而趋下；用兵应针对不同敌情，用不同方法而取胜，但又总是避实而击虚。由此看来，正像水往下流是一条千古不易的规律那样，战争中用以实击虚的方法取胜，也是一条千古不易的规律。

所不同的是，水是依自己的本性，自然地决定流向，无须人来参与，而战争中的以实击虚却不是自然出现，要通过人的努力来达到虚与实的变换。从这点看，人的努力成了关键。

究竟人应怎样去努力，《虚实》篇提出了知与形两个方面。

先说知。

所谓知，是指探知对方的实情。如果知道作战地点，又知道作战日期，便可以到千里以外去会战；如果既不知战地，又不知战日，哪怕只有几里地的路程也不要去打。原因在于，前一种情况是对方情况能了然于胸，能互相救援，后一种情况像瞎子摸象，会孤立无援。

如何去知，本篇中提供了四项办法。一是策，就是经过筹算和比较，去洞悉对方计划的得失；二是作，是想办法引诱对方先动作，以暴露他的兵力配置和活动规律；三是形，就是我方故意作假动作，观察对方的反应，来判断与对方作战的地形是否有利；四是角，也就是用试探性的进攻，看看对方兵力的强点和弱点究竟在何处？这四项办法，都是服从和服务于判断对方兵力的虚还是实这一目的。

知与不知是相对的，对于敌方情况，应尽可能多地知；反过来，自己的情况，则尽可能封锁起来，不许对方去知或者少知，也就是使他产生错乱和迷惑，不知其所守，又不知其所攻，处于被动挨打的可悲境地。

除了上面说的知以外，还有一个办法是形。

什么是形，形指军形，也就是指兵力配置。这里说的形是指善于使用力量变换的办法，使自己始终立于不败之地。《虚实》篇里举例说，如果我想攻打对方，兵力应配置在对方的军队"必趋"之地，使他不得不应战；如果我不想和对方打，就应该把进军方向选在"无人之地"，这样，即使走一千里路也不会疲劳。他又举例说，如果我方兵力能集中在一处，敌军兵力分散在十处，我军得以十倍兵力对付一处敌军，形成我众而敌寡，结果是以众击寡；反过来，如果我不想让对方来攻，可以画地而守，摆出一付坚决防守的架势，敌人弄不清我究竟在哪里是真有准备，哪里是表面上有准备，结果会迟疑坐困，失去进攻的机会。

总的来看，《虚实》篇里说的"胜可为"，即胜利可以通过人的努力去创造，是靠了"知"和"形"这两个关节来实现的。由于善用"知"和"形"，就可以达到调动对方、支配对方（致人）而不被对方所调动（致于人）这个目的，换成现在的话，就是牢牢地掌握住战争中的主动权。

《虚实》篇里关于战争中虚实变换、避实击虚的道理，以及他说的"以利诱敌"、"以难阻敌"、"出其所必趋，趋其所不意"的各项措施，为历代兵家所认可。吴子说："用兵必审敌虚实而趋其危"，是要人们把兵力集中到敌人的虚弱部位和危难之点。曹操说"形藏则敌疑"（见《十一家注孙子》），凡能掩盖自己的真实情况者就能产生迷惑对方的积极效果。还说，以其至实，击其至虚，是用兵的规律。李荃说："善用兵者，以虚为实；善破敌者，以实为虚。"（同上）这些论述都是强调：一个善战者必须懂得以实击虚和虚实变换的道理。

（张文汝）

九　变　　《孙子兵法》

孙子曰：凡用兵之法，将受命于君，合军聚众①。圮地②无舍③，衢地④合交⑤，绝地⑥无留⑦，围地⑧则谋⑨，死地则战。

途⑩有所不由⑪，军有所不击，城有所不攻，地有所不争，君命有所不受。

故将通于九变⑫之利者，知用兵矣；将不通于九变之利者，虽知地形，不能得地之利⑬矣。治兵不知九变之术，虽知五利⑭，不能得人之用⑮矣。

是故智者之虑，必杂于利害⑯。杂于利⑰，而务⑱可信⑲也；杂于害，而患可解也。

是故屈⑳诸侯者以害㉑，役㉒诸侯者以业㉓，趋㉔诸侯者以利。

故用兵之法，无恃㉕其㉖不来，恃吾有㉗以待之；无恃其不攻，恃吾有所不可攻也。

故将有五危㉘：必死㉙，可杀㉚；必生㉛，可虏㉜；忿速㉝，可侮㉞；廉洁㉟，可辱㊱；爱民㊲，可烦㊳。凡此五者，将之过也，用兵之灾也。覆军杀将㊴，必以㊵五危，不可不察也。

〔注释〕 ① 合军聚众：即征集军队。 ② 圮地：难于通行的地方。圮，毁坏、坍塌。 ③ 无舍：不能宿营。 ④ 衢地：要冲之地。 ⑤ 合交：结交。 ⑥ 绝地：险恶无出路的境地。 ⑦ 无留：不可滞留。 ⑧ 围地：易被包围之地。 ⑨ 谋：设计谋。 ⑩ 途：道路。 ⑪ 由：经过。 ⑫ 九变：指变化多端，在各种境地应采取相应战术。 ⑬ 地之利：地形带来的好处。 ⑭ 五利：指上文"途有所不由"五个方面，五者皆有变通之利。 ⑮ 不能得人之用：指不能获得人们运用"五利"的效用。 ⑯ 杂于利害：兼顾到利和害两面。杂，混合。 ⑰ 杂于利：考虑到利的一面。 ⑱ 务：所从事的事。 ⑲ 信：通"伸"，进展。 ⑳ 屈：使……屈服。 ㉑ 害：有危害的事。 ㉒ 役：役使。 ㉓ 业：本业，引申为事务。 ㉔ 趋：使人奔走，引申为调动。 ㉕ 恃：依靠，此引申为企望。 ㉖ 其：指敌人。 ㉗ 有：有准备。 ㉘ 危：危险。 ㉙ 必死：一味拼命。 ㉚ 可杀：会被杀。 ㉛ 必生：一味贪生。 ㉜ 可虏：会被俘虏。 ㉝ 忿速：忿怒急切。 ㉞ 可侮：会被侮辱。 ㉟ 廉洁：指贪图廉洁的名声。 ㊱ 可辱：会丢面子。 ㊲ 爱民：溺爱其民。 ㊳ 可烦：会被烦扰。 ㊴ 覆军杀将：使全军覆灭使将领被杀。 ㊵ 必以：必定因为。 （燕永成）

〔鉴赏〕 《九变》篇的主旨是告诉战争指挥员：一定要懂得利弊相关的道理，并应具有相应的权衡利弊的能力。

《孙子兵法》认为，战争是一种特殊的社会现象，其所以特殊的一个重要表现是双方都通过战争来争利。《孙子兵法》一书中出现"利"字的地方大约有40多处，有一些著名论断，如"非利不动，非得不用，非危不战"；"合

于利而动，不合于利而止”；“举军争利”，都是和利连在一起。《九变》篇里说的“地之利”、“趋诸侯者以利”，也是这样的内容。

既然有利，就会有不利，不利可称为害，也可称为弊。

《孙子兵法》认为，利和害（弊）常常是同在的，要兴利除弊，就要能分清什么是利，什么是弊；在利中，又要能分清什么是大利，什么是小利；聪明的做法不仅是会兴利除弊，还应该做到兴大利而去小利。

如何做到这一点？孙子在《九变》篇里提供给人一种双向思维原则。用他的话说，即凡是一个有智慧的人，在考虑问题时必定会兼顾到利和害两个方面，充分考虑到利的方面，能够建立起胜利的信心；同时又考虑到不利的方面，能免除可能发生的祸患。这个意思引申开来，就是看到自己的长处，也看到自己的不足；看到对方的缺点，也敢于承认对方的优点。总之，看到事情的正面，也看到它的负面；用曹操对这段话的解释是：见利思害，见害思利。

既然利和弊同在，就不应一厢情愿，见到利时一味追逐，不计后果；见到害时，一味避开，不懂得避害取利；而应对利弊有所权衡、有所选择。

按照一般人都有的惯常思维方式，既然战争的目的在争利，那么，利来得愈快愈好，愈大愈好。由于求利心切，往往就不善于或不屑于去作认真的比较与权衡。比如，认为凡是道路都可走，凡遇到的敌人都可打，凡是对方把守的城池或地区都要去夺，凡是来自上级的命令都应无异议地执行。其结果呢？欲图其快，反变为慢；欲图其利，反受其害。究其失足处，在于不懂得利弊相连和趋利避害的道理，把双向思维变成单性的直线思维。孙子针对这种错误批评说，人们采取什么样的战争行为，应根据利与弊的权衡有所选择：有些道路不能通过，有的敌人不要攻击，有些城池和地区不必争夺，有的国君的命令，如果不合时宜，可以不执行。这样做，正是为避害而取利。

在战争行为里，还有一种不同寻常的情况，就是由于参战双方的利益对立而形成了对利与害的相反的评价：甲方之利正是建立在乙方受害的基础上；反过来，乙方之利也往往是甲方之害。这样，当战争中的一方决策时，就要充分估计这个因素，应区分利与害的相对性，并善于利用利与害的相对性来做对自己有利的事。

比方说，对方的将领有弱点，我们正好去利用，这个弱点是对方之害，却不妨成为我方之利，利用这项弱点叫“乘敌之隙”。

《九变》篇举例说：对方的将领也同我方将领一样，往往有这样或那样

的弱点或不足，对于这种情况，我方应努力抓住并加以利用。如果对方将领宁死不屈，我方应设法捕杀他；如果他贪生怕死，应想办法俘虏他；如果他秉性急躁，应尽可能地激怒他，使他丧失理智；如果他洁身自好，便应当羞辱他；假若他过分地爱护下属和民众，则要利用他这项弱点，努力使他的部队陷入处处设防又处处不及的疲劳状态。总之，如果处置得当，敌方将领的这五项弱点（“五危”），正好变成我方的五利。

《孙子兵法》还认为，对于列国诸侯，也要用利益相反的原则去思考与处置，能够变患为利，变小利为大利。例如，要想使对方为自己奔走，就要先给他一些小利，使他心甘情愿去做；如果想要他屈服（臣服）于自己，便应当以他最害怕和最忌讳的事去扰害他。这也是用利弊相关和利弊相权的方法来达到支配对方与调动对方的目的。　　（张文汝）

行　军　　《孙子兵法》

孙子曰：凡处军①相敌②，绝山③依谷④，视生⑤处高⑥，战隆无登⑦，此处山之军也。绝⑧水必远水，客⑨绝水而来，勿迎⑩之于水内，令半济⑪而击之，利；欲战者⑫，无附⑬于水而迎客；视生处高，无迎水流⑭。此处水上之军也。绝斥⑮泽⑯，惟亟去⑰无留；若交军⑱于斥泽之中，必依水草⑲而背众树⑳。此处斥泽之军也。平陆㉑处易㉒，右背高㉓，前死后生㉔，此处平陆之军也。凡此四军㉕之利，黄帝之所以胜四帝㉖也。

凡军好高㉗而恶下㉘，贵阳㉙而贱阴㉚，养生㉛处实㉜，军无百疾㉝，是谓必胜。丘陵堤防，必处其阳㉞，而右背之㉟。此兵之利，地㊱之助也。

上雨㊲，水沫至㊳，欲涉㊴者，待其定㊵也。

凡地有绝涧㊶、天井㊷、天牢㊸、天罗㊹、天陷㊺、天隙㊻，必亟去之，勿近也。吾远之，敌近㊼之；吾迎㊽之，敌背㊾之。

军旁有险阻、潢井㊿、蒹葭(51)、林木、翳荟(52)者，必谨(53)覆索(54)之，此伏奸之所(55)也。

近而静者(56)，恃其险也；远而挑战者，欲人之进也；其所居易

者[57]，利[58]也。

众树动者，来也[59]；众草多障[60]者，疑[61]也；鸟起者，伏[62]也；兽骇者[63]，覆[64]也；尘高而锐[65]者，车[66]来也；卑而广[67]者，徒[68]来也；散而条达[69]者，樵采[70]也；少而往来者[71]，营军[72]也。

辞卑[73]而益备[74]者，进[75]也，辞强[76]而进驱[77]者，退也；轻车[78]先出居其侧[79]者，陈[80]也；无约而请和[81]者，谋[82]也；奔走而陈兵[83]者，期[84]也；半进半退者，诱[85]也。

杖而立[86]者，饥也；汲[87]而先饮[88]者，渴也；见利而不进者，劳[89]也。鸟集[90]者，虚[91]也；夜呼者，恐[92]也；军扰[93]者，将不重[94]也；旌旗动者，乱也；吏[95]怒者，倦也；杀马肉食者，军无粮也；悬缶[96]不返其舍者，穷寇[97]也。谆谆[98]翕翕[99]，徐[100]与人言者，失众[101]也；数[102]赏者，窘[103]也；数罚者，困[104]也；先暴[105]而后畏[106]其众者，不精[107]之至[108]也；来委谢[109]者，欲休息[110]也。

兵怒而相迎，久而不合[111]，又不相去，必谨察之。

兵非贵益多[112]也，惟无武进[113]，足以并力[114]、料敌[115]、取人[116]而已。夫惟无虑[117]而易敌[118]者，必擒于人。

卒未亲附而罚之，则不服，不服则难用。卒已亲附而罚不行，则不可用。故令之以文[119]，齐之以武[120]，是谓必取。令素行[121]以教其民，则民服；令不素行以教其民，则民不服。令素行者，与众相得[122]也。

〔注释〕 ① 处军：安顿军队，即使自己军队处于有利地势。处，安顿、驻扎。② 相敌：探察敌情。相，观察。 ③ 绝山：险要的山地。 ④ 依谷：依傍山谷。 ⑤ 视生：面向生地。 ⑥ 处高：在高地驻扎宿营。 ⑦ 战隆：与占据高地之敌作战；无登：难以攀登。 ⑧ 绝：跨越、度过。 ⑨ 客：交战双方喻为主、客。在本土作战或守方为主，赴他国作战或攻方为客。 ⑩ 迎：迎战。 ⑪ 半济：渡河一半。 ⑫ 欲战者：若想交战。 ⑬ 附：靠近。 ⑭ 无迎水流：不要面对水流，即自己处于下游位置与敌交战。 ⑮ 斥：碱卤，指盐碱地。 ⑯ 泽：沼泽地。 ⑰ 亟去：急速离去。⑱ 交军：交战。 ⑲ 依水草：依傍水草。 ⑳ 背众树：背靠森林。 ㉑ 平陆：平坦的陆地。 ㉒ 易：通“埸”，边界。 ㉓ 右背高：右边和背后依傍高地。古人观念中，左前（即东和南）为阳，右背（即西和北）为阴，用兵要背阴向阳。 ㉔ 前死后生：前为死地，后为生地。 ㉕ 四军：即上文的处山之军、处水上之军、处斥泽之军和处平陆

之军。 ㉖ 四帝：指传说中的古代四位帝王，与黄帝合为五帝。五行学说把五帝与五方、五色相配为东方青帝太皞、南方赤帝炎帝、西方白帝少皞、北方黑帝颛顼、中央黄帝。 ㉗ 高：高地、高岗。 ㉘ 下：低地。 ㉙ 贵阳：看重向阳的地势。 ㉚ 贱阴：避开背阴的地势。贱，轻视，此引申为避开。 ㉛ 养生：保养健康。 ㉜ 处实：驻扎在牢固可靠的地方。 ㉝ 疾：病。 ㉞ 阳：山南水北为阳。 ㉟ 右背之：即在它的左面或前面，以为依托。 ㊱ 地：地形。 ㊲ 上雨：上流降雨。 ㊳ 水沫至：沫，水泡。水本无泡，因骤雨激流而聚沫。 ㊴ 涉：蹚水过河。 ㊵ 定：指水势平稳。 ㊶ 绝涧：高山陡壁之间的溪涧。 ㊷ 天井：四周环山低洼的地形。 ㊸ 天牢：群山峻岭易入难出之地。 ㊹ 天罗：林木纵横的地形。 ㊺ 天陷：低洼泥泞的地带。 ㊻ 天隙：山间险要的谷地。 ㊼ 近：使……近。 ㊽ 迎：面对。 ㊾ 背：使……背靠。 ㊿ 潢井：低湿之地。 (51) 蒹葭：芦苇。 (52) 翳荟：杂草丛生。 (53) 谨：仔细。 (54) 覆索：检查搜索。 (55) 伏奸之所：藏匿奸细的地方。 (56) 近而静者：指敌军接近我军而无动静。 (57) 其所居易者：敌军居于平坦地带的原因。 (58) 利：引诱。 (59) 来也：敌人来了。 (60) 众草多障：草丛中多设障碍。 (61) 疑：设置假象。 (62) 伏：埋伏。 (63) 兽骇者：野兽惊走。 (64) 覆：伏兵偷袭。 (65) 尘高而锐：尘土高扬而形状尖尖。 (66) 车：战车。 (67) 卑而广：指尘土低而宽。 (68) 徒：步兵。 (69) 散而条达：地上痕迹稀疏成通达的条状。 (70) 樵采：指樵夫打柴留下的痕迹。 (71) 少而往来者：地上有少量往来的痕迹。 (72) 营军：驻军营地。 (73) 辞卑：言语卑怯。 (74) 益备：加强战备。 (75) 进：指即将进攻。 (76) 辞强：语言强硬。 (77) 进驱：佯装进攻。 (78) 轻车：一种战车。 (79) 侧：侧翼、两侧。 (80) 陈：通"阵"，布阵。 (81) 无约而请和：提议讲和却不肯缔约。 (82) 谋：阴谋。 (83) 陈兵：布阵。 (84) 期：等待会合。 (85) 诱：诱惑我方。 (86) 杖而立：拄杖而立。 (87) 汲：打水。 (88) 先饮：争先喝水。 (89) 劳：疲劳、疲惫。 (90) 鸟集：众鸟栖落在营垒上。 (91) 虚：空虚。 (92) 恐：恐慌、惶恐。 (93) 军扰：军中骚动不安。 (94) 不重：没有威信。 (95) 吏：军吏。 (96) 缶：盛水的瓦器。 (97) 穷寇：陷于绝境的敌军。 (98) 谆谆：絮叨不止的样子。 (99) 翕翕：不得意的样子。 (100) 徐：缓慢。 (101) 失众：失去部下的拥护。 (102) 数：多次。 (103) 窘：困迫。 (104) 困：困窘、窘迫，即想不出有效的办法。 (105) 暴：粗横暴虐。 (106) 畏：惧怕。 (107) 精：精明。 (108) 至：极、极点。 (109) 委谢：带礼品来谢罪。 (110) 休息：休战。 (111) 久而不合：对峙很久而不肯交战。 (112) 非贵益多：不是愈多愈好。 (113) 武进：恃武冒进。 (114) 并力：集中兵力。 (115) 料敌：预料敌人。 (116) 取人：战胜敌人。 (117) 无虑：没有深思熟虑。 (118) 易敌：轻敌。 (119) 令之以文：即以法令条文来教育士兵。 (120) 齐之以武：即以刑罚来惩治。 (121) 素行：一贯顺利执行。 (122) 与众相得：将领与士卒彼此信任。　　（燕永成）

〔鉴赏〕 "行军"，这里指"带兵"之意。孙子以善于带兵著称于世。在军事理论和指挥作战的两个方面都非常杰出，这在古代军事史上，孙子

可以说是举世无双的。《行军》篇是《孙子兵法》十三篇中的重要篇章。它闪耀着朴素唯物论和辩证法思想的光芒，对后世的影响，远远超出军事领域。

《行军》篇主要论述“处军”、“相敌”两大问题。所谓“处军”，指的是把我方的军队安置在有利的地形位置上；所谓“相敌”，说的是直接观察敌情，并作出准确的判断。两者合起来讲的还是“知彼知己”问题。所以我们可以把《行军》篇看作是孙子的“知彼知己，百战不殆”战略原则的具体展开。

在“处军”方面，首先要根据山地、水地、沼泽、平原等四种不同的地形，分别作出不同的处置。关于军队在山地的处置：通过山地，一定要靠近山谷；驻军扎营，要居高向阳；若敌军已占高处，则不宜去仰攻。关于在水地的处置：敌军渡河而来，不立即迎击，而让其渡过一半时才去攻击；沿河扎营，要驻在河流的上游。关于在沼泽地的处置：通过沼泽地带，要迅速撤离，不可停留；如在沼泽地相遇敌军，必须近傍水草而背靠树林。关于在平原地的处置：要占领开阔地带，主力部队要依托高地，前低后高。

从以上不同的情况，孙子概括出“处军”的基本原则为“好高而恶下，贵阳而贱阴，养生而处实”。即是驻军应择高地而避低洼，贵阳燥而避阴湿，近水草而利给养。掌握这些原则，获胜就有了保证。至于遇有如“绝涧”、“天井”、“天牢”、“天罗”、“天陷”、“天隙”这类特殊地形，应该尽量远离，而让敌军去靠近它。

在“相敌”方面，孙子讲得更加精彩。他从实战经验中总结了三十二种直接观察、判断敌情的方法。诸如从观察到“树动”、“草障”、“鸟起”、“兽骇”以及尘土扬起的高低、形态，来断定敌兵进、退、伏、覆和战车、步兵的动静；从敌兵的“杖而立”，“汲而先饮”中，分析出敌军供给不足，造成士兵的饥渴状态；从敌营中出现“鸟集”、“夜呼”、“吏怒”等现象，推断了敌营空虚和士气低落。这种凭借耳目感觉器官的直观来直接观察敌情，固然和春秋时期的侦察手段不发达有关。但是孙子透过由直接观察得来的现象分析事物本质的哲学智慧，永远不会过时。

事物的本质单凭耳目感官是认识不到的。但是本质总是会通过现象表现出来，而现象却是能用感官感知的。譬如敌军是否已经沦为“穷寇”，可以通过所捕捉到的现象进行分析而知道。孙子说：“粟马肉食，军无悬瓮，不返其舍者，穷寇也。”当敌军已在宰杀牛马充食，收拾起炊具，而不返回营房，那不正是“穷寇”的表现吗？他们不是准备孤注一掷拼命突围，就

是准备逃跑溜之大吉。“穷寇”的本质就暴露无遗。还有一类现象叫假象。假象是本质的歪曲表现，所以比较难以识破，要有一番辨识的本领。《行军》篇告诫指挥者不要被敌军的假象所迷惑。“辞卑而益备者，进也；辞强而进驱者，退也。”“辞卑”和“辞强”是敌军派来的使者所制造的假象；前者言辞谦逊，后者言辞强硬。如何识别其真假呢？只要把它们和敌军实际行动相对照，其本质就暴露了。言辞谦逊却积极备战的——是准备发动进攻；言辞强硬又作出进驱的姿态——在准备撤退。类似这样辨别假象以认清本质的方法，《行军》篇还列举了若干。例如：“远而挑战者，欲人之进也。”“无约而请和者，谋也。”把两种矛盾的现象加以比较分析，其中必有奸诈而呈现出假象。两军相隔路途遥远，而敌方大肆挑战，这是可能与现实的矛盾，敌军既无进攻之可能，那么挑战之现实必有诈，其实质是引诱我方进兵。

正因为孙子在《行军》等篇有如此精湛的论述，所以常为后世的军战、商战以及竞技体育的战略战术指挥家们所重视。如曹操曾说：“吾观兵书战策多矣，孙武所著深矣！”

（夏乃儒）

火　攻　《孙子兵法》

孙子曰：凡火攻有五：一曰火人①，二曰火积②，三曰火辎③，四曰火库④，五曰火队⑤。行火⑥必有因⑦，烟火⑧必素具⑨。发火⑩有时⑪，起火⑫有日⑬。时者，天之燥也⑭；日者，月在箕、壁、翼、轸⑮也。凡此四宿⑯者，风起之日也。

凡火攻，必因五火之变⑰而应之⑱。火发于内，则早应之于外。火发而其兵静⑲者，待⑳而勿攻。极㉑其火力，可从㉒则从之，不可从则止。火可发于外，无待于内㉓，以时发之㉔。火发上风，无攻下风。昼风久，夜风止。凡军必知有五火之变，以数㉕守之。

故以火佐攻㉖者明，以水佐攻者强。水可以绝㉗，不可以夺㉘。

夫战胜攻取，而不修其功者，凶，命㉙曰费留㉚。故曰：明主虑之，良将修之㉛。非利不动，非得㉜不用，非危不战。主㉝

不可以怒而兴师，将不可以愠㉞而致战㉟。合于利而动，不合于利而止。怒可以复㊱喜，愠可以复说㊲，亡国不可以复存㊳，死者不可以复生。故明君慎之，良将警㊴之，此安国㊵全军㊶之道也。

〔注释〕 ① 火人：烧其军队。火，作动词用。 ② 火积：烧其储备。 ③ 火辎：烧其辎重装备。 ④ 火库：烧其军械库。 ⑤ 火队：队同"隧"，烧其攻城地道。 ⑥ 行火：纵火。 ⑦ 因：条件。 ⑧ 烟火：引火材料。 ⑨ 素具：平素准备完备。 ⑩ 发火：点火。 ⑪ 时：季节。 ⑫ 起火：纵火。 ⑬ 日：特定的日期。 ⑭ 天之燥：气候干燥的季节。 ⑮ 箕、壁、翼、轸：均为星宿名，属二十八宿。 ⑯ 四宿：即箕、壁、翼、轸。古人认为月行经此四宿，为多风时节。 ⑰ 五火之变：五种火攻的变化。 ⑱ 应之：接应，指以兵力相配合。 ⑲ 兵静：敌军无动静。 ⑳ 待：等待、观望。 ㉑ 极：尽。 ㉒ 从：通"纵"，纵火。 ㉓ 无待于内：不要在里面等待。内，指纵火圈内。 ㉔ 以时发之：按时点火。 ㉕ 数：分寸。 ㉖ 佐攻：助攻。 ㉗ 绝：隔开，指隔绝敌我，只能防守。 ㉘ 夺：压倒对方。 ㉙ 命：叫做。 ㉚ 费留：耗费财务，久留不归。 ㉛ 修之：遵循它。 ㉜ 得：收获。 ㉝ 主：君主。 ㉞ 愠：恼怒。 ㉟ 致战：作战。 ㊱ 复：重新。 ㊲ 说：同"悦"。 ㊳ 复存：恢复。 ㊴ 警：警惕。 ㊵ 安国：安定国家。 ㊶ 全军：保全军队。 （燕永成）

〔鉴赏〕 《孙子兵法》十三篇珠联璧合，环环相扣，通篇自有"率然"之势，《火攻》篇自然是这个恢弘体系结构中一个非常重要的有机组成部分。然而，长期以来，人们似乎忽略了《火攻》在《孙子》十三篇中的重要地位，以为《火攻》讲的只是低层次的战术和技术问题，和其他十二篇所论述的高层次军事哲学和战争谋略相比，其思想蕴含要简单得多。事实并非如此，火攻不仅是古代战争中非常重要的作战方式，同时也是以较少代价夺取更大胜利的作战方式之一。中国古代许多著名战例，获胜一方都曾借用了火攻的计谋和威力。火攻在生产力和科学技术还很落后的古代，是人们能够驾驭的唯一的一种强大自然力，这种强大自然力，在战争的关键时刻，具有至关重要的战略作用。因之，《孙子·火攻》篇在那个时代的作用和地位，就已不局限于低层次的战术和技术方面了，而是对其军事思想体系结构中一个重要方面的高度概括。所以，《孙子·火攻》篇对今人的启迪，也不局限于战术和技术的低层范围，它已把战争中某些最一般和最普遍的规律涵盖于其中了。

孙子把火攻看成是进攻的重要手段之一，因之，攻，是火攻这一作战方式的首要使命。"人"，"积"，"辎"，"库"，"队"则是火攻的主要对象，这些对

象基本包括了火攻能够发挥最大效益的所有方面。如乌巢焚粮与赤壁之战，同样是火攻，然其对象却不同，这说明火攻的对象是最为关键的，它必须是敌人最要害的那个部分。同时，火攻也不单纯用于进攻，亦可用来防守。田单火牛阵就是成功利用"火攻"进行防守反攻的典型战例。但是，这种防守乃是一种"以攻代守"的作战方式，由此可见，火攻虽既可用来进攻，亦可用于防守，但火攻的攻击属性却是不会改变的。

《孙子·火攻》篇还强调战争指挥者知识修养全面性的重要作用，以为火攻者须上知天文，下知地理，中知人事，还须知"五火之变，以数守之"，遇事通达且能权变。《尉缭子》一书也曾说："兵者，以武为植，以文为种。武为表，文为里。"这就是古代中国历来标榜的"儒将"风范。孙子认为战争指挥者除了具备这些全面的文化修养之外，还须尊重自然规律和战争实践规律。这就是除知道"发火有时，起火有日。时者，天之燥也；日者，月在箕、壁、翼、轸也"。还须了解"火攻"这种特定作战方式在战争实际过程中的适时与适地性，与整体战略和战术相互配合的重要性与灵活性，其条件要求的严酷性和限制性。在孙子看来，借助自然力进行作战是对战争指挥者驾驭战争能力的全方位的考验。因为全面的知识和良好的军事素养，灵活的思路与宽阔的视野，敏锐的洞察力和控制各类事物的军事才能，都能通过"火攻"这一作战方式得以充分体现。

《孙子·火攻》篇还向人们指出了这样一个事实，那就是驾驭战争这个桀骜不驯的人间怪兽，不能只靠手中的武器，还要学会掌握和使用各种外在的力量和因素，特别是强大而无处不在的自然力，这在生产力与科学技术非常落后的古代尤为重要。因为任何强大自然力的介入，都会使战争的天平产生巨大的倾斜，所以孙子说："以火佐攻者明，以水佐攻者强。"甚至于风、雨、雷、电、走兽乃至于"鬼神"都可能成为军事家手中的道具。只有头脑简单的军人和肤浅的军事家才认为自己手中的武器是武器，而把一切外在力量和因素排除出局；只有聪明的军人和睿智的军事家才会把天地万物，大千世界的事事物物，都尽可能作为自己手中的武器，或使之成为战胜敌人的一个重要因素和条件，而加以充分利用。这无疑是《孙子·火攻》篇留给我们的一条至深与至切的战争真谛。

值得注意的是《孙子·火攻》篇后半部分谈的都是慎战的重要性，这似乎背离了"火攻"的主题。那么，孙子为什么要在《火攻》中提出一整套慎战思想呢？"慎战"与"火攻"到底又有何种关系呢？

我们认为，慎战是孙子思想体系中的精髓之一，从书首《计篇》到《用间

篇》为止，无不包含着这一深沉与高远的思想情结，其中尤以《作战》和《火攻》两篇对慎战的论述最多，也最为深刻。《作战》篇是从战争将对国民经济产生巨大消耗，战争旷日持久会造成经济崩溃，政权瓦解这一政治视角来认识慎战的重要性的。因之，《作战》篇对"慎战"思想的总结是"兵贵胜，不贵久"。然而，战争不但能对国民经济造成巨大而持久的破坏，同时它还是一种毁灭生命，导致国破家亡的危险事业，《火攻》篇正是从毁灭性这个视角向人们警告慎战原则的重要性的。因之，《火攻》篇对慎战思想的总结是"非利不动，非得不用，非危不战"。由两种出发点不同的慎战思想，得出了两种完全不同的慎战结论，这既是孙子对传统军事学说中慎战思想的丰富，也是对火攻这一作战形式的认识深化。因为无论是战争的巨大经济消耗力，还是其后果严重的毁灭力，都如同无情的水火一样，造成的灾难是不可逆转的，所以，《孙子·作战》篇说："夫钝兵挫锐，屈力殚货，则诸侯乘其弊而起，虽有智者，不能善其后矣。""故不尽知用兵之害者，则不能尽知用兵之利也。"《火攻》篇说："亡国不可以复存，死者不可以复生。故明君慎之，良将警之，此安国全军之道也。"由此可见，孙子两种慎战思想的结论尽管不同，但对于战争将会产生的巨大负作用，及其灾难性后果的深刻认识却是完全一致的。

（陈学凯）

尚　　贤(上)　　《墨子》

子墨子言曰："今者王公大人①为政②于国家者，皆欲国家之富，人民之众，刑政之治，然而不得富而得贫，不得众而得寡，不得治而得乱，则是本失其所欲，得其所恶，是其故何也？"

子墨子言曰："是在王公大人为政于国家者，不能以尚贤③事能④为政也。是故国有贤良之士众，则国家之治厚⑤，贤良之士寡，则国家之治薄⑥。故大人之务，将在于众⑦贤而已。"

曰："然则众贤之术将奈何哉？"

子墨子言曰："譬若欲众其国之善射御⑧之士者，必将富之，贵之，敬之，誉⑨之，然后国之善射御之士，将⑩可得而众也。况⑪又有贤良之士厚⑫乎德行，辩乎言谈，博⑬乎道术者乎，此固⑭国家之珍⑮，而社稷⑯之佐⑰也，亦必且富之，贵之，敬之，誉

之，然后国之良士，亦将可得而众也。”

是故古者圣王之为政也，言曰：“不义不富⑱，不义不贵，不义不亲⑲，不义不近⑳。”是以㉑国之富贵人闻之㉒，皆退而谋㉓曰：“始㉔我所恃㉕者，富贵也，今上举义㉖不辟㉗贫贱，然则我不可不为义。”亲者闻之，亦退而谋曰：“始我所恃者亲也，今上举义不辟疏㉘，然则我不可不为义。”近者闻之，亦退而谋曰：“始我所恃者近也，今上举义不避远，然则我不可不为义。”远㉙者闻之，亦退而谋曰：“我始以远为无恃，今上举义不辟远，然则我不可不为义。”逮㉚至远鄙㉛郊㉜外之臣，门庭㉝庶子㉞，国中㉟之众、四鄙㊱之萌人㊲闻之，皆竞㊳为义。是其故何也？曰：上之所以使下者，一物㊴也，下之所以事士者，一术也。譬之富者有高墙深宫，墙立既㊵，谨㊶上㊷为凿一门，有盗人入，阖㊸其自㊹入而求㊺之，盗其无自出。是其故何也？则上得要㊻也。

故古者圣王之为政，列德㊼而尚贤，虽在农与工肆㊽之人，有能则举㊾之，高予㊿之爵(51)，重予之禄，任之以事(52)，断予之令(53)，曰：“爵位不高则民弗(54)敬，蓄禄不厚(55)则民不信(56)，政令不断则民不畏”，举三者授之贤者，非为贤赐(57)也，欲其事之成。故当是时，以德就列(58)，以官服事(59)，以劳殿(60)赏，量功而分禄。故官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之，举公义，辟私怨，此若(61)言之谓也。故古者尧举舜于服泽(62)之阳(63)，授之政，天下平；禹举益于阴方(64)之中，授之政，九州成；汤举伊尹(65)于庖厨之中，授之政，其谋得(66)；文王举闳夭泰颠(67)于置(68)罔(69)之中，授之政，西土服。故当是时，虽在于厚禄尊位之臣，莫不敬惧而施(70)，虽在农与工肆之人，莫不竞劝(71)而尚意(72)。故士者所以为辅相(73)承嗣(74)也。故得士则谋不困(75)，体不劳，名立而功成，美章(76)而恶不生，则由得士也。”

是故子墨子言曰：“得意(77)贤士不可不举，不得意贤士不可不举，尚(78)欲祖述尧舜禹汤之道，将不可以不尚贤。夫尚贤者，政之本(79)也。”

〔注释〕 ① 大人:泛指卿大夫等贵族。 ② 为政:治理。 ③ 尚贤:崇尚贤人。④ 事能:任用能者。 ⑤ 厚:增益。 ⑥ 薄:弱、衰微。 ⑦ 众:动词,增多。 ⑧ 射御:射箭驾车。 ⑨ 誉:赞美。 ⑩ 将:乃。 ⑪ 况:何况。 ⑫ 厚:敦厚。 ⑬ 博:广博。 ⑭ 固:本来。 ⑮ 珍:珍宝。 ⑯ 社稷:国家。 ⑰ 佐:辅佐。 ⑱ 不义不富:不义之人不使他富。 ⑲ 不亲:不与他亲密。 ⑳ 不近:不使他接近。㉑ 是以:所以。 ㉒ 闻之:听到。 ㉓ 谋:议论、商量。 ㉔ 始:当初。 ㉕ 恃:倚恃。 ㉖ 举义:举用有义之士。 ㉗ 辟:同"避"。 ㉘ 疏:疏远。 ㉙ 远:指血统疏远或关系不紧密的人。 ㉚ 逮:及、达。 ㉛ 鄙:边邑、边境。 ㉜ 郊:周制,距国都百里或五十里之内区域为郊。 ㉝ 门庭:宫廷。 ㉞ 庶子:指公族子弟担任宫中宿卫者。 ㉟ 国中:城郭中。 ㊱ 四鄙:四方边境地区。 ㊲ 萌人:萌通"氓",百姓。 ㊳ 竞:争先。 ㊴ 一物:同一类事。 ㊵ 既:完了、终了。 ㊶ 谨:仅。 ㊷ 上:疑为"止"。 ㊸ 阖:关闭。 ㊹ 自:从。 ㊺ 求:搜求。 ㊻ 要:要领。 ㊼ 列德:任用有德之士。列,此作用。 ㊽ 肆:商人。 ㊾ 举:举用。 ㊿ 予:给予。(51) 爵:爵位。 (52) 事:职事。 (53) 断:同"决"、决断。断予之令:给予决断政令之权。(54) 弗:不。 (55) 厚:丰厚。 (56) 信:信任。 (57) 赐:赏赐 (58) 就列:以就其位。 (59) 服事:从事公职。 (60) 殿:定。 (61) 若:与前"此"同意,古代有这样连用句式。 (62) 服泽:古地名,不详其地。一说为蒲泽,在今山西运城境内。 (63) 阳:山南水北为阳。(64) 阴方:古地名,不详其地。 (65) 伊尹:名挚,商之贤相,助汤伐桀灭夏。 (66) 得:得以成功。 (67) 闳夭、泰颠:均为周文王时人。 (68) 罝(jū):捕兔的网。 (69) 罔:同"网",捕鸟兽工具。 (70) 施:惕,警惕。 (71) 劝:规劝、劝勉。 (72) 意:一说当作"悳",即"德"。 (73) 辅相:辅佐大臣。 (74) 承嗣:继承嗣位之子。 (75) 困:困乏。(76) 章:彰著。 (77) 得意:得意时。 (78) 尚:同"上"。 (79) 本:根本。 (燕永成)

〔鉴赏〕 "尚贤",是指治理国家政事者必须崇尚、尊重、任用贤能的人。在墨子看来,"尚贤事(使)能",国家就治理得好;相反,国家就治理得差。所以,"尚贤者,政之本也"。"尚贤"是治国的根本措施,也是墨子的一项基本政治主张。

说起来,选贤治国,这几乎成了先秦思想家的共同话题。例如,《论语》有"举贤才",《孟子》有"尊贤使能",《荀子》更提出"不在乎不言用贤,而在乎诚必用贤"。不仅儒家,法家也是如此。《韩非子》主张,国之明主必须"进贤才劝有功"。

尊贤人人会讲,然而主旨各有不同。比较墨子的"尚贤"与孔子的"举贤才",就可看出两者的本质区别和"尚贤"的难能可贵。

这种区别主要表现在以下两方面:

其一,"为贤之道",即做贤人的道理不同。

墨子认为,德义是为贤的第一条件。所谓德义,就是为民着想,有力量就去帮助人,有钱财就去周济人,懂事理就去开导人,使饥寒交迫又陷于动乱的人们得到衣食,安宁地生活。如果一个人能这样做,就是有德义,有德义也才有可能是位贤人。

孔子则认为,成为贤人的根本途径是学习和实行周礼。他曾说,一个人只有遵循周礼,才能自立于世;要"成人"就要按照礼去修身养性,规范自己,使视、听、言、动都合乎礼。惟其如此,才可能有完全的人格,也才可能成为贤人。

其二,"众贤之术",即选拔贤才的原则和方法不同。

墨子的"众贤之术"是"列德而尚贤"。这是以德义为选拔贤人的惟一标准。按照这个原则,凡有德义的贤者就要举用,凡无德义的庸者就要罢黜;以亲疏贵贱为标准的人事任用终身制,要彻底废除。这就是墨子所说,"不党父兄,不偏富贵","列德而尚贤"。

孔子与墨子不同。他虽然也说"知贤而举",但更要求"君子笃于亲"和"故旧不遗"(《论语·泰伯》)。权贵的亲族与故旧,自然也多是贵族。所以,孔子的"众贤之术"仍然限于统治阶层之中。着眼于贵族,就要排斥下层劳动者。在孔子看来,"难养"又"愚"的下层"小人",自然不能入贤者之列,更何况"小人"从来都不是"仁者"!孔子的"小人",含有品德方面的意义,但主要指人的社会等级,尤其是那些活动于本乡本土,从事农耕和其他劳作以维持生计的劳动者,即"怀土"的小民。

墨子"尚贤"与孔子"举贤才"表现出的上述区别,其实质是对劳动者以及奴隶主贵族宗法制和等级制的态度不同。

孔子的"为贤",是要恢复和维持周礼。墨子的"为贤",则是要"举义",首先是要求满足劳动者最起码的生存条件:饥则得食,寒则得衣,乱则得治,此安生生。先秦思想家中,同情劳动者的不乏其人。但是,能够对劳动者疾苦有如此深刻的体察,真切的同情,并为之发出如此感人肺腑的呼号的,只有墨子!

孔子的"众贤",是要维护奴隶主贵族的宗法制和等级制。墨子的"众贤",则是不分亲疏、远近、贫富、贵贱,一视同仁。他坚决主张,"虽在农与工肆之人,有能则举之",虽为"王公大人骨肉之亲","无能则下之";"官无常贵,而民无终贱"。这是对劳动者政治觉醒和争取政治权利要求的直接反映;也是对儒家"亲亲贵贵"思想的深刻批判;更是对奴隶主贵族统治的有力冲击!

墨子的《尚贤》,不仅在当时是有胆有识的难能可贵之作,就是在今天也是具有现实意义且发人深省的宏论。　　(崔清田)

兼　爱(上)　　《墨子》

圣人以治天下为事者也,必知乱之所自起①,焉②能治之,不知乱之所自起,则不能治。譬之如医③之攻④人之疾者然⑤,必知疾之所自起,焉能攻之;不知疾之所自起,则弗能攻。治乱者何独不然,必知乱之所自起,焉能治之;不知乱之所自起,则弗能治。

圣人以治天下为事者也,不可不察乱之所自起,当⑥察乱何自起?起不相爱⑦。臣子之不孝君父,所谓乱也。子自爱不爱父,故⑧亏⑨父而自利;弟自爱不爱兄,故亏兄而自利;臣自爱不爱君,故亏君而自利,此所谓乱也。虽父之不慈⑩子,兄之不慈弟,君之不慈臣,此亦天下之所谓乱也。父自爱也不爱子,故亏子而自利;兄自爱也不爱弟,故亏弟而自利;君自爱也不爱臣,故亏臣而自利。是何也⑪?皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然⑫,盗⑬爱其室⑭不爱其异室⑮,故窃异室以利其室;贼⑯爱其身⑰不爱人⑱,故贼人⑲以利其身。此何也?皆起不相爱。虽至大夫之相乱家⑳,诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家㉑,不爱异家㉒,故乱异家以利其家;诸侯各爱其国,不爱异国,故攻异国以利其国,天下之乱物㉓具此而已矣㉔。察此何自起?皆起不相爱。

若㉕使天下兼相爱㉖,爱人若爱其身㉗,犹㉘有不孝者乎?视㉙父兄与君若其身,恶施不孝㉚?犹有不慈者乎?视弟子与臣若其身,恶施不慈?故不孝不慈亡有㉛,犹有盗贼乎?故视人之室若其室,谁窃?视人身若其身,谁贼?故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家、诸侯之相攻国者乎?视人家若其家,谁乱?视人国若其国,谁攻?故大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亡有。若使天下

兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。故圣人以治天下为事者，恶得㉜不禁恶㉝而劝㉞爱？故天下兼相爱则治，交相恶㉟则乱。故子墨子曰："不可以不劝爱人者，此也。"

〔注释〕 ① 所自起：从那里产生。 ② 焉：乃。 ③ 医：医师。 ④ 攻：治。 ⑤ 然：那样。 ⑥ 当：通"尝"，试。 ⑦ 起不相爱：起源于互不相爱。 ⑧ 故：所以、于是。 ⑨ 亏：损害。 ⑩ 慈：慈爱。 ⑪ 是何也：这是什么原故。 ⑫ 亦然：也一样。 ⑬ 盗：窃贼。 ⑭ 其室：自己家。 ⑮ 其异室："其"字衍；异室，别人家。 ⑯ 贼：强盗。 ⑰ 其身：自身。 ⑱ 不爱人：不爱别人之身。 ⑲ 贼人：伤害他人。贼，作动词。 ⑳ 相乱家：互相侵扰别人的家。 ㉑ 其家：自己的家。 ㉒ 异家：别人的家。 ㉓ 乱物：乱事。 ㉔ 具此而已矣：都具备在这里了。 ㉕ 若：如果。 ㉖ 兼相爱：互相关爱。 ㉗ 若爱其身：如同爱护自己身体一样。 ㉘ 犹：还、仍然。 ㉙ 视：看待。 ㉚ 恶施不孝：从何去行不孝。恶，同"何"。 ㉛ 亡有：没有。 ㉜ 恶得：怎得、怎么能。 ㉝ 禁恶：禁止互相憎恶。 ㉞ 劝：劝导、规劝。 ㉟ 交：互相。交相恶：互相憎恨。 （燕永成）

〔鉴赏〕 墨子的"兼爱"说究竟是怎么一回事呢？所谓"兼爱"，就是普遍平等地相爱互助。"兼"字的本义是一手执二禾，引申为整体、无差别之意。墨家把"兼爱"又叫"尽爱"、"周爱"等，主张把"爱"扩展到人的外延的全部，认为人口的数量不妨碍兼爱，人的处所不妨碍兼爱，爱人口多和人口少的世代一样，爱过去、现在、未来的人一样，兼爱全人类不可分割，爱人包括爱奴仆、爱自己等等，这种爱是平等的，不因血缘关系的亲疏远近、身分等级的高低贵贱而有差别，与儒家的只爱君子、统治者的部分、局部之爱（别爱、偏爱）和"爱有差等"、"亲亲有杀（等级）"的学说相对立。

墨子的"兼爱"思想来源于中国人民在千百年的交往中所形成的传统美德。《诗经·大雅》篇说：所有的言论都会得到回应，所有的恩德都会得到报答：你投给我一个桃子，我回敬你一个李子。墨子引此诗作为证明兼爱思想的重要论据，可见这种兼爱思想本是早已存在于民间的互相爱护、互相帮助的道德元素的升华。墨子的理想是进一步让全社会所有的人们都按照兼爱的道德原则行事，并把兼爱的道德原则引申为治理国家的方针，医治社会机体疾病的良方，"国家务夺侵凌，则语之兼爱"（见《鲁问》）。

治病要找病根，治国也要针对国家机体疾病的根源。墨子认为一切社会混乱都起源于不相爱。

在《兼爱》三篇中，墨子充分运用自问自答、模拟辩论的手法展开论说，使文章生动活泼，一波三折，层层递进，以增强说服力。如模仿辩论对方的口气说兼爱好是好，但有什么用呢？墨子设计两场对比试验，像演戏一样，让一士一君执兼(实行墨家兼爱说)，一士一君执别(实行儒家别爱说)，你有困难需人帮助时，一定会选择兼士、兼君，这就是兼爱的用处。又模仿辩论对方的口气说，兼爱即使符合仁义，但能办得到吗？墨子就用大量历史文献证明古代圣王夏禹、商汤、周文王、武王曾经实行过兼爱说。最后又模仿辩论对方的口气说，兼爱实行起来太难了。墨子则举楚灵王、越王勾践、晋文公上行下效的故事，说明只要上边喜欢兼爱学说，加以鼓励、提倡，人们就会像火就上、水就下一样，以不可阻挡的力量来实行兼爱。

墨子把兼爱作为崇高的道德理想和奋斗目标，以身作则地实行。古语说“墨突不黔”、“墨子无暖席”，形容墨子救世之急。墨子裂裳裹足、走十日十夜以止楚攻宋的故事被传为千古佳话。时人称墨子是“独自苦而为义”的贤圣人。连曾无理攻击墨子的孟夫子也不得不说“墨子兼爱，摩顶放踵利天下为之”。《庄子·天下》称墨子“真天下之好”，是“求之不得”的“才士”。可见墨子道德境界之高。

墨子在坚持兼爱说的同时，又以鲜明的是非、善恶观反对盗贼和攻伐掠夺者，认为这与强调“一切人应爱一切人”的兼爱说并不矛盾。因为谴责、诛罚暴人是现实的急需，而兼爱是争取实现的理想。不过一般认为墨子把“兼爱”作为理想和目标，让广大人群都不折不扣地实行，这是操之过急，要求太高，不容易办到。特别是在中国长期封建社会中统治者奉行保护宗法制度的儒家思想，墨子“兼爱”的主张更是受到压抑。墨子的“兼爱”说只在农民起义的某些阶段，在极有限的范围内实行过。但其“兼爱”说中所包含的深厚人文精神，是中国传统文化的珍贵遗产。　　(孙中原)

非　攻(上)　　《墨子》

今有一人，入人园圃[1]，窃其桃李，众闻则非[2]之，上为政者[3]得[4]则罚之。此何也？以[5]亏人自利也。至[6]攘[7]人犬豕鸡豚[8]者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，

其不仁兹⑨甚，罪益厚⑩。至入人栏厩⑪，取⑫人马牛者，其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟⑬亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至杀不辜⑭人也，拖⑮其衣裘，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为攻国，则弗知非，从而誉⑯之，谓之义⑰。此可谓知义与不义之别⑱乎？

杀一人谓之不义，必有一死罪矣，若以此说往⑲，杀十人十重不义，必有十死罪矣；杀百人百重不义，必有百死罪矣。当此⑳，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义，情㉑不知其不义也，故书㉒其言以遗后世。若知其不义也，夫奚㉓说㉔书其不义以遗后世哉？今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知白黑之辩㉕矣；少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。今小为非，则知而非之。大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？是以知天下之君子也，辩义与不义之乱㉖也。

〔注释〕 ① 园圃：种果树为园，种菜为圃。 ② 非：非难、非议、责怪。 ③ 上为政者：在上面为政者，即当官者。 ④ 得：得知。 ⑤ 以：因为。 ⑥ 至：至于。 ⑦ 攘：偷盗、窃取。 ⑧ 犬豕鸡豚：豕，猪；豚，小猪。 ⑨ 兹：通“滋”，更加。 ⑩ 益厚：更加深重。 ⑪ 栏厩：牛栏马厩。 ⑫ 取：偷取。 ⑬ 苟：假如。 ⑭ 不辜：无辜。 ⑮ 拖：即“拕”，同“拖”，夺取。 ⑯ 誉：称赞。 ⑰ 谓之义：说合乎义。 ⑱ 别：区别。 ⑲ 若以此说往：如果按此说推论下去。往，去，此作类推。 ⑳ 当此：对此。 ㉑ 情：诚、果真。 ㉒ 书：写、记载。 ㉓ 奚：何、什么。 ㉔ 说：说词、理由。 ㉕ 辩：通“辨”，辨别、分辨。 ㉖ 乱：混乱。 （燕永成）

〔鉴赏〕 “非攻”是墨子思想的重要组成部分。继儒学而创立的墨学，有一整套治国方略，用以纠正当时社会的弊病。墨子将其归纳为十个方面：“国家昏乱，则语之尚贤尚同；国家贫，则语之节用节葬；国家憙音湛湎，则语之非乐非命；国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼；国家务夺侵凌，则语之兼爱非攻。”（《墨子·鲁问》）

墨子生活于战国初年。战国时代是一个典型的“弱肉强食”的时代，西周初期由周公制订的那套礼乐制度早已被破坏，因此春秋时期的孔子已对“礼崩乐坏”的状况感慨不已；到了战国时代，连春秋五霸提出的“尊王攘夷”的口号也已成空谷回声，代之而起的是永无休止的兼并战争，终于在中国大地上形成七雄并立的局面。战国七雄又都雄心勃勃地为扩大地盘，主宰江山而发动一次又一次的战争。战争对于获胜的诸侯而言，当然是一笔大的财富，可以掠夺到大量的土地、人口、宝物。然而带给人民的却是无穷无尽的灾难。“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”(《墨子·非乐》)，每场战争之后，尸横遍野，白骨森森。

出身“低贱”而又学识渊博、技艺超群的墨子对于民众的疾苦给予深切的同情，他认为社会之所以出现混乱、战争，是因为人与人之间缺乏爱心，各人只知道爱己利己，并为此不惜去欺凌和损害别人的利益。为了解决这种状况，他提出了“兼爱”的主张，就是“兼相爱；交相利”。具体地说就是要做到“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”(《兼爱(中)》)。这是政治伦理层面的准则，而在实际行动中则要制止战争。为此，墨子写了《非攻》，讲述战争的祸害，驳斥那些好战者所散布的战争理论，希望以此制止战争。

《墨子》一书中，《非攻》有上、中、下三篇，分别从不同的侧面和角度阐述他反对战争(攻即相互攻伐)的道理，尤其是《非攻(上)》向来为人所称引。文章先写：“今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。”从一件小事抽象出问题的实质——“亏人以自利”。接着，他又举出“攘人犬豕”、“取人牛马”、“杀不辜人”的事实，由小到大，由轻及重，指出“亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚”的道理。之后文章又从杀人罪写起：“杀一人谓之不义，必有一死罪矣”，推导出杀十人、杀百人就有十死罪、百死罪，这些都是众所周知的“不义”行为。最后以如今诸侯发动战争，攻城掠地，杀人如麻，则其罪孽又是何等深重。文章由近及远，层层递进，将道理讲得十分透彻，号召大家共同谴责不正义的战争，并痛斥了那些为战争大唱赞歌的所谓君子们是不辨黑白，不明是非的人。

墨子反对写文章过于讲究文辞华丽，他认为太注重文采会使读者光注意文章的表面形式而忽视文章所要阐述的深层道理。然而，要宣传自己的主张，就必须使文章写得令人信服，为此，墨学注重于采用逻辑推理的方法，《非攻(上)》便是其典型之作。墨子提出“察类明故”的论辩法，

"类"即概念的类别，"故"是原因。《非攻》中，从"窃其桃李"、"攘人犬豕"、"取人马牛"等行为中，归纳出"亏人以自利"的"类"来，作为推论的前提；然后用杀一人、杀十人、杀百人的罪行之轻重，推论到诸侯发动战争，杀人愈多而罪愈重的结论。由类比法展开，层层推进，显得极有说服力。

《非攻(中)》以春秋末年发生的吴越之战和晋国的韩、赵、魏三家联合消灭智伯的故事，说明穷兵黩武者必将自取灭亡这样一个道理。其采用的就是该篇开头所说的"以往知来，以见知隐"的说理方法。

墨子不仅是反对战争的倡言者，而且是制止战争的实践者。墨子有一大批弟子，都听从他的号令，他们善守御，作战十分勇敢，能够"赴火蹈刃，死不还踵"。《墨子·公输》篇中记载，墨子为了保卫宋国不受大国楚国的侵略，步行十天十夜到郢都，在楚王面前与为楚国制造了攻城云梯的公输盘比赛攻守之术，并战胜了他，终于使楚王放弃攻打宋国的意图。《公输》篇实际上是墨子"非攻"思想的具体实施，文中生动地刻画了墨子过人的才智与高尚的品格。鲁迅《故事新编》曾以此为题材再现了墨子光彩照人的艺术形象。

（汤漳平　许　晶）

节　用(上)　《墨子》

圣人为政一国，一国可倍[①]也；大之为政天下，天下可倍也。其倍之非外取地也，因其国家，去其无用之费，足以倍之。圣王为政，其发令[②]兴[③]事，使民用财[④]也，无不加用[⑤]而为者，是故用财不费[⑥]，民德[⑦]不劳，其兴利多矣。其为衣裘何？以为冬以圉[⑧]寒，夏以圉暑。凡为衣裘之道，冬加温，夏加清[⑨]者，芊龂[⑩]不加[⑪]者去[⑫]之。其为宫室何？以为冬以圉风寒，夏以圉暑雨，有盗贼加固[⑬]者，芊龂不加者去之。其为甲盾五兵[⑭]何？以为以圉寇乱盗贼，若有寇乱盗贼，有甲盾五兵者胜，无者不胜。是故圣人作为甲盾五兵。凡为甲盾五兵加轻以利[⑮]，坚而难折者，芊龂不加者去之。其为舟车何？以为车以行陵陆[⑯]，舟以行川谷，以通四方之利。凡为舟车之道，加轻以利者，芊龂不加者去之。凡其为此物也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴

利多矣。

有⑰去大人之好⑱聚⑲珠玉、鸟兽、犬马，以益⑳衣裳、宫室、甲盾、五兵、舟车之数于数倍乎！若则不难，故孰㉑为难倍㉒？唯人为难倍。然人有可倍也。昔者圣王为法曰："丈夫㉓年二十，毋敢不处家㉔。女子年十五，毋敢不事人㉕。"圣王既没，于民次㉖也，其欲蚤㉗处家者，有所㉘二十㉙年处家；其欲晚处家者，有所四十年处家。以其蚤与其晚相践㉚，后㉛圣王之法十年。若纯㉜三年而字㉝，子生可以二三年㉞矣。此不惟使民蚤处家，而可以倍与？且不然已㉟。

今天下为政者，其所以寡人㊱之道㊲多，其使民劳，其籍敛㊳厚，民财不足，冻饿死者不可胜数也。且大人㊴惟毋㊵兴师以攻伐邻国，久者终年，速者数月，男女久不相见，此所以寡人之道也。与居处不安，饮食不时，作疾病死者，有与侵就㊶偃橐㊷，攻城野战死者，不可胜数。此不令㊸为政者，所以寡人之道数术㊹而起与？圣人为政特无此，不㊺圣人为政，其所以众人之道亦数术而起与？故子墨子曰："去无用之费，圣王之道，天下之大利也。"

〔注释〕 ① 倍：加倍。 ② 发令：发布政令。 ③ 兴：兴办。 ④ 用财：使用钱财。 ⑤ 加用：更有用、更有价值。 ⑥ 费：用财多。 ⑦ 德：通"得"。 ⑧ 圉：通"御"，抵御。 ⑨ 清：凉。 ⑩ 芊鲰：不详其意。一说为"鲜且"之误，恐不确。 ⑪ 不加：无益。 ⑫ 去：去掉。 ⑬ 固：坚固。 ⑭ 五兵：戈、殳、戟、酋矛、夷矛五种兵器。 ⑮ 加轻以利：使更加轻便锐利。 ⑯ 陵：大土山。陵陆：陆地。 ⑰ 有：又。 ⑱ 好：喜好。 ⑲ 聚：搜集、积聚。 ⑳ 益：增加。 ㉑ 孰：为什么。 ㉒ 难倍：不容易加倍。 ㉓ 丈夫：男子。 ㉔ 处家：成家。 ㉕ 事人：嫁人。 ㉖ 于民次：次同"恣"，听任。"于民次"即听任百姓所欲之意(指嫁娶之事)。 ㉗ 蚤：早。 ㉘ 有所：有时。 ㉙ 二十年：二十岁。 ㉚ 践：比较。 ㉛ 后：迟于。 ㉜ 纯：皆。 ㉝ 字：扶养。 ㉞ 年：当作"人"。 ㉟ 且不然已：当有脱文。 ㊱ 寡人：减少人口。 ㊲ 道：原因、缘故。 ㊳ 籍敛：赋税。 ㊴ 大人：当政者。 ㊵ 毋：不要。 ㊶ 侵就：未详。 ㊷ 偃橐：偃，一说即"援"字；一说为"伏"字。橐，举火攻城之具。 ㊸ 不令：不释为"犹"，令当为"今"，现在。 ㊹ 数术：措施、政策。 ㊺ 不：后当脱一"令"字。

(燕永成)

〔鉴赏〕 “节用”也是墨子思想的重要组成部分。他说:“国家贫,则语之节用节葬。”(《鲁问》)今传《墨子》中保存有《节用》上、中两篇文章。本书收入上篇。

节俭是中华民族传统的美德。作为小生产者出身的墨子对此更是深有感受。他自觉地站在劳动者的立场上,对一切奢侈浪费的行为给予无情的抨击。《淮南子·要略》中说:“墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说,厚葬靡财而贫民,(久)服伤生而害事,故背周道而用夏政。”可知,墨子之所以别立墨学,首先是不满意儒家的繁文缛礼,不满意其“厚葬”浪费钱财的做法。他所以“背周道而用夏政”,是因为儒家所信奉提倡的正是周礼那一套。而夏政则是传说中夏王朝的奠基者古代英雄大禹的做法。在古籍记载中,禹是个治水英雄,他“亲自操橐耜而九杂天下之川,腓无胈,胫无毛,沐甚风,栉甚雨”(《庄子》),就是讲禹亲自拿耜掘地,以橐负土,疏导山川,风雨无阻地坚持不懈。他虽为帝王,但“菲饮食”,“恶衣服”,“卑宫室而尽力乎沟洫”(《论语·泰伯》)。说的是禹吃得很简单,穿着很不像样的衣服,宫室也建造得很低矮简陋。“用夏政”的墨子以禹为榜样,他“摩顶放踵,利天下而为之”(《孟子》)。

在本篇中,墨子提出“节用”的原则,是“去无用之费”。文章开头即写道:“圣人为政一国,一国可倍也;大之为政天下,天下可倍也。其倍之非外取地也,因其国家,去其无用之费,足以倍之。”墨子认为,要使国家不穷,关键在于节省开支。节省了开支,国家、天下就能得到加倍的好处。当然,节用不等于不用,而是确有益于实用的才做:“圣王为政,其发令兴事,使民用财也,无不加用而为者。是故用财不费,民德不劳,其兴利多矣。”也就是说,应当十分珍惜人力物力,使“用财不费,民德不劳”。

接着,文章分述“圣人为政”的具体作法:制作衣裘,以冬天可以保暖,夏天可以防暑就行了;建造宫室,以冬天抗风寒,夏天避暑雨就可以了;制作铠甲、盾牌、戈矛,达到坚固锋利,足以抵御外寇和盗贼就好了;制造车船,以轻快便利为原则。与此同时,要去掉奢华和无用的东西,即墨子在文中所说的“去大人之好聚珠玉、鸟兽、犬马”,他认为这些都是于民于国无用之物。

在节省财物的基础上,文章又具体讨论了增加人口的方法。先秦时期,由于饥荒、战争、疾病等,各国普遍感到人口不足,因而希望增加人口。墨子在文中提出增加人口的方法:其一是制订法令,男女到了一定年龄就应当成家,以繁殖人口;其二是当政者应当停止暴政。他指责当今的为政

者所实行的是“寡民之道”,“其使民劳,其籍敛厚,民财不足,冻饿死者不可胜数”,而“攻伐邻国,久者终年,速者数月,男女久不相见”,加上“居处不安,饮食不时,作疾病死者”与“攻城野战死者,不可胜数”,自然人口只会减少而不能增加。最后墨子提出,只有去无用之费,行圣王之道,这样才能使天下大利。

墨子的学说具有鲜明的时代特色,春秋战国时代,尽管当时的社会生产力还比较低下,但各诸侯国君却穷奢极欲,不顾劳动人民的死活。他们对外频频发动战争,专事掠夺扩张;对内厚敛民财,以供其无餍之需。《老子》中已猛烈抨击过这种现象,他描写当时的状况是:“朝甚除,田甚芜,仓甚虚,服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余,是谓盗夸,非道也哉!”(《老子》第53章)也就是说诸侯们的朝廷宫室修建整齐,田野却一片荒芜,仓中十分空虚,而诸侯们却穿着锦衣绣服,佩带名贵宝剑,大吃大喝,搜刮大量财宝,因此他们是一群强盗头子(盗夸),是违反“道”的。墨子所描写的也是这种境况:奢侈必然导致财用的不足,贪欲和攻战必然导致民劳和人口的减损。

据载,墨子和他的门徒曾组成过一个纪律组织严明的社团,他们奉行大禹的遗教,将财产归于团体所有,生活十分节俭,“量体而衣,量腹而食”(《吕氏春秋·学义》),“以裘褐为衣,以跂跃为服”(《庄子·天下》),也就是吃得省,穿得很低档,专门做有利于天下的好事,体现了其理论与实践的一致性。司马谈在《论六家之要旨》中说:“强本节用,则人给家足之道也。此墨子之所长,虽百家不能废也。”对墨子的“节用”思想给予了充分的肯定。

(汤漳平　许　晶)

天　志①(上)　《墨子》

子墨子②言曰:“今天下之士君子,知小而不知大。何以知之?以其处③家者知之④。若处家得罪于家长,犹有邻家所⑤避逃之。然且亲戚⑥兄弟所知识⑦,共相儆戒⑧,皆曰:‘不可不戒矣!不可不慎矣!恶⑨有处家而得罪于家长,而可为⑩也!’非独处家者为然⑪,虽处国亦然。处国得罪于国君,犹有邻国所避逃之,然且亲戚兄弟所知识,共相儆戒,皆曰:‘不可不戒矣!不可不慎矣!谁亦有处国得罪于国君,而可为也’!此有所避逃之者

也，相儆戒犹若此其厚⑫，况⑬无所避逃之者，相儆戒岂不愈厚，然后可⑭哉？且语言有之曰⑮：‘焉而⑯晏日⑰焉⑱而得罪，将恶⑲避逃⑳之？’曰无所避逃之。夫天不可㉑为林谷幽门㉒无人，明必见之㉓。然而天下之士君子之于天也，忽然㉔不知以相儆戒，此我所以知天下士君子知小而不知大也。”

然则㉕天亦何欲㉖何恶㉗？天欲义而恶不义。然则率㉘天下之百姓以从事于义，则我乃为㉙天之所欲也。我为天之所欲，天亦为我所欲。然则我何欲何恶？我欲福禄而恶祸祟㉚。若我不为天之所欲，而为天之所不欲，然则我率天下之百姓，以从事㉛于祸祟中也。然则何以知天之欲义而恶不义？曰㉜天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱，此我所以知天欲义而恶不义也。

曰且夫㉝义者政㉞也，无从下之政上，必从上之政下㉟。是故㊱庶人竭力从事，未得次㊲己而为政，有士政之；士竭力从事，未得次己而为政，有将军大夫政之；将军大夫竭力从事，未得次己而为政，有三公诸侯政之；三公诸侯竭力听治，未得次己而为政，有天子政之；天子未得次己而为政，有天政之。天子为政于三公、诸侯、士、庶人，天下之士君子固明知㊳，天之为政于天子，天下百姓未得之㊴明知也。故昔三代圣王禹汤文武，欲以天之为政于天子，明说㊵天下之百姓，故莫不犓牛羊㊶，豢㊷犬彘㊸，洁为粢盛㊹酒醴㊺，以祭祀上帝鬼神，而求祈福于天㊻。我未尝闻天下之所求祈福于天子者也，我所以知天之为政于天子者也。

故天子者，天下之穷㊼贵也，天下之穷富也，故于富且贵者，当㊽天意而不可不顺㊾，顺天意者，兼相爱，交相㊿利，必得赏。反天意者，别相恶(51)，交相贼(52)，必得罚。然则是谁顺天意而得赏者？谁反天意而得罚者？子墨子言曰：“昔三代圣王禹汤文武，此顺天意而得赏也。昔三代之暴王桀纣幽厉，此反天意而得罚者也。然则禹汤文武其得赏何以(53)也？”子墨子言曰：“其(54)事(55)上尊天，中事(56)鬼神，下爱人，故天意曰：‘此之我所爱，兼而爱

之；我所利，兼而利之。爱人者此为博[57]焉，利人者此为厚[58]焉。'故使贵为天子，富有天下，业[59]万世子孙，传[60]称[61]其善，方[62]施[63]天下，至今称之，谓之圣王。然则桀纣幽厉得其罚何以也？"子墨子言曰："其事：上诟[64]天，中诟鬼，下贼人，故天意曰：'此之我所爱，别而恶之，我所利，交而贼之。恶人者此为之博也，贼人者此为之厚也。'故使不得终其寿，不殁[65]其世，至今毁之，谓之暴王。"

然则何以知天之爱天下之百姓？以其兼而明之[66]。何以知其兼而明之？以其兼而有之[67]。何以知其兼而有之？以其兼而食焉[68]。何以知其兼而食焉？四海之内，粒食之民[69]，莫不牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀于上帝鬼神，天有邑人[70]，何用弗爱[71]也？且吾言杀一不辜[72]者必有一不祥。杀不辜者谁也？则人也。予[73]之不祥者谁也？则天也。若以天为不爱天下之百姓，则何故以人与人相杀，而天予之不祥？此我所以知天之爱天下之百姓也。

顺天意者，义政[74]也。反天意者，力政[75]也。然义政将奈何哉？子墨子言曰："处[76]大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。此必上利于天，中利于鬼，下利于人，三利无所不利，故举天下美名加之，谓之圣王。力政者则与此异，言非此，行反此，犹倖驰[77]也。处大国攻小国，处大家篡小家，强者劫弱，贵者傲贱，多诈欺愚。此上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。三不利无所利，故举天下恶名加之，谓之暴王。"

子墨子言曰："我有天志，譬若轮人[78]之有规，匠人[79]之有矩，轮匠执其规[80]矩[81]，以度天下之方圜[82]，曰：'中[83]者是也，不中者非也。'今天下之士君子之书，不可胜载[84]，言语[85]不可尽计[86]，上说诸侯，下说列士[87]，其于仁义则大相远[88]也。何以知之？曰我得天下之明法[89]以度[90]之。"

〔注释〕 ① 天志：天的意志。　② 子墨子：对墨子的尊称。　③ 处：处身。

④ 之:指示代词,指"知小而不知大"的道理。 ⑤ 所:可。 ⑥ 亲戚:指父母。 ⑦ 知识:认识。 ⑧ 共相儆戒:相互告戒。 ⑨ 恶:何。 ⑩ 可为:可行。 ⑪ 然:相同,也是这样。 ⑫ 厚:郑重。 ⑬ 况:何况。 ⑭ 可:可以,决定。 ⑮ 且语言有之曰:言为衍字;况且古语有这样的说法。 ⑯ 焉而:于是。 ⑰ 晏日:光天化日。 ⑱ 焉:语助词。 ⑲ 恶:怎么。 ⑳ 避逃:逃避。 ㉑ 可:以,依恃。 ㉒ 幽门:应为幽间,指僻静深暗之处。 ㉓ 明必见之:明是使动用法,使(避逃之人)显现出来并见到他。全句有"天鉴甚明,无所逃脱"之意。 ㉔ 忽然:疏忽。 ㉕ 然则:那么。 ㉖ 欲:希望。 ㉗ 恶:憎恶。 ㉘ 率:带领。 ㉙ 为:做。 ㉚ 祸祟:祸,天降灾殃为祸;祟,鬼神降灾祸为祟。 ㉛ 从事:原义为从事事务,此为"陷身"之意。 ㉜ 曰:衍字。 ㉝ 且夫:表示递进的连词。 ㉞ 政:通"正",正道、正义之意。 ㉟ 无从下之政上,必从上之政下:两"之"字无义,政通"正",使动用法,即"使……合于正道"。 ㊱ 是故:所以。 ㊲ 次:同"恣",放任。 ㊳ 固明知:一说"固明知"下漏"之"字。 ㊴ 之:一说应移在"天下"两字后。 ㊵ 说(shuì):劝告。 ㊶ 犓牛羊:犓同"刍",犓牛羊即喂牛羊。 ㊷ 豢:喂养。 ㊸ �incr:猪。 ㊹ 洁:干净;粢盛:祭品,一般是指装在容器中的黍稷;洁为粢盛:干净地准备好祭品。 ㊺ 醴:甜酒。 ㊻ 求祈福于天:求、祈同义,一说祈为祺之形误,祺为吉祥。 ㊼ 穷:极。 ㊽ 当(dàng):适合。 ㊾ 顺,顺从。 ㊿ 交相:互相。 (51) 别相恶:别,隔绝人我关系;相恶,互相厌恶。 (52) 贼:伤害。 (53) 何以:因何,因为什么原因呢。 (54) 其:指示代词。 (55) 事:作动词用。 (56) 事:侍候。 (57) 博:广泛。 (58) 厚:厚重。 (59) 业:使万世子孙纂业。纂,通"缵",继承。 (60) 传:相传。 (61) 称:称颂。 (62) 方:通"旁",普遍。 (63) 施:施予、散布。 (64) 诟:辱骂。 (65) 殁:通"没",不殃其世,不能终身。 (66) 兼:全都;明:《尔雅·释诂》训作"成",使动用法;兼而明之:使百姓全都长成。 (67) 兼而有之:之指爱。 (68) 兼而食焉:食,使……食,句意为,使百姓全都能吃到那些东西(指下面的粮食、牛羊、犬猪之类)。 (69) 粒食之民:凡吃五谷的人。 (70) 邑人:全邑之人。 (71) 弗爱:不爱。 (72) 不辜:无辜。 (73) 予:给予。 (74) 义政:以义服人的政治,义是墨子宣扬的一种高尚品德。 (75) 力政:以暴力统治的政治。 (76) 处:处于、居于。 (77) 犹倖驰:犹,如同;倖驰,一作俏驰,即背道而驰。 (78) 轮人:制作车轮的人。 (79) 匠人:木工。 (80) 规:圆规。 (81) 矩:曲尺。 (82) 圜:同"圆"。 (83) 中:合、符合。 (84) 不可胜载:不能尽载。 (85) 言语:指士君子著述中的言论。 (86) 不可尽计:不可尽记,计,同"记"。 (87) 列士:有名望之人。 (88) 远:指与真正的仁义相距很远,即差距很大。 (89) 天下之明法:即天志。 (90) 度:衡量。 (燕永成)

〔鉴赏〕 孔子有"畏天命"(《论语·季氏》)之说,但极少讲到"天"。以致他的弟子说,几乎听不到老师谈论"天道"。墨子则不然,他认为"天"有意志,主宰世事,并且有《天志》专论。墨子这样做,是出于纯粹的宗教迷信,还是另有用意?这应进行认真的分析。

究其实,“天志”主要是墨子推行“义事”的工具。因为墨子的“天志”不是别的,恰恰是墨子的意志。请看墨子坦言:“我为天之所欲,天亦为我所欲”。所谓“我为天之所欲”是形式,“天亦为我所欲”方是实质。这是因为所谓“天志”的全部内容并非真的来自虚幻的上苍,而是实实在在地出自墨子这位“仁者”的设计。

先看墨子的欲求与意志。他说:“我欲福禄而恶祸祟”,要灭祸祟获福禄,就要用“兼相爱,交相利”之法。于是,“兼相爱”就成了墨子的欲求与意志。

再看“天”的欲求与意志。《天志中》说:“‘顺天之意何若?’曰:‘兼爱天下之人’”。“天之意”恰恰也是“兼爱天下之人”。可见,“天志”与墨子之“所欲”如出一辙,毫无二致。

墨子之欲与“天之意”,哪个是本,哪个是本之所出?《天志下》说得明白:“子墨子置立天志以为仪法”。《天志上》则有“子墨子言曰:‘我有天志……’”。可见,“天志”是墨子置立并为墨子所有,“天志”只是墨子意志的另一种显现形式而已。

墨子所以要把自家的意志转化为“天志”的形式,其中自有原因。

其一,推行墨家“义事”的需要。墨子全力提倡和推行的“义事”,反映了“弱者”、“贫者”、“贱者”求取生存权利的要求。同时,墨子的“义”也充满了对“当今之主”、“王公大人”等横征暴敛,屠戮百姓,极尽奢靡罪行的揭露,以及对维护这种暴行的统治制度的批判。

很显然,对于墨子的思想,不仅统治者会认为是一种威胁而予以拒绝,就连一般士人也会从正统思想出发有所怀疑而不予接受。面对这种“天下莫为义”的艰难局面,墨子要切实推行自己的主张,就势必要依托一个既可以为百姓利益呼号,又足以制约统治者的强大支撑者。这样的支撑者,最合适和现成的就是传统宗教中的“天”。于是,墨子接过“天”的观念并配以“神、鬼”,通过改造,使之成为自己意志的化身,手中治世的“法仪”,推行“义事”的强力保证。因此,有人讲,与其说墨子“替天行道”,倒不如说“天”在“替墨子行道”。这话不无道理。

其二,古代传统宗教思想的影响。在古代,随着人间王权的确立,天上也有了至高无上的尊神,形成了奴隶社会的宗教。这个神被称为“帝”、“上帝”,后又称为“天”。古代宗教的“天”,是能主宰祸福及世间诸事的人格神,有广泛影响。《论语》所载“天生德于予”,“死生有命,富贵在天”等,即是这种影响的例证。墨子略后于孔子。很难设想古代传统宗教对墨子思

想会毫无影响。

因此,我们是否可以说,墨子的"天志"主要是墨家推行"义事"的手段、工具和保证,同时,其中也含有古代传统宗教的影响。虽然墨子的"天"较之古代宗教的"天"有了变化,但客观上也还在麻痹着百姓的思想,甚至压抑他们的反抗意志,所以不能说是一面高明的旗帜。正由于此,后期墨家进步的标志之一,是对"天、鬼"的舍弃。　　(崔清田)

非　乐(上)　　《墨子》

子墨子言曰:"仁之事者①,必务②求兴天下之利,除天下之害,将以为法乎天下。利人乎,即为;不利人乎,即止。且夫仁者之为天下度③也,非为其目之所美,耳之所乐,口之所甘④,身体之所安,以此亏夺民衣食之财,仁者弗为也。"

是故子墨子之所以非⑤乐者,非以大钟、鸣鼓、琴瑟⑥、竽⑦笙之声,以为不乐也;非以刻镂⑧华文章⑨之色,以为不美也;非以犓豢⑩煎炙⑪之味,以为不甘也;非以高台厚榭⑫邃野⑬之居,以为不安也。虽身知其安也,口知其甘也,目知其美也,耳知其乐也,然上考之不中⑭圣王之事,下度⑮之不中万民之利,是故子墨子曰:"为乐非也。今王公大人,虽无⑯造为乐器,以为事乎国家,非直掖潦水⑰折壤坦⑱而为之也,将必厚⑲措敛⑳乎万民,以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声。古者圣王亦尝厚措敛乎万民,以为舟车,既以成矣,曰:'吾将恶许㉑用之?曰:舟用之水,车用之陆,君子息㉒其足焉,小人休其肩㉓背焉。'故万民出财赍㉔而予之,不敢以为戚恨㉕者,何也?以其反中㉖民之利也。然则乐器反中民之利亦若此,即我弗敢非也。然则当用乐器譬之若圣王之为舟车也,即我弗敢非也。"

民有三患㉗:饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息,三者民之巨患也。然即当为之撞巨钟、击鸣鼓、弹琴瑟、吹竽笙而扬㉘干戚㉙,民衣食之财将安可得乎?即我以为未必然也。

意舍此㉚。今有大国即㉛攻小国,有大家即伐小家,强劫弱,

众暴寡，诈欺愚，贵傲贱，寇乱盗贼并兴，不可禁止也。然即当为之撞巨钟、击鸣鼓、弹琴瑟、吹竽笙而扬干戚，天下之乱也，将安[32]可得而治与？即我未必然也。是故子墨子曰："姑尝[33]厚措敛乎万民，以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声，以求兴天下之利，除天下之害而无补也。"

是故子墨子曰："为乐非也。今王公大人，唯毋处高台厚榭之上而视之，钟犹[34]是延鼎[35]也，弗撞击将何乐得焉哉？其说[36]将必撞击之，惟勿[37]撞击，将必不使老与迟[38]者，老与迟者耳目不聪明，股肱不毕[39]强，声不和调，明不转朴[40]。将必使当年[41]，因其耳目之聪明，股肱之毕强，声之和调，眉之转朴。使丈夫为之，废丈夫耕稼树艺之时，使妇人为之，废妇人纺绩织纴之事。今王公大人唯毋为乐，亏夺民衣食之财，以拊[42]乐如此多也。"

是故子墨子曰："为乐非也！今大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声既已具[43]矣，大人鏞[44]然奏而独听之，将何乐得焉哉？其说将必与贱人不与君子。与君子听之，废君子听治[45]；与贱人听之，废贱人之从事。今王公大人惟毋为乐，亏夺民之衣食之财，以拊乐如此多也。"是故子墨子曰："为乐非也。昔者齐康公[46]兴乐万[47]，万人不可衣短褐[48]，不可食糠糟[49]，曰食饮不美，面目颜色不足视也；衣服不美，身体从容[50]丑羸[51]，不足观也。是以食必粱肉[52]，衣必文绣，此掌[53]不从事乎衣食之财，而掌[53]食乎人者也。"是故子墨子曰："今王公大人惟毋为乐，亏夺民衣食之财，以拊乐如此多也。"

是故子墨子曰："为乐非也。今人固与禽兽麋鹿、蜚[54]鸟、贞虫[55]异者也，今之禽兽麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛以为衣裘，因其蹄蚤[56]以为绔[57]屨，因其水草以为饮食。故唯使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩[58]织纴[59]，衣食之财固已具矣。今人与此异者也，赖[60]其力者生，不赖其力者不生。君子不强[61]听治，即刑政乱；贱人不强从事，即财用不足。今天下之士君子，以吾言不然，然即[62]姑尝数[63]天下分事[64]，而观乐之害。王公大人蚤[65]朝晏[66]退，听狱治政，此其分事也；士君子竭股肱之力，亶[67]其思虑之智，内治官府，外收敛关市[68]、山林、泽梁之利，以实仓廪府库，此

其分事也；农夫蚤出暮入，耕稼树艺，多聚叔[69]粟，此其分事也；妇人夙兴夜寐[70]，纺绩织纴，多治麻丝葛绪缃[71]布缘[72]，此其分事也。今惟毋在乎王公大人说[73]乐而听之，即必不能蚤朝晏退，听狱[74]治政，是故国家乱而社稷危矣。今惟毋在乎士君子说乐而听之，即必不能竭股肱之力，亶其思虑之智，内治官府，外收敛关市、山林、泽梁之利，以实仓廪府库，是故仓廪府库不实[75]。今惟毋在乎农夫说乐而听之，即必不能蚤出暮入，耕稼树艺，多聚叔粟，是故叔粟不足。今惟毋在乎妇人说乐而听之，即不必能夙兴夜寐，纺绩织纴，多治麻丝葛绪缃布缘，是故布缘不兴[76]。曰：孰为大人之听治而废国家之从事？曰：乐也。”

是故子墨子曰：“为乐非也。何以知其然也？曰先王之书，汤之官刑[77]有之曰：其恒[78]舞于宫，是谓巫风。其刑君子出丝二卫[79]，小人否[80]，似二伯黄径[81]。乃言曰：呜乎！舞佯佯[82]，黄言孔章[83]，上帝弗常[84]，九有[85]以亡[86]，上帝不顺，降之百殃[87]，其家必坏丧。察九有之所以亡者，徒[88]从[89]饰[90]乐也。于《武观》[91]曰：启乃[92]淫溢康乐，野于饮食[93]，将将铭苋磬以力[94]，湛浊[95]于酒，渝食[96]于野，万舞翼翼[97]，章闻于大[98]，天用弗式[99]。故上者天鬼弗戒[100]，下者万民弗利。”

是故子墨子曰：“今天下士君子，请[101]将欲求兴天下之利，除天下之害，当在乐之为物[102]，将不可不禁而止也。”

〔注释〕 ① 仁之事者：即仁者之所以事者。事，行事。 ② 必务：务必。 ③ 度：揣度、设想。 ④ 甘：此指美味。 ⑤ 非：斥责、反对。 ⑥ 瑟：一种弦乐器。 ⑦ 竽：一种吹奏器。 ⑧ 刻镂：极力描摹和修饰。 ⑨ 文章：错杂的色彩或花纹。 ⑩ 犓豢：指牛羊犬豕等牲畜。 ⑪ 煎炙：指煎烤之肉。 ⑫ 榭：建在高台上的房子。 ⑬ 邃：深；野：通“宇”，屋宇；邃野：深屋。 ⑭ 中：符合。 ⑮ 度：测度。 ⑯ 虽无：音“唯毋”，语助词，无意义。 ⑰ 掊：手扒；潦水：路上积水；掊潦水：用手扒路上积水。 ⑱ 折壤坦：挖泥土。折，挖；坦，当作“垣”。一说“坦”为“坛”，亦通。 ⑲ 厚：加重。 ⑳ 措敛：聚敛。 ㉑ 恶许：如何。 ㉒ 息：休息。 ㉓ 休其肩：免其背荷之意，即休息。 ㉔ 赍：给人以物称赍。 ㉕ 戚恨：怨恨、懊恨。 ㉖ 反中：反而合乎。 ㉗ 患：忧患。 ㉘ 扬：举。 ㉙ 干戚：盾与斧。 ㉚ 意舍此：即抑舍此，意思为暂且放下此事不谈。 ㉛ 即：就。 ㉜ 安：语助词。 ㉝ 姑尝：如果。 ㉞ 犹：

象。 ㉟ 延鼎:不圆的鼎。 ㊱ 其说:如此来说。 ㊲ 惟勿:即唯毋,无意义。 ㊳ 迟:晚,此指幼小的人。 ㊴ 毕:疾、快速。 ㊵ 明不转朴:"朴"为"扑"字之误,"扑"与"变"同义,意为音不转变。 ㊶ 当年:壮年。 ㊷ 拊:击、鼓。 ㊸ 具:准备完备。 ㊹ 镛:通"肃",肃静。 ㊺ 听治:从事公务。 ㊻ 齐康公:齐宣公之子,名贷,时当周安王时。 ㊼ 兴乐万:喜爱各种乐舞。兴,喜欢。一说"万"应作"舞",译作"舞者万人",亦通。 ㊽ 短褐:粗衣。 ㊾ 糠糟:粗食。 ㊿ 从容:举动之貌。 (51) 丑羸:衍文当删。 (52) 粱肉:粱即粟,今称小米。粱肉泛指美食。 (53) 掌:通"常"。 (54) 蜚:同"飞"。 (55) 贞虫:细腰蜂。 (56) 蚤:"爪"字假借。 (57) 绔:即"袴",套裤。 (58) 纺绩:绩是把麻搓成线,纺绩即纺线。 (59) 织纴:织布。 (60) 赖:凭藉、依靠。 (61) 强:尽力。 (62) 然即:然则、那么。 (63) 数:列举。 (64) 天下分事:天下人份内的事。 (65) 蚤:早。 (66) 晏:晚。 (67) 亶:通"殚",竭尽。 (68) 关市:集市。 (69) 叔:"菽",豆类。 (70) 夙兴夜寐:早起迟睡。 (71) 绲:通"捆"。 (72) 缘:缘帛。 (73) 说:同"悦",喜欢。 (74) 听狱:断狱。 (75) 不实:空虚。 (76) 兴:兴盛。 (77) 官刑:即《汤刑》,商汤制定的法律。 (78) 恒:常。 (79) 卫:通"纬"。 (80) 否:无。一说"否"为"吝",即"倍",指对小人加倍处罚,亦通。 (81) 似二伯黄径:文有脱误,不可通释。 (82) 佯佯:犹洋洋,众多貌。 (83) 黄言孔章:黄字恐为"其"字之误;孔,大、甚。全句意为声音响亮。 (84) 上帝弗常:上帝不喜欢这样。"常"通"尚",喜欢。 (85) 九有:即九州。 (86) 亡:沦亡。 (87) 殃:"祥"字异文,女鬼。 (88) 徒:只。 (89) 从:放纵。 (90) 饰:致力。 (91)《武观》:夏代的逸书。 (92) 乃:为"子"字之误。 (93) 野于饮食:在野外饮食。 (94) 将将铭茇磬以力:疑有脱误,难详其意。 (95) 湛浊:沉湎。 (96) 渝食:输送饮食。"渝"通"输"。 (97) 翼翼:即奕奕,整齐的样子。 (98) 章闻于大:"大"当作"天",声音响亮达于天。 (99) 式:用。 (100) 弗戒:不护佑。 (101) 请:通"诚",果真。 (102) 乐之为物:音乐这个事物。　　(燕永成)

〔鉴赏〕 "非乐"是墨子的一种基本学术观点,是他精心论证的十大论题之一。墨子曾对弟子魏越说:"凡入国,必择务而从事焉","国家喜音沉湎(喜欢音乐,沉湎于酒色享乐),则语之非乐。"(见《鲁问》)

所谓"非"是反对,"乐"主要指音乐,也包括歌舞等其他文化娱乐或更广义的享乐。读者也许会问:像墨子这样一位大思想家,为什么会反对音乐、文化娱乐或享乐,这有什么积极意义呢?《非乐》这篇名文基本上回答了以上问题。

墨子"非乐"论的出发点和积极意义,是站在当时占人口绝大多数的劳动人民一边,尖锐批判当时统治者残酷剥削、搜刮劳动者,而大办音乐歌舞,沉湎于声色,恣意享乐,过着骄奢淫逸、荒淫无耻的生活。墨子提出一个正确、积极和深刻的思想,认为人兽之别,是在于人能依靠自身的力量,

从事生产劳动，种地打粮，纺纱织布，以满足人类衣食等基本生活需要，但由于统治者大办音乐歌舞，聚敛暴夺民财，导致人民肚饿没饭吃，身冷没衣穿，劳累过度，与统治者奢靡无度的生活形成鲜明对照。这是当时少有的一篇为被剥削的劳苦大众呐喊、尖锐批判统治者荒淫无耻生活的奇文。此文充分体现了墨子这位圣贤同情、热爱和保护人民的伟大人道主义精神。

你看，那些“王公大人”统治者，端坐于高台厚榭之上，迫使许多眉清目秀、手脚灵巧、嗓音悦耳、眉目传情的青年男女奏乐歌舞，不知耽误了他们多少种地纺纱的正经工夫！就说那位“淫于酒、妇人，不听政”的齐康公吧(见《史记·田敬仲完世家》)，他竟然编了一个名为《万》的大型乐舞，专门训练了一万名脱离生产、靠人养活的青年男女，叫他们吃着精米肉食，穿着锦绣衣衫，为自己奏乐歌舞，这不知浪费了多少人民的血汗！

因此，墨子怀着为天下兴利除害、救世济民的仁者之心，从广大人民的根本利益出发，提出“非乐”的主张。这一主张的正面、积极意义，是对统治者造成的社会阴暗面的激烈政治批判精神和对劳苦大众深表同情的人文伦理精神。

但是任何真理往前跨越半步都会走向谬误。墨子由否定统治者靠榨取人民血汗大办乐舞的过度奢靡，而走向禁止一切音乐，则是错误的。这就像在泼洗澡水时，连小孩子也一起泼出去了。《庄子·天下》批评墨子“非乐”是“为之太过”，尽管他能要求自己做到“生不歌”，但一般人很难办到，是“反天下之心，天下不堪”。墨子顶多只在口头上、理论上承认乐器奏出的声音好听，但考虑万民的疾苦他宁肯自己不享受音乐的美感。儒家信徒程繁在与墨子辩论时指出，农民忙完农活之后也要敲击盆瓮发出乐音来娱乐一番，如果否定了音乐，犹如让马总拉着套而不卸套，让弓总张着而不松开，这是有血气生命的人所办不到的(见《三辩》)。

历史上有传说：“墨子非乐，不入朝歌之邑。”(《淮南子·说山训》)“邑号朝歌，而墨子回车。”(《史记·邹阳传》)因为地名叫“朝歌”(一清早就唱歌)，引起墨子反感，掉转车头就往回走。

可是也有墨子懂音乐的传说。《礼记·祭统》说：“墨翟，乐吏之贱者也(当过乐工)。”《吕氏春秋·贵因》说：“墨子见荆王，锦衣吹笙，因也(入乡随俗)。”《尸子》说：“墨子吹笙。”可见墨子是一个有多方面技能和复杂性格的人。他之所以“非乐”，不是不懂音乐，而主要是反对统治者滥用音乐来享受。

(孙中原)

力　命　《列子》

力①谓命②曰："若③之功④奚若⑤我哉？"命曰："汝奚功于物而欲比朕⑥？"力曰："寿夭⑦、穷达⑧、贵贱、贫富，我力之所能也。"命曰："彭祖⑨之智不出尧、舜之上，而寿八百；颜渊之才不出众人之下，而寿十八。仲尼之德不出诸侯之下，而困于陈、蔡⑩；殷纣之行不出三仁⑪之上，而居君位。季札⑫无爵于吴，田恒⑬专有齐国。夷、齐⑭饿死首阳，季氏⑮富于展禽⑯。若是汝力之所能，奈何寿彼而夭此，穷圣⑰而达逆⑱，贱贤而贵愚，贫善而富恶邪？"力曰："若如若言⑲，我固无功于物，而物若此邪，此则若之所制邪？"命曰："既谓之命，奈何有制之者邪？朕直⑳而推之，曲㉑而任之。自寿自夭，自穷自达，自贵自贱，自富自贫，朕岂能识之哉？朕岂能识之哉？"

北宫子㉒谓西门子曰："朕与子并世㉓也，而人子达㉔；并族也，而人子敬；并貌也，而人子爱；并言也，而人子庸㉕；并行也，而人子诚；并仕也，而人子贵；并农也，而人子富；并商也，而人子利。朕衣则裋褐㉖，食则粢粝㉗，居则蓬室㉘，出则徒行。子㉙衣则文锦，食则粱肉，居则连櫩㉚，出则结驷㉛。在家熙然㉜有弃㉝朕之心，在朝谔然㉞有敖㉟朕之色。请谒不及相㊱，遨游不同行，固有年矣。子自以德过朕邪？"西门子曰："予无以知其实。汝造事㊲而穷，予造事而达，此厚薄㊳之验㊴欤？而皆谓与予并㊵，汝之颜㊶厚矣。"北宫子无以应㊷，自失而归。中途遇东郭先生㊸。先生曰："汝奚往而反㊹，偶偶㊺而步㊻，有深愧㊼之色邪？"北宫子言其状㊽。东郭先生曰："吾将舍㊾汝之愧，与汝更㊿之西门氏而问之。"曰："汝奚辱北宫子之深乎？固且(51)言之。"西门子曰："北宫子言世族、年貌、言行与予并，而贱贵、贫富与予异。予语之曰：予无以知其实。汝造事而穷，予造事而达，北(52)将(53)厚薄之验欤？而皆谓与予并，汝之颜厚矣。"东郭先生曰："汝之言厚薄

不过言才德之差，吾之言厚薄异于是矣。夫北宫子厚于德，薄于命；汝厚于命，薄于德。汝之达，非智得也；北宫子之穷，非愚失也。皆天也，非人也。而汝以命厚自矜[54]，北宫子以德厚自愧，皆不识夫固然[55]之理矣。”西门子曰：“先生止矣！予不敢复言。”

北宫子既归，衣其裋褐，有狐貉[56]之温；进[57]其茂菽[58]，有稻粱之味；庇[59]其蓬室，若广厦之荫；乘其筚辂[60]，若文[61]轩之饰。终身逌然[62]，不知荣辱之在彼也，在我也。东郭先生闻之曰：“北宫子之寐[63]久矣，一言而能寤[64]，易悟[65]也哉！”

管夷吾[66]、鲍叔牙[67]二人相友甚[68]戚，同处于齐。管夷吾事公子纠[69]，鲍叔牙事公子小白[70]。齐公族[71]多宠，嫡庶并行[72]。国人惧乱。管仲与召忽[73]奉公子纠奔鲁，鲍叔奉公子小白奔莒[74]。既而公孙无知作乱[75]，齐无君，二公子[76]争入。管夷吾与小白战于莒，道[77]射中小白带钩[78]。小白既立[79]，胁[80]鲁杀子纠，召忽死之，管夷吾被囚。鲍叔牙谓桓公曰：“管夷吾能[81]，可以治国。”桓公曰：“我仇[82]也，愿杀之。”鲍叔牙曰：“吾闻贤君无私怨，且人能为其主，亦必能为人君。如欲霸王[83]，非夷吾其弗可。君必舍[84]之！”遂召管仲。鲁归之齐，鲍叔牙郊迎，释其囚[85]。桓公礼之，而位于高、国[86]之上，鲍叔牙以身下之，任以国政，号曰仲父。桓公遂霸。管仲尝[87]叹曰：“吾少穷困时，尝与鲍叔贾[88]，分财多自与[89]；鲍叔不以我为贪，知我贫也。吾尝为鲍叔谋事而大穷困，鲍叔不以我为愚，知时有利不利也。吾尝三仕，三见逐[90]于君，鲍叔不以我为不肖[91]，知我不遭时[92]也。吾尝三战三北，鲍叔不以我为怯，知我有老母也。公子纠败，召忽死之，吾幽囚受辱，鲍叔不以我为无耻，知我不羞小节而耻名不显于天下也。生我者父母，知我者鲍叔也！”此世称管、鲍善交者，小白善用能者。然实无善交，实无用能也。实无善交实无用能者，非更有善交，更有善用能也。召忽非能死，不得不死；鲍叔非能举贤，不得不举；小白非能用仇，不得不用。及管夷吾有病，小白问之，曰：“仲父之病病[93]矣，可不讳[94]。云[95]至于大病[96]，则寡人恶[97]乎属[98]国而可？”夷吾曰：“公谁欲欤[99]？”小白曰：“鲍叔牙可。”曰：“不可。

其为人也，洁廉善士也，其于不己若[100]者不比[101]之人[102]，一闻人之过，终身不忘。使之理国，上且钩[103]乎君，下且逆乎民。其得罪于君也，将弗久矣。”小白曰：“然则孰可？”对曰：“勿已[104]，则隰朋[105]可。其为人也，上忘[106]而下不叛[107]，愧其不若黄帝而哀不己若者。以德分人谓之圣人，以财分人谓之贤人。以贤临[108]人，未有得人者也；以贤下人[109]者，未有不得人者也。其于国[110]有不闻也，其于家[111]有不见也。勿已，则隰朋可。”然则管夷吾非薄鲍叔也，不得不薄；非厚隰朋也，不得不厚。厚之于始，或薄之于终；薄之于终，或厚之于始[112]。厚薄之去来，弗由我也。

邓析[113]操两可[114]之说，设无穷之辞[115]，当子产[116]执政，作《竹刑》。郑国用之，数[117]难[118]子产之治。子产屈[119]之。子产执而戮[120]之，俄而诛之。然则子产非能用《竹刑》，不得不用；邓析非能屈子产，不得不屈；子产非能诛邓析，不得不诛也。

可以生而生，天福[121]也；可以死而死，天福也。可以生而不生，天罚也；可以死而不死，天罚也。可以生，可以死，得生得死，有矣；不可以生，不可以死[122]，或死或生，有矣。然而生生死死，非物[123]非我，皆命也，智之所无奈何。故曰，窈然无际[124]，天道[125]自会[126]；漠然[127]无分[128]，天道自运。天地不能犯[129]，圣智不能干[130]，鬼魅不能欺。自然者默之成之[131]，平之宁之[132]，将之迎之[133]。

杨朱[134]之友曰季梁。季梁得病，七日大渐[135]。其子环而泣之，请医。季梁谓杨朱曰：“吾子不肖如此之甚，汝奚不为我歌以晓[136]之？”杨朱歌曰：“天其弗识[137]，人胡能觉？匪[138]祐自天，弗尊[139]由人。我乎汝乎！其[140]弗知乎！医乎巫乎！其知之乎？”其子弗晓，终[141]谒三医。一曰矫氏，二曰俞氏，三曰卢氏，诊其所疾。矫氏谓季梁曰：“汝寒温不节，虚实失度[142]，病由饥饱色欲，精虑烦散，非天非鬼。虽渐，可攻[143]也。”季梁曰：“众医[144]也。亟[145]屏[146]之！”俞氏曰：“女[147]始则胎气不足，乳湩有余。病非一朝一夕之故，其所由来渐矣，弗可已也。”季梁曰：“良医也。且食[148]之！”卢氏曰：“汝疾不由天，亦不由人，亦不由鬼。禀生[149]受形[150]，

既有制之者[151]矣，亦有知之者[152]矣，药石其如汝何？”季梁曰：“神医也。重贶[153]遣之！”俄而季梁之疾自瘳[154]。

生非贵之所能存，身非爱之所能厚；生亦非贱之所能夭，身亦非轻之所能薄。故贵之或不生，贱之或不死；爱之或不厚，轻之或不薄。此似反也，非反也；此自生自死，自厚自薄。或贵之而生，或贱之而死；或爱之而厚，或轻之而薄。此似顺也，非顺也；此亦自生自死，自厚自薄。鬻熊[155]语文王曰：“自长非所增，自短非所损。算[156]之所亡若何[157]？”老聃语关尹曰：“天之所恶，孰知其故？”言迎[158]天意，揣利害，不如其已。

杨布[159]问曰：“有人于此，年兄弟也[160]，言[161]兄弟也，才兄弟也，貌兄弟也，而寿夭父子也[162]，贵贱父子也，名誉父子也，爱憎父子也。吾惑之。”杨子曰：“古之人有言，吾尝识之，将以告若。不知所以然而然，命也。今昏昏昧昧，纷纷[163]若若[164]，随所为，随所不为，日去日来，孰能知其故？皆命也夫。信命者，亡[165]寿夭；信理者，亡是非；信心者，亡逆顺；信性者，亡安危。则谓之都亡所信，都亡所不信。真矣恣[166]矣，奚[167]去奚就[168]？奚哀奚乐？奚为奚不为？《黄帝之书》云：‘至人居若死[169]，动若械[170]。’亦不知所以居，亦不知所以不居；亦不知所以动，亦不知所以不动。亦不以众人之观易其情貌，亦不谓众人之不观不易其情貌。独往独来，独出独入，孰能碍之？”

墨胥[171]、单至[172]、啴咺[173]、憰憰[174]四人相与游于世，胥[175]如[176]志也。穷年[177]不相知情，自以智之深也。巧佞[178]、愚直[179]、辨斫[180]、便辟[181]四人相与游于世，胥如志也；穷年而不相语[182]术，自以巧之微也。谬忉[183]、情露[184]、谴极[185]、凌谇[186]四人相与游于世，胥如志；穷年不相晓悟[187]，自以为才之得也。眠娗[188]、诿诿[189]、勇敢、怯疑[190]四人相与游于世，胥如志也；穷年不相谪发[191]，自以行无戾[192]也。多偶[193]、自专[194]、乘权[195]、只立[196]四人相与游于世，胥如志也；穷年不相顾眄[197]，自以时之适也。此众态也。其貌不一，而咸之于道[198]，命所归也。

俛俛[199]成者，俏[200]成也，初[201]非成也。俛俛败者，俏败者也，

初非败也。故迷生于俏[202]，俏之际昧然[203]。于俏而不昧然，则不骇外祸，不喜内福；随时动，随时止，智不能知也。信命者于彼我无二心[204]。于彼我而有二心者，不若揜[205]目塞耳，背坂[206]面隍[207]亦不坠仆也。故曰：死生自命也，贫穷自时也。怨夭折者，不知命者也；怨贫穷者，不知时者也。当死不惧，在穷不戚[208]，知命安时也。其[209]使多智之人量[210]利害，料虚实，度人情，得亦中[211]，亡[212]亦中。其少智之人不量利害，不料虚实，不度人情，得亦中，亡亦中。量与不量，料与不料，度与不度，奚以异？唯亡所量，亡所不量，则全[213]而亡丧。亦非知全[214]，亦非知丧。自全也，自亡也，自丧也。

齐景公[215]游于牛山[216]，北临其国城而流涕曰："美哉国乎！郁郁芊芊[217]，若何滴滴[218]去此国而死乎？使古无死者，寡人将去斯而之何？"史孔、梁丘据[219]皆从而泣曰："臣赖君之赐，疏[220]食恶肉可得而食，驽马[221]稜车[222]可得而乘也，且犹不欲死，而况吾君乎？"晏子独笑于旁。公雪[223]涕而顾晏子曰："寡人今日之游悲，孔与据皆从寡人而泣，子之独笑，何也。"晏子对曰："使[224]贤者常守之，则太公[225]、桓公将常守之矣；使有勇者而[226]常守之，则庄公[227]、灵公[228]将常守之矣。数君者将守之，吾君方将被蓑笠而立乎畎亩[229]之中，唯事[230]之恤[231]，行假[232]念死乎？则吾君又安得此位而立焉？以其迭处之[233]、迭去之。至于君也，而独为之流涕，是不仁也。见不仁之君，见谄谀之臣。臣见此二者，臣之所为独窃笑也。"景公惭焉，举觞自罚。罚二臣者各二觞焉。

魏人有东门吴[234]者，其子死而不忧。其相室[235]曰："公之爱子，天下无有。今子死不忧，何也？"东门吴曰："吾常[236]无子，无子之时不忧。今子死，乃与向[237]无子同，臣奚忧焉？"

农赴时，商趣[238]利，工追术，仕[239]逐势，势[240]使然也。然农有水旱，商有得失，工有成败，仕有遇[241]否[242]，命使然也。

〔注释〕 ① 力：指人力。 ② 命：指命运。 ③ 若：你。 ④ 功：功能。 ⑤ 奚若：怎么如。若，像、如。 ⑥ 朕：我。 ⑦ 寿夭：长寿与短命。 ⑧ 穷达：困顿与

显达。 ⑨ 彭祖：传说中的长寿者。 ⑩ 困于陈蔡：陈、蔡为古国名，陈在今河南淮阳和安徽亳州一带，蔡在今河南新蔡。鲁哀公四年（前491年），孔子游于陈蔡间，被两国军队围困于荒野，断粮多日。 ⑪ 三仁：指商朝末年的贤者微子、箕子、比干三人，皆因劝谏纣王而被杀或被囚。 ⑫ 季札：春秋时吴王诸樊之弟公子札，有远见，多次推让君位，以贤称。 ⑬ 田恒：春秋时齐国执政陈成子，杀简公，由此陈氏专擅齐政。 ⑭ 夷、齐：商末孤竹君的儿子伯夷和叔齐，两人互相谦让王位而逃至周。他们反对武王伐纣，商亡后逃至首阳山，不食周粟而死。 ⑮ 季氏：春秋战国时掌握鲁国大权的家族季孙氏。 ⑯ 展禽：春秋时鲁国大夫柳下惠，以道德高尚著称。 ⑰ 穷圣：圣贤困厄失意。 ⑱ 达逆：悖逆者显达得意。 ⑲ 若如若言：如果像你所说。 ⑳ 直：在理。 ㉑ 曲：理屈。 ㉒ 北宫子：与下面西门子均为虚构的人物。 ㉓ 并世：同辈。 ㉔ 人子达：宾语前置，即“人达子”，人们给你显达的地位。 ㉕ 人子庸：即人庸子，庸通“用”，指用其言。 ㉖ 裋（shù）褐：古代低贱贫穷者所穿的粗陋衣服。 ㉗ 粢粝：粗米饭团。 ㉘ 蓬室：简陋的房屋。 ㉙ 子：您。古代对他人的尊称。 ㉚ 连櫩：连，通“联”；櫩，屋梁。连櫩，接连着的高屋大厦。 ㉛ 结驷：四匹马拉的车。 ㉜ 熙然：和乐的样子。 ㉝ 弃：冷落。 ㉞ 谔然：直言争辩貌。 ㉟ 敖：通“傲”，轻慢。 ㊱ 请谒不及相：不互相往来拜访。谒，拜访；相，互相。 ㊲ 造事：遇事。 ㊳ 厚薄：指德行好坏。 ㊴ 验：应验。 ㊵ 并：并列、一样。 ㊶ 颜：脸皮。 ㊷ 应：应对。 ㊸ 东郭先生：虚构人物。 ㊹ 反：返回、回来。 ㊺ 偶偶（yú）：孤独行走貌。 ㊻ 步：行走。 ㊼ 愧：羞愧。 ㊽ 状：情状、情由。 ㊾ 舍（shì）：通“释”，消除。 ㊿ 更：再到。 (51) 固且：姑且。 (52) 北：疑为“此”之误。 (53) 将：抑或、恐怕是。 (54) 以命厚自矜：以命运好而自夸自傲。 (55) 固然：本然、自然。 (56) 狐貉：狐、貉的皮毛均可制成皮衣，这里泛指名贵皮裘。 (57) 进：进食。 (58) 茸菽（róng shū）：大豆。 (59) 庇：作动词用，居住。 (60) 筆辂：柴车。 (61) 文：通“纹”，花纹。 (62) 逌（yóu）然：舒适自得的样子。 (63) 寐：睡。 (64) 寤：醒。 (65) 易悟：容易醒悟。 (66) 管夷吾：即管仲，帮齐桓公成就霸业。 (67) 鲍叔牙：春秋齐国大夫，以知人著称，荐管仲于桓公。 (68) 戚：亲近。 (69) 公子纠：齐襄公之弟，齐桓公之兄。 (70) 小白：即齐桓公。 (71) 公族：诸侯的同族。 (72) 嫡庶并行：嫡系与旁系享有同等地位。这里指齐僖公给予其侄公孙无知的礼遇同于太子之事。当时，正妻所生为嫡生，余为庶出，两者地位不同，享有同等地位则被视为礼法混乱。 (73) 召（shào）忽：齐国大臣。 (74) 莒：古国名，在今山东莒县一带。 (75) 作乱：指齐僖公母弟夷仲年的儿子公孙无知杀齐襄公篡位。无知后来被渠丘大夫雍林所杀。 (76) 二公子：指公子纠和小白。 (77) 道：路。 (78) 带钩：腰带钩。 (79) 立：立为国君。 (80) 胁：迫使。 (81) 能：有才能。 (82) 仇：仇敌。 (83) 霸王：成就霸、王之业。 (84) 舍（shì）：通“赦”，赦免。 (85) 囚：囚械。 (86) 高、国：齐国当政的两家卿大夫。 (87) 尝：曾。 (88) 贾（gǔ）：经商。 (89) 与：给予。自与：自己多分。 (90) 见逐：被逐。 (91) 不肖：不贤。 (92) 遭时：逢时。 (93) 病：作动词，加重。 (94) 可不讳：即不讳、不

可讳，即将死去的婉辞。 ㊺ 云：假如、或许。 ㊻ 大病：指死。 ㊼ 恶：怎么。 ㊽ 属：通“嘱”，嘱托、托付。 ㊾ 谁欲：即欲谁，想要谁。 ㊿ 不己若：不像自己。 (101) 比：亲近。 (102) 人：疑为衍字。一说为“又”之误，则连下句。 (103) 钩：钩距，对人辗转追究，意为求全责备。 (104) 勿已：不得已。 (105) 隰朋：齐国的大夫。 (106) 上忘：居高位而不自傲。上，指地位高。 (107) 不下叛：对下不骄横跋扈。 (108) 临：凌驾于、超越于。 (109) 下人：居人之后，即对人谦让。 (110) 国：国事。 (111) 家：家事。 (112) 薄之于终，或厚之于始：此句与上句相同，疑“终始”二字应对换。 (113) 邓析：春秋时郑国大夫，主张法治，著有《竹刑》。 (114) 两可：可此可彼、无所可否。 (115) 无穷之辞：圆滑巧辩之辞。 (116) 子产：春秋郑国执政的大夫公孙侨，字子产。郑简公时当国，立丘赋，铸刑鼎，处晋楚两大国之间而得安。 (117) 数：屡次。 (118) 难：诘难、为难。 (119) 屈：理亏。指子产理亏。 (120) 戮：杀戮。《左传》记子产杀邓析，误。子产死于公元前522年，邓析则死于公元前501年，晚20余年。 (121) 福：赐福。 (122) 不可以生，不可以死：两“不”字疑为衍文，否则与上文重复。无“不”字，意思为可以生而死，可以死而生。 (123) 物：指自己以外的一切事物。 (124) 窈然无际：深奥无边。 (125) 天道：自然规律。 (126) 会：融会、相合相通。 (127) 漠然：寂静无声貌。漠通“寞”，无声。 (128) 分：分别。 (129) 犯：抵触、违背。 (130) 干：干预、干扰。 (131) 默之成之：默而成事。 (132) 平之宁之：安然处之，无所施为。 (133) 将：送；迎：接。将之迎之：将顺迎合，顺势助成。 (134) 杨朱：战国卫人，字子居。其事散见于《列子》、《孟子》等书，主张“为我”，即拔一毛而利天下则不为。 (135) 大渐：病危。 (136) 晓：使……明了、使……知晓。 (137) 天其弗识：天不知晓人生病的缘故。其，语助词。 (138) 匪：通“非”。 (139) 孽：罪孽、罪恶。 (140) 其：岂、难道。 (141) 终：到处。 (142) 虚实失度：身体中的正气与病邪失衡。 (143) 攻：治。 (144) 众医：平庸的医生。 (145) 亟：急速、赶快。 (146) 屏：赶走、驱逐。 (147) 女：通“汝”，你。 (148) 食(sì)：给……吃。 (149) 生：生命。 (150) 形：身体。 (151) 制之者：主宰者。 (152) 知之者：通晓者。 (153) 贶(kuàng)：送礼。 (154) 瘳：病愈。 (155) 罴熊：周文王师。 (156) 算：推测、谋划。 (157) 若何：奈何。 (158) 迎：预测、推算。 (159) 杨布：杨朱之弟。 (160) 年兄弟也：年龄如兄弟一般，比喻年纪相仿。 (161) 言：一本作“訾”字，俞樾释为“訾程”，即资历。 (162) 父子也：比喻差别悬殊。 (163) 纷纷：紊乱烦忙貌。 (164) 若若：盛多貌。此句指自然或人世纷纭变化的样子。 (165) 亡：通“无”。 (166) 悫(què)：诚笃。 (167) 奚：为何。 (168) 就：留。 (169) 居若死：得道者静坐如同死人。 (170) 槁：得道者形如槁木。 (171) 墨尿(nì)：默诈。 (172) 单至(zhàndié)：轻率。 (173) 嘽咺(chǎnxuān)：迂阔。 (174) 憋憋(fǔ)：性急。 (175) 胥：皆。 (176) 如：依照、顺遂。 (177) 穷年：终年。 (178) 巧佞：巧言奸佞。 (179) 愚直：质朴憨愚。 (180) 婵斫(ànzhuó)：懵懂不悟。 (181) 便(pián)辟：逢迎谄媚。 (182) 语(yù)：告诉。 (183) 缪讶(jiǎojiā)：哀怒郁结。 (184) 情露：内情毕露。 (185) 谴(qiān)极：性急口吃。 (186) 凌谇(suì)：凌辱骂人。 (187) 晓悟：使人领悟。 (188) 眠娗(tiǎn)：害羞须腆。 (189) 诿诿：推诿烦重。 (190) 怯疑：怯懦不决。 (191) 谪：指责。发：揭发。 (192) 戾：乖张。

⑱ 多偶：随顺和谐。　⑲ 自专：独断专行。　⑲ 乘权：倚仗权势。　⑲ 只立：孤立无助。　⑲ 顾眄：回视、斜视。　⑲ 咸之于道：都符合于道。　⑲ 俛俛(guǐ)：偶然。⑳ 俏：通"肖"，相似。　⑳ 初：初始、本来。　⑳ 迷生于俏：迷惑常发生于事情似成似败的时候。　⑳ 昧然：昏暗难辨貌。　⑳ 二心：喜惧之心。　⑳ 揜(yǎn)：同"掩"，掩盖。　⑳ 背坂：背对城墙。　⑳ 面隍：面对护城壕沟。　隍，护城壕沟。⑳ 戚：忧愁、悲伤。　⑳ 其：连词表假设，若。　⑳ 量：称量、衡量。　⑳ 得：预料准确。中：一半。　⑳ 亡：预料错误。　⑳ 全：保全。　⑳ 知全：以智力保全。　⑳ 齐景公：春秋时齐国君。　⑳ 牛山：在今山东临淄南。　⑳ 郁郁芊芊：草木繁盛的样子。　⑳ 滴滴：为"滂滂"之误，大水涌流的样子，此指时光流逝。　⑳ 史孔、梁丘据：均为人名，同为齐景公大臣。　⑳ 疏：粗糙。　⑳ 驽马：劣马。　⑳ 稜车：为"栈车"之误。栈车，竹木制成的简陋车子，为普通士人所乘。　⑳ 雪：拭、揩去。　⑳ 使：假如。　⑳ 太公：即姜太公。　⑳ 而(néng)：通"能"，能够。　⑳ 庄公：齐庄公。⑳ 灵公：齐灵公，庄公父。　⑳ 畎(quǎn)亩：田亩。　⑳ 事：农事。　⑳ 恤：担忧。⑳ 行假：疑作何"暇"，哪有空闲时间。　⑳ 迭：交替地。迭处之：指君主交替登居君位。　⑳ 东门吴：人名。东门，复姓。　⑳ 相室：管家。　⑳ 常：通"尝"，曾经。⑳ 向：以前。　⑳ 趣：通"趋"。　⑳ 仕：官吏。　⑳ 势：情势。　⑳ 遇：顺通。　⑳ 否(pǐ)：阻滞。　（燕永成）

〔鉴赏〕　通过寓言故事来阐释哲理，是《列子》的一大特色。《列子》旧传为先秦郑之隐人列御寇所作，《庄子》著录《列御寇》一篇。御寇亦作圄寇、圉寇，唐时被封为冲虚真人，《列子》亦改题为《冲虚真经》，宋时又尊为《冲虚至德真经》。今存《列子》八篇，已非《汉书·艺文志》著录的原书，经柳宗元至梁启超、马叙伦等人考证，认为是王弼、张湛之徒附盖晚说而成，亦可作为一部魏晋时代作者佚名书。

子列子"贵虚"(《吕氏春秋·不二》)，其书"以至虚为宗"(张湛《列子序》)。虚、至虚，也即太虚，或名之曰自然，亦即天道自然。无时不生，无时不化，常生常化，不得不然。天无所谓崩坠与毁灭，"杞国无事忧天倾"(李白《梁甫吟》)，以至寝食不安，是完全不必要的。这就肯定了宇宙的物质性，接触到了空间的无限性和时间的永恒性，反映了朴素的唯物辩证的宇宙观。

《力命》是《列子》中论述人生哲学的篇章。"力"，指人力；"命"，指命运。全文通过"力命问难"等一连串形象鲜明、含义深刻的寓言故事来明道释理。在"力命问难"中，通过彭祖之智慧不出尧、舜之上而寿八百，仲尼之道德不出诸侯之下而困于陈、蔡，伯夷、叔齐不食周粟饿死首阳山，季孙氏

富于道德高尚的展禽(即柳下惠)等事迹,揭示了"穷圣而达逆,贱贤而贵愚,贫善而恶富"的不合理现象,认为这是"自寿自夭,自穷自达,自贵自贱,自富自贫"。而其原因则归咎于"命"。《列子》认为:"生生死死,非物非我,皆命也,智之所无奈何。"什么是命?张湛注:"必然之期,素定之分。"命不是由于上帝鬼神的主宰,而是一种必然的、预定的结果。也就是《庄子·人间世》所说的:"知其不可奈何而安之若命"的"命"。换言之,命是人的智力莫可奈何的某种必然性。命即自然。《列子》宣扬一切顺乎自然之道,与事无争,与人无争,所谓"虚者无贵也"(《天瑞》)。只要乐天知命,哪怕穿一件破短袄,也会感到有狐貉之温;哪怕吃粗粮杂菜,也会感到有稻粱之味;哪怕住的是茅舍蓬屋,也会感到有广厦之荫;哪怕坐的是驽马柴车,也会感到有文轩之饰。在《周穆王篇》还讲了个老役夫白天为人仆虏,夜晚梦为人君"其乐无比"的故事,实在令人忍俊不禁。

魏晋时期,门阀士族极端腐败。《列子》对"五情好恶"、"四体安危"、"世事苦乐"、"变易治乱",一切都采取有无两忘,任其自然的态度。认为死生来自命运,贫富由于时会。即使贤如尧舜,或恶如桀纣,也是"人必有死"、"死则腐骨"(《杨朱》)。什么纲常礼教,功名利禄,都是徒然。"人必有死",就用不着求神拜佛,希图成仙;"死则腐骨",那么焚之火,沉之水,埋之土,露之野,随便别人怎么处置都可以,把死生祸福都委之于"必然之期",一切任性情之自然。所以主张纵欲享乐,甚至玩世不恭,这是当时严酷现实的反映,是一种应该批判的消极的人生观。但是它鄙视今世名利的诱惑,也不怕来世罪孽的威胁,把生与死看成一种自然现象,不仅杜绝了鬼神对于现实生活的干预,而且也是对世俗贪鄙、名教束缚的一种曲折的对抗。虽然它所追求的只是一种抽象的人的自然本性,但是却透露着对于争取个性解放和人的尊严的憧憬。其中闪烁着无神论的火花,迸发出唯物论的光芒。

《列子》虽然主观上贬低"力"的作用,夸大"命"的权威,但是由于它尊重人的"自然本性",不得不形象地描绘了"力"的威风。勇敢坚定、感天动地改造自然的"愚公移山"(《汤问》)寓言就是一个典型生动的例子。愚公虽愚,智叟虽智,但是愚公以天地为一朝,亿代为瞬间,忘怀以造事,无心而为功,终于以诚感动了上帝,搬掉了挡住他家出路的太行、王屋二座大山,以事实批驳了智叟的错误思想。其他如"盗亦有道"(《天瑞》)则强调人们凭其智力利用天时地利从自然界获取财物的合理性。扁鹊为二人互相换心,"则均于善矣"(《汤问》)。偃师制造机器人"千变万化,唯意所适"(《汤

问》)。古人的巧思与幻想,今天已成为科学的现实。《力命》最后总结全文旨意时,认为士、农、工、商各趋利而逐势,是人的情势所能为的;至于水旱、得失、成败、遇否,乃"命"使然。也就是说,谋事在人,成事在天。可见《列子》虽然宣扬命定论,但在一定程度上仍然肯定人的主观能动性。

《列子》所列举的寓言故事,其中不少情节相当完整,故事离奇曲折,并且闪耀着辩证思想和深刻的哲理,具有较高的抽象思维水平,这是《列子》哲学的精华所在。　　(洪　波)

更　法　　《商君书》

孝公①平画②,公孙鞅、甘龙、杜挚③三大夫御④于君,虑⑤世事⑥之变⑦,讨⑧正法之本⑨,求使民⑩之道。

君曰:"代立⑪不忘社稷⑫,君之道也;错⑬法务明主长⑭,臣之行也。今吾欲变法以治,更礼⑮以教百姓,恐天下之议⑯我也。"

公孙鞅曰:"臣闻之:疑行⑰无成,疑事无功。君亟⑱定变法之虑,殆⑲无顾天下之议之也。且夫有高人之行者,固见负⑳于世;有独知之虑者,必见惸㉑于民。语曰:'愚者闇㉒于成事,知㉓者见于未萌㉔。民不可与虑始,而可与乐成。'郭偃㉕之法曰:'论至德者不和于俗,成大功者不谋于众。'法者,所以爱民也;礼者,所以便事也。是以圣人苟㉖可以强国,不法其故㉗;苟可以利民,不循㉘其礼。"孝公曰:"善。"

甘龙曰:"不然。臣闻之:圣人不易㉙民而教㉚,知者不变法而治。因㉛民而教者,不劳㉜而功成;据法而治者,吏习而民安。今若变法,不循秦国之故,更礼以教民,臣恐天下之议君。愿孰察㉝之!"

公孙鞅曰:"子之所言,世俗之言也。夫常人安于故习,学者㉞溺㉟于所闻:此两者,所以居官而守法,非所与论于法之外也。三代不同礼而王,五霸不同法而霸。故知者作法,而愚者制㊱焉;贤者更礼,而不肖者拘焉。拘礼之人不足与言事,制法

之人㊲不足与论变。君无疑矣。”

杜挚曰:“臣闻之:利不百㊳,不变法;功㊴不十,不易器㊵。臣闻法古无过,循礼无邪。君其图㊶之。”

公孙鞅曰:“前世不同教,何古之法?帝王不相复,何礼之循?伏羲、神农教而不诛㊷,黄帝、尧、舜诛而不怒㊸,乃至文、武㊹,各当时而立法,因事而制礼。礼、法以时而定,制、令各顺其宜,兵、甲、器备各便其用。臣故曰:治世不一道,便国㊺不必法古。汤、武之王也,不修古而兴;殷、夏之灭也,不易礼而亡。然则反古者未必可非,循礼者未足多是㊻也。君无疑矣。”

孝公曰:“善。吾闻穷巷多怪㊼,曲学㊽多辨。愚者之笑㊾,智者哀焉;狂夫之乐,贤者丧㊿焉。拘世以议(51),寡人不之疑矣。”于是遂出(52)垦草令(53)。

〔注释〕 ① 孝公:秦孝公,姓嬴,名渠梁,献公的儿子。公元前361—前338年为国君。 ② 平画:评议筹划。 ③ 甘龙、杜挚:秦国旧贵族的政治代表。 ④ 御:侍候。 ⑤ 虑:思考。 ⑥ 世事:国家大事。 ⑦ 变:变革、革新。 ⑧ 讨:探讨、研究。 ⑨ 本:原则、根本。 ⑩ 使民:统治民众。 ⑪ 代立:继承君位。 ⑫ 社稷:国家的代称。 ⑬ 错:通“措”,建立,施行。 ⑭ 务明主长:力求显示国君的明智。务,力求;明,显示;长,长处。 ⑮ 更礼:变更礼制。 ⑯ 议:批评。 ⑰ 疑行:行动犹豫不决。 ⑱ 亟(jí):急速,赶快。 ⑲ 殆:似乎,大约,恐怕。 ⑳ 见负:被讥笑指摘。 ㉑ 见訾:受诽谤诋毁。 ㉒ 闇:同“暗”,不明了。 ㉓ 知:通“智”,有见识。 ㉔ 萌:发生,开始。 ㉕ 郭偃:晋献公的大夫。 ㉖ 苟:如果,只要。 ㉗ 不法其故:不仿效古旧的成法。 ㉘ 循:遵循。 ㉙ 易:改变、改换。 ㉚ 教:施教。 ㉛ 因:顺着。 ㉜ 不劳:不费力。 ㉝ 孰察:孰,通“熟”,仔细考虑。 ㉞ 学者:这里指守旧学究。 ㉟ 溺:沉湎、拘泥、墨守。 ㊱ 制:受约束。 ㊲ 制法之人:拘守旧法的人。 ㊳ 利不百:倘若没有百倍之利。 ㊴ 功:功效。 ㊵ 器:器具。 ㊶ 图:图谋、打算。 ㊷ 诛:诛杀。 ㊸ 怒:过、超过。 ㊹ 文、武:指周文王、周武王。 ㊺ 便国:对国家有利。 ㊻ 未足多是:不值得称赞、肯定。 ㊼ 怪:通“吝”,鄙陋,少见多怪。 ㊽ 曲学:学识浅陋的人。 ㊾ 之笑:原作“笑之”。 ㊿ 丧:忧虑。 (51) 拘世以议:拘于世俗的议论。 (52) 出:公布。 (53) 垦草令:开垦荒地的命令。

(毛慧君)

〔鉴赏〕 《商君书》是战国时期政治家、思想家商鞅及其后学思想言论

的著作。“商君”者，商鞅之尊称也。《更法》在此书二十四篇中列于首位，其文并非商鞅自著，而是别人对其故事的一段记录。

事情大约发生在秦孝公六年(前356年)前后，当时作为卫国贵族后裔的公孙鞅(后封商、於之地，故称商鞅)，应秦孝公求贤之令来到秦国，欲推行变革，以改变其地域偏僻又积贫积弱的面貌。秦孝公为此特召集朝廷重臣来议论此事。在这过程中，秦孝公首先表示了自己欲“虑世事之变，讨正法之本，求使民之道”，即根据国家实际情况变化以采取有效施政纲领的宗旨，以引出各人的意见。其时公孙鞅马上以坚定的态度表示变法的决心。以后则有甘龙、杜挚表示了相反的看法。甘龙认为旧习惯、旧办法最不容易犯错，也能被人接受。杜挚的说法则比较有变通，提出要考察一下变法之利究竟有多大，若达不到“百十”倍之功利，不妨弃之不顾。公孙鞅分析他们这些说法都出自守旧观念，认为从历史上看，变化发展是社会的常态，固定不变则较为少见。就拿所谓的古代礼法即古代规章制度来说吧，它究竟是指什么时代的呢？从有历史记载的历代圣王来看，自伏羲、神农、黄帝、尧、舜直到周文王、周武王，都各有一套因时制宜的做法，究竟哪个朝代的东西才算是我们应循的礼法呢？可是“反古者未必可非，循礼者未足多是”。公孙鞅的这些说法非常有见地，使得反对者再无可言，秦孝公也由此坚定了变法的决心，说出“寡人不之疑”的话，并向全国颁布了变法的命令。

自此时起，前后历经二十余年，秦国君主采纳公孙鞅的主张，实施了一系列的改革方案，从而使秦国一跃而跻身强国之列，连中原诸侯都对它刮目相看。

不过，就像历史上多次出现过的情况一样，锐意改革、为秦国作过重大贡献的商鞅并没有因此而受到理所当然的欢迎。他因在厉行改革中触犯了一些贵族权势的利益，由此而在无意中得罪了很多人。待秦孝公死后不久，他即受到奴隶主贵族残余势力的报复，被“车裂”即五马分尸。甚至在其身后，有人仍对他骂声不绝，以致近人章太炎由此发出了“商鞅之中于谗诽也二千年”(见《章太炎政论集·商鞅》)的不平之鸣。他的遭遇从某个侧面反映出人类社会在前行过程中不同思想势力斗争的激烈与严酷。

当然，一个人的努力不会总是白费，商鞅虽然以身殉其事业，但他的思想仍在社会上得到广泛的流传，以致被稍后于他的韩非形容成“藏商、管之法者，家有之”(《韩非子·五蠹篇》)的地步。而他所开创的种种变法政治纲领，又一直被以后的秦国统治者所继承。所以现代学者郭沫若

说："秦王政后来之所以能够统一中国，是由于商鞅变法的缘果，甚至于我们要说，秦汉以后的中国的政治舞台是由商鞅开的幕，都是不感觉怎么夸诞的。"（《十批判书·前期法家的批判》）这个评价商鞅是当之无愧的。

商鞅思考变法 立足于秦国的实践，据说他在入秦时已具体了解了其国的各方面状况，所以提出的施政方案很有针对性。另外他又不拘泥于小处，而是从宏观的高度，从法与礼这两个最关键性的施政环节，能较为深刻地体现出当时新兴的地主阶级的根本要求，所以使其有关法治的学说构成有体系性的理论，从而在思想界中也因倡导"法家"而获得一席之地。这些作为在历史上赢得了"功如丘山，名传后世"（见《盐铁论·非鞅》引桑弘羊语）的赞语。也使以后的进步思想家仰慕不已。（李似珍）

农 战 《商君书》

凡人主[1]之所以劝[2]民者，官爵也；国之所以兴者，农战也。今民求官爵，皆不以[3]农战，而以巧言虚道[4]，此谓劳民[5]。劳民者其国必无力，无力者其国必削[6]。

善为[7]国者，其教民也，皆作壹[8]而得官爵，是故[9]不官无爵[10]。国去言[11]则民朴[12]，民朴则不淫[13]。民见上利[14]之从壹[15]空[16]出也，则作壹，作壹则民不偷营[17]，民不偷营则多力[18]，多力则国强。今境内之民皆曰："农战可避，而官爵可得也。"是故豪杰皆可变业[19]，务学《诗》、《书》，随从外权[20]，上可以得显[21]，下可以求官爵；要靡[22]事[23]商贾，为技艺[24]，皆以避农战。具备，国之危也。民以此为教[25]者，其国必削。

善为国者，仓廪[26]虽满，不偷[27]于农；国大民众，不淫[28]于言，则民朴壹。民朴壹，则官爵不可巧而取也，不可巧取则奸[29]不生，奸不生则主不惑。今境内之民及处[30]官爵者，见朝廷之可以巧言辩说取官爵也，故官爵不可得而常[31]也。是故进则曲主[32]，退则虑私[33]，所以实[34]其私，然则下卖权[35]矣。夫曲主、虑私，非国利也，而为之者，以[36]其爵禄也；下卖权，非忠臣也，而为之者，

以末货[37]也。然则下官之冀[38]迁[39]者皆曰："多货则上官[40]可得而欲[41]也。"曰："我不以货事[42]上而求迁者，则如以狸[43]饵[44]鼠尔，必不冀矣；若以情[45]事上而求迁者，则如引[46]诸绝绳[47]而求乘[48]枉木[49]也，愈不冀矣。二者不可以得迁，则我焉得[50]天下动众取货以事上，而以求迁乎？"百姓曰："我疾[51]农，先实公仓，收余以食亲[52]，为上忘生而战，以尊主、安国也。仓虚，主卑，家贫，然则不如索[53]官。"亲戚交游[54]合[55]，则更虑[56]矣。豪杰务学《诗》、《书》，随从外权；要靡事商贾，为技艺，皆以避农战。民以此为教，则粟焉得无少，而兵焉得无弱也？

善为国者，官法明[57]，故不任知虑[58]；上作壹，故民不俭营[59]，则国力抟[60]。国力抟者强，国好[61]言谈者削。故曰：农战之民千人，而有《诗》、《书》辩慧者一人焉，千人者皆怠[62]于农战矣；农战之民百人，而有技艺者一人焉，百人者皆怠于农战矣。国待[63]农战而安，主待农战而尊。夫民之不农战也，上好言而官失常[64]也。常官[65]则国治，壹务[66]则国富。国富而治，王之道[67]也。故曰：王道[68]作外[69]，身[70]作壹而已矣。

今上论材能知慧[71]而任之，则知慧之人希[72]主好恶，使官[73]、制物[74]，以适[75]主心。是以官无常，国乱而不壹，辩说之人[76]而无法[77]也。如此，则民务[78]焉得无多，而地焉得无荒？《诗》、《书》、礼、乐、善、修、仁、廉、辩、慧[79]，国有十者，上无使守战。国以十者治，敌至必削，不至必贫；国去此十者，敌不敢至，虽至必却[80]；兴兵而伐必取，按兵不伐必富。国好力[81]者以难攻[82]，以难攻者必兴；好辩者以易[83]攻，以易攻者必危。故圣人明君者，非能尽[84]其万物也，知万物之要[85]也。故其治国也，察[86]要而已矣。

今为国者多无要。朝廷之言治[87]也，纷纷焉[88]务相易[89]也。是以其君惛[90]于说，其官乱于言，其民惰而不农。故其境内之民，皆化[91]而好辩、乐学，事商贾，为技艺，避农战。如此，则不远[92]矣。国有事，则学民[93]恶[94]法，商民善化，技艺之民不用[95]，故其国易破也。夫农者寡而游食者[96]众，故其国贫危。今夫螟、螣、蚼、蠋[97]，春生秋死，一出而民数年不食。今一人耕而百人食之，此其为螟、螣、蚼、蠋

亦大矣。虽有《诗》、《书》，乡一束[98]，家一员[99]，独[100]无益于治也，非所以反之[101]之术也。故先王反之于农战。故曰：百人农，一人居[102]者，王；十人农，一人居者，强；半农、半居者，危。故治国者欲民之农也。国不农，则与诸侯争权，不能自持[103]也，则众力不足也。故诸侯挠[104]其弱，乘[105]其衰，土地侵削而不振，则无及[106]已。

圣人知治国之要，故令民归心于农。归心于农，则民朴而可正[107]也，纷纷[108]则易使也，信[109]可以守战也。壹则少诈而重居[110]，壹则可以赏罚进[111]也，壹则可以外用[112]也。夫民之亲上、死制[113]也，以其旦暮[114]从事于农。夫民之不可用也，见言谈游士[115]事君之可以尊身也，商贾之可以富家也，技艺之足以餬口也。民见此三者之便[116]且利也，则必避农，避农则民轻其居[117]，轻其居则必不为上守战也。凡治国者，患[118]民之散而不可抟也，是以圣人作壹，抟之也。国作壹一岁者，十岁强；作壹十岁者，百岁强；作壹百岁者，千岁强，千岁强者王。君修[119]赏罚以辅[120]壹教[121]，是以其教有所常而政有成也。

王者得治民之至要[122]，故不待赏赐而民亲上，不待爵禄而民从事，不待刑罚而民致死[123]。国危主忧，说者成伍[124]，无益于安危也。夫国危主忧也者，强敌、大国也。人君不能服强敌、破大国也，则修守备[125]，便地形，抟民力，以待外事，然后患可以去，而王可致[126]也。是以明君修政作壹，去无用，止浮学[127]事淫[128]之民，壹之农[129]，然后国家可富，而民力可抟也。

今世主皆忧其国之危而兵之弱也，而强[130]听说者。说者成伍，烦言饰辞[131]而无实用。主好其辩，不求其实。说者得意，道路曲辩[132]，辈辈[133]成群。民见其可以取[134]王公大人也，而皆学之。夫人聚党与[135]说议[136]于国，纷纷焉，小民乐之，大人说[137]之。故其民农者寡，而游食者众。众则农者殆[138]，农者殆则土地荒。学者成俗[139]，则民舍农，从事于谈说，高言伪议[140]，舍农游食，而以言相高[141]也。故民离上而不臣[142]者成群，此贫国、弱兵之教也。夫国庸[143]民以言，则民不畜[144]于农。故惟明君知好言之不可以强兵、辟[145]土也。惟圣人之治国，作壹、抟之于农而已矣。

〔注释〕 ① 人主:国君。 ② 劝:鼓励。 ③ 以:用、靠。 ④ 巧言虚道:巧妙的言辞,空洞的道理。 ⑤ 劳民:损害民力。 ⑥ 削:削弱。 ⑦ 为:治理。 ⑧ 作壹:从事于一,指专一农战。 ⑨ 是故:所以。 ⑩ 不官无爵:意思是,不专一农战的人不给他官职和爵位。 ⑪ 去言:废除巧言虚道。 ⑫ 朴:朴实。 ⑬ 淫:放荡、游荡。 ⑭ 上利:国君的奖赏。 ⑮ 壹:同"一"。 ⑯ 空:同"孔",引申为途径。 ⑰ 偷营:指从事农战以外的不正当职业。 ⑱ 多力:实力雄厚。 ⑲ 变业:改变职业。 ⑳ 外权:其他诸侯国的势力。 ㉑ 显:显赫的名望、地位。 ㉒ 要靡(yāo mí):微小,指社会地位较低的人。 ㉓ 事:从事。 ㉔ 为技艺:从事手工业。 ㉕ 教:榜样。 ㉖ 廪:粮仓。 ㉗ 偷:苟且、马虎。 ㉘ 淫:泛滥。 ㉙ 奸:奸诈邪恶的人。 ㉚ 处:在。 ㉛ 常:常规、正常途径。 ㉜ 曲主:用阿谀奉承、欺上瞒下等不正当手段讨好国君。 ㉝ 虑私:谋求私利。 ㉞ 实:满足。 ㉟ 卖权:弄权、营私舞弊。 ㊱ 以:因为。 ㊲ 末货:钱财珍宝。 ㊳ 冀:希望。 ㊴ 迁:升官。 ㊵ 上官:大官、高官。 ㊶ 欲:遂愿。 ㊷ 事:事奉。 ㊸ 狸:猫。 ㊹ 饵:诱饵。 ㊺ 情:真情实意。 ㊻ 引:拉。 ㊼ 绝绳:朽断的绳子。 ㊽ 乘:登上。 ㊾ 枉木:弯曲的木材。 ㊿ 焉得:怎能。 (51) 疾:积极、努力。 (52) 食(sì)亲:食,供养亲人。 (53) 索:求。 (54) 交游:交往。 (55) 合:合计。 (56) 更虑:改变主意。 (57) 官法明:任用官吏的制度严明。 (58) 不任知虑:不用所谓的智谋。 (59) 俭营:据上文应作"偷营"。 (60) 抟(tuán):集中。 (61) 好(hào):喜好。 (62) 怠:懒、松动。 (63) 待:依靠。 (64) 官失常:任用官吏失去常规。 (65) 常官:按照常规任用官吏。 (66) 壹务:指专一从事农战。 (67) 道:途径。 (68) 王道:统一天下的途径。 (69) 作外:"作"疑是"非"的误字。非外,不是别的。 (70) 身:指国君本身。 (71) 材能知慧:同"才能智慧"。 (72) 希:迎合。 (73) 使官:利用职权。 (74) 制物:处理政务。 (75) 适:迎合。 (76) 辩说之人:指巧辩空谈之士。 (77) 无法:不顾法令制度。 (78) 民务:指民众从事的职业。 (79) 善、修、仁、廉、辩、慧:善,善行。辩,巧言诡辩。慧,聪明才智。 (80) 却:退却。 (81) 好力:注重实力。 (82) 以难攻:用实力去攻打。难,难以得到的东西,指从事艰苦的农战所产生的实力。 (83) 易:容易得到的东西,指巧言空辩。 (84) 尽:完全。 (85) 要:纲要、要领。 (86) 察:考察。 (87) 言治:议论治国的方法。 (88) 纷纷焉:杂乱的样子。 (89) 务相易:力求改变别人的主张。易,改变。 (90) 惛(hūn):糊涂。 (91) 化:变化。 (92) 不远:不长久,指离亡国不远了。 (93) 学民:勤于学问之民。 (94) 恶:害,破坏。 (95) 不用:不肯替国家出力。 (96) 游食者:在外游荡混饭吃的人。 (97) 螟、螣、蚼、蠋:都是农作物的害虫。 (98) 束:捆。 (99) 员:卷。 (100) 独:惟独。 (101) 反之:反通"返"。指从贫危回到富强。 (102) 居:指闲居而不务农。 (103) 自持:自保。 (104) 挠(náo):扰乱。 (105) 乘:欺凌。 (106) 无及:来不及。 (107) 正:治理。 (108) 纷纷:众多的样子。 (109) 信:诚实。 (110) 重居:不轻易迁移。 (111) 进:鼓励,推行。 (112) 外用:指对其他诸侯国作战。 (113) 死制:为法制效死。 (114) 旦暮:从早到晚。 (115) 游士:游说之士。 (116) 便:随便,自由自在。 (117) 轻其居:指轻易搬

迁。 ⑱ 患：忧虑。 ⑲ 修：制定。 ⑳ 辅：辅助、辅佐。 ㉑ 壹教：统一教化。 ㉒ 至要：最根本的要领、关键。 ㉓ 致死：尽力效死。 ㉔ 成伍：成群结队。 ㉕ 修守备：做好防守的准备。 ㉖ 致：达到。 ㉗ 浮学：浮夸空洞、毫无用处的学问。 ㉘ 事淫：不搞农战而从事不正当的职业。 ㉙ 壹之农：指民众专一务农。 ㉚ 强(jiàng)：硬要。 ㉛ 烦言饰辞：烦琐虚伪的言词。烦，多；饰，粉饰、虚假。 ㉜ 曲辩：诡辩。 ㉝ 辈辈：指很多人。 ㉞ 取：取悦。 ㉟ 党与：同伙。 ㊱ 说议：评论国家政事。 ㊲ 说：同“悦”，高兴。 ㊳ 殆：同“怠”，懒散消极。 ㊴ 俗：风气。 ㊵ 高言伪议：高谈阔论，信口开河。 ㊶ 相高：互争高低。 ㊷ 不臣：不服从国君。 ㊸ 庸：通“用”，任用。 ㊹ 畜：止，停留。 ㊺ 辟：开辟，扩大。 （毛慧君）

〔鉴赏〕 《农战》是商鞅学派的另一篇代表作。司马迁在《史记·商君列传》中说：“余尝读商君《开塞》、《耕战》书，与其人行事相类。”这里的“《耕战》”无疑就是现传《商君书》中的《农战》。商鞅变法的目的是使秦国富强起来，也就是“富国强兵”，从而具有兼并天下的实力。所谓“富国强兵”，就是通过兴农而致富，通过好战而兵强，所以农和战犹如车之两轮、鸟之双翼，是法家最重视的两个方面。

《农战》篇的核心思想与商鞅本人的“行事”相符合。但它可能不是商鞅所作，这主要是因为：商鞅在世时，儒法两家的矛盾还没有达到激烈冲突的程度，如商鞅自撰的《垦令》篇，其列举的“国害”——“五民”不是直接针对儒家，而从《农战》篇所列举的“国害”——“十者”看，首当其冲是儒家的《诗》、《书》、礼、乐、仁等等，这说明儒法的激烈冲突已经开始了。

《农战》篇开宗明义，指出：“凡人主之所以劝民者，官爵也；国之所以兴者，农战也。”这就是说，使国家兴盛强大的关键在于鼓励人民参加农战。因此，“善为国者，其教民也，皆作壹而得官爵。”所谓“作壹”，就是一之于农战，把人民驱使到从事“农战”这一条路上。在商鞅学派看来，除了农战之外，其余都是“巧言虚道”，是于国家无用的“劳民”之事，而“劳民者，其国必无力，无力则其国必削”。由此可以看出，法家力主耕战，崇尚的是一个“力”字，认为依靠国富兵强的实力才能统一天下。尚力与崇德，这是儒法两家在价值取向上的一个重大分歧。

《农战》篇非常重视国家对于人民的导向作用。这种导向就是它所说的“教民”、“作壹”，或者说“壹教”。此文云：“圣人明君者，非能尽其万物也，知万物之要也。故其治国者，察要而已矣。”“要”就是纲要，圣人明君之所以圣明，无非就是知道治国的纲要之所在。何为治国的纲要？在法家看来，就是教民耕战，使人民都去从事农业和战争，“壹则可以赏罚进也”，“君

修赏罚以辅壹教，是以其教有所常而政有成也”。显然，作者认为“壹教”的主要手段是“赏罚”，这是教民之“常”，亦可谓纲常。儒家认为，治国的纲常在于德教；而法家认为，治国的纲常在于赏罚。

在赏、罚中，《农战》篇讲罚不多，它比较重视“官爵”、“赏赐”，这与《开塞》篇主张“刑九而赏一”不同。我们可以将本文作者归入法家中的较温和派。但本文在“壹教”方面又是很严厉的，它主张除农战的“实用”之外，禁绝一切的“巧言辩说”和商贾、技艺等“无用”。官爵、赏赐只能施之于农战，只有人民看见利益从农战的“壹孔”出来，才能“作壹”，而“作壹则民不偷营，民不偷营则多力，多力则国强”。反之，如果人民觉得可以避开农战，通过“巧言辩说”而取官爵，通过经商和技艺而得利益，那么“以此为教者，其国必削”，国家就危险了。《农战》篇是写给君主看的主张“作壹”的政论文章，它足以说动君主之心的就是“作壹”则国强，不“作壹”则国危，文中就此作了反复的论证。

文中说：“国力抟者强，国好言谈者削。故曰：农战之民千人，而有《诗》、《书》、辩、慧者一人焉，千人者皆殆于农战矣。农战之民百人，而有技艺者一人焉，百人者皆怠于农战矣。”国家要靠农战而安，君主要靠农战而尊，如果人民皆怠于农战，那么国安主尊就是不可能的。文中主要针对儒家提出：“《诗》、《书》、礼、乐、善、修、仁、廉、辩、慧，国有十者，上无使战守。国以十者治，敌至必削，不至必贫。国去此十者，敌不敢至，虽至必却。兴兵而伐，必取；按兵不伐，必富。”“十者”是《农战》篇所列举的“国害”，作者认为，要“作壹”而国强，攻可取之，守可退之，就必须禁绝这些“国害”。

文中又说：“圣人知治国之要，故令民归心于农。”在农、战中，作者更重视农，因为农是战的基础，国富才能兵强。作者又说：“夫民之不可用也，见言谈游士事君之可以尊身也，商贾之可以富家也，技艺之足以餬口也。民见此三者之便且利也，则必避农。”若要人民“归心于农”，就必须禁绝言谈游士，使商贾不可富家，技艺不足餬口，这样就把人民驱使到只有务农这一条路上。

文章最后强调：“是以明君修政作壹，去无用，止浮学事淫之民，壹之农，然后国家可富而民力可抟也。”在战国时期“诸侯力政，强侵弱，众暴寡，兵革不休”的形势下，此文高度重视农战，有其合理、深刻之处；但它把兴农富国、强兵辟土作为唯一的价值取向，视道德学术为“浮学”，视商贾、技艺为“事淫”，主张禁绝农战之外的其他社会活动，这又是褊狭、肤浅的。在法

家学说中，合理与褊狭同在，深刻与肤浅共生。 （李存山）

壹 言 《商君书》

凡将[1]立国，制度不可不察也，治法不可不慎也，国务不可不谨也，事本[2]不可不抟[3]也。制度时[4]，则国俗可化[5]而民从制；治法明，则官无邪；国务壹，则民应用[6]；事本抟，则民喜农而乐战。夫圣人[7]之立法化俗，而使民朝夕[8]从事于农也，不可不知也。夫民之从事死制[9]也，以上之设荣名、置赏罚之明也。不用辩说、私门而功立矣，故民之喜农而乐战也。见上之尊农战之士，而下[10]辩说、技艺之民[11]，而贱游学之人[12]也，故民壹务，其家必富，而身显于国。上开[13]公利[14]而塞[15]私门，以致[16]民力，私劳[17]不显于国，私门不请于君。若此而功臣劝[18]，则上令行而荒草辟，淫民[19]止而奸无萌[20]。治国能抟民力而壹民务者，强；能事本而禁末[21]者，富。抟，抟而不化[23]则不行，行而无富[24]则生乱。故治国者，其抟力也，以富国强兵也；其杀力也，以事敌[25]劝民也。夫开而不塞则知长[26]，长而不攻[27]则有奸；塞而不开则民浑[29]，浑而不用则力多，力多而不攻则有奸、虱[28]。故抟力以壹务也，杀力以攻敌也。治国者贵民壹[30]，民壹则朴[31]，朴则农，农则易勤，勤则富。富者废[32]之以爵，不淫；淫者废之以刑而务农。故能抟力而不能用者，必乱；能杀力而不能抟者，必亡。故明君知齐[33]二者，其国强；不知齐二者，其国削[34]。

夫民之不治者，君道[35]卑[36]也；法之不明者，君长乱[37]也。故明君不道卑、不长乱也。乘[38]权而立，垂法[39]而治，以得奸于上而官，无不赏罚断而器用[40]有度。若此，则国制明而民力竭，上爵尊而伦徒[41]举[42]。今世主皆欲治民，而助之乱，非乐以为乱也，安其故[43]而不躐[44]于时也。是上法古而得其塞，下修今而不时移，而不明世俗之变，不察治民之情，故多赏[45]以致刑，轻刑以去赏。夫上设刑而民不服，赏匮而奸益多。故上之于民[46]也，先刑而后

赏。故圣人之为国也，不法古，不修今，因世而为之治，度[47]俗而为之法。故法不察民之情而立之，则不成；治宜于时而行之，则不干[48]。故圣王之治也，慎为察务，归心于壹而已矣。

〔注释〕 ① 将：欲，打算。 ② 事本：指从事农战。 ③ 抟：通"专"，专一。 ④ 时：适时，及时，适合当时的情况。 ⑤ 化：变化。 ⑥ 应用：听从使用。 ⑦ 圣人：作者心目中能适应社会发展而进行革新的统治者。 ⑧ 朝夕：从早到晚。 ⑨ 死制：愿为国家法令效死。 ⑩ 下：贬低，轻视。 ⑪ 技艺之民：手工业者。 ⑫ 游学之人：到处讲学游说的人。 ⑬ 开：开辟。 ⑭ 公利：指以国君为代表的新兴地主阶级国家的利益。 ⑮ 塞：杜绝。 ⑯ 致：招致。 ⑰ 私劳：为私门效劳。 ⑱ 劝：勉励、鼓励。 ⑲ 淫民：技艺、游学之人。 ⑳ 萌：萌生。 ㉑ 末：商业和手工业。 ㉒ 杀(shài)：减少，消耗。这里指使用。 ㉓ 化：用掉。 ㉔ 富：疑是"当"字。 ㉕ 事敌：对敌作战。 ㉖ 知长：原作"短长"。长，增长。 ㉗ 攻：治理。 ㉘ 虱：有害于国家的行为和现象。《去强》中有"六虱"，指岁、时、美、好、志、行。 ㉙ 浑：浑沌，愚昧，不明白。 ㉚ 贵民壹：重视民众任务的统一。 ㉛ 朴：朴实、淳朴。 ㉜ 废：止。 ㉝ 齐：调和。 ㉞ 削：削弱。 ㉟ 道：通"导"，引导。 ㊱ 卑：低下。 ㊲ 长乱：助长混乱。 ㊳ 秉：持，执。 ㊴ 垂法：颁布法令。 ㊵ 器用：器物。 ㊶ 伦徒：各种人物。 ㊷ 举：行动。 ㊸ 故：旧，指旧制度。 ㊹ 闕(kuì)：缺乏。 ㊺ 多赏：滥赏。 ㊻ 上之于民：原作"民之于上"，根据文义改。 ㊼ 度(duó)：衡量，考虑。 ㊽ 干：抵触。　　（毛慧君）

〔鉴赏〕 《壹言》并非专论统一言论，而是讲"壹"即专一的重要性、如何做到"壹"，等等。

以《商君书》而论，"壹"出现的频率相当频繁，而且地位也甚为重要。此篇竟然作出了对"壹"的专篇大论，究竟是什么原因使作者对此发生了如此的兴趣，有如此的偏爱呢？

作者对秦国民风中的不足十分不满，那就是"民贵学问，又贱农"；"辟、淫、游、惰之民有所食"(《商君书·垦令》)，也就是说，秦国之民表现得较为懒散、浮躁、事业心较差。这其中当然有自然条件相对其他国家较为不利等客观原因，但从管理者的角度而言，亦与在上者没有带好头、法律制度较为陈旧、束缚了人们积极性密切相关。针对此情，作者提出"凡将立国……事本不可不抟"的主张。意思是说，虽然看上去问题在百姓身上，其实根子却在统治者那里。要治理好这个国家，必须从改变人们的传统观念、使人心得到重新的凝聚、制定切实可行的施政纲领并持之以恒等方

面做起。

那么，在百废待举的局面中，究竟以什么为可“壹”之事呢？《壹言》篇中提出了两条：一为农耕，他又称之为“抟力”；二为战事，他又称之为“杀力”。应当说这种选择是十分明智的。这是因为从当时的情况来看，由于社会经济以农业为主，工业、商业尚处于初始阶段，抓农业即是指要以国家经济的发展为首攻方向。另外，由于其时正值诸侯纷争、战火不断时期，国家的军事实力亦是直接关系到其生死存亡的大事。这两件事对于正处弱国地位的秦国来说，确实较之其他国家管理中应涉及的思想、文化、教育、外交、卫生等事宜，来得更为重要一些。因为对于一个积贫积弱的国家来说，只有振兴国力才能改变被动挨打的局面。

作者由此提出了一系列鼓励人民专心务农、勇于作战的办法。关于前者，通过户籍造册定编、对游惰之民课以重税重赋、农耕有功者可获官爵等方式，使人民安心于农事。至于后者，他亦沿循突破既定等级制度的思路，使有军功者得到重赏，甚至可改变过去低贱的身份地位。这样的做法当然可以极大地调动了百姓参战的积极性。

作者认为，在做这些事情的时候，要做到从实际出发，“因世而为之治，度俗而为之法”，又持之以恒，坚持一抓到底，便能取得预期的成功。

战国时期，各种学派风起云涌，各家无不以改造天下为己任。如孟轲发出过“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁”（《孟子·公孙丑下》）的感叹。但是他们的宏词高论往往经不起事实的检验，有的甚至还因此而误人国事（如宋襄公即因死守“仁义”之道而将江山拱手相让），能像《壹言》作者那样拿出切中时弊的有效办法，并执著其间、一抓到底者，则属凤毛麟角。从这一点上看，“壹”的思想确实具有时代的先进性。

作者讲“壹”，也强烈地透露出其脚踏实地的务实精神。他在整篇中所提倡都是一种据实情、办实事、求实效的精神。务实、专一，是受到中国古代有识之士普遍重视和提倡的一种美德。《壹言》作者以务实风格为秦国戒除虚浮、骄躁风气作出贡献，这确实是难能可贵的。当然这并不意味着治理国家只须务实、不必务虚（即注重意识形态领域内的引导、教育）；也不意味着任何决策都可“壹”以贯之，不知变通。根据不同的历史条件，提出不同的有针对性的管理方式方法，这同样也是《壹言》篇所提示于我们的地方。

（李似珍）

开　塞　　《商君书》

天地设[1]而民生之。当此之时也，民知其母而不知其父，其道[2]亲亲[3]而爱私[4]。亲亲则别[5]，爱私则险[6]，民众而以别、险为务[7]，则民乱。当此时也，民务胜[8]而力征[9]。务胜则争，力征则讼[10]，讼而无正[11]，则莫得其性[12]也。故贤者立中正，设无私，而民说[13]仁。当此时也，亲亲废，上贤[14]立矣。凡仁者以爱利为务，而贤者以相出[15]为道。民众而无制[16]，久而相出为道，则有[17]乱。故圣人承[18]之，作为土地、货财、男女之分[19]。分定而无制，不可，故立禁[20]；禁立而莫之司[21]，不可，故立官；官设而莫之一[22]，不可，故立君。既立君，则上贤废而贵贵[23]立矣。然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。上贤者，以道相出也；而立君者，使贤无用也。亲亲者，以私为道也；而中正者[24]，使私无行[25]也。此三者[26]，非事相反也，民道弊[27]而所重易[28]也，世事变而行道异也。故曰王道有绳[29]。

夫王道一端[30]，而臣道[31]亦一端，所道则异，而所绳则一也。故曰：民愚则知可以王[32]，世知则力[33]可以王。民愚则力有余而知不足，世知则巧有余而力不足。民之生[34]，不知则学，力尽而服。故神农教耕而王天下，师[35]其知也；汤、武致强[36]而征诸侯，服其力也。夫民愚，不怀[37]知而问；世知，无余力而服。故以知王天下者并[38]刑，力征诸侯者退[39]德。圣人不法[40]古，不修[41]今。法古则后于时，修今则塞[42]于势[43]。周不法商，夏不法虞，三代异势，而皆可以王。故兴王有道，而持[44]之异理。武王逆取[45]而贵顺[46]，争天下而上[47]让，其取之以力，持之以义。今世强国事[48]兼并[49]，弱国务力守，上不及虞、夏之时，而下不修汤[50]、武。汤、武塞，故万乘莫不战，千乘莫不守。此道之塞久矣，而世主莫之能废[51]也，故三代不四[52]。非明主莫有能听也，今日愿启[53]之以效[54]。

古之民朴以[55]厚，今之民巧以伪。故效于古者，先德而治；效于今者，前刑而法；此俗之所惑也。今世之所谓义者，将[56]立民之所好，而废其所恶[57]；此其所谓不义者，将立民之所恶，而废其所乐也。二者名贸实易[58]，不可不察[59]也。立民之所乐，则民伤其所恶；立民之所恶，则民安其所乐。何以知其然也？夫民忧则思，思则出度[60]；乐则淫，淫[61]则生佚[62]。故以刑治则民威[63]，民威则无奸[64]，无奸则民安其所乐；以义教则民纵，民纵则乱，乱则民伤其所恶。吾所谓刑[65]者，义之本[66]也；而世[67]所谓义者，暴之道[68]也。夫正[69]民者：以其所恶，必终其所好；以其所好，必败其所恶。

治国，刑多而赏少，故王者刑九而赏一，削国赏九而刑一。夫过有厚薄，则刑有轻重；善有大小，则赏有多少。此二者，世之常用也。刑加于罪所终[70]，则奸不去；赏施于民所义，则过不止。刑不能去奸而赏不能止过者，必乱。故王者刑用于将过[71]，则大邪不生；赏施于告奸[72]，则细过不失[73]。治民能使大邪不生、细过不失，则国治，国治必强。一国行之，境内独治；二国行之，兵[74]则少衰[75]；天下行之，至德复立。此吾以杀刑之反[76]于德，而义合于暴也。

古者，民藁[77]生而群处，乱，故求有上[78]也。然则天下之乐有上也，将以为治也。今有主而无法，其害与无主同；有法不胜[79]其乱，与不法同。天下不安无君，而乐胜[80]其法，则举世以为惑也。夫利天下之民者，莫大于治；而治莫康[81]于立君；立君之道，莫广[82]于胜法[83]；胜法之务，莫急于去奸；去奸之本，莫深[84]于严刑。故王者以赏禁，以刑劝[85]，求[86]过不求善，藉[87]刑以去刑。

〔注释〕 ① 天地设：开天辟地。设，设立。 ② 道：原则。 ③ 亲亲：爱自己的亲人。 ④ 爱私：贪图私利。 ⑤ 别：区分，即分别亲疏。 ⑥ 险(xiǎn)：通“俭”，为追求私利而损害别人的行为。 ⑦ 务：专心要做的事。 ⑧ 务胜：力求压服对方。 ⑨ 力征：竭力争夺。 ⑩ 讼：争辩、争吵。 ⑪ 正：公正、标准。 ⑫ 性：指人们过正常生活的愿望和要求。 ⑬ 说：通“悦”，高兴。 ⑭ 上贤：即尚贤，崇尚贤人。 ⑮ 相出：相互超出。 ⑯ 制：制度、法度。 ⑰ 有：通“又”。 ⑱ 承：接着。

⑲ 分：通“份”，私有权力。　⑳ 禁：禁令。　㉑ 莫之司：没有人掌管。司，掌管、执行。　㉒ 一：统一、统辖。　㉓ 贵贵：使贵族更加显贵。　㉔ 中正者：即“立中正者”，前可能漏“立”。　㉕ 无行：行不通。　㉖ 三者：指“上世”、“中世”、“下世”三个时代的做法。　㉗ 弊：败、坏。　㉘ 所重易：所注重的改变了。　㉙ 绳：准绳、准则。　㉚ 一端：一个方面。　㉛ 臣道：臣所言之道。臣，指作者本人。　㉜ 王：成就王业。　㉝ 力：有实力的人。　㉞ 生：通“性”。　㉟ 师：学习。　㊱ 致强：使用强力。　㊲ 怀：具有。　㊳ 并：通“摒”，摒除。　㊴ 退：抛弃。　㊵ 法：效法。　㊶ 修：当作“循”，拘守。　㊷ 塞：闭塞，意为受阻。　㊸ 势：趋势、形势。　㊹ 持：保持。　㊺ 逆取：用暴力夺取天下。　㊻ 贵顺：提倡顺从。　㊼ 上：通“尚”，崇尚。　㊽ 事：从事。　㊾ 兼并：吞并。　㊿ 不修汤、武：不能按汤、武那样去办。即不能像汤、武那样适应时代的需要而强盛。　(51) 废：“发”字的借字，打通。一说，废，废除。　(52) 三代不四：指夏、商、周之后，再也没有出现能同三代相比的第四个朝代。　(53) 启：开、说通。　(54) 效：功效。　(55) 以：而。　(56) 将：乃、就是。　(57) 恶：厌恶。　(58) 名贸实易：名称相似，而实质相反。贸通“侔”，齐等。　(59) 察：考察、搞清楚。　(60) 出度：产生守法思想。　(61) 淫：放荡。　(62) 佚：失、过错。　(63) 威：通“畏”。　(64) 奸：奸邪，犯法作乱。　(65) 刑：原作“利”，据文义改。　(66) 本：根本。　(67) 世：指世俗之人。　(68) 道：由、由来。　(69) 正：治理。　(70) 终：极，指重罪。　(71) 将过：刚开始犯罪，指轻罪。　(72) 告奸：告发奸人。　(73) 不失：不漏掉。　(74) 兵：兵器，指战争。　(75) 寝：息、停止。　(76) 反：通“返”，回归，转化。　(77) 藂：通“丛”，聚集。　(78) 上：首领。　(79) 胜：克服。　(80) 胜：克服，这里指破坏。　(81) 康：乐。　(82) 广：深远。　(83) 胜法：任法、用法。　(84) 深：重。　(85) 劝：劝导。　(86) 求：追究。　(87) 藉：通“借”，依靠、凭藉。

（毛慧君）

〔鉴赏〕《商君书》在战国末期已广泛流传，但在汉初人看来，其中最足以代表商鞅思想的是《开塞》和《农战》。《淮南子·泰族训》和《史记·商君列传》中都提到了《开塞》（《淮南子》中作“《启塞》”）。古人一般认为，《开塞》篇的作者就是商鞅本人；但据现代一些学者考察，《开塞》篇可能是商鞅的后学所作。

从史籍所载商鞅本人的事迹和《商君书》中的《垦令》、《外内》、《修权》等篇看，商鞅是主张“厚赏重刑”的；但《开塞》篇提出“治国刑多而赏少，故王者刑九而赏一”，这是主张“重刑轻赏”或赏只“施于告奸”，此与商鞅本人的思想不合。《商君书》是商鞅及其学派的著作总集，“厚赏重刑”论与“重刑轻赏”论是商鞅学派的内部分歧。除此之外，《开塞》篇的思想与商鞅本人的思想是相一致的。我们可以把《开塞》篇看作商鞅及其学派的一篇代表作。

商鞅在变法前夕与秦国守旧派的辩论中提出了“当时而立法，因事而制礼”，“治世不一道，便国不必法古”的思想。“治世”之所以不应采取一种固定不变的原则，“便国”之所以不必完全效法古人，原因就在于社会历史是进化的，当今之时事并非已往之时事，要适应当今之时事，就必须变古之法，实行改革。历史进化论是商鞅变法的重要哲学理论基础，而《开塞》篇就是商鞅学派集中论述历史进化论的一篇杰作。

所谓“开塞”，即清除障碍、开拓新路的意思。此文开篇就叙述了人类社会的历史发展：在“天地设而民生之”的初民社会，“民知其母而不知其父，其道亲亲而爱私”。当此时，人们都努力去战胜对方而夺取私利，于是就发生争斗和争吵。由于争斗和争吵没有一定的是非评判标准，人的理性不能得到体现，所以后来就有贤人出，建立中正的标准，主张无私，人们也就喜好仁爱了。当此时，亲亲之道废，而崇尚贤人的思想立。仁者以爱人利人为职责，而贤人则要争着出人头地。这样争为人上的事情发生久了，社会仍会有纷乱。于是后来就有圣人出，划定土地、财物和男女之别。有分别而无制度不行，所以就创制了法律。有法律而无司法的人不行，所以就设置了官吏。有官吏而无统一的管辖不行，所以就建立了国君。有了国君，则崇尚贤人的思想废，而尊重权贵的思想立。——由此，《开塞》篇总结出“上世亲亲而爱私，中世上（尚）贤而悦仁，下世贵贵而尊官”的三世说。此三世说虽然不完全符合历史进化的实际情况，但大致反映了人类社会由母系到父系，由亲亲爱私到有一定的道德规范，由平等到尚贤，由尚贤到尊官，由无法、无官、无君到有法、有官、有君的历史进程。

《开塞》篇进一步指出，亲亲是以自私为道，而建立中正的道德标准则是使自私不得伸展；尊贤是以才德相竞争，而建立国君则是使贤人没有用处。这三个时代并不是行事彼此矛盾，而是人们所走的道路发生了阻窒，因而所重视的东西就有了变革；社会的情况发生了变化，因而所采取的办法也就不同了。——在这里，道德、贤人、国君等等都不是一开始就有的，而是社会发展到一定的阶段，因旧路已经不通而新路需要开拓所必然产生的结果；历史不仅是进化的，而且是有必然趋势可循的。在两千多年前的中国古代，能得出这样的历史观，不能不令人惊叹其思想的深刻！

在历史进化论的基础上，《开塞》篇转而论证法家的尚力任法主张在当时的合理性。它指出知与力、德与刑两种不同的治道适用于不同的时代：“民愚则知可以王，世知则力可以王”。人的生性是，对不知道的东西就学习，力量用尽了就屈服。所以，“神农教耕而王，天下师其知也；汤武致强而

征，诸侯服其力也”。靠知识、智慧统治天下者贬退刑罚，靠实力征伐诸侯者贬退道德。“效于古者，先德而治；效于今者，前刑而法”。这里的“先德而治”和“前刑而法”正是当时儒法两家政治主张分歧的要点所在，而《开塞》篇从其历史进化论中逻辑地引出的结论正是当时应该尚力、重刑、任法。

《开塞》篇还指出，用“刑治”则人民畏惧，人民畏惧就没有奸邪，没有奸邪则人民“安其所乐”；用“义教”则人民放纵，人民放纵则国乱，国乱则人民“伤其所恶”。因此，“吾所谓刑者，义之本也；而世所谓义者，暴之道也。……此吾以杀刑之反于德，而义合于暴也。”这虽然是为法家的严刑峻法作辩护，但它认识到刑与德、义与暴在一定的条件下可以相互转化，这种历史的辩证法的合理内核也仍能显示其思想之深刻。

总之，《开塞》篇是以历史进化论为基础，来为法家的政治主张作论证。我们从中可以感到其逻辑的力量，也可以看出其历史进化论和辩证法思想的深刻。它对以后中国哲学的历史观产生了重要而深远的影响。另外，篇中所说“武王逆取而贵顺，争天下而上让，其取之以力，持之以义”，对汉初的陆贾说服汉高祖刘邦尊儒也起了思想导引的作用。无论从哲学、政治的理论意义还是从其历史的影响而言，《开塞》篇的重要性都是不可低估的。

（李存山）

赏　刑　《商君书》

圣人①之为②国也，壹③赏、壹刑、壹教。壹赏则兵无敌，壹刑则令行，壹教则下听④上。夫明⑤赏不费，明刑不戮⑥，明教不变⑦，而民知于民务，国无异俗。明赏之犹⑧，至于无赏也；明刑之犹，至于无刑也；明教之犹，至于无教也。

所谓壹赏者，利禄⑨、官爵，抟⑩出于兵，无有异施⑪也。夫固⑫知愚、贵贱、勇怯、贤不肖⑬皆尽其胸臆之知⑭，竭⑮其股肱之力⑯，出死⑰而为上用也。天下豪杰贤良，从之如流水，是故兵无敌而令行于天下。万乘之国，不敢苏⑱其兵中原⑲；千乘之国，不敢捍⑳城。万乘之国，若有苏其兵中原者，战将㉑覆㉒其军；千乘之国，若有捍城者，攻将凌其城。战必覆人之军，攻必凌人之

城，尽城而有之，尽宾[23]而致之，虽厚庆赏[24]，何费匮[25]之有矣。昔汤封于赞茅[26]，文王封于岐周[27]，方百里。汤与桀战于鸣条[28]之野，武王与纣战于牧野[29]之中，大破九军[30]，卒[31]裂土[32]封诸侯。士卒坐陈[33]者，里有书社[34]，车休息不乘，从[35]马华山之阳，从牛于农泽，从之老而不收，此汤、武之赏也。故曰：赞茅、岐周之粟，以赏天下之人，不人得一升；以其钱赏天下之人，不人得一钱。故曰：百里之君而封侯其臣，大其旧[36]。自士卒坐陈者，里有书社。赏之所加[37]，宽于牛马者，何也？善因[38]天下之货[39]，以赏天下之人。故曰："明赏不费。"汤、武既破[40]桀、纣，海内无害[41]，天下大定[42]。筑五库[43]，藏五兵[44]，偃[45]武事，行文教[46]，倒载[47]干戈，搢笏[48]作为乐，以申[49]其德。当此时也，赏禄不行，而民整齐。故曰："明赏之犹，至于无赏也。"

所谓壹刑者，刑无等级。自卿相、将军以至大夫、庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦[50]。有功于前，有败于后，不为损[51]刑；有善于前，有过于后，不为亏[52]法。忠臣孝子有过，必以其数断[53]。守法守职之吏有不行王法者，罪死不赦，刑及三族。周[54]官之人知而讦[55]之上者，自免于罪，无贵贱，尸袭[56]其官长之官爵、田禄。故曰："重刑连其罪[57]，则民不敢试[58]。"民不敢试，故无刑也。夫先王之禁，刺杀、断人之足、黥[59]人之面，非求伤民也，以禁奸止过也。故禁奸止过，莫若重刑；刑重而必得，则民不敢试，故国无刑民。国无刑民，故曰："明刑不戮。"晋文公[60]将欲明[61]刑以亲百姓[62]，于是合[63]诸侯大夫于侍千宫[64]。颠颉[65]后至，请其罪。君[66]曰："用事焉[67]。"吏遂断颠颉之脊以殉[68]。晋国之士稽焉皆惧[69]，曰："颠颉之有宠也，断以殉，况于我乎？"举兵伐曹[70]、五鹿[71]，及反[72]郑[73]之埤[74]，东卫之亩[75]，胜荆人[76]于城濮[77]。三军之士止之如斩足，行之如流水，三军之士无敢犯禁者。故一假道[78]重轻[79]于颠颉之脊而晋国治。昔者周公旦[80]杀管叔[81]，流霍叔[82]，曰："犯禁者也。"天下众皆曰："亲昆弟[83]有过不违[84]，而况疏远乎？"故天下知用刀锯于周庭[85]而海内治。故曰："明刑之犹，至于无刑也。"

所谓壹教者，博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行，群党任誉清浊，不可以富贵，不可以评刑[85]，不可独立私议以陈[87]其上。坚者被[88]，锐者挫，虽曰圣知、巧佞[89]、厚朴[90]，则不能以非功[91]罔[92]上利。然富贵之门，要存战而已矣。彼能战者，践富贵之门；强梗[93]焉，有常刑而不赦。是父兄、昆弟、知识[94]、婚媾[95]、合同[96]者，皆曰："务之所加，存战而已矣。"夫故当壮[97]者务于战，老弱者务于守，死者不悔，生者务劝，此臣之所谓壹教也。民之欲富贵也，共[98]阖棺[99]而后止。而富贵之门必出于兵，是故民闻战而相贺也，起居饮食所歌谣者，战也。此臣之所谓"明教之犹，至于无教"也。

此臣所谓参教[100]也。圣人非能通，知万物之要[101]也，故其治国，举要以致万物，故寡教[102]而多功[103]。圣人治国也，易知而难行也。是故圣人不必加[104]，凡主[105]不必废，杀人不为暴[106]，赏人不为仁者，国法明[107]也。圣人以功授官予爵，故贤者不忧；圣人不宥[108]过，不赦刑，故奸无起[109]。圣人治国也，审[110]壹而已矣。

〔注释〕 ① 圣人：指作者理想中有作为的封建统治者。 ② 为：治理。 ③ 壹：统一。 ④ 听：听从。 ⑤ 明：费财。 ⑥ 戮：杀戮。 ⑦ 变：变更。 ⑧ 犹(yóu)：至极。 ⑨ 利禄：俸禄。 ⑩ 抟：通"专"，专一。 ⑪ 施：施与。 ⑫ 固：通"故"，所以。 ⑬ 不肖：不贤。 ⑭ 胸臆之知：胸中所知道的。臆，胸骨。 ⑮ 竭：尽。 ⑯ 股肱(gōng)之力：肱，胳膊；股，大腿。指全身力量。 ⑰ 出死：效死。 ⑱ 苏：通"溯"，指向。 ⑲ 中原：指战场。 ⑳ 捍：抵御，保卫。 ㉑ 将：必。 ㉒ 覆：倾覆，覆灭。 ㉓ 宾：服，归顺。 ㉔ 庆赏：赏赐。 ㉕ 匮(kuì)：竭，用尽。 ㉖ 赞茅：商的封地，在今河南修武县北。 ㉗ 岐周：周的封地，在今陕西岐山县。周族原住岐山以南的周原，故称岐周。 ㉘ 鸣条：地名，在今陕西运城安邑镇北。 ㉙ 牧野：地名，在今河南汲县、淇城间。 ㉚ 九军：九，表示多，非确数。九军，这里指桀、纣及其诸侯的军队。 ㉛ 卒：最后。 ㉜ 裂土：划分土地。 ㉝ 坐陈：临阵，参战。 ㉞ 里有书社：书，书写；社，二十五家为一社。指参战有功的士兵复员回乡，书写他们姓名于社中册籍之上。 ㉟ 从：同"纵"，释放。 ㊱ 旧：指汤、武原来的封地。 ㊲ 加：增益。 ㊳ 因：由，利用。 ㊴ 货：财物。 ㊵ 破：打败。 ㊶ 害：祸患。 ㊷ 定：安定。 ㊸ 五库：指兵库、车库、祭器库、乐库、宴器库。 ㊹ 五兵：指戈、殳、戟、矛、弓矢五种兵器。 ㊺ 偃(yǎn)：息，停止。 ㊻ 文教：这里指法度。 ㊼ 倒载：倒放。 ㊽ 搢(jìn)笏(hù)：搢，插；笏，古代君臣朝见时所持的手板，用以记

事备忘。搢笏，笏板不用是插在衣外的大带上，这里指天子接受诸侯朝见，偃武修文。 ㊾ 申：宣扬。 ㊿ 赦(shè)：免除。 (51) 损：减。 (52) 亏：毁，破坏。 (53) 以其数断：按照犯罪轻重来判决。数，指罪的轻重程度。断，判断，判决。 (54) 周：当为"同"。 (55) 讦(jié)：揭发，告发。 (56) 尸袭：主持，继承。 (57) 连其罪：连坐治罪。 (58) 试：尝试、触犯。 (59) 黥(qíng)：刺刻犯人的脸，然后涂上墨。 (60) 晋文公：姓姬，名重耳，春秋时晋国的国君，五霸之一。 (61) 明：昭明。 (62) 亲百姓：使百姓亲从。 (63) 合：会合，召集。 (64) 侍千宫：宫名。 (65) 颠颉(xié)：颉，晋国大夫，曾随晋文公流亡十九年。 (66) 君：指晋文公。 (67) 用事焉：按法令处理。 (68) 殉(xùn)：通"徇"，示众。 (69) 稽焉皆惧：窃议此事，都有畏惧。 (70) 曹：诸侯国名。 (71) 五鹿：卫国地名。 (72) 反：覆，拆除，毁掉。 (73) 郑：国名。 (74) 埤(pí)：通"陴"，城墙上突出的小墙垛。 (75) 东卫之亩：把卫国田间道路改成东西的方向，以便晋国的战车向东方进军。 (76) 荆人：楚国人。 (77) 城濮(pú)：濮，卫国地名，晋文公曾在此大败楚军。历史上称"城濮之战"。 (78) 假道：借路。 (79) 重轻：重刑轻罪。 (80) 周公旦：周武王弟，即周公。 (81) 管叔：周公旦兄。 (82) 霍叔：周公旦弟。这里"霍叔"当为"蔡叔"之误，霍叔即蔡叔。 (83) 昆弟：兄弟。 (84) 违：背离(法令)。 (85) 周庭：庭，当作"廷"。周庭，指周王室内部。 (86) 评刑：议论刑罚。 (87) 陈：陈说，指说长道短。 (88) 被：当作"破"。 (89) 巧佞(nìng)：佞，口才。巧佞，巧言善辩。 (90) 厚朴：厚道朴实。 (91) 非功：没有战功。 (92) 罔：欺骗、骗取。 (93) 强梗：梗，硬，顽固。强梗，指顽固不化的人。 (94) 知识：相知相识的人。 (95) 婚媾：亲戚。媾，同"姻"。 (96) 合同：志同道合的人。 (97) 当壮：丁壮。 (98) 共：皆。 (99) 阖(hé)棺：合上棺材盖，意思是到死才罢休。阖，关闭。 (100) 参教：指赏、刑、教三事。参，同"三"。 (101) 要：纲要。 (102) 寡教：寡，少。寡教，指能壹教，壹教即壹赏、壹刑、壹教。 (103) 功：功效。 (104) 加：增加。 (105) 凡主：平庸的国君。 (106) 暴：残暴。 (107) 明：严明。 (108) 宥(yòu)：宽恕，饶恕。 (109) 起：兴起，发生。 (110) 审：详尽了解，研究。 (毛慧君)

〔鉴赏〕《赏刑》篇继承、发挥了《农战》篇"作壹"的思想，将其具体化为"壹赏、壹刑、壹教"，并且更加鼓吹好战，主张"富贵之门，必出于兵"。这可能是战国末期兼并战争更加紧张激化的形势的一种反映。

此文开篇云："圣人之为国也，壹赏、壹刑、壹教。壹赏则兵无敌，壹刑则令行，壹教则下听上。夫明赏不费，明刑不戮，明教不变，而民知于民务，国无异俗。明赏之犹，至于无赏也；明刑之犹，至于无刑也；明教之犹，至于无教也。"这是此文的核心论点，其逻辑是：由壹赏、壹刑、壹教，达到无敌、令行、下听上，进而至于无赏、无刑、无教。道家主张由"无为"达到"无不为"，此文反其道而用之，认为通过壹赏、壹刑、壹教的"有为"，才能达到"无不为"，进而达到"无为"。法家是战国时期最"有为"的学派，但其思想中亦

吸取了道家的“无为”的智慧，不过是反其道而用之而已。

所谓“壹赏”，此文将其明确界定为“利禄官爵抟(专)出于兵，无有异施也”，也就是赏只施于有军功者，除此之外，别无异施。这样，被利禄官爵的利益所驱使，人民就会“从之如流水”，“尽其胸臆之知，竭其股肱之力，出死而为上用”，如此则“兵无敌而令行于天下”。《赏刑》篇是主张“厚赏重刑”的，它所谓“明赏不费”，是说只要赏得正确，则虽然施行厚赏，财源也不会浪费、枯竭。为什么呢？因为“壹赏”可以使“兵无敌”，攻无不克，战无不胜，战利品源源而来，则“虽厚庆赏，何费匮之有矣”。作者引史为据，说殷、周的始封之地都不大，但汤伐桀、武伐纣，大败其军，然后裂土封诸侯，士卒可以安居，兵车可以不乘，连牛马都可以放之于山野而不收，这就是汤、武之赏。这种赏是“善因天下之货，以赏天下之人”，所以它是不会枯竭的。汤、武打败桀、纣之后，“海内无害，天下大定”，于是偃武修文，作礼乐以申其德，此时“禄赏不行而民整齐”，这就是“明赏之犹，至于无赏”了。作者强调了在一定条件下，厚赏可以“不费”，“壹赏”可以向“无赏”转化，其中蕴含了辩证思维的智慧。

关于“壹刑”和“壹教”，作者也是采取同样的方式，来论证重刑可以使民众不敢以身试法，最终转化为“无刑”，“壹教”可以在教成之后民俗不变，最终转化为“无教”。运用辩证法，论证从三“壹”转化为三“无”，这是本文的一个突出特色。

所谓“壹刑”，就是“刑无等级，自卿相、将军以至大夫、庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦”。这里包含着以下几层含义：首先是“刑无等级”，法家主张法律面前人人平等，打破了以前“礼不下庶人，刑不上大夫”的传统观念，其与现代法制的区别主要在于制法和施法操之于君主的独断。其次是“有功于前，有败于后，不为损刑；有善于前，有过于后，不为亏法”，就是说无论以前是否有功、做过善事，只要现在犯了法，都不能减刑、赦免。第三是施行“重刑连其罪”，有犯法者“刑及三族”，同僚犯法而知情不报者，与犯法者同科，若举报则袭其官爵田禄。作者说：“禁奸止过，莫若重刑。刑重而必得，则民不敢试，故国无刑民。”作者是为法家的严刑峻法作辩护，我们从其思想深刻的一面也可以看出其刻薄、残酷的一面。

所谓“壹教”，就是除鼓励战争之外，禁绝“博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行、群党、任誉”等等“国害”，使“富贵之门，必出于兵”。作者狂热地鼓吹战争，主张造成一种“务之所加，存战而已矣”的形势，使人民除参战立功之外，别无牟取富贵的他途。这样，人民就会“闻战而相贺”，甚至“起居饮食

所歌谣者”也是战争，强壮者务于攻，老弱者务于守，死者无悔，生者奋勉，总之，全民皆兵，全国是一片战争狂热的情绪。使人民养成了好战的气质和风俗，作者认为，就可以从“壹教”转化为“无教”了。从这里，我们可以看到法家的军国主义思想。凭借这样一种思想，秦国在战国末期成为兼灭其他六国的“虎狼之国”。

文章最后说：“圣人治国也，审壹而已矣。”壹赏、壹刑、壹教，对于秦兼灭六国、统一天下确实起了关键的作用；但是，仅仅“审壹而已”，排除刑赏、农战之外的其他治国方策，这也是秦祚短促、二世而亡的一个重要原因。秦任法家学说而留下的经验教训，不能不引起后人的深思。

（李存山）

威 王 问 《孙膑兵法》

齐威王问用兵孙子，曰：“两军相当，两将相望①，皆坚而固，莫敢先举②，为之奈何？”孙子答曰：“以轻卒尝③之，贱而勇者将之，期④于北⑤，毋期于得。为之微阵⑥以触其侧⑦。是谓大得。”威王曰：“用众用寡有道乎？”孙子曰：“有。”威王曰：“我强敌弱，我众敌寡，用之奈何？”孙子再拜曰：“明王之问。夫众且强，犹问用之，则安国之道也。命⑧之曰赞师⑨。毁卒⑩乱行⑪，以顺其志，则必战矣。”威王曰：“敌众我寡，敌强我弱，用之奈何？”孙子曰：“命曰让威⑫。必臧其尾⑬，令之能归。长兵⑭在前，短兵在后，为之流弩⑮，以助其急者。□□毋动，以待敌能。”威王曰：“我出敌出，未知众少，用之奈何？”孙子：“命曰……”威王曰：“击穷寇奈何？”孙子：“……可以待生计矣。”威王曰：“击均⑯奈何？”孙子曰：“营而离之⑰，我并卒⑱而击之，毋令敌知之。然而不离，按⑲而止。毋击疑⑳。”威王曰：“以一击十，有道乎？”孙子曰：“有。攻其无备，出其不意。”威王曰：“地平卒齐㉑，合㉒而北者，何也？”孙子曰：“其阵无锋也。”威王曰：“令民素㉓听㉔，奈何？”孙子曰：“素信㉕。”威王曰：“善哉！言兵势不穷。”

田忌㉖问孙子曰：“患兵者何也？困敌者何也？壁延不得者

何也？失天者何也？失地者何也？失人者何也？请问此六者有道乎？”孙子曰：“有。患兵者地也。困敌者险也。故曰，三里沮洳㉗将患㉘军……涉将留大甲㉙。故曰，患兵者地也。困敌者险也。壁延㉚不得者蜃寒㉛也，……奈何？”孙子曰：“鼓㉜而坐之，十而揄㉝之。”田忌曰：“行阵已定，动而令士必听，奈何？”孙子曰：“严而视㉞之利。”田忌曰：“赏罚者，兵之急㉟者耶？”孙子曰：“非。夫赏者，所以喜众，令士忘死也。罚者，所以正㊱乱，令民畏上也。可以益㊲胜，非其急者也。”田忌曰：“权、势、谋、诈，兵之急者耶？”孙子曰：“非也。夫权者，所以聚众也。势者，所以令士必斗也。谋者，所以令敌无备也。诈者，所以困敌也。可以盖㊳胜，非其急者也。”田忌忿然作色：“此六者，皆善者㊴所用，而子大夫曰非其急者也。然则其急者何也？”孙子曰：“料敌计险㊵，必察远近，……将之道也。必攻不守……”田忌问孙子曰：“张军㊶毋战有道？”孙子曰：“有。倅险㊷增垒㊸，谆戒㊹毋动。”田忌曰：“敌众且武必战有道乎？”孙子曰：“有，埤垒㊺广志㊻，严正㊼辑众㊽，避而骄之，引而劳之。攻击无备，出其不意，必以为久㊾。”田忌问孙子曰：“锥行㊿者何也？雁行(51)者何也？选卒(52)力士者何也？劲弩(53)趋发(54)者何也？剽风(55)之阵者何也？众卒(56)者何也？”孙子曰：“锥行者，所以冲坚毁锐也。雁行者，所以触侧应□[也]。选卒力士者，所以绝阵(57)取将也。劲弩趋发者，所以甘(58)战持久也。剽风之阵者，所以回□[□□也]。众卒者，所以分功有胜也。”孙子曰：“明主，知道(59)之将，不以众卒几(60)功。”孙子出而弟子问曰：“威王、田忌臣主之问何如？”孙子曰：“威王问九，田忌问七，几(61)知兵矣，而未达于道也。吾闻素信者昌，立义……用兵无备者伤，穷兵者亡。齐三世其忧矣。”

〔注释〕 ① 相望：对峙。 ② 举：发动进攻。 ③ 尝：试探、尝试。 ④ 期：希望、期望。 ⑤ 北：败北、失败。 ⑥ 微阵：隐行之阵。微，隐微。 ⑦ 侧：侧翼。 ⑧ 命：名。 ⑨ 赞师：引敌出战。赞，导、引。 ⑩ 卒：春秋时军队编制，百人为卒。 ⑪ 行：队列。 ⑫ 让威：隐其军威以让敌。让，辞让、让出。 ⑬ 藏其尾：隐藏后军。藏，通“藏”；尾，指后面的军队。 ⑭ 兵：兵器、武器。 ⑮ 流弩：游动的弩兵。 ⑯

击钧：攻击势均力敌的敌人。钧，通“均”。 ⑰ 营而离之：迷惑敌人，使之兵力分散。营，通“荧”，荧惑、迷惑；离，使……离散。 ⑱ 并卒：集中兵力。 ⑲ 按：按兵不动。 ⑳ 疑：疑惑，指敌情不明。一说疑兵。 ㉑ 卒齐：军队齐整。 ㉒ 合：交战。 ㉓ 素：平素、一贯。 ㉔ 听：听从。 ㉕ 信：守信。 ㉖ 田忌：即陈忌，齐将。 ㉗ 沮洳：沼泽地 ㉘ 患：对……有害。 ㉙ 大甲：甲士。 ㉚ 壁延：城壁隧道。延，隧道。 ㉛ 湛寒：沟渠堵塞。 ㉜ 鼓：击鼓。 ㉝ 揄：引。 ㉞ 视：通“示”。 ㉟ 急：紧要。 ㊱ 正：整饬。 ㊲ 益：助益、有助。 ㊳ 盖：当作“益”。 ㊴ 善者：善战者。 ㊵ 料敌计险：分析敌情，审查地形。料，料想、分析。 ㊶ 张军：陈兵。 ㊷ 倅险：据险。倅，借为萃，聚、止。 ㊸ 增垒：增高壁垒。 ㊹ 诤戒：戒止。诤，止。 ㊺ 埤：厚、增厚。 ㊻ 广志：广开心志，即增强士兵的信心。 ㊼ 严正：指严格管理军队。正，整。 ㊽ 辑众：即将领与士卒同心协力。辑，和。 ㊾ 久：持久。 ㊿ 锥行：阵名，前尖如锥的阵形。 (51) 雁行：阵名，横列展开的阵形。 (52) 选卒：选拔出来的士卒。 (53) 劲弩：强弩。 (54) 趋发：亦作驺发，发射良箭，此指射箭部队。一说趋发为疾发，指快速部队。 (55) 剽风：疾风。 (56) 众卒：选卒以外的一般士卒。 (57) 绝阵：横穿敌阵。绝，度、横穿。 (58) 甘：通“酣”，酣战。 (59) 道：法则、规律。 (60) 几：期望、希冀。 (61) 几：近、接近。 （燕永成）

〔鉴赏〕 中国历史进入到春秋战国时代，曾发生了一次历史性的重大变革，这就是中国社会由奴隶制向封建制的转变。而这次变革的具体表现形式，则是以周天子为代表的西周奴隶制国家政权的急剧衰落，而代之以各诸侯国，甚至是大夫、陪臣的迅速崛起。如果说齐桓、晋文之争霸尚须利用“尊王攘夷”的旗号，以尊奉周天子的名义以取得“民心”，而至春秋后期，先有三桓逼鲁、三家分晋，继则有田氏代齐，均公然以强力而遂其所欲，并且迫使周王认可。及至战国七雄争锋之时，所谓“周天子”的威风气势，可谓已荡然无存。《诗》曰“百川沸腾，山冢崒崩；高岸为谷，深谷为陵”（《小雅·节南山·十月之交》），正是这一社会变革的真实写照。“社稷无常奉，君臣无常位”（《左传·昭公三十二年》），已经成了人们完全接受的观念。

与这一社会现实相适应，谋诈、强力的意识陡然升起，“自春秋至于战国，出奇设伏，变诈之兵并作”（《汉书·艺文志》）；“当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐”（《史记·孟子荀卿列传》）。以谋诈与强力牟取霸权，掠取土地，甚至统一中国，已成为雄心勃勃的诸侯之强者所倾力以求的理想目标。——立足于此，所谓“必攻不守”，“战胜而强立”，就成为一项基本的战略原则。这就是新兴地主阶级方将兴起之际的强烈进取的态势，其实质也正是当时的历史形

势所提出的必然要求。而这一战略原则的提出者，正是孙膑。

孙膑认为，“兵”并无永恒不变的形势可以依恃，可胜，可败，胜则亡国可存，败则社稷可亡。虽然如此，亦不可乐兵好战。故孙膑又曰：“然夫乐兵者亡，而利胜者辱。兵非所乐也，而胜非所利也，事备而后动。”对战争，要有充分的准备，决不可盲动。当孙膑在历述了上古三代之历史经验之后，又认为不得不进行战争：“故曰，德不若五帝，而能不及三王，智不若周公，曰我将欲积仁义，式礼乐，垂衣裳，以禁争夺；此尧舜非弗欲也，不可得，故举兵绳之。”“绳”者，绳墨也，木工为取平直，必以墨线标之，超越墨线者，即以斧刨除之。故孙膑所谓绳之，乃以征伐的手段以平正之。所谓“战胜而强立，故天下服矣”。

既立足于以强力而服天下，故其基本的战略态势必然是进攻。孙膑入齐后，齐威王与田忌曾经十分详细地讨教了这方面的内容。如，“两军相当”，为之奈何？“用众用寡有道乎？”“我强敌弱”，用之奈何？“敌众我寡”，用之奈何？“以一击十”有道乎？……凡所问，孙膑皆给予了相当满意的回答。然当田忌问及“兵之所急”者为何时，二人几乎吵了起来，田忌之所称，屡屡被孙膑所否定。尤其是两人争论之中孙膑所说的“将之道也，必攻不守”，实为孙膑兵学思想的灵魂所在，这既是当时之新兴地主阶级的历史性要求，也是孙膑兵学中最基本的战略原则。持续保持战略进攻的态势，正是春秋战国时期之“强者”的普遍心态。“七雄”之秦、齐、楚、魏，稍有机会，几乎都要寻衅兴兵，特别是秦、齐，或有“西帝”“东帝”之称，斯皆欲充当“统一中国”的魁首。孙膑所在的齐威王时代，曾有“齐国大治”之誉；然其后继之主，力薄才疏，最后还是让秦国摘取了“皇帝”的桂冠。——此乃历史之综合因素所致，实非一人之力、一事之成所可左右也。

战国兵家，吴起曾用于魏、楚，然未见显绩即遭疑，先逐于魏，而后死于楚。孙膑用于齐，虽打了两次著名的大胜仗，后却随着田忌的被黜而远离。唯商鞅用于秦，执政二十年，虽终遭车裂，然却为秦国立下了巨大功绩，致使其后继者得以成为“千古一帝”。而作为“必攻不守”这一基本的战略原则，实为诸强国之“智者”所共守的。　　（谢祥皓）

图　国[1]　　《吴子》

吴起[2]儒服[3]，以兵机[4]见魏文侯[5]。

文侯曰："寡人不好军旅⑥之事。"

起曰："臣以见⑦占⑧隐⑨，以往⑩察来⑪，主君何言与心违⑫？今君四时⑬使斩离⑭皮革，掩⑮以朱漆⑯，画以丹青⑰，烁⑱以犀象，冬日衣之则不温，夏日衣之则不凉，为长戟二丈四尺，短戟一丈二尺，革车⑲掩⑳户㉑，缦轮笼毂㉒，观之于目则不丽㉓，乘之于田㉔则不轻㉕，不识㉖主君安㉗用此也？若以备㉘进战退守，而不求能用㉙者，譬㉚犹㉛伏鸡㉜之搏㉝狸，乳犬㉞之犯虎㉟，虽有斗心㊱，随之死矣！"

"昔承桑氏之君，修德废武，以灭其国；有扈氏之君，恃众好勇，以丧其社稷㊲。明主鉴㊳兹，内修文德㊴，外治武备。故当敌㊵不进，无逮㊶于义矣；僵尸㊷而哀之，无逮于仁矣。"

于是文侯身㊸自布㊹席，夫人捧觞㊺，醮㊻吴起于庙㊼，立为大将，守西河㊽。

与诸侯大战七十六，全胜六十四，余则均解㊾。辟土四面，拓地㊿千里，皆起之功也。

吴子曰："昔之图国家者，必先教百姓(51)，而亲(52)万民。"

"有四不和：不和于国，不可以出军(53)；不和于军，不可以出陈(54)；不和于陈，不可以进战(55)；不和于战，不可以决胜(56)。"

"是以(57)有道之主，将用其民，先和，而造(58)大事(59)。不敢信其私谋(60)，必告于祖庙，启于元龟(61)，参天之时，吉，乃后举(62)。"

"民知君之爱其命，惜(63)其死，若此之至，而与之临战(64)，则士(65)以进死为荣，退生为辱矣。"

吴子曰："夫道者，所以反本复始(66)；义者，所以行事立功；谋(67)者，所以违害就利；要(68)者，所以保业守成(69)。"

"若行不合道，举不合义，而处大居贵(70)，患(71)必及之。"

"是以圣人绥(72)之以道，理(73)之以义，动(74)之以礼，抚(75)之以仁。此四德(76)者，修之则兴，废之则衰。故成汤讨桀，而夏民喜悦；周武伐纣，而殷人不非(77)。举顺天人(78)，故能然矣。"

吴子曰："凡制(79)国治军，必教之以礼，励(80)之以义，使有耻(81)也。夫人有耻，在大(82)足以战，在小足以守矣。然战胜易，守

胜[83]难。”

“故曰，天下战国[84]，五胜[85]者祸，四胜者弊[86]，三胜者霸[87]，二胜者王，一胜者帝。是以数得天下者稀[88]，以亡[89]者众。”

吴子曰：“凡兵之所起[90]者有五：一曰争名[91]，二曰争利[92]，三曰积恶[93]，四曰内乱，五曰因饥。其名又有五，一曰义兵，二曰强兵，三曰刚兵，四曰暴兵，五曰逆兵。”

“禁暴救乱曰义，恃[94]众以伐曰强，因怒兴师曰刚，弃礼贪利曰暴，国乱人疲、举事动众曰逆。”

“五者之数，各有其道。义必以礼服[95]，强必以谦[96]服，刚必以辞[97]服，暴必以诈[98]服，逆必以权[99]服。”

武侯问曰：“愿闻治兵[100]、料人[101]、固国[102]之道[103]。”

起对曰：“古之明王，必谨君臣之礼，饰[104]上下之仪[105]，安集[106]吏民，顺[107]俗而教[108]，简募[109]良才，以备不虞[110]。”

“昔齐桓募士五万，以霸诸侯；晋文召为前行[111]四万，以获[112]其志；秦穆置陷陈[113]三万，以服邻敌。故强国之君，必料[114]其民。民有胆勇气力者，聚为一卒[115]；乐以进战效力，以显其忠勇者，聚为一卒；能逾高超远，轻足善走者，聚为一卒；王臣失位[116]，而欲见功于上者，聚为一卒；弃城去守[117]，欲除其丑[118]者，聚为一卒。此五者，军之练锐[119]也。有此三千人，内出[120]可以决围[121]，外入[122]可以屠城[123]矣。”

武侯曰：“愿闻陈必定[124]，守必固，战必胜之道。”

起对曰：“立见且可，岂直[125]闻乎？君能使贤者居上，不肖[126]者处下，则陈已定矣；民安其田宅，亲其有司[127]，则守已固矣；百姓皆是[128]吾君，而非邻国，则战已胜矣。”

武侯尝谋事[129]，群臣莫能及[130]，罢朝[131]而有喜色。

起进曰：“昔楚庄王尝谋事，群臣莫能及，罢朝，而有忧色。申公[132]问曰：‘君有忧色，何也？’曰：‘寡人闻之，世不绝圣[133]，国不乏贤，能得其师者王[134]，能得其友者霸[135]。今寡人不才，而群臣莫及者，楚国其殆[136]矣！此楚庄王之所忧，与君说[137]之，臣窃惧[138]矣！”于是武侯有惭色[139]。

〔注释〕 ① 图：计议、谋治。 ② 吴起：战国著名军事家，卫人，先后在鲁、魏、楚任职，有《吴子》六篇。 ③ 儒服：穿戴儒士衣冠。 ④ 兵机：用兵的机谋。 ⑤ 魏文侯：魏国君主。 ⑥ 军旅：军事。 ⑦ 见：通“现”，表象。 ⑧ 占：测度。 ⑨ 隐：此指内藏的欲望。 ⑩ 往：过去的行事。 ⑪ 来：未来的打算。 ⑫ 违：违背。 ⑬ 四时：四季。 ⑭ 斩离：切割。 ⑮ 掩：涂。 ⑯ 朱漆：红漆。 ⑰ 丹青：此指各种彩色。 ⑱ 烁：光彩夺目。 ⑲ 革车：一种兵车。 ⑳ 掩：覆盖。 ㉑ 户：门。 ㉒ 缦轮笼毂：缦，没有纹饰；笼，竹箍。缦轮笼毂指不华丽而用竹箍包车轴的车子。 ㉓ 丽：华丽。 ㉔ 田：打猎。 ㉕ 轻：轻巧便捷。 ㉖ 识：知道、懂得。 ㉗ 安：为什么。 ㉘ 备：预备、准备。 ㉙ 能用：能使用，指能用上述戟、车。 ㉚ 譬：比喻。 ㉛ 犹：如同、好像。 ㉜ 伏鸡：保护雏鸡的母鸡。 ㉝ 搏：与……搏斗。 ㉞ 乳犬：哺乳小犬的母犬。 ㉟ 犯虎：向虎进攻。 ㊱ 斗心：拼命搏斗的决心。 ㊲ 社稷：国家。 ㊳ 鉴：鉴戒。 ㊴ 文德：礼乐教化。 ㊵ 当敌：大敌当前。 ㊶ 逮：及、达到。 ㊷ 僵尸：指战败而死者。 ㊸ 身：亲自。 ㊹ 布：铺开。 ㊺ 觞：酒杯。 ㊻ 醮：祭祀。 ㊼ 庙：祖庙。 ㊽ 西河：今陕西北部黄河以西地方。 ㊾ 解：和解。 ㊿ 拓地：开拓疆域。 (51) 百姓：百官。 (52) 亲：亲和。 (53) 出军：出动军队。 (54) 出陈：陈同“阵”。 (55) 进战：进击。 (56) 决胜：决战。 (57) 是以：所以。 (58) 造：兴起。 (59) 大事：指战争。 (60) 私谋：一己之见。 (61) 启于元龟：以龟占卜。启，禀告，此指占卜。元龟，大龟，此指龟甲。 (62) 举：起兵。 (63) 惜：珍惜。 (64) 临战：参战。 (65) 士：士卒。 (66) 反本复始：返回本元，复其初始。 (67) 谋：计划、谋略。 (68) 要：关键之处。 (69) 保业守成：保持功业，守住成果。 (70) 处大居贵：身居大位贵爵。 (71) 患：祸患。 (72) 绥：安。 (73) 理：治理。 (74) 动：使。 (75) 抚：抚慰。 (76) 四德：道、义、礼、仁四种美德。 (77) 不非：不以为非。 (78) 举顺天人：指伐灭桀、纣都是顺天应人的举动。 (79) 制：统制、管理。 (80) 励：勉励。 (81) 有耻：懂得耻辱观念。 (82) 大：大的方面。 (83) 守胜：保持胜果。 (84) 战国：相互交战的国家。 (85) 五胜：虚指，义为屡次发动战争才偶尔战胜。后面四胜、三胜、二胜、一胜指发动战争状况逐渐减少。 (86) 弊：指国力疲惫。 (87) 霸：霸主。 (88) 稀：少。 (89) 亡：亡国。 (90) 起：发动。 (91) 名：名位。 (92) 利：各种利益。 (93) 恶：仇恨。 (94) 恃：凭恃。 (95) 服：使……敌方折服。 (96) 谦：谦恭。 (97) 辞：言辞。 (98) 诈：诡诈。 (99) 权：权术、谋略。 (100) 治兵：统军，用兵。 (101) 料人：忖度人，即对人的审察与评价。 (102) 固国：巩固国家。 (103) 道：方法。 (104) 饰：修整。 (105) 仪：礼仪制度。 (106) 安集：安抚辑集。 (107) 顺：顺应。 (108) 教：进行教化。 (109) 简募：简选招募。 (110) 不虞：不测。 (111) 前行：先锋部队。 (112) 获：获得，此引申为实现。 (113) 陷陈：敢死之士。陈，通“阵”。 (114) 料：清点。 (115) 一卒：军制单位，百人为卒。此指编制在一起。 (116) 王臣失位：因事免职者。 (117) 去守：不守。 (118) 丑：耻辱。 (119) 练锐：精锐。 (120) 内出：自内向外冲击。 (121) 决围：突围。 (122) 外入：自外向城内进攻。 (123) 屠城：全歼守城之敌。 (124) 陈必定：战阵稳妥不乱。 (125) 岂直：岂止。 (126) 不肖：不

贤。 ⑰ 有司：官吏。 ⑱ 是：赞成、拥护。 ⑲ 谋事：计议国事。 ⑳ 莫能及：比不上。 ㉑ 罢朝：退朝。 ㉒ 申公：申公巫臣，楚国大夫。 ㉓ 绝圣：没有圣人。绝，断绝，此指没有。 ㉔ 王：成就王业。 ㉕ 霸：成就霸业。 ㉖ 殆：危险。 ㉗ 说：同"悦"。 ㉘ 窃惧：暗暗恐惧。惧，恐惧、担心。 ㉙ 惭色：羞愧之色。

（燕永成）

〔鉴赏〕 在中国古代的兵家人物当中，能够"文武兼备"，或曰"儒、兵兼备"者，并不多见，吴起就是其中最有代表性者，既是政治上的改革家，又是军事上的兵家、战将；而其政治思想的基本倾向，又具有鲜明的儒、法并重的色彩。

吴起初学于儒，曾事曾申，唐陆德明《经典释文序录》叙及《左传》的传承时，言"左丘明作传以授曾申，申传卫人吴起"。后以母丧不归，曾子遂与之断绝了关系。又，《史记·儒林列传》言，自孔子卒后，子夏居西河，"如田子方、段干木、吴起、禽滑厘之属，皆受业于子夏之伦"。据此，大约吴起守西河之际，又曾师事于子夏。——可见，吴起之与儒是深有机缘的。

吴起之"为法"，亦其夙愿也。《韩非子》曾载吴起"出妻"之事：吴起"使其妻织组，而幅狭于度，吴子使更之，其妻曰'诺'。及成，复度之，果不中度，……吴子出之"（《外储说右上》）。"组"为用丝织成的带子；"出妻"即"休妻"，亦即今言"离婚"。由于其妻所织之丝带子（组）不合于预定的尺寸（度），就打离婚，似乎有点小题大作。他人或欲说情，其兄曰："吴子，为法者也。其为法也，且欲以与万乘致功，必先践之妻妾，然后行之。"（同上书）吴起之严明法度，竟欲从家庭小事做起。

至于吴起之为兵，自与曾申断绝关系后，即"之鲁，学兵法，以事鲁君"。时齐鲁有战，为任鲁将，乃"杀妻"以求之（其妻为齐女）。可见，融儒、法、兵于一体，正是吴起思想学说的基本特色。

《图国》一篇，主题即在于"内修文德，外治武备"。吴起认为，单修文德，将灭其国；恃众好勇，亦丧社稷。"图国"，即谋治其国。吴起之治国，"必先教百姓而亲万民"，只有万民亲和，才可以战胜强敌："不和于国，不可以出军；不和于军，不可以出阵；不和于阵，不可以进战；不和于战，不可以决胜。""和"即民心、军心之所向，上下一致，官兵一致，亦即孙子所称小民与君上思想完全一致的"道"："道者，令民与上同意也，故可以与之死，可以与之生，而不畏危。"以民心、军心为战争的政治基础，这既是儒、兵诸家的基本观点，也是战争活动的根本规律。当魏武侯问"陈必定，守必固。战必

胜之道"时，吴起竟答曰："君能使贤者居上，不肖者处下，则陈已定矣；民安其田宅，亲其有司，则守已固矣；百姓皆是吾君而非邻国，则战已胜矣。"吴起之答，似乎"文不对题"，武侯问"军事"，吴起答"政治"，何其"谬"耶？——若究其实，则不但不"谬"，实可谓"入木三分"也。子贡问政，孔子答以"足食，足兵，民信之矣"。若"不得已而去"之，孔子可"去兵"，"去食"，唯"民信"必须保留："自古皆有死，民无信不立。"(《论语·颜渊》)孟子讲"王道"，则大谈"制民之产"，大讲"与民同乐"，宣称"养生丧死无憾，王道之始也"；"黎民不饥不寒然而不王者，未之有也"；"保民而王，莫之能御也"(《孟子·梁惠王上》)。对照吴起之论，可谓如出一辙。军事的本质在于政治，道义、民心，是政治，是军事胜利的根基所在，这既是儒家、兵家的共识，也是贯通古今的根本道理。

图国在"政"之清明，而不在"地"之险阻。"人和"居首，"天""地"为次。如此鲜明的儒家观点出自吴起之口，非偶然也，吴起亦儒也。只有深刻理解"儒"与"兵"的统一，才能真正把握《图国》一文的精义所在。 (谢祥皓)

论 将 《吴子》

吴子曰："夫总①文武②者，军之将也；兼③刚柔者，兵④之事也。"

"凡人⑤论将，常观于勇，勇之于将，乃数分之一⑥尔。夫勇者必轻合⑦，轻合而不知利⑧，未可也。"

"故将之所慎⑨者五：一曰理⑩，二曰备⑪，三曰果⑫，四曰戒⑬，五曰约⑭。理者，治众如治寡。备者，出门如见敌。果者，临敌⑮不怀生⑯。戒者，虽克⑰如始战。约者，法令省而不烦。"

"受命而不辞，敌破而后言返，将之礼也。故师出之日，有死之荣⑱，无生之辱⑲。"

吴子曰："凡兵有四机⑳：一曰气机㉑，二曰地机㉒，三曰事机㉓，四曰力机㉔。三军之众，百万之师，张设轻重㉕，在于一人，是谓气机。路狭道险，名山大塞，十夫所守，千夫不过，是谓地机。善行间谍，轻兵㉖往来，分散其众，使其君臣相怨，上下相

咎[27]，是谓事机。车坚[28]管[29]辖[30]，舟利[31]橹楫[32]，士习[33]战陈，马闲[34]驰逐，是谓力机。知此四者，乃可为将。然其威、德、仁、勇，必足以率下安众，怖[35]敌决疑[36]，施令而下不敢犯[37]，所在而寇不敢敌。得之国强，去之国亡，是谓良将。”

吴子曰：“夫鼙鼓金铎[38]，所以威耳；旌旗麾帜[39]，所以威目；禁令刑罚，所以威心。耳威于声，不可不清；目威于色，不可不明；心威于刑，不可不严。三[40]者不立，虽有其国，必败于敌。故曰，将之所麾[41]，莫[42]不从移[43]；将之所指，莫不前死[44]。”

吴子曰：“凡战之要[45]，必先战[46]其将而察其才。因其形[47]而用其权[48]，则不劳而功举。”

“其将愚[49]而信人[50]，可诈而诱[51]；贪而忽[52]名，可货而赂[53]；轻变[54]无谋[55]，可劳而困[56]。上富而骄[57]，下贫而怨[58]，可离而间[59]；进退多疑[60]，其众无依[61]，可震而走[62]；士轻其将而有归志，塞易[63]开险[64]，可邀而取[65]。进道易，退道难，可来而前[66]；进道险，退道易，可薄而击[67]。居军下湿[68]，水无所通，霖雨[69]数至，可灌而沉[70]；居军荒泽[71]，草楚[72]幽秽[73]，风飙[74]数至，可焚而灭；停久不移，将士懈怠，其军不备，可潜而袭[75]。”

武侯问曰：“两军相望[76]，不知其将，我欲相之[77]，其术如何？”

起对曰：“令贱[78]而勇者，将[79]轻锐[80]以尝之[81]，务于北[82]，无务于得[83]。观敌之来[84]，一坐一起，其政以理[85]，其追北[86]佯[87]为不及，其见利佯为不知，如此将者，名为智将，勿与战矣！若其众讙哗[88]，旌旗烦乱，其卒自行自止，其兵[89]或纵或横，其追北恐[90]不及，其见利恐不得，此为愚将，虽众可获[91]。”

〔注释〕 ① 总：汇集。 ② 文武：文韬武略。 ③ 兼：同时兼备。 ④ 兵：指军事。 ⑤ 凡人：一般人。 ⑥ 数分之一：诸多条件之一。 ⑦ 轻合：贸然交战。 ⑧ 不知利：不考虑关乎全局利益。 ⑨ 所慎：应该谨慎对待的。 ⑩ 理：条理。即将士兵编制起来，便于管理。 ⑪ 备：预备、准备，此指常备不懈。 ⑫ 果：果敢。 ⑬ 戒：戒骄。 ⑭ 约：简要、精炼。 ⑮ 临敌：遇敌。 ⑯ 不怀生：不抱生的念头，即有果敢必死的决心。 ⑰ 克：取胜。 ⑱ 有死之荣：只有以战死为荣的想法。 ⑲ 无生之辱：没有屈辱偷生的念头。 ⑳ 机：关键、要点。 ㉑ 气机：指将帅的决

心。 ㉒ 地机：指对地形的把握与利用。 ㉓ 事机：制造并利用敌方内部矛盾。 ㉔ 力机：一切人、物的战力。 ㉕ 张设轻重：部署的轻重缓急。张设，部署。 ㉖ 轻兵：轻装的部队。 ㉗ 相咎：相互责怪。 ㉘ 坚：坚实、牢固。 ㉙ 管：锁匙。 ㉚ 辖：卡住车轴两端的铁销。 ㉛ 利：便利。 ㉜ 櫓楫：大桨、小桨。 ㉝ 习：习惯。 ㉞ 闲：通"娴"，熟习。 ㉟ 怖：使……畏惧。 ㊱ 决疑：裁断疑难。 ㊲ 犯：违反。 ㊳ 鼙鼓金铎：军中各种器具。鼙，小鼓；铎，大铃。 ㊴ 旌旗麾帜：军中各种旗帜。旌，以牦牛尾或羽毛饰竿头的旗；麾：军中指挥用的旗。 ㊵ 三者：指上文的声之清、色之明、刑之严。 ㊶ 麾：指挥。 ㊷ 莫不：没有不。 ㊸ 从移：遵从命令行动。 ㊹ 前死：前进死战。 ㊺ 要：要旨。 ㊻ 战：与……较量。 ㊼ 形：军势、军形。 ㊽ 权：权谋、权变。 ㊾ 愚：暗于事理。 ㊿ 信人：轻信他人。 (51) 可诈而诱：可以诡诈引诱其中计。 (52) 贪而忽名：贪财而轻视名节。 (53) 可货而赂：可以财宝来收买他。 (54) 轻变：轻率更改部署。 (55) 无谋：无一定的计划、谋略。 (56) 可劳而困：使之疲劳困顿。 (57) 骄：骄横。 (58) 怨：怨恨。 (59) 可离而间：可以离间瓦解他们。 (60) 多疑：犹疑不定。 (61) 无依：无所依倚。 (62) 可震而走：可以震骇他们使其溃走。 (63) 塞易：阻断其平易的通道。 (64) 开险：开放险厄的道路。 (65) 可邀而取：可以半途截击歼敌取胜。 (66) 可来而前：可招引他向前。 (67) 可薄而击：可以逼近敌军而打击他们。薄，逼近。 (68) 居军下湿：军队部署于低洼潮湿之地。 (69) 霖雨：连雨三日以上为之霖。 (70) 可灌而沉：灌水淹没他们。 (71) 荒泽：荒野沼泽地。 (72) 草楚：干草与荆棘。 (73) 幽秽：昏暗污秽。 (74) 飙：暴风。 (75) 可潜而袭：可以潜行偷袭他们。 (76) 相望：对阵相持。 (77) 相之：审视敌将。 (78) 贱：地位低下。 (79) 将：率领。 (80) 轻锐：轻捷善战。 (81) 尝之：试探之。 (82) 北：败北。 (83) 得：取胜。 (84) 来：来追击。 (85) 其政以理：其行动有条有理。 (86) 追北：追击败退之军。 (87) 佯：假装。 (88) 讙哗：喧呼噪嚷。 (89) 兵：兵阵。一说作兵器。 (90) 恐：唯恐。 (91) 获：俘获。 （燕永成）

〔鉴赏〕 战争，是敌对双方的集体厮杀，其千军万马之所以能协调统一者，关键乃在于将军。故历代兵家之著述，无不给"将"以极其重要的地位。

《孙子兵法》中的《计》篇首先"庙算"敌我双方之"五事"、"七计"，道、天、地、将、法，作为当时战争的五项基本条件，双方对比，谁优谁劣，此乃能否进行战争的先决条件。道，指民心、道义，是进行战争的政治基础，一般说来，只有首先占有道义的优势，有民众的倾力支持，才能够进行战争，才有克敌制胜的恒久优势，故孙子以"道"居五事之首，是深谙事理的。此即吴起所说的"内修文德"。天、地，为客观的自然条件，有利的天候，有利的地势，均大大有助于战场的胜负，故谁先据有，谁就明显增加了胜利的筹

码。而当其他条件双方大致均衡的情况下，自然条件亦往往会成为决定的因素，所谓“一夫当关，万夫莫开”，对于超越自然之能力十分低下的古代人而言，可谓是无法逾越的障碍。故“天、地”因素之于古代战争，亦绝不可忽视也。将与法，则指战争之实体——军队自身。“法”指军队之素质，“将”则为军队的灵魂。如果说前几项条件均为具有“客观”性之因素，“将”与“法”，则明显是讲部队的“主观”因素了。而“将”，又是这主观因素中之最活跃的因素，最具有主动性的因素。民心、军心之和合，当以将心为媒体，为依托；天时、地利之利用，当以将才、将能为得失；而军队素质的高低，法度之严明，亦以将帅自身的素质为转移。故一旦进入战场，进入实战环境，“将”就会成为最有效的致胜因素。故《孙子兵法》言：“夫将者，国之辅也，辅周则国必强，辅隙则国必弱”（《谋攻》）。又曰：“故知兵之将，生民之司命，国家安危之主也。”（《作战》）均充分肯定了“将”的主导作用。

《吴子·论将》开篇即言：“夫总文武者，军之将也；兼刚柔者，兵之事也。”此明显继承了孙武的思想。“总文武”者，“文”以附众，乃言民心、军心之所向；而“武”能威敌，更指将才、将能，将威所能发挥的重大作用，即“威加于敌故其城可拔，其国可隳”（《孙子·九地》）。

由于一般人常以“勇”论将，吴起则对之特为辨析：“凡人论将，常观于勇，勇之于将，乃数分之一耳。夫勇者必轻合，轻合而不知利，未可也。”将的作用，在于战争的总体指挥，在于把握大局。只有深察敌情，准确判断双方的形势与动态，才能言及“勇”字。若“轻合”而不利，“勇”有何益？西汉李陵率步卒五千深入大漠，去迎战十万匈奴骑兵，诚可谓“勇”矣，其结果则是全军覆没，李陵亦被俘。此乃“小敌之坚，大敌之擒也”。“勇”字适为其害也。故吴起提出“五慎”以制约之。五慎：理、备、果、戒、约；“勇”仅是“果”的一种表现而已。

临机果断，是将军克敌制胜的重要手段，所谓“机不可失，时不再来”。一旦战机错过，甚至可输全局。吴起论将，又专门分析“兵”之“四机”：“一曰气机，二曰地机，三曰事机，四曰力机。”“知此四机，乃可为将”。只有“威德仁勇必足以率下安众，怖敌决疑，施令而下不敢犯，所在而寇不敢敌”，才能称得上“良将”。

吴起论将，不但论及为将之品格，而且言及对于敌将的判断，即通过对敌将之品质与指挥能力的分析，从而采取相应的措施。“凡战之要，必先占其将而察其才，因其形而用其权，则不劳而功举。”“将之所麾，莫不从移；将之所指，莫不前死”。——此足见“将”在战争过程中的重大作用与特殊

地位。

有鉴于此，故明智之君必赋予将军以极高极大的权力：所谓“阃门之外，将军制之”，“将在军，君命有所不受”，“将能而君不御者胜”等等，均为对“将”的重大作用的充分肯定。权大，责亦重。故将“受命而不辞家，敌破而后言返”。稍后于吴起的兵家尉缭，对此似有更为形象的描述：“夫将者，上不制于天，下不制于地，中不制于人。……将者，死官也，故不得已而用之。无天于上，无地于下，无主于后，无敌于前。一人之兵，如狼如虎，如风如雨，如雷如霆，震震冥冥，天下皆惊。”（《尉缭子·武议》）

尉缭之论，似更为清晰、明朗，更为果断。也是对于孙、吴论将的补充与弘扬。

（谢祥皓）

无　厚　《邓析子》

天于人，无厚也；君于民，无厚也；父于子，无厚也；兄于弟，无厚也。何以言之？天不能屏①勃厉②之气，全夭折之人，使为善之民必寿，此于民无厚也。凡民有穿窬③为盗者，有诈伪相迷者，此皆生于不足，起于贫穷，而君必执法诛之，此于民无厚也。尧、舜位为天子，而丹朱④、商均为布衣，此于子无厚也。周公诛管、蔡，此于弟无厚也。推此言之，何厚之有。

循名责⑤实，君之事也。奉法宣令，臣之职也。下不得自擅，上操其柄而不理者，未之有也。君有三累，臣有四责。何谓三累？惟亲所信，一累；以名取士，二累；近故亲疏，三累。何谓四责？受重赏而无功，一责；居大位而不治，二责；理官而不平，三责；御军阵而奔北⑥，四责。君无三累，臣无四责，可以安国。

异同之不可别，是非之不可定，白黑之不可分，清浊之不可理，久矣。诚听能闻于无声，视能见于无形，计能规于未兆，虑能防于未然。斯无他也，不以耳听则通于无声矣，不以目视则照于无形矣，不以心计则达于无兆矣，不以知虑则合于未然矣。君者，藏形匿影群下无私⑦，掩目塞耳万民恐震。

循名责实，案⑧法立威，是明王也。夫明于形者分不遇于

事，察于动者用不失则利，故明君审一，万物自定。名不可以外务，智不可以从他，求诸己之谓也。

治世，位不可越，职不可乱，百官有司，各务其形。上循名以督实，下奉教而不违。所美观其所终，所恶计其所穷。喜不以赏，怒不以罚，可谓治世。

其所以然者，乘势之在外推。辩说，非所听也。虚言向⑨，非所应也。无益乱，非举也。故谈者，别殊类使不相害，序异端使不相乱，谕⑩志通意非务相乖也。若饰词以相乱，匿词以相移，非古之辩也。

故见其象，致其形，循其理，正其名，得其端，知其情。若此，何往不复，何事不成。

所谓大辩者，别天地之行，具天下之物，选善退恶，时措其宜，而功立德至矣。小辩则不然，别言异道，以言相射，以行相伐，使民不知其要，无他故焉，故浅知⑪也。

夫自见之，明。借人见之，暗⑫也。自闻之，聪。借人闻之，聋也。明君知此，则去就之分定矣。

〔注释〕 ① 屏：排除、除去。 ② 勃厉：起伤害作用的不正之气。 ③ 穿窬：穿壁翻墙，指偷窃行为。窬，门边小洞。 ④ 丹朱：尧之子。据传，尧因丹朱不孝，禅位于舜。 ⑤ 责：求。 ⑥ 奔北：临阵脱逃。北，败北。 ⑦ 无私：不敢有私心。 ⑧ 案：通“按”。 ⑨ 虚言向：虚言，不实之言；向，通“响”，回声，此作回应。虚言向即回应虚言。 ⑩ 谕：知道，理解。 ⑪ 浅知：知识浅陋。 ⑫ 暗：昏昧。 （张　静）

〔鉴赏〕 被《汉书·艺文志》列为名家第一人的邓析是春秋末年郑国人。在讲先秦逻辑思想的时候，人们总会讲到邓析“操两可之说”。《吕览·离谓》上有个有趣的故事：当时郑一富家的溺尸，为他人收得；富人欲用钱赎尸，然收尸者索价甚高。邓析对富人说：“安之，人必莫之卖矣。”邓析又对收尸者说：“安之，此必无所更买矣。”从表面上看，买卖对峙矛盾的双方，都可“安之”，乃“两可之说”；从深层上看，邓析正是把握了同一事物的不同侧面：对收尸者而言，他不可能将溺尸卖给别人；对富人而言，他不可能到别处去买到尸体。这正是对客观事物矛盾性质的一种朴素的辩证反映。

《无厚》是今本《邓析子》中仅有的两篇之一。文章一开头就用归纳法证明了天地君亲“何厚之有”。由此为发端，有心批评当时朝廷政事的邓析，便在“安国”、“治世”、“成事”等一系列重大问题上发表自己的见解；有人以为内容零杂，不妨视作作者的断想。

邓析既为“名家”，他特别强调“循名责实”，要求名实一致，“名不可以外务”。他认为，保持名的规定性，才能“案法立威”，这是“君之事”，是成为“明主”的首要条件。邓析联系当时郑国的政治，提出“君有三累”，即惟亲所信、以名取士、近故亲疏；其实这三累盖出于名实不符，要使“安国”，首先就要君无三累。可见在邓析这里，名实问题已经包含了社会政治的重大内容；这正如与邓析同时代的老子所说：“无名天地之始，有名万物之母”；“始制有名，名亦既有，夫亦将知止。”

要“安国”，自然要“治世”，怎样才能有一个安定清明的大好局面呢？“上循名以督实，下奉教而不违”，还是要求按照规定的名分行事：百官自有各自的职位，不可超越，不能乱行，要“各务其形”。治世的主要手段是赏与罚，确定赏罚的内容，才能慎赏明罚，由此邓析提出“喜不以赏，怒不以罚”，你所认为的好事要看看它最终的结果，你所厌恶的坏事也要看看它的方方面面。

如何才能做到“循名责实”呢？《无厚》中提出了一个“求诸己”的原则。这里的“己”，首先是事物的本身。对于事物，要“明于形”，“察于动”，即要弄清楚它的实际情况，了解它的发展变化。邓析深感于当时的情形是，异同不别，是非不定，白黑不分，清浊不理。于是他提出要“闻于无声”，“见于无形”，“规于未兆”，“防于未然”；而要做到这一切，便要“不以耳听”，“不以目视”，“不以心计”，“不以知虑”。这里所说的，似乎是不能仅仅以我们的感觉器官去知觉事物的表象，更要去深入事物的内部，洞察事物的联系，要对事物作一种理性的认识，惟如此才能“见其象，致其形，循其理，正其名，得其端，知其情。”这才是“成事”之本。

“己”的又一层意思，即“自己”，认识事物的主体。就是说，要靠自己去辨析、探求。“自见之，明。借人见之，暗也。自闻之，聪。借人闻之，聋也。”这种不泥古，不袭前人之成说的思想，是很有光彩的。

“名”是我国古代一个重要的哲学与逻辑概念，《无厚》中充分体现了邓析的按名定实的观点。荀子曾批评邓析“好治怪说，玩琦辞”（《荀子·非十二子》）。但从《无厚》来看，意清辞明；倘若有人认为今本《邓析子》是伪托，也不妨碍对《无厚》检读一番，奇文共欣赏，疑义相与析。　（贝新祯）

梁惠王上(节选)　《孟子》

齐宣王[1]问曰:"齐桓[2]、晋文[3]之事可得闻乎?"

孟子对曰:"仲尼之徒[4]无道[5]桓文之事者,是以后世无传焉,臣未之闻也。无以[6],则王乎[7]?"

曰:"德[8]何如[9]则可以王[10]矣?"

曰:"保民[11]而王,莫之能御[12]也。"

曰:"若寡人[13]者,可以保民乎哉?"

曰:"可。"

曰:"何由知吾可也?"

曰:"臣闻之胡龁[14]曰,王坐于堂上,有牵牛而过堂下者,王见之,曰:'牛何之[15]?'对曰:'将以衅钟[16]。'王曰:'舍[17]之!吾不忍其觳觫[18],若[19]无罪而就[20]死地。'对曰:'然则[21]废衅钟与[22]?'曰:'何可废也?以羊易[23]之!'——不识有诸[24]?"

曰:"有之。"

曰:"是[25]心足以王[26]矣。百姓皆以王为爱[27]也,臣固[28]知王之不忍[29]也。"

王曰:"然;诚[30]有百姓者。齐国虽褊[31]小,吾何爱一牛?即不忍其觳觫,若无罪而就死地,故以羊易之也。"

曰:"王无异[32]于百姓之以王为爱也。以小易大,彼恶[33]知之?王若隐[34]其无罪而就死地,则牛羊何择[35]焉?"

王笑曰:"是诚何心[36]哉?我非爱其财而易之以羊也。宜乎[37]百姓之谓我爱也。"

曰:"无伤[38]也,是乃仁术[39]也,见牛未见羊也。君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。是以[40]君子远[41]庖厨也。"

王说[42]曰:"诗云:'他人有心,予忖度[43]之。'夫子之谓[44]也。夫我乃行之,反而求之[45],不得吾心。夫子言之,于我心有戚戚[46]

焉。此心之所以合于王者,何也?”

曰:“有复[47]于王者曰:‘吾力足以举百钧[48],而不足以举一羽,明[49]足以察秋毫之末[50],而不见舆薪[51],则王许[52]之乎?”

曰:“否。”

“今恩足以及禽兽,而功[53]不至[54]于百姓者,独何与?然则一羽之不举,为不用力焉;舆薪之不见,为不用明焉;百姓之不见保,为不用恩焉。故王之不王,不为也,非不能也。”

曰:“不为者与不能者之形[55]何以异[56]?”

曰:“挟[57]太山[58]以超[59]北海[60],语人曰,‘我不能。’是诚不能也。为长者折枝[61],语人曰,‘我不能。’是不为也,非不能也。故王之不王,非挟太山以超北海之类也;王之不王,是折枝之类也。”

“老[62]吾老[63],以及人之老[64];幼[65]吾幼[66],以及人之幼[67]。天下可运于掌[68]。诗云,‘刑[69]于寡妻[70],至于兄弟,以御[71]于家[72]邦。’言举[73]斯[74]心加诸彼而已。故推恩足以保四海[75],不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者[76],无他焉,善推其所为而已矣。今恩足以及禽兽,而功不至于百姓者,独何与?”

“权[77],然后知轻重;度[78],然后知长短。物皆然[79],心为甚[80]。王请度[81]之!”

“抑[82]王兴[83]甲兵,危士臣[84],构怨[85]于诸侯,然后快[86]于心与?”

王曰:“否;吾何快于是?将以求吾所大欲[87]也。”

曰:“王之所大欲可得闻与[88]?”

王笑而不言。

曰:“为肥甘[89]不足于口与[90]?轻煖[91]不足于体与?抑[92]为采色[93]不足视于目与?声音不足听于耳与?便嬖[94]不足使令于前与?王之诸臣皆足以供之,而王岂为是哉?”

曰:“否;吾不为是也。”

曰:“然则王之所大欲可知已,欲辟[95]土地,朝[96]秦楚,莅[97]中国[98]而抚四夷[99]也。以若[100]所为求若所欲,犹[101]缘木[102]而求

鱼也。”

王曰:“若是其甚[103]与?”

曰:“殆[104]有[105]甚焉。缘木求鱼,虽不得鱼,无后灾。以若所为求若所欲,尽心力而为之,后必有灾。”

曰:“可得闻与?”

曰:“邹[106]人与楚[107]人战,则王以为孰胜?”

曰:“楚人胜。”

曰:“然则小固[108]不可以敌[109]大,寡固不可以敌众,弱固不可以敌强。海内[110]之地方千里[111]者九,齐集有其一[112]。以一服[113]八,何以异于邹敌楚哉?盖[114]亦反其本[115]矣。”

“今王发政施仁[116],使天下仕者[117]皆欲立于王之朝,耕者皆欲耕于王之野,商贾[118]皆欲藏[119]于王之市,行旅皆欲出于王之涂[120],天下之欲疾其君者[121]皆欲赴愬[122]于王。其若是,孰能御之?”

王曰:“吾惛[123],不能进[124]于是[125]矣。愿夫子辅吾志[126],明以教我。我虽不敏[127],请尝试之。”

曰:“无恒产[128]而有恒心[129]者,惟[130]士[131]为能。若[132]民,则[133]无恒产,因[134]无恒心。苟[135]无恒心,放辟[136]邪侈[137],无不为已[138]。及陷于罪,然后从而刑[139]之,是罔[140]民也。焉有[141]仁人在位罔民而可为也?是故明君制[142]民之产,必使仰[143]足以事[144]父母,俯[145]足以畜[146]妻子,乐岁[147]终身饱,凶年[148]免于死亡;然后驱而之善[149],故民之从之也轻[150]。”

“今也制民之产,仰不足以事父母,俯不足以畜妻子;乐岁终身苦,凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡[151],奚暇[152]治礼义哉?”

“王欲行之[153],则盍[154]反其本矣:五亩之宅,树之以桑,五十者[155]可以衣帛矣。鸡豚狗彘[156]之畜,无失其时[157],七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺[158]其时,八口之家可以无饥矣。谨庠序[159]之教,申[160]之以孝悌[161]之义,颁白者[162]不负戴于道路矣。老者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也。”

〔注释〕 ① 齐宣王:战国时齐国君主,姓田,名辟疆,齐威王子,在位十八年。

② 齐桓:春秋时齐国君主桓公,名小白,五霸之一。 ③ 晋文:春秋时晋国君主文公,名重耳,五霸之一。 ④ 徒:门人。 ⑤ 道:讲述。 ⑥ 无以:不得已。 ⑦ 则王乎:那么说说王道好吗。王,王道。 ⑧ 德:德行。 ⑨ 何如:怎么样。 ⑩ 王:称王天下。 ⑪ 保民:安民、养民。 ⑫ 御:抵挡、阻止。 ⑬ 寡人:君主谦称。 ⑭ 胡龁(hé):齐宣王的近臣。 ⑮ 何之:到哪里去。 ⑯ 衅钟:祭钟。衅同"衁",是一种用牛羊等牲畜的血涂在新制器物上的祭祀仪式。 ⑰ 舍:释放。 ⑱ 觳觫(hú sù):恐惧得发抖。 ⑲ 若:假如。 ⑳ 就:赴、受。 ㉑ 然则:那么。 ㉒ 与:同"欤",疑问语气词。 ㉓ 易:换。 ㉔ 不识有诸:不知道有没有这回事。诸,等于"之乎"。 ㉕ 是:这、这样。 ㉖ 王:称王天下。 ㉗ 爱:吝惜、舍不得。 ㉘ 固:本来。 ㉙ 不忍:不忍心。 ㉚ 诚:果真。 ㉛ 褊:狭小。 ㉜ 异:奇怪。无异:不要怪罪。 ㉝ 恶:疑问代词,怎么。 ㉞ 隐:哀怜、同情。 ㉟ 择:区别。 ㊱ 心:心理。 ㊲ 宜乎:难怪。 ㊳ 无伤:不碍事、没关系。 ㊴ 仁术:行仁政的方法。 ㊵ 是以:所以。 ㊶ 远:避开。 ㊷ 说:同"悦",高兴。 ㊸ 忖度:揣测、推测。 ㊹ 夫子之谓也:正是对着您先生说的。谓,对……说。 ㊺ 求之:探求它的原因。反而求之:回过来问问自己。 ㊻ 戚戚:心动的样子。 ㊼ 复:禀告。 ㊽ 钧:三十斤。 ㊾ 明:视力。 ㊿ 秋毫:秋天鸟兽新生细毛的尖端,或说是禾穗上的白毛。秋毫之末:指极细小的东西。 (51) 舆:车;薪:木柴。舆薪:一车柴火。 (52) 许:赞同。 (53) 功:功效,此指恩惠。 (54) 至:达到。 (55) 形:外表、现象。 (56) 异:不同。 (57) 挟:用腋夹着东西。 (58) 太山:即泰山。 (59) 超:越过、跳过。 (60) 北海:渤海。 (61) 折枝:折取草茎树枝,喻轻而易举。 (62) 老:作动词,尊奉。 (63) 吾老:自己的长辈。 (64) 人之老:别人的长辈。 (65) 幼:作动词,爱护、慈爱。 (66) 吾幼:自家的孩童。 (67) 人之幼:别人的孩童。 (68) 运于掌:在手掌上转动,意指容易。 (69) 刑:同"型",给……作示范、给……作榜样。 (70) 寡妻:嫡妻。 (71) 御:治理。 (72) 家:卿大夫的采邑;邦:诸侯的国家。家邦:采邑与国家。 (73) 举:用。 (74) 斯:这种。 (75) 保四海:保有天下。 (76) 大过人者:远远超过一般人。 (77) 权:此作动词,称一称。 (78) 度:作动词,量一量。 (79) 物皆然:任何事物都如此。 (80) 心为甚:人心更是如此。此指人心对善恶优劣更需好好地衡量。 (81) 度:揣量、斟酌。 (82) 抑:转折连词,或许。 (83) 兴:发动。 (84) 危士臣:使士卒臣民陷于危境。 (85) 构怨:结怨。 (86) 快:快感、高兴。 (87) 大欲:最希望获得的东西。 (88) 可得闻与:可说给我听听吗。 (89) 肥甘:美食。 (90) 不足于口与:不能满足口味吗。 (91) 轻煖:指好衣服。煖,同"暖"。 (92) 抑:还是。 (93) 采色:华丽的衣着。一说色为美色,采色指后宫衣着华丽、容貌美丽的女子。 (94) 便嬖:左右受宠幸的小臣。 (95) 辟:开辟、开拓。 (96) 朝:使……来朝。 (97) 莅:临、君临。 (98) 中国:指当时的中原。 (99) 抚四夷:安抚周边少数民族。 (100) 若:你。 (101) 犹:就像、如同。 (102) 缘木:攀援树木。 (103) 甚:严重。 (104) 殆:几乎。 (105) 有:同"又",更。 (106) 邹:战国时的一个小国,在今山东邹县。 (107) 楚:当时大国。 (108) 固:本来。 (109) 敌:抵挡、抵敌。 (110) 海内:

天下。 ⑪ 方千里:千里见方。 ⑫ 齐集有其一:齐国的土地只占天下的九分之一。集,聚集,此意指把齐国土地全部算上。 ⑬ 服:征服。 ⑭ 盍(hé):同"盍",何不。 ⑮ 反其本:指回到根本上解决问题。 ⑯ 发政施仁:发布政令,施行仁政。 ⑰ 仕者:官吏。 ⑱ 商贾:商人。 ⑲ 藏:储藏,此指贸易。 ⑳ 涂:道路。 ㉑ 疾:不满、憎恨。疾其君者:憎恨他的国君的人。 ㉒ 愬:同"诉",申诉、控告。 ㉓ 惛:同"昏",糊涂。 ㉔ 进:达到。 ㉕ 是:指行仁政。 ㉖ 辅:帮助。辅吾志:辅助我的志向(即达到称王天下的目的)。 ㉗ 敏:聪明。 ㉘ 恒产:一定的产业。 ㉙ 恒心:指良好的道德观念。 ㉚ 惟:只有。 ㉛ 士:士人,指有一定知识的人。 ㉜ 若:至于。 ㉝ 则:就。 ㉞ 因:因而。 ㉟ 苟:假如。 ㊱ 放辟:放纵邪僻。 ㊲ 邪:歪道;侈:胡作非为。邪侈:违法乱纪。 ㊳ 无不为已:没有什么干不出来的。已,同"矣"。 ㊴ 刑:施加刑罚。 ㊵ 罔:陷害。 ㊶ 焉有:哪里有。 ㊷ 制:规定。 ㊸ 仰:向上。 ㊹ 事:奉养。 ㊺ 俯:向下。 ㊻ 畜:畜养、养育。 ㊼ 乐岁:好年成。 ㊽ 凶年:灾年。 ㊾ 驱:驱赶,此作诱导;之:达到,此作走上。驱而之善:诱导他们走上善良的道路。 ㊿ 轻:容易。 (51) 赡:足。 (52) 奚:哪里;暇:空闲时间。奚暇:哪里有空。 (53) 行之:指称王天下的事业。 (54) 盍:何不。 (55) 五十者:五十岁的人。 (56) 彘:大猪。 (57) 时:农时。 (58) 夺:耽误。 (59) 庠序:泛指学校。 (60) 申:再三阐明。 (61) 孝悌:孝顺父母,敬爱兄长。 (62) 颁白者:老人。颁,通"斑"。

(燕永成)

〔鉴赏〕 名篇之所以为名篇,总有其理由:《孟子·梁惠王上》中的齐桓晋文一章之所以为名篇,不仅仅因为它是《孟子》中最长的一章(全章记录了孟子与齐宣王的问答,往返17回,共1 311字,实为《孟子》之最),更在于它全面论述了孟子的政治主张,是研究孟子政治思想不可或缺的重要材料。

孟子之时,有两种不同的治国方略,一是王道,一是霸道。所谓王道就是行仁政,让人高高兴兴,近悦远来,内心诚服;所谓霸道,就是耍武力,让人迫于压力,胆颤心惊,不得不服。面对这两种不同的治国方略,孟子倡王道而黜霸道。

谈话伊始,齐宣王便问"齐桓、晋文之事可得闻乎"?齐桓即齐桓公,晋文即晋文公,二人都是春秋时著名的霸主。孟子认为,齐桓、晋文虽然名气大,但行的是霸道,不是王道,并不合自己的政治理想,便以"仲尼之徒无道桓文之事者"为托辞,将这个话头挡了回去。

孟子不赞成霸道,是有理由的。在孟子看来,霸道无非是"辟土地,朝秦楚,莅中国而抚四夷",这种做法,无异于缘木求鱼,甚至连缘木求鱼都不如。因为缘木求鱼即使得不到鱼,总还不至于有什么灾患,行霸道则不同,

"后必有灾"。孟子对齐宣王说,假如弱小的邹国同强大的楚国打仗,一定是楚国胜,这叫做"小固不可以敌大,寡固不可以敌众"。现在四海之内方圆千里的土地共有九块,齐国只占其中之一,以其一服其八个,同邹国与楚国打仗并没有什么不同,必败无疑。

既然霸道不是治理国家的最好办法,就应该"反其本",从根本上来解决问题。怎样"反其本"呢?就是要"得道",即所谓"得道者多助"。行仁政就是得道,因为它能让百姓过上好日子:五亩之宅种植桑树,年满五十的人就能穿上丝绸了;鸡鸭猪狗按时饲养,年满七十的人就能吃上肉食了;百亩之田不误农时,八口之家就没有饥荒了;注重乡校教育,强调孝敬长辈,须发斑白的人就不会背物负重在道路上行走了。这样一来,你就赢得了民心,得到的援助就多,甚至整个天下的人都来顺从:入仕的人愿意到你的国家来任职,耕田的人愿意到你的国家来耕种,从商的人愿意到你的国家来经营,旅行的人愿意到你的国家来行走,天下对自己君主不满的人都愿意到你的国家来投奔。果真如此的话,"不王者,未之有也",即使不想称王,怕也很难。

行仁政的前景虽然令人向往,但齐宣王怀疑自己没有这个能力做到"保民而王"。孟子讲,没有问题呀,你完全有这个能力。根据呢?孟子讲了这样一件小事:有一次宣王坐在殿堂之上,有人牵牛从堂下经过,宣王问怎么回事,那人说拿去祭钟,宣王不忍牛颤栗发抖,一副无罪而受死的样子,便下令把牛放了。孟子认为,此事足以证明,齐宣王有不忍之心。俗话说,"忍是心字头上一把刀"。"忍"的原意是承受,"不忍"就是不能承受。见过杀牛的人都知道,牛被杀之前,知道自己要死了,是要掉泪的。人见到牛瑟瑟发抖,老泪纵横的样子,内心戚戚然,不是滋味,这便是不忍之心。

有不忍之心,就有了行仁政的基础。既然可以恩及禽兽,当然就可以恩及百姓。"老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼",由此一级一级地向外"推恩",天下就可以运转于手掌之上了。孟子打比方说,如果一个人说自己不能挟持泰山跨越北海,那是确实没有这个能力,但如果一个人说自己不能为长辈揉肩搓背,那不是没有这个能力,而是不肯去做。轻轻一根羽毛都举不起来,那是没有用力气;满满的一车木柴都看不见,那是没有用眼力;百姓过不上好的生活,那是没有对他们"用恩"。所以,"王之不王,不为也,非不能也"。

总之,此章系统论述了孟子的政治思想,这一思想说来也很简单:每个人都有不忍之心,将其发扬光大,推己及人,就能够行仁政;行仁政的最大

好处，是能够在各国惨烈竞争的情况下赢得民心，得到天下人的拥戴；一旦得到天下人的拥戴，就有了胜敌的法宝，除非不战，战必能胜。

孟子的政治思想明显染有浓厚的理想色彩，在当时纷争不已、崇尚武力的情况下显得不合时宜，不切实际，不被人们采纳是必然的。但因为孟子特别重视民心的力量，对君主个人的德性提出了较高的要求，所以开创了一种理想政治的范型，成为后人反对绝对君主专制的精神武器。汉代之后，这种理想政治，进一步升华为现实政治唯一合法的对抗力量，使现实政治始终有一种向上提升的动能，保证其不至于向恶的方面无限度滑落。这种情况只要看看唐代及清代盛世，就可以清楚了。这是孟子对中国政治发展史的最大贡献。如果我们从这个角度重读历史，对中国政治的发展可能会有一个全新的认识。　（杨泽波）

公孙丑上(节选)　《孟子》

公孙丑[1]问曰："夫子[2]加[3]齐之卿相，得行道[4]焉，虽由此霸王[5]，不异[6]矣。如此，则动心否[7]乎？"

孟子曰："否；我四十[8]不动心。"

曰："若是[9]，则夫子过[10]孟贲[11]远矣。"

曰："是不难[12]，告子[13]先我[14]不动心。"

曰："不动心有道[15]乎？"

曰："有。北宫黝[16]之养勇[17]也：不肤桡[18]，不目逃[19]，思以一毫[20]挫[21]于人，若[22]挞之[23]于市朝[24]；不受[25]于褐宽博[26]，亦不受于万乘之君；视刺[27]万乘之君，若刺褐夫[28]；无严[29]诸侯，恶声[30]至，必反之[31]。孟施舍[32]之所养勇也，曰：'视不胜[33]犹胜[34]也；量敌[35]而后进[36]，虑胜[37]而后会[38]，是畏三军者也[39]。舍岂能[40]为必胜哉？能无惧而已[41]矣。'孟施舍似曾子，北宫黝似子夏。夫二子[42]之勇，未知其孰贤，然而孟施舍守约[43]也。昔者[44]曾子谓子襄[45]曰：'子[46]好勇乎？吾尝闻大勇于夫子[47]矣：自反[48]而不缩[49]，虽褐宽博，吾不惴焉[50]；自反而缩[51]，虽千万人，吾往矣[52]。'孟施舍之守气[53]，又不如曾子之守约[54]也。"

曰:“敢问[55]夫子之不动心与告子之不动心,可得闻与[56]?”

“告子曰:‘不得于言[57],勿求于心[58];不得于心,勿求于气[59]。’不得于心,勿求于气,可;不得于言,勿求于心,不可[60]。夫志[61],气之帅[62]也;气,体之充[63]也。夫志至焉[64],气次焉[65];故曰:‘持[66]其志,无暴[67]其气。’”

“既曰,‘志至焉,气次焉。’又曰,‘持其志,无暴其气。’何也?”

曰:“志壹[68]则动[69]气,气壹则动志也,今夫蹶者[70]趋者[71],是气[72]也,而反动其心[73]。”

“敢问夫子恶乎长[74]?”

曰:“我知言[75],我善养吾浩然[76]之气。”

“敢问何谓浩然之气?”

曰:“难言也。其为气也,至大[77]至刚[78],以直养[79]而无害,则塞[80]于天地之间。其为气也,配[81]义与道;无是,馁[82]也。是集义所生[83]者,非义袭而取之[84]也。行有不慊[85]于心,则馁矣。我故曰,告子未尝知义,以其外之也[86]。必有事焉[87],而勿正[88],心勿忘,勿助长[89]也。无若[90]宋人然[91]:宋人有闵[92]其苗之不长而揠[93]之者,芒芒然[94]归,谓其人[95]曰:‘今日病[96]矣!予助苗长矣!’其子趋而往视之,苗则[97]槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益[98]而舍之者,不耘[99]苗者也;助之长者,揠苗者也——非徒无益[100],而又害之。”

“何谓知言?”

曰:“诐辞[101]知其所蔽[102],淫辞[103]知其所陷[104],邪辞[105]知其所离[106],遁辞[107]知其所穷[108]。——生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。圣人复起[109],必从[110]吾言矣。”

“宰我、子贡善为说辞,冉牛、闵子、颜渊善言德行。孔子兼之[111],曰:‘我于辞命,则不能也。’然则[112]夫子既圣矣乎[113]?”

曰:“恶[114]!是何言也?昔者子贡问于孔子曰:‘夫子圣矣乎?’孔子曰:‘圣则吾不能,我学不厌[115]而教不倦也。’子贡曰:‘学不厌,智也;教不倦,仁也。仁且智,夫子既圣矣。’夫圣,孔子不居[116]——是何言也?”

"昔者[117]窃闻之:子夏、子游、子张皆有圣人之一体[118],冉牛、闵子、颜渊则具体而微[119],敢问所安[120]。"

曰:"姑舍是[121]。"

曰:"伯夷、伊尹何如?"

曰:"不同道[122]。非其君不事[123],非其民不使;治则进[124],乱则退,伯夷也。何事非君[125],何使非民[126];治亦进,乱亦进,伊尹也。可以仕则仕,可以止[127]则止,可以久则久,可以速[128]则速,孔子也。皆古圣人也,吾未能有行焉[129];乃所愿[130],则学孔子也。"

"伯夷、伊尹于孔子,若是班[131]乎?"

曰:"否;自有生民以来,未有孔子也。"

曰:"然则有同与?"

曰:"有。得百里之地而君[132]之,皆能以朝诸侯,有天下;行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为也。是则同。"

曰:"敢问其所以异。"

曰:"宰我、子贡、有若,智足以知圣人,汙[133]不至阿[134]其所好[135]。宰我曰:'以予观于夫子[136],贤于尧、舜远矣。'子贡曰:'见其礼而知其政,闻其乐而知其德,由百世之后,等[137]百世之王,莫之能违[138]也。自生民以来,未有夫子也[139]。'有若曰:'岂惟民哉[140]?麒麟之于走兽,凤凰之于飞鸟,太山之于丘垤[141],河海之于行潦[142],类也。圣人之于民,亦类也。出于其类,拔[143]乎其萃[144],自生民以来,未有盛[145]于孔子也。'"

〔注释〕 ① 公孙丑:战国时齐人,孟子弟子,有政事之才。 ② 夫子:敬称,先生、老师。 ③ 加:"加"与"居"古代相通,担任。 ④ 得行道:能够实现您的抱负。 ⑤ 霸王:指霸业、王业。 ⑥ 异:惊异、诧异。不异:不足为怪。 ⑦ 动心否:会不会有疑惧而动心呢。 ⑧ 四十:指从四十岁起。 ⑨ 若是:这样说来。 ⑩ 过:胜过、超过。 ⑪ 孟贲:战国时著名勇士,卫国人。 ⑫ 是不难:这不难。 ⑬ 告子:与孟子是同时代的思想家。 ⑭ 先我:比我早。 ⑮ 道:方法。 ⑯ 北宫黝:齐国人。 ⑰ 养勇:培养勇气。 ⑱ 不肤挠(nào):不因肌肤被刺而颤动。挠:一作"挠",屈服、退却,此作颤动。 ⑲ 不目逃:眼睛被戳也不转睛。 ⑳ 一豪:豪通"毫",一豪即一丝、一点点。 ㉑ 挫:受挫。 ㉒ 若:像。 ㉓ 挞之:鞭打他。 ㉔ 市朝:指闹市。

㉕ 不受:不愿忍受。 ㉖ 褐宽博:穿宽大粗布衣服的人,泛指地位卑下者。 ㉗ 刺:刺杀。 ㉘ 褐夫:平民。 ㉙ 无严:不畏惧。 ㉚ 恶声:侮辱之话。 ㉛ 必反之:一定回击他。 ㉜ 孟施舍:生平事迹无考。 ㉝ 不胜:不能战胜的敌人。 ㉞ 犹胜:像能战胜的敌人一样。 ㉟ 量敌:估量敌人力量弱。 ㊱ 进:前进、进兵。 ㊲ 虑胜:考虑如何取胜。 ㊳ 会:会兵、交战。 ㊴ 是畏三军者也:这是惧怕众多敌人的人。 ㊵ 岂能:怎么能。 ㊶ 无惧而已:无所畏惧罢了。 ㊷ 二子:指孟施舍、北宫黝。 ㊸ 守约:坚守要领。 ㊹ 昔者:从前。 ㊺ 子襄:曾子的弟子。 ㊻ 子:您。 ㊼ 夫子:指孔子。 ㊽ 自反:反躬自问、反省自我。 ㊾ 缩:即"直",理直。不缩:不在理。 ㊿ 惴:恐吓。吾不惴焉:我不去恐吓他。 (51) 自反而缩:自问正义在我。 (52) 吾往矣:我必勇往直前。 (53) 守气:保持勇气。 (54) 守约:坚守要领,此指抓住要领。 (55) 敢问:大胆请问。 (56) 可得闻与:可以让我听听(二者的异同)吗。 (57) 得于言:在言论上获胜。 (58) 心:思想。求于心:求助于思想。 (59) 气:意气。 (60) 可:对的。 (61) 志:意志、志向。 (62) 帅:主帅。 (63) 体之充:充满体内的力量。 (64) 至焉:到达哪里。 (65) 次焉:跟到哪里。 (66) 持:保持。 (67) 暴:乱,此可译为滥用。 (68) 壹:专一。志壹:志向专一于某一方面。 (69) 动:使……动,指使意气随意气感情(或志向)而转移。 (70) 蹶者:跌倒的人。 (71) 趋者:奔跑的人。 (72) 是气:指支配颠跑行动的气。 (73) 反动其心:反过来影响他们的思想。 (74) 夫子恶乎长:老师您擅长于什么。恶,疑问代词,什么。 (75) 知言:指善于辨析天下言论的是非得失及原因。 (76) 浩然:盛大流行的样子。 (77) 至大:极其宏大。 (78) 至刚:极其刚劲。 (79) 直:直道、正义之道。以直养:用直道去培养。 (80) 塞:充满,填塞。 (81) 配:相配、配合。 (82) 馁:丧失勇气。 (83) 集义所生:积累义而后生成浩然之气。 (84) 非义袭而取之:指仅靠装出合乎义理的样子而取得它(浩然之气)。 (85) 慊(qiǎn):嫌恨、不满足;不慊可译为惭愧。不慊于心:于心有愧。 (86) 以其外之也:因为他把义看成心外之物。 (87) 必有事焉:一定要将义放在心里。有事,据上文可见是"义";焉,那里(指心里)。 (88) 勿正:据下文"勿忘"、"勿助长",疑为"勿止"。 (89) 勿助长:不要拔苗助长(即不要违反规律)。 (90) 无若:不要像。 (91) 然:那样。 (92) 闵:即"愍",忧虑、担心。 (93) 揠:拔高。 (94) 芒芒然:"芒"通"忙",疲惫的样子。 (95) 其人:指家人。 (96) 病:疲惫。 (97) 则:表示事与愿违的助词,无意义。 (98) 无益:据上文,"无益"指培养人才的工作。 (99) 耘:除草。 (100) 非徒无益:不但没有好处。 (101) 诐辞:偏颇的话。 (102) 知其所蔽:知道说话人病根在于有所壅蔽。 (103) 淫辞:放荡的话。 (104) 陷:失足之处。 (105) 邪辞:邪僻的话。 (106) 离:(与正道的)分歧之处。 (107) 遁词:躲闪之词。 (108) 穷:指理亏之处。 (109) 复起:再现。 (110) 从:赞成。 (111) 兼之:指兼有上述诸人的长处。 (112) 然则:那么。 (113) 夫子既圣矣乎:老师您已经成为圣人了么。 (114) 恶:叹词,哎。 (115) 厌:满足。 (116) 不居:不自居、不敢当。 (117) 昔者:从前。 (118) 皆有圣人之一体:意指学到了孔子一部分长处。 (119) 具体而微:指大体具有圣人德行,但还不够博大精深。 (120) 安:比,指和上面几位相

比与哪位更接近。 ⑫① 姑舍是:暂且放下这个吧。是,指讨论的话题。 ⑫② 不同道:处世之道不同。 ⑫③ 非其君不事:不是他认可的君主不奉事。 ⑫④ 治则进:治世就入朝做官。 ⑫⑤ 何事非君:什么君主都可奉事。 ⑫⑥ 何使非民:什么人民都可役使。 ⑫⑦ 止:原意为停止,此指辞职。 ⑫⑧ 速:指迅速离开。 ⑫⑨ 吾未能有行焉:我没有做到他们那样。 ⑬⑩ 乃:至于。乃所愿:至于我的愿望。 ⑬① 班:相同。 ⑬② 君:使……为君主。 ⑬③ 汙(wū):汙,同"洿",夸大。 ⑬④ 阿:曲从、迎合。 ⑬⑤ 所好:所喜爱的人。 ⑬⑥ 以予观于夫子:以我宰我来看老师。予,宰我自称。 ⑬⑦ 等:差等,意指用同等标准去评价。 ⑬⑧ 莫之能违:无一能背离孔子之道。 ⑬⑨ 未有夫子也:没有孔子这样的伟大人物。 ⑭⑩ 岂惟民哉:难道只有人民有高下之分吗。 ⑭① 垤:小土堆。 ⑭② 行潦(lǎo):路上的积水。 ⑭③ 拔:突出、超出。 ⑭④ 萃:群,类。指聚在一起的人和物。 ⑭⑤ 盛:大,此指伟大。　(燕永成)

〔鉴赏〕 在人类思想史上,总有一些思想家的著作或他们著作中的某些篇章特别难懂,有关的争论纷纭不止,始终为学术研究的热点,《孟子·公孙丑上》中知言养气等章就属于这一类。

其实,除开许多枝节问题不谈,此章的主旨还是比较明白的,这就是"知言"和"养气"。

弟子问夫子擅长什么,孟子讲了两条,第一条就是"知言"。在孟子看来,言很重要,因为言为心声,"生于其心,害于其政;发于其政,害于其事"。当时,思想界很活跃,各种思想纷争不止,孔子思想的地位远没有像汉代以后那样独处一尊,甚至出现"天下之言不归杨,则归墨"的局面。面对这种情况,孟子忧心如焚,决心为捍卫孔子的思想而斗争。要达到这一目的,首先就要知道错误思想错在哪里,而这正是孟子的所长。孟子讲,对于偏颇的言辞(诐辞),他能知道片面在什么地方,对于浮夸的言辞(淫辞),他能知道失实在什么地方,对于邪异的言辞(邪辞),他能知道偏离正道在什么地方,对于搪塞的言辞(遁辞),他能知道理屈词穷在什么地方。这就是"知言"。

孟子另一个所长是"善养浩然之气",简称"养气"。"善养浩然之气"的"善"字大有讲究,既指养气的原则,又指养气的方法。

说"善"字指养气的原则,是讲这种气始终与义和道联系在一起,并非一般之气,这就是孟子讲的"配义与道"。这个问题要和养勇联系起来。孟子比较了历史上北宫黝、孟施舍、曾子不同的养勇方法。北宫黝遇事蛮干一气,一味求胜,只是匹夫之勇。孟施舍讲究内心的支持,能够做到内心不畏惧。二者相比,孟施舍就高一个层次了。但孟施舍又赶不上曾子,因为

曾子非常重视内心之仁,凡事按内心之仁去做,就可以毫无畏惧,这与孟施舍相比层次当然就更高了。孟子进一步发展了这种思想,提出养气必须"配义与道",这样养出来的就是义气、道气。我们经常说,某某英雄凛凛然一身浩然正气,就是说他有内心的道德支撑。匹夫之勇不讲内心的道德支撑,在中国历史上从来就是让人瞧不起的。

说"善"字指养气的方法,是讲这种气要长久地培养,不能一蹴而就,这就是孟子讲的"是集义所生者,非义袭而取之"。孟子为此讲了一则故事,说是宋人为了田里的苗快点长,不辞辛劳,把苗拔起来,帮助其成长,结果"非徒无益,而又害之"。这个著名的揠苗助长的故事后来很流行,妇幼皆知,人们多认为其主旨是强调规律的客观性,其实其原意是说养气不能心急,既要"勿忘",又要"勿助"。"勿忘"是指有人认为养气没有用处而不去做,孟子批评这是种庄稼而不锄草的懒汉;"勿助"是指有人认为养气不是"集义而生",而去人为助长,孟子批评这是拔苗助长的蠢人。虽然孟子两方面都讲到了,但主要还是反对后一种情况,感叹"天下之不助苗长者寡矣"。也就是说,在孟子看来,当时养气的人不少,但大多并不注意内心的自然培养,而是靠人为助长。

如此说来,孟子此章主要是讲"知言"和"养气",内容还是比较清楚的,可是为什么历史上对它会有那么多的争论呢?根本原因之一,是人们总是试图弄清"知言"和"养气"二者的关系。但这完全是一场误会,因为其本身就是一个伪问题。

从本章的语脉分析,孟子主要是借助告子的话来谈自己的特点。孟子强调,他的特点,一是知言,一是善养浩然之气,这两个方面都与告子不同:因为孟子"知言",深知错误理论的危害,所以不同意告子"不得于言,勿求于心"的说法;因为孟子善养浩然之气,浩然之气的基础是仁义内在,所以不同意告子的义外之说。这两个问题分属两个不同的领域,"知言"是"知言","养气"是"养气",二者并没有内在的逻辑关系。因为孟子讲话随意性很强,没有作必要的分疏,人们如果只看文字,不重语脉,很容易将两个不同的问题联系起来,询问"知言"和"养气"是什么关系。汉代以来,许多大思想家,包括朱熹在内,都想方设法试图回答这个原本并不存在的问题,殚精竭虑,却又总是不能自圆其说,遂使此章成为《孟子》中最难理解的部分,根本原因就在这里。

这个教训非常深刻,它告诉我们,在研究理论问题的时候,切忌完全跟着前人的思路走,而应该努力从本根上探讨问题。这是因为,前人的思路

惯性太强，而基点很可能是虚假的，沿着虚假的基点出发，只能一而再、再而三地复述着南辕北辙的故事。　　（杨泽波）

滕文公下(节选)　　《孟子》

公都子[1]曰："外人皆称夫子好辩，敢问何也？"

孟子曰："予岂好辩哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一乱。当尧之时，水逆行[2]，氾滥于中国，蛇龙居之，民无所定[3]；下者为巢，上者为营窟[4]。《书》曰：'洚水[5]警余[6]。'洚水者，洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海，驱蛇龙而放[7]之菹[8]；水由地中行[9]，江、淮、河、汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。"

"尧舜既没，圣人之道衰，暴君代作[10]，坏宫室[11]以为污池[12]，民无所安息；弃田以为园囿[13]，使民不得衣食。邪说暴行又作，园囿、污池、沛泽[14]多而禽兽至。及纣之身，天下又大乱。周公相武王诛纣，伐奄[15]三年讨其君[16]，驱飞廉[17]于海隅而戮之，灭国者五十，驱虎、豹、犀、象而远之，天下大悦。《书》曰：'丕显[18]哉，文王谟[19]！丕承[20]者，武王烈[21]！佑启[22]我后人，咸以正[23]无缺[24]。'"

"世衰[25]道微[26]，邪说暴行有[27]作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事[28]也；是故孔子曰：'知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎[29]！'"

"圣王不作，诸侯放恣，处士[30]横议，杨朱[31]、墨翟之言盈天下。天下之言不归[32]杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。公明仪[33]曰：'庖[34]有肥肉，厩[35]有肥马；民有饥色，野有饿莩[36]，此率兽而食人也。'杨墨之道不息[37]，孔子之道不著[38]，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧，闲[39]先圣之道，距[40]杨墨，放[41]淫辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。圣人复起，不易[42]吾言矣。"

“昔者禹抑[43]洪水而天下平，周公兼[44]夷狄，驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。《诗》云：‘戎狄是[45]膺[46]，荆舒[47]是惩[48]，则莫我敢承[49]。’无父无君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪说，距诐[50]行，放淫辞，以承三圣[51]者；岂好辩哉？予不得已也。能言距杨墨者[52]，圣人之徒也。”

〔注释〕 ① 公都子：孟子弟子，复姓公都。 ② 逆：不按正常方向行进。水逆行：大水横流。 ③ 无所定：没有定居的地方。 ④ 营窟：相连的洞穴。 ⑤ 洚(hóng)水：洪水。 ⑥ 警余：警诫我们。 ⑦ 放：驱逐。 ⑧ 菹：长满水草的沼泽地。 ⑨ 由地中行：顺着河道流。 ⑩ 代作：意为不断地产生。⑪ 宫室：指民房。⑫ 污池：水池。 ⑬ 园囿：园林。 ⑭ 沛泽：沼泽。 ⑮ 奄：古国名，在今山东曲阜县。 ⑯ 讨其君：讨伐并杀死奄国之君。 ⑰ 飞廉：纣王的谀臣。 ⑱ 丕：显。丕显：英明。 ⑲ 谟：通“谋”，谋略。 ⑳ 丕承：多好地继承了先人。“者”字一作“哉”。 ㉑ 烈：功绩。 ㉒ 佑启：帮助启示。 ㉓ 咸以正：都以正道，指遵行王道。㉔ 缺：缺陷。 ㉕ 世衰：世风衰败。 ㉖ 道微：王道式微。 ㉗ 有作：又出现了。有，通“又”。 ㉘ 事：职事、职权。 ㉙ 罪我者其惟《春秋》乎：怪罪我的，怕也在于《春秋》这部书了(指因其有越位之嫌)。 ㉚ 处士：居家不仕的士人。 ㉛ 杨朱：战国人，具体无考。 ㉜ 归：归属。 ㉝ 公明仪：春秋鲁人，复姓公明。 ㉞ 庖：厨房。㉟ 厩：马厩。 ㊱ 莩：通“殍”，饿死的人。 ㊲ 息：停止。 ㊳ 著：显明、发扬。㊴ 闲：捍卫。 ㊵ 距：通“拒”，拒绝、排斥。 ㊶ 放：驱逐。 ㊷ 易：改变。 ㊸ 抑：治理。 ㊹ 兼：原意合并，此作征服。 ㊺ 是：助词，用于倒装句的宾语与动词之间。 ㊻ 膺：攻击 ㊼ 荆舒：荆，楚国，在今湖北一带；舒，舒国，在今安徽庐江县西南。 ㊽ 惩：惩罚。 ㊾ 承：抵御。莫我敢承：无人敢抵挡我。 ㊿ 诐：邪僻。 (51) 三圣：指禹、周公、孔子三位圣人。 (52) 能言距杨墨者：能著书立说驳斥杨墨主张的人。 (燕永成)

〔鉴赏〕 《滕文公》篇中的第九章，是孟子借回答弟子的机会，阐述了儒家和杨朱、墨翟等其他各家的原则分歧。说明自己对他们进行批判，不是出于好辩，而是为了捍卫自尧舜以来的圣人之道。

春秋末年，当孔子创立儒家学派时，虽然也遇到过不同的观点，但却很少与别人公开进行争辩。对待不同观点的人，只是主张“道不同不相为谋”。教导弟子，要“躬自厚而薄责于人”、“讷于言而敏于行”。反对“巧言”、“利口”。甚至当着弟子的面提出：“余欲无言。”编写《春秋》，臧否人物，也是采用隐晦的笔法，“寓褒贬，别善恶”。即使对“乱臣贼子”，也不是

公然进行锋芒毕露的批判,而是将自己的是非善恶标准,隐寓于对历史事实的正面论述中。

到了战国中期,情况就不同了。这时,百家争鸣的高潮已经形成,各家学派之间,相互诘难,水火难容。"是其所非,而非其所是",争辩非常激烈,儒家学派受到严峻的挑战。当时,孟子身为儒家的领袖,肩负重任,卫道有责。于是当仁不让,"舍我其谁"。周游列国,舌战诸子。对其他各家学派,特别是对杨朱、墨翟,上纲上线地大张挞伐。在现存《孟子》一书中,与人争辩的内容就占了相当大的篇幅,所以当时人们都认为孟子喜欢与人争辩。对此,他的弟子也有点困惑不解。因为从儒家传统的观点来衡量,喜欢去与别人争辩总是不大体面的事情,起码有损于儒者谦谦君子的风度。所以弟子公都子有一次鼓起勇气向老师提出质问说:"外人皆称夫子好辩,敢问何也?"孟子也颇有感慨地回答说:"予岂好辩哉?予不得已也。"

孟子究竟迫于什么而非要去和别人争辩不可呢?

首先,他认为儒家以外的各家学说,均为邪说淫辞,如果任其泛滥,将会"充塞"仁义,助暴为虐,使天下永无宁日。

其次,他认为,战国时期,邪说淫辞的流行泛滥出现了历史上从未有过的新特点,这就是他所说的"处士横议"。处士,就是没有官位的知识分子;横议,就是大量而系统地散布邪说淫辞。孟子对这一政治思想领域里出现的新特点,非常敏感和重视。因为过去学在官府,平民百姓缺少文化,所以当时散布邪说的人,同时也是身在官位的人;起来批判邪说的人,也是圣君贤相,如文武周公等人。后来文化下移,社会上出现了平民收徒讲学的现象,并形成不同的学派。但春秋时期,真正成为学派的还只有儒家一家。而儒家的宗旨,又在于恢复周礼,拨乱反正。虽然当时已经出现有反对儒家观点者,但尚未形成有组织的学派。孔子作《春秋》,批判的主要对象也还是"乱臣贼子"。因为"《春秋》天子之事也",所以孔子还认为自己有"越位"之嫌,曾不无歉疚地说:"知我者其惟《春秋》乎!罪我者其惟《春秋》乎!"孟子认为,到了战国时期,形势发生了重大变化,出现"处士横议"的局面,致使邪说淫辞流传速度之快,泛滥范围之广,都是空前的。当时已经是"杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨,则归墨。"这已经关系到儒家的前途命运和天下的治乱兴亡。因为"杨墨之道不息,孔子之道不著,是邪说诬民,充塞仁义也。仁义充塞,则率兽食人,人将相食"。孟子认为,自己在如此严重的形势面前,必须肩负起"正人心,息邪说,距诐行,放淫辞,以承三圣者"的历史使命,决不能再保持缄默了。

孟子所以把杨墨二家作为当时邪说淫辞的代表加以集中批判，是因为他们的学说危及了儒家理论最主要的基石——事君和尊亲。孟子指出："杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。墨子兼爱，摩顶放踵，利天下为之。"又说："杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。"孟子这里已经开除了他们的"人籍"，言词之激烈可谓无以复加了。

杨朱为战国初期道家学派的代表。既然其言"盈天下"，可见在当时影响还是相当大的。杨朱主张的"为我"，看来并非要人千方百计去敛财谋利，而是要人把自己的身心健康看得高于一切。所以韩非又说他是一位"轻物重生之士"。《淮南子》称他主张"全性葆真，不以物累形"。如果把这一主张推到极端，当然就是拔他们一根毫毛去做利国利民的大事，他们也不肯去干的。而儒家则主张以天下为己任，即使知道自己治国之道没人采纳，也要积极向人君宣传劝说。所以"孔子三月无君则皇皇如也"。杨朱则是千方百计与统治者保持距离，采取不合作主义。已经不是"避人之士"，而是"避世之士"。即"欲洁其身而乱大伦"，直接违背了儒家君臣之大伦。所以孟子说他是"无君"。

墨子的主张，有的看来正和杨朱相反，他主张"摩顶放踵，利天下为之"。但是，墨子区分利害的标准却与儒家不同，墨子把厚葬久丧，祭礼祖先等礼仪活动，都看成是糜费人民的财货，妨碍人民的生产活动，是使人民陷于饥寒的主要原因，因而是天下之大害。又主张"爱无差等"，否认决定宗法制度的血缘关系，把父子视同路人，这又是和儒家的主张针锋相对的。所以孟子说墨家是"无父"。看来，骂杨墨为"禽兽"，对儒家来说，还不能算是单纯人身攻击之词。因为儒家认为，人和动物最根本区别，就在于人有基于仁义礼智而维持的君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等伦常关系。其中君臣、父子又是人伦之大者。所以主张"无君"、"无父"的人，"是禽兽也"。

孟子对杨墨开展的批判，维护了儒家的根本观点，为后来儒家学派的流传和发展奠定了基础。所以后世儒家每当受到"异端"攻击时，总是以孟子批杨墨作号召。唐代韩愈写《原道》，称赞孟子"功不在禹下"，为孟子在儒家中的崇高地位奠定了基础。（翟廷璠）

离 娄 上 《孟子》

孟子曰："离娄[①]之明[②]，公输子[③]之巧，不以规矩[④]，不能成

方员；师旷⑤之聪⑥，不以六律⑦，不能正五音⑧；尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻⑨而民不被⑩其泽，不可法⑪于后世者，不行先王之道也。故曰，徒⑫善不足以为政，徒法不能以自行。诗云：'不愆⑬不忘，率⑭由⑮旧章。'遵先王之法而过者，未之有也。圣人既竭目力焉，继⑯之以规矩准绳⑰，以为方员平直⑱，不可胜⑲用也；既竭耳力焉，继之以六律，正⑳五音，不可胜用也；既竭心思焉，继之以不忍人之政㉑，而仁覆天下矣。故曰，为高㉒必因㉓丘陵，为下㉔必因川泽。为政不因先王之道，可谓智乎？是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位㉕，是播其恶于众也。上无道揆㉖也，下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸㉗也。故曰：城郭不完㉘，兵甲不多，非国之灾也；田野不辟㉙，货财不聚，非国之害也。上无礼，下无学㉚，贼民兴，丧㉛无日矣。诗曰：'天之方㉜蹶㉝，无然泄泄㉞。'泄泄，犹沓沓㉟也。事君无义，进退无礼，言则非先王之道者，犹沓沓也。故曰：责难㊱于君谓之恭，陈善闭邪㊲谓之敬，吾君不能谓之贼。"

孟子曰："规矩，方员之至㊳也；圣人，人伦之至也。欲为君尽君道，欲为臣尽臣道，二者皆法㊴尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。孔子曰：'道二：仁与不仁而已矣。'暴㊵其民甚，则身弑㊶国亡；不甚，则身危国削。名㊷之曰'幽厉'，虽孝子慈孙，百世不能改也。诗云'殷鉴㊸不远，在夏后之世'，此之谓也。"

孟子曰："三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国㊹之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保㊺四海㊻；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙㊼；士庶人不仁，不保四体㊽。今恶死亡而乐不仁，是犹恶醉而强㊾酒。"

孟子曰："爱人不亲反㊿其仁，治人不治反其智，礼人(51)不答反其敬。行有不得(52)者，皆反求诸己，其身正而天下(53)归之。诗云：'永言配命(54)，自求多福。'"

孟子曰："人有恒言(55)，皆曰'天下国家'。天下之本在国，国

之本在家，家之本在身[56]。”

孟子曰：“为政不难，不得罪于巨室[57]。巨室之所慕[58]，一国慕之；一国之所慕，天下慕之；故沛然[59]德教溢乎四海。”

孟子曰：“天下有道，小德役大德[60]，小贤役大贤；天下无道，小役大[61]，弱役强。斯二者天[62]也，顺天者存，逆天者亡。齐景公曰：‘既不能令，又不受命[63]，是绝物[64]也。’涕出而女于吴[65]。今也小国师[66]大国而耻[67]受命焉，是犹弟子[68]而耻受命于先师也。如耻之，莫若师文王。师文王，大国五年，小国七年，必为政于天下[69]矣。诗云：‘商之孙子[70]，其丽[71]不亿[72]。上帝既命，侯[73]于周服。侯服于周，天命靡[74]常。殷士肤敏[75]，裸[76]将[77]于京[78]。’孔子曰：‘仁不可为众也[79]。夫国君好仁，天下无敌。’今也欲无敌于天下而不以仁，是犹执热[80]而不以濯[81]也。诗云：‘谁能执热，逝[82]不以濯？’”

孟子曰：“不仁者可与言[83]哉？安其[84]危而利其菑[85]，乐其所以亡者。不仁而[86]可与言，则何亡国败家之有？有孺子[87]歌曰：‘沧浪之水清兮，可以濯[88]我缨[89]；沧浪之水浊兮，可以濯我足。’孔子曰：‘小子[90]听之！清斯[91]濯缨，浊斯濯足矣，自取之也。’夫人必自侮[92]，然后人侮之；家必自毁[93]，而后人毁之；国必自伐[94]，而后人伐之。太甲曰：‘天作[95]孽，犹可违[96]；自作孽，不可活[97]。’此之谓也。”

孟子曰：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与[98]之聚之，所恶勿施[99]尔也。民之归仁[100]也，犹水之就[101]下、兽之走圹[102]也。故为渊敺[103]鱼者，獭也；为丛敺爵[104]者，鹯[105]也；为汤武敺民者，桀与纣也。今天下之君有好仁者，则诸侯皆为之敺矣。虽欲无[106]王，不可得已。今之欲王者，犹七年之病求三年之艾[107]也。苟为不畜[108]，终身不得。苟不志于仁，终身忧辱[109]，以陷于死亡。诗云‘其何能淑[110]，载[111]胥[112]及溺[113]’，此之谓也。”

孟子曰：“自暴[114]者，不可与有言[115]也；自弃者，不可与有为[116]

也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义[117]，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷[118]安宅而弗居，舍正路而不由[119]，哀哉！”

孟子曰：“道在尔[120]而求诸远，事在易而求之难。人人亲其亲、长其长[121]而天下平。”

孟子曰：“居下位[122]而不获[123]于上，民不可得而治也。获于上有道：不信[124]于友，弗获于上矣；信[125]于友有道：事亲弗悦，弗信于友矣；悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道[126]也；思[127]诚者，人之道也。至诚而不动[128]者，未之有也；不诚，未有能动者也。”

孟子曰：“伯夷辟[129]纣，居北海之滨，闻文王作，兴曰：‘盍归乎来！吾闻西伯善养老者。’太公辟纣，居东海之滨，闻文王作，兴曰：‘盍归乎来！吾闻西伯善养老者。’二老[130]者，天下之大老[131]也，而归之，是天下之父归之也。天下之父归之，其子焉往？诸侯有行文王之政者，七年之内，必为政于天下矣。”

孟子曰：“求也为季氏宰[132]，无能改于其德，而赋粟[133]倍他日[134]。孔子曰：‘求非我徒也，小子[135]鸣鼓而攻之可也。’由此观之，君不行仁政而富之，皆弃[136]于孔子者也。况于为之强战[137]？争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑[138]，连诸侯者[139]次之，辟草莱[140]、任土地[141]者次之。”

孟子曰：“存[142]乎人者，莫良[143]于眸子[144]。眸子不能掩其恶。胸中正，则眸子瞭[145]焉；胸中不正，则眸子眊[146]焉。听其言也，观其眸子，人焉廋[147]哉？”

孟子曰：“恭者不侮人，俭者不夺人。侮夺人之君，惟恐不顺焉，恶得为恭俭？恭俭岂可以声音笑貌为[148]哉？”

淳于髡曰：“男女授受不亲[149]，礼与？”孟子曰：“礼也。”曰：“嫂溺则援[150]之以手乎？”曰：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权[151]也。”曰：“今天下溺矣，夫子之不援，何也？”曰：“天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手[152]。子欲手援

天下乎?”

公孙丑曰:“君子之不教子,何也?”孟子曰:“势不行[153]也。教者必以正[154];以正不行,继之以怒;继之以怒,则反夷[155]矣。‘夫子教我以正,夫子未出于正也。’则是父子相夷也。父子相夷,则恶矣。古者易子而教之。父子之间不责[156]善。责善则离[157],离则不祥[158]莫大焉。”

孟子曰:“事[159]孰为大?事亲为大;守[160]孰为大?守身为大。不失其身[161]而能事其亲者,吾闻之矣;失其身而能事其亲者,吾未之闻也。孰不为事?事亲,事之本也;孰不为守?守身,守之本也。曾子养[162]曾皙,必有酒肉。将彻[163],必请[164]所与。问有余,必曰‘有’。曾皙死,曾元养曾子,必有酒肉。将彻,不请所与。问有余,曰‘亡矣’。将以复进[165]也,此所谓养口体者也[166]。若曾子,则可谓养志[167]也。事亲若曾子者,可也。”

孟子曰:“人[168]不足与适[169]也,政不足间[170]也。惟大人为能格[171]君心之非。君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正。一正君而国定矣。”

孟子曰:“有不虞之誉[172],有求全之毁[173]。”

孟子曰:“人之易[174]其言也,无责耳矣。”

孟子曰:“人之患在好为人师。”

乐正子从于子敖之齐。乐正子见孟子。孟子曰:“子亦来见我乎?”曰:“先生何为出此言也?”曰:“子来几日矣?”曰:“昔者。”曰:“昔者[175],则我出此言也,不亦宜[176]乎?”曰:“舍馆[177]未定。”曰:“子闻之也,舍馆定,然后求见长者乎?”曰:“克有罪[178]。”

孟子谓乐正子曰:“子之从于子敖来,徒餔啜[179]也。我不意子学古之道,而以[180]餔啜也。”

孟子曰:“不孝有三,无后[181]为大。舜不告[182]而[183]娶,为无后也,君子以为犹告也。”

孟子曰:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也。智之实[184],知斯二者弗去[185]是也;礼之实,节文[186]斯二者是也;乐之实,乐斯二者,乐则生矣;生则恶可已也,恶可已,则不知足之蹈之、手之

舜之。”

孟子曰：“天下大悦而将归己。视天下悦而归己，犹草芥[187]也，惟舜为然。不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。舜尽事亲之道而瞽瞍[188]底豫[189]，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者[190]定，此之谓大孝。”

〔注释〕 ① 离娄：即离朱，古之明目者，能视于百步之外，见秋毫之末。 ② 明：眼力。 ③ 公输子：即公输班，又称为鲁班。 ④ 规矩：规，圆规；矩，曲尺。 ⑤ 师旷：春秋时乐师。生而目盲，善辨声乐。 ⑥ 聪：听力。 ⑦ 六律：六音器，指黄钟、太蔟、姑洗、蕤宾、夷则、无射。 ⑧ 五音：中国音阶之名，宫、商、角、徵、羽。 ⑨ 闻：声誉。 ⑩ 被：受。 ⑪ 法：取法、效法。 ⑫ 徒：只有、仅仅。 ⑬ 愆：过失。 ⑭ 率：皆。 ⑮ 由：遵从。 ⑯ 继：接着。 ⑰ 准绳：准，测定平面的水准仪；绳，画直线的墨线。 ⑱ 方员平直：指各种形状的器物。员，通“圆”。 ⑲ 胜：尽。 ⑳ 正：校正。 ㉑ 不忍人之政：即仁政。 ㉒ 为高：筑高。为，作。 ㉓ 因：凭借、依据。 ㉔ 下：深池。 ㉕ 高位：高职位。指官位高。 ㉖ 道揆：以义理度量事物。 ㉗ 幸：侥幸。 ㉘ 完：坚固。 ㉙ 辟：开垦。 ㉚ 学：此指教养。 ㉛ 丧：亡国。 ㉜ 方：正。 ㉝ 蹶：动。 ㉞ 无然泄泄：无，通“毋”，不要；然，这样；泄泄，多言的样子。 ㉟ 沓沓：语多的样子。 ㊱ 责难：责求人做难为之事，指行仁政。 ㊲ 陈善闭邪：讲说仁义，堵塞邪恶。 ㊳ 至：极，指标准。 ㊴ 法：取法、效法。 ㊵ 暴：暴虐。 ㊶ 弒：被杀。 ㊷ 名：称，指加恶谥。 ㊸ 鉴：借鉴。 ㊹ 国：诸侯国。 ㊺ 保：拥有。 ㊻ 四海：指天下。 ㊼ 宗庙：指采邑。 ㊽ 四体：四肢，代指自身、自己。 ㊾ 强(qiǎng)：勉强。 ㊿ 反：反省。 (51) 礼人：以礼待人。 (52) 不得：不能得到预期的效果。 (53) 天下：指天下人。 (54) 配命：与天命相配合。 (55) 恒：常。恒言：常用语、常说。 (56) 身：一个人的本身。 (57) 巨室：大家族，指当时有势力的卿大夫之家。 (58) 慕：敬慕。 (59) 沛然：盛大流行的样子。 (60) 小德役大德：道德不高的人为道德高的人所役使。役，为……役使。 (61) 小役大：力量小者役使力量大者。役，役使。 (62) 天：天意、天命。 (63) 受命：听命、听号令。 (64) 绝物：断绝有关人事交往。 (65) 涕：流泪。女(nǜ)：嫁女。涕出而女于吴：指齐景公流泪嫁女于吴王阖闾事。 (66) 师：师事。 (67) 耻：以……为耻。 (68) 弟子：学生、门徒。 (69) 为政于天下：指治理天下之政。 (70) 孙子：子孙。 (71) 丽：数目。 (72) 亿：古以十万为亿。 (73) 侯：乃、就。 (74) 靡：同“非”，无。 (75) 肤敏：品德优美、言行敏捷。 (76) 祼(guàn)：古代帝王以酒祭祖先或赐宾客饮之礼，此指祭祖仪式。 (77) 将：助。 (78) 京：指周京。 (79) 仁不可为众也：仁德的力量，是不能拿人多少来计算的。 (80) 执：执持。执热：执持热的东西。 (81) 濯：洗。 (82) 逝：发语词，无义。 (83) 言：商谈、交谈。 (84) 其：彼、他人。 (85) 菑：通“灾”。 (86) 而：如果。 (87) 孺子：小孩。 (88)

濯:洗。 ⑧⑨ 缨:帽缨。 ⑨⑩ 小子:老师对学生的称呼。 ⑨⑪ 斯:则,就。 ⑨⑫ 自侮:自取侮辱。 ⑨⑬ 自毁:自取毁败。 ⑨⑭ 自伐:自取讨伐。 ⑨⑮ 作:造作、制造。 ⑨⑯ 违:离、逃避。 ⑨⑰ 活:"逭"的借字,逃。 ⑨⑱ 与:给与。 ⑨⑲ 施:加。 ⑩⑩ 归仁:归服于仁德。 ⑩⑪ 就:趋向。 ⑩⑫ 走圹:走,奔跑;圹,原野。 ⑩⑬ 敺:通"驱"。 ⑩⑭ 爵:通"雀"。 ⑩⑮ 鹯(zhān):一种猛禽。 ⑩⑯ 无:通"毋"。 ⑩⑰ 艾:草名。有香气,干后制成艾绒,可作灸用,干久益善。 ⑩⑱ 蓄:积蓄。 ⑩⑲ 忧辱:忧,担忧、担心;辱,受辱。 ⑪⑩ 淑:善。 ⑪⑪ 载:则。 ⑪⑫ 胥(xū):语气助词,无义。一说为"相"。 ⑪⑬ 及溺:陷入危难。 ⑪⑭ 暴:糟蹋、害。 ⑪⑮ 有言:有价值的言语。 ⑪⑯ 有为:有所作为。 ⑪⑰ 居仁由义:居心于仁,行道由义。 ⑪⑱ 旷:空。 ⑪⑲ 由:行走。 ⑫⑩ 尔:通"迩",近。 ⑫⑪ 亲其亲、长其长:亲爱自己的父母,尊敬自己的长辈。 ⑫⑫ 下位:低下的职位。 ⑫⑬ 获:获得(信任)。 ⑫⑭ 不信:得不到信任。 ⑫⑮ 信:动词,取信。 ⑫⑯ 天之道:自然的规律。 ⑫⑰ 思:欲、求。 ⑫⑱ 动:被感动。 ⑫⑲ 辟:通"避"。 ⑬⑩ 二老:指伯夷、太公望。 ⑬⑪ 大老:年高望重者。 ⑬⑫ 宰:家臣。 ⑬⑬ 赋粟:田赋。 ⑬⑭ 他日:常日,指冉求未做季氏家臣时。 ⑬⑮ 小子:孔子称呼自己众多的学生。 ⑬⑯ 弃:屏弃、唾弃。 ⑬⑰ 强战:努力作战。 ⑬⑱ 服上刑:服,受、用;上刑,重刑。 ⑬⑲ 连诸侯者:指战国时期的纵横家。 ⑭⑩ 草莱:荒地。 ⑭⑪ 任土地:根据土地情况制定田赋。 ⑭⑫ 存:观察。 ⑭⑬ 良:好。 ⑭⑭ 眸子:眼睛。 ⑭⑮ 瞭:明亮。 ⑭⑯ 眊(mào):昏眊,指朦然不明的样子。 ⑭⑰ 廋(sōu):隐匿。 ⑭⑱ 为:通"伪",伪装。 ⑭⑲ 授受不亲:授,授予;受,接受;亲,接近、接触。 ⑮⑩ 援:引、拉。 ⑮⑪ 权:权变、变通。 ⑮⑫ 手:用手。 ⑮⑬ 不行:行不通。 ⑮⑭ 正:正面道理。 ⑮⑮ 夷:伤害。 ⑮⑯ 责:责求。 ⑮⑰ 离:有隔阂。 ⑮⑱ 祥:善。 ⑮⑲ 事:侍奉。 ⑯⑩ 守:执守。 ⑯⑪ 身:自身的德义。 ⑯⑫ 养:赡养。 ⑯⑬ 彻:通"撤",撤除。 ⑯⑭ 请:请问。 ⑯⑮ 进:进用。 ⑯⑯ 此所谓养口体者也:这就是所谓的口体之养。 ⑯⑰ 养志:心志之奉养。 ⑯⑱ 人:相对于后文"大人"而言,指"小人"。 ⑯⑲ 适:通"谪",谴责。 ⑰⑩ 间:非议。 ⑰⑪ 格:纠正。 ⑰⑫ 虞:料想。誉:赞誉。不虞之誉:意想不到的赞扬。 ⑰⑬ 求全之毁:因过分追求完美而招致诋毁。 ⑰⑭ 易:改易。 ⑰⑮ 昔者:前日。 ⑰⑯ 宜:合适、应该。 ⑰⑰ 馆:客舍、住所。 ⑰⑱ 罪:过错。 ⑰⑲ 餔(bū)啜(chuò):此作吃饭。餔:食。啜:饮。 ⑱⑩ 以:为着,为了。 ⑱⑪ 后:后嗣,后代。 ⑱⑫ 告:禀告。 ⑱⑬ 而:就。 ⑱⑭ 实:此作主要内容。 ⑱⑮ 去:放弃。 ⑱⑯ 节文:节,节制;文,修饰。 ⑱⑰ 草芥:比喻微贱之物。 ⑱⑱ 瞽瞍:舜父。 ⑱⑲ 厎(zhǐ):致;豫:乐。厎豫:由不乐到乐。 ⑲⑩ 为父子者:父子之伦常。 (张 静)

〔鉴赏〕《离娄》是孟子亲自所作的一篇文章。此文论述面颇广,其中讨论的为君之道、君臣关系是极可注意的。

孟子提倡仁政,反对暴政,因此,他在阐述为君之道时十分强调君主个人的品德。他说:"欲为君尽君道,欲为臣尽臣道,二者皆法尧舜而已矣。

不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。孔子曰：'道二：仁与不仁而已矣。'暴其民甚，则身弑国亡。"这段话中有两个问题值得重视，一是为君必须尽君道，二是强调治理国家应该行使仁政，反对暴政。孟子借用孔子的话"国君好仁，天下无敌"，强调"天下之本在国，国之本在家，家之本在身"。也就是说，国君个人品德如何，将决定国家存亡。他认为，"三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体"。正由于国君是一国安危所系，所以孟子十分强调"正君心"，他说："君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。"这种思想对后世影响颇多，如宋代大理学家朱熹、张栻等人对"正君心"都极为欣赏。

孟子深深懂得君主个人品德好恶与民心向背的关系："桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣"，他认为"为汤武驱民者，桀与纣也"。可见，君主品德好恶是导致民心向背的真正原因。在《梁惠王》中，孟子提出的"保民而王"，保民自然要得民心，否则"保民"便成了一句空话。显然，这种观点无疑是正确的，至今仍然有一定参考价值。

虽然孟子强调"尧舜之道，不以仁政，不能平治天下"，但是他认为"徒善不足以为政，徒法不能以自行"，因为"上无道揆"，那么"下无法守"，从而导致"朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑"的结果。也就是说，尧舜虽以善政治国，但也应以法治作为辅助。

孟子以为，城郭不完、兵甲不多、田野不辟、货财不聚，都不是国家的灾难。在他看来，"人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之"，而"上无礼，下无学"这种"自伐"，是导致国家败亡的真正原因。

《离娄》在讨论为君之道的同时还讨论了君臣关系，本篇中记载孟子对齐宣王所说的一段话："君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。"自然，这种君臣如寇仇的关系，不是正常的君臣关系。

那么什么是正常的君臣关系呢？《梁惠王》中提出的"君臣有义"便是正常的君臣关系。君臣有义是一种双向的关系，而非一种单向的义务关系。

《告子》中提出大臣辅君主要责任是"务引其君以当道，志于仁而已"，

而君主能听取谏言，则会“膏泽下于民”。他在《离娄》中认为那些为国君横征暴敛、穷兵黩武的大臣是助纣为虐，是“民贼”而非“良臣”：“今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求富之，是富桀也。‘我能为君约与国，战必克。’今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。”

因此，孟子以为“责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬”，意思是臣下要求君主做到难做到之事（如仁义）才是恭，陈说善道、防止邪道才是敬，否则便是害君。这种君臣关系才是“君臣有义”。《万章》中甚至提出：“君有大过则谏，反复之而不听，则易位。”易位就是避位而去。在他看来，国君“无罪而杀士，则大夫可以去；无罪而戮民，则士可以徙。”

在孟子看来，维系君臣关系并非是单纯的国君委臣下官职、给其田宅，而臣下为国君效力的利益关系，因为两者之间还有一个“情”在内。他曾说，如果大臣确有原因要去其他国家任职，国君应该派人送其离开国境，去国三年不返回，才收回该大臣的田宅；而现在大臣“谏则不行，言则不听，膏泽不下于民”，离开国君而去，而国君却在该大臣“去之日，遂收其田里”，孟子认为这是“寇仇”，“寇仇何服之有？”显然，孟子所说的君臣关系并非后世的“愚忠”，而是建立在一种双向的关系之上，即“君臣有义”。

孟子对士大夫个人的道德修养也十分重视。在《离娄》中，他强调说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”，而“自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”因此，他对那些只知为国君聚敛财物之人而不注重道德修养者深恶痛极。《离娄》中记载孔子学生由求担任权臣季氏之宰，“赋粟倍他日”，孔子便说“求非我徒也，小子鸣鼓而攻之可也”。孟子对此大发感叹：“由此观之，君不行仁政而富之，皆弃于孔子者也”，在此基础上，他进一步阐述：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之。”也就是说，孟子强调以道德来制服对手，不应该以强力来压服对手。因此，孟子说：“以善服人者，未有能服人者也；以善养人，然后能服天下。天下不心服而王者，未之有也。”

在本篇中，孟子还讨论了父子关系以及诚等重要伦理概念，限于篇幅，这里就不多介绍了。 （汤勤福）

告　子　上(节选)　　《孟子》

告子曰："性[1]犹杞柳[2]也，义[3]犹桮棬[4]也；以人性为仁义[5]，犹以杞柳为[6]桮棬。"

孟子曰："子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳[7]而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与[8]？率[9]天下之人而祸[10]仁义者，必子之言夫[11]！"

告子曰："性犹湍水[12]也，决[13]诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分[14]于善不善也，犹水之无分于东西也。"

孟子曰："水信[15]无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就[16]下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏[17]而跃[18]之，可使过颡[19]；激[20]而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然[21]也。人之可使为不善，其性亦犹是[22]也。"

告子曰："生之谓性[23]。"

孟子曰："生之谓性也，犹白之谓白与[24]？"

曰："然。"

"白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白犹白玉之白与？"

曰："然。"

"然则[25]犬之性犹牛之性，牛之性犹[26]人之性与？"

告子曰："食色[27]，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。"……

公都子曰："告子曰：'性无善无不善也。'或曰：'性可以为[28]善，可以为不善；是故文武[29]兴，则民好善；幽厉[30]兴，则民好暴。'或曰：'有性善，有性不善；是故以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。'今曰'性善'，然则彼皆非[31]与？"

孟子曰："乃若[32]其情[33]，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才[34]之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有

之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄[35]我也,我固有之也,弗思[36]耳矣。故曰,'求则得之,舍则失之。'或相倍蓰[37]而无算[38]者,不能尽其才[39]者也。《诗》曰,'天生蒸[40]民,有物有则[41]。民之秉[42]彝[43],好是懿德[44]。'孔子曰:'为此诗者,其知道乎!故有物必有则;民之秉彝也,故好是懿德。'"

孟子曰:"富岁[45],子弟多赖[46];凶岁[47],子弟多暴[48],非天之降才[49]尔[50]殊[51]也,其所以陷溺[52]其心者然也。今夫麰麦[53],播种而耰[54]之,其地同,树[55]之时又同,浡然[56]而生,至于日至[57]之时,皆熟矣。虽有不同,则地有肥硗[58],雨露之养、人事[59]之不齐[60]也。故凡同类者,举[61]相似也,何独至于人而疑之?圣人,与我同类者。故龙子[62]曰:'不知足而为屦[63],我知其不为蒉[64]也。'屦之相似,天下之足同也。口之于味,有同耆[65]也;易牙[66]先得我口之所耆者也。如使口之于味也,其性与人殊[67],若犬马之与我不同类也,则天下何耆皆从[68]易牙之于味也?至于味,天下期[69]于易牙,是天下之口相似也。惟[70]耳亦然。至于声,天下期于师旷[71],是天下之耳相似也。惟目亦然。至于子都[72],天下莫不知其姣[73]也。不知子都之姣者,无目者也。故曰,口之于味也,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢[74]之悦我口。"

孟子曰:"牛山[75]之木尝美矣,以其郊[76]于大国也,斧斤[77]伐之,可以为美[78]乎?是其日夜之所息[79],雨露之所润,非无萌蘖[80]之生焉,牛羊又从而牧之[81],是以若彼濯濯[82]也。人见其濯濯也,以为未尝有材[83]焉,此岂山之性[84]也哉?虽存乎人[85]者,岂无仁义之心哉?其所以放其良心[86]者,亦犹斧斤之于木也,旦旦[87]而伐之,可以为美乎?其日夜之所息[88],平旦[89]之气,其好恶与人相近也者几希[90],则其旦昼[91]之所为,有[92]梏[93]亡[94]之矣。梏之反覆,则其夜气[95]不足以存;夜气不足以存,则其违[96]禽兽不远矣。

人见其禽兽也，而以为未尝有才[97]焉者，是岂人之情[98]也哉？故苟得其养[99]，无物不长；苟失其养，无物不消[100]。孔子曰：'操[101]则存，舍[102]则亡；出入无时，莫知其乡[103]。'惟心之谓与[104]？"……

孟子曰："鱼，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼[105]，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得[106]也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患[107]有所不辟[108]也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也，是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪[109]食，一豆[110]羹，得之则生，弗得则死，嘑尔[111]而与之[112]，行道之人弗受；蹴[113]尔而与之，乞人[114]不屑也；万钟[115]则不辨礼义而受之。万钟于我何加[116]焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我[117]与？乡[118]为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已[119]乎？此之谓失其本心。"

孟子曰："仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由[120]，放[121]其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心[122]而已矣。"……

孟子曰："人之于身[123]也，兼所爱[124]。兼所爱，则兼所养[125]也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考[126]其善不善者，岂有他哉？于己取[127]之而已矣。体有贵贱[128]，有小大[129]。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人[130]。今有场师[131]，舍其梧槚[132]，养其樲棘[133]，则为贱场师焉。养其一指而失其肩背，而不知也，则为狼疾[134]人也。饮食之人[135]，则人贱之矣，为其养小以失大也。饮食之人无有失[136]也，则口腹岂适为尺寸之肤哉[137]？"

公都子问曰："钧[138]是人也，或为大人，或为小人，何也？"

孟子曰："从[139]其大体[140]为大人，从其小体[141]为小人。"

曰:“钧是人也,或从其大体,或从其小体,何也?”

曰:“耳目之官⑫不思⑬,而蔽于物⑭。物交物⑮,则引⑯之而已矣。心之官则思,思则得之⑰,不思则不得也。此⑱天之所与我⑲者。先立⑳乎其大者㉑,则其小者不能夺㉒也。此为大人而已矣。”

孟子曰:“有天爵㉓者,有人爵㉔者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人修㉕其天爵,而人爵从之㉖。今之人修其天爵,以要㉗人爵;既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚㉘者也,终亦必亡而已矣。”

孟子曰:“欲贵者,人之同心也。人人有贵于己㉙者,弗思耳矣。人之所贵者㉚,非良贵㉛也。赵孟㉜之所贵,赵孟能贱之㉝。《诗》云:‘既醉以酒,既饱以德。’言饱乎仁义㉞也,所以不愿㉟人之膏粱㊱之味也;令闻广誉㊲施于身,所以不愿人之文绣㊳也。”

〔注释〕 ① 性:人的本性。 ② 杞(qǐ)柳:一种柳树,枝条细长柔韧,可编织箱筐等器物。 ③ 义:义理,此指道理。 ④ 栝(bēi)棬:木质饮水器具。栝,同“杯”;棬,以木制成胎坯。 ⑤ 以人性为仁义:把人性纳入仁义。 ⑥ 为:制作。 ⑦ 戕(qiāng)贼杞柳:毁害杞柳的本性。戕,与贼同义。 ⑧ 则亦将戕贼人以为仁义与:那么也要残害人的本性而使之具有仁义吗。 ⑨ 率:带领。 ⑩ 祸:危害。 ⑪ 必子之言夫:一定是你的这种学说了。言,言论,此指学说;夫,表示感叹的助词。 ⑫ 湍(tuān)水:势急而旋的水。 ⑬ 决:冲决、冲开。 ⑭ 无分:不分。 ⑮ 信:诚然、的确。 ⑯ 就:趋向。 ⑰ 搏:拍打。 ⑱ 跃:跳起、弹起。 ⑲ 颡:额头、脑门。 ⑳ 激:阻挡水势。 ㉑ 其势则然:形势使它如此。 ㉒ 其性亦犹是:本性的改变也正是这样。 ㉓ 生之谓性:天生的资质就称为性。 ㉔ 犹白之谓白与:就像一切东西的白色叫做白吗。 ㉕ 然则:那么。 ㉖ 犹:犹如。 ㉗ 食色:饮食男女。 ㉘ 为:使。 ㉙ 文武:周文王、周武王。 ㉚ 幽厉:周幽王、周厉王,两王均为暴君。 ㉛ 非:错。 ㉜ 乃若:发语助词,至于。 ㉝ 情:实情,指人的资质。 ㉞ 才:也指人的资质。 ㉟ 铄:渗入、授予。 ㊱ 弗思:没有意识到。 ㊲ 倍蓰:倍,一倍;蓰,五倍。 ㊳ 无算:无法计算。 ㊴ 尽其才:充分发挥他们人性本质。 ㊵ 蒸:众。 ㊶ 则:法则、规律。 ㊷ 秉:持、把握。 ㊸ 彝:常道、常规。 ㊹ 懿德:美德。 ㊺ 富岁:丰年。 ㊻ 赖:通“懒”,懒惰。 ㊼ 凶岁:荒年。 ㊽ 暴:强暴、暴戾。 ㊾ 天之降才:天生的资质。 ㊿ 尔:如此。 (51) 殊:不同。 (52) 陷溺:堕落、陷入。

㊸ 麰(móu)麦:大麦。　㊹ 耰(yōu):古代农具,此作动词,覆盖。　㊺ 树:种植。　㊻ 浡然:茂盛的样子。　㊼ 日至:夏至。　㊽ 硗(qiāo):土地坚硬贫瘠。肥硗:肥瘦。　㊾ 人事:人工管理。　㊿ 不齐:不同。　(61) 举:皆,都。　(62) 龙子:古贤人。　(63) 屦(jù):用麻葛制成的鞋。　(64) 贲(kuì):装土的筐子。　(65) 嗜:通"嗜"。喜好。　(66) 易牙:春秋时人,擅长烹饪。　(67) 其性与人殊:指如果各人的口味生来就与别人不同。　(68) 从:追随。　(69) 期:期望、希望。　(70) 惟:语气词,无意义。　(71) 师旷:春秋晋国著名乐师,善于辨音。　(72) 子都:古代著名的美男子。　(73) 姣:容貌美丽。　(74) 刍豢:吃草的家畜叫刍,如牛羊等;吃谷类的叫豢,如猪狗等。　(75) 牛山:在今山东临淄县南。　(76) 郊:邑外为郊。此作动词用,指处于大国的郊野。　(77) 斤:斧子。　(78) 美:指茂盛。　(79) 息:生息、生长。　(80) 蘖:砍伐过或倒下的树木再生的枝芽。萌蘖:萌芽、嫩芽。　(81) 牛羊又从而牧之:即"从而牧之牛羊"句式的变化。从而,接着;牧,放牧。　(82) 濯濯:草木光秃秃的样子。　(83) 材:树木。　(84) 性:本性,此指山的本来面貌。　(85) 存乎人:在人的身上。　(86) 放:放佚、丧失;良心:指天生的善心、善念。放其良心:丧失他原有的善心。　(87) 旦旦:天天。　(88) 息:生息、滋生。所息:指滋生出来的善心。　(89) 平旦:凌晨、清晨。　(90) 几希,极少、相差甚微。　(91) 旦昼:明天白天。　(92) 有:同"又"。　(93) 梏:原指戒具,此作圈围、圈禁,意指不让善心流布。　(94) 亡:丧失。即本性受到圈禁而丧失,不能发出。　(95) 夜气:指夜里滋生的善心。　(96) 违:离开。　(97) 才:指善良的资质。　(98) 情:本性。　(99) 养:滋养、培养。　(100) 消:消亡、消失。　(101) 操:把握。　(102) 舍:放弃。　(103) 乡:即"向",趋向。　(104) 惟心之谓与:这就是指人心而言吧。　(105) 得兼:同时得到。　(106) 苟得:苟且偷生。　(107) 患:祸害。　(108) 辟:躲避。　(109) 箪:盛饭的圆形竹筐。　(110) 豆:古代一种盛食物的器皿。　(111) 嘑(hū)尔:呵斥。　(112) 与之:给他。　(113) 蹴:踢、踏。　(114) 乞人:乞丐。　(115) 万钟:指万钟俸禄的高官职务。　(116) 加:增添、增加。　(117) 得我:感激我。　(118) 乡:即"曏",以前、过去。　(119) 已:停止。　(120) 由:经由、经过。　(121) 放:丧失、放佚。　(122) 求其放心:找回丧失的良心。　(123) 人之于身:人们对于身体。　(124) 兼所爱:指对所有部分都爱护。　(125) 养:爱护、护养。　(126) 考:考察。　(127) 取:取是获取,此作注重、关注。　(128) 贵贱:贵重与低贱。　(129) 小大:与前贵贱意同。朱熹疏释贵贱大小说:"贱而小者,口腹也;贵而大者,心志也。"　(130) 大人:君子。　(131) 场师:园艺师。　(132) 梧槚(jià):梧桐和楸树,都是上等木料。　(133) 樲(èr)棘:酸枣和荆棘,都是下等木材。　(134) 狼疾:昏乱、糊涂。　(135) 饮食之人:贪图吃喝而不顾思想品德培养的人。　(136) 无有失:无损于(思想品德的培养)。　(137) 则口腹岂适为尺寸之肤哉:口腹,吃喝;岂,岂止;适同"啻",仅仅;尺寸之肤,指与吃喝关连的那部分。　(138) 钧:同"均",同。　(139) 从:顺从。　(140) 大体:指心志。　(141) 小体:指口腹之欲。　(142) 官:器官。　(143) 思:思考。　(144) 蔽于物:被外物所蒙蔽。　(145) 物交物:物与物相交,前一物指耳目,后一物指外物。　(146) 引:引诱,即上文所说的蒙蔽。　(147) 得之:"之"即上文"求则得之,舍则失之"的"之",指人"固有"的"仁义礼

智"之"才"(善良本性)。 ⑭⑧ 此:指心。 ⑭⑨ 我:泛指人类。 ⑮⓪ 立:树立。 ⑮① 大者:即上文所说的"大体"。 ⑮② 夺:夺取(善性)。 ⑮③ 天爵:自然的爵位,即后文的"仁、义、忠、信、乐善不倦"。 ⑮④ 人爵:人为的爵位。 ⑮⑤ 修:修养。 ⑮⑥ 从之:随它(天爵)而来。 ⑮⑦ 要:同"邀",求、追求。 ⑮⑧ 惑之甚:太糊涂。甚,表示程度厉害。 ⑮⑨ 贵于己:对自己说来可尊贵的。 ⑯⓪ 人之所贵者:别人所加予的尊贵。 ⑯① 良贵:真正的尊贵。 ⑯② 赵孟:春秋时晋国正卿赵盾,字孟,其子孙也都称赵孟。 ⑯③ 能贱之:(同样)能使之卑贱。 ⑯④ 言饱乎仁义也:这是说仁义已经富足。 ⑯⑤ 不愿:不愿意、不羡慕。 ⑯⑥ 膏粱:膏,肥肉;粱,精米。 ⑯⑦ 令闻:好名声。令闻广誉:好名声广为传播。 ⑯⑧ 文绣:古代有爵位人才能穿带有绣花纹的官服,这里的文绣是官位的意思。 (燕永成)

〔鉴赏〕 中国古代的战国中期曾经出现一场关于人性问题的大论争。这场被后世称为"人性善恶之辩"延续了很长一段时间,一直到汉代还不断有人持其中一说而发表一通见解。这场争论最集中体现在《孟子》的《告子》篇中。

据《告子上》记载,孟子的弟子公都子在讲到当时这场争论时,曾经列举了四种不同的观点:第一种,认为"性无善无不善",即主张人性无所谓善恶。告子就是这种主张的代表者。第二种,认为"性可以为善,可以为不善",主张人性本身包含善与不善两个方面。第三种,认为"有性善,有性不善",人的天生本性有的人善良,有的人不善良。第四种,主张人性善,以孟子为代表。由于公都子想询问他的老师孟子"性善论"的理论依据,所以只列举了与性善论相关的几种观点。当然春秋战国时期的人性主张还不只是这几种。

《告子上》是以告子与孟子论辩为发端。告子,生卒年不详,名不害(据东汉赵岐说),曾受教于墨子,提出"性无善无不善"说。但无著作传世,唯有《孟子·告子》篇可供研究。告子和孟子的辩论,围绕着三个问题展开。我们不妨按顺序加以考察。

第一个问题,关于人性善恶的形成问题。

告子认为人性只能是为后天道德行为提供的一种素材,这种天生的素材是无所谓善恶的。他说:"性犹杞柳也,义犹栝棬也;以人性为仁义,犹以杞柳为栝棬。"他认为人性与仁义之间不能划等号;犹如杞柳可以弯曲编制成栝棬之类的器具,而不能就此认为"杞柳"即是"栝棬"。他又以湍水为喻,"决诸东方则东流,决诸西方则西流",水流无分于东西,说明"人性之无分于善不善"。

孟子认为人性本来就具有"善端",所以"能顺杞柳之性"编制成栝棬,顺着善端而修养成仁义品德。他说,水固然没有东流西流的定向,可是水总是向下流的,"人性之善也,犹水之就下也"。水流没有不向下的,人性没有不善的。

在辩论中,双方的见解各有其合理成分。告子主张人性本无所谓善恶,善恶的道德品质是后天形成的。这无疑是正确的。孟子的性善论,尽管他所说的先天就有的只是个"善端",从总体上说这种理论是先验主义的。人的伦理道德观念决不是与生俱来的。但在孟子的论辩中,也包含一些合理的因素。例如:他承认人的品质是可塑的;他认为人的恶的品质是后天形成的;他的见解中还含有人类道德发展具有积极向上趋向的思想。这些都是可取的。

第二个问题,关于人的自然属性和社会属性问题。

告子在论辩中为了守住不承认人与生俱来的先天的道德属性这一立场,提出了"生之谓性"与"食色,性也"的见解。他把作为生物的人之本能,也即以生存、繁殖为基本欲求的自然属性,视为人的本质属性。告子这一观点虽然曾经启迪了以后的进步思想家并以此为反对禁欲主义的思想武器,但是它的根本缺陷在于混同了人性与兽性,抹煞了两者的根本区别。

孟子抓住了告子这一缺陷进行驳难:如果"生之谓性"是对的,把生存、繁殖等自然属性当作是人的本质属性,那么"犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?"这个质问还是有力的。对于人的自然属性,孟子并非加以抹煞。他说过"形色,天性也"(《孟子·尽心上》)。不过他认为自然属性不是人的本质属性,它是受人的社会道德属性制约的。在这一方面,孟子要比告子高明一些。

第三个问题,关于告子提出的"仁内义外"说。辩论双方都没有提出充足的论据。读者可不予深究。其中争论恭敬心是内在的还是外在的,孟子在下文中还将提及。

《告子上》以孟、告论辩为发端,转而折入孟子和公都子之间的师生答问。前者记述了二千多年前一场关于人性问题的论辩,历来为学人所瞩目。实际上这不过是本文的一个引子。后者,师生答问才是本篇的主干。因为它集中呈现了孟子"性善论"的基本观点。了解了这些观点即是把握了孟子思想体系的核心内容。下面根据本篇孟子的答问,作简要介绍与分析。

(一)“善端”说。孟子并不认为人生下来即具有完善的道德观念与行为。他认为与生俱来的只是一种潜在的为善能力,即“善端”。具体说来,有四种:“恻隐之心”(同情心)、“羞恶之心”(羞耻心)、“恭敬之心”与“是非之心”。由此“四端”形成为“四德”——“仁、义、礼、智”。

(二)“同类”说。孟子从人类都具有先天固有的相似的自然属性,推论出人类也应该有先天固有的相同的社会伦理属性。既然,人类的口、耳、目等感官对于美味、美声、美色都有共同的感知,那么“至于心,独无所同然乎?”“故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”。他不了解人类的伦理道德观念是后天形成的,不了解不同阶级的道德观念是不相同的,甚至是对立的。在孟子看来,“善”是人的本性,而“恶”却不同了。

(三)“恶”产生的根源。既然人人都有善端,那么又怎么会产生“恶”呢?孟子是从外在环境与内在修养两方面来考察。他举例说:“富岁,子弟多赖;凶岁,子弟多暴。”自然环境的骤变会造成人的道德心变坏。他又以齐国临淄牛山的树木为例,它们曾经也是枝茂叶盛的,现在却是光秃的。这并非是树木本性如此,而是人们以斧斤伐之、牛羊牧之所造成的。再说到人,有些人晚上其“良心”还是好的,清晨与常人也没有差异,但在白天所作所为与禽兽不远了。其原因在于自身缺乏修养,使“夜气不足以存”。所以“苟得其养,无物不长;苟失其养,无物不消”。

(四)养心的成败得失在于己。孟子非常重视修养中的主观努力。一是修养要坚持不懈。如果“一日暴之,十日寒之”是不可能成功的。二是要“专心致志”。同时二人向棋圣奕秋学棋,一人专心致志,另一人“一心以为有鸿鹄将至”,显然二人所学的本领大不相同。修养之成败,除了主观努力与否之外,还有一个问题,孟子认为十分重要:识“大体”与“小体”。

(五)“大体”与“小体”说。孟子把人体器官分为“大体”与“小体”两种。“小体”指的是“耳目之官”,“大体”指的是“心之官”。心之官能思索,而耳目之官不会思索,会受外物的蒙蔽,被引入迷途。所以他说:“从其大体为大人,从其小体为小人。”从大体的,发挥人的道德理性的作用,有可能成为君子;从小体的,追求感官刺激、物欲享受,甚至使人与禽兽无异。

(六)“良贵”说。孟子坚持每个人都有其尊贵的价值,只是不去思考罢了。“人之所贵”的,往往是权势者所给予的爵位,而这是可以被剥夺的。“人人有贵于己者”,是“良贵”,才是人所自有的尊贵的价值。

孟子的思想体系是建立在“性善”论的基础之上的。《告子上》又是孟子性善论重要观点的集中论述,其重要性是不言而喻了。　(夏乃儒)

尽心上　　《孟子》

孟子曰："尽[1]其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰[2]，修身以俟[3]之，所以立命[4]也。"

孟子曰："莫非命也，顺受[5]其正。是故知命者，不立乎岩墙[6]之下。尽其道而死者，正命也。桎梏[7]死者，非正命也。"

孟子曰："求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。"

孟子曰："万物皆备于我矣。反身[8]而诚[9]，乐莫大焉。强恕[10]而行，求仁莫近焉。"

孟子曰："行之而不著[11]焉，习[12]矣而不察[13]焉，终身由[14]之而不知其道者，众也。"

孟子曰："人不可以无耻。无耻之耻[15]，无耻矣。"

孟子曰："耻之于人大[16]矣。为机变之巧[17]者，无所用耻焉。不耻不若人，何若人有？"

孟子曰："古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟[18]，而况得而臣之乎？"

孟子谓宋句践曰："子好游[19]乎？吾语子游。人知之，亦嚣嚣[20]；人不知，亦嚣嚣。"曰："何如斯可以嚣嚣矣？"曰："尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己[21]焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽[22]加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身[23]，达则兼善天下。"

孟子曰："待文王而后兴者，凡民也。若夫[24]豪杰之士，虽无文王犹兴[25]。"

孟子曰："附[26]之以韩魏之家，如其自视欿然[27]，则过人远矣。"

孟子曰："以佚道[28]使民，虽劳不怨；以生道[29]杀民，虽死不怨杀者。"

孟子曰："霸者之民，驩虞[30]如也；王者之民，皞皞[31]如也。杀之而不怨，利之而不庸[32]，民日迁善[33]而不知为之者。夫君子所过[34]者化，所存[35]者神，上下与天地同流，岂曰小补[36]之哉？"

孟子曰："仁言，不如仁声之入[37]人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之；善政得民财，善教得民心。"

孟子曰："人之所不学而能者，其良能[38]也；所不虑而知者，其良知也。孩提[39]之童，无不知爱其亲者；及其长[40]也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达[41]之天下也。"

孟子曰："舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕[42]游，其所以异于深山之野人[43]者几希[44]。及其闻一善言，见一善行，若决[45]江河，沛然[46]莫之能御也。"

孟子曰："无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。"

孟子曰："人之有德慧术知[47]者，恒存乎疢疾[48]。独[49]孤臣孽子[50]，其操心也危[51]，其虑患也深，故达。"

孟子曰："有事君人者，事是君则为容悦[52]者也。有安社稷臣者，以安社稷为悦者也。有天民[53]者，达可行于天下而后行之者也。有大人[54]者，正己[55]而物正[56]者也。"

孟子曰："君子有三乐，而王天下[57]不与存焉[58]。父母俱存，兄弟无故[59]，一乐也。仰不愧于天，俯不怍[60]于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐，而王天下不与存焉。"

孟子曰："广[61]土众[62]民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行[63]不加[64]焉，虽穷居[65]不损焉，分[66]定故也。君子所性，仁义礼智根于心。其生色[67]也，睟然[68]见于面，盎[69]于背，施[70]于四体，四体不言而喻。"

孟子曰："伯夷辟[71]纣，居北海之滨，闻文王作[72]兴，曰：'盍归[73]乎来！吾闻西伯善养老者。'太公辟纣，居东海之滨，闻文王

作兴，曰：‘盍归乎来！吾闻西伯善养老者。’天下有善养老，则仁人以为己归矣。五亩之宅，树墙下以桑，匹妇[74]蚕之，则老者足以衣帛矣。五母鸡，二母彘[75]，无失其时[76]，老者足以无失肉矣。百亩之田，匹夫耕之，八口之家足以无饥矣。所谓西伯善养老者，制[77]其田里[78]，教之树畜，导其妻子，使养其老。五十非帛不暖，七十非肉不饱。不暖不饱，谓之冻馁[79]。文王之民，无冻馁之老者，此之谓也。”

孟子曰：“易[80]其田畴[81]，薄其税敛，民可使富也。食[82]之以时[83]，用之以礼[84]，财不可胜[85]用也。民非水火不生活[86]，昏暮叩人之门户，求水火无弗与者，至足矣。圣人治天下，使有菽粟[87]如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？”

孟子曰：“孔子登东山而小鲁；登太山而小天下。故观于海者难为水，游于圣人之门[88]者难为言。观水有术[89]，必观其澜。日月有明[90]，容光[91]必照焉。流水之为物也，不盈科[92]不行；君子之志于道也，不成章[93]不达。”

孟子曰：“鸡鸣而起，孳孳[94]为[95]善者，舜之徒[96]也。鸡鸣而起，孳孳为[97]利者，蹠[98]之徒也。欲知舜与蹠之分，无他，利与善之闲[99]也。”

孟子曰：“杨子取[100]为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵[101]利天下，为之。子莫[102]执中，执中为近之，执中无权[103]，犹执一[104]也。所恶执一者，为其贼[105]道也，举[106]一而废百也。”

孟子曰：“饥者甘[107]食，渴者甘饮，是未得饮食之正[108]也，饥渴害之也。岂惟口腹有饥渴之害？人心亦皆有害。人能无以饥渴之害为心害，则不及人不为忧矣[109]。”

孟子曰：“柳下惠不以三公易其介[110]。”

孟子曰：“有为者辟[111]若掘井，掘井九轫[112]而不及泉，犹为弃井[113]也。”

孟子曰：“尧舜，性之[114]也；汤武，身之[115]也；五霸，假之[116]也。久假而不归，恶知其非有也。”

公孙丑曰："伊尹曰：'予不狎[117]于不顺[118]。'放[119]太甲于桐，民大悦。太甲贤。又反之[120]，民大悦。贤者之为人臣也，其君不贤，则固可放与？"孟子曰："有伊尹之志，则可；无伊尹之志，则簒也。"

公孙丑曰："《诗》曰'不素餐兮'，君子之不耕而食，何也？"孟子曰："君子居是国也，其君用之，则安富尊荣；其子弟从[121]之，则孝弟忠信[122]。'不素餐兮'，孰大于是？"

王子垫[123]问曰："士何事？"孟子曰："尚[124]志。"曰："何谓尚志？"曰："仁义而已矣。杀一无罪，非仁也；非其有而取之，非义也。居恶[125]在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义[126]，大人之事备[127]矣。"

孟子曰："仲子[128]，不义与之齐国[129]而弗受，人皆信之，是舍簞食豆羹之义[130]也。人莫大焉[131]亡[132]亲戚、君臣、上下[133]。以其小[134]者信其大者，奚可哉？"

桃应问曰："舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？"孟子曰："执[135]之而已矣。""然则舜不禁[136]与？"曰："夫舜恶得而禁之？夫有所受[137]之也。""然则舜如之何？"曰："舜视[138]弃天下，犹弃敝蹝[139]也。窃负[140]而逃，遵[141]海滨而处，终身訢[142]然，乐而忘天下。"

孟子自范之齐，望见齐王之子。喟然叹曰："居移[143]气，养[144]移体[145]，大哉居乎！夫非尽人之子与[146]？"孟子曰："王子宫室、车马、衣服多与人同，而王子若彼者，其居使之然也；况居天下之广居[147]者乎？鲁君之宋，呼于垤泽之门[148]。守者曰：'此非吾君也，何其声之似我君也？'此无他，居相似也。"

孟子曰："食[149]而弗爱，豕交之[150]也；爱而不敬，兽畜之[151]也。恭敬者，币[152]之未将[153]者也。恭敬而无实，君子不可虚拘[154]。"

孟子曰："形色[155]，天性[156]也；惟圣人，然后可以践形[157]。"

齐宣王欲短丧[158]。公孙丑曰："为期之丧[159]，犹愈[160]于已[161]乎？"孟子曰："是犹或缦[162]其兄之臂，子谓之姑[163]徐徐云尔，亦[164]教之孝弟而已矣。"王子有其母死者，其傅为之请数月之丧。公

孙丑曰："若此者，何如也？"曰："是欲终之而不可得[165]也。虽加[166]一日愈于已，谓夫莫之禁而弗为者也。"

孟子曰："君子之所以教者五：有如时[167]雨化之者，有成德[168]者，有达财[169]者，有答问者，有私淑艾[170]者。此五者，君子之所以教也。"

公孙丑曰："道则高矣，美矣，宜若登天然，似不可及也。何不使彼为可几[171]及而日孳孳也？"

孟子曰："大匠不为拙工[172]改废绳墨[173]，羿不为拙射[174]变其彀率[175]。君子引而不发，跃如[176]也。中道而立，能者从之。"

孟子曰："天下有道，以道殉身[177]；天下无道，以身殉道[178]。未闻以道殉乎人者也。"

公都子曰："滕更之在门[179]也，若在所礼[180]。而不答，何也？"孟子曰："挟[181]贵而问，挟贤而问，挟长[182]而问，挟有勋劳[183]而问，挟故[184]而问，皆所不答也。滕更有二焉。"

孟子曰："于不可已[185]而已者，无所不已[186]；于所厚者[187]薄，无所不薄也。其进锐者，其退速。"

孟子曰："君子之于物也，爱之而弗仁[188]；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。"

孟子曰："知者无不知也，当务[189]之为急；仁者无不爱也，急亲贤之为务[190]。尧舜之知而不遍物，急先务[191]也；尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。不能三年之丧，而缌[192]小功[193]之察；放饭流歠[194]，而问[195]无齿决[196]，是之谓不知务[197]。"

〔注释〕 ① 尽：完善、充分。 ② 殀寿不贰：殀，同"夭"，短命，与"寿"相对；贰，疑。不贰即专心，一心一意，不产生疑惑。 ③ 俟：等待。 ④ 立命：安身立命。 ⑤ 顺受：意为顺正道而接受便是正命。 ⑥ 岩墙：有倾倒危险的墙壁。 ⑦ 桎梏：刑具，脚镣手铐，此指犯罪受羁押。 ⑧ 反身：反省、反躬自问。 ⑨ 诚：实而不虚。 ⑩ 强恕：强，勉力、不懈；恕，推己及人。 ⑪ 著：明、明白。 ⑫ 习：习惯。 ⑬ 察：深究、明察。 ⑭ 由：从、经。 ⑮ 无耻之耻：即"耻无耻"，以无所羞耻为羞耻。 ⑯ 大：(关系)重大。 ⑰ 机变之巧：指机谋巧诈之事。 ⑱ 亟(qì)：屡次。 ⑲ 游：游说。 ⑳ 嚣嚣(áoáo)：自得其乐的样子、不在乎的样子。 ㉑ 得己：自得其乐。

㉒ 泽：恩泽。 ㉓ 独善其身：保持个人的节操、洁身自好。 ㉔ 若夫：至于。 ㉕ 兴：感动奋发。 ㉖ 附：附益、增益。 ㉗ 欿(kǎn)然：视盈若虚、不自满的样子。 ㉘ 佚道：佚通"逸"，安乐。佚道即使百姓安逸的原则。 ㉙ 生道：使民生存的原则。 ㉚ 驩虞：驩即"欢"，驩虞即"欢娱"。 ㉛ 皞皞：同"浩浩"，广大自得的样子。 ㉜ 膺：酬谢。 ㉝ 迁善：改恶从善。 ㉞ 过：经过。 ㉟ 存：停留。 ㊱ 补：补益。 ㊲ 入：契合、深入。 ㊳ 良能：与下文"良知"都是孟子的哲学术语。 ㊴ 孩提之童：泛指幼儿。 ㊵ 长：长大成人。 ㊶ 达：通行、通达。 ㊷ 豕(shǐ)：猪。 ㊸ 野人：乡野之人，指一般人。 ㊹ 几希：极少。希同"稀"。 ㊺ 决：挖开。 ㊻ 沛然：形容大水冲决的样子。 ㊼ 德慧术知：道德、智慧、道术、才智。 ㊽ 疢(chèn)疾：灾患。 ㊾ 独：仅仅、只有。 ㊿ 孽子：庶子，非嫡妻所生之子。 (51) 危：不安、心存戒惧。 (52) 容悦：逢迎以取悦于上。 (53) 天民：先知先觉之人。 (54) 大人：圣人。 (55) 正己：使自己端正。意为使自己思想或意识得到端正而具备高尚完美的道德。 (56) 物正：外物也随之正。即大人正己而使外物也顺应自然之道。一译为"外物便随着端正了的人"，语意不通。 (57) 王天下：称王天下。 (58) 不与存焉：不包括在其中。 (59) 故：灾患。 (60) 怍：惭愧。 (61) 广：使……广大。 (62) 众：使……众多。 (63) 大行：理想通行于天下。 (64) 加：增益。 (65) 穷居：穷，穷困；居，隐居。 (66) 分：命分、本分。此有命定论色彩。 (67) 生色：神色。 (68) 睟(cuì)然：润泽的样子。 (69) 盎：显现。 (70) 施(yì)：延及。 (71) 辟：同"避"，逃避、躲避。 (72) 作：兴起。 (73) 归：归附。 (74) 匹妇：妇女。 (75) 彘：猪。 (76) 时：时节，指繁殖季节。 (77) 制：制定、制作。 (78) 田里：指有关田地与住宅的制度。 (79) 冻馁：挨饿受冻。 (80) 易：治。 (81) 田畴：田地。 (82) 食：食用、吃。 (83) 以时：按时。 (84) 用：使用，意为消费。用之以礼：按礼的要求去消费。 (85) 胜：尽。 (86) 生活：生存。 (87) 菽粟：泛指粮食。 (88) 游于圣人之门：在圣人之门学习过的人。 (89) 术：方法。 (90) 明：光辉。 (91) 容光：容纳光线，指小的缝隙。 (92) 科：坎地。盈科：水灌满坑洼。 (93) 成章：事物发展到一定阶段或具有一定规模，这里指有一定成就。 (94) 孳孳：同"孜孜"，勤勉不懈的样子。 (95) 为：修行。 (96) 徒：类。 (97) 为：求取。 (98) 蹠：同"跖"，即盗跖。 (99) 间(jiàn)：区别。 (100) 取：治，主张。 (101) 摩顶放踵：磨秃头顶、走破脚跟。 (102) 子莫：鲁之贤人。 (103) 权：权变。 (104) 执一：执著一隅而无机变。 (105) 贼：损害。 (106) 举：取。 (107) 甘：以……为甘美。 (108) 正：正味，指正常的滋味。 (109) 不及人不为忧矣：赶不上别人也不成其为一种忧虑了。及，赶上。 (110) 介：节操、操守。 (111) 辟：通"譬"，譬如。 (112) 轫：通"仞"，八尺为一仞。 (113) 弃井：废井。 (114) 性之：以之为本性。意为习于本性而因于自然。 (115) 身之：以之为身。即身体力行。 (116) 假之：以之为假。即假借它来运用。 (117) 狎：狎昵、亲近。 (118) 不顺：违背礼义的人。 (119) 放：放逐、流放。 (120) 反之：使之反。反，通"返"，返回。 (121) 从：信从。 (122) 孝悌忠信：孝，孝敬父母；悌，敬爱兄长；忠，忠诚；信，信实。 (123) 王子垫：齐王之子。 (124) 尚：崇尚。一说高尚，亦通。 (125) 恶(wū)：何。 (126) 居仁由义：即居于仁而行由

义，居处于仁，行世由义。由义，一说行走由义，恐不确。 ⑰ 备：齐备。 ⑱ 仲子：陈仲子。 ⑲ 不义与之齐国：不合义而给予他齐国。不义之"义"是仁义之"义"，有人译为合理，不确。 ⑳ 舍箪食豆羹之义：舍弃者为细微之义。箪，盛饭用的竹器；豆，古食器，木制，形似高足盘。 ㉑ 焉：于。 ㉒ 亡：通"无"。 ㉓ 上下：尊卑。 ㉔ 小：小义、小的节操。 ㉕ 执：拘捕。 ㉖ 禁：阻止。 ㉗ 受：此作根据。 ㉘ 视：看待。 ㉙ 敝蹝：破鞋。蹝，通"屣"，鞋子。 ㉚ 窃负：窃，偷偷地；负，背着。据说舜背着他父亲而偷偷地逃走。 ㉛ 遵：循、沿着。 ㉜ 訢：通"欣"。 ㉝ 移：改变。 ㉞ 养：奉养。 ㉟ 体：体质。 ㊱ 夫非尽人之子与：他不是常人之子吗？尽人，所有的人，指常人。 ㊲ 广居：宽大的居所，儒家以喻"仁"。 ㊳ 垤泽之门：宋东城之南门。 ㊴ 食(sì)：养。 ㊵ 豕交之：像猪一样对待他。交，交接，意为对待。 ㊶ 兽畜之：像兽一样畜养他。 ㊷ 币：礼物。 ㊸ 将：送、奉送。 ㊹ 虚拘：为虚假礼节拘束。 ㊺ 形色：身体容貌。 ㊻ 天性：由天而生、受于天而生者。 ㊼ 践形：体现人所天赋的素质。 ㊽ 短丧：缩短服丧时间。 ㊾ 期之丧：期年之丧，时间为一年。 ㊿ 愈：超过、强于。 (51) 已：止、停止。 (52) 纾(zhěn)：拗折。 (53) 姑：姑且、暂且。 (54) 亦：但、只。 (55) 不可得：办不到。 (56) 加：增加、多。 (57) 时：及时。 (58) 成德：成就其品德。 (59) 达财：使之通达成才。财，通"材"。 (60) 私淑艾：即私淑，以自己品行学问为后人所学习。 (61) 几：通"冀"，希望。 (62) 拙工：拙劣的工匠。 (63) 绳墨：规矩。 (64) 拙射：拙劣的射手。 (65) 彀(gòu)：弓弩。率：标准。彀率：张弓的标准。 (66) 跃如：跃跃欲试的样子。 (67) 以道殉身：使"道"为自身所用。殉，从。 (68) 以身殉道：追求"道"而不惜舍身。 (69) 在门：在您门下。 (70) 所礼：所应礼遇的人。 (71) 挟：倚仗。 (72) 长：年长。 (73) 有勋劳：有功劳。 (74) 故：交情。 (75) 不可已：不可停止不做的事情。 (76) 无所不已：没有什么不可停止。 (77) 所厚者：所应厚待的。 (78) 弗仁：不用仁。 (79) 当务：当前要务。 (80) 急亲贤之为务：以爱亲人贤人为急务。急，以……为急。 (81) 先：首先，此作当前。先务：当前之要务。 (82) 缌(sī)：缌麻，是丧礼中服丧最短的，为期三月，以熟布为丧服。古代女婿为岳父母服丧即如此。 (83) 小功：丧礼之一，服丧期为五个月。古代外孙为外祖父母服丧即如此。 (84) 放：作副词，大。饭：动词，吃饭。歠(chuò)：饮、喝。放饭流歠：大口吃饭，大口喝汤。 (85) 问：求、讲求。 (86) 齿决：用牙齿咬断干肉。决，断。按照古代礼制，在长者面前不可用牙齿咬断干肉。 (87) 务：要务，此作礼仪大体。　　（张　静）

〔鉴赏〕《尽心》像其他诸篇一样是语录形式，论述较为分散，涉及问题较多。本篇侧重讨论了人性、人格问题，涉及到的重要命题有：尽心知性、存心养性、修身立命、立志以及国家治乱等等。

本篇一开头，孟子便提出自己的观点："尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立

命也。"显然,孟子认为存心养性是"知天"的基础,修身立命是士大夫处世的准则。

所谓存心,便是存"四心":恻隐之心、羞恶之心、辞让之心与是非之心。孟子认为,四者缺其一便"非人也"。四心是仁义礼智"四德"的萌芽,也就是人所固有的良好的天生之道德。正如孟子在《告子》中所强调的那样:"仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之,弗思耳。故曰:'求则得之,舍则失之。'"

自然,人虽然生来便具有这种道德萌芽,但仍须对这种萌芽进行孕育、培养与扩充。《公孙丑上》说:"凡有四端于我者,知皆扩而充之矣","苟能充之,足以保四海,苟不充之,不足以事父母。"在此基础上,孟子提出"向内"寻求的修养论,这便是大家所熟知的《告子》篇中的"学问之道无他,求其放心而已矣"。这种向内寻求的修养论并不科学,本篇所提出的人之"不学而能"的"良能"、"不虑而知"的"良知",是一种神圣化了的先验的封建道德认识论,目的在于论证封建道德的永恒性,它深刻地影响了后世学者,如宋明时期陆九渊、王阳明等便是"向内"求索的学者,甚至这种向内寻求的修养论一度泛滥于世。

虽然孟子向内寻求的修养论有缺陷,但他在本篇中提出必须节制个人欲望的观点是有可取之处的。他说,求放心、养心最好的方法是"寡欲":"养心莫善于寡欲。其为人也寡欲,虽有不存焉者,寡矣;其为人也多欲,虽有存焉者,寡矣。"孟子讨论的道德修养与物质欲望之间关系,无疑是有一定价值的。因为在当时社会物质资料生产并不发达的情况下,节制物质欲望的过度膨胀,对防止道德沉沦确实有一定的作用。即使在现代社会物质资料生产已有较大发展,孟子的观点仍可对我们起着警示作用,节制个人欲望,以防止腐败的出现。

本篇中孟子还讨论了作为道德主体的人的"立志"问题。

《尽心下》中强调人必须有"志":"说大人,则藐之,勿视其巍巍然。堂高数仞,榱题数尺,我得志弗为也;食前方丈,侍妾数百人,我得志弗为也;般乐饮酒,驱骋田猎,后车千乘,我得志弗为也。在彼者,皆我所不为也;在我者,皆古之制也,吾何畏彼哉?"在孟子看来,"志"便是"仁义而已",基于这种"仁义","士"不可慑于权威,要敢于藐视他们,正确处理各种考验,不为饮食、游畋而丧志。这就是"立志",实际上是提倡一种高尚的道德情操,孟子在《滕文公》中说"富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈"便是其注脚。若进一步说,则是要求士要保持人格尊严,在关键之时有"舍生取义"的精神,这在《告子》中表述为:"生亦我所欲也;义,亦我所欲也。二者不可得

兼，舍生而取义者也。”事实上，这是在孔子“杀身成仁”的基础上作出的新的解说。在《尽心上》中孟子明确说道：“附之以韩魏之家，如其自视欿然，则过人远矣。”显然，孟子强调的个人人格尊严、藐视权威、不为奢侈生活所引诱的道德人格学说，确实是有一定价值的。

自然，社会政治之道与仁义关系极其密切，个人的人格尊严并非能完全独立于社会政治之外的。本篇中，孟子说：“尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”这里的“道”，自然是指社会政治之“道”，也就是“仁”：“仁也者，人也；合而言之，道也。”孟子强调，人在“得志”时须“泽加于民”，“不得志”则“修身见于世”。在他看来，是否遵循“道”，是人能否立于世的关键：“身不行道，不行于妻子；使人不以道，不能行于妻子”，“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也。”这些说法对后世影响极大，那些遵循孔孟遗训的封建士大夫们，大都奉行这种进而治国平天下，退而独善其身的信条。

本篇还讨论了仁政、国家治乱与君主道德修养的关系等问题。这些问题在其他篇目中多有论述，这里也就不多说了。　　（汤勤福）

逍　遥　游　　《庄子》

北冥[①]有鱼，其名曰鲲。鲲之大，不知其几千里也；化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒[②]而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运[③]则将徙于南冥。南冥者，天池也。齐谐者，志怪者也。谐之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟[④]扶摇而上者九万里，去[⑤]以六月息者也。”野马也，尘埃也，生物[⑥]之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极[⑦]邪？其视下也，亦若是则已矣。且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂[⑧]之上，则芥为之舟；置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力，故九万里则风斯在下矣。而后乃今培[⑨]风，背负青天而莫之夭阏[⑩]者，而后乃今将图南。蜩与学鸠笑之曰：“我决[⑪]起而飞，抢[⑫]榆枋，时则不至，而

控[13]于地而已矣；奚以之九万里而南为？”适莽苍[14]者，三飡[15]而反，腹犹果然[16]；适百里者，宿[17]舂粮；适千里者，三月聚粮。之[18]二虫又何知？小知[19]不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌[20]不知晦朔，蟪蛄[21]不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵[22]者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特[23]闻，众人匹[24]之，不亦悲乎？

汤之问棘也是已：“穷发[25]之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名曰鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若[26]太山，翼若垂天之云；抟扶摇、羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。斥鴳笑之曰：‘彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至[27]也。而彼且奚适也？’”此小大之辩[28]也。

故夫知效一官[29]、行比[30]一乡、德合一君、而[31]征一国者，其自视也亦若此矣。而宋荣子[32]犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮[33]，定乎内外之分，辩乎荣辱之境[34]，斯已矣。彼其于世，未数数[35]然也。虽然，犹有未树[36]也。夫列子御风而行，泠然[37]善也，旬[38]有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正[39]，而御六气之辩[40]，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。

尧让天下于许由，曰：“日月出矣，而爝火[41]不息；其于光也，不亦难乎？时雨降矣，而犹浸灌；其于泽也，不亦劳乎？夫子立而天下治，而我犹尸[42]之；吾自视缺然，请致天下。”许由曰：“子治天下，天下既已治也；而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾[43]也；吾将为宾乎？鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝[44]不越樽俎而代之矣！”

肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆[45]，大而无当，往而不反。吾惊怖其言。犹河汉而无极也；大有径庭，不近人情焉。”连叔曰：“其言谓何哉？”曰：“藐姑射[46]之山，有神人居焉。肌肤若冰

雪，淖约[47]若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠[48]而年谷熟。——吾以是狂而不信也。"连叔曰："然。瞽者[49]无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂唯形骸有聋盲哉？夫知亦有之！是其言也犹时女也。之人也，之德也，将旁礴[50]万物以为一，世蕲[51]乎乱，孰弊弊[52]焉以天下为事！之人也，物莫之伤：大浸稽天[53]而不溺，大旱金石流，土山焦而不热。是其尘垢秕糠[54]将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事？"

宋人资章甫[55]而适诸越，越人断发文身，无所用之。尧治天下之民，平海内之政，往见四子[56]藐姑射之山，汾水之阳，窅然[57]丧其天下焉。

惠子谓庄子曰："魏王贻我大瓠[58]之种，我树之成，而实[59]五石。以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落[60]无所容。非不呺然[61]大也，吾为其无用而掊之。"庄子曰："夫子固拙于用大矣！宋人有善为不龟[62]手之药者，世世以洴澼絖[63]为事。客闻之，请买其方百金。聚族而谋曰：'我世世为洴澼絖，不过数金；今一朝而鬻技百金，请与之。'客得之，以说吴王。越有难，吴王使之将，冬与越人水战，大败越人，裂地而封之。能不龟手一也，或以封，或不免于洴澼絖，则所用之异也。今子有五石之瓠，何不虑以为大樽，而浮于江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬[64]之心也夫！"

惠子谓庄子曰："吾有大树，人谓之樗[65]。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂[66]，匠人不顾。今子之言大而无用，众所同去也。"庄子曰："子独不见狸狌[67]乎？卑身而伏，以候敖[68]者；东西跳梁，不辟高下；中于机辟[69]，死于罔罟[70]。今夫斄牛[71]，其大若垂天之云。此能为大矣，而不能执鼠。今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫[72]之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭[73]斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！"

〔注释〕 ① 北冥：北海。冥，亦作“溟”。 ② 怒：奋起。 ③ 海运：海波动荡，这里形容波涛汹涌。 ④ 抟(tuán)：拍击。 ⑤ 去：离开。 ⑥ 生物：指自然界生生不息的物类。 ⑦ 极：尽。 ⑧ 坳堂：堂屋低洼的地方。 ⑨ 培：通“凭”，凭藉。 ⑩ 天阏(è)：阻拦、阻止。 ⑪ 决：迅速貌。 ⑫ 抢：突过。 ⑬ 控：落。 ⑭ 莽苍：郊野。 ⑮ 飧：即“餐”。 ⑯ 果然：形容饱的样子。 ⑰ 宿：一夜。 ⑱ 之：这。 ⑲ 知：通“智”，才智。 ⑳ 朝菌：生命极为短促的菌类。 ㉑ 蟪蛄：寒蝉。 ㉒ 冥灵：一说为树名，一说为传说中的大龟。 ㉓ 特：独。 ㉔ 匹：比。 ㉕ 穷发：不毛之地。 ㉖ 若：像。 ㉗ 至：极。 ㉘ 辩：区别。 ㉙ 知效一官：智慧能胜任一官之职的。 ㉚ 比：合、聚合。 ㉛ 而：能够。 ㉜ 宋荣子：战国时期著名的学者宋钘。 ㉝ 沮：沮丧。 ㉞ 境：界限。 ㉟ 数数：常常。 ㊱ 树：建树。 ㊲ 泠然：轻快的样子。 ㊳ 旬：十天。 ㊴ 正：正气。 ㊵ 御六气之辨：顺应六气的变化。御，顺应；六气，阴、阳、风、雨、晦、明；辨，通“变”，变化。 ㊶ 爝(jué)火：小火。 ㊷ 尸：主，引申为位居高位而不发挥作用。 ㊸ 宾：派生物、附属品。 ㊹ 尸祝：古时主持祭礼的司仪。 ㊺ 接舆：楚国的隐士。 ㊻ 藐姑射(yè)：藐，远；姑射，山名。 ㊼ 淖约：指女子姿态柔美的样子。淖，通“绰”。 ㊽ 疵疠：灾害、疾病。 ㊾ 瞽者：瞎子。 ㊿ 旁礴：混同。 (51) 蕲(qí)：求。 (52) 弊弊：劳苦的样子。 (53) 大浸稽天：指洪水滔天。 (54) 秕糠：米糠和瘪谷。 (55) 资章甫：资，购买；章甫，一种礼帽。 (56) 四子：指王倪、齧缺、被衣、许由四人。 (57) 窅然：窅，通“杳”，深远的样子。 (58) 瓠(hú)：葫芦。 (59) 实：容纳。 (60) 瓠落：大而平浅的样子。 (61) 呺(xiāo)然：虚无的样子。 (62) 龟(jūn)：通“皲”，指皮肤受冻开裂。 (63) 洴澼絖：洴，浮；澼，在水中漂洗；絖，丝絮。 (64) 蓬：草名。此作动词，意谓“茅塞”。 (65) 樗(chū)：俗称臭椿，质地粗劣。 (66) 涂：通“途”，道路。 (67) 狸狌(lí shēng)：狸，野猫；狌，黄鼠狼。 (68) 敖：遨，这里指鸡鼠之类路过的动物。 (69) 机辟：猎人为捕捉禽兽所设的机关。 (70) 罔罟：网。 (71) 犛(lí)牛：牦牛。 (72) 广莫：辽阔。莫，通“漠”。 (73) 夭：夭折。

（饶玲一）

〔鉴赏〕 《逍遥游》是《庄子》中的第一篇，它以形象的语言，开宗明义地表达了庄子的基本价值取向和根本的哲学观念。它以鲲鹏逍遥游的隐喻，生动地描绘了得道之士的超越的精神如何挣脱各种各样的世俗的价值观念的束缚，达到绝对自由的境界，以及这种精神在最高超越的境界中所显示的种种不可思议的、具有审美价值的无穷妙用。

庄子极其巧妙地利用了古代关于鲲鹏的神话传说，赋予全新而又非常深刻的意义。鲲鹏这一形象在庄子的笔下成了追求自由的精神的象征，它完整、充分地表现了得道之士的超越精神的意义。

首先，这种精神有最远大的目标。文章说大鹏“以之九万里而南为”，

极言其志向的高远，不仅如此，实际上它的目标不是固定的，有限的，而是无限的："乘天地之正，而御六气之辨，以游无穷者。"此语喻示了这样一个意思，求道、与道为一，是一个不断地超越有限的价值、没有终结的无穷过程，是精神无限地飞升的过程。

其次，精神凭借无比巨大的动力向着自由飞升。庄子意识到"夫水之积也不厚，则其负大舟也无力"，"覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟，置杯焉则胶"，因此以非凡的想像力、极其夸张地描绘鲲鹏之硕大无朋，他称大鹏是由大几千里的鱼——鲲——变化而来的，而其本身又大几千里，背若泰山，翅膀若垂天之云。这就喻示了超越的精神有深厚博大的内涵，而求道者也不是等闲之辈，而是超群绝伦的，有自我提升、自我发展、自我追求的巨大的内心冲动和精神力量，否则是不可能开展逍遥游这一非同寻常的精神历程的。

再次，精神的求道和飞升，要排除世人的非议和嘲笑，鄙弃士人所珍视的价值观念、挣脱它们的束缚。文章以蜩、学鸠和斥鴳指那些目光短浅、志趣低下的世人，不仅如此，还把它们比喻那些胜任职务的官吏、乡中品行非常卓越的人士、道德为国君所赞赏、人格为国人所信任的人；甚至鄙视上述人士的价值观念的宋荣子和御风而行的列子仍未达到逍遥游的境界，因为他们仍然有所待，即仍然依靠某些观念或事物，还没有完全摆脱束缚。作者竭力夸张大鹏的形象的宏伟，以衬托那些昆虫鸟雀的渺小，目的是贬低和鄙弃世人所推崇的价值：即功名、利禄、地位、财富、狭隘的道德观念等。在庄子看来，这些都妨碍逍遥游，即妨碍人们的精神飞升。庄子认为只有达到"无己"、"无功"、"无名"的境界，才能得道，获得绝对的精神自由。可见，精神的飞升是精神的解放的过程，是主观精神排除外来的压力和世俗的价值观念的过程。

再次，精神的飞升，气势磅礴，锐不可当，能冲破一切障碍和束缚。文章说"鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里"，其气势是何等的宏伟！李白曾这样描绘这种气势："一鼓一舞，烟朦沙昏；五岳为之震荡，百川为之崩奔"；"簸鸿蒙，扇雷霆；斗转而天动，山摇而海倾，怒无所搏，雄无所争。"（《大鹏赋》）《庄子》的其他篇章也有类似的表达和描写，如《齐物论》说"骑日月，挟宇宙"。这些文字能抵消、克服道家学说中某些消极的因素，鼓舞人们积极努力，奋发向上，以无所畏惧、毫不退缩、一往无前的气概，斩断牵累，抛弃烦恼，制服痛苦，挣脱束缚，破除蔽障，突破障碍，去攀登并且去占领精神领域中的一个个高峰。

庄子的逍遥游所追求的绝对自由在现实生活中不可能实现，他要求彻底摆脱各种传统价值和世俗观念的束缚的思想，也可能导致虚无主义。尽管如此，这也不掩他所塑造的鲲鹏精神的瑰丽光辉。这种精神与儒家的表现为浩然正气的豪杰精神一起，在我国各个时代造就了各种各样的魁奇多彩的知识分子人格，使士人心志高洁，胸怀博大，精神昂扬，奋发向上。追求自由的鲲鹏精神有助于知识分子挣脱各种思想的束缚，发挥他们的聪明才智，进行自由的创造。李白、苏轼等人在他们的作品中表现出大胆追求理想的热忱、豪放的气概、奇特的想像力和不竭的创造精神，这些正是庄子的鲲鹏精神的再现和扩展。 （施忠连）

齐 物 论 《庄子》

南郭子綦隐①机②而坐，仰天而嘘，荅焉③似丧其耦④。颜成子游立侍乎前，曰："何居乎？形固可使如槁木，而心固⑤可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。"子綦曰："偃，不亦善乎，而⑥问之也！今者吾丧⑦我，汝知之乎？汝闻人籁⑧而未闻地籁，汝闻地籁而未闻天籁夫！"子游曰："敢问其方⑨。"子綦曰："夫大块噫气⑩，其名为风。是唯无作，作则万窍怒呺⑪。而独不闻之翏翏⑫乎？山林之畏佳⑬，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謞⑭者，叱者，吸者，叫者，嚎者，实⑮者，咬者，前者唱于而随者唱喁。冷风⑯则小和，飘风则大和，厉风济⑰则众窍为虚。而独不见之调调⑱之刁刁乎？"子游曰："地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。"子綦曰："夫吹万不同，而使其自已也。咸其自取，怒⑲者其谁邪？"

大知闲闲⑳，小知间间㉑。大言炎炎㉒，小言詹詹㉓。其寐也魂交㉔，其觉也形开㉕。与接为搆㉖，日以心斗㉗。缦者、窖㉘者、密者。小恐惴惴，大恐缦缦㉙。其发若机栝㉚，其司㉛是非之谓也；其留如诅盟㉜，其守胜之谓也；其杀㉝若秋冬，以言其日消也；其溺㉞之所为之，不可使复之也；其厌㉟也如缄，以言其老

洫[36]也；近死之心，莫使复阳[37]也。喜怒哀乐，虑[38]叹变慸，姚佚启态[39]；乐出虚，蒸[40]成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌[41]。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！

非彼无我，非我无所取[42]。是亦近矣，而不知其所为使。必有真宰，而特不得其朕[43]。可形已信，而不见其形，有情而无形。百骸、九窍、六藏，赅[44]而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私[45]焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治也。其递相为君臣乎？其有真君存焉！如求得其情与不得，无益损乎其真。一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡[46]，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役[47]而不见其成功，茶然[48]疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化[49]，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒[50]乎！其我独芒，而人亦有不芒者乎？夫随其成心而师之。谁独且无师乎？奚必知代[51]而心自取者有之？愚者与有焉！未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知[52]，吾独且奈何哉！

夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鷇[53]音，亦有辨乎？其无辨乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成[54]，言隐于荣华[55]。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。物无非彼[56]，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是方[57]生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因[58]是因非，因非因是。是以圣人不由[59]，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且[60]有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢[61]。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明。

以指[62]喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。可

乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛[63]与楹，厉[64]与西施，恢恑[65]憰怪，道通为一[66]。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓[67]诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得[68]也；适得而几[69]矣。因是已。已而不知其然，谓之道。劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公[70]赋芧[71]，曰："朝三而暮四。"众狙皆怒。曰："然则朝四而暮三。"众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧[72]，是之谓两行[73]。

古之人，其知有所至[74]矣。恶乎至？有以为未始[75]有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！其次以为有物矣，而未始有封[76]也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰[77]也，道之所以亏也。道之所以亏，爱[78]之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏[79]之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，师旷之枝策[80]也，惠子之据梧[81]也，三子之知几[82]乎，皆其盛者也，故载之末年[83]。唯其好之也以异于彼，其好之也欲以明之彼[84]。非所明而明之，故以坚白之昧终。而其子又以文之纶[85]终，终身无成。若是而可谓成乎，虽我亦成也；若是而不可谓成乎，物与我无成也。是故滑疑[86]之耀[87]，圣人之所图[88]也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。

今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。虽然，请尝言之：有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎？其果无谓乎？天下莫大于秋毫之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历[89]不能得，而况其凡乎！故自

无适有以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是[90]已！

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛[91]也。请言其畛：有左有右，有伦有义[92]，有分有辩，有竞有争，此之谓八德[93]。六合[94]之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议[95]；春秋经世先王之志，圣人议而不辩。故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：何也？圣人怀之，众人辩之以相示也。故曰：辩也者，有不见也。夫大道不称[96]，大辩[97]不言，大仁不仁，大廉不嗛[98]，大勇不忮[99]。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者园[100]而几向方矣！故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府[101]。注焉而不满，酌[102]焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光[103]。

故昔者尧问于舜曰："我欲伐宗、脍、胥敖[104]，南面而不释然[105]。其故何也？"舜曰："夫三子者，犹存乎蓬艾[106]之间。若[107]不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进[108]乎日者乎！"

齧缺问乎王倪曰："子知物之所同是乎？"曰："吾恶乎知之！""子知子之所不知邪？"曰："吾恶乎知之！""然则物无知邪？"曰："吾恶乎知之！虽然，尝试言之；庸讵[109]知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死[110]，鳅然[111]乎哉？木处则惴栗[112]恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢[113]，麋鹿食荐[114]，蝍蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味[115]？猿猵狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤[116]，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然[117]殽乱，吾恶能知其辩[118]！"齧缺曰："子不知利害，则至人固不知利害乎？"王倪曰："至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍[119]而不能寒，疾雷破山风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己，而况利害之端乎！"

瞿鹊子问乎长梧子曰："吾闻诸夫子：圣人不从事于务，不就[120]利，不违[121]害，不喜求，不缘[122]道，无谓有谓，有谓无谓，而游

乎尘垢之外。夫子以为孟浪[123]之言，而我以为妙道之行也，吾子以为奚若？”长梧子曰：“是皇帝之所听荧[124]也，而丘也何足以知之！且汝亦大[125]早计，见卵而求时夜[126]，见弹而求鸮炙。予尝为女妄言之，女以妄听之。奚旁[127]日月，挟宇宙？为其脗合[128]，置其滑涽[129]，以隶相尊。众人役役，圣人愚芚[130]，参[131]万岁而一成纯，万物尽然，而以是相蕴[132]。予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死[133]之非弱丧而不知归者邪！

丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟，及其至于王所，与王同匡床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲[134]生乎？梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然[135]知之。君乎牧乎？固哉！丘也与女皆梦也，予谓女梦亦梦也。是其言也，其名为吊诡[136]。万世之后而一遇大圣知其解者，是旦暮遇之也。

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜[137]，若果[138]是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我与若不能相知也。则人固受其黮闇[139]，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然而我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？化声之相待，若其不相待。和之以天倪[140]，因之以曼衍[141]，所以穷年也。何谓和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。忘年忘义，振[142]于无竟，故寓诸无竟。”

罔两问景曰：“曩[143]子行，今子止；曩子坐，今子起。何其无特操与[144]？”景曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚹蜩翼邪？恶识所以然？恶识所以不然？”

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻[145]适志与！不知

周与。俄然[146]觉，则蘧蘧然[147]周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周也？周与胡蝶则必有分矣。此之谓物化。

〔注释〕 ① 隐：凭。 ② 机：通"几"。 ③ 荅焉：形容离形去智的样子。荅，通"嗒"。 ④ 耦：与精神相对立的肉体。 ⑤ 固：岂能，表示疑问的语气助词。 ⑥ 而：通"尔"，你。 ⑦ 丧：忘。 ⑧ 籁：古代的管乐器，即"箫"。"天籁"、"地籁"之"籁"指自然界发出的声音；"人籁"指人吹箫发出的声音。 ⑨ 方：道术。 ⑩ 大块噫气：大块，大地；噫气，吐气。 ⑪ 呺：呼啸、吼叫。 ⑫ 翏(liú)翏：风声。 ⑬ 畏佳：崔嵬，形容山的高大。 ⑭ 謞(xiào)：箭在空中飞行的声音。 ⑮ 实(yáo)：形容深沉。 ⑯ 冷风：小风、和风。 ⑰ 济：停止。 ⑱ 调调：与刁刁同义，形容风吹物动的样子。 ⑲ 怒：音"努"，主持。 ⑳ 闲闲：广博。 ㉑ 间间：指喜欢观察别人的过失。 ㉒ 炎炎：指言论美盛。 ㉓ 詹詹：说话繁琐、喋喋不休。 ㉔ 魂交：精神交错。 ㉕ 形开：形神开朗。 ㉖ 搆：即"构"，合、适应。 ㉗ 心斗：勾心斗角。 ㉘ 窖：心计深。 ㉙ 缦缦：形容沮丧的样子。 ㉚ 机栝：机，弩的发射器；栝，箭的末端扣弦之处。 ㉛ 司：主管。 ㉜ 诅盟：誓约。 ㉝ 杀：萧杀。 ㉞ 溺：沉溺。 ㉟ 厌：封固、闭藏。 ㊱ 洫：深。 ㊲ 复阳：恢复生机。 ㊳ 虑：多思。 ㊴ 姚佚启态：姚，轻浮躁动；佚，奢华放纵；启，狂放；态，妖媚姿态。 ㊵ 蒸：温度和湿度。 ㊶ 所萌：赖以发生的原因。 ㊷ 取：禀受、体现。 ㊸ 朕(zhèn)：通"朕"，征兆、迹象。 ㊹ 赅(gāi)：齐备。 ㊺ 私：偏爱。 ㊻ 相刃相靡：相互矛盾、相互顺应。靡，磨也。 ㊼ 役役：形容穷苦不休的样子。 ㊽ 茶(nié)然：困顿、精神不振的样子。 ㊾ 形化：形体变化，即由幼年、青年、壮年、死亡的过程。 ㊿ 芒：通"茫"，愚昧无知。 (51) 知代：懂得事物的变化。 (52) 知：理解。 (53) 觳(kòu)：破卵而出的雏鸟的鸣声。 (54) 小成：小的成就，指儒家宣扬的仁义之道。 (55) 荣华：虚伪华丽。 (56) 彼：与下文的"是"相对，指对立面的对方。 (57) 方：始。 (58) 因：由、任。 (59) 由：经过、经由。 (60) 果且：果真。 (61) 道枢：道的关键。 (62) 指：要素、共相、性质。 (63) 莛(tíng)：茎，与下文的"楹"相对，莛比喻轻而易举的事；楹本指房屋的柱子，比喻难做到的事。 (64) 厉：丑陋的女人。 (65) 恢恑(guǐ)：恢，宽大；恑，变异。 (66) 一：统一。 (67) 寓：寄托。 (68) 得：自得、满意。 (69) 几：接近。 (70) 狙公：饲养猴子的人。 (71) 芧(xù)：橡子。 (72) 天钧：自然调和。 (73) 两行：任由是与非各自发展。 (74) 至：最高境界。 (75) 未始：未曾。 (76) 封：界域。 (77) 彰：明白。 (78) 爱：偏爱。 (79) 昭氏：姓昭名文，音乐家，以善于弹琴著称。 (80) 枝策：打拍板。 (81) 梧：梧桐木制成的几案。 (82) 几：尽。 (83) 末年：后代。 (84) 彼：众人。 (85) 纶：琴弦，这里指代琴。 (86) 滑(gǔ)疑：惑乱。 (87) 耀：炫耀言词。 (88) 图：鄙弃。 (89) 巧历：善于计算的人。 (90) 是：认为是正确的。 (91) 畛(zhěn)：界限。 (92) 有伦有义：伦即议论，义(议)即批评。 (93) 德：类。 (94) 六合：天地四方。 (95) 论而不议：论述而不批评。 (96) 不

称:无名。 ⑰ 大辩:高论。 ⑱ 嗛:通"谦",谦逊。 ⑲ 忮(zhì):害。 ⑳ 园:圆。 ㉑ 天府:天然府藏。 ㉒ 酌:酌取。 ㉓ 葆光:隐藏着光辉。 ㉔ 宗、脍、胥敖:上古时代的三个部落。 ㉕ 释然:释,通"怿",喜悦。 ㉖ 蓬艾:用来形容三个国家之小。蓬,蓬蒿;艾,艾草。 ㉗ 若:你。 ㉘ 进:超过。 ㉙ 庸讵:何以。 ㉚ 偏死:半身不遂。 ㉛ 然:这样。 ㉜ 惴栗:害怕得发抖。 ㉝ 刍豢:牛羊猪狗之类家畜。 ㉞ 荐:茂盛的草。 ㉟ 正味:可口的美味。 ㊱ 决骤:迅速奔跑。 ㊲ 樊然:杂乱的样子。 ㊳ 辩:通"辨",区别、差异。 ㊴ 沍(hù):冻结。 ㊵ 就:趋就、追逐。 ㊶ 违:避开。 ㊷ 缘:攀缘。 ㊸ 孟浪:轻率。 ㊹ 听莹:莹,一作荧,疑惑不明的样子。 ㊺ 大:通"太"。 ㊻ 时夜:司夜,指鸡。 ㊼ 旁:依傍。 ㊽ 胁合:吻合。 ㊾ 滑涽:昏乱。 ㊿ 愚芚:无知的样子。芚,通"钝"。 (131) 参:参合、糅合。 (132) 蕴:包含。 (133) 恶死:憎恶死亡。 (134) 蕲:求。 (135) 窃窃然:自以为明察的样子。 (136) 吊诡:怪异。 (137) 不若胜:宾语前置,不胜若,不赢你。 (138) 果:一定。 (139) 鼃鼊:不明的样子。 (140) 天倪:天然的分际。 (141) 曼衍:无穷的变化。 (142) 振:通畅、自。 (143) 曩(nǎng):从前。 (144) 与:通"欤",语气助词。 (145) 喻:觉得。 (146) 俄而:一会儿。 (147) 蘧(qú)蘧然:惊恐的样子。一说为"实实在在"。 (饶玲一)

〔鉴赏〕 庄子的哲学与老子的哲学有一点重要的不同,那就是庄子更为关注人的内心世界,更为注重人的精神境界。庄子的哲学可以称得上是关于境界的哲学,《齐物论》便是一篇专论境界的文章。

人生在世,最容易陷入的一个误区就是以自我为中心。世人皆以自我为中心来看待事物,思考问题,对待他人,由此便产生了种种烦恼和争执。《齐物论》一开始,便假借颜成子游和南郭子綦的对话,提出了"吾丧我"的境界。"丧我"就是破除自我中心("成心")的偏见,把人类的认识从狭隘、封闭的局限性中提升出来,以广大的、超脱的、开放的心灵来关照万物和把握人类的存在。庄子以争论不休的诸子百家为例,描绘了陷入自我中心误区的世人的种种心理状态和行为样态,在他看来,世人所执着的"我"不过是假我,人生所追求和拥有的,应该是真实的自我,他称之为"真君"、"真宰",即摒除了各种偏见和成见而达到的"丧我"的精神境界,亦即"道"的境界。

在这篇文章中,庄子向人们提出了一个值得认真思考的严肃的问题:究竟什么是人生的真正意义和价值?庄子指出,世俗之人自从来到这个世界上,便终身沉溺于对功名利禄的追逐而不能自拔,结果反被这些身外之物所役使,这就是"人为物役"。为了追逐名利,他们"日以心斗",相互之间钩心斗角,自己的内心也片刻不得安宁,可到头来却迷失了自我,不能为自

己的心灵找到归宿，这样的人生是多么可悲，“人谓之不死，奚益！”他们的心灵是一种“近死之心”，虽说人还活着，可心却死了，这样的人生有什么意义？经过这番反思，庄子说出了一句名言：“哀莫大于心死，而身死次之。”庄子认为，人生在世，应该过一种高尚的、自由的、理性的生活，如此就必须摆脱功名利禄等身外之物的束缚，消除“近死之心”，达到《德充符》篇所说的“心未尝死”的境界，这样的人生才有意义，才有价值。有人讲，庄子主张避世全生，是对社会和人生的一种不负责任的态度，这是对庄子的误解。庄子表面上讲了许多超脱的甚至是冷酷的话，但内心中却深藏着对人生的眷恋和爱护。清朝有个叫胡文英的人说的好：“庄子眼极冷，心肠极热。眼冷，故是非不管，心肠热，故感慨万千。”从庄子对“近死之心”的批评来看，他对人生是高度负责的，否则就提不出这样发人深省的问题。在中国思想史上，还没有一个思想家像庄子这样尖锐而深刻地提出和思考人生的意义和价值的问题，这个问题直到今天仍然是人们必须经常反思和认真对待的问题。

庄子认为，人们的认识由于受到种种限制，往往只看到事物之间不同的一面，而事实上，任何差别都只有相对的意义。泰山固然很大，但和无限的宇宙相比又是极其渺小的；秋毫之末虽小，但和感官不能觉察的极细微的东西相比，又是十分巨大的。因为每个事物都是大的，也都是小的。以大道观之，万物都是齐同的，人的心灵也应像大道一样开放，涵容一切，不带任何偏见，不受任何限制，这样就能达到“天地与我并生，万物与我为一”的境界。达此境界，就超越了一切世俗的价值，彻底摆脱了是非、好恶、利害、生死等世俗观念的困扰，“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，让精神获得绝对的独立和自由，恢复真实的自我，这样的人生才有意义。

最后，庄子讲述了一个极富浪漫色彩的寓言，梦见自己变成了一只自由飞舞的蝴蝶。沉醉于美妙梦境回味中的庄子分不清是自己做梦变成了蝴蝶，还是蝴蝶做梦化为自己。庄子评论说，自己和蝴蝶当然是有分别的，物和我当然是有界限的，但这个界限却是可以消融的，那就是主观精神和客观世界的交融与泯合，就是人生的最高境界——“物化”。

（陈鼓应　白　奚）

养　生　主　　《庄子》

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆[1]已！已而为

知者，殆而已矣！为善无近名，为恶无近刑，缘②督③以为经④，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年⑤。

庖⑥丁为文惠君解⑦牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦⑧，砉⑨然响然，奏刀騞然，莫不中⑩音，合于桑林⑪之舞，乃中经首之会⑫。

文惠君曰："嘻⑬，善哉！技盖至此乎？"庖丁释刀，对曰："臣之所好者道也，进⑭乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者；三年之后，未尝见全牛也；方今之时，臣以神遇⑮而不以目视，官知⑯止而神欲⑰行。依乎天理⑱，批大郤⑲，道大窾⑳，因其固然。技经肯綮㉑之未尝，而况大軱㉒乎！良庖岁更刀，割也；族㉓庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎㉔。彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢㉕乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然㉖为戒，视为止，行为迟㉗，动刀甚微，谋㉘然已解，如土委㉙地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。"文惠君曰："善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。"

公文轩见右师而惊曰："是何人也？恶乎介㉚也？天与㉛？其人与？"曰："天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与也。以是知其天也，非人也。"

泽雉㉜十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊㉝中。神虽王㉞，不善也。

老聃死，秦失吊之，三号㉟而出。弟子曰："非夫子之友邪？"曰："然。""然则吊焉若此可乎？"曰："然。始也，吾以为其人也，而今非也。向㊱吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蕲言㊲而言，不蕲哭而哭者。是遁㊳天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来㊴，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解㊵。"

指穷于为薪，火传也，不知其尽也。

〔注释〕 ① 殆:危险。 ② 缘:顺。 ③ 督:中、中道。 ④ 经:常。 ⑤ 尽年:享尽天年。 ⑥ 庖:厨工。 ⑦ 解:宰、分解。 ⑧ 踦:通"倚",抵住。 ⑨ 砉(huà):象声词,与下文"响"、"騞"用来形容宰牛时的声响。 ⑩ 中:合。 ⑪ 桑林:商汤王时的乐曲名。 ⑫ 经首之会:经首是尧时的乐曲名;会,节奏。 ⑬ 嘻:叹词,表示赞叹。 ⑭ 进:超过。 ⑮ 遇:接触。 ⑯ 官知:器官感知。 ⑰ 神欲:精神活动。 ⑱ 天理:这里指牛的生理构造。 ⑲ 郤:通"隙",指牛骨节间的空隙。 ⑳ 窾:空。 ㉑ 綮(qíng):筋骨连结的地方。 ㉒ 軱(gū):大骨,即髀骨。 ㉓ 族:一般。 ㉔ 硎(xíng):磨刀石。 ㉕ 恢恢:宽绰的样子。 ㉖ 怵然:小心谨慎。 ㉗ 迟:缓缓。 ㉘ 谍(huò):牛被分解时发出的声音。 ㉙ 委:堆积。 ㉚ 介:独,指只有一只脚。 ㉛ 与:通"欤",语气助词。 ㉜ 泽雉:草泽中的野鸡。 ㉝ 樊:笼子。 ㉞ 王:通"旺",旺盛、饱满。 ㉟ 号:哭。 ㊱ 向:刚才。 ㊲ 言:借为"唁",吊唁。 ㊳ 遁:此处指"违背"。 ㊴ 来:生。 ㊵ 县解:县,通"悬"。悬解即解除倒悬之苦。 (饶玲一)

〔鉴赏〕 养生是中国文化的永恒主题之一,古往今来备受人们的关注。然而哲学家讲的养生比起世俗之人的养生,却有着极大的不同。世俗之人所谓养生,关注于肉体生命的护养;哲学家所谓养生,却关注于精神生命的护养和精神境界的提升。《养生主》就是一篇专论养生之道的名文,它所揭示的主题思想,就是护养精神生命的方法莫过于顺任自然。

"庖丁解牛"这个家喻户晓的故事,是《养生主》篇的主体部分。庄子以宰牛之方喻养生之理,由养生之理喻处世之道。他以牛的筋骨之盘根错节,比喻世道之复杂凶险;以庖丁在实践中领悟的宰牛要"依乎天理"、"因其固然"的道理,启迪人们处世不能强行妄为,而要依循客观规律;以庖丁在解牛时遇到筋骨盘结之处所采取的"怵然为戒"、凝神专注的态度,告诫人们遇到困难时行事更应警惕、专注;又以庖丁成功后"踌躇满志"的喜悦和"善刀而藏之"的谨慎,教导人们凡事应含藏内敛,不宜过于张扬;更以庖丁解牛之挥洒自如和出神入化,向人们展示了"得道"者的自由境界。

惠文君观看庖丁解牛,不由得发出了由衷的赞叹:"善哉!技盖至此乎?"庖丁放下刀回答说:"臣之所好者道也,进乎技矣。"庖丁把宰牛的技艺升华至"道"的境界,这就告诉我们,大道是无所不在的,人生所从事的一切活动中无不包含着通向最高的真理——"道"的途径,就看你是否善于体验和把握了。庄子在《达生》篇和《知北游》篇中讲述的"佝偻者承蜩"和"大马之捶钩者",与"庖丁解牛"一样,都是讲的在日常活动中通过心灵的虚静、凝聚而升华而臻至"道"的完美境界。大道与人的心灵是相通的,惠文君观

看了庖丁出神入化的表演，听了庖丁讲述解牛的道理，于是心领神会，从中悟出了养生的道理，那就是凡事都不能强行妄为，而应顺任自然，在平凡的生活中提升自己的精神境界。

对养生之"主"（即精神境界）的求索，是人生塑造、提升、完善自我的必由之路，也是人生的意义所在。同精神生命相比，人的肉体生命就显得不那么重要了，甚至形体残缺也不可怕，可怕的是形全而心残。庄子接着以残缺了一只脚却神气旺盛的右师为例，告诉人们那种存在于"形骸之外"的价值取向才是人生所真正应该予以关注和追求的。生活在大自然中的野鸡，十步才得一啄，百步方能一饮，比起养在笼中的同类，虽无丰足的滋养，却不受牢笼之困，得以奋翼高鸣，自适其志，悠然自在。足见不为名利所困的自由精神是多么可贵。

对待生与死，庄子也采取了顺任自然的态度。他借秦失吊唁老聃的故事，表达了这样的观念：生与死都不过是自然的形态变化，因而生不足喜，死亦不足悲，对于肉体生命不必过多地在意。庄子把对待生死的这种自然主义态度称为"悬解"。为什么叫"悬解"呢？因为人生无不时刻被生死问题所困扰，犹如倒悬一般，若能像老聃那样"安时而处顺，哀乐不能入"，对生死采取超然的达观态度，便是解除了倒悬之苦。在庄子看来，肉体生命的存在是暂时的，精神生命的存在才是永恒的，他用"薪尽火传"来说明这一道理："薪"象征着有限的肉体，"火"象征着永恒的精神生命，人的精神、思想、人格的生命之火一旦点燃，就应该一直传递下去而永无穷尽，人生的真正价值和意义也正在于此。因而，人生在世，应该善于护养自己的精神生命，使其超越肉体生命的局限，在暂时中寻求永恒，在有限中追索无限，使自己短暂的一生生活得有意义，有价值。这就是《养生主》向人们讲述的人生哲理。

（陈鼓应　白　奚）

骈　拇　《庄子》

骈拇①枝指出乎性②哉，而侈于德；附赘③县疣④出乎形哉，而侈于性；多方⑤乎仁义而用之者，列于五藏哉，而非道德之正⑥也。是故骈于足者，连无用之肉也；枝于手者，树无用之指也；多方骈枝于五藏之情者，淫⑦僻于仁义之行，而多方于聪明之用

也。是故骈[8]于明者，乱五色，淫文章，青黄黼黻[9]之煌煌非乎？而离朱[10]是已！多于聪者，乱五声，淫六律，金石丝竹黄钟大吕之声非乎？而师旷是已！枝于仁者，擢[11]德塞性以收名声，使天下簧鼓[12]以奉不及之法非乎？而曾、史是已！骈于辩者，累瓦结绳[13]，窜句游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨、墨是已！故此皆多骈旁枝之道，非天下之至正[14]也。

彼正正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为跂[15]；长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫[16]虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。意仁义其非人情乎！彼仁人何其多忧也。且夫骈于拇者，决之则泣；枝于手者，龁[17]之则啼。二者或有余于数，或不足于数，其于忧一也。今世之仁人，蒿目[18]而忧世之患；不仁之人，决[19]性命之情而饕[20]富贵。故意仁义其非人情乎！自三代以下者，天下何其嚣嚣[21]也。

且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待绳约胶漆而固者，是侵其德者也；屈折[22]礼乐，呴俞[23]仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆[24]索。故天下诱然[25]皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得。故古今不二，不可亏也。则仁义又奚连连如胶漆纆索而游乎道德之间为哉！使天下惑也！夫小惑易[26]方，大惑易性。何以知其然邪？有虞氏招仁义以挠[27]天下也，天下莫不奔命于仁义。是非以仁义易其性与？

故尝试论之：自三代以下者，天下莫不以物易其性矣！小人则以身殉利[28]；士则以身殉名；大夫则以身殉家；圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。臧与穀二人，相与牧羊而俱亡[29]其羊。问臧奚事，则挟筴[30]读书；问穀奚事，则博塞[31]以游。二人者，事业不同，其于亡羊均也。伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上。二人者，所死不同，其于残生伤性均也。奚必伯夷之是而盗跖之非乎？天下

尽殉也：彼其所殉仁义也，则俗谓之君子；其所殉货财也，则俗谓之小人。其殉一也，则有君子焉，有小人焉。若其残生损性，则盗跖亦伯夷已，又恶㉜取君子小人于其间哉！

且夫属㉝其性乎仁义者，虽通知㉞如曾、史，非吾所谓臧㉟也；属其性于五味，虽通如俞儿㊱，非吾所谓臧也；属其性乎五声，虽通如师旷，非吾所谓聪也；属其性乎五色，虽通如离朱，非吾所谓明也。吾所谓臧者，非仁义之谓也，臧于其德而已矣；吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣；吾所谓聪者，非谓其闻彼也，自闻而已矣；吾所谓明者，非谓其见彼也，自见而已矣。夫不自见㊲而见彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，适人之适而不自适其适者也。夫适人之适而不自适其适，虽盗跖与伯夷，是同为淫僻也。余愧乎道德，是以上不敢为仁义之操㊳，而下不敢为淫僻之行也。

〔注释〕 ① 骈拇：脚的大趾与第二指骈连在一起。 ② 性：天性。 ③ 附赘：横生。 ④ 县疣：县通"悬"；疣同"瘤"。 ⑤ 方：方法、道术。 ⑥ 正：纯正、自然。 ⑦ 淫：沉湎。 ⑧ 骈：多生、过分。 ⑨ 黼黻：古时贵族的服饰。 ⑩ 离朱：传说中黄帝时视力最好的人。 ⑪ 擢：拔。 ⑫ 簧鼓：吹笙打鼓。 ⑬ 累瓦结绳：累瓦、结绳均是古代记事的方法，这里用来比喻积攒无用的语言。 ⑭ 至正：纯正的道理。 ⑮ 跂：多出的脚趾。 ⑯ 胫：腿。 ⑰ 龁(hé)：咬。 ⑱ 蒿目：蒿通"眊"。蒿目即眼睛昏眊。 ⑲ 决：抛开。 ⑳ 饕：贪。 ㉑ 嚣嚣：喧嚣。 ㉒ 屈折：矫正、约束。 ㉓ 呴(xǔ)俞：呴，培养。 ㉔ 缦(mò)：绳索。 ㉕ 诱然：欣然自得的样子。 ㉖ 易：改变。 ㉗ 挠：拯救。 ㉘ 殉利：为私利而卖命。 ㉙ 亡：丢失。 ㉚ 筴：通"册"，这里指书籍。 ㉛ 博塞：古时的游戏。 ㉜ 恶：何必。 ㉝ 属：醉心、专注。 ㉞ 知：通"智"。 ㉟ 臧：善。 ㊱ 俞儿：古籍记载中善识食物之味的人。 ㊲ 自见：反视自己。 ㊳ 操：操行、操守。 （饶玲一）

〔鉴赏〕 我国古代开始对人性问题的注意，子产或许要算早的一位。在《左传》(襄公二十六年)中，子产提到有所谓"小人之性"。孔子将自己的人性观概括为八个字："性相近也，习相远也。"(《论语·阳货》)老子之"三千言"，虽没直接提到"人性"一词，但确实有较为系统的人性论思想的表述。老子主张"见素抱朴"(十九章)、"复归于婴儿"、"复归于朴"(二十八

章),强调顺从自然,恢复人的素朴本性,像婴儿一样无知无欲。老子主张人性返朴归真,庄子则进一步阐述人性应复归自然本真。庄子认为人性是最纯真、最朴实的,情欲和仁义都不是人性的本然状态。庄子主张人要"任其性命之情",意谓要保全人的素朴自然的本性。庄子对老子思想的发展,就在于不仅主张"见素抱朴",还要求人性解放,让自由纯朴的心灵插上"逍遥"的翅膀。也就是说,在庄子眼里,人生最为珍贵的莫过于自然本性,遵从自然本性是最高尚的人格,按照自然本性行事是最高尚的道德。人之呱呱坠地自然而然,而后是自然而然的需要,自然而然的行为,自然而然的情感。一切出于自然的东西都是自然本性的反映,一切出于人为(如"仁义")的东西都是背离自然本性的。老子有曰"大道废,有仁义"(十八章)。庄子认为讲仁义是以人为枷锁去破坏人性,就像"附赘悬疣",附在身上的肉瘤,就像"骈拇枝指",在一个正常人的五指手上枝出一个第六指,脚趾并生在一起,是"侈于德",超过其得,会给人们造成痛苦和忧伤。本篇就集中讲述了这个道理。

庄子之谈人性,俯拾皆是。"素朴而民性得矣"(《马蹄》),无知无欲,纯真朴实,就能保持人的本性;"形体保神,各有仪则,谓之性",形体中保存着精神,各有一定的规则,各有自己的特点,这就是性;"性者,生之质也"(《庚桑楚》),性是生命的本质;"马,蹄可以践霜雪,毛可以御风寒,龁草饮水,翘足而陆,皆马之真性也"(《马蹄》)。

庄子认为万物的自然状态和生活习性,就是所谓"真性"。人的本性也就像自然界其他事物一样,是自然生就的。庄子说:"是故凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。故性长非所断,性短非所续。"庄子认为人性如同野鸭腿短、仙鹤腿长一样,是自然生就的本质本能。人应"不失其性命之情","长者不为有余,短者不为不足"。若作违背自然的改造,给腿短的野鸭接上一段,给腿长的仙鹤去掉一节,便会造成"忧"、"悲"。或"长"或"短",乃天性所定,不可人为改变。事物的大小长短等性质是自然给予的,是性之本然,因而是最完善的。

《吕氏春秋》说"孔子贵仁"。孟子"仁义"并言,说"仁义礼智根于心"(《孟子·尽心》)。庄子认为儒家高倡之"仁义",不合于人性,而且是伤害人性的,对于人类社会的安定起着破坏作用。庄子说"毁道德以为仁义,圣人之过也"(《马蹄》),毁坏道德来求仁义,这是圣人的错误。在庄子看来,按"钩绳规矩"来整治木材,是"削其性者也",伤害其本性;依靠绳索胶漆而使事物粘固,是"侵其德者也",破坏了事物的天然禀赋。屈折肢体,举行礼

乐，鼓吹仁义，“以慰天下之心者，失其常然也”，便是丧失了正常状态，使人失去本然之态。庄子进而数典，说“自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义，是非仁义易其性与”，自虞舜倡导仁义用以扰乱天下人之心，天下人没有不为仁义而奔走效命的，这是用仁义来扭曲自然人性。庄子认为，“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣”。小人“殉利”，士“殉名”，大夫“殉家”，圣人“殉天下”，“此数子者”皆为了各种名义的“身外之物”，损坏自己的本性，而使天下大乱。盗跖和伯夷虽“事业不同，名声异号”，但都是“残生损性”，“同为淫僻”。正由此，庄子不得不大声疾呼：“彼正正者，不失其性命之情”，那些合乎自然之理的事物，就是不失去其本性之实。庄子也不能不仰天喟叹：“余愧乎道德，是以上不敢为仁义之操，而下不敢为淫僻之行也”，于道德甚感惭愧，既不敢奉行仁义之节操，又不敢去为邪僻之行。庄子自有其精神境界的追求，“任其性命之情而已矣”，只是任其自然本性之实而行矣。

本篇说仁义对人性而言，如同骈拇、枝指、赘瘤一样，不仅是多余的，而且是有害的。庄子认为人生的正道不是仁义，而是不失性命的真情。“不失其性命之情”，就是说不背离人的本性，不脱离本性所铺筑的人生轨道。庄子对仁义的批判有它消极的一面，但庄子是看清了“诸侯之门而仁义存焉”(《胠箧》)的社会现实。这个批判，应该说，是人类对统治者及其社会制度的最早的批判，是人类对文明社会制度的最初反思。《庚桑楚》曰：“千年之后，必有人与人相食者也。”千年之后，现代鲁迅在《狂人日记》中借“狂人”之口揭示：“每叶上都写着‘仁义道德’几个字”，看到半夜才从字缝里看出来，原来“满本都写着两个字是‘吃人’”。智者对历史的反思和文明的批判就是这样惊人的相似。当然庄子的批判眼光也是有局限性的，只看到了人性的本然状态被破坏，而未看到这种破坏中也有人性的提升和开发。

（明 森 俞荣根）

天 道 《庄子》

天道①运而无所积②，故万物成；帝道③运而无所积，故天下归④；圣道运而无所积，故海内服。明于天，通⑤于圣，六通四辟⑥于帝王之德者，其自为也，昧然⑦无不静者矣！圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以铙⑧心者，故静也。水静则明

烛⑨须眉，平中⑩准，大匠取法⑪焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂漠无为者，天地之平而道德之至⑫也。故帝王圣人休⑬焉。休则虚，虚则实，实则伦⑭矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也，则任事者责矣。无为则俞俞⑮。俞俞者，忧患不能处，年寿长矣。夫虚静恬淡寂漠无为者，万物之本也。明此以南乡⑯，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王⑰之道也。以此退居而闲游，江海山林之士服；以此进为而抚世⑱，则功大名显而天下一也。静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗⑲，与天和者也。所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。庄子曰："吾师乎，吾师乎！糅⑳万物而不为戾；泽及万世而不为仁；长于上古而不为寿；覆载天地、刻雕㉑众形而不为巧。"此之谓天乐。故曰：知天乐者，其生也天行㉒，其死也物化㉓。静而与阴同德，动而与阳同波㉔。故知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责。故曰：其动也天，其静也地，一心定而王天下；其鬼不祟㉕，其魂不疲，一心定而万物服。言以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。天乐者，圣人之心以畜㉖天下也。

夫帝王之德，以天地为宗㉗，以道德为主，以无为为常㉘。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也，下亦无为也，是下与上同德。下与上同德则不臣㉙。下有为也，上亦有为也，是上与下同道。上与下同道则不主㉚。上必无为而用天下，下必有为为天下用。此不易之道也。

故古之王天下者，知虽落㉛天地，不自虑也；辩㉜虽雕万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。天不产而万物化㉝，地不长而万物育，帝王无为而天下功㉞。故曰：莫神㉟于天，莫富于地，莫大于帝王。故曰：帝王之德配㊱天地。此乘㊲天地，驰万物，而用人群之道也。

本在于上，末[38]在于下；要在于主，详在于臣。三军五兵之运[39]，德之末也；赏罚利害，五刑之辟[40]，教之末也；礼法度数，形名比详[41]，治之末也；钟鼓之音，羽旄[42]之容，乐之末也；哭泣衰绖[43]，隆[44]杀之服，哀之末也。此五末者，须精神之运，心术之动，然后从之者也。末学者，古人有之，而非所以先也。君先而臣从[45]，父先而子从，兄先而弟从，长先而少从，男先而女从，夫先而妇从。夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象[46]焉。天尊地卑，神明之位也；春夏先，秋冬后，四时之序也；万物化作，萌区[47]有状，盛衰之杀[48]，变化之流也。夫天地至神矣，而有尊卑先后之序，而况人道乎！宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿[49]，行事尚贤，大道之序也。语道而非其序者，非其道也。语道而非其道者，安取道哉！

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守[50]次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任[51]次之，因任已明而原省[52]次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之，赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭[53]情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜[54]下，以此治物，以此修身，知谋不用，必归其天[55]。此之谓大[56]平，治之至也。故书曰："有形有名。"形名者，古人有之，而非所以先也。古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言也。骤[57]而语形名，不知其本也；骤而语赏罚，不知其始也。倒[58]道而言，迕道而说者，人之所治也，安能治人！骤而语形名赏罚，此有知治之具[59]，非知治之道。可用于天下，不足以用[60]天下。此之谓辩士，一曲之人[61]也。礼法数度，形名比详，古人有之。此下之所以事上，非上之所以畜下也。

昔者舜问于尧曰："天王之用心何如？"尧曰："吾不赦[62]无告，不废[63]穷民，苦死者，嘉孺子而哀妇人，此吾所以用心已。"舜曰："美则美矣，而未大也。"尧曰："然则何如？"舜曰："天德而出[64]宁，日月照而四时行，若昼夜之有经[65]，云行而雨施矣！"尧曰："胶胶[66]扰扰[67]乎！子，天之合也；我，人之合也。"夫天地者，

古之所大也，而黄帝、尧、舜之所共美也。故古之王天下者，奚为哉？天地而已矣！

孔子西藏书于周室，子路谋曰："由闻周之征藏史有老聃者，免[68]而归居，夫子欲藏书，则试往因焉。"孔子曰："善。"往见老聃，而老聃不许，于是繙[69]十二经以说。老聃中其说，曰："大谩[70]，愿闻其要。"孔子曰："要在仁义。"老聃曰："请问：仁义，人之性邪？"孔子曰："然，君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也，又将奚为矣？"老聃曰："请问：何谓仁义？"孔子曰："中心[71]物恺[72]，兼爱无私，此仁义之情也。"老聃曰："意[73]，几[74]乎后言[75]！夫兼爱，不亦迂乎！无私焉，乃私也。夫子若欲使天下无失其牧[76]乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列[77]矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放[78]德而行，遁道而趋，已至矣！又何偈偈[79]乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉！意，夫子乱人之性也。"

士成绮见老子而问曰："吾闻夫子圣人也。吾固不辞远道而来愿见，百舍重趼[80]而不敢息。今吾观子非圣人也，鼠壤[81]有余蔬而弃妹[82]，不仁也！生熟不尽于前，而积敛无崖。"老子漠然不应。士成绮明日复见，曰："昔者吾有刺[83]于子，今吾心正卻[84]矣，何故也？"老子曰："夫巧知神圣之人，吾自以为脱焉。昔者子呼我牛也而谓之牛；呼我马也而谓之马。苟有其实，人与之名而弗受，再受其殃。吾服[85]也恒服，吾非以服有服。"士成绮雁行避影[86]，履行遂进，而问修身若何。老子曰："而容崖然[87]，而目冲然[88]，而颡[89]頯然[90]，而口阚然[91]，而状义然[92]。似系马而止也，动而持，发也机[93]，察而审，知巧而睹于泰[94]，凡以为不信。边竟有人焉，其名为穷。"

夫子曰："夫道，于大不终[95]，于小不遗，故万物备。广广乎其无不容也，渊[96]渊乎其不可测也。形德仁义，神之末也，非至人孰能定之！夫至人有世[97]，不亦大乎，而不足以为之累；天下奋棅[98]而不与之偕；审乎无假而不与利迁；极[99]物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困[100]也。通乎道，合乎德，

退仁义，宾[101]礼乐，至人之心有所定矣！”

世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也，意有所随[102]。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以得彼之情[103]。夫形色名声，果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！

桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下，释[104]椎凿而上，问桓公曰：“敢问：公之所读者，何言邪？”公曰：“圣人之言也。”曰：“圣人在乎？”公曰：“已死矣。”曰：“然则君之所读者，古人之糟魄[105]已夫！”桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死！”轮扁曰：“臣也以臣之事观之，斫轮，徐则甘[106]而不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存乎其间。臣不能以喻[107]臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”

〔注释〕 ① 天道：自然规律。 ② 积：停滞。 ③ 帝道：帝王治理国家之道。 ④ 归：归附。 ⑤ 通：通晓。 ⑥ 六通四辟：六通，上下四方；四辟，春夏秋冬。这里均指庄子所说的天道。 ⑦ 昧然：懵懂、不自觉的样子。 ⑧ 铙：通“挠”，扰乱。 ⑨ 明烛：清楚地照见。烛，作动词用。 ⑩ 中：符合。 ⑪ 取法：效法。 ⑫ 至：极点、顶点。 ⑬ 休：止。 ⑭ 伦：理。 ⑮ 俞俞：从容自得的样子。 ⑯ 南乡：乡，通“向”，南面。 ⑰ 玄圣素王：古时有王者之德而未居王位的人。 ⑱ 抚世：治理国家。 ⑲ 大宗：指事物的本原。 ⑳ 韐(jī)：调和。 ㉑ 刻雕：塑造。 ㉒ 天行：天道的运行。 ㉓ 物化：万物的变化。 ㉔ 同波：合流。 ㉕ 祟(suì)：祸害。 ㉖ 畜：养。 ㉗ 宗：根本。 ㉘ 常：常法。 ㉙ 不臣：不成为臣民。 ㉚ 不主：不成为君主。 ㉛ 落：通“络”，包罗。 ㉜ 辩：口才。 ㉝ 化：自然生成。 ㉞ 功：成功，意为建立功绩。 ㉟ 神：玄妙。 ㊱ 配：合。 ㊲ 乘：驾驭。 ㊳ 末：末节、枝节。 ㊴ 运：用。 ㊵ 辟：法。 ㊶ 比详：比较考核。 ㊷ 羽笔：跳舞时所用的舞具。 ㊸ 衰绖(cuī dié)：衰，通“缞”，丧服；绖，麻冠带。 ㊹ 隆：提升。 ㊺ 从：随从。 ㊻ 取象：效法。 ㊼ 区：通“句”，植物的幼芽。 ㊽ 杀：降、衰弱。 ㊾ 齿：年龄。 ㊿ 分守：职守。 (51) 因任：根据才能大小授予职务。 (52) 原省：考察。 (53) 袭：根

据。 ㊾ 畜：抚养。 ㊿ 天：自然。 (56) 大：通“太”。 (57) 骤：首先。 (58) 倒：违反。 (59) 具：手段。 (60) 用：统治。 (61) 一曲之人：指不懂大道见识不广的人。 (62) 敖：通“傲”，傲慢。 (63) 废：抛弃。 (64) 出：呈现。 (65) 经：规律。 (66) 胶胶：纠缠的样子。 (67) 扰扰：动乱的样子。 (68) 免：免职。 (69) 缮：编写、演绎。 (70) 谩：通“漫”，漫无边际。 (71) 中心：心地平正。 (72) 物恺：与外物和谐。 (73) 意：通“噫”，语气助词。 (74) 几：危。 (75) 后言：次要的言论。 (76) 牧：养。 (77) 列：次序。 (78) 放：通“仿”，仿效。 (79) 偈偈：用力的样子。 (80) 趼(jiǎn)：通“茧”，脚因走路摩擦而生成的硬皮。 (81) 鼠壤：老鼠生活的地方，指地方小。 (82) 弃妹：抛弃妹妹不养。 (83) 刺：讽刺。 (84) 正郤：指消除原先的恶感。 (85) 服：作为。 (86) 雁行避影：形容侧着走路的样子。 (87) 崖然：形容人性高傲不易接近的样子。 (88) 冲然：形容眼睛直视的样子。 (89) 颡(sǎng)：额。 (90) 颓然：尖削的样子。 (91) 阚(hǎn)然：张口的样子。 (92) 义然：义，通“峨”，高傲的样子。 (93) 机：弓上的机关。 (94) 泰：骄泰。 (95) 终：穷尽。 (96) 渊：深。 (97) 有世：享有天下。 (98) 棅：通“柄”，权柄。 (99) 极：穷究。 (100) 困：束缚、局限。 (101) 宾：通“摈”，摈斥。 (102) 随：附带。 (103) 情：实情。 (104) 释：放下。 (105) 糟魄：魄，通“粕”，这里指古人的遗言。 (106) 甘：松滑。 (107) 喻：使……明白。　　（饶玲一）

〔鉴赏〕《天道》是《庄子》外篇之一。它的内容有特色又有矛盾。它讲天之道，即是讲自然规律；开头三字便是“天道运”，可见是从天的“运行”来看它的“道”。它又把此“道”和“天地之德”即天地本质结合起来，说这是“天”与“人”之间同存、同遵的“大本大宗”；并由此引申出适应这“大本大宗”的“天和”、“天乐”，即与天和合和体现天之爱乐的“圣人之心”的问题。遵循“大本大宗”指的是“虚静恬淡寂漠无为”，是“以虚静推于天地”。他认为“圣人”能这样做，主观上可以“无天怨，无人非，无物累”；客观上可以“燿(调和)万物而不为义，泽及万世而不为仁”，“覆载天地、刻雕众形而不为巧”。即使是“外天地、遗万物”的“至人”，也要“通乎”这个天道，“合乎”这个天德。总之，本文的中心思想是阐述天人的共同之道是顺其自然，与《庄子》它文的主导思想是一致的。

在《天道》中，有的段落发议论，有的段落讲小故事，若断若连，如《天下》篇所说的“时恣纵而不傥”，总的却也没有远离这个中心思想。前面发议论的几段，直接阐述中心思想；尧舜对答的故事反映为政要与天“合”(即上文的“和”)与“奚为”(即上文的“无为”)；老子与孔子对答的故事反映“仁义”作用小，要“放(仿)德而行，遵道而趋”，即遵循“天道”与“天地之德”；老子与士成绮对答的故事，告诫人们不要恃“知巧”而自“泰(骄)”；“夫子曰”

一段论“至人”；论“语、意”关系一段与桓公、轮扁对答的故事相联系，说明“书”与“言”作用的局限，从远一点反映中心思想。

文中有一个小问题，即哪些话是庄子自己说的，哪些话是别人说的。因为其中有两段话特呼“庄子曰”与“夫子（有人认为这是庄子称呼老子）曰”，好像除此以外都非庄子说的话。其实《庄子》的“外篇”和“杂篇”，早就公认有庄子的自述，也有他的门人与后学所述，掺杂难分。我们不能只把这两处称引看为庄子自己的话，因为那些写得生动的故事，人们总是习惯于把它看为庄子的妙笔，所以这疑问可以不加详分细究。

文中一个被认为大的矛盾，是从“夫帝王之德”到“非上之所以畜下也”一大段话，很多人认为是伪作：有“秦汉间学黄老之术以干人主者之所作”（王夫之），“颇似韩非、慎到”（胡文英），“晚世儒生语”（钱穆），“稷（下）派所为”（冯友兰）等种种说法。有的《庄子》注本索性把它从正文中删去而作为附录。我看说明矛盾和可疑之处是必要的，删去不一定适宜。这段话确有一些与庄子思想矛盾的，如说“帝王之德配天地”，肯定人伦间的“尊卑”从属关系，说为臣不能“无为”等。但庄子的门人与后学，发表一些与他思想不尽一致的意见，写入书中，也是可能的；不一定是再后或不同学派的人的伪作。至于被认为在伪作范围的谈“形名”、“赏罚”等事，文中是把它放在“教之末”、“治之末”的地位，认为只在特定的政治运作中可用，若恃此为治，会陷于“倒道”、“忤道”的错误。这与庄子思想并无明显矛盾。别的不说，《庄子·天下》篇就对“圣人”和“内圣外王”之道有所肯定，这段中论“明大道”要从“明天”开始下推到“形名”、“赏罚”等九个政治运作层次，可能是庄子或其派下人对“外王”思想的阐述。被称为“十一世纪的改革家”的王安石，恰恰最欣赏这一节。他据此而作《九变而赏罚可言》一文，肯定这九个层次的作用；认为后世统治者的专制行为，乃是违反了它而“直信吾之是非，而加人以其赏罚，于是天下始大乱”。所以这一大段话的中间，也有可以作为从另一角度考虑《庄子》书的整体思想的重要内容，不宜轻意抹去。

文中有特色的地方是：说“知者不言，言者不知。”“意之所随者，不可以言传也。”“得之于手而应之于心，口不能言。”“（书是）古人之糟粕”等，与《老子》的“信言不美，美言不信”、《庄子·外物》的“言可以在意，意得而忘言”、《庄子·秋水》的“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也”、《易·系辞上》的“书不尽言，言不尽意”、《孟子·万章上》的“不以辞害志”等，可相发明；而它通过轮扁的故事来表达，尤显得形象而鲜明。《天道》一文对魏晋玄学有深刻而广泛的影响。而且，它在《庄子》的比较少数的论文

艺的言论中，算是有特色的。它对魏晋南北朝以下的“文意”、“言意”、“文情”、“含蓄”等文艺理论的发展，有很大的影响。文中“刻雕众形而不为巧”、“朴素而莫能与之争美”的话，讲政治问题，却又是研究《庄子》的美学思想的重要资料。

总之，《天道》在《庄子》中内容较复杂又有特色。其行文的“参差”、“瑰伟”，运用“寓言”故事的“谲诡”，一样是“深闳而肆”，“稠适而上遂”，值得深入体会和欣赏。（陈祥耀）

秋　水　《庄子》

秋水时至①，百川灌河②。泾流③之大，两涘渚崖之间④，不辩⑤牛马。于是焉⑥河伯⑦欣然自喜，以⑧天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海⑨，东面而视，不见水端⑩。于是焉河伯始旋⑪其面目，望洋⑫向若⑬而叹曰：“野语⑭有之曰：‘闻道百⑮，以为莫己若⑯者。’我之谓也⑰。且夫⑱我尝闻⑲少仲尼之闻⑳而轻㉑伯夷之义者，始吾弗信㉒。今我睹子之难穷㉓也，吾非㉔至于子之门则殆㉕矣，吾长㉖见笑㉗于大方之家。”

北海若曰：“井蛙不可以语㉘于海者，拘㉙于虚㉚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时㉛也；曲士㉜不可以语于道㉝者，束于教㉞也。今尔出于崖涘，观于大海，乃㉟知尔丑㊱，尔将可与语大理㊲矣。天下之水，莫大于海；万川归之，不知何时止而不盈㊳；尾闾㊴泄之，不知何时已㊵而不虚㊶；春秋不变，水旱不知㊷。此其过㊸江㊹河之流㊺，不可为量数㊻。而吾未尝以此自多者，自以比形㊼于天地，而受气于阴阳㊽，吾在于天地之间，犹小石小木之在大山也。方㊾存乎见少㊿，又奚(51)以自多(52)！计(53)四海之在天地之间也，不似礨空(54)之在大泽乎？计中国(55)之在海内，不似稊米(56)之在大仓(57)乎？号(58)物之数谓之万(59)，人处一焉(60)；人卒九州(61)，谷食之所生(62)，舟车之所通(63)，人(64)处一焉。此(65)其比万物也，不似豪末(66)之在于马体乎？五帝之所连(67)，三王之所争(68)，仁人之所忧(69)，任士(70)之所劳(71)，尽此(72)矣！伯夷辞之(73)以为名，仲

尼语之[74]以为博。此其自多也，不似尔向之[75]自多于水乎？”

河伯曰：“然则吾大天地而小毫末，可乎？”北海若曰：“否。夫物，量无穷[76]，时无止[77]，分无常[78]，终始无故[79]。是故大知[80]观于远近[81]，故小而不寡[82]，大而不多：知量无穷[83]。证曏[84]今故[85]，故遥而不闷，掇而不跂[86]：知时无止。察乎盈虚[87]，故得而不喜，失而不忧：知分之无常也。明乎坦涂[88]，故生而不说[89]，死而不祸：知终始之不可故也。计[90]人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时；以其至小[91]，求穷其至大之域，是故迷乱[92]而不能自得也。由此观之，又何以知毫末之足以定至细之倪[93]，又何以知天地之足以穷至大之域！”

河伯曰：“世之议者皆曰：‘至精无形，至大不可围[94]。’是信情[95]乎？”北海若曰：“夫[96]自细视大者不尽[97]，自大视细者不明[98]。夫精[99]，小之微也；垺[100]，大之殷[101]也：故异便[102]。此势之有[103]也。夫精粗者，期[104]于有形者也；无形者，数之所不能分[105]也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论[106]者，物之粗也；可以意致[107]者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察[108]致者，不期精粗焉。是故大人[109]之行：不出乎害人[110]，不多[111]仁恩；动不为利[112]，不贱门隶[113]；货财弗争，不多辞让；事焉不借人[114]，不多食乎力[115]，不贱贪污；行殊乎俗[116]，不多辟异[117]；为[118]在从众，不贱佞谄；世之爵禄不足以为劝[119]，戮耻不足以为辱；知是非之不可为分[120]，细大之不可为倪。闻曰：‘道人[121]不闻[122]，至德[123]不得[124]，大人无己[125]。’约分之至[126]也。”

河伯曰：“若物之外，若物之内，恶至[127]而倪贵贱[128]？恶至而倪小大？”北海若曰：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵[129]而相贱[130]；以俗观之，贵贱不在己。以差[131]观之，因[132]其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功[133]观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无，则功分[134]定矣。以趣[135]观之。因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。

知尧、桀之自然[135]而相非[137]，则趣操[138]睹矣。

“昔者尧、舜让而帝，之、哙让而绝[139]；汤、武争而王，白公争而灭[140]。由此观之，争让之礼，尧、桀之行，贵贱有时，未可以为常也。梁丽[141]可以冲[142]城而不可以窒[143]穴，言殊器[144]也；骐骥骅骝[145]一日而驰千里，捕鼠不如狸狌[146]，言殊技也；鸱鸮[147]夜撮蚤[148]，察毫末，昼出瞋目[149]而不见丘山，言殊性也。故曰：盖师是而无非[150]，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也。是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣！然且语而不舍[151]，非愚则诬也！帝王殊禅[152]，三代殊继。差其时，逆其俗者，谓之篡夭；当其时，顺其俗者，谓之义徒[153]。默默乎河伯，女[154]恶知贵贱之门，小大之家！”

河伯曰：“然则我何为[155]乎？何不为乎？吾辞受趣舍[156]，吾终奈何[157]？”北海若曰：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍[158]；无拘而志[159]，与道大蹇[160]。何少何多，是谓谢施[161]；无一[162]而行，与道参差[163]。严[164]乎若国之有君，其[165]无私德[166]；繇繇[167]乎若祭之有社[168]，其无私福[169]；汎汎[170]乎其若四方之无穷，其无所畛域[171]。兼怀[172]万物，其孰[173]承翼[174]？是谓无方[175]。万物一齐，孰短孰长？道无终始，物有死生，不恃其成[176]。一虚一满，不位乎其形[177]。年不可举，时不可止[178]。消息[179]盈虚，终则有始。是所以语大义之方[180]，论万物之理也。物之生也，若骤若驰[181]。无动而不变，无时而不移[182]。何为乎，何不为乎？夫固将自化[183]。”

河伯曰：“然则何贵于道邪？”北海若曰：“知道者必达于理，达于理者必明于权[184]，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼[185]。非谓其薄之[186]也，言察乎安危，宁[187]于祸福，谨于去就，莫之能害也。故曰：‘天在内[188]，人在外[189]，德在乎天[190]。’知天人之行[191]，本乎天，位乎得[192]，蹢躅[193]而屈伸，反要而语极[194]。”曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落[195]马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：‘无以人灭天[196]，无以故[197]灭命[198]，无以得殉名[199]。谨守而勿失，是谓反其真[200]。’”

夔怜蚿[201]，蚿怜蛇，蛇怜风，风怜目，目怜心。夔谓蚿曰："吾以一足踔踔[202]而行，予无如[203]矣。今子之使万足，独奈何？"蚿曰："不然。子不见夫唾者[204]乎？喷则大者如珠，小者如雾，杂而下者不可胜数也。今予动吾天机[205]，而不知其所以然。"蚿谓蛇曰："吾以众足行，而不及子之无足，何也？"蛇曰："夫天机之所动，何可易[206]邪？吾安用足哉！"蛇谓风曰："予动吾脊胁而行，则有似[207]也。今子蓬蓬[208]然起于北海，蓬蓬然入于南海，而似无有[209]，何也？"风曰："然，予蓬蓬然起于北海而入于南海也，然而指我则胜我[210]，踏[211]我亦胜我。虽然，夫折[212]大木，蜚[213]大屋者，唯我能也。"故以众小不胜为大胜也。为大胜者，唯圣人能之。

孔子游于匡，宋人围之，数匝[214]，而絃歌不辍。子路入见，曰："何夫子之娱也？"孔子曰："来，吾语汝。我讳[215]穷久矣，而不免，命也；求通[216]久矣，而不得，时也。当尧、舜而天下无穷人，非知得也；当桀、纣而天下无通人，非知失也：时势适然。夫水行不避蛟龙者，渔父之勇也；陆行不避兕虎者，猎夫之勇也；白刃交于前，视死若生者，烈士之勇也；知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧者，圣人之勇也。由，处[217]矣！吾命有所制矣！"无几何[218]，将甲者[219]进，辞[220]曰："以为阳虎也，故围之；今非也，请辞而退。"

公孙龙问于魏牟曰："龙少学先王之道，长而明仁义之行；合同异，离坚白[221]；然不然，可不可；困百家之知，穷[222]众口之辩：吾自以为至达[223]已。今吾闻庄子之言，汒[224]焉异之[225]，不知论之不及与？知之弗若与？今吾无所开吾喙[226]，敢问其方。"公子牟隐几[227]太息[228]，仰天而笑曰："予独不闻夫坎井[229]之蛙乎？谓东海之鳖曰：'吾乐与！出跳梁[230]乎井干[231]之上，入休乎缺甃[232]之崖。赴水则接腋持颐[233]，蹶[234]泥则没足灭跗[235]。还[236]虷蟹[237]与科斗，莫吾能若也。且夫擅一壑之水，而跨跱[238]坎井之乐，此亦至矣。夫子奚不时来入观乎？'东海之鳖左足未入，而右膝已絷[239]矣。于是逡巡而却[240]，告之海曰：'夫千里之远[241]，不足以举其大；千仞[242]之高，不足以极其深。禹之时，十年九潦[243]，而水弗为加益；汤之时，八年七旱，而崖不为加损[244]。夫不为顷久[245]推移[246]，不以多少

进退者，此亦东海之大乐也。’于是坎井之蛙闻之，适适然[247]惊，规规然[248]自失也。

且夫知[249]不知[250]是非之竟[251]，而犹欲观于庄子之言，是犹使蚊负山，商蚷[252]驰河也，必不胜任矣。且夫知不知论极妙之言，而自适一时之利[253]者，是[254]非坎井之蛙与？且彼方跐黄泉[255]而登大皇[256]，无南无北，奭然[257]四解[258]，沦[259]于不测；无东无西，始于玄冥[260]，反于大通[261]。子乃规规然而求之以察[262]，索之以辩，是直[263]用管窥天，用锥指地也，不亦小乎？子往矣！且子独不闻夫寿陵[264]余子[265]之学行于邯郸[266]与？未得国能[267]，又失其故行[268]矣，直匍匐而归耳。今子不去，将忘子之故，失子之业[269]。”公孙龙口呿[270]而不合，舌举而不下，乃逸[271]而走。

庄子钓于濮水。楚王使大夫二人往先[272]焉，曰：“愿以境内累[273]矣！”庄子持竿不顾[274]，曰：“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣。王巾笥而藏之庙堂[275]之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？”二大夫曰：“宁生而曳尾涂中。”庄子曰：“往矣！吾将曳尾于涂中。”

惠子相梁[276]，庄子往见之。或谓惠子曰：“庄子来，欲代子相。”于是惠子恐，搜于国中，三日三夜。庄子往见之，曰：“南方有鸟，其名为鹓鶵[277]，子知之乎？夫鹓鶵发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实[278]不食，非醴泉[279]不饮。于是鸱[280]得腐鼠，鹓鶵过之，仰而视之曰：‘嚇[281]！’今子欲以子之梁国而嚇我邪？”

庄子与惠子游于濠梁[282]之上。庄子曰：“儵鱼[283]出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣！”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。”

〔注释〕 ① 时至：时，时令；时至，按季节到来。 ② 灌河：灌注黄河。 ③ 泾流：泾，直流的水波，泾流泛指水面。 ④ 两涘渚崖之间：涘，河岸；渚，水中之丘；崖，高耸的河岸。全句意为水面淹没水中之丘，两岸突然开阔。 ⑤ 不辩：辩通“辨”；不

辨，不能分辨。 ⑥ 焉：语助词。 ⑦ 河伯：传说中的黄河之神。 ⑧ 以：认为。 ⑨ 北海：东海之北，指今渤海。 ⑩ 端：尽头。 ⑪ 旋：掉转，指改变。 ⑫ 望洋：即望羊，仰视貌。 ⑬ 若：北海之神，即下面的海若。 ⑭ 野语：俗语。 ⑮ 闻道百：百，泛指多；全句意为听到许多道理。 ⑯ 莫己若：倒装句，即莫若己，都不如自己。 ⑰ 我之谓也：宾语"我"前置，就指我啊。 ⑱ 且夫：语助词。 ⑲ 尝闻：曾经听说。 ⑳ 少仲尼之闻：少为意动用法，有轻视含义；闻，见闻，指学问；全句意为，觉得仲尼学问少。 ㉑ 轻：看轻，轻视。 ㉒ 弗信：不信。 ㉓ 难穷：穷，穷尽；难穷，难以穷尽。 ㉔ 非：要不是。 ㉕ 殆：危险。 ㉖ 长：长久。 ㉗ 见笑：被……笑。 ㉘ 语：讨论、谈论。 ㉙ 拘：局限。 ㉚ 虚：通"墟"，指所居之处。 ㉛ 笃于时：《尔雅·释诂》：笃，固也，引申为限制、局限；笃于时，受到时间的限制。 ㉜ 曲士：乡曲之士，指见识浅陋者。 ㉝ 道：高深的道理。 ㉞ 束于教：束，束缚；被所受的教育束缚。 ㉟ 乃：然后。 ㊱ 丑：浅陋卑微。 ㊲ 大理：大的道理，指高深的道理。 ㊳ 盈：溢出。 ㊴ 尾闾：传说中海底泄海水的洞。 ㊵ 已：停止。 ㊶ 虚：空虚。 ㊷ 不知：不受影响。 ㊸ 过：超过。 ㊹ 江：长江。 ㊺ 流：流量，指蓄水量。 ㊻ 量数：计算数量。 ㊼ 比形：比为庇，比形即托庇、寄形。 ㊽ 受气于阴阳：禀受气于阴阳之中；即指北海禀受阴阳两气。 ㊾ 方：正。 ㊿ 存乎见少：存在见识短缺。 (51) 奚：哪里。 (52) 自多：自满、骄傲。 (53) 计：估计。 (54) 礨空：礨，即垒；垒空，小孔穴。 (55) 中国：指黄河中下游地区，这一区域古称中国。 (56) 稊米：小米。 (57) 大仓：古代在京师的国家仓库称大仓。 (58) 号：称。 (59) 万：万物。 (60) 人处一焉：人类在这中间（指万物）只居其一。 (61) 人卒九州：卒为尽、极、统括；全句意为，统括九州之人。 (62) 谷食之所生：依靠谷食生存。 (63) 舟车之所通：依靠车船而通行。 (64) 人：这里指个人、一个人。 (65) 此：指个人。 (66) 豪末：豪通"毫"，毫末，指马身上的毫毛末梢。 (67) 五帝之所连：传说中的五个古帝；连，相接，指王位禅让。 (68) 三王之所争：三王：古称夏禹、商汤、武王为三王；争：相争，指争夺王位。 (69) 忧：思虑。 (70) 任士：以天下为己任者。 (71) 劳：力行。 (72) 尽此：只不过如此，指代上文"豪末之在于马体"。 (73) 辞之：辞去它（让位），指伯夷让国。 (74) 语之：谈论它，指天下之事。 (75) 向之：对着它，指黄河水。 (76) 量无穷：量，数量；穷，穷尽。 (77) 时无止：时，时间；止，休止。 (78) 分无常：分，禀分；常，恒常。 (79) 终始无故：全句意为，大化日新而终而复始，循环不已。 (80) 知：通"智"。 (81) 观于远近：即远近并观。 (82) 小而不寡：寡，少；全句为，不以小而为少。 (83) 知量无穷：参见上文"物量无穷"。 (84) 证曒：证，证实；曒，即"明"，明了。 (85) 今故：故通古，今故即古今。 (86) 遥而不闷，掇(zhuō)而不跂：遥，长；闷，闷闷不乐；掇，短；跂，通企，企盼。 (87) 盈虚：满空。 (88) 坦涂：涂即途，坦涂即康庄大道。 (89) 说：悦。 (90) 计：计算。 (91) 至小：最小；至小指前面人所知之小与未知之大、所生之短与未生之长相比，因此才有"求穷其至大之域"之说。 (92) 迷乱：迷惑昏乱。 (93) 倪：端倪，即极至界限。 (94) 至精无形，至大不可围：指惠施所讲的"至小无内"，"至大无外"。 (95) 信情：实情。 (96) 失：过

失、错误。 ⑨⑦ 不尽：不能穷尽。 ⑨⑧ 不明：不分明、不清楚。 ⑨⑨ 失精：失疑为夫，发语词；精，微小。 ⑩⑩ 埒：盛。 ⑩⑪ 殷：盛貌。 ⑩⑫ 异便：异，不同；便通"辨"，审察；异辨，指对大小事物应采取不同的审察方式。 ⑩⑬ 有：通"囿"，局限。 ⑩⑭ 期：限。 ⑩⑮ 分：分辨。 ⑩⑯ 言论：言，言语；论，表达。 ⑩⑰ 意致：意，原义为猜测，这里指思考；致，达到。 ⑩⑱ 察：察觉、辨析。 ⑩⑲ 大人：得道之人。 ⑪⑩ 不出乎害人：不损害别人。 ⑪⑪ 不多：不赞许，下同。 ⑪⑫ 不为利：不谋利。 ⑪⑬ 不贱门隶：贱，轻视；门隶，守门的奴仆；意指奴仆为利而守门。 ⑪⑭ 事焉不借人：事，指当为之事；不借人，不借助他人。此句后疑佚一句，因为此段句式两两相对。 ⑪⑮ 食乎力：自食其力；此与下面"贪污"相对，因为贪污则不是自食其力而积财。 ⑪⑯ 殊乎俗：即与世俗之人不同。 ⑪⑰ 辟异：辟同僻，僻异指怪僻。 ⑪⑱ 为：行事、做事。 ⑪⑲ 劝：劝诱。 ⑫⑩ 分：区分，这里指标准。 ⑫⑪ 道人：得道之人，即上文大人《庄子》中亦称至人。 ⑫⑫ 不闻：不求闻达（指自己名声）。 ⑫⑬ 至德：至德之人。 ⑫⑭ 不得：不求获得（德）。 ⑫⑮ 无己：忘却自己。 ⑫⑯ 约分之至：约，简略；分，辨别；至，极点。 ⑫⑰ 恶至：何至，什么程度。 ⑫⑱ 倪贵贱：倪，分际，界限；倪贵贱即贵贱的界限。 ⑫⑲ 自贵：自视为贵。 ⑬⑩ 相贱：视别物为贱。 ⑬⑪ 差：差异。 ⑬⑫ 因：依据。 ⑬⑬ 功：功用。 ⑬⑭ 分：区分、区别；前句讲东西相反则无东便无西，因此就事物功用来说，有用与无用相对。 ⑬⑮ 趣：志趣、爱好。 ⑬⑯ 自然：自我肯定。 ⑬⑰ 相非：视别人为非。 ⑬⑱ 操：操守。 ⑬⑲ 之、哙让而绝：燕王哙采纳苏代之说，让位于燕相子之，三年国乱，燕国几至绝灭。 ⑭⑩ 白公争而灭：楚平王之孙白公胜僭称公，作乱而死。 ⑭⑪ 梁丽：丽即棁，梁棁即屋栋。 ⑭⑫ 冲：攻。 ⑭⑬ 窒：堵。 ⑭⑭ 殊器：不同的器具。 ⑭⑮ 骐骥骅骝：古之骏马。 ⑭⑯ 狸狌：狸，狸猫；狌，鼬鼠，即黄鼠狼。 ⑭⑰ 鸱鸮：枭类夜行之鸟，一说猫头鹰。 ⑭⑱ 撮蚤：捕捉跳蚤，喻其夜视极佳。 ⑭⑲ 瞋目：睁目，睁大眼睛。 ⑮⑩ 师是而无非：意为师心自用，以己见为是而无错误。 ⑮⑪ 不舍：不放弃，意为不停止。 ⑮⑫ 禅：借为嬗，传递王位。 ⑮⑬ 义徒：有高义者。 ⑮⑭ 女：同汝。 ⑮⑮ 何为：为何的倒装，做些什么。 ⑮⑯ 趣舍：同取舍。 ⑮⑰ 奈何：怎么样。 ⑮⑱ 反衍：散漫而无边际。 ⑮⑲ 拘而志：拘，局限；而，尔；志，志向。 ⑯⑩ 蹇：艰涩，即与道不合。 ⑯⑪ 谢施：随顺貌，即不论其多少。 ⑯⑫ 一：执一。 ⑯⑬ 参差：参差不齐，意谓与道所行不合拍、不一个方向。 ⑯⑭ 严：俨然，稳重貌。 ⑯⑮ 其：表劝勉的语气，可不译；下几句相同。 ⑯⑯ 私德：私，偏私；德，恩惠。 ⑯⑰ 繇繇：自得貌，同悠悠。 ⑯⑱ 社：社稷之神。 ⑯⑲ 福：保佑。 ⑰⑩ 汎汎：即氾氾，普遍貌。 ⑰⑪ 畛域：界限。 ⑰⑫ 兼怀：包藏、兼容并包。 ⑰⑬ 孰：谁，指哪一个、哪一方面。 ⑰⑭ 承翼：承，承受；翼，扶助。 ⑰⑮ 无方：无所偏向。 ⑰⑯ 不恃其成：即其成不足恃。 ⑰⑰ 不位乎其形：即其形不位，位，定位。 ⑰⑱ 年不可举，时不可止：年、时对举，都指时间概念；举：把捉、把握；止，挽留。 ⑰⑲ 消息：消，消亡；息，生息。 ⑱⑩ 方：方法。 ⑱⑪ 若骤若驰：骤驰都指马奔驰。 ⑱⑫ 移：原义迁徙，此处指时间推移。 ⑱⑬ 自化：自己变化。 ⑱⑭ 权：权变。 ⑱⑮ 贼：伤残。 ⑱⑯ 薄之：薄，逼近；之，指知道者。 ⑱⑰ 宁：疑作审，形近而误。 ⑱⑱

天在内：天，天意，实指自然，下同；在内，深藏不露。 ⑱⑨ 人在外：人，人为，下同；在外，显露于外。 ⑲⓪ 德在乎天：德合乎自然。 ⑲① 行：行为。 ⑲② 得：通德，下同。 ⑲③ 蹢躅：进退不定貌。 ⑲④ 反要而语极：反，回复；要，枢要；极，极至。 ⑲⑤ 落：即络，羁勒。 ⑲⑥ 无以人灭天：不要以人为来伤害自然。 ⑲⑦ 故：有心之为称故。 ⑲⑧ 命：自然流行谓命。 ⑲⑨ 殉名：殉世俗之名。 ⑳⓪ 真：真性，自然本性。 ⑳① 夔怜蚿：夔，一足兽；怜，羡慕；蚿，百足虫。 ⑳② 跨蹄：跳跃。 ⑳③ 无如：如，往；无如即不善于行走。 ⑳④ 唾者：打喷嚏者。 ⑳⑤ 动吾天机：即顺着我的天性自然。 ⑳⑥ 易：改变。 ⑳⑦ 有似：似有，即蛇行有形迹。 ⑳⑧ 蓬蓬：风声状。 ⑳⑨ 似无有：风行而无形迹。 ㉑⓪ 指我则胜我：以手指风则胜过风，意风无还击能力。 ㉑① 踏：即蹴，踢。 ㉑② 折：摧折。 ㉑③ 翥：同飞，吹翻。 ㉑④ 数匝：数重包围。 ㉑⑤ 讳：忌讳。 ㉑⑥ 通：通达。 ㉑⑦ 处：原义安顿，此指安静地坐着。 ㉑⑧ 无几何：没有多久。 ㉑⑨ 将甲者：携带兵器者。 ㉒⓪ 辞：道歉。 ㉒① 合同异，离坚白："离坚白"与"合同异"是当时名家的命题。公孙龙提出坚、白是脱离石头属性，夸大了差别性而抹杀同一性；惠施只看到事物间的差异与区别（小异），但以合同异来否定小异（大同），否定差别的客观存在。 ㉒② 穷：穷诘、屈服。 ㉒③ 至达：达到极限。 ㉒④ 汇：同茫，茫然。 ㉒⑤ 异之：即对庄子言论感到奇异。 ㉒⑥ 喙：嘴。 ㉒⑦ 隐几：靠着案几。 ㉒⑧ 太息：叹息。 ㉒⑨ 坎井：废井、坏井。 ㉓⓪ 梁：疑衍字，"出跳"与下"入休"相对。 ㉓① 井幹：井垣。 ㉓② 缺甃：残破的井壁。 ㉓③ 接腋持颐：（水）承着腋部托着下颌。 ㉓④ 蹶：踏。 ㉓⑤ 没足灭跗：没，埋没；灭，与"没"同；跗：脚背。 ㉓⑥ 还：回首。 ㉓⑦ 虾蟹：井中之赤虫。 ㉓⑧ 跨跱：跨、跱两字意义相近，可译作"盘踞"。 ㉓⑨ 絷：原义拴缚马足，此作绊住。 ㉔⓪ 逡巡而却：逡巡，从容貌；却，退却。 ㉔① 远：距离。 ㉔② 仞：长度单位，《说文解字》以八尺为仞。 ㉔③ 潦：同涝。 ㉔④ 加损：一作减损。 ㉔⑤ 倾久：倾，短暂；久，长久。 ㉔⑥ 推移：变化。 ㉔⑦ 適（tì）適然：惊恐貌。 ㉔⑧ 规规然：茫然自失貌。 ㉔⑨ 知：同智。 ㉕⓪ 不知：不知道，不懂得。 ㉕① 竟：通境，境界。 ㉕② 商蚷：北方一种小虫名。 ㉕③ 自适一时之利：图一时快活。 ㉕④ 是：指示代词"这"。 ㉕⑤ 跐黄泉：跐，践踏，跐黄泉即走上黄泉路。 ㉕⑥ 登大皇：登天，含义也是死。 ㉕⑦ 爽然：释然，毫无障碍貌。 ㉕⑧ 四解：四通八达，指对道的理解。 ㉕⑨ 沦：陷入。 ㉖⓪ 玄冥：玄，深奥、玄妙；冥，深思。 ㉖① 大通：指对道的理解达到极至。 ㉖② 察：辨析。 ㉖③ 直：仅仅。 ㉖④ 寿陵：燕国邑名。 ㉖⑤ 余子：小孩。 ㉖⑥ 邯郸：赵国国都。 ㉖⑦ 国能：赵国以步姿美观著称，故称国能。 ㉖⑧ 故行：原来的走路的方法。 ㉖⑨ 业：学业。 ㉗⓪ 呿：张口貌。 ㉗① 逸："奔"，赶快逃走。 ㉗② 先：事先致意。 ㉗③ 累：麻烦，指把国家拜托给庄子管理。 ㉗④ 顾：回首看。 ㉗⑤ 庙堂：庙通廟，即庙。庙堂即宗庙明堂。 ㉗⑥ 相梁：相略等于后世的宰相，此作动词用，即做梁国的相。 ㉗⑦ 鹓鶵：属鸾凤类的鸟。 ㉗⑧ 练实：竹实。 ㉗⑨ 醴泉：甜泉。 ㉘⓪ 鴟：鸱鹰。 ㉘① 嚇：发怒声。 ㉘② 濠梁：濠是濠水；梁，桥梁。 ㉘③ 鲦鱼：白鱼。

（汤勤福）

〔鉴赏〕 先秦道家在诸子百家中独具特色，与儒家共同构成中国传统思想文化的灵魂。庄子继承和发展了老子的哲学思想，以对人的精神自由的执著追求和奇透纸背的语言魅力，开启了中国传统思想中一个新的理论方向，获得了“为百家之冠”(《庄子注》序)、“千古一人”(《南海经解》序)的至誉。

《秋水》气象恢弘，境界宽广，语言恣肆，是《庄子》中颇为引人注目的篇章。庄子相对主义的思想观点，化作“时至”的“秋水”，汩汩流光溢彩于字里行间。难怪金人马定国《读庄子诗》，由衷地发出观止之叹：“吾读漆园书，《秋水》一篇足。”

庄子“万物齐一”的相对主义思想观点，在其代表作《齐物论》中有系统、全面的表述。在庄子“道”的思维和视角中，认为“彼是”齐、“是非”齐、“物我”齐、“生死”齐，即所谓“道通为一”。本篇与《齐物论》可谓一脉相承而又遥相呼应，亦着重阐述认识相对性的理论。前者以抽象思辨为主，后者引人进入丰富斑斓的物质世界，由“秋水”折射出辩证法的思想火花，更为发人深思。文章的核心部分是河伯与北海若的对话，其后几则相对独立的故事，是为活生生的例证，亦是对全篇基本思想观点的补充。

文章开头便呈现出一幅波澜壮阔、蔚为可观的图画：秋雨“时至”，“百川灌河”，浩荡东流，“至于北海”，“不见水端”。“欣然自喜”的“河伯”，不得不望洋兴叹，自嘲“见笑于大方之家”。而“北海若”却自比于“天地”，说“犹小石小木之在大山也”；又以“四海”比之于“天地”，说不过是土石之中的小孔洞而已。一叹“大”，一曰“小”，足见庄子思想之无限广阔，对“广”与“大”的无限追求。当河伯问及“大天地而小豪末”时，北海若又予以否定，说“夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故”，物量大小不能穷尽，时间的推移没有止境，名分地位也不是恒常不变的，终始往复更没有尽头。由此，庄子否定了“大”与“小”、“今”与“古”、“终”与“始”等看似不可调和的对立。就“大”而言，是因于“小”而“大”；就“小”而言，是因于“大”而“小”。事物是相对的，又是变化莫测、不断转化的。在庄子认识的相对性理论中，不时迸射出辩证法思想的闪光。庄子说“知东西之相反而不可无”，东、西方向相反却互不可缺。庄子明确否定“师是而无非”(以“是”为法而不要“非”)、“师治而无乱”(以“治”为法而不要“乱”)是“未明天地之理”，“师天而无地”、“师阴而无阳”是断不可行的。所以“以道观之”，“何贵何贱”、“何少何多”，在“道”的观照下，“万物齐一”，有什么“贵、贱”、“多、少”可言呢。“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移”，物之生息若奔马，无一动不在变

化，无一时不在推移，字里行间跳跃着辩证法思想的光波。对话末尾，借北海若之语“无以人灭天”，庄子告诫人类不要以人为去破坏天性、破坏自然。庄子由认识的相对性，最终达到一种“天人合一”的精神境界。

在庄子眼里，大小、是非、多少、贵贱、善恶等等都是相比较而存在，各自按照本性生灭变化，即所谓“以道观之”，“万物齐一”。庄子让“河伯”与“北海若”对话，又让“坎井之蛙”与“东海之鳖”定格为两种典型的代表，而“夔”、“蚿”、“蛇”、“风”也各具含义，在庄子笔下，认识的相对性的理性思维与形象思维融为一体。有人称《庄子》是“哲学的诗”、“诗的哲学”，就正是看到了它永放光芒的文学特质。

司马迁说庄子“终生不仕，以快吾志”。庄子鄙弃权贵，对个性精神自由有自己特殊的理解，本文中有几段记载。楚威王派二大夫前往礼聘，表示愿以国事相委，庄子却手持钓竿，不屑一顾，自语起千年“神龟”来，说“吾将曳尾于涂中”，宁愿学龟拖着尾巴在泥里爬行，予以回拒。惠施在庄子一生交往中有着特殊的地位，是挚友，又是论辩对手。惠施死，庄子悲曰“吾无以为质矣”（《徐无鬼》），无人再与之对言了。惠施在梁国为相，可谓官高位显，但庄子却认为只不过是“鹓得腐鼠”，猫头鹰得到一只腐烂的老鼠，表现出对世俗权力的极度轻蔑。惠施“以小人之心度君子之腹”，令庄子十分生气，便给惠施上了一课，要惠施明白分辨一种叫鹓鸰的鸟与猫头鹰的截然不同：一个行为高尚，志向远大，心胸宽广；一个行为卑劣，心无大志，胸襟狭窄。

庄子与惠施富有哲学意味又充盈情趣的争论，有“有用”与“无用”、“无情”与“有情”之争，还有著名的“鱼乐之辩”。庄子与惠施同游濠梁之上，围绕“鱼之乐也”，展开了一场争论。惠施抓住人鱼异类这个问题不放，步步为营，企图驳倒庄子。庄子巧妙地避开这个问题，只在类比推理上做文章，让惠施无言以对。庄子曰“既已知吾知之而问我，我知之濠上也”，既然你能知我，我为什么不能知鱼呢？我是在濠水桥上知道鱼的乐趣的。濠水清澈见底，鱼儿自由自在游弋，庄子见了，移情于鱼，产生一种审美情趣，而惠施无动于衷，只是由理智的思辨提出问题。一场偶然随意的“鱼乐之辩”，竟深富哲学、文学和美学的意蕴，着实令人玩味。

本篇是庄子哲学思想体系中一个重要的篇章，它与《齐物论》相映生辉，共同构筑了相对主义的理论框架。庄子相对主义的认识论，取消事物及其人们认识之间的差别，有它消极的一面。但庄子承认事物及其认识的相对性，反对绝对性，也即是承认价值取向的多元性。不能不说，这是庄子

为人类心灵开拓了一片新天地，也是人类精神成长的一个标志。在庄子看来，真理只能存在于各派学说之中，任何一家之言都不是真理之全，这对于现代学术的发展还是有借鉴意义的。　　（俞荣根　明森）

至　乐　　《庄子》

天下有至乐无有哉？有可以活身者无有哉？今奚为奚据[①]？奚避奚处？奚就奚去？奚乐奚恶？夫天下之所尊者，富贵寿善[②]也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下[③]者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声。若不得者，则大忧以惧，其为形[④]也亦愚哉！夫富者，苦身[⑤]疾作，多积财而不得尽用，其为形也亦外矣！夫贵者，夜以继日，思虑善否，其为形也亦疏矣！人之生也，与忧俱生。寿者惽惽[⑥]，久忧不死，何苦也！其为形也亦远矣！烈士为天下见善矣，未足以活身。吾未知善之诚善邪？诚不善邪？若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人。故曰："忠谏不听，蹲循[⑦]勿争。"故夫子胥争之，以残其形；不争，名亦不成。诚有善无有哉？

今俗之所为与其所乐，吾又未知乐之果乐邪？果不乐邪？吾观夫俗之所乐，举群趣者，讵讵[⑧]然如将不得已，而皆曰乐者，吾未之乐[⑨]也，亦未之不乐也。果有乐无有哉？吾以无为诚乐矣，又俗之所大苦也。故曰："至乐无乐，至誉无誉。"天下是非果未可定也。虽然，无为可以定是非。至乐活身，唯无为几存。请尝试言之：天无为以之清，地无为以之宁。故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎[⑩]，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职[⑪]，皆从无为殖[⑫]。故曰："天地无为也而无不为也。"人也孰能得无为哉！

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞[⑬]鼓盆而歌。惠子曰："与人居，长子、老、身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！"

庄子曰："不然。是其始死也，我独何能无概然⑭！察其始而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死。是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃⑮然寝于巨室⑯，而我嗷嗷然⑰随而哭之，自以为不通乎命，故止也。"

支离叔与滑介叔观于冥伯之丘，昆仑之虚⑱，黄帝之所休。俄而柳⑲生其左肘，其意蹶蹶⑳然恶之。支离叔曰："子恶之乎？"滑介叔曰："亡㉑，予何恶！生者，假借也。假之而生生者，尘垢也。死生为昼夜。且吾与子观化㉒而化及我，我又何恶焉！"

庄子之㉓楚，见空髑髅，骍然㉔有形。撽㉕以马捶，因而问之，曰："夫子贪生失理㉖而为此乎？将子有亡国之事、斧钺之诛而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑而为此乎？将子有冻馁㉗之患而为此乎？将子之春秋故及此乎？"于是语卒，援髑髅、枕而卧。夜半，髑髅见梦曰："子之谈者似辩士，视子所言，皆生人之累也，死则无此矣。子欲闻死之说乎？"庄子曰："然。"髑髅曰："死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从㉘然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。"庄子不信，曰："吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤，反子父母、妻子、闾里、知识，子欲之乎？"髑髅深瞩颦颊㉙曰："吾安能弃南面王乐，而复为人间之劳乎？"

颜渊东之齐，孔子有忧色。子贡下席而问曰："小子敢问：回东之齐，夫子有忧色，何邪？"孔子曰："善哉汝问。昔者管子有言，丘甚善之，曰：'褚㉚小者不可以怀大，绠㉛短者不可以汲深。'夫若是者，以为命有所成而形有所适也，夫不可损益。吾恐回与齐侯言尧、舜、黄帝之道，而重以燧人、神农之言。彼将内求于己而不得，不得则惑，人惑则死。"

"且女独不闻邪？昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御㉜而觞之于庙，奏《九韶》以为乐，具太牢㉝以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆㉞，浮之江湖，食之

鰌[35]鲦，随行列而止，委蛇[36]而处。彼唯人言之恶闻，奚以夫谇谇[37]为乎！咸池九韶之乐，张之洞庭之野，鸟闻之而飞，兽闻之而走，鱼闻之而下入，人卒闻之，相与还[38]而观之。鱼处水而生，人处水而死。彼必相与异其好恶，故异也。故先圣不一其能，不同其事。名止[39]于实，义设于适，是之谓条达[40]而福持。”

列子行食于道从，见百岁髑髅，攓[41]蓬而指之曰：“唯予与汝，知而未尝死、未尝生也。汝果养[42]乎？予果欢乎？”种有几，得水则为䜭[43]，得水土之际，死为蛙蠙之衣[44]，生于陵屯，则为陵舄，陵舄得郁栖则为乌足，乌足之根为蛄蟖，其叶为胡蝶。胡蝶胥[45]也，化而为虫，生于灶下，其状若脱[46]，其名为鸲掇。鸲掇千日为鸟，其名为乾余骨[47]。乾余骨之沫为斯弥[48]，斯弥为食醯[49]。颐辂[50]生乎食醯，黄软[51]生乎九猷[52]，瞀芮[53]生乎腐蠸[54]，羊奚[55]比乎不箄[56]，久竹[57]生青宁[58]，青宁生程[59]，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。

〔注释〕 ① 据：定，安止。 ② 善：好名声。 ③ 下：以……为卑下。 ④ 为形：保养身体。 ⑤ 苦身：使身体劳苦。 ⑥ 惽惽(hūn)：通“惛”，糊涂。 ⑦ 蹲循：迟疑退却的样子。 ⑧ 诇诇(kēng)：争着跑去的样子。 ⑨ 未之乐：即“未乐之”，指世俗所说的快乐的事。 ⑩ 芒乎芴乎：即“恍惚”，渺茫暧昧的样子。 ⑪ 职职：繁多。 ⑫ 殖：滋生。 ⑬ 箕踞：两脚伸直岔开，形状像簸箕。 ⑭ 慨然：感慨。 ⑮ 偃：休息。 ⑯ 巨室：巨大的房子，指天地之间。 ⑰ 嗷嗷然：哀鸣的样子。 ⑱ 虚：通“墟”，丘墟。 ⑲ 柳：通“瘤”，瘤子。 ⑳ 聧聧(guì)：惊动的样子。 ㉑ 亡：无，没有。 ㉒ 观化：观察事物的变化。 ㉓ 之：到达。 ㉔ 骹(xiāo)然：骨头干枯的样子。 ㉕ 撽(qiào)：敲击。 ㉖ 失理：违反天理。 ㉗ 馁(něi)：饿。 ㉘ 从：通“纵”，安逸貌。 ㉙ 深矉(pín)蹙颁：矉，通“颦”；颁，额。深深地皱眉头，表示忧愁的样子。 ㉚ 褚(zhū)：布袋子。 ㉛ 绠(gěng)：绳索、井绳。 ㉜ 御：迎。 ㉝ 太牢：古代帝王、诸侯祭祀的时候，备有牛、羊、豕三牲的称为“太牢”。 ㉞ 坛陆：广阔的天地。 ㉟ 鰌：鱼名。 ㊱ 委蛇：悠然自得的样子。 ㊲ 谇谇(náo)：喧闹的声音。 ㊳ 还：通“环”，围绕。 ㊴ 止：限。 ㊵ 条达：条理通达，指心情舒畅。 ㊶ 攓：拔。 ㊷ 养：忧虑、心烦。 ㊸ 䜭：继、断续。 ㊹ 蛙蠙之衣：青苔。 ㊺ 胥：时间少、不久。 ㊻ 脱：通“蜕”。 ㊼ 乾余骨：鸟名。 ㊽ 斯弥：米虫。 ㊾ 食醯：食醋的小虫名。 ㊿ 颐辂：虫名。 (51) 黄软：虫名。 (52) 九猷：虫名。 (53) 瞀芮：虫名。 (54) 腐蠸：萤火虫。 (55) 羊奚：草名。 (56) 箄：笋。 (57) 久竹：老竹。 (58) 青

宁：竹根虫。　㊾ 程：虫名。不详为何虫。　（饶玲一）

〔鉴赏〕《庄子·外篇·至乐》旨在阐明道家对人生苦乐的看法。“至乐”即至极的快乐。但是，“智者乐山，仁者乐水”，人生观人人不同，苦乐观也必然随之而异；要探究人生有无“至乐”，首先必须明确究竟什么是“至乐”。世俗以为至乐者，无非富贵寿善，尽享声色厚味之美；反之，处贫贱，乏财用，劳苦终生而不免于饥寒，便是至苦。《庄子》看法与此相反。《至乐篇》一开始就批判了上述那种庸俗的苦乐观，认为持这种观点的人是“其为形也亦外矣”“其为形也亦疏矣”“其为形也亦远矣”的“愚者”和“俗人”。“为形”即追求外在的形体感官的享受；“外矣”“疏矣”“远矣”是说此等人距离他追求的目标将愈追愈遥远，恍如南辕北辙，缘木求鱼。因为，人为了追求高官厚禄、美味声色的享受，少不得先要“苦身疾作”，殚精竭虑去累积财富，又往往“多积财而不得尽用”，“至乐”没有求得，先就吃尽了苦头，这种人岂不是“愚者”吗？

那么，人生是不是就没有至乐之境，只能是一片无边的苦海呢？《庄子》以为也并非如此。人间并非无至乐，“吾以为无为诚乐矣，又俗之所大苦也。”他提出了“无为诚乐”这个命题，这就是道家苦乐观的集中概括，是本文的中心论点。世俗之人以追求身外之物的享受为乐，庄子却以内在精神解放为至乐，这种观点与他在《逍遥游》中所标举的“无待而后逍遥”有近似之处。

什么叫“无为”？“无为”并非什么事都不做，而是告诫人们不要做那种违反自然、揠苗助长的傻事。人应该顺应自然，与世俯仰，“不以心损道，不以人助天”（《大宗师》）。意思是不要凭一己的心智去做违反客观自然规律的事；不要妄图用人力去改变自然规律。“揠苗助长”就是以人助天的典型例证。持“无为”观点的人，外表看来好像无所作为，却将取得“无为而无不为”的效果，这样就进入了“至乐”的境界。这种以“无为”取得的“至乐”，远远超过外在感官的享受。

《至乐篇》提出“无为诚乐”这个中心论点之后接下去写了庄子妻死鼓盆而歌，与空髑髅对话论死生苦乐；鲁侯以己养养鸟（用供养自己的方法养鸟），以及列子遇百岁髑髅等几个寓言故事，多侧面论证和丰富了“无为至乐”这个中心论点。

妻死鼓盆而歌的寓言故事由于搬上了舞台和银幕，早已家喻户晓。寓言的主旨在于讨论死生苦乐的关系。庄子认为，人生多困境。他对人生的思考发端于如何从困境中超脱出来。所谓困境，即人难以超越的、外在的

种种限制，人不能不死就是人生最大的限制。应该如何看待生死大限？他认为："人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。"(《知北游》)由此他推衍出"死生存亡之一体"说。死生存亡是一个时刻在变化的整体过程，在不同时候以不同的存在形式表现出来。因此，"古之真人，不知说(悦)生，不知恶(wù)死"(《大宗师》)。他甚至认为："生死存亡，穷达富贵，贤与不肖，毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行，日夜相代乎前"——人的生死穷达时刻在变化中，就像黑夜与白天一样交替出现。因此，"不可入于灵府"——不必放在心上(《德充符》庄子伪托孔子之言)。在《达生篇》中，庄子再申前论："达生之情者，不务知(智)之所无以为；达命之情者，不务知(智)之所无奈何"——有德之人，对人的力量、智慧所无可如何的事，总是安之若命。"命"是一种外在的必然性，"安命"即是对命运必然性的承诺；不要去作人力所不能改变的事。生也好，死也好，都应该知其必然，处以"无为"，不喜不忧，无惧无惑。这样，人就能永远目若明镜，不染缁尘；心如止水，不生波澜，这不是人间的"至乐"吗？

至于庄子之楚，见空髑髅一则寓言，意在揭橥政治上的种种不自由，表明不辞一死摆脱那种"君于上""臣于下"的种种束缚，提倡以无为换取自由，以自由为人生至乐。这种观点表现了他对精神自由的热烈追求，对人性解放的大声疾呼，显示了人的自我觉醒。

鲁侯以己养养鸟的寓言，从反面论证了处事不遵循自然法则而逆其天性，则爱之适足以害之的道理。"鱼处于水则生，人处于水则死"，苟顺其性，则鱼相忘于江湖。"名止于实，义设于适"。处事务求其"适"。这是对以无为求至乐的进一步的阐发和论证。

文章结尾用一系列例子说明万物时时在机变中，生生不已，循环往复，用以启迪人们懂得变化的必然性；促使人们对人世的种种限制一概泰然处之，不必处心积虑以避祸招福；引导人们在艰难的生活中寻求至乐。你不要追问野草怎么会变成虫子，叶子又怎么会变为蝴蝶。要肯定，庄子在公元前三百多年就建立了生生不已、瞬息万变的宇宙观，是我们中国文化源远流长的重要表现。

（赖汉屏）

达　生　《庄子》

达[①]生[②]之情者，不务[③]生之所无以为；达命之情者，不务知

之所无奈何。养形必先之以物④，物有余而形不养者有之矣。有生必先无离形⑤，形不离而生亡者有之矣。生之来不能却⑥，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不足以存生，则世奚⑦足为哉！虽不足为而不可不为者，其为不免矣！夫欲免为形⑧者，莫如弃世。弃世则无累，无累则正平⑨，正平则与彼更生⑩，更生则几矣！事奚足弃而生奚足遗⑪？弃事则形不劳，遗生则精不亏⑫。夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母也。合则成体，散则成始。形精不亏，是谓能移⑬。精而又精，反以相天。

子列子问关尹曰："至人潜行⑭不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。请问何以至于此？"关尹曰："是纯气之守⑮也，非知⑯巧果敢之列。居，予语女。凡有貌象⑰声色者，皆物也，物与物何以相远！夫奚足以至乎先！是色⑱而已。则物之造乎不形⑲，而止乎无所化。夫得是而穷⑳之者，物焉得而止焉！彼将处乎不淫之度㉑，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始。壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守㉒全，其神无郤，物奚自入焉！夫醉者之坠车，虽疾不死。骨节与人同而犯害㉓与人异，其神全也。乘亦不知也，坠亦不知也，死生惊惧不入乎其胸中，是故逆㉔物而不慴㉕。彼得全于酒而犹若是，而况得全于天乎？圣人藏于天，故莫之能伤也。复仇者，不折锲于㉖；虽有忮心㉗者，不怨飘瓦，是以天下平均。故无攻战之乱，无杀戮之刑者，由此道也。不开人之天，而开天之天，开天者德生㉘，开人者贼生。不厌其天，不忽于人，民几乎以其真㉙。"

仲尼适楚，出于林中，见痀偻者承蜩㉚，犹掇之也。仲尼曰："子巧乎，有道邪？"曰："我有道也。五六月累丸二而不坠，则失者锱铢㉛；累三而不坠，则失者十一；累五而不坠，犹掇之也。吾处身也，若橛株㉜拘；吾执臂也，若槁木之枝。虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得！"孔子顾谓弟子曰："用志㉝不分，乃凝于神。其痀偻丈人之谓乎！"

颜渊问仲尼曰："吾尝济[34]乎觞深之渊，津人操舟若神。吾问焉曰：'操舟可学邪？'曰：'可。善游者数[35]能。若乃夫没人[36]，则未尝见舟而便操之也。'吾问焉而不吾告，敢问何谓也？"仲尼曰："善游者数能，忘水也；若乃夫没人之未尝见舟而便操之也，彼视渊若陵[37]，视舟之覆，犹其车却也。覆却万方陈乎前而不得入其舍[38]，恶往而不暇[39]！以瓦[40]注[41]者巧，以钩[42]注者惮，以黄金注者殙[43]。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者内拙。"

田开之见周威公，威公曰："吾闻祝肾学生[44]，吾子与祝肾游，亦何闻焉？"田开之曰："开之操拔簪[45]以侍门庭，亦何闻于夫子！"威公曰："田子无让[46]，寡人愿闻之。"开之曰："闻之夫子曰：'善养生者，若牧羊然，视其后者而鞭之。'"威公曰："何谓也？"田开之曰："鲁有单豹者，岩居而水饮，不与民共利[47]，行年七十而犹有婴儿之色，不幸遇饿虎，饿虎杀而食之。有张毅者，高门县薄[48]，无不走也，行年四十而有内热之病以死。豹养其内而虎食其外，毅养其外而病攻其内。此二子者，皆不鞭[49]其后者也。"仲尼曰："无入而藏，无出而阳[50]，柴立其中央。三者若得，其名必极。夫畏涂[51]者，十杀一人则父子兄弟相戒也，必盛卒徒而后敢出焉，不亦知乎！人之所取畏者，枉席之上，饮食之间，而不知为之戒者，过也！"

祝宗人[53]玄端以临牢筴[54]说彘，曰："汝奚恶死！吾将三月豢汝，十日戒，三日齐，藉白茅，加汝肩尻[55]乎髙俎之上，则汝为之乎？"为彘谋曰："不如食以糠糟而错[56]之牢筴之中。"自为谋，则苟生有轩冕[57]之尊，死得于腾槚之上，聚缕[58]之中，则为之。为彘谋则去之，自为谋则取之，所异彘者何也！

桓公田[59]于泽，管仲御[60]，见鬼焉。公抚管仲之手曰："仲父何见？"对曰："臣无所见。"公反，诶诒[61]为病，数日不出。齐士有皇子告敖者，曰："公则自伤，鬼恶能伤公！夫忿滀[62]之气，散而不反，则为不足；上而不下，则使人善怒；下而不上，则使人善忘；不上不下，中身当心，则为病。"桓公曰："然则有鬼乎？"曰："有。沈有履[63]。灶有髻[64]。户内之煖媛[65]，雷霆处之；东北方之下者，

倍阿鲑蛩[66]跃之；西北方之下者，则泆阳[67]处之。水有罔象，丘有峦，山有夔[68]，野有彷徨，泽有委蛇。”公曰：“请问委蛇之状何如？”皇子曰：“委蛇，其大如毂，其长如辕，紫衣而朱冠。其为物也恶[69]，闻雷车之声则捧其首而立。见之者殆[70]乎霸。”桓公瞲[71]然而笑曰：“此寡人之所见者也。”于是正衣冠与之坐，不终日而不知病之去也。

纪渻子为王养斗鸡。十日而问：“鸡已乎？”曰：“未也，方虚憍[72]而恃气。”十日又问，曰：“未也，犹应向景[73]。”十日又问，曰：“未也，犹疾视[74]而盛气。”十日又问，曰：“几矣，鸡虽有鸣者，已无变矣，望之似木鸡矣，其德全矣。异鸡无敢应者，反走矣。”

孔子观于吕梁，县水[75]三十仞，流沫四十里，黿鼉鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之，以为有苦而欲死也。使弟子并[76]流而拯之。数百步而出，被[77]发行歌而游于塘下。孔子从而问焉，曰：“吾以子为鬼，察子则人也。请问：蹈水有道乎？”曰：“亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汩偕出，从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也。”孔子曰：“何谓始乎故，长乎性，成乎命？”曰：“吾生于陵而安于陵，故[78]也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。”

梓庆削木为镓[79]，镓成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：“子何术以为焉？”对曰：“臣，工人，何术之有！虽然，有一焉：臣将为镓，未尝敢以耗气也，必齐[80]以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐五日，不敢怀非誉巧拙；齐七日，辄然忘吾有四枝[81]形体也。当是时也，无公朝。其巧专而外骨[82]消，然后入山林，观天性形躯，至矣，然后成见镓，然后加手[83]焉，不然则已。则以天合天，器之所以疑[84]神者，其是与！”

东野稷以御见庄公，进退中绳，左右旋中规。庄公以为文弗过也。使之钩[85]百而反。颜阖遇之，入见曰：“稷之马将败。”公密[86]而不应。少焉，果败而反。公曰：“子何以知之？”曰：“其马力竭矣而犹求焉，故曰败。”

工倕[87]旋而盖规矩，指与物化而不以心稽[88]，故其灵台一而

不桎[89]。忘足，履之适也；忘腰，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会[90]之适也；始乎适而未尝不适者，忘适之适[91]也。

有孙休者，踵门[92]而诡子扁庆子曰："休居乡不见谓不修[93]，临难不见谓不勇。然而田原不遇岁[94]，事君不遇世，宾[95]于乡里，逐于州部，则胡[96]罪乎天哉？休恶遇此命也？"扁子曰："子独不闻夫至人之自行邪？忘其肝胆，遗其耳目，芒然[97]彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业，是谓为而不恃，长而不宰。今汝饰知以惊愚[98]，修身以明汙[99]，昭昭乎若揭日月而行也。汝得全而形躯，具而九窍，无中道夭于聋盲跛蹇[100]而比于人数亦幸矣，又何暇乎天之怨哉！子往矣！"

孙子出，扁子入。坐有间，仰天而叹。弟子问曰："先生何为叹乎？"扁子曰："向者休来，吾告之以至人之德，吾恐其惊而遂至于惑也。"弟子曰："不然。孙子之所言是邪，先生之所言非邪，非固不能惑是；孙子所言非邪，先生所言是邪，彼固惑而来矣，又奚罪焉！"扁子曰："不然。昔者有鸟止于鲁郊，鲁君说之，为具太牢[101]以飨之，奏九韶以乐之。鸟乃始忧悲眩视，不敢饮食。此之谓以己养养鸟也。若夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，浮之江湖，食之以委蛇，则平陆而已矣。今休，款启寡闻之民也，吾告以至人之德，譬之若载鼷[102]以车马，乐鹨[103]以钟鼓也，彼又恶能无惊乎哉！"

〔注释〕 ① 达：通达、通晓。 ② 生：通性。 ③ 务：努力从事。 ④ 物：物质条件。 ⑤ 离形：死亡。 ⑥ 却：使……退却。 ⑦ 奚：何，什么。 ⑧ 为形：谋生。 ⑨ 正平：心性纯和本正。 ⑩ 更生：新生。 ⑪ 遗：忘怀。 ⑫ 亏：消耗。 ⑬ 移：变。 ⑭ 潜行：潜入水中。 ⑮ 纯气之守：心里保持着纯正之气。 ⑯ 知：通"智"，智慧。 ⑰ 貌象：形状。 ⑱ 色：指可以见到的东西。 ⑲ 不形：没有形体，这里指道。 ⑳ 穷：通晓。 ㉑ 不淫之度：恰如其分，指合乎天道的分寸。 ㉒ 天守：指得道者的心性。 ㉓ 犯害：受害。 ㉔ 遭(wù)：同"遻"，遇到。 ㉕ 慴：恐惧。 ㉖ 镆干：名剑，镆铘干将的简称。 ㉗ 忮心：忌恨之心。 ㉘ 生：养成。 ㉙ 真：天性。 ㉚ 承蜩(tiáo)：捕蝉的一种方法。承，粘。 ㉛ 锱铢：古代六铢等于一

锱,四锱等于一两。这里形容极少数。 ㉜ 橛株:树墩。 ㉝ 志:心志。 ㉞ 济:渡。 ㉟ 数(shuò):多次。 ㊱ 没人:善于潜水的人。 ㊲ 陵:山石。 ㊳ 舍:内心。 ㊴ 暇:闲暇、自由。 ㊵ 瓦:贱器。 ㊶ 注:赌博。 ㊷ 钧:银铼。 ㊸ 殪:心绪紊乱的样子。 ㊹ 学生:学习养生之道。 ㊺ 拔篲(huì):扫帚。 ㊻ 无让:无,通"毋",不要;让,谦让。 ㊼ 共利:争逐名利。 ㊽ 县薄:县,通"悬";薄,通"簿",即垂帘,意指小户人家。 ㊾ 鞭:鞭策。 ㊿ 阳:外露、显露。 (51) 涂:通"途",路途上。 (52) 畏:危险。 (53) 祝宗人:掌管祭祀的官。 (54) 牢笑:猪圈。 (55) 尻:屁股。 (56) 错:通"措",放。 (57) 轩冕:贵族坐的车子;冕,贵族戴的礼帽。 (58) 聚偻:殡车。 (59) 田:通"畋",打猎。 (60) 御:驾车。 (61) 诶诒(xī yí):疲惫懈怠的样子。 (62) 忿滀:蓄愤郁结。 (63) 履:水中之鬼名。 (64) 髻:灶神之名。 (65) 烦壤:尘土堆积的地方。 (66) 鲑蛮:神名,传说长一尺四寸,穿黑色衣服,戴红色头巾,带剑持戟。 (67) 泆阳:神名,豹头马尾。 (68) 夔(kuí):一只脚的野兽。 (69) 恶:丑陋。 (70) 殆:近,可译成成为。 (71) 颛(zhěn):大笑的样子。 (72) 憍:通"骄",骄傲。 (73) 向景:向,通"响";景,通"影"。指鸡听到别的鸡叫或看到别的鸡的影子会有反应。 (74) 疾视:憎恶地看。 (75) 县水:县,通"悬",指水从上面直流而下。 (76) 并:沿着。 (77) 被:通"披"。 (78) 故:习惯。 (79) 镓:古乐器名,似钟。一说为古时悬挂钟鼓的架子。 (80) 齐:通"斋",斋戒。 (81) 枝:通"肢"。 (82) 骨:通"汩",乱。 (83) 加手:动手施工。 (84) 疑:通"拟",合于。 (85) 钩:兜圈。 (86) 密:默然。 (87) 倕:传说尧时的巧匠。 (88) 稽:量度。 (89) 桎:通"窒",受拘束。 (90) 事会:遇事。 (91) 适:适合。 (92) 踵门:亲自叩门求见。 (93) 修:善。 (94) 岁:好收成。 (95) 宾:通"摈",被抛弃。 (96) 胡:何。 (97) 芒然:芒,通"茫"。 (98) 惊愚:令愚顽的人有所惊觉醒悟。 (99) 汙:污秽的东西。 (100) 蹇(jiǎn):跛脚。 (101) 太牢:古代帝王、诸侯祭祀的时候,备有牛、羊、豕三牲的称为"太牢"。 (102) 鼠:小老鼠。 (103) 鹌(yàn):小雀名。(悦玲一)

〔鉴赏〕 孔子说:"志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁"(《论语·卫灵公》)。又说:"朝闻道,夕死可矣"(《论语·里仁》)。儒家那种汲汲于推行仁政以治天下的虔诚和炽热,情见乎辞,可谓殉身无悔。至于论及生死,孔子只说:"未知生,焉知死(《论语·先进》)";或者如子夏所言:"死生有命"(《论语·颜渊》)。师生都表现了淡漠而不屑深究的态度。道家则不然。他们对人生的思考,立足于个人生存的困境。儒家哲学的核心是"仁",仁字从"二人",即人与人的关系。儒家重视人际关系,他是从人际关系中来确定个体价值的,道家则是从摆脱人际关系的困境中来寻求个体价值的。道家集大成者庄子继承杨朱的思想,轻物重生,认为死是人生第一位的、最难逾越的困境。他说:"已化为生,又化为死,生物哀之,人类悲之。"(《庄子·知北游》)庄子对生死大限的必然到来表现出深情的悲哀,他

要探求从这个大限中超脱出来的途径和方法。现存《庄子》三十三篇中，讨论这类问题的篇章占了很大的比重，《达生篇》就是专论养生之道的名篇，它与《至乐》、《养生主》互为表里，以《大宗师》为归依，构成了庄子人生哲学的体系。

《庄子》论养生，首先论述了物、我、形、神四者在养生中内外轻重的地位。就"物""我"言，《达生》认为"外物"皆轻，唯"我"为重。就"形""神"（躯体与精神）论，则形体为轻，精神为重。因此，善养生者"不以形累神"——不要为了追逐形体的享受而使自己的精神受到损伤。《达生》一上来就告诫人们：养生应该"不务生之所无以为，不务知（智）之所无奈何"——不追求对养生无用的东西，不要做智力所不能及的事，这样，精神便不至为形体所累。做到这一点，就能保持心地经常纯正平和，身体日益健康，精神日益旺盛，自然就可以益寿延年了。

庄子认为贪图外在的物质享受是养生的大患。但他也深知："声色、滋味、权势之于人，心不待学而乐之，体不待像（效法）而安之。夫欲、恶、避、就，固不待师（用不着老师教），此人之性（本能）也"（《盗跖》）。富贵食色毕竟人人喜爱，对人具有强大的诱惑力。因此，庄子强调养生的重点在养神。要在内心筑起一道无形的心防，以抗拒外物"挠（阻挠）我之志，摇（动摇）我之神"，最终使我"俱化为淫"——使我与一般俗人同化，成为形神两亏的人（王夫之《庄子解》）。所以他提出：养神要注重"纯气之守，一其性，养其气，合其德，使其神无郤（隙），物奚自入焉？"——内心保持纯正之气，专一而不旁骛，精神凝聚到毫无缝隙，外物的诱惑力也就无隙可乘了。醉汉坠车，虽伤不死，原因就在于坠车时他神志不清，死伤惊惧之感没有进入他的精神世界。同样，佝偻丈人捕蝉，也由于他神凝蝉翼，目无万物，心志既专，杂念不入，因此粘树枝上的蝉如同在地上拾物，百无一失。善游水的人操舟，一学便会甚至不学自会；吕梁丈人在激流骇浪中轻松地游泳，如履平川，皆因他熟悉水性，心无畏惧，才能毫不费力地顺着水势飘浮。

《达生》论养生，除了用一系列寓言从正面阐明"无以形累神""形全精复，与天为一"的修养之道以外，还创造了祝宗人说彘（猪）这个极具漫画色彩的寓言，从反面鞭挞那些贪恋名位，以高轩（车）冠冕为重而以一己之性命为轻的官僚；用白日见鬼的寓言讽刺了心防不严、疑神疑鬼的春秋霸主齐桓公。

在《达生》中，庄子创立了"形精不亏，是谓能移"这个著名的命题。王夫之对此特别推重。王说："唯此篇揭其纲宗于'能移以相天'，则庶乎合幽明于

一理，通生死于一贯，内篇之旨，于此反要而语极也。"(反要：反过来概括)"能移"究竟是什么意思？"移"即变化；"能移"即人能随自然变化而更生；也就是说，这种人可以非生非死，变化无穷，他已经跳出生死圈子之外了。

要正确理解这句话，必须对庄子的人生哲学及其生死观有一个基本的理解。庄子认为："人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。"(《知北游》)气可聚可散，聚、散便只是气的一种形态变化，作为"气"的本体是永存的。这就是郭象注《至乐》所云："此言一气而万形。"——气是一种物质，这一种物质可以表现为多种形态。气既然可以不断变化其形态，人也就可以不断变化，不断更生。人不可能没有生和死。但庄子认为，可以做到"死生无变乎已"(田子方)，生与死只是生命的两种形态，人还可能变为其他许许多多形态。不管外形如何变化，内在的生命却是永存的。因此庄子认为：人从无到有，从生到死，是"相与为春秋冬夏四时行也。"甚至，"死生为昼夜"(《至乐》)。人从生变为死，像四季更替一样，像白天黑夜一样变换。春天过去了，你能说春天从此死了吗？黑夜降临了，难道白天从此永不存在了吗？人死了，生命可以不同的形态长存于世，这就叫"能移"。

按庄子的结论是，只要按照他的方法养生，人是不会死的，只会不断地变化，以另外的形态长存于世。究竟是何种形态？《达生》中齐国高士皇子告敖与齐桓公之间那一场说鬼的对话，可供参照。人们也许会说，这是典型的"谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞。"其实庄子又何尝不知道，人有生必有死？他在《齐物论》中说过："人谓之不死，奚益？其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？"可见，人死心即死，死是人的大哀。庄子的人生理想是追求无待、无累、无患的精神上的绝对自由。这种自由显然无法实现；于是，他变而企图在个人精神生活中通过良好的修养来获取这种自由。他理想的精神境界是一种安宁、恬静的心理环境。但是，困扰人的生死之限，哀乐之情，无时不在搅挠他心中的恬静与安宁。那么，倡"能移"之说，以之为养生的终极目标，求取心理上的安宁，你说，这是自欺欺人，还是自慰慰人？如果说，此论有悖于科学，《达生》中倡言的"养神重于养形"，"不以形累神"，"其天守全，其神无郤(隙)，物奚自入"以及"醉者坠车，虽疾不死"，"用志不分，乃凝于神"，"善游者忘水"，"外重者内拙"等等，何往而不合于今天的科学——生理学和心理学？庄子寻求精神上的超脱，这种超脱不是企求人的感性存在的永生，而是探求人对感性存在的运动趋向和最终归宿的理解和认识。从这个角度读《达生》，将会引起你的深思而不是简单的肯定或否定。

(赖汉屏)

山　木　《庄子》

庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂。伐木者止其旁而不取也。问其故，曰："无所可用。"庄子曰："此木以不材得终其天年。"夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子[1]杀雁而烹之。竖子请曰："其一能鸣，其一不能鸣，请奚[2]杀？"主人曰："杀不能鸣者。"明日，弟子问于庄子曰："昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死。先生将何处？"庄子笑曰："周将处[3]乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然，无誉无訾[4]，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖[5]。物物[6]而不物于物，则胡可得而累邪！此神农、黄帝之法则也。若夫万物之情，人伦之传[7]则不然：合则离，成则毁，廉[8]则挫，尊则议[9]，有为则亏，贤则谋，不肖则欺。胡可得而必乎哉！悲夫，弟子志[10]之，其唯道德之乡乎！"

市南宜僚见鲁侯，鲁侯有忧色。市南子曰："君有忧色，何也？"鲁侯曰："吾学先王之道，修先君之业；吾敬鬼尊贤，亲而行之，无须臾[11]离居。然不免于患，吾是以忧。"市南子曰："君之除患之术浅矣！夫丰狐[12]文豹，栖于山林，伏于岩穴，静也；夜行昼居，戒也；虽饥渴隐约[13]，犹且胥疏[14]于江湖之上而求食焉，定也。然且不免于罔罗机辟之患，是何罪之有哉？其皮为之灾也。今鲁国独非君之皮邪？吾愿君刳[15]形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与而不求其报；不知义之所适，不知礼之所将[16]。猖狂妄行[17]，乃蹈乎大方[18]。其生可乐，其死可葬。吾愿君去国捐俗，与道相辅而行。"君曰："彼其道远而险，又有江山，我无舟车，奈何？"市南子曰："君无形倨[19]，无留居[20]，以为君车。"君曰："彼其道幽远而无人，吾谁与为邻？吾无粮，我无食，安得而至

焉?”市南子曰:“少君之费,寡君之欲,虽无粮而乃足。君其涉于江而浮于海,望之而不见其崖,愈往而不知其所穷。送君者皆自崖而反。君自此远矣!故有人[21]者累,见有于人者忧。故尧非有人,非见有于人也。吾愿去君之累,除君之忧,而独与道游于大莫[22]之国。方舟[23]而济于河,有虚船来触舟,虽有惼心[24]之人不怒。有一人在其上,则呼张歙[25]之。一呼而不闻,再呼而不闻,于是三呼邪,则必以恶声随之。向[26]也不怒而今也怒,向也虚而今也实。人能虚己以游世,其孰能害之!”

北宫奢为卫灵公赋敛以为钟,为坛乎郭门之外。三月而成上下之县[27]。王子庆忌见而问焉,曰:“子何术之设?”奢曰:“一之间无敢设也。奢闻之:‘既雕既琢,复归于朴。’侗[28]乎其无识,儻[29]乎其怠疑。萃乎芒[30]乎,其送往而迎来。来者勿禁,往者勿止。从其强梁,随其曲傅[31],因其自穷。故朝夕赋敛而毫毛不挫,而况有大涂者乎!”

孔子围于陈蔡之间,七日不火食。大公任往吊之,曰:“子几死乎?”曰:“然。”“子恶死乎?”曰:“然。”任曰:“予尝言不死之道。东海有鸟焉,其名曰意怠。其为鸟也,翛翛翐翐[32],而似无能;引援[33]而飞,迫胁而栖;进不敢为前,退不敢为后;食不敢先尝,必取其绪[34]。是故其行列不斥,而外人卒不得害,是以免于患。直木先伐,甘井先竭。子其意者饰知以惊愚,修身以明汙[35],昭昭乎如揭日月而行,故不免也。昔吾闻之大成之人曰:‘自伐[36]者无功,功成者堕,名成者亏。’孰能去功与名而还与众人!道流[37]而不明居,得行而不名处;纯纯常常,乃比于狂;削迹捐势,不为功名。是故无责[38]于人,人亦无责焉。至人不闻[39],子何喜哉!”孔子曰:“善哉!”辞其交游,去其弟子,逃于大泽,衣裘褐[40],食杼栗,入兽不乱群,入鸟不乱行。鸟兽不恶,而况人乎!

孔子问子桑雽曰:“吾再逐于鲁,伐树于宋,削迹于卫,穷于商周,围于陈蔡之间。吾犯[41]此数患,亲交益疏,徒友益散,何与?”子桑雽曰:“子独不闻假[42]人之亡与?林回弃千金之璧,负赤子[43]而趋。或曰:‘为其布[44]与?赤子之布寡矣;为其累与?赤

子之累多矣。弃千金之璧，负赤子而趋，何也？'林回曰：'彼以利合，此以天属[45]也。'夫以利合者，迫穷祸患害相弃也；以天属者，迫穷祸患害相收[46]也。夫相收之与相弃亦远矣，且君子之交淡若水，小人之交甘若醴[47]。君子淡以亲，小人甘以绝，彼无故以合者，则无故以离。"孔子曰："敬闻命矣！"徐行翔佯[48]而归，绝学捐书，弟子无挹[49]于前，其爱益加进。异日，桑雽又曰："舜之将死，真泠[50]禹曰：'汝戒之哉！形莫若缘[51]，情莫若率[52]。'缘则不离，率则不劳。不离不劳，则不求文[53]以待形。不求文以待形，固不待物。"

庄子衣大布而补之，正緳系履而过魏王。魏王曰："何先生之惫邪？"庄子曰："贫也，非惫也。士有道德不能行，惫也；衣弊履穿，贫也，非惫也，此所谓非遭时也。王独不见夫腾猿乎？其得楩梓豫章[54]也，揽蔓其枝而王长[55]其间，虽羿、蓬蒙不能眄睨[56]也。及其得柘棘枳枸[57]之间也，危行侧视，振动悼栗，此筋骨非有加急而不柔也，处势不便，未足以逞其能也。今处昏上乱相之间而欲无惫，奚可得邪？此比干之见剖心，徵[58]也夫！"

孔子穷于陈蔡之间，七日不火食。左据槁木，右击槁枝，而歌猋氏之风，有其具而无其数[59]，有其声而无宫角[60]。木声与人声，犁然[61]有当于人之心。颜回端拱[62]还目而窥之。仲尼恐其广己[63]而造大也，爱己而造哀也，曰："回，无受天损易，无受人益难。无始而非卒也，人与天一也。夫今之歌者其谁乎！"回曰："敢问无受天损易。"仲尼曰："饥渴寒暑，穷桎[64]不行，天地之行也，运物之泄[65]也，言与之偕逝之谓也。为人臣者，不敢去之。执臣之道犹若是，而况乎所以待天乎？""何谓无受人益难？"仲尼曰："始用四达[66]，爵禄并至而不穷。物之所利，乃非己也，吾命其在外者也。君子不为盗，贤人不为窃，吾若取之何哉？故曰：鸟莫知于鹝鹆[67]，目之所不宜处不给[68]视，虽落其实，弃之而走。其畏人也而袭诸人间。社稷存焉尔！""何谓无始而非卒？"仲尼曰："化其万物而不知其禅[69]之者，焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。""何谓人与天一邪？"仲尼曰："有人，天也；有

天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然⑦⓪体逝而终矣！”

庄周游于雕陵之樊⑦①，睹一异鹊自南方来者。翼广七尺，目大运寸⑦②，感周之颡⑦③，而集于栗林。庄周曰：“此何鸟哉！翼殷⑦④不逝，目大不睹。”蹇裳躩步⑦⑤，执弹而留之。睹一蝉方得美荫而忘其身。螳螂执翳⑦⑥而搏之，见得而忘其形。异鹊从而利之，见利而忘其真。庄周怵然⑦⑦曰：“噫！物固相累，二类相召也。”捐⑦⑧弹而反走，虞人逐而谇⑦⑨之。庄周反入，三日不庭⑧⓪。蒄且从而问之：“夫子何为顷间甚不庭乎？”庄周曰：“吾守形而忘身，观于浊水而迷于清渊。且吾闻诸夫子曰：‘入其俗，从其令。’今吾游于雕陵而忘吾身，异鹊感吾颡，游于栗林而忘真。栗林虞人以吾为戮⑧①，吾所以不庭也。”

阳子之⑧②宋，宿于逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人恶。恶者贵而美者贱。阳子问其故，逆旅小子对曰：“其美者自美，吾不知其美也；其恶者自恶，吾不知其恶也。”阳子曰：“弟子记之：行贤而去⑧③自贤之行，安往而不爱哉！”

〔注释〕 ① 竖子：童仆。 ② 奚：何。 ③ 处：安排、处置。 ④ 訾(zǐ)：诽谤。 ⑤ 万物之祖：这里指道。 ⑥ 物物：把事物当成为人所用之物。 ⑦ 传：传续、承继。 ⑧ 廉：品行端正。 ⑨ 议：议论、非议。 ⑩ 志：记住。 ⑪ 须臾：片刻。 ⑫ 丰狐：毛长得厚密的狐狸。 ⑬ 隐约：潜藏。 ⑭ 胥疏：瞻顾而行的样子。 ⑮ 剖：剖开而挖空。 ⑯ 将：行。 ⑰ 猖狂妄行：指无理智、无目的地活动。 ⑱ 大方：大道。 ⑲ 倨：指态度傲慢。 ⑳ 留居：指安于所处的地位。 ㉑ 有人：拥有民众。 ㉒ 莫：通“漠”，广大无边。 ㉓ 方舟：两舟并行。 ㉔ 惴(biǎn)心：心胸狭隘。 ㉕ 歙：合拢。 ㉖ 向：从前。 ㉗ 县：通“悬”，悬挂钟的架子。 ㉘ 侗：幼稚无知的样子。 ㉙ 傥：失意的样子。 ㉚ 芒：通“茫”，模糊不清、昏暗不明。 ㉛ 曲傅：顺从依附。 ㉜ 翛翛翐翐：飞得迟缓不高的样子。 ㉝ 引援：跟随。 ㉞ 绪：剩余的。 ㉟ 汙：污浊。 ㊱ 伐：夸耀。 ㊲ 道流：遵循大道。 ㊳ 责：求。 ㊴ 闻：闻达。 ㊵ 裘褐：简陋的衣服。 ㊶ 犯：遭遇。 ㊷ 假：国名。 ㊸ 赤子：初生的婴儿。 ㊹ 布：钱。 ㊺ 天属：天性相连。 ㊻ 相收：相关照。 ㊼ 醴：甜酒。 ㊽ 翔佯：游荡不定的样子。 ㊾ 挹：通“揖”，作揖。 ㊿ 泠(líng)：晓谕。 (51) 缘：顺。 (52) 率：率真。 (53) 文：装饰。 (54) 柟梓豫章：柟，楠树；梓，楸树；豫章，樟树。这里均指端直的树木。 (55) 王长：自得的样子。 (56) 眄睨：斜视。 (57) 柘(zhí)棘枳(zhǐ)枸：柘，黄桑；棘，酸枣；枳，枸桔；枸，常绿的小乔木或大灌木。 (58) 徵：证明。

㊾ 数:节奏。　㊿ 宫角:为五声宫、商、角、徵、羽之一,这里指代音律。　(51) 犁然:清楚分明。　(52) 端拱:端坐拱手。　(53) 广己:夸大自己的道德。　(54) 桎:桎梏。　(55) 泄:排泄,这里指产物。　(56) 四达:指多方面都很顺利。　(57) 鹑鹊:燕子。　(58) 给:多。　(59) 禅:禅让、替代。　(60) 晏然:安乐悠闲的样子。　(61) 樊:篱笆。　(62) 运寸:直径一寸。　(63) 颡(sǎng):额。　(64) 殷:大。　(65) 蹇裳躩步:蹇,提起;躩步,小心提步疾走。　(66) 执翳:举臂。　(67) 怵(chù)然:害怕、警惕的样子。　(68) 捐:捐弃、放弃。　(69) 谇:责问。　(70) 不庭:不出门庭。　(71) 戮:辱。　(72) 之:到。　(73) 去:除去。　(悦玲一)

〔鉴赏〕　此文论述人的全身之道。这个论题在《庄子》书中占了相当重要的位置,与那个时代的特点相关。

战国时期统治阶级内部的互相残杀和诸侯国之间的战争愈演愈烈,社会各阶层人士都有朝不保夕之忧,就如此文所描写的身处"柘棘枳枸之间"的猿猴,都是"危行侧视,振动悼栗"。即使那些地位显赫的人,如市南宜僚所见的鲁侯,也总是时时担忧自己的命运。至于那些有才能的人,他们常常因其才能而丢了性命,这就是所谓的"才患"的现象。基于这样的历史背景,我们就可以理解,为什么文章一开始庄子的弟子就提出:材、还是不材,才能"终其天年"?

对这个问题,庄子起初给出了一个似乎是模棱两可的答案:"处于材与不材之间。"这是对其弟子非此即彼式的问题的一种带有幽默与揶揄意味、富有机趣的巧妙回答,但他随即说它"似之而非,故未免乎累"。这一否定性的说法是把握《山木》篇旨意的钥匙。

"处于材与不材之间"的意思是可以为材,或是材而表现为不材,或是不力图成为某种人才。北宫奢为卫灵公敛赋显示了才能,他在文章中受到肯定;市南宜僚教鲁侯"刳形去皮,洒心去欲,而游于无人之野",似乎是要他成为不材;意怠,即海燕,与受大公任之教的孔子当属于材而有意显示为不材那一类。后两种隐喻主张弃权位,去功名,削迹捐势,洗心寡欲,以避祸保身,似乎教人回避现实问题,避开生活矛盾和社会冲突,因而是一种隐士哲学。《山木》很自然地让人产生这样的印象,实际上自古以来很多人就是以这样的眼光来看这些寓言,当然,有的持赞赏态度,有的则因为它让人与世无争,无所作为,是一种消极的人生观而加以否定和批判。

然而,作者认为处于材与不材之间的做法只是"似"其本意,这是指它主张不要刻意为材或不材而言的。可是,在作者看来它只是就事论事,不能表现其人生哲学的精神实质,也不能使人摆脱材的观念的束缚,因此又加以否定。作者的根本主张是"乘道德而浮游","与时俱化,而无肯专为",

"物物而不物于物"。作者在文中宣扬北宫奢、市南宜僚、海燕、大公任等的生活方式,就因为它们体现了这种主张的精神,而不在于它们是否提供了一种材、或不材、或处于材与不材之间的典范。

"乘道德而浮游",是指与道为一,作逍遥游,也就是遵循自然无为的天道,挣脱种种世俗价值观念的束缚,追求精神自由。文章主张涉于江而浮于海,游于"无人之野","大莫之国"等,都是一种隐喻,用以形容这种逍遥游的境界。这是一种表达思想的手法,是以夸张的言辞形容在这一境界中人们不受任何束缚的状态。我们不能只按照这些文字的直接的、表面的意思狭隘地理解作者的思想。市南宜僚要鲁侯"刳形去皮"、"洒心去欲",又言孔子辞其交游,去其弟子,逃于大泽,这类文字也当如是观。在作者看来,得道之人,视一切为身外之物,不为所累,自然心胸豁达,不会与人争权于朝,争利于市,也就不会有飞来横祸,能保全其身。

"与时俱化"就是顺应世界变化的趋势和百姓的意愿。"无肯专为"即不固守于一端。文章的逻辑是,既然万事万物都在运动变化之中,"无始而非卒",那么,任何一个事物都靠不住。权位不可依靠,才能、功名则是危险的,即所谓"功成者堕,名成者亏","直木先伐,甘井先竭";人也如此,"成则毁,廉则挫,尊则议,有为则亏,贤则谋,不肖则欺",都不可靠。作者认为,人只有顺应大化流行,才是安全的。

以道为依归的人生态度表现在待人接物上就是"物物而不物于物",即把外物当成为己所用的东西,而不是当成一种目的,把自己变成外物的奴仆,使自己成为一种物,也就是说,要支配外物而不为外物所支配,这是此文中最有价值的思想。文章最后所说的庄子游雕陵睹异雀而忘其身的寓言就是这一哲理的精彩表达。作者并不主张完全弃绝外物世事,脱离社会,隐居山林,而是要求在外物面前保持一份清醒、自觉和自主精神;不做外物的盲目的追求者,而做外物的主宰。显然,这种人生态度在任何时代都是需要的。

(施忠连)

知 北 游 《庄子》

知北游于玄水之上,登隐弇[①]之丘,而适遭[②]无为谓焉。知谓无为谓曰:"予欲有问乎若:何思何虑则知道?何处何服则安道?何从何道则得道?"三问而无为谓不答也。非不答,不知答

也。知不得问，反于白水之南，登狐阕之丘，而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰："唉！予知之，将语若。"中欲言而忘其所欲言。知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰："无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。"

知问黄帝曰："我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？"黄帝曰："彼无为谓真是也，狂屈似之，我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可致③，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪④也。故曰：'失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。'礼者，道之华⑤而乱之首也。故曰：'为道者日损，损之又损之，以至于无为。无为而无不为也。'今已为物也，欲复归根⑥，不亦难乎！其易也其唯大人⑦乎！生也死之徒⑧，死也生之始，孰知其纪⑨！人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一⑩也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：'通天下一气耳。'圣人故贵一。"知谓黄帝曰："吾问无为谓，无为谓不应我，非不我应，不知应我也；吾问狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也；今予问乎若，若知之，奚故不近？"黄帝曰："彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予与若终不近也，以其知之也。"狂屈闻之，以黄帝为知言。

天地有大美而不言，四时有明法⑪而不议，万物有成理⑫而不说。圣人者，原⑬天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。今彼神明至精，与彼百化⑭。物已死生方圆⑮，莫知其根也。惛然⑯而万物，自古以固存。六合⑰为巨，未离其内；秋毫为小，待之成体；天下莫不沉浮，终身不故⑱；阴阳四时运行，各得其序；惛然⑲若亡而存；油然不形而神；万物畜而不知：此之谓本根，可以观于天矣！

齧缺问道乎被衣，被衣曰："若正汝形，一⑳汝视，天和将至；摄㉑汝知，一汝度㉒，神将来舍㉓。德将为汝美，道将为汝居。汝瞳㉔焉如新生之犊，而无求其故。"言未卒，齧缺睡寐。被衣大说，行歌而去之，曰："形若槁骸㉕，心若死灰，真其实知，不以故

自持。媒媒晦晦㉖，无心而不可与谋。彼何人哉！”

舜问乎丞曰：“道可得而有乎？”曰：“汝身非汝有也，汝何得有夫道！”舜曰：“吾身非吾有也，孰有之哉？”曰：“是天地之委㉗形也；生非汝有，是天地之委和㉘也；性命非汝有，是天地之委顺也；孙子非汝有，是天地之委蜕也。故行不知所往，处不知所持，食不知所味，天地之强阳㉙气也，又胡可得而有邪！”

孔子问于老聃曰：“今日晏闲㉚，敢问至道。”老聃曰：“汝齐戒，疏瀹㉛而心，澡雪㉜而精神，掊击而知。夫道窅然㉝难言哉！将为汝言其崖略㉞：夫昭昭生于冥冥，有伦㉟生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。故九窍者胎生。八窍者卵生。其来无迹，其往无崖，无门无房，四达之皇皇㊱也。邀㊲于此者，四肢强，思虑恂达㊳，耳目聪明。其用心不劳，其应物无方，天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！且夫博之不必知，辩之不必慧，圣人以断之矣！若夫益之而不加益，损之而不加损者，圣人之所保㊴也。渊渊乎其若海，巍巍乎其终则复始也。运量㊵万物而不匮，则君子之道，彼其外与！万物皆往资焉而不匮。此其道与！

中国有人焉，非阴非阳，处于天地之间，直且㊶为人，将反于宗。自本观之，生者，喑醷㊷物也。虽有寿夭，相去几何？须臾之说也，奚足以为尧、桀之是非！果蓏㊸有理，人伦虽难，所以相齿㊹。圣人遭之而不违，过之而不守。调而应之，德也；偶而应之，道也。帝之所兴，王之所起也。

人生天地之间，若白驹之过郤㊺，忽然而已。注然㊻勃然，莫不出焉；油然㊼漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人类悲之。解其天弢㊽，堕其天袭㊾。纷乎宛乎，魂魄将往，乃身从之。乃大归乎！不形之形，形之不形，是人之所同知也，非将至之所务也，此众人之所同论也。彼至则不论，论则不至；明见无值㊿，辩不若默；道不可闻，闻不若塞：此之谓大得。”

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期(51)而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下

邪?"曰:"在稊稗[52]。"曰:"何其愈下邪?"曰:"在瓦甓[53]。"曰:"何其愈甚邪?"曰:"在屎溺[54]。"东郭子不应。庄子曰:"夫子之问也,固不及质。正获之问于监市履狶[55]也,每下愈况。汝唯莫必,无乎逃物。至道若是,大言亦然。周、遍、咸三者,异名同实,其指一也。尝相与游乎无何有之宫,同合而论,无所终穷乎尝相与无为乎!澹[56]而静乎!漠[57]而清乎!调[58]而闲乎!寥已吾志,无往焉而不知其所至,去而来而不知其所止。吾已往来焉而不知其所终,彷徨乎冯闳[59],大知入[60]焉而不知其所穷。物物者[61]与物无际,而物有际者,所谓物际者也。不际之际,际之不际者也。谓盈虚衰杀[62],彼为盈虚非盈虚,彼为衰杀非衰杀,彼为本末非本末,彼为积散非积散也。"

妸荷甘与神农同学于老龙吉。神农隐几,阖户昼瞑[63]。妸荷甘日中�characters[64]户而入,曰:"老龙死矣!"神农隐几拥杖而起,嚱[65]然放杖而笑,曰:"天知予僻陋慢诡[66],故弃予而死。已矣,夫子无所发予之狂言而死矣夫!"弇堈吊闻之,曰:"夫体道者,天下之君子所系焉。今于道,秋豪之端万分未得处一焉,而犹知藏其狂言而死,又况夫体道者乎!视之无形,听之无声,于人之论者,谓之冥冥[67],所以论道而非道也。"

于是泰清问乎无穷,曰:"子知道乎?"无穷曰:"吾不知。"又问乎无为,无为曰:"吾知道。"曰:"子之知道,亦有数[68]乎?"曰:"有。"曰:"其数若何?"无为曰:"吾知道之可以贵,可以贱,可约[69],可以散,此吾所以知道之数也。"泰清以之言也问乎无始,曰:"若是,则无穷之弗知与无为之知,孰是而孰非乎?"无始曰:"不知深矣,知之浅矣;弗知内矣,知之外矣。"于是泰清中而叹曰:"弗知乃知乎,知乃不知乎!孰知不知之知?"无始曰:"道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也!知形[70]形之不形乎!道不当名。"无始曰:"有问道而应之者,不知道也;虽问道者,亦未闻道。道无问,问无应。无问问之,是问穷也;无应应之,是无内[71]也。以无内待问穷,若是者,外不观乎宇宙,内不知乎太初[72]。是以不过乎昆仑,不游乎太虚。"

光曜问乎无有曰："夫子有乎？其无有乎？"光曜不得问，而孰视其状貌：窅然空然。终日视之而不见，听之而不闻，搏[73]之而不得也。光曜曰："至矣，其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也。及为无有矣，何从至此哉！"

大马[74]之捶钩者，年八十矣，而不失豪芒[75]。大马曰："子巧与！有道与？"曰："臣有守[76]也。臣之年二十而好捶钩，于物无视也，非钩无察也。"是用之者假不用者也，以长得其用，而况乎无不用者乎！物孰不资[77]焉！

冉求问于仲尼曰："未有天地可知邪？"仲尼曰："可。古犹今也。"冉求失问而退。明日复见，曰："昔者吾问，'未有天地可知乎？'夫子曰：'可。古犹今也。'昔日吾昭然[78]，今日吾昧然[79]。敢问何谓也？"仲尼曰："昔之昭然也，神[80]者先受之；今之昧然也，且又为不神者求邪！无古无今，无始无终。未有子孙而有子孙可乎？"冉求未对。仲尼曰："已矣，未应矣！不以生生死，不以死死生。死生有待[81]邪？皆有所一体。有先天地生者物邪？物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也；犹其有物也无已！圣人之爱人也终无已者，亦乃取于是者也。"

颜渊问乎仲尼曰："回尝闻诸夫子曰：'无有所将[82]，无有所迎。'回敢问其游[83]。"仲尼曰："古之人外化而内[84]不化，今之人内化而外不化。与物化者，一不化者也。安化安不化？安与之相靡[85]？必与之莫多。狶韦氏之囿，黄帝之圃，有虞氏之宫，汤武之室。君子之人，若儒墨者师，故以是非相镵[86]也，而况今之人乎！圣人处物不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。唯无所伤者，为能与人相将迎。山林与，皋壤[87]与，使我欣欣然而乐与！乐未毕也，哀又继之。哀乐之来，吾不能御，其去弗能止。悲夫，世人直为物逆旅[88]耳！夫知遇而不知所不遇，知能能而不能所不能。无知不能者，固人之所不免也。夫务免乎人之所不免者，岂不亦悲哉！至言去言，至为去为。齐知之所知，则浅[89]矣！"

〔注释〕 ① 隐弇：高丘隆起的样子。 ② 遭：巧遇。 ③ 致：获得。 ④ 伪：欺

骗。 ⑤ 华:伪饰。 ⑥ 根:根本,这里指道。 ⑦ 大人:圣人。 ⑧ 徒:空。 ⑨ 纪:始。 ⑩ 一:气。 ⑪ 明法:指四季的变化有一定的规律。 ⑫ 成理:一定的规律。 ⑬ 原:推究。 ⑭ 百化:无数的变化。 ⑮ 方圆:形容死生的变化。 ⑯ 扁然:即翩然,自然而然。 ⑰ 六合:天地四方。 ⑱ 故:常。 ⑲ 惛然:懵懂的样子。 ⑳ 一:集中。 ㉑ 摄:收敛。 ㉒ 度:态度。 ㉓ 舍:停留。 ㉔ 瞳:无知的样子。 ㉕ 槁骸:枯骨。 ㉖ 媒媒晦晦:懵懂的样子。媒,通"昧"。 ㉗ 委:给。 ㉘ 和:自然的和气,指阴阳的结合统一。 ㉙ 彊阳:彊,通"强",运动。 ㉚ 晏闲:闲暇无事。 ㉛ 疏瀹:洗涤。 ㉜ 澡雪:洗净。 ㉝ 窅(yǎo)然:窅,深远的样子。 ㉞ 崖略:大概。 ㉟ 有伦:指社会的秩序及伦常。 ㊱ 皇皇:广大的样子。 ㊲ 遨:顺。 ㊳ 恑达:通达。 ㊴ 保:保护、爱护。 ㊵ 运量:运用量度。 ㊶ 直且:姑且。 ㊷ 喑醷(yìn yì):气聚合的样子。 ㊸ 蓏(luǒ):草本植物的果实。 ㊹ 相齿:以年龄大小为序。 ㊺ 郤:通"隙",孔。 ㊻ 注然:形容自然而然兴起的样子。 ㊼ 油然:自然而然归去的样子。 ㊽ 弢(tāo):弓囊。 ㊾ 袭(zhì):衣囊。 ㊿ 值:遇。 (51) 期:一定。 (52) 稊稗(tí bài):均指杂草。 (53) 甓:砖。 (54) 尿溺:尿,粪;溺,小便。 (55) 狶:猪,这里指猪价。 (56) 澹:安静的样子。 (57) 漠:清净。 (58) 调:协调、调和。 (59) 冯闳:空虚广阔的样子。 (60) 入:懂得、明白。 (61) 物物者:这里指道。 (62) 衰杀:增益、减损。 (63) 瞑:通"眠",小睡。 (64) 蓼:推开。 (65) 嚗(bó):象声词,形容放下手杖的声音。 (66) 慢弛:放诞。 (67) 冥冥:昏昏然、不明白。 (68) 数:规律、法则。 (69) 约:集中。 (70) 形:产生、创造。 (71) 无内:指心中无道。 (72) 太初:指宇宙万物的开始。 (73) 搏:捕捉。 (74) 大马:大司马。 (75) 豪芒:毫厘。 (76) 守:道。 (77) 资:供给、取用。 (78) 昭然:明白。 (79) 昧然:糊涂。 (80) 神:精神。 (81) 待:对偶,指相辅相成的对立面。 (82) 将:送。 (83) 游:理由、原因。 (84) 内:思想。 (85) 靡:顺。 (86) 爕(xiè):和、响应。 (87) 皋壤:平原。 (88) 逆旅:客舍、旅馆。 (89) 浅:浅陋。 (倪玲一)

〔鉴赏〕《知北游》是《庄子》外杂篇中最富有哲理性的篇目之一,也是《庄子》与《老子》之联系最为密切的篇目之一。

"道家"言"道",本是题中应有之义,当无可厚非。然而,道家,特别是老与庄,其关于"道"的内在属性的规定,又使"道"之言说,根本没有可能,"道可道"者,"非常道"也。视之不见,听之不闻,搏之不得,无可言说,无可名状,无可奉告。然而,道家们又确信其有,确信其存在,甚至确信其无所不包的伟大作用:"道,冲而用之或不盈,渊兮似万物之宗"(《老子》四章)。——正是这一近乎"二律背反"性质的信念,使道家学者们不可避免地陷入了永无止境地追求,而又永远得不到解决的矛盾之中。

《知北游》一篇,正是庄子对这一问题苦苦跟踪,穷追不舍的记录。

老子曰:"道可道,非常道。"(《老子》一章)——这一表述,是道家关于

"道"的最原始的规定，也是道家关于"道"的最权威的本质性界定。依通常理解，"道"之可以言说者，即非永恒之道。换句话说，既为"永恒之道"，自亦无可言说。故老子又曰："知者不言，言者不知。"(《老子》五十六章)——至于"知者"既然"不言"，又何以表明其为"知者"，世人似乎难以晓知。

庄子不愧为老子的第一继承人，不愧为老子思想学说之"真谛"的传承者。在《知北游》中，庄子先后设定了"知"与无为谓的对话，"知"与狂屈的对话，"知"与黄帝的对话，狿缺与被衣的对话，舜与丞的对话，孔子与老聃的对话，东郭子与庄子的对话等等，对道之所以为道，多角度，多方位，反复申说，无止无休，使出了浑身的"解数"。

后韩非对《老子》"上德无为而无不为也"曾有一段绝妙的解说："所以贵无为无思为虚者，谓其意无所制也。夫无术者，故以无为无思为虚也。夫故以无为无思为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。虚者，谓其意无所制也。今制于为虚，是不虚也。虚者之无为也，不以无为为有常，不以无为为有常则虚，虚则德盛，德盛之谓上德。"(《韩非子·解老》)——韩非对《老子》的理解可谓"入木三分"，所谓"无为无思为虚"，并非主体的主观追求。若刻意追求"无为无思"，此反为"无为无思"所牵制，实乃在为，在思，正是"制于为虚"，故其实质乃"不虚也"。——这是何等深思捷辩也！

再看庄子对无为谓、狂屈、黄帝三者回答的判断，其先借黄帝之口曰："彼无为谓真是也，狂屈似之，我与汝("知")终不近也。夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。"后又曰："彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予与若("知")终不近也，以其知之也。"(见《庄子·知北游》)由于"道"不可言，故言者不知。由此进而推知：无为谓"不知答"，故其"真是"知"道"；狂屈欲答而忘言，故狂屈"近似"知"道"；而黄帝直言"无思无虑始知道"，则反而"终不近"于"道"也。

庄子的这一系列逻辑推论，与韩非之解可谓有异曲同工之妙。

既要追求"道"，又永远不可接近或取得"道"，这就是道家永远追索又永无结果的命题。 (谢祥皓)

白 马 论 《公孙龙子》

"白马非马"，可乎？

曰：可。

曰：何哉？

曰：马者，所以命形[1]也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：白马非马。

曰：有白马不可谓无马[2]也。不可谓无马者，非马也[3]？有白马为有马[4]，白之非马[5]，何也？

曰：求马，黄、黑马皆可致[6]；求白马，黄、黑马不可致。使白马乃马也，是所求一也[7]。所求一者，白者不异马也[8]。所求不异，如[9]黄、黑马有可有不可，何也？

可与不可，其相非[10]明[11]。故黄、黑马一也[12]，而可以应有马[13]，而不可以应有白马，是白马之非马，审[14]矣！

曰：以马之有色为非马，天下非有无色之马也。天下无马，可乎？

曰：马固[15]有色，故有白马。使马无色，有马如已耳[16]，安[17]取白马？故白者非马[18]也。白马者，马与白也，马与白非马也[19]，故曰白马非马也。

曰：马未与[20]白为马，白未与马为白。合[21]马与白，复名白马。是相与以不相与为名[22]，未可。故曰：白马非马未可。

曰：以有白马为有马，谓有白马为有黄马，可乎？

曰：未可。

曰：以有马为异有黄马[23]，是异黄马于马也；异黄马于马，是以黄马为非马。以黄马为非马，而以白马为有马，此飞者入池而棺椁异处[24]，此天下之悖言乱辞也。

曰："有白马不可谓无马者"，离[25]白之谓也；不离者有白马不可谓有马也。故所以为有马者[26]，独以马为有马耳[27]，非以白马为有马。故其为有马也，不可以谓"马马"[28]也。

曰："白者不定所白[29]"，忘之[30]而可也。白马者，言白定所白[31]也，定所白者非白[32]也。马者，无去取于色[33]，故黄、黑皆所以应；白马者，有去取于色，黄、黑马皆所[34]以色去，故唯白马独可以应耳。无去者非有去也[35]，故曰白马非马。

〔注释〕 ① 命形:称呼形体。命,称呼、称谓。 ② 无马:没有马的性质。 ③ 不可谓无马者,非马也:全句意为不可说白马不具有马的性质,那么白马不是马吗? ④ 有白马为有马:有人说白马具有马的性质。 ⑤ 白之非马:以白来称呼白马不是马。 ⑥ 致:给予。 ⑦ 使白马乃马也,是所求一也:意思是求白马便是求马,那么他的所求是一样的。一说是求白马和白马不是一样的。 ⑧ 所求一者,白者不异马也:既然所求是一样的,那么白马便与其他颜色的马没有两样了。 ⑨ 如(ér):然而。 ⑩ 相非:相反。非,不同。 ⑪ 明:明显。 ⑫ 故黄、黑马一也:因此从黄马黑马一样角度说。 ⑬ 而可以应有马:这可从它符合马的性质来说。应,适合、符合。 ⑭ 审:确定。 ⑮ 固:本来。 ⑯ 有马如已耳:只不过具有马的性质(概念)而已。如已,而已。 ⑰ 安:如何。 ⑱ 白者非马:白色不是马。 ⑲ 马与白非马也:原句为"马与白马也",疑漏一"非"字。意为马与白色都不是马的性质(概念)。 ⑳ 未与:没有结合。 ㉑ 合:复合、合并。 ㉒ 是相与以不相与为名:句意为把没有结合的(指马或白)与相结合(白马)的一起称呼。 ㉓ 异有黄马:不同于黄马的性质(概念)。 ㉔ 飞者入池而棺椁异处:飞者指鸟,不应入池,棺椁相合,不可分离。此句比喻混乱。 ㉕ 离:离开、抛弃。 ㉖ 所以为有马者:所认为(白马)具有马的性质(概念)的原因。 ㉗ 独以马为有马耳:仅仅是以马具有马的性质(概念)。 ㉘ 马马:意思是如果将马认为具有马的性质(概念),白也具有马的性质(概念),那么白马便成为"马马"了。 ㉙ 不定所白:即不固定在什么上面的白色。 ㉚ 忘之:抛弃。 ㉛ 定所白:确定在一定东西上的白色。 ㉜ 非白:不是一般性质(概念)上的白色。 ㉝ 无去取于色:并不取舍于颜色。 ㉞ 所:衍文。 ㉟ 无去者非有去也:没有取舍并不等同有取舍的。 (汤勤福)

〔鉴赏〕 《公孙龙子·白马论》提出并论证了一个著名的命题:"白马非马"。

长期以来,学界对此有截然相反的两种观点:一种观点认为,"白马非马"是个违反常识的错误命题,作者对它的论证是典型的诡辩。另一种观点认为,"白马非马"是个正确的命题,作者对它的论证深刻地反映出中国古代一个重要的逻辑思想。

以上两种观点的分歧,主要源于对"白马非马"这一命题中的语词的不同理解上。主张"白马非马"是错误命题的学者,把命题中的"白马"、"马"解释为实实在在的实体,把命题中的"非"解释为"不是",指一种全异关系,从而把整个命题说成是"白马不是马",认为《白马论》的作者不承认白马是马。主张"白马非马"是正确命题的学者,把命题中的"白马"、"马"解释为两个概念,把命题中的"非"解释为"不等于",指一种相异的关系,从而把整个命题说成是"'白马'不等于'马'"或"'白马'异于'马'",也就是说,"白

马”和“马”是两个不同的概念。

从语义上讲，“白马”、“马”确实可以指某种特定的实体，也可以指关于某种特定实体的概念；“非”是对“是”的否定，即“不是”。然而，在汉语（不论是古代汉语，还是现代汉语）中，“是”在表示两者关系时，仍然是个多义词，有等于、包含于、属于等不同含义。由此，“不是”也就有不等于、不包含于、不属于等含义。“不等于”说的是两者之间不全同，有差异；“不包含于”和“不属于”说的是两者之间的关系是全异的。若单从字面上看，可以把“白马非马”解释为“白马全异于马”，也可以把“白马非马”解释为“‘白马’异于‘马’”。

通读《白马论》全篇，可以看出，作者始终是围绕“‘白马’异于‘马’”进行论证的。文中说，“异黄马于马，是以黄马为非马”，就是将“非”解释为“异”的一个例证。

《白马论》的作者在论证“‘白马’异于‘马’”时提出了两个重要的思想：

第一，作者指出，“马者，所以命形也；白者，所以命色也”。就是说，“马”之名是指称形体的，“白”之名是指称颜色的。“白马者，马与白也”。就是说，“白马”之名兼指形体与颜色。又说，“马者，无去取于色”；“白马者，有去取于色”。就是说，“马”之名不涉及颜色，“白马”之名则涉及到颜色。作者由此得出“白马非马”。很显然，这是从内涵方面揭示了“马”与“白马”两个概念的不同。“白马”的内涵比“马”多，多了一个命色的属性。

第二，作者指出，“求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致”。就是说，如果有人要一匹马，你送给他黄马或黑马都可以；如果有人要一匹白马，你送给他黄马或黑马都不可以。也就是说，“马”这个概念可以指称黄马、黑马等各种颜色的马，而“白马”这个概念则不能指称除白马以外的其他各种颜色的马。作者由此得出“白马非马”。很显然，这是从外延上揭示了“马”与“白马”两个概念的不同。“白马”的外延比“马”的外延小，它不包括黄马、黑马等除白色以外的各种颜色的马。

中国古代名辩学有一个明显的特点，就是往往用一个典型的特例代表一般，甚至表达一个公式。如果我们把“白马非马”这个命题看作是阐述名辩学的概念理论的一个典型的特例的话，就可以由此得出具有属种关系的概念在内涵和外延上有反变关系的结论，就是说，属概念（如“马”）的内涵比种概念（如“白马”）少，而属概念的外延比种概念大。遗憾地是，公孙龙没有明确得出这个结论，他甚至于连概念的属种关系也不一

定有自觉的认识，他只是强调了“白马”与“马”这样的两个概念不同。尽管如此，《白马论》对“白马非马”的论证也是对中国名辩学的一个重要贡献。

公孙龙是个有名的辩者，他有和别人进行论辩的“雅兴”。为作惊人之举，他有时可能故意把一个命题说得不那么明白，而又有意与人们的常识开玩笑。笼统地说“白马非马”，自然就可以有不同地解释。如果明白地说“白马”异于“马”，人们就不会同他辩了，他的“雅兴”也就无处可发了。

“白马非马”之说是公孙龙的重要思想。《公孙龙子·迹府》引用公孙龙自己的话说：“龙之所以为名者，乃以白马之论尔”。然而，“白马非马”之说并不是公孙龙首先提出的。据《韩非子·外储说左上》说，战国时宋国辩士儿说就“持白马非马”说，并“服齐稷下之辩者”。但他是怎样论述这一命题的，却没有留下具体资料。《战国策·秦策》说，“刑名之家，皆曰白马非马”，这说明“白马非马”之说在当时是很有影响的。 （刘培育）

修 身 《荀子》

见善，修然①必以自存也；见不善，愀然②必以自省也；善在身，介然③必以自好也；不善在身，菑然④必以自恶也。故非⑤我而当者，吾师也；是我而当者，吾友也；谄谀我者，吾贼也。故君子隆师而亲友，以致⑥恶其贼。好善无厌，受谏而能诫，虽欲无进，得乎哉？小人反是，致乱，而恶人之非己也；致不肖，而欲人之贤己也；心如虎狼，行如禽兽，而又恶人之贼己也。谄谀者亲，谏争者疏，修正为笑⑦，至忠为贼，虽欲无灭亡，得乎哉？诗曰：“嗡嗡訾訾⑧，亦孔⑨之哀。谋之其臧⑩，则具⑪是违；谋之不臧，则具是依。”此之谓也。

扁⑫善之度⑬：以治气养生，则身后彭祖⑭；以修身自强⑮，则名配尧、禹。宜于时通⑯，利以处穷⑰，礼信⑱是也。凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃⑲乱提⑳偃㉑；食饮、衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾；容貌、态度、进

退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违[22]，庸众[23]而野。故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。诗曰："礼仪卒度[24]，笑语卒获[25]。"此之谓也。

以善先[26]人者谓之教，以善和人者谓之顺；以不善先人者谓之谄，以不善和人者谓之谀。是是[27]、非非谓之知，非是、是非谓之愚。伤良曰谗，害良曰贼。是谓是、非谓非曰直。窃货曰盗，匿行曰诈，易言[28]曰诞，趣[29]舍无定谓之无常，保利弃义谓之至贼。多闻曰博，少闻曰浅。多见曰闲[30]，少见曰陋。难进曰偍[31]，易忘曰漏。少而理曰治，多而乱曰秏[32]。

治气、养心之术：血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深[33]，则一之以易良；勇毅猛戾，则辅之以道顺[34]；齐给便利[35]，则节之以动止；狭隘褊小，则廓之以广大；卑湿[36]重迟[37]贪利，则抗[38]之以高志；庸众驽散[39]，则劫[40]之以师友；怠慢僄弃[41]，则炤[42]之以祸灾；愚款[43]端悫[44]，则合之以礼乐，通之以思索。凡治气、养心之术，莫径[45]由礼，莫要得师，莫神一好[46]。夫是之谓治气、养心之术也。

志意修[47]则骄富贵，道义重[48]则轻王公；内省而外物轻矣。传曰："君子役物，小人役于物。"此之谓矣。身劳而心安，为之；利少而义多，为之；事乱君而通[49]，不如事穷君而顺焉。故良农不为水旱不耕，良贾不为折阅[50]不市[51]，士君子不为贫穷怠乎道。

体恭敬而心忠信，术[52]礼义而情爱人，横行[53]天下，虽困四夷，人莫不贵；劳苦之事则争先，饶乐之事则能让，端悫诚信，拘守而详[54]，横行天下，虽困四夷，人莫不任。体倨固而心埶[55]诈，术顺墨[56]而精杂污，横行天下，虽达四方，人莫不贱；劳苦之事则偷儒[57]转脱[58]，饶乐之事则佞[59]兑[60]而不曲，辟违而不悫，程役[61]而不录[62]，横行天下，虽达四方，人莫不弃。

行而供[63]冀[64]，非渍淖[65]也；行而俯项，非击戾[66]也；偶视[67]而先俯，非恐惧也。然[68]夫士欲独修其身，不以得罪于比俗之人[69]也。

夫骥一日而千里，驽马十驾[70]则亦及之矣。将以穷无穷、逐

无极与？其折骨、绝筋终身不可以相及也；将有所止之，则千里虽远，亦或迟、或速、或先、或后，胡为乎其不可以相及也？不识步道者将以穷无穷、逐无极与？意[71]亦有所止之与？夫“坚白[72]”“同异”“有厚无厚[73]”之察，非不察也，然而君子不辩，止[74]之也；倚魁[75]之行，非不难也，然而君子不行，止之也。故学[76]曰：“迟[77]彼止而待我，我行而就之，则亦或迟、或速、或先、或后，胡为乎其不可以同至也？”故蹞步而不休，跛鳖千里；累土而不辍，丘山崇[78]成；厌[79]其源，开其渎，江河可竭；一进一退，一左一右，六骥不致。彼人之才性之相县[80]也，岂若跛鳖之与六骥足哉？然而跛鳖致之，六骥不致，是无他故焉，或为之或不为尔！道虽迩[81]，不行不至；事虽小，不为不成。其为人也多暇日[82]者，其出入不远矣。

好法而行，士也；笃志而体[83]，君子也；齐明[84]而不竭，圣人也。人无法则伥伥然，有法而无志[85]其义则渠渠[86]然，依乎法而又深其类[87]然后温温[88]然。

礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼，何以正身？无师，吾安知礼之为是也？礼然而然，则是情安礼也；师云而云，则是知若师也。情安礼，知若师，则是圣人也。故非[89]礼，是无法也；非师，是无师也。不是师法，而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也，舍乱妄[90]无为也。故学也者，礼法也；夫师以身为正仪[91]，而贵自安者也。诗云：“不识不知，顺帝之则[92]。”此之谓也。

端悫顺弟[93]，则可谓善少者矣；加好学逊敏焉，则有钧[94]无上，可以为君子者矣。偷儒惮事，无廉耻而嗜乎饮食，则可谓恶少者矣；加惕[95]悍而不顺，险贼而不弟焉，则可谓不详[96]少者矣，虽陷刑戮可也。

老老[97]，而壮者归焉；不穷穷[98]，而通者积焉；行乎冥冥[99]而施乎无报，而贤、不肖一焉：人有此三行，虽有大过[100]，天其不遂[101]乎。

君子之求利也略[102]，其远害也早，其避辱也惧，其行道理

也勇。

君子贫穷而志广，富贵而体恭，安燕[103]而血气不惰，劳勤而容貌不枯，怒不过夺[104]，喜不过予[105]。君子贫穷而志广，隆[106]仁也；富贵而体恭，杀势[107]也；安燕而血气不惰，柬[108]理也；劳勤而容貌不枯，好交[109]也；怒不过夺，喜不过予，是法胜私也。书曰："无有作好[110]，遵王之道；无有作恶[111]，遵王之路。"此言君子之能以公义胜私欲也。

〔注释〕 ① 修然：认真整饬的样子。 ② 愀(qiǎo)然：灾害在身的样子。 ③ 介然：坚固的样子。 ④ 菑(zī)然：被玷污的样子。菑，同"缁"，黑色。 ⑤ 非：指出缺点和错误。 ⑥ 致：极，极其。 ⑦ 笑：嘲笑，讥笑。 ⑧ 嗡嗡呰呰：嗡嗡，相附和；呰呰，相诋毁。 ⑨ 孔：很，大。 ⑩ 臧：善，好。 ⑪ 具：同"俱"。 ⑫ 扁：通"遍"，普遍。 ⑬ 度：法则。 ⑭ 彭祖：名铿，传说中尧时长寿的人。 ⑮ 强：原作"名"。 ⑯ 时通：处于显达。 ⑰ 处穷：处于穷困。 ⑱ 信：诚，的确。 ⑲ 勃：同"悖"，谬误。 ⑳ 提：弛缓。 ㉑ 慢：同"慢"，驰慢。 ㉒ 夷固僻违：倨傲邪僻。夷，倨傲；固，固执丑陋；僻违，邪僻不正。 ㉓ 庸众：庸俗粗野。 ㉔ 卒度：完全符合法则。 ㉕ 获：得时，得当。 ㉖ 先：引导，倡导。 ㉗ 是是：以是为是。是，肯定。 ㉘ 易言：语言轻率，不诚实。 ㉙ 趣：同"取"。 ㉚ 闲：熟习。 ㉛ 倪(tí)：迟缓。 ㉜ 耗(mào)：通"眊"，昏乱。 ㉝ 渐深：深沉。渐，通"潜"。 ㉞ 道顺：依顺，不越轨。 ㉟ 齐给便利：齐、给、便、利，都是敏捷轻快的意思。 ㊱ 卑湿：意志卑下。 ㊲ 重迟：行动迟钝。 ㊳ 抗：激发。 ㊴ 骂散：骂钝散漫。 ㊵ 劫：约束。 ㊶ 僄(piào)弃：轻浮自弃。 ㊷ 炤：同"昭"。使……明白。 ㊸ 愚款：单纯朴实。 ㊹ 端悫：正直诚实。 ㊺ 径：快捷迅速。 ㊻ 一好：专精不二。 ㊼ 修：美好。 ㊽ 道义重：即"重道义"。 ㊾ 通：显达。 ㊿ 折(shé)阅：亏本。折，阅，卖。 (51) 市：买卖。 (52) 术：通"述"，遵循。 (53) 横行：走遍。 (54) 详：明查事理。 (55) 埶：同"势"，势利。 (56) 顺墨：顺，阿谀顺从；墨，营私贪污。 (57) 偷儒：苟且偷懒。儒，通"懦"，指怕事。 (58) 转脱：取巧逃避。 (59) 佞：口才伶俐 (60) 兑(ruì)：通"锐"，行动敏捷。 (61) 程役：通"逞欲"。 (62) 录：检束，检点。 (63) 供：通"恭"，恭顺。 (64) 冀：当为"翼"，谨敬。 (65) 溃溏：陷入泥坑。 (66) 击戾：抵触。 (67) 偶视：面对面相视。 (68) 然：因为。 (69) 比俗之人：普通人。 (70) 十驾：马行十日所行路程。 (71) 意：通"抑"，还是。 (72) 坚白：战国时名家公孙龙的一个辩论命题。 (73) 同异、有厚无厚：战国时名家惠施的论题，一说有厚无厚是春秋邓析的论题。 (74) 止：节制。 (75) 倚魁：通"奇傀"，奇怪。 (76) 学：学者。 (77) 迟：等待。 (78) 崇：通"终"。 (79) 厌(yā)：同"压"，堵塞。 (80) 县：同"悬"，差别。 (81) 迩：远。 (82) 多暇日：指懒惰而不

做事。 ㉝ 体:道德践履。体,实行,践履。 ㉞ 齐明:无所不明。齐,全。 ㉟ 志:识,知。 ㊱ 渠渠:局促不安。 ㊲ 类:与法律相类似的律例。 ㊳ 温温:平和踏实的样子。 ㊴ 非:违背。 ㊵ 乱妄:胡作非为。 ㊶ 正仪:典范。 ㊷ 顺帝之责:符合自然的法则。 ㊸ 弟(tì):同"悌",顺从兄长。 ㊹ 钧:通"均",相等的人。 ㊺ 惕:同"荡",放荡。 ㊻ 详:通"祥",善。 ㊼ 老老:尊敬老人。 ㊽ 穷穷:轻辱穷困的人。 ㊾ 冥冥:不显要。意指行善不求人知。 ㊿ 过:祸。 (101) 遂:通"坠",毁灭。 (102) 略:少。 (103) 安燕:安逸。燕,通"晏",安。 (104) 过夺:过,过分;夺,处罚。 (105) 予:奖赏。 (106) 隆:重。 (107) 杀势:不盛气凌人。杀,减少。 (108) 柬:选择。 (109) 交:当作"文",礼节。 (110) 作好:凭个人喜好办事。 (111) 作恶:凭个人憎恶办事。

(张 静)

〔鉴赏〕 《荀子》书的第一篇为《劝学》,第二篇便是《修身》。荀子在《劝学》篇中说:"古之学者为己,今之学者为人。"这是借古讽今,批评当时的学风不正。"为己"之学,旨在"美其身"(《劝学》),亦即修身,而后治国平天下。学习——修身,是《荀子》一书的开宗明义之句,也是先秦儒学的开宗明义之句。反映儒学宗师孔子思想的《论语》一书,第一篇为《学而》,第二篇才是《为政》。足见《荀子》与《论语》两书的编者在理解儒学精微上是相通的,也说明荀学与孔学是相通的。通过学习完善自己的道德,以德立身、以德立国,是先秦儒学大师们的孜孜追求。儒家思想的魅力正在于这种道德精神。它提出的精神走向就是人的世界。所以说,伦理道德思想是儒学理论体系的核心。《大学》所谓"身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平",无疑是儒学大师们以德立国,实行伦理政治模式的纲领性总结。荀子的《修身》篇,正是这种时代思潮中承前启后的理论结晶。篇中着重论述了修身的道理和原则,强调学"礼"、"得师"、"一好"的修养方法,提倡道德的自我完善,提倡人生价值理想的追求,无疑是有一定的理论价值和现实意义的。

荀子有"治人"之论。"治人"者,道德高尚的治国之人之谓也。"治人"首要在"修身",在个人的自我完善,在个人的灵魂关怀,道德毕竟是人的道德,道德建设的最终目标也只能是人的完善。荀子称之为"德操",并要求"生乎由是,死乎由是",一生坚持,这样就能成为"能定能应"的"成人"或"君子"(《劝学》)。荀子亦如孔、孟,是注意强调人的主体能动性的。修身过程也就是人的自觉意识觉醒的过程,修身的直接目标,是要造就"治人"。同孔、孟一样,他的着眼点始终在治国平天下,在政治。

孔子已提出"学习"二字,《论语》首句便曰"学而时习之,不亦说乎"。

《荀子》开篇是《劝学》，云“学不可以已”。看来讲学习应该说是儒家首倡并世代发扬光大的一个重要传统。就在进入知识经济时代的今天，西方学者提出“学习化社会”(《学会生存》)的观念，也似可视作东方古老哲学智慧的现代转型。儒学的这一传统仍然是值得现代好好开发的思想资源。

“修身”的命题也源自孔子。《论语》的第一篇《学而》中就有“吾日三省吾身”的箴言。荀子说“君子博学而日参省乎已”(《劝学》)，显然脱胎于此。荀子又说“见不善，愀然，必以自省也”(《劝学》)，见到不良品行，要以忧虑恐惧的心情务必进行自我反省。这里说得明白不过，学习过程就是修身过程。近人梁启雄注云：“荀子之意：以人性本恶，必以学正之。”(《荀子简释》)荀子强调“隆师而亲友”、“好善无厌”，即只有尊重老师，亲善友人，追求美德不满足，才可能取得事业的成功。学习的重要性，也跃然纸上。

说到修身的原则和方法，荀子有一句极精要的话：“莫径由礼，莫要得师，莫神一好”。这是说，没有比礼更直接的途径，没有比得到好老师更重要的事情，没有比用心专一更有效的要领。荀子认为，这是调理神气、濡养心志、完成自我修养的必由途径和方法，即他所谓的“治气养心之术”。

荀子“隆礼”。“礼”在荀子思想中自有其特异的光彩，清人王先谦说得好：“荀子论学政治，皆以礼为宗。”(《荀子集解序》)荀子之“隆礼”在《荀子》中的确是“一以贯之”。荀子说“礼者，养也”(《礼论》)，“礼”的含义是用来调节人的欲望，满足人的需要的，即所谓“养人之欲，给人以求”(同上)。“礼”的内容还有所谓“别”，即“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称”(同上)，这实际是荀子勾勒的有等级差别的社会秩序。“礼”也就是一切言行和事物的最高准则。所以荀子强调“礼者，所以正身也”、“无礼何以正身”。荀子指引的修身之道就是始乎学礼，终乎遵礼，达到以正其身的境界。就学习的内容和程序而言，荀子也说是“始乎诵经，终乎读礼”(《劝学》)，要落在一个“礼”字上。荀子将礼与修身、治国更是紧紧联系起来，说“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”，人没有礼就无法生存，做事没有礼就不能成功，国家没有礼就不得安宁。反之，有了礼，则“君子以修(身)百姓宁”，“国家既治四海平”(《成相》)，君子以礼修身，可使百姓安宁，国家安定，四海莺歌燕舞庆升平。荀子所论之“礼”，是治信念、法律、道德于一炉的综合体。以“礼”来“修身”或“正身”，用今天的话说，就是“君子”之类有身份的人应带头遵纪守法、以身作则，在道德上模范于社会。

荀子“隆师”。“师”之前冠“隆”，前无古人。在荀子心目中，“师”与“君”、“礼”并列而无愧。这大概与荀子毕其终身从事教育、著书立说、授徒

传道有关。“有秀才”的荀子少年时，便“游学于齐”，后在稷下学宫中“三为祭酒”，学子们誉称其“最为老师”，晚年废居兰陵，仍著书授徒，直至“著数万言而卒”(《史记》本传)。作为战国时期一位伟大的教育家，荀子讲“礼有三本”时，说“君师者，治之本”(《礼论》)，把教师与君主等同看待，足见其对教育的高度重视。荀子说：“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼，何以正身；无师，吾安知礼之为是。”在荀子看来，“礼”是最高的社会规范，是纠正一个人思想行为的标准。而“礼”的观念和行为是通过教育形成的，是由教师传授的。荀子还不无感慨地说：“有师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。”(《儒效》)荀子把教育提高到安邦定国的高度，还说“国将兴，必贵师而重傅”，“国将衰，必贱师而轻傅”(《大略》)。教育的成败，关系到国家的前途和命运。

荀子之“莫神一好”，即其一贯强调的“虚壹而静”(《解蔽》)的治学修身态度和方法。就是说要排除一切杂念，专神致一地求取知识，“治气养心”。《劝学》中，荀子以蚯蚓、螃蟹作比，指出其结果有差距，就在一个“用心一”，一个“用心躁”。说明这是决定学习成败的关键。若用心专一、“锲而不舍”，成功就离你不远了。这也就是荀子所提倡的“并一而不二”的“成积”工夫(《儒效》)和“专于一”的“积微”精神(《大略》)。

荀子之谈“修身”，强调人要合于外在的礼义标准，又主张人们要通过学习，启发人的内心自觉，提高人的心灵素质，完善自身，成为“名配尧、禹”、“专广”(胸怀宽广)、“以公义胜私欲”(依据公共道义，去掉自己的私欲)的完善的人。荀子以“修身”为本的教育思想和以德立国的政治思想所闪现的理性光辉是可以惠泽后世的。 (明 森 俞荣根)

不 苟 《荀子》

君子行不贵[①]苟[②]难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。故怀负石而赴河，是行之难为者也，而申徒狄[③]能之；然而君子不贵者，非礼义之中也。山渊平，天地比[④]，齐、秦袭[⑤]，入乎耳，出乎口，鉤[⑥]有须，卵[⑦]有毛，是说之难持者也，而惠施、邓析能之；然而君子不贵者，非礼义之中也。盗跖吟口[⑧]，名声若日月，与舜、禹俱传而不废；然而君子不贵者，非礼义之中也。故

曰：君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。诗曰："物其有矣，唯其时矣。"此之谓也。

君子易知而难狎⑨，易惧而难胁，畏患而不避义死，欲利而不为所非，交亲而不比⑩，言辩而不辞⑪，荡荡乎，其有以殊于世也。

君子能亦好，不能亦好；小人能亦丑，不能亦丑。君子能则宽容易直以开道⑫人，不能则恭敬缙⑬绌⑭以畏⑮事人；小人能则倨傲僻违⑯以骄溢⑰人，不能则妒嫉怨诽以倾覆人。故曰：君子能则人荣学焉⑱，不能则人乐告之；小人能则人贱学焉，不能则人羞告之。是君子、小人之分也。

君子宽而不慢⑲，廉⑳而不刿㉑，辩而不争，察而不激，直立而不胜㉒，坚强而不暴，柔从而不流，恭敬谨慎而容：夫是之谓至文。诗曰："温温恭人，惟德之基。"此之谓矣。

君子崇人之德，扬人之美，非谄谀也；正义㉓直指，举人之过，非毁疵也；言己之光美，拟于舜、禹，参㉔于天地，非夸诞也；与时屈伸，柔从若蒲苇，非慑怯也；刚强猛毅，靡所不信㉕，非骄暴也。以义变应，知当曲直㉖故也。诗曰："左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。"此言君子能以义屈信变应故也。

君子，小人之反也。君子大心则敬天而道，小心则畏义而节；知则明通而类㉗，愚则端悫而法；见由㉘则恭而止，见闭㉙则敬而齐；喜则和而治，忧则静而理；通则文而明，穷则约而详。小人则不然，大心则慢而暴，小心则淫而倾㉚；知则攫盗㉛而渐㉜，愚则毒贼而乱；见由则兑㉝而倨，见闭则怨而险；喜则轻而翻㉞，忧则挫而慑；通则骄而偏，穷则弃而儡㉟。传曰："君子两㊱进，小人两废。"此之谓也。

君子治治㊲，非治乱也。曷谓邪？曰：礼义之谓治，非礼义之谓乱也。故君子者，治礼义者也，非治非礼义者也。然则国乱将弗治与？曰：国乱而治之者，非案㊳乱而治之之谓也，去乱而被㊴之以治。人污㊵而修㊶之者，非案污而修之之谓也，去污而易之以修。故去乱而非治乱也，去污而非修污也。治之为名，犹

曰君子为治而不为乱，为修而不为污也。

君子絜[42]其身而同焉者合矣，善其言而类[43]焉者应矣。故马鸣而马应之，牛鸣而牛应之，非知也，其埶然也。故新浴者振其衣，新沐者弹其冠，人之情也。其谁能以己之濡濡[44]受人之掝掝[45]者哉？

君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣，唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化[46]矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德[47]。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉：夫此有常，以至其诚者也。君子至德，嘿[48]然而喻，未施而亲，不怒而威：夫此顺命，以慎其独[49]者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作[50]于心，见于色，出于言，民犹若[51]未从也，虽从必疑。天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其类至[52]，操[53]之则得之，舍之则失之。操而得之则轻[54]，轻则独行，独行而不舍则济[55]矣。济而材尽，长迁而不反[56]其初[57]，则化矣。

君子位尊而志恭，心小而道大，所听视者近，而所闻见者远。是何邪？则操术[58]然也。故千人万人之情，一人之情是也[59]；天地始者，今日是也；百王[60]之道，后王[61]是也。君子审后王之道，而论于百王之前，若端拜[62]而议。推[63]礼义之统，分是非之分[64]，总天下之要，治海内之众，若使一人。故操弥约[65]而事弥大。五寸之矩，尽天下之方也。故君子不下室堂[66]而海内之情举积[67]此者，则操术然也。

有通士者，有公士者，有直士者，有悫[68]士者，有小人者。上则能尊君，下则能爱民，物至而应，事起而辨[69]，若是则可谓通士矣。不下比[70]以闇上，不上同[71]以疾下，分争于中，不以私害之，若是则可谓公士矣。身之所长，上虽不知，不以悖[72]君；身之所短，上虽不知，不以取赏；长短不饰[73]，以情[74]自竭[75]，若是则可谓直士矣。庸言必信之，庸行必慎之，畏法[76]流俗，而不敢以其所

独甚[77]，若是则可谓悫士矣。言无常信，行无常贞，唯利所在，无所不倾，若是则可谓小人矣。

公生明，偏生闇，端悫生通，诈伪生塞，诚信生神，夸诞生惑：此六生者，君子慎之，而禹、桀所以分[78]也。

欲恶取舍之权[79]：见其可欲[80]也，则必前后[81]虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者；而兼权之，孰[82]计之，然后定其欲恶取舍，如是则常不失陷矣。凡人之患，偏[83]伤之也。见其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不顾其可害也者，是以动则必陷[84]，为则必辱，是偏伤之患也。

人之所恶者，吾亦恶之。夫富贵者则类[85]傲之；夫贫贱者则求[86]柔[87]之：是非仁人之情也，是奸人将以盗名于晦世[88]者也，险莫大焉。故曰：盗名不如盗货。田仲[89]、史鰌[90]不如盗也。

〔注释〕 ① 贵：以……为贵。 ② 苟：不合理。 ③ 申徒狄：殷商末年人，因恨道不行而抱石跳河自杀。 ④ 比：相等。 ⑤ 袭：连接。 ⑥ 鉤：疑为"姁"。姁，同"妪"，妇女。 ⑦ 卵：鸡蛋。 ⑧ 吟口：称说于众人之口。 ⑨ 狎：不合乎礼义的亲近。 ⑩ 比：勾结。 ⑪ 辞：玩弄辞藻而强词夺理。 ⑫ 道：同"导"。 ⑬ 缡(zǔn)：通"撙"，谦诚。 ⑭ 绌(chù)：退让。 ⑮ 畏：敬。 ⑯ 僻违：邪僻不正。 ⑰ 溢：欺凌。 ⑱ 荣学焉：以向他学习为荣。荣，以……为荣；焉，指示代词。 ⑲ 慢：同"慢"，懈慢。 ⑳ 廉：有棱角。 ㉑ 狥：侵害别人。 ㉒ 胜：盛气凌人。 ㉓ 义：通"议"，评论。 ㉔ 参：比，并列。 ㉕ 信(shēn)：通"伸"，挺直，不屈。 ㉖ 当曲直：意为曲直得当。 ㉗ 类：触类旁通。 ㉘ 见由：被任用。见，被；由，任用。 ㉙ 见闭：不被重用。 ㉚ 倾：倾轧。 ㉛ 攫(jué)盗：巧取豪夺。攫，强夺。 ㉜ 渐：欺诈。 ㉝ 兑：通"悦"，得意忘形。 ㉞ 翾(xuān)：轻佻。 ㉟ 傿(xī)：志趣卑下。 ㊱ 两：即指"大心小心"、"智愚"两种情况。 ㊲ 治治：整治有秩序的国家。 ㊳ 案：通"按"，按照。 ㊴ 被：加上。 ㊵ 污：品行肮脏。 ㊶ 修：修饰。 ㊷ 絜：同"洁"，修整。 ㊸ 类：观点相同。 ㊹ 漼(jiāo)漼：明亮洁白的样子。 ㊺ 掝掝(huò)：浑浊肮脏的样子。 ㊻ 化：感化，指使不善为善。 ㊼ 天德：合乎自然规律的德行。 ㊽ 嘿：同"默"，不说话。 ㊾ 独：一丝不苟。 ㊿ 作：产生。 (51) 若：仍然。 (52) 唯所居以其类至：指天地诚则能化万物，圣人诚则能化万民，父子诚则亲，君上诚则尊。所居，所止。 (53) 操：追求，把握。 (54) 轻：不费劲。 (55) 济：成功。 (56) 反：同"返"。 (57) 初：指先天的恶性。 (58) 操术：掌握的方法。 (59) 一人之情是也：意为与一人之情同样。 (60) 百王：指古代许多帝王。 (61) 后王：指当代的君王。

㊷ 端拜：正坐拱手，从容不迫。 ㊸ 推：推究。 ㊹ 分：界限。 ㊺ 约：少。 ㊻ 不下室堂：足不出户。 ㊼ 举积：举，全部；积，聚集。 ㊽ 悫：诚厚。 ㊾ 辨：通“办”，治理。 ㊿ 下比：向下勾结。 (71) 上同：迎合上面。 (72) 悖：怨。 (73) 饰：掩盖，伪装。 (74) 情：实情。 (75) 竭：不保留。 (76) 畏法：不敢效法。 (77) 甚：当作“是”。 (78) 分：不同。 (79) 权：衡量的标准。 (80) 可欲：想得到的东西。 (81) 前后：瞻前顾后。 (82) 孰：同“熟”，仔细。 (83) 偏：片面。 (84) 陷：犯错误。 (85) 类：皆，都。 (86) 求：尽，都。 (87) 柔：屈就。 (88) 晦世：乱世。晦，同“暗”。 (89) 田仲：战国时齐国人。其兄在齐国做官，他认为兄之禄为不义禄，便离兄独居，不食兄禄。孟轲吹捧其为齐国的“廉士”。 (90) 史鰌：即史鱼，春秋时卫国大夫，曾屡次规谏卫灵公。孔子曾说过“直哉史鱼”，荀子则认为他欺世盗名，骗取政治资本。 （张 静）

〔鉴赏〕 儒家思想有所谓“君子”人格。其理想情操充分展示了个体人格的价值和美，对启发人的自我意识的觉醒有重要意义。一个崇高世界的出现，首先得造就一批崇高的人。这正是儒家学说生命精神之所在。《论语》中言及“君子”者多达 107 次之多，不失为孔子人格理想的一道光环。以孔学正统传人自居的荀子，其著述中随处可触“君子”跳动的脉搏。荀子之《劝学》、《修身》、《不苟》、《荣辱》等等，皆着力在讴歌和塑造“君子”的理想人格。本篇从多层面阐述了“君子小人之分”，表达了荀子对人生的看法。同时，荀子还强调了“善于诚”、“慎其独”对于人生修养的意义。

“不苟”，意谓恰当合理。苟，苟且、不合理。全篇文字以鲜明的对比，颂扬“君子”的种种可贵品格，揭露和批判了“小人”的种种不良行径。就在这鲜明的一褒一贬之中，荀子充分表达了自己的理想道德标准。

荀子要求“君子”持守“行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵”的处世原则。意为君子在行为上不以能做不合理的难事为贵，学说不以追求不合理的精明为贵，名声不以能获得不合理的流传为贵，只有恰如其分才是可贵的。“唯其当”的“当”，即“度”也，指符合礼义，或曰度于“礼义之中”，无过也无不及。在荀子看来，“申徒狄”（相传殷商末年人）是个“行之难为者”，见自己的主张不得实行便愤而投河自杀（“怀负石而赴河”）；惠施、邓析之类的名辩家是“说之难持者”，尽搞些“山渊平”、“卵有毛”之类的毫无实际意义的命题来争辩；盗跖即使“名声若日月”，与“舜、禹俱传不息”，亦不足“贵”，因为他们之“行”、之“说”、之“名”均“非礼义之中”。这样，荀子在《不苟》篇一开始，便为“君子”设定一个标准：其“行”、“说”、“名”必须符合礼义，得“礼义之中”。

荀子心目中的君子，“荡荡乎，其有以殊于世也”，胸怀宽广，有着不同

于世俗之处;“能亦好,不能亦好”,处处与人为善;“夫是之谓至文”,德行完备,尽善尽美,“温温恭人,惟德之基”,如此宽厚柔顺的好人,这是道德的基础;“以义屈信(伸)变应故也”,能依理而行,通权达变,当曲则曲,当直则直;“为治而不为乱,为修而不为污也”,致力于安定,不致力于混乱,不做肮脏的事;“养心莫善于诚”,从事内心修养的方法就是真诚;并“慎其独”,即使独处也能谨慎真诚;“故操弥约,而事弥大”,采用的方法十分简约,成就的事业非常伟大;“上则能尊君,下则能爱民”,对上能尊敬君长,对下能爱护民众;公正导致明智,偏私导致昏昧,端正诚实导致通达,狡诈虚伪导致阻塞,真诚守信导致尽善尽洽,虚夸不实导致迷惑混乱,“此六生者,君子慎之”,慎重对待这六个方面;“欲恶取舍之权”,对喜爱和厌恶的东西,有正确的取舍标准。

荀子讲了“君子”的一系列行为准则。他力倡学做君子,又反对沽名钓誉。“盗名不若盗货”,盗取美名的人,比盗取财货的人更等而下之。荀子要人们学做真正的有道德学问的君子,同时切齿痛恨那种“盗名于世者”,欺世盗名的伪君子。

篇中还有一些句子,值得细细咀嚼一番。“孟子道性善”(《孟子·滕文公上》),荀子主张“人之性恶”(《性恶》),荀子是批评孟子的“性善论”的。表面上看,孟、荀在人性论上是对立的,实际上还是相通的。孟子搞“性善”论,认为人的“善端”可以通过保存、积累、发扬光大,从而成就为“圣人”。荀子认为,“善”是后天习得的。他叫作“化性起伪”。“伪”即人为,人的主观努力。人们通过“化性起伪”,亦可以成为“圣人”。从这个意义上说,荀子的“化性起伪”论,就是人性可以改造论。可见,在心性修养方面,荀子汲取了孟子心莫善于诚的思想,认为“唯仁之为守,唯义之为行”,诚能守仁守义而指导人之践履。荀子认为“心莫善于诚”,应以正心诚意加强主观道德修养,注重内在的工夫。守善扬善也好,“化性起伪”也好,都是说,人们应以“至诚”的态度来改造主观世界。世上并无天生的“君子”或“圣人”,“君子”人性是不断修身养性的结果,人们都得注重主观世界的改造。就此而言,孟、荀的有些警句是有恒常的启示意义的。

荀子颇为讲究心之操术,强调心(思维)的能动作用,心“虚壹而静”使认识升华到极高的层次,物来顺应,无不鉴照。荀子认为“心小而道大”,即“五寸之矩,尽天下之方也”,君子心存天下,以心为规矩,可以度量天下事,且不下室堂便可对天下事明察无误,“则操术然也”,这就是操术。显然,荀子旨在充分发挥心之理性的能动作用。

在本篇中，荀子将“君子”与“小人”作了种种对比加以区分。那么，究竟什么是“小人”？荀子勾勒了他们的典型嘴脸。他以十分犀利的笔墨指出，“小人”是那些“言无常信，行无常贞，唯利所在，无所不倾”的势利之徒。短短十六个字，点出了“小人”的本质特征。历代斥责小人的文字很多，但基本上是对此十六个字的丰富和发挥，少见出其右者。

综观《不苟》全篇关于成就“君子”人格的议论，当以“诚”和“慎独”二者最有新意，也最具高度和深度。“诚”，指笃实不欺，既不欺人，亦不自欺。“慎独”，即诚实地专一于仁义。荀子说：“不诚则不独。”可见，“慎独”是“诚”在修性方面的一种极致的境界，归总起来还是一个“诚”字。本篇中说：“不诚则不能化万物”，“不诚则不能化万民”。这与《中庸》的“唯天下至诚，……则可以赞天地之化育”是一致的。荀子又说：“夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。”进一步彰显了儒家以诚养德，以德治身立身、以德治国立国的伦理道德政治路线。

本篇所谓“君子”，也就是《劝学》篇中的“成人”，《儒效》篇中的“雅儒”、“大儒”，与《礼记·学记》篇说的“大成”，都是指那种德才兼备的人，是荀子理想人格的化身。荀子立于时代的前沿呼唤“君子”，呼唤治国平天下的贤才，处于世纪之交的伟大时代必定需要“巨人”，也能产生“巨人”。历史会作出很好的证明。

（俞荣根　明　森）

荣　辱　《荀子》

憍泄[1]者，人之殃也；恭俭者，俾[2]五兵也，虽有戈矛之刺，不如恭俭之利也。故与人善言，暖于布帛；伤人以言，深于矛戟。故薄薄[3]之地，不得履之，非地不安也，危足[4]无所履者，凡在言也。巨涂[5]则让[6]，小涂则殆，虽欲不谨，若云不使[7]。

快快而亡者，怒也；察察而残者，忮[8]也；博而穷者，訾[9]也；清之而俞[10]浊者，口也；滫[11]之而俞瘠者，交[12]也；辩而不说[13]者，争也；直立[14]而不见知者，胜也；廉而不见贵者，刿[15]也；勇而不见惮者，贪也；信而不见敬者，好刬行[16]也。此小人之所务，而君子之所不为也。

斗者，忘其身者也，忘其亲者也，忘其君者也。行其少顷之

怒，而丧终身之躯，然且为之，是忘其身也；室家立残，亲戚不免乎刑戮，然且为之，是忘其亲也；君上之所恶也，刑法之所大禁也，然且为之，是忘其君也。忧[17]忘其身，内忘其亲，上忘其君，是刑法之所不舍[18]也，圣王之所不畜也。乳彘[19]触虎，乳猫不远游，不忘其亲也。人也，忧忘其身，内忘其亲，上忘其君，则是人也而曾猫彘之不若也。

凡斗者，必自以为是而以人为非也。己诚[20]是也，人诚非也，则是己君子而人小人也。以君子与小人相贼害也，忧以忘其身，内以忘其亲，上以忘其君，岂不过甚矣哉！是人也，所谓以狐父[21]之戈镎[22]牛矢[23]也。将以为智邪？则愚莫大焉。将以为利邪？则害莫大焉。将以为荣邪？则辱莫大焉。将以为安邪？则危莫大焉。人之有斗，何哉？我欲属[24]之狂惑疾病邪，则不可，圣王又诛之。我欲属之鸟鼠禽兽邪，则不可，其形体又人，而好恶多同。人之有斗，何哉？我甚丑之。

有猫彘之勇者，有贾盗之勇者，有小人之勇者，有士君子之勇者。争饮食，无廉耻，不知是非，不辟[25]死伤，不畏众强，悖悖[26]然唯利饮食之见[27]，是猫彘之勇也。为事、利，争货财，无辞让，果敢而振，猛贪而戾[28]，悖悖然唯利之见，是贾盗之勇也。轻死而暴，是小人之勇也。义之所在，不倾[29]于权，不顾其利，举国而与之不为改视[30]，重死、持义而不桡[31]，是士君子之勇也。

鲦[32]、鲦者，浮阳[33]之鱼也；胠[34]于沙而思水，则无逮[35]矣。挂[36]于患而欲谨，则无益矣。自知者不怨人，知命者不怨天；怨人者穷，怨天者无志[37]。失之己，反[38]之人，岂不迂乎哉！

荣辱之大分、安危利害之常体[39]：先义而后利者荣，先利而后义者辱；荣者常通，辱者常穷；通者常制人，穷者常制于人，是荣辱之大分也。材慤[40]者常安利，荡悍[41]者常危害；安利者常乐易，危害者常忧险；乐易者常寿长，忧险者常夭折[42]，是安危利害之常体也。

夫天生蒸民[43]，有所以取之。志意致修，德行致厚，智虑致明，是天子之所以取天下也。政令法[44]，举措时，听断[45]公，上则

能顺天子之命，下则能保百姓，是诸侯之所以取国家也。志行修，临官[46]治，上则能顺上，下则能保其职，是士大夫之所以取田邑[47]也。循法则、度量、刑辟[48]、图籍，不知其义，谨守其数[49]，慎不敢损益也，父子相传，以持王公，是故三代虽亡，治法犹存，是官人百吏之所以取禄秩也。孝弟[50]原[51]悫，钧录[52]疾力[53]，以敦比[54]其事业，而不敢怠傲，是庶人之所以取暖衣饱食、长生久视[55]以免于刑戮也。饰邪说，文奸言，为倚事[56]，陶诞[57]突盗[58]，恢[59]悍憿[60]暴，以偷生反侧[61]于乱世之间，是奸人之所以取危辱死刑也。其虑之不深，其择之不谨，其定取舍楛僈[62]，是其所以危也。

材性知[63]能，君子、小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子、小人之所同也，若其所以求之之道则异矣。小人也者，疾为诞[64]而欲人之信己也，疾为诈而欲人之亲己也，禽兽之行而欲人之善己也。虑之难知也，行之难安[65]也，持之难立也，成则必不得其所好，必遇其所恶焉。故君子者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之亲己也；修正治辨[66]矣，而亦欲人之善己也。虑之易知也，行之易安也，持之易立也，成则必得其所好，必不遇其所恶焉，是故穷则不隐，通则大明，身死而名弥白。小人莫不延颈举踵而愿[67]曰："知虑材性，固有以贤[68]人矣！"夫不知其与己无以异也，则君子注错[69]之当，而小人注错之过也。故熟察小人之知[70]能，足以知其有余可以为君子之所为也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅[71]，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。

仁义德行，常安之术也，然而未必不危也；污僈[72]突盗，常危之术也，然而未必不安也。故君子道其常，而小人道其怪。

凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待[73]而然者也，是禹、桀之所同也；目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养[74]，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。可以为尧、禹，可以为桀、跖，可以为工匠，可以为农贾，在埶[75]注错习俗之所积耳，是又人之所生而有

也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。为尧、禹则常安荣，为桀、跖则常危辱；为尧、禹则常愉佚，为工匠、农贾则常烦劳。然而人力为此而寡为彼，何也？曰：陋也。尧、禹者，非生而具者也，夫起于变故[76]，成乎修修[77]之为[78]，待尽而后备者也。人之生固小人，无师、无法，则唯利之见耳。人之生固小人，又以遇乱世、得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。君子非得埶以临之，则无由得开内[79]焉。今是人之口腹，安知礼义？安知辞让？安知廉耻、隅积[80]？亦呻呻[81]而嗑[82]，乡乡[83]而饱已矣。人无师、无法，则其心正其口腹也。今使人生而未尝睹刍豢[84]稻粱也，惟荻[85]蕫[86]糟糠之为睹，则以至足为在此也，俄而粲然[87]有秉刍豢稻粱而至者，则瞲然[88]视之曰："此何怪也！"彼臭[89]之而无嗛[90]于鼻，尝之而甘于口，食之而安于体，则莫不弃此而取彼矣。今以夫先王之道，仁义之统，以相群居，以相持养，以相藩饰，以相安固耶？以夫桀、跖之道，是其为相[91]县[92]也，几直[93]夫刍豢稻粱之县糟糠尔哉！然而人力为此而寡为彼，何也？曰：陋也。陋也者，天下之公患也，人之大殃大害也。故曰：仁者好告示人。告之示之，靡[94]之儇[95]之，鉥[96]之重之，则夫塞者俄且通也，陋者俄且僩[97]也，愚者俄且知也。是若不行，则汤、武在上曷益？桀、纣在上曷损？汤、武存，则天下从而治；桀、纣存，则天下从而乱。如是者，岂非人之情固可与如此可与如彼也哉？

人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也，然而穷年累世不知不足[98]，是人之情也。今人之生也，方知畜鸡狗猪彘，又畜牛羊，然而食不敢有酒肉；余刀布[99]，有囷[100]窌[101]，然而衣不敢有丝帛；约者[102]有筐箧之藏[103]，然而行不敢有舆马。是何也？非不欲也，几不[104]长虑顾后而恐无以继之故也。于是又节用御欲、收敛蓄藏以继之也，是于己长虑顾后，几不甚善矣哉！今夫偷生浅知之属，曾此而不知也，粮食大侈[105]，不顾其后，俄则屈[106]安穷矣，是其所以不免于冻饿，操瓢囊为沟壑中瘠者[107]也，况夫先王之道，仁义之统，诗、书、礼、乐之分乎！彼固天下之大虑也，将为天下生民之属长虑顾后而保万世

也，其汗[108]长矣，其温[109]厚矣，其功盛姚[110]远矣，非顺孰[111]修为之君子，莫之能知也。故曰：短绠不可以汲深井之泉，知不几[112]者不可与及圣人之言。夫诗、书、礼、乐之分，固非庸人之所知也。故曰：一之而可再也，有之而可久也，广之而可通也，虑之而可安也，反鈆察之而俞[113]可好也，以治情则利，以为名则荣，以群则和，以独则足乐，意者[114]其是邪？

夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也，然则从人之欲，则埶不能容，物不能赡[115]也。故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使悫禄[116]多。

故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯莫不以仁厚知能尽官职，夫是之谓至平[117]。故或禄天下[118]而不自以为多，或监门[119]、御旅[120]、抱关[121]、击柝[122]，而不自以为寡。故曰："斩[123]而齐，枉而顺，不同而一。"夫是之谓人伦。诗曰："受小共大共[124]，为下国[125]骏蒙[126]。"此之谓也。

〔注释〕 ① 憍泄：憍，同"骄"，自高自大；泄，同"媟"，傲慢。 ② 倍：通"屏"，排除。 ③ 薄薄：形容广大无边的样子。 ④ 危足：踮起脚跟。危，高，使……高。 ⑤ 巨涂：大路。涂，通"途"。 ⑥ 让：通"攘"，拥挤。 ⑦ 若云不使：好像有什么迫使其非谨慎不可。 ⑧ 忮：嫉恨。 ⑨ 訾：毁谤。 ⑩ 俞：通"愈"，更加。 ⑪ 豢：喂养。 ⑫ 交：指交友不当。 ⑬ 不说：不被称道。说，同"悦"。 ⑭ 直立：立身正直。 ⑮ 刦：伤害。 ⑯ 刳行：独断专行。刳，同"专"。 ⑰ 忧：一说当作"下"。 ⑱ 舍：放过。 ⑲ 乳彘(zhì)：哺乳的母猪。彘，猪。 ⑳ 诚：果真。 ㉑ 狐父：古代地名，以出产优质的戈著名。 ㉒ 镞(zú)：砍。 ㉓ 矢：屎。 ㉔ 属：归于。 ㉕ 辟：通"避"。 ㉖ 悴悴：非常想要的样子。 ㉗ 唯利饮食之见：只看到饮食。 ㉘ 戾：残暴。 ㉙ 倾：屈服。 ㉚ 改视：改变观点。 ㉛ 桡：同"挠"，屈从。 ㉜ 鲳(chōu)：白鲦，鱼名。 ㉝ 浮阳：浮载水面上晒太阳。 ㉞ 胠：通"阹"，遮拦。 ㉟ 无逮：来不及。 ㊱ 挂：牵绊，阻碍。 ㊲ 志：识。 ㊳ 反：归罪，责求。 ㊴ 常体：通常的情形。 ㊵ 悫：谨慎。 ㊶ 荡悍：放荡凶悍。 ㊷ 夭折：短命。 ㊸ 蒸民：万民。 ㊹ 法：合于法度。 ㊺ 听断：处理政事。 ㊻ 临官：做官。 ㊼ 田邑：封地。 ㊽ 刑辟：刑法。 ㊾ 数：条文。 ㊿ 弟：同"悌"，尊敬兄长。 (51) 原：诚实。 (52) 恂录：通"恤碌"，勤劳。 (53) 疾力：努力。 (54) 敦比：治理。比，通"庇"，治。 (55) 久视：长寿。 (56) 倚事：怪异之事。 (57) 陶诞：欺诈荒诞。陶，通"谣"，传播流言蜚

语；诞，欺骗，说谎。　㊽ 突盗：凶狠倔强。　㊾ 伤：同“荡”。　㊿ 憍：骄横。　(51) 反侧：不循正道。　(52) 楛慢：楛，粗劣，此指用心粗疏草率；慢，同“慢”，怠慢。　(53) 知：同“智”。　(54) 疾为诞：肆意妄言。疾，竭力。　(55) 安：妥善。　(56) 辨：治理。　(57) 愿：羡慕，向往。　(58) 贤：胜过。　(59) 注错：措置，安排处理。错，通“措”，置。　(70) 知：通“智”。　(71) 雅：正，正道。　(72) 污慢：污秽卑鄙。慢，通“慢”，污。　(73) 待：依靠。　(74) 疾养：痛痒。养，同“痒”。　(75) 埶：同“势”，客观形式。　(76) 变故：改变本性。　(77) 修修：悠悠，指身心修养的状态。　(78) 为：修养的行为。　(79) 内：同“纳”，指接受教导。　(80) 隅积：部分和整体，指局部的小道理和综合的大道理。　(81) 呻呻：咀嚼的样子。　(82) 嘵：咀嚼。　(83) 乡乡：饱食甜美的样子。　(84) 刍豢(chú huàn)：供食用的家禽，泛指肉类食物。　(85) 菽(shú)：豆。　(86) 藿：豆叶。　(87) 粲然：鲜美的样子。　(88) 瞲(xuè)然：惊奇的样子。　(89) 臭：同“嗅”，闻。　(90) 嗛：不足。　(91) 相：辅助。　(92) 县：同“悬”，悬殊。　(93) 几直：岂止。　(94) 靡：顺从。　(95) 儇(xuān)：积累。　(96) 鉿(yán)：通“沿”，遵循。　(97) 侗(xiàn)：见识广博。　(98) 不知不足：当作“不知足”。　(99) 刀布：钱币。　(100) 囷(qūn)：圆形谷仓。　(101) 窌(jiào)：地窖。　(102) 约者：节约的人。　(103) 筐篋之藏：指有钱财积蓄。　(104) 几不：岂不。　(105) 大侈：太浪费。　(106) 屈：竭尽。　(107) 瘠者：饿死的人。　(108) 汙：同“流”。　(109) 温：同“蕴”，蕴藏。　(110) 姚：通“遥”。　(111) 孰：同“熟”，熟悉，精通。　(112) 几：明白。　(113) 俞：通“愈”，更加。　(114) 意者：表示不肯定，猜测。　(115) 赡：满足。　(116) 态禄：通“穀禄”，俸禄。　(117) 至平：极其公正有序。　(118) 禄天下：受整个天下供奉，指为君主。　(119) 监门：看守城门的小官。　(120) 御旅：旅店的管事人。　(121) 抱关：看守城门的士兵。　(122) 击柝(tuò)：守夜打更的人。柝，打更用的木棒。　(123) 斩：通“傿”，不齐。　(124) 小共大共：小事之法度与大事之法度。共，法。　(125) 下国：天子统治下的诸侯国。　(126) 骏蒙：庇护。　（张　静）

〔鉴赏〕“荣”与“辱”是对人们行为进行道德评价的一对伦理范畴。就其内容而言，“荣”是一个人履行一定义务后得到社会公认和赞扬，或是一个人产生的道德情感上的满足；“辱”则是人们行为受到社会舆论的谴责和厌恶而产生的羞耻心。“荣辱”实际上是反映善恶价值观的一种形式。

在中国思想史上，荀子是第一个系统地对“荣辱”这一道德问题展开理论论述的人。他从人们日常生活的实例出发，指出：行为不顾及后果而死亡，是由于光凭一时的激怒；为人十分精明，而受到残害，是由于嫉妒；知识渊博而处境窘迫，是由于诋毁别人；想要得到好名声，名声反而更坏，是由于言过其实，言行不一；想用酒肉结交朋友，反而感情更淡薄，是由于交友的方法不对；善于辩论但不能说服别人，是由于不相让；行为正直而得不到别人称赞，是由于好胜；行为端正而不能受到敬重，是由于伤害了别人的感

情……凡此种种行为，是那些违背礼义、品德卑劣的人所常做，而具有道德和才能的人所不为的。原因就在于他们懂得什么是“荣”和什么是“辱”。

由此，荀子对“荣辱”下了一个界定：“荣辱之大分，安危利害之常体。先义而后利者荣，先利而后义者辱；荣者常通，辱者常穷；通者常制人，穷者常制于人，是荣辱之大分也。”认为荣辱的根本区别，在于“先义”还是“先利”。行为之所以为“荣”，是在于“义”。“荣”使人经常顺利，没有阻碍，使人能制服别人。在《正论》中，荀子又进一步把荣辱区分为各有两种：“义荣”、“势荣”和“义辱”、“势辱”。“志意修，德行厚，知虑明，是荣之由中出者也”，是“义荣”；“爵列尊，贡禄厚，形势胜，上为天子诸侯，下为卿相士大夫”，是“势荣”。反之，下贱邪恶，行为不检点，违反等级名分，是“义辱”；受人斥责，被杖笞刖膝以至弃市暴死，车裂身死，或沦为刑徒，是“势辱”。荀子认为，“君子可以有势辱而不可有义辱，小人可以有势荣而不可以有义荣。有势辱无害为尧，有势荣无害为桀。”（《正论》）尽管荀子没有否定“势荣”，并认为“义荣”与“势荣”可以统一，但荀子推崇的是“义荣”而非“势荣”，突出的是荣的道义性质，而不是它的功利价值，具有明显的道义论特点。在荀子看来，身虽贫贱而无爵禄，但只要有道德“义荣”，终不失为君子。反之，虽有“势荣”而无“义荣”，即使是君主，也只能算作小人。

正是基于这一认识，荀子明确地提出，人的尊卑荣辱不是命定的，而是后天努力、环境影响的结果，所谓“材性知能，君子、小人一也。好荣恶辱，好利恶害是君子小人之所同也。”但他们追求“荣”“利”的道路就不同了，就像越国的人安居于越国，楚国的人安居于楚国，不是自然具有的本性和认识能力使他们这样，而是由于他们举止和风俗习惯不同所造成的。荀子肯定了尧禹不是生来就具备仁义品德的，他们开始于经历各种患难，成功于长期努力端正品行，最后才具备了各种美德。

所以，人们要想得到尊贵荣耀，就必须遵循先王之道。先王之道，是仁义之统纲，是贯穿于《诗》、《书》、《礼》、《乐》中的政治伦理之道。掌握了《诗》、《书》、《礼》、《乐》的根本原则，就可以使国家长久，使社会稳定。以《诗》、《书》、《礼》、《乐》的根本原则来陶冶性情，处理社会各等级之间的关系，就可以达到和谐一致，得到好处。同时也要重视师法教化，努力奋斗，“谨注错，慎习俗，大积靡”，注意选择好生活环境和习俗，不断改造恶的天性，积累仁义道德，即可达到圣人的境界。

荀子关于荣辱问题的论述，反映了封建地主阶级力求用自己的道德规范去维护内部团结，巩固封建统治秩序的要求，有明显的阶级局限性。但

是他重"义荣"而轻"势荣"的观点，与封建社会所实际奉行的功名利禄、门第势位为"荣誉"标志的风尚有别，具有合理的因素，成为以后进步思想家抨击腐败风俗的思想工具。　　（杨　芳）

非十二子　　《荀子》

假①今之世，饰邪说，文②奸言，以枭乱③天下，嵩字④鬼瑣⑤，使天下混然不知是非治乱之所存者有人矣。

纵情性，安恣睢⑥，禽兽行⑦，不足以合文⑧通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是它嚣⑨、魏牟⑩也。

忍⑪情性，綦谿⑫利跂⑬，苟以分⑭异人为高⑮，不足以合大众，明大分⑯；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是陈仲⑰、史鰌⑱也。

不知壹天下、建国家之权称⑲，上⑳功用、大㉑俭约而侵㉒差等，曾㉓不足以容辨异㉔、县㉕君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是墨翟㉖、宋钘㉗也。

尚法而无法，下修㉘而好作，上则取听于上，下则取从于俗㉙，终日言成文典，反绌㉚察之，则倜然㉛无所归宿，不可以经国定分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是慎到㉜、田骈㉝也。

不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞㉞，甚察而不惠㉟，辩而无用㊱，多事而寡功，不可以为治纲纪；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是惠施㊲、邓析㊳也。

略㊴法先王而不知其统㊵，犹然㊶而材剧㊷志大，闻见杂博。案往旧㊸造说㊹，谓之五行㊺，甚僻违㊻而无类㊼，幽隐㊽而无说，闭约而无解。案㊾饰其辞而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞀儒㊿嚾嚾(51)然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思(52)、孟轲(53)之罪也。

若夫总方略，齐言行，壹统类[54]，而群天下之英杰而告之以大古[55]，教之以至顺；奥突[56]之间，簟席之上，敛然[57]圣王之文章具焉，佛然平世[58]之俗起焉；六说[59]者不能入也，十二子者不能亲[60]也；无置锥之地，而王公不能与之争名；在一大夫之位，则一君不能独畜[61]，一国不能独容[62]；成名[63]况[64]乎诸侯，莫不愿以为臣。是圣人之不得埶者也，仲尼[65]、子弓是也。

一天下，财[66]万物，长养人民，兼利天下，通达之属[67]，莫不从服，六说者立息，十二子者迁化[68]，则圣人之得埶者，舜、禹是也。

今夫仁人也，将何务哉？上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息[69]十二子之说，如是则天下之害除，仁人之事毕[70]，圣王之迹著矣。

信信[71]，信也；疑疑[72]，亦信也。贵贤，仁也；贱不肖，亦仁也。言而当，知也；默而当，亦知也。故知默犹知言也。故多言而类，圣人也；少言而法[73]，君子也；多言无法而流湎[74]然，虽辩，小人也。故劳力而不当民务，谓之奸事；劳知而不律[75]先王，谓之奸心；辩说譬谕，齐给[76]便利，而不顺礼义，谓之奸说。此三奸者，圣王之所禁也。知[77]而险[78]，贼[79]而神[80]，为[81]诈而巧，言无用而辩，辩不惠[82]而察[83]，治之大殃也。行辟[84]而坚[85]，饰非而好[86]，玩奸而泽[87]，言辩而逆[88]，古之大禁也。知而无法[89]，勇而无惮，察辩而操[90]僻[91]，淫太[92]而用之，好奸而与[93]众，利足[94]而迷[95]，负石而坠，是天下之所弃也。

兼服天下之心：高上尊贵不以骄人，聪明圣智不以穷[96]人，齐给速通不争先人，刚毅勇敢不以伤人。不知则问，不能则学，虽能必让，然后为德。遇君则修臣下之义，遇乡[97]则修长幼之义，遇长则修子弟之义，遇友则修礼节辞让之义，遇贱而少者则修告导宽容之义。无不爱也，无不敬也，无与人争也，恢然如天地之苞[98]万物。如是则贤者贵之，不肖者亲之。如是而不服者，则可谓讹怪[99]狡猾之人矣，虽则子弟之中，刑及之而宜[100]。诗云："匪[101]上帝不时，殷不用旧。虽无老成人，尚有典刑[102]。曾[103]是莫听，大命[104]以倾。"此之谓也。

古之所谓士仕[105]者，厚敦者也，合群者也，乐富贵者也，乐分施[106]者也，远罪过者也，务[107]事理者也，羞独富者也。今之所谓士仕者，污漫[108]者也，贼乱者也，恣睢者也，贪利者也，触抵[109]者也，无礼义而唯权埶之嗜[110]者也。

古之所谓处士[111]者，德盛者也，能静[112]者也，修[113]正者也，知命者也，箸是[114]者也。今之所谓处士者，无能而云能者也，无知而云知者也，利心无足而佯[115]无欲者也，行伪[116]险秽而强高言[117]谨悫[118]者也，以不俗为俗，离纵[119]而跂訾[120]者也。

士君子之所能不能为[121]：君子能为可贵，不能使人必贵己；能为可信，不能使人必信己；能为可用，不能使人必用己。故君子耻不修[122]，不耻见污；耻不信，不耻不见信；耻不能，不耻不见用。是以不诱[123]于誉，不恐于诽[124]，率道而行，端然正己，不为物倾侧，夫是之谓诚君子。诗云："温温恭人，维德之基。"此之谓也。

士君子之容[125]：其冠进[126]，其衣逢[127]，其容良[128]；俨[129]然，壮[130]然，祺[131]然，薛[132]然，恢恢然，广广[133]然，昭昭[134]然，荡荡[135]然，是父兄之容也。其冠进，其衣逢，其容悫；俭[136]然，恪[137]然，辅[138]然，端[139]然，訾[140]然，洞[141]然，缀缀[142]然，瞀瞀[143]然，是子弟之容也。

吾语汝学者之鬼容[144]：其冠绳[145]，其缨禁[146]缓[147]，其容简连[148]；填填[149]然，狄狄[150]然，莫莫[151]然，睊睊[152]然，瞿瞿[153]然，尽尽[154]然，盱盱[155]然。酒食声色之中则瞒瞒[156]然、暝暝[157]然，礼节之中则疾疾[158]然、訾訾[159]然，劳苦事业之中则傀傀[160]然、离离[161]然，偷[162]儒[163]而罔[164]，无廉耻而忍谩诟[165]。是学者之鬼也。

弟佗[166]其冠，衶禫[167]其辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也。正其衣冠，齐其颜色，嗛然[168]而终日不言，是子夏氏之贱儒也。偷儒惮事，无廉耻而耆[169]饮食，必曰君子固不用力，是子游氏之贱儒也。

彼君子则不然。佚而不惰，劳而不優[170]，宗原[171]应变，曲得其宜，如是然后圣人也。

〔注释〕 ① 假：借。 ② 文：修饰。 ③ 枭乱：枭，通“淆”，扰乱。 ④ 裓(jué)宇：裓，同“谲”；宇，通“讦”。裓宇，诡诈。 ⑤ 崇琐：崇，通“傀”，古怪荒谬；琐，委琐。 ⑥ 恣睢(zì suī)：放荡乖张。 ⑦ 行：行为。 ⑧ 合文：符合礼节。文，礼节。 ⑨ 它嚚：人名，或说即环渊，战国时曾在齐国的稷下讲学。 ⑩ 魏牟：战国时魏国贵族，认为人的欲望是不能克制的，主张纵欲以顺乎自然。 ⑪ 忍：抑制。 ⑫ 綦谿(qí xī)：綦，极；谿，通“蹊”，幽僻小径，指深的意思。綦谿，过于深峭。 ⑬ 利跂：利，好；跂，同“歧”。利跂，离世独立，意为喜欢故意搞奇特的行为。 ⑭ 分：区分。 ⑮ 高：清高。 ⑯ 大分：封建的等级、名分的基本准则。 ⑰ 陈仲：又称田仲，战国时齐国人。其兄在齐国做官，他认为兄之禄为不义禄，便离兄独居，不食兄禄。孟轲吹捧其为齐国的“廉士”。 ⑱ 史鰌：即史鱼，春秋时卫国大夫，曾屡次规谏卫灵公。孔子曾说过“直哉史鱼”，荀子则认为他欺世盗名，骗取政治资本。 ⑲ 权称：治国的准则。称，即“秤”。 ⑳ 上：崇尚。 ㉑ 大：重视。 ㉒ 慢：轻视。 ㉓ 曾：而。 ㉔ 异：差别。 ㉕ 县：同“悬”，悬殊。 ㉖ 墨翟：春秋战国之际鲁国人，墨家学派创始人。主张兼爱、平等。 ㉗ 宋钘：战国时宋国人，主张禁欲。 ㉘ 下修：修，同“循”。下修，指不循常规的意思。 ㉙ 俗：人情习俗。 ㉚ 反纽：反复研究。纽，同“循”。 ㉛ 倜(tì)然：疏阔。 ㉜ 慎到：战国时赵国人，早期法家人物。 ㉝ 田骈：战国时齐国人，与慎到同一学派。 ㉞ 琦辞：奇异的辞令。琦，同“奇”。 ㉟ 惠：顺，顺理。 ㊱ 无用：缺乏实际功用。 ㊲ 惠施：战国时宋国人，名家学派代表。 ㊳ 邓析：春秋时郑国人，刑名学家。 ㊴ 略：粗略。 ㊵ 统：纲领。 ㊶ 犹然：不紧不忙的样子。 ㊷ 剧：繁多。 ㊸ 往旧：古代。 ㊹ 造说：自造其说。指赋予前古之事以新的含义。 ㊺ 五行：这里指儒家的仁、义、礼、智、信等道德概念。 ㊻ 僻违：乖僻违戾。 ㊼ 无类：不伦不类。 ㊽ 幽隐：神秘。 ㊾ 案：语气助词，于是。 ㊿ 沟犹瞀(mào)儒：愚昧无知的儒者。“犹”为衍文。瞀，愚昧无知。 (51) 嚾嚾(huān)：喧嚣的样子，指争辩。 (52) 子思：战国时鲁国人，儒家学派代表人物，孔子子鲤之子。 (53) 孟轲：孟子，战国时邹国人，儒家学派代表人物。 (54) 统类：纲纪。 (55) 大古：一作“大道”，最根本的准则。 (56) 奥突：奥，屋的西南隅；突，屋的东南隅。 (57) 敛然：聚集的样子。 (58) 平世：政治清明的时代。 (59) 六说：指本书所批判的它嚚等人之说。 (60) 亲：接近。 (61) 畜：占有。 (62) 容：容纳。 (63) 成名：盛名。成，通“盛”。 (64) 况：增益。 (65) 仲尼：即孔丘。 (66) 财：同“裁”，控制，治理。 (67) 通达之属：人们所能达到的地方。 (68) 迁化：转化。 (69) 息：灭息，消灭。 (70) 毕：完成。 (71) 信信：相信可信的学说。 (72) 疑疑：怀疑可疑的学说。 (73) 法：守法典。 (74) 流湎：沉湎。 (75) 律：效法。 (76) 齐给：齐，疾；给，急。 (77) 知：智谋。 (78) 险：阴险。 (79) 贼：心地坏。 (80) 神：诡秘。 (81) 为：通“伪”，虚伪。 (82) 惠：顺(理)。 (83) 察：严密。 (84) 辟：同“僻”，邪僻。 (85) 坚：顽固。 (86) 好：巧妙。 (87) 泽：圆滑。 (88) 逆：违反常理。 (89) 无法：不走正路，骋其异见。 (90) 操：操行。 (91) 僻：邪僻。 (92) 淫太：娇侈过分。太，通“汰”，过分。 (93) 与：同党。 (94) 利足：走捷径。 (95) 迷：迷失正

道。 ㊻ 穷：使……穷，即“使……难堪”。 ㊼ 乡：乡党。 ㊽ 苞：同“包”，包容。 ㊾ 诐怪：诐，同“妖”。 ㊿ 宜：应当。 (101) 匪：通“非”，不是。 (102) 典刑：准则。刑，同“型”。 (103) 曾：乃。 (104) 大命：政权。 (105) 士仕：当为“仕士”，出仕之士。 (106) 分施：指君王按封建等级名分赐予恩惠。 (107) 务：追求。 (108) 污漫：行为污浊。 (109) 触抵：抵触，意为反对法治。 (110) 嗜：嗜好，一心追求。 (111) 处士：有才德而隐居无官职的人。 (112) 能静：安时处顺。 (113) 修：道德。 (114) 箸是：疑为“著定”，有定守，不流于世俗。 (115) 佯：伪装。 (116) 行伪：行为。 (117) 高言：说自己清高，自我吹嘘。 (118) 谨悫(què)：谨慎朴实。 (119) 离纵：离于俗而放纵。 (120) 跂訾(zī)：跂足违俗而恣其意志。跂，踮起脚；訾，通“趾”，脚尖着地。 (121) 能不能为：能做到的和不能做到的。 (122) 耻不修：以道德不好为耻。耻，以……为羞耻。 (123) 不诱：不被诱惑。 (124) 诽：毁谤。 (125) 容：仪表。 (126) 进：高。 (127) 逢：宽大。 (128) 良：温和平易。 (129) 俨：庄重。 (130) 壮：威严。 (131) 祺：安详。 (132) 葬(sì)：舒缓，从容大方。 (133) 广广：豪放，器量大。 (134) 昭昭：光明磊落。 (135) 荡荡：坦诚开朗。 (136) 俭：谦逊。 (137) 侈：温顺。 (138) 辅：亲近。 (139) 端：端正。 (140) 訾：勤勉。 (141) 洞：恭敬。 (142) 缀缀：规规矩矩。 (143) 瞀瞀(mào)：垂目下视，表示尊重。 (144) 鬼容：怪异样子。 (145) 绕：通“俯”，低。 (146) 禁：同“襟”，腰带。 (147) 缓：松散。 (148) 简连：傲慢。 (149) 填填：自满自得。 (150) 狄狄：轻佻。 (151) 莫莫：静默不言。 (152) 瞡瞡(guī)：眯着眼看，藐视。 (153) 瞿瞿：左顾右盼，东张西望。 (154) 尽尽：消沉沮丧。 (155) 盱盱(xū)：张大了眼睛瞪着看。 (156) 瞵瞵：沉湎，贪婪。瞵，通“侔”。 (157) 瞑瞑：惛瞀迷乱。 (158) 疾疾：慌张不安。 (159) 訾訾：憎恶。 (160) 傀傀：懒散。 (161) 离离：游手好闲。 (162) 偷：懒惰。 (163) 儒：通“懦”，懦弱。 (164) 罔：不怕人议论。 (165) 谍询：询，同“诟”，骂。谍询，辱骂。 (166) 弟(tuí)佗：颓唐。 (167) 神禫：即“冲淡”，淡薄无味。 (168) 嘽然：嘴里像含着东西的样子。 (169) 耆：通“嗜”，嗜好。 (170) 僈：弛慢。 (171) 宗原：遵守根本原则。尊，遵守；原，本，根本原则。　（张　静）

〔鉴赏〕 战国末期是中国学术史上的一个收获季节，各种带总结性的学术著作纷纷问世，《非十二子》就是其中最为系统的一篇。

《非十二子》以批评诸子异说，统一学术思想为宗旨。他认为当时有一些学者利用天下分裂的局面，把“邪说”加以伪装，把“奸言”加以粉饰，制造思想混乱，使天下人浑然不知是非、治乱的所在，因此，他撰作是文“齐言行”，以适应“一天下”的历史发展趋势。

荀子把他所要批评的十二子划分为六个派别：它嚣(时代不详)、魏牟(疑与庄子同时)；陈仲(一作田仲，春秋齐人)、史鰌(春秋卫人)；墨翟、宋钘；慎到、田骈；惠施、邓析；子思、孟轲。上述六派分属于儒家、墨家、道家、法家、黄老道家、名家等。

荀子批评它嚣、魏牟一派纵情任性，放荡不羁，行如禽兽，这种纵欲主张不合礼义法度；陈仲、史鰌一派抑性去情，傲然离世，标新立异，自命清高，这种禁欲遁世主张，难以“合大众，明大分”，实践忠孝之道；墨翟、宋钘一派不知统一天下、治理国家的道理，崇尚劳苦、非攻、节用、节葬，反对区分尊卑，否认等级差别，这种“兼爱”、“非攻”主张，不利于建立君主集权制度。因道家宋钘的“禁攻寝兵”、“情欲寡少”思想与墨家墨翟的“攻伐为害”、“节用”、“节葬”等主张十分类似，故荀子把这两家合为一派；慎到、田骈一派“尚法而无法”，没有执法的具体举措，使上下各行其是，文典虽多，但又反复解释，使人无所适从，这种“法制”主张，“不可以经国定分”，稳定社会秩序；惠施、邓析一派“不法先王，不事礼义”，好发怪说奇辞，这种名辩主张，不切实用，“多事而寡功，不可以为治纲纪”，无益于治理国家，整饬纲纪。

《非十二子》着重批评了当时学术影响最大的子思、孟子一派，认为他们虽然大致上能够取法先王的学说，但并不懂得先王学说的真谛，他们自造出仁义礼智信“五行”之说，乖僻而没有逻辑，隐晦而无法言说，神秘而不能理解，却自我标榜是得自孔子真传，迷惑了不少愚陋的儒者，以为他们是孔子、子弓的续传。子思、孟子一派不能把隆礼与重法、崇道结合起来，也不能起到“总方略，齐言行，壹统类，而群天下之英杰”的作用，但比子张氏之儒、子夏氏之儒、子游氏之儒这些“贱儒”为高。在他看来，子张氏之儒其言浅薄，子夏氏之儒貌似清高，子游氏之儒行有偏执。可见，儒家除孔子以外，几乎都受到他的批评。但他所称颂的孔子，也不是孔子原型，而是荀子化的孔子。

荀子指出，当时不良的社会风气是十二子之说产生的社会根源之一。为此，他把所谓古代与当今之世作了对比。据他说，古代做官的士君子，为人都很敦厚，能够合群明分，行为检点，办事得理，务使家给人足；当今的士君子所贪图的是利、权和嗜欲。古代不做官的处士能洁身自守，不堕流俗；当今的处士无能而说能，无知而说知，贪得无厌而佯称无欲，俗不堪言而自诩脱俗。于是就造成社会上“奸事”、“奸心”、“奸说”横流。所谓“奸事”，就是“劳力而不当民务”，否认社会分工；“奸心”，就是“劳知而不律先王”，妄图以言代法；“奸说”，就是“辩说譬喻，齐给便利，而不顺礼义”，散布违背礼义的辩言巧语。他斥责此三者是“治之大殃也”，“古之大禁也”，“天下之所弃也”，认为十二子之说无不与此相关。因此，“迁化”十二子之说，必须与改变社会不良风气同时并举。

阅读《非十二子》,应该同时阅读《不苟》、《儒效》、《富国》、《王霸》、《天论》、《正论》、《乐论》、《解蔽》诸篇,因为其中都有对诸子的评说。只有把以上各篇联系起来加以思考,才不会对荀子的学术态度产生误解。荀子对诸子之说的"有见"之处,都加以吸取,而"无见"之处,也都予以批评。例如,他评说慎到是只注重事后的执法,而不注重事先的预防,这种"有见于后,无见于前"的法治思想,使群众得不到启迪、开导;老子是贵柔弱卑下,贱伸张尊上,这种"有见于诎(屈),无见于信(伸)"的思想,使贵贱无分;墨子强调"兼爱"、"偏差等",这种"有见于齐,无见于畸(不齐)"的思想,使治不齐的政令成为多余;宋钘宽恕他人的情欲,压抑自己的情欲,这种"有见于少,无见于多"的思想,无以劝诱人们控制情欲。清傅山《荀子评注》(手稿)说,荀子的思想"近于法家,近于刑名家",又有"近于墨家者言"。近、现代学者对荀子及《非十二子》的研究有新的成果。吕思勉认为,荀子论礼,"亦法家论法之语",是以儒家之名行法家之实。因而现代有学者根据荀子隆礼、重法、崇道的思想特点,认为他更似一个黄老道家。

荀子对先秦诸子有取舍的评说,使他能够完成一个综合百家之长,兼取儒、道、法精神的思想体系,开创了中国学术史上以儒、道为主体,以多元为特色的新篇章。这种学术上的兼容性与开放精神具有划时代的意义。

(龚　杰)

王　霸(节选)　《荀子》

国者天下之制①利用②也,人主者天下之利埶也。得道以持③之,则大安也,大荣也,积美之源也;不得道以持之,则大危也,大累也,有之不如无之;及其綦④也,索⑤为匹夫不可得也,齐湣⑥、宋献⑦是也。故人主天下之利埶也,然而不能自安也,安之者必将⑧道也。

故用国者,义立而王,信立而霸,权谋立而亡。三者明主之所谨择也,仁人之所务白⑨也。挈⑩国以呼礼义而无以害之,行一不义,杀一无罪,而得天下,仁者不为也,拆然⑪扶持心国⑫且若是其固也!之⑬所与为之者,之人则举义士也;之所以为布陈⑭于国家刑法者,则举义法也;主⑮之所极⑯然帅群臣而首

乡[17]之者,则举义志也。如是,则下仰上以义矣,是綦[18]定也。綦定而国定,国定而天下定。仲尼无置锥之地,诚义乎志意,加义乎身行,箸[19]之言语,济[20]之日,不隐乎天下,名垂乎后世。今亦以天下之显诸侯诚义乎志意,加义乎法则度量,箸之以政事,案申重[21]之以贵贱杀生,使袭然[22]终始犹一也。如是,则夫名声之部发[23]于天地之间也,岂不如日月雷霆然矣哉!故曰:以国齐[24]义,一日而白[25],汤、武是也。汤以亳[26],武王以鄗[27],皆百里之地也,天下为一,诸侯为臣,通达之属,莫不从服,无它故焉,以济义矣。是所谓义立而王也。德虽未至也,义虽未济也,然而天下之理略奏[28]矣,刑赏已诺[29]信乎天下矣,臣下晓然皆知其可要[30]也。政令已陈,虽睹利败,不欺其民;约结[31]已定,虽睹利败,不欺其与[32]。如是,则兵劲城固,敌国畏之;国一[33]綦[34]明,与国信之。虽在僻陋之国,威动天下,五伯[35]是也。非本政教也,非致隆高也,非綦文理也,非服人之心也,乡[36]方略,审[37]劳佚,谨畜[38]积,修[39]战备,鹊然上下相信,而天下莫之敢当。故齐桓、晋文、楚庄、吴阖闾、越句践,是皆僻陋之国也,威动天下,强殆中国,无它故焉,略[40]信也。是所谓信立而霸也。挈国以呼功利,不务张其义,齐其信,唯利之求,内则不惮诈其民而求小利焉,外则不惮诈其与而求大利焉,内不修正[41]其所以[42]有,然常欲人之有。如是,则臣下百姓莫不以诈心待其上矣。上诈其下,下诈其上,则是上下析[43]也。如是,则敌国轻之,与国疑之,权谋日行,而国不免危削,綦之而亡,齐闵、薛公是也。故用强齐,非以修礼义也,非以本政教也,非以一天下也,绵绵[44]常以结引[45]驰外[46]为务。故强,南足以破楚,西足以诎[47]秦,北足以败燕,中足以举宋。及以[48]燕赵起而攻之,若振槁[49]然,而身死国亡,为天下大戮[50],后世言恶,则必稽[51]焉!是无他故焉,唯其不由礼义而由权谋也。三者明主之所以谨择也,而仁人之所以务白也。善择者制[52]人,不善择者人制之。

国者,天下之大器也,重任也,不可不善为择所而后错[53]之,错险则危;不可不善为择道然后道之,涂[54]葴[55]则塞;危塞则亡。

彼国错者，非封[56]焉之谓也，何法之道，谁子之与[57]也。故道王者之法，与王者之人为之，则亦王；道霸者之法，与霸者之人为之，则亦霸；道亡国之法，与亡国之人为之，则亦亡。三者，明主之所以谨择也，而仁人之所以务白也。

故国者，重任也，不以积[58]持之则不立。故国者，世所以新者也，是惮惮[59]，非变也，改玉改行[60]也。故一朝之日也，一日之人也，然而厌焉[61]有千岁之国何也？曰：援[62]夫千岁之信法以持之也，安与夫千岁之信士[63]为之也。人无百岁之寿，而有千岁之信士，何也？曰：以夫千岁之法自持者，是乃千岁之信士矣。故与积礼义之君子为之则王，与端诚信全之士为之则霸，与权谋倾覆之人为之则亡。三者，明主之所以谨择也，而仁人之所以务白也。善择之者制人，不善择之者人制之。

彼持国者，必不可以独[64]也；然则强固荣辱在于取相矣！身能，相能，如是者王。身不能，知恐惧而求能者，如是者强。身不能，不知恐惧而求能者，安睢便僻[65]左右亲比[66]己者之用，如是者危削。綦之而亡。国者，巨用之则大，小用之则小；綦大而王，綦小而亡，小巨分流[67]者存。巨用之者，先义而后利，安不恤亲疏，不恤贵贱，唯诚能[68]之求，夫是之谓巨用之。小用之者，先利而后义，安不恤是非，不治曲直，唯便僻亲比己者之用，夫是之谓小用之。巨用之者若彼，小用之者若此；小巨分流者，亦一[69]若彼，一若此也。故曰："粹[70]而王，驳[71]而霸，无一焉而亡。"此之谓也。

国无礼则不正。礼之所以正国也，譬之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。诗云："如霜雪之将将[72]，如日月之光明；为之则存，不为则亡。"此之谓也。

国危则无乐君，国安则无忧民。乱则国危，治则国安。今君人者，急逐乐而缓治国，岂不过甚矣哉！譬之是由好声色而恬[73]无耳目也，岂不哀哉！夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭[74]，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。养五綦者有具[75]，无其具，则五綦者不可得而致[76]也。万乘之国可

谓广大富厚矣,加有治辨[77]强固之道焉,若是则恬愉无患难矣,然后养五綦之具具也。故百乐者,生于治国者也;忧患者,生于乱国者也。急逐乐而缓治国者,非知乐者也。故明君者,必将先治其国,然后百乐得其中。暗君者,必将急逐乐而缓治国,故忧患不可胜[78]校[79]也,必至于身死国亡然后止也,岂不哀哉!将以为乐,乃得忧焉;将以为安,乃得危焉;将以为福,乃得死亡焉;岂不哀哉!於乎[80]!君人者,亦可以察若言矣!故治国有道,人主有职。若夫[81]贯日[82]而治详,一日而曲列[83]之,是所使夫百吏官人为也,不足以是伤游玩安燕之乐。若夫论[84]一相以兼率之,使臣下百吏莫不宿道[85]乡方[86]而务,是夫人主之职也。若是,则一天下,名配尧、禹。之主者,守至约而详,事至佚而功,垂衣裳[87]不下簟[88]席之上,而海内之人莫不愿得以为帝王。夫是之谓至约,乐莫大焉。

人主者,以官[89]人为能者也;匹夫者,以自能为能者也。人主得使人为之,匹夫则无所移[90]之。百亩一守,事业穷,无所移之也。今以一人兼听天下,日有余而治不足者,使人为之也。大有天下,小有一国,必自为之然后可,则劳苦秏顑[91]莫甚焉;如是,则虽臧获[92]不肯与天子易埶业[93]。以是县[94]天下,一四海,何故必自为之?为之者,役夫之道也,墨子之说也。论[95]德使能而官施[96]之者,圣王之道也,儒之所谨守也。传曰:"农分田而耕,贾分货而贩,百工分事而劝,士大夫分职而听[97],建国诸侯之君分土而守,三公总[98]方而议;则天子共[99]己而已矣!"出若[100]入若,天下莫不平均,莫不治辨,是百王之所同也,而礼法之大分[101]也。

百里之地可以取天下,是不虚,其难者在人主之知之也。取天下者,非负其土地而从之之谓也,道足以壹人而已矣。彼其人苟壹,则其土地且奚[102]去我而适[103]它!故百里之地,其等位爵服,足以容天下之贤士矣;其官职事业,足以容天下之能士矣;循其旧法,择其善者而明[104]用之,足以顺服好利之人矣。贤士一焉,能士官焉,好利之人服焉,三者具而天下尽[105],无有是其外矣。故百里之地,足以竭埶矣;致忠信,箸[106]仁义,足以竭人矣。两者

合而天下取，诸侯后同[107]者先危。诗曰："自西自东，自南自北，无思不服。"一人之谓也。

羿、蜂门者，善服[108]射者也。王良、造父[109]者，善服驭者也。聪明君子者，善服人者也。人服而埶从之，人不服而埶去之，故王者已[110]于服人矣。故人主欲得善射，射远中微[111]，则莫若羿、蜂门矣；欲得善驭，及速致远，则莫若王良、造父矣；欲得调壹天下，制秦、楚，则莫若聪明君子矣。其用知甚简，其为事不劳而功名致大，甚易处而綦可乐也。故明君以为宝，而愚者以为难。

夫贵为天子，富有天下，名为圣王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同欲也，而王者兼而有是者也。重色而衣之，重味而食之，重财物而制之，合天下而君[112]之；饮食甚厚，声乐甚大，台谢[113]甚高，园囿[114]甚广，臣使诸侯，一天下，是又人情之所同欲也，而天子之礼制如是者也。制度以陈，政令以挟[115]；官人失要[116]则死，公侯失礼则幽[117]，四方之国，有侈[118]离之德则必灭；名声若日月，功绩如天地，天下之人应之如景[119]向[120]，是又人情之所同欲也，而王者兼而有是者也。故人之情，口好味而臭味莫美焉，耳好声而声乐莫大焉，目好色而文章致繁妇女莫众焉，形体好佚而安重闲静莫愉焉，心好利而谷禄莫厚焉；合天下之所同愿兼而有之，臬[121]埤天下而制之若制子孙，人苟不狂惑戇[122]陋者，其谁能睹是而不乐也哉！欲是之主并肩而存，能建是之士不世绝，千岁而不合，何也？曰：人主不公，人臣不忠也。人主则外[123]贤而偏举，人臣则争职而妒贤，是其所以不合之故也。人主胡[124]不广焉，无恤亲疏，无偏贵贱，唯诚能之求？若是，则人臣轻职业让贤，而安随其后；如是，则舜、禹还至，王业还起。功壹天下，名配舜、禹，物由[125]有可乐如是其美焉者乎！呜呼！君人者亦可以察若言矣！杨朱[126]哭衢[127]涂[128]曰："此夫过举[129]蹎步[130]而觉跌千里者夫！"哀哭之。此亦荣辱安危存亡之衢已，此其为可哀甚于衢涂。呜呼！哀哉！君人者，千岁而不觉也。

无国而不有治法，无国而不有乱法；无国而不有贤士，无国而不有罢[131]士；无国而不有愿民[132]，无国而不有悍民；无国而不有

美俗，无国而不有恶俗；两者并行而国在，上偏[133]而国安，在下偏[134]而国危；上一而王，下一而亡。故其法治，其佐贤，其民愿，其俗美，而四者齐，夫是之谓上一。如是，则不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服。故汤以亳，武王以鄗，皆百里之地也，天下为一，诸侯为臣，通达之属，莫不从服，无他故焉，四者齐也。桀、纣即厚[135]于有天下之埶，索为匹夫而不可得也，是无它故焉，四者并亡也。故百王之法不同，若是，所归者一也[136]。

上莫不致爱其下，而制之以礼。上之于下，如保赤子[137]。政令制度，所以接[138]下之人。百姓有不理[139]者如豪末[140]，则虽孤[141]独[142]鳏[143]寡[144]必不加焉。故下之亲上欢如父母，可杀而不可使不顺。君臣上下，贵贱长幼，至于庶人，莫不以是为隆正[145]。然后皆内自省以谨于分，是百王之所以同也，而礼法之枢要也。然后农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方而议，则天子共己而止矣。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同，而礼法之大分也。若夫贯日而治平，权[146]物而称[147]用，使衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用皆有等宜，以是用挟于万物，尺寸寻丈[148]，莫得不循乎制度数量然后行，则是官人使吏之事也，不足数[149]于大君子[150]之前。故君人者，立隆政[151]本朝而当，所使要百事者[152]诚仁人也，则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸。立隆正本朝而不当，所使要百事者非仁人也，则身劳而国乱，功废而名辱，社稷必危，是人君者之枢机也。故能当一人而天下取，失当一人而社稷危。不能当一人而能当千人、百人者，说无之有也。既能当一人，则身有何劳而为，垂衣裳而天下定。故汤用伊尹，文王用吕尚，武王用召公，成王用周公旦。卑者[153]五伯，齐桓公闺门[154]之内，县[155]乐奢泰[156]游抗[157]之修[158]，于天下不见谓修，若九合诸侯，一匡[159]天下，为五伯长[160]，是亦无他故焉，知一政于管仲也，是君人者之要守也。知者易为之兴力而功名基大，舍是而孰足为也。故古之人，有大功名者，必道是者也；丧其国，危其身者，必反是者也。故孔子曰："知者之知，固以[161]多矣，有[162]以守

少，能无察乎！愚者之知，固以少矣，有以守多，能无狂乎！”此之谓也。

治国者分[163]已定，则主相臣下百吏各谨其所闻，不务听其所不闻；各谨其所见，不务视其所不见。所闻所见，诚以齐矣，则虽幽闲隐辟[164]，百姓莫敢不敬分安制以化[165]其上，是治国之征[166]也。

主道治近不治远，治明不治幽，治一[167]不治二[168]。主能治近则远者理，主能治明则幽者化，主能当一则百事正。夫兼听天下，日有余而治不足者，如此也，是治之极也。既能治近，又务治远；既能治明，又务见幽；既能当一，又务正百；是过[169]者也，过犹不及也，辟[170]之是犹立直木而求其影之枉[171]也。不能治近，又务治远；不能察明，又务见幽；不能当一，又务正百；是悖者也，辟之是犹立枉木而求其影之直也。故明主好要[172]，而暗主好详。主好要则百事详，主好详则百事荒。君者，论一相，陈一法，明一指[173]，以兼覆[174]之，兼炤[175]之，以观其盛[176]者也。相者，论列百官之长，要百事之听，以饰[177]朝廷臣下百吏之分，度其功劳，论其庆赏，岁终奉其成功以效[178]于君。当则可，不当则废。故君人劳于索之，而休于使之。

用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三得者具而天下归之，三得者亡而天下去之。天下归之之谓王，天下去之之谓亡。汤、武者，修其道，行其义，兴天下同利，除天下同害，天下归之。故厚德音[179]以先之，明礼义以道之，致忠信以爱之，赏贤使能以次[180]之，爵服赏庆以申重之，时其事[181]、轻其任以调齐之，渊然[182]兼覆之，养长之，如保赤子。生[183]民则致寡，使民则綦理，辩政令制度，所以接天下之人。百姓有非理者如豪末，则虽孤独鳏寡必不加焉。是故百姓贵之如帝，亲之如父母，为之出死断亡而不愉者，无他故焉，道德诚明，利泽诚厚也。

〔注释〕 ① 制：衍文。 ② 用：工具。 ③ 持：掌握。 ④ 綦(qí)：极，极点。 ⑤ 索：要求。 ⑥ 齐湣：齐湣王，战国时齐国国君。 ⑦ 宋献：宋献公，战国时宋国国君。 ⑧ 将：推行。 ⑨ 白：明白。 ⑩ 挈：领导。 ⑪ 拆(luò)然：坚固稳定的

样子。 ⑫ 心国:心,思想;国,国家。 ⑬ 之:相当于"其"。 ⑭ 布陈:颁布,设置。 ⑮ 主:衍文。 ⑯ 极:同"亟",急切。 ⑰ 乡:通"向"。 ⑱ 綦:通"基",基础。 ⑲ 箸:通"著",显露。 ⑳ 济:成功。 ㉑ 申重:反复强调。 ㉒ 袭然:一致。 ㉓ 部发:勃发。部,通"勃"。 ㉔ 齐:统一。 ㉕ 白:显著。 ㉖ 亳(bó):商朝的国都。 ㉗ 鄗:同"镐",周武王国都。 ㉘ 奏:通"凑",会聚,具备。 ㉙ 已诺:已,不允许;诺,允许。 ㉚ 要(yāo):约。 ㉛ 约结:盟约。 ㉜ 与:结盟的诸侯国。 ㉝ 一:上下一致。 ㉞ 綦:当作"基"。 ㉟ 五伯:指下文所说的齐桓公、晋文公、楚庄王、吴王阖闾、越王句践。 ㊱ 乡:同"向",专致,注重。 ㊲ 审:注意。 ㊳ 畜:同"蓄"。 ㊴ 修:施行。 ㊵ 略:取得。 ㊶ 修正:整治。 ㊷ 以:同"已"。 ㊸ 析:分离,貌合神离。 ㊹ 绵绵:接连不断。 ㊺ 结引:勾结。 ㊻ 驰外:向外扩张。 ㊼ 诎:同"屈",使……屈服。 ㊽ 及以:等到。 ㊾ 槁:枯叶。 ㊿ 戮:耻辱。 (51) 稽:考察,借鉴。 (52) 制:统制。 (53) 错:通"措",安置。 (54) 涂:通"途",道路。 (55) 蔓:同"秽",杂草丛生。 (56) 封:疆界。 (57) 谁子之与:任用什么样的人。 (58) 积:积累,指长期积累起来的管理办法。 (59) 惮惮:通"禅",更替,指具有继承性的演变。 (60) 改玉改行:古代贵族不同等级的人佩带的玉不同,在各种仪式时所行的步伐也不同。此指改变了贵族的等级地位。 (61) 厌焉:即"厌然",安然。 (62) 援:援引。 (63) 信士:老老实实地坚守"信法"的人。 (64) 独:独自一个人管理国家。 (65) 便僻(pián bì):通"便嬖",善于逢迎而得到君主宠信的近臣。 (66) 亲比:亲近依附。 (67) 小巨分流:介于巨用和小用之间。 (68) 能:才能。 (69) 一:一部分。 (70) 粹:纯粹,指"完全巨用之者"。 (71) 驳:指"小巨分流者"。 (72) 将将(qiāng):严正肃杀的样子。 (73) 恬:安于。 (74) 臭(xiù):气味。 (75) 具:条件,方法。 (76) 致:得到。 (77) 辨:通"办",治理。 (78) 胜(shēng):尽。 (79) 校:计数。 (80) 於乎:同"呜呼"。 (81) 若夫:至于。 (82) 贯日:累日,积日。 (83) 曲列:曲,周遍,周详;列,别,通"辨",指明辨。 (84) 论:选择。 (85) 宿道:归于正道。 (86) 乡方:向着正确方向。 (87) 垂衣裳:形容无所事事,十分安闲。 (88) 簟:竹席。 (89) 官:任用。 (90) 移:转交。 (91) 耗顿:同"耗瘁",精力竭尽。 (92) 臧获:奴婢。 (93) 埶业:地位。 (94) 县:通"悬",掌握,治理。 (95) 论:选择。 (96) 施:给予。 (97) 听:处理政事。 (98) 总:统领。 (99) 共:通"拱",拱手,形容轻松从容。 (100) 若:如此。 (101) 大分:要领。 (102) 奚:何。 (103) 适:投往。 (104) 明:彰明,指公布、宣传。 (105) 尽:穷尽,全部取得。 (106) 箸:同"著",使……显明。 (107) 同:归附。 (108) 服:从事,治理。 (109) 造父:周穆王的驭手。 (110) 已:止,完毕。 (111) 微:小目标。 (112) 君:做君主。 (113) 谢:通"榭"。 (114) 园囿:古时帝王游猎场所。 (115) 挟:同"浹",融洽。 (116) 要:约,规定。 (117) 幽:囚禁。 (118) 侈:同"诒",离。 (119) 景:同"影"。 (120) 向:同"响",回响。 (121) 皋牢:牢笼,控制。 (122) 戇(zhuàng):陋。 (123) 外:疏远,排斥。 (124) 胡:为什么。 (125) 由:通"犹",还。 (126) 杨朱:战国时魏国人,主张"为我"、"贵生重己",反对儒家的"仁义"与墨家的"兼爱"。 (127) 衢:十字路口。 (128) 涂:通"途",道路。 (129) 过举:错走。 (130)

頗步:半步。 ⑬⑧ 罢:通"疲",病,不贤,没有德行。 ⑬⑨ 愿民:谨慎守法的人。 ⑭⓪ 上偏:偏于上者,即治法、贤士、愿民、美俗。 ⑭① 下偏:偏于下者,即乱法、罢士、悍民、恶俗。 ⑭② 厚:原作"序"。 ⑭③ 所归者一也:归结的道理是一个。 ⑭④ 赤子:婴儿。 ⑭⑤ 接:对待。 ⑭⑥ 不理:不合理。 ⑭⑦ 豪末:形容细微。豪,"毫"。 ⑭⑧ 孤:幼而无父。 ⑭⑨ 独:老而无子。 ⑮⓪ 鳏:老而无妻。 ⑮① 寡:老而无夫。 ⑮② 隆正:最高准则。 ⑮③ 权:合理地调节。 ⑮④ 称:合适。 ⑮⑤ 尺寸寻丈:均为古代长度单位,借指处理各种事物的标准。 ⑮⑥ 数:数说,一一列举。 ⑮⑦ 大君子:德才完备的君主。 ⑮⑧ 政:通"正"。 ⑮⑨ 要百事者:总领百事的人。 ⑯⓪ 卑者:次一等的。 ⑯① 闺门:后宫。 ⑯② 县:同"悬"。 ⑯③ 泰:通"汰"。 ⑯④ 玩:通"玩"。 ⑯⑤ 修:讲求。 ⑯⑥ 匡:正,扶正。 ⑯⑦ 五伯长:五伯中齐桓公居先,称五伯长。长,首领。 ⑯⑧ 以:同"已"。 ⑯⑨ 有:通"又"。 ⑰⓪ 分:职分。 ⑰① 幽闲隐辟:指偏远的地方。闲,阻隔,闭塞;辟,通"僻"。 ⑰② 化:顺从。 ⑰③ 征:征兆。 ⑰④ 一:指主要的事。 ⑰⑤ 二:指烦杂的事。 ⑰⑥ 过:超过。 ⑰⑦ 辟:同"譬"。 ⑰⑧ 枉:弯曲。 ⑰⑨ 要:要领。 ⑱⓪ 指:通"旨",宗旨。 ⑱① 覆:覆盖,庇护,指统治。 ⑱② 炤:同"照",察见。 ⑱③ 盛:通"成",成功。 ⑱④ 饰:整顿。 ⑱⑤ 效:呈报。 ⑱⑥ 德音:道德声望。 ⑱⑦ 次:排列。 ⑱⑧ 时其事:根据时节安排事情。 ⑱⑨ 溃然:广大的样子。 ⑲⓪ 生:养育。

(张　静)

〔鉴赏〕 先秦时期,"同归而殊津"(《易·大传》),诸学纷呈,写下了我国学术史最光辉灿烂的一页。荀子"虚一而静",对"蔽于一曲"(《荀子·解蔽》)的各家学说,加以批判和扬弃,做出了划时代的总结。荀子是先秦集大成者。

《史记》言李斯"从荀卿学帝王之术"。本篇说"王"说"霸",就是在宣讲帝王之学,即《汉志》所云的"君人南面之术"。荀子之"道论",重在"君道",从某种意义上说,这是荀子思想的局限,可又是他无法超越的他所面临的历史现实。

"王霸"的含义,《天论》中有现成的解释:"隆礼尊贤而王,重法爱民而霸"。君主若能遵崇礼义,尊重贤良的人,就可以成为王者;若严法重刑,亲爱下民,使其为己所用,就可以成为霸主。本篇着重讨论的就是实行王道与霸道的问题。荀子不偏执一家之言,既积极主张王道政治,又不排除霸道,也即是说荀子既宣扬文王的王道之制,又肯定春秋五霸的力功。荀子认为"义立而王,信立而霸",治理国家,若能信守道义,就能称王于天下,若树立了信用,就可以成为霸主。这与孔孟的主张王道,排斥霸道,有很大的区别。荀子在思维模式上更为开放,在社会效果上更为符合实际。

本篇的重心就在综合王霸,对先秦各家及儒家各派的王霸关系论加以总结。“安之者,必将道也”,要使天下安定,必须得到正确的治国方略。所以,本篇也是荀子对先秦治国经验的一次总结。

孟子说“以力服人”是“霸道”,“以德服人”是“王道”,明确表示了“尊王贱霸”的政治主张(《孟子·公孙丑上》)。荀子讲“义立”是“王道”,“信立”是“霸道”,还讲“权谋立而亡”,玩弄权术就是“亡道”。荀子把眼光落在了“当时之变”(《儒效》)的社会现实上,提出了新的王、霸观,勾勒了自己的政治理想模式。荀子强调“臣使诸侯,一天下,是又人情之所欲也”,统一中国,是人们的共同愿望。荀子顺应时代潮流,表达了“四海之内若一家”(《王制》)的政治理想。荀子认为,实行王道,“皆百里之地也,天下为一”,即使是只有方圆百里的土地,也可以称王于天下。“汤武是也”,以商汤王和周武王一统天下、令四方诸侯臣服为例证。春秋五霸崛起,“与国信之,虽在僻陋之国,威动天下,五伯是也”。荀子给予他们以历史的肯定。孔、孟羞于谈说的“齐桓公”,在私德上确实存在不少问题,但由于能重用管仲,“九合诸侯,一匡天下”,成就了霸业,荀子称颂他有“天下之大节”(《仲尼》)。荀子是肯定霸道的。荀子从当时社会实际出发,看到了王道与霸道的不同作用,把霸道作为以王道统一天下的辅助手段。这就是所谓“上可以王,下可以霸”,荀子是主张“王道”兼采“霸道”的。汉宣帝的自白就说得透明透亮:“汉家自有制度,本以霸王道杂之”(《汉书·宣帝纪》)。后来的社会政治实践,大体如此,只是笼罩着某种“欺骗性”的阴影。荀子认为,霸道与王道不是绝对对立的,在一定条件下可以统一起来,“诚义乎志意”,只要真正能用“义”来端正自己的思想,约束自己的行为,由“信立而霸”可以转变为“义立而王”。由此可见,荀子与孔、孟的政治主张虽有所不同,但其主旨是一致的,都崇尚王道,都赞美王道。

对于君主的用人之道,荀子尤为重视,提出了“不恤亲疏”、“不恤贵贱”、“唯诚能之求”、“尚贤使能”等原则。他告诫君王要慎重“取相”,即选用好宰相。荀子指出,“取相”是治理好国家、统一天下的重要条件。“能当一人而天下取,失当一人而社稷危”,这真不失为一句绝响千年的名言,至今仍余韵袅袅,能碰撞出时代的回音!

荀子主张的礼治,有别孔子的礼治和孟子的仁政,就在于礼治中包含了重法的内容。荀子是“隆礼重法”的。荀子强调“无国而不有治法”,荀子所憧憬的理想政治蓝图是“其法治,其佐贤,其俗美”、“政令行,风俗美”。这当然仅仅是闪烁思想家睿智光芒的幻想而已。

荀子的王道和霸道作为一种社会政治思潮，在中国历史上有深远的影响。“安之者必将道也”，“得道以持之，则大安也，大荣也，积美之源也”，觅得一条正确的治国方略，而后坚持遵循，天下就会大安定，国家就会大昌盛，呈现出一派和谐、美好的气象。细细咀嚼荀子的这些话，是会深受智慧的启迪的。

（明　森　俞荣根）

君　道　《荀子》

有乱君，无乱国；有治人，无治法。羿之法非亡也，而羿不世中①；禹之法犹存，而夏不世王②。故法不能独立，类③不能自行，得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，法之原④也。故有君子，则法虽省，足以遍⑤矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。不知法之义而正法之数者，虽博⑥，临事必乱。故明主急得其人，而暗主急得其埶。急得其人，则身佚⑦而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其埶，则身劳而国乱，功废而名辱，社稷必危。故君人者，劳于索⑧之，而休⑨于使之。书曰：“惟文王敬忌，一人以择⑩。”此之谓也。

合符节⑪，别契券⑫者，所以为信也；上好权谋，则臣下百吏诞诈⑬之人乘是而后欺。探筹⑭投钩⑮者，所以为公也；上好曲私，则臣下百吏乘是而后偏。衡石⑯称县⑰者，所以为平也；上好倾覆，则臣下百吏乘是而后险。斗斛⑱敦⑲概⑳者，所以为嗛㉑也，上好贪利，则臣下百吏乘是而后丰取刻与㉒以无度取㉓于民。故械数者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。官人守数㉔，君子养原；原清则流清，原浊则流浊。故上好礼义，尚贤使能，无贪利之心，则下亦将綦㉕辞让，致忠信，而谨于臣子矣。如是则虽在小民，不待合符节、别契券而信，不待探筹投钩而公，不待衡石称县而平，不待斗斛敦概而嗛。故赏不用而民劝㉖，罚不用而民服，有司㉗不劳而事治，政令不烦而俗美；百姓莫敢不顺上之法，象上之志，而劝上之事，而安乐之矣。故藉敛㉘忘费㉙，

事业忘劳，寇难忘死，城郭不待饰[30]而固，兵刃不待陵[31]而劲。敌国不待服而诎[32]，四海之民不待令而一。夫是之谓至平[33]。诗曰："王犹允[34]塞，徐方[35]既来[36]。"此之谓也。

请问为人君？曰：以礼分施[37]，均遍而不偏。请问为人臣？曰：以礼待[38]君，忠顺而不懈。请问为人父？曰：宽惠而有礼。请问为人子？曰：敬爱而致恭[39]。请问为人兄？曰：慈爱而见[40]友。请问为人弟？曰：敬诎[41]而不苟。请问为人夫？曰：致功而不流[42]，致临而有辨[43]。请问为人妻？曰：夫有礼则柔从听侍，夫无礼则恐惧而自竦[44]也。此道也，偏立[45]而乱，俱立而治，其足以稽矣。请问兼能之奈何？曰：审[46]之礼也，古者先王审礼以方皇[47]周浹[48]于天下，动无不当也。故君子恭而不难[49]，敬而不巩[50]，贫穷而不约[51]，富贵而不骄，并遇变态[52]而不穷，审之礼也。故君子之于礼，敬而安[53]之；其于事也，径[54]而不失；其于人也，寡怨宽裕而无阿[55]，其所为身也，谨修饰而不危[56]；其应变故也，齐给便捷[57]而不惑；其于天地万物也，不务说其所以然而致善用其材；其于百官之事、技艺之人也，不与之争能而致善用其功；其待上也，忠顺而不懈；其使下也，均遍而不偏；其交游也，缘[58]类而有义；其居乡里也，容而不乱。是故穷[59]则必有名，达则必有功，仁厚兼覆天下而不闵[60]，明达用天地理万变而不疑，血气和平，志意广大，行义塞于天地之间，仁知之极也，夫是之谓圣人审之礼也。

请问为国？曰：闻修身，未尝闻为国也。君者仪[61]也，民者景[62]也，仪正而景正。君者槃[63]也，民者水也，槃圆而水圆。君射则臣决[64]。楚庄王[65]好细腰，故朝有饿人。故曰：闻修身，未尝闻为国也。君者，民之原也。原清则流清，原浊则流浊。故有社稷者而不能爱民、不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求其为己用、为己死，不可得也。民不为己用、不为己死，而求兵之劲、城之固，不可得也。兵不劲、城不固，而求敌之不至，不可得也。敌至而求无危削，不灭亡，不可得也。危削灭亡之情举积此矣，而求安乐，是狂生者[66]也。狂生者，不胥[67]时而乐[68]。故人主欲强固安乐，则莫若反之民[69]；欲附下[70]一民，则莫

若反之政；欲修政美俗，则莫若求其人。彼或蓄积而得之者不世绝，彼其人者，生乎今之世而志[71]乎古之道。以天下之王公莫好之也，然而是子独好之；以天下之民莫为之也，然而是子独为之。好之者贫，为之者穷，然而是子犹将为之也，不为少顷辍焉。晓然独明于先王之所以得之、所以失之，知国之安、危、臧、否若别白黑。则是其人也，大用之，则天下为一，诸侯为臣；小用之，则威行邻敌；纵[72]不能用，使无去其疆域，则国终身无故。故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。诗曰："介人维藩[73]，大师维垣[74]。"此之谓也。

道者，何也？曰：君之所道也。君者何也？曰：能群也。能群[75]也者，何也？曰：善生养人者也，善班[76]治人者也，善显设[77]人者也，善藩饰[78]人者也。善生养人者人亲之，善班治人者人安之，善显设人者人乐之，善藩饰人者人荣之。四统者俱而天下归之，夫是之谓能群。不能生养人者，人不亲也，不能班治人者，人不安也，不能显设人者，人不乐也，不能藩饰人者，人不荣也。四统者亡而天下去之，夫是之谓匹夫[79]。故曰：道存则国存，道亡则国亡。省工贾，众农夫，禁盗贼，除奸邪，是所以生养之也。天子三公[80]，诸侯一相，大夫擅官[81]，士保职[82]，莫不法度而公，是所以班治之也。论德而定次，量能而授官，皆使人载其事而各得其所宜，上贤使之为三公，次贤使之为诸侯，下贤使之为士大夫，是所以显设之也。修冠弁[83]衣裳、黼黻[84]文章、雕琢刻镂[85]皆有等差，是所以藩饰之也。故由天子至于庶人也，莫不骋其能，得其志，安乐其事，是所同也；衣暖而食充，居安而游乐，事时制明而用足，是又所同也。若夫重色而成文章，重味而成珍备[86]，是所衍[87]也。圣王财衍以明辨异[88]，上以饰贤良而明贵贱，下以饰长幼而明亲疏；上在王公之朝，下在百姓之家，天下晓然皆知其非以为异[89]也，将以明分达治而保万世也。故天子诸侯无靡费之用，士大夫无流淫之行，百吏官人无怠慢之事，众庶百姓无奸怪之俗、无盗贼之罪，其能以称义遍矣。故曰：治则衍及百姓，乱则不足及王公。此之谓也。

至道大形[90]，隆礼至法则国有常，尚贤使能则民知方，纂论公察[91]则民不疑，赏克罚偷[92]则民不怠，兼听齐明则天下归之；然后明分职，序事业[93]，材技[94]官能，莫不治理，则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣。如是，则德厚者进而佞说者[95]止，贪利者退而廉节者起。书曰："先时者杀无赦，不逮时者杀无赦。"人习其事而固，人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也；故职分而民不慢[96]，次定而序不乱，兼听齐明而百事不留。如是，则臣下百吏至于庶人莫不修己而后敢安止[97]，诚能而后敢受职；百姓易俗，小人变心，奸怪之属莫不反悫[98]，夫是之谓政教之极。故天子不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功，块然[99]独坐而天下从之如一体、如四肢[100]之从心，夫是之谓大形。诗曰："温温恭人[101]，维德之基。"此之谓也。

为人主者莫不欲强而恶弱，欲安而恶危，欲荣而恶辱，是禹、桀之所同也。要此三欲，辟此三恶，果何道而便？曰：在慎取相，道莫径[102]是矣。故知而不仁，不可；仁而不知，不可；既知且仁，是人主之宝也，而王霸之佐也。不急得，不知；得而不用，不仁。无其人而幸[103]有其功，愚莫大焉。

今人主有六[104]患：使贤者为之，则与不肖者[105]规[106]之；使知者虑之，则与愚者论之；使修士行之，则与污邪之人疑之。虽欲成功得乎哉！譬之是犹立直木而恐其影之枉也，惑莫大焉。语曰：好女之色，恶者[107]之孽也。公正之士，众人之痤[108]也。修道之人，污邪之贼也。今使污邪之人论其怨贼而求其无偏，得乎哉！譬之是犹立枉木而求其影之直也，乱莫大焉。

故古之人为之不然。其取人有道，其用人有法。取人之道，参[109]之以礼；用人之法，禁之以等。行义[110]动静，度之以礼；知虑取舍，稽之以成；日月积久，校之以功。故卑不得以临[111]尊，轻不得以县[112]重，愚不得以谋知，是以万举不过也。故校之以礼，而观其能安敬也；与之举错迁移[113]，而观其能应变也；与之安燕[114]，而观其能无流慆也；接之以声色、权利、忿怒、患险，而观其能无离守也。彼诚有之者与诚无之者若白黑然，可诎邪哉！故伯乐

不可欺以马，而君子不可欺以人，此明王之道也。

人主欲得善射，射远中微者，县[115]贵爵重赏以招致之。内不可以阿[116]子弟，外不可以隐远人，能中是者取之，是岂不必得之之道也哉！虽圣人不能易也。欲得善驭速致远者，一日而千里，县贵爵重赏以招致之。内不可以阿子弟，外不可以隐远人，能致是者取之，是岂不必得之之道也哉！虽圣人不能易也。欲治国驭民，调壹上下，将内以固城，外以拒难，治则制人，人不能制也，乱则危辱灭亡可立而待也。然而求卿相辅佐则独不若是其公也，案唯便嬖[117]亲比己者之用也，岂不过甚矣哉！故有社稷者莫不欲强，俄则弱矣；莫不欲安，俄则危矣；莫不欲存，俄则亡矣。古有万国，今有十数焉，是无它故，莫不失之是也。故明主有私[118]人以金石珠玉，无私人以官职事业，是何也？曰：本不利于所私也。彼不能而主使之，则是主闇也；臣不能而诬能[119]，则是臣诈也。主闇于上，臣诈于下，灭亡无日，俱害之道也。夫文王非无贵戚也，非无子弟也，非无便嬖也，倜然[120]乃举太公[121]于州[122]人而用之，岂私之也哉！以为亲邪？则周姬姓也，而彼姜姓也。以为故邪？则未尝相识也。以为好丽邪？则夫人行年七十有二，辍然[123]而齿堕矣。然而用之者，夫文王欲立贵道，欲白贵名，以惠天下，而不可以独也，非于是子莫足以举之，故举是子而用之。于是乎贵道果立，贵名果白，兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人，周之子孙，苟不狂惑者，莫不为天下之显诸侯，如是者能爱人也。故举天下之大道，立天下之大功，然后隐其所怜所爱，其下犹足以为天下之显诸侯。故曰：唯明主为能爱其所爱，闇主则必危其所爱。此之谓也。

墙之外，目不见也；里之前[124]，耳不闻也；而人主之守司[125]，远者天下，近者境内，不可不略知也。天下之变，境内之事，有弛易[126]龋差[127]者矣，而人主无由知之，则是拘胁蔽塞之端也。耳目之明，如是其狭也，人主之守司，如是其广也，其中不可以不知也如是其危也。然则人主将何以知之？曰：便嬖左右者，人主之所以窥远收[128]众之门户牖向[129]也，不可不早具也。故人主必将有便

嬖左右足信者然后可，其知惠足使规[130]物、其端诚足使定物然后可，夫是之谓国具[131]。人主不能不有游观安燕之时，则不得不有疾病物故之变焉。如是，国者，事物之至也如泉原，一物不应，乱之端也。故曰：人主不可以独也。卿相辅佐，人主之基[132]杖也，不可不早具也。故人主必将有卿相辅佐足任者然后可，其德音足以填抚百姓、其知虑足以应待万变然后可，夫是之谓国具。四邻诸侯之相与，不可以不相接也，然而不必相亲也，故人主必将有足使喻志[133]决疑于远方者然后可，其辩说足以解烦，其知虑足以决疑，其齐断[134]足以距难[135]，不还秩不反君[136]，然而应薄扞患[137]足以持社稷然后可，夫是之谓国具。故人主无便嬖左右足信者谓之闇，无卿相辅佐足任者谓之独，所使于四邻诸侯者非其人谓之孤，孤独而晻[138]谓之危。国虽若存，古之人曰亡矣。诗曰："济济[139]多士，文王以宁。"此之谓也。

材人[140]：愿慤[141]拘录[142]，计数纤啬[143]而无敢遗丧，是官人使吏之材也。修饰端正，尊法敬分，而无倾侧之心；守职修业，不敢损益，可传世也，而不可使侵夺，是士大夫官师[144]之材也。知隆礼义之为尊君也，知好士之为美名也，知爱民之为安国也，知有常法之为一俗[145]也，知尚贤使能之为长功也，知务本禁末[146]之为多材也，知无与下争小利之为便于事也，知明制度权物称用之为不泥[147]也，是卿相辅佐之材也。未及君道也。能论官此三材者而无失其次，是谓人主之道也。若是则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸，是人主之要守[148]也。人主不能论此三材者，不知道此道，安值[149]将卑埶出劳[150]，并[151]耳目之乐，而亲自贯日[152]而治详[153]，一日而曲辨之，虑与臣下争小察[154]而綦偏能，自古及今，未有如此而不乱者也。是所谓视乎不可见，听乎不可闻，为乎不可成，此之谓也。

〔注释〕 ① 世中：世代都有。 ② 世王：世代都有这样的王。 ③ 类：法令、制度。 ④ 原：同"源"，本源。 ⑤ 遍：普遍，意为普遍得到治理。 ⑥ 博：多闻。 ⑦ 佚：同"逸"，安逸。 ⑧ 索：求。 ⑨ 休：安闲。 ⑩ 一人以择：亲自去选择人

才。 ⑪ 符节：古代用竹、木、铜等做的作为凭信的东西，分成两半，双方各执一半，合以为准。 ⑫ 契券：作为凭据用的契约，一式两份，双方各执一份，立以为凭。 ⑬ 诞诈：欺骗诡诈。 ⑭ 探筹：抽签。 ⑮ 投钩：抓阄。 ⑯ 衡石：测量重量标准的工具。 ⑰ 称县：秤砣。称，同"秤"；县，同"悬"。 ⑱ 斛：古代量器，十斗为一斛。 ⑲ 敦(duì)：古代量器，一斗二升为一敦。 ⑳ 概：量米粟时刮平斗斛的工具。 ㉑ 啧：整齐，指标准统一。 ㉒ 丰取刻与：多取少给。 ㉓ 取：盘剥。 ㉔ 守数：掌握度量器具的规定。 ㉕ 綦(qí)：通"极"。 ㉖ 劝：勤勉。 ㉗ 有司：此指各级官吏。 ㉘ 藉敛：征税。 ㉙ 忘费：不觉破费。 ㉚ 饰：整治。 ㉛ 陵：磨。 ㉜ 诎：同"屈"，屈服。 ㉝ 至平：极其太平。 ㉞ 允：确实。 ㉟ 徐方：古代族名，此指远方异族的国家。 ㊱ 来：归顺。 ㊲ 分施：施舍，给人恩惠。 ㊳ 待："侍"字之误，侍奉。 ㊴ 致恭：很有礼节。致，极；恭，指礼节、礼貌。 ㊵ 见：同"现"。 ㊶ 敬诎：恭敬谨慎。 ㊷ 不流：不放荡淫乱。 ㊸ 有辨：指夫妻有别。 ㊹ 竦：肃敬。 ㊺ 偏立：只做到一方面。 ㊻ 审：透彻了解。 ㊼ 方皇：广大。 ㊽ 周浹：周遍。 ㊾ 难：通"憚"，畏惧。 ㊿ 巩：通"恐"，恐惧。 (51) 约：卑屈。 (52) 变态：变故。 (53) 安：自觉遵守。 (54) 径：直截了当。 (55) 阿：奉承偏袒。 (56) 危：凶险，险诈。 (57) 齐给便利：迅速敏捷。 (58) 缘：依照。 (59) 穷：困窘，不得志。 (60) 闵：通"穷"，穷尽。 (61) 仪：指日晷，一种依照日影来测量时间的仪器。 (62) 景：影。 (63) 槃：同"盘"。 (64) 决：古代射箭时套在右手大拇指上的象骨套，此指射箭。 (65) 楚庄王：当作"楚灵王"。 (66) 狂生者：指不顾国家安危而一味追求享乐的人。 (67) 胥：通"须"，等待。 (68) 乐：原作"落"，死亡。 (69) 反之民：反过来依靠人民。 (70) 附下：使臣下归附。附，使……归附。 (71) 志：通"识"，了解。 (72) 纵：即使。 (73) 介人维藩：介人，贤士；维，就是；藩，篱笆。 (74) 大师维垣：大师，大众，指人民；垣，围墙。 (75) 能群：能够把人组织成社会群体。 (76) 班：通"办"，治理。 (77) 显设：提拔，任用。 (78) 藩饰：文饰，指制裁不同的服饰让人穿戴以显示出不同的等级。 (79) 匹夫：普通人。 (80) 三公：指天子手下的最高官职。 (81) 擅官：专领一官。古时大夫专任某种官职，世代相传，如同从事某种职业一样。 (82) 保职：做好本职工作。 (83) 弁(biàn)：古代的一种帽子。 (84) 黼黻：古代衣裳上绘画的花纹。 (85) 雕琢刻镂：雕刻。 (86) 珍备：珍馐美味。 (87) 衍：富裕，有余。 (88) 辨异：区别等级差别。 (89) 非以为异：不是用来表示特殊的。 (90) 形：表现。 (91) 纂论公察：指广泛征集大家的意见，不凭私见。纂，集。 (92) 赏克罚偷：奖励勤勉，惩罚懒惰。 (93) 序事业：区分各种事情的轻重缓急。 (94) 材技：以技为材，指利用有技术的人。 (95) 佞说者：能说会道、奉承拍马的人。 (96) 慢：原作"探"，寻求，指另谋他职。 (97) 安止：安于自己所在的职位。 (98) 反悫：向好的方面转变，改恶从善。 (99) 块然：形容独处的样子。 (100) 肤：同"肢"。 (101) 恭人：谨慎宽柔的人。 (102) 径：直接，便。 (103) 幸：希望。 (104) 六：当作"大"。 (105) 不肖者：不贤的人。 (106) 规：限制。 (107) 恶者：丑人。 (108) 瘿：疮疖。 (109) 参：检验。 (110) 义：同"仪"，品行，仪表。 (111) 临：监督。 (112) 县：

同“悬”，评判。 ⑬ 举错迁移：动荡变化的环境。 ⑭ 燕：通“宴”，安闲。 ⑮ 县：同“悬”，悬挂，指挂出布告公开昭示。 ⑯ 阿：袒护。 ⑰ 便嬖：君主左右的亲信。 ⑱ 私：此指私自赠与。 ⑲ 诬能：冒充有才能。 ⑳ 倜然：突出，与众不同的样子。 ㉑ 太公：俗称姜太公，名尚，字子牙，因封于吕地，又叫吕尚。辅佐周文王。 ㉒ 州：或作“舟”，古国名。 ㉓ 頵(yǔn)然：没有牙齿的样子。頵，同“齫”。 ㉔ 里之前：里门之前。里，居民住宅区，周代二十五家为一里，里有里门。 ㉕ 守司：统辖的职守。 ㉖ 弛易：松懈，怠慢。 ㉗ 齞差：齿不正，比喻事情参差不齐。 ㉘ 收：通“纠”，监督。 ㉙ 门户牖(yǒu)向：喻指君主的耳目。牖，窗。 ㉚ 规：谋划。 ㉛ 国具：治国的才干。 ㉜ 基：通“几”，一种小桌子，古代设于座侧，用来靠身。 ㉝ 喻志：传达君主的意志。 ㉞ 齐断：果断。 ㉟ 距难：排除国家危难。距，通“据”。 ㊱ 不还秩不反君：不还职请命于君。秩，职。 ㊲ 应薄扞患：应付胁迫，抵御患难。薄，通“迫”；扞，同“捍”。 ㊳ 晻：同“暗”。 ㊴ 济济：众多的样子。 ㊵ 材人：量才用人。 ㊶ 愿悫：谨慎诚实。 ㊷ 拘录：勤劳。 ㊸ 纤啬：细微。 ㊹ 官师：官吏之长。 ㊺ 一俗：统一社会风气。 ㊻ 务本禁末：重农抑商。本，指农业；末，指工商业。 ㊼ 泥：拘泥。 ㊽ 要守：必须遵守的要领。 ㊾ 值：同“直”。 ㊿ 卑埶出劳：降低自己的身份，亲自去操劳。 (51) 并：同“屏”，抛弃。 (52) 贯日：累日。 (53) 治详：处理各项大小事情。 (54) 争小察：在小的方面比精明。 （张 静）

〔鉴赏〕 孔、孟之后，儒学至荀子实为一变。荀子综合王霸，隆礼重法，热衷于探究治国方略，自有其独特的贡献。世称儒家致力于“内圣外王”之道，如果说孟子之学以“内圣”为本，那么荀子之学则侧重于“外王”一面。其《君道》、《王霸》等篇均嘱意于此。荀子论说“君道”，阐发君主的治国原则，其任人唯贤的政治思想主张是有一定的理论意义，也是有可资借鉴的现实意义的。

荀子再三强调：“人主不可以独也。”君主不能独自治理国家。这与韩非“明主之道，在申子之劝独断也”的主张(《外储说右上》)卓然有别，荀子之为儒家，此亦一证也。正由此，荀子同时强调“尚贤使能”，“卿相辅佐”。荀子认为，卿相辅佐是君主的基础和手杖，得早预备好，这是治理好国家的关键。卿相必须有“其德音”，有“其知虑”，这样才能抚慰百姓，“应待万变”，“是之谓国具”，即君主获得了治理国家的才具。反之，君主便是“暗”，便是“独”，便是“孤”，孤独而又昏暗便是“危”。当年文王之所以获得安宁，就在于“济济多士”，人才济济。卿相之辅佐，系一国之安危，不可或缺，这是荀子向君王提出了一条重要的治国用人原则。当然这也说明荀子是主张君主统治的，有尊君的思想。荀子说：“故有社稷者而不能爱民，不能利

民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求为己用，为己死，不可得也”。荀子之深远计虑，就在“为己用，为己死”，说到底还是为了君主的利益。但也不能不承认，荀子是看到了人民的力量的。他提出的一个著名比喻，至今仍熠熠生辉，令人警醒：“君者，舟也；庶人者，水也；水则载舟，水则覆舟。”(《王制》)荀子“欲安则莫若平政爱民矣”(同上)的思想主张，正是基于对君民关系有如此深透的认识而提出的。这可以说是荀子“民本”思想的一种表达。而韩非就主张“明主”对人民“不养恩爱之心而增威严之势”(《韩非子·六反》)，用赤裸裸的威压手段，靠血淋淋的鞭挞，去驱使人民“为我用”(《韩非子·外储说右下》)。荀子之有别法家，此亦可见。

荀子强调君子是治国的根本。君子所培植的这个根本，就好比源头，源清流就清，源浑流也浑。正由此，荀子劝告君王要“好礼义，尚贤使能”，并认为“隆礼至法”、“尚贤使能”是“至道大形”，最高明、完美的治国之道。“隆礼重法”的提出，表明儒学至荀子，可谓之一变。荀子之礼法观，很明显是有主次之分的。在荀子心目中，礼是本，是纲，法是末，是目。荀子云：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”(《劝学》)荀子在本篇之开头就说：有治人，无治法，有乱君，无乱国。治理国家的关键，在于得人，治乱，在于人定。穷弓射日的羿，就一个，不能世代皆有。禹之治也不能天长地久，至夏而息。人去而法在，国事也非非。何故？法只是治理天下的开端，君子才是立法执法的根本。荀子的强调“治人”，就在强调人才是治国的第一要素，是治国的根本。而“人”从何而来？靠“礼”的造就。《管子》一书中说，只要有“势”(君主权势)，有法制，就可以在政治上立于不败之地。荀子则认为，有势有法还不行，还可能“足以乱”、“社稷必危”，其关键还在于把握“法之义”，知晓法律的根本意义。也就是说，“有治人，无治法”，有能够治理好国家的人，没有只凭自身就能治理好国家的法，法是君子制定的治理国家的手段。没有君子，纵有“法之数”，有再完备的法律条文，也不可能推行法治；而没有礼义，君子便无从产生。所以荀子把“急得其人”，或“急得其埶”，作为划分“明主”、“暗主”的根本标准。荀子极为推崇文王“一人以择”，自己亲自选择人才。荀子还强调“论德而定次，量能而授官”的取人之道，用人之法。按其德能，授其职位，这样才能人尽其才而又不误国事。岁月过去了两千余年，历风洗雨刷，荀子的这些思想仍不失为一种镜鉴。

荀子的“治人”与“治法”，现时之为文者常演绎为“人治”与“法治”，且判之为“人治”论。其实，“治人”与“治法”的关系就是人与法的关系。“治法”即“良法”(《王制》)，或曰“王者之法”、“圣人之制”(《王霸》、《王制》)；

"治人"即贤人、"君子"(《王制》),或曰"王者之人"(《王制》),指能正确理解、执行"王者之法"把国家治理好的良相、儒臣。荀子以为,在他所处的时代,在人与法的关系上,君主所面临的主要问题是"尚贤使能",选拔"治人",而不是去制定"治法"。因为,"三代虽亡,治法犹存"(《荣辱》),亦即本篇中所说的"羿之法非亡也"、"禹之法犹存"。在荀子看来,三代"治法",至今犹在,当前之所以不能达到三代之治,是因为缺乏实施"治法"的"治人"。这正是他反复强调"有治人,无治法"的本意。"无治法"不是不要法制,而是说,光有治法国家就自然而然地治理好这种情况是不存在的。

先秦各派思想家,无论是儒家还是法家,都不曾提出过人治与法治这对范畴。法家的"以法治国",是讲君主应"独断"、"独治",用严刑重罚来整治官吏和人民。这与近代以来我们所追求和理解的法治有风马牛之别。

"有治人,无治法",内蕴极为丰富。读其文,思其人,就觉荀子不是一位究经皓首的老学究,而是一位勇立历史潮流之中的颇富创新精神的思想家。从字里行间,可以窥见荀子不凡的时代风采。诸子之说,其思想主流和归宿就是政治,就是一个字:"治"。司马谈作过概括,说诸子百家"此务为治者也"(《史记·太史公自序》)。这个"治"的关键,又在于得其"股肱之材"(《汉书·艺文志》)。由此可以说,荀子的综合王霸、论述为君之道,既是一种历史的局限,又是一种时代精神的体现,是值得一读的。

(明　森　俞荣根)

天　论(节选)　《荀子》

天①行②有常③,不为尧存,不为桀亡。应之以治④则吉,应之以乱则凶。强本⑤而节用,则天不能贫;养备⑥而动时,则天不能病;循道而不忒⑦,则天不能祸⑧。故水旱不能使之饥,寒暑不能使之疾,妖怪⑨不能使之凶。本荒而用侈,则天不能使之富;养略⑩而动罕⑪,则天不能使之全;倍⑫道而妄行,则天不能使之吉。故水旱未至而饥,寒暑未薄⑬而疾,妖怪未生而凶。受时⑭与治世同,而殃祸与治世异,不可以怨天,其道然也。故明于天人之分⑮,则可谓至人矣。

不为而成,不求而得,夫是之谓天职。如是者,虽深,其人⑯

不加虑焉⑰；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉：夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参⑱。舍其所以参，而愿其所参⑲，则惑矣。

列星⑳随旋，日月递炤㉑，四时代御㉒，阴阳大化㉓，风雨博㉔施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形㉕，夫是之谓天。唯圣人为不求知天。

天职既立，天功既成，形具而神㉖生。好恶、喜怒、哀乐臧㉗焉，夫是之谓天情㉘；耳、目、鼻、口、形，能各有接㉙而不相能㉚也，夫是之谓天官㉛；心居中虚㉜，以治五官，夫是之谓天君㉝；财㉞非其类㉟，以养其类，夫是之谓天养；顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣，则天地官㊱而万物役㊲矣。其行曲治㊳，其养曲适㊴，其生不伤，夫是之谓知天。

故大巧在所不为㊵，大智在所不虑。所志㊶于天者，已其见㊷象之可以期㊸者矣。所志于地者，已其见宜㊹之可以息㊺者矣。所志于四时者，已其见数㊻之可以事㊼者矣。所志于阴阳者，已其见和之可以治者矣。官人守天而自为守道也。

治乱，天邪？曰：日月，星辰，瑞历㊽，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非天也。时邪？曰：繁㊾启㊿蕃(51)长于春夏，畜(52)积收臧于秋冬，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非地也。《诗》曰："天作(53)高山(54)，大王(55)荒(56)之；彼(57)作(58)矣，文王康(59)之。"此之谓也。

天不为人之恶寒也辍(60)冬，地不为人之恶辽远也辍广，君子不为小人之匈匈(61)也辍行。天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣。君子道其常，而小人计其功。《诗》曰："礼义之不愆(62)，何恤人之言兮。"此之谓也。

楚王后车千乘，非知也；君子啜[63]菽[64]饮水，非愚也，是节然[65]也。若夫心意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错[66]其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日进，与小人之所以日退，一也。君子小人之所以相县[67]者在此耳。

星队[68]木鸣[69]，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也。是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见[70]，是无世而不常[71]有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也；上闇而政险，则是虽无一至者，无益也。夫星之队，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。

物之已至者，人祆[72]则可畏也。楛[73]耕伤稼，耗[74]失岁，政险失民，田藏稼恶，籴[75]贵民饥，道路有死人：夫是之谓人祆。政令不明，举错[76]不时，本事不理：夫是之谓人祆。礼义不修，内外无别，男女淫乱，父子相疑，上下乖离，寇难[77]并至：夫是之谓人祆。祆是生于乱。三者错，无安国。其说甚尔[78]，其菑[79]甚惨。勉力不时，则牛马相生，六畜作祆。可怪也，而不可畏也。传曰："万物之怪，书不说。无用之辩，不急之察，弃而不治。"若夫君臣之义，父子之亲，夫妇之别，则日切瑳而不舍也。

雩[80]而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮[81]而后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。

在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在物者莫明于珠玉，在人者莫明于礼义。故日月不高，则光晖不赫[82]；水火不积，则晖润[83]不博[84]；珠玉不睹[85]乎外，则王公不以为宝；礼义不加于国家，则功名不白。故人之命在天[86]，国之命在礼。君人者，隆礼尊贤而王[87]，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而尽亡矣。

大天[88]而思之，孰与[89]物畜[90]而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因[91]物而多[92]之，孰与骋能[93]而化之？思物而物[94]之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。

〔注释〕 ① 天：这里指自然或自然界。 ② 行：运行，变化。 ③ 常：固定的规律。 ④ 治：合理的措施。 ⑤ 强本：加强农业生产。 ⑥ 养备：生产和生活资料充足。 ⑦ 忒：原作"贰"，差错。 ⑧ 祸：使……祸。 ⑨ 袄怪：指自然灾难和自然界的某些怪异现象。袄，同"妖"。 ⑩ 略：不足。 ⑪ 动罕：行动消极。罕，少。 ⑫ 倍：通"背"，违背。 ⑬ 薄：迫近。 ⑭ 受时：遇到的天时。 ⑮ 分：职分。 ⑯ 其人：指"至人"。至人，高明的人。 ⑰ 焉：于此。 ⑱ 能参：能与天地相并列。参，并列。 ⑲ 所参：被并列的东西，指上文的天地。 ⑳ 列星：众星。 ㉑ 炤：同"照"。 ㉒ 代御：代，交替，轮流；御，运行。 ㉓ 化：变化生成。 ㉔ 博：普遍。 ㉕ 形：形态。 ㉖ 神：人的精神活动。 ㉗ 臧：同"藏"，蕴藏。 ㉘ 天情：自然具有的情感。 ㉙ 接：接触。 ㉚ 不相能：不能互相替代。 ㉛ 天官：自然具有的感官。 ㉜ 中虚：指胸腔。 ㉝ 天君：指能自然主宰支配感官的心。 ㉞ 财：同"裁"，利用。 ㉟ 非其类：人类以外的万物。 ㊱ 官：任用。 ㊲ 役：役使。 ㊳ 曲治：普遍处理的好。 ㊴ 曲适：都恰当。 ㊵ 大巧在所不为：最大的技巧在于不做违反客观规律的事情。 ㊶ 志：知，了解。 ㊷ 见：同"现"。 ㊸ 期：期待。 ㊹ 宜：适宜，指适宜农作物生长的条件。 ㊺ 息：繁殖，指种植庄稼。 ㊻ 数：规律，指历数，带有规律性的节气。 ㊼ 事：从事，指安排农事。 ㊽ 瑞历：天象，指日月星辰运转的现象。 ㊾ 繁：众多。 ㊿ 启：发。 (51) 蕃：茂盛。 (52) 畜：同"蓄"。 (53) 作：生。 (54) 高山：指岐山。 (55) 大王：太王。 (56) 荒：开荒。 (57) 彼：指太王。 (58) 作：创立基业。 (59) 康：安定。 (60) 辍：停止。 (61) 匈匈：通"汹汹"，形容争辩喧闹的声音。 (62) 愆(qiān)：过失，过错。 (63) 啜(chuò)：吃。 (64) 菽：豆类，泛指粗粮。 (65) 节然：偶然。 (66) 错：通"措"。 (67) 县：通"悬"，悬殊。 (68) 队：通"坠"。 (69) 鸣：发出声音。 (70) 党见：即倘现，偶然出现。党，通"傥"，偶然。 (71) 常：通"尝"，曾经。 (72) 人袄：人为的灾祸。 (73) 楛：粗劣，草率。 (74) 耘耨：疑为"楛耘"。耘，除草。 (75) 籴(dí)：买粮食。 (76) 举错：指各种措施。举，兴办；错，通"措"。 (77) 寇难：寇，外患；难，内乱。 (78) 尔：通"迩"，浅近。 (79) 菑(zāi)：通"灾"。 (80) 雩(yú)：古代求雨的祭祀。 (81) 卜筮：古代用龟甲占吉凶叫卜，用蓍草占吉凶叫筮。 (82) 赫：明亮。 (83) 晖润：晖，火的光亮；润，水的润泽。 (84) 博：广博。 (85) 睹：显现。 (86) 在天：指如何对待自然。 (87) 王(wàng)：成就王业。 (88) 大天：以天为大，尊崇天。 (89) 孰与：何如，哪里及得上。 (90) 物畜：当作物来畜养，指把天当作物来看待。 (91)

因:依靠。　㉒ 多:繁衍生长。　㉓ 骋能:施展才能。　㉔ 物:使用。　(张　静)

〔鉴赏〕　读《荀子·天论》,无疑是一件令人愉快的事情,暗自惊讶这位战国末期的哲学家何以会具有如此明晰的思想。当荀子的同时代人尚在那里笃信"天"的神秘与神性之时,荀子的这一"天论",却第一次树起一面朴素、唯物地理解天行、天道的思想的旗帜。

谈到"天",冯友兰先生《中国哲学史》上册曾列举"天"的五种含义:"曰物质之天,即与地相对之天。曰主宰之天,即所谓皇天上帝,有人格的天、帝。曰命运之天,乃指人生中所无可奈何者,如孟子所谓'若夫成功则天也'之天是也。曰自然之天,乃指自然之运行,如荀子《天论》篇所说之天是也。曰义理之天,乃谓宇宙之最高原理,如《中庸》所说'天命之为性'之天是也。"这一长段引文,指明古人心目中的"天",分别指天空(苍穹)、天帝、命运、自然与义理。

荀子所说的"天",是那种不以人的主观愿望与意志为转移的自然规律。《天论》中最著名的名言之一,叫做"天行有常,不为尧存,不为桀亡"。翻译成白话文,是说自然界运行的规律是固有的,既不因尧而存在,也不因桀而消失。因此,天则与人事、天与人没有因果关系。荀子说,你想想看,天下大治或者天下大乱,难道与天(自然)有什么关系吗?没有。无论日月、星辰还是历象、节气,在大禹与夏桀时代都是一样的,但是,大禹把世道人心治理得国富民安、井井有条,而夏桀呢,是典型的乱世昏君。可见,"治乱,非天也。"这是《天论》所得出的一个有力的结论。荀子还说,自然界从来不因为人们害怕严寒而废除冬天,也不因为人们厌恶路途遥远而使大地不再宽广无比,这叫做"天有常道"、"地有常数"。"天"的这一脾性,与人的主观愿望与意志,毫无联系。这种关于"天"的清醒的见解,在战国末年出现,应当说是很了不起的。

由此,荀子进一步提出了一个哲学命题,叫做"明于天人之分,则可谓至人矣"。我们知道,在中国哲学史、思想史上,孔子、孟子等中国原始儒家的代表人物,都是主张"天人合一"论的,并把懂得"天人合一"的道理,看作圣人、贤人必须具备的一种人格修养。可是到了荀子这里,却把明白"天人之分"的道理,看作最高明的人所必备的人格修养了。这在中国哲学史与思想史上,无疑推进了天人之学的发展。

既然天人相分、自然与人之间不是那种神秘的"感应"关系,那么,人在"无情"的"天"面前应当采取什么态度呢?

在这个问题上，荀子的回答是很积极的。《天论》指出，人在这样的"天"面前，不是无能为力、"听天由命"的，而应该"制天命而用之"。也便是说，人一旦掌握天行、天道的规律，人就可以改造自然、为我所用了。这种光辉的思想，在历史上第一次张扬人之所以为人的主体意识，具有葱郁的思想价值。《天论》指出：一般人见到星辰坠落、树木之际风声如吼，都害怕得要死，都问这是怎么回事？荀子说：没有什么。无非是很少见的天地阴阳变化罢了。对此感到奇怪是正常的，要是惊恐万状就错了("怪之，可也；而畏之，非也")。荀子举例说，比方举行求雨的祭祀而下了雨，这是为什么呢？回答说：没有什么。其实这与不举行求雨祭祀而下雨是一样的。又如日食月食发生了，迷信的人敲击盆盘去"营救"，其实不去作这样的"营救"，日食月食同样是会过去的。又说占卜、占卦等等，也不是人们一定很相信它的"灵验"，而是故意用来文饰政事而已。

那么，所谓"制天命而用之"的思想，是否还有另一面，即把"人力"强调过分、强不可为而为之呢？《天论》说："大巧在所不为，大智在所不虑"，这叫做"守天"。意思是说，人对自然的改造，是不可以胡来的。最根本的技巧，是不去做那些不应做、不能做的事情；最根本的智慧，是不去考虑那些不应考虑、不能考虑的事情。这便是对自然规律的遵从。荀子作为战国末期的大思想家，其思想的基质无疑属于儒学范畴，但这里，显然吸取了《老子》关于"大巧若拙"、"大智若愚"的思想，应当说是相当精彩的。

尽管《荀子·天论》具有不可避免的历史局限，但它关于天人关系的思考，无疑代表了当时最高的思想水准。　　(王振复)

礼　论(节选)　　《荀子》

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分[1]之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈[2]于欲，两者相持[3]而长[4]，是礼之所起也。

故礼者，养[5]也。刍豢[6]稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰[7]芬芳[8]，所以养鼻也；雕琢刻镂黼黻文章[9]，所以养目也；钟鼓管磬琴瑟竽笙，所以养耳也；疏房[10]檖貌[11]越席[12]床第[13]几

筵[14]，所以养体也。故礼者，养也。

君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重[15]皆有称[16]者也。故天子大路[17]越席，所以养体也；侧载睪芷[18]，所以养鼻也；前有错衡[19]，所以养目也；和鸾[20]之声，步中武、象，趋中韶、护，所以养耳也；龙旗九斿[21]，所以养信也；寝兕[22]、持虎[23]、蛟韅[24]、丝末[25]、弥龙[26]，所以养威也；故大路之马必信至[27]教顺然后乘[28]之，所以养安也。孰知夫出死要节[29]之所以养生也！孰知夫出费用[30]之所以养财也！孰知夫恭敬辞让之所以养安也！孰知夫礼义文理[31]之所以养情也！故人苟生[32]之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠惰偷儒[33]之为安；若者必危；苟情说[34]之为乐，若者必灭。故人一[35]之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。故儒者将使人两得之者也，墨者[36]将使人两丧之者也，是儒、墨之分也。

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类[37]之本也；君师者，治之本也。无天地，恶[38]生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡[39]，焉[40]无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。

故王者天太祖[41]，诸侯不敢坏，大夫士有常宗[42]，所以别贵始。贵始，得[43]之本也。郊[44]止[45]乎天子，而社[46]止于诸侯，道[47]及士大夫，所以别尊者事尊，卑者事卑，宜大者巨，宜小者小也。故有天下者事七世[48]，有一国者事五世，有五乘之地[49]者事三世，有三乘之地[50]者事二世，持[51]手而食者不得立宗庙，所以别积[52]厚者流泽[53]广，积薄者流泽狭也。

大飨[54]，尚玄尊[55]，俎生鱼[56]，先大羹[57]，贵食饮之本也。飨[58]，尚玄尊而用酒醴[59]，先黍稷而饭稻粱；祭[60]，齐[61]大羹而饱庶羞[62]，贵本而亲用也。贵本之谓文[63]，亲用之谓理，两者合而成文，以归大一[64]，夫是之谓大隆。故尊之尚玄酒也，俎之尚生鱼也，豆[65]之先大羹也，一也。利爵[66]之不酳[67]也，成事[68]之俎不尝也，三臭[69]之不食也，一也。大昏之未发[70]齐[71]也，太庙之未入尸也，始卒之未[72]小敛[73]也，一也。大路之素[74]未集也，郊之麻绕[75]

也，丧服之先散麻[76]也，一也。三年之丧，哭之不反[77]也，清庙之歌，一唱而三叹[78]也，县[79]一钟，尚拊膈[80]，朱[81]弦而通越[82]也，一也。

凡礼，始乎棁[83]，成乎文[84]，终乎悦校[85]。故至备，情[86]文俱尽；其次，情文代[87]胜；其下，复情以归大一也。天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌；好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变不乱，贰[88]之则丧也。礼岂不至矣哉！立隆[89]以为极，而天下莫之能损益也。本末相顺，终始相应，至文[90]以有别，至察以有说。天下从之者治，不从者乱；从之者安，不从者危；从之者存，不从者亡。小人不能测也。

礼之理诚深矣，"坚白[91]""同异[92]"之察入焉而溺[93]；其理诚大矣，擅作典制辟陋之说入焉而丧；其理诚高矣，暴慢恣睢[94]轻俗以为高之属入焉而队[95]。故绳墨诚陈矣，则不可欺以曲直；衡[96]诚县矣，则不可欺以轻重；规矩诚设矣，则不可欺以方圆；君子审于礼，则不可欺以诈伪。故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道[97]之极也。然而不法礼，不足礼，谓之无方[98]之民；法礼，足礼，谓之有方之士。礼之中焉能思索，谓之能虑；礼之中焉能勿易，谓之能固。能虑，能固，加好之者焉，斯圣人矣。故天者，高之极也；地者，下之极也；无穷者，广之极也；圣人者，道之极也。故学者，固学为圣人也，非特学为无方之民也。

礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀[99]为要。文理繁，情用省，是礼之隆也。文理省，情用繁，是礼之杀也。文理情用相为内外表里，并行而杂，是礼之中流[100]也。故君子上致[101]其隆，下尽其杀，而中处其中。步骤[102]驰骋厉骛[103]不外是矣，是君子之坛宇宫廷也。人有[104]是，士君子也；外是，民也；于是其中焉，方皇周挟[105]，曲[106]得其次序，是圣人也。故厚者，礼之积也；大者，礼之广也；高者，礼之隆也；明者，礼之尽也。诗曰："礼仪卒度，笑语卒获。"此之谓也。

礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。终始

俱善,人道毕矣。故君子敬始而慎终。终始如一,是君子之道,礼义之文也。夫厚其生而薄其死,是敬其有知而慢[107]其无知也,是奸人之道而倍[108]叛之心也。君子以倍叛之心接臧谷[109],犹且羞之,而况以事其所隆亲乎!故死之为道也,一而不可得再复也,臣之所以致重其君,子之所以致重其亲,于是尽矣。故事生不忠厚,不敬文,谓之野;送死不忠厚,不敬文,谓之瘠[110]。君子贱野而羞瘠,故天子棺椁[111]十重,诸侯五重,大夫三重,士再重,然后皆有衣衾[112]多少厚薄之数,皆有翣荬[113]文章之等,以敬饰之,使生死终始若一,一足以为人愿,是先王之道,忠臣孝子之极也。天子之丧动四海,属[114]诸侯。诸侯之丧动通国[115],属大夫。大夫之丧动一国[116],属修士[117]。修士之丧动一乡,属朋友。庶人之丧,合族党[118],动州里[119]。刑余罪人[120]之丧,不得合族党,独属妻子,棺椁三寸,衣衾三领,不得饰棺,不得昼行[121],以昏殣[122],凡缘[123]而往埋之,反无哭泣之节,无衰[124]麻之服,无亲疏月数之等,各反其平,各复其始,已葬埋,若无丧者而止,夫是之谓至辱。

礼者,谨于吉凶不相厌[125]者也。纰纩[126]听息之时,则夫忠臣孝子亦知其闵[127]已,然而殡[128]敛之具,未有求也;垂涕恐惧,然而幸生之心未已,持生[129]之事未辍也;卒矣,然后作具之。故虽备家[130]必逾日然后能殡,三日而成服[131]。然后告远者出矣,备物者作矣。故殡久不过七十日,速不损五十日。是何也?曰:远者可以至矣,百求可以得矣,百事可以成矣;其忠至矣,其节大矣,其文备矣。然后月朝[132]卜日,月夕[133]卜宅,然后葬也。当是时也,其义止,谁得行之!其义行,谁得止之!故三月之葬,其貌以生设饰死者也,殆非直留死者以安生也,是致隆思慕之义也。

丧礼之凡[134]:变[135]而饰,动[136]而远[137],久而平[138]。故死之为道也,不饰则恶,恶则不哀;佚[139]则玩[140],玩则厌,厌则忘,忘[141]则不敬。一朝而丧其严亲[142],而所以送葬之者不哀不敬,则嫌[143]于禽兽矣,君子耻之。故变而饰,所以灭恶也;动而远,所以遂敬也;久而平,所以优生也。

礼者,断长续短,损有余,益不足,达爱敬之文,而滋成行义

之美者也。故文饰、粗恶，声乐、哭泣，恬愉、忧戚，是反也，然而礼兼而用之，时举而代御[144]。故文饰、声乐、恬愉，所以持平奉吉也；粗恶、哭泣、忧戚，所以持险奉凶也。故其立文饰也，不至于窕冶[145]；其立粗恶也，不至于瘠弃[146]；其立声乐恬愉也，不至于流淫惰慢；其立哭泣哀戚也，不至于隘慑[147]伤生。是礼之中流也。

故情貌之变，足以别吉凶、明贵贱亲疏之节，期[148]止矣；外是，奸也；虽难，君子贱之。故量食而食之，量要[149]而带之。相高以毁瘠[150]，是奸人之道也，非礼义之文也，非孝子之情也，将以有为[151]者也。故说豫娩泽[152]，忧戚萃恶[153]，是吉凶忧愉之情发于颜色者也。歌谣谩[154]笑，哭泣谛号，是吉凶忧愉之情发于声音者也。刍豢稻粱酒醴餦餭[155]，鱼肉菽[156]藿[157]酒浆，是吉凶忧愉之情发于食饮者也。卑绕[158]、黼黻[159]、文织，资粗[160]、衰绖[161]、菲繐[162]、菅屨，是吉凶忧愉之情发于衣服者也。疏房檖额越席床第几筵，属茨[163]倚庐[164]席薪枕块[165]，是吉凶忧愉之情发于居处者也。两情者，人生固有端[166]焉。若夫断之继之，博之浅之，益之损之，类之尽之，盛之美之，使本末终始莫不顺比[167]纯备，足以为万世则，则是礼也。非顺孰[168]修为之君子，莫之能知也。

故曰：性者，本始材朴[169]也；伪[170]者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。天能生物，不能辨[171]物也；地能载人，不能治人也；宇中万物、生人之属，待[172]圣人然后分[173]也。诗曰："怀柔[174]百神，及河乔岳[175]。"此之谓也。

丧礼者，以生者饰死者也，大象[176]其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，终始一也。始卒，沐浴鬠[177]体[178]饭唅[179]，象生执[180]也。不沐则濡栉[181]三律[182]而止，不浴则濡巾三式[183]而止。充耳而设瑱[184]，饭以生稻，唅以槀[185]骨，反生术矣。设掩衣[186]，裒三称[187]，缙绅[188]而无钩带矣。设掩面儇[189]目，鬠而不冠笄[190]矣。书其名，置于其重[191]，则名不见而柩独明矣。荐[192]器[193]则冠有鍪[194]而毋缕[195]，蹇庳[196]虚而不实，有簟[197]席而无床第，木器不成斫[198]，

陶器不成物，薄器[199]不成用，笙竽具而不和，琴瑟张而不均，舆藏而马反，告不用也。具生器以适[200]墓，象徙道也。略而不尽，貌而不功，趋舆而藏之，金革犀鞘[201]而不入，明不用也。象徙道，又明不用也。是皆所以重哀也。故生器文而不功，明器貌而不用。凡礼，事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由来者也。故圹垄[202]，其貌象室屋也；棺椁，其貌象版盖斯象拂[203]也；无帷丝衽绣翣[204]，其貌以象菲帷帱尉[205]也；抗折[206]，其貌以象槫[207]茨[208]番[209]阕[210]也。故丧礼者，无它焉，明死生之义，送以哀敬而终周藏也。故葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其铭[211]诔[212]系世[213]，敬传其名也。事生，饰始也；送死，饰终也。终始具而孝子之事毕，圣人之道备矣。

〔注释〕 ① 分：划分。 ② 屈：竭尽。 ③ 持：制约。 ④ 长：增长，发展。 ⑤ 养：养护。 ⑥ 刍豢(chú huàn)：泛指家畜。刍，吃草的牲畜；豢，吃谷物的牲畜。 ⑦ 椒兰：两种香草。 ⑧ 芯(bì)：芳香。 ⑨ 黼黻文章：古代礼服上的花纹。 ⑩ 疏房：敞亮的房屋。 ⑪ 檖貌：檖，通"邃"，深远。 ⑫ 越席：蒲草编的席子。 ⑬ 床第(zǐ)：竹编的床席。 ⑭ 几筵：古人席地而坐，放在座位边上供倚靠的小桌子叫几，竹制的垫席叫筵。 ⑮ 轻重：尊卑。 ⑯ 称：相称，各得其宜。 ⑰ 大路：即"大辂"，古代君主坐的车。 ⑱ 睪芷(zé zhǐ)：香草。 ⑲ 错衡：用金银镶嵌花纹的车前横木。 ⑳ 和鸾：古代车和马上装饰的铃铛。 ㉑ 旂(liú)：旗上的飘带。 ㉒ 寝兕：卧着的犀牛。与下文的"持虎"都是画在天子车子上的图案。 ㉓ 持虎：蹲着的老虎。持，通"跱"。 ㉔ 鲛鞼：鲛鱼皮做的马肚带。 ㉕ 丝末：丝织的车帘。 ㉖ 弥(mǐ)龙：车耳上画的龙。弥，车耳。 ㉗ 信至：训练得十分熟练。 ㉘ 乘：驾驭。 ㉙ 出死要节：舍生而求名节。 ㉚ 出费用：舍得花费。 ㉛ 文理：体现礼的各种制度和规定。 ㉜ 苟生：偷生。 ㉝ 怠惰偷儒：松懈懒惰。 ㉞ 说：同"悦"。 ㉟ 一：统一。 ㊱ 墨者：墨家学派。 ㊲ 类：种族。 ㊳ 恶(wū)：何，怎么。 ㊴ 偏亡：缺一方面。 ㊵ 焉：则。 ㊶ 天太祖：把始祖当作天来祭祀。天，把……当作天。 ㊷ 常宗：百世不变的大宗。 ㊸ 得：通"德"。 ㊹ 郊：祭天。 ㊺ 止：限。 ㊻ 社：祭地。 ㊼ 道：祭路神。一说道为禫的古字，卸除丧服的祭祀仪式。 ㊽ 事七世：侍奉七代祖先，即立七代祖先的神庙进行祭祀。 ㊾ 五乘之地：五十里封地，古代十里为乘(成)，每乘出兵车一辆，五乘指大夫一级。 ㊿ 三乘之地：三十里封地，指士一级。 (51) 持：通"恃"，依靠。 (52) 积：通"绩"，功业。 (53) 流泽：流传给后

代的恩德。 ㊹ 大飨(tài xiǎng):在太庙中合祭历代祖先。 ㊺ 玄尊:盛着清水的酒杯,指以清水为酒。尊,同"樽",酒器。 ㊻ 俎(zǔ)生鱼:俎里放置生鱼。俎,一种四脚长方形器皿,是祭祀时陈置鱼肉的礼器。 ㊼ 大羹:不加调味的肉汁。 ㊽ 飨:一年四季对祖先的祭祀。 ㊾ 酒醴:甜酒。 ㊿ 祭:月祭。 (61) 齐:通"跻",献供。 (62) 庶羞:美味的食物。 (63) 文:文饰,指礼节仪式和制度。 (64) 大(tài)一:大,太古时代。 (65) 豆:古时盛食品的器皿,也用作祭器。 (66) 利爵:古代祭祀时用一个活人代表死者受祭,叫做"尸",劝"尸"吃东西的叫"利"。利爵,利献上的酒。 (67) 醮(jiào):喝尽。 (68) 成事:祭祀完毕。 (69) 臭:通"侑",劝。 (70) 发:举行。 (71) 齐:古代婚礼中的一种仪式。 (72) 未:当作末,丝,指寿衣,下未字同。 (73) 小敛:为死者换上寿衣。敛,同"殓"。 (74) 素:白色。 (75) 麻绕:麻布礼帽。绕,同"冕"。 (76) 散麻:腰间系上麻带。 (77) 不反:指死者不复生。 (78) 三叹:三个人应和。 (79) 县:同"悬"。 (80) 拊膈:均为古代乐器名。 (81) 朱:把……染成红色。 (82) 通越:在瑟底通孔,使瑟声低沉。越,瑟底的孔。 (83) 悦:通"脱",疏略。 (84) 文:文饰。 (85) 校:通"饺",快意,满意。 (86) 情:感情,指礼仪所要表达的感情。 (87) 代:交替。 (88) 贰:违背。 (89) 隆:完备的礼制。 (90) 至文:十分完备。 (91) 坚白:即"离坚白",名家公孙龙辩论的命题之一。 (92) 同异:即"合同异",名家惠施辩论的命题之一。 (93) 溺:淹没,指站不住脚。 (94) 恣睢:恣肆放荡。 (95) 队:同"坠",失败。 (96) 衡:秤。 (97) 人道:为人、治国的原则。 (98) 无方:没有原则,没有固定的法度。 (99) 杀:减少,简省。 (100) 礼之中流:适中的礼。 (101) 致:尽力做到。 (102) 步骤:步行。 (103) 厉骛:飞奔。 (104) 有:通"域",居住。 (105) 方皇周挟:方皇,同"彷徨",徘徊;周挟,周遍。 (106) 曲:皆,尽。 (107) 慢:怠慢。 (108) 倍:通"背"。 (109) 臧谷:臧,奴仆;谷,小孩。 (110) 瘠:薄。 (111) 椁(guǒ):外棺。 (112) 衾:被子。 (113) 翣萋(shà jiè):古代棺材上的一种装饰物。 (114) 属:会聚,集合。 (115) 通国:友好的诸侯国家。 (116) 一国:指同朝的官吏。 (117) 修士:品行端正的士。 (118) 族党:同族。 (119) 州里:乡里。 (120) 刑余罪人:犯法而受到制裁的人。 (121) 昼行:白天送葬。 (122) 殣(jìn):掩埋死尸。 (123) 凡缘:指平常的衣服。 (124) 衰(cuī):古代丧服之一。 (125) 厌:掩盖。 (126) 纣纩(zhù kuàng):放新丝绵与将死者的鼻前,看其是否还有呼吸。 (127) 闵:病,垂危。 (128) 殡:停放灵柩。 (129) 持生:侍奉活人。 (130) 备家:殡殓物品准备齐全。 (131) 成服:穿丧服。 (132) 月朝:月初。 (133) 月夕:月末。 (134) 凡:概要。 (135) 变:指尸体变形。 (136) 动:指举行丧礼的各种形式。 (137) 远:指举行仪式使死者逐步远离房间。 (138) 平:哀痛平复。 (139) 尔:同"迩",近。 (140) 玩:轻忽,戏狎。 (141) 忘:怠慢。 (142) 严亲:严,君主;亲,父母。 (143) 嫌:近。 (144) 代御:代,交替;御,使用。 (145) 窕冶:妖艳。 (146) 瘠弃:毁伤身体。 (147) 隘慑:过分悲伤。 (148) 期:当作"斯",此。 (149) 要:同"腰"。 (150) 毁瘠:毁坏自己的身体。 (151) 有为:有所作为,指沽名钓誉以取得官爵。 (152) 说豫娩泽:说,同"悦";豫,快乐;娩泽,面色润泽。 (153) 萃恶:面色憔悴难看。萃,同"悴"。 (154) 謞:戏谑,开玩笑。 (155) 鄹(zhān)鬻:餔,稠粥,鬻,稀粥。

⑯菽:豆类。　⑰藿:豆叶。　⑱卑绕:通"裨冕",祭服。　⑲黼黻:古代礼服上的彩色花纹。　⑳资粗:粗布制的丧服。　㉑衰绖(cuī dié):丧服。　㉒菲繐:薄而稀的麻布。　㉓属茨:用草编成屋顶的房子。　㉔倚庐:守丧人住的简陋木屋。　㉕枕块:以土块为枕。　㉖端:根源。　㉗顺比:和顺。　㉘孰:同"熟"。　㉙朴:未加工过的木材。　㉚伪:人为。　㉛辨:通"办",治理。　㉜待:依靠。　㉝分:区分职分。　㉞怀柔:安抚。　㉟乔岳:高山。　㊱大象:大致效法。　㊲鬠(kuò):把头发束在一起。　㊳体:剪指甲。　㊴饭唅:把珠、玉、贝、米等放在死者的口里,放的东西视死者的贵贱等级而定。　㊵生执:活着时所做的那样。　㊶栉:梳篦总称。　㊷律:梳头发。　㊸式:同"拭",擦拭。　㊹瑱:塞耳的玉。　㊺槁:当作"暠",洁白。　㊻褻衣:内衣。　㊼称:古代计量衣服的量词,犹言"套"。　㊽缙绅:插笏于腰带上。绅,古代贵族束在腰间的大带。　㊾儇(xuān):绕。　㊿笄(jī):簪。　(51)重:木做的神主牌。　(52)荐:陈设。　(53)器:指陪葬的器物。　(54)鍪(móu):帽子。　(55)缕(xǐ):包头发的丝织品。　(56)甕庑(wèng wǔ):盛物的陶器。　(57)簟(diàn):竹席。　(58)斫:砍削,加工。　(59)薄器:竹苇编的器具。　(60)适:去,到。　(61)金革犀兕:套车的用具。　(62)圹垄:坟墓。　(63)版盖斯象拂:车前后左右的挡板和车盖。象,衍文。　(64)无帷(chǔ)丝黼(yú)缕翣:都是棺木上的丝织品。无,即"帑"。　(65)菲帷幬尉:门帘及各种帷帐。　(66)抗折:抗,加于圹上挡土的葬具;折,承抗的葬具。　(67)槾(mán):粉刷墙壁。　(68)茨:用草盖房子。　(69)番:篱笆。　(70)阖(è):遮风尘的门户。　(71)铭:把记载死者事迹、歌颂死者功德的文字刻在器物上。　(72)诔:哀悼死者的祭文。　(73)系世:世代传袭的记载。　(张　静)

〔鉴赏〕《荀子》一书共三十二篇,其中涉及礼的就有《劝学》、《修身》、《不苟》、《荣辱》、《非相》、《非十二子》、《儒效》、《王制》、《富国》、《王霸》、《君道》、《臣道》、《致仕》、《议兵》、《强国》、《天论》、《正论》、《解蔽》、《乐论》、《正名》、《性恶》、《君子》、《大略》、《子道》、《法行》、《尧问》等二十六篇,《礼论》则从礼的起源、礼的性质和礼的作用三方面对诸子礼学作了总结。可见,荀子政治思想中最突出的就是"礼"。

文章的起首,荀子就以惊人之笔提出并回答了关于礼的起源问题。这个问题在儒家创始人那里是含混不清的。他们一般都声称是圣人制礼作乐,但对圣人为什么、凭什么制礼作乐,则未作深层次的探究。荀子的可贵之处,就在于他试图揭示人类的观念活动与其经济活动之间的联系。他认为礼不是圣人凭空想出来的,而是根源于物质生活资料再分配的需要。他说,人生下来就有欲望,欲望得不到满足,就不能不求取;求取如果没有一个界限,就不能不争夺;争夺就会破坏社会安定,没有社会安定就必然贫穷。先世圣王厌恶这种混乱的局面,因而制订"礼义"作为"度量分界","以

养人之欲,给人之求",在物质条件允许的范围内使人人各有所得,于是,礼就产生了。所以他又说:"礼者,养也。"礼是调节人们欲求的"规矩"、"方圆",即标准,以防止"不足"或"太饱"的现象发生。这里,荀子第一次从人们的物质生活上来探讨礼的起源,这是他的一个贡献。

《礼论》着重分析了礼的性质。礼与法都是人们的行为规范。一般说来,礼是凭借教育感化和社会约束的力量来维持的,一个人有非礼的行为,他所受到的不外乎舆论的轻视和谴责。法是凭借强制的力量来维持的,一个人有违法的行为,他将受到精神上和肉体上的制裁。先秦时期在政治生活中起主导作用的是"礼不下庶人,刑不上大夫"。因此,礼主要是用于调节贵族内部的生活秩序,刑则是用来对付平民的。礼与刑在对象和功能上的不同,迸发出儒家与法家的论争。荀子淡化了礼与法的界限,他以礼为"度量分界",所谓"分",就是区分、区别,"曷谓别?曰贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。"就是在分配社会产品时要区别贵贱、长幼、贫富,依他们身份的轻重不同,得到各自应得的份额。所以荀子所说的礼,实质上是一种封建法权。例如,同样是"养",天子就应乘专用的车子,铺高贵的席子,身边要摆着香草,还要挂上象征天子尊威的画有龙的旗帜。同样是"死","天子棺椁十重,诸侯五重,大夫三重,士再重"。还要区别葬服的厚薄,装饰的多少,丧事规模的大小等等。这种以强化封建等级制为特征的礼,就兼有法的性质。所以他在《王霸》中就干脆直言"礼法"了,以致后来汉儒编撰《礼记》,就大量采用了他的言论。

荀子认为,礼不仅兼有法的性质,还兼有道的性质。他说,礼是"万世则",是"人道之极",是人人都必须遵循的最高法则。为了论证礼作为"人道之极"的合理性,他还用自然现象附会说,天地之间的事物都是有区别的结合,日月的区别,才有昼夜的光明,四时的区别,才有寒暑的交替,星辰的区别,才有多彩的巡游,江河的区别,才有百川的汇流,万物的区别,才有繁茂的生长。总之,在他看来,无论自然界抑或人类社会都是不齐不平的,而礼就是反映了这个宇宙共同法则的道。这样,他所说的道,就改造了老子的非礼之道,而把道予以伦理化,与宋钘、尹文所说的道十分类似;既然礼兼有"道法"的性质,这又与黄老道家无异了。

《礼论》指出,礼的作用主要是为了规范人的行为,使人在"财用"、"贵贱"、"多少(即上下)"、"隆杀(即厚薄)"等方面都符合礼的规定,做到"上事天,下事地,尊先祖,而隆君师","法礼足礼",遵循礼,不折不扣地实践礼,成为"有方之士","方"与"道"同义,即有道的人。其中,他最重视的是遵循

儒家所说的“忠臣孝子”之礼，因为它体现了等级制度中的顺从原则，是“先王之道”的核心所在。为此，他用了大量篇幅论述对君亲的“敬始而慎终”之事，强调“生，人之始也，死，人之终也，终始俱善，人道毕矣。”在祭祀的礼节上，也作了不少繁琐的规定。《礼论》在这方面的内容，可以说是《论语·学而》“慎终追远”说的张本。

《礼论》展示了荀子极其丰富的思想内涵。该文撷取儒家、法家、黄老道家思想，自成一家之言，鲜明地表达了作者的学术个性。这是研究荀子及其学派所应首选的篇章之一。（龚 杰）

乐 论 《荀子》

夫乐①者，乐②也，人情之所必不免③也，故人不能无乐。乐则必发于声音，形④于动静，而人之道⑤，声音动静，性术之变尽是矣。故人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道⑥，则不能无乱。先王恶其乱也，故制雅、颂之声以道之，使其声足以乐而不流⑦，使其文⑧足以辨而不谍⑨，使其曲直⑩、繁省、⑪、廉肉⑫、节奏⑬，足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉。是先王立乐之方⑭也，而墨子非之，奈何！

故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内⑮，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长⑯之中，长少同听之，则莫不和顺。故乐者，审一以定和⑰者也，比物⑱以饰⑲节者也，合奏以成文者也；足以率一道⑳，足以治万变㉑。是先王立乐之术也，而墨子非之，奈何！

故听其雅、颂之声，而志意得广焉；执其干戚㉒，习其俯仰屈伸，而容貌得庄焉；行其缀兆㉓，要㉔其节奏，而行列得正焉，进退得齐焉。故乐者，出所以征诛也，入所以揖让㉕也。征诛揖让，其义一也。出所以征诛，则莫不听从；入所以揖让，则莫不从服。故乐者，天下之大齐㉖也，中和之纪㉗也，人情之所必不免也。是先王立乐之术也，而墨子非之，奈何！

且乐者，先王之所以饰㉘喜也；军旅铁钺㉙者，先王之所以饰

怒也。先王喜怒皆得其齐[30]焉。是故喜而天下和之，怒而暴乱畏之。先王之道，礼乐正其盛者也，而墨子非之。故曰：墨子之于道也，犹瞽之于白黑也，犹聋之于清浊也，犹欲之楚而北求之也。

夫声乐之入人也深，其化人也速，故先王谨为之文。乐中平则民和而不流，乐肃庄则民齐而不乱。民和齐则兵劲城固，敌国不敢婴[31]也。如是，则百姓莫不安其处，乐其乡，以至足其上矣。然后名声于是白[32]，光辉于是大，四海之民，莫不愿得以为师[33]。是王者之始也。乐姚冶[34]以险，则民流僈[35]鄙贱矣。流僈则乱，鄙贱则争。乱争则兵弱城犯，敌国危之。如是，则百姓不安其处，不乐其乡，不足其上矣。故礼乐废而邪音起者，危削侮辱之本也。故先王贵礼乐而贱邪音。其在序官[36]也，曰："修宪命，审诗商[37]，禁淫声，以时顺修[38]，使夷俗邪音不敢乱雅，太师[39]之事也。"

墨子曰："乐者，圣王之所非也，而儒者为之，过也。"君子以为不然。乐者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王导之以礼乐而民和睦。

夫民有好恶之情而无喜怒之应，则乱。先王恶其乱也，故修其行，正其乐，而天下顺焉。故齐衰[40]之服，哭泣之声，使人之心悲；带甲婴鞅[41]，歌于行伍，使人之心伤[42]；姚冶之容，郑、卫之音，使人之心淫；绅[43]、端[44]、章甫[45]，舞韶[46]歌武[47]，使人之心庄。故君子耳不听淫声，目不视女色，口不出恶言。此三者，君子慎之。

凡奸声[48]感人而逆气应之，逆气[49]成象[50]而乱生焉。正声感人而顺气应之，顺气成象而治生焉。唱和有应，善恶相象，故君子慎其所去就[51]也。

君子以钟鼓道[52]志，以琴瑟乐[53]心。动以干戚，饰以羽旄[54]，从以磬管。故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时。故乐行而志清，礼修而行[55]成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。故曰：乐者，乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。

故乐者，所以道乐也。金石丝竹，所以道德也。乐行而民乡[56]方[57]矣。故乐者，治人之盛者也；而墨子非之。

且乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。穷本极变[58]，乐之情也；著诚去伪，礼之经也。墨子非之，几遇刑[59]也。明王已没，莫之正[60]也。愚者学之，危其身也。君子明乐，乃其德也。乱世恶善，不此听也。于乎哀哉！不得成也。弟子勉学，无所营[61]也。

声乐之象：鼓大丽[62]，钟统实[63]，磬廉制[64]，竽、笙、箫和[65]，筦[66]、簫[67]发猛，埙[68]、篪[69]翁博[70]，瑟易良[71]，琴妇好[72]，歌清尽，舞意天道兼[73]。鼓，其乐之君邪！故鼓似天，钟似地，磬似水，竽笙萧筦簫似星辰日月，鞉[74]、柷[75]、拊[76]、鞷[77]、椌[78]、楬[79]似万物。曷以知舞之意？曰：目不自见，耳不自闻也，然而治俯仰诎[80]信[81]进退迟速，莫不廉制，尽筋骨之力以要[82]钟鼓俯会之节，而靡有悖逆者，众积意谐谐[83]乎！

吾观于乡[84]而知王道之易易[85]也。主人亲速[86]宾[87]及介[88]，而众宾皆从之，至于门外，主人拜宾及介，而众宾皆入，贵贱之义别矣。三揖至于阶，三让以宾升[89]，拜至[90]，献酬[91]，辞让之节繁。及介省矣。至于众宾，升受[92]，坐祭，立饮，不酢[93]而降。隆[94]杀[95]之义辨矣。工[96]入，升歌三终[97]，主人献之；笙[98]入三终，主人献之；间歌三终，合乐[99]三终，工告乐备，遂出。二人扬觯[100]，乃立司正[101]。焉知其能和乐而不流也。宾酬主人，主人酬介，介酬众宾，少长以齿[102]，终于沃洗者[103]。焉知其能弟[104]长而无遗也。降、说[105]屦升坐，修[106]爵无数。饮酒之节，朝不废[107]朝，莫[108]不废夕。宾出，主人拜送，节文终遂。焉知其能安燕[109]而不乱也。贵贱明，隆杀辨，和乐而不流，弟长而无遗，安燕而不乱——此五行者，足以正身安国矣。彼国安而天下安。故曰：吾观于乡而知王道之易易也。

乱世之征，其服组[110]，其容妇[111]，其俗淫，其志利，其行杂[112]，其声乐险，其文章匿[113]而采，其养生无度，其送死瘠墨[114]，贱礼义而贵勇力，贫则为盗，富则为贼，治世反是也。

〔注释〕 ① 乐:音乐。 ② 乐:欢乐。 ③ 不免:不可缺少。 ④ 形:表现。 ⑤ 人之道:人之所以为人的原因。 ⑥ 道:同"导"。 ⑦ 流:淫乱。 ⑧ 文:乐章。 ⑨ 诎(xǐ):当作"倕",邪。 ⑩ 曲直:声音曲折或平直。 ⑪ 繁省:声音繁复简单。 ⑫ 廉肉:声音的清脆或圆润。 ⑬ 节奏:声音的节制停顿或推进加快。 ⑭ 方:原则。 ⑮ 闺门之内:指家庭内。 ⑯ 乡里族长:都是古代的行政区域单位。一说"族长"即"族党",指聚居在一起的同族亲属。 ⑰ 审一以定和:审定一个主音来确定乐调和谐。一,指五音(宫、商、角、徵、羽)中作为主音的一个音。 ⑱ 比物:比,配合;物,乐器。 ⑲ 饰:通"饬",整治。 ⑳ 一道:治理社会的总原则,即上文所讲的君臣上下,父子兄弟,长少之间的"和敬"、"和亲"、"和顺"等根本原则。 ㉑ 万变:即声音、动静、性术的变化。 ㉒ 干戚:干,盾牌;戚,斧头。 ㉓ 缀兆:舞蹈的行列位置。缀,行列的标帜;兆,舞蹈者活动的界限。 ㉔ 要(yāo):迎合。 ㉕ 揖让:礼让。 ㉖ 齐:同。 ㉗ 纪:纲纪。 ㉘ 饰:表现。 ㉙ 钺钺(fū yuè):钺,斧;钺,大斧,都是古代斩杀的刑具,泛指刑具。 ㉚ 齐:恰当。 ㉛ 婴:同"撄",侵犯。 ㉜ 白:显赫。 ㉝ 师:君长。 ㉞ 姚冶:妖冶,轻浮。 ㉟ 流僈:放纵散漫。 ㊱ 序官:论列官职。 ㊲ 商:同"章"。 ㊳ 顺修:整治。 ㊴ 太师:乐官之长。 ㊵ 齐衰(zī cuī):丧服。 ㊶ 婴鞄:戴上甲胄。 ㊷ 伤:"伤"通"壮",悲壮。 ㊸ 绅:古代士大夫束在腰间,一头垂下的大带子。 ㊹ 端:礼服。 ㊺ 章甫:礼帽。 ㊻《韶》:相传是虞舜时代的一种乐曲。 ㊼《武》:相传是周武王时代的一种乐曲。 ㊽ 奸声:淫邪的音乐。 ㊾ 逆气:歪风邪气。 ㊿ 成象:形成风气。 (51) 去就:取舍。 (52) 道:同"导"。 (53) 乐:使……乐。 (54) 羽旄(máo):羽,野鸡毛;旄,牦牛尾。羽、旄均为古代舞蹈用具。 (55) 行:德行。 (56) 乡:同"向"。 (57) 方:道。 (58) 穷本极变:究穷本极达到从根本上改变人。 (59) 遇刑:犯罪。 (60) 正:纠正。 (61) 营:通"荧",迷惑、疑惑。 (62) 丽:通"厉",激越高亢。 (63) 统实:统,声音洪亮;实,声音浑厚。 (64) 廉制:清越明朗。 (65) 和:小笙。 (66) 筦(guǎn):同"管",一种编管乐器。 (67) 籥(yuè):古代编管乐器。 (68) 埙(xūn):一种陶土烧制的吹奏乐器。 (69) 篪(chí):一种单管横吹乐器。 (70) 翁博:低沉宽广。 (71) 易良:易,平和;良,温良。 (72) 妇好:犹"女好",柔婉。 (73) 天道兼:意为包容了自然界的一切现象。 (74) 鞉(táo):同"鞀"、"鼗",有柄小鼓,犹如今之拨浪鼓。 (75) 柷(zhù):一种漆筒似的打击乐器。 (76) 拊(fǔ):一种打击乐器,形如小鼓,拍打时声音沉闷。 (77) 鼗(gé):一种与"拊"类似的乐器。 (78) 椌(qiāng):一种类似柷的打击乐器。 (79) 楬(qià):一种虎状木制打击乐器,在雅乐结束时演奏。 (80) 诎:同"屈"。 (81) 信(shēn):通"伸"。 (82) 要(yāo):迎合。 (83) 谔谔(chí):谆谆,诚恳谨慎的样子。 (84) 乡:指乡饮酒的礼仪。 (85) 易易:非常容易。 (86) 速:召请。 (87) 宾:古代乡饮礼中有地位有名望的主客。 (88) 介:古代乡饮礼中德行稍次于宾者称介,一般作为宾的辅佐。 (89) 升:登上厅堂。 (90) 拜至:拜谢宾客的到来。 (91) 献酬:古代主客互相敬酒。 (92) 升受:登堂受酒。 (93) 酢(zuò):客人用酒回敬主人。 (94) 隆:增添。 (95) 杀:减省。

⑨⑥ 工:乐工。 ⑨⑦ 终:将一首歌曲或乐曲从头到尾歌唱或演奏一遍叫一终。 ⑨⑧ 笙:吹笙的人。 ⑨⑨ 合乐:合奏。 ⑩⑩ 觯(zhì):酒器。 ⑩⑪ 司正:负责监礼的人。 ⑩⑫ 齿:年龄。 ⑩⑬ 沃洗者:洗酒器之类的人。 ⑩⑭ 弟:同"悌",尊敬兄长。 ⑩⑮ 说:同"脱"。 ⑩⑯ 修:行。 ⑩⑰ 废:妨碍。 ⑩⑱ 莫:同"暮",傍晚。 ⑩⑲ 燕:同"宴",安逸快乐。 ⑪⑩ 组(chǔ):华丽。 ⑪⑪ 容妇:指男人模仿女人的打扮。 ⑪⑫ 杂:污。 ⑪⑬ 匿:通"慝",邪恶。 ⑪⑭ 瘠墨:简省刻薄。 (张 静)

〔鉴赏〕 荀子的《乐论》是现存的先秦时期第一篇系统论述音乐的专著。荀子前,季札观周乐,发表了大段议论(《左传·襄公二十九年》),孔子也常对音乐进行评论,但并无专文论议。《乐论》的出现在文艺批评史上写上了璀璨一笔。季札、孔子对音乐,尤其是有中和之美的音乐持肯定态度;墨子却基于小生产者的狭隘功利主义反对音乐。荀子以《乐论》驳墨子的《非乐》,将对音乐的认识引向纵深。

荀子肯定人"目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚"(《性恶》),并强调人的感官天生具有审美能力:"目辨黑白美丑,耳辨音声清浊"(《荣辱》),音乐当然属于审美观照的对象。《乐论》开篇即讲:"夫乐者,乐也,人情之所必不免也。故人不能无乐",人天生具有对音乐的鉴赏能力与鉴赏需求(不仅是乐,且包括与乐紧密联系的诗和舞),这是本性中不可去除的欲望,应尽可能予以满足。这种肯定人性的观点较之墨子等人否定美、否定正当审美性娱乐的禁欲主义或苦行主义思想无疑更顺应历史潮流。

人对音乐的需求发自本性,因为音乐的旋律、节奏的柔婉或刚直、繁密或简约、轻清或厚重、瘦劲或丰满足以感动人之善心,使"邪污之气"与民众远离。音乐可以感动人心,"入人也深","化人也速",这是因为音乐本身是情感的产物,表达一定情感,并以情感触动为其情感内涵的进一步诠注。音乐动人心魄,引起相应情感,好的音乐则可以将人导向道德的正途。圣民的君主制定好的音乐准则可以"善民心","移风易俗",使国家安定。荀子肯定了艺术以情感人的特质,强调提出艺术的"入人"、"化人"的特点,有不可忽视的意义,其后许多文论家都有述及。

荀子肯定了音乐的作用,但他并不认为音乐万能。人有善恶,音乐亦有正邪。如果对音乐放任自流,人的行为无正确引导,会内危外恐,社会会发生争乱。音乐的正邪与人心善恶对应,"唱声有应,善恶相象",君子要"慎其所去就",统治者要正确引导庶民。

在这种情况下，荀子认为情感性的音乐要和规范性的“礼”相辅而行。音乐应当为推行礼制服务，礼制之行应该有音乐的配合。礼是乐的主导，乐是礼的配合。荀子认为人有等级之分，“先王”厌恶社会的混乱，“制礼义以分之，使有贫、富、贵、贱之等”(《王制》)，这正如《乐论》所说“礼别异”，而乐可起“合同”作用。“乐也者，和之不可变者也，礼也者，理之不可易者也，乐和同，礼别异，礼乐之流，管乎人心矣”。礼乐相合，异同结合，可使人在遵守礼义之余得到一定程度上的欲望的满足，达到孔子之类“从心所欲不逾矩”的境界。国家安宁，人民安乐。这种礼乐相辅的思想符合古人思想脉络，如《左传·泰伯》中讲到“兴于诗，立于礼，成于乐”，《毛诗序》中要求“发乎情，止乎礼义”。在“礼”的约制下享受“乐”可以使“天下皆宁，美善相乐”。

荀子过分强调了音乐的社会政治作用，夸大了音乐作用，认为音乐可以使“天下大齐”，“足以率一道，足以治万变”，所以主张统治者用行政手段使“正统”观念通过文艺渗透人心；并且他排斥非正统的音乐，重视儒家“揖让”、“中平”之说，扩大了孔子“放郑声、远佞人”的主张。这些思想不免为文艺套上枷锁，在实际上不利于文艺的百家争鸣。

尽管《乐论》的思想不尽成熟，但它仍是一篇重要的音乐专论。文中，荀子铿锵有力地肯定了人性的确凿存在，高瞻远瞩地论述了音乐的巨大感染力量，精炼详尽地叙述了音乐寓教于乐的历史性作用，要求以音乐改善思想，敦厚风俗，促进和睦，强调音乐的正途，这些眼光远大的观点不仅在当时，便是在现在社会的文艺界的风云变幻中都有极强借鉴作用与极大指导意义。

（陈艳萍）

解　蔽　《荀子》

凡人之患，蔽①于一曲②，而闇③于大理。治则复经④，两疑⑤则惑矣。天下无二道，圣人无两心。今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。乱国之君，乱家之人，此其诚心⑥莫不求正而以自为也，妒缪⑦于道而人诱其所迨⑧也。私⑨其所积⑩，唯恐闻其恶也。倚其所私以观异术，唯恐闻其美也。是以与治离走⑪而是已⑫不辍⑬也。岂不蔽于一曲而失正求也哉！心不使焉，则白黑在前而目不见，雷鼓⑭在侧而耳不闻，况于使

者[15]乎！德[16]道之人，乱国之君非之上，乱家之人非之下，岂不哀哉！

故[17]为蔽？欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽[18]，此心术之公患[19]也。

昔人君之蔽者，夏桀、殷纣是也。桀蔽于末喜[20]、斯观[21]而不知[22]关龙逢[23]，以惑其心而乱其行；纣蔽于妲己[24]、飞廉[25]而不知微子启[26]，以惑其心而乱其行。故群臣去忠而事私，百姓怨非[27]而不用，贤良退处而隐逃，此其所以丧[28]九牧[29]之地而虚[30]宗庙[31]之国也。桀死于鬲山[32]，纣县[33]于赤旆[34]，身不先知，人又莫之谏，此蔽塞之祸也。成汤监[35]于夏桀，故主其心[36]而慎治之，是以能长用伊尹[37]而身不失道，此其所以代夏王而受九有[38]也。文王监于殷纣，故主其心而慎治之，是以能长用吕望[39]而身不失道，此其所以代殷王而受九牧也。远方莫不致其珍，故目视备[40]色，耳听备声，口食备味，形居备宫，名受备号，生则天下歌，死则四海哭，夫是之谓至盛。诗曰："凤凰秋秋[41]，其翼若干，其声若箫，有凤有凰，乐帝之心。"此不蔽之福也。

昔人臣之蔽者，唐鞅[42]、奚齐[43]是也。唐鞅蔽于欲权而逐载子[44]，奚齐蔽于欲国而罪申生[45]，唐鞅戮于宋，奚齐戮于晋。逐贤相而罪孝兄，身为刑戮，然而不知，此蔽塞之祸也。故以贪鄙背叛争权而不危辱灭亡者，自古及今，未尝有之也。鲍叔、宁戚、隰朋[46]仁知且不蔽，故能持管仲[47]而名利福禄与管仲齐。召公[48]吕望仁知且不蔽，故能持周公而名利福禄与周公齐。传曰："知贤之谓明，辅贤之谓能。勉之强之，其福必长。"此之谓也，此不蔽之福也。

昔宾孟[49]之蔽者，乱[50]家[51]是也。墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲[52]而不知得，慎子[53]蔽于法而不知贤，申子[54]蔽于埶而不知知[55]，惠子蔽于辞[56]而不知实，庄子蔽于天而不知人。故由用谓之道尽利矣，由俗[57]谓之道尽嗛[58]矣，由法谓之道尽数矣。由埶谓之道尽便矣，由辞谓之道尽论[59]矣，由天谓之道尽因[60]矣：

此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知[61]之人，观于道之一隅而未之能识也，故以为足而饰[62]之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上；此蔽塞之祸也。

孔子仁知且不蔽，故学乱术[63]足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积[64]也。故德与周公齐，名与三王[65]并，此不蔽之福也。

圣人知心术[66]之患，见蔽塞之祸，故无欲、无恶、无始、无终、无近、无远、无博、无浅、无古、无今，兼陈万物而中县衡[67]焉。是故众异不得相蔽以乱其伦[68]也。

何谓衡？曰：道[69]。故心不可以不知道，心不知道，则不可[70]道而可非道。人孰欲得恣而守其所不可以禁其所可？以其不可道之心取人，则必合于不道人而不知[71]合于道人。以其不可道之心与不道人论道人，乱之本也。夫何以知！

曰心知道然后可道。可道然后能守道以禁非道。以其可道之心取人，则合于道人而不合于不道之人矣。以其可道之心与道人论非道，治之要也。何患不知？

故治之要在于知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚[72]壹[73]而静。心未尝不臧[74]也，然而有所谓虚；心未尝不满[75]也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知[76]，知而有志，志也者，臧也；然而有所谓虚，不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。心卧则梦，偷[77]则自行，使之则谋。故心未尝不动也，然而有所谓静，不以梦剧[78]乱知谓之静。未得道而求道者，谓之虚壹而静。作之，则将须[79]道者之[80]虚，则入[81]；将事[82]道者之壹，则尽；将思道者静，则察。知道察，知道行，体道者也。虚壹而静，谓之大清明[83]。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位[84]。坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观[85]万物而知其情，参稽[86]治乱而通其度，经纬[87]天地而材官[88]万物、制割[89]大理，而宇宙里[90]矣。恢恢广广[91]，孰知其极！睪睪[92]广广，孰知其德！涫涫[93]纷纷，孰知

其形！明参日月，大满八极，夫是之谓大人。夫恶[94]有蔽矣哉！

心者，形之君也而神明之主也；出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫[95]而使墨[96]云，形可劫而使诎申[97]，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。故曰：心容[98]，其择也无禁，必自见[99]，其物也杂博，其情之至也不贰。诗云："采采卷耳，不盈顷筐[100]。嗟我怀人，寘[101]彼周行[102]。"顷筐易满也，卷耳易得也，然而不可以贰周行[103]。故曰：心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。以赞[104]稽之，万物可兼知也。

身尽其故则美，类[105]不可两也，故知者择一而壹焉。农精于田而不可以为田师[106]，贾精于市而不可以为市师，工精于器而不可以为器师。有人也，不能此三技而可使治三官，曰：精于道者也，精于物者[107]也。精于物者以物[108]物，精于道者兼[109]物物。故君子壹于道而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察；以正志行[110]察论，则万物官[111]矣。

昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成。处一危[112]之，其荣满侧；养一之微，荣矣而未知。故道经曰："人心之危，道心之微。"危微之几[113]，惟明君子而后能知之。故人心譬如槃水，正错[114]而勿动，则湛[115]浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形[116]之正也。心亦如是矣。故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。小物引[117]之，则其正外易，其心内倾，则不足以决粗理矣。故好书[118]者众矣，而仓颉[119]独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷[120]独传者，壹也；好乐者众矣，而夔[121]独传者，壹也；好义者众矣，而舜独传者，壹也；倕[122]作弓，浮游[123]作矢，而羿[124]精于射；奚仲[125]作车，乘杜[126]作乘马，而造父[127]精于御：自古及今，未尝有两而能精者也。曾子曰：是[128]其庭[129]可以搏鼠，恶能与我歌矣！

空石[130]之中有人焉，其名曰觙。其为人也，善射以好思。耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。是以辟[131]耳目之欲，而远蚊虻之声，闲居静思则通。思仁若是，可谓微乎？孟子恶败而出妻[132]，可谓能自强矣；有子[133]恶卧而焠[134]掌，可谓能自忍

矣，未及好[135]也。辟耳目之欲，可谓能自强矣，未及思也。蚊虻之声闻则挫其精，可谓危矣，未可谓微也。夫微者至人[136]也。至人也，何强，何忍，何危！故浊明外景[137]，清明[138]内景。圣人纵其欲，兼[139]其情，而制焉者理矣。夫何强，何忍，何危！故仁者之行道也，无为[140]也；圣人之行道也，无强也。仁者之思也，恭；圣人之思也，乐。此治心之道也。

凡观物有疑，中心不定，则外物不清；吾虑不清，则未可定然否[141]也。冥冥而行者，见寝石以为伏虎也，见植林以为后[142]人也，冥冥蔽其明也。醉者越百步之沟，以为踰步[143]之浍[144]也；俯而出城门，以为小之闺[145]也，酒乱其神也。厌[146]目而视者，视一以为两；掩耳而听者，听漠漠[147]而以为哙哙[148]，埶[149]乱其官也。故从山上望牛者若羊，而求羊者不下牵也，远蔽其大也。从山下望木者，十仞[150]之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其长也。水动而景[151]摇，人不以定美恶，水埶玄[152]也。瞽者仰视而不见星，人不以定有无，用精[153]惑[154]也。有人焉，以此时定物，则世之愚者也。彼愚者之定物，以疑决疑，决必不当。夫苟不当，安能无过乎？

夏首[155]之南有人焉，曰涓蜀梁，其为人也，愚而善[156]畏。明月而宵行，俯见其影，以为伏鬼也；仰[157]视其发，以为立魅也；背而走，比至其家，失气而死。岂不哀哉！凡人之有鬼也，必以其感忽[158]之间疑玄[159]之时正之。此人之所以无有而有无[160]之时也。而己以正事，故伤于湿而击鼓鼓痹[161]，则必有敝鼓丧豚之费矣，而未有俞[162]疾之福也。故虽不在夏首之南，则无以异矣。

凡以[163]知，人之性也；可以知，物之理也。以可知人之性，求可以知物之理，而无所疑[164]止之，则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉虽亿万，已[165]不足以浹[166]万物之变，与愚者若一。学，老身长子，而与愚者若一，犹不知错[167]，夫是之谓妄人。故学也者，固[168]学止[169]之也。恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣也。圣也者，尽伦[170]者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极[171]矣。故学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类[172]，以务象效其人。向是而务，士也；类是而几[173]，君子也；

知之，圣人也。故有知非以虑是[174]，则谓之惧；有勇非以持是，则谓之贼；察孰[175]非以分是，则谓之簒[176]；多能非以脩荡[177]是，则谓之知[178]；辩利非以言是，则谓之谍[179]。传曰："天下有二：非察[180]是，是察非。"谓合王制与不合王制也。天下有不以是为隆正也，然而犹有能分是非治曲直者邪？若夫非分是非，非治曲直，非辨治乱，非治人道；虽能之无益于人，不能无损于人；案直[181]将治怪说，玩奇辞，以相挠[182]滑[183]也；案强钳[184]而利口，厚颜而忍诟，无正而恣睢[185]，妄辨而几[186]利；不好辞让，不敬礼节，而好相推挤，此乱世奸人之说也，则天下之治说者，方[187]多然矣。传曰："析辞[188]而为察，言物而为辨，君子贱之。博闻强志，不合王制，君子贱之。"此之谓也。

为之无益于成也，求之无益于得也，忧戚之无益于几[189]也，则广[190]焉能弃之矣！不以自妨也，不少顷干之胸中。不慕往，不闵来[191]，无邑[192]怜之心，当时[193]则动，物至而应，事起而辨[194]，治乱可否，昭然明矣！

周[195]而成，泄而败，明君无之有也。宣而成，隐而败，暗君无之有也。故君人者，周则谗言至矣，直言反[196]矣，小人迩[197]而君子远矣。诗云："墨以为明，狐狸而苍。"此言上幽而下险也。君人者，宣则直言至矣，而谗言反矣，君子迩而小人远矣。诗曰："明明在下，赫赫在上。"此言上明而下化也。

〔注释〕 ① 蔽：蒙蔽。 ② 一曲：一隅的偏见。 ③ 闇：不明。 ④ 经：正道。 ⑤ 两疑："两"，指"一曲"和"大理"两方面；疑，犹豫不决。 ⑥ 诚心：本意。 ⑦ 缪：通"谬"，指对道的看法错误又荒谬。 ⑧ 迨：通"怡"，喜爱。 ⑨ 私：偏爱。 ⑩ 积：指长期形成的知识。 ⑪ 离走：背道而驰。走，奔跑。 ⑫ 是己：自以为是。 ⑬ 辍：停止。 ⑭ 雷鼓：古祀天神时所用鼓。 ⑮ 使者：使，当是"蔽"字之误。使者，蔽者，指被片面知识蒙蔽的人。 ⑯ 德：通"得"。 ⑰ 故：犹"胡"，何。 ⑱ 相为蔽：相互造成蒙蔽，指一个侧面掩盖了另一个侧面。 ⑲ 公患：通病。 ⑳ 末喜：或作"妹嬉"，夏桀的妃子。 ㉑ 斯观：夏桀的宠臣。 ㉒ 知：知遇，赏识。 ㉓ 关龙逢：夏桀的贤臣，因规劝夏桀而被杀。 ㉔ 妲己：殷纣王的妃子，有苏氏之女，与胶鬲勾结而使商纣灭亡。 ㉕ 飞廉：商纣王的佞臣，有勇力、善奔走。 ㉖ 微子启：商纣的庶兄，归周后周公命其统帅殷族而封于宋。 ㉗ 非：同"诽"，咒骂。 ㉘ 丧：

使……丧失。 ㉙ 九牧：九州的长官，指代九州。 ㉚ 虚：同“墟”，使……成废墟。 ㉛ 宗庙：象征国家政权。 ㉜ 鬲山：即历山，相传汤放桀于此山。 ㉝ 县：同“悬”。 ㉞ 旆(pèi)：古代竖挂的旗帜下边垂悬的装饰品。 ㉟ 监：通“鉴”，鉴戒。 ㊱ 主其心：指独自拿定主意而不被奸臣迷惑。 ㊲ 伊尹：商汤的相，辅佐汤消灭了夏桀。 ㊳ 九有：即九州。 ㊴ 吕望：即姜尚，字子牙，辅佐周武王灭商，封于齐。 ㊵ 备：齐备。 ㊶ 秋秋：同“跄跄”，腾跃飞舞的样子。 ㊷ 唐鞅：战国时宋康王的臣子。 ㊸ 奚齐：晋献公宠妃骊姬的儿子。 ㊹ 载子：当作“戴子”，宋太宰戴驩，后被唐鞅所逐而逃往齐国。 ㊺ 申生：晋献公的太子，奚齐的异母兄。 ㊻ 鲍叔、宁戚、隰朋：都是齐桓公的大臣。 ㊼ 管仲：齐桓公的相，曾辅佐齐桓公称霸，齐桓公尊为“仲父”。 ㊽ 召公：又作“邵公”，姓姬，名奭。 ㊾ 宾孟：战国时往来各诸侯国之间的游士。宾，客；孟，通“萌”，民。 ㊿ 乱：使……乱。 (51) 家：学派。 (52) 欲：欲望。 (53) 慎子：早期法家人物。 (54) 申子：法家代表人物之一。 (55) 知：通“智”。 (56) 辞：不切实际的事理分析。 (57) 俗：通“欲”。 (58) 嗛(qiè)：通“慊”，满足。 (59) 论：巧言辩说。 (60) 因：顺从，指消极地听天由命。 (61) 曲知：片面的知识。 (62) 饰：炫耀。 (63) 乱术：指孔子掌握的治理天下的方法。 (64) 成积：已有的知识。 (65) 三王：三代开国之王，即夏禹、商汤、周文王、武王。 (66) 心术：思想方法。 (67) 县衡：用一定的标准进行权衡。县，同“悬”，挂；衡，秤，指标准。 (68) 伦：条理。 (69) 道：治理社会的正确原则。 (70) 可：认可。 (71) 知：衍文。 (72) 虚：虚心。 (73) 壹：专一。 (74) 臧：同“藏”，贮藏。 (75) 满：当作“两”，指同时认识不同的事物。 (76) 知：通“智”。 (77) 偷：懈怠。 (78) 剧：烦杂。 (79) 须：求、等待。 (80) 之：到。 (81) 人：当作“入”，接受。 (82) 事：学习。 (83) 大清明：指认识上的极其透彻、毫无偏蔽的境界。 (84) 失位：不恰当。 (85) 疏观：洞察。 (86) 参稽：检验。 (87) 经纬：治理。 (88) 材官：管理。才，通“裁”，控制；官，利用。 (89) 制割：掌握、控制。 (90) 里：当作“理”，规律。 (91) 广广：通“旷旷”，深远的样子。 (92) 睪睪(hào)：通“浩浩”，广大的样子。 (93) 涫涫(guàn)：水沸腾的样子。 (94) 恶：何，怎么。 (95) 劫：强制。 (96) 墨：通“默”。 (97) 诎申：诎，同“屈”；申，同“伸”。 (98) 心容：心的状态。 (99) 自见：自以为是，自作主张。 (100) 顷筐：畚箕一类的容器。 (101) 寘：通“置”，故。 (102) 周行：大路、大道。 (103) 贰周行：三心二意地在大路上呆着。 (104) 赞：辅助。 (105) 类：指认识事物的法则。 (106) 田师：官名，与下文的“贾师”、“器师”分别为管理农、工、商的官。 (107) 精于物者：指农民、商人、手工业者之类。 (108) 物：支配。 (109) 兼：兼管。 (110) 行：推行。 (111) 官：各当其任。 (112) 危：谨慎。 (113) 几：隐微的苗头或预兆。 (114) 错：通“措”，放置。 (115) 湛(chén)：通“沉”，沉淀。 (116) 大形：人的形体。大，当为本。 (117) 引：牵制，影响。 (118) 书：文字。 (119) 仓颉：黄帝时的史官，据说汉字由其所创，古代文字的搜集整理者。 (120) 后稷：尧时的农官，周族始祖，名弃。 (121) 夔(kuí)：尧舜时的乐官。 (122) 倕：尧舜时的巧匠。 (123) 浮游：或作“夷牟”，黄帝时人，传说他创造了箭。 (124) 羿：夏代东夷族有穷氏的部落首领，也称夷羿、后羿，善于射

箭。 ㉕ 奚仲:夏禹时担任车正,相传他善于造车。 ㉖ 乘杜:即相土,商朝祖先契的孙子,由于发明了"乘马",故称之为"乘杜"。 ㉗ 造父:周穆王的车夫,善于驾驭马车。 ㉘ 是:借作"视"。 ㉙ 庭:通"筵",唱歌时用来打拍子的小棍。 ㉚ 空石:古地名。 ㉛ 辟:通"避",避开。 ㉜ 出妻:休妻。 ㉝ 有子:即有若,孔子的学生。 ㉞ 焠:烧灼。 ㉟ 好:一说好字下有思字。 ㊱ 至人:能掌握道而达到最高境界的人。 ㊲ 浊明外景:意为混沌地明白道的人只能在外表露出光彩。浊明,对道认识肤浅的人;景,亮光。 ㊳ 清明:对道认识透彻的人。 ㊴ 兼:全、尽。 ㊵ 无为:无所作为。指顺应自然。 ㊶ 然否:是非。 ㊷ 后:当作"立"。 ㊸ 踬步:同"跬步",半步。 ㊹ 涂(kuài):小沟。 ㊺ 闺:宫中小门。 ㊻ 厌:同"压",手按着。 ㊼ 漠漠:形容无声。 ㊽ 啕啕:喧闹声。 ㊾ 埶:外力。 ㊿ 仞:古代长度名称,一仞为八尺。 (51) 景:同"影"。 (52) 玄:通"眩",看不清楚。 (53) 精:通"睛",眼睛,视力。 (54) 惑:迷乱。 (55) 夏首:地名。 (56) 善:容易。 (57) 卬:同"仰",抬头。 (58) 惑忽:恍惚。 (59) 疑玄:神志不清。 (60) 无有而有无:以有为无,以无为有。 (61) 鼓痹:敲鼓烹豚向神祷告来治病。 (62) 俞:通"愈",治好。 (63) 以:犹"能"。 (64) 疑止:疑,通"凝",固定。疑止,即止境。 (65) 已:终。 (66) 浹(jiā):合。 (67) 错:通"措"。 (68) 固:本来。 (69) 止:一定的范围。 (70) 尽伦:精通万物之理。 (71) 极:顶点。 (72) 统类:法之大纲。 (73) 几:接近。 (74) 是:准则。 (75) 孰:同"熟",熟悉,周详。 (76) 簒:非法夺取。 (77) 荡:发扬光大。 (78) 知:巧诈。 (79) 诎(yì):无用的多言。 (80) 察:分辨。 (81) 直:只。 (82) 挠:扰。 (83) 滑:乱。 (84) 强钳:强行压制。 (85) 无正而恣睢:不守正道而恣肆暴戾。 (86) 几:近。 (87) 方:却。 (88) 析辞:玩弄辞句。析,玩弄。 (89) 几:危险。 (90) 广:广泛地。 (91) 闵来:担忧将来。闵,忧。 (92) 邑(yì):通"悒",愁闷不安。 (93) 当时:时机恰当。 (94) 辨(bàn):通"办",治理。 (95) 周:周密。 (96) 反:通"返"。 (97) 迩:亲近。 (张 静)

〔鉴赏〕《荀子》中的这一名篇揭示了人类精神的最大公患——蔽;描绘了它的各种表现,它造成的巨大祸害;论述了精神的本质作用,指明了解蔽的根本途径和方式。

所谓"蔽",是指人们的精神受蒙蔽的状态:心灵蔽塞,不能接受任何有益的东西;眼光受到蔽障,看不到事情的真相,分不清是非善恶;思想被限制和束缚,不能把握真理,进行创造性的思维。是什么东西蒙蔽了人的精神?荀子指出:事物令人喜爱,或是令人厌恶;事物初起时的状况,或其终结时的状态;事物的距离远,或是近;人的见识多,或是见识少;古代的经验,或是今人的认识都可能妨碍人获得正确的认识,阻碍精神的发展。这实际上是说任何事物,任何心理状态都可能成为精神的蔽障。

荀子对人类精神的公患给出了一个最一般的规定:"凡万物异则莫不

相为蔽”。事物的不同怎会导致蔽？事物和观念各有其特征和功用，因而各有其价值和吸引力，一旦心灵陷入盲目性，被某种外物或僵化的观念所支配，“私其所积”，“倚其所私”，就会产生片面性。可见，事物的差别性是蔽发生的外部条件，而认识的绝对化和被支配状态则是蔽产生的内在根本原因。这里他接触到人类谬误的最深根源，看到人们的精神往往倾向于把一种认识凝固化和绝对化，从而让自己受其支配。荀子实际告诉人们，如果心灵陷入盲目性，他们在任何时候、任何地方、遇到任何事物都会发生谬误。

在用大量发人深省的历史教训说明蔽塞之祸，用许多富有启示的成功事例显示不蔽之福时，荀子极大地深化了对历史的总结。他令人信服地证明，人的精神状态是以往各种政治势力兴衰存亡的一个关键因素。由于从心术公患的角度看过去的学术史，他的眼光无比犀利，非常中肯地揭示了诸子思想的长处和短处。文中对墨子、宋钘、慎到、申不害、惠施和庄子思想的基本倾向的分析如此之精辟，对其根本观念和主要缺陷的概括如此之准确，以至于它们已成为历代学者评价诸子的一个主要依据。

荀子从内外、主客观两方面提出破除心灵蔽塞的方法。从外在的、客观的方面，他主张“兼陈万物而中县衡”。“兼陈万物”是为了克服思想的片面性。蔽实际上就是一种片面性，心灵为某物蔽障，见树木不见森林，即所谓“观于道之一隅，而未之能识也”。他强调道“体常而尽变，一隅不足以举”，因此必须全面地认识事物，从荀子对举欲与恶、始与终、近与远等概念可以看到，他是要求从对立面的统一来把握全面性，他看到人们常常由于只见事物的矛盾而产生片面性。“中县衡”是指用“道”而不是个人的好恶作为判断是非善恶的标准，把真善美的完美结合作为自己一切思想、言行的最高目标。

从内在的、主观的方面荀子提出了虚壹而静的认识方法。“虚”是不让原有认识和先定观念妨碍接受新事物；“壹”是凝神执一，精神对外物的细察深究；“静”是指精神不受内心种种杂念、私欲、妄想和烦恼的干扰。所有这些都是要使心灵成为无蔽障的“大清明”。在荀子看来，精神要达到这种状态，最重要的是心灵摆脱受束缚和支配的状态，发扬其自主创造的本质作用，增强其能动性和活力，自禁，自使，自夺，自取，自行，自止，不因为外部的压力而改变自己的意志。

解蔽就是思想解放，荀子抓住了思想解放中两个决定性环节，即对真理的追求和高扬精神的主体性，用他的话来说就是心知道和心自主。对于

这两者的关系自古以来有两种倾向，一种是强调前者而忽视后者，将精神的本质归结为某种价值观念，将某种理想规定为精神追求的终极目标，这种倾向往往导致绝对主义和思想的僵化；另一种只强调精神的自主性，主张心灵不应执着于任何价值观念和理想，其极端的表现是相对主义和虚无主义。荀子力图避免这两种片面性，将精神对价值的追求与超越相结合，这是他对中国哲学的一个重大贡献。（施忠连）

性 恶 《荀子》

人之性恶，其善者伪①也。

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶②焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理③亡焉。然则从④人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道⑤，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

故枸⑥木必将待檃栝⑦烝⑧矫然后直，钝金⑨必将待砻厉⑩然后利。今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰⑪人之情性而正之，以扰化⑫人之情性而导之也。使皆出于治，合于道者也。今之人，化师法⑬，积文学，道⑭礼义者为君子；纵性情，安恣睢⑮，而违礼义者为小人。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

孟子曰："人之学者，其性善。"曰：是不然！是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者，天之就⑯也，不可学，不可事⑰。礼义者，圣人之所生⑱也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事、而在人⑲者，谓之性；可学而能、可事而成之在人者，谓之伪：是性伪之分也。今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不

可学明矣。孟子曰:“今人之性善,将皆失丧其性故也。”曰:若是则过矣。今人之性,生而离其朴[20],离其资,必失而丧之。用此观之,然则人之性恶明矣。

所谓性善者,不离其朴而美之,不离其资而利之也。使夫资朴之于美,心意之于善,若夫可以见之明不离目,可以听之聪不离耳。故曰目明而耳聪也。今人之性,饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休,此人之情性也。今人饥,见长[22]而不敢先食者,将有所让也;劳而不敢求息者,将有所代[23]也。夫子之让乎父,弟之让乎兄;子之代乎父,弟之代乎兄:此二行者,皆反于性而悖于情也。然而孝子之道,礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣,辞让则悖于情性矣。用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪也。

问者曰:“人之性恶,则礼义恶[24]生?”应之曰:凡礼义者,是生于圣人之伪,非故[25]生于人之性也。故陶人埏[26]埴[27]而为器,然则器生于工人[28]之伪,非故生于人之性也。故工人[29]斫[30]木而成器,然则器生于工人之伪,非故生于人之性也。圣人积思虑、习伪故[31],以生礼义而起法度,然则礼义法度者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。若夫目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理[32]好愉佚[33],是皆生于人之情性者也;感而自然,不待事而后生之者也。夫感而不能然,必且待事而后然者,谓之生于伪。是性伪之所生,其不同之征[34]也。故圣人化[35]性而起伪,伪起而生礼义,礼义生而制法度。然则礼义法度者,是圣人之所生也。故圣人之所以同于众其不异于众者,性也;所以异而过众者,伪也。夫好利而欲得者,此人之情性也。假之[36]人有弟兄资财而分者,且顺情性,好利而欲得,若是则兄弟相拂夺[37]矣;且化礼义之文理[38],若是则让乎国人矣。故顺情性则弟兄争矣,化礼义则让乎国人矣。

凡人之欲为善者,为性恶也。夫薄愿厚,恶愿美,狭愿广,贫愿富,贱愿贵,苟无之中[39]者,必求于外;故富而不愿财,贵而不愿埶[40],苟有之中者,必不及[41]于外。用此观之,人之欲为善者,为性恶也。今人之性,固无礼义,故强学[42]而求有之也;性不知

礼义，故思虑而求知之也。然则生而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱；不知礼义则悖。然则生而已，则悖乱在己。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

孟子曰："人之性善。"曰：是不然！凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分[43]也已。今诚以人之性固正理平治邪？则有[44]恶用圣王，恶用礼义矣哉！虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉！今不然，人之性恶。故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之埶以临[45]之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。是圣王之治而礼义之化也。今当[46]试去君上之埶，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚[47]而观天下民人之相与[48]也；若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗[49]之，天下之悖乱而相亡不待顷[50]矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

故善言古者必有节[51]于今；善言天者必有征于人。凡论者，贵其有辨[52]合、有符[53]验。故坐而言之，起而可设[54]、张而可施行。今孟子曰："人之性善。"无辨合符验，坐而言之，起而不可设、张而不可施行，岂不过甚[55]矣哉！故性善则去圣王，息[56]礼义矣；性恶则与[57]圣王，贵礼义矣。故檃栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

直木不待檃栝而直者，其性直也。枸木必将待[58]檃栝烝矫然后直者，以其性不直也。今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治，合于善也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

问者曰：礼义积伪[59]者，是人之性，故圣人能生之也。应之曰：是不然！夫陶人埏埴而生瓦，然则瓦埴[60]岂陶人之性也哉？工人斫木而生器，然则器木[61]岂工人之性也哉？夫圣人之于礼义也，辟[62]亦陶埏而生之也，然则礼义积伪者，岂人之本性也哉？凡人之性者，尧、舜之与桀、跖，其性一也；君子之与小人，其性一

也。今将以礼义积伪为人之性邪？然则有[63]曷贵尧、禹，曷贵君子矣哉？凡所贵尧、禹、君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义；然则圣人之于礼义积伪也，亦犹陶埏而生之也。用此观之，然则礼义积伪者，岂人之性也哉？所贱于桀、跖小人者，从其性，顺其情，安恣睢，以出乎贪利争夺。故人之性恶明矣，其善者伪也。

天非私曾、骞[64]、孝己[65]而外众人也；然而曾、骞、孝己独厚于孝之实，而全于孝之名者，何也？以慕[66]于礼义故也。天非私齐、鲁之民而外秦人也，然而于父子之义，夫妇之别，不如齐、鲁之孝具敬父[67]者，何也？以秦人之从情性，安恣睢，慢于礼义故也，岂其性异矣哉！

“涂之人[68]可以为禹。”曷谓也？曰：凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正[69]也。然则仁义法正有可知可能之理，然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具；然则其可以为禹明矣。今以仁义法正为固无可知可能之理邪？然则唯[70]禹不知仁义法正不能仁义法正也。将使涂之人固无可以知仁义法正之质，而固无可以能仁义法正之具邪？然则涂之人也，且内不可以知父子之义，外不可以知君臣之正。今不然，涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正，然则其可以知之质，可以能之具，其在涂之人明矣。今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫[71]仁义之可知之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏[72]术为学，专心一志，思索孰[73]察，加日县久[74]，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致也。

曰：圣可积而致，然而皆不可积，何也？曰：可以而不可使[75]也。故小人可以为君子而不肯为君子，君子可以为小人而不肯为小人。小人君子者，未尝不可以相为也；然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹，则然；涂之人能为禹，未必然也。虽不能为禹，无害可以为禹。足可以遍行天下，然而未尝有能遍行天下者也。夫工匠农贾，未尝不可以相为事也，然而未尝能相为事也。用此观之，然则可以为，未必能也；虽不能，无害可

以为。然则能不能之与可不可，其不同远矣，其不可以相为明矣。

尧问于舜曰："人情何如？"舜对曰："人情甚不美，又何问焉？妻子具[76]而孝衰[77]于亲，嗜欲得而信衰于友，爵禄盈而忠衰于君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何问焉？"唯贤者为不然。有圣人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫[78]之知者。多言则文而类[79]，终日议其所以，言之千举万变，其统类[80]一也，是圣人之知也。少言则径而省[81]，论[82]而法，若佚[83]之以绳，是士君子之知也。其言也谲[84]，其行也悖，其举事[85]多悔[86]，是小人之知也。齐给便敏[87]而无类，杂能旁魄[88]而无用，析速粹熟[89]而不急[90]，不恤是非，不论曲直，以期胜人为意，是役夫之知也。

有上勇者，有中勇者，有下勇者。天下有中[91]，敢直其身[92]；先王有道，敢行其意；上不循于乱世之君，下不俗[93]于乱世之民；仁之所在无贫穷，仁之所亡无富贵；天下知之，则欲与天下共乐之，天下不知之，则傀然[94]独立天地之间而不畏：是上[95]勇也。礼恭而意俭，大齐信焉，而轻货财；贤者敢推而尚之，不肖者敢援而废之：是中勇也。轻身而重货，恬祸[96]而广解[97]苟免[98]；不恤是非、然不然之情，以期胜人为意：是下勇也。

繁弱、巨黍，古之良弓也；然而不得排檠[99]，则不能自正。桓公之葱[100]，太公之阙，文王之录，庄君之智，阖闾之干将、莫邪、巨阙、辟闾，此皆古之良剑也；然而不加砥厉则不能利，不得人力，则不能断。骅骝、騹骥、纤离、绿耳，此皆古之良马也；然而必前有衔辔之制，后有鞭策之威[101]，加之以造父之驭，然后一日而致千里也。夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之。得贤师而事之，则所闻者尧、舜、禹、汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者，靡[102]使然也。今与不善人处，则所闻者欺诬、诈伪也，所见者污漫、淫邪、贪利之行也，身且加于刑戮而不自知者，靡使然也。传曰："不知其子视其友，不知其君视其左右。"靡而已矣！靡而已矣！

〔注释〕 ① 伪：人为。 ② 疾恶：嫉妒、憎恨。疾，同“嫉”。 ③ 文理：礼仪制度。 ④ 从：通“纵”，放纵。 ⑤ 道：同“导”。 ⑥ 枸：通“钩”，弯曲。 ⑦ 檃栝(yǐn kuò)：竹木的整形工具。 ⑧ 烝：同“蒸”，用蒸气加热使木材柔软以便矫正。 ⑨ 纯金：金属武器或工具。 ⑩ 砻(lóng)厉：砻，磨；厉，同“砺”。 ⑪ 饰：整治。 ⑫ 扰化：驯服教化。 ⑬ 化师法：受师法教化。 ⑭ 道：实践。 ⑮ 恣睢：恣肆放荡。 ⑯ 天之就：自然生成的。 ⑰ 事：做，人为。 ⑱ 生：制定。 ⑲ 人：疑作“天”。 ⑳ 朴：固有的资质。 ㉑ 资：天生的资质。 ㉒ 长：尊长。 ㉓ 代：代劳。 ㉔ 恶(wū)：何。 ㉕ 故：通“固”，本来。 ㉖ 埏(shān)：以水和土并揉捏捶击。 ㉗ 埴(zhí)：细密的黄粘土。 ㉘ 工人：当作“陶人”。 ㉙ 工人：指木工。 ㉚ 斫(zhuó)：砍削，加工。 ㉛ 伪故：人为的事物。 ㉜ 肤理：皮肤的纹理。 ㉝ 佚：同“逸”，安逸。 ㉞ 征：征验。 ㉟ 化：改变。 ㊱ 假之：假如。 ㊲ 拂夺：争夺。 ㊳ 化礼义之文理：受到礼义规范的教化。 ㊴ 无之中：无之于中，本身没有它。 ㊵ 埶：权势。 ㊶ 及：寻求。 ㊷ 强学：努力学习。强，努力。 ㊸ 分：区别。 ㊹ 有：通“又”。 ㊺ 临：统治。 ㊻ 当：同“倘”，假如，假使。 ㊼ 倚：站着。 ㊽ 相与：相互交往。 ㊾ 哗：喧哗。 ㊿ 顷：少顷。 (51) 节：证验。 (52) 辨：通“别”，古代所用的一种凭证，分为两部分，双方各执一半为据，验证时相合则为证。 (53) 符：古代所用的一种凭证，双方各执一半。 (54) 设：部署安排。 (55) 过甚：错得厉害。 (56) 息：取消。 (57) 与：听从；肯定，拥护。 (58) 待：依靠。 (59) 积伪：积累人伪。 (60) 瓦埴：使埴为瓦。瓦，使……为瓦。 (61) 器木：使木为器。 (62) 辟：通“譬”。 (63) 有：通“又”。 (64) 曾、骞：指曾参、闵子骞，都是孔子的学生，以孝著名。 (65) 孝己：殷高宗的长子，以孝著名。 (66) 綦(qí)：极。 (67) 孝具敬父：“具”当为“共”字之误，“共”通“恭”；“父”当为“文”字之误，有礼节。 (68) 涂之人：普通老百姓。涂，通“途”。一说涂为地名。 (69) 法正：符合法度。 (70) 唯：通“虽”，即使。 (71) 夫：那。 (72) 伏：通“服”，从事。 (73) 孰：同“熟”。 (74) 加日县久：年深日久。加日，累日；县，同“悬”。 (75) 使：迫使。 (76) 具：具备。 (77) 衰：减弱。 (78) 役夫：服劳役之人。 (79) 文而类：文即文采，类即类推。文而类指有文采而且有条理。 (80) 统类：纲纪法度。 (81) 经而省：直截了当。 (82) 论：通“伦”，条理。 (83) 佚：当作“扶”，扶持，校正。 (84) 谲(tāo)：荒诞。 (85) 举事：做事。 (86) 悔：过错。 (87) 齐给便敏：指口齿伶俐做事敏捷。齐，通“疾”，迅速。 (88) 旁皇：同“磅礴”，广泛。 (89) 粹孰：精熟。 (90) 不急：无关紧要。 (91) 中：正道。 (92) 直其身：挺身而出。 (93) 俗：染习，习俗。 (94) 傀(kuī)然：同“岿然”，高大的样子。 (95) 上：通“尚”，崇尚。 (96) 恬祸：安于祸乱。恬，安。 (97) 广解：多方解脱。 (98) 苟免：苟且逃脱罪责。 (99) 排檠(jǐng)：矫正弓弩的工具。 (100) 惨：良剑名，后面阖、录、溇(hū)等均为古良剑名。 (101) 威：威逼。 (102) 靡：通“摩”，受外力的影响。　　（张　静）

〔鉴赏〕 人性，是指人的本质，也就是指人作为一个“类”，区别于其他

动物的地方。先秦时人开始讨论这一问题，这意味着当时的人们已不仅对自然界作出探讨，而且进一步注意到人类自身的特点问题。

荀子写作《性恶》篇，自以为是针对孟子的“性善说”而言。战国中期的孟子提出“性善说”，认为讲人性就是要找出人区别于禽兽的地方，那就是他所具有的社会属性，所以先天地具有道德伦理的观念，是人的本质所在。荀子觉得孟子的这种说法没有察觉到人性真伪之分的缘故。人性既然是指“天之就”即自然生成的东西，那它就是“不可学，不可事”的。人天生拥有的，其实只有耳目等感官及维持其生理需要的欲念。由此而言，人性并不善良相反倒是恶的。因为“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”，都出自人的本然性情，所以按照人类的本愿，决不肯在享受、利益之前有所谦让，人与人之间惟有贪利争夺。圣人有见与此，才制定了礼仪法度，使人性能受到约束而得到治理。所以说，在世人看来是合符于礼义规范要求的善行，只是后天教化的结果。从人的自然之情出发，本不至于达到这一点。由此可以说，“人之性恶，其善者伪也”。也就是说，孟子所看到的是人性的一种假象。

不过荀子又指出，人能受礼义约束的假象，也是人所具有的特点之一。他曾经说过，人有别于禽兽之处并非“以其二足而无毛”，而在于“有辨”（《荀子·非相》）。正是由于有这种能识辨的理性认识能力，才使人类能够制定共同遵循的相处之道，即“礼义”。而人就是因为能建立礼义这样的相处准则，才结成了社会群体。不过，他这一理性特征在一般人出生时隐藏于人性之中，以后通过后天的学习才得到了引发。从这一点上看，荀子的“性恶论”，其实并没有与孟子的“性善说”完全对立。从他的分析中看，即在肯定人具有理性、能结成社会群体、具有社会属性，可以说这样的观点是孟子强调人的社会属性的补充。不过，他又强调人还有更根本的物质自然属性。故近人梁启超论说：“荀子与孟子，同为儒家大师，其政治论之归宿点全同，而出发点则小异。孟子信性善，故注重精神上之扩充；荀子信性恶，故注重物质上之调剂。”（《先秦政治思想史·荀子》）荀子对人性善恶的分辨，启发人们注意到人的物质属性这一方面。从某种意义上说，这是他的唯物主义天道观在对人性本质考察上的延伸。它对于人们在更高层次上对唯物论的运用具有重要的意义。

与孟子一样，荀子探讨人性也不是出于纯理论推导的兴趣，而是要求在此基础上提出引导人们习礼好义，即按照封建伦理道德规范的要求成人的方法。孟子讲“人性善”，以为人先天地具有道德的属性，只是以后被外

界环境污染，所以道德修养的过程，即是反身内向、自我反省的经历。而荀子以为人性本恶，所以人的道德修养是对质朴之才作人为加工的过程，即是通过对人的理性的启发，使人能接受礼义道德的教育，所以它是“化性起伪”的过程。这一思想肯定了人的德性由后天形成，较孟子的说法来得更为合理。至于改变人性的途径，荀子强调环境的影响与学习、积累。他说，一个人长期处于不良的境地，交往的尽是欺诈、贪利、诞漫之人，那必有一天被判刑了都不知是怎么回事。所以要使人们从善，一个国家应当建立明确的礼法制度，使百姓有所遵从；一个个人应当“化师法，积文学，道礼义”，即拜善者为师，并努力学习文化及伦理道德规范。这里看到了环境与教育对人性改造的作用。

与孟子讲“人皆可以为尧舜”一样，荀子也说“涂之人可以为禹”。因为每个人都有“可以知之质，可以能之具”。荀子强调弯曲的木必须经过矫正才会变直，未开刃的刀剑必须经过磨锻才会锋利。不经过加工，繁弱、巨黎那样的良弓不会合乎规格；不经过砥厉，干将、莫邪等宝剑不能锋利；没有好御手的训练，骏马也不能日行千里。“涂之人”只要专心一志，持之以恒，积善而不息，就能达到“通于神明，参于天地”这样的境界。所以从某种意义说，“圣人者，人之所积而致矣”。这种观点肯定了人能通过学习与行动改变自身命运，在当时的等级森严的封建社会，具有相当的积极意义。

不过，荀子的人性论中也有一个明显的缺陷，那就是他无法解答启发、教育人性的礼义道德从何而来？荀子将此归之于圣人的制作，这就牵涉到圣人之性是否与常人相同？若谓圣人“性恶”，那么如何能先天地具备道德之性？若谓圣人非“性恶”，又如何解释人性的普遍性？推论的结果，不能不得出圣人先天地具有道德属性的结论，这样又与孟子“性善说”走到了一起。荀子的这一理论缺陷，源自只强调环境与教育对人性改造的作用，而不能看到在环境、教育背后更为深刻的物质、经济原因。也就是说，荀子已将人性论落实于物质的基础，但在其展开过程中尚未将唯物主义的观点贯彻到底。

孟子讲性善，在当时社会影响尚不算很大，后经荀子评判，引起对立之争，则使此问题得到了凸现。此后，关于人性善恶的讨论，在中国历史上绵延不断，宋明理学家讲“天理人欲”，吸取过荀况“礼起于欲”的思想。明清之际王夫之、清初戴震等唯物主义哲学家都依托荀、孟人性恶善之论，而阐发过自己的相关观点，可见他的思想在促进“人性”思考在我国古代深入方面的贡献。

（李似珍）

主 道 《韩非子》

道者，万物之始①，是非之纪②也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败③之端。故虚静④以待，令⑤名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正⑥。有言者自为名⑦，有事者自为形⑧，形名参同⑨，君乃无事焉，归之其情⑩。故曰：君无见⑪其所欲，君见其所欲，臣自将雕琢⑫；君无见其意，君见其意，臣将自表异⑬。故曰：去好去恶，臣乃见素⑭；去旧去智，臣乃自备⑮。故有智而不以虑，使万物知其处；有贤而不以行，观臣下之所因⑯；有勇⑰而不以怒，使群臣尽其武。是故去智而有明，去贤而有功，去勇而有强。群臣守职，百官有常⑱，因能而使之，是谓习常。故曰：寂⑲乎其无位而处，漻⑳乎莫得其所。明君无为于上，群臣竦惧㉑乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断㉒事，故君不穷㉓于智；贤者勑㉔其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正㉕。臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。

道㉖在不可见，用在不可知；虚静无事，以暗见疵㉗。见而不见，闻而不闻，知而不知。知其言以往，勿变勿更，以参合㉘阅㉙焉。官有一人，勿令通言，则万物皆尽。函㉚掩其迹，匿其端，下不能原；去其智，绝其能，下不能意㉛。保吾所以往而稽㉜同之，谨执其柄而固握之。绝其望㉝，破其意，毋使人欲之㉞。不谨其闭，不固其门，虎㉟乃将存。不慎其事，不掩其情，贼乃将生。弒其主，代其所㊱，人莫不与，故谓之虎。处其主之侧为奸臣，闻其主之忒㊲，故谓之贼。散其党，收其余，闭其门，夺其辅，国乃无虎。大不可量，深不可测，同合刑㊳名，审验法式㊴，擅为者诛，国乃无贼。是故人主有五壅㊵：臣闭其主曰壅，臣制财利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行义曰壅，臣得树人曰壅。臣闭其主，则主失

位；臣制财利，则主失德[41]；臣擅行令，则主失制；臣得行义，则主失明；臣得树人，则主失党。此人主之所以独擅也，非人臣之所以得操也。

人主之道，静退[42]以为宝。不自操事而知拙与巧，不自计虑而知福与咎。是以不言而善应，不约而善增。言已应，则执其契[43]；事已增，则操其符[44]。符契之所合，赏罚之所生也。故群臣陈其言，君以其言授其事，事以责其功。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则诛。明君之道，臣不得陈言而不当。是故明君之行赏也，暧[45]乎如时雨，百姓利其泽；其行罚也，畏乎如雷霆，神圣不能解[46]也。故明君无偷赏[47]，无赦罚[48]。赏偷，则功臣堕其业；赦罚，则奸臣易为非。是故诚有功，则虽疏贱必赏；诚有过，则虽近爱必诛。疏贱必赏，近爱必诛，则疏贱者不怠[49]，而近爱者不骄[50]也。

〔注释〕 ① 始：开始、本原。 ② 纪：法度、准则。 ③ 善败：成败。 ④ 虚静：虚，虚心，指排除嗜欲、成见；静，平静，指冷静而不躁动。 ⑤ 令：使。 ⑥ 正：规律、准则。 ⑦ 名：言论、主张。 ⑧ 形：形迹，成效。 ⑨ 参同：验证相合。参，验证；同，合。 ⑩ 情：情况，指事物的本来面目。 ⑪ 见：同"现"，表现、流露。 ⑫ 雕琢：泛指修饰、矫正，这里指精心粉饰自己的言行。 ⑬ 表异：伪装。 ⑭ 素：本色。 ⑮ 备：防备。 ⑯ 因：凭借、依据。 ⑰ 勇：勇武、勇力。 ⑱ 常：常规、常法。 ⑲ 寂：寂静。 ⑳ 潦(liáo)：通"寥"，寂静。 ㉑ 竦惧：恐惧。竦，通"悚"，害怕、震惊。 ㉒ 断：决断、判断。 ㉓ 穷：止、尽。 ㉔ 勑(lài)：敦励。 ㉕ 正：准则。 ㉖ 道：为君之道。 ㉗ 疵：小毛病。 ㉘ 参合：即参同，相合为一。 ㉙ 阅：考察、察看。 ㉚ 函：通"含"，包容。 ㉛ 意：猜测、揣测。 ㉜ 稽：考核。 ㉝ 望：窥伺。 ㉞ 之：这里指权柄、权利。 ㉟ 虎：这里比喻阴谋篡权的奸臣。 ㊱ 所：君位。 ㊲ 忒(tè)：过失。 ㊳ 刑：通"形"，事实。"形"和"名"是韩非子著作中常用的一对概念，有时解作"成效"和"主张"。 ㊴ 法式：法度、法则。 ㊵ 壅：壅塞、蒙蔽。 ㊶ 德：恩德。 ㊷ 退：不为人先。 ㊸ 契：契约，文卷。古代把合同、总账、案卷、具结都称为契。契分二半，双方各拿一半作为凭证。 ㊹ 符：古代朝廷用以传达命令、调兵遣将的凭证。在竹木或金玉上刻字，剖而为二，各存其一，用时相合。 ㊺ 暧(ài)：浓云覆盖的样子。 ㊻ 解：免、解脱。 ㊼ 偷赏：偷，苟且。偷赏，随便赏赐，指不合法的赏赐。 ㊽ 赦罚：赦免刑罚。 ㊾ 怠：懈怠。 ㊿ 骄：骄横。 （饶玲一）

〔鉴赏〕 战国末世，诸侯或外惧强秦，内忧篡弑；或觊觎邻国，蓄谋蚕食鲸吞。这些国家的君王无不急于谋求退可以保国全身，进可以中原逐鹿的贤臣良策。韩非撰《主道》，谈的正是人主固本全身的方略，这自然是诸侯国主喜闻乐见的话题，韩非也正想以此见知于诸侯。

韩非认为，人主治国，首要之道在于持"虚静"以临朝野。在刀光剑影、尔虞我诈的战国时代，提出以虚静治国的主张，乍听起来未免觉得迂阔。"虚静"一词常见于道家典籍。《老子》说："致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。"苏辙对此作的疏解是："虚极静笃，以观万物之变，而后不为变之所乱。"（《老子本义》上十五章）"万物之变"范围极广，本文实际所指在朝廷之内，具体指的是君主御臣之术。"虚"谓为人主者当倾听臣工之言，胸中不可存先入为主的成见，不要轻易表示可否，让臣下畅所欲言；然后在实际工作中考查、验证，看看此人所言是否具有真知灼见。"静"指的是在复杂多变的局势中始终保持镇静，头脑清醒，不致目迷五色。于此可见，韩非倡虚静，是用道家的词语推销法家的治术。司马迁说"（非）喜刑名法术之学，而其归本于黄老。"无怪乎韩非引道家之言以申法家方略时，信手拈来，皆成妙谛。

当然，韩非以法家言"虚静"，决不会是"盗版"。他对"虚静"在治道中的作用，有独特、深刻的领悟和创见。在政治生活中，凡居下位者总爱察言观色，以窥伺、揣摩人主的心态，然后投其所好，逢迎阿谀，邀功取宠。人主的个性一旦为佞臣所掌握，就容易陷入他们的圈套中，受其蒙蔽，为其操纵，终致大权旁落，变成他们的傀儡。如果人主保持虚静，喜怒不形于色，臣下便会觉得主上莫测高深，无从窥伺；他们自己也就无法伪装，本来面目必然赤裸裸地暴露出来，让人主看得清清楚楚；人主乃得一一辨明此辈的智愚贤不肖，使贤能者居位，各得其所，谄谀者无所遁形。君主不消运用自己的才智就能建立事功，不消依靠自己的勇武就能致国家于强大，取得"明君无为于上，群臣竦惧乎下"，"有功则君有其贤，有过则臣任其罪"的政治效果。做到了这一点，即使国君贤智不如臣下，也能"不贤而为贤者师，不智而为智者正（长）"。现在，我们终于完全理解了，韩非在《主道》篇中倡言为人君者必须虚静以临政，实质上是建议国君：虚以识人，静以观变，把国事交给智勇堪恃的臣工，让他们充分发挥才智，治理国家；国君只要紧握大权，不必遇事躬亲，自能收坐享垂拱而治的效果。韩非之所以倡此说，是因为他深知"力不敌众，智不尽物"（《八经》）。君主一个人的才智总是有限的，必须充分调动群臣的主观能动性，才能治理好国家。

“虚静”还有一层意思。韩非非常反对那种愚而刚愎自用的国君。这种国君总爱在臣下施政时指指点点，妄加干预。因此，韩非又提出：臣下在施政时，为人君者应该“见而(如)不见，闻而(如)不闻，知而(如)不知”，只在事后加以考校，不应在工作进行中妄加指责，更不要自己站出来变易臣下的措施。居上位者如果逞其私智，妄加指点，不断干预，臣下就手足无措，不能发挥他们在工作中的积极性，也无法维持政策的一贯性。据此，韩非把国君分为上中下三等：“下君尽一己之能，中君尽人之力，上君尽人之智。”(《八经》)他总结出一个光辉的论点：“与其用一人，不如用一国。”(《八经》)那意思就是：治理国政，与其发挥国君一个人的力量，不如发挥全国上下的力量。

国君只需紧握大权，一切政务由臣下去办，也不无风险：这样做容易养成朋党，架空国君，最终引起篡弑。韩非在《主道》中考虑到这一点，提出了防范之策：每事只设一官，官与官之间不许互通声气。这颇有点像后世的秘密组织，只有直线联系，不许横向联系。这样，下僚就不容易结为朋党，孤立人主。万一发现了敢于图谋不轨者，应该即刻治以严刑峻法，“散其党，收(收捕)其余，闭其门，夺其辅(辅：帮凶)”。这时，韩非再也不讲什么“虚静”了，而是主张用雷厉风行的手段，残酷无情地诛杀。这就是韩非，这就是法家。

政局不稳定，终于发生篡夺，往往由于上下声气不通，下情无由上达。因此，韩非又创“人主有五壅”之说，以提醒君主，注意疏通君民之间、君臣之间的隔阂，经常保持上下声气畅通，有问题及早解决。为了强化君主的政权，他还提出必须加重赏罚，恩威并济，才能劝善惩恶。他对赏罚立了三条原则：一要准确，二要坚决，三要公正。赏罚不分贵贱，不论亲疏，只凭功过。

韩非强调虚静、无为，虽本于黄老；其实，韩非的老师荀卿，在《解蔽》中也提出过“虚壹而静”的论断。韩非称“无为”，与其说是援道而入法，无宁说是吸收了道家思想，加以改造，以充实他的法治学说。道家说的“无为”，是纯任自然以取得“无为而无不为”的效果；韩非倡“无为”，是“君无为而善于使臣为”。可见，韩非善于博采众长，终于成为法家集大成者的巨擘。

(赖汉屏)

有　度　　《韩非子》

国无常强，无常弱。奉法者强[1]，则国强；奉法者弱，则国

弱。荆庄王并国二十六，开地三千里；庄王之氓②社稷也，而荆以亡。齐桓公并国三十，启③地三千里；桓公之氓社稷也，而齐以亡。燕襄王以河为境，以蓟为国，袭涿、方城，残④齐，平中山，有燕者重，无燕者轻；襄王之氓社稷也，而燕以亡。魏安厘王攻燕救赵，取地河东；攻尽陶、魏之地；加兵⑤于齐，私⑥平陆之都；攻韩拔⑦管，胜于淇⑧下；睢阳之事⑨，荆军老⑩而走；蔡、召陵之事，荆军破；兵⑪四布⑫于天下，威行于冠带⑬之国；安厘王死而魏以亡。故有荆庄、齐桓，则荆、齐可以霸；有燕襄、魏安厘，则燕、魏可以强。今皆亡国者，其群臣官吏皆务⑭所以乱而不务所以治也。其国乱弱⑮矣，又皆释⑯国法而私其外⑰，则是负薪而救火也，乱弱甚矣！

故当今之时，能去私曲⑱就公法者，民安而国治；能去私行行公法⑲者，则兵强而敌弱。故审⑳得失有法度之制㉑者，加以群臣之上，则主不可欺以诈伪㉒；审得失有权衡㉓之称㉔者，以听远事，则主不可欺以天下之轻重。今若以誉进㉕能，则臣离上而下比周㉖；若以党举官，则民务交㉗而不求用于法。故官之失能者其国乱。以誉为赏，以毁㉘为罚也，则好赏恶㉙罚之人，释公行㉚，行私术，比周以相为㉛也。忘主外交㉜，以进其与㉝，则其下所以为上者薄矣。交众、与多，外内朋党，虽有大过，其蔽㉞多矣。故忠臣危死于非罪，奸邪之臣安利于无功。忠臣之所以危死而不以其罪，则良臣伏㉟矣；奸邪之臣安利不以功，则奸臣进矣：此亡之本也。若是，则群臣废法而行私重，轻公法矣。数㊱至能人㊲之门，不一至主之廷；百虑私家之便，不一图主之国。属㊳数虽多，非所以尊君也；百官虽具，非所以任国㊴也。然则主有人主之名，而实托㊵于群臣之家也。故臣曰：亡国之廷无人焉。廷无人者，非朝廷之衰也。家务相益，不务厚国；大臣务相尊，而不务尊君；小臣奉禄养交㊶，不以官为事。此其所以然者，由主之不上断于法，而信㊷下为之也。故明主使法择人，不自举也；使法量功㊸，不自度㊹也。能者不可弊㊺，败者不可饰，誉者不能进，非㊻者弗能退，则君臣之间明辩㊼而易治，故主仇法㊽则

可也。

贤者之为人臣，北面委质[49]，无有二心。朝廷不敢辞贱，军旅不敢辞难；顺上之为[50]，从主之法，虚心以待令，而无是非也。故有口不以私言，有目不以私视，而上尽制[51]之。为人臣者，譬之若手，上以修头，下以修足；清暖寒热，不得不救；镆铘[52]傅[53]体，不敢弗搏。无[54]私[55]贤哲之臣，无私事能之士。故民不越乡而交，无百里之戚[56]。贵贱不相逾，愚智提衡[57]而立，治之至也。今夫轻爵禄，易去亡，以择其主，臣不谓廉。诈说逆法，倍[58]主强谏，臣不谓忠。行惠施利，收下为名，臣不谓仁。离俗隐居，而以诈非上，臣不谓义。外使诸侯，内耗其国，伺[59]其危峭之陂[60]，以恐其主曰："交非我不亲，怨非我不解"，而主乃信之，以国听之，卑主之名以显其身，毁国之厚[61]以利其家，臣不谓智。此数物者[62]，险世之说也，而先王之法所简也。先王之法曰："臣毋或作威，毋或作利，从王之指[63]；无或作恶，从王之路。"古者世治之民，奉公法，废私术，专意一行，具[64]以待任。

夫为人主而身察百官，则日不足，力不给。且上用目，则下饰观[65]；上用耳，则下饰声；上用虑，则下繁辞[66]。先王以三者为不足，故舍己能而因法数，审赏罚。先王之所守要[67]，故法省而不侵。独制四海之内，聪智不得用其诈，险躁不得关其佞[68]，奸邪无所依。远在千里外，不敢易其辞；势在郎中，不敢蔽善饰非；朝廷群下，直凑单微，不敢相逾越。故治不足而日有余，上之任势使然也。

夫人臣之侵其主也，如地形焉，即渐[69]以往，使人主失端[70]，东西易面而不自知。故先王立司南以端[71]朝夕。故明主使其群臣不游意于法之外，不为惠[72]于法之内，动无非法。峻法，所以禁过外[73]私也；严刑，所以遂令惩下也。威不贰错[74]，制不共门。威、制共，则众邪彰[75]矣；法不信，则君行危[76]矣；刑不断，则邪不胜矣。故曰：巧匠目意[77]中[78]绳，然必先以规矩[79]为度；上智捷举[80]中事，必以先王之法为比[81]。故绳直而枉木斫[82]，准夷而高科削[83]，权衡县而重益轻，斗石设而多益少。故以法治国，举措

而已矣。法不阿[84]贵，绳不挠[85]曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。故矫上之失，诘[86]下之邪，治乱决缪[87]，绌羡[88]齐非，一民之轨，莫如法。厉官威民，退淫殆[89]，止诈伪，莫如刑。刑重，则不敢以贵易[90]贱；法审，则上尊而不侵。上尊而不侵，则主强而守要，故先王贵之而传之。人主释法用私，则上下不别矣。

〔注释〕 ① 强：不曲法从私，坚决依法办事。 ② 氓：通"泯"，灭。 ③ 启：开拓。 ④ 残：攻破。 ⑤ 加兵：用兵。 ⑥ 私：以……为私，把……占为己有。 ⑦ 拔：攻取。 ⑧ 淇：淇水，卫河的支流。 ⑨ 事：战事。 ⑩ 老：士兵因长期作战而疲惫不堪。 ⑪ 兵：指魏国兵。 ⑫ 布：遍布。 ⑬ 冠带，本指帽子和腰带，指中原地区文化发达的各国。 ⑭ 务：从事。 ⑮ 乱弱：混乱、衰弱。 ⑯ 释：丢掉。 ⑰ 私其外：指臣子营私舞弊。外，指臣子之事。 ⑱ 私曲：指谋私利的歪门邪道。 ⑲ 公法：国家的法令。 ⑳ 审：考察。 ㉑ 制：规定。 ㉒ 诈伪：狡诈、虚伪。 ㉓ 权衡：称量物体轻重的工具，这里用来比喻法度。 ㉔ 称：衡量。 ㉕ 进：选拔。 ㉖ 比周：结党营私。 ㉗ 务交：从事朋党、勾结拉拢。 ㉘ 毁：诽谤。 ㉙ 恶：厌恶。 ㉚ 公行：为国家谋利的行为。 ㉛ 相为：互相包庇。 ㉜ 外交：结党营私。 ㉝ 与：党羽。 ㉞ 蔽：掩盖。全句指为他掩盖罪行的人多。 ㉟ 伏：隐退。 ㊱ 数(shuò)：屡次。 ㊲ 能人：被君王宠幸的人。 ㊳ 属：徒属，即官员。 ㊴ 任国：为国家办事。 ㊵ 托：依附、寄生。 ㊶ 养交：豢养结交食客。 ㊷ 信：轻信。 ㊸ 量功：衡量功罪。 ㊹ 度(duó)：揣测。 ㊺ 弊：通"蔽"，掩蔽、埋没。 ㊻ 非：通"诽"，诽谤。 ㊼ 辩：通"辨"，辨别。 ㊽ 仇法：用法、行法。 ㊾ 质：即"挚"，古代臣见君时所用的见面礼。 ㊿ 为：行为。 (51) 制：控制。 (52) 镆铘：一作"莫邪"，宝剑名。 (53) 傅：通"附"，近。 (54) 无：通"毋"，不要。 (55) 私：偏爱、偏袒。 (56) 戚：忧虑。 (57) 提衡：持平、摆平。 (58) 倍：通"背"，违背。 (59) 伺：窥伺、窥测。 (60) 陂：山坡。 (61) 厚：财富。 (62) 数物者：几件事，指儒家提倡的廉、忠、仁、义、智五种德行。 (63) 指：通"旨"，旨意。 (64) 具：通"俱"，完全、全部。 (65) 释观：装饰外观、掩盖真相。 (66) 繁辞：言语繁琐、夸夸其谈。 (67) 守要：守指"困法数，审赏罚"二事；要，扼要、要领。 (68) 佞：奸巧谄谀、花言巧语。 (69) 即渐：逐渐。 (70) 失端：失去头绪、迷失方向。 (71) 端：正。 (72) 为惠：施行恩惠。 (73) 外：弃。 (74) 错：通"措"，置，指树立威严。 (75) 彰：显明，这里指明目张胆、肆无忌惮。 (76) 危：危险。 (77) 目意：目测。 (78) 中：适合。 (79) 规矩：规和矩分别是画圆和画方的器具，后引申为准则、礼法。 (80) 举：行动。 (81) 比：例子。 (82) 枉木颀：枉，曲；颀，砍削。 (83) 准夷而高科削：将凸出的部分削去使它平。准，量平的器具；夷，平；高科，凸出部分。 (84) 阿(ē)：迎合、曲从。 (85) 挠：屈，引申为迁就。 (86) 诘：追究。 (87) 治乱决缪：治

乱，平定纷乱；决，判断；缪，通“谬”，错误。　㊽ 羡：多余。　㊾ 殆：通“怠”，怠惰。　㊿ 易：轻视。　（饶玲一）

〔鉴赏〕　韩非说“今申不害言术，而公孙鞅为法”（《定法》），认为商鞅重“法”，申不害重“术”，慎到重“势”，皆是“徒法而无术”或“徒术而无法”（同上），有其弊偏。韩非标榜“抱法”、“处势”、“用术”，认为帝王应当三者得兼。他首先强调法、势并用，“抱法处势则治，背法去势则乱”（同上），接着又强调用术，说术是“藏之于胸中”“而潜御群臣”（《难三》）的东西。说穿了，术就是帝王如何保护好自己权位的手段，包括阴谋诡计，所以韩非称之为“帝王术”。“法”、“术”、“势”不是韩非的发明，作为法家先行者的商鞅、申不害、慎到分别对三者作过理论论述。韩非正视“争于气力”之“当今”（《五蠹》），认为三者“不可一无”（《定法》），提出了一套“法、术、势”相结合的比较完整的理论。班固《汉书·艺文志》将《韩非子》划入法家，而司马迁则认为韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”（《史记·老子韩非列传》）。通览《韩非子》，韩非虽讲了不少“法治”的话，但不难看出他还是更多地探讨了“帝王术”。司马迁的说法也许更为得当。

“有度”，意谓有法度。本篇着重讲治国必须要有法度，较为系统地阐述了韩非“法治”思想。

韩非是一位注重现实的理论家，特别讲究“论世之事，因为之备”（《五蠹》），与当时的社会现实紧密联系在一起。韩非正视“人臣之侵其主也”、“人主失其端”的严酷现实，同时也看到了“楚不用吴起而削乱，秦行商君法而富强”（《问田》）的事实，从而得出“明法者强，慢法者弱”（《饰邪》）的结论，明确提出君主必须走“法治”之路，否则“亡国宜矣”（同上）。故本文一开头韩非便强调“奉法者强则国强，奉法者弱则国弱”。或“强”或“弱”，其关键在于君主是否用法。若“能去私曲就公法者，民安而国治”，除去奸私之行而实施国法，民众安乐而国家安定。如是，君主便可“独制四海之内”。话意豁然，韩非用法的最终目的就一个：维护君主的利益，“上尊而不侵”，使君主的尊贵不受侵害。若君主“释法用私”，放弃国法而容忍臣下私行，就会“上下不别”，君主也就只剩一个空名了。韩非所憧憬的“治之至”是“贵贱不相逾，愚智提衡而立”，尊贵的人和卑贱的人不超越名分界限，愚昧的人和聪明的人各有其量衡而自得其所。这也就是所谓“一民之轨，莫如法”，“法”统一了人们的思想行为。《问田》篇曰“言行不轨于法令者必禁”，正好为此作出了注脚。从这里可以了解韩非所强调的他的“法治”的本质，

即他所代表的统治阶级依照自己的是非标准去禁民之非，实际上是以刑禁民，对所谓的“言行不轨”者施之以严刑重罚。所以，他主张的“法治”即“以刑治国”，指帝王凭借自己的权势，运用“术”的手段，以刑罚惩治官吏和人民。后来的专制帝王都迷信韩非的严刑重罚治国之说。秦始皇比较自信，明目张胆地搞严刑重罚，结果秦王朝二世而亡。此后的专制者换了一种手法，搞阳儒阴法。但正如鲁迅先生所说，他们把人民不当作人，而当作癞皮一样来治，人民也就会“见酷而不再觉其酷”，“所以又会踏着残酷前进，这也是虎吏和暴君所不料，而即使料及，也还是毫无办法的”（鲁迅：《南腔北调集·偶成》）。

韩非说“明主使法释人”、“使法量功”，即用“法”来选择人，衡量其功劳。其人其功，不可悖法而“自举”、“自度”。还得以“法”制臣，“使其群臣不游意于法之外”。“群臣”也只能是“无有二心”，“顺上之为，从主之法，虚心以待令而无是非”，纯粹是一种驯服工具，颇似现代之机器人。在韩非看来，君主“威不贷错，制不共门”，必须独操“威”“制”刑罚大权。韩非的这些主张，无一不是为独裁君主设计的，无一不是为了造就君主独裁。韩非“以法治国”思想中也含有非常光芒的颗粒。本篇的“法不阿贵，绳不挠曲”、“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”，《饰邪》篇中的“禁主之道，必明于公私之分，明法制，去私恩”等等，都已成了脍炙人口的治国名言。这里多少透散出一丝半缕在法律面前人人平等的气息，尽管只是臣民在君主之法面前一体受君主之刑之罚的“平等”。

韩非是一个悲剧人物，最后被津津乐道于他的学说的秦王害死于狱中。“寡人得见此人与之游，死不恨矣！”（《史记·老子韩非列传》）秦王的这番渴贤如焚的感叹，给后人留下了沉重的反思。司马迁读《韩非子·说难》，悲从中来：“韩非知说之难，为《说难》书甚具，终死于秦，不能自脱。”（《史记·老子韩非列传》）其实韩非的悲剧倒是应验了自己的话：“是智法之士与当途之人不可两存之仇。”（《孤愤》）尽管如此，韩非作为战国末期最后一位理论家，在中国政治思想史上的地位和贡献是不可低估的。他和他的思想都有着重大的历史影响。

本文“说荆齐燕魏四国之亡”，而“韩非死时，六国都不曾亡”（《中国哲学史大纲》），胡适据此提出置疑。有学者认为此篇似乎是秦汉间法术家的文章，一边窜入《韩非子》，一边又混入《管子·明法篇》。但从内容和语体风格上看，还是与韩非有某种脉承关系的。 （俞荣根 明 森）

二　柄　《韩非子》

明主之所导制[1]其臣者，二柄[2]而已矣。二柄者，刑德也。何谓刑德？曰：杀戮之谓刑，庆赏[3]之谓德。为人臣者畏[4]诛罚而利[5]庆赏，故人主自[6]用其刑德，则群臣畏其威[7]而归[8]其利矣。故世之奸臣则不然，所恶[9]，则能得之[10]其主而罪[11]之；所爱，则能得之其主而赏之。今[12]人主非使赏罚之威利出于己也，听[13]其臣而行[14]其赏罚，则一国之人皆畏其臣而易[15]其君，归[16]其臣而去[17]其君矣。此人主失刑德之患[18]也。夫虎之所以能服[19]狗者，爪牙也，使虎释[20]其爪牙而使狗用之，则虎反服于狗[21]矣。人主者，以刑德制臣者也，今君人者释其刑德使臣用之，则君反制于臣矣。故田常[22]上[23]请[24]爵禄而行之群臣，下[25]大斗斛[26]而施[27]于百姓，此简公失德[28]而田常用之也，故简公见弑[29]。子罕[30]谓宋君[31]曰："夫庆赏赐予者，民之所喜也，君自行之；杀戮刑罚者，民之所恶也，臣请当[32]之。"于是宋君失刑而子罕用之。故宋君见劫[33]。田常徒[34]用德而简公弑，子罕徒用刑而宋君劫。故今世为人臣者兼[35]刑德而用之，则是世主[36]之危甚于[37]简公、宋君也。故劫杀拥蔽[38]之主，兼[39]失刑德而使臣用之，而不危亡者，则未尝有也。

人主将欲禁奸[40]，则审合[41]刑名[42]；刑名者，言与事也。为人臣者陈而言[43]，君以[44]其言授之事[45]，专[46]以其事责其功[47]。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。故群臣其言大而功小者则罚，非罚小功也，罚功不当名也；群臣其言小而功大者亦罚，非不说[48]于大功也，以为不当名也害甚于有大功，故罚。昔者韩昭侯[49]醉而寝[50]，典冠[51]者见君之寒也，故加衣于君之上，觉寝而说，问左右[52]曰："谁加衣者？"左右对曰："典冠。"君因兼罪典衣[53]与典冠。其罪典衣，以为失其事[54]也；其罪典冠，以为越其职[55]也。非不恶[56]寒也，以为侵官[57]之害甚于寒。

故明主之畜[58]臣，臣不得越官[59]而有功，不得陈言而不当。越官则死，不当则罪。守业[60]其官，所言者贞[61]也，则群臣不得朋党[62]相为[63]矣。

人主有二患：任贤，则臣将乘[64]于贤以劫[65]其君；妄举[66]，则事沮[67]不胜[68]。故人主好贤，则群臣饰行[69]以要君欲[70]，则是群臣之情[71]不效[72]；群臣之情不效，则人主无以异[73]其臣矣。故越王[74]好勇而民多轻死[75]；楚灵王好细腰而国中多饿人；齐桓公妒[76]而好内[77]，故竖刁[78]自宫[79]以治内；桓公好味，易牙[80]蒸其子首[81]而进之；燕子哙[82]好贤，故子之明不受国[83]。故君见[84]恶，则群臣匿端[85]；君见好，则群臣诬能[86]。人主欲见[87]，则群臣之情态[88]得其资[89]矣。故子之托于贤以夺[90]其君者也，竖刁、易牙因[91]君之欲以侵其君者也。其卒[92]，子哙以乱死，桓公虫流出户[93]而不葬。此其故何也？人君以情借臣之患也。人臣之情非必能爱其君也，为[94]重[95]利之故也。今人主不掩[96]其情，不匿其端，而使人臣有缘[97]以侵其主，则群臣为子之、田常不难矣。故曰："去[98]好去恶，群臣见素[99]。"群臣见素，则大君不蔽矣。

〔注释〕 ① 导制：导，由；制，控制。 ② 柄：权柄、机要。 ③ 庆赏：庆，奖励、表扬；赏，赏赐、奖赏。 ④ 畏：以……为畏。 ⑤ 利：以……为利。 ⑥ 自：独自、亲自。 ⑦ 威：威势。 ⑧ 归：向往。 ⑨ 所恶：所憎恶的人。 ⑩ 得之：得，得到；之，指示代词，指刑罚。 ⑪ 罪：处罚。 ⑫ 今：含有假如之意，可译为"现在假如"。 ⑬ 听：听任。 ⑭ 行：行施。 ⑮ 易：轻视。 ⑯ 归：归附。 ⑰ 去：背离。 ⑱ 患：祸患、祸害。 ⑲ 服：制服。 ⑳ 释：丢弃。 ㉑ 反服于狗：反而被狗制服。 ㉒ 田常：春秋末年齐国大夫田成子，公元前481年杀简公而立平公，自任相国，控制朝政。 ㉓ 上：上层，即在朝廷。 ㉔ 请：请求，即向齐简公求取。 ㉕ 下：下层，即在民间。 ㉖ 斛：古量器，一斛为十斗。 ㉗ 施：施舍，即给予恩惠。 ㉘ 德：指刑赏大权。 ㉙ 弑：臣杀君、子杀父为弑。 ㉚ 子罕：战国时期的皇喜（皇为氏），姓戴名喜，宋国司城，废宋桓侯，夺取政权。 ㉛ 宋君：宋桓侯。 ㉜ 当：担当，即掌管。 ㉝ 见劫：被劫杀。 ㉞ 徒：只。 ㉟ 兼：合并。 ㊱ 世主：今世之主。 ㊲ 甚于：比……厉害。 ㊳ 拥蔽：拥，即壅，隔绝，含有蒙蔽之意；蔽，蒙蔽。 ㊴ 兼：同时。 ㊵ 奸：奸佞之臣。 ㊶ 审合：审，审察；合，考核。 ㊷ 刑名：刑通形，情形，指事实；名，指言论。 ㊸ 陈而言：陈，陈述；而，他的；言，言论、主张。 ㊹ 以：凭、根据。

㊺ 授之事：给予。事，职事。　㊻ 专：专门。　㊼ 责其功：责，责求、追究；功，功效、成绩。　㊽ 说：通"悦"。　㊾ 韩昭侯：战国时韩国之君。　㊿ 寝：睡觉。　(51) 典冠：近侍官名。　(52) 左右：君主身边的侍从。　(53) 典衣：近侍官名。　(54) 失其事：失职。　(55) 越其职：越权。　(56) 恶：害怕。　(57) 侵官：侵犯他人的职权，即越职。　(58) 畜：畜养。　(59) 越官：超越职权。　(60) 守业：守，奉守；业，职业，即职务。　(61) 贞：通正，即与事实吻合。　(62) 朋党：朋比结党。　(63) 相为：互相帮助，即狼狈为奸。　(64) 乘：凭借。　(65) 劫：劫持、胁迫。　(66) 妄举：妄，胡乱、随便；举，推举、选拔，即任用。　(67) 沮：败坏。　(68) 不胜：不堪、意不可收拾。　(69) 饰行：饰，粉饰；饰行即伪装自己的行为。　(70) 要君欲：迎合君主的欲望。　(71) 情：真情、真诚。　(72) 效：呈现、表露。　(73) 异：分辨。　(74) 越王：指勾践。　(75) 轻死：轻视死亡，即不怕死。　(76) 妒：妒忌。　(77) 好内：喜欢女色。　(78) 刁竖：齐桓公宠爱的侍臣。　(79) 宫：阉割睾丸。　(80) 易牙：桓公宠臣。　(81) 首：脑袋、头。　(82) 燕子哙：参见《庄子·秋水》"之、子"条。　(83) 明不受国：表面上不接受王位。　(84) 见：同"现"，表现、流露。　(85) 匿端：隐藏；端：事端，指事情的某一方面。　(86) 诬能：诬，欺骗；诬能指捏造才能。　(87) 见：同"现"。　(88) 情态：情形态度。　(89) 资：资助、凭借。　(90) 夺：原义为夺取，此为危害。　(91) 因：因循、依顺。　(92) 卒：结果。　(93) 虫流出户：指易牙、刁竖等人乘机作乱，齐桓公饿死，三月未葬，尸体生蛆，蛆爬出门外。　(94) 为：因为。　(95) 重：看重。　(96) 掩：掩盖、掩饰。　(97) 缘：机缘，机会。　(98) 去：指不要表现。　(99) 见素：见，显露；素，本色。

（汤勤福）

〔鉴赏〕《二柄》论述的是"明主之所道(导)制其臣"的驭下之术。"道制"即诱导、控制之意。韩非作为法家大师，其学集法、术、势之大成，本文所论属于术治。"二柄"指杀戮之刑和庆赏之德。人主掌握了这两项大权，自然也就有了"势"。因此，《二柄》所论虽为术治，实质上是建议为人主者凭此二柄之"术"以营造居高临下、威慑臣民之"势"。韩非《难势篇》引《慎子·威德》说："尧为匹夫，不能治三人；而桀为天子，能乱天下。吾是以知势位之足恃而贤智之不足慕也。"可见，"势"与"位"又是紧紧相连的；以尧之贤，不居其位，亦无其势。但即使居君王之位，如果不能掌握杀戮庆赏之权，也不可能拥有强大的势能。于此又可知，"法"和"术"是酿造"势能"的手段；法、术、势三者是紧密地结合在一起的。本文中有一个极形象的比喻，可以加深我们对这一理念的领会：老虎能够制服狗，是因为它有锋利的爪牙；设若老虎把爪牙给了狗，老虎反而会怕狗。虎的威势来自爪牙，人主的威势则来自他手中的刑、赏大权，这道理是非常明白的。

刑和赏——处罚与奖励，正如虎之爪与牙，相辅而相成，两者建立在共同的心理基础上："为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则臣下

畏其威而归(向往)其利。"韩非师承荀况"性恶"之说,认为人与人的关系——包括君王与臣下的关系完全建立在一个"利"字上。他在《外储说右下》引田鲔教其子田章之言说:"主卖官爵,臣卖智力",赤裸裸地把君臣关系视为买卖交易。在《二柄》中又说:"人臣之情非未必能爱其君也,为重利之故也。"甚至说:"安利者就之,危害者去之,此人之情也。"利之所在,趋之若鹜;祸之所存,避之唯恐不及:这就是人情。人君正是利用臣下的这种心态,紧握生杀奖赏的大权,使群臣既惮其刑戮之威又心趋其庆赏之利,这样就能切实制驭臣下,使之俯首贴耳听命于自己。这是《二柄》的中心论点。

正因为刑、赏二柄具有如此强大的力量,既能震慑人心,又能诱导人心,这种权力便只能由君主亲自掌握;绝对不能交给任何人代行。这是《二柄》一文中第二个重要论点。在人主周围不会没有心怀叵测之徒。这种人一旦得到君主的信任,始则狐假虎威,利用君王的权力报其私怨,酬其私德。凡所恶者,则假国君之力以加害;凡所爱者,则假国君之力而加赏。他们一旦窃取了国君的刑、赏大权,就会使一国之人畏其私威而轻慢其国主,"倒戈授柄",必然导致大权旁落。齐简公把刑赏大权交给田常,最终被田常所篡弑,就是显例。

刑与赏就像系在马笼头上的左右两根缰绳,是君主驾驭群臣缺一不可的手段。子罕劫杀其君宋桓侯的例子,说明二柄失其一即能召致败亡。两根马缰绳,如果分别操纵在两个人手中,一人控制一根,那马车能不翻车吗?

刑赏大权集中在君王一人手中,也并非没有弊端:个人耳目有限,对周围的是非曲直不易作出客观、全面的正确判断;宽严之限,尤其难以执中。对此,韩非借用了申不害"审合刑名"的办法,作为刑、赏的准则。"审合刑名"的"刑"通"形",指实际的事功;"名"指此人的言论,即他接受任务时作出的承诺。当有事要臣下去办理时,国君先让臣下陈述方略,择其尤善者授以专职,责成他必须完成的事功。事后查验,功当其事、事当其言者则赏;事不当其言者则罚。不仅言大而功小者要罚,言小而功大者也要加以惩罚。为什么言小功大者也要惩罚呢?这种人不是慎言力行,具有谦德而值得赞美吗?不!"谦谦君子,卑以自牧"(《易·谦》)这类话,是理想主义者儒家的道德规范;具有现实主义精神的法家,崇尚的是说一是一、实事求是、不戕不伐的作风。谦虚和夸诞,都有害于绝对忠诚。

在《二柄》篇中,韩非又一次提醒人主,必须"去好去恶",即不要向臣下表露自己的爱憎;目的是为了防止臣下伪装矫饰,蒙骗取宠。人主要是表

露了自己的爱憎，必有人投其所好，匿其所憎，“使人臣有缘以侵其主”——使人臣顺着君王的爱憎以骗取宠信，逐步侵夺君上的权力。再说，群臣人人伪装矫饰，君王也就无法分辨臣下的智愚贤不肖了。只有让臣下都显示他们的本来面目，君主才有可能切实掌握他们，正确使用他们。这就是“去好去恶，群臣见素”的意思。“去好去恶”是韩非论术治的重要思想，他提倡“法莫如显，而术不欲见”(《韩非子·难三》)，藉以形成君主“大不可量，深不可测”的潜在的威势。

有人认为，《二柄》文句多与《主道》、《扬权》诸篇相同，似是后人采辑《韩非子》各篇文篡集凑成的。是否如此，尚无确证。但正因为这篇论文集中了《韩非子》论术治的精义，确是精粹而多胜义的名篇。文中大量引用史事以论证人君必须亲自掌握“二柄”，大权旁落必将召致败亡的中心论旨，具有雄辩的说服力。特别是结尾处引齐桓公因其好、恶为佞臣竖刁、易牙所掌握，当桓公病重时这些人乘机作乱，将这位英名赫赫、春秋五霸之首的英主活活饿死；而且闹得死后三个月无法下葬，酿成尸体腐烂生蛆，“虫流出户”的悲惨结局。假使战国末年的诸侯主读了韩非这篇文章，不能掩卷而思，怵然而起吗？

（赖汉屏）

扬　权　《韩非子》

天有大命①，人有大命。夫香美脆味，厚酒肥肉，甘口而病形②；曼理皓齿③，说情而捐精④。故去甚去泰⑤，身乃无害。权不欲见，素无为也⑥。事在四方⑦，要在中央⑧。圣人执要，四方来效⑨。虚而待之，彼自以之。四海既藏⑩，道⑪阴见阳。左右既立，开门而当⑫。勿变勿易，与二⑬俱行。行之不已⑭，是谓履理⑮也。

夫物者有所宜，材者有所施⑯，各处其宜，故上无为。使鸡司夜⑰，令狸执鼠，皆用其能，上乃无事。上有所长，事乃不方⑱。矜⑲而好能，下之所欺；辩惠⑳好生，下因其材。上下易㉑用，国故不治。

用一之道，以名㉒为首，名正物定；名倚㉓物徙。故圣人执一以静㉔，使名自命，令事自定。不见其采㉕，下故素正。因而任

之，使自事之；因而予之，彼将自举[26]之；正与[27]处之，使皆自定[28]之。上以名举之，不知其名，复修[29]其形。形名参同[30]，用其所生。二者诚信，下乃贡情[31]。

谨修所事，待命于天。毋失其要[32]，乃为圣人。圣人之道，去智与巧，智巧不去，难以为常。民人用之[33]，其身多殃；主上用之，其国危亡。因天之道，反[34]形之理，督参鞠[35]之，终则有[36]始。虚静以后，未尝用己。凡上之患[37]，必同其端[38]；信[39]而勿同，万民一从[40]。

夫道者，弘大而无形；德者，核理[41]而普至。至于群生[42]，斟酌[43]用之，万物皆盛[44]，而不与其宁[45]。道者，下周[46]于事，因稽而命，与时生死。参名异事，通一[47]同情。故曰：道不同于万物，德不同于阴阳，衡[48]不同于轻重，绳不同于出入[49]，和不同于燥湿，君不同于群臣。——凡此六者，道之出[50]也。道无双，故曰一。是故明君贵独道之容[51]。君臣不同道，下以名祷[52]。君操其名，臣效其形，形名参同，上下和调[53]。

凡听[54]之道，以其所出[55]，反以为之入[56]。故审名以定位，明分[57]以辩类。听言之道，溶[58]若甚醉。唇乎齿乎，吾不为始乎；齿乎唇乎，愈惛惛[59]乎。彼自离[60]之，吾因以知之；是非辐凑[61]，上不与构[62]。虚静无为，道之情也；参伍[63]比物，事之形也。参之以比物，伍之以合虚[64]。根干不革[65]，则动泄不失[66]矣。动之溶[67]之，无为而改之。喜之，则多事；恶之，则生怨。故去喜去恶，虚心以为道舍。上不与共之，民乃宠[68]之；上不与义[69]之，使独为之。上固闭内扃，从室视庭，咫尺已具，皆之其处[70]。以赏者赏，以刑者刑，因其所为，各以自成。善恶必及，孰敢不信[71]？规矩既设，三隅[72]乃列。

主上不神[73]，下将有因；其事[74]不当，下改其常。若天若地，是谓累解[75]；若地若天，孰疏孰亲？能象天地，是谓圣人。欲治其内，置而勿亲；欲治其外，官置一人[76]；不使自恣[77]，安得移并[78]？大臣之门，唯恐多人。凡治之极，下不能得。周合[79]刑名，民乃守职；去此更求[80]，是谓大惑。猾民愈众，奸邪满侧[81]。故

曰：毋富[82]人而贷焉，毋贵人而逼焉，毋专信一人而失其都国焉。腓[83]大于股，难以趣[84]走。主失其神，虎[85]随其后。主上不知，虎将为[86]狗。主不蚤[87]止，狗益无已。虎成其群，以弒其母。为主而无臣，奚[88]国之有？主施其法，大虎将怯；主施其刑，大虎自宁[89]。法刑苟信，虎化为人，复反[90]其真。

欲为[91]其国，必伐其聚[92]；不伐其聚，彼将聚众。欲为其地，必适其赐；不适其赐，乱人求益[93]。彼求我予，假[94]仇人斧；假之不可，彼将用之以伐我。黄帝有言曰："上下一日百战。"下匿[95]其私，用试其上；上操度量[96]，以割[97]其下。故度量之立，主之宝也；党与[98]之具，臣之宝也。臣之所不弒其君者，党与不具也。故上失扶寸[99]，下得寻常[100]。有国之君，不大[101]其都；有道之臣，不贵其家。有道之君，不贵其臣；贵之富之，彼将代之。备危恐殆[102]，急置太子，祸乃无从起。内索出图[103]，必身自执其度量。厚者亏[104]之，薄者靡[105]之。亏靡有量[106]，毋使民比周[107]，同欺其上。亏之若月，靡之若热。简令谨诛[108]，必尽其罚。

毋弛而弓[109]，一栖两雄。一栖两雄，其斗嚖嚖。豺狼在牢，其羊不繁[110]。一家二贵，事乃无功。夫妻持政，子无适从。

为人君者，数披[111]其木，毋使木枝扶疏[112]；木枝扶疏，将塞公闾[113]，私门将实，公庭将虚，主将壅围[114]。数披其木，无使木枝外拒[115]；木枝外拒，将逼主处。数披其木，毋使枝大本[116]小；枝大本小，将不胜春风；不胜春风，枝将害心。公子[117]既众，宗室忧吟。止之之道，数披其木，毋使枝茂。木数披，党与乃离[118]。掘其根，木乃不神[119]。填其渊[120]，毋使水清。探其怀[121]，夺之威。主上用之，若电若雷。

〔注释〕 ① 命：道、法则。 ② 病行：对身体有害。行，身体。 ③ 曼理皓齿：形容女人的美貌。曼理，细美的皮肤纹理；皓齿，洁白的牙齿。 ④ 捐精：耗费精力。 ⑤ 泰：过分。 ⑥ 素无为也：素，本色；无为，老子提出的顺应自然、无所作为的消极思想。 ⑦ 四方：臣民。 ⑧ 要在中央：要，关键；中央，君主。 ⑨ 效：效力。 ⑩ 藏：潜藏。 ⑪ 道：由、从。 ⑫ 当：合适、得当。 ⑬ 二：指天的大命和人的大命。 ⑭ 已：停止。 ⑮ 履理：实践天然和人事的大道。 ⑯ 施：用。 ⑰ 司夜：掌管夜

里时间。 ⑱ 方:相应、相称。 ⑲ 矜:自夸、自大。 ⑳ 辩惠:口才和智慧。辩,巧言;惠,通"慧",智慧。 ㉑ 易:颠倒。 ㉒ 名:名称、理论。 ㉓ 倚:偏。 ㉔ 静:虚静。 ㉕ 采:文采。 ㉖ 自举:自动处理。 ㉗ 与:以。 ㉘ 定:完成。 ㉙ 修:考察。 ㉚ 参同:验证相合。参,验证;同,合。 ㉛ 贡情:贡献出真诚。 ㉜ 要:国家的权柄。 ㉝ 之:指智巧。 ㉞ 反:推及。 ㉟ 鞫:穷究。 ㊱ 有:通"又"。 ㊲ 患:毛病、缺点。 ㊳ 端:事物的一个侧面。 ㊴ 信:态度真诚。 ㊵ 从:信从、信服。 ㊶ 核理:蕴含道理。 ㊷ 群生:泛指万物。 ㊸ 斟酌:吸取。 ㊹ 盛:通"成"。 ㊺ 宁:停息。 ㊻ 周:普遍存在。 ㊼ 一:万事万物的根本。 ㊽ 衡:称轻重的工具。 ㊾ 出入:不平直之处。 ㊿ 出:衍化。 (51) 独道之容:独一无二的治道的法则。 (52) 下以名祷:臣下拿事理或言论来祈求君王。 (53) 和调:和谐一致。 (54) 听:听政。 (55) 出:言论、主张。 (56) 入:形。指实效。 (57) 分:界限。 (58) 溶:通"容",容貌。 (59) 惛惛:通"昏",糊涂。 (60) 离:分析、陈述。 (61) 辐凑:车轮上的辐条凑集在车毂上,这里用来比喻集中。 (62) 构:连结。 (63) 参伍:错综比较以便验证。 (64) 合虚:归结起来以合乎虚静之道。 (65) 革:发生变动。 (66) 动泄不失:动静均不失误。 (67) 溶:水安流。 (68) 宠:尊敬。 (69) 义:通"议",商议。 (70) 皆之其处:都到达理想的境界。 (71) 信:诚实。 (72) 三隅:其他方面。隅,角。 (73) 神:神妙莫测。 (74) 事:处事。 (75) 累解:公平正直。 (76) 官置一人:每个官职只授予一人。 (77) 恣:放肆。 (78) 并:兼并、侵占。 (79) 周合:切合。 (80) 更求:另外寻求。 (81) 满侧:遍布在君主的左右。 (82) 富:使……富。 (83) 腓:小腿肚。 (84) 趣:通"趋",急走。 (85) 虎:这里指想要篡位夺权的臣子。 (86) 为:当作"有"。 (87) 蚤:通"早"。 (88) 奚:哪里。 (89) 宁:安宁、服帖。 (90) 反:通"返",恢复。 (91) 为:治理。 (92) 聚:指朋党聚集。 (93) 求益:要求增加。 (94) 假:借。 (95) 匿:隐藏。 (96) 度量:法度。 (97) 劘:制裁。 (98) 党与:党羽。 (99) 扶寸:古代长度计算单位,四指为一扶,一指为一寸。 (100) 寻常:古代长度计算单位,八尺为一寻,两寻为一常。 (101) 大:使……扩大。 (102) 殆:危险。 (103) 圉:通"御",抵御。 (104) 亏:减少。 (105) 靡:增加。 (106) 有量:有度、有分寸。 (107) 比周:紧密勾结。 (108) 诛:诛伐。 (109) 毋弛而弓:不要放松你的君权。弛,放松;而,通"尔",你。 (110) 繁:增多。 (111) 披:砍、劈。 (112) 扶疏:形容枝叶茂盛的样子。 (113) 公阃:官府。 (114) 壅圉:壅闭包围。 (115) 外拒:向外扩展。 (116) 本:树干,这里比喻君主。 (117) 公子:除太子之外的君主的儿子。 (118) 离:分散。 (119) 神:生气。 (120) 渊:深潭。 (121) 怀:内心。

(饶玲一)

〔鉴赏〕 《扬权》是《韩非子》中比较有特色的篇章。与《五蠹》指出应当抑制某些民众;《显学》批判儒、墨二家,《定法》指出同为"法家的商鞅、申不害还不够完善的表现出典型的法家思想的篇章有所不同,它是一篇偏重哲理性,吸取《老子》思想的文章,与《主道》、《人主》、《三守》、《八经》等篇各

有相似之处。

《扬权》中提出哲理和政治原则具有深刻的时代背景。当时各国之间不断纷争，国内常有臣下杀死君主自立或拥立新君的事，《韩非子》的主要理论就是认为富国强兵必须解决这些问题。韩非又是先秦时代最后一位思想家，有机会看到儒、道、墨、法、名、兵、阴阳、纵横诸家的学说，加以批判、选择和继承，他不仅是集法家大成，也吸收了其他思想资料，其中，《老子》对他的影响也很大。

《扬权》是他将《老子》的清静无为、以静制动的思想运用到法家理论中的名篇。其核心是坚决主张中央集权、君主至上，打击排斥臣下分享权力的企图，并对这一中心思想进行严密论证。

第一步是从哲理上突出"道"，并将道类比为君主。韩非认为道是从万事万物中抽象出来的普遍规律，人们看不到、听不到，然而道却无所不在并高于万物，因而称之为"夫道者弘大而无形"。这种哲理来自《老子》的"道大"，"天乃道"，"道之为物惟恍惟惚"，但韩非将《老子》的道转化为确立君主地位的政治伦理，从"道不同于万物"引申出"君不同于群臣"。

据此原则，第二步就推论出君主应当而且必须掌握最高权力，而臣下则应为君主效劳。提出"事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效"的原则。

要达到"四方来效"的目的，第三步必须有一系列办法。《扬权》中从四个方面着眼。

第一方面，韩非要君主从自身着眼，自己保持"虚"和"静"。虚就是不抱成见，虚心听取臣下们的意见，"明主不怀爱而听，不为说(悦)而计"(《八经》)，所谓静就是君主自己保持冷静，观察臣下们的"动"，不流露自己的好恶，以免臣下说假话，迎合自己。所谓"凡治之极，下不能得"，看出臣下有什么错误，抓住了就整他们，即"虚静无事，以闇见疵"(《主道》)。《老子》中也可以看到"虚"和"静"的哲学，如"三十辐共一毂，当其无有车之用"，"无状之状，无物之象，执古之道，以御今之有"就是讲虚；"清静为天下正"、"致虚极、守静笃，万物并作，吾以观复"就是讲静。是指从静中观察万物往复变化。韩非将哲学原理具体化为抓臣下的错处了。

第二方面是将臣下比作报晓的鸡或捉鼠的猫，君主自己不做任何事而用赏罚来管住臣下，而且其结果要达到"臣有其劳，君有其成功"，"有功则君有其贤，有过则臣任其罪"(《主道》)。

第三方面是用原则来检验臣下的行为，即"君操其名(原则)，臣效其形

(实际)",做到"形名参(检验)同(一致)君乃无事焉"。也就是要办什么事臣下必须表态,按臣下所表的态责成臣下去做,办成了赏,办不成罚,不仅"言大而功小者则罚"(《二柄》),"言小而功大者亦罚。"(同上)

既然一切好处全归君主,一切责任都要臣下承担,那么谁不想做君主而甘心做臣下呢?于是韩非就从第四方面考虑问题。

第四方面就是极力削弱臣下的权力。韩非指出:"有道之君,不贵其臣,贵之富之,备将代之"的原则。如何实现这一原则呢?就是不能让臣下形成帮派,指出:"党与之具臣之宝也,臣之所以不弒其君者,党与不具也。"如何使臣下们不能形成足以威胁自己的力量,韩非用比喻来说明:"为人君者数披其木,毋使木叶扶疏","数披其木,毋使枝大本小",要"掘其根"、"填其渊"、"探其怀"、"夺之威"。《老子》讲:"图大于其细"、"其未兆易谋"、"其微易散"、"治之于未乱"是一种哲理。经韩非运用就变化为制服臣下的"术"。

与"扬权"相似的《八经》,《主道》等文,虽然有一些独到的见解,但几乎没有看到后人引用。那么是否这些篇章对后人没有影响?用《韩非子》中的话可以回答这个问题。《说难》中提到一个论点,"所说阴为厚利,显为名高者也,而说之以名高,则阳收其身而实疏之,说之以厚利,则阴用其言而显弃其身矣。"韩非的学说是全心全意为独裁君主着想,而且公开主张对内用重刑,对外侵略,是对君的"厚利",君主当然不愿担残暴之名,因此后世的统治者,特别是一些"英明"之主,如汉武帝、隋炀帝(早期表演得很好)、明太祖的行为以及清代的雍正、乾隆的文字狱大抵如此。雍正还专门出了一本《大义觉迷录》为自己辩护。虽然这些君主暗中采取韩非的办法,杀起人来并不手软,但在公开场合,从不提韩非的学说,也就是"阴用其言而显弃其身"。

总的说来,韩非从《老子》思想中得到不少启发,但《老子》是哲理,而经过韩非改造后成为建立独裁统治的政治伦理了。所以司马迁指出韩非"本于黄老而老子深远矣!"

(施觉怀)

孤 愤 《韩非子》

智术之士①,必远见而明察,不明察,不能烛私②;能法之士,必强毅而劲直,不劲直,不能矫奸。人臣循令而从事,案③法而

治官，非谓重人④也。重人也者，无令而擅为⑤，亏法以利私，耗国以便家，力能得其君，此所为⑥重人也。智术之士明察，听用⑦，且烛重人之阴情；能法之士劲直，听用，且矫重人之奸行。故智术能法之士用，则贵重之臣必在绳之外⑧矣。是智法之士与当涂⑨之人，不可两存之仇也。

当涂之人擅事要⑩，则外内为之用矣。是以诸侯不因⑪，则事不应，故敌国为之讼；百官不因，则业⑫不进，故群臣为之用；郎中不因，则不得近主，故左右为之匿；学士不因，则养禄薄礼卑，故学士为之谈⑬也。此四助者，邪臣之所以自饰⑭也。重人不能忠主而进其仇⑮，人主不能越四助而烛察其臣，故人主愈弊⑯而大臣愈重。

凡当涂者之于人主也，希⑰不信爱也，又且习故⑱。若夫即⑲主心，同乎好恶，固其所自进也。官爵贵重，朋党又众，而一国为之讼。则法术之士欲干⑳上者，非有所信爱之亲、习故之泽也，又将以法术之言矫人主阿辟㉑之心，是与人主相反也。处势卑贱，无党孤特㉒。夫以疏远与信爱争，其数不胜也；以新旅㉓与习故争，其数不胜也；以反主意与同好恶争，其数不胜也；以轻贱与贵重争，其数不胜也；以一口㉔与一国争，其数不胜也。法术之士操五不胜之势，以岁数㉕而又不得见；当涂之人乘五胜之资㉖，而旦暮独说于前。故法术之士奚道㉗得进，而人主奚时得悟乎？故资必不胜而势不两存，法术之士焉得不危？其可以罪过诬者，以公法而诛之；其不可被㉘以罪过者，以私剑而穷㉙之。是明法术而逆主上者，不僇㉚于吏诛，必死于私剑矣。朋党比周㉛以弊主，言曲以便私者，必信于重人矣。故其可以功伐借者，以官爵贵之；其可以借美名者，以外权重之。是以弊主上而趋㉜于私门者，不显于官爵，必重于外权矣。今人主不合参验㉝而行诛，不待见㉞功而爵禄，故法术之士安能蒙死亡而进其说？奸邪之臣安肯弃利而退其身？故主上愈卑，私门益尊。

夫越虽国富兵强，中国㉟之主皆知无益于己也，曰："非吾所得制也。"今有国者虽地广人众，然而人主壅㊱蔽，大臣专权，是

国为越也。智[37]不类越，而不智不类其国，不察其类者也。人之所以谓齐亡者，非地与城亡也，吕氏弗制而田氏用[38]之；所以谓晋亡者，亦非地与城亡也，姬氏不制而六卿专之也。今大臣执政独断，而上弗知收，是人主不明也。与死人同病者，不可生也；与亡国同事[39]者，不可存也。今袭迹[40]于齐、晋，欲国安存，不可得也。

凡法术之难行也，不独万乘[41]，千乘亦然。人主之左右不必[42]智也；人主于人有所智而听之，因与左右论其言，是与愚人论智也；人主之左右不必贤也，人主于人有所贤而礼之，因与左右论其行，是与不肖论贤也。智者决策于愚人，贤士程行[43]于不肖，则贤智之士羞而人主之论悖[44]矣。人臣之欲得官者，其修士且以精洁固身[45]，其智士且以治辩[46]进业。其修士不能以货赂事[47]人，恃其精洁治辩而更不能以枉法为治，而修智之士不事左右、不听请谒[48]矣。人主之左右，行非伯夷也，求索不得，货赂不至，则精辩之功息，而毁诬之言起矣。治辩之功制于近习[49]，精洁之行决于毁誉，而修智之吏废，则人主之明塞矣。不以功伐决智行，不以参伍[50]审罪过，而听左右近习之言，则无能之士在廷，而愚污之吏处官矣。

万乘之患[51]，大臣太重；千乘之患，左右太信：此人主之公患也。且人臣有大罪，人主有大失，臣主之利相与异[52]者也。何以明之哉？曰：主利在有能而任官，臣利在无能而得事[53]；主利在有劳而爵禄，臣利在无功而富贵；主利在豪杰使能[54]，臣利在朋党用私。是以国地削而私家富，主上卑而大臣重。故主失势而臣得国，主更称蕃臣[55]，而相室剖符[56]。此人臣之所以谲[57]主便私也。故当世之重臣，主变势[58]而得固宠者，十无二三。是其故何也？人臣之罪大也。臣有大罪者，其行欺主也，其罪当死亡也。智士者远见而畏于死亡，必不从重人矣；贤士者修廉[59]而羞与奸臣欺其主，必不从重臣矣。是当涂者之徒属[60]，非愚而不知患者，必污而不避奸者也。大臣挟愚污之人，上与之欺主，下与之收利侵渔[61]，朋党比周，相与一口[62]，惑主败法，以乱士民，使国

家危削，主上劳[63]辱，此大罪也。臣有大罪而主弗禁，此大失也。使其主有大失于上，臣有大罪于下，索国之不亡者，不可得也。

〔注释〕 ① 智术之士：智，通"知"，通晓；术，驭臣的策略。 ② 烛私：洞察隐微之私。 ③ 案：通"按"，按照。 ④ 重人：控制大权的人。 ⑤ 擅为：专断独行。 ⑥ 为：通"谓"。 ⑦ 听用：为君王所听信任用。 ⑧ 绳之外：指在法纪允许的范围之外。绳：法制、法度。 ⑨ 涂：通"途"，道路。 ⑩ 擅事要：擅，专断；事要，控制国家大权。 ⑪ 因：凭借、依靠。 ⑫ 业：功业、功绩。 ⑬ 谈：吹捧。 ⑭ 饰：粉饰。 ⑮ 仇：指智法之士。 ⑯ 弊：通"蔽"，蒙蔽。 ⑰ 希：通"稀"，少。 ⑱ 习故：亲昵、熟悉。 ⑲ 即：迎合。 ⑳ 干：求。 ㉑ 阿辟：喜欢阿谀邪僻的心态。辟，通"僻"。 ㉒ 孤特：孤独、孤立。 ㉓ 新旅：这里比喻新来的法术之士。 ㉔ 一口：形容法术之士的孤立。 ㉕ 以岁数：用年来计算。 ㉖ 资：条件、优势。 ㉗ 奚道：从何处。奚，什么。 ㉘ 被(pī)：加。 ㉙ 穷：穷尽，指结束生命。 ㉚ 僇：通"戮"，杀戮。 ㉛ 比周：结党营私、相互勾结。 ㉜ 趋：投奔。 ㉝ 参验：根据事实加以验证。 ㉞ 见：同"现"。 ㉟ 中国：指中原地区的各诸侯国。 ㊱ 壅：闭塞。 ㊲ 智：同"知"。 ㊳ 用：占有、控制。 ㊴ 同事：同样的情况。 ㊵ 袭迹：袭，沿着、因袭；迹，行迹、老路。 ㊶ 万乘(shèng)：泛指大国。乘，兵车。 ㊷ 不必：不一定。 ㊸ 程行(xìng)：程，衡量、评价；行，德行。 ㊹ 悖(bèi)：错误、荒谬。 ㊺ 精洁顾身：精洁，精诚廉洁；固，约束。 ㊻ 治辩：辩，通"办"。治辩，办事才干。 ㊼ 事：侍奉。 ㊽ 谒：请托。 ㊾ 近习：亲近宠幸的人。 ㊿ 参伍：指调查研究的审核过程。参，比验；伍，综合。 (51) 患：祸害。 (52) 相与异：彼此对立。 (53) 事：职事。 (54) 使能：发挥才能。 (55) 蕃臣：蕃，通"藩"，有领地的臣子。 (56) 符：古代朝廷用以传达命令、调兵遣将的凭证。在竹木或金玉上刻字，剖而为二，各存其一，用时相合。 (57) 谲：欺诈。 (58) 变势：改变政治形势。 (59) 修廉：修，美好；廉，方正。 (60) 徒属：门徒、党羽。 (61) 侵渔：侵害、掠夺。 (62) 相与一口：相互用一个腔调说话。 (63) 劳：烦忧。 （饶玲一）

〔鉴赏〕 《孤愤》是《韩非子》中独特的三篇文章之一（另二篇是《说难》和《难言》），其内容与文风与其余五十一篇不同。其余各篇是韩非从各种角度阐述他的政治主张和学术思想，这篇是韩非因自己受到排挤，怀才不遇，感到孤独、苦闷、气愤因而分析法术之士不遇的原因和君主信任掌实权的大臣"重人"的不良后果。言辞激切，令人想到屈原的《离骚》。如果说《扬权》是探讨君臣矛盾，那么，《孤愤》就是探讨大臣之间矛盾。实际上，《孤愤》可以看作是韩非从政的体会，而其余各篇则是施政的政论。

《孤愤》首先指出"知术之士"聪明和"能法之士"鲠直，都不能见容于以权弄法谋私的"重人"。因为聪明人能看穿"重人"不可告人的私心，而鲠直

者要处分“重人”违法乱纪的行为，双方是势不两立的。

其次，本文分析慨叹法术之士为何斗不过“重人”。因为“重人”掌握了大权，人们不通过他们就办不成事；各级官吏不投靠他们就升不了官；君主周围的人不迎合他们就谋不到这个职位；有学问的人不经过他们推荐就得不到尊重和待遇。因此所有的人都要说“重人”的好话和替“重人”掩盖错误。法术之士既没有关系网又没有地位，又不是君主的亲信。“重人”能经常与君主见面，谈话，法术之士不但不易见到君主，见了又要规劝君主守法自律，勿听谄谀，违背了君主想享乐的愿望，因此法术之士必然斗不过“重人”。“重人”得势又必然拉帮结派，包围和蒙蔽君主和排挤法术之士。“重人”对付法术之士能找到藉口就公开屠杀，找不到藉口则派刺客进行暗杀。

韩非又进一步分析指出：在这种形势下，依附“重人”者，“重人”可以赏官给他们或捧他们出名。“重人”和依附他们自然而然地结党营私了。最后警告说“重臣”的权愈来愈大，君主就被架空了，虽然没有亡国却等于亡国。韩非并举出在齐国田氏取代吕氏，在晋国六卿把持朝政为例来说明。

韩非又指出：即使君主有意了解法术之士也有难处。因为君主周围的人不一定聪明，要通过他们来评论法术之士就等于要愚人来评论智者；周围的人不一定正直，要通过他们来评论正直者就是要不正直者评论正直者，其结果可想而知！

韩非在二千多年前对“重臣”问题所作分析在今天看来仍然精彩，试看古往今来，凡是君主腐败，权奸当道的时期几乎都可以从这篇文章中找到所指出的情况，可见此文概括性之强。

再看孔、孟、老、庄、墨甚至《商君书》在这个问题上都没有这样具体、细致、深入的分析，更无论后人假托的尹文子等书了。这里并无意贬低其他各家，只是指出在探讨集权体制问题上韩非确有独到之处。

司马迁在《老·庄·申·韩列传》中称：“非见韩之削弱，数以书谏韩王，韩王不能用……非悲廉直不容于邪枉之臣，观往者得失之变，故作《孤愤》《五蠹》”，就是对韩非写《孤愤》的心情的注解。又称：“人或传其书至秦，秦王见《孤愤》《五蠹》之书曰：嗟乎，寡人得见此人与之游，虽死不恨矣！”二次提到《孤愤》。而且放在第一篇。在《报任少卿书》中又提到“不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》《孤愤》。”第三次提到《孤愤》。结合司马迁的身世和历朝权奸当道时的情况，可以看出此篇的价值。（施觉怀）

守　道　　《韩非子》

圣王①之立法也，其赏足以劝②善，其威足以胜③暴，其备④足以必⑤完法。治世之臣，功多者位尊，力极者赏厚，情尽者⑥名立。善之生如春，恶之死如秋，故民劝极力而乐尽情，此之谓上下相得⑦。上下相得，故能使用力者自极于权衡⑧，而务至于任鄙；战士出死⑨，而愿为贲、育；守道者皆怀金石之心⑩，以死子胥之节⑪。用力者为任鄙，战如贲、育，中⑫为金石，则君人者高枕而守已完矣。

古之善守者，以其所重禁其所轻，以其所难止其所易，故君子与小人俱正，盗跖与曾、史俱廉。何以知之？夫贪盗不赴溪而掇⑬金，赴溪而掇金则身不全。贲、育不量敌，则无勇名；盗跖不计可⑭，则利不成。明主之守⑮禁也，贲、育见侵⑯于其所不能胜，盗跖见害⑰于其所不能取，故能禁贲、育之所不能犯，守盗跖之所不能取，则暴者守愿⑱，邪者反正⑲。大勇⑳愿，巨盗贞㉑，则天下公平，而齐民之情正矣。

人主离㉒法失人，则危于伯夷不妄取，而不免于田成、盗跖之祸。何也？今天下无一伯夷，而奸人不绝世㉓，故立法度量。度量信，则伯夷不失是㉔，而盗跖不得非㉕。法分明，则贤不得夺不肖㉖，强不得侵弱，众不得暴㉗寡。托天下于尧之法，则贞士不失分㉘，奸人不侥幸。寄千金于羿之矢，则伯夷不得亡㉙，而盗跖不敢取。尧明于不失奸㉚，故天下无邪；羿巧于不失发，故千金不亡。邪人不寿㉛而盗跖止。如此，故图不载㉜宰予，不举六卿；书不著子胥，不明夫差。孙、吴之略㉝废，盗跖之心伏㉞。人主甘服㉟于玉堂之中，而无瞋目㊱切齿倾取之患；人臣垂拱㊲于金城之内，而无掩腕聚唇嗟嗜㊳之祸。服虎而不以柙㊴，禁奸而不以法，塞伪㊵而不以符，此贲、育之所患，尧、舜之所难也。故设柙，非所以备鼠也，所以使怯弱能服虎也；立法，非所以备㊶曾、史

也，所以使庸主能止盗跖也；为符，非所以豫[42]尾生也，所以使众人不相谩[43]也。不独恃[44]比干之死节，不幸[45]乱臣之无诈也；恃怯之所能服，握庸主之所易守。当今之世，为人主忠计[46]，为天下结德[47]者，利莫长于此。故君人者无亡国之图，而忠臣无失身之画[48]。明于尊位必赏，故能使人尽力于权衡，死节于官职。通贲、育之情，不以死易生[49]；惑于盗跖之贪，不以财易身；则守国之道毕备矣。

〔注释〕 ① 圣王：理想中实行法制的君王。 ② 劝：勉励。 ③ 胜：制服。 ④ 备：指所立的法。 ⑤ 必：坚决做到。 ⑥ 情尽者：竭尽忠诚的人。 ⑦ 相得：协调一致。 ⑧ 权衡：这里指法令。 ⑨ 出死：即出生入死。 ⑩ 金石之心：如金石般忠贞的感情。 ⑪ 节：气节、操守。 ⑫ 中：心。 ⑬ 掇(duó)：拾取。 ⑭ 不计可：不预计成败。 ⑮ 守：掌握。 ⑯ 侵：侵害。 ⑰ 见害：受到惩罚。 ⑱ 守愿：保持谨慎。 ⑲ 反正：反，同“返”。回到正路上来。 ⑳ 大勇：凶狠的人。 ㉑ 贞：正派。 ㉒ 离：背离。 ㉓ 不绝世：在世上不断出现。 ㉔ 是：好的行为。 ㉕ 非：为非作歹。 ㉖ 不肖：德才不好的人。 ㉗ 暴：欺凌。 ㉘ 分：本分。 ㉙ 亡：丢失。 ㉚ 不失奸：不放过一个坏人。 ㉛ 寿：长寿。 ㉜ 载：记载。 ㉝ 略：谋略。 ㉞ 伏：通“服”，佩服。 ㉟ 甘服：享受精美的食物和豪华的服饰。 ㊱ 瞋(chēn)目：怒目相对。 ㊲ 垂拱：垂衣拱手。形容不费力气。 ㊳ 嗟嗐(jiē jiè)：悲叹。 ㊴ 柙：关猛兽的笼子。 ㊵ 塞伪：杜绝虚伪。 ㊶ 备：防备。 ㊷ 豫：通“预”，预备。 ㊸ 谩：欺骗。 ㊹ 恃：依靠，仗着。 ㊺ 幸：侥幸。 ㊻ 忠计，衷心地计谋。 ㊼ 结德：造福。 ㊽ 画：描绘。 ㊾ 死易生：轻易送死。 （悦玲一）

〔鉴赏〕 韩非《守道》篇议论的是君主巩固政权，守国安民的方法和原则，比《二柄》之专论驾驭群臣的手段即所谓“术治”范围更宽，对象更广泛。它论述的不仅仅是君臣关系，而是如何治理整个社会，使国君统治下的人民“贤不得夺不肖，强不得凌弱，众不得暴寡”，令“贞士”(行为正派的人)不失份，奸人不侥幸(不能侥幸逃脱惩罚)这样的大问题。

战国末世，天下大乱，社会矛盾日趋激烈。先秦诸子为了治理这种病态社会，儒墨道法开出了各不相同的处方。作为后期法家集大成者的韩非，深知要巩固君权，维护社会秩序，改变社会风气，既不能“法先王”，空谈“仁义”；也不能寄希望于天下人推“兼爱”之心；更不能自欺欺人，以“无为”取得“无不为”。韩非重实际。他深知，治理国家、社会“不独恃比干之死

节，不幸（侥幸）乱臣之无诈”，意即：不能靠希望出现比干那样的忠臣，也不能心存侥幸希望乱臣贼子会改变初衷，改恶从善。治国不能靠人治，只有厉行法治，严刑峻法以临天下。在《守道》这篇论文里，韩非阐明了法家几个重要观点。首先，他对“法”的作用作出了明确的界定：“故立法度量。度量信，则伯夷（好人的典型）不失是，盗跖（坏人的典型）不得非。”法家重刑赏。人有功还是有罪，这功、罪是大还是小，刑赏如何作出判定才不失其宜，必须有一个统一的衡量标准，这个标准就是“法”。订下这个标准就是立法。

其次，韩非表明：赏罚必须从严从重，这就是本文起笔所说的：“圣王之立法也，其赏足以劝善，其威足以胜暴”，从而产生一种强大的社会效应：“善之生如春，恶之死如秋”——好人好事，得以生机蓬勃地发展，如草木之沐春阳；坏人坏事，必使之立即全部枯槁，如恶莠之萎秋风。只有这样，才能“以其所重禁其所轻，以其所难止其所易”。——以严刑惩处那些即使只犯了轻罪的人，用难以承受的重罚制止人们触犯那本来容易避免的小错。

《守道》文中包含了预防重于惩罚的思想和天下归于公平的向往。严厉的执法使那些力士、勇者“自极于权衡”（行事之前，充分作自我考虑），不敢肆行无忌，胆大妄为；即使孟贲、夏育那样的大力士，也不能不估量敌手；盗跖那样的剧盗，行动也不能不预计后果，有所收敛。这样，社会就会出现“暴者守愿（老老实实），邪者反正。大勇愿，巨盗贞（正派），则天下公平，而齐民（平民）之情正”的良好风气。

在这里，透露了韩非对公正、公平社会的向往之情，尽管只体现在口头议论上。文中说到：当善恶之报鲜明时，人民互相鼓励，乐于为国为君尽忠出力（故民劝极力而乐尽情，此之谓上下相得）。当执法“以其所重禁其所轻，以其所难止其所易”时，社会上就会出现“君子与小人俱正，盗跖与曾、史（曾参以孝闻，史鱼以廉洁著称）俱廉”的大好形势。一个社会，如果邪恶成风得势，绝不可能出现公正与公平；如果邪不压正，社会风气良好，“暴者宁愿（恶人变得老实了）”，人类社会生活中才有公正、公平可言。韩非不可能了解公正、公平应该首先体现在经济生活中，体现在政治待遇上；但他至少知道，没有公正与公平，就将影响社会结构基础的稳定，最终危及诸侯国主的统治。

《守道》对当时诸侯国主最有吸引力的很可能是“恃怯之所能服，握庸主之易守”这两句话。怯者怎能制服强人，昏庸的君主怎能轻易地保住他的权位呢？韩非用了一个形象生动的比喻：制服老虎，只须有一个坚实的

笼子把它关起来；禁止奸邪，只须依靠严肃的法令管住坏人的行动。猛虎在深山，百兽震恐，那是因为没有什么东西控制它，即使孟贲、夏育那样的勇士也难以制服它。一旦关在笼柙之中，它的活动能力受到限制，怯弱者也可以管住它。同样的道理，"法"对于人，也是一种强有力的限制。君王手中掌握了"法"，哪怕他只是一个平庸之主，也能制服盗跖那样的剧盗。笼子限制了猛虎的活动，使它无法施展其爪牙；严刑峻法限制了社会上的强暴之徒，使他们不敢以身试法。君王手中掌握了法，就具有生杀予夺的力量，他就能营造"善之生如春，恶之死如秋"那样的社会风气了。

（赖汉屏）

用 人 《韩非子》

闻古之善用人者，必循天[1]顺人而明赏罚。循天，则用力寡而功立；顺人，则刑罚省[2]而令行；明赏罚，则伯夷、盗跖不乱。如此，则白黑分矣。治国之臣，效功于国以履位，见能于官[3]以受职，尽力于权衡[4]以任事。人臣皆宜其能，胜其官，轻其任[5]，而莫怀余力于心，莫负兼官之责于君。故内无伏怨[6]之乱，外无马服[7]之患。明君使事不相干[8]，故莫讼[9]；使士不兼官，故技长；使人不同功，故莫争。争讼止，技长立，则强弱不黩[10]力，冰炭不合形[11]，天下莫得相伤，治之至也。

释[12]法术而心治，尧不能正[13]一国；去规矩而妄意度[14]，奚仲不能成一轮；废尺寸而差短长，王尔不能半中[15]。使中主[16]守法术，拙匠守规矩尺寸，则万不失矣。君人者能去贤巧之所不能，守中拙之所万不失，则人力尽而功名立。

明主立可为之赏，设可避之罚。故贤者劝赏[17]而不见子胥之祸，不肖者[18]少罪而不见伾剖背[19]，盲者处平而不遇深溪，愚者守静而不陷险危。如此，则上下之恩结矣。古之人曰："其心难知，喜怒难中[20]也。"故以表[21]示目，以鼓[22]语耳，以法教[23]心。君人者释三易之数[24]而行一难知之心，如此，则怒积于上而怨积于下。以积怒而御[25]积怨，则两危矣。明主之表易见，故约立；其教易知，故言

用；其法易为，故令行。三者立而上无私心，则下得循法而治，望表而动，随绳而斫㉖，因攒㉗而缝。如此，则上无私威㉘之毒，而下无愚拙之诛㉙。故上居明㉚而少怒，下尽忠而少罪。

闻之曰："举事无患者，尧不得也。"而世未尝无事也。君人者不轻爵禄，不易富贵，不可与㉛救危国。故明主厉㉜廉耻，招㉝仁义。昔者介子推无爵禄而义随文公，不忍口腹而仁割其肌，故人主结㉞其德，书图著其名。人主乐乎使人以公尽力，而苦乎以私夺威㉟；人臣安乎以能受职，而苦乎以一负二㊱。故明主除人臣之所苦，而立人主之所乐。上下之利，莫长㊲于此。不察私门之内，轻虑重事，厚诛㊳薄罪，久怨细过，长侮偷快㊴，数㊵以德追祸，是断手而续以玉㊶也，故世有易身之患㊷。

人主立难为而罪不及，则私怨生；人臣失所长而奉难给㊸，则伏怨结。劳苦不抚循㊹，忧悲不哀怜；喜则誉小人，贤不肖俱赏；怒则毁㊺君子，使伯夷与盗跖俱辱；故臣有叛主。

使㊻燕王内憎其民而外爱鲁人，则燕不用㊼而鲁不附。民见憎㊽，不能尽力而务㊾功；鲁见说㊿，而不能离(51)死命而亲他主。如此，则人臣为隙穴(52)，而人主独立(53)。以隙穴之臣而事独立之主，此之谓危殆。

释仪的(54)而妄发，虽中小不巧(55)；释法制而妄怒，虽杀戮而奸人不恐。罪生甲，祸归乙，伏怨乃结。故至治之国，有赏罚而无喜怒，故圣人极(56)；有刑法而死无螫(57)毒，故奸人服。发矢中的，赏罚当符，故尧复生，舜复立。如此，则上无殷、夏之患，下无比干之祸，君高枕而臣乐业，道(58)蔽天地，德极万世矣。

夫人主不塞隙穴而劳力于赭垩(59)，暴雨疾风必坏。不去眉睫之祸而慕贲、育(60)之死，不谨萧墙(61)之患而固金城于远境，不用近贤之谋而外结万乘(62)之交于千里，飘风(63)一旦起，则贲、育不及救，而外交不及至，祸莫大于此。当今之世，为人主忠计者，必无使燕王说鲁人，无使近世慕贤于古，无思越人(64)以救中国溺者。如此，则上下亲，内功立，外名成。

〔注释〕 ① 循天：循，遵循；天，天道、自然法则。 ② 省：少。 ③ 官：官职。④ 权衡：这里指法令。 ⑤ 轻其任：轻松完成他们的任务。 ⑥ 伏怨：怀怨于心。⑦ 马服：赵国名将赵奢的儿子赵括，只会纸上谈兵，在长平之战中败于秦，全军覆灭。⑧ 干：侵犯。 ⑨ 讼：争论、争辩。 ⑩ 榷：通"角"，以气力相争。 ⑪ 形：通"型"。⑫ 释：放弃。 ⑬ 正：治理。 ⑭ 妄意度：意，通"臆"，猜测。妄意度，指胡乱猜测。⑮ 半中(zhòng)：半数相合。中，适、当。 ⑯ 中主：中等才能的君主。 ⑰ 劝赏：勉励立功得赏。 ⑱ 不肖者：德才不好的人。 ⑲ 伛(yǔ)剖背：因天生的驼背缺陷而受剖背的酷刑。伛，驼背。 ⑳ 难中：难以猜中。 ㉑ 表：用木树立的标记，用来表示高低。 ㉒ 鼓：检校乐律用的鼓音。 ㉓ 教：规范。 ㉔ 三易之数：即三易之术(表易见、鼓易知、法易为)。 ㉕ 御：统治、掌握。 ㉖ 斫：砍削。 ㉗ 攒：缝工所用的工具。此指钻孔。 ㉘ 私威：不按法行罚、滥施淫威。 ㉙ 诛：受罚、处死。 ㉚ 居明：明察秋毫、不昏聩。 ㉛ 与：通"以"。 ㉜ 厉：通"励"，勉励。 ㉝ 招：提倡。㉞ 结：铭记。 ㉟ 夺威：夺其威权。 ㊱ 以一负二：一身担负二职。 ㊲ 长：深远。㊳ 诛：此指惩罚。 ㊴ 偷快：苟且取得一时的愉快。 ㊵ 数(shuò)：屡次。 ㊶ 续以玉：用玉接上。 ㊷ 易事之患：指君位被篡的祸患。 ㊸ 奉难给：奉，奉行；难给，难以胜任的事。 ㊹ 抚循：抚慰。 ㊺ 毁：诋毁。 ㊻ 使：如果。 ㊼ 用：听用。㊽ 见憎：被憎恨。 ㊾ 务：致力于。 ㊿ 说：通"悦"，喜爱。 (51) 离：通"罹"，遭到。(52) 隙穴：孔隙，比喻隐患。 (53) 独立：孤立。 (54) 仪的：靶子、目标。 (55) 中小不巧：射中细微处并不算是技艺高超。 (56) 极：至。 (57) 螫(shì)：有毒腺的虫子用尾部毒刺刺人。 (58) 道：法术。 (59) 赭垩(zhě è)：赭，红土；垩，白土。指用来涂墙壁的涂料，借指对外表的粉饰。 (60) 贲、育：战国时的两个勇士。 (61) 萧墙：设在宫门内作为屏障的短墙。 (62) 万乘：泛指大国。 (63) 飘风：比喻动乱、不测之祸。 (64) 越人：指近海地区的善游者。 (倪玲一)

〔鉴赏〕 《韩非子》五十五篇，所论大都是法、术治国之大道。但是，"法者，编著之图籍，设之于官府"(《难三》)，是记载在图籍上的条文。徒法不足以自行，必须有一批深谙此道的臣子帮助人主去推行。君臣一心，法术之治才能收到预期的效果；君臣殊途，则必然事倍功半。因此，韩非特著本文，阐明法家的用人之道。

用人必先选人，选人必先考察。韩非主张在使用中去发现人、考察人，先让这个人"效忠于国以履位，见(同'现')能于官以受职，尽力于权衡以任事"。意思是：给此人以一定的职位，让他为国效忠；使他在其管辖的工作中("见能于官"的"官"是"管辖"之意)表现才能，看他是否能尽力按法治的原则来办事("权衡"即法治之意)。然后从中挑选那些"宜其能，胜其官，轻其任，而莫怀余力于心"的人，辅佐君王管理国政，推行法治。"莫怀余力于

心"即全心全意。

《韩非子·八经》说到用人，有"故明主之行制也天，其用人也鬼"的话。在其他篇章中也不止一次说，君主对于人臣"不养恩爱之心，而增威严之势"(《六反》)；"用法之相忍，以弃仁人之相怜"(同上)。看来，法家都是铁石心肠。但在本篇中，却强调人主与臣下之间应该"结上下之恩"，以防止"怒积于上，怨积于下"，以至出现"以(人主之)积怒而御(人臣之)积怨"的危险局面。看来，法家也非绝口不讲感情，不重恩怨，只是看施之于何人，用之于何时。

怎样才能"结上下之恩"？韩非认为，为人主者"用人"，必须"循天理，顺人情，明赏罚"。这三点是他对"古之善用人者"的经验作出的总结。"循天理"指与臣下相处行事要合自然之理，循天理则用力寡而功立，即事半功倍。"顺人情"是说所作所为应该在人情之中而不超乎人情之外，顺人情"则刑罚省而令行"；"明赏罚"指人主用人应该良莠有别，黑白分明，赏罚皆得其中。赏罚分明，则"伯夷、盗跖不乱"——好人坏人不至混淆。

在《用人》里，韩非提出了一个非常重要的论点：为人君者与臣下结恩，最重要的是了解和体恤臣下的苦衷。臣下通常有哪些苦衷？"人臣安乎以能受职，而苦乎以一负二"——以一人之身负担两个职务。其次，臣下的苦衷是害怕主上"立难为而罪不及"。意思是：臣下害怕人主命令他们去办人所难以办到的事(立难为)；没有办好，人主又怪罪他办事不力(罪不及)。其三，臣下最痛心的是：人主不把他当人看待，对他毫无感情，"劳苦不抚循"(抚循：犹"抚慰")；臣下有忧悲之事，毫不表示哀怜。主上喜怒无常，"喜则誉(表扬)小人，贤与不肖俱赏；怒则毁君子，使伯夷与盗跖俱辱。"良莠不分，忠奸莫辨，是最使臣下寒心的事。

臣下这些苦衷主上如果一一看到了，帮助他们解决了，还必须使臣下时时有所追求。追求是前进的原动力。为此，韩非提出：人主应该"轻爵禄"，"易富贵"，以结臣下之心。所谓"轻爵禄"，"易富贵"，即不要把爵禄富贵看得太重，吝不赏赐群臣。有的人主不但吝啬爵禄富贵，反而"厚诛薄罪"(以重罚处置犯轻罪的臣子)，"久怨细过"(长期怨恨臣下的小过失)，那就不但不能"结上下之恩"，而且"有易身之患"("易身之患"即江山易主之意)。

用人不仅要看才能，还要考虑这个人的籍贯乡里，要尽量任用本国的臣民。这是韩非在用人策略上具有独创性的论点。战国时代，诸侯在彼此兼并中时分时合；士这个阶层的人挟策求售，往往择枝而栖，晋材楚用。韩

非本人就是以“韩之诸公子”而为秦国所大用的典型例子。正因为他对此有切身的体会，深知人才的巨大作用，人才流失对国家的重大影响，他告诫诸侯国主：人主如果不爱重本国的精英而重用外国的人才，“则人臣为隙穴”（这个外国人将来必为隐患）。千里金堤，往往溃于蚁穴，能不耽心吗？而且，国君重用外人，本国才士灰心失望，这个国君也就会陷入孤立的境地。

《用人》的结尾，韩非进一步申述了不能重用外国人才的道理，三复斯言，语重心长。上一段说到：治国不用本国臣民而重用外国流入的人才，“则人臣为隙穴，而人主独立（孤立）”。这最后一段便顺着“隙穴”之喻，痛陈得失，认为：人主不塞隙穴而劳力于赭垩（用赭红、白垩粉饰墙面），暴雨疾风必坏。不去眉睫之祸（眼前的祸害。指外来人员在朝任重要职务一事），而慕贲、育之死（幻想有孟贲、夏育那样的勇士出来为自己出生入死）。不谨萧墙之患（不预防隐伏在身边的危机），而在遥远的地方筑金城汤池以固边防；不用本国隽彦的计谋而结交千里之外的大国以为呼应。一旦政治风暴起，远水怎能救我燃眉？因此，韩非大声疾呼，为今之人主划谋，必不可身执燕国之柄而重用鲁国之才；不能以今人之身追慕古之贤者；不要奢望越国人可以救中国的溺水者于死亡。只有依靠法治革新政治，依靠本国隽彦之才以为辅弼。用白石灰粉的墙面再好看也抵御不了暴风雨的无情袭击。只有不慕古人，依靠今人，相信本国人民的智慧、力量和忠诚，丢掉幻想，防患未然。这样，才能“上居明而少怒，下尽忠而少罪”，上下团结，内足以建功立业以强国，外足以威名远扬于诸侯。

这篇文章里“不塞隙穴而劳力于赭垩，暴雨疾风必坏”的论断，无愧于千古名言。韩非之死至今二千二百多年。在他身后，“不塞隙穴、专事粉饰”的人主，该出过多少！

（赖汉屏）

显 学 《韩非子》

世之显学，儒、墨也。儒之所至[①]，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子张[②]之儒，有子思[③]之儒，有颜氏[④]之儒，有孟氏[⑤]之儒，有漆雕氏[⑥]之儒，有仲良氏[⑦]之儒，有孙氏[⑧]之儒，有乐正氏[⑨]之儒。自墨子之死也，有相里氏[⑩]之墨，有相夫

氏[11]之墨，有邓陵氏[12]之墨。故孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反[13]不同，而皆自谓真孔、墨，孔、墨不可复生，将谁使定世之学乎？孔子、墨子俱[14]道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜，尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚[15]乎？殷、周七百余岁[16]，虞、夏二千余岁，而不能定儒、墨之真；今乃欲审[17]尧、舜之道于三千岁之前，意者其不可必[18]乎！无参验[19]而必之者，愚也；弗能必而据[20]之者，诬也。故明据先王，必定尧、舜者，非愚则诬也。愚诬之学，杂反[21]之行，明主弗受也。

墨者之葬[22]也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服丧[23]三月，世主以为俭而礼[24]之。儒者破家[25]而葬，服丧三年，大毁[26]扶杖，世主以为孝而礼之。夫是[27]墨子之俭，将非[28]孔子之侈也；是孔子之孝，将非墨子之戾[29]也。今孝、戾、侈、俭俱在儒、墨，而上兼礼之。漆雕之议[30]，不色挠[31]，不目逃，行曲则违于臧获[32]，行直则怒于诸侯，世主以为廉而礼之。宋荣子之议，设[33]不斗争，取不随仇[34]，不羞囹圄[35]，见侮不辱，世主以为宽[36]而礼之。夫[37]是漆雕之廉，将非宋荣之恕[38]也；是宋荣之宽，将非漆雕之暴也。今宽、廉、恕、暴俱在二子，人主兼而礼之。自愚诬之学、杂反之辞争，而人主俱听之，故海内之士，言无定术[39]，行无常议[40]。夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至[41]，杂反之学不两立而治。今兼听杂学缪行[42]同异之辞，安得无乱乎？听行如此，其于治人又必然矣。

今世之学士语治[43]者，多曰："与贫穷地以实无资[44]。"今夫与人相若[45]也，无丰年旁入[46]之利而独以完给者，非力则俭也[47]。与人相若也，无饥馑、疾疫[48]、祸罪之殃独以贫穷者，非侈则堕[49]也。侈而堕者贫，而力而俭者富。今上征敛[50]于富人以布施于贫家，是夺力俭而与侈堕也，而欲索民之疾作[51]而节用，不可得也。

今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛[52]，世主必从而礼之，贵其智而高其行，以为轻物重生[53]之士也。夫上所以陈[54]良田大宅，设爵禄，所以易民死命也。今上尊贵轻物重生之士，而索民之出死而重殉上事[55]，不可得也。藏书策，习谈论，聚徒役，服[56]文学而议说，世主必从而礼之，曰："敬

贤士，先王之道也。”夫吏之所税[57]，耕者也；而上之所养，学士也。耕者则重税，学士则多赏，而索民之疾作而少言谈，不可得也。立节参明[58]，执操不侵[59]，怨言过于耳，必随之以剑，世主必从而礼之，以为自好[60]之士。夫斩首之劳不赏，而家斗[61]之勇尊显，而索民之疾战距敌[62]而无私斗，不可得也。国平则养儒侠，难至[63]则用介士。所养者非所用，所用者非所养，此所以乱也。且夫人主于听学[64]也，若是其言，宜布之官而用其身；若非其言，宜去其身而息其端[65]。今以为是也，而弗布于官；以为非也，而不息其端。是而不用，非而不息，乱亡之道也。

澹台子羽，君子之容[66]也，仲尼几[67]而取之，与处久而行不称其貌。宰予之辞，雅而文也，仲尼几而取之，与处久而智不充其辩[68]。故孔子曰：“以容取人乎，失之子羽；以言取人乎，失之宰子。”故以仲尼之智而有失实之声[69]。今之新辩滥乎宰予，而世主之听眩[70]乎仲尼，为[71]悦其言，因任其身，则焉得无失乎？是以魏任孟卯之辩，而有华下之患[72]；赵任马服之辩，而有长平之祸。此二者，任辩之失也。夫视锻锡[73]而察青黄[74]，区冶不能以必[75]剑；水击鹄雁，陆断驹马，则臧获不疑钝利。发齿吻形容[76]，伯乐不能以必马；授车就驾，而观其末涂[77]，则臧获不疑驽良[78]。观容服，听辞言，仲尼不能以必士；试之官职，课其功伐[79]，则庸人不疑于愚智。故明主之吏，宰相必起于州部，猛将必发于卒伍。夫有功者必赏，则爵禄厚而愈劝[80]；迁官袭级[81]，则官职大而愈治[82]。夫爵禄大而官职治，王之道也。

磐石千里，不可谓富；象人[83]百万，不可谓强。石非不大，数非不众也，而不可谓富强者，磐不生粟，象人不可使距敌也。今商官[84]技艺之士亦不垦而食，是地不垦，与磐石一贯[85]也。儒侠毋军劳[86]，显而荣者，则民不使，与象人同事也。夫知祸[87]磐石象人，而不知祸商官儒侠为不垦之地、不使之民，不知事类[88]者也。

故敌国[89]之君王虽说[90]吾义，吾弗入贡而臣；关内之侯虽非吾行，吾必使执禽[91]而朝。是故力多则人朝，力寡则朝于人，故明君务力。夫严家无悍虏[92]，而慈母有败子。吾以此知威势之

可以禁暴[93]，而德厚之不足以止乱也。

夫圣人之治国，不恃人之为吾善[94]也，而用[95]其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什[96]数；用人不得为非，一国可使齐[97]。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。夫必恃自直之箭，百世无矢；恃自圜[98]之木，千世无轮矣。自直之箭，自圜之木，百世无有一，然而世皆乘车射禽者何也？隐栝之道[99]用也。虽有不恃隐栝而有自直之箭、自圜之木，良工弗贵[100]也。何则？乘者非一人，射者非一发也。不恃赏罚而恃自善[101]之民，明主弗贵也。何则？国法不可失，而所治非一人也。故有术之君，不随适然[102]之善，而行必然之道。

今或谓人曰："使子必智而寿"，则世必以为狂[103]。夫智，性也；寿，命也。性命者，非所学于人也，而以人之所不能为说[104]人，此世之所以谓之为狂也。谓之不能然，则是谕[105]也，夫谕性也。以仁义教人，是以智与寿说也，有度[106]之主弗受也。故善毛嫱、西施之美，无益吾面；用脂泽粉黛，则倍其初[107]。言先王之仁义，无益于治；明吾法度，必吾赏罚者，亦国之脂泽粉黛也。故明主急其助[108]而缓其颂，故不道仁义。

今巫祝[109]之祝人曰："使若千秋万岁。"千秋万岁之声括耳[110]，而一日之寿无征[111]于人，此人所以简[112]巫祝也。今世儒者之说人主，不善今之所以为治，而语已治之功；不审官法之事，不察奸邪之情，而皆道上古之传誉[113]、先王之成功。儒者饰辞[114]曰："听吾言，则可以霸王。"此说者之巫祝，有度之主不受也。故明主举实事，去无用，不道仁义者[115]故，不听学者之言。

今不知治者必曰："得民之心。"欲得民之心而可以为治，则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，犹婴儿之心也。夫婴儿不剔首则腹[116]痛，不搰痤[117]则瘉益[118]。剔首、搰痤，必一人抱之，慈母治之，然犹啼呼不止，婴儿子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚[119]民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严；征赋钱粟以实仓库，且以救饥馑、备军旅也，而以上为贪；境内必知介[120]而无私解[121]，并力

疾⑫斗，所以禽虏也。而以上为暴。此四者，所以治安也，而民不知悦也。夫求圣通⑬之士者，为民知⑭之不足师用。昔禹决⑮江浚⑯河，而民聚瓦石；子产开亩树桑，郑人谤訾⑰。禹利天下，子产存郑人，皆以受谤，夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤智，为政而期适民⑱，皆乱之端⑲，未可与为治也。

〔注释〕 ① 所至：至，极，最。所至，造诣最高的人。 ② 子张：姓颛孙，名师，字子张，孔子弟子。 ③ 子思：孔子的孙子，主张“中庸之道”。 ④ 颜氏：指孔子弟子颜回，字子渊。 ⑤ 孟氏：孟轲，继孔子之后儒家的代表人物。 ⑥ 漆雕氏：姓漆雕名启，孔子的弟子。 ⑦ 仲良氏：无从考证，一说为《礼记·檀子》之仲梁子，鲁国人。 ⑧ 孙氏：一说为孙卿，即荀况。 ⑨ 乐正氏：曾参的门徒。 ⑩ 相里氏：相里勤，墨家代表人物。 ⑪ 相夫氏：墨家代表人物。 ⑫ 邓陵氏：邓陵子，后期墨家中南方的一派。 ⑬ 取舍相反：取，采用；舍，舍弃；反，矛盾。这里指当时儒、墨两家内部各学派相互差异。 ⑭ 俱：都。 ⑮ 诚：真实。 ⑯ 岁：年。 ⑰ 审：定。 ⑱ 必：确定。 ⑲ 参验：参考验证。 ⑳ 据：以……为根据。 ㉑ 杂反：杂，杂乱；反，相互矛盾。 ㉒ 葬：丧葬制度。 ㉓ 服丧：守孝。 ㉔ 礼：礼遇。 ㉕ 破家：倾家荡产。 ㉖ 大毁：极度哀伤。 ㉗ 是：肯定、赞成。 ㉘ 非：反对。 ㉙ 戾：乖戾、不近人情。 ㉚ 议：主张。 ㉛ 不色挠：不屈从于别人。 ㉜ 臧获：奴婢。 ㉝ 设：提倡、主张。 ㉞ 随仇：报仇。 ㉟ 囹圄（líng yǔ）：监狱。 ㊱ 宽：宽厚、气量大。 ㊲ 夫：语气词，无义。 ㊳ 恕：宽恕。 ㊴ 术：道。 ㊵ 常议：一定的准则。常，固定的；议，通“仪”，标准。 ㊶ 兼时而至：同时到来。 ㊷ 缪行：缪，通“谬”。荒谬、错误的行为。 ㊸ 语治：谈论治理国家。 ㊹ 无资：贫穷、匮乏。 ㊺ 相若：相似。 ㊻ 旁入：意外收入。 ㊼ 非力则俭也：不是勤劳就是节俭。 ㊽ 疢：久病。 ㊾ 堕：懒惰。 ㊿ 征敛：征收。 (51) 疾作：努力耕作、工作勤快。 (52) 易其胫一毛：易，换取；胫一毛，小腿上的一根毫毛。在这里指不愿意牺牲个人的小利。 (53) 轻物重生：轻视物质利益，看重自己的生命。 (54) 陈：拿出。 (55) 重殉上事：勇于为君主牺牲自己。 (56) 服：钻研。 (57) 税：征税的对象。 (58) 参明：高明。 (59) 执操不侵：坚持操守不受侵犯。执，坚持；操，操守；侵，侵犯。 (60) 自好：自爱节操，指爱惜自己名声。 (61) 家斗：私斗。 (62) 疾战距敌：奋战抗敌。距，通“拒”，抵抗。 (63) 难至：指战争来临的时候。 (64) 听学：听取学士的话。 (65) 息其端：将他的主张扼灭于萌芽之中。息，止；端，开头、苗头。 (66) 容：仪表。 (67) 几：接近。 (68) 辩：言论。 (69) 失实之声：不符合实际的感叹。 (70) 眩：迷惑。 (71) 为：由于。 (72) 华下之患：华下，地名，战国时孟卯率赵魏联军伐韩，秦将白起出兵相救，战于华下，联军打败。 (73) 锻锡：古人锻炼金属时掺的锡。 (74) 青黄：冶炼时的火色。 (75) 必：判断。 (76) 形容：外形体貌。 (77) 末涂：终途，涂，通“途”。 (78) 骜良：指马的好坏。 (79) 课其

功伐：指考察臣子的功绩。课，考核；功伐，功绩。　㊽ 劝：勉励。　㊾ 袭级：升级、逐步提升。　㊿ 治：治绩。　(51) 象人：俑人，用土、木、草等材料所做成的殉葬假人。　(52) 官商：用金钱买得爵位的商人。　(53) 一贯：一样。　(54) 毋军劳：没有军功。毋，通"无"，没有。　(55) 祸：过、责备。　(56) 事类：事情的类似性。　(57) 敌国：指实力相当的国家。　(58) 说：通"悦"，喜爱。　(59) 执禽：古代朝见君主时持禽类作为礼物的一种制度。　(60) 悍虏：强悍的奴仆。　(61) 暴：暴行。　(62) 为吾善：自我完善。　(63) 用：使。　(64) 什：通"十"。　(65) 齐：一致。　(66) 圜：通"圆"。　(67) 隐栝之道：运用矫正工具改造自然物的原则。隐栝，运用矫正竹木弯曲的器具。　(68) 弗贵：不看重。　(69) 自善：自动为善。　(70) 适然：偶然。　(71) 狂：通"诳"，欺骗。　(72) 说：通"悦"，讨好。　(73) 谕：明示。　(74) 度：法度。　(75) 倍其初：比原来加倍。　(76) 助：有助于治理国家的东西，指法度和赏罚。　(77) 巫祝：巫，古代以歌舞降神为人祈祷的人；祝，古代为人祝福的人。　(78) 括耳：括，通"聒"，指吵闹、喋喋不休。　(79) 征：验。　(80) 简：轻视。　(81) 传誉：流传的佳话。　(82) 饰辞：夸大其辞。　(83) 者：通"诸"，之。　(84) 腹：疑作"复"，更加。　(85) 擗痤(pì cuó)：擗，剖开；痤，疖子。　(86) 寖益：逐渐加重。　(87) 厚：增多。　(88) 介：铠甲。此指武装。　(89) 私解：私下相互争斗。　(90) 疾：奋力。　(91) 圣通：圣明通达。　(92) 知：通"智"，智慧。　(93) 决：疏通。　(94) 浚：挖深。　(95) 谤訾：恶意诽谤。　(96) 适民：迎合人民。　(97) 端：开端、根源。　（饶玲一）

〔鉴赏〕　读《显学》，最好把它与《五蠹》放在一起读，因为同样令人"心骇而神动"（张鼎文《校刻韩非子序》）。韩非把儒家列为"五蠹"之首，主张坚决予以铲除。原由在"儒以文乱法"，并用"私学"、"诵先王之书"，从而"以疑当世之法，而贰人主之心"。《商君书》有"燔《诗》、《书》而明法令"的过激主张（《和氏》），韩非为确立"法治"和法家的绝对权威，也提出"无书简之文"、"无先王之语"，只独留"以法为教"、"以吏为师"。秦始皇后来导演了历史上空前的一幕"焚书坑儒"，正是法家提供了这种文化专制的理论。"世之显学，儒、墨也"，韩非著专文批判当时已成为时代思潮、声名赫赫的儒、墨两派的政治主张，进一步阐述自己的"法治"思想，是自然而必然的事情。

"孔、墨之后，儒分为八，墨离为三"，文章开头便从儒、墨两派的历史流变说起，接着指出都因为"取舍相反、不同"，已难判定是否"真尧、舜"、"真孔、墨"。韩非说："无参难验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也"，不用事实加以验证就作出判断是愚蠢，不能确定事物的真相就把它作为依据是欺骗。在韩非眼里，"显学"不过是"愚诬之学"。韩非这里提出了著名的"参验"论，以之作为检验是非的标准。《奸劫弑臣》篇亦有曰："循名实以定是非，参验而审言辞"，必须考察名称和实际是否相符才能判断是非，只有通过比较验证

才能判断言辞是否正确。儒家等学说祖述“先王”、“必定尧、舜”的言论就是未经“参验”的“妄发之说”(《问辩》)、“杂反之辞”。这种经验主义的“参验”论,是韩非政治思想的哲学基础,也是他在认识论上做出的重要贡献。

韩非进而指出,对“愚诬之学、杂反之辞”而“人主俱听之”,“安得无乱乎”,说儒、墨两家学说是造成国家混乱的根源。韩非认为儒者只是在那里“语已治之功”、“道上古之传”、“誉先王之成功”、“言先王之仁义”,都不过是一些无用之辞,“无益于治”。不仅如此,还使“海内之士,言无定术,行无常议”,言论没有统一的思想,行为没有固定的准则。这样必然造成思想界的混乱,因此必须“宜去其身而息其端”,对荒谬的学说决不能手软,应坚决予以驱除,且刚一冒头就要加以禁止。不然“以为非也而不息其端,是而不用,非而不息,乱亡之道也”,在荒谬的学说露头时如未加以禁止,正确的不加以运用,错误的不去禁止,最终要导致国家的败亡。看来韩非是反对百家争鸣的,他主张用政治手段来干预学术的发展,以使人们的思想归于一尊,本篇的主旨正在这里。一句话归总,韩非是要说服君主,用君主的权势,去禁止儒、墨的学说。这种加强思想文化专制的主张,对思想文化的发展是起了不小的消极作用的。

韩非从“参验”论出发,提出了一套任用选拔官吏的原则。韩非认为必须量功录用,注意严格考核,说“试之官职,课其功伐”,即放在一定的官职上试用,再考查他的功绩。又说“宰相必起于州部,猛将必发于卒伍”,宰相必须从地方低级官吏中提升起来,猛将应当从士兵中选拔出来的。这实际上是对贵族世袭制的一种挑战。《八经》中说得更明白:“官袭节(级)而进,以至大任,智也。”《问田》还说:“不试于毛伯,不关乎州部,故有失政亡国之患。”韩非把注重考查,逐级提升官吏提高到关系“失政亡国”的高度来认识。这对今天的现实来说,还是有借鉴意义的。

韩非讲“法治”,还数列了一大堆主张:“明君务力”,“举实事,去无用”,“不恃人之为吾善也,而用其不得为非也”,“不务德而务法”,不“求贤智”,不“期适民”,“明吾法度,必吾赏罚”,“民智之不足用”等。归总起来说无非是注重实力、强调功利、推行强权政治。就其积极方面而言,是当时“争于气力”的现实在意识领域中的一种反映,但可以看出韩非是轻视民众的智慧和力量的。

本篇不失为韩非政治思想的代表作,不但提出了有一定历史进步意义的“法治”主张,还梳理了儒、墨两大学派的历史发展脉络,保存了极为珍贵的中国学术思想史料。如,“孔、墨之后,儒分为八,墨离为三”之说,为后世

学者认同、征引。另，对儒、墨冠之以“显学”，也许最早就出自韩非。但韩非两眼只盯住一个君主，为确立法家思想的绝对权威，不惜走向极端，提出思想文化专制的主张，宣扬愚民政策，反对学术争鸣，搞的是“我花开放百花杀”，对后世有极为消极的影响。韩非强调许多事物“不两立”，“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治”。他不承认对立的统一，看不到相反相成、兼容互补，走向了片面性、极端化。然而通读《韩非子》者都不能不感佩韩非思想学术内容的丰富而深刻，包括片面的深刻，也正是有如此宏富的思想才加快了先秦思想大交叉、大融合的新时代的来临，才成就了秦汉之际儒法合流及其以后两千年中国古代政治思想上阳儒阴法、德主刑辅的思想体系格局。　　（明　森　俞荣根）

本　生　　《吕氏春秋》

始生之者，天也；养成之者，人也。能养天之所生而勿撄[①]之谓天子。天子之动也，以全天为故者也。此官之所自立也。立官者，以全生也。今世之惑主，多官而反以害生，则失所为立之矣。譬之若修兵者，以备寇也。今修兵而反以自攻，则亦失所为修之矣。

夫水之性清，土者扣[②]之，故不得清。人之性寿，物者扣之，故不得寿。物也者，所以养性也，非所以性养也。今世之人，惑者多以性养物，则不知轻重也。不知轻重，则重者为轻，轻者为重矣。若此，则每动无不败。以此为君，悖；以此为臣，乱；以此为子，狂。三者国有一焉，无幸必亡。

今有声于此，耳听之必慊[③]已，听之则使人聋，必弗听。有色于此，目视之必慊已，视之则使人盲，必弗视。有味于此，口食之必慊已，食之则使人瘖[④]，必弗食。是故圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之，此全性之道也。世之贵富者，其于声色滋味也，多惑者。日夜求，幸而得之则遁[⑤]焉。遁焉，性恶[⑥]得不伤？

万人操弓，共射其一招[⑦]，招无不中。万物章章[⑧]，以害一

生，生无不伤；以便⑨一生，生无不长。故圣人之制⑩万物也，以全其天也。天全，则神和矣，目明矣，耳聪矣，鼻臭⑪矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣。若此人者，不言而信，不谋而当，不虑而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其于物无不受也，无不裹也，若天地然；上为天子而不骄，下为匹夫而不惛⑫。此之谓全德之人。

贵富而不知道，适足以为患，不如贫贱。贫贱之致物也难，虽欲过之，奚由？出则以车，入则以辇⑬，务以自佚⑭，命之曰"招蹙之机"⑮。肥肉厚酒，务以自强⑯，命之曰"烂肠之食"。靡曼皓齿⑰，郑卫之音⑱，务以自乐，命之曰"伐性之斧"。三患者，贵富之所致也。故古之人有不肯贵富者矣，由重生故也；非夸以名也，为其实也。则此论之不可不察也。

〔注释〕 ① 攖：触犯。 ② 扣(gǔ)：搅浑。 ③ 慊：同"惬"，惬意。 ④ 瘖：通"喑"，哑。 ⑤ 遁：同"循"，放纵不能自禁。 ⑥ 恶(wū)：何，哪里。 ⑦ 招：箭靶。 ⑧ 章章：繁盛的样子。 ⑨ 便：利。 ⑩ 制：裁断，控制。 ⑪ 臭：同"嗅"，闻。 ⑫ 惛：通"闷"，忧郁。 ⑬ 辇(niǎn)：乘辇。 ⑭ 佚：通"逸"，安乐。 ⑮ 招蹙之机：导致颠覆之端。蹙，急促，紧迫。 ⑯ 强：这里指满足食欲。 ⑰ 靡曼皓齿：指美色。靡曼，皮肤；皓，洁白。 ⑱ 郑卫之音：指乱世之音。 （张 静）

〔鉴赏〕 此文是《吕氏春秋·孟春纪》中的一篇。"孟"是每一季度的第一个月。早春时节，万物开始生发萌动，显示其勃勃生机和顽强的生命力。因而此时以"生"为论题。本文是《吕氏春秋》正文的第一篇，它开宗明义，表述此书的基本观念：生。"本生"就是以生命为根本，此文论述保养生命的重要意义及其基本原则。

文章首先提出"全生"是国家政治的最高使命，指出："立官者所以全生也"。所谓"全生"其意义不仅是指保全、养育生命，纵览全文可见它的更重要的内涵是让生命的意义获得充分、完全的实现。文章规定这应该是治理国家的人的最高职责。在帝制时代，天子的关切决定了整个国家人们社会活动的根本方向，因此文章中"能养天之所生而勿攖之谓天子"一语实际上表达了作者这样一种思想：维护个人生命的生存和发展的权利、使人性得到全面的实现应该被置于高于一切价值的地位，应该成为文化的最高目标，而国家的政治之是非得失应该以这种全生的观念来加以衡量。根据这

一观念作者指责当时的统治者“多官而反以害生”，这就揭露了专制主义政治的不人道，否定了压迫人的社会制度的合理性。可见文章第一段文字虽然不多，却具有丰富的涵义，表明它不是单纯讲养生之道，实际上内含重要的思想意义，具有政治上的批判性。

本文在提出了全生的思想之后进一步规定了全生的基本原则，这就是全天养性。所谓“天”是指自然，“性”是指生命的本质属性，指人性。全天养性要求保养和全面地实现人的自然本性。此文作者不是只从人体的某些部分的状态、不是只从生理学上来观察、体认生命，他已经把生命视为由躯体各个部分、由人的生理、心理、精神等各种因素构成的一个统一整体，由其内在的自然本性所支配。这反映了古代中国哲人对生命现象的认识所达到的高度。在作者看来，无论是对于生命的生存和健康，还是从生命的价值的实现来说，全天养性都是根本，它保证了人的自然的和精神的生命力。因为天全不仅“神和矣，目明矣，耳听矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣”，而且会产生这样的结果：“不言而信，不谋而当，不虑而得，精通乎天地，神覆乎宇宙”，以至于成为“全德之人”。作者在这里虽然没有从逻辑上论证“全天”何以必然导致“全德”，但是，人们可以从《庄子》和《吕氏春秋》全书等典籍找到其立论的根据。

从道家哲学可知，全天养性既要求尊重生命生存和发展的规律性和身体健康的客观的法则，保持人与自然的和谐关系，又要致力于维护个人的人身自由和精神自由，摆脱物欲、习见、传统观念和专制主义制度对人的束缚。《本生》对生的观念的论述正是以这一哲学为基础的。

人们都知道生命的可贵，但常常不知爱惜它，自我摧残生理上和精神上的生命力，文章分析了这一现象的原因。作者认为这是由于世人不懂得全天养性的道理，把生命的目的归为物质享受。文章强调过度的物欲是与人的自然本性的倾向相对立的。难能可贵的是，《本生》在论述全天养性的重要性时，不像中世纪的基督教和佛教，没有把它与人的合理的物质需要对立起来。它肯定物是生命的生存和发展所必不可少的，“声色滋味”有利于性。不过，它着重指明过度的物质享受会伤身害性。作者以振聋发聩的语言指出无节制的追求感官之欲造成“三患”：出车入辇是“招蹙之机”，肥肉美酒是“烂肠之食”，“靡曼皓齿”是“伐性之斧”。这些触目惊心的文字可以促使沉溺于声色滋味而不能自拔的人觉醒。三患之说虽然没有科学上的说明，但却是哲学思维、生活的智慧和经验的结晶，即使在现代社会也不失其警世之作用。它表达的富贵反为富贵所害的理念反映了作者辩证的

思维方式，永远可以作为人们生活的指南。 （施忠连 卢 敏）

贵 公 《吕氏春秋》

昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平[1]矣。平得于公。尝试观于上志[2]，有得天下者众矣，其得之以[3]公，其失之必以偏。凡主之立也，生[4]于公。故《鸿范》[5]曰："无偏[6]无党[7]，王道荡荡[8]。无偏无颇[9]，遵王之义。无或作好[10]，遵王之道。无或作恶[11]，遵王之路。"

天下，非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和[12]，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人。

伯禽[13]将行，请[14]所以治鲁。周公曰："利而勿利[15]也。"

荆人[16]有遗弓者，而不肯索，曰："荆人遗之，荆人得之，又何索焉？"孔子闻之曰："去其'荆'而可矣。"老聃闻之曰："去其'人'而可矣。"故老聃则至公[17]矣。

天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆被[18]其泽，得其利，而莫知其所由始。此三皇五帝之德[19]也。

管仲有病，桓公往问之，曰："仲父之病矣。渍[20]甚，国人弗讳，寡人将谁属[21]国？"管仲对曰："昔者臣尽力竭智，犹未足以知之也。今病在于朝夕之中，臣奚能言？"桓公曰："此大事也，愿仲父之教寡人也。"管仲敬诺，曰："公谁欲相？"公曰："鲍叔牙[22]可乎？"管仲对曰："不可。夷吾善鲍叔牙。鲍叔牙之为人也，清廉洁直；视不己若者，不比[23]于人；一闻人之过，终身不忘。""勿已[24]，则隰朋其可乎？""隰朋[25]之为人也，上志[26]而下求[27]，丑[28]不若黄帝，而哀不己若者。其于国也，有不闻也；其于物也，有不知也；其于人也，有不见也。勿已乎，则隰朋可也。"

夫相，大官也。处大官者，不欲小察[29]，不欲小智，故曰：大匠不斫[30]，大庖不豆[31]，大勇不斗，大兵[32]不寇[33]。

桓公行公去私恶，用管子而为五伯长[34]；行私阿所爱，用竖

刀㉟而虫出于户㊱。

人之少也愚，其长也智。故智而用私，不若愚而用公。日醉而饰㊲服，私利而立公，贪戾而求王，舜弗能为。

〔注释〕 ① 平：治。 ② 上志：上古的史籍。 ③ 以：由。 ④ 生：出。 ⑤《鸿范》：一作《洪范》，《尚书·周书》中的一个篇名。 ⑥ 偏：不平。 ⑦ 党：朋党。 ⑧ 荡荡：平易的样子。 ⑨ 颇：倾斜于一边。 ⑩ 作好：偏逞一己之爱好。 ⑪ 作恶：偏逞一己之憎恶。 ⑫ 和：指阴阳二气和谐。 ⑬ 伯禽：周公之子，成王封他于鲁。 ⑭ 请：问。 ⑮ 利而勿利：务在利民，勿自利。 ⑯ 荆人：即楚人。 ⑰ 至公：大公。 ⑱ 被：受。 ⑲ 德：天性。 ⑳ 渍：病。 ㉑ 属：同"嘱"，托付。 ㉒ 鲍叔牙：齐国大夫，管仲的好友。 ㉓ 比：齐等。 ㉔ 勿已：不得已。 ㉕ 隰朋：齐大夫，助管仲相桓公，尝平戎于晋。 ㉖ 上志：上慕贤人。志，通"慕"。 ㉗ 下求：不耻下问。求，问。 ㉘ 丑：耻。 ㉙ 不欲小察：指不在小处挑剔的意思。 ㉚ 斫(zhuó)：砍削。 ㉛ 豆：古代食器，这里作动词，动手宰割。 ㉜ 大兵：正义之师。 ㉝ 寇：侵害。 ㉞ 五伯长：五霸之首。 ㉟ 竖刀：又作"竖刁"，齐桓公近侍。 ㊱ 虫出于户：齐桓公死后五子争立，竖刁参与乱齐，无人主丧，六十日乃殡，致使尸虫爬出门外。 ㊲ 饰：整治。　　（张　静）

〔鉴赏〕 公有两义：一是与私相对，指国家、社会的整体及其根本利益；二是与偏相对，意为公正。这两个意义相为表里：为公去私则公正存乎其间，不公正行事则必出于私心偏心，伤及公义和公利。本篇论公兼言此二义。文章以天道论人事，以天地之博大、无私和深厚为准则，将公确立为首要的政治原则和统治者最高贵的政治品质。

针对现实社会中统治者的自私、私心和不公在政治生活中所造成的无数罪恶和灾难，作者在文章的开头就提出公是立国之基石。他把这一条作为一项基本的历史经验：纵观自古以来无数统治者，凡成功者皆治国以公，凡失败者都是以私心对待、处理国家大事。由此作者把公作为统治者必须加以遵循和实行的第一条法则，他以古圣王为榜样强调：凡治天下者，"必先公"。而文章所引用的《洪范》的语句则使作者的观点变得更加不可动摇。

作者并不只限于历史的眼光，他还从实际生活的角度和哲学理论的高度阐述公的观念的重要性和实行公的法则的必要性。

从实际的政治生活来说，文章提出，只有实行公的法则，才会出现社会的安定和天下政治的清明。"公则天下平矣"是一句具有高度概括性的话，是作者对现实的政治生活状态深沉思索的结晶。从其中一个"矣"字我们

可以听到作者的感叹声，可以想见作者由自己的学识和阅历所产生的对于古今种种政治和社会现象的无限感慨。此话能够提示人们从自己所见、所闻、所知以及亲身经历的种种实际事例体悟到公对于世界、对于一个国家、对于社会、对于一个群体是多么的重要。作者虽然没有立即对这一句话作进一步的阐述，但是文章后半部详细叙述的齐桓公的故事实际上对它作了极为生动的说明。齐桓公的成功和他的悲惨结局这一反差极大的截然对照，把公与不公在实际政治生活中造成的完全不同的结果揭示得再也明白不过了。生活的逻辑是非常清楚的：对待国家（对于任何一个群体也然）大事出于私心，必然造成人心散乱，助长统治阶级内部尔虞我诈、争权夺利的腐朽风气；待人接物出于偏心，必定诱使小人、恶人投其所好，使他们得到重用，飞黄腾达，趾高气扬，进而把持权柄，玩弄权术，排除君子贤人，造成政治的黑暗以及朝廷、国家和社会的灾难；相反，处理政务出于公心，才能发扬正气，克服种种邪恶现象，造成同心同德、清明祥和的政治局面。

文章还指明公的法则的哲学基础，它根据道家的无为哲学，把公说成是宇宙法则的体现。“阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物”，万物皆被天地之泽、得其利，然而天地并不把它们据为私有。根据这种思想，公就不只是一种待人处事的准则，无为的哲学也不再只是表达一种自然主义的观念，而表现了一种博爱的思想。文章所讲述的荆人遗弓的故事生动地喻示了这种最广博的人道主义情怀。

就是在这种认识的基础上，公的观念迸发出了最灿烂的思想光芒：文章提出天下乃“天下之天下”的伟大思想。这是先秦时期最具民主精神的命题，是《吕氏春秋》中最值得注意的卓越思想。它与《礼运》篇中“大道之行也，天下为公”的大同思想一起，反映了古代中国人对理想的社会制度和政治原则的向往。文章虽然没有对这一命题作出充分的论述，但是，按照其内在的逻辑，从中必定可以推导出主权在民的结论。由于这个原因，这一命题成为后世黄宗羲为代表的启蒙思想家们批判封建君主专制主义制度的有力的思想武器。

文章最后提出“故智而用私，不若愚而用公”，这是一种愚民哲学，显然，此说不可取。因为，愚昧之人总是会被自己的盲目性和狡猾的恶势力所支配，不可能真正地为公。人们只是在对自己的社会责任有一种自觉的认识之后，才能在社会生活中真正地实行公的准则。 （施忠连 卢 敏）

贵　生　　《吕氏春秋》

圣人深虑天下，莫贵于生。夫耳目鼻口，生之役[1]也。耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬香，口虽欲滋味，害于生则止。在[2]四官者不欲，利于生者则弗为。由此观之，耳目鼻口不得擅行[3]，必有所制。譬之若官职，不得擅为，必有所制。此贵生之术也。

尧以天下让于子州支父[4]，子州支父对曰："以我为天子犹可也。虽然，我适有幽[5]忧之病，方将治之，未暇在[6]天下也。"天下，重物[7]也，而不以害其生，又况于他物乎？惟不以天下害其生者也，可以托天下。

越人三世杀其君，王子搜[8]患之，逃乎丹穴[9]。越国无君，求王子搜而不得，从之丹穴。王子搜不肯出。越人薰之以艾，乘之以王舆[10]。王子搜援绥[11]登车，仰天而呼曰："君乎！独不可以舍我乎？"王子搜非恶为君也，恶为君之患也。若王子搜者，可谓不以国伤其生矣。此固越人之所欲得而为君也。

鲁君闻颜阖[12]得道之人也，使人以币先[13]焉。颜阖守闾[14]，鹿布[15]之衣，而自饭[16]牛。鲁君之使者至，颜阖自对之。使者曰："此颜阖之家耶？"颜阖对曰："此阖之家也。"使者致币，颜阖对曰："恐听缪[17]而遗[18]使者罪，不若审[19]之。"使者还反审之，复来求之，则不得已。故若颜阖者，非恶富贵也，由重生恶之也。世之人主多以贵富骄[20]得道之人，其不相知，岂不悲哉？

故曰：道之真[21]，以持身；其绪余[22]，以为国家；其土苴[23]，以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事[24]也，非所以完身养生之道也。今世俗之君子，危身弃生以徇[25]物，彼且[26]奚以此之[27]也？彼且奚以此为也？

凡圣人之动作也，必察其所以之与其所以为。今有人于此，以随侯之珠[28]弹千仞之雀世必笑之。是何也？所用重，所要轻也。夫生，岂特随侯珠之重也哉！

子华子[29]曰："全生[30]为上，亏生[31]次之，死[32]次之，迫生[33]为

下。”故所谓尊生者，全生之谓；所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓亏生者，六欲分[34]得其宜也。亏生则于其尊之者[35]薄矣。其亏弥[36]甚者也，其尊弥薄。所谓死者，无有所以知，复其未生也。所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者。服[37]是也，辱[38]是也，辱莫大于不义，故不义，迫生也。而迫生非独不义也，故曰迫生不若死。奚以知其然也？耳闻所恶，不若无闻；目见所恶，不若无见。故雷则掩耳，电则掩目，此其比[39]也。凡六欲者，皆知其所甚恶，而必不得免，不若无有所以知。无有所以知者，死之谓也，故迫生不若死。嗜肉者，非腐鼠之谓也；嗜酒者，非败酒[40]之谓也；尊生者，非迫生之谓也。

〔注释〕 ① 役：仆役。指服侍于人的意思。 ② 在：察。 ③ 擅行：专行。④ 子州支父：传说中的古代隐士。 ⑤ 幽：隐。 ⑥ 在：顾及。 ⑦ 重物：大事。⑧ 王子搜：越王翳，翳之前有不寿、朱句、无余被杀。 ⑨ 丹穴：山洞。 ⑩ 王舆：王专用的车舆。 ⑪ 绥：车绥，登车时挽手所用的绳索。 ⑫ 颜阖：战国时鲁国隐士，辞官不仕。 ⑬ 币先：以聘物进，送上聘物。币，币帛，财货，这里指聘物。 ⑭ 守阎：管守闾门。闾，里门。周制二十五家为里，里门谓之闾。 ⑮ 鹿布：粗布。 ⑯ 饭：喂。 ⑰ 缪：通“谬”。 ⑱ 遗：给予。 ⑲ 审：审查核实。 ⑳ 骄：骄宠，骄纵。㉑ 真：实质。 ㉒ 绪余：丝之端末，指轻微之物。 ㉓ 土苴(zhǎ)：苴，通“渣”。土苴，泥土草芥，指微不足道的事物。 ㉔ 余事：末事，闲事。 ㉕ 徇：通“殉”，随。㉖ 且：将。 ㉗ 之：往。 ㉘ 随侯之珠：简称随珠，古代明珠，指重宝。 ㉙ 子华子：古代道家人物。 ㉚ 全生：指生命得到完全自然的发展生长。 ㉛ 亏生：指未能顺生命的生长，于生命自然生长有所亏损，不得其全。 ㉜ 死：指为正义而死。㉝ 迫生：迫促求于苟生。 ㉞ 分：半。 ㉟ 尊之者：指生命。 ㊱ 弥：更加。 ㊲ 服：屈服。 ㊳ 辱：屈辱。 ㊴ 比：类似。 ㊵ 败酒：臭坏的酒。 （张 静）

〔鉴赏〕 此文与《吕氏春秋》中的《先己》、《诬徒》、《知度》、《明理》等篇记录了先秦华子学派的思想。《贵生》篇集中论述了个人生命的价值和人生的意义，认为完整意义上的个人生命和个人尊严高于人类所有价值，反映了先秦道家哲学中的个体主义和人本主义的倾向。

文章首先用有趣的古代传说说明个人生命的价值高于一切：子州支父为了自己的身体的健康而拒绝尧让位的建议；王子搜为了避免生命的危险而逃至山洞，不当越国君主；颜阖不羡富贵，为了保持自己喜爱的逍遥自在

的生活方式，宁愿过贫困的生活，而避开鲁君使者，不应鲁君之聘。文章一再声明，治理天下或一个国家的权位确实很重要，富贵也值得追求，但是，对于得道之士来说，它们一旦危害个体生命、妨碍生命价值的实现，就算不了什么，因此他们对之都不屑一顾。作者讲这样一些故事是有用意的。他考虑到坐天下、治一国、当大官以获取富贵，这些对于世俗之人来说，是最令人羡慕和向往的事情，而在这些故事中，那些得道之士都是爱生命远远胜过爱江山。这样，作者就非常有力地说明了世界上没有什么比维护个人生命的价值更重要的了。

此文不满足于以生动的故事表达其思想，它还从哲学的高度提出维护和提高个体生命的价值是一切真理的根本目标，强调"持身"为本，治国、治天下为末；"持身"是人生、以至于人的一切活动的根本目的，而人们的其他事业，如帝王之业，都应该服从于它。这种理论是华子学派和整个道家学派否定功利主义以及专制主义政治、倡导人本主义的有力的思想武器。古代的政治总是同统治者血腥的自相残杀以及残忍地杀戮本国和他国人民相联系的。文中"帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养身之道也"一语就揭示了现实政治的反人道的性质，《贵生》虽然与儒家的仁爱观念大异其趣，但是它们却是从不同方面开辟了中国古代人本主义的优良传统。

文章的"贵生"和"尊生"，并不是以满足感官欲望为第一。它一开始就将人感官之欲与生命本身区别开来，明确提出耳目鼻口是为生命服务的，感官之欲利于生者加以满足，害于生者则加以制止，绝不能过分地放纵。文章主张"贵生"更不是提倡活命哲学，即舍弃原则与个人尊严的苟活。实际上文章的根本精神是以"全生"的观念反对"迫生"的人生。

作者主张"贵生"和"尊生"，是在"全生"的意义上说的。贯穿全文的旨意是"全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下"。文章提出，所谓"全生"，意为"六欲皆得其宜"。六欲是指生、死、耳、目、口、鼻之欲，包括了人的感官之欲和精神追求，只有在这两方面个人都获得适当的满足，都符合自我对于有尊严的生活的要求，即合于华子学派的"义"的准则，这才可以说是"全生"。文章将人的生存状态分成四种，其主要意图是强调"迫生"是最低下、最要不得的一种生活方式，不仅低于"全生"，低于"亏生"，甚至连死都不如。所谓"迫生"，指六欲皆不得其宜，都为自我所深恶痛绝，但又不得不接受，只能屈服于内外的压力，在屈辱中生活，求生不得，求死不能。死亡还能使人们再也看不到、听不到自己最厌恶的东西，迫生连这一点都做不到，可见是一种最痛苦的人生。文章对迫生的状态的入木三分的刻画，反映了

华子学派对于使人性受到严重摧残、扭曲、异化的现实政治生活的极度厌恶，以及他们对有尊严、自由自在的人生的热切期望。

《贵生》一文既不主张享乐主义，也不提倡禁欲主义和苦行僧式的生活方式，而是要求完整地把握人生的意义，全面地提升和实现个人生命的价值，这在古代是个十分难能可贵的思想，即使对于现代人也富有教益。

（施忠连 卢 敏）

尊 师 《吕氏春秋》

神农①师②悉诸③，黄帝④师大挠⑤，帝颛顼⑥师伯夷父⑦，帝喾⑧师伯招⑨，帝尧师子州支父，帝舜师许由⑩，禹师大成贽⑪，汤师小臣⑫，文王、武王师吕望⑬、周公旦，齐桓公师管夷吾⑭，晋文公师咎犯⑮、随会⑯，秦穆公师百里奚⑰、公孙枝⑱，楚庄王师孙叔敖⑲、沈尹巫⑳，吴王阖闾师伍子胥㉑、文之仪㉒，越王勾践师范蠡㉓、大夫种㉔。此十圣人、六贤者未有不尊师者也。今尊不至于帝，智不至于圣，而欲无尊师，奚由至哉？此五帝之所以绝，三代之所以灭。

且天生人也，而使其耳可以闻，不学，其闻不若聋；使其目可以见，不学，其见不若盲；使其口可以言，不学，其言不若爽㉕；使其心可以知，不学，其知不若狂。故凡学，非能益也，达天性也。能全天之所生而勿败之，是谓善学。

子张㉖，鲁之鄙家也；颜涿聚㉗，梁父㉘之大盗也；学于孔子。段干木㉙，晋国之大驵㉚也，学于子夏㉛。高何、县子石㉜，齐国之暴者也，指㉝于乡曲㉞，学于子墨子。索卢参㉟，东方之巨狡也，学于禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也。今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，以终其寿，王公大人从而礼之，此得之于学也。

凡学，必务进业，心则无营㊱。疾㊲讽㊳诵，谨司㊴闻，观听愉㊵，问书意，顺耳目，不逆志，退思虑，求所谓，时辨说，以论道，不苟辨，必中法，得之无矜㊶，失之无惭，必反其本。

生则谨养，谨养之道，养心为贵；死则敬祭，敬祭之术，时节

为务。此所以尊师也。治唐圃[42]，疾灌溉，务种树；织葩屨[43]，结罝[44]网，捆蒲苇；之田野，力耕耘，事五谷；如山林，入川泽，取鱼鳖，求鸟兽。此所以尊师也。视舆马，慎驾御；适衣服，务轻暖；临饮食，必蠲絜[45]；善调和，务甘肥；必恭敬，和颜色，审辞令；疾趋翔[46]，必严肃。此所以尊师也。

君子之学也，说义必称师以论道，听从必尽力以光明。听从不尽力，命之曰背；说义不称师，命之曰叛。背叛之人，贤主弗内[47]之于朝，君子不与交友。

故教也者，义之大者也；学也者，知之盛者也。义之大者，莫大于利人，利人莫大于教；知之盛者，莫大于成身，成身莫大于学。身成则为人子弗使而孝矣，为人臣弗令而忠矣，为人君弗强而平矣，有大势可以为天下正[48]矣。故子贡问孔子曰："后世将何以称夫子？"孔子曰："吾何足以称哉？勿已者，则好学而不厌，好教而不倦，其惟此邪！"天子入太学祭先圣，则齿[49]尝为师者弗臣，所以见敬学与尊师也。

〔注释〕 ① 神农：传说中古帝名，又称炎帝。 ② 师：以……为师。 ③ 悉诸：传说中为神农之师。 ④ 黄帝：即轩辕氏，代神农氏为帝。传说蚕桑、医药、舟车、宫室、文字等皆始于黄帝时。 ⑤ 大挠：传说为黄帝史官，创造了以干支相配纪日的方法。 ⑥ 颛顼：传说中古帝名，号高阳氏。 ⑦ 伯夷父：传说为颛顼之师。 ⑧ 帝喾：传说中古帝名，号高辛氏。 ⑨ 伯招：传说为帝喾之师。 ⑩ 许由：传说中的古代隐士。 ⑪ 大成贽：传说中禹的老师。 ⑫ 小臣：指伊尹，商王朝的开国功臣。 ⑬ 吕望：西周王朝的开国功臣。 ⑭ 管夷吾：即管仲，助齐桓公成霸业，桓公尊为仲父。 ⑮ 隰朋：晋文公之臣。 ⑯ 随会：即士会，晋大夫。 ⑰ 百里奚：秦大夫。 ⑱ 公孙枝：秦大夫。 ⑲ 孙叔敖：楚庄王令尹。 ⑳ 沈尹巫：春秋时楚国大夫。 ㉑ 伍子胥：吴大夫。 ㉒ 文之仪：吴大夫。 ㉓ 范蠡：越大夫。 ㉔ 种：即文种。 ㉕ 爽：口伤病不能言。 ㉖ 子张：孔子的弟子。 ㉗ 颜涿聚：春秋时齐大夫。 ㉘ 梁父：泰山下一座山的山名。 ㉙ 段干木：战国初魏国贤士，隐居不仕。 ㉚ 驵(zǎng)：牙侩，古时集市贸易中为买卖双方撮合从中取得佣金的人。 ㉛ 子夏：孔子的弟子。 ㉜ 高何、县子石：战国时人，孔子的弟子。 ㉝ 指：受指责。 ㉞ 乡曲：乡里。 ㉟ 索卢参：墨家学派禽滑黎的弟子。 ㊱ 营：通"荧"，惑乱。 ㊲ 疾：努力。 ㊳ 讽：背诵。 ㊴ 司：通"伺"，等候。 ㊵ 观驩愉：注意老师的欢悦。驩，通"欢"。 ㊶ 矜：骄傲。 ㊷ 唐圃：菜园。 ㊸ 葩屨：麻鞋。葩，通"蔽"。 ㊹ 罝

(jū):捕野兽的网。 ㊺ 蠲絜:清洁。絜,通"洁"。 ㊻ 翔:通"跄",小步快跑。 ㊼ 内:通"纳"。 ㊽ 正:主。 ㊾ 齿:列。 (张 赫)

〔鉴赏〕《尊师》是对中国古代教育思想的总结,它高度评价了老师对于人的精神成长和事业成功的重要作用,规定了人们对于老师、学习和知识应取的态度。

作者以其广博的知识,首先一一列举了古代最杰出的历史人物和他们的老师的名字,以大量的历史事实雄辩地证明,这些伟大人物的辉煌业绩是同他们的尊师和这些老师在精神上和事业上的指导分不开的。这样,文章就不仅为人们确立了尊师的榜样,而且揭示了中国源远流长的尊师传统,把这一传统与老师的作用视为历史的进步和人类文明的发展的基本因素。

文章对老师作用的强调是有深刻的历史原因的。早在战国时期,宗教在政治、军事、司法、教育、文化艺术等领域已经不占主导地位。与此同时,先秦哲学又强烈地意识到统治者无止境的权力欲和享乐欲,他们的随心所欲的主观意志和喜怒无常的情感对于社会的巨大危害,这样,哲学家们就期望那些富有深邃的智慧、卓越的思想,具有高洁的人格和某些方面的专门知识的人来指导国家的治理、人的精神的成长、社会文化和个人事业的发展。尊师的观念和传统就是在这样的历史背景下产生的。

这篇文章中特别值得注意的有以下四方面的思想:

第一,文章提出:"故凡学,非能益也,达天性也。"作者认为老师的作用主要不在于他们是专门的知识、方法和技术的传授者,而在于他们是人的各种天性的培育者和潜能开拓者。根据文章的逻辑,人虽然生来就有感官和心智器官,具有感知和认识事物的能力,但是,如果不学习,没有老师的引导和培育,这些能力不仅不能得到开发、提高,而且会变成消极的因素,把人引向堕落,危害社会。文章以颜涿聚、高何、县子石等人受老师教育前后迥然不同的表现为例,说明了这个道理。而老师对那些有问题的人的教育,也不是从外面给他们灌输什么,不是强迫他们接受什么,而是启发他们学习的自觉性,引导和培育他们的天性,使之得到充分的发展。文章说:"能全天之所生而勿败之,是谓善学",这是一种很有价值的教育思想。

第二,老师教人,或求学者向老师求学,最重要的是"成身",即成就自我,养成理想的人格。文章说"知之盛者,莫大于成身",它认为知识固然重要,但是完美的人格对于一个人来说,最具决定性意义:"身成则为人子弗使而孝矣,为人臣弗令而忠矣,为人君弗强而平矣,有大势可以为天下正

矣。”虽然此语流露了一些宗法主义的思想，但是它的旨意是讲理想的人格使人具有不可抑制的精神生命力，这是人们获取成就的不竭的力量源泉。

第三，尊师最重要的是尊重和发扬老师之道。即老师所信奉、教诲及其言行举止中表现出来的信念、理想、志向，他的人生哲学、政治理念和基本的价值取向。所言“顺耳目，不逆志，退思虑，求所谓”，都是要求人们着重把握老师之道。文章把遵循和发扬老师之道视为求学者最重要的责任，甚至把那种遵循而不尽力弘扬老师之道的行为称为背叛。当然，这里的老师多是指大儒，即公认的杰出的权威的知识分子，那些社会上、或者朝廷上的卓越的精神指导者。显然，文章是想把他们，而不是把哪一个统治者视为社会的良心，民族的灵魂和文化发展的指路人。此文反映了儒家尊师以尊道的传统思想。

第四，求学者和社会应该尊重老师，在生活上尽心尽力地从各个方面关心老师。尊师不仅要体现于日常言行中对老师的恭敬的态度，还必须表现于虚心、认真、专心致志、刻苦钻研的学习态度，更要变为敬业精神和勤劳的品质，要从事体力劳动，种好庄稼、菜蔬，捕鱼打猎。既为治生业，因此也能以自己亲手劳动所得贡献给老师，向老师表示自己的敬意。这些思想对于中国优良的尊师传统的形成是个重要的贡献，也促进了中国古代教育思想的发展。

这篇文章对于服从老师的权威这方面论述得十分充分，然而，在教师如何加强与求学者的思想沟通、如何与求学者展开自由的、平等的学术讨论、如何做到教学相长这些方面没有涉及，这是此文的一个缺陷。

（施忠连　卢　敏）

用　众　《吕氏春秋》

善学者，若齐王之食鸡也，必食其跖[①]数千而后足。虽不足，犹若有跖。物固莫不有长，莫不有短，人亦然。故善学者，假人之长以补短。故假人者，遂有天下。无丑[②]不能，无恶[③]不知。丑不能，恶不知，病[④]矣。不丑不能，不恶不知，尚[⑤]矣。虽桀、纣犹有可畏[⑥]可取者，而况于贤者乎！

故学士[⑦]曰：辩议[不可为]不可不为[⑧]。辩议而苟可为，是教

[大辩]也，教大⑨议也。辩议而不可为，是被褐⑩而出，衣锦⑪而入。

戎人生乎戎，长乎戎，而戎言不知其所受⑫之。楚人生乎楚，长乎楚，而楚言不知其所受之。今使楚人长乎戎，戎人长乎楚，则楚人戎言，戎人楚言矣。由是观之，吾未知亡国之主不可以为贤主也，其所生长者不可耳。故所生长不可不察也。

天下无粹⑬白之狐，而有粹白之裘，取之众白也。夫取于众，此三皇五帝之所以大立功名也。

凡君之所以立，出乎众也。立已定而舍其众，是得其末而失其本。得其末而失其本，不闻安居⑭。故以⑮众勇无畏乎孟贲⑯矣，以众力无畏乎乌获⑰矣，以众视无畏乎离娄⑱矣，以众知无畏乎尧、舜矣。夫以众者，此君人之大宝⑲也。

田骈⑳谓齐王曰："孟贲庶乎患术㉑，而边境弗患。"楚、魏之王，辞言不说㉒，而境内已修备矣，兵士已修用矣，得之众也。

〔注释〕 ① 跖(zhí)：脚掌。 ② 丑：耻。 ③ 恶：过。 ④ 病：困。 ⑤ 尚：上。 ⑥ 畏：心服。 ⑦ 学士：有学问的人。 ⑧ 辩议不可不为：据高诱注，正文当有脱误，陶鸿庆也认为"不可不为"上应有"不可为"三字。议，讲论，谈说。 ⑨ 大：多。 ⑩ 褐：毛或麻制的短衣，古时贫者所穿服装。 ⑪ 锦：美衣，古时贵者所穿服装。 ⑫ 受：得。 ⑬ 粹：纯粹。 ⑭ 安居：指地位巩固的意思。 ⑮ 以：用。 ⑯ 孟贲：战国时勇士。 ⑰ 乌获：战国时秦力士。 ⑱ 离娄：离娄即离朱，古之明目者。 ⑲ 大宝：指帝位。 ⑳ 田骈：战国时齐国人。 ㉑ 庶乎患术：庶几乎苦于无术。术，法。 ㉒ 辞言不说：不以言辞为说。 （张 静）

〔鉴赏〕 《用众》，一名《善学》。顾名思义，只有认识并善于利用众人聪明才智、学识和力量的人，才是真正的善学。

《吕氏春秋》是一部融合先秦诸子学说的著作，其理论基础和思维原则是道家的"人法地，地法天，天法道，道法自然"，即《序意》篇所说的"上揆之天，下验之地，中审之人"原则。《用众》篇属《孟夏纪》。道家与阴阳家认为春季万物萌芽滋生，按照因顺自然的原则，当春生之际，人应当小心养护，故孟春、仲春、季春三纪论述养生、养性、养心与为人之道。夏季万物繁茂成长，人应努力学习使自己丰富起来成熟起来。为学之道，在于明确学习之重要，在于尊师敬师，在于兼容用众的学习方法。《孟夏纪》以《劝学》、

《尊师》、《诬徒》、《用众》诸篇，构成一个简明的论学体系。

从显层看，《用众》论述了为学的方法。本篇一开头就提出了为学的方法论原则："物固莫不有长，莫不有短。人亦然。故善学者，假人之长以补其短。"天地万物和人，都自然地与生俱生地有其长处和短处。因为人都有短处，所以人必需善于用众人之长以补己短，这是"用众"的必要性。因为人都有长处，所以每个人才有可能用众人之长，这是"用众"的可能性。一个人要想事业成功品德完善，既要善于扬己之长避己之短，更要善于取人之长补己之短。愈是善于采众人之长，自己的才性、学识和能力就愈丰富完善。篇中用一个十分形象的比喻说明这一观点："天下无粹白之狐，而有粹白之裘，取之众白也。"天下没有纯白的狐狸，却有纯白的狐裘，这是取众狐狸之白色毛皮加工而成的结果。"取之众白"并不是简单地将众狐之白色毛皮相叠加，而是加工制作。学习上的用众人之长，也不是七拼八凑，而是对众人之长的认识、消化和吸收，从而形成新的升华或超越。这一比喻形象而贴切，两千年来为人们所习用。

"假人之长以补己之短"，多么简单的语言，多么深刻的道理，具有一种令人难以抗拒的真理力量。但是，并不是每一个人都能真正实践"假人之长以补己之短"的原则。人们在实践这一原则时，也存在深浅乃至真假之别，对于什么是"人之长"以及"人之长"在哪里的认识往往陷入误区。

误区之一："丑不能，恶不知，"许多人因而不愿与"不知""不能"之人交往，更不愿向"不知""不能"者学习。连孔子这样的大教育家也说过"无友不如己者"（《论语·学而》）。《用众》篇则明确告诉人们："丑不能，恶不知，病矣；不丑不能，不恶不知，尚矣。"这是很深刻的见解。所谓知、能，其实都是相对的。"物固莫不有长，莫不有短"，长与短是相比较而存在的，有所长必有所短，有所短亦必有所长。有所知、能，必有所不知不能；有所不知不能，亦必有所能。善于学习的人，一定要善于从看似不知不能的人身上学习哪怕是些微之知之能，天下无绝对不知不能之人，以为别人是不知不能，实际上正是陷入了自以为是的错误。老子说："不自见，故明。"（《老子·二十二章》）不自以为是地表现自己，才能看得明，才能知道别人的长处所在。瞧不起所谓不知不能的人，结果总是使自己处于困境。愿向"不知不能"者学习的人，才是真正的高明。《用众》篇指出，连残暴荒淫的桀纣也有可取之处，何况是其他人。

误区之二：向别人学习缺乏耐心，稍有不同看法，就急于辩驳。《用众》篇认为求学者不可辩议。道家认为人要正确认识事物，必需"虚而待物"，

除去一切先入主见。对于求学者来说，就是要十分谦虚，细心体会施教者的话，如此才能尽量吸纳别人的长处。如果稍有不合就急于辩驳，别人就不会倾其所有以教。只有如同海绵吸水一样的吸纳别人之长，才能很快充实自己，使自己成为知识和精神的富人。

从隐层看，《用众》蕴含着人创造环境并改造和丰富人的本质的深刻思想。善于向众人学习，就是善于为自己营造一个良好的社会环境。人创造了环境，环境又改造和丰富了人。《用众》以楚人移居戎地学会戎人语言，戎人移居楚地学会楚人语言这一形象比喻说明人与环境的关系。戎人移居于楚地，楚人移居于戎地，这是人为自己创造环境；楚人在戎地学会戎人语言，戎人在楚地学会了楚人语言，这是环境改变和丰富了人。

由此，可见《用众》所提出的不仅是一种普遍适用的学习原则和学习方法，而且是吕不韦的思想路线。吕不韦一生的行事都贯穿着用众的原则。他主政秦国，礼贤下士，各国来归的门客有三千之众。为了给秦国统一天下奠定理论基础，他依靠众学者的智慧完成了《吕氏春秋》这一巨著。书写成后，他又布于咸阳市门，广泛征求修改意见，哪怕只是增损一字，也赏给千金，这正是“用众”的范例，也是“不丑不能，不恶不知”的范例。

吕不韦的时代，是从诸侯割据走向封建大一统的时代。走向统一发展的趋势，要求一种为统一服务的理论。吕不韦深深理解了历史。他以客观的历史态度总结历史，不党一家，不偏一说，自觉吸收融合诸子，集中诸子百家之众知，以求达到“无畏乎尧舜”的理论高度，亦即创造一种崭新的、足以一统天下平治万代的理论。《吕氏春秋》之所以能成为囊括古今超越诸子的巨著，正是用众的结果。

用众，也不仅是吕不韦的思想路线，更是他治国的政治路线。他认为天下之本在于民众，响亮地提出“天下非一人之天下也”的论断，主张治天下“必先公”，公则得众。他不赞成君主独断，认为君王应当虚心、不争能、不显智，这样就可以“使众智”、“使众能”、“使众为”，如此，国家才能昌盛。

苍白的理论已经死亡，《用众》的原则历经实践的锤炼，具有常青的生命力。

（孙以楷）

应 同 《吕氏春秋》

凡帝王者之将兴也，天必先见祥[1]乎下民。

黄帝之时，天先见大螾大蝼②。黄帝曰："土气胜③。"土气胜，故其色尚黄④，其事⑤则⑥土。

及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰："木气胜。"木气胜，故其色尚青，其事则木。

及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰："金气胜。"金气胜，故其色尚白，其事则金。

及文王之时，天先见火赤乌⑦衔丹书⑧集⑨于周社⑩。文王曰："火气胜。"火气胜，故其色尚赤，其事则火。

代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。

水气至而不知，数备⑪，将徙于土。

天为者时⑫，而不助农于下。

类固⑬(同)相召，气同则合，声比⑭则应⑮。鼓宫⑯而宫动，鼓角⑰而角动。平地注水，水流湿；均薪施火，火就燥。山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟(熛)火，雨云水波，无不皆类其所生以示人。

故以龙致雨，以形(扇)逐影(暑)。师之所处⑱，必生棘楚⑲。祸福之所自来，众人以为命，安知其所！

夫覆巢毁卵，则凤凰不至；刳⑳兽食胎，则麒麟不来；干泽涸渔㉑，则龟龙不往。物之从同，不可为记㉒。子不遮㉓乎亲，臣不遮乎君，君同则来，异则去。故君虽尊，以白为黑，臣不能听；父虽亲，以黑为白，子不能从。

黄帝曰："芒芒昧昧㉔，因㉕天之威㉖，与元同气。"

故曰，同气贤于同义，同义贤于同力㉗，同力贤于同居，同居贤于同名。

帝者同气，王者同义，霸者同力，勤㉘者同居则薄矣，亡者同名则犇㉙矣。其智弥犇者，其所同弥犇，其智弥精者，其所同弥精，故凡用意不可不精。夫精，五帝、三王之所以成也。成齐类同皆有合㉚，故尧为善而众善至，桀为非而众非来。

《商箴》㉛云：天降灾布祥，并㉜有其职㉝。以言祸福人或召之也。故国乱非独乱也，又必召寇㉞。独乱未必亡也，召寇则无

以存矣。

凡兵之用也，用于利，用于义。攻乱则脆[35]，脆则攻者利；攻乱则义，义则攻者荣。荣且利，中主犹且为之，况于贤主乎！

故割地宝器，卑辞屈服，不足以止攻，惟治为足。治则为利者不攻矣，为名者不伐矣。凡人之攻伐也，非为利则固为名也。名实不得，国虽强大者，曷为[36]攻矣？解在乎史墨[37]来[38]而辍[39]不袭卫，赵简子[40]可谓知动静[41]矣！

〔注释〕 ① 见祥：见，同"现"，显示；祥，吉利，征兆。 ② 大螾大蝼：指土德的祥瑞。螾，同"蚓"，蚯蚓；蝼，蝼蛄。 ③ 胜：宰制一切。 ④ 尚黄：以黄色为高贵。 ⑤ 事：政事。 ⑥ 则：效法。 ⑦ 火赤乌：火化的赤乌。 ⑧ 丹书：指上天赐的神书。 ⑨ 集：止。 ⑩ 社：祭土地的社屋。 ⑪ 数备：即天数齐备。 ⑫ 天为者时：上天能做的只是使四时运行。 ⑬ 固：当作"同"。 ⑭ 比：同。 ⑮ 应：和。 ⑯ 宫：古音乐的五音之一。 ⑰ 角：古音乐的五音之一。 ⑱ 师之所处：战争所经过的地方。 ⑲ 棘楚：棘，刺人的草木；楚，丛木。 ⑳ 刳(kū)：剖割。 ㉑ 渔：捕鱼。 ㉒ 不可为记：记不胜记，不胜列举。 ㉓ 遮：遏止。 ㉔ 芒芒昧昧：芒芒，广大的样子；昧昧，纯厚的样子。 ㉕ 因：顺应。 ㉖ 威：法则。 ㉗ 力：通"功"，事功。 ㉘ 勤：劳。 ㉙ 辅(cū)：同"粗"。 ㉚ 成齐类同皆有合：指物都能够同类相聚合。成，疑为衍文；齐，等级；合，应合，符合。 ㉛《商箴》：书名，属于诫谏类的文字。 ㉜ 并：并，都。 ㉝ 职：实，主要内容。 ㉞ 寇：外患。 ㉟ 脆：脆弱易破。 ㊱ 曷为：何以。 ㊲ 史墨：春秋时晋国史官。 ㊳ 来：还。 ㊴ 辍：停止。 ㊵ 赵简子：春秋时晋国正卿，赵武子之后。 ㊶ 知动静：知道当动即动，当止即止的道理。 （张 静）

〔鉴赏〕 "应同"，意思是性质相同的事物互相应合。这个原理来自《易传·文言》的"同声相应，同气相求"。本文通篇内容都是阐明这一原理的：大螾大蝼是象征土气的，而承运土气的朝代，其施政精神必与土德(性)应合。预示下雨的云气状如水波，下雨应合水波。凡是帝者必然同气，帝者(王)政治应合同气(即因顺自然法则)。国乱必然召寇，国治必能止攻；召寇应合国乱，止攻应合国治。如此等等。

本篇在阐明应合原理的同时还提出了一系列精辟见解和独到见地。如：

关于五德终始说。这一学说是战国中期齐人邹衍(《史记·孟子荀卿列传》)提出的。"《邹衍终始》五德从所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。"(《文选·魏都赋》李善注引《七略》)反映了当时思想家们探

求历史发展规律的努力，但带有浓厚的宿命论色彩。本篇引用了这一学说却作了积极的改造。“水气至而不知，数备，将徙于土。天为者时，而不助于农于下。”这就是说，客观已经给人们提供了千载难逢的历史机遇，能不能抓住这个历史机遇开创一番事业，那就要看主观努力了。如果没有主观努力。机遇就会白白消逝。显然，这里强调的是主体创造精神，宿命论的色彩完全消褪了。

关于战争性质。本篇明确地提出了用兵的原则和攻伐的目的。“用于利，用于义”是战争原则；“非为利则为名”是战争目的。把“利”、“义”、“名”三者统一起来，作为判断战争性质的标准，不但否定了墨子的非攻，也比孟子的吊民伐罪、“仁者无敌”(《孟子·滕文公下》)的战争观全面得多，现实得多。实际上这是在为秦国兼并诸侯、统一中国制造舆论。

关于政治品格。荀卿曾把国家的政治品格分为三级，他说：“义立而王，信立而霸，权谋立而亡。”或者说：“粹而王，驳而霸，无一焉而亡。”(《荀子·王霸》)本篇作了进一步完备，将历史上的王朝和国家按政治优劣分为五级，即帝者，王者，霸者，勤者和亡者。两相比较，后者比前者多出了“帝者”和“勤者”两级。“帝者”的政治是以道家的因顺思想为指导的，王者的政治是以儒家的仁义为指导的。《应同》篇作者以帝者政治品格为最高，即以道家思想为最高，荀子以王者政治品格为最高，即以儒家思想为最高。所以二者的区别，反映了二者指导思想的不同。至于“勤者”，也是战国时代实际情况的反映。当时的确有些国家勤勉挣扎苟存于世的。《应同》作者认为，五级政治各有其应合对象。帝者与气应合，王者与义应合，霸者与力应合。勤者与居应合，亡者与名应合。也就是说，帝者的政治顺应自然法则，王者的政治侧重仁义教化，霸者的政治依靠武力，勤者的政治仅存于世，已经危削了，亡者的政治名存实亡，是最坏的。这种划分是对历史和现实政治的概括，目的在于为即将到来的统一国家提供一个参照系，以便创建一个理想的帝者政治。

关于君臣父子关系。本篇还提出了一个犀利的见解：“子不遮乎亲，臣不遮乎君。君同则来，异则去。故君虽尊，以白为黑，臣不能听；父虽亲，以黑为白，子不能从。”这是从“应同”反面提出问题的。君与臣、父与子，如果同于义，自然就会应合，否则便不能应合。这种君臣关系、父子关系与法家的、儒家的都不相同。韩非说：“臣事君，子事父，妻事夫。三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也。”(《韩非子·忠孝》)这是三纲思想的滥觞，君、父所说的话，臣、子只能服从，不能有异议，更不能反抗。孔子说：“事父母，几

(微)谏。见志不从,又敬不违,劳而不怨。"(《论语·里仁》)"子路问事君。子曰:'勿欺也,而犯之。'"(《论语·宪问》)孔子比韩非好一点,至少还能"几谏"、"犯谏",但绝没有《应合》篇所说的那么明确、坚定而有力。

关于天命。本篇说:"祸福之所自来,众人以为命,安知其所!"当时民间还普遍流行天命观念,凡是看不透的问题,都归之于天命。比如战争之后必有瘟疫,一般人看不出瘟疫与战争之间的联系,就以为是上天降灾,惩罚人类。《应同》认为这是同类应合的必然结果,并不是什么神意的安排。就是说,祸福是人自招的,并非命运的安排。这对当时流行的天命思想是一种有力的纠驳。但是,《吕氏春秋》的无神论思想并不彻底,就在《应同》篇里就有什么"天先见大螾大蝼"之类的神秘观念。当然,从《吕氏春秋》全书看,或从《应同》全篇看,神秘成分毕竟是很少的,不会影响对它的整体评价。

以上五点都是本篇熠熠发光的例子,值得我们仔细玩味。 (洪家义)

至 言 贾 山

臣闻为①人臣者,尽忠竭愚,以直②谏主,不避死亡之诛者,臣山是也。臣不敢以久远谕,愿借秦以为谕③,唯④陛下少⑤加意⑥焉。

夫布衣韦带⑦之士,修身于内,成名于外,而使后世不绝息。至秦则不然。贵为天子,富有天下,赋敛重数⑧,百姓任罢⑨,赭衣⑩半道,群盗满山。使天下之人,戴目⑪而视,倾耳而听,一夫大呼,天下响应者,陈胜是也。秦非徒⑫如此也。起咸阳而西至雍,离宫三百,钟鼓帷帐,不移而具。又为阿房⑬之殿,殿高数十仞,东西五里,南北千步,从车罗骑⑭,四马驽驰⑮,旌旗不桡⑯。为宫室之丽至于此,使其后世曾不得聚庐而托⑰处焉。为驰道于天下,东穷燕、齐,南极吴、楚,江湖之上,濒海之观毕至,道广五十步,三丈而树,厚筑其外,隐以金椎,树以青松。为驰道之丽至于此,使其后世曾不得邪⑱径而托足焉。死葬乎骊山⑲,吏徒数十万人,旷日十年,下彻三泉,合采金石,冶铜锢其内,漆涂其外,被⑳以珠玉,饰以翡翠,中成观游,上成山林。为葬藱㉑之侈

至于此，使其后世曾不得蓬颗[22]蔽冢而托葬焉。秦以熊罴[23]之力，虎狼之心，蚕食诸侯，并吞海内，而不笃礼义，故天殃已加矣。臣昧死以闻，愿陛下少留意，而详择其中。

臣闻忠臣之事君也：言切直，则不用而身危；不切直，则不可以明道。故切直之言，明主所欲急闻，忠臣之所以蒙死而竭知也。地之硗[24]者，虽有善种，不能生焉；江皋[25]河濒，虽有恶种，无不猥大。昔者夏、商之季世[26]，虽关龙逢[27]、箕子[28]、比干[29]之贤，身死亡而道不用。文王之时，豪俊之士，皆得竭其智；刍荛[30]采薪之人，皆得尽其力。此周之所以兴也。故地之美者善养禾，君之仁者善养士。雷霆之所击，无不摧折者；万钧之所压，无不糜灭者。今人主之威，非特[31]雷霆也；势重，非特万钧也。开道而求谏，和颜色而受之，用其言而显其身，士犹恐惧而不敢自尽，又乃况于纵欲，恣行暴虐，恶闻其过乎？震之以威，压之以重，则虽有尧、舜之智，孟贲之勇，岂有不摧折者哉？如此则人主不得闻其过失矣。弗闻，则社稷危矣！古者圣王之制：史在前书过失，工诵箴谏，瞽诵诗谏，公卿比谏，士传言谏过，庶人谤于道，商旅[32]议于市，然后君得闻其过失也。闻其过失而改之，见义而从之，所以永有天下也。天子之尊，四海之内，其义莫不为臣，然而养三老[33]于太学[34]，亲执酱而馈[35]，执爵[36]而酳[37]，祝[38]饷在前，祝鲠[39]在后，公卿奉杖，大夫进履，举贤以自辅弼，求修正之士使直谏。故以天子之尊，尊养三老，视孝也；立辅弼之臣者，恐骄也；置直谏之士者，恐不得闻其过失也；学问至于刍荛者，求善无厌[40]也；商人、庶人诽谤己而改之，从善无不听也。

昔者秦政[41]力并万国，富有天下，破六国以为郡县，筑长城以为关塞。秦地之固，大小之势，轻重之权，其与一家之富，一夫之强，胡可胜计也！然而兵破于陈涉，地夺于刘氏[42]者，何也？秦王贪狼暴虐，残贼天下，穷困万民，以适其欲也。昔者周盖千八百国，以九州之民，养千八百国之君，用民之力，不过岁三日。什一[43]而籍，君有余财，民有余力，而颂声作。秦皇帝以千八百国之民自养，力罢不能胜其役，财尽不能胜其求。一君之身耳，

所以自养者，驰骋弋猎之娱，天下弗能供也。劳罢者不得休息，饥寒者不得衣食，亡罪而死刑者无所告诉，人与之为怨，家与之为仇，故天下坏也。秦皇帝身在之时，天下已坏矣，而弗自知也。秦皇帝东巡狩，至会稽[44]、琅邪[45]，刻石著其功，自以为过尧、舜统[46]；县[47]石铸钟虡[48]，筑土筑阿房之宫，自以为万世有天下也。古者圣王作谥[49]，三四十世耳，虽尧、舜、禹、汤、文、武，累世广德，以为子孙基业，无过二三十世者也。秦皇帝曰死而以谥法，是父子名号有时相袭也，以一至万，则世世不相复也，故死而号曰始皇帝，其次曰二世皇帝者，欲以一至万也。秦皇帝计其功德，度其后嗣，世世无穷，然身死才数月耳，天下四面而攻之，宗庙灭绝矣。

秦皇帝居灭绝之中而不自知者，何也？天下莫敢告也。其所以莫敢告者，何也？亡[50]养老之义，亡辅弼之臣，亡进谏之士，纵恣行诛，退诽谤之人，杀直谏之士。是以道谀[51]偷合苟容[52]：比其德，则贤于尧、舜；课[53]其功，则贤于汤、武；天下已溃而莫之告也。《诗》曰："匪[54]言不能，胡此畏忌。听言则对，谮[55]言则退。"此之谓也。又曰："济济多士，文王以宁。"天下未尝亡士也，然而文王独言以宁者，何也？文王好仁，则仁兴；得士而敬之，则士用；用之有礼义。故不致其爱敬，则不能尽其心。不能尽其心，则不能尽其力。不能尽其力，则不能成其功。故古之贤君，于其臣也，尊其爵禄而亲之，疾则临视之无数，死则往吊哭之，临其小敛[56]大敛[57]，已棺涂而后为之服锡衰麻绖[58]，而三临其丧。未敛，不饮酒食肉；未葬，不举乐；当宗庙之祭而死，为之废乐。故古之君人者，于其臣也，可谓尽礼矣。服法服[59]，端容貌，正颜色，然后见之。故臣下莫敢不竭力尽死，以报其上，功德立于后世，而令闻不忘也。

今陛下念思祖考[60]，术[61]追厥[62]功，图所以昭光洪业休德，使天下举贤良方正之士。天下皆訢訢[63]焉，曰：将兴尧、舜之道，三王[64]之功矣。天下之士，莫不精白[65]以承休德[66]。今方正之士，皆在朝廷矣。又选其贤者，使为常侍诸吏，与之驰驱射猎，一日再三出。臣恐朝廷之解[67]弛，百官之堕于事也，诸侯闻之，又必怠于政矣。

陛下即位，亲自勉以厚天下，损食膳，不听乐，减外徭卫卒，止岁贡，省厩马以赋县[68]传，去诸苑以赋农夫，出帛十万余匹以振贫民。礼高年[69]，九十者一子不事，八十者二算不事。赐天下男子爵，大臣皆至公卿。发御府金赐大臣宗族，亡[70]不被泽者。赦罪人，怜其亡发，赐之巾；怜其衣赭书其背，父子兄弟相见也，而赐之衣。平狱缓刑，天下莫不说[71]喜。是以元年膏雨[72]降，五谷登。此天之所以相陛下也。刑轻于它时，而犯法者寡；衣食多于前年，而盗贼少。此天下之所以顺陛下也。臣闻山东吏布诏令，民虽老羸[73]瘖[74]疾，扶杖而往听之，愿少须臾[75]毋死，思见德化之成也。今功业方就，名闻方昭，四方乡风[76]。今从豪俊之臣，方正之士，直与之日日猎射，击兔伐狐，以伤大业，绝天下之望。臣窃悼之。

《诗》曰："靡不有初，鲜克有终。"臣不胜大愿，愿少衰射猎，以夏岁二月，定明堂[77]，造太学，修先王之道。风行俗成，万世之基定，然后唯陛下所幸耳。古者大臣不媟[78]，故君子不常见其齐严之色，肃敬之容。大臣不得与宴[79]游，方正修洁之士不得从射猎，使皆务其方以高其节，则群臣莫敢不正身修行，尽心以称[80]大礼。如此，则陛下之道尊敬，功业施于四海，垂于万世子孙矣。诚[81]不如此，则行日坏而荣日灭矣。夫士修之于家，而坏之于天子之廷，臣窃愍[82]之。陛下与众臣宴游，与大臣方正朝廷论议，夫游不失乐，朝不失礼，议不失计，轨[83]事之大者也。

〔注释〕 ① 为：作，担当。 ② 直：正直。 ③ 谕：比喻。 ④ 唯：表示希望。 ⑤ 少：稍微，略微。 ⑥ 加意：注意，留意。 ⑦ 韦带：古代贫贱之人所系的无饰皮带。 ⑧ 重数：反复征收。 ⑨ 任罢：任，责任，职责；罢，通"疲"，疲困，软弱。 ⑩ 赭衣：古代囚徒所穿赤褐色衣，这里指罪人。 ⑪ 戴目：翻目仰望。 ⑫ 徒：仅。 ⑬ 阿房：秦宫殿名，故址在今陕西省长安县西。 ⑭ 罗骑：以丝织品装饰鞍辔的马。 ⑮ 骋驰：奔驰。 ⑯ 桡：弯曲。 ⑰ 托：庇托。 ⑱ 邪：通"斜"。 ⑲ 骊山：山名，在今陕西省临潼县东南。 ⑳ 被：通"披"。 ㉑ 藿：同"埋"，埋葬。 ㉒ 蓬颗：上生蓬草的土块。 ㉓ 熊罴：雄和罴，皆为猛兽。 ㉔ 硗(qiāo)：多石瘠薄之地。 ㉕ 皋：湖沼。 ㉖ 季世：末世，衰世。 ㉗ 关龙逢：传说中夏代的贤臣。 ㉘ 箕子：商纣诸父，曾屡谏纣，不听，乃披发佯狂为奴。 ㉙ 比干：殷末纣王叔伯父，因犯颜强谏纣而剖心致死。 ㉚ 刍荛(chú yáo)：刍，割草；荛，打柴。刍荛，指割草打柴的人。

㉛ 特:但,只。 ㉜ 商旅:行商。 ㉝ 三老:相传古代天子养老,设三老五更之位以养老人。 ㉞ 太学:古学校名,即国学。 ㉟ 馈:敬食物于尊者。 ㊱ 爵:酒器。 ㊲ 酳(yìn):献酒。 ㊳ 祝:以言告神祈福。 ㊴ 鲠(gěng):鱼骨,意为鱼骨哽于咽喉中。 ㊵ 餍(yàn):满足。 ㊶ 政:即秦始皇,姓嬴名政。 ㊷ 刘氏:指汉高祖刘邦。 ㊸ 什一:十分之一。 ㊹ 会稽:郡名,在今江苏东南部及浙江西部。 ㊺ 琅邪:郡名,在今山东胶南诸城县一带。 ㊻ 统:纲纪,准则。 ㊼ 县:同"悬"。 ㊽ 虡(jù):古代悬挂钟或磬的架子两旁的柱子。 ㊾ 谥:帝王、贵族、大臣、士大夫死后,依照其生前事迹给予的称号。 ㊿ 亡:通"无"。 (51) 谀:谄媚,用不实之词奉承人。 (52) 偷合苟容:苟且迎合,以求容身。 (53) 课:考察,考核。 (54) 匪:通"非"。 (55) 谮(zèn):诬陷,中伤。 (56) 小敛:给尸体穿上衣服。 (57) 大敛:尸体入棺。 (58) 锡衰麻绖(dié):锡,同"缌",细布;衰,同"缞",古代的丧服;麻,麻布丧服;绖,古时丧期结在头上或腰间的麻带。 (59) 法服:礼法规定的标准服。 (60) 祖考:祖先。 (61) 术:通"述",省视。 (62) 厥:其。 (63) 诉诉:喜悦的样子。 (64) 三王:指夏禹、商汤、周文武王。 (65) 精白:洁白,纯洁。 (66) 休德:美德。 (67) 解:通"懈",懈怠。 (68) 县:远。 (69) 高年:老人。 (70) 亡:通"无"。 (71) 说:通"悦"。 (72) 膏雨:滋润作物的及时雨。 (73) 羸(léi):瘦弱。 (74) 瘠:疲病,衰弱多病。 (75) 须臾:片刻。 (76) 乡风:归化。 (77) 明堂:古代帝王宣明政教的地方。 (78) 媟(xiè):狎,轻慢。 (79) 宴:安逸,闲适。 (80) 称:推举,荐举。 (81) 诚:如果。 (82) 愍(mǐn):忧伤。 (83) 轨:法则,制度。 (张 静)

〔鉴赏〕 秦王朝是中国封建社会第一个统治全中国的大朝代,秦始皇是中国历史上第一个实行君主专制的帝王。但这个看来强大的王朝只存在十五年就崩溃了。在中国历史上统治全国的王朝没有一个王朝是如此短命。在秦朝灭亡基础上建立的汉王朝的初年,人们纷纷议论这个近在眼前的问题,想从中总结经验,得到教训。经历过巨大历史创痛的知识分子为新王朝的未来着想,尤其进行了深入的思考。贾山的《至言》可说是第一篇对这段历史、这个问题系统进行反思总结的论文。

所谓"至言",即直言之谓。《至言》是贾山给汉文帝的一篇直言不讳的上书。汉承秦制,但汉不是秦,而是取代秦而新建的王朝。看来当时试图以正式上书的形式从秦亡的历史中总结经验吸取教训的人还不多。第一个吃螃蟹的人毕竟有风险。他不知道同样是作为独裁者的当今皇上对直谏抱什么态度。所以贾山说自己是为了"尽忠竭愚,以直谏主",而且是"不避死亡之诛"。可见,当时这种性质的上书,还需要一番勇气。

贾山,生卒年不详,颍川(今河南禹县)人,自幼喜欢读书,思考问题,不是那种只知读书、不问世事的醇儒。他曾在颍阴侯灌婴手下做武官,地位

不算高。为了汉帝国的长远利益，他有勇气给汉文帝上书，希望以秦亡之鉴为大汉之兴提供历史的经验和教训。对“殷鉴不远”的汉代人来说，秦王朝的兴与亡是最具震撼力的历史的镜子。因此，贾山在上书的开头就说：“臣不敢以久远论，愿借秦为喻，唯陛下少加意焉！”

贾山要皇帝“少加意”（多少加以关心）的秦亡的教训是什么呢？他指出，秦始皇统一中国后，以为自己“贵为天子，富有天下”，只要自己想做的就一定能达到目的，因此就不知道爱惜民力民财，对天下百姓赋以重敛，以无休止的劳役疲惫百姓，有反抗者即以严刑惩之，致使到处都是穿罪衣罪裙的囚徒，天下人不敢怒也不敢言。但民怨积蓄，一旦有陈胜那样的人号召，就会天下响应。秦始皇役使万民，重敛天下，是为了他的穷奢极欲。离宫三百，阿房之殿，四通八达的驰道，是为了生前的享受；几十万人，旷时十年的骊山陵墓，是为了死后继续生前的奢华。他以为只要以暴力统一天下，就可以为所欲为，不笃礼义。贾山提醒汉文帝应当从秦的奢侈和暴力而遭“天殃”的因果关系中吸取教训。这是不重蹈秦之覆辙、强固汉朝统治基础的首要条件。

接着，贾山指出，人主（帝王）应当善待臣下和士人（知识分子）的“切直之言”。切直之言绝对不会像谀言那样悦耳动听，却关系着国家的兴亡和人主的安危。夏桀、商纣不听忠臣之言而身死国灭，周文王使豪俊之士竭智尽力而兴盛强大。人主仁君善于养士纳谏而能永有天下，暴君恣主则用威压手段拒谏。恶闻己过，社稷必危。所以，人主应当养直士，置谏臣，用一批有见识、敢讲话的官吏和知识分子，以防止国家统治因人主之过而发生震荡性的危险。这是国家兴旺的标志和保证。贾山的这个建议，是中国社会政治体制下被证明为有一定作用的自我制衡体制。其运行的实际效应，则决定于为时代制约的“人主”的贤愚和才智。

统一中国的秦朝不可谓不强大，但它却失败于陈涉，失天下于刘氏。究其根本原因就是“贪狼暴虐，残贼天下，穷困方民，以适其欲”。无休止地过度使用民力，使百姓不能休息，不得温饱，濒于绝境，导致人人与秦王朝作对，家家与之为仇。如此严峻的现实，志得意满的秦始皇竟然不知道，反而到处刻石记功，以为他建立的王朝能万世相传。结果他一死，天下即反，最后宗庙灭绝。为什么秦始皇处灭绝之祸而一点不知道呢？就因为没有人敢把真实情况告诉他，因为谁说了真话谁就有杀身之祸。有此畏忌，天下已溃而无人敢直言相告，等待秦王朝的只能是“宗庙灭绝”的命运。贾山在这里用秦鉴的事实有力地点明了直言——至言对最高统治者的意义。

贾山进一步指出，皇帝为什么听不到反对的意见和真实的情况呢？因为他处于至高无上的地位。这种地位令他自恃圣明，也令臣下对他敬畏。自恃圣明会加深臣下的敬畏。而自恃圣明又是居位至尊的精神和心理的支柱。帝王认为他事事、处处、时时比臣下高明，但事实上他不可能永远正确，不犯错误。因此需要让人讲话，听得进别人的批评和建议，也就是吸取别人的智慧。要从善如流，闻过则喜。国家立辅弼之臣，设直谏之士，就是集群臣之智，使皇帝少犯或不犯错误。皇帝一旦犯错误，就不是一人一家之事，而是国家之事。周文王是因为身边多济济之士而国家得以安宁。天下足智多谋的读书人总是有的，他们能不能直言而为统治者所用，在于统治者对他们的态度。统治者若能敬重他们，他们就会为你尽忠尽心；不敬重他们，就不会为你尽心尽力，也就不能帮你成功。贾山在这里提出了东方专制主义社会政治体制下一个带永恒意义的问题，即作为这种体制政治代表的最高统治者对知识分子、对臣下的态度问题，君臣关系问题。

贾山对汉文帝的直言，落脚点仍在于当时的政治。他一方面充分肯定了汉文帝能使“方正之士，皆在朝廷”，赞扬了文帝简政、节俭、轻赋、宽刑、减役、赈民等有助于社会稳定和经济发展的正确措施，又直言不讳地指出文帝有一个很不好的习惯，就是热衷于打猎，甚至“一日再三出”。他尖锐地指出，“日日猎射，击兔伐狐”，这也是劳民，是一种“功业方就，名闻方昭”的自满情绪在生活上的表现。发展下去，必然是“以伤大业，绝天下之望！”他用《诗经·大雅·荡》的诗句警示汉文帝：“靡不有初，鲜克有终！”殷切希望文帝今后节制宴游射猎，而注重于礼教，令群臣以高节正身尽心于国事，天下必能倡良好风俗，定万世之基石。这才是有利于子孙后代的天下幸事。

以史为鉴，直言切谏，重视士人，加强礼治，戒奢戒满，这是贾山直言上书汉文帝相关联的五个问题。在这个意义上，贾山是为汉初的统治者具体总结历史经验，最核心的问题就是听得进意见。这是最平常的至言，也是历代统治者最难做到的一点。从思想史的意义上评论，贾山的《至言》或许并无太深刻的哲学意味，但从政治实践的施行上看，在东方式的政治体制的运作上，也许是最高的境界。正因为如此，贾山上继陆贾对汉高祖刘邦“马上治天下”而不能“马上得天下”、务必“逆取顺守”的警示，下承贾谊《过秦论》“攻守之势异也”的评述，是汉初在秦亡之后为统治者选择统治思想历程中的重要人物。《至言》这篇政论文，也成为汉代散文中既有政治含义，又有个人性格特征的著名篇章。（刘修明）

道基　　陆贾

传曰："天生万物，以地养之，圣人成之。"功德[1]参合[2]，而道术生焉。

故曰：张[3]日月，列星辰，序四时[4]，调阴阳，布[5]气治性[6]，次置五行，春生夏长，秋收冬藏，阳生雷电，阴成霜雪，养育群生，一茂一亡，润之以风雨，曝之以日光，温之以节气，降之以殒霜，位之以众星，制之以斗衡，苞[7]之以六合[8]，罗[9]之以纪纲[10]，改之以灾变[11]，告之以祯祥[12]，动之以生杀，悟之以文章[13]。

故地封五岳[14]，画四渎[15]，规[16]洿泽[17]，通水泉，树物养类，苞[18]植万根，暴形养精，以立群生，不违天时，不夺物性，不藏其情，不匿其诈。

故知天者仰观天文，知地者俯察地理。跂行[19]喘息，蜎飞[20]蠕动[21]之类，水生陆行，根著叶长之属，为宁其心而安其性，盖天地相承，气感[22]相应而成者也。故在天者可见，在地者可量，在物者可纪，在人者可相。

于是先圣[23]乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道，民始开悟[24]，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之别，长幼之序。于是百官立，王道乃生。

民人食肉饮血，衣皮毛；至于神农，以为行虫走兽，难以养民，乃求可食之物，尝百草之实，察酸苦之味，教人食五谷。

天下人民，野居穴处，未有室屋，则与禽兽同域。于是黄帝乃伐木构[25]材，筑作宫室，上栋[26]下宇[27]，以避风雨。

民知室居食谷，而未知功力[28]。于是后稷乃列封疆，画畔[29]界，以分土地之所宜；辟土殖[30]谷，以用养民；种桑麻，致丝枲[31]，以蔽形体。

当斯之时，四渎未通，洪水为害；禹乃决江疏河，通之四渎，致之于海，大小相引[32]，高下相受，百川顺流，各归其所，然后人

民得去[33]高险，处[34]平土。

川谷交错，风化[35]未通，九州绝隔，未有舟车之用，以济深致远；于是奚仲[36]乃桡[37]曲为轮，因直为辕[38]，驾马服牛[39]，浮舟杖[40]檝，以代人力。

铄[41]金镂木，分苞[42]烧殖[43]，以备器械，于是民知轻重，好利恶难，避劳就逸；于是皋陶[44]乃立狱制罪，县[45]赏设罚，异是非，明好恶，检奸邪，消佚乱。

民知畏法，而无礼义；于是中圣[46]乃设辟雍[47]庠序[48]之教，以正上下之仪，明父子之礼，君臣之义，使强不凌弱，众不暴寡，弃[49]贪鄙之心，兴[50]清洁之行。

礼义不行，纲纪不立，后世衰废；于是后圣[51]乃定五经[52]，明六艺[53]，承天统地[54]，穷事察微，原情立本，以绪人伦[55]，宗诸天地，纂修篇章，垂诸来世，被[56]诸鸟兽，以匡衰乱，天人[57]合策，原道悉备，智者达其心，百工穷其巧，乃调之以管弦丝竹之音，设钟鼓歌舞之乐，以节奢侈，正风俗[58]，通文雅[59]。

后世淫邪，增之以郑、卫之音[60]，民弃本趋末，技巧横出，用意各殊，则加雕文刻镂，傅致[61]胶漆丹青[62]、玄黄[63]琦玮[64]之色，以穷耳目之好，极工匠之巧。

夫驴骡骆驼，犀象琫琫[65]，琥珀珊瑚，翠羽珠玉，山生水藏，择地而居，洁清明朗，润泽而濡[66]，磨而不磷[67]，涅[68]而不淄[69]，天气所生，神灵所治，幽闲清净，与神浮沈，莫不效力为用，尽情为器。故曰，圣人成之。所以能统物通变，治情性，显仁义也。

夫人者，宽博浩大，恢廓[70]密微，附远宁近，怀来[71]万邦。故圣人怀仁仗义，分明纤微，忖度[72]天地，危而不倾，佚[73]而不乱者，仁义之所治也。行之于亲近而疏远悦，修之于闺门[74]之内而名誉驰于外。故仁无隐而不著，无幽而不彰者。虞舜蒸蒸[75]于父母，光耀于天地；伯夷、叔齐饿于首阳[76]，功美垂于万代；太公自布衣升三公之位，累世享千乘[77]之爵；知伯[78]仗威任力，兼三晋[79]而亡。

是以君子握[80]道而治，据德而行，席仁而坐，杖义而强，虚无

寂寞，通动无量。故制事因短，而动益长，以圆制规，以矩立方。圣人王世，贤者建功，汤举伊尹，周[81]任吕望，行合天地，德配阴阳，承天诛恶，克暴除殃，将气养物，明□设光，耳听八极[82]，目睹四方，忠进谗退，直立邪亡，道行奸止，不得两张，□□本理，杜渐消萌。

夫谋事不并[83]仁义者后必败，殖[84]不固本而立高基者后必崩。故圣人防乱以经艺[85]，工[86]正曲以准绳。德盛者威广，力盛者骄众。齐桓公尚德以霸，秦二世尚刑而亡。

故虐行则怨积，德布则功兴，百姓以德附，骨肉以仁亲，夫妇以义合，朋友以义信，君臣以义序，百官以义承，曾、闵以仁成大孝，伯姬[87]以义建至贞，守国者以仁坚固，佐君者以义不倾，君以仁治，臣以义平，乡党[88]以仁恂恂[89]，朝廷以义便便[90]，美女以贞显其行，烈士以义彰其名，阳气以仁生，阴节以义降，鹿鸣以仁求其群，关雎以义鸣其雄，春秋以仁义贬绝，诗以仁义存亡，乾[91]、坤[92]以仁和合，八卦[93]以义相承，书以仁叙[94]九族，君臣以义制忠，礼以仁尽节，乐以礼升降[95]。

仁者道之纪[96]，义者圣之学。学之者明，失之者昏，背之者亡。陈力[97]就[98]列，以义建功，师旅行阵[99]，德仁为固，仗义而强，调气养性，仁者寿长，美才次德[100]，义者行方[101]。君子以义相褒，小人以利相欺，愚者以力相乱，贤者以义相治。《穀梁传》曰："仁者以治亲，义者以利尊。万世不乱，仁义之所治也。"

〔注释〕 ① 功德：功，功业；德，德化。 ② 参合：指圣人的功业、德化与天地参合在一起。 ③ 张：张设，陈列。 ④ 序四时：指春、夏、秋、冬四时代序。 ⑤ 布：播。 ⑥ 性：指物之性。 ⑦ 苞：通"包"。 ⑧ 六合：指天地四方。 ⑨ 罗：包括，招致。 ⑩ 纪纲：指三纲六纪。君臣、父子、夫妇为三纲，诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友为六纪。 ⑪ 灾变：灾异。 ⑫ 祯祥：吉兆。 ⑬ 文章：指天文。 ⑭ 五岳：指泰山、衡山、华山、恒山、嵩山。 ⑮ 四渎：指江、淮、河、济，皆独流入海。 ⑯ 规：分划。 ⑰ 湾泽：池沼，藻泽。 ⑱ 苞：使……丛生，使……茂盛。 ⑲ 跂行：徐行。跂，通"蚑"。 ⑳ 蜎飞：蜎，小虫。蜎飞，小虫飞动的样子。 ㉑ 蠕动：虫爬行的样子。 ㉒ 气感：气类相感。 ㉓ 先圣：指伏羲氏。 ㉔ 开悟：开通晓悟。 ㉕

构:架,材木相承架。 ㉖ 栋:屋中的正梁。 ㉗ 宇:屋檐。 ㉘ 功力:加工。 ㉙ 畔:田界。 ㉚ 殖:通"植"。 ㉛ 枲(xǐ):麻。 ㉜ 大小相引:以小就大,指海水大而江、汉小,似诸侯归于天子。 ㉝ 去:离开。 ㉞ 处:安顿。 ㉟ 风化:教化。 ㊱ 奚仲:夏代的车正,相传为初造车的人,春秋薛国的始祖。 ㊲ 桡(náo):弯曲。 ㊳ 辕:车前驾牲畜的直木。 ㊴ 服牛:用牛驾车。 ㊵ 杖:通"仗",执持。 ㊶ 铄:融化。 ㊷ 分苞:剖制瓢之类的用具。分,破,剖。 ㊸ 烧殖:指陶瓦之事。殖,疑作"埴"。 ㊹ 皋陶:舜时官员,掌刑狱之事。 ㊺ 县:通"悬"。 ㊻ 中圣:指文王、周公。 ㊼ 辟雍:周王朝为贵族子弟所设的大学。 ㊽ 庠序:古代地方所设的学校,与帝王的辟雍、诸侯的泮宫等大学相对而言。 ㊾ 弃:使……放弃。 ㊿ 兴:使……兴起。 (51) 后圣:指孔子。 (52) 五经:儒家的五部经典。 (53) 六艺:指礼、乐、射、御、书、数六种科目。 (54) 承天统地:即承天统物。 (55) 绪人伦:使人伦之道得其绪。 (56) 被:及。 (57) 天人:天意人事。 (58) 风俗:风,气;俗,习。 (59) 文雅:文采典雅。 (60) 郑卫之音:指淫荡的乐歌或文学作品。 (61) 傅致:以胶漆附益于髹漆器物上。 (62) 丹青:丹砂和青臒,两种可制颜料的矿石。泛指绘画用的颜色。 (63) 玄黄:黑色与黄色。 (64) 琦玮:珍奇瑰丽。 (65) 瑇瑁:同"玳瑁",形状像龟的爬行动物,产于热带海中,甲壳可做装饰品。 (66) 濡:浸渍,湿润。 (67) 磷:薄,损伤。 (68) 涅:染。 (69) 淄:通"缁",黑色。 (70) 恢廓:阔大,宽宏。 (71) 怀来:招来。 (72) 忖度:揣测,估量。 (73) 佚:通"逸",安乐。 (74) 闺门:内室之门。 (75) 蒸蒸:孝顺的样子。 (76) 首阳:山名,在今山西省永济县南。 (77) 千乘:兵车千辆。古代以一车四马为一乘。 (78) 知伯:又作"智伯"。知,通"智"。 (79) 三晋:春秋末,晋国为韩、赵、魏三家卿大夫所分,各立为国,史称三晋。 (80) 握:掌握。 (81) 周:即姬旦,周文王子,辅佐武王灭纣,建立周王朝。 (82) 八极:八方极远的地方。 (83) 并:平列。 (84) 殖:种植。 (85) 经艺:古代称六经为六艺,经艺即指诸经,泛指经书。 (86) 工:通"功",事。 (87) 伯姬:古之贤人。 (88) 乡党:乡里。 (89) 恂恂:恭顺的样子。 (90) 便便:善于辞令的样子。便,通"辩"。 (91) 乾:《周易》卦名,八卦的首卦。 (92) 坤:《周易》卦名,八卦之一。 (93) 八卦:《周易》中的八种符号,相传为伏羲氏所作。 (94) 叙:按等级次第以进职或奖功。 (95) 升降:盛衰。 (96) 纪:法度,准则。 (97) 陈力:施展才力。 (98) 就:归于。 (99) 师旅行阵:师旅,古代军制以二千五百人为师,五百人为旅,因以师旅作为军队的通称;行阵,军队行列。 (100) 次德:指论其德之大小而定其位次。 (101) 行方:行为方正。 (张 静)

〔鉴赏〕 《道基》为陆贾《新语》开首之篇。道基乃是以道为人世之基础的意思。陆贾说:"夫谋事不并仁义者后必败,殖不固本而立高基者后必崩。"这里明白不过地宣称,人之谋事要以仁义为其基础而固其根本。道基者以仁义为人世之基。

戴彦升说:"道基篇原本天地,历叙先圣,终论仁义。"(引自王利器《新

语校注》卷上《道基》第一)《道基》篇在论述天地化育生殖之后,叙说先圣定人伦,以一系列的发明,使人摆脱动物状态。

关于自然界的变化,陆贾没有谈及天地的起源。他从天象的如何完备说起,其次序为日月星辰→四时阴阳五行→雷电霜雪。陆贾认为后两个阶段的天象变化,具有养育群生的作用。这一过程是无为的自然抑为有为的目的?从"罗之以纪纲,改之以灾变,告之以祯祥,动之以生杀,悟之以文章"而言,他认为天象的变化,具有着人的目的性。这样,也就赋天以神灵之性,视天为神。不仅是天,地的变化同样具有目的性。它通过封、画、通、树、养、苞、暴等有目的的活动,与天相配合,不违其时,"不夺物性,不藏其情,不匿其诈",实现"以立群生"的目的。同时,他又从"天地相承,气感相应"的自然过程,说明生物世界的形成和持续。

对于这一既有目的,又是自然而然的客观世界,他认为是可以为人所认知的:"在天者可见,在地者可量,在物者可纪,在人者可相。"在他看来,认识客观世界的途径,在于观察客观世界:"故知天者仰观天文,知地者俯察地理。"因此,"先圣乃仰观天文,俯察地理,图画乾坤,以定人道"。观天察地、图画乾坤,在遥远的原始时代,乃至其后相当长的历史阶段内,实际上是整个人类的活动。对此,顾炎武曾加以指出:"三代以上,人人皆知天文。七月流火,农夫之辞也;三星在天,妇人之语也;月离于毕,戍卒之作也;龙尾伏辰,儿童之谣也。后世文人学士,有间之而茫然不知者矣。"(顾炎武《日知录》卷三十《天文》)当然,被称为圣人而从事天地研究的杰出人物要知道得多一些,所作出的贡献也大,但并非只有圣人,而无凡夫的活动与贡献。

陆贾强调圣人"图画乾坤,以定人道"。在他看来,自然史便以此为关节点转入社会史。他认为社会同自然一样,是一个发展过程。他详尽描述社会的发展过程。他认为人类社会的早期,无父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序,更没有百官与王道。他又认为社会发展经历三个阶段。

第一阶段,是先圣以其发明创造,促进生产发展,使人脱离动物界,形成不同于动物世界的人类社会。人世之变,在他看来,首先是物质生活的变化。人以食五谷、居宫室代替原先的动物式生活。随着对自然物加工的发展,人们之间发生"列封疆,画畔界,以分土地之所宜"的社会关系。在解决食品问题之后,人们致力于衣食之事。而后水利兴起,人们的居住地,从高险之地迁往平土。而后有舟车之用、器用之备。生产发展、生活改善,人与人的关系发生更复杂的变化。于是,"民知轻重,好利恶难,避劳就逸;于

是皋陶乃立狱制罪，县赏设罚，异是非，明好恶，检奸邪，消佚乱”。至此，社会发展到进入下一阶段的前夜。

第二阶段，中圣确立人道、王道，用以治理社会。圣人通过确立父子、君臣、夫妇、长幼的秩序，赋予人世间以礼义，藉此安定社会。当社会衰废，世间秩序遭到破坏。如此经历若干年之后，社会又处于一个转折期。

第三阶段，后圣“定五经，明六艺”，指导人们思想。陆贾所说的六艺，王利器先生加以考证，认为“是六艺即《六经》也”（《新语校注》），非为礼、乐、射、御、书、数。陆贾认为后世淫邪，圣人为治人之情性，乃定《六艺》。《六艺》乃“天人合策，原道悉备”之书，因而可以“承天统地，穷事察微，原情立本，以绪人伦”，显示人的仁义之性。在他看来，仁义之治，能致万世不乱之政；仁义之行，规范着君臣、官民、亲子、夫妇、朋友等种种人伦关系。总之，仁义乃是人类社会的根本，务必使之稳固。陆贾又认为以仁义思想结合道德意识，势必导致社会进入“虚无寂寞，通动无量”境界。这是他在儒学基础上，接受道家思想，融冶二家之说为一体，以满足时代需要的结晶。

《道基》继《五蠹》之后，探索社会发展规律，作出系统说明。其成就在《五蠹》之上。研究《道基》，理当结合《五蠹》而思考。（贺圣迪）

无 为 陆 贾

道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔舜治天下也，弹五弦之琴，歌南风[①]之诗，寂若无治国之意，漠若无忧天下之心，然而天下大治。周公制作礼乐，郊[②]天地，望山川，师旅[③]不设，刑格[④]法悬，而四海之内，奉供来臻[⑤]，越裳[⑥]之君，重译[⑦]来朝。故无为者乃有为也。

秦始皇设刑罚，为车裂[⑧]之诛，以敛奸邪，筑长城于戎境，以备胡、越，征大吞小，威震天下，将帅横行，以服外国，蒙恬[⑨]讨乱于外，李斯[⑩]治法于内，事逾烦天下逾乱，法逾滋而天下逾炽[⑪]，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲治也，然失之者，乃举措太众、刑罚太极故也。

是以君子尚宽舒以裒其身，行身中和[⑫]以致疏远；民畏其威而从其化[⑬]，怀其德而归其境，美其治而不敢违其政。民不罚而

畏，不赏而劝⑭，渐渍⑮于道德，而被服⑯于中和之所致也。

夫法令所以诛暴也，故曾⑰、闵⑱之孝，夷、齐⑲之廉，此宁畏法教而为之者哉？故尧、舜之民，可比屋而封，桀、纣之民，可比屋而诛，何者？化使其然也。故近河之地湿，而近山之木长者，以类相及也。高山出云，丘阜⑳生气，四渎㉑东流，百川无西行者，小象大而少从多也。

夫王者之都，南面之君，乃百姓之所取㉒法则者也，举措动作，不可以失法度。昔者，周襄王不能事后母，出居于郑，而下多叛其亲。秦始皇骄奢靡丽，好作高台榭，广宫室，则天下豪富制屋宅者，莫不仿之，设房闼㉓，备厩库，缮雕琢刻画之好，博㉔玄黄琦玮之色，以乱制度。齐桓公好妇人之色，妻姑姊妹，而国中多淫于骨肉。楚平王奢侈纵恣，不能制下，检㉕民以德，增驾百马而行，欲令天下人饶财富利，明不可及，于是楚国逾奢，君臣无别。故上之化㉖下，犹风之靡㉗草也。王者尚武于朝，则农夫缮甲兵于田。故君子之御下也，民奢应之以俭，骄淫者统之以理；未有上仁而下贼㉘，让行而争路者也。故孔子曰："移风易俗。"岂家令人视之哉？亦取之于身而已矣。

〔注释〕 ① 南风：古诗名。 ② 郊：祭。 ③ 师旅：古代军制以二千五百人为师，五百人为旅，这里指军队。 ④ 格：古代酷刑的一种刑具。 ⑤ 臻：至，到达。 ⑥ 越裳：古时南海国名。 ⑦ 重译：辗转来朝。 ⑧ 车裂：古代酷刑之一，以车撕裂人体。 ⑨ 蒙恬：秦始皇时官内史。 ⑩ 李斯：战国末楚国人，从荀卿学，秦始皇称帝后为丞相。 ⑪ 炽：昌盛。 ⑫ 中和：中正平和。 ⑬ 化：归化。 ⑭ 劝：勤勉。 ⑮ 渍：浸染，沾染。 ⑯ 被服：亲身感受。 ⑰ 曾：即曾子，孔子弟子。 ⑱ 闵：即闵子骞，孔子弟子。 ⑲ 夷、齐：即伯夷、叔齐，商孤竹君的两个儿子。 ⑳ 丘阜：小土山。 ㉑ 四渎：指江、淮、河、济，皆独流入海。 ㉒ 取：选择，采用。 ㉓ 闼(tà)：夹室，寝室左右的小屋。 ㉔ 博：使……博。 ㉕ 检：约束，限制。 ㉖ 化：改变。 ㉗ 靡：倒伏。 ㉘ 贼：不正派的，狡猾的。 （张　静）

〔鉴赏〕 陆贾《新语》中的这一名篇，是为西汉前期的统治者改变统治策略奠定哲学基础的重要著作。

据历史记载，汉高祖刘邦在取得汉朝的江山之后，所实行的统治方略，

基本上还是法家的那一套，即所谓“汉承秦制”。当时，刘邦很看不起儒生，甚至有“溺儒冠”之举。可是，当高帝十一年(前196年)陆贾当了大中大夫之后，却在向刘邦建言时，经常引用儒家的经典《诗经》、《书经》中话并加以发挥。刘邦听了很不耐烦，并说：我的江山是“居马上得之”，即是靠武力打出来的，何必读儒家的教条呢？对此，陆贾理直气壮地回答说：“居马上得之，宁可马上治之乎？”接着，他运用历史上许多正反两方面的事例说明，只有文武并用，才是求得长治久安的方法。刘邦听了陆贾的一番议论，不禁为之理屈，就说：那好，你就替我将秦朝为何失天下，我为何得天下的道理，以及古人在这方面的成败得失写出来吧！于是，陆贾便写了一本《新语》。全书共十二篇，每写出一篇，即进呈给刘邦，刘邦看了之后，连连称好。

《无为》是《新语》中的第四篇，它集中反映了陆贾建议汉初统治者如何以黄老思想来治理国家。这主要表现在两个方面：一是主张实行“无为”之治，一是主张“刑德并用”。

黄老之学是秦汉时期假托黄帝之言以阐发老子学说，并综合阴阳、儒、墨、名、法之学形成的新道家体系。老子说过：“道常无为而无不为。”(《老子》第三十七章)老子将“道”视为宇宙的本原，无为则是道的一种本质属性。老子讲的道，也包括“治道”即统治方法的意思。陆贾这里讲的“道”则主要是指“治道”。所谓“道莫大于无为”，就是说最高明的统治方法就是无为。陆贾提出这一思想是有其现实针对性的。因为秦王朝实行的是法家的统治方略，结果导致“事逾烦天下逾乱，法逾滋而天下逾炽，兵马益设而敌人逾多”的严重后果。秦末的农民起义和汉初的楚汉战争，给社会造成巨大的创伤，广大人民群众极需休养生息。陆贾提出的无为之治，正好适应了汉初社会的这一政治要求。刘邦对《新语》十分称赞，就正好说明了这一点；而西汉前期出现的“文景之治”，也是因为在一定程度上实行了无为之治。

无为之治是一种什么样的境界呢？对此，陆贾在《新语·至德》篇中有过具体的描述：“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声；官府若无吏，亭落若无民；闾里不讼于巷，老幼不愁于庭……在朝者忠于君，在家者孝于亲。于是，赏善罚恶而润色之，兴辟雍庠序而教诲之。”这说明，陆贾主张的无为并不是什么都不作为，而是有所为有所不为。不为者，是“坚甲利兵”、“深刑刻法”；有为者，是“赏善罚恶”、“兴辟雍庠序”，就是说，要注意提倡德治，而不要严刑峻法。

陆贾虽然提倡德治，但并非反对法治，他的“举措动作不可失法则”，就

说明了这一点。这种法德并举的思想,正是黄老之学的一个特点。长沙马王堆汉墓出土的《黄老帛书·姓争》说:"天德皇皇,非刑不行。穆穆天刑,非德必倾。刑德相养,顺逆若成。"但是鉴于秦王朝严刑峻法造成的严重后果,所以陆贾在此文中突出地强调德治。他希望统治者"尚宽舒以苞(包)身,行中和(中庸之道)以统远",从而使人民"怀其德而归其境,美其治而不敢违其禁"。

要实行德治,就必须重视教化的作用。所以陆贾在文中反复强调教化,认为"上之化下,犹风之靡草","曾、闵之孝,夷、齐之廉,此宁畏法教而为之者哉?……化使其然也"。并引用孔子"移风易俗"的话,说明统治者只有以身作则,才能树立一种良好的社会风气。陆贾的这种法德并举、重视移风易俗的思想,至今仍然具有参考价值。　　(王兴国)

过 秦 论(上)　　贾 谊

秦孝公[1]据崤[2]函[3]之固,拥雍州[4]之地,君臣固守,以窥[5]周室,有席卷天下、包举宇内、囊括四海之意,并吞八荒[6]之心。当是时,商君[7]佐之,内立法度,务[8]耕织,修[9]守战之备;外连衡[10]而斗诸侯。于是秦人拱手[11]而取西河[12]之外。

孝公既没[13],惠王[14]、武王[15]蒙故业,因遗册,南兼汉中[16],西举巴蜀[17],东割膏腴[18]之地,收要害之郡。诸侯恐惧,会盟而谋弱秦,不爱[19]珍器重宝肥美之地,以致[20]天下之士,合从[21]缔交,相与为一。当是时,齐有孟尝[22],赵有平原[23],楚有春申[24],魏有信陵[25]。此四君者,皆明知而忠信,宽厚而爱人,尊贤重士,约从离横,并韩、魏、燕、楚、齐、赵、宋、卫、中山之众。于是六国之士,有甯越、徐尚、苏秦、杜赫[26]之属为之谋,齐明、周最、陈轸、昭滑、楼缓、翟景、苏厉、乐毅[27]之徒通其意,吴起、孙膑、带佗、兒良、王廖、田忌、廉颇、赵奢[28]之朋[29]制[30]其兵。尝以十倍之地,百万之众,叩关而攻秦。秦人开关延[31]敌,九国之师,逡巡[32]遁逃而不敢进。秦无亡矢遗镞之费[33],而天下诸侯已困矣。于是从散约解,争割地而奉秦。秦有余力而制其敝[34],追亡逐北[35],伏尸百万,流

血漂卤[36]。因利乘便，宰割天下，分裂河山。强国请服，弱国入朝。

延及[37]孝文王[38]、庄襄王[39]，享国日浅[40]，国家无事。及至秦王，奋[41]六世之馀烈[42]，振[43]长策[44]而御宇内，吞二周[45]而亡[46]诸侯，履至尊[47]而制六合[48]，执棰拊[49]以鞭笞天下，威振四海。南取百越[50]之地，以为桂林、象郡。百越之君，俯首系颈，委[51]命下吏。乃使蒙恬[52]北筑长城，而守藩篱[53]，却[54]匈奴七百馀里。胡人不敢南下而牧马[55]，士不敢弯弓而报怨。

于是废先王之道，焚百家之言，以愚黔首[56]。堕[57]名城，杀豪俊，收天下之兵，聚之咸阳，销锋铸镝[58]，以为金人十二，以弱黔首之民。然后斩[59]华[60]为城，因河[61]为池[62]，据亿丈之城，临不测之溪以为固。良将劲弩[63]，守要害之处；信臣精卒，陈利兵而谁何[64]！天下已定，秦王之心，自以为关中之固，金城[65]千里，子孙帝王万世之业也。

秦王既没，馀威震于殊俗[66]。陈涉，瓮牖绳枢[67]之子，甿隶[68]之人，而迁徙[69]之徒，才能不及中人，非有仲尼[70]、墨翟[71]之贤，陶朱[72]、猗顿[73]之富；蹑[74]足行伍[75]之间，而倔起什伯之中[76]，率罢散之卒，将数百之众，而转攻秦，斩木为兵，揭[77]竿为旗，天下云集响应，赢[78]粮而景[79]从，山东[80]豪俊，遂并起而亡秦族[81]矣。

且夫天下非小弱也。雍州之地，崤函之固，自若[82]也。陈涉之位，非尊于齐、楚、燕、赵、韩、魏、宋、卫、中山之君；锄[83]耰[84]棘[85]矜[86]，非铦于句戟[87]长铩[88]也；适戍之众[89]，非抗于九国之师；深谋远虑，行军用兵之道，非及乡时之士也。然而成败异变，功业相反也。试使山东之国，与陈涉度长絜大[90]，比权量力，则不可同年而语矣。然秦以区区之地，千乘之权，招八州而朝[91]同列[92]，百有馀年矣，然后以六合为家，崤函为宫。一夫作难而七庙[93]隳，身死人手，为天下笑者，何也？仁义不施，而攻守之势异也。

〔注释〕 ① 秦孝公：姓嬴，名渠梁，曾任用商鞅实行变法，秦国由此强盛。 ②

崤:崤山,在函谷关之东。 ③ 函:函谷关。 ④ 雍州:古代九州之一。 ⑤ 窥:窥伺。 ⑥ 八荒:八方荒远之地,泛指全国各地。 ⑦ 商君:即商鞅,战国时卫人,也称卫鞅。 ⑧ 务:专力从事。 ⑨ 修:整治。 ⑩ 连衡:即"连横",秦国分别和东方六国中某国联手进攻其他国家的一种策略。 ⑪ 拱手:指毫不费力。 ⑫ 西河:指当时秦魏接壤的黄河西岸一带。 ⑬ 没(mò):同"殁",死亡。 ⑭ 惠王:秦惠文王,秦孝公之子。 ⑮ 武王:秦武王,惠文王之子。 ⑯ 汉中:陕西南部汉水流域。 ⑰ 巴、蜀:古二国名,在今四川省。 ⑱ 膏腴:肥沃。 ⑲ 爱:珍惜。 ⑳ 致:招纳。 ㉑ 合从:即"合纵",六国联合抗秦的一种策略。 ㉒ 孟尝:即孟尝君田文,齐国公子。 ㉓ 平原:即平原君赵胜,赵国公子。 ㉔ 春申:即春申君黄歇,楚国贵族。 ㉕ 信陵:即信陵君魏无忌,魏国公子。 ㉖ 甯越、徐尚、苏秦、杜赫:都是当时主张合纵抗秦的谋士。 ㉗ 齐明、周最、陈轸、昭滑、楼缓、翟景、苏厉、乐毅:皆支持合纵抗秦。 ㉘ 吴起、孙膑、带佗、兒良、王廖、田忌、廉颇、赵奢:都是当时著名将领。 ㉙ 朋:伦,类。 ㉚ 制:统帅。 ㉛ 延:迎,纳。 ㉜ 逡(qūn)巡:有顾虑而犹豫不前。 ㉝ 亡矢遗镞(zú)之费:指很小的损失。镞,箭头。 ㉞ 敝:疲困。 ㉟ 北:败北,指败兵。 ㊱ 卤:大盾牌。 ㊲ 延及:延续到。 ㊳ 孝文王:昭襄王之子。 ㊴ 庄襄王:孝文王之子。 ㊵ 享国日浅:在位时间短。 ㊶ 奋:发扬。 ㊷ 烈:功业。 ㊸ 振:举起。 ㊹ 策:马鞭。 ㊺ 二周:指周末的东周和西周。 ㊻ 亡:使……灭亡。 ㊼ 履至尊:履,登上;至尊,指帝位。 ㊽ 六合:指上下四方。 ㊾ 棰拍:同"敲朴",两种打人的刑具,短的为敲,长的为朴。 ㊿ 百越:古代南方越族各部落的总称。 (51) 委:托付。 (52) 蒙恬:秦名将。 (53) 藩篱:指边防。 (54) 却:使……退却。 (55) 牧马:意为侵扰。 (56) 黔首:老百姓。 (57) 堕(huī):同"隳",毁坏。 (58) 镞(jù):一种金银饰器。 (59) 斩:践,沿着。 (60) 华:指华山。 (61) 河:指黄河。 (62) 池:护城河。 (63) 劲弩:这里指弓弩手。 (64) 谁何:谁敢问。 (65) 金城:坚固的城墙。 (66) 殊俗:不同风俗的地方,指边远地区。 (67) 瓮牖绳枢:以破瓮做窗户,用绳索系门轴,指家境极为贫寒。 (68) 甿隶:出卖劳动力的农民。 (69) 迁徙:征发服役。 (70) 仲尼:即孔子。 (71) 墨翟:墨子。 (72) 陶朱:即范蠡,春秋时越人,助勾践灭吴后至陶地经商,自称陶朱公。 (73) 猗顿:春秋时鲁人。 (74) 躡:践。 (75) 行伍:军队。 (76) 倔起阡陌之中:意为来自民间。倔,疑作"俛",同"俯","俛起",俯仰;阡陌,田间小路。 (77) 揭:高举。 (78) 赢:背,负担。 (79) 景:同"影"。 (80) 山东:指崤山以东诸国,战国时指秦以外的六国。 (81) 秦族:秦政权。 (82) 自若:如故。 (83) 鉏(chú):同"锄"。 (84) 耰(yōu):平整土地的农具。 (85) 棘:戟。 (86) 矜:戟柄。 (87) 句戟:带钩的戟。 (88) 长铩:长矛一类的武器。 (89) 适戍之众:因罪被贬戍守边疆的人。 (90) 度长絜大:比量长短大小,意为比权量力。 (91) 朝:使……来朝。 (92) 同列:指原先与秦平等的六国。 (93) 七庙:天子祖庙,意为国家政权。 (张　静)

〔鉴赏〕《过秦论》就是论秦朝的错误。这是汉初思想家贾谊写的一

篇名垂青史、永具历史魅力的政治论文。它以关怀国计民生为务,直抒胸臆,不在为文,而文章写得极好,而且富于哲理性。全文气势纵横,深厚朴茂,说理透彻,笔力锋利,条理缜密。从语言艺术上说,也是一篇杰出的说理散文。

《过秦论》在《史记·秦始皇本纪》中不分篇,贾谊《新书》(从《汉书》中割裂编成)分为上下篇,又被后人裁分为上、中、下三篇。上篇论秦始皇之过,中篇论秦二世之过,下篇论子婴之过。全文过长,这里仅就上篇也即文章的主导部分作简述鉴赏。

贾山的《至言》涉及秦王朝的过错,而全面、系统论述秦王朝过错、总结历史教训的是贾谊宏伟的政论文《过秦论》。

贾谊对秦王朝的兴亡和功过的论述是全面的,历史主义的。他充分论证了秦王朝能统一中国的原因和历史功绩,肯定了商鞅变法"内立法度,务耕织,修守战之备"的内政和外交政策的成功,肯定了统一东方六国的贡献,也充分肯定了"奋六世之馀烈,振长策而御宇内"、北拒匈奴"胡人不敢南下而牧马"的功绩。与此同时,贾谊也尖锐指出秦始皇以暴力统治天下积聚的隐患和危害。他说,莫以为"关中之固,金城千里"就一定能维持"帝王万世之业"。能取胜六国统一天下,未必能战胜"瓮牖绳枢"、揭竿而起的穷人。一旦天下人群起响应,强秦顷刻之间土崩瓦解。以陈涉与六国相比,农民在力量、才智、武器等方面,都是不能同诸侯国同日而语的,但是,打败六国的秦朝却被使用农具的凡夫俗子彻底打败了。这是什么原因?贾谊在这里点明了一个真理:"成败异变,功业相反。"顺时应势的功业,必然成功;逆时违势的功业,必然失败。由"成"到"败"的"异变"趋势,决定于顺应时势,还是忤逆时势。用今天的话表述,就是合乎历史潮流,还是违背历史潮流。

进一步,深一层,贾谊接着分析了为什么秦之兴与秦之亡反差如此之大。他用精练的一句话对此作了判断和总结:"攻守之势异也。"秦统一六国前,战略形势是攻,即以暴力方式统一中国,形势的要求与策略的运用是一致的。统一以后,战略形势改变了,应以"守"的战略方针处理统一后中国的方方面面。"守"就应当讲仁义,不能讲暴力。这是由统一前后矛盾的变化决定的。这种应有的变化,就同前面说的"成败异变,功业相反"的分析前后呼应。"攻"是为了实现地主阶级政权的利益,"守"也是为了地主阶级政权的利益,即守住(并扩展)统治阶级已取得的利益。"仁义不施,为天下笑",就是因为不懂"攻守之势异也"的变化法则和相应对策。贾谊的这

个观点，是对汉初陆贾所说的“逆取顺守”观点的发展，回答了地主阶级取得政权后必须变“取”为“守”，以及如何变“取”为“守”。策略的变化，建立在对形势变化的科学分析的基础上。贾谊的策略论、战略论，源之于他的形势论、时势论。他是一个思想家，也是一个战略家，是一个高于军事战略家的政治战略家。他是从哲学上来分析政治战略和政治策略的。这就使他的《过秦论》的政论具有入木三分的哲理性和深刻性。

贾谊一生坎坷，命运多舛。他曾作为汉文帝的太傅，受到帝王的赏识，却因此受到朝中老臣如周勃、灌婴、张相如、冯敬等人的嫉妒，一生得志之时少，而不得志之时多。但他却因此而深刻思考了人生、社会、历史和宇宙的许多大问题，在探索中升华了自己的思想，提出了许多杰出的哲学观点和政治观点，奠定了他作为封建社会初期杰出思想家的地位。他对当时政治的实际情况，有深刻敏锐的观察力，对现实有批判的勇气（如他在《论积贮疏》中所反映的观点和分析）。这在很大程度上得力于他对历史经验特别是秦王朝灭亡历史教训的总结。而体现在尊古崇今的历史哲学和政治思想中一个深刻的出发点，是他的难能可贵的开明进步的民本思想。先秦时代固有的民本思想被他以历史和现实的新的诠释而得到发展。他对秦王朝历史教训的总结，并没有停留在攻守战略的差异性及其后果的研究上，而是从政策、策略的探讨上升到高层次的现实问题的探讨，强调了作为统治思想主干内容的民本思想的重要性。他指出，以秦始皇为代表的统治者的认识上的误区，就在于对“民本”毫无认识。由于统一六国的成功而导致的志得意满，不认识也不愿认识人民群众在历史进程中的伟大作用，也不懂得在统一以后如何正确处理统治者和人民群众的关系，以及这一问题的紧迫性。由此，贾谊创造性地发展了先秦哲学与孟荀思想中的民本思想。首先，他指出，人民是包括封建统治在内的一切国家统治的基础，“闻之于政也，民无不为本也”（《新书·大政》）。没有人民，国家就失去统治的现实性。人民群众是封建国家和君主统治的命脉，“民无不为命也。国以为命，君以为命，吏以为命”。第二，君主的威力是人民给予的，“民无不为力也。故国以为力，君以为力，吏以为力”。第三，封建统治者成功的业绩，是依靠人民的主体才得以实现的，“民无不为功也”，“国以民为兴坏”。第四，贾谊警告任何统治者千万不要与人民为敌，“民者，至贱而不可简也，至愚而不可欺也。故自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之”《过秦论》。作为一篇政论文，是以坚实的民本思想作为分析一切问题的出发点的，因此，贾谊对历史经验总结才上升到一个新的高度，具有那样的深度和

震撼人心的力量，并为汉代统治阶级制定政略和政策提供了比较坚实的理论基础。同贾山的《至言》相比，贾山只是用尖锐明确的语言和直接的历史体验论述了秦亡的经验教训，对汉文帝热衷打猎提出了批评，并没有上升为理论。而《过秦论》则跨上一个新台阶，以民本思想为理论根基，系统地总结了秦亡汉兴的历史经验教训，从而使《过秦论》成为千古流传的经典名篇。（刘修明）

大 政(上) 贾 谊

闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮①，吏以民为贵贱。此之谓民无不为本也。闻之于政也，民无不为命②也。国以为命，君以为命，吏以为命。故国以民为存亡，君以民为盲明③，吏以民为贤不肖④。此之谓民无不为命也。闻之于政也，民无不为功也。故国以为功，君以为功，吏以为功。国以民为兴坏⑤，君以民为强弱，吏以民为能不能。此之谓民无不为功也。闻之于政也，民无不为力也。故国以为力，君以为力，吏以为力。故夫战之胜也，民欲胜也；攻之得也，民欲得也；守之存也，民欲存也。故率民而守，而民不欲存，则莫能以存矣；故率民而攻，民不欲得，则莫能以得矣；故率民而战，民不欲胜，则莫能以胜矣。故其民之为其上也，接敌⑥而喜⑦，进而不能止，敌人必骇，战由此胜也。夫民之于其上也，接而惧，必走去，战由此败也。故夫灾与福也，非粹⑧在天也，必在士民也。呜呼！戒⑨之戒之！夫士民之志，不可不要⑩也。呜呼！戒之戒之！

行之善⑪也，粹⑫以为福已矣；行之恶也，粹以为灾已矣。故受天之福者，天不功焉⑬；被天之灾，则亦无怨天矣，行自为取之也。知善而弗行，谓之不明；知恶而弗改，必受天殃。天有常福，必与有德；天有常灾，必与夺民时⑭。故夫民者，至贱而不可简⑮也，至愚而不可欺也。故自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而⑯民必胜之。知善而弗行谓之狂，知恶而不改谓之惑。故夫

狂与惑者，圣王之戒也，而君子之愧也。呜呼！戒之戒之！岂其以狂与惑自为之？明君而君子乎，闻善而行之如争，闻恶而改之如仇，然后祸灾可离，然后保福也。戒之戒之！

诛赏之慎焉，故与其杀不辜也，宁失于有罪[17]也。故夫罪也者，疑则附[18]之去已；夫功也者，疑则附之与己。则此毋有无罪而见诛[19]，毋有有功而无赏者矣。戒之哉！戒之哉！诛赏之慎焉，故古之立刑也，以禁不肖，以起[20]怠惰之民也。是以一罪疑则弗遂[21]诛也，故不肖得改也；故一功疑则必弗倍[22]也，故愚民可劝[23]也。是以上有仁誉而下有治名。疑罪从去，仁也；疑功从予，信也。戒之哉！戒之哉！慎其下，故诛而不忌[24]，赏而不曲[25]，不反[26]民之罪而重之，不灭民之功而弃之。故上为非，则谏而止之，以道弼[27]之；下为非，则矜[28]而恕之，道[29]而赦之，柔[30]而假[31]之。故虽有不肖民，化[32]而则[33]之。故虽昔者之帝王，其所贵其臣者，如此而已矣。

人臣之道，思善则献之于上，闻善则献之于上，知善则献之于上。夫民者，唯君者有[34]之，为人臣者助君理之。故夫为人臣者，以富乐[35]民为功，以贫苦[36]民为罪。故君以知贤为明，吏以爱民为忠。故臣忠则君明，此之谓圣王。故官有假而德无假，位有卑而义无卑。故位下而义高者，虽卑，贵也；位高而义下者，虽贵，必穷。呜呼！戒之哉！戒之哉！行道不能[37]，穷困及[38]之。

夫一出而不可反[39]者，言也；一见而不可得掩者，行也。故夫言与行者，知愚之表[40]也，贤不肖之别也。是以智者慎言慎行，以为身福；愚者易[41]言易行，以为身灾。故君子言必可行也，然后言之；行必可言也，然后行之。呜呼！戒之哉！戒之哉！行之者在身，命[42]之者在人，此福灾之本也。道者，福之本；祥者，福之荣[43]也。无道者必失福之本，不祥者必失福之荣。故行而不缘道者，其言必不顾义矣。故纣自谓天王也，桀自谓天子也，已灭之后，民以相骂也。以此观之，则位不足以为尊，而号不足以为荣[43]矣。故君子之贵也，士民贵之，故谓之贵也；故君子之富也，士民乐之，故谓之富也。故君子之贵也，与民以福，故士民

贵之;故君子之富也,与民以财,故士民乐之。故君子富贵也,至于子孙而衰,则士民皆曰:"何君子之道衰之数[44]也?"不肖暴者,祸及其身,则士民皆曰:"何天诛之迟也?"

夫民者,万世之本也,不可欺。凡居于上位者,简士苦民者是谓愚,敬士爱民者是谓智。夫愚智者,士民命之也。故夫民者,大族[45]也,民不可不畏也。故夫民者,多力而不可适[46]也。呜呼!戒之哉!戒之哉!与民为敌者,民必胜之。君能为善,则吏必能为善矣;吏能为善,则民必能为善矣。故民之不善也,吏之罪也;吏之不善也,君之过也。呜呼!戒之戒之!故夫士民者,率[47]之以道,然后士民道也;率之以义,然后士民义也;率之以忠,然后士民忠也;率之以信,然后士民信也。故为人君者,其出令也,其如声;士民学之,其如响;曲折而从君,其如景[48]矣。呜呼!戒之哉!戒之哉!君乡[49]善于此,则佚佚然[50]协,民皆乡善于彼矣,犹景之象形也;君为恶于此,则哼哼然[51]协,民皆为恶于彼矣,犹响之应声也。是以圣王而[52]君子乎,执事而临民者,日戒慎一日,则士民亦日戒慎一日矣,以道先[53]民也。

道者,圣王之行也;文者,圣王之辞也;恭敬者,圣王之容也;忠信者,圣王之教也。夫圣人也者,贤智之师也;仁义者,明君之性也。故尧、舜、禹、汤之治天下也,所谓明君也,士民乐之,皆即位百年然后崩[54],士民犹以为大数[55]也。桀、纣所谓暴乱之君也,士民苦之,皆即位数十年而灭,士民犹以为大[56]久也。故夫诸侯者,士民皆爱之,则其国必兴矣;士民皆苦[57]之,则国必亡矣。故夫士民者,国家之所树而诸侯之本也,不可轻也。呜呼!轻本不祥,实为身殃。戒之哉!戒之哉!

〔注释〕 ① 威侮:威,威望;侮,侮辱,没有威望。 ② 命:命脉。 ③ 盲明:盲,眼睛看不见,意为闭塞;明,眼睛明亮,意为聪明。 ④ 不肖:不贤能,无才无德。 ⑤ 兴坏:兴,兴旺;坏,衰败。 ⑥ 接敌:与敌人交锋。 ⑦ 喜:情绪振奋。 ⑧ 粹:完全。 ⑨ 戒:警戒,警惕。 ⑩ 要:重视。 ⑪ 行之善:指善的行为。 ⑫ 粹:聚集。 ⑬ 天不功焉:意为天没有作什么事功。功,作事功。 ⑭ 夺民时:指在耕种或收获季节强迫人民服徭役。 ⑮ 简:简慢,轻视。 ⑯ 而:和。 ⑰ 失于有罪:使

有罪的人得不到应有的惩罚。　⑱ 附:顺从,倾向。　⑲ 见诛:被诛戮。见,表被动。　⑳ 起:振奋。　㉑ 遂:立即。　㉒ 倍:同"背",违背。　㉓ 劝:鼓励。　㉔ 忌:怨诽。　㉕ 曲:委曲。　㉖ 反:类推。　㉗ 弼:辅佐。　㉘ 矜:怜悯。　㉙ 道:引导,开导。　㉚ 柔:安抚。　㉛ 假:给予宽大。　㉜ 化:感化。　㉝ 则:使……遵守法则。　㉞ 有:领有。　㉟ 富乐:使……富裕和安乐。　㊱ 贫苦:使……贫苦。　㊲ 不能:不勉励。　㊳ 及:到来。　㊴ 反:同"返"。　㊵ 表:标志。　㊶ 易:轻易,随便。　㊷ 命:命名,指根据一个人的行为实际,给予一定的名称。　㊸ 荣:光华。　㊹ 数:同"速",快速。　㊺ 大族:广大的群众。族,群,众。　㊻ 适:同"敌"。　㊼ 率:引导。　㊽ 景:同"影"。　㊾ 乡:同"向"。　㊿ 佚佚然:轻快的样子。　(51) 哼哼然:嘈杂的样子。　(52) 而:和。　(53) 先:引导,带头作出榜样。　(54) 崩:逝世。　(55) 大数:大局,大计。　(56) 大:通"太",过分。　(57) 苦:以……为困苦。　(张　静)

〔鉴赏〕　贾谊是西汉初年著名的青年政论家,他在总结秦亡汉兴经验教训的基础上写成的《大政》,集中反映了他的"民者,万世之本"的政治哲学思想,把源于先秦的民本思想推到了高峰,成为他的代表作。

西汉建国伊始,高祖刘邦召集群臣围绕"秦所以失天下,吾所以得之者何"的主题,展开了深入持久的大讨论。曾以客从高祖定天下的陆贾,作《新语》十二篇,指出:秦之所以失天下,在于"举措暴众而用刑太极"(《新语·无为》),迫使广大饥寒之民揭竿而起。有鉴于此,汉"欲建国,强盛、辟地、服远者,必得之于民"(《新语·至德》)。秦因失民而亡,汉因得民而兴,成为这场大讨论的基本结论,几乎成为刘汉统治集团的共识,最高统治者亦"称善"。

贾谊步入宦海后,继承陆贾的治国方略。他提醒人们说,建国二十多年的汉朝潜伏着与秦朝同样的危机,指出:"曩之为秦者,今转为汉矣。"(《新书·时变》)为了免蹈亡秦覆辙,贾谊以吸取亡秦教训、巩固刘汉统治为主题,作《大政》两篇。文章开宗明义指出:"闻之于政也,民无不为本也。"又说:"夫民者,万世之本也。"

在这里,"本"是指"根本"、"本体"。人民是国家的根本,君王的根本,官吏的根本。没有了人民,国将不国,君无以为君,吏无以为吏。退一万步说,即便有了国、君、吏,其安危、威侮、贵贱,均由人民决定。"本",是贾谊民本思想中最重要的概念。为了说明"民者万世之本"这一核心理论,贾谊提出"命"、"功"、"力"等概念。

"命"是指与"天命"相对立的"民命"。贾谊认为,国家的存亡,君王的盲明,官吏的贤与不肖,不是由"天命"决定的,只有民众才是国家、君王、官

吏命运的决定力量。“故夫灾与福也,非粹在天也,必在士民也。”把民众的作用提到与“天命”相对立的高度,肯定民众是一切灾福的决定力量,这就否定了“天命”的作用。进而,贾谊又用“功”与“力”具体说明了“民命”的重大历史作用。民之“功”具体表现在:它决定国家的兴亡,君王的强弱,官吏的能与不能。“士民皆爱之,则其国必兴矣;士民皆苦之,则国必亡矣。”尧、舜、禹、汤等明君,“士民乐之,皆即位百年然后崩”;桀纣等暴君,“士民苦之,皆即位数十年而灭”。“为人臣者,以富乐民为功,以贫苦民为罪。”民之“力”集中表现在民心向背决定战争胜负:民心向,则战必胜、攻必得、守必存;民心背,则战莫能胜、攻莫能得、守莫能存。总之,民命、民功、民力,具体体现了“民本”。

那么,民何以成为国家的根本呢?贾谊从三个方面作了具体说明。第一,民众在人口中占大多数,力量最大,不可战胜。“夫民者,大族也”;“夫民者,多力而不可适(敌)也”;“与民为敌者,民必胜之”。第二,民众是生产社会财富的主体。贾谊引用古人的话说:“一夫不耕,或为之饥;一妇不织,或为之寒。”(《新书·无蓄》)没有民众的男耕女织,整个社会就会在饥寒中崩溃。第三,民众是国家永远不可易置的基础。贾谊说:“王者有易政而无易国,有易吏而无易民。”君王可以改变政令,却无法改变国家;可以随时任免官吏,却永远不能易置民众。这种分析,应该说是颇具说服力的。

既然民众是国家的根本,那么为了固本应采取哪些措施呢?贾谊认为,至少应做到以下几点:第一,要爱民。贾谊说:“凡居于上位者,简士苦民者是谓愚,敬士爱民者是谓智。”他把尧舜禹汤称为“明君”,是因为他们“敬士爱民”,“士民乐之,皆即位百年”。由此,他把是否“爱民”作为衡量官吏忠不忠的标准,指出:“吏以爱民为忠。”爱民的目的是为了得民心,贾谊说:“民者,弗爱则弗附。”第二,要富民。贾谊认为:“圣王在上位,使民富且寿。”(《新书·修政语下》)他甚至把“富民”与“贫民”作为判别人臣功罪的标准,指出:“夫为人臣者,以富乐民为功,以贫苦民为罪。”第三,慎诛赏。贾谊主张“慎其下”,指出:“诛赏之慎焉,故与其杀不辜也,宁失于有罪也。”谨慎地对待和处理民众中的疑罪,慎用刑罚,可以防止错杀无辜。

贾谊的民本思想带有强烈的现实针对性,其理论贡献是这样,其理论缺陷也如此。他在总结秦亡汉兴的经验教训中,把滥觞于先秦的民本思想推向新的高峰。这些思想为最高统治者所青睐,并在文帝时得到一定程度的实践,促成了中国封建社会中第一个黄金时代——文景之治的到来。

(陈增辉)

举贤良对策一　　董仲舒

陛下发德音，下明诏，求天命与情性，皆非愚臣之所能及也。

臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天迺[1]先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败迺至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也，自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之。事在强勉[2]而已矣。强勉学问，则闻见博而知益明，强勉行道，则德日起而大有功，此皆可使还[3]至而立有效者也。《诗》曰，"夙夜匪解[4]"，书云，"茂[5]哉茂哉"，皆强勉之谓也。

道者，所繇[6]适于治之路也；仁、义、礼、乐，皆其具也。故圣王已没，而子孙长久，安宁数百岁，此皆礼乐教化之功也。王者未作乐之时，迺用先王之乐宜于世者而以深入教化于民。教化之情不得，雅颂之乐不成。故王者功成作乐，乐其德也。乐者，所以变民风、化民俗也，其变民也易，其化人也著[7]；故声发于和，而本于情，接于肌肤，臧[8]于骨髓，故王道虽微缺而筦[9]弦之声未衰也。夫虞氏之不为政久矣，然而乐颂遗风犹有存者，是以孔子在齐而闻韶也。

夫人君莫不欲安存而恶危亡，然而政乱国危者甚众。所任者非其人而所繇者非其道，是以政日以仆灭[10]也。夫周道衰于幽厉，非道亡也，幽厉不繇也。至于宣王，思昔先王之德，兴滞补弊，明文武之功业，周道粲然复兴。诗人美之而作，上天祐之，为生贤佐。后世称诵，至今不绝，此夙夜不解行善之所致也。孔子曰："人能弘道，非道弘人也。"故治乱废兴在于己，非天降命，不可得反，其所操持悖[11]谬，失其统也。

臣闻天之所大，奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人，同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。书曰："白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为乌。"此盖受命之符也。周公曰："复[12]哉复哉！"孔子曰："德不孤，必有邻。"皆积

善累德之效也。及至后世，淫佚衰微，不能统理群生，诸侯背畔⑬，残贼良民以争壤土，废德教而任刑罚。刑罚不中，则生邪气；邪气积于下，怨恶畜于上，上下不和，则阴阳缪戾⑭而妖孽生矣，此灾异所缘而起也。

臣闻命者，天之令也；性者，生之质也；情者，人之欲也。或夭或寿，或仁或鄙，陶冶而成之，不能粹⑮美，有治乱之所生，故不齐也。孔子曰："君子之德，风也；小人之德，草也；草上之风必偃⑯。"故尧舜行德，则民仁寿；桀纣行暴，则民鄙夭。夫上之化下，下之从上，犹泥之在钧，唯甄者⑰之所为；犹金之在熔，唯冶者之所铸。"绥之斯徠⑱，动之斯和"，此之谓也。

臣谨案《春秋》之文，求王道之端，得之于正；正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意曰，上承天之所为而下以正其所为，正王道之端云尔。然则王者欲有所为，宜求其端于天。天道之大者在阴阳⑲，阳为德，阴为刑，刑主杀而德主生，是故阳常居大夏而以生育养长为事，阴常居大冬而积于空虚不用之处，以此见天之任⑳德不任刑也。天使阳出布施于上而主岁功㉑，使阴入伏于下而时出佐阳，阳不得阴之助，亦不能独成岁，终阳以成岁为名，此天意也。王者承天意以从事，故任德教而不任刑，刑者不可任以治世，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，不顺于天，故先王莫之肯为也。今废先王德教之官，而独任执法之吏治民，毋迺任刑之意与？孔子曰："不教而诛谓之虐。"虐政用于下，而欲德教之被㉒四海，故难成也。

臣谨案《春秋》谓一元㉓之意。一者，万物之所从始也；元者，辞之所谓本也；谓一为元者，视大始㉔而欲正本也，《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方，四方正，远近莫敢不壹于正而亡有邪气奸其间者。是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖㉕，五谷孰㉖而草木茂，天地之间，被润泽而大丰美，四海之内，闻圣德而皆徠臣，诸福之物，可致㉗之祥，莫不毕至，而王道终矣。孔子曰："凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！"自悲可致此

物而身卑贱不得致也。今陛下贵为天子，富有四海，居得致之位，操可致之势，又有能致之资，行高而恩厚，知明而意美，爱民而好士，可谓谊主[28]矣，然而天地未应而美祥莫至者，何也？凡以教化不立而万民不正也。

夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防[29]之，不能止也。是故教化立而奸邪皆止者，其堤防完也；教化废而奸邪并出，刑罚不能胜者，其堤防坏也。古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务；立太学[30]以教于国，教庠序[31]以化于邑，渐[32]民以仁，摩民以谊，节民以礼。故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也。

圣王之继乱世也，扫除其迹而悉去之，复修教化而崇起之。教化已明，习俗已成，子孙循之，行五六百岁，尚未败也。至周之末世，大为亡道以失天下。秦继其后，独不能改，又益甚之，重禁文学，不得挟书，弃捐礼谊而恶闻之，其心欲尽灭先圣之道，而颛[33]为自恣苟简之治，故立为天子，十四岁而国破亡矣。自古以来，未尝有以乱济乱，大败天下之民如秦者也。其遗毒余烈，至今未灭，使习俗薄恶，人民嚚顽[34]，抵冒殊扞，孰烂如此之甚者也。孔子曰："腐朽之木，不可雕也；粪土之墙，不可圬也。"今汉继秦之后，如朽木粪墙矣，虽欲善治之，亡可奈何，法出而奸生，令下而诈起，如以汤止沸，抱薪救火，愈甚亡益也。

窃譬之琴瑟不调[35]，甚者必解而更[36]张之，乃可鼓也；为政而不行，甚者必变而更化之，乃可理也。当更张而不更张，虽有良工，不能善调也；当更化而不更化，虽有大贤，不能善治也。故汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。古人有言曰："临渊羡[37]鱼，不如退而结网。"今临政而愿治七十余岁矣，不如退而更化，更化则可善治，善治则灾害日去，福禄日来。诗云："宜民宜人，受禄于天。"为政而宜于民者，固当受禄于天。

夫仁、谊、礼、知、信，五常之道，王者所当修饬[38]也。五者修饬，故受天之祜而享鬼神之灵，德施于方外，延及群生也。

〔注释〕 ① 迺(nǎi):乃。 ② 强勉:努力、勉励。 ③ 还:迅速。 ④ 解:通"懈",懈怠。 ⑤ 茂:通"懋",勉力。 ⑥ 繇:通"由",从、自。 ⑦ 著:显著。 ⑧ 臧:通"藏"。 ⑨ 筦(guǎn):乐器名。 ⑩ 仆灭:败亡。 ⑪ 悖:违背。 ⑫ 复:报答。 ⑬ 畔:通"叛"。 ⑭ 缪戾:错乱、违背。 ⑮ 粹:纯粹。 ⑯ 偃:倒下。 ⑰ 甄者:推行教化的人。 ⑱ 徠:归顺。 ⑲ 阴阳:古代哲学概念,《易》"一阴一阳谓之道"。 ⑳ 任:主张。 ㉑ 岁功:一年的收成。 ㉒ 被:遍布。 ㉓ 一元:事物开始泛称一元。 ㉔ 大始:原始。 ㉕ 殖:繁殖。 ㉖ 孰:通"熟"。 ㉗ 致:达到。 ㉘ 谊主:指知礼仪的君主。 ㉙ 堤防:管束。 ㉚ 太学:古学校名,即国学。 ㉛ 庠序:地方学校。 ㉜ 渐:浸染。 ㉝ 顓:通"专"。 ㉞ 嚚顽:轻狂顽固。 ㉟ 调:协调。 ㊱ 更:重新。 ㊲ 羡:贪图、想慕。 ㊳ 修饬:整治。 (饶玲一)

〔鉴赏〕 汉武帝元光元年(前 134 年),在崇尚黄老、非薄《五经》的太皇太后窦氏死后一年,汉武帝着手推行儒术,他所做的第一件大事,是把各地推举出的贤良——深通古今治国之道的儒家学者召集到京师,开展极其隆重的策问。

西汉初年经济凋敝,自高祖至景帝,以黄老清静无为思想治国,扫除烦苛,与民休息,半个世纪后大见成效,府库充盈,国力日强,汉帝国已是今非昔比了。但与此同时,历史积累的问题也突显出来,如礼乐未兴尊卑不显,诸侯王分裂倾向依然存在,和亲退让政策不能阻止匈奴的屡屡入侵,等等。面对这些问题,以武帝为首的中央政权迫切需要重新确立治国理念,以儒术代替黄老,有为取代无为,以便大展宏图,大建功业。

汉武帝需要的当然不是《五经》、《论语》、《孟子》等古老词句的照搬照抄,而是结合汉代实际,经过重新解释,具有时代特点的儒家思想。当时的儒家学说门派繁多,究竟哪家的理论最适合时代的要求?需要考查。因而,策问除了要达到宣传的目的,还要完成比较与甄别的任务。在这场策问中董仲舒脱颖而出。

董仲舒是这次接受策问的贤良之首。他是一位《春秋》公羊学者,将儒家思想与阴阳五行以及当时的崇天神学结合在一起,形成独具特色的董氏理论。在回答武帝提出的三道策问中,精彩扼要地阐述了自己的观点。武帝接受他的建议"罢黜百家,独尊儒术",在汉代和整个中国政治史学术史上产生深远的影响。

在第一道策问中,天人关系是一个重点问题。董仲舒认为,天关怀人君,时时观察他们的作为,如果积善累德,就会降下祥瑞,加以鼓励;如有失道之处,便以灾害来谴告,以怪异来警惧,以促其改正。只要不是大无道之

君，上天总要“扶持而全安之”，只有不知改悔的，才会让他垮台。武帝问，天降下惩罚之后，是否会一直持续下去，无论人主改与不改？董氏认为不是这样，一切都在人的努力，衰败的周朝经宣王的努力得以中兴，这就证明“治乱兴废在于己，非天降命，不可得反”。总之，“强勉学问，则闻见博而知益明，强勉行道，则德日起而大有功”。天虽然有极大权能与威力，但它决不随意祸福人君，人的命运实际上是由自己决定的。

治国之道是另一重点。董仲舒说：“道者，所由适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。”以仁义礼乐为道，既与道家划清了界限，也与法家显出不同。在道家看来，天下事无可为，无为自然优于仁义礼乐，后者特别是其中的礼乐，乃是危害天下的东西，它在人们中间分出贫富贵贱，必然引发争夺与阴谋、暴力，是天下祸乱的根源。但是董仲舒坚持认为，君臣父子夫妇乃是天定的秩序，礼乐使人遵守这个秩序，如能加强教化使人心安于此，即使王道小有缺失，也可保江山无虞。在法家看来，天下必须用法、术、势加以控制，赏罚则是最有力的工具，要治国决不能依靠儒家的仁爱、教化。董仲舒把与儒法分歧概括为作任德与任刑的对立，以为天是任阳不任阴的，所以人君就应该依照这个法则，在政治活动中任德不任刑。实施德政，重视教化，就可以争取到人心，这是长治久安的关键。

董仲舒说：“屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。”（《春秋繁露·玉杯》）他极力维护君主专制，但也知道无限的君权是危险的，只好抬出天来对君权加以控制。这是董氏体系的优点，也是它的缺点。神道设教是儒家公开的秘密，皇帝当然知道天是怎么回事。上天的控制仅在他认为有利，或在能够容忍的限度之内才是允许的，否则他就会将它一脚踢开。董仲舒在受到重用之后常谈灾异，没有犯过忌讳。但他有一篇谈灾异的旧稿，一直收藏在家。有一同僚为了害他，将此稿偷出，呈给汉武帝。这次大概是犯了忌讳，汉武帝读罢大怒，召集儒者前来评说，董仲舒的一位弟子不知是本师所写，说是“大愚”。于是把董仲舒下了诏狱，问成死罪。后来，汉武帝念他尊儒有功，饶他不死。但是，从此董仲舒再也不敢谈论灾异了。历代儒者都想用天来限制君权，但效果总是微乎其微。　　（阎　韬）

人副天数　　董仲舒

天德施，地德化[1]，人德义。天气上，地气下，人气在其间。

春生夏长，百物以兴；秋杀[2]冬收[3]，百物以藏。故莫精于气，莫富于地，莫神于天。天地之精所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以倚[4]。物疢疾[5]莫能为仁义，唯人独能为仁义；物疢疾莫能偶[6]天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也，形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍[7]理脉[8]，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气[9]之类也。观人之体，一何高物之甚，而类于天也。物旁折[10]取天之阴阳以生活耳，而人乃烂然[11]有其文理。是故凡物之形，莫不伏从[12]旁折天地而行，人独题[13]直立端向，正正当之。是故所取天地少者，旁折之；所取天地多者，正当之。此见人之绝[14]于物而参[15]天地。是故人之身，首耸[16]而圆，象天容也；发，象星辰也；耳目戾戾[17]，象日月也；鼻口呼吸，象风气也；胸中达知，象神明也；腹胞实虚，象百物也。百物者最近地，故要[18]以下，地也。天地之象，以要为带[19]，颈以上者，精神尊严，明天类之状也；颈而下者，丰厚卑辱，土壤之比也；足布而方，地形之象也。是故礼，带置绅[20]，必直其颈，以别心也。带而上者尽为阳，带而下者尽为阴，各有分。阳，天气也；阴，地气也。故阴阳之动，使人足病，喉痹起，则地气上为云雨，而象亦应之也。天地之符，阴阳之副[21]，常设于身，身犹天也，数与之相参[22]，故命与之相连也。天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏[23]，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也。此皆暗肤著身[24]，与人俱生，比而偶之掩合[25]。于其可数也，副[26]数；不可数者，副类[27]，皆当同而副天，一[28]也。是故陈其有形[29]，以著其无形者，拘其可数者，以著其不可数者。此言道之亦宜以类相应，犹其形也，以数相中也。

〔注释〕 ① 化：化生。 ② 杀：肃杀。 ③ 收：收敛。 ④ 倚：立。 ⑤ 疢(chèn)疾：疢，热病。疢疾：这里指缺陷。 ⑥ 偶：匹配、配合。 ⑦ 空窍：孔窍。 ⑧ 理脉：指血管和脉络。 ⑨ 神气：精神气息。 ⑩ 旁折：偏侧，指兽类偏侧行走。

⑪ 烂然：光辉的样子。　⑫ 伏从：俯伏顺从。　⑬ 题：通“头”。　⑭ 绝：超出。⑮ 参：通“三”，指人与天地鼎足而为三。　⑯ 贲(fén)：通“颁”。　⑰ 戾戾：指眼睛和耳朵都两两相背。　⑱ 要：通“腰”。　⑲ 带：腰带。　⑳ 绅：长衣带。　㉑ 副：副本。　㉒ 相参：相合。　㉓ 五藏：五脏。　㉔ 暗肤著身：暗暗地附着在人身上。㉕ 掩合：密合、吻合。　㉖ 副：符合。副数意为天的四时、五行、十二月、三百六十日与人的四肢、五脏、大骨节十二、小骨节三百六十的数目相符合。　㉗ 类：同类。指数目不合者可在形状上相似，如头圆类天、足方类地。　㉘ 一：天人一致、天人相类。㉙ 有形：人的形体，如四肢、五脏等。　（毛慧君）

〔鉴赏〕《春秋繁露》之《人副天数》，是董仲舒论述其自然神论的宇宙观之天人合一思想的重要篇章。他以人与天相比类，“于其可数也，副数；不可数者，副类”，说明“人受命乎天”而与天相副。这可以说是其以“同类相动”为理论依据的“天人感应”论的理论前提。

董仲舒认为，天有“十端”（《春秋繁露·天地阴阳》），而“天道之大者在阴阳”（《汉书·董仲舒传》）。天地正是通过阴阳四时的运行，化生、养成了万物和人类，且“事功无已，终而复始”（《春秋繁露·王道通三》）。所以在董仲舒看来，天为“万物之祖”（《春秋繁露·顾命》），“亦人之曾祖父也”（《春秋繁露·为人者天》）。然而，天地之精气造化，“莫贵于人”。这是因为，“人受命乎天”，故能超然于万物之上；物因自身固有之“疢疾”，所以不能为仁义，唯有人独能行仁义；物因自身固有之“疢疾”，不能与天地相匹配，唯有人独能与天地相匹配。例如，骨节、形体、耳目、孔窍，以及人心之喜、怒、哀、乐，皆可与天地之象、数比类、偶合。

观人之形体，也就是万物之一种，为何却能远远高于动物而类天呢？董仲舒认为，一切动物都不是直立而是旁折之，以采天之阴阳二气，谋其生活，而人则与此不同，乃“烂然有其文理”者，即是有文化、讲礼仪者。是故，一切动物之形体，无不都是“伏从旁折天地而行”，只有人独能挺立端向前行，堂堂正正，其中的缘由就是，取天地之精少者“旁折之”，取天地之精多者“正当之”。由此我们即可见人超越于万物而“参天地”的情形了。

正是据此，董仲舒列举了许多人参天地的现象：人身之首颁而呈圆形，像天之容貌；人身之头发，如天上散布之星辰；人之耳目“戾戾”灵光，有似日月辉明；鼻口吸呼，赛似风气出入孔窍之流荡；人心胸通达之知，像天之神明普察；人的腹、胞实虚错代，亦如百物之生生流变；足平布而方者，像地之形。人身以腰为带，分而为上下；腰以上者，乃“精神尊严”之所在，类天之情状；腰以下者，为“丰厚卑辱”之位，即壤土之喻；故带以上者尽为阳，带

以下者尽为阴，阳阴各有其分，不得变动；否则，使阳阴错位，人足病而喉痹起，其寿命则危矣，这就如同地气上升，则必有云雨之象应之。

董仲舒认为，天地的符号，阴阳之副本，常设于人身，所以说人之身如天，其数可与天相参，故人的命运亦与之相连。天以一岁之数形成了人身，故人身之小骨节有三百六十六块，副天一年之日数；人身大骨节有十二分，副天一年之月数；人之身内有五脏，副天之五行数；人之身外有四肢，副天一年四季之数；人有醒有眠，副天之有昼有夜；人有刚有柔，副天之有冬有夏；人时常有哀有乐，副天之有阴有阳；人之心有思想计虑，副天之有度数；人际之间，行有伦理，副天地有高低、贵贱与尊卑。所有这些，皆暗自附着于人身，且与人俱生，与天相比而偶合，与其可数者，副其数，不可数之者，则副其类，皆当同诸于天而副天，与天“一也”。这里的天人之副，显然是列其有形，以彰其无形，执其可数者，以显其不可数者。以此来论道，则亦适宜于以类应之，犹似以数与其形体相合也。

董仲舒的《人副天数》所采用的，可以说是一种“以类合”、“以数偶”但是“无类类比”的方法，牵强附会地将人与天予以比附，从而把本来是与天非同类的人，归结为与天同类者，由此得出了人与天相副和天人合一思想，这样便为他以“同类相动”为理论依据，进而论述其著名的“天人感应”论，作了理论上的准备。董仲舒在这里所采用的，实际上是一种也可叫做经验类推的方法，而且是直观经验类推法。对于这种经验类推法，无疑是不应全盘否定的，而应肯定其中所包含的合理成分，因为其中包含的类比方法，至今仍是人们认识事物的重要方法之一。但是，今天研究和运用这种方法，第一不可总是停留在经验范围内，第二要力戒对经验类比或类推的主观应用。董仲舒为了把天神秘化，将天说成是能够赏善罚恶和具有意志之天，先是把天与人归结为同类，然后再引出其天人感应论，这种“无类类比”法无疑就是对经验类推的主观应用。就其“天人合一”思想而论，应该说亦有相当的合理成分在焉，这无论是对人的生存发展，还是对现代化建设，也都有其重要的现实意义；但是他又将其神秘化，以论证人世的封建伦常关系和封建专制的合理性，则无疑是荒谬的。（王永祥）

论六家要旨 司马谈

《易·大传》曰：“天下一致而百虑，同归而殊涂。”夫阴阳、

儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。

尝窃观阴阳之术，大祥[1]而众忌讳，使人拘而多所畏。然其序四时之大顺[2]，不可失也。

儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从。然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。

墨者俭而难遵，是以其事不可遍循。然其彊[3]本节用，不可废也。

法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。

名家使人俭而善失真，然其正名实，不可不察也。

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮[4]名法之要，与时迁移，应物变化。立俗[5]施事，无所不宜。指约[6]而易操，事少而功多。儒者则不然，以为人主，天下之仪表也，君倡而臣和，主先而臣随。如此则主劳而臣逸。至于大道之要，去健羡[7]，绌[8]聪明，释此而任术。夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。

夫阴阳、四时、八位[9]、十二度[10]、二十四节[11]，各有教令，曰"顺之者昌，逆之者亡"，未必然也。故曰使人拘而多畏。夫春生，夏长，秋收，冬藏，此天道之大经[12]也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰四时之大顺不可失也。

夫儒者以六艺为法。六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼，故曰博而寡要，劳而少功，若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。

墨者亦尚尧、舜，言其德行，曰"堂高三尺，土阶三等，茅茨[13]不翦，采椽[14]不斫；饭土簋[15]，歠土刑[16]，粝粢[17]之食，藜藿[18]之羹；夏日葛衣，冬日鹿裘"，其送死，桐棺三寸，举音不尽其哀，教丧礼，必以此为万民率。使天下共若此，则尊卑无别也。夫世异时移，事业不必同，故曰俭而难遵。要曰彊本节用，则人给家足之道也。此墨子之所长，虽百家弗能废也。

法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣，

可以行一时之计，而不可长用也，故曰严而少恩。若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗能改也。

名家苛察缴绕⑲，使人不得反其意，专决于名，时失人情，故曰使人检而善失真。若夫控名责实，参伍⑳不失，此不可不察也。

道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用，无成势，无常形，故能究万物之情；不为物先，不为物后，故能为万物主；有法无法，因时为业；有度无度，因物兴舍。故曰"圣人不朽，时变是守"。虚者，道之常也；因者，君之纲也；群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之窾㉑。窾言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成！乃合大道，混混㉒冥冥㉓，光耀天下，复反无名。凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复合，故圣人重之。由是观之，神者，生之本也，形者，生之具也；不先定其神形，而曰我有以治天下，何由哉！

〔注释〕 ① 大祥：古时父母死去两周年的祭礼。 ② 大顺：根据德、礼、法、信封建礼教的准则而达到的安定境界。 ③ 彊：加强。 ④ 撮：合。 ⑤ 俗：习俗、风气。 ⑥ 约：简约。 ⑦ 健羡：贪欲而不满足。 ⑧ 绌：除去。 ⑨ 八位：八卦位。 ⑩ 十二度：即十二宫。指太阳与月亮沿黄道运行一周，每年会合十二次，每次会合有一定的部位。 ⑪ 二十四节：二十四个节气。 ⑫ 大经：自然规律。 ⑬ 茅茨：茅草屋顶。 ⑭ 采椽：用柞木作为椽。 ⑮ 土簋：盛饭的瓦器。 ⑯ 土刑：盛汤的瓦器。 ⑰ 粝粢：粗米饭。 ⑱ 藜藿：藜和藿分别为穷人所吃的野菜。 ⑲ 缴绕：纠缠、烦琐。 ⑳ 参伍：错综比较、以为验证。 ㉑ 窾：空。 ㉒ 混混：指阴阳二气混沌未分前的蒙昧状态。 ㉓ 冥冥：昏暗。 （饶玲一）

〔鉴赏〕 《论六家要旨》见于《史记·太史公自序》，司马迁对其父司马谈一生的学问总考察后，觉得它是他父亲最重要也最能代表他们父子思想见解的文章。在文章中，司马谈将先秦诸子分为六个主要学派，每派用非常概括的几个字作了介绍，然后又用简短的语言作了精当的评判，因此它反映了他们父子对先秦诸子的看法，又由于他们概括、批评十分扼要得当，一直被认为是研究先秦诸子的入门文章，为治诸子哲学者们所称道不衰。

文章称儒家以“六艺为法”，但因经传以千万数，累世不能通其学。当年不能究其礼，因此批评他们“博而寡要，劳而少功”，但肯定儒家对君臣父子之礼，夫妇长幼差别仍不可易。说墨家与儒家相同“亦尚尧舜道”，但指出墨家主张“节用、短丧，尚同”与儒家有差别，这是因为“世异时移，事业不必同”，因而认为其学说“俭而难遵”，但他们主张“强本节用”，可以使“人给家足”，故不可废。文章对法家特点概括为“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”，批评他们“严而少恩”、“可以行一时之计，而不可长用”，但法家“正上下君臣之分”则不可改。名家在论名物上过分严密检校，反而使人们不能抓清事物的本质，论证的方法也过于“苛察缴绕”，使人不能了解它的真正含义，但他们能循名责实，在错综参互比较之后，仍可以了解事实真相，应当分别考察，适当采用。由于司马父子做的是太史的官，曾学天官于唐都，受《易》于杨何，他们掌管的是阴阳、历数，卜筮的事，故叙阴阳家于六家之首，但他并不迷信阴阳，指出阴阳家宣扬“阴阳、四时、八位、十二度、二十四节，各有教令，曰‘顺之者昌，逆之者亡’”，但司马谈认为“未必然也”，批评他们“大祥而众忌讳，使人拘而多所畏”，这是很合科学的，与后来《论衡·讥日》的观点很接近。但他又强调说：“春生，夏长，秋收，冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰四时之大顺不可失也。”古代农业受到四季气候的制约很厉害，故提出“四时之大顺不可失”的论断，很公正地处理这些问题，这是很令人钦佩的。

司马谈曾学《道论》于黄子，他研究道家是花了工夫的，把道家摆在六家最末，用赞美的语气写了一大段文字：“道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用，无成势，无常形，故能究万物之情；不为物先，不为物后，故能为万物主；有法无法，因时为业；有度无度，因物兴舍。故曰‘圣人不朽，时变是守’。”至于道家的学术渊源，他指出道家是“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化。立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多”。更值得注意的是，对道家的评语，几乎无一贬辞。他讲的道家究竟是指哪一类道家，这是《论六家要旨》传世以来争论不息，虽说有过一些论证，但恍惚迷离，并没有搞清楚的。

1973年，长沙马王堆汉墓出土了帛书《经法》，对比《论六家要旨》，可见两者的许多提法相同。在“因阴阳之大顺”上，《经法·称》里便有“凡论必以阴阳[明]大义，天阳地阴，春阳秋阴，夏阳冬阴，昼阳夜阴，……诸阳者法天，……诸阴者法地，地(之)德安徐正静柔节先定，善予不争，此地[之]度而雌之节也”；在“采儒墨之善”方面，《经法·君正》里便有“兼爱无私，则民

亲上";在"撮名法之要"方面,《经法·道法》开头就说"道生法,法者,引得失以绳,而明曲直者也",在《君正》里更提出"法度者,正之至也,而以法度治者不可乱也"。《经法》里也有论名理的专章,提出"天下有事,必审其名,……循名厩(究)实,理之所之,是必为福,非必为灾",进一步要"以法为符,审察名理终始"。《论六家要旨》提出道家的三种学术渊源,在《经法》里都可找到它的根据,《经法》经唐兰先生研究,即《汉书·艺文志》的《黄帝四经》,因此我们有充分理由相信《论六家要旨》中的道家是按《黄帝四经》作推衍的。更值得注意的是司马谈论道家最后总结了一句:"故曰:'圣人不朽,时变是守'。"这句话也见于《经法·观》,不过《观》作"圣人不巧,时变是守",它又见于《国语·越语》下,勾践想伐吴,范蠡认为时机尚未成熟,因此他说:"未可也,蠡闻之,'上帝不巧,时变是守'。强索者不祥,得时不成,反受其殃,失德灭名,流走死亡,有夺,有予,有不予,王无蚤图。"说明这种道家是主张入世的,它与《老子》的"绝圣弃智,民利百倍",及《庄子·胠箧》主张的"圣人不死,大盗不止"是何等的不同。反映出黄学主张积极研求时变,如何去因应时变,取得胜利。黄学要求"与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜",这样才能达到"指约而易操,事少而功多"。西汉初期奉行的政策,是奉黄学为指针的,汉宣帝是一"信赏必罚,综核名实"之主。太子劝他"宜用儒生",他作色曰:"汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何独任德教,用周政乎!且俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所言,何足委任?"乃叹曰:"乱我家者太子也。"一次提到汉家制度,一次提到乱我家者(乱我家即乱我汉家制度),而对汉家制度宣帝的解释是"本以霸王道杂之",这种"霸王道杂之",也就是"因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要",这难道还不足以说明《论六家要旨》中所说的道家就是黄学吗?黄学也同老子一样,主张无为而无不为,主张以因循为用,故有人称之为黄老。汉代文帝、窦太后及景帝均好黄老,两三代的休养生息,造成了强大的经济实力,才有汉武帝的国力强盛,抵御匈奴,将版图扩大到西域。汉初的盖公、曹参、陈平、田叔、汲黯都是著名的汉代学黄老的政治家,黄学在历史中的作用是不可磨灭的。

(龙 晦)

货殖列传(节选) 司马迁

老子曰:"至治之极,邻国相望,鸡狗之声相闻,民各甘[1]其

食，美其服，安其俗，乐其业，至老死不相往来。”必用此为务，挽近世[2]涂民耳目，则几无行矣。

太史公曰：夫神农以前，吾不知已。至若诗、书所述虞、夏以来，耳目欲极声色[3]之好，口欲穷刍豢[4]之味，身安逸乐，而心夸矜势能之荣。使俗之渐[5]民久矣，虽户说以眇论[6]，终不能化。故善者因之，其次利导之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。

夫山西[7]饶材、竹、榖[8]、纑[9]、旄[10]、玉石，山东多鱼、盐、漆[11]、丝、声色，江南出楠、梓、姜[12]、桂、金、锡、连[13]、丹沙、犀、瑇瑁[14]、珠玑、齿革，龙门、碣石北多马、牛、羊、旃裘[15]、筋角，铜铁则千里往往山出棊置[16]。此其大较也。皆中国人民所喜好，谣俗[17]被服、饮食，奉生、送死之具也。故待农而食之，虞[18]而出之，工而成之，商而通之。此宁有政教发征期会哉？人各任其能，竭其力以得所欲。故物贱之征[19]贵，贵之征贱，各劝其业，乐其事，若水之趋下，日夜无休时，不召而自来，不求而民出之，岂非道之所符而自然之验邪？周书曰：“农不出则乏其食，工不出则乏其事，商不出则三宝绝，虞不出则财匮少，财匮少而山泽不辟[20]矣。”此四者，民所衣食之原也，原大则饶，原小则鲜[21]。上则富国，下则富家。贫富之道，莫之夺予，而巧者有余，拙者不足。

……

故曰：“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱。”礼生于有而废于无。故君子富好行其德，小人富以适其力。渊深而鱼生之，山深而兽往之，人富而仁义附焉。富者得势益彰[22]，失势则客无所之，以而不乐，夷狄益甚。谚曰：“千金之子，不死于市。”此非空言也。故曰：“天下熙熙[23]，皆为利来；天下攘攘，皆为利往。”夫千乘之王，万家之侯，百室之君，尚犹患贫，而况匹夫编户之民乎！……

是以廉吏久，久更富，廉贾归富。富者，人之情性所不学而俱欲者也。故壮士在军，攻城先登，陷阵却[24]敌，斩将搴旗，前蒙矢石，不避汤火之难者，为重赏使也。其在闾巷[25]少年，攻剽椎

埋，劫人作奸，掘冢铸币，任侠并兼，借交报仇，篡逐幽隐，不避法禁，走死地如鹜[26]者，其实皆为财用耳。今夫赵女郑姬，设形容[27]，揳鸣琴，揄长袂[28]，蹑利屣，目挑心招，出不远千里，不择老少者，奔富厚也。游闲公子，饰冠剑，连车骑，亦为富贵容也。弋射渔猎，犯晨夜，冒霜雪，驰阬谷，不避猛兽之害，为得味也。博戏驰逐，斗鸡走狗，作色[29]相矜，必争胜者，重失负也。医方诸食技术之人，焦神[30]极能，为重糈[31]也。吏士舞文弄法，刻章伪书；不避刀锯之诛者，没于赂遗[32]也。农工商贾畜长，固求富益货也，此有知尽能索耳，终不余力而让财矣。

谚曰："百里不贩樵，千里不贩籴[33]。居之一岁，种之以谷；十岁，树之以木；百岁，来之以德。"德者，人物之谓也。

今有无秩禄之奉，爵邑之人，而乐与之比者，命曰"素封"[34]。……此其人皆与千户侯等。然是富给之资也，不窥市井，不行异邑，坐而待收，身有处士之义而取给焉。若至家贫亲老，妻子软弱，岁时无以祭祀进酿[35]，饮食被服不足以自通，如此不惭耻[36]，则无所比矣。是以无财作力，少有斗智，既饶争时[37]，此其大经也。今治生不待危身取给，则贤人勉焉。是故本富为上，末富次之，奸富最下。无岩处奇士之行而长贫贱，好语仁义，亦足羞也。

凡编户之民，富相什[38]则卑下之，伯[39]则畏惮之，千则役，万则仆，物之理也。夫用贫求富，农不如工，工不如商，刺绣文不如倚市门。此言末业，贫者之资也。……

夫纤啬[40]筋力，治生之正道也，而富者必用奇胜；田农拙业，而秦阳以盖一州；掘冢奸事也，而田叔以起；博戏恶业也，而桓发用之富；行贾丈夫贱行也，而雍乐成以饶；贩脂辱处[41]也，而雍伯千金；卖浆小业也，而张氏千万；洒削[42]薄技也，而郅氏鼎食；胃脯[43]简微耳，浊氏连骑；马医浅方，张里击钟；此皆诚壹[44]之所致。

由是观之，富无经业[45]，则货无常主，能者辐辏[46]，不肖者瓦解。千金之家比一都之君，巨万者乃与王者同乐，岂所谓"素封"者邪，非也？

〔注释〕 ① 甘:以……为甘。此后,"美其食"、"安其俗"、"乐其业"均为同样结构的句式。 ② 挽近世:挽,通"晚"。挽近世,即现世。 ③ 声色:音乐舞蹈。 ④ 刍豢:家畜。 ⑤ 渐:感染、影响。 ⑥ 眇论:眇,通"妙",精妙之论。 ⑦ 山西:这里指太行山以西。 ⑧ 榖(gǔ):树名,形似楮树,树皮可制纸。 ⑨ 纻:苎麻。 ⑩ 牦:牦牛,尾巴处有长毛,可供装饰用。 ⑪ 漆:木名,落叶乔木,其汁可作为涂料。 ⑫ 姜(jiāng):生姜,草本植物,根茎辛辣,用为调味品。 ⑬ 连:铅矿。 ⑭ 瑇瑁:即玳瑁,龟类动物,它的甲是名贵的装饰品。 ⑮ 旃裘:用毡毛制成的衣服。 ⑯ 棊置:棊,同"棋"。棊置,棋布。 ⑰ 谣俗:流行的风俗习惯。 ⑱ 虞:管山林水泽出产的官。 ⑲ 征:象征。 ⑳ 辟:开、通。 ㉑ 鲜:少、贫乏。 ㉒ 彰:显明。 ㉓ 熙熙:热闹的样子。 ㉔ 却:使……退却。 ㉕ 闾巷:里巷,这里泛指民间。 ㉖ 骛:从事、追求。 ㉗ 形容:容貌。 ㉘ 袂(mèi):袖口。 ㉙ 作色:脸上变色、生气。 ㉚ 焦神:烦躁。 ㉛ 糈(xǔ):粮食。 ㉜ 赂遗:贿赂的财物。 ㉝ 粟(dí):谷物。 ㉞ 素封:指没有爵邑俸禄而所得财富相当于封君。 ㉟ 醵(jù):聚食饮酒。 ㊱ 惭耻:惭愧羞耻。 ㊲ 争时:逐时争利。 ㊳ 什:十倍。 ㊴ 伯:百倍。 ㊵ 纤啬:琐屑。 ㊶ 辱处:下贱的行当。 ㊷ 洒削:磨刀的行当。 ㊸ 胃脯:食物名,将羊肚煮熟,调以味,晒干而成。 ㊹ 诚壹:心志专一。 ㊺ 经业:经常业务。 ㊻ 辐辏:车辐集中于轴心,比喻钱或物聚集在一处。 (侯玲一)

〔鉴赏〕 司马迁与其父司马谈都是信仰黄学的人,黄学与老学有许多不同,最主要是黄学注意"时变",认为要研究时变,才能积极应世。司马迁著《史记》是要"以究天人之际,通古今之变,成一家之言","通古今之变"也就是研究时代的变化。所以,他撰《史记》,既注重了天文、地理,撰写了《天官书》、《河渠书》,还特别注意国民生计,写出《平准书》。《平准书》基本上可视为一篇先秦经济史。他还专门撰写了《货殖列传》,叙述了那些具有创业精神的手工业者及杰出的商人的活动,在二千年前这不能不说他独具卓识。

《货殖列传》首先批判了《老子》那种违背时代进化的论点。老子说:"至治之极,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来",他把进入封建社会的周代,硬要拉到落后的原始社会,显然与黄学注重时变及标榜要"通古今之变"的司马迁为手工业家、商业家立传的意见不合。无怪司马迁用严厉的口气批评老子"必用此为务,挽近世涂民耳目,则几无行矣"。接着下段又说:"至若诗、书所述虞、夏以来,耳目欲极声色之好,口欲穷刍豢之味,身安逸乐而心夸矜势能之荣。使俗之渐民久矣,虽户说以眇论,终不能化,故善者因之,其次利导之,其次教诲之,其次整齐之,最下者与之争。"这

段意思说,人们有耳目声色之好,口想吃美味,又要贪图安逸,追求富贵,你以高深的道理去劝他,他不会听的。最好的手段是按照他们各自经营的生业去发展,不要去强制阻遏,其次者加以利导,其次加以教育,再其次用制度加以规范,最下等是与民争利。这种因循之道就是《论六家要旨》论道家"其术以虚无为本,以因循为用"的方法。《管子·心术上》说:"无为之道,因也,因也者,无益无损也,以其形因为之名,此因之术也。"下面又说:"故道贵因,因其能者,言所用也",这就解释得更加明确,无怪乎序文二段提到管子,序文末段引用《管子·牧民》"仓廪实而知礼节,衣食足而知荣辱"。可见司马迁作《货殖列传》,管子其人与其书,在他的思想占了何等地位。

除管子外,序文占重要地位的就是太公望,他说:"太公望封于营丘,地潟卤,人民寡,于是太公劝其女工,极技巧,通渔盐,则人物归之,繈至而辐辏,故齐冠带衣履天下,海岱之间敛袂而往朝焉,其后齐中衰,管子修之,设轻重九府,则桓公以霸,九合诸侯,一匡天下,而管氏亦有三归,位在陪臣,富于列国之君,是以齐富强至于威宣也。"太公望治齐政策是"尊贤尚功",尊重妇女"劝其女功",与儒家周公治鲁的政策"尊尊亲亲",歧视妇女有显著的不同。孔子在《论语·八佾》对管仲有三归大加责备,认为管仲"官事不摄,焉得俭",又说"管仲之器小哉!""管氏而知礼,孰不知礼",而《货殖列传》里却赞扬管子,认为管仲虽"亦有三归,位在陪臣,富于列国之君",但他能继续执行太公望的政策,使齐国富强一直保持到齐威王与宣王,并没有什么不对,它表明了司马迁重视黄学,忽视孔子的态度,无怪班固在《司马迁列传》里要说"又其是非颇缪于圣人,论大道则先黄老而后六经,序游侠则退处士而进奸雄,述货殖则崇势利而羞贫贱,此其所蔽也",班固他不懂得先黄老与述货殖本是一个思想体系下来的,都是从太公望、管子以来的齐学,也就是后世所称的黄学,或黄老之学。《货殖列传序》较短,不过四五段,除"夫山西饶材、竹、穀、纑、旄、玉石,……而自然之验邪"一段没有直接涉及到黄老思想外,其余各段均以黄学贯穿,这跟他们父子两人的学术思想有关,并非全如姚姬传所说:"子长见其时天子不能以宁静淡薄先海内。"这从序后述的货殖名人内容,也可以得到证明。

《序》后所写的人物中,第一位是范蠡。范蠡与《黄帝四经》很有关系,《国语·越语》下所见范蠡的话,许多见于《黄帝四经》,而最重要且带纲领性的话"圣人不朽,时变是守"既见于《越语》、《黄帝四经》,又见于《论六家要旨》,《论六家要旨》正是以"圣人不朽,时变是守"去总结道家的,因此把范蠡摆在《货殖列传》之首,把孔门弟子子贡列第二,仍是"先黄老而后六

经"的精神作指导，第三个是白圭，司马迁叙述白圭"当魏文侯时，李克务尽地力，而白圭乐观时变，故人弃我取，人取我予"。白圭乐观时变，仍是按"时变是守"的原则经商，注意世事和市场的变化，才能知道在什么情况下"人弃我取，人取我予"。

"人弃我取，人取我予"总结了范蠡"乃治产积居，与时逐而不责于人，故善治产者，能择人而任时"，所以白圭"趋时若猛兽鸷鸟之发"，自白圭以下各家多是按这原则经营致富的：如乌氏擩畜牧，到牲畜多了，便"斥卖，求奇缯物，间献戎王"；蜀卓氏是赵国人，秦灭赵，迁徙赵国许多人于巴蜀，很多人想迁近点，而卓氏本"人弃我取"，"乃求远迁，致之临邛"，因此"铁山鼓铸，……富至童八百人"；宣曲任氏，当"秦之败也，豪杰争取金玉，任氏独窖仓粟"，楚汉连年战争，"民不得耕种，米石至万，任氏以此致富"，因此《货殖列传》不但提高工商业者的地位，还从道家黄学派去总结了他们致富之道，司马迁在两千年前具有市场意识，有市场经营头脑，这很不简单。

当然他也看到工商业者"大者倾郡，中者倾县，小者倾乡里"的不良现象，他本人受到腐刑，在囚禁中感到"家贫，财赂不足自赎，交游莫救"，对于经济上的困难，深有切肤之痛，著《史记》时不免有些牢骚。但他写作《货殖列传》仍是选择了"贤人所以富者，令后世得以选择"，对于贩脂、卖浆、洒削、胃脯、马医他并不轻视，认为他们"纤啬筋力，治生之正道"，"富者必用奇胜"，因此他们的致富，"皆诚壹之所致"。这比起班固在《汉书·货殖列传》里破口大骂这些人"皆越法矣"，是显然有差别的。

最末他总结了一条经商致富的原则，即"富无经业，则货无常主，能者辐辏，不肖者瓦解"，说明商人要会辩证地看待市场，一出现好的商机，便要立刻抓住，否则便会坐失机会，甚至瓦解。　　（龙　晦）

论贵粟疏

晁　错

圣王在上而民不冻饥者，非能耕而食之，织而衣之也，为开其资财之道[1]也。故尧、禹有九年之水，汤有七年之旱，而国亡捐瘠[2]者，以畜积多而备先具也。今海内为一，土地人民之众不避[3]汤、禹，加以亡天灾数年之水旱，而畜积未及者，何也？地有遗利[4]，民有余力，生谷之土未尽垦，山泽之利未尽出也，游食之

民未尽归农⑤也。

民贫，则奸邪⑥生。贫生于不足，不足生于不农，不农则不地著⑦，不地著则离乡轻家，民如鸟兽，虽有高城深池⑧，严法重刑，犹不能禁也。夫寒之于衣，不待轻暖；饥之于食，不待甘旨⑨；饥寒至身，不顾廉耻。人情，一日不再食则饥，终岁不制衣则寒。夫腹饥不得食，肤寒不得衣，虽慈母不能保其子，君安能以有⑩其民哉！明主知其然也，故务民于农桑，薄⑪赋敛，广畜积，以实仓廪，备水旱，故民可得而有也。

民者，在上所以牧⑫之，趋利⑬如水走下，四方亡择⑭也。夫珠玉金银，饥不可食，寒不可衣，然而众贵⑮之者，以⑯上用之故也。其为物轻微易臧⑰，在于把握，可以周海内而亡饥寒之患。此令臣轻背其主，而民易去其乡，盗贼有所劝⑱，亡逃者得轻资⑲也。粟米布帛生于地，长于时，聚于力，非可一日成也；数石⑳之重，中人㉑弗胜，不为奸邪所利，一日弗得而饥寒至。是故明君贵五谷而贱金玉。

今农夫五口之家，其服役者不下二人，其能耕者不过百亩，百亩之收不过百石。春耕夏耘，秋获㉒冬臧；伐薪樵，治官府，给徭役；春不得避风尘，夏不得避暑热，秋不得避阴雨，冬不得避寒冻，四时之间亡日休息；又私自㉓送往迎来，吊死㉔问疾，养孤长幼在其中。勤苦如此，尚复被㉕水旱之灾，急政暴赋，赋敛不时㉖，朝令而暮改。当具㉗，有者半贾㉘而卖，亡者取倍称㉙之息，于是有卖田宅、鬻㉚子孙以偿责者矣。

而商贾大者积贮倍息，小者坐列贩卖，操其奇赢㉛，日游都市，乘上之急，所卖必倍。故其男不耕耘，女不蚕织，衣必文采㉜，食必粱㉝肉；亡农夫之苦，有什伯㉞之得。因其富厚，交通㉟王侯，力过吏势，以利相倾；千里游敖㊱，冠盖相望，乘坚策肥，履丝曳缟㊲。此商人所以兼并农人，农人所以流亡者也。

今法律贱㊳商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣。故俗之所贵，主之所贱也；吏之所卑㊴，法之所尊也。上下相反，好恶乖迕㊵，而欲国富法立，不可得也。

方今之务，莫若使民务农而已矣。欲民务农，在于贵粟；贵粟之道，在于使民以粟为赏罚。今募天下入[41]粟县官，得以拜爵，得以除罪[42]。如此，富人有爵，农民有钱，粟有所渫[43]。夫能入粟以受爵，皆有余者也，取于有余，以供上用，则贫民之赋可损[44]，所谓损有余补不足，令出而民利者也。顺于民心，所补者三：一曰主用足，二曰民赋少，三曰劝[45]农功。

今令民有车骑马一匹者，复卒[46]三人。车骑者，天下武备也，故为复卒。神农之教曰："有石城十仞，汤池百步，带甲百万，而亡粟，弗能守也。"以是观之，粟者，王者大用，政之本务[47]。今民入粟受爵至五大夫以上，乃复一人耳，此其与[48]骑马之功相去远矣。爵者，上之所擅[49]，出于口而亡穷；粟者，民之所种，生于地而不乏。夫得高爵与免罪，人之所甚欲也。使天下入粟于边，以受爵免罪，不过三岁，塞下之粟必多矣。

〔注释〕 ① 资财之道：生财之道。 ② 捐瘠：捐，丢弃；瘠，未腐烂的尸体。 ③ 不避：不少于。 ④ 遗利：余利，引申为潜力。 ⑤ 归农：从事农业生产。 ⑥ 奸邪：奸诈邪恶的行为。 ⑦ 地著：依附于土地而定居下来。 ⑧ 池：护城河。 ⑨ 甘旨：美味的食物。 ⑩ 有：拥有、统治。 ⑪ 薄：减轻。 ⑫ 牧：统治。 ⑬ 趋利：追求私利。 ⑭ 亡择：不加选择。 ⑮ 贵：看重。 ⑯ 以：因为。 ⑰ 臧：通"藏"。 ⑱ 劝：诱导。 ⑲ 轻资：轻便的财物。 ⑳ 石：古代的重量单位，汉代一石为现在的三十斤。 ㉑ 中人：一般的人。 ㉒ 秋获：秋收。 ㉓ 私自：各自。 ㉔ 吊死：祭奠死者。 ㉕ 被：遭受。 ㉖ 不时：没有一定的时间。 ㉗ 具：交纳。 ㉘ 贾：通"价"。 ㉙ 倍称：加倍。 ㉚ 鬻(yù)：卖。 ㉛ 奇赢：指可获取暴利的奇缺货物。 ㉜ 文采：华丽的衣服。 ㉝ 粢：上等的小米。 ㉞ 仟伯：即阡陌，田地。 ㉟ 交通：往来、交往。 ㊱ 游敖：出游。 ㊲ 曳缟：披着洁白的丝绸做的衣服。 ㊳ 贱：压低。 ㊴ 卑：鄙视。 ㊵ 乖迕：相反。 ㊶ 入：交纳。 ㊷ 除罪：免罪。 ㊸ 渫(xiè)：分散。 ㊹ 损：减少。 ㊺ 劝：劝勉、鼓励。 ㊻ 复卒：免去兵役。 ㊼ 本务：事物的根本。 ㊽ 其与：比起……来。 ㊾ 擅：专有、掌握。 （悦玲一）

〔鉴赏〕 晁错的这篇著名奏疏，是反映西汉统治者重视农业、坚持重本抑末方针的一个重要文献。

中国封建社会，是以小农经济为基础的。所以自先秦开始，儒、墨、法等各家都十分重视农业生产，强调以农为本。西汉初期，由于长期战乱，农

业生产受到严重破坏。经过一段时间的休养生息，到了文帝时期，农业生产逐步恢复，但从事工商等“末业”的人也越来越多。正如《汉书·食货志》所说：“时民近战国，皆背本趋末。”司马迁在《史记·货殖列传》也说，当时既有一些诸侯经营工商业，得以巨富；也有一些巨商大贾，富比人君，“游诸侯”。正是针对这种情况，贾谊在文帝前元二年（前173年）上了一个《论积贮疏》，痛陈：“今背本而趋末，食者甚众，是天下之大残也；淫侈之俗，日月以长，是天下之大贼也。残贼公行，莫之或止；大命将泛，莫之振救。”并且明确提出，要“驱民而归之农，使天下各食其力。末技游食之民转而缘南亩，则蓄积足而人乐其所矣。可以富安天下”（贾谊《新书·瑰玮》）。文帝接受了贾谊的建议，亲自“籍田躬耕，以劝百姓”，并下了一道诏书说：“农，天下之大本也，民所恃以生也；而民或不务本而事末，故生不遂。朕忧其然。故今兹亲率群臣，农以劝之。”（《汉书·文帝纪》）

可是，事情并非像文帝想的那样简单，重末轻本的社会倾向没有因他的一道“圣旨”而得到抑制。相反，到了文帝前元十二年，居然出现了“法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣”的严重情况。这时，晁错便向文帝上《论贵粟疏》。为了解决“俗之所贵，主之所贱也；吏之所卑，法之所尊也”这一尖锐的矛盾，晁错提出了“贵粟”的主张。如果说，贾谊的“驱民而归之农”的主张，主要是从治国的指导思想强调要重农，而没有解决如何重农的具体措施的话，那么晁错提出的“贵粟”，则是企图从具体措施上来解决这个问题。因为实践证明，如果光有正确的指导思想，而没有正确的措施来保证它的落实，重农的方针仍然是会落空的。

晁错为什么要以“贵粟”作为解决重农问题的突破口呢？这是与粮食在国家经济和政治生活中的重要地位分不开的。所以晁错在这篇疏中极力论证粮食的重要作用。小农经济主要是靠手工操作，劳动生产率低下（“百亩之收不过百石”），粮食生产的数量是与投入粮食生产劳动力的人数成正比的。如果从事工商等“末业”的人太多，粮食的生产和贮备就会不足。所以晁错说，当时蓄积未足的原因，就是由于“游食之民未尽归农也”。粮食不足，农民就会贫困。晁错指出，农民贫困所造成的社会后果是双重的：一是将使农民“离乡轻家”，从而使社会上“游食之民”增多，严重影响社会的安定；二是“民贫，则奸邪生”，一些人“饥寒至身”，就会“不顾廉耻”，干出种种危害社会的罪恶勾当。晁错对当时农民被官府、商人和高利贷者盘剥的痛苦，是非常同情的。他不仅抨击了官府“急政暴赋，赋敛不时，朝令而暮改”；而且细致地刻画了商人和高利贷者“操其奇赢”，“交通王侯”，“兼

并农人”,因而造成农民“流亡”的具体情景。

那么,怎样才能“贵粟”呢?晁错说:“贵粟之道,在于使民以粟为赏罚。今募天下入粟县官,得以拜爵,得以除罪。”他认为那些能够入粟受爵的人,都是有钱的人,富人能出钱买爵,朝廷的钱就会多,朝廷的钱多了,就可以减轻农民的赋税。因此其好处有三:一是朝廷的费用充足,二是农民的赋税减少,三是可以劝民务农。粮食多了,还可以保证边疆的戍卒有充足的粮食。因为当时西北边境的匈奴等少数民族经常侵犯内地,晁错在上《论贵粟疏》的前一年,还上过《守边劝农疏》和《募民实边疏》,主张在边境地区进行屯垦。他认为,一方面坚持进行屯垦,一方面又实行“贵粟”政策,增加对边境戍卒的粮食供应,国家就会有充足的力量去对付匈奴的侵犯了。

晁错的“贵粟”主张,在当时不失为一个有效的方针。尽管他讲的这些方法,如“明君贵五谷而贱金玉”和入粟拜爵免罪,都是属于行政手段的范畴。晁错的贵粟主张,在当时的确是一种有效的具体政策措施,它在一定程度上解决了以农为本的问题。　　(王兴国)

原　道　训(节选)　　《淮南子》

夫道者,覆天载地,廓①四方,柝②八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀授无形。原③流泉涔④,冲⑤而徐盈,混混滑滑⑥,浊而徐清。故植⑦之而塞于天地,横之而弥于四海,施之无穷而无所朝夕;舒之幎⑧于六合,卷之不盈于一握。约⑨而能张,幽而能明,弱而能强,柔而能刚。横四维⑩而含阴阳,纮⑪宇宙而章三光。甚淖而滒⑫,甚纤而微。山以之高,渊以之深,兽以之走,鸟以之飞,日月以之明,星历以之行,麟以之游,凤以之翔。

泰古⑬二皇⑭,得道之柄⑮,立于中央,神与化游,以抚四方,是故能天运地滞⑯,轮转而无废⑰,水流而不止,与万物终始。风兴云蒸,事无不应,雷声雨降,并应无穷,鬼出电入,龙兴鸾集,钧⑱旋毂⑲转,周而复匝⑳。已雕已琢,还反于朴。无为为之而合于道,无为言之而通乎德。恬愉㉑无矜而得于和,有万不同而便于性。神托于秋毫之末,而大宇宙之总。其德优天地而和阴

阳，节四时而调五行。呴谕[22]覆育，万物群生；润于草木，浸于金石；禽兽硕大，毫毛润泽，羽翼奋[23]也，角觡[24]生也；兽胎不贖[25]，鸟卵不毈[26]；父无丧子之忧，兄无哭弟之哀；童子不孤，妇人不孀；虹霓不出，贼星[27]不行。含德之所致也。

夫太上[28]之道，生万物而不有，成化而弗宰[29]。跂行[30]喙息[31]，蠉飞[32]蠕动[33]，待而后生，莫之知德；待之后死，莫之能怨。得以利者不能誉，用而败者不能非；收聚蓄积而不加富，布施禀授而不益贫；旋县[34]而不可究，纤微而不可勤。累之而不高，堕之而不下；益之而不众，损之而不寡；斫之而不薄，杀之而不残；凿之而不深，填之而不浅。忽兮恍[35]兮，不可为象兮；恍兮忽兮，用不屈[36]兮；幽兮冥兮，应无形兮；遂[37]兮洞[38]兮，不虚动兮；与刚柔卷舒兮，与阴阳俯仰兮。

昔者冯夷、大丙之御也，乘云车[39]，入云霓，游微雾，骛[40]恍忽，历远弥高以极往；经霜雪而无迹，照日光而无景[41]；扶摇[42]抮抱[43]羊角[44]而上。经纪[45]山川，蹈腾昆仑，排阊阖[46]，沦[47]天门。末世之御，虽有轻车良马，劲策[48]利锻[49]，不能与之争先。是故大丈夫恬然无思，澹然无虑；以天为盖，以地为舆[50]，四时为马，阴阳为御；乘云陵霄，与造化者俱。纵志舒节，以驰大区。可以步而步，可以骤[51]而骤；令雨师[52]洒道，使风伯[53]扫尘；电以为鞭策，雷以为车轮；上游于霄雿[54]之野，下出于无垠之门。刘[55]览偏照，复守以全；经营[56]四隅，还反[57]于枢。故以天为盖则无不覆也；以地为舆则无不载也；四时为马则无不使也，阴阳为御则无不备也。是故疾而不摇，远而不劳，四支不动，聪明不损而知八纮[58]九野[59]之形埒[60]者。何也？执道要之柄而游于无穷之地。

是故天下之事不可为也，因其自然而推之；万物之变不可究也，乘其要归之趣[61]。夫镜水之与形接也，不设智故[62]而方圆曲直弗能逃也。是故响[63]不肆应，而景不一设，叫呼仿佛[64]，默然自得。人生而静天之性也。感而后动性之害也。物至神应，知[65]之动也。知与物接而好憎生焉，好憎成形而知诱于外，不能反己而天理灭矣。故达于道者，不以人易天，外与物化而内不失其

情。至无[66]而供其求，时骋[67]而要其宿。小大修[68]短，各有其具[69]，万物之至，腾踊肴乱而不失其数[70]。是以处上而民弗重，居前而众弗害，天下归之，奸邪畏之。以其无争于万物也，故莫敢与之争。

夫临江而钓，旷日而不能盈罗。虽有钩箴[71]芒距[72]，微纶[73]芳饵，加之以詹何、娟嬛[74]之数，犹不能与网罟[75]争得也。射者扞乌号之弓[76]，弯棋[77]卫之箭，重之羿、逢蒙[78]子之巧，以要[79]飞鸟，犹不能与罗者竞多，何则？以所持之小也。张天下以为之笼，因江海以为罟，又何亡鱼失鸟之有乎！故矢不若缴[80]，缴不若无形之像。夫释大道而任小数，无以异于使蟹捕鼠、蟾蠩[81]捕蚤，不足以禁奸塞邪，乱乃逾滋。昔者夏鲧作三仞[82]之城，诸侯背之，海外有狡心。禹知天下之叛也，乃坏城平池，散财物，焚甲兵，施之以德，海外宾伏[83]，四夷纳职[84]，合诸侯于涂山，执玉帛者万国。故机械之心藏于胸中则纯白不粹、神德不全；在身者不知，何远之所能怀？是故革坚则兵利，城成则冲[85]生；若以汤沃[86]沸，乱乃逾甚。是故鞭噬[87]狗，策蹄马而欲教之，虽伊尹、造父[88]弗能化。欲寅[89]之心亡于中，则饥虎可尾，何况狗马之类乎！故体道者逸而不穷，任数者劳而无功。夫峭法刻诛者非霸王之业也；垂策繁用者非致远之术也。离朱[90]之明，察箴末于百步之外，不能见渊中之鱼；师旷[91]之聪，合八风之调而不能听十里之外。故任一人之能，不足以治三亩之宅也。

修[92]道理之数，因天地之自然，则六合不足均也。是故禹之决渎[93]也，因水以为师；神农之播谷也，因苗以为教。夫萍树根于水，木树根于土，鸟排虚而飞，兽蹠[94]实而走；蛟龙水居，虎豹山处，天地之性也。两木相摩而然[95]，金火相守而流，员[96]者常转，窾[97]者主浮，自然之势也。是故春风至则甘雨降，生育万物，羽者妪伏[98]，毛者孕育，草木荣华，鸟兽卵胎：莫见其为者而功既成矣。秋风下霜，倒生[99]挫伤[100]，鹰雕搏鸷，昆虫蛰藏，草木注根，鱼鳖凑渊：莫见其为者，灭而无形。木处橑巢[101]，水居窟穴，禽兽有艽[102]，人民有室；陆处宜牛马，舟行宜多水；匈奴出秫[103]裘，于越

生葛绨[104]：各生所急以备燥湿，各因所处以御寒暑，并得其宜，物便其所。由此观之，万物固以自然，圣人又何事焉！九疑[105]之南，陆事寡而水事众，于是民人被[106]发文[107]身，以像鳞虫；短绻[108]不绔[109]，以便涉游，短袂[110]攘卷，以便刺舟，因之也。雁门之北，狄[111]不谷食，贱长贵壮，俗尚气力，人不弛弓，马不解勒[112]，便之也。故禹之裸国，解衣而入，衣带而出，因之也。今夫徙树者，失其阴阳之性则莫不枯槁。故橘树之江北则化而为枳，鸜鹆[113]不过济，貉[114]渡汶则死。形性不可易，势居不可移也。是故达于道者反于清净，穷于物者终于无为。以恬养性，以漠处神，则入于天门。

所谓天者，纯粹朴素，质直皓白，未始有与杂糅者也。所谓人者，偶[115]瞍[116]智故，曲巧伪诈，所以俯仰于世人而与俗交者也。故牛歧蹄[117]而戴角，马披鬣而全足者，天也；络马之口，穿牛之鼻者，人也。循天者与道游者也；随人者与俗交者也。夫井鱼不可与语大，拘于隘也；夏虫不可与语寒，笃[118]于时也；曲士不可与语至道，拘于俗束于教也。故圣人不以人滑[119]天，不以欲乱情；不谋而当，不言而信，不虑而得，不为而成；精通于灵府[120]，与造化者为人[121]。

夫善游者溺，善骑者堕，各以其所好，反自为祸。是故好[122]事者未尝不中[123]，争利者未尝不穷也。昔共工之力，触不周之山，使地东南倾。与高辛[124]争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀[125]。越王翳[126]逃山穴，越人熏而出之，遂不得已。由此观之，得在时，不在争；治在道，不在圣。土处下不争高，故安而不危；水下流不争先，故疾而不迟。昔舜耕于历山，期年而田者争处墝埆[127]，以封壤[128]肥饶相让。钓于河滨，期年而渔者争处湍濑[129]，以曲隈[130]深潭相予。当此之时，口不设言，手不指麾[131]，执玄德于心而化驰若神。使舜无其志，虽口辩而户说之，不能化一人。是故不道之道，莽乎大哉！夫能理三苗[132]，朝羽民，徙裸国，纳肃慎[133]，未发号施令而移风易俗者，其唯心行者乎！法度刑罚何足以致之也？是故圣人内修其本而不外饰其末，保其精神，偃[134]其智

故，漠然无为而无不为也，澹然无治也而无不治也。所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。万物有所生而独知守其根；百事有所出而独知守其门。故穷无穷，极无极；照物而不眩，响应而不乏。此之谓天解[135]。

故得道者志弱[136]而事强，心虚而应当。所谓志弱而事强者，柔毳[137]安静，藏于不敢，行于不能，恬然无虑，动不失时，与万物回周旋转，不为先唱[138]，感而应之。是故贵者必以贱为号，而高者必以下为基。托小以包大，在中以制外；行柔而刚，用弱而强，转化推移，得一之道而以少正多。所谓其事强者，遭变应卒[139]，排患扞[140]难，力无不胜，敌无不凌；应化揆[141]时，莫能害之。是故欲刚者必以柔守之，欲强者必以弱保之。积于柔则刚，积于弱则强，观其所积，以知祸福之乡。强胜不若己者，至于若己者而同。柔胜出于己者，其力不可量。故兵强则灭，木强则折，革固则裂，齿坚于舌而先之敝。是故柔弱者生之干[142]也，而坚强者死之徒[143]也。先唱者，穷之路也，后动者，达之原也。何以知其然也？凡人中寿七十岁，然而趋害指凑[144]，日以月悔也，以至于死。故蘧伯玉年五十而有四十九年非。何者？先者难为知，而后者易为攻也；先者上高则后者攀之，先者逾下则后者蹑[145]之，先者隤陷则后者以谋，先者败绩则后者违之。由此观之，先者则后者之弓矢质的[146]也，犹镎[147]之与刃，刃犯难而镎无患者，何也？以其托于后位也。此俗世庸民之所公见也，而贤知者弗能避也。所谓后者，非谓其底[148]滞而不发，凝结而不流，贵其周于数而合于时也。夫执道理以耦[149]变，先亦制后，后亦制先。是何则？不失其所以制人，人不能制也。时之反侧[150]，间不容息，先之则太过，后之则不逮[151]。夫日回而月周，时不与人游，故圣人不贵尺之璧而重寸之阴，时难得而易失也。禹之趋时也，履遗而弗取，冠挂而弗顾，非争其先也，而争其得时也。是故圣人守清道而抱雌节，因循应变，常后而不先，柔弱以静，舒安以定，攻大礳[152]坚，莫能与之争。

天下之物，莫柔弱于水。然而大不可极，深不可测；修极于

无穷，远沦于无涯；息耗减益，通于不訾[153]；上天则为雨露，下地则为润泽。万物弗得不生，百事不得不成；大包群生而无好憎，泽及蚊蜎[154]而不求报；富赡天下而不既[155]，德施百姓而不费；行而不可得穷极也，微而不可得把握也；击之无创，刺之不伤，斩之不断，焚之不然[156]；淖溺[157]流遁，错缪[158]相纷而不可靡散；利贯金石，强济天下；动溶无形之域，而翱翔忽区[159]之上，遭回川谷之间，而滔腾大荒之野；有余不足与天地取与，授万物而无所前后。是故无所私而无所公，靡滥[160]振荡，与天地鸿洞[161]；无所左而无所右，蟠委错纷[162]，与万物始终。是谓至德。夫水所以能成其至德于天下者，以其淖溺[163]润滑也。故老聃之言曰："天下至柔，驰骋天下之至坚。出于无有，入于无间。吾是以知无为之有益。"

夫无形者物之大祖也；无音者声之大宗也。其子为光，其孙为水，皆生于无形乎！夫光可见而不可握，水可循[164]而不可毁。故有像之类莫尊于水。出生入死，自无蹠[165]有，自有蹠无，而以衰贱矣。是故清静者德之至也；而柔弱者道之要也；虚无恬愉者，万物之用也。肃然应感，殷然[166]反本，则沦于无形矣。所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然[167]独立，块然[168]独处；上通九天，下贯九野；员[169]不中规，方不中矩；大浑而为一，叶[170]累而无根；怀囊天地，为道关门[171]；穆忞[172]隐闵，纯德独存；布施而不既，用之而不勤。是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身。无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉。是故有生于无，实出于虚。天下为之圜，则名实同居。音之数不过五，而五音之变不可胜听也；味之和不过五，而五味之化不可胜尝也；色之数不过五，而五色之变不可胜观也。故音者，宫立而五音形矣；味者，甘立而五味亭矣；色者，白立而五色成矣；道者，一立而万物生矣。是故一之理，施四海；一之解，际天地。其全也，纯兮若朴；其散也，混兮若浊。浊而徐清，冲而徐盈；澹[173]兮其若深渊，泛兮其若浮云；若无而有，若亡而存。万物之总，皆阅[174]一孔；百事之根，皆出一门。其动无形，变化若神；其行无迹，常后而先。是故至人之治

也，掩其聪明，灭其文章[175]，依道废智，与民同出于公。约其所守，寡其所求，去其诱慕，除其嗜欲，损其思虑。约其所守则察，寡其所求则得。夫任耳目以听视者，劳形而不明；以知虑为治者，苦心而无功。是故圣人一度循轨，不变其宜，不易其常，放[176]准循绳，曲因其当。

〔注释〕 ① 廓：开拓。 ② 析：拓展。 ③ 原：源。 ④ 涔：渤涌。 ⑤ 冲：通"盅"，意为"虚"。 ⑥ 混混滑滑：水流奔流急速的样子。 ⑦ 植：通"直"。 ⑧ 幎：覆盖。 ⑨ 约：收束。 ⑩ 四维：指东北、东南、西南、西北天区四角。 ⑪ 纮：维系。 ⑫ 淖而溺：淖，柔和；溺，黏稠。淖而溺指"道"的柔靡状态。 ⑬ 泰古：远古。 ⑭ 二皇：伏羲、神农。 ⑮ 柄：根本。 ⑯ 天运地滞：天体绕地球运转。滞，止、凝。 ⑰ 废：停息、休止。 ⑱ 钧：陶制的转轮。 ⑲ 毂：车轮中插轴的部件。 ⑳ 匝：周转。 ㉑ 恬愉：安逸。 ㉒ 呴谕：温恤，通"煦妪"，指关怀培育。 ㉓ 奋：振作有力。 ㉔ 角觡：麋鹿骨角。 ㉕ 胎：胎不成兽称"胎"。 ㉖ 鷇：蛋不成鸟称"鷇"。 ㉗ 贼星：妖星，指怪异之星，如陨星。 ㉘ 太上：至高无上。 ㉙ 弗宰：不自为主宰。 ㉚ 跂行：用脚行走。 ㉛ 喙息：用嘴呼吸。 ㉜ 蠉飞：虫飞的样子。 ㉝ 蠕动：虫爬的样子。 ㉞ 县：遥远。 ㉟ 恍：似有似无不可捉摸。 ㊱ 屈：竭尽。 ㊲ 遂：深邃。 ㊳ 洞：敞开。 ㊴ 云车：雷车。 ㊵ 骛：驰骋。 ㊶ 景：影。 ㊷ 扶摇：旋风盘旋状态。 ㊸ 抮抱：缠绕转动。 ㊹ 羊角：形容旋风如羊角转曲萦行。 ㊺ 经纪：经过、通过。 ㊻ 阊阖：升天之门。 ㊼ 沦：进入。 ㊽ 策：马鞭。 ㊾ 锻：作缀，马鞭末端的尖刺。 ㊿ 舆：车厢。 (51) 骤：马疾驰。 (52) 雨师：雨神。 (53) 风伯：风神。 (54) 霄雾：虚无寂寥、虚廓高渺。 (55) 刘：通"浏"。 (56) 经营：周游往来。 (57) 反：同"返"。 (58) 八纮：古代称大地极远处有八纮。 (59) 九野：九天。 (60) 形埒：界域。 (61) 要归之趣：事物发展之真谛。 (62) 智故：巧饰。 (63) 响：回音。 (64) 仿佛：影子晃动。 (65) 知：通"智"。 (66) 至无：虚无至极。 (67) 时骋：随时变化。 (68) 修：长。 (69) 具：备。 (70) 数：度。 (71) 箴：同"针"。 (72) 芒距：钓钩上锋利的倒刺。 (73) 纶：钓丝。 (74) 詹何、娟嬛：传说中的术士，善钓。 (75) 罟：渔网。 (76) 乌号之弓：用桑柘树木做的弓。 (77) 棋：地名，生产好箭。 (78) 羿、逢蒙：传说中善射的英雄。 (79) 要：邀、取。 (80) 缴：带有丝线的箭。 (81) 蟾蠩：即蟾蜍。 (82) 仞：古代长度单位。 (83) 宾伏：臣服。 (84) 职：贡品。 (85) 冲：冲撞城墙的战车。 (86) 沃：浇。 (87) 噬：咬。 (88) 伊尹、造父：古代善御者。 (89) 寅："害"之误。 (90) 离朱：黄帝时视力特别好的人。 (91) 师旷：春秋时晋平公的盲乐师，目盲而听力超人。 (92) 修：遵循。 (93) 决渎：疏通河道。 (94) 蹑：践、踏。 (95) 然：燃。 (96) 员：圆。 (97) 窾：空。 (98) 妪伏：孵卵。 (99) 倒生：指草木倒生。 (100) 挫伤：凋零。 (101) 榛巢：丛木中筑巢。 (102) 芄：野兽巢穴中的草垫。 (103) 秒：粗糙。 (104) 蔂绨：细葛布。

⑮ 九疑:山名。 ⑯ 被:剪。 ⑰ 文:纹。 ⑱ 绲:裈,一种有裆的裤子。 ⑲ 绔:同"袴",裤子。 ⑳ 袂:袖子。 ㉑ 狄:北方少数民族。 ㉒ 勒:带嚼子的马笼头。 ㉓ 鸼鹆:鸟名,即八哥。 ㉔ 貂:即"貉"。 ㉕ 偶:角。 ㉖ 睽:不正。 ㉗ 歧蹄:足分趾。 ㉘ 笃:局限。 ㉙ 滑:乱。 ㉚ 灵府:心。 ㉛ 为人:相伴。 ㉜ 好:好为情欲之事。 ㉝ 中:伤。 ㉞ 高辛:黄帝的曾孙。 ㉟ 绝祀:祭祀断绝,指宗族灭亡。 ㊱ 越王翳:战国时越国君。 ㊲ 墝埆:土地贫瘠。 ㊳ 封壤:界域。 ㊴ 湍濑:水流浅急处。 ㊵ 曲隈:水湾。 ㊶ 麾:指挥。 ㊷ 三苗:古代部落名,在江淮、荆州一带。 ㊸ 肃慎:古代民族名。 ㊹ 偃:停息。 ㊺ 解:知晓。 ㊻ 志弱:心志柔顺。 ㊼ 毳:鸟兽的细毛,形容柔软。 ㊽ 唱:倡导。 ㊾ 卒:通"猝",突变。 ㊿ 扞:抵御。 (51) 揆:测度。 (52) 干:主干、本质。 (53) 徒:同、类。 (54) 指凑:行止。 (55) 蹑:踩,踩踏。 (56) 质的:箭靶。 (57) 镦:古代矛戟等武器末端加的金属套。 (58) 底:止。 (59) 耦:合。 (60) 反侧:翻身,引申为瞬间变化。 (61) 逮:及。 (62) 礳:同"磨",攻破、碾碎。 (63) 訾:计量。 (64) 蚊蜕:小虫。 (65) 既:尽、竭。 (66) 然:燃。 (67) 淖溺:消融。 (68) 错缪:错杂、交错。 (69) 忽区:恍惚之区,即迷茫之境界。 (70) 靡滥:泛滥。 (71) 鸿洞:相通、贯通。 (72) 蟠委错纷:纷绕错杂。 (73) 淖溺:柔软。 (74) 循:通"揗",触摸。 (75) 蹠:到。 (76) 殷然:毅然。 (77) 卓然:突出。 (78) 块然:孤独。 (79) 员:通"圆"。 (80) 叶:聚。 (81) 关门:关键。 (82) 忞(mín):不明。 (83) 澹:平静。 (84) 阅:经历。 (85) 文章:色彩、花纹。 (86) 放:通"仿",仿效。

(毛慧君)

〔鉴赏〕《淮南子》原名《淮南内书》、《淮南鸿烈》,是由淮南王刘安为首的一批学者集体编写的学术著作。其成书时代,约在西汉武帝初年。其思想宗旨及学派属性,旧时皆依《汉书·艺文志》归入"杂家"类,但近二十多年来,多数学者持守新说,视之为汉初道家黄老学派代表作。如熊铁基《秦汉新道家略论稿》即以《淮南子》为"秦汉新道家";吴光《黄老之学通论》认定"《淮南子》是一部集道家黄老学之大成的理论著作";丁原明《黄老学论纲》则称之为"是对黄老学的理论总结"。

《淮南子》全书二十一篇,除末篇名为《要略》(犹今之"序论")外,其正文二十篇篇名后皆添一"训"字,意即对本篇的"训解"、"解说"。其首篇《原道训》,即对本原之道的解说,是全书的纲领。

秦汉之际的道家黄老学著作,多有论"道"专篇,如稍早于《淮南子》的传世古籍《文子》以及马王堆汉墓出土的《黄老帛书》都有《道原》篇,探讨"道"之本原或本原之"道",甚至名为"儒生"实属黄老道家的陆贾《新语》也有《道基》篇,论"道"之根基或本根之"道"。《淮南子·原道训》的基本思想,就是承接着秦汉之际的新道家思潮——黄老学思潮而阐发由老子奠基

的道家之"道"的本真、性质与功用的。

《淮南子·要略》篇曾阐明刘氏著书宗旨是"纪纲道德,经纬人事,上考之天,下揆之地,中通诸理",既"言道"又"言事",以"观天地之象,通古今之事,权事而立制,度形而施宜",以"统天下,理万物,应变化,通殊类",从而"与世推移"。《原道训》就是遵循这一宗旨展开其理论建构的,全篇的重心在于论"道",而论"道"的目的则在论"治"。其基本内容可分三部分:一论本真之"道"——"原道"论;二论"体道"之"治"——"无为无不为"论;三论施治之"方"——"因势待时"论。

该篇开宗明义第一句即说:"夫道者,覆天载地,廓四方,柝八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀授无形",接着用种种自然现象的变化规律来描述、概括那个"太上之道"的绝对性与万能性,认为"太上之道"是"生万物而不有,成化而弗宰"的。所以,本真之"道"是无形、无为、难以捉摸而又无处不在,无所不能的,宇宙、天地、人类、万物都由"道"化生而来,按"道"的法则运动变化,人事之理亦然。

既然"太上之道"如此神妙万能,那么作为人间统治者的"圣人"又该如何去体察和掌握"大道"以"禁奸塞邪"、"安定天下"呢?《原道训》的作者提出了"清净、自然,无为而无不为"的政治理论,认为"体道者逸而不穷"、"修道理之数,因天地之自然,则六合不足均也"、"达于道者反于清净,究于物者终于无为","是故圣人……漠然无为而无不为也,澹然无治也而无不治也。所谓无为者,不先物为也;所谓无不为者,因物之所为。所谓无治者,不易自然也;所谓无不治者,因物之相然也"。这是对黄老道家政治理论的典型概括,其理论源于老、庄的"自然无为"论而又有所超越,加入了"因物之所为"、"因物之相然"的"贵因"思想。其所谓"无为无不为"、"无治无不治",就是要求为政者遵循客观规律,因时制宜,待时而动。

"因势待时"的思想,正是《原道训》"无为无不为"政治理论的施治之"方"。"因势"即因自然之势,循自然之理,"待时"即待时而动、适时兴作。它说"是故天下之事不可为也,因其自然而推之",主张"因循应变"、"因天下而为天下",并强调"得在时,不在争;治在道,不在圣",主张"动不失时"、"应化合于时"等等,这样的思想主张,大大发展了早期道家的"自然无为"理论,而符合司马谈《论六家要旨》所说的"无为无不为"的道家——秦汉之际黄老道家的宗旨与特征。

此外,《原道训》还讨论了道、德与政治、人事的关系,一与万的关系,修道、养生、性命、情性的问题和形、神、气、志的关系等本体论、人性论、政治

论方面的广泛问题。我们鉴赏与研究这一名篇最重要的一点是，要将它放在从先秦原始道家到汉初黄老道家的发展脉络及其转型过程中去考察分析。（吴　光）

要　略　《淮南子》

夫作为书论[1]者，所以纪纲[2]道德，经纬[3]人事，上考[4]之天，下揆[5]之地，中通诸理。虽未能抽引[6]玄妙之中才[7]，繁[8]然足以观终始矣。总要举凡[9]，而语不剖判[10]纯朴，靡散[11]大宗[12]，惧[13]为人之懵懵[14]然弗能知也；知多为之辞，博为之说，又恐人之离本就末也。故言道而不言事，则无以与世浮沉[15]；言事而不言道，则无以与化[16]游息[17]。故著二十篇，有《原道》，有《俶真》，有《天文》，有《地形》，有《时则》，有《览冥》，有《精神》，有《本经》，有《主术》，有《缪称》，有《齐俗》，有《道应》，有《氾论》，有《诠言》，有《兵略》，有《说山》，有《说林》，有《人间》，有《修务》，有《泰族》也。

《原道》者，卢牟[18]六合，混沌万物，象[19]太一之容，测窈冥之深，以翔虚无之轸[20]。托小以苞[21]大，守约以治广，使人知先后之祸福，动静之利害。诚通其志，浩然可以大观矣。欲一言而寤[22]，则尊天而保真；欲再言而通，则贱物而贵身；欲参[23]言而究，则外物而反情。执其大指[24]，以内洽[25]五藏，澡濯[26]肌肤，被服[27]法则，而与之终身，所以应待万方，览耦[28]百变也，若转丸掌中，足以自乐也。

《俶真》者，穷逐终始之化，嬴坪[29]有无之精，离别万物之变；合同死生之形，使人遗物反己，审仁义之间，通同异之理，观至德之统，知变化之纪，说符玄妙之中，通回[30]造化之母[31]也。

《天文》者，所以和阴阳之气，理日月之光，节[32]开塞之时[33]，列星辰之行，知逆顺之变，避忌讳之殃，顺时运之应，法五神[34]之常，使人有以仰天承顺，而不乱其常者也。

《地形》者，所以穷南北之修，极东西之广，经[35]山陵之形，

区[36]川谷之居，明万物之主，知生类之众，列山渊之数，规远近之路，使人通回周备，不可动以物，不可惊以怪者也。

《时则》者，所以上因天时，下尽地力，据度[37]行当[38]，合诸人则[39]，形十二节，以为法式，终而复始，转于无极；因循仿依，以知祸福，操舍开塞，各有龙忌[40]，发号施令，以时教期[41]，使君人者知所以从事。

《览冥》者，所以言至精之通九天也，至微之沦无形也；纯粹之入至清也，昭昭之通冥冥也；乃始揽物引类，览取挢掇[42]，浸想[43]宵[44]类。物之可以喻意象形者，乃以穿通窘滞[45]，决渎[46]壅塞，引人之意，系之无极，乃以明物类之感，同气之应，阴阳之合，形埒[47]之朕[48]，所以令人远观博见者也。

《精神》者，所以原本[49]人之所由生，而晓寤其形骸九窍取象[50]与天，合同其血气，与[51]雷霆风雨，比类其喜怒，与昼宵[52]寒暑并明[53]；审死生之分，别同异之迹，节动静之机，以反其性命之宗，所以使人爱养其精神，抚静其魂魄，不以物易己，而坚守虚无之宅者也。

《本经》者，所以明大圣之德，通维初之道，埒略[54]衰世古今之变，以褒先世之隆盛，而贬末世之曲政也，所以使人黜[55]耳目之聪明，精神之感动[56]，樽[57]流遁[58]之观，节养性之和，分帝王之操，列小大之差者也。

《主术》者，君人之事也，所以因作任督责，使群臣各尽其能也。明揽权操柄，以制群下，提[59]名责[60]实，考之参伍，所以使人主兼数持要，不妄喜怒也。其数直施[61]而正邪，外[62]私而立公，使百官条通而辐辏[63]，各务其业，人致其功，此主术之明也。

《缪称》者，破碎[64]道德之论，差次[65]仁义之分，略杂人间之事，总同[66]乎神明之德。假[67]象取耦[68]，以相譬喻；断短为节，以应小具，所以曲说攻[69]论，应感而不匮者也。

《齐俗》者，所以一群生之短修，同九夷之风气；通古今之论，贯万物之理，财[70]制礼义之宜，擘画[71]人事之终始者也。

《道应》者，揽掇[72]遂事[73]之踪，追观往古之迹，察祸福利害之

反，考验乎老、庄之术而以合得失之势者也。

《氾论》者，所以簸缕[74]缘繻[75]之间，攡[76]掔[77]唲龋[78]之郤也，接径直施，以推本朴，而兆见[79]得失之变，利病之反；所以使人不妄没于势利，不诱惑于事态，有符[80]睨睨[81]，兼稽时势之变，而与化推移者也。

《诠言》者，所以譬类人事之指，解喻治乱之体也，差择[82]微言之眇[83]，诠以至理之文，而补缝过失之阙者也。

《兵略》者，所以明战胜攻取之数，形机[84]之势，诈谲之变，体因循之道，操持后[85]之论也，所以知战阵分争之非道不行也，知攻取坚守之非德不强也。诚明其意，进退左右无所失[86]击危[87]，乘势以为资，清静以为常，避实就虚，若驱群羊。此所以言兵者也。

《说山》、《说林》者，所以穷窕[88]穿凿[89]百事之壅遏[90]，而通行贯扃[91]万物之窒塞者也。假譬取象，异类殊形，以领理人之意，解堕[92]结细，说捍抟困[93]，而以明事埒[94]事[95]者也。

《人间》者，所以观祸福之变，察利害之反，钻脉[96]得失之迹，标举[97]终始之坛[98]也，分别百事之微，敷陈存亡之机，使人知祸之为福，亡之为得，成之为败，利之为害也。诚喻至意，则有以倾侧偃仰[99]世俗之间，而无伤乎谗贼螫毒者也。

《修务》者，所以为人之于道未淹[100]，味[101]论未深，见其文辞，反之以清静为常，恬淡为本，则懈堕分学[102]，纵欲适情，欲以偷[103]自佚[104]，而塞于大道也。今夫狂者无忧，圣人亦无忧。圣人无忧，和以德也；狂者无忧，不知祸福也。故通而无为也，与塞而无为也同，其无为则同，其所以无为则异。故为之浮称流说[105]其所以能听，所以使学者孳孳[106]以自几[107]也。

《泰族》者，横八极，致高崇，上明三光，下和水土；经古今之道，治伦理之序，总万方之指，而归之一本，以经纬治道，纪纲王事。乃原心术，理性情，以馆[108]清平之灵，澄彻[109]神明之精，以与天和相婴[110]薄[111]。所以览五帝三王，怀天气，抱天心，执中含和，德形于内，以蓄凝[112]天地，发起阴阳，序四时，正流方；绥[113]之斯[114]宁，推之斯行，乃以陶冶[115]万物，游化群生。唱而和，动而随，四

海之内，一心同归。故景星[116]见，祥风[117]至，黄龙[118]下，凤巢列树，麟止郊野。德不内形，而行其法籍，专用制度，神祇弗应，福祥不归，四海不宾，兆民弗化。故德形于内，治之大本。此《鸿烈》之《泰族》也。

凡属书者，所以窥[119]道开塞，庶[120]后世使知举错[121]取舍之宜适，外与物接而不眩，内有以处神养气，宴炀[122]至和，而已自乐所受乎天地者也。故言道而不明终始，则不知所仿依；言终始而不明天地四时，则不知所避讳；言天地四时而不引譬援类，则不知精微；言至精而不原人之神气，则不知养生之机；原人情而不言大圣之德，则不知五行之差；言帝道而不言君事，则不知小大之衰[123]；言君事而不为称喻，则不知动静之宜；言称喻而不言俗变，则不知合同大指；已言俗变而不言往事，则不知道德之应；知道德而不知世曲，则无以耦[124]万方；知汜论而不知诠言[125]，则无以从容；通书文而不知兵指[126]，则无以应卒[127]；已知大略而不知譬喻，则无以推明事；知公道而不知人间[128]，则无以应祸福；知人间而不知修务[129]，则无以使学者劝力；欲强省其辞，览总其要，弗曲行区入[130]，则不足以穷道德之意。故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。

其言有小有巨，有微有粗；指奏[131]卷异，各有为语。今专言道，则无不在焉，然而能得本知末者，其唯圣人也。今学者无圣人之才，而不为详说，则终身颠顿[132]乎混溟之中，而不知觉寤乎昭明之术矣。今《易》之《乾》、《坤》，足以穷道通意也，八卦可以识吉凶、知祸福矣，然而伏羲为之六十四变[133]，周室[134]增以六爻，所以原测[135]淑清[136]之道，而[137]据逐万物之祖也。夫五音之数，不过宫、商、角、徵、羽，然而五弦之琴不可鼓[138]也，必有细大[139]驾和[140]，而后可以成曲。今画龙首，观者不知其何兽也，具其形，则不疑矣。今谓之道则多，谓之物则少，谓之术则博，谓之事则浅，推之以论，则无可言者。所以为学者，固欲致之不言而已也；夫道论至深，故多为之辞以抒其情，万物至众，故博为之说以通其意。辞垦坛卷连漫，绞纷远缓[141]，所以洗汰[142]涤荡至意，使之无凝

竭底[143]滞，捲握[144]而不散也。夫江河之腐臰不可胜数，然祭者汲焉，大也；一杯酒白[145]，蝇渍[146]其中，匹夫弗尝者，小也。诚通乎二十篇之论，睹凡得要，以通九野[147]，径[148]十门[149]，外[150]天地，捭[151]山川，其于逍遥一世之间，宰匠[152]万物之形，亦优游矣。若然者，挟[153]日月而不烁[154]，润万物而不耗[155]。曼兮洮兮[156]，足以览矣；藐[157]兮浩兮，旷旷兮，可以游矣！

文王之时，纣为天子，赋敛无度，杀戮无止，康梁[158]沉湎，宫中成市，作为炮烙[159]之刑，刳[160]谏者，剔孕妇，天下同心而苦之，文王四世[161]累善，修德行义，处岐周之间，地方不过百里，天下二垂[162]归之。文王欲以卑弱制强暴，以为天下去残除贼而成王道，故太公之谋生焉。文王业[163]之而不卒[164]，武王继文王之业，用太公之谋，悉索薄[165]赋[166]，躬擐甲胄，以伐无道而讨不义，誓师牧野[167]，以践天子之位。天下未定，海内未辑[168]，武王欲昭文王之令德[169]，使夷狄各以其贿来贡，辽远未能至，故治三年之丧，殡文王于两楹[170]之间，以俟远方。武王立三年而崩，成王在襁褓之中，未能用事，蔡叔、管叔辅公子禄父而欲为乱。周公继文王之业，持天子之政，以股肱周室，辅翼成王，惧争道之不塞，臣下之危上也，故纵马华山，放牛桃林[171]，败鼓折枹[172]，撞[173]笏[174]而朝，以宁静王室，镇抚诸侯。成王既壮，能从政事，周公受封于鲁，以此移风易俗。孔子修成、康[175]之道，述周公之训，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之学生焉。墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说[176]，厚葬靡财而贫民，服伤生[177]而害事，故背周道而用夏政。禹之时，天下大水，禹身执虆[178]垂[179]，以为民先，剔[180]河而道九岐[181]，凿江而通九路[182]，辟[183]五湖而定东海。当此之时，烧不暇揜[184]，濡不给抍[185]，死陵者葬陵，死泽者葬泽，故节财、薄葬、闲[186]服生焉。齐桓公之时，天子卑弱，诸侯力征，南夷北狄，交伐中国，中国之不绝如线[187]。齐国之地，东负海而北障河，地狭田少而民多智巧。桓公忧中国之患，苦夷狄之乱，欲以存亡断绝，崇天子之位，广文、武之业，故《管子》之书生焉。齐景公内好声色，外好狗马，猎射亡[188]归，好色无辩[189]，作为路寝[190]之

台，族[194]铸大钟，撞之庭下，郊雉[195]皆呴[196]，一朝用三千钟赣[197]，梁丘据、子家哙[198]导[199]于左右，故晏子之谏生焉。晚世之时，六国诸侯，溪异谷别，水绝山隔，各自治其境内，守其分地，握其权柄，擅其政令，下无方伯[200]，上无天子，力征争权，胜者为右[201]，恃连与[202]国，约重致[203]，剖信符，结远援，以守其国家，持其社稷，故纵横修短[204]生焉。申子[205]者，韩昭釐[206]之佐；韩，晋别国[207]也。地墝[208]民险[209]，而介于大国之间，晋国之故礼未灭，韩国之新法重出，先君之令未收，后君之令又下，新故相反，前后相缪，百官背乱，不知所用，故刑名[210]之书生焉。秦国之俗，贪狼[211]强力，寡义而趋利，可威以刑，而不可化以善，可劝以赏，而不可厉[212]以名；被险而带[213]河，四塞以为固，地利形便，畜积殷富；孝公欲以虎狼之势而吞诸侯，故商鞅之法生焉。

若刘氏之书，观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜；原道之心，合三王之风，以储与扈治[214]；玄妙之中，精摇[215]靡览[216]，弃其畛挈[217]，斟其淑静，以统天下，理万物，应变化，通殊类，非循一迹之路，守一隅之指，拘系牵连之物而不与世推移也，故置之寻常而不塞，布之天下而不窕。

〔注释〕 ① 书论：著述。 ② 纪纲：整理、整治。这里指"阐发"。 ③ 经纬：规划治理。 ④ 考：考察。 ⑤ 揆(kuí)：测度、揆度。 ⑥ 抽引：抽取、提取、提炼。 ⑦ 才：通"哉"。 ⑧ 繁：通"樊"，指繁多、繁复、详尽的文字叙述。 ⑨ 总要举凡：提纲挈领。 ⑩ 剖判：详细分析。 ⑪ 靡散：分解剖析。 ⑫ 大宗：指事物的初始状态和原始本质。 ⑬ 俱：则。 ⑭ 懵懵：迷糊不清、糊里糊涂。 ⑮ 浮沉：随波逐流，指与人间世事融合融通。 ⑯ 化：造化。 ⑰ 游息：与造化相伴融通。 ⑱ 卢牟："卢眸"的借字。意为明察。 ⑲ 象：描摹。 ⑳ 轸：通"畛"，界限、境界。 ㉑ 苞：包容。 ㉒ 寤：悟。 ㉓ 参：同"叁"。 ㉔ 大指：要旨、关键。 ㉕ 洽：沾润。 ㉖ 濊滫：濊溃、渐溃。 ㉗ 被服：接受、感受。 ㉘ 览耦：观览迎合。 ㉙ 赢坪：周密细致。 ㉚ 回：通"迴"，与"通"同义。 ㉛ 母：本原。 ㉜ 节：节制、掌握。 ㉝ 开塞之时：开启和闭塞的季节。 ㉞ 五神：指东南西北中五方之神。 ㉟ 经：量度。 ㊱ 区：划分。 ㊲ 度：法则、准则。 ㊳ 行当：行为恰当。 ㊴ 合诸人则：与人体结构相合。 ㊵ 龙忌：鬼神的忌日。 ㊶ 期：教。 ㊷ 挢(jiǎo)掇：挢，拾取、搜集。 ㊸ 漫想：仔细思考。 ㊹ 宵：通"肖"，相似。 ㊺ 窒滞：阻塞不通。 ㊻ 决渎：疏

通。 ㊼ 行埒(liè):界限、界域。 ㊽ 朕:征兆形迹。 ㊾ 原本:推究本原、本质。 ㊿ 取象:仿效。 (51) 与:如同。 (52) 宵:夜。 (53) 并明:一样明晰。一说可能是后人误加。 (54) 埒略:等差类别之义。 (55) 黜:废除、废弃。 (56) 感动:精神受外界刺激而动荡。 (57) 樽:通"撙",节制、抑止。 (58) 流遁:逸散。 (59) 提:抓、挈。 (60) 责:求。 (61) 直施:使邪曲变正直。 (62) 外:扔弃。 (63) 辐辏:车辐聚集于车轴。 (64) 破碎:解析、剖析。 (65) 差次:区分。 (66) 总同:归结、归总。 (67) 假:借。 (68) 耦:通"隅",角落,这里指个别例子。 (69) 攻:疑为"巧"字。 (70) 财:通"裁"。 (71) 擘画:描画。 (72) 揽掇:拾取。 (73) 遂事:往事。 (74) 箴缕:针线。箴,同"针"。 (75) 缀缉:缝隙。 (76) 攕:通"纤",楔子。 (77) 揳:塞。 (78) 呫龋:牙齿参差不齐、多缝隙。 (79) 兆见:预见。 (80) 符:符合、应验。 (81) 睟晓:天道。 (82) 差择:选择。 (83) 眇:通"妙",微妙、精妙。 (84) 形机:形成战机的势态。 (85) 持后:即道家的不敢为天下先、后发制人的观点。 (86) 失:衍文。 (87) 击危:击,应为"系"。系危,违碍。 (88) 穷窕:贯通。 (89) 穿凿:贯通。 (90) 壅遏:阻塞。 (91) 贯扃(jiōng):贯穿、打通。 (92) 堕:脱落。 (93) 说捍抟困:解脱疑团。 (94) 事埒:事物的征兆。 (95) 事:衍文。 (96) 钻脉:钻研、探索。 (97) 标举:揭示。 (98) 坛:通"嬗"。演变、变迁。 (99) 倾侧偃仰:俯仰周旋。 (100) 淹:深入理解、精通。 (101) 味:体会理解。 (102) 分学:脱离学习。分,离、脱离。 (103) 偷:苟且。 (104) 佚:通"逸"。 (105) 浮称流说:深入浅出的解说。 (106) 孳孳:同"孜孜"。 (107) 几:接受。 (108) 馆:舍,用作动词,使住宿。 (109) 澄彻:清澄透彻。 (110) 婴:绕抱。 (111) 薄:迫近、靠近。 (112) 蒨凝:凝结。 (113) 绥:安抚。 (114) 斯:则。 (115) 陶冶:创造化育。 (116) 景星:一种预兆祥瑞的星。 (117) 祥风:和顺之风。 (118) 黄龙:传说中预示太平盛世出现的龙。 (119) 窥:探究。 (120) 庶:希望。 (121) 错:通"措"。 (122) 宴炀:安详平易。 (123) 衰:等级。 (124) 耦:对、合。 (125) 诠言:指《诠言》。 (126) 兵指:指《兵略》。 (127) 卒:突发事件。 (128) 人间:指《人间》。 (129) 修务:指《修务》。 (130) 曲行区入:婉转曲折的叙述方法。 (131) 指奏:旨趣。 (132) 颠顿:跌撞。 (133) 六十四变:在八卦基础上,通过自迭、互迭而演变成的六十四卦。 (134) 周室:指周文王。 (135) 原测:探究。 (136) 淑清:清明纯净。 (137) 捃:原意是拾取,此作追溯。 (138) 鼓:弹奏、演奏。 (139) 细大:粗细大小。 (140) 驾和:相和。 (141) 坛卷连漫,绞纷远缓:描写其词之曲折广博的状态。 (142) 洮汰:淘汰。 (143) 底:通"抵",阻塞。 (144) 捲握:把握、掌握。 (145) 酒白:可能是"白酒"或"酒甘"。 (146) 渍:浸泡。 (147) 九野:八方及中央。 (148) 径:经。 (149) 十门:八方及上下。 (150) 外:离开。 (151) 捭:摒弃。 (152) 宰匠:主宰。 (153) 挟:容纳、充盈。 (154) 窈:通"窕",空隙。 (155) 秏:通"耗"。 (156) 嫽、洮:漫茫宽广。 (157) 藐:通"邈",空旷广远的样子。 (158) 康梁:沉溺于淫乐之中。 (159) 炮烙:纣王的一种酷刑。 (160) 剖:剖开。 (161) 四世:指太王、王季、文王、武王。 (162) 二垂:指三分之二。 (163) 业:创始。 (164) 卒:终。 (165) 薄:少。 (166) 赋:这里指"兵"。 (167) 牧野:地名,今河南淇县。 (168) 辑:安定、和平。 (169) 令德:美德。 (170) 两楹:厅堂的东西两柱。 (171) 桃林:地名。 (172) 枹(fú):同

"桴",鼓槌。 ⑰ 搢(jìn):插。 ⑱ 笏:古代上朝时所执手板,用以记事。 ⑲ 成、康:周成王和他的儿子康王。 ⑳ 说:通"悦",简易。 ㉑ 服伤生:前应加"久"。 ㉒ 蘧:盛土的笼子。 ㉓ 垂:铁锹。 ㉔ 剔:疏通。 ㉕ 岐:通"歧",岔道。 ㉖ 九路:江水分为九。 ㉗ 辟:开辟。 ㉘ 揃:排除、清除。 ㉙ 扢:擦拭。 ㉚ 闲:通"简"。 ㉛ 线:细丝。 ㉜ 亡:通"忘"。 ㉝ 辩:别。 ㉞ 路寝:天子诸侯的正室。 ㉟ 族:通"簇",聚集。 ㊱ 雉:野鸡。 ㊲ 呴:雄雉鸣。 ㊳ 赣:赐。 ㊴ 梁丘据、子家哙:皆为齐景公佞臣。 ㊵ 导:诱。 ㊶ 方伯:一方诸侯之长。 ㊷ 右:古代以右为尊。 ㊸ 连与:诸侯国结成联盟。 ㊹ 致:通"质",一种买卖券契。 ㊺ 修短:长短,指战国纵横家的学说。 ㊻ 申子:即申不害,战国时法家。 ㊼ 韩昭釐:韩国君。 ㊽ 晋别国:指韩国从晋国分离出来。 ㊾ 墝(qiāo):贫瘠。 ㊿ 险:邪恶。 (201) 刑名:形名,战国法家中的一派。 (202) 贪狼:贪婪凶狠。 (203) 厉:通"励"。 (204) 带:环绕。 (205) 扈冶:广大。 (206) 精摇:精进。 (207) 靡览:靡小皆览之。 (208) 畛挈:界限、境界。挈,界。

(毛慧君)

〔鉴赏〕《要略》为《淮南子》最末一篇。高诱注云:"作《鸿烈》之书二十篇,略数其要,明其所指,序其微妙,论其大体,故曰《要略》。"《鸿烈》即指《淮南子》,细审本篇结构,前半部分将本书从《原道》……直到《泰族》凡二十篇,每篇在《要略》里均加以简介,在简介之后,中间插入一大段文字,议论各篇为什么要选入,它们内部之间有些什么联系。最后半部分则评论先秦诸子,涉及人物有太公、周公、孔子、墨子、管仲、晏婴、纵横修短(当指苏秦、张仪等)、申子、商鞅,最后几行再提到自己所著的《淮南子》,因此本篇前半部分可视为《淮南子》一书之简介,后半部分则可作为刘安对先秦诸子的评论,与《论六家要旨》近似。

《淮南子》一书,不但思想复杂,而且文字奥皇,号称典雅难读,因此由作者自行作个简介是必要的,由作者自作,更能显露作者真意,比起他人代作,多少有点悬拟,但由作者自作也有强以为是的地方,所以还是应当分别对待。比如他于《天文训》介绍说"《天文》者,所以和阴阳之气理日月之光,节开塞之时,列星辰之行",这倒没有什么不对,但紧接下去说:"知逆顺之变,避忌讳之殃"。《天文训》里充斥着汉代封建迷信的"建除学说",如"寅为建,卯为除,辰为满,巳为平主生;午为定,未为执,主陷;申为破,主衡;酉为危,主杓;戌为成,主少德;亥为收,主大德;子为开,主太岁;丑为闭,主太阴",这种学说显然没有什么价值。

我们限于篇幅,二十《训》不能一一介绍。《淮南子》与老庄思想关系密切,《原道》及《要略》说:"欲一言而寤,则尊天而保真,欲再言而通,则贱物

而贵身，欲参(三)言而究，则外物而反情。”保真、贵身、外物都是老庄道家的基本概念，放在《淮南子》之首，我们再把这几句话去与《道应训》在《要略》中所介绍的“察祸福利害之反，考验乎老庄之术”，这就更加说明了《淮南子》与老庄的关系。

但《淮南子》并不全部接受老庄之道，对《氾论训》，《要略》说：“(《氾论》)……兼称时势之变，而与化推移者也。”“时势之变”简括为“时变”不正是《经法》里的“圣人不朽，时变是守”么？《氾论训》云：“先王之制不宜则废之，末世之事，善则著之，是故礼乐未始有常也”，又说：“苟利于民，不必法古，苟周于事，不必循旧，夫夏商之衰也，不变法而亡，三代之起也，不相袭而王，故圣人法与时变，礼与俗化”，多么明确的改革态度，这与老庄“剖斗折衡而民不争”的态度完全不同，这是值得肯定的。

《兵略》也很值得注意，《论语·卫灵公》记载灵公问战阵之法于孔子，孔子答以“军旅之事，未之学也”。孟子主张“善战者服上刑”，可见孔孟对于军事兴趣是不浓厚的，到了荀子，才有《议兵篇》。《要略》对《兵略》作简介云：“《兵略》者，所以明战胜攻取之数，形机之势，诈谲之变，体因循之道，操持后之论也。”“因循之道”，即《论六家要旨》中之“以虚无为本，以因循为用”，也合于《经法·兵容》的“天地刑(形)之，圣人因而成之”(又见《国语·越语》下)，《兵容》里提出“三遂”说，“三遂绝从，兵无成功”，而《淮南子·兵略训》里也说：“将者必有三隧(遂)，……所谓三隧者：上知天道，下习地形，中察人情。”这证明《淮南子·兵略训》可能参考了《经法·兵容》，至于“操持后之论”，显然是“后发制人”的思想，也合于《老子》六十九章的“吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺”，在军事相持之际，必须审时度势，因为“祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝，故抗兵相加、哀者胜矣”。所以《兵略》主张“击危乘势以为资，清静以为常，避实就虚，若驱群羊”，“乘势以为资”也就是因循之道，这说明《淮南子·兵略训》也继承了《老子》的军事思想。

在简介了二十篇《训》之后，附了一段说明《淮南子》各训之间的联系，最值得注意的是：“言俗变而不言往事，则不知道德之应；知道德而不知世曲，则无以耦万方；知氾论而不知诠言，则无以从容。”“言俗变而不言往事”指的是《齐俗训》，“则不知道德之应”指的是紧接《齐俗训》之后的《道应训》。“知道德而不知世曲”指的是《氾论训》，因为紧接《道应训》之后的是《氾论训》，而在“则无以耦万方”句后紧接着的是“知氾论而不知诠言”，因此从《诠言训》之前与《道应训》之后的上下文关系判断，“知道德而不知世曲”非指《氾论训》不可。原来《氾论训》就是要研究“世曲”，研究世界事情

的曲曲折折变化，也就是研究“时变”。

最末一段介绍了一些周秦人物，第一个是太公，说：“文王欲以卑弱制强暴，以为天下去残除贼而成王道，故太公之谋生焉。”高诱注：“太公为周陈《阴符》兵谋也”。太公治齐执行的是“举贤尚功”，周公治鲁执行的是“尊尊亲亲”，太公用的是道家，代表齐学；周公用的是儒家，代表的是鲁学，孔子曾经对齐鲁之学的差别深致慨叹：“齐一变，至于鲁，鲁一变，至于道。”《要略》把太公放在周公之前来叙述，显然有他的学术上的偏爱，即看重“举贤尚功”。

另外值得一提的是纵横长短。《论六家要旨》没有收纵横家，淮南王看到“下无方伯，上无天子”的六国纷争场面，苏秦、张仪之流能以口说持其社稷，那种纵横捭阖的手段与言词技巧，也确有可以观览的价值，因而列上了纵横长短这个项目，这种诸子分类法已与《汉书·艺文志》的分类法十分接近了。

《要略》分析诸子的产生，追溯他们的时代背景，找出他们学说上的原因，是很有价值的。如墨子“背周道而用夏政”推崇夏禹，《庄子·天下》里已谈到了，但《天下》没有分析，《要略》从夏禹治水十分辛苦，救死不暇，故“死陵者葬陵，死泽者葬泽，故节财、薄葬、闲服生焉”，这样就把墨子的学说跟夏禹的关系交待得很清楚，还影响了清代孙星衍、毕沅，他们和俞正燮诸人都主张墨学出于禹，显然是根据《淮南子·要略》的观点，《要略》最后几行叙述刘安召集许多人集体来著书的目的是“统天下，理万物，应变化，通殊类，非循一迹之路，守一隅之指，拘系牵连之物而不与世推移也”。再一次提出了“应变化”、“与世推移”，“非循一迹之路，守一隅之指”，仍显示了《淮南子》注意“时变是守”的特色。　　（龙　晦）

非　鞅　《盐铁论》

大夫曰：“昔商君相秦也，内立法度，严刑罚，饬政教，奸伪无所容①。外设百倍之利，收山泽之税，国富民强，器械完饰，蓄积有余。是以征敌伐国，攘地斥②境，不赋③百姓而师以赡④。故利用不竭而民不知，地尽西河而民不苦。盐、铁之利，所以佐百姓之急，足军旅之费，务蓄积以备乏绝，所给甚众，有益于国，无害于人。百姓何苦尔，而文学何忧也？”

文学曰："昔文帝之时，无盐、铁之利而民富；今有之而百姓困乏，未见利之所利也，而见其害也。且利不从天来，不从地出，一⑤取之民间，谓之百倍，此计之失者也。无异于愚人反裘⑥而负薪，爱其毛，不知其皮尽也。夫李梅实多者，来年为之衰；新谷熟而旧谷为之亏。自天地不能两盈⑦，而况于人事乎？故利于彼者必耗于此，犹阴阳之不并曜⑧，昼夜之有长短也。商鞅峭⑨法长利，秦人不聊生，相与哭孝公。吴起长兵攻取，楚人搔动⑩，相与泣悼王。其后楚日以危，秦日以弱。故利蓄而怨积，地广而祸构，恶⑪在利用不竭而民不知，地尽西河而人不苦也？今商鞅之册⑫任于内，吴起之兵用于外，行者⑬勤于路，居者匮于室，老母号泣，怨女叹息；文学虽欲无忧，其可得也？"

大夫曰："秦任商君，国以富强，其后卒并六国而成帝业。及二世之时，邪臣擅断⑭，公道不行，诸侯叛弛⑮，宗庙隳⑯亡。春秋曰：'末言尔，祭仲亡也。'夫善歌者使人续其声，善作者使人绍⑰其功。椎车之蝉攫⑱，负子之教也。周道之成，周公之力也。虽有裨谌之草创⑲，无子产之润色，有文、武之规矩⑳，而无周、吕之凿枘㉑，则功业不成。今以赵高之亡秦而非商鞅，犹以崇虎乱殷而非伊尹也。"

文学曰："善凿者建周而不拔，善基者致高而不蹶㉒。伊尹以尧、舜之道为殷国基，子孙绍位，百代不绝。商鞅以重刑峭法为秦国基，故二世而夺㉓。刑既严峻矣，又作为相坐之法㉔，造诽谤，增肉刑，百姓斋栗㉕，不知所措手足也。赋敛既烦数㉖矣，又外禁山泽之原㉗，内设百倍之利，民无所开说容言。崇利而简义，高力而尚功，非不广壤进地㉘也，然犹人之病㉙水，益水而疾深，知其为秦开帝业，不知其为秦致亡道也。狐刺㉚之凿，虽公输子不能善其枘。畚土之基，虽良匠不能成其高。譬若㉛秋蓬被霜，遭风则零落，虽有十子产，如之何？故扁鹊不能肉㉜白骨，微、箕不能存亡国也。"

大夫曰："言之非难，行之为难。故贤者处实㉝而效功，亦非徒陈空文而已。昔商君明于开塞之术，假㉞当世之权，为秦致利

成业，是以战胜攻取，并近灭远，乘燕、赵，陵齐、楚，诸侯敛衽[35]，西面而向风。其后，蒙恬征胡，斥地千里，逾[36]之河北，若坏朽折腐。何者？商君之遗谋[37]，备饬素修也。故举而有利，动而有功。夫畜积筹策，国家之所以强也。故弛废[38]而归之民，未睹巨计[39]而涉大道也。”

文学曰：“商鞅之开塞，非不行也；蒙恬却胡千里，非无功也；威震天下，非不强也；诸侯随风西面，非不从也；然而皆秦之所以亡也。商鞅以权数[40]危秦国，蒙恬以得千里亡秦社稷：此二子者，知利而不知害，知进而不知退，故果身死而众败。此所谓恋朐[41]之智，而愚人之计也，夫何大道之有？故曰：‘小人先合而后忤[42]，初虽乘马[43]，卒必泣血。’此之谓也。”

大夫曰：“淑好[44]之人，戚施[45]之所妒也；贤知之士，阘茸[46]之所恶也。是以上官大夫短屈原于顷襄，公伯寮诉[47]子路于季孙。夫商君起布衣，自魏入秦，期年[48]而相之，革法明教，而秦人大治。故兵动而地割，兵休而国富。孝公大说[49]，封之於、商之地方五百里，功如丘山，名传后世。世人不能为，是以相与嫉其能而疵其功也。”

文学曰：“君子进必以道，退不失义，高而勿矜，劳而不伐[50]，位尊而行恭，功大而理顺；故俗不疾其能，而世不妒其业。今商鞅弃道而用权，废德而任力，峭法盛刑，以虐戾为俗，欺旧交以为功，刑公族以立威，无恩于百姓，无信于诸侯，人与之为怨，家与之为仇，虽以获功见封，犹食毒肉愉饱而罹[51]其咎也。苏秦合纵连横，统理六国，业非不大也；桀、纣与尧、舜并称，至今不亡，名非不长也；然非者不足贵。故事不苟多，名不苟传也。”

大夫曰：“缟素[52]不能自分于缁墨[53]，贤圣不能自理于乱世。是以箕子执囚，比干被刑。伍员相阖闾以霸，夫差不道，流而杀之。乐毅信功[54]于燕昭，而见疑于惠王。人臣尽节以徇名，遭世主之不用。大夫种辅翼越王，为之深谋，卒[55]擒强吴，据有东夷，终赐属镂[56]而死。骄主背恩德，听流说[57]，不计其功故也，岂身之罪哉？”

文学曰："比干剖心，子胥鸱夷[58]，非轻犯君以危身，强谏以干名也。憯怛[59]之忠诚，心动于内，忘祸患之发于外，志在匡君救民，故身死而不怨。君子能行是不能御非，虽在刑戮之中，非其罪也。是以比干死而殷人怨，子胥死而吴人恨。今秦怨毒商鞅之法，甚于私仇，故孝公卒之日，举国而攻之，东西南北莫可奔走，仰天而叹曰：'嗟乎，为政之弊，至于斯极也！'卒车裂族夷，为天下笑。斯人自杀，非人杀之也。"

〔注释〕 ① 容：容身。 ② 斥：开拓。 ③ 赋：征税。 ④ 赡：充足、丰富。 ⑤ 一：全、尽。 ⑥ 反裘：将皮衣反过来穿。 ⑦ 两盈：两全。 ⑧ 曜：照耀。 ⑨ 峭：严厉。 ⑩ 搔动：搔，通"骚"，扰乱、不安定。 ⑪ 恶：疑问词，何、哪。 ⑫ 册：通"策"，策略。 ⑬ 行者：指在外征戍的士兵。 ⑭ 擅断：专权。 ⑮ 叛弛：背叛。 ⑯ 隳(huī)：毁坏。 ⑰ 绍：继承。 ⑱ 蝉攓：即辁辒，车轮周围的框子。 ⑲ 草创：起草的政令。 ⑳ 规矩：规章制度。 ㉑ 凿枘(ruì)：凿，榫卯；枘，榫头。这里比喻双方投契。 ㉒ 蹶：倒塌。 ㉓ 夺：被人夺取政权，这里指亡国。 ㉔ 相坐之法：一人犯罪，他人连坐受刑。 ㉕ 斋栗：惶恐不安。 ㉖ 烦数：多而乱。 ㉗ 原：通"源"，自然资源。 ㉘ 广壤进地：扩大领土。 ㉙ 病：为……所病苦。 ㉚ 狐刺：弓之弯曲者。 ㉛ 譬若：比如。 ㉜ 肉：使……生肉。意为死而复生。 ㉝ 处实：脚踏实地、实事求是。 ㉞ 假：凭借。 ㉟ 敛衽：整饬衣襟，这里指朝拜。 ㊱ 逾：越过。 ㊲ 遗谋：遗留下来的计划。 ㊳ 弛废：解除、废止。 ㊴ 巨计：治国大计。 ㊵ 权数：权谋术数。 ㊶ 恋胸：贪恋肉食，比喻无远见。 ㊷ 忤：违背、不顺从。 ㊸ 乘马：表示得意。 ㊹ 淑好：指品德美好的女人。 ㊺ 戚施：指相貌丑陋的人。 ㊻ 阘茸：卑贱的人。 ㊼ 诉：诽谤。 ㊽ 期年：一年。 ㊾ 说：通"悦"。 ㊿ 伐：自夸。 (51) 罹：遭受。 (52) 缟素：白色的丝织品。 (53) 缁墨：黑色的丝织品。 (54) 信功：建立功业。 (55) 卒：最终。 (56) 属镂：剑名。 (57) 流说：谗言。 (58) 鸱(chī)夷：鸱，用兽皮做的袋子，这里指吴王将伍子胥的尸体放入袋中浮于江中。 (59) 憯怛：伤痛、忧伤。 （饶玲一）

〔鉴赏〕 人们创造历史的实践，并不是随心所欲的活动，而是在前人所遗留的十分确定的条件下进行。这使一代代创造历史的人们，尤其是政治家和思想家，每每回顾前人的言谈作为和他们的功过，开展对他们是非善恶的辩论。这样的辩论，在每代人中、在一个年头内、在每一天，都交替发生。只有其中的少数，或因事关重大、或因影响深远、或因传诵一时、或因某种偶然性，而为常人、文士、学者、史家所笔录而流传后世。昭帝始元

六年(前81年),汉廷举行盐铁会议,桑弘羊与文学辩论商鞅之政,便因桓宽整理会议记录,写成《盐铁论》一书而传之后世。

盐铁会议论说商鞅,有肯定和否定二派。肯定派为桑弘羊,否定派有朱生、子伯、中山刘子推、茂陵唐生、鲁国万生、九江祝生等。会上,双方多次围绕商鞅展开争论。桓宽之书记及于此的,有《遵道》、《国疾》等篇,而以第六篇题为《非鞅》者为专篇。篇名称《非鞅》,表明作者桓宽站在儒家立场上,维护儒生之说。但这不意味是鞅派理屈词穷,而非鞅派取得论辩胜利。该篇因桓宽的剪裁编排,读时使人误以为大夫之论为文学所驳倒。

《非鞅》篇所记之辩论,有下列四方面:一、孝公、商鞅时期,秦国的政治、经济状况及其影响;二、商鞅之治,与秦之兴亡关系;三、世人为何非议商鞅;四、商鞅何以未得善终。

孝公、商鞅治下的秦国,桑弘羊认为法纪严明、不容奸伪、国富民强、蓄积有余,其结果是攘地斥境,民不言苦。文学则认为峭法长利、人不聊生,而导致秦日以弱。文学所言,严重歪曲历史,在大夫的驳斥下,不得不声明,孝公、商鞅功在"为秦开帝业"。

论战双方由孝公、商鞅之为政,而及于其与秦之强弱衰亡的关系。大夫认为商君之治,造成秦"卒并六国而成帝业"。至于秦之亡,因在邪臣赵高"擅断,公道不行",与商鞅无关。文学之论与此相异。他强调"商鞅以重刑峭法为秦国基,故二世而夺"。秦朝二世而亡,不因由商鞅承担责任,大夫之论是而文学之说非。然而,历代所制订的政策都有其两面性,有正负两方面的影响。商君以法为治,视民为盲、为工具。至二世时,因各方面变化,其正面积极益世之功能不再发挥,而负面消极致害于时的性能充分显现,加速秦的灭亡。由此而言,文学之论也有合理因素。

大夫与文学在深入探讨商鞅之政与秦之兴亡关系时,论及何以世人对商君评价之不高。大夫认为其故在于一般民众的近视短见。他说"弛废而归之民,未睹巨计而涉大道",不能理解"畜积"等策的重要。文学认可此说,但强调商君的权数"知利而不知害,知进而不知退",称不上大道,只能是"恣胸之智、愚人之计"。大夫听后,反击文学以愚人论商君。他继续从杰出人物与一般民众的差异立论:"世人不能为,是以相与嫉其能而疵其功也。"接着,文学也从杰出人物与一般民众关系的角度探讨这一问题。他认为杰出人物只要"进必以道,退不失义,高而勿矜,劳而不伐,位尊而行恭,功大而理顺",民众必"不疾其能","不妒其业"。商鞅因其"无恩于百姓,无信于诸侯,人与之为怨,家与之为仇",乃一"非者不足贵"之人。其间,文学

谈到"国基"问题。国基问题即今之国家统治基础。商鞅禁止民众议政。在他看来,民众只是法律条文的人格化,是行使法律的工具,使以自己为代表的统治集团处于与民众绝对对立的地位。文学认为不能以如此之法为国基,务必以尧舜之道为国基,重视与民众沟通。这一见解无疑是正确的。

文学在论商君不足贵时,曾说他的"获功见封,犹食毒肉愉饱而罹其咎也"。大夫反驳商君自取其咎之说。他认为商君之死,在于"贤圣不能自理于乱世",不能掌握自己的命运;己之命运取决于君王的意向。商君之死,其故在"骄主背恩德,听流说,不计其功",非身之罪。文学闻后,大加非议:"今秦怨商鞅之法,甚于私仇,故孝公卒之日,举国而攻之,东西南北莫可奔走,仰天而叹曰:'嗟乎,为政之弊,至于斯极也!'卒车裂族夷,为天下笑。斯人自杀,非人杀之也。"

评价历史,往往是出于现实的需要。由于大夫与文学的政见、追求不同,他们对历史人物的评价标准也就不同。桑弘羊肯定商鞅,出于官营盐铁和实行耕战的需要,以商鞅为典范追求法治。文学则不然。他认为利自民间出,利于彼者必耗于此,国"无盐、铁之利而民富"。他们强调继承商鞅的官营盐铁和耕战政策,必然会给社会带来灾难,损害他们的利益。同时,他们所理想的以尧舜之道为国基与大夫以重刑峭法为国基也格格不入。

两派之争是武帝时政策之争的延续。《非鞅》实质上是文学派对武帝所实行的官营和农战政策之非议,目的在于防止昭帝及其以后时期再实行武帝时的政策。

(贺圣迪)

修 身

扬 雄

修身①以为弓,矫②思③以为矢④,立⑤义以为的⑥,奠⑦而后发⑧,发必中⑨矣。

人之性也善恶混⑩。修其⑪善则为善人,修其恶则为恶人。气也者,所以适⑫善恶之马也与?

或曰:孔子之事⑬多矣。不用,则亦勤⑭且忧乎?曰:圣人乐天知命⑮。乐天则不勤,知命则不忧。

或问铭⑯。曰:铭哉,铭哉!有意于慎⑰也。

圣人之辞,可为也;使人信之,所不可为也。是以⑱君子彊⑲

学而力[20]行。

珍[21]其货而后市[22]，修[23]其身[24]而后交[25]，善[26]其谋[27]而后动[28]，成道[29]也。

君子之所慎：言[30]，礼，书[31]。

上交[32]不谄[33]，下交[34]不骄[35]，则可以有为矣。

或曰：君子自守[36]，奚[37]其交？

曰：天地交[38]，万物生；人道交，功勋成。奚其守？好[39]大而不为[40]，大不大矣；好高而不为，高不高矣。

仰天庭[41]而知天下之居[42]卑[43]也哉！

公仪子、董仲舒之才之邵[44]也，使[45]见[46]善不明[47]，用[48]心[49]不刚[50]，俦[51]克[52]尔[53]？

或问：仁、义、礼、智、信之用[54]？

曰：仁，宅[55]也；义，路[56]也；礼，服[57]也；智，烛[58]也；信，符[59]也。处[60]宅，由[61]路，正[62]服，明[63]烛，执[64]符，君子不动[65]，动斯[66]得[67]矣。

有意哉[68]！孟子曰："夫有意而不至[69]者有矣，未有无意而至者也。"

或问治[70]己。

曰：治己以[71]仲尼。

或曰：治己以仲尼，仲尼奚[72]寡[73]也！

曰：率[74]马以骥[75]，不亦可乎！

或曰：田圃田[76]者莠[77]乔乔[78]，思远人者心忉忉[79]。

曰：日有光，月有明。三年不目[80]日，视必盲；三年不目月，精必瞽[81]。荧魂[82]旷[83]枯[84]，糟莩[85]旷沈[86]。撙[87]堙[88]索[89]塗[90]，冥[91]行而已矣。

或问：何如[92]斯[93]谓之人？

曰：取[94]四重[95]，去[96]四轻[97]，则可谓之人。

曰：何谓四重？

曰：重言，重行，重貌，重好[98]。言重则有法[99]，行重则有德，貌重则有威[100]，好重则有观[101]。

敢问四轻？

曰：言轻则招忧，行轻则招辜[102]，貌轻则招辱，好轻则招淫[103]。

《礼》多仪。

或曰：日昃[104]不食肉，肉必干；日昃不饮酒，酒必酸。宾主百拜[105]而酒三行[106]，不已[107]华[108]乎？

曰：实[109]无华[110]则野[111]，华无实则贾[112]，华实副[113]则礼。

山雌[114]之肥，其意得乎？

或曰：回[115]之箪[116]瓢[117]，臞[118]，如之何[119]？

曰：明明[120]在上，百官牛羊[121]亦山雌也；闇闇[122]在上，箪瓢捽[123]茹[124]亦山雌也。何其臞！千钧[125]之轻，乌获[126]力也；箪瓢之乐，颜氏德也。

或问：犁[127]牛之鞹[128]与玄[129]骍[130]之鞹有以异乎？

曰：同。

然则[131]何以不犁也？

曰：将[132]致[133]孝乎鬼神，不敢以[134]其犁也。如刲[135]羊刺豕[136]，罢[137]宾犒[138]师，恶[139]在[140]犁不犁也。

有德者好[141]问圣人[142]。

或曰：鲁人[143]鲜[144]德，奚[145]其好问仲尼也？

曰：鲁未能好问仲尼故[146]也。如好问仲尼，则鲁作东周[147]矣。

或问：人有倚孔子之墙[148]，弦郑卫之声，诵韩、庄之书，则引诸[149]门乎？

曰：在夷貉[150]则引之，倚门墙则麾[151]之。惜乎衣未成而转为裳[152]也。

圣人耳不顺[153]乎非[154]，口不肆[155]乎善；贤者耳择，口择；众人无择焉。

或问：众人？

曰：富、贵、生。

贤者？

曰：义[156]。

圣人？

曰：神。

观[153]乎贤人则见[154]众人，观乎圣人则见贤人，观乎天地则见圣人。

天下有三好[155]：众人好己从[156]，贤人好己正[157]，圣人好己师。

天下有三检[158]：众人用家检，贤人用国检，圣人用天下检。

天下有三门[159]：由于情欲，入自[160]禽门；由于礼义，入自人门；由于独智[161]，入自圣门。

或问：士[162]何如[163]斯可以禔[164]身？

曰：其为中[165]也弘[166]深，其为外[167]也肃[168]括[169]，则可以禔身矣。君子微慎[170]厥[171]德，悔[172]吝[173]不至，何元[174]憯[175]之有！

上士[176]之耳训[177]乎德，下士之耳顺乎己。

言不惭[178]、行不耻者，孔子惮[179]焉！

〔注释〕 ① 修身：修养。 ② 矫：矫正。 ③ 思：思想。 ④ 矢：箭。 ⑤ 立：树立。 ⑥ 的(dì)：靶子。 ⑦ 奠：瞄准。 ⑧ 发：射。 ⑨ 中(zhòng)：射中靶心。 ⑩ 善恶混：人性善恶相杂。 ⑪ 其：指示代词，指人之性。 ⑫ 适：往、走向。 ⑬ 事：本事。 ⑭ 勤：勤苦。 ⑮ 乐天知命：知乐天命。形容圣人懂得天命而且甘心顺从天命的样子。 ⑯ 铭：本来指刻写在器物上的短文。铭，就是名。 ⑰ 有意于慎：铭文一般都是为了告诫自己、使自己有所警惕而作。 ⑱ 是以：因此。 ⑲ 彊：同“强”、顽强。 ⑳ 力：努力。 ㉑ 珍：使……美化。 ㉒ 市：交易、卖。 ㉓ 修：修养。 ㉔ 身：这里指自身的道德和才能。 ㉕ 交：交往。 ㉖ 善：使……完善。 ㉗ 谋：计划、谋略。 ㉘ 动：行动。 ㉙ 成道：成功之道。 ㉚ 言：言论。 ㉛ 书：指各种学说。 ㉜ 上交：和比自己地位高的人交往。 ㉝ 谄(chǎn)：谄媚、奉承。 ㉞ 下交：和比自己地位低的人交往。 ㉟ 骄：骄傲。 ㊱ 自守：孤独自处、不进行交往。 ㊲ 奚：何、为什么。 ㊳ 交：相交合。 ㊴ 好(hào)：喜爱。 ㊵ 为：行、做。 ㊶ 天庭：星名，或作天廷。 ㊷ 居：所在的地方。 ㊸ 卑：低下。 ㊹ 邵：高大、美好。 ㊺ 使：如果。 ㊻ 见：认识。 ㊼ 明：分明、清楚。 ㊽ 用：实行、贯彻。 ㊾ 心：思想。 ㊿ 刚：刚强。 (51) 倘：怎么。 (52) 克：能够。 (53) 尔：如此。 (54) 用：作用、用途。 (55) 宅：住宅。 (56) 路：道路。 (57) 服：衣服。 (58) 烛：灯烛。 (59) 符：信符。 (60) 处：居于。 (61) 由：经由。 (62) 正：端正。 (63) 明：点亮。 (64) 执：把持。 (65) 动：行动。 (66) 斯：则、乃。 (67) 得：得当、成功。 (68) 有意哉：努力哦。意：意愿、意志。 (69) 至：达到。 (70) 治：修治。 (71) 以：用。 (72) 奚：多么。 (73) 寡：少。 (74) 率(shuài)：带领、引导。 (75) 骥：良马。 (76) 田圃田：前一田字作动词，种。圃田，大田。 (77) 莠(yǒu)：草。 (78) 乔乔：高大的样子。

⑲ 忉忉(dāo):忧愁。 ⑳ 目:视、看。 ㉑ 矇(méng):指人眼睛了。 ㉒ 荧魂:营魂,即精神。 ㉓ 旷:久废不用。 ㉔ 枯:枯萎。 ㉕ 精孚(fú):精,当为"精"。精孚:意为精光外浮,指人的视力。 ㉖ 沈:即沉,沉没。 ㉗ 摘(zhì):同"擿",这里是点的意思。 ㉘ 埴(zhí):黏土,这里指地面。 ㉙ 索:寻找。 ㉚ 塗:同"涂",道路。 ㉛ 冥:黑暗。 ㉜ 何如:怎么样。 ㉝ 斯:则、乃。 ㉞ 取:采取。 ㉟ 重:庄重。 ㊱ 去:消除。 ㊲ 轻:轻浮。 ㊳ 好:爱好。 ㊴ 法:准则。 ㊵ 威:威仪。 ㊶ 观:显露。 ㊷ 辜:罪过。 ㊸ 淫:邪辟。 ㊹ 昃(zè):太阳偏西。 ㊺ 百拜:形容礼仪之多。 ㊻ 三行:说宾主之间互相请酒三次。 ㊼ 已:太。 ㊽ 华:华丽、虚浮。 ㊾ 实:内容。 ㊿ 华:文饰。 (51) 野:粗野。 (52) 贾(gǔ):买卖、交易。 (53) 副:相符、相称。 (54) 山雌:指山上的野鸡。 (55) 回:颜回。 (56) 箪(dān):古人用来盛饭的圆形小竹篮。 (57) 瓢(piáo):水瓢,舀水工具。 (58) 臞(qú):消瘦。 (59) 如之何:怎么办。 (60) 明明:英明、贤明。 (61) 百官牛羊:用以代表皇帝对贤臣的知遇。 (62) 闇闇:昏暗、昏庸。 (63) 捽(zuó):揪、拔。 (64) 茹:蔬菜。 (65) 千钧:形容物体之重。 (66) 乌获:战国时秦国的大力士。 (67) 犁:杂色的。 (68) 鞹(guō):即革。 (69) 玄:黑牛。 (70) 骍(xīng):红色的牛。 (71) 然则:那么。 (72) 将:要。 (73) 致:表达。 (74) 以:用。 (75) 刲(kuí):杀。 (76) 豕(shǐ):猪。 (77) 罢(pí):此是慰劳的意思。 (78) 犒(kào):犒劳。 (79) 恶(wū):哪里。 (80) 在:在于、在乎。 (81) 好:喜爱。 (82) 圣人:指孔丘。 (83) 鲁人:指当时鲁国的当权者。 (84) 鲜(xiǎn):少。 (85) 奚:何、为什么。 (86) 故:缘故、原因。 (87) 鲁作东周:即鲁国复兴周道的意思。 (88) 倚孔子之墙:意为在孔子附近。 (89) 诸:之于。 (90) 夷貉(hé):泛指比较落后的少数民族。 (91) 麾:挥手赶开。 (92) 裳:下衣。 (93) 顺:从。 (94) 非:错误、邪恶。 (95) 肄(yì):学习。 (96) 义:行义。 (97) 观:察。 (98) 见:推知。 (99) 好:喜爱。 (100) 好己从:好从己,喜欢别人顺从自己。 (101) 正:纠正。 (102) 检:检验。 (103) 门:类。 (104) 自:从。 (105) 独智:独具的智慧。 (106) 士:知识分子。 (107) 何如:怎么样。 (108) 禔(shī):使……平安。 (109) 中:内心、指思想。 (110) 弘:博大。 (111) 外:仪表。 (112) 肃:严肃。 (113) 括:约束,即按法规办事。 (114) 微慎:即慎微,对细小的事物都持慎重态度。 (115) 厥:其。 (116) 悔:后悔。 (117) 吝:惋惜。 (118) 元:首、大。 (119) 憝(duì):同"懟",罪恶。 (120) 上士:古代官爵有上士、中士、下士之分,因此引申为对学问道德不同的人的一种区别性称呼。上士,学问道德高尚的人。 (121) 训:顺、从。 (122) 慙:同"惭"。 (123) 惮:敬畏。 (毛慧君)

〔鉴赏〕 注重个人自身的道德修养,是贯穿着儒学发展始终的根本精神风貌。凡是儒学家无不讲修身,扬雄《法言》中的《修身》则是这方面的专论名篇,集中表达了儒家的修身学说。

为什么人要修身呢?

篇中认为,"人之性也善恶混",人一生出来,就具有善、恶两种成分相

混的人性，没有一个例外，所不同的只是善恶成分的多少差异。而善才是人的本质所在，人要实现自己的本质，只有通过修身来实现，因而，修身乃是由人生之性所决定的。

依人性善恶的不同，扬雄将人分为圣人、贤人、众人三个等次，并以神、义及富、贵、生作为他们不同的本质特点。以贪图富贵苟生的众人恶多善少，往往流于放纵情欲的"禽门"；笃行礼义的贤人善多恶少，则进入合于礼义的"人门"；能够如神明一般契合道德的圣人善极多恶绝少，就会升入"圣门"。众人要避免堕入禽兽之门，更离不开修身的不二法宝。众人是社会的绝大多数，因此，修身又是关系到绝大多数人进入"人门"，成其为人，而不致堕落为禽兽的重大问题。

人怎样才算得上修身呢？

扬雄有个比喻，修身犹如射箭的弓，射箭要射中靶心这个"的"，才算是好射手。修身这把弓所要射中的"的"就是义，这个义是广义的，泛指儒家所说的一切道德规范，主要指仁、义、礼、智、信五常。一个人是否做到了修身，就得看他的言、行、貌、好合不合乎义的准则，四个方面都合于义，扬雄称为"四重"，相反，他视为"四轻"。并认为，"取四重，去四轻"，一个人才"可谓之人"，算是真正做到了修身。

这样的人就可称为君子，他们在生活中处处都能与五常相符合，"仁，宅也；义，路也；礼，服也；智，烛也；信，符也。处宅，由路，正服，明烛，执符，君子不动，动斯得矣。"表现在言、行、貌、好四个方面，就能做到不言则已，言必"有法"；不行则已，行必"有德"；不貌则已，貌必"有威"；不好则已，好必"有观"。他们内心宽容，外表严谨，从不招致悔吝，更不会犯大错误，连孔子都会敬畏他们。

人如何才能做到修身呢？

第一，要有修身的自觉意识。"有意哉！孟子曰：'夫有意而不至者有矣，未有无意而至者也。'"有了修身的自觉意识，人才会在其意识指引下达到修身的目标，所谓"气也者适善恶之马与"，否则，就决不可能修身以成人。

第二，要身体力行地在生活中践行修身。"好大而不为，大不大矣；好高而不为，高不高矣"。只有"强学而力行"，在生活中努力去践行修身，修身才会落到实处，得以真正的实现。

第三，要在践行中注意"慎"。人的言行，一成而不可改，犹如刻成的青铜铭文。所以，人只有言行处处谨慎，如履薄冰，时时以礼义为"的"，才不致有不合礼义的悔吝发生，保证修身的顺利实现。

第四，要在社会交往中来修身。有人主张修身是个人自己的事，只需自守就行了，而用不着什么交往，扬雄反对说："天地交，万物生；人道交，功勋成。奚其守？"修身只有在社会交往中来实现，个人自守是不行的。

第五，修身要以圣人为榜样。圣人就是孔子，所以，"治己以仲尼"。人以圣人为榜样，并不是人人都能成圣；人虽不能成圣，但若无圣人的榜样，就会像盲人在黑暗中行走一样随时会迷失方向，修身就容易走向歧途。

从孔子的"修己"，到孟子的"修身"，再到荀子的《修身》专论，以及《大学》的"修身为本"观念，表现了先秦儒家的修身学说的发展，扬雄的《修身》则是其总结与综合。但他的修身已经没有了先秦儒家修身以安天下的宏大气魄，虽然他也讲在社会交往中来修身，不像后来宋儒将修身视为仅仅是个人的心性修养，但是，扬雄讲的修身已经是儒学发展史上的一个转折，是不与安天下相必然联系的一种个人的自身修养了。（黄开国）

解 嘲 扬 雄

客嘲扬子曰："吾闻上世之士，人纲人纪①，不生则已，生则上尊人君，下荣父母，析②人之圭，儋③人之爵，怀人之符，分人之禄，纡④青拖⑤紫，朱丹其毂。今子幸得遭明盛之世，处不讳之朝，与群贤同行⑥，历金门⑦上玉堂⑧有日矣，曾不能画一奇，出一策，上说人主，下谈公卿。目如耀星，舌如电光，壹从壹衡⑨，论者莫当，顾⑩而作《太玄》五千文，支叶扶疏⑪，独说十余万言，深者入黄泉，高者出苍天，大者含元气，纤者入无伦⑫，然而位不过侍郎，擢才给事黄门⑬。意者玄得毋尚白乎？何为官之拓落⑭也？"

扬子笑而应之曰："客徒欲朱丹吾毂，不知一跌将赤吾之族⑮也！往者周罔解结，群鹿争逸，离为十二⑯，合为六七⑰，四分五剖，并为战国。士无常君，国亡定臣，得士者富，失士者贫，矫翼厉翻，恣意所存，故士或自盛以橐，或凿坏以遁。是故驺衍⑱以颉亢⑲而取世资，孟轲虽连蹇⑳，犹为万乘师。

"今大汉左东海，右渠搜，前番禺，后陶涂。东南一尉，西北

一候。徽[21]以纠墨[22]，制以质铁[23]，散[24]以礼乐，风[25]以《诗》《书》，旷以岁月，结以倚庐[26]。天下之士，雷动云合，鱼鳞杂袭[27]，咸营于八区[28]，家家自以为稷契，人人自以为咎繇，戴缅[29]垂缨而谈者皆拟于阿衡[30]，五尺童子羞比晏婴与夷吾；当涂者入青云，失路者委沟渠，旦握权则为卿相，夕失势则为匹夫；譬若江湖之雀，勃解之鸟，乘雁[31]集不为之多，双凫[32]飞不为之少。昔三仁[33]去而殷虚，二老[34]归而周炽，子胥死而吴亡，种、蠡存而粤伯[35]，五羖[36]入而秦喜，乐毅出而燕惧，范雎以折胁[37]而危穰侯，蔡泽虽嚘吟[38]而笑唐举。故当其有事也，非萧、曹、子房、平、勃、樊、霍则不能安；当其亡事也，章句之徒[39]相与坐而守之，亦亡[40]所患。故世乱，则圣哲驰骛[41]而不足；世治，则庸夫[42]高枕而有余。

“夫上世之士，或解缚[43]而相，或释褐[44]而傅；或倚夷门而笑，或横江潭[45]而渔；或七十说而不遇，或立谈间而封侯；或枉千乘于陋巷，或拥帚彗而先驱。是以士颇得信[46]其舌而奋其笔，窒[47]隙蹈瑕而无所诎也。当今县令不请士，郡守不迎师，群卿不揖客，将相不俯[48]眉；言奇者见疑，行殊者得辟[49]，是以欲谈者宛舌[50]而固[51]声，欲行者拟[52]足而投迹[53]。乡[54]使上世之士处乎今，策非甲科，行非孝廉，举非方正，独可抗疏，时道是非，高得待诏[55]，下触闻罢[56]，又安得青紫[57]？

“且吾闻之，炎炎者灭，隆隆者绝；观雷观火，为盈为实，天收其声，地藏其热。高明之家，鬼瞰[58]其室。攫挐[59]者亡，默默者存；位极者宗危，自守者身全。是故知玄知默，守道之极；爰清爰静，游神之廷；惟寂惟寞，守德之宅。世异事变，人道不殊，彼我易时，未知何如。今子乃以鸱枭[60]而笑凤皇，执蠉蜎[61]而嘲龟龙，不亦病乎！子徒笑我玄之尚白，吾亦笑子之病甚，不遭臾跗、扁鹊，悲夫！”

客曰：“然则靡[62]《玄》无所成名乎？范、蔡以下何必《玄》哉？”

扬子曰：“范雎，魏之亡命也，折胁拉髂[63]，免于徽[64]索，翕[65]肩蹈背，扶服入橐；激卬[66]万乘之主，界[67]泾阳抵穰侯而代之，

当[68]也。蔡泽，山东之匹夫也，顿颐[69]折颊[70]，涕唾流沫，西揖强秦之相，搤[71]其咽，炕其气，附其背而夺其位，时也[72]。天下已定，金革已平，都于雒阳，娄敬委辂脱輓[73]，掉三寸之舌，建不拔[74]之策，举中国徙之长安，适[75]也。五帝垂典，三王传礼，百世不易，叔孙通起于枹鼓[76]之间，解甲投戈，遂作君臣之仪，得也。《甫刑》靡[77]敝，秦法酷烈，圣汉权制，而萧何造律，宜也。故有造萧何律于唐虞之世，则諝[78]矣；有作叔孙通仪于夏殷之时，则惑矣；有建娄敬之策于成周之世，则缪矣；有谈范、蔡之说于金、张、许、史之间，则狂矣。夫萧规曹随，留侯画策，陈平出奇，功若泰山，向若阽隤[79]，唯其人之赡知哉，亦会其时之可为也。故为可为于可为之时，则从；为不可为于不可为之时，则凶。夫蔺先生收功于章台[80]，四皓采荣[81]于南山，公孙创业于金马，票骑[82]发迹于祁连，司马长卿窃訾于卓氏，东方朔割[83]名炙于细君。仆诚不能与此数公者并，故默然独守吾《太玄》。”

〔注释〕 ① 人纲人纪：作为众人的纲纪。 ② 析：分析。 ③ 儋：担。 ④ 纡：围绕。 ⑤ 拖：曳。 ⑥ 同行：同列。 ⑦ 金门：金马门。 ⑧ 玉堂：殿名。 ⑨ 亶从亶横：从通“纵”，合纵；横，连横。 ⑩ 顾：反。 ⑪ 扶疏：分布。 ⑫ 无伦：无与伦比。指细微的程度。 ⑬ 给事黄门：官名。给事，供职；黄门，官署名。 ⑭ 拓落：落魄。 ⑮ 赤吾之族：诛杀我的全族。 ⑯ 十二：十二诸侯。 ⑰ 六七：山东六国和秦七国争雄。 ⑱ 驺衍：即邹衍。 ⑲ 頡亢：上下不定的样子。 ⑳ 连蹇：连续地受挫。 ㉑ 徽：束、系。 ㉒ 纠墨：绳索。 ㉓ 质钺：刑具。 ㉔ 散：分布。 ㉕ 风：化。 ㉖ 倚庐：服丧的小屋。 ㉗ 杂袭：极其众多。 ㉘ 八区：八方。 ㉙ 缁：古代束发的缁帛。 ㉚ 阿衡：伊尹。 ㉛ 乘雁：四雁。 ㉜ 凫：野鸭。 ㉝ 三仁：箕子、微子、比干。 ㉞ 二老：伯夷、太公。 ㉟ 粤伯：即越霸。 ㊱ 五羖：百里奚，曾封为五羖大夫。 ㊲ 摺：古“拉”字。 ㊳ 噤吟：闭口。 ㊴ 章句之徒：小儒。 ㊵ 亡：无。 ㊶ 驰骛：奔走。 ㊷ 庸夫：平庸的人。 ㊸ 缚：束缚，指有罪。 ㊹ 褐：短衣。 ㊺ 潭：音“寻”。 ㊻ 信：通“伸”。 ㊼ 窒：塞。 ㊽ 俯：低。 ㊾ 得辟：得罪。 ㊿ 宛舌：卷舌。 (51) 固：闭。 (52) 拟：疑。 (53) 投迹：按前人的足迹而行走。 (54) 乡：同“向”，往昔。 (55) 待诏：等待皇帝的命令以备咨询。 (56) 闻罢：报闻罢退。 (57) 青紫：绶带，指公侯九卿。 (58) 瞰：看。 (59) 攫挐：争夺。 (60) 鸱枭：猫头鹰。 (61) 蝘蜓：蜥蜴。 (62) 靡：无。 (63) 骼：骨。 (64) 徽：绳。 (65) 翕：敛。 (66) 叩：怒。 (67) 畔：离间。 (68) 当：当其时。 (69) 顿颐：低头。 (70) 颊：额。 (71)

搤：扼，掐住。　⑫ 时也：遇其时。　⑬ 委辖脱輗：辖、輗都是车辆的零件，这儿指到处奔波而损坏了车辆。　⑭ 不拔：坚固。　⑮ 适：适时。　⑯ 枹鼓：鼓槌和鼓。　⑰ 靡：散。　⑱ 諍：同"悖"，违背。　⑲ 向若陁隤：响如山崩。　⑳ 章台：完璧归赵之处。　㉑ 荣：名声。　㉒ 票骑：即骠骑大将军，指霍去病。　㉓ 割：损。

（毛慧君）

〔鉴赏〕《解嘲》的作者扬雄，是我国西汉末年著名的哲学家、文学家和语言学家。他的哲学著作《太玄》和《法言》，语言学著作《方言》，在我国的哲学史和语言学史上都有重要地位。而他的文学成就，主要是模仿司马相如而写的四赋，在当时的声望甚至超过了他的哲学和语言学成就。但扬雄又是一个争议颇多的人物。如关于他的哲学代表作《太玄》，在当时就有截然相反的两种评价。如桓谭认为，"《玄经》，数百年外其书必传。……若遇上好事，必以《太玄》次五经也。"刘歆则对扬雄说："空自苦，今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人用覆酱瓿也。"

扬雄出身寒微，曾为大司马车骑将军王音的门下史。由于王音的推荐，他得到待诏的机会。又由于奏《羽猎赋》得到皇帝的赏识，"除为郎"，即皇帝的守门和随从。郎的级别并不高，但接近皇帝的机会比较多，所以又是升官的一个阶梯。但这也需要有当权的势力作靠山。而扬雄因为没有这样的靠山，所以就总也升不上去。

但较长时间的官场经历，却使扬雄的思想发生了变化。因为这时正是西汉帝国走向衰败、社会危机日益严重的时代。各种社会矛盾日益尖锐，整个社会呈现出一种风雨飘摇、朝不保夕的动荡惶惑状态。作为这种社会危机的反映，统治阶级的思想危机也在发展。原来作为西汉王朝的统治思想的以董仲舒哲学和谶纬经学为代表的神学目的论，也经历了通过畸形的扩张泛滥而逐步向自身反面转化的过程。它不仅对被统治的农民阶级逐渐丧失了控制威慑作用，而且逐渐丧失了维持统治阶级内部秩序的作用，反而成了统治阶级内部不同政治集团争权夺利的工具，从而丧失了维护地主阶级统治安定稳固的机能。正是在这种情况下，扬雄眼看在官场孤独无援，仕途暗淡，又目睹朝政昏乱，国事日下，思想遂有变化。于是他对旧的统治思想的真理性和有效性产生了怀疑和不满，并企图通过对旧的统治思想的批判和改造，创制一套新的统治思想，以解决社会危机，安定地主阶级的统治，并为此而作《太玄》。

但他的这种想法，未为人所理解。而他的"好古而乐道"，"默而好深湛

之思”,“心好沈博绝丽之文”的思想性格和二十余年搜集方言异语的经历,又确实使他的《太玄》用字乖僻,文义艰涩,使人难以理解。这就难免从当时以至后世,不断引起人们的疑问和责难了。因此他又撰写《解难》和《解嘲》,以回答这些疑问和责难。《解难》是回答《太玄》为什么难读的问题。《解嘲》则回答《太玄》有无用处以及对他撰写《太玄》所发出的嘲笑。此文虽不长而涉及面广,内容丰富又极具文采,是了解扬雄所处社会历史环境及其思想的一篇重要文章。

《解嘲》除文前小序外,可以两次客问为起点而分为两大段。设为客问是当时人写文章广泛采用的一种方法,其作用是引起下文,以便于作者阐述自己的观点,并不一定实有其事。但这里所提的问题,倒是确曾有人提出过,这从我们上面所举刘歆的话就可以知道。

第一次客问,嘲笑扬雄只顾撰写《太玄》,却不能建功立业,猎取高官厚禄,光宗耀祖。“玄”本意为黑,这里却讽刺他的玄是白的,意思是说他的玄毫无用处。在设为客问提出问题以后,扬雄阐述了自己的观点。他首先指出当时仕途之险恶,稍有不慎就会惹来杀身灭族之祸。然后说明古今之不同,指出在春秋战国诸侯争霸的条件下,因为各国都需利用士的才智以在斗争中取胜,因此士很容易发挥自己的才能,并由此取得显赫的地位。但在西汉当时的条件下,由于国家统一,法网严密,“言奇”、“行殊”的才智之士根本没有施展才能的条件。最后回应开始讲的“一跌将赤吾族”的危险,归纳出“高明之家,鬼瞰其室。攫挐者亡,默默者存;位极者宗危,自守者身全”的道理,说明玄默之道的可贵和遵守玄默之道的必要,并反讽嘲笑者,为其无可救药而悲叹。

第二段则借客问“然则靡《玄》无所成名乎”来阐述自己专心撰写《太玄》的原因。文中先后连举范雎、蔡泽、娄敬、叔孙通、萧何、曹参、张良、陈平、蔺相如、商山四皓、公孙弘、霍去病、司马相如、东方朔等人,指出他们之所以能建功立业、声名显赫,都有当时的社会条件,并非只靠个人的才智即可取得。但现在这些条件都不存在了。而在不具备条件的时候去强求,只会适得其反,遭遇祸害。“故为可为于可为之时,则从;为不可为于不可为之时,则凶。”那么怎么办呢?“故默然独守吾《太玄》,”自然就成了顺理成章的结论。

《解嘲》在艺术表现上的特点是大量使用典故和排比、对偶等修辞方法。只有一千多字的文章,就使用了约五十处典故。文章的各个论断,几乎全是用典故来表达和论证的,极少抽象的逻辑推理。一般说来,用典过

多往往会使文章晦涩难懂，也难于诵读。但扬雄此文，即使你还没有完全搞清楚他用的典故，因而并不全懂，读起来依然觉得抑扬顿挫，铿锵有力。这就有赖于他大量运用排比和对偶等修辞方法。几乎每一处论断，都是运用排比和对偶通过述说一连串典故来加以论证的。正是这些艺术手法的综合运用，使扬雄这篇文章既具有丰富的历史内容，又极具文采，生动地表达了他要说明的思想，从而成为我国历史上一篇名文。从对后世的影响看，《解嘲》远远超过了作为他当时的代表作的大赋。（韩 敬）

儒林传序

班 固

古之儒者，博学孚六艺[1]之文。六艺者，王教之典籍；先圣所以明天道，正人伦，致[2]至治之成法也。周道既衰，坏于幽厉，礼乐征伐自诸侯出，陵夷[3]二百余年而孔子兴，以圣德遭季世[4]，知言之不用而道不行，乃叹曰："凤鸟不至，河不出图[5]，吾已矣夫！""文王既没[6]，文不在兹乎？"于是应聘诸侯，以答礼行谊[7]。西入周，南至楚，畏[8]匡尼[9]陈，奸[10]七十余君。适[11]齐闻韶，三月不知肉味；自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。究观古今之篇籍，乃称曰："大哉，尧之为君也！唯天为大，唯尧则[12]之。巍巍[13]乎其有成功也，焕[14]乎其有文章(也)！"又曰："周监[15]于二代，郁郁[16]乎文哉！吾从周。"于是叙书则断尧典，称乐则法韶舞，论诗则首周南。缀[17]周之礼，因[18]鲁春秋，举[19]十二公行事，绳[20]之以文武之道，成一王法，至获麟而止[21]。盖晚而好易，读之韦编三绝，而为之传。皆因近圣之事，昌[22]立先王之教，故曰："述而不作，信而好古；""下学而上达，知我者其天乎！"

仲尼既没，七十子之徒散游诸侯，大者为卿相师傅，小者友教士大夫，或隐而不见。故子张居陈，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子贡终于齐。如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。是时，独魏文侯好学。天下并争于战国，儒术既黜[23]焉，然齐鲁之间学者犹弗废，至于威、宣之际，孟子、孙卿之列咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世。

及至秦始皇兼天下，燔[24]诗书，杀术士[25]，六学从此缺矣。陈涉之王也，鲁诸儒持孔氏礼器往归之，于是孔甲[26]为涉博士，卒与俱死。陈涉起匹夫，颙[27]适戍[28]以立号，不满岁而灭亡，其事至微浅，然而搢绅[29]先生负礼器往委质[30]为臣者何也？以秦禁其业，积怨而发愤于陈王也。

及高皇帝[31]诛项籍[32]，引兵围鲁，鲁中诸儒尚讲诵习礼，弦歌之音不绝，岂非圣人遗化好学之国哉？于是诸儒始得修其经学，讲习大射[33]乡饮之礼。叔孙通[34]作汉礼仪，因为奉常[35]，诸弟子共定者，咸为选首，然后喟然[36]兴于学。然尚有干戈，平定四海，亦未皇[37]庠序[38]之事也。孝惠、高后时，公卿皆武力功臣。孝文时颇登用[39]，然孝文本好刑名之言。及至孝景，不任儒，窦太后又好黄老术，故诸博士具官[40]待问，未有进者。

汉兴，言易自淄川田生；言书自济南伏生；言诗，于鲁则申培公，于齐则辕固生，燕则韩太傅[41]；言礼，则鲁高堂生[42]，言春秋，于齐则胡毋生，于赵则董仲舒。及窦太后崩，武安君田蚡为丞相，黜黄老、刑名百家之言，延文学儒者以百数，而公孙弘[43]以治春秋为丞相封侯，天下学士靡然乡风[44]矣。

弘为学官，悼道之郁滞[45]，乃请曰："丞相、御史言：制曰'盖闻导民以礼，风[46]之以乐。婚姻[47]者，居室[48]之大伦[49]也。今礼废乐崩，朕甚愍[50]焉，故详[51]延[52]天下方闻之士[53]，咸登诸朝。其令礼官劝学，讲议洽[54]闻，举遗兴礼，以为天下先。太常议，予博士弟子，崇乡里之化，以厉[55]贤材焉。'谨与太常臧、博士平等议，曰：闻三代[56]之道，乡里有教，夏曰校，殷曰庠，周曰序。其劝善也，显之朝廷；其惩恶也，加之刑罚。故教化之行也，建首善[57]自京师始，渐[58]内及外。今陛下昭至德，开大明[59]，配天地，本人伦，劝学兴礼，崇化厉贤，以风四方，太平之原[60]也。古者政教未洽，不备其礼，请因旧官而兴焉。为博士官置弟子五十人，复[61]其身。太常择民年十八以上仪状[62]端正者，补博士弟子。郡国县官有好文学，敬长上，肃政教，顺乡里，出入不悖[63]，所闻，令相长丞[64]上属所二千石[65]。二千石谨察可者，常与计[66]偕[67]，诣太常，

得受业如弟子。一岁皆辄课，能通一艺以上，补文学掌故缺；其高第[68]可以为郎中，太常籍[69]奏。即有秀才异等，辄以名闻。其不事学若下材，及不能通一艺，辄罢之，而请诸能称[70]者。臣谨案诏书律令下[71]者，明天人分际，通古今之谊，文章尔雅[72]，训辞[73]深厚，恩施甚美。小吏浅闻，弗能究宣，亡以明布谕下。以治礼掌故以文学礼义为官，迁[74]留滞[75]。请选择其秩[76]比二百石以上及吏百石通一艺以上补左右内史、大行卒史，比百石以下补郡太守卒史，皆各二人，边郡一人。先用诵多者，不足，择掌故以补中二千石属，文学掌故补郡属，备员[77]。请著功令。它[78]如律令。”

制曰：“可。”自此以来，公卿大夫士吏彬彬[79]多文学之士矣。

昭帝时举贤良文学，增博士弟子员满百人，宣帝末增倍之。元帝好儒，能通一经者皆复。数年，以用度不足，更为设员千人，郡国置五经百石卒史。成帝末，或言孔子布衣养徒三千人，今天子太学弟子少，于是增弟子员三千人。岁余，复如故。平帝时王莽秉[80]政，增元士之子得受业如弟子，勿以为员，岁课[81]甲科四十人为郎中，乙科二十人为太子舍人，丙科四十人补文学掌故云。

〔注释〕 ① 六艺：儒家的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。 ② 致：达到。 ③ 陵夷：衰落。 ④ 季世：末世、衰世。 ⑤ 凤鸟不至，河不出图：凤鸟、河图皆为古时吉瑞的象征。凤鸟不至，河不出图指世道的衰落。 ⑥ 没：通“殁”，死亡。 ⑦ 行谊：同“行义”，品行、道义。 ⑧ 畏：有戒心。 ⑨ 戹(è)：受困。 ⑩ 奸(gān)：请求。 ⑪ 适：到。 ⑫ 则：效法。 ⑬ 巍巍：高大的样子。 ⑭ 焕：光亮、鲜明。 ⑮ 监：通“鉴”，鉴戒。 ⑯ 郁郁：文采丰盛的样子。 ⑰ 缀：联结。 ⑱ 因：沿袭。 ⑲ 举：选用。 ⑳ 绳：纠正。 ㉑ 至获麟而止：《春秋》哀公十四年：“西狩获麟。孔子曰：‘吾道穷已。’”传说孔子作《春秋》至此而止。 ㉒ 目(yǐ)：古“以”字。 ㉓ 黜：废黜、摈弃。 ㉔ 燔(fán)：烧。 ㉕ 术士：方术之士。秦坑杀者主要是儒生。 ㉖ 孔甲：孔鲋，孔子八世孙。 ㉗ 敺：通“驱”，驱赶。 ㉘ 适戍：以罪被罚守边。 ㉙ 搢绅：插笏于带间，古时仕宦者垂绅搢笏，因而称士大夫为搢绅。绅，大带。 ㉚ 委质：人臣拜见人君时屈膝而委体于地。 ㉛ 高皇帝：汉高祖刘邦。 ㉜ 项籍：字羽，秦末起兵，后自立为西楚霸王，与刘邦争天下。 ㉝ 大射：射礼。 ㉞ 叔孙通：原为秦博士。秦亡，为刘邦采择古礼，定立朝仪。 ㉟ 奉常：官名，秦时所置，为九卿之一，掌宗庙礼仪。 ㊱ 喟(kuì)然：叹息的样子。 ㊲ 皇(kuāng)：暇、闲暇。 ㊳ 庠

序:古代地方所设的学校,后泛指学校。 ㊴ 登用:进用。 ㊵ 具官:配备官员。 ㊶ 韩太傅:韩婴,景帝时为常山王刘舜太傅,著有《韩诗内传》、《韩诗外传》。 ㊷ 高堂生:以《礼》十七篇授瑕丘、萧奋。 ㊸ 公孙弘:字季,熟习文法吏事,用儒家的学说来解释法令。 ㊹ 乡风:归化。乡,通"向"。 ㊺ 郁滞:阻滞。郁,通"鬱"。 ㊻ 风:通"讽",微言劝告。 ㊼ 婚姻:嫁娶。 ㊽ 居室:夫妻关系。 ㊾ 伦:理。 ㊿ 愍(mǐn):忧伤、怜悯。 (51) 详:广泛。 (52) 延:延请、引进。 (53) 方闻之士:有道及博闻之士。 (54) 洽:周遍、广博。 (55) 厉:通"砺",磨砺。 (56) 三代:指夏、商、周。 (57) 首善:模范、最好的。 (58) 繇(yóu):通"由",从、自。 (59) 大明:日月。 (60) 原:根本、基础。 (61) 复:免除赋税或劳役。 (62) 仪状:容貌形状。 (63) 悖:违反、逆乱。 (64) 令相长臣:令,县令;相,侯相;长,县长;臣,县臣。 (65) 二千石:郡守一级长官。 (66) 计:计吏,掌计簿的官吏。 (67) 偕:共同、一起。 (68) 高第:选士、考试时成绩优者。 (69) 籍:登记名册。 (70) 称(chèn):相当、符合。 (71) 下:发布、下达。 (72) 尔雅:近于雅正。尔,近;雅,正。 (73) 训辞:教导之言。 (74) 迁:贬官。 (75) 留滞:停留。 (76) 秩:俸禄。 (77) 备员:无实职的凑数职位。 (78) 它:此外。 (79) 彬彬:文质兼备的样子。 (80) 秉:执持。 (81) 课:纳。 (张 静)

〔鉴赏〕 《汉书·儒林传序》是《汉书·儒林传》的总纲。班固在撰《汉书》时,将西汉一代的经学大师汇聚在一起,按古文学的序次:《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》分类,写了一卷类传,名为《儒林传》。《儒林传》的结构与其他类传相比,所同者均由序、一群人物传记和赞构成,不同处为按,《五经》序次分小类。

《儒林传序》论述儒家学派的发展历史及其与政治的关系。它是《史记·仲尼弟子》的继承与发展。班固将儒学在历史上的发展分为下列六个时期:孔子时、战国、秦、汉初、汉武帝时、汉昭帝至平帝时。

儒学源于何时,班固没有明言,他只泛言古代。这个古代,古到什么时候,他似乎认为包括整个二帝三王时期,即自尧舜经夏商而至周初。用汉世儒生之语说,是"祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼"。颜师古注曰:"祖,始也。述,修也。宪,法也。章,明也。宗,尊也。言以尧舜为本始而尊修之,以文王、武王为明法,又师遵仲尼之道也。师古以明法释宪章实误。章,法。法者,法则、表率。明,显明。宪章之意,是以文武二王为表率而显明之。"

班固说儒者学六艺之文。儒者所学之六艺,在中国古代有两种含义。其一,指六种技艺:书、数、礼、乐、射、御;其二,指六种典籍:《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。儒者所学之六艺既为文,自然指后者,而非前

者。他又说六艺之文的性质为“王教之典籍”，内容为“明王道，正人伦”，具有“致至治”的功能。在他看来，古之儒者是根据先圣所定的王教——六艺，从事“明天道，正人伦”的活动，而实现“致至治”理想。在这里，班固通过对古儒的论述，阐明了儒家的基本特征。这里需要指出的是，在孔子之前，虽有典籍，甚至有名为《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》的著述，但并未有作为六种经典合称的六艺。当时的六艺，只是书、数、礼、乐、射、御六种技艺。还需指出，在孔子之前，虽有称为儒的社会阶层，对其在社会中所起的角色作用，章太炎、胡適、冯友兰、郭沫若等所说各异，但都认为不同于儒家之儒。

作为儒学创立的春秋后期。班固强调孔子继承传统，编定《六艺》。他说孔子陶醉于《韶》的成就，修正乐与诗之失常，形成以尧为君王典范和“从周”的历史观、政治观。尽管孔子在政治上处处碰壁，难于作为。但是，他四出游说，“因近圣之事，以立先王之教”，无疑在创立儒家中光大了传统之学。

第二时期，战国。孔门弟子在幅员广大的七国疆域内，发扬师说，深化完善了儒学，使儒学进一步成为显学。

第三时期，秦代。儒学被禁，焚书坑儒使它受到毁灭性打击，即使在不久之后得到复兴，仍具有不可弥补性。

第四时期，汉初至武帝建元年间。儒学开始复兴。

第五时期，武帝之世。此为儒学的中兴时期。当时汉廷设置太学，建立博士弟子制度，使儒学官学化，儒生也由此成为国家官员的后备队。

第六时期，为昭、宣、元、成、哀、平及其后。儒家学派不断壮大。

班固在叙述儒学的兴兴衰衰中，重在描述它与政治的关系。他认为，儒学的盛衰与他为统治者的用舍相一致。用之则行而兴，舍之则藏乃衰。然而，也有例外。当春秋战国，统治者虽贱儒而勿用，然孔子及其后学，如孟子、荀子之类，不甘心于隐没，讲学不辍，四出游说，希冀得用而入世。结果，儒学不仅未曾衰微，而且有所发展。

班固说儒学大师志在“为王者师”，一般儒生也追求公卿大夫士吏之职。他认为这使儒者依赖于帝王家，把理想实现、仕途得意，寄托在统治者身上。然而，他又认为也有个别、特殊之世。如秦末，儒者舍帝王而归匹夫，乃因为“秦禁其业”，是统治者把他们逼得无路可走的结果。

班固还认为儒门之兴衰，与时势特征、学派斗争相关。当权力集中、国家统一之世，统治者需要儒生；当权力下移、天下分裂之际，又罢黜儒术。

统治者的这一态度,还与学派斗争相关。秦之屠灭儒生,起于法家之议;汉初不任儒,与黄老刑名之学相关。

阅读《汉书·儒林传序》,宜与《史记·孔子世家》、《史记·仲尼弟子列传》、《史记·始皇本纪》、《汉书·艺文志》、《汉书·武帝本纪》、《汉书·董仲舒传》等文相配合。　(贺圣迪)

谴　非(节选)　桓　谭

王者初兴,皆先建根本,广立藩屏①,以自树党,而强固国基焉。是以周武王克殷,未下舆②而封黄帝、尧、舜、夏、殷之后,及同姓亲属、功臣、德行,以为羽翼,佐助鸿业,永垂于后嗣。乃者强秦罢去诸侯,而独自恃,任一身,子弟无所封,孤弱无与③,是以为帝十四岁而亡。汉高祖始定天下,背亡秦之短计,遵殷、周之长道,裒④显功德,多封子弟,后虽多以骄佚⑤败亡,然汉之基本,得以定成,而异姓强臣,不能复倾。至景、武之世,见诸王数作乱,因抑⑥夺其权势,而王但⑦得虚尊,坐食租税,故汉朝遂弱,孤单特立,是以王翁不兴兵领士,而径取天下。又怀贪功独专之利,不肯封建子孙及同姓戚属,为藩辅之固,故兵起莫之救助也。传曰:"与死人同病者,不可为医;与亡国同政者,不可为谋。"王翁行甚类暴秦,故亦十五岁而亡失。猎射禽兽者,始欲中之,恐其创⑧不大也;既已得之,又恶其伤肉多也。鄙人有得腞⑨酱而美之,及饭,恶与人共食,即小唾其中,共者怒,因涕其酱,遂弃而俱不得食焉。彼亡秦、王翁,欲取天下时,乃乐与人分之;及已得而重爱不肯与,是惜肉唾腞之类也。

昔齐桓公出,见一故墟而问之。或对曰:"郭氏之墟也。"复问:"郭氏曷⑩为墟?"曰:"善善而恶恶焉。"桓公曰:"善善恶恶乃所以为存,而反为墟,何也?"曰:"善善而不能用,恶恶而不能去。彼善人知其贵己而不用,则怨之;恶人见其贱己而不好,则仇之。夫与善人为怨,恶人为仇,欲毋亡得乎?"乃者王翁善天下贤智材能之士,皆征聚⑪,而不肯用,使人怀诽谤而怨之。更始帝恶诸

王假号无义之人,而不能去,令各心恨而仇之。是以王翁见攻而身死,宫室烧尽;更始帝为诸王假号而出走,令城郭残。二主皆有善善恶恶之费,故不免于祸难大灾,卒使长安大都,坏败为墟,此大非之行也。

北蛮之先,与中国并,历年兹多,不可记也。仁者不能以德来,强者不能以力并也。其性忿[12]鸷[13],兽聚而鸟散,其强难屈,而和难得,是以圣王羁縻[14]而不专制也。昔周室衰微,夷狄交侵,中国不绝如线,于是宣王中兴,仅得复其侵地。夫以秦始皇之强,带甲四十万,不敢窥河西,乃筑长城以分之。汉兴,高祖见围于平城。吕后时为不轨之言。文帝时匈奴大入,烽火候骑,至雍甘泉。景、武之间,兵出数困,卒不能禽制。即与之结和亲,然后边竟得安,中国以宁。其后匈奴内乱,分为五单于,甘延寿得承其弊,以深德呼韩邪单于,故肯委质[15]称臣,来入朝见汉家。汉家得以宣德广之隆,而威示四海,莫不率服[16],历世无寇。安危尚未可知,而猥复[17]侵刻匈奴,往攻夺其玺绶,而贬损其大臣号位,变易旧常,分单于为十五,是以恨恚[18]大怒,事相攻拒。王翁不自非悔;及遂持屈强无理,多拜将率,调发兵马,运徙粮食财物,以殚[19]索天下。天下愁恨怨苦,因大扰乱,竟不能挫伤一胡虏,徒自穷极竭尽而已。书曰:"天孽可避,自作孽不可活。"其斯之谓矣。夫高帝之见围,七日不食,及得免脱,遂无愠色[20],诚知其往攻非务,而怨之无益也。今匈奴负于王翁,王翁就往侵削扰之,故使事至于斯,岂所谓"肉自生虫,而人自生祸"者邪!其为不急,乃剧如此,自作之甚者也。……

灾异变怪者,天下所常有,无世而不然[21]。逢明主贤臣智士仁人,则修德善政、省职慎行以应之,故咎殃[22]消亡而祸转为福焉。昔大戊遭桑穀生朝之怪,获中宗之号。武丁有雊雉[23]升鼎之异,身享百年之寿。周成王遇雷风折木之变,而获反风岁熟之报。宋景公有荧惑[24]守心之忧,星为徙三舍。由是观之,则莫善于以德义精诚报塞之矣。故《周书》曰:"天子见怪则修德,诸侯见怪则修政,大夫见怪则修职,士庶见怪则修身,神不能伤道,妖

亦不能害德。”及衰世薄俗，君臣多淫骄失政，士庶多邪心恶行，是以数有灾异变怪；又不能内自省视，畏天戒㉕而反，外考谤议，求问厥㉖故，惑于佞愚，而以自诖㉗误，而令患祸得就，皆违天逆道者也。

武帝出玺印石，财有兆朕，子侯则没印，帝畏恶，故杀之。

余前作王翁掌乐。大夫时，有男子毕康杀其母。有诏：“燔烧㉘其子尸，暴㉙其罪于天下。”余谓此事不宜宣布，上封事㉚云：“昔宣帝时，公卿大夫朝会廷中，丞相语次言：‘闻枭生子，子长，且食其母，乃能飞，宁然邪？’时有贤者应曰：‘但闻乌子反哺其母耳。’丞相大惭，自悔其言之非也。群士皆少丞相，而多彼贤人。贤人之言，有益于德化也。是故君子掩恶扬善，鸟兽尚与之讳，而况于人乎？不宜发扬也。”……

或言：“往者公卿重臣缺，而众人咸豫㉛部署云：‘甲乙当为之。’后果然。彼何以处知，而又能与上同意乎？孔子谓子贡‘亿㉜则屡中’，今众人能与子贡等乎？”余应曰：“世之在位人率㉝同辈，相去不甚胶著㉞，其修善少愈者，固上下所昔闻知也。夫明殊者视异，智均者虑侔㉟，故群下之隐，常与上同度㊱也。如昔汤、武之用伊、吕，高宗之取傅说，桓、穆之授管、甯、由、奚，岂众人所识知哉？彼群下虽好意措㊲，亦焉能贞斯以可居大臣辅相者乎？”

国家设理官㊳，制刑辟，所以定奸邪，又内置中丞、御史，以正齐毂下㊴。故常用明习者㊵，始于欲。分正法，而终乎侵轻深刻㊶，皆务㊷酷虐过度。欲见未尽力，而求获功赏，或著能立事㊸，而恶劣弱之谤，是以役以箠㊹楚，舞文㊺成恶，及事成狱毕，虽使皋陶听之，犹不能闻也。至以言语小故，陷致人于族灭，事诚可悼痛焉。渐至乎朝廷，时有忿悁㊻，闻恶弗原㊼，故令天下相放㊽，俱戚惑讥㊾。有司之行深刻，云“下尚执重，而令上得施恩泽”，此言甚非也。夫贤吏正士，为上处事，持法宜如丹青㊿矣。是故言之当必可行也，罪之当必可刑也，如何苟欲(51)阿指(52)乎？如遭上忽略，不宿留，而听行其事，则当受强死(53)也。哀帝时，待

诏伍客以知皇[54]、好方道[55]，数召见，后坐[56]事下狱，狱穷讯[57]，得其宿[58]与人言："汉朝当生勇怒子[59]如武帝者。"刻暴以为先帝为"怒子"，非所宜言，大不敬。夫言语之时，过差失误，乃不足被以刑诛，及诋[60]欺事，可无于不至罪。《易》言"大人虎变，君子豹变"，即以是论谕人主，宁可谓曰："何为比我禽兽乎？"如称君之圣明与尧、舜同，或可怒曰："何故比我于死人乎？"世主既不通，而辅佐执事者复随而听之，顺成之，不亦重为矇矇[61]乎？

九江太守庞真案[62]县，令高曾受社祭釐[63]，有生牛肉二十斤，劾[64]以主守盗，上请逮捕。诏："釐不臧[65]"。天下缘是，诸府县社腊祠、祭灶，不但进熟食，皆复多肉、米、酒、脯腊诸奇珍，益盛，是故诸郡府至杀牛数十头。

〔注释〕 ① 藩屏：屏障。 ② 舆：车。 ③ 与：援助。 ④ 裒(póu)：聚集，引申为众多。 ⑤ 佚：放荡。 ⑥ 抑：抑制。 ⑦ 但：只、仅。 ⑧ 创：伤、伤口。 ⑨ 脞(shān)：生肉酱。 ⑩ 曷(hé)：为什么。 ⑪ 征聚：召集。征，召。 ⑫ 怼：怨恨。 ⑬ 鸷(zhì)：原为凶猛的鸟，此作凶狠。 ⑭ 羁縻：笼络手段，使受笼络者不生异心。 ⑮ 委质：古代臣下向君主献礼，表示归顺。 ⑯ 率服：顺服。率，遵循、顺服。 ⑰ 猥复：多次。猥，众、多。 ⑱ 恚(huì)：愤怒、怨恨。 ⑲ 弹：当作"殚"，竭尽。 ⑳ 愠色：生气的样子。 ㉑ 不然：不如此。 ㉒ 咎殃：罪责祸害。 ㉓ 雏(gòu)雉：雏，雉鸡叫；雉，野鸡。 ㉔ 荧惑：即"火星"。火星呈红色，荧荧像火，不但亮度常变，而且运行的情况很复杂，令人迷惑，故称"荧惑"。 ㉕ 天戒：上天的禁戒。 ㉖ 厥：其。 ㉗ 诖(guà)：欺骗、贻误。 ㉘ 燔(fán)烧：焚烧。 ㉙ 暴(pù)：显露、公布。 ㉚ 封事：古时臣下上书奏事，为防泄漏，用袋封缄，称为封事。 ㉛ 豫：通"预"，事先准备。 ㉜ 亿：通"臆"，猜测。 ㉝ 率：通常。 ㉞ 胶著：牢固。 ㉟ 侔(móu)：齐等。 ㊱ 度：揣度、推测。 ㊲ 意措：想要废置或搁置。 ㊳ 理官：执掌刑法的官吏。 ㊴ 毂下：辇毂之下，旧指京城。 ㊵ 明习者：懂得、熟悉法律的人。 ㊶ 深刻：苛刻、严峻。 ㊷ 务：致力于。 ㊸ 立事：办事。 ㊹ 棰楚：古代打人的用具，为杖刑的通称。棰，木棍；楚，荆杖。 ㊺ 舞文：玩弄文字、编造情节。 ㊻ 悁(yuān)：郁怒、气愤。 ㊼ 弗原：不追究。 ㊽ 放：通"仿"，仿效。 ㊾ 讥：谴责。 ㊿ 丹青：红色和青色。此作依据法制，分清青红皂白。 (51) 苟欲：随心所欲。 (52) 阿指：即阿旨，迎合君主的旨意。 (53) 强死：死于非命。 (54) 知皇："皇"当作"星"，知星指占星望气之术。 (55) 方道：方士的长生不老的道术。 (56) 坐：连坐，因别人犯罪而被牵连。 (57) 穷讯：无休止地审讯。 (58) 宿：以前、曾经。 (59) 勇怒子：勇

猛、暴怒之人。 ⑩ 诋:毁谤、诬蔑。 ⑪ 瞢瞢:迷懵。 ⑫ 案:通"按",巡视。 ⑬ 餼(xì):胙肉,祭过神的福食。 ⑭ 劾:弹劾。 ⑮ 贓:同"赃",赃物。 (杨芙姿)

〔鉴赏〕 《谴非》是桓谭《新论》中的第六篇。《新论》早亡,今本乃清严可均辑其佚文,按原目分类排比整理而成。谴者谴责,非者错误。《谴非》所责之非,不是百姓日常错误,而是帝王理国治民的大政之误。

谴非之论,不始于桓谭。桓谭以谴非为题,议论时政。今存《谴非》篇,所谴之非为政治体制、使用人才、治理民众、对待异族、判定律令等方面,均是为政之要。桓谭谴责帝王政治之过错,其所恃标准为儒家之说,经他发展了的儒学伦常观。

桓谭崇敬孔子,以孔子在汉代之传人自居。他说:"余为《新论》,术辨古今,亦欲兴治也,何异《春秋》褒贬邪!"(《新论·本造》)在他心目中,所作《新论》为当世之《春秋》,冀时人及后世以此相视。

他以封建谴责郡县。西周代商,以分封建国治理天下。秦一统中国,始皇帝废封建,行郡县。自此有封建郡县之争。汉人继秦,争议更多,时有三派:实行郡县制,恢复封建制,兼行郡县与封建。桓谭主张恢复封建。他从历史与理论两方面阐述己说。周初,大封历朝之后,同姓亲属、异姓功臣、德行之人,帝业长久;秦罢去诸侯,绝尺土之封,专行郡县,经十四年而亡;汉初多封子弟,异姓叛乱,不能颠覆;景武之世,抑夺诸侯权势,是以王莽代汉;王莽不愿封建子孙及同姓戚属,故亦十五岁而亡失其国。他总结上述历史过程,形成下列理论:封建子孙及同姓戚属,乃"广立藩屏,以自树党,而强固国基";"以为羽翼,佐助鸿业,永垂于后嗣"。实行郡县制,"罢去诸侯,而独自恃,任一身,子弟无所封,孤弱无与","故兵起莫之救助也"。桓谭尤其反对帝王的下列行为:"欲取天下时,乃乐与人分之;及已得而重爱不肯与。"他认为政治上的这种欺骗行为,必定会使有天下者自食恶果,速于灭亡。秦、西汉、新莽、东汉四代兴亡更替,确有不少人在对峙相争的局面中,以能否有尺土之封决定其政治上的背向。然而,鼎革的根本原因,不在于封建制的行废,而在于地主阶级与农民阶级的关系与矛盾。地主与农民的对立统一,不同于领主与农奴,在政治上导致郡县制代替封建制。秦汉以来的中国历史进程表明,以郡县代替封建的政体变迁,是历史发展的必然趋势。桓谭所谴之非不非而是。一叶障目,使他以是为非,所见有囿,议论错误。

桓谭高呼以贤智之士取代无义之人。与政体密切相关的是官员的选

拔、任用，即人才问题。他认为帝王治国，务必善善而能用，恶恶而能去；即要善待天下贤智才能之士而加以任用，厌恶无义小人而予以罢免。如果，“善善而不能用，恶恶而不能去”，必然会遭到祸难大灾，自趋灭亡。对于此非，他也是从历史和理论两方面加以论说。从郭氏之虚、王莽之灭、更始之败，得出如下结论：“善人知其贵己而不用，则怨之；恶人见其贱己而不好，则仇之。”

桓谭又以惠民思想谴责贱民之见。君民关系、官民关系是封建政治上的要点。今存《谴非》没有明确谈到这一点，但从佚存之文有“百姓赋钱”、“金银错镂”、“燃岸干墙”、“淫骄失政”、“陷致族灭”等语看，桓谭所谴之非，有统治者追求生活豪奢而从事的兵作、加赋。他从民为邦本出发，谴责统治者的竭泽而渔。他认为统治者之于民，理当移风易俗，转衰世薄俗为盛世淳风。为此，帝王官员之于民政，要“掩恶扬善”，不宜发扬丑恶，以“有益于德化”。

他又以睦邻思想谴责扰邻之居。国家政权的职能，还表现在处理民族关系。他回顾汉族及其前身华夏族，与北蛮的历史关系，得出“仁者不能以德来，强者不能以力并”的结论。认为匈奴的委屈称臣，是汉在兵威之后实行和亲，又逢其内乱的结果。汉匈关系的前景如何，他认为“安危尚未可知”。在此情况下，王莽不仅不谨慎处之，相反猥复侵刻，变易旧常，挑起战争，其后果可想而知。

对于使用人才、治理民众上的立法，他也主张慎重，要周密考虑。如果思之不深，匆匆立法，就会像“鼸不臧”那样，带来严重后果。　　（贺圣迪）

谈　天　　王 充

儒书言：“共工[1]与颛顼[2]争为天子不胜，怒而触不周之山[3]，使天柱[4]折，地维[5]绝。女娲[6]销炼五色石以补苍天，断鳌[7]足以立四极[8]。天不足西北，故日月移焉；地不足东南，故百川注[9]焉。”此久远之文，世间是[10]之言也。文雅之人，怪而无以非[11]，若非而无以夺[12]，又恐其实然[13]，不敢正[14]议。以天道人事论之，殆[15]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⑯。以此之力，与三军⑰战，则士卒蝼蚁也，兵革毫芒也，安⑱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⑲难。信⑳，颛顼与之争，举天下之兵，悉㉑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㉒然，天乃玉石之类也。石之质重，千里一柱，不能胜㉓也。如五岳之巅不能上极㉔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㉕举之？断鳌之足，以立四极，说㉖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㉗也。

察当今天去㉘地甚高，古天与今无异。当共工缺㉙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㉚阶据㉛而得治之？岂古之天若屋庑㉜之形，去人不远，故共工得败㉝之，女娲得补之乎？如审然者，女娲以前，齿㉞为人者，人皇最先。人皇之时，天如盖㉟乎？

说《易》者曰："元气未分，浑沌㊱为一。"儒书又言："溟涬㊲濛鸿㊳，气未分之类也。及其分离，清者为天，浊者为地。"如㊴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㊵，无有不长㊶。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㊷计。儒书之言，殆㊸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[44]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[45]，鳌之足乎？

邹衍[46]之书，言天下有九州[47]，《禹贡》之上所谓九州也。《禹贡》九州，所谓一州也[48]。若《禹贡》以上者，九焉。《禹贡》九州，方今天下九州也，在东南隅[49]，名曰赤县神州。复[50]更有八州，每一州者四海环之，名曰裨海[51]。九州之外，更有瀛海[52]。此言诡异，闻者惊骇，然亦不能实然否，相随观读讽述[53]以谈。故虚实之事，并传世间，真伪不别也。世人惑焉，是以难论[54]。

案邹子之知不过禹。禹之治洪水，以益为佐。禹主[55]治水，益主记物。极天之广，穷地之长，辨[56]四海之外，竟[57]四山之表[58]，三十五国[59]之地，鸟兽草木，金石水土，莫不毕[60]载，不言复有九州。淮南王刘安[61]召术士伍被[62]、左吴[63]之辈，充满宫殿，作道术之书[64]，论天下之事。《地形》[65]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》[66]，淮南之《地形》，以察邹子之书，虚妄之言也。

太史公[67]曰："《禹本纪》[68]言河[69]出昆仑[70]，其高三千五百余里，日月所相辟[71]隐为光明也，其上有玉泉、华池[72]。今自张骞使[73]大夏[74]之后，穷河源，恶[75]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，张骞亲行无其实。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[76]为天中，方今天下在天极之南，则天极北必高多民。《禹贡》"东渐[77]于海，西被[78]于流沙[79]"，此则天地之极际也。日刺径千里，今从东海之上会稽[80]鄞[81]、鄮[82]，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，不复营[83]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[84],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[85],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[86]之郡,去雒且万里。徙民[87]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[88]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[89]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[90]天无气?犹有体在上,与人相远。秘传[91]或言天之离天下六万余里。数家[92]计之,三百六十五度一周天[93]。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[94]效[95]之,二十八宿为日月舍[96],犹地有邮亭[97]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[98]之,则无恍惚[99],明矣。

〔注释〕 ① 共工:古代传说中的上古人物,与颛顼争为帝。 ② 颛顼:传说中

的上古帝王。 ③ 不周之山：传说中的上古山名。 ④ 天柱：古代传说中顶天立地的大柱，用于撑天。 ⑤ 地维：古代传说中系地的绳子。维，绳子。 ⑥ 女娲：古代传说中的人物，曾经炼石补天。 ⑦ 鳌：传说中海中大龟。 ⑧ 立四极：立，树立，支撑；极，边缘。 ⑨ 注：流入。 ⑩ 是：肯定。 ⑪ 非：不正确。 ⑫ 夺：驳倒。 ⑬ 然：如此，这样。 ⑭ 正：正面，直接。 ⑮ 殆：大概。 ⑯ 敌：匹敌。 ⑰ 三军：泛指一国的军队。 ⑱ 安：怎么，如何。 ⑲ 复：又，还是。 ⑳ 信：的确。 ㉑ 悉：用尽。 ㉒ 审：果真，确实。 ㉓ 胜：胜任。 ㉔ 极：至，达到。 ㉕ 何用：用何，用什么。 ㉖ 说：解释。 ㉗ 胜射：射穿。 ㉘ 去：离开。 ㉙ 缺：毁坏。 ㉚ 登缘：登攀。缘，攀缘。 ㉛ 阶据：凭借，依靠。 ㉜ 庑(wǔ)：堂下周围的走廊、廊屋。 ㉝ 败：毁坏。 ㉞ 齿：始。 ㉟ 盖：车盖。 ㊱ 混沌：清浊不分的样子。 ㊲ 溟涬(mǐng xìng)：混混沌沌的样子。 ㊳ 濛鸿(méng hòng)：模糊不清的样子。 ㊴ 如：依照。 ㊵ 含气之类：意为包括天地在内的自然万物。 ㊶ 长：生长，增长。 ㊷ 复：再。 ㊸ 殆：大概。 ㊹ 药石：药物的总称。药，方药；石，砭石。 ㊺ 自若：自如，保持原样。 ㊻ 邹衍：战国阴阳五行家的代表人物。 ㊼ 九州：《禹贡》把中国分为兖、冀、荆、豫、扬、青、徐、梁、雍九个州。 ㊽ 所谓一州也：邹衍提出所谓“大九州说”，认为中国只是当时世界八十一州中的一州，起名为“赤县神州”。每九州为一单位，有小海环绕，称为“大九州”。九个“大九州”另有大海环绕，再往外就是天地的边际。 ㊾ 隅：角落。 ㊿ 复：还。 (51) 裨海：小海。 (52) 瀛海：大海。 (53) 讽述：传诵。 (54) 难论：责难和评论。 (55) 主：主持，掌管。 (56) 辨：通“遍”。 (57) 竟：穷尽。 (58) 表：外，外表。 (59) 三十五国：指《山海经》所记载的中国以外的国家。 (60) 毕：全部。 (61) 淮南王刘安：汉文帝弟淮南厉王的长子，嗣封为淮南王。 (62) 伍被：刘安的主要谋士。 (63) 左吴：刘安的谋士。 (64) 道术之书：指刘安招宾客方术之士数千人所编写的《淮南鸿烈》一书，即现在所传的《淮南子》。 (65) 《地形》：《淮南子》中的一篇。 (66) 《山经》：《山海经》中的一篇。 (67) 太史公：司马迁。 (68) 《禹本纪》：古书名。 (69) 河：指黄河。 (70) 昆仑：昆仑山，在今新疆、西藏间。 (71) 辟：通“避”。 (72) 玉泉、华池：传说中位于昆仑山上的仙池。 (73) 使：出使。 (74) 大夏：汉时西域国名，在今阿富汗北部。 (75) 恶(wū)：何，哪里。 (76) 极：天极，天的正中。 (77) 渐：入，到。 (78) 被：及。 (79) 流沙：古代指我国西北部的沙漠地区。 (80) 会稽：郡名，秦代设置，西汉前期辖区包括今江苏南部、浙江大部分和福建全省。 (81) 鄞(yín)：县名，属会稽郡。 (82) 鄮(mào)：县名，属会稽郡。 (83) 訾：计量。 (84) 雒阳：即洛阳，东汉都城。 (85) 度(duó)：揣测，考虑。 (86) 日南：郡名，汉武帝时所置。 (87) 徙民：迁移到那里去的人。 (88) 相承：相乘。承，通“乘”。 (89) 辄：就。 (90) 嫌：疑惑。 (91) 秘传：指纬书，与经书相对而名。纬书是汉代儒生用神学迷信解释儒家经典的书。 (92) 数家：擅长术数的人。 (93) 周天：天球的一周。 (94) 二十八宿：我国古代天文学家把沿黄道和赤道的一部分恒星划成二十八个星座，叫做二十八宿。 (95) 效：证明。 (96) 舍：古人认为二十八宿是日、月、行星运作时停留、休息的

地方，每一星宿叫一舍。 ㊼ 邮亭：也称“驿”，是投递公文、运转官物及往来官员休息的地方。 ㊽ 考：考察，考核。 ㊾恍惚：隐约不清，难以捉摸和辨认。 （张 静）

〔鉴赏〕 《谈天》是王充《论衡》中一篇。关于天地的问题，在汉代既是科学问题，也是哲学与宗教的问题。因此是当时最高深的理论问题。天地本质到底是什么？是气体还是固体？天地究竟有多大？如何知道它们的大小？天对人会有什么样的影响？为了探讨这些问题，王充写了《谈天》、《说日》、《寒温》、《谴告》、《变动》、《明雩》、《顺鼓》、《讲瑞》、《指瑞》、《是应》、《治期》、《自然》、《感类》等一组文章，也在“九虚”、“三增”中反复阐述自己的思想。每一篇都有精彩的论述，无法全面展开，只以《谈天》一篇为例。

这一篇开头就提出：儒书中说，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。王充“以天道人事论之”，认为这是虚假的传说。能把支持天的柱子折断，千军万马都不是他的对手，争天子怎么会不胜呢？天有柱子支撑着，又用石头补天，说明天是固体。如果是气，像云烟那样，既不能撑，也不能补。用鳌足支撑，更是不可想像的。如果有撑天之足，它的身体就不能容于天地间。如此庞然大物，其皮革坚如铁石，女娲何能杀它并断其腿？

天地究竟有多大？古人也进行过探讨。《禹贡》书中说有九州，即赤县神州。战国时代的邹衍说，这只是一个州。像赤县神州这么大的，外面还有八个，合起来，也是一个比较大的九州。外面还有一个比这更大的大九州。赤县神州只是大九州的八十一分之一。禹和益巡行天下，记下山川河流，写成《禹贡》。邹衍没有走过那么多的地方，他是怎么知道地有那么大的。大家有怀疑，认为他说的不可靠，是夸大了的。《禹贡》、《山海经》、邹衍所说，《太史公书》所载，都不一样。张骞出使西域所见，没有书上所载的那些怪物。王充从东海之滨的会稽，认真观察日的大小，北极星的方位，到了长安继续观察，比较。还采访从日南郡回来的移民，请教日是否到了房屋的正北边。由于从长安与从会稽看日，都差不多一样大。说明天地是广大的，人所居住的九州只是很狭隘的地方。他经过计算，认为天地之广，“东、西十万，南、北十万，相承百万里”。

天地的本质究竟是什么？有的说天地都是元气经过很长时间演化而来的，因此，天是气。有的又说因为天是气，所以离人不远，人有是非善恶，天都知道，又能给予赏罚。王充认为天虽然是气演化成的，现在已经变成

固体，像玉石一样。天文学家研究认为天有高度（八万里，王充误为六万里），周天也有度数（西方为三百六十度，中国为三百六十五又四分之一度），另外，二十八宿在天上的位置是固定的。王充认为这些都证明天是一整块固体，就像玉石那样，如果天是气，怎么可能是这样的呢？王充对于天的问题进行了认真的论证，其结果并不正确，但是，王充的科学精神却是十分可嘉的。他的《谈天篇》奠定了他对天地的看法，以此为据点，他四面出击，横扫当时盛行的天人感应理论。

汉代盛行天人感应的说法。当时人们认为天与人会产生精神感应，人做了好事，天就会表示赞赏，给予奖励；人如果做了坏事，天也会表示谴责，给予惩罚。如果用牛祭天，可以向上天祈求幸福。王充反对这种说法，他经过反复研究，认为天没有精神。人有五脏，有五官，能吃饭，才能有思想。天没有五脏、五官，也不会吃饭，所以不会思想。因此天不会给予人们以赏罚。天几万里那么大，用牛来祭天，天是不能满足的。天不满足，当然不会给人幸福。因此祭祀求福总是徒劳的。有的人想通过呼天，来争取天的怜悯。天离人几万里远，人的哭诉，是不会传到天上去，天也是听不见的。即使听见了，因为天与人异类，语言不通，天也听不懂人说的是什么意思。总之，天人之间不会产生精神感应。现在对于这些问题，大家都觉得非常简单，当时却是十分复杂的问题。在盛行天人感应的时代，敢于否定天人感应，那是何等的胆识！其他许多篇文章谈到天不会与人产生精神感应的内容，都是以《谈天篇》的内容为基础的。（周桂钿）

论　死　　王 充

世谓人死为鬼，有知[①]，能害人。试以物类验之，人死不为鬼，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，人死何故独能为鬼？世能别人物不能为鬼，则为鬼不为鬼尚难分明；如不能别[②]，则亦无以知其能为鬼也。人之所以生者，精气[③]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！朽则消亡，荒忽[④]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。鬼者，归也；神者，荒忽无形者也。或说：鬼神，阴阳之名也，阴气逆⑤物而归，故谓之鬼；阳气导⑥物而生，故谓之神。神者，申也。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？以囊橐⑦盈粟米，米在囊中若粟在橐中，满盈坚强，立树可见。人瞻望⑧之，则知其为粟米囊橐。何则？囊橐之形，其容⑨可察也。如囊穿米出，橐败粟弃，则囊橐委辟⑩，人瞻望之，弗复见矣。人之精神藏于形体之内，犹粟米在囊橐之中也。死而形体朽，精气散，犹囊橐穿败，粟米弃出也。粟米弃出，囊橐无复有形，精气散亡，何能复有体而人得见之乎？禽兽之死也，其肉尽索⑪，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亡⑫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⑬勇悍，不能复化。鲁公牛哀⑭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⑮者也。

天地开辟，人皇⑯以来，随⑰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⑱为鬼，则道路之上一步一鬼也。人且死见鬼，宜见数百千万，满堂盈庭，填塞巷路，不宜徒见一两人也。人之兵死⑲也，世言其血为磷⑳。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，其形不类生人之血；鬼，死人之形也，其形不类生人之形。精气去㉑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，云甲来，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[22]火灭不能复燃以况[23]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，则人见之宜徒见裸袒之形，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，生时血气不附着，而亦自无血气，败朽遂已，与形体等，安能自若[24]为衣服之形？由此言之，见鬼衣服象人，则形体亦象人矣，象人，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[25]，何能有知乎？人之所以聪明智惠者，以含五常之气[26]也；五常之气所以在人者，以五藏[27]在形中也。五藏不伤则人智惠；五藏有病则人荒忽[28]，荒忽则愚痴矣。人死，五藏腐朽，腐朽，则五常无所托[29]矣。所用藏智者已败矣，所用为智者已去矣。形须[30]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[31]也；梦者，殄[32]之次[33]也；殄者，死之比[34]也；人殄不悟则死矣。案人殄复悟，死复来者，与梦相似，然则梦、殄、死，一实[35]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[36]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[37]吏告苦以语[38]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，必憙[39]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[40]下死人魂，因[41]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。"夫曰不能言，则亦不能知矣。知用气，言亦用气焉。人之未病也，智惠精神定矣，病则惛乱[42]，精神扰也。夫死，病之甚者也，病，死之微[43]，犹惛乱，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[44]，水凝为冰，逾[45]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[46]妻，同室而处，淫乱失行[47]，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[48]无祸，无知之验也。

孔子葬母于防[49]，既而雨甚[50]至，防墓崩。孔子闻之，泫然[51]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[52]魂神。然而不修，圣人明审[53]，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[54]者，气括[55]口喉之中，动摇其舌，张歙[56]其口，故能成言。譬犹吹箫笙，箫笙折破，气越[57]不括，手无所弄，则不成音。夫箫笙之管，犹人之口喉也；手弄其孔，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。或以为妖也，是与夜鬼哭无以异也。妖气为呻鸣之变，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[58]以千万数，呻鸣之声，宜步属[59]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[60]也；物死青者去，或夺之也。予之物青，夺之青去，去后不能复予之青，物亦不能复自青。声色俱通，并稟[61]于天。青青之色犹枭枭[62]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[63]，困[64]不能食，则口不能复言。夫死，困之甚，何能复言？或曰："死人歙肴食之气[65]，故能言。"夫死人之精，生人之精也，使生人不饮食，而徒以口歙肴食之气，不过三日则饿死矣。或曰："死人之精，神于生人之精，故能歙气为音。"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[66]于大盎[67]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[68]强，强则能害人。忿怒之人，呴呼[69]于人之旁，口气喘射人之面，虽勇如贲、育[70]，气不害人。使舒手而击，举足而蹶[71]，则所击蹶无不破折。夫死，骨朽筋力绝，手足不举，虽精气尚在，犹呴吁之时无嗣助[72]也，何以能害人也？凡人与物所以能害人者，手臂把[73]刃，爪牙坚利之故也。今人死，手臂朽败，不能复持刃，爪牙隳[74]落，不能复啮噬[75]，安能害人？儿之始生也，手足具成，手不能搏，足不能蹶者，气适[76]凝成，未能坚强也。由此言之，精气不能坚强，审[77]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[78]也，溷溶[79]于彀[80]中，瀼[81]而视之，若水之形。良雌伛伏[82]，体方就成。就成之后，能啄蹶之。夫人之死，犹溷溶之时，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[83]，羸弱困甚，故至于死。病困之时，仇在其旁，不能咄叱[84]；人盗其物，不能禁夺，羸弱困劣之故也。夫死，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，至相贼[85]灭。败乱之时，人相啖[86]食者，使其神有知，宜能害人。身贵于鸡犬，已死重于见[87]盗，忿怒于

鸡犬，无怨于食己，不能害人之验也。蝉之未蜕也为复育[88]，已蜕也去复育之体，更为蝉之形。使死人精神去形体，若蝉之去复育乎？则夫为蝉者不能害为复育者。夫蝉不能害复育，死人之精神，何能害生？

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[89]，与人物相更[90]。今其审止身中，死之精神，亦将复然。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。夫梦之精神，犹死之精神也，梦之精神，不能害人，死之精神，安能为害？火炽[91]而釜[92]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[93]，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[94]，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[95]，物能变化，人则不能。是反人精神不若物，物精奇于人也。

水火烧溺，凡能害人者，皆五行[96]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。

〔注释〕 ① 知：泛指人的感觉、知觉和思维活动。 ② 别：辨别。 ③ 精气：元气中的精细部分，王充认为人是禀受精气而形成的。 ④ 荒忽：同“恍惚”，隐约不清，难以捉摸和辨认。 ⑤ 逆：不顺，压抑。 ⑥ 导：引导。 ⑦ 橐(tuó)：口袋。 ⑧ 瞻望：远望。 ⑨ 容：外表，仪容。 ⑩ 委辟：空瘪。 ⑪ 索：尽，完。 ⑫ 亡：消失，隐身。 ⑬ 兕(sì)：古代犀牛一类的猛兽。 ⑭ 公牛哀：古代迷信传说中的人

物，据《淮南子》记载为鲁国人，得病七日后变成老虎。 ⑮ 生象：活着的形体。 ⑯ 人皇：传说中的远古部落酋长名。此指人类始祖。 ⑰ 随：顺。 ⑱ 辄：就。 ⑲ 兵死：被兵器所杀死。 ⑳ 磷：磷火。 ㉑ 去：离开。 ㉒ 案：根据。 ㉓ 况：类比，比况。 ㉔ 自若：保持原样。 ㉕ 无知之本：指无知的元气状态。 ㉖ 五常之气：指金、木、水、火、土五气。 ㉗ 五藏：指心、肝、脾、肺、肾。 ㉘ 荒忽：同"恍惚"，神志不清。 ㉙ 托：寄托，依附。 ㉚ 须：通"需"，需要。 ㉛ 梦：指睡眠。 ㉜ 殄(tiǎn)：昏迷。 ㉝ 次：差一等。 ㉞ 比：类似。 ㉟ 实：事实。 ㊱ 卧人：睡着的人。 ㊲ 诣：到。 ㊳ 语：告诉。 ㊴ 恚(huì)：发怒，怨恨。 ㊵ 叩元弦：巫人奏乐招魂的迷信活动。 ㊶ 因：凭借。 ㊷ 惛乱：昏乱。惛，神志不清。 ㊸ 微：小，引申为开端，苗头。 ㊹ 用事：主事。 ㊺ 逾：至，到。 ㊻ 媢(mào)：嫉妒。 ㊼ 失行：行为不正。 ㊽ 平忽：平静。 ㊾ 防：春秋时鲁国地名。 ㊿ 甚：大。 (51) 泫(xuàn)然：流泪的样子。 (52) 喜：使……高兴。 (53) 明审：明白事理。 (54) 吁呼：大声呼喊。 (55) 括：包含。 (56) 歙(xī)：闭合。 (57) 越：消散。 (58) 暴体：暴露在外面的尸体。 (59) 属：接连。 (60) 或予之：意为有人给予它。 (61) 禀：承受。 (62) 梟梟：即嚣嚣，喧哗声。 (63) 嘶：沙哑。 (64) 困：精力不济，疲惫。 (65) 歆(xīn)肴食之气：歆，鼻嗅，口吸；肴食，供品。 (66) 实：装满。 (67) 盎(àng)：盆，瓦罐。 (68) 而：之。 (69) 呴(hǒu)呼：大声吼叫。呴，同"吼"。 (70) 贲、育：即孟贲、夏育，皆为我国古代著名勇士。 (71) 蹶：踏，用脚推。 (72) 嗣助：接续的辅助动作。嗣，继承，接续。 (73) 把：持。 (74) 隳(huī)：毁坏。 (75) 啮噬(niè shì)：咬。 (76) 适：才。 (77) 审：确实。 (78) 孚：孵化。 (79) 涌(hòng)溶：浑然一片。 (80) 彀(kòu)：蛋壳。 (81) 溃：打破。 (82) 良雌伛(yǔ)伏：良雌，指孵小鸡的母鸡；伛，曲背。 (83) 羸(léi)弱：瘦弱。羸，瘦弱，疲病。 (84) 咄叱(duō chì)：大声呵斥。 (85) 贼：杀害。 (86) 啖(dàn)：吃。 (87) 见：被。 (88) 复育：蝉的幼虫。 (89) 行：去，离开。 (90) 相更：相互发生关系。 (91) 炽(chì)：燃烧。 (92) 釜(fǔ)：古代一种无脚的锅。 (93) 凉益清甚：更清更凉。 (94) 通：往来，交接。 (95) 成事：已有的事例。 (96) 五行：金、木、水、火、土，古代不少学者认为五行是构成各种事物的五种基本元素。 （张 静）

〔鉴赏〕 孔子说："未知生，焉知死。"有的学者就认为中国传统不重视死，没有对死进行深入研究。后来有人认为中国人重视死，表现在重视礼上。中国人重视礼，特别重视葬礼，实际上就是重视死。这个死，并非生理上的所谓死，而是人死之后的鬼。王充研究死，也是从此入手的。他撰写的《论死》开头就说："世谓人死为鬼，有知，能害人。"这是对当时人关于鬼的看法的概括。他对此提出各种疑问，目的就在于证明死人不为鬼，无知不能害人。很显然，王充论死，实际上就是论鬼。

他首先提出，人与动物一样都有生命，为什么动物死了不为鬼，人死了

会为鬼?

这也是当时人的看法。后来,佛教传入以后,人与动物的灵魂都能互相转世,什么动物都有鬼,因此有牛头马面。

其次,他认为,人之所以有力量,能害人,是因为人有形体,有精气,有五脏、五官、四肢,能吃饭,能思想。人死以后,形体腐朽,不能吃饭,也就没有力量,怎么会害人呢?

王充在这里提出人的精神需要依倚形体的唯物论观点。

第三,有人类以来,死去的人,比现在活着的人要多得多。如果人死都变成鬼,那么,世界上的鬼就应该非常多,应该满街都是鬼,一步一鬼,但是,说看见鬼的人都只说看见一两个,为什么这么少呢?

当时人们都解释不了这种疑问。后来从印度传来佛教,用轮回来解释,说死去的鬼都转世变成其他动物了,只有新死的冤鬼没转世,因此鬼就很少了。佛教的说法能自圆其说,却无法验证。

第四,论者认为,人死了,精神变成鬼。王充问:布帛做的衣服,没有精神,不会变成鬼。那么,人们看到的鬼,应该都是裸体的,怎么能看到衣服呢?鬼为什么穿着衣服?衣服是从哪儿来的?王充提出这个问题已经近两千年了,我还没有看见谁对此作出合理的解释。

第五,人的睡觉、休克、死亡,是从轻到重的现象。人睡觉的时候,放在枕头边的钱包被别人拿走,都不知道起来抓小偷。人如果休克了,更不知道抓小偷。睡觉与休克,人的身体还是完整的,还可以再醒过来,死亡比睡觉与休克都严重,形体腐烂,精神消亡,不能再生,还怎么能有知,害人呢?

第六,人被殴打,会到官府告状。人被谋财害命,含冤比被殴打深重,如果有鬼的话,那么,这个鬼为什么不到官府告状,告诉官府自己的尸体在哪儿,罪犯躲藏何处,赃物藏在哪里,这样判案就容易多了。官府判命案很费周折,就是因为没有鬼。

第七,夫妻相处,如有第三者插足,会激烈争斗。但是,夫死妻更嫁,妻死夫更娶,却可以相安无事,没有发生激烈争斗。这也说明人死不为鬼。

……

此外,王充还写了《死伪》、《纪妖》、《订鬼》、《薄葬》、《祀义》、《祭意》等主要讨论鬼神问题的文章。王充是中国历史上讨论鬼神问题最充分的人,也是反对鬼神迷信最有力的无神论者。他的说法曾使许多有鬼神论者气急败坏,也使一些现代的无鬼神论者拍案叫绝。王充《论衡》成为历代"攻之者众,好之者终不绝"(《四库全书总目提要》)的奇书,他的论鬼是一重要原因。

王充论鬼虽然非常深刻，对有鬼论的反驳也很彻底，至今仍有较大的参考价值。（周桂钿）

自 纪

王 充

王充者，会稽①上虞②人也，字仲任。其先本魏郡元城③，一姓孙。几世尝从军有功，封会稽阳亭。一岁仓卒④国绝⑤，因家⑥焉，以农桑为业。世祖⑦勇任气⑧，卒咸不揆⑨于人。岁凶⑩，横道伤杀，怨仇众多。会⑪世扰乱，恐为怨仇所擒，祖父汎举家担载⑫，就安会稽，留钱唐县，以贾贩⑬为事。生子二人，长曰蒙，少曰诵。诵即充父。祖世⑭任气，至蒙、诵滋甚⑮。故蒙、诵在钱唐，勇势凌人，末复⑯与豪家丁伯等结怨，举家徙处上虞。

建武⑰三年，充生。为小儿，与侪伦⑱遨戏，不好狎侮⑲。侪伦好掩⑳雀、捕蝉、戏钱、林熙㉑，充独不肯，诵奇之。六岁教书，恭愿仁顺㉒，礼敬具备，矜庄寂寥㉓，有臣人㉔之志。父未尝笞㉕，母未尝非㉖，闾里㉗未尝让㉘。八岁出于书馆㉙，书馆小僮百人以上，皆以过失袒谪㉚，或以书丑得鞭，充书日进，又无过失。手书既成，辞师受《论语》、《尚书》，日诵㉛千字。经明德就，谢师而专门㉜，援笔㉝而众奇，所读文书，亦日博多。才高而不尚苟㉞作，口辩㉟而不好谈对，非其人㊱，终日不言。其论说始若诡㊲于众，极听其终，众乃是之。以笔著㊳文，亦如此焉；操行事上㊴，亦如此焉。

在县位至掾功曹㊵，在都尉㊶府位亦掾功曹，在太守㊷为列掾五官功曹行事㊸，入州为从事㊹。不好徼㊺名于世，不为利害见将㊻。常言人长，希言人短。专荐未达㊼，解㊽已进者过；及所不善㊾，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㊿，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(51)之节，在朝廷贪(52)史子鱼(53)之行。见(54)污伤不肯自明，位不进亦

不怀恨。贫无一亩庇身[55]，志佚[56]于王公；贱无斗石之秩[57]，意若食万钟[58]。得官不欣，失位不恨。处逸乐而欲不放[59]，居贫苦而志不倦。湮[60]读古文，甘闻异言。世书俗说，多所不安[61]，幽处独居，考论实虚。

充为人清重[62]，游必择友[63]，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[64]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[65]？羊胜[66]之徒，摩口膏舌[67]；邹阳[68]自明，入狱复出。苟有全完之行，不宜为人所缺[69]；既耐勉[70]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[71]故自明，憎退故自陈，吾无好憎，故默无言。羊胜为[72]谗，或[73]使之也；邹阳得免，或拔[74]之也。孔子称命[75]，孟子言天，吉凶安危，不在于人。昔人见之，故归之于命，委[76]之于时，浩然恬忽[77]，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[78]，时退志不为亏。不嫌亏以求盈，不违险以趋平，不黩[79]智以干禄[80]，不辞爵以吊名[81]，不贪进以自明，不恶退以怨人。同安危而齐死生，钧[82]吉凶而一败成，遭十羊胜，谓之无伤，动[83]归于天，故不自明。

充性恬淡[84]，不贪富贵。为上所知，拔擢越次[85]，不慕高官；不为上所知，贬黜[86]抑屈[87]，不恚[88]下位。比为县吏，无所择避。

或曰：心难[89]而行易[90]，好友同志，仕不择地，浊操伤行，世何效放[91]？

答曰：可效放者，莫过孔子。孔子之仕，无所避矣。为乘田委吏[92]，无於邑[93]之心；为司空相国[94]，无说豫[95]之色。舜耕历山，若终不免；及受尧禅[96]，若卒自得。忧德之不丰，不患爵之不尊；耻名之不白，不恶位之不迁[97]。垂棘[98]与瓦同棲[99]，明月与砾[100]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[101]，虽尊犹辱。处卑与尊齐操，位贱与贵比[102]德，斯可矣。

俗性贪进忽退，收成弃败。充升擢[103]在位之时，众人蚁附[104]；废退穷居，旧故叛去。志[105]俗人之寡恩，故闲居作《讥俗节义》十二篇。冀[106]俗人观书而自觉，故直露其文，集以俗言。

或谴[107]谓之浅。答曰：以圣典而示小雅[108]，以雅言而说丘野[109]，不得所晓，无不逆[110]者。故苏秦[111]精说于赵而李兑[112]不说，商鞅[113]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，啖马以脯[114]也。故鸿丽深懿[115]之言，关[116]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[117]谐说而熹[118]。俗晓形露[119]之言，勉以深鸿之文，犹和神仙之药以治鼽[120]咳，制貂狐之裘以取薪菜也。且礼有所不俦[121]，事有所不须。断决知辜[122]，不必皋陶[123]；调和葵韭，不俟[124]狄牙[125]；闾巷之乐，不用韶武[126]；里母之祀，不待太牢[127]。既有不须，而又不宜。牛刀割鸡，舒戟[128]采葵，铁钺[129]裁箸[130]，盆盎[131]酌卮[132]，大小失宜，善之者希。何以为辩？喻深以浅。何以为智？喻难以易。贤圣铨[133]材之所宜，故文能为深浅之差。

充既疾俗情，作《讥俗》之书，又闵[134]人君之政，徒欲治人，不得其宜，不晓其务，愁精苦思，不睹所趋，故作《政务》之书。又伤[135]伪书俗文，多不实诚，故为《论衡》之书。

夫贤圣殁[136]而大义分，蹉跎殊趋[137]，各自开门[138]，通人[139]观览，不能订诠[140]。遥闻传授，笔写耳取，在百岁之前，历日弥久。以为昔古之事，所言近是，信之入骨，不可自解，故作实论[141]。其文盛，其辩争[142]，浮华虚伪之语，莫不澄定[143]。没华虚之文，存敦庞[144]之朴[145]，拨[146]流失之风[147]，反[148]宓戏[149]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[150]之文，贤圣之言，鸿重优雅，难卒晓睹。世读之者，训古[151]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，莫能采得。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[152]之文；《论衡》之书，何为复然？岂材有浅极[153]，不能为深覆[154]，何文之寡与彼经艺

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，珠光出于鱼腹，其犹隐乎？吾文未集于简札[155]之上，藏于胸臆之中，犹玉隐珠匿也；及出获露[156]，犹玉剖珠出乎！烂若天文[157]之照，顺若地理[158]之晓，嫌疑隐微[159]，尽可名处[160]。且名白[161]，事自定也。《论衡》者，论之平[162]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[163]若聋之通耳。三年盲子卒见父母，不察察[164]相识，安肯说喜？道畔巨树，堑边长沟，所居昭察[165]，人莫不知；使树不巨而隐，沟不长而匿，以斯[166]示人，尧舜犹惑。人面色部[167]七十有余，颊肌明洁，五色分别，隐微忧喜，皆可得察，占射[168]之者，十不失一；使面黝[169]而黑丑，垢重袭[170]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[171]，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[172]？狱当嫌辜[173]，卿[174]决疑事，浑沌[175]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[176]，指意难睹，唯赋颂[177]耳！经传之文，贤圣之语，古今言殊，四方谈异[178]也。当言事时，非务难知，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："(犹)[朕]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。孟子相贤以眸子明了者，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[179]。"今殆说不与世同，故文刺[180]于俗，不合于众。

答曰：论贵是而不务华，事尚然而不高合[181]。论说辩然否，安得不谲[182]常心、逆俗耳？众心非而不从，故丧黜[183]其伪而存定其真。如当从众顺人心者，循旧守雅[184]，讽习而已，何辩之有？

孔子侍坐于鲁哀公，公赐桃与黍，孔子先食黍而后啖桃，可谓得食序矣。然左右皆掩口而笑，贯[185]俗之日久也。今吾实犹孔子之序食也；俗人违之，犹左右之掩口也。善雅歌[186]，于郑[187]为不悲；礼舞，于赵[188]为不好。尧舜之典[189]，伍伯[190]不肯观；孔墨之籍，季孟[191]不肯读。宁危之计，黜于闾巷；拔[192]世之言，訾[193]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[194]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[195]者五人。盖独是之语[196]，高士不舍，俗夫不好；惑众之书，愚者欣颂，贤者逃顿[197]。

充书不能纯美。或曰：口无择[198]言，笔无择文。文必丽以好，言必辩以巧。言了于耳，则事味[199]于心；文察于目，则篇留于手。故辩言无不听，丽文无不写[200]。今新书既在论譬[201]，说俗为戾[202]，又不美好，于观不快。盖师旷[203]调音，曲无不悲；狄牙和膳[204]，肴无淡味。然则通人造书，文无瑕秽[205]。《吕氏》[206]、《淮南》[207]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[208]，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[209]不得好；辩论是非，言不得巧。入泽随[210]龟，不暇[211]调足；深渊捕蛟，不暇定手。言奸辞简，指趋妙远[212]；语甘文峭[213]，务意浅小。稻谷千钟，糠皮太半；阅钱满亿，穿决出万。大羹[214]必有淡味，至宝必有瑕秽，大简[215]必有不好，良工必有不巧。然则辩言必有所屈[216]，通文犹有所黜[217]。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[218]。观读之者惶恐畏忌，虽见乖[219]不合，焉敢谴一字？

充书既成，或稽合[220]于古，不类前人。或曰：谓之饰文偶辞[221]，或径或迂，或屈或舒；谓之论道，实事委琐[222]，文给甘酸[223]。谐[224]于经不验，集[225]于传不合，稽之子长[226]不当，内[227]之子云[228]不入。文不与前相似，安得名佳好，称工巧？

答曰：饰貌以强类者失形，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[228]，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，文辞相裁，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[229]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[230]，禹目当复重瞳[231]。

充书文重[232]。或曰：文贵约[233]而指通，言尚省而趋明。辩士之言要而达，文人之辞寡而章[234]。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[235]躁人[236]之名，以多为不善。语约易言，文重难得[237]。玉少石多，多者不为珍；龙少鱼众，少者固为神。

答曰：有是言也，盖寡言[238]无多，而华文[239]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[240]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[241]，辩争之言，安得约径[242]？韩非之书，一条无异，篇以十第[243]，文以万数。夫形大，衣不得褊[244]；事众，文不得褊。事众文饶，水大鱼多，帝都谷多，王市肩磨[245]。书虽文重，所论百种。按古太公望[246]，近董仲舒[247]，传作书篇百有余，吾书亦才出百，而云泰多，盖谓所以出者微，观读之者不能不遽呵也。河水沛沛[248]，比夫众川，孰者为大？虫茧重厚，称其出丝，孰为多者？

充仕数不耦[249]，而徒著书自纪。或戏曰：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[250]，仕数黜斥，材未练于事，力未尽于职，故徒幽思属文[251]，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[252]，见[253]围

削迹[253]，困饿陈蔡[254]，门徒菜色。今吾材不逮[255]孔子，不偶之厄[256]，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[257]者，材贤孔墨。身贵而名贱，则居洁而行墨[258]，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[259]，非才能之过，未足以为累也。士愿与宪[260]共庐，不慕与赐[261]同衡[262]；乐与夷[263]俱旅，不贪与跖[264]比迹[265]。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，文与扬雄为双，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[266]，身尊体佚，百载之后，与物俱殁，名不流于一嗣[267]，文不遗于一札，官虽倾仓，文德不丰，非吾所臧[268]。德汪涉[269]而渊懿[270]，知滂沛[271]而盈溢，笔泷滤[272]而雨集，言溶溜[273]而泉出，富材羡[274]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[275]。或啁[276]之曰：宗祖无淑懿[277]之基，文墨无篇籍之遗，虽著鸿丽之论，无所稟阶[278]，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[279]，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。文族常在，有以放[280]贤，是则澧泉[281]有故源，而嘉禾[282]有旧根也。屈奇[283]之士见，倜傥[284]之辞生，度[285]不与俗协，庸角不能程[286]。是故罕发之迹，记于牒籍[287]；希出之物，勒[288]于鼎铭。五帝不一世而起，伊望[289]不同家而出，千里殊迹，百载异发。士贵雅材而慎兴[290]，不因高据以显达。母骊[291]犊骍[292]，无害牺牲；祖浊裔清，不牓[293]奇人。鲧恶禹圣，叟[294]顽舜神，伯牛[295]寝疾，仲弓[296]洁全[297]；颜路[298]庸固，回杰超伦；孔墨祖愚，丘翟圣贤；扬家不通，卓有子云；桓氏稽可，谭[299]出君山[300]。更稟于元，故能著文。

充以元和[301]三年徙家，辟[302]诣扬州部[303]丹阳、九江、庐江，后

入为治中[306]。材小任大，职在刺割[307]，笔札之思，历年寝[308]废。章和[309]二年，罢州[310]家居。年渐七十，时可悬舆[311]。仕路隔绝，志穷无如。事有否然[312]，身有利害。发白齿落，日月逾迈[313]。俦伦[314]弥索[315]，鲜所恃赖。贫无供养，志不娱快。历数冉冉，庚辛域际[316]。虽惧终徂[317]，愚犹沛沛[318]。乃作《养性》之书，凡十六篇。养气自守，适食节酒。闭明塞聪，爱精自保。适辅服药引导[319]，庶冀性命可延，斯须[320]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。年历但讫[321]，孰使留之？犹入黄泉，消为土灰。上自黄唐，下臻[322]秦汉而来，折衷以圣道，析理于通材，如衡[323]之平，如鉴之开[324]，幼老生死古今，罔不详该[325]。命以不延，吁叹悲哉！

〔注释〕 ① 会稽：古郡名，西汉时郡城在今江苏省苏州市。 ② 上虞：今浙江省上虞县。 ③ 魏郡元城：在今河北省大名县。 ④ 仓卒：时间不长。 ⑤ 国绝：国，封地，食邑；绝，废除。国绝，指封爵被废除。 ⑥ 家：安家。 ⑦ 世祖：曾祖父。 ⑧ 任气：讲义气。 ⑨ 揆(kuí)：合于。 ⑩ 岁凶：年成不好，凶年。 ⑪ 会：恰巧，适逢。 ⑫ 担载：肩担车载。 ⑬ 贾贩：经商。 ⑭ 世：世代。 ⑮ 滋甚：更加厉害。 ⑯ 复：再。 ⑰ 建武：东汉光武帝刘秀的年号。 ⑱ 侪(chái)伦：同辈的伙伴。侪，辈，类。 ⑲ 狎侮：轻浮地玩闹。 ⑳ 掩：乘其不备而袭取。此可作捕。 ㉑ 林熙：爬树。熙，通“嬉”，嬉戏。 ㉒ 恭愿仁顺：指为人厚道。愿，行为谨慎。 ㉓ 矜庄寂寥：矜庄，严肃庄重；寂寥，意为和别人来往少。 ㉔ 巨人：成年人。 ㉕ 笞(chī)：捶打。 ㉖ 非：责难。 ㉗ 闾(lǘ)里：乡里。 ㉘ 让：以辞相责。 ㉙ 出于书馆：来到书馆学习。 ㉚ 袒谪：脱去上衣受责打。 谪，谴责。 ㉛ 讽：背诵。 ㉜ 专门：精通学术。 ㉝ 援笔：执笔，指写文章。 ㉞ 苟：随便。 ㉟ 口辩：善于辩论，口才好。 ㊱ 其人：指与自己志同道合的人。 ㊲ 诡：通“违”，违反。 ㊳ 著：撰述，写作。 ㊴ 操行事上：操行，修身；事上，侍奉尊长。 ㊵ 掾(yuàn)功曹：掾，也称掾史，是郡太守、都尉和县令手下分别主管各科事务的佐吏；功曹，掾的一种，主管选举、赏罚等事。 ㊶ 都尉：郡里最高的武官。 ㊷ 太守：郡里最高的行政长官。 ㊸ 列掾五官功曹行事：列掾五官，即为五官掾，五官掾是郡官的主要佐吏，兼理各曹事务；行事，兼理……事务。 ㊹ 从事：官名，即从事史，辅助州官办事的文吏。 ㊺ 徼(yāo)：通“邀”，求。 ㊻ 将：指都尉或太守。 ㊼ 未达：没有担任官职的人。 ㊽ 解：排解。 ㊾ 善：喜欢。 ㊿ 自周：不显露自己。 (51) 蘧伯玉：名瑗，春秋时卫国大夫。 (52) 贪：欲，求。 (53) 史子鱼：名鰌，字子鱼，春秋时卫国大夫。 (54) 见：

被。 ㊺ 庇身：护身，即养身。 ㊻ 佚：超过。 ㊼ 秩：俸禄。 ㊽ 万钟：丰富的粮食。意为丰厚的俸禄。钟，古代量器名。 ㊾ 放：恣纵，放任。 ㊿ 淫：过度，过甚，指多的意思。 (61) 安：满足。 (62) 清重：清高稳重。 (63) 友：友朋。 (64) 蜚条：蜚通"飞"；飞条即匿名信。 (65) 陈：述说。 (66) 羊胜：汉齐地人。 (67) 口嚆舌：指鼓动唇舌来诽谤或诋毁。 (68) 邹阳：汉临淄人，以文辩知名。 (69) 缺：指责。 (70) 耐勉：耐，通"能"；勉，努力，尽力。 (71) 进：引荐。 (72) 为：被。 (73) 或：有人。 (74) 拔：移动，改变。 (75) 称命：颂扬天命。 (76) 委：归结。 (77) 恬忽：指内心平静，对外界干扰毫不在意。 (78) 丰：满意，满足。 (79) 鬻(yù)：出卖。 (80) 干禄：求官。 (81) 吊名：吊，通"弔"。吊名，求取声名。 (82) 钧：通"均"，平均，平等。 (83) 动：常常。 (84) 恬淡：安静闲适，没有欲望，不贪求。 (85) 拔擢(zhuó)越次：破格提拔。擢，选拔。 (86) 贬黜：降职罢官。 (87) 抑屈：受压抑，受委屈。 (88) 恚(huì)：发怒，怨恨。 (89) 难：繁盛的样子，引申为高。 (90) 易：随便。 (91) 效放：仿效，效法。 (92) 乘田委吏：乘田，古代管理牛羊的官吏；委吏，古代管理仓库的官吏。 (93) 於邑：忧悒郁结，愁闷不乐。 (94) 司空相国：司空，古代官名，掌管建筑的最高官吏；相国，相当于后来的宰相。 (95) 说豫：同"悦豫"，快乐。 (96) 禅(shàn)：让位。 (97) 迁：升官。 (98) 垂棘：本来是晋国地名，因出产美玉而闻名，所以"垂棘"后来借指美玉。 (99) 椟：匣子。 (100) 砾：碎石。 (101) 别白：区别明白。 (102) 比：并列。 (103) 升擢：升进，被提拔。 (104) 蚁附：如蚁之群集趋附。 (105) 志：记。 (106) 冀：希望。 (107) 谴：责备，责问。 (108) 小雅：小牙，指小孩子。 (109) 丘野：山野，指劳动人民。 (110) 逆：不顺，格格不入。 (111) 苏秦：战国时期的纵横家，曾经联合齐、楚、燕、赵、韩、魏六国抵抗秦国。 (112) 李兑：战国时期赵国大臣。 (113) 商鞅：战国时期魏国人，入秦辅助孝公变法。 (114) 脯(fǔ)：干肉。 (115) 鸿丽深懿：鸿丽，巨大而华丽；深懿，深奥美好。 (116) 关：通。 (117) 马圈(yǔ)：即马圈，养马的地方，这里指马夫。圈，囚禁。 (118) 熹：喜欢。 (119) 形露：显露。 (120) 鼽(qiú)：鼻塞不通，指伤风感冒之类的小毛病。 (121) 俟(zhì)：等待。 (122) 知辜：已经掌握了罪行的犯人。辜，罪。 (123) 皋陶：禹舜时代掌管刑法的大臣。 (124) 俟：等待。 (125) 狄牙：也称易牙，春秋时期齐桓公的有名厨师。 (126) 韶武：《韶》是舜时的乐章，《武》是周武王时的乐章。 (127) 太牢：古代祭祀使用的最高级供品。 (128) 舒戟：长戟，古代兵器。 (129) 铁钺：古代斧形兵器。 (130) 箸：筷子。 (131) 盎(àng)：盆，瓦罐。 (132) 酌卮(zhī)：斟酒。卮：酒杯，这里指酒。 (133) 铨(quán)：衡量。 (134) 闵：忧患。 (135) 伤：忧思，悲伤。 (136) 歿(mò)：死亡。 (137) 蹉跎(cuō tuó)趋殊：蹉跎，失足；趋，向，归附；殊，异，不同。 (138) 开门：自立门户，自成一派。 (139) 通人：学识渊博的人。 (140) 订诠：判断，断定。 (141) 实论：论证虚实的著作，即指《论衡》。 (142) 争：有说服力。 (143) 澄定：证定，断定。 (144) 敦庞：敦厚笃实。 (145) 朴：本质。 (146) 拨：纠正。 (147) 流失之风：指当时流行的不正之风。 (148) 反：通"返"。 (149) 宓戏：宓，通"密"，安宁；戏，游戏，逸乐。 (150) 经艺：指《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》，这六种书儒家称为"六经"，也称为"六艺"。 (151) 训古：即"训诂"。 (152) 分别：

分析，辨别。 ⑬ 浅极：浅薄有限。 ⑭ 深覆：深奥。 ⑮ 简札：古代写字用的竹简、木札，指书牍。 ⑯ 获(fū)露：铺陈表露。获，散发，舒布。 ⑰ 天文：指日月星辰。 ⑱ 地理：山川土地的环境形势。 ⑲ 嫌疑隐微：嫌疑，疑惑难明的事理；隐微，隐晦不明的东西。 ⑳ 名处：叫得出名字，指得出位置。名，称说。 ㉑ 名白：名目清楚。 ㉒ 平：即"秤"，标准。 ㉓ 聆然：听得清楚的样子。 ㉔ 察察：分别辨析。 ㉕ 昭察：明白，显著。 ㉖ 斯：这。 ㉗ 色部：不同颜色的部位。 ㉘ 占射：卜算，推测。 ㉙ 黝(yǒu)：黑色。 ㉚ 重袭：一层盖一层。 ㉛ 优雅：隐晦难懂。 ㉜ 指意：意旨，意向。 ㉝ 狱当嫌辜：狱，狱吏，法官；当，处理判断；嫌辜，有疑问的犯罪事件。 ㉞ 卿：官吏。 ㉟ 混沌：模糊不清。 ㊱ 典雅：指装腔作势，故作高深。 ㊲ 赋、颂：汉代文学中的两种体裁，辞藻华丽是其特征。 ㊳ 谈异：语言不同。 ㊴ 言室满室，言堂满堂：意为在室里或堂里说话，能使在座的每个人都满意。 ㊵ 剌(là)：违背。 ㊶ 高合：追求和别人一致。 ㊷ 谲：欺诈。 ㊸ 丧黜：抛弃、丢掉。 ㊹ 雅：规范。 ㊺ 贯：通"惯"。 ㊻ 雅歌：指《诗经》中的"大雅"、"小雅"之类的歌曲。 ㊼ 郑：指春秋时期的郑国，当地民间歌曲兴盛。 ㊽ 赵：指春秋时期的赵国，以地方舞蹈闻名。 ㊾ 尧舜之典：指《尚书》中的《尧典》、《舜典》。 ㊿ 伍伯：地方官府的兵卒差役。 (201) 季孟：指普通百姓。 (202) 拨：治，治理。 (203) 訾(zǐ)：诋毁，诽谤。 (204) 卞和：春秋时楚国人，善于鉴识玉器。 (205) 畔：通"叛"，违背，背叛。 (206) 独是之语：有独到见解的话。 (207) 逃顿：逃遁。 (208) 择(dù)：通"敌"，错误的。 (209) 味：领会。 (210) 写：传抄。 (211) 论譬：以打比喻的方式说理。 (212) 为戾(lì)：为，通"伪"；戾，荒谬，不合理。 (213) 师旷：春秋时期晋国著名的乐师。 (214) 和膳：烹饪。 (215) 瑕秽：缺陷。瑕，玉里的杂质；秽，田里的杂草。 (216)《吕氏》：即《吕氏春秋》，战国末期秦国的吕不韦招集门客所编。 (217)《淮南》：即《淮南子》，汉代淮南王刘安的门客所编。 (218) 落英：落花。 (219) 义：仪表，风度。 (220) 随：捕捉。 (221) 不暇：来不及。 (222) 妙远：深远。 (223) 峭：尖刻。 (224) 大羹：即太羹，古时祭祀用的不加五味的肉汤。 (225) 简：书牍。 (226) 屈：指文章不通之处。 (227) 黜：废除，指文章不足之处。 (228) 副：相称，符合。 (229) 乖：违背。 (230) 稽合：对照。 (231) 饰文偶辞：饰文，修饰文采；偶辞，排列辞句。 (232) 实事委琐：实事，论述事实；委琐，细碎。 (233) 文给甘酸：文给，文章的表达；甘酸，不协调，不统一。 (234) 谐：对照。 (235) 集：比较。 (236) 子长：即司马迁。 (237) 内：通"纳"。 (238) 子云：即扬雄。 (239) 禀：承受。 (240) 醴(lǐ)：甜酒。 (241) 采：同"彩"，颜色。 (242) 重瞳：两个瞳孔。 (243) 重：多。 (244) 约：简要。 (245) 章：显著。 (246) 被：蒙受。 (247) 躁人：轻浮之人。 (248) 得：得当，合适。 (249) 寡言：指缺乏内容没有意义的文章。 (250) 华文：指内容充实、辞彩华美的好文章。 (251) 泰：过甚。 (252) 定宜：判定是否适宜。 (253) 约径：简捷。 (254) 第：次序，指计算。 (255) 褊(biǎn)：指衣服狭小。 (256) 肩磨：肩与肩相磨，形容人多。 (257) 太公望：即姜太公。 (258) 董仲舒：汉代人，推崇儒术，抑黜百家，著有《春秋繁露》等书。 (259) 河水沛沛：河水，指黄河；沛沛，水势浩大的样子。 (260) 不耦(ǒu)：不逢时。耦，通"偶"，合，

和谐。 ㉕ 落魄:穷困潦倒。 ㉖ 属文:写文章。 ㉗ 淅:淘米煮饭。 ㉘ 见:被。 ㉙ 削迹:匿迹。 ㉚ 陈蔡:指陈国和蔡国。 ㉛ 不逮:不及,比不上。 ㉜ 厄:灾难。 ㉝ 专城食土:泛指做官的人。 ㉞ 墨:贪污,不廉洁。 ㉟ 泊:通"薄"。 ㊱ 宪:子思,孔子的弟子,守节安贫的典型。 ㊲ 赐:子贡,孔子弟子。 ㊳ 同衡:同坐一辆车。衡,车辕前端的横木。 ㊴ 夷:伯夷。 ㊵ 跖:柳下跖。 ㊶ 比迹:并列站在一起。 ㊷ 偶合容说:偶合,指做官;容,容纳;说,通"悦",取悦于人。 ㊸ 一嗣:一代。 ㊹ 臧:善。 ㊺ 汪涉(huò):形容德行深广的样子。 ㊻ 渊懿:深美。 ㊼ 滂沛:宏富壮盛的样子,形容智慧的深广。 ㊽ 泷滝(lóng lù):形容雨大的样子。 ㊾ 溶滀(kū):水流出的样子。 ㊿ 羡:富余。 (71) 细族孤门:细族,低微的家族;孤门,小户。 (72) 啁:通"嘲",嘲笑。 (73) 淑懿:善美。 (74) 禀阶:承受,凭借,指继承。 (75) 履墨涂:涂,同"途"。履墨涂,意为学过墨家的理论。 (76) 放:通"仿",模仿。 (77) 澧泉:甜美的泉水。 (78) 嘉禾:异样丰实稻穗,古代认为这是祥瑞。 (79) 屈奇:通"崛奇",杰出。 (80) 倜傥(tì tǎng):卓越豪迈。 (81) 度:气派。 (82) 庸角不能程:庸,通"甬",与角都是古代量具名;程,计算,衡量。 (83) 牒籍:文书。 (84) 勒:刻。 (85) 伊望:即伊尹和吕望。 (86) 慎兴:出现得少。慎,少。 (87) 骊:黑色。 (88) 骍(xīng):红色。 (89) 膀(bǎng):通"妨",妨碍。 (90) 叟:瞽叟,舜的父亲,欲与其小儿子象勾结起来杀害舜。 (91) 伯牛:冉耕,孔子弟子。 (92) 仲弓:冉雍,伯牛的儿子。 (93) 洁全:干净健全。 (94) 颜路:颜回的父亲。 (95) 遹(yù):卓绝。 (96) 君山:即桓谭。 (97) 元和:汉章帝年号。 (98) 辟:通"避",避难。 (99) 部:汉代行政区域单位,全国分为十三部。 (100) 治中:即"治中从事史",刺史手下的文职官吏。 (101) 刺割:纠察,弹劾。 (102) 褒:逐渐。 (103) 章和:汉章帝年号。 (104) 罢州:罢免扬州治中的官职。 (105) 悬舆:指年老退休。 (106) 否然:事情的行得通与行不通。 (107) 逾迈:越过。 (108) 俦伦:同辈的朋友。 (109) 索:少。 (110) 庚辛域际:庚年与辛年的交界。 (111) 终徂(cú):死亡。徂,通"殂",死亡。 (112) 沛沛:心潮翻滚的样子。 (113) 引导:即"导引",古代的一种健身操。 (114) 斯须:片刻。 (115) 讫(qì):完毕,终结。 (116) 臻:至,到达。 (117) 衡:秤。 (118) 开:明亮,透彻。 (119) 详该:周备。　　(张 静)

〔鉴赏〕 《自纪》是《论衡》一书的最后一篇。汉代有一种习惯:作者写成一本书,就要把作者自己的身世以及需要说明的问题写成一篇文章,放在全书的最后。司马迁在《史记》一书的最后有《太史公自序》,班固的《汉书》的最后有《叙传》,都是这种体例。

王充《自纪》第一段写自传,建武三年生,会稽人,都是在这里得到最确切的证据,学术界没有疑义。接着讲他的为人,经历,事业,主要讲他为什么写《论衡》,回答别人对《论衡》的责难,内容相当丰富。他少年时读书多,记忆力强,"才高而不尚苟作,口辩而不好谈对"。官场上并不顺利,当的都

只是属官，后来因与长官意见不合，就辞职回家著述。对于著述，他说："充既疾俗情，作《讥俗》之书，又闵人君之政，徒欲治人，不得其宜，不晓其务，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。"这里提到三本书，都是王充的著作，《讥俗》与《政务》都已经失传，只有《论衡》传了下来。"论衡者，论之平也。"这是王充对《论衡》书名的解释。《论衡》的内容比较通俗，容易看懂，有人认为太肤浅。他认为，著作"欲其易晓而难为，不贵难知而易造"。通俗易懂，深入浅出的书不容易写。关于王充著作与世俗说法不同，有的人认为"文贵夫顺合众心，不违人意"。王充认为这是守旧的说法，要探索真理，就要跟世俗之见辩论。真理的标准不是多数人的意见，"论贵是而不务华，事尚然而不高合"。理论要正确不需要华丽，做事要合理不提倡随俗。如果写的书都是符合大家的想法，那么，这种书就没有创造性，也不会推动学术发展、文化繁荣，也就没有百家争鸣。有的人说王充的书还有缺点，不是纯美的。以前虽然有些书像是纯美的，如《吕氏春秋》与《淮南子》，都挂在城墙上，谁能改一字，赏千金。结果没有人得到千金。世俗认为这就是纯美的书，一个字都改不了。王充看法与众不同，认为这不是书纯美，而是书出于富贵之家，没有人敢提修改意见。王充在《论衡》中批评的书也有这两本。特别是辩论的书，为了探索真理，注意力都集中在辩论是非上，对于语言方面并没有精雕细刻，所谓"至宝必有瑕秽"，"良工必有不巧"。有人说《论衡》与前人所著的古书不一样，特别与经传不合。王充认为，勉强与别人相似，就会失去自己的真实，各人的文章"自为佳好"，"美色不同面，皆佳于目；悲音不共声，皆快于耳"。有的人说王充书太长，物以稀为贵，多了就不值钱。王充解释说："今失实之事多，华虚之语众"，批判的文章就不能少了。另外，好的东西多了也还是好的，钱多了就是百万富翁，比钱少好。有的说他当官没做好，落魄后，只好回家写书，对自己有什么好处。他说："身与草木俱朽，声与日月并彰；行与孔子比穷，文与扬雄为双，吾荣之。"名声高而知识少，官大而道德差，这有什么好呢？而且孔子也是做上官，才回家教学著书的，有什么不好呢？王充出身低贱，有人说出身低贱的人会写出这么大部头的著作，一定是妖怪。王充列举一大批前人，父祖没有名望，自己成了大名人，批驳了血统论。如他说："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；桓氏稽可，遁出君山。"禹、舜、仲弓、颜回、孔子、墨子、扬雄、桓谭都是历史上的杰出人物，他们的父祖都不是杰出人物。言外之意，王充的父祖虽然也不是杰出人物，王充自己

为什么就不能写好书呢？

最后一节讲他的晚年生活与心情，以及著作情况。这一篇是东汉最伟大的哲学家的自白，弥足珍贵。（周桂钿）

务 本

王 符

凡为治之大体①，莫善于抑末②而务本③，莫不善于离本而饰④末。夫为国者以富民为本，以正学为□。民富乃可教，学正乃得义，民贫则背善，学淫⑤则诈伪，入学则不乱，得义则忠孝。故明君之法，务此二者，以为成太平之基，致休征⑥之祥。

夫富民者，以农桑⑦为本，以游业⑧为末；百工⑨者，以致用为本，以巧饰为末；商贾⑩者，以通货为本，以鬻⑪奇为末：三者守本离末则民富，离本守末则民贫，贫则厄⑫而忘善，富则乐而可教。教训者，以道义为本，以巧辩为末；辞语⑬者，以信顺⑭为本，以诡丽为末；列士⑮者，以孝悌为本，以交游⑯为末；孝悌者，以致养⑰为本，以华观为末；人臣者，以忠正为本，以媚爱⑱为末：五者守本离末则仁义兴，离本守末则道德崩。慎本略末犹可也，舍本务末则恶矣。

夫用⑲天之道，分地之利，六畜生于时，百物聚于野，此富国之本也。游业末事，以收民利，此贫邦之原也。忠信谨慎，此德义之基也。虚无谲诡⑳，此乱道之根也。故力田㉑所以富国也。今民去农桑，赴游业，披㉒采众利，聚之一门，虽于私家有富，然公计愈贫矣。百工者，所使备器也。器以便事为善，以胶固㉓为上。今工好造雕琢之器巧伪㉔饰㉕之，以欺民取贿㉖，虽于奸工有利，而国界愈病矣。商贾者，所以通物也，物以任用为要，以坚牢为资㉗。今商竞鬻无用之货、淫侈之币，以惑民取产，虽于淫商有得，然国计愈失矣。此三者，外虽有勤力富家之私名，然内有损民贫国之公实。故为政者，明督工商，勿使淫伪，困辱游业，勿使擅利㉘，宽假本农，而宠遂㉙学士，则民富而国平矣。

夫教训[30]者，所以遂[31]道术而崇德义也。今学问之士，好语虚无之事，争著[32]雕丽之文，以求见异于世，品人[33]鲜识，从而高[34]之，此伤道德之实，而或瞢[35]夫之大者也。诗赋者，所以颂善丑之德，泄[36]哀乐之情也，故温雅以广文，兴喻以尽意[37]。今赋颂之徒，苟[38]为饶辩屈蹇[39]之辞，竞[40]陈诬罔[41]无然之事，以索见怪于世，愚夫戇士[42]，从而奇之，此悖[43]孩童之思，而长不诚之言者也。尽孝悌于父母，正操行于闺门[44]，所以为列士也。今多务交游以结党助，偷世窃名以取济渡[45]，夸末[46]之徒，从而尚之，此逼[47]贞士之节，而眩世俗之心者也。养生顺志，所以为孝也。今多违志俭养，约生以待终[48]，终没[49]之后，乃崇[50]饰丧纪以言孝，盛飨[51]宾旅[52]以求名，诬善之徒，从而称[53]之，此乱孝悌之真行，而误后生之痛[54]者也。忠正以事君，信[55]法以理下，所以居官[56]也。今多奸谀以取媚，挠[57]法以便佞[58]，苟得[59]之徒，从而贤之，此灭贞良之行，而开乱危之原[60]者也：五者，外虽有振贤才之虚誉，内有伤道德之至实。

夫本末消息[61]之争，皆在于君，非下民之所能移[62]也。夫民固随君之好，从利以生者也。是故务本则虽虚伪之人皆归本，居末则虽笃[63]敬之人皆就末。且[64]冻馁[65]之所在，民不得不去也；温饱之所在，民不得不居也。故衰闇[66]之世，本末之人，未必贤不肖也，祸福之所，势不得无然尔。故明君莅[67]国，必崇本抑末，以遏[68]乱危之萌。此诚治之危渐[69]，不可不察也。

〔注释〕 ① 大体：关键，要点。 ② 抑末：抑，约束，遏制；末，指商业。 ③ 务本：务，致力，从事；本，指农业。 ④ 饰：通“饬”，整治，修整。 ⑤ 淫：惑乱。 ⑥ 休征：吉利的征兆。 ⑦ 农桑：农业与蚕桑，泛指耕织。 ⑧ 游业：指商业。游，流动的。 ⑨ 百工：各种工匠。 ⑩ 商贾：商人。 ⑪ 鬻(yù)：出卖。 ⑫ 厄(è)：困厄。 ⑬ 辞语：文辞，言语。 ⑭ 信顺：信，诚实，不欺；顺，顺理。 ⑮ 列士：有名望的人。 ⑯ 交游：交接朋友。 ⑰ 致养：致，达到；养，鞠养，长养。 ⑱ 媚爱：媚，巴结，逢迎；爱，通“薆”，隐藏，隐蔽。 ⑲ 用：使用，施行。 ⑳ 谲诡：怪诞，变幻。 ㉑ 力田：努力耕田。 ㉒ 披：分，分散。 ㉓ 胶固：坚固。 ㉔ 巧伪：奸诈虚伪。 ㉕ 饬：整顿，整治。 ㉖ 赂：财物。 ㉗ 资：凭借，依托。 ㉘ 擅利：专利，独占其

利。 ㉙ 宠遂：使……荣达。 ㉚ 教训：教育训导。 ㉛ 遂：因循。 ㉜ 著：撰述，写作。 ㉝ 品人：众人。 ㉞ 高：以……为高。 ㉟ 矇：愚昧无知。 ㊱ 泄(yì)：减少。 ㊲ 尽意：充分表达心意。 ㊳ 苟：随便。 ㊴ 屈蹇：委屈，困苦。 ㊵ 竞：争相。 ㊶ 诬罔：虚妄不实。 ㊷ 戇(zhuàng)士：耿直而愚蠢的人。 ㊸ 悖：违反，逆乱。 ㊹ 闺门：内室之门。 ㊺ 济渡：拯助，解除困难。 ㊻ 夸末：夸，华而不实；末，渺小，浅薄。 ㊼ 逼：使……狭窄。 ㊽ 待终：待，准备；终，死。 ㊾ 终没：死亡。没，通"殁"，死亡。 ㊿ 崇：推重。 (51) 飨(xiǎng)：大宴宾客。 (52) 宾旅：客人。 (53) 称：颂扬。 (54) 痛：极。 (55) 信(shēn)：通"伸"，伸张。 (56) 居官：担任官职。 (57) 挠：扰乱。 (58) 便佞：花言巧语，阿谀逢迎。 (59) 苟得：苟且。 (60) 原：根本。 (61) 消息：一消一长，互为更替。 (62) 移：改变。 (63) 笃：笃厚。 (64) 且：又。 (65) 冻馁：饥寒交迫。 (66) 衰闇：衰落昏暗。 (67) 莅(lì)：临。 (68) 遏：阻止。 (69) 渐：通"潜"，潜伏。

（张 静）

〔鉴赏〕 《务本》为王符所著《潜夫论》中一篇。东汉中期以后，宦官与外戚在朝廷里反复争权夺利，内乱不断。由于统治者昏庸腐败、骄奢淫佚，社会上"浮侈"之风到处蔓延，而广大农民则在贫困线上呻吟和挣扎。东汉王朝究竟向何处去？经学家或是把"五经"作为进身之阶，或是借"天人感应"提出警告，根本拿不出什么办法。王符虽在仕途上备受压抑，只能作为一名隐居乡野的"潜夫"，但出于一个正直儒者的社会责任感，敢于面对现实，突破经学的束缚，而提出自己的改革主张。《潜夫论·务本》就是他着眼于全局、着眼于根本的治国方略。

王符不同于朝廷里的大臣官吏，《潜夫论》讨论任何问题都不是就事论事，而极富有思想性。《务本》的中心思想从哲学上可以这样来概括：正题，即"抑末而务本"；反题，即"离本而饰末"。他认为"务本"有两个基本的方面，一曰"富民为本"，二曰"正学为基"，只要抓住了这两条，就可以为国家奠定"太平之基"。

"富民为本"原是儒家固有的思想，孔子早就讲过"庶矣，富之"(《论语·子路》)。但两汉经学把"三纲五常"提到第一的地位，王符的主张显然和当时官方的正统思想不大一致。当然，在"正学为基"当中自然也包含着忠孝节义的有关内容，不过这里有一个条件性的问题。孔子论政是"富而教之"(同上，并《说苑·建本》)，"富之"是"教之"的前提条件。王符正是根据这一基本思想，强调"民富乃可教"、"民贫则背善"，"贫则厄而忘善，富则乐而可教"。这表明，王符在实践中已意识到，道德教化必须以"富民"作为物质基础。事实上，在东汉王朝政治危机、经济危机日益加剧时，单纯强化

"三纲五常"的观念是行不通的。

王符所谓"富民"固然要改善农民的贫困状况,更重要的则是以"富民"作为"富国之本"。所以,他对一些"游业"者、"奸工"和"淫商"的活动非常气愤,认为他们欺民取利,致使"私家有富"而"国界愈贫"。"游业"者之富、"奸工"和"淫商"之富,乃与国家之富是对立的。只有农民之富和正当的工商业者之富,才与国家之富是统一的。

值得注意的是,传统所谓"富民"一般只限于以农富民,工商致富被认为是不义之途。秦汉以来,官方的基本国策都是"农本工商末"。一方面强调以农为本,另一方面则抑制手工业、特别是商业。汉代法律规定,商人"不得衣丝乘车"、不得"乘骑马",其子孙"亦不得士宦为吏",并用"重租税以困辱之"(《史记·平准书》、《汉书·高帝纪》)。这种政策对于维护农业的基础地位诚然有一定的作用,但却限制和阻碍了手工业与商业的正常发展,具有很大的片面性和保守性。

在王符看来,"崇本抑末"无疑是一个真理性的命题,但对"本末"关系的传统观念必须改造。他不是在农业与手工业、商业之间划分"本末",而是在这三个经济部门内部划分"本末"。他提出,农业应该以种粮食、采桑养蚕为本,而那些游民的不正当职业才是末;手工业应该以制作民众实用的器物为本,而加工雕琢那些无用的玩物才是末;商业应该以货物交流为本,而贩卖那些稀奇的奢侈品才是末。结论是:"三者守本离末则民富,离本守末则民贫。"

王符之前,司马迁曾讲过:"富无经业","用贫求富,农不如工、工不如商"(《史记·货殖列传》)。桑弘羊亦提出"本末俱利",主张"开本末之途",甚至质问"富国何必本农,足民何必井田"(《盐铁论·力耕》)? 他们肯定工商业在富国、富民中的作用,对于纠正"农本工商末"的传统观念有重要意义。然而,他们的观点未免有所偏激,又从一个片面走向另一个片面,对于某些工商业活动的消极影响视而不见。王符对"本末"的重新划分,既坚持了农业的基础地位,正确地说明了农业和手工业、商业三者在国民经济中应该发挥的正常功能,又揭示了它们畸形发展的表现及其消极作用,这才是一种全面的和恰当的定位与判断。在王符看来,"末"作为一个经济概念,不能用它指定这个或那个经济部门,而应该指定各个经济部门中那些非"本"而又害"本"的经济活动。所以他既反对笼而统之地把手工业和商业归之于"末",又主张对工商业实行公开监督,以防止"奸工"和"淫商"的有害影响。当时官方对商人和商业"困辱",王符则把"困辱"只限定在"游

民”及其“游业”。王符对“本末”的这种理解，反映了他善于独立思考和辨析求实的理性精神，也标志着中国古代经济思想的深化，是一项极有价值的理论成果。遗憾的是，王符的正确主张在中国古代没有得到应有的重视，当然也就没有能够付诸实行。

王符的“正学为基”，并不是单纯地诵读“五经”，而是以儒学的基本精神为指导，端正整个社会意识和社会风气。他具体讨论了学问研究、文学艺术、个人操行、孝悌之义和为臣之道，同样以“本末”之分一以贯之：“五者守本离末则仁义兴，离本守末则道德崩”。“本末”在《潜夫论》中不单是一对经济概念，已经上升为哲学的概念了。（刘文英）

理　乱　　仲长统

豪杰之当①天命者，未始有天下之分者也；无天下之分，故战争者竞起焉。于斯之时，并伪假天威，矫据②方国；拥甲兵，与我角才智；程③勇力，与我竞雌雄；不知去就，疑误天下，盖不可数也。角知④者皆穷，角力者皆负，形不堪复伉⑤，势不足复校，乃始羁首系颈，就我之衔绁⑥耳。夫或曾为我之尊长矣，或曾与我为等侪矣，或曾臣虏我矣，或曾执囚我矣，彼之蔚蔚⑦，皆匈詈腹诅，幸我之不成，而以奋其前志，讵⑧肯用此为终死之分邪？

及继体之时，民心定矣；普天之下，赖我而得生育，由我而得富贵，安居乐业，长养子孙，天下宴然⑨，皆归心于我矣。豪杰之心既绝，士民之志已定，贵有常家，尊在一人。当此之时，虽下愚之才居之，犹能使恩同天地，威侔鬼神；暴风疾霆不足以方其怒，阳春时雨不足以喻其泽；周孔数千无所复角其圣，贲育百万无所复奋其勇矣。

彼后嗣之愚主，见天下莫敢与之违，自谓若天地之不可亡也；乃奔其私嗜⑩，骋其邪欲，君臣宣淫，上下同恶；目极角觝之观，耳穷郑卫之声；入则耽⑪于妇人而不反，出则驰于田猎而不还；荒废庶政，弃亡人物；漫漫弥流⑫，无所底极⑬。信任亲爱者，尽佞谄容说之人也；宠贵隆丰者，尽后妃姬妾之家也；使饿狼守

庖厨，饥虎牧牢豚；遂至熬天下之脂膏，斫生人之骨髓；怨毒无聊，祸乱并起；中国扰攘，四夷侵叛，土崩瓦解；一朝而去；昔之为我哺乳之子孙者，今尽是我饮血之寇仇[14]也。至于运徙势去，犹不觉悟者，岂非富贵生不仁，沉溺致愚疾邪？存亡以之迭代，政乱从此周复，天道常然之大数也。又政之为理者，取一切[15]而已，非能斟酌贤愚之分，以开盛衰之数也，日不如古，弥以远甚，岂不然邪！

汉兴以来，相与同为编户齐民，而以财力相[16]君长者，世无数焉；而清洁之士，徒自苦于茨[17]棘之间，无所益损于风俗也。豪人之室，连栋数百，膏田满野；奴婢千群，徒附万计；船车贾贩周于四方，废居[18]积贮满于都城；琦赂宝货，巨室不能容；马牛羊豕，山谷不能受；妖童美妾，填乎绮室[19]，倡[20]讴妓乐，列乎深堂；宾客待见而不敢去，车骑交错而不敢进；三牲之肉，臭而不可食；清醇之酎[21]，败而不可饮；睇盼则人从其目之所视，喜怒则人随其心之所虑。此皆公侯之广乐，君长之厚实也；苟能运智诈者，则得之焉；苟能得之者，人不以为罪焉；源发而横流，路开而四通矣。求士之舍荣乐而居穷苦，弃放逸而赴束缚，夫谁肯为之者邪？

夫乱世长而化世短，乱世则小人贵宠，君子困贱。当君子困贱之时，局[22]高天，蹐[23]厚地，犹恐有镇厌之祸也。逮至清世，则复入于矫枉[24]过正之检；老者耄[25]矣，不能及宽饶之俗；少者方壮，将复困于衰乱之时。是使奸人擅无穷之福利，而善士挂不赦之罪辜。苟目能辨色，耳能辨声，口能辨味，体能辨寒温者，将皆以修絜为讳恶，设智巧以避之焉，况肯有安而乐之者邪！斯下世人主一切之愆[26]也。

昔春秋之时，周氏之乱世也；逮乎战国，则又甚矣。秦政乘兼并之势，放虎狼之心，屠裂天下，吞食生人，暴虐不已，以招楚汉用兵之苦，甚于战国之时也。汉二百年而遭王莽之乱，计其残夷[27]灭亡之数，又复倍乎秦项矣。以及今日，名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数，此则又甚于亡新之时也。悲夫！不及五百年，大难三起，中间之乱，尚不数焉。变而弥猜[28]，下而加

酷，推此以往，可及于尽矣。嗟乎！不知来世圣人救此之道，将何用也！又不知天若穷此之数，欲何至邪！

〔注释〕 ① 当：顺从。 ② 矫据：依靠武力强行占据。 ③ 程：较量。 ④ 角知：较量智慧，知，通“智”。 ⑤ 伉：匹敌。 ⑥ 衔绁：衔，马的勒口铁；绁，马缰绳。意为顺从。 ⑦ 蔚蔚：郁郁不得志的样子。 ⑧ 讵：岂。 ⑨ 宴然：快乐的样子。 ⑩ 私嗜：私人爱好。此为个人贪欲。 ⑪ 耽：沉湎于。 ⑫ 澶漫弥流：澶漫，泛滥；弥流，水流弥满。 ⑬ 底极：穷极。 ⑭ 寇仇：仇敌。 ⑮ 一切：权宜办法。 ⑯ 相：扶植，辅助。 ⑰ 茨：用茅草、芦苇盖的草屋。 ⑱ 废居：囤积居奇。 ⑲ 绮室：华丽的房间。 ⑳ 倡：通“娼”，女伎。 ㉑ 酎：醇酒。 ㉒ 局：曲着背。 ㉓ 踔：小步。 ㉔ 枉：错误。 ㉕ 耄(mào)：昏乱。 ㉖ 愆(qiān)：罪过、过失。 ㉗ 残夷：残破。 ㉘ 猜：怀疑。 （倪玲一）

〔鉴赏〕 《理乱》是东汉晚期仲长统所著《昌言》一书中的名篇。

仲长统因何要写这一篇？我们从《昌言》与《理乱》的题意谈起。唐章怀太子李贤，在他所撰的《后汉书注》中说：“昌，当也。”这是说“昌言”之义为“当言”，用现在的话来说便是“合于义理的理所当言之论”。今人刘文英先生认为义不仅此，“《昌言》之题应该兼有美言、当言、直言多层含义”。理是治的意思。乱指无序而争、世不太平。“理乱”即政治治乱，论说社会政治的由治而乱、由乱而治的变迁及其规律。由此而言，仲长统是以论述治乱及其规律作为士大夫理当所有的谠直、公正、圆满、充实之论。

以治乱论社会，说明仲长统视社会历史的变迁、演化、发展为治与乱的总和。他认为治久则乱，乱极归治；由治而乱，由乱返治的治乱相间，便是人世的历程。治世虽有不如意事，但社会安定、政治清明、物丰财富、人口滋长；乱世纵有欢愉之时，然社会动荡、政治混浊、物缺财困、人丁锐减。治与乱是任何人所不能不关心的问题。仲长统以其为当议之题目探索其中规律，是有为之论。

一治一乱之变，集中体现为皇朝的兴亡盛衰、相替相代。《理乱》篇语兴亡相替，有论有史，史论结合。今本所述，详于论而略于史，二者在叙次上的逻辑起点也不相同：说理论始于一朝之兴，叙史实起自周代之衰。探索变化之因的论本于叙说治乱经过之史，何以其叙次之起笔不同于陈说史事？或许，仲长统受荀子影响，认为王朝并非与人世俱来，第一个王朝是在远古社会的纷乱相争中产生的，王朝之兴起与社会之争乱相即而不分。

仲长统研究三代秦汉历史，比较同异，探索变迁，得出皇朝兴亡更替的一般过程与规律。他认为每一皇朝的历史，皆可分为下列三个阶段：创业、守成与衰亡。在他看来，皇朝在血与火中奠基。当原先的统治者，以其"熬天下之脂膏，斫生人之骨髓"的酷政，使整个社会沦入"怨毒无聊，祸乱并起"之时，酿成"中国扰攘，四夷侵叛"。其结果是旧皇朝"土崩瓦解，一朝而去"。其时，各地豪杰并起，群雄相争。为争夺天下，人人"伪假天威"，自称天命之所在。于是，一场争夺天下的战争相继而起。他们各自以其才智勇力，相互竞角。当某家胜利，开创新朝，社会也就由乱转化为治。新皇朝制礼作乐，建立制度之后，政权也就进入守成阶段。其时，天下安定乐业，豪杰无意起取代之心，皇帝"见天下莫敢与之违，自谓若天地之不可亡也，乃奔其私嗜，骋其邪欲，君臣宣淫，上下同恶"。以皇帝为首之治人者的为非作歹，无所底极，使皇朝从守成跌入衰微，社会"复困于衰乱之时"。此后，又是群雄并起，逐鹿中原。

仲长统从帝王个人的贤愚活动中，看到隐藏于其后的一般人性。他认为生活于社会中的人，无不具有"目能辨色、耳能辨声、口能辨味、体能辨寒温"的生理机能。人的生理机能与要求，驱使人们追求衣食住行用的舒适，追求能满足上述需要的物质财富。几乎，无人肯"舍荣乐而居穷苦，弃放逸而赴束缚"。于是，能运智诈者，以其之智诈而有奴婢、妖童、美妾、倡讴、伎乐、田地、房屋、车船、宝货、牲畜，过着豪侈的生活。仲长统从人的生理所需说明人对物质财富和声威权势的追求，又以此说明"下世人主一切之愆也"。能够这样认识问题，在当时是不容易的。它较之以统治者个人品质的优劣来说明历史变迁，要深刻得多。

仲长统指出，"存亡以之迭代，政乱从此周复"的循环过程，是"天道常然之大数"。他更关心天道大数给人世间所带来的结果。仲长统比较历代之乱，说其破坏性是后必过前。对于他所身处的东汉末年之乱，所出现的"名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数"的荒芜凄凉景象，使他深感悲哀。由悲哀而思及秦统一以来的历史，不禁得出绝望之论："悲夫！不及五百年，大难三起，中间之乱，尚不数焉。变而弥猜，下而加酷，推此以往，可及于尽矣。"其意是说人世将在自言有天命者的争夺中毁灭。这一担忧是不足为奇的。自仲长统以来，历史已经过了约一千八百年，人类与社会已有巨大进步，但仍有人在断言世界末日将要来到。然而，仲长统的思想又有与"及于尽矣"相悖的一面，即相信圣人会找到"救此之道"，天在"穷此之数"后另有所至。他说："嗟乎！不知来世圣人救此之道，将何用也！又不

知天若穷此之数,欲何至邪!"这虽是不可预测的疑问,但透过疑问是对人与人世不会灭尽的自信。仲长统能有数穷别有所至、救此之道将变的思想,在当时实在是一种难能可贵的见解。

《理乱》是政论,也是史论,与贾谊《过秦论》、黄宗羲《原君》同属一类,在思想上也有一致之处。如果,从《过秦论》到《原君》是一条思想之链,那么,《理乱》是其中的重要一环。　　(贺圣迪)

损　益(节选)　　仲长统

作①有利于时,制有便于物者,可为也;事有乖②于数,法有玩③于时者,可改也。故行于古有其迹,用于今无其功者,不可不变;变而不如前,易而多所败者,亦不可不复也。……

时政凋敝④,风俗移易,纯朴已去,智慧已来;出于礼制之防,放于嗜欲之域久矣,固不可授之以柄,假⑤之以资者也。是故收其奕世⑥之权,校⑦其从横之势,善者早登⑧,否⑨者早去,故下土⑩无壅滞⑪之士,国朝无专贵之人,此变之善,可遂行者也。

井田之变,豪人货殖,馆舍布于州郡,田亩连于方国;身无半通青纶⑫之命,而窃三辰龙章之服⑬;不为编户一伍之长,而有千室名邑之役;荣乐过于封君,势力侔⑭于守令;财赂自营,犯法不坐;刺客死士,为之投命。致使弱力少智之子,被穿帷败,寄死不敛⑮,冤枉⑯穷困,不敢自理;虽亦由网禁疏阔⑰,盖分田无限使之然也。今欲张⑱太平之纪纲,立至化⑲之基址,齐民财之丰寡,正风俗之奢俭,非井田实莫由也。此变有所败而宜复者也。……

明版籍⑳以相数阅,审什伍㉑以相连持,限夫田以断并兼,定五刑㉒以救死亡,益君长以兴政理,急农桑以丰委积㉓,去末作㉔以一本业,敦教学以移情性,表德行以厉㉕风俗,核才艺以叙官宜,简精悍以习师田,修武器以存守战,严禁令以防僭差,信赏罚以验惩劝㉖,纠游戏以杜奸邪,察苛刻以绝烦暴。审此十六者以

为政，务操之有常，课[27]之有限，安宁勿懈惰，有事不迫遽，圣人复起，不能易也。……

或曰："善为政者，欲除烦去苛，并官省职，为之以无为，事之以无事，何子之言云云也？"曰：若是，三代不足摹[28]，圣人未可师也。君子用法制而至于化，小人用法制而至于乱；均是一法制也，或以之化，或以之乱，行之不同也。苟使豺狼牧羊豚，盗跖主征税，国家昏乱，吏人放肆，则恶复论损益之间哉！

夫人待君子而后化理，国待蓄积乃无忧患。君子非自农桑以求衣食者也，蓄积非横赋敛以取优饶者也。奉禄诚厚，则割剥贸易[29]之罪乃可绝也；蓄积诚多，则兵寇水旱之灾不足苦也。故由其道而得之，民不以为奢；由其道而取之，民不以为劳。天灾流行，开仓库以禀贷[30]，不亦仁乎！衣食有余，损靡丽[31]以散施，不亦义乎！彼君子居位，为士民之长，固宜重肉累帛，朱轮四马；今反谓薄屋者为高，藿食者[32]为清，既失天地之性，又开虚伪之名，使小智居大位，庶绩不咸熙，未必不由此也。得拘洁[33]而失才能，非立功之实也；以廉举而以贪去，非士君子之志也。夫选用必取善士，善士富者少而贫者多，禄不足以供养，安能不少营私门乎！从而罪之，是设机置阱[34]以待天下之君子也。……

今田无常主，民无常居，吏食日禀，禄班未定。可为法制，画一定科，租税十一，更赋[35]如旧。今者土广民稀，中地未垦，虽然，犹当限以大家，勿令过制。其地有草者，尽曰官田。力堪农事，乃听受之，若听其自取，后必为奸也。

〔注释〕 ① 作：措施。 ② 乖：背离。 ③ 玩：看轻。 ④ 凋敝：衰败。 ⑤ 假：给予。 ⑥ 奕世：累世、一代接一代。 ⑦ 校：考核。 ⑧ 登：录用。 ⑨ 否(pǐ)：坏。 ⑩ 下土：大地。 ⑪ 壅滞：阻滞、不流畅。 ⑫ 青纶：指皇家的诰命，即颁赐爵位的命令。 ⑬ 三辰龙章之服：绣有日月星和龙的礼服。 ⑭ 侔：相当等，相等于。 ⑮ 敛：约束、节制。 ⑯ 冤枉：冤屈。 ⑰ 网禁疏阔：指法律简略不精密。 ⑱ 张：实施。 ⑲ 至化：道德教化的至高境界。 ⑳ 版籍：书籍。 ㉑ 什伍：古代户籍与军队的基层编制。 ㉒ 五刑：古代以墨、劓、刖、宫、大辟为五刑。 ㉓ 委积：积聚、储备。 ㉔ 末作：工商业。 ㉕ 厉：振奋、整饬。 ㉖ 惩劝：责罚和

奖励。　㉗ 课:赋税。　㉘ 摹:摹仿。　㉙贸易:买卖。　㉚ 禀贷:禀,赐人以欲。贷,借贷。　㉛ 靡丽:奢华。　㉜ 藿食者:指草野之人。　㉝ 拘洁:束身自洁。　㉞ 阱:猎取野兽的陷坑。　㉟ 更赋:汉代一种赋役名称。　(倪玲一)

〔鉴赏〕 自人猿揖别以来,历史与文化随之进展,而日益繁复。历史在时空中变迁。当人们明确其变迁后,便叙其沿革,思其所以。汉代历史观的进步之一,便是史学家以此自许,司马迁欲在"通古今之变"中,成一家之说。传而至于仲长统,继司马迁之意,作《昌言·损益》,在通古今之变中利时便物。

仲长统认为人类历史自古至今处在变化之中。其原因出自"源流形势使之然也",在于"行于古有其迹,用于今无其功";在于"事有乖于数,法有玩于时";在于"作有利于时,制有便于物者",推动人们去为去改。他所说的"数"是历史现象生成和变化所形成的一种趋势,他所说的"时"是指历史发展所进入的阶段。仲长统认为在这一阶段,古代和先前行之有效的制度、法规往往不能收到其往昔的成效,甚至还有悖于时势起阻碍作用。为此,便需要变革、创新。然而,他认为所变革、创新的,不一定符合其时历史发展所呈现的形势和趋向。在改革中,会出现"变而不如前,易而多所败"的制度、法规。这就需要对原先被否定的再作肯定,"不可不复"行其旧。仲长统本着这一历史观,探讨他所处时代即汉魏制的制度、法规,并借用孔子论史之语辞,以"损益"命篇。

秦代以郡县代分封,开启封建郡县之争。迨至汉魏之际,分封之说又嚣朝野。仲长统反对这一股逆流。他认为"分王子弟,委之以士民之命,假之以生杀之权",其结果必然导致诸侯王,"上有篡叛不轨之奸,下有暴乱残贼之害"。他们与皇帝的"亲属之恩",在"时政凋敝,风俗移易,纯朴已去,智慧已来"的时代,阻止不了其为非作歹。皇帝"出于礼制之防,放于嗜欲之域久矣,固不可授之以柄,假之以资者也"。因此,他强调以郡县取代封建,"此变之善,可遂行者也"。

他认为"分田无限",其害甚巨,主张复行井田制。以土地私有代替井田制后,在土地兼并中,形成一个"馆舍布于州郡,田亩连于方国"的豪人货殖阶层。这个阶层尽管政治地位低下,"身无半通青纶之命",社会地位却因其经济实力而暴长:"有千室名邑之役","而窃三辰龙章之服"。其"荣乐过于封君,势力侔于守令"。他们的活动造成一系列严重的社会问题。为着"张太平之纪纲,立至化之基址,齐民财之丰寡,正风俗之奢俭",仲长统

认为务必由分田无限回复到井田制。

他又主张恢复肉刑。汉文帝废除肉刑，是刑法一大进步。然而，在量刑上的缺陷，造成死刑与髡钳之间，无适宜之刑以惩中罪，结果出现"杀之则甚重，髡之则甚轻"。有些官员"患刑轻之不足以惩恶"，在审理案件时，假增赃货，以益犯人之罪；托称疾病，令囚犯死于狱中。结果，原本可以无死的罪犯反而被致死。为制止这种情况，理当使刑法，"五刑有品，轻重有数，科条有序，名实有正"。为此，必须恢复肉刑，以此中刑惩治中罪，使"非杀人逆乱鸟兽之行者，皆勿杀"。

仲长统建议任用才智之士。他认为为政理民是以寡治众，使"寡者，为人上者也；众者，为人下者"。用寡治众，从人的智能来说，是"愚役于智"原则，"此理天下之常法也"。才智之士即在众人之中，选拔之法为：自丁壮十人之中，产生什伍之长；由什伍之长，十取其一得佐史之才；佐史之，再十取其一而得在政理之位者。如此所得之"一国之君，才足以君一国者也；天下之王，才足以王天下者也"。而后，以明版籍、审什伍、限民田、定五刑、益君长、急农桑、去末作、敦教学、表德行、核才艺、简精悍、修武器、严禁令、信赏罚、纠游戏、察苛刻等十六项为政务，则天下可致太平。他反对无为无事之政，因为"夫人待君子而后化理，国待蓄积乃无忧患。"国之蓄积、民之化理，均待于有为之政。

他主张实行什一税制，他强调厚官员之俸禄。因为"善士富者少而贫者多，禄不足以供养，安能不少营私门乎！"只有厚其俸禄，"则割剥贸易之罪乃可绝也"。为着厚吏禄，为着使政府有蓄积，他反对轻税，主张将三十税一改为"租税十一，更赋如旧"。

《损益》篇所次各论，不仅是对时政的建议，也是一种社会批判。仲长统的社会批判是他政治建议的基础。（贺圣迪）

政　论(节选)　崔　寔

自尧舜之帝，汤武之王，皆赖明哲之佐，博物之臣；故皋陶陈谟而唐虞以兴，伊箕作训而殷周用隆①。及继体之君，欲立中兴之功者，曷尝②不赖贤哲之谋乎！

凡天下之所以不治者，常由世主承平日久，俗渐弊而不寤③，政浸④衰而不改，习乱安危，逸不自觐⑤；或荒耽嗜欲，不恤

万机⑥；或耳蔽箴诲⑦，厌伪忽真；或犹豫岐路，莫适所从；或见信之佐，括囊⑧守禄；或疏远之臣，言以贱废。是以王纲纵弛⑨于上，智士郁伊于下，悲夫！

且守文⑩之君，继陵迟⑪之绪，譬诸乘弊车矣，当求巧工，使辑治之，折则接之，缓则楔之，补琢换易，可复为新，新新不已，用之无穷。若遂不治，因而乘之，摧拉捌裂，亦无可奈何矣。若武丁之获傅说，宣王之得申甫，是则其巧工也。

今朝廷以圣哲之姿，龙飞天衢，大臣辅政，将成断金⑫，诚宜有以满天下之望，称兆民⑬之心，年谷丰稔，风俗未乂。夫风俗者国之脉诊⑭也，年谷如其肥肤；肥肤虽和而脉诊不和，诚未足为休⑮。《书》曰："虽休勿休"，况不休而可休乎！

自汉兴以来，三百五十余岁矣；政令垢玩⑯，上下怠懈，风俗凋敝，人庶巧伪，百姓嚚然⑰，咸复思中兴之救矣。且济时拯世之术，岂必体尧蹈舜，然后乃治哉？期于补绽决坏，枝柱⑱邪倾，随形裁割⑲，取时君所能行，要措斯世于安宁之域而已。故圣人执权，遭时⑳定制，步骤之差，各有云施，不强人以不能，背㉑所急而慕所闻也。昔孝武皇帝策书曰："三代不同法，所由殊㉒路而建德一也。"盖孔子对叶公以来远，哀公以临民㉓，景公以节礼，非其不同，所急异务也。

是以受命之君，每辄创制㉔；中兴之主，亦匡㉕时失。昔盘庚愍㉖殷，迁都易民；周穆有阙，甫侯正刑。然疾俗人拘文牵古㉗，不达权制㉘，奇玮所闻，简忽所见，策不见珍，计不见信。夫人既不知善之为善，又将不知不善之为不善，乌㉙足与论国家之大事哉！故每有言事颇合圣听㉚者，或下群臣令集议之，虽有可采，辄见掎夺㉛。何者？其顽士暗㉜于时权，安习所见，殆不知乐成，况可与虑始乎！心闪意舛㉝，不知所云，则苟云率由旧章而已。其达者或矜名嫉能，耻善策不从己出，则舞笔奋辞以破㉞其义㉟，寡不胜众，遂见屏弃，虽稷契复存，由将困焉，斯贾生之所以排于绛灌，吊屈子以摅其幽愤者也。夫以文帝之明，贾生之贤，绛灌之忠，而有此患，况其余哉，况其余哉！

且世主莫不愿得尼轲[36]之伦[37]以为辅佐，卒然获之，未必珍也；自非题榜其面曰“鲁孔丘”、“邹孟轲”，殆必不见敬信。何以明其然也？此二者，善已存于上矣，当时皆见薄贱而莫能任用，困厄削逐[38]，待放不追，劳辱勤瘁，为竖子所议笑，其故获也。夫淳淑[39]之士，固不曲道以媚时，不诡行以邀名，耻乡原之誉，绝比周之党[40]，必待题其面曰“鲁仲尼”、“邹孟轲”，不可得也。而世主凡君，明不能别异量之士，而适足受谮润之诉[41]，前君既失之于古，后君又蹈之于今，是以命世之士，常抑[42]于当时而见思于后人。以往揆[43]来，亦何容易！向使贤不肖相去，如泰山之与蚁垤，策谋得失相觉，如日月之与萤火，虽顽嚚[44]之人犹能察焉。常患贤佞难别，是非倒纷，始相去如毫厘，而祸福差以千里，故圣君明主其犹慎之。

《易》曰：“言行，君子所以动[45]天地也。”仲尼曰：“人而无信，不知其可。”今官之接[46]民，甚多违理，苟解面前，不顾先哲，作使百工及从民市，辄设计加以诱来之，器成之后，更不与直[47]。老弱冻饿，痛号道路，守关告哀，终不见省，历年累岁，乃才给之。又云“逋[48]直请十与三”，此逋直岂物主之罪邪？不自咎责，反复减之，冤抑酷痛，足感和气，既尔复平弊败[49]之物与之。至有车舆、故谒者冠，卖之则莫取，复之则不可。其余杂物，略皆此辈。是以百姓创艾[50]，咸以官为忌讳，遁逃鼠窜，莫肯应募；因乃捕之，劫[51]以威势。心苟不乐，则器械行沽[52]，虚费财用，不周于事。故曰“上为下效然后谓之教”，上下相效殆如此，将何以防之！罚则不恕[53]，不罚则不治。是以风移于诈，俗易于欺，狱讼繁多，民好残伪[54]。为政如此，未覩其利。斯皆起于典藏之吏[55]不明为国之体，苟割胫[56]以肥头，不知胫弱亦将颠仆[57]也。《礼》讥“聚敛之臣”，《诗》曰“贪人败类”，盖伤之也。

〔注释〕 ① 用隆：兴隆。 ② 曷尝：何尝。 ③ 寤：醒悟。 ④ 浸：逐渐。 ⑤ 覩：同“睹”，见。 ⑥ 不恤万机：不治理国政。 ⑦ 箴诲：告诫、教诲。 ⑧ 括囊：囊括。 ⑨ 纵弛：任意废弛。 ⑩ 守文：遵守法度。 ⑪ 陵迟：衰落。 ⑫ 断

金:同心协力、坚定不移。 ⑬ 兆民:万民。 ⑭ 脉诊:脉搏。 ⑮ 休:好。 ⑯ 垢玩:失去效力。 ⑰ 嚣然:骚扰。 ⑱ 枝柱:支柱。 ⑲ 裁割:调整。 ⑳ 遭时:按照。 ㉑ 背:放弃。 ㉒ 殊:不同。 ㉓ 临民:管理人民。 ㉔ 创制:创立新制度。 ㉕ 匡:纠正。 ㉖ 愍:哀怜。 ㉗ 拘文牵古:为旧章古制所约束。 ㉘ 权制:临时制订的法令、措施。 ㉙ 乌:疑问副词,何、怎么。 ㉚ 圣听:皇帝的意见。 ㉛ 掎夺:受到排斥。 ㉜ 暗:不明白。 ㉝ 舛:相违背。 ㉞ 破:驳斥、破除。 ㉟ 义:观点。 ㊱ 尼轲:孔子孟子。 ㊲ 伦:类。 ㊳ 削逐:削,贬官;逐,放逐、流放。 ㊴ 淳:质朴、敦厚;淑:美好、善良。淳淑:敦朴善良。 ㊵ 比周之党:即朋党。 ㊶ 诉:诽谤。 ㊷ 抑:受压抑。 ㊸ 揆:推测。 ㊹ 顽嚚:顽,愚蠢;嚚,喧闹。 ㊺ 动:感动。 ㊻ 接:对待。 ㊼ 直,同"值",工钱。 ㊽ 逋:拖欠。 ㊾ 弊败:败坏。 ㊿ 创艾:痛恨。 (51) 劫:胁迫。 (52) 行沽:行,使用;沽,买卖。 (53) 恕:宽恕。 (54) 残伪:凶横欺伪。 (55) 典藏之吏:主管财物的官员。 (56) 胫:指脚、腿。 (57) 颠仆:摔倒。

(倪玲一)

〔鉴赏〕 东汉末期,社会政治危机日益加剧。崔寔针对"皇路险倾"的严峻形势,抨击时弊,力主改革,撰成《政论》这部古典名著。但是,该书并非只限于"当世理乱",而是一部政治哲学性质的著作。汉魏之际思想家仲长统曰:"凡为人主,宜写一通,置于坐侧。"(《后汉书》本传)唐初名臣魏徵编纂《群书治要》,从中选摘六节,以供唐太宗李世民参考。

中国古代社会政权形式,是一种金字塔型的结构。君主高高在上,君临天下。但就治理国家而言,君主自己不过是一个孤家寡人。尤其像中国这样的大国,社会政治问题十分复杂,如果没有臣僚辅佐,根本不可想像。问题是由贤臣辅佐,还是由佞臣左右。因此,举贤、尚贤、求贤、任贤,一向是中国古代政治哲学的重要问题,同样也是崔寔《政论》的重要问题。

崔寔不是抽象地讨论,他把问题具体分为两个层次。第一个层次是,任何开国之主都需要贤哲辅佐。开国之主都是破旧立新、拨乱反正,建立一个新的王朝,贤哲在其中的作用毋庸置疑。因此,那些开国名臣与开国之主,常常一起名垂青史。但是,后来那些"继体之君"是不是可以一切"率由旧章",无需贤哲来辅佐呢?这就过渡到第二个层次。崔寔的回答很明确,不能。"及继体之君,欲立中兴之功者,曷尝不赖贤哲之谋乎!"要知道,君主是世袭的。其中虽然也有雄才大略之主,但大多属于平庸之辈,昏君暗主亦为数不少。因此,贤哲的作用同样必不可少和十分重要。

人们从历史中可以发现这样一种带有规律性的现象:每个王朝开国以后,经过一段时间的繁荣,一定要走下坡路。为什么?原来,那些君主的太

平日子过得长了,对社会上的各种弊端习以为常、不知不觉、听之任之;或者整天吃喝玩乐,不管国家大事;或者喜欢阿谀奉承,听不进逆耳忠言;或者遇事不决,没有主见;所信任者,谨小慎微而庸庸碌碌,所疏远者,德才超群却备受排挤。这一切不都是没有贤哲辅佐的表现吗?在崔寔看来,这些君主就像乘着一辆已经松松垮垮的"弊车",应该找"巧工"来修理修理,"折则接之,缓则楔之",那样旧可复新即可稳当地运转。如果不修理,"弊车"势必分崩离析,到时想修也没有办法了。但是,什么人才能承担这种"巧工"的重任呢?崔寔指出,曾经辅佐武丁中兴的傅说和曾经辅佐宣王中兴的申甫,就是这样的"巧工"。人们可以想一想,东汉王朝在桓、灵之世,不就是这样一辆"弊车"吗?当时最急切的不正是傅说、申甫这样的"巧工"和贤哲吗?桓帝时虽然"政移五幸"(五个宦官),还有李膺、黄琼等忠贤在朝"屡折奸锋"。到灵帝时,一切都听任宦官摆布了。崔寔这里实际上是向当政者警告,东汉王朝已经到了这个地步,应该是任用贤哲大力改革的时候了。

"继体之君"能不能使其王朝中兴,关键是能不能正视积弊、消除腐败,这就把政治改革提到了突出的地位。贤哲在中兴中的作用,主要就是辅佐君主及时地进行改革。因此,改革问题也是《政论》的重要内容之一。很明显,要改革就不能一切"率由旧章",也不能事事尊古法古。崔寔最精彩的思想,就是"执权达变",即遭遇其时而定法制,不循于旧。"权"之作为一个政治哲学的概念,孔孟早已言之,然崔寔把它作为改革之义的核心,使其内涵大大深化。他批评当时一些人贵所见而轻所闻,根本不了解古今时代的变化。有些主张看起来"体尧蹈舜",未必合乎时宜。其实,"执权达变"才是先王、古圣治国处事的基本原则。"俗士"、"顽士"们"以为结绳之约可复理乱秦之绪,干戚之舞足以解平城之围",实在太愚蠢了。

《政论》在政治上和经济上提出了许多改革主张,切中时弊,很有价值。如平息民怨民仇,制止奢侈腐败,大力整顿吏治,限制土地兼并,指导农业生产,等等。他在法制上最著名的主张是,乱世必须"重赏深罚","德教"根本无用。"夫刑罚者,治乱之药石也;德教者,兴平之粱肉也"。此话后世被一再引用,但评价并不一致。北宋司马光认为,此论"(可)以矫一时之枉,非百世之通义"。南宋叶適、明清之际王夫之认为,宽严应该区分对象,治吏应严,养民宜宽。清惠栋亦认为"严刑峻法,事不可久"。

当然,改革不是那么容易的事情,它必然要触犯某些人的既得利益,而遇到很大的阻力。尽管贤哲们因其改革之功而在后世受到尊敬,当世则常常遭受诬陷和迫害的命运。如屈原之遭流放,贾谊之贬长沙,总有一些嫉贤

妒能之徒。崔寔认为这种现象似乎很难避免，而君主“明不能别异量之士”则有不可推卸的责任。在我们看来，这涉及到君主专制的政治体制，臣僚们的荣辱、升黜、进退完全取决于君主一人的好恶。权佞之臣为了自己的荣耀和升迁，便一味阿谀君主、诬陷贤哲忠良。只要这种政治体制存在一天，这种现象便不断反复。崔寔自己的政治遭遇，也是很好的证明。　（刘文英）

考　伪

徐　幹

仲尼之没、于今数百年矣，其间圣人不作①，唐虞之法微，三代之教息，大道陵迟，人伦之中不定。于是惑世盗名之徒，因夫民之离圣教日久也，生邪端，造异术，假先王之遗训以缘饰之，文同而实违，貌合而情远；自谓得圣人之真也，各兼说特论，诬谣一世之人，诱以伪成之名，惧以虚至之谤，使人憧憧②乎得亡，惛惛③而不定，丧其故性，而不自知其迷也；咸相与祖述④其业而宠狎之。斯术之于斯民也，犹内关之疾⑤也，非有痛痒烦苛于身，情志慧然⑥，不觉疾之已深也，然而期日既至，则血气暴竭。故内关之疾，疾之中夭⑦，而扁鹊之所甚恶也；以卢医不能别，而遵之者不能攻也。昔杨朱、墨翟、申不害、韩非、田骈、公孙龙，汩乱⑧乎先王之道，诡张⑨乎战国之世，然非人伦之大患也。何者？术异乎圣人者易辨，而从之者不多也。今为名者之异乎圣人也微，视之难见，世莫之非也；听之难闻，世莫之举也。何则？勤远以自旌⑩，托之乎疾固⑪；广求以合众，托之乎仁爱；枉直以取举，托之乎随时；屈道以弭谤⑫，托之乎畏爱；多识流俗之故，粗诵诗书之文，托之乎博文饰非⑬而言好；无伦而辞察，托之乎通理；居必人才，游必帝都，托之乎观风⑭；然而好变易姓名，求之难获，托之乎能静；卑屈其体，辑柔⑮其颜，托之乎煴恭⑯；然而时有距绝，击断严厉，托之乎独立；奖育童蒙⑰，训之以己术，托之乎勤诲；金玉自待，以神其言，托之乎说道。其大抵也。苟可以收名，而不必获实，则不去也；可以获实，而不必收名，则不居也。汲汲⑱乎常惧当时之不我尊也，皇皇⑲尔又惧来世之不我尚也。心

疾乎内，形劳于外，然其智调足以将之，便巧足以庄之，称托比类足以充之，文辞声气[20]足以饰之。是以欲而如让，躁而如静，幽而如明，跛而如正。考其所由来，则非尧舜之律也；核其所自出，又非仲尼之门也。其回遹[21]而不度，穷涸而无源，不可经方[22]致远，甄[23]物成化，斯乃巧人之雄也，而伪夫之杰也。然中才之徒，咸拜手而赞之，扬声以和之，被死而后论其遗烈，被害而犹恨己不逮。悲夫！人之陷溺，盖如此乎！孔子曰："不患人之不己知者，虽语我曰吾为善，吾不信之矣。"何者？以其泉不自中涌，而注之者从外来也。苟如此则处道之心不明，而执义之意不著，虽依先王，称诗书，将何益哉？以此毒天下之民，莫不离本趣[24]末；事以伪成，纷纷扰扰，驰骛[25]不已。其流于世也，至于父盗子名，兄窃弟誉，骨肉相诒[26]，朋友相诈，此大乱之道也。

故求名者，圣人至禁也。昔卫公孟多行无礼，取憎于国人，齐豹杀之以为名。《春秋》书之曰盗。其《传》曰："是故君子动则思礼，行则思义，不为利回，不为义疚，或求名而不得，或欲盖而名章[27]，惩不义也。"齐豹为卫司寇、守嗣大夫，作而不义，其书为盗。邾庶其、莒牟夷、邾黑肱以土地出，求食而已，不求其名，贱而必书。此二物者，所以惩[28]肆而去贪也。若艰难其身，以险危大人，而有名章彻，攻难之士，将奔走之。若窃邑叛君以徼大利而无名，贪冒[29]之民将置[30]力焉。是以《春秋》书齐豹曰盗，三叛人名，以惩不义，数恶无礼，其善志也。"

问者曰：齐豹之杀人以为己名，故仲尼恶而盗之。今为名者，岂有杀之罪耶？曰：《春秋》之中，其杀人者不为少，然而不盗不已，圣人之善恶也，必权轻重、数众寡以定之。夫为名者，使真伪相冒[31]，是非易位，而民有所化，此邦家之大灾也。杀人者，一人之害也，安可相比也？然则何取于杀人者以书盗乎？荀卿亦曰："盗名不如盗货[32]。"乡愿[33]亦无杀人之罪也，而仲尼恶之，何也？以其乱德也。今伪名者之乱德也，岂徒乡愿之谓乎？万事杂错，变数滋生，乱德之道，固非一端而已。《书》曰："静言庸违[34]，象恭[35]滔天"，皆乱德之类也。《春秋外传》曰："奸仁为佻，奸礼为羞，奸勇为

贼。”夫仁礼勇，道之美者也；然而行之不以其正，则不免乎大恶。故君子之于道也，审其所以守之，慎其所以行之。

问者曰：仲尼恶没世而名不称，又疾伪名。然则将何执？曰：是安足怪哉？名者，所以名实也。实立而名从之，非名立而实从之也。故长形立而名之曰长，短形立而名之曰短，非长短之名先立而长短之形从之也。仲尼之所贵者，名实之名也。贵名乃所以贵实也。夫名之系[36]于实也，犹物之系于时也。物者，春也吐华[37]，夏也布叶，秋也凋零，冬也成实，斯无为而自成者也。若强为之，则伤其性矣。名亦如之。故伪名者，皆欲伤之者也。人徒知名之为善，不知伪善者为不善也，惑甚矣！求名有三：少而求多，迟而求速，无而求有。此三者不僻为幽昧、离乎正道，则不获也，固非君子之所能也。君子者，能成其心。心成则内定，内定则物不能乱，物不能乱则独乐其道，独乐其道则不闻为闻，不显为显。故《礼》称：“君子之道闇然[38]而日彰，小人之道的然而日亡。君子之道淡而不厌，简而文，温而理，知远之近，知风之自，知微之显，可与入德矣。君子之不可及者，其惟人之所不见乎！”夫如是者，岂将反侧于乱世，而化庸人之未称哉？

〔注释〕 ① 作：兴起。 ② 憧憧：摇曳不定。 ③ 惙惙：忧郁的样子。 ④ 祖述：效法前人，加以述说。 ⑤ 内关之疾：身体内部的疾病。 ⑥ 慧然：指神智清醒。 ⑦ 中夭：半途夭折。 ⑧ 汩乱：扰乱。 ⑨ 诡张：虚诞放肆。 ⑩ 旌：表彰。 ⑪ 疾固：疾恨固陋。 ⑫ 弭谤：禁止他人非议。 ⑬ 饰非：掩饰过失。 ⑭ 观风：观察风俗得失。 ⑮ 辑柔：柔和。 ⑯ 煴恭：温和恭敬。 ⑰ 童蒙：幼稚未受启蒙的儿童。 ⑱ 汲汲：急切的样子。 ⑲ 皇皇：慌张的样子。 ⑳ 声气：声音和气息。 ㉑ 回遹：邪僻。 ㉒ 经方：意为典范。 ㉓ 甄：成就。 ㉔ 趣：趋向。 ㉕ 驰骛：奔走。 ㉖ 诒：欺骗。 ㉗ 章：通“彰”。 ㉘ 惩：惩罚、惩戒。 ㉙ 贪冒：贪图财力。 ㉚ 置：放置。 ㉛ 冒：冲突。 ㉜ 货：财物。 ㉝ 乡愿：即“乡原”，同流合污的伪君子。 ㉞ 庸违：行为乖戾，言行不符。 ㉟ 象恭：貌似恭敬。 ㊱ 系：涉及、关系。 ㊲ 吐华：开花。 ㊳ 闇然：昏暗。 （倪玲一）

〔鉴赏〕 《考伪》为徐幹所著《中论》中的一篇。名实问题，是中国古代哲学家反复论辩的问题。孔子、公孙龙子、后期墨家都论述过。生活在汉

末魏初的徐幹，字伟长，是“建安七子”之一，以“清玄体道”著称。当时世族子弟，结党权门，竞相追逐荣名，徐幹却轻官忽禄，不耽世荣，深得曹丕的赞赏。曹丕在《与吴质书》中说：“观古今文人，类不护细行，鲜能以名节自立。而伟长独怀文抱质，恬淡寡欲，……可谓彬彬君子矣！”（见《三国志·魏志·王粲传》附）

后汉时，委官任职，荐举征辟，必采名誉。因此封建士大夫，大都砥砺名节，崇尚德行，其流弊往往矫情过甚，以至纯属虚伪。他们治学也素以名物训诂，搞传统的章句之学，但“不能统其大义之所极”（《中论·治学篇》）。徐幹则反之，提倡“大义为先，物名为后，大义举而物名从之”（《中论·治学篇》）。他注重理论思维，凡指陈人事，力辟时弊，而归于孔、孟中正之道。他说：“君子之辩也，欲以明大道之中也”，“苟得其中，则我心悦焉！”（《中论·核辩》）因名其书曰《中论》。其主旨为了“上求圣人之中，下救流俗之昏者”（《中论序》）。辩者如果仅凭能说会道，美其声气，繁其辞令，犹如急风暴雨，而不论是非曲直，那只能说是“盖闻辩之名，而不知辩之实”（《中论·核辩》）。徐幹坚决主张实先于名，而提出“考伪”的命题。

徐幹把“考伪”提高到哲学辩名核实的高度来加以论述。他首先慨叹：圣人不作，大道陵迟，惑世盗名之徒，“生邪端，造异术”，假先王之遗训，以文饰是非。“诱以伪成之名，惧以虚至之谤”，使人迷惑而不自知。犹如“内关之疾”，虽名医扁鹊也将莫可奈何！说明当时造伪的极其严重性。其次列举战国时的杨朱、墨翟、申不害、韩非、田骈、公孙龙之徒，认为他们的学说虽然搅乱先王之道，但却无关大局，因为人们易于辨析而从之者不多。可是当今之人，“莫不离本趣末；事以伪成，纷纷扰扰，驰骛不已”；甚至“父盗子名，兄窃弟誉，骨肉相诒，朋友相诈”，这才是为圣人所“至禁”的“大乱之道”。可见他对真伪相冒、是非颠倒的痛恨。

徐幹还引经据典，说明盗名之不义。春秋时，齐豹杀卫侯兄公孟絷，欲求不畏强御之名。但《春秋》书曰：“盗杀卫侯之兄絷。”指齐豹为“盗”，贬其不义。虽然现在造伪名者，“盗名不如盗货”，无杀人之罪，但亦同老奸巨滑的“乡愿”一样，都属于“乱德”之类。他还举出战国时荀卿有睿哲之才，终不被用，而游说之士，却名震诸侯，以说明“名实不相当”（《中论·审大臣》）。徐幹认为：如果“行为不正”，就免不了要犯“大恶”，这是君子应该“审守之，慎行之”的。

最后，徐幹正面论述了名与实的关系，指出：“名者，所以名实也。”并非先有“名”，后有“实”；应该是先有“实”，然后才有“名”，如同“长形立而名之曰

长，短形立而名之曰短。非长短之名先立而长短之形从之也”。贵名就是贵实。名之系于实，就如同物之系于时。春天吐华，夏天布叶，秋天凋零，冬天成实，这是自然界变化的规律，不是人力所能强为的。名亦如此，应该自然而成，不能强求。有的人为了求名，少而求多，迟而求速，无而求有。这都是君子所不齿的。君子应该“成其心”，“乐其道”，懂得隐微而又显著的道理，这就可以进入圣人的道德境界。这不仅明确表述了实是第一性，名是第二性的名实观，具有朴素唯物主义因素；而且认为君子应该只求实不求名，做了实事也不必宣扬。即使有实无名，也能“不闻为闻，不显为显”。无名才是最大的名，这是更高的思想境界，而且也就接近于玄学的旨意了。

本文以设问的方式进行论述，语言平实，条理清晰，逻辑性强，不失为一篇富有哲理的好论文。（洪　波）

求 贤 令　　曹 操

自古受命[①]及中兴[②]之君，曷尝不得贤人君子与之共治天下者乎！及其得贤也，曾不出闾巷[③]，岂幸相遇哉？上之人求取之耳。今天下尚未定，此特求贤之急时也。孟公绰为赵、魏老则优，不可以为滕、薛大夫。若必廉士而后可用，则齐桓其何以霸世！今天下得无有被[④]褐[⑤]怀玉而钓于渭滨者乎？又得无有盗嫂受金而未遇无知者乎？二三子[⑥]其佐我明扬仄陋[⑦]，唯才是举，吾得而用之。

〔注释〕 ① 受命：开国帝王即位自称受命于天。 ② 中兴：由衰败而重新复兴。 ③ 闾巷：街巷。 ④ 被(pī)：通“披”，穿着。 ⑤ 褐：粗布短衣。 ⑥ 二三子：指身边的幕僚。 ⑦ 仄陋：出身卑微的人。（夏广兴）

〔鉴赏〕 靠什么得天下？曹操与袁绍起兵讨董卓时，有过一次对话，袁绍问：“若事不辑，则方面何所可据？”曹操反问道：“足下意以为何如？”绍说：“吾南据河，北阻燕、代，兼戎狄之众，南向以争天下，庶可以济乎？”操说：“吾任天下之智力，以道御之，无所不可。”（见《三国志·魏书·武帝纪》）

寥寥数语，反映出两种截然不同的政治观和战争观。袁绍把地理环境

作为第一要素，认为只要南据黄河之险，北有燕、代之地，并征服北方少数民族以为己用，即有可能南向争天下。曹操则认为，最为重要的是人，只要能用正确的思想路线驾驭并任用天下之智力（包括智谋之士和能战之勇力），在什么样的地方都可以发展势力，最终夺取天下。

曹操的这种重视人才的思想，终生不易。初秉汉政，广罗人才，很快建起了自己的一套统治机构。建安十三年（208年），兵败赤壁，使他进一步感到了人才的重要。建安十五年春，发出了具有时代意义的《求贤令》。令文虽然简短，只有145字，但层次清楚，中心突出，很有特色。令文从人才的重要性讲起，指出自古以来受命及中兴君主的成功，都是因为得到贤人君子辅佐而共治的结果；进而强调天下未定，正是求贤之急时。讲到求贤的指导思想：第一，不应等贤上门，而应主动求取，即所谓古人得贤往往不出闾巷，“岂幸相遇哉？上之人求取之耳”。第二，量才录用。令文引用《论语·宪问》孔子的话：“孟公绰为赵、魏老则优，不可以为滕、薛大夫。”意谓像鲁国大夫孟公绰这样的人，能够做好晋国赵氏、魏氏大贵族的家老（家臣的头头），但做不好滕、薛小国的大夫。据说，孟公绰性寡欲，赵、魏贪贤，家老无职，没有多少事可做，所以能优游有余；滕、薛小国，但作为一个国家的大夫，需要做的事情很多，所以做起来就很不容易。意思很明确，就是要根据各人的优点和特点，授以适当的职务。这样，就可以做到人尽其才。第三，唯才是举。“唯才是举”是《求贤令》的核心，表现了曹操的基本思想。曹操用了三个典故，其一“若必廉士而后可用，则齐桓其何以霸世”，指谓管仲不是廉士，又是齐桓公的仇人，但他辅佐齐桓公九合诸侯，一匡天下，完成了霸业；其二“今天下得无有被褐怀玉而钓于渭滨者”，指谓姜子牙怀才不遇、身穿粗布衣、垂钓于渭水河边，周文王访到了他，用为国师，周从此强盛起来；其三“盗嫂受金”云云，指的是被刘邦重用的陈平。据《史记·陈丞相世家》说，周勃、灌婴等说陈平居家时私通其嫂子，做护军时接受诸将贿赂，刘邦责问推荐陈平的魏无知，无知说：臣所言也，能也；陛下所问者，行也。楚汉相距，臣进奇谋之士，顾其计诚足以利国家不耳。且盗嫂受金又何足疑乎？刘邦重用陈平，终成大业。最后，曹操号召左右人等行动起来，帮助自己把那些出身卑贱而被埋没在穷乡僻壤的人才发掘出来。

《求贤令》的中心是唯才是举。在以后的岁月里，曹操根据形势的需要，又使这种思想得到了升华和发展。建安十八年五月，曹操封公建国。魏国建立，官制一如汉廷，置尚书、侍中、六卿及百官；地方官员亦缺员甚多。一时间，人才的选拔和任用成了急迫的问题。曹操又果断地发出了

《取士勿废偏短令》。其令说："夫有行之士，未必能进取，进取之士，未必能有行也。陈平岂笃行，苏秦岂守信邪？而陈平定汉业，苏秦济弱燕。由此言之，庸可废乎！有司明思此义，则士无遗滞，官无废业矣。"很清楚，这是《求贤令》的新发展，重点突出了"士有偏短"的见解，深刻地指出德行好、能力也好、十全十美的人是很少的。他要求职能部门必须明白"士有偏短"的道理，选人不要求全责备。

建安二十一年五月，曹操进爵为王，加快了剥夺汉室名义权力从而完成彻底夺权的步伐。二十二年八月发出了《举贤勿拘品行令》。令中列举了五种类型的人物说明"举贤勿拘品行"之见。第一类是出身微贱，但国家待之以兴的，如商代的伊尹和傅说；第二类是仇人，但帮助国家完成霸业的，如春秋时齐国的管仲；第三类是名气不大，但甚有治才的，如汉初萧何、曹参；第四类是"负污辱之名，有见笑之耻"，但最终助成王业，名垂千古的，如汉初的韩信、陈平；第五类是不仁不孝，但有用兵之术者，如战国的吴起。曹操用这些例子作为比喻，希望大家各举所知，勿有所遗，不管是埋没在民间的"至德之人"，还是"果勇不顾，临敌力战"的人；不管是普通小吏中的"高才异质"堪为将守者，还是负有污辱之名、见笑之行，甚至不仁不孝但有治国用兵之术者，统在荐举之列。

综上可见，《求贤令》、《取士勿废偏短令》、《举贤勿拘品行令》都是曹操广求贤才的教令。只是第一个教令被冠以《求贤令》罢了。所以，我们研讨、借鉴曹操的用人思想时，应该综观三令，从中体验曹操用人重才思想的历史条件、核心、一贯性及其发展。

最后，特别要指出的一点是，曹操求贤三令都强调不要因为品行上的缺点而抛弃有能力的人不用，但绝不能理解为曹操的用人只重能力而不重品行。细品他希望得到"贤人君子"共治天下之意和"有行之士未必能进取，进取之士未必能有行"（《取士勿废偏短令》）、"今天下得无有至德之人放在民间"（《举贤勿拘品行令》）之文，不难发现曹操最理想的人才依然是德才兼备者，只不过是强调了在人才急需之际不要因为在品行上的某些缺点而弃而不用，以至误了国家大计。（张作耀）

肉 刑 议

孔 融

古者敦庞[1]，善否区别，吏端刑清政简，一无过失，百姓有

罪，皆自取之。末世陵迟②，风化坏乱，政挠其俗，法害③其教。故曰："上失其道，民散久矣。"而欲绳之以古刑，投之以残弃，非所谓与时消息④者也。纣斮⑤朝涉之胫，天下谓为无道。夫九牧⑥之地，千八百君，若各刖⑦一人，是天下常有千八百纣也，求俗休和，弗可得也。且被刑之人虑不念生，志在思死，类多趋恶，莫复归正。夙沙乱齐，伊戾祸宋，赵高、英布，为世大患。不能止人遂为非也，适足绝人还为善耳。虽忠如鬻权，信如卞和，智如孙膑，冤如巷伯，才如史迁，达如子政，一离刀锯，没世不齿。是太甲之思庸⑧，穆公之霸秦，南睢之骨立⑨，卫武之初筵⑩，陈汤之都赖，魏尚之守边，无所复施也。汉开改恶之路，凡为此也。故明德之君，远度深惟⑪，弃短就长，不苟⑫革其政者也。

〔注释〕 ① 敦庞：厚大，这里指社会风气高尚。 ② 陵迟：衰落，指社会风气衰坏。 ③ 害：通"碍"，妨碍。 ④ 消息：一消一长，互为更替。 ⑤ 斮(zhuó)：折断。 ⑥ 九牧：九州。 ⑦ 刖(yuè)：砍、断。 ⑧ 庸：中庸。 ⑨ 骨立：形容人极为消瘦。 ⑩ 初筵：古代的大射礼，宾客初进门登堂入席叫初筵。 ⑪ 深惟：深思熟虑。 ⑫ 不苟：不如。 （饶玲一）

〔鉴赏〕 孔融，历来作为"建安七子"列于文学殿堂之中。魏文帝（曹丕）盛赞他"孔氏卓卓，信含义气，笔墨之性，殆不可胜"，就是说他文章卓越，故而重金征募孔融遗文，得二十五篇，一向列在"集部"，经南朝、隋唐，皆见于著录，到宋朝散佚失传。入明朝，再由史传、类书中采集孔融作品，虽多皆断残，仍编成《孔北海集》，后收入清朝《四库全书》之别集类，《四库全书书目提要》评论孔融最能代表传统看法："人既国器，文亦鸿宝。"所谓"国器"，是承继《后汉书》作者范晔对孔融的评价："高志直情"，"足以动义概而忤雄心"，使曹操有所忌惮而不敢径篡汉室；所谓"鸿宝"，自是肯定他的文章才华了。

因此，可以说，孔融历来被看作文学家，被看作忠于汉室的刚直忠贞之士，至于他在中国思想史的流变过程中有过什么作用则一向是被轻忽的。不幸的是，到史无前例的"文化大革命"中"四人帮"发动"批孔运动"时，孔融作为孔子的二十世孙，兼是"大法家"曹操的对立面，又被戴上"反动大

儒"的帽子，列上"复古倒退分裂"种种骇人罪名，于是，孔融的思想面目就更其难明真相了。

实则，孔融不仅是笔墨信含义气的文人，也不仅是正直的儒生，而且是汉末建安年间开启魏晋新风的先行者。他早期当然是虔诚儒生，四岁让梨，十三岁以孝闻，十六岁以义抗中常侍而著名于世；任北海相时，不屑依附袁绍、曹操，有靖难之志，只是汉末乱离之中，他"才疏意广"，妻子且不能保，最后只能应东汉中央政府之征，来到许都，在傀儡皇帝汉献帝朝中出任将作大匠，又升任少府。在这里，开始了他的人生第二阶段，形成了他那种"跌荡放言"、"发辞偏宕"、"嘲戏"、"傲诞"、"乖忤"的特殊个性与思想风格。孔融既身历东汉帝国的瓦解，又目睹传统经学信仰力量之衰颓，他由笃信名教继而变成不谈名教、不信名教甚至表现为反对名教了，他由愤世嫉俗而离经叛道，从而开启了思想解脱的发展倾向，他留下了由儒生而转化为"非儒"的思想轨迹曲线。

孔融此时各种怪异言论中最惊世骇俗的当是这样一段话："父之于子，当有何亲，论其本意，实为情欲发耳；子之于母，亦复奚为，譬如寄物瓶中，出则离矣。"这是曾受孔融诱掖荐引的路粹，投靠曹操以后，为陷害孔融而罗致的孔融五条"反动言论"中的一条。孔融终于定罪"大逆不道"被害，且夷其族。曹操固然是陷害孔融以诛除政敌，而孔融此种言论亦应是实有之事并非路粹造谣，由此实可见孔融种种"嘲戏"、"怪诞"言论中的异端精神。钱钟书的《管锥篇》中亦注意及此，且举证东汉初年王充于《论衡·物势》篇中"已萌斯意"，不过孔融"推理至尽而已"。然而，值得注意的是到孔融时代，这种言论已形成一种新的思潮和倾向，这却是与王充时代大异其趣的。试看，从孔融到嵇康、阮籍，他们竟发展到"非汤武而薄周孔"，甚至放言："嚆，杀父乃可，至杀母乎。"那种藐视名教、狂放纵情的魏晋新风实以孔融此种异端表现为滥觞。这也可以说是孔融在中国中古思想流变中所曾起过的一种作用。可惜的是，孔融传世文章凡"怪诞、乖忤"者皆未完整保存。诸如嘲弄操子私纳甄氏及曹操征乌桓的信皆只存一句，《圣人优劣论》、《汝颍优劣论》也都只余残篇，因而孔融思想不可得见，我们也就无法选取此种文章赏析了，真是一件憾事。

《肉刑议》则是孔融论议中保存最好、传布最广的一篇。这是中国历史上有关肉刑争论的重要文献。三代以来，中国即有肉刑，所谓"五刑"即"墨、劓、刖、宫、大辟"。到汉文帝十三年（前167年）废除肉刑，这当是刑法的一大进步。然而，是后即不断发生肉刑兴废的争论，汉魏两晋尤甚。汉

魏之间，郑玄、陈纪、曹操、荀彧等大儒、名臣、王侯皆主恢复肉刑，孔融就在此时，在许都汉献帝小朝廷任少府时，参与争论，写下这篇《肉刑议》。他反对恢复肉刑，得到朝廷多数人的同意，复肉刑之议遂止。孔融死后，曹魏时期，钟繇、夏侯玄等又议复肉刑，有王朗等多人反对，事乃不行。两晋时期，自刘颂到王导、桓玄等又屡议恢复，而王敦、孔琳之等反对，亦终不行。在这样长期的争论中孔融此文始终是反肉刑论的一篇名作。他先论古今政情不同，不得用古代刑法绳之当世。接着举许多事例，论证肉刑"不能止人遂为非也，适足绝人还为善耳"；如果是冤案而受肉刑，更将"一离刀锯，没世不齿"，无可挽回地"无所复施"了。因此，"明德之君，远度深惟，弃短就长，不苟革其政者也"。文章不长而很有说服力。主复肉刑者，如西晋刘颂，他的说法也有其代表性，讥废肉刑的汉文帝为"小仁"，批评他"轻违圣王之典刑"，造成"今死刑重，故非命者众；生刑轻，故罪不禁奸"的后果。而恢复肉刑则是治世良方，可以："去其为恶之具"，"亡者刖足"，"盗者截手"，"淫者去其势"，"除恶塞源，莫善于此"。然而，尽管如此宣传，或且有帝王之支持，这种论议终究得不到多数赞同。肉刑，这种原始的、古老的刑法终于未得复行，而复肉刑之争议入唐以后也就逐渐寝息了。（李培栋）

材 能

刘 劭

或①曰：人材有能②大而不能小，犹函③牛之鼎④不可以烹鸡，愚以为此非名⑤也。夫能之为言，已定之称，岂有能大而不能小乎？凡所谓能大而不能小，其语出于性⑥有宽急⑦。性有宽急，故宜有大小。宽弘之人，宜为⑧郡国，使下得施⑨其功⑩而总成其事⑪。急小之人，宜理⑫百里，使事辨⑬于己。然则郡之与县，异体之大小者也。以实理⑭宽急论辨之，则当言大小异宜，不当言能大不能小也。若夫鸡之与牛，亦异体之小大也，故鼎亦宜有大小。若以⑮烹犊，则岂不能烹鸡乎？故能治大郡，则亦能治小郡矣！推此论之，人材各有所宜⑯，非独大小之谓也。

夫人材不同，能⑰各有异。有自任⑱之能，有立法使人从之之能，有消息⑲辨护之能，有德教师人⑳之能，有行事使人谴让㉑

之能，有司察纠摘[22]之能，有权奇[23]之能，有威猛之能。夫能出于材，材不同量，材能既殊[24]，任政亦异。是故自任之能，清节[25]之材也。故在朝也，则冢宰[26]之任[27]，为国[28]则矫直[29]之政。立法之能，治家之材也。故在朝也，则司寇[30]之任，为国则公正之政。计策[31]之能，术家[32]之材也。故在朝也，则三孤[33]之任，为国则变化之政。人事之能，智意之材也。故在朝也，则冢宰之佐[34]，为国则谐合之政。行事之能，谦让之材也。故在朝也，则司寇之任，为国则督责之政。权奇之能，伎俩[35]之材也。故在朝也，则司空[36]之任，为国则艺事[37]之政。司察之能，臧否[38]之材也。故在朝也，则师氏[39]之佐，为国则刻削之政。威猛之能，豪杰之材也。故在朝也，则将帅之任，为国则严厉之政。

凡偏材之人，皆一味之美[40]。故长于办[41]一官，而短于为一国。何者？夫一官之任，以一味协[42]五味；一国之政，以无味和五味。又国有俗化[43]，民有剧易[44]，而人材不同，故政有得失。是以王化之政，宜于统大，以之治小则迂[45]。辨护之政，宜于治烦，以之治易则无易。策术之政，宜于治难，以之治平则无奇。矫抗之政，宜于治侈，以之治弊[46]则残[47]。谐和之政，宜于治新，以之治旧则虚。公刻之政，宜于纠奸，以之治边则失众。威猛之政，宜于讨乱，以之治善则暴[48]。伎俩之政，宜于治富，以之治贫则劳而下困[49]。故量能[50]授官，不可不审[51]也。

凡此之能，皆偏材之人也。故或能言而不能行，或能行而不能言。至于国体之人，能言能行，故为众材之隽[52]也。人君之能异于此。故臣以自任为能，君以用人为能。臣以能言为能，君以能听为能。臣以能行为能，君以能赏罚为能。所能不同，故能君众材也。

〔注释〕 ① 或：有的人。 ② 能：能够、胜任。 ③ 函：容纳。 ④ 鼎：古代烹煮用的器物。 ⑤ 非名：不能这样说。名：称说。 ⑥ 性：性情、脾气。 ⑦ 宽急：宽宏急躁。宽：宽缓、宽宏；急：急躁、急切。 ⑧ 为：治理。 ⑨ 施：实行。 ⑩ 功：功效、成就。 ⑪ 事：事业。 ⑫ 理：管理。 ⑬ 辨：明察。 ⑭ 实理：实在的道理。 ⑮ 以：用来。 ⑯ 宜：适宜之事。 ⑰ 能：能力、才能。 ⑱ 任：担当、承担。

⑲ 消息：消减与增长。 ⑳ 师人：为人之师。 ㉑ 谴让：责备。 ㉒ 纠摘：督察纠正。 ㉓ 权奇：高超、非常。 ㉔ 殊：不同。 ㉕ 清节：高洁的节操。 ㉖ 冢宰：官名，相当于宰相。 ㉗ 任：职位。 ㉘ 为国：治理国家。 ㉙ 矫直：矫正、匡正。 ㉚ 司寇：古代官名，掌管刑狱、纠察等事。 ㉛ 计策：计谋、策略。 ㉜ 术家：古代掌管律历之人。 ㉝ 三孤：古代把少师、少傅、少保合称"三孤"。 ㉞ 佐：副职、助手。 ㉟ 伎俩：工巧、技能。 ㊱ 司空：古代官名，掌管工程。 ㊲ 艺事：技艺。 ㊳ 臧否：褒贬。 ㊴ 师氏：古代官名，掌管贵族子弟教育。 ㊵ 一味之美：一味原指一味菜肴，即无兼味。一味之美指只具备一方面才能者。 ㊶ 办：治理。 ㊷ 协：和、合。 ㊸ 俗化：风俗变异。 ㊹ 剧易：剧，艰难、困苦；易，安稳。 ㊺ 迂：远、迂曲。 ㊻ 弊：弊病。 ㊼ 残：刻薄、残忍。 ㊽ 暴：暴虐。 ㊾ 下困：百姓生活困苦。 ㊿ 量能：衡量才能。 (51) 审：慎重。 (52) 隽：才智出众。 （杨英姿）

〔鉴赏〕 《材能》为刘劭所著《人物志》中一篇。人才问题，为历来政治家、思想家所关注。早在春秋秦穆公时，就有"伯乐相马"的传说。甚至说"伯乐一顾"而"马价十倍"(《战国策·燕策》二)。以相马来譬喻受人知遇赏识。汉末魏初，天下大乱，社会大动荡，思想大演变，人才辈出，借"清谈"评品人物之风相继盛行。在曹操开始称雄的时候，当时的名士乔玄、许劭就对他进行评品。说："君清平之奸贼，乱世之英雄。"(《后汉书·许劭传》，又《世说新语·识鉴》)曹操听后，哈哈大笑。曹操掌权后，不拘一格求贤纳才。但其子曹丕当皇帝后，却推行"九品中正制"，结果形成"上品无寒门，下品无势族"(《晋书·刘毅传》)的门阀世族掌权的局面。人才问题已成为当时"清谈"的重要内容，也使有识之士认识到识鉴人才是治国平天下的大事。

生活在汉末、曹魏时期的刘劭，具有音乐、律法、辞赋等多方面的才能。他曾为尚书郎，受诏集五经群书，作《皇览》，提倡"制礼作乐，以易风俗"，而著《乐论》。刘劭还写有《律略论》、《都官考课》等政治法律书，是当时有名的政治理论家、思想家。他颇长于"辨名析理"，是著名的清谈名士。刘劭有感于识人取士的重要，而作《人物志》。

《人物志》分上中下三卷，共十二篇，其主旨在于"论辩人才"(《四库全书提要》)。《自序》中说："夫圣贤之所美，莫美乎聪明，聪明之所贵，莫贵乎知人"，强调知人的重要性。《人物志》论辩的中心问题，是人的才能问题。刘劭在《材能》篇中提出一个重要命题："能出于材，材不同量；材能既殊，任政亦异。"

材(才)与能是相互关联的两个概念。材指人的材质、材性；能指人的

能力、能量。刘劭认为人的能力是出于材质的不同，鉴别人物，首先要明质别性。他继承荀子“形具而神生”(《天论》)的思想，以此作为识鉴人才的依据。他以我国古代的阴阳五行学说来论述人的质、性、材、能及其相互关系。认为：“人是含元一(按：元一即元气)以为质，禀阴阳以立性，体五行而著形”(《九征》)的。由于禀受阴阳元气的兼偏，而产生人的刚柔、宽急等多种不同的性格差异。又由于金木水火土五物“各有所济”，而构成人的血肉之躯，使人具有各种不同的材与能。材为源，能为流；材为本，能为用。能出于材，而材又通过能来表现。因此说：“能出于材，材不同量。”

有人说，人材有“能大而不能小”，好比函牛之鼎不能烹调小鸡。这样说，是“名”不当“实”。鼎能烹牛也能烹鸡，因为鼎也有大小。由于每人所能各异，因此只有“宜”与“不宜”之别。作者运用一连串的排比句，列举了“八能”，以说明由于材能之不同，而所宜之官也各异。如：有“自任之能，清节之材”，那就可以理百官，当宰相。有“立法之能，治家之材”，那就可以执掌司法，主管刑部。有“计策之能，术家之材”，就可以出谋划策，出任公卿。有“人事之能，智意之材”，就可以调节关系，掌管人事。有“行事之能，谴让之材”，就可以掌管司寇，行督责之事。有“权奇之能，伎俩之材”，就可以通权达变，掌管工程。有“司察之能，臧否之材”，就可以考察人材，掌管教育。有“威猛之能，豪杰之材”，那就可以治军旅，任将帅。这就是“材能既殊，任政亦异”。

为了因任授官，循名责实，刘劭主张“用人以道”。所谓“道”，就是要“精于择而用适其能”(王三省《人物志后序》)。换言之，就是要知人善任，能与任宜。在刘劭看来，这就是要坚持“以一味协五味”与“以无味和五味”的用人之道。凡偏材之人，具有一味之美，只能根据不同的材能，委以一官之任，以一味协五味，取长补短，相互协调。如果主持一国之政，那就要既能言又能行的隽材，协调各方面的关系，以无味和五味。刘劭提出的量能授官，是值得非常审慎研究的问题。他认为，为臣者要竭力致功，以自任为能；为君者要任贤使能，以用人为能。君无为而臣有事，天下就能大治。他强调了“协”与“和”的思想，继承史伯“和实生物，同则不继”(《国语·郑语》)的“和同论”。同时，作者以“无”作为最高的政治理想，对“无”之为用给予很高的评价。随后，何晏、王弼提出“以无为本”的玄学思想，可以说在《人物志》中已略见其端倪。

《人物志》重材质，不重性三品；崇才能，不崇阀阅；尚务实，不尚空谈，对材与能的问题作了较为系统的理论总结，不愧为一部评述人才的哲理著

作。自然,《人物志》不可能摆脱封建伦理道德的框框,然而它所总结的某些人才哲学思想,闪烁着理论的光辉,给予我们甚为有益的启示!

(洪 波)

英 雄 刘 劭

夫草之精秀者为英,兽之特[①]群者为雄。故人之文武茂异[②],取名于此。

是故聪明秀出[③]谓之英,胆力过人谓之雄,此其大体之别名也。若校[④]其分数,则牙则须,各以二分,取彼一分,然后乃成。何以论其然?夫聪明者,英之分也,不得雄之胆则说不行。胆力者,雄之分也,不得英之智则事不立。是故英以其聪谋始,以其明[⑤]见机[⑥],待雄之胆行之。雄以其力服众,以其勇排难,待英之智成之。然后乃能各济[⑦]其所长也。若聪能谋始,而明不见机,乃可以坐论而不可以处事。聪能谋始,明能见机,而勇不能行,可以循常[⑧]而不可以虑变[⑨]。若力能过人,而勇不能行,可以为力人[⑩],未可以为先登[⑪]。力能过人,勇能行之,而智不能断事,可以为先登,未足以为将帅。必[⑫]聪能谋始,明能见机,胆能决之,然后可以为英,张良是也。气力过人,勇能行之,智足断事,乃可以为雄,韩信是也。体分[⑬]不同,以多为目,故英雄异名。然皆偏至之材[⑭],人臣之任也。故英可以为相,雄可以为将。若一人之身兼有英雄,则能长世[⑮],高祖、项羽是也。然英之分以多于雄,而英不可以少也。英分少则智者去之,故项羽气力盖世,明能合变,而不能听采奇异,有一范增不用,是以陈平之徒皆亡归。高祖英分多,故群雄服之,英材归之,两得其用,故能吞秦破楚,宅有天下[⑯]。

然则英雄多少,能自胜之数也。徒[⑰]英而不雄,则雄材不服也。徒雄而不英,则智者不归往也。故雄能得雄,不能得英;英能得英,不能得雄。故一人之身兼有英雄,乃能役英与雄[⑱],能

役英与雄，故能成大业也。

〔注释〕 ① 特：杰出的、特出的。 ② 茂异：茂材异等的略语，指卓越的人才。③ 秀出：优美出众。 ④ 校(jiào)：查对、计点。 ⑤ 明：聪明、明白事理。 ⑥ 见机：辨识机遇。 ⑦ 济：成功。 ⑧ 循常：遵循常规。 ⑨ 虑变：考虑事情的变数。⑩ 力人：有力气的人。 ⑪ 先登：先于众人而登，此可作“先锋”。 ⑫ 必：一定、定然。 ⑬ 体分：个人素质。体：人体，此指个人。分：素质。 ⑭ 偏至之材：指只擅长一方面的人材。 ⑮ 长(zhǎng)世：称长于世，即称霸天下。 ⑯ 宅有天下：拥有天下。 ⑰ 徒：只有。 ⑱ 役英与雄：役使英材和雄材为自己服务。 （杨英姿）

〔鉴赏〕 曹操“煮酒论英雄”，千古传诵。曹操曾对“英雄”作了界说：“夫英雄者：胸怀大志，腹有良谋，有包藏宇宙之机，吞吐天地之志者也”，并当面对刘备说：“今天下英雄，唯使君与操耳。”刘劭《人物志》专列“英雄”一章，结合历史人物的评价，对“英雄”作了细致具体的论述，以适应当时品评人物的需要。

“英雄”一词，源于草木兽群。“夫草之精秀者为英，兽之特群者为雄”。就人来说，“文武茂异”，亦谓之英雄。具体说，“聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄”。然而英与雄则须相互补充，聪明者，不得雄之胆，则说不行；胆力者，不得英之智，则事不立。英得雄分然后成章，雄得英分然后成刚。因此，作者对英与雄的关系作了完整的解说：“英以其聪谋始，以其明见机，待雄之胆行之。雄以其力服众，以其勇排难，待英之智成之。”

如果聪而不明，就只可以“坐论”，而不可以“处事”。如果既聪又明，但勇不能行，就只可以“循常”，而不可以“虑变”。如果力能过人，但勇不能行，就只能为“力人”，未可以为“先登”(捷足先登之意)。如果力能过人，勇能行之，而智不能断事，就只能为“先登”，但不能为“将帅”。一定要做到聪能谋划事物的端倪，明能抓住事物的关键，胆能决断行事，方可谓之“英”，张良是也。既要气力超人，又要勇于行事，还要智能决断，方可谓之“雄”，韩信是也。然而这都还是偏至之材，只能委以“人臣之任”。英者张良可以为相，雄者韩信可以为将。如果兼有英与雄，则能为一世之主，高祖刘邦和楚王项羽是也。

然而英以致智，智能役雄。如果英的天赋少，那么智者就要背离而去。如项羽气力盖世，明能合变，而不能听采奇异，谋臣范增不得重用，陈平等人都叛楚归汉。而刘邦英的天赋高，故群雄服之，英才归之，吞秦破楚，拥

有天下。正如班彪《王命论》所说:“英雄陈力,群策毕举,此高祖之大略所以成帝业也。”

文章最后总结说:“徒英而不雄,则雄材不服也。徒雄而不英,则智者不归往也。故雄能得雄,不能得英;英能得英,不能得雄。故一人之身兼有英雄,乃能役英与雄,能役英与雄,故能成大业也。”也就是说,“兼英与雄”才是人类最为理想的品质,也只有“兼英与雄”,才能成为创业的皇帝,成就盖世的大业。

文章对“英雄”的解说,免不了有受先天禀赋的影响,但对“英雄”的论述,应该说是颇有见地的。特别是刘劭赞赏富有英智雄胆的兼才,并引史实为证,对后世的政治家、思想家还是甚有教益的。 (洪 波)

无 名 论 何 晏

为民所誉,则有名者也。无誉,无名者也。若夫圣人,名无名,誉无誉,谓无名为道,无誉为大,则夫无名者可以言有名矣;无誉者可以言有誉矣。然与夫可誉可名者,岂同用哉?此比于无所有,故皆有所有矣。而于有所有之中,当与无所有相从,而与夫有所有者不同。同类无远而不相应,异类无近而不相违。譬如阴中之阳,阳中之阴,各以物类自相求从。夏日为阳,而夕夜远与冬日共为阴。冬日为阴,而朝昼远与夏日同为阳。皆异于近而同于远也。详此异同,而后无名之论可知矣。凡所以至于此者何哉?夫道者惟无所有者也。自天地已来,皆有所有矣。然犹谓之道者,以其能复用无所有也。故虽处有名之域①,而没其无名之象。由②以在阳之远体,而忘其(自)有阴之远类也。夏侯玄曰:“天地以自然运,圣人以自然用。”自然者,道也。道本无名。故老氏曰:“强③为之名。”仲尼称尧“荡荡无能名焉”,下云:“巍巍成功。”则强为之名,取世所知而称耳。岂有名而更当云无能名焉者耶?夫惟无名,故可得遍以天下之名名之,然岂其名也哉?惟此足喻,而终莫悟。是观泰山崇崛而谓元气不浩芒者也④。

〔注释〕 ① 域：领域、范围。 ② 由：通“犹”，好像。 ③ 强：勉强。 ④ 是观泰山崇崛而谓元气不浩芒者也：全句意为只看到勉强给道命名而没看到道本即无名，就如同看到泰山的高耸便认为它元气不广大一样。崇崛，高耸；浩芒，广大无边。

（夏广兴）

〔鉴赏〕 何晏、王弼以“贵无论”开创了“正始玄风”，如《晋书·王衍传》所记载那样：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄立论，以为天地万物皆以‘无’为本。”这种以“无”为本的本体论原则，认为世界的本体是“无”，一切物质的存在都依靠“无”，“无”是最为根本的，“无也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形。贤者恃以成德，不肖恃以免身，故无之为用，无爵而贵矣”（何晏《无为论》），这种本体论原则为玄学奠定了理论基石。

在《无名论》中，何晏强调的其实也是“无”的观念。在何晏看来，“道”是无名无誉的，圣人体道，所以圣人是以无名为名，以无誉为誉的。这种无名无誉虽然可以说有无名之名，有无誉之誉，但它和本来就是可名可誉的具体事物根本不同。无名之名、无誉之誉同绝对本体的无比起来，还是有的。这种有是与无相通的，这就与具体的有不同了。同类事物虽然在远处也相应，异类事物则虽在近处也相违。这比如，夏天是阳，但是夏天的晚上却和冬天的阴相应；冬天是阴，但冬天的白昼却和夏天的阳相应。只有我们了解了这个差异的时候，我们就了解无名。有名的领域的根本是无名，只是这个根本是隐而不见，不易觉察的。这个道理跟阳之远体，阴之远类是一样的。在这里，何晏接着解释了何谓“自然”，“自然者，道也。道本无名”。无名即自然，是天地万物赖以生成运行的本体，圣人之所以立名教，乃是这个本体所表现的功用。“夫惟无名，故可得遍以天下之名名之”。无名是根本，才是唯一的实在，如果我们只看到勉强给“道”取的名字，而不了解“道”本身就是无名的话，那就跟看到泰山的崇高便认为元气不广大一样。

概括而言，在何晏看来，世界的本体是“无”，“无”或“自然”也就是“道”，只要掌握了“自然”之“道”，就可以运用无形无名的权力，做到“功成事遂”，“遍以天下之名名之”。

何晏的这段论述实际上是沿着庄子的思维方式，同时向前推进了一步，以“道”为“无”，并以之为世界万象的根据。它为玄学的发展开辟了道路。

（何善蒙）

与山巨源绝交书

嵇 康

康白：足下昔称吾于颍川①，吾常谓之知言。然经②怪此意尚未熟悉于足下，何从便得之也？前年从河东还，显宗、阿都说足下议以吾自代；事虽不行，知足下故不知之。足下傍通，多可而少怪③；吾直性狭中，多所不堪，偶与足下相知耳。间闻足下迁，惕然不喜，恐足下羞庖人④之独割，引尸祝⑤以自助，手荐鸾刀⑥，漫之膻腥。故具为足下陈其可否。

吾昔读书，得并介之人⑦，或谓无之，今乃信其真有耳。性有所不堪，真不可强。今空语同知有达人，无所不堪，外不殊俗，而内不失正，与一世同其波流，而悔吝不生耳。老子、庄周，吾之师也，亲居贱职⑧；柳下惠、东方朔，达人也，安乎卑位。吾岂敢短⑨之哉！又仲尼兼爱，不羞执鞭；子文无欲卿相，而三登令尹⑩。是乃君子思济物⑪之意也。所谓达能兼善而不渝，穷则自得而无闷。以此观之，故尧、舜之君世⑫，许由⑬之岩栖⑭，子房⑮之佐汉，接舆⑯之行歌，其揆一也⑰。仰瞻数君，可谓能遂其志者也。故君子百行，殊途而同致，循性而动，各附所安。故有处朝廷而不出，入山林而不反之论。且延陵⑱高子臧之风，长卿慕相如⑲之节，志气所托，不可夺也。吾每读尚子平、台孝威传，慨然慕之，想其为人。加少孤露⑳，母兄见骄㉑，不涉经学。性复疏懒，筋驽肉缓，头面常一月十五日不洗；不大闷痒，不能沐也。每常小便而忍不起，令胞中略转乃起耳㉒。又纵逸来久，情意傲散，简㉓与礼相背，懒与慢㉔相成，而为侪类见宽㉕，不攻其过。又读庄、老，重增其放㉖。故使荣进㉗之心日颓，任实㉘之情转笃。此由㉙禽㉚鹿，少㉛见训育，则服从教制；长而见羁，则狂顾顿缨，赴蹈汤火；虽饰以金镳，飨以嘉肴，逾思长林而志在丰草也。

阮嗣宗㉜口不论人过，吾每师之，而未能及。至性过人，与

物无伤[33]，唯饮酒过差[34]耳。至为礼法之士所绳[35]，疾之如仇，幸赖大将军保持之耳。吾不如嗣宗之资，而有慢弛之阙[36]；又不识人情，闇于机宜；无万石[37]之慎，而有好尽[38]之累，久与事接，疵衅[39]日兴，虽欲无患，其可得乎？又人伦有礼，朝廷有法，自惟[40]至熟，有必不堪者七，甚不可者二：卧喜晚起，而当关[41]呼之不置[42]，一不堪也。抱琴行吟，弋钓草野，而吏卒守之，不得妄动，二不堪也。危坐一时，痹不得摇，性[43]复多虱，把搔无已，而当裹以章服[44]，揖拜上官，三不堪也。素不便[45]书，又不喜作书，而人间多事，堆案盈机[46]，不相酬答，则犯教伤义，欲自勉强，则不能久，四不堪也。不喜吊丧，而人道以此为重，已为未见恕者所怨，至欲见中伤者；虽瞿然[47]自责，然性不可化，欲降心顺俗[48]，则诡故不情[49]，亦终不能获无咎无誉[50]，如此五不堪也。不喜俗人，而当与之共事，或宾客盈坐，鸣声聒耳，嚣尘臭处[51]，千变百伎[52]，在人目前，六不堪也。心不耐烦，而官事鞅掌[53]，机务缠其心，世故繁其虑，七不堪也。又每非汤武而薄周、孔，在人间不止，此事会显，世教所不容，此甚不可一也。刚肠疾恶，轻肆直言，遇事便发，此甚不可二也。以促中小心[54]之性，统此九患，不有外难，当有内病，宁可久处人间邪？又闻道士遗言，饵术黄精[55]，令人久寿，意甚信之。游山泽，观鱼鸟，心甚乐之。一行作吏，此事便废，安能舍其所乐而从其所惧哉！

夫人之相知，贵识其天性，因而济之。禹不逼[56]伯成子高，全其节也；仲尼不假盖[57]于子夏，护其短也；近诸葛孔明不逼元直[58]以入蜀，华子鱼不强幼安[59]以卿相。此可谓能相终始，真相知者也。足下见直木必不可以为轮，曲者不可以为桷[60]，盖不欲以枉其天才[61]，令得其所也。故四民有业，各以得志为乐，唯达者为能通之；此足下度内耳。不可自见好章甫，强越人以文冕也；已嗜臭腐，养鹓雏以死鼠也[62]。吾顷学养生之术，方外[63]荣华，去滋味，游心于寂寞，以无为为贵。纵无九患[64]，尚不顾足下所好者。又有心闷疾，顷转增笃，私意自试，不能堪其所不乐。自卜已审[65]，若道尽途穷则已耳。足下无事冤之，令转于沟壑[66]

也。吾新失母兄之欢，意常凄切。女年十三，男年八岁，未及成人，况复多病，顾此悢悢[67]，如何可言。今但愿守陋巷，教养子孙；时与亲旧叙离阔，陈说平生。浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣。足下若嬲之不置[68]，不过欲为官得人，以益时用耳。足下旧知吾潦倒粗疏，不切事情[69]，自惟亦皆不如今日之贤能也。若以俗人皆喜荣华，独能离之，以此为快；此最近之，可得言耳。然使长才广度，无所不淹，而能不营，乃可贵耳。若吾多病困，欲离事自全，以保馀年，此真所乏耳。岂可见黄门而称贞哉[70]！若趣[71]欲共登王途[72]，期于相致，时为欢益，一旦迫之，必发其狂疾。自非重怨，不至于此也。野人有快炙背而美芹子者，欲献之至尊，虽有区区之意，亦已疏矣。愿足下勿似之。其意如此，既以解[73]足下，并以为别[74]。嵇康白。

〔注释〕 ① 颍川：指山涛的叔父山嶔(qīn)。古代常以某人的任职地名、籍贯、官名作为他的代称。山嶔曾为颍川太守。山涛曾向山嶔称说嵇康不愿出仕，嵇康认为可谓相知之言。 ② 经：常常。 ③ 足下傍通，多可而少怪：指山涛处事圆滑，善于应变，多所许可，少所责怪的世故态度。 ④ 庖人：厨师。 ⑤ 尸祝：指祭祀中执祭板对神主祝祷的人。 ⑥ 鸾刀：指环上有铃的刀。荐：举。 ⑦ 并介之人：并，指能兼济天下；介，指耿介孤直。这两种品性是相互排斥，不能统一的，故下句说“或谓无之”，再下一句“今乃信其有”是一句反话，用来讽刺山涛。 ⑧ 亲居贱职：老子曾为周朝的守藏史，庄周曾为宋国漆园吏，都是小官。 ⑨ 短：轻视。 ⑩ 子文无欲卿相，而三登令尹：令尹子文不把卿相名位作为自己追求的目标，故能于进退超然。 ⑪ 济物：济世。 ⑫ 君世：为君王于世。 ⑬ 许由：古代传说中的高洁之士，相传尧让天下于他，他不受，而到箕山下去隐居。 ⑭ 岩栖：指栖宿于山岩之中。 ⑮ 子房：张良的字。张良曾辅佐刘邦，建立汉朝。 ⑯ 接舆：春秋时楚国的隐士。《论语·微子》：“楚狂接舆歌而过孔子，曰：‘凤兮！凤兮！何德之衰！往者不可谏，来者犹可追，已而，已而！今之从政者殆而！’孔子下，欲与之言，趋而避之，不得与之言。” ⑰ 其揆一也：揆，原则，道理。以上诸人出处行为虽然不同，而各从其志，原则是一致的。 ⑱ 延陵(今江苏武进)：春秋时吴国季札曾居其地，这里即以延陵代替季札。吴君诸樊死，将立季札，季札引曹宣公死后，诸侯欲立子臧，子臧拒不接受的故事，表示学子臧来推辞继位。 ⑲ 相如：蔺相如，战国时赵人，曾以“完璧归赵”一事闻名。 ⑳ 孤露：指幼年丧父。 ㉑ 母兄见骄：为母兄所溺爱而骄纵。 ㉒ 令胞中略转乃起耳：让尿在膀胱中略略转动而将胀出时才起身去小便。 ㉓ 简：简慢，

这里意为举止随便。 ㉔ 慢：傲慢。 ㉕ 见宽：被宽容。 ㉖ 放：放荡。 ㉗ 荣进：做官求荣。 ㉘ 任实：放纵任性。 ㉙ 由：同“犹”。 ㉚ 禽：同“擒” ㉛ 少：从小。 ㉜ 阮嗣宗：即阮籍，嗣宗为其字。《晋书》称他“发言玄远，口不臧否人物”。 ㉝ 与物无伤：待人接物，没有伤害之心。 ㉞ 过差：即过度。 ㉟ 绳：绳削，这里指弹劾、纠正人的过失。 ㊱ 慢弛之阙：傲慢懒散的缺点。 ㊲ 万石：指汉朝石奋，他历事高祖、文帝、景帝，以谨慎著称，在人前“如不能言者”。他和四个儿子皆俸二千石，故景帝称之为万石君。 ㊳ 好尽：即毫不忌讳，尽情而言。 ㊴ 疵衅：缺点和罪过。 ㊵ 惟：思。 ㊶ 当关：守门小吏。 ㊷ 不置：不停。 ㊸ 性：通“身”。 ㊹ 章服：即官服。 ㊺ 不便：不习，不善于。 ㊻ 机：同“几”，书案。 ㊼ 矍然：恐惧貌。 ㊽ 降心顺俗：压抑自己傲散的心意，随顺世俗。 ㊾ 诡故不情：违背本性，是自己所不情愿的。 ㊿ 无咎无誉：即无荣无辱。 (51) 嚣尘臭处：嚣尘，喧杂多尘；臭处，秽气所集。均指官府所在。 (52) 千变百伎：指仕途中人各种钩心斗角的伎俩。 (53) 鞅掌：繁忙纷扰貌。 (54) 促中小心：心胸狭隘。 (55) 饵术黄精：道家中有服食派，认为久服术(zhú，草名，山蓟)与黄精，均可轻身延年。饵，服食。 (56) 逼：逼迫。传说中三代时的贤者伯成子高，尧舜时立为诸侯，至夏禹时辞去诸侯而归耕，禹往见之，子高告以今世德衰，耕而不顾。见《庄子·天地篇》。 (57) 盖：雨具。孔子将行，遇雨，门人告诉他子夏(卜商，子夏为其字)有雨具，孔子说：“商之为人也，甚吝于财，吾闻与人交，推其长者，违其短者，故能久也。”于是不向卜商借用。 (58) 元直：徐庶的字。他与诸葛亮为友，同事刘备，后其母为曹操所获，因别备而归操，未随备入川，参与建立蜀汉。 (59) 幼安：管宁的字。魏明帝时华歆为太尉，推举管宁，诏以为大中大夫，宁固辞不受。 (60) 桷(jué)：屋上承瓦的木条，它是直的，曲木不能用来做桷子。 (61) 天才：指本性。 (62) 已嗜臭腐，养鹓雏以死鼠也：《庄子·秋水》：“鹓雏发南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓雏过之，仰而视之曰：‘吓！’”言外之意，不要因为自己喜欢做官而勉强别人也来做官。 (63) 外：鄙弃、排斥。 (64) 九患：指上文七不堪和二甚不可。 (65) 自卜已审：自己已考虑十分明确。 (66) 转于沟壑：指死亡。 (67) 悢(liàng)悢：悲恨。 (68) 嬲(niǎo)之不置：纠缠不放。 (69) 不切事情：不愿接触世事。 (70) 岂可见黄门而称贞哉：黄门，指宦官。宦官不淫乱，不能称为贞洁；喻自己不慕荣华是因为缺乏才量，不能以为就高尚。 (71) 趣(cù)：急于。 (72) 登王途：即入仕。 (73) 解：解喻。 (74) 别：指绝交。

〔鉴赏〕 名人自有名人的脾气：遇事稍不顺眼即发议论，遇人稍不称心即欲绝交……这些，古今无异。追溯中古魏晋，祢衡骂曹，管宁割席，嵇康绝交均属此类，而其中嵇康的《与山巨源绝交书》为最典型。

说嵇康与山涛绝交，起因十分简单，《魏氏春秋》提到：“山涛为选曹郎，举(嵇)康自代”，嵇康不肯仕，答书峻拒，并与之绝交。十分简单的事被弄得复杂了：不愿做官，不做就是了，却偏要如此“与书绝交”，还在《绝交书》

中纵横交错，汪洋恣肆，又是讲生平谈身心，又是师老庄讲养性，既讲“七不堪”，又说“二不可”可谓戏为官作吏极力推拒，这大概就是名士嵇康的脾气和风度。

为了突出“七不堪”和“二不可”嵇康搬出自己的身世、身心和信仰。这身世是：“少加孤露（无父曰孤），母兄见骄，不涉经学”；这身心是：“性复疏懒，筋驽肉缓……纵逸来久，情意傲散”，“不识人情、闇于机宜”；这信仰是：“老子、庄周，吾之师也”，而且“每读尚子平、台孝威传，慨然慕之，想其为人”……诸如此类，似乎都与为官作吏之特点不相吻合。

现在，在嵇康看来，却要平素“卧喜晚起”、“弋钓草野”、“轻肆直言”的我“裹以章服，揖拜上官”，“堆案盈机”，应酬官场，实在吃不消。因为要知道，一旦踏入官场就得正襟危坐，“不得妄动”；还得“降心顺俗”、“千变百伎”以“获无咎”；更得不可“轻肆直言”，“犯教伤义”而“非汤武、薄周孔”……散漫惯了的我怎堪“机务缠心”？“弋钓草野”的我怎堪“鸣声聒耳，嚣尘臭处”？

在被嵇康总结了为官作吏的“七不堪”和“二不可”后，嵇康认为“统此九患，不有外难，当有内病”——不要说为官作吏，就是久处人间恐也有问题，所以你山涛要我为官作吏实在是对我知之甚少。最后嵇康在《绝交书》中结合历史与现实说：“诸葛孔明不逼元直以入蜀，华子鱼不强幼安以卿相”，那么，你山涛又何必“自见好章甫，强越人以文冕”？如真是强人所难，逼我为官作吏，这无异就像给马套上“羁绁”，“逾思长林志在丰草”的我只能“并以为别”，与你山涛绝交！

那么，不愿为官作吏的嵇康又想做些什么呢？鉴于长期“多病困”，嵇康要“服黄精、游山泽、观鱼鸟”，以期长寿。又鉴于雅好老庄，所以嵇康要“常读老庄，使荣进之心日颓，任实之情转笃”，“游心于寂寞，以无为为贵”，这样，养性也同样有益于养生，还鉴于自“少加孤露”，那么现在既然已为儿女（男年八岁，女年十三）三人，又怎可不负起养育之责任？所以嵇康要“守陋巷、教养子孙；时与亲旧叙离阔，陈说平生”；再加上有时“负暄美芹”，浊酒一杯，弹琴一曲，嵇康认为“志愿毕矣”。

说了那么多的话，为的是不肯为官作吏，将此归结为是名士嵇康的一种脾气和风度，似乎简单了些。在当时，任何一位名士的行为都具有政治因素，不愿为官作吏的嵇康只是不愿作司马氏集团的官吏，他在专“为司马氏言”（李北洛语）的《太师箴》中揭露当时的政治是：“季世陵迟，继体承资，凭尊恃势，不友不师，宰制天下，以奉其私。”反之，如果真是同一集团，政治

上尚能认同的话，嵇康未必不愿为官，这样也未必会有这么一套的“七不堪”与“二不可”。也因为含有政治因素，所以嵇康在《绝交书》中所信奉的老庄也只能大打折扣；通篇愤激、不堪流俗就与老庄的“和光同尘，恬淡戒矜”相违背。然而，这些无损于《绝交书》的高古独特，因为自它之后，再也不多见这等文章与事情了，也难见不肯为官的名士了。　　（刘康德）

声无哀乐论（节选）　　嵇 康

有秦客问于东野主人曰：“闻之前论曰：‘治世之音安以乐，亡国之音哀以思。’夫治乱在政，而音声应之，故哀思之情表①于金石②，安乐之象形于管弦③也。又仲尼闻韶④，识虞舜之德；季札听弦，知众国之风。斯已然之事，先贤所不疑也。今子独以为声无哀乐，其理何居⑤？若有嘉讯⑥，请闻其说！”

主人应之曰：“斯义久滞⑦，莫肯拯救，故令历世滥于名实⑧；今蒙启导，将言其一隅⑨焉。

“夫天地合德，万物资生⑩，寒暑代往，五行以成，章⑪为五色，发为五音。音声之作，其犹臭味⑫在于天地之间。其善与不善，虽遭浊乱，其体自若⑬而无变也，岂以爱憎易操、哀乐改度哉！及宫商集比⑭，声音克⑮谐，此人心至愿，情欲之所钟，古人知情不可恣⑯，欲不可极⑰，故因其所用，每为之节，使哀不至伤，乐不至淫⑱；因事与⑲名，物有其号：哭谓之哀，歌谓之乐，斯其大较⑳也。然‘乐云，乐云，钟鼓云乎哉’？哀云，哀云，哭泣云乎哉？因兹而言，玉帛非礼敬之实，歌哭非哀乐之主也。何以明之？夫殊方异俗，歌哭不同，使错而用之，或闻哭而欢，或听歌而戚㉑，然其哀乐之怀均㉒也。今用均同之情，而发万殊之声，斯非音声之无常哉？然声音和比㉓，感人之最深者也，劳者歌其事，乐者舞其功。夫内有悲痛之心，则激㉔哀切之言，言比成诗，声比成音。杂而咏之，聚而听之，心动于和声㉕，情感于苦言㉖，嗟叹未绝，而泣涕流连㉗矣。夫哀心藏于内，遇和声而后发，和声无象㉘，而哀心有主；夫以有主之哀心，因乎无象之和声而后发，

其所觉悟，唯哀而已，岂复知‘吹万不同，而使其自已’哉？风俗[29]之流，遂成其政，是故国史明政教之得失，审国风之盛衰，吟咏情性，以讽其上，故曰‘亡国之音哀以思’也。

“夫喜、怒、哀、乐、爱、憎、惭、惧，凡此八者，生民所以接物传情[30]、区别有属、而不可溢[31]者也。夫味以甘苦为称[32]，今以甲贤而心爱，以乙愚而情憎，则爱、憎宜属我，而贤愚宜属彼也。可以我爱而谓之爱人，我憎而谓之憎人；所喜则谓之喜味，所怒则谓之怒味[33]哉？由此言之，则外内殊用，彼我异名。声音自当以善恶为主，则无关于哀乐；哀乐自当以情感而后发，则无系于声音；名实俱去，则尽然可见矣。且季子在鲁，采诗观礼[34]，以别风雅，岂独任声以诀臧否哉[35]？又仲尼闻‘韶’，叹其一致，是以咨嗟，何必因声以知虞舜之德，然后叹美耶？今粗明其一端，亦可思过半矣。”

秦客难曰：“八方异俗，歌哭万殊；然其哀乐之情不得不见[36]也。夫心动于中，而声出于心；虽托之于他音，寄之于余声，善听察者，要自觉[37]之，不使得过也。昔伯牙理琴，而钟子知其所至；隶人击磬[38]，而子产识其心哀；鲁人晨哭，而颜渊察其生离。夫数子者，岂复假智[39]于常音，借验于曲度哉？心戚者则形为之动，情悲者则声为之哀，此自然相应，不可得逃[40]，唯神明者能精之耳。夫能者不以[41]声众为难，不能者不以声寡为易。今不可以未遇善听而谓之声无可察之理，见方俗之多变而谓声音无哀乐也。”

又云：“贤不宜言爱，愚不宜言憎。然则有贤然后爱生，有愚然后憎起，但不当其共名耳。哀乐之作，亦有由而然，此为声使我哀，音使我乐也。苟哀乐由声，更为有实，何得名实俱去邪？”

又云：“季札采诗观礼，以别风雅；仲尼叹《韶》音之一致，是以咨嗟，是何言与[42]？且师襄奏操，而仲尼睹文王之容；师涓进曲，而子野识亡国之音；宁[43]复讲诗而后下言[44]，习礼然后立评哉？斯皆神妙独见，不待留闻积日而已综[45]其吉凶矣，是以前史以为美谈。今子以区区之近知[46]，齐所见而为限[47]，无乃诬前贤

之识微，负[48]夫子之妙察邪？”

主人答曰：“难云：虽歌哭殊方，善听察者，要自觉之，不假智于常音，不借验于曲度，钟子之徒云云是也。此为心哀者虽谈笑鼓舞，情欢者虽拊膺咨嗟[49]，犹不能御外形以自匿，诳[50]察者于疑似也；尔为已就[51]声音之无常[52]，犹谓当有哀乐耳。

“又曰：季子听声，以知众国之风；师襄奏操[53]，而仲尼睹文王之容。案[54]如所云，此为文王之功德与风俗之盛衰，皆可象[55]之于声音；声之轻重，可移[56]于后世；裹涓之巧，又能得之于将来。若然者，三皇五帝可不绝于今日，何独数事哉？若此果然也，则文王之操有常度[57]，《韶》《武》之音有定数，不可杂以他变，操[58]以余声也；则向所谓声音之无常，钟子之触类[59]，于是乎踬[60]矣。若音声之无常，钟子之触类，其果然邪，则仲尼之识微，季札之善听，固已诬矣。此皆俗儒妄记，欲神其事而追为耳！欲令天下惑声音之道，不言理自尽此，而惟使神妙难知，恨不遇奇听于当时，慕古人而自叹息。斯所以大罔[61]后生也。夫推类辨物，当先求自然之理；理已定，然后借古义以明之耳。今未得之于心，而多恃前言以为谈证[62]，自此以往，恐巧历[63]不能纪耳！

“又难云：哀乐之作，犹爱憎之由贤愚，此为声使我哀而音使我乐；苟哀乐由声，更为有实矣。夫五色有好丑，五声有善恶，此物之自然也，至于爱与不爱，喜与不喜，人情之变，统物之理，唯止于此，然皆无豫于内[64]，待物而成耳。至夫哀乐，自以事会，先遘[65]于心，但因和声以显发；故前论已明其无常，今复假此谈以正其名号耳。不谓哀乐发于声音，如爱憎之生于贤愚也。然和声之感人心，亦犹酒醴之发人情也。酒以甘苦为主，而醉者以喜怒为用。其见欢戚为声发，而谓声有哀乐，犹不可见喜怒为酒使，而谓酒有喜怒之理也。”

秦客难曰：“夫观气采色，天下之通用也。心变于内而色应于外，较然[66]可见，故吾子不疑。夫声音，气之激者也，心应感而动，声从变而发。心有盛衰，声亦隆杀[67]。同见役[68]于一身，何独于声便当疑邪？夫喜怒章于色诊[69]，哀乐亦宜形于声音。声音

自当有哀乐，但暗者[70]不能识之；至钟子之徒，虽遭无常之声，则颖然[71]独见矣。今瞽瞽[72]面墙而不悟，离娄照秋毫于百寻[73]。以此言之，则明暗殊能矣；不可守咫尺之度，而疑离娄之察；执中庸[74]之听，而猜钟子期之聪；皆谓古人为妄记也。”

主人答曰：“难云：心应感而动，声从变而发，心有盛衰，乐亦隆杀，哀乐之情，必形于声音，钟子之徒，虽遭无常之声，则颖然独见矣。必若所言，则浊质之饱，首阳之饥，卞和之冤，伯奇之悲，相如之含怒，不赡之怖祇[75]，千变百态，使各发一咏之歌，同启数弹之微，则钟子之徒，各审其情矣。尔为听声者不以寡众易思[76]，察情者不以大小为异，同出一身者，斯于识之也。设使从下出，则子野之徒，亦当复操律鸣管，以考其音，知南风之盛衰，别雅、郑之淫正也？

“夫食辛[77]之与甚嚱[78]，熏目之与哀泣，同用[79]出泪，使易牙尝之，必不言乐泪甜而哀泪苦。斯可知矣。何者？肌液肉汗，踧[80]笮[81]便出，无主于哀乐，犹筵[82]酒之囊漉[83]，虽笮具不同，而酒味不变也。声俱一体之所出，何当独含哀乐之理邪？且夫《咸池》、《六茎》、《大章》、《韶》、《夏》，此先王之至乐[84]，所以动天地、感鬼神者也。今必云声音莫不象[85]其体而传其心，此必为至乐不可托之于瞽史，必须圣人理其弦管，尔乃雅音得全也。“舜命夔[86]击石拊石[87]，八音克谐，神人以和。”以此言之，至乐虽待圣人而作，不必圣人自执也。何者？音声有自然之和，而无系于人情，克谐之音，成于金石；至和之声，得于管弦也。夫纤毫自有形可察，故离瞽以明暗异功耳。若以水济水，孰异之哉？”

秦客难曰：“虽众喻有隐[88]，足招攻难，然其大理，当有所就。若蒿卢闻牛鸣，知其三生为牺；师旷吹律，知南风不竞，楚师必败；羊舌母听闻儿啼，而审其丧家。凡此数事，皆效于上世，是以咸见录载。推此而言，则盛衰吉凶，莫不存乎声音矣。今若复谓之诬罔，则前言往记，皆为弃物，无用之也。以言通论[89]，未之或安。若能明斯所以，显其所由，设二论俱济，愿重闻之！”

主人答曰：“吾谓能反三隅者，得意而忘言，是以前论略而未

详。今复烦循环之难，敢不自一竭邪？夫鲁牛能知牺历之丧生[90]，哀三生之不存，含悲经年，诉怨葛卢；此为心与人同，异于兽形耳。此又吾之所疑也。且牛非人类，无道相通，若谓鸟兽皆能有言，葛卢受性独晓之，此为解其语而论其事，犹译传异言耳，不为考声音而知其情，则非所以为难[91]也。若谓知者为当触物而达，无所不知。今且先议其所易者，请问：圣人卒[92]入胡域，当知其所言不乎？难者必曰知之。知之之理何以明之？愿借子之难以立鉴识之域焉。或当与关[93]接识其言邪？将吹律鸣管校[94]其音邪？观气采色知其心邪？此为知心自由气色，虽自不言，犹将知之，知之之道，可不待言也。若吹律校音以知其心，假令[95]心志[96]于马而误言鹿，察者故当由鹿以知马也。此为心不系于所言，言或不足以证心也。若当关接而知言，此为孺子学言于所师，然后知之，则何贵于聪明哉？夫言，非自然一定之物，五方殊俗，同事异号，趣[97]举一名，以为标识耳。夫圣人穷理，谓自然可寻，无微不照。苟无微不照，理蔽则虽近不见，故异域之言不得强通。推此以往，葛卢之不知牛鸣，得不全乎[98]？

“又难云：师旷吹律，知南风不竞，楚多死声。此又吾之所疑也。请问师旷吹律之时，楚国之风邪，则相去千里，声不足达；若正识楚风之来入律中邪，则楚南有吴、越，北有梁、宋，苟不见其原，奚以识之哉？凡阴阳愤激[99]，然后成风。气之相感，触地而发，何得发楚庭，来入晋乎？且又律吕分四时之气耳，时至而气动，律应而灰移，皆自然相待[100]，不假人以为用也。上生下生，所以均五声之和，叙刚柔[101]之分也。然律有一定之声，虽冬吹中吕，其音自满而无损也。今以晋人之气，吹无韵之律，楚风安得来入其中，与为盈缩[102]邪？风无形，声与律不通，则校理之地，无取于声律，不其然乎？岂独师旷博物多识，自有以知胜败之形，欲固众心，而托以神微，若伯常骞之许景公寿哉？

“又难云：羊舌母听闻儿啼而审其丧家。复请问：何由知之？为神心独悟暗语而当邪？尝闻儿啼若此其大而恶，今之啼声似昔之啼声也，故知其丧家邪？若神心独悟暗语之当，非理之所得

也，虽曰听啼，无取验于儿声矣。若以尝闻之声为恶，知今啼当恶，此为以甲声为度，以校乙之啼也。夫声之于音，犹形之于心也。有形同而情乖，貌殊而心均者。何以明之？圣人齐心等德而形状不同也。苟心同而形异，则何言乎观形而知心哉？且口之激气为声，何异于赣[103]篇[104]纳气而鸣邪？啼声之善恶不由儿口吉凶，犹琴瑟之清浊不在操者之工拙也。心能辨理善谭，而不能令内篇调利[105]，犹瞽者能善其曲度，而不能令器必清和也，器不假妙瞽而良，篇不因慧心而调，然则心之与声，明为二物。二物诚然，则求情者不留观于形貌，揆[106]心者不借听于声音也。察者欲因声以知心，不亦外乎？今晋母未得之于考试[107]，而专信昨日之声，以证今日之啼，岂不误中[108]于前世，好奇者从而称之哉？……

秦客问曰："仲尼有言：'移风易俗，莫善于乐'即如所论，凡百哀乐，皆不在声，则移风易俗，果以何物邪？又古人慎靡靡之风，抑滔[109]耳之声，故曰'放[110]郑声，远佞人[111]'。然则郑卫之音……，击鸣球以协神人，敢问郑雅之体，隆弊[112]所极；风俗移易，奚由而济[113]？愿重闻之，以悟所疑。"

主人应之曰："夫言移风易俗者，必承衰弊之后也。古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治。君静于上，臣顺于下，玄化潜通[114]，天人交泰[115]，枯槁之类[116]浸育灵液，六合[117]之内沐浴鸿流，荡涤尘垢，群生安逸，自求多福，默然从道，怀忠抱义，而不觉其所以然也。和心足于内，和气见于外，故歌以叙志，儛以宣情。然后文之以采章，照之以风雅，播之以八音，感之以太和，导其神气，养而就之；迎其情性，致而明之，使心与理相顺，气与声相应，合乎会通，以济其美。故凯乐[118]之情，见于金石；含弘光大，显于音声也。若以往，则万国同风，芳荣济茂，馥如秋兰，不期而信，不谋而成，穆然相爱[119]，犹舒锦布彩，灿炳可观也。大道之隆，莫盛于兹，太平之业，莫显于此，故曰：'移风易俗，莫善于乐。'然乐之为体，以心为主。故无声之乐，民之父母也。至八音会谐，人之所悦，亦总谓之乐，然风俗移易，本不在此也。"

“夫音声和比，人情所不能已者也。是以古人知情之不可放[120]，故抑其所遁[121]；知欲之不可绝，故自以为致。故为可奉之礼，制可导之乐，口不尽味，乐不极音，揆终始之宜，度贤愚之中，为之检则[122]，使远近同风，用而不竭，亦所以结忠信，著不迁也。故乡校庠塾亦随之，使丝竹与俎豆[123]并存，羽毛与揖让[124]俱用，正言与和声同发。使将听是声也，必闻此言；将观是容也，必崇此礼。礼犹宾主升降，然后酬酢[125]行焉。于是言语之节，声音之度，揖让之仪，动止之数，进退相须，共为一体。君臣用之于朝，庶士用之于家少而习之，长而不怠，心安志固，从善日迁，然后临之以敬，持之以重，久而不变，然后化成。此又先王用乐之意也。故朝宴聘享[126]，嘉乐必存。是以国史采风俗之盛衰，寄之乐工，宣之管弦，使言之者无罪，闻之者足以诫。此又先王用乐之意也。

“若夫郑声，是音声之至妙。妙音感人，犹美色惑志。耽槃荒酒[127]，易以丧业；自非至人，孰能御之？先王恐天下流而不反，故具其八音，不淫[128]其声；绝其大和，不穷其变；捐窈窕[129]之声，使乐而不淫，犹大羹不和，不极勺药之味也。若流俗浅近，则声不足悦，又非所欢也。若上失其道，国丧其纪，男女奔随，淫荒无度，则风以此变，俗以好成。尚其所志，则群能肆[130]之；乐其所习，则何以诛之？托于和声，配而长之，诚动于言，心感于和，风俗壹成，因而名之。然所名之声，无中于淫邪也。淫之与正同乎心，雅、郑之体，亦足以观矣。”

〔注释〕 ① 表：表露。 ② 金石：这里指古代的乐器。 ③ 形于管弦：通过乐器表现出来。形，表露、表现；管弦，指古代的乐器。 ④ 韶：先秦古乐名。 ⑤ 何居：在哪里。 ⑥ 嘉讯：美言，高论。 ⑦ 滞：滞留。 ⑧ 故令历世滥于名实：所以使历代名号和实质混乱不堪。滥，失。 ⑨ 一隅：一端、一部分。 ⑩ 资生：滋长。 ⑪ 章：通“彰”，显现。 ⑫ 臭味：气息。 ⑬ 其体自若：保持其原来的样子。 ⑭ 集比：汇集排列。 ⑮ 克：能。 ⑯ 恣：放任。 ⑰ 极：尽。 ⑱ 淫：淫荡。 ⑲ 与：称谓。 ⑳ 大较：大体。 ㉑ 戚：忧愁。 ㉒ 怀均：感情是一样的。怀，感情；均，一样。 ㉓ 声音和比：声音和谐。比，同。 ㉔ 激：激发。 ㉕ 和声：指音乐。

㉖ 苦言:忧苦的言语。 ㉗ 流涟:流泪不止的样子。 ㉘ 象:形象。 ㉙ 风俗:民俗风情。 ㉚ 接物传情:接触外物,表达情感。 ㉛ 溢:超出。 ㉜ 称:辨识。 ㉝ 怒味:讨厌的味道。 ㉞ 礼:礼治。 ㉟ 岂独任声以诀臧否哉:难道是仅依据声音来加以判定是非吗?臧,善;否,恶。 ㊱ 见(xiàn):现。 ㊲ 自觉:自然地察觉。 ㊳ 磬(qìng):古代的一种乐器。 ㊴ 假智:借助智慧。假,借助。 ㊵ 逃:隐藏。 ㊶ 以:因为。 ㊷ 与:通"欤"。 ㊸ 宁:难道。 ㊹ 下言:下断言。 ㊺ 综:综合、概括。 ㊻ 近知:浅识。 ㊼ 限:局限。 ㊽ 负:违背。 ㊾ 拊膺咨嗟:捶胸叹息。拊,捶击;膺,胸;咨嗟,嗟叹。 ㊿ 诳:欺骗。 (51) 就:接近。 (52) 无常:没有恒定的准则。 (53) 操:琴的名称。 (54) 案:通"按",按照。 (55) 象:表露。 (56) 移:传递。 (57) 度:法则。 (58) 操:演奏。 (59) 类:类推。 (60) 踬(zhì):跌倒。 (61) 罔:欺骗。 (62) 谈证:谈论的证据。 (63) 巧历:善于推算的人。 (64) 无豫于内:不影响他的内心。 (65) 遘(gòu):形成。 (66) 较然:清晰。 (67) 隆杀:隆,盛大,此作增强;杀,衰弱。 (68) 见役:体现。 (69) 色诊:色相。 (70) 暗者:愚笨之人。 (71) 颖然:敏捷。 (72) 瞽瞽:盲人。 (73) 寻:古代八尺为一寻。 (74) 中庸:一般、平凡。 (75) 怖衹:恐惧。 (76) 尔为听声音不以寡众易思:如此认为听声音不因简单和复杂而改变想法。尔,如此;为,认为;以,因为。 (77) 辛:辣。 (78) 噱(jué):大笑。 (79) 用:为。 (80) 踧(cù):踩、踏。 (81) 笮(zé):笮同"榨",压制。 (82) 筵:一种竹器。 (83) 漉(lù):渗透。 (84) 至乐:最好的音乐。 (85) 象:表现。 (86) 夔:古代著名的乐人。 (87) 拊石:敲击石头。拊,敲击。 (88) 隐:不足。 (89) 通论:通达的言论。通,通达。 (90) 夫鲁牛能知牺历之丧生:鲁牛能知道历次小牲畜之死亡。牺历,即历牺,历次小祭祀所用牲畜。 (91) 难:诘难。 (92) 卒(cù):通"猝",突然。 (93) 关:关联。 (94) 校:校验。 (95) 假令:假若。 (96) 志:想。 (97) 趣:随意。 (98) 得不全乎:能不完备吗。得不,能不;全,完备。 (99) 愤激:猛烈地冲击。 (100) 相待:相互联系。 (101) 刚柔:指旋律的高低。 (102) 盈缩:变化。 (103) 籟:箫。 (104) 籥(yuè):笛子。 (105) 令内籥调利:让乐器变得协调顺畅。调,协调;利,顺畅。 (106) 揆:揣测。 (107) 考试:考察与调查。 (108) 误中:凑巧猜中。 (109) 滔:淫乱。 (110) 放:摒弃。 (111) 佞人:巧言谄媚之人。 (112) 隆弊:盛衰。 (113) 济:渡。 (114) 玄化潜通:微妙变化与之相通。玄化,微妙变化;潜,暗中。 (115) 泰:安和。 (116) 枯槁之类:指天地间万物。 (117) 六合:指天地四方。 (118) 凯乐:和乐。 (119) 穆然相爱:和谐相爱。穆然,和谐的样子。 (120) 放:放逸。 (121) 遁:脱离。 (122) 检则:规则。 (123) 俎(zǔ)豆:俎,古代宴会用的礼器。 (124) 揖让:宾主相见之礼。 (125) 酬酢:宾主相互敬酒之礼。酬,主向客敬酒;酢,客向主还敬酒。 (126) 聘享:聘问献纳。 (127) 荒酒:沉湎于酒。 (128) 渎:轻侮。 (129) 窈窕:美好。 (130) 肆:古代处死刑后陈尸于市。

(夏广兴)

〔鉴赏〕 中国古代音乐理论史上,声有哀乐论是主流。这一派理论主张音乐与自然、政治、道德有着内在规律的一致,情感天然地内在于音乐,

可以从音乐听觉的和谐与否判断人们的哀乐是否得到节制。通俗地说，如果一首乐曲当中包涵快乐之情，那么听者也会感到快乐，相反，则悲哀。音乐在社会中的作用极其重大，引起古代的政治家们的非常重视，于是形成乐教的传统，与礼教并重。

但是在庄子看来，音乐却是天籁，是自然的声音。声无哀乐论就是从这一观点发展而来。

嵇康以为，音乐是天地之气的自然运行，十二律吕与一年十二个月的规律有着内在的一致。音乐与节气一样作有序的运动，具有“自然之和”。音乐由宫商角徵羽五音有序地组织而成，作为客观事物，就像四季春夏秋冬、五行金木水火土、五色青赤黄白黑、五臭膻焦香腥朽一般，它们的性质与人们主观的好恶没有关系。这是从乐理上看，再从乐器上看也是如此。

和谐的音乐，都是从各种不同的乐器上发出来的。如琵琶、筝、笛一类乐器的制作材料决定了它们的演奏特点是声调高、变化多、节奏快；而琴瑟等一类乐器则是声调低、变化少、音色清。不同的演奏特点使听觉产生不同的感受，从而影响到人的情感反应，而不是反过来，由人的哀乐之情决定乐器的演奏特点。

喜怒哀乐爱憎惭惧，这些情感好比是人的味觉，喜欢或讨厌某种味道，与这种味道的甘或苦是两类不同性质的事情，前者属主观，后者属客观。主观的情感（名）并非音乐的客观内涵（实），嵇康发现，同一曲音乐往往可以引发不同听者不同情感的反应，有的人听了悲哀，有的人听了却快乐。因此，名与实未必相应。在嵇康看来，喜怒哀乐之情是人们在自己的生活当中因种种遭遇而事先积累于心中的，这叫“哀心有主”。而音乐有其规律，有常度和定数，它对于主观的哀乐之情恰恰是无常的，其间并没有一一对应的关系。在嵇康看来，一方面，音乐具有不可更易的“自然之和”，仅此而已，这叫“和声无象”；另一方面，音乐却可以感发听者各种不同或相反的情感，这叫“感物无常”；结论很简单，就是“声无哀乐”。

既然音乐不以情感作用于听者，而只是引发听者的情感而已，那么，它对人的直接作用到底是什么呢？嵇康以为，音乐以和谐作用于人，使人因和谐而感动，感动的结果是把听音乐者在实际生活中蕴积的种种哀乐之情引发出来。设若此时听者正好因某事而不快，那么听音乐的结果就是这种不快被引发出来。仅从现象上看，音乐似乎是向作者传递了情感，而在嵇康看来，音乐作用于听者实际上是“至和发滞导情”，“至和”指音乐本有的和谐，“发滞导情”指音乐引发人原先潜藏的哀乐之情。

声无哀乐论一出，如石破天惊，一方面摧陷了那种将音乐视为表现社会政治道德状况工具的声有哀乐论，另一方面又给音乐“感荡心志，发泄幽情”的听者审美鉴赏理论开辟了道路。嵇氏的音乐鉴赏理论极重个性，他以为音乐并不内涵哀乐，它只是和谐（至和）而已，但在这个和谐鉴赏中却足以掀起情感的大波澜，使听者个体本有的情绪得到发泄、疏导、强化和升华，而与个体情感相联系着的个体品德也因此而得到巩固和增强。因此，所谓的“发滞导情”或“发泄幽情”并非是一般理解上的“抒情”的意思，它的美学机制要复杂得多。音乐“感人动物”的巨大作用是通过净化个人情感，强化与之联系的个体品格的过程而得以实现的，音乐并不具有反映普遍划一的道德情感的作用。

《声无哀乐论》是中国美学史上一篇非常有特色的理论文章，也是中国文学史上一篇不可多得的驳论，它运用逻辑推理，抓住论敌的前后矛盾之处，步步紧逼，置之于进退维谷的两难之境。嵇康之所以能够在音乐美学这一难度极大的理论领域中发前人之未发，这跟他立论新颖、析理细密、不依傍前人的思维习惯有着因果联系。读他的文章，必须集中注意力，环环相扣地追踪其中的理路，略一走神，理解就会发生困难。（张节末）

达 庄 论

阮 籍

伊单阏之辰，执徐之岁，万物权舆[1]之时，季秋遥夜之月，先生徘徊[2]翱翔，迎风而游。往遵乎赤水之上，来登乎隐华[3]之丘，临乎曲辕[4]之道，顾乎泱漭[5]之州。恍然而止，忽然而休；不识轪[6]之所以行，今之所以留。怅然[7]而无乐，愀然[8]而归白素焉。平昼闲居，隐几而弹琴。

于是，缙绅[9]好事之徒，相与闻之，共议撰[10]辞合句，启所常疑。乃窥[11]鉴整饬，嚼齿先引[12]，推年蹑踵[13]，相随俱进。奕奕然步，�known然视[14]，投迹蹈阶，趋而翔至。差肩而坐，恭[15]袖而检，犹豫[16]相林，莫肯先占。

有一人，是其中雄杰也，乃怒目击势而大言曰：“吾生乎唐、虞之后，长乎文、武之裔，游乎成、康之隆，盛乎今者之世，诵乎六经之教，习乎吾儒之迹，被沙衣、冠飞翮[17]、垂曲裾、扬双鸧[18]有日

矣，而未闻乎至道之要有以异之于斯乎。且大人称之，细人⑲承之。愿闻至教，以发其疑。”

先生曰：“何哉子之所疑者？”

客曰：“天道贵生，地道贵贞，圣人修之，以建其名：吉凶有分，是非有经，务利离势，恶死重生。故天下安而大功成也。今庄周乃齐祸福而一死生，以天地为一物，以万类为一指，无乃徼惑以失贞，而自以为诚者也？”

于是先生乃抚琴容与⑳，慨然而叹，俛㉑而微笑，仰而流眄㉒，噏噏㉓精神，言其所见。曰：“昔人有欲观于阆峰之上者，资端冕㉔，服骅骝㉕，至乎昆仑之下，没而不反。端冕者，常服之饰，骅骝者，凡乘之耳，非所以矫腾㉖增城之上，游玄圃之中也。且烛龙之光，不照一堂之上；钟山之口，不谈曲室㉗之内。今吾将堕崔巍㉘之高，杜衍谩㉙之流，言子之所由，几其寤而获及乎！

“天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉。天地者有内，故万物生焉。当其无外，谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎？地流其燥，天抗其湿。月东出，日西入。随以相从，解而后合。升谓之阳，降谓之阴。在地谓之理，在天谓之文。蒸谓之雨，散谓之风。炎谓之火，凝谓之冰。形谓之石，象谓之星。朔谓之朝，晦谓之冥。通谓之川，回谓之渊。平谓之土，积谓之山。男女同位，山泽通气。雷风不相射㉚，水火不相薄㉛。天地合其德，日月顺其光。自然一体，则万物经其常。入谓之幽，出谓之章。一气盛衰，变化而不伤。是以重阴雷电，非异出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其异者视之，则肝胆楚、越也；自其同者视之，则万物一体也。

“人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之精气也。性者，五行之正性也。情者，游魂之变欲也。神者，天地之所以驭者也。以生言之，则物无不寿；推之以死，则物无不夭。自小视之，则万物莫不小；由大观之，则万物莫不大。殇子㉜为寿，彭祖为夭；秋毫为大，太山为小。故以死生为一贯，是非为一条也。别而言之，则须眉异名；合而说之，则体之一毛也。彼六经之言，分

处之教也；庄周之云，致意之辞也。大而临之，则至极无外；小而理之，则物有其制。夫守什五之数，审左右之名，一曲之说也；循自然、性天地者，寥廓之谈也。

“凡耳目之耆[33]，名分[34]之施，处官不易司，举奉其身，非以绝手足、裂肢体也。然后世之好异者，不顾其本，各言我而已矣，何待于彼？残生害性，还为仇敌，断割肢体，不以为痛。目视色而不顾耳之所闻，耳所听而不待心之所思，心奔欲而不适性之所安，故疾痏[35]萌则生不尽，祸乱作则万物残矣。至人者，恬[36]于生而静于死。生恬，则情不惑；死静，则神不离。故能与阴阳化而不易，从天地变而不移。生究其寿，死循其宜，心气平治，不消不亏。是以广成子处崆峒之山，以入无穷之门；轩辕登昆仑之阜[37]，而遗玄珠之根。此则潜身者易以为活，而离本者难与永存也。

“冯夷不遇海若，则不以己为小；云将不失于其鸿濛，则无以知其少。由斯言之，自是者不章，自建者不立，守其有者有据，持其无者无执。月弦则满，日朝则袭咸池，不留阳谷之上，而悬车之后将入也。故求得者丧，争明者失，无欲者自足，空虚者受实。夫山静而谷深者，自然之道也；得之道而正者，君子之实也。是以作智造巧者害于物，明著是非者危与身，修饰以显洁者惑于生，畏死而荣生者失其贞。

“故自然之理不得作，天地不泰而日月争随，朝夕失期而昼夜无分，竞逐趋利，舛倚横驰，父子不合，君臣乖离[38]。故复言以求信者，梁下之诚也；克己以为人者，廓外之仁也，窃其雉经者，亡家之子也；刳[39]腹割肌者，乱国之臣也；曜[40]菁华[41]、被沆瀣[42]者，昏世之士也；履霜露、蒙尘埃者，贪冒之民[43]也；洁己以尤[44]世、修身以明涛[45]者，诽谤之属也；繁称是非、背质追文者，迷罔之伦也；诚非媚悦、以容求孚[46]，故被珠玉以赴水火者，桀、纣之终也；含菽采薇，交饿而死，颜、夷之穷也。是以名利之涂开，则忠信之诚薄；是非之辞著，则醇厚之情烁[47]也。

“故至道之极，混一不分，同为一体，乃失无闻。伏羲氏结

绳，神农教耕，逆之者死，顺之者生，又安知贪涔之为罚，而贞白[48]之为名乎？使至德之要，无外而已。大均淳固，不贰其纪。清静寂寞，空豁[49]以俟。善恶莫之分，是非无所争。故万物反其所而得其情也。儒、墨之后，坚白并起，吉凶连物，得失在心，结徒聚党，辩说相侵。昔大齐之雄，三晋之士，尝相与瞑目张胆分别此矣。咸以为百年之生难致，而日月之蹉[50]无常。皆盛仆马，修衣裳，美珠玉，饰帷墙[51]，出媚君上，入欺父兄，矫厉才智，竞逐纵横。家以慧子[52]残，国以才臣亡。故不终其天年而大自割，繁其于世俗也。

“是以山中之木，本大而莫伤，吹万数窍相和，忽焉自已。夫雁之不存，无其质而浊其文；死生无变，而龟之是宝，知吉凶也。故至人清其质而浊其文，死生无变而未始有之。

“夫别言者，怀道之谈也；折辩者，毁德之端也；气分者，一身之疾也；二心者，万物之患也。故夫装束马轶[53]者，行以离支；虑在成败者，坐而求敌；逾[54]阻攻险者，赵氏之人也；举山填海者，燕、楚之人也。庄周见其若此，故述道德之妙，叙无为之本，寓言以广之，假物以延之，聊以娱无为之心，而逍遥于一世。岂将以希咸阳之门而与稷下争辩也哉？夫善接人者，导焉而已，无所逆之。故公孟季子衣绣而见，墨子弗攻；中山子牟心在魏阙，而詹子不距。因其所以来，用其所以至。循而泰之，使自居之，发而开之，使自舒之。

“且庄周之书何足道哉？犹未闻夫太始之论、玄古之微言乎！直能不害于物而形以生，物无所毁而神以清，形神在我而道德成，忠信不离而上下平。兹容今谈而同古，齐说而意殊，是心能守其本，而口发不相须也。”

于是，二三子[55]者风摇波荡，相视脑脉，乱次而退，蹭跌[56]失迹，随而望之耳。后颇亦以是知其无实，丧气而惭愧于衰僻[57]也。

〔注释〕 ① 权舆：起始。　② 徘徊：来回地走。　③ 隐坌：山丘隆起的样子。

④ 曲辕:道路弯曲的样子。 ⑤ 泱漭:广大辽阔。 ⑥ 曩:以前。 ⑦ 怅然:失意的样子。 ⑧ 愀(qiǎo)然:忧愁的样子。 ⑨ 缙绅:官僚。 ⑩ 撰:编集。 ⑪窥:看。 ⑫嚼齿先引:意为最年长者率先引导。齿:长寿。 ⑬ 推年蹑踵:紧跟在年长者之后。推年:指年长者在前;蹑:踩。 ⑭ 瞩瞩(zhài)然视:仔细地看。 ⑮ 恭:通"拱",即拱持。 ⑯ 犹豫:迟疑不决。 ⑰ 翮(hé):鸟的羽毛。 ⑱ 鹍:即"鹤"。 ⑲ 细人:小人。 ⑳ 容与:从容自适。 ㉑ 俛:同"俯",低头。 ㉒ 流眄(miàn):转动目光顾盼。眄:斜着眼看。 ㉓ 嘘噏:吐纳。 ㉔ 端冕:官宦之服。 ㉕ 骅骝:骏马。 ㉖ 矫腾:腾空跃起。 ㉗ 曲室:密室。 ㉘ 崔巍:高峻。 ㉙ 衍漫:无边际。 ㉚ 射:喷射。 ㉛ 薄:迫近。 ㉜ 殇子:未成人而丧者。 ㉝ 耆:通"嗜",特别爱好。 ㉞ 名分:指有名有分。 ㉟ 疢(chèn):即"疢"字,病。 ㊱ 恬:安逸。 ㊲ 阜:山阜、小山。 ㊳ 乖离:背离。 ㊴ 剖:剖。 ㊵ 曜:炫耀。 ㊶ 菁华:精华。 ㊷ 沆瀣(hàng xiè):露水。 ㊸ 贪冒之民:贪图财利的人。 ㊹ 尤:怨恨。 ㊺ 洿(wū):通"污",污秽。 ㊻ 孚:信任。 ㊼ 烁:销毁。 ㊽ 贞白:正直廉洁。 ㊾ 空豁:空旷。 ㊿ 蹉:差误。 (51) 帷墙:隔开内外的帷幔。 (52) 慧子:聪慧之子。 (53) 马(冯)轼:冯,据、倚靠;轼,马车前横板。 (54) 逾:越过。 (55) 二三子:僚属。 (56) 踬跌:走路不稳。 (57) 衰僻:弊陋。 (夏广兴)

〔鉴赏〕 《达庄论》,顾名思义是通过阐发《庄子》来表达自己的哲学思想的,也是叙"无为之贵"(《晋书·阮籍传》)的。文章批判了当时虚伪的礼法制度,寄托了自己的政治思想。

庄子面对当时社会的动乱现实,幻想逃避尖锐复杂的斗争,过随遇而安、自由自在的逍遥游生活;阮籍面对魏晋时期社会政治动荡不安,也以崇尚老、庄,自然无为来超脱现实,因而思想上产生共鸣。

阮籍三岁丧父,虽轻薄多弦歌,但"志尚好诗书"、"颜、闵相与期"(《咏怀诗》)。及长,"本有济世志",然而由于"天下多故,名士少有全者"(《晋书·阮籍传》),遂博览群籍,尤好《老》、《庄》,纵酒谈玄,酣饮为常。他不愿与当时统治集团同流合污,"宁与燕雀翔,不随黄鹄飞",但又不敢直抒胸臆。平生甚为谨慎,出言玄远,"未尝臧否人物"(《世说新语·德行》)。只讲不着边际大而无当的话,从不褒贬人物。他不拘礼法,又能为青白眼,好友来访,则青眼相待,见礼俗之士,则以白眼对之。"由是,礼法之士疾之若仇"(《晋书·阮籍传》)。

玄学家都崇尚自然,但对"自然"的理解却不相同。王弼认为"自然"是"不可得而见"、"不可得而睹"的本体"无"(《老子》十七章注)。而阮籍则说:"天地生于自然,万物生于天地。自然者无外,故天地名焉。天地者有

内，故万物生焉。”认为“自然”是广大无边的宇宙，天地万物都包括在内。虽然山川水火，风雨雷电，存在的形态各异，但从总体上说，都是由于“一气之盛衰”，都是由“自然一体”的“气”构成的。庄子说：“气也者，虚而待物者也。”(《人间世》)气是超脱于物的虚无。而阮籍则认为气就是自然。自然是一个统一的无限的充满了大气的物质实体。就人来说，“人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之精气也”。人也是禀之自然而生。宇宙万物都以自然为本。庄子以“道”作为哲学的最高范畴，阮籍却把庄子所说的超越时空、无法感知、却又无时不在、无所不在的虚无之道，解释为自然之道，“道”即自然变化的规律，从而否定“自然”之外有精神性的主宰，具有唯物主义的倾向。

关于“自然”与“名教”的关系，阮籍开始也认为，“名教出于自然”。认为人间的等级尊卑、仁义礼制都取法于天。后目睹司马氏以维护名教的姿态，专横跋扈，诛杀异己，转而主张“越名教而任自然”。他虽不如嵇康激烈，却以嗜酒佯狂、嬉笑怒骂来鄙弃礼法。他说：“彼六经之言，分处之教也。庄周之云，致意之词也。”认为儒家学说是分别名分、彼此的说教，而庄子的学说，才表达了真理。人们追名逐利，“忠信之诚”就淡薄了；人们争是辩非，“醇厚之情”就消失了。他揭露申斥“坐制礼法”维护名教的所谓“君子”，“出媚君上，入欺父兄，矫厉才智，竞逐纵横”。为了贪得无厌，及时行乐，无所不用其极。甚至说：“家以慧子残，国以才臣亡。”“君立而虐兴，臣设而贼生”(《大人先生传》)。认为礼法名教君臣之制是败家亡国的祸根。这一切都是“夸谈快愤懑”，发泄对司马氏专权的不满。但在客观上却开创了魏晋时期无君论思潮的先河。

阮籍主张因循自然，憧憬无为而治的社会生活。他崇拜庄子“述道德之妙，叙无为之本”，而“逍遥于一世”。向往“超世绝群”、“遗俗独往”，无欲无为的理想境界。追慕“山静而谷深”、“恬于生而静于死”的“自然之道”。宣扬“肝胆楚越”、“万物一体”、“死生为一贯”、“是非为一条”的相对主义。构筑“返本归朴”、虚无飘渺的“至人”幻想。这在当时是不可能实现的，因此常常率意独驾，由于穷途末路又痛哭而返。他觉得“天地神仙都无意义”，“一切都是虚无，所以他就沉湎于酒了”(鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》)。阮籍借酒浇愁，经常醉酒装糊涂。有次司马昭想同他结儿女亲家，阮籍醉酒六十天，借醉辞婚。他战战兢兢，常恐罹谤遇祸，而以赋诗作文来抒发愤懑。他的诗写得激昂慷慨，虽志在讥刺，意思却隐而不显。《咏怀诗》是他晚年慨叹人生的代表作。南朝梁代文艺理论家刘勰就评他：

“阮籍使气以命诗。”(《文心雕龙·才略》)“但恐须臾间,魂气随风飘,终身履薄冰,谁知我心焦”。阮籍的确是使气命诗,道出了他整天提心吊胆、终日如履薄冰的心声。

阮籍蔑视礼法,但又无法任其自然,陷入“名教”与“自然”的矛盾之中。最终只好哀叹“人生若尘露,天道邈悠悠”,“贵贱自有命,穷达自有时”,走向消极避世了。

阮籍在《达庄论》中,通过主客问答的形式,极尽恢诞调侃之能事,引古叙今,和谐自然。虽然讲了许多超凡脱俗、荒诞不经的话,但他清醒地知道,神仙是“可闻不可见”的。从中可见他对人生的执着和内心的痛苦,反映一个正直知识分子傲岸的性格和不同流俗的风骨,及其对政治敏感的睿哲和对理想的追求,给后人以有益的启迪,值得赞赏和借鉴。 (洪 波)

通 易 论 阮 籍

阮子曰:“易者何也?乃昔之玄真,往古之变经也。

“庖牺氏当天地一终,值人物憔悴,利用不存,法制夷昧①,神明之德不通,万物之情不类,于是始作八卦。‘引而伸之,触类而长之’,分阴阳,序刚柔,积山泽,连水火,杂而一之,变而通之,终于‘未济’。六十四卦,尽而不穷。是以天地象而万物形,吉凶著而悔吝②生,事用有取,变化有成:南面听断③,‘向明而治’;‘结绳而为网罟④’;致日中之货,修耒耜⑤之利,‘以教天下’,皆‘得其所’。黄帝、尧、舜,应时当务,各有攸取。穷神知化,逮⑥则天序。

“庖牺氏布演六十四卦之变,后世圣人观而因之,象而用之。禹、汤之经皆在,而上古之文不存。至乎文王,故系其辞。于是归藏氏逝而周典经兴,‘上下无常,刚柔相易,不可为典要,惟变所适’,故谓之易。

“易之为书也,本天地,因阴阳,推盛衰;出自幽微,以致明著。故‘乾元’初‘潜龙,勿用’,言大人之德隐而未彰,潜而未达,待时而兴,循变而发。天地既设,‘屯’、‘蒙’始生,‘需’以待时,

‘讼’以立义，‘师’以聚众，‘比’以安民；是以‘先王以建万国，亲诸侯’，收其心也。原而积之，畜而制之，是以上下和洽，‘裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民’，顺其理也。先王既殁⑦，德法乖易，上凌下替，君臣不制；刚柔不和，‘天地不交’。是以君子一类求同，‘遏恶扬善’，以致其大；‘谦’而光之，‘裒⑧多益寡’。崇圣善以命，‘雷出于地’，于是大人得位，明圣又兴，故先王‘作乐’、‘荐⑨上帝’，昭明其道，以答天贶⑩。于是万物服从，随而事之，子遵其父，臣承其君，临驭⑪统一，‘大观’天下；是以‘先王以省方、观民、设教’，仪之以度也。包而有之，合而含之，故先王用之，‘以明罚敕法’。自上乃下，贵‘复’其贱，美成亨尽，时极日至，‘先王闭关，商旅不行，后不省方’，以静民也。季叶既衰，非谋之获，应运顺天，不妄而作；故先王‘茂对时育万物’，施仁布泽，以树其德也。万物归随，如法流承；养善反恶，利积生害。‘刚过’失柄，‘习坎’以位；上失其道，下丧其群。于是大人‘继明照于四方’，显其德也。自‘乾元’以来，施平而明，盛衰有时，刚柔无常；或得或失，一阴一阳，出入吉凶，由暗察彰；‘文明以止’，有翼不飞，随之乃存，取之者归；施之以若，用之在微，贵变慎小，与物相追。非知来藏往者，莫之能审也。

“易之为书也，覆焘天地之道⑫，囊括万物之情。道至而反，事极而改。反用应时，改用当务。应时，故天下仰其泽；当务，故万物恃其利；泽施而天下服。此天下之所以顺自然、惠生类也。富贵侔⑬天地，功名充六合⑭，莫之能倾，莫之能害者，道不逆也。天地，易之主也；万物，易之心也。故虚以受之，感以和之。男下女上，通其气也；柔以承刚，久其类也；顺而持之，遁而退之。

“上隆下积，刚动‘大壮’。正大必用，力盛则望；明升惟‘进’，光大则伤。聚以处身，异以成类。乖离既‘解’，缓以为失。‘损’‘益’有时，察以主使。‘扬于王庭’，乘五焉败？刚既决柔，上索下合，令臣遭明君。以‘柔遇刚’，品物咸亨；刚据中正⑮，‘天下大行’。是以后用‘施命诰四国’，贵离教也。于是天地‘萃’聚，百姓合用。‘升’而不已，届极及下。‘井养不穷’，卑不

能通，不可弗‘革’，改以成器。尊卑有分，长幼有序，主之以‘震’，守之以威。动不可终，敌应而行；‘渐’以进之，为人求位，君子之欲进者也。臣之求君，阴之从阳，委之归诚，乃得其所。归而应之，专而一之，阳德受归，道‘丰’位大也。贤人君子，有众以成其大也。穷侈丧大夫之位，群而靡容，容而无所，卑身下意，‘利见大人’，‘巽以申命’，‘柔顺乎刚’。入而说之，说而教之，‘顺天应人’，‘涣’然成章。‘风行水上’，有文有光，男行不穷，女位乎外，众阴承五，上同在中，从初更始，乘木有功，故‘先王以享于帝，立庙’，奉天建国也。‘刚柔分’，适得中，节之以制，其道不穷。信爱结内，刚得中位；诚发于心，庶物唯类。大得则亏，甚往则过，既应于远，默则不利，故君子是以‘行重乎恭，丧重乎哀’，笃伪薄也。‘小过’下泰，‘不宜于上’，下止上动，‘有飞鸟之象焉’。初六‘坎’下，上六‘离’体，飞鸟以凶，是以灾眚⑯也。‘柔处中’，‘刚失位’，利与时行，过而欲遂。小亨正象，阴皆乘阳，阳刚凌替，君臣易位，乱而不已，非中之谓，故‘君子思患而豫防之’，虑其败也。通变无穷，周败又始，刚未出，阴在中，柔济不遗，遂度不穷。则象河、洛，神物设教，而天下服。‘慎辨’‘居方’，阴阳相求，初与之道，远作之由也。

“卦体开阖⑰：‘乾’以一为开，‘坤’以二为阖，‘乾’‘坤’成体，而刚柔有位。故木老于未，水生于申，而‘坤’在西南；火老于戌，木生于亥，而‘乾’在西北。刚柔之际也，故谓之父母。阳承‘震’动，发而相承，专制遂行，万物以兴，故谓之长男。水老于辰，金生于巳，一气存之，终而复起，故‘巽’为长女。‘震’发于风，阴德有纪，火中鶡⑱鸣，母道将始，故‘离’为中女。又在西北，健战将升，季阴幼昧，衰而不胜，故‘兑’为少女。仓中拔留，肇幽为阳，在中未达，含而未章，故‘坎’为中男。周流接合，万物既终，造微更始，明而未融，故‘艮’为少男。‘乾’圆‘坤’方，女柔男刚，健柔时推，而福祸是将，循化知生，从变见亡，故吉凶成败，不可乱也。

“‘大过’何也？‘栋桡’莫辅，‘大者过也’。先王之驭世也，

刑设而不犯，罚著而不施，‘习坎’‘刚中’，‘惟以心亨’。王正其德，公守厥职，上下不疑，臣主无惑；‘纳约自牖’，非户何咎？车骑中门，剑戟在阃⑲，虽‘寘丛棘’，凶已三岁：上六‘失道’，刑决也。故‘高宗伐鬼方’，柔道中也；‘三年，有赏’，德乃丰也；‘同人’五号，思其终也；‘旅’上之美，乐其穷也。是以失刑者严而不检，丧德者高而不尊。故君子正义以守位，固法以威民，何衅⑳则亨，‘灭耳’而凶也。‘小过’何也？逾㉑位凌上，害正危身，‘小者过’也。‘既济’：‘初吉终乱’，何也？水加日上，三阴乘阳，以力求济，不止必亡，故‘初吉终乱’也。‘未济’上九：‘饮酒，无咎’，何也？过而莫改，危而弗间，谁咎之也？‘无妄’何也？无望而至，非会合阴阳之违行也。六三：‘无妄之灾，或系之牛，行人得之，邑人灾’，何也？有国而不收其民，有众而不修其器，行人得之，不亦灾乎？九五之‘疾，勿药’，何也？非常之厚，离以为同；‘无妄之疾’，灾以除凶。天时成败，何疾之功？‘勿药有喜’，不成何试也？

“‘龙’者何也？阳健之类，盛德尊贵之喻也。配天之厚，盛德莫高之谓尊贵。大人受命处中，当阳德之至也。‘亢龙有悔’，何也？继守承贵，有因而德不充者也。欲大而不顾其小，甘侈㉒而不思其匮㉓，居正上位而无卑有贵，劳而无据，丧志危身，是以悔也。

“‘先王’何也？大人之功也。故‘建万国，亲诸侯’，树其义也。‘作乐’、‘荐上帝’，正其命也。‘省方、观民’，施其令也。‘明罚敕法’，督其正也。‘闭关’、‘不行’，静乱民也。茂时育德应，显其福也。‘享帝立庙’，昭其禄也。称圣王所造，非承平之谓也。‘后’者何也？成君定位，据业修制，保教守法，畜履治安者也。故自然成功济用，已至大通，后‘成天地之道’，‘以左右民’也。成化理决，施令诰方，因统绍衰，中处将正之务，非应初受命之事也。‘上’者何也？日月相易，盛衰相及，‘致饰’则利之未捷受，故王后不称，君子不错㉔，上以厚下，道自然也。

“‘君子’者何也？佐圣扶命，翼教明法，观时而行，有道而臣

人者也。因正德以理其义，察危废以守其身，故经纶以正盈，果行以遂义，饮食以须时，辩义以作事，皆所以章先王之建国，辅圣人之神志也。见险虑难，‘思患’‘预防’，别物‘居方’，慎初敬始，皆人臣之行，非大君之道也。

“‘大人’者何也？龙德潜达，贵贱通明，有位无称，大以行之。故‘大过’灭示，天下幽明；大人发辉重光，‘继明照于四方’。万物仰生，合德天地，不为而成。故‘大人虎变’，天德兴也。

“君子曰：易顺天地，序万物。方圆有正体，四时有常位，事业有所丽㉕，鸟兽有所萃㉖，故万物莫不一也。阴阳性生，性故有刚柔；刚柔情生，情故有爱恶；爱恶生得失；得失生悔吝；悔吝著而吉凶见㉗。八卦居方以正性，蓍㉘龟圆通以索情，情性交而利害出。故立仁义以定性，取蓍龟以制情，仁义有偶而祸福分。是故圣人以建天下之位，定尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节。顺之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。故犯之以别。求者，虽吉必凶；知之以守笃者，虽穷必通。故寂寞者德之主，恣睢㉙者贼之原，进往者反之初，终尽者始之根也。是以未至不可坼㉚也，已用不可越也。纣有天下之号，而比匹夫之类，邻周处小侯之细，而亨于西山之滨。外内之应已施，而贵贱之名未分，何也？天道未究，善恶未淳㉛也。是以明夫天之道者不欲，审乎人之德者不忧，在上而不凌乎下，处卑而不犯乎贵。故道不可逆，德不可拂㉜也。是以圣人‘独立’‘无闷’，大群不益，释之而道存，用之而不可既。由此观之，易以通矣。”

〔注释〕 ① 夷昧：陵夷昏昧。 ② 悔吝：灾祸。 ③ 听断：听取陈述而决断。 ④ 罟：鱼网。 ⑤ 耒耜：古代的农具。 ⑥ 逮：聚合。 ⑦ 殁：亡故。 ⑧ 裒：聚集。 ⑨ 荐：敬献。 ⑩ 贶(kuàng)：赏赐。 ⑪ 驭：驾驭。 ⑫ 覆焘天地之道：总括天地间的道理。覆焘：总括。 ⑬ 侔(móu)：等同。 ⑭ 六合：天地四方。 ⑮ 中正：正直。 ⑯ 灾眚(shěng)：灾祸。眚：祸。 ⑰ 阖：闭。 ⑱ 鴝(jú)：伯劳鸟。 ⑲ 闷：门。 ⑳ 衢：四通八达的马路。 ㉑ 逾：越过。 ㉒ 侈：浪费。 ㉓ 匮：贫乏。 ㉔ 错：通“措”，放置。 ㉕ 丽：附着。 ㉖ 萃：聚集。 ㉗ 见：通“现”。 ㉘ 蓍：蓍草，古代用于占卜。 ㉙ 恣睢：放纵暴戾。 ㉚ 坼：裂开。 ㉛ 淳：清。 ㉜

拂:违背。　　（夏广兴）

〔鉴赏〕 阮籍是魏晋时期著名的文人,“竹林七贤”之一。他一直是以玄远放旷的人生姿态留在中国历史长卷中的。其在玄学方面的著作《达庄论》、《大人先生传》体现了崇尚自由、反对名教束缚的思想倾向。不过,出生于儒学世家的阮籍,早年也是饱读儒家经典,“本有济世之志”(《晋书·阮籍传》)的。这篇作于正始初期的《通易论》就是他早期的代表作之一。

《通易论》是关于《周易》的通论,它秉承了《易传》的基本思想,认为《周易》的六十四卦既是宇宙之间变化规律的概括和抽象,同时又象征和体现着天地万物的变化规律和秩序。它在形而上的抽象规律与形而下的社会实践中起着中介的作用。所以正如《易传》指出“《易》与天地准,故能弥纶天地之道”。阮籍在《通易论》也主张“《易》之为书也,覆焘天地之道,囊括万物之情”,正是以这种天人合一的宇宙观作为其哲学基础,他才得以在文章中进一步推演人事的盛衰与世情的更替。

首先,阮籍提出,《周易》包容了天地万物变化的规律,是一本讲变化的书。从庖牺氏制作八卦,进而演为六十四卦,经过上古圣王如黄帝、尧、舜等人“应时当务”的实践一直到周文王作卦辞、爻辞的一系列过程中都体现了“唯变所适”的“变易”原则。“生生之谓易”(《系辞传》),《周易》本身是尚变的,所以阮籍的确是抓住了《周易》思想的一个重要方面。从《周易》的构成上,我们也可以看出这一点。简单地说,《周易》是由阴爻(--)和阳爻(—)两种符号组成,阳爻性质为刚,阴爻性质为柔,它们分别代表着宇宙间两类性质不同的事物,或两种相反的势力。每三爻组成一卦,是为八卦,八卦进而相重而成六十四卦,六十四卦一方面象征着天地万物和社会人事的存在状态,所以六十四卦也各自有其象,而且比起八卦的象要复杂得多。另一方面,六十四卦按照一定的次序排列,象征着宇宙整体变化过程与规律。卦体虽然有限,只有六十四个,但它们所代表的世间万物的变化过程却是无限的。

接着,阮籍在《通易论》中对六十四卦依次作了详尽的解释。这些解说或以《序卦传》为依据,或本《彖辞》、《象辞》之义,并无特异之处。其主要特点在于,他将六十四卦的卦义及其相生相成、相次相复的变化与政治秩序和统治之道相结合,认为六十四卦的排列次序昭示了天道的盛衰,统治者则应该通过“易之理”为中介,体察“天之道”,进而审时度势,随事物本身的

变化而立政设教，采取相应的统治方式。

比如，在上经三十卦中，他认为从乾卦到泰卦为先王建国治民，上下合洽之盛世，而否卦则是德法背离，君臣不制，社会秩序遭到破坏的乱世，从同人到复卦，为圣人又兴，推行礼法的时期，从无妄到离卦，则又进入衰世，先王针对这一时期的情况而实行德政，泽施天下。这里，我们可以看出，阮籍认为宇宙自然的发展有一个从无序到有序而又必然向无序转化的周而复始的过程，人类社会的历史变迁也同样是有这样的规律的，而正是因为有了六十四卦卦序和卦义的安排，正是因为有了这一系列一阴一阳、刚柔无常的变化过程，人们才明了事物由盛到衰、物极必反的过程，才能依据于这一程序而推测吉凶，“由暗察彰”，并进而通过相应的政治措施，顺应时势，化乱为治，达到整个社会的和谐。

最后，在全文的结尾处，阮籍再次强调了《周易》所体现的天人关系的整体和谐性。所谓“《易》顺天地，序万物”，“是故圣人以建天下之位，守尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节”。也就是说，六十四卦的卦义和秩序都是同天地万物的秩序相一致的，圣人以此所建立的社会等级秩序也因之具有了合理性，必须得到全社会的遵守。于此，我们也可以看出阮籍写作此文的目的：以儒家的礼法名教，维护社会的统治秩序。这在当时，随着全国的统一，亟需矫正曹魏政权名法之治的弊端，建设一个稳定的政权的大背景下，还是很有意义的。

阮籍的《通易论》继承了儒家以《易传》释《周易》的传统，属于易学中的义理派。它既不同于汉代的卦气说，也不同于当时以卦爻象及阴阳五行占算吉凶灾异的象数派，具有相当程度的理性成分。作为阮籍早期的作品，虽然与后来的玄学思想相比有许多陈腐、死板的地方，但也是他对当时社会问题的思考，带有强烈的时代精神，无论在思想史上还是在易学史上都是有价值的。

（吕绍纲）

乐 论 阮 籍

刘子问曰：“孔子云：‘安上治民，莫善于礼；移风易俗，莫善于乐。’夫礼者，男女之所以别，父子之所以成，君臣之所以立，百姓之所以平也。为政之具，靡先于此。故‘安上治民，莫善于礼’也。夫金石丝竹、钟鼓管弦之音，干戚羽旄、进退俯仰之容，有之

何益于政？无之政何损于化？而曰‘移风易俗，莫善于乐’乎？”

阮先生曰：“善哉，子之问也！昔者孔子著其都①乎，且未举其略也。今将为子论其凡，而子自备详焉。

“夫乐者，天地之体、万物之性也。合其体，得其性，则和；离其体，失其性，则乖②。昔者圣人之作乐也，将以顺天地之体，成万物之性也。故定天地八方之音，以迎阴阳八风之声，均黄钟中和之律，开群生万物之情气。故律吕协则阴阳和，音声适而万物类；男女不易其所，君臣不犯其位；四海同其欢，九州一其节。奏之圜丘而天神下，奏之方丘而地祇上。天地合其德，则万物合其生，刑赏不用而民自安矣。

“乾坤易简，故雅乐不烦。道德平淡，故无声无味。不烦则阴阳自通，无味则百物自乐，日迁善成化而不自知，风俗移易而同于是乐。此自然之道，乐之所始也。

“其后圣人不作，道德荒坏，政法不立，智慧扰物，化废欲行，各有风俗。故造子之教谓之风，习而行之谓之俗。楚、越之风好勇，故其俗轻死；郑、卫之风好淫，故其俗轻荡。轻死，故有蹈水赴火之歌；轻荡，故有桑间濮上之曲。各歌其所好，各咏其所为。欲之者流涕，闻之者叹息，背而去之，无不慷慨。怀永日之娱，抱长夜之忻③。相聚而合之，群而习之，靡靡无已。弃父子之亲，弛④君臣之制，匮⑤室家之礼，废耕农之业，忘终身之乐，崇淫纵之俗。故江、淮之南，其民好残⑥；漳、汝之间，其民好奔⑦；吴有双剑之节，赵有扶琴之客。气发于中，声入于耳；手足飞扬，不觉其骇。好勇则犯上，淫放则弃亲⑧。犯上则君臣逆，弃亲则父子乖。乖逆交争，则患生祸起。祸起而异愈异，患生而虑不同。故八方殊风，九州异俗，乖离分背⑨，莫能相通，音异气别，曲节不齐。

“故圣人立调适⑩之音，建平和之声，制便事⑪之节，定顺从之容，使天下之为乐者，莫不仪焉。自上以下，降杀⑫有等，至于庶人，咸皆闻之。歌谣者，咏先王之德；颙仰⑬者，习先王之容；器具者，象⑭先王之式；度数⑮者，应先王之制。入于心，沦⑯于

气。心气和洽，则风俗齐一。圣人之为进退頫仰之容也，将以屈形体，服心意，便所修，安所事也。歌咏诗曲，将以宣平和，著不逮也。钟鼓所以节耳，羽旄[17]所以制目。听之者不倾，视之者不衰。耳目不倾不衰，则风俗移易。故"移风易俗，莫善于乐"也。

"故八音有本体，五声有自然，其同物者以大小相君。有自然故不可乱，大小相君故可得而平也。若夫空桑之琴，云和之瑟，孤竹之管，泗滨之磬[18]，其物皆调和淳均者，声相宜也；故必有常处。以大小相君，应黄钟之气，故必有常数。有常处，故其器贵重；有常数，故其制不妄。贵重，故可得以事神；不妄，故可得以化[19]人。其物系天地之象，故不可妄造；其凡似远物之音，故不可妄易。雅颂有分，故人神不杂；节会有数，故曲折不乱；周旋有度，故頫仰不惑；歌咏有主，故言语不悖。导之以善，绥之以和[20]，守之以衷[21]，持之以久。散其群，比其文，扶其夭，助其寿，使其风俗之偏习，归圣王之大化。——先王之为乐也，将以定万物之情，一天下之意也，故使其声平，其容和，下不思上之声，君不欲臣之色，上下不争而忠义成。

"夫正乐者，所以屏淫声也，故乐废则淫声作。汉哀帝不好音，罢省乐府，而不知制正礼。乐法不修，淫声遂起。张放、淳于长骄纵过度，丙彊、景武富溢于世。罢乐之后，下移逾肆。身不是好而淫乱愈甚者，礼不设也。

"刑教一体，礼乐外内也。刑弛则教不独行，礼废则乐无所立。尊卑有分，上下有等，谓之礼；人安其生，情意无哀，谓之乐。车服旌旗、宫室饮食，礼之具也；钟磬鞞鼓、琴瑟歌舞，乐之器也。礼逾其制，则尊卑乖；乐失其序，则亲疏乱。礼定其象，乐平其心；礼治其外，乐化其内。礼乐正而天下平。昔卫人求繁缨曲县，而孔子叹息，盖惜礼坏而乐崩[22]也。夫钟者，声之主也；县者，钟之制也。钟失其制，则声失其主；主制无常，则怪声并出。盛衰之代相及，古今之变若一，故圣教废毁，则聪慧之人并造奇音。景王喜大钟之律，平公好师延之曲，公卿大夫拊手[23]嗟叹，庶人群生踊跃思闻，正乐遂废，郑声大兴，雅、颂之诗不讲，而妖

淫之曲是寻。延年造'倾城'之歌，而孝武思嬿婉[24]之色；雍门作松柏之音，愍王念未寒之服。故猗靡[25]哀思之音发，愁怨偷薄[26]之乱兴，则人后有纵欲奢侈之意，人后有内顾自奉之心。是以君子恶大凌之歌，憎北里之舞也。

"昔先王制乐，非以纵耳目之观，崇曲房[27]之嬿[28]也。心通天地之气，静万物之神也；固上下之位，定性命之真也。故清庙之歌，咏成功之绩；宾飨[29]之诗，称礼让之则；百姓化其善，异俗服其德。此淫声之所以薄，正乐之所以贵也。然礼与变俱，乐与时化。故五帝不同制，三王各异造，非其相反，应时变也。夫百姓安服淫乱之声，残害先王之正，故后王必更作乐，各宣其功德于天下，通其变，使民不倦。然但改其名目，变造歌咏，至于乐声，平和自若。故黄帝咏云门之神，少昊歌凤鸟之迹；咸池、六英之名既变，而黄钟之宫不改易。故达道之化者可与审乐，好音之声者不足与论律也。

"舜命夔[30]与典乐，教胄子[31]以中和之德：'诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和。'又曰：'予欲闻六律五声八音，在治忽[32]，以出纳五言，女听。'夫烦手[33]淫声，汩湮[34]心耳，乃忘平和，君子弗听；言正乐通，平正易简，心澄气清，以闻音律，出纳五言也。夔曰：'戛击[35]鸣球、搏拊琴瑟，以咏，祖考来格。虞宾在位，群后德让，下管鼗鼓[36]，合止柷敔[37]，笙镛[38]以间，鸟兽跄跄[39]，箫韶九成，凤凰来仪。'夔曰：'於。予击石拊石，百兽率舞。'言天下治平，万物得所，音声不哗[40]，漠然未兆，故众官皆和也。故孔子在齐闻韶，三月不知肉味。言至乐使人无欲，心平气定，不以肉为滋味也。以此观之，知圣人之乐和而已矣。自西陵、青阳之乐，皆取之行，听凤凰之鸣，尊长风之象，采大林之□，当时之所不见，百姓之所希闻，故天下怀其德而化其神也。夫雅乐周通[41]，则万物和；质静，则听不淫；易简，则节制令。神；静重，则服人心：此先王造乐之意也。

"自后衰末之为乐也，其物不真，其器不固，其制不信，取于近物，同于人间，各求其好，恣意所存。闾里[42]之声竞高，永巷之

音争先。童儿相聚，以咏富贵；蒭[43]牧负戴，以歌贱贫。君臣之职未废，而一人怀万心也。

“当夏后之末，兴。女万人，衣以文绣，食以粱肉[44]，端噪晨歌，闻之者忧戚，天下苦其殃，百姓伤其毒。殷之季君，亦奏斯乐。酒池肉林，夜以继日。然咨嗟之音未绝，而敌国已收其琴瑟矣。满堂而饮酒，乐奏而流涕，此非皆有忧者也，则此乐非乐也。当君臣之时，奏斯乐于庙中，闻之者皆为之悲咽。汉桓帝闻楚琴，凄怆[45]伤心，倚扆[46]而悲，慷慨长息，曰：“善哉乎，为琴若此，一而已足矣。”顺帝上恭陵，过樊衢，闻鸣鸟而悲，泣下横流，曰：“善哉鸟声！”使左右吟之，曰：“使声若是，岂不乐哉！”夫是谓以悲为乐者也。诚以悲为乐，则天下何乐之有？天下无乐，而欲阴阳调和，灾害不生，亦已难矣。

“乐者，使人精神平和，衰气不入，天地交泰[47]，远物来集，故谓之乐也。今则流涕感动，嘘唏[48]伤气，寒暑不适，庶物不遂，虽出丝竹，宜谓之哀。奈何俛仰[49]叹息，以此称乐乎？昔季流子向风而鼓琴，听之者泣下沾襟。弟子曰：‘善哉鼓琴，亦已妙矣。’季流子曰：‘乐谓之善，哀谓之伤。吾为哀伤，非为善乐也。’以此言之，丝竹不必为乐，歌咏不必为善也。故墨子之非乐也，悲夫以哀为乐也。比胡亥耽[50]哀不变，故愿为黔首[51]；李斯随哀不返，故思逐狡兔。呜呼，君子可不鉴之哉！”

〔注释〕 ① 都：总括。 ② 乖：违背。 ③ 忻：通“欣”，心喜。 ④ 弛：破坏。 ⑤ 匮：缺乏。 ⑥ 残：残杀。 ⑦ 奔：私奔。 ⑧ 淫放则弃亲：荒淫无度则遗弃亲人。淫放：荒淫无度；弃：遗弃、捐弃。 ⑨ 分背：分手。 ⑩ 调适：恬适。 ⑪ 便事：利国之事。 ⑫ 杀：消减。 ⑬ 頫(fǔ)仰：俯仰。 ⑭ 象：表现。 ⑮ 度数：计量的标准。 ⑯ 沦：沉。 ⑰ 羽旄：乐舞时所执的雉羽和旄牛尾。 ⑱ 磬：古代乐器。 ⑲ 化：感化。 ⑳ 绥之以和：安抚他们使之和睦。绥：安抚；和：使……和。 ㉑ 衷：折中。 ㉒ 崩：崩溃。 ㉓ 拊手：拍击手。拊：拍击。 ㉔ 嬿嫚：美丽。 ㉕ 犓靡：缠绵。 ㉖ 偷薄：不淳厚。 ㉗ 曲房：内室。 ㉘ 嬿：通“宴”，宴乐。 ㉙ 宾飨：以宾礼款待。 ㉚ 夔：古代著名乐人。 ㉛ 胄子：古代帝王或贵族的长子。 ㉜ 曾：忽怠、荒乱。治曾：治理与忽怠。 ㉝ 烦手：指民间音乐的一种复杂的弹奏手法。 ㉞ 沮湮：惑乱湮灭。 ㉟ 戛(jiá)：即戛。戛击：敲打。 ㊱ 鼗(táo)鼓：古代

一种摇鼓。　㊲ 敔(yǔ):古代乐器。　㊳ 镛:大钟。　㊴ 跄跄:指鸟兽啼吼声的情状。　㊵ 哗(huá):嘈杂。　㊶ 周通:流畅。　㊷ 闾里:民间。　㊸ 蒭(chú):刈草。　㊹ 粱肉:佳肴。　㊺ 凄怆:悲凉。　㊻ 扆(yǐ):古代宫殿窗和门之间的地方。　㊼ 泰:安。　㊽ 嘘唏:感叹声。　㊾ 俛仰:俯仰。　㊿ 耽(dàn):迷恋。　(51)黔首:平民。　(夏广兴)

〔鉴赏〕　阮籍的《乐论》是继荀子《乐论》和《礼记·乐记》之后的又一篇重要音乐美学论文。在这篇论文里,阮籍假托"阮先生"回答"刘子"问先秦儒家为什么说"移风易俗,莫善于乐",着重探讨了"乐"和艺术的本质、特征、功能、发展等重大美学理论问题。

阮籍长期濡染儒学,不可避免地受到儒家社会、哲学、美学思想的影响。我们从这篇论文中可以看到,他在论述"乐"与"礼"的关系,"正乐"与"淫声"的区别,乐的基本精神"和",以及先王制乐的目的等问题时,都继承和发扬了先秦儒家的美学观。但他生活在兵灾四起、社会动荡和思辨哲学、道家思想盛行的魏晋时代,他的美学观又不能不打上鲜明的时代烙印,提出了许多与儒学相异的新见解。

一、他提出乐的本体、本质、根源是"天地之体,万物之性"。他认为天地生于自然,万物生于天地,天地自然是和谐的,而"乐"之所以"八音有本体,五声有自然",就因为天地自然的声音大小、位置是有调和而不错乱的"常处"、"常数",所以"乐"和艺术的本体、本质、根源在于顺乎"天地之体",合乎"万物之性","昔先王制乐,非以纵耳目之观,崇曲房之嬉也;必通天地之气,静万物之神也;固上下之位,定性命之真也"。这既是非人所强为"自然之道",又是"乐之所始";乐和艺术之所以能起移风易俗的作用,也就在于它体现了天地阴阳、群生万物所固有的和谐,使人"心气和洽",并进而使社会人生达于和谐。此说固然和儒家曾提及而未深究的"大乐与天地同和"相通,更与道家"道法自然",音乐、艺术"原天地之美而达万物之理"的美学观相合,反映了魏晋时期儒道美学观日益融合的发展趋势,具有唯物论的因素。

二、在美学时空观上主张"通变"论。在时间上,他认为"乐与时化"、"应时变也",不同时代有不同的乐和艺术,只有"通其变",才能"使民不倦"。但不论怎么变,乐的基本精神却必须"和",只有"平和自若",方能"入于心,沦于气"而移风易俗。在空间上,他认为不同地域有不同的风俗,"八方殊风,九州异俗",同时也就有不同的音乐,"各歌其所好,各咏其所为",而不同的音乐、艺术又影响着各地不同的风俗。风俗有妍媸,音乐有雅郑,

所以音乐、艺术要移风易俗，必须审时度势，既“应先王之制”，又按天地自然定律“定万物之情，一天下之意”，方能“去风俗之偏习，归圣王之大化”。此论丰富了古代“通变”说的内涵。

三、反对“以悲为乐”，主张调适、平和、欢愉之声。他认为：如果音乐老是表现嘘唏长息的悲咽之音，会使人沉溺于哀伤之中，导致阴阳失调，灾害丛生。音乐、艺术不仅要像先秦儒家所说的应导致社会的“平和”，而且首先应使审美者个人“心气和洽”、“精神平和”。认为只有这样，才能“衰气不入”，“移风易俗”。同时，他还指出，音乐、艺术要使人“心气和洽”，创作者、欣赏者必须“无欲”、“不争”、“平和”，如果被物欲、利害所驱使，就不能达到“精神平和”、“心气和洽”的境界了。此说为儒、道、释所共有，尤为道家、释家所乐道，而他反对以悲为乐，主张平和、欢愉之声，却表现了他的审美理想，虽然这种理想具有幻想性和忽视艺术悲剧性的偏颇，并和他的诗作《咏怀》80余首多嗟生忧时之叹相左，但他在那社会离乱，道德沦丧，遁世主义、悲观主义盛行的时代，对人生、对艺术能采取这种积极、肯定、乐观的态度，却是十分难能可贵的。他的诗作伤时、苦闷，他的论著积极、乐观，既反映了他的创作与论述的矛盾以及他的思想的矛盾，也从一个侧面反映了当时时代的、社会的矛盾。

（邱明正）

运 命 论

李 康

夫治乱运也，穷达命也，贵贱时也。故运之将隆，必生圣明之君，圣明之君必有贵贤之臣。其所以相遇也，不求而自合；其所以相亲也，不介[①]而自亲。唱[②]之者必和，谋之者必从，道合玄[③]同，曲折合符，得失不得疑其志，谗构不能离其交，然后得成功也。其所以得然者，岂徒人事哉？授之者，天也，告之者，神也，成之者，运也。夫黄河清而圣人生，里社[④]鸣而圣人出，群龙现而圣人用。故伊尹，有莘氏之媵臣也，而阿衡[⑤]于商；太公，渭滨之贱老也，而尚父于周；百里奚在虞而虞亡，在秦而秦霸，非不才于虞而才于秦也；张良，受黄石[⑥]之符，诵三略之说，以游于群雄，其言也，如以水投石，莫之受也，及其遭汉祖，其言也，如以石投水，莫之逆也，非张良之拙说于陈项[⑦]，而巧言于沛公也，然则

张良之言一也，不识其所以合离，合离之由，神明之道也。故彼四贤者，名载于录图，事应乎天人，其可格之贤愚哉！孔子曰：清明在躬，气志如神，嗜欲将志，有开必先，天降时雨，山川出云。诗云：惟岳降神，生甫及申，惟申及甫，惟周之翰⑧。运命之谓也。岂惟兴主，乱亡者亦如之焉。幽王之惑⑨袁女也，祆⑩始于夏庭；曹伯阳之获公孙强也，征发于社宫；叔孙豹之暱竖牛也，祸成于庚宗。吉凶成败，各以数至，咸皆不求而自合，不介而自亲矣。昔者圣人受命河洛曰：以文命者，七九而衰；以武兴者，六八而谋。及成王定鼎于郟鄏，卜世三十，卜年七百，天所命也。故自幽厉之间，周道大坏；二霸之后，礼乐陵迟⑪。文薄之弊，渐于灵景⑫；辩诈之伪，成于七国；酷烈之极，积于亡秦；文章之贵，弃于汉祖。虽仲尼至圣，颜冉⑬大贤，揖让于规矩之内，阊阊⑭于洙泗之上，不能遇其端；孟轲、孙卿⑮，体二希圣⑯，从容正道，不能维其末，天下卒⑰至于溺⑱而不可援。夫以仲尼之才也，而器不周于鲁、卫；以仲尼之辩也，而言不行于定、哀；以仲尼之谦也，而见忌于子西；以仲尼之仁也，而取仇于桓魋；以仲尼之智也，而屈厄于陈蔡；以仲尼之行也，而招毁于叔孙。夫道足以济天下，而不得贵于人；言足以经万世，而不见信于时；行足以应神明，而不能综纶于俗。应聘七十国，而不一获其主，驱骤于蛮夏之域，屈辱于公卿之门，其不遇也如此。及其孙子思，希圣备体，而未之至；封己养高，势动人主。其所游历，诸侯莫不结驷⑲而造门；虽造门，犹有不得宾者焉。其徒子夏，升堂而未入室者也，退老于家，魏文侯师之，西河之人，肃然归德。比之于夫子，而莫敢闻其言。故曰：治乱运也，穷达命也，贵贱时也。而后之君子，区区于一主，叹息于一朝。屈原以之沉湘，贾谊以之发愤，不亦过乎？然则圣人所以为圣者，盖在乎乐天知命矣。故遇之而不怒，居之而不疑也。其身可抑⑳，而道不可屈；其位可排，而名不可夺。譬如水也，通之斯为川焉，塞之斯为渊焉，升之于云则雨施，沉之于地则土润。体清以洗物，不乱于浊；受浊以济物，不伤于清。是以圣人处穷达如一也。夫志直之迂㉑于主，独立之负于俗，理

势然也。故木秀于林，风必摧之；堆出于岸，流必湍之；行高于人，众必非之。前鉴不远，覆车继轨。然而志士仁人，犹蹈之而弗悔，操之而弗失，何哉？将以遂志而成名也。求遂其志，而冒风波于险途；求成其名，而历论议于当时。彼所以处之，盖有筭矣。子夏曰：死生有命，富贵在天。故道之将行也，命之将贵也，则伊尹、吕尚之兴于商周，百里、子房之用于秦汉，不求而自得，不徼[22]而自遇矣。道之将废也，命之将贱也，岂独君子耻之而弗为乎？盖亦知为之而弗得矣。凡希世苟合之士，趫蔡[23]戚施[24]之人，俛仰尊贵之颜，逶迤势利之间。意无是非，譖[25]之如流；言无可否，应之如响。以窥看[26]为精神，以向背为变通。势之所集，从之如归市；势之所去，弃之如脱遗。其言曰：名与身孰亲也，得与失孰贤也，荣与辱孰珍也。故遂洁其衣服，矜其车徒，昌[27]其货贿，淫其声色，脉脉然自以为得矣。盖见龙逢、比干之亡其身，而不惟飞廉恶来之灭其族也；盖知伍子胥之属镂于吴，而不戒费无忌之诛夷于楚也；盖讥汲黯之白首于主爵，而不惩张汤牛车之祸也；盖笑萧望之跋踬于前，而不惧石显之绞缢于后也。故夫达者之筭也，亦各有尽矣。曰：凡人之所以奔竞于富贵，何为者哉？若夫立德必须贵乎？则幽厉之为天子，不如仲尼之为陪臣也。必须势乎？则王莽、董贤之为三公，不如扬雄、仲舒之冥其门也。必须富乎？则齐景之千驷，不如颜回、原宪之约其身也。其为实乎？则执杓而饮河，不过满腹；弃室而洒雨者，不过濡身。过此以往，弗能受也。其为名乎？则善恶书于史册，毁誉流于千载，赏罚悬于天道，吉凶灼乎鬼神，固可畏也。将以娱耳目乐心意乎？譬命之驾而游五都之市，则天下之货毕陈矣；褰裳而涉汶阳之丘，则天下之稼如云矣；椎紛而守敖廋海陵之仓，则山坻之积在前矣；极枉而登钟山、蓝田之上，则夜光珣璠之珍可观矣。夫如是也，为物甚众，为己甚寡，不爱其身，而啬其神，风惊尘起，散而不止。无疾[28]待其前，五刑随其后。利害生其左，攻夺出其右。而自以为见身名之亲疏，分荣辱之客主哉！天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以正人曰义。故古之王者，盖以一

人治天下，不以天下奉一人也；古之仕者，盖以官行其义，不以利冒其官也；古之君子，盖耻得之而弗能治也，不耻能治而弗得也。原乎天人之性，核乎邪正之分，权乎祸福之时，默语不失其人。天动星回，而辰极居其所；玑璇[29]轮转，而衡轴犹执其中。既明且哲，以保其身。贻厥孙谋，以燕翼子者，昔吾光反当从事于斯矣。

〔注释〕 ① 介：凭藉、依赖。 ② 唱：同"倡"，倡议。 ③ 玄：神妙。 ④ 里社：古时里中祀土地神之处。 ⑤ 阿衡：商代官名，为实王的辅佐大臣。 ⑥ 黄石：黄石公，秦时隐士。《史记·留侯世家》载：张良刺秦始皇不中，逃至下邳，于圮上遇一老人，授《太公兵法》。 ⑦ 陈项：陈胜、项羽。 ⑧ 惟岳降神，生甫及申，惟申及甫，惟周是翰：语出《诗·崧高》。 ⑨ 惑：被……迷惑。 ⑩ 袄：同"妖"，即灾祸。 ⑪ 陵迟：衰败。 ⑫ 灵景：晋灵公、齐景公。 ⑬ 颜冉：指孔子弟子颜子、冉由。 ⑭ 闾(yín)闾：和颜悦色貌。 ⑮ 孙卿：荀子。 ⑯ 希圣：希望达到圣人地步。 ⑰ 卒：最终。 ⑱ 溺：沉沦。 ⑲ 结驷：即具驷，驾上四匹马拉的车。驷，四匹马拉的车。 ⑳ 抑：抑制，即不给予地位。 ㉑ 迂：原指曲折，此意为未受到君主看重。 ㉒ 徼：同"邀"，招致，此作邀请。 ㉓ 蘧蒢(qúchú)：指谄佞之人。 ㉔ 戚施：原指驼背，此作低头哈腰，亦皆谄佞之人。 ㉕ 讚：同"赞"，赞同、赞誉。 ㉖ 窥看：即揣摩他人意思。 ㉗ 昌：使……兴盛。 ㉘ 无疾：无疾而亡。 ㉙ 玑璇：即璇玑，古代测量天象仪器。

（杨英姿）

〔鉴赏〕 纵观此文，文风朴素流畅，说理透彻，是魏末散文佳作，但其思想内涵则远甚于此。刘勰在《文心雕龙·论说》中曾有这么一段评论，认为李康的《运命篇》和王充的《论衡》表达的是同一个主题，但是要比王充的《论衡》写得好，"至如李康《运命》，同《论衡》而过之"。

王充的《论衡》和李康的《运命论》都是对人类的命运（福祸夭寿等）进行考察。在《论衡》中，王充认为人类的夭寿福祸都是完全偶然的巧合，"福祸之至，幸不幸也"（《论衡·累害》），"凡人偶遇及遭累害，皆由命也"（《论衡·命禄》），人世间的一切都是吉凶偶会、天道自然。但是，与王充不同的是，李康则认为，必然性才是决定一切的因素，"夫治乱运也；穷达命也；贵贱时也"。人类的历史是由绝对的必然性所支配的，明君和贤臣也都是应天运而生的，时运隆则降生明君，而有了明君则有贤臣。就比如有了商汤，就有伊尹；有了文王，也就有了姜尚，他们是"不求而自合"，是"不介而自亲"，这是一种历史的必然。作者之所以这么认为，是基于对历史上明君遇

贤臣，昏君遭乱臣的事实分析而得出的。以孔子的才智，以孔子的仁义，尚且不能行于定、哀之际，“道足以济天下，而不得贵于人”，时也，命也，天也，是必然的。所谓“木秀于林，风必摧之；堆出于岸，流必湍之；行高于人，众必非之”，常识亦是如此。至于屈原、贾生之不遇于世，也是因为如此的。必然性决定了一切。

必然性决定一切，那么决定必然性的又是什么呢？“授之者，天也，告之者，神也，成之者，运也”，人世间的一切都是由天意、鬼神所决定的，必然性也是，“善恶书于史册，毁誉流于千载，赏罚悬于天道，吉凶灼乎鬼神”。这样，作者发展了子夏的“死生有命，富贵在天”的观点，以鬼神、天意支配下的绝对必然性将儒家的天命观推到了一个新的发展阶段。也正是这种必然性，使得李康在命运观上超出了王充。

既然绝对的必然性支配了一切，那么对于人们而言，应当怎样处之呢？作者提出了他自己的看法，认为人应当学习圣人，像圣人那样乐天知命。具体而言，应当“遇之而不怒，居之而不疑”。身可抑，但道不可屈；位可排，但是名不可夺。应当不论在何种环境中都能够保持节操，做到“穷达如一”。只有这样，人才能够处之泰然，应之从容，才能够做到“既明且哲，以保其身”。

（何善蒙）

义 信

傅 玄

盖天地著信，而四时不悖[①]；日月著信，而昏明有常；王者体[②]信。而万国以安；诸侯秉[③]信，而境内以和；君子履[④]信，而厥身以正。古之圣君贤佐，将化世美俗。去信须臾，而能安上治民者，未之有也。夫象天则地[⑤]，履信思顺，以一天下，此王者之信也；据法持正，行以不贰，此诸侯之信也；言出乎口，结乎心，守以不移，以立其身，此君子之信也。讲信修义，而人道定矣。若君不信以御臣，臣不信以奉君；父不信以教子，子不信以事父；夫不信以遇妇，妇不信以承夫。则君臣相疑于朝，父子相疑于家，夫妇相疑于室矣。小大混然而怀奸心，上下纷然而竞相欺，人伦于是亡[⑥]矣。夫信由上而结者也，故君以信训其臣，则臣以信忠其君；父以信诲[⑦]其子，则子以信孝其父；夫以信先其妇，则妇以

信顺其夫。上秉常以化下，下服常而应上，其不化者，百未有一也。夫为人上⑧，竭至诚，开信以待下，则怀信者欢然而乐进，不信者赧然而回意矣。《老子》不云乎，“信不足焉，有不信也”。故以信待人，不信思信；不信待人，信斯不信，况本无信者乎？先王欲下之信也，故示之以款诚，而民莫欺其上；申⑨之以礼教，而民笃于义矣。夫以上接下，而以不信随之，是亦日夜见⑩灾也。周幽⑪以诡烽灭国，齐襄⑫以瓜时致杀，非其显乎？故祸莫大于无信，无信则不知所亲，不知所亲，则左右尽己之所疑，况天下乎？信者亦疑，不信亦疑，则忠诚者丧心而结舌，怀奸者饰邪以自纳，此无信之祸也。

〔注释〕 ① 悖：违反、违背。 ② 体：亲近。 ③ 秉：秉承。 ④ 履：践履。⑤ 象天则地：意为以天地为准则。象：以……为象。则：以……为准则。 ⑥ 亡：无。 ⑦ 诲：教诲。 ⑧ 人上：指帝王。 ⑨ 申：申述、表明。 ⑩ 见：现。 ⑪ 周幽：周幽王。 ⑫ 齐襄：齐襄公。 （汤勤福）

〔鉴赏〕 《义信》为傅玄《傅子》的重要篇目，傅玄是魏晋时期寥寥几个儒家学者兼政治家之一。当时五胡乱华，国内政局混乱，统治者不善挽留和任用人才，士人多投靠少数民族首领。所谓的清谈玄谈不能对国家和社会的匡失扶弱有所裨益。傅玄的著述多以儒术论当时的政治和社会生活，在挥麈玄谈的时代风气下，可谓振聋发聩的良言。

义信论以儒家强调的人伦为出发点，解析个人与个人，个人与群体之间的稳定关系源自“信”的维系。信是人与人和睦相处的纽带，所谓人道就是依信为人处世。傅玄的信有三层意思：前后一贯，信用和信任。对不同的个人和群体，他用“信”字偏重的含义有所不同：君臣（上下级）关系以前后一贯的策略维持，朋友之间以信用联结，父子夫妇之间以信任粘合。君主的职责是用天下才士，“壹天下”人心，达到这两个目的须要前后一贯的策略引导民众。言既出，行必果是儒家正人君子的操行，又是“立德立言立功”的资本。亲人之间有亲情，亲情以信任为底蕴，没有信任亲人反目成仇。上级对下级政出多门，朝令夕改，下级对上级唯唯诺诺，没有实际行动；长辈不以信的表率教育晚辈，晚辈不以信的态度尊敬长辈；夫妻互相猜疑；朋友互相欺骗。“小大混然而怀奸心，上下纷然而竞相欺，人伦于是亡

矣”。人是社会关系的总和，人伦是社会关系的基础，人伦不立，怎能成就事业呢？

信义关系不是天生的，而是精心培养细心维护的结果。傅玄按儒家的等级观念，潜在地将信义关系的双方分为主动方和被动方。等级高的是主动方，如君主、父亲、丈夫，等级低的是被动方，如臣子、子女、妻子。义信关系的建立首先在于等级高的一方主动发出“信”的讯息和行动。“君以信训其臣，则臣以信忠其君；父以信诲其子，则子以信孝其父；夫以信先其妇，则妇以信顺其夫”。实际行动的教育和感化所向披靡。坚持不懈的信任，知遇优礼，作为人，必定能被感化。礼尚往来，非礼亦相互往来，相互影响。以信待人，本来不讲信的人也以信待己，自己不以信待人，本来讲信的人也挣脱“信”的约束，尔虞我诈于是产生，本来无信的人更无法无天。招贤纳才，结交真朋友都以自己的诚信为前提，待人处世竭至诚信，则“怀信者欢然而乐进，不信者赧然而回意矣”。所谓招蜂引蝶必有花香。

“信”实质上是社会游戏规则。它的建立颇费周折，而它的破坏却可在旦夕之间。遵循游戏规则可以带来利益，打破已有的合理规范要付出代价，小则众叛亲离，大则身家性命不知所终，作为统治者必将丧国丧民。

信与义紧密相连。义者，信之实履也。信是过程，义是对信的价值判断，日常生活的道德规范是信的具体化，也是义的固定化。法律法规更是“信”的强制化、规范化和现实化。现代社会对法律的强调甚于道德规范，以硬性标准强制匡范社会，一方面体现文明的秩序化，另方面意味着人的义信意识的衰颓。 （卢 敏）

崇 有 论

裴 颜

夫总①混群本，宗极②之道也。方以族异，庶类之品也③。形象著分④，有生之体也。化感错综，理迹之原也⑤。夫品而为族，则所禀者偏，偏无自足，故凭乎外资⑥。是以生而可寻⑦，所谓理也。理之所体⑧，所谓有⑨也。有之所须，所谓资也。资有攸合，所谓宜也⑩，择乎厥宜，所谓情也。识智既授，虽出处异业⑪，默语殊途，所以宝生存宜，其情一也。众理并而无害，故贵贱形焉。失得由乎所接，故吉凶兆焉。是以贤人君子，知欲不可

绝，而交物有会[12]。观乎往复，稽中定务[13]。惟夫用天之道，分地之利，躬其力任[14]，劳而后飨。居以仁顺，守以恭俭，率以忠信，信以敬让，志无盈求[15]，事无过用，乃可济乎！故大建厥极，绥理[16]群生，训物垂范[17]，于是乎在，斯则圣人为政之由也。

若乃淫抗陵肆，则危害萌矣。故欲衍[18]则速患，情佚[19]则怨博，擅恣[20]则兴攻，专利[21]则延寇，可谓以厚生而失生者也。悠悠之徒，骇乎若兹之衅，而寻艰争所缘，察夫偏质[22]有弊，而睹简损[23]之善，遂阐贵无之议，而建贱有之论。贱有则必外形[24]，外形则必遗制[25]，遗制则必忽防[26]，忽防则必忘礼。礼制弗存，则无以为政矣。众之从上，犹水之居器也。故兆庶[27]之情，信于所习；习则心服其业，业服则谓之理然。是以君人[28]必慎所教，班[29]其政刑一切之务，分宅百姓，各授四职[30]，能令稟命之者不肃而安，忽然忘异，莫有迁志。况于据在三[31]之尊，怀所隆[32]之情，敦以为训者哉！斯乃昏明所阶[33]，不可不审。

夫盈欲可损而未可绝有也，过用可节而未可谓无贵也。盖有讲言之具者，深列[34]有形之故，盛称空无之美。形器之故有征，空无之义难检，辩巧之文可悦，似象[35]之言足惑，众听眩焉，溺其成说。虽颇有异此心者，辞不获济，屈于所狎[36]，因谓虚无之理，诚不可盖。唱而有和，多往弗反，遂薄综世之务，贱功烈之用，高浮游之业，卑经实之贤，人情所殉，笃夫名利。于是文者衍其辞，讷者[37]讚其旨，染其众也。是以立言籍于所无，谓之玄妙；处官不亲所司，谓之雅远；奉身散[38]其廉操，谓之旷达。故砥励[39]之风，弥以陵迟[40]。放者[41]因斯，或悖[42]吉凶之礼，而忽容止[43]之表，渎弃[44]长幼之序，混漫[45]贵贱之级。其甚者至于裸裎[46]，言笑忘宜，以不惜为弘，士行又专矣。

老子既著五千之文，表摭[47]秕杂之弊，甄举[48]静一之义，有以令人释然自夷[49]，合于《易》之损[50]、谦[51]、艮[52]、节[53]之旨。而静一守本，无虚无之谓也；损艮之属，盖君子之一道，非《易》之所以为体守本无也。观老子之书虽博有所经，而云"有生于无"，以虚为主，偏立一家之辞，岂有以而然哉！人之既生，以保生为全，全

之所阶，以顺感[54]为务。若味近以亏业，则沈溺之衅兴；怀末以忘本，则天理之真灭。故动之所交，存亡之会也。夫有非有，于无非无；于无非无，于有非有。是以申纵播之累[55]，而著贵无之文。将以绝所非之盈谬[56]存大善之中节[57]，收流遁[58]于既过，反澄正于胸怀。宜其以无为辞，而旨在全有，故其辞曰："以为文不足"。若斯，则是所寄之涂[59]，一方之言也。若谓至理信以无为宗，则偏而害当矣。

先贤达识，以非所滞，示之深论。惟班固著难，未足折其情。孙卿、扬雄大体抑之，犹偏有所许。而虚无之言，日以广衍[60]，众家扇起[61]，各列其说。上及造化，下被万事，莫不贵无，所存佥同[62]。情以众固，乃号凡有之理皆义之卑者，薄而鄙矣。辩论人伦及经明之业，遂易门肆。颇用矍然，申其所怀，而攻者盈集。或以为一时口言。有客幸过，咸见命著文撰列虚无不允之征。若未能每事释正，则无家之义弗可夺也。颇退而思之，虽君子宅情[63]，无居于显，及其立言，在乎达旨而已。然去圣久远，异同纷纠，苟少有仿佛，可以崇济先典，扶明大业，有益于时，则惟患言之不能，焉得静默，及未举一隅[64]，略示所存而已哉！

夫至无者无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为己分[65]、则虚无是有之所谓遗者也。故养既化之有，非无用之所能全也；理既有之众，非无为之所能循[66]也。心非事也，而制[67]事必由于心，然不可以制事以非事，谓心为无也。匠非器也，而制器必须于匠，然不可以制器以非器，谓匠非有也。是以欲收重泉之鳞，非偃息之所能获也；陨高墉之禽，非静拱之所能捷也；审投弦饵之用，非无知之所能览[68]也，由此而观，济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉！

〔注释〕 ① 总：总括。 ② 宗极：本源。 ③ 方以族异，庶类之品也：区分道的不同族类进而区别出各种事物。方：区分；庶：众；品：品别。 ④ 著分：区分明显。 ⑤ 化感错综，理迹之原也：事物错综复杂的变化，是规律的本源。化：变化；感：相互作用；理：事物之理；迹：表现；原：本源。 ⑥ 外资：外因、外部条件。 ⑦ 寻：探寻。 ⑧ 所体：所以为实体。 ⑨ 有：指具体存在的个别事物。 ⑩ 资有攸合，所谓宜也：

外部条件与事物本身的要求相符合，则是适宜。攸合：符合；宜：适宜。 ⑪ 虽出处异业：虽然做官和隐退是不同的事情。出：当官；处：隐退。 ⑫ 交物有会：与事物接触有一定的时机。交：接触；会，会合，此处指时机。 ⑬ 稽中定务：求适当的原则，确定努力的方向。 ⑭ 躬其力任：亲自做自己职事范围内的事。躬：亲自；任：职事。 ⑮ 志无盈求：志向追求不过分。盈：满。 ⑯ 绥理：安抚治理。 ⑰ 垂范：垂示规范。 ⑱ 欲衍：欲望过分。 ⑲ 情佚：情欲放任。佚：同"逸"，放逸、放任。 ⑳ 擅恣：专擅恣纵。 ㉑ 专利：独擅利益。 ㉒ 偏质：本性偏执。 ㉓ 简损：简，简约；损，减少。 ㉔ 外形：将形体置之于外。 ㉕ 遗制：摒弃法度。 ㉖ 忽防：忽视伦理规范。 ㉗ 兆庶：平民百姓。 ㉘ 君人：君主。 ㉙ 班：通"颁"，颁布。 ㉚ 四职：指古时的四种职业，即士农工商。 ㉛ 三：三公，指司空、司徒、司马。 ㉜ 隆：盛大。此作尊崇。 ㉝ 阶：阶梯。此作途径。 ㉞ 深列：详细分析。列：论列、分析。 ㉟ 似象：似是而非。 ㊱ 狎：习见的。屈于所狎：被原来所习见的议论所屈服。 ㊲ 讷者：不善言辞的人。 ㊳ 散：失去。 ㊴ 砥励：磨练。此指修身。 ㊵ 陵迟：逐渐衰弱。 ㊶ 放者：放任自流的人。 ㊷ 悖：违背。 ㊸ 容止：仪态举止。 ㊹ 渎弃：舍弃。 ㊺ 混漫：混乱漫灭。 ㊻ 裸裎：裸体。 ㊼ 表摭：揭示。 ㊽ 甄举：标明、揭示。 ㊾ 释然自夷：释然，轻松的样子；自夷，自得。 ㊿ 损：减省。 (51) 谦：谦逊。 (52) 艮：静止。 (53) 节：节制。 (54) 顺感：顺从对外物的感受。 (55) 纵播之累：放纵恣情的祸害。纵播，放纵无忌；累，害。 (56) 盈谬：荒谬。 (57) 中节：合于法则。 (58) 流遁：流弊。 (59) 涂：通"途"，途径。 (60) 广衍：流播。 (61) 扇起：风起。 (62) 佥同：都一致。佥：都。 (63) 宅情：处世态度。 (64) 一隅：一端。 (65) 己分：自己的本分。 (66) 循：安抚。 (67) 制：制裁。 (68) 览：察觉。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 在中国传统的天人之学中，一般都援引天道来论证人道，即从社会存在之外来寻找其合理性的根据。这个天道有时指天神的意旨，有时指自然运行的规律，两者都凝结了人们对理想的社会存在的一种期望，同时也为政治、道德、法律提供了合理性的根据。汉代董仲舒天人感应说中的"天"，魏晋时期玄学贵无论中的"无"都符合这种天人之学的思维模式。然而，生于西晋时代的裴頠却突破了传统思维模式的桎梏，另辟蹊径，直接就社会存在来说明社会存在，试图以"有"为最高范畴引申出一条更为切实可行的内圣外王之道，其著作《崇有论》便是集中论说这一思想的。

"夫总混群本，宗极之道也。"《崇有论》一开始就指明整个世界就是由万有本身所组成，并不需要在现实世界万有之外去寻找世界的本体。这里的"群本"即群有，指万有本身，它是世界的本体，宇宙即是总括一切万有的存在，这就是所谓的"道"。同时，群有不是抽象的，而是由各个具体的存在总括而成，可以由群有过渡到分有。"形象著分，有生之体"，正是由于各自

有各自的本体，有着自己不同的性质，所以他们能够按照自己族内的不同而加以区分（“方以族异，庶类之品也”）。既然万有能够区分为不同的品类，各个族内的事物都有各自的特点，因此，各类事物也就不能包括所有事物的性质，他们都各具一偏。既然万物各具一偏，因此每个事物也就不能只依靠自己而存在。“济有者，皆有也”，每一个具体事物的存在都有赖于其他事物的存在，万物之间是互相依存的。

在明确了“以有为体”的基础上，裴頠提出了“理之所体，所谓有也”的命题，讨论了理（即规律）与万物的关系。他认为，理就是事物本身的理，并非独立于事物之外，而是根由于事物的变化和事物之间错综复杂的相互作用与相互感应而表现出来的形迹。这些形迹可以为人探寻，它是事物运动变化的结果，其本体就是“万有”本身，绝没有凌驾于万有之上而存在的理。至此，裴頠泛论存在，确立了崇有论的基本理论前提。

在《崇有论》中，裴頠不仅从正面阐述了自己独树一帜的崇有学说，而且与当时社会上崇尚何晏、王弼的玄学贵无思想相对立，对玄学贵无论进行了比较深刻的揭露与批判。

首先，裴頠揭示了玄学贵无思想的理论错误。在裴頠看来，万物的生存都需要依赖于外物，追求万物的欲望是生物的通情。但欲望的满足只以保全生命为限度，如果放纵淫佚，不加节制，就会产生祸患。这就需要在自然界中运用天道，分享地利，亲自疾作，劳而后享；在社会里则要有仁顺、恭俭、忠信、敬让等道德原则，这也就是治理国家的最高准则，圣人为政之根由。然而玄学贵无论者却不懂此理，他们只片面地看到了淫欲的危害，从而把节欲夸大为绝欲，把节用说成是以无用为贵，陷入了“虚无”哲学的错误。其次，裴頠批判了玄学贵无思想对社会政治的危害。他从维护儒家的名教出发，指出玄学家们鼓吹“贵无之议”就必会“建贱有之论”。即是说，贵无论以无为本，也就必然会把儒家的礼教当作“末有”的东西而加以忽视；一旦忽视了防止人们逾越名教的各种礼制规范，统治者就会失去统治的手段，封建等级秩序便难以维持。其三，裴頠指出了贵无思想来源于先秦老聃错误的“有生于无”的学说。通过引用向秀“自生”的说法，裴頠不仅否定了“有生于无”的命题，而且试图进一步摧毁贵无论玄学的理论基础，只要有而不要无。就这一点而言，裴頠确实取得了很大的成功，自他以后，很少有人再提“有生于无”了。

在“口称虚玄，时俗放荡”的魏晋时代，裴頠敢于向笼罩着整个哲学思想界的贵无论玄学发起挑战，实为难能可贵。裴頠在《崇有论》中所作的直

接从社会现实寻求其合理性的根据，也许是中国哲学史上唯一的一次尝试，一次极有价值的探索和突破。　　（张　琳）

言尽意论　　欧阳建

有雷同君子[①]问于违众先生[②]曰："世之论者，以为言不尽意，由来尚[③]矣。至乎通才达识，咸以为然。若夫蒋公之论眸子[④]，钟傅之言才性，莫不引此为谈证。而先生以为不然，何哉？"先生曰："夫天不言，而四时行焉；圣人不言，而鉴识[⑤]存焉。形不待名，而方圆已著；色不俟[⑥]称[⑦]，而黑白以彰。然则名之于物，无施者也；言之于理，无为者也。而古今务于正名，圣贤不能去言，其故何也？诚以理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辩。言不畅志，则无以相接；名不辩物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辩其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。苟其不二，则言无不尽矣。吾故以为尽矣。"

〔注释〕 ① 雷同君子：作者虚拟之人。雷同即人云亦云。 ② 违众先生：作者自称。 ③ 尚：很久。 ④ 眸子：眼睛。 ⑤ 鉴识：明晰的辨识。 ⑥ 俟：等待。 ⑦ 称：称谓。　　（夏广兴）

〔鉴赏〕 魏晋时期的玄学思潮，崇尚虚无，强调主体，并突出群体意识，主要讨论了"有无"、"体用"、"本末"、"言意"等范畴。其中，"有无"范畴是最为根本的。言意之辩与有无之辩有着密切的联系，是玄学与反玄学斗争中的重要理论问题。王弼从"以无为本"的玄学本体论出发，主张"得象忘言"、"得意忘象"的"言不尽意"认识理论。欧阳建的《言尽意论》是直接为反对王弼的"言不尽意"论而写的，对玄学的"言不尽意"说作了有力的驳斥。

首先，欧阳建强调认识对象的客观性。玄学家们把认识的对象规定为虚构出来的神秘本体——"无"，从而认为"言"、"象"都不能真正反映其

“意”。欧阳建抓住言意之辩的这一核心问题，对认识对象作了唯物主义的还原。他指出，人们认识的对象是客观事物(“物”)及其属性(如“形”、“色”等)、规律(“理”)，这些都是不以主体的语言、概念、名称为转移的。“形不待名而方圆已著，色不俟称而黑白已彰。”认识对象不依靠主体而存在；先有方圆之形，然后才有方圆之名；先有黑白之色，然后才有黑白之称。他又指出：“名逐物而迁，言因理而变。”客观对象发生了变化，主观的名称、概念也要随之变化。欧阳建明白地肯定了事物及其规律是第一性的，而名称概念和语言是第二性的。这就为他批判“言不尽意”论、解决言意关系问题奠定了唯物主义基石。

其次，欧阳建又肯定逻辑认识的可靠性。玄学家们的“言不尽意”论，不仅对认识对象作了唯心主义虚构，而且对主体的逻辑认识能力进行了歪曲和否定，企图另辟一条“忘言”、“忘象”的神秘主义认识途径。欧阳建则明确指出，事物的存在虽然无待于“言”、“称”，但语言和概念在认识中却有其重要的作用，这也正是“古今务于正名，圣贤不能去言”的根本原因。他说：“理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辩”，即心中懂得的事物之理，不用言辞就不能表达出来；客观存在的事物，不用名称就不能加以辨别。因此，“欲辩其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称”。主体要认识客体、表达思想，就必须依靠语言、概念、名称等认识工具，就必须通过逻辑认识的途径。他肯定了主体的逻辑认识能力，否定了玄学的神秘主义不可知论。

再次，欧阳建强调主客观关系的一致性 。他说，语言、名称对客观对象的反映，“犹声发响应，形存影附，不得相与为二”。一方面，二者之间存在着区别；另一方面，二者之间又有着紧密的联系。也正因为如此，主观的语言、名称能掌握、表达客观的认识对象，达到“言无不尽”。

这里应该指出，《周易·系辞》里“言不尽意”这个命题，包含有朴素辩证法因素。它道出了“言”和“意”之间既相一致，又不完全相一致的辩证关系。但是，魏晋时期的玄学家如王弼等人，却把“言”“意”之间不完全相一致的方面加以夸大和绝对化，从而提出“忘言”“忘象”的主张，把“言不尽意”这一命题完全纳入了他们的唯心主义玄学体系。欧阳建与他们相反，站在唯物主义立场上，写出了《言尽意论》，强调了“言”“意”之间相一致的方面，却又忽视了它们之间不完全相一致的方面，认为“言无不尽矣”，犯了另一种片面性。

但是，欧阳建的《言尽意论》，成就是主要的。尽管其中存在着论证简单化和片面化的倾向，但却坚持和发展了朴素唯物主义的反映论，同唯心

主义的先验论和神秘主义的不可知论划清了界限，对中国古代认识论发展作出了宝贵贡献。　　（张　琳）

钱神论　　鲁褒

有司空公子，富贵不齿[①]，盛服而游京邑，驻驾乎市里，顾见綦母先生，班白[②]而徒行。公子曰："嘻！子年已长矣，徒行空手，将何之乎？"先生曰："欲之贵人。"公子曰："学诗乎？"曰："学矣。""学礼乎？"曰："学矣。""学易乎？"曰："学矣。"公子曰："诗不云乎？币帛筐篚[③]，以将其厚意，然后忠臣嘉宾得尽其心。礼不云乎？男贽[④]玉帛禽鸟，女贽榛栗枣修[⑤]。易不云乎？随时之义大矣哉！吾视子所以，观子所由，岂随世哉？虽曰已学，吾必谓之未也。"先生曰："吾将以清谈为筐篚，以机神为币帛。所谓礼云礼云，玉帛云乎哉者已。"公子拊髀[⑥]大笑曰："固哉子之云也！既不知古，又不知今！当今之急，何用清谈？时易世变，古今异俗。富者荣贵，贫者贱辱。而子尚质，而子守实，无异于遗剑刻船，胶柱调瑟。贫不离子身，名誉不出乎家室，固其宜也！昔神农氏没，黄帝、尧、舜教民农桑，以币帛为本。上智先觉变通之，乃掘铜山，俯视仰观，铸而为钱。故使内方象地，外圆象天。大矣哉！钱之为体，有乾有坤。内则其方，外则其圆。其积如山，其流如川。动静有时，行藏有节。市井便易[⑦]，不患耗折[⑧]。难朽象寿，不匮象道。故能长久，为世神宝。亲爱如兄，字曰孔方。失之则贫弱，得之则富强，无翼而飞，无足而走。解严毅[⑨]之颜，开难发之口。钱多者处前，钱少者居后。处前者为君长，在后者为臣仆。君长者丰衍而有余，臣仆者穷竭而不足。诗云：'哿矣富人，哀哉茕独[⑩]。'岂是之谓乎？钱之为言泉也，百姓日常，其源不匮，无远不往，无深不至。京邑衣冠，疲劳讲肄，厌闻清谈，对之睡寐。见我家兄，莫不惊视。钱之所佑，吉无不利。何必读书，然后富贵！昔吕公欣悦于空版[⑪]，汉祖克之于羸二[⑫]。文君

解布裳而被锦绣，相如乘高盖而解犊鼻，官尊名显，皆钱所致。空版至虚，而况有实？嬴二虽少，以致亲密。由是论之，可谓神物。无位而尊，无势而热，排朱门，入紫闼⑬。钱之所在，危可使安，死可使活。钱之所去，贵可使贱，生可使杀。是故忿诤辩讼，非钱不胜。孤弱幽滞，非钱不拔。怨仇嫌恨，非钱不解。令问笑谈，非钱不发。洛中朱衣，当途之士，爱我家兄，皆无已已。执我之手，抱我终始。不计优劣，不论年纪。宾客辐辏⑭，门常如市。谚云：‘钱无耳，可暗使。’岂虚也哉？又曰：‘有钱可使鬼。’而况于人乎？子夏云：‘死生有命，富贵在天。’吾以死生无命，富贵在钱。何以明之？钱能转祸为福，因败为成，危者得安，死者得生。性命长短，相禄贵贱，皆在乎钱，天何与焉？天有所短，钱有所长。四时行焉，百物生焉，钱不如天。达穷开塞，振贫济乏，天不如钱。若臧武仲之智，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，可以为成人⑮矣。今之成人者何必然？唯孔方而已。夫钱，穷者能使通达，寒者能使温暖，贫者能使勇悍。故曰：君无财士不来，君无赏则士不往。谚曰：‘官无中人⑯，不如归田。’虽有中人，而无家兄，何异无足而欲行，无翼而欲翔？使才如颜子，容如子张，空手掉臂，何所希望？不如早归，广修农商，舟车上下，役使孔方。凡百君子，同坐和光，上交下结，名誉益彰。”

〔注释〕 ① 不齿：不与同列。 ② 班白：班，通“斑”，头发斑白。 ③ 筐篚：盛物竹器。 ④ 贽：古代初次拜见尊者时所送的礼物。 ⑤ 修：干肉。 ⑥ 拊髀：拍腿。 ⑦ 便易：简易。 ⑧ 耗折：耗通“耗”，耗损。 ⑨ 严毅：严肃刚毅。 ⑩ 哿矣富人，哀哉茕独：富人还可以，贫穷孤独者就很可悲了。哿：可以。 ⑪ 空版：写上钱的数量，但实际没有钱，称空版。 ⑫ 嬴二：指刘邦为小吏时服役，萧何曾多给他二钱。后来刘邦为帝，对萧何加封二千户。嬴：多。 ⑬ 紫闼：宫廷。 ⑭ 辐辏：聚集。 ⑮ 成人：具有完善人格者。 ⑯ 中人：在朝掌权之人。此指靠山。（夏广兴）

〔鉴赏〕 人们对于金钱的观念是随着社会经济的发展而不断改变的。在古代中国，金钱曾一度被贬称为“阿堵物”，以示对其不屑之意。可是到了汉代的时候情况就开始改变了，司马迁曾引述当时流传的谚语说：“千金

之子，不死于市”，并且指出“人富而仁义附焉”，这些都形象地道出了当时金钱在人们观念中，在社会生活中的地位，反映了当时人们金钱观念已经开始变化了。而西晋时期，鲁褒的《钱神论》则集中地反映出了当时人们对金钱的观念，以及社会上崇拜金钱之风。在西方也大抵如此，古代的欧洲人认为金钱是“经济秩序和道德秩序的破坏者”。可是，到了莎士比亚写《雅典底泰门》时代，欧洲人对金钱的追崇已经达到了一种迷狂的地步，“金是一个可叹的东西：谁有它，谁就能支配他所欲的一切。有了金，要把灵魂送到天堂，也是可以做到的”。其状况可见一斑。

在马克思写《1844 年经济学哲学手稿》的时候，他曾经大段地引用莎士比亚《雅典底泰门》中的描写，认为“莎士比亚把货币本质描绘得很中肯”。而在比莎士比亚早一千多年前，中国的鲁褒就已一针见血地道出了金钱的本质以及人们对于金钱的种种膜拜之风。

鲁褒，字元道，南阳（今属河南）人，“好学多闻，以贫素自立”，一生未仕。晋惠帝元康（291—299）之后，社会风气急剧变坏，“纲纪大坏”，贪鄙之风盛行。出于对时风的不满，对世态的反感，鲁褒写了《钱神论》以嘲讽世风。在文中，作者虚构出两个人物——司空公子和綦母先生，通过他们的对话来表达自己对于金钱的看法，对当时的世态进行了极尽嘲讽的鞭挞和揭露。

“当今之急，何用清谈？时易世变，古今异俗。富者荣贵，穷者贱辱”，“钱多者处前，钱少者居后”。社会生活中重要的不是诗、礼、易教，不是名士清谈，而是金钱。金钱成了整个社会运转的枢纽，是社会行为的决定性因素，是人们价值的中心取向，是一切社会评判的基点。在这么一种状况之下，以前用来衡量“成人”的仁、义、智等等的标准都是行不通了的。“今之成人者……唯孔方兄而已”。只要有了钱，也就拥有了一切；有了钱，可以虽无官位却受人尊重；有了钱，可以虽无权势但炙手可热；有了钱，可以变危为安，死而后活；有了钱，便能转祸为福，转败为胜。钱，在这样的状况之下，在这样的社会现实底下，真可谓万能了。“有钱可使鬼，而况人乎！”所谓的清谈名士，所谓的儒家学说，所谓的尊卑贵贱，在钱的面前都黯然失色了，“洛中朱衣，学途之士，爱我家兄，皆无已已。”谁能够不受金钱的支配，谁能够不爱金钱？在这种种之下，钱被尊崇到了神化的地步，钱“可谓神物”。

作者对于金钱作用的嘲讽不可谓不痛快淋漓，不可谓不愤世疾俗。但是，作者真正所愤所疾的并不仅仅是世态、世风本身，在更深层的意义上，

作者也表明了对传统的天命观、鬼神观的否定和嘲讽。由于传统观念影响,在当时人们普遍认为"死生有命,富贵在天"。可是在金钱成为一切的决定性因素的状况下,作者看到的却是有钱即富贵,何来天?何来命?唯我家兄而已,孔方兄成了一切。"子夏云:'死生有命,富贵在天'。吾以死生无命,富贵在钱"。在这里,作者用"死生无命,富贵在钱"取代了传统的"死生有命,富贵在天"的观念。虽然在表面上只是很细微的改变,但是就其思想的影响而言,却是深远的,是应当引起我们更多地重视的。作者虽然并没有从正面提出"神灭"的思想,但其思想实质上却已经达到了这种境界,这也对后世"神灭"的思想产生了一定的影响。

嬉笑怒骂,皆成文章。作者以诙谐的笔调,嘲讽的口吻,对当时的世态进行了淋漓尽致的批判与揭露,是文采与思想俱备的一篇佳作,读之,栩栩如生,跃然纸上。 (何善蒙)

物 理 论(节选) 杨 泉

元气皓大,则称皓天[①]。皓天,元气也。皓然而已,无他物也。

儒家立浑天以追天形,从[②]车轮焉。周髀立盖天,言天气循边而行,从磨石焉。斗极[③],天之中也。言天者必拟之人。故自脐[④]以下,人之阴也;自极以北,天之阴也。所以立天地者,水也;成天地者,气也。水土之气,升而为天;天者,君也。夫地有形而天无体,譬如灰焉,烟在上,灰在下也。浑天说天,言天如车轮,而日月旦从上过,夜从下过,故得出卯入酉;或以斗极难之,故作盖天,言天左转,日月不行,皆缘边为道。就浑天之说,则斗极不正;若用盖天,则日月出入不定。夫天,元气也,皓然而已,无他物焉。

所以立天地者,水也。夫水,地之本也,吐元气,发日月,经[⑤]星辰,皆由水而兴。

天者,旋也,均也。积阳为刚,其体回旋,群生之所大仰[⑥]。

日者,太阳之精也。夏则阳盛阴衰,故昼长夜短;冬则阴盛

阳衰，故昼短夜长；气之引也。行阴阳之道长，故出入卯酉之北；行阴阳之道短，故出入卯酉之南；春秋阴阳等，故日行中平，昼夜等也。

月，水之精。潮有大小，月有盈亏。

星者，元气之英也；汉，水之精也。气发而升，精华上浮，宛转随流，名之曰天河，一曰云汉，众星出焉。

北极，天之中，阳气之北极也。极南为太阳，极北为太阴；太阴则无光，太阳则能照，故为昏明寒暑之极也。

风者，阴阳乱气激发而起者也，犹人之内气，因喜怒哀乐激越而发也。故春气温，其风温以和，喜风也；夏气盛，其风熛⑦以怒，怒风也；秋风劲，其风清以直，清风也；冬气□，其风惨以烈，固风也；此四正之风也。又有四维之风东北明庶，庶物出幽入明也；东南融风，以道以长也，西南清和，万物备成也；西北不周，方潜藏也。此八风者，方土异气，疾徐不同，和平则顺，违逆则凶，非有使之者也。气积自然，怒则飞沙扬砾，发屋拔树；喜则不摇枝动草，顺物布气；天下之性，自然之理也。

地者，其神曰祇，祇，成也，百生万物备成也。其卦为坤，其德曰母。地形有高下，气有刚柔，物有巨细⑧，味有甘苦。镇之以五岳，积之以丘陵，播之以四渎⑨，流之以四川，盖气自然之体也。地发黄泉，周伏回转，以生万物。地者，天之根本也，形西北高而东南下，东西长，南北短，其尽四海者也。

夫土地皆有形名，而人莫察焉。有龟龙体，有麟凤儿，有弓弩势，有斗石象，有张舒形，有塞闭容。有隐真⑩之安，有累卵之危，有膏英⑪之利，有堘埳⑫之害，此四形者，气势之始终，阴阳之所极也。

石，气之核也。气之生石，犹人筋络之生爪牙也。

游浊⑬为土，土气合和，而庶物自生。

人含气而生，精尽而死。死，犹澌⑭也，灭也。譬如火焉，薪尽而火灭，则无光矣。故灭火之余，无遗炎矣；人死之后，无遗魂矣。

智慧多则引血气，如灯火之于脂膏。灶大而明，明则膏消；灶小而暗，暗则膏息，息则能长久也。

谷气⑮胜元气，其人肥而不寿；元气胜谷气，其人瘦而寿。养生之术，常使谷气少，则病不生矣。

稼，借耕也；穑，犹收也；古今之言云尔。稼，农之本；穑，农之末；农本轻而末重，前缓而后急。稼欲少，穑欲多；耨⑯欲缓，收欲速：此良农之务。

夫工匠经涉河海，为舲艫⑰以浮大渊，皆成乎手，出乎圣意。

夫蜘蛛之罗网，蜂之作巢，其巧妙矣，而况于人乎！故工匠之方圆规矩出乎心，巧成于手。非睿敏精密，孰能著勋形⑱、成器用哉？

夫五经则四海也，传记则四渎也，诸子则泾渭也。至于百川沟洫⑲畎浍⑳，苟能通阴阳之气，达水泉之流，以四海为归者，皆溢也。

夫虚无之谈，尚其华藻，无异春蛙秋蝉，聒耳㉑而已。

〔注释〕 ① 皓天：皓通"昊"，皓天即昊天。 ② 从：依照。 ③ 斗极：北斗星。 ④ 脐：肚脐。 ⑤ 经：分布。 ⑥ 大仰：崇仰。 ⑦ 燔：火花纷飞状。 ⑧ 巨细：大小。 ⑨ 渎：河流。 ⑩ 隐真：隐通"稳"，隐真即稳定镇静。 ⑪ 膏英：土地肥沃。 ⑫ 堉埆(jī què)：土地贫瘠。 ⑬ 游浊：指混浊之气。 ⑭ 澌：灭尽。 ⑮ 谷气：食物之气。 ⑯ 耨：除草。 ⑰ 舲艫(gōu lù)：巨船。 ⑱ 勋形：事物具体形态。 ⑲ 沟洫：水渠。 ⑳ 畎浍：水田间的小沟。 ㉑ 聒耳：声音嘈杂。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 三国时吴国"处士"杨泉所撰写的《物理论》，研究并总结了当时的自然科学知识和生产实践经验，探讨并阐发了"自然之体"和"自然之理"，同时还论证了人利用和改造自然的主观能动性，其间蕴含了朴素的唯物主义自然观和无神论思想，《物理论》在南宋时已散佚，清人有辑本。

杨泉的哲学思想最重要的是在于坚持了关于世界本原的"元气"自然本体论。这是他在继承我国先秦至汉代关于"气"是天地万物本原的思想基础上，又比较研究了已有的各种宇宙天体结构学说，通过理论总结提出的。据《晋书·天文志》载，当时的天文学，主要分为盖天、浑天、宣夜三家之说，其中以宣夜说较为科学，杨泉就是此派学者。宣夜说的基础是元气

无限论，它论证了无限的宇宙空间中，充满了气体，从而构成各种星球乃至无限的宇宙。杨泉认为，浑天说与盖天说都解释不清日月列星的运动问题，他指出："夫天，元气也。皓然而已，无他物焉。"这里的"元气"，主要是物理学意义上的物质概念。这是很有见地的结论，现代宇宙科学，也证明星际空间充满着尘埃云。可见，杨泉等宣夜说学者对于气的物质性是有其初步的感性认识的。

在天体结构问题上，杨泉否定了自古以来坚硬的固体天穹的假设，以宣夜说论证浩然无边的太虚只是唯气而已，从而打破了盖天说与浑天说以为宇宙是一个有形的物体的局限，进而依据宣夜说的理论论证了自然观上的宇宙物质性和无限性。仅就此观之，似乎杨泉讲的是气一元论，实际上并非如此。他说，"所以立天地者，水也"。这句话，可以解释为天地立在水中，好像张衡在《浑天仪》中所说的，"天地各乘气而立，载水而浮"。杨泉又说："夫水，地之本也，吐元气，发日月，经星辰，皆由水而兴。"照这个说法，水是地之根本，天地元气、日月星辰，都是从水产生出来的。由此可知，杨泉的宇宙发生论，不是气一元论，而是水一元论，即认为自然界的本原是水。水里的混浊部分，下沉为土；水变为蒸汽，上升为天。"土气合和而庶类自生"。这个气就是天，土就是地，在天地和合的情况下，万物皆自然发生。就是说这里用不着上帝，用不着造物者，毋需外物的推动，事物本身阴阳两气的相互作用便是天地万物运动变化的原因。

关于形、神问题，杨泉也从其唯物自然观出发加以说明，指出人也是物质性的水之气的产物："人含气而生，精尽而死。"他继承桓谭、王充的神灭论思想，以薪火来比喻形神关系，人死如火灭，而火灭无光炎，故人死也无灵魂存在。关于人和自然的关系，杨泉强调人力可以胜天的理论。既然自然界一切事物和现象的运动变化是"气积自然"、"阴阳激发"的"自然之理"，"非有使之者也"，人便完全可以掌握万物变化规律的客观性，利用和改造自然，在自己的活动中做到"事物之宜，法天之常，既合利用，得到之方"(《织机赋》)。在发挥人力方面，杨泉极力称赞机械的作用，用热情的语言赞美和歌颂了手工工艺的巧手慧心，特别是他把工匠们的智慧誉为"圣意"，这在历史上的确是很不寻常的。

杨泉是一位以研究自然科学为基础而阐发唯物论的思想家，其著述《物理论》成为魏晋时代，能够傲然自持，未有受到当时清谈浮华的玄学之风及正与玄学合流的佛家学说的影响，颇值得我们认真研究。（张　琳）

庄子序

郭象

夫庄子者，可谓知本矣，故未始藏其狂言，言虽无会①而独应②者也。夫应而非会，则虽当无用③；言非物事④，则虽高不行；与夫寂然不动，不得已而后起者，固有闲矣。斯可谓知⑤无心者也。夫心无为，则随感而应，应随其时，言唯谨尔。故与化为体，流万代而冥物⑥，岂曾设对独遣⑦，而游谈乎方外⑧哉！此其所以不经而为百家之冠也。然庄子虽未体之，言则至矣，通天地之统，序万物之性，达死生之变，而明内圣外王之道；上知造物无物，下知有物之自造也。其言宏绰⑨，其旨玄妙。至至之道，融微旨雅；泰然遣放⑩，放而不敖⑪。故曰不知义之所适，猖狂⑫妄行，而蹈其大方⑬，含哺而熙⑭乎澹泊，鼓腹而游乎混芒⑮；至极乎无亲，孝慈终于兼忘，礼乐复乎己能，忠信发乎天光，用其光，则其朴自成，是以神器⑯独化⑰于玄冥之境而源流深长也。故其长波之所荡，高风之所扇，畅乎物宜，适乎民愿。弘其鄿，解其悬，洒落⑱之功未加，而矜夸⑲所以散。故观其书，超然自以为已当，经崑仑，涉太虚⑳，而游惚怳㉑之庭矣。虽复贪婪之人，进躁之士，暂而揽其余芳，味其溢流，仿佛其音影，犹足旷然有忘形自得之怀，况探其远情而玩永年者乎！遂绵邈㉒清遐，去离尘埃，而返冥极者也。

〔注释〕 ① 无会：无人相合。会：相合。 ② 独应：独自应答。 ③ 用：采用。 ④ 言非物事：言论超于事物之外。 ⑤ 知：通“智”，智慧。 ⑥ 冥物：与外物默然相合。冥：暗暗。 ⑦ 独遣：独有问答。 ⑧ 方外：世外。 ⑨ 宏绰：弘大宽广。 ⑩ 遣放：恣情放意。 ⑪ 敖：傲慢。 ⑫ 猖狂：无所束缚。 ⑬ 大方：大道。 ⑭ 熙：通“嬉”，嬉戏。 ⑮ 混芒：天地混沌初开。意指人类在天地开辟之初处于未开化状态。 ⑯ 神器：天下。 ⑰ 独化：独自转化。 ⑱ 洒落：无拘束。 ⑲ 矜夸：骄傲自大。 ⑳ 太虚：空寂玄奥之境。 ㉑ 惚怳：即恍惚，指似有似无之处。 ㉒ 绵邈：悠远。

（夏广兴）

〔鉴赏〕《庄子序》是郭象为《庄子注》作的序，也是郭象按自己的观点理解《庄子》的哲学论文。

魏晋时期注解《庄子》的有数十家，而堪称名家则是向秀与郭象二家。向秀是“竹林七贤”之一，雅好老、庄之学，时人称向秀《庄子注》“发明奇趣，振起玄风”（《晋书·向秀传》）。或说：“妙析奇致，大畅玄风。”（《世说新语·文学》）向秀《庄子》注本至唐末已失传，今残存于《经典释文》、《世说新语》、《列子注》、《文选注》等书中。郭象“少有才理，好《老》、《庄》”（《晋书·郭象传》），能言善辩，“时人咸以为王弼之亚”（《世说新语·文学》引）。郭象在向秀注本的基础上，补苴罅漏，“述而广之”，而成郭象《庄子注》。今本《庄子》分内、外、杂共三十三篇，就是郭象编定的。《庄子》一书是魏晋玄学家所据以建立并发挥其玄学思想的重要著作之一，郭象借注解《庄子》来发挥自己的玄学思想，而《庄子序》则明确而精致地概括了《庄子注》的基本思想。

被誉为王弼之后的大玄学家郭象，不同意王弼“以无为本”的思想，也不同意裴颜“以有为旨”的提法，而提出“万物独化”的理论。郭象认为老、庄之所以屡次说“无”，那是为了“明生物者无物，而物自生耳”（《在宥注》）。对“无”作了新的解释。郭象说：“无则无矣，则不能生有”；“造物者无主，而物各自造。”（《齐物论注》）“无”不能生“有”，“有”也不能生“有”，万物也不是造物主所造，而是万有“独化于玄冥之境”，“物各自造而无所待焉”（《齐物论注》）。也就是说，万物的产生不需要凭依任何条件，而是独自地、孤立地在“玄冥”之中“块然自生”、“掘然自得”，突然而化生出来的。也就是《庄子序》中所概括的：“上知造物无物，下知有物之自造也。”“造物无物”，是说没有造物主，也不要凭依他物。“有物之自造”，是说物物都是自己运动、自己变化造成的。大鹏扶摇而上九万里，小鸟翱翔于蓬蒿之间，都是“不得不然”（《逍遥游注》）。甚至“罔两”和“影”、“形”都是自生的，“无所待”的（《齐物论注》）。鬼帝也是“自神”（《大宗师注》），自然神妙莫测。王充说：“天地合气，万物自生。”（《论衡·自然》）郭象舍弃了“合气”，只讲“自生”，而且又特定在“玄冥之境”。这是一种割裂内因、外因、偶然、必然辩证关系，笼罩着神秘色彩的宇宙观。从否定“造物主”、“无”能生化万物，以及肯定万有的客观实在性来说，有一定的积极意义。但最终却通过神秘的无因论，而回到唯心主义、形而上学的命定论。

魏晋玄学家都讲“自然”与“名教”的关系。何晏、王弼提倡“名教出于自然”，嵇康、阮籍宣扬“越名教而任自然”，而向秀、郭象则主张“名教与自然合一”。认为，“自然”即是“名教”，“名教”即是“自然”。也就是《庄子序》

中说的:"明内圣外王之道。""内圣外王",原于《庄子·天下篇》,意谓内备圣人之德,外施王者之政。郭象认为,"内圣",就是任自然;"外王",就是笃名教。以自然御心,就是"内圣",以名教御众,就是"外王"。内则自然无为,外则名教为用,就是"内圣外王之道"。圣人是"常游外以弘内"(《大宗师注》)的。真正的"外王",必然也是"内王","内圣"和"外王"是统一的。"圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中"(《逍遥游注》)。俯仰万机,而淡然自若。既肯定儒家的名教礼法,又倡导道家的自然无为,合儒道为一。以老、庄的玄虚补充儒家的名教,又以儒家的重实补充道家的玄虚。使所有的人都能依其本性随遇而安,使门阀士族既可清高玄远而逍遥自在,又可淫佚侈靡而心安理得,把超现实的虚幻拉回到现实的人间。认为只有这样,国家才能"源远深长",人们才能开廓超脱。郭象赞誉庄子"其言宏绰,其旨玄妙"。但又说庄子虽然知道"以无为心",却没有"与化为体",未免不合常理,还够不上静默无为的真正圣人,只能说是"百家之冠"。郭象按玄学思想诠释《庄子》,对庄子思想进行了改造和发展。

郭象曾任东海王越的太傅主簿,史书说他"任职当权,重灼内外"、"任事用势,倾动一府"(《晋书·郭象传》)。他好《老》、《庄》,又热衷政事,这同他的哲学思想是一致的。这是门阀士族的意识形态,具有麻痹人民的作用,但在魏晋特定的动乱情况下,又是人民要求安居乐业的曲折反映。郭象哲学既增强了玄学的思辨性,又满足了当权的门阀士族的需要,这就是《庄子注》和《庄子序》所要阐发的主旨所在。 (洪 波)

墨辩注叙 鲁胜

名者所以别同异,明是非,道义之门,政化[1]之准绳也。孔子曰:"必也正名,名不正则事不成。"墨子著书,作《辩经》以立名本,惠施、公孙龙祖述其学,以正别名显于世。孟子非墨子,其辩言[2]正辞[3]则与墨同。荀卿、庄周等皆非毁名家,而不能易其论也。

名必有形,察形莫如别色,故有坚白之辩。名必有分明,分明莫如有无,故有无序之辩。是有不是,可有不可,是名两可。同而有异,异而有同,是之谓辩同异。至同无不同,至异无不异,

是谓辩同辩异。同异生是非，是非生吉凶，取辩于一物而原极④天下之汙隆⑤，名之至也。

自邓析至秦时名家者，世有篇籍，率颇难知，后学莫复传习，于今五百余岁，遂亡绝。《墨辩》有上下《经》，《经》各有《说》，凡四篇，与其书众篇连第，故独存。今引说就经，各附其章，疑者阙之。又采诸众杂集为《刑名》二篇，略解指归⑥，以俟⑦君子。其或兴微继绝者，亦有乐乎此也！

〔注释〕 ① 政化：政事与教化。 ② 辩言：论证。 ③ 正辞：准确地判断。④ 原极：推求本源。 ⑤ 汙隆：汙即"污"，汙隆指世风的盛衰。 ⑥ 指归：主旨。⑦ 俟：等待。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 近人谭戒甫在其《墨辩发微》中，曾经这么评价鲁胜及其《墨辩注》："盖墨子雅言善谈……遂开华夏二千年独到之辩学，但未尝揭'辩'之名以总名其书也，其以'墨辩'名其书则自鲁胜始。鲁胜仅注《经说》四篇名为《墨辩》，固已揭其指要矣。"这是对鲁胜及其贡献极为中肯的评价。可惜鲁胜所著《墨辩注》后因遭乱世，已亡佚，现仅存其叙近 300 字于《晋书·隐逸传》中。但管中窥豹，亦可略见一斑。

先秦之际是墨学发展的高峰，与儒学并称为"显学"，孟子就曾经指出过"天下之言，不归杨即归墨"，可见在当时，墨家学说是相当流行的。然而，"一代有一代之学术"，由于秦汉以降，社会状况较先秦之际有了根本的改变，入汉以来，黄老之术和儒学相继成为官学。而墨学则不为世人所重，因而也就逐渐衰微，以至于在司马迁写《史记》时对于墨子的生平及其著作都不甚了解了；及至编定《汉书·艺文志》之际，班固虽然记述了"墨子七十一篇"，但是，在当时，汉儒已是很难看得到《墨子》的。同时，即便是有些人注意到了《墨子》，他们也只是对于其中有关政论的部分感兴趣而已，对于其中与名辩、刑名相关的《经》、《经说》等代表了墨学逻辑思想精髓的诸篇目却并不重视。于是乎，"自邓析至秦时名家者，世有篇籍，率颇难知，后学莫复传习，于今五百余岁，遂亡绝"。正是因为如此，鲁胜希望自己的《墨辩注》乃是"兴微继绝"之书。

任何时代的思想都是离不开当时的社会现实的，都是对当时的社会现实的某种程度的反映，鲁胜的《墨辩注》也是如此。一方面固然是为了"兴

微继绝”,但更重要的还是与当时盛行的“名理”之学分不开的。成于汉末的清谈发展至魏晋之际,已经逐渐由对具体人物的品评转向了抽象的辩名析理,“近者魏文侯好法术,而天下贵刑名”(《晋书·傅玄传》)。“名理”之学在魏晋逐渐流行起来,成为名士清谈的品题之一。正是在这种情况下,鲁胜更加注重的是对《墨子》一书中关于名学的论述,认为“墨子著书,依辩经以立名为本”。于是,鲁胜将《墨子》中的《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》等六篇称之为《墨辩》,并为之注。正如作者在其叙一开始所说的那样,“名者所以别同异,明是非,道义之门,教化之准绳也。”辩名析理,是鲁胜注《墨辩》的直接动机。

在叙文中,鲁胜叙述了先秦名学发展的渊源和师承,认为名学乃是滥觞于孔子的正名,墨子“作辩经以立名为本”,然后惠施和公孙龙子继其衣钵。接着作者以简练精到的语言对名家中所涉及的基本论题,如坚白之辩、有无之辩、两可之说、异同之论。“略解指归,以俟君子”,作者的作注实际上包含着对于当时的社会思潮——名理之学——的关注和响应。同时,作者对自己注的本身也是不无欣慰和期待的,“其或兴微继绝者,亦有乐乎此也!”全文至此而止,一气呵成,言简意丰,回味深远。

“盖《墨子》以墨子为本,名学为用,善启其端;三墨继之。日益发舒,终于体用圆融,创成完之辩学,无论四篇、六篇,总曰《墨辩》,鲁氏可谓千古卓识矣。”(谭戒甫《墨辩发微》)这是一个相当中肯的评价。鲁氏对于当时名理之学的影响,远远不如其“兴微继绝”的意义。今天,虽然《墨辩注》原文已亡佚,但其叙仍然是研究中国逻辑史的宝贵资料。 (何善蒙)

抱朴子自叙(节选) 葛 洪

抱朴子者,姓葛名洪字雅川,丹阳句容人也。其先葛天氏,盖古之有天下者也。后降为列国,因以为姓焉。

洪曩祖[①]为荆州刺史。王莽之篡,君耻事国贼,弃官而归,与东郡太守翟义共起兵,将以诛莽,为莽所败,遇赦免祸,遂称疾自绝于世。莽以君宗强[②],虑终有变,乃徙君于琅邪。

君之子浦庐,起兵以佐[③]光武,有大功。光武践祚[④],以庐为车骑,又迁骠骑大将军,封下邳僮县侯,食邑五千户。开国初,侯

之弟文，随侯征讨，屡有大捷。侯比上书为文讼⑤功，而官以文私从兄行，无军名，遂不为论。侯曰："弟与我同冒矢石，疮痍周身，伤失右眼，不得尺寸之报，吾乃重金累紫，何心以安！"乃自表乞转封于弟。书至上请报。汉朝欲成君高义，故特听焉。文辞不获已，受爵即第，为骠骑营立宅舍于博望里。于今基兆石础存焉。又分割租秩，以供奉吏士，给如二君焉。骠骑殷勤止之而不从。骠骑曰："此更烦役国人，何以为让？"乃托他行。遂南渡江，而家于句容。子弟躬耕，以典籍自娱。文累使奉迎骠骑，骠骑终不还。又令人守护博望宅舍，以冀骠骑之反，至于累世无居之者。

洪祖父学无不涉，究测精微，文艺之高，一时莫伦⑥，有经国之才。仕吴，历宰海盐、临安、山阴三县，入为吏部侍郎、御史中丞、庐陵太守、吏部尚书、太子少傅、中书、大鸿胪、侍中、光禄勋、辅吴将军，封吴寿县侯。

洪父以孝友闻，行为士表⑦。方册所载，罔不穷览。仕吴五官郎、中正，建城、南昌二县令，中书郎、廷尉平、中护军，拜会稽太守。未辞，而晋军顺流，西境不守。博简⑧秉文经武之才，朝野之论，佥然⑨推君，于是转为五郡赴警。大都督给亲兵五千，总统征军，戍遏疆埸。天之所坏，人不能支，故主⑩钦若⑪，九有同宾⑫。君以故官赴，除郎中，稍迁至大中大夫，历位大中正、肥乡令。县户二万，举州最治，德化尤异，恩洽刑清，野有颂声，路无奸迹，不佃公田，越界如市⑬。秋毫之赠，不入于门；纸笔之用，皆出私财。刑厝⑭而禁止，不言而化行。以疾去官，发诏见用为吴王郎中令，正色弼违⑮，进可替不⑯，举善弹枉⑰，军国肃雍。迁邵陵太守，卒于官。

洪者，君之第三子也。生晚，为二亲所娇饶⑱，不早见督以书史。年十有三，而慈父见背⑲。夙失⑳庭训㉑，饥寒困瘁，躬执耕穑，承星履草㉒，密勿㉓畴袭。又累遭兵火，先人典籍荡尽，农隙之暇无所读。乃负笈徒步行借，又卒于一家，少得全部之书。益㉔破㉕功日㉖伐薪卖之，以给㉗纸笔，就营田园处，以柴火写

书。坐此之故，不得早涉艺文。常乏纸，每所写，反覆有字，人鲜[28]能读也。年十六，始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》。贫乏无以远寻师友，孤陋寡闻，明浅思短，大义多所不通。但贪广览，于众书乃无不暗诵精持。曾所披涉，自正经诸史百家之言，下至短杂文章，近万卷。既性暗善忘，又少文，意志不专，所识者甚薄，亦不免惑。而著述时犹得有所引用，竟不成纯儒，不中为传授之师。其河、洛、图、纬，一视便止，不得留意也。不喜星书[29]及算术、九宫[30]、三棋[31]、太一、飞符[32]之属，了不从焉，由其苦人而少气味也。晚学风角[33]、望气[34]、三元[35]、遁甲[36]、六壬[37]、太一之法，粗知其旨，又不研精。亦计此辈率是为人用之事，同出身情，无急以此自劳役，不如省子书之有益，遂又废焉。……

世人多慕豫亲[38]之好，推暗室之密[39]。洪以为知人甚未易，上圣之所难，浮杂之交，口合神庇[40]，无益有损。虽不能如朱公叔一切绝之，且必须清澄详悉，乃处意[41]焉。又为此见憎者甚众而不改也。驰逐苟达，侧立势门者，又共疾洪之异于己而见疵毁[42]，谓洪为憿[43]物轻俗。而洪之为人，信心而行，毁誉皆置于不闻，至患近人或恃其所长而轻人所短。……

洪忝[44]为儒者之末。每与人言，常度其所知而论之，不强引之以造彼所不闻也。及与学士有所辩识，每举纲领。若值惜短[45]，难解心义[46]，但粗说意之与向，使足以发瘕[47]而已，不致苦理[48]，使彼率不得自还也。彼静心者存详而思之，则多自觉而得之者焉。度[49]不可与言者，虽或有问，常辞以不知，以免辞费之过[50]也。……

每见世人有好论人物者，比方伦匹[51]，未必当允，而褒贬与夺[52]，或失准格[53]。见誉者自谓己分，未必信[54]德也；见侵者则恨之入骨，剧于[55]血雠。洪益以为戒，遂不复言及世人矣。虽门宗子弟，其称两皆以付邦族，不为轻乎其价数也。或以讥洪。洪答曰："我身在我者也，法当易知。设令有人问我，使自比古人，及同时令我自求辈，则我实不能自知可与谁为匹也，况非我安可为取而评定之耶？汉末俗弊[56]，朋党分部，许子将[57]之徒以口舌取

戒，争讼论议，门宗成雠。故汝南人士无复定价，而有月旦之评[58]。魏武帝深亦疾之，欲取其首，尔乃奔波亡走，殆至屠灭。前鉴不远，可以得师矣。且人之未易知也，虽父兄不必尽子弟也。同乎我者邃[59]是乎？异于我者邃非乎？或有始无卒，唐尧、公旦、仲尼、季札，皆有不全得之恨，无以近人信其喽喽[60]管见[61]荧烛之明，而轻评人物，是皆卖[62]彼上圣大贤乎！"……

将登名山，服食养性[63]。非有废也，事不兼济，自非绝弃世务，则曷[64]缘修习玄静[65]哉！且知之诚难，亦不得惜问而与人议也。是以车马之迹，不经贵势之域；片字之书，不交在位之家。又士林之中，虽不可出，而见造[66]之宾，意不能拒，妨人所作，不得专一。乃叹曰：山林之中无道也，而古之修道者必入山林者，诚欲以违远讙譁[67]，使心不乱也。今将遂本志，委桑梓，适嵩岳，以寻方平、梁公之轨[68]。先所作子书内外篇，幸已用功夫，聊复撰次，以示将来云尔。……

洪年二十余，乃计[69]作细碎小文，妨弃[70]功日，未若立一家之言，乃草创子书。会遇兵乱，流离播越[71]，有所亡失，迸在道路，不复投笔十余年，至建武[72]中乃定。凡著《内篇》二十卷，《外篇》五十卷，《碑颂诗赋》百卷，《军书檄移章表笺记》三十卷。又撰俗所不列者为《神仙传》十卷，又撰高尚不仕者为《隐逸传》十卷。又抄五经七史百家之言，《兵事方伎短杂奇要》三百一十卷，别有目录。其《内篇》言神仙方药鬼怪变化养生延年禳[73]邪却祸之事，属道家；其《外篇》言人间得失，世事臧否[74]，属儒家。

洪见魏文帝《典论·自叙》，末及弹棋击剑之事，有意于略说所知，而实不数少所便能，不可虚自称扬，今将具言所不闲焉。

洪体钝性驽[75]，寡所玩好，自总发垂髫[76]，……又掷瓦手搏，不及儿童之群。未曾斗鸡鹜走狗马。见人博戏，了不目眄[77]，或强牵引观之，殊不入神，有若昏睡。是以至今不知棋局上有几道，樗蒲[78]齿名。亦念此辈末伎，乱意思而妨日月，在位有损政事，儒者则废讲诵，凡民则忘稼穑，商人则失货财。至于胜负未分，交争都市，心热于中，颜愁于外，名之为乐，而实煎悴。丧廉

耻之操，兴争竞之端，相取重货，密结怨隙。昔宋闵公、吴太子致碎首之祸，生叛乱之变，覆灭七国，几倾天朝，作戒百代，其鉴明矣。……

每观戏者，惭恚[79]交集，手足相及，丑詈[80]相加，绝交坏友，往往有焉。怨不在大，亦不在小，多召悔吝[81]，不足为也。仲尼虽有昼寝之戒[82]，以洪校[83]之，洪实未许[84]其[85]贤于昼寝。何者？昼寝但无益，而未有怨恨之忧，斗讼之变。圣者犹韦编三绝，以勤经业，凡才近人，安得兼修！惟诸戏尽不如示一尺之书，故因本不喜而不为，盖此俗人所亲焉。……

少尝学射，但力少不能挽强[86]，若颜高之弓耳。意为射既在六艺，又可以御寇辟劫，及取鸟兽，是以习之。昔在军旅，曾手射追骑，应弦而倒，杀二贼一马，遂以得免死。又曾受刀楯[87]及单刀、双戟，皆有口诀要术，以待取人，乃有秘法，其巧入神。若以此道与不晓者对[88]，便可以当全独胜，所向无前矣。晚又学七尺杖术，可以入白刃，取大戟。然亦是不急之末学，知之譬如麟角凤距[89]，何必用之！过此已往，未之或知。……

洪少有定志，决不出身[90]。每览巢[91]、许[92]、子州[93]、北人[94]、石户[95]、二姜[96]、两袁[97]、法真[98]、子龙[99]之传，尝废书前席，慕其为人。念精治五经，著一部子书，令后世知其为文儒而已。后州郡及车骑大将军辟，皆不就。荐名琅邪王丞相府。昔起义兵，贼平之后，了不修名，诣府论功，主者永无赏报之冀。晋王应天顺人，拨乱反正，结皇纲于垂绝，修宗庙之废祀，念先朝之滞赏，并无报以劝来。洪随例就彼。庚寅诏书，赐爵关中侯，食句容之邑二百户。窃谓讨贼以救桑梓[100]，劳不足录，金紫[101]之命，非其始愿。本欲远慕鲁连[102]，近引田畴[103]，上书固辞，以遂微志。适有大例，同不见许。昔仲由让应受之赐，而沮[104]为善。丑虏未夷，天下多事，国家方欲明赏必罚，以彰宪典，小子岂敢苟洁区区之懦志，而距私通[105]之大制？故遂息意而恭承诏命焉。

〔注释〕 ① 曩(nǎng)祖：远祖。 ② 宗强：宗族强盛。 ③ 佐：辅佐、辅助。

④ 践祚:登上皇位。　⑤ 讼:古"颂"字。　⑥ 伦:比拟,比。莫伦:无人比拟。　⑦ 表:表率。　⑧ 简:选拔、简选。　⑨ 佥然:一致。　⑩ 故主:指原来吴国皇帝。　⑪ 钦若:归顺(西晋)。　⑫ 九有同宾:九州统一。　⑬ 越:指外来百姓越县界;如:到、抵达。越界如市:外州县的百姓越过县界来到(肥乡县)集市。　⑭ 厝:安放,指刑罚不用。　⑮ 弼违:纠正过失。　⑯ 进可替不:进用称职者斥退不称职者。可、不(否)均指能力。　⑰ 弹枉:弹劾枉法者。　⑱ 娇饶:娇养宠爱。　⑲ 见背:去世。　⑳ 夙失:过早失去。　㉑ 庭训:父亲教导。　㉒ 承星:披着星光;履草:踩着草丛。承星履草可译为披星戴月。　㉓ 密勿:黾勉从事。　㉔ 益:更加。　㉕ 破:下。　㉖ 功日:功夫,即努力去干活。　㉗ 给:此作满足。　㉘ 鲜:少。　㉙ 星书:占卜星相以测灾祥之书。　㉚ 九宫:一种方术。术数家以八卦并中央为九宫。　㉛ 三棋:以三级九枚棋子来测吉凶的术数。　㉜ 飞符:即以行符来避邪的术数。　㉝ 风角:古代占卜术数之一,以五音占卜四方之风来定吉凶。　㉞ 望气:古代占卜术数之一,观察云气以定吉凶。　㉟ 三元:古代占卜术数之一,以六十甲子配九宫之类来测吉凶。　㊱ 遁甲:以六甲循环来推算吉凶。　㊲ 六壬:古代占卜术数之一,以阴阳五行占卜吉凶。　㊳ 豫亲:欢愉亲情。豫,通"愉"。　㊴ 暗室之密:此指交谈知心话。　㊵ 庀(bǐ):离。　㊶ 处意:真心相处交往。　㊷ 疵(cī)毁:疵,挑剔、非议;毁,诽谤。　㊸ 傲(ào):通"傲"。　㊹ 忝(tiǎn):原指有愧于,此作勉强。　㊺ 惜短:护短。　㊻ 难解心义:难于理解他心中的真实意思。　㊼ 发寤:启发。　㊽ 苦理:指穷究其中道理。　㊾ 度:猜测。　㊿ 辞费之过:浪费口舌。　(51) 伦匹:划分类别。　(52) 与夺:取舍。　(53) 准格:固定标准。　(54) 信:此作确实。　(55) 剧:厉害。剧于:比……厉害。　(56) 俗弊:指当时品评人物的风气。　(57) 许子将:许邵,字子将,东汉末年名士,善于品评人物。　(58) 月旦之评:指当时每月初一品评人物的习惯。　(59) 遽:于是、遂。　(60) 喽喽:搅乱、喧闹。　(61) 管见:见识狭小。　(62) 卖:当作"迈",超越、超过。　(63) 服食养性:服食丹药,涵养本性。　(64) 曷:何不。　(65) 玄静:道行。葛洪崇尚道家。　(66) 见造:造访。　(67) 讙(huān)譁:喧闹。　(68) 方平、梁公之轨:方平指东汉王方平,梁公指东汉梁鸿,两人均避官隐居,求自适之志。轨:足迹。此句意为效法王方平、梁鸿而遁世隐居。　(69) 计:暗自考虑。　(70) 妨弃:浪费。　(71) 播越:离散、流亡。　(72) 建武:晋元帝年号。　(73) 禳(ráng):本指消灾除邪的祭祀,引申为除却。　(74) 臧否:好坏、善恶。　(75) 驽:才能低下、愚蠢。　(76) 总发垂髫:指童年时。总发,将头发束扎为髻,为古代男孩子的打扮;垂髫,指儿童不束发,头发下垂。　(77) 目眄:斜视。　(78) 樗蒲(chū pú):古代一种游戏。　(79) 恚(huì):恼怒、怨恨。　(80) 詈(lì):骂、责备。　(81) 悔吝:悔恨。　(82) 昼寝之戒:《论语·公冶长》中载孔子批评宰予昼寝之事。　(83) 较:比较。　(84) 未许:不同意。　(85) 其:指博戏。　(86) 挽强:拉开强弓。　(87) 楯(shǔn):通"盾",盾牌。　(88) 对:对阵。　(89) 距:爪。　(90) 出身:出仕为官。　(91) 巢:巢父,古隐士。　(92) 许:许由,古隐士。　(93) 子州:子州支府,古隐士。　(94) 北人:北人无择,古隐士。　(95) 石父:石户之农,古隐士。　(96) 二姜:姜肱、

姜岐,东汉隐士。 ⑰ 两袁:袁忠、袁弘兄弟,东汉隐士。 ⑱ 法真:东汉隐士。 ⑲ 子龙:龙丘苌,东汉隐士。 ⑳ 桑梓:桑与梓皆为古代住宅旁常栽的树木,桑梓东汉以来比喻为故乡。 ㉑ 金紫:金印紫绶。 ㉒ 鲁连:战国齐人鲁仲连。 ㉓ 田畴:三国时右北平无终人,字子泰。 ㉔ 沮(jǔ):终止、阻止。 ㉕ 私通:疑为"弘通"。弘,伟大;通,通行。 (张 静)

〔鉴赏〕 先秦时人似乎不太自报家门,他们做文章喜欢假托古人,明明是自己所作,偏偏要说是得自某个隐士或祖传,好像是越古老身价越高。这种现象直到汉代时才有所改变,司马迁作《史记》,有"太史公自序",首开自述家世及写作意图之先例,说明当时的人已更多地关注个人,并注重文学这样的交流方式。自此之后,写作"自序"之风渐为流行。诚如葛洪在《抱朴子·自叙》篇中所说的那样,一般人把它作为人生总结的重要手段,并认为只有到晚年才能做它,可见对它抱有着足够的重视。

葛洪的《自叙》全文将近有六千字,相比于老子的五千言《道德经》,应当是够长的了。虽然从形式上看,未脱前人之窠臼,同样是以祖叙家史开头,然后再谈自己生平,接着再抒发一些有关人生的感慨。但因其通篇娓娓道来、直陈己意,无一般做文章之呆板,所以显得十分亲切,由此成为全书中较能吸引人的一篇。

从自叙中可知,葛洪祖上数代为官,祖父曾任吏部尚书,父亲亦被拜为太守,他自己也获过关内侯等爵位,称得上家世显贵。这使他对当时社会的上流阶层及所遵循的儒教传统有较为深入的了解。然葛洪没有像一般富家子弟般地不谙世事。因受父亲早逝影响,加之累遭兵火,葛洪的家境较为贫寒。在青少年时代,他只能靠半耕半读完成学业,并且也不可能延请名师教授。葛洪自认为,正是受到这些外在条件的限制,使得他不像一般世族子弟那样只接受正统的儒学教育,而是读书驳杂。葛洪自嘲是"竟不成纯儒,不中(适合)为传授之师"。不过也正是由于其身世之落差,阅读之广泛,才使他能了解社会的不同层面,并自其独特的角度,找到当时表现为名教形式的儒学的缺陷所在。

所谓名教,是指以正名分、定尊卑为主要内容的封建礼教与道德规范。儒学自汉代董仲舒之后,形成强调社会等级名分的风气,其学术也随之神学化,搞谶纬迷信的那一套。这种做法出于在政治上巩固封建统治、思想上统一认识的需要,但有着束缚人性自由的一面。葛洪虽已生活于西晋时期,但自汉代而来的名教世风仍在社会上流行。正是出于对这种名教负面

作用的不满，葛洪对自己的行为作出了新的选择。从《自叙》中我们可以看到，葛洪的逆名教行为主要表现于这样几个方面：

（一）不喜谶纬迷信。葛洪在文章中说，他对河图洛书及其他纬书，“一视便止，不得留意”；对星书、算术、九宫、太一、飞符等借天象、术数以测阴阳之书，同样不感兴趣；晚年学过一些风角、望气、三元、遁甲等占卜术法，但还是觉得这是些无益之事，所以最后都放弃了。东汉以后儒者往往争学谶纬、预料天意人事，作为进入仕途之阶梯，故葛洪的做法显然是不合时宜的。

（二）厌烦繁文缛节，有违礼教规范。关于这一点，葛洪也并不讳言。他自谓生平不晓谒请，平时不知去结交官长。至于家族亲戚间的出席丧礼、探省病人等一般应酬，也会因缺乏自觉、加之身体欠佳而有所缺席。应当说这些做法都是违背常情的。在葛洪所处的时代，家族关系是人与人之间最主要的社会关系，一个人如果置这种所谓的人伦关系礼节于不顾，等于是自我放逐于社交圈之外，所造成的后果是十分严重的。所谓“千夫所指，无疾而死”，在人际关系十分紧密的时代，舆论的压力是相当大的，而葛洪也承认他的此举已受到了人们的“讥责”。难能可贵的是，葛洪并没有因此而改变初衷，他对此抱着“引咎而不恤(忧)”的态度。

（三）反对趋炎附势、追名逐利。《自叙》中说到：“洪尤疾无义之人，不勤农桑之本业，而慕非义之奸利。”这些人中，有的利用所持有的权利，出卖选举票以取谢；有的则利用所握有的各种威势者索取钱财。由于这些人的存在，社会上霸市夺田、乱捕无辜、纵容罪犯等事件层出不穷，社会风气由此而被败坏。而这些腐败行径往往掩盖于儒学名教的建功立业的名目下进行。而葛洪则表示了与这些人不同流合污的决心。

从旧营垒出来的人最能知晓其中之要害，葛洪由于对社会各阶层中人思想行为的了解，所以对名教旗号下的各种丑行，提示得十分准确。这不仅对我们了解当时社会状况有所帮助，也对我们了解儒学的本质及其缺陷、理解“竹林七贤”等魏晋名士的过激行为有所裨益。

因为只是讲生平处世原则，所以葛洪在此篇中并没有对名教之弊的由来作出分析，但是我们可以在《抱朴子》的其他篇章中找到一些答案。如《塞难》中曾言及儒、道之不同。他说儒教以匡世济民为己任，所以要去关心政治，甚至连河洛之籍也要搞通。这并不算错。但是应知道有些东西只是儒家应世之手段，而非本旨之所在。比如礼乐，就不是儒家之本，而只是表现儒家宗旨的方式。有的人搞不懂其中的关系，未免本末倒置。这番话

是有道理的。确实，从孔子而来的儒家，自其本质而言，在于尊重理性，崇尚人格的自由。而到了董仲舒那里，则使其变味，成为愚弄民众、束缚人之本性的东西，将其引向保守与形而上学的一面。这种对儒学的扭曲与反动，对社会造成了很坏的影响。

与王弼等魏晋时代的有识之士一样，葛洪也为人们开出了以道补儒的整改方案。他劝说人们应懂得世事的易变，人生的无常，由此而减少自己的欲望，求得心灵安宁、人格自由之途径。他自己则为此采取了攀登名山、服食养性、济世救病、不与物议等生活方式。这是他后来选取道教生涯的思想来源。

葛洪的上述思想，不仅对我们了解儒家与名教的关系、了解魏晋时代的社会特点具有帮助，还有其现实意义之所在。因为虽然他所生活的时代距今已过去一千七百余年，但是他曾言及的社会负面现象并没有完全消亡。如人们对名利的非正当追求、迷信思想的沉渣浮起、不合理道德规范的存在，等等。这些都可说是葛洪所说的社会丑恶现象，在新的时代条件下的重演。它们提示我们，历史具有延续性，包括儒学在内的传统文化还会在人们的生活中发生作用。一些丑恶现象不会轻易退出历史舞台，它们往往会在不同的时代寻求新的方式，顽固地生存下来，所以在思想观念上理清渊源，加以辨析，将成为我们长期的使命之一。

葛洪在文中还规劝世人，不必汲汲于名利，应当看到荣华富贵的易逝。只有这样才能保持良好的心态，使自己能集中精力于为人类有益之事业，从而让人生焕发出应有的光彩。这些话至今读来仍意味隽永，它对于我们抵制物欲之诱惑、在面临多元化选择的时代里保持清醒的头脑，维护人格的独立与尊严，尚有振聋发聩之作用。 （李似珍）

至 理 葛 洪

抱朴子曰：微妙难识，疑惑者众。吾聪明岂能过人哉？适偶有所偏解，犹鹤知夜半，燕知戊巳，而未必达于他事也。亦有以校验，知长生之可得，仙人之无种耳。夫道之妙者，不可尽书，而其近者，又不足说。昔庚桑胼胝[1]，文子韲颜[2]，勤苦弥久，及受大诀，谅有以也。夫圆首含气，孰不乐生而畏死哉？然荣华势利

诱其意，素颜玉肤惑其目，清商流征乱其耳，爱恶利害搅其神，功名声誉束其体，此皆不召而自来，不学而已成，自非受命应仙，穷理独见，识变通于常事之外，运清鉴于玄漠之域，寤身名之亲疏，悼过隙之电速者，岂能弃交修赊③，抑遗嗜好，割目下之近欲，修难成之远功哉？夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣。气疲欲胜，则精灵离身矣。夫逝者无反期，既朽无生理，达道之士，良所悲矣！轻璧重阴，岂不有以哉？故山林养性之家，遗俗得意之徒，比崇高于赘疣，方万物乎蝉翼，岂苟为大言，而强薄世事哉？诚其所见者了，故弃之如忘耳。是以遐栖幽遁，韬鳞掩藻，遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌④抱一，专气致柔，镇以恬素，遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，割厚生之腊⑤毒，谧⑥多言于枢机，反听而后所闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧⑦，除诱慕⑧于接物，削斥浅务，御以愉慢⑨，为乎无为，以全天理尔。乃咬⑩吸宝华，浴神太清，外除五曜⑪，内守九精，坚玉钥于命门，结北极于黄庭，引三景于明堂，飞元始⑫以炼形，采灵液于金梁，长驱白而留青，凝澄泉于丹田，引沈珠于五城，瑶鼎俯爨⑬，藻禽仰鸣，瑰华擢颖，天鹿吐琼，怀重规于绛宫，潜九光于洞冥，云苍郁而连天，长谷湛而交经，履蹑乾兑，召呼六丁⑭，坐卧紫房，咀吸金英，晔晔⑮秋芝，朱华翠茎，皛皛⑯珍膏，溶溢霄零，治饥止渴，百痾⑰不萌，逍遥戊巳，燕和饮平，拘魂制魄，骨填体轻，故能策风云以腾虚，并混舆⑱而永生也。然粱尘之盈尺，非可求之漏刻，山霤洞彻，非可致之于造次⑲也。患于闻之者不信，信之者不为，为之者不终耳。夫得之者甚希而隐，不成者至多而显。世人不能知其隐者，而但见其显者，故谓天下果无仙道也。

抱朴子曰：防坚则水无漉弃⑳之费，脂多则火无衰曜之患，龙泉以不割常利，斤斧以日用速弊，隐雪以违暖经夏，藏冰以居深过暑，单帛以幔铙不灼，凡卉以偏覆越冬。泥壤易消者也，而

陶之为瓦，则与二仪齐其久焉。柞楢速朽者也，而燔[21]之为炭，则可亿载而不败焉。辕豚以优畜晚卒，良马以陟峻早毙，寒虫以适已倍寿，南林以处温长茂，接煞气则凋瘁于凝霜，值阳和则郁蔼而条秀。物类一也，而荣枯异功，岂有秋收之常限，冬藏之定例哉？而人之受命，死生之期，未若草木之于寒天也，而延养之理，补救之方，非徒温暖之为浅益也，久视之效，何为不然？而世人守近习隘，以仙道为虚诞，谓黄老为妄言，不亦惜哉？夫愚夫乃不肯信汤药针艾，况深于此者乎？皆曰，俞跗扁鹊和缓仓公之流，必能治病，何不勿死？又曰，富贵之家，岂乏医术，而更不寿，是命有自然也。乃责如此之人，令信神仙，是使牛缘木，马逐鸟也。

抱朴子曰：召魂小丹三使之丸，及五英八石小小之药，或立消坚冰，或入水自浮，能断绝鬼神，禳却虎豹，破积聚于腑脏，追二竖[22]于膏肓，起猝死于委尸，返惊魂于既逝。夫此皆凡药也，犹能令已死者复生，则彼上药也，何为不能令生者不死乎？越人救虢太子于既殒，胡医活绝气之苏武，淳于能解颅以理脑，元化能刳腹以澡胃[23]，文挚愆期[24]以瘳[25]危困，仲景穿胸以纳赤饼，此医家之薄技，犹能若是，岂况神仙之道，何所不为？夫人所以死者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也。今道引行气，还精补脑，食饮有度，兴居有节，将服药物，思神守一，杜天禁戒，带佩符印，伤生之徒，一切远之，如此则通，可以免此六害。今医家通明肾气之丸，内补五络之散，骨填苟杞之煎，黄耆建中之汤，将服之者，皆致肥丁[26]。漆叶青藜，凡弊之草，樊阿服之，得寿二百岁，而耳目聪明，犹能持鍼[27]以治病，此近代之实事，良史所记注者也。

又云，有吴普者，从华佗受五禽之戏，以代导引，犹得百余岁。此皆药术之至浅，尚能如此，况于用其妙者耶？今语俗人云，理中四顺，可以救霍乱，款冬，紫苑，可以治欬逆，菴芦、贯众之煞九虫，当归、芍药之止绞痛，秦胶、独活之除八风，菖蒲、干姜之止痹湿，菟丝、苁蓉之补虚乏，甘遂、葶历之逐痰癖，括楼、黄连

之愈消渴，荠苨、甘草之解百毒，芦如[28]益热之护众创，麻黄、大青之主伤寒，俗人犹谓不然也，宁煞生请福，分蓍问祟，不肯信良医之攻病，反用巫史之纷若，况乎告之以金丹可以度世，芝英可以延年哉？昔留侯张良，吐出奇策，一代无有，智虑所及，非浅近人也，而犹谓不死可得者也，其聪明智用，非皆不逮世人，而曰吾将弃人间之事，以从赤松游耳，遂修导引，绝谷一年，规轻举之道，坐吕后逼蹴[29]，从求安太子之计，良不得已，为画致四皓[30]之策，果如其言，吕后德之，而逼令强食之，故令其道不成耳。按孔安国秘记云，良得黄石公不死之法，不但兵法而已。又云，良本师四皓，甪里先生绮里季之徒，皆仙人也，良悉从受其神方，虽为吕后所强饮食，寻复修行仙道，密自度世，但世人不知，故云其死耳。如孔安国之言，则良为得仙也。又汉丞相张苍，偶得小术，吮妇人乳汁，得一百八十岁，此盖道之薄者，而苍为之，犹得中寿之三倍，况于备术，行诸秘妙，何为不得长生乎？此事见于汉书，非空言也。

抱朴子曰：服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速，若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁。然又宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也。夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。善行气者，内以养身，外以却恶，然百姓日用而不知焉。吴越有禁咒之法，甚有明验，多炁[31]耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而已不染。又以群从行数十人，皆使无所畏，此是炁可以禳天灾也。或有邪魅山精，侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍。或形见往来，或但闻其声音言语，而善禁者以炁禁之，皆即绝，此是炁可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤，而善禁者以炁禁之，能辟方数十里上，伴侣皆使无为害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以炁禁金疮，血即登止。又能续骨连筋。以炁禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。若人为蛇虺[32]所中，以炁禁之则立愈。近世左慈赵明等，以炁禁水，水为之逆流一二丈。又于茅屋上然[33]火，煮食食之，而茅屋不焦。

又以大钉钉柱，入七八寸，以炁吹之，钉即涌射而出。又以炁禁沸汤，以百许钱投中，令一人手探撬[34]取钱，而手不灼烂。又禁水著中庭露之，大寒不冰。又能禁一里中炊者尽不得蒸熟。又禁犬令不得吠。昔吴遣贺将军讨山贼，贼中有善禁者，每当交战，官军刀剑皆不得拔，弓弩射矢皆还向，辄致不利。贺将军长智有才思，乃曰，吾闻金有刃者可禁，虫有毒者可禁，其无刃之物，无毒之虫，则不可禁，彼能禁吾兵者，必不能禁无刃物矣。乃多作劲木白棒，选异力精卒五千人为先登，尽捉梏[35]彼山贼，贼恃其善禁者，了不能备，于是官军以白棒击之，大破彼贼，禁者果不复行，所打煞者，乃有万计。夫炁出于形，用之其效至此，何疑不可绝谷治病，延年养性乎？仲长公理者，才达之士也，著昌言，亦论"行炁可以不饥不病，云吾始者未之信也，至于为之者，尽乃然矣。养性之方，若此至约，而吾未之能也，岂不以心驰于世务，思锐于人事哉？他人之不能者，又必与吾同此疾也。昔有明师，知不死之道者，燕君使人学之，不捷而师死。燕君怒其使者，将加诛焉。谏者曰，夫所忧者莫过乎死，所重者莫急乎生，彼自丧其生，亦安能令吾君不死也。君乃不诛。其谏辞则此为良说矣。使彼有不死之方，若吾所闻行炁之法，则彼说师之死者，未必不知道也，直不能弃世事而为之，故虽知之而无益耳，非无不死之法者也。"又云："河南密县，有卜成者，学道经久，乃与家人辞去，其始步稍高，遂入云中不复见。此所谓举形轻飞，白日升天，仙之上者也。"陈元方韩元长，皆颍川之高士[36]也，与密相近，二君所以信天下之有仙者，盖各以其父祖及见卜成者成仙升天故耳，此则又有仙之一证也。

〔注释〕 ① 胼胝：手足上的老茧。 ② 鑫(xī)：通"禧"，吉祥、福。鑫颜：福相。③ 赊：远。 ④ 守雌：不为人先。 ⑤ 腊(xī)：极、很。 ⑥ 谧：平静。 ⑦ 冥钧：大自然。 ⑧ 诱慕：被诱惑而贪恋。 ⑨ 愉慢：愉悦。 ⑩ 呒(fǔ)：咀嚼。 ⑪ 五曜：指金、木、水、火、土五星。 ⑫ 元始：起始。 ⑬ 爨(cuàn)：炉灶。 ⑭ 六丁：道教火神名。 ⑮ 晔晔：光亮的样子。 ⑯ 皎皎(jiāo)：光亮。 ⑰ 痾(kē)：同"疴"，疾病。 ⑱ 混舆：天地。 ⑲ 造次：仓促、轻易。 ⑳ 漉：渗。漉弃：渗漏。 ㉑ 燔

(fán):烧、烤。 ㉒ 二竖:指病魔。 ㉓ 澣(huàn):洗涤。澣胃:洗胃。 ㉔ 愆期:误期。 ㉕ 瘳(chōu):使……病愈。 ㉖ 肥丁:胖人。 ㉗ 鍼(zhēn):即针,针灸用的针。 ㉘ 芦如:桔梗。 ㉙ 逼蹴:逼迫。 ㉚ 四皓:指秦末汉初隐居于商山的四位高士。 ㉛ 炁(qì):同"气"。 ㉜ 虺:蛇类。 ㉝ 然:通"燃"。 ㉞ 撅(lù):捞取。 ㉟ 棓(póu):通"掊",打击。 ㊱ 高士:俊杰。　　(夏广兴)

〔鉴赏〕 此篇题名为《至理》,并不如一般人理解的那样,讲一些为人处世的道理,而是为论证神仙之实有。这是因为作者为道教中人,有其不同于儒学正统的兴趣点。然直至今日神仙之说仍无法证实,故从论题而言,似没有太多的正确率。从文字上看,此篇虽文通字顺,然非属美文,值得摘录的警句难觅。将其列入名篇,主要是由于其内容具有代表性。

作者葛洪讲神仙实有之理,是以养生为视角的。他认为一个人的形体并非可以轻忽不顾,这是因为它与人的精神作用发挥密切相关。形神两者间的关系,就像堤坝与水、灯烛与火的关系一样,前者的毁坏会造成后者即水火的流失不居,可见其重要性。

他为获得形体的康健,设想了诸多的方法。其中首先提及的是与精神养护的关系。葛洪认为,那些"欢戚之邪情"、"得失之荣辱"、"厚生之猎毒"以及"损明之色"、"乱听之声",都是违背养生宗旨的祸害,故应当作为养生者之大忌。所以思神守一、饮食起居有度,是保养身体的第一要领。

其次要注意的是有病求医。葛洪针对世人信巫不信医的不良风气,指出各种药物有其针对性与相应之疗效。比如麻黄、大青可以治好伤寒,秦胶、独活可以除风痹,其他的各种药物也各有其作用。但是,有些人却"不肯信良药之攻病,反用巫史之纷若",遇到有身体不适,便去"煞生请福、分蓍问祟",求助于巫术迷信,而不相信医药的作用。为此,作者提出"服药为长寿之本"的观点,想见葛洪见解在当时社会是很有现实针对性的。

做到了上述两条,养生还有什么方法呢?葛洪提出了服食与导引。关于前者,主要是指通过吃一些药物进补。他认为药物中的有些品种如枸杞、黄芪,都有健肾补脾之作用,还有的药物则能通经络、强筋骨,制成合理的配方,能起到"肥丁"(此处之"肥丁"也可作强身解。)的作用。关于后者,他举出华佗五禽戏等为例,指的是以模仿虎、鹿、熊、猿、鸟等动物形态为基础的拳术运动,以为这也能达到延年益寿之效果。

不过,葛洪认为上述做法仍只是养生法之浅近者,最高深难学、卓有神效者,则当数行气与房中术。此二法所遵循的乃是调和阴阳之理,并以源

自老子的"涤除玄览,守雌抱一,专气致柔,镇以恬素"为基本原则。当然它还有一整套的具体做法,其中包括外与自然界接触和内炼丹田等活动。

养神、疗疾、服用补品及各式形体锻炼,即使从今天的眼光看,也几乎是养生健体的全部内容。虽然养生方式这一我国医学最有特色的部分,早在先秦时已被老子、庄子等学者所论及,但如葛洪般地集中于一篇文章讲述的,还是不多见。由于葛洪本人曾从事过采集药物、行医及内外丹修炼等活动,他的论述还是颇有一定的事实根据的。从这个意义上,把《至理》作为我国养生观的集中体现,还是并无不妥之处的。

作为论理文章,葛洪还在文中论述了为什么要进行摄生修炼的道理。他认为,虽然任何物质都有其损缺之变,但只要善自扶持,就可以使这种变质过程延缓。为此他举出以容器存水、添油助燃、藏冰消暑、覆盖花卉越冬等为例,以说明人为加工对养护物品的作用。

他说同样一件物品,如果有时用适当的方式改变性质,可能会对其存活的时间发生重大的影响。如普通的泥土容易消逝,但经过烧制,做成瓦片之后,却可以保存千年;木材易朽,然将它烧制成炭,又能使字画亿载而不坏。这个说法也是有道理的,它提示我们,有时通过合理的运作,能使事物发生质的变化,从而获得原先所不能预料的结果。

另外,葛洪还从反面举例,说明同一事物由于处理方式之异,也会得到完全不同的结果。养在狩猎场中的野猪,会因优越的生活条件而晚卒;而一匹好马也会由于使用过度而早毙。总之,同一物类因抚养之不同,而会产生荣枯之异功;世上的事物并不是如我们想象的那样,惟有秋收冬藏之常限定例。

这些话说出了作者对事物变化规律的认识,表现了他对人能依靠自己的力量,通过合理的手段,获得预期效果的信心。这些认识是我国养生活动能取得进展、并在世界舞台上发挥影响的基础,体现了我国人民的智慧所在。

不过,葛洪的论述也有其明显缺点,那就是他过于肯定个人之作用,认为人只要发挥其内在潜力,就能达到长生不死之目的,或者具有白日飞升的功效。为此,他甚至举了不少传说中的人物为例加以证明。这又是其思想中不成熟的一面。从这个角度加以鉴定,葛洪此文,更多是体现道教思想之特色,而与真正意义上的医学专论又有所区别。不过,如果我们能把此文作为道教养生观的代表作看待,由此总结出道教养生观的长处与短处,则能从中悟出更多的道理来。

(李似珍)

无　君　论(节选)　　鲍敬言

儒者曰:"天生烝民[①]而树之君。"岂其皇天谆谆言,亦将欲之者为辞哉?夫强者凌弱,则弱者服之矣;智者诈愚,则愚者事之矣。服之,故君臣之道起焉;事之,故力寡之民制焉。然则隶属役御由乎争强弱而校愚智,彼苍天果无事也。夫混茫[②]以无名为贵,群生以得意为欢。故剥桂刻漆[③],非木之愿;拔鹍裂翠,非鸟所欲。促辔衔镳[④],非马之性;荷轭[⑤]运重,非牛之乐。诈巧之萌,任力违真。伐生之根,以饰无用。捕飞禽以供华玩,穿本完之鼻,绊天放[⑥]之脚,盖非万物并生之意。夫役彼黎烝,养此在官,贵者禄厚,而民亦困矣。

夫死而得生,欣喜无量,则不如向无死也。让爵辞禄以钓虚名,则不如本无让也。天下逆乱焉,而忠义显矣。六亲不和焉,而孝慈彰矣。曩古[⑦]之世,无君无臣,穿井而饮,耕田而食;日出而作,日入而息。汎然[⑧]不系,恢尔[⑨]自得;不竞不营,无荣无辱。山无蹊径,泽无舟梁。川谷不通,则不相并兼;士众不聚,则不相攻伐。是高巢不探,深渊不漉[⑩];凤鸾栖息于庭宇,龙鳞群游于园池。饥虎可履,虺[⑪]蛇可执。涉泽而鸥鸟不飞,入林而狐兔不惊。势利不萌,祸乱不作;干戈不用,城池不设。万物玄同,相忘于道。疫疠不流,民获考终[⑫]。纯白在胸,机心[⑬]不生。含饴而熙,鼓腹而游。其言不华,其行不饰。安得聚敛以夺民财,安得严刑以为坑阱?

降及杪季[⑭],智用巧生,道德既衰,尊卑有序。繁升降损益之礼,饰绂冕[⑮]玄黄之服;起土木于凌霄,构丹绿于棼橑[⑯]。倾峻搜宝,泳渊采珠。聚玉如林,不足以极其变;积金成山,不足以赡其费。澶漫[⑰]于淫荒之域,而叛其大始之本。去宗日远,背朴弥增。尚贤,则民争名;贵货,则盗贼起。见可欲,则真正之心乱;势利陈,则劫夺之涂开。造剡锐[⑱]之器,长侵割之患。弩恐不

劲，甲恐不坚；矛恐不利，盾恐不厚。若无凌暴，此皆可弃也。故曰："白玉不毁，孰为珪璋？道德不废，安取仁义？"使夫桀纣之徒得燔人，辜谏者；脯[19]诸侯，葅[20]方伯；剖人心，破人胫；穷骄淫之恶，用炮烙之虐。若令斯人并为匹夫，性虽凶奢，安得施之？使彼肆酷恣欲，屠割天下，由于为君，故得纵意也。君臣既立，众慝日滋，而欲攘臂乎桎梏之间，愁劳于涂炭之中；人主忧栗于庙堂之上，百姓煎扰乎困苦之中；闲之以礼度，整之以刑罚；是犹辟滔天之源，激不测之流，塞之以撮壤[21]，障之以指掌也。

鲍生又难曰：夫天地之位，二气范物[22]，乐阳则云飞，好阴则川处，承柔刚以率性，随四八而化生，各附所安，本无尊卑也。君臣既立，而变化遂滋。夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱，有司设则百姓困，奉上厚则下民贫。壅崇宝货，饰玩台榭，食则方丈[23]，衣则龙章[24]，内聚旷女[25]，外多鳏男，采难得之宝，贵奇怪之物，造无益之器，恣不已之欲，非鬼非神，财力安出哉？夫谷帛积，则民有饥寒之俭；百官备，则坐靡供奉之费；宿卫有徒食之众，百姓养游手之人，民乏衣食，自给已剧；况加赋敛，重以苦役，下不堪命，且冻且饥。冒法斯滥，于是乎在。王者忧劳于上，台鼎鞶颠[26]于下，临深履薄，惧祸之及。恐智勇之不用，故厚爵重禄以诱之；恐奸猾之不虞[27]，故严城深池以备之。而不知禄厚则民匿而臣骄，城严则役重而攻巧。故散鹿台之金，发钜桥之粟，莫不懽然[28]，况乎本不聚金而不敛民粟乎？休牛桃林，放马华山，载戢干戈，载橐[29]弓矢，犹以为泰[30]，况乎本无军旅，而不战不戍乎？茅茨[31]土阶，弃织拔葵，杂囊为帏，濯裘布被，妾不衣帛，马不秣粟，俭以率物，以为美谈。所谓盗跖分财，取少为让，陆处之鱼，相煦以沫也。

夫身无在公之役，家无输调[32]之费，安土乐业，顺天分地，内足衣食之用，外无势利之争；操杖攻劫，非人情也。象刑之教，民莫之犯；"法令滋彰，盗贼多有"。岂彼无利性，而此专贪残？盖我清静则民自正，下疲怨则智巧生也。任之自然，犹虑凌暴；劳之不休，夺之无已，田芜仓虚，杼柚[33]之空，食不充口，衣不周身，

欲令勿乱，其可得乎？所以救祸而祸弥深，峻禁而禁不止也。关梁所以禁非，而猾吏[34]因之以为非焉。衡量所以检伪，而邪人因之以为伪焉。大臣所以扶危，而奸臣恐主之不危；兵革所以静难，而寇者盗之以为难。此皆有君之所致也。民有所利，则有争心；富贵之家，所利重矣。且夫细民[35]之争不过小小；匹夫校力，亦何所至？无疆土之可贪，无城郭之可利，无金宝之可欲，无权柄之可竞。势不能以合徒众，威不足以驱异人，孰与王赫斯怒，陈师鞠旅[36]，推无仇之民，攻无罪之国，僵尸则动以万计，流血则漂橹[37]丹野？无道之君，无世不有，肆其虐乱，天下无邦。忠良见害于内，黎民暴骨于外。岂徒小小争夺之患耶？

〔注释〕 ① 烝：众。烝民：广大民众。 ② 混茫：指天地混沌初开，一切还不分明。 ③ 刻漆：割漆。 ④ 镳：束于马口上的嚼子。 ⑤ 轭(yuè)：马车辕的前端与车横木连接的销钉。 ⑥ 天放：放任自然。 ⑦ 曩古：远古。 ⑧ 汎然：安逸的样子。 ⑨ 恢尔：自得的样子。 ⑩ 漉：排水。 ⑪ 虺(huǐ)：蛇类。 ⑫ 考终：寿终。 ⑬ 机心：机巧之心。 ⑭ 杪季：末世。 ⑮ 绂冕：古代王侯士大夫的祭服及礼冠。 ⑯ 棼榱：房屋上的梁及椽子。 ⑰ 澹(dàn)漫：放荡。 ⑱ 剡锐：尖利。 ⑲ 脯：以……制成肉脯。 ⑳ 菹(zǔ)：以……制成肉酱。 ㉑ 撮壤：一捧土。 ㉒ 范物：制造万物。 ㉓ 方丈：食桌占方丈之大。 ㉔ 龙章：以龙的图形为文饰。 ㉕ 旷女：成年未嫁之女。 ㉖ 颦颜：忧伤的样子。 ㉗ 奸霣：奸诈之事。 ㉘ 懽然：懽通"欢"。懽然，欢喜的样子。 ㉙ 蠹(gāo)：收藏。 ㉚ 泰：太过。 ㉛ 茅茨：以茅草覆盖屋顶。 ㉜ 输调：交纳赋税。 ㉝ 杼柚(zhù zhóu)：指织机。 ㉞ 猾吏：奸猾的官吏。 ㉟ 细民：小民。 ㊱ 鞠旅：誓师。 ㊲ 橹(lǔ)：盾牌。 (夏广兴)

〔鉴赏〕 哲学是时代精神的精华，任何真正的思想从来都是如此的。魏晋南北朝之际，由于各地割据政权连年争战，社会异常混乱，人民不堪其苦。作为那个时代的思想者，他的目光是无法规避这种现实的。于是，"无君论"作为当时的一种思潮出现了。阮籍《大人先生传》中"无君而庶物定"的观点；《列子·汤问》对于"终北国"的描绘；陶渊明《桃花源记》中"秋熟靡无税"的理想等等，都是其中的代表。而鲍敬言的"无君论"，则是这一系列具有乌托邦性质的理想最集中的体现。《无君论》原书已亡佚，残文今存于《抱朴子·诘鲍》中。

无君，是鲍敬言立论的中心，也是其最后的归宿。当时，社会秩序赖以

维系的根基是“君权神授”,所以对社会的有力批判离不开对这个根基的批判。鲍敬言一开始就将矛头指向了这个基石本身,“儒者曰:‘天生丞民而树之君。’岂其皇天谆谆言,亦将欲之者为辞哉?”天是不会命令什么人为君的,这只不过是企图为君的人这样说罢了,只是一个借口罢了。“夫天地之位,二气范物”,天地万物都是由阴阳二气化生而成,都是一样的,所以它们原本是各附所安,没有什么贵贱之分的。然而在现实社会中却有着尊卑之次、贵贱之分,这显然是不正常的现象。那么,这种现象又是如何产生的呢?换而言之,君主及其政府是怎么产生的呢?很显然不是天意神授的,鲍敬言认为实际上是强者依靠暴力夺取来的,是人压迫人,人欺骗人的结果,“夫彊者凌弱,则弱者服之矣;智者诈愚,则愚者事之矣。服之,故君臣之道起焉;事之,故力寡之民制焉”。现实的社会秩序是强者压迫弱者的产物,并不是神授的,也并不像统治者所宣称的那样是社会和谐进步的标志。相反,它是强者加在弱者头上的枷锁,是社会不平等和混乱的根源。

上古的时候没有君主,人们的生活很快乐,“日出而作,日入而息。汎然不系,恢尔自得”。而且那个时候的人很纯真、朴实,“纯白在胸,机心不生。含饴而熙,鼓腹而游。其言不华,其行不饰”。人与人之间的关系也很平等,很和谐,“不竞不营,无荣无辱”。在这么一种情况下,人与人之间自然是不会有尊卑贵贱之分的,更谈不上恃强凌弱了。“安土乐业,顺天分地,内足衣食之用,外无势利之争”,这是作者心目中的理想社会。一切都是那样的和谐,充满着自然的情趣。

可是,随着君主的产生,一切都在改变了,“君臣既立,而变化遂滋”。人类社会之所以会有不平等和灾难,之所以混乱不堪,都是因为有君之故。君主不仅是人们贫困的根源,也是一切祸乱的根源。统治者夺取人民的财富,过着穷奢极欲的生活,“聚玉如林,不足以极其变;积金成山,不足以赡其费”,统治者的贪欲是无限的,可是百姓们却沦落至“食不充口,衣不周身”的境地。更有甚者,在权力、疆土、城郭、金宝的诱惑面前,统治者为了满足一己私利,常常因此而爆发战争,“推无仇之民,攻无罪之国”。战争,不管它的结果怎样,最后遭殃的总是老百姓,“僵尸则动以万计,流血则漂橹丹野”。因此,以剥削和争夺为特征的政治生活是违背人性的,对于人民来说是一种桎梏。其实,老百姓的希望是极其简单的,他们只是希望能够没有徭役和租税,顺着天性生活。只要满足他们最低的物质生活要求,他们也就不会“操杖攻劫”。可是君主是不可能这样做的,他必定要对内镇压掠夺人民,对外发动战争,以满足他个人的贪婪,而这也就决定了君与民之

间的矛盾是不可避免的。因此，与其寄希望于一个好的君主来拯救人民，来表示不愿意发动战争，来表示俭朴不盘剥百姓，倒不如从根本上消除造成这些灾祸的根源——君主。

消除君主，建立一个“无君无臣”，没有剥削和压迫，没有军队和刑法，人人都有土地能自耕自足，安居乐业的社会。这是作者心目中的理想社会。虽然，从根本而言，这只能是一种乌托邦式的空想而已，但是，它至少反映出了当时处于苦难中的人民对于平静生活的渴望，反映出了人心对于“大同”和“太平”的渴望。在这一点上，对于作者的任何诘难都是无法掩盖其光辉的。

（何善蒙）

老子疑问反讯

孙　盛

道经云：“故常无欲以观其妙，故常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”旧说及王弼解妙谓始，徼谓终也。夫观始要终，睹妙知著，达人之鉴也。既以欲澄神，昭其妙始，则自斯以已宜悉镇之，何以复须有欲得其终乎？宜有欲俱出妙门，同谓之玄。若然，已往复何独贵于无欲乎？

“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”盛以为夫美恶之名，生乎美恶之实。道德淳美，则有善名。顽嚚聋昧，则有恶声。故易曰：“恶不积，不足以灭身。”又曰：“美在其中，而畅于四支，发于事业。”又曰：“韶尽美矣，未尽善也。”然则大美大善，天下皆知之，何得云斯恶乎？若虚美非美，为善非善，所美过美，所善违中。若此皆世教所疾，圣王奋诫[1]，天下亦自知之于斯谈。

“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使人不为盗。常使民无知无欲，使知者不敢为。”又曰：“绝学无忧。唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？”下章云：“善人不善人之师，不善人善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷。”盛以为民苟无欲，亦何所师于师哉？既相师资，非学如何？不善师善，非尚贤如何？贵爱既存，则美恶不得不障，非相去何若之谓。又下章云：“人之

所教，我亦以教人。”“吾言甚易知，而天下莫能知。”又曰：“吾将以为教父。”原斯谈也，未为绝学。所云绝者，尧孔之学邪？尧孔之学，随时设教。老氏之言，一其所尚。随时设教，所以道通百代；一其所尚，不得不滞于适变。此又闇弊[2]所未能通者也。

“道冲而用之或不盈。和其光，同其尘。”盛以为老聃可谓知道，非体道者也。昔陶唐之蒞天下也，无日解哉，则维照任众，师锡匹夫，则驭然[3]禅授。岂非冲而用之，光尘同波哉？伯阳则不然，既处浊位，复远导西戎，行止则猖狂其迹，著书则矫诬其言。和光同尘，固若是乎？余固以为知道，体道则未也。

“三者不可致诘，混然为一。绳绳兮不可名，复归于无物。无物之象，是谓惚怳。”下章云：“道之为物，唯怳与惚。惚兮怳兮，其中有象；怳兮惚兮，其中有物。”此二章或言无物，或言有物，先有所不宜者也。

“执古之道，以御今之有。”下章“执者失之，为者败之”。而复云“执古之道，以御今之有”。或执或否，得无陷矛盾之论乎？

“绝圣弃知，民利百倍。”孙盛曰：夫有仁圣，必有仁圣之德迹。此而不崇，则陶训焉融[4]？仁义不尚，则孝慈道丧。老氏既云绝圣，而每章辄称圣人。既称圣人，则迹焉能得绝？若所欲绝者，绝尧、舜、周、孔之迹。则所称圣者，为是何圣之迹乎？即如所言，圣人有宜灭其迹者，有宜称其迹者。称灭不同，吾谁适从？“绝仁弃义，民复孝慈。”若如此谈，仁义不绝，则不孝不慈矣。复云：“居善地，与善仁。”不审与善仁之仁，是向所云欲绝者非邪？如其是也，则不宜复称述矣。如其非也，则未详二仁之义，一仁宜绝，一仁宜明，此又所未达也。若谓不圣之圣，不仁之仁，则教所诛，不假高唱[5]矣。逮至庄周云：“圣人不死，大盗不止。”又曰：“田常窃仁义以取齐国。”夫天地陶铸，善恶兼有，各禀自然，理不相关。枭鸩纵毒，不假学于鸾凤；豺虎肆害，不借术于麒麟。此皆天质自然，不须外物者也。何至凶顽之人，独当假仁义以济其奸乎？若乃冒顿杀父，郑伯盗邻，岂复先假孝道，获其终害乎？而庄李掊击杀根[6]，毁驳正训，何异疾盗贼而销铸干戈，睹食噎

而绝弃嘉谷乎？后之谈者，虽曲为其义，辩而释之，莫不艰屯于杀圣，困踬⑦于忘亲也。

“知我者希，则我贵矣。”上章云：“圣人之在天下也，百姓皆注其耳目。”师资贵爱，必彰万物。如斯则知之者安得希哉？知希者何必贵哉？即己之身见贵九服，何得佩实抗言云贵由知希哉？斯盖欲抑动恒俗，故发此过言耳。圣教则不然。中和其词，以理训导，故曰：“在家必闻，在邦必闻也。”“是闻非达也。”“不见是而无闷，潜龙之德。”“人不知而不愠，君子之道。”“众好之，必察焉；众恶之，必察焉。”既不以知多为显，亦不以知少为贵。诲诱绰绰，理中自然，可与老聃之言同日而语其优劣哉？

“礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不处其薄，处其实，不处其华也。”孙盛曰：老聃足知圣又礼乐非玄胜⑧之具，不获已而制作耳，而故毁之何哉？是故屏拨礼学，以全其任自然之论。岂不知叔末⑨不复得返自然之道，直欲伸己好之怀，然则不免情于所悦，非浪心救物者也。非唯不救，乃奖其弊矣。

“王侯得一以为天下贞。”贞，正也。下章云：“孰知其极，其无正？正复为奇，善复为妖。”寻此二章，或云天下正，或言无正。既云善人不善人师，而复云为妖。天下之善一也，而或师或妖。天下之正道一也，而云正复为奇。斯反鄙见所未能通也。

或问庄老所以故发此唱，盖与圣教相为表里，其于陶物明训，其归一也。盛以为不然。夫圣人之道，广大悉备，犹日月悬天，有何不照者哉？老氏之言，皆驳于六经矣。宁复有所愆忘俟佐助于聃周乎？即庄周所谓日月出矣，而爝火⑩不息者也。至于虚诞谲怪，矫诡⑪之言，尚拘滞于一方，而横称不经之奇词也。

〔注释〕 ① 奋：严厉、愤激。奋诫：严厉地诫示。 ② 闇弊：当作“闇蔽”，愚昧蔽塞。 ③ 驭(sà)然：快速。 ④ 融：明显。陶训焉融：教育怎样明显起来。 ⑤ 高唱：极力倡导。 ⑥ 掊(pǒu)：击破；杀根，残杀的根源。掊击杀根：击破残杀的根源。 ⑦ 困踬(zhì)：窘迫。 ⑧ 玄胜：超越世俗的境界。 ⑨ 叔末：末世。 ⑩ 爝火：小火。 ⑪ 矫诡：矫情诡诈。

（夏广兴）

〔鉴赏〕《老子疑问反讯》为东晋学者孙盛所作，是一篇批驳《老子》、玄学的文章。主要内容如下：

第一，驳“独贵无欲”说。王弼在《老子注》中提出“独贵无欲”说。对此，《老子疑问反讯》首先揭露了《老子》第一章及王注的内在矛盾。指出：“既以欲澄神，昭其妙始，则自斯以已宜悉镇之（疑有误字——引者），何以复须有欲得其终乎？”这“有欲得其终”与“独贵于无欲”，如冰炭之同炉，既断言“欲得其终”，则“独贵无欲”说就根本不能成立。

第二，驳《老子》美恶之名生于“皆知”说。《老子》第二章说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”就是说，美丑、善恶产生于“皆知”。孙盛对此作了反驳，认为美恶之名生于美恶之实，而不是生于人们对美恶之“知”。进而，孙盛用《周易》中“恶不积，不足以灭身”；《论语》中“《韶》尽美矣，未尽善也”等儒家经典论述，作了论证。

第三，驳《老子》不尚贤、绝学的虚妄性。《老子》说：“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使人不为盗。常使民无知无欲，使知者不敢为。”（第三章）“绝学无忧”（第二十章），“善人不善人之师，不善人善人之资”（第二十七章）等等。孙盛首先揭露了这些说法的内在矛盾：“盛以为民苟无欲，亦何所师于师哉？既相师资，非学如何？不善师善，非尚贤如何？”从这些矛盾中可以看出，《老子》的“不尚贤”、“绝学”是假的，所谓“原斯谈也，未为绝学”。进而，孙盛揭露说，《老子》所讲的“绝学”只是要绝儒家之学。基此，孙盛对儒学与老氏之言作了对比：“尧孔之学，随时设教。老氏之言，一其所尚。随时设教，所以道通百代；一其所尚，不得不滞于适变”。这些，是“闇弊”的玄学家“所未能通者”。说明孙盛对儒学的卫护。

第四，揭露《老子》的逻辑矛盾。《老子》说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，混然为一。绳绳兮不可名，复归于无物。无物之象，是谓惚怳。”（第十四章）又说：“道之为物，唯怳与惚。惚兮怳兮，其中有象；怳兮惚兮，其中有物。”前者说“无物”，后者又说“有物”，这是显然的矛盾！孙盛揭露说：“此二章或言无物，或言有物，先有所不宜者也。”《老子》又说：“执古之道，以御今之有。”（第十四章）“执者失之，为者败之”（第六十四章）。对此，孙盛揭露说：“或执或否，得无陷矛盾之论乎？”此类矛盾之论，在《老子》中比比皆是，孙盛进行了一一揭露。

第五，揭露老、庄既云“绝圣”又每章称“圣人”的实质和目的。《老子》说：“绝圣弃知，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。”（第十九章）对此，孙盛指出，有仁圣，必有仁圣之德迹。若不尚仁圣之德迹，那么教育怎么能明显起

来呢？“老氏既云绝圣，而每章辄称圣人。既称圣人，则迹焉能得绝”？孙盛进而着重揭示了这种表面现象后面的实质：他们所要“绝”的、希望“死”的“圣人”，绝对不是泛指一切“圣人”、特别是道家的“圣人”，而是特指儒家的“圣人”。孙盛主张儒家的“圣”不能“绝”，否则，“吾谁适从”？这里，又明显地表现出孙盛的儒家立场。

第六，揭露《老子》为了“抑动恒俗”而言“贵由知希”。《老子》第七十章说：“知我者希，则我贵矣。”第四十九章又说：“圣人之在天下也，百姓皆注其耳目。”这里，既讲“贵由知希”，又讲“圣人”为百姓所共知，这在逻辑上是矛盾的。孙盛指出：老庄与儒学根本不能“同日而语”。他说：“诲诱绰绰，理中自然，可与老聃之言同日而语其优劣哉？”在他心目中，“圣教”当非儒教非莫。

第七，揭露《老子》屏礼学以任自然而造成毁物奖弊的后果。《老子》第三十八章说：“礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不处其薄，处其实，不处其华也。”对此，孙盛认为，老聃为成全自己的任自然之说，非但不制礼作乐，反而竭力毁弃礼乐，这就必然使晚世只欲伸己好之怀，非但不能得返自然之道，不能救物，而且实际上起了褒奖时弊的作用，其结果当适得其反。

最后，孙盛对企图调和儒道、为老庄辩解的言论进行了反驳。他引用对方言论：“庄老所以故发此唱，盖与圣教相为表里，其于陶物明训，其归一也。”对此，孙盛旗帜鲜明地指出，尧孔圣学博大精深无所不备，如日月悬天无所不照；而老氏之言无不违背圣教，至于庄周之言，更属矫诡虚诞、荒诞不经之词。

孙盛的《老子疑问反讯》，以《周易》、《论语》等儒家经典为武器，揭露了老庄之言的内在矛盾和错误实质，从理论渊源和现实表现上驳斥了玄学，是一篇反对魏晋玄学的战斗檄文。　　（陈增辉）

喻道论　　孙绰

或有疑至道者。喻之曰：夫六合遐邈，庶类殷充，千变万化，浑然无端，是以有方之识，各期所见。鳞介之物，不达皋壤[①]之事；毛羽之族，不识流浪之势；自得于窖井[②]者，则怪游溟之量；翻翥[③]于数仞者，则疑冲天之力。缠束世教之内，肆观周、孔之

迹，谓至德穷于尧、禹，微言尽乎老、易，焉复睹夫方外之妙趣，寰中之玄照乎？悲夫！章甫之委裸俗，韶夏之弃鄙俚，至真绝于漫习④，大道废于曲士⑤也。若穷迷而不迁者，非辞喻之所感，试明其旨，庶乎有悟于其闻者焉。

夫佛也者，体道者也。道也者，导物者也；应感顺通，无为而无不为者也。无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物。万物之求，卑高不同，故训致之术，或精或粗。悟上识则举其宗本。不顺者复殃，放酒⑥者罗刑，淫为大罚，盗者抵罪，三辟五刑，犯则无赦，此王者之常制，宰牧之所司也。若圣王御世，百司明达，则向之罪人必见穷测，无逃形之地矣。使奸恶者不得容其私，则国无违民，而贤善之流必见旌叙矣。且君明臣公，世清理治，犹能令善恶得所，曲直不滥，况神明所莅，无远近幽深，聪明正直，罚恶祐善者哉！故毫厘之功，锱铢⑦之衅，报应之期，不可得而差矣！历观古今祸福之证，皆有由缘，载籍昭然，岂可掩哉？何者阴谋之门，子孙不昌；三世之将，道家明忌？斯非兵凶战危，积杀之所致邪？若夫魏颗从治，而致结草之报；子都守信，而受骢骓⑧之锡；齐襄委罪，故有坠车之祸；晋惠弃礼，故有弊韩之困，斯皆死者报生之验也。至于宣孟愍翳桑之饥，漂母哀淮阴之惫，并以一餐拯其悬馁，而赵蒙倒戈之祐，母荷千金之赏，斯一获万，报不逾世。故立德暗昧之中，而庆彰万物之上，阴行阳曜，自然之势。譬犹洒粒于土壤，而纳百倍之收，地谷无情于人，而自然之利至也。

或难曰：报应之事诚皆有征，则周、孔之教何不去杀？而少正卯刑，二叔伏诛邪？答曰：客可谓达声教而不体教情者也。谓圣人有杀心乎？曰：无也。答曰：子诚知其无心于杀，杀固百姓之心耳。夫时移世异，物有薄淳。结绳之前，陶然太和。暨于唐虞，礼法始兴。爰逮三代，刑网兹彰，刀斧虽严，而犹不惩。至于君臣相灭，父子相害，吞噬之甚，过于豺虎。圣人知人情之固于杀，不可一朝而息，故渐抑以求厥中。犹蝮蛇螫足，斩之以全身；痈疽⑨附体，决之以救命。亡一以存十，亦轻重之所权。故刑依

秋冬，所以顺时杀；春蒐夏苗[10]，所以简胎乳。三驱之礼，禽来则韬弓，闻声睹生，肉至则不食，钓而不纲，弋不射宿，其于昆虫每加隐恻。至于议狱缓死，眚灾[11]肆赦，刑疑从轻，宁失有罪，流涕授钺，哀矜勿喜，生育之恩笃矣，仁爱之道尽矣！所谓"为而不恃，长而不宰"，"德被而功不在我"，"日用而万物不知"。举兹以求，足以悟其归矣！

或难曰：周、孔适时而教，佛欲顿去之，将何以惩暴止奸，统理群生者哉？答曰：不然。周、孔即佛，佛即周、孔，盖外内名耳。故在皇为皇，在王为王。佛者梵语，晋训觉也。觉之为义，悟物之谓。犹孟轲以圣人为先觉，其旨一也。应世轨物，盖亦随时。周、孔救极蔽，佛教明其本耳。共为首尾，其致不殊，即如外圣有深浅之迹。尧、舜世夷，故二后高让；汤、武时难，故两君挥戈。渊默[12]之与赫斯[13]，其迹则胡越。然其所以迹者，何尝有际哉？故逆寻者每见其二，顺通者无往不一。

或难曰：周、孔之教以孝为首，孝德之至，百行之本，本立道生，通于神明。故子之事亲，生则致其养，没则奉其祀。三千之责，莫大无后，体之父母，不敢夷毁，是以乐正伤足，终身含愧也。而沙门之道，委离所生，弃亲即疏，刓剔[14]须发，残其天貌，生废色养，终绝血食，骨肉之亲，等之行路，背理伤情，莫此之甚。而云弘道敦仁，广济群生，斯何异斩刈根本而修枝干，而言不殒硕茂，未之闻见。皮之不存，毛将安附，此大乖[15]于世教，子将何以祛之？答曰：此诚穷俗之所甚惑，倒见之为大谬，谘嗟而不能默已者也。夫父子一体，惟命同之。故母啮其指，儿心悬骇者，同气之感也，其同无间矣。故唯得其欢心，孝之尽也。父隆[16]则子贵，子贵则父尊。故孝之为贵贵，能立身行道，永光厥亲。若匍匐怀袖，日御三牲，而不能令万物尊己，举世我赖，以之养亲，其荣近矣。夫缘督以为经，守柔以为常，形名两绝，亲我交忘，养亲之道也。既已明其宗，且复为客言其次者。夫忠孝名不并立，颍叔违君，书称纯孝；石碏戮子，武节乃全。传曰："子之能仕，父教之忠，策名委质，二乃辟也。"然则缨公朝者，子道废矣。何则？

见危授命，誓不顾亲，皆名注史笔，事标教首，记注者岂复以不孝为罪？故谚曰："求忠臣必于孝子之门。"明其虽小违于此，而大顺于彼矣。且鲧放遐裔，禹不告退，若令委尧命以寻父，屈至公于私戚，斯一介之小善，非大者远者矣。周之泰伯，远弃骨肉，托迹殊域，祝发文身，存亡不反，而论称至德，书著大贤，诚以其忽南面之尊，保冲虚之贵，三让之功远，而毁伤之过微也。故能大革夷俗，流风垂训。夷、齐同饿首阳之上，不恤孤竹之胤[17]，仲尼目之为仁贤，评当者宁复可言悖德乎？梁之高行，毁容守节，宋之伯姬，顺理忘生，并名冠烈妇，德范诸姬。秉二妇之伦，免愚悖之讥耳。率此以谈，在乎所守之轻重可知也。昔佛为太子，弃国学道，欲全形以遁，恐不免维縶[18]，故释其须发，变其章服，既外示不及，内修简易。于是舍华殿而即旷林，解龙衮以衣鹿裘，遂垂条为宇，藉草为茵，去栉梳[19]之劳，息汤沐之烦，顿[20]驰骛之轸，塞欲动之门。目遏玄黄，耳绝淫声，口忘甘苦，意放休戚，心去于累。胸中抱一，载平营魄，内思安般，一数二随，三止四观，五还六净，游志三四，出入十二门，禅定拱默[21]，山停渊淡，神若寒灰，形犹枯木，端坐六年，道成号佛。三达六通，正觉无上，雅身丈六，金色焜耀[22]，光遏日月，声协八风，相三十二，好姿八十，形伟群有，神足无方。于是游步三界之表，恣化无穷之境，回天儛[23]地，飞山结流，存亡倏忽，神变绵邈，意之所指，无往不通，大范群邪，迁之正路，众魔小道，靡不遵服。于斯时也，天清地润，品物咸亨，蠢蠕之生，浸毓灵液，枯槁之类，改瘁为荣。还照本国，广敷法音，父王感悟，亦升道场。以此荣亲，何孝如之？于是后进笃志之士，被服弘训，思齐高轨，皆由父老不异所尚，承欢心而后动耳。若有昆弟之列者，则服养不废，既得弘修大业而恩纪不替，且令逝没者得福报以生天，不复顾歆于世祀，斯岂非兼善大通之道乎！夫东邻宰牛，西邻禴祀[24]，殷美黍稷，周尚明德，兴丧之期，于兹著矣！佛有十二部经，其四部专以劝孝为事，殷勤之旨可谓至矣。而俗人不详其源流，未涉其场肆，便瞽言[25]妄说，辄生攻难。以萤烛之见，疑三光之盛；芸隙[26]之滴，怪渊海之量。

以诬罔为辨，以果敢为名，可谓狎大人而侮天命者也。

〔注释〕 ① 皋壤：即"皋壤"，水泽边的洼地。 ② 窗(dàn)井：深坑。 ③ 翻翥(zhù)：翻飞。 ④ 漫习：散漫。 ⑤ 曲士：孤陋寡闻的人。 ⑥ 放酒：纵酒。 ⑦ 锱铢：小。 ⑧ 骢骥：骏马。 ⑨ 痈(yōng)疽：一种恶疮。 ⑩ 蒐：打猎。春蒐夏苗：春天打猎，夏天播种。 ⑪ 眚灾：灾祸。 ⑫ 渊默：深沉静默。 ⑬ 赫斯：盛怒。 ⑭ 刓剔：刓(wán)，剜刻；剔，剔除。 ⑮ 乖：违背。 ⑯ 隆：兴盛。 ⑰ 胤：后代。 ⑱ 维縶：系缚。 ⑲ 栉梳：梳头。 ⑳ 顿：使……止息。 ㉑ 拱默：拱手缄默不语。 ㉒ 焜燿(kùn yào)：闪耀。 ㉓ 僎：同"舞"。 ㉔ 禴(yuè)祀：夏祭。 ㉕ 瞽言：不明事理的言论。 ㉖ 芸隙：缝隙。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 魏晋玄学发展到东晋之际，在学理上发生了一个很明显的转变。当时由于被译成汉文的佛家经典《般若经》在社会上流传起来，士人们发现般若学中的"空"、"无"等思想与玄学中的"无"的观念很相似。正如汤用彤先生在其《汉魏两晋南北朝佛教史》中曾指出的那样："其后《般若》大行于世，而僧人立身行事又在与清谈者契合。夫《般若》理趣，同符《老》、《庄》。而名僧风格，酷肖清流，宜佛教玄风，大振于华夏也"，在这种情况下，原先热衷于清谈的名士纷纷接受了般若思想，在东晋初年形成了一股声势浩大的佛玄合流的般若学思潮。孙绰的《喻道论》就是在这种背景下应运而生的，而且也是当时谈玄文章的典型之作。

在全篇论中，作者根本的立足点是儒、释、道三教合而为一。比如他在文中对于"孝道"的重新阐释，并不再是儒家传统的看法，而是在儒家观念基础上融入了释、道两家的见解。孙绰认为，这种融合不仅是可能的，而且是应当的。为了论证其圆融三教的观点，作者首先缕述了道家的"无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物"，并且认为老庄的"至道"是可以归结为佛理的，因为佛本身就是"体道者"，就是"无为而无不为者"，因此，二者乃是相通之理。佛学是"兼善大通之道"，是"方外之妙趣，寰中之玄照"。它与儒学也是相通的，"周、孔即佛，佛即周、孔"。儒者重孝道，而佛教十二部经中有四部是劝人为孝的，二者并不矛盾。而且，二者都是旨在救时弊，教化民众的，"应世轨物，盖亦随时。周、孔救极弊，佛教明其本耳。共为首尾，其致不殊"。所不同的只是诉诸的方式不同罢了，"渊默之与赫斯，其迹则胡越，然其所以迹者，何尝有际哉"？在最高的层面上，或者说在最高的目的上，二者是吻合的。在儒家，孟子称先圣为先觉；而在佛教，佛的本意也是觉，所以二者是没有根本上的区别的。在这里，作者从求同存异、重同轻

异的立场出发，构想出种种可能有的诘难，在对这些诘难的回答中，作者以他自己的理解重新阐释了佛理，使之与当时盛行的玄学及中国传统的儒学相一致，从而论证儒、释、道三者可合而为一。

“周、孔即佛，佛即周、孔”。名士们精研佛典，通晓佛理，引佛理入玄学，这是那个时代的特色，“名人释子共入一流，世风之变，可知矣”（汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》）。正因为如此，汤用彤先生在其《魏晋玄学》论稿中称东晋玄学为玄学发展的“佛学时期”。佛学的融入给玄学的发展提供了丰富的材料；而与玄学融合，也为佛学在中国的传播（或者说是佛学的本土化）创造了条件。就这一点而言，孙绰及当时名士融合儒、释、道于玄学清谈之中，对于中国学术发展的影响是深远的。也正因为如此，《喻道论》就更显得重要了。（何善蒙）

报 应 问

何承天

西方说报应，其枝末虽明，而即本常昧。其言奢而寡要，其譬迂而无征。乖背五经，故见弃于先圣；诱掖[①]近情，故得信于季俗。夫欲知日月之行，故假察于璇玑[②]；将申幽冥之信，宜取符于见事。故鉴燧[③]悬而水火降，雨宿离而风云作。斯皆远由近验，幽以显著者也。夫鹅之为禽，浮清池，咀春草，众生蠢动，弗之犯也。而庖人执焉，豢[④]有得免刀俎者。燕翻翔求食，唯飞虫是甘，而人皆爱之，虽巢幕而不惧。非直鹅燕也，群生万有，往往如之。是知杀生者无恶报，为福者无善应。所以为训者如彼，所以示世者如此，余甚惑之。若谓燕非虫不甘，故罪所不及；民食刍豢，奚独婴辜[⑤]？若谓禽豸无知，而人识经教[⑥]。斯则未有经教之时，畋渔网罟，亦无罪也。无故以科法入中国，乃所以为民陷阱也。彼仁人者，岂其然哉？故余谓佛经但是假设权教，劝人为善耳，无关实叙。是以圣人作制，推德酬[⑦]物，我将我享[⑧]，实膺天佑，田获三品，宾庖豫焉。若乃见生不忍死，闻声不食肉，固君子之所务也。窃愿高明，更加三思。

〔注释〕 ① 诱掖：引导与扶助。 ② 璇玑(xuán jī)：古代的天文仪器。 ③ 鉴燧(suì)：鉴，古代用来盛水或冰的大盆；燧，古代取火的器具。 ④ 尠(xiǎn)：同“鲜”，少。 ⑤ 婴：通“撄”，遭遇、碰上。婴辜：遭遇不幸。 ⑥ 经教：指佛家的经典教义。 ⑦ 翳：遮蔽。 ⑧ 享：敬献。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 《报应问》是南朝刘宋年间著名天文学家何承天为批判佛教因果报应论而写的一篇战斗檄文。文章提出了以下几个基本观点。

第一，报应论违背了儒家的传统思想。自幼“儒史百家莫不该览”(《宋书·何承天传》)而博通经史的何承天，在文章中开宗明义地指出：“西方说报应，其枝末虽明，而即本常昧。其言奢而寡要，其譬迂而无徵。乖背《五经》，故见弃于先圣；诱掖近情，故得信于季俗。”报应说对枝节问题虽然讲得很清楚，但对根本问题却常暧昧不清。它说了许许多多废话，却很少抓住要领；它用了很多迂腐的譬喻，却没有一个能够证实它。由于它根本上违背了儒家经典的教诲，完全抛弃了先圣的遗训，尽管它通过诱导扶植的手法，骗得了一些末流俗民的相信，但这改变不了它错误的本质。退一步说，如果真的有因果报应这回事，那么，主张神道设教的儒家为什么没有留下这方面的只言片语呢？

第二，报应说违背了科学和事实。何承天是南朝有名的天文历算学家，他在舅父徐广观测天象四十余年纪录材料的基础上，继续观测天象四十年，掌握了大量事实材料和实证的科学方法。他运用实证的科学方法考查因果报应说，有力地揭露了因果报应说的虚妄本质。认为判断一种学说是否正确，必须到实际中去进行考察、验证；即使是对那些不太显著的、离我们较远的事物，也可以借助于一定的仪器加以观察和认识。对任何事物都不能不顾事实、或不经实际验证就瞎说一气。如果用这种科学的实证方法去考查因果报应说，那么，就可清楚地看到：因果报应论与科学与事实完全相反。运用科学的实证方法驳斥因果报应论，不仅增加了理论的说服力，而且也是何承天高出于同时代反佛斗士的地方。

第三，报应论违背了生活常识。佛教的因果报应论断言：杀生者必受恶报。可是，生活中的常识却正好相反：鹅在池塘中浮游，只吃青草，从不伤害众生，在佛教看来当然是不杀生，按报应说，它们绝对不应受到恶报，可是却被厨师杀了给人们吃；燕子在天空中飞来飞去，专门吃虫子，在佛教看来当然是杀生，按报应说，它们应该受到恶报，可是人们非但不去杀害它们，反而喜爱并保护它们。鹅和燕子是这样，世间万物莫不如此。由此，他

得出一个结论："是知杀生者无恶报，为福者无善应。"如果说燕子的本性是吃虫，所以吃了可以不受恶报；那么，人吃猪羊也是本性，为什么就要受到恶报呢？尽管人具有"见生不忍死，闻声不食肉"的仁爱之心；但是，人吃肉是"实膺天佑"，为什么一定会受到恶报呢？这样，就用生活中的常识，比较有力地驳斥了因果报应论。

《报应问》用事实与常识驳斥报应论，显示出较强的说服力。但是，由于作者是站在传统儒学的立场上来批判报应论的，而儒学与佛教在承认有神问题上有一定相通之处，这就决定了以儒家学说反对因果报应论，是不可能彻底的。例如，何承天说："余谓佛经但是假设权教，劝人为善耳，无关实叙。"这又承认了因果报应有它存在的理由。尽管如此，《报应问》中的理论精华还是必须肯定和值得弘扬的，它对于我们批判邪教、反对伪科学具有一定借鉴作用。（陈增辉）

达 性 论 何承天

夫两仪既位，帝王参之①，宇中莫尊焉。天以阴阳分，地以刚柔用，人以仁义立。人非天地不生，天地非人不灵。三才②同体，相须而成者也。故能禀气清和，神明特达，情综古今，智周万物③，妙思穷幽赜④，制作侔造化⑤。归仁与能，是为君长。抚养黎元⑥，助天宣德。日月淑清，四灵来格⑦，祥风协律，玉烛扬辉。九谷刍豢⑧，陆产水育，酸咸百品，备其膳羞⑨。栋宇舟车，销金合土，丝纻玄黄，供其器服。文以礼乐，娱以八音。庶物殖生，罔不备设。

夫民用俭则易足，易足则力有余，力有余则情志泰，乐治之心于是生焉。事简则不扰，不扰则神明灵，神明灵则谋虑审，济治之务于是成焉。故天地以俭素训民，乾坤以易简示人，所以训示殷勤若此之笃也。安得与夫飞沈蠉蠕⑩并为众生哉？若夫众生者，取之有时，用之有道。行火⑪俟风暴，畋渔候豺獭，所以顺天时也。大夫不麛卵⑫，庶人不数罟⑬，行苇作歌，宵鱼垂化，所以爱⑭人用也。庖厨不迩，五豝是翼，殷后改祝，孔钧不纲，所以

明仁道也。至于生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？

诗云："恺悌⑮君子，求福不回"，言弘道之在己也；"三后在天"，言精灵之升遐也。若乃内怀嗜欲，外惮权教，虑深方生，施而望报，在昔先师未之或言，余固不敏，罔知请事⑯焉矣。

〔注释〕 ① 帝王参之：帝王与天、地而为三。参，同"叁"。 ② 三才：天、地、人。 ③ 周：普遍。智周万物：普遍地了解了万物。 ④ 幽赜：隐微、深奥。 ⑤ 侔：等同。侔造化：与造化同功。 ⑥ 黎元：百姓。 ⑦ 来格：来到。 ⑧ 刍豢：家畜。 ⑨ 膳羞：佐膳的菜肴。 ⑩ 蝘蜓：小虫。 ⑪ 行火：用火。 ⑫ 麋(mí)卵：麋，小兽的统称；卵，鸟卵。 ⑬ 数罟：密网。 ⑭ 爱：爱惜。 ⑮ 恺悌：愉悦快乐。 ⑯ 请事：赞成。　　（夏广兴）

〔鉴赏〕 《达性论》是刘宋时何承天反对佛教神不灭论的一篇哲学论文。

何承天是当时著名的天文学家和三礼学家。他曾制定"元嘉历"，为宋文帝所采用，又著有《礼论》三百卷等，著述颇丰，但今多佚失。《宋书》、《南史》均有传。

当时，有一位具有叛逆性的僧人慧琳，写作《均善论》（又名《黑白论》），假托白学先生（代表儒、道）与黑学道人（代表佛教）的问答，辩论儒、道、佛三教的异同。认为三教的创始人都是圣人，殊途而同归。对佛教的来生果报、轮回转世和神不灭等宗教思想颇多怀疑与讽评。一时舆论哗然，视慧琳为"异端"，群起而攻之。何承天不顾个人安危，写作《释均善论》，全力支持慧琳的观点，并进一步指出善福祸淫报应说的虚妄，对慧琳不肯崇饰幻说，大加激赏和敬佩。东晋高僧慧远的弟子宗炳，写了《答何衡阳书》和《明佛论》，论证杀生受报，精神不灭。对慧琳和何承天的观点，大加责难。何承天的这篇《达性论》，就是针对宗炳的《明佛论》而发的。

宗炳在《明佛论》中，因陈佛教传统说法，将有生命的东西总称之为"众生"，以此来证明所谓因果报应、轮回转世。何承天在《达性论》中，开篇就以儒家《易传》中的天道观论证"人非天地不生，天地非人不灵。三才同体，相须而成者也"。如果没有天地，人便无法产生与存在；如果没有人，天地之间就没有聪明智慧。天地人三才是统一的，是相须而成的，是宇宙中最为尊贵的东西。故人能禀受天地之清气，精神特别高超，情感综系古今，智

慧周及万物，思维能穷尽幽深，制作能巧夺天工。人是万物之灵，具有仁义道德的本性，能利用自然界的物产，进行物质文明建设，又从事政治和文化生活，以达到天下称仁、百姓称能，“事简则不扰，不扰则神明灵，神明灵则谋虑审”，从而实现天下济治的目的。人怎能与飞鸟、沉鱼、蛇蝎、蚯蚓等并列为“众生”呢？从而否定了佛教宣扬的人畜不分的“众生平等观”。既然人与天地并为三才，人与“众生”有别，那么人们对于“众生”，只要“取之有时，用之有道”，就是“顺天时”；“众生”为人们所利用，也是合乎道义的。根本谈不上什么“轮回”、“报应”。至于大夫不捕食初生的稚兽和鸟卵，百姓不用密网捕食小鱼之类，那是为了“爱之用”，爱惜有用的生物；君子远离庖厨，百姓爱护母猪之类，那是为了“明仁道”，宣扬仁爱，借以教化世人，并非祈求死后灵魂得到善报。文章以四至六言的短句排比论述，间或采用顶真格，使邻接的句子头尾蝉联，上递下接，丝丝相扣，读来朗朗爽口，富有韵味。

宗炳在《明佛论》中，还宣扬“神不灭”，认为“人形至粗，人神实妙”，因此，“形体”灭，而“灵魂”不灭。人们之所以有种种痛苦，就在于“形”与“神”结合，因而要在轮回中得到报应。何承天在《答宗居士书》中，曾“以薪火喻形神”，以薪尽火灭说明形灭而神灭。在《达性论》中，又进一步论证人死神灭的问题。他说：“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”认为人的生与死，与自然界“春荣秋落”的“四时代换”一样，人的形体一旦不存在，精神也就随之消散了。怎么谈得上再次受到轮回呢？“形毙神散”，是生命的自然规律，人死神灭，是必然法则，有力地驳斥了灵魂不灭和死后灵魂转生的谬论。

然而《达性论》中也肯定了儒家的游魂为变、精灵升天之说，从而被论敌颜延之抓住了辫子。颜延之著《释达性论》，对何承天既否定来生，又保留传统的鬼神观念，提出责难。由于科学水平和阶级局限，何承天认为：太王、王季、文王三后在天，精神上升至高远之处，可见其思想的不彻底性。不过，后来范缜撰写流传千古、闪烁无神论思想的《神灭论》一文，就是在何承天《达性论》的基础上完稿的，可见《达性论》在反佛、反神不灭斗争中的重大影响了。（洪 波）

辨 宗 论 谢灵运

同游诸道人，并业心[①]神道，求解言外。余枕疾[②]务寡，颇多

暇日，聊伸由来之意，庶定求宗之悟。释氏之论，圣道虽远，积学能至，累尽鉴生，不应渐悟。孔氏之论，圣道既妙，虽颜殆庶，体无鉴周，理归一极。有新论道士，以为寂鉴③微妙，不容阶级，积学无限，何为自绝？今去释氏之渐悟，而取其能至，去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽合各取，然其离孔、释矣。余谓，二谈救物之言，道家之唱，得意之说，敢以折中自许，窃谓新论为然。聊答下意，迟有所悟。

法勗问：敬览清论，明宗极虽微，而一悟顿了。虽欣新剖，窃有所疑。夫明达者，以体理绝欲；悠悠者，以迷惑婴累④。绝欲本乎见理，婴累由于乖⑤宗。何以言之？经云："新学者离般若⑥，便如失明者无导。"是为怀理荡患，于兹显矣。若涉求未渐于大宗，希仰犹累于尘垢，则永劫劬劳⑦，期果缅邈⑧。既怀犹豫，伏迟嘉训。初答：道与俗反，理不相关，故因权以通之。权虽是假，旨在非假；智虽是真，能为非真。非真不伤真，本在于济物；非假不遂假，济物则反本。如此，之劫无为空勤，期果有如皎日。

勗再问：案论孔、释，其道既同，救物之假，亦不容异。而神道之域，虽颜也，孔子所不诲；实相之妙，虽愚也，释氏所必教。然则二圣建言，何乖背⑨之甚哉？再答：二教不同者，随方应物，所化地异也。大而校之，华民易于见理，难于受教，故闭其累学，而开其一极；夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了，而开其渐悟。渐悟虽可至，昧顿了之实；一极虽知寄，绝累学之冀。良由华人悟理无渐，而诬道无学；夷人悟理有学，而诬道有渐。是故权实虽同，其用各异。昔向子期以儒、道为壹，应吉甫谓孔、老可齐，皆欲窥宗，而况真实者乎？

勗三问：重寻答，以华、夷有险易之性，故二圣敷⑩异同之教，重方附俗，可谓美矣。然渊极朗鉴⑪，作则于上，愚民蒙昧，伏从于下。故作则宜审其政，伏从必是其宗。今孔废圣学之路，而释开渐悟之径。筌蹄既已纷错，群黎⑫何由归真？三答：冬夏异性，资春秋为始末；昼夜殊用，缘辰暮以往复。况至精之理，岂

可径接至粗之人？是故傍渐悟者，所以密造顿解⑬；倚孔教者，所以潜成学圣。学圣不出六经，六经而得；顿解不见三藏，而以三藏果。筌蹄历然，何疑纷错？鱼兔既获，群黎以济。

僧维问：承新论法师以宗极微妙，不容阶级，使夫学者穷有之极，自然之无。有若符契，何须言无也？若资无以尽有者，焉得不谓之渐悟耶？初答：夫累既未尽，无不可得；尽累之弊，始可得无耳。累尽则无，诚如符契，将除其累，要须傍教。在有之时，学而非悟，悟在有表，託⑭学以至。但阶级教愚之谈，一悟得意之论矣。

维再问：论云，悟在有表，得不以渐。使夫涉学希宗，当日进其明，不若使明不日进，与不言同。若日进其明者，得非渐悟乎？再答：夫明非渐至，信由教发。何以言之？由教而信，则有日进之功；非渐所明，则无入照之分。然向道善心起，损累出垢⑮伏。伏似无同，善似恶乖，此所务不俱，非心本无累。至夫一悟，万滞同尽耳。

维三问：答云，由教而信，则有日进之功；非渐所明，则无入照之分。夫尊教而推宗者，虽不永用，当推之时，岂可不暂令无耶？若许其暂合，犹自贤于不合，非渐如何？三答：暂者，假也；真者，常也。假知无常，常知无假。今岂可以假知之暂，而侵常知之真哉？今暂合贤于不合，诚如来言，窃有微证。巫臣谏庄王之言，物赊于己，故理为情先；及纳夏姬之时，己交于物，故情居理上。情理云互，物己相倾，亦中智之率任⑯也。若以谏日为悟，岂容纳时之惑耶？且南为圣也，北为愚也。背北向南，非停北之谓；向南背北，非至南之称。然向南可以至南，背北非是停北。非是停北，故愚可去矣；可以至南，故悟可得矣。

慧骃演僧维问：当假知之壹合，与真知同异？初答：与真知异。

骃再问：以何为异？再答：假知者累伏，故理暂为用；用暂在理，不恒其知。真知者照寂，故理常为用；用常在理，故永为真知。

骘三问：累不自除，故求理以除累。今假知之一合，理实在心，在心而累不去，将何以去之乎？三答：累起因心，心触成累。累恒触者心日昏，教为用者心日伏。伏累弥久，至于灭累，然灭之时，在累伏之后也。伏累灭累，貌同实异，不可不察。灭累之体，物我同忘，有无壹观。伏累之状，他己异情，空实殊见。殊实空、异己他者，入于滞矣；壹有无、同我物者，出于照也。

骘、维问：三世长于百年，三千广于赤县[17]，四部多于户口，七宝[18]妙于石沙。此亦方有小大，故化有远近，得不谓之然乎？初答：事理不同，恒成四端；自有小大，各得其宜。亦有贤愚违方而处，所谓世同时异，物是人非。譬割鸡之政，亦有牛刀；佩玺而听，岂皆唐、虞？今谓言游体尽于武城，长世皆覃于天下，未之闻也。且俱称妙觉，而国土精粗。不可以精粗国土，而言圣有优劣。景[19]迹之应，本非所征矣。

维再问：论云，或道广而事狭，或事是而人非。今不可以事之大小，而格道之粗妙。诚哉斯言！但所疑不在此耳。设令周、孔实未尽极，以之应世，故自居宗，此自是世去圣远，未足明极。夫降妙数阶，以接群粗，则粗者所不测。然数阶之妙，非极妙之谓。推此而言，抚世者于粗为妙，然于妙犹粗矣。以妙求粗，则无往不尽；以粗求妙，则莫睹其源。无往不尽，故谓之穷理；莫睹其原，故仰之弥高。今岂可就颜氏所崇，而同之极妙耶？再答：今不藉颜所推，而谓之为极，但谓颜为庶几，则孔知机矣。且许禹昌言，孔非本谈，以尧则[20]天，体无是同。同体至极，岂计有之小大耶？

维三问：凡世人所不测，而又昌言者，皆可以为圣耶？三答：夫昌言贤者，尚许其贤，昌言圣者，岂得反非圣耶？日用不知，百姓之迷蒙，唯佛究尽实相之崇高。今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。苟所不知，焉得不以昌言为信？既以释昌为是，何以孔昌为非耶？

竺法纲问：敬披高论，深研宗极，妙判权实，存旨儒道，遗教孔、释，昌言折中，允然新论，可谓激流导源，莹拂[21]发挥矣。详

复答勗、维之问，或谓因权以通，或学而非悟。尔为玄句徒设，无关于胸情焉，窃所未安。何以言之？夫道形天隔，几二险绝，学不渐宗，曾无髣髴[22]。驰骋有端，思不出位，神崖曷由而登，机峰何从而超哉？若勤务于有，而坐体于无者，譬犹挥毫钟、张之则，功侔[23]羿、养之能，不然明矣！盖同有非甚碍，尚不可以玩此而善彼，岂况乎有无之至背，而反得以相通者耶？又云：累既未尽，无不可得，尽累之弊，始可得无耳。问曰：夫膏肓大道，摧辖[24]玄路，莫尚于封有之累也。盖有不能祛有，祛有者必无；未有先尽有累，然后得无也。就如所言，累尽则无，尔为累之自去，实不无待？实不无待，则不能不无，故无无贵矣。如彼重闇自晞，无假火日。无假火日，则不能不设，亦明无尚焉。落等级而奇顿悟，将于是乎踬[25]矣！暇任之余，幸思嘉释。

释慧琳问：三复精议，辨懵二家[26]，斟酌儒道，实有怀于论矣。至于去释渐悟，遗孔殆庶，蒙窃惑焉。释云有渐，故是自形者有渐。孔之无渐，亦是自道者无渐。何以知其然耶？中人可以语上，久习可以移性，孔氏之训也。一合于道场，非十地之所阶，释家之唱也。如此渐绝文论，二圣详言，岂独夷束于教，华拘于理？将恐斥离之辨辞，长于新论乎？勖道人难云：绝欲由于体理。当谓日损者，以理自悟也。论曰：道与俗反，本不相关，故因权以通之，物济则反本。问曰：权之所假，习心者亦终以为虑乎？为晓悟之日，与经之空理都自反耶？若其永背，空谈翻为未说，若始终相扶，可循教而至不？答维、骋假知中殊为藻艳[27]，但与立论有违。假者，以旋迷丧理，不以钻火致惑。苟南向可以造越，北背可以弃燕，信燕北越南矣。虑空可以洗心，捐有可以祛累，亦有愚而空圣矣。如此，但当勤般若以日忘，瞻郢路而骤进，复何忧于失所乎！将恐一悟之唱[28]，更踬于南北之譬耶！

〔注释〕 ① 业心：专心。 ② 枕疾：卧病在床。 ③ 寂鉴：安恬清静的心境。 ④ 婴累：牵连于世俗之累。 ⑤ 乖：违背。 ⑥ 般(bō)若：智慧。 ⑦ 劬(qú)劳：辛劳。 ⑧ 期果缅邈：修成正果很遥远。缅邈：遥远。 ⑨ 乖背：相互反对、严重对

立。 ⑩ 敷：实行。 ⑪ 朗鉴：光辉普照。 ⑫ 群黎：百姓。 ⑬ 顿解：即悟，与渐悟相对。 ⑭ 託：同“托”。 ⑮ 垢：污秽、耻辱。 ⑯ 率：大概；任：担当。率任：大致可担当。 ⑰ 赤县：指中国。 ⑱ 七宝：佛教所指称的七种宝物，名目不一。 ⑲ 景：通“影”。 ⑳ 则：效法。 ㉑ 莹拂：擦拭使之明亮。 ㉒ 髣髴：仿佛。 ㉓ 侔：等同。 ㉔ 辀(zhōu)：马车。 ㉕ 踬(zhì)：本义绊倒，此处喻不顺。 ㉖ 懵(huò)：暗昧不明。辨懵二家：辨别儒道二家的暗昧错谬。 ㉗ 藻艳：辞藻华丽。 ㉘ 唱：同“倡”，倡导。　　（夏广兴）

〔鉴赏〕 谢灵运在中国佛教史上最为人称道的是对竺道生“顿悟”义的阐发，见于其《辨宗论》一文。此文全题是《与诸道人辨宗论》，文中前后出现的辩难对手有法勖、僧维、慧骋、竺法纲、释慧琳以及王弘六位，其中前三人是谢灵运任永嘉太守时（永初三年七月至景平元年秋）的“同游诸道人”，后三人则与谢氏不在一地。

在道生之前，有支道林等学僧持顿悟说，认为在渐次修行的阶段中可获大悟，即所谓“顿悟于七住”，然尚不脱渐悟色彩，世称小顿悟义。而至道生以“彻悟言外”的学术精神立“顿悟成佛”义（《高僧传》本传语），始可称是摆落旧说，孤明独发，故称大顿悟义，也使顿渐之辩在刘宋之初变得热烈起来。谢灵运敏锐地意识到这一当代佛学新义的理论价值，积极地加以宣阐，并与仍滞守旧义的佛学者多方辩难，以图巩固这一崭新的理论成果。

这也就决定了本文在构成上论、辩结合的特点。作者首先展示自己的鲜明论点，并且在对“同游诸道人”的答疑解惑中多方辨析，又随着新的辩难对手书面诘问的加入，继续在顿渐之辩中显示风棱。

关于本文最初的写作缘起及目的，谢灵运在文章的开头提到：“同游诸道人，并业心神道，求解言外。余枕疾务寡，颇多暇日，聊伸由来之意，庶定求宗之悟。”他所究心的“求宗之悟”，其实是呼应着道生顿悟义的归趣的。文章中将道生称为“新论道士”，将其顿悟义称为“新论”，作者不仅表达了“窃谓新论为然”的赞许，而且从折中儒释的独特角度阐发“新论”的重要价值。在他看来，儒释各有其设教的特点：“释氏之论，圣道虽远，积学能至，累尽鉴生，不应渐悟。孔氏之论，圣道既妙，虽颜殆庶，体无鉴周，理归一极。”外来的佛教擅长于渐悟之理，而儒家却偏于顿解之思。这种区分是由所设教国度的风俗人情决定的：“二教不同者，随方应物，所化地异也。大而校之，华民易于见理，难于受教，故闭其累学，而开其一极；夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了，而开其渐悟。”从这些看法中，不难感到谢氏本人不无善于“见理”的自负之情，且他笔下“体无鉴周”的“孔氏”已是魏晋以

来玄学化了的儒学，正始玄学家王弼注《论语》时，就用“体无”、“一极”等概念对孔子的言论作过道家化的诠释。总之，谢灵运欲从融会玄佛的理论高度，阐发顿悟成佛说的思想意义，他说：“有新论道士，以为寂鉴微妙，不容阶级，积学无限，何为自绝？今去释氏之渐悟，而取其能至，去孔氏之殆庶，而取其一极。”折中融会有利于理论上的新突破新发展，这也是魏晋思想史上不难找到的经验，谢灵运提到：“昔向子期（秀）以儒、道为壹，应吉甫谓孔、老可齐，皆欲窥宗，而况真实者乎？”他将玄学家融合儒道的观念方法推衍到融合儒道释，不仅为道生“新论”做出理论上的定位，也试图对理论界的发展前途提供方法上的启示。

谢灵运对道生顿悟义的佛学内涵也有恰当的把握。如道生的“新论”是其所持佛性义的必然结果，法身佛性也就是圆成之理，理不可分，不容渐悟，故必至成金刚法身，才顿得大悟，他说：“金刚以还，皆是大梦，金刚以后，乃是大觉也。”（隋硕法师《三论游意义》引）谢氏也笃信佛性义，认为物有佛性，其道有归，所疑者渐教。指明渐悟与佛性义的不相容，顿悟才是“万滞同尽”的一极之境。如此强调顿渐的矛盾，往往难于被人接受，谢氏又用“真知”、“假知”之别加以描述，且穿插若干比喻以说明顿渐关系，如假设南为圣北为愚，“背北向南，非停北之谓；向南背北，非至南之称。”“背北”非“至南”，类似于渐顿的不同。

作为一篇“探研宗极”之论（竺法纲语），谢灵运当感到欣慰的是，因王弘将谢氏之论“送示生公”，竺道生作了这样的评价：“究寻谢永嘉论，都无间然。有同似若妙善，不能不以为欣。”（《答王卫军书》）基本上得到道生的首肯，这也算是思想史上的一则佳话。 （曹 虹）

释达性论 颜延之

前得所论①，深见弘虑②。崇致③人道，黜远生类④，物有明微⑤，事不愆义⑥，维情辅教，足使异门⑦扫轨⑧。况在蕲⑨同，岂忘所附？徒恐琴瑟专一，更失闸谐⑩，故略广数条，取尽后报。

足下云同体二仪，共成三才者，是必合德⑪之称，非遭人⑫之目。然总庶类⑬，同号众生，亦含识⑭之名，岂上哲之谥⑮？然则议三才者，无取于氓隶⑯；言众生者，亦何滥⑰于圣智？虽情在序

别，自不患乱伦，若能两藉方教⑱，俱举达义⑲，节⑳彼离文㉑，采此共实㉒，则可便倍㉓害自和，析符㉔复合。何讵㉕怏怏，执吕以毁律㉖？且大德曰生，有万㉗之所同，同于所方万，岂得生之可异？不异之生，宜其为众。但众品㉘之中，愚慧群差。人则役物㉙以为养㉚，物则见役以养人。虽始或因顺㉛，终至裁残㉜。庶㉝端萌超㉞，情嗜㉟不禁，生害繁惨㊱，天理郁灭。皇圣哀其若此，而不能顿夺㊲所滞，故设候物㊳之教，谨㊴顺时之经，将以开仁育识㊵，反渐息泰㊶耳。与道为心者㊷，或不刖㊸此而止。又知大制生死，同之荣落㊹，类诸区有，诚亦宜然。然神理存没，傥㊺异于枯荄㊻变谢。就同草木，便当烟尽。而复云三后升遐㊼，精灵在天。若精灵必在，果异于草木，则受形之论㊽，无乃更资㊾来说。将由三后粹㊿善，报(51)在生天邪？欲毁后生(52)，反立升遐，当毁更立，固知非力所除。若徒有精灵，尚无体状(53)，未知在天当何凭以立？吾怯于庭断(54)，故务求依仿(55)，而进退思索，未获所安(56)。凡气数之内(57)，无不感对(58)，施报(59)之道，必然之符。言其必符，何猜(60)有望？故遗(61)惠者无要(62)，在功者有期(63)。期存(64)未善(65)，去惠乃至(66)。人有贤否，则意有公私。不可见物或期报，因谓树德(67)皆要。且经世恒谈，贵施者勿忆(68)，士子服义，犹惠而弗有(69)。况在闻道要(70)，更不得虚心，而动必怀嗜，事尽惮权(71)邪？曾不能引之上济(72)，每驱之下沦(73)。虽深诮(74)校责，亦已厚言不代(75)。

足下婴城(76)素坚，难为飞书(77)。而吾自居忧患(78)，情理无托。近辱(79)褒告(80)，欲其布意裁往释。虑不或值(81)。颜延之白。

〔注释〕 ① 所论：指何承天所著《达性论》。 ② 弘虑：大虑。弘，通"宏"。 ③ 崇致：推崇。 ④ 生类：指人之外的生物。 ⑤ 明微：明，彰明；微，隐蔽。 ⑥ 衍义：超过常情、违背事理。 ⑦ 异门：不同门类，此指佛教与儒学的不同。 ⑧ 扫轨：扫除车轨。意指没人来往。 ⑨ 蕲：求。 ⑩ 更失阐谐：意指所说相同，则失去阐释其意以相发明之谐和。 ⑪ 合德：合于圣德之人。 ⑫ 遭人：周遭之人，指在道德修养上与圣人有相当差距者。周遭，四周、周围。 ⑬ 庶类：众多的物类，此指芸芸众生。 ⑭ 含识：佛教用语，指有思想意识者。 ⑮ 谥：谥号。 ⑯ 氓隶：平民

之充当隶役者，此指地位低下之人。 ⑰ 滥：浸渍，此作涉及。 ⑱ 两藉方教：借助于儒、佛两教学说。藉，借助、借。 ⑲ 达义：通行不变之义。 ⑳ 节：节制。 ㉑ 离文：指儒、佛两家旨意相离之文。 ㉒ 共实：儒、佛两家共有之实。 ㉓ 倍：通"背"，背离、回避。 ㉔ 析符：拆分两半之符。 ㉕ 讵：通"惧"，害怕、惧怕。 ㉖ 执吕以毁律：意为厚此薄彼。吕、律为古代音乐的乐律。古代乐律分阴阳，阳律为六律、阴律为六吕，合为十二律。 ㉗ 有万：有生命之万物。 ㉘ 众品：众多品类。 ㉙ 役物：役使其他生物。 ㉚ 养：养己。 ㉛ 因顺：顺应。 ㉜ 裁残：裁割残害。 ㉝ 庶：众多。 ㉞ 萌超：萌，发端；超，原为跃上，此处指产生。 ㉟ 情嗜：情欲。 ㊱ 生害繁惨：生者受到残害，频频遭受悲痛。害，受伤害；繁，多、频繁；惨，悲痛。 ㊲ 顿夺：顿，顿时；夺，夺去，此作改变。 ㊳ 候物：物候，指万物应季节而至。 ㊴ 谨：谨守。 ㊵ 开仁育识：开启仁德，培育见识。 ㊶ 息泰：息，繁殖；泰，安宁。 ㊷ 与道为心者：以道作为思虑标准。与，以。 ㊸ 剂：通"齐"，调节、调和。 ㊹ 荣落：指生死。 ㊺ 傥：倘若、或者。 ㊻ 枯荄(gāi)：枯草根。 ㊼ 三后升遐：三后，周之太王、王季、文王；升遐，升天。 ㊽ 受形之论：指佛教的生死轮回之说。 ㊾ 资：依靠。 ㊿ 粹：纯粹。 (51) 报：报应。 (52) 后生：佛教用语，指来世。 (53) 体状：指有实体之状态。 (54) 庭断：直断。 (55) 依仿：模棱两可。 (56) 所安：指获得的准确答案。 (57) 气数之内：指众生。 (58) 感对：感应。 (59) 施报：施德报应。 (60) 猜：臆测。 (61) 遗：赠、赠予。 (62) 要：同"邀"，邀求。 (63) 期：期望。 (64) 期存：即存期，存有期望之心。 (65) 未善：未达善境。 (66) 乃至：指达到最高境界。 (67) 树德：树立道德。 (68) 忆：同"记"。 (69) 弗有：指有惠于人而不自居。 (70) 要：关键。道要：大道之关键。 (71) 惮：害怕。惮权：害怕报应的威权。 (72) 上济：上达。 (73) 沦：沦落。 (74) 诮：讥笑。 (75) 代：替代。 (76) 婴城：攻城，指批判佛教学说。婴同"撄"，攻打。 (77) 飞书：匿名书信。 (78) 自居忧患：指颜延之被罢官。 (79) 辱：自谦词。 (80) 褒告：盛情相告。 (81) 虑不或值：即虑或不值。虑，顾虑；或，有些；值，得当。

（汤勤福）

〔鉴赏〕 佛学在中国的传播，曾遭遇儒家的强有力抵制，并直接引发过多次著名的思想交锋。南朝宋代元嘉年间颜延之与何承天的论战，即是一次惊动朝野的佛儒交锋。

何承天时为衡阳内史，激于佛学轮回、报应之说的流行，特著《达性论》予以抨击。颜延之虽非僧徒，对佛学却颇为推崇，因著《释何衡阳〈达性论〉》为之辩驳。二人书论往还、交锋再三，最后由信奉佛法的宋文帝做出评断，以为"颜延年之折《达性》"，"论明佛法汪汪，尤为明理，并足开奖(启发)人之意"(见《弘明集》卷一一)。

这次论战大抵围绕四个问题展开：

一、“人”能否与“众生”同列？按照佛门教义，一切有情、假众缘而有生者，无论是人还是畜生，均在“众生”之列。何承天《达性论》则标举“天、地、人”三才之义，强调“天以阴阳分，地以刚柔用，人以仁义立”，“安得与夫飞沉蠉蠕（指禽鱼虫兽之类），并为众生哉”！他在此后的答辩中，又进一步指出，“夫立人之道，取诸仁义”；人皆有恻隐、耻恶之心，就是以“仁义为端”，自当“参体二仪”、与天地为三；佛门将人列于“众生”，“遂令惠人洁士，比性于毛群（动物），庶几之贤，同气于介族（甲类）”，岂不荒唐（见《答颜光禄》、《重答颜光禄》）！颜延之则标举“大德曰生”之理，以为人与其他动物一样，都是禀气质得生的生命体，为什么不能同列“众生”？至于何氏所说“同体二仪、共成三才”者，只指那些合于圣德的明王、“上哲”，一般的人，又岂可与天地二仪配拟！在《重释〈达性论〉》、《又释〈达性论〉》中，颜延之进而诘问何氏，“若谓圆首方足（指人），必同耻恻隐之实，容貌匪（非）殊，皆可参体二仪”，则“蹻、跖（古代大盗）之徒，亦当在三才之数邪”？由此看来，“含灵为人，毛群所不能同；禀气成生，洁士有不得异”，又何必讳言与毛群同为“众生”。

二、能不能禁绝“杀生”？佛门以“博爱众生”为怀，其所持五戒，“不杀生”即居其一。何承天则认为，有生之物本就是为人提供役养之资的，只要“取之有时，用之有道”，稍加节制就行。佛门主张的“不杀生”，倘要推之于“编户”（百姓），就不仅可笑，也是根本实行不了的。他因此在《重答颜光禄》中指出，“范围造化（区分人与众生的役养关系），无伤博爱之量”，“顺时蒐狩（猎取兽类），未根惨虐之性（并非是人性之惨虐）”。颜延之却以为，“人则役物以为养，物则见（被）役以养人”的区分，开始时好像顺应了情势，结果却造成了对生物的残害。在“情嗜不禁，生害繁惨”的现实面前，以“仁义立人”的“道心”，又怎能停留在“设候物之教，谨顺时之经”，以“开仁育识”、“反渐息泰”的节制“杀生”上？所谓“好生恶死，每下（下等动物）愈笃（深厚）。故宥其死者，顺其情；夺其生者，逆其性。至人尚矣，何为犯顺而居逆”？他因此嘲笑盛推人“能禀气清和”却又主张杀生的何氏说，你所说的“人”，难道就是这样“以刳剖（宰杀）为禀和之气，煽瀹（烧煮）为翼善之具”的吗（《又释〈达性论〉》）？

三、“轮回”受形之说对不对？佛门有“六道众生，生死所趣”的轮回受形之说，以为人死而神不灭，当与其他生命体一起进入“天、人、阿修罗、饿鬼、地狱、畜生”的六道轮回之中。何承天根本反对这种教义，提出“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚（何）有于更受形哉”！颜延之则赞

同佛义，不仅承认有人、鬼的变化，而且以为“不嫌有鬼，乃谓有必有形”（《又释〈达性论〉》）。他针对何氏既反对轮回受形之说，又称引《大雅》“三后在天”、“言精灵之升遐”的矛盾，反驳说：按照你的说法，“神理存没”就不同于“枯荄变谢”，倘若与草木一样，“便当烟尽”，又何来“三后在天”、精灵“升遐”？如果精灵有形，则反对“更受形”之说就难以成立；如果只有精灵而无形体，那么请问它们“在天当何凭以立”？

四、有无三世“报应”的事？佛门主张生有“三世”（往世、现世、来世）、善恶有报，故劝勉人们多多施善去恶，以求来世脱离苦难。何承天十分鄙弃这种教义，以为这只不过是“内怀嗜欲，外惮权教（佛门的行恶遭报之教），虑深方生，施而望报”，与儒家坚持的施而忘报、惠而弗有主张大相径庭，“余固不敏，罔知请事焉矣”。颜延之则以为，凡是聚气而生的有情之物，无不有“感对”之情，故“施报之道”乃是出于必然，根本不是刻意的追求。做善事非必为了报答，但报答则总有至期。佛门主张三世报应之说，无非是引导人们行善，又怎么可以怀疑那些得道之人的行善，就是“动必怀嗜，事尽惮权”呢？何氏在答辩中指出，他所反对的并非是现世的行善和得报，乃是佛门那种“疑经受累劫之罪，勤施获积倍之报”的“弘诞”之说，并抨击这种主张“希无验于来世”、“系风捕影，非中庸之美”。希望颜氏认清佛儒二术之不同，“蹲膜（拜佛）、揖让”之“终不并立”，而舍弃调和佛儒之说的企图，专遵于儒学之教。颜延之则认为，佛门报应之说与儒家（如荀子）之说并无矛盾，其“长美遏恶，反民大顺。济有生之类，入无死之地”，又有何不可？佛儒之间只不过“化物不同”而“非道之异”，拯救人们出于“溺隍”之苦，乃“众哲所共”，何必非要“挟姬议释”而遵儒拒佛呢？

纵观颜何之争，人们得到的印象也许与宋文帝的评判颇有不同。何承天遵儒拒佛，思路固然狭隘了些，但他张扬人性、反对轮回报应之说，毕竟是富于理性精神和科学态度的。其失则在于承认“三后在天”、“精灵升遐”，这一理论上的不彻底，导致了他在论战中的困窘。颜延之引儒释佛，“推诚及物”，发明佛学的博爱之旨，崇扬“众哲”的“拯溺”之心，视野无疑更为开阔。但他将人与“众生”并列，毕竟有违常识；反对人们“杀生”，亦未免拘执；至于“不嫌有鬼”以维护轮回受形之说，确认“感对”以曲成三世报应之谈，就大有何氏所抨击的“谲怪”、“弘诞”之嫌了。倘若他遇上的不是何承天，而是以《神灭论》驳倒众难的范缜，恐怕就只有退避三舍了。

（潘啸龙）

辩命论

刘峻

主上尝与诸名贤言及管辂，叹其有奇才而位不达。时有在赤墀[1]之下，预闻斯议，归以告余。余谓士之穷通，无非命也。故谨述天旨，因言其略云：

臣观管辂天才英伟，珪璋[2]特秀，实海内之髦杰[3]，岂日者[4]卜祝[5]之流。而官止少府丞，年终四十八，天之报施，何其寡欤？然则高才而无贵仕，饕餮[6]而居大位，自古所叹，焉独公明而已哉。故性命之道，穷通之数[7]，夭阏[8]纷纶，莫知其辨。仲任[9]蔽其源，子长[10]阐其惑。至于鹖冠[11]瓮牖[12]，必以悬天有期；鼎贵高门，则曰唯人所召。谇谇謷咋[13]，异端俱起。萧远[14]论其本而不畅其流，子玄语其流而未详其本。尝试言之曰：夫道生万物，则谓之道；生而无主，谓之自然。自然者，物见其然，不知所以然；同焉皆得，不知所以得。鼓动陶铸而不为功，庶类混成[15]而非其力。生之无亭毒[16]之心，死之岂虔刘[17]之志。坠之渊泉非其怒，升之霄汉非其悦。荡乎大乎，万宝[18]以之化；确乎纯乎，一化而不易。化而不易，则谓之命。命也者，自天之命也。定于冥兆[19]，终然不变。鬼神莫能预，圣哲不能谋。触山之力无以抗，倒日之诚弗能感。短则不可缓之于寸阴，长则不可急之于箭漏[20]。至德未能逾，上智所不免。是以放勋之代，浩浩襄陵；天乙之时，燋金流石。文公躐[21]其尾，宣尼绝其粮。颜回败其丛兰，冉耕歌其茅苡。夷、叔毙[22]淑媛[23]之言，子舆[24]困臧仓[25]之诉。圣贤且犹如此，而况庸庸者乎！至乃伍员浮尸于江流，三闾沈骸于湘堵；贾大夫沮志于长沙；冯都尉皓发于郎署；君山[26]鸿渐[27]，铩羽[28]仪于高云[29]；敬通[30]凤起，摧迅翮于风穴；此岂才不足而行有遗哉。

近世有沛国刘瓛，瓛弟璡，并一时之秀士也。瓛则关西孔子，通涉六经，循循善诱，服膺[31]儒行。璡则志列秋霜，心贞峭

玉，亭亭高竦，不杂风尘。皆毓德于衡门[32]，并驰声于天地。而官有微于侍郎，位不登于执戟，相继徂落[33]，宗祀无飨[34]。因斯两贤，以言古则：昔之玉质金相，英髦[35]休达，皆摈斥[36]于当年，韫[37]奇才而莫用，候草木以共凋，与麋鹿而同死，膏涂平原，骨填川谷，湮灭而无闻者，岂可胜道哉！此则宰衡[38]之与皂隶[39]，容、彭之与殇子[40]，猗顿[41]之与黔娄[42]，阳文[43]之与敦洽[44]，咸得之于自然，不假道于才智。故曰："死生有命，富贵在天"，其斯之谓矣。然命体周流，变化非一，或先号后笑，或始吉终凶，或不召自来，或因人以济。交错纷纠，循环倚伏，非可以一理征，非可以一途验，而其道密微，寂寥忽慌[45]，无形可以见，无声可以闻。必御物以效灵，亦凭人而成象，譬天王之冕旒[46]，任百官以司职。而惑者睹汤、武之龙跃[47]，谓龛乱[48]在神功；闻孔、墨之挺生[49]，谓英睿擅奇响；视彭、韩[50]之豹变[51]，谓鸷猛致人爵；见张、桓[52]之朱绂[53]，谓明经拾青紫[54]。岂知有力者运之而趋乎？故言而非命，有六蔽焉。余请陈其梗概：

夫靡颜腻理，哆吻颧颊[55]，形之异也。朝秀辰终，龟鹤千岁，年之殊也。闻言如响，智昏菽麦，神之辨也。固知三者定乎造化，荣辱之境，独曰由人。是知二五而未识于十，其蔽一也。龙犀日角，帝王之表；河目龟文公侯之相。抚镜知其将刑，压纽显其膺录。星虹枢电，昭圣德之符；夜哭聚云，郁兴王之瑞。皆兆发于前期，涣汗于后叶。若谓驱貔虎，奋尺剑，入紫微[56]，升帝道，则未达窅冥[57]之情，未测神明之数，其蔽二也。空桑之里，变成洪川；历阳之都，化为鱼鳖，楚师屠汉卒，睢河鲠其流；秦人坑赵士，沸声若雷震，火炎昆岳，砾石与琬琰[58]俱焚；严霜夜零，萧艾与芝兰共尽。虽游、夏之英才，伊、颜之殆庶[59]，焉能抗之哉？其蔽三也。或曰，明月之珠，不能无颣[60]，夏后之璜，不能无考[61]。故亭伯[62]死于县长，长卿[63]卒于园令。才非不杰也，主非不明也，而碎结绿[64]之鸿辉，残悬黎[65]之夜色，抑尺之量有短哉？若然者，主父偃、公孙弘对策不升第，历说而不入，牧豕淄原，见弃州部，设令忽如过隙[66]，溘死霜露，其为诟耻，岂崔、马之流乎？及至开

东閤，列五鼎[67]，电照风行，声驰海外，宁前愚而后智，先非而终是？将荣悴有定数，天命有至极？而谬生妍蚩，其蔽四也。夫虎啸风驰，龙兴云属。故重华立而元凯升，辛受生而飞廉进。然则天下善人少，恶人多；暗主众，明君寡。而薰莸[68]不同器，枭鸾[69]不接翼。是使浑沌、梼杌，踵武云台之上；仲容、庭坚，耕耘岩石之下。横谓废兴在我，无系于天，其蔽五也。彼戎狄者，人面兽心，宴安鸩毒，以诛杀为道德，以蒸报[70]为仁义。虽大风立于青丘，凿齿奋于华野，比其狼戾[71]，曾何足逾。自金行[72]不竞，天地版荡[73]，左带、沸唇，乘间电发。遂覆瀍、洛，倾五都。居先王之桑梓[74]，窃名号于中县。与三皇竞其氓黎，五帝角其区宇。种落繁炽，充牣神州。呜呼！福善祸淫，徒虚言耳。岂非否泰[75]相倾，盈缩递运，而汩[76]之以人，其蔽六也。

然所谓命者，死生焉，贵贱焉，贫富焉，理乱焉，祸福焉，此十者天之所赋也。愚智善恶，此四者人之所行也。夫神非舜、禹，心异朱、均，才绀中庸[77]，在于所习。是以素丝无恒，玄黄代起；鲍鱼芳兰，入而自变。故季路学于仲尼，厉风霜之节；楚穆谋于潘崇，成悖逆之祸。而商臣之恶，盛业光于后嗣；仲由之善，不能息其结缨，斯则邪正由于人，吉凶存乎命。或以鬼神害盈，皇天辅德。故宋公一言，法星三徙；殷帝自翦，千里来云。善恶无征，未洽斯义。且于公高门以待封，严母扫墓以望丧。此君子所以自强不息也。如使仁而无极，奚为修善立名乎？斯径廷[78]之辞也。夫圣人之言，显而晦，微而婉，幽远而难闻，河汉而不极。或立教以进庸惰，或言命以穷性灵。积善余庆，立教也；凤鸟不至，言命也。今以其片言辩其要趣，何异乎夕死之类而论春秋之变哉，且荆昭德音，丹云不卷；周宣祈雨，珪璧斯罄。于叟种德、不逮勋、华之高；延年残犷[79]，未甚东陵[80]之酷。为善一，为恶均，而祸福异其流，废兴殊其迹。荡荡上帝，岂如是乎？诗云："风雨如晦，鸡鸣不已。"故善人为善，焉有息哉？

夫食稻粱，近刍豢[81]，衣狐貉，裘冰纨，观窈眇[82]之奇舞，听云和[83]之琴瑟，此生人之所急，非有求而为也。修道德，习仁义，

郭[84]孝悌，立忠贞，渐礼乐之腴润，蹈先王之盛则，此君子之所急，非有求而为也。然则君子居正体道，乐天知命。明其无可奈何，识其不由智力。逝而不召，来而不拒，生而不喜，死而不惑。瑶台夏屋，不能悦其神；土室编蓬，未足忧其虑。不充诎[85]于富贵，不遑遑于所欲。岂有史公、董相《不遇》之文乎？

〔注释〕 ① 赤墀：古代宫廷阶梯涂红漆，故此命名。 ② 珪璋：玉器。后世以喻人之美德。 ③ 髦杰：俊杰之士。 ④ 日者：以占侯卜筮为业之人。 ⑤ 卜祝：卜，从事占卜者；祝，祠庙中祭礼主持者。 ⑥ 饕餮(tāo tiè)：古代传说中的一种贪食的恶兽，此处喻贪婪。 ⑦ 数：命运、天数。 ⑧ 天阏：受阻隔而中断。 ⑨ 仲任：王充。 ⑩ 子长：司马迁。 ⑪ 鹖冠：以鹖羽装饰的冠。 ⑫ 瓮牖：用破陶瓮做的窗。 ⑬ 讙(huān)：喧哗。谇谇讙咋：喧嚣辩论。 ⑭ 萧远：曹魏时人李康的字。李康曾著《运命论》等文，探讨天、命、时的关系。 ⑮ 混成：混沌中形成。 ⑯ 亭毒：养育。 ⑰ 虔刘：残害。 ⑱ 万宝：万物。 ⑲ 冥兆：不明晰的迹象。 ⑳ 箭漏：古代的计时器，即漏壶。 ㉑ 踬(zhì)：绊倒。 ㉒ 毙：死于。 ㉓ 淑媛：美好的女子。 ㉔ 子舆：孟子。 ㉕ 臧仓：鲁平公的佞臣。据称臧仓谗毁孟子，因而平公不见孟子。 ㉖ 君山：桓谭。 ㉗ 鸿渐：指逐渐升官。 ㉘ 铩羽：指受挫贬官。 ㉙ 高云：指桓谭在云台反对谶纬迷信，被汉光武帝贬官。 ㉚ 敬通：冯衍，汉光武帝时不得志，抑郁而亡。 ㉛ 服膺：铭记在心。 ㉜ 衡门：指简易的房子。 ㉝ 徂落：亡故。 ㉞ 飨：献。 ㉟ 英髦：俊杰之士。 ㊱ 摈斥：排斥。 ㊲ 韫：蕴藏。 ㊳ 宰衡：宰相。 ㊴ 皂隶：奴隶。 ㊵ 殇子：未成年而亡故的孩子。 ㊶ 猗顿：春秋时豪富。 ㊷ 黔娄：春秋时贫士。 ㊸ 阳文：先秦楚国美女。 ㊹ 敦洽：先秦陈国丑女。 ㊺ 忽慌：隐隐约约。 ㊻ 冕旒：天子的礼帽。 ㊼ 龙跃：指皇帝即位。 ㊽ 夷乱：平定暴乱。 ㊾ 挺生：杰出、突出。 ㊿ 彭、韩：指秦末汉初的彭越、韩信。 (51) 豹变：由贱至贵的变化。 (52) 张、桓：指张禹和桓荣。 (53) 朱绂：古代的朝服。 (54) 青紫：指高官的服装。 (55) 哆噣(chī huī)：张嘴不正，指丑态；颧(cù)：皱缩；颊(è)：鼻梁。哆吻颧颊：指相貌丑陋。 (56) 紫微：宫殿。 (57) 窅(yǎo)冥：深邃幽晦。 (58) 琬琰：美玉名。 (59) 殆庶：亚圣之称。 (60) 无颣(lèi)：无瑕疵、无毛病。 (61) 考：不平。 (62) 亭伯：崔骃，与班固齐名。 (63) 长卿：司马相如。 (64) 结绿：美玉名。 (65) 悬黎：美玉名。 (66) 过隙：比喻人生短暂。 (67) 五鼎：古代的祭礼。 (68) 薰莸：香草和臭草。 (69) 枭鸾：恶鸟和神鸟。 (70) 蒸报：不同辈分之间的乱伦。 (71) 狼戾：贪婪凶残。 (72) 金行：指晋朝。 (73) 版荡：动荡。 (74) 桑梓：故乡。 (75) 否泰：否，恶；泰，善。 (76) 汩：乱。 (77) 绂(guà)：能力。才绂中庸：能力中等。 (78) 径廷：偏激。 (79) 残犷：残酷粗暴。 (80) 东陵：春秋时柳下跖死于东陵。 (81) 刍豢：家畜。 (82) 窈眇：优美。 (83) 云和：山名，以产琴瑟而著名。 (84) 郭：通“扩”，扩大。 (85) 充

诎：自大而无所顾忌。　　（夏广兴）

〔鉴赏〕《辩命论》是一篇论述自然命定思想的文章。唐李善在《文选注》中说："孝标植根淄右，流寓魏庭，冒履艰危，仅至江左。负材矜地，自谓坐致云霄。岂图逡巡十稔，而荣惭一命，因兹著论，故辞多愤激，虽义越典漠，而足杜浮竞也。"也从一个侧面反映了刘峻（字孝标）撰写此文的背景。

全文先由管辂有奇才而位不达、年不寿引发"士之穷通，无非命也"之论。认为命的基础是自然的化生，"夫道生万物，则谓之道，生而无主，谓之自然"。对于自然，人们只知道它这样，而不知道它为什么这样；万物虽有得于它，但却说不出所得的原因；它使万物各有一定的形式，但并不以其为功；它使事物之间发生联系，但无任何强制之意；它使万物生长但又无长养之心，使万物衰亡但无杀害之心，这便是自然。自然化生的物，一成不变，就是命，"确乎纯乎，一化而不易。化而不易，则谓之命"。命即天命，是"自天之命也"。人生的遭遇、贵贱夭寿、治乱祸福都是由其决定的，是必然的。而必然之命则是任何力量都无法抗拒的，即便有触山之力，也无以抗争，有倒日之诚也难以感动它，至德圣贤也不能逾越，上智之人也在所难免。刘峻列举了孔子绝粮陈蔡，贤者颜回早死短命，高才屈原自沉江中等一系列事实，指出俊秀不被重用，而湮没无闻者不可胜数，因此报应之说纯系虚诞。

但是，世人因为有"六蔽"，所以否认命，并且竞争于途。何谓"六蔽"？六蔽就是六种假象：知道人的美丑、寿夭、智愚是先天决定的，而独言荣辱穷达可由人力争得；以为帝王公侯的尊荣是因为他们有睿智伟力，而不是神明天数的作用；妄抗天灾人祸；以成败论英雄；兴废在我，无系于天；相信积善致福，肆淫成祸，而谨事祈福。世人正是有此六蔽，"而言非命"。事实上，生死、贵贱、贫富、治乱、祸福，此十事全在于天命，人事之可行者，其唯在愚智善恶耳。行善还是作恶，取决于人自己，所谓"邪正由于人"。但未必能获得善报，这是因为"吉凶在于天"。人的命运，得于自然，亦即《论语》中的"死生有命，富贵在天"。

正是因为这样，所以君子应当"居正体道，乐天知命。明其无可奈何，识其不由智力"。只有这样，才能够"逝而不召，来而不拒，生而不喜，死而不惑"。

《辩命论》在表达作者自然命定思想的同时，也反映了作者的心情。根据《梁史》本传记载，刘峻出身寒微，仕途不得意，以其率性不知迎逢，虽学

富才俊却为梁武帝所嫌。在这种情况下，其所作《辩命论》就难免有些愤慨和无奈了，即如李善所言“辞多愤激”。 （何善蒙）

神 灭 论

范 缜

或问予云：“神[①]灭，何以知其灭也？”答曰：“神即[②]形[③]也，形即神也，是以形存则神存，形谢[④]则神灭也。”

问曰：“形者无知之称，神者有知之名，知与无知，即事有异，神之与形，理不容一，形神相即，非所闻也。”答曰：“形者神之质[⑤]，神者形之用[⑥]，是则形称其质，神言其用，形之与神，不得相异也。”

问曰：“神故非质，形故非用，不得为异，其义安在？”答曰：“名殊[⑦]而体一也。”

问曰：“名即[⑧]已殊，体何得一？”答曰：“神之于质，犹利之于刃，形之于用，犹刃之于利，利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利，未闻刃没而利存，岂容形亡而神在。”

问曰：“刃之与利，或如来说，形之与神，其义不然。何以言之？木之质无知[⑨]也，人之质有知也，人既有如木之质，而有异木之知，岂非木有其一，人有其二邪？”答曰：“异哉言乎！人若有如木之质以为形，又有异木之知以为神，则可如来论也。今人之质，质有知也，木之质，质无知也，人之质非木质也，木之质非人质也，安在有如木之质而复有异木之知哉！”

问曰：“死者之形骸，岂非无知之质邪？”答曰：“是无人质。”

问曰：“若然者，人果有如木之质，而有异木之知矣。”答曰：“死者有如木之质，而无异木之知；生者有异木之知，而无如木之质也。”

问曰：“死者之骨骼，非生者之形骸邪？”答曰：“生形之非死形，死形之非生形，区已革[⑩]矣，安有生人之形骸，而有死人之骨骼哉？”

问曰："若生者之形骸非死者之骨骼，非死者之骨骼，则应不由生者之形骸；不由生者之形骸，则此骨骼从何而至此邪？"答曰："是生者之形骸，变为死者之骨骼也。"

问曰："生者之形骸虽变为死者之骨骼，岂不因生而有死，则知死体犹生体也。"答曰："如因荣木变为枯木，枯木之质，宁是荣木之体！"

问曰："荣体变为枯体，枯体即是荣体；丝体变为缕[11]体，缕体既是丝，有何别焉？"答曰："若枯即是荣，应荣时凋零，枯时结实也。又荣木不应变为枯木，以荣即枯，无所复变也。荣枯是一，何不先枯后荣？要先荣后枯，何也？丝缕之义，亦同此破。"

问曰："生形之谢，便应豁然都尽，何故方受死形，绵历未已邪？"答曰："生灭之体，要有其次故也。夫欻[12]而生者必欻而灭，渐而生者必渐而灭。欻而生者，飘骤[13]是也；渐而生者，动植是也。有欻有渐，物之理也。"

问曰："形即是神者，手等亦是神邪？"答曰："皆是神之分[14]也。"

问曰："若皆是神之分，神既能虑[15]，手等亦应能虑也？"答曰："手等亦应能有痛痒之知，而无是非之虑。"

问曰："知之与虑，为一为异？"答曰："知即是虑，浅则为知，深则为虑。"

问曰："若尔，应有二虑，虑既有二，神有二乎？"答曰："人体惟一，神何得二。"

问曰："若不得二，安有痛痒之知，复有是非之虑？"答曰："如手足虽异，总为一人，是非痛痒虽复有异，亦总为一神矣。"

问曰："是非之虑，不关手足，当关何处？"答曰："是非之虑，心器[16]所主。"

问曰："心器是五脏之心，非邪？"答曰："是也。"

问曰："五脏有何殊别，而心独有是非之虑乎？"答曰："七窍亦复何殊，而司用不均。"

问曰："虑思无方[17]，何以知是心器所主？"答曰："五脏各有

所司，无有能虑者，是以知心为虑本。”

问曰：“何不寄在眼等分[18]中？”答曰：“若虑可寄于眼分，眼何故不寄于耳分邪？”

问曰：“虑体无本[19]，故可寄之于眼分；眼自有本，不假寄于佗分[20]也。”答曰：“眼何故有本而虑无本；苟无本于我形，而可遍寄于异地，亦可张甲之情，寄王乙之躯，李丙之性，托赵丁之体。然乎哉？不然也。”

问曰：“圣人形犹凡人之形，而有凡圣之殊，故知形神异矣。”答曰：“不然。金之精者能昭，秽者不能昭，有能昭之精金，宁有不昭之秽质。又岂有圣人之神而寄凡人之器，亦无凡人之神而托圣人之体。是以八采[21]、重瞳[22]，勋、华之容；龙颜、马口，轩、皞之状。此形表之异也。比干之心，七窍列角；伯约之胆，其大若拳；此心器之殊也。是知圣人定分，每绝常品[23]，非惟道革群生[24]，乃亦形超万有。凡圣均体，所未敢安。”

问曰：“子云圣人之形必异于凡者，敢问阳货类仲尼，项籍似大舜，舜、项、孔、阳，智革形同，其故何邪？”答曰：“珉[25]似玉而非玉，鸡类凤而非凤，物诚有之，人故宜尔。项、阳貌似而非实似，心器不均，虽貌无益。”

问曰：“凡圣之殊，形器不一，可也；圣人员极，理无有二，而丘、旦殊姿，汤、文异状，神不侔[26]色，于此益明矣。”答曰：“圣同于心器，形不必同也，犹马殊毛而齐逸，玉异色而均美。是以晋棘、荆和，等价连城，骅骝、騄、骊，俱致千里。”

问曰：“形神不二，既闻之矣，形谢神灭，理固宜然，敢问经云‘为之宗庙，以鬼飨之[27]’何谓也？”答曰：“圣人之教然也，所以弭[28]孝子之心，而厉偷薄[29]之意，神而明之，此之谓矣。”

问曰：“伯有被甲，彭生豕见，坟索[30]著其事，宁是设教而已邪？”答曰：“妖怪茫茫，或存或亡，强死者众，不皆为鬼，彭生、伯有，何独能然，乍为人豕，未必齐、郑之公子也。”

问曰：“《易》称‘故知鬼神之情状，与天地相似而不违’。又曰：‘载鬼一车。’其义云何？”答曰：“有禽焉，有兽焉，飞走之别

也；有人焉，有鬼焉，幽明[31]之别也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，则未之知也。”

问曰：“知此神灭，有何利用邪？”答曰：“浮屠[32]害政，桑门[33]蠹俗，风惊雾起，驰荡不休，吾哀其弊，思拯其溺。夫竭财以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚，不怜穷匮者何？良由厚我之情深，济物之意浅。是以圭撮[34]涉于贫友，吝情[35]动于颜色；千钟委于富僧，欢意畅于容发。岂不以僧有多稌[36]之期，友无遗秉[37]之报，务施阙于周急[38]，归德必于在己。又惑以茫昧之言，惧以阿鼻[39]之苦，诱以虚诞之辞，欣以兜率[40]之乐。故舍逢掖[41]，衮横衣[42]，废俎豆，列缾钵，家家弃其亲爱，人人绝其嗣续。致使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游[43]，货殚于泥木。所以奸宄[44]弗胜，颂声尚拥，惟此之故，其流莫已，其病无限。若陶甄[45]禀于自然，森罗[46]均于独化[47]，忽焉自有，怳[48]尔而无，来也不御，去也不追，乘夫天理，各安其性。小人甘其垄亩，君子保其恬素；耕而食，食不可穷也；蚕而衣，衣不可尽也；下有余以奉其上，上无为以待其下，可以全生，可以匡国[49]，可以霸君[50]，用此道也。”

〔注释〕 ① 神：精神、意识。 ② 即：在、不离开。 ③ 形：形体。 ④ 谢：衰亡。 ⑤ 质：本质。 ⑥ 用：功用。 ⑦ 殊：不同。 ⑧ 即：在。 ⑨ 知：知觉。 ⑩ 革：改变。区已革：有不同。 ⑪ 缕：丝。 ⑫ 欻(xū)：突然、忽然。 ⑬ 飘：飘风，指暴风。飘骤：暴风骤雨。 ⑭ 分：部分。 ⑮ 虑：思虑、思考、判断。此指判断。 ⑯ 心器：心脏器官。古人以心为思维器官。 ⑰ 方：空间。虑思无方：思维不受空间的限制。 ⑱ 等分：等方面。 ⑲ 本：基础。虑体无本：思虑不需要一定的生理器官。 ⑳ 佗分：佗，通“他”。即其他方面。 ㉑ 八采：八种颜色。据说“尧眉八采”。 ㉒ 重瞳：眼中有两个瞳孔。据说“舜目盖重瞳子”。 ㉓ 绝：奇特；常品：平常人。每绝常品：往往与众不同。 ㉔ 革：不同。非惟道革群生：不仅是道与众不同。 ㉕ 珉：似玉的石头。 ㉖ 侔：等同。 ㉗ 以鬼飨之：以鬼神之礼来祭祀它。 ㉘ 弭：顺从。 ㉙ 偷薄：轻薄。 ㉚ 坟索：古代的典籍。 ㉛ 幽明：指人鬼在于有无形体。 ㉜ 浮屠：佛陀、佛，指佛教。 ㉝ 桑门：沙门、佛教徒。 ㉞ 圭撮：量很少。 ㉟ 吝情：舍不得表情。 ㊱ 稌(tú)：原指稻子，这里指收入。多稌：丰厚的收入。 ㊲ 秉：少量的东西。 ㊳ 周急：救济贫困之人的急难。 ㊴ 阿鼻：佛教中八大地狱之一，为最苦之处。 ㊵ 兜率：为佛教欲界六天中之第四天名，分内外二

院，内院为弥勒菩萨的净土，外院为天人享乐的地方。 ㊶ 逢掖：儒家之服装。 ㊷ 横衣：指僧人所披之袈裟。 ㊸ 惰游：怠惰游闲之人。 ㊹ 宄(guǐ)：违法乱纪。奸宄：犯法作乱之人。 ㊺ 陶甄：铸造。 ㊻ 森罗：万象森然罗列。 ㊼ 独化：自然变化。 ㊽ 恍(huǎng)：模糊不清。 ㊾ 匡国：正国。 ㊿ 霸：使……称霸。可以霸君：可以使国君称霸天下。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 “形神”问题讨论的是人的形体(身体)与人的精神(神明)之间的相互关系，直接涉及到哲学、宗教和自然科学等多方领域。在哲学上，“形神”问题是哲学基本问题即物质与精神关系问题的重要表现形式之一；在宗教学上，它关系到有无“不死的灵魂”以及有无所谓“来世幸福”，唯物的形神论和唯心的形神论又分别成为无神论和有神论的理论基础；在自然科学上，它是生物学、生理学、心理学等重要的研究课题。形神关系问题的内容相当复杂，涉及广泛，难度较大，自先秦始，便成为哲学论争的中心之一。范缜的《神灭论》是对先秦以来唯物主义形神观的继承和发展，它用朴素唯物主义较好地总结了“形神”之辩，使中国古代的无神论者对形神问题的研讨达到了一个崭新的阶段。

《神灭论》一开始，范缜就提出了自己的立论基础：“神即形也，形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭。”“即”指“不离”、“不异”、“不二”，这就是说，人的精神与形体不是各自独立存在的两个东西，而是既有区别又有联系的不可分离的统一体，有形体才有精神，形体死亡了，精神也随之消失。虽然范缜也讲“形即神”，但他的立脚点却在“神即形”。他的主旨是讲精神依赖形体，离不开形体。形体，是精神现象的基础，所以说：“形存则神存，形谢则神灭”。先秦到汉初的思想家，不论他们思想倾向如何，都有意无意地把精神说成是可独立于形体的东西。《荀子·天论》讲：“形具而神生”，固然是形体决定精神的存在，但也未尝不包含形体是精神住所的意思。东汉的桓谭说：“精神居形体，犹火之然(燃)烛矣，……烛无，火亦不能独行于虚空。”(《新论·形神》)试图强调精神对形体的依赖，但薪火的比喻中，火本身就是不同于薪而存在的某物，所以它被慧远用“薪尽火传”来证明灵魂不死。王充否认神可独立存在，但他又认为：“阴气主为骨肉，阳气主为精神”(《论衡·订鬼》)，认为“人死精神升天，骸骨归土”(《论衡·论死》)，这就把精神当作了一种和形体不同而且可以离异的存在物。至于后来主张神不灭的佛教学者，无例外地都把神当作是可以不依赖形体的独立存在。范缜的主张，第一次打破了这种有意无意的形神二元论，“形神相

即”、“形谢神灭”的命题，表达了唯物主义形神一元论的根本原则。

范缜在“形神相即”的基础上，进一步提出了“形质神用”的著名论点。他说：“形者神之质，神者形之用。”认为形体是精神的质体，精神是形体的作用，两者“名殊而体一也”。因此，“形之与神，不得相异”，形体和精神不能分开。为了说明这个道理，范缜举了一个浅显而又恰当的比喻：“神之于质，犹利之于刃，形之于用，犹刃之于利，利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利，未闻刃没而利存，岂容形亡而神在。”在他看来，正如刀刃派生锋利一样，精神亦由形体所派生。既然从未听说过刀刃不存在了也还有锋利，那怎么能说形体死亡了而神还存在呢？范缜以刃利喻形神，生动准确地说明了“形质神用”的关系，克服了长期以来以烛火、薪火喻形神的局限性，使神不灭论者再难以钻空子。

佛教神不灭论者无法歪曲刃利之喻，于是便企图用“质同”“用异”的诡辩来证明神与形无关：“木之质”与“人之质”是一样的“质”，为什么木无知而人有知呢？对此，范缜首先阐明了人之质与木之质的不同，接着把知和虑加以区分，指出知、虑皆是神分，不能离“本”（形体）而独有。他将人的精神活动分为两大类，一是感受痛痒的“知”，一是判断是非的“虑”，两者各以不同的形体器官为基础，“浅则为知，深则为虑”。产生痛痒等知觉的基础是手足诸感官，判断是非的思维则以“心”为本。他说，人们的心有了病，思想就会混乱，可见“心为虑本”。至此，范缜对“形质神用”的关系作了近乎科学的说明，更深入地阐发了唯物主义形神一元论，从而极大地推进了中国古代唯物主义无神论思想的发展进程。（张　琳）

答曹舍人　　范缜

难曰：“形非即神也，神非即形也，是合而为用者也；而合非即也。”答曰：“若合而为用者，明不合则无用，如蚤驱[①]相资，废一则不可。此乃是灭神之精据，而非存神之雅决[②]。子意本欲请战，而定为我援兵邪？”

难曰：“昔赵简子疾，五日不知人，秦穆公七日乃寤，并神游于帝所，帝赐之钧天广乐[③]。此形留而神逝者乎？”答曰：“赵简子之上宾，秦穆公之游上帝，既云耳听钧天，居然口尝百味，亦可

身安广厦，目悦玄黄；或复披文绣之衣，控如龙④之辔⑤。故知神之须待⑥既不殊人，四肢七窍每与形等。只翼⑦不可以适远，故不比不飞。神无所阙，何故凭形以自立？”

难曰：“若如论旨，形灭则神灭者，斯形之与神，应如影响⑧之必俱也。然形既病焉，则神亦病也；何以形不知人，神独游帝所？”答曰：“若如来意，便是形病而神不病也。今伤之则痛，是形痛而神不痛也；恼之则忧，是形忧而神不忧也。忧虑痛废，形已得之如此，何用劳神于无事邪？”

难曰：“其寐也魂交，故神游于蝴蝶，即形与神分也。其觉也形开，蘧蘧⑨然周⑩也，即形与神合也。”答曰：“此难可谓穷辩，未可谓穷理也。子谓神游蝴蝶是真作飞虫邪？若然者，或梦为牛，则负人辕辖⑪；或梦为马，则入人胯下；明旦应有死牛，死马，而无其物，何也？又肠绕阊门⑫，此人即死，岂有遗其肝肺而可以生哉？又日月丽天⑬，广轮千里，无容下从匹妇，近入怀袖，梦幻虚假，有自来矣。一旦实之，良足伟也！明结想霄，坐周天海，神昏于内，妄见异物；岂庄生实乱南园，赵简真登阆阆⑭邪？外弟萧琛，亦以梦为文句甚悉，想就取视也。”

难曰：“延陵季⑮子而言曰：‘骨肉归复于土，而魂气无不之也。’斯即形亡而神不亡也。”答曰：“人之生也，资气于天，禀形于地；是以形销于下，气灭于上。气灭于上，故言‘无不之’。‘无不之’者，不测之辞耳，岂必其有神与知邪？”

难曰：“今论所云，皆情言⑯也，而非圣旨。请举经记以证圣人之教。孝经云：‘昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。’若形神俱灭，复谁配天乎？复谁配帝乎？”答曰：“若均是圣达，本自无教；教之所设，实在黔首⑰。黔首之情，常贵生而贱死；死而有灵，则长畏敬之心；死而无知，则生慢易之意。圣人知其若此，故庙桃⑱坛墠⑲以笃其诚心，肆筵授几以全其罔已；尊祖以穷郊天之敬，严父⑳以配明堂㉑之享㉒。且忠信之人，寄心有地；强梁之子，兹焉是惧，所以声教煦于上，风俗淳于下，用此道也。故经云：‘为之宗庙，以鬼享之’，言用鬼神之道致兹孝

享也。‘春秋祭祀，以时思之’，明厉其追远，不可朝死夕忘也。子贡问死而有知，仲尼云：‘吾欲言死而有知，则孝子轻生以殉死；吾欲言死而无知，则不孝之子弃而不葬。’子路问事鬼神，夫子云：‘未能事人，焉能事鬼？’适言‘以鬼享之’，何故不许其事邪？死而有知，轻生以殉是也。何故不明言其有，而作此悠漫㉓以答邪？研求其义，死而无知，亦已审矣。宗庙郊社，皆圣人之教迹，彝伦之道，不可得而废耳。”

难曰：“且无神而为有神，宣尼云天可欺乎？今稷无神矣，而以稷配，斯是周旦其欺天乎？既其欺天，又其欺人，斯是圣人之教以欺妄。以欺妄为教，何达孝子之心，厉媮薄之意哉？”答曰：“夫圣人者，显仁藏用，穷神尽变。故曰圣达节而贤守节也。宁可求之蹄筌㉔，局以言教？夫欺者谓伤化败俗，导人非道耳。苟可以安上治民，移风易俗，三光明于上，黔黎悦于下，何欺妄之有乎？请问汤放桀，武伐纣，是弒君非邪？而孟子云：‘闻诛独夫纣，未闻弒君也。’子不责圣人放弒之迹，而勤勤于郊稷之妄乎？郊丘明堂，乃是儒家之渊府㉕也，而非形神之滞义㉖，当如此何邪？”

难曰：“乐以迎来，哀以送往云云。”答曰：“此义未通而自释；不复费辞于无用。礼记有斯言多矣。近写此条，小恨未周邪？”

〔注释〕 ① 蛩蛩驱(qióng jù)：即蛩蛩和驱虚，古代相传为相互依靠的两种异兽。② 雅决：正确的判断。 ③ 钧天广乐：天廷中的音乐。 ④ 如龙：马。 ⑤ 辔(pèi)：御马的绳索。 ⑥ 须待：需要。 ⑦ 只翼：单翼。 ⑧ 影响：影子与声响，即影随形、响随声。 ⑨ 蘧蘧：惊动的样子。 ⑩ 周：庄周。 ⑪ 辕辀：古代的马车。⑫ 阊门：宫门。 ⑬ 丽：附。日月丽天：日月附天。 ⑭ 阊阖：神话传说中的天门。⑮ 窆(biǎn)子：葬子。窆，埋葬。 ⑯ 情言：人之常情之言。 ⑰ 黔首：平民。⑱ 祧：远祖之庙。 ⑲ 墠(shàn)：祭祀的场地。坛墠：古代祭拜天地之处所。 ⑳ 严父：尊敬其父。 ㉑ 明堂：此指祭祀之处。 ㉒ 享：献。 ㉓ 悠漫：飘忽不定。㉔ 蹄筌：蹄为捕兔工具；筌为捕鱼工具。此指反映事物的迹象。 ㉕ 渊府：奥义。㉖ 滞义：无法疏通的问题。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 在南朝齐梁之际，佛教发展迅速，而且势力不断壮大。在这

种情形之下，反佛教是当时学术界的一个主题，这种反对集中表现为“形神”之辩上。范缜的《神灭论》是具有总结性意义的著作，在《神灭论》中，范缜主张形神是互相结合而不能分离的，形为本，而神为用，形灭则神灭。这对于倡导“神不灭”的佛教而言，无疑是一种巨大的冲击。根据《梁史》本传的记载，范缜的《神灭论》出，正当梁武帝定佛教为国教后未久，举国奉佛成风，故朝野震动。武帝先后集僧俗六十余人围攻辩难，一时所出难论多至七十余篇。曹思文对范缜的诘难则是其中之一。

《答曹舍人》共八难八答，主要是围绕“形”与“神”的关系而展开的。曹思文的根本立场是，形神是可以相结合的，但又可以分离，于是，他主张“形神相合”以反对范缜的“形神相即”，所谓“形非即神也，神非即形也，是合而为用者也；而合非即也”。并且以赵简子生病“之上宾”、秦穆公七日乃寤“神游帝所”及庄生梦蝶为例子来说明“相合”。既然形与神是相合可离的，那么，“形亡而神不亡”，而且，在曹思文看来，儒家经典《礼记·檀弓》中的“骨肉归复于土，而魂气无不之也”。恰恰说明了这一点。同时，儒家强调孝，正是出于对神的尊敬，如果形灭而神灭，那么，儒家的圣人岂不是欺天、欺人，“圣人之教以欺妄”？这种诘难是相当之尖锐的，而且，也是相当棘手的。

面对曹舍人的逼问，范缜在答词中又一次重申了他关于形与神的基本看法，有效地回应了他在《神灭论》中的基本思想：形为本，神为用，神是依形而存在的，形灭则神灭。在范缜看来，如果神是自足的话，那么为什么梦中神游时，视听饮食，着衣乘马还要凭借形体呢？既然梦中神游是不能离开形体，可见神是不能离开形而单独存在的。对于庄生梦蝶之诘，范缜认为是“可谓穷辩，未可谓穷理也”。在他看来，曹思文讲形与神可分可合，其实是混淆梦境与现实的诡辩。如果庄周梦蝶是真的变成了蝴蝶，有人梦牛、马也是真的变成了牛、马，那么醒来之后既然是神回到人体，就应该有死蝴蝶、死牛或死马，但实际上并没有。所以，只要用事实来检测一下，这种诡辩就被驳倒了。对于曹思文关于儒家祭祀的责难，范缜认为，儒家讲祭祀，目的是为了通过言教来培养孝道，所谓的祭祀只是一种“蹄筌”而已，“宁可求之蹄筌，局以言教”？

曹思文最后自认“无以折其锋锐”（附启）。武帝之围攻辩难无以奏效，最后即如在《附诏》中所说的那样：

“诏答：具一二，缜既背经以起义，乖理以致谈，灭圣难以圣责，乖理难以理诘。如此则言语之谕，略成，可息。”（《弘明集》卷九《重难范缜神灭论》

附《诏》）

这样，在“背经”、“乖理”、“灭圣”等一系列妄加之罪名下，宣告了这场论辩的草草收场。（何善蒙）

更 生 论　　罗 含

善哉向生[①]之言曰：“天者何？万物之总名。人者何？天中之一物。”因此以谈今，万物有数，而天地无穷。然则无穷之变，未始出于万物。万物不更生，则天地有终矣。天地不为有终，则更生可知矣。寻诸旧论，亦云万兆悬[②]定，群生代谢。圣人作《易》，已备其极。穷神知化，穷理尽性。苟神可穷，有形者不得无数。是则人物有定数，彼我有成分[③]。有不可灭而为无，彼不得化而为我。聚散隐显，环转于无穷之涂。贤愚寿夭，还复其物。自然贯次，毫分不差。与运泯复[④]，不识不知，遐哉邈乎，其道冥矣。天地虽大，浑而不乱。万物虽众，区已别矣。各自其本，祖宗有序，本支百世，不失其旧。又神之与质，自然之偶也。偶有离合，死生之变也。质有聚散，往复之势也。人物变化，各有其往，往有本分，故复有常物。散虽混淆，聚不可乱。其往弥远，故其复弥近。又神质冥期[⑤]，符契[⑥]自合。世皆悲合之必离，而莫慰离之必合；皆知聚之必散，而莫识散之必聚。未之思[⑦]也。岂远乎？若者，凡今生之生，为即昔生。生之故事，即故事。于体无所厝[⑧]其意，与己冥终不自觉，孰云觉之哉？今谈者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳。达观者[⑨]所以齐死生，亦云死生为寤寐[⑩]，诚哉是言。

〔注释〕 ① 向生：向秀。 ② 悬：即“旋”。 ③ 成分：既定的区分。 ④ 与运泯复：运行变化在泯然不觉中回复。 ⑤ 神质冥期：神与质暗暗相合。冥期：暗合。 ⑥ 符契：信证。 ⑦ 未之思：即未思之。 ⑧ 厝(cuò)：即“措”，安排。 ⑨ 达观者：有通达见解的人。 ⑩ 死生为寤寐：视死生为醒来与睡眠。（夏广兴）

〔鉴赏〕 “更生”,即认为事物及其变化过程乃是在泯然不觉中回复旧有的形体。“更生”涉及到形神问题,也就是形体和精神作为人的生命所包含的两个基本要素。两者关系怎么样?这在思想史和科学史上都是相当困难和复杂的问题。我国古代早就酝酿和形成了两种形神观的对立和斗争,佛教传入中国以后,这一问题突出了起来。一些学者以中国原有的神灵不灭的观点去理解佛教,并用以和佛教轮回果报思想相融合,发挥了新的神不灭论,宣扬神明相继以至成佛的说教。如东晋的高僧慧远就是唯心主义的形灭神存的突出代表。到南北朝时期,围绕这一问题的争论更加激化。宋初著名佛教徒慧琳从内部造反,作《黑白论》,怀疑佛教的神灭论,为众僧所摈弃。学者何承天却十分欣赏,特意把此论送给宗炳评判。宗炳反对慧琳的异端观点,于是和何承天往复辩难,两人写下不少论著。到了齐末,又有萧子良、萧琛、曹思文、沈约等和范缜的辩论。范缜作《神灭论》,用“形存则神存,形谢即神灭”、“形者神之质,神者形之用”等命题,对形神问题的辩论作了总结,比较正确地解决了形神的关系问题。东晋学者罗含的《更生论》就是在这么一个大背景下写就的。

《更生论》的基本倾向是主张神可以脱离肉体独立存在。文章首先从天地是无限的观点出发,论证了更生的存在。罗含说:“万物有数,而天地无穷。然则无穷之变,未始出于万物。万物不更生,则天地有终矣。天地不为有终,则更生可知矣。”认为天地的无穷变化,摆脱不了万事万物的生生灭灭。如果没有万事万物在泯然不觉中不断回复旧有的形体,天地就是有限的了。而这万物的不断“更生”,也就是不断轮回,是“贤愚寿夭,还复其物”。所谓“万物虽众,区已别矣。各自其本,祖宗有序,本支百世,不失其旧”。万物的“更生”与此物先前的“本”连在一起。罗含的这一观点和佛教宣传的没有超脱的众生都是根据自己不同的“业”,而在“六道”中轮回转生的轮回报应说是一致的,所不同的,只是罗含用“本”取代了“业”。

万物在不断地“与运泯复”,那么,这一“更生”的主体是什么?如果没有一个承担者,“更生论”就将失去立足点而落空。罗含明确地提出了“神之与质,自然之偶也。偶有离合,死生之变也”。认为神可以脱离肉体独立存在,神与质的离合,就造成了死与生的变化。罗含承认有与肉体相分离的独立的不灭的精神实体存在,并认为这一实体“各有其往,往有本分”,可以根据先前的“本”自主运动,这就使他的“更生论”完全建立在唯心主义的虚幻的精神实体上。

正是在这一基础上,罗含论述了他所信奉的佛教出世主义。“世皆悲

合之必离，而莫慰离之必合；皆知聚之必散，而莫识散之必聚。”世人只看到分离的痛苦，没有体会有分离必有聚合的快慰；只知道聚合必有分散，不了解分散之后必有聚合。因为一叶障目，沉溺于生死、离合的悲苦之中，“达观者所以齐死生，亦云死生为寤寐，诚哉是言”。提倡要超脱生死、有无的变化，视死生为醒睡，实现精神与本体的合一。这里的达观者无疑是指佛，是指佛的法身。

当然，应该承认的是，罗含的《更生论》并没有征引佛教典籍或教义。但他主张的“神之与质”，“偶有离合”，“今生之生，为即昔生”等理论，与当时流行的佛教神不灭思想是完全一致的，从而使他的理论更具有欺骗性。

（杨　芳）

文心雕龙序志

刘　勰

夫“文心”者，言为文之用心也。昔涓子《琴心》，王孙《巧心》，心哉美矣，故用之焉。古来文章，以雕缛[①]成体，岂取驺奭之群言“雕龙”也？夫宇宙绵邈[②]，黎献[③]纷杂，拔萃出类，智术而已。岁月飘忽，性灵不居，腾声飞实，制作而已。夫肖貌[④]天地，禀性五才[⑤]，拟[⑥]耳目于日月，方[⑦]声气乎风雷，其超出万物，亦已灵矣。形同草木之脆，名逾金石之坚，是以君子处世，树德建言。岂好辩哉？不得已也！

予生七龄[⑧]，乃梦彩云若锦，则攀而采之。齿在逾立[⑨]，则尝夜梦执丹漆之礼器，随仲尼而南行；旦而寤，乃怡然[⑩]而喜。大哉圣人之难见也，乃小子之垂梦欤。自生人以来，未有如夫子者也。敷赞[⑪]圣旨，莫若注经，而马、郑诸儒，弘之已精，就[⑫]有深解，未足立家。唯文章之用，实经典枝条，五礼资之以成，六典因之致用，君臣所以炳焕[⑬]，军国所以昭明。详[⑭]其本源，莫非经典。而去圣久远，文体解散，辞人爱奇，言贵浮诡[⑮]，饰羽尚画，文绣鞶帨[⑯]，离本弥甚，将遂讹滥。盖《周书》论辞，贵乎体要；尼父陈训，恶乎异端。辞训之异，宜体于要。于是搦[⑰]笔和墨，乃始论文。

详观近代之论文者多矣：至于魏文述典，陈思序书，应玚《文论》，陆机《文赋》，仲治《流别》，弘范《翰林》，各照隅隙[18]，鲜观衢路[19]；或臧否[20]当时之才，或铨品[21]前修之文，或泛举雅俗之旨，或撮题[22]篇章之意。魏典密而不周，陈书辩而无当，应论华而疏略，陆赋巧而碎乱，《流别》精而少功，《翰林》浅而寡要。又君山、公幹之徒，吉甫、士龙之辈，泛议文意，往往间出，并未能振叶以寻根，观澜[23]而索源。不述先哲之诰[24]，无益后生之虑。

盖《文心》之作也，本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚，文之枢纽[25]，亦云极矣。若乃论文叙笔，则囿别区分，原始以表末，释名以章义[26]，选文以定篇，敷[27]理以举统，上篇以上，纲领明矣。至于剖情析采，笼圈[28]条贯，摛[29]神性[30]，图[31]风势[32]，苞[33]会通[34]，阅[35]声字[36]，崇替[37]于《时序》，褒贬于《才略》，怊怅[38]于《知音》，耿介[39]于《程器》，长怀《序志》，以驭群篇，下篇以下，毛目[40]显矣。位理定名，彰乎《大易》之数，其为文用，四十九篇而已。

夫铨序[41]一文为易，弥纶[42]群言为难。虽复轻采毛发[43]，深极骨髓[44]，或有曲意密源[45]，似近而远，辞所不载，亦不可胜数矣。及其品列成文，有同乎旧谈者，非雷同也，势自不可异也。有异乎前论者，非苟异也，理自不可同也。同之与异，不屑古今，擘肌分理[46]，唯务折衷[47]。按辔[48]文雅之场，环络[49]藻绘之府，亦几乎备矣。但言不尽意，圣人所难；识在瓶管[50]，何能矩矱[51]？茫茫往代，既沈予闻[52]；眇眇[53]来世，倘尘[54]彼观也。

赞曰：生也有涯，无涯惟智。逐物[55]实难，凭性良易[56]。傲岸[57]泉石，咀嚼文义。文果载心，余心有寄。

〔注释〕 ① 雕：雕饰；缛：文采丰富。雕缛：精雕细刻和文采丰富。 ② 绵邈：无穷无尽。 ③ 黎献：贤者。 ④ 肖：类似。肖貌：形貌类似。 ⑤ 五才：五行，此指仁义礼智信五常。 ⑥ 拟：此作好像。 ⑦ 方：此作好像。 ⑧ 七龄：七岁。予生七龄：我七岁时。 ⑨ 齿：年龄；立：三十岁。齿在逾立：年龄到了而立之年。 ⑩ 怡然：愉快的样子。 ⑪ 敷赞：阐明。 ⑫ 就：即使。 ⑬ 炳焕：光明显耀。 ⑭ 详：审察。 ⑮ 浮诡：浮靡诡异。 ⑯ 文：通"纹"；繁帨(pán shuì)：大带与佩巾。文绣繁帨：不必要文饰太多。 ⑰ 搦(nuò)：握、持。 ⑱ 隅隙：隅，角落；隙，缝隙。

意指文章的某些特点。⑲ 衢路：大路。此比作写文章从大处着手。⑳ 臧否：赞扬或批判。㉑ 铨品：评论。㉒ 撮题：摘举。㉓ 观澜：观察波澜。㉔ 诰：遗训、教训。㉕ 枢纽：关键。㉖ 章：同“彰”，显示、显现。章义：显示含义。㉗ 敷：铺陈、陈说。㉘ 笼圈：归纳。㉙ 摛(chī)：说明。㉚ 神性：指《文心雕龙》中的《神思》、《体性》。㉛ 图：描述。㉜ 风势：指《文心雕龙》中的《风骨》、《定势》。㉝ 苞：通“包”，包举。㉞ 会通：指《文心雕龙》中的《附会》、《通变》。㉟ 阅：观察。㊱ 声字：指《文心雕龙》中的《声律》、《练字》。㊲ 崇替：泛滥。㊳ 怊怅(chāo chàng)：感叹。㊴ 耿介：感慨。㊵ 毛目：细目。㊶ 铨序：评定。铨，衡量；序，排次序。㊷ 弥纶：包括，统摄。㊸ 毛发：此处喻枝节。㊹ 骨髓：此处喻根本。㊺ 曲意：曲折的意旨；密源：隐密的根源。㊻ 擘(bò)肌分理：深入细致分析。擘：剖。理：纹理。㊼ 折衷：无所偏颇。㊽ 按辔(pèi)：扣紧马缰使马缓行。辔：马缰。㊾ 环络：拉着马笼头环行。络：马笼头。㊿ 识在瓶管：喻识见狭小。(51) 矩矱(huò)：规矩，法度。(52) 既沈予闻：沉浸在前人著述中。沈：同“沉”。闻：指所闻见前人的观点。(53) 眇(miǎo)眇：遥远。(54) 倘：或许；尘：污。(55) 逐物：追逐外物。(56) 凭性：凭任天性。良：确实。(57) 傲岸：高傲，不附俗。　（夏广兴）

〔鉴赏〕 南朝刘勰著的《文心雕龙》，是我国第一部“体大虑周，笼罩群言”、“标心万古，送怀千载”、有着完整体系的古代文艺理论巨著，迄今已有一千五百多年的历史了。

《序志》是全书的总序。古人著书，序皆置于书后，因而《序志》列于《文心雕龙》的末篇。陈懋仁《文章缘起注》云：“序者，所以序作者之意，谓其言次第有序，故曰序也。”刘勰以“序志”名篇，是把为书作“序”和叙述自己的“志向”联系在一起，是作者通过它来表达自己的意愿的。本篇主要说明撰著《文心雕龙》的意义、动机、目的；介绍全书的主要内容、框架结构；阐述作者评论作家作品和对待文学理论的态度和方法。

按照《梁书》本传记载：“勰早孤，笃志好学，家贫不婚娶，依沙门僧佑，与之居处十余年。”但刘勰人穷而志不穷，“笃志好学”，并有远大的人生理想。《序志》一开头在解释了《文心雕龙》书名之由来之后，便马上表明了自己对人生的看法和自己著书立说的志向：“夫宇宙绵邈，黎献纷杂，拔萃出类，智术而已。岁月飘忽，性灵不居，腾声飞实，制作而已。”宇宙是无穷的，人生是有限的，要使声名传播、业绩留传，只有靠创作著述。“形同草木之脆，名逾金石之坚，是以君子处世，树德建言。”人的形体比草木还脆弱，可是人的名声比金石还坚固，要留名后世，就一定要立德立言。这就是作者的人生观，就是他的志向。

怎样立德立言流芳百世呢？作者通过自己两个梦的叙述，说明了他对儒家创始人孔子的敬仰与崇拜，并且认定："自生人以来，未有如夫子者也。"在他心目中，孔子是最伟大的，因此最有价值的莫过于宏扬孔圣人的思想了。"敷赞圣旨，莫若注经"，可是马融、郑玄许多大儒都已有精辟的发挥，因此再也够不上自成一家。"唯文章之用，实经典枝条"，许多国家大事都离不了文章，而各种文章又都源于圣贤的经典；加之现实的情况是："去圣久远，文体解散，辞人爱奇，言贵浮诡，饰羽尚画，文绣鞶帨，离本弥甚，将遂讹滥。"实在是离孔子的教训太远了。因此阐述前贤的教训，体察作文的要义，用经典的思想来纠正"讹滥"的不良文风，是有意义的，所以决定由此切入，撰写此书。

《文心雕龙》应该怎么写？刘勰考察了曹丕《典论·论文》、曹植《与杨德祖书》、应玚《文质论》、陆机《文赋》、挚虞《文章流别》、李充《翰林》等前贤的文论著作，总结他们的经验，发现他们共同的缺点是"未能振叶以寻根，观澜而索源"，因而都只能各自看到某些局部，很少从大处着眼系统而全面地加以论述。克服前人的缺点，弥补前人的不足，才使《文心雕龙》形成一部前无古人的"体大虑周，笼罩群言"、具有完整体系的伟大著作。

《序志》是这样介绍《文心雕龙》全书的内容与结构的："盖《文心》之作也，本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚，文之枢纽，亦云极矣。若乃论文叙笔，则囿别区分，原始以表末，释名以章义，选文以定篇，敷理以举统，上篇以上，纲领明矣。至于剖情析采，笼圈条贯，摛神性，图风势，苞会通，阅声字，崇替于《时序》，褒贬于《才略》，怊怅于《知音》，耿介于《程器》，长怀《序志》，以驭群篇，下篇以下，毛目显矣。位理定名，彰乎《大易》之数，其为文用，四十九篇而已。"根据这段文字，我们可以看出《文心雕龙》全书体系的架构："文之枢纽"总论了全书的基本观点；"论文叙笔"运用基本观点总结前人创作经验；"剖情析采"在前人经验基础上提炼出文学创作和批评的一些理论问题；最后的序志说明了著者的意图、目的和全书的安排。这样严密的结构实属前所未有，难怪清代著名学者章学诚将其"勒为成书之初祖"了。

《序志》最后一段还特别阐明了自己对前人作品和理论的态度："及其品列成文，有同乎旧读者，非雷同也，势自不可异也；有异乎前论者，非苟异也，理自不可同也。同之与异，不屑古今，擘肌分理，唯务析中。"即不论品评今人古人，一切都实事求是，既不人云亦云，也不故意标新立异，分析文章力求恰当。一千五百多年前的刘勰，能有这样态度是难能可贵的。

末了还应该提及的是这篇的“赞”。《文心雕龙》在每一篇末都加“赞”。“赞”有两种情形：一是总结上文；二是别出新意。本篇的“赞”属别出新意，短短32个字，写出了人生有限，知识无穷，只有顺应自然，才能比较容易达到目标，而《文心雕龙》正是作者心意的真实表露，也是作者生命的寄托。正如本书首篇《原道》所云：“心生而言立，言立而文明，自然之道也。”刘勰也就是遵循这样的创作规律写作的，我们通过《序志》也可闻见刘勰之心声，之为人。　　（林其锬）

体　性　　刘　勰

夫情动而言形，理发而文见，盖沿隐以至显，因内而符①外者也。然才有庸俊，气有刚柔，学有浅深，习有雅郑②，并情性所铄③，陶染所凝④，是以笔区⑤云谲⑥，文苑波诡⑦者矣。故辞理庸俊，莫能翻其才；风趣刚柔，宁或改其气；事义浅深，未闻乖其学；体式雅郑，鲜⑧有反其习。各师成心，其异如面。若总其归涂⑨，则数穷八体：一曰典雅，二曰远奥，三曰精约，四曰显附，五曰繁缛，六曰壮丽，七曰新奇，八曰轻靡。典雅者，熔式经诰⑩，方轨⑪儒门者也；远奥者，复⑫采曲文，经理玄宗者也；精约者，核字省句，剖析毫厘者也；显附者，辞直义畅，切理厌心者也；繁缛者，博喻酝⑬采，炜烨⑭枝派⑮者也；壮丽者，高论宏裁，卓烁异采者也；新奇者，摈古竞今⑯，危侧趣诡者也；轻靡者，浮文弱植，缥缈附俗者也。故雅与奇反，奥与显殊，繁与约舛⑰，壮与轻乖⑱，文辞根叶，苑囿⑲其中矣。

若夫八体屡迁，功以学成。才力居中，肇⑳自血气。气以实志，志以定言，吐纳英华，莫非情性。是以贾生㉑俊发，故文洁而体清；长卿傲诞㉒，故理侈而辞溢；子云沈寂，故志隐而味深；子政㉓简易，故趣昭㉔而事博；孟坚㉕雅懿㉖，故裁密而思靡；平子㉗淹通㉘，故虑周而藻密；仲宣㉙躁竞㉚，故颖出而才果；公幹㉛气褊㉜，故言壮而情骇㉝；嗣宗㉞俶傥，故响逸而调远；叔夜㉟俊侠，故兴高而采烈；安仁㊱轻敏，故锋发而韵流；士衡㊲矜

重，故情繁而辞隐。触类以推，表里必符，岂非自然之恒资㊳，才气之大略哉！

夫才有天资，学慎始习。斫梓染丝，功在初化㊴；器成彩定，难可翻移㊵。故童子雕琢㊶，必先雅制㊷。沿根讨叶，思转自圆。八体虽殊，会通合数㊸，得其环中㊹，则辐辏相成。故宜摹体以定习，因性以练才。文之司南，用此道也。

赞曰：才性异区，文体繁诡。辞为肌肤，志实骨髓。雅丽黼黻，淫巧朱紫。习亦凝真㊺，功沿渐靡㊻。

〔注释〕 ① 符：表现。 ② 雅郑：此处指雅乐及淫靡之音。 ③ 铄(shuò)：熔铸。 ④ 凝：感染。 ⑤ 笔区：指文苑。 ⑥ 谲：变化。 ⑦ 诡：诡异。 ⑧ 鲜：少。 ⑨ 归涂：归途。 ⑩ 熔式：效法；经诰：经典。熔式经诰：效法经典。 ⑪ 方轨：并行。 ⑫ 复：深隐不现。 ⑬ 酽(nóng)：浓厚，此处喻丰富。 ⑭ 炜烨：光彩鲜艳。 ⑮ 枝派：头绪绵密。 ⑯ 摈：摒弃。摈古竞今：摒弃陈旧，追求新颖。 ⑰ 舛：不合。 ⑱ 乖：背离。 ⑲ 苑囿：范围。 ⑳ 肇：开始。 ㉑ 贾生：贾谊。 ㉒ 长卿：司马相如的字。诞：狂放。 ㉓ 子政：刘向。 ㉔ 昭：明白。 ㉕ 孟坚：班固。 ㉖ 懿：美好。 ㉗ 平子：张衡。 ㉘ 淹通：广博通达。 ㉙ 仲宣：王粲。 ㉚ 躁竞：急躁通锐。 ㉛ 公幹：刘桢。 ㉜ 气褊：性情偏激。 ㉝ 情骇：情思惊人。 ㉞ 嗣宗：阮籍。 ㉟ 叔夜：嵇康。 ㊱ 安仁：潘岳。 ㊲ 士衡：陆机。 ㊳ 恒资：恒久不变的气质。 ㊴ 初化：初，开头；化，显现。 ㊵ 翻移：改变。 ㊶ 雕琢：指学习修辞。 ㊷ 雅制：端正体裁。 ㊸ 合数：符合原则。 ㊹ 环中：轴心。 ㊺ 凝真：正确的才气。 ㊻ 靡：倒。指倒向正确的一面。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 本篇中心是讲文学风格的形成和文学风格的基本类型，中心思想则是“因内符外”，意思是说，文学创作活动是人的“情性”外化为文的“体式”过程，即内在的隐秘的独特的思想感情外显为语言文字的风格，这内与外是相符的，个性与其风格是对应的，各人的文章的体式不同是其“本心”和“情性”不同。刘勰为了论证他的这一观点，对“体”与“性”都作了分析，特别是把“性”分为“才”、“气”、“学”、“习”四项，并着重说明这四项如何与“八体”相对应。为了阐释刘勰的“因内符外”说，我们先从他的“体”的概念谈起，次谈他的“性”的概念，最后谈“体”与“性”两者的关系。

（一）“体”的概念。《文心雕龙》一书中“体”字大概出现了80余次。在不同的语境中的意义是不同的。这里考察的是“体性”之“体”及其相关的

意义。在《文心雕龙》的研究中，一般把“体”理解为“体裁”和“风格”，这种理解大体上是不错的，但不是一种很完善的理解。《文心雕龙》中的“体”字，有的地方明确是指“体裁”，如：“原夫论之为体，所以辩正然否”（《论说》），“夫才量学文，宜正体制”（《附会》）等。这些地方所说的“体”明显是指文章体裁。有的地方，明显是指风格而言的，如：“体式雅郑，鲜有反其习”（《体性》），“若总其归涂，则数穷八体”（《体性》）等，这都是直接谈风格的。可见刘勰笔下的“体”确有体裁和风格这两种含义。但“体性”的“体”是什么概念，其范围是不是就囿于“体裁”和“风格”这两个意义上，就还需要讨论。如果把“体性”的“体”仅仅理解为体裁和风格，那么这种理解就存在一个困难，就是从体裁到风格之间跨度太大，似乎一下子就从体裁跳到风格，两者之间没有中介环节，而缺少中介环节二者就难以建立起联系。这一点在一些研究者那里也感觉到了，如王运熙教授等提出了一个“文体风格”的概念置于“体裁”与“风格”之间，这个思路无疑是好的，但“文体风格”的概念能不能成立，就可以质疑。他们所说的“文体风格”，是从曹丕、陆机、刘勰等人的相似的说法中引申出来的。如“夫本同而末异，盖奏议宜雅，书论宜理，铭诔尚实，诗赋欲丽，此四科不同，故能之者偏也。唯通才能备其体”（曹丕《典论·论文》）。有的学者认为这是风格的客观因素，所以叫做“文体风格”。

（二）“性”的概念。刘勰在《体性》篇谈到风格形成的原因时指出：“然才有庸俊，气有刚柔，学有浅深，习有雅郑，……故辞理庸俊，莫能翻其才；风趣刚柔，宁或改其气；事义浅深，未闻乖其学；体式雅郑，鲜有反其习。各师成心，其异如面。”刘勰认为“性”或者说“情性”可以分为四项：才、气、学、习。才、气是先天的“情性”，学、习是后天的“陶染”。就风格的形成而言，先天的才、气是潜能，后天的学、习是释放潜能的条件。这比曹丕《典论·论文》中的“文以气为主”的著名的说法进了一大步。值得注意的是，刘勰认为，先天与后天的四个要素与后面所讲的“八体”有关。郭绍虞在《中国文学批评史》第二版注意到这一点，他说：“刘氏所说的八体可以归纳为四类：雅与奇为一组，奥与显为一组，繁与约为一组，壮与轻为一组。这四组就是所由构成风格原因的四类。雅与奇只体式言，体式所以会形成这两种不同的风格，就视其所习，所以说‘体式雅郑，鲜有反其习’。奥与显指事义言，事义所以会形成两种不同的风格，有待其学，所以说‘事义浅深，未闻乖其学’。繁与约指辞理言，形成之因视其才，所以说‘辞理庸俊，莫能翻其才’。壮与轻指风趣言，形成之因视其气，所以说‘风趣刚柔，宁或改其气’。

在这里，雅奇、奥显、繁约、壮轻是两种相等的不同的风格，雅郑、浅深、庸俊、刚柔又是两种相对的表示优劣的评语，两相配合，固然不能尽当，但是雅奇与习，奥显与学，繁约与才，壮轻和气，却是很有关系的，所以我们还可以这样比附。在此四类之中再可以综合为二纲，这即是他所说的'情性所铄，陶染所凝'，情性出于先天，所以才与气可以合为一组，所谓'才由天资'。陶染出于后天，所以学与习又可合为一组，所谓'学慎始习'。"这是把"因内符外"和"表里必符"的思想，作了细致的对应描述。当然这样机械的整齐对应可能把复杂的问题简单化了，但其中似乎也有可以参考的地方。

（三）"体"与"性"对应关系及其二重性。在风格与人格的对应问题上，刘勰提出了"因内符外"、"各师成心，其异如面"、"吐纳英华，莫非情性"和"表里必符"的观点。这种思想是中国的传统思想。《易》："将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失守者其辞屈。"这是把人的行为与人的言语风格联系起来考察的意思。其后有扬雄的"心画心声"："言，心声也；书，心画也，声画形，君子小人见也"。扬雄的"心画心声"说，可以说是最早把人的语言、书辞与其作者的人品联系对应起来，对后代影响很大。陆机《文赋》："夸目者尚奢，惬意者富贵，言穷者无隘，论达者唯旷。"刘勰的"因内符外"说或"表里必符"说，是对上述观点的发挥与完善。应该说这种观点反映了一般情况，也是真正的作家力求达到的境界。但在实际中人格与风格的关系是相当复杂的精神现象，人格与风格之间存在着千变万化的关系，难于一概而论。只看它们之间的一致性，简单地因人格而论作品，和简单地以风格推论人格，不考虑各种变动不居的情况，是知其然，不是其所以然。人格与风格不一致的情况是存在的。在这个问题上，黄侃的意见值得参考，他在《文心雕龙·札记》中说："因文见人，非必视其义理之当否，须综其意言气韵而察之也。"我的基本看法是，刘勰的"因内符外"说或"表里必符"说大体上是不错的。在一般的情况下，人格总要这样或那样地在作品中表现出来，不表现是不可能的，特别是人的语调和韵调，是在长期的生活和艺术实践中形成的，深入到人的无意识层面，成为人的不可改变和不可剥离的内心生活，往往在不经意间就会流露出来。那么为什么又说人格与文格有时不相类呢？主要是因为文学作为一种"依存美"，不能不延伸到意识的层面，延伸到理性的层面，在意识和理性的层面，作者是完全可以进行自我调控的，这样作者就有故意夸张、作伪的可能。所谓"巨奸为忧国语，热衷人作冰雪文"（钱钟书语）的情况也就这样发生了。

（童庆炳）

神思

刘勰

古人云："形在江海之上，心存魏阙[1]之下。"神思之谓也。文之思也，其神远矣。故寂然凝虑[2]，思接千载；悄焉动容[3]，视通万里。吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色：其思理之致乎！故思理为妙，神与物游。神居胸臆，而志气统其关键；物沿[4]耳目，而辞令管其枢机[5]。枢机方通，则物无隐貌；关键将塞，则神有遁[6]心。是以陶钧[7]文思，贵在虚静。疏瀹五藏[8]，澡雪[9]精神。积学以储宝，酌理[10]以富才，研阅以穷照[11]，驯致以绎辞[12]。然后使玄解之宰[13]，寻声律而定墨；独照之匠，窥意象而运斤[14]。此盖驭文之首术，谋篇之大端。夫神思方运，万涂[15]竞萌。规矩虚位[16]，刻镂[17]无形。登山则情满于山，观海则意溢于海，我才之多少，将与风云而并驱矣。方其搦翰[18]，气倍辞前，暨[19]乎篇成，半折心始[20]，何则？意翻空而易奇，言征实而难巧也。是以意授于思，言授于意。密则无际，疏则千里。或理在方寸[21]，而求之域表[22]；或义在咫尺，而思隔山河。是以秉心[23]养术，无务苦虑；含章[24]司契[25]，不必劳情也。

人之禀才，迟速异分[26]；文之制体，大小殊功。相如含笔而腐毫[27]，扬雄辍翰[28]而惊梦，桓谭疾感[29]于苦思，王充气竭于沉虑[30]，张衡研《京》以十年，左思练《都》以一纪[31]：虽有巨文，亦思之缓也。淮南崇[32]朝而赋《骚》，枚皋应诏而成赋，子建援牍如口诵，仲宣举笔似宿构[33]，阮瑀据鞍而制书，祢衡当食而草奏，虽有短篇，亦思之速也。若夫骏发[34]之士，心总要术[35]，敏在虑前，应机立断；覃思[36]之人，情饶歧路[37]，鉴在疑后，研虑方定。机敏故造次[38]而成功，虑疑故愈久而致绩[39]。难易虽殊，并资博练[40]。若学浅而空迟[41]，才疏而徒速，以斯[42]成器，未之前闻。是以临篇缀虑[43]，必有二患：理郁[44]者苦贫[45]，辞溺[46]者伤乱[47]，然则博见为馈[48]贫之粮，贯一[49]为拯乱之药，博而能一，亦有助乎心力矣。

若情数[50]诡杂[51]，体[52]变迁贸[53]，拙辞[54]或孕于巧义，庸事或萌于新意。视布于麻[55]，虽云未费[56]、杼轴[57]献功，焕然[58]乃珍。至于思表纤旨[59]，文外曲致[60]，言所不追[61]，笔固知止[62]。至精而后阐其妙，至变而后通其数[63]。伊挚不能言鼎[64]，轮扁[65]不能语斤[66]，其微[67]矣乎！

赞曰：神用象通[68]，情变[69]所孕。物以貌求[70]，心以理应。刻镂声律，萌芽比兴。结虑[71]司契，垂帷[72]制胜。

〔注释〕 ① 魏阙：此指京师。 ② 凝虑：思索。寂然凝虑：静静地思索。 ③ 悄焉动容：悄，静；容，表情。 ④ 沿：依靠、依据。 ⑤ 枢机：关键。 ⑥ 遁：隐、涣散。 ⑦ 陶钧：原为制陶的转轮，此作对文章的酝酿与构思。 ⑧ 疏瀹五藏：疏通五脏。疏瀹(yuè)：疏通。 ⑨ 澡雪：涤净、洗净。 ⑩ 酌理：斟酌事理。 ⑪ 穷照：透彻地理解、洞察事理。 ⑫ 驯致以绎辞：从容品味他人作品以寻究文辞。驯：渐渐；绎：寻究。 ⑬ 玄解之宰：深得妙理的主宰。 ⑭ 运斤：使用斧头。比处喻熟练地剪裁修饰。 ⑮ 涂：通"途"，思路。 ⑯ 规矩虚位：规矩，写作的准则及具体技法；虚位，未确定具体运用处。 ⑰ 刻镂：刻画。 ⑱ 搦(nuò)翰：执笔。 ⑲ 暨(jì)：及。 ⑳ 半折心始：结果只有设想的一半。半折：对折；心始：开始设想的内容。 ㉑ 方寸：心。 ㉒ 域表：极远处。 ㉓ 秉心：训练思维。秉：持。 ㉔ 含章：含有文采。 ㉕ 司契：执掌规则。司：执掌；契，规则。 ㉖ 分：天分。 ㉗ 腐毫：笔毛朽烂。据称司马相如构思文章时嘴含毛笔，以致笔毛朽烂。 ㉘ 辍翰：放下笔，即写完文章。据称扬雄写完作品后曾做噩梦。 ㉙ 疾感：过于思虑而生病。 ㉚ 沉虑：潜心熟虑、反复思虑。王充著完《论衡》年近七十。 ㉛ 一纪：12年为一纪。 ㉜ 崇：终。 ㉝ 宿构：事先构思好。 ㉞ 骏发：文思敏捷。 ㉟ 心总要术：心里掌握着要领。总：掌握、统领；要术：指写作要领。 ㊱ 覃思：深思。指构思时间长。 ㊲ 清饶歧路：情思纷繁，徘徊歧途。意指构思曲折而花费时间长。 ㊳ 造次：仓猝。 ㊴ 致绩：取得成绩、获得成功。 ㊵ 博练：博学勤练。 ㊶ 空迟：贫乏迟缓。空：指所写文章贫乏而无内容。 ㊷ 斯：此。 ㊸ 缀虑：构思。 ㊹ 理郁：思路不畅通。郁：郁积。 ㊺ 贫：情思贫乏。 ㊻ 溺：过分、过度。 ㊼ 乱：杂乱。 ㊽ 赠：赠送。此指补充。 ㊾ 贯一：主旨一贯。 ㊿ 情数：情思。 (51) 诡杂：诡异杂乱。 (52) 体：文体。 (53) 迁贸：变化不定。 (54) 拙辞：拙劣的文辞。 (55) 视布于麻：就如麻布与麻的关系。古代无棉布，布均为麻布。此喻文章与材料之间关系。 (56) 未费：没有改变。 (57) 杼轴：机杼。 (58) 焕然：光亮、光彩。指麻经过加工，鲜亮光彩才可珍贵。 (59) 思表纤旨：表，外；纤，细，微；旨，旨意。 (60) 曲致：曲折而有情致。 (61) 不追：不能完全表述。 (62) 知止：至此为止。 (63) 数：规律与技巧。 (64) 言鼎：指烹饪

的道理。　⑮ 轮扁：著名的制作车轮的工匠。　⑯ 斤：斧。　⑰ 微：微妙。　⑱ 神用象通：精神因与物象接触。用：因。象：物象。通：沟通、接触。　⑲ 情变：情思变化。　⑳ 物以貌求：物象以形貌来求得表现。　㉑ 结虑：用心构思。　㉒ 垂帷：指积学与博见。　（夏广兴）

〔鉴赏〕《神思》篇在《文心雕龙》里列第廿六，是刘勰论创作的第一篇，是关于创作问题的总论。本篇从创作构思前的准备谈到构思中的想像，由想像谈到构成意象，由意象再谈到作品的语言、声律，最后谈作家"博练"的重要性等，这是一篇从理论高度阐述创作问题的名篇。

创作问题千头万绪，令人有"一部十七史不知从何说起"之慨。那么什么是关键？刘勰认为是"神思"，它是"驭文之首术，谋篇之大端"。何为"神思"？用今天的话来说是"艺术想像"，用刘勰的话来说："形在江海，心存魏阙。"即是神思体现在创作中即能"思接千载""视通万里"。这一点也正同陆机《文赋》中所言："精骛八极，心游万仞"，"观古今于须臾，抚四海于一瞬"。"神思"是艺术创作的关键，缺少它，一切无从谈起。但是"神思"靠什么来统辖，刘勰认为："吐纳珠玉之声"，"卷舒风云之色"，必须靠"思理"，思理之妙，则神与物游，也即精神与外物交接；思理不妙，则"关键将塞"，精神涣散。因此神思并不是胡思，它要受作者的"志气"所统帅。"志"是心志，"气"是体气，包括作者的个性。这是本文的第一层意思。

既然想像要由心志所统帅，那么如何来把握自己的心志呢？刘勰提出："陶钧文思，贵在虚静。"虚静的功夫很重要，唯虚，才能不主观，可以采纳万物；唯静，才能不躁动，可以评定是非。有了虚静功夫，才能对外界作虚心的观察，才能做到"神与物游"。但是，仅此还不够，还须积累自己的知识和学养，还须明辨事理丰富才学，从书本中学习知识（积学以储宝），从生活中撷取素材（研阅以穷照）。只有在主观上达到虚静的境界，然后才能将观察、学习所得的一切结合起来，心灵与万物沟通，最终寻到巧妙的文辞来完成艺术形象的塑造。这是本文的第二层意思。

有了想像，也便有了创作的冲动与基础，但从想像到构成具体的意象需要加工，因为从构思谋篇到写成作品还会出现种种问题。怎么办？刘勰说："规矩虚位，刻镂无形。"想像的时候，各种念头纷至沓来，作品的中心内容尚未形成，这叫"虚位"、"无形"，虚要使之实，无要变为有，这就需要"规矩"、要"刻镂"。"规矩"的作用是使想像的内容符合创作主题的需要，这样想像才能构成文思，"刻镂"的作用是要在想像中找到恰当的表现形式、恰

当的文辞。但是要真正达到这一点谈何容易！“登山则情满于山，观海则意溢于海”，作者的才思似与风云并驱，兴酣落笔时胸有成竹，然而“暨乎篇成，半折心始”。仍如陆机所谓：“意不称物，文不逮意。”什么原因？文思凭空想像，自然可以纵横驰骋奇妙无比，语言比较实在，难于运用得巧妙。从想像化为文思，又从文思化为语言，每一次转换总要“打一个折扣”。假如想像、文思、语言三者合一，那么想像与文辞就会产生飞跃，否则即使冥思苦索也无济于事。造成这三者不一致的原因是各人的天分不同，下笔有迟速，就作品的规模体制而言，规模有大小、功力有深浅，司马相如、扬雄等人往往需要殚精竭虑始克写成作品，而刘安、枚皋、曹植则往往文思如潮倚马可待；张衡《两京赋》、左思的《三都赋》需要搜集材料，自然化的时间较长，而写短篇小赋当然时间可以短一些。有了想像与文思待到下笔为文时还会遇到困难。这是本文第三层意思。

怎样通过“神思”达到顺利创作出作品？刘勰提出了“博练”这个概念，无论是“骏发之士”还是“覃思之人”，写作时“难易虽殊”，准备时“并资博练”。学浅才疏的人，无论构思迟速、写得认真与否，总是不可能成功。对每一个不同人而言，写作时常有两种困难：或思路阻碍，或文辞杂乱，对付的办法也有两种：一为“博见”；二是“贯一”，博见可以“馈贫”，免除孤陋寡闻文思阻碍之病；“贯一”可以“拯乱”，避免目迷心移文辞杂乱之苦，二者合起来便是“博而能一”。有了这样的功夫，即使面对写作中的“庸事”“拙辞”，也能从中发现有用的素材，通过加工修改，化腐朽为神奇，而“焕然乃珍”。这是该文的第四层意思。

《神思》篇在《文心雕龙》中占很重要地位，从陆机《文赋》第一次谈到艺术作品创作中的想像问题到《神思》篇，这是一个飞跃。在本文中，“志气”与“辞令”是否通塞，取决于五个要素：虚静、积学、酌理、研阅、驯致。这里既谈了主观的心理状态之作用，又谈了客观观察研究的重要性，当然更强调了“积学”的重要性。后世严羽对读书、明理与艺术之“妙悟”的关系很可能受了刘勰的影响。钱钟书所谓：“今日之性灵，适昔日学问之化而相忘，习惯以成自然者也。神来兴发，意得手随，洋洋只知写吾胸中之所有，沛然觉肺肝所流出，人已古新之界，盖超越而两忘之。”（《谈艺录》六十一）正是对《神思》篇最好的注脚。

文字雅驯，骈体为主，名言迥句叠见，令人生“山阴道上目不暇给”之感，读起来又是琅琅上口，而且这些语句在今天仍有巨大的生命力，例如“陶钧文思”“澡雪精神”“积学以储宝”“酌理以富才”如今早已成为读书人

的座右铭。这是本文的另一个好处。　　（赵志伟）

风　骨　　刘　勰

《诗》总六义，风冠其首，斯乃化感之本源，志气[1]之符契[2]也。是以怊怅[3]述情，必始乎风；沈吟铺辞，莫先于骨[4]。故辞之待骨，如体之树骸[5]；情之含风，犹形之包气。结言[6]端直，则文骨成焉；意气骏爽[7]，则文风清焉。若丰藻克赡[8]，风骨不飞，则振采失鲜，负声无力。是以缀虑[9]裁篇，务盈[10]守气[11]，刚健既实，辉光乃新。其为文用，譬征鸟之使翼也。故练于骨者，析辞必精；深乎风者，述情必显。捶字[12]坚而难移，结响[13]凝而不滞[14]，此风骨之力也。若瘠义肥辞，繁杂失统，则无骨之征[15]也；思不环周[16]，索莫[17]乏气，则无风之验也。昔潘勖锡魏[18]，思摹经典，群才韬笔[19]，乃其骨髓峻也；相如赋仙，气号凌云，蔚为辞宗，乃其风力遒也。能鉴[20]斯要，可以定文[21]，兹术或违，无务繁采。

故魏文称："文以气为主，气之清浊有体，不可力强[22]而致。"故其论孔融，则云"体气高妙"；论徐幹，则云"时有齐气"；论刘桢，则云"有逸气"。公幹亦云："孔氏卓卓[23]，信含异气[24]，笔墨之性，殆[25]不可胜。"并重气之旨也。夫翠翟[26]备色[27]，而翻翥[28]百步，肌丰而力沉也；鹰隼乏采，而翰飞戾天[29]，骨劲而气猛也。文章才力，有似于此。若风骨乏采，则鹪集翰林[30]；采乏风骨，则雉窜文囿[31]。唯藻耀而高翔，固文笔[32]之鸣凤[33]也。

若夫熔铸[34]经典之范，翔集[35]子史之术，洞晓情变，曲昭文体，然后能孚甲新意[36]，雕画奇辞。昭体[37]故意新[38]而不乱，晓变故辞奇而不黩[39]。若骨采未圆，风辞未练，而跨略旧规，驰骛[40]新作，虽获巧意，危败亦多。岂空结奇字，纰缪而成经矣！《周书》云："辞尚体要，弗惟好异。"盖防文滥也。然文术多门[41]，各适所好，明者[42]弗授，学者弗师，于是习华随侈[43]，流遁[44]忘反。若能确乎正式，使文明以健，则风清骨峻，篇体[45]光华。能研诸虑[46]，

何远之有哉！

赞曰：情与气偕[47]，辞共体并。文明[48]以健，珪璋[49]乃聘。蔚[50]彼风力，严此骨鲠[51]。才锋[52]峻立[53]，符采[54]克炳[55]。

〔注释〕 ① 志气：情志与气势。 ② 符契：依据、凭证。 ③ 怊怅（chāo chàng）：忧愁。 ④ 骨：骨架。 ⑤ 体之树骸：体，身体、躯体；树，树起；骸，骨架。 ⑥ 结言：语言运用。 ⑦ 骏爽：骏发爽朗。 ⑧ 丰藻克赡：丰藻，丰富的辞藻；克，能；赡，丰富。 ⑨ 缀虑：构思。 ⑩ 盈：满。 ⑪ 气：生气。 ⑫ 捶字：练字。 ⑬ 结响：指文章声律。 ⑭ 凝而不滞：凝重而不板滞。指文章字词声律抑扬顿挫。 ⑮ 征：征象。 ⑯ 环周：通畅。 ⑰ 索莫：枯竭不振的样子。 ⑱ 潘勖锡魏：潘勖为魏公曹操写的九锡之文。九锡，即九赐，古代帝王赐给有特殊功勋的大臣的九种东西。 ⑲ 韬笔：搁笔。韬，原义为隐、藏，此为搁。 ⑳ 鉴：明察、洞晓。 ㉑ 定文：写得完善的文章。 ㉒ 强（qiǎng）：勉强。 ㉓ 卓卓：卓越、高超。 ㉔ 异气：特殊的风格。 ㉕ 殆：几乎。 ㉖ 翬（huī）翟：都指山鸡。 ㉗ 备色：色彩丰富。 ㉘ 翾翥（xuān zhù）：低飞。 ㉙ 翰飞戾天：高飞摩天。戾：到。 ㉚ 翰林：指文坛。 ㉛ 文囿：文苑，也指文坛。 ㉜ 文笔：文章。 ㉝ 凤：凤凰。 ㉞ 熔铸：取法、效法。 ㉟ 翔集：此指学习参考。 ㊱ 孳甲新意：孕育新意。孳甲：孕育。 ㊲ 昭体：昭，明了；体，文体，此指各种文体的具体要求。 ㊳ 意新：构思新颖。 ㊴ 辞奇而不黩：遣词独特而不含混。奇：奇特；黩：滥。 ㊵ 驰骛：追逐。 ㊶ 多门：多种途径。 ㊷ 明者：深明写作之道者。 ㊸ 习华随侈：习尚浮华、追随侈靡。 ㊹ 流遁：陷入歧途。 ㊺ 篇体：文章体制风格。 ㊻ 虑：此指道理。 ㊼ 偕：偕同。 ㊽ 文明：文章鲜明。 ㊾ 珪璋：宝玉。 ㊿ 蔚：文采丰富而有骨力。 (51) 骨鲠：骨力。 (52) 才锋：才华。 (53) 峻立：峻拔刚健。 (54) 符采：原指玉的纹理，此指文采。 (55) 克炳：克，能够；炳，光明。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 “风骨”，原是用来品评人的术语。刘孝标《世说新语·赏誉》注：“（王）羲之风骨清举也。”即用风骨来评人。“清举”即风清骨秀。风指精神，骨指形貌。从对人的品评，转到对绘画文章的品评。南齐谢赫评孙吴曹不兴画龙：“观其风骨，名岂虚成！”这里的风指神气，骨指形貌。谢赫用风骨来评画，就是主张画要神形具备。不但要形似，即有骨，还要神似，即有风。风骨是画的美学要求。

刘勰用“风骨”来评文，也是对写作的美学要求。

在《风骨》篇中，刘勰说：“《诗》总六义，风冠其首，斯乃化感之本源，志气之符契也。”风具有教化人、感动人的作用，具有表达情意和志气的作用。

“是以怊怅述情，必始乎风；沉吟铺辞，莫先于骨。”在表达思想感情上，考虑有没有感化人的力量，这就是风。在运用文辞上，考虑要恰好地把内容表达出来，那才是骨。因此，风不等于情，骨不等于辞，要符合“怊怅述情”的美学要求，才有风；符合“沉吟铺辞”的美学要求，才有骨。

“故练于骨者，析辞必精；深乎风者，述情必显。捶字坚而难移，结响凝而不滞，此风骨之力也。”这里，他对风骨提出新的要求。他提出“响”来，要响，要凝而不滞，要讲声调，要凝聚在所要表达的感情上，不沾滞在某一点上，则就是述情必显、文章是响的。声调的响在所表达的感情上，自然表达的感情鲜明，所以述情显了。要是在所要表达的感情以外作出表达，就是沾滞于外，不是述情显了，用字来表达感情，用的字坚而难移，坚定而难以移动，所用的字，是很好表达感情的字，一个字都不能改变。

他又讲风骨道：“若瘠义肥辞，繁杂失统，则无骨之征也；思不环周，索莫乏气，则无风之验也。”骨是指辞的，但跟义有关，倘“瘠义肥辞”，义少了，也不行，是骨同义有关。风是指情的，但跟气有关，倘若缺乏生气，是无风。讲骨就要讲意义，讲风就要讲生气。主张辞要鲜明，要是辞藻用得丰富，但作品的意义平常，那辞采就不鲜明。他主张声响，讲究声律。作品没有生气，就没有声响，也就谈不上风骨了。好比野鸡，光有美的羽毛，却飞不高，那也不行。

刘勰讲风骨，他举的例子，同他所讲的风骨，有矛盾。他讲风，要教化人、感动人，可是他举的例子却不教化人、感动人。他讲骨，主要讲作品要有意义，可是他举的例子，没有什么意义。他举两个例子，一个是司马相如，对汉武帝写《大人赋》。汉武帝喜欢神仙，《大人赋》写大人物做了神仙，汉武帝读了，飘飘有凌云之气，似游天地之间。汉武帝是大人物，看了《大人赋》，自然很高兴。《大人赋》是迎合汉武帝的用意写的，根本没有教化人、感动人的力量，他却用它作风的例。另一个例子是潘勖迎合曹操的用意，写了《册魏公九锡文》。国君赐给权臣九锡，大概政权已经落入权臣手里，国君没有权，只好用九锡来赐给权臣，九锡以后，权臣可以代替国君。曹操不想做国君，所以九锡以后，让曹丕代汉做国君。因此九锡不是好事。刘勰讲骨，主张写作品有意义的才有骨。《册魏公九锡文》没有什么好的意义，刘勰却用它为骨的例子，违反了他对于骨的要求。

从刘勰举的两个例子看，作品只要动人，就有风；作品只要用辞精练，就有骨，作品的思想性根本不考虑的。

刘勰把《风骨》篇写在《体性》篇后，他的《体性》篇是讲风格的。他讲了

八种风格，八种中认为“新奇”格是“危侧趋诡”，“轻靡”格是“浮文弱植”，都不好。其他六种风格都是好的，但这六种风格，又有别的不好作风鱼目混珠的缺点。因此，他提出风骨来要求建立一种刚健清新的风格，来代替新奇、轻靡的风格，可以防止鱼目混珠的毛病。

刘勰提倡风骨，虽说他举的例子不好，但他写文学史还是好的。比方他写魏代的文学，在《明诗》中称建安文学：“慷慨以任气，磊落以使才”，称“建安风骨”。在《祝盟》称“臧洪歃辞，气截云蜺”。这个“气”字正是指风说的。

刘勰提倡风骨，对后代也有影响，有纠正南朝萎靡不正的文风，开启唐代文风的作用。

到陈子昂《与东方左史虬修竹篇序》，称：“文章道弊五百年矣，汉魏风骨，晋宋莫传，然而文献有可征者，仆尝暇时观齐梁间诗，彩丽竞繁，而兴寄都绝，每以永叹。……昨于解三处，见明公咏《孤桐篇》，骨端气翔，音情顿挫，光英朗练，有金石声。”这里提出“汉魏风骨”，就包括刘勰提的“建安风骨”在内。这里讲的“骨端气翔”，就是刘勰讲的骨的“语言端直”，风的有生气，讲有风骨的能飞翔。这里讲的“光英朗练，有金石声”，就是刘勰讲的“辉光乃新”，与“结响凝而不滞”。陈子昂在这里讲的，就是刘勰的风骨说。不过，陈子昂还提出“兴寄”说，注意作品的思想性，可以补刘勰举例的不足。在风骨中讲“兴寄”，才能做到“化感之本源，志气之待契”了。 （周振甫）

心 隐 《刘子》

二仪之大，可以章程[1]测[2]也；三纲之动，可以圭表[3]度也；雷霆之声，可以钟鼓[4]传也；风雨之变，可以音律和也。故有象可观，不能匿其影；有形可见，不能限其迹；有声可闻，不能藏其响；有色可察，不能灭其情。以夫天地阴阳之难明，犹可以术数揆[5]，而耳目可知；至于人也，心居于内，情伏于衷，非可以算数测也。

凡人之心，险于山川，难于知天。天有春夏秋冬旦暮之期，人有厚貌深情，不可得而知之也。故有心刚而色柔，容强而质弱，貌愿[6]而行慢[7]，性懻[8]而事缓，假饰于外，以明其情：喜不必

爱，怒不必憎，笑不必乐，泣不必哀，其藏情隐行，未易测也。

日在天之外，而心在人之内，物亦照⑨焉。照之于外，不可而伪内者也，而伪犹生焉。心在人之内，而智又在其内，神亦照焉。内之于内，无所取征也，而欲求其情，不亦难乎？不洁在面，人皆耻之；不洁在心，人不肯愧⑩，以面露外而心伏内。故善饰其情，潜奸隐智，终身不可得而见也。

少正卯在鲁，与孔子同时。孔子门人，三盈三虚，唯颜渊不去，独知圣人之德也。夫门人去仲尼，而皈⑪少正卯，非不知仲尼之圣，亦不知少正卯之佞⑫。子贡曰："少正卯，鲁之文人也。夫子为政，何以先之？"子曰："赐也，非尔所及也。夫少正卯心逆而险⑬，行辟⑭而坚⑮，言伪而辩⑯，词鄙而博，顺非而泽，有此五为，而乱圣人。"以子贡之明，而不能见，知人之难也。

以是观之：佞与贤相类，诈与信相似，辩与智相乱，愚与直相像，若荠苨⑰之乱人参，蛇床⑱之似蘼芜⑲也。俗之常情，莫不自贤而鄙物，重己而轻人。观其意也，非苟欲以愚胜贤，以短加长，由于人心难知，非可以准衡(乎)〔平〕，(夫)〔未〕能虚己相推，故有以轻抑重，以短凌长。

是以嫫母⑳窥井，自谓媚胜西施；齐桓矜㉑德，自称贤于尧舜。若子贡始事孔子，一年自谓胜之，二年以为同德，三年方知不及。以子贡之才，犹不识圣人之德，望风相崇，奚况世人而能推胜己耶？是以真伪绮错，贤愚杂糅㉒，自非明哲，莫能辩也。

〔注释〕 ① 章程：章术法式。 ② 测：测度。 ③ 圭表：测量日影的仪器。 ④ 钟鼓：钟鼓。 ⑤ 揆：度量。 ⑥ 愿：朴实、善良。 ⑦ 慢：傲慢。 ⑧ 愗(xuān)：急。 ⑨ 照：察看。 ⑩ 愧：羞惭。 ⑪ 皈：通"归"，归依。 ⑫ 佞：巧言谄媚。 ⑬ 险：奸邪。 ⑭ 辟：怪癖。 ⑮ 坚：顽固。 ⑯ 辩：诡辩。 ⑰ 荠苨(jì nǐ)：药草名，又名地参。 ⑱ 蛇床：药草名。 ⑲ 蘼芜：香草名。 ⑳ 嫫母：古代丑女。 ㉑ 矜：炫耀。 ㉒ 糅：混合。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 16世纪欧洲文艺复兴时期，法国著名人文主义者蒙田(Montaigne，1533—1592。旧译蒙台涅)曾经说过："世界上最重要的事情

就是认识自我。”人类自我认识乃是古今中外哲学探究的最高目标之一。产生于15世纪的《刘子》(也题《新论》或《刘子新论》),是一部“泛论修身治国之要”的书,对人的探究成了它的重要内容。全书关于人才的地位与作用、人才的考察与选拔、人才的使用与流通、人才的培养与教育等问题,都有相当系统的阐述,其中不乏有精辟的见解。《心隐》篇是揭示“知人之难”的专篇,读来令人寻味。

人之难知为何?刘子概括为“心隐”。“心”者何?孟子曰:“心之官则思。”“心”在中国古代,是指人的思维活动。“隐”者,隐蔽、隐藏之义也。这就是说:人同世界万物的不同处就在于人是有思维活动,而人的思维活动是看不见、摸不着的:“心在人之内,而智又在其内”,“内之于内,无所取征也。”这便是人们常说的:知人知面难知心。

刘子以为:世间凡是有象、有形、有声、有色的东西,其影、迹、响、情都表露在外,通过耳目听视或者借助仪器术数,比较容易认识它,比如“二仪(天地)之大,可以章程测也;三纲(日、月、星)之动,可以圭表度也;雷霆之声,可以钟鼓传也;风雨之变,可以音律和也”。但是有思维活动的人可就不同了:“至于人也,心居于内,情伏于衷,非可以算数测也”。没有影像、形迹、声色的思维活动,自然是难以用仪器算式测算出来的。

人之难知除了思维活动的隐藏性外还另有一端:人有能动性,对自己的思想、感情以及它的外在表现语言、行为有自控的能力,这样也就会出现表里不一、甚至相反的假象。“故有心刚而色柔,容强而质弱,貌愿而行慢,性慑而事缓,假饰于外,以明其情:喜不必爱,怒不必憎,笑不必乐,泣不必哀,其藏情隐行,未易测也”。这一段对人的“善饰其情,潜奸隐智”的刻画,真可谓是入木三分、淋漓尽致。

写过《人论》的德国哲学家卡西尔(Ernst Cassirer, 1874—1945)是被西方学术界公认为20世纪以来最重要的哲学家之一,他认为“人之为人的特性就在于他的本性的丰富性、微妙性、多样性和多面性”。作为人的内在思想、意识、情感外化的言和行,其善恶是非界限在很多时候并不是那么泾渭分明的。这也是对人不易作出准确判断的原因之一,尤其是在一时一事的时空限制之内。刘子从春秋时期的鲁国少正卯与孔子竞争中,“孔子门人三盈三虚”的历史经验里就看到:“佞与贤相类,诈与信相似,辩与智相乱,愚与直相像”、贤佞、信诈、智辩、直愚它们之间有时是很难分辨的。所以刘子在另一专门探讨如何发现人才的《知人》篇里特别指出:“龙之潜也,庆云未附,则与鱼鳖为邻;骥(好马)之伏也,孙阳(伯乐)未赏,必与驽骀(劣马)

同枥；士之翳（才华被掩藏）也，知己未顾，亦与庸流杂处。自非神机洞明，莫能分也。”

以上所说的“知人之难”都是被认识对象，亦即客观的原因；其实，不能真正准确地知人还有另一方面亦即认识主体的原因。因为认识的主体也是人，也是有思维活动、有主体意识的人。既然认识主体也是有自己思想、感情的人，那他有时也难免带着自己的是非与好恶去观察人，这也便是我们常说的戴着有色的眼镜看人，这样尽管他有时不是自觉的，但总会把人看歪、看扁了。《心隐》篇指出：“俗之常情，莫不自贤而鄙物，重己而轻人。观其意也，非苟欲以愚胜贤，以短加长，由于人心难知，非可以准衡（乎），（未）能虚己相推，故以轻抑重，以短凌长。”“自贤而鄙物，重己而轻人”便是以己意度人，容易犯主观偏见的毛病，纠正之道便是“能虚己相推”，抛弃先入为主之见，尽可能客观地去考察和认识人。

人之难知，当然不等于不可知。《心隐》集中揭示人之难知，无非是要引起人们对知人之难的重视，而知人之术，刘子在《知人》、《审名》、《正赏》、《妄瑕》、《辨施》等篇章，都作了深入的探研。他认为：只要遵循“课言以寻理”、“执名以责实”（《审名》）的路线，防止“不察名实，虚信传说即以定真”（《审名》）、“贵耳而贱目，崇名而毁实”（《正赏》）的弊病，避免犯“重古而轻今，珍远而鄙近”（《正赏》）的错误，克服“忌人之细短，忘人之所长”和“以小防大”、“以小掩大”（《妄瑕》）求全责备的片面性，以及以“贫富”、“仁施”、“亲敬”、“俭吝”、“疏慢”等论人的世俗偏见，就能“听之于未闻，察之于未形，而鉴其神智，识其才能”（《知人》），比较准确地认识人才、发现人才。

（林其锬）

适　才　《刘子》

物有美恶，施用有宜；美不常珍，恶不终弃。紫貂白狐，制以为裘，郁若庆云，皎如荆玉，此毳衣[1]之美也；压菅苍蒯，编以蓑芒，叶微疏累，黯若朽穰[2]，此卉服之恶也。裘蓑虽异，被服实同；美恶虽殊，适用则均。今处绣户洞房[3]，则蓑不如裘；被雪沐雨，则裘不及蓑。以此观之，适才所施，随时成务，各有宜也。

伏腊[4]合欢，必歌采菱；牵石拖舟，则歌嚘咿[5]，非无激楚之

音，然而弃不用者，方引⑥重抽力⑦，不如噓噢之宜也。

卞庄子之升殷庭也，鸣珮趋跄，温色怡声；及其搏虎，必攘袂⑧鼓肘，瞋目震嘑。非不知温颜下气之美，然而不能及者，方格⑨猛兽，不如攘袂之宜也。安陵神童，通国之丽也，八音繁会，使以嗷⑩吹噭⑪声而人悦之，则不及瞽师⑫侏儒之美。蛇啣之珠，百代之传宝，以之弹鸮⑬，则不如泥丸之劲也。棠谿⑭之剑，天下之铦⑮也，用之获穗，曾不如钩镰之功也。此四者，美不常珍，恶不终废，用各有宜也。

昔野人弃子贡之辩，而悦⑯马圉⑰之辞；越王退吹籟⑱之音，而好鄙野之声。非子贡不及马圉，吹籟不若野声，然而美不必合，恶而见珍者，物各有用也。

水火金木土谷，六府异物，而皆有施；规矩权衡准绳，六法殊形，而各有任。故伊尹之兴土功也，长胫者使之蹋锸，强脊者使之负土，眇目⑲者使之准绳，伛偻者使之涂地。因事施用，仍便效才，各尽其分而立功焉。

商歌之士，鸡鸣之客，才各有施，不可弃也。若使宁子结客于孟尝，则未免追军之至，囚系之辱也；若使鸡鸣托于齐桓，必不能光辅于霸道，九合诸侯也。时须过关，莫若鸡鸣；欲隆⑳霸主，莫若商歌。商歌之雅，而鸡鸣之鄙，虽美恶㉑有殊，至于适理排难，其揆㉒一也。

楚之市偷，天下之大盗，而能却齐军，虽使孙吴用兵，彼必与之拒战，未肯有望风而退也。晋之叔鱼，一国之佞邪㉓也，而能归季孙，虽使甘苏㉔聘说，彼必与之较辩㉕，不至恐慑而逃还也。大盗谗佞，民之殚害，无用之人也，苟有士术，犹能为国兴利除害；矧㉖乃明智炼才，其为大益，岂可弃耶？

关雎兴于鸟，而为风之首，美其挚而有别也；鹿鸣兴于兽，而为雅之端，嘉其得食而相呼也。以夫鸟兽之丑，苟有一善，诗人歌咏，以为美谈，奚况人之有善而可弃乎？

夫柽柏之断也，大者为之栋梁，小者为之椽桁㉗，直者中绳，曲者中钩，随材所施，未有可弃者。是以君子善能拔士，故无弃

人；良匠善能运斫，故无弃材。是以人物交泰㉘，各尽其分而立功焉。诗云："虽有丝麻，无弃菅蒯；虽有姬姜，无弃憔悴㉙。"此之谓也。

〔注释〕 ① 翠(cuì)衣：毛皮所制衣。 ② 穰：通"壤"，土壤。 ③ 洞房：幽深的内室。 ④ 伏腊：秦汉时夏天的伏日、冬天的腊日，都是节日，合称伏腊。 ⑤ 噳喁(yú)：众人劳动时所发出的号子。 ⑥ 引：拉。 ⑦ 抽力：凑力。 ⑧ 攘袂：卷起袖子。 ⑨ 格：搏击。 ⑩ 噭(jiào)：口。 ⑪ 噪(zá)：声音繁杂。 ⑫ 瞽：瞎眼。瞽师：古代的乐官。 ⑬ 鸱(chī)：鹞鹰。 ⑭ 棠谿：春秋时楚国地名，以铸剑戟出名。 ⑮ 铦(xiān)：利器。 ⑯ 悦：以……为悦。 ⑰ 马圉：养马人。 ⑱ 颖：颍。 ⑲ 眇目：一目失明。 ⑳ 隆：兴盛。 ㉑ 恶：丑。 ㉒ 揆：量。 ㉓ 佞邪：奸邪之人。 ㉔ 甘苏：甘罗、苏秦。 ㉕ 较辩：较量论辩。 ㉖ 矧(shěn)：况且。 ㉗ 椽桁(chuán héng)：置于屋顶上或门、窗框上的圆条木。 ㉘ 泰：安。 ㉙ 憔悴：陋贱之人。

（夏广兴）

〔鉴赏〕 人才的发现与培养不容易，人才恰如其分地使用更是不容易。本篇就是专门探研对待不同人才并恰如其分地加以使用，以达到"人尽其才"的。

要恰当地使用人才，首先就要辩证地看待人才。"物有美恶，施用有宜；美不常珍，恶不终弃"。世界万物，性质各异，事不双美，名不并盛。问题是你如何面对客观实际，辩证地加以分析，按照其特质，"施用有宜"，恰当地加以使用，那就不会有什么弃物了。"美"与"恶"的界限不是绝对的，而是相对的；一件东西，在一种场合是无用的，在另一场合却是有用的，反之亦然。本篇首先举了这样的实例：用紫貂、白狐的皮制成裘皮衣服，自然是美丽而且珍贵的；用菅蒯草编成的蓑衣，自然是难看的。但是："裘蓑虽异，被服实同；美恶虽殊，适用则均。今处绣户（绮文镂刻）洞房，则蓑不如裘；被雪沐雨，则裘不及蓑。"正因为裘皮与菅蒯各有自己的特性，所以在不同的场合，各有自己的用处。"适才所施，随时成务，各有宜也"。只要充分按照物之特点，按照特定时空的需要发挥其作用，准能获得好效果的。

物既如此，人又怎样？刘子以为道理是一样的。为了充分说明这一道理，本篇运用引物连类的手法，征引了一系列的事例，其中最具典型意义的是伊尹用人的故事："故伊尹之兴土功也，长胫者使之踢锸，强脊者使之负土，眇目者使之准绳，伛偻者使之涂地。因事施用，仍便效才，各尽其分而

立功焉。”长胫、强脊、眇目、伛偻都是人的生理特点，也是主体的条件；蹋锸、背土、拉准绳、涂路面，是筑路的具体任务，也是客观的要求。伊尹（相传是商汤时的贤相）的高明，即在于非常了解主体的特质和条件以及客体的需要，从而能够“因事施用，仍便效才”，充分地发扬其各自的特点，发挥其各自的潜能与作用，达到了“各尽其分而立功”，真正地做到了人尽其才。当然，这个事例只是一种启迪性的譬喻，历史上是否真有此事，大概是不必计较的。世间全才不多见，偏才却是绝大多数，就看用人者能否用实事求是的态度和辩证的眼光看问题，若能如此，则就不乏人才了。所以，千里马常有，而难得的却是伯乐。有了正确的用人指导思想，掌握了正确的用人方法，唯才是用，只要用得恰当，即使是“大盗谗佞”亦可化腐朽为神奇，使其“为国兴利除害”。本篇所举“楚之市偷”、“晋之叔鱼”就是明证。

人才不仅各具特点，而且人之才力有大有小，如果说前者有质的差异，那么后者就是量的不同了。这是刘子在本篇中提出用人适才值得注意的又一问题。他以木材作比喻。认为对于一个好的木匠来说，大材派大用处，小材派小用处，直材、曲材都有用处，关键在于“随材所施”。从实际出发，按照不同的材料和不同的需要使用，这样就不会有任何浪费。大材小用是浪费，小材大用也会坏事。为了“适才”而用，刘子另辟《均任》专篇予以讨论，提出“以大量小，必有轻分之失；以小容大，则致倾溢之患；以重处轻，必有伤折之过；以轻载重，则致压覆之害”。因此要“量才而授任，量任而授爵”，这样方能既无“负山之累”，又无“折足之忧”。

总之，“适才”的原则是正确用人的原则，它包含了两个内容：一是“随才所施”、“仍便效才”；二是“因事施用”、“随务用才”。前者是就人才的自身条件而言，后者则是根据客观的任务需要。这个原则的核心思想就是实事求是，辩证地看待人才和使用人才。“是以君子善能拔士，故无弃人；良匠善能运斫，故无弃材。是以人物交泰，各尽其分而立功焉”。这就是本篇的结论。

（林其锬）

废庄论 王坦之

荀卿称庄子“蔽于天而不知人”，扬雄亦曰“庄周放荡而不法”，何晏云“鬻庄躯，放玄虚，而不周乎时变”。三贤之言，远有当乎！夫独构[1]之唱[2]，唱虚而莫和；无感之作，义偏而用寡。动

人由于兼忘，应物在乎无心。孔父非不体远，以体远故用近；颜子岂不具德，以德备故膺教。胡为其然哉？不获已而然也。

夫自足者寡，故理悬于义农③；徇教者众，故义申于三代。道心惟微，人心惟危，吹万不同，孰知正是！虽首阳④之情，三黜⑤之智，摩顶⑥之甘，落毛之爱，枯槁之生，负石⑦之死，格诸中庸，未入乎道，而况下斯者乎！先王知人情之难肆⑧，惧违行以致讼，悼司徒之贻悔，审褫带⑨之所缘，故陶铸⑩群生，谋之未兆，每摄其契⑪，而为节⑫焉。使夫敦礼以崇化，日用以成俗，诚存而邪忘，利损而竞息，成功遂事，百姓皆曰我自然。盖善闇者无怪，故所遇而无滞，执道以离俗，孰逾于不达！语道而失其为者，非其道也；辩德而有其位者，非其德也。言默所未究，况扬之以为风乎！且即濠以寻鱼⑬，想彼之我同；推显以求隐，理得而情昧。若夫庄生者，望大庭而抚契，仰弥高于不足，寄积想于三篇，恨我怀之未尽，其言诡谲，其义恢诞⑭。君子内应⑮，从我游方之外，众人因藉之，以为弊薄之资。然则天下之善人少，不善人多，庄子之利天下也少，害天下也多。故曰鲁酒薄而邯郸围，庄生作而风俗颓⑯。礼与浮云俱征，伪与利荡并肆，人以克己为耻，士以无措为通，时无履德之誉，俗有蹈义之愆⑰。骤语赏罚不可以造次⑱，屡称无为不可与适变。虽可用于天下，不足以用天下人。

昔汉阴丈人修浑沌之术，孔子以为识其一不识其二，庄生之道，无乃类乎！与夫如愚之契，何殊间哉！若夫利而不害，天之道也；为而不争，圣之德也。群方所资而莫知谁氏，在儒而非儒，非道而有道，弥贯九流，玄同⑲彼我，万物用之而不既，亹亹⑳日新而不朽，昔吾孔老固已言之矣。

〔注释〕 ① 独构：独创。 ② 唱：同"倡"，倡议。 ③ 羲农：伏羲、神农。 ④ 首阳：据称伯夷叔齐饿死首阳。 ⑤ 三黜：三次贬黜。据称柳下惠三次罢官。 ⑥ 摩顶：《孟子·尽心上》"墨子兼爱，摩顶放踵，利天下为之"。 ⑦ 负石：即负山，喻力不胜任。 ⑧ 肆：尽。 ⑨ 褫(chǐ)：剥夺、解除。褫带：解下带子，意指解除官职。 ⑩ 陶铸：培育。 ⑪ 摄其契：摄，整顿；契，文书。 ⑫ 节：法度。 ⑬ 即濠以寻鱼：《庄子·秋水》记庄子与惠施同游于濠上，论辩鱼之知乐与否。 ⑭ 恢诞：怪诞。

⑮ 内应：呐喊呼应。内，同“呐”。 ⑯ 颓：衰败。 ⑰ 愆：过错。 ⑱ 造次：仓促。
⑲ 玄同：混同。 ⑳ 亹亹(wěi)：勤勉不倦貌。 （夏广兴）

〔鉴赏〕《庄子》是魏晋时期士人研习的重要著作。西晋末至东晋，《庄子》的地位逐渐高于《周易》和《老子》。士人研习《庄子》，不仅发挥其思想理论，在行为方式上亦自觉或不自觉地奉《庄子》为圭臬。袒胸披发，饮酒弦歌，不问时政，是当时部分士人的写照。向秀和郭象的《庄子注》是对“庄子”式行为的提升和对《庄子》理论研究的总结。王坦之的《废庄论》，不指斥《庄子》的理论研究，而是对将《庄子》作为行为践履提出异议。他废“庄”而不禁“庄”，从某种意义上说，主张融“庄”于“儒”。

处理人与人，人与物的关系构成日常生活的全部内容。由于人本身及其环境的多样性，人与人，人与物的关系相应地表现出复杂性。人心不同所理解的“道”亦不同。《庄子》书中蕴涵道理，以儒家《中庸》的观点来看未必就是道的真谛，而其中的下三滥的“每况愈下”，“每下愈况”更是离“道”千万里。统一多样，简化复杂需要一套严密而有序的规范。《庄子》言“道”，但是《庄子》的“道”是玄远的理想而无视人的日常生活。《庄子》的“道”是精神境界，这种精神境界超越物我，忘却人我，将矛盾和现实抛在九霄云外。日常生活中的人是有需要、矛盾和困惑的人，需要和渴求不会因为不表现出来而不存在，矛盾和困惑不会因为不在乎而消失。为圆融现实社会与精神境界的矛盾，《庄子》语言诡谲，含义荒诞。用之指导实践，表现为放荡不羁的行为方式，或放浪形骸，享受快乐，或屏绝友朋，追寻自我。日常社会中的人需要来自精神境界的安慰剂和源动力，但精神境界的生活不是现实的人的全部内容，明智的人深知《庄子》利弊，将《庄子》超脱的精神境界作为一种修养，一种联系现实，摆脱现实困惑，解决现实矛盾，理解现实的方式。修养的目的在于改造现实，糊涂的人认为伸出螳臂就能拒现实于门外。事实上，他们追求的所谓更高精神境界，是漠视现实，逃避现实，不仅无助于他们改变现状而且使他们更脱离现实，成为浅薄而无用的人。因此，王坦之说《庄子》“害天下也多”，它不能作为行为指导规范。不然，仁义道德被当作飘渺浮云，士人没有立场，人们不再自我约束。

儒家思想的基本立足点是人及其现实社会。它的行为规范直指人的日常生活，是处理人与人，人与物关系的规范。遵循礼仪规范是一种道德品质，培养这种品质就是将礼仪规范深入日常细碎的生活小事，育善苗于种子之中，扼恶苗与方萌之际，“陶铸群生，谋之未兆，每摄其契，而为节

焉”。究其实，礼仪规范培养善赏恶罚的观念的手段。需要赏罚时才行赏罚，往往没有效果。在日常小事上，顺从礼仪的，有奖励（包括言语褒奖），违反则遭呵斥。孔子的学生有若说“其为人也孝悌，而好犯上者鲜矣，不好犯上而好作乱者未之有也”。从细微处方能重新塑造人，改造社会。惟其如此，人们方觉自己的行为都自然而然的。

世上没有放之四海而皆准的理论。《庄子》可以作为修养方式为个人所用，但不足以作为行为规范统一天下人。儒家思想可以作为大家共同遵守的规范。修养是韬光养晦的幕后工夫，一旦亮于台前就已置身于现实的日常生活，粉墨登场不适合《庄子》。王坦之不完全摈弃《庄子》，他主张遵守儒家的行为规范与以道家为思想修养结合，“在儒而非儒，非道而有道”。王坦之道出了几千年士人的行为方式和精神支柱。　　（卢　敏）

物不迁论　　僧　肇

夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动①，人之常情。余则谓之不然。何者？《放光》云：“法无去来②，无动转者。”寻③夫不动之作④，岂释动以求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异⑤，而惑者⑥不同。缘使真言⑦滞⑧于竞辨，宗途⑨屈⑩于好异，所以静躁之极⑪未易言也。何者？夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真则迷性而莫返，逆俗则言淡而无味。缘使中人未分于存亡，下士抚掌而弗顾。近而不可知者，其唯物性乎？然不能自已，聊复寄心于动静之际，岂曰必然？试论之曰：《道行》⑫云：“诸法本无所从来，去亦无所至。”《中观》云：“观方⑬知彼去，去者不至方。”斯皆即动而求静，以知物不迁明矣。夫人之所谓动者，以昔物不至今⑭，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来⑮。静而非动，以其不去⑯。然则所造⑰未尝异，所见⑱未尝同。逆之所谓塞，顺之所谓通。苟得其道，复何滞哉？伤夫人情之惑也久矣。目对真⑲而莫觉，既知往物而不来，而谓今物而可往。往物既不来，今物何所往？何

则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有[20]。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰："回也见新[21]，交臂[22]非故[23]。"如此，则物不相往来明矣。既无往返之微朕[24]，有何物而可动乎？然则旋风[25]偃岳[26]而常静，江河竞注[27]而不流，野马[28]飘鼓[29]而不动，日月历天[30]而不周[31]，复何怪哉？噫！圣人有言曰："人命逝速，速于川流。"是以声闻[32]悟非常以成道，缘觉[33]觉缘离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道？复寻圣言，微隐难测。若动而静，似去而留。可以神会[34]，难以事求[35]。是以言去不必去，闲人之常想；称住[36]不必住，释人之所谓往耳。岂曰去而可遣，住而可留邪？故成具云："菩萨处计常之中，而演非常之教。"《摩诃衍论》云："诸法不动，无去来处。"斯皆导达群方，两言一会，岂曰文殊而乖其致哉？是以言常而不住，称去而不迁。不迁故虽往而常静，不住故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁；虽往而常静，故静而弗留矣。然则庄生之所以藏山，仲尼之所以临川，斯皆感往者之难留，岂曰排今而可往？是以观圣人心者，不同人之所见得也。何者？人则谓少壮同体，百龄一质，徒知年往，不觉形随。是以梵志出家，白首而归。邻人见之曰："昔人尚存乎？"梵志曰："吾犹昔人，非昔人也。"邻人皆愕然，非其言也。所谓有力者负之而趋，昧者不觉，其斯之谓欤？是以如来因群情之所滞，则方言以辩惑，乘莫[37]二之真心，吐不一之殊教。乖而不可异者，其唯圣言乎！故谈真[38]有不迁之称，导俗[39]有流动之说，虽复千途异唱，会归[40]同致矣。而征[41]文者闻不迁，则谓昔物不至今；聆[42]流动者，而谓今物可至昔。既曰古今，而欲迁之者何也？是以言往不必往，古今常存，以其不动。称去不必去，谓不从今至古，以其不来。不来故不驰骋于古今，不动故各性[43]住于一世[44]。然则群籍殊文，百家异说，苟得其会[45]，岂殊文[46]之能惑哉？是以人之所谓住，我则言其去；人之所谓去，我则言其住。然则去住虽殊，其致一也。故经云："正言似反，谁当信者？"斯言有由[47]矣。何者？

人则求古于今，谓其不住；吾则求今于古，知其不去。今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？然则四象[48]风驰，璇玑[49]电卷[50]，得意毫微[51]，虽速[52]而不转。是以如来功流万世而常存，道通百劫[53]而弥固，成山假[54]就于始篑[55]，修途[56]托至于初步，果[57]以[58]功业不可朽故也。功业不可朽，故虽在昔而不化，不化故不迁，不迁故则湛然明矣。故经云："三灾[59]弥纶，而行业[60]湛然。"信其言也。何者？果不俱因[61]，因[62]因而果，因不昔灭。果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。复何惑于去留，踟蹰[63]于动静之间者哉？然则乾坤倒覆，无谓不静；洪流滔天，无谓其动。苟能契神于即物[64]，斯不远而可知矣。

〔注释〕 ① 有物流动：事物在流动变迁。 ② 法无去来：事物没有生死。法：事物或现象。 ③ 寻：寻求。 ④ 作：此指意义。 ⑤ 未始异：本来没有区别。 ⑥ 惑者：糊涂的人。 ⑦ 真言：真理，此指"物不迁"学说。 ⑧ 滞：停止不动，此指不能通达。 ⑨ 宗途：正途。 ⑩ 屈：不伸。 ⑪ 极：极则、原理。 ⑫《道行》：指《道行般若经》。 ⑬ 方：去处、方所。 ⑭ 昔物不至今：过去的事物没有流传到现在。 ⑮ 不来：没有流传至今。 ⑯ 不去：没有消失。 ⑰ 所造：所立论的根据，指"昔物不至今"。 ⑱ 所见：所得到的结论。 ⑲ 真：真义，指"物不迁"的真义。 ⑳ 求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有：寻求过去的事物于过去，在过去并非不存在；寻求过去的事物于现在，在现在却没有。向，过去。 ㉑ 见新："所见者日新"，语出《论语·田子方》郭象注。 ㉒ 交臂：顷刻之间。 ㉓ 非故：即过去的事物已经不存在。 ㉔ 微朕：细小的征兆。 ㉕ 旋风：暴风。 ㉖ 偃岳：倾倒山岳。偃：倒伏。 ㉗ 竞注：奔流灌注。 ㉘ 野马：水气。庄子以"野马"、"絪缊"来形容"气"的状态。 ㉙ 飘鼓：飘动飞扬。 ㉚ 历天：在天上运行。 ㉛ 周：周行。 ㉜ 声闻：指听闻佛陀声教而悟道之出家弟子。 ㉝ 缘觉：指于佛世独自悟道之修行者。 ㉞ 会：相会。 ㉟ 求：求证、征信。 ㊱ 住：停留、止息。 ㊲ 莫：不。 ㊳ 谈真：谈论真理、讨论真理。 ㊴ 导俗：教导世俗之人。 ㊵ 会归：会归根本。 ㊶ 征：寻求。 ㊷ 聆：听。 ㊸ 性：事物性质与状态。 ㊹ 住于一世：意指古今事物不动，过去的性质停留在过去，现在的性质停留在现在，因此，现在的性质不能变为过去的性质，而过去的性质也不能变为现在的性质。 ㊺ 会：统要、要旨。 ㊻ 殊文：不同的记载。 ㊼ 由：道理。 ㊽ 四象：指春夏秋冬四季。 ㊾ 璇玑：北斗星中的两个星

名。 ㊿ 电卷:像电一样快速地翻卷。 (51) 得意毫微:稍微懂得物不迁的道理。 (52) 速:指事物运动很快。 (53) 劫:佛教把世界毁灭一次称一劫。 (54) 假:通"借"。 (55) 簣:盛土的竹筐。 (56) 修途:长途。(57) 果:果报。这里指佛教因果报应之说。 (58) 以:由于。 (59) 三灾:水火风三灾。佛教认为世界毁灭之时,三灾轮番出现。 (60) 行业:即造业,指人的行为、作为。 (61) 果不俱因:果,结果;俱,具备、存在;因,原因。 (62) 因:依据、假借。 (63) 踟蹰:犹豫。 (64) 契神于即物:意谓精神与物理相合。契:相合。神:精神。 (夏广兴)

〔鉴赏〕 僧肇,俗姓张,京兆人(今陕西西安人),东晋时期具有重要影响的佛学家。鸠摩罗什曾对僧肇评价很高:"秦人(注:中国人)解空第一者,僧肇其人也。"(《高僧传》)

僧肇所撰写的佛学著作不多,主要有《物不迁论》、《不真空论》与《涅槃无知论》等,被人结集为《肇论》一书,其中,以《物不迁论》为最重要。

著名佛学家汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》指出:"僧肇悟发天真,早玩《庄》《老》,晚从罗什。"这是简略而准确地介绍了僧肇的佛学素质与学术经历。僧肇生命短促,所撰无多。而为学的大旨,是融"玄"于"佛",有深邃的思虑,可以说是要言不烦。

《物不迁论》一篇,是在作者深切理解"即体即用",即"体用不二"的基础上,对事物"不迁"的本体的精彩阐述。文章写得简洁、优美,很有哲学意味。

僧肇说,天下万事万物,比方说人的生死交谢或春秋代序、晨昏迭现等等,一切都在流变之中,那么,我们可不可以说,世界的本性是"动"呢?把"动"看作是"本体",这是"人之常情"。但僧肇说他自己并不这么看,用僧肇自己的话来说,叫做"余则谓之不然"。那么,又难道世界的本体是"静"吗?从俗谛的眼光看,一切事物都有"静止"的一面。而且,老子、庄子都以"静"(虚静)为事物之"根"。

僧肇不同意这些哲学见解。《物不迁论》指出,事物在现象层面上,当然有动有静,并且这动、静与事物的本体有关,但动、静并非本体本身。从本体论角度看,动即静、静即动、动静不二。如果单独地把"动"、"静"或将动、静看作共同的事物本体,这不仅是人为地割裂事物的动与静,而且想要从事物现象层面上去求取本体,也是会落空的。事物动与静的关系,也不是现象与本质的关系,不是说,事物本有一个不动(不迁)的本体,而由此生出变动不居的现象。

那么,事物的真正的本体在哪里呢?

僧肇先是引用《放光》中的一句话，叫做“法无去来，无动转者”。意思是说，一切事物固然有“去来”、“动静”，又无所谓“去来”、“动静”，从本体论角度看，这“去来”、“动静”只是事物的“用”，事物本体当然在此“用”中，又不等于“用”，但是体用不二，即体即用。所以，离弃动、静(用)而探求本体是妄，将动、静直接看作本体也不真。事物本体即在动、静，又超拔于动、静。这种本体即《物不迁论》所说的“法”，所以无所谓“去来”，无所谓“动静”，它是永固不变，就是说，是“不迁”的，湛然圆明的。

这用《物不迁论》的话来说，“不迁故虽往而常静，不住故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁；虽往而常静，故静而弗留矣。”这篇佛学名文从哲学本体论上，论述佛与佛境的不朽，称“如来功流万世而常存，道通百劫而弥固”。意思是说，如来功德圆满，由于超越了去来、动静而“万世常存”、“百劫弥固”，可见，僧肇的哲学本体的见解，是为佛教信仰服务的。我们今天读《物不迁论》，对比如这样的言辞一时摸不着头脑，“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周，复何怪哉?”其实，从僧肇的佛之本体说出发，一点也不奇怪。山里的狂风之所以刮倒了山岳还能是“常静”，明明是江河竞相奔泻却等于“不流”，宇宙际的云烟、尘埃像野马一般飘浮、鼓吹却仍旧“不动”，太阳和月亮东升、西下，依然不是循天而周行(“不周”)，因为在僧肇看来，世界的本体是体用不二、即体即用；动静不二、即动即静的，动也就是静，静也就是动，从本体的“高度”俯瞰事物的所谓“动静”，便应无所谓于“动静”、不滞累于“动静”，这一境界，便是“不迁”的佛的空幻。　　(王振复)

沙门不敬王者论(节选)　　慧　远

晋成、康之世，车骑将军庾冰，疑诸沙门抗礼[①]万乘[②]。所明理，何骠骑有答。至元兴中，太尉桓公亦同此义，谓庾言之未尽。与八座[③]书云：“佛之为化，虽诞以茫浩，推乎视听之外，以敬为本，此出处不异。盖所期者，殊非敬恭宜废也。《老子》同王侯于三大，原其所重，皆在于资生通运，岂独以圣人在位，而比[④]称二仪哉？将以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者，故尊其神器而体寓[⑤]惟隆。岂是虚相崇重，义存弘御[⑥]而已？沙门之所以生

生资⑦国存,亦日用于理命,岂有受其德而遗其礼,沾其惠而废其敬哉?"于时朝士名贤答者甚众。虽言未悟时,并互有其美,徒⑧咸⑨尽所怀而理蕴于情。遂令无上道服毁于尘俗,亮⑩到⑪之心屈乎人事。悲夫!斯乃交丧之所由,千载之否运。深惧大法⑫之将沦,感前事之不忘,故著论五篇,究⑬叙微意。岂曰渊壑之待晨露,盖是伸其罔⑭极,亦庶后之君子,崇敬佛教者,式详览焉!

在 家 一

原夫佛教所明大要,以出家为异。出家之人,凡有四科⑮,其弘教通物,则功侔⑯帝王,化兼治道。至于感俗悟时,亦无世不有。但所遇有行藏,故以废兴为隐显耳。其中可得论者,请略而言之:在家奉法,则是顺化⑰之民,情未变俗,迹同方内,故有天属之爱,奉主之礼。礼敬有本,遂因之而成教。本其所因,则功由在昔。是故因亲以教爱,使民知其有自然之恩;因严以教敬,使民知其有自然之重。二者之来,实由冥应⑱,应不在今,则宜寻其本。故以罪对为刑罚,使惧而后慎;以天堂为爵赏,使悦而后动。此皆即其影响⑲之报,而明于教,以因顺为通,而不革其自然也。何者?夫厚身存生,以有封⑳为滞,累根深固,存我未忘。方将以情欲为苑囿,声色为游观㉑,沉湎世乐,不能自勉而特出,是故教之所检,以此为崖,而不明其外㉒耳。其外未明,则大同于顺化,故不可受其德而遗其礼,沾其惠而废其敬。是故悦释迦之风者,辄先奉亲而敬君;变俗投簪㉓者,必待命而顺动。若君亲有疑,则退求其志,以俟同悟。斯乃佛教之所以重资生、助王化于治道者也。论者立言之旨,貌有所同,故位夫内外之分,以明在三㉔之志。略叙经意,宣寄所怀。

出 家 二

出家则是方外之宾㉕,迹绝于物。其为教也,达患㉖累缘㉗于有身,不存身以息患;知生生由于禀化,不顺化㉘以求宗㉙。求

宗不由于顺化，则不重运通[30]之资；息患不由于存身，则不贵厚生之益。此理之与形乖[31]，道之与俗反者也。若斯人者，自誓始于落簪[32]，立志形乎变服，是故凡在出家，皆遁世[33]以求其志，变俗以达其道。变俗则服章[34]不得与世典同礼，遁世则宜高尚其迹。夫然者，故能拯溺俗于沈[35]流，拔幽根于重劫。远通三乘[36]之津，广开天人之路。如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，亦已协契[37]皇极，在宥生民矣。是故内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬。从此而观，故知超化表以寻宗，则理深而义笃；照泰[38]息以语仁，则功末而惠浅。若然者，虽将面冥山而旋步，犹或耻闻其风，岂况与夫顺化之民，尸禄[39]之贤，同其孝敬者哉？

形尽神不灭五

问曰：论旨以化尽[40]为至极[41]，故造极者，必违化而求宗。求宗不由于顺化，是以引历代君王，使同之佛教，令体极[42]之至，以权居统[43]，此雅论之所托，自必于大通[44]者也。求之实当，理则不然。何者？夫禀气极于一生[45]，生尽则消液[46]而同无，神虽妙物，故是阴阳之所化耳。既化而为生，又化而为死；既聚而为始，又散而为终。因此而推，固知神形俱化，原无异统，精粗一气，始终同宅。宅全则气聚而有灵，宅毁则气散而照[47]灭；散则反所受于天本[48]，灭则复归于无物。反复终穷，皆自然之数耳。孰为之哉？若令本异[49]，则异气数合[50]，合则同化[51]，亦为神之处形。犹火之在木，其生必存，其毁必灭。形离则神散而罔寄，木朽则火寂而靡托[52]，理之然矣。假使同异之分，昧而难明，有无之说，必存乎聚散。聚散，气变之总名，万化之生灭。故《庄子》曰："人之生，气之聚，聚则为生，散则为死。"若死生为彼徒苦，吾又何患？古之善言道者，必有以得之。若果然邪，至理极于一生，生尽不化[53]，义可寻也。

答曰：夫神者何耶？精极[54]而为灵者也。精极则非卦象之所图，故圣人以妙物[55]而为言，虽有上智，犹不能定其体状，穷其

幽致,而谈者以常识生疑,多同自乱,其为诬也,亦已深矣。将欲言之,是乃言夫不可言。今于不可言之中,复相与而依稀[56]。神也者,圆应[57]无生,妙尽无名,感物而动,假数[58]而行。感物而非物,故物化[59]而不灭[60];假数而非数,故数尽而不穷。有情[61]则可以物感,有识则可以数求。数有精粗,故其性各异;智有明暗,故其照不同。推此而论,则知化以情感,神以化传[62],情为化之母,神为情之根,情有会物[63]之道,神有冥移[64]之功。但悟彻者反本[65],惑理者逐物[66]耳。古之论道者,亦未有所同,请引而明之。《庄子》发玄音于《大宗》曰:"大块劳我以生,息我以死。"又,以生为人爵[67],死为反[68]真。此所谓知生为大患,以无生为反本者也。文子称黄帝之言曰:"形有靡而神不化,以不化乘化,其变无穷。"庄子亦云:"持犯人之形,而犹喜之。"若人之形万化,而未始有极。此所谓知生不尽于一化,方逐物而不反者也。二子之论,虽未究其实,亦尝傍宗[69]而有闻焉。论者不寻无方[70]生死之说,而惑聚散于一化;不思神道有妙物之灵,而谓精粗同尽,不亦悲乎?火木之喻,原自圣典[71],失其流统,故幽兴莫寻,微言遂沦于常教,令谈者资之以成疑。向使时无悟宗之匠[72],则不知有先觉之明,冥传之功[73],没世靡闻。何者?夫情数相感,其化无端,因缘密搆,潜相传写,自非达观,孰识其变?自非达观,孰识其会?请为论者验之以实。火之传于薪,犹神之传于形;火之传异薪,犹神之传异形。前薪非后薪,则知指穷之术妙;前形非后形,则悟情数之感深。惑者见形朽于一生,便以为神情俱丧,犹睹火穷于一木,谓终期都尽耳。此由从养生之谈,非远寻其类者也。就如来论,假令神形俱化,始自天本,愚智资生[74],同禀所受。问所受者,为受之于形邪?为受之于神邪?若受之于形,凡在有形,皆化而为神矣;若受之于神,是以神传神,则丹朱与帝尧齐圣,重华与瞽叟等灵,其可然乎?如其不可,固知冥缘之搆,著于在昔,明暗之分,定于形初。虽灵均善运,犹不能变性之自然,况降兹已还乎?验之以理,则微言而有征;效之以事,可无惑于大道。

〔注释〕 ① 抗礼:与……对抗。 ② 万乘:指国家。 ③ 八座:职务最高的八位官员。历朝名列八座的官职有不同。 ④ 比:并立。 ⑤ 寔:通"实"。 ⑥ 弘御:弘,大。御,治。 ⑦ 资:有助于。 ⑧ 徒:但。 ⑨ 咸:皆。 ⑩ 亮:透彻、诚信。 ⑪ 到:周密、周到。 ⑫ 大法:佛法。 ⑬ 究:极。 ⑭ 罔:同"无"。 ⑮ 四科:原为选官的条件,指质朴、敦厚、逊让、节俭。慧远在此将出家比作选官条件,抬高僧人。 ⑯ 侔:等同。 ⑰ 顺化:顺从世俗教化。 ⑱ 应:报应。 ⑲ 影响:影随身、响随声。 ⑳ 封:富厚。指财富丰厚。 ㉑ 游观:游览。 ㉒ 外:即方外,世俗之外。 ㉓ 投簪:弃官。 ㉔ 在三:再三。 ㉕ 宾:客。 ㉖ 达患:常患。 ㉗ 累缘:累,妨碍;缘,缘分、因缘。 ㉘ 顺化:顺从生死变化。 ㉙ 宗:本源、主旨。 ㉚ 运通:运,气运、命运、运数;通,通达。 ㉛ 乖:违背。 ㉜ 落簪:剃发出家。 ㉝ 遁世:出世。 ㉞ 服章:表示官吏身分品秩的服饰。 ㉟ 沈:沉。 ㊱ 三乘:指佛教中的声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。 ㊲ 契:合。 ㊳ 照泰:照,照子,镜子,此引申为人的形体;泰,骄纵、奢侈。 ㊴ 尸禄:空受俸禄而不治事。 ㊵ 化尽:变化终止,指不再投生。 ㊶ 至极:最后的宗极。佛教最后的宗极是涅槃境界。 ㊷ 体极:体悟宗极。 ㊸ 以权居统:意指居于帝王地位以便教化世俗百姓。 ㊹ 大通:与大道相通。 ㊺ 禀气极于一生:人的禀气与其一生相始终,没有来世。 ㊻ 消液:消解。此句即指生命终止而精神消解而同于无物。 ㊼ 照:照子,镜子,此指人的形体。 ㊽ 天本:此指元气。 ㊾ 若令本异:假如使神与形来自不同的两个本源。 ㊿ 异气数合:不同的气数相合。 (51) 同化:一起变化。 (52) 靡托:无法寄托。 (53) 不化:不再变化,即不再投生。 (54) 精极:精致到极点。 (55) 妙物:妙化万物,即生化万物。 (56) 依稀:仿佛。 (57) 圆应:运化感应。 (58) 假数:假,凭借;数,气数、运数。 (59) 物化:事物变化。 (60) 不灭:精神不灭。 (61) 情:指对外物的情感。 (62) 神以化传:精神由于生命的演化而传递。 (63) 会物:与外物相会。 (64) 冥移:暗中迁移。 (65) 反本:返归本源。指彻悟者达到涅槃境界,超脱了生死轮回。 (66) 逐物:追逐外物。即不能超脱生死轮回。(67) 羁:寄。 (68) 反:同"返",返归。 (69) 傍宗:依傍大宗。 (70) 无方:神无方所的缩略语,这是佛教之说。 (71) 圣典:指佛典。 (72) 匠:匠师、大师。 (73) 冥传之功:冥中流传之功。此指"神不灭"之说。 (74) 资生:赖以生长。(夏广兴)

〔鉴赏〕 东晋时期,儒、佛之间的争斗比较剧烈,曾经发生过关于沙门应敬王者与不敬王者的激烈争论,而且旷日持久。东晋咸康六年(340年),当时慧远尚在年幼,执持朝廷实权的车骑将军庾冰,主张沙门见皇帝应行跪拜礼,他的理由是,到底有没有佛,这个问题还不清楚("今果有佛邪?将无佛邪?");沙门不敬王者,这有悖于中国传统名教("礼重矣,敬大矣,为治之纲尽于此矣");帝王代表国家纲纪大法,不可不加以礼敬("轨宪宏模,固不可废之于正朝矣");帝王是天下统一的象征,不敬帝王导致天下大乱

("王教不得不一,二之则乱",见《代晋成帝沙门不应尽敬诏》与《重代晋成帝沙门不应尽敬诏》)。东晋元兴年间(402—404),太尉桓玄继庾冰之后再次提出沙门应敬帝王这一问题。他说,天地的根本德性是生命,天地生人,天地好比父母,而帝王与帝位是代表天地的,帝王犹如父母,《老子》就说过"道大、天大、地大、王亦大"的话,因此,"沙门之所以生生资国存,亦日用于理命,岂有受其德而遗其礼,沾其惠而废其敬哉?"意思是说,和尚、尼姑也是爹娘生的,受天地父母的恩泽,而帝王就是天地、父母,怎么可以受了他的恩惠却不去礼敬呢?沙门不敬王者,对于那些努力维护与笃持儒家礼教的人来说,可谓痛心疾首、无法容忍。

正是在这样的时代背景下,东晋的佛教领袖慧远一连写了《在家一》、《出家二》、《求宗不顺化三》、《体极不兼应四》与《形尽神不灭五》(合称《沙门不敬王者论》),来全面阐述佛教的一些基本理论、教义和沙门不敬王者的基本立场。据说慧远写这些短文时,很动了些感情,他的《答桓太尉书》说,当时"执笔悲懑,不觉涕泗横流"!可见,即使大德如慧远,也有不能看破红尘的时候,否则出家人四大皆空,敬不敬王者,其实已无必要如此执着。

我们且来看看《沙门不敬王者论》的基本意思。

慧远说,方内、方外即入世、出世是不同的。一个"在家"的俗人,当然应该崇敬天地、父母以及犹如天地、父母的帝王,这叫"在家奉法,则是顺化之民","故有天属之爱,奉主之礼"。所以"奉亲而敬君",天经地义。但出家人"则是方外之宾,迹绝于物"。意思说出家之人,早已看破红尘,"皆遁世以求其志,变俗以达其道",所以"变俗则服章不得与世典同礼,遁世则宜高尚其迹"。意思是说,对出家人你就不能用原有的一套礼教、规矩去要求他、规范他。而且在慧远看来,众生一旦走上出家这条路,可能"远通三乘之津,广开无人之路",往生西方、功德圆满,这时便"道洽六亲,泽流天下",因此,虽然形式上不孝敬父母、不跪拜帝王,实际上是"不违其孝"、"不失其敬"。

在《沙门不敬王者论》中,慧远还从"涅槃"论进一步阐述沙门不敬王者的理由。他说世间万物,无非"有灵"、"无灵"、"有情"、"无情"罢了。芸芸众生为"有情"所累,这叫情弥滞而累弥深,其为患也。这就是生死轮回,所谓"三界(注:过去、现在、未来世)流动,以罪苦为场"。一旦跳出轮回,进入涅槃境界,便是"化尽则因缘永息",所谓"超落尘封者,不以情累其生"。而礼敬帝王,也就是一大"情累",所以慧远主张沙门不敬王者,这称之为"反

本求宗”，在慧远看来，敬事王者，实际是舍本求末，得不偿失。

同时，慧远还从形尽神不灭的哲学层面来论证沙门不敬王者的思想。他说，什么是神呢？“夫神者何耶？精极而为灵者也”。神，圆融俱足，无有俗情妄念，也不讲求名分、名教，这叫“妙尽无名”。“妙尽”就是“神”。这种“神”的境界，是“不灭”即永恒不朽的。“神”的境界，也便是“悟彻者反本”的境界，它不同于“惑理者逐物”之境。而沙门敬事王者，便是“惑理者逐物”，为沙门所不取。在慧远看来，沙门既然已是“发蒙俗之幽昏，启化表之玄路”，这是从根本上崇敬王者，那么，沙门“施于君亲”以为“形敬”，就没有什么必要了。（王振复）

夷 夏 论　　顾 欢

夫辩是与非，宜据圣典。《道经》云：“老子入关至天竺维卫国，国王夫人名曰净妙，老子因其昼寝，乘日精入净妙口中，后年四月八日夜半时，剖右腋而生，坠地即行七步，于是佛道兴焉。”此出《玄妙》内篇。佛经云：“释迦成佛，有尘劫之数”，出《法华》《无量寿》。“或为国师道士，儒林之宗”，出《瑞应本起》。

欢论之曰：五帝三皇，不闻有佛；国师道士，无过老、庄；儒林之宗，孰出周孔。若孔、老非圣，谁则当之？然二经所说，如合符契①。道则佛也，佛则道也，其圣则符，其迹则反。或和光②以明近，或曜灵③以示远。道济天下，故无方而不入；智周万物，故无物而不为。其入不同，其为必异，各成其性，不易其事。是以端委搢绅④，诸华之容；剪发旷衣⑤，群夷之服。擎跽磬折⑥，侯甸⑦之恭；狐蹲狗踞，荒流⑧之肃。棺殡椁葬，中夏之风；火焚水沉，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝⑨恶之学。岂伊同人，爰及异物，鸟王兽长，往往是佛。无穷世界，圣人代兴，或昭五典，或布三乘⑩。在鸟而鸟鸣，在兽而兽吼，教华而华言，化夷而夷语耳。虽舟车均于致远，而有川陆之节，佛道济乎达化，而有夷夏之别。若谓其致既均⑪，其法可换者，而车可涉川，舟可行陆乎？今以中夏之性，效⑫西戎之法，既不全同，又不全

异。下弃妻孥，上绝宗祀。嗜欲之物，皆以礼伸，孝敬之典，独以法屈。悖礼犯顺，曾莫之觉⑬，弱丧⑭忘归，孰识其旧。且理之可贵者道也，事之可贱者俗也，舍华效夷，义将安取？若以道邪？道固符合矣。若以俗邪？俗则大乖矣。屡见刻舷⑮沙门，守株道士，交诤⑯小大，互相弹射。或域⑰道以为两，或混⑱俗以为一，是牵异以为同，破同以为异，则乖争之由，淆乱之本也。

寻圣道虽同，而法有左右，始乎无端，终乎无末，泥洹⑲仙化⑳，各是一术。佛号正真㉑，道称正一㉒，一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。但无生之教赊㉓，无死之化切㉔，切法可以进谦弱，赊法可以退夸强。佛教文㉕而博，道教质㉖而精，精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑，抑则明者独进，引则昧者竞前。佛经繁而显，道经简而幽，幽则妙门难见，显则正路易遵。此二法之辨也。

圣匠㉗无心，方园有体，器既殊用，教亦易施。佛是破恶之方，道是兴善之术，兴善则自然为高，破恶则勇猛为贵。佛迹光大，宜以化物。道迹密微，利用为己。优劣之分，大略在兹。

夫蹲夷㉘之仪，娄罗㉙之辩，各出彼谷，自相聆解㉚。犹虫跃鸟聒㉛，何足述效。

〔注释〕 ① 符契：信证。 ② 和光：与凡俗相混，不显露。 ③ 曜灵：如太阳一般显耀。 ④ 端委搢绅：衣帽严正，笏板插于腰带间。 ⑤ 旷衣：宽松的衣服，此指僧服。 ⑥ 擎跽磬折：手执笏板跪拜。 ⑦ 侯甸：近畿之地。 ⑧ 荒流：偏远之所。 ⑨ 绝：同“极”。 ⑩ 三乘：佛教引导众生达到解脱的三种途径或说教，即声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。 ⑪ 均：相同。 ⑫ 效：仿效。 ⑬ 莫之觉：莫觉之。 ⑭ 弱丧：年幼遭丧乱而远离故乡之人。 ⑮ 刻舷：刻舟求剑。 ⑯ 交诤：相互争辩。 ⑰ 域：区别、区分。 ⑱ 混：混同。 ⑲ 泥洹：圆寂、涅槃。佛教修行所达到的最高境界。 ⑳ 仙化：成仙羽化，此为道教个行的最高境界。 ㉑ 正真：即佛教所称的“真谛”，佛教的真理。 ㉒ 正一：道教以“一”为万物本源。“一”永恒不变，故称正一。 ㉓ 赊：渺茫。 ㉔ 切：急切、切身。 ㉕ 文：文饰。 ㉖ 质：质朴。 ㉗ 圣匠：圣人。 ㉘ 蹲夷：蹲坐。 ㉙ 娄罗：语音混浊不清。指佛教来自域外，中华人士难辨其音。 ㉚ 聆解：聆听理解。 ㉛ 聒：令人心烦的嘈杂之音。 （夏广兴）

〔鉴赏〕 魏晋南北朝是中国历史上继春秋、战国之后，又一次发生社会大变动的时代，阶级矛盾、民族矛盾、统治阶级内部的矛盾空前尖锐，斗争空前激烈，整个社会动荡、分化、迁徙、融合，在大混乱的外观下大发酵：一方面是腐败、反动、朽死；一方面是吸收、创造、新生。这也是宗教大发展的时代：道教经过长期的酝酿、发展，在理论和组织上都已渐趋成熟，从而由民间转向上层社会；佛教自两汉之际传入，经过数百年的翻译、传播，也从作为外国传入的"方术"，而在中国土地上立稳了脚跟，成为对中国社会、文化具有重大影响力的社会势力；儒学虽然影响力相对降低，已从"独尊"的宝座上走下来，但仍保持了它的正统地位。儒、释、道三教并存，为了各自的生存与发展，同时也与社会各集团利益相结合，他们彼此之间既冲突又联系，既排斥又吸收，在理论上的争辩始终没有中断过，夷夏之争就是这一时期道佛理论的大冲突之一。

《夷夏论》的作者顾欢是南朝宋、齐时道教思想家，他的《夷夏论》在当时引起了众多佛教徒的反驳，使本已存在的夷夏理论之争走向了高潮。

《夷夏论》的主要内容是借儒家的"夷夏之防"的民族观否定佛教在中国传播的合理性，表面上等同道佛二教，实际为道教争高低而主奉道教。

《夷夏论》认为"辨是与非，宜据圣典"。它首先引证了道教经典《玄妙内篇》，说老子到天竺维卫国投胎而生佛祖，"于是佛道兴焉"。又引佛经，说"'释迦成佛，有尘劫之数'，出《法华》《无量寿》，'或为国师道士，儒林之宗'"。由此推论："道则佛也，佛则道也，其圣则符，其迹则反。""其入不同，其为必异，各成其性，不易其事。"表面上等同道佛二教，但认为对不同人性之人应用不同方法教化，两种教法不可互相取代。

《夷夏论》列举了华夏与夷狄在文化、习俗上的诸种差异："端委搢绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎跽罄折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡椁葬，中夏之风；火焚水沉，西戎之俗。全形守礼，续善之教；毁貌易性，绝恶之学。"顾欢列举这些夷夏文化、习俗的不同，目的是说明：中华是礼义之邦，人性温良敦厚；西域是蛮荒之地，人性刚勇强悍，"佛是破恶之方，道是兴善之术"，虽然佛、道齐手达化，而有夷夏之别，这好比"虽舟车均于致远，而有川陆之节"，两种教法不可互相取代，如果认为"其法可换者"，那就好像"车可涉川，舟可行陆"了。由此得出结论："圣匠无心，方园有体，器既殊用，教亦异施"，夷夏国情不同，道适华邦，佛适夷地，佛教不宜在中国传播，否则"舍华效夷，义将安此"？

《夷夏论》"道则佛"，"佛则道"，肯定佛、道略同，但从通篇主旨来看，正

如《南史》本传所言："欢虽同二法，而意觉道教。"另外从其使用"狐蹲狗踞"、"鸟王兽长"等等带有污辱性、谩骂性的语言来看，抑佛崇道的倾向尤为明显。所以《夷夏论》一出，理所当然地遭到了佛教徒的猛烈反击。明僧绍作《正二教论》，谢镇之作《与顾道士书——析〈夷夏论〉》、《重与顾道士书》，朱昭之作《难顾道士〈夷夏论〉》、释慧通作《驳顾道士〈夷夏论〉》、释僧愍作《戎华论析顾道士〈夷夏论〉》，系统地批驳了顾欢的观点。在这场论战中，应该承认双方都提出了一些有价值的见解，但也都因囿于宗教门户之见，暴露出各自理论的偏颇。

如果走出宗教的门户来考察这场夷夏之争，我们可以看出这实际是涉及如何正确对待外来文化与本土文化关系问题的讨论。在顾欢的《夷夏论》里，他认识并强调了文化的民族性与地域性，要求保持中华文化的民族特点，这无疑有其合理可取之处；但是他尊夏贱夷、道优佛劣的说法，显然表现出严重的狭隘民族主义文化观和保守主义倾向，这是不利于中外文化交流和民族传统文化的更新和发展的！站在今天的立场看，这场争论给我们的历史经验是：在文化上，既不能搞民族虚无主义，也不能搞狭隘民族主义；既要吸收其他民族的长处，又不能丧失自己民族的特点！ （林其锬）

诗 品 序

钟 嵘

气[1]之动物，物之感人，故摇荡[2]性情，形诸舞咏[3]。照烛三才[4]，辉丽[5]万有[6]；灵祇[7]待之以致飨[8]，幽微藉[9]之以昭告；动天地，感鬼神：莫近于诗。

昔南风之词[10]，卿云之颂[11]，厥[12]义夐[13]矣。夏歌[14]曰："郁陶[15]乎予心！"楚谣[16]曰："名余曰正则。"虽诗体未全，然是五言之滥觞[17]也。逮[18]汉李陵[19]，始著五言之目[20]矣。古诗眇邈，人世难详。推其文体，固是炎汉[21]之制，非衰周之倡[22]也。

自王、扬、枚、马[23]之徒，词赋竞爽[24]，而吟咏靡闻[25]。从李都尉[26]迄班婕妤[27]，将百年间，有妇人焉，一人而已。诗人之风，顿[28]已缺丧。东京[29]二百载中，惟有班固[30]《咏史》，质木无文[31]。降及建安[32]，曹公父子[33]，笃好[34]斯文；平原兄弟[35]，郁为文栋[36]；刘桢、王粲[37]，为其羽翼。次有攀龙托凤，自致于属车[38]者，盖将

百计。彬彬[39]之盛，大备于时矣。

尔后陵迟衰微[40]，迄于有晋。太康[41]中，三张二陆[42]，两潘一左[43]，勃尔复兴，踵武前王[44]，风流未沫[45]，亦文章之中兴也。永嘉[46]时，贵黄老，稍[47]尚虚谈[48]。于时篇什[49]，理过其辞，淡乎寡味。爰[50]及江表[51]，微波尚传。孙绰、许询、桓庾[52]诸公，诗皆平典[53]似《道德》论：建安风力尽矣。

先是郭景纯[54]用俊上[55]之才，变创其体；刘越石[56]仗[57]清刚之气，赞成厥美；然彼众我寡，未能动俗。逮义熙[58]中，谢益寿[59]斐然[60]继作。元嘉[61]中，有谢灵运[62]，才高词盛，富艳难踪，固已含跨[63]刘、郭[64]，凌轹[65]潘、左[66]。故知陈思[67]为建安之杰，公幹、仲宣[68]为辅；陆机为太康之英，安仁、景阳[69]为辅；谢客[70]为元嘉之雄，颜延年[71]为辅：斯皆五言之冠冕，文词之命世[72]也。

夫四言，文约意广，取效《风》[73]《骚》[74]，便可多得，每[75]苦文繁而意少，故世罕习焉。五言居文词之要，是众作之有滋味者也，故云会[76]于流俗。岂不以指事[77]造形[78]，穷情[79]写物[80]，最为详切者耶？故《诗》有三义焉：一曰兴，二曰比，三曰赋。文已尽，而意有余，兴也；因物喻志，比也；直书其事，寓言写物，赋也。宏[81]斯三义，酌而用之，干[82]之以风力，润[83]之以丹采[84]，使味之者无极，闻之者动心：是诗之至也。若专用比兴，患在意深，意深则词踬[85]。若但[86]用赋体，患在意浮[87]，意浮则文散，嬉成流移[88]，文无止泊[89]，有芜漫[90]之累矣。

若乃[91]春风春鸟，秋月秋蝉，夏云暑雨，冬月祁[92]寒：斯四候[93]之感诸诗者也。嘉会[94]寄诗以亲，离群托诗以怨。至于楚臣去境[95]，汉妾辞宫[96]；或骨横朔野[97]，或魂逐飞蓬[98]；或负戈外戍，杀气雄边[99]；塞客[100]衣单，孀闺[101]泪尽；或士有解佩[102]出朝，一去忘返；女有扬蛾入宠[103]，再盼倾国：凡斯种种，感荡心灵，非陈诗何以展其义，非长歌[104]何以骋[105]其情？故曰："诗可以群，可以怨。"使穷贱易安，幽居[106]靡闷，莫尚于诗矣。故词人作者，罔不爱好。

今之士俗，斯风炽[107]矣。才能胜衣[108]，甫就小学，必甘心而驰

骛[109]焉。于是庸音杂体[110]，人各为容[111]。至于膏腴子弟[112]，耻文不逮[113]，终朝点缀[114]，分夜呻吟[115]。独观[116]谓为警策[117]，众睹终沦平钝。次有轻薄之徒，笑曹、刘[118]为古拙，谓鲍照[119]羲皇上人[120]，谢朓[121]今古独步[122]。而师[123]鲍照，终不及"日中市朝满"；学谢朓，劣得"黄鸟度青枝"：徒自弃于高明，无涉于文流[124]矣。观王公搢绅之士[125]，每博论[126]之余，何尝不以诗为口实[127]？随其嗜欲，商榷[128]不同。淄渑并泛[129]，朱紫相夺[130]；喧议[131]竞起，准的[132]无依。近彭城刘士章[133]，俊赏之士[134]，疾其淆乱，欲为当世《诗品》，口陈标榜[135]，其文未遂[136]，感而作焉。昔九品论人[137]，《七略》[138]裁[139]士，校[140]以实录[141]，诚多未值[142]。至若诗之为技，较尔[143]可知，以类推之，殆均[144]博弈[145]。方今皇帝[146]，资[147]生知[148]之上才，体[149]沉郁之幽思；文丽[150]日月，赏究天人[151]；昔在贵游[152]，已为称首，况八纮[153]既奄[154]，风靡云蒸[155]。抱玉[156]者联肩[157]，握珠[158]者踵武[159]。固以瞰[160]汉魏而不顾，吞[161]晋宋于胸中。谅[162]非农歌辕议，敢致流别[163]。嵘之今录，庶[164]周旋于闾里[165]，均之于谈笑耳。

一品之中，略以世代为先后，不以优劣为诠次[166]。又其人既往[167]，其文克[168]定，今所寓言[169]，不录存者。

夫属词比事[170]，乃为通谈[171]。若乃经国文符[172]，应资[173]博古[174]；撰德[175]驳[176]奏，宜穷往烈[177]。至乎吟咏情性，亦何贵于用事？"思君如流水"，既是即目[178]；"高台多悲风"，亦惟所见；"清晨登陇首"，羌[179]无故实[180]；"明月照积雪"，讵[181]出经史。观古今胜语[182]，多非补假[183]，皆由直寻[184]。颜延、谢庄，尤为繁密，于时化之。故大明[185]、泰始[186]中，文章殆同书抄。近任昉[187]、王元长[188]等，词不贵奇，竞须[189]新事[190]，尔来[191]作者，寖[192]以成俗。遂乃句无虚语，语无虚字，拘挛[193]补衲[194]，蠹[195]文已甚。但自然英旨[196]，罕值[197]其人。词既失高[198]，则宜加事义[199]。虽谢[200]天才，且[201]表学问，亦一理乎！陆机《文赋》，通而无贬；李充《翰林》，疏[202]而不切；王微《鸿宝》，密[203]而无裁[204]；颜延论文[205]，精而难晓；挚虞文志[206]，详而博赡，颇曰知言[207]。观斯数家，皆就谈文体，而不显优劣。至于谢客集诗，逢诗辄取；张骘《文士》，逢文即书。诸英志

录[208]，并义在文，曾无品第[209]。

嵘今所录，止乎五言。虽然，网罗今古，词文殆[210]集。轻欲辨彰清浊，掎摭[211]利病，凡百二十人。预[212]此宗流[213]者，便称才子。至斯三品升降，差[214]非定制。方申变裁，请寄知者耳。

昔曹、刘殆文章之圣，陆、谢为体贰之才[215]，锐精研思，千百年中，而不闻宫商[216]之辨，四声[217]之论。或谓前达偶然不见，岂其然乎？尝试言之：古曰诗颂，皆被之金竹[218]，故非调五音，无以谐会[219]。若"置酒高堂上"，"明月照高楼"为韵之首。故三祖[220]之词，文或不工，而韵入歌唱，此重音韵之义也，与世之言宫商异矣。今既不被管弦，亦何取于声律耶？齐有王元长[221]者，尝谓余云："宫商与二仪[222]俱生，自古词人不知之；惟颜宪子[223]乃云律吕音调[224]，而其实大谬；唯见范晔、谢庄颇识之耳。尝欲进《知音论》，未就。"王元长创其首，谢朓、沈约扬其波。三贤[225]或贵公子孙，幼有文辩；于是士流景慕[226]，务为精密[227]，襞积细微[228]，专相陵架[229]。故使文多拘忌，伤其真美。余谓文制，本须讽读，不可蹇碍[230]，但令清浊通流，口吻调利，斯为足矣。至平上去入，则余病未能；蜂腰鹤膝[231]，闾里已具。陈思赠弟[232]，仲宣[233]《七哀》，公幹思友[234]，阮籍《咏怀》，子卿双鬼[235]，叔夜双鸾[236]，茂先寒夕[237]，平叔衣单[238]，安仁倦暑[239]，景阳苦雨[240]，灵运《邺中》，士衡[241]《拟古》，越石感乱[242]，景纯咏仙[243]，王微风月[244]，谢客山泉[245]，叔源离宴[246]，鲍照戍边[247]，太冲《咏史》[248]，颜延入洛[249]，陶公《咏贫》[250]之制，惠连《捣衣》[251]之作：斯皆五言之警策者也。所以谓篇章之珠泽[252]，文采之邓林[253]。

〔注释〕 ① 气：气候、节气。 ② 摇荡：激动、触动。 ③ 形诸舞咏：以舞蹈歌唱来表现。形，以……表现。 ④ 三才：天、地、人。 ⑤ 辉：光；丽：动词，照耀。辉丽：光照耀。 ⑥ 万有：宇宙万物。 ⑦ 祇(qí)：地神。灵祇：天地神灵。 ⑧ 致飨：供品。 ⑨ 藉：靠。 ⑩ 南风之词：据《礼记·乐记》记载，舜作五弦之琴，以歌南风。 ⑪ 卿云：即庆云，古人以为祥瑞之气。卿云之颂：据《尚书·大传》，舜将让禹，俊杰百工相和而歌。 ⑫ 厥：其。 ⑬ 夐(xiòng)：远、深远。 ⑭ 夏歌：指《尚书》中的《五子之歌》。 ⑮ 郁陶：忧思积聚的样子。 ⑯ 楚谣：指《离骚》。 ⑰ 滥

觞(làn shāng):原意指江河源头水极浅处,仅能浮起酒杯,后引申为开端。 ⑱ 逮:及、到。 ⑲ 李陵:汉武帝时拜骑都尉,有《与苏武诗》,被称为五言诗之始。 ⑳ 目:名目。 ㉑ 炎汉:古代阴阳五行之说认为,汉以火德王,故称炎汉。 ㉒ 衰周:指王室衰微时期的周王朝。衰周之倡:没落的周王朝创制的作品。 ㉓ 王、扬、枚、马:分别指王褒、扬雄、枚皋、枚乘、司马相如,均为西汉著名辞赋家。 ㉔ 竞爽:争胜。爽,原意为明朗、清亮。 ㉕ 靡闻:未闻。 ㉖ 李都尉:即李陵。 ㉗ 班婕妤(jié yú):汉成帝宫人,擅长作诗。婕妤:宫中女官名。 ㉘ 顿:顷刻。 ㉙ 东京:指代东汉。 ㉚ 班固:著名史学家、作家,著有《咏史诗》。 ㉛ 质木无文:质朴、木讷而无文采。 ㉜ 建安:汉献帝年号。 ㉝ 曹公父子:指曹操、曹丕、曹植。 ㉞ 笃好:深爱。 ㉟ 平原兄弟:陆机、陆云。 ㊱ 郁:原为茂盛貌;文栋:文坛栋梁。郁为文栋:蔚为文坛栋梁。 ㊲ 刘桢、王粲:建安时著名诗人,均为"建安七子"中人物。 ㊳ 属车:副车,侍从之车。此指代为追随刘、王后面。 ㊴ 彬彬:文质兼备,这里指作家和作品的优秀和众多。 ㊵ 陵迟衰微:逐渐衰落。陵迟,即凌迟,逐渐衰颓。陵迟与衰微意义相同。 ㊶ 太康:晋武帝年号。 ㊷ 三张二陆:分别指张载、张协、张华、陆机、陆云。 ㊸ 两潘一左:分别指潘岳、潘尼、左思。 ㊹ 踵武前王:踵武,接着前人的脚步,可译为继承;前王,指魏王曹操、魏文帝曹丕、陈思王曹植等杰出诗人。 ㊺ 沫:竭、终止。 ㊻ 永嘉:晋怀帝年号。 ㊼ 稍:略微。 ㊽ 虚谈:清谈、谈理说玄。 ㊾ 篇什:诗篇。 ㊿ 爰:语首助词。 (51) 江表:长江以南地区,指代东晋。 (52) 孙绰、许询、桓庾:均为东晋时作家。 (53) 平典:平凡典实,指没有文采。 (54) 郭景纯:指郭璞,晋代诗人。 (55) 隽上:卓特出众的才能。 (56) 刘越石:指刘琨,晋代诗人。 (57) 仗:依仗、靠。 (58) 义熙:晋安帝年号。 (59) 谢益寿:指谢混,晋代诗人。 (60) 斐然:有文采的样子。斐,五色相错之貌,此指文采飞扬。 (61) 元嘉:宋元帝年号。 (62) 谢灵运:南朝宋著名山水诗人。 (63) 含跨:超越。 (64) 刘、郭:刘桢、郭璞。 (65) 凌轹:愿意为凌辱,此指压倒、超越。 (66) 潘、左:潘岳、左思。 (67) 陈思:即曹植。 (68) 公幹、仲宣:刘桢,字公幹;王粲,字仲宣。 (69) 安仁、景阳:潘岳,字安仁;张协,字景阳。 (70) 谢客:指谢灵运,字康乐,又叫谢客。 (71) 颜延年:颜延之,字延年,南朝宋著名诗人,与谢灵运齐名,世称"颜谢"。 (72) 命世:闻名于世、名擅一世。 (73) 《风》:国风,指代《诗经》。 (74) 《骚》:《离骚》,指代《楚辞》。 (75) 每:常常。 (76) 会:合。 (77) 指事:叙述事件。 (78) 造形:塑造形象。 (79) 穷情:表达感情。穷,此作表达。 (80) 写物:描摹事物。 (81) 宏:发扬。 (82) 干:以……为骨干。 (83) 润:以……润饰。 (84) 丹采:文采。 (85) 踬(qiǎn):原意被某物绊倒,此作文字窒碍、不顺畅。 (86) 但:只、唯。 (87) 浮:肤浅、浮华。意浮:意境浮侈。 (88) 流移:流动迁移,指文章松散,文意散乱。 (89) 止泊:归宿。 (90) 芜漫:芜杂散漫。 (91) 若乃:至于。 (92) 祁:大。 (93) 四候:四季。 (94) 嘉会:盛会。 (95) 楚臣去境:指屈原被贬放逐一事。 (96) 汉妾辞宫:指王昭君出塞一事。 (97) 朔野:北方之原野。 (98) 飞蓬:飘荡无定的蓬草。 (99) 边:边塞、边关。 (100) 塞客:赴边塞的游子。 (101)

孀闺：闺中寡妇。 ⑫ 解：除；佩：表明官阶的饰物。解佩：抛弃官职。 ⑬ 扬蛾入宠：蛾，眉；入宠，入宫受宠。 ⑭ 长歌：放声高歌。 ⑮ 骋：驰骋，此作抒发。 ⑯ 幽居：隐居，这里指隐居者。 ⑰ 炽(chì)：盛行。 ⑱ 胜衣：指小孩刚能承受衣服的重量。 ⑲ 驰骛：追逐、向往。 ⑳ 庸音杂体：平庸拙劣的诗歌，杂乱的诗体。 ㉑ 人各为容：各人写诗随心所欲，自成一套。 ㉒ 膏腴子弟：富家子弟。 ㉓ 耻文不逮：以所作诗不如人为耻。耻，以……为耻。 ㉔ 终朝点缀：终朝，整日；点缀，修改、润色。 ㉕ 分夜呻吟：分夜，半夜；呻吟，吟咏。 ㉖ 观：观看、观赏。独观：自我赏识。 ㉗ 警策：动人词句。即自谓文句精练切要、词义深妙而动人。 ㉘ 曹、刘：曹操、刘桢。 ㉙ 鲍照：南朝宋著名诗人。 ㉚ 羲皇上人：伏羲氏以前的太古之人。即过时之人。 ㉛ 谢朓：南朝齐著名诗人。 ㉜ 今古独步：自古至今独步诗坛。 ㉝ 师：师法、向……学。 ㉞ 文流：文学家的行列。 ㉟ 搢绅之士：官宦之人。 ㊱ 博论：高谈阔论。 ㊲ 口实：谈资、话题。 ㊳ 商榷：商量、讨论。 ㊴ 淄渑并泛：淄、渑，山东二水名，旧说二水味异，合流则难辨；并泛，合流。 ㊵ 朱紫相夺：朱，大红，正色；紫，红蓝相混，间色；夺，侵夺。 ㊶ 喧议：杂乱无章的议论、吵闹之声。 ㊷ 准的：标准。 ㊸ 刘士章：刘绘，南朝齐著作郎。 ㊹ 俊赏之士：杰出的诗歌鉴赏家。 ㊺ 标榜：品评。 ㊻ 遂：写成。 ㊼ 九品论人：指班固《汉书·古今人表》把人物分为九等。 ㊽ 《七略》：汉代刘歆所作，分为辑、六艺、诸子、诗赋、兵书、术数、方技七部分。 ㊾ 裁：评论、裁断。 ㊿ 校：核对、校核。 (51) 宾实：名实。 (52) 值：名实相副。未值：不相当、名不副实。 (53) 较尔：校核。尔，无意义。 (54) 均：等同、类似。 (55) 博弈：六博与围棋。均博弈意为类似赌棋。 (56) 皇帝：指梁武帝萧衍。 (57) 资：凭藉。 (58) 生知：生而知之的资质。 (59) 体：体察、体会。 (60) 丽：附丽、依附。 (61) 天人：天，自然；人，人事。 (62) 贵游：与贵族交游，指在竟陵的贵族王家，与沈约等人交游。 (63) 八纮：天地之间用以维系的八根绳子，借指八方荒远之地，整个天下。 (64) 奄(yǎn)：包括，此作统一。 (65) 风靡云蒸：即风云际会，人才聚集在一起。 (66) 抱玉：怀抱美玉者，指人才资质优美。 (67) 联肩：肩膀挨着肩膀，比喻人才之多。 (68) 握珠：手握珍珠者，指人才资质优美。 (69) 踵武：脚跟并着脚跟，比喻人才之多。 (70) 瞰：俯视。 (71) 吞：并吞。 (72) 谅：推想。 (73) 流别：指诗人的高下。 (74) 庶：庶几。 (75) 闾里：乡里。 (76) 诠次：评论次第高下。 (77) 既往：已去世。 (78) 克：能。 (79) 寓言：寄寓言论(于《诗品》中)。 (80) 属词比事：属辞，组织词句；比事，叙述事类。 (81) 通谈：常谈。 (82) 经国文符：指古代章、表、奏议之类有关国家大事的文章。 (83) 资：用。 (84) 博古：鸿博古雅，指征引典故。 (85) 撰德：陈叙德行。 (86) 驳：驳议。 (87) 往烈：过去的功绩。 (88) 即目：眼中所见。 (89) 羌：发语词。 (90) 故实：典故。 (91) 讵：岂、难道。 (92) 胜语：名句、佳句。 (93) 补假：补缀假借，指拼凑前人语句和典故。 (94) 直寻：直接撰写纵目所见之物。 (95) 大明：宋孝武帝刘骏年号。 (96) 泰始：宋明帝刘彧年号。 (97) 任昉：南朝梁文学家。 (98) 王元长：王融，南朝齐文学家。 (99) 竞：纷杂貌；须：用。竞须：纷纷采用。 (100) 新

事:指未用过的典故。 ⑲ 尔来:自此以来。 ⑲ 寖:逐渐。 ⑲ 拘挛:拘束。此作勉强。 ⑲ 补衲:补缀典故。 ⑲ 蠹:害。 ⑲ 自然英旨:自然清新的精美诗作。 ⑲ 罕值:很少遇到。 ⑲ 高:高明。 ⑲ 事义:典故与义理。 ⑳ 谢:不如。 ⑳ 且:姑且。 ⑳ 疏:疏阔。 ⑳ 密:指文章语言周密。 ⑳ 无裁:没有裁剪,指文章无章法。 ⑳ 论文:指颜延之评论文章的著述《庭诰》。 ⑳ 文志:指挚虞评述文章的著述《文章志》,共四卷。 ⑳ 知言:懂得文章好坏,即善于分析言辞、文章。 ⑳ 志录:记录。 ⑳ 曾无品第:未曾给它们品评等级。 ⑳ 殆:推测之词,大概、大致。 ⑳ 掎摭(jǐ zhí):摘取。 ⑳ 预:参与、进入。 ⑳ 宗流:流派。 ⑳ 差:差异。 ⑳ 体:四体,手足。贰:辅助。体贰之才:意为总体旁出的相辅之才。 ⑳ 宫商:五音。 ⑳ 四声:古代汉语的平、上、去、入。 ⑳ 金竹:指代器乐。 ⑳ 谐会:和谐。 ⑳ 三祖:指曹操、曹丕、曹睿。 ⑳ 王元长:王融。 ⑳ 二仪:天地。 ⑳ 宪子:颜延之的谥号。 ⑳ 律吕音调:古代正乐律之器。 ⑳ 三贤:指王融、谢朓、沈约。 ⑳ 景慕:景仰羡慕。 ⑳ 精密:作诗严于声律。 ⑳ 襞(bì)积细微:比喻声律刻意繁琐。 ⑳ 陵架:超越。 ⑳ 蹇(jiǎn):行走困难。蹇碍:滞顿、阻塞。 ⑳ 蜂腰鹤膝:沈约提出诗歌八病中的二病。八病为平头、上尾、蜂腰、鹤膝、大韵、小韵、旁纽、正纽。 ⑳ 赠弟:指曹植《赠白马王彪》。 ⑳ 仲宣:王粲。 ⑳ 公幹思友:指刘桢《赠徐幹诗》。 ⑳ 子卿双凫:指苏武《别李陵诗》"双凫俱北飞,一凫独南翔"。 ⑳ 叔夜双鸾:指嵇康《赠秀才入军诗》"双鸾匿景曜"。 ⑳ 茂先寒夕:指张华《杂诗》"繁霜降当夕"。 ⑳ 平叔衣单:指何晏《拟古》《失题》两诗中有"衣单"句,今佚。 ⑳ 安仁倦暑:潘岳《在怀县作》有"隆暑方赫曦"。 ⑳ 景阳苦雨:景阳指张协,今未见其苦雨诗句。 ⑳ 士衡:陆机。 ⑳ 越石感乱:刘琨感乱世而作《扶风歌》。 ⑳ 景纯咏仙:郭璞有《游仙诗》。 ⑳ 王微风月:今未见王微咏风月之诗。 ⑳ 谢客山泉:指谢灵运山水诗。 ⑳ 叔源离宴:今未见谢琨离宴诗。 ⑳ 鲍照戍边:指鲍照《代出蓟门北行》。 ⑳ 太冲《咏史》:左思有《咏史诗》八首。 ⑳ 颜延入洛:颜延之有《北使洛诗》。 ⑳ 陶公《咏贫》:指陶潜《咏贫士诗》七首。 ⑳ 惠连《捣衣》:刘宋谢惠连有《捣衣诗》。 ⑳ 珠泽:出宝珠之泽。典出《穆天子传》。 ⑳ 邓林:桃林。《淮南子·地形》载夸父追日,弃杖化为邓林。

(张 静)

〔鉴赏〕 我国是诗的国度。五言诗产生于西汉,到了南北朝时期,早已蔚为大国。梁朝初期,钟嵘从西汉至梁的众多五言诗人中选出120多位加以品评,撰成《诗品》(一名《诗评》)一书。这是我国历史上第一部诗歌评论专著。

钟嵘的品评方法,是将这120多位诗人分成上中下三品,以显示其成就之高下;又将比较重要的诗人分成出于《国风》、出于《小雅》和出于《楚辞》三个系统,以显示其风格的异同;还在每位或若干位诗人名下各缀以简

短的评语，指出其创作特色。书中还有三段议论文字，后世有人将它们总称为《诗品序》。《诗品序》除了说明本书的编撰动机、体例和叙述五言诗的发展历史之外，还就诗歌的产生和作用、诗歌的审美标准等问题加以论述，鲜明地体现了钟嵘的诗歌美学思想。

《诗品序》认为诗歌是诗人情感激动的产物。至于引起情感激动的因素，钟嵘说到两点：一是自然景物，二是社会生活。在社会生活之中，又特别强调悲剧性的因素，强调那些使人哀伤、怨愤的遭遇。钟嵘说，这些自然和社会方面的因素，感荡着诗人的心灵，“非陈诗何以展其义，非长歌何以骋其情？”这也就说到了诗歌的作用，那就是诗能让作者激动的情感得以宣泄，“使穷贱易安，幽居靡闷”，让诗人的情感复归于平静，获得一种审美的愉悦，从而达到自我安慰的目的。

把诗歌看作诗人内心世界的抒发，所谓“诗言志”、“情动于中而形于言”，本是我国文学理论的传统观点。但是传统的儒家诗论强调诗歌抒发情志是为了美刺讽喻，作诗应该有益于政教；抒情只是一种手段罢了，有益于封建政治才是最终、最高的目的。钟嵘却着眼于诗歌对于个人的审美愉悦作用，这便是魏晋以来文学进入自觉时代、文学独立性加强的一种反映。另外，钟嵘很重视自然景物激发情感的作用，这也是有别于儒家诗论而与魏晋以来的创作与理论相一致的。

《诗品序》强调诗歌是悲剧性情感的产物，这一点很值得注意。《诗品》在具体评论诗人时也常常称说其作品“多凄怆”、“多感恨”，是“怨者之流”等。这与后人常说的诗歌“恒发于羁旅草野”、“诗穷而后工”等等是一致的，都反映了一种以悲为美的普遍心理。悲剧性的情感富于力度，容易打动人。钟嵘认为强烈动人的情感表现本身就是一种美。汉代的儒家诗论虽也说诗是情感的产物，但要求情感表现得比较平正中和、温柔敦厚。钟嵘的观点，在这方面也与旧说有所不同而体现了魏晋以来新的风气。

关于诗歌的审美标准，钟嵘还提出了“干之以风力，润之以丹彩”。“风力”是指表现得明朗、生动，富于感染力，丹彩是指诗歌语言的美丽。钟嵘认为好诗必须以风力为基础，再加以文辞润饰，那样的诗最合乎理想。重视藻采，也是南朝人的比较普遍的审美观点，而与后世不同。比如曹操、陶渊明的诗，后世评价很高，但钟嵘只把他们分别列于下品和中品。这与他们诗歌语言之质朴很有关系。在钟嵘那个时代，人们一般都还没有认识到朴素的诗美。

《诗品序》中最值得注意的，是提出了“直寻”、“自然英旨”的审美标准。

这就是要求诗人能直接地、敏锐地感受外物之美，并且直接地、自然而然地表现出来。南朝时有些诗人在诗中堆砌典故，争相使用别人未曾用过的典故。钟嵘批评他们缺乏“天才”。他说写一些政治方面的实用性的文章，是应该多征引历史上的事例的；至于作诗，根本就不该以用典为贵，不该卖弄学问，而应该自然地表现诗人所感受到的外物之美。这种观点，与刘宋以来清新明丽的山水诗、描写自然风物的诗大量出现并且受到热烈欢迎很有关系，对于后世颇有影响。它就诗歌的本质立论，表明当时人的诗歌审美观念达到了较高的水平。

以情感动人为美，主张风力与丹彩相结合，要求做到“直寻”、“自然”而反对堆砌典故，《诗品序》的这些观点大致与当时的风气一致。而对于当时由文坛巨子沈约等人所倡导的、风靡朝野的讲究声律的做法，《诗品序》则表示反对。钟嵘认为诗歌应该读起来流畅上口，但不该人工制定许多规则，使诗人多所拘忌。这种看法有合理的一面，当时的声律规则确实太繁琐了。但是经过二百来年的演变，到了唐代，齐梁的声律规则变成了所谓近体诗的平仄格律，从此被沿用千余年之久，这当然是钟嵘不可能预见到的。不过钟嵘的这种立场，倒也显示了他独立思考、不随波逐流的倔强性格。

（杨　明）

齐民要术序

贾思勰

盖神农为耒耜[①]，以利[②]天下。尧命四子：“敬授民时”。舜命后稷：“食为政首”。禹制土田，万国作乂[③]。殷周之盛，诗书所述，要在安民，富而教之。

《管子》曰：“一农不耕，民有饥者；一女不织，民有寒者。”“仓廪[④]实，知礼节；衣食足，知荣辱。”丈人[⑤]曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子？”《传》曰：“人生在勤，勤则不匮。”语曰：“力能胜贫，谨能胜祸。”盖言勤力可以不贫，谨身可以避祸。故李悝为魏文侯作尽地力之教，国以富强；秦孝公用商君急耕战之赏，倾夺邻国而雄[⑥]诸侯。

《淮南子》曰：“圣人不耻身之贱也，愧道之不行也；不忧命之长短，而忧百姓之穷。是故禹为治水，以身解[⑦]于阳盱之河；汤

由苦旱⑧，以身祷⑨于桑林之祭⑩。”“神农憔悴，尧瘦癯，舜黎黑，禹胼胝⑪。由此观之，则圣人之忧劳⑫百姓，亦甚矣。故自天子以下至于庶人，四肢不勤，思虑不用，而事治求赡⑬者，未之闻也。”“故田者不强，囷仓⑭不盈；将相不强，功烈⑮不成。”仲长子⑯曰：“天为之时，而我不农，谷亦不可得而取之。青春至焉，时雨降焉，始之耕田，终之篮篮⑰。惰者釜之，勤者钟之；矧⑱夫不为，而尚乎食也哉？”谯子⑲曰：“朝发而夕异宿，勤则菜盈倾筐。且苟有羽毛，不织不衣；不能茹⑳草饮水，不耕不食。安可以不自力哉？”

晁错曰：“圣王在上，而民不冻不饥者，非能耕而食之，织而衣之；为开其资财之道也。”“夫寒之于衣，不待轻煖；饥之于食，不待甘旨。饥寒至身，不顾廉耻！”“一日不再食则饥；终岁不制衣则寒。夫腹饥不得食，体寒不得衣，慈母不能保其子，君亦安能以有民？”“夫珠玉金银，饥不可食，寒不可衣；粟米布帛，一日不得而饥寒至。是故明君贵五谷而贱金玉。”刘陶㉑曰：“民可百年无货㉒，不可一朝有饥，故食为至急。”陈思王㉓曰：“寒者不贪尺玉，而思短褐；饥者不愿千金，而美一食。千金尺玉至贵，而不若一食短褐㉔之恶者㉕，物时有所急也。”诚哉言乎！

神农、仓颉，圣人者也；其于事也，有所不能矣！故赵过始为牛耕，实胜耒耜之利；蔡伦立意造纸，岂方㉖缣牍之烦？且耿寿昌之常平仓，桑弘羊之均输法，益国利民，不朽之术也。谚曰：“智如禹汤，不如尝更㉗。”是以樊迟请学稼，孔子答曰：“吾不如老农”。然则圣贤之智，犹有所未达，而况于凡庸者乎？

猗顿，鲁穷士，闻陶朱公富，问术焉。告之曰：“欲速富，畜五牸㉘。”乃畜牛羊，子息万计㉙。九真、庐江，不知牛耕，每致困乏；任延、王景，乃令铸作田器，教之垦辟，岁岁开广㉚，百姓充给㉛。燉煌不晓作耧犁，及种，人牛功力既费，而收谷更少。皇甫隆乃教作耧犁，所省庸力过半，得谷加五。又燉煌俗，妇女作裙，挛缩㉜如羊肠，用布一匹。隆又禁改之，所省复不赀㉝。茨充为桂阳令，俗不种桑，无蚕织丝麻之利，类皆以麻枲头贮衣。民惰

腐[34]，少麤[35]履，足多剖裂血出，盛冬，皆然火燎炙[36]。充教民益种桑、柘，养蚕，织履，复令种纻麻。数年之间，大赖其利，衣履温暖。今江南知桑蚕织履，皆充之教也。五原土宜麻枲，而俗不知织绩，民冬月无衣，积细草卧其中，见吏则衣草而出。崔寔为作纺绩织纴之具以教，民得以免寒苦。安在不教乎？黄霸为颍川，使邮亭乡官，皆畜鸡豚，以赡[37]鳏寡贫穷者，及务耕桑，节用，殖财，种树。鳏寡孤独，有死无以葬者，乡部[38]书言[39]，霸具为区处：某所大木可以为棺，某亭豚子可以祭。吏往，皆如言。龚遂为渤海，劝民务农桑。令口种一树榆，百本㪍，五十本葱，一畦韭，家二母彘[40]，五母鸡。民有带持刀剑者，使卖剑买牛，卖刀买犊。曰："何为带牛佩犊？"春夏不得不趣田亩，秋冬课收敛，益蓄果实、菱、芡，吏民皆富实。召信臣为南阳，好为民兴利，务在富之。躬[41]劝耕农，出入阡陌，止舍离乡亭，稀有安居。时行视郡中水泉，开通沟渎，起水门提阏[42]凡数十处，以广溉灌，民得其利，蓄积有余。禁止嫁娶送终奢靡，务出于俭约，郡中莫不耕稼力田。吏民亲爱信臣，号曰"召父"。僮种为不其令，率民养一猪，雌鸡四头，以供祭祀，死买棺木。颜斐为京兆，乃令整阡陌，树桑果，又课以闲月取材，使得转相教匠作车，又课民无牛者，令畜猪，投贵时卖，以买牛。始者，民以为烦，一二年间，家有丁车大牛，整顿丰足。王丹家累千金，好施与，周人之急。每岁时农收后，察其强力收多者，辄历载酒肴，从而劳之，便于田头树下，饮食劝勉之，因留其余肴而去。其惰窳[43]者，独不见劳，各自耻不能致丹；其后无不力田者，聚落[44]以至殷富。杜畿为河东，课民畜牸牛草马[45]，下逮鸡豚，皆有章程，家家丰实。此等，岂好为烦扰而轻费损哉？

盖以庸人[46]之性，率之则自力，纵之则惰窳耳。故仲长子曰："丛林之下，为仓庾之坻[47]；鱼鳖之堀[48]，为耕稼之场者，此君长所用心也。是以太公封，而斥卤[49]播嘉谷；郑白[50]成，而关中无饥年。盖食鱼鳖，而薮泽之形可见；观草木，而肥硗[51]之势可知。"又曰："稼穑不修，桑果不茂，畜产不肥，鞭之可也。枹落[52]不完，垣墙不牢，扫除不净，笞之可也。此督课[53]之方也。且天

子亲耕，皇后亲蚕，况夫田父，而怀窳惰乎？”

李衡于武陵龙阳汎洲上作宅，种甘橘千树。临死，敕儿曰：“吾州里有千头木奴，不责汝衣食，岁上一匹绢，亦可足用矣。”吴末，甘橘成，岁得绢数千匹。恒称太史公所谓“江陵千树橘，与千户侯等”者也。樊重欲作器物，先种梓漆，时人嗤[54]之，然积以岁月，皆得其用，向之笑者，咸求假[55]焉。此种植之不可已已也。谚曰：“一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木。”此之谓也。

《书》曰：“稼穑之艰难。”《孝经》曰：“用天之道，因地之利，谨身节用，以养父母。”《论语》曰：“百姓不足，君孰与足？”汉文帝曰：“朕为天下守财矣，安敢妄用哉？”孔子曰：“居家理，治可移于官。”然则家犹国，国犹家。是以家贫则思良妻，国乱则思良相，其义一也。夫财货之生，既艰难矣，用之又无节；凡人之性，好懒惰矣，率之又不笃[56]。加以政令失所，水旱为灾，一谷不登，胔腐[57]相继。古今同患，所不能止也，嗟乎！且饥者有过甚之愿，渴者有兼量之情。既饱而后轻食，既暖而后轻衣。或由年谷丰穰，而忽于蓄积；或由布帛优赡，而轻于施与。穷窘[58]之来，所由有渐。故《管子》曰：“桀有天下而用不足，汤有七十二里而用有余。天非独为汤雨菽粟也。”盖言用之以节。仲长子曰：“鲍鱼之肆，不自以气为臭；四夷之人，不自以食为异；生习使之然也。居积习之中，见生然之事，夫孰自知非者也？”斯何异蓼[59]中之虫，而不知蓝[60]之甘乎？

今采摭[61]经传，爰[62]及歌谣，询之老成，验之行事[63]。起自耕农，终于醯醢[64]，资生[65]之业，靡不毕书。号曰：《齐民要术》。凡九十二篇，分为十卷，卷首皆有目录，于文虽烦，寻览差易[66]。其有五谷果蓏，非中国所殖者，存其名目而已，种莳之法，盖无闻焉。舍本逐末，贤哲所非；日富岁贫，饥寒之渐。故商贾之事，阙而不录。花草之流，可以悦目，徒有春花，而无秋实，匹诸[67]浮伪，盖不足存。鄙意晓示家童，未敢闻之有识，故丁宁[68]周至，言提其耳，每事指斥，不尚浮辞。览者无或嗤焉。

〔注释〕 ① 耒耜:古代翻土用的农具。 ② 利:让……利用。 ③ 乂:治理。 ④ 仓廪:粮仓。 ⑤ 丈人:老人。《论语·微子》载荷蓧老人批评孔子的话。 ⑥ 雄:称雄于。 ⑦ 解:作人质。 ⑧ 苦旱:大旱。 ⑨ 祷:祷告。 ⑩ 祭:通"际"。 ⑪ 胼胝:手脚上的老茧。 ⑫ 忧劳:担忧操劳。 ⑬ 求赡:需求得到满足。 ⑭ 囷(qūn)仓:粮仓。 ⑮ 功烈:功业。 ⑯ 仲长子:东汉时期的仲长统。 ⑰ 簠簋(fǔ guǐ):古代盛粮的器具,此引申为收获。 ⑱ 矧(shěn):何况。 ⑲ 谯子:三国时期的谯周。 ⑳ 茹:吃。 ㉑ 刘陶:东汉末年人。 ㉒ 货:钱。 ㉓ 陈思王:三国时期的曹植。 ㉔ 短褐:粗麻短衣。 ㉕ 恶者:不值钱的东西。 ㉖ 方:比。 ㉗ 尝更:亲自经历。 ㉘ 牸:指母畜。 ㉙ 子息万计:繁殖的牛羊数以万计。 ㉚ 开广:开垦扩大耕田面积。 ㉛ 充给:富裕。 ㉜ 挛缩:绉折相连的样子。 ㉝ 不赀:无法计算。 ㉞ 惰窳(yǔ):懒惰。 ㉟ 麤(cū):即"粗"。 ㊱ 燎炙:烘烤。 ㊲ 赡:赡养。 ㊳ 乡部:乡村的行政机构。 ㊴ 书言:书面报告。 ㊵ 豗:猪。 ㊶ 躬:亲自。 ㊷ 水门提阏(è):水闸。 ㊸ 惰窳(luǎn):懒惰。 ㊹ 聚落:村落。 ㊺ 草马:母马。 ㊻ 庸人:平常人。 ㊼ 坻:高丘。 ㊽ 堀:通"窟",洞穴。 ㊾ 斥卤:盐碱地。 ㊿ 郑白:指战国末年秦国开凿的郑国渠与汉代武帝时开凿的白渠。 (51) 肥硗:土地肥沃或贫瘠。 (52) 枲(yí)落:篱笆。 (53) 督课:监督检查。 (54) 嗤:讥笑。 (55) 假:借。 (56) 不笃:不得力。 (57) 腌(cī)腐:腐烂的尸体。 (58) 穷窘:穷困窘迫。 (59) 蓼:辣蓼,带有辛味。 (60) 蓝:蓼蓝,带有甜味。 (61) 采捃:收集。 (62) 爰:又。 (63) 行事:实践。 (64) 醯醢:指酿造、腌制各法。 (65) 资生:谋生。 (66) 差易:比较容易。 (67) 匹诸:诸如此类。 (68) 丁宁:嘱咐。 (夏广兴)

〔鉴赏〕 《齐民要术》是北魏贾思勰所著农书,主要研讨民众谋生的技术。在序言中,贾思勰对自己所论述的民众谋生技术,有如下说明:"起自耕农,终于醯醢,资生之业,靡不毕书。……故商贾之事,阙而不录。花木之流,可以悦目,徒有春花,而无秋实,匹诸浮伪,盖不足存。"结合全书论说,我们可以得知,其论述之术内容繁复杂多,囊括当时农村经济之农、林、牧、副、渔及烹调技术。其所介绍者,极大部分为物质生活资料,但也涉及精神生产资料,谈到笔、墨的制作方法。由此而言,贾思勰所言之要术,乃为生产衣食所资物品的农业生产。他的农业观是一种广义的大农业。

在种种需求中,贾思勰所强调的是食,连带而及于衣。他不厌其烦地引述舜、管子、荷蓧丈人、刘安、仲长统、谯子、晁错、刘陶、陈思王等人之说,认为衣食是人类据以生存的根本,社会赖以安定的基础,文明藉以保持的条件,统治得以实现的前提。为此,他赞扬历代在资生之业上作出贡献的人物,他们或发明其术,或传播于他方。前者如神农、大禹、赵过,后者如任延、王景、皇甫隆、茨充、崔寔、召信臣、颜斐。

上述见解，表明他重视帝王官员在农业发展中的地位与作用，突出其对农业在人类生存、社会安定、文明维持、实施统治中的作用，以及强调科技创新及其推广传播。在他看来，居于上层的人物，还起着下列作用：(一)“敬授民时”，将所制定的历法传授于农村，使农作活动不失其时。(二)“制土田”，确定土地制度，使务农者在一定的生产关系、经济制度中从事生产活动。(三)“安民”，给农民以相对安定的社会环境，使之得以从事生产活动。(四)“尽地力之教”，授以知识，使农民得以充分利用土地的生产能力，从自然界取得最高的收成。(五)“急耕战之赏”，实行奖励政策，以鼓励农业生产者中的“强力多收者”。(六)“治水”。解除水旱灾害，减轻因灾害带来的损害。(七)制定相关政策。如“耿寿昌之常平仓、桑弘羊之均输法，益国利民，不朽之术也”，以此来稳定农业，使民系于土地。(八)组织生产。地方官员对农民的生产活动作出各项具体规定，并加以督促、检查，以明确的奖惩规定来保障其实现。龚遂为渤海太守，劝民务农桑；杜畿为河东太守，定有章程。官员所定的“督课之务”中，有的以鞭笞等刑罚来处分农民中的窳惰者。对此，他借用晁错的话说：“圣王在上，而民不冻不饥者，非能耕而食之，织而衣之；为其开资财之道也。”他进而认为，在统治者中能开资财之道的，不一定是圣贤。因为“圣贤之智，犹有所未达”；圣人“于事也有所不能矣”。即在农业发展中，统治阶级中的某些一般人员的贡献，完全有可能超越圣贤。

贾思勰认为农民在生产中的地位和作用，是“耕而食之，织而衣之”。在官员的组织安排、奖励惩罚、教育推广下，他们利用在上者的创造发明，“用天之道，因地之利”，勤勉地从事生产劳动。对于农民的生产劳动，于农、林、牧、副，渔及农产品加工生产的技术发展有无推进作用？贾思勰加以肯定。他写《齐民要术》时，“爰及歌谣，询之老成，验之行事”。然而，这三方面被置于“采捃经传”之下。这说明，他认为在农业生产及其技术发展中，农民虽有贡献，但不如统治阶级重要。

贾思勰还表达了他“用之以节”的经济思想。这种“用之以节”的经济思想，较之“量入为出”原则，更不主张以消费促进生产。之所以产生这一思想，其根本原因是生产力低下，不能从自然界取得更多的财富。来之不易的极其有限的财富，经不起无节制的挥霍。

贾思勰在《齐民要术序》中所表达的农业思想和经济观点，在中国古代经济、科技与思想发展中，有一定的地位，值得我们注意。　　（贺圣迪）

勉 学(节选)

颜之推

自古明王圣帝，犹须勤学，况凡庶[1]乎！此事遍于经史，吾亦不能郑重[2]，聊举近世切要，以启寤[3]汝耳。士大夫子弟，数岁已上，莫不被[4]教，多者或至礼、传，少者不失诗、论。及至冠婚，体性[5]稍定；因[6]此天机[7]，倍须训诱。有志尚[8]者，遂能磨砺，以就素业[9]；无履立者，自兹[10]堕慢[11]，便为凡人。人生在世，会当[12]有业：农民则计量耕稼，商贾则讨论货贿[13]，工巧[14]则致精器用，伎艺[15]则沈思法术[16]，武夫则惯习弓马，文士则讲议经书。多见士大夫耻涉农商，差务[17]工伎，射则不能穿札[18]，笔则才记姓名，饱食醉酒，忽忽无事[19]，以此销日[20]，以此终年。或因家世余绪[21]，得一阶半级[22]，便自为足，全忘修学；及有吉凶大事，议论得失，蒙然[23]张口，如坐云雾；公私宴集，谈古赋诗，塞默低头，欠伸[24]而已。有识旁观，代其入地。何惜数年勤学，长受一生愧辱哉！

梁朝全盛之时，贵游子弟[25]，多无学术，至于谚云："上车不落[26]则著作[27]，体中何如[28]则秘书[29]。"无不熏衣剃面，傅粉施朱，驾长檐车，跟[30]高齿屐[31]，坐棋子方褥[32]，凭[33]斑丝[34]隐囊[35]，列器玩于左右，从容出入，望若神仙。明经[36]求第[37]，则顾[38]人答策；三九[39]公宴，则假手[40]赋诗。当尔[41]之时，亦快士[42]也。及离乱之后，朝市[43]迁革，铨衡选举，非复曩者[44]之亲；当路[45]秉[46]权，不见昔时之党[47]。求诸[48]身[49]而无所得，施之世而无所用。被褐[50]而丧珠，失皮而露质[51]，兀[52]若枯木，泊[53]若穷流[54]，鹿独[55]戎马之间，转死[56]沟壑之际。当尔之时，诚驽材[57]也。有学艺者，触地[58]而安。自荒乱已来，诸见俘虏。虽百世小人[59]，知读论语、孝经者，尚为人师；虽千载冠冕[60]，不晓书记者，莫不耕田养马。以此观之，安可不自勉耶？若能常保数百卷书，千载终不为小人也。

夫明六经之指[61]，涉百家之书，纵不能增益德行，敦厉[62]风

俗，犹为一艺，得以自资[63]。父兄不可常依，乡国不可常保，一旦流离，无人庇荫[64]，当自求诸身耳。谚曰："积财千万，不如薄伎[65]在身。"伎之易习而可贵者，无过读书也。世人不问愚智，皆欲识人之多，见事之广，而不肯读书，是犹求饱而懒营馔[66]，欲暖而惰裁衣也。夫读书之人，自羲、农已来，宇宙之下，凡识几人，凡见几事，生民[67]之成败好恶，固不足论，天地所不能藏，鬼神所不能隐也。……

夫所以读书学问，本欲开心明目，利于行耳。未知养亲者，欲其观古人之先意承颜[68]，怡声下气[69]，不惮[70]劬劳[71]，以致甘腝[72]，惕然[73]惭惧，起而行之也；未知事君者，欲其观古人之守职无侵[74]，见危授命[75]，不忘诚谏[76]，以利社稷，恻然[77]自念，思欲效[78]之也；素[79]骄奢者，欲其观古人之恭俭节用，卑以自牧[80]，礼为教本[81]，敬者身基[82]，矍然[83]自失[84]，敛容[85]抑志[86]也；素鄙吝[87]者，欲其观古人之贵义轻财，少私寡欲，忌盈[88]恶满，赒穷[89]恤匮[90]，赧然[91]悔耻，积而能散也；素暴悍者，欲其观古人之小心黜己[92]，齿弊舌存，含垢藏疾，尊贤容众，荼[93]然沮丧，若不胜衣[94]也；素怯懦者，欲其观古人之达生委命[95]，强毅正直，立言必信，求福不回[96]，勃然奋厉，不可恐慑[97]也：历兹以往，百行[98]皆然。纵不能淳，去泰[99]去甚。学之所知，施无不达。世人读书者，但能言之，不能行之，忠孝无闻，仁义不足；加以断一条讼[100]，不必得其理；宰[101]千户县，不必理[102]其民；问其造屋，不必知榱[103]横而桷[104]竖也；问其为田，不必知稷[105]早而黍[106]迟也；吟啸[107]谈谑[108]，讽咏辞赋，事既优闲，材增迂诞[109]，军国经纶[110]，略[111]无施用[112]：故为武人俗吏所共嗤诋[113]，良由是[114]乎！

夫学者所以求益耳。见人读数十卷书，便自高大，凌忽[115]长者，轻慢同列；人疾之如雠敌，恶之如鸱枭[116][117]。如此以学自损，不如无学也。

古之学者为己，以补不足也；今之学者为人，但能说[118]之也。古之学者为人，行道以利世也；今之学者为己，脩身以求进也。夫学者犹种树也，春玩其华[119]，秋登[120]其实；讲论文章，春华也，脩

身利行，秋实也。

人生小幼，精神专利[121]，长成已后，思虑散逸，固须早教，勿失机也。吾七岁时，诵《灵光殿赋》，至于今日，十年一理[122]，犹不遗忘；二十之外，所诵经书，一月废置，便至荒芜矣。然人有坎壈[123]，失于盛年，犹当晚学，不可自弃。孔子云："五十以学《易》，可以无大过矣。"魏武、袁遗，老而弥[124]笃[125]，此皆少学而至老不倦也。曾子七十乃学，名闻天下；荀卿五十，始来游学，犹为硕儒[126]；公孙弘四十余，方读春秋，以此遂登丞相；朱云亦四十，始学《易》、《论语》；皇甫谧二十，始受《孝经》、《论语》：皆终成大儒，此并早迷而晚寤[127]也。世人婚冠未学，便称迟暮，因循[128]面墙[129]，亦为愚耳。幼而学者，如日出之光，老而学者，如秉烛夜行，犹贤乎[130]瞑[131]目而无见者也。

学之兴废，随世轻重。汉时贤俊，皆以一经弘[132]圣人之道，上明天时，下该[133]人事，用此致卿相者多矣。末俗[134]已来不复尔[135]，空守章句[136]，但诵师言，施之[137]世务，殆[138]无一可。故士大夫子弟，皆以博涉为贵，不肯专儒。梁朝皇孙以下，总丱[139]之年，必先入学，观其志尚，出身[140]已后，便从文史，略无卒业[141]者。冠冕为此者，则有何胤、刘瓛、明山宾、周舍、朱异、周弘正、贺琛、贺革、萧子政、刘缛等，兼通文史，不徒[142]讲说也。洛阳亦闻崔浩、张伟、刘芳，邺下又见邢子才：此四儒者，虽好经术，亦以才博擅名[143]。如此诸贤，故为上品，以外率[144]多田野闲人，音辞鄙陋，风操蚩拙[145]，相与专固[146]，无所堪能，问一言辄酬[147]数百，责[148]其指归[149]，或无要会[150]。邺下谚云："博士买驴，书券三纸，未有驴字。"使汝以此为师，令人气塞。孔子曰："学也禄在其中矣。"今勤[151]无益之事，恐非业[152]也。夫圣人之书，所以设教，但明练经文，粗通注义[153]，常使言行有得，亦足为人；何必"仲尼居"即须两纸疏[154]义，燕寝讲堂[155]，亦复何在？以此得胜，宁有益乎？光阴可惜，譬诸逝水。当博览机要，以济[156]功业；必[157]能兼美，吾无闲[158]焉。……

夫老、庄之书，盖全真[159]养性，不肯以物累己也。故藏名柱

史[160]，终蹈[161]流沙[162]；匿迹漆园，卒辞楚相，此任纵[163]之徒耳。何晏、王弼，祖述玄宗[164]，递相[165]夸尚，景附草靡[166]，皆以农、黄之化，在乎己身，周、孔之业，弃之度外。而平叔以党曹爽见[167]诛，触死权[168]之网也；辅嗣以多笑人被疾，陷好胜之阱也；山巨源以蓄积取讥，背多藏厚亡[169]之文也；夏侯玄以才望被戮，无支离拥肿之鉴也；荀奉倩丧妻，神伤而卒，非鼓缶[170]之情也；王夷甫悼子，悲不自胜，异东门之达也；嵇叔夜排俗[171]取祸，岂和光同尘[172]之流也；郭子玄以倾动专势，宁后身外己[173]之风也；阮嗣宗沈酒荒迷，乖[174]畏途相诫[175]之譬也；谢幼舆赃贿黜削[176]，违弃其余鱼[177]之旨也：彼诸人者，并其领袖，玄宗所归。其余桎梏尘滓[178]之中，颠仆[179]名利之下者，岂可备言乎！直[180]取其清谈雅论，剖玄析微，宾主往复，娱心悦耳，非济世成俗之要[181]也。洎[182]于梁世，兹风复阐[183]，《庄》、《老》、《周易》，总谓三玄。武皇、简文，躬自[184]讲论。周弘正奉赞[185]大猷[186]，化行都邑，学徒千余，实为盛美。元帝在江、荆间，复所爱习，召置学生，亲为教授，废寝忘食，以夜继朝，至乃倦剧[187]愁愤，辄以讲自释。吾时颇预[188]末筵[189]，亲承音旨[190]，性既顽鲁，亦所不好云。……

古人勤学，有握锥[191]投斧[192]，照雪[193]聚萤[194]，锄则带经[195]，牧则编简[196]，亦为勤笃。梁世彭城刘绮，交州刺史勃之孙，早孤[197]家贫，灯烛难办，常买荻尺寸折之，然明夜读。孝元初出会稽，精选寮寀[198]，绮以才华，为国常侍兼记室，殊[199]蒙礼遇，终于金紫光禄。义阳朱詹，世居江陵，后出扬都，好学，家贫无资，累日不爨[200]，乃时吞纸以实腹。寒无毡被，抱犬而卧。犬亦饥虚，起行盗食，呼之不至，哀声动邻，犹不废业，卒成学士，官至镇南录事参军，为孝元所礼[201]。此乃不可为之事[202]，亦是勤学之一人。东莞臧逢世，年二十余，欲读班固汉书，苦假借不久，乃就姊夫刘缓乞丐[203]客刺[204]书翰[205]纸末，手写一本，军府服其志尚，卒[206]以汉书闻[207]。……

谈说制文[208]，援引古昔，必须眼学[209]，勿信耳受[210]。江南闾里[211]闲，士大夫或不学问，羞为鄙朴，道听涂说，强事饰辞[212]：呼[213]

征质[214]为周、郑，谓霍乱[215]为博陆[216]，上荆州必称陕西，下扬都言去海郡，言食则餬口，道[217]钱则孔方，问移[218]则楚丘，论婚则宴尔[219]，及王则无不仲宣，语刘则无不公干。凡有一二百件，传相祖述[220]，寻问莫知原由，施安[221]时复失所[222]。庄生有乘时鹊起[223]之说，故谢朓诗曰："鹊起登吴台。"吾有一亲表，作《七夕》诗云："今夜吴台鹊，亦共往填河。"《罗浮山记》云："望平地树如荠[224]。"故戴暠诗云："长安树如荠。"又邺下有一人詠树诗云："遥望长安荠。"又尝见谓矜诞[225]为夸毗[226]，呼高年为富有春秋[227]，皆耳学之过也。

夫文字者，坟籍[228]根本。世之学徒，多不晓字：读五经者，是[229]徐邈而非[230]许慎；习赋诵者，信褚诠而忽吕忱；明史记者，专徐、邹而废篆籀[231]；学汉书者，悦应、苏而略苍、雅。不知书音[232]是其枝叶，小学[233]乃其宗系[234]。至见服虔、张揖音义则贵之，得通俗、广雅而不屑。一手之中，向背[235]如此，况异代各人乎？

夫学者贵能博闻也。郡国山川，官位姓族，衣服饮食，器皿制度，皆欲根寻，得其原本；至于文字，忽不经怀[236]，己身姓名，或多乖舛[237]，纵得不误，亦未知所由[238]。近世有人为子制名：兄弟皆山傍立字，而有名峙者；兄弟皆手傍立字，而有名机者；兄弟皆水傍立字，而有名凝者。名儒硕学，此例甚多。若有知吾钟之不调，一何[239]可笑。……

校定书籍，亦何容易，自扬雄、刘向，方称[240]此职耳。观天下书未遍，不得妄下雌黄[241]。或彼以为非，此以为是；或本同末异；或两文皆欠，不可偏信一隅[242]也。

〔注释〕 ① 凡庶：普通百姓。 ② 郑重：频繁、反复。 ③ 启：开；寤：通"悟"，觉。启寤：启发使之觉悟。 ④ 被：受。 ⑤ 体性：禀性。体，指本质。 ⑥ 因：凭借。 ⑦ 天机：犹灵性，谓人的天赋灵机。 ⑧ 志尚：志向。 ⑨ 素业：清高的事业，旧指儒业。 ⑩ 自兹：从此。 ⑪ 堕慢：堕通"惰"，懒散；慢，懈怠。 ⑫ 会当：应当。 ⑬ 货贿：财物。 ⑭ 工巧：能工巧匠。 ⑮ 伎艺：有技术和才艺的人。 ⑯ 法术：方法、技术。 ⑰ 差务：不屑。 ⑱ 札：通"甲"，铠甲。 ⑲ 忽忽无事：无所事事。忽忽，形容心中空虚忧愁。 ⑳ 销日：消磨时光。 ㉑ 余绪：即余荫，指前

人留传的功业而后代得到一官半职。 ㉒ 一阶半级:即一官半职。 ㉓ 蒙然:茫然无知的样子。 ㉔ 欠伸:打哈欠、伸懒腰。 ㉕ 贵游子弟:王公贵族的子弟。 ㉖ 上车不落:形容年纪小,仅是不从车上掉下来而已。 ㉗ 著作:官名,即著作郎,负责编纂国史。 ㉘ 体中何如:即"身体怎样",魏晋时候人们通信时常用的问候语。 ㉙ 秘书:官名,负责掌管典籍或起草文书。 ㉚ 跟:意为穿。此字或为"跼"。一说为脚跟,意难通。 ㉛ 高齿屐:当时人喜欢穿的一种木底有齿的鞋。 ㉜ 棋子方褥:花纹是棋形方格的方形坐褥。 ㉝ 凭:靠、倚。 ㉞ 斑丝:杂色丝。 ㉟ 隐囊:当时贵族用的靠垫一类的东西。 ㊱ 明经:古代科举考试的一种以儒家经义取士的形式。 ㊲ 求第:求,求取;第,科举考试及格的等次。 ㊳ 顾:通"雇"。 ㊴ 三九:指三公九卿。 ㊵ 假手:假借别人之手。 ㊶ 尔:指示代词,那。 ㊷ 快士:佳士。 ㊸ 朝市:此作朝廷。 ㊹ 曩(nǎng):往昔、从前。曩者:以前的人。 ㊺ 当路:当权的人。 ㊻ 乘:把持。 ㊼ 党:亲信。 ㊽ 诸:之于。 ㊾ 身:指自己。 ㊿ 被:身穿粗布衣服。褐,古代穷人穿的粗布短衣。 (51) 失皮而露质:失去吓人的外衣而露出本来面貌。质,本质,此作本来面貌。 (52) 兀:茫然不知的样子、呆头呆脑。 (53) 泊:寂泊。形容人有气无力的样子。 (54) 穷流:干涸的河流。 (55) 鹿独:流离颠沛。 (56) 转死:即抛尸。 (57) 驽材:才能低劣的人、蠢材。 (58) 触地:到处、无论何地。 (59) 百世小人:世代都是平民。小人,指平民。 (60) 千载冠冕:世代为官的人。 (61) 指:同"旨",宗旨、主旨。 (62) 教厉:督促勉励。厉,通"励",劝勉。 (63) 资:供给。自资:自用。 (64) 庇荫:保护。 (65) 薄:微小;伎:同"技"。薄伎:小技术。 (66) 馔(zhuàn):食物。营馔:谋求食物。 (67) 生民:人民、老百姓。此可译为一般的人。 (68) 先意承颜:意谓善于体会父母的心意,即父母没有想到的而孝子先想到,并且对父母恭顺。 (69) 怡声下气:语气和悦态度柔顺。怡,和悦。 (70) 惮:怕、畏惧。 (71) 劬(qú):劳。劬劳:劳苦、劳累。 (72) 腤(ér):同"腬",煮熟。甘腤:甜美和烂熟的食物。 (73) 惕然:警觉的样子。 (74) 侵:侵犯,这里指越级侵权。 (75) 授命:献出生命。 (76) 诫谏:诫原为"忠",避隋文帝之父改。 (77) 恻然:诚恳的样子。 (78) 效:模仿、效法。 (79) 素:平素、向来、一向。 (80) 卑:谦卑;牧:约束、治理。卑以自牧:谦卑自守。 (81) 礼为教本:礼是教化的根本。 (82) 敬者身基:恭敬是立身的基础。 (83) 瞿(jù):惊惧。瞿然:惊动的样子。 (84) 自失:若有所失。 (85) 敛容:严肃的样子。 (86) 抑志:压抑自己的雄心,这里指谦虚。 (87) 鄙吝:浅薄俗气而吝啬的人。 (88) 盈:满。 (89) 赒(zhōu):周济、救济;穷:穷苦、穷困。赒穷:救济穷苦者。 (90) 匮:缺乏、不足、贫匮。匮匮:体恤贫匮者。 (91) 赧(nǎn)然:惭愧脸红的样子。 (92) 黜己:贬损自己。 (93) 茶(nié):疲倦的样子。 (94) 不胜衣:谦退的样子。 (95) 达生委命:通达人生的真谛并且听任命运的安排。 (96) 回:同"违",指违背祖宗之道。 (97) 慑:害怕、恐惧。 (98) 百行(xìng):各种品行。 (99) 泰:过甚。 (100) 一条讼:一件案件。 (101) 宰:主宰、统治。 (102) 理:治理。 (103) 楣:房屋的横梁。 (104) 棁(zhuó):梁上短柱。 (105) 稷:谷子。 (106) 黍(shǔ):粘黄米。 (107) 吟啸:吟咏。 (108) 谑:戏谑、开玩

笑。 ⑩⑨ 迂诞:荒唐、不合事理。 ⑪⑩ 经纶:整理丝缕,引申筹划国家大事。 ⑪⑪ 略:大致。 ⑪⑫ 施用:有用。 ⑪⑬ 嗤诋:嗤笑诋毁。 ⑪⑭ 良:的确。良由是:的确事出有因。 ⑪⑮ 凌忽:欺凌忽视。 ⑪⑯ 鸱(chī):一种凶猛的鸟,也叫鹞鹰。 ⑪⑰ 枭(xiāo):一种凶猛的鸟。 ⑪⑱ 说:通"悦"。 ⑪⑲ 华:通"花"。 ⑫⑳ 登:收获。 ⑫㉑ 专利:专一而敏锐。 ⑫㉒ 理:温习。 ⑫㉓ 坎壈:困顿、坎坷。 ⑫㉔ 弥:更加。 ⑫㉕ 笃:诚笃、专一。 ⑫㉖ 硕儒:大儒。 ⑫㉗ 寤:醒悟。 ⑫㉘ 因循:守旧不变。 ⑫㉙ 面墙:比喻一无所见。 ⑬㉚ 贤乎:胜于。 ⑬㉛ 瞑:闭。 ⑬㉜ 弘:弘扬、发扬光大。 ⑬㉝ 该:总括、尽备。 ⑬㉞ 末俗:末世的风俗。 ⑬㉟ 尔:这样。 ⑬㊱ 章句:汉代以来以剖章析句来解说古代经书意义的一种著作体。 ⑬㊲ 施之:用之于。 ⑬㊳ 殆:大概。 ⑬㊴ 总丱(guàn):犹总角,儿童束发为两角形,引申为童年。 ⑭㊵ 出身:出仕,指做官。 ⑭㊶ 卒业:完成学业。 ⑭㊷ 徒:仅。 ⑭㊸ 擅名:闻名。 ⑭㊹ 率:大致、一般。 ⑭㊺ 蚩拙:无知、愚蠢。 ⑭㊻ 专固:专断顽固。 ⑭㊼ 酬:应答。 ⑭㊽ 责:质询。 ⑭㊾ 指归:即旨归,旨意归向。 ⑮㊿ 要会:要旨、要领。 ⑮(51) 勤:致力于。 ⑮(52) 业:事业、本业。 ⑮(53) 注义:注,注释经文;义,含义。 ⑮(54) 疏:疏释注文文字。 ⑮(55) 燕寝讲堂:燕寝,闲居之处;讲堂,讲习之处。这里指解释经文的人对"居"字的不同理解。 ⑮(56) 济:成就。 ⑮(57) 必:果真、假使。 ⑮(58) 无闲:没有异议。 ⑮(59) 全真:保全自然之本性、保全天性。 ⑯(60) 柱史:官名,即"柱下史",老子曾任此官。 ⑯(61) 蹈:踩,这里引申为到。 ⑯(62) 流沙:即沙漠。 ⑯(63) 任纵:任性放纵。 ⑯(64) 玄宗:道家深玄的旨意。 ⑯(65) 递相:一个接一个。 ⑯(66) 景:通"影"。靡:倒。景附草靡:像影子随形体而走,草随风而倒,比喻盲从,没有主见。 ⑯(67) 见:被。 ⑯(68) 死权:因追逐权力而死。 ⑯(69) 多藏厚亡:聚藏越多,丧失的越多。 ⑰(70) 鼓缶:敲瓦盆。 ⑰(71) 排俗:排斥世俗。 ⑰(72) 和光同尘:语出《老子》:"和其光,同其尘。"意谓与俗浮沉、随波逐流。 ⑰(73) 后身外己:语出《老子》:"后其身而身先,外其身而身存。"意谓表面克制自己,而自己反得其益。 ⑰(74) 乖:违背。 ⑰(75) 畏途相诫:语出《庄子·达生》:"夫畏途者十杀一人,则父子兄弟相戒也。"意谓可怕的道路上十人中有一人被劫贼所杀,父子兄弟就会相互劝戒。 ⑰(76) 黜削:罢免官职。 ⑰(77) 弃其余鱼:《淮南子·齐俗》载惠子带一百辆车队经过,庄子看到他那么奢侈,就把自己所吃多余的鱼扔掉,以此警戒惠子。 ⑰(78) 桎梏(zhì gù):脚镣手铐等刑具,这里引申为束缚。滓(zǐ):液体中沉淀的杂质,这里引申为繁琐的事务。桎梏尘滓:为世界上繁琐的事务所束缚。 ⑰(79) 颠仆:跌倒。 ⑱(80) 直:只。 ⑱(81) 要:关键。 ⑱(82) 洎(jì):到、至。 ⑱(83) 阐:开、广。 ⑱(84) 躬自:亲自。 ⑱(85) 奉:帮助。赞:佐助。奉赞:辅佐、帮助。 ⑱(86) 大猷(yǒu):大道、重要方法。指治国大道。 ⑱(87) 剧:厉害。 ⑱(88) 预:参与。 ⑱(89) 末筵:末席、末座。此为谦虚说法。 ⑱(90) 音旨:言谈要旨。 ⑲(91) 握锥:《战国策》载苏秦读书欲睡,引锥刺股。 ⑲(92) 投斧:《庐江七贤传》载文党投斧求学。 ⑲(93) 照雪:《初学记》引《宋齐语》载孙康家贫,映雪夜读。 ⑲(94) 聚萤:《晋书》载车胤家贫,夏月捉萤火早照明读书。 ⑲(95) 锄则带经:《汉书》载儿宽带经而锄,休息时辄读之。 ⑲(96) 牧则编简:《汉书》载路温舒牧羊时取大泽中蒲叶编写书。 ⑲

孤:幼年死去父亲。 ⑱ 寮寀(liáo cǎi):官舍,此处作为官的代称。 ⑲ 殊:特别。 ⑳ 爨(cuàn):炊、烧。此作烧饭、做饭。 ㉑ 礼:礼遇。 ㉒ 不可为之事:意谓难以做到之事。 ㉓ 乞丐:乞讨、讨取。 ㉔ 客刺:名片。 ㉕ 书翰:书札。 ㉖ 卒:最终。 ㉗ 闻:闻名于世。 ㉘ 制文:做文章。 ㉙ 眼学:指亲眼所见。 ㉚ 耳受:指道听途说得来。 ㉛ 闾里:乡里、民间。 ㉜ 饰辞:修饰言辞。 ㉝ 呼:称。 ㉞ 征质:征,索取、征求;质,抵押、担保之物,此指人质。 ㉟ 霍乱:即霍乱病。 ㊱ 博陆:汉霍光为大将军,封博陆侯。"谓霍乱为博陆"意义不详。 ㊲ 道:称呼。 ㊳ 移:迁移。 ㊴ 宴尔:即燕尔。故现在有新婚燕尔之说。 ㊵ 祖述:原意指效法、遵循前贤的学说。此带贬义,指不学无术者沿袭前人说法。 ㊶ 施安:施行。 ㊷ 失所:失其所在、不得当。 ㊸ 乘时鹊起:见机而起。 ㊹ 荠:荠菜。 ㊺ 矜:自以为贤能。诞:放荡。矜诞:骄傲放荡。 ㊻ 夸毗(pí):过分柔顺以取媚于人。 ㊼ 富有春秋:富有春秋指少年,而呼高年为富有春秋,则大误。 ㊽ 坟籍:书籍。 ㊾ 是:以……为是(正确)。 ㊿ 非:以……为非(不正确)。 (51) 籀(zhòu):古代汉字的一种字体,又称大篆。 (52) 书音:语音、音韵。 (53) 小学:古称文字学、训诂学、音韵学的总称。 (54) 宗系:根本。 (55) 向背:拥护和反对。 (56) 忽:忽视。忽不经怀:指漫不经心、不放在心上。 (57) 乖舛(chuǎn):错误。乖,背戾;舛,错乱、错谬。 (58) 所由:原因。 (59) 一何:多么。 (60) 称:胜任。 (61) 雌黄:一种矿物名,古人用黄纸写字,因此用雌黄来改正错误之处,因此修改文字又称雌黄。 (62) 一隅:一个角落,此作一个方面。

(杨英姿)

〔鉴赏〕《颜氏家训》是北齐颜之推为阐述教子治家、立身扬名而作。全书共七卷二十篇。《勉学》在《颜氏家训》中列卷四第八篇。代表了颜之推的教育思想,影响后世至巨。之推思想由《家训》一书看,杂玄、释而本儒家。所以本篇所论勉学,其实乃在鼓励读书,读儒家经典。大要为一"破"一"立"。"破"在批判魏晋六朝以来盛行于士族上层的清谈玄学不肯实学之风;"立"在倡导一种以读六经为主,勤勉踏实的学风。

先说说他"破"一些什么。人为何需勤学?颜之推指出:"人生在世,会当有业",士农工商四民应当各习其业,自古以来圣明的帝王尚且勤学,何况庸常之人。然而,魏晋,尤其齐梁以来,有两种风气影响了世风、学风。一种是不学无术;另一种是崇尚清谈玄学或浅学。由于士大夫"耻涉农商,差务工伎,射则不能穿札,笔则才记姓名",所以文武事业两皆不能,更有一些士族子弟饱食终日无所用心,平时只会熏衣剃面、傅粉施朱。这种人仰仗家世余绪,在社会上混个一官半职,出入各种社交场合,"望若神仙"洋洋自得,逢到考试可以请人捉刀。然而一旦遇到国家丧乱,只能"鹿独戎马之间,转死沟壑之际",因为不肯化数年功夫,所以"长受一生愧辱"。相反,有

些寒族子弟,因熟读《论语》、《孝经》,尚可为人师。另外一种士人,读书不求甚解,"不涉群书,经纬之外,义疏而已",结果成为浅学之徒而遭人耻笑。至于一批崇尚老庄的"任纵之徒"也往往"桎梏尘滓之中,颠仆名利之下",没有什么好结果。对此种种风气,颜之推认为不可效法,他的结论是:"父兄不可常依,乡国不可常保","积财万千,不如薄技在身。"而对士人来说,"技"之易习而可贵的,莫过于读书;读什么书?"明六经之指,涉百家之书"。这是本篇所议论的第一个问题。

再说说他的"立"。既要读书勉学,首应明白读书目的为什么,明白读书应取一个什么态度。针对世人急功好利的庸常短见,颜之推反复申述了勉力读书的重要性。他认为读书的最终目的是为"多智而明达",但假如能够坚持读书,则必有天才拔萃出类者成为人才,那么禄也就在其中了。所谓"开心明目,利于行",实际上不仅仅是修养,其实也包含了将来在社会上谋生。此外,颜之推认为士人读书养性一定要效法古圣贤,因此他批评齐梁以来社会上常见的两类读书人,一类是"但能言之,不能行之,忠孝无闻,仁义不足"的空头读书人;另一种则是"浅尝辄止"之辈,这类人稍读几卷书便"凌忽长者,轻慢同列",结果"人疾之如仇敌,恶之如鸱枭",所谓"以学自损,不如无学"。所以对读书人而言应当明白"春华秋实"之理,读书勉学犹如种树,"春玩其华,秋登其实",这才是读书人应取的态度。这是本篇论述的另一个问题。

第三,什么时候为读书最佳时期?颜之推认为:"人生小幼,精神专利;长成以后,思虑散逸,固须早教,勿失机也。"这是贯穿于整部"家训"里的思想,更是本篇主要论点之一。由于各人遭遇不一,即使盛年先学了,晚学也是不可缺少的。他以孔子、曾子、荀子,曹操等硕儒前贤等事迹,说明这样一个道理:"幼而学者,如日出之光,老而学者,如秉烛夜行,犹贤乎瞑目而无见者也。"同时颜之推还针对社会上种种不良士习和学风一一加以剖析批评。总之,他要自己子弟向古贤学习,"行道以利世"。

颜之推生当乱世,身历数朝,有家学渊源,当时即称淹博,他深知南北政治俗尚之得失,学术之短长。《家训》一书记录他生平的学问与见解,为历代"家训"之典范。《勉学》中有许多见解暗合现代教育心理理论,此外文章本身也多有可取处:描绘士大夫丑态惟妙惟肖,典型的事例俯拾皆是,令人忍俊不禁;教训子弟则循循善诱,名章迥句处处问起,令人目不暇接;因是写给子弟看的也不拘章法,犹如与人谈话,娓娓道来,推心置腹,不惮烦不训人,令人有坐春风、沐时雨之感,实为家教、风教之典范。 (赵志伟)

名　实

颜之推

名①之与实②，犹形之与影也。德艺周厚③，则名必善焉；容色姝丽④，则影必美焉。今不脩身而求令名⑤于世者，犹貌甚恶而责⑥妍⑦影于镜也。上士忘名⑧，中士立名，下士窃名。忘名者，体⑨道合德，享鬼神之福祐，非所以⑩求名也；立名者，脩身慎行，惧荣观⑪之不显，非所以让名也；窃名者，厚貌深奸⑫，干⑬浮华之虚称，非所以得名也。

人足所履⑭，不过数寸，然而咫尺之途，必颠蹶⑮于崖岸，拱把之梁⑯，每沈⑰溺于川谷者，何哉？为其旁无余地故也。君子之立己，抑⑱亦如之。至诚之言，人未能信，至洁之行，物⑲或致疑，皆由言行声名，无余地也。吾每为人所毁，常以此自责。若能开方轨⑳之路，广造舟之航㉑，则仲由之言信㉒，重于登坛之盟，赵熹之降城，贤于㉓折冲之将㉔矣。

吾见世人，清名㉕登㉖而金贝㉗入，信誉显而然诺㉘亏㉙，不知后之孚戟，毁前之干橹㉚也。虙子贱云："诚于此者形㉛于彼。"人之虚实真伪在乎㉜心，无不见乎迹，但㉝察之未熟㉞耳。一㉟为察之所鉴㊱，巧伪㊲不如拙诚㊳，承之以羞大矣。伯石让卿，王莽辞政，当于尔时㊴，自以巧密；后人书之，留传万代，可为骨寒毛竖也。近有大贵，以孝著声㊵，前后居丧，哀毁㊶逾制㊷，亦足以高于人矣。而尝于苫块㊸之中，以巴豆㊹涂脸，遂使成疮，表哭泣之过。左右童竖㊺，不能掩之，益使外人谓其居处饮食，皆为不信。以一伪丧百诚者，乃贪名不已㊻故也。

有一士族㊼，读书不过二三百卷，天才㊽钝拙，而家世殷厚，雅㊾自矜持，多以酒犊㊿珍玩，交诸名士，甘其饵者(51)，递(52)共吹嘘。朝廷以为文华(53)，亦尝出境聘(54)。东莱王韩晋明笃好(55)文学，疑彼制作，多非机杼(56)，遂设宴言(57)，面相讨试(58)。竟日(59)欢谐(60)，辞人满席，属音赋韵(61)，命笔为诗，彼造次(62)即成，了非向(63)

韵。众客各自沈吟，遂无觉者。韩退叹曰："果如所量！"韩又尝问曰："玉斑杼上终葵首[64]，当作何形？"乃答云："斑头曲圈[65]，势如葵叶[66]耳。"韩既有学，忍笑为吾说之。

治点[67]子弟文章，以为声价[68]，大弊事[69]也。一则不可常继[70]，终露其情；二则学者有凭[71]，益不精[72]励[73]。

邺下有一少年，出为襄国令，颇自勉笃[74]。公事经怀[75]，每加抚恤[76]，以求声誉。凡遣兵役，握手送离，或赍[77]梨枣饼饵，人人赠别，云："上命相烦，情所不忍；道路饥渴，以此见思。"民庶[78]称之，不容于口[79]。及迁为泗州别驾[80]，此费日广，不可常周[81]，一有伪情[82]，触涂[83]难继，功绩遂损败矣。

或[84]问曰："夫神灭形消[85]，遗声余价[86]，亦犹蝉壳蛇皮，兽远[87]鸟迹耳，何预[88]于死者，而圣人以为名教[89]乎？"对曰："劝[90]也，劝其立名，则获其实。且劝一伯夷[91]，而千万人立清风矣；劝一季札，而千万人立仁风矣；劝一柳下惠，而千万人立贞风矣；劝一史鱼，而千万人立直风矣。故圣人欲其鱼鳞凤翼[92]，杂沓[93]参差[94]，不绝于世，岂不弘[95]哉？四海[96]悠悠[97]，皆慕名[98]者，盖因其情[99]而致其善[100]耳。抑[101]又论之，祖考[102]之嘉名美誉，亦子孙之冕服墙宇[103]也，自古及今，获其庇荫[104]者亦众矣。夫修善立名者，亦犹筑室树果，生则获其利，死则遗其泽。世之汲汲[105]者，不达此意，若其与魂爽[106]俱升，松柏偕茂者，惑矣哉！

〔注释〕 ① 名：名声。 ② 实：事实。 ③ 德艺周厚：德行与文艺全面深厚。 ④ 姝(shū)：美好。姝丽：漂亮。 ⑤ 令：美、好。令名：美好的名声。 ⑥ 责：求。 ⑦ 妍：美丽。 ⑧ 忘名：忘记名声。意谓不追求名声。 ⑨ 体：包含、容纳。 ⑩ 所以：用来。 ⑪ 荣观：荣耀。 ⑫ 厚貌深奸：表面上忠厚，骨子里奸诈。 ⑬ 干：求取。 ⑭ 履：踩踏。 ⑮ 颠蹶：摔倒。 ⑯ 拱：两手合围的粗细。把：一手所握的。拱把之梁：意谓很狭小的桥梁。 ⑰ 沈：同"沉"。 ⑱ 抑：抑或、还是。 ⑲ 物：人、公众。 ⑳ 方轨：两车并行。 ㉑ 造舟：将船在水中并起搭建浮桥。广造舟之航：加宽渡河的浮桥。 ㉒ 信：诚实、不欺。 ㉓ 贤于：胜过。 ㉔ 折冲之将：冲锋陷敌之将领。 ㉕ 清名：高洁的名声。 ㉖ 登：树立。 ㉗ 金，指制成刀形的一种货币。贝：秦以前以贝当钱。金贝：钱财。 ㉘ 然诺：许诺、承诺。 ㉙ 亏：缺、欠缺。 ㉚ 干橹：干，盾，古代抵御刀枪的兵器；橹，大盾牌。 ㉛ 形：显露、表现。

㉜乎：于。　㉝但：只不过。　㉞熟：仔细。　㉟一：一旦。　㊱鉴：照，意谓看清楚。　㊲巧伪：巧妙的伪装。　㊳拙诚：朴实的真诚。　㊴尔时：那时。　㊵著声：闻名。　㊶哀毁：哀伤而损伤身体。　㊷逾：越过。逾制：超过制度。　㊸苫(shān)块："寝苫枕块"的略语。古礼，居亲丧时，以草荐为席，土块为枕。苫，居丧时用的草荐。　㊹巴豆：一种有毒的植物。　㊺童竖：童仆。　㊻已：停止。　㊼士族：东汉以后逐渐形成的世家大族称士族，此指某出身士族之人。　㊽天才：天生的才能。　㊾雅：素常、向来。　㊿酒犊：酒和牛，这里引申为吃喝。　(51)甘其饵者：甘愿上他的钩的人。　(52)递：顺次、一个接一个。　(53)文华：有文采。　(54)聘：古代国与国之间遣使访问。　(55)笃好：深爱、非常喜欢。　(56)机杼：织布机，这里引申为诗文创作中构思和制作的技巧。　(57)宴言：设宴交谈。　(58)讨试：讨论试探。　(59)竟日：终日。　(60)欢谐：欢乐和谐。　(61)属音赋韵：意谓写作诗歌。属，撰著。　(62)造次：急遽、匆忙。　(63)向：原来、过去。　(64)玉埏：古代朝会时所执的木板。杼：削薄、削尖。终葵：椎的一种，捶击工具。玉埏杼上终葵首：意谓玉埏上部削成尖椎形头部。　(65)曲圜(yuán)：弯而圆。圜：通"圆"。　(66)势如葵叶：形状像葵草之叶。　(67)治点：修改涂抹。这里引申为修改润饰文章。　(68)声价：声望和社会地位。　(69)弊事：有害的事、坏事。　(70)不可常继：意谓不可经常做。　(71)凭：依靠。　(72)精：用功深到而专一。　(73)励：磨炼、振奋。　(74)勉笃：勤勉厚道。　(75)经怀：经手。　(76)抚恤：安抚周济。　(77)赍(jī)：送。　(78)民庶：百姓。　(79)不容于口：赞不绝口。　(80)剧莠：官名。　(81)周：周全、周济。　(82)伪情：虚伪的情义。　(83)触涂：到处。　(84)或：有人。　(85)神灭形消：灵魂死灭，形体消亡。这里指死亡。　(86)遗声余价：意谓留下好名声。　(87)迒(háng)：兽迹。　(88)何预：怎么与……有关。　(89)名教：名声和教化。　(90)劝：提倡、勉励。　(91)劝一伯夷：即"以一伯夷相劝"。意谓用伯夷这个人物来勉励众人。　(92)鱼鳞凤翼：意谓多。　(93)杂沓：众多纷杂的样子。　(94)参差：长短不一的样子。　(95)弘：大。　(96)四海：指天下。　(97)悠悠：众多貌。　(98)慕名：好名。　(99)因其情：利用他们(爱名)的心情。　(100)致其善：使他们努力为善。　(101)抑：发语词，无义。　(102)祖考：泛指已故远祖。　(103)冕服墙宇：衣帽房屋。这里引申为上辈留给后人的遗产。　(104)庇荫：意谓后世子孙享受祖上余德之福。　(105)汲汲：心情急切的样子。这里引申为追名逐利。　(106)魂爽：魂魄精爽。　(杨笑梦)

〔鉴赏〕　儒家历来重视"名"，所谓"名至实归"、"必也正名乎"、"名不正则言不顺"。但是，名从何而来，名与实的关系如何，如何在社会上"立名"，却不是很容易明白的。颜之推《颜氏家训》中的《名实》即是为了解决这几个问题而写的。本篇大要分为三个部分：

第一部分从"名之与实，犹形之与影也"到"贤于折冲之将矣"。作者用"形"与"影"的关系作譬喻，说明"实"是根本的，而名是外在的。颜之推认

为:一个人假如不修身而求令名于世,那就好像"貌甚恶而责妍影于镜也"。名是人人都想要的,关键是如何去取得。在如何对待名上,有三种人:"上士忘名、中士立名、下士窃名"。上士"忘名"是因为他们"体道合德,享鬼神之福佑",所以不必求名而名自至;中士"求名"是要依靠自己努力修身慎行而取得;下士"窃名",是因为他们"干浮华之虚称",名实不符,因而需要通过不正当手段去获得。在颜之推看来,大多数人通过正当的途径去立名是正确的,这个便是常人所谓"崇实求名"。然而,崇实求名必须留有余地,不留余地是很危险的,说话办事都要注意分寸,至诚之言、至德之行,人们反而不相信。人过咫尺宽的山路或独木桥为什么会不慎失足而死,因为足下无余地之故。假如人能像子路那样说话真实可信,其功用胜过登坛结盟的盟誓;像后汉的赵熹那样不战而招降敌人则赛过克敌制胜的将军。

从"吾见世人"至"功绩遂损败矣"为文章的第二部分,作者用事实反复申述名实相符的重要性,指出好名之徒"窃名",其结果往往与本人的主观意愿相反。

人贵名实相符,言行一致,因为名由实来,影须形在,所谓"桃李不言下自成蹊",是也。实是伪的,名也真不了,巧言令色,纵然再聪明,可以欺一人,难欺天下人;可以骗一时,难骗千秋万世。不信可以看看世上种种"窃名"之辈的言行。颜之推列举了几种不同层次的人物:有求"淡泊谦孝"之名的伯石与王莽,伯石辞卿,王莽辞去大司马,"当于尔时,自以巧密,后人书之,留传万代,可为骨寒毛竖也"。表里不一,沽名钓誉的结果是为天下后世所耻笑,此时只有"承之以羞大矣"。有求"孝子"之名的,如某贵人。在服丧期间以巴豆涂脸,使脸生疮,以示哭泣厉害,事情泄露了,也便成了别人的笑柄,平时再孝顺也没有用了。有为求"博学"之名的,如某士人,假充风雅、交接名士,结果不知"葵首"为何物,当众闹出笑话。也有为求"体恤属下"之名的,常赠送些物品给部下以邀声誉,结果弄得"此费日广,不可常周",一有伪情,原有的功绩也损败了。也有为子弟修改润色文章而求声价的……凡此种种可笑的行为皆因"贪名"引起的,好名本没有错,但好名之极不留余地,便会变成贪名,贪名不已则必然走到浮躁虚伪,欺世盗名的道路上去,最终结果,反而因"一伪"而丧"百诚",即使你平时名节不错、人品不坏、学问不浅,只要有一次作假被揭穿,则必定为天下后世之人所诟病。所以颜之推的结论是:"巧伪不如拙诚",换成现代话即是作伪的聪明人不如老实人。

第三部分由"或问"到篇末。这一节作者指出树立榜样的重要性。

既然名不可虚得也不可骤得,"窃名"有种种的不是,况且名又如蝉壳

蛇皮一样虚幻，人死如灯灭，那么，要那个“名”又有什么意义呢？儒家所谓的“名教”又有什么值得推崇呢？颜之推认为：人皆有慕名向善之心，圣人立名教的目的就在一“劝”（勉励）字，“劝其立名，则获其实”。什么是“实”呢？以圣人贤人的言行作榜样，可以勉励众人向善求名，可以树立良好的社会风气，社会有了所谓“清风”、“仁风”、“贞风”、“直风”，则可以抵御各类歪风邪气，以使社会安定。这是大而言之；祖先有了令名美誉，还可以使子孙获其荫庇，“修善立名者，亦犹筑室树果，生则获其利，死则遗其泽”。这是小而言之。由此我们可以看到颜之推翻来覆去申述的是要他的子孙去争取立名，走“中士”之途。

冠冕堂皇地论“名实”，说到底不过是为了让子孙从修善立名中获得一点好处，颜氏之论也未为高明。然而，考虑到颜之推出身名门望族，知书达礼本可以达“兼济天下之志”，却身当乱世，饱经忧患，三为亡国之人，几度出仕新朝，而且能始终在官场上周旋，所以他要将这一些处世秘诀传授给子孙，其良苦用心也是可以理解的。

尽管如此，颜之推对“名实”的看法是正确的，他对历史上和现实中一些窃名之徒的刻画描绘是生动的。娓娓道来，常令人有忍俊不禁之感。千百年来，窃名之徒何代无之？即使在当今仍有深刻的现实意义。争名于朝；争利于市：“翩翩云中一只鹤，飞去飞来宰相衙”的偏要求“隐逸”“山居”之名；“放逸流宕者而忘归，穿凿者补缀而不足”的要求“学者”“作家”之名；等而下之的优孟衣冠之徒亦率尔操觚必欲“动俗盖世”（《颜氏家训·文章》），要求“文化人”之名……芸芸众生不可胜数。正是有了生活中的种种巧伪窃名之“下士”，所以才使颜之推的这一篇文章至今尚有强大生命力。

（赵志伟）

王 道

王 通

文中子曰：甚矣，王道[①]难行也。吾家顷铜川六世矣，未尝不笃[②]于斯，然亦未尝得宣其用。退而咸有述焉，则以志[③]其道也。盖先生之述，曰《时变论》六篇，其言化俗推移之理竭矣。江州府君之述，曰《五经决录》五篇，其言圣贤制述之意备矣。晋阳穆公之述，曰《政大论》八篇，其言帝王之道著矣。同州府君之

述，曰《政小论》八篇，其言王霸之业尽矣。安康献公之述，曰《皇极谠义》九篇，其言三才之去就深矣。铜川府君之述，曰《兴衰要论》七篇，其言六代之得失明矣。余小子获睹成训勤九载矣，服先人之义，稽④仲尼之心，天人之事，帝王之道，昭昭⑤乎！

子谓董常曰："吾欲修《元经》，稽诸史论，不足征⑥也，吾得《皇极谠义》焉。吾欲续《诗》，考诸集记，不足征也，吾得《时变论》焉。吾欲续《书》，按诸载录，不足征也，吾得《政大论》焉。董常曰："夫子之得，盖其志焉。"子曰："然。"

子谓薛收曰："昔圣人述史三焉，其述《书》也，帝王之制备矣，故索焉而皆获。其述《诗》也，兴衰之由显，故究焉而皆得。其述《春秋》也，邪正之迹明，故考焉而皆当。此三者同出于史，而不可杂也，故圣人分焉。"

文中子曰："吾视迁、固而下，述作何其纷纷乎？帝王之道，其暗而不明乎？天人之意，其否⑦而不交乎？制理者参⑧而不一乎？陈事者乱而无绪乎？"

子不豫，闻江都有变，泫然⑨而兴⑩曰："生民厌乱，久矣。天其或者将启尧、舜之运，吾不与焉，命也。"

文中子曰："道之不胜时，久矣。吾将若之何？"董常曰："夫子自秦归晋，宅居汾阳，然后三才⑪、五常⑫各得其所。"薛收曰："敢问续《书》之始于汉，何也？"子曰："六国之弊，亡秦之酷，吾不忍闻也，又焉取皇纲乎！汉之统天下也，其除残秽，与民更始⑬，而兴其视听乎！"

薛收曰："敢问续《诗》之备六代，何也？"子曰："其以仲尼三百，始终于周乎！"收曰："然。"子曰："余安敢望仲尼？然至兴衰之际，未尝不再三焉，故具六代始终，所以告也。"

文中子曰："天下无赏罚三百载矣，《元经》可得不兴乎？"薛收曰："始于晋惠，何也？"子曰："昔者明王在上，赏罚其有差乎？《元经》褒贬，所以代赏罚者也，其以天下无主而赏罚不明乎！"薛收曰："然则《春秋》之始周平、鲁隐，其志亦若斯乎？"子曰："其然乎。而人莫之知也。"薛收曰："今乃知天下之治，圣人斯在上矣；

天下之乱，圣人斯在下矣。圣人达⑭而赏罚行，圣人穷⑮而褒贬作，皇极⑯所以复建，而斯文⑰不丧也。不其深乎！”再拜而出，以告董生。董生曰：“仲尼没而文在兹⑱乎！”文中子曰：“卓⑲哉！周、孔之道，其神之所为乎！顺之则吉，逆之则凶。”

子述《元经》皇始之事，叹焉，门人未达。叔恬曰：“夫子之叹，盖叹命矣。《书》云，天命不于常，惟归乃有德，戎狄之德，黎民怀之。三才其舍诸！”子闻之曰：“疑，尔知命哉。”

子在长安，杨素、苏夔、李德林皆请见。子与之言，归而有忧色。门人问子，子曰：“素与吾言终日，言政而不及化⑳。夔与吾言终日，言声而不及雅㉑。德林与吾言终日，言文而不及理㉒。”门人曰：“然则何忧？”子曰：“非尔所知也。二三子皆朝之预议者也。今言政而不及化，是天下无礼也。言声而不及雅，是天下无乐也。言文而不及理，是天下无文也。王道从何而兴乎！吾所以忧也。”门人退，子援㉓琴鼓《荡之什》，门人皆霑襟㉔焉。

子曰：“或安而行之，或利而行之，或畏而行之，及其成功，一也，稽㉕德则远。”

贾琼习书至柏荣之命，曰洋洋㉖乎光、明之业，天实监尔，能不以揖让㉗终乎！”

繁师玄将著《北齐录》，以告子。子曰：“无苟作也。”越公以《食经》遗子。子不受，曰：“糞黍㉘含糗㉙，无所用也。”答之以《酒诰》及《洪范》三德。

子曰：“小人不激㉚不励㉛，不见利不劝㉜。”

靖君亮问辱。子曰：“言不中㉝，行不谨，辱也。”子曰：“化至九变，王道其明乎？故乐至九变而淳气治㉞矣。”裴晞曰：“何谓也？”子曰：“夫乐，象成者也。象成，莫大于形而流㉟于声，王化始终所可见也。”故韶㊱之成也，虞氏之恩被㊲动植矣。乌鹊之巢，可俯而窥也，凤皇何为而藏乎？”

子曰：“封禅㊳之费㊴，非古也。徒以夸天下，其秦汉之侈心㊵乎！”

子曰：“易乐者必多哀，轻施者必好夺。”

子曰："无赦[41]之国，其刑必平。多敛[42]之国，其财必削[43]。"

子曰："廉者，常乐无求。贪者，常忧不足。"

子曰："杜如晦若逢其明王于万民，其犹天乎。"董常、房玄龄、贾琼问曰："何谓也？"子曰：春生之，夏长之，秋成之，冬敛之。父得其为父，子得其为子，君得其为君，臣得其为臣。万类咸宜，百姓日用而不知者，杜氏之任，不谓其犹天乎！吾察之久矣，目光惚然，心神忽然，此其识时运者，忧不逢真主以然哉！"叔恬曰："舜一岁而巡五岳，国不费而民不劳，何也？"子曰："无他道也，兵卫少而征求寡也。"

子曰："王国之有《风》，天子与诸侯夷[44]乎！谁居[45]乎，幽王之罪也。故始之以《黍离》，于是《雅》道息[46]矣。"

子曰："五行不相沴[47]，则王者可以制礼矣。四灵为畜，则王者可以作乐矣。"

子游孔子之庙，出而歌曰："大哉乎！君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，夫子之力也。其与太极合德，神道并行乎！"王孝逸曰："夫子之道，岂少是乎？"子曰："子未三复白圭[48]乎？天地生我而不能鞠[49]我，父母鞠我而不能成我。成我者，夫子也。道不啻[50]天地父母，通于夫子受罔极[51]之恩。吾子汩[52]彝伦[53]乎！"孝逸再拜谢之，终身不敢臧否[54]。

韦鼎请见，子三见而三不语，恭恭若不足。鼎出，谓门人曰："夫子得志于朝廷，有不言之化，不杀之严矣！"杨素谓子曰："天子求善御边者，素闻惟贤知贤，敢问夫子？"子曰："羊祜、陆逊，仁人也，可使。"素曰："已死矣，何可复使？"子曰："今公能为羊、陆之事，则可。如不能，广求何益？通闻迹[55]者悦，远者来。折冲[56]樽俎[57]可矣，何必临边也？子之家，六经毕备，朝服祭器不假，曰三纲五常自可出也。"子曰："悠悠素餐[58]者，天下皆是，王道从何而兴乎！"子曰："七制之主，其人可以即戎矣！"

董常死，子哭于寝门之外，拜而受吊。裴晞问曰："卫玠称人有不及，可以情恕[59]，非意相干，可以理遣，何如？"子曰："宽矣！"曰："仁乎？"子曰："不知也。阮嗣宗与人谈则及玄远，未尝臧否

人物。何如?”子曰:“慎矣!”曰:“仁乎?”子曰:“不知也。”

子曰:“恕哉,凌敬。视人之孤犹己也。”

子曰:“仁者,吾不得而见也,得见智者斯可矣。智者,吾不得而见也,得见义者斯可矣。如不得见,必也刚介[60]乎!刚者好断,介者殊俗。”

薛收问至德要道。子曰:“至德,其道之本乎!要道,其德之行乎!《礼》不云乎,至德为道本。《易》不云乎,显道神德行。”

子曰:“大哉,神乎所自出也。至[61]哉,《易》也,其知神之所为乎。”子曰:“我未见嗜[62]义如嗜利者也。”

子登云中之城,望龙门之关,曰:“壮哉!山河之固。”贾琼曰:“既壮矣,又何加焉?”子曰:“守之以道。”降而宿于禹庙,观其碑首曰:“先君献公之所作也,其文典以达。”子见刘孝标《绝交论》曰:“惜乎!举任公而毁也。任公于是乎不可谓知人矣。”

见《辩命论》曰:“人道废矣。”

子曰:“使诸葛亮而无死,礼乐其有兴乎!”子读《乐毅论》曰:“仁哉,乐毅,善藏其用。智哉,太初,善发[63]其蕴[64]。”

子读《无鬼论》曰:“未知人,焉知鬼。”

〔注释〕 ① 王道:“霸道”的对称。国君以仁义治天下,以德服人的统治方法。② 笃:忠实。 ③ 志:记。 ④ 稽:稽考。 ⑤ 昭昭:明亮。 ⑥ 征:征验。 ⑦ 否:不通。 ⑧ 参(cēn):长短、高低不齐、不一致。 ⑨ 泫然:伤心流泪貌。 ⑩ 兴:作。 ⑪ 三才:天、地、人。 ⑫ 五常:指君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间的伦理关系。 ⑬ 更始:除旧布新,重新开始。 ⑭ 达:显贵。 ⑮ 穷:不得志。 ⑯ 皇极:帝王统治的准则。 ⑰ 斯文:斯,此;文,指礼乐制度。 ⑱ 兹:这里、我这里。 ⑲ 卓:高超、高远。 ⑳ 化:风俗、风气。 ㉑ 雅:乐器名,此指乐。 ㉒ 理:条理、准则或规律。 ㉓ 援:持、执。 ㉔ 霑襟:意谓哭泣。霑,“沾”的异体字,浸湿;襟,古代指衣服的交领。 ㉕ 稽:计量。 ㉖ 洋洋:形容盛大、众多。 ㉗ 揖(yī)让:谦让。 ㉘ 藜(lí):植物名。 ㉙ 糗(qiǔ):炒熟的米、麦等谷物。有捣成粉的,有不捣成粉的。 ㉚ 激:奋发。 ㉛ 励:通“砺”,磨炼、磨砺。 ㉜ 劝:勉励。 ㉝ 中:中肯。 ㉞ 治:“洽”字之误。洽,和洽、融洽。 ㉟ 流:传布。 ㊱ 韶:虞舜乐名。 ㊲ 被:施及、加于……之上。 ㊳ 封禅:古代登泰山筑坛祭天曰“封”,在山南梁父山上辟基祭地曰“禅”。 ㊴ 费:花费、耗损。 ㊵ 侈心:奢侈张大之心。 ㊶ 赦:免除

或减轻犯人的罪责或刑罚。 ㊷ 敛:征收。 ㊸ 削:削减。 ㊹ 夷:等辈。 ㊺ 居:承当。 ㊻ 息:通"熄",灭。 ㊼ 沴(lì):谓气不和而生的灾害。引申为相害。 ㊽ 白圭:战国时人。 ㊾ 鞠:养育、抚养。 ㊿ 啻(chì):仅、止。 (51) 罔极:无穷、久远。 (52) 汩:扰乱。 (53) 彝伦:伦常。 (54) 臧否:评论好坏。 (55) 迩:近。 (56) 折冲:使敌方的战车折还,意谓抵御、击退敌人。 (57) 樽俎(zǔ):同"尊俎"。古代盛酒和盛肉的器皿。常用为宴席的代称。 (58) 素餐:不劳而坐食。 (59) 恕:儒家的一种伦理范畴。 (60) 刚介:刚毅独特。 (61) 至:极、最。 (62) 嗜:喜欢、爱好。 (63) 发:阐发、发挥。 (64) 蕴:事理。 (杨芙姿)

〔鉴赏〕 王通,字仲淹,隋文帝时,曾任蜀郡司户书佐,为朝臣所疑忌。隋炀帝时,乃退居河、汾之间,以讲学著书为业。他处处模拟孔子,拳拳于六经之学,受业弟子达千余人,时称"河汾门下"。

《中说》十卷,仿《论语》而作,乃王通与其门人相互问答之书,由其门人整理而成。王通与隋王朝相始终。他目睹隋炀帝杨广篡位,天下动荡,安危不定,因而提出"千变万化,吾常守中焉"的人生哲学。门人因名其书曰《中说》,亦谓之《文中子》。

王通在《王道篇》中,叙说自己家族几代人都为推行"帝王之道"、"王霸之业"而奋斗。他继承祖辈遗志,"服先人之义,稽仲尼之心,天人之事,帝王之道,昭昭乎",决心致力于王道政治的复兴。兴王道,就是兴周公、孔子之道。他说:"卓哉!周、孔之道,其神之所为乎!顺之则吉,逆之则凶。"其具体内容就是复礼兴乐,清刑减役"兵已少而征求寡也",以达到"国不费而民不劳",休养生息的社会安定。他认为尧、舜的政治是最理想的,但毕竟遥远,因此应该效法两汉"其除残秽,与民更始",实即杂霸王道而用之。李密问王霸之略,王通答曰:"不以天下易一民之命。"(《天地》)其仁政思想同孟子说的"民为贵,社稷次之,君为轻"(《尽心》下)一脉相承。王通主张"正主庇民,以天下为心"(《魏相》),从而维护"君君臣臣父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇"的封建伦理道德。

慧远讲《般若经》时,常援引《周易》、《庄子》来比附论证,宣扬"百家同致"(《答刘遗民书》),从而开创了儒、道、佛融合的先声。王通亦试图折中儒、道、佛三教,认为"三教于是乎可一矣"(《问易》),但三教合一,必须"惟周、孔之道是从"(《天地》),也就是说,必须以儒学为宗。

王通讲的周、孔之道,也即中庸之道,简称之谓"中道"。"中之为义,在《易》为二五,在《春秋》为权衡,在《书》为皇极,在《礼》为中庸"(阮逸《中说序》)。推行王道政治,就得究"天人之事"。立天之道曰阴与阳,立人之道

曰仁与义，阴阳是自然之道，仁义是社会之道。天人相与，顺阴阳仁义，就是顺应自然之道。天地人三才，人居其中，吉凶祸福，唯人自取。强调要修人事，以避祸趋福。天人之事，无形非中，无象非中，“中”是天地人三才的统一，“中”是仁、义、礼、智、信五常的统一。王通认为抓住“中道”这个根本，就能“卓然不可动”、“成然无不通”(《周公》)，就能安天下之危，正天下之失，从而实现王道政治。这个“中道”不是折中主义形而上学，而是“上不荡于虚无，下不局于器用，惟变所适，惟义所在”(阮逸《中说序》)，指导人们思想行为的哲理问题。“执其中者，惟圣人乎!”(《关朗》)任凭天下风云变幻，时异事迁，圣人“执中”，故能恪守通变的正义之道。王通主张对当时社会的众多弊端进行改革，“通其变，天下无弊法”(《周公》)。并说：“易乐者必多哀，轻施者必好夺”、“无赦之国，其刑必平”、“多敛之国，其财必削”、“廉者常乐无求，贪者常忧不足”，说明事物是可以相互转化的，具有朴素的辩证法思想。他虽然打着复周公、孔子之古的旗号，实际上还是为了革新。他认为人能弘道，来者胜昔，天下未有不劳而成者。并认为：《诗》、《书》、《春秋》都是史，开后世“六经皆史”的先声。

西魏苏绰曾提出王道仁政学说，在道德修养上主张“洗心革意”(《北史·苏绰传》)。可说已具宋明理学“正心诚意”的雏形。王通继承苏绰学说，首先倡明《虞书·大禹谟》中“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六字真义(《问易》)。认为要防止人心泛滥，才能发挥道心的作用。即所谓“存道心，防人心”，“存道义，去利欲”。王通主张：精于道并一于道。这个道，就是中庸之道，作为道德修养的最高目标。并把出自《说卦》的“穷理尽性以至于命”，作为道德修养的方法。认为只要敬慎诫惧，“推之以诚”、“镇之以静”(《周公》)，“见利争让，闻义争为”(《魏相》)，就能真诚地掌握中庸之道，推行王道政治。南宋朱熹极力推崇十六字真传，而著《中庸章句序》，并赞赏王通说的“穷理尽性”、“乐天知命”(《朱子语类》卷一三七)。王通上承孔孟之道，下启宋明理学，在中国哲学史上的理论创见和历史地位是应该值得人们重视的。 (洪 波)

渐不克终疏 魏 徵

臣观自古帝王受图定鼎①，皆欲传之万代，贻②厥③孙谋。故其垂拱岩廊④，布政天下。其语道也，必先淳朴而抑浮华；其

论人也，必贵忠良而鄙邪佞[5]；言制度也，则绝奢靡而崇简约；谈物产也，则重谷帛而贱珍奇。然受命之初，皆遵之以成治；稍安之后，多反之而败俗。其故何哉？岂不以居万乘之尊，有四海之富，出言而莫己逆[6]，所为而人必从，公道溺[7]于私情，礼节亏[8]于嗜[9]欲故也？语曰："非知之难，行之惟难；非行之难，终之斯难。"所言信矣！

伏惟陛下，年甫[10]弱冠[11]，大拯横流[12]，削平区宇，肇开[13]帝业。贞观之初，时方克壮，抑损嗜欲，躬[14]行节俭，内外康宁，遂臻[15]至治。论功，则汤、武不足方[16]；语德，则尧、舜未为远。臣自擢[17]居左右，十有余年，每侍帷幄[18]，屡奉明旨。常许仁义之道，守之而不失；俭约之志，终始而不渝[19]。一言兴邦，斯之谓也。德音在耳，敢忘之乎？而顷年已来，稍乖[20]曩志[21]，敦朴之理，渐不克终[22]。谨以所闻，列之如左：

陛下贞观之初，无为无欲，清静之化[23]，远被[24]遐荒[25]。考之于今，其风渐坠。听言则远超于上圣，论事则未逾[26]于中主[27]。何以言之？汉文、晋武俱非上哲，汉文辞千里之马，晋武焚雉头之裘[28]。今则求骏马于万里，市[29]珍奇于域外[30]，取怪于道路[31]，见轻于戎狄，此其渐不克终一也。

昔子贡问理人[32]于孔子。孔子曰："懔[33]乎若朽索之驭六马。"子贡曰："何其畏哉？"子曰："不以道导之，则吾雠[34]也，若何[35]其[36]无畏？"故《书》曰："人惟邦本，本固邦宁。"为人上者奈何不敬[37]？陛下贞观之始，视人如伤[38]，恤其勤劳，爱之如子。每存简约[39]，无所营为[40]。顷年以来，意在奢纵，忽[41]忘卑俭。轻用人力，乃云："百姓无事则骄逸，劳役则易使。"自古以来，未有由百姓逸乐而致倾败者也，何有逆畏其骄逸而故欲劳役之哉？恐非兴邦之至言，岂安人之长算[42]？此其渐不克终二也。

陛下贞观之初，损己以利物。至于今者，纵欲[43]以劳人[44]。卑俭之迹岁改[45]，骄侈之情日异。虽忧人之言不绝于口，而乐身[46]之事实切于心。或时欲有所营，虑人致谏，乃云："若不为此，不便我身。"人臣之情，何可复争？此直意在杜[47]谏者之口，

岂曰择善而行者乎？此其渐不克终三也。

立身成败，在于所染[48]。兰芷鲍鱼，与之俱化[49]。慎乎所习，不可不思。陛下贞观之初，砥砺名节，不私于物，唯善是与[50]，亲爱君子，疏斥小人。今则不然，轻亵[51]小人，礼重君子。重君子也，敬而远之；轻小人也，狎[52]而近之。近之则不见其非，远之则莫知其是。莫知其是，则不间而自疏；不见其非，则有时而自昵。昵近小人，非致理之道；疏远君子，岂兴邦之义？此其渐不克终四也。

《书》曰："不作无益害有益，功乃成；不贵[53]异物贱[54]用物[55]，人乃足。犬马非其土性不畜，珍禽奇兽弗育于国。"陛下贞观之初，动遵尧、舜，捐金抵璧[56]，反朴还淳。顷年以来，好尚奇异，难得之货，无远不臻[57]；珍玩之作，无时能止。上好奢靡而望下敦朴，末作滋兴[58]而求农人丰实，其不可得亦已明矣。此其渐不克终五也。

贞观之初，求贤如渴，善人所举，信而任之，取其所长，恐其不及。近岁以来，由心好恶，或众善举而用之，或一人毁[59]而弃之，或积年信而任之，或一朝疑而远之。夫行有素履[60]，事有成迹。所毁之人，未必可信于所举；积年之行，不应顿失于一朝。君子之怀，蹈[61]仁义而弘大德；小人之性，好谗佞以为身谋。陛下不审察其根源，而轻为之臧否，是使守道者日疏，干求者[62]日进，所以人思苟免，莫能尽力。此其渐不克终六也。

陛下初登大位，高居深视，事惟清静，心无嗜欲。内除毕弋[63]之物，外绝畋猎之源。数载之后，不能固志。虽无十旬之逸[64]，或[65]过三驱之礼[66]。遂使盘游之娱见讥于百姓，鹰犬之贡远及于四夷。或时教习之处，道路遥远，侵晨[67]而出，入夜方还。以驰骋为欢，莫虑不虞之变[68]，事之不测，其可救乎？此其渐不克终七也。

孔子曰："君使臣以礼，臣事君以忠。"然则君之待臣，义不可薄。陛下初践[69]大位，敬以接下，君恩下流，臣情上达，咸思竭力，心无所隐。顷年以来，多所忽略，或外官[70]充使，奏事入朝，

思睹阙庭，将陈所见，欲言则颜色不接，欲请又恩礼不加。间因所短，诘其细过，虽有聪辩之略，莫能申其忠款[71]，而望上下同心，君臣交泰[72]，不亦难乎？此其渐不克终八也。

傲不可长，欲不可纵，乐不可极，志不可满。四者，前王所以致福，通贤[73]以为深诫。陛下贞观之初，孜孜不怠，屈己从人，恒[74]若不足。顷年已来，微有矜放[75]，恃功业之大，意蔑[76]前王；负圣智之明，心轻当代，此傲之长也。欲有所为，皆取遂意[77]，纵或抑情从谏，终是不能忘怀，此欲之纵也。志在嬉游，情无厌倦，虽未全妨政事，不复专心治道，此乐之极也。率土乂安[78]，四夷款服，仍远劳士马，问罪遐裔[79]，此志之满也。亲狎者阿旨而不肯言，疏远者畏威而莫敢谏，积而不已，将亏圣德。此其渐不克终九也。

昔陶唐、成汤之时，非无灾患，而称其圣德者，以其有始有终，无为无欲，遇灾则极其忧勤，时安则不骄不淫故也。贞观之初，频年霜旱，畿内[80]户口并就关外，携负老幼，来往数年，曾无一户逃亡，一人怨苦，此诚由识陛下矜育[81]之怀，所以至死无携贰[82]。顷年已来，疲于徭役，关中之人，劳弊尤甚。杂匠之徒，下日[83]悉留和雇[84]；正兵之辈，上番[85]多别驱使。和市[86]之物不绝于乡闾，递送之夫[87]相继于道路。既有所弊，易为惊扰，脱因[88]水旱，谷麦不收，恐百姓之心，不能如前日之宁帖[89]。此其渐不克终十也。

臣闻"福祸无门，惟人所召。"人无衅[90]焉，妖不妄作[91]。伏惟陛下统天御宇[92]十有三年，道洽[93]寰中[94]，威加海外，年谷丰稔[95]，礼教聿[96]兴，比屋[97]喻[98]于可封[99]，菽粟同于水火[100]。暨[101]乎今岁，天灾流行，炎气致旱，乃远被于郡国；凶丑作孽，忽近起于毂下[102]。夫天何言哉？垂象示戒，斯诚陛下惊惧之辰、忧勤之日也。若见诚而惧，择善而从，同周文之小心，追殷汤之罪己。前王所以致理[103]者，勤而行之；今时所以败德者，思而改之，与物更新，易人视听[104]，则宝祚[105]无疆[106]，普天幸甚，何祸败之有乎？然则社稷安危，国家理乱，在于一人而已。当今太平之基，既崇极天之峻[107]，九仞[108]之积，犹亏[109]一篑[110]之功。千载休期[111]，时难再得，明王可为而不为，微臣所以郁结而长叹者也。

臣诚愚鄙，不达[112]事机[113]，略举所见十条，辄[114]以上闻圣听。伏惟陛下采臣狂瞽[115]之言，参以刍荛[116]之议，冀千虑一得，衮职[117]有补，则死日生年[118]，甘从斧钺[119]。

〔注释〕 ① 受图定鼎：指取得天下、建立王朝。 ② 贻：遗留、留下。 ③ 厥：其。 ④ 岩廊：指朝廷。 ⑤ 邪佞：奸邪谄媚之人。 ⑥ 莫己逆：即莫逆己，没有谁敢违背自己。 ⑦ 溺：淹没。 ⑧ 亏：欠缺。 ⑨ 嗜：贪。 ⑩ 甫：才、方。 ⑪ 弱冠：男子年满二十称"弱冠"。 ⑫ 横流：洪水不顺河道而四溢，这里指混乱的世道。 ⑬ 肇开：创建。 ⑭ 躬：亲自。 ⑮ 臻：至、达到。 ⑯ 方：比拟。 ⑰ 擢(zhuó)：选拔、提升。 ⑱ 帷幄：原多指军帐或宫廷内帐幕，后指朝廷。 ⑲ 渝：改变、违背。 ⑳ 乖：违背。 ㉑ 曩(nǎng)志：从前的志向。 ㉒ 克终：坚持到底。 ㉓ 化：教化。 ㉔ 被：覆盖、遍及。这里意为到达。 ㉕ 遐荒：指边远荒僻地区。遐：远。 ㉖ 逾：超过。 ㉗ 中主：才能一般的君主。 ㉘ 雉头之裘：用雉头之毛制成的衣服。 ㉙ 市：购买。 ㉚ 域外：国外。 ㉛ 取怪于道路：被沿途百姓责怪。 ㉜ 理人：管理人民的方法。 ㉝ 懔(lǐn)：惧怕。 ㉞ 吾仇："仇吾"的倒装，即仇恨我。 ㉟ 若何：如何、怎么。 ㊱ 其：语气助词。 ㊲ 敬：同"儆"，警戒、不懈怠。 ㊳ 视人如伤：对待百姓如同他们得了伤病一样。意谓体恤百姓。 ㊴ 简约：简朴节俭。 ㊵ 营为：大兴土木、修建宫室。 ㊶ 忽：迅速、一下子。 ㊷ 长算：长远办法。算，打算、办法。 ㊸ 纵欲：放纵个人欲望。 ㊹ 劳人：使人(百姓)劳累。 ㊺ 岁改：一年年地改变。岁，年。 ㊻ 乐身：关切自身。乐，关切。 ㊼ 杜：阻止、堵住。 ㊽ 所染：所接触的东西。 ㊾ 化：俱化。即受到影响。 ㊿ 唯善是与：只要是好人就接近。 (51) 亵：亲近。 (52) 狎：亲狎、亲昵。 (53) 贵：重视。 (54) 贱：轻视。 (55) 用物：日常用品。 (56) 捐金抵璧：抛弃金银美玉。抵，丢弃。 (57) 臻：到手。 (58) 末作滋兴：工商业不断兴办。末作，即末业，古代以工商业为末业。 (59) 毁：诽谤。 (60) 素履：一贯的言行事迹。 (61) 蹈：实行、履行。 (62) 干求者：钻营谋求官职的人。干，求取。 (63) 毕弋：泛指打猎工具。 (64) 十旬之逸：指长时间的逸乐。 (65) 或：有时。 (66) 三驱之礼：意为打猎有节制。三驱，古代打猎时，先围住猎场，然后用人或狗进行驱兽，以三驱为度。 (67) 侵晨：凌晨。侵，渐近。 (68) 不虞之变：意料之外的变化。虞，料想。 (69) 践：登、即位。 (70) 外官：相对于京官而言，指地方官。 (71) 忠款：忠诚。款，恳切。 (72) 交泰：融洽、协调。 (73) 通贤：通晓古今的贤人。 (74) 恒：经常。 (75) 矜放：矜持放纵。 (76) 意蔑：心里蔑视。 (77) 遂意：称心如意。 (78) 乂(yì)安：太平无事。 (79) 遐裔：边远外族。 (80) 畿内：京城所管辖的地区。 (81) 矜育：矜，同情、怜悯；育，养育、抚育。 (82) 携贰：携带二心。意为叛离、背叛。 (83) 下日：结束服役以后的日子。 (84) 和雇：古代的官府雇佣劳动。 (85) 上番：唐初实行府兵制度，规定府兵每年服役时间。府兵服役时称为上番。 (86) 和市：又称"和买"，唐朝以购买为

名的一种变相赋税。 ⑰ 递送之夫:古代押送物资的差夫。 ⑱ 脱因:倘或、或许。 ⑲ 宁帖:亦作"宁贴",平安稳定。 ⑳ 衅:间隙、破绽。此为过失。 ㉑ 妄作:轻易出现。作,出现、兴起。 ㉒ 统天御宇:统治天下。 ㉓ 洽:广博、周遍。 ㉔ 寰中:寰宇之中,即国内。 ㉕ 丰稔:庄稼丰收。 ㉖ 聿:语助词,无义。 ㉗ 比屋:一家接一家,即家家户户。 ㉘ 喻:通"愉",愉快。 ㉙ 可封:可以旌表。 ㉚ 菽粟同于水火:意为天下太平,百姓富足。菽,豆类植物;粟,谷类植物。 ㉛ 暨:及、到。 ㉜ 毂下:辇毂之下,旧指京城。 ㉝ 致理:实现大治。 ㉞ 易人视听:改变别人的看法和说法。 ㉟ 宝祚:帝位。 ㊱ 无疆:无边无际。即传承万世。 ㊲ 极天之峻:意谓达到最高限度。 ㊳ 九仞:意谓极高。古代一仞等于八尺。 ㊴ 亏:缺。 ㊵ 篑:土筐。 ㊶ 休期:大好时期。意指难逢时机。休:吉庆、美善。 ㊷ 达:通晓、通达。 ㊸ 事机:事情的关键。 ㊹ 辄:即。 ㊺ 狂瞽:狂妄无知。瞽,瞎眼,比喻一个人没有观察能力。 ㊻ 刍荛(chú ráo):刍荛之议指卑陋的言论。 ㊼ 衮职:天子之职。 ㊽ 死日生年:死去如同活着。 ㊾ 斧钺:指代处死的刑罚。 (杨英姿)

〔鉴赏〕 魏徵《渐不克终疏》写于唐太宗贞观十三年(639年),吴兢《贞观政要》收入了这篇重要疏文。《贞观政要》记载了唐太宗李世民与其臣下讨论治国的言论,总结了经验教训,为唐王朝长治久安提供了借鉴。《渐不克终疏》则是该书中一篇极有特色的谏疏。

《渐不克终疏》共十四段,起首两段是全文总纲,最后两段是总结,中间十段各说一个方面,以历史的经验教训为例,对比太宗贞观初年与近来的所作所为,明确指出他善始不能克终的种种具体表现,提醒他注意居安思危,善始慎终。

在总纲中,魏徵指出"自古帝王受图定鼎,皆欲传之万代",因此开国之初,帝王绝奢靡、崇简约,较为克制。但是,"稍安之后,多反之而败俗"。魏徵认为帝王"公道溺于私情,礼节亏于嗜欲",善始不能克终,是因为他们居万乘之尊,富有四海,不愿听取逆耳意见导致的。显然,对善始克终,"非知之难,行之为难;非行之难,终之斯难"。接着,魏徵指出太宗贞观之初能兴仁义之道、守俭约之志,但"顷年以来,稍乖曩志,淳朴之理,渐不克终",显然走上了与其他帝王相同的道路。鉴于此,魏徵写作了这篇著名的《渐不克终疏》。

疏文的第三段讨论了不克终之一。魏徵指出:太宗在贞观之初,能保持清静无为之心,不贪图享受,因此"清静之化,远被遐荒",而现在则是"其风渐坠","求骏马于万里,市珍奇于域外"了。如此不能克终,必然"取怪于道路,见轻于戎狄"。

太宗不克终之二是滥用民力。魏徵指出:贞观初太宗能体谅百姓艰

辛，不大兴土木来营造宫室，因此百姓安逸，致力于生产；而现在则是“意在奢纵，忽忘卑俭”，“轻用人力”，这并非兴邦安人之长策。

拒谏是太宗不克终的第三方面。善于纳谏、择善而从是贞观之治形成的重要原因之一。而到贞观中期，太宗已逐渐失去虚心纳谏的优良品质，所言所行“意在杜谏者之口”，不再择善而从了。

从亲近君子、疏斥小人转而亲近小人、疏远君子，是太宗不能克终的第四个方面。魏徵指出，贞观之初，太宗“砥砺名节”，“唯善是与，亲爱君子，疏斥小人”。但太宗并未坚持下去，贞观中期便“轻亵小人”，远离君子，实是太宗政治道德上的一大逆转。

对待工商伎巧的态度，显示出太宗不能克终的第五个方面。魏徵承认贞观之初太宗能够“捐金抵璧，反朴还淳”。但近年以来，太宗却“好尚奇异”，千方百计地获取“难得之货”，甚至“珍玩之作，无时能止”。魏徵认为太宗“好奢靡而望下敦朴，末作滋兴而求农人丰实”，是一种缘木求鱼的空想。

魏徵指出太宗不克终的第六方面是不能举贤授能。贞观之初，太宗“求贤如渴，善人所举，信而任之，取其所长，恐其不及”。而近年以来，太宗“由心好恶”，退君子而近奸佞小人，如此已经造成了“守道者日疏，干求者日进”的不良现象，导致“人思苟免，莫能尽力”的恶劣政治局面。

贞观初年，太宗“高居深视，事惟清静，心无嗜欲”，因此“内除毕弋之物，外绝畋猎之源”。但数载之后，太宗“不能固志”，纵情游猎，驰骋为欢，如此必将导致“不虞之变”。这是魏徵批评太宗不能克终的第七个方面。

君臣关系的逆转是太宗不能克终的第八个方面。魏徵说贞观之初君臣相洽，因此“君恩下流，臣情上达”，国治民安。而近年以来，太宗不信任大臣，“间因所短，言其细过”，使大臣难以表达自己的忠诚。如此，要做到“君臣交泰”是极其困难之事。

从谦虚谨慎转变为骄傲自大是太宗不能克终的第九个方面。魏徵指出太宗在贞观初年“孜孜不怠，屈己从人，恒若不足”。但现在则是骄矜放纵，恃功业之大，“意蔑前王”、“心轻当代”。甚至志在嬉游，情无厌倦，“不复专心治道”。

太宗不能克终的第十个方面是对待民众的态度。贞观之初，太宗能够关心民众疾苦，实行与民休息的政策，因此百姓虽遭遇灾祸，“至死无携贰”。但近年以来百姓“疲于徭役”，若遇水旱，谷麦不收，民心不稳。魏徵认为如此下去，难保百姓不起来反抗。

最后两段是总结之语。魏徵认为“人无衅焉，妖不妄作”，强调太宗必

须改道易辙，“择善而从”，“思而改之，与物更新”，那么便会“宝祚无疆，普天幸甚”。魏徵反复强调社稷安危与太宗个人品行有着极为密切的关系，因而要求太宗善始而克终。

《渐不克终疏》确实是一篇坦诚而又直切时弊的佳作。全文层次分明，语言精到，分析深刻，逻辑严密，读之如夏日之冰、冬日之火，无比痛快淋漓。（施觉怀）

叙葬书 吕才

《易》曰：“古之葬者，衣之以薪，不封[①]不树[②]，丧期无数。后世圣人易之以棺椁，盖取诸大过[③]。”《礼》云：“葬者，藏也，欲使人不得见之。”然《孝经》云：“卜其宅兆[④]而安厝[⑤]之。”以其顾复[⑥]事毕，长为慕慕之所；窀穸[⑦]礼终，永作魂神之宅。朝市迁变，不得豫测[⑧]于将来；泉石交侵，不可先知于地下。是以谋及龟筮[⑨]，庶[⑩]无后艰，斯乃备于慎终[⑪]之礼，曾无吉凶之义。暨[⑫]乎近代以来，加之阴阳葬法，或选年月便利，或量墓田远近，一事失所，祸及死生，巫者利其货贿，莫不擅加妨害。遂使葬书一术，乃有百二十家，各说吉凶，拘[⑬]而多忌[⑭]。且天覆地载，乾坤之理备焉；一刚一柔，消息[⑮]之义详矣。或成于昼夜之道，感于男女之化，三光[⑯]运于上，四气[⑰]通于下，斯乃阴阳之大经，不可失之于斯须[⑱]也。至于丧葬之吉凶，乃附此为妖妄。

《传》云：“王者七日而殡，七月而葬；诸侯五日而殡，五月而葬；大夫经时[⑲]而葬；士及庶人逾月而已。”此则贵贱不同，礼亦异数。欲使同盟同轨，赴弔有期，量事制宜，遂为常式。法既一定，不得违之。故先期而葬，谓之不怀[⑳]；后期而不葬，讥之殆[㉑]礼。此则葬有定期，不择年月，一也。

《春秋》又云：“丁巳，葬定公，雨，不克葬，至于戊午襄事[㉒]。”礼经善之。《礼记》云：“卜葬先远日”者，盖选月终之日，所以避不怀也。”今检葬书，以己亥之日用葬最凶。谨按春秋之际，此日葬者凡有二十余件，此则葬不择日，二也。

《礼记》又云："周尚赤，大事用平旦[23]；殷尚白，大事用日中；夏尚黑，大事用昏时。"郑玄《注》云："大事者何？谓丧葬也。"此则直取当代所尚，不择时之早晚。《春秋》云，郑卿子产及子太叔葬郑简公，于时司墓大夫室当葬路。若坏其室，即平旦而空[24]；不坏其室，即日中而空。子产不欲坏室，欲待日中。子太叔云："若至日中而空，恐久劳诸侯大夫来会葬者。"然子产既云博物君子，太叔乃为诸侯之选，国之大事，无过丧葬，必是义有吉凶，斯等岂得不用？今乃不问时之得失，唯论人事可否。《曾子问》云："葬逢日蚀，舍于路左，待明而行，所以备非常也。"若依葬书，多用乾、艮二时，并是近半夜，此即文与礼违。今检《礼》、《传》，葬不择时，三也。

葬书云，富贵官品，皆由安葬所致；年命延促，亦曰坟垅所招。然今按《孝经》云："立身行道，则扬名于后世，以显父母。"《易》曰："圣人之大宝曰位，何以守位曰仁。"是以日慎一日，则泽及于无疆，苟德不建，则而人无后，此则非由安葬吉凶而论福祚[25]延促。臧孙[26]有后于鲁，不关葬得吉日；若敖[27]绝祀[28]于荆，不由迁厝[29]失所。此则安葬吉凶不可信用，其义四也。

今之丧葬吉凶，皆依五姓[30]便利。古之葬者，并在国都之北，域兆[31]既有常所，何取姓墓之义？赵氏之葬，并在九原[32]；汉之山陵，散在诸处。上利下利，蔑[33]而不论；大墓小墓，其义安在？及其子孙富贵不绝，或与三代同风，或分六国而王。此则五姓之义，大无稽古[34]；吉凶之理，何从而生？其义五也。

且人臣名位，进退何常，亦有初贱而后贵，亦有始泰而终否[35]。是以子文[36]三已[37]令尹，展禽[38]三黜士师[39]。卜葬一定，更不回改，冢墓既成，曾不革易，则何因名位无时暂安。故知官爵弘[40]之在人，不由安葬所致，其义六也。

野俗无识，皆信葬书，巫者诈其吉凶，愚人因而徼幸[41]。遂使擗踊[42]之际，择葬地而希官品；荼毒[43]之秋，选葬时以规[44]财禄。或云辰日不宜哭泣，遂菀尔[45]而对宾客受弔；或云同属忌于临圹[46]，乃吉服不送其亲。圣人设教，岂其然也？葬书败俗，一

至于斯，其义七也。

〔注释〕 ① 不封：不积土为坟。 ② 不树：不在坟墓上种树作为标识。 ③ 大过：过厚的意思。 ④ 宅兆：墓地。 ⑤ 安厝：安葬。厝，停柩待葬。 ⑥ 顾复：顾，旋视；复，反复。此指父母对子女的养育。 ⑦ 窀穸：墓穴。 ⑧ 豫测：预测。豫，预先。 ⑨ 龟筮：占卜。 ⑩ 庶：希、希冀。 ⑪ 慎终：指居父母丧，祭祀祖先，要依礼尽哀，恭敬虔诚。有慎终追远之意。 ⑫ 暨：及、到。 ⑬ 拘：拘束。 ⑭ 忌：顾忌。 ⑮ 消息：一消一长。消，消减；息，增长。 ⑯ 三光：指日、月、星。 ⑰ 四气：四时阴阳变化、温热冷寒之气。 ⑱ 斯须：短暂、片刻。 ⑲ 经时：长久。 ⑳ 不怀：不思念。怀，思念。 ㉑ 殆：懈怠。 ㉒ 襄事：成事。襄，相助而成。 ㉓ 平旦：清晨。 ㉔ 窆(biǎn)：下棺埋葬。 ㉕ 祚：福。 ㉖ 臧孙：鲁国的贵族。 ㉗ 若敖：楚国的贵族。 ㉘ 绝祀：断绝祭祀，谓无后嗣。 ㉙ 迁厝：移葬。 ㉚ 五姓：古人把人的姓与五行金、木、水、火、土与五音宫、商、角、徵、羽相配，来说明人事吉凶祸福。 ㉛ 域兆：墓地。 ㉜ 九原：山名，在今山西新绛县北。春秋时晋国及战国时赵国的卿大夫均葬于此。后世称墓地为九原。 ㉝ 蔑：无、没有。 ㉞ 稽古：稽考古事。 ㉟ 始泰而终否：开始好而后来坏。泰，好；否，坏。 ㊱ 子文：春秋时楚国的令尹。 ㊲ 三已：三次罢官。 ㊳ 展禽：即柳下惠，春秋时鲁国大夫。 ㊴ 士师：掌管刑狱的官。 ㊵ 弘：大、光大。 ㊶ 徼幸：希望获得意外成功。 ㊷ 擗踊：捶胸顿足之痛。 ㊸ 荼毒：残害、苦痛。 ㊹ 规：谋求。 ㊺ 莞尔：微笑貌。 ㊻ 圹：墓穴。 （张剑光）

〔鉴赏〕 《叙葬书》是唐初学者吕才反对神学迷信的重要著作。

吕才，多才多艺，通晓音乐、医药、军事、地理。唐太宗时做过太常博士，曾受诏参与删订《阴阳书》(已佚)。他在删订有关阴阳迷信的书籍时，以经史推断阴阳术的不验，并为驳议，写下了《叙葬书》以及《叙宅经》、《叙禄命》三篇论文。以为举世惑于祸福，对社会上流行的诸如人生的福禄命运以及建房宅、办丧事与后代子孙吉凶祸福相关等各种世俗迷信进行了抨击。

办丧事倡厚葬，是封建社会统治阶级挥霍无度、压榨剥削劳动人民的恶习。早在汉代，唯物主义思想家王充就对竭尽钱财祭祀鬼神、倾家荡产事亲厚葬，给予了猛烈的抨击。王充认为："死人无知，厚葬无益"，提倡"薄葬省用为务"(《论衡·薄葬》)。魏晋时期，《列子》的作者也明确表示：人死后犹腐骨一堆，"焚之亦可，沉之亦可，埋之亦可，露之亦可"(《列子·杨朱》)，随便怎么处置都是可以的。吕才继承了前人无神论思想，在《叙葬书》中，驳斥了阴阳家《葬法》中说的选时日、择葬地要影响后世子孙吉凶祸福等种种迷信。文章从以下七个方面进行论述：葬有定期，不择年月；《春

秋》之际，葬不择日；今检《礼传》，葬不择时；安葬吉凶，不可信用；五姓之义，大无稽古；官爵在人，不由安葬；圣人设教，岂其然也？

在远古时代，人死后不积土为坟，不植树为标志，也没有服丧的期间。后世圣人用棺椁来埋葬亲人，以表示优厚的意思。“葬者，藏也，欲使人不得见之”。（《礼记·檀弓上》）所谓“葬”，就是埋藏的意思。也就是说，择块墓地安葬，使人们不能看见，以悼念父母对子女的恩爱，寄托子女对亲人感激思念的情怀。其原意是：“备于慎终之礼，曾无吉凶之义。”人的富贵寿夭，与丧葬占卜无关，而是决定于人的生活态度和道德修养。“日慎一日，则泽及于无疆，苟德不健，则人而无后”。因此对父母的丧事，只要办得谨慎合理，对祖先的祭祀，也只要能尽其敬慕之意“慎终追远”就行。后世阴阳家乃附会阴阳生灭于丧葬之事，“遂使《葬书》一术乃有百二十家，各说吉凶，拘而多忌。”如选时日，择葬地，甚至认为子孙的富贵官品、年寿长短、吉凶祸福皆由殡葬所造成。致使村野之人，无知无识，皆信《葬书》。其结果使得巫者诈骗钱财，而愚人希冀官品，甚至认为：辰日不宜哭泣，竟然笑对宾客；与死者同生肖忌于临墓，就穿吉服不护送亲人。如此清规戒律，同圣人设教是完全背道而驰的。“《葬书》败俗，一致于斯”，实在可悲极了。

吕才在这篇论文中，旁征博引，稽古述今，不仅否定了儒家“死生有命，富贵在天”的谬论，而且发挥了《易传》的辩证法思想。他指出：“天覆地载，乾坤之理备矣！一刚一柔，消息之义详矣！”乾天坤地乃万物的根本，阴阳变化只意味着刚柔消长、昼夜更递、四时运转的自然法则。万物和人类由此化生，并无吉凶祸福的神秘意义，从而把古代朴素唯物主义的阴阳学说和阴阳方术等迷信思想严格区分开来，闪耀着无神论的光辉。（洪　波）

直　书

刘知幾

夫人禀[①]五常[②]，士兼[③]百行[④]，邪正[⑤]有别，曲直[⑥]不同。若邪曲者，人之所贱，而小人之道也；正直者，人之所贵，而君子之德也。然世多趋邪而弃正，不践君子之迹，而行由小人者，何哉？语曰：“直如弦，死道边；曲如钩，反封侯。”故宁顺从以保吉，不违忤[⑦]以受害也。况史之为务，申以劝诫，树之风声[⑧]。其有贼臣逆子，淫君乱主，苟直书其事，不掩其瑕[⑨]，则秽迹彰于一

朝，恶名被于千载。言之若是，吁⑩可畏乎！

夫为于可为之时则从，为于不可为之时则凶。如董狐之书法不隐，赵盾之为法受屈，彼我无忤，行之不疑，然后能成其良直，擅名今古。至若齐史之书崔弑⑪，马迁之述汉非，韦昭仗正⑫于吴朝，崔浩犯讳于魏国，或身膏斧钺⑬，取笑当时；或书填坑窖，无闻后代。夫世事如此，而责史臣不能申其强项⑭之风，励其匪躬⑮之节，盖亦难矣。是以张俨发愤，私存《嘿记》之文；孙盛不平，窃撰辽东之本。以兹避祸，幸获两全。足以验世途之多隘，知实录之难遇耳。

然则历考前史，徵诸直词，虽古人糟粕，真伪相乱，而披沙拣金⑯，有时获宝。案金行⑰。在历，史氏尤多。当宣、景开基之始，曹、马构纷之际，或列营渭曲，见屈武侯，或发仗云台，取伤成济。陈寿、王隐咸杜口而无言，陆机、虞预各栖毫⑱而靡述。至习凿齿，乃申以死葛走达⑲之说，抽戈犯跸⑳之言。历代厚诬，一朝如雪。考斯人之书事，盖近古之遗直㉑欤？次有宋孝王《风俗传》、王劭《齐志》，其叙述当时，亦务在审实。案于时河朔王公，箕裘未陨㉒，邺城将相，薪构㉓仍存。而二子书其所讳，曾无惮色。刚亦不吐㉔，其斯人欤？

盖烈士徇名㉕，壮夫重气，宁为兰摧玉折，不作瓦砾长存。若南、董之仗气直书，不避强御；韦、崔之肆情奋笔，无所阿容㉖。虽周身之防有所不足，而遗芳余烈，人到于今称之。与夫王沈《魏书》，假回邪㉗以窃位，董统《燕史》，持谄媚以偷荣，贯三光㉘而洞九泉㉙，曾未足喻其高下也。

〔注释〕 ① 禀：领受。 ② 五常：此指人的气质。 ③ 兼：同时具有。 ④ 百行：各种品行。 ⑤ 邪正：善恶。 ⑥ 曲直：是非。 ⑦ 忤：抵触。 ⑧ 风声：风化声教。 ⑨ 瑕：疵病、过失。 ⑩ 吁：叹词。 ⑪ 齐史之书崔弑：齐大夫崔杼杀死齐庄公，太史写上"崔杼弑其君"，崔杼把太史杀掉。太史的两个弟弟继续这样写，又被杀掉。剩下的幼弟继续这样写，崔杼不敢再杀。事见《左传·襄公二十五年》。 ⑫ 仗正：主持正义。 ⑬ 身膏斧钺：意思是被处死。 ⑭ 强项：指性格刚强，不肯低头下人。项，颈后部。 ⑮ 匪躬：忠于职守而奋不顾身。 ⑯ 披沙拣金：比喻细心挑

选。 ⑰ 金行：指西晋。按五行的说法，晋朝以金德王天下。 ⑱ 栖毫：指停笔。⑲ 死葛走达：死了的诸葛亮，吓跑了活着的司马懿。仲达，司马懿的字。 ⑳ 抽戈犯跸：指魏高贵乡公曹髦把铠甲、兵器发给军士出讨司马昭。跸，帝王的车驾。 ㉑ 古之遗直：古人正直的遗风。 ㉒ 箕裘未陨：指北魏王公后裔威势尚在。箕裘，比喻祖先的事业；陨，坠落。 ㉓ 薪构：此指父祖的遗业。薪，指薪传，谓柴虽烧尽，火种仍可留传；构，指堂构，谓立堂基，盖房屋。 ㉔ 刚亦不吐：意指不畏强暴。 ㉕ 徇名：为美好的名声而舍身。 ㉖ 阿容：曲从容忍。 ㉗ 回邪：枉曲、不正。 ㉘ 贯三光：指上天。 ㉙ 洞九泉：指下地。　　（张剑光）

〔鉴赏〕《史通》为唐代史学家刘知幾著。全书共二十卷，四十九篇。《直书》篇反映了作者的一个重要史学观点。

“直书”是中国史学的优良传统之一，在古代，无论史家的内心是否认同于此，在公开的理论场合，几无人敢对此表示异议。这一观念的形成，可追溯到商周时代的宫廷史官，因而有着极为深厚的历史背景。

我国的史官制度，传说起于黄帝时期，这当然不可信。但有可靠的证据表明，至少在商代，我国已出现了史官与官方记事制度，甲骨文中便有“作册”、“史”和“尹”等史官名称。至西周，史职日繁，不但天子有史官，一些诸侯国也先后设置了史官。其时史官的职掌范围虽然很广，包括天算历法、祭祀、占卜、图籍管理、宫廷文秘等，但据实直书史事无疑是其基本工作之一，《国语·楚语》即称“有事不书，是史失其职守”。由于史官须具备广博的天文、地理和人文知识者才能充任，故在当时社会文化尚不发达的条件下，一般只能通过家族内的父子传授和世袭来继续这一事业，这就使史官在先秦国家的政府中形成了一个比较特殊而自成一格的职官系统。加之其时统治阶级普遍养成了一种重视历史借鉴的深沉意识，史官及其专业职能遂因之而受到朝廷和社会的相当尊重，处于非他人所能随意罢斥或替代的地位。本篇中提到春秋时齐卿崔杼杀庄公后，因怒齐大史兄弟相继坚持直书“崔杼弑其君”而连杀三人，仍未能迫使对方屈服，终于不得不放弃了篡改史实的念头，便是在上述历史背景下发生的。也可以说，先秦诸侯国史官董狐、齐大史和南史氏能够做到“仗气直书，不避强御”，不光取决于他们个人作为史官所具备的品德、素养和气节，也是和当时的制度及一般上层社会长期形成的舆论共识制约分不开的。

秦汉以后，史官在政治上的地位有所下降，并且一般也不再为世袭了，而是完全融入了普通官员的任免系统之中。尽管如此，史官在奉命记载宫廷史事的过程中，仍保持着一定的独立权限。特别是由史官掌记的“起居

注”，为保持其客观公正性，一般连当世的皇帝也不得观看，其中亦寓有督促帝王不得为非作歹的含义。但到了唐代，这一传统渐遭破坏。首先是唐太宗，晚年曾几次提出要看“起居注”。开始褚遂良等大臣还能拒绝他，后来却终于拗不过，将“起居注”删为“实录”给他看。此例一开，史官“直书”传统从制度上遭到了进一步破坏，以致后来的“实录”屡有被篡改的记录。于是，“实录不实”遂不免为后世所病诟。本篇正是针对这种史学现状而展开对“直书”问题的讨论。

不过刘知幾去古已远，他并未能从古代制度的兴灭上去考察此事，而只是从人治和个人品行的角度作了论述。他认为，“直书”之所以难得，乃是因为人皆有趋利避害的本能，所谓“宁顺从以保吉，不违忤以受害也”。但也正因如此，更显得“直书”之可贵。在他看来，史家能否做到“直书”，取决于两方面：一是当权者的名誉、地位和利益因史家“直书”而受损时，能否大度容纳；二是史家能否在强权高压、名利引诱下不变节而维护历史的尊严，坚持真理和直书其事。董狐的“书法不隐”，指责晋正卿“赵盾弑其君”，赵盾心中虽感不快，却能容忍之，是以二者各能成为“良史”和“良大夫”而“擅名今古”。至于齐大史、三国吴韦昭、北魏崔浩的“直书”，则因不为统治者所容，“或身膏斧钺，取笑当时；或书填坑窖，无闻后代”，岂不悲哉！

当然，刘知幾并不认为暴君权臣的淫威杀戮和利禄笼络，能够使天下史家皆屈服而缄口不言、以是为非。千百年来，那不顾种种压力和坎坷遭际而坚持发扬“直书”精神的史家依然代有其人。这些人之所以冒死直书，不但是为保存信史，实亦名节观念激励所由然，“盖烈士徇名，壮夫重气，宁为兰摧玉折，不作瓦砾长存”，“虽周身之防有所不足，而遗芳余烈，人到于今称之”。他们以自己的生命和矢忠不渝的事业，保持了史家的自我尊严，实现了自己所追求的人生价值。

本篇所提出的“直书”问题，就其精神实质而言，不但对史家的事业和史学的发展具有普遍的意义。推而广之，就是对于从事其他的学术研究和社会事业，这种独立不倚、实事求是和勇于为真理献身的精神也是必不可少的。

（胡逢祥）

曲 笔 刘知幾

肇[①]有人伦，是称家国。父父子子，君君臣臣，亲疏既辨，等

差有别。盖“子为父隐，直在其中”，论语之顺也；略外别内，掩恶扬善，春秋之义也。自兹已降，率由旧章②。史氏有事涉君亲，必言多隐讳，虽直道不足，而名教③存焉。其有舞词弄札，饰非文过，若王隐、虞预毁辱相凌，子野、休文④释纷相谢。用舍由乎臆说⑤，威福行乎笔端，斯乃作者之丑行，人伦所同疾也。亦有事每凭虚⑥，词多乌有⑦：或假人之美，藉为私惠；或诬人之恶，持报己仇。若王沈魏录滥述贬甄之诏⑧，陆机晋史虚张拒葛之锋⑨，班固受金而始书，陈寿借米而方传。此又记言之奸贼，载笔之凶人，虽肆诸市朝⑩，投畀⑪豺虎可也。

然则史之不直，代有其书，苟其事已彰，则今无所取。其有往贤之所未察，来者之所不知，今略广异闻，用标先觉。案后汉书更始传称其懦弱也，其初即位，南面立，朝群臣，羞愧流汗，刮席不敢视。夫以圣公身在微贱，已能结客报仇，避难绿林，名为豪杰。安有贵为人主，而反至于斯者乎？将作者曲笔⑫阿时⑬，独成光武之美；谀言媚主，用雪伯升之怨也。且中兴之史，出自东观，或明皇所定，或马后攸⑭刊，而炎祚⑮灵长⑯，简书莫改，遂使他姓追撰，空传伪录者矣。陈氏国志刘后主传云：“蜀无史职，故灾祥靡闻。”案黄气见于秣归，群乌堕于江水，成都言有景星出，益州言无宰相气，若史官不置，此事从何而书？盖由父辱受髡⑰，故加兹谤议者也。

古者诸侯并争，胜负无恒，而他善必称，己恶不讳。逮乎近古，无闻至公，国自称。为我长，家相谓为彼短。而魏收以元氏出于边裔，见侮诸华，遂高自标举，比桑乾⑱于姬、汉之国；曲加排抑，同建邺于蛮貊之邦⑲。夫以敌国相仇，交兵结怨，载诸移檄，用可致诬⑳，列诸缃素㉑，难为妄说。苟未达此义，安可言于史邪？夫史之曲笔诬书，不过一二，语其罪负㉒，为失已多。而魏收杂以寓言，殆将过半，固以仓颉已降，罕见其流，而李氏齐书称为实录者，何也？盖以重规亡考未达，伯起以公辅相加，字出大名，事同元叹，既无德不报，故虚美相酬。然必谓昭公知礼，吾不信也。语曰：“明其为贼，敌乃可服。”如王劭之抗词㉓不挠㉔，

可以方驾㉕古人。而魏收持论激扬，称其有惭正直。夫不彰其罪，而轻肆㉖其诛，此所谓兵起无名，难为制胜者。寻此论之作，盖由君懋书法不隐，取咎当时。或有假手史臣，以复私门之耻，不然，何恶直丑正，盗憎主人之甚乎！

盖霜雪交下，始见贞松之操；国家丧乱，方验忠臣之节。若汉末之董承㉗、耿纪㉘，晋初之诸葛㉙、毋丘㉚，齐兴而有刘秉。袁粲㉛，周灭而有王谦㉜、尉迥㉝，斯皆破家殉国，视死犹生。而历代诸史，皆书之曰逆，将何以激扬名教，以劝事君者乎！古之书事也，令贼臣逆子惧；今之书事也，使忠臣义士羞。若使南、董有灵，必切齿于九泉之下矣。

自梁、陈已降，隋、周而往，诸史皆贞观年中群公所撰，近古易悉㉞，情伪㉟可求。至如朝廷贵臣，必父祖有传，考其行事，皆子孙所为，而访彼流俗，询诸故老，事有不同，言多爽实㊱。昔秦人不死，验苻生之厚诬㊲；蜀老犹存，知葛亮之多枉。斯则自古所叹，岂独于今哉！

盖史之为用也，记功司过，彰善瘅恶㊳，得失一朝，荣辱千载。苟违斯法，岂曰能官。但古来唯闻以直笔见诛，不闻以曲词获罪。是以隐侯宋书多妄，萧武知而勿尤；伯起㊴魏史不平，齐宣览而无谴。故令史臣得爱憎由己，高下在心，进不惮于公宪，退无愧于私室，欲求实录，不亦难乎？呜呼！此亦有国家者所宜惩革也。

〔注释〕 ① 肇：创建、初始。 ② 率由旧章：遵循老规矩。 ③ 名教：名分礼教。 ④ 休文：指沈约。 ⑤ 臆说：没有根据的言谈。 ⑥ 凭虚：依托虚构。 ⑦ 乌有：即子虚乌有。 ⑧ 贬甄之诏：贬谪甄后的诏令。 ⑨ 拒葛之锋：抗拒诸葛亮的军事胜利。 ⑩ 肆诸市朝：处死刑后陈尸于市。 ⑪ 畀：给予。 ⑫ 曲笔：不敢据事直书。 ⑬ 阿时：迎合时好。 ⑭ 攸：所。 ⑮ 炎祚：指汉朝，五行家谓汉朝以火德王。 ⑯ 灵长：指传承久远。 ⑰ 髡：古代一种剃去头发的刑罚。 ⑱ 桑乾：北魏置桑乾郡，故以桑乾为北魏开国之称。 ⑲ 同建邺于蛮貊之邦：魏收《魏书》把宋、齐、梁称为岛夷。建邺，南朝宋、齐、梁、陈，除梁元帝暂居江陵外，其余都建都建邺，故这里以建邺为南朝的代称；蛮貊，泛指四方落后民族。 ⑳ 用可致诬：可以以此达到诬蔑的目的。 ㉑ 缃素：古代写本用缣素，染成浅黄色的叫缃素。这里指史书。 ㉒ 语其罪负：说它应该承担的罪责。 ㉓ 抗词：指严厉正直的言词。 ㉔

挠：弯曲，屈服。　㉕ 方驾：比肩、媲美。　㉖ 轻肆：轻率放肆。　㉗ 董承：汉献帝建安五年，车骑将军董承受献帝密诏诛曹操，事败被杀。　㉘ 耿纪：建安二十三年，少府耿纪起兵诛曹操，兵败被杀。　㉙ 诸葛：指诸葛诞，晋初督军寿春，后起兵反司马氏，被杀。　㉚ 毋丘：指毋丘俭，假托太后诏令举兵反司马师，被杀。　㉛ 刘秉、袁粲：南朝宋人，与齐王共理国家大事。齐王功高，将接帝位，秉与粲合谋攻打齐王，事败被杀。　㉜ 王谦：北周末年为益州总管，见国家大政为杨坚掌握，以匡复周室为名起兵，兵败被杀。　㉝ 尉迟：杨坚为北周左大丞相，执大权，百官唯命是从，仅尉迟迥举兵反杨坚，兵败被诛。　㉞ 近古易悉：近古的事情容易知道。悉，知道。　㉟ 情伪：真伪。情，真实；伪，虚假。　㊱ 爽实：失实。　㊲ 秦人不死，验苻生之厚诬：秦人不死，可以验证苻生受到的许多诬谤。苻生字长生，杀戮无道，宗室亲戚，杀害略尽，而《洛阳伽蓝记》载晋朝隐士赵逸为他辩诬，说苻生是仁而不杀，但天下却把罪恶归在他身上。　㊳ 彰善瘅恶：表扬善的，指斥恶的。瘅，憎恨。　㊴ 伯起：魏收字伯起，撰《魏书》，被称之"秽史"。　（张剑光）

〔鉴赏〕　唐代史学家刘知幾在《史通》中，对以往史学进行了全面系统地总结，其中关于史家修养理论是其史学理论的灵魂和精髓。刘知幾论史家修养，即史家主体意识，主要表现在他的史才三长论和书法直笔论的理论体系中。在他看来，一个优良的史家必须兼有史才、史学、史识三长，记载史事应该善恶必书，绝不能"饰非文过"，"曲笔诬书"。直书是我国古代史学的优良传统，但"史之不直，代有其书"，尤其是魏晋以来曲笔成风。是坚持直笔还是曲笔，这是两种根本对立的修史态度和治史作风。刘知幾在《史通》中写了《直书》、《曲笔》两个专篇，强调秉笔直书，反对曲笔阿时，对我国古代直书的优良传统进行了总结。《直书》是站在"正直者，人之所贵，而君子之德"的认识高度和史学"申之劝诫，树之风声"的实践功用上阐发直书的理论和实践意义的，而《曲笔》篇则是《直书》的续篇，旨在痛斥曲笔诬书的可鄙。痛斥曲笔，目的在于匡正史风，发扬直书的优良传统；坚持直书，则必须揭露曲笔的危害。两文内容相关，互为阐发，是一个问题的两个方面，其共同的主旨是阐发实录直书之义。

直笔论作为史家的书法之一，指的是史家作史要据事直书，实事求是，按照历史的本来面目如实地记载历史。用刘知幾的话说，就是史家要做到"爱而知其丑，憎而知其善，善恶必书，斯为实录"。这里有两层意思：一是善恶必书，不虚美，不隐恶；二是书善恶时，不要加上主观成见，即不能"情兼向背，志怀彼我"。一旦加上主观的爱憎，就不能区分善恶，做到直书。知丑、知善是史家主体认识对史料的价值判断，涉及到史家主体和史事客

体的关系问题。刘知幾把是直书还是曲笔当作两种对立的史学观点、史学方法和史学态度进行比较研究，从理论和实践的结合上加以充分论证，特别值得指出的，他把是直书还是曲笔看成史家是否有道德的重要标志。

刘知幾在赞扬我国历史上那些不避强御仗气直书的史家的同时，也痛斥那些阿谀顺从、谀言媚主者篡改历史的恶劣行径。这后者是《曲笔》篇的基本内容。

首先，他推溯曲笔的源始，以为孔夫子"父为子隐"和"掩恶扬善"的观点实开曲笔恶例，流毒甚广。这看法颇有胆识。刘知幾对孔子"父为子隐，子为父隐，直在其中"的说教尚未能自拔于儒家宗法等级旧观念的泥沼而持全面否定的态度，认为"虽直道不足，而名教存焉"，但由于其忠于史事之良史本色，仍能对孔子的观点展开批评，视之为曲笔恶习之始作俑者，实为难能可贵。孔子曾表彰董狐"书法不隐"，但也要"略外别内，掩恶扬善"，为尊者讳，为亲者讳，都是为了维护名分。

其次，《曲笔》以大量的篇幅揭露了曲笔的种种表现，从中我们可以探究造成曲笔为史的原因。有的是"饰非文过"，有的是"假人之美，藉为私惠"，有的是"诬人之恶，持报己仇"，等等。刘知幾对他们的曲笔行径深恶痛绝，视之为"记言之奸贼，载笔之凶人"。当然，文中所举例证，有些不见得完全符合实情，如"班固受金"、"陈寿借米"之事，但所举种种曲笔手段，都是实际的。造成曲笔的原因很多，一是社会的原因，这主要指统治者的权势和好恶。在封建社会里，少数比较开明和有远见的统治者，为长治久安计，重视历史经验，曾提倡直笔、实录，但多数统治者是讳疾忌医，扬善隐恶，喜欢歌功颂德，不能端言其过。史家一旦直言，或身膏斧钺，或书填坑窖。这是"史之不直，代有其书"的社会原因。二是史家的主观动机。曲笔之士为名利驱使，曲笔阿时，谀言媚主，或为一己之私利，报个人恩怨。于是爱憎由己，高下在心，虚美隐恶。文中所举《后汉书·更始传》就是曲笔阿时、谀言媚主的典型例证。为了对本朝当权者阿谀奉承，有的史家不惜篡改历史，对本朝虚美隐恶，对敌国肆意诋毁。这种情况，在魏晋南北朝相当普遍。贞观年间所修正史，亦颇多曲笔。三是史家认识条件的限制。

《曲笔》篇末从史学彰善瘅恶的基本原则反省历史，得出"古来唯闻以直笔见诛，不闻以曲词获罪"功罪失平、劝惩倒置的结论，呼吁当权者惩革这种现象，彰直笔，斥曲笔，发挥史书记功司过、彰善瘅恶的作用。这可说是《曲笔》篇的基本精神。

（许凌云）

史通自叙

刘知幾

予幼奉庭训①，早游文学②。年在纨绮③，便受古文尚书。每苦其辞艰琐④，难为讽读。虽屡逢捶挞⑤，而其业不成。尝闻家君为诸兄讲春秋左氏传，每废书而听。逮⑥讲毕，即为诸兄说之。因窃叹曰："若使书皆如此，吾不复怠⑦矣。"先君奇其意，于是始授以左氏，期年⑧而讲诵都毕。于时年甫⑨十有二矣。所讲虽未能深解，而大义略举⑩。父兄欲令博观义疏，精此一经。辞以获麟⑪已后，未见其事，乞且观余部，以广异闻。次又读《史》、《汉》、《三国志》。既欲知古今沿革，历数相承，于是触类⑫而观，不假师训。自汉中兴已降，迄乎皇家实录，年十有七，而窥览略周⑬。其所读书，多因假赁⑭，虽部帙残缺，篇第有遗，至于叙事之纪纲，立言之梗概，亦粗知之矣。

但于时将求仕进，兼习揣摩，至于专心诸史，我则未暇。洎年登弱冠⑮，射策⑯登朝，于是思有余闲，获遂本愿⑰。旅游京洛，颇积岁年，公私借书，恣情披阅。至如一代之史，分为数家，其间杂记小书，又竞为异说，莫不钻研穿凿⑱，尽其利害。加以自小观书，喜谈名理，其所悟者，皆得之襟腑⑲，非由染习。故始在总角⑳，读班、谢㉑两汉，便怪前书不应有《古今人表》，后书宜为更始立纪。当时闻者，共责以为童子何知，而敢轻议前哲。于是赧然㉒自失，无辞以对。其后见《张衡》、《范晔集》，果以二史为非。其有暗合于古人者，盖不可胜纪。始知流俗之士，难与之言。凡有异同，蓄诸方寸㉓。

及年以过立㉔，言悟日多，常恨时无同好，可与言者。维东海徐坚，晚与之遇，相得甚欢，虽古者伯牙之识钟期，管仲之知鲍叔，不是过也。复有永城朱敬则、沛国刘允济、义兴薛谦光、河南元行冲、陈留吴兢、寿春裴怀古，亦以言议见许㉕，道术相知。所有榷扬㉖，得尽怀抱㉗。每云："德不孤，必有邻，四海之内，知我

者不过数子而已矣。”

昔仲尼以睿圣明哲，天纵多能，睹史籍之繁文，惧览者之不一，删《诗》为三百篇，约史记以修《春秋》，赞易道以黜八索[28]，述职方以除九丘[29]，讨论坟、典[30]，断自唐、虞，以迄于周。其文不刊[31]，为后王法。自兹厥后，史籍逾多，苟非命世大才，孰能刊正其失？嗟予小子，敢当此任！其于史传也，尝欲自班、马已降，讫于姚、李、令狐、颜、孔诸书，莫不因其旧义，普加厘革。但以无夫子之名，而辄行夫子之事，将恐致惊末俗，取咎时人，徒有其劳，而莫之见赏。所以每握管叹息，迟回[32]者久之。非欲之而不能，实能之而不敢也。

既朝廷有知意者，遂以载笔[33]见推。由是三为史臣，再入东观[34]。每惟皇家受命，多历年所，史官所编，粗惟纪录。至于纪传及志，则皆未有其书。长安中，会奉诏预修唐史。及今上即位，又敕撰《则天大圣皇后实录》。凡所著述，尝欲行其旧议。而当时同作诸士及监修贵臣，每与其凿枘[35]相违，龃龉[36]难入。故其所载削，皆与俗浮沈。虽自谓依违[37]苟从，然犹大为史官所嫉。嗟乎！虽任当其职，而吾道不行；见用于时，而美志不遂。郁悒[38]孤愤[39]，无以寄怀[40]。必寝而不言，嘿[41]而无述，又恐没世之后，谁知予者。故退而私撰《史通》，以见其志。

昔汉世刘安著书，号曰《淮南子》。其书牢笼[42]天地，博极古今，上自太公，下至商鞅。其错综[43]经纬，自谓兼于数家，无遗力矣。然自淮南已后，作者无绝。必商榷而言，则其流又众。盖仲尼既殁，微言不行；史公著书，是非多谬。由是百家诸子，诡说异辞，务为小辨，破彼大道，故扬雄《法言》生焉。儒者之书，博而寡要，得其糟粕，失其菁华。而流俗鄙夫，贵远贱近，传兹牴牾[44]，自相欺惑，故王充《论衡》生焉。民者，冥也，冥然罔知，率彼愚蒙，墙面[45]而视。或讹音[46]鄙句[47]，莫究本源，或守株[48]胶柱[49]，动多拘忌[50]，故应劭《风俗通》生焉。五常[51]异禀[52]，百行[53]殊执[54]，能有兼偏，知有长短。苟随才而任使，则片善不遗，必求备而后用，则举世莫可，故刘劭《人物志》生焉。夫开国承家，立身立事，一文一武，或出或处，虽贤愚壤隔[55]，善恶区分，苟时无品

藻[56]，则理难铨综[57]，故陆景《典语》生焉。词人属文，其体非一，譬甘辛殊味，丹素异彩，后来祖述[58]，识昧圆通[59]，家有诋诃[60]，人相掎摭[61]，故刘勰《文心》生焉。

若《史通》之为书也，盖伤当时载笔之士[62]，其义不纯。思欲辨其指归[63]，殚[64]其体统[65]。夫其书虽以史为主，而余波所及，上穷王道，下掞[66]人伦，总括万殊，包吞千有。自法言已降，迄于文心而往，固以纳诸胸中，曾不蒂芥[67]者矣。夫其为义也，有与夺焉，有褒贬焉，有鉴诫焉，有讽刺焉。其为贯穿者深矣，其为网罗者密矣，其所商略者远矣，其所发明者多矣。盖谈经者恶闻服、杜[68]之嗤，论史者憎言班、马之失。而此书多讥往哲，喜述前非。获罪于时，固其宜矣。犹冀[69]知音君子，时有观焉。尼父有云："罪我者春秋，知我者春秋。"抑斯之谓也。

昔梁征士[70]刘孝标作《叙传》，其自比于冯敬通[71]者有三。而予辄不自揆[72]，亦窃比于扬子云者有四焉。何者？扬雄尝好雕虫小技[73]，老而悔其少作。余幼喜诗赋，而壮都不为，耻以文士得名，期以述者自命。其似一也。扬雄草玄[74]，累年不就，当时闻者，莫不哂其徒劳。余撰史通，亦屡移寒暑。悠悠尘俗，共以为愚。其似二也。扬雄撰《法言》，时人竞尤其妄，故作《解嘲》以诮[75]之。余著《史通》，见者亦互言其短，故作《释蒙》以拒之。其似三也。扬雄少为范蔚、刘歆所重，及闻其撰《太玄经》，则嘲以恐盖酱瓿[76]。然刘、范之重雄者，盖贵其文彩若《长扬》、《羽猎》之流耳。如《太玄》深奥，理难探赜[77]。既绝窥逾[78]，故加讥诮。余初好文笔，颇获誉于当时。晚谈史传，遂减价于知己。其似四也。夫才唯下劣，而迹类先贤。是用铭之于心，持以自慰。

抑犹有遗恨，惧不似扬雄者有一焉。何者？雄之《玄经》始成，虽为当时所贱，而桓谭以为数百年外，其书必传。其后张衡、陆绩果以为绝伦[79]参圣[80]。夫以史通方诸《太玄》，今之君山，即徐、朱等数君是也。后来张、陆，则未之知耳。嗟乎！傥使平子不出，公纪不生，将恐此书与粪土同捐[81]，烟烬俱灭。后之识者，无得而观。此予所以抚卷涟洏[82]，泪尽而继之以血也。

〔注释〕 ① 庭训:父亲的教诲。训,教诲,开导。 ② 文学:泛指文章经籍。 ③ 纨绮:指少年时期。 ④ 艰琐:艰难琐碎。 ⑤ 捶挞:鞭打。 ⑥ 逮:到。 ⑦ 怠:怠懈。 ⑧ 期年:一整年。 ⑨ 甫:才。 ⑩ 举:穷尽。 ⑪ 获麟:春秋鲁哀公十四年西狩获麟,孔子作《春秋》至此绝笔。引申指春秋末期。 ⑫ 触类:接触同类。 ⑬ 周:遍及。 ⑭ 假赁:借、租赁。 ⑮ 弱冠:古代二十岁行冠礼,指男子二十岁左右的年龄。弱,年少。 ⑯ 射策:应试。 ⑰ 获遂本愿:能够满足本来的愿望。 ⑱ 穿凿:原意为牵强附会,此指尽力了解史书。 ⑲ 襟腑:心胸、襟怀。 ⑳ 总角:童年时代。 ㉑ 谢:谢承,吴国人,著《后汉书》。 ㉒ 赧然:脸红、难为情。 ㉓ 方寸:心、脑海。 ㉔ 立:即三十而立。 ㉕ 见许:相称许。许,称赞。 ㉖ 榷扬:研讨。 ㉗ 怀抱:胸襟、抱负。 ㉘ 八索:古书名。 ㉙ 九丘:古书名。 ㉚ 坟典:三坟五典的并称,后转为古代典籍的通称。 ㉛ 不刊:即不刊之词,不必删改、修订。 ㉜ 迟回:迟疑不决。 ㉝ 载笔:史传、制疏、表奏一类文字。 ㉞ 东观:汉代藏书之地,后代泛指史馆。 ㉟ 凿枘:圆凿方枘的略语,指不相容。 ㊱ 龃龉:相违抗。 ㊲ 依违:违心地依顺。 ㊳ 郁快:抑郁不乐。 ㊴ 孤愤:因孤高嫉俗而产生的愤慨之情。 ㊵ 寄怀:寄托怀抱。 ㊶ 嘿:同"默",静默、不语。 ㊷ 牢笼:包罗。 ㊸ 错综:交错综合。 ㊹ 牴牾:抵触。 ㊺ 墙面:谓面对墙壁,目无所见。比喻一无所知。 ㊻ 讹音:不合标准的异音。 ㊼ 鄙句:俚俗的语句。 ㊽ 守株:"守株待兔"的省称。 ㊾ 胶柱:胶住瑟上的弦柱,以至不能调节音的高低,比喻固执拘泥,不知变通。 ㊿ 拘忌:拘束顾忌。 (51) 五常:金、木、水、火、土,此指人的气质。 (52) 禀:领受、承受。 (53) 百行:各种品行。 (54) 执:执持、具有。 (55) 壤隔:即天壤之隔,指差别很大。 (56) 品藻:评论、品题。 (57) 铨综:权衡和综合。 (58) 祖述:效法、遵循前人的行为或学说。 (59) 圆通:通达事理。 (60) 诋诃:诋毁、指责。 (61) 掎摭:指摘。 (62) 载笔之士:史官。 (63) 指归:即旨归,指主旨。 (64) 殚:竭尽。 (65) 体统:文章的体裁和条例。 (66) 挹:尽。 (67) 蔥芥:也作"芥蒂",细小的梗塞物。 (68) 服、杜:即服虔、杜预。 (69) 冀:希望。 (70) 征士:不接受朝廷征聘的文士。 (71) 冯敬通:冯衍,汉朝人。有奇才,博通群书。 (72) 揆:度量、揣度。 (73) 雕虫小技:比喻小技、小道,多指词章之学。 (74) 玄:指《太玄》。 (75) 酬:酬答。 (76) 酱瓿:装酱的瓦器。瓿,瓦器。 (77) 赜:幽深难见。 (78) 窥逾:也作"窥觎",希求。 (79) 绝伦:无与伦比。 (80) 参圣:位跻圣人之列。 (81) 捐:抛弃。 (82) 涟洏:泪流不止的样子。 (张剑光)

〔鉴赏〕 《自叙》是刘知幾《史通》全书的点睛之篇,灵魂所在,纲领所系,可目为导读篇。

《自叙》述一生学术生涯、《史通》缘起、宗旨、内容及学术价值,体现了刘知幾的独断之学和通识之才。

他"幼奉庭训,早游文学","将求仕进,兼习揣摩"。年二十中进士,任

获嘉县主簿(相当九品官)达三十年。后以文笔见长被推荐入史馆,参与纂修实录与国史。

在幼年时代,他就显示出自立、自强的学习精神。《自叙》对此有所披露,说自己"年在总角",其父令他读古文《尚书》,他以"其辞艰琐",弃而不学,虽屡受"捶挞",决不曲就。遂自选《左传》,旁听一年,便能"略举大义",令父兄辈刮目相看。其父有意让他"专此一经",他又以《春秋》止于"获麟",后史不详为由,另读群史,"以广见闻"。十余岁的少年,便养成了独特的读书精神。尤其可贵的是能独申己见,不与俗苟合,又"不假师训",如《自叙》所说:"自小观书,喜谈名理,其所悟者,皆得之襟腑,非由习染。"对于名家著述,他也勇于质疑问难,指陈利蔽,以致招来责备,有人教训他"童子何知,而敢轻议前哲!"面对这种责难,他反以"流俗之士,难与之言"相抗衡。在刘知幾看来,前人的成就,理应继承,并且要做到博览群书,善于取其精华,弃其糟粕。他年十七,对汉、唐史籍便能"窥览略周"。"射策登朝"之后,又能"公私借书,咨情披阅"、"杂记小书,莫不钻研穿凿,尽其利害"。做到了博而不杂,多而不芜。善读书,是刘知幾独断之学的起点。

由博览达到专精是刘知幾独断之学成熟的标志。汉代设立"五经博士"之后,学者多走上章句之学,一生专治一经。刘知幾反对这种治学方法,旗帜鲜明地提倡博览群书的主张:"学者有博闻归来,多识其物,若不窥别录,不讨异书,专治周、孔之章句,直守迁(司马迁)、固(班固)纪传,亦何能自致于此乎?"(《史通·杂述》)显然,博与专反映了两种不同的治学之道。刘知幾主张治学以博览为基础,然后向专精方向发展,不能停留在博览阶段,只图博览,也不是真正的治学。"独断之学"的精髓,要在择善;学术专精,务在辨伪。他强调指出:"假有学穷千载,书总五车,见良直而不觉其善,逢牴牾而不知其失","虽多亦安用为?"(《杂说》下)只有做到多闻择善、明得失、辨真伪、评是非、析其流、通其义,才称得起独断之学。刘知幾精读了《史记》、《汉书》、《三国志》等纪传体正史,也深究过《淮南子》、《法言》、《论衡》、《风俗通》、《文心》等子学名著,从中汲取了可贵的学术营养,丰富了自己的才、学、识。更为重要的是从前人的失误、偏见、缺憾中寻找正确答案,探求真理,以形成自己的独特治学之道。他指出,孔子之后,"史籍逾多,苟非世也大才,孰能刊正其失?嗟予小子,敢当此任!其于史传也,尝欲自班、马已降,迄于姚(察)、李(百药)、令狐(德棻)、孔(颖达)诸书,莫不因其旧义,普加厘革"(《自叙》)。他视此举为效法孔子删"六经"的盛事,是"无夫子之名,而辄行夫子之事"。孔子删订了"六经","其文不刊,为

后王法”。而他要修订群史，却要“致惊未俗，取咎时人”。这使他“徘徊良久”，“握管叹息”。由于对独断之学的追求，毅然冲破世俗偏见，奋力开拓新的学术领域。他在阐述《史通》动机时指出：“若《史通》之为书也，盖伤当时载笔之士，其义不纯。思欲辨其指归，殚其体统。”这种博览群书、指正群书、编撰新作的激情，正是他的独断之学发展的动力。

《史通》是刘知幾独断之学成熟的象征。他身在史馆，心系独断之学。他提出修国史必须坚持“据事直书”的原则，反对曲笔阿主，却遭到权贵们的敌视，兼史馆兼修的宰相宗楚客竟然诬指“其言抵切”，并在史臣中煽动说：“是子作书，欲致吾何地！”（《新唐书·刘子玄传》）语中暗藏杀机。刘知幾愤怒指出，史馆埋没人才，重用尸素，不可能有所作为。他认为，古来名家，立言垂后，不必身居官舍，而是“杜门不出，成其一家，独断而已”（《辨职》）。鉴于史馆腐败之风根深蒂固，他愤然决定与之分道扬镳。在《自叙》中他追述了当时的心境：“嗟呼！虽任当其职，吾道不行；见用于时，而美志不遂。郁悒孤愤，无以寄怀。必寝而不言，嘿而无述，又恐没世之后，谁知予者。故退而私撰《史通》，以见其志。”这种杜门私撰，就是“成其一家”，完成独断之学。《史通》作为独断之学的结晶，正是刘知幾学术生涯的圆满结局。

《史通》何以称通，它究竟是一部什么书？刘知幾都有明确解释。他指出，史籍有二类，一类“贵乎博闻”，以博采史料见称。一类是以贯通古今称著，“贵乎俊识通才”。孔子、左丘明、司马迁、班固、扬雄、王充、刘勰等名家，皆为“俊识通才”。刘知幾直追孔子，效法《史记》。特别是对司马迁所说“通古今之变，成一家之言”，更是一脉相承。他说：“汉求司马迁之后，封为史通子，是知史之称通，其来自久。博采众议，爰定兹名。”“史通子”是司马迁后人荣获的荣誉封号，含有通史鼻祖之义。刘知幾以《史通》名书，其义在继承通史传统，弘扬司马迁“成一家之言”的独断之学。

《史记》旨在“通古今之变”，总结历史发展规律；《史通》之通，在于总结史籍、史制发展、演变规律。在贯通古今这一点上，有一定共性。《史通》之通，有纵通、横通之别，如《六家》、《二体》、《史官建制》、《古今正史》诸篇，皆贯通历代，纵论史籍、史制演变。又如《载言》、《本纪》、《世家》、《列传》、《书志》、《杂述》等篇，均从横向评论史籍体裁、体例。又如《直书》、《曲笔》、《疑经》、《惑古》等篇，又是横中有通，纵横交错，对某些专题作纵向总结、评论。从总体上看《史通》无疑是一部史学史、史学理论杰作，具有融会贯通的特色。所以，《自叙》评价此书“贯穿者深矣”、“网罗者密矣”、“商略者远矣”、“发明者多矣”，诚非虚言。《自叙》在揭示《史通》内容时说：是书以史为主，

旁及“王道”,“下谈人伦”,“总括万殊,包吞千有”。可谓博通古今,体现了通识之才。

“通识”除含有贯通古今的才能之外,还包含写史的见识、观点、态度,也就是史德。没有良好的史德,谈不上贯通古今,更无法对历史人物、事件作出正确评论。《自叙》在阐明《史通》宗旨时说:“其为义也,有与夺焉,有鉴诫焉,有讽刺焉。”就是通识之才的集中体现。这与他一贯主张的“良史以实录直书为贵”,反对“曲笔阿时,谀言媚主”(《曲笔》)的原则是一致的。史家的天职是“记功司过,彰善瘅恶”,史家应有的节操是“仗气直书,不避强御”(《直书》)。他还认为,对“曲笔”献媚之徒,“投畀豺虎可也”。这种曲、直之辨,反映了史界两种对立的道德观。《自叙》所说“与夺”、“鉴戒”、“讽刺”正是对《史通》一书性质的高度概括,也是通识之才的最准确的注解。

《史通》问世之后,史学家、刘知幾的好友徐坚评价说:“为史氏者宜置此坐右也。”(本传)然而,刘知幾对自己的著作的历史命运却十分担忧。他说:“此书多讥往哲、喜述前非,获罪于时,固其宜矣。犹冀知音君子,时有观焉。尼父有云:‘罪我者《春秋》,知我者《春秋》’,抑斯之谓也。”《史通》的确是惊世骇俗之作。世人对直言不讳之作,多有异词诽语,《史通》也逃不出此厄。所以,刘知幾最担心的是《史通》的未来命运。他指出,扬雄所撰《太玄经》,“极阴阳之数”,张衡赞为“绝伦参圣”。而后世若没有张衡、徐坚再世,“将恐此书与粪土同捐,烟烬俱灭,后之识者,无得而观。此予所以抚卷涟洏,泪尽继之以血也”。值得庆幸的是,武、韦集团先后覆灭,权臣宗楚客被诛,他才“获免于难”。唐玄宗继位,派人就家抄录《史通》,读而善之,遂追赠刘知幾为工部尚书。《史通》得以流传于世,避免了泪与血的厄运。

(陈秉才)

原　道[1]　　韩　愈

博爱[2]之谓仁,行而宜之之谓义[3],由是而之焉之谓道[4],足乎己无待于外[5]之谓德。仁与义为定名[6],道与德为虚位[7]。故道有君子小人,而德有凶有吉[8]。老子之小[9]仁义,非毁之也,其见者小也。坐井而观天,曰天小者,非天小也。彼以煦煦[10]为仁,孑孑[11]为义,其小之也则宜。其所谓道,道其所道[12],非吾所谓道

也；其所谓德，德其所德，非吾所谓德也。凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也；老子之所谓道德云者，去仁与义[13]言之也，一人之私言也。周道衰[14]，孔子没[15]，火于秦[16]，黄老于汉[17]，佛于晋、魏、梁、隋之间，其言道德仁义者，不入[18]于杨[19]，则入于墨[20]；不入于老，则入于佛。入于彼，必出于此。入者主之[21]，出者奴之[22]；入者附[23]之，出者汙[24]之。噫！后之人其欲闻仁义道德之说，孰从而听之？老者曰[25]："孔子，吾师之弟子也。"佛者曰[26]："孔子，吾师之弟子也。"为孔子者[27]，习闻其说，乐其诞[28]而自小[29]也，亦曰："吾师亦尝云尔[30]。"不惟举[31]之于其口，而又笔[32]之于其书。噫！后之人虽欲闻仁义道德之说，其孰从而求之？甚矣，人之好怪也！不求其端[33]，不讯[34]其末[35]，惟怪之欲闻。

古之为民者四[36]，今之为民者六[37]。古之教者[38]处其一[39]，今之教者处其三[40]。农之家一[41]，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；贾[42]之家一，而资焉[43]之家六；奈之何民不穷且盗也！古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道[44]。为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处之中土[45]；寒，然后为之衣；饥，然后为之食；木处[46]而颠[47]，土处[48]而病也，然后为之宫室；为之工以赡[49]其器用，为之贾以通其有无；为之医药以济其夭死，为之葬埋祭祀以长其恩爱；为之礼以次其先后，为之乐以宣[50]其壹郁[51]；为之政以率其怠惰[52]，为之刑以锄其强梗[53]。相欺也，为之符[54]玺[55]斗斛[56]权衡[57]以信之；相夺也，为之城郭甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防。今其言曰："圣人不死，大盗不止；剖斗折衡，而民不争。"呜呼！其亦不思而已矣。如古之无圣人，人之类灭久矣。何也？无羽毛鳞介[58]以居寒热也，无爪牙以争食也。

是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，则失其所以为臣；民不出粟米麻丝，作器皿、通货财以事其上，则诛[59]。今其法[60]曰：必弃而[61]君臣，去而父子，禁而相生养之道，以求其所谓清净寂灭[62]者。呜呼！其亦幸而出于三代[63]之后，不见黜[64]于禹、汤、文、武、

周公、孔子也；其亦不幸而不出于三代之前，不见正于禹、汤、文、武、周公、孔子也。帝之与王，其号[65]虽殊[66]，其所以为圣一也。夏葛而冬裘，渴饮而饥食，其事虽殊，其所以为智一也。今其言曰："曷[67]不为[68]太古之无事[69]？"是亦责冬之裘者曰：曷不为葛之之易也；责饥之食者曰：曷不为饮之之易也。传曰："古之欲明明德[70]于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐[71]其家；欲齐其家者，先修其身[72]；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意[73]。"然则古之所谓正心而诚意者，将以有为[74]也。今也欲治其心而外[75]天下国家，灭其天常[76]，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之[77]，进于中国则中国之。《经》曰："夷狄之有君，不如诸夏之亡也。"《诗》曰："戎狄是膺，荆舒是惩[78]。"今也举夷狄之法而加之先王之教之上，几何[79]其不胥[80]而为夷也？

夫所谓先王之教者何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》，其法礼乐刑政，其民士农工贾，其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟[81]、夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米、果蔬、鱼肉，其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。是故生则得其情[82]，死则尽其常[83]，郊焉而天神假[84]，庙焉而人鬼飨[85]。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向[86]所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。荀与扬[87]也，择焉而不精[88]，语焉而不详[89]。由周公而上，上而为君，故其事行。由周公而下，下而为臣，故其说长[90]。然则如之何而可也？曰：不塞不流，不止不行。人其人[91]，火其书，庐其居[92]。明先王之道以道之[93]，鳏寡孤独[94]废疾者有养也，其亦庶乎[95]其可也。

〔注释〕 ① 原道：探求儒道本原的意思。 ② 博爱：广泛施予爱心。博，大、广

泛。 ③ 行而宜之之谓义：实行仁并做得适合当时制度叫做义。宜，适宜、适合。之，指示代词，指当时制度。 ④ 由是而之焉之谓道：从这里出发达到仁义的途径叫做道。由，从；是，指仁义；之，到达、往。 ⑤ 足乎己无待于外：意思为自我完善，不依赖外界的力量。待，依赖。 ⑥ 仁与义为定名：儒家的仁和义有固定的具体的内涵。定名，固定的名称。 ⑦ 道与德为虚位：指道与德是抽象的原则。虚位，空虚之位，这里作抽象。 ⑧ 德有凶有吉：德有恶美。凶，恶；吉，美、好。 ⑨ 小：使……小，即轻视之意。 ⑩ 煦煦：慈爱的样子。 ⑪ 孑孑：琐屑细小的样子。 ⑫ 道其所道：把他说的道当作道。 ⑬ 去仁与义：违背仁义。去，离开、违背。 ⑭ 周道衰：周平王东迁洛阳后，国势衰落，王朝权力日益削弱。 ⑮ 没：通“殁”，死。 ⑯ 火于秦：秦始皇三十四年下焚书令，即儒家仁义道德之说被毁。火，焚烧。 ⑰ 黄老于汉：黄老之学盛行于汉代。 ⑱ 入：归入。 ⑲ 杨：杨朱，战国时哲学家。 ⑳ 墨：墨翟。 ㉑ 主之：以之为主，即尊崇的意思。 ㉒ 奴之：以之为奴，即贬低的意思。 ㉓ 附：附和、赞同。 ㉔ 汙：同“污”，污蔑、诋毁。 ㉕ 老者曰：尊奉老子学说的人说。 ㉖ 佛者曰：信奉佛教的人说。 ㉗ 为孔子者：推崇孔子学说的人。 ㉘ 诞：荒诞、虚妄。 ㉙ 自小：自卑、贬低自己。 ㉚ 云尔：语助词，相当于“等等”。 ㉛ 举：称述。 ㉜ 笔：书写、记载。 ㉝ 端：本原、开始。 ㉞ 讯：问。 ㉟ 末：指学术思想的流变。 ㊱ 古之为民者四：古时候把民区分为士、农、工、商四类。 ㊲ 六：士、农、工、商以外加上僧徒、道士。 ㊳ 教者：推行教化的。 ㊴ 一：指儒家之教。 ㊵ 三：指儒佛道。 ㊶ 一：六民之一。 ㊷ 贾：商人。 ㊸ 资焉：依赖商贾而生活。资，依赖；焉，于此。 ㊹ 相生养之道：互相合作共同维持生存的方法。 ㊺ 中土：中原。 ㊻ 木处：指远古人类在树上筑巢而居。 ㊼ 颠：跌倒、坠落。 ㊽ 土处：指远古人类穴居野处。 ㊾ 赡：供应。 ㊿ 宣：宣泄、排解。 (51) 壹郁：当作“湮郁”，抑郁。 (52) 怠惰：怠懈懒散。惰，倦的异体字。 (53) 强梗：强横、强暴。 (54) 符：古代一种凭证，以竹、木、玉、铜等制成，刻有文字，双方各执一半，相合以验真伪。 (55) 玺：印章。 (56) 斗斛：量器。 (57) 权衡：衡器。 (58) 介：甲。 (59) 诛：责罚。 (60) 其法：指佛教。 (61) 而：同“尔”，你。 (62) 清净寂灭：佛教教义，佛家以离开一切恶行烦恼为清净。寂灭，梵语“涅槃”的意译。 (63) 三代：夏、商、周。 (64) 黜：贬斥。 (65) 号：名号。 (66) 殊：不同。 (67) 曷：何，为什么。 (68) 为：实行。 (69) 太古之无事：指远古时代的无为而治。 (70) 明明德：发扬美好品德。前一“明”作动词，发扬的意思；后一“明”是形容词，美好。 (71) 齐：整治。 (72) 修其身：修养其品德。修，修养。 (73) 诚其意：使思想意念纯真而不虚假。 (74) 有为：有作为。 (75) 外：遗弃、抛开。 (76) 天常：天伦，指君臣、父子、师友、昆弟、夫妇等伦理关系。 (77) 夷之：即视为夷狄。 (78) 戎狄是膺，荆舒是惩：意为进攻戎狄，惩罚荆舒。戎狄，泛指古代西北方的少数民族；膺，攻击、打击；荆，指楚国；舒，臣服于楚的小国。 (79) 几何：差不多。 (80) 胥：全部。 (81) 昆弟：兄和弟。昆，兄。 (82) 生则得其情：活着的时候能够感受到人们相互之间的情谊。 (83) 死则尽其常：死能终其天年，得到合

乎礼义的丧葬待遇。常，即天常。　㊹ 郊焉而天神假：古代祭天在南郊举行，因此称郊礼。假，通"格"，到、降临的意思。　㊺ 庙焉而人鬼飨：祭祖则祖先的灵魂享用。庙，指宗庙祭祀；人鬼，指已逝去的祖宗灵魂；飨，同"享"，享食祭品。　㊻ 向：从前。　㊼ 荀与扬：指荀况和扬雄。　㊽ 择焉而不精：从儒家中选择了一些东西但不够精当。择，选择；精，精当。　㊾ 语焉而不详：谈到了儒家的内容但不够详尽。　㊿ 长：长久，这里指流传久远。　(51) 人其人：前一"人"作动词，意谓使僧尼、道士返还四民之中，各就本业。　(52) 庐其居："庐"作动词用，意谓把寺观庙宇改为民用的房屋庐舍。　(53) 道之：道同"导"。　(54) 鳏寡孤独：老年无妻曰鳏，老年无夫曰寡，老年无子曰独，幼年无父曰孤。　(55) 庶乎：差不多。　（张剑光）

〔鉴赏〕 道，原意是指人所行的道路。后演变为思想史的基本范畴。先秦以来的诸子百家几乎没有不谈"道"的，尽管他们之间的解释歧异，但都把"道"作为各自最高的思想或政治原则，形成了以"道"为中心的各家争鸣的态势。唐代韩愈为了重新确立儒学在学术界的主导地位，恢复被佛家和道家所摒弃的儒家仁义之道的本来面貌，故作《原道》。

《原道》不是一篇简单反对佛家和道家的檄文。对该文的思想倾向，必须联系韩愈一贯的治学主张予以说明。他自称年轻时就"穷究于经、传、史书、百家之说"，从中吸取了各家各派的学术营养，因此，他虽推重儒学，但并不独尊一家。在《读孟子》中，他认为"孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用，不足为孔墨"，把儒、墨二家看作是相辅相成的两个学术派别。在《进士策问》中，他称赞管仲、商鞅对齐、秦富强事业的贡献，让考生们大胆地议论法家。在《送孟东野序》中，他把包括杨朱、墨翟、老聃、韩非、邹衍、孙武、张仪、苏秦等在内的先秦诸子之学，都看作是以不同的思想和方式反映了社会问题，都应予以介绍和研讨。韩愈这种以儒学为主，兼容百家之学的立场，决定了他在《原道》中排斥佛、道而又融合佛、道的态度。

这篇文章，通过对"道"的诠释，提出了复兴儒学的基本纲领。对于什么是"道"，他分析说："博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。"认为从仁义出发，一直向前走去，这条路就是"道"；行"道"要靠自己，不假外力，这样才能有所得（"德"）。因此，道德与仁义的关系是虚与实、形式与内容的关系；道德是仁义的抽象，仁义是道德的内容。"道"这种形式，哪一个学派都可以用，但必须定位在仁义的内容上。他批评道家说："吾所谓道德云者，合仁与义言之也，……老子之所谓道德云者，去仁与义言之也。"而佛家所说的"道"，乃去"弃君臣"、"去父子"、"禁生养"的"道"，也不包括仁义。韩愈认

为这种弃仁义的老、佛之道，是只欲“治心”而“外天下国家”，必将“灭其天常”，造成“子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事”的封建秩序的混乱。这里，韩愈批评佛、道只欲治心，不欲治世的观点，可见韩愈排斥的只是佛、道的出世说，而把它们的治心说看作是和儒家思想可以相通的一环。为了阐述治心与治世的统一，他从儒家经典中找到了《大学》作为理论根据。《大学》本是《礼记》中的一篇，唐以前没有多大的学术影响，很少有人提到，从韩愈开始，才有知名度，因为它专讲修身齐家治国平天下的道理。据韩愈的解释，“修齐治平”，既讲治心，又讲治世；而仁是存于内的，是修身，治心；义是见于外的，是齐家治国平天下，是治世，两者结合起来，就是从古至今一脉相传下来的儒家仁义道德的传统思想，故被称之为道统。

韩愈指出，实现儒家“道统”，必须从各个领域内清除佛家和道家的观点和行为。在教育上，要教育人们学习《诗》、《书》、《易》、《春秋》等儒家经典；在法制上，要健全礼、乐、刑、政等方面的法规；在社会分工上，要区别士、农、工、贾；在社会地位上，要区别君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇；在服饰上，要穿麻或丝织的衣服；在住房上，要住宫或室；在饮食上，要吃粟米、果蔬、鱼肉。韩愈认为，采取了上述措施，就能加速佛家和道家的儒学化，就比较容易实现三教归一的理想。可见，韩愈所说的“道统”及其所拟采取的措施，既是为了反对佛家和道家的糜费及其对国家的财源、兵源和劳动力的侵蚀，也是为了进一步把封建伦理关系制度化、系统化、理论化，从而成为宋代理学的先奏。

《原道》是韩愈“文书自传道”（后称“文以载道”）思想的代表作品之一。这篇文章中以道是文的思想内容，以文为道的艺术形式，表现出鲜明的特点，其一是文章的口语化。韩愈的文章一般都具有口语化的特点。平易明晰，流畅顺口，句读或长或短，屈折舒展自如，意无不达。他在该文中创造的许多口头成语，如坐井观天，求端讯末、士农工贾等，成为后人所选用的佳句，他的口语新词和句法对去除陈言、阐述儒学新意起了很好的作用。其二是文章的形象化。就是在一般的概念叙述中，韩愈往往运用比喻或人物形象，“引物连类，穷情尽变”，务使行文旨趣，豁达无余，具体生动。他在该文中要求对僧人、道人“人其人，火其书，庐其居，明先王之道以道之，鳏寡孤独废疾者有养也”。这里，通过鳏寡孤独废疾者与游惰而不生产的僧人、道人生活的强烈反差，来说明清除社会上宗教迷信风气的必要性，使他的文章产生了巨大的反响。其三是文章的具体化，就是指文章同现实的联系。他的《原道》就像自然界的各种声音一样，都是有感而发、不平则鸣的

产物。正是由于《原道》自觉地体现了文章要反映现实这一根本观点，才冲破儒学和文学旧传统的束缚，在文道合一的叙述中，迸发出现实主义的气息。（龚 杰）

原 人　　韩 愈

形于上者谓之天，形于下者谓之地，命于其两间者谓之人。形于上，日月星辰皆天也；形于下，草木山川皆地也；命于其两间，夷狄禽兽皆人也。曰："然则吾谓禽兽人，可乎？"曰："非也。指山而问焉，曰山乎？曰山，可也。山有草木禽兽，皆举之矣。指山之一草而问焉，曰山乎？曰山，则不可。"故天道乱，而日月星辰不得其行①；地道乱，而草木山川不得其平；人道乱，而夷狄禽兽不得其情。天者，日月星辰之主也；地者，草木山川之主也；人者，夷狄禽兽之主也。主而暴②之，不得其为主之道矣，是故圣人一视而同仁，笃③近而举④远。

〔注释〕 ① 不得其行：不能正常运行。 ② 暴：糟蹋。 ③ 笃：专注、关切。 ④ 举：照顾。（杨英姿）

〔鉴赏〕 天底下有些名文，初读时不过尔尔，宣传儒家道统的经典尤其如此。但有些话尽管是老调，听起来却是常新的，正如有些话听起来很新，骨子里却散发出陈腐气一样。韩愈的《原人》即属于听起来似乎为"老话"，其实是"常新"的一类。在经历了千百年以后，重读此文，觉得时间弥久，意义弥新。

仿韩愈推原之法，先"原"题目：《原人》之"人"一作"仁"，为人需要"仁"。仁的核心是"爱人"，故"人"即"仁"，"仁"即爱人，爱人还要推己及物爱天下山川草木、夷狄禽兽；"不仁"即"不人"。推本溯源说"人"，就必须说"仁"，这是儒家的道统。

为什么要爱人？又为什么要行"仁义"？这要从"人从何处来"说起，韩愈的回答是："形于上者谓之天，形于下者谓之地，命于其两间者谓之人。"天，包括日月星辰，地，包括草木山川，人则包括夷狄禽兽，三才则天地人都

包括在其中，其他宇宙万物都囊括其中。这是文章的第一层意思。

因为人是动物中有思维者，可称为万物之灵长，故以“人”可指代天地一切之动物，而不可以某“禽兽”指代人；因为“山”中有草木禽兽，可用“山”代表天底下的山川草木，而不可以某山之一草来代表“山”，这是进一步解释“天”“地”“人”究竟包容哪些东西。是为文章第二层意思。

第三，韩愈进一步推论：天有天道，地有地道，人有人道，天下万物皆有道，天不变道亦不变。何谓“道”，道即是规律，顺道而为，则万事兴旺；逆道而行，则必败之。所以韩愈说：“天道乱，而日月星辰不得其行；地道乱，而山川草木不得其平；人道乱，而夷狄禽兽不得其情。”这些责任由谁来负？当然由天、地、人来负，因为天是日月星辰之“主”，地是山川草木之“主”，人是夷狄禽兽之“主”。然而，实际上，天行有常，天地无情，天若有情天亦老，地如有心地崩裂，可以追究责任的唯有人。“主而暴之，不得其为主之道矣。”说到底要行道的是人，这样自然而然得出了他的结论：“是故圣人一视而同仁，笃近而举远”，施仁义而及普天之下，则万物得其平矣。否则便是无道，万物不得其平。

韩愈的哲学思想一贯强调“道”与“德”，道与德离不开仁义，“博爱之谓仁，行而宜之之谓义”（《原道》），人施仁义，必施之于宇宙万物，“一视同仁”就要对天底之物同施仁爱，由近及远，由亲及疏，这是韩愈理想中的标准，符合这些标准的行为称为“义”，能够推行仁义的并施之于天地万物乃至夷狄禽兽的即是圣人。一篇主旨反复宣传的便是这个宗旨。

在进入21世纪之时，重读韩愈此文，回顾历史，可以清晰地见到，人类纵然有许多令人骄傲的成果，然而战争、灾难、暴政、愚昧、贫穷、疾病依然在同文明抗争，世界上许多地区离“人道”还相距很远。好在人类已越来越认识到天、地、人互相协调的重要性。韩愈在《原人》中的有关论述，至少可作为对“现代文明病”振聋发聩的棒喝。读韩愈《原人》于此中作一二思考，对作者的思想庶几乎可近之。（赵志伟）

论佛骨表 韩愈

臣某言：伏以[①]佛者，夷狄[②]之一法耳。自后汉时，流入中国，上古未尝有也。昔者黄帝在位百年，年百一十岁；少昊在位八十年，年百岁；颛顼在位七十九年，年九十八岁；帝喾在位七十

年，年百五岁；帝尧在位九十八年，年百一十八岁；帝舜及禹，年皆百岁。此时天下太平，百姓安乐寿考③，然而中国未有佛也。其后殷汤亦年百岁，汤孙太戊在位七十五年，武丁在位五十九年，书史不言其年寿所极，推其年数，盖亦俱不减百岁。周文王年九十七岁，武王年九十三岁，穆王在位百年，此时佛法亦未入中国，非因事佛而致然也。汉明帝时始有佛法，明帝在位才十八年耳。其后乱亡相继，运祚不长④。宋、齐、梁、陈、元魏以下，事佛渐谨⑤，年代尤促。惟梁武帝在位四十八年，前后三度舍身施佛，宗庙之祭，不用牲牢⑥，昼日一食，止于菜果，其后竟为侯景所逼，饿死台城，国亦寻⑦灭。事佛求福，乃更得祸。由此观之，佛不足事，亦可知矣。

高祖始受隋禅，则议除之⑧。当时群臣材识不远，不能深知先王之道、古今之宜，推阐圣明⑨以救斯弊，其事遂⑩止。臣常恨焉。伏惟睿圣文武皇帝⑪陛下，神圣英武，数千百年已来，未有伦比⑫。即位之初，即不许度⑬人为僧尼道士，又不许创立寺观。臣常以为高祖之志，必行于陛下之手。今纵未能即行，岂可恣⑭之转令盛也？今闻陛下令群僧迎佛骨于凤翔，御楼⑮以观，舁入大内⑯，又令诸寺递⑰迎供养。臣虽至愚，必知陛下不惑于佛，作此崇奉⑱以祈福祥也，直以年丰人乐，徇⑲人之心，为京都士庶设诡异⑳之观，戏玩之具耳。安有圣明若此，而肯信此等事哉！然百姓愚冥㉑，易惑难晓㉒，苟㉓见陛下如此，将谓真心事佛，皆云："天子大圣，犹一心敬信；百姓何人，岂合㉔更惜身命？"焚顶烧指㉕，百十为群；解衣散钱㉖，自朝至暮。转相仿效，惟恐后时。老少奔波，弃其业次㉗。若不即加禁遏㉘，更历㉙诸寺，必有断臂脔身㉚以为供养者。伤风败俗，传笑四方，非细事也。

夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制㉛，口不言先王之法言㉜，身不服先王之法服㉝，不知君臣之义，父子之情。假如其身至今尚在，奉其国命，来朝京师，陛下容而接之，不过宣政㉞一见，礼宾一设㉟，赐衣一袭㊱，卫而出之于境，不令惑众也。况其身死已久，枯朽之骨，凶秽之余㊲，岂宜令入宫禁？孔子曰：

"敬鬼神而远之。"古之诸侯行吊㊳于其国，尚令巫祝先以桃茢祓除不祥㊴，然后进吊。今无故取朽秽之物，亲临观之，巫祝不先，桃茢不用，群臣不言其非，御史不举其失。臣实耻之。乞以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑，使天下之人知大圣人之所作为，出于寻常万万也，岂不盛哉！岂不快哉！佛如有灵，能作祸祟㊵，凡有殃咎㊶，宜加臣身。上天鉴临㊷，臣不怨悔。无任感激恳悃㊸之至，谨奉表以闻。

〔注释〕 ① 伏以：常用于奏疏和信函中的下对上的自谦词。伏，俯首；以，认为。② 夷狄：古时对东方、北方少数民族的称呼，这里指天竺即印度。 ③ 寿考：高寿。考，老。 ④ 运祚不长：国运不长久。运，命运；祚，福禄。 ⑤ 渐谨：越来越恭谨小心。渐，逐渐；谨，小心。 ⑥ 不用牲牢：不用宰杀的牲畜作祭品。牲，供祭祀或食用的家畜；牢，祭祀时用的牺牲，牛称太牢，羊和豕称少牢。 ⑦ 寻：不久。 ⑧ 则议除之：唐高祖李渊武德九年曾打算裁汰僧、尼、道士。 ⑨ 推阐圣明：阐明推行高祖皇帝神圣英明的主张。推，推行；阐，阐发、阐明；圣明，指唐高祖要裁汰僧道的打算。⑩ 遂：竟。 ⑪ 睿圣文武皇帝：唐宪宗的尊号。 ⑫ 伦比：比类、匹敌。伦，类。⑬ 度：剃度。佛教以离俗出家为度，则必须剃发。 ⑭ 恣：放任。 ⑮ 御楼：登楼。⑯ 舁入大内：抬进宫内。舁，抬。大内，皇宫的总称。 ⑰ 递：一个接着一个、轮流。⑱ 崇奉：隆重的敬奉。 ⑲ 徇：顺从、顺应。 ⑳ 诡异：奇形怪状的意思。 ㉑ 愚冥：愚昧无知。 ㉒ 晓：明白、理解。 ㉓ 苟：假如。 ㉔ 合：应该。 ㉕ 焚顶烧指：用香火焚灼头顶和手指，佛徒以肉身牺牲作为忏罪奉佛的表示。 ㉖ 解衣散钱：施舍衣服钱财，表示代佛向贫人布施。 ㉗ 弃其业次：丢弃自己的职业和本分。业，生业、职业；次，位次，指社会地位。 ㉘ 遏：阻止。 ㉙ 更历：再经过。 ㉚ 断臂脔身：砍掉胳臂，割下身上的肉。脔身，把肉割成小块。 ㉛ 衣服殊制：衣服样式不一样。殊，不同；制，制作，引申为样式。 ㉜ 法言：合乎礼法的言论。 ㉝ 法服：合乎礼法所规定的服装。 ㉞ 宣政：唐朝宫殿名。 ㉟ 礼宾一设：礼宾院设一次酒筵招待一下。礼宾，即礼宾院，是唐朝接待外宾的官署；一设，摆一次筵席。 ㊱ 袭：衣服一套叫一袭。 ㊲ 凶秽之余：这里指佛骨。凶秽，指死人尸骨。 ㊳ 行吊：举行吊唁活动。 ㊴ 以桃茢祓除不祥：用桃枝编成的笤帚举行祓以消除不祥。茢，笤帚；祓，古代除凶祈福的一种仪式。 ㊵ 祟：鬼神降临于人的灾祸。 ㊶ 殃咎：祸殃、灾祸。 ㊷ 上天鉴临：老天在上看着。鉴，铜镜，引申为照、察看；临，从高处往低处看。㊸ 恳悃：诚恳的意思。悃，真心诚意。 （张剑光）

〔鉴赏〕 佛教自东汉传入中国，经过魏晋南北朝之传播，与老庄周易清

谈玄言相融合，逐渐占领哲学思想领域之重要阵地。唐代君主太宗、高宗、武则天、中宗、肃宗、代宗、德宗等皆佞佛，使佛教势力迅速膨胀。僧尼们享有不出赋税之特权，对国家经济财政构成威胁。有识之士如傅奕、狄仁杰、辛替否、姚崇等不断提出废除佛教裁汰僧尼之主张，崇佛与辟佛为唐代政治思想中的突出矛盾。韩愈则是辟佛之杰出代表，理论上和实践方面都超过前人。《原道》一文建立儒家的道统对抗佛徒的法统，以儒家入世的修齐治平与经世安邦相结合的修养观批判佛徒虚无寂灭出世之修炼，为辟佛提供思想武器，道统学说之创立，直接影响宋代新儒学的形成和发展。韩愈辟佛最坚决最勇敢之行动，则表现在《论佛骨表》中。《旧唐书·韩愈传》："凤翔（今属陕西省）法门寺有护国真身塔，塔内有释迦文佛指骨一节……（元和）十四年（819年）正月，上令中使杜英奇押宫人30人，持香花，赴临皋驿迎佛骨。自光顺门入大内，留禁中三月，乃送诸寺，王公士庶奔走舍施，惟恐在后，百姓有废业破产，烧指灼臂而求供养者。愈素不喜佛，上疏谏。"早在唐高祖武德七年（624年），傅奕上疏辟佛曾指出"降自羲农，至于有汉，皆无佛法，君明臣忠，祚长年久，汉明帝假托梦想，始立胡神，……洎于苻石，羌胡乱华，主庸臣佞，祚短政虐，皆由佛教致灾"（《旧唐书》卷七十九《傅奕传》）。

韩愈此表远师奕意，强调"佛者夷狄之一法耳，自后汉时流入中国，上古未尝有也"。然后历数自黄帝至禹"此时天下太平，百姓安乐寿考，然而中国未尝有佛也"。接着再从殷汤数至周穆王皆享高寿，"都非事佛而致然"。佛法传入之后："乱亡相继，运祚不长。宋、齐、梁、陈、元魏以下，事佛渐谨，年代尤促。"事佛最虔诚之梁武帝："前后三度舍身施佛，宗庙之祭，不用牲牢，昼日一食，止于菜果，其后竟为侯景所逼，饿死台城，国亦寻灭，事佛求福，乃更得祸。由此观之，佛不足事，亦可知矣。"然后由"高祖始受隋禅，则议除之"一句开始，由前代引当前，文气犹如河出龙门，一泻千里。后又以"臣常以为高祖之志，必行于陛下之手。今纵未能即行，岂可恣之转令盛也！"一语反诘，直揭迎佛骨之荒唐闹剧及严重影响："若不即加禁遏，更历诸寺，必有断臂脔身以为供养者。伤风败俗，传笑四方，非细事也。"义正辞严，震撼心灵。最后韩愈以蔑视态度否定佛骨之神圣："夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情。"又郑重其事提出："乞以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。"这是何等胆识！

韩愈是中国传统的护卫者。认为佛为夷狄之一法，破坏中国的礼法传统，因此坚决反对。天地神鬼善恶祸福报应之说，原为中国古代所固有，

《易·坤·文言》说:"积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。"先秦古籍多记事例。韩愈正是根据固有传统反对唐宪宗佞佛之举,列举佛法传入前后君王之寿夭、国祚之安危以促其醒悟,改弦易辙。不同于《原道》的分析理论,就事论事,犀利万分,此文深深刺痛了宪宗。《韩愈传》里说:"疏奏,宪宗怒甚,间一日出疏以示宰臣,将加极法。裴度崔群奏曰:'韩愈上忤尊听,诚宜得罪。然而非内怀忠恳,不避黜责,岂能至此!伏乞稍赐宽容,以来谏者。'上曰:'愈言我奉佛太过,我犹为容之。至谓东汉奉佛之后,帝王咸致夭促,何言之乖刺也!愈为人臣,敢尔狂妄,固不可赦。'于是人情惊惋,乃至国戚诸贵亦以罪愈太重,因事言之,乃贬为潮州刺史。"后来孟简劝韩愈信佛,韩愈表明态度说:"凡君子行己立身,自有法度,圣贤事业,具在方册,可效可师,仰不愧天,俯不怍人,内不愧心,积善积恶,殃庆自各以其类至,何有去圣人之道,舍先王之法,而从夷狄之教以求福利也!"(《韩昌黎文集》卷三《与孟尚书书》)韩愈敢于坚持信念,犯颜直谏的精神正是中华民族传统美德的体现。

(周本淳)

复 性 书

李 翱

上

人之所以为圣人者,性也;人之所以惑其性者,情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者,皆情之所为也。情既昏,性斯匿[①]矣。非性之过也,七者循环而交来,故性不能充[②]也。水之浑也,其流不清;火之烟也,其光不明;非水火清明之过。沙不浑,流斯清矣;烟不郁[③],光斯明矣。情不作,性斯充矣。

性与情不相无[④]也。虽然,无性则情无所生矣。是情由性而生,情不自情,因性而情;性不自性,由情以明。

性者,天之命也[⑤],圣人得之而不惑者也。情者,性之动也,百姓溺之而不能知其本者也。圣人者岂其无情邪?圣人者寂然[⑥]不动,不往而到,不言而神,不耀而光,制作参乎天地,变化合乎阴阳;虽有情也,未尝有情也。然则百姓者岂其无性者邪?

百姓之性与圣人之性弗差也。虽然，情之所昏，交相攻伐，未始有穷，故虽终身而不自睹其性焉。火之潜于山石林木之中，非不火也。江、河、淮、济之未流而潜于山，非不泉也。石不敲，木不磨，则不能烧其山林而燥万物。泉之源弗疏，则不能为江为河，为淮为济，东汇大壑⑦，浩浩荡荡，为弗测之深。情之动弗息，则不能复其性而烛⑧天地，为不极⑨之明。

故圣人者，人之先觉者也。觉则明，否则惑，惑则昏。明与昏谓之不同。明与昏，性本无有，则同与不同二者离矣。夫明者所以对昏，昏既灭，则明亦不立矣。是故诚⑩者，圣人性之也，寂然不动，广大清明，照乎天地，感⑪而遂通⑫天下之故⑬，行止⑭语默⑮无不处于极也。复其性者，贤人循之而不已者也，不已则能归其源矣。《易》曰："夫圣人者，与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶，先天⑯而天不违，后天⑰而奉天时。天且弗违，而况于人乎！况于鬼神乎！"此非自外得者也，能尽其性而已矣。子思曰："唯天下至诚为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞⑱天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。其次致曲⑲，曲能有诚，诚则形⑳，形则著㉑，著则明，明则动㉒，动则变㉓，变则化㉔，唯天下至诚为能化。"

圣人知人之性皆善，可以循之不息而至于圣也，故制礼以节之，作乐以和之。安于和乐，乐之本也；动而中礼，礼之本也。故在车则闻鸾和㉕之声，行步则闻佩玉㉖之音。无故不废琴瑟，视听言行，循礼而动。所以教人忘嗜欲而归性命之道也。道者至诚也，诚而不息则虚，虚而不息则明，明而不息则照天地而无遗。非他也，此尽性命之道也。哀哉！人皆可以及乎此，莫之止而不为也，不亦惑邪！

昔者圣人以之传于颜子，颜子得之，拳拳㉗不失，不远而复㉘，其心三月不违仁。子曰："回也其庶乎！屡空㉙。"其所以未到于圣人者一息㉚耳，非力不能也，短命而死故也。其余升堂者，盖皆传也。一气之所养，一雨之所膏㉛，而得之者各有浅深，

不必均也。子路之死也，石乞盂黶以戈击之，断缨[32]。子路曰："君子死，冠不免。"结缨而死。由也非好勇而无惧也，其心寂然不动故也。曾子之死也，曰："吾何求焉，吾得正[33]而毙焉斯已矣。"此正性命之言也。子思，仲尼之孙，得其祖之道，述《中庸》四十七篇，以传于孟轲。轲曰："我四十不动心。"轲之门人，达者公孙丑万章之徒，盖传之矣。遭秦灭书，《中庸》之不焚者一篇存焉。于是此道废缺，其教授者唯节行、文章、章句、威仪、击剑之术相师焉。性命之源，则吾弗能知其所传矣。道之极于剥也必复[34]，吾岂复之时邪？

吾自六岁读书，但为词句之学，志于道者四年矣，与人言之，未尝有是我者也。南观涛江[35]，入于越，而吴郡陆傪[36]存焉。与之言之。陆傪曰："子之言，尼父之心也。东方如有圣人焉，不出乎此也；南方如有圣人焉，亦不出乎此也。惟子行之不息而已矣。"呜呼！性命之书虽存，学者莫能明，是故皆入于庄、列、老、释。不知者谓夫子之徒不足以穷性命之道，信之者皆是也。有问于我，我以吾之所知而传焉，遂书于书，以开诚明[37]之源，而缺绝废弃不扬[38]之道几可以传于时，命曰《复性书》，以理其心，以传乎其人。乌戏[39]！夫子复生，不废吾言矣。

中

或问曰：人之昏也久矣，将复其性者，必有渐[40]也。敢问其方。曰：弗虑弗思，情则不生；情既不生，乃为正思。正思者，无虑无思也。《易》曰："天下何思何虑。"又曰："闲邪存其诚[41]。"《诗》曰："思无邪[42]。"曰："已矣乎？"曰："未也。"此斋戒其心者也，犹未离于静焉。有静必有动，有动必有静。动静不息，是乃情也。《易》曰："吉凶悔吝[43]，生于动者也。"焉能复其性邪？曰：如之何？曰：方静之时，知心无思者，是斋戒也；知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。《中庸》曰："诚则明矣。"《易》曰："天下之动，贞夫一者也[44]。"问曰：不虑不思之时，物格[45]于外，情应[46]于内，如之何而可止也？以情止情，其可乎？曰：情

者，性之邪也。知其为邪，邪本无有；心寂不动，邪思自息。惟性明照，邪何所生？如以情止情，是乃大情也；情互相止，其有已乎？《易》曰："颜氏之子，有不善未尝不知，知之未尝复行也。"《易》曰："不远复[47]，无祇悔[48]，元吉[49]。"

问曰：本无有思，动静皆离。然则声之来也，其不闻乎？物之形也，其不见乎？曰：不睹不闻，是非人也。视听昭昭[50]而不起于见闻者，斯可矣。无不知也，无弗为也，其心寂然，光照天地，是诚之明也。《大学》曰："致知在格物。"《易》曰："易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？"曰：敢问"致知在格物"何谓也？曰：物者，万物也。格者，来也，至也。物至之时，其心昭昭然，明辨焉而不应于物者[51]，是致知也，是知之至也。知至故意诚，意诚故心正，心正故身修，身修而家齐，家齐而国理[52]，国理而天下平，此所以能参天地者也。《易》曰："与天地相似，故不违[53]，知周乎万物而道济天下，故不过。旁行[54]而不流[55]，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围[56]天地之化而不过[57]，曲成万物[58]而不遗，通乎昼夜之道[59]而知，故神[60]无方[61]而易[62]无体。一阴一阳之谓道。"此之谓也。

曰：生为我说《中庸》。曰：不出乎前矣。曰：我未明也。敢问何谓"天命之谓性"？曰："人生而静，天之性也。"性者，天之命也。"率性之谓道"，何谓也？曰：率，循也。循其源而反其性者，道也。道也者，至诚也。至诚者，天之道也。诚者，定也，不动也。"修道之谓教"，何谓也？曰："诚之者，人之道也"，"诚之者，择善而固执之者也"，修是道而归其本者，明也。教也者，则可以教天下矣。颜子其人也。"道也者，不可须臾离也，可离非道也"，说者曰：其心不可须臾动焉故也。动则远矣，非道也，变化无方，未始离于不动故也。"是故君子戒慎[63]乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐[64]，莫显乎微[65]，故君子慎其独[66]也。"说者曰：不睹之睹，见莫大焉；不闻之闻，闻莫甚焉。其心一动，是不睹之睹，不闻之闻也，其复之也远矣，故君子慎其独。慎其独者，守其中也。

问曰：昔之注解《中庸》者，与生之言皆不同，何也？曰：彼以事解者也，我以心通者也。曰：彼亦通于心乎？曰：吾不知也。曰：如生之言，修之一日，则可以至于圣人乎？曰：十年扰之，一日止之，而求至焉，是孟子所谓以杯水而救一车薪之火也，甚哉！止而不息必诚，诚而不息必明，明与诚终岁不违，则能终身矣。"造次[67]必于是，颠沛[68]必于是"，则可以希于至矣。故《中庸》曰："至诚[69]无息[70]，不息则久，久则征[71]，征则悠远，悠远则博厚[72]，博厚则高明[73]。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章[74]，不动而变，无为而成。天地之道可一言而尽也。"

问曰：凡人之性犹圣人之性欤？曰：桀纣之性犹尧舜之性也，其所以不睹其性者，嗜欲好恶之所昏[75]也，非性之罪也。曰：为不善者非性邪？曰：非也。乃情所为也。情有善有不善，而性无不善焉。孟子曰："人无有不善，水无有不下。夫水，抨[76]而跃之，可使过颡[77]；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？"其所以导引之者然也。人之性皆善，其不善亦犹是也。问曰：尧舜岂不有情邪？曰：圣人至诚而已矣。尧舜之举十六相[78]，非喜也；流[79]共工[80]，放驩兜、殛[81]鲧，窜三苗，非怒也；中于节[82]而已矣。其所以皆中节者，设教于天下故也。《易》曰："知变化之道者，其知神之所为乎！"《中庸》曰："喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。"《易》曰："唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；惟神也，故不疾而速，不行而至。"圣人之谓也。

问曰：人之性犹圣人之性，嗜欲爱憎之心何因而生也？曰：情者，妄也，邪也，邪与妄则无所因矣。妄情灭息，本性清明，周流六虚[83]，所以谓之能复其性也。《易》曰："乾道[84]变化，各正性命。"[85]《论语》曰："朝闻道，夕死可矣。"能正性命故也。

问曰：情之所昏，性即灭矣，何以谓之犹圣人之性也？曰：水之性清澈，其浑之者沙泥也。方其浑也，性岂遂无有耶？久而不动，沙泥自沉，清明之性鉴[86]于天地，非自外来也。故其浑也，性

本弗失；及其复也，性亦不生。人之性亦犹水也。

问曰：人之性本皆善，而邪情昏焉，敢问圣人之性将复为嗜欲所浑乎？曰：不复浑矣。情本邪也，妄也，邪妄无因，人不能复。圣人既复其性矣，知情之为邪；邪既为明所觉矣，觉则无邪，邪何由生也？伊尹曰："天之道以先知觉后知，先觉觉后觉者也。予将以此道觉此民也，非予觉之而谁也？"如将复为嗜欲所浑，是尚不自觉者也，而况能觉后人乎！

曰：敢问死何所之耶？曰：圣人之所不明书于策[87]者也。《易》曰："原始反终[88]，故知死生之说。精气[89]为物，游魂[90]为变，是故知鬼神之情状。"斯尽之矣。子曰："未知生，焉知死？"然则原其始而反其终，则可以尽其生之道；生之道既尽，则死之说不学而自通矣。此非所急也。子修之不息，其自知之，吾不可以章章然[91]言且书矣。

下

昼而作，夕而休者，凡人也。作乎作者，与万物皆作；休乎休者，与万物皆休。吾则不类于凡人，昼无所作，夕无所休。作非吾作也，作有物；休非吾休也，休有物。作耶休耶，二者离而不存，予之所存者终不亡且离也。人之不力[92]于道者，昏不思也。天地之间，万物生焉。人之于万物，一物也，其所以异于禽兽虫鱼者，岂非道德之性乎哉？受一气[93]而成其形，一为物而一为人，得之甚难也；生乎世，又非深长[94]之年也。以非深长之年，行甚难得之身，而不专专[95]于大道，肆其心之所为，则其所以自异于禽兽虫鱼者亡几[96]矣。昏而不思，其昏也终不明矣。

吾之生二十有九年矣。思十九年时，如朝日[97]也；思九年时，亦如朝日也。人之受命，其长者不过七十、八十、九十年，百年者则稀矣。当百年之时而视乎九年时也，与吾此日之思于前也，远近其能大相悬耶？其又能远于朝日之时耶？然则人之生也，虽享百年，若雷电之惊相激也，若风之飘而旋也，可知耳矣。况千百人而无一及百年者哉！故吾之终日志于道德，犹惧未及

也，彼肆其心之所为者，独何人邪？

〔注释〕 ① 匿：隐藏、隐蔽。 ② 充：充实。 ③ 郁：停滞、阻滞。 ④ 不相无：不互相没有关系。意指两者不可相离。 ⑤ 性者，天之命也：人性是生下就有的，先天决定的。 ⑥ 寂然：安静、静止。 ⑦ 大壑：广大的坑谷，指海。 ⑧ 烛：照耀。 ⑨ 不极：无极、无穷无尽。极，穷尽。 ⑩ 诚：真实无妄，这里指不动心的精神状态。 ⑪ 感：交感，指与外物接触。 ⑫ 通：了解。 ⑬ 故：原故，意指了解天下变化的种种原因。一说为事故。 ⑭ 行止：行步止息，犹言动和定。 ⑮ 语默：说话或沉默。 ⑯ 先天：指时令未到以前，预先布置一切。 ⑰ 后天：指顺着时令行动。 ⑱ 赞：佐助、赞育。 ⑲ 致曲：致力于细小之事。 ⑳ 形：指表现于外。 ㉑ 著：明显。 ㉒ 动：感动。 ㉓ 变：变恶为善。 ㉔ 化：指恶人变化为善人。 ㉕ 鸾和：古代车上的两种铃。鸾在车衡，和在车轼。 ㉖ 佩玉：古代系于衣带用作装饰的玉。 ㉗ 拳拳：恳切的样子。 ㉘ 不远而复：有不善而知改悔，所以离善不远，而能复归于善，复归于性命之道。复，返。 ㉙ 屡空：屡次贫乏。 ㉚ 一息：一口气息。指颜回几乎达到圣人地步。 ㉛ 育：润泽。 ㉜ 缨：帽带。 ㉝ 正：正道。 ㉞ 剥也必复：衰极必盛。剥、复，《周易》二卦名。剥，剥落；复，来复。 ㉟ 涛江：指钱塘江。 ㊱ 陆傪：字公佐，曾为歙州刺史，李翱与他有诗文往来。 ㊲ 诚明：至诚之心和完美的德性。 ㊳ 不扬：不能发扬光大。 ㊴ 乌戏：同“呜呼”，叹词。 ㊵ 渐：开端、迹象。 ㊶ 闲邪存其诚：防止邪恶，保持诚敬笃实。 ㊷ 思无邪：心无邪意，心归纯正。 ㊸ 悔吝：灾祸。 ㊹ 天下之动，贞夫一者也：谓天下万事之动，都以一为正。贞，正；一，纯一。 ㊺ 格：即格物，指穷究事物的原理而获得知识。 ㊻ 应：呼应、顺应。 ㊼ 不远复：迷而不远，能复于善。 ㊽ 无祇悔：无大悔。 ㊾ 元吉：大吉。 ㊿ 昭昭：光明、明亮的样子。 (51) 不应于物者：不执着于物。 (52) 理：治。 (53) 不违：不违背天地的规律。 (54) 旁行：周行。 (55) 不流：不流于过错。 (56) 范围：囊括。 (57) 不过：不使越过。 (58) 曲成万物：圣人委曲成就万物。 (59) 昼夜之道：阴阳寒暑死生之道。 (60) 神：变化神妙莫测。 (61) 无方：没有固定方所。 (62) 易：指变化的过程。 (63) 戒慎：敬畏。 (64) 隐：暗处。 (65) 微：小事。 (66) 慎而独：在独处中谨慎不苟。慎独是儒家修养中极其强调者。 (67) 造次：仓促。 (68) 颠沛：困顿、挫折。 (69) 至诚：极真诚，指道德修养成的最高境界。 (70) 息：间断。 (71) 征：征验，即验证于外。 (72) 博厚：广博而深厚。 (73) 高明：高大而光明。 (74) 章：通“彰”，彰明。 (75) 昏：惑乱。 (76) 抟：聚集。 (77) 颡：额。 (78) 十六相：即八元八恺，古代传说中的才子贤人。 (79) 流：流放。 (80) 共工：共工、驩兜、鲧、三苗等是当时所谓的四凶。 (81) 殛：杀死。 (82) 节：节度。 (83) 六虚：这里指上下四方六位。 (84) 乾道：天道。 (85) 各正性命：万物各有一定的本性。 (86) 鉴：照。 (87) 策：册。 (88) 原始反终：探究事物发展的始末。 (89) 精气：阴阳精灵之气，天地间万物皆秉之以生。 (90) 游魂：游散的精气。 (91) 章章然：明显的样子。 (92) 不力：不

尽力、不用力。　㉓ 一气：混沌之气。　㉔ 深长：长远、深远。　㉕ 专专：用心专一。　㉖ 亡几：很少。　㉗ 朝日：早晨的太阳。　（张剑光）

〔鉴赏〕　人性问题，是中国古代思想史讨论的中心问题之一。中国古代人性论是以德性主义人性论为主流的，其主要原因就在于以血缘为纽带的宗法制的牢固，因而由天然的血亲之爱而推衍出“孝、悌”为本始的天赋德性（仁义礼智），就是十分自然了。人性论的这一特点，成为中国古代伦理思想关于“人皆可以为尧舜”的心理根据，并在很大程度上决定了中国古代道德修养论的发达和道德修养的基本路线——“知性”说和“复性”说，同时也为德治主义和道德决定论提供了人性论的根据。李翱的《复性书》，可以说是孟子之后，德性主义人性论的重要代表作。它的基本思路就是沿着“性善情恶”的人性论，走向“灭情复性”的超凡入圣之道。

在人性善恶问题上，李翱没有重复他的老师韩愈“性三品”的观念，而是直接回到了孟子，主张“性无不善”、“人之性皆善”。他认为，“性者，天之命也”，凡人皆有先天而有的“善”性，虽“百姓之性与圣人之性弗差矣”。因此，人人皆可以成“圣人”。但是，李翱对人性“善”的界说，却不是对孟子“性善论”的简单复归。他没有套用孟子的“四端”之心，而是一般地称之为“道德之性”，是一个与“情”对立的静寂清明的精神本体。所谓“人生而静，天之性也”。这样，他对人性“善”的规定，也就具有了佛教所谓“心性本净”的“佛性”的含义，打上了佛教盛极一时的时代烙印。

与性相对立，李翱提出了“情”。情，“人之所以惑其性者”，“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也”。“情既昏，性斯匿矣。非性之过也，七者循环而交来，故性不能充也”。认为“性”是一种排除了任何情欲的心境，而“情”是对这种心境的破坏。人之所以为恶，正因性为情所昏。他以泥沙和清流，烟云和火光为喻，说明了性和情的关系。指出善性为恶情所蒙蔽，就像清流为泥沙所搅浑，火光被烟云所笼罩一样。泥沙沉淀，水会变清；黑烟消灭，火光才能显现；去掉了情，性才能得到扩充和发展。所以说，“情者，性之邪也”。李翱的这一比喻，与佛教禅宗之说极为相似。慧能在讲到“佛性本清净”时，就曾说过“日月常明，只为云覆盖”。

在“性善情恶”的基础上，李翱指出了圣人和百姓的区别不在于性，而在于情。认为圣人不是没有情，而是有情，“而不惑者也”。他们喜时不以为喜，怒时不以为怒，有情而不累于情，所谓“虽有情，未尝有情也”。至于百姓，“情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本者也”。所以，“情有善有不

善”,“不惑”(“觉”)是为“善”,“溺之”(“惑”)是为“不善”,前者为圣人,后者是百姓。由此可知,李翱的“性善情恶”,主要是指凡人百姓而言。于是,李翱“性无不善”这一似乎表达人性平等的命题,就在“情有善有不善”的阐述中,完全暴露了它的虚伪性和欺骗性。李翱的这一理论,后来为宋明理学所继承,并进一步完善为“天命之性”与“气质之性”的人性二重说。

因为“性善情恶”,为了不使情欲昏性,从而达到“其心寂然,光照天地”的“圣人”境界,李翱提出了“灭情复性”的道德修养之道。他指出,所谓“复性”,就是“教人忘嗜欲而归性命之道”,“妄情灭息,本性清明,周流六虚,所以谓之能复性也”。“复性”关键在于“灭情”。那么,如何去情复性呢?李翱提出了践仁蹈礼,“视听言行循礼而动”的具体方法。第一,是要“斋戒其心”,使心“无虑无思”,也就是“静”。当然,“有静必有动”,所以,“无虑无思”还不是彻底的灭情,还要有第二。第二,是要“明觉至诚”。通过格物明理,觉悟到“本性清明”,这时,心境就处于“动静皆离”的绝对静止,即所谓“寂然不动”的“至诚”状态。于是,“惟性明照,邪何所生?”第三,要做到始终心持中和。哀乐之情未发为中,发而皆中节为和。“心致中和,其性可复。”总之,要超凡入圣,就必须根绝思虑,灭息情欲。同时,李翱也指出,去情复性虽然人人可以最终做到,但却不是一下子可以做到的,需要有个“循而不息”的过程,要持之以恒,以礼义止邪情。“止而不息必诚,诚而不息必明,明与诚终岁不违,则能终身矣。”长期坚持,必能达到圣人的精神境界。

李翱的“复性”成圣之道,是对《中庸》“诚则明”的发挥,并糅合进了佛教的理论。他的“诚者,定也,不动也”,与天台宗讲的“定慧”(“止观”)相差无已。而所谓“复性”成圣,不过是禅宗“见性成佛”的儒家翻版。因此,他的“复性”说带有浓厚的僧侣主义色彩,尤其在对待情欲上显得更为突出。他对情欲持完全否定的态度,“教人忘嗜欲而归性命之道”,走向了禁欲主义。也正是这个“忘嗜欲而归性命之道”的口号,到了宋明理学家那里,变成了“存天理、灭人欲”的道德说教。

总之,李翱《复性书》阐述的“性命”之论,体现了儒佛合流的特点,从而发展了孟子和《中庸》的性命说,这就从形式和内容上为儒家伦理思想发展到宋明阶段,作了必要准备。程、朱、陆、王的“性命道德”之学,都从不同角度直接继承了李翱的“性命”说。所以,它同韩愈的“道统”论一样,开了宋明理学的先河。 (杨 芳)

封　建　论

柳宗元

天地果无初[1]乎？吾不得而知之也。生人[2]果有初乎？吾不得而知之也。然则孰为近？曰：有初为近。孰明之？由封建[3]而明之也。彼封建者，更古圣王尧、舜、禹、汤、文、武而莫能去之。盖非不欲去之也，势[4]不可也。势之来，其生人之初乎？不初，无以有封建。封建，非圣人意也。

彼其初与万物皆生，草木榛榛[5]，鹿豕[6]狉狉[7]，人不能搏噬[8]，而且无毛羽，莫克自奉自卫。荀卿有言：必将假物以为用者也。夫假物者必争，争而不已，必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者，所伏必众，告之以直而不改，必痛[9]之而后畏，由是君长刑政生焉。故近者聚而为群。群之分，其争必大，大而后有兵有德[10]。又有大者，众群之长又就而听命焉，以安其属。于是有诸侯之列，则其争又有大者焉。德又大者，诸侯之列又就而听命焉，以安其封。于是有方伯、连帅之类，则其争又有大者焉。德又大者，方伯[11]、连帅[12]之类又就而听命焉，以安其人，然后天下会于一[13]。是故有里胥[14]而后有县大夫[15]，有县大夫而后有诸侯，有诸侯而后有方伯、连帅，有方伯、连帅而后有天子。自天子至于里胥，其德在人者，死必求其嗣[16]而奉之。故封建非圣人意也，势也。

夫尧、舜、禹、汤之事远矣，及有周而甚详。周有天下，裂土田而瓜分之，设五等[17]，邦群后[18]，布履星罗[19]，四周于天下，轮运[20]而辐集[21]，合为朝觐[22]会同[23]，离为守臣扞[24]城。然而降于夷王[25]，害礼伤尊[26]，下堂而迎觐者。历于宣王[27]，挟中兴[28]复古之德，雄南征北伐之威，卒不能定鲁侯之嗣[29]。陵夷[30]迄于幽[31]、厉[32]，王室东徙[33]，而自列为诸侯。厥后问鼎之轻重[34]者有之，射王中肩[35]者有之，伐凡伯[36]、诛苌弘[37]者有之。天下乖戾[38]，无君[39]君之心。余以为周之丧久矣，徒建空名于公侯之上耳！得

非诸侯之盛强，末大不掉[40]之咎[41]欤？遂判[42]为十二，合为七国，威分于陪臣之邦[43]，国殄[44]于后封之秦[45]，则周之败端，其在乎此矣。秦有天下，裂都会而为之郡邑[46]，废侯卫而为之守宰，据天下之雄图[47]，都六合[48]之上游[49]，摄制[50]四海，运于掌握之内，此其所以为得也。不数载而天下大坏，其有由[51]矣。亟[52]役万人，暴其威刑，竭其货贿[53]；负锄梃[54]谪戍[55]之徒，圜视[56]而合从[57]，大呼而成群；时则有叛人而无叛吏，人怨于下，而吏畏于上，天下相合，杀守劫令而并起。咎在人怨，非郡邑之制失也。汉有天下，矫秦之枉[58]，徇[59]周之制，剖[60]海内而立宗子[61]，封功臣。数年之间，奔命扶伤[62]而不暇[63]，困平城[64]，病流矢[65]，陵迟[66]不救[67]者三代。后乃谋臣献画[68]，而离削自守矣。然而封建之始，郡国居半，时则有叛国而无叛郡，秦制之得，亦以明矣。继汉而帝者，虽百代可知也。唐兴，制州邑，立守宰，此其所以为宜也。然犹桀猾[69]时起，虐害方域者，失不在于州，而在于兵，时则有叛将而无叛州，州县之设，固不可革也。

或者曰："封建者，必私其土，子其人，适其俗，修其理，施化易也。守宰者，苟其心，思迁其秩[70]而已，何能理乎？"余又非之。周之事迹，断可见矣：列侯骄盈[71]，黩货事戎[72]，大凡乱国多，理国寡，侯伯[73]不得变其政，天子不得变其君，私土子人者，百不有一。失在于制，不在于政，周事然也。秦之事迹，亦断可见矣：有理人之制，而不委郡邑是矣；有理人之臣，而不使守宰是矣；郡邑不得正其制，守宰不得行其理；酷刑苦役而万人侧目[74]。失在于政，不在于制，秦事然也。汉兴，天子之政行于郡，不行于国；制其守宰，不制其侯王。侯王虽乱，不可变也；国人虽病，不可除也。及夫大逆不道，然后掩捕而迁之，勒兵而夷之耳。大逆未彰[75]，奸利浚财[76]，怙势[77]作威，大刻[78]于民者，无如之何。及夫郡邑，可谓理且安矣。何以言之？且汉知孟舒于田叔[79]，得魏尚于冯唐[80]，闻黄霸[81]之明审，睹汲黯[82]之简靖[83]，拜之可也，复其位可也，卧而委之以辑一方[84]可也。有罪得以黜[85]，有能得以赏，朝拜而不道[86]，夕斥之矣；夕受而不法，朝斥之矣。设使汉室尽

城邑而侯王之，纵令其乱人，戚[87]之而已。孟舒、魏尚之术，莫得而施；黄霸、汲黯之化，莫得而行。明谴而导之，拜受而退已违矣。下令而削之，缔交合从之谋，周于同列[88]，则相顾裂眦[89]，勃然[90]而起。幸而不起，则削其半。削其半，民犹瘁[91]矣。曷若举而移[92]之以全其人乎？汉事然也。今国家尽制郡邑，连置守宰，其不可变也固矣。善制兵[93]，谨择守[94]，则理平矣。

或者又曰："夏、商、周、汉封建而延[95]，秦郡邑而促[96]。"尤非所谓知理者也。魏之承汉也，封爵犹建；晋之承魏也，因循不革。而二姓[97]陵替[98]，不闻延祚[99]。今矫[100]而变之，垂二百祀，大业弥固，何系于诸侯哉？

或者又以为："殷、周，圣王也，而不革其制，固不当复议也。"是大不然。夫殷周之不革者，是不得已也。盖以诸侯归殷者三千焉，资以黜夏，汤不得而废；归周者八百焉，资以胜殷，武王不得而易。徇之以为安，仍之以为俗，汤、武之所不得已也。夫不得已，非公之大者也，私其力于己也，私其卫于子孙也。秦之所以革之者，其为制，公之大者也；其情，私也。私其一己之威也，私其尽臣畜[101]于我也。然而公天下[102]之端，自秦始。

夫天下之道，理安斯得人者也。使贤者居上，不肖者居下，而后可以理安。今夫封建者，继世而理。继世而理者，上果贤乎？下果不肖乎？则生人之理乱，未可知也。将欲利其社稷，以一其人之视听，则又有世大夫[103]世食禄邑[104]，以尽其封略[105]。圣贤生于其时，亦无以立于天下，封建者为之也。岂圣人之制使至于是乎？吾固曰：非圣人之意也，势也。

〔注释〕 ① 初：开端、开始。 ② 生人：即生民，指人类。 ③ 封建：封侯建国。 ④ 势：客观形势、自然趋势。 ⑤ 榛榛：草木杂乱丛生的样子。 ⑥ 豕：猪。 ⑦ 狉狉：兽类成群奔跑的样子。 ⑧ 搏噬：搏击吞噬。噬，咬。 ⑨ 痛：指惩罚。 ⑩ 德：指威望。 ⑪ 方伯：一方诸侯的首领。 ⑫ 连帅：十国诸侯的首领。 ⑬ 会于一：统一于天子一人。 ⑭ 里胥：指古代的乡官。里，古代县以下的基层行政单位；胥，官府中供役使的小吏。 ⑮ 县大夫：县的长官。 ⑯ 嗣：后代、子孙。 ⑰ 五等：周朝分封诸侯，以封地的多少，分为公、侯、伯、子、男五等爵位。 ⑱ 邦群后：

分封了许多诸侯。邦，封国，这里指分封的意思；后，君长，这里指诸侯。 ⑲ 布履星罗：指诸侯国的封地像星星一样罗列。布，分布；履，践，走过。 ⑳ 轮运：车轮运转。 ㉑ 辐集：车辐条集于毂上。 ㉒ 朝觐：诸侯朝见天子，春天称朝，秋天称觐。 ㉓ 会同：诸侯朝见天子的通称。 ㉔ 扞：保卫。 ㉕ 夷王：周夷王，名燮，西周第九代国君。 ㉖ 害礼伤尊：破坏礼制，损害尊严。 ㉗ 宣王：周宣王，名静，西周第十一代国君。 ㉘ 中兴：周宣王曾部分恢复西周王朝初期的威权，史称宣王中兴。 ㉙ 卒不能定鲁侯之嗣：鲁武公带着儿子括和戏去朝见周宣王，宣王立戏为武公的继承人。鲁武公死后，鲁人杀戏而立长子括。 ㉚ 陵夷：衰落。 ㉛ 幽：周幽王，名宫涅，西周最后一个国君。 ㉜ 厉：周厉王，名胡，西周第十代国君。 ㉝ 王室东徙：周平王即位后，于公元前 770 年把都城东迁到洛邑，史称东周。 ㉞ 问鼎之轻重：鼎，指九鼎，相传为夏禹所铸，是夏、商、周三代的传国之宝。公元前 606 年，楚庄王伐陆浑之戎，在东周边境炫耀武力，并且讯问鼎之轻重，显露出要取代周朝的野心。 ㉟ 射王中肩：公元前 707 年周桓王伐郑国，大败，肩上被郑军射中一箭。 ㊱ 伐凡伯：公元前 716 年，周朝大臣凡伯出使楚国，归途中在楚丘遭到当地一个部族袭击并被活捉。 ㊲ 诛茷弘：公元前 497 年，晋国大臣赵鞅与范吉射相攻，周大夫茷弘支持范吉射。后范氏失败，赵鞅责问周朝，周敬王被迫杀死茷弘。 ㊳ 乖戾：纷争混乱。 ㊴ 君：此为动词，尊重。 ㊵ 末大不掉：即尾大不掉，比喻诸侯力量太强，天子指挥不动。掉，摇动。 ㊶ 咎：过失。 ㊷ 判：分。 ㊸ 陪臣之邦：陪臣建立的国家。 ㊹ 殄：灭亡。 ㊺ 后封之秦：秦国原是附庸小国，周平王东迁，秦襄公带兵护送有功，才封为诸侯。公元前 249 年，秦庄襄王来东周。 ㊻ 裂都会而为之郡邑：取消诸侯国而设置郡县。裂，取消；都会，指诸侯国的都城；郡邑，即郡县。 ㊼ 雄图：指形势险要的地方。 ㊽ 六合：指上、下和东、西、南、北，泛指全国。 ㊾ 上游：秦国首都咸阳地势居高临下，犹如处在河流上游。 ㊿ 撮制：统摄，控制。 (51) 由：原因，缘由。 (52) 亟：急、迫切。 (53) 货贿：指珍宝财富。 (54) 负锄梃：指的是陈胜、吴广领导的农民起义军。梃，棍棒。 (55) 谪戍：将有罪者派遣到边境戍守。谪，有罪而被流徙守卫边疆。 (56) 圜视：彼此相看。圜，环绕，此作彼此。 (57) 合从：同“合纵”，联合起来。 (58) 矫秦之枉：纠正秦朝的偏差。 (59) 徇：曲从，这里指袭用。矫，纠正、匡正；枉，弯曲、偏差。 (60) 剖：分割。 (61) 宗子：嫡长子，这里指皇室子弟。 (62) 奔命扶伤：奉命紧急奔赴，医治战争创伤。 (63) 暇：空闲。 (64) 困平城：公元前 200 年，韩王信叛汉投降匈奴，刘邦领兵讨伐，追至平城，在白登山被匈奴围困了七天七夜。 (65) 病流矢：公元前 196 年，刘邦为镇压淮南王英布的叛乱，被流矢射伤。 (66) 陵迟：同“陵夷”，逐渐衰弱。 (67) 不救：这里指不振的意思。 (68) 谋臣献画：指贾谊建议汉文帝把一个诸侯国划分为若干小国，分封给始封者的子孙；晁错建议汉景帝削弱诸侯王的封地；主父偃建议汉武帝让诸侯王将封地再分封给他们的每一个子弟，长子继承王位，其他人为侯。这些计谋都是化大为小，削弱诸侯王的势力。 (69) 桀猾：凶残狡猾之人，指唐中期割据叛乱的藩镇。 (70) 秩：官员的职位和品级。 (71) 骄盈：骄横

自满。 ⑫ 黩货事戎：贪求财物，喜好战争。 ⑬ 侯伯：诸侯的领袖，即方伯。 ⑭ 侧目：怒目而视，形容怨恨。 ⑮ 彰：暴露。 ⑯ 浚财：搜括钱财。 ⑰ 怙势：依仗权势。怙，依靠、凭恃。 ⑱ 刻：苛刻。 ⑲ 知孟舒于田叔：汉文帝要汉中郡太守田叔推荐贤才，田叔便推荐被汉高祖免官的前云中郡太守孟舒，文帝重新起用孟舒为云中郡太守。 ⑳ 得魏尚于冯唐：云中郡太守魏尚抵御匈奴有功，但因上报杀敌数目时比实际数字多了六个而被免职。后来冯唐为之辨明功过，汉文帝恢复了魏尚的官职。 ㉑ 黄霸：汉宣帝时，黄霸任颍川郡太守，严格依法办事，后官至丞相，封侯。 ㉒ 汲黯：汉武帝时，汲黯任东海郡太守，处理政事崇尚精简，使民生得到安定。 ㉓ 简靖：简省安定。 ㉔ 卧而委之以辑一方：委任他躺着安抚一个地区。意指汲黯处理政事十分精简。 ㉕ 黜：贬斥、罢免。 ㉖ 不道：行事不按常理。 ㉗ 戚：忧愁、悲伤。 ㉘ 同列：指地位相同的各诸侯王。 ㉙ 裂眦：眼眶裂开，形容盛怒的样子。 ㉚ 勃然：突然。 ㉛ 瘁：劳累。 ㉜ 移：变动，指废除。 ㉝ 制兵：控制军队。 ㉞ 择守：选择地方官。 ㉟ 延：长久。 ㊱ 促：短促。 ㊲ 二姓：指魏朝和晋朝。 ㊳ 陵替：衰落。 ㊴ 祚：指帝位。魏只传了五代，共四十六年；西晋只传了四代，共五十二年。 ㊵ 矫：匡正、纠正。 ㊶ 臣畜：臣服、顺从。 ㊷ 公天下：天下归公。即废除封建制，把诸侯的世袭封地收归国家。 ㊸ 世大夫：诸侯国世袭的大夫。 ㊹ 禄邑：大夫的封地。 ㊺ 封略：疆界，这里指诸侯国的国土。 （张剑光）

〔鉴赏〕 “封建”一词的含义是指周代以及后来实行过的“封国土、建诸侯”的贵族领主制度，这与人们通常理解的“封建社会”之“封建”是不一样的。柳宗元的《封建论》所要评论的便是“封国土、建诸侯”这一制度的不当。

本来，由秦开始的郡县制至唐已推行近千年，“封建”之制势不能再复，何以对此老问题还要争论不休？柳宗元为何要作此文？原因有二：首先，自汉至唐，“封建”与“郡县”两者优劣之争一直未断，复“封建”之议历代总有沉渣泛起。历史上最有名的有两次：一次是晋代有人主张复封建，持此论者有曹元首、陆机、刘颂等；唐代也有人议复封建，而魏徵、李百药、杜佑等人则力主废封建。如果说“晋初之议复封建，犹有为天下之意也，至唐则纯乎视天下为一家之私产而欲保全之矣”（吕思勉《隋唐五代史》）。其次，唐虽实行郡县制，然封爵之事未尝停止，尤其安史之乱后，朝廷有将河北之地授叛将之事，本意安抚人心，岂料“护养孽萌，以成祸根”。至唐德宗发生“奉天之难”，以后更是“王爵几遍天下”，由此带来的结果是世袭豪族地主集团与藩镇、宦官相勾结，成尾大不掉之势，他们“继世而治”，上威胁朝廷，致使政令不畅；下恣意妄为、残害百姓，朝纲因此而大坏。

在此背景下，柳宗元代表庶族地主利益作《封建论》，明确反对“封建”，从历史发展角度，分析两种制度得失，主张巩固中央集权，要求革除弊政重用提拔贤能之士，为历来两者之争画上一句号。苏轼说：“宗元之论出，而诸子之论废矣。虽圣人复起，不能易也。”（《志林·秦废封建》）

《封建论》一文，大致可分为五部分，首段“发端立案”，提出“封建非圣人意”这一论点，结尾是“收束归源”，阐明作者立场。中间大致分为三层。第一层，通过推原“封建”逐步形成过程，论证为什么说“封建非圣人意”，指出周代实行封建乃是客观需要——“势也”，是不得已而行之。第二层，从正反两方面论述周秦汉唐政制之得失。其中，一段论周朝封建之失，指出周之败端在“诸侯之盛强，末大不掉”；一段论秦郡县之得，指出秦有“叛人而无叛吏”，秦代灭亡，“咎在人怨，非郡邑之制失也”。另一段则论汉制度之得失：汉矫秦之枉，采用“封建”，然同时“郡邑居半”，结果“有叛国而无叛郡”，两种体制，孰优孰劣不言自明。最后一段则论唐实行郡县之得，指出“有叛将而无叛州”。结论是“州县之设固不可革也”。文章至此，历代“封建”之得失大略已尽。然而“封建”有利于治理毕竟也是一说，故还要详论。于是，第三层：分别以历史事实为据，批驳了三种论点。首先，以周秦汉唐，尤其是汉代历史事实，批驳“封建易治，郡县难理”的说法，进一步指出：周朝“乱国多而理国寡”，“失在制不在政”，不得言“理”，秦“失在政不在制”，而汉代一正一反更明显：“天子之政行于郡不行于国，制其守宰，不制其侯王”，故实行封建之“国”，虽有祸乱，朝廷对它无可奈何。实行郡县制的地方则“理且安”。至于唐，“善制兵，谨择守，则理平矣”。可以不必详论。其次，针对三代封建而“祚延”，“秦郡县而祚短”的议论，作者以魏晋历史短暂和唐代“大业弥固”的事实加以驳斥，其论不攻自破。第三，针对殷周圣王不革除封建，后代对此“不当复议”的论点，反复申述当时实行“封建”的不得已之原因，并提出了秦革封建、建郡县，从动机看，出于“私”，从结果看，“其为制，公之大者也”，“公天下之端自秦始”，这个论断在当时是非常大胆，在今日也为不移之论。

从来评论本文，大抵赞赏中间三大部分，称其议论精当笔锋犀利，结构严谨。近人章士钊甚至称：“子厚论封建，不仅为从来无人写过之大文章，而且说明子厚政治理论系统，及其施行方法之全部面貌。”（《柳文指要》）然“封建”与否毕竟是帝王家事，与柳宗元何涉？他要纵论天下大事，主要因为他少年得志，廿一岁中进士，廿六岁登博学宏词科；早年参加王叔文集团，也有“澄清天下之志”。结果反而屡遭贬谪、困顿下层，一腔愤懑化成血

泪文章。文章末尾所谓:“使贤者居上,不肖者居下,而后可以理安。今夫封建者,继世而理。继世而理者,上果贤乎?下果不肖乎?”这不啻是对封建最高统治者的抗议了,也是本文的精华之所在。

“上果贤乎?下果不肖乎?”可视为千百年来有识之士对不合理的封建专制制度的怀疑、批判、抗议、否定。前人谓:“子厚文章皆于迁谪中始收文章之极功,盖以其落浮夸之气,得忧患之助。”(宋世彩堂本《柳河东集叙说》)实在指出了柳文之“要义”所在。今日读此文,当从此处着眼,方可读出其味来。　　(赵志伟)

天　说　　柳宗元

韩愈谓柳子曰:“若①知天之说乎?吾为子言天之说②。今夫③人有疾痛、倦辱④、饥寒甚者,因仰而呼天曰:‘残民者⑤昌⑥,佑民者⑦殃⑧!’又仰而呼天曰:‘何为使至此极戾⑨也?’若是者⑩,举⑪不能知天。

夫果蓏⑫、饮食既坏,虫生之;人之血气败逆⑬壅底⑭,为痈疡⑮、疣赘⑯、瘿痔⑰,虫生之;木朽而蠹⑱中,草腐而萤飞⑲,是岂不以坏而后出耶?物坏,虫由之生;元气阴阳之坏,人由之生。

虫之生而物益坏,食啮⑳之,攻穴㉑之,虫之祸物也滋㉒甚。其有能去之者,有功于物者也;繁而息㉓之者,物之仇㉔也。人之坏元气阴阳也亦滋甚:垦原田,伐山林,凿泉以井饮,窾㉕墓以送死㉖,而又穴为偃溲㉗,筑为墙垣、城郭、台榭、观游㉘,疏为川渎、沟洫、陂池,燧木以燔㉙,革金以熔㉚,陶甄㉛琢磨㉜,悴㉝然使天地万物不得其情㉞,悻悻㉟冲冲㊱,攻残㊲败挠㊳而未尝息。其为祸元气、阴阳也,不甚于虫之所为乎?吾意有能残斯人,使日薄岁削㊴,祸元气阴阳者滋少,是则有功于天地者也;繁而息㊵之者,天地之仇也。今夫人举不能知天,故为是呼且怨也。吾意天闻其呼且怨,则有功者受赏必大矣,其祸焉者受罚亦大矣。子以吾言为何如?”

柳子曰:“子诚㊶有激㊷而为是㊸耶?则信㊹辩㊺且美㊻矣。

吾能终其说[47]。彼上而玄[48]者，世谓之天；下而黄者，世谓之地；浑然[49]而中处者，世谓之元气；寒而暑者，世谓之阴阳。是虽大，无异果蓏、痈痔、草木也。假而有能去其攻穴者，是物也，其能有报[50]乎？蕃而息之者，其能有怒乎？天地，大果蓏也；元气，大痈痔也；阴阳，大草木也，其乌能赏功而罚祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬；呼而怨，欲望其哀且仁者，亦大谬矣。子而信子之义以游[51]其内，生而死尔[52]，乌置存亡得丧于果蓏、痈痔、草木耶？”

〔注释〕 ① 若：你。 ② 说：道理。 ③ 夫：发语词。 ④ 倦辱：劳苦屈辱。 ⑤ 残民者：残害百姓的人。 ⑥ 昌：昌盛。 ⑦ 佑民者：保护百姓的人。 ⑧ 殃：遭殃。 ⑨ 极戾：极端不合理。戾，乖背，违反。 ⑩ 若是者：像这样的人。若，像；是，这样。 ⑪ 举：全，都。 ⑫ 果蓏(luǒ)：瓜果。蓏，草本植物的果实。 ⑬ 败逆：败坏失调。 ⑭ 壅底：堵塞不通。 ⑮ 痈疡：脓疮。 ⑯ 疣赘：皮肤上生出的小疙瘩。 ⑰ 瘿痔：痔疮，不破的叫痔，破裂出脓血的叫瘿。 ⑱ 蝎：木中蛀虫。 ⑲ 草腐而萤飞：草腐烂了就有萤火虫从中飞出来。 ⑳ 啮(niè)：咬。 ㉑ 攻穴：打洞、钻洞。 ㉒ 滋：更加。 ㉓ 息：滋生。 ㉔ 仇：仇敌。 ㉕ 窦：挖空。 ㉖ 送死：埋葬死人。 ㉗ 偃溲：茅坑。偃，污水坑；溲，大小便。 ㉘ 观游：供观赏游览的建筑物。 ㉙ 燧木以燔：钻木取火来烧。燔，焚烧。 ㉚ 革金以熔：熔化金属制造器物。革，改变，这里指熔化；熔，铸造、冶炼。 ㉛ 陶甄：制造陶瓦器。 ㉜ 琢磨：雕琢玉石器。 ㉝ 悴：憔悴。 ㉞ 情：本性、本来面目。 ㉟ 悖悖：形容怨恨愤怒的样子。 ㊱ 冲冲：动作不绝的样子。 ㊲ 攻残：侵害摧残。 ㊳ 败挠：毁坏扰乱。 ㊴ 日薄岁削：使日渐减少。薄：减少；削，削减。 ㊵ 息：止、停息。 ㊶ 诚：果真。 ㊷ 有激：有所感触。 ㊸ 为是：这样做。 ㊹ 信：的确。 ㊺ 辩：巧言善辩。 ㊻ 美：漂亮。 ㊼ 终其说：把这个道理阐述透彻。终，尽。 ㊽ 玄：深青色，泛指黑色。这里指天空的颜色。 ㊾ 浑然：形容元气的浑沌状态。 ㊿ 报：报答。 (51) 游：纵，这里有纵情、沉溺的意思。 (52) 生而死尔：生也罢，死也罢。而，连词，作当“与”讲；尔，语助词。 （张剑光）

〔鉴赏〕 《天说》是柳宗元在驳斥韩愈的天命论的基础上，用元气说来解释“天”的论文。全文大致可分为两部分：

第一部分中，柳宗元主要是引用韩愈的观点。韩愈奉的是“言天之说”，认为天是有意志的，人类如果不侵害自然界，则有功于天地，会得到上天的奖赏，否则就要遭到上天的惩罚，因为是得罪了天。这实际上就是在

宣扬传统的天人感应的神学。

第二部分中，柳宗元驳斥了韩愈的“言天之说”。柳宗元指出，天地元气阴阳都属于自然现象，和瓜果草木等自然物没有本质区别。既然虫子吃瓜果，瓜果不会表示怨恨，人类谋取自然界的财富，自然界同样也不会惩罚人的。天地，就是大果瓜；元气，就是大痈痔；阴阳，就是大草木。它们又怎么能够赏功罚祸呢？“功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬；呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大谬矣。”又何必把生死得失归之于果瓜，痈痔，草木呢？在这段话中，柳宗元其实是强调了天地、元气和阴阳实际上都是物质性的，在本质上并无分别，所以，天是无意志的，自然也不能惩恶赏善。同时，所谓的“功”与“祸”与天无关，“天人不相预”。自然的生长与社会的治乱，互不相预，所以，天人感应之说是荒谬的，所谓“生植与灾荒，皆天也；法制与悖乱，皆人也。二之而已。其事各行不相预，而凶丰理乱出焉”(《答刘禹锡天论书》)。

对于柳宗元的这一观点，刘禹锡在谈了《天说》之后，未觉满意，又以《天论》篇以“极其辩”，而柳宗元则认为：“凡子之论，乃吾《天说》之传疏耳，无异道焉。”(《答刘禹锡天论书》)事实上，柳宗元本文的论述只是从感性经验上出发，而且也只是停留在感性经验之上。而刘禹锡在《天论》中则从人类认识和客观规律的层面上论证了“天人不相预”，交相胜，还相用。

(何善蒙)

天　论(上)　刘禹锡

世之言天者二道[①]焉。拘于昭昭者[②]则曰：“天与人实影响[③]：祸必以罪降，福必以善徕，穷阨[④]而呼必可闻，隐痛而祈必可答，如有物的然[⑤]以宰者。”故阴骘[⑥]之说胜焉。泥于冥冥者[⑦]则曰：“天与人实刺异：霆[⑧]震于畜木，未尝在罪；春滋乎堇[⑨]荼[⑩]，未尝择善。跖、蹻焉而遂[⑪]，孔、颜焉而厄[⑫]，是茫乎无有宰者[⑬]。”故自然之说胜焉。余之友河东解人柳子厚作《天说》，以折[⑭]韩退之之言，文信[⑮]美矣，盖有激而云，非所以尽天人之际[⑯]。故余作《天论》，以极其辩[⑰]云。

大凡入形器[⑱]者，皆有能[⑲]有不能。天，有形之大者也；人，

动物之尤[20]者也。天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天与人交[21]相胜耳。其说曰：天之道[22]在生植，其用[23]在强弱；人之道在法制，其用在是非。阳[24]而阜[25]生，阴[26]而肃杀[27]；水火伤物，木坚金[28]利；壮而武健[29]，老而耗眊[30]；气雄相君，力雄相长：天之能也。阳而艺树[31]，阴而揫敛[32]；防害用濡[33]，禁焚[34]用光；斩材窾坚[35]，液矿硎铓[36]；义制强讦[37]，礼分长幼；右贤尚功[38]，建极闲邪[39]：人之能也。

人能胜乎天者，法也。法大行，则是为公是[40]，非为公非。天下之人，蹈道必赏[41]，违之必罚。当其赏，虽三旌[42]之贵，万钟之禄，处之咸曰宜。何也？为善而然也。当其罚，虽族属之夷[43]，刀锯之惨，处之咸曰宜。何也？为恶而然也。故其人曰："天何预乃事邪？唯告虔报本[44]、肆类授时[45]之礼，曰天而已矣。福兮可以善取，祸兮可以恶召，奚预[46]乎天邪？"法小弛，则是非驳[47]。赏不必尽善，罚不必尽恶。或贤而尊显，时以不肖[48]参焉；或过而僇辱[49]，时以不辜[50]参焉。故其人曰："彼宜然而信然，理也。彼不当然而固然，岂理邪？天也。福或可以诈取，而祸或可以苟免。"人道驳，故天命之说亦驳焉。法大弛，则是非易位。赏恒在佞[51]，而罚恒在直。义不足以制其强，刑不足以胜其非，人之能胜天之具尽丧矣。夫实已丧而名徒存，彼昧[52]者方挈挈然[53]提无实之名，欲抗乎言天者，斯数[54]穷矣。

故曰：天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也。法大行，则其人曰："天何预人邪？我蹈道而已。"法大弛，则其人曰："道竟何为邪？任天而已。"法小弛，则天人之论驳焉。今以一己之穷通[55]，而欲质[56]天之有无，惑矣！余曰：天恒执[57]其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔[58]；人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。生乎治者，人道明，咸知其所自[59]，故德与怨不归乎天；生乎乱者，人道昧，不可知，故由人者举归乎天。非天预乎人尔！

〔注释〕 ① 二道：两种观点。道，道理，这里指观点。 ② 拘于昭昭者：坚持天

有意志，能明察一切的人。拘，拘泥，这里指坚持；昭昭，明白。 ③ 影响：影子随着形体，回响随着声音。 ④ 阨：苦难、困穷。 ⑤ 的然：确实。 ⑥ 阴骘：暗中决定。骘，决定。 ⑦ 泥于冥冥者：坚持天没有意志的人。泥，拘泥，这里指坚持；冥冥，昏暗、无知，没有意志。 ⑧ 霆：劈雷。 ⑨ 堇：一种苦味的野菜。 ⑩ 荼：一种苦菜。 ⑪ 跼蹐焉而遂：柳下跖、庄蹻怎么能够顺利。遂，顺利，如意。 ⑫ 厄：困厄。 ⑬ 是茫乎无有宰者：这说明天是茫然无知的而没有什么主宰者。 ⑭ 折：批驳。 ⑮ 信：的确。 ⑯ 际：关系。 ⑰ 极其辩：彻底地辩明这个问题。极，彻底。 ⑱ 入形器：属于有形体之物。入，进入，引申为属于；形器，有形体之物。 ⑲ 能：功能。 ⑳ 尤：最突出，引申为最高级。 ㉑ 交：互相。 ㉒ 道：这里指规律。 ㉓ 用：作用。 ㉔ 阳：这里指气候温暖时期，即春夏。 ㉕ 阜：繁茂。 ㉖ 阴：这里指气候寒冷时期，即秋冬。 ㉗ 肃杀：凋零。 ㉘ 金：金属，这里指金属刃具。 ㉙ 武健：勇猛强健。 ㉚ 耗眊：体弱眼花。耗，损耗，虚弱；眊，眼睛昏花。 ㉛ 艺树：种植。 ㉜ 揫敛：收藏。揫，收聚。 ㉝ 濡：沾湿、润泽，这里指用水灌溉。 ㉞ 焚：火灾。 ㉟ 斩材窾坚：砍伐树木并加工成坚实的器物。斩材，砍伐树木；窾，挖空，这里指加工木材。 ㊱ 液矿硎铓：冶炼金属并磨制成利器。液，液体，这里指冶炼；硎，磨刀石，这里指磨制；铓，锋刃，指刀剑等利器。 ㊲ 讦：恶意的攻击。 ㊳ 右贤尚功：尊重贤能又崇尚有功业。右，古人以右为上，这里引申为尊重。 ㊴ 建极闲邪：建立法制以防止邪恶。极，标准，这里指法制；闲，防止。 ㊵ 公是：公认的标准。 ㊶ 蹈道必赏：遵循法制必然受到奖赏。蹈，实行、遵循。 ㊷ 三旌：指三公的官位。 ㊸ 族属之夷：指灭族之刑。族属，同族的亲属；夷，灭。 ㊹ 告虔报本：向天表示诚敬，报答天的恩德。虔，诚敬；本，根本，这里指天。 ㊺ 肆类授时：祭天之礼，颁布历书。类，祭名。 ㊻ 预：干预。 ㊼ 驳：混淆、混乱。 ㊽ 不肖：不贤的人。 ㊾ 僇辱：刑杀和羞辱。僇，通"戮"，杀。 ㊿ 不辜：无罪的人。 (51) 佞：巧言谄媚，引申为奸佞的人。 (52) 昧：愚昧。 (53) 挈挈然：孤零零的样子。 (54) 数：气数。 (55) 一己之穷通：一个人自己遭遇的好坏。穷，穷困；通，顺利。 (56) 质：质询、证明。 (57) 执：以。 (58) 云尔：如此而已。 (59) 自：来源，引申为原因。 （张剑光）

〔鉴赏〕 《天论》是对柳宗元《天说》的进一步补充，正如刘禹锡说的那样："余之友河东解人柳子厚作《天说》，以折韩退之之言，文信美矣。盖有激而云，非所以尽天人之际。故余作《天论》以极其辩。"

在《天论》上篇中，刘禹锡首先提出在天人问题上的两种对立的看法，一种是"阴骘之说"，相信"天与人实相影响"，认为天是有意志的，能暗中决定人事。另一种是"自然之说"，认为"天与人实刺异"，天是没有意志的。刘禹锡坚持"自然之说"，同时，进一步提出了"天人交相胜"的说法，认为自然界的职能在于生殖万物，人类社会的职能在于讲是非法制，天人各有自

己所遵循的法则，不能相互干预。是非、赏罚是人类社会的问题，是自然所不能干预的，从而驳斥了天人感应的说法。而且，刘禹锡还进一步从社会治乱的角度去分析天命迷信所产生的认识根源，当社会法制大行，是非公道，赏罚分明之际，人们是不会去追求天命的；而一旦法制松弛，是非混淆，赏罚不明，人们则只好祈之于天命了。所以，所谓的天人感应，其实是“人者举归乎天”，而并不是“天预乎人尔”。

刘禹锡还认为，在天人交相胜、还相用的过程中，又存在着作为客观规律的“数”和“势”。“数”是表明事物运动的规律，而“势”则是表明事物运动的必然趋势，任何事物都不能“逃乎数，越乎势”。在这里，刘禹锡剖析了天命信仰产生的认识根源。他指出，在小河中航行，风静水浅，人们能够控制船只，不会求助于上天；然而，在大海上航行，狂风遮日，波涛凶猛，人力无法控制船只，只好祈求上天的保佑了。人是否祈信天命的根据在于“理明”和“理昧”，即是否认识客观的规律。任何事物都有自己的规律，都有自己运动变化的趋势，即所谓的“数”和“势”。不仅自然现象如此，就是天也是如此。天也是物质的，天体的运动也是有自己的规律的。同时，空间也是客观存在的，也是有自己的规律的，而且，刘禹锡还依据当时天文物理等知识，论证了天体和空间的客观规律性，从而有力地反驳了天命信仰。

在这基础上，在《天论》下篇中，刘禹锡概括了其自然观，认为“山川五行”是天地万物的根本，天与地相互作用，产生了风雨、动植物以及人类等各种自然现象。而人则是万物中最有智慧的，所以人能够“用天之利，立人之纪”。

这样，刘禹锡详细地论述了天人的区别，论证了“天人交相胜”的思想。至此，从柳宗元到刘禹锡，在对韩愈“天命”的批判的基础上实现了对“明天人之分”（荀子）的复归。（何善蒙）

三教论衡 白居易

大和元年十月，皇帝降诞日，奉敕召入麟德殿内道场[①]，对御[②]三教谈论。略录大端，不可具载。

序

中大夫、守秘书监、上柱国、赐紫金鱼袋臣白居易言：谈论之

先，多陈三教，赞扬演说，以启谈端。伏③料圣心，饱知此义；伏计圣听，饫闻④此谈；臣故略而不言；唯序庆诞，赞休明⑤而已。圣唐御区宇二百年，皇帝承祖宗十四叶。大和初岁，良月⑥上旬：天人合应之期，元圣庆诞之日。虽古者有祥虹流月，瑞电绕枢；彼皆琐微，不足引谕。伏惟皇帝陛下：臣妾⑦四夷，父母万姓⑧，恭勤以修己，慈俭以养人；戎夏乂安⑨，朝野无事；特降明诏，式会嘉辰。开达四聪⑩，阐扬三教。儒臣居易，学浅才微，谬列禁筵⑪，猥⑫登讲座，天颜咫尺，陨越⑬于前。窃以释门义林法师，明大小乘⑭，通内外学⑮；灵山岭岫⑯，苦海⑰津梁⑱，于大众中，能师子吼⑲，所谓彼上人者，难为酬对。然臣稽⑳先王典籍，假㉑陛下威灵，发问既来，敢不响答㉒？

僧　问

义林法师所问：《毛诗》称六义，《论语》列四科。何者为四科？何者为六义？其名与数，请为备陈者。

对

孔门之徒三千，其贤者列为四科。《毛诗》之篇三百，其要者分为六义。六义者：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。此六义之数也。四科者：一曰德行，二曰言语，三曰政事，四曰文学。此四科之目也。在四科内，列十哲名：德行科，则有颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语科，则有宰我、子贡。政事科，则有冉有、季路。文学科，则有子游、子夏。此十哲之名也。四科六义之名数，今已区别；四科六义之旨意，今合㉓辨明。请以法师本教佛法中比方，即言下晓然可见。何者？即如《毛诗》有六义，亦犹佛法之义例，有十二部分也。佛经千万卷，其义例不出十二部中。《毛诗》三百篇，其旨要亦不出六义内。故以六义，可比十二部经。又如孔门之有四科，亦犹释门之有六度。六度者，六波罗蜜㉔。六波罗蜜者，即檀波罗蜜、尸波罗蜜、羼提波罗蜜、毗梨耶波罗蜜、禅定波罗蜜、般若波罗蜜。以唐言㉕译之，即

布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧是也。故以四科，可比六度。又如仲尼之有十哲，亦犹如来之有十大弟子，即迦叶、阿难、须菩提、舍利弗、迦旃延、目乾连、阿那律、优波离、罗睺罗是也。故以十哲，可比十大弟子。夫儒门、释教，虽名数则有异同；约义[26]立宗，彼此亦无差别。所谓同出而异名，殊途而同归者也。所对若此，以为何如？更有所疑，即请重难。

难

法师所难：十哲四科，先标德行。然则曾参至孝；孝者、百行之先，何故曾参独不列于四科者？

对

曾参不列四科者，非为德行才业不及诸人也；盖系于一时之事耳。请为始终言之。昔者仲尼有圣人之德，无圣人之位，栖栖[27]应聘，七十余国，与时竟不偶[28]，知道终不行，感凤泣麟，慨然有吾已矣夫之叹。然后自卫反[29]鲁，删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》，修《春秋》，立一王之法，为万代之教。其次则叙十哲，伦四科，以垂示将来。当此之时，颜、闵、游、夏之徒，适[30]在左右前后，目击指顾，列入四科，亦一时也。《孝经》云："仲尼居，曾子侍。"此言仲尼闲居之时，曾参则多侍从。曾参至孝，不忍一日离其亲。及仲尼旅游历聘，自卫反鲁之时，曾参或归养于家，不从门人之列；伦拟之际，偶独[31]见遗。由此明之，非曾参德行才业不及诸门人也。所以不列四科者，盖一时之阙耳。因一时之阙，为万代之疑。从此辨之，可无疑矣。

问　僧

儒书奥义，既已讨论。释典微言，亦宜发问。

问

《维摩经不可思议品》中云："芥子纳须弥[32]。"须弥至大至

高，芥子至微至小；岂可芥子之内，入得须弥山乎？假如入得，云何得见？假如却出，云何得知？其义难明，请言要旨。僧答不录。

难

法师所云：芥子纳须弥，是诸佛菩萨解脱神通之力所致也。敢问诸佛菩萨，以何因缘[33]，证此解脱？修何智力，得此神通？必有所因，愿闻其说。僧答不录。

问　道　士

儒典、佛经，讨论既毕；请回余论，移问道门。臣居易言：我大和皇帝祖玄元之教，挹[34]清净之风：儒素缁黄[35]，鼎足列座，若不讲论玄义，将何启迪皇情？道门杨弘元法师，道心精微，真学奥秘，为仙列上首，与儒争衡。居易窃览道经，粗知玄理；欲有所问，冀[36]垂发蒙。

问

《黄庭经》中有养气存神，长生久视[37]之道。尝闻此语，未究其由。其义如何？请陈大略。道士答不录。

难

法师所答，养气存神，长生久视之大略，则闻命矣。敢问"黄"者何义？"庭"者何物？"气"养何气？"神"存何神？谁为此经？谁得此道？将明事验，幸为指陈。道士答不录。

道　士　问

法师所问：《孝经》云："敬一人，则千万人悦。"其义如何者？

对

谨按：《孝经、广要道章》云："敬者，礼之本也。敬其君，则臣悦；敬一人，则千万人悦。所敬者寡而悦者众，此之谓要道也。"

夫敬者，谓忠敬尽礼之义也；悦者，谓悦怿欢心之义也。要道者，谓施少报多，简要之义也。如此之义明白，各见于经文。其间别有所疑，即请更难。

难

法师所难：云：凡敬一人，则合一人悦；敬二人，则合二人悦；何故敬一人而千万人悦？

又问：所悦者何义？所敬者何人者？

对

《孝经》所云一人者，谓帝王也；王者无二，故曰一人，非谓臣下众庶中之一人也。若臣下敬一人，则一人悦；敬二人，则二人悦。若敬君上，虽一人，即千万人悦。何以明之？设如有人尽忠于国，尽敬于君：天下见之，何人不悦？岂止千万人乎？设如有人，不忠于国，不敬于君：天下见之，何人不怒？亦岂止千万人乎？然敬即礼也，礼即敬也。故《传》云："见有礼于其君者，事之如孝子之养父母也。"如此，则岂独空悦乎？亦将事而养之也。见无礼于其君者，诛之如鹰鹞[38]之逐鸟雀也。如此，则岂独空不悦乎？亦将逐而诛之也。由此而言，则敬不敬之义，悦不悦之理，了然可见，复何疑哉？

退

臣伏准三殿谈论，承前旧例，朝臣因对敭[39]之次，多自叙才能，及平生志业。臣素无志业，又乏才能；恐烦圣聪，不敢自叙。谨退。

〔注释〕 ① 道场：佛道两教诵经礼拜成道修道的场所。 ② 对御：对，应对；御，侍奉。 ③ 伏：通"服"，佩服。 ④ 饫(yù)闻：饱闻、所闻已足。 ⑤ 休明：美善旺盛。 ⑥ 良月：农历十月。 ⑦ 臣妾：使……为臣妾。 ⑧ 父母万姓：作为万姓父母。 ⑨ 乂安：平安无事。 ⑩ 开达四聪：广开四方视听。 ⑪ 禁筵：禁中讲席。

筵，席位。　⑫ 猥：苟且。　⑬ 陨越：原义为跌倒、颠坠，此作丢脸。　⑭ 大小乘：大乘佛学、小乘佛学。　⑮ 内外学：内学与外学。内学即内典，指佛学经典；外学即外典，佛教徒称佛经之外的各种学问。　⑯ 岫(xiù)：峰峦、山谷。　⑰ 苦海：佛教用语，指世俗，意谓人世烦恼苦深如海。　⑱ 津梁：桥梁，意指救渡民众的桥梁。　⑲ 师子吼：即狮子吼，佛教比喻佛祖讲经，声震世界。　⑳ 稽：查考。　㉑ 假：借。　㉒ 响答：响应回答。　㉓ 合：应当。　㉔ 波罗蜜：佛教用语，意译为渡、到彼岸，即渡人到彼岸世界。　㉕ 唐言：即汉语。　㉖ 约义：精义。　㉗ 栖栖：忙碌，不能安居的样子。　㉘ 偶：遇、值。　㉙ 反：同"返"，返回。　㉚ 适：恰好、正好。　㉛ 偶独：偶，偶然；独：只、仅仅。　㉜ 须弥：佛教传说中的大山名。"芥子纳须弥"是佛教重要概念，即佛法无边，可将世界纳于微尘、须弥纳于芥子之中。　㉝ 因缘：佛教用语，指产生结果的直接原因及促成这种结果的条件。　㉞ 挹：牵引、援引。　㉟ 儒素缁黄：指儒佛道三教。　㊱ 冀：希望。　㊲ 久视：长生不老。　㊳ 鹖(zhàn)：猛禽。　㊴ 对敭：对答。敭，古"扬"字。　（张　静）

〔鉴赏〕　唐文宗大和元年(827年)十月，皇帝诞日，时任秘书监的白居易作为儒臣的代表，奉敕诏入麟德殿内道场，与安国寺僧义林，太清宫道士杨弘元，于御前举行三教论衡。载于《白集》卷六八的《三教论衡》一文，就是较完整地记述这一论辩过程，在唐人文集中有关这一题材仅存的珍贵文献。

三教论衡，肇始于北魏，至北周风气已盛。然北朝君主以夷入夏，为维护其统治，无不奉儒家礼法人伦为立国根本，故其时所谓三教论衡，实则主要是释道二教相互驳难与攻讦，以致发生了魏太武帝灭佛，及周武帝之世释道俱伤的"法难"。唐承北朝遗风，自武德迄于唐末，几乎历朝皆举行三教论衡。但在唐代统治者对儒释道三教施行兼容并蓄的思想文化政策制约下，这时的三教论衡，已成为朝廷调和三教，点缀升平的例行公事，毫无彼此诘难与抗辩的气息。正如《新唐书·徐岱传》所称："始三家若矛盾然，卒而同归于善，帝大悦。"于是，为了弘扬"三教虽异，善归一揆"的旨趣，达到取帝大悦的目的，彼此间便不得不事先有所商酌，乃至拟定"脚本"，并加以预习。久之，遂逐渐伎艺化与戏剧化，至唐末咸通中，终由李可及演为滑稽戏。其后，宋杂剧及金院本中，以"三教"为题材者，更不胜枚举。从戏剧史的角度看，如白氏此文所载：于麟德殿内道场设座，乃其场面也；升座者，儒官原服赐紫金鱼袋，释为赐紫引驾沙门，道亦赐紫道士，乃其服装也；僧问儒对、僧难儒对，儒问僧答、儒难僧答，儒问道答、儒难道答，道问儒对、道难儒对，乃其情节与科白也。《新唐书·艺文志二》载初唐孙思邈早有《会三教论》一卷，内容或不外此，抑即其脚本之所本也。（参阅任半塘《唐戏

弄》二《辨体》及三《剧录》二节)但孙著早佚,故白氏此文,便成为追溯三教戏发端之最早史料。

从思想史的角度看,本文不仅从总体上体现了唐王朝对儒释道三教持调和平衡、兼容并蓄的思想文化政策,同时也真实地反映了白居易本人在当时三教并重的官方政策制约下,既奉儒守官,不失儒臣的本分,又"栖心释梵,浪迹老庄",从容悠游于三教之间的思想格局。白氏自称:"仆本儒家子","尝为鲁邹儒"。基于我国悠久的"儒道互补"的思想传统,加之李唐王朝在"敦本息末,崇尚儒宗"的同时,又奉老聃为始祖,尊之为太上玄元皇帝,白居易奉行"上遵周孔训,旁鉴老庄言"的信条,也就不难理解了。白氏后期,融会儒家"执两用中"及道家"知足知止"的思想,形成中庸主义的处世哲学:对待出处进退,持"似出复似处"的"中隐"(即"吏隐")观念;对待朋党之争,持中立圆通的骑墙态度;对待儒释道之教,持调和平衡、兼容并蓄的官方立场,——正是这种"儒道互补"传统,在中世纪士大夫身上独特的表现形式。白氏思想表现的另一个侧面是,由于唐代是我国佛教特别是禅宗的鼎盛时期,受此影响,对佛教早有浸染。中岁左迁以后,为了排遣仕途坎坷的失落与愤懑,进一步乞灵于佛家渲染的"空无"的义谛,以之作为"治心"的要道,把参禅和醉酒同样视为释愤忘忧的法门。他在其吟咏中称,天下事最重要者:"第一莫若禅,第二无如醉。禅能泯人我,醉可忘荣悴。"又云:"千药万方医不得,唯应闭目学头陀";"若不坐禅销妄念,即应行醉放狂歌"。综观白氏一生的佛教信仰,主要宗奉禅宗南宗,有句云:"近岁将心地,回向南宗禅。"晚年拜僧如满为师,自号香山居士,为南岳下第三世法嗣(见《五灯会元》卷四)。但同时又持斋戒,向往极乐净土,同律宗和净土宗也有所接近。由上可见,当时朝廷让品秩高(秘书监从三品)而且融通三教的白居易作为儒臣的代表参与三教论衡,的确是理想的最佳人选。

不过,白居易虽然声称:"予早栖心释梵,浪迹老庄",标榜"外袭儒风,内宗梵行";"唯看《老子》五千字,不踏长安十二衢",但在其思想的深层上,并未从根本上背离儒家的纲常伦理传统。他终身未曾脱离仕途,始终保持着儒臣的风范,便是最好的证明。即如本文所述,他在同释道的论对中所显示的,正是儒家的基本立场。例如,白氏在对僧的问难中,以儒家的"六义"、"四科"及"十哲",比方佛家的"十二部经"、"六度"和"十大弟子",以弘扬儒门释教"同出而异门,殊途而同归"的旨趣;在回答道士的问难中,标榜儒家"忠敬尽礼"的伦常观念,强调"见有礼于其君者,事之如孝子之养父母

也";"见无礼于其君者,诛之如鹰鹞之逐鸟雀也",——其终极目的,正是要圆融会通三教,使之"同归于善",共同为维护封建皇权服务。　（戴长春）

老　君　说　　《无能子》

孔子定礼乐,明旧章,删《诗》《书》,修《春秋》,将以正人伦之序,杜①乱臣贼子之心,往告于老聃。

老聃曰:"夫治大国者若烹小鲜②,蹂③于刀几则烂矣。自昔圣人创物立事,诱动人情,人情失于自然,而夭其性命者纷然矣。今汝又文④而缛⑤之,以繁人情。人情繁则怠,怠则诈,诈则益乱。所谓伐天真而矜己⑥者也,天祸必及⑦。"

孔子惧,然亦不能遂⑧已。

既而削迹⑨于卫,伐树于宋,饥于陈蔡,围于匡,皇皇⑩汲汲⑪,几⑫于不免。孔子顾谓颜回曰:"老聃之言,岂是谓乎?"

〔注释〕①杜:堵塞、断绝。　②鲜:生鱼。　③蹂:用手揉搓。　④文:通"纹",纹饰。　⑤缛:使……繁密。　⑥矜己:夸耀自己。　⑦及:至、到。　⑧遂:顺应、符合。　⑨削迹:匿迹。　⑩皇皇:匆忙的样子。　⑪汲汲:急切的样子。　⑫几:几乎。　（张剑光）

〔鉴赏〕《无能子》是晚唐时无名氏的作品,作者生平不详,从其著作看,似为一不得志之吏,因遭乱世,退而过隐居生活。所以从思想倾向来看,较接近老庄类的道家。此篇《老君说》与其一贯思想合拍,采取了抑孔扬老的立场。全篇文风类似于庄子,以寓言形式论述道理。

无能子在文中所评论的是关于礼乐等儒家传统道德规范的问题。其中提及孔子要求以定礼乐、明旧章来端正人伦之序,而老子则对这种做法持否定态度,他反对的理由是这样做会使人情违背自然,这应当说是大致符合老子之原意的,不过经过了作者的意义组合。这里牵涉到对伦理道德规范的意义认识问题。

早在先秦时代,关于仁义等道德行为准则是否需要存在,就曾成为人们的论争中心之一。孔子认为礼乐不兴,仁义不存,老百姓便无所措手足,

即没有行为的标准，这样也就没有办法使国家获得治理。所以他不但是礼仪规范的竭力主张者，还通过宣传周礼，对传统的仪礼加以了系统整理回顾，为后人提供了较为全面的道德规范样板。对此，老子表示了反对意见。他认为："绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈。"（《老子》十九章）只有去除仁义道德的名目，才能使老百姓回复到淳朴的状态，保持住自然本性。

孔、老两家的争论反映了人们对内容与形式之间关系的看法。孔子提出礼仪之规范，是因为他认为人的认识是要通过一定的形式表现出来的，人们在社会交往中的行为、言谈，是其内在素质的体现；此外，人对伦理道德的理解，也只有通过外在的表现才能显现出来。而老子则以为外在的表现有一定的欺骗性，光是注意外在形式，反倒会使人忽视内心的真实需求。有时由于过分追求形式上的完美，反倒会导致为形式而形式，从而走向反面。

其实，从今天的眼光看，他们两家所得到的认识都有一定的道理。从哲学上看，每个事物都有形式与内容两个侧面。在这里，事物的内容是指构成事物的一切要素的总和。对于我国传统儒家所认定的伦理道德而言，它至少有仁、义、礼、智、信等组成部分。事物的形式，是指把内容诸要素统一起来的结构或表现内容的方法。从伦理道德的角度来看，它会包括人际交往之礼节、国家仪礼及相应的行为规范，等等。问题是他们两家对这两方面的关系的认识都有一定的片面性。孔子较为强调形式的重要性，而老子则因看到了儒家思想的这一不足，从而提出了舍弃形式的主张，于是又有了走另一极端之嫌。他们的缺陷在于对形式与内容之间的统一性，尚缺乏应有的认识。

在无能子生活的晚唐时代，老子所提及的社会不良现象依然存在。对此，无能子在基本赞同老子否定形式主义的基本观点的同时，并没有采取老子的极端态度，而是从理论上对两者之关系，作了进一步的说明。无能子认为人具有外在行为与内在的自然本性之间的区别。他在书中《质妄》篇中曾说到：一些"居家孝、事上忠、朋友信、临财廉"等行为规范，是儒家理想中的"圣人"拘束愚人的东西。人们受其误导，才会"失自然真性而趋之，以至于诈伪激者"。这些话可作为此《老君说》篇中所提及的自然人情与人伦规范对立之注脚。作者能从自然人性与道德规范角度对这一问题作出分析，体现了人们在这方面认识的深入。这些思考对后人更好地处理好两者间之关系，提供了条件。

中国作为一个文明古国，在人类历史上较早地形成了与当时社会政治

相适应的伦理道德思想体系，并建立相应的仪礼规范，它们在促使国家政治进步中发挥了应有的作用，因此在世界上获得“礼仪之邦”之称。这是我们祖先留下的宝贵遗产之一，值得引起我们国人的骄傲。但是我们还是不能忘记这种道德文明的进步，是在不断地与错误思想与行为的斗争中取得的，而斗争取胜之前提便是对后者存在与后果的充分认识。从这个意义上看，如老子、无能子般的不同见解提出者，是我国伦理道德进步的重要促进人物，故应不被我们的历史所忘却。（郑博旺）

道　化　　谭　峭

道之委①也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞②也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通③也。是以古圣人穷通塞④之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。虚实相通，是谓大同⑤。故藏之为元精⑥，用之为万灵⑦，含之为太一⑧，放之为太清⑨。是以坎离⑩消长于一身，风云发泄于七窍，真气⑪薰蒸⑫而时无寒暑，纯阳流注而民无死生，是谓神化之道者也。

〔注释〕 ① 委：委化，即顺应自然的变化。 ② 塞：滞涩。 ③ 通：顺利、贯通。 ④ 通塞：顺利滞涩。 ⑤ 大同：基本相同。 ⑥ 元精：天地之精气。 ⑦ 万灵：万物之灵，即人。 ⑧ 太一：形成天地万物的元气。 ⑨ 太清：天道、自然。 ⑩ 坎离：两卦名。 ⑪ 真气：真元之气。道家养生之说。 ⑫ 薰蒸：指真气在身体内运行。（杨英姿）

〔鉴赏〕 《化书》是一本五代时道士谭峭所作的以论述“一切皆化”为主题的书籍。全书按《道化》、《术化》、《德化》、《仁化》、《食化》、《俭化》的顺序分卷，分别从基本理论、自然界、人类社会的伦理道德观念、经济生活等方面提示其间变化的必然性。《道化》是《化书》中第一卷的打头文章，其书无序言，共分六卷，除此篇外，其他各卷标题下均无文字，故遥想作者或是将此篇作为全书之主旨般来看待的。

《道化》全文不长，才一百余字。从字面上看，似乎新东西也不是很多：

文中讲世界起源于虚无，这在先秦道家老子那里可找到些端倪；它讲万物皆化，这在《易传》中也可寻及其轨迹。然而再仔细地去看，却又可看见一些与众不同的东西。比如同样讲虚无，老子着眼于从宇宙至万物，包括人的生成过程；而谭峭所关注的则是人类形神气的三者关系及其由来。同是讲化，《化书》偏重的，也在元精、万灵等被其喻之为"神化"，即人的精神的考察方面。这显然与道教中人以长生为教派宗旨，关注人体自身的修炼方式有关。

由于作者谭峭是道教中人，关于他的生平，无法像政界中活跃人物般地从史书中找到行迹；而自一些零星的记载中，我们尚不能得到此人曾从事过内丹修炼的依据。然从《道化》篇中所言，仍可得到他对此中的道理还是熟悉的印象。特别是他在篇尾说到："坎离消长于一身，风云发泄于七窍，真气薰蒸而时无寒暑，纯阳流注而民无死生。"说的是，通过内在的阴阳对立的运化，使内在的心神调摄与外在形体的舒通相结合，从而使人能抵御气候变化给人体带来的影响，使人能延年益寿。这明显是以道教的内丹炼养为立论依据的。

值得注意的是，虽然在《化书》之前，已有了《抱朴子》、《周易参同契》等论及内丹术的著作在道教学派中流传，但它们都不曾从理论上清楚地说明其思想观念的由来，而《道化》的好处则在于能将其中贯穿的思想，用较为清晰的方式加以陈述。或许这也是此本薄薄的、并不起眼的书，会被以后的道教中人屡屡提及的原因所在。

《道化》的另一特色是，注意吸取前人的理论探讨成果。我们可以看到，在篇首他是从"道之委"与"道之用"两个角度，对道的变化作出描述的。可以想见，所谓的"道之委"，当然是讲从无到有的人体生成过程，这从哲学的角度而言，涉及的是宇宙生成论或演化论的问题。而"道之用"，所说的则是已拥有了实体之后的道的作用所在。这是对魏晋时期王弼所提出的体用观的运用。从哲学上而言，则是出于本体论的角度。所以在文中，作者要求人们从万化中悟出的，除了"造化之源"，还有"虚实相通"的道理。这种在自然观上的对生成论与本体论的结合思考，虽然显得十分粗浅与模糊，却是一种新的思维方法的运用。它在某种意义上，为以后的宋代理学在这方面的思考提供了先例。

《道化》中还有一个吸引人处，是它对"变化"的较深理解。篇中已论及"坎离消长"，它是用水火的对立与相互作用，对阴阳对待、作用作出的解释，当然限于篇幅，对其中含义未作太多的展开。而在书中的其他篇章中，

谭峭则从多种侧面与角度，对其中的关系作出陈述。如他在《动静》篇中，曾言及火、水、云、虹等自然现象的变化，认为它们都是“对待”之相磨、相推，即事物内部两种势力的相互作用的结果。还提出这里的转化并不是完全不讲条件，当你“行之不得其术”、“守之不得其术”，或“用之”、“御之”均不得其术时，便无法得到预期的效果。谭峭还注意到事物的转化有一定的必然性，遵循一定的规律。他说：“其来也势不可遏，其去也力不可拔。”（《大化》）人们有时主观上并不想看到某些结果，但实际上却不得不如此。所以作为人类必须“达此理”，才能使愿望得到实现。

当然，作为一个道教中人，谭峭尚不能摆脱其教派体系所带来的局限，他在讲“万物变化”时，毕竟还是将“虚无”之道作为世界的第一原理，在具体论及转化时，也有缺乏事实依据、主观臆造的一面，这些都是我们在读他的书时不能不注意的方面。（李似珍）

养　民　　谭　峭

民不怨火①而怨使之禁火②，民不怨盗而怨使之防盗。是故济民③不如不济，爱民不如不爱。天有雨露，所以招其④怨；神受祷祝，所以招其谤。夫禁民火不如禁心火，防人盗不如防我盗，其养民也如是。

〔注释〕 ① 火：火灾。 ② 禁火：防止火灾。 ③ 济民：赈济百姓。 ④ 其：指百姓。天有雨露本是自然之事，但有暴雨成灾而导致百姓怨恨。（杨英姿）

〔鉴赏〕 《养民》是《化书》第三卷中的一篇文章。它涉及了民与官之间的关系问题。这从表面上看，似乎与作者谭峭的道士身份不太相符。因为自一般人来看，道士作为宗教中人，应当远离尘世，不再对现实中发生的事情表示兴趣。不过，宗教之所以能在民间流传，往往在于它能传递与正统观念所不同的信息。道教这一流派在其东汉末年的开创阶段，就与张角等农民起义联系在一起，以后其学派中人亦保持着关注百姓疾苦的特征，所以它有时倒能从特定的角度反映出民众的心声。后人由此猜测《化书》是杂家而非道教著作，是只知其一不知其二的说法。

《养民》全篇文字不多，大致分三层意思：

(1)“民不怨火而怨使之禁火,民不怨盗而怨使之防盗。”认为老百姓与管理者在对是非的判断方面有一定的差距,他们对犯上作乱的所谓“盗”恨不起来,却对统治者相当地怨恨。这是对社会存在的矛盾现象的提示。

(2)管理者对百姓不必有过多的道德规范,哪怕是正面的“济民”、“爱民”也没有太大的必要。这里对社会管理层的行为提出要求。

(3)提出上述要求的理由是因为:“禁民火不如禁心火,防人盗不如防我盗。”作为老百姓来说,他们要求以理服人,把他们作为平等的人,告诉他们之所以要这样做的原因。另外,他们还要求管民者从自己做起,而不是对人不对己。

这些说法从现代人的角度而言,似乎是不言而喻的,然在谭峭同时代人看来,却有许多大逆不道的东西。首先,它涉及对百姓与管理者的社会地位的认定问题。谭峭生活的五代时期,尚处于我国的封建时代。这个社会以“君为臣纲,父为子纲,夫为妇纲”的等级规范为正宗,认为处于低一级地位的人唯有盲从,而没有自由思考、发表意见的余地。而谭峭却在文中提出要禁民之“心火”,从“防我盗”做起,这显然与正统社会观念格格不入。这种官民平等的思想,体现了民众的要求,是社会进步思想的反映。

另外,这里还关系到对传统道德观念的看法。谭峭认为,伦理道德的原则也并非不可讨论。封建道德说教,目的在于维系、延长自己的统治,因而当其面对百姓时,往往暴露出空洞与虚伪的一面。关于这层意思,同书中《大化》篇讲得更为清楚,作者提出所谓“大人”们讲求仁义道德,“盖保其国家而护其富贵也”,所以这些说教是“有所不实”、“有所不至”、“有所不足”的。如果用之不当,可能反而导致“教民为奸诈,使民为淫邪,化民为悖逆,驱民为盗贼”的结果。所以从这个角度来讲,作为统治者,可能还是不去“爱民”、“济民”来得更好些。这样的说法,完全与儒家传统思想相违背,但从现代哲学的意义而言,它却是一种用历史的、发展的眼光去评价社会伦理道德标准的观点,带有唯物主义历史观的正确因素。

谭峭提出上述想法,并不是泛泛地在发议论,而是具有针对性的。从《化书》中的其他篇章中,我们可以看到,谭峭对自己所处的社会矛盾激烈、战争频繁深感不安与不满,他提出剥削者对老百姓是“剜其肌,啖其肉”、“扼其喉,夺其哺”,在这样的情况下,人们怎能不起来斗争、反抗呢!作为社会的管理者,应当从经济上探讨百姓不满的原因。从社会现实来看,吃饭是人们赖以维持生活的最低要求,但是农民辛勤劳动的成果却无法被自己所享用:“王者夺其一,卿士夺其一,兵吏夺其一,战伐夺其一,工艺夺其

一，商贾夺其一，道释夺其一。”（《七夺》）王、吏、士、工、商、释、道，都从农民口中争粮，另外还有来自战争的意外灾难，其结果只能是使农民过着衣不避寒、食不充饥的生活。这是人间最大的不平、最大的不义，这也是使农民铤而走险的原因。谭峭能从分配制度的不公，揭示社会矛盾的由来，在当时而言，是一种难能可贵的、深刻的见解。它体现了其时有识之士在社会问题认识上的进步，体现了对较为先进的、自经济角度出发的政治分析方法的把握。倘若仅从文字上看，我们很容易把作者想像成一个刚直、清明的敢言之士，而较难将他与“以酒为乐，常醉腾腾”，或夏服乌裘、冬穿单衫卧冰雪中的“风狂”形象相联系。这或许也是作者在高压的社会条件下，自我保护的一种办法。

在中国的封建社会里，下层人民的心声很难被统治阶层所接受，他们的要求正史不可能记载，所以是无法被完整地保留下来的。一般老百姓因受到文化条件的限制，无法将自己的想法通过书面的方式公之于众。于是，如谭峭般的与现世政府不合作人士，常常成为民间真实思想的传递者。虽然出于身份与考虑角度的限制，他们尚不能完全地反映人民思想之精髓，有时甚至会形成一些误解。如谭峭在讲“济民不如不济”、“爱民不如不爱”时，便将话题扯到了“神受祷祝，所以招其谤”这样的神怪问题上。尽管如此，它还是在一定程度上曲折地反映出当时人的思想要求内容。这是我们在读其他的“正书”时，所不能获得的东西。

从这个意义而言，《养民》确实具有它在中国思想史上存在的特殊理由，也是我们今天提倡重读此文的原因所在。　　（李似珍）

简　事　　司马承祯

夫人之生也，必尝于事物。事物称万，不独委于一人。巢林一枝，鸟见遗[①]于丛泊。饮河满腹，兽不惬[②]于洪波。外求诸物，内明诸己。知生之有分，不务[③]分之所无。识事之有当，不任事之非当。任非当[④]则伤于智力，务过分则弊于形神。身且不安，何能及道。是以修道之人，莫若断简事物，知其闲要，较量[⑤]轻重，识其去取。非要非重，皆应绝之。犹人食有酒肉，衣有罗绮，身有名位，财有金玉。此并情欲之余好，非益生之良药。众皆

徇⑥之，自致亡败。静而思之，何迷之甚。庄云：达生之情者，不务生之所无以为。生之所无以为者，分外物也。蔬食弊衣，足养性命，岂待酒肉罗绮，然后生全哉！是故于生无所要用者，并须去之。于生之用有余者，亦须舍之。财有害气，积则伤人，虽少犹累⑦，而况多乎？以隋珠而弹千仞之雀，人犹笑之，况背道德、忽性命而从非要，以自促伐者乎？夫以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。能知贵贱，应须去取，不以名害身，不以位易志。庄云：行名失己非士也。《西升经》云：抱元守一，过度神仙。子未能守，但坐荣官。若不简择，触事皆为，心劳智昏，修道事阙。若处事安闲，在物无累者，自属证成之人⑧。若实未成，而言无累者，诚自诳⑨耳。

〔注释〕 ① 见遗：放弃。 ② 惏(lìn)：吝啬。 ③ 务：追求。 ④ 任非当：指超过自己能力作事。 ⑤ 较量：掂量。 ⑥ 徇：夺取。 ⑦ 累：迂累。 ⑧ 证成之人：得道之人。 ⑨ 自诳：自骗。 （杨莫姿）

〔鉴赏〕 《坐忘论》的作者司马承祯是对道教炼养颇有研究的道家学者，他感到当时道教炼养术多以存思身神等方法入手，不注意对精神状态本身的调养，所以特上天台山向佛教徒学习坐禅的道理。在这个基础上，写下此书，介绍自己从新的角度考虑的养生修炼方法。在书中，他提出“三戒”、“五渐门”、“七阶次”等修炼步骤，基本上是结合了佛、道两家修炼方法的结晶。笔者特别有感触的是他在《简事》篇中所提出的想法。

此篇是作者提出修炼“七阶次”中的第四阶段，它要求人在收心之后实施简事之道，然后才能达到真观的境界。此说据作者而言，来自庄子的“达生”观，其实也有吸取佛教教理的一面。哪些是应当简去的呢？文中举出了“食有酒肉，衣有罗绮，身有名位，财有金玉”等例子。司马承祯认为这些都是满足情欲的身外之物，而不是有益于养生的良药。但是一般人沉迷于此不能自拔，所以值得加以提醒。

对这个道理作者作了如下几个层次的分析：

首先，从人的生存需要而言，所消费的物质其实十分有限。就像丛林再好，鸟只能栖息于一枝；洪波浩瀚，兽唯能饮满一腹一样；有的人号称巨富，很多东西并没法在生前享受到。懂得了这个道理，就能去掉贪心了。

当然，人生在世倒也不是只讲超脱，不问世事，也可以去处理生活中必须面对的问题。但是在做的时候应当较量轻重，只做必要的事情。这便是简事的意义所在。

简事的目的在于能使人集中精力，去做对于人生而言更为重要的事情。这是因为人的力量其实十分有限，若不加分辨，一律承当，则会事与愿违，以至造成“伤于智力”、“弊于形神”的结果。

司马氏没有正面提出人生的要领所在，但从行文中还是能略窥其一二，那便是道德与性命。他认为以名位与道德相比，则名位假且贱而道德真且贵；而因酒肉罗绮而伤身者，则犹以隋珠而弹千仞之雀。这些都是养生的大忌。

简事之人表现得安闲自在，这种“闲”倒并非全在于形体劳累，更在于精神上的放松、旷达。

应当说，去除其中过于消极的方面，此篇中的思想还是有其现实意义的。当今社会，人们处于快节奏的生活环境中，物质生活的丰富多彩，生存竞争的激烈，都易使人产生一种时不我待、应接不暇的感觉。这种思想的存在，应用得当，能成为向上的动力，使人保持旺盛的进取精神。然而一旦运用过度，也会令人始终处于紧张状态之中，从而损伤人的身体。现在社会上许多文明病的出现，或多或少都与这种不关心自身的心理调摄有关。而一些社会精英的英年早逝，许多也与长期处在超负荷状态，以致入不敷出有关。

另外，文中所提及的面对物质利益的诱惑，持有平常心，以道德为重的说法，也值得注意。这些话虽然是儒家学者的老生常谈，但是在道教学派中，则尚乏所论，故亦弥足珍贵。应当说，作者的种种告诫性的话，在今天也有重读之必要。　　（李似珍）

怪　说　　石介

上

三才位焉，各有常道。反厥①常道，则谓之怪矣。夫三光②代③明，四时代终，天之常道也。日月为薄蚀④，五星⑤为彗孛⑥，可怪也。夫五岳⑦安焉，四渎⑧流焉，地之常道也。山为之

崩，川为之竭，可怪也。夫君南面，臣北面，君臣之常道也。父坐子立，父子之常道也。而臣抗于君，子敌于父，可怪也。夫中国，圣人之所常治也，四民[9]之所常居也，衣冠[10]之所常聚也，而髡发左衽[11]，不士不农，不工不商，为夷者半中国，可怪也。夫中国，道德之所治也，礼乐之所施也，五常之所被[12]也，而汗漫不经[13]之教行焉，妖诞幻惑[14]之说满焉，可怪也。夫天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士二庙，庶人祭于寝[15]，所以不忘孝也，而忘而祖，废而祭，去事夷狄之鬼，可怪也。夫法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑[16]则祀之，能捍大患则祀之。弃能殖百谷[17]，祀以为稷；后土能平九州，祀以为社。帝喾、尧、舜、禹、汤、文、武，有功烈于民者，及夫日月星辰，民所瞻仰也，山林、川谷、丘陵，民所取财也。非此族也，不在祀典[18]。而老观、佛寺遍满天下，可怪也。

夫人君见一日蚀、一星缩[19]、一风雨不调顺、一草木不生植，则能知其为天地之怪也，乃避寝[20]、减膳[21]、彻[22]乐，恐惧责己，修德以禳[23]除焉。彼其灭君臣之道，绝父子之亲，弃道德，悖礼乐，裂五常，迁四民之常居，毁中国之衣冠，去祖宗而祀夷狄，汗漫不经之教行，妖诞幻惑之说满，则反不知其为怪，既不能禳除之，又崇奉焉。时人见一狐媚、一鹊噪、一枭鸣、一雉入，则能知其为人之怪也，乃启呪祈祭以厌胜[24]焉。彼其孙、其子、其父、其母，忘而祖宗，去而父母，离而常业，裂而常服，习夷教，祀夷鬼，则反不知其为怪，既不能厌胜之，又尊异焉。愈可怪也。

甚矣，中国之多怪也！人不为怪者，几少矣。噫！一日蚀、一星缩，则天为之不明；一山崩、一川竭，则地为之不宁[25]。释、老之为怪也，千有余年矣，中国蠹坏[26]亦千有余年矣，不知更千余年，释、老之为怪也如何？中国之蠹坏也如何？尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子不生。吁！

中

或曰：天下不谓之怪，子谓之怪。今有子不谓怪，而天下谓

之怪。请为子而言之，可乎？

曰：奚其为怪也？

曰：昔杨翰林欲以文章为宗于天下，忧天下未尽信己之道，于是盲㉗天下人目，聋㉘天下人耳，使天下人目盲，不见有周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、韩吏部之道；使天下人耳聋，不闻有周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、韩吏部之道。俟周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、韩吏部之道灭，乃发其盲，开其聋，使天下唯见己之道，唯闻己之道，莫知有他。

今天下有杨亿之道四十年矣。今人欲反盲天下人目，聋天下人耳，使天下人目盲，不见有杨亿之道；使天下人耳聋，不闻有杨亿之道。俟杨亿道灭，乃发其盲、开其聋，使目唯见周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、韩吏部之道，耳惟闻周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、韩吏部之道。周公、孔子、孟轲、扬雄、文中子、韩吏部之道，尧、舜、禹、汤、文、武之道也，三才、九畴㉙、五常之道也。反厥常，则为怪矣。

去《书》则有尧禹典、皋陶、益稷谟、禹贡、箕子之洪范，《诗》则有大小雅、周颂、商颂、鲁颂，《春秋》则有圣人之经，《易》则有文王之繇、周公之爻、夫子之十翼。今杨亿穷妍极态㉚，缀风月，弄花草，淫巧侈丽㉛，浮华纂组㉜，刓镂圣人之经，破碎圣人之言，离析圣人之意，蠹伤圣人之道，使天下不为《书》之典、谟、禹贡、洪范，《诗》之雅、颂，《春秋》之经，《易》之繇、爻、十翼，而为杨亿之穷妍极态，缀风月，弄花草，淫巧侈丽，浮华纂组。其为怪大矣！

是人欲去其怪而就于无怪，今天下反谓之怪而怪之。呜呼！

下

吾既作《怪说》二篇。或曰："子之《怪说》，上篇言佛、老，下篇言杨亿。佛、老、杨亿，信怪矣。然今举中国而从佛、老，举天下而学杨亿之徒，亦云众矣。虽子之说长，又岂能果胜乎？子不唯不能胜夫万亿千人之众，以万亿千人之众反攻子，予且恐子不得自脱，将走于蛮夷险僻深山中而不知避也。子亦诚自取祸矣。"

余闻之，辄跃[33]起身数尺，瞋目作色应之曰："孔子，大圣人也。手取唐、虞、禹、汤、文王、武王、周公之道，定以为经，垂于万世。夫尧、舜、禹、汤、文王、武王、周、孔之道，万世常行不可易之道也。佛、老以妖妄怪诞之教坏乱之，杨亿以淫巧浮伪之言破碎之，吾以攻乎坏乱破碎我圣人之道者，吾非攻佛、老与杨亿也。吾学圣人之道，有攻我圣人之道者，吾不可不反攻彼也。盗入主人家，奴尚为主人拔戈持矛以逐盗，反为盗所击而至于死且不避。其人诚非有利主人也，盖事主之道不得不尔也。亦云忠于主而已矣，不知其他也。吾亦有死而已，虽万亿千人之众，又安能惧我也！"

〔注释〕 ① 厥：其。 ② 三光：日、月、星。 ③ 代：更替。 ④ 薄蚀：薄，侵薄；蚀，相蚀。 ⑤ 五星：金、木、水、火、土五大行星。 ⑥ 彗孛：彗星。亦称孛星。 ⑦ 五岳：即嵩山、泰山、华山、衡山、恒山。 ⑧ 四渎：指江、淮、河、济，皆独流入海，故名曰渎。 ⑨ 四民：士、农、工、商。 ⑩ 衣冠：此指文明礼教。 ⑪ 髡(kūn)发左衽：髡发，即剃发，指代僧徒；左衽，衣襟开口向左，指我国古代少数民族。中原一带人民右衽。 ⑫ 被：及。 ⑬ 汗漫不经：汗漫，散漫难以稽考；不经，不合于常规。 ⑭ 妖诞幻惑：妖孽荒诞，虚妄惑乱。 ⑮ 寝：卧室。 ⑯ 菑(zī)：开荒。 ⑰ 百谷：谷类的总称。 ⑱ 祀典：祭祀的礼仪和制度。 ⑲ 缩：古代对星光变化的称呼有二，一为赢，一为缩。 ⑳ 避寝：独居。 ㉑ 减膳：素食或减少肴馔。 ㉒ 彻：同"撤"，撤去。 ㉓ 禳：去邪除恶之祭。 ㉔ 厌胜：古代的一种迷信。 ㉕ 甯：同"宁"，愿。 ㉖ 蠹坏：败坏、受损害。蠹，蛀。 ㉗ 盲：使……盲。 ㉘ 聋：使……聋。 ㉙ 九畴：传说禹治理天下的九类大法。畴，品类。 ㉚ 穷妍极态：极尽美好的样子。 ㉛ 淫巧侈丽：淫巧，过度奇巧；侈丽，过度华丽。 ㉜ 浮华纂组：浮华，虚浮不实；纂组，编绘华丽。 ㉝ 跃：跳。 （张 静）

〔鉴赏〕 《怪说》三篇，是北宋前期著名儒者石介所作的名篇。

石介是北宋理学初兴之时，为儒家争"正统"、排斥"异端邪说"的健将之一，其名声不在当时的欧阳修、李觏之下。而《怪说》三篇就是他排斥"异端邪说"的成名之作。

石介认为的"异端邪说"，一方面指的是当时十分隆盛的佛、道二教，另一方面是指当时的"杨亿之道"，亦即当时文坛十分风行的骈体"西昆体"。石介把这三者称之为"三怪"。

在石介看来，佛道二教破坏了中国传统的伦理纲常，它们“灭君臣之道，绝父子之亲，弃道德，悖礼乐，裂五常，迁四民之居，毁中国之衣冠，去祖宗而祀夷狄”，从而使人们“忘而祖宗，去而父母，离而常业，裂而常服，习夷教，祀夷鬼”。至于“杨亿之道”，即：“穷妍极态，缀风月，弄花草，淫巧侈丽，浮华纂组，锼圣人之经，破碎圣人之言，离析圣人之意，蠹伤圣人之道”的四六骈文。“三怪”的盛行，使得以“被儒服衣冠”、“学圣人之道”自许的石介，感到异常的愤怒和无法容忍。于是，他把一生的大部分精力，就用在了排斥“三怪”上，并以为“只有去此三者，然后可以有为”(欧阳修《石介墓志》)。

石介排佛道、斥时文的目的，就是要达到他心目中“道”昌“文”明的理想，换句话说也就是要维护儒学的正统地位和“独尊”地位。这一点他自己说得非常清楚明白：“夫尧、舜、禹、汤、文王、武王、周、孔之道，万世常行不可易之道也。佛、老以妖妄怪诞之教坏乱之，杨亿以淫巧浮伪之言破碎之。吾以攻破碎我圣人之道者，吾非攻佛、老与杨亿也。吾学圣人之道，有攻我圣人之道者，吾不可不反攻彼也。”

综观《怪说》中石介的排佛道、斥时文思想，可以说并没有什么新意，在理论上没有超出中唐韩愈的水平。但其中还是有值得注意的地方。首先，为了突出强调儒家“圣人之道”的重要性，石介放弃了传统排佛道理论中一个十分有力的武器，即抨击佛道徒不事生产，蠹耗国用民力。第二，为了突出强调儒学是中国唯一的“正统”思想，石介在另一篇名为《中国论》的文章中还把土生土长在中国的老子强说成是“自胡而来”的“庞眉”。在另一篇名为《读〈原道〉》文章里，他故意把老子出现的时间排在“杨、墨、韩、庄”之后而与“佛”并列，其用意颇明显，即在于想把老子硬说成与“佛”一样的“夷狄之人”。因此可以说，石介排佛、道的特点，在于从文化意识层面入手。他不重经济因素而强调夷夏之辨，是与当时北宋王朝所面临的尖锐的民族矛盾有着非常密切关系的，它实质上是现实的民族矛盾与“尊夏攘夷”传统文化心态交织起来的产物。

石介《怪说》在理论上虽然新意不多，但在当时的社会影响却很大。作为当时最高学府太学中教官的石介，其排佛道、斥时文思想对青年学子产生了重大影响，据当时人笔记《吕氏家塾记》载，石介《怪说》等文出，“于是新进后学不敢为杨(亿)、刘(筠)体，亦不敢谈佛老”。正因为石介在北宋理学初兴之际，高扬了儒学的旗帜，强调儒家“正统”，所以理论水平并不很高的石介，却被二程、朱熹等理学家一致推为理学的先驱人物之一，对他的评价一直颇高。

(徐洪兴)

易 论

李 覯

或曰：吉凶悔吝[1]，生乎动者也。请问动而无悔则奚[2]由？

曰：时乎时[3]，智者弗能违矣。先时而动者，妄也；后时而不进者，怠也。妄者过之媒[4]，怠者功之贼也。蹇初六曰："往蹇[5]来誉[6]。"谓处难之始，居止之初，独见前识，睹险而止，以待其时，故往则遇蹇，来则誉也。归妹六三曰："归妹以须，反归以娣[7]。"谓室主犹存，而求进焉，进未值[8]时，故有须也。不可以进，故反归待时，以娣乃行也。凡此不可先时者也。丰上六曰："丰其屋[9]，蔀其家[10]，窥[11]其户，阒其无人[12]，三岁不觌[13]，凶。"谓处于明动尚大之时，而深自幽隐，以高其行。大道既济[14]，而犹不见隐，不为贤。更为反道，凶其室也。三年丰道之成，治道未济，隐犹可也。既济而隐，以治为乱也。节九二曰："不出门庭，凶。"谓初已造之，至二宜宣其制矣。而故匿之，失时之极，则遂废矣。故不出门庭，则凶也。凡此不可后时者也。呜呼！进取之时易见，退避之时难知。盖利者，人之所欲，欲则存诸心，存诸心则计之熟矣。害者，人之所恶，恶则幸其无之，而不知为谋矣。

或人请问退避之道。

曰：君子见机而作[15]，愚者闇[16]于成事，祸至而避，亦无及也。涣初六曰："用拯马[17]壮吉。"谓处散[18]之初，乖[19]散未甚，故可以游，行得其志，而违于难也。不在危剧，而后乃逃窜。故曰"用拯马壮吉"也。遯初六曰："遯尾[20]厉[21]，勿用，有攸往[22]。"谓处遯之时，而为遯尾，祸所及也。危至而后求行，难可免乎？故"勿用，有攸往"也。然而矫枉过正，众之所憎，和而不同，身乃无患。明夷初九曰："明夷[23]于飞，垂其翼；君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。"谓处卦之始，最远于难，远难过甚，明夷远遯，绝迹匿形，不由轨路[24]，殊类[25]过甚，以斯适人，

人必疑之，故曰“有攸往，主人有言”也。六二曰：“明夷，夷于左股㉖，用拯马壮吉。”夷于左股，示不能行也。以柔居中，用夷其明，进不殊类，退不逃难，故可“用拯马而壮吉”也。夫有所避者，不可有所顾也，以欲而忘患，鳞属所以死于饵也。遯九三曰：“系遯㉗，有疾厉，畜㉘臣妾，吉。”谓在内近二，以阳附阴，宜遯而系，故曰“系遯”。遯之为义，宜远小人，以阳附阴，系于所在，不能远害，亦已惫矣。宜其屈辱而危厉也。系于所在，畜臣妾可也。施于大事，凶之道也。九四曰：“好遯㉙，君子吉，小人否。”谓处于外而有应于内，君子好遯，故能舍之。小人系恋㉚，是以否也。若夫分有所定，义不可去，则莫若守正之为利也。泰九三曰：“无平不陂，无往不复㉛。艰贞㉜无咎㉝，勿恤其孚㉞，于食有福㉟。”谓处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其贞，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故无咎也。信义诚著，故勿恤其孚，于食有福也。明夷六五曰：“箕子之明夷㊱，利贞。”谓最近于晦，与难为比，犹闇不能没，明不可息，正不忧危，故利贞也。凡此，避祸之道也。《诗》曰“既明且哲，以保其身”，此之谓也。

〔注释〕 ① 悔吝：悔恨。 ② 奚：何。 ③ 时乎时：时间是时机。 ④ 媒：媒介、诱因。 ⑤ 往蹇：前往则遇到困难。蹇，困苦、困厄。 ⑥ 来誉：前来用车子。誉，通“舆”，车也。 ⑦ 归妹以须，反归以娣：妹姐同嫁一夫，但又同时被休弃返回娘家。归，女子出嫁；须，通“嬬”，妾；反归，被休弃回娘家；娣，女弟。 ⑧ 值：逢。 ⑨ 丰其屋：使其屋大。丰，使……大。 ⑩ 蔀其家：以棚席复其屋顶。蔀，覆盖于棚架上以遮蔽阳光的草席，此作动词用。 ⑪ 窥：从夹缝、小孔或隐蔽处偷看。 ⑫ 阒其无人：空荡荡没有一人。阒，空。 ⑬ 觌：见。 ⑭ 济：成功。 ⑮ 见机而作：看到适当的时机就立即行动。 ⑯ 闇：暗。 ⑰ 拯马：上马、乘马。 ⑱ 散：涣散。 ⑲ 乖：违背。 ⑳ 遯尾：指退居以待时机。遯，通“掾”，抓住；尾，尾巴。 ㉑ 厉：灾祸、危险。 ㉒ 有攸往：朝着一个地方去。攸，所。 ㉓ 明夷：鸣鹅鸟。 ㉔ 轨路：道路。 ㉕ 殊类：不同的类别。 ㉖ 夷于左股：伤了左股。夷，伤。 ㉗ 系遯：帮助维系。 ㉘ 畜：豢养。 ㉙ 遯：遁，隐退。 ㉚ 系恋：恋念不舍。 ㉛ 无平不陂，无往不复：凡事没有始终平直而不遇险阻的，没有始终往前而没有反复的。 ㉜ 艰贞：遭逢艰危而能守正不移。 ㉝ 无咎：没有灾难。 ㉞ 勿恤其孚：不用担心他的信

用。孚,信用。 ㉟ 于食有福:有口福。 ㊱ 箕子之明夷:这些鸣鹤都是箕子狩猎区内的。 (张剑光)

〔鉴赏〕 《周易》历来被尊为六经之首,其中包含深刻丰富的哲理,历史上每到政治生活、学术思想面临变革的时候,人们都要重新研究它,结合实际阐释其中的道理。北宋中期,庆历新政酝酿过程中,李覯以《易论》为题,写了十多篇文章,以《周易》和王弼注的思想为指导,阐明改革方略、改革办法。他在《易论第十三》中说:"噫! 作易者既有忧患矣,读易者岂无忧患乎? 苟安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,以忧患之心,思忧患之故,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之,则自天祐之,吉无不利矣。"拳拳之心跃然纸上。

《易论》着重说明进退之道,既有一般的理论意义,又针对着当时具体的历史情境,是一篇有价值的文章。李覯的文章不以词藻见长,但是颇能以其救国救民的诚意和深刻的逻辑分析打动人心。

时间对于人类来说,不是年月日时的抽象绵延,时间是时机,其中充满成败利钝,生死荣辱等各种机遇和挑战。历史上常有这样的事情,抓住时机反败为胜,失掉时机业毁人亡。所以,李覯说:"时乎时,智者弗能违矣!"人在设定目标、采取行动的时候,一定要抓住时机。

时机对于进取非常重要,人们在为一个目标奋斗的时候,千万要把握自己所面临的时机,既不能"先时",也不能"后时"。先时而动就是在条件不成熟的时候行动,那样做实质是盲目蛮干,一定会出乱子,惹大祸。后时而不进就是在条件完全成熟之后还不采取行动,这样做就是怠惰无能,也是在败坏事业。《周易》蹇卦初爻告诉我们,处在困难开始,战胜困难的时机还没有到来之际,贸然行动将遭灾罹祸,最好的策略是继续准备,等待时机。后时又如何? 一个人在政治安定,大道既成的时候,还在固守动乱时代幽隐避世的态度,这就是后时而不进。时代变了,隐遁不但不会带来高尚的美名,反而要招来祸事。丰卦上爻说的就是这个道理。

人不能总是进取,在条件不利的时候又需要退避。李覯认为,能否做好,关键也在把握时机。人要学会分析形势,发现了不利的苗头,就要及时退避。如果反应迟钝,大难临头才想到躲避,那就来不及了。涣卦初爻告诉我们,在"涣散"的形势下,在"散"之初彻离,就不会遇到危险。遯卦初爻则是说,在"逃遁"的形势下,不在"遁"之头而落在"遁"之尾,灾祸便难以躲过了。

那么，当退避之时是否以逃得最快最远为好呢？富于辩证思维的李覯不这样看。他提醒人们要注意适度，逃得太远，以至于不择正路，脱离群众，被众人所憎恶，那也是非常危险的。所以要掌握火候，做到和而不同，这样才能没有灾难。明夷卦初爻离危险最远，但由于做得过分，受到别人的怀疑、责难。而第二爻虽然离危险近了，但由于进退都不过分，反而是吉利的。

李覯看到，退避时的困难比进取时要多得多，需要退避之人谨慎从事。他提醒人们，在退避的时候特别要注意不要贪图小利，不要为小人所牵系。否则会因小失大，前功尽弃。遯卦第四爻指出，“君子好遯”，能在该割舍的时候坚决割舍，所以吉利；而“小人系恋”，割舍不了，所以不吉。

最后，李覯谆谆告诫人们，退避要考虑政治与道德原则，如果一个人职责、义务规定他不能退避，退避就违反了原则，那就不要退避。在那种情形之下坚持原则，万死不辞，就是最大的利。泰卦第三爻、明夷卦第五爻说明，在最危险的形势下，能够不怕灾祸，坚持正义，不失原则，就可以“有福”，“利贞”。

儒家一贯强调中庸原则，所谓中庸不是无原则的折中调和，而是“无过无不及”，是“和而不同”。李覯在这篇文章中从各个角度、各个方面分析研究进与退的时机问题，非常全面而又周到，归结到一点，那就是中庸。不先时，不后时，即是时机问题上的中庸；不罹祸，不过分，即是处事态度上的中庸。然而中庸的标准是什么呢？是政治原则与道德原则。李覯作为具有革新精神的儒家学者，既坚持原则性，也倡导灵活性。这就是他的高明之处。

（阎　韬）

礼　论

李　覯

或问：圣人之言礼，奚[①]如是之大也？

曰：夫礼，人道之准[②]，世教[③]之主[④]也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣。

曰：尝闻之，礼、乐、刑、政，天下之大法也。仁、义、礼、智、信，天下之至行[⑤]也。八者并用，传之者久矣，而吾子一本于礼，无乃不可乎？

曰：是皆礼也。饮食，衣服，宫室，器皿，夫妇，父子，长幼，君臣，上下，师友，宾客，死丧，祭祀，礼之本也。曰乐，曰政，曰刑，礼之支⑥也。而刑者，又政之属矣。曰仁，曰义，曰智，曰信，礼之别名也。是七者，盖皆礼矣。

敢问何谓也？

曰：夫礼之初，顺人之性欲而为之节文⑦者也。人之始生，饥渴存乎内，寒暑交乎外。饥渴寒暑，生民之大患也。食草木之实、鸟兽之肉，茹其毛而饮其血⑧，不足以养口腹也。被发衣皮，不足以称⑨肌体也。圣王有作，于是因土地之宜，以殖百谷；因水火之利，以为炮⑩燔烹炙。治其犬豕牛羊及酱酒醴⑪酏⑫，以为饮食；艺⑬麻为布，缲⑭丝为帛，以为衣服。夏居橧巢⑮，则有颠坠之忧；冬入营窟⑯，则有阴寒重腿⑰之疾，于是为之栋宇。取材于山，取土于地，以为宫室。手足不能以独成事也，饮食不可以措⑱诸地也，于是范金⑲斲木，或为陶瓦，脂胶丹漆，以为器皿。夫妇不正，则男女无别；父子不亲，则人无所本；长幼不分，则强弱相犯，于是为之婚姻，以正夫妇。为之左右奉养，以亲父子。为之伯仲叔季，以分长幼。君臣不辨，则事无统；上下不列，则群党争，于是为之朝觐⑳会同㉑，以辨君臣。为之公、卿、大夫、士、庶人，以列上下。人之心不学则憒㉒也，于是为之庠序讲习，以立师友。人之道不接㉓则离也，于是为之宴享苞苴㉔，以交宾客。死者人之终也，不可以不厚也，于是为之衣衾棺椁，衰麻㉕哭踊，以奉死丧。神者人之本也，不可以不事也，于是为之禘尝㉖郊社，山川中霤㉗，以修㉘祭祀。丰杀㉙有等，疏数㉚有度。贵有常奉，贱有常守。贤者不敢过，不肖者不敢不及。此礼之大本也。

饮食既得，衣服既备，宫室既成，器皿既利，夫妇既正，父子既亲，长幼既分，君臣既辨，上下既列，师友既立，宾客既交，死丧既厚，祭祀既修，而天下大和矣。人之和必有发也，于是因其发而节之。和久必怠也，于是率其怠而行之。率之不从也，于是罚其不从以威之。是三者，礼之大用也，同出于礼而辅于礼者也。不别不异，不足以大行于世。是故节其和者，命之曰乐；行其怠

者，命之曰政；威其不从者，命之曰刑。此礼之三支也。

在礼之中，有温厚而广爱者，有断决而从宜[31]者，有疏达[32]而能谋者，有固守而不变者。是四者，礼之大旨也，同出于礼而不可缺者也。于是乎又别而异之。温厚而广爱者，命之曰仁；断决而从宜者，命之曰义；疏达而能谋者，命之曰智；固守而不变者，命之曰信。此礼之四名也。

三支者，譬诸手足焉，同生于人而辅于人者也。手足不具，头腹岂可动哉？手足具而人身举，三支立而礼本行。四名者，譬诸筋骸之类焉，是亦同生于人而异其称者也。言乎人，则手足筋骸在其中矣；言乎礼，则乐、刑、政、仁、义、智、信在其中矣。故曰：夫礼，人道之准，世教之主也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣。

〔注释〕 ① 奚：何、为什么。 ② 准：准则。 ③ 世教：正统礼教。 ④ 主：主体、要素。 ⑤ 至行：卓绝的品行。 ⑥ 支：分支。 ⑦ 节文：调制定礼仪，使行之有度。 ⑧ 茹其毛而饮其血：即茹毛饮血。太古之时人们不知熟食，捕到禽兽连毛带血吃。茹，吃。 ⑨ 称：适合、相符。 ⑩ 炮：用烂泥涂裹食物置火中煨烤。 ⑪ 醴：甜酒。 ⑫ 酏：酿酒所用的薄粥。 ⑬ 艺：种植。 ⑭ 缲：煮茧抽丝。 ⑮ 橧巢：聚柴木以作居处。 ⑯ 营窟：上古时掘地或累土而成的住所。 ⑰ 重腿：脚肿病。重，通“肿”。 ⑱ 措：安放。 ⑲ 范金：用模子浇铸金属品。 ⑳ 朝觐：指臣子朝见君主。 ㉑ 会同：古代诸侯朝见天子的通称。 ㉒ 懵：无知的样子。 ㉓ 接：交接。 ㉔ 苞苴：馈赠的礼物。 ㉕ 衰麻：丧服，衰衣麻绖。 ㉖ 禘尝：禘礼和尝礼的并称，古代常用以指天子诸侯岁时祭祖的大典。 ㉗ 中霤：古代五祀所祭对象之一，即后土之神。 ㉘ 修：举行。 ㉙ 丰杀：丰厚和减少。 ㉚ 疏数：稀疏和密集。 ㉛ 从宜：采取适宜的做法。 ㉜ 疏达：豁达、通达。 （张剑光）

〔鉴赏〕 儒家学者一般都重视礼，认为礼在社会生活中起着十分重要的作用，李觏为改革撰写的理论文章以《礼论》为题，确有其深刻含义。他与一般儒者不同，突出的是礼与人们现实生活的关系，以及礼对于政治法律的主导地位，他不说礼来自于神或天，而强调礼是圣人为了满足人的生活需要而制定的；不说礼乐刑政同样重要，相反，刻意阐明乐刑政等等都是由礼衍生，为礼服务的。他的用意非常明显，要在维护礼的名义下来进行刑政制度的改革。

《礼论》开宗明义就指出:“夫礼,人道之准,世教之主也。”圣人用来治理天下国家与修身正心的礼、乐、刑、政,仁、义、礼、智、信等等,都可以叫做礼。但礼的核心则是指最根本的家族制度、政治制度,它包括“饮食,衣服,宫室,器皿,夫妇,父子,长幼,君臣,上下,师友,宾客,死丧,祭祀”等等。所谓饮食、衣服、宫室之类,虽有其物质内容,但主要还在于它的社会文化内涵。

李觏认为,圣人为适应人的性情、欲望的需要而制定出礼,但礼不只是简单地适应,它对于需要又有节制与文饰的作用。也就是说,它让人的需要满足得更合理,更文明。比如,人生来要吃要穿,但是原始人茹毛饮血,穿树叶兽皮,难以解决温饱问题,更谈不上文明。后来圣王出来,教人种田,畜牧,熟食,美食。又教人艺麻缲丝,做成衣服;取木材、制砖瓦,建造房屋。……在人伦政治方面,圣人制定婚姻制度,使男女有别;划定家族内的亲疏长幼,使父子相亲,长幼有序。制定爵位官职,使君臣上下有等级有差别。还设立学校、教师,对人实施教育。设立宴享的仪式,让人得以交际。同时适应送终敬神的需要,制定丧葬与祭神的仪式。如此等等,这一切目的都在不仅使人生活得舒适,而且过得文明体面,超拔于动物界之上。

我们知道,社会文明是全社会的人所创造的,而不是圣人所恩赐的,李觏圣人创造一切的思想属于英雄史观,强调上下尊卑也饱含时代烙印。但是,肯定礼是由人而不是神创造的,圣人的创造是顺从人的客观需要,而不是否定人的需要的观点,确实有进步与合理的意义。

那么礼的地位如何?它与典礼、仪节、政治与法律制度关系如何?李觏认为,人们常常并提的“礼乐刑政”,其实不是并列的。礼是根本,而乐刑政只是它的分支。这是因为,乐政刑都是由礼衍生并为礼服务的。礼得以实现之后,人的物质生活、家庭生活、政治生活都达到美满和谐的境地,这时人需要有所发泄,要唱歌跳舞,圣人对此加节制,于是就产生了乐,乐是合理的文明的歌舞。人们和谐欢乐时间久了会产生懈怠情绪,这样就要制定一系列政令,督率怠惰者正常地生活、行动。但并不是所有的怠惰者都愿意听从政令,这时又要设立刑罚加以惩治,用暴力迫使这些人听从。这些就是政与刑的由来。可见,礼是社会生活中最基本的东西,乐刑政都是辅佐它的。由此而自然而然得出以下结论:人应该根据礼的要求来设置或改变乐刑政,而不该为不合理的乐刑政去改变礼。当然,这是一条改革的结论。

仁义礼智信是儒家的五个重要德目,许多人主张以仁为主。但李觏坚

持以礼为主。仁义智信不过是实行礼的过程中表现的特点。在实行礼的过程中温厚博爱的就叫做仁，决断适宜的叫做义，通达而善谋的叫做智，坚持不变的叫做信。所以仁义智信可看作礼的四个别名；没有礼，其他德目都失去了根据。所以，他把礼比作人体，而仁义智信比作筋骸。在这里，礼的地位依然相当突出。但在《礼论第四》中，他又阐述了另一个观点，仁义智信是圣人的本性，礼是圣人的"法制"，虽然他肯定了没有法制本性就不能表现；但是从根本上来说，没有内在的本性决不会有外在的法制。这样礼与仁义智信什么是更根本的，又成了问题。这表明，站在历史唯心主义立场上的李觏不能很好地解决这个问题。（阎　韬）

太极图说　　周敦颐

无极①而太极②。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根③；分阴分阳，两仪④立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气⑤顺布⑥，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。

五行之生也，各一其性⑦。无极之真⑧，二五之精⑨，妙合而凝。"乾道成男，坤道成女。"二气交感⑩，化生万物，万物生生而变化无穷焉。

唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，而主静立人极⑪焉。

故圣人"与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶"，君子修之吉，小人悖⑫之凶。故曰："立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。"又曰："原始反终，故知死生之说。"大哉易也，斯其至矣！

〔注释〕 ① 无极：中国古代哲学中认为形成宇宙万物的本原。以其无形无象，无声无色，无始无终，无可指名，故曰无极。 ② 太极：最原始的混沌之气，是宇宙万物最高存在的范畴。 ③ 互为其根：相互依存。根，根基。 ④ 两仪：指天地。⑤ 五气：五行之气。 ⑥ 布：流传、流布。 ⑦ 各一其性：各有其属性。 ⑧ 真：精诚、精粹的东西。真与"二五之精"的精同义。 ⑨ 二五之精：阴阳二气和五行的精

粹。二，阴阳二气；五，五行。 ⑩ 交感：相互感应。 ⑪ 人极：指做人的最高标准。 ⑫ 悖：违背。 （张剑光）

〔鉴赏〕 说起北宋的周敦颐，人们很自然就会想到他的那篇中学语文必选的传世名作《爱莲说》。但是，稍稍了解一点中国哲学史的人都知道，周敦颐之出名主要不是因为他的《爱莲说》，而是因为他是宋明理学的重要开山人物之一。而周敦颐之所以能成为理学的开山人物，在很大程度上又是因为他写了《太极图说》。

《太极图说》由“图”和“说”两部分构成。周敦颐根据中国传统的《周易》阴阳哲学原理绘出一个易象图，然后以非常简洁的文字对图中的易理加以解说。《太极图说》的全文不过二百多字，它由两段意思构成，第一段言“太极”，展示整个宇宙原始反终的生成与复归图式，即由太极→阴阳→五行→万物（人）的生化过程，以及万物（人）→五行→阴阳→太极复归过程，这就是“天道”。第二段言“人极”，说明人虽然是与万物一样由自然的气化过程而生，但人之所以为人在于其社会性即具有善恶的道德选择，“圣人”据此人性的本质而确立了以“中正仁义”的道德原则和“主静”的修养方法为代表的“人道”。

《太极图说》的篇幅尽管很短，其所揭示的内涵也不能说太深奥，但其在当时意义却非同小可。因为它为发源于先秦的儒家学说建立起了一个新的，足以与当时外来思想文化——佛教相抗衡的，但又不全同于传统道家和道教思想的，自然主义与人文主义相结合的宇宙论的理论框架结构。

大家知道，佛教是一种外来的宗教，从魏晋南北朝到隋唐时期，它以其特有的一套精致的思辨哲学风靡于中国的思想界，并向传统的儒家和道家及道教思想提出了严峻的挑战，中国传统的文化价值理想面临一场严重的危机。当时，佛教徒认为中国传统文化的哲学基础即宇宙论和心性论过于浅薄，根本不足以与佛教相抗衡。如唐代的华严宗大师宗密在其《原人论》中，就攻击儒道二家共同的宇宙论——“元气”论，认为这种宇宙论只相当于小乘佛教所说的“空劫”阶段，“不知空界以前早经千千万万遍成住坏空、终而复始。故知佛教法中小乘浅浅之教，已超外典（儒道二家之学）深深之说”。照佛教大乘的教义，宇宙本是人心生灭妄想所变之境，其本身是虚幻不实的，因此称之为“假有”。而中国传统思想文化的“元气论”，实质上是一种“迷执”，即执迷于所谓的“假有”，这是不对的。正确的做法应该是破除“迷执”，返照心源，终归于涅槃静寂，这最后部分就进入了佛教的心性论。

佛教的这种宇宙论显然是为以儒道两家为代表的中国传统思想文化所不能接受的，中国传统思想中从来不曾怀疑宇宙的客观存在，一向把宇宙看成是一个生生不已、大化流行的整体，即肯定其为实有。体现这一思想的典籍就是《周易》，所以《周易》成为儒道两家所共同重视的经典。但就宇宙论而言，在宋代之前，道教比儒家显然更为注重，因为前者以自然为性命，从《周易》的太极元气理论中可以发展出一套炼精化气、炼气化神的养生之道。而后者的文化价值理想属于人文主义的，更注重的是仁义礼乐和名教规范，由这里再转向人的道德性命的修养即心性论。

《太极图说》的价值和贡献就在于，它首先从《周易》阴阳哲学立论，汲取道教关于太极元气为世界万物生成演化的本源和动力，肯定宇宙的本源为实有，从而批判了佛教的宇宙论，重新确立了中国传统文化的价值观。其次是把人与宇宙贯通起来，并突出强调人之异于禽兽及他物的本质属性，论证了“仁义中正”这一儒家核心思想与天道的一致性，把太极元气落实到心性论的层面，从而也与道教的思想区别开来。再大一点言，它可以说是在新的历史条件和思想背景下，发展了中国传统的“天人合一”思想。以后的宋明理学家正是在这个理论基础上进一步深化和拓展，逐步建立起一个新型的世界观，并恢复了儒家文化价值理想在中国思想界的主流地位。

（徐洪兴）

才　德　论

司马光

智伯之亡也，才胜德也。夫才与德异，而世俗莫之能辨，通谓之贤，此其所以失人也。夫聪察强毅之谓才，正直中和之谓德。才者，德之资[1]也；德者，才之帅[2]也。云梦之竹，天下之劲也；然而不矫揉，不羽括[3]，则不能以入坚。棠谿之金，天下之利也；然而不镕范[4]，不砥砺[5]，则不能以击强。是故才德全尽谓之“圣人”，才德兼亡谓之“愚人”；德胜才谓之“君子”，才胜德谓之“小人”。凡取人之术，苟不得圣人、君子而与之，与其得小人，不若得愚人。何则？君子挟[6]才以为善，小人挟才以为恶。挟才以为善者，善无不至矣；挟才以为恶者，恶亦无不至矣。愚者虽欲为不善，智不能周，力不能胜，譬如乳狗搏人，人得而制之。小

人智足以遂⑦其奸，勇足以决其暴，是虎而翼者也，其为害岂不多哉！夫德者人之所严，而才者人之所爱；爱者易亲，严者易疏，是以察者多蔽于才而遗于德。自古昔以来，国之乱臣，家之败子，才有余而德不足，以至于颠覆者多矣，岂特智伯哉！故为国为家者苟能审⑧于才德之分而知所先后，又何失人之足患哉！

〔注释〕 ① 资：基础。 ② 帅：同"率"，带领。引申为主导。 ③ 羽括：指箭。羽，箭翎；括，箭窟受弦之处。 ④ 范：模型。 ⑤ 砥砺：原指磨石，这里作磨练。⑥ 挟：依仗。 ⑦ 遂：完成。 ⑧ 审：分辨。 （倪玲一）

〔鉴赏〕 中国传统思想文化的基本特征在于它的"人间性"，这突出表现在中国传统哲学注重对现实的人的研究。因此，人性的本质究竟是怎样的？人的行为的善恶之根源究竟如何？人究竟为何而生？为何而死？人的生命与动物的生命有何不同？人被谁决定？人能突破吗？人能成长吗？类似这方面的追问，是中国思想文化史上受到特别重视并经常讨论的问题。在诸多有关"人"的问题的讨论中，一个人的"才"与"德"之间的关系究竟应该如何处理？也成为历代思想家们经常探讨的问题之一。

用今天通俗的话讲：所谓"才"，就是指一个人的才能，进一步也可以扩大到一个人的知识；所谓"德"，就是指一个人的道德品性。作为中国思想文化主流的儒家学说，一贯是主张"崇德"的，并列出了仁、义、礼、智、信、勇、温、良、恭、俭、让、宽、敏、惠等一系列十分具体的德目，作为一个人修养的目标和行为的准则。而才能相对说来是第二位的、次要的。但是，其他学派的意见与儒家的并不完全一致。如法家就比较强调"聪察强毅"的才能。三国时的曹操就曾提出过一个著名命题，曰"惟才是举"，意即他的用人标准是只考察其才能如何，而其德性如何则不是重要的。换言之，鸡鸣狗盗、城狐社鼠之徒，只要有用就可以了。在稍后盛行的魏晋玄学中，对"才"与"德"关系问题的讨论，形成了四种不同的观点。玄学对此问题的讨论是在"才性论"的名义下展开的。当时，傅嘏主张"才性同"，李丰主张"才性异"，钟会主张"才性合"，王广主张"才性离"。各种观点在当时具有很强的针对性，这里就不必一一细述。真正对中国思想界产生很大影响的讨论，当推宋明时期的学者，而最出名的大概就是司马光的"才德论"了。

司马光在其文集《传家集》的卷六十四有专门的论文《才德论》，同时在其传世名著《资治通鉴》的第一卷"论智伯之亡"时，也有专门一段论述"才

德”关系，两者的内容基本相同。根据司马光的观点：最理想的状况应该是德才兼优，但那是“圣人”的境界，一般人很难“全尽”。于是除“圣人”之外，还有三种人，一种是“德胜才”，那是“君子”；一种是“才胜德”，那是“小人”；最后是“才德兼亡”，那是“愚人”。在上位者若要用人，德才兼备自是首选，其次是德胜才者，最次是才德兼亡者，而才胜德者是万万不可用的。为什么？因为“君子挟才以为善，小人挟才以为恶。挟才以为善者，善无不至矣；挟才以为恶者，恶亦无不至矣。愚者虽欲为不善，智不能周，力不能胜，譬如乳狗搏人，人得而制之。小人智足以遂其奸，勇足以决其暴，是虎而翼者也，其为害岂不多哉！”司马光的这番话，虽然说得振振有词，但如果了解他所处的时代背景，就不难了解他是在影射当时的王安石变法，即喻指王安石“有德无才”，是“小人”。

司马光的影射当然不足取，他的结论也有一定的片面性。但他所指出的问题，却并非毫无道理。司马光的“才德论”为我们揭示了这么一个事实，即才能、知识与道德之间并无必然的联系。一个知识渊博、精明能干的人，未必就是一个有道德的人；反之，一个文盲、迟钝的人，未必就是个坏人。进一步引申开去那就是：才能与知识只有在德性的规范下，才能真正成为促进人类社会进步的有益的力量；反之，不在德性规范下的才能与知识，很可能成为对人类社会有害的邪恶力量。

记得英国哲学家培根曾说过一句反复为人引用的话，“知识就是力量”，后来德国哲学家康德就出来纠偏，提出“德性才是力量”。他们所讨论的实际与中国先哲所讨论的是一样的问题。但可惜的是，人们往往记住了培根的名言，却忘记了康德的名言，更忘记了问一下这个“力量”究竟是善的还是恶的。所以，在当今世界中，知识渊博、精明能干却道德败坏、无恶不作的人屡见不鲜。由此不能不使我们感到，司马光的“才德论”在今天仍不失其应有的价值与意义，是我们值得珍惜的一份思想遗产。

（徐洪兴）

西　铭　　张　载

乾称父，坤称母。予兹藐[①]焉，乃混然[②]中处[③]。故天地之塞[④]，吾其体；天地之帅[⑤]，吾其性。民，吾同胞；物，吾与[⑥]也。大君[⑦]者，吾父母宗子[⑧]；其大臣，宗子之家相[⑨]也。尊高年，所

以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。圣，其合德⑩；贤，其秀也。凡天下疲癃⑪残疾、惸独⑫鳏寡，皆吾兄弟之颠连⑬而无告者也。“于时保之”，子之翼也。“乐且不忧”，纯乎孝者也。违曰悖德⑭，害仁曰贼，济恶者不才⑮，其践形⑯，惟肖者⑰也。知化⑱则善述其事，穷神⑲则善继其志。不愧屋漏为无忝⑳；存心养性为匪懈㉑。恶旨酒㉒，崇伯子㉓之顾养㉔；育英才，颍封人㉕之锡类㉖。不弛劳㉗而底豫㉘，舜其功也；无所逃㉙而待烹㉚，申生其恭也。体其受㉛而归全㉜者，参乎！勇于从而顺令㉝者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚㉞，庸㉟玉汝于成㊱也。存，吾顺事；没，吾宁也。

〔注释〕 ① 藐：幼小的样子。 ② 混然：浑然一体。 ③ 中处：处于其中。 ④ 塞：充塞。 ⑤ 帅：领导。 ⑥ 与：党与、同伴。 ⑦ 大君：君主、帝王。 ⑧ 宗子：宗法社会中享有继承权的嫡长子。 ⑨ 家相：一家的总管。 ⑩ 合德：同德。合，相同、一致。 ⑪ 疲癃：曲腰高背之疾，泛指年老多病或年老多病之人。 ⑫ 惸(qióng)独：无兄弟的人，引申为孤独无依的人。 ⑬ 颠连：狼狈困苦的样子。 ⑭ 悖德：违背道德。悖，违背。 ⑮ 不才：没有才能。 ⑯ 践形：意谓将仁义实践于形色之中，来体现人天赋的品质。 ⑰ 惟肖者：不愧为人。惟，发语词；肖，仿效。一说像父母的儿子。 ⑱ 知化：通晓事物变化之理。 ⑲ 穷神：穷究事物之神妙。 ⑳ 无忝：不玷辱、不羞愧。 ㉑ 匪懈：不懈怠。匪，通“非”。 ㉒ 旨酒：美酒。 ㉓ 崇伯子：指禹。 ㉔ 顾养：孝顺赡养父母。 ㉕ 颍封人：即颍考叔。 ㉖ 锡类：以善赐及众人。 ㉗ 不弛劳：不畏辛劳。 ㉘ 底豫：得到欢乐。 ㉙ 无所逃：晋献公欲杀世子申生，申生辞狐突而就戮，表现为顺从，死后谥恭。 ㉚ 待烹：待杀。 ㉛ 体其受：指身体受之父母。 ㉜ 归全：身体受之父母，不可残形不全。 ㉝ 勇于从而顺令：指伯奇孝顺父母，其妻离间父子关系，伯奇逐妻而顺从父母。 ㉞ 忧戚：忧愁烦恼。 ㉟ 庸：用。 ㊱ 玉汝于成：天器重你，使你得到成就。

（张剑光）

〔鉴赏〕 《西铭》本是张载的哲学名作《正蒙》中最后一篇《乾称》的开首一段文字，是张载原来为学者所写的一篇铭文，初定名为《订顽》，后来在程颐的建议下改为《西铭》。

《西铭》的全文并不长，一共才253个字，但却是张载体大思精的“气本论”哲学思想体系的高度浓缩。全文可分为五段：第一段讲人与宇宙的连

结以及人在宇宙中的地位，提出“民胞物与”、天人一体的思想；第二段讲社会理想，表达一种“宇宙大家庭”的思想，人们骨肉相连、休戚与共；第三段讲人性论，道德植根于人性，而人性则本于天性，因此恪守道德规范是符合宇宙秩序的绝对义务；第四段举出六个实现了道德理想的历史人物，以证明理想人格的塑造与落实是可能和必要的；最后一段以乐天知命、尽伦尽职的人生理想结束。

《西铭》所表达的是一种洋溢着人文关怀、合理地处理个人与社会、内在与外在关系的积极进取的人生观。它所要解决的实际是如何从个人的立场来看待宇宙，又如何运用这种对宇宙的观解进而去看待社会和个人的一生。在张载看来：宇宙间万物都是由气所构成的，人当然也不能例外，而构成人的气也就是构成万物的气。因而从个人的角度来看，天地就如同我的父母，一切人都是我的同胞，宇宙间其他万物都是我的朋友，君主可以说是这个“大家庭”中的长子，而圣人之所以能为圣人是因为他与天地合德，等等。从“吾体”、“吾性”、“吾同胞”、“吾与”依次展开，张载论证了人人同等，万物共性。因此人应该尊老抚幼，应该同情和照顾鳏寡孤独残疾者，应该普爱众生，泛爱万物，帮助弱者，因为这是个人对这个“大家庭”应尽的神圣义务。而对每一个人说来，不论富贵贫贱，都应该乐天安命，泰然处之，活一天就必须尽一天义务，直到问心无愧地死去。

张载的《西铭》是宋明理学中的经典作品，受到各派理学家的高度重视和赞赏。二程兄弟对张载之学最欣赏的就在于他《西铭》中所提出的伦理思想。如程颢认为，张载的《西铭》讲“乾父坤母”、“民胞物与”，充分体现了“万物一体”之仁，所以他多次强调，《西铭》是孟子之后儒家最重要的文字，其价值远在韩愈的《原道》之上。程颐则认为《西铭》突出了儒家“理一分殊”的思想，因而与墨子的“兼爱”不同。朱熹还专门为《西铭》作了详尽的注解。而理学家之所以这么称赞《西铭》，最根本的原因实际在于它将儒家对人生的态度，与佛教、道教、道家、墨家等对人生的态度，清楚地区别开来。

总之，张载《西铭》所提出的“民胞物与”思想，与传统儒家的“礼运大同”理想是一脉相承的，它把中国传统哲学中“天人合一”的思想发展到了一个新境界，因此可以认为它代表了旧时代中国知识分子的最高的人生理想。这一理想曾激励正直的知识分子勇于以天下国家为己任，救邦国于危难，拯生民于涂炭，置生死利害于度外。这是值得充分肯定的、优秀的传统思想文化。

当然，从今天的立场来分析，我们在肯定张载《西铭》思想的同时，还应该注意到：张载的这一思想中隐含了一种倾向，那就是在强调个人义务的同时，忽略了个人应有的权利；强调人与人、人与自然和谐的同时，忽略了还存在着竞争的一面。这也可认为是儒家思想的一个通病。所以，作为一个现代人，即使对优秀的传统思想文化，也应该有一个继承和扬弃的正确态度。（徐洪兴）

与吕微仲书 张 载

浮屠[①]明鬼，谓有识[②]之死，受生[③]循环，亦出庄[④]说之流，遂厌苦求免，可谓知鬼乎？以人生为妄见[⑤]，可谓知人乎？天人一物，辄生取舍，可谓知天乎？孔孟所谓天，彼所谓道者。惑者[⑥]指"游魂为变"为轮回[⑦]，未之思也。大学当先知天德[⑧]，知天德则知圣人，知鬼神。今浮屠极论要归[⑨]，必谓生死转流，非得道不免，谓之悟道可乎？悟则有义有命，均死生，一天人，惟知昼夜，道阴阳，体之不二。自其说炽[⑩]传中国，儒者未容[⑪]窥圣贤门墙，已为引取，沦胥[⑫]其间，指为大道。乃其俗达之天下，致善恶知愚，男女臧获[⑬]，人人著信。使英才间气[⑭]，生则溺耳目恬习之事，长则师世儒崇尚之言，遂冥然[⑮]被驱，因谓圣人可不修而至，大道可不学而知。故未识圣人心，已谓不必事其迹；未见君子志，已谓不必事[⑯]其文。此人伦所以不察[⑰]！庶物[⑱]所以不明，治所以忽，德所以乱，异言满耳，上无礼以防其伪[⑲]，下无学以稽[⑳]其弊。自古诐[㉑]、淫[㉒]、邪[㉓]、遁[㉔]之词，翕然并兴，一出于佛氏之门者千五百年，向非独立[㉕]不惧，精一[㉖]自信，有大过人之才，何以正立其间，与之较[㉗]是非，计[㉘]得失！来简见发狂言，当为浩叹[㉙]，所恨不如佛氏之著明也。

未尽，更冀[㉚]开谕，倾俟。

〔注释〕 ① 浮屠：佛，此指佛教。 ② 有识：成年人。 ③ 受生：禀性。 ④ 庄：庄子。 ⑤ 妄见：佛教用语，指一切皆非实有，强调现实存在都是妄见。 ⑥ 惑

者:疑惑不清的人。　⑦ 轮回:佛教用语,指世间众生莫不展转生死在六道之中,如车轮旋转,故称轮回。　⑧ 天德:天之德性。　⑨ 要归:要:纲要;归:指归。　⑩ 炽:昌盛貌。　⑪ 未容:来不及。　⑫ 沦胥:原意相互牵连而受苦难,此作沦陷。　⑬ 臧获:奴婢的贱称。　⑭ 间气:间通"闲",闲气即为无关紧要之事生气。　⑮ 冥然:暗昧不明事理貌。　⑯ 事:从事。　⑰ 察:明显、昭著。　⑱ 庶物:万事。　⑲ 伪:欺诈。　⑳ 稽:稽考。　㉑ 诐:邪僻。　㉒ 淫:邪恶。　㉓ 邪:不正。　㉔ 遁:支吾搪塞。　㉕ 独立:不依靠他人而自立。　㉖ 精一:精粹纯一。　㉗ 较:比较、考校。　㉘ 计:计议。　㉙ 浩叹:长叹。　㉚ 冀:希望。　(汤勤福)

〔鉴赏〕 张载是宋明新儒学("道学"或"理学")的奠基者和气学一派的开创者。

张载生当北宋真、仁、英、神四朝,宋兴已百年有余。这百年间,"超越古今"、影响后世的最大事变,莫外"道学与政术"两个方面:从"政"方面说,宋惩唐末五代之弊,以"杯酒释兵权"的方式偃武修文,以"欲复二帝三代"、托古改制为理想,实行"庆历新政"和"熙宁变法",形成了中国历史上独有的皇帝尊士,"百年不杀大臣",同士大夫"共定国是"的祖宗家法,及士以道自重,"以天下为己任"的政治关怀,从而奠定了有宋一代政治文化的基本格局。但从"学"方面说,宋却承袭了唐代儒佛道三教并重的国策,从太祖、太宗到真宗、仁宗四帝,虽声称"崇奖儒学",要"以儒立国","讲道兴学","以待天下贤俊",而实际上均视佛道"有裨政治","用福邦家",其信好无异于唐代,而天下僧尼人数又远胜于唐代。特别是佛道之书与《六经》并行,佛道学说炽传天下,混淆了孔孟道统,破坏了人伦纲常,造成了思想混乱,严重危及到社会的稳定和发展。张程诸儒之所以常以"千五百年无孔子","惟佛学,今则人人谈之,弥漫滔天","人人著信","异言满耳,上无礼以防其伪,下无学以稽其弊"等话语来概括这一儒学危机与社会危机,无疑是要强调说明,批判吸收佛道,重建孔孟儒学,从哲学思想上彻底"拨乱反正",使"三教归一"于儒,乃是历史赋予宋儒义不容辞的文化使命和时代课题。

面对这一政治背景和文化使命,张载不仅以"为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平"四句教自期许,而且"独以命世之宏才,旷古之绝识",入室操戈,针对佛老"虚无为本"、"生死轮回"两大理论要害,以比任何一位理学家都更集中、鲜明、尖锐的语言文字,公开与佛老、尤其是佛教"较是非,计得失",论曲直短长,进行理论争辩。这一为学宗旨,贯穿在张载一生所撰写的《易说》、《西铭》、《正蒙》等全部著作中,成为张子著作不同于其他理学著作的一个显著特征。为当世理学家(如程朱)和后世

学者所推崇和赞许。

这篇给吕大防(微仲)的书信,可见于张载集一生所立言之精华、亲手编定的哲学代表作《正蒙》一书的《乾称篇》中,后被南宋吕祖谦全文收入《皇朝文鉴》内。它很可能写于神宗熙宁三年(1070 年)以后,张载"谒告西归",退居故乡,编定《正蒙》,开办学堂,创立"关学"学派,而吕大防正知延州、华州、秦州之时。从这封信的内容及其在《乾称篇》中所处位置的前后文义看,张载始终立足于他"气本"、"气化"的宇宙本体论立场,集中批驳了佛教对世俗人伦、社会秩序破坏力最强大的"生死轮回"之说。尽管从"宋初三先生"(胡瑗、孙复、石介)到"北宋四子"(周敦颐、邵雍、二程),有不少学者都看到了佛教、禅学"只是以生死恐动人"的危害,但多半仍停留在"礼义"、"功利"等表面层次上,还未能从"性命之源"上真正触动佛教这个基本教义。

生死乃人生大事。人类永远有求生存的愿望,又永远面临死亡的威胁,这是一个永恒的难题。古今中外的哲学家、宗教家都企图找寻最满意的答案,以摆脱生死困扰给人类带来的痛苦。仅就秦汉至唐宋的儒佛道三教来说,儒家基本坚持着孔孟"死生由命,富贵在天"的命定论和"未知生,焉知死"的知生说,把生死看作人的本分事,要人们不必计较生死寿夭,不惧怕死亡,更要追求人生的价值,活一天则尽一天人事,为了人类的正义和幸福,甚至不惜献出个人的生命。张载用"存,吾顺事;没,吾宁也"(《西铭》)来概括儒家这一生死观;但他同程朱一样,深知儒家"语人不及天而无本"的理论弱点,无论如何也无法抵抗佛教"生死轮回"和道教"长生不死"之说对世人的诱惑。他也同其他学者一样,注意到佛道二教对人生价值与意义的判断上确实不同:道教视人生为自然,肯定人生的真实,所以主长生,求不死;佛教则以人生为幻妄,以生命为痛苦,所以主张灵魂超生,"往而不返",脱离生死轮回的苦海,以达永恒无生的涅槃极乐世界。然而,张载之所以能"独立不惧,精一自信,有大过人之才"处,那正在于只有他真正从哲学宇宙观上驳斥了佛道二教共同割裂生死,天人、有无、体用不二关系的理论错误,运用"气本"、"气化"的理论,分析了宇宙本体不是无,也不是空,而是无形的"太虚之气";特别指出,气有聚散而无生灭,人和万物之生灭乃是气聚散的不同形式,犹如冰凝释于水一样,"气于人,生而不离,死而游散"(《正蒙·动物篇》),生死、天人、有无均统一于永恒的气化过程,人的生命虽是气化过程的一瞬间,但只要人觉解到最终必然实现与气化过程合一,即达到"穷神知化,与天为一"(《易说·系辞下》)的宇宙境界,便既不会

厌恶人生，又不去追求来生，更不妄想长生，生则尽人道，死则得安息。此即《西铭》所说的乾父坤母、民胞物与、存顺没宁的人生理想。

这就是张载为宋代新儒学创立的生死气化论。它无疑是在批判吸收老庄道家的自然主义生命观、扬弃孔孟儒家的命定论，总结了汉唐以来三教生死观得失的基础上形成的儒家哲学一个最高成果。这篇书信就是运用这一最高成果，对佛教"生死轮回"教义的最有力的批判，足以代表宋代儒学与佛道论争的最高水平。对复兴儒学、确立儒家思想的本体地位，无疑具有重要的意义。（陈俊民）

王　霸　　王安石

仁义礼信，天下之达道①，而王、霸之所同也。夫王之与霸，其所以用者则同，而其所以名者则异，何也？盖其心异而已矣。其心异则其事异，其事异则其功异，其功异则其名不得不异也。

王者之道，其心非有求于天下也，所以为仁义礼信者，以为吾所当为而已矣。以仁义礼信修其身而移之政，则天下莫不化之也。是故王者之治，知为之于此，不知求之于彼，而彼固已化矣。霸者之道则不然：其心未尝仁也，而患天下恶其不仁，于是示之以仁；其心未尝义也，而患天下恶其不义，于是示之以义。其于礼信，亦若是而已矣。是故霸者之心为利，而假王者之道以示其所欲；其有为也，唯恐民之不见而天下之不闻也。故曰其心异也。

齐桓公劫②于曹沫之刃而许归其地，夫欲归其地者，非吾之心也，许之者，免死而已。由王者之道，则勿归焉可也，而桓公必归之地。晋文公伐原，约三日而退，三日而原不降，由王者之道则虽待其信示于民者也。凡所为仁义礼信，亦无以异于此矣。故曰其事异也。

王者之大，若天地然，天地无所劳于万物，而万物各得其性，万物虽得其性，而莫知其为天地之功也。王者无所劳于天下，而天下各得其治，虽其治，然而莫知其为王者之德也。霸者之道则

不然，若世之惠人耳，寒而与之衣，饥而与之食，民虽知吾之惠，而吾之惠亦不能及夫广也。故曰其功异也。

夫王、霸之道则异矣，其用至诚③，以求其利，而天下与之。故王者之道，虽不求利，而利之所归。霸者之道，必主于利，然不假王者之事以接天下，则天下孰与之哉？

〔注释〕 ① 达道：公认的准则。 ② 劫：威逼、胁迫。 ③ 至诚：极忠诚、极真诚。 （张剑光）

〔鉴赏〕 “王霸”是中国古代政治哲学中的一个重要问题。史称孔子修《春秋》，其指导思想之一就是“尊王贱霸”。战国时，孟子和荀子在孔子“尊王贱霸”思想基础上，进一步辨析“王道”和“霸道”的异同，确定何者是重建中国统一的正确道路，此即所谓的“王霸之辨”。

王安石继承孔子以来关于“王霸”讨论的思想成果，在《王霸》一文中，对王、霸的异同作了比较系统的辨析。

王安石首先肯定“王道”与“霸道”之间有相同一面，“仁义礼信，天下之达道，而王、霸之所同也”。这一观点与某些儒者片面强调王、霸对立的观点不同。

然而王安石在“王霸”问题上并未背离儒家的基本观点。他在肯定仁义礼信乃“王霸之所同”后，立即指出，王、霸之同仅仅是表面现象，王、霸之异却是本质的。王、霸之间的根本不同是“其心异”，由此派生出一系列不同：“其心异则其事异，其事异则其功异，其功异则其名不得不异也。”由此重点论述了王、霸之异。

王安石认为，王者之心与霸者之心不同，主要体现为两点。一是王者以仁义礼信修其身，因此心存仁义礼信，其仁义礼信之行是其仁义礼信之心的自然体现；而霸者之心本无仁义礼信，但由于害怕遭到世人的厌恶，不得不行仁义礼信之事。二是王者行仁义礼信之事时，心中并无利己的打算，他只是为所当为；而霸者是怀着沽名钓誉之心，力图求得世人赞许拥护才行仁义礼信的。

王、霸由于“其心异”，见之于外的行事原则和方法也大相径庭。霸者的仁义礼信是做给人看的，因而往往做得过分，不合情理。以讲信来说，霸者能做到“言必信，行必果，硁硁然小人哉”（《论语·子路》）的程度，例如春秋五霸之一的齐桓公遭到鲁国将军曹沫劫持，答应归还齐已占领的鲁国土

地。虽然这一承诺是在不得已的情况下做出的，事后可以更改，但为了取信于诸侯，齐桓公还是遵守诺言，将土地归还鲁国。春秋晋文公亦如此。他派兵伐原，只给士卒三日粮草，并与将士约三日还兵。三日后，原人已坚持不住，打算投降而尚未投降之际，晋文公却"欲其信示于民"，不待即将到手的胜利，撤兵而去。王安石对于霸者的守信不以为然，认为王者是不会这样做的，他的观点与孟子的"大人者，言不必信，行不必果，惟义所在"（《孟子·离娄下》），大体相近。

王安石认为，王、霸"其功异"。主要表现在：王者之功是以德化民而达到天下大治，民众虽被其德而不知是王者所为。霸者则不同，他们为图民众报答而施小恩小惠于民；饥与之食，寒与之衣。这种做法不能从根本上解决天下人的温饱，无法达到天下大治，所以王安石说，霸者之功"不能及夫广"。

通过对王、霸同异之分析比较，王安石得出王道与霸道根本不同的结论："夫王、霸之道则异矣。"他对王、霸的评价，也未能跳出孔子"尊王贱霸"的窠臼，因此尽管他承认霸者的功业也能得到世人的肯定，但他又认为，这与其说是霸者行霸道取得的，不如说是其假借行王者之事取得的，如果霸者"不假王者之事以接天下，则天下孰与之哉？"　　（马振铎）

仁　智　　王安石

仁者圣之次[①]也，智者仁之次也，未有仁而不智者也，未有智而不仁者也，然则何智、仁之别哉？以其所以得仁者异也。仁，吾所有也，临行而不思，临言而不择，发之于事而无不当于仁也，此仁者之事也。仁，吾所未有也，吾能知其为仁也，临行而思，临言而择，发之于事而无不当仁也，此智者之事也。其所以得仁则异矣，及其为仁则一也。

孔子曰"仁者静，智者动"，何也？曰：譬今有二贾也，一则既富矣，一则知富之术而未富也，既富者虽焚舟折车无事于贾可也，知富之术而未富者则不得无事也，此仁智之所以异其动静也。吾之仁足以上格[②]乎天，下泱[③]乎草木，旁溢乎四夷，而吾之用不匮[④]也，然则吾何求哉？此仁者之所以能静也。吾之知欲

以上格乎天，下浹乎草木，旁溢乎四夷，而吾之用有时而匮也，然则吾可以无求乎？此智者之所以必动也。故曰："仁者乐山，智者乐水。"山者，静而利物者也；水者，动而利物者也。其动静则异，其利物同矣。

曰："仁者寿⑤，智者乐"，然则仁者不乐，智者不寿乎？曰：智者非不寿，不若仁者之寿也；仁者非不乐，乐不足以尽仁者之盛也。

能尽仁之道，则圣人矣，然不曰仁而目之以圣者，言其化也。盖能尽仁道则能化矣，如不能化，吾未见其能尽仁道也。颜回，次孔子者也，而孔子称之曰"三月不违仁"而已，然则能尽仁道者非若孔子者谁乎？

〔注释〕 ① 次：降一等。 ② 格：推究。 ③ 浹：湿透。 ④ 匮：缺乏。 ⑤ 寿：长寿。 （张剑光）

〔鉴赏〕 仁、智是中国古代崇尚的两种不同的品德。《中庸》将它们与勇合称为"三达德"。仁、智不同，仁者与智者亦不同。仁者，一般指有爱心、能同情他人、乐善好施之人；智者指思维敏锐、通晓事理之人，也就是通常人们所说的聪明人。王安石在《仁智》一文中，以仁为基础，试图把二者统一起来：仁者和智者都是仁人，"其为仁则一也"。

同时王安石也以仁为准，把仁者与智者区别开来：仁者高于智者，"智者，仁之次也"。仁者与智者的不同，主要表现在"其所以得仁者异也"。仁者本来有仁，"仁，吾所有也"。因此当其临事时，无须思量，无须抉择，其言行自然合于仁，如果套用《中庸》的话说，仁者之为仁，是"不勉而中，不思而得，从容中道"。仁者做出仁行，是有诸内而形诸外。智者则不同，"仁，吾所未有也"。智者虽尚不具备仁，却知道什么是仁，什么是不仁。临事时，他需经过一番思量，做出抉择，其言行才会合于仁。

在以仁为根据重新确立仁、智既统一又相互区别的关系之后，王安石以此对孔子一段相当费解的话，即"知者乐山，仁者乐水；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿"（《论语·雍也》），加以诠释。

王安石认为，孔子之所以说仁者静，智者动，是因为仁者已具备仁，其仁足以应付万事万物，无须再去求仁。而智者虽知什么是仁，但尚未有仁，

他在应付万事万物时，还不能使自己言行皆合于仁，是以他还必须努力求仁。为说明仁静智动，王安石举了一个生动的比喻：仁者犹如一个已富的商人，其财富可以满足日用，无须为金钱而奔波；而智者就像一个虽知发财致富之道、但尚未发财的商人，为生计，他还必须为求得财富而奔波忙碌。

王安石认为，仁者乐山，智者乐水，也是这个道理。山只有在静止的情况下才利于万物生长，水只有在流动不息的情况下才能保持自身清洁，滋润万物。同样，仁者只有固守其仁、智者只有孜孜求仁，才会有利于天下。仁智动静不同，利于民却是相同的。

仁者虽然高于智者，但在道德境界上还不是最高的。王安石认为，能在道德上达到最高境界的是圣人。圣人不是在"为仁"之外另有所为，而是在"为仁"方面比仁者更高一层，"能尽仁之道，则圣人矣"。能达到这一境界的，只有孔子等少数人。

孔子的弟子子贡说："学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。"（见《孟子·公孙丑上》）子贡在这里实际上是将仁、智视作构成圣人品格的两个并列的、缺一不可的要素。后来孟子、董仲舒等人都持这种观点。王安石《仁智》一文的观点则与此不同。他认为，智、仁、圣是同一道德的不同境界：圣人是"能尽仁之道"者；仁者是具备仁，因而其言行自然合于仁道者；智者是尚未具备仁、但知道何者为仁，因而经过思考抉择其言行亦能合于仁道者。

王安石的思想，史称"荆公新学"。人们之所以这样称谓王安石的思想，就在于王安石喜欢标新立异，不囿于成说。《仁智》一文，即体现了王安石思想的这一特点。

（马振铎）

原　过　　王安石

天有过[①]乎？有之，陵历[②]斗[③]蚀是也。地有过乎？有之，崩弛[④]竭塞[⑤]是也。天地举有过，卒不累[⑥]覆且载者何？善复常也。人介乎天地之间，则固不能无过，卒不害圣且贤者何？亦善复常也。故太甲[⑦]思庸，孔子曰：勿惮[⑧]改过，杨雄贵迁善，皆是术也。

予之朋有过而能悔，悔而能改，人则曰："是向[⑨]之从事云

尔，今从事与向之从事弗类，非其性也，饰表以疑世也。”夫岂知言哉？

天播五行于万灵⑩，人固备而有之。有而不思则失，思而不行则废。一日咎⑪前之非，沛然⑫思而行之，是失而复得，废而复举也。顾曰非其性，是率天下而戕性也。且如人有财，见篡于盗⑬，已而得之，曰：“非夫人之财，向篡于盗矣。”可欤？不可也。财之在己，固不若性之为己有也。财失复得，曰非其财，且不可，性失复得，曰非其性，可乎？

〔注释〕 ① 过：过失、错误。 ② 陵历：星辰超越本来轨道而进入他星轨道，指日蚀、月蚀现象。 ③ 斗：星宿名，因像斗形，故名。 ④ 崩弛：山崩引起的塌毁。 ⑤ 竭塞：由于山崩地震而引起的河流枯竭或堵塞。 ⑥ 累：屡屡、连续。 ⑦ 太甲：商代帝王，成汤孙。 ⑧ 惮：怕。 ⑨ 向：从前。 ⑩ 万灵：人类。《书·泰誓》：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。” ⑪ 咎：加罪。 ⑫ 沛然：感动的样子。 ⑬ 见篡于盗：被强盗夺取。篡，夺取。 （张剑光）

〔鉴赏〕 “过”即过失、错误。孔子说：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣”（《论语·述而》），“不二过”（《论语·雍也》）。其中“过”字，都是这个意思。孔子和儒家对“过”很重视，把改过视作道德修养的重要一环。

王安石的《原过》是一篇论述“过”是什么、怎样改过、如何看待他人改过自新等问题的论文。论文很短，连标题在内不过 260 字，但内容十分丰富。

王安石首先指出，无论是在自然界，还是在人那里，出现“过”都是难免的。例如自然界偶尔发生的日蚀、月蚀、山崩、地震，就是天地之“过”。天地皆有“过”，生于天地之间的人，犯一些过错，就更不足为奇了。王安石认为，重要的不在于有“过”，而在于能否改“过”。天地虽然出现日月蚀、地震等过失，但由于它们善复其常，因此无碍其覆载万物之功。同样，人虽有“过”，但只要能复其常，也不妨碍其为圣为贤。

从王安石的论述，可以看出他对“过”和改过的理解：“过”是对“常”的偏离，改过则是复归于“常”。

《原过》一文后半部分，主要讨论如何对待改过自新的问题。

有人认为，一个过去犯了错误后来加以改正的人，其今日之善“非其性也”，昔日的过错、罪恶才是其本性的体现。王安石认为，这种观点是非常

错误的。为了说明这种观点为什么错误，王安石使用了他经常使用的比喻方法：一个人的财物被强盗抢去了，后来他又从强盗手中夺了回来，人们不会说，这财物不是他的，而是从强盗手中抢来的。同样道理，一个人犯了过错，后来改正了，不是饰性欺世，而是性失复得。那种认为一个人犯了过错才是其本性的表现、改正错误反倒是对本性的掩饰的观点，不但堵塞了人们改过自新、改恶从善之路，而且是对人性的戕贼。

王安石在如何对待改过自新的问题上，与上述观点不同。他认为，“过”是本性的丧失，而改过则是性失复得。王安石的这一观点，反映了他在写《原过》时，对人性的看法与孟子基本一致。所谓失性为“过”，性失复得为改过，必须以性善说为理论前提。正因为这样，有人认为王安石早期思想与孟子相近：“荆公《淮南杂说》初出，见者以为《孟子》。”（《宋元学案》卷九十八）

王安石在北宋思想发展中占有重要地位，其重要性不仅体现在他创立了统治北宋后期思想界的“荆公新学”，而且体现在他是使儒学由章句注疏之学向道德性命之学转变的先导者。王安石《淮南杂说》等著作问世后，“天下之士始原道德之意、窥性命之端”（同上）。“自王氏之学兴，士大夫非道德性命不谈。”（《湓水文集·性道教说》）《原过》一文，即涉及了性命之源问题：“天播五行于万灵，人固备而有之。有而不思则失，思而不行则废。一日咎前之非，沛然思而行之，是失而复得，废而复举也。”王安石这段关于性之失、得的论述，表明他是以“天播五行”于人为性的。稍后的程颢、程颐兄弟以天理降而在人是为人性的观点，虽然在旨趣上与王安石迥然相异，但不难看出他们是受到了王安石道德性命之学的某种启迪。　（马振铎）

识 仁 篇　　程 颢

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检[①]，不须穷索[②]。若心懈[③]则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存久自明，安待穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订

顽》④意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。盖良知⑤良能⑥元不丧失，以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约⑦，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。

〔注释〕 ① 防检：防备检点。 ② 穷索：追根问底。 ③ 懈：懈怠。 ④《订顽》：宋代张载所作，又称《西铭》。 ⑤ 良知：天生的分辨善恶是非的智能。 ⑥ 良能：天赋为善的能力。 ⑦ 约：简约。 （杨芙蓉）

〔鉴赏〕 “仁”是孔子思想的核心，历来学者对“仁”的种种诠释，各具所见。北宋理学家程颢撰有《识仁篇》，他以“天理”为“仁”，着重将孔子的“仁者，人也”的思想作了深层的阐发，颇多新意。

首先，他认为“仁”的内容极其广泛，它既包括了义、礼、智、信等整个伦理道德的全德总称，同时，仁义是天理或道的别名。凡是体现“仁”之崇高道德境界的人，称之为“仁者”，他们必须完全贯彻、实践孔子博施济众、立己立人、推己及人的精神，只有这样才“可以得仁之体”，领会、掌握“仁”的实质。

程颢强调主体道德的培育和发扬“仁者、己也”，认为“仁”不存在“我”之外，是自己“心”中固存的“良知良能”的“天德”，只要主体“己”能自觉而毫不松懈地以“诚”和“敬”的心态将它保持住，也便万无一失了。程颢是理学家中主张“心与理一”的心本论者，有较明显的道德先验论的倾向，但他主张以德润身，以善及人，提倡那种以完善主体道德为完善社会道德的基础，将个人修养和对他人、群体社会的义务和责任联系起来，这也正是儒家学说的特点。程颢以“认得为己”为“识仁”的方法，乃基本上遵循儒家“内圣”的路线。

在《识仁篇》中，程颢特别赞赏张载《订顽》（即《西铭》）以“天地之塞，吾其体，天地之帅，吾其性。民，吾同胞，物，吾与也”来理解“仁”的含义，即认为人类是天地所生的同胞，万物是人类的朋友，而这也正合《识仁篇》中“仁者浑然与物同体”之意。所以程颢说：“《订顽》（《西铭》）意思，乃备言此体。”这里的“体”指“仁之体”，也就是孔子“仁者爱人”、“泛爱众”思想的发扬。二程（颢、颐）的后继者朱熹则说“仁”是“爱之理、心之德”是对张载、程颢说“仁”的一个补充。

程颢提出“仁者以天地万物为一体”，“仁者浑然与物同体”，这是将“人

道”和“天道”两者紧密结合起来考察“仁”，由“观仁”而得出“识仁”的结论。先秦孔子谈论人道多，而少谈天道，程颢综合、汲取了《易传》、《中庸》、《孟子》等中有关天人之道的思想资料来阐发《论语》中语焉而未详的天人合一思想，如《论语》中有“天何言哉？四时行焉，万物生焉……”以及某些知天、顺天、乐天的思想片断。程颢借用孟子的“万物皆备于我”和“万物与我为一”的词句来诠释孔子“仁”的含义。诚然，程颢的“与物同体”作为“仁”的境界，可能与孔子的“仁”的原义尚有距离，但却可以说是对孔子“仁”观念的演变和发展。

程颢认为达到“仁”的境界者，就会以天地万物为一身，反之，以天地万物“不与己相干”便是“不仁”，他引用医书上所说的“手足痿痹不仁”之语，即本来手足是人身体的有机组成部分，一旦患有痿痹症就手足失灵了，以此论证天人之间的和谐、统一。他强调“天地之用，皆我之用”，注意了主体的人与客观自然界的平衡、和谐，他认为孟子的“万物皆备于我”之意是主体的“我”与万物在主观上浑然一体的精神境界“一天人”，而并非说“我”真能把世界的一切集于己身或者说天地万物由“我”而派生。他提出“仁”是体现了人类和客观自然界保持“无对”（“此道与物无对”）避免矛盾和冲突，以要求在天与人的和谐、协调中实现人的意义和价值。

“仁者以天地万物为一体”，就是要求人类以公正的态度对待自然生态。因而程颢一再说“观天地万物气象”、“万物之生意最可观”。程颢的《识仁篇》内容主要归纳为“己”与“人”，“天”与“人”的关系。说明人与人之间有一个人类共同的行为规范——“仁”或“天理”，应为人类所共同维护，破坏了和谐就是“不仁”。天与人之间，凡人为地破坏自然环境的“生意”、“气象”也是“不仁”的行为。由此看来，《识仁篇》的“仁者，浑然与物同体”，在今天也有借鉴意义。

（潘富思）

答杨时论西铭书　　程　颐

前所寄史论十篇，其意甚正，才一观，便为人借去，俟更子细看。西铭之论，则未然。横渠[①]立言，诚有过者，乃在《正蒙》[②]。《西铭》之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功，二者亦前圣所未发。岂墨氏之比哉？《西铭》明理一而分殊[③]，墨氏则二本而无分。老幼及人，理一也。爱无差等，本

二也。分殊之蔽④，私胜⑤而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也。无别而迷兼爱，至于无父之极，义之贼也。子比⑥而同之，过矣。且谓言体而不及用。彼欲使人推而行之，本为用也，反谓不及，不亦异乎？

〔注释〕 ① 横渠：即张载。 ②《正蒙》：张载所著。 ③ 理一而分殊：程朱理学的重要概念，即理一分殊。理一分殊是指天下之理为一，即天理；具体事物各具一理，但都体现出完整之天理。 ④ 蔽：蔽病。 ⑤ 私胜：为私心所胜。 ⑥ 比：比拟。

（张剑光）

〔鉴赏〕《西铭》，为北宋张载所著的一篇铭文，后合于《正蒙》书中，作为《乾称篇》的首段。张载在横渠学堂讲学时，曾把这一段和《乾称篇》的末段录出，贴于学堂的双牖，作为座右铭。前者题为《订顽》，后者题为《砭愚》。后程颐将《订顽》改称《西铭》，《砭愚》改称《东铭》。在张载所有的著作中，最受二程和后来理学家赞扬的就是《西铭》。张载去世以后，二程以《西铭》教学，此文就是北宋学者程颐与其学生杨时讨论《西铭》的书信。

要了解程颐与其学生的讨论，就必须首先了解《西铭》篇的主要内容。在北宋五子中，张载是别具一格地提出了气本体论。他认为太虚即气，“气”是宇宙万物的本原和本体，它体用不二，“有无”、“虚实”的统一是其“体”，“聚散”、“出入”运动变化是其“用”。万物（包括人）就是由气之聚、散即气化而产生的。从人和物都具有气之性出发，张载在《西铭》篇中提出了“民胞物与”的主张，认为天地是人和万物的父母，人是渺小的，与万物浑然共处于天地之间。充满于天地间的气构成了我的身体，统帅天地的气之性是我的本性。人民是我的同胞兄弟，万物是我的同伴侪辈。所以，我应该爱一切人、一切物。张载的这一主张在形式上具有泛爱主义的特点，它曲折反映了当时社会下层人民要求平等互爱的愿望。

正因如此，程颐的学生杨时在学习《西铭》时，“疑《西铭》言体而不及用，恐其流于兼爱”（《河南程氏粹言》卷一）。以为《西铭》之论与墨子“兼爱”之说无异，于是与程颐往返致书。程颐否定了这一看法，写下此文。此书信全文仅199字，但寓意深刻。程颐首先充分肯定了《西铭》篇的基本思想，指出“横渠立言，诚有过者，乃在《正蒙》。《西铭》之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功”。直言自己在本体论上尽管和张载有着重大原则分歧，但是对张载还是礼敬甚备，因为张载在道德伦理

观和人性论上与孟子是一致的。理由有二：其一，张载推衍说，由于人与天地同出一源，均为气之聚合，所以从本质上说，人的本性也就是天地之性。张载设想天地之性没有缺点，故而人的本性也是善的。所谓“性于人无不善”。这就与孟子的“性善论”一致，并为“性善论”提供了理论依据，使它上升到本体论的高度。其二，张载又提出了“气质之性”，认为每个具体的人，有了生命之后，就有了不同于他人的本性。这一本性和他的生理条件、身体特点结合在一起，是气质之性。张载提出的目的在于解决人何以有恶的问题，也是为了更好地向人们灌输封建道德观点，这就把人性论和封建的修养论紧紧结合起来，这与孟子的“养气论”有异曲同工之妙。难怪二程在其他场合称此说是“道尽高，言尽醇。自孟子后，儒者都无他见识”(《二程遗书》卷二上)。朱熹后来也称此说“有功于圣门，有补于后学”。

继而，程颐指出《西铭》的思想与墨子的“兼爱”说有本质的区别。《西铭》主张“理一而分殊”，“兼爱”说是“二本而无分”。张载在《西铭》中说，“大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼”，“凡天下疲癃残疾、惸独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也”，认为君主是父母(天地)的长子，大臣是帮助长子的管事人。尊敬老人，就是尊敬兄长，慈爱孤儿小孩，就是慈爱幼弟。天下所有衰疲、残病、鳏寡的人，都是我们可怜无告的兄弟。张载的这一说法，其实是突出了宗法制。所以，程颐指出，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”是“理一”；人各亲其亲，各子其子，便是“分殊”。天道人道原是“一本”，本来就是“一理”。而“爱无差等”是“二本”，是天道人道“二本”，不分亲疏是“无分”，可见二种学说完全不同。同时，程颐强调“分殊”的流弊在于为私心所胜而丧失“仁”，但在分殊的基础上推致“理一”，就能防止私心太胜而成就“仁”。这与“兼爱”无分的过错在于“兼爱而无义”根本不同。“无分”便走向“无文之极”是否定亲疏有别的宗法观念，是“义之贼”，是禽兽。

最后，程颐告诉杨时，《西铭》既讲明了“理一分殊”的道理，又欲使人实际推行，这就是“用”。所以，决不能理解为“上言体而不及用”。

《答杨时论西铭书》作为一篇诠释《西铭》的书信，为人们全面理解《西铭》民胞物与的理论实质，提供了独到的见解。同时，程颐在此书信中第一次提出了作为宋明理学重要特色的“理一分殊”命题，“理一分殊”学说后来经过二程、朱熹的发挥，成为理学思想体系的重要组成部分。这样，经张载到二程，我们不难看出宋代理学产生、发展和完善的过程。所以，此书信也是掌握二程思想体系的重要参考资料。　　(杨　芳)

释 疑 孟

胡 宏

司马文正之贤，天下莫不知，孰敢论其非者，然理之所在，务学以言可也。

夫孟氏学乎孔圣，虽未能从容中道，迹其行事，质诸鬼神，亦可谓厘中[①]缕当矣。其道光大，如青天白日，而司马子疑之。愚窃惑焉，作《释疑孟》。有能宥[②]其狂简[③]而相切磋者，吾与之友矣。

性

孔子曰："人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。"知天性感物而通者，圣人也；察天性感物而节者，君子也；昧天性感物而动者，凡愚也。告子不知天性之微妙，而以感物为主，此孟子所以决为言之，使无疑也。此圣学之原也。而司马子乃引朱、均之不才以定天性，是告子之妄乱孟子之正。其不精，孰甚焉！

辨

形而在上者谓之性，形而在下者谓之物。性有大体，人尽之矣。一人之性，万物备之矣。论其体，则浑沦乎天地，博浹[④]于万物，虽圣人，无得而名焉；论其生，则散而万殊，善恶吉凶百行俱载，不可掩遏。论至于是，则知物有定性，而性无定体矣，乌得以不能自变之色比而同之乎？

告子知羽雪玉之白，而不知犬牛人之性，昧[⑤]乎万化之原。此孟子所以不得不辨其妄也。以此教民，犹有以性为恶而伪仁义者，犹有以性为善恶浑不能决于去就者。今司马子徒以孟子为辨，其不穷理之过，甚矣！

舜

舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，桃应设为是事以问孟子者，

应之意若曰：父子，天性也，而生杀之柄乃大君所以辅翼民德者，惟以处是事，观圣人御变之权耳。若皋陶体舜孝心，舍瞽瞍罪，而人有犯者执之，为天子行法不公，民生悖心矣。纵而释之，无以佐天子主天下，民生离心矣。进退，罪也，今皋陶畏天命，执之不赦，以昭示天下，使有罪者不敢幸于免，怀奸者不敢伐其技。自世俗观之，于吾身可矣，而君人子也，吾人臣执君之父，置之于法，情何安焉！行法而有私者，非君道，徇法而不仁者，无君德，圣人宁弃天下而存此矣。此民所以生也，天地之大本也。

孟子曰："圣人，人伦之至。"非天下之至精，其孰能知之！故瞽瞍有罪，舜窃负，而司马子以为狂夫不为，瞽瞍见执，而司马子以为皋陶犹可执也。使司马子事君，不幸有是事，遂行其言，岂不伤人情，逆天理乎！

自周室既衰，文、武之道不著，申、商之术肆行，积习至于秦，生民不忍，起而攻之。秦以天下之力不能禁御，至于绝灭者，尚⑥刑名，灭天理之效，必至于斯也。汉兴，鉴秦取亡之道，力行宽厚，其涵养民彝⑦之意厚矣，君子犹曰以智力得天下，无三代之淳懿⑧矣。

如此，则知孟子之言微且远矣。而司马子之贤，乃孔子所谓多学而识之，非知之者也。

仲　子

天下之事，人伦为重，舍人伦而矜细行以欺世盗名者，君子不与也。陈氏，齐之世臣，相与戮力，同心定社稷者也。是以有万钟⑨之奉，若祖若父，皆享焉。仲子起而非之，不义齐国，避兄离母，处于於陵。

方是之时，天下之君非不奉王命，则篡夺之子孙，天下之人从而事之，是天下皆不义也。仲子于於陵不义之地，何居焉？于於陵不义之纑⑩，何辟⑪焉？履所易者，乃不义人之粟，何食焉？不然，则盖邑之禄可受而室可居矣。而离母焉，是不孝也。而避兄焉，是不恭也。不孝不恭，天理灭，人伦废矣。虽云有义，亦将

安施？此孟子所以深罪之也。且仲子敢于避兄离母，卓然为绝微之行，狷者有所不为，而司马子与之，过矣。

责善

天地之间，人各有职，父子以慈孝为职者也，朋友以责善为职者也。故孟子谓父子不责善以明其分，如曰中也，养不中才也。养不才，有中和覆育变化之道，如雨露滋益草木之功，其效至使子弟于父兄忻忻[12]爱慕而乐生焉。此与朋友察言观行、切磋琢磨之义相去远矣，夫岂必面诤犯颜，见于声色，然后为善哉！而司马子议之，毋乃思不及是耶？

仕

天气感乎下，则地气应乎上，一有感而不应，则为水旱寒燠之灾。君臣之义，犹天地之道也，其感应从违岂有异乎！因君用舍以有行藏，察君厚薄以有去就，过则为抗为骄傲，不及则为谄为邪佞，故陈臻问仕，孟子折衷以明三去三就之义。斯亦概举大体云尔，其曲折万变惟其人为能神之。司马子乃以就有礼周之而受者为无礼貌饮食而仕，岂不过甚矣哉！

今有常人等夷[13]也，为之折枝[14]而不应，则必怒矣，为之饮食而不荐，则必怨矣。有施而无报，其怨其怒，情所宜也。君子与常人交称情而应，犹必尽道，使无纤芥，况君臣之际所宜尽心者乎？迎之致敬，又有礼焉，而不就也，周其饥饿，恩意有加，而不受也。使司马子执此意以事君，必不免于抗傲不恭之诮[15]矣。虽与谄邪者不同，求其无意必固我之凿[16]，行藏去就与天地相似，其可得乎！

霸

二帝三王施仁政，定天下之功，尽道而已，非有利天下之心也。五霸仗义结信，拨诸侯，奖王室，谋自强大，非有正天下之心也。五霸，桓公为盛，忿不惩而灭谭，欲不窒而窥鲁。其心原不

可考矣，虽力行信义，岂其如日之昼，如月之夜，不可掩乎。使其无死，要知其不至骄溢而后有失信弃义之事哉！唯其执之不致中道而废，是以得成霸者之名耳。此孟子之所谓假⑰也。

今有人假人之器以为用，方其用也，谓之非己用可乎？为己用矣，谓之文具⑱而实不从可乎？用之来归以至于没身，孰知非己有乎？五霸假仁义而不归，则既有之矣，其得罪于三王者，何也？以有为而为之也。此王霸之所以分乎！

德

君子于天下无成心，不徇人以失己，不徇物以失道，称情⑲而施，当于义而已。周道之衰，人怀利以相与，为君者自恃崇高，足以致士，而怀轻士之心，为士者怀利宴安，知进而不知退，死生谬制于人，海内荡荡，纲纪文章扫地尽废者，以君臣之道不明于天下也。

孟子曰："天下有达尊三：朝廷尚爵，乡党尚齿，辅世长民尚德。乌得恃其一，慢其二？"所以明进退之分，权轻重之义，明为臣之道非可以奴隶使也。

夫由义而行，事异则行异，何必蹈古人之陈迹，然后为是乎？故仲尼当君召，不俟驾，周公为相，北面称臣，其义然也。孟子有师诸侯之德，斯文所系，以位，则齐王君也，我臣也，召之役则往役矣，以德，则齐王事我者也，夫召我者，岂礼也哉？唯而起，可也，难乎为臣者矣。于义得乎？司马子以是疑之，其不察于进退之分、轻重之义也，亦甚矣！

师

师严，然后道尊，贵贱一也。孟子于齐王有师道焉，未闻有官守言责也。夫官守于一职，言责于一事，职修事行，则有功而受赏，出守忘责，则有过而受罚，可程⑳可督，受之于君者，臣也。君所未知而已发之，君所未有而已与之，提携其善，增益其能，以陶冶君心，君反受命焉者，师也。孰敢官之而责以言哉？故齐王

于孟子，君不能致，去不能止，而蚍蜉[21]之徒不敢拟议者，以孟子有师德而师道固然也。

司马子曰："愚恐后世挟其有以骄君、无所事而贪禄位者，皆援以自况。"是不识孟氏心而未知所以为师耳。噫！自秦、汉以来，师傅道绝，朝廷乏仪，大抵皆袭嬴氏尊君抑臣之故，无三代之遗风久矣。司马子皆于世俗，溺于近闻，譬之安于培塿[22]者骤窥泰山，乌得不惊且疑乎？

伐 燕

沈同之问燕事，孟子之对，私论其理也。齐人伐燕，正行其事，行之是也，而齐人行之非矣。司马子疑之。必将使孟子言燕不可伐，然后为是乎？

夫燕有可伐之道，惧诸侯伐之，遂言其不可，是弃理而尚术也。夫弃理而尚术者，乃战国纵横之事也，而谓君子为之耶？且齐欲伐燕，议不起于沈同，必其既伐也，或者疑之，以问孟子，孟子曰："彼然而伐之也。"则伐燕之举，孟子初不知之矣，及燕败齐胜，齐人来问，所以告之者，甚明。齐人不用，吾将谏乎？非所宜言，旅臣犯分而言，于义何居？未能救燕人之系累而已，已颠沛矣，亦君子所不为也。

理

"《易》有太极，是生两仪。"故天地之间，物必有对，感则必应，出则必反，不易之理也。是以禹、汤保天下而天下归之，桀、纣虐天下而天下弃之。周室道衰，诸侯睥睨天子，大夫僭夺诸侯，当时君臣以权术相驭，以职势相使，因隙而起，乘间相图者，皆是也。盖君感之以此，则臣应之必以此，君所出者如是，则臣之反者必如是。孟子知此理，故告于齐王曰："君之视臣如犬马，则臣视君如寇仇矣。"欲其有感于斯而更待臣下以礼也。而司马子以为非忠厚之道，则凡忠于君，陈政令之不便而言民有怨离者，虽指为叛逆，可矣。

王

孔子于周，自平王东迁，等之于诸侯。圣人何容心哉？载其实也。故《黍离》降为国风，而《春秋》作矣。《春秋》，天子之事也，人曷尝务于尊周乎？区区务以尊周为事者，五霸之虚名耳。

孟子所以劝时君者，实行王政也。自春秋时，周室微弱，诸侯强大，互相讥议，臣弒君，子弒父，周天子不能禁御。沦夷至于战国，天下横溃，人欲肆而天理灭矣。使天下诸侯有能知孟子之言，遏人欲，明天理于天下者，是《春秋》之法行也，岂与圣人异乎？且天生民而立之君，使司牧之，非为一人也。故汤、武虽圣，必征伐然后定，而天下与之，后世圣人与之，况周室微弱，威令不能行于家人，天命已去矣。而司马子犹欲尊焉，昧于时变，岂非腐儒之论哉？

卿

贵戚之卿，君之辅也，宗庙社稷之卫也。君不可辅，则宗庙有绝食之忧，社稷有变置之虞[23]。乃若异姓之卿则去矣，而吾仕不可委，亲不可离，国有危难，咎将谁归？与其灭亡，俱为累囚，覆及宗庙，孰若废昏立明，以保国家乎！是道也，虽异姓之卿，予顾托之重，亦有行之者矣。故伊尹放太甲，使太甲终不类，则别立君必矣。后世霍光废昌邑，立孝宣，天下服之，人至于今称焉，而况贵戚之卿耶？孟子之言可谓正而不苟矣。司马子疑后世有援是言行篡夺者。夫子哙行礼让以起乱，王莽擅居摄以篡汉，彼尧、舜、周公何罪哉？得其人则放伐可为，非其人则以义济奸，亦何所不至，孰能禁之乎？君子知正言其义而已矣。

学

子思子曰："君子知风之自。"夫学之本一有亏而未纯，则其流必有偏而不起之处。君子欲窒其起弊之原以开示学者，是以历举数圣之行，剖析其义而归诸中焉。

夫孔子，圣之时者也，兼天下之善；伯夷，圣之清者也，兼天下之清；柳下惠，圣之和者也，兼天下之和。使二子者所为易其行，则必跋前疐后㉔，疑其所之而有所不通矣。乃若孔子则左右周旋，无施不安。此孟子所以舍伯夷、柳下惠，而必愿为孔子者也。

司马子历取孔子之行，以二子之行事参配之，其无不合，固宜矣。曾不知各以二子之行反复质诸孔子，则卫南子之见，公山弗扰之召，伯夷必有所甚耻；膰㉕肉之行，女乐之去，展禽必有所不忍矣。而谓二子之行，孔子如之，是弃己之全，为人之偏也，岂不失孟氏逢源之旨哉？

〔注释〕 ① 厘中：剖析。 ② 宥(yòu)：宽免、赦罪。 ③ 狂简：志大而于事疏略。 ④ 浹：通、透。 ⑤ 昧：愚昧。 ⑥ 尚：崇尚、推崇。 ⑦ 民彝：民之正常伦理。彝，常理。 ⑧ 淳懿：淳朴。 ⑨ 万钟：丰富的粮食，此指有封邑爵位。钟：古代量器。 ⑩ 纻：麻类植物，可织鞋。 ⑪ 辟：织，指织麻鞋。 ⑫ 忻忻：欣喜得意的样子。 ⑬ 等夷：同等。 ⑭ 折枝：折腰、拜揖。枝：通"肢"。 ⑮ 诮：责备。 ⑯ 凿(zuò)：穿凿附会。 ⑰ 假：借。 ⑱ 具：具备。 ⑲ 称情：合乎感情的需要。 ⑳ 程：考核。 ㉑ 蚔(chí)蛙：形容道德低下者。蚔，蚁卵。 ㉒ 培塿：小土丘。 ㉓ 虞：忧虑。 ㉔ 跋前疐(zhì)后：进退两难。疐，同"踬"，顿踬、跌倒。 ㉕ 膰(fán)：宗庙祭祀用的肉。 （张 静）

〔鉴赏〕 胡宏是南宋初期的著名儒者，其老师杨时、侯师圣是二程的高足，其父亲胡安国所治的也是程氏学，因此被认为是二程的私淑弟子。

这篇《释疑孟》是胡宏文集中"经义"部分的一种，篇幅很短，而撰写的目的是直接针对司马光《疑孟》的。就文章内容本身而言，针对性很强，且理论意义并不十分突出。但从思想文化史意义来讲，此文却有特殊之意义。通过此文，再进一步寻根溯源，或可了解中国思想文化史上的一个重大转折过程。

大家知道，"孔孟之道"就是儒家思想的代名词，这已是个常识问题。但这个常识只能限定在两宋以后；如果把它推至两宋以前的话，那么常识就会成为谬误了。就中国思想史言，孔子以后儒分为八，至战国中后期演变为两大分支。一支始于子夏，讲文献之学，数传而至荀子；一支始于曾参，究义理之学，二传而至孟子。这以后，荀子便是汉代经学家所尊信的大

部分儒家经传的先师，而孟子则成为两宋以后道学家所崇敬的不祧之祖。儒家内部这两派的分野，也就是后世所谓的“学统”与“道统”之别，“汉学”与“宋学”之分。

确实，孟子与“宋学”的关系甚大，孟子其人其书的重要性，也确实是从两宋更加凸显出来。我们知道，东汉的赵岐在注解《孟子》一书时，曾经把孟子尊为“亚圣”，还提到了西汉文帝时一度设置过《孟子》的“传记博士”。可是，“亚圣”之名，从未被宋朝以前的官方所认可过；而“传记博士”即使存在过的话也为时很短。如果从历史事实来看的话，那么，孟子在两宋以前的地位一直不高。孟子其人，只被视为一般的儒家学者；孟子其书，也只能归入“子部”一类；此外，在两宋以前的官私文献中，一般都是“周孔”或“孔颜”并提，“孔孟”合称虽有，但不算普遍。大约从中唐以后起，情况开始发生微妙的变化。逐渐地，孟子的名字被厕于了孔子之后，成为仅次于孔子的“贤人”；孟子其人被政府封上了爵号，并从祀孔庙；孟子其书也被增入儒经之列，并悬为科举功令，不久又超越“五经”而跻身于“四书”，变为中国士人必读的官方教科书。

孟子其人其书在唐宋间的这个重大的变化过程，被学术界称之为“孟子升格运动”。这一运动经历了近五个世纪(公元八世纪中至十三世纪中)的漫长历程才告基本完成。在这个过程中，韩愈、皮日休、孙奭、孙复、石介、欧阳修、程颢、程颐、张载、王安石、胡宏、余允文、朱熹、陆九渊等大儒都是有力的推动者。但与此同时，学坛上也相应地出现了一股疑孟、反孟的思潮，如李觏、司马光、陈次公、傅野、刘敬、张俞、冯休、何涉、苏轼、邵博、刘道原、晁说之、郑厚、叶適等，都是这一逆向思潮的支持者。最终的结果是主张孟子升格的思潮占据了主导地位。

胡宏《释疑孟》的撰写时间，“孟子升格运动”已经接近其完成时期。他之所以主要针对司马光发难，原因在于当时司马光的名气太大，其《疑孟》在学术界也有相当影响。作为二程的再传弟子，其对司马光的责难，许多思想直接是与二程相关的。如他论“性”，认为“形而在上者谓之性，形而在下者谓之物。性有大体，人尽之矣。一人之性，万物备之矣。论其体，则浑沦乎天地，博浹于万物，虽圣人，无得而名焉。论其生，则散而万殊，善恶吉凶百行俱哉”。这显然与二程所谓“天下无性外之物”的主张是一致的。

总之，胡宏的《释疑孟》在理论上的意义并不大，但在中国思想史上却还是有一定的地位。

（徐洪兴）

乐 论

杨万里

论曰天下有同然之机①，不动②于静，而不得不动于动。不得不动于动者，执③其机以触④其机也。圣人欲天下之趋于道，而不得天下同然之机而执之，则触焉而无动也。触焉而无动，则能使天下之吾从而不能使天下之自从者。天下之吾从者，天不从圣人者也。使天下之自从者，不从圣人者也。从圣人者，非从圣人之至⑤也。不从圣人者，从圣人之至也。盖从圣人，则亦勉⑥焉以从于人尔。从于人，未必得于已，勉而往，亦必废而归。是故所从者，虽圣人也，人耶？我耶？至于不从圣人而自从者，非其心欣然⑦以启⑧也，其何能决然⑨以趋⑩也？欣然以启，而后圣人之道有以投⑪。决然以趋，而后圣人之道有以驱。故夫天下之情，不病⑫其不决然，病其欣然者之不动也。欣然之心一动，则圣人之道有不动而行，不挽⑬而进，不嘘⑭而高，不引⑮而深者矣。是故欣然之心者，进道之机也欤！圣人者得是机而执焉，复执是机而触焉，惟其不触天下也，触则天下之机动矣。然则天下之所以决然趋于道者，圣人有以动其道之机也。其初《易》之道无所倚⑯，而圣人申⑰之以礼之可践⑱，宜亦可以少足矣。虽然，礼之道可以践之者，未必决然也。岂非欣然者未动，而勉焉者独行欤？人之情安于倨⑲，而礼劳之以恭。人之情速于得⑳，而礼缓之以逊㉑。渴也，而百拜乃得饮；饥也，而日昃㉒未得食。夫雍容㉓文雅之化㉔，固天下之所不能废。而周旋委曲㉕之节，无乃天下亦有所不尽安者耶。夫使天下之情有所不尽安，则圣人之道其行岂得而远㉖也？道行于暂㉗，而不行于远，是未得天下欣然之机也，得其欣然之机，而道可以远矣。且生者天下之至爱也，死者天下之至畏也，而兵家者率天下之人以趋其所至畏，而捐㉘其所至爱也。此亦有所甚难者矣！令发，而士之坐者涕㉙沾襟，卧者涕交颐㉚，此宜有所甚不乐者矣！然鼓鼙㉛之声镗

然[32]以鸣，则三军之士跃然以奋，悲者喜，惰者激，至于杀身而不自还，则有以动其欣然之机故也。故夫得天下之机而执之者，可以动之而趋于死也。圣人之道，非如兵家使天下趋于死之危，趋于道者趋于安也。圣人者，执其机而触之，则天下之趋也孰御[33]？今夫金石丝竹八物之善鸣，此其于吾道何与焉？而圣人之经，继礼以乐者何也？人有幽忧[34]而不乐者，散[35]之以啸歌[36]。有所郁结[37]而不平者，销[38]之以管弦[39]，声之入人心易也。然则天下欣然之机不寓[40]于八物之质，而寓于八物之声也。圣人得其机之所寓，而执之以触天下之机，是故取仁义道德之意，而颺[41]之于恬愉平淡之乐，使听之者心悦，悦之者心喻[42]，必有涣然[43]而悟，挈然[44]而契[45]者矣。乐之功用至此而天下不知也。惟其不知，乃其真知也欤。善乎孟子之言道也，曰乐之实，乐仁义是也。乐则生矣，生则乌可已[46]也，乌可已则不知手之舞之，足之蹈之也。夫圣人之乐，至于使人手舞足蹈于仁义之中，而不自知此化之妙也。尧舜禹汤文武周公孔子者，不示其机者也，孟子者，不秘其机者也。谨论。

〔注释〕 ① 机：事物变化的枢要、关键。 ② 动：被……所打动。 ③ 执：控制、驾驭。 ④ 触：触动、触发、激发。 ⑤ 至：极。 ⑥ 勉：勉力、努力。 ⑦ 欣然：愉快貌。 ⑧ 启：开启、打开。此形容心之动。 ⑨ 决然：坚决貌。 ⑩ 驱：向前。 ⑪ 投：投合。 ⑫ 病：担忧。 ⑬ 挽：牵引、拉。 ⑭ 嘘：呼气、吐气。 ⑮ 引：延长。《易·系辞上》"引而伸之"。 ⑯ 倚：倚傍。 ⑰ 申：申述、表明。 ⑱ 践：践履。 ⑲ 倨：傲慢。 ⑳ 速于得：意谓能很快有所收获。 ㉑ 逊：谦退、辞让。 ㉒ 日昃(zè)：太阳西斜。 ㉓ 雍容：形容态度大方、从容不迫。 ㉔ 化：教化。 ㉕ 周旋委曲：此处实指为人行世不佳，因此后面说"有所不尽安"。周旋，应酬；委曲，屈身折节。 ㉖ 远：久远。 ㉗ 暂：暂短，指时间短。 ㉘ 捐：舍弃。 ㉙ 涕：眼泪。 ㉚ 颐：指面颊、两腮。涕交颐即泪流满面。 ㉛ 鼙(pí)：古代军中所击的小鼓。 ㉜ 镗(tāng)然：形容鼓声。镗，象声词。 ㉝ 御：原为统治、治理，此作主管、管理。 ㉞ 幽忧：过度忧劳。 ㉟ 散：排遣。 ㊱ 啸歌：吟咏、歌唱。 ㊲ 郁结：思虑烦冤而不得发舒。 ㊳ 销：通"消"，消散。 ㊴ 管弦：管乐器和弦乐器，泛指音乐。 ㊵ 寓：寄寓、寄托。 ㊶ 颺：通"扬"，显扬，扬举。 ㊷ 喻：通晓、了解。 ㊸ 涣然：疑惑消散貌。 ㊹ 挈然：坚信的样子。 ㊺ 契：契合。 ㊻ 已：停止。 （杨英姿）

〔鉴赏〕 中国自西周以来，就产生了极为丰富的礼乐文化，记载这种

文化的书籍，礼有“三礼”，乐有《乐记》。此后，论乐之文也名篇累出，荀子有《乐论》，太史公著《乐书》，魏晋时阮籍作《乐论》，嵇康有《声无哀乐论》；至南宋，则有诚斋（杨万里号）《乐论》出，不仅把音乐与伦理政治联系起来考察，而且深刻地揭示了音乐独特的宣泄情感、净化人心的艺术审美教化功能，把传统的“乐以安德”思想向前推进了一步。

乐本来是乐舞、乐曲、乐歌的统称，由于古代礼制中对天子诸侯卿士等不同等级地位的贵族使用歌舞乐器，都有严格的规定，不能僭越，因而乐也便积淀了深厚的文化内涵。就此而言，乐不等同于音乐。前人论乐之文，也多不从音乐本身的旋律节奏立论，而注重于乐的政治伦理道德教化功能。如《乐记》言：“乐者通伦理者也。”“治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。”诚斋《乐论》正是立足于政治与教化功能，从导引天下人趋进于儒家之道的方法与效果进行立论的。

全文可分三部分：其一提出，圣人欲使天下学者相趋于道，必得天下同然之机以执之。这个同然之机便是能触动、兴起其欣然向往之心的东西（乐）。其二论述礼作为进道之机的重要作用及其局限——使天下之情有所不尽安者。其结果是使圣人之道行于暂而不行于远，这仍然是未得天下欣然之机的缘故。其三先举一例，以明能动其欣然之机者之效；继而直述金石丝竹之乐，其宣泄情感、净化心灵的审美功用；最后归结于孟子之所论，乐作为欣然之机者，就在于能兴发人的仁义之心。

诚斋论乐，没有采用前人所用的开门见山的手法，而是从趋道的根本目的出发，步步为论，环环相扣，最后才归结到乐，给人以豁然一新之感。文中所谓“同然之机”，指的是人所共有的感于物而动的情感过程，也即能打动人心、触发人的情感，油然而兴起人的欣然向道之心的过程。诚斋认为，在这个过程中，外物的作用，不可避免地会引起人的情感活动，圣人把握住这个契机，就能够有效地实施审美教育，实行社会教化。这就是“执其机以触其机”，就能导天下之人趋于道。如果不能把握这个契机，“触焉而无动”，那就会失去天下从圣之趋。诚斋分析了三种不同的向道者情况，肯定向道者“欣然以启”、“决然以趋”之利于圣人之道。但天下之情，“不病其不决然，病其欣然者之不动也”，特别强调了“欣然者”建立在兴发情感基础上的内在自觉性的巨大作用，“欣然之心一动，则圣人之道有不动而行，不挽而进，不嘘而高，不引而深者矣”。显然，这种欣然之心，是比“决然”更为有用，是包含了理性与情感在内的某种内在动力，所以诚斋说：“欣然之心

者进道之机也。”

诚斋进一步从决然于道的角度讨论了礼的作用。在中国古代文化中，礼与乐是互为依存不可分割的两方面。“乐统同，礼辨异。”“乐由中出，礼自外作。”(《乐记》)“三王教世子，必以礼乐。乐所以修内也，礼所以修外也。”(《礼记·文王世子》)礼既是以血缘关系为基础的等级秩序，又是一整套节制情感、调节行为的规范体系。从前者而言，礼为辨异而规定的森严等级必然导致宗族内部的离异倾向，为了缓解这种内在紧张，必须用与礼不同特性的乐来补充，乐使上下相亲和睦，发挥了统同功能。从后者而言，礼只教人依礼而行，礼表现为外在的规定，不能发生内在感发作用。乐则能培养化育人的内在情感，使人不仅因外在规范而认同，更有内在感情为之驱动，所以说乐以修内。诚斋正是在这种认识上分析了礼的作用与局限。他认为，礼亦可践道，但践之者未必决然，就因为礼不能发生内在的感发作用，不能兴起人的欣然向道之心。人之情安于倨傲，而礼劳之以恭敬；人之情速于有得，而礼缓之以逊让。渴也，按礼不得即饮，须百拜乃得饮；饥也，按礼不得即食，须待日昃始食。可见，礼只表现为一种限制，是“他律”而不是“自律”，将使天下之情有所不尽安，圣人之道只能行于暂而不行于远。由此看来，礼虽可践，犹未得天下欣然之机。

那么，怎样才算得欣然之机而使道行于远呢？诚斋举例说，人情莫不爱生畏死，然用兵者率天下之人趋死捐生。军令初发，士之坐者泣沾襟，卧者涕交颐；然一当鼙鼓镗然以鸣，三军之士无不跃然赴敌，悲者喜，惰者激，杀身不顾。这就是鼙鼓激昂有以动其欣然之机的效果。圣人之道非导人趋死捐生，而是趋于平安和谐，所以，执其机而触之，那天下相趋于道的大势便谁也不能阻挡了。至此，诚斋才点明：金石丝竹八物之善鸣，何以受到圣人重视？就因为天下欣然之机，寓于八物之声也。也就是说，只有音乐才能发挥其调节、宣泄、净化、兴发人的内在情感的作用，完成礼所不能尽安的作用。这样，我们对文章开头所言便能理解了，所谓得天下同然之机以执之，就是充分发挥音乐的审美教育功能，取仁义道德之意，融入恬愉平淡之乐中，使听之者心悦，悦之者心愉，便一定能在不知不觉中受到感染和熏陶，产生涣然而悟、犁然而契的效果。这也就是《孟子·离娄章》所说的，乐之实，乐仁义二者，乐则生矣。生则不可止，则不知足之蹈之手之舞之。

诚斋《乐论》尽管在内容上未能超越《乐记》，但其所为文，一如其诗之新奇活泼、曲折变化，此文说理周彻，文笔条达，委曲折旋，引人入胜，读之仍有耳目一新之感。

（吴长庚）

仁 说

朱 熹

天地以生物为心[①]者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。请试详之。盖天地之心，其德有四，曰元、亨、利、贞，而元无不统。其运行焉，则为春、夏、秋、冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁、义、礼、智，而仁无不包。其发用焉，则为爱恭宜别[②]之情，而恻隐之心无所不贯。故论天地之心者，则曰乾元、坤元，则四德之体用不待悉数而足。论人心之妙者，则曰仁，人心也，则四德之体用亦不待遍举而该[③]。盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。情之未发，而此体已具；情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则众善之源、百行之本莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲[④]于求仁也。其言有曰："克己复礼为仁。"言能克去己私，复乎天理，则此心之体无不在，而此心之用无不行也。又曰："居处恭，执事敬，与人忠"，则亦所以存此心也。又曰："事亲孝，事兄弟，乃物恕"，则亦所以行此心也。又曰："求仁得仁"，则以让国而逃，谏伐而饿[⑤]为能不失乎此心也。又曰："杀身成仁"，则以欲甚于生、恶甚于死为能不害乎此心也。此心何心也？在天地则块然[⑥]生物之心，在人则温然爱人利物之心，包[⑦]四德而贯四端者也。

或曰："若子之言，则程子所谓爱情仁性[⑧]，不可以爱为仁者，非欤？"曰："不然。程子之所诃[⑨]，以爱之发而名仁者也。吾之所论，以爱之理而名仁者也。盖所谓情性者，虽其分域之不同，然其脉络之通，各有攸属[⑩]者，则曷尝判然离绝而不相管哉？吾方病[⑪]夫学者诵程子之言而不求其意，遂至于判然离爱而言仁，故特论此以发明其遗意。而子顾以为异乎程子之说，不亦误哉？"

或曰："程氏之徒言仁多矣，盖有谓爱非仁，而以万物与我为一为仁之体者矣。亦有谓爱非仁，而以心有知觉⑫释仁之名者矣。今子之言若是，然则彼皆非欤？"曰："彼谓物我为一者，可以见仁之无不爱矣，而非仁之所以为体之真也。彼谓心有知觉者，可以见仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之实也。观孔子答子贡博施济众之问，与程子所谓觉不可以训仁者，则可见矣。子尚安得复以此而论仁哉？抑泛言同体者，使人含胡昏缓而无警切之功，其弊或至于认物为己者有之矣。专言知觉者，使人张皇迫躁⑬而无沉潜之味，其弊或至于认欲为理者有之矣。一忘一助，二者盖胥⑭失之。而知觉之云者，于圣门所示乐山能守之气象尤不相似，子尚安得复以此而论仁哉？"因并记其语，作《仁说》。

〔注释〕 ① 心：认识能力。 ② 宜别：适当区别。 ③ 该：周备、详核。 ④ 汲汲：急切貌。 ⑤ 让国而逃，谏伐而饿：指伯夷、叔齐之事。 ⑥ 块(yǎng)然：原指弥漫状，此作整个、全体。 ⑦ 包：包容。 ⑧ 爱情仁性：爱是情，仁是性。朱熹认为，情是已发，性是未发，因此，情、性不可等同。 ⑨ 诃：诃斥。 ⑩ 攸属：归属。 ⑪ 病：以……为病。 ⑫ 知觉：感官认识客观事物的作用。 ⑬ 迫躁：窘迫急躁。 ⑭ 胥：皆、都。 （汤勤福）

〔鉴赏〕 "仁"自孔子创论，便成为儒学的核心，成为儒家社会政治、伦理道德的最高理想和标准，而深深地影响后世。宋代学者在儒学哲理化的发展中，对仁学进行了更深入的理性思辨，不仅丰富了仁学的理论内容，扩大了仁爱的范围，而且在论争中进一步完善了仁学的义理结构，提高了仁的观念在儒学思想体系中的地位。这其中，朱熹的《仁说》便是标志着宋儒思辨的仁学体系诞生的一篇精彩的散文。

朱熹作《仁说》，先有初稿，历两年"数易其稿"，约改定于乾道九年(1173年)44岁时，这正是他的理学思想体系发展形成的重要阶段。乾道六年，朱熹在融合闽学与湖湘学、程颢的主静和程颐的主敬思想，确定他的中和新说之后，进而撰《仁说》，触发了与湖湘学者有关仁说的大辩论。论争围绕性说、仁说、心说三阶段展开，论争的结果是张栻放弃了湖湘派以"觉"言仁的说法，与朱熹达成一些共识，而朱熹也在论争中不断修正、改定了《仁说》。这场辩论对于朱子思想的发展而走向成熟具有决定性的影响。

文章前半直陈己意，论说仁的义理结构；后半批驳两种异说，一是以“仁为爱之理”是否违背程颐“爱情仁性，不可以爱为仁”的说法，二是以“万物与我为一为仁之体”说和“心有知觉释仁”说。

根据《仁说》，并综合朱子《语类》、《文集》之所论，可以看出，朱熹的仁学体系是建立在理体气用的宇宙本体到人性二元论再到心统性情论的理论基础上的。这个仁学体系以天人合一为基础，以心统性情为构架，认为天地生生不已，永无止息，是生物之仁；人得天地之心以为心，因而人心之德即为仁。天地之心的元、亨、利、贞四德落实到人的本心即为仁义礼智，而仁包四德。心有未发已发之分，未发为性，已发为情。性之未发为仁之体，情之已发为仁之用。情具恻隐、羞恶、是非、辞让四端，而恻隐贯通四端。“爱之理便是心之德”，因而亦可言爱之理为仁、为体，爱之发为情、为用。不能离爱而言仁，“爱亲仁民爱物，无非仁也”。孔门求仁之教，也就是要存此仁心，行此仁教，克己复礼，爱人利物。在这个体系中，强调的是道德规范之理对情的主导作用。而由道德本体发生的道德行为，如克己复礼，也便体现了天理。这样便形成了天理转化为人心主体，再达到道德感情与行为符合天理的合一。

自孔子言“仁者爱人”，学者多以爱说仁，成为传统旧说，至宋而新说出。程颢以“仁者浑然与物同体”为论，程颐更区分“爱自是情，仁自是性”，湖湘学者则标榜谢良佐（上蔡）以知觉为仁的旗帜，张栻、吕祖谦等也都相信以觉说仁的新说。朱熹深感学者们离爱说仁、造成架空说出、使仁“更无安顿处”、且忽略操存涵养工夫的流弊，因而他主张以爱推求仁，把知仁与为仁统一起来，把认识仁的“知”与涵养仁的“行”结合起来。他认为，他的这种思想并不违背程颐的“爱情仁性”说，《语类》有言：“伊川也不是道爱不是仁，若当初有人会问，必说道‘爱是仁之情，仁是爱之性’，如此方分晓。”事实上，朱熹“仁为爱之理”说正是以伊川“爱情仁性”说为指导、受启发而提出来的。朱熹在“爱为情”说上找到了所以爱之理，“一方面可以保住仁之超越性，另一方面又重新发现仁与爱的关系”（刘述先语），正是伊川理路的发展。

朱熹批驳“物我为一”，针对的是程门高弟杨时，批评“心有知觉”，则针对谢良佐，然间接而言都在驳程颢。程颢在“心是理”、“道即性”的天人一本论基础上提出了“以觉识仁”的修养论，即把仁当作感性直觉，自然而然地做到“仁者以天地万物为一体”，这是一种类似于禅宗当下即是、明心见性的感性直觉方法。朱熹以为，仁者之心可以与天地万物同体，却不是将

天地万物同体为仁(《语类》卷二十)。从本体而言,此心之德为仁乃能爱,爱出于心,乃天性所本有,心有爱并不因其同体;若必为同体始爱,则爱之理在外不在内(《文集》卷四十二《答胡广仲》)。再者,"万物与我为一"不是仁之体,却是仁之量。"譬如说屋,不论屋是木做柱、竹做壁,却只说屋如此大,容得许多物。如万物为一,只是说得仁之量。"所以朱熹认为这"非仁之所以为体之真也"。

谢良佐亦程氏门人,他发挥了程颢"以觉识仁"的直觉内省观点,认为道是自然移易不得之理,体现于我身即是德,心有知觉识得痛痒便是仁。仁既是生命,又是感觉。湖湘学者甚至把他"心有知觉谓之仁"捧为"谢先生救拔千余年陷溺固滞之病"。朱熹却认为,以知觉言仁"非得名之实",是仁智不分,在《答胡广仲书》及《答张敬夫论仁说》诸书作了反复论辩。朱子以为,孟子之言知觉,谓知此事觉此理,而广仲引之以明上蔡之说,以知此觉此为知仁觉仁,"仁本吾心之德,又将谁使知之而觉之耶?"仁者固能觉,谓觉为仁却不可。仁者心有知觉,乃以仁包四者之用而言,如言仁者必有勇,岂可便以勇为仁,这就是不知仁之所以得名,而指其所兼者为仁体之误。然而实际上,上蔡所言知觉,知是知此仁体,觉是觉此仁体,朱子释为感官知觉,却是误解。

以觉言仁与以爱言仁,反映的是湖湘派与程朱派道德修养方法的不同。湖湘派主张先察识仁体(知仁),而后操存涵养,先知后行;朱熹的主张则从先涵养后察识出发,注重的是用敬的践履工夫。 (吴长庚)

养生主说 朱 熹

庄子曰:"为善无近名①,为恶无近刑②,缘督③以为经④。""督"旧以为"中",盖人身有督脉,循脊之中,贯彻上下,故衣背当中之缝亦谓之督,皆"中"意也。老庄之学,不论义理之当否,而但欲依阿⑤于其间,以为全身避患之计,正程子所谓闪奸打讹者。故其意以为为善而近名者,为善之过也。为恶而近刑者,亦为恶之过也。唯能不大为善,不大为恶而但循中以为常,则可以全身而尽年⑥矣。

然其为善无近名者,语或似是而实不然。盖圣贤之道但教

人以力于为善之实，初不教人以求名，亦不教人以逃名也。盖为学而求名者，自非为己之学，盖不足道。若畏名之累己而不敢尽其为学之力，则其为心亦已不公而稍入于恶矣。至谓为恶无近刑，则尤悖⑦理。夫君子之恶⑧恶，如恶恶臭，非有所畏而不为也。今乃择其不至于犯刑者而窃为之，至于刑祸之所在，巧其途⑨以避之而不敢犯，此其计私⑩而害理，又有甚焉。乃欲以其依违⑪苟且之两间为中之所在而循之，其无忌惮亦益甚矣。

客尝有语予者曰："昔人以诚为入道之要，恐非易行。不若以中易诚，则人皆可行而无难也。"予应之曰："诚而中者，君子之中庸也。不诚而中，则小人之无忌惮耳。今世俗苟偷恣睢⑫之论，盖多类此，不可不深察也。"或曰："然则庄子之意，得无与子莫之执中者类⑬耶？"曰："不然。子莫执中但无权⑭耳，盖犹择于义理，而误执此一定之中也。庄子之意，则不论义理，专计利害，又非子莫之比矣。盖迹其本心⑮，实无以异乎世俗乡原之所见，而其揣摩精巧，校计深切，则又非世俗乡原之所及。是乃贼⑯德之尤者。所以清谈⑰盛而晋俗衰，盖其势有所必至。而王通犹以为非老庄之罪，则吾不能识其何说也。"既作《皇极辨》，因感此意有相似者，谩笔⑱之于其后云。

〔注释〕 ① 近名：招致名声。 ② 近刑：招致刑罚。此两句之意是善恶皆不当为。 ③ 缘督：顺着中缝。缘，顺；督，中。 ④ 经：常。 ⑤ 依阿：依附阿谀。 ⑥ 尽年：以尽天年。 ⑦ 悖：违背、违反。 ⑧ 恶：讨厌。 ⑨ 巧其途：以他的乖巧的方法。 ⑩ 计私：私心杂念之计。 ⑪ 依违：模棱两可。 ⑫ 恣睢：狂妄。 ⑬ 类：类似。 ⑭ 权：权宜。 ⑮ 迹其本心：即探讨他的本来思想。 ⑯ 贼：危害。 ⑰ 清谈：指两晋时期清谈之风气。 ⑱ 谩笔：漫笔、随意书写。 （汤勤福）

〔鉴赏〕 《养生主》是《庄子》中的名篇。庄子这篇文章的主旨是讲养生之道。他认为最好的养生方法莫过于顺乎自然。像著名的寓言"庖丁解牛"那样，顺着自然的纹理，游刃于中虚。推而广之，处事、处世之道亦然。庄子的养生之道，虽也包含了一些积极的思想因素，但以之推广于处事、处世就明显地包含了消极的思想。

朱熹的《养生主说》近乎读书随笔，是有感而发的。他没有全面评价庄子的《养生主》，而是集中批评了庄子的“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”的思想。就这三句话，朱熹进行了层次分明的分析。

关于“为善无近名”。意思是做善事也不要做过头，以致因善而得名。也就是说，“为善而近名者，为善之过也”。这与儒家为善不求名的思想不是一样吗？不，朱熹说这只是“似是而实不然”。根据儒家的伦理观，圣贤之道是应当教人以力于为善的，为善的目的不在于求名，亦不必逃名。因求名、逃名而不敢尽其为学之力，“则其为心亦已不公而稍入于恶矣”。

关于“为恶无近刑”。朱熹认为这种主张尤为悖理。按儒家的伦理观，君子之恶恶，应如恶恶臭。非因为有所畏而不为。而现在按庄子的主张，实际上是承认有的恶事人们是可以做的，只要选择其不至于犯刑者而窃为之，即能够巧其途以避刑祸就可以了。对这样的思想行为，朱熹斥之为“计私而害理，又有甚焉”。这并不是中道，而是以依违苟且之两间为中之所在而循之，是一种小人无忌惮的思想行为。

在批评分析了“为善无近名，为恶无近刑”后，朱熹乃着力从庄子的“缘督以为经”，辨庄子之中虚不同于儒家之中庸。“督”就是中的意思。庄子所谓的“中”是指位置，而且有“虚”的含义，这点在庖丁解牛的寓言中表述得很清楚，所以庄子的“督”乃中虚的意思，它不同于儒家讲的中庸。“缘督以为经”并不是行中庸之道。中庸之道的“中”，按朱熹的理解是：“无过不及，至精至当而无有毫厘之差。”（《朱文公文集》卷七十二《皇极辨》）儒家所主张的“执其两端而用其中”的“中”，并不是“取极厚极薄之二说而中折之”，如果是这样理解，就只能算“子莫执中”。正确的理解是把“端”看作“起止”，“众论不同之极至”。“执其两端而用其中”，意谓：“自极厚以至极薄，自极大以至极小，自极重以至极轻，于此厚薄、大小、轻重之中，执其说之是者而用之，是乃谓之中”。换言之，即“必兼众说，以执其不同之极处而审度之，然后可以识夫中之所在，而上一端之为过，下一端之为不及”（《朱子语类》卷第六十三）。关于“中庸”的含义，在《中庸章句》中，朱熹开首就说：“子程子曰：‘不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理’。”可见，在朱熹那里，中庸之道并不是简单地指位置的中间，而是恰到好处，无过和不及的一种状态，是“天下之正道”。为了辨正对皇极的误训，朱熹在写《养生主说》之前，就已写了《皇极辨》，指出“极”在位置上的居中，非有取乎中之义。现在，为了批驳庄子的“缘督以为经”，他进一步阐述了“中庸”的正确含义。强调了儒家的中庸是“诚而中”的君子之中庸，而

不是“不诚而中”的小人之无忌惮。庄子“缘督以为经”的“督”，则连“子莫执中”的“中”也不是。因为子莫执中只是对“中”的权衡选择的不当，但他还是在义理中权衡选择的，而庄子的“缘督”，则是不论义理，专计利害。从他的心理动机来看，实无异于世俗乡原的见解，而揣摩其精巧校计深切，则又过之，所以是“贼德之尤者”。

从以上分析，我们已经可以理解，为什么朱熹在文章的开头就指出：“老庄之学不论义理之当否，而但欲依阿于其间，以为全身避患之计，正程子所谓闪奸打讹者。”这既是针对庄子的“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”而言，也是朱熹对老庄之学与儒学的主要分歧的一个症结点的概括。实质上接触到了朱熹与老庄之学在人生观上的主要歧异。这里牵涉到养生与义理的主从轻重问题；养生的目的问题。养生是否仅是目的自身，或者既是目的又是追求更高理想的手段？人生在世究竟为了什么？儒家提倡的杀身成仁、舍身取义的思想是与庄子“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”的思想不相容的。尽管善恶、仁义的含义，儒道两家有不同的看法，在道德观上，我们现在与儒道两家都不同，但在人生观上，为人处世究竟要不要先论义理之当否，仍是不应含糊的。这是我们今天读朱熹此文应当抓住的主旨，仔细品味，或者从中仍然可以得益。朱熹的文章并不是空发议论，他注意联系了当时人们的思想实际，这也应当对我们有所启示。

（邹永贤）

答吕伯恭

朱熹

自顷①谋归，即无暇奉问，而辱书②至三四，感慰不可言。近书报及饮食衣服已不须人，尤以为喜。吾道之衰，日以益甚，天意亦不应如此之恝然③也。比日庚暑④，伏惟尊候益轻健。熹一出两年，无补公私，而精神困弊，学业荒废，既往之悔，有不可言者。自去年秋冬灾伤之后，不能求去，以及今春，遂有江西之命。又俟⑤代者，至闰月二十七日方得合符而归。初欲乘此一走长沙，自彼取道分宁，往还甚径⑥。寻以女弟之讣，悲伤殊甚，谊⑦不可以他适，遂罢前议。替后只走山南山北旬日，拜谒濂溪书堂而归。以四月十九日至家，虽幸息肩⑧，又苦人事纷冗，老幼病

患，未能有好况。然大概已是入清凉境界中矣。

道中看《中庸》，觉得旧说有费力处⑨，略加修订，稍觉胜前。计他书亦须如此。义理无穷，知识有限，求之言语之间，尚乃不能无差⑩，况体之身、见诸事业哉？稍定，从头整顿一过，会须更略长进也。

子静旧日规模终在，其论为学之病，多说如此即只是意见，如此即只是议论，如此即只是定本。熹因与说既是思索，即不容无意见⑪；既是讲学，即不容无议论；统论为学规模，亦岂容无定本？但随人材质病痛而救药之，即不可有定本耳。渠⑫却云正为多是邪意见、闲议论，故为学者之病。熹云如此即是自家呵叱亦过分了，须著"邪"字、"闲"字方始分明，不教人作禅会耳。又教人恐须先立定本，却就上面整顿，方始说得无定本底道理。今如此一概挥斥⑬，其不为禅学者几希矣。渠虽唯唯，然终亦未竟穷也。

来喻十分是当之说，岂所敢当？功夫未到，则乃是全不曾下功夫，不但未到而已也。子静之病，恐未必是看人不看理，自是渠合下有些禅底意思，又自主张太过⑭，须说我不是禅，而诸生错会⑮了，故其流⑯至此。如所喻陈正己，亦其所诃，以为溺于禅者。熹未识之，不知其果然否⑰也。大抵两头三绪⑱，东出西没，无提撮处。从上圣贤，无此样辙⑲。方拟⑳湖南欲归途过之，再与子细商订，偶复蹉跌，未知久远竟如何也。然其好处自不可掩覆㉑，可敬服也。他时或约与俱诣见，相与剧论㉒尤佳。俟寄书扣㉓之，或是来春始可动也。

敬夫遗文不曾誊得，俟旦夕略为整次㉔写出，却并寄元本求是正也。詹体仁寄得新刻钦夫《论语》来，比旧本甚不干事㉕。若天假之年，又应不止于此，令人益伤悼也。刘家事极感垂念。渠家为闲人来问者多，颇费应酬，又招怨怒，亦欲早闻定论也。塾子㉖蒙招拐，令写《纲目》大字。渠懒甚，向令写一二年《大事记》及他文字一两篇，竟不写来，不知竟能为办此否耳。意绪㉗本自不佳，见此等事，益令人叹惋，奈何奈何！子澄相聚月余，意

思尽好，直至湖口渡头，方分手也。闻浙㉘中水潦疾疫，死者甚众，闻之令人酸鼻。诸公直是放得下，可叹服也。未即承教，引领驰情，切冀厚自爱重，以幸斯人。

〔注释〕 ① 顷：不久前。 ② 辱书：受人来信的谦词。 ③ 恝(jiá)然：无愁貌。 ④ 庚暑：与庚伏同义，即三伏。 ⑤ 俟：等候。 ⑥ 径：捷速、直接。 ⑦ 谊：意为从情谊说。 ⑧ 息肩：卸去负担。 ⑨ 费力处：指意义不明、难于理解之处。 ⑩ 差：错。 ⑪ 意见：己意私见，谦词。 ⑫ 渠：他。 ⑬ 挥斥：原义为奔放，此作痛加批判指斥。 ⑭ 过：偏、偏激。 ⑮ 错会：错误理会。 ⑯ 流：流弊。 ⑰ 果然否：是不是这样呢。 ⑱ 两头三绪：与下面"东出西没、无提撮处"是同一意思，即根据不足而无法寻找正确答案。 ⑲ 辙：车迹，此指仿效、榜样。 ⑳ 拟：打算。 ㉑ 掩覆：掩盖。 ㉒ 剧论：激烈地论辩。 ㉓ 扣：斥询。 ㉔ 整次：整顿编次。 ㉕ 不干事：不如。 ㉖ 塾子：指朱熹儿子朱塾，随吕伯恭学习。 ㉗ 意绪：心情。 ㉘ 浙：同浙，浙江。 （汤勤福）

〔鉴赏〕 南宋淳熙八年，陆九渊访朱熹于南康。朱子率僚友与诸生俱至白鹿洞书院，请陆子升讲席。陆子为讲《论语》义利章，表达了鹅湖之会以来心学方法论上的某些转变，受到朱熹的赞赏。朱陆双方继续就为学工夫进行讨论，其论辩内容，朱熹在与吕伯恭的通信中多有记载，本文即是其中重要的一篇。

全文四层，开头至"入清凉境界中矣"为第一层，向友人寒暄问候，略述近况。自"道中看《中庸》"至"须更略长进也"为第二层，由修订《中庸章句》而总结出理论认识。自"子静旧日规模"至"然终亦未竟穷也"为第三层，对陆学所云"意见"、"议论"、"定本"之说提出不同意见。第四层自"来喻十分是当"至结束，进一步分析陆学之病的禅学实质。

自淳熙五年朱子差知南康军，两年中曾数上书请祠，皆未得允，因有文章开头"谋归"之说。淳熙七年秋，南康军大旱，盛暑中，朱子竭力措置，为荒政之备；恐怖忧劳，无顷刻之暇。至八年三月任满，改提举江南西路常平茶盐公事。待次交接后，乃于闰三月二十七日离郡东归武夷，四月十九日到家，"虽幸息肩，又苦人事纷冗，老幼病患，未能有好况"，这是朱子近年来个人经历和心情的简况。

在离郡东归的日子里，他一路上反复阅读《中庸》，发现旧说有勉强牵就处，复为作修改。宋代理学，本重四书过于五经，至朱子乃竭毕生精力而

为《四书集注》，于义理发挥尽致，成为朱子之学大有影响于后世的最主要著作。朱子34岁为《论语要义》，43岁为《论孟精义》，至50岁前已完成《大学》《中庸》注，成《四书集注》，此后历20余年仍改定不辍，于此可见一斑。他由改定《中庸》，进一步认识到义理无穷，知识有限，注释前人言语尚难免差讹，若体之于身，行之诸事，岂不更有甚者？他由此想到将《中庸集注》再整顿一过，也想到与陆子的论辩。

朱陆学术异同之争，有较长的发展演变过程。淳熙二年的鹅湖之会是其开端。这年六月，朱熹送吕祖谦至信州铅山鹅湖寺，与陆九龄、九渊兄弟就为学工夫等方面进行论辩。朱陆分歧主要表现为是否承认读书讲学为修养学问的基本工夫。陆有脱略文字直趋本根之意，而朱熹则反对陆学废弃读书讲论的极端主张。论辩历三四天，双方不合而罢。此后，又有淳熙六年的铅山观音寺之会，陆九龄自讼前日偏见之说，致负荆请罪之意。朱陆"语三日，然皆未能无疑"。观音寺之会，表明朱陆通过融洽和谐的讲论切磋，虽不能一致，但陆子于鹅湖所持之易简工夫、反对读书讲学的观点已有所改变。就在这样的学术气氛中发生了南康之会。

陆九渊此次来会，一为践前时"秋凉来游庐阜"之约，一为请朱熹为其亡兄作墓志铭。朱陆携弟子僚友泛舟落星湖，畅游庐阜名胜，继续为学工夫的论辩。会后，吕伯恭曾致书问朱熹："陆子静留得几日？讲论必甚可乐。不知鹅湖意思已全转否？……大抵子静之病在看人不看理，不如吾丈所学，十分是当，无可议者。所议者只是功夫未到耳。"（《东莱文集·答朱侍讲》）朱子便回了这封信。信中着重谈了陆氏提出的"意见"、"议论"、"定本"之说的看法。《朱子语类》有载："某向与子静说话，子静以为'意见'，某曰：'邪意见不可有，正意见不可无。'子静说：'此是闲议论。'某曰：'闲议论不可议论，合议论则不可不议论。'"陆氏所谓意见、议论，是指学者读书讲学时发表的个人见解；所谓定本，是指学者解经注经时将己意立为成说。陆子以为朱学倡读书讲学之病，就在以己意揣测附会圣贤文字，致使这些空言蒙蔽至理。他说："今讲学之路未通，而以己意附会往训，立为成说，则恐反成心之蠹贼。"（《陆九渊集》卷七《与彭子寿》）"所谓讲学者，遂为空言以滋伪习。"（《陆九渊集》卷十二《与赵然道》）这里实已包含了朱陆从方法论到世界观的对立。陆氏以心即理，"人皆有是心，心皆有是理"（《陆九渊集》卷十一《与李宰书》）。一心备众理，人只须保此本心，发明此本心，即可应对万事。读书讲学虽不能废，但总难免生出"邪意见"、"闲议论"，使本心反受蒙蔽，朱学之弊即在此。

朱熹对陆氏的回应是明确的。读圣贤经典，要思索便不容无意见；既是讲学便不可无议论；统论为学规模，更不能无定本。若说不可发邪意见、闲议论，当然是对的；教人进学，先立定本，就上面整顿端正，而后方始说得无定本的道理，也是必须的；若是纠人为学之病，则当随人材质及所犯之病痛而因材施教、对症下药，即不可有定本，这也是必须的。若笼统地反对"意见"、"议论"和"定本"，也就是承认"心"的圆满具足，而将一切"意见"、"议论"和"定本"统统摒弃，要人心同外物隔绝，既不容外物干扰蒙蔽心，也不使心有任何感觉和意识，那无异于心的寂灭，类同于佛教的涅槃。朱熹认为："既不尚议论，则是默默无言而已；既不贵意见，则是寂然无思而已。圣门问学，不应如此。若说偏议论、私意见，则可去；不当概以议论意见为可去也。"(《朱子语类》卷一二〇)所以朱熹指出："如此一概挥斥，其不为禅学者几希矣。"陆子这种同读书讲学相排斥的"意见"说，表明直至南康之会前后他的心学体系尚未成熟。白鹿会后，陆九渊为自圆其说，私下修正了读书讲学与发明本心的易简工夫的矛盾，他吸取张载的气禀说建立起一个由易简工夫、师友剖剥、读书讲学三位一体的修养方法(束景南《朱子大传》)。

朱子不同意吕伯恭来信中所论陆子之病的看法，他认为陆子之疑于讲读，不是"功夫未到"，而是"全不曾下功夫"；陆子之病不是"看人不看理"，而是"有些禅底意思"。而陆子之主张又大过激烈。按朱子意，陆子当说我不是禅，而弟子们领会错了，故其流以至于此。陈正己是陆九渊大弟子，陆子信中曾厉声呵斥他溺于禅学之过，有"恐时僧牢笼诱掖，来作渠法门外护"之言，所以朱子引以为说。但朱之指陆为禅，并非意指陆学的佛教唯心主义实质，而是指"径易超绝厌弃文字的为学倾向及遗外求内、绝物存心的修养风格"(陈来《朱熹哲学研究》)。文中所谓"两头三绪、东出西没，无提撮处"，即指厌弃讲习、但求一悟的为学方法，这决非圣贤之学。文章最后，朱子说到他时再与陆子仔细商订的愿望，或邀陆子俱至浙江访吕伯恭，相与剧论尤佳，只可惜，就在这年八月，吕伯恭病逝，他们之间"相与剧论"的愿望再也难实现了。 (吴长庚)

杂 说 陆九渊

皇极[①]之建，彝伦[②]之叙[③]，反是则非，终古不易[④]。是极是彝，根乎人心，而塞[⑤]乎天地。居其室，出其言善，则千里之外应

之；出其言不善，则千里之外违之。是非之致，其可诬哉！

虽然，苗⑥民之弗用灵⑦，当尧之时则然矣。逮⑧舜受终，而未有格心⑨，乃窜⑩之于三危⑪。又数十载，而禹始受命，爰⑫有徂征⑬之师。夫以尧舜之圣，相继而临天下，可谓盛矣。箫韶九成⑭，凤凰来仪，而蠢兹有苗，侮慢自若⑮。不要诸舞干⑯七旬之后，而论于其不恭自贤之日，则违应⑰之理，殆⑱无证于此矣。周自后稷积仁修德，其来远矣，武王缵⑲太王王季文王之绪⑳以有天下，而商之顽民，乃至三世而弗化。天之所以与人者，岂独缺于是乎？苗顽之于唐虞，商顽之于成周，可诿㉑曰寡。乡原，夫子所恶也，而人皆悦之。杨墨，孟子所辟㉒也，而言者归之。夫子㉓受徒㉔久矣，而颜渊独为好学。其后无疑于夫子之道者，仅有曾子。夫子没㉕，而子夏子游子张乃欲强之以事有若。自夫子不能喻㉖之于其徒，曾子不能喻之于其友，则道之所存亦孤矣。呜乎！是非之决，于其明，不于其暗，众寡非所决也。苗民之未格，商民之未化，乡原之未知其非，杨墨之未归于儒，子夏子游子张之徒，未能克己而复礼㉗，彼其私说㉘诐论㉙可胜听哉？揆㉚之至理，则是所谓不善者也，是所谓不明者也，是其所以为非者也。苗民之格，商民之化，乡原而知其非，杨墨而归于儒，子夏子游子张之徒，一日克己而复礼，则是非之辨判然明矣。是理之在天下无间然㉛也。然非先知先觉为之开导，则人固未免于暗㉜。故惟至明而后可以言理，学未至于明而臆决㉝天下之是非，多见其不知量也。纯乎其善，纯乎其不善，夫人而能知之也。人非至圣至愚，时非至泰至否㉞，固有所不纯。有所不纯，则其大小、本末、轻重、多寡、表里、隐显、始卒㉟、久近、剧㊱易、幸不幸之变，非至明谁能辨之？有善于此，至大至重，宜在所师，宜在所尊，而以其有不善焉，而其善不遂㊲，其事不济㊳，举世莫辨，而反以为非，反以为惩㊴，岂不甚可叹哉？

念虑之正不正，在顷刻之间。念虑之不正者，顷刻而知之，即可以正。念虑之正者，顷刻而失之，即是不正。此事皆在其心。《书》曰："惟圣罔念㊵作狂，惟狂克念㊶作圣。"然心念之过，

有可以形迹指者，有不可以形迹指者。今人有慢侮人之心，则有慢侮之容，慢侮之色[42]，慢侮之言，此可以形迹指者也。又有慢侮人之心，而伪为恭敬，容色言语反若庄重，此则不可以形迹指者也。深情厚貌，色厉而内荏[43]者是也。可以形迹指者，其浅者也。不可以形迹指者，其深者也。必以形迹观人，则不足以知人。必以形迹绳[44]人，则不足以救人。非惟念虑之不正者，有著[45]于形迹，有不著于形迹，虽念虑之正者，亦有著有不著；亦有事理之变而不可以形迹观者；亦有善不善杂出者。如比干之忠则可见，如箕子佯[46]狂，微子适[47]周，不可谓之不忠。如曾子之孝则可见，如舜不告而娶，不可谓之不孝。此是事理之变，而不可以形迹观者。如匡章之得罪于其父，乃在于责善，此是善不善杂出者。通国皆称不孝，则便见匡章不得。孟子乃见得他善不善处分明，故与之游[48]，又从而礼貌之。常人不能知此等处，又未足论。世固有两贤相值[49]而不相知者，亦是此处，如老泉[50]之于王临川[51]，东坡之于伊川先生[52]是也。

尧舜文王孔子四圣人，圣之盛者也。二典[53]之形容尧舜，《诗》《书》之形容文王，《论语》《中庸》之形容孔子，辞各不同。诚使圣人者，并时而生，同堂而学，同朝而用，其气禀[54]德性，所造所养，亦岂能尽同？至其同者，则禹益汤武亦同也。夫子之门，惟颜曾得其传。以颜子之贤，夫子犹曰"未见其止"，孟子曰"具体而微"。曾子则又不敢望颜子。然颜曾之道固与圣人同也。非特[55]颜曾与圣人同，虽其他门弟子亦固有与圣人同者。不独当时之门弟子，虽后世之贤固有与圣人同者。非独士大夫之明有与圣人同者，虽田亩[56]之人，良心之不泯[57]，发见于事亲从兄，应事接物之际，亦固有与圣人同者。指其同者而言之，则不容强异。然道之广大悉备[58]，悠久不息，而人之得于道者，有多寡久暂之殊，而长短之代胜，得失之互居，此小大广狭浅深高卑优劣之所从分，而流辈等级之所由辨也。……

苟无所蔽[59]，必无所穷[60]。苟有所蔽，必有所穷。学必无所蔽而后可。

学不亲师友，则《太玄》可使胜《易》。

主于道则欲消，而艺亦可进。主于艺则欲炽[61]而道亡，艺亦不进。

以道制欲，则乐而不厌，以欲忘道，则惑而不乐。

有有志，有无志，有同志，有异志。观鸡与彘[62]，可以辨志，蘩[63]猿槛[64]虎，可以论志。谨微不务小，志大坚强有力，沉重善思。

四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千万世之前，有圣人出焉，同此心同此理也。千万世之后，有圣人出焉，同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉，同此心同此理也。近世尚同之说甚非。理之所在，安得不同？古之圣贤，道同志合，咸[65]有一德，乃可共事，然所不同者，以理之所在，有不能尽见。虽夫子之圣，而曰："回非助我"，"启予者商"。又曰："我学不厌。"舜曰："予违汝弼[66]。"其称尧曰："舍己从人，惟帝时克[67]。"故不惟都俞[68]，而有吁咈[69]。诚君子也，不能，不害为君子。诚小人也，虽能，不失为小人。

宇宙内事，是己分内事。己分内事，是宇宙内事。

人心至灵，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。

圣人固言仁矣，天下之言仁者，每不类圣人之言仁。圣人固言义矣，天下之言义者，每不类圣人之言义。圣人之言，知道之言也，天下之言，不知道之言也。知道之言，无所陷溺[70]，不知道之言，斯陷溺矣。

右[71]贤而左[72]能，德成而上[73]，艺成而下[74]。

道行道明，则耻尚得所，不行不明，则耻尚失所。耻得所者，本心也，耻失所者，非本心也。圣贤所贵乎耻者，得所耻者也。耻存则心存，耻忘则心忘。

求处情，求处厚，求下贤，欲行浮于名，耻名浮于行。

邪正纯杂系念虑，清浊强弱系血气。

朱均管蔡，志不变也，非质不可变也。苗格、崇[75]降，圣人有以变其志也。

后世知有事而不知有政，知责详[76]于法而不知责详于人。

学者规模多系其闻见。孩提之童，未有传习，岂能有是规模？是故所习不可不谨。处乎其中而能自拔者，非豪杰不能。劫[77]于事势而为之趋向者，多不得其正，亦理之常也。

道譬则水，人之于道，譬则蹄涔[78]、污沱[79]、百川、江海也。海至大矣，而四海之广狭深浅，不必齐也。至其为水，则蹄涔亦水也。

常人所欲在富，君子所贵在德。士庶人有德，能保其身；卿大夫有德，能保其家；诸侯有德，能保其国；天子有德，能保其天下。无德而富，徒增其过恶，重后日之祸患，今日虽富，岂能长保？又况天生民而立之君，使司牧[80]之，故君者，所以为民也。《书》曰："德惟[81]善政，政在养民。"行仁政者所以养民。君不行仁政，而反为之聚敛以富之，是助君虐民也，宜为君子之所弃绝。当战国之时，皆矜[82]富国强兵以相侵伐，争城以战，杀人盈城，争地以战，杀人盈野。故孟子推明孔子之言，以为率土地而食人肉，罪不容于死。推论既明，又断之曰："人臣善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱[83]任土地[84]者次之。"孟子在当时所陈者皆尧舜之道，勉其君修德行仁，劝之以闲暇之时明其政刑。自谓以齐王[85]犹反手[86]耳。使孟子得用，必能使天下仕者皆欲立于其朝，耕者皆欲耕于其野，商贾皆欲藏于其市，行旅皆欲出于其涂，天下之民尽归之，则无敌于天下矣。此理甚明，效可必至。当时之君，徇俗[87]自安，不能听用其说，乃反谓之迂阔[88]，可谓不明之甚也。

〔注释〕 ① 皇极：特指帝王统治天下的最高准则。 ② 彝伦：伦常。彝，常；伦，理。 ③ 叙：排列等级次第。 ④ 易：变、改变。 ⑤ 塞(sè)：充满、流盈。 ⑥ 苗：有苗氏，或称三苗，先秦时期的部落。 ⑦ 灵：人的精神状态，此指有苗氏不归化中原的伦理。 ⑧ 逮：及、到。 ⑨ 未有格心：指有苗氏纠正自己错误之心。格心，正心。 ⑩ 窜：放逐。 ⑪ 三危：古代山名，相传在我国西部。 ⑫ 爰(yuán)：句首语气词。 ⑬ 徂(zú)征：前往讨伐。徂，往、到。 ⑭ 箫韶九成：泛指美妙典雅的乐章。箫韶，虞舜时的乐曲名；九成，九章。 ⑮ 自若：像原来一样。

⑯ 舞干：舞，表演；干，盾牌。此特指德化。 ⑰ 违应：违背和感应。 ⑱ 殆：大概。⑲ 缵(zuǎn)：继续、继承。 ⑳ 绪：余绪。即前人未竟的功业。 ㉑ 诿(wěi)：推委、找借口。 ㉒ 辟：批评、批判。 ㉓ 夫子：指孔子。 ㉔ 受徒：接受学生。 ㉕ 没(mò)：通"殁"，去世。 ㉖ 喻：晓谕、开导。 ㉗ 克己而复礼：儒家的修养方法。意思是约束自己的视听言动，以回复和符合"礼"的要求。 ㉘ 私说：私家见解。指一偏之见。 ㉙ 诐(bì)论：偏颇的言论。诐，偏颇、邪僻。 ㉚ 揆(kuí)：度量、揣度。㉛ 无间然：没有空隙。意即毫无疑问，无可非议。 ㉜ 暗：愚昧不明。 ㉝ 臆决：臆断。 ㉞ 至泰至否(pǐ)：至，特别；泰，泰卦，是表示安宁通顺的吉卦；否，否卦，是表示穷窘不通的凶卦。 ㉟ 卒：终、结束。 ㊱ 剧：繁难。 ㊲ 遂：尽。 ㊳ 济：成功。 ㊴ 惩：警戒。 ㊵ 罔念：不思为善的念头。 ㊶ 克念：能够思善的念头。㊷ 色：脸上的神色。 ㊸ 茬(rěn)：软弱、怯懦。 ㊹ 绳：纠正。 ㊺ 著：显现。 ㊻ 佯：假装、佯装。 ㊼ 适：到……去。 ㊽ 游：交游、交往。 ㊾ 相值：相遇。 ㊿ 老泉：北宋苏洵。 (51) 王临川：北宋王安石。 (52) 伊川先生：北宋程颐。 (53) 二典：指《尚书》中的《尧典》和《舜典》。 (54) 气禀：气质所禀。宋代理学家称人所禀赋的气为气禀。 (55) 特：只、仅仅。 (56) 田亩：泛指农村、乡野。 (57) 泯：泯灭。 (58) 悉备：详尽完备。 (59) 蔽：被遮蔽、被蒙蔽。 (60) 穷：尽。 (61) 炽(chì)：旺。 (62) 彘(zhì)：猪。 (63) 絷(zhí)：拴、捆。 (64) 槛：囚禁。 (65) 咸：全、都。 (66) 矫：矫正、纠正。 (67) 克：能够。 (68) 都俞：两字都是表示肯定的感叹词。 (69) 吁咈(fú)：两字都是表示否定的感叹词。 (70) 陷溺：比喻困境而难以自拔。 (71) 右：崇尚。 (72) 左：贬低。 (73) 上：高尚、尊贵。 (74) 下：低下、卑微。 (75) 崇：指崇侯虎，曾向商纣王诬陷周文王，后被文王征服。 (76) 责详：责，求；详，完备。 (77) 劫：胁迫、威逼。(78) 蹄涔：兽蹄踪迹内所存留的雨水，形容水量极少。 (79) 污池：池塘和支流中的蓄水，形容水量较少。 (80) 牧：管理、统治。 (81) 惟：语气助词。 (82) 矜：夸耀。 (83) 辟草莱：开垦荒地。 (84) 任土地：根据土地肥沃或贫瘠的状况征收赋税。 (85) 以齐王：通过齐国推行王道。 (86) 犹反手：易如反掌。 (87) 徇俗：苟且顺从当时的风俗。徇，曲从。 (88) 迂阔：迂腐而不切实际。　　（杨英姿）

〔鉴赏〕 杂是色彩斑斓、错综复杂之意。本篇以"杂"立论，不拘一格；"说"是谈非，不落俗套，生动地体现了陆九渊"诛除荡涤，慨然奋发"的洒脱人格，艺术地凝聚了作者一生"收拾精神，自作主宰"的心学智慧。

果敢决断是非，准确判别善恶，这是文化事业历久常新的话题，也是道德生活始终不渝的追求。然而，行为的是非趋向，言语的善恶影响，并不总是泾渭分明、昭然若揭的。

在文化历史长河里，至善的道德理想，时常受到愚蠢与傲慢的严峻挑战，以至无法发挥其文明和教化的巨大功能。尧舜堪称千古圣王，道德恩

泽饮誉四海，苗民“侮慢自若”，并未翻然开化。大禹迫不得已，兴师动众，受命讨伐。文武不愧百世贤君，“修仁积德”而有天下，商民冥顽不灵，并未洗心革面。周公无可奈何，率军东征，平定叛乱。由此可见，至善与不善杂然相处，文明与暗昧交替出现，使人类告别野蛮的历史注定是漫长而痛苦的奋斗过程。

在思想观点争鸣中，求是的科学精神，也时常遭遇异端和邪说的轮番进攻，以至不能展示其启迪与感召的持续效应。孔孟祖述尧舜，宪章文武，在春秋战国之际居乱思治，为华夏文化的大一统确立了仁义道德准则。当时的君主热衷于争战杀戮，讥笑其学说“迂阔”，反而竭力推崇杨墨的狭隘功利主义。一般说来，真理与谬误的具体界限异常复杂。谬误因善于哗众取宠，满足了眼前的利欲，人们会“反以为是”，心悦诚服地接受其蒙蔽陷溺。真理因不懂趋炎附势，批判了盲目的冲动，人们会“反以为非”，怒不可遏地迫害其“先知先觉”。真假杂糅，是非混淆，这是人类探究真理必须面对的矛盾困惑。

既然在文明的进步里没有判别善恶的万能公式，在科学的发展中也不存在决断是非的普适教条，那么，识别人间善恶、明辨天下是非的价值天平，就只能到规范人类活动的道德良心中设计，在改造天地自然的劳动实践中建构。

人心是思维的复杂器官。只要道德良心尚未泯灭，意念和思虑活动的邪正善恶，就可自觉地甄别出来。心灵这种知觉善恶与判断是非的能力，是圣人、贤哲和普通民众都具有的道德本性。向善之心，求是之志，人皆有之。圣贤与民众的差异仅仅在于，是非判断能力有大有小，善恶知觉水平有高有低。

天地万物是劳动实践的客观对象，宇宙自然是科学探索的无穷境域。与人类文化及其道德生活相似，天地自然也是极其复杂的活动过程。天道运行岁岁有差，天体形状“北高南下”，日月轨道交相掩蚀。天地之间，没有纯粹的完善；宇宙之内，没有绝对的圆满。因而，人既不要狂妄自大，陶醉在纯粹的道德理想主义中自以为是；也不要执迷不悟，陷溺在简单的功利现实主义中想入非非。作为日月之精华，万物之灵长，人类必须“坚强有力，沉重善思”，将崇高的道德理想与远大的功利目标杂合起来，以胸怀宇宙、情系圣贤的坦然心境，义无反顾地履行弘扬仁义道德、参赞生态化育的生存职责。

“上是天，下是地；人居其间。须是做得人，方不枉。”（《象山语录》）陆

九渊认为，人类是夹杂在天地之间的高贵生物。虽说他与禽兽浑然杂处，但却能不断以独特的文化风貌奋发向上，以觉醒的道德精神自作主宰。因此，仁义道德就理所当然地成了人类安身立命的精神家园。富裕和强盛，只不过是营造精神家园所必需的建筑材料。

要想成为自己精神家园的主人，人们就必须像君子那样崇尚道德，像圣人一样推行仁义。否则，如果人们自甘下贱，如禽兽一般弱肉强食，自相残杀，那么，文明的理智之光就会在强弱的残酷较量中耗散殆尽，道德的情感之火也会在祸福的无常变幻下归于寂灭。可是，仁义道德毕竟是"终古不易"的价值规范。推行仁义准则，决断言行是非，人道充满科学理性的光芒；修养道德品性，识别念虑善恶，人文洋溢慈爱感情的温馨。只要文道斑斓错杂，情理和乐交融，人们就能潇洒自在，不枉为人。　　（祁润兴）

取二三策而已矣　　陆九渊

昔人之书不可以不信，亦不可以必信，顾于理[①]如何耳。盖书可得而伪为也，理不可得而伪为也。使书之所言者理耶，吾固可以理揆[②]之；使书之所言者事耶，则事未始[③]无其理也。观昔人之书而断于理，则真伪将焉逃哉？苟不明于理而惟书之信，幸而取其真者也，如其伪而取之，则其弊将有不可胜者矣。孟子曰："吾于武成，取二三策[④]而已矣。"非明于理者，孰能与于此。

尝谓言而无稽，往哲以为不足听，事不师古，昔贤以为非所闻。尧舜之圣，书以"稽[⑤]古"称之。夫子之圣，自谓"好古敏而求之"。"古训是式[⑥]"，诗所以称仲山甫之贤。"必则古昔，称先王"，礼所以为学者之轨范[⑦]也。然则昔之圣贤，盖未尝有不取于书者也。欲求稽古昔以为师法训式[⑧]，而非书之取，将孰取之哉？然而古者之书不能皆醇[⑨]也，而疵[⑩]者有之；不能皆然也，而否者有之。真伪之相错，是非之相仍[⑪]，使不通乎理而概取之，则安在其为取于书也？昔之圣贤，岂其然乎？

自羲皇以来至于夫子，盖所谓有道之世，虽中更衰乱，而圣明代兴。而周家又号为典章之备，而职守之详且严者。当时载

籍⑫之传，宜其无所谓疵者、否者、伪者、非者。然而夫子之于书也，于易则有八索之黜，于职方则有九丘之除，书必定，诗必删，言夏商之礼，则以为杞宋不足征⑬，武之乐未久也，而声淫及商。至于老聃之问，苌弘之问，郯子之访，无非所以考核其醇疵、真伪、是非、可否，而一断之以理者也。然则书之不可一概而取也久矣。

虽然，夫子，天下后世固宜取信焉者也。孟子之时，去夫子为未远，而经籍皆出于夫子之笔削，则虽概而取之可也。而于武成一篇，所取者才二三策而已，无亦⑭好高求异之过耶？呜呼！非也。夫子所以取信于后世者，岂徒尔哉？抑以其理之所在，而其一以贯之者，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑而已。使书不合于理，而徒以其经夫子之手而遂信之，则亦安在其取信于夫子也？况夫孟子虽曰去圣人之世未远，而亦百有余岁矣。言爵禄之班，则曰："诸侯恶其害己也，而皆去其籍。"论尧舜之事，则曰："齐东野人之语，而非君子之言。"然则于武成之篇，不惟其书之信，而一断之以理，又何疑焉？

故曰书不可以不信，亦不可以必信。使书而皆合于理，虽非圣人之经，尽取之可也。况夫圣人之经，又安得而不信哉？如皆不合于理，则虽二三策之寡，亦不可得而取之也，又可必信之乎？盖非不信之也，理之所在，不得而必信之也。古人之于书，稽求师式⑮，至于为圣为贤。而后世乃有疲精神，劳思虑，皓首⑯穷年⑰，以求通经学古，而内无益于身，外无益于人，败事之诮，空言坐谈之讥，皆归之者，庸非不通于理，而惟书之信，其取之者不精而致然耶？

今夫药石⑱之储，不能皆和平也，而悍⑲毒者有之；不能皆真良也，而伪⑳蠹㉑者有之。彼良医之游于其间也，审病者之脉理，知药石之性味，择之精而用之适其宜，是以百发而百中。至非能医者，而以其病而游焉，概取而试之，苟其不中，得无遇毒以益病而戕㉒其身也哉？不明乎理，而惟书之信，取之不当，以至于悖理违道者，得无类是乎？故曰"尽信书，不如无书"。

〔注释〕 ① 顾于理：从理这个角度来看。顾，看、视。 ② 揆：度量、揣度。③ 未始：未必。 ④ 策：通“册”，古代用竹片或木片记事著书，成编的叫做策。⑤ 稽：考、考核。 ⑥ 式：榜样。 ⑦ 轨范：规范、楷模。 ⑧ 训式：典范、榜样。⑨ 醇：通“纯”，纯一不杂。 ⑩ 疵：小毛病、小缺点。 ⑪ 仍：沿续、承袭。 ⑫ 载籍：书籍、典籍。 ⑬ 征：征信、证验。 ⑭ 无亦：不也，表示委婉的反问语气。 ⑮ 师式：效法的典范。 ⑯ 皓首：白头，此谓年老。 ⑰ 穷年：一年到头。 ⑱ 药石：治病的药物和砭石，此泛指药物。 ⑲ 悍：通“捍”，抗御。 ⑳ 伪：假。 ㉑ 蠹：虫蛀。 ㉒ 戕(qiāng)：残害。 （张剑光）

〔鉴赏〕 陆九渊的这篇短论旨在阐明，人们对于书本上的理论应采取的正确态度。他是借发挥孟子的一句名言：“吾于《武成》，取二三策而已矣”展开议论，提出自己观点。

《尚书》中有《武成》一篇，说的是武王伐纣。它说，武王伐纣，在著名的牧野之战中，因为战争剧烈，杀伤太多，血流成河，以至使捣米用的长木槌都被血水漂浮起来了。孟子对《尚书·武成》的这一记载表示怀疑。他认为，武王是位仁义之君，他在伐纣的战争中纵然要有杀伤，但无论如何也不至于杀到“血流飘杵”的地步。因此，他发出了“尽信《书》则不如无《书》，吾于《武成》取二三策而已矣”(《孟子·尽心下》)的感叹。孟子认为，《尚书》虽是经典，但也不可尽信，以《武成》篇为例，可取、可信者只有策而已。如果不鉴别是非真伪，不以理来衡量评判，一味盲目信从《尚书》，其危害更甚于没有《尚书》。

孟子说的“书”乃是《尚书》的略称，含义是狭窄的。而陆九渊则把书扩大为一切“昔人之书”，所论范围比孟子更广。对于一切“昔人之书”，陆九渊总的看法、估价是，它们“不能皆醇也，而疵者有之；不能皆然也，而否者有之”。因此，人们在读书时一定要下一番鉴别、评判的功夫。他认为，儒家的圣人孔孟所取的正是这种态度。比如，孔子对先人遗留下来的《诗》、《书》、《易》等，就曾下了一番“考核”功夫，作了必要的“笔削”，并没有“一概而取”。而孟子，对于经过孔子亲自整理、“笔削”的经籍，也未一概皆信。比如，对于《尚书·武成》，他“所取者才二三策而已”。今人读书，正应效法当年孔孟的态度和做法。

对于书本上的理论，陆九渊的基本态度是：“不可以不信，亦不可以必信”，信或不信的取舍标准是“理”。凡合于理的则接受，不合于理的则不盲从。他提倡人们在读书的过程中，一定要下一番独立思考的功夫，只有通过思考而鉴别，才能有正确的取舍，才能对自己有益。如果一味“唯书之

信”，不作鉴别取舍，就如同不针对病症而滥施药物，最终势必与“遇毒以益病而戕其身”一样，危害极大。他在另一处曾说：“为学患无疑，疑则有进。”（《陆九渊集》卷三十五）认为做学问怕的是没有怀疑，只有怀疑，才能有进步。进而他又主张，要摆正我与书的关系。作为求学者，不应是蛀书虫，不应作书的奴隶；相反，书本知识、书本理论应为我所用。于是，他一反前人“我注六经”的传统，而提出“六经注我”的著名口号。

中国古代蒙昧主义的一个重要表现，即是迷信、盲从书本，以为只要是圣贤说的、经书上记载的便是真理，以至认为只要是“上了书本”的就是对的。这种“唯书之信”的学风和习惯，严重扼杀了人们的自主理性和独立思考精神，摧残了人们的批判和创新精神。它造成了思想的僵化，学术的停滞，最终则阻碍社会的发展与进步。陆九渊反对“唯书之信”，主观动机之一固然是为了打击程朱理学的权威，树立自己学派——心学的权威。但在客观上对于打击蒙昧主义、教条主义，打破当时思想界僵死沉寂的空气，启发人们独立思考，是具有重要意义的。（张锡勤）

愤 乐 记

杨 简

诵先圣之言者满天下，领先圣之旨[1]者有几？先圣曰：“知[2]及之仁，不能守之，虽得之，必失之。”知者，觉[3]之始；仁者，觉之纯[4]。不觉，不足以[5]言知。觉，虽非心思之所及，而犹未精一。精一，而后可以言仁。孔门觉者无几。子夏、子张、子游，以有若[6]似圣人，欲[7]以所事[8]孔子事之，强[9]曾子。曾子曰：“不可。江汉以濯[10]之，秋阳以暴[11]之，皓皓[12]乎不可尚[13]已！”自[14]有子尚未知及，而况于诸子乎？唯[15]颜子三月不违仁，余月至者[16]闵子欤？冉伯牛欤？曾子指子游禓[17]衰，特[18]日至[19]尔。子使漆雕开[20]仕[21]，以既觉寖寖[22]仁守，故使仕欤？对曰：“吾斯之未能信[23]。”斯言足以验[24]。漆雕开知及又用力于仁。曾皆于仁守太[25]不及孔子，发愤忘食，乐以忘忧，勇于仁守也。愤其犹有未精一欤？其乐有不可容言[26]之妙。愤[27]即乐，不知老之将至，无思无为，匪[28]作匪辍[29]，无始无终，何止于三月不违而已！比[30]一

二十年以来，觉者滋[31]众，逾[32]百人矣。吾道其亨[33]乎！古未之见，天乎？子濬之觉非空见，乃切[34]于身修[35]，勉思[36]先圣发愤之训，故书"愤乐"二字畀[37]之。

〔注释〕 ① 旨：意思、意图。 ② 知：知道、了解。 ③ 觉：觉悟、明白。 ④ 纯：纯粹、纯正。 ⑤ 以：因为。 ⑥ 有若：孔子的学生。 ⑦ 以：用。 ⑧ 事：侍奉、服侍。 ⑨ 强：勉强。 ⑩ 濯：洗涤。 ⑪ 暴(pù)：同"曝"，曝晒。 ⑫ 皓皓：光亮洁白貌。 ⑬ 尚：超过、高出。 ⑭ 自：即使。 ⑮ 唯：只有。 ⑯ 余月至者：此语出于《论语·雍也》："子曰：'回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。'"然未说是谁。 ⑰ 裼：在裘上加罩衣。 ⑱ 特：只。 ⑲ 日至：一天做到(不违仁)。 ⑳ 漆雕开：孔子的学生。 ㉑ 仕：做官。 ㉒ 寖寖：渐渐。 ㉓ 吾斯之未能信："吾未能信斯"的倒装形式。 ㉔ 验：证明、验证。 ㉕ 太：同"大"。 ㉖ 不可容言：无法用语言来表达。 ㉗ 愤：激奋而努力。 ㉘ 匪：同"非"，不是。 ㉙ 辍：停止。 ㉚ 比：近。 ㉛ 滋：增益、加多。 ㉜ 逾：超过。 ㉝ 亨：通达。 ㉞ 切：迫切。 ㉟ 身修：即修身，修养自身。 ㊱ 勉思：尽力、努力。 ㊲ 畀(bì)：给予、付与。（杨英姿）

〔鉴赏〕 杨简是南宋时期心学派理学家的代表人物之一，心学派创始人陆九渊的高足，他把陆氏心学更加引向了左的发展方向。他的代表作包括《慈湖遗书》、《杨氏易传》等，《愤乐记》是《慈湖遗书》卷二中的一篇。此篇篇幅虽短，却十分精练地反映了杨简作为心学派重要人物的一贯思想：即不泥于经典的文字，而重于理解文章的旨意；不迷信圣人的言语，而应认真把握和理解圣人的德行并发愤努力，须臾不离地领悟、践履、坚守之。

就读书方法而言，文与意之间总是存在着一种矛盾的关系，两者究竟以谁为主，以谁为次；以谁为先，以谁为后呢？在宋明时期，理学家们就此展开了互相的攻击，程朱一派认为人们必须老老实实地读书，所谓的是"格物致知"为第一要义，在读书上就是用力于书本所言，如朱子所言："无一事而不学，无一时而不学，无一处而不学，成功之路也"；而陆王心学一派则重在以理解文意宗旨为先，他们强调"六经注我"，"先立乎其大者，其小者不可夺也"，而不是死读书本。杨简在这一方面是走得比较远的，他叹息："诵先圣之言者满天下，领先圣之旨者有几？"在他看来，如今的学者搞错了方向，可谓是本末倒置，书读了不少，却始终没能真正领会书中的主旨，这是一件非常值得惋惜的事情。另外，他还进一步指出，即使有所知，也必须长期磨砺，以不至于失却，这就是"守仁"。总之，"知"、"觉"、"仁"三者的关系是这样的："知者，觉之始，仁者，觉之纯，不觉不足以言知。""知"为对事物

现象的了解，“觉”则为对事物之本质的领悟，在这两者之间，后者显得更为重要，是根本，而前者相对而言则是次要的，是枝末。而且，“觉”还须纯而精一，所谓“纯而精一”就是要努力做到持续不断地坚持把握事物的本质的东西，而不为外物所牵，这是“仁守”的工夫。

《论语》中讲到“仁”的地方有很多处，以“仁”作为考察弟子的德行是孔夫子的一个重要标志。孔子对其弟子颜回极其赞赏，经常褒扬他的优点，惋惜他的早逝，主要就是因为颜回的品行是其他弟子无法相比的，他贤德（“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”）、好学（“不迁怒，不贰过”）、守仁（“其三月不违仁，其余则日月至焉而已矣”）等等。另外，在孔子弟子中讲究德行的还有闵子骞、冉伯牛、冉雍等，孔子对他们都予以不同程度的赞扬。杨简也认为这些人才是能领先圣之旨的人，而像子夏、子张、子游以及有若等人看似圣人，却非是真正的觉者。

杨简由此提倡人们长久不间断地用功于仁德，长期不离开仁德，对于后进者更是要努力于此，乐此不疲，“愤乐”指的正是此意。“愤”即发愤用心，“乐”即忘却此过程中的痛苦。“愤即乐”，就是说这两者是同一过程中的两个方面。拿孔子而言，他认为自己就是一个能够做到“发愤忘食、乐以忘忧”，以至于“不知老之将至”的人。所以，“守仁”是一件永无止境的事情，并非一朝一夕之事。如能做到“无思无为、匪作匪辍，无始无终”的话，颜渊的“三月不违仁”又何值得一提？这才是“觉之纯”，它不是空见，乃是切于身修所为。

总的来说，杨简在《愤乐记》中所表述的是自《论语》以来所一贯称道的勇于“守仁”的思想，而在宋明理学那里，则非常重视对它的把握方法和工夫。陆九渊认为应该优游读书、反求诸己，而反对泥于经典、务物逐外。杨简则完全承续了陆九渊的这一观点，更加以自我为中心，所谓“发愤忘食、乐以忘忧”绝不是一种追求外在事物的活动，而是一种在人的内心深处把握世界本质，使之展现出来的过程。（杨月清）

酌古论序 陈亮

文武之道一也，后世始歧而为二：文士专铅椠[①]，武夫事剑楯[②]。彼此相笑，求以相胜。天下无事则文士胜，有事则武夫胜。各有所长，时有所用，岂二者卒不可合耶？吾以谓文非铅椠

也，必有处事之才；武非剑楯也，必有料敌之智。才智所在，一焉而已，凡后世所谓文武者，特其名也。

吾鄙人也，剑楯之事，非其所习；铅椠之业，又非所长；独好伯王③大略，兵机利害，颇若有自得于心者。故能于前史间窃窥英雄之所未及，与夫既已及之而前人未能别白④者，乃从而论著之；使得失较然⑤，可以观，可以法，可以戒，大则兴王，小则临敌，皆可以酌⑥乎此也。命之曰《酌古论》。

〔注释〕 ① 铅椠：此指写文章。铅，铅粉，用以写字；椠，木板。 ② 楯：同"盾"，即藤牌。 ③ 伯王：霸王。伯，通"霸"。 ④ 别白：分辨明白。 ⑤ 较然：明白显露的样子。较，通"皎"。 ⑥ 酌：斟酌、考虑。 （张剑光）

〔鉴赏〕 提起儒者，常会给人文弱迂腐的印象。然而除了那些专言性命天理，终日谨小慎微的道学先生外，儒家亦有"谈王说霸"，追求"实事实功"的豪杰之士。陈亮就是其中的杰出代表。

陈亮生活在危机深重的南宋王朝。当时国家外部有金兵的严重威胁，朝廷内部的党派之争也愈演愈烈。内忧外患使如何强国兴邦成为了当务之急的现实问题。陈亮在年轻时即喜欢研究治国大略，好读书谈兵，主张兴利除弊，并力主抗金，怀有中兴、复仇的抱负。《酌古论》写于陈亮十八、九岁时。共五篇。本书选收其《序》。陈亮在文中纵论千余年来各路英雄用兵之道，希望能借鉴历史上各次战争的经验教训，以便对抗金复国大业有所帮助。"使得失较然，可以观，可以法，可以戒。大则兴王，小则临敌，皆可以酌乎此也"。

《孙子兵法》有言："庙算多者多胜，庙算少者少胜"，认为战争的胜败主要取决于战略思想是否得当。陈亮的《酌古论》也主要是从谋略的角度剖析各家的战略思想。他所感兴趣的不是一城一池的得失，而是整个战争的整体布局。他认为取胜的关键首先在于认清总体的战略形势，由此才能灵活地运用智慧，制定出相应的战略战术，以使战争势态逐步向有利方面转化。陈亮淡化了传统儒家对战争正义与否的讨论，而特别着意于战争的成败。在《酌古论》中，陈亮盛赞汉光武帝刘秀、诸葛孔明、李靖等英雄豪杰，对其所建功业称慕不已。陈亮这种"谈王说霸"、"专言事功"的态度与那些"谈性命而避功利"的心性理学显然不同。这种区别，正是陈

亮为学的特色，由此，永康之学（陈亮为浙江永康人）也被归为浙东事功学派。

北宋五子之一的张载曾谈到自己的抱负："为天地立心，为生民立命，为往圣续绝学；为万世开太平。"儒家以仁爱为本，因而强调要重视万民疾苦，因而也自然关心国家兴衰。实际上在当时的儒家学者中，无论是以朱熹为代表的性理派，还是以陈亮为代表的功利派，都是以治国平天下为己之目标。但是在实现这一目标的具体途径上，两派分歧很大，并引发了激烈的争论。朱子主张通过"内圣"而达到"外王"，认为必须先修身养性，整饬人心，人心正则自然天下平。他认为谈王霸、言事功是舍本逐末，势必激起人们争名夺利之心，使人背离至善的本性，最终会引起天下大乱。陈亮则认为由"内圣"推不出"外王"。通过正意诚心的内圣功夫并不就能够治国平天下，过多谈心论性只能使人变得迂阔无用。"至于艰难变故之际，书生之智，知议论之当正，而不知事功为何物。知节义之当守，而不知形势之为何用"。针对于此，陈亮主张义利双行，王霸并用，通过做实事建实功达到国泰民安。性理派主张"正其义而不谋其利，明其道而不计其功"，使义理与利欲对立起来。陈亮则注重功利，认为功利与道义是相一致的。他认为人的欲望是出于人的自然本性，正当的利欲应当得到认可和满足。但陈亮所强调的利，并非无节制的一己私利，而是"生民之利"，是指万民的公利。而义理正是要使公利得到最大的满足，义要体现在利上。因此利也就是义，义利必须双行。性理派由义利之分而引申出王霸之别。朱熹认为三代之王治国出于义理之心，所行的是王道；而汉唐之君有利欲之心，行的只是霸道。朱子反对霸道，主张推行王道。陈亮则认为功利亦是三代所求："禹无功，何以成六府？乾无利，何以具四德？"而仁义亦是汉唐所行。汉高祖刘邦、唐太宗李世民的"禁暴戢乱，爱人利物"正是出于"救民之心"，并非出于人欲私意。能建此"大功大德"才是真正的仁义之君。所以汉唐并非不如三代，王道霸道不可截然二分。"谓之杂霸者，其道本于王也"。历史上的有为之君总是王霸并用，通过一定的霸道来实现王道之治。天道不能孤悬于人事之外，而是常运不息于现实的历史生活之中，体现于英雄豪杰们的功业之上。

重效果，重实功，正是永康之学的特色。通过《酌古论》，我们可以了解到儒家学者豪放务实的一面。（赵 刚）

勉强[1]行道大有功

陈　亮

天下岂有道外之事哉，而人心之危不可一息[2]而不操也。不操其心，而从容乎声、色、货、利之境，以泛应[3]乎一日万几之繁，而责事之不效，亦可谓失其本矣。此儒者之所甚惧也。

夫道，非出于形气之表，而常行于事物之间者也。人主以一身而据崇高之势，其于声、色、货、利，必用吾力焉，而不敢安也；其于一日万几，必尽吾心焉，而不敢忽也。惟理之徇，惟是[4]之从，以求尽天下贤者之心，遂[5]一世人物之生，其功非不大，而不假于外求，天下固无道外之事也。不恃吾天资之高，而勉强于其所当行而已。汉武帝好大喜功，而董仲舒言之曰："勉强行道大有功。"可谓责难于君者矣。请试申之。

昔者尧、舜、禹、汤、文、武汲汲[6]，仲尼皇皇[7]。彼皆大圣人也，安行利行，何所不可，又复何求于天地之间而若此其切哉？盖人心之危，道心之微，出此入彼，间不容发，是不可一息而但已[8]也。夫喜、怒、哀、乐、爱、恶（欲之），所以受形于天地而被色[9]而生者也，六者得其正则为道，失其正则为欲。而况人君居得致之位，操可致之势，目与物接，心与事俱，其所以取吾之喜、怒、哀、乐、爱、恶者不一端也，安能保事事物物之得其正哉！一息不操则其心放矣。放而不知求，则惟圣[10]罔念[11]之势也。夫道岂有他物哉，喜、怒、哀、乐、爱、恶得其正而已；行道岂有他事哉，审喜、怒、哀、乐、爱、恶之端而已。不敢以一息而不用吾力，不尽吾心，则强勉之实也。贤者在位，能者在职，而无一民之不安，无一物之不养，则大有功之验也。天祐下民而作之君，岂使之自纵其欲哉，虽圣人不敢不念，固其理也。

武帝雄材大略，杰视前古[12]，其天资非不高也；上嘉[13]唐虞，下乐商周，其立志非不大也。念典礼之漂坠[14]，伤六经之散落，其意亦非止于求功夷狄以快吾心而已，固将求功于圣人之典，以

与三代比隆[15]，而为不世[16]出之主也。而不知喜、怒、哀、乐、爱、恶一失其正，则天下之盛举皆一人之欲心也，而去道远矣，有功亦止于美观耳。尧舜之"都""俞"，尧舜之喜也，一喜而天下之贤智悉用矣。汤武之诰、誓，汤武之怒也，一怒而天下之暴乱悉除矣。此其所以为行道之功也。经典之悉上送官，非武帝之私喜也，用为私喜，则真伪混淆，徒为虚文耳；夷狄之侵侮汉家，非武帝之私怒也，用为私怒，则人不聊生，徒为世戒耳。使武帝知强勉行道，以正用之，则表章[17]而圣人之道明，必非为虚文也；诛讨而夷、夏之势定，必不为世戒也。其功岂可胜计哉。武帝奋其雄材大略，而从容于声、色、货、利之境，以泛应乎一日万几之繁，而不知警惧焉，何往而非患也！说者以为：武帝好大喜功，而不知强勉学问、正心诚意以从事乎形器之表[18]，溥博[19]渊泉[20]而后出之，故仲舒欲以渊源[21]正大之理而易其胶胶扰扰[22]之心，如枘凿[23]之不相入，此武帝所以终弃之诸侯也。

夫渊源正大之理，不于事物而达之，则孔孟之学真迂阔[24]矣，非时君不用之罪也。齐宣王之好色、好货、好勇，皆害道之事也，孟子乃欲进而扩充之：好色人心之所同，达之于民无怨旷[25]，则强勉行道以达其同心，而好色必不至于溺[26]，而非道之害也；好货人心之所同，而达之于民无冻馁，则强勉行道以达其同心，而好货必不至于陷，而非道之害也；人谁不好勇，而独患其不大耳。人心之所无，虽孟子亦不能以顺而诱之也。不忍一牛之心，孟子欲其扩充之，以至于五十之食肉，六十之衣帛，八口之无饥，而谓之王道。孟子之言王道，岂为不切于事情？梁惠王问利国，未为戾[27]于道也；移民移粟，未为无意于民也；孟子皆不然之，而力以仁义为言。盖计较利害，非本心之所宜有，其极可以至于忘亲后君，而无可达于事物之理，非好货好色之比，而况不忍一牛之心乎！圣贤之所谓道，非后世之所谓道也。为人上者，知声、色、货、利之易溺而一日万几之可畏，强勉于其所当行，则庶几[28]仲舒之意矣。夫天下岂有道外之事哉！

〔注释〕 ① 勉强：勉力而为。 ② 一息：一呼一吸，比喻极短的时间。 ③ 应：应对。 ④ 是：正确。 ⑤ 遂：成功。 ⑥ 汲汲：心情急切的样子。 ⑦ 皇皇：心不安的样子。 ⑧ 但已：仅此而已。 ⑨ 被色：人秉五行而生，五行有色，故人也受色。 ⑩ 圣：圣人。 ⑪ 罔念：不思。圣人行皆为善，故不思而善。 ⑫ 杰视前古：比以前的帝王更伟大。杰：才智超众。 ⑬ 嘉：赞扬。 ⑭ 漂坠：漂散、衰败。 ⑮ 比隆：同等兴盛。 ⑯ 不世：罕有，此指非凡。 ⑰ 表章：表扬彰显。章，通“彰”。 ⑱ 形器之表：外形、外表。 ⑲ 溥博：周遍广远。 ⑳ 渊泉：思虑深远。 ㉑ 渊源：深邃、深广。 ㉒ 胶胶扰扰：纷乱不宁。 ㉓ 枘凿：比喻两不相合或两不相容。枘，榫头；凿，榫眼。 ㉔ 迂阔：迂腐而不切合实际。 ㉕ 怨旷：怨慨别离长久。 ㉖ 溺：沉溺、溺爱。 ㉗ 戾：乖张、暴戾，引申为违反。 ㉘ 庶几：近似、差不多。

（张剑光）

〔鉴赏〕 宋光宗绍熙四年(1193年)春，陈亮应礼部试，五月己巳，擢置进士第一，俗称状元。试题即是《勉强行道大有功》。陈亮是一位爱国志士。据《宋名臣言行录外集》卷十六载：“孝宗朝六达帝庭上书，论恢复大计。……光宗即位，伏阙上《鉴成箴》，又不报。绍熙四年举进士，上亲擢第一。”这篇策论，集中地表达了他的爱国思想和论说的才能。

策论的试题，来自于西汉董仲舒的《贤良对策》。汉武帝即位后，社会上涌现出尊儒批法的思潮。董仲舒向武帝建议“罢黜百家，独尊儒术”。他自己则以儒家思想为指导，糅合阴阳、道、法诸家学说，杂以谶纬迷信，提出一整套“天人感应”理论。他在《贤良对策》中说：“视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。”他认为国家失道，便出现自然灾害。如能“强勉行道，则德日起而大有功”。可见他所说的“强勉行道”，乃是出于“畏天命”。陈亮依此语作策论，却从人治出发，希望光宗成为一位“惟理之徇，惟是之从，以求尽天下贤者之心，遂一世人物之生”的好皇帝。相比之下，董仲舒是唯心的，而陈亮则带有某种唯物主义的思想。

这篇策论的主题是谈“道”与“心”。所谓“道”，按照董仲舒的理解就是政治道路，就是统治者遵循什么道路去治理国家：“道者，所繇适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。”(《贤良对策》一)陈亮虽未具体解释什么叫“道”，但却从哲学上分析说：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也。”也就是说，道不是超然于事物之外的独立存在，而永远运行事物之中。它不仅是形而上的，同时也是形而下的。所谓“心”，董仲舒说：“凡气从心，心，气之君也。”(《春秋繁露·循天之道》)作为人君，必须“正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。”(《贤良对策》)在他看来，

心是万能的，君心正而一切皆正。陈亮深受其影响，也认为正心非常重要。他说："而人心之危不可一息而不操也。不操其心，而从容乎声、色、货、利之境，以泛应乎一日万几之繁，而责事之不效，亦可谓失其本矣。"他的"操心"说，与董仲舒的"正心"说如出一辙。他认为"心"乃人之"本"，如果不控制其心，沉湎于声色货利，就不能收到治理国家的功效。这一说法系从董仲舒"正心以正朝廷"而来，不过董从正面立论，陈亮则是从反面进行论证。

"道"与"心"虽是两个不同的概念，但两者又是相辅相成，相互沟通的。董仲舒在《贤良对策》二中，对孔子作《春秋》作出自己的解释，说孔子"上揆之天道，下质诸人情"，从而引申出"天人感应"这一迷信的命题。至《春秋繁露·阴阳义》则进一步具体化为："天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。"似乎天也有性情，也有灵气。陈亮沿用这一看法，说道："夫喜怒哀乐爱恶，欲之所以受形与天地而被色而生者也。六者得其正则为道，失其正则为欲。"在《礼记》中，"欲"为"七情"之一。陈亮却将"欲"从"七情"中剥离出来，形成另一种概念，以与"道"相对立。认为"喜怒哀乐爱恶"这种人类的六种感情，必须"得其正"，才能称为"道"；若一失其正，则成为人欲，"去道远矣"，这样做，即使"有功"，也是表面现象，"止于美观"而已。他还从历史上举出尧、舜、汤、武，说他们是得其正道，故"一喜而天下之贤智悉用矣"，"一怒而天下之暴乱悉除矣"。至于汉武帝，虽向董仲舒问道，"求功于圣人之典"，但由于好大喜功，不知正心诚意，终于"如枘凿之不相入"，最后摒弃了董仲舒。这样说，无非是向光宗提供历史借鉴，愿他向尧、舜、汤、武学习，选举贤智之士，扫除暴乱，导致天下升平。

陈亮在策论中还将"道"与"心"的关系进一步作了概括："盖人心之危，道心之微，出此入彼，间不容发，是不可一息而但已也。"他认为人心与道心是相通的，因为人欲危险，道心希微，故变道心为人心，随时可能发生，所以统治者必须防微杜渐，严格控制情欲，这就进一步论证了"操心"的必要。言外之意，当是希望光宗皇帝兢兢业业，操持其心，厉行正道，管理好南宋这个处于颓势的国家。

但是陈亮所提倡的"操心"、"正道"，并不像当时理学家们所说的"存天理，灭人欲"。策论的后半段引用了孟子的话，充分肯定"好色好货好勇"，皆出于人性的本能，不应禁止，而应加以引导和扩充。但也有一个界线，即好色"不至于溺"，好货"不至于陷"，总的是"不害道"。这一段文字与开头"不操其心，而从容乎声、色、货、利之境"相呼应，在结构上显得相当完整，在论述上照顾到一个问题的正反两面，说得相当辩证。

全文中心突出，说理透彻，既有继承，也有发展，借古喻今，饱含政治热情，因此特别得到光宗的赏识和擢用。（徐培均）

辩兵部郎官朱元晦状　　叶　適

臣闻臣子告君父之言必以实，非其实而敢告者，惟私意之是徇[①]，而忘君父之为不可欺者也。

臣窃见近日朱熹除兵部郎官，未供职间，而侍郎林栗急劾去之，士论怪骇，莫测其故。盖熹素有文学行谊[②]，居官所至有绩，因王淮深恶之，遂不敢仕。陛下差熹江西提刑，使之奏事，熹趦趄[③]辞避，终未敢前。淮既罢去，陛下趣熹入对，用为郎官，人知陛下进熹有渐，无不称庆，忽为栗诬奏逐去，众议所以汹汹[④]不平。臣始疑之，以为栗何故至此，得非熹果有罪，外人不能知，而栗独得其实以告陛下也？暨栗劾奏熹文字传播中外，臣始得以始末参验，然后知其言熹罪，无一实者，特发于私意而遂忘其欺尔。栗虽贵而近，臣虽贱而远，然臣子之于君父，大义一也，乌有栗以熹不实之罪欺罔君父之前，而臣忍不以实陈于陛下乎！

栗言："熹敢自称私计[⑤]非便，只欲回就江西提刑，已受省札[⑥]，不肯赴部供职。"臣闻熹既受除郎官省札，即时遣回江西提刑司接人，客将兵卒等皆已辞去，其时朝士有候熹者，皆共见之。熹以脚疾发动，不任下床，遂申尚书省，乞给假候痊安日供职。是栗谓熹只欲回就江西不肯供职者，非其实也。

栗言："熹四司郎官厅印记不肯收受，推出门外，令送长贰[⑦]。缘长贰不合收管郎官厅印记，臣再令送还，仍加镌谕[⑧]。既能出入官门，上殿奏事，并遍谒宰执台谏，即乘轿入部供职，良不为难。兼郎官印记，难以弃掷在外，虑有失去。其朱熹坚执不从，臣为贰卿，不能率属，致其偃蹇[⑨]拒违君命，实负惭德[⑩]。所有印记无所归著，不免令四司人吏抱守终夕，至于达旦[⑪]。"且臣闻熹未对之前，脚疾已作；当对之日，偶然少止。对下之日，后与

宰执台谏相见，脚疾痛复剧；既申尚书省祗受恩命，止乞给假供职，适会歇泊⑫旬休，未及将上。所有郎官印记，熹既未供职，岂可受乎！熹已申省乞给假矣，虽欲听栗镌谕而扶曳⑬供职，可乎？郎官未供职以前，印记合是何官收掌，此正长贰之所当知，其可推以委熹乎？是栗谓熹不受印记，偃蹇拒违君命，非其实也。

栗又言："熹本无学术，徒窃张载、程颐之绪余⑭，以为浮诞⑮宗主，谓之道学，妄自推尊。所至辄携门生十数人，习为春秋、战国之态，妄希孔、孟历聘之风。绳以治世之法，则乱人之首也。"臣闻朝廷开学校，建儒官，公教育于上，士子辟家塾，隆⑯师友，私淑艾⑰于下，自古而然矣。使熹果无学术欤？人何用仰之？果有学术欤？其相与从之者，非欲强自标目以劝人为忠为孝者，乃所以为人材计，为国家计也。惟蔡京用事，讳⑱习元祐学术，曾有不得为师之禁。今栗以诸生不得从熹讲学为熹之罪，而又谓非治世之法，宜禁绝之，此又非其实也。

栗又言："熹欲索高价，妄意要津⑲，傲睨⑳累日，不肯供职，以为作伪有不可掩。"夫栗逆探㉑熹之用心而暴扬㉒之，此非臣之所得知也。臣所得知者，熹以今月初八日除郎，十一日再为江西提刑，栗之劾熹，当在初九、初十尔。相去隔日之间，而栗以熹累日不肯供职，是栗急于诬熹，而不自顾其言之非实也。

栗又言："陛下爱惜名器㉓，馆学寺监久次当迁郎官者，只令兼权，其视郎选亦不轻矣，而熹乃轻之。兵部郎官本系大宗丞计衡兼权，以熹之故，移计衡于都官而以兵部处熹，所以待熹亦不薄矣，而熹乃薄之。"臣闻陛下明诏，曾任监司知县者，始得除郎，其事久矣。馆学寺监，虽久次而未尝历知县监司，则不可兼权，岂得谓其当迁郎哉！差除㉔之际，那换阙次，移衡用熹，熹何德焉！是又栗急于诬熹之罪，组织其言语，足其文尔，而不自顾其言之非实也。

栗又言："职制者朝廷之纪纲，熹既除兵部，在臣合有统摄，乞将熹新旧任并且停罢。"臣闻唐左右丞进退郎官矣，本朝故事，

未之或然。惟台谏弹劾，有停斥[25]之请；给舍[26]缴驳[27]，有寝罢[28]之文。至于六部寺监举劾其属，必曰"乞行回避"，微其文，婉其义，所以重台纲，尊国体也。今熹得为栗之属，尚未供职，而栗望风劾之，且兼用给舍、台谏缴劾百官之例，何哉？栗以职制纪纲劾熹，而先自乱之，是职制纪纲非其实也。

凡栗之辞，始末参验，无一实者。至于其中"谓之道学"一语，则无实最甚。利害所系，不独朱熹，臣不可不力辩。盖自昔小人残害忠良，率有指名，或以为好名，或以为立异，或以为植党。近创为"道学"之目，郑丙倡之，陈贾和之，居要津者密相付授，见士大夫有稍慕洁修，粗能操守，辄以道学之名归之。以为善为玷阙[29]，以好学为过愆[30]，相为钩距[31]，使不能进，从旁窥伺，使不获安。于是贤士惴栗[32]，中材解体，销声灭影[33]，秽德垢行[34]，以避此名，殆如吃菜事魔影迹犯败之类。往日王淮表里台谏，阴废正人，盖用此术。此于陛下彰善黜恶，封殖[35]人才，以为子孙无穷之命者，其损不细矣。

栗为侍从，就其蹇浅[36]，无以达陛下之德意[37]志虑[38]，示信于下。而更袭用郑丙、陈贾密相付授之说，以道学为大罪，文致[39]语言，逐去一熹，固未甚害，第恐自此游辞[40]无实，谗口横生，善良受祸，何所不有！臣伏见栗耻不得与庙号之议，遂为乐尧之说，而人知其横；怒详定所人吏执覆，遂请罢局，而人知其专。而况职匪风闻，古有常守。今又苟恣[41]一身之很愎[42]，不畏君父之高明，公形无实之言，显逐知名之士。陛下原[43]其用心，察其旨趣，举动如此，欲以何为！诚不可不预防，不可不早辨也。

臣去冬蒙恩面对，论一大事有四难、五不可之条，其说至长，未获究竟。方斋心涤虑[44]，以俟陛下反复诘难，庶几竭尽愚衷。今以郎官去留，何至上封事[45]谇说[46]，徒溷[47]宸虑[48]哉！盖见大臣以下，畏栗凶焰[49]，莫敢明辨，积在厉阶[50]，将害大体尔。伏愿陛下正纪纲之所在，绝欺罔于既形，无惟其近，惟其贤，无惟其官，惟其是，摧折暴横以扶善类，奋发刚断以慰公言，国家之本，孰大于此！臣不胜效忠思报之至！干冒[51]宸严[52]，伏地

待罪。

〔注释〕 ① 徇:曲从。 ② 行谊:品行、道义。 ③ 趦趄:想前进又不敢前进,形容犹豫观望。 ④ 汹汹:形容喧扰。 ⑤ 私计:个人的计划和打算。 ⑥ 札:一种公文。 ⑦ 长贰:正副职官员。 ⑧ 镌谕:劝戒训谕。 ⑨ 偃蹇:托病不做事。 ⑩ 惭德:即于德有惭。惭,惭愧。 ⑪ 达旦:直到第二天早晨。 ⑫ 歇泊:休息。 ⑬ 扶曳:搀扶着走。 ⑭ 绪余:原指抽丝后留在茧里的残丝。此指朱熹只秉承张载、程颐学问琐碎末节的部分。 ⑮ 浮诞:虚妄荒谬。 ⑯ 隆:尊重。 ⑰ 淑艾:受教于人。 ⑱ 讳:忌、顾忌。 ⑲ 要津:显要的地位、职位。 ⑳ 傲睨:鄙视一切。 ㉑ 逆探:预测。逆,预先。 ㉒ 暴扬:暴露传扬。 ㉓ 名器:古时称代表统治者的等级、地位的爵号和车服仪制。 ㉔ 差除:任命官职。 ㉕ 停斥:停官贬斥。 ㉖ 给舍:给事中和中书舍人的并称。 ㉗ 缴驳:驳还。 ㉘ 寝罢:废止、停止。 ㉙ 玷阙:比喻缺点、过失。 ㉚ 过愆:过失、错误。 ㉛ 钩距:机谋。 ㉜ 惴栗:恐惧。 ㉝ 销声灭影:隐藏声音和踪迹,即不公开露面。 ㉞ 秽德垢行:自行污浊德行以避祸患。 ㉟ 封殖:壅土培育,引申为培养人才。 ㊱ 蹇浅:鄙陋浅薄。 ㊲ 德意:布施道德的心意。 ㊳ 志虑:思虑。 ㊴ 文致:粉饰、掩饰。 ㊵ 游辞:虚浮不实的言辞。 ㊶ 苟恣:苟且放纵。 ㊷ 很愎:狠戾刚愎。很,同"狠",狠戾;愎,刚愎。 ㊸ 原:推求、原察。 ㊹ 斋心涤虑:净洁身心、清除杂念。 ㊺ 封事:密封的奏事。古代臣下上书奏事,防有泄漏,用皂囊封缄,故称。 ㊻ 谇谇:争辩貌,引申为喧闹嘈杂。 ㊼ 溷:"混"的异体字。 ㊽ 宸虑:帝王的思虑谋划。 ㊾ 凶焰:凶狠气焰。 ㊿ 厉阶:祸端。 (51) 干冒:冒犯、触犯。 (52) 宸严:帝王的威严,指君王。(张剑光)

〔鉴赏〕 这是叶適的一篇辩论文,写于淳熙十五年(1188年)。当时朱熹被宰相周必大推荐,入朝奏事,被任命为兵部郎官。他的顶头上司兵部侍郎林栗因同朱熹讨论《易》及张载的《西铭》不合(这本是学术之争),就向皇帝上书弹劾朱熹,其中言过其实,给朱熹扣了政治帽子。林栗说:"熹本无学术,徒窃张载、程颐之绪余,为浮诞宗主,谓之道学,妄自推尊。"对此,叶適立即作《辩兵部郎官朱元晦状》,为朱熹辩护。

叶適为朱熹辩护,首先要从宋孝宗朝两次禁道学说起。第一次在淳熙十年,吏部尚书郑丙上疏说:"近世有所谓道学者,欺世盗名,不宜信用。"接着,又有御史陈贾在面对时,指责道学"假其名以济其伪",要求"摈弃勿用"。郑丙、陈贾的言论公布后,"道学"就作为一种罪名了。这样做的结果,就使那些并非道学家的学者也受害,如永康学派代表陈亮的冤狱。淳熙十一年陈亮被捕入狱,经辛弃疾、罗点营救出狱后,写信给朱熹,说明自

己入狱原因："当路之意，主于治道学耳。"并说自己是"滥膺无须之祸"。这个典故出在东汉时朝官进宫杀宦官，一些无须男人也遭杀害。陈亮本非道学家，却因当权者治道学而遭到冤狱，故有此说。这件事，给叶適以很深的影响。

第二次在淳熙十五年，当时朱熹被宰相周必大推荐，入朝任兵部郎官。其顶头上司兵部侍郎林栗上书弹劾朱熹，给朱熹扣了很多政治帽子。这时，叶適立即写了《辩兵部郎官朱元晦状》，为朱熹辩护。

叶適指出："凡栗之辞，始末参验，无一实者。至于其中'谓之道学'一语，则无实最甚。利害所系，不独朱熹，臣不可不力辩。"又说："以道学为大罪，文致语言，逐去一熹，固未甚害，第恐自此游辞无实，谗口横生，善良受祸，何所不有！"围绕这个论点，叶適从几个方面作了论证：

首先，叶適回顾了几年前郑丙、陈贾请禁道学的做法，认为这种做法开了一个很坏的先例，就是以道学为罪名来打击学者，搞得人心惶惶，"贤士惴栗，中材解体，销声灭影，秽德垢行，以避此祸"，产生了很坏的效果。第二，这种以"道学"为罪名来打击学者的行为，在手法上也很不正当，是"居要津者密相付授"的方法，行动诡秘，不是光明正大的。第三，林栗用这种密相付授的方法，以道学为大罪，如果仅仅是为了罢黜一个朱熹，害处还不大；叶適所担忧的是，这个口子一开，"自此游辞无实，谗口横生，善良受祸"，那危害就大了。以道学为罪，势必殃及学人，受害的就不是朱熹一人。

为什么叶適有此担忧呢？因为他是事功学派的代表，看问题要比别人更切合实际一些，更深入一些。他不能不看到，几年前当郑丙、陈贾禁道学的上疏公布以后，朝廷上下掀起一股反道学的潮流，这是以政治手段对道学的打击和排斥，而实际受害者却不限于道学家，连叶適的好友、道学的反对者、永康学派代表人物陈亮也受到株连，惨遭冤狱。有此教训，当林栗以"道学"为罪弹劾朱熹时，叶適就警觉起来，预感到其严重性，"利害所系，不独朱熹"，而是对着所有学者而来的。由于在这个问题上，叶適和朱熹在利害上有了共同性，因此挺身而出，为朱熹辩护。

叶適为朱熹辩护，并不只是为朱熹一人辩护，而且是为当时所有具有新观点、建立新体系的学者辩护，是抵制政治上的强权对学术界的横加干涉。在这篇辩护词中，叶適实际上并未涉及到永嘉学派同以朱熹为代表的道学在学术观点上的分歧，所以，不能因此就断定叶適在这里模糊了自己同朱熹在学术观点上的差别。相反，从这篇辩护词中，我们可以看到叶適注重事件本身的来龙去脉的分析，从中认清事理之所在，不回避利害问题，

而是特别注重事物的利害，注重事情的后果。因此，叶適在这里为朱熹辩护，并没有违背永嘉学派的根本主张，相反正表明了事功学派注重实际、切中事理、顾及后果、明辨利害的本色。当然，叶適作为道学的反对派，在这个时候出来为朱熹辩护，正说明了叶適同朱熹并不存在门户之见，这又可见他为人品德之高尚。

特别要指出的是，“庆元党禁”的出现，证实了叶適在这篇辩护词中所担忧的事，都变成了严酷的事实。“庆元党禁”是南宋政治和学术史上的一个重要事件。这次党禁的直接起因，是韩侂胄和赵汝愚之间争权夺利的斗争，但实际上，这次党禁还有更为复杂的情况。它的表现是党禁和学禁相结合，以政治手段来禁止学术。在党禁过程中，斗争逐步升级，由道学而“伪学”，最后升级为“逆党”。它主要的打击目标实际上不仅限于道学，而是当时所有的学术(除道学外，还有心学、永嘉学派、金华吕氏东莱等)。庆元三年(1197 年)十二月，立《伪学逆党籍》，入籍者凡五十九人，其中大部分是学者(叶適和永嘉学派的主要代表如陈傅良、薛叔似、蔡幼学等全在党籍之中)。党禁的受害者还不以列入党籍者为限，实际上是凡学皆“伪”，搞得人人自危。

因为叶適曾写过这篇《辩兵部郎官朱元晦状》，在“庆元党禁”中，也被夺职罢官，从镇江(任总领淮东军马钱粮)回到永嘉，开始住在水心村。因受此打击，叶適还得了一种“异疾”，历时十余年之久，身心都受到严重的打击。但在这种情况下，叶適也从未出来为自己申辩，以说明自己并非属于道学家，而是同道学家一起，承受着这种残酷的打击。

到宁宗嘉泰二年(1202 年)，才“弛伪学、伪党禁”。赵汝愚追复资政殿大学士，党人健在者，如徐谊、刘光祖、陈傅良、薛叔似、叶適等，皆先后复官自便。 (张义德)

觉 斋 记 叶適

所谓觉者，道德、仁义、天命、人事之理是已。夫是理岂不素[①]具而常存乎？其于人也，岂不均赋[②]而无偏乎？然而无色无形，无对无待，其于是人也，必颖然[③]独悟，必眇然[④]特见，其耳目之聪明，心志之思虑，必有出于见闻觉知之外者焉；不如是者，不足以得之。

古之人，其养是觉也何道？将非一趋于问学而不变乎？将非责难于师友而不息乎？将非先义而后利乎？将非笃于所以自为而不苟于所以为人乎？是其得之也，死生祸福齐焉，是非邪正定焉；人之大伦，天下国家之经纪，取极于是矣。

余观三代之后，世远俗坏，士以利害得丧⑤为准的，杂揉其思虑，纷汩⑥其聪明，以求参乎人情违顺之间；喜相玩也，怒相寇也，障固⑦其公共者使之狭小，阐辟⑧其专私者而更自以为广大也。于时独悟特见之士，觉于道而违于世，昏然为天下大迷。

悲夫！以一人而觉一世之所迷，合一世以咻⑨一人之所觉，其所谓问学师友之序，义利人己之辨，常患乎乍⑩存乍亡、若起若灭，方与世俗交斗而未已也。然则理虽常存，而觉之者病矣。

及其甚也，异端之说至于中国，上不尽乎性命，下不达乎世俗，举以聪明为障，思虑为贼，颠错⑪漫汗⑫而谓之破巢窟，颓弛⑬放散⑭而谓之得本心，以愚求真，以粗合妙，而卒归之于无有，是又大异矣。然其知是也，其觉是也，亦必颖然独悟，亦必眇然特见，耳目之聪明，心志之思虑，亦必有出于见闻觉知而后可。士徒厌夫杂揉纷汩之为己累也，遂舍而求之者十八九矣。

呜呼！聪明固无纷汩而正矣，思虑固无杂揉而壹矣；道德仁义天命人事之理不可以有易也，夷夏之学不可以有乱也。以世俗之觉蔽其中，而又以异端之觉夺其外，则理之素具者其不缺，而常存者其不隐乎！是故今士之于道，有二难焉。

华阳范东叔，名燕居⑮之斋，曰觉，使余记之。盖东叔之致其知深矣，故以余之所疑质焉。

〔注释〕 ① 素：平素、平时。 ② 赋：给予。 ③ 颖然：聪敏的样子。 ④ 眇然：高远、遥远的样子。 ⑤ 得丧：得失。 ⑥ 纷汩：扰乱。 ⑦ 障固：围堵。 ⑧ 阐辟：开辟、发展。 ⑨ 咻：喧扰。 ⑩ 乍：暂时。 ⑪ 颠错：颠倒错乱。 ⑫ 漫汗：散乱的样子。 ⑬ 颓弛：废弛。 ⑭ 放散：涣散。 ⑮ 燕居：闲居。 （张剑光）

〔鉴赏〕 这是《水心文集》中的一篇重要文章。是叶適于南宋绍熙元年(1190年)，为华阳范东叔所起的“觉斋”所写。文章的内容，主要是谈论

认识论问题，阐述了叶適作为永嘉学派的主要代表人物关于认识论的观点。

首先，叶適谈论了关于认识的基本矛盾，即“觉”与“理”的矛盾。他认为，“觉”是人的主要认识活动；而“觉”的对象，就是“理”。叶適认为，“所谓觉者，道德、仁义、天命、人事之理是也”。就其存在的关系来说，道德、仁义、天命、人事是比较表层的，而“理”是存在于道德、仁义、天命、人事之中的，是比较深入的。在叶適看来，“理”并不是仅仅存在于人的头脑中的东西，而是客观存在于自然与社会的事物之中的；而且它也不是飘渺不定的东西，而是相对稳定的，因此“理”是“素具而常存”的。而从人的认识来说，“觉”是对“理”的认识。但人不能直接认识“理”，而必须通过“觉”，从感知“理”的具体形态开始，然后再深入到这些具体形态的内部，从而认识到“理”。

叶適认为，“理”的存在，是“无色无形，无对无待”，也就是说，它是超出于感性的。那么，人如何认识“理”呢？叶適认为，必须“颖然独悟”、“眇然特见”。也就是说，“其耳目之聪明，心志之思虑，必有出于见闻觉知之外者焉”。这个观点，包含着两个方面：一方面，心的“思虑”的产生离不开由耳目所取得的见闻、觉知（感性认识），它必须以见闻、觉知为基础；但另一方面又不能停留在见闻、觉知上，它必须超出于见闻、觉知之外。用现在的话来说，就是要对感性认识加以扬弃，通过感性认识而进入理性认识，这样才能掌握事物之“理”。“不如是者，不足以得之。”叶適这样来谈论认识问题，显然与当时学术界以朱熹为代表的“理学”和以陆九渊为代表的“心学”有着根本的不同。可见，叶適在认识论问题上，坚持认识来源于实际，认识开始于感性认识，也就是坚持了认识论问题上的唯物主义基础。

在此基础上，叶適进行了历史的考察：他首先回顾了“古之人”，其“养是觉”之道，也就是培养人的认识能力，其中包括“一趋于问学而不变”，“责难于师友而不息”，“先义而后利”，“笃于所以自为而不苟于所以为人”这样一些途径。这样做的结果，就能达到“死生祸福齐”、“是非邪正定”的目的，从而使“人之大伦”、“天下国家之经纪”，“取极于是”，也就是从人与人之间的关系，到天下国家的大事，都有了明确的准则。

叶適又考察了三代之后的情况：“士以利害得丧为准的”，在“利害得丧”的标准下，“杂揉其思虑，纷汩其聪明，以求乎人情违顺之间”，以至于出现了“障固其公共者使之狭小，阐辟其专私者而更自以为广大”这样的不正常状态。这时，那些“独悟特见之士”却“觉于道而违于世，昏然为天下大

迷”，整个都颠倒了。

在作了以上的历史比较之后，叶適揭示了认识中“觉”和“理”的矛盾，也就是作为认识手段(“觉”)同认识对象(“理”)的矛盾。这个矛盾的表现，就在于“以一人而觉一世之所迷，合一世以咻一人之所觉”，由于这种矛盾的存在，就使“其所谓问学师友之序，义利人己之辨”，常处于“乍存乍亡、若起若灭”的状态中，这样，“理虽常存”，而“觉之者病矣”。这就是说，作为认识对象的“理”是常存的，但是“觉”作为人们对“理”的认识，由于受到主观和客观条件的限制，就会出现毛病。

这种毛病的最严重的表现之一，就是“异端之说至于中国”，其表现是“以聪明为障，思虑为贼”，“以愚求真，以粗合妙”，最后是“归之于无有”。这里说的“异端”，实际上指的是佛教。要解决这个矛盾，从这种“异端”中摆脱出来，在认识上就必须做到“颖然独悟”，“眇然特见”，从而实现“耳目之聪明，心志之思虑”，而要达到这个要求，其前提就是认识先要从感性认识开始，“必见闻觉知而后可”。

由此可见，在认识论问题上，叶適既强调“见闻觉知”，又强调“颖然独悟”、“眇然独见”，感性和理性都有所重视，这是应该肯定的。但是比较起来，他还是更加强调感性的作用，这同他谈论认识问题的主要着重点是反对佛教，以及道学和心学的唯心主义，有直接的关系。在这个过程中，由于过于重视感性认识的作用，而对于理性、思维的作用，则注意得不够。这不能不是一个缺陷。　　（张义德）

似学之辨　　陈　淳

或曰：今世所谓科举之学，与圣贤之学[1]何如？曰：似[2]学而非学也。同是经也，同是子史也，而为科举者读之，徒猎涉皮肤[3]以为缀缉时文之用，而未尝及其中之蕴[4]。止求影像[5]髣髴[6]，略略通解，可以达吾之词则已，而未尝求为真是真非之识。穷日夜旁搜博览，吟哦记忆，惟铺排骈俪[7]，无根之是习，而未尝有一言及理义之实。自垂髫[8]至白首，一惟虚名之是计，而未尝有一念关身心之切。盖其徒知举子蹊迳[9]之为美，而不知圣门堂宇高明广大之为可乐；徒知取青紫[10]伎俪[11]之为美，而不知潜

心大业⑫趣味无穷之为可嗜。凡天命民彝，大经大法，人生日用所当然而不容阙者，悉置之度外，不少接心目，一或叩及之则解颐⑬，而莫喻于脩己、治人、齐家、理国之道，未尝试一讲明其梗概。及一旦躐⑭高科，蹑⑮要津，当人天下国家之责，而其中枵然⑯，无片字之可施，不过直行己意之私而已。若是者，虽万卷填胸，锦心绣口，号曰富学，何足以为学？峨冠博带⑰，文雅酝藉⑱，号曰名儒，何足以为儒？假若胸臆⑲欧苏，才气韩柳，谓之未曾读书亦可也。然则科举之学视圣贤之学，正犹枘凿⑳之相反而不足以相通欤？曰：科举程度固有害乎圣贤之旨，而圣贤学问未尝有妨于科举之文。理义明，则文字议论益有精神光采。躬行心得者有素㉑，则形之商订时事，敷陈治体，莫非溢㉒中肆㉓外之余，自有以当人情、中物理，蔼然㉔仁义道德之言，一一皆可用之实，而有司明眼者得之，即为国家有用之器，非止一名一第而已也。况其器局㉕高宏，功力至到，造道成德之大全者，所谓伊傅周召，王佐规模具焉。傥㉖遇明王圣帝，云龙风虎之会㉗，则直探诸囊而措之，与斯人同跻㉘至道之域，又斯世之所不能舍也。但时王立科目之法，专指三日之文为名，而素行㉙不与。在学者读书而言，则以圣师孔子为祖者也。吾夫子平日之所以教群弟子之所以学，渊源节目，昭昭方册，固有定法，正学者所当终身钻仰㉚，毙㉛而后已，非可随人迁变㉜者。矧㉝自圣朝列祖以至今日，已有尊崇之道，而荆、蜀、江、浙、闽、广及中都之士，复多以此为习尚，则亦此理在万世不容泯没，其轻重缓急固有辨也。或曰：生斯世也，非能绝意于斯世而舍彼就此也。曰：时王之法何可舍也？假使孔孟复生于今，亦不能舍科目而远去，则亦但不过以吾之学应之而已，焉能为吾之累㉞也？然则抱天地之性，负万物之灵，而贵为斯人者，盍亦审其轻重缓急，而无甘于自暴自弃也哉！

〔注释〕 ① 圣贤之学：指当时的理学。 ② 似：类似、相像、拟似。 ③ 皮肤：皮毛。 ④ 蕴：内蕴、含义。 ⑤ 影像：外表相似之意。 ⑥ 髣髴：仿佛。 ⑦ 骈俪：骈体文多用对偶、讲求对仗，故称骈俪。 ⑧ 垂髫：小孩。 ⑨ 蹊迳：蹊径。

⑩ 青紫：汉代丞相、太尉皆金印紫绶，御史大夫则银印青绶，这是当时最显赫的官员；这里指当官。　⑪ 伎俩：技能，有贬义。　⑫ 大业：圣贤事业。　⑬ 解颐：开颜欢笑。　⑭ 躐：猎取。　⑮ 蹑：登上。　⑯ 枵然：空虚貌。　⑰ 峨冠博带：即峨冠，高冠；峨冠博带指儒生。　⑱ 酝藉：即蕴藉或蕴籍，含蓄宽容貌。　⑲ 胸臆：原义为饮食，此指胸中怀着之才。　⑳ 枘凿：榫头与卯眼。　㉑ 素：纯朴。　㉒ 溢：有余。　㉓ 肆：扩展、延伸。　㉔ 蔼然：和蔼可亲貌。　㉕ 器局：才识与度量。　㉖ 侻：倘若。　㉗ 会：机遇。　㉘ 跻：登。　㉙ 素行：纯洁之行。　㉚ 钻仰：深入研究。　㉛ 毙：死。　㉜ 迁变：迁移变化。　㉝ 矧：况且。　㉞ 累：拖累。　（汤勤福）

〔鉴赏〕　陈淳字安卿，福建漳州龙溪北溪人，又称北溪先生，是朱熹弟子中很有影响的人物。朱熹数称“南来，吾道喜得陈淳”。他一生未仕，两次就学朱子门下，朱子死后，他“卫师门甚力，多所发明”（《宋元学案》卷六十八）。

陈淳少习举子业，林宗臣见而奇之，且曰：“此非圣贤事业也”，因授以《近思录》。淳退而读之，遂尽弃其业（《宋史本传》）。少年时代的这一经历，在陈淳心目中留下了不可磨灭的印象；此后，他又接受了朱熹对科举之弊的批判精神，因而写出了这篇对当世科举进行批判的论文。

唐代确立的科举制度，既把选官权力集中到朝廷，加强了中央的统治权力；又为庶族中小地主乃至出身寒微的平民知识分子开辟了一条升官之路，在历史上曾有其进步意义。宋代科举经王安石改革，进士科改文学诗赋为经义、策论，形式上盛行一种时文，思想上开始要求用儒家经义。高宗时，凡崇信理学的儒生都得到录取和任用。此后随着理学的发展，儒家学术在科举中的正统地位逐渐确立。于是，研读儒家经典，用于写作科举时文，便与踏踏实实践履儒家内圣外王之路，渐渐显露出矛盾来。朱熹即曾对时文提出严厉批评，而有“科举之弊极矣”之叹。陈淳的《似学之辨》，便是围绕圣贤之学与科举之学的异同展开论辩的。

文章开门见山提出，科举之学近似圣贤之学，而实非圣贤之学。陈淳以为，同样是经子史书，为不同目的而学，其效果将大相径庭。为科举而学，其弊有二：一是涉猎皮毛，略略通解，仅备缀辑时文之用，未获真是真非之识；二是皓首穷经，铺排骈俪，言不及义理，无一念关身心修养之切。时文是专供贡举考试和学校考试使用的一种特定文体。在陈淳生活的南宋时代，这种时文表现为散文的章法、骈文的排偶和近体诗的格律三者结合的形式，它规定每篇经义或策论一般须分二部分十个段落组成，依次为破题、接题、小讲、缴结、官题、原讲、大讲、余意、原经、结尾。十段文的弊病是

偏重章法形式而忽视思想内容，士人拘于程式，难以发挥自己的见解。因而在陈淳看来，务科举时文者，必然不顾身心修养、人伦日用之常，不顾把握经义的真内涵，以期获得理论是非的真认识，因而是一种无根之学，其实质是与圣贤之学格格不入的。

陈淳进一步分析了士子追求科举之学的原因和后果。他指出，徒知科举功名之美而不知圣学高明广大之为可乐，徒知取官入仕之美而不识潜心经邦致治之略具无穷之趣，是造成士人乐于科举的主要原因。而其后果是严重的，一是置天命民彝、大经大法、人生日用所当知者于度外，于修己治人、齐家理国之道茫然无知；二是一旦登高第，据要职，担负起天下国家之重大职责时，却胸无点墨，无善政可施，无良法可用。陈淳尝言：圣学之功，大要即在致知与力行。“致其知者，所以明万理于心，而使之无所疑也”，“力其行者，所以复万善于己，而使之无不备也”《(严陵讲义·用功节目)》。为科举之学者既不能因学以致其知，又不能力其行，如此为学，虽称富学名儒，何补于世哉？

那么，科举之学与圣贤之学究竟是否枘凿之不相容呢？陈淳以为，科举程文确有害于圣贤之学，而圣贤之学却无妨于科举之文。儒家学者皆信奉孔子“有德者必有言”之说为信条，把圣贤之道视为求学根本，以学道修身为毕生事业，认为抓住了这个根本，文便不难而自至了。也就是说，士人只要通过学道之途，格物致知，穷理尽性，使内心充满积实，而后发为事业、发为文章，便自然条理分明，光辉发越而不可掩。此即陈淳所言“躬行心得者有素，则形之商订时事，敷陈治体，莫非溢中肆外之余”之意。所以学道者虽不为科举而学，然一旦为有司所用，便为国家有用之才。而其中得道尤深者，便如伊尹、傅说、周公、召公，成为辅政理国的重臣。若遇上圣君明主，则能风云际会，成就一番轰轰烈烈的事业。由此看来，圣贤之学也不离乎科举之实。那么，这其间关系该如何处理呢？

陈淳认为，国家定科举之法，以备人才之选用，这是不可能抛弃的。但科举选人仅凭三日所考之文，而不兼其品德行为，这种导向却与圣贤教人之方相背的。圣贤教人，渊源节目，自有定法。其道统所传，自尧、舜、禹、汤、文、武、周公而及孔、孟，历千余年而周、程、朱子继其嫡。其用功节目则必以格物致知为先，诚意正心修身继其后，内圣之功既遂，则推己及人而齐家治国平天下，也就顺理成章了。这其间轻重缓急，必当自审。最能妥善处理其关系的就是：以圣贤之学为应接之基，不以科举追求为终身之累。这就是陈淳的认识。

《似学之辨》辨的是科举非圣贤之学，实际上是对一个时代学风的拨乱反正。生活在封建时代的陈淳，认识到科举的弊端，却不能从根本上反对科举制度，也找不到取代科举制度的正确道路，因而他的《似学之辨》，不过是维护了儒家进学的正常秩序。他的最终结论，正体现了他以圣贤之学包容科举之用的思想。（吴长庚）

潜斋记

真德秀

金华王子文以其燕居之室求名于予，予为目之曰"潜斋"。子文请其所以名之义，予曰：潜之为言也，岂欲使子为节信①、渊明之所为哉！二君怀奇抱器②，而时焉之弗遭，故皆以潜自命，逡巡退遁③以终其身。今吾子少，有当世之志，又有当世之才，虽求人之莫我知，弗可得已。然则予之所谓潜者，其意果安属耶？盖《书》有之曰：沉潜④刚克，高明⑤柔克。若昔圣贤之教人，常眡⑥其偏而正之，使至于中⑦而止。故沉潜者则欲矫之以刚，高明者则欲朦⑧之以柔。斯言也，非箕子之言、禹之言也。非禹之自言天之所命也，而可违乎哉？夫人之所得于天，不能无强弱之异。而济之以人者，乃所以成其天也。今观吾子文之质，盖庶几乎？高且明者也。夫其质之高且明，则天之厚于子者至矣。然予之望子犹欲有以成其天焉。盖天下之理，高常病⑨于亢⑩，而明常累⑪于察⑫。以《乾》⑬之健⑭且有上九⑮之悔，而《明夷》⑯之明亦必以晦⑰处⑱之，况于学者乎？吾子诚欲其无亢与察也，则智焉而养之以愚，实焉而藏之以虚，精锐果决⑲而行之以容与舒徐⑳，于沉潜之义斯得之矣。虽然，人之所以成其性者学也，而学之有见乎道者心也。昔者颜渊尝潜心于孔氏矣，故其所就者深纯缜密㉑，去圣人之域盖亡几焉。汉儒唯杨子云若有见于此者。其为言曰：潜天而天，潜地而地，天地神明而不测者也。心之潜也，犹将见之。《太玄》之《养》曰：藏心于渊，美厥灵根㉒。其旨微矣。至于论性，则本焉之莫知，是殆窥其形似而非真见者，岂所谓潜者异乎颜氏子之潜与？吾子倘有志于斯，盍亦

即洙泗㉓之言，求当时之所以用力者，朝咏而夕思之，如见其人于千载之上，一旦脱然，犹寐之觉，则天地之心、圣贤之蕴皆将粲㉔焉。陈前有不吾隐者，是则潜心之力也。呜呼！便环爨者数十人，苟可以厚乡邻者无不至也。公名主，字国瑞，自号曰仙游翁云。是年冬日至，西山真记。

〔注释〕 ① 节信：东汉王符。王符终身不仕，著书名曰《潜夫论》。 ② 怀奇抱器：有奇异的才能、本领。 ③ 逡(qūn)巡退遁：迟疑徘徊、欲行又止。逡，退让、退却；遁，回避。 ④ 沉潜：柔德，指含蕴不外露。 ⑤ 高明：性格高亢明爽。 ⑥ 眡(shì)：古"视"字，看。 ⑦ 干中：干，求取；中，中正。 ⑧ 朦：迷糊。 ⑨ 病：苦、困。 ⑩ 亢：高。 ⑪ 累：牵连、妨碍。 ⑫ 察：明察。 ⑬ 乾：卦名，八卦的首卦。 ⑭ 健：刚强、有力。 ⑮ 上九：乾卦最上一爻为上九。辞曰："亢龙有悔。" ⑯ 明夷：卦名。 ⑰ 晦：含蓄、隐晦。 ⑱ 处：对待、处置。 ⑲ 精锐果决：当机立断。精锐，精心锐思；果决，果敢决断。 ⑳ 舒徐：从容谦抑。 ㉑ 深纯缜密：深奥美善，谨慎严密。 ㉒ 灵根：本根。此指道德。 ㉓ 洙泗：指代孔子。 ㉔ 粲：鲜明。

（张 静）

〔鉴赏〕 古人的斋名常有其寓意，或标榜其志向，或警戒其不足。以潜为名，乃戒惧浮华之意。

真德秀是南宋继朱熹后的又一理学大家，官至极品，声望甚隆，世称"西山先生"。其学则尊崇朱子，认为德性天与，主张持敬穷理。朱子强调区分人性中的天命之性与气质之性，两者虽都是"人之所得于天"的先天特性，但其内容和存在方式却有很大不同。人的天命之性是人性中一种先天的至善本性，是人人都潜在具有的，是人之所以为人的本质属性；而人的气质之性是指人出生时所禀，包括性情、资质等先天条件，是一个人生而具有的一种现实禀赋，是因人而异的非本质特性。一个人所具有的"气质之性"大都有一定的偏颇，并常会因其偏颇而遮蔽人至善的"天命之性"。朱子主张通过后天的人为修养而"变化气质"，使气质之性得以改善，从而使人至善的天命之性能够表现出来。真德秀在文中提到"人之所得于天，不能无强弱之异"，这正是指人的气质之性。每个人的气质之性或善或恶，或柔或刚，或高明或沉潜，有很大差异。气质之性是与生俱来的先天条件，一个人不能选择他的气质之性。但人可以通过后天的努力来修身养性，改变自己。使自己逐渐摆脱个人先天条件的束缚，让自己的人性完善起来，最终

把人潜在的天命之性实现为现实的人性。所以说“济之以人者，乃所以成其天也”。

变化气质应遵循中庸之道，“常眡其偏而正之，使至于中而止”。应针对自己气质之性的偏颇之处加以矫正，过分高明，则纠之以柔；过于沉潜，则纠之以刚。通过强调与之对立的另一面，以偏纠偏而至于正。

在《潜斋记》中，真德秀特别强调了过分高明对求学的不良作用，进而突出了潜心于学问的重要性。对于一个人来说，自信自强、志向高远当然是件好事；聪明智慧、明察秋毫当然难能可贵。谁如果拥有这样的天资，那可真算得上是幸运之至。然而任何事物总是有利有弊，拥有这样的资质却不善于利用，则这些优点反而会阻碍一个人的进一步提高。志向高远也可能变成好高骛远，自信自强也可能成为刚愎自用。聪明智慧或许会流于私心臆度，明察秋毫或许会失之琐碎。为避免这些流弊，才质高明的人更需要沉心静气、脚踏实地。

除了防止骄傲自满、眼高手低外，沉潜对求学问道还有更积极的意义。按照儒家的看法，只有达到沉心静气的状态，才能够“成性”、“见道”。因为这个世界既有形而上的一面，也有形而下的一面，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。真德秀解释为“道者，理也。器者，物也”。他认为世界上既存在着有形可见的事物，也存在着无形而实有的道理。理与物是两种不同的存在，但理不能离开物，而物也必具备一定的理。正是由于有道与器的分别，求学问道不能仅浮于事物的表面，这样只能见器不见道。要追寻形而上的道理，就必须潜心于道，应当透过事物的表象而探求更深层的奥妙。

要想使心思沉潜下来，首先应当对道充满崇敬，只有虔诚之心才能深刻地思考；其次应当专一，必须摆脱外界的各种纷扰而一心一意执著于道。当心处于虔敬专一的状态时，自然能对道有所体会。所谓“天地之心、圣贤之蕴皆将粲焉。陈前有不吾隐者”。认识了道也就会体认到自己与生俱来的天命之性。也就知道了如何“成其性”——顺天命之性而成为至善的圣人。此正“潜心之力也”。

细读《潜斋记》一文，我们可以得出以下结论：浮光掠影的闲谈，永远代替不了深刻艰苦的思考。“沉潜”对每一个有志于学的人都必不可少。

（赵　刚）

与窦先生

许衡

老病侵寻①，归心急迫，思所以上请未得其门也。迩来②相从，实望见教，不意复有引荐之言，闻之踧踖③，且惊且惧。邸舍中恳陈所以不可之④故⑤，至于再三，始蒙惠许。违别三数日，复虑他说间⑥之不终前惠，是用喋喋重陈向来恳祷之意。尝谓天下古今一治一乱，治无常治，乱无常乱。乱之中有治焉，治之中有乱焉。乱极而入于治，治极而入于乱。乱之终，治之始也。治之终，乱之始也。治乱相寻，天人交胜。天之胜质掩文也，人之胜文胜质也。天胜不已则复而至于平，平则文著而行矣。故凡善恶得失之应无妄然者，而世谓之治。治非一日之为也，其来有素⑦矣。人胜不已则积而至于偏，偏则文没不用矣。故凡善恶得失之迹若谬焉者，而世谓之乱。乱非一日之为也，其来有素矣。析而言之，有天焉。有人焉，究而言之，莫非命也。命之所在，时也。时之所向，势也。势不可为，时不可犯，顺而处之，则进退出处、穷达得失莫非义也。古之所谓聪明睿智者，唯能识此也。所谓神武而不杀者，唯能体⑧此也。或者横加己意，欲先天而开之，拂时而举之，是揠苗也，是代大匠斫也。揠苗则害稼，代匠则伤手，是岂成己成物之道哉。即其违顺之多寡，乃其吉凶悔吝之多寡也。平生拙学⑨，认此为的信而守之，罔敢自异。今先生真欲以助长之力，挤之伤手之地，是果相知者所为耶？无益清朝⑩，徒重后悔，岂交游之浮不足为之虑耶？抑真以樗散⑪为可用之材也。相爱之深未应乃尔⑫。若夫春日池塘，秋风禾黍，夏未雨蚕老麦收，冬将寒囷盈仓积，门喧童稚，架满琴书，山色水光，诗怀酒兴，拙谋或可以辨此也。是以心思意向日日在此。安此乐此言亦此书，亦此百周千折必期得此而后已。先生不此之助⑬，而彼之助⑭，是不可其所可而可其所不可也。其可哉，将爱之实害之。万惟恕察，言不能隐括⑮，悚息⑯待罪。

〔注释〕 ① 侵寻:渐进。 ② 迩来:近来。 ③ 踧踖(cù jí):退缩。 ④ 之:往。 ⑤ 故:原因。 ⑥ 间:离间。 ⑦ 有素:久来熟悉。 ⑧ 体:体察。 ⑨ 拙学:拙于学,即学习不够。拙,粗疏。 ⑩ 清朝:清明的朝廷。 ⑪ 樗散:语出《庄子·逍遥游》。意为像樗木那样被散置的无用之材。常常比喻不合世用。 ⑫ 乃尔:如此。 ⑬ 不此之助:即不助此。 ⑭ 彼之助:即助彼。 ⑮ 隐括:即隐栝,原指矫正竹木弯曲的工具,此指自己语言正直无隐。 ⑯ 悚(sǒng)息:惶恐喘息。 (汤勤福)

〔鉴赏〕 《与窦先生》是元朝思想家、政治家、教育家许衡与他挚友窦默(1196—1280)切磋学术的著名论著。

《与窦先生》一文,主要是与窦默切磋"天下古今,一治一乱"问题,与此相联系,又阐明了"治乱相寻"的观点,并从"天人交胜"、文质关系以及"命"、"时"、"势"、"德"与治乱的关系方面,对治乱问题加以论述。

马克思主义以前的历史人物,由于受时代和阶级的局限,不能正确认识人民群众是历史的真正主人和历史发展的真正动力,所以在历史观上便归结为形而上学发展观,认为事物的发展只是量的变化,而没有质的飞跃,像走马灯似地从一点出发又周而复始地回到原来的出发点。我国历史上的循环论和"一治一乱"说,就是这种形而上学发展观的表现形式,而循环论和"一治一乱"说又是密切联系的。我国第一部史书《史记》的作者司马迁曾经提出了具有进步意义的历史观,但他也看不到人民群众是历史的真正主人和历史发展的真正动力,看不清历史发展的方向,因而认为"三王之道若循环,周而复始"(《吕后本纪》)。司马迁以后,董仲舒、王充、朱熹等都宣扬这类观点。东汉王充说:"昌必有衰,兴必有废","世之治乱,在时不在政;国之安危,在数不在教"(《论衡·治期》)。他明确地坚持了"一治一乱"说的形而上学发展观,并把治、乱同时、数联系起来。宋代朱熹对治、乱说作了进一步的论述,他说:"气运从来一盛又一衰,一衰了又一盛,只管恁地循环去,无有衰而不盛者。"(《语类一·理气》上)"今看前古治乱,哪里是一时做得。少是四五十年,多是一二百年酝酿,方得如此。"(《语类一〇八·论治道》)又说:"一治又必一乱,一乱又必一治,只是须是还它中原"(《语类一·理气》上)。他把治乱与循环论结合起来论述,并认为治、乱都有一定的准备阶段。许衡在《与窦先生》中所说的治、乱,是对历史上治、乱观的继承,特别是对朱熹治、乱观的继承。在这篇文章中,许衡提出"天下古今,一治一乱,治无常治,乱无常乱"的思想,并认为治、乱"非一日之为也"。从这些观点说,他的治乱观与历史上他的先辈们所说的治乱观实质上是一致的,但是,在具体阐述和分析治乱问题时,他却提出一些颇有见地的见解。

（一）他提出“治乱相寻”的思想。认为“治无常治，乱无常乱，乱之中有治焉，治之中有乱焉；乱极而入于治，治极而入于乱；乱之终，治之始也；治之终，乱之始也”。他这些观点，虽然是建立在“一治一乱”的基础上，本质上是形而上学的发展观，但是，它把治乱看做是互相包含、互相联系的，具有一定的朴素辩证法思想因素。

（二）他用文质相依、“天人交胜”来分析治乱的成因。在阐明治乱问题中，许衡援引孔子“文质彬彬”的思想和刘禹锡“天与人交相胜，还相用”的思想，对治、乱问题作具体的分析。他用文质关系来说明“天人交胜”，指出“天之胜质掩文”，“天胜不已则复至于平（治），平（治）则文著而行”；“人之胜文胜质”，“人胜不已则积而至于偏（乱），偏（乱）则文没不用”。从这些话可以明显看到，他是援引孔子和刘禹锡的思想，用文质关系、天人关系来分析治乱的成因，认为“一治一乱”是由于文（形式）质（内容）关系和天人交胜的变化造成的，治、乱的出现有一定的客观条件，而不是单纯的偶然现象。这些思想，有一定的朴素唯物主义思想因素。

（三）他论述了“命”、“时”、“势”、“义”与治乱的关系。“命”指人力所不可奈何者；“时”指所处时代，即客观条件；“势”指社会历史发展的趋势；“义”指仁义道德。他认为，这四者是互相关系的，“命之所在时也，时之所向势也”。而“进退出处，穷达得失，莫非义也”。在此四者之中，他认为“义”最为重要。他虽然提出“莫非命也”，但又强调“势不可违，时不可犯”，特别是强调人们在“进退出处，穷达得失”中“义”的重要，这就表现他强调人的主观作用。他指出，以上四者是非常重要的，历史上聪明而有智慧的人物，是因为他们认识到这一点；威武而不嗜杀者，也是因为他们体会到这一点。他强调，如果有人“强加己意”，不按照四者的要求，先于“天”而开发，违时而行动，不从当时的实际情况出发，那就是揠苗助长和代替斫轮老手去砍削，揠苗的结果必然是损害庄稼，代替斫轮老手去砍削必然会伤手。这决不是成己成物的道理。在这里，许衡虽然由于受宿命论影响，提出“莫非命”的思想，但他强调按所处的时代和历史发展趋势办事，强调“义”的作用，明显地体现了儒家重人思想和伦理政治特色。

许衡的治乱论，就其实质说，与历史上出现的循环论、治乱论一样，也必然归结为形而上学发展观。即认为历史发展是量的变化，没有质的飞跃，周而复始地不断的循环。但是，在具体分析治乱中，他提出以上三点见解，又具有一定的朴素辩证法思想因素和一定的朴素唯物主义思想因素，并具有儒家重人主义和伦理政治思想特征。就这一点说，它在某些方面表

现出论前人之未论，发前人之未发，具有一定的独到之处。所以，我们认为，许衡的治乱观，经过批判继承，推陈出新，仍具有一定的积极意义。

（陈正夫）

庄周梦蝶图序

刘　因

周寓言梦为蝴蝶，予不知何所谓①也。说者以为齐物意②者，以蝶也，周也，皆幻③也；幻则无适而不可④也；无适而不可者，乃其所以为齐⑤也。谓之齐，谓之无适而不可，固也。然周乌足以知之？周之学，纵横之变也。盖失志⑥于当时，而欲求全于乱世，然其才高意广，有不能自已⑦者。是以见夫天地如是之大也，古今如是之远也，圣贤之功业，如是之广且盛也，而已以眇⑧焉之身，横⑨于纷纷万物间无几时也。复以是非可否绳于外，得丧寿夭困于内，而不知义命以处之。思以诡⑩夫家人时俗，而为朝夕苟安之计，而不可得，姑⑪浑沦⑫空洞，举事物而纳之幻，或庶几焉得以猖狂恣肆于其间，以妄⑬自表于天地万物之外也。以是观之，虽所谓幻者，亦未必真见其为幻也。幻且不知，又恶知⑭夫吾之所谓齐也？又恶知夫吾之所谓无适而不可也？吾之所谓齐也，吾之所谓无适而不可也，有道以为之主焉。故大行⑮而不加，穷居而不损，随时变易，遇物赋形，安往而不齐？安往而不可也？此吾之所谓齐与可者，必循序穷理，而后可以言之。周则不然，一举而纳事物于幻，而谓窈冥⑯恍惚中，自有所谓道者存焉。噫！卤莽厌烦者，孰不乐其易而为之？得罪于名教⑰，失志于当时者，孰不利其说而趋之？在正始⑱、熙宁⑲之徒，固不足道；而世之所谓大儒，一遇困折，而姑藉其说以自遣者，亦时有之。要之，皆不知义命而已矣。虽然，周已矣⑳；其遗说，亦其梦中之一栩栩㉑也。吾从而辩之，宜无与于周矣。然以周观之，则不若休之以天均㉒。故即其图而戏之曰：图汝者画，辩汝者书。书与画，无知也。图汝者之心，及吾之辩，汝之心未

发，无有也；既发，亦无有也。以其无所知无所有者而观之，安有彼是？既无彼是，安有是非？周而有知，则必曰：吾恶乎知之？使读者作色于前，发笑于后，乃所以齐之也。图周者，皋落㉓杨内翰。而序图者，刘某。继序而题咏者，京师之才大夫也。

〔注释〕 ① 何所谓：所说的是什么、所指的是什么。 ② 意：意思。 ③ 幻：幻化、虚幻。 ④ 无适而不可：没有合适的结论而不可确定。适：适合。 ⑤ 齐：相等、相同。 ⑥ 失志：失意。 ⑦ 不能自已：意谓不能控制自己情感而要表现出来。⑧ 眇：低贱、低微。 ⑨ 横：处，此作置身。 ⑩ 诧：欺诳。 ⑪ 姑：姑且、暂且。⑫ 浑沦：迷濛、含混。 ⑬ 妄：荒诞。 ⑭ 恶知：怎么知道。 ⑮ 大行：崇高的行德。 ⑯ 窈冥：幽暗貌。 ⑰ 名教：指儒学。 ⑱ 正始：三国曹魏齐王年号，此指代魏晋时期的玄学家。 ⑲ 熙宁：北宋神宗年号，此指代王安石新学。 ⑳ 周已矣：庄周早已是过去之人了。 ㉑ 栩栩(xǔ xǔ)：欢畅貌。 ㉒ 天钧：北极。“休之以天钧”一语，原出《淮南子·俶真》。 ㉓ 皋落：地名，在今山西垣曲县西。 （杨英姿）

〔鉴赏〕 “庄周梦蝶”是《庄子·齐物论》中的一则寓言：“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？”形象地表达了“齐物”的主题。元代时，有人据此而画成图，士大夫们纷纷为之题咏，刘因的这篇序就是为此而写的。

文章一开始先探求庄周梦蝶的本旨，说“予不知何所谓也”，为后面的议论设下伏笔。然后引“说者以为齐物意者”的观点，承认它固然有一定道理。但是，庄周既然连自己梦为胡蝶，还是胡蝶梦为庄周都搞不清楚，又怎么能明确地得出“齐物”的结论呢？因此说：“周恶乎知之？”即使知，也许还是梦吧！

《齐物论》中还有一段讲梦，可以与庄周梦蝶相发明：长梧子（虚构的道家人物）对瞿鹊子（儒家后学）说：“梦饮酒者（喜），旦而哭泣（悲）；梦哭泣者（悲），旦而田猎（喜）。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉（指死）而后知此其大梦（指生）也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎（喻贵），牧乎（喻贱），固（陋）哉！丘（长梧子自谓）也与女皆梦也，予谓女梦亦梦也。”讲得实在透底：人生如梦，一切都是梦。无论梦与觉，喜与悲，贵与贱，乃至大小、美丑、得失、成败、荣辱、寿夭、是非、善恶、生死、物我……一切都不过是“幻”——像梦一样的幻觉。因此，对一切

都无须加以分别。妄加分别，只能是自寻烦恼，自作聪明，到头来依然只能是一场梦幻。按照庄子的逻辑，“道通为一”，一切都是相对的，一切对立都是齐同的。有了这样的觉悟，就可以“无适而不可”（适，往也），“无入而不自得”，进入“无待”、“逍遥”的绝对自由境界。

庄周的齐物之论自有其深刻明睿之处，但由于过分夸大事物的相对性，不免陷入虚无主义。文中，作者从人生观的角度对庄子进行了批判，认为庄子之学代表了才高意广而又失意的士人欲求全于乱世而又不甘寂寞的心态。文中用一段较长的文字（“是以见夫天地如是之大也”至“以妄自表于天地万物之外也”）对这种士人心态作了惟妙惟肖的刻画。文中说庄子之学是由纵横家演变而来，未必准确；把齐物之论说成是对宇宙的广大悠远和圣贤功业的宏伟隆盛不理解而自惭形秽，为了苟且偷安，才“举事物而纳之幻”，虚构出一套猖狂恣肆的理论以求自全。这些说法也未免过分贬低了庄子，但这些批判还是有一定积极意义的。在刘因看来，道家人生哲学带有“保啬自全”、“以术欺世”、“以术自免”的性质，如果按照这一套去做，就会“莫不以一身之利害而节量天下之休戚，其终则必至于误国而害民，然而特立于万物之表而不受其责焉”（《静修先生集》卷二《退斋记》）。刘因还说：“庄生虽旷达，与道不相关。”（《静修先生集》卷十二《和咏贫士》）这些都反映了刘因的正统儒家立场。

刘因进而在文中提出自己的正面观点：“吾之所谓齐也，吾之所谓无适而不可也，有道以为主焉。”这个“道”，当然不是老庄所谓“道”，而是尧舜周孔之道，亦即内圣外王之道。这个“齐”，是人性上的平等：人性本善，“人皆可以为尧舜”，“涂之人可以为禹”，“圣人与我同类者”。这个“无适而不可”，则是人生道路选择的一致性：“达则兼善天下，穷则独善其身”；“进思尽忠，退思补过”；“不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱”，“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”。总之，是儒家刚健有为的人生态度。

文中还对某些当世大儒进行了批判，说他“一遇困折”就消极地借庄子的齐物之论以自遣，是“不知义命”。所谓“义命”，当即孟子所谓“穷不失义，达不离道”，“修身俟命”，尽其道而受其正（俱见《孟子·尽心下》）。元末名士虞集曾将刘因这一思想与当世之缙绅先生相对照并给以高度赞扬。说：“昔者天下方一，朔南会同，缙绅先生固有得朱子之书而尊信表章之者。今其言衣被四海，家藏而人道之，其功固不细矣。而静修之言曰：‘老氏者，以术欺世而自免者也。阴用其说者，莫不以一身之利害而节量天下之休戚，其终必至于误国而害民。然而特立于万物之表，而不受其责焉。而自

以孔孟之时义，程朱之名理自居，而人莫知夺之也。'观其考察于异端几微之辞，其精如此，则其下视一世之苟且污秽者，不啻蟭螟之细、犬彘之秽，岂不信然！"(《道园学古录》卷三二)虞集之言，正可以与本文批判当世大儒的话相印证，同时也反映了刘因思想在元代学者心目中的崇高地位。

本文的最后，作者以调侃的笔法对庄周的"齐物"论作了轻松的嘲讽，并与开头相呼应，增加了趣味性和表现力。

刘因被后世尊为元代三大儒之一。《四库全书简明目录》评其诗文道："其文遒健排奡，在许衡、吴澄上，而醇正不减于二人。其诗风格高迈，而比兴深微，尤闯然入作者之室。北宋以来，讲学而兼擅文章者，因一人而已。"这些评价对于理解本文的特点当是有帮助的。 (商聚德)

君 道

邓 牧

古之有天下者，以为大不得已①，而后世以为乐，此天下所以难有也。生民之初，固无乐乎为君，不幸为天下所归，不可得拒者，天下有求于我，我无求于天下也。子不闻至德之世乎？饭粝②粱，啜藜藿③，饮食未侈也；夏葛衣④，冬鹿裘⑤，衣服未备也；土阶⑥三尺，茅茨⑦不翦，宫室未美也；为衢室⑧之访，为总章⑨之听，故曰"皇帝清问⑩下民"，其分未严也。尧让许由而许由逃，舜让石户之农，而石户之农入海，终身不反，其位未尊也。夫然，故天下乐戴⑪而不厌，惟恐其一日释位而莫之肯继也。

不幸而天下为秦，坏古封建，六合为一，头会箕敛⑫，竭天下之财以自奉，而君益贵。焚诗书，任法律，筑长城万里，凡所以固位而养尊者无所不至，而君益孤。惴惴⑬然若匹夫怀一金，惧人之夺其后，亦已危矣。

天生民而立之君，非为君也，奈何以四海之广足一夫之用邪？故凡为饮食之侈、衣服之备、宫室之美者，非尧舜也，秦也。为分而严，为位而尊者，非尧舜也，亦秦也。后世为君者歌颂功德，动称尧舜，而所以自为乃不过如秦，何哉？书曰："甘酒嗜音，峻宇⑭雕墙，有一于此，未或不亡。"彼所谓君者，非有四目两

喙⑮，鳞头而羽臂也；状貌咸与人同，则夫人固可为也。今夺人之所好，聚人之所争，“慢藏⑯诲盗⑰，冶容⑱诲淫⑲”，欲长治久安，得乎？

夫乡师里胥⑳虽贱役，亦所以长人㉑也，然天下未有乐为者，利不在焉故也。圣人不利天下，亦若乡师里胥然，独以位之不得人是惧，岂惧人夺其位哉！夫惧人夺其位者，甲兵弧矢以待盗贼，乱世之事也；恶有圣人在位，天下之人戴之如父母，而日以盗贼为忧，以甲兵弧矢自卫邪？故曰：“欲为尧舜，莫若使天下无乐乎为君；欲为秦，莫若勿怪盗贼之争天下。”

嘻！天下何常之有！败则盗贼，成则帝王。若刘汉中㉒、李晋阳㉓者，乱世则治主，治世则乱民也。有国有家不思所以拯之，智鄙㉔相笼㉕，强弱相陵㉖，天下之乱何时而已乎！

〔注释〕 ① 不得已：无可奈何。 ② 粞：粗米。 ③ 藜藿：指粗劣的饭菜。 ④ 葛衣：用葛布制成的夏衣。葛衣是粗衣。 ⑤ 鹿裘：鹿皮大衣。这儿指粗陋的皮衣。 ⑥ 土阶：用泥土做的台阶。 ⑦ 茆茨：用芦苇、茅草盖的屋顶。茆，通“茅”，茅草；茨，屋顶。 ⑧ 衢室：相传唐尧征询民意的处所。 ⑨ 总章：帝王所住的堂屋。 ⑩ 清问：详细问讯。 ⑪ 戴：尊奉、拥护。 ⑫ 头会箕敛：按人数征税，用畚箕装取所征的谷物。意指赋税苛刻繁重。会，会计。 ⑬ 惴惴：恐惧、戒惧的样子。 ⑭ 峻宇：很高的屋檐。峻，高；宇，屋檐。 ⑮ 喙：嘴。 ⑯ 慢藏：收藏财物不谨慎。 ⑰ 诲盗：引诱人去盗窃。 ⑱ 冶容：妖艳的容饰。 ⑲ 诲淫：引诱人去做淫荡的坏事。 ⑳ 乡师里胥：乡村的小吏。 ㉑ 长人：为人尊长。意指乡师里胥虽位卑，但比百姓仍为尊贵。 ㉒ 刘汉中：汉高祖刘邦。刘邦曾为汉中王。 ㉓ 李晋阳：唐高祖李渊。李渊隋朝时曾留守晋阳。 ㉔ 智鄙：聪明之人与愚蠢之人。 ㉕ 笼：笼络。 ㉖ 陵：欺侮。 （张剑光）

〔鉴赏〕 在中国历史上，士人即知识分子，一直有关注政治之传统，不管是在朝在野、处境顺逆，都会对时事或治国之方发表议论。

《君道》为《伯牙琴》中一篇。该书作者邓牧，自称是“三教外人”，即对儒、道、佛三家都持保留态度。平时也表现得散淡于世外，只以游心方外、遍寻名山大川为生活志趣。但即使如此，他还是写了《君道》这样的文章，对君王如何进行统治这一国家大事作出评论。这种行为在西方人看来，觉得难以理解，既已超脱于现世，又何必对政治治理切切上心？但对中国人

而言却觉得十分自然。因为我们的传统教育一直奉行儒家仁智统一的原则，孔子曰“学而优则仕”，学习优秀者的最好出路是做官从政，所以教学的宗旨往往围绕政治统治这一主题进行。从小的耳濡目染，使读书人在以后即使没有走从政这条路，也会对政治问题感到熟悉并有着自然的关注。而邓牧的政论文章也是在这样的前提下写出来的。

邓牧写《君道》，是出于对现实的不满。他说中国从秦始皇开始，君王只关心自己的利益，他们“竭天下之财以自奉”；用了许多手段，设置等级制度，以巩固至尊之地位。这样做的结果，是使自己站到了民众的对立面，于是陷入于孤立。邓牧认为其实人心都是一样的，大家都喜欢吃得好些、在生活中受到别人的尊重，现在作为君王只知自己享受、树立权威，等于是强夺了别人之所好，为国人起到了坏的带头作用。这样无疑会败坏社会风气，使老百姓都学会了欺骗与追求奢侈。长此以往，国家是不可能达到长治久安的目的的。

在这基础上，作者设想了他理想中的社会状况。他说，其实这种坏现象只是在现代才出现，在古时候并不是这样的。上古时期的尧舜，能做到吃苦在先、享乐在后。他们的衣食住行都与平民百姓一样，但是操劳却过于一般人百倍。另外，他们也没有什么特权思想，“皇帝清问下民，其分未严也”。以恭敬之心对待别人，使人感到十分温暖。总之，他们只是公共事物的管理者，是民众的公仆，而不是高高在上的统治者。正因为如此，所以在那时，人们都推来推去不愿意做皇帝。但是有人一旦当选为王，大家便都拥戴他，惟恐他走了以后没有人来接替他的事业。应当说，邓牧所描述的古代社会，多半是他心目中的理想境界，与真实的上古时代现实尚有一段距离。

从上述文中我们可以看出，邓牧所做的是对国家管理的作用及其形式的思考。他看到由于权利的不受监督控制，作为掌权者往往会做出许多以权谋私、危害民众之事，而这也就是一个国家最终会发生动乱、产生社会灾难的原因。这个思想既是对自老子以来的道家思想的继承，也是对他所处的宋元时代社会现象的总结。不过与老子不同的是，邓牧并不因此提出返回到“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的状态。他认为社会还是需要人出来管理的，所以设置君王这样的最高统治者还是必要的，与老百姓生活密切相关的如观察天象、制定制度及相应的礼仪规范等事，都是需要有人出面去组织、督促，才能顺利进行的。而这些便是君王所应当做的事情。

这个说法是很有见地的，因为它既指出了封建君王的危害所在，同时又没有把国家管理这项工作加以完全的否定。从现代管理学的角度来看，邓牧的上述观点还是很有道理的。不过，邓牧没有在自己的思想基础上更进一步，提出为什么会出现这种现象及如何整改的方案，这未免使人感到一种意犹未尽的遗憾，而这种遗憾的了却，只有在我们制定了相应的法制体系及建立严密的监督制度的现代中国才能实现。（李似珍）

吏　道

邓　牧

与人主共理天下者，吏而已。内九卿①、百执事②，外刺史、县令，其次为佐，为史，为胥徒，若是者，贵贱不同，均吏也。

古者君民间相安无事。固不得无吏，而为员不多。唐虞建官，厥可稽已，其去民近故也。择才且贤者，才且贤者又不屑为，是以上世之士高隐大山深谷，上之人求之，切切然③恐不至也。故为吏者常出不得已④，而天下阴受其赐。后世以所以害民者牧民，而惧其乱、周防⑤不得不至，禁制不得不详，然后小大之吏布于天下，取民愈广，害民愈深，才且贤者愈不肯至，天下愈不可为矣。今一吏，大者至食邑数万，小者虽无禄养，则亦并缘为食以代其耕，数十农夫力有不能奉者，使不肖⑥游手往往入于其闲，率虎狼牧羊豕而望其蕃息，岂可得也！

天下非甚愚，岂有厌治思乱、忧安乐危者哉？宜若可以常治安矣，乃至有乱与危，何也？夫夺其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力。而号为理民者，竭之而使危，夺之而使乱，二帝三王平天下之道，若是然乎！

天之生斯民也，为业不同，皆所以食力也。今之为民⑦不能自食，以日夜窃人货殖，搂⑧而取之，不亦盗贼之心乎？盗贼害民，随起随仆，不至甚焉者，有避忌⑨故也。吏无避忌，白昼肆行，使天下敢怨而不敢言，敢怒而不敢诛；岂上天不仁，崇淫长奸⑩，使与虎豹蛇虺均为民害邪？

然则如之何？曰："得才且贤者用之。若犹未也，废有司，去

县令，听天下自为治乱安危，不犹愈乎！”

〔注释〕 ① 九卿：泛指朝廷各部门的主管大臣。 ② 百执事：泛指其他大小官员。 ③ 切切然：形容情意恳切的样子。 ④ 不得已：无可奈何。 ⑤ 周防：谨密防患。 ⑥ 不肖：不贤之人。 ⑦ 为民：原指为人民做事，即官吏。 ⑧ 搂：聚集，引申为搜括。 ⑨ 避忌：回避与顾忌。 ⑩ 崇淫长奸：助长淫荡和邪恶。（张剑光）

〔鉴赏〕 作者邓牧曾写有《君道》的文章，表示了对当时皇朝统治的不满，此篇则接着前面的话题，而对当时的官吏发表议论。俗话说“天高皇帝远”，相对而言，由于受到信息传递的限制，在我国古代，一般人对皇帝的印象相对淡薄，而对身边直接打交道的官吏则了解甚多，所以许多对时代的不满也主要针对官吏而来。在这一点上，邓牧也不例外。

如果说邓牧在对皇帝作出评论的时候，还是站在后者的立场上，为他出谋划策，那么当他论及官吏时，则完全站到了后者的对立面来加以批判，连措辞也激烈起来。他说与古代“与人主共理天下”的情况不同，今天之吏“大者至食邑数万，小者虽无禄养，则亦并缘为食”。他们仗势欺人，是鱼肉百姓的民害。邓牧用了很多激烈的言辞去形容这些官吏对百姓带来的危害。他说这些人整天不干活，却强占人钱财，就像是窃人货殖的强盗。比较起来他们实在比强盗还要厉害，因为强盗、小偷在干坏事时还有所顾忌，怕被人发现受到惩罚；而那些官吏却可以在光天化日之下，借着公家的牌子，明目张胆地掠取。对此，老百姓只能敢怒而不敢言，可见他们是更为可怕可恶的群害。邓牧的这些话反映了在他那个时代官民之间矛盾的激烈，而他自己是完全站在劳动人民这一边的。

邓牧进一步从这种社会现象中，引申出对社会政治的看法。他说，从一般人的本意而言，总是愿意过安定的生活的，没有人会“厌治思乱，忧安乐危”。但是从历史到现实，总还是会出现动乱的情况。这并不是有些人有违背人之常情的喜好，而是因为他们的日常生活无法保障，又找不到出路，不得不突破常规，走到了政府的对立面。这段话表达的是“官逼民反”的意思。

南宋时期，以儒学为根基的理学学派已经形成。在面对频繁的农民起义之时，理学家们出于维护等级制度的需要，总是站在朝廷一边，去反对民众的“反上作乱”。这样的选择，不仅适宜于朱熹、陆九渊，甚至连研究史学、倾向于平民的陈亮都不能例外。而邓牧却能破除这种局限，明确地表

示对农民的同情态度，实在是难能可贵的。

另外我们还可注意到，邓牧解释民众所以作乱的理由，是“由夺其食”、“由竭其力”。这样就开始从“食”这样的经济角度去分析造成社会不安定的因素，这是较为难得的见解。因为从农民起义的情况来看，在他们早期，基本上都是从身处的社会等级不一角度来认识社会的不平等的，而直到宋初的王小波、李顺那里，才喊出了“均贫富”的口号，看到了经济分配上不平等的原因。而邓牧能够在这样的时代条件下提出关于在“食”上的不平等，反映其已能吸取在这方面的最新认识，走在了同时代人的前列。

宋代时期，为达到政权稳定的目的，朝廷设置了诸多的官僚统治机构，使社会出现冗官、冗政的弊病，邓牧能看到这个问题，并将民众之造反与这一社会现象作出有机的联系，反映了他对社会现实的准确判断。但是我们也应当看到，其实社会上的种种矛盾并不都仅仅出自官吏的为所欲为，它往往还与社会制度及在其背后起决定作用的社会性质有必然的联系。现在邓牧仅仅把其中的原因归之于官吏的个人行为，未免有失之过浅之嫌。

当然，这些都是苛求于古人的话语。每个时代都只能提供适合于它自身发展情况的相应认识条件，作为身处封建社会中期、仅目睹其发展、上升阶段的宋人邓牧，是无法提出超越其时代条件、要求从根本上改变社会制度的意见的。

（郑博旺）

永 愚 说

吴 澄

愚者智之反也。智为五常之一，人孰不欲智哉？不恃其智而自守以愚，不耀其智而自晦于愚，唯古昔之圣神、后来之老庄能。然亦有其识深潜、其才隐约①、而其智难以浅窥者，颜渊宁俞②是也。夫敏于悟道之谓智，而颜子之听受师训，若无所悟，疑于不能敏。巧于避祸之谓智，而宁子之冲③冒艰危，略无所避，疑于不能巧，人或谓之愚焉。然颜子于不违之际如愚。如也者，愚之似尔，究其实，不愚也。宁子于无道之时则愚，则也者，愚之暂尔，要其终，不愚也。颜之敏悟，不惟精于知，而且果于行。宁之巧避，不惟免于身，而且利于君，智孰大乎？是故颜宁之愚非真愚，二子亦未尝自以为愚也。凡自以为愚者，往往出于

愤激，非由衷也。柳子厚④少已崭然露头角，自恃其智，何如也？未几一斥不用，不胜其愤激，而假托于愚，溪池亭岛，悉以愚名，此岂由衷之言乎？友人谓以立之客徐元寿，号永愚，而求言于予。夫愚之名一，而所指各不同。愚智之分，或指质之豁蔽巧拙言，或指学之明昧敏钝言，或指身与时之穷达遇否言，予未知元寿所谓愚者何所指，其忧自耀之或过而以愚自矫⑤与？抑虑自守之或渝而以永自誓与？予莫之能知也，又岂容于臆说哉！它日倘一见，见面而知心，然后因所指之实而颂焉，而规焉，盖未晚也。

〔注释〕 ① 隐约：潜藏、深藏不露。 ② 宁(nìng)俞：春秋卫国大夫。 ③ 冲：突前。 ④ 柳子厚：柳宗元。 ⑤ 矫：矫饰。 （汤勤福）

〔鉴赏〕 友人取了个号叫“永愚”，请吴澄说上几句话，他毫不推辞，索古裁今，就智与愚的问题发表了一通议论；兴犹未尽，还欲见面后再因所指之实而歌之劝之。这就是吴澄所作的散文《永愚说》的基本内容。

智和愚作为对人的素质才能与知识水平的评价，先秦以来，各家学派都有其不同的理解。道家学者反对用智，提出“绝圣弃智”，要求智者将其智隐藏起来，以为“智者勿言，言者弗智”、“智者不博，博者不智”，应当做到“大智若愚”。佛教称对各种事物特别是抽象理法的了解与运用能力都很高的人为智，称那些迷执于自法而昧于大乘法空之妙理者为愚。只有儒家学者明确把仁义礼智作为人性之四德，又合仁义礼智信为五常，由此而建立了一整套性情心意等理论。吴澄是元朝大儒，是承朱熹哲学而兼陆学的代表人物，他的《永愚说》通过对颜渊、宁俞、柳宗元的分析，指明了似愚、暂愚、自愚皆非真愚的实质，从一定的侧面揭示了社会政治迫人为愚、贤智者不得展其才智的不平现实。

全文可分三段。从开头至“颜渊宁俞是也”为第一段，总论人皆欲其智，然亦有自晦其智自守以愚者。第二段从“夫敏于悟道之谓智”至“此岂由衷之言乎”，具体分析颜渊、宁俞、柳宗元似愚实智、暂愚终智、自愚非衷的事实。第三段从“友人谓以立之客”到完，点明作此文目的，就愚智之分的三种情况分析徐元寿号“永愚”的意旨。

吴澄认为，人都愿为智者，不愿为愚者，但能做到不逞其智，不炫其智，

而以厚笃若愚之态示人的却是稀见的，大概只有古代圣贤与后之老庄能做到。但是，历史上也曾有把自己的器识深藏不露、其才干隐约难测，而其智睿不可低估的，那就是孔子的弟子颜回（字子渊），和春秋卫大夫宁俞（号武子）。

吴澄从不同的角度给“智”下定义，然后分析。从“敏于悟道之谓智”而言，颜回听受师训若无所悟，称不上敏；从“巧于避祸之谓智”而言，宁俞辛劳国事略无所避，也谈不上巧。所以孔子有“如愚”、“其愚”之说。那么实际情况如何呢？吴澄作了具体的分析。

颜回是孔子最得意的弟子，他终身未仕，追随孔子，好学不倦，虽家境贫寒，居陋巷，箪食瓢饮而不改其乐。他听从孔子教诲，从不提不同意见，努力实践孔子倡导的仁礼统一的精神。他也有很强的领悟和发挥夫子之道的能力，能“闻一以知十”。《论语》卷一载：子曰：“吾与回言终日，不违如愚，退而省其私，亦足以发。回也不愚。”不违是指意不相背，即谓颜回听孔子之教从不提不同意见，像个愚人。吴澄解释说：“如也者，愚之似尔。究其实，不愚也。”“省其私”是说观察颜子背后的言行。吴澄肯定，颜子不仅精于知（“闻一知十”），而且果于行，所以说颜子“不违如愚”只是表象，而敏于悟道才是本质。吴澄此说与朱子是一致的，朱子说：“颜子深潜纯粹，其于圣人体段已具。其闻夫子之言，默识心融，触处洞然，自有条理。故终日言但见其不违如愚人而已。及退省其私，则见其日用动静语默之间，皆足以发明夫子之道，坦然由之而无疑，然后知其不愚也。”（《论语集注》）

宁俞仕于春秋时卫文公、成公朝。文公有道，国无内忧外患之事，宁俞之才智无事可见。成公继位，正晋文公争霸之时，卫国和曹国都是小国，处在任人宰割的处境中。周襄王十九年前后，卫国先后发生了多起大事：一是晋文公以伐曹为名，假道于卫，实有灭卫之意。二是晋文公城濮一战败楚，会盟诸侯，成公出奔，卫不得与会。三是晋文公许以复卫，成公听信谗言，射杀其弟叔武。四是晋文公欲申叔武之冤，既斩成公左右，又欲鸩杀成公。由于成公无道，卫国濒于灭亡。而宁武子却在极为艰难复杂的条件下，周旋其间，尽心竭力，不避艰险。凡其所处，皆智巧之士所深避而不肯为者，而终能保全自身，且利于君，完成了为成公复国之大计。孔子称之曰：“宁武子邦有道则智，邦无道则愚。其智可及也，其愚不可及也。”吴澄解释说：“则也者愚之暂也，要其终不愚也。”吴澄之意，实际上是对宁俞“于无道之时则愚”精神的充分肯定。因为人性莫不趋利避害，而宁俞却在成公无道、国家危难之际，履艰蹈险，不知趋避，这种“愚人”精神正是极为可

贵的对祖国对人民高度负责的精神；孔子说“其愚不可及”，也是对这种精神的难能可贵的肯定，所以吴澄认为，宁之巧避，不仅免于身，且利于君，是大智的表现。

进而，吴澄讨论了“自以为愚”的情况，认为大凡这种情况，“往往出于愤激而假托于愚”，并非由衷之言。如柳宗元，他在唐顺宗时参与王叔文倡导的“永贞改革”，不久失败，被贬永州司马。元和五年，他迁入冉溪边上的新居，改溪名愚，作《八愚诗》，其《愚溪诗序》自云：以愚触罪，谪潇水上，爱是溪。以古有愚公谷，乃更名愚溪。八愚者愚溪、愚丘、愚泉、愚沟、愚堂、愚池、愚亭、愚岛，皆山水之奇者，“以余故，咸以愚辱焉”。显然，柳宗元是借奇山异水之被埋没，以抒发作者被埋没受屈辱而郁郁不乐的情怀，愤激之情，见于言表。可见，吴澄认为柳宗元自以为愚是“出于愤激而假托”，是对的。

至此，吴澄才点明写作此文的目的，为徐元寿的名号立说。他概括出愚智之分实含三类：一是指素质之高低，二是指学问之敏钝，三是指际遇之穷达。那么，元寿之号“永愚”，所指为哪类呢？是耽心以智自耀而采取矫枉过正的做法？还是愿以愚自守而坚定地以“永”自誓呢？作者没有作答，留给读者去思索。

（吴长庚）

七 儒 解

宋 濂

儒者非一也，世之人不察也。有游侠之儒，有文史之儒，有旷达之儒，有智数[1]之儒，有章句之儒，有事功之儒，有道德之儒。儒者非一也，世之人不察也，能察之然后可入道也。

威以制之，术以凌之，才以驾之，强以胜之，和以诱之，信以结之，夫是之谓游侠之儒。上自羲、轩，下迄近代，载籍之繁，浩如烟海，莫不撷其玄精，嚼其芳腴，搜其阙逸，略其渣滓，约其支蔓，引觥[2]吐辞，顷刻万言而不之止，夫是之谓文史之儒。三才以之混也，万物以之齐也，名理以之假也，涂辙以之寓也，虽有智者莫测其所存，夫是之谓旷达之儒。沈鹫[3]寡言，逆[4]料事机，翼然凝然，规然幽然，漆漆然[5]，逮逮然[6]，察察然，猎猎然，千变万化不可窥度，夫是之谓智数之儒。业擅专门，伐异党同，

以言求句，以句求章，以章求意，无高而弗穷，无远而弗即，无微而弗探，无滞而弗宣，无幽而弗烛，夫是之谓章句之儒。谋事则乡方略，驭师则审劳佚，使民则谨畜积，治国则严政令，服众则信刑赏，务使泽布当时，烈垂后世，夫是之谓事功之儒。备阴阳之和而不知其纯焉，涵鬼神之秘而不知其深焉，达万物之理而不知其远焉，言足以为世法，行足以为世表，而人莫得而名焉，夫是之谓道德之儒。儒者非一也，世之人不察也，能察之然后可入道也。游侠之儒，田仲、王孟是也：弗要于理，惟气之使，不可以入道也。文史之儒，司马迁、班固是也：浮文胜质，纤巧斲⑦朴，不可以入道也。旷达之儒，庄周、列御寇是也：肆情纵诞，灭绝人纪，不可以入道也。智数之儒，张良、陈平是也：出入机虑，或流谲诈，不可入道也。章句之儒，毛苌、郑玄是也：牵合傅会，有乖⑧坟典⑨，不可以入道也。事功之儒，管仲、晏婴是也：迹存经世，心则有假，不可以入道也。道德之儒，孔子是也：千万世之所宗也。

我所愿则学孔子也。其道则仁、义、礼、智、信也，其伦则父子、君臣、夫妇、长幼、朋友也。其事易知且易行也，能行之则身可修也，家可齐也，国可治也，天下可平也。我所愿则学孔子也。今指三尺之童子而问之，则曰："我学孔子也。"求其知孔子之道者，虽班白之人，无有也。呜呼！上戴天，下履地，中函人，一也。天不足为高，地不足为厚，人不足为小，此儒者之道所以与天地并立而为三也。司马迁以儒与五家并列，荀卿谓儒有小大，扬雄谓通天地人曰儒者，要皆不足以知儒也。必学至孔子，然后无媿⑩于儒之名也。然则儒亦有异乎？曰：有之，位不同也。三皇儒而皇，五帝儒而帝，三王儒而王，皋陶、伊、傅、周、召儒而臣，孔子儒而师，其道则未尝不同也。虽然，自有生民以来，未有盛于孔子者也，我所愿则学孔子也。

〔注释〕 ① 智数：谋略。 ② 觚(gū)：木简，古人用以书写。 ③ 沈鸷：深沉、勇猛。 ④ 逆：预先。 ⑤ 漆漆然：仪容修整的样子。 ⑥ 逮逮然：文雅安和的样

子。 ⑦ 斲(zhuó):雕饰。 ⑧ 乖:背离、不一致。 ⑨ 坟典:三坟五典,后为古书的通称。 ⑩ 媿:同"愧"。 (张 静)

〔鉴赏〕 儒的涵义有广狭之分。狭义是指孔子创立的学派,即所谓儒家,在春秋末期与墨家并为"显学",从学者众多,"弟子弥丰,充满天下"(《吕氏春秋·尊师篇》)。广义是指"术士"(《说文》)、"学者"(《论语集注》),类似今天的知识分子。不管是广义之儒还是狭义之儒,作为一个社会群体,一个社会阶层,有其共同性,也有差别性,不是清一色,前人对此曾作过各种区分。最先,孔子将儒者分为两种人,即"君子儒"与"小人儒",他教导学生:"女为君子儒,无为小人儒。"(《论语·雍也》)对君子与小人的界说有不同解释,朱熹《论语集注》引谢氏曰:"君子小人之分,义与利之间而已。"后来荀子又分"大儒"与"小儒":小儒之知行较为被动,克私以行公,"知而后问";大儒自觉性高,安于公事,安于修己,学问宏通,"知通统类"。大儒可以为"天子三公",小儒可以为"诸侯大夫士"(《荀子·儒效》)。孔子和荀子对儒士所作区分还比较粗略,随着知识阶层的发展,学术思想的进步,区分日渐细密。前汉司马谈论六家之要旨(见《史记·太史公自序》),后汉班固述九流之学(见《汉书·艺文志》),条分缕析,精深邃密,唯限于学术范围,未涉及整个知识阶层。宋濂《七儒解》就整个儒士立说,非限于学者范围,因而值得注意。

宋濂将儒士分为七种类型,即"游侠之儒"、"文史之儒"、"旷达之儒"、"智数之儒"、"章句之儒"、"事功之儒"、"道德之儒"。七儒各各拥有专门的知识和技能,扮演着不同的社会角色,担负着不同的社会职能。宋濂对七儒的专长和社会作用是肯定的,看他缕述各家特点,用词富美,含有赞叹之意。接着又指出各家弊病,都"不可以入道",所谓道主要指儒家"仁义礼智信"的道德规范。唯道德之儒完美无缺,其代表人物便是孔子,因而最受宋濂尊崇,"千万世之所宗也,我所愿则学孔子也"。道德之儒有两大特征:其一,学问博大精深,涵盖一切,人格高尚,为世楷模,"备阴阳之和"、"涵鬼神之秘"、"达万物之理","言足以为世法,行足以为世表"。其二,思想道德具有社会实践的意义,"易知""易行",实现修齐治平。在宋濂看来,道德之儒最能完美体现知识阶层的性格,即对最高真理(道)的追求和对社会责任(修齐治平)的自觉。不过这种认识未能超出儒家价值体系,因而有很大局限性。

元末,政治腐败,社会黑暗,天下大乱,各种丑恶现象有如沉渣泛起。

儒学衰微了，学术出现散裂的局面，世儒各持其术，各守其说，奉行各种"主义"，带有杂异的思想色彩。宋濂列举"游侠"、"文史"、"旷达"、"智数"、"章句"、"事功"、"道德"诸儒，是对元末乱世知识阶层状况的真实写照。当时天下盼望政治统一，以结束战乱和分裂局面，与这种政治要求相适应，在思想文化界要求统一学术的呼声也很高。何术可以统一百家？只有儒术。因此，宋濂反复强调必须对儒的名称和实体细加辨析，"儒者非一"，不可混淆，"然后可以入道"，以道德之儒为归，以孔子为师。宋濂的观点带有普遍性，有其历史合理性，也为明王朝统一天下后独尊儒术，确立朱学垄断地位，提供了理论依据。历史证明，这对明代思想学术的发展非常不利。

宋濂还指出，道德之儒可以为王，可以为臣，可以为师，而师道最尊。他对孔子的尊敬超过三皇五帝和皋陶、伊尹、周公、召公等辅弼贤臣，以为"自有生民以来未有盛于孔子者也"。这也是对知识分子的尊崇，对元代轻儒的文化政策和社会风气的一种反拨。　　（夏咸淳）

道学传序　　陈献章

自炎汉迄今，文字记录著述之繁，积数百千年于天下，至于汗牛充栋，犹未已也。许文正[①]语人曰："也须焚书一遭。"此暴秦之迹，文正不讳言之，果何谓哉？广东左方伯陈公[②]取元所修《宋史·列传》中《道学》一编镂板，与同志者共之。《宋史》之行于天下有全书矣，公复于此留意焉。噫，我知之矣。

孔子曰："十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。"后世由圣门以学者众矣，语忠信如圣人，鲜[③]能之。何其与夫子之言异也？夫子之学，非后世人所谓学。后之学者，记诵而已耳，词章而已耳。天之所以与我者，固懵然莫知也。夫何故？载籍多而功[④]不专，耳目乱而知[⑤]不明，宜君子之忧之也。是故秦火可罪也，君子不讳；非与秦也，盖有不得已焉。

夫子没，微言绝。更千五百年，濂、洛[⑥]诸儒继起，得不传之学于遗经，更相讲习而传之。载于此编者，备矣。虽与天壤[⑦]共弊[⑧]可也。抑吾闻之：《六经》，夫子之书也；学者徒诵其言而忘

味,《六经》一糟粕耳,犹未免于玩物丧志。

今是编也,采诸儒行事之迹与其论著之言,学者苟不但求之书而求诸吾心,察于动静有无之机,致养其在我者,而勿以闻见乱之,去耳目支离之用,全虚圆不测之神,一开卷尽得之矣。非得之书也,得自我者也。盖以我而观书,随处得益;以书博我,则释卷而茫然。此野人所欲献于公与四方同志者之芹曝⑨也。

承公命为序,故及之。公名选,字士贤,浙之临海人。先公勿斋先生宰新城,遗爱在民。公称其家学云。

〔注释〕 ① 许文正:许衡。 ② 左方伯陈公:陈选。 ③ 鲜:很少。 ④ 功:指为学功夫。 ⑤ 知:通"智"。 ⑥ 濂、洛:濂指周敦颐,洛指程颢、程颐。 ⑦ 天壤:天地。 ⑧ 弊:坏。 ⑨ 芹曝:意为微不足道。芹,物之微者;曝,日之常者。

(汤勤福)

〔鉴赏〕 陈献章是明代前期心学的代表人物,他在这篇为广东地方官陈选出版的《道学传》所作的序言中抨击了宋元明时期士人崇拜经书的风气,主张把人们的思想从书本中解放出来,恢复和发展自我固有的创造精神。这是我国中世纪后期人的主体精神的一次觉醒,对明代中后期哲学的发展产生了重要影响。

《道学传序》阐述了两个惊世骇俗的论点,第一是再来一次焚书。"也须焚书一遭"原是元代大儒许衡(1209—1282,谥文正)的话,焚书历来被士大夫视为秦始皇毁灭文化的罪恶行为,为何儒学大师竟然也主张焚书?陈献章在解释这一令人费解的现象时深刻地揭示了当时学风的背理和有害。

文章指出,自汉代以来一千多年中,问世之书汗牛充栋,后世士人则致力于记诵这些书籍的词句,造成"载籍多而功不专,耳目乱而知不明"的结果。这里的"功"不是指学问之功,而是指体验、弘扬自我精神生命之功;这里的"知"不是指知识,而应读为"智",是自我对真理独有的体悟。因此文章是说士人毕生跋涉于经书的繁琐注疏之中,而不专心用功于个人精神的发展和完善;耳目迷乱于各家之说,自己的智慧因此受到压抑和窒息。这样读书就丧失了其根本目的和最重要的意义,人们因此也就失去了最宝贵的东西。在这样的情况下,陈献章认为,许衡说"也须焚书一遭"就完全可

以理解了。

文章对死读书风气的批判是透辟入里的，它没有把士人的迷误完全归罪于书籍太多，它的矛头实际上是指向朱熹学派的弊端。朱熹把格物穷理当作求圣人之道的关键，然而他认为知识与真理全在圣人之书中，因而倡导钻研和注释经书。此后解释经书的著作越来越多，士人也越来越忽视体认自己的精神生命和开拓自己的智慧。陈献章意识到问题的症结在对待经书的态度，而书多使这一问题变得更加突出和严重。文章以“也须焚书一遭”作为立论的出发点和依据是一奇招，它凸现了问题的严重性和急迫性。“也须焚书一遭”在书中是一个感叹语，而不是一项主张（“非与秦也”），它并非真的希望来一次焚书，但文章不回避、甚至大肆谈论“焚书”这种罪恶、可怕的字眼，表明作者对当时学风极端厌恶，以至于感到不使用这种振聋发聩的语言就不能引起人们的注意和警觉（“盖有不得已焉”）。

第二个惊世骇俗的论点是“《六经》一糟粕耳”。陈献章认为读经书的目的是求人之道，以明吾之本心，至于经书文字，它们只不过是像酿酒中产生的糟粕，本身并没有特别的价值。文章尖锐地指出，当时士人对于经书“徒诵其言而忘味”，丢弃其中的精神实质，在他们的手中，《六经》只不过是一堆糟粕。《道学传序》此说击中了经书崇拜的要害，有助于破除人们对经书的迷信心理，把人们从经书的束缚中解放出来。

糟粕说源于《庄子·天道》中“君之所读者，古人之糟魄”（“魄”通“粕”）一语。《天道》用寓言说明古代经典的文字并非就是古圣人之道，而是他们遗留下来的糟粕，不能从中把握圣人的精神；人们不应通过读圣人之书，而应靠自己的体悟来求道，《庄子·外物》表达了同样的思想，说“言者所以在意，得意而忘言”，意思是求道者的目的是得道（即文中的“意”），既已得道，就不要再受语言的束缚。三国时期的荀粲有类似说法：“六籍（经书）虽存，固圣人之秕缋”（《魏书·荀彧传》）。陈献章利用了这些思想，但是从积极的方面作了发挥。

道家的糟粕说意在指明圣人之道不可求，圣人之书不必读，以保持自己的精神自由；陈献章的糟粕说也要挣脱书本的束缚，但是要追求精神的主体性、自我性和创造性，此文的第四段充分说明了这一点。文章强调不仅要读书，而且要求诸“吾心”，通过对先哲的行为和思想，对具体和一般、现象和本质（“动静有无”）的关系的思索，体悟和培育自我内在的精神生命力和创造力，不要让无用和繁琐的知识妨碍它们的发展，以便使潜藏于自我中无限的、奇妙莫测的智慧充分展开。如此读书开卷有益，但是，从根本

上说,这不是得自书,而是得自自己的创造精神。所以他说:"得益我而观书,随处得益;以书博我,则释卷而茫然。"

上述两个不同凡响的论点在批判当时的学风中确立了人的主体精神和创造力高于一切的地位,这是此文的真价值所在,明末启蒙思想即由此发展而来,此文触及到人类精神和文化发展中一些重大问题:如何看待权威著作的思想与其文字的关系等。在当今世界,知识爆炸,书籍铺天盖地而来,在这样的时代,此文所说有助于我们认识读书求知不忘增进自我的灵明和智慧的重要性,有助于我们明了在掌握科学技术力量的同时致力于开拓自我的精神生命力和创造力的必要性。 (施忠连)

与林缉熙书(节选) 陈献章

四

来教具悉。进业之勇如此,可畏,可畏。章始有志于此,亦颇刻苦。后来忧患妨夺处多,或前或却,故久而无成。缉熙今认得路脉甚正,但须步步向前,不令退转,念念接续,不令间断,铢累寸积,岁月既久,自当沛然[①]矣。与陈先生书,意好,辞亦不费,今附。德孚转达张内翰寄到苏文,今亦附达左右。渠欲同罗先生来岭北约章会讲,有手帖云云,不知果如何也?令弟秉之能相从此学,殊不易得。未面,且为致下意。

五

德孚兄近专向里[②]寻索,若念念为之不置,可识端绪。上蔡云:要见真心。所谓端绪,真心是也。缉熙后一札已具此意,但恐工夫不能无间断耳,更企勉之。德孚兄近处置得出处一节,甚停当,更不拖带泥水,可羡,可羡。吾人立身各肯如此,士风何患不振?知之宜作一书往贺也。光宇就白沙作屋。新年来,别为出少课程,令自求益。此兄刻苦,诚未易得,愧无能为扶持。有便,可作一札以左右之,幸甚,幸甚。

七

来谕主张默默[3]甚好。默默守得住，言语才多便走了，须假默默去养教盛大。《中庸》言细不遗大，不过工夫则不离个忠信。孔孟却就言语上教人点检，便是终日乾乾也。光宇疾亟，旦夕视之。无聊甚，不一一。

十

秉笔欲作一书寄克恭，论为学次第，罢之，不耐寻思，竟不能就。缉熙其代余言。大意只令他静坐寻见端绪，却说上良知良能一节，使之自信，以去驳杂支离之病，如近日之论可也。千万勿吝。

十　三

前月二十八日，与佥宪陶公联舟从三水上胥江，遂与胡先生相遇，乃知缉熙、秉之前一日在石门，别去晤此会也。佳作《赠胡先生》托时矩附卷中，间声律未完处，谬改数字，愧率尔也。拙作想已闻于诸友，今不再录。次日晓登峡山寺，与胡先生饮饯，席间与论为学之要。口占一绝云："一片虚灵万象全，何思何虑峡山前。洪城内翰如相问，为说山人已遁禅。"此复去廷祥书。罗殿元疑为禅学作辨，其源盖始于廷祥也。可笑，可笑。事托倪麟者，未有指准，彼中非无人可求，更俟[4]续报。余不具。九月一日，寓胥江舟中，献章书。

十　五

前日告秉之等只宜静坐。子翼云："书籍多了，担子重了，恐放不下。"只放不下便信不及也。此心元初本无一物，何处交涉得一个放不下来？假令自古来有圣贤，未有书籍，便无如今放不下。如此，亦书籍累心耶，心累书籍也？夫人所以学者，欲闻道也。苟欲闻道也，求之书籍而道存焉，则求之书籍可也；求之书籍而弗得，反而求之吾心而道存焉，则求之吾心可也。恶累于外

哉！此事定要觑破；若觑不破，虽曰从事于学，亦为人耳。夫子语为政曰："足食，足兵，民信之矣。"子贡曰："必不得已而去，三者何先？"曰："去兵。""必不得已而去，二者何先？"曰："去食。"必不得已而去，非恶而去之，三者不可得兼，则亦权其轻重次第，取舍之而已。

夫养善端于静坐，而求义理于书册，则书册有时而可废，善端不可不涵养⑤也，其理一耳。斯理也，识时者信之，不识时者弗信也。为己者用之，非为己者弗用也。诗、文章、末习、著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，毋令半点芥蒂于我胸中，夫然后善端可养，静可能也。终始一意，不厌不倦，优游厌饫⑥，勿助勿忘，气象将日进，造诣将日深。所谓"至近而神"，"百姓日用而不知"者，始自此迸出体面来也。到此境界，愈闻则愈大，愈定则愈明，愈逸则愈得，愈易则愈长。存存默默，不离顷刻，亦不着一物，亦不舍一物，无有内外，无有大小，无有隐显，无有精粗，一以贯之矣。此之谓自得。

清明日书。缉熙更为申说，令了了。

十　六

近睹诏内一款，言监生有不愿出仕听选者，授以从七品，有司职名；侬亲坐监者，授以正八品，有司职名，俱令冠带。闲住，有司以礼相待，免其杂派差徭。朋友间闻有此例，皆以为便于我。且曰："以心存道，以迹存身，亦无不可。"吾之所以见疾于时，此朋友所共知，宜朋友所共忧也。然有可疑者：迹者，人之所共见；心者，吾之所独知。迹著而心隐。通变者，圣人也。执其道至死不变者，贤人也。圣人任迹而无心，贤人有心而践迹。因时有险易，故道有恒变。微乎，微乎，惟圣人然后可以与权。胶于恒而不变，贤人因不足于权也。托于权以自肆，小人之无忌惮也。抑又有难者焉：仓卒之不虞，颠沛而蒙难，若过宋之微服，见囚而佯狂，此又权之已遍者也。故虑危而后安，防亡而后存。《易》曰："君子见几而作，不俟终日。"在明夷之初九，事未显而处

其艰，非知几之明不能也。彖曰："君子于行，三日不食。"言知几速去，行人之所难而不疑也。当穆生之去楚，申公之贤犹以为过，卒被胥靡之辱，其于处患难之几，何如也。愚叨叨未中理，愿与君子筹之。可否，惟命。

十　九

仆不能自决于进退，远烦吾子致忧，进语白沙连日，处义精密，吾子之见伟矣，敢不佩服。十五日自岭头归，腹痛尚未止。十八日筮，得归妹之师。其辞骤看若相牴牾⑦，疑其非鬼神所以示人一定之意。细看"跛能履"一句，程传与本义皆少忽略。小象言，相承未为承，助其君乃承，二以行也。盖初既为姊象娣之征，岂能自主于行？必依正配而行，如跛者依人而履，故曰"跛能履"。象释之曰："跛能履，吉相承也。"其旨明矣。如此看方不失《易》本意。二爻辞盖互相足，非有牴牾也。然后筮者之进退决。谨告缉熙足下。章笔兼达秉之，以为何如。

二　十　六

缉熙别去，明日李侍御来访，与语彭都宪巡抚地方，嘉兴正在部内，深为缉熙喜也。学职所关，有当取决者，通问裁之，此公似不必避嫌也。会僎一事，公私卒不能两全，反复计之，不若且守定成法，终是立脚稳当，不受人指点也。委曲自全，苟以悦人，非忠信之道。三十年间相与期于斯道者几人？万一天假之缘，见所望者在彼，岂非千古之一快哉！凭限无几，过定山可会会之，毋逗迟也。

《老子》云："与兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，旷兮其若谷，浑兮其若浊。"此殆今日之座右铭也。况吾人固相托以心而不以迹耶！

奉和彭先生诗，录在别纸，托寄。不多及。

〔注释〕 ① 沛然：形容进步迅速。　② 里：内心。　③ 默默：静坐无言。　④

俟:等待。 ⑤ 涵养:修养身心。 ⑥ 厌饫:饮食饱足。 ⑦ 牴牾:抵触、矛盾。

(饶玲一)

〔鉴赏〕 大凡一种新的学说的创立,总有思想家独特的理论基点和核心。"学贵自得"、"静中养端倪"便是明代心学创始人陈献章"自立门户",创江门学派的理论基点,它有如一根红线,贯穿于他的整个心学,是他向学生传授的大学问。陈献章在四十二岁至六十九岁的漫长岁月,给大弟子林缉熙数十封书信,《陈献章集》收有31则,表达师生真挚之情。本书节选其中9则。在书中,陈献章既论诗、叙情,又拉家常、沟通信息,他感怀人生,激励后辈,又念念不忘"传道",传他的"自得"、"主静"之道。

所谓"自得",用现代语言表达,即是不以外物为认识对象,不依靠耳目感官,不受任何外来干扰,由体认本体的"心"——"道",而把握自然运动的规律。陈献章的"自得",既是认知过程,又是修养过程,也是一种理想境界。一方面,"自得"是"内求"、"反求",自我体认;另方面,"自得"是得外在的"鸢飞鱼跃之机",把握自然的真机。简而言之,"自得"是由"自"之内求,而达外之"得",最后进入"浩然自得"的境界。这是一种能够"物我两忘"的"自信"、"自立",不为物质世界与人世间的得失、荣辱所左右的道德境界,能"与天地同体"、"与万物齐一",即"天人合一"、"道心合一"的最高境界,正如陈献章与林缉熙书中所说:"存存默默,不离顷刻,亦不着一物,亦不舍一物,无有内外,无有大小,无有隐显,无有精粗,一以贯之。"

如何达到"自得"?陈献章不反对读书,但却教人"从静中养出端倪"。他谆谆教导弟子林缉熙:"夫人所以学者,欲闻道也。苟欲闻道也,求之书籍而道存焉,则求之书籍可也;求之书籍而弗得,反而求之吾心而道存焉,则求之吾心可也。"如何从"吾心"中求得"道"?陈献章向学生直截了当地说:"令他静坐!"在静坐中"寻见端绪"!所谓"端绪",即"端倪",也即"真心"。"坐"并非难,但又如何能"静"?陈献章在书中道明,关键在"勿助勿忘",做到"诗、文章、末习、著述等路头,一齐塞断,一齐扫去,毋令半点介蒂于我心中"。

陈献章的学说的核心,便是"自得之学",是"从静中养出端倪"之学,教人在静坐中体认"真心",达到"道心合一"的境界。"静"是通往"自得"的门径,难怪黄宗羲评论陈献章学说为"以虚为基本,以静为门户"。

由"静坐"而"自得",是陈献章苦苦探索的新的"作圣之功",对传统的修养方法的新突破,开明代心学之先河。中国人爱"究天人之际",以"天人合一"为最高境界。孔子要人"知天命",孟子教人"尽心、知性、知天",而

"作圣之功"侧重在"内省",从自身修养——体认本性——体认天理。宋代的朱熹主张"道问学",而陆九渊则强调"尊德性"。陈献章却有自己的看法,他既要"道问学",又要"尊德性"。读圣贤书,从来就是修身的重要途径,而陈献章却以为,读书是第二位的,"自得"才是第一位的,"求之书",还需"求诸心"。他自有一番体会:明景泰五年(1454年),二十七岁的陈献章,决心"发愤",往江西临川,师从吴与弼,老师"于古贤垂训之书,无所不讲",儒家典籍"朝夕与之研究",陈献章可谓做足了"道问学"的功夫,结果仍"不知入处",不得要领。怎么办?陈献章决心另辟蹊径,拜别老师,返回江门,筑春阳台,闭门读书,夜以继日,废寝忘食,经十个春秋的"功深力到"的涵养静思,终于由"尊德性"而得见本体之"真心",达到"自得"的境界,"自得之学"由是而创。明代心学大师王阳明也说,"夫求以自得,而后可与之言学圣人之道",他虽从不言及陈献章对他的影响,但也曾坦然承认得到陈献章的衣钵继承人湛甘泉的许多帮助。"自得之学",从陈献章,到湛甘泉、王阳明,一脉相承,尽管陈献章在《与林缉熙书》中,谦逊地说自己"笔意凡近,终不能传远,而平生亦未有可倚仗处",事实上,陈献章所开创的心学在明代,以至在中国的思想发展史上,都产生着重要的影响。

陈献章的"自得之学",虽有夸大人的主体意识的局限,但其中所体现的思想解放则是当时的时代强音。陈献章生活在明初到明中叶,社会正由兴盛而转向衰落,政治不稳、社会动乱,思想禁锢,程朱理学一统天下,然而,政治、思想与经济不同步,明初保护工商业措施的出台,带来了商品经济发展的生机,而商品对空间开放与人身解放的要求,催化着封建社会的解体,闪烁着时代生活的一道曙光。陈献章主张"学贵自得",强调不假外力,而去唤醒自我的主体精神,对人的主体意识的高度重视,这既是商品经济发展的要求,又是对程朱理学所倡导的"收敛身心",压抑人的欲望与意志去屈从天理,进行了大胆的挑战,迎合了当时士大夫们在一统思想束缚、"天机不自由"下而渴望思想解放的需要,展示了中国哲学由注重外在必然性而向注重人的内在潜能和主体意识转换的契机,展示了宋代理学向明代心学转换的契机。

(黄明同)

困知记序

罗钦顺

余才微而质鲁[①],志复凡近[②]。早尝从事章句[③],不过为利

禄谋尔。年几四十，始慨然④有志于道。虽已晚，然自谓苟能粗见大意，亦庶几⑤无负此生。而官守拘牵⑥，加之多病，工夫难得专一。间尝若有所见矣，既旬月，或逾时，又疑而未定。如此者盖二十余年，其于钻研体究⑦之功，亦可谓尽心焉耳矣。

近年以来，乃为有以自信。所以自信者何？盖此理之在心目间，由本而之末，万象⑧纷纭⑨而不乱，自末而归本，一真湛寂⑩而无余。惟其无余，是以至约。乃知圣经所谓"道心⑪惟微"者，其本体诚如是也。故人心道心之辨明，然后大本可得而立。大本诚立，酬酢⑫固当沛然，是之谓"易简而天下之理得"。

山林暮景，独学无朋，虽自信则尔，非有异同之论，何由究极其归趣⑬乎？每遇病体稍适，有所寻绎⑭，辄书而记之。少或数十言，多或数百言，既无伦序⑮，且乏文采，间有常谈俗语，亦不复刊削，盖初非有意于为文也。积久成帙，置之座间，时一披阅，以求其所未至。同志之士有过我者，则出而讲之，不有益于彼，未必无益于我也。虽然，书不云乎，"非知之艰，行之惟艰"，三复⑯斯言，愧惧交集。记分为上下两卷，通百有五十六章，名以"困知"，著其实尔。

嘉靖七年岁次戊子十有一月己亥朔日南至泰和罗钦顺序

〔注释〕 ① 质鲁：质朴迟钝。 ② 凡近：平庸浅薄。 ③ 章句：句读训诂之学。④ 慨然：愤激的样子。 ⑤ 庶几：希望。 ⑥ 拘牵：牵制。 ⑦ 体究：体察考究。⑧ 万象：宇宙间一切事物或景象。 ⑨ 纷纭：盛多貌。 ⑩ 湛寂：沉寂。 ⑪ 道心：天理、义理。 ⑫ 酬酢：应对、应付，指应对事物。 ⑬ 归趣：指归旨趣。 ⑭ 寻绎：抽引推求。 ⑮ 伦序：条理次序。 ⑯ 三复：反复诵读。 （张剑光）

〔鉴赏〕 "序"通常是一种写在著作正文前，旨在说明写作、出版的宗旨、经过，或介绍、评价本书内容的文章。此类文章由于受体裁的限制，本不易出彩。但在中国文坛上，倒也出了不少名序，如王勃的《滕王阁序》、王羲之的《兰亭集序》、魏源的《海国图志序》等。近代梁启超为蒋方震《欧洲文艺复兴史》作序，思如潮涌，一发而不可收，最终竟成十余万言的独立学术名著——《清代学术概论》，一时传为佳话。罗钦顺的这篇序没有上述诸

篇的名气与光环，可是却有着自己独特的韵味。这篇序篇幅很短，主要叙述其写作宗旨及缘由，题材也无独到之处；文字平实，从头至尾无一炫奇示博之词，但序文字里行间所蕴涵的生命活力和人格感染力，使人读之无不动容，不失为序中之佳篇。

让我们先来看序的第一段。序的第一段，是罗钦顺对自己前六十年的一个回顾，在这个回顾里，罗钦顺讲述了自己的天资情况、早年的志向、不惑之年的慨然有志于道及随后二十余年的艰苦探索，为在下文向读者交代自己的写作缘由埋下伏笔。这是一个简短的回顾，六十来年一波三折的心路历程，罗钦顺仅用百十来字便交代得清清楚楚，不由得令人佩服其文字的简洁与精练。这更是一个低调的回顾。罗钦顺写这序是在嘉庆七年(1528年)，这时的罗钦顺已六十三岁，正是功成名就之时。从仕途来说，经"六迁而至吏部尚书"；从学术来说，经过二十多年的研磨体认，此时的罗钦顺已形成了自己独特的哲学思想，成为明代王学的第一个批判者和明代气学的开创者。照理，功成名就的罗钦顺完全可以借为总结自己一生思想的《困知记》作序的机会对自己作些包装，但是罗钦顺却对自己的过去作了低调处理。他说自己"才微而质鲁，志复凡近"；早年"尝从事章句，不过为利禄谋尔"；"年几四十，始有志于道"；可正当他有志于道时，却因公务缠身，加之身体有病而难得专一，即使"间尝若有所见"，可"既旬月，或逾时，又疑而未定。如此者盖二十余年，其于钻研体究之功，亦可谓尽心焉耳矣"，将自己凡人、常人、不太成功的一面不加掩饰地一一道来，展示给人们一个平凡、认真而又执着追求的罗钦顺。尤其是他坦率地承认自己早年从事章句不过是为利禄谋，把自己不太高尚的一面袒露在读者面前，这在讲究"正其谊不谋其利，明其道不计其功"、忌讳讲"利"的宋明时期更是难能可贵，这不仅要有实事求是的精神，还要有敢于解剖自己的勇气。在这里，人们不仅被他的生命执着所感动，更被他的人格力量所感动；不仅感受到一个真实可信的罗钦顺，更感受到一次心灵的净化。

我们再看序的第二段。在序的第二段，罗钦顺先用一句"近年以来，乃为有以自信"作为承上启下的过渡，既接续上文，又示意自己在经过二十多年的反复研磨体认后，终于在年垂六十之时形成了自己独特的哲学思想，这一句用得自然而又平和。如果说罗钦顺在第一段里对自己过去六十年所作的低调处理不免给人们带来一丝伤感的话，那么在这里，这种欣慰使读者的同情心得到了抚慰，这要比语出惊人的刻意描写更能得到读者的认同。然后罗钦顺对自己二十多年的探索所得表述为："盖此理之

在心目间，由本而之末，万象纷纭而不乱，自末而归本，一真湛寂而无余。惟其无余，是以至约。乃知圣经所谓'道心惟微'者，其本体诚如是也。故人心道心之辨明，然后大本可得而立。大本诚立，酬酢固当沛然，是之谓'易简而天下之理得'。"这里罗钦顺通过表述对'道心惟微'、'易简而天下之理得'的领悟、理解，表达了他哲学思想中的两个重要观点，即在罗钦顺看来，万物生于一气，气为万物之本；理为气之理，因而天地万物有一个共同的理（一般规律），所以是"理一"。而"理一"（一般规律）存在于具体事物（"分之辨，之辨，殊"）中，所以"由本而之末，万象纷纭而不乱，自末而归本，一真湛寂而无余"。由于罗钦顺在理气问题上坚持"理气不能分"，"理为气之理"，因而在一本之理与万象之末的关系问题上，坚持了唯物主义，这是一。其二，在人心与道心的关系问题上，罗钦顺坚持心性之辨，区别人心与道心，认为道心即性，性即理，因而是"心具理"，而不是"心即理"。既然"心具理"，而天地万物又为一个共同的理，所以"易简而天下之理得"。这是一种与风靡一时的王阳明心学截然相对的哲学观点。虽然罗钦顺在心性问题上还不能摆脱程朱的影响，但由于他坚持气一元论，又有别于日趋衰微的程朱理学，因而在宋明理学发展史上具有重要意义。

既然学有所成，那么著书立说照理也在情理之中，可是在序的第三段，罗钦顺却告诉人们说"盖初非有意于文也"，起初并无意于著书立说，只是因为"独学无朋，虽自信则尔，非有异同之论，何由究极其归趣乎"？即是为了能与更多的人共同讨论，求得定论，于是"每遇病体稍适，有所寻绎，辄书而记之"，这样"积久成帙"，有了此书。既然写书是为了引起讨论，求得定论，因此书成之后，罗钦顺时不时地拿出来批阅一番；要是有朋友来，还拿出来与朋友一起讲论，以求至极。这篇序不仅使人们明了《困知记》一书的由来与宗旨，也使人们从他的不顾病体，坚持写作及追求至极再一次感受到了他生命的执着。最后罗钦顺点明书名命名为"困知"，并说明以"困知"命名的原因在于"著其实尔"。这里的"困知"一词显然来源于《中庸》的"或生而知之，或学而知之，或困而知之；及其知之，一也"中的"困而知之"。"困知"——困而知之，这不正是罗钦顺一生孜孜追求的真实写照吗？所以他要说："名以'困知'，著其实尔。"至此，作为一部著作的书前序，可以说罗钦顺该做的都做了，他交代了《困知记》写作的缘起、经过、宗旨以及书名的由来等等，然而，他所给予人们的已远远地超出了一般的序所能给予的。

（伍玲玲）

答欧阳少司成崇一(甲午秋)　　罗钦顺

得六月望日[①]书，披阅再四。承不以老朽见弃，为之欣然倾倒，多至累幅，厚意何可当！夫道之不明久矣，所幸圣贤之遗书尚存。有志于学者，诵其言而咀[②]其味，探其归趣[③]，反而验之吾心，庶或窥见其一二，以为持循[④]之地。顾有道之君子，世不多得，是非得失，莫或正之，其所取证，终亦不出乎圣贤之书而已。仆之从事于此，盖亦有年，齿发既凋，自度无能复进，乃笔其区区之见，以与朋友讲之。然视为老生常谈，一览而遂置之者多矣，异同之论，邈[⑤]乎其未有闻。顷辱贻书，见需拙稿。夙钦[⑥]高谊[⑦]，因辄以奉寄，意者将有合焉。诲札踹[⑧]来，则枘方凿圆[⑨]，殊不相入。高见已定，殆亦无复可言者矣，而书词丁宁[⑩]，不容但已[⑪]，勉罄[⑫]所闻以复，请更详之。

来书凡三段，第一段申明良知即天理之说甚悉[⑬]。首云："知觉与良知，名同而实异。"末云："考之孔、曾、思、孟、濂溪[⑭]、明道[⑮]之言，质之楞伽、楞严、圆觉、涅槃诸经，其宗旨异同，颇觉判别[⑯]。"足知贤契[⑰]不肯以禅学自居也。然人之知识，不容有二。孟子本意，但以不虑而知者名之曰良，非谓别有一知也。今以知恻隐，知羞恶，知恭敬，知是非为良知；知视，知听，知言，知动为知觉。是果有二知乎？夫人之视听言动，不待思虑而知者亦多矣，感通之妙，捷于桴鼓[⑱]，何以异于恻隐、羞恶、恭敬、是非之发乎？且四端之发，未有不关于视听言动者，是非必自其口出，恭敬必形于容貌，恶恶臭辄掩其鼻，见孺子将入于井，辄恻怛[⑲]而往救之，果何从而见其异乎？知惟一尔，而强生分别，吾圣贤之书未尝有也。惟楞伽有所谓真识、现识及分别事识三种之别，必如高论，则良知乃真识，而知觉当为分别事识无疑矣。夫不以禅学自居，志之正也，而所以自解者，终不免堕[⑳]于其说，无乃未之思乎！

"天性之真,明觉自然,随感而通,自有条理,是以谓之良知,亦谓之天理"。仆虽耄[21],固知贤契所得,在此数语,然其误处亦在此数语。此正是讲学切要处,不得无言。第恐定力难移,言之苦无益尔。虽然,吾心其可以不尽乎!夫谓良知即天理,则天性、明觉只是一事。区区之见,要不免于二之。盖天性之真,乃其本体,明觉自然,乃其妙用。天性正于受生[22]之初,明觉发于既生之后。有体必有用,而用不可以为体也。此非仆之臆说[23],其在乐记,则所谓"人生而静,天之性",即天性之真也,"感物而动,性之欲",即明觉之自然也。在《易》大传,则所谓"天下之至精",即天性之真也,"天下之至神",即明觉之自然也。在《诗》大雅,则所谓"有物有则",即天性之真也,"好是懿德",即明觉之自然也。诸如此类,其证甚明,曾有一言谓良知为天理者乎!然孔、曾、思、孟、濂溪、明道之言,贤契尝考之矣,或恐别有可证高论者?惜乎,略未举及。仆请再以所闻于数子者证之。孔子尝言"知道","知德"矣,曾子尝言"知止"矣,子思尝言"知天","知人"矣,孟子尝言"知性","知天"矣。凡知字皆虚,下一字皆实。虚实既别,体用[24]自明,以用为体,未之前闻也。况明道先生尝释知觉二字之义云:"知是知此事,觉是觉此理。"尤为明白易见。上下千数百年,其言如出一口,吾辈但当笃信而固守之,岂容立异!若前无所受,而欲自我作古[25],徒滋[26]后学之惑而已,非惟不足以明道,且将获罪于圣门,可不慎乎!

且仆又尝闻之,伊川[27]之道与明道无异,晦菴[28]之学以二程为宗。来书所举竟不及二先生,何也?得无以其格物之训,于良知之说有碍乎?夫天人物我,其理无二。来书"格物工夫惟是随其位分,修其日履",虽云与佛氏异,然于天地万物之理,一切置之度外,更不复讲,则无以达夫一贯之妙,又安能尽己之性,以尽人物之性,赞[29]化育[30]而参天地哉!此无他,只缘误认良知为天理,于天地万物上,良知二字自是安着不得,不容不置之度外尔。圣人本天,释氏本心。天地万物之理既皆置之度外,其所本从可知矣。若非"随其位分,修其日履",则自顶至踵[31],宁复少有分

别乎！二先生所见之理，洞彻[32]无间[33]，凡其格物之训，诚有所谓“百世以俟圣人而不惑”者，其孰能易之！世儒妄加诋訾[34]，以自陷于浮薄，谅贤契之所不取。然于二先生之学，似宜更加之意，不以所见偶未之合而遂置之，斯文之幸也。

第二段所论学、问、思、辩工夫，与仆所闻亦无甚异。但本领既别，则虽同此进为之方，先后缓急自有不可得而同者。盖以良知为天理，则易简在先，工夫居后，后则可缓，陈白沙所谓“得此把柄入手，更有何事！自兹以往，但有分殊处合要理会”是也。谓天理非良知，则易简居后，工夫在先，先则当急，《中庸》所谓“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”是也。此说颇长，姑举其概，以贤契之明悟[35]，宜亦不待余词之毕也。圣贤经书，人心善恶是非之迹，固无不纪，然其大要，无非发明天理，以垂训万世。世之学者，既不得圣贤以为之师，始之开发聪明，终之磨砻[36]入细，所赖者经书而已。舍是，则贸贸[37]焉莫知所之，若师心自用，有能免于千里之谬者，鲜矣！善读书者，莫非切己。工深力到，内外自然合一，易简之妙于是乎存。岐而二之，不善读书者也。夫天下之士亦多矣，岂可谓凡读书者皆远人以为道，惟尊奉其良知以从事于易简者，乃为不远人以为道乎？

第三段所论教学本原与夫后世学术之弊，亦可谓句句合矣。但微意所在，乃专以尊奉良知，从事于易简者为是；穷究物理，博通于典训者为非。只缘本领不同，故其去取若是。夫孔孟之绝学，至二程兄弟始明。二程未尝认良知为天理也，以谓有物必有则[38]，故学必先于格物。今以良知为天理，乃欲“致吾心之良知于事事物物”，则是道理全在人安排出，事物无复本然之则矣，无乃不得于言乎！“不得于言而勿求诸心”，此是告子[39]大病。凡为孔孟之学者，或偶沾斯疾，不早进瞑眩[40]之药以除其根，是无勇也。

古者，大学之教，非秀民[41]不预。农、贾、置兔，诚有所不能及者，故曰“民可使由之，不可使知之”。公侯腹心，天资之忠厚者亦云可矣，岂真见而知之，与太公望[42]、散宜生[43]等乎？古人自

幼而学，至四十始仕，三十年间无非为学之日，既专且久，道明而德立，及为公卿大夫，直行其所学而已，不暇为学又奚病焉？来书不能及不暇为之说，殆以广招徕之路，使人竞趋于易简尔，岂通论乎！格致与博物洽闻[44]不同，先儒已自说破。彼徒博而不知反诸约者，望其入道，诚亦难矣。若夫讲之精，辨之悉，知之明，而学之果不差焉，斯固吾夫子之所谓好学者，岂易得哉？学既不差，安有源远本披[45]之患！本披源远，皆差之毫厘而不自觉者也。嗟乎！安得先觉之君子，特起于今之世，以尽觉夫未觉者哉！

累幅之书，中间尽有合商量处，第年老，精神短，照管不及，又恐乱却正意，是以但即其切要者论之。然体用两字果明，则凡未经商量者，虽欲不归于一，不可得也。未审高见毕竟以为何如？言有尽而意无穷，千万详察。

〔注释〕 ① 望日：十五日。 ② 咀：咀嚼。 ③ 归趣：指归旨趣。 ④ 持循：遵循。 ⑤ 邈：遥远貌。 ⑥ 夙钦：平素的钦慕。 ⑦ 高谊：高尚的德行。 ⑧ 遄：速。 ⑨ 枘方凿圆：比喻不协调，格格不入。 ⑩ 丁宁：叮咛、嘱咐、告诫。 ⑪ 但已：仅此而已。 ⑫ 罄：尽、竭。 ⑬ 悉：详尽、悉备。 ⑭ 濂溪：周敦颐。 ⑮ 明道：程颢。 ⑯ 判别：辨别。 ⑰ 贤契：长辈对子侄辈或先生对门生弟子的爱称。 ⑱ 桴鼓：鼓槌和鼓，比喻相应迅速。 ⑲ 匍匐：伏地而行。 ⑳ 堕：坠入。 ㉑ 耄：老年。 ㉒ 受生：投生、投胎。 ㉓ 臆说：想当然的说法。 ㉔ 体用：形体与功用。 ㉕ 作古：自创先例。 ㉖ 滋：增加。 ㉗ 伊川：程颐。 ㉘ 晦菴：即晦庵，朱熹。 ㉙ 赞：辅佐。 ㉚ 化育：化生长育。 ㉛ 踵：脚后跟。 ㉜ 洞彻：通晓、透彻了解。 ㉝ 无间：没有空隙，指极微小处。 ㉞ 诋訾：毁谤。 ㉟ 明悟：聪慧。 ㊱ 磨砻：磨冶、磨炼。 ㊲ 贸贸：目眩的样子。 ㊳ 则：准则。 ㊴ 告子：战国时人，受学于孟子。尝与孟子论人性，提出人性无善恶说。 ㊵ 瞑眩：指用药后头晕目眩。 ㊶ 秀民：德才优异的平民。 ㊷ 太公望：姜太后吕尚。 ㊸ 散宜生：商周之际人，曾佐武王灭商。 ㊹ 洽闻：多闻博识。 ㊺ 披：翻阅。 （张剑光）

〔鉴赏〕《答欧阳少司成崇一》，从篇名上来看，似乎只是封普通的交往信，实际上这是封讨论哲学问题的论学书信。用书信的方式来讨论学问，多见于宋明理学家。南宋时著名理学家、理学的集大成者朱熹与心学创始人陆九渊之间的论争信函据说有四十二通之多，可见争论之频繁。罗

钦顺是明代中期重要的理学家,学宗程朱。明代中期,程朱理学趋向衰落,王阳明心学风靡一时,学宗程朱的罗钦顺对心学的流行十分忧虑,为维护正统儒学,他力排众议,起而批判心学。欧阳崇一,即欧阳德,也是明代中期理学家,早年受学于王阳明,学术思想归属于江右王门。江右王门最得王学真传,故有"阳明一生精神,俱在江右"(《明儒学案》卷十六)之说。此两人,一得王学真传,一开明代批判王学之端,学术观点对立如冰炭,一旦接触,必有冲突。果然,就在欧阳德向罗钦顺发信索要《困知记》、罗钦顺复信寄书的你来我往中一场笔墨官司产生了。《答欧阳少司成崇一》共有二封,一为甲午(1534 年)秋,一为乙未(1535 年)春。本书节选了前一封。

罗钦顺与欧阳德之间的冲突,源于哲学立场的对立,两者难以调和,对此罗钦顺非常清楚。因此他在《答欧阳少司成崇一》(乙未春)中一针见血地指出:"刑方为圆,老拙固所不能,凿圆就方,贤契亦或未肯。"看来,罗钦顺并不对欧阳德的观点转变抱有希望。而且,他也明白他的这位对手"词虽谦而所执弥固","固以凝道,谦以全交",不仅顽固,还有点狡猾,不是那么好对付。但是,罗钦顺并不因此而放弃自己的哲学立场和对王学的批判,而是就欧阳德来信所及,对有分歧的问题逐一答辩,进一步阐明自己的观点和立场。

结合这两封信来看,罗钦顺首先涉及了关于"良知是否为实体(本体)"的问题。对这一问题,在罗钦顺看来,良知是用(作用、功能),天性、天理则为实体(本体)。他分析孔子"知道"、"知德",孟子"知性"、"知天"的语言结构,得出"凡知字皆虚,下一字皆实"的结论,并作为他立论的依据之一。而欧阳德则认为良知的虚实,不能以词序为依据来断定,并以《大学》中的"致知"反驳罗钦顺的立论依据,指出如果按照罗钦顺的逻辑,那么"致知"中的"知"字便不是虚字而是实体,认为"字意固有兼虚实体用言者",体之知即用之知,体用一原,不过是立言各有所当而已。在这里可以说欧阳德是抓住了罗钦顺在立论上的缺陷。面对欧阳德的反驳,罗钦顺表现出实事求是的态度,予以肯定。但是罗钦顺良知非实体观点本身是合理的,于是他另辟蹊径,提出"以理言,即恐良知难作实体看","果认为实体,即与道、德、性、天字无异",予以反驳,并引用程明道有关言论,进行层层论证,守住了自己的阵地。罗钦顺对良知非实体的坚持,其意义在于避免把良知与天理等同起来,这正是程朱理学与王学的区别所在。

其次是关于良知是否即天理的问题。"良知即天理",是阳明心学的核心命题,也是欧阳德所推崇的。而罗钦顺则从程朱的立场出发,主张"心具

理”，坚决反对把良知与天理等同起来。欧阳德在信中极力维护良知即天理说，罗钦顺当然不会轻易放过。因而罗钦顺对良知非天理说进行了系统阐发。罗钦顺指出，天理是天地万物的主宰，“盖此理在天地则宰天地，在万物则宰万物，在吾心者则宰吾身”，并指出天地万物有一个共通的理，“此理之在天地者与其在人心者无二，在人心者与其在鸟兽草木金石者无二，在鸟兽草木金石者与其在天地者无二”，所以是“理一”。他还指出：“其分则万殊，故天之所为，有非人所能为者，人之所为，有非物所能为者”，即万事万物又各有自己的特殊性。所以良知只是人的不虑而知之知，不具有本体的意义。如果以良知为天理，说良知具有本体的意义，那么天地万物是否都有良知呢？罗钦顺说：“天之高也，未易骤窥，山河大地，吾未见其有良知也。万物众多，未易遍举，草木金石吾未见其有良知也。”最后得出结论：“以此观之，良知之非天理，启不明甚矣乎？”（同上）罗钦顺力辩良知之非天理，区别了主观与客观，纠正了王阳明心学过分夸大主观精神，取消客观事物的错误。

最后罗钦顺指出“良知即天理”论者，虽然主张致良知于事事物物，但必然导致只认取心的灵妙，而忽略事物之理，无别于讲究“心生万法”的佛氏。

由此可见，罗钦顺在《答欧阳少司成崇一》中所阐明自己观点与立场的目的应该说达到了。而在哲学史上的意义，就不止于此了，它将作为一种哲学认识永载史册。（伍玲玲）

求放心篇 湛甘泉

孟子之言求放心，吾疑之。孰疑之？曰：以吾之心而疑之。孰信哉？信吾心而已耳。吾常观吾心于无物之先矣，洞然而虚，昭然而灵。虚者心之所以生也，灵者心之所以神也。吾常观吾心于有物之后矣，窒然而塞，愦然而昏。塞者心之所以死也，昏者心之所以物也。其虚焉灵焉，非由外来也，其本体也。其塞焉昏焉，非由内往也，欲蔽之也。其本体固在也，一朝而觉焉，蔽者彻，虚而灵者见矣。日月蔽于云，非无日月也，镜蔽于尘，非无明也，人心蔽于物，非无虚与灵也。心体物而不遗，无内外，无终

始，无所放处，亦无所放时，其本体也。信斯言也，当其放于外，何者在内？当其放于前，何者在后？何者求之？放者一心也，求者又一心也。以心求心，所为憧憧[①]往来，朋从尔思，祇益乱耳，况能有存耶？故欲心之勿蔽，莫若寡欲，寡欲莫若主一。

〔注释〕 ① 憧憧：往来不绝的样子。　　（张　静）

〔鉴赏〕 任何一个人于忽然之间看到一个小孩就要跌落深井，都会产生一种既惊且痛的心理状况。此刻他闪现出来的第一个念头一定是："小孩的生命挺珍贵，应该赶快去救他！"在产生这种心理状况或第一个念头的最初这一瞬间，他决没有想到这样做可以交好小孩的父母，或可以获誉于乡间之亲朋，又或有甚之者是只因为害怕听到小孩叫喊救命的悲鸣，……后面的这些想法，已经落入一种功利的算计之中。然而人那最初的一念心并不是这样的。最初的一念心是"不忍人之心"、"怵惕恻隐之心"。那最初的一念心正是人本有的性情的直接显露，可见，人的本性是善的。孟子正借此引申出他的性善论（见《孟子·公孙丑上》）。人在本性上是善的，那么又何以会变恶，何以会干坏事呢？孟子认为这是人于后天受外界的影响，为物欲所诱惑，使本初的一念心放失的缘故。由于最初的一念善良心在后来的生计中容易放失，因之，人若要修德成善，只好努力去把放失了的本初心找回来。这叫做"求放心"（《孟子·告子上》）。"求放心"于是成为孟子道德修养的功夫论。宋儒如程氏兄弟、朱熹都推重这种功夫论。

然而，明代与王阳明齐名的湛甘泉，却撰写《求放心篇》，对孟子的主张表示怀疑。湛甘泉的这种怀疑似乎可以归结为如下三点：

第一是，从心的本体性的含义上看。每个人的本初之心，是"洞然而虚，昭然而灵"的，这是心的根本特性，心亦因而具本体性。即便后来受物欲的诱惑而有所遮蔽，然而心的这种本性却仍然存在、依然故我。"日月蔽于云，非无日月也，镜蔽于尘，非无明也，人心蔽于物，非无虚与灵也。"然则，这"虚"与"灵"的本初心又何需向外求取、需从外面找回来呢？

第二是，从作为本体之心与所谓"外在事物"的关系看。心体之"虚"，意味着可以容载万物；心体之"灵"，意味着可以通感万物。心既可以容载、通感万物，则心与物其实是一体的。"心体物而不遗，无内外，无始终，无所放处，亦无所放时，"哪里有物，哪里是我心；哪时有物，哪时是我心。如是，这无外之心又岂有失于外的道理？

第三是，从心作为本体的自足性要求看。一种东西只有具自足性，才具本体意义。而所谓自足性，就是不在对待中，不受对待关系所制约与限定。如果说本来有的心可以放失，它便不具自足性；而且放失之后，由谁去找回来？又需另立一心去干这种事。“放者一心也，求者又一心也，”岂不是两心？两心处对待中，岂具自足性？两心以不停地交涉为事，“祇益乱耳，况能有存耶？”故自本体自足性的逻辑要求而言，孟子的“求放心”说也甚可疑。

湛甘泉以为孟子“求放心”之功夫论有弊，那么，依他自己的本体论主张，应以什么作为修养的基本功呢？湛甘泉经常讲的一个提法是：“随处体认天理。”随处者，不分内外、不分动静、不分出处之谓也。这与他在本体论上讲的心无内外、心无动静的主张是一致的。但在《求放心篇》里，他却以“寡欲”为事。“寡欲”的主张也出自孟子。孟子有“养心莫善于寡欲”（《孟子·尽心下》）之说。湛甘泉显然对孟子还是有所承传。然而“欲”难道不亦出于“心”吗？我们用什么“心”去克制“欲心”呢？我们要另立一“心”去克制欲心，心不是依然被剖为两心吗？湛甘泉于此显然也未能满足心作为本体的自足性要求。

值得注意的还在于，在孟子那里，本初之心为不忍人之心、恻隐之心、同类同情心，因而本心之扩充，必至一直到对他人与社会的关爱。湛甘泉的本初之心，则是“洞然而虚，昭然而灵”的。“虚”者“无物”者也，可以不以世间为怀；“灵”者“超验”者也，可以不以俗事为心。故以“虚”、“灵”训本心本体，不必有同情心与人间关爱，而直情只以求个体心灵之解脱与精神之自由为胜境。人们说，明代心学多近禅。湛甘泉这种说法是一个例证。王阳明说：“心之虚灵明觉即所谓本然之良知也。”（《传习录》卷二《答顾东桥书》）此不亦如湛甘泉所论而近禅？ （冯达文）

心性图说 湛甘泉

性者，天地万物一体者也。浑然宇宙，其气同也。心也而不遗者，体[1]天地万物者也。性也者，心之生理也，心性非二也。譬之谷焉，具生意[2]而未发，未发故浑然而不可见。及其发也，恻隐羞恶辞让是非萌焉，仁义礼智自此焉始分矣，故谓之四端。端也者，始也，良心发见之始也。是故始之敬者，戒惧慎独以养

其中也。中立而和发焉，万事万化自此焉，达而位育不外是矣。故位育非有加也，全而归之者耳。终之敬者，即始之敬而不息焉者也。曰："何以小圈？"曰"心无所不贯也。""何以大圈？"曰："心无所不包也。"包与贯，实非二也。故心也者，包乎天地万物之外，而贯夫天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言之耳矣。故谓内为本心，而外天地万物以为心者，小之为心也甚矣。

〔注释〕 ① 体：体认。 ② 生意：生机。 （张　静）

〔鉴赏〕 有一篇仅259字的短文，蕴含了一位曾名噪一时的思想家的哲学精髓，并能揭示其哲学的基本思路，那就是明代江门学派的重要代表人物心学家湛甘泉的佳作——《心性图说》。

湛甘泉，是开明代心学之先河的陈献章的衣钵传人，又是陈献章学说的传播者。弘治七年(1494年)，将进入而立之年的湛甘泉，会试落第回乡，慕大儒陈献章之名前往从学，得陈献章的真传。三年后，甘泉函告老师新的学习心得——"日用间随处体认天理"，老师陈献章大喜，称赞说："日用间随处体认天理，着此一鞭，何妨不到古人佳处也！"于是，仿效佛教的作法，把江门风月钓台作为衣钵赠予他。湛甘泉在南京为官时，与明代的一代宗师王阳明"一见定交"，两人在当时可谓齐名，据黄宗羲说，当时的学子，不入王门，即入湛门，与当年朱熹与陆九渊相争时，学子不入朱门，即入陆门的情况相似。就学术思想而言，王、湛也同中有异，不断地切磋、探讨，以至激烈争论，王阳明也就通过湛甘泉的中介而受到陈献章的影响，他的"龙场悟道"与陈献章的"静养端倪"乃一脉相承。

湛甘泉的"随处体认天理"，是对陈献章的"静养端倪"的继承和修正，因与王阳明的论争而成为当时的著名论题，他任南京国子监祭酒时所写的哲学代表作《心性图说》，便是这一论题的理论基础。文章围绕着一幅精心设计的"心性图"而展开，用浓缩的语言，深刻地道明文章的中心论点："心体万物"、"心性合一"；由此即可进一步推衍：人的道德修养，可以通过静坐，但也不一定通过静坐，而随时皆可进行。

在文章中，他所提出的"心性图"，紧紧抓住中国哲学的一对重要范畴"心"与"性"。先秦以来，思想家们大都作"天人合一"的文章，在谈天人之

时，又往往不得不谈心与性。中国的心性学说，派别纷繁、内容庞杂、争论激烈，湛甘泉在《心性图说》中，糅合了诸家而创自己独特的心性理论。文章首先指出，“心性非二”，“性”即“浑然宇宙”，与“天地万物一体”，又与心同体。不是心外另有性，或性外别有心，心与性是合一不二的关系，具体说性便是“心之生理”。

何谓“生理”？湛甘泉说生理即“生之理”，如同谷中具有“生意”——一种发生能力。先秦告子首先提出“生之谓性”，后来的荀子，以及汉代的董仲舒、王充，唐代的韩愈，都以“生”解释“性”。湛甘泉似是沿用了这种“生之谓性”的说法，其实不尽然。他的文章阐述心性的特点是，既承袭先秦至汉唐思想家对“性”的界定，又吸取宋明理学家关于“性即理”的说法，并把理学家明显区分的“天地之性”与“气质之性”合而为一，把心与性合而为一。文章具体说，心有“隐”与“显”两种状态：“隐”，便是“未发”阶段，是浑然不可见状态；“显”，便是“已发”阶段，显露为人的良心始见，即孟子所说的“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”这四端之心萌发，进而表现为仁、义、礼、智的道德伦常，又通过“戒惧慎独”的道德修养，养“中和”之道，而达到“万事万化”。文章把心性的推衍落在一个“敬”字，从“始之敬”到“终之敬”，表现为心性的演化过程，具体显露为客观万事万物的发展过程，也就是主观道德涵养过程。

从另一角度，《心性图说》强调心包万物，心与理同体。文章具体解释图中的大圈与三个小圈：小圈表示“心”从“未发之中”的“性”，到“中节之和”的“情”，再到“终”的“万事万物天地”，所经历的三阶段，始终贯穿着“心”，“心无所不贯”；大圈则表示，“古往今来”，“上下四方”，被“心”所涵盖，“心无所不包”。湛甘泉从时间与空间的二维上，确立“心”的贯通性和涵盖性，心无所不在，无时不在，心与天地万物合一，故文中又说，心“体天地万物而不遗”。这就是说心“包乎天地万物，而贯乎天地万物之中”，“天地无内外，心亦无内外”，从而强调“内外合”。湛甘泉企图把朱熹所强调的万事万物所具有的客观性的“理”，同陆九渊所强调的人们所具有的主观性的“心”，融会在一起。

主体与客体合一的理论，既是湛甘泉对宋明理学的总结，又是对宋明理学的纠偏，它既要纠正陆九渊以物归于心的唯我主义，又要纠正朱熹以心与理（物）为二的支离观。因而，《心性图说》所确立的心性合一论和心体万物论，成为湛甘泉创立系统的合一论理论的依据。他的理气合一论、理心合一论、知行合一论以及理欲合一论等，被古代中国哲学的集大成者王

船山所发挥，进一步理论化和精致化，从而把中国哲学推上了顶峰，由是足见湛甘泉的《心性图说》所蕴含的理论价值。当然，合一论揭示主客体的统一性，闪烁着真理光芒，但由于过分地夸大了心的作用，也就泯灭了主客体的界限，这是心学的局限，也是人们读《心性图说》应注意的不足点。

（黄明同）

答徐成之(壬午)　　王守仁

一

承以朱、陆同异见询，学术不明于世久矣，此正吾侪[①]今日之所宜明辨者。细观来教，则與庵之主象山既失，而吾兄之主晦庵亦未为得也。是朱非陆，天下之论定久矣，久则难变也。虽微[②]吾兄之争，與庵亦岂能遽行其说乎？故仆以为二兄今日之论，正不必求胜。务求象山之所以非，晦庵之所以是，穷本极源，真有以见其几微[③]得失于毫忽[④]之间。若明者之听讼[⑤]，其事之曲者，既有以辨其情之不得已；而辞之直者，复有以察其处之或未当。使受罪者得以伸其情，而获伸者亦有所不得辞其责，则有以尽夫事理之公，即夫人心之安，而可以俟圣人于百世矣。今二兄之论，乃若出于求胜者。求胜则是动于气也。动于气，则于义理之正何啻千里，而又何是非之论乎！凡论古人得失，决不可以意度而悬断[⑥]之。今與庵之论象山曰："虽其专以尊德性为主，未免堕于禅学之虚空；而其持守端实[⑦]，终不失为圣人之徒。若晦庵之一于道问学，则支离决裂，非复圣门诚意正心之学矣。"吾兄之论晦庵曰："虽其专以道问学为主，未免失于俗学之支离；而其循序渐进，终不背于《大学》之训。若象山之一于尊德性，则虚无寂灭，非复大学'格物致知'之学矣。"夫既曰"尊德性"，则不可谓"堕于禅学之虚空"；"堕于禅学之虚空"，则不可谓之"尊德性"矣。既曰"道问学"，则不可谓"失于俗学之支离"；"失于俗学之

支离”，则不可谓之“道问学”矣。二者之辩，间不容发⑧。然则二兄之论，皆未免于意度也。昔者子思之论学，盖不下千百言，而括之以“尊德性而道问学”之一语。即如二兄之辩，一以“尊德性”为主，一以“道问学”为事，则是二者固皆未免于一偏，而是非之论尚未有所定也，乌⑨得各持一是而遽以相非为乎？故仆愿二兄置心于公平正大之地，无务求胜。夫论学而务以求胜，岂所谓“尊德性”乎？岂所谓“道问学”乎？以某所见，非独吾兄之非象山、舆庵之非晦庵皆失之非，而吾兄之是⑩晦庵、舆庵之是象山，亦皆未得其所以是也。稍暇当面悉⑪，姑务养心息辩，毋遽。

二

昨所奉答⑫，适有远客酬对纷纭，不暇细论。姑愿二兄息未定之争，各反究其所是者，必己所是已无丝发之憾，而后可以及人之非。早来承教，乃为仆漫为含胡两解之说，而细绎⑬辞旨，若有以阴⑭助舆庵而为之地者。读之不觉失笑。曾为吾兄而亦有是言耶？仆尝以为君子论事当先去其有我之私，一动于有我，则此心已陷于邪僻⑮，虽所论尽合于理，既已亡⑯其本矣。尝以是言于朋友之间，今吾兄乃云尔，敢不自反其殆陷于邪僻而弗觉也？求之反复，而昨者所论实未尝有是。则斯言也无乃吾兄之过欤？虽然，无是心而言之未尽于理，未得为无过也。仆敢自谓其言之已尽于理乎？请举二兄之所是者以求正。

舆庵是象山，而谓其“专以尊德性为主”，今观《象山文集》所载，未尝不教其徒读书穷理。而自谓“理会文字颇与人异”者，则其意实欲体之于身。其亟⑰所称述以晦人者，曰“居处恭，执事敬，与人忠”，曰“克己复礼”，曰“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”，曰“学问之道无他，求其放心而已”，曰“先立乎其大者，而小者不能夺”。是数言者，孔子、孟轲之言也，乌在其为空虚者乎？独其“易简⑱觉悟”之说颇为当时所疑。然“易简”之说出于《系辞》，“觉悟”之说虽有同于释氏，然释氏之说亦自有同于吾儒，而不害其为异者，惟在于几微毫忽之间而已。亦何必讳⑲于

其同而遂不敢以言、狃[20]于其异而遂不以察之乎？是與庵之是象山，固犹未尽其所以是也。

吾兄是晦庵，而谓其“专以道问学为事”。然晦庵之言，曰“居敬穷理”，曰“非存心无以致知”，曰“君子之心常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离于须臾[21]之顷也。”是其为言虽未尽莹[22]，亦何尝不以尊德性为事？而又乌在其为支离者乎？独其平日汲汲于训解，虽韩文、《楚辞》、《阴符》、《参同》之属，亦必与之注释考辩，而论者遂疑其玩物[23]。又其心虑恐学者之躐等[24]而或失之于妄作，使必先之以格致而无不明，然后有以实之于诚正而无所谬。世之学者挂一漏万，求之愈繁而失之愈远，至有敝力终身，苦其难而卒无所入，而遂议其支离。不知此乃后世学者之弊，而当时晦庵之自为，则亦岂至是乎？是吾兄之是晦庵，固犹未尽其所以是也。

夫二兄之所信而是者既未尽其所以是，则其所疑而非者亦岂必尽其所以非乎？然而二兄往复之辩不能一反焉，此仆之所以疑其或出于求胜也。一有求胜之心，则已亡其学问之本，而又何以论学为哉？此仆之所以惟愿二兄之自反也，安有所谓“含胡两解而阴为與庵之地”者哉！夫君子之论学，要在得之于心。众皆以为是，苟求之心而未会焉，未敢以为是也；众皆以为非，苟求之心而有契焉，未敢以为非也。心也者，吾所得于天之理也，无间于天人，无分于古今。苟尽吾心以求焉，则不中不远矣。学也者，求以尽吾心也。是故尊德性而道问学，尊者，尊此者也；道者，道此者也。不得于心而惟外信于人以为学，乌在其为学也已！仆尝以为晦庵之与象山，虽其所为学者若有不同，而要皆不失为圣人之徒。今晦庵之学，天下之人童而习之，既已入人之深，有不容于论辩者。而独惟象山之学，则以其尝与晦庵之有言，而遂藩篱之[25]。使若由、赐之殊科[26]焉，则可矣，而遂摈放[27]废斥，若碱砆[28]之与美玉，则岂不过甚矣乎？夫晦庵折衷群儒之说，以发明《六经》、《语》、《孟》之旨于天下，其嘉惠后学之心，真有不可得而议者。而象山辩义利之分，立大本，求放心，以示后

学笃实为己之道，其功亦宁可得而尽诬之！而世之儒者，附和雷同，不究其实，而概目之以禅学，则诚可冤也已！故仆尝欲冒天下之讥，以为象山一暴其说，虽以此得罪，无恨[29]。仆于晦庵亦有罔极[30]之恩，岂欲操戈而入室者？顾晦庵之学，既已若日星之章明[31]于天下；而象山独蒙无实之诬，于今且四百年，莫有为之一洗者。使晦庵有知，将亦不能一日安享于庙庑[32]之间矣。此仆之至情，终亦必为吾兄一吐者，亦何肯"漫为两解之说以阴助于舆庵"？舆庵之说，仆犹恨其有未尽也。

夫学术者，今古圣贤之学术，天下之所公共，非吾三人者所私有也。天下之学术，当为天下公言之，而岂独为舆庵地哉！兄又举太极之辩，以为象山"于文义且有所未能通晓，而其强辩自信，曾何有于所养"。夫谓其文义之有未详，不害其为有未详也；谓其所养之未至，不害其为未至也。学未至于圣人，宁免太过不及之差乎！而论者遂欲以是而盖之，则吾恐晦庵禅学之讥，亦未免有激于不平也。夫一则不审于文义，一则有激于不平，是皆所养之未至。昔孔子，大圣也，而犹曰"假我数年以学《易》，可以无大过"；仲虺之赞成汤，亦惟曰"改过，不吝"而已。所养之未至，亦何伤于二先生之为贤乎？此正晦庵、象山之气象，所以未及于颜子、明道者在此。吾侪正当仰其所以不可及，而默识其所未至者，以为涵养规切[33]之方，不当置偏私于其间，而有所附会增损之也。夫君子之过也，如日月之食[34]，人皆见之；更[35]也，人皆仰之。而小人之过也必文[36]。世之学者以晦庵大儒，不宜复有所谓过者，而必曲为隐饰增加，务诋象山于禅学，以求伸其说；且自以为有助于晦庵，而更相倡引[37]，谓之扶持正论。不知晦庵乃君子之过，而吾反以小人之见而文之。晦庵有闻过则喜之美，而吾乃非徒顺之，又从而为之辞也。晦庵之心，以圣贤君子之学期后代，而世之儒者，事之以事小人之礼，是何诬象山之厚而待晦庵之薄耶！

仆今者之论，非独为象山惜，实为晦庵惜也。兄视仆平日于晦庵何如哉？而乃有是论，是亦可以谅其为心矣。惟吾兄去世

俗之见，宏虚受之诚，勿求其必同，而察其所以异；勿以无过为圣贤之高，而以改过为圣贤之学；勿以其有所未至者为圣贤之讳，而以其常怀不满者为圣贤之心；则兄与舆庵之论，将有不待辩说而释然㊳以自解者。孟子云："君子亦仁而已，何必同？"惟吾兄审择㊴而正之！

〔注释〕 ① 吾侪：我辈。 ② 微：无。 ③ 几微：一点点。 ④ 毫忽：极其微小。 ⑤ 听讼：听理诉讼。 ⑥ 意度而悬断：揣测而凭空臆断。意，通"臆"。 ⑦ 端实：正直诚实。 ⑧ 间不容发：比喻两者之间的距离极小。 ⑨ 乌：怎么可以。乌，表疑问。 ⑩ 是：肯定。 ⑪ 面悉：当面给你讲清楚。悉，清楚，此处作使动，使……清楚。 ⑫ 奉答：答复。 ⑬ 细绎：仔细地理出头绪。 ⑭ 阴：暗中。 ⑮ 邪僻：乖谬不正。 ⑯ 亡：无。 ⑰ 亟：一再。 ⑱ 易简：平易简约。 ⑲ 讳：顾忌。 ⑳ 狃：迷惑。 ㉑ 须臾：一会儿。 ㉒ 莹：透明。此作清楚。 ㉓ 玩物：犹玩世。 ㉔ 躐等：逾越等级。 ㉕ 藩篱之：以它为界限。藩篱，以……为界限。 ㉖ 殊科：不同。 ㉗ 摈放：斥逐。 ㉘ 碔砆：似玉之石。 ㉙ 恨：遗憾。 ㉚ 罔极：无穷尽。 ㉛ 章明：显扬。章，通"彰"。 ㉜ 庙庑：供祀先哲的屋舍。 ㉝ 规切：劝戒谏正。 ㉞ 日月之食：指日蚀、月蚀。食，通"蚀"。 ㉟ 更：改正。 ㊱ 文：文饰。 ㊲ 倡引：荐引。 ㊳ 释然：喜悦的样子。 ㊴ 审择：审定选择。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 王守仁(世称阳明先生)是宋明理学心学派的集大成者，其讲课稿及书信、文集、诗作等被后人编纂成集。其中，《答徐成之》有两篇，是王守仁给徐成之的两封书信，《答徐成之(辛未)》篇幅较短，《答徐成之壬午》(即收入本书者)包括两篇，篇幅较长，所以，前者内容也较简单，后者则较详实，比较具体地探讨了问题的原委。这两封书信有一个共同的观点：对于事物的认识应该去除主观偏见，不要掺杂私欲，要客观地看待事物本身；对于人物的评价则更应摆正心态，避免臆测揣度和求胜之心，更不应该因同斥异。

《答徐成之(辛未)》及其赞扬好学、好思、恳切求道的难得，然而又警告人们勿要急迫求之，反为私己所害。在王守仁看来，"日用间何莫非天理流行，但此心常存而不放，则义理自熟"，所以，"着意把持振作"的心态是要不得的，这是心学派一贯所主张的"去蔽"观。

《答徐成之(壬午)》则就如何评价朱熹与陆九渊两人学问之异同展开了详尽的论述。王守仁认为对朱陆的褒贬常有偏蔽之毛病，造成此种局面的根本原因乃是人们常怀自我之私臆度而判断人物的优劣高低。所以，

"求胜之心"是要不得的,"一有求胜之心,则已亡其学问之本。"

心学家一贯反对各种偏见,主张反观自身,自陆九渊以来,就认为"蔽理溺心"、"喜夸好胜"、"崇私务胜"而失却"本心"不足为取。他非常注重"心正"的重要性,认为"一正则百正",而"心"为"天理",无天人、古今的分别。王守仁继承和发扬了此一观点,认为"凡论古人得失,决不可以臆度而悬断之","君子论事当先去其有我之私"。"有我"的意思就是以个人的"意见"作为裁断人物事件的出发点,而这是靠不住的。要做到公正公平地看待事物本身,除了全面地观察事物的整体,还要"得之于心",而此"心"不带有半点"私欲"杂于其中。

南宋时期,朱熹与陆九渊之间展开了一场学习方法的辩论,其中,于《大学》篇语句"尊德性而道问学",两人各有偏废。陆九渊从"易简工夫"出发,认为须是先有"尊德性"才可言"道问学";而朱熹则注重先进行"格物致知"的下手工夫,然后才可谓"尊德性"。如此以至于后人对朱陆各持一端,王守仁则认为他们的看法实在是偏颇自私的结果,批评他们对朱陆二人的另一方面视而不见的"求胜"心理。王守仁说这种心理是"动于气"、"动于有我"的不公平心态,必然导致邪僻,无法正确判断事物的是非。在王守仁看来,陆九渊并非"专以尊德性为主",他"未尝不教其徒读书穷理",而朱熹也不是"专以道问学为事",他"何尝不以尊德性为事"?王守仁因此讥笑后世学者对朱陆的评价是挂一漏万。另外,在人物评价上,王守仁认为完全没有必要人云亦云,不必为了既定的看法而去文饰所赞扬者以及他的某些方面,重要的是要有自己的公正观点,全面地理解事物的各个方面。他说:"勿求其必同,而察其所以异;勿以无过为圣贤之高,而以改过为圣贤之学;勿以其有所未至者为圣贤之讳,而以其常怀不满者为圣贤之心。"

王守仁在此所提倡的观察事物、评价人物的观点是一种较为客观的方法,对于我们全面而准确地认识事物的本质具有非常重要的指导意义。

(杨月清)

大 学 问(节选) 王守仁

大学者,昔儒[①]以为大人之学矣。敢问大人之学何以在于明明德乎?阳明子曰:"大人者,以天地万物为一体者也。其视天下犹一家、中国犹一人焉。若夫间[②]形骸[③]而分尔[④]我者,小

人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然。彼顾自小之耳。是故见孺子⑤之入井，而必有怵惕⑥恻隐⑦之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫⑧，而必有不忍之心⑨焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤⑩之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心，亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭⑪不昧者也，是故谓之明德。小人之心，既已分隔隘陋⑫矣，而其一体之仁犹不能昧，若此者，是其未动于欲而未蔽于私之时也。及其动于欲，蔽⑬于私，而利害相攻，忿怒相激则将戕物⑭圮类⑮，无所不为，其甚至有骨肉相残者，而一体之仁亡矣。是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳。非能于本体之外，而有所增益之也。”

曰：“然则何以在亲民乎?”曰：“明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。是故亲吾之父以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父，人之父，与天下人之父，而为一体矣。实与之为一体，而后孝之明德始明矣。亲吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄，而后吾之仁实与吾之兄，人之兄与天下人之兄而为一体矣。实与之为一体，而后弟之明德始明矣。君臣也、夫妇也、朋友也，以至于山川鬼神鸟兽草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。夫是之谓明明德于天下，是之谓家齐国治而天下平，是之谓尽性。”

曰：“然则又乌在其为止至善乎?”曰：“至善者，明德亲民之极则⑯也。天命之性，粹然⑰至善。其灵昭不昧者，此其至善之

发见,是乃明德之本体,而即所谓良知者也。至善之发见,是而是焉,非而非焉。轻重厚薄,随感随应,变动不居,而亦莫不自有天然之中,是乃民彝⑱物则⑲之极,而不容少有拟议⑳增损于其间也;少有拟议增损于其间,则是私意小智,而非至善之谓矣。自非慎独㉑之至,惟精惟一者,其孰能与于此乎?后之人惟其不知至善之在吾心,而用其私智以揣摸测度于其外,以为事事物物各有定理也。是以昧其是非之则,支离决裂㉒,人欲肆而天理亡,明德亲民之学遂大乱于天下。盖昔之人固有欲明其明德者矣,然惟不知止于至善,而骛㉓其私心于过高,是以失之虚罔㉔空寂㉕,而无有乎家国天下之施,则二氏之流㉖是矣。固有欲亲其民者矣,然惟不知止于至善,而溺㉗其私心于卑琐㉘,是以失之权谋智术,而无有乎仁爱恻怛㉙之诚,则五伯㉚功利之徒是矣,是皆不知止于至善之过也。故止至善之于明德亲民也,犹之规矩㉛之于方圆也,尺度之于长短也,权衡㉜之于轻重也。故方圆而不止于规矩,爽㉝其则矣;长短而不止于尺度,乖㉞其剂㉟矣;轻重而不止于权衡,失其准矣;明明德亲民而不止于至善,亡其本矣。故止于至善以亲民,而明其明德,是之谓大人之学。”

〔注释〕 ① 昔儒:指朱熹。 ② 间:分隔、分离。 ③ 形骸:人的躯体。 ④ 尔:你。 ⑤ 孺子:幼儿。 ⑥ 怵惕:惊惧。 ⑦ 恻隐:同情;怜悯。 ⑧ 觳觫(hú sù):恐惧的样子。 ⑨ 不忍之心:感情上觉得过不去。 ⑩ 恫瘝:怜悯。 ⑪ 灵昭:明白、清楚。 ⑫ 隘陋:狭窄简陋。 ⑬ 蔽:蒙蔽。 ⑭ 戕物:杀害生物。 ⑮ 圮(pǐ)类:毁伤同类。 ⑯ 极则:最高的准则。 ⑰ 粹然:纯粹的样子。 ⑱ 民彝:人伦。 ⑲ 物则:事物的法则。 ⑳ 拟议:揣度议论。 ㉑ 慎独:独处中谨慎不苟。 ㉒ 决裂:毁坏。 ㉓骛:追求。 ㉔ 虚罔:虚无。 ㉕ 空寂:空洞枯寂。 ㉖ 二氏之流:指佛、道两家。 ㉗ 溺:沉湎。 ㉘ 卑琐:微末琐屑。 ㉙ 恻怛:怜悯。 ㉚ 五伯:即春秋五霸。 ㉛ 规矩:规和矩,校正圆形和方形的两种工具。 ㉜ 权衡:称量物体轻重的器具。权,秤锤;衡,秤杆。 ㉝ 爽:不合。 ㉞ 乖:背离;违背。 ㉟ 剂:分量。此处指标准。 (储玲玲)

〔鉴赏〕 《大学问》是王守仁晚年在浙江稽山书院讲解儒家经典《大学》的问答体著作,它简明扼要地表述了成熟时期的王守仁哲学的基本观

念,与《传习录》一样,是王守仁思想的代表作。

从中国思想史上看,这篇文章的价值在于,以天地万物为一体释仁。并且根据这个观念来解释《大学》的"三纲"(即"明明德"、"亲民"、"止于至善"),从而把儒家对其最根本的价值观念仁的认识推进到一个新的高度,为《大学》的解释别开生面。

仁曾被孔子解释为"爱人",然而,自古以来对于仁的各种解释汗牛充栋,同时又由于历代儒家用种种特定的道德品质来说仁,因而仁的意义显得支离破碎,难以把握;此外,由于仁长时期来同规定人们的行为准则的封建主义的观念"礼义"、"礼法"紧密相连,因而成为人们的精神和个性的一种桎梏,从而失去其本意。虽然唐代韩愈在《原道》一文中也曾说"博爱之谓仁",宋代程颢在其《识仁篇》中言"仁者以天地万物为一体,莫非己也",为仁的概念的发展指点了一个新的方向,然而他们都没有加以充分说明,更没有一种哲学理论作为根据。但在王守仁那里,万物一体之仁已成为其思想的最高范畴即良知,从而也成为其哲学理论的核心观念,此文对它作了集中的、系统的、充分的阐述。根据这种论述,我们可以看到,仁不再只是一种外部强加的行为准则,也不是某种具体的道德品质,而是人们良知的本然状态,也是人们精神发展的内在动力和最高境界,又是人们种种美德的思想基础和精神根源。这样仁的观念就显示出它的最根本的意义,据之就可以对仁的各种解释和儒家种种道德观念加以整合。由于《大学问》的解释,万物一体的观念成了孔孟以来所阐述的仁的精义的最高概括,成为历代仁学的一个结晶。

根据万物一体的观念来思考问题,《大学》中的主要理念就显出了新意。按照王守仁的说法,"明明德"是"立其天地万物一体之体","亲民"是"达其天地万物一体之用","止于至善"则是"明德亲民之极则"。这样,"明明德"不再只是体认种种外在的道德理念,而是确立自己的心灵与天地万物一体这一根本观念;"亲民"也不是如传统儒学所解,是"新民",即教化百姓,而是自己不断地扩展万物一体之仁,使之达到愈来愈高的境界;"止于至善"也不再只是达到道德修养的最高程度,而且也是在家庭、社会和国家政治生活中实践万物一体之仁到最完美的程度。这样,《大学问》不仅展示了万物一体的观念在儒家思想体系中的突出地位,而且将这一观念的内容充分地展现出来。王守仁实际上把诸如忠、孝、悌、礼、义这些儒家的道德理念都归结为万物一体之仁,表现出以仁的观念取代"礼义"观念的倾向;又将儒家"修身齐家治国平天下"的功夫,变成"致良知"、"达其天地万物一

体之用”一事，所有这些表明，在《大学问》中儒家仁的观念获得了重大发展。

仁的观念原先带有明显的宗法主义色彩，如《论语》讲“孝悌”为仁之本，而孟子则将仁规定为“亲亲”，说仁之“实”是“事亲”。就此而言，仁作为一种爱，是相当狭隘的情感。但是，万物一体之仁的观念把仁爱的范围扩大到了最广大的地步。文中“君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川鬼神鸟兽草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁”，虽然其中仍有纲常观念和迷信思想，然而，从思想倾向上来看，它显示出一种最博大的人道主义精神和博爱思想，这在等级森严的封建社会中是难能可贵的。

不仅如此，它甚至超越了人类中心主义，主张连鸟兽草木也要加以关爱，反对人类摧残生物，破坏自然环境，这些论述可以视为现代人发展生态哲学、保护自然环境、维护生态平衡的思想资源，应该加以珍惜和发掘。

（施忠连）

答顾东桥[①]书(节选) 王守仁

来书云：“近时学者务外[②]遗内[③]，博而寡要[④]，故先生特倡‘诚意’一义，针砭膏肓[⑤]，诚大惠[⑥]也。”

吾子[⑦]洞见[⑧]时弊如此矣，亦将何以救之乎？然则鄙人之心，吾子固已一句道尽，复何言哉！复何言哉！若“诚意”之说，自是圣门教人用功第一义。但近世学者乃作第二义看，故稍与提掇[⑨]系要[⑩]出来，非鄙人所能特倡也。

来书云：“但恐立说太高，用功太捷，后生师传，影响谬误，未免坠于佛氏明心见性[⑪]、定慧[⑫]顿悟[⑬]之机，无怪闻者见疑。”

区区“格致诚正[⑭]”之说，是就学者本心日用事为间[⑮]，体究践履[⑯]，实地用功，是多少次第[⑰]、多少积累在，正与空虚顿悟之说相反。闻者本无求为圣人之志，又未尝讲究其详，遂以见疑，亦无足怪。若吾子之高明，自当一语之下便瞭然[⑱]矣！乃亦谓立说太高，用功太捷，何邪？

来书云：“所喻知行并进，不宜分别前后，即《中庸》尊德性而

道问学之功交养互发⑲、内外本末一以贯之之道。然工夫次第不能无先后之差，如知食乃食，知汤乃饮，知衣乃衣，知路乃行，未有不见是物，先有是事。此亦毫厘⑳倏忽㉑之间，非谓有等今日知之而明日乃行也。”

既云“交养互发、内外本末一以贯之”，则知行并进之说无复可疑矣。又云“工夫次第不能不无先后之差”，无乃自相矛盾已乎？“知食乃食”等说，此尤明白易见，但吾子为近闻障蔽㉒，自不察耳。夫人必有欲食之心然后知食：欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美恶必待入口而后知，岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心然后知路：欲行之心即是意，即是行之始矣。路岐㉓之险夷㉔必待身亲履历㉕而后知，岂有不待身亲履历而已先知路岐之险夷者邪？“知汤乃饮”，“知衣乃服”，以此例之，皆无可疑。若如吾子之喻，是乃所谓不见是物而先有是事者矣。吾子又谓“此亦毫厘倏忽之间，非谓截然有等今日知之而明日乃行也”，是亦察之尚有未精。然就如吾子之说，则知行之为合一并进，亦自断无可疑矣。

来书云：“真知即所以为行，不行不足谓之知，此为学者吃紧㉖立教，俾㉗务躬行则可。若真谓行即是知，恐其专求本心，遂遗物理㉘，必有暗㉙而不达之处。抑岂圣门知行并进之成法哉？”

知之真切笃实㉚处，即是行；行之明觉精察处，即是知，知行工夫本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。“真知即所以为行，不行不足谓之知”，即如来书所云“知食乃食”等说可见，前已略言之矣。此虽吃紧救弊而发，然知行之体本来如是，非以己意抑扬㉛其间，姑㉜为是说以苟一时之效者也。“专求本心，遂遗物理”，此盖失其本心者也。夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也；性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪？晦庵㉝谓：“人之所以为学者，心与理而已。”心虽主乎一身，而实管乎天下之

理，理虽散在万事，而实不外乎一人之心。是其一分一合之间，而未免已启[34]学者心理为二之弊。此后世所以有专求本心，遂遗物理之患[35]，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不达之处；此告子"义外"之说[36]，孟子所以谓之不知义也。心，一而已。以其全体恻怛[37]而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理；不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何疑乎？

来书云："所释《大学》古本，谓致其本体之知，此固孟子尽心之旨。朱子亦以虚灵[38]知觉为此心之量。然尽心由于知性，致知在于格物。"

"尽心由于知性，致知在于格物"，此语然矣。然而推本吾子之意，则其所以为是语者，尚有未明也。朱子以尽心、知性、知天[39]为物格知致，以存心、养性、事天[40]为诚意、正心、修身，以夭寿不贰[41]、修身以俟为知至仁尽、圣人之事。若鄙人之见，则与朱子正相反矣。夫尽心、知性、知天者，生知安行：圣人之事也；存心、养性、事天者，学知利行：贤人之事也；夭寿不贰，修身以俟者，困知勉行：学者之事也。岂可专以尽心知性为知，存心养性为行乎？吾子骤闻此言，必又以为大骇矣。然其间实无可疑者，一为吾子言之：夫心之体，性也；性之原，天也。能尽其心，是能尽其性矣。《中庸》云"惟天下至诚为能尽其性"；又云"知天地之化育[42]；质诸鬼神而无疑，知天也"，此惟圣人而后能然，故曰"此生知安行，圣人之事也"。存其心者，未能尽其心者也，故须加存之之功；必存之既久，不待于存而自无不存，然后可以进而言尽。盖"知天"之"知"，如"知州"、"知县"之"知"，知州则一州之事皆己事也，知县则一县之事皆己事也，是与天为一者也；事天则如子之事父，臣之事君，犹与天为二也。天之所以命于我者，心也，性也，吾但存之而不敢失，养之而不敢害，如父母全而生之、子全而归之[43]者也：故曰"此学知利行，贤人之事也"。至于"夭寿不贰"，则与存其心者又有间矣。存其心者虽未能尽其心，固已一

心于为善，时有不存，则存之而已；今使之夭寿不贰，是犹以夭寿贰其心者也，犹以夭寿贰其心，是其为善之心犹未能一也，存之尚有所未可，而何尽之可云乎？今且使之不以夭寿贰其为善之心，若曰死生夭寿皆有定命，吾但一心于为善，修吾之身，以俟天命而已，是其平日尚未知有天命也。事天虽与天为二，然已真知天命之所在，但惟恭敬奉承之而已耳；若俟之云者，则尚未能真知天命之所在，犹有所俟者也，故曰所以立命。“立”者“创立”之“立”，如“立德”、“立言”、“立功”、“立名”之类，凡言“立”者，皆是昔未尝有而本始建立之谓，孔子所谓“不知命，无以为君子”者也；故曰“此困知勉行，学者之事也”。今以尽心、知性、知天为格物致知，使初学之士尚未能不贰其心者，而遽责之以圣人生知安行之事，如捕风捉影[44]，茫然莫知所措[45]其心，几何[46]而不至于率天下而路也！今世致知格物之弊，亦居然可见矣。吾子所谓“务外遗内、博而寡要”者，无乃亦是过[47]欤？此学问最紧要处，于此而差，将无往而不差矣！此鄙人之所以冒天下之非笑，忘其身之陷于罪戮[48]；呶呶[49]其言，其不容已者也。

来书云：“闻语学者乃谓即物穷理之说，亦是玩物丧志；又取其厌繁就约，涵养本原数说，标示[50]学者，指为晚年定论，此亦恐非。”

朱子所谓“格物”云者，在即物而穷其理也。即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也。是以吾心而求理于事事物物之中，析“心”与“理”而为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理，是恻隐之理果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也，是果在于孺子之身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理，莫不皆然。是可以知析心与理为二之非矣。夫析心与理而为二，此告子“义外”之说，孟子之所深辟也。务外遗内，博而寡要，吾子既已知之

矣。是果何谓而然哉？谓之玩物丧志，尚犹以为不可欤？若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。合心与理而为一，则凡区区前之所云，与朱子晚年之论，皆可以不言而喻矣！

来书云："人之心体本无不明；而气拘物蔽鲜[51]有不昏，非学问思辨以明天下之理，则善恶之机[52]，真妄之辨，不能自觉；任情恣意，其害有不可胜言者矣。"

此段大略似是而非，盖承沿旧说之弊，不可以不辨也。夫学、问、思、辨、行，皆所以为学，未有学而不行者也。如言学孝，则必服劳奉养，躬行[53]孝道，然后谓之学，岂徒悬空[54]口耳讲说，而遂可以谓之学孝乎？学射则必张弓挟矢，引满[55]中的；学书则必伸纸执笔，操觚染翰[56]；尽天下之学无有不行而可以言学者，则学之始固已即是行矣。笃者敦实笃厚之意，已行矣，而敦笃其行，不息其功之谓尔。盖学之不能以无疑，则有问，问即学也，即行也；又不能无疑，则有思，思即学也，即行也；又不能无疑，则有辨，辨即学也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，问既审矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行。非谓学、问、思、辨之后而始措之于行也。是故以求能其事而言谓之学；以求解其惑而言谓之问；以求通其说而言谓之思；以求精其察而言谓之辨；以求履其实而言谓之行：盖析其功而言则有五，合其事而言则一而已。此区区心理合一之体，知行并进之功，所以异于后世之说者，正在于是。今吾子特举学、问、思、辨以穷天下之理，而不及笃行，是专以学、问、思、辨为知，而谓穷理为无行也已。天下岂有不行而学者邪？岂有不行而遂可谓之穷理者邪？明道[57]云："只穷理，便尽性至命。"故必仁极仁，而后谓之能穷仁之理；义极义，而后谓之能穷义之理。仁极仁则尽仁之性矣，义极义则尽义之性矣。学至于穷理至矣，而尚未措之于行，天下宁[58]有是邪？是故知不行之不可以为学，则知不行之不可以为穷理矣；知不行

之不可以为穷理，则知知行之合一并进，而不可以分为两节事矣。夫万事万物之理不外于吾心，而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补[59]增益之，是犹析心与理而为二也。夫学、问、思、辨、笃行之功，虽其困勉至于人一己百，而扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。良知之外，岂复有加于毫末乎？今必曰穷天下之理，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？吾子所谓"气拘物蔽"者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力于此，而欲以外求，是犹目之不明者，不务服药调理以治其目，而徒伥伥然[60]求明于其外，明岂可以自外而得哉！任情恣意之害，亦以不能精察天理于此心之良知而已。此诚毫厘千里之谬者，不容于不辨，吾子毋谓其论之太刻也。

来书云："教人以致知明德，而戒其即物穷理，诚使昏暗[61]之士深居端坐，不闻教告，遂能至于知致而德明乎？纵令静而有觉，稍悟本性，则亦定慧无用之见，果能知古今，达事变，而致用于天下国家之实否乎？其曰'知者意之体，物者意之用，格物如格君心之非'之'格'[62]，语虽超悟[63]独得，不踵[64]陈见，抑恐于道未相吻合。"

区区论致知格物，正所以穷理，未尝戒人穷理，使之深居端坐而一无所事也。若谓即物穷理，如前所云务外而遗内者，则有所不可耳。昏暗之士，果能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，则虽愚必明，虽柔必强，大本立而达道行，九经之属[65]可一以贯之而无遗矣。尚何患其无致用之实乎？彼顽空虚静[66]之徒，正惟不能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遗弃伦理，寂灭虚无以为常，是以要之不可以治家国天下。孰谓圣人穷理尽性之学而亦有是弊哉？心者身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知，应感而动者谓之意；有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物；意用于治民，即治民为一物；意用于读书，即读书为一物；意用于听讼，

即听讼为一物:凡意之所用无有无物者,有是意即有是物,无是意即无是物矣。物非意之用乎?"格"字之义,有以"至"字训者,如"格于文祖"、"有苗来格",是以"至"训者也。然格于文祖,必纯孝诚敬,幽明之间,无一不得其理,而后谓之格;有苗之顽,实以文德诞敷[67]而后格,则亦兼有"正"字之义在其间,未可专以"至"字尽之也。如"格其非心"、"大臣格君心之非"之类,是则一皆正其不正以归于正之义,而不可以"至"字为训矣。且《大学》格物之训,又安知其不以"正"字为训,而必以"至"字为义乎?如以"至"字为义者,必曰穷至事物之理,而后其说始通。是其用功之要全在一"穷"字,用力之地全在一"理"字也。若上去一"穷"、下去一"理"字,而直曰"致知在至物",其可通乎?夫穷理尽性,圣人之成训,见于《系辞》者也。苟格物之说而果即穷理之义,则圣人何不直曰"致知在穷理",而必为此转折不完之语,以启后世之弊邪?盖《大学》格物之说,自与《系辞》穷理大旨虽同,而微有分辨。穷理者,兼格致诚正而为功也;故言穷理则格致诚正之功皆在其中,言格物则必兼举致知、诚意、正心,而后其功始备而密。今偏举格物而遂谓之穷理,此所以专以穷理属知,而谓格物未常有行,非惟不得格物之旨,并穷理之义而失之矣。此后世之学所以析知行为先后两截,日以支离决裂,而圣学益以残晦者,其端实始于此。吾子盖亦未免承沿积习见,则以为于道未相吻合,不为过矣。……

来书云:"谓《大学》格物之说专求本心,犹可牵合[68];至于六经、四书所载多闻多见,前言往行,好古敏求,博学审问,温故知新,博学详说,好问好察,是皆明白求于事为之际,资于论说之间者,用功节目固不容紊矣。"

格物之义,前已详悉;牵合之疑,想已不俟复解矣。至于多闻多见,乃孔子因子张之务外好高,徒欲以多闻多见为学,而不能求诸其心,以阙疑殆,此其言行所以不免于尤悔,而所谓见闻者,适以资其务外好高而已。盖所以救子张多闻多见之病,而非以是教之为学也。夫子尝曰"盖有不知而作之者,我无是也",是

犹孟子"是非之心,人皆有之"之义也。此言正所以明德性之良知,非由于闻见耳。若曰"多闻择其善者而从之,多见而识之",则是专求诸见闻之末,而已落在第二义矣,故曰"知之次也"。夫以见闻之知为次,则所谓知之上者果安所指乎?是可以窥圣门致知用力之地矣。夫子谓子贡曰:"赐也,汝以予为多学而识之者欤?非也,予一以贯之。"使诚在于多学而识,则夫子胡乃谬为是说以欺子贡者邪?"一以贯之",非致其良知而何?《易》曰"君子多识前言往行,以畜其德。"夫以畜其德为心,则凡多识前言往行者,孰非畜德之事?此正知行合一之功矣。"好古敏求"者,好古人之学而敏求此心之理耳。心即理也;学者,学此心也;求者,求此心也。孟子云:"学问之道无他,求其放心而已矣。"非若后世广记博诵古人之言词,以为好古,而汲汲然惟以求功名利达之具于其外者也。"博学审问",前言已尽。"温故知新",朱子亦以温故属之尊德性矣。德性岂可以外求哉?惟夫知新必由于温故,而温故乃所以知新,则亦可以验知行之非两节矣。"博学而详说之"者,将以反说约也,若无反约之云,则博学详说者果何事邪?舜之"好问好察",惟以用中而致其精一于道心耳。道心者,良知之谓也。君子之学,何尝离去事为而废论说?但其从事于事为论说者,要皆知行合一之功,正所以致其本心之良知;而非若世之徒事口耳谈说以为知者,分知行为两事,而果有节目先后之可言也。

〔注释〕 ① 顾东桥:顾璘(1476—1545)。 ② 务外:指研究学问只致力于字句研究。 ③ 遗内:舍弃根本。遗弃文章内部的精华。即放弃对文章中蕴含着的理的探索。 ④ 博而寡要:涉及的方面虽广,但缺乏要点。 ⑤ 针砭膏肓:用针石治重病。此指挽救衰微的学风。 ⑥ 惠:通"慧"。才智、智慧。 ⑦ 吾子:对对方的敬爱之称。 ⑧ 洞见:洞察幽微。 ⑨ 提掇:提出。 ⑩ 系要:归纳要点。 ⑪ 明心见性:以自心本有的"般若智慧"去体悟自心真性的内省修行方法。 ⑫ 定慧:定是佛教名词,指心专注一境而不散乱的精神状态。慧也是佛教名词,指通过事理,决断疑念取得认识的精神作用。 ⑬ 顿悟:佛教名词,指无须经过长期而烦琐的修习,只要把握佛教"真理",即可豁然觉悟而成佛。 ⑭ 格致诚正:"格物""致知""诚意""正

心"的略语。 ⑮ 间:区分。 ⑯ 体究践履:体察考究;践履,实践。 ⑰ 次第:头绪。 ⑱ 瞭然:明白、清楚。 ⑲ 交养互发:交互涵养和相互启发。 ⑳ 毫厘:比喻极细微。 ㉑ 倏忽:很快、忽然。 ㉒ 障蔽:蒙蔽。 ㉓ 岐:高低不平。 ㉔ 险夷:险要与平坦。 ㉕ 履历:经历。 ㉖ 吃紧:着力、用力。 ㉗ 俾:使。 ㉘ 物理:事物的道理、规律。 ㉙ 暗:不明了。 ㉚ 笃实:实在。 ㉛ 抑扬:褒贬。 ㉜ 姑:暂且。 ㉝ 晦庵:朱熹别号。 ㉞ 启:招致。 ㉟ 患:弊病。 ㊱ 告子"义外"之说:指《孟子·告子上》中告子曰:"食色,性也。仁,内也,非外也。义,外也,非内也。" ㊲ 恻怛:怜悯。 ㊳ 虚灵:指心灵。 ㊴ 尽心、知性、知天:语本《孟子·尽心上》:"尽其心者,知其性也,知其性则知天矣。" ㊵ 存心、养性、事天:语本《孟子·尽心上》"存其心,养其性,所以事天也。" ㊶ 夭寿不贰:夭寿,指人的寿命的长短;不贰,怀疑。 ㊷ 化育:演化养育。 ㊸ 全而归之:指至死不敢毁伤身体。 ㊹ 捕风捉影:喻虚幻无实。 ㊺ 措:运用。 ㊻ 几何:多少(时间)。 ㊼ 过:过失。 ㊽ 罪戮:以罪处死。 ㊾ 呶呶:喋喋不休。 ㊿ 标示:揭示。 (51) 鲜:少。 (52) 机:关键。 (53) 躬行:亲自践履。 (54) 悬空:凭空。 (55) 引满:拉弓至满。 (56) 操觚染翰:写文章。觚,古代写字用的木版;翰,毛笔。 (57) 明道:指程颢。 (58) 宁:岂、难道。 (59) 裨补:增加补益。 (60) 依依然:迷迷糊糊的样子。 (61) 昏暗:昏庸愚昧。 (62) 格:正也。 (63) 超悟:彻悟。 (64) 踵:跟随。 (65) 九经之属:《礼记·中庸》:"凡为天下国家,有九经,曰:修身也,尊贤也,亲亲也,敬大臣也,体群臣也,子庶民也,来百工也,柔远人也,怀诸侯也。" (66) 顽空虚静:指一种顽劣无知、空虚无为的状态。 (67) 诞敷:遍布。诞,大;敷,铺叙。 (68) 牵合:牵强凑合。 (储玲玲)

〔鉴赏〕 思想只有在磨砺中才能产生火花。以思辨为特征的哲学,更是除了需要哲学家自身的反思外,还需要与同仁的切磋、与不同观点的论辩。王守仁的《答顾东桥》,就是一篇学者间切磋论辩的范例。

比王守仁小两岁的顾东桥,与王守仁一样是弘治年间的进士,官至南京刑部尚书,著述颇丰。但是,顾东桥在学术观点上,却与王守仁不一致,具有程朱理学的倾向。王守仁在与他的书面论辩中,批评了顾东桥的理学观,全面阐述了阳明心学的主要观点。因《答顾东桥》一文包含了王学"立言宗旨"的主要条目,从而成为王守仁思想的代表作,收入王守仁的《传习录》(中),在中国思想史上占有重要的地位,是研究和了解中国哲学史必读的名篇。

《答顾东桥》阐述了以下几条阳明心学主要的"立言宗旨":

1. 致良知。心与理的关系问题是心学与理学分歧的根本点,在朱熹、陆九渊的宋学中就已分宗立派。陆象山的心学认为心即理,主心理合一论;而朱熹认为理在万事万物,心只具理而不是理。王守仁继承和发展了

陆学传统,在"心即理"的基础上更进一步,提出"心外无理"。在《答顾东桥》一文中,王守仁认为理不外于心,朱熹"心虽主乎一身,而实管乎天下之理。理虽散在万事,而实不外乎一人之心"的观点容易产生"心理为二之弊",使得人们"不知心即理","外心以求物理","务外遗内,博而寡要","不知反求诸其心"。王守仁提出:"心者身之主也,而心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也。""良知良能,愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知,而愚夫愚妇不能致,此圣愚之所由分也"。"天下人之心,其始亦非有异于圣人也。特其间于有我之私,隔于物欲之蔽,大者以小,通者以塞,人各有心"。"夫万事万物之理,不外于吾心,而必曰穷天下之理,是殆以吾心之良知为未足,而必外求于天下之广"。因此,"所谓学者,正惟致其良知,以精察此心之天理"。由"心外无理"而发展出的"致良知"的观点,是阳明心学的基点。

2. 格物致知。王守仁少年时曾在他父亲任职的官署庭院里面对竹子以体验孔孟之道,最后精疲力竭,大病一场。"官庭格竹"的失败,使之坚信格物致知,只能格内心而不能格外物。后来,他通过"龙场悟道",揭示了"心外无理"和"致良知"之教。王守仁指出,既然心外无理,那么,程朱理学"即物穷理,是就事事物物上求其所谓定理者也,是以吾心而求理于事事物物之中,析心与理而为二矣"。"若鄙人所谓致知格物者,致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知,即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者,致知也;事事物物皆得其理者,格物也。是合心与理而为一者也"。

3. 知行合一。既然理在于心,格物致知在于格心,因此,合乎逻辑的结论是:"求理于吾心,此圣门知行合一之教。"王守仁认为心意是行之始,"食味之美恶,必待入口而后知,岂有不待入口,而已先知食味之美恶者"。"知之真切笃实处即是行,行之明觉精察处即是知,知行功夫本不可离"。"真知即所以为行,不行不足谓之知"。他强调"知行之合一并进","要皆知行合一之功,正所以致其本心之良知",不能"分知行为两事"。

王守仁敢于标新立异,说:"若鄙人之见,则与朱子正相反矣"。他认为自己所提出的"心外无理"、"致良知"、"知行何以"之教,"此学问最紧要处,于此而差,将无往而不差矣!此鄙人之所以冒天下之非笑,忘其身之陷于罪戮,呶呶其言,其不容已者也"。他坚定自己的学说是"圣人之学","吾之说虽或蹙明于一时,终将冻解于西而冰坚于东,雾释于前而云滃于后"。事实也正是这样。王守仁的学说是针对世人"圣人之学日远日晦,而功利之

习愈趋愈下”,“相衿以知,相轧以势,相争以利,相高以技能,相取以声誉”而提出的疗救之方。对于那些只要求别人讲奉献,而自己却缺乏起码的良知的人,那些只重视物质文明建设,而忽视精神文明建设的人,那些只口头上讲道德良心,却不付诸行动,甚至于言行不一,说的一套,做的又是另一套的人,我们重温王守仁的致良知、格物致知和知行合一说,应当是有现实的教益的。 (戴斗勇)

明哲保身论(节选) 王 艮

明哲者,良知也;明哲保身[①]者,良知良能也;所谓不虑而知、不学而能[②]者也。人皆有之,圣人与我同也。知保身者,则必爱身如宝;能爱身,则不敢不爱人;能爱人,则人必爱我;人爱我,则吾身保矣。能爱人,则不敢恶人;不恶人,则人不恶我;人不恶我,则吾身保矣。能爱身者,则必敬身如宝;能敬身,则不敢不敬人;能敬人,则人必敬我;人敬我,则吾身保矣。能敬身,则不敢慢[③]人;不慢人,则人不慢我;人不慢我,则吾身保矣。此仁也,万物一体之道也。以之齐家,则能爱一家矣;能爱一家,则一家者必爱我矣;一家者爱我,则吾身保矣。吾身保,然后能保一家矣。以之治国,则能爱一国矣;能爱一国,则一国者必爱我矣;一国者爱我,则吾身保矣。吾身保,然后能保一国矣。以之平天下,则能爱天下矣;能爱天下,则天下“凡有血气者[④]莫不尊亲”;莫不尊亲,则吾身保矣。吾身保,然后能保天下矣。此仁也,所谓“至诚不息”也。

一贯之道,人之所以不能者,为气禀[⑤]物欲之偏;气禀物欲之偏,所以与圣人异也;与圣人异,然后有学也。学之如何?明哲保身而已矣。知保身而不知爱人,必至于适己自便,利己害人,人将报我,则吾身不能保矣。吾身不能保,又何以保天下国家哉!此自私之辈不知本末一贯者也。若夫知爱人而不知爱身,必至于烹身割股,舍生杀身,则吾身不能保矣。吾身不能保,又何以保君父哉!此忘本逐末之徒,“其本乱而末治者否矣”。

故君子之学，以己度人，己之所欲，则知人之所欲；己之所恶，则知人之所恶。故曰“有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”。必至于内不失己，外不失人，成己成物⑥而后已。此恕也，所谓致曲也，忠恕之道也。故孔子曰：“敬身为大”，孟子曰：“守身为大”，曾子启手启足，皆此意也。

〔注释〕 ① 明哲保身：《诗·大雅·蒸民》：“既明且哲，以保其身。” ② 不虑而知，不学而能：《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。” ③ 慢：怠慢、欺慢。 ④ 凡有血气者：指人类。 ⑤ 气禀：即禀气。宋明理学家往往以人生之时禀气不同来区分人的圣凡智愚。 ⑥ 成己成物：《礼记·中庸》：“诚者，非自成己而已也，所以成物也。”物：指他人。　（储玲玲）

〔鉴赏〕 《诗·大雅·蒸民》说：“既明且哲，以保其身。”“明哲”，就是明白事理；“明哲保身”，无非是告诉人们要懂得自我保护的道理，仅此而已。至于如何自我保护，唐孔颖达《五经正义》以及后来的一些学者对此作了许多解释，其中流传较广的一种看法是把“明哲保身”与不讲原则，回避是非，只求保全自己的言行相联系，把它作为一个贬义词来使用。明代王艮作《明哲保身论》，不因袭旧说，第一次以争取和维护人的生存权为中心，阐述了“明哲保身”的方方面面，是当时的一篇较有影响的论文。

人的生存权始终是中国封建社会所面临的一个极其尖锐的社会问题。为了唤醒人们的自我保护意识，王艮在文章的起首就试图从人的自然性上为“明哲保身”提供理论根据。他说：“明哲者，良知也，明哲保身者，良知良能也；所谓不虑而知，不学而能者也。人皆有之，圣人与我同也。”这里，他把明白事理看作是人的最基本的悟性，把自我保护意识看作是“不虑而知，不学而能”的人的本能。因此，维护自身的利益，不应只是“圣人”（少数人）的特权，而是人人都享有的、天赋的、不可剥夺的平等权利，从而用他所理解的“良知”，即人的生理和知觉本能对“明哲保身”的自然与合理作了说明，以便人们自觉地去争取和维护自己应有的生存权。

王艮在文章中讲得最多的是关于怎样“保身”，怎样争取和维护人的生存权的问题。他认为，“保身”作为人的一种本能，其能否实现还必须取决于有无良好的社会条件。他设想人与人之间不应是占有与被占有的关系，而应是价值互换的关系。所以他提出“保身”既要“爱身如宝”，又要承认和尊重他人同样有“爱身”的权利，“爱人”直至“人爱我”。只有“爱身”又“爱

人”、“不恶人”,“敬身”又“敬人”、“不慢人”,才能得到人的敬爱,也才能真正地保护自己。他并设想把这种人己一体的关系推广去爱家、爱国、爱天下,那就一定会得到家、国、天下的回报与庇护。因此,他强调“保身”绝不是单个人的纯自然行为,而是一项需要相互尊重、相互宽容的社会性活动。这样,王艮就通过价值互换的杠杆,把“保身”的自然性与社会性统一起来,把个人的自我保护与他人的自我保护协调起来,把争取与维护人的生存权与类似利益均等的原则结合起来。

为了在“保身”的过程中建立价值互换的人际关系,王艮严厉批评了两种倾向,其一,是只知爱己,不知爱人,把“保身”建立在“利己害人”的基础上。他身经明孝宗、武宗、世宗三朝,目睹耳闻当时统治者奢侈淫佚和人民生活无着的情景,深感这种贫富悬殊的强烈反差,正是反映了统治者损人利己,强取豪夺式的“保身”,是以牺牲他人的人身为代价的,必将招致丧身灭国的后果。所以他告诫这些滥用封建特权的“自私之辈”说:“知保身而不知爱人,必至于适己自便,利己害人,人将报我,则吾身不能保矣。吾身不能保,又何以保天下国家哉!”“吾身不能保,又何以保天下国家”这句话,曾被有些人说成是宣扬极端利己主义的言论。其实,这是一个误解。只要仔细阅读这段话的全文,意思是很清楚的。这段话是针对“自私之辈”说的,主要是针对当权者说的,如果他们只顾自己享乐,无视他人生计,必将遭到人民的反对而陷入灭顶之灾,自己的身且不保,又怎能治理天下国家呢?这里所反对的正是极端的利己主义。所以不能把王艮的话支解开来而断章取义,那将使古人蒙受不白之冤了。其二,是只知爱人,不知爱己,割裂爱己与爱人的有机联系。这是他针对知识界一些同行的愚忠愚孝的行为而发的。《王艮年谱》对此曾有明确的记载:“44岁(嘉靖五年,1526年)。……冬十月作《明哲保身论》。时同志在宦途,或以谏死,或谴逐远方,先生以为身且不保,何能为天地万物主?”他认为在当时的政治条件下,不可能出现像商汤、武丁那样贤明的君主,所以也不可能产生像伊尹(商汤的大臣)、傅说(武丁的大臣)那样能够尽职的大臣。既然做官不能实现自己的理想,尽到自己的职责,那就不要去做官,更不要冒着被杀害或被流放的风险,去做“死谏”式的忠臣,自己的身且不保,又怎能去改变“天地万物”的面貌。他诚恳地奉劝他的“同志”不要效法古代孝子所做的为了顺从父母而“烹身割股”,也不要轻信儒家圣人所说的为了蹈仁践义而“舍生杀身”。在他看来,只有理智地对待名教纲常,才能珍惜自己的生命,不作不必要的无谓牺牲,也才能实现自我价值,并帮助他人实现各自的价值。

王艮发挥"明哲保身"之义所提出的争取和维护人的生存权的思想，以及为此而提出的价值互换论，与当时正在兴起的主体意识觉醒的思潮汇集为一股巨大的洪流，冲击着封建伦理思想和封建宗法制度的壁垒；在这些论述中包含的"以己度人，己之所欲，则知人之所欲；己之所恶，则知人之所恶"的社会公德心与个人意愿的相辅相成，对当今社会群体的道德建设也是有启迪的。　　（龚　杰）

道　学　　杨　慎

或问："何谓道学？"曰："天下之达道五[①]，能行五者于天下，而又推类以尽其余，道学尽于是矣！"（或问：）"何谓心学？"曰："道之行也，存[②]主于内，无一念而非道；发达于外，无一事而非心，表里贯彻，无载尔伪，心学尽于是矣！"故道学心学，理一名殊，明明白白，平平正正，中庸而已矣！更无高远玄妙[③]之说，至易而行难，内外一者也。彼外之所行颠倒错乱，于人伦事理大戾[④]。顾[⑤]异巾诡服，阔论高谈，饰虚文美观，而曰"吾道学，吾心学"，使人领会于渺茫恍惚之间而无可着摸，以求所谓禅悟[⑥]，此其贼道丧心已甚。乃欺人之行，乱民之俦，圣王之所必诛而不以赦者也，何道学心学之有？

〔注释〕 ① 达道五：达道，人们公认的准则。五，指《中庸》所言："君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交，五者天下之达道。"　② 存：关注，留意。　③ 高远玄妙：高超深远而难以琢磨。　④ 戾：违背。　⑤ 顾：眷念。　⑥ 禅悟：禅宗主张经过静坐默念的修炼而达到悟解禅理。　　（储玲玲）

〔鉴赏〕 道学即理学，起于北宋，盛于南宋，延续至清代，是中国儒学发展到封建社会中后期的一种理论形态。我国汉代学者治经多致力于训诂，偏重解释字义。宋代学者不满汉人注经的繁琐支离，努力去捕捉圣贤精神，改注经为解经，以阐述义理为主，故称理学。从周敦颐、程颐至朱熹逐步完善、系统化，形成一个庞大的体系，称程朱学派。这个学派从南宋到元代一直占统治地位。

明代初期，最高封建统治者十分尊崇程朱理学，多次诏示“一宗朱子之学”，国家明经取士，以“四书”、“五经”为考试内容，对经书的解释规定必须依据朱注，否则便是离经叛道，加上科举考试又采用了死板的八股文的形式。这样做的结果造成了思想上的僵化，学术上的空疏，道德上的虚伪，从而导致了儒学的日益衰沉。至明代中期，程朱理学面对当时严重的社会危机已显得软弱无力，于是理学内部发生了分化，王阳明继承和发展了陆九渊的思想，在宋明理学中形成了陆王心学，风靡一时，一度几乎取代了程朱理学的地位，成为明代中后期的“显学”。心学打破了程朱理学的长期统治，有解放思想的作用。但其末流束书不观，空谈心性，则又抛弃了儒家的经世传统，流于清谈一途。

杨慎生活在程朱理学逐步为陆王心学取代的时代。他早年原来信奉程朱学说，后两遭廷杖、充军云南，接触到实际，又系统探索了早期儒家思想，深刻认识到程朱理学的虚伪，敏锐地看到陆王心学的弊端，一生写了许多批判程朱、陆王的文字。他指斥当时的学风是“尽扫百家而归之宋人，又尽扫宋人而归之朱子”（《升庵集》卷七十一《先郑后郑》），认为“经学之拘晦，实自朱始”（《升庵集》卷六《答重庆太守刘嵩阳书》）。批评王阳明“削经铲史，驱儒归禅”（同上）。“不惟明排程朱，盖已暗叛周孔矣！”（《升庵集》卷六十五《琐语》）《道学》是其中的名篇之一。

这篇文章不是在理论上去辨别是非，而是针对现实，批判当时学界的不良风气。从来读书学道重于躬行实践，立身做人贵在心口如一。而当时一些道学家们只是空谈，口头上说说却并不去做，言行不一；做的是一套，而心里想的却是另一套，表里不一。杨慎抓住这两点作了深入的剖析，并以此猛烈抨击了伪道学家。他在文章中开宗明义，先说明了所谓道学，就是“能行五者于天下，而又推类以尽其余”，即从天下大事，以致生活琐事，都要实行圣人之道，特别强调了“行（实践）”。所谓心学，就是实行圣人之道时，内心想的“无一念而非道”；实际做的“无一事而非心”，没有一丝诈伪，表里一致，特别强调的是“无伪”。所以道学和心学虽然名称不同，但实质一样，所遵循的都是久已不传的儒道。陆王心学代替程朱理学，只不过是怕人们“久听厌闻”，“新人耳目”而已，其实并无什么“高远玄妙”的地方，这是非常清楚明白的。

但是这个“道”却是“至易而行难，内外一者也”。听起来容易懂，实行起来却很难，更难内外一致。在宋代就有些道学之徒，“假其名以欺世”（周密《癸辛杂识续集·道学》），并不去实行。下至近世，更是“伪儒迭出，声价

日高，品行日下”(《千百年眼》卷一二)。杨慎揭露这伙人的嘴脸，称他们峨冠博带，装腔作势，高谈礼义；而所干的事即“外之所行”，却都是为了沽名钓誉，猎取功名，谋求富贵，说的与做的颠倒错乱，违反了儒家的人伦物理。至于那些心学末流则师心去迹，空谈心性，令人“渺茫恍惚”，“无可着摸”，而流于禅学，这就使读书人脱离实际，置四海之穷困不言，完全抛弃了经国济世的传统，以致有人认为明代天下不亡于流贼，而是亡于阳明心学(见《两般秋雨盦随笔》卷六)。因此杨慎对这些道学心学的末流深恶痛绝，斥责他们败坏了圣人之道，丧尽了做人之心，乃是“欺人之行，乱民之俦”，简直罪大恶极，是“圣王必诛”而不可赦。这对伪道学言行不一、口是心非、以假乱真、混水摸鱼是一个无情的揭露和有力的打击。

朱熹是当时官方推崇的“圣人”，心学是当时天下风行的“显学”。杨慎大胆的言论，在当时具有振聋发聩的作用。他最早直接对宋明理学进行批判，打破了当时思想界的沉闷空气，在思想史上的功绩是不可磨灭的。

(丰家骅)

二 伯 论

杨 慎

上 篇

杨子曰：“世儒多称五伯①，滥矣！夫予见其二矣，未见其五也。五伯并称，桓、文之意荒矣！夫伯何为者也？中国陵四夷，竟有能联诸侯，会同盟，以役社稷，以固维城②，是之取尔。由此其选者，桓其首也，伯之雄也；文其继也，桓之匹也，未有三此者也。彼秦、宋、楚何为者哉？秦伯之缪也，宋伯之虏也，楚伯之寇也。缪、虏、寇，何伯之有焉？自以为伯，不明也；人从而伯之，逐声也。”

“且言秦缪何业而为伯哉？”或曰：“三置晋君，非业与，”杨子曰：“是狐埋之而狐掘之③也，奚其置？”或曰：“惠、怀失之，重耳得之矣，奚其不置？”曰：“君子之置以已乱也，其上务正之，次定之，其下幸④之。秦之置晋也，幸之而已矣！且不先置重耳，而置惠、怀而死，使晋乱者终一星⑤而逾六闰。若缪公先惠、怀而死，则有人谁置？否则，重耳先缪公而死，则欲置谁人？是晋乱

终无已也。重耳之立，天也，非秦也。”或曰：“《秦誓》之书，孔子何以录也？”曰：“秦缪公口一时悔过，而心终身遂非。孔子录之于《书》，惜其违百里奚而用孟明，匪取之也。君子之悔过也，以质小人之悔过也，以文⑥秦缪公之悔，文而已。故以为《书》之终焉，感世变焉，盖伤之也。《书》之《秦誓》也，犹《诗》之《黄鸟》也，皆刺也，非美也。如以《秦誓》为美也，则《黄鸟》亦美乎？”或曰：“置惠、怀者，公子挚之为也；用孟明者，公孙枝之为也；殉三良者，康公之为也。”曰：“挚则谋而公实听，是曰‘缪听’；枝则举而公实任，是曰‘缪任’；康则承而公实命，是曰‘缪命’，三缪亦大矣！死谥曰‘缪’，宜哉！予故曰‘秦伯之缪者也’。宋襄之始求伯也，一会而虐二国之君，是酗之健嘆也；一战而见执于孟，是婴之抗虎也；再战而夷于泓以放乎死，是卵之斗石也，是僇人⑦耳，夷俘耳，而可以俎豆⑧于桓、文乎！予故曰‘宋伯之虏者也’。夫伯也者，攘夫夷者也。楚庄，身夫夷者也，是高宗之所伐也，周公之所膺⑨也，而可进乎？况又负其蛇豕之力，凶其水草之性，圣人岂其以伯而与之！若以为强而与之，则夫差也，泰伯之裔也；勾践也，大禹之裔也，且犹不与之，而岂以伯与楚哉！故曰‘楚伯之寇也’。”

“呜呼！论世于春秋，考衷于孔子而已矣。孔子之言曰：‘其事则齐桓、晋文。’称管仲曰：‘如其仁，如其仁。’又曰：‘齐桓正而不谲，晋文谲而不正。’下此无讥焉。予故曰：‘桓其首也，伯之雄也；文其继也，桓之匹也，未有三此者也。’”

下 篇

或曰：“然则五伯并称何昉⑩乎？”曰：“昉乎战国之世。战国之士所以鼓噪⑪其君者，则伯而已矣。”曰：“桓与文怵⑫其高而画⑬也，故下及秦、宋、楚，曰缪亦可伯也，虏亦可伯也，寇亦可伯也，盛鼓于时遂弗改于后耳。”或曰：“谓秦为伯者，孟子之言也，左氏之言也；谓宋为伯者，公羊之言也；谓楚为伯者，又左氏之言也。三子之言非与？”

曰："孟子激辞也，左氏诬辞也，公羊偏辞也。孟子尝称百里奚曰：'秦缪公用之而伯矣！'又曰：'相秦而显其君于天下矣！'又曰：'仲尼之徒无道桓、文之事者。'又曰：'管仲，曾西之所不为也，而子为我愿之乎？'且桓、文之事不道矣，秦缪反可道乎？管仲不足为矣，百里奚反可为乎？当究其说矣，时则有以伯轧己者，故贬管仲以拒之；时则有以游说轧己者，故又申百里奚以抑之。亦不思秦于百里奚，曷尝尽用其言乎？秦曷尝伯乎？君曷尝显乎？故曰'孟子激辞也'。左氏于百里奚如遗，而誉孟明如不及：既归而执则曰：'不以一眚[14]掩大德。'又曰：'孟明念德矣！'焚舟则曰：'遂霸西戎，用孟明也。'夫孟明不智无勇，违父误君，百里奚不幸而生此不肖之子，秦缪公不幸而畜此不令之臣。千里而袭人，强贼之行也；临戎[15]而见执，没世之耻也。焚舟之后，晋特不出，秦无少加于晋也；封尸而归，何挟[16]于涂地之败也，曰德何德，曰念何念。西戎素服于秦，岂由封尸而伯也。左氏之笔于是为曲矣，舍其父而称其子，掩其是而饰其非，后人又溺其文而信其事，不可哉！故曰'左氏诬辞也'。公羊之言曰：'不鼓不成列，不禽二毛[17]。虽文王之师不是过。'君子不暇责其重许襄公，而恨其轻待文王也。今夫卵也而与流丸齐注，不自虞瞶而籍石以绵，纤儿知笑之矣！然则公羊不出户之腥儒[18]也，其习鄙，其言慧。故曰'公羊偏辞也'。一郤之战，左氏假借楚子滔滔千言，沛若有余。楚子夷且陋，又临戎当阵，而引三诗，援七德[19]，若横经[20]之儒，其诬可知。予无责耳矣！"

或曰："是则然矣！子以秦伯之谥为'缪'，何哉？"曰："子不观谥法乎！名与实爽曰'缪'，布德执义曰'穆'，之二者判然殊也。古之得此谥者，秦、鲁以之学者疑秦伯霸主、鲁公尊贤，而皆遂更名'缪'为'穆'。不思其终违蹇叔，徒尊子思，是爽实之大者也，'缪'不亦宜乎！"或曰："然有证乎？"曰："有墨家之徒缠子佑鬼神而引秦缪公'上帝赐之九十年'事，儒者董无心难以秦缪、晋文，且曰'缪者，误乱之名；文者，德惠之表。有误乱之行者，天赐之年；有德惠之操者，天夺其命乎？《史记·蒙恬传》曰：'昔者秦

杀三良而死，罪百里奚而非其罪也，故立号曰缪。'古之可证者若此，予言岂无稽哉！"

〔注释〕 ① 五伯：伯通"霸"。五霸指春秋五霸。 ② 维城：语出《诗·板》"怀德维宁，宗子维城"，原意指连城以保卫国家。 ③ 狐埋之而狐掘之：狐性多疑，埋一物常多次掘出查看、转移。喻疑虑过甚。 ④ 幸：侥幸。 ⑤ 终一星：古人划周天为十二次，以为木星一年行一次，十二年满一周天，故以十二年为终一星。 ⑥ 文：掩饰、文饰。 ⑦ 僇人：当加刑戮之人。僇，通"戮"。 ⑧ 俎豆：祭祀。 ⑨ 膺：讨伐、打击。 ⑩ 昉：开始。 ⑪ 鼓噪：喧闹。这里作鼓动。 ⑫ 怵：恐惧。 ⑬ 画：划分。画，通"划"。 ⑭ 眚：过失。 ⑮ 临戎：对阵。 ⑯ 捄：同"救"。挽救。 ⑰ 不禽二毛：禽，擒的本字。二毛，头发二色，指老人。 ⑱ 臞儒：消瘦的儒者。含隐居不仕之意。 ⑲ 七德：指武功的七种德行：禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财。 ⑳ 横经：横陈经籍。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 历史上有许多说法，名与实往往并不相符，但相沿既久，就成了定论。五霸之说，即是一例。千百年来，人们都毫不怀疑春秋时曾有过五霸并称的盛事，但明代学者杨慎则对五霸说提出质疑，为此，他作《二伯论》，根据大量史实证明了春秋之世只有"二伯"，并无五霸，读来令人耳目一新，颇富启迪作用。

所谓"伯"者，是诸侯之长的意思。春秋之时，周王朝岌岌可危。诸侯中出现了领袖人物，联合大小诸侯共尊周室，率领大家辅佐周天子，即所谓"以役社稷，以固维城"。而在当时能够担当"伯"这一角色的，杨慎认为首先当推齐桓、晋文，至于秦缪、宋襄、楚庄，根本不够资格。他们与桓、文并称，既是滥竽充数，而且也不符桓、文为伯的原意。秦缪、宋襄、楚庄"自以为伯"是自己糊涂，别人"从而伯之"，则是随声附和，都不符合实际。

评价历史人物，主要依据他在历史上的功绩。秦、宋、楚三伯有何功绩呢？杨慎剖析了三人的"霸业"，而后作出结论说，秦缪公十分荒谬，宋襄公当过俘虏，楚庄王则是强徒。他们称"伯"并无霸业，都是有名无实。先看秦缪公，前人称誉他有两件事：一是"三置晋君"。指晋骊姬之乱后，夷吾、重耳逃亡于外，秦缪公用武力先后帮助夷吾、圉、重耳回国掌权，即晋之惠公、怀公、文公。杨慎认为这件事是"狐埋之狐掘之"，并无功绩可言。秦缪公先置惠、怀，造成晋国内乱，是个错误；后置重耳，完全是侥幸。如果缪公或重耳有一个先死，历史就要改写。二是勇于认错。指秦缪公不听蹇叔劝

告，悍然派遣孟明偷袭郑国，丧师辱国。孟明归国时，缪公向师而哭，引咎自责。《秦誓》记录了他的悔过辞。有人认为这是孔子对他的赞许。杨慎据缪公后来的行事，揭穿了他的悔过是文过饰非，指出孔子整理《尚书》，把《秦誓》置于篇末，不是"取"之、"美"之，而是"惜"之、"伤"之，是对他的讽刺。还有人为缪公推脱罪责说："置惠怀"、"用孟明"、"殉三良"三件事是公子縶、公孙枝和太子罃的主张。杨慎针锋相对地指出：即使如此，那也是秦缪"缪听"、"缪任"、"缪命"，依然脱不了干系，因而死后谥"缪"是十分恰当的。次看宋襄公，齐桓公卒后，他想做霸主，为盟会；后求楚支持，作鹿上之盟，郑伯没有参加，他发兵伐郑，楚救郑，于是发生泓之战，宋襄公受伤而死。他一生的业绩真是屈指可数。杨慎指出他始为盟会时，像发酒疯一样，扣押了滕宣公和用鄫子为牲，是"一会而虐二国之君"，为无德。他不自量力，与楚争霸，在盂被楚扣押，是受辱。后与楚战于泓，丧失战机，伤股而死。他的"不鼓不成列"、"不禽二毛"的愚蠢行动，成了后世的笑谈。他怎可与桓、文并称呢？三看楚庄王。"伯"是诸侯之长，责在攘夷狄，尊周室。而楚庄王自身就是蛮夷，且有问鼎中原之心。《诗经·鲁颂》即云："戎狄是膺，荆舒是惩。"荆舒就指楚。他凭仗兵力强大，肆虐诸侯，直犯列国，围宋围郑，灭庸灭陈，简直像个强盗。循名责实，上述三人怎么可以称"伯"呢？杨慎不仅根据大量史实，还引证孔子只推重齐桓、晋文的话，最后肯定春秋之时尚无五霸之说，从而提出了他的"二伯论"。

五霸并称最早始于战国之世，出于孟荀。杨慎认为这是由当时情势所决定的。当时游说之士鼓噪其君争夺天下，桓、文又惧己名高，分而划之遂下及秦、宋、楚，这样就出现了"五霸并称"之说。是"盛鼓于时遂弗改于后"以至于今。针对有人提出是孟子、左氏、公羊始称秦、宋、楚为"伯"，杨慎认为孟子的话是"激辞"、左丘的话是"诬辞"、公羊的话是"偏辞"，都是不足为据的。

杨慎认为，孟子确实称赞过秦缪用百里奚，百里奚"显其君于天下"。但是孟子也说过："仲尼之徒无道桓、文之事"，"管仲，曾西（曾子之孙）之不为也"。显然自相矛盾。杨慎据此反问说：既然无道桓、文，怎么会称赞秦缪；既然瞧不起相齐桓的管仲，怎么会称赞相秦缪的百里奚呢？他进一步分析其原因说，这是由于当时"天下方务于合纵连横"（《史记·孟轲荀卿列传》）。孟子受游说之士攻击的激发，便用"贬管仲"、"申百里奚"来辩争。而事实上秦缪并不尽信百里奚的话，也没有称霸天下，所以说孟子之言是"激辞"。

左丘明传《春秋》，对百里奚着笔不多，但对其子百里孟明视记述却十分详尽，写了三败不替（撤换）孟明：一是孟明袭郑被俘，缪公说不因一点小

错"掩大德";二是孟明兴师复仇,再败于彭衙,缪公反称他"念德";三是缪公伐晋,焚舟济河,晋人坚守不出,不得已封秦尸而还,却说"遂霸西戎,用孟明也"。杨慎认为孟明"不智无勇,违父误君",并无事功。左氏对孟明的赞美多为浮夸之辞。《左传》对楚庄也是如此。描写他在邲之战中,临阵滔滔不绝,三引《诗经》,讲论武德。楚为蛮夷,不谙中原文化,怎么可能像个"横经之儒",而且在战场上又怎么允许引经据典。这已近于文学性的夸张,前人评论左氏文章多言其"浮夸"。所以说左氏之言是"诬辞"。

公羊高传《春秋》,对宋襄公在军事上的"礼让",十分欣赏,高度评价说:"虽文王之师不是过。"这是极为与众不同的。战争是一场你死我活的斗争。在泓之战中,宋军本可趁楚军半渡击之而取胜,但宋襄却说:君子不向不成列的军队发动进攻,结果失掉战机,反伤股而死。这是十分荒唐的,连小孩都要嘲笑他。而公羊却说胜过了文王的仁义之师,这就有很大的片面性。因而杨慎批评他浅陋褊狭,认为他的话是"偏辞"。

杨慎以自问自答、层层深入的写法,令人信服地论证了春秋之时并无"五霸"之说,战国时五霸始并称,但名不符实。文章最后根据谥法说明秦伯只能称"缪",而不能称"穆"。并引《墨子》等书证明古人都称秦伯为"缪",因而绝不能与桓、文并列。秦缪尚不能称"伯",遑论宋、楚。 (丰家骅)

石龙书院学辩 王廷相

石龙书院者,久菴[①]黄子与其徒讲学之所也,浚川子[②]乃为《学辩》遗之。

嗟乎!仲尼之教,万世衡准[③],自夫异端起而洙泗之道[④]离,世儒凿[⑤]而六经之术晦[⑥],天下始嚣嚣然[⑦]莫知谁何矣!是故有为虚静以养心者,终日端坐,块然[⑧]枯守[⑨]其形而立,曰,学之宁静致远[⑩]在此矣。有为泛讲以求知者,研究载籍[⑪],日从事乎清虚[⑫]之谈,曰,学之物格知至在此矣。浚川子曰:斯人也,空寂寡实[⑬],门径偏颇,非禅定则支离[⑭],畔[⑮]于仲尼之轨远矣!何以故?清心志,祛[⑯]烦扰,学之造端[⑰]固不可无者,然必有事焉而后可。《中庸》曰:"致中和,天地位焉,万物育焉。"中和而曰致,岂虚静其心性者可以槩[⑱]之哉?夫心固虚灵[⑲],而应者必藉视听聪

明，会于人事，而后灵能长焉。赤子生而幽闭之，不接习于人间，壮而出之，不辨牛马矣，而况君臣父子夫妇长幼朋友之节度[20]乎！而况万事万物几微[21]变化，不可以常理执乎！彼徒虚静其心者何以异此！传经讨业[22]，致知固其先务矣，然必体察[23]于事会而后为知之真。《易》曰："知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。"然谓之至之终之，亦非泛然[24]讲说可以尽之矣。世有闭户而学操舟之术[25]者，何以舵，何以招[26]，何以艣[27]，何以帆，何以引笮[28]，乃罔不讲而预也。及夫出而试诸山溪之滥[29]，大者风水夺其能，次者滩漩汩[30]其智，其不缘而败者几希。何也？风水之险，必熟其几者然后能审[31]而应之，虚讲而臆度[32]，不足以擅其工矣。夫山溪且尔，而况江河之澎汹[33]，洋海之渺茫[34]乎！彼徒泛讲而无实历者，何以异此！

或者曰：即如是，乃无邦国天下之责者终不可习而能之乎？浚川子曰："不然，君子不有身与家乎？学能修其道于身，通其治于家，于是乎举而措之[35]，身即人也，家即国也，挈小而施之大[36]，动无不准矣。何也？理可以会通[37]，事可以类推，智可以旁解，此穷神知化之妙用也。彼徒务虚寂，事讲说，而不能习与性成者，夫安能与于斯！"

黄子志于圣贤经世之学者。余来南都[38]，每得闻其议论，接其行事，窃见其心之广大，有天地变化、草木蕃育[39]之象，知之精至，有日月有明容光必照[40]之体，盖非世儒空寂寡实之学可以乱其凝定[41]之性者，则夫余之所不以为然者，先生亦不以之诲人矣。乃述此，请揭之院壁以为蒙引[42]。使后生来学脱其禅定支离之习，乃自石龙书院始。

〔注释〕 ① 久菴：黄绾号。绾字宗贤，又号石龙，明浙江黄岩县人，王守仁弟子，著有《明道编》等著述。他在晚年反对师说，认为王守仁致良知与知行合一的学说必将为害。 ② 浚川子：王廷相自号。 ③ 衡准：标准。 ④ 洙泗之道：即孔子之道。洙、泗，二水名，孔子曾在这里讲学。 ⑤ 凿：穿凿附会。 ⑥ 晦：隐晦、不明。指孔孟之道的义理隐晦不明。 ⑦ 嚣嚣然：喧哗而众说纷纭的样子。 ⑧ 块然：孤独的样子。 ⑨ 枯守：空守。 ⑩ 宁静致远：清心寡欲而有远大抱负。 ⑪ 载籍：典籍。

⑫ 清虚:清净虚无。 ⑬ 空寂寡实:空寂,空洞枯寂;寡实,缺少内容。 ⑭ 支离:分裂。 ⑮ 畔:通"叛",背离。 ⑯ 祛:除去。 ⑰ 造端:开端。 ⑱ 槩:同"概",概括。 ⑲ 虚灵:虚空机敏。灵,机敏。 ⑳ 节度:伦常。 ㉑ 几微:隐微。 ㉒ 讨业:探讨学业。 ㉓ 体察:身体力行。 ㉔ 泛然:空泛无味。 ㉕ 操舟之术:驾船的技术。 ㉖ 招:摇。此处指摇桨。 ㉗ 艣:同"橹",摇橹。 ㉘ 笮:笮同"筰"。用竹篾编成的缆索。 ㉙ 濫:山间涌出的泉水。 ㉚ 汩:淹没。 ㉛ 审:清楚、明白。 ㉜ 臆度:主观臆测。 ㉝ 澎汹:形容水势汹涌浩大。 ㉞ 渺茫:辽阔苍茫的样子。 ㉟ 举而措之:着手行动。 ㊱ 挈小而施之大:由小事情推广到大事情。挈,举也。 ㊲ 会通:融会贯通。 ㊳ 南都:即南京。 ㊴ 天地变化、草木蕃育:语本《周易·坤卦·文言》。 ㊵ 有日月有明容光必照:语本《孟子·尽心上》。 ㊶ 凝定:坚定。 ㊷ 蒙引:初学的指导。 (储玲玲)

〔鉴赏〕 书院是讲学传道之地,然而应当传授给学生们空寂寡实之学还是经世致用之学,却不可不明辩。在《石龙书院学辩》中,王廷相力主学以致用,反对空谈心性。

儒家的理想本来是"内圣而外王",既要求修养心性,又要求有所作为;既要做"诚意、正心、修身"的内圣之功,又必须有"齐家、治国、平天下"的外王之术。然而自孟子始,儒家内圣的一面即被突出强调,而外王一面则相对受到忽略。这一倾向至宋明更为显著。宋明儒学的主流是理学和心学。然而无论是主张"格物致知,体认天理"的理学还是主张"讲求良知,发明本心"的心学都热衷于对天理人性作抽象的理论研究,其立论往往玄远高绝,然而却脱离实际,对经世治国毫无益处。有人形容当时的儒家学者:"无事袖手谈心性,临危一死报君王。"闲来高谈阔论,遇事则毫无办法。王廷相正是针对这种清谈误国的倾向而主张"经世之学"。他特别强调"会于人事""实历"对理论认识的重要性,认为理论必须在实践中才能得到深刻的体认。而且,只有那些能解决实际问题的学问才称得上是真正的学问。

王廷相把当时流行的儒学称为"空寂寡实之学",又把其细分为两大类,一是虚静养心之学,一是格物致知之学。虚静养心者终日端坐,形同朽木。不仅避免身体的活动,而且强行禁绝自己思虑,以为不思不虑就可以"清心志,祛烦忧",使自己的心神宁静,心思灵明。对此,王廷相讥之为禅,以为这种方法与和尚们的参禅打坐无异,根本不是儒家正统。靠虚静根本不能培养出正确的待人接物的能力。虚静其心,使其不受闲思杂虑的影响,这只是为学的第一步。更重要的是要在思虑的过程中学会正确地思考。"必藉视听聪明,会于人事,而后灵能长焉"。只能通过对具体事件的

思考锻炼自己的心志，依靠不思不虑的静坐永远不能把握到万事万物的“几微变化”，永远不能找到解决问题的真正途径。

至于“格物致知”，乍一听似乎是要从事物入手来探求道理。然而究其实，其入手之物不过是几本发了黄的古书；其所探求之理不过是断章取义的章句之学或脱离实际的玄虚之论。王廷相认为此种方法实为支离散乱，不得要领。通过读书、讲说来学习道理当然也是必要的，“然必体察于事会而后为知之真”。关键在于不能“徒泛讲而无实历”，只靠书本知识是不行的，真知只能在实践中获得更深切的把握。否则就会成为“闭户而学操舟”，终不过是“虚讲而臆度，不足以擅其工”。

那么是不是非要经历过某一件事，才会对这件事有所认识呢？或者说，是不是只存在对个别事件的特殊知识，而无一般性的理论知识呢？如果真是这样，理论就全无用处了。因为任何理论总涉及到一般性，而每一事件却总有其个别性。王廷相正是看到了一般性与个别性之间的辩证关系。一方面，一般性的理论必须来自个别性的事件。另一方面，他亦承认“理可以会通，事可以类推”，理论也可以用来指导实践。王廷相不是要否定理论知识，而是强调理论应当能用来经世济事，有益于国家百姓，内圣必须与外王相统一。

对于内圣与外王的关系问题，王廷相在其他几篇文章中也有所讨论。一般儒家学者将内圣与外王分为两件事，认为应当先内圣而后外王，先致力于内心修养，身正后才去治国、平天下。王廷相则指出内圣与外王是同一事物的不同方面。正像阴阳不能独立存在，有阳才有阴，有阴才有阳。内圣与外王也不能分立独存，没有脱离外王的内圣，也没有脱离内圣的外王。真正的学问必须“有养有为”，是内心修养和经世致用的统一。不能“外王”的内圣之学肯定不是真正的“内圣”之学。

这是从更高的理论层次指出了“空寂寡实之学”的失误之处，为提倡“经世之学”确立了坚实的基础。　　（赵　刚）

赵麟阳赠言　　王　畿

麟阳赵子，质和[1]而毅[2]，素有志于性命之学[3]，台端[4]孤凤，以直道鸣于时。遭晦既久[5]，蓄极而通，兹受天子简命[6]，以御史中丞总宪[7]南台[8]，世方以桓典[9]之马，朔州之鹰目之，未足

以观其深也。赵子之志，终始于学，吾党相观而摩⑩，亦不能外此别有所规颂⑪也。赵子于学已得大意，然密窥⑫所见，尚依识神⑬；融解其所履，尚涉意象⑭庄严，未能透得生死、毁誉、好丑、机窍⑮。护得性命，未能舍得性命，爱心未忘，尚未离世间豪杰作用。夫爱生者可杀也，爱誉者可毁也，爱洁者可污也，爱荣者可辱也。一爱不除，百魔⑯尽集，河上公⑰所谓外其身而身存，是要⑱妙语。若是出世间大豪杰，一语之下，便当了然⑲，本无生，孰杀之？本无誉，孰毁之？本无洁，孰污之？本无荣，孰辱之？直⑳心以动，全体超脱，不以一毫意识参次㉑其间。渊泉溥博，是真融解，恂栗㉒威仪，是真庄严，是非独往独来超然而独存者，何足以语此！养生家不超不脱不能成丹，吾儒不超不脱不能入圣，区区为此言，固非循守世界，入于拘挛㉓，亦非破除世界，蹈于猖狂。盖吾人本心自证、自悟、自有天则㉔，握其机㉕，观其窍，不出于一念之微。率此谓之尽性，立此谓之至命，譬之明镜照物，鉴而不纳，妍媸㉖在彼，而镜体未尝有所动也。敛而不滞，纵而不溢，此千古经纶无倚之实学。了此㉗便是达天德，意识云乎哉？予于赵子，此生以性命相期，同心之言，不以颂而以规，赠处之义也。

〔注释〕 ① 和：和顺、平和。 ② 毅：刚毅。 ③ 性命之学：理学。 ④ 台端：御史台的别称。 ⑤ 遭晦既久：指很久担任某官而不升迁。 ⑥ 简命：委命。 ⑦ 总宪：总领。 ⑧ 南台：御史台在宫阙西南，故称南台。 ⑨ 桓典：大典。 ⑩ 摩：切磋、研究。 ⑪ 规颂：规劝或颂扬。 ⑫ 密窥：暗中观察、私下观察。 ⑬ 识神：识，认识、见识；神，神奇、玄妙。 ⑭ 意象：心情与容貌。 ⑮ 机窍：同机巧，机智灵巧。 ⑯ 魔：魔障。 ⑰ 河上公：汉人名。据称河上公好读老子。 ⑱ 要：重要。 ⑲ 了然：明白、清楚。 ⑳ 直：仅仅。 ㉑ 参次：参与。 ㉒ 恂栗(lì)：庄严貌、庄敬貌。 ㉓ 拘挛：拘束。 ㉔ 天则：天然规则、自然法则。 ㉕ 机：事物变化的迹象或征兆。 ㉖ 妍媸：即妍蚩，美和丑。 ㉗ 了此：了解其中道理。 （杨英姿）

〔鉴赏〕 中国古代思想家往往追求一种不受世俗因素牵累，希冀主体精神自由自在，毫无拘束的理想境界。这种理想境界的特点是对现实世界的超脱，表达了被现实所扭曲的人性异化的不满。人类既不能在社会实践

中取得自由，于是向往在个体精神生活中获得自由。追求这一美好理想境界的形象化了的典型人物，就是理想人格。它是时代精神的体现，不同时代不同的人各有其自己的理想人格，中国儒家把这种理想人格称为“圣人”，或“狂者”，或“豪杰”。

明中期出现的王阳明心学，主张发扬个人的主观精神和个性的解放，所以对理想人格更为重视。他的得意弟子王畿对理想人格作了更多的描述和解释。在他看来，“圣人”似乎太完美无缺和至高无上了，人们很难企及，所以他对这种理想人格谈得不多。他很喜欢“狂者”的胸次，认为这种人志向高尚，心地磊落，心口如一，对旧的习惯和传统观念不屑一顾。但这类人物有言高于行的毛病，尚未是最高的理想人格。至于世上一般人所说的“豪杰”，他认为他们循守世间各种各样的规矩，谈不上有超脱的心境，算不上理想人格。于是，他提出了“出世间大豪杰”这一从未有人提出过的理想人格。什么是出世间大豪杰，它与豪杰有什么区别，为什么需要这种理想人格？《赵麟阳赠言》一文就对此作了具体说明。

王畿认为豪杰这一类人物，未能摆脱世间的生死、毁誉、好丑等各种自然的和社会的困境。其根本问题是“爱心未忘”：爱生、爱名、爱利、爱各种嗜好，所以其精神境界不能从世俗中超脱出来。王畿在他处曾经说，世间豪杰，“循守随身规矩，以天地为法，以圣人为师，时时不忘此念，便是世间豪杰作用”（《龙南山居会语》）。在古人看来，天、地、君、亲、师五者是最神圣和最尊贵的，效天、法地、师圣的人是豪杰。但王畿认为这种人是世间豪杰，效天、法地，必须遵循天地的规律，师圣，必须遵循圣人的规矩，而不能从这些规律和规矩中超脱出来。他在《赵麟阳赠言》中说：“爱生者可杀也；爱誉者可毁也；爱洁者可污也；爱荣者可辱也。一爱不除，百魔尽集。”这种人的精神境界为现实世界所制约，只能称世间豪杰。

王畿所追求的出世间大豪杰，其本质就是对世间规矩的超脱，他说：“本无生，孰杀之；本无誉，孰毁之；本无洁，孰污之；本无荣，孰辱之。直心以动，全体超脱。”即完全从生死、毁誉、污洁、荣辱中超脱出来。“直心以动”，是指以纯真朴实的心情，自然地而不是执著地来对待世俗的生死和名利，他认为这样就能从世情中超脱出来，达到在精神上“独往独来，超然而独存”的理想境界，而这种人就是出世间大豪杰。

王畿的出世间大豪杰的理想人格说，深受道家思想的影响。它的超世间的学说，其实是对现实世间的抗议，他的出世间大豪杰精神看起来充满了不现实的幻想，而其实却是立足在现实基础上的。他的理想人格“自生

道义”、“自存名节”(卷四《留都会记》),是与现实世间封建的“道义”、“名节”相对立的,说明他的理想人格说在当时具有积极的反封建意义。因此,他的这一学说受到一些人的非议,而另一方面,他的学说又激发了人们反封建的叛逆性。他的私淑弟子李贽竟把当时横行闽粤一带的海盗头子林道乾称为豪杰。王畿仅仅是对封建道德的超脱,而李贽则是对封建纲常的超脱,其反封建性继承了王畿,更超过了王畿。 (方祖猷)

困辨录序 罗洪先

双江先生系诏狱,经年始释。方其系也,身不离接榻①,视不踰②垣户,块然守其素以独居。久之,诸子群圣之言,涉于目者不虑而得,参之于身,动而有信,慨然曰:“嗟乎!不履斯境,疑安得尽释乎!”于是著录曰《困辨》,以明寂感之故。归,质之友人,友人或然或否,或正以师传曰:“阳明子所谓良知不类。”往岁癸卯,洪先与洛村黄君闻先生言必主于寂,心亦疑之。后四年丁未,而先生逮。送之境上,含涕与诀。先生曰:“嘻!吾自胜之,无苦君辈也。”其容翛然③,其气夷然,其心渊然而素,自是乃益知先生。遂为辨曰:“先生于师传如何,吾未之知,请言吾所试。昔者闻良知之学悦之,以为是非之心,人皆有之,吾惟即所感以求自然之则,其亦庶乎有据矣。已而察之,执感以为据,即不免于为感所役。吾之心无时可息,则于是非者,亦将有时而淆也。又尝凝精而待之以虚,无计其为感与否也。吾之心暂息矣,而是非之则,似亦不可得而欺。因自省曰:‘昔之役者,其逐于已发,而今之息者,其近于未发矣乎!’盖自良知言之,无分于发与未发也。自知之所以能良者言之,则固有未发者以主之于中,而或至于不良,乃其发而不知返也。吾于暂息且有所试矣,而况有为之主者耶!夫至动莫如心,圣人尤且危之。苟无所主,随感而发,譬之御马,衔勒④去手,求斯须驰骤⑤之中度,岂可得哉?道心之言微,性之言定,无欲之言静,致虚之言立本,未发之言寂,一也。而何疑于先生?”先生闻之曰:“斯言知我哉!《录》有之,‘良知

者，未发之中，寂然大公之本体'，固吾师所传也。问之友人，或然或否，洪先曰：'吾学也，困辨弗明，弗可以措。'"叙而梓之，告于知言者。

〔注释〕 ① 接榻：即椄榻，连接桎梏两孔的木梁，指代刑具。 ② 踰：同"逾"，超越。 ③ 翛(xiāo)然：无拘束，自由自在的样子。 ④ 衔勒：马勒和嚼头。 ⑤ 驰骤：急奔。 （张　静）

〔鉴赏〕 为人作序，学者乐之。但是，为一个囚犯、一个观点颇有争议之人的著作写序，却不是人人愿为和敢为的。罗洪先(号念庵)的《〈困辨录〉序》，就是这样的一篇名序。

《困辨录》的作者聂豹，号双江，明正德进士，官至兵部尚书、太子太保，以王阳明弟子自处。他在任陕西按察司副使时，得罪辅臣夏贵溪，罢官后又被其系入诏狱，逾年而出，即《〈困辨录〉序》所言"双江先生系诏狱，经年而后释"。在狱中，聂豹著《困辨录》一书。《困辨录》的印行，罗洪先为之作《〈困辨录〉序》，并撰有《〈困辨录〉后序》。

由于"先生(聂豹)之学，以归寂为宗，以致虚守静为入德不易之极"(《明聂贞襄公文集·序》)，其观点与王阳明及其他后学者颇有异同，因而受到当时学者的怀疑，被王畿等人责难为"禅悟"，正如《〈困辨录〉序》中所记："归，质之友人，友人或然或否，或曰：'阳明子所谓良知不类。'"以前，罗洪先曾与其友黄洛村"闻先生言必主于寂，心亦疑之"。后来，罗洪先逐渐接受了聂豹的观点，并与聂豹并称为王门后学中主静归寂派的代表。《〈困辨录〉序》中，就记述了罗洪先观点转变的过程。这种以自身思想观点的转变来作序进行推介的方式，使该书更具感染力和可信度。

罗洪先特别推崇聂豹在《困辨录》中提出的"良知者，未发之中，寂然大公之本体"，明确此思想"固吾师傅(即王阳明)所传也"。罗洪先阐发这一观点说，良知只有在"未发"时才为"良"，"寂"是良知的本然状态，即为未发之中，廓然大公。而在"已发"的状态，则因"感于外"而有是非的牵累，容易造成"发而不知返"，"不免于为感所役，吾之心无时可息，则于是非者亦将有时而淆也"。因此，致良知须在寂静中体验"未发"，倘若在"已发"的状态，就难以体验良知的本体，犹如你想得到马的鬃须，只有在马静立的时候才能拔到，而马在疾跑时是不行的。罗洪先总结说："道心之言微，性心之言定，无欲之言静，致虚之言立本，未发之言寂，一也，何疑于先生。"罗念庵

的这番阐释，深得聂豹的赞许，说："斯言知我哉。"因而，罗洪先的《〈困辨录〉序》，也就成为言简意赅地阐述王门后学主静归寂派宗旨的代表作。

聂豹、罗洪先的主静归寂派是针对王门后学中"以知之发用为良知，落支节而遗本原"的朱学倾向而提出的疗救之方，突显了道德建设中"立本"的重要意义，至今仍能给人以诸多的启迪。"未发"就是良知的本然状态。而当良知由"未发"进入"已发"，一方面，如果它偏离了善良的道路而走上了恶，那就有可能一发而不可收拾，就如挽救一个人不应等到他已经走上了犯罪的道路而为时已晚一样；另一方面，即便没有偏离善良的道路，但也会因各种似是而非的理由而淡漠、冲击了原有的良知，就像20世纪80年代发生的大学生张华是否应当跳进粪坑抢救老农而牺牲的讨论，本来舍己救人是不容争辩的人道主义原则，却由于年轻的大学生的生命换取老农的生命是否值得的"使用价值"大小所衡量出的"道理"，弄得含混和失落。可见，人们的道德建设应当从根本上做起，从寂静中去体认"未发"之良知，这样，他就能用大道理统御小道理，他的言行就不会偏离良知的轨道。这也就是陆王学派强调"本上立根"的缘由，也就是聂双江、罗念庵、刘文敏等主静归寂的道理。（戴斗勇）

童 心[1] 说 李 贽

龙洞山农叙《西厢》[2]末语云"知者勿谓我尚有童心可也"。夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝[3]假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。

童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！然童心胡然[4]而遽[5]失也？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。古之圣人，曷尝不读书哉！然纵[6]不读书，童心固自在也，纵多读书，亦以护此童心而使之勿失焉耳，非若

学者反以多读书识义理而反障⑦之也。夫学者既以多读书识义理障其童心矣，圣人又何用多著书立言以障学人为耶？童心既障，于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根柢；著而为文辞，则文辞不能达。非内含于章美⑧也，非笃实生辉光⑨也，欲求一句有德之言，卒⑩不可得。所以者何？以童心既障，而以从外入者闻见道理为之心也。

夫既以闻见道理为心矣，则所言者皆闻见道理之言，非童心自出之言也。言虽工，于我何与，岂非以假人言假言，而事假事文假文乎？盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言，则假人喜；以假事与假人道，则假人喜；以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不喜。满场是假，矮人⑪何辩也？然则虽有天下之至文⑫，其湮灭⑬于假人而不尽见于后世者，又岂少哉！何也？天下之至文，未有不出于童心焉者也。苟童心常存，则道理不行，闻见不立，无时不文，无人不文，无一样创制体格文字而非文者。诗何必古选⑭，文何必先秦。降⑮而为六朝，变而为近体；又变而为传奇⑯，变而为院本⑰，为杂剧⑱，为《西厢曲》，为《水浒传》，为今之举子业⑲，皆古今至文，不可得而时势先后论也。故吾因是而有感于童心者之自文也，更说什么《六经》，更说什么《语》、《孟》乎？

夫《六经》、《语》、《孟》，非其史官过为褒崇⑳之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔㉑门徒，懵懂㉒弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣，孰知其大半非圣人之言乎？纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子，迂阔门徒云耳。药医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？然则《六经》、《语》、《孟》，乃道学之口实㉓，假人之渊薮㉔也，断断乎其不可以语于童心之言明矣。呜呼！吾又安得真正大圣人童心未曾失者而与之一言文哉！

〔注释〕 ① 童心：《孟子·离娄下》："大人者不失其赤子之心者也。"童心是指人

生之初的纯真无邪的赤子之心。 ②《西厢》:元代王实甫的《西厢记》。 ③ 绝:杜绝,摈弃。 ④ 胡然:为何。表反问。 ⑤ 遽:急速、立刻。 ⑥ 纵:即使。 ⑦ 障:阻隔。 ⑧ 含于章美:《周易·坤卦·爻辞》"含章可贞",注:"含美而正者也。"章,通"彰"。 ⑨ 笃实生辉光:《孟子·尽心下》:"充实之谓美,充实而有光辉之谓大。" ⑩ 卒:最终。 ⑪ 矮人:见识浅短者。 ⑫ 至文:最好或极好的文章。 ⑬ 湮灭:埋没。 ⑭ 古选:指古诗和选体诗。古诗侧重于内容;选体诗指梁朝萧统《文选》偏重对偶声律辞藻外在形式的诗。 ⑮ 降:下;到。 ⑯ 传奇:唐宋人写的一种带有传奇色彩的短篇小说。 ⑰ 院本:金元时期演戏的脚本。当时倡妓所居之处称"行院",故他们演戏的脚本称院本。 ⑱ 杂剧:指元代的戏曲。 ⑲ 举子业:指明代用来考举人的八股文。举子,即被举应试的士子。 ⑳ 褒崇:褒扬推崇。 ㉑ 迂阔:不切合实际。 ㉒ 懵懂:糊涂,迷糊。 ㉓ 口实:谈话资料。 ㉔ 渊薮:犹根源。

(储玲玲)

〔鉴赏〕 在中国古代,孔子、孟子被尊为圣人,《四书》、《五经》被奉为神明,儒家的义理被定为不可逾越的戒律,鲜有人敢于藐视他们的权威。然而,明末的思想家李贽,则以其《藏书》、《焚书》等著作非孔孟、贬儒经、斥义理,他被封建统治者视为异端,成为中国历史上第一大思想犯,七十五岁高龄时以宣扬"孔子之是非为不可据"等叛逆言论,被扣上"敢倡乱道,惑世诬民"的罪名被捕入狱,最后"不可辱而自刎"(詹轸光《李卓吾碑记》)。收于《焚书》中的《童心说》,就是反映李贽"异端"思想的名篇。

李贽是泰州后学人物,曾拜何心隐为师,后又师王艮之子王襞。因而,李贽的学术倾向既有明代心学的属性,又有泰州学派"异端"的色彩,且比泰州学派走得更远。李贽的《童心说》,就体现了他的这种思想特色。心学的主题是心、性、良知,李贽也讲"心",但李贽讲的是"童心"。李贽从颜均的"知者勿谓我尚有童心可也"破题论述"童心",说:"夫童心者,真心也","夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也","童子者,人之初也;童心者,心之初也"。也就是说,"童心"是人生之初的纯真无妄的赤子之心。

但是,李贽的"童心"并不是理学家、心学家们所讲的心、良心、良知。陆九渊说:"心即理也"(《与李宰二》);朱熹说:"良心者,本然之善心,即所谓仁义之心也"(《四书章句集注》);王阳明说:"良知者,心之本体"(《答顾东桥书》),"良知即是天理"(《答欧阳崇一书》)。李贽却认为,随着年龄的增长,道理闻见日益增多,致使童心障失,"以从外入者闻见道理为之心也"。而所谓"道理闻见",主要就是《六经》、《论语》、《孟子》等儒家经典所规定的"义理"。理学家、心学家所崇奉的对象,在李贽眼里成了戕害童心

的原因。李贽揭露了《六经》、《论语》、《孟子》等书的真相，不过是史官、臣子过于褒崇赞美的词语；或是儒家门徒弟子记忆师说的笔录，大半不是圣人之言。即便是圣人所言，也只是有为而发，因病发药，随时处方，以疗救弟子门徒的懵懂迂阔之病，因此，“岂可遽以为万世之至论乎”！在这里，李贽对儒家义理、孔孟权威进行了大胆怀疑和指责，从而与心学的指向背道而驰。

那么，为什么孔孟义理的道理闻见会障泯童心呢？李贽指出，那是由于孔孟的学说已经变成了假道学的道理闻见，而假道学的道理闻见的影响，致使人们从小开始就被外界的假人假言假事所左右，不断地掩饰自己的本真，从而逐步地丧失童心。李贽指出：一旦以闻见道理为心，所言者皆闻见道理之言，而不是童心自出之言，“岂非以假人假言而事假事、文假文乎！盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言，则假人喜；以假事与假人道，则假人喜；以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不喜”。李贽讽刺当时社会上满场尽是矮人，盲目崇拜孔孟，犹如矮子观场，随人妍说，“满场是假，矮人何办也”！进而明确地揭示了假人假言假事的来源，一针见血地说：“然则《六经》、《语》、《孟》乃道学之口实，假人之渊薮也。”这无疑成为一颗重磅炸弹，轰塌了儒家经典及其义理神圣的殿堂，从而把“异端”的思想特征表现得淋漓尽致！　　（戴斗勇）

答耿中丞[1]　　李　贽

昨承教言[2]，深中狂愚之病。夫以率性[3]之真推而扩之，与天下为公，乃谓之道。既欲与斯[4]世斯民共由[5]之，则其范围曲成[6]之功大矣。

“学其可无术欤”，此公至言也，此公所得于孔子，而深信之以为家法[7]者也，仆又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？故为愿学孔子之说者，乃孟子之所以止于孟子，仆方痛憾其非夫，而公谓我愿之欤？

且孔子未尝教人之学孔子也。使孔子而教人以学孔子，何

以颜渊问仁，而曰“为仁由己”，而不由人也欤哉。何以曰“古之学者为己”，又曰“君子求诸己”也欤哉？惟其由己，故诸子自不必问仁于孔子；惟其为己，故孔子自无学术以授门人；是无人无己之学也。无己，故学莫先于克己⑧；无人，故教惟在于因人⑨。试举一二言之：如仲弓居敬行简⑩人也，而问仁焉，夫子直指之曰，敬恕⑪而已。雍也聪明，故悟焉而请事⑫。司马牛遭兄弟之难，尝怀忧惧，是谨言慎行⑬人也，而问仁焉，夫子亦直指之曰“其言也讱⑭”而已。牛也不聪，故疑焉，而反以为未足。由此观之，孔子亦何尝教人之学孔子也哉！夫孔子未尝教人之学孔子，而学孔子者务舍己而必以孔子为学，虽公亦必以为真可笑矣。夫惟孔子未尝以孔子教人学，故其得志也，必不以身为教于天下。是故圣人在上，万物得所，有由然⑮也。

夫天下之人得所⑯也久矣，所以不得所者，贪暴者扰之而“仁者”害之也。“仁者”以天下之失所也而忧之，而汲汲⑰焉欲贻⑱之以得所之域，于是有德礼以格⑲其心，有政刑以絷其四体，而人始大失所矣。夫天下之民物众矣，若必欲其皆如吾之条理，则天地亦且不能。是故寒能折胶⑳，而不能折㉑朝市㉒之人；热能伏㉓金，而不能伏㉔竞奔㉕之子，何也？富贵利达所以厚吾天生之五官，其势㉖然也。是故圣人顺之，顺之则安之矣。是故贪财者与之以禄，趋势者与之以爵，强有力者与之以权，能者称㉗事而官，慑㉘者夹持㉙而使，有德者隆之虚位㉚，但取具瞻㉛，高才者处以重任，不问出入㉜，各从所好，各骋所长，无一人之不中用，何其事之易也！虽欲饰诈㉝以投其好，我自无好之可投；虽欲揜㉞丑以著其美，我自无丑之可揜；何其说之难也！是非真能明明德于天下，而坐致太平者欤？是非真能不见一丝作为之迹而自享心逸日休㉟之效者欤？然则孔氏之学术亦妙矣，则虽谓孔子有学有术以教人亦可也。

然则无学无术者，其兹孔子之学术欤！公既深信而笃行之，则虽谓公自己之学术亦可也，但不必人人皆如公耳。故凡公之所为自善，所用自广，所学自当，仆自敬公，不必仆之似公也；公

自当爱仆，不必公之贤于仆也，则公此行，人人有弹冠㊱之庆矣。否则同者少而异者多，贤者少而愚不肖者多，天下果何时而太平乎哉！

〔注释〕 ① 耿中丞：即耿定向，湖北黄安县人，当时官居都察院左副都御史。中丞是对御史的称呼。 ② 教言：教诲的话。 ③ 率性：禀性、本性。 ④ 斯：这。 ⑤ 由：走；经过。 ⑥ 范围曲成：语出《周易·系辞》："范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。"指管理养育。 ⑦ 家法：指一个学派世代传承而不可违反的准则或说法。 ⑧ 克己：克制私欲，严于律己。 ⑨ 因人：依凭他人。 ⑩ 简：不劳烦。 ⑪ 敬恕：恭敬而宽恕。 ⑫ 请事：语出《论语·颜渊》："仲弓问仁。子曰：'出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人……。'仲弓曰：'雍也不敏，请事斯语矣。'"请事：即"请事斯语"的略语。意思是请允许我按照先生的这番话切实努力。 ⑬ 谨言慎行：言行谨慎。 ⑭ 讱：本指语言迟缓。此处指说话谨慎。 ⑮ 由然：原委、由来。 ⑯ 得所：得到安居之地或合适的位置。 ⑰ 汲汲：心情急切的样子。 ⑱ 贻：赠送、给予。 ⑲ 格：匡正、纠正。 ⑳ 折胶：折；摘取。语出《汉书·晁错传》："欲立威者，始于折胶。"颜师古注引苏林曰："秋气至，胶可折，弓弩可用。" ㉑ 折：使……折服。 ㉒ 朝市：早上的集市。 ㉓ 伏：治。 ㉔ 伏：通"服"，制服。 ㉕ 竞奔：追逐名利。 ㉖ 势：情形。 ㉗ 称：符合。 ㉘ 愞：同"懦"。 ㉙ 夹持：匡助。 ㉚ 虚位：虚位以待，即特意空出职位来期待贤能。 ㉛ 具瞻：摆摆样子。 ㉜ 不问出入：语出《史记·陈丞相世家》："乃出黄金四万斤与陈平，不问其出入。"不问出入即不加干涉。 ㉝ 饰诈：作假骗人。 ㉞ 揜：同"掩"，掩盖、掩饰。 ㉟ 心逸日休：语出《伪古文尚书·周官》："作德心逸日休，作伪心劳日拙。"逸，安逸；休，美好。 ㊱ 弹冠：弹去冠上的灰尘，意指准备做官。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 历史告诉我们，社会经济的发展必然催生着思想的解放，但思想解放的先锋往往被死守落后传统的人视为怪异，并常常遭受迫害。然而，历史却十分需要思想解放的先锋，他们的思想和观点超凡脱俗、振聋发聩，代表了社会发展的趋势，是"时代的精华"。晚明的李贽就是这样一位思想家。

李贽一生写了许多论战性很强的著作，《答耿中丞》是其中具有代表性的一篇。耿中丞是李贽的朋友耿定理的哥哥耿定向，官至中丞，即御史。李贽一度寄居在耿定理家。当耿中丞发现李贽住在他弟弟家，所著述的文章、所持的观点却是悖逆封建传统的离经叛道之说时，写信给李贽，指责他"狂愚"，劝说应当效法孔子，以孔子的是非为是非。李贽的《答耿中丞》，就

是对这一问题论辩的回信。李贽与耿定向还有许多论战性的书信，都收于《焚书》中。

《答耿中丞》充分地表达了李贽对个性的追求，是明末中国资本主义经济萌芽在思想上的反映。李贽是泉州人，泉州当时是中国主要的对外商贸口岸之一，商品经济十分发达。而李贽的家族大都为商人，祖辈中一世祖是海外贸易巨商，二世祖也曾奉明政府之命远航西洋，并在波斯（今伊朗）娶了一个波斯女人为妻，还信奉了回教，三、四、五世祖均是大商人，足迹踏及琉球、南洋、日本等地。然而，明末的政治又是极为腐败，假道学横行，迂腐之儒教充斥整个意识形态，统治者用以孔子为代表的封建思想禁锢人们的头脑，与资本主义萌芽的商品经济基础形成了尖锐的矛盾。李贽得天独厚地受到了商品经济的洗礼，率先对儒教进行反思，并以其离经叛道之言、怪异脱俗之行，成为当时思想解放的代表人物，由此也就遭到统治者和传统势力的迫害。

在《答耿中丞》中，李贽鲜明地阐述了人们不应对孔子亦步亦趋，而强调人应有自己的个性特征。认为天生一个人，就有一个人的用处，不必取法于孔子才得以成全。否则，孔子以前的人难道就不能做人了吗？他还发出了一个惊世骇俗之论，指出孟子提出“愿学孔子”，这正是孟子之所以只能达到孟子这样水平的原因。我正为孟子的错误而感到遗憾呢，我难道会愿意学孔子吗？文中还列举了颜渊、仲弓、司马牛问仁，孔子只是因材施教，孔子自己并没有教人要学孔子的事例，说明儒家“为仁由己”就是要人们具有主体意识，如果一定要脱离自己的具体情况而去摹仿孔子，那完全是幼稚可笑的。

李贽在文中发出的另一个惊世骇俗之论，认为有的人之所以“不得其所”即不能达到安身立命的境界，是由于那些满口仁义道德的腐儒用道德伦理去限制人们的思想，用政令刑法去束缚人们的手脚。他认为天下的老百姓和事物是众多的，假若想让他们纳入一个人的意志的话，即便天地也是做不到的。所以寒冷能够折断柔韧的胶，却不能阻挡起早上市做买卖的人；灼热能使金子熔化，却不能阻挡人们为利禄而追逐，因为富贵利达能满足人们天生的感官享受，这是势所必然的。因此，圣人顺从这种趋势，社会才能得到安宁。如果要求人们都像耿中丞那样，那必定会造成赞同您的人少，反对您的人多；贤明的人少，愚顽的人多，那天下到什么时候才能够太平呢？看，这是一篇多么鲜明的功利主义和自然人性论的宣言！

李贽的这些惊世骇俗之论，在当时无疑是一枚投向封建传统势力的重

磅炸弹,他遭受迫害也就是势所必然的了。然而,也正是有了这些思想先锋的呐喊和牺牲,社会才得以启蒙和进步。　　(戴斗勇)

品　藻(节选)

吕 坤

独处看不破,忽处看不破,劳倦时看不破,急遽仓卒时看不破,惊忧骤感时看不破,重大独当时看不破,吾必以为圣人。

圈子[①]里干实事,贤者可能;圈子外干大事,非豪杰不能。或曰圈子外可干乎?曰世俗所谓圈子外,乃圣贤所谓性分内也。人守一官,官求一称,内外皆若人焉,天下可庶几矣,所谓圈子内干实事者也。心切忧世,志在匡时[②];苟利天下,文法所不能拘[③];苟计成功,形迹所不必避,则圈子外干大事者也。识高千古,虑周六合[④],挽末世之颓风[⑤],还先王之雅道[⑥],使海内复尝秦汉以前之滋味,则又圈子以上人矣。世有斯人乎?吾将与之共流涕矣。乃若狃[⑦]众见,惴惴[⑧]循敝规,威仪文辞灿然可观,勤慎谦默居然寡过,是人也,但可为高官耳,世道奚赖焉。

党锢[⑨]诸君只是褊浅[⑩],无度量。身当浊世,自处清流,譬之泾渭,不言自别,正当遵海滨而处,以待天下之清也;却乃名检自负,气节相高,知满意得,卑视一世而践踏之,讥谤权势而狗彘之,使人畏忌奉承,愈炽愈骄;积津要[⑪]之怒,溃权势之毒,一朝而成载胥之凶[⑫],其死不足惜也。《诗》称明哲保身,孔称默足有容,免于刑戮,岂贵货清市直、甘鼎镬如饴哉?……

世之颓波明知其当变,狃于众,皆为之而不敢动;事之义举明知其当为,狃于众,皆不为而不敢动,则是亦众人而已。提抱之儿得一果饼,未敢辄食,母尝之而后入口,彼不知其可食与否也。既知之矣,犹以众人为行止[⑬],可愧也夫!惟英雄豪杰不循习以居,非能违俗而任道,夫是之谓独复。呜呼!此庸人智巧之士所谓生世而好异者也。

体解神昏,志消气沮,天下事不是这般人干底;攘臂抵掌[⑭],

矢志⑮奋心，天下事也不是这般人干底。干天下事者，智深勇沉，神闲气定；有所不言，言必当，有所不为，为必成；不自好而露才，不轻试以幸功，此真才也，世鲜识之。近世惟前二种人乃互相讥，识别者胥⑯笑之。

有忧世之实心，泫然⑰欲泪；有济世之实才，施处辄宜。斯人也，我愿为曳裾⑱执鞭。若聚谈纸上微言，不关国家治忽，争走尘中众辙不知黎庶⑲死生，即品格有清浊，均于宇宙无补也。……

任有七难：繁任要提纲挈领，宜综核之才；重任要审谋独断，宜镇静之才；急任要观变会通，宜明敏之才；密任要藏机⑳相可，宜周慎之才；独任要担当执持，宜刚毅之才；兼任要任贤取善，宜博文之才；疑任要内明外暗，宜驾御之才。天之生人，各有偏长；国家之用人，备明群长，然而投之所向，辄不济事者，所用非所长，所长非所用也。

小廉曲谨㉑之士，循涂守辙㉒之人，当太平时，使治一方，理一事，尽能奉职。若定难决疑，应卒蹈险，宁用破绽人，不用寻常人。虽豪悍之魁，任侠之雄，驾御有方，更足以建奇功，成大务。噫！难与曲局者道。

〔注释〕 ① 圈子：此处指禁锢思想的条条框框。 ② 匡时：匡救时局。 ③ 拘：拘泥。 ④ 六合：即指天下。 ⑤ 颓风：颓败的风气。 ⑥ 雅道：正道。 ⑦ 狃：局限、宥于。 ⑧ 惴惴：忧惧而谨慎的样子。 ⑨ 党锢：《后汉书·党锢传》记载：东汉桓帝时宦官专权，士大夫李膺、陈蕃等联合太学生郭泰、贾彪等，猛烈抨击宦官集团。宦官诬告他们结为朋党，诽谤朝廷，李膺等二百余人被抓，后虽释放，但终身不许做官。灵帝时，膺等再起，与大将军窦武谋诛宦官。事败，膺等二百余人被杀，并陆续处死、流徙、囚禁六七百人。 ⑩ 褊浅：心地、见识等狭隘短浅。褊通"偏"。 ⑪ 津要：身居要职的人。 ⑫ 载胥之凶：载，言；胥，官府中的小吏、小官。载胥之凶即言官之凶。 ⑬ 行止：喻行为规范。 ⑭ 攘臂抵掌：形容激奋的样子。 ⑮ 矢志：立下誓愿，以示决心。 ⑯ 胥：尽。 ⑰ 泫然：泪流貌。 ⑱ 曳裾：拖着衣襟。 ⑲ 黎庶：民众、百姓。 ⑳ 藏机：藏匿才智。 ㉑ 小廉曲谨：小事上廉洁谨慎。意指拘泥于小节，不识大体。 ㉒ 循涂守辙：循规蹈矩。涂通"途"。（储玲玲）

〔鉴赏〕《呻吟语》中的《品藻》是中国古代论述人的品性的一篇精品。作者吕坤是明朝后期的著名思想家。《呻吟语》是吕坤对哲学、政治、学术和伦理道德等方面的思索并以简洁的语言记录下来的一本格言粹语形式的著作。在《品藻》一文中,吕坤论述了士大夫的理想人格,但一反道学家谈这类问题时惯用的陈词滥调,不是空泛地论述仁义礼智的道德规范,而是根据他对历史的考察,针对现实社会吏治方面的问题,着重描绘干天下事者的精神风貌和人格特征。

所谓"干天下事者",是指那些能够匡时救世之人,即他所说的"豪杰",文中所说的"圣人"、"干大事者"也是指这类人,这是吕坤最推崇的人格。儒家的理想人格是圣贤,在理学的统治下,当时社会最称道的是那些端居默坐,言守规矩,行中绳墨的道德之士、谦谦君子;士大夫中最好的也只是平日袖手谈心性,临危一死报君王。在吕坤看来,这些人"于宇宙无补",国家最需要的是干天下事的豪杰。他们常常受到误解,为庸人所嘲笑,但却是社会的中坚。这篇文章的全部文字赞颂这种人格,呼唤豪杰之士的出现。

《品藻》非常精辟地概括了豪杰之士精神的本质特征:

(一)有坚定的信念。文章在开头极富气势地一连讲六个"看不破",就是要表明,干天下事者在任何情况下都坚守他们的理想和抱负。吕坤指明了这种信念的来源:"有忧世之实心",即出于社会责任感和对人民利益的关心。

(二)智深勇沉,神闲气定。文章说他们有所不言,言必当,有所不为,为必成;不自好而露才,不轻试以幸功。

(三)不受传统观念、庸人之见和陈规陋习的束缚,这是吕坤反复强调的一点。文章观点鲜明地提出,"圈子(即禁锢思想的条条框框)外"干大事,非豪杰不能;对于豪杰来说,"苟利天下,文法所不能拘;苟计成功,行迹所不必避"。文章特别指明,想有所作为的人不能"狃于众",即不能顺从众人之见,也就是说,必须敢于抵制反对变革的庸人之见和社会习惯势力。在当时社会"祖宗之法不能变"是一个被人们普遍接受的信条,人们被传统的观念、制度和规定死死地束缚住手脚,在这种情况下,《品藻》提倡在圈子外干大事,主张"英雄豪杰不循习以居",充分表现出作者见识的卓异。

(四)有济世之实才。《品藻》对能承担国家重任的各种人才作了非常细致的考察,"任有七难"对这些人才人格特征的描绘和任用时机的规定之精当在今古文字中罕见其匹。

《品藻》对豪杰人格的论述是在将它同历史上和现实中常见的、或人们所推崇的人格的比较中展开的。《品藻》所列举的这些人格有不负责任的空谈之士，身居要职、因循守旧的官僚，政界思想浮躁、情绪偏激之士，以及官场小廉曲谨之士。《品藻》指出，匡时济世的豪杰有信念，但又有真才、实才，远远高于那些"聚谈纸上微言"之人；他们老成持重，但富有朝气和进取精神，不同于暮气沉沉的官僚；他们抱负宏伟，但又不浮躁、褊狭和浅陋，而是思想深沉，意志坚定，行动踏实；他们脚踏实地地做实事，但又不拘于陈规陋习，与"圈子内"干实事的贤者迥然异趣。这样的比较突出了豪杰人格的难能可贵，进一步深化了主题，这又显示了《品藻》论述的高明。

《品藻》人格论的出现有深刻的时代背景，当时已经出现类似于东汉末年的亡国征兆：阉党与东林党人的斗争已经开始，社会危机日渐加深，社会大动荡正在酝酿，吕坤期望出现豪杰之士，使它免于重蹈东汉覆辙的命运。他特别担心浮躁情绪在士林中蔓延。《品藻》对浮躁之士剖析最多，批评最严厉。因为他们疾恶如仇，受士大夫推崇，然而最容易误事。这类人格忧国忧民，在政治上有激情，敢于议论政事，臧否人物，往往为民情物望所归，然而思想不深邃，感情不深沉，做事无深谋远虑，甚至负气凌人，言行过激，授政敌以口实，终至事败人亡，贻误国家大事。

《品藻》的论述是对历史和现实中士大夫人格类型的一种概括，具有很大的适用性，我们在近现代重大社会运动、政治斗争中，在当代社会各个方面的改革事业中，以及在日常的政治生活中都可依稀看到这几种人物类型的存在，吕坤的论述能够帮助我们正确地认识和对待现实社会中的这类人物。

（施忠连）

智囊自叙 冯梦龙

冯子曰：人有智犹地有水，地无水为焦土，人无智为行尸。智用于人，犹水行于地，地势坳[①]则水满之，人事坳则智满之。周览[②]古今成败得失之林，蔑[③]不由此。何以明之？昔者桀、纣愚而汤、武智；六国愚而秦智；楚愚而汉智；隋愚而唐智；宋愚而元智；元愚而圣祖智。举大则细可见，斯《智囊》所为述也。或难之曰：智莫大于舜，而困于顽嚚[④]；亦莫大于孔，而厄于陈蔡[⑤]；西

邻之子，六艺娴习⑥，怀璞不售⑦，鹑衣觳食⑧；东邻之子，纰字⑨未识，坐享素封⑩，仆从盈百，又安在乎愚失而智得？冯子笑曰：子不见夫凿井者乎？冬裸而夏裘，绳以入，畚以出，其平地获泉者，智也，若夫土穷⑪而石见，则变也。有种世衡⑫者，屑石出泉⑬，润⑭及万家。是故愚人见石，智者见泉，变能穷智，智复不穷于变。使智非舜、孔，方且灰于廪⑮、泥于井⑯、俘于陈蔡，何暇琴于床⑰而弦于野⑱？子且未知圣人之智之妙用，而又何以窥吾囊？或又曰：舜、孔之事则诚然矣。然而"智囊"者，固大夫锴⑲所以膏焚于汉市⑳也，子何取焉？冯子曰：不不！锴不死于智，死于愚。方其坐而谈兵，人主动色㉑，迨㉒七国事起，乃欲使天子将而己居守，一为不知，谗兴身灭。虽然，锴愚于卫身㉓，而智于筹国㉔，故身死数千年，人犹痛㉕之，列于名臣。辕近㉖斗筲之流㉗，卫身偏智，筹国偏愚，以此较彼，谁妍㉘谁媸㉙？且"智囊"之名，子知其一，未知二也。前乎锴，有樗里子㉚焉；后乎锴，有鲁匡㉛、支谦㉜、杜预㉝、桓范㉞、王德俭㉟焉；其在皇明，杨文襄公㊱并擅此号。数君子者，迹不一轨，亦多有成功竖勋㊲、身荣道泰。子舍其利而惩其害，是犹睹一人之溺，而废舟楫之用，夫亦愈不智矣！或又曰：子之述《智囊》，将令人学智也。智由性生乎，由纸上乎？冯子曰：吾向者固言之：智犹水，然藏于地中者，性；凿而出之者，学。井涧之用，与江河参㊳。吾忧夫人性之锢于土石㊴，而以纸上言为之畚锸㊵，庶于应世有瘳㊶尔。或又曰：仆闻"取法乎上，仅得乎中"。子之品智，神奸巨猾，或登上乘，鸡鸣狗盗，亦备奇闻，囊且秽矣，何以训世？冯子曰：吾品智非品人也。不唯其人唯其事，不唯其事唯其智。虽奸猾盗贼，谁非吾药笼中硝、戟㊷？吾一以为蛛网而推之可渔，一以为蚕茧而推之可室。譬之谷王，众水同归，岂其择流而受！或无以难，遂书其语于篇首。冯子名梦龙，字犹龙，东吴之畸人㊸也。

〔注释〕 ① 坳：低洼。 ② 周览：纵观。 ③ 蔑：无、没有。 ④ 顽嚚：指舜的父母。传说他们昏庸、凶残，多次害舜，但均未成功。 ⑤ 厄于陈蔡：孔子周游列国

时在陈蔡两国之间被围困，断粮七天。 ⑥ 娴习：熟习。 ⑦ 怀璞不售：怀才不遇。⑧ 鹑衣觳(kòu)食：鹑衣，破烂的衣服。觳食，喻饮食简陋。 ⑨ 纰字：简单的字。纰：原指下等丝。 ⑩ 素封：无官爵封邑而富比封君。 ⑪ 穷：尽。 ⑫ 种世衡：宋洛阳人，字仲平。 ⑬ 屑土出泉：碾碎砾石而使泉水涌出。 ⑭ 润：得益。 ⑮ 灰于廪：传说舜的父母让舜去修筑谷仓，舜刚上仓顶，他的父母就拿走了梯子，还放火焚烧谷仓，然而舜设法逃了下来。 ⑯ 泥于井：传说舜的父亲要舜去掏井，待舜下去后，他父亲就用泥土填井，可舜已经在井下打好了通道，才幸免于难。 ⑰ 琴于床：传说舜逃离了父亲的迫害，回到住处，他没有沮丧，在床上弹着尧赐给的琴。 ⑱ 弦于野：指孔子周游列国时，虽身处困厄，却不灰心，仍教弟子演习礼乐。 ⑲ 大夫错：指西汉晁错，他为太子(景帝)信任，号称“智囊”。 ⑳ 膏焚于汉市：景帝即位，晁错为御史大夫。他向景帝提出削弱诸侯势力的主张。由此引发齐楚等七国之乱。晁错被谗，斩于市。 ㉑ 动色：指受到鼓动而脸露喜色。 ㉒ 迨：等到。 ㉓ 卫身：保全自身性命。 ㉔ 筹国：计谋国家大事。 ㉕ 痛：痛惜。 ㉖ 晚近：离现在最近的时代。晚，通“晚”。 ㉗ 斗筲之流：才识短浅，气量狭窄的人。 ㉘ 妍：美好。 ㉙ 媸：丑恶。 ㉚ 樗里子：战国时秦国人，秦惠文君异母弟。他滑稽多智，人称“智囊”。惠文君时因攻赵、楚有功，封严君，秦武王时为右丞相。 ㉛ 鲁匡：新莽时人，有权谋，为莽制定一些经济政策，以垄断工商业，增加税收。 ㉜ 支谦：三国时优婆塞(居士)，本月支人，游历中国。他博览经籍，通汉语。 ㉝ 杜预：西晋人，灭吴有功封侯，累官司隶校尉。他博学多才，著有《春秋左氏传集解》。 ㉞ 桓范：三国魏大臣，正始中拜大司农。 ㉟ 王德俭：不详。 ㊱ 杨文襄公：指杨一清，明朝丹徒人。他博学善谋略，精通边疆事务，卒谥文襄。 ㊲ 竖勋：建树功勋。 ㊳ 参：并立。 ㊴ 锢于土石：受到土石的束缚。 ㊵ 畚锸：借指土建之事。 ㊶ 瘳：治、救。 ㊷ 药笼：盛药的器具。喻储备人才之所。硝戟：硝即硝石，是制造火药的原料，也可入药。戟，通“棘”，即酸枣树，有刺，其果可入药。作者以硝、棘既有治病的作用，又有伤人的作用来说利用奸猾盗贼的智慧。 ㊸ 畸人：奇特之人。 (储玲玲)

〔鉴赏〕《智囊》一书为冯梦龙所编，二十八卷，后编者又续编《智囊补》二十八卷，总共有一百多万字。此书从各种典籍中选录了各阶层人士在各种各样的人生境遇中巧妙地运用智慧，化险为夷、取得辉煌成功的故事，供人们学习体味。在这篇自序中冯梦龙论述了智慧对于人的成功和国家的治理的重要性，从而指明了《智囊》一书的意义所在；它还批评了庸人对于智慧和智者的错误看法，提出了对于智慧应取的态度；最后它在此基础上解释了编辑此书的方针。

冯梦龙首先指出智慧是人之所以为人的东西，也就是说是人的本质所在，因为按照他的说法，“人无智为行尸”。他是用水对于土地的作用来比

喻、说明智慧对于人的意义。水是土地的命脉，没有水，土地就失去了生机；有了水，土地就能生长万物。根据这种逻辑，智慧是人的精神生命所在，是人的一切创造的来源；丧失了智慧，人们无所作为，自然如同行尸走肉。可见，冯梦龙是把创造性视为人的本性，把智慧的价值理解为创生万事万物，这是一种真知灼见，远胜于以智为是非之心的、僵化、庸俗化的道学传统观念。

庸人常常以圣人、智者曾经身遭挫折、困厄为由而非难他们的智慧，冯梦龙非常有力地驳斥了他们的说法。他不仅就事论事地以具体的理由令人信服地论证了庸人说法的似是而非，而且从哲学的高度解释了庸人所提到的圣人、智者受难这种现象。他说："是故愚人见石，智者见泉，变能穷智，智复不穷于变。"这是一句充满智慧的话，很值得反复咀嚼回味。

从作者的行文来看，"愚人见石，智者见泉"是指愚人目光短浅，只看重一时的富贵，只注意舜、孔子、晁错等圣人、智者生活中的不幸，而不理解他们的人生智慧和政治智慧，看不到他们的苦难对于国家和人民的意义；而从一般的意义上来说，冯梦龙此语可以理解为一般人往往为事物的表面现象所蒙蔽，因而不能发现其内在价值所在；只有圣人和智者由于他们的智慧而具有一种特别的眼光，能够见常人所不见，抓住事物和过程中最有价值的东西，因而不仅能够取得人生的成功，并且能够造福于社会。编者特别重视"筹国"之智，将它置于"卫身"之智之上，在他看来，有"筹国"之功的圣人、智者就是他们人生最大的成功，不论他们个人人生中是否曾经遭受一时的困苦或挫折。

所谓"变能穷智"，指突然出现意想不到的情况，或遇到意外的挫折使智者陷于困境，也指事物的变化、新问题的出现，使原来行之有效的一套办法行不通。然而冯梦龙坚信："智复不穷于变"，因为智慧自有其"妙用"，人们在面临新情况，遇到困难和挫折时，在智慧的光辉照耀下定能找到新方法，最终必能解决新问题。特别值得注意的是这句话中"智"字的两种不同的用法，它显示了冯梦龙关于智慧的思想的深邃。"变能穷智"中的"智"字当指某种特定的、具体的智慧，即某种理论、方法、计策，或某个特定的智者，冯梦龙认为它或他不可能永远正确，不可能永远不会遇到问题，就是说，不能把这种智绝对化。这种思想有助于防止死搬硬套曾经被人视为灵验的东西，避免思想的停滞和僵化。而"智复不穷于变"中的"智"当指普遍的智慧，是一种最高明的认识能力和创造能力，它表现于特殊的智慧之中，但又不拘泥、滞留、窒碍于特殊的智慧之中，环境的转换、条件的改变不能

遮掩它的光芒，只会使它放射出新的光彩。冯梦龙在《智囊补·自叙》中说："岳忠武有言：'运用之妙，在乎一心。'善用之，鸡吠之长可以逃死；不善用之，马服（按：战国赵名将赵奢）之书无以救败。"此语实际上说的也是这个意思。冯梦龙费数年之功收集那么多的材料，编成《智囊》一书，就是希望读者以"纸上言为之畚锸"，在自身中开出智慧之泉，也就是说，通过前人的一个个具体的智慧，去体悟和把握普遍的智慧，以达到能够出神入化地运用的地步。

冯梦龙选择材料的标准也是值得称道的。他明确提出："品智非品人"，"不唯其人""不唯其事"，而"唯其智"。显然，这个标准能够保证编书的宗旨能够获得实现，不然，此书就会落入道德说教的陈套。至于材料中提到的人和事的品格趣味之高下，冯梦龙相信读者自会独立地作出判断。

（施忠连）

四书遇序

张岱

《六经》、《四子》[①]，自有注脚，而十去其五六矣；自有诠解，而去其八九矣。故先辈有言，《六经》有解不如无解，完完全全几句好白文，却被训诂讲章[②]说得零星破碎，岂不重[③]可惜哉？余幼遵大父[④]教，不读朱《注》。凡看经书，未尝敢以各家注疏横据[⑤]胸中，正襟危坐[⑥]，朗诵白文数十余过，其意义忽然有省[⑦]。间有不能强解者，无意无义，贮[⑧]之胸中，或一年，或二年，或读他书，或听人议论，或见山川、云物[⑨]、鸟兽、虫鱼，触目惊心，忽于此书有悟，取而出之，名曰《四书遇》。盖"遇"之云者，谓不于其家，不于其寓，直[⑩]于途次[⑪]之中邂逅[⑫]遇之也。

古人见道旁蛇斗而悟草书，见公孙大娘[⑬]舞剑器而笔法大进[⑭]，盖真有以遇之也。古人精思静悟，钻研已久，而石火电光，忽然灼露[⑮]，其机神[⑯]摄合[⑰]，政不知从何处着想也。举子十年攻苦，于风檐寸晷[⑱]之中搆成七艺[⑲]，而主司[⑳]以醉梦之余，忽然相投，如磁引铁，如珀摄芥[㉑]，相悦以解，直欲以全副精神注之。其所遇之奥窍[㉒]，真有不可得而自解者矣。推而究之，色声香

味，触发中间，无不有遇之一窍㉓，特留以待深心㉔明眼之人，邂逅相遇，遂成莫逆㉕耳。

余遭乱离㉖两载，东奔西走，身无长物㉗，委弃无余，独于此书，收之箧㉘底，不遗只字。曾记苏长公儋耳渡海，遇飓风舟几覆，自谓《易解》与《论语解》未行世，虽遇险必济。然则余书之遇知己，与不遇盗贼水火，均之一遇也，遇其可易言哉？

〔注释〕 ① 四子：即"四子书"的略语，指《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四部书。 ② 讲章：塾师的讲义。 ③ 重：甚。 ④ 大父：祖父。 ⑤ 横据：横陈占据。 ⑥ 正襟危坐：形容严肃而拘谨。 ⑦ 省：知晓，懂得。 ⑧ 贮：贮存积聚。 ⑨ 云物：景物。 ⑩ 直：仅仅。 ⑪ 途次：半路上。 ⑫ 邂逅：不期而遇。 ⑬ 公孙大娘：唐开元间教坊的著名舞伎，善舞剑器。 ⑭ 大进：大有提高。 ⑮ 灼露：鲜明地显露。 ⑯ 机神：机微玄妙。 ⑰ 撮合：整饬聚合。 ⑱ 风檐寸晷：形容科举考试时艰苦与紧迫，十分艰苦。 ⑲ 七艺：泛指科举考试写成的文章。 ⑳ 主司：科举的主考官。 ㉑ 如珀摄刍：珀即琥珀，刍即草。琥珀磨擦后生电，能吸引刍草等轻微之物。如珀摄刍与琥珀拾芥相同。 ㉒ 奥窍：诀窍。 ㉓ 窍：关键。 ㉔ 深心：专心。 ㉕ 莫逆：即莫逆之交的省称，谓彼此志同道合，交谊深厚。 ㉖ 乱离：动乱流离。 ㉗ 长物：剩余之物。 ㉘ 箧：箱子。　　（储玲玲）

〔鉴赏〕 张岱是明清之际一位奇才，一位绝世散文家，一位著作等身的大学问家。他学识渊博，自命"鸿儒"，擅长史学，又通经学。其经学著作有《明易》、《大易用》、《四书遇》三种，张岱生前都未曾刊刻行世，仅有稿本藏于家。《易》学二种今已亡佚，《四书遇》幸存。

《四书遇》解说四书的方法，突破了传统的治经原则，既不同于汉儒以文字训诂为能事，也不同于宋儒借注经以敷演义理性命之说。张岱撇开先儒传注，独抒己见心得，时时闪露精光灼见，一扫饾饤支离的烦琐哲学和不可捉摸的天命性理的玄谈。张岱将他的这种说经方法称之为"遇"。《四书遇序》就是对"遇"之方法的具体说明。

"遇"的读经方法独立钻研原著，熟读白文，而不必理会烦琐的文字训诂和章句解说。因为这些注解往往与原著本义相去甚远，"六经四子自有注脚，而十去其五六矣，自有诠解，而去其八九矣"。如果完全按照注解读经，则不得真解，而且束缚思想，抑制创见。这是"遇"的第一层意思。倘经熟读深思，仍然不得其解，可以将疑难暂且搁置下来，"贮之胸中，或一年，

或二年，或读他书，或听人议论，或见山川、云物，鸟兽、虫鱼，触目惊心，忽于此书有悟”，有如“石火电光，忽然灼露”。这是“遇”的第二层意思。要之，不论是读经，还是研治其他学问，一要熟读深思，二要多接触外界事物，多看多听。张岱很重悟性，又强调在实际中学习，以外物与书本相触相印。“盖‘遇’之云者，谓不于其家，不于其寓，直于途次之中邂逅遇之也。古人见道旁蛇斗而悟草书，见公孙大娘舞剑器而笔法大进，盖真有以遇之也。”张岱推重豁然顿悟和偶发灵感，是以广接外物、多闻多见为前提的，与脱离实际的主观冥想不可同日而语。他解说四书，研究学问，总是密切联系活生生的现实，活泼泼的天地万物，以自己的深心明眼去观察世界，提出个人独见，因此，他的言论和文章，每每闪耀智慧的火花，具有水活山青、鸢飞鱼跃的气象。

（夏咸淳）

刻几何原本序

徐光启

唐虞之世①，自羲和治历②暨司空、后稷、工虞、典乐五官者，非度数③不为功。《周官》六艺④，数与居一焉，而五艺者不以度数从事，亦不得工也。襄旷⑤之于音，般墨⑥之于械，岂有他谬巧⑦哉？精于用法尔已。故尝谓三代而上为此业者盛，有元元本本师传曹习⑧之学，而毕丧于祖龙之焰⑨。汉以来多任意揣摩，如盲人射的⑩，虚发无效，或依倣⑪形似，如持萤烛象⑫，得首失尾，至于今而此道尽废，有不得不废者矣。《几何原本》者度数之宗，所以穷方圆平直之情，尽规矩准绳⑬之用也。利先生⑭从少年时，论道之暇，留意艺学⑮。且此业在彼中所谓师传曹习者，其师丁氏，又绝代⑯名家也，以故极精其说。而与不佞⑰游久，讲谭余晷⑱，时时及之，因请其象数⑲诸书，更以华文⑳。独谓此书未译，则他书俱不可得论，遂共翻其要㉑。约六卷，既卒业而复之，由显入微，从疑得信，盖不用为用，众用所基，真可谓万象之形囿，百家之学海，虽实未竟，然以当他书、既可得而论矣。私心自谓：不意古学废绝二千年后，顿获补缀㉒唐虞三代之阙典遗义，其裨益当世，定复不小，因偕二三同志刻而传之。先

生曰："是书也，以当百家之用，庶几有羲和般墨其人乎？犹其小者；有大用于此，将以习人之灵才㉓，令细而确也。"余以为小用大用，实在其人，如邓林伐材，栋梁榱桷㉔、恣㉕所取之耳。顾惟先生之学，略有三种：大者修身事天；小者格物穷理㉖；物理之一端别为象数，一一皆精实典要㉗，洞无可疑，其分解擘析㉘，亦能使人无疑。而余乃亟传其小者，趋欲先其易信，使人绎其文，想见其意理，而知先生之学，可信不疑，大概如是，则是书之为用更大矣。他所说几何诸家藉此为用，略具其自叙中，不备论。

〔注释〕 ① 唐虞之世：指尧与舜的时代。唐，指唐尧。虞，指虞舜。 ② 羲和治历：传说尧曾命羲仲、羲叔，和仲、和叔两对兄弟分驻四方，以观天象，并治历法。羲和是羲氏和和氏的并称。 ③ 度数：计量单位。 ④ 六艺：指礼、乐、射、御、书、数，古代教育学生的六种科目。 ⑤ 襄旷：师襄和师旷的并称。师襄：春秋鲁国的乐师。师旷：春秋晋国的乐师。 ⑥ 般墨：公输般和墨翟的并称。两人都是战国初鲁国人（墨翟，一说宋国人）。 ⑦ 谬巧：诈术和巧计。 ⑧ 师传曹习：老师传授，众人习练。 ⑨ 祖龙之焰：指秦始皇焚书。 ⑩ 射的：用箭射靶子。 ⑪ 依儗：nǐ，依据比拟。儗，比拟。 ⑫ 持萤烛象：凭着萤火虫微弱的光亮照见大象。 ⑬ 准绳：测定的器具的标准。准，测定平面的水准器。绳，量直线的墨线。此作标准、准则。 ⑭ 利先生：指意大利传教士利玛窦。 ⑮ 艺学：技艺之学，主要指自然科学与实用技术。 ⑯ 绝代：冠绝当代。 ⑰ 不佞：自己谦称，犹不才。 ⑱ 余晷：闲暇。 ⑲ 象数：此指数学。 ⑳ 更以华文：翻译为中文。更，改变，此作翻译。 ㉑ 要：主旨。 ㉒ 补缀：补充辑集。 ㉓ 灵才：聪明才能。 ㉔ 榱桷：屋椽。 ㉕ 恣：尽情。 ㉖ 格物穷理：这是宋明理学家的术语，指研究事物并穷究其道理。 ㉗ 精实典要：精深实在，简要而有法度。 ㉘ 擘析：剖析。擘通"剖"。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 明末，西学东渐的潮头不断拍打着中国文化的堤岸。公元1607年，徐光启与意大利传教士利玛窦合译成《几何原本》前六卷。首次将欧几里得几何学介绍给国内，对我国的数学发展和学术革新有着重要的影响。

《几何原本》是公元前三百年左右希腊数学家欧几里得（Euclid，约前330—前275）的著作，凡十三卷。十六世纪时，意大利教士兼数学家格拉维（Clavius，1537—1612）为之阐释，又作续补二卷，遂成为十五卷本的《几何原本》。

《几何原本》的历史意义在于它用公理法建立起严密的逻辑演绎推理体系，是西方数学最早的光辉典范。千百年来，一直备受人们的推崇，光芒四射。

利玛窦曾从格拉维学习数学，明神宗万历年间(1573—1619)来华传教。徐光启认识他后，请求他介绍西方数学的重要著作。利氏即推荐此书，两人合译其前六卷。从万历三十一年(1603年)至三十五年，经五载寒暑告成。这是我国第一部介绍西方数学的译本。译成后马上刊刻，徐光启为此写下这篇序。

在序中，他首先回顾中国数学发展的历程。认为中国传统数学早在传说中的三皇五帝时代就已产生，并在农业、机械制造、音乐等社会生产和生活的领域起着广泛的作用。夏、商、周三代以上，学习和传授数学的人相当多，一派繁荣景象，然而这一切都在秦始皇焚书的烈焰中消失得无影无踪。从汉以后，人们学习研究数学，“多任意揣摩，如盲人射的，虚发无效；或依傍形似，如持萤烛象，得首失尾”。中国数学在一步一步走向式微，以至于今天，“此道尽废，有不得不废者矣”。

接着，徐光启对《几何原本》的学术地位和学术成就作了高度评价。“《几何原本》者，度数之宗，所以穷方圆平直之情，尽规矩准绳之用也。”认为《几何原本》无疑是西方数学思想和数学成就的杰出代表，具有普遍的适用性。所谓“度数之宗”，是指它地位的崇高，或者说是一切数学、几何学赖以建立的根本。倘《几何原本》不被译出，西方其他的数学思想和数学成就也就不足与论。唯有从它开始，才能一一述及西方其他的数学思想和数学成就。《几何原本》博大精深，包罗万象，表面上看它以抽象形式阐释各种几何学知识，似乎没有多大用处，其实它包融了众多精妙的道理，有很强的实用功效，是各种用途的基础。“盖不用为用，众用所基，真可谓万象之形囿(荟萃)，百家之学海。”虽然这还不是一个全译本，但已足可弥补中国数学自秦火后二千年废绝的空墟，上缀唐、虞、三代之阙典遗义，“裨益当世，定复不小”。

证诸徐光启在“《几何原本》杂议”一文中所说，我们看到，他对《几何原本》那种抽象的陈述形式和从公理、定义出发的严密的逻辑演绎推理体系有更深刻的理解。他认为此书有“四不必”，即“不必疑，不必揣，不必试，不必改”；有“四不可得”，即“欲脱之不可得，欲驳之不可得，欲减之不可得，欲前后更置之不可得”；还有“三至三能”，即“似至晦实至明，似至繁实至简，似至难实至易”。概言之，《几何原本》的逻辑结构相当严谨，计算方法又出

神入化。在明清两代数学家中，恐再难找到第二个有这样见解的人了。

在序中，徐光启还指出，学习《几何原本》有三种用途。大者修身事天，小者格物穷理，又有一小者是从“物理”中分出来的“象数”之学，即数学。这是说，学习《几何原本》可以帮助人们弄清数学的性质，掌握演算技巧。自己的旨趣即在于“亟传其小者”，因此在翻译中力求一一皆精实典要，洞达而无歧义，公理、定义、名词、概念准确清晰，解析演算步骤亦明白畅晓，使人读其文而能想见其意理。确实，《几何原本》前六卷译本在翻译质量上比起同时期国外其他文种的译本来是毫无逊色的。许多译名在当时并没有可供对照的词汇，都是从无到有。徐光启边翻译边研究边创造，为此倾注了大量心血。如点、直线、曲线、平行线、角、三角形、四边形等许多概念，不仅译得十分贴切，而且这些概念由这个译本最早肯定下来，一直沿用至今，还传入日本、朝鲜等国。

最后，徐光启希望国人能认真研习《几何原本》，使之在中国社会中发挥巨大作用。在短短一篇五百余字的序文中，他竟 10 次提到了“用”字。如“是书也，以当百家之用”。“余以为小用、大用，实在其人。”若能弄通弄懂《几何原本》，“则是书之为用更大矣”。这是明末清初兴起的“经世致用”实学思潮的又一次顽强表现。

徐光启译完前六卷，原想毕其功于一役，连带后九卷一起译出，但被利玛窦以“请先传此使同志者习之，果以为用也，而后徐计其余”为由阻止。徐光启在《几何原本》跋语中未免遗憾地流露，“续成大业，未知何日？未知何人？书以俟焉”。谁想竟整整等了两个半世纪，直到 1857 年，才由清代著名数学家李善兰和英人伟烈亚力合译成《几何原本》后九卷，完成了徐光启的心愿。　　（邵祖新）

与李见罗先生书　　顾宪成

宪不敏，窃闻海内有见罗先生久矣，昨日从李令君、罗茂才游，受明公之书而读之，益深向往，思为执鞭[1]而不可得。何意门下不遗浅薄，俨然赐问，若以宪为可与语、欲援而纳诸道者，即而令而往得以依归下风[2]，与于暴濯[3]之末，少窥万一，皆明公之贶[4]矣，何其幸也！窃惟明公表章圣学、揭正时趋距诐[5]放淫[6]、

功齐兼抑，天下不可无此人、万世不可无此论，斯已伟矣。独自嫌其异于阳明先生也，而曰：求诸心而得，虽其言之非出于孔子者，亦不敢以为非也。求诸心而不得、虽其言之出于孔子者，亦不敢以为是也。此阳明先生语也。若曰如是，则何嫌⑦之有？其亦可也。虽然，修身为本，非明公之言也，孔、曾之言也。异不异尚何计⑧焉！乃阳明此两言者，宪犹然疑之，未能了⑨也。私以为：阳明得力处在此，而其未尽处亦在此矣。请略陈⑩之，而门下裁⑪焉。今夫人之一心，浑然⑫天理。其是，天下之真是也；其非，天下之真非也。然而能全之者几何？惟圣人而已矣！自此以下，或偏⑬焉、或驳⑭焉，遂乃各是其是、各非其非，欲一一而得其真，吾见其难也。老之无，佛之虚，杨、墨之仁义，彼非不求诸心也；其浑然者未能尽与圣人合，是以谬也。故阳明此两言者，其为圣人设乎？则圣人之心，虽千百载而上下冥合符契⑮、可以考不谬、俟不惑恐无有。求之而不得者，其为学者设乎？则学者之去圣人远矣！其求之，或得、或不得，宜也。于此正应沈潜玩味、虚衷⑯以俟，更为质⑰诸先觉、考诸古训，退而益加培养、洗心宥密。俾其浑然者，果无愧于圣人。如是而犹不得，然后徐⑱断其是非，未晚也。苟不能然，而徒以阳明此两言横于胸中，得则是、不得则非，虽其言之出于孔子与否，亦无问焉。其势必至自专⑲自用⑳、凭恃聪明，轻侮先圣注脚㉑六经，高谈阔论，无复忌惮，不亦误乎！自宋程朱既没，儒者大都牵制训诂、以耳目帮㭎㉒，以口舌支吾，矻矻㉓穷年，无益于得，弊也久矣！阳明为提出一"心"字，可谓对病之药。然心是活物，最难把捉，若不察其偏全纯驳何如，而一切听之，其失滋甚。即如阳明颖悟绝人，本领最高，及其论学，率多杜撰。若明亲、格致㉔、博约诸义，虽非本色，尚自半合半离，可以推之而通。甚而谓性无善无恶，谓三教㉕无异，谓朱子等于杨、墨㉖，以学术杀天下，后世是何识见？只缘自信太过，主张太勇，忘其浑然者之尚异于圣人，而惟据在我之得不得为是非的然㉗之公案。是故，理不必天地之所有，而言不必圣人之所敢，纵横上下、无之而不可也。阳明尝曰：

"心即理也。"宪何敢非之。然而，言何容易。孔子七十从心不逾矩，始可以言心即理，七十以前尚不知何如也。颜子其心，三月不违仁，始可以言心即理，三月以后尚不知何如也。言何容易？漫曰心即理也！吾问其心之得不得而已，此乃无星之秤、无寸之尺，其于轻重长短几何不颠倒而失措哉！然则阳明此两言者，却又是发病之药。故曰：阳明得力处在此，而其未尽处亦在此也。《书》曰：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。《语》曰：吾尝终日不食、终夜不寝以思，无益，不如学也。又曰：学而不思则罔，思而不学则殆。详味数言，而阳明之得失亦略可睹矣。不识门下以为然否？宪少不知学，始尝汩没[28]章句，一旦得读阳明之书，踊跃称快，几忘寝食。既而，渐有惑志[29]，反复参验，终以不释。顷闻教于明公，益觉其中有耿耿者。是以忘其愚陋，辄用披露，冀得就正有道。倘蒙不鄙，明赐督诲，使宪奉以周旋，不迷于往，有负惓惓[30]，又何幸也！惟明公图之。宪也敬竦息以俟。

〔注释〕 ① 执鞭：即从学。 ② 下风：原意指风的方向，此意作从属地位。可不译。 ③ 暴濯：暴，急速；濯，洗。 ④ 贶(kuàng)：加惠、赐与。 ⑤ 距诐(bì)：距，同"拒"，抵御、抗拒；诐，偏颇、邪偏。 ⑥ 放淫：放，放逐；淫，邪恶。 ⑦ 嫌：疑惑。 ⑧ 计：计议、商量。 ⑨ 了：了然、明了。 ⑩ 陈：陈述。 ⑪ 裁：裁断、评判。 ⑫ 浑然：即浑沦，原指天地未辟前的迷濛状态，阴阳不分而为一(整体)。此是指人们对天理的整体理解。 ⑬ 偏：偏颇。 ⑭ 驳：斑驳、杂乱。 ⑮ 冥合符契：冥合，暗合；符契，符命、上天之命。 ⑯ 衷：内心。 ⑰ 质：质正、求正。 ⑱ 徐：慢慢地、缓缓地。 ⑲ 自专：独断。 ⑳ 自用：刚愎自用。 ㉑ 注脚：注释。 ㉒ 帮榇：即帮衬、帮助。 ㉓ 矻矻(kū kū)：极其劳累貌。 ㉔ 格致：格物致知的简称，指穷究事物原理而获得知识。 ㉕ 三教：指儒、佛、道。 ㉖ 杨墨：杨子、墨子。 ㉗ 的然：确然。 ㉘ 汩(gǔ)没：埋没。 ㉙ 惑志：疑心。 ㉚ 惓惓：惓惓之心，指追求正道之心。

（杨英姿）

〔鉴赏〕 顾宪成是晚明著名思想家，东林学派的创建者。李见罗是心学大师王阳明的再传弟子，后又"别立宗旨"而创"止修"之说。在读了李见罗的著作后写的此函中，顾宪成针对王守仁(阳明)不以孔子之是非为是非这一著名命题的得失进行评判。他的论断是："阳明得力处在此，而其未尽

处亦在此。”论述的重点则是评判其“未尽处”。

就“得力处”而言，顾宪成肯定了阳明此说是“对病之药”。在程朱理学走向衰败僵化、为统治者定为官学并推行八股取士后，已严重束缚和禁锢人们的思想，儒生陷于桎梏辞章、支离繁琐境地而不能自拔。以追求道德完善为理想境界的理学，堕落成为谋求私欲的工具、言行不一的虚假的伪道学。王阳明发展了南宋陆九渊的心学，吸取佛道思想并综合了朱学，由“吾心之良知即所谓天理”(“心即理”)出发，构建了“良知”是“心之本体”说和“致良知”说组成的完整的心学思想体系。他提出：“求诸心而得，虽其言之非出于孔子者，亦不敢以为非也；求诸心而不得，虽其言之出于孔子，亦不敢以为是也。”他强调“吾心”的“良知”为“自家底准则”，把过去所谓只有圣人才有的“良知”本体，降到人人皆有、圣愚相同的普及地位，倡导人的主动性，适应了资本主义萌芽出现这一社会发展的要求。王学的普及，掀起了一场不啻于革命的风暴，兼之明代书院讲学的盛行，王门弟子遍及各阶层。王学遂风靡天下，动摇了朱学的统治地位。顾宪成当年初读阳明书时，亦曾“踊跃称快，几望寝食”，并说：“当士人桎梏于训诂辞章间，骤然闻良知之说，一时心目俱醒，恍若拨云雾而见白日，岂不大快！”

就其“未尽处”、亦即其失误处而言，顾宪成从人们如何认识和判明“天下之真是”和“天下之真非”这一认识论命题展开论述。由于阳明心学的核心理论是“心即理”，即所谓“人之一心，浑然天理”，把心和理合一，“吾心”就是评判和辨别是非的标准。顾宪成则认为“心”与“理”是二物，人们通过“心”去认识客观事物；而“心”是“活物”、且有“偏全纯驳”之分，故而人们往往是“各是其是，各非其非”，不可能都有客观的合理的是非标准。即使通过长期学习积累的“圣人之心”，历经千百年后也还不能完全符合后人的需要以解除疑惑。他一贯认为：“世间那有见(现)成良知，犹言世间那有见成圣人”，人们要正确认识客观、辨明是非，必须虚心学习，才能“徐断是非”。顾宪成推崇孔子的“学而不思则罔，思而不学则殆”。无疑，顾宪成的认识论和方法论均较具客观性和实践性。

顾宪成进一步揭示阳明“心即理”说的严重危害性是：“以学术杀天下。”他认为，正因为阳明心学主张“理不必天地之所有，而言不必圣人之所敢”，随心所欲地杜撰了“性”为“无善无恶”说、儒释道“三教统一”说等诸多理论，使天下人从“心”出发，“归于一无所事事之境”。尤其在王学流行百余年后的当代，王学的“虚”病日益泛滥，致使谈空说玄、禅化之风弥漫而败坏人心。顾宪成曾在诸多著作中全面地批评了“心即理”说。联系当时现

实，王朝政治极端黑暗腐败，宦官权臣互为表里，社会矛盾、民族矛盾尖锐，国弱民贫，“天崩地解”如同火山之行将爆发。而阳明心学轻视读书、反对向外格物穷理而专倡内心“良知”一端，并扩大到无限以至极端，假话空话的泛滥助长了腐恶势力的蔓延和世风的败坏。继承儒学“经世”传统，以“亟亟于救世”“济民”、“治国平天下”自许的顾宪成，认为“学术之邪正，关系治乱甚大”，“学术者，天下之大本也，学术正，政事焉有不正”。他从“正人心、正学术”以达“正政事”出发，力图扭转局面，改变学风世风，以挽救国家。这反映出顾宪成鲜明的时代精神和强烈的历史使命感。

顾宪成基于对理学中两派（程朱理学和陆王心学）学术的深入研究，深切体会其“千百世学术之变，千百世道术之衡”。他认为，朱学提倡“格物”，易“流而拘”，故阳明以“良知”破之；王学“流而荡”而“虚其实”，故李见罗虽以“修身”收之，然仍宗王而亦“虚其实”。顾宪成指出：在《大学》中的“格物、致知、修身”，应予以相发明、相补救，而不可以相排斥。故而，朱学虽失之于“拘”，但其“由修入悟善用实”；王学失之于“狂”，是“由悟入修善用虚”。为了纠正王学末流的时病“空”和“混”，就必须用朱学之“实”。

综上所述，顾宪成不但继承了儒学优良的“经世”传统，还吸取了朱学的理性精神，在批评王学的同时修正和改造朱学，提出“起旧图新”以“求实”的理论。他对整个理学是非得失的客观评论，为明清之际思想家黄宗羲、王夫子总结和终结理学提供了思想资料。　　（步近智）

知及之章　　高攀龙

圣学由知而入。这知字，却最关系学术之大小、偏正，都在这里。惟圣人方有全知，一彻[1]俱彻。知之所及，即仁、即庄[2]、即礼，一以贯之。自圣人以下，便要处处着力。仁不能守，是知及上带来的病，见不透也。莅之不庄，是仁守[3]上带来的病，守不固也。动之不以礼，是庄敬上带来的病，养[4]不熟也。而统宗会元[5]，则在知之一字。此处透[6]一分，以下病痛便轻一分。所以谓知之一字关系最大，古今学术于此分歧。何者？除却圣人全知，便分两路去了。一者在人伦、庶物[7]、实知、实践去，一者在灵明[8]、觉知、默识、默成[9]去。此两者之分，孟子于夫子微见

朕兆⑩，陆子于朱子遂成异同，本朝文清⑪与文成⑫便是两样。宇内之学，百年前是前一路，百年来是后一路。两者递传之后，各有所弊。毕竟实病⑬易消，虚病⑭难补。今日虚症见矣，吾辈当相与稽弊而反之于实。知及仁守，莅之以庄，动之以礼，一一着实做去，方有所就。

〔注释〕 ① 彻：通、通彻。 ② 庄：端庄、严肃、庄敬。 ③ 守：持守。 ④ 养：涵养。 ⑤ 统宗会元：即归根到底。 ⑥ 透：看透。 ⑦ 庶物：万物、各种事物。 ⑧ 灵明：灵，精神状态；明，明彻。 ⑨ 默识、默成："灵明觉知默识默成"是指陆九渊、王阳明等人的心学。 ⑩ 朕兆：征兆。 ⑪ 文清：薛瑄。 ⑫ 文成：王阳明。 ⑬ 实病：指朱熹理学的繁杂。 ⑭ 虚病：指陆九渊、王阳明心学的简易。 （汤勤福）

〔鉴赏〕 高攀龙是晚明著名思想家，与顾宪成同为东林学派的创建者。本篇是他在东林书院讲解《论语》时所作。

《知及之章》原见于孔子《论语》的《卫灵公篇》，讲的是公卿大夫在治理国家中应具备的四项条件："知"（智慧认识）、"仁"（道德原则）、"庄"（严肃态度）、"礼"（行为规范），以及四者的递承关系，并指出必须全部具备才能达到完善的境界。在讲学中高攀龙并非照本宣科，而是阐发了自己的独到见解，强调"知"在四者中的首要和核心作用。高攀龙还基于学术史发展的研究分析，针对现实社会的需要，提出"吾辈当相与稽弊而反（返）之于实"的重要学术观点。

"知"是指知识、智慧、思想、认识。对知行关系的研究，历来是儒家思想中认识论问题的重要理论范畴。宋明理学对于"致知"和知行关系的理论多从道德意识和道德行为的关系立论，但也包括一般的认识论意义。高攀龙首先将"知"提到贯穿一切、决定仁庄礼三者是否能正确实现的重要地位。他认为，只有认识正确了才谈得上道德修养的完美、认真严肃的态度和符合规范的行为。"知"字透彻一分，后三者的错误就会减少一分。故而他强调，这是事关"学术之大小偏正"的最为重要的问题。至于如何才能达到"知"的完善，也就是"致知"的途径何在，他在诸多的论著中，有全面的论述。高攀龙提倡"致知"要由"学"、由"格物"而入。"学"是学习包括六经《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》以及《大学》等书籍。他赞成朱学的"格物穷理"即"致知"的认识途径。高攀龙明确指出，"格物"是对"物"的"直穷到底，断知天下之物"，"格物"的对象是大至天地、小至个人日常事

物，亦即既包括自然界一切事物，也包括人类社会的根本哲理“至善”等。他把王阳明宣扬的主观意念活动“正心诚意”、“致良知”等称之为“物格”。故他说：“天地间触目皆物，日用间动念皆格”，认为只有“格物而至于物，则物理尽者也”。高攀龙批评阳明心学的“心即理”说是以心代理。为此，高攀龙不但写了四篇《阳明说辨》，并在其他论著中对阳明的致心之理、格心之物的“致知格物”说进行论辨，包括阳明“销行归知”的“知行合一”说、“扫闻见以归明心”的“见（现）成圣人”说等观点，进行了全面而系统的批驳。高攀龙不但将“天理”释为“天然自有之条理”，突破了理学传统的“天理”观，批驳了王学末流的世界不可知的虚无理论；而且强调指出，格物的对象还应包括自然界的“一草一木之理”。这就突破了程朱理学以“格物穷理”的主要对象为“至善”的封建道德的根本原则的追求，促使人们走出书斋、开扩视野、重实践、重实证，致力于探求自然界的奥秘。处在资本主义萌芽时期的高攀龙，他的认识路线，无疑是比较符合客观、并具实践意义的。

高攀龙在本章讲义中，就古今学术史发展中的分歧出发，批判现实社会中阳明之学所造成的“虚病”，提出“反之于实”的重要论断。他还指出，无论是知、仁、庄、礼，都需“一一着实做去”，以强调实践、实行的重要性。高攀龙总结了儒学在致知问题上的发展史，指出从孔子以后，孟子开始提出了“仁心”和“良知”、“存心”这些概念后，分歧已经萌芽。至南宋陆九渊与朱熹而正式分成两路（理学、心学）。到明代王守仁（文成）与薛瑄（文清）就是对立的两个学派。百年之前盛行朱学，百年以来盛行王学。在学术的传承过程中，各自都暴露了弊病。时至今日，“虚病见矣”，高攀龙认为“实病易消，虚病难补”，故而他大声疾呼要以“反之于实”来纠正王学的“虚病”。他的着眼点，还是针对现实的需要，以学术来服从于现实社会。高攀龙虽然也强调“至善”为穷理之本，但他还同时强调穷理工夫的重要性。他曾指出，《大学》中虽讲“至善”是本体，而格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下这“八目”则是“止至善”的工夫；而致知格物必归结于“治国平天下”：这才是“有用之学”。高攀龙还提倡在“实”字上下工夫，所谓“学问必须躬行实践方有益”、“虚见无益”。他反对王学末流“以易简废工夫”的“见（现）成良知”论，认为这是王学的“入于禅”而“虚其实”，正犯了“自以为知之真而不知其非物之则”的错误。高攀龙所反对的这种认识论，正是一种排斥实践、摒弃客观而进行直觉的自我参悟的极端主观主义的认识方法。高攀龙提出“反之于实”的论点，则是要求人们对客观事物进行学习探索、重实践尚实证的认识途径。尤其是，他提出：“学问通不得百姓日

用，便不是学问”，把学问从神圣的殿堂下降至“百姓日用”，反映出资本主义萌芽时期学术上的市民意识。这不但是对当时崇尚空谈、虚病泛滥的有力抨击，并为明清之际实学思潮的高涨提供了思想资料。（步近智）

生 死 说 刘宗周

自圣学不明，学者每从形器起见，看得一身生死事极大，将天地万物都置之膜外①，此心生生之机早已断灭种子了。故其工夫颛②究到无生一路，只留个觉性不坏，再做后来人，依旧只是贪生怕死而已。吾儒之学，直从天地万物一体处看出大身子，天地万物之始，即吾之始，天地万物之终，即吾之终。终终始始，无有穷尽，只此是生死之说。原来生死只是寻常事。程伯子曰：人将此身放在天地间大小一例看，是甚快活。予谓生死之说，正当放在天地间大小一例看也，于此有知，方是穷理尽性至命之学，藉令区区执百年以内之生死而知之，则知生之尽，只是知个贪生之生、知死之尽，只是知个怕死之死而已。然则百年生死不必知乎？曰：奚而不知也。子曰：“朝闻道，夕死可矣”是也。如何是闻道？其要只在破除生死心，此正不必远求。百年即一念之间，一起一灭，无非生死心。造孽既无起灭，自无生死。又曰：尽语默之道，则可以尽去就之道。尽去就之道，则可以尽生死之道。生死非大、语默去就非小，学者时时有生死关头难过、从此理会透，天地万物便是，这里方是闻道。

〔注释〕 ① 至之膜外：即至之度外。 ② 颛：谨慎的样子。（张 静）

〔鉴赏〕 生死观与对待幸福、苦乐、荣辱等一样，是对人生的一个根本观点。不同的阶级、学派和个人有不同的人生观和生死观。贪生怕死与舍生忘死是两种截然不同的生死态度。古代汉语中“生”有多层含义，有生成、生长、化生之生，有生存、养生之生，与“死”相对的“生”，则指生命之生。“死”则指生命断绝。《周礼·天官·疾医》注“死终则各书其所以”说，“老

者命尽曰终”。《列子·汤问》:“死者,人之终也。”死即生命走到终点。

在我国古代,各学派代表人物对生死有着不同的观点。老子虽然承认天地人物均不可能久存,但追求“长生久视”。庄子讲“死生存亡之一体”(《庄子·大宗师》),否认了生之价值。《淮南子·精神训》说,精神为天所有,骨骸为地所有,因此可说“生寄也,死归也”。这是道家原始返终观生死。儒家自孔子以来,只言生,不言死,顶多讲死得其所,对生则充分肯定其价值,取积极人生态度。

刘宗周是明末大儒,学说“以慎独为宗”,作为封建士大夫,他尚忠义,重气节,严操守。在朝曾置个人生死于度外,抨击权奸和昏君误国殃民。清兵陷杭州后,绝食二十三日殉明。

明末,心学在王畿一派影响下进一步禅学化。佛教从人的形骸会死灭出发,于是想求精神永存,专在“无生无死”上做工夫,为求得留一个“空体不坏”、“常住真心”(《证学杂解》),灵魂不参与轮回而获得永远熄灭生死的涅槃境界。《生死说》就是刘宗周为批判佛教无生无灭和宣扬儒家以“闻道”为人生终极目的而撰写的短文。对生死问题,刘宗周与陶奭龄(1571—1640)曾有过辩论,陶奭龄持精神不灭和轮回观,认为只有血肉之躯有生死,而精神“超然独存”(见《刘子全书遗编·证人社语录》)。这是以佛为依归的宗教生死观。刘宗周指出,这种“无生无灭”观其实质仍是贪生怕死的一种表现。这与儒家不言死后问题只言发扬人在生之道的主张毫无共同点。儒家从立足于人与天地万物为一体的观点出发,认为个人与天地万物同终始,终终始始,没有穷尽之时。就人的一生来说,不过百年时光,在百年的时光里,应该怎样度过?是庸庸碌碌,浑浑噩噩的一生,还是不负为人的一生。生活中最有意义最高价值的是什么呢?刘宗周说是“闻道”。老子也讲“闻道”,道家所讲的“道”,指隐奥难见的世界的本体。刘宗周讲的则是儒家的观点。孔子说:“朝闻道,夕死可矣。”(《论语·子罕》)首把闻道与生死联系在一起。意即人的一生的价值在于追求真理,通达事理。孔子所谓“道”,即仁义。此道是人生之道。他说:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”(《论语·卫灵公》)人决不能为苟且贪生损害仁德,为行仁德,即使牺牲生命也在所不惜。又说“义以为上”(《论语·阳货》),视道德原则有至高价值。孟子提出“人之所以异于禽兽者”是人有恻隐、羞恶、辞让、是非之心,即仁义礼智的道德意识,这种道德意识体现为人格尊严“良贵”(见《孟子·公孙丑上》和《告子上》)。刘宗周的《生死说》正是发挥孔孟这些基本观点,并且用他的“慎独”学说回答了如何是闻道的问题,这就是

小至日常生活中一念一虑，一语一默之起息，大至出仕为官或隐退闲居，都严格要求合乎道德标准，对此能全面深刻地体会躬行，才是合乎以闻道为内容的生死之道。

儒家以“闻道”为核心内容的生死观，对后世有过积极影响。西汉司马迁求重如泰山之死，体现了珍视生命的价值。北宋张载在《正蒙·乾称》中说“存，吾顺事；没，吾宁也”。又解释《易·系辞》“原始反终”说：“原始而知生，则求其终而知死必矣。”把生死看成自然过程。南宋文天祥的“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，明于谦“粉身碎骨都不怕，留得清白在人间”。他们的“照汗青”和“清白”就是所闻之道的体现。明清之际唯物论大家王夫之在《四书训义·论语·泰伯》中说，“死者天之事，生者人之事”。作为人，不必问死，而应面对生。在《周易外传·临卦》中说，“既已是人矣，则不得珍其生”。珍惜生命是为了“务义”。在《尚书引义·大诰》中说，“生以载义，生可贵，义以立生”。他的“珍生”、“务义”也是对儒家“闻道”的深刻的阐发。 （袁尔钜）

改 过 说 刘宗周

天命流行，物与无妄，人得之以为心，是谓本心。人心无一妄而已。忽焉有妄，希乎微乎？其不得而端倪乎？是谓微过，独知主之；有微过，是以有隐过，七情[①]主之；有隐过，是以有显过，九容主之；有显过，是以有大过，五伦[②]主之；有大过，是以有丛[③]过，百行[④]主之。总之妄也。譬之木自本而根、而干、而标[⑤]，水自源而后及于流，盈科[⑥]而至于放海，故曰：“涓涓不息，将成江河；绵绵不绝，将寻斧柯[⑦]。”是以君子贵防之早也。其惟慎独乎？慎独则时时知改。俄而授之隐过矣，当念过，便从当念改；又授之显过矣，当身过，便从当身改；又授之大过矣，当境过，当境改；又授之丛过矣，随事过，随事改。改之则复于无过，可喜也；不改成过，且得无改乎？总之皆祛妄还真之学，而工夫次第如此。譬之擒贼者，擒之于室甚善，不于室而于堂，不于堂而于外门，于衢，于境上，必成擒而后已。子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。真能慎独者也。其次则“克伐[⑧]怨欲不行焉尔”。宋人之

言曰："独行不愧影，独寝不愧衾。"独而显矣；司马温公则云："某平生无甚过人处，但无一事不可对人言者。"庶几免于大过乎？若邢恕之一日三检点，则从过对治法也。真能慎独者，无之非独，即邢恕学问，孔子亦用得着，故曰"不为酒困"。不然自原宪⑨而下，总是个闲居小人，为不善而已。善学者须学孔子之学，只于意根上止截一下，便千了百当。若到必固我，已渐成决裂，幸于我处止截得，犹不失为颜子，克己过，此无可商量矣。落一格，粗⑩一格，工夫转愈难一格，故曰："可为难矣。"学者须是学孔子之学。

人之言曰："有心为恶，无心为过。"则过容有不及知者，因有不及改，是大不然。夫心不爱过者也，才有一点过，便属碍膺⑪之物，必一决之而后快。故人未有有过而不自知者，只不肯自认为知尔。然则过又安从生？曰只不肯自认为知处，其受蔽处良多，以此造过遂多，仍做过不知而已。孟子言："君子之过，如日月之食。"可见人心只是一团灵明，而不能不受暗于过。明处是心，暗处是过。明中有暗，暗中有明。明中之暗，即是过；暗中之明，即是改，手势如此亲切。但常人之心，忽明忽暗，展转出没，终不能还得明明之体，不归薄蚀⑫何疑？君子则以暗中之明，用个致曲工夫，渐次与它恢扩⑬去，在《论语》则曰"讼过"，如两造⑭当庭，抵死仇对，不至十分明白不已。才明白，便无事。如一事有过，直勘到事前之心，果是如何？一念有过，直勘到念后之事，更当如何？如此反复推勘，更无躲闪，虽一尘亦驻足不得，此所谓致曲工夫也。《大易》则言"补过"，谓此心一经缺陷，便立刻与之圆满那灵明尔。若只是小小补缀，头痛救头，脚痛救脚，败缺难掩，而弥缝日甚，谓之文过而已。虽然，人犹有有过而不自知者。"子路，人告之以有过则喜。"子曰："丘也幸，苟有过，人必知之。"然则学者虚心，逊志时务，察言观色，以辅所不逮，有不容缓者。

〔注释〕 ① 七情：人的七种感情。 ② 五伦：封建礼教称君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间的五种关系，即五常。 ③ 丛：众多、众。 ④ 百行：各种品行。 ⑤

标:梢。 ⑥ 盈科:水灌满坑洼。 ⑦ 斧柯:斧柄。 ⑧ 克伐:克,好胜;伐,自矜。 ⑨ 原宪:即子思,孔子弟子。 ⑩ 粗:不精、粗略。 ⑪ 碍膺:碍,阻挡;膺,胸。 ⑫ 薄蚀:日月掩蚀。 ⑬ 恢扩:扩大。 ⑭ 两造:争讼的双方,即原告和被告。

(张 静)

〔鉴赏〕 过,指人的言论、行为失当、错误。改正纠正身心失误,属于纠正认识错误和加强品德修养问题,目的在于提高认识精神境界,追求品格完善。

人都会犯错误,"人谁无过"(《左传》宣公二年)。被古人认为道德品格最高典范的"圣人"也不是不犯错误。孟子和齐大夫陈贾都肯定周公有过错误(见《孟子·公孙丑下》)。孔子说:"丘有幸,苟有过,人必知之。"(《论语·述而》)承认自己常有过失。又说:"过,则勿惮改。"(《论语·学而》)有了错误,就不要怕改正。为了追求真理,应勇敢地去改正过失。孔子弟子颜回不贰过,曾参日三省其身,子路闻过则喜,原程颢门人邢恕一日三点检,均是对改正自己错误的一种积极主动态度,"过而不改,是谓过矣"(《论语·卫灵公》)。

《改过说》是刘宗周一篇论述错误的发生、扩大和改正问题之文,在论述这些问题中,贯穿了他为学"以慎独为宗"的观点,也可从一个侧面了解他的慎独学说。

错误是怎样发生和扩大的?刘宗周都以"心"来解释。他的慎独之"独"有时称之为本心,本心即孟子说的良心,王守仁说的良知,具有内在的善性,先验的道德。本心"忽而有妄"就发生过错。妄即离开、失去本心。妄始于人自身的意念之起,继而七情六欲以及外界环境、事物之引诱,错误由初现端倪,从微过扩大成一时还不十分明显的隐过,再而由隐至显,由小至大,膨胀成众多的过错。他比喻其扩大过程,就像涓涓不止的细流,汇而成江河,绵绵生长不绝的树木,由本根开始而有干、有枝而成数丈高的枝柯。所以对错误"贵防之早",尽可能在萌发前堵住,不让它发展起来,防早最好的办法是慎独,从一念即起意根上止截。他认为这即是孔子的绝四"毋意,毋必,毋固,毋我"(《论语·子罕》),不揣测,不绝对肯定,不固执,不独是。"克、伐、怨、欲不行"(《论语·宪问》),不让好胜、自夸、怨恨、贪心出现。

当错误已经发生并且扩大时,就得"时时知改",这也是一种慎独工夫。当错误还不明显处在隐微状态,就要从念虑上下手,当错误显露时,便以身

改，当错误扩大以至错误丛生，就要在事上下功夫。改正错误，就好比擒贼，擒之于室固最好，不则于堂，于门外，于街道，于境界之内，必擒住而后已。这种改过可称之"祛妄还真之学"。祛妄，意为攘却虚妄，本心患病了，去除虚妄之病，还它本来真面目。在改正错误过程中，刘宗周强调"自讼"、"推勘"，严格要求自己，律己从严，一定程度上不完全靠内省反求，这是应予肯定的。"自讼"即是孔子的"吾未能见其过而内自讼者也"(《论语·公冶长》)。强调对错误像对仇敌不两立一样，要求改正错误有自觉性和主动性。"推勘"意为推求其根源，"如一事有过，直勘到事前之心，果是如何？一念有过，直勘到念后之事，更当如何？"如此反复推勘，直到意根上，他所说的意根仍不外心、念，即思维活动。

由此他又反驳一种"有心为恶，无心为过"的论调。刘宗周完全否定错误的发生是不知不觉的，非有意的。他以"人心只是一固灵明"为据，认为本心是不能容纳错误的，才有一点过失，就会格格不入，非剔除掉而后快，所以人有过未有不自知的，只是不肯承认罢了。他说的"灵明"，是从王守仁那里引述过来的，是良知的别称。

《改过说》还提出了尽量少犯错误的办法，如虚己，这就要求"逊志时敏，察言观色"。"逊志时敏"出自《尚书·说命》，意为谦抑专力，及时学习，察言观色，留心观察外界。

人所以会犯错误，从认识论来说，是主观脱离客观，思想或超前或滞后，改正错误或少犯错误就在于使主观尽可能符合客观或接近客观，这就应把实践提到应有的位置。刘宗周对错误的发生、扩大和改正错误等均视为主观思维活动，此固然贯彻他的慎独学说，心学色彩也很鲜明。但他强调防止错误要自觉和自律，有一定的合理性。　　(衷尔钜)

答某书　　朱之瑜

发来书，纠摘[①]前序之谬，读之惊颤错愕[②]，不知所云，或者彼时病困心烦，稍涉谬戾[③]，容或有之，必不应乖戾至此极也。虽自信甚真，然必得原文考证，而后即安。一时求之无有，久苦寓中硕鼠为耗，是稿虑为鼠窃。累日行坐[④]惝恍[⑤]，自念不佞[⑥]既以词章吟咏，镂冰刻棘[⑦]，非学。复以明兴制义，尘饭土羹[⑧]，

非学。乃一旦背缪[9]，于濂洛关闽[10]，且又不自误于惑世诬民之说，不佞将安所托其足[11]乎。数日后忽于故纸中得其草，于是拭目凝神，彻首彻尾读之，又反复再四读之，不禁讶然[12]失笑矣。足下何一误至此耶。文中大意谓圣贤之道，止是中庸。当求之于心性气志之微，体之于家庭日用之际，不但索之迹象之粗者，总是糟粕。即过于推敲刻覆[13]者，亦不足以引掖[14]后进，迹象摹拟，既足使人厌弃，而理穷渺忽[15]，亦易令人沮丧。既已厌弃，又复沮丧，最易入于异端邪说。一入于异端邪说，岂尚复有出头日子，故不若君臣父子夫妇昆弟[16]朋友之间，平平常常做去，自有一段油然发生手舞足蹈之妙，岂有君臣父子夫妇昆弟朋友之道，而与濂洛关闽之学有异焉者。濂洛关闽五先生，研精穷理，宁有疑贰[17]。晦庵先生[18]得力于道问学，尚与尊德性者分别渐。朱陆之徒，遂尔互相牴牾[19]，凡此皆实理实学，与浮夸虚伪，岂不风马牛不相及乎。浮夸虚伪以文[20]其妍[21]，以售其术，此小人无行之尤[22]者，而谓君子为之乎。足下何一误至此。浮夸虚三者，固不辨而自明矣。至若指之为伪，惟有王淮[23]、郑丙[24]、韩侂胄[25]、陈贾[26]、林栗[27]、沈继祖[28]之流，龌龊奸邪，无君无父，营私植党[29]，排陷名贤，所谓桀犬吠尧者也。不佞今日舍置故园妻子，漂泊异乡，古人所为，举目言笑，无与为欢者。又且食蔬衣敝，伶仃憔悴，廿年于外，百折不挠，自苦者何心，所为者何事。更未尝高自标榜，口舌动人[30]。即使终留贵国，止求数亩之地，抱□□园，才自给足即止，初无意于人间世。足下乃以王淮、郑丙目之耶。所谓浮夸虚伪者，明明白白，自有立言之旨。足下即不能融会一篇大意，乃并不看上下文乎？足下即不知古今原委，又不知国朝典故，宜乎一闻此言，遂嚣嚣[31]不自禁也。但未尝求其说而不得，而遽嚣嚣然辩驳如是，是又一刻舟求剑者矣。可笑之甚也。文中云足下但取其精意而已矣。慎勿于声音笑貌之间，泊其泥而扬其波，所指本自真切。若使周、程、张、朱诸夫子而既浮夸虚伪矣，有何有所为精意者，而令吾子[32]取之耶。末言子慎勿下于章甫缝掖[33]之间求孔子。然则孔子亦浮夸虚伪乎。辞旨迥不相

涉，无俟明者而后知之也。即言洛闽之徒，失其先王本意，以致纷然聚讼[34]，痛愤明室道学之祸，丧败国家，委铜驼[35]于荆棘，沦神器[36]于犬羊，无限低徊感慨故耳，未尝自叛于周程张朱也。即使其中指摘一二亦未为过，闻君子和而不同乎。伊尹自佐成汤，以成王业，殷汤崇之为元圣。而尹亦自言曰，惟尹躬暨汤咸有一德。颜子不迁不二，孔子亦难其庶乎。曾子独得其宗，而未能仿佛其好学。孟子学业成就，已不能及于颜子之浑然[37]。假令其道大行，而王业所成亦不能过于伊尹之先大，而一则曰姑舍是，一则曰不同道，然则孟子亦非与。晦庵先生之与程氏两夫子，虽曰私淑[38]诸人，然崇奉而蓍蔡[39]之者，莫过于此矣。及其著书立言，未尝率尔[40]无改，且有直纠其失者。熙宁淳熙，先后百年，其间未甚相悬也。及今世远事殊，而必于葫芦画样，吾恐其谬于圣贤者，不啻千里矣。不佞初为此序，本谓足下未必能晓，然闻尊公鸿才宿学[41]，而贵州又多英贤誉髦[42]，故慨然为之，然其罪多矣。失言罪一也。辞不能达意，而使足下迷误，罪二也，立不信之地，多言而尽，罪三也。且又异邦孤子[43]，足下虽刻画无盐，良不为过。但于文义不能解，又不谋之父兄，遂尔[44]大肆讥评[45]，不深得罪于贵州之先生长者乎。取法乎上，仅得乎中，古有是言矣。愚以为学仲尼而不得其要，不若学乡国[46]之君子。学乡国之君子而未得其真，不若学比闾族党[47]之善人。何也，其事父事兄，道得其要，意得其真，吾乃相观为善，涵育[48]深而熏陶久，则亲炙[49]切而引掖伸。迨既及于善人，于以进于君子，又进而希于仲尼，斯循序而有渐矣。若后生小子，未知洒扫进退之节，未达爱亲敬长之方，而遽于天人理欲义利公私之际，与之辨析毫芒[50]，彼不蹶然[51]而去，则有答而丧尔。其曰所论益精，所就益寡者，为不用世，及天地泰否[52]等，其言果何谓也。不佞徒以避难苟全，本非倡明道学而来，亦不以良知赤白自立门户。足下幸勿再生葛藤[53]，以滋烦扰，论议既不相合，必无复受馈遗[54]之理。来仪藉手敬璧，惟希照入。万勿以日本之礼责我也。

〔注释〕 ① 纠摘：纠正指斥。 ② 错愕：惊愕。 ③ 谬戾：悖谬乖戾。 ④ 行坐：行走或端坐。即一举一动。 ⑤ 惝恍：心神不安的样子。 ⑥ 不佞：谦辞，犹言不才。 ⑦ 镂冰刻棘：雕镂冰块，雕刻荆棘。比喻徒劳无功。 ⑧ 尘饭土羹：以灰作饭，以土作羹。比喻无足轻重。 ⑨ 背缪：悖谬。 ⑩ 濂洛关闽：宋代理学的四个学派。"濂"指濂溪周敦颐；"洛"指洛阳程颢、程颐；"关"指关中张载；"闽"指福建朱熹。 ⑪ 托其足：立脚、容身。 ⑫ 讶然：惊讶的样子。 ⑬ 刻覆：刻，深入；覆，审察。 ⑭ 引掖：引导扶持。 ⑮ 渺忽：模糊不清。 ⑯ 昆弟：兄弟。 ⑰ 疑贰：猜疑离心。 ⑱ 晦庵先生：朱熹。 ⑲ 牴牾：抵触、矛盾。 ⑳ 文：文饰。 ㉑ 妍：美。 ㉒ 尤：最突出。 ㉓ 王淮：南宋高宗、孝宗两朝为官，累迁右丞相。因姻亲唐仲友为朱熹所劾，乃支持陈贾、郑丙等人攻击道学。 ㉔ 郑丙：宋福州长乐人，字少融。累官端明殿学士。曾为迎合宰相王淮，庇护唐仲友，且诋毁道学。 ㉕ 韩侂胄：南宋人，以荫入仕，以策立宁宗功见幸。他排斥宰相赵汝愚，贬逐朱熹，斥理学为伪学，请下诏严禁，史称"庆元党禁"。 ㉖ 陈贾：与郑丙同流。 ㉗ 林栗：南宋人，孝宗朝与朱熹同在兵部为官，两人论学不合，遂言朱熹本无学术，妄自尊大。 ㉘ 沈继祖：南宋人，秉承韩侂胄等人旨意，弹劾朱熹。 ㉙ 营私植党：结党营私。 ㉚ 动人：引人注意。 ㉛ 嚣嚣：傲慢自得的样子。 ㉜ 吾子：您。对对方的尊称。 ㉝ 章甫缝掖：指儒者的穿戴。章甫，儒者之冠；缝掖，古儒者所服的大袖单衣。 ㉞ 聚讼：争论。即打笔墨官司。 ㉟ 铜驼：铜铸的骆驼。多置于宫门寝殿之前。此借指京城。 ㊱ 神器：代表国家政权的实物，如玉玺、宝鼎之类。喻指政权。 ㊲ 浑然：质朴纯真的样子。 ㊳ 私淑：私自敬仰某一学者而未得到直接传授。 ㊴ 蓍蔡：卜筮。此喻朱熹对两程的学术奉如神明。 ㊵ 率繇：遵循，沿用。 ㊶ 鸿才宿学：鸿博的才识和渊博的学问。 ㊷ 耆髦：有名望的前辈学者。 ㊸ 孤子：孤独。 ㊹ 遂尔：于是乎。 ㊺ 讥评：讥刺指责。 ㊻ 乡国：故国。 ㊼ 比闾族党：比、闾、族、党都是古代乡村建制单位。 ㊽ 涵育：涵养化育。 ㊾ 亲炙：亲受教育熏陶。 ㊿ 毫芒：比喻极细微。 (51) 蹶然：疾起的样子。 (52) 泰否：世道盛衰和人事通塞。泰、否是《周易》中的两个卦名。泰，指天地交而万物通。否，指天地不交而万物不通。 (53) 葛藤：比喻纠缠不清。 (54) 馈遗：馈赠。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 朱之瑜(号舜水)是明末清初的爱国学者。在学行宗旨方面，他与顾炎武无二，且博学明辨又无逊于王夫之。在明亡清初之际，他怀鲁仲连不帝秦之志，孤身东渡日本，膏泽异域，开德川一代儒学而被载入日本文化史册。《答某书》就是朱之瑜在日本撰写的阐述自己学术观点的一篇论述。

《答某书》主要阐述了两个问题。第一个问题是关于"实理实学"问题。朱舜水为人、为学最突出的特色是主张"实学"。这一特色充分体现在《答

某书》中。如他将朱熹的“道问学”、陆九渊的“尊德性”都称之为“实理实学”，认为这与“浮夸虚伪岂不风马牛不相及乎?”并指斥明末的浮夸虚伪之徒正是导致明朝灭亡的重要原因之一。在《答某书》中朱舜水还指出“实行”就是“实理实学”。他认为如果学孔子而不得其要，不如学乡国之君子；如果学君子不得其真，不如学族党中之善人。这是因为“其事父事兄，道得其要，意得其真”，由此可以“迫既及于善人，于以进于君子，又进而希于仲尼，斯循序而有渐矣”。基于这一思想，朱之瑜在《答某书》中指出，年青人如果不懂得洒扫进退之节，不知爱亲敬长之礼，而遑论天人、理欲、义利、公私之论，简直是荒唐可笑之举。可见，实学、实行的实践思想充满纸间，力透纸背。

《答某书》中的第二个问题是关于自由学风的问题。朱之瑜初到日本之时，日本学界门户森严，老死而不相往来。朱之瑜为了纠正这种学风，提倡不拘束于一家之言，不苟同于某氏之学，能遴其粹然而取之的自由学风。朱之瑜劝导日本学人做学问应遵守“君子和而不同”的原则，既要继承师传，又不拘泥于其中，而要有所发展、有所变异，才能有所建树。朱之瑜举伊尹、曾子、孟子等例说明。　　（李甦平）

理学宗传叙　　孙奇逢

学以圣人为归，无论在上在下，一衷于①理而已矣。理者乾之元②也，天之命也，人之性也。得志则放之家国天下者，而理未尝有所增；不得志则敛③诸身心意知者，而理未尝有所损。故见之行事，与寄之空言，原不作歧视之。舍④是，天莫属其心，人莫必其命，而王路道术遂为天下裂矣。周子曰，圣希天；程子曰，圣学本天；又曰，余学虽有所受，天理二字，却是自家体贴出来。余赋性庸拙⑤，不能副⑥天之所与我者。幼承良友鹿伯顺⑦提携，时证诸先正之语。尝⑧思之，颜子死而圣学不传，孟氏殁⑨而闻知有待，汉、隋、唐三子衍⑩其端，濂、洛、关、闽五子⑪大其统嗣⑫，是而后地各有其人，人各鸣其说，虽见有偏全，识有大小，莫不分圣人之一体焉。余因是知理未尝一日不在天下，儒者之学乃所以本诸天也。呜呼！学之有宗，犹国之有统，家之有系

也。系之宗有大有小，国之统有正有闰[13]，学之宗有天有心。今欲稽[14]国之运数，当必分正统焉。溯[15]家之本原，当先定大宗焉。论学之宗传而不本诸天者，非善学者也。先正曰，道之大原[16]出于天，神圣继之。尧舜而上，乾之元也；尧舜而下，其亨也；洙泗邹鲁[17]，其利也；濂洛关闽，其贞也。分而言之，上古则羲皇其元，尧舜其亨，禹汤其利，文武周公其贞乎。中古之统，元其仲尼，亨其颜、曾[18]，利其子思，贞其孟子乎。近古之统，元其周子[19]，亨其程、张[20]，利其朱子[21]，孰为今日之贞乎？明洪、永表章宋哲，纳天下人士于理。熙、宣、成、宏之世，风俗笃醇[22]，其时有学、有师、有传、有习，即博、即约、即知、即行，盖仲尼殁至是且二千年，由濂、洛而来且五百有余岁矣，则姚江[23]岂非紫阳[24]之贞乎？余谓元公接孔子生知之统，而孟子自负为见知静言，思之接周子之统者，非姚江其谁与归？程、朱固元公之见知也，罗文恭[25]、顾端文[26]意有所属矣。宗传共十一人，于宋得七，于明得四，其余有《汉、隋、唐儒考》《宋、元儒考》《明儒考》各若干人，尚有未尽者入补遗，补遗云者，谓其超异，与圣人端绪[27]微有不同，不得不严毫厘千里之辨。真修之悟，其悟皆修；真悟之修，其修皆悟，诸不本天之学者，区区较量于字句口耳之习，此为学也腐而少达。又有务为新奇以自饰，其好高眩外[28]之智，其为学也，伪而多惑。更有以理为入门之障，而以顿悟为得道之捷者，儒释未清，学术日晦[29]，究不知何所底极[30]也。此编已三易，坐卧其中，出入与偕者，逾三十年矣！少历经于贫贱，老困踬[31]于流离，曩知饥之可以为食，寒之可以为衣；而今知跛之可以能履，眇[32]之可以能视也。初订于渥城，自董[33]江都而后，五十余人以世次为序。后至苏门[34]，益廿余人。后高子携之会稽，倪、余二君复增所未备者，今已十五年矣！赖天之灵，幸不填沟壑[35]，策[36]灯烛之光，复为是编。管窥蠡测[37]之见，随所录而笺识[38]之，宛如对诸儒于一堂，左右提命[39]，罔敢屑越[40]，愿与同志者共之，并以俟后之学者。

〔注释〕 ① 衷于：忠于。 ② 元：开始。 ③ 敛：约束。 ④ 舍：通"捨"，放弃。 ⑤ 庸拙：平庸笨拙。 ⑥ 副：符合。 ⑦ 鹿伯顺：即鹿善继，保定人，信奉王守仁之学。 ⑧ 尝：曾经。 ⑨ 歿：死。 ⑩ 衍：通"演"，推演。 ⑪ 濂、洛、关、闽五子："濂"指濂溪周敦颐；"洛"指洛阳程颢、程颐；"关"指关中张载；"闽"指福建的朱熹。 ⑫ 大其统嗣：大，使……扩大；统嗣，统绪。统绪即理学家所说的道统。 ⑬ 有正有闰：正闰是理学家讨论国家承继统绪时提出的观点。正即正统，而非正统者称为闰。与"正"相对。 ⑭ 稽：查考。 ⑮ 溯：追溯。 ⑯ 大原：根本。 ⑰ 洙泗邹鲁：指孔子、孟子。 ⑱ 颜、曾：孔子的学生颜回和曾参。 ⑲ 周子：周敦颐。 ⑳ 程、张：程颢、程颐和张载。 ㉑ 朱子：朱熹。 ㉒ 笃醇：诚实醇厚。 ㉓ 姚江：王守仁。 ㉔ 紫阳：朱熹。 ㉕ 罗文恭：罗洪先，明江西吉水人，私淑王守仁，宗"致良知"之说。 ㉖ 顾端文：顾宪成，明常州无锡人。万历中以廷推阁臣忤旨，削籍归里，倡修东林书院，偕高攀龙等讲学其中，驳斥王守仁"无善无恶心之体"之说，讥讽朝政，评论人物，东林之名由是大振。 ㉗ 端绪：头绪。 ㉘ 眩外：迷乱而不正。 ㉙ 晦：隐晦不明。 ㉚ 底极：终极。 ㉛ 困蹶：颠沛窘迫。 ㉜ 眇：眼瞎。 ㉝ 董：统率。 ㉞ 苏门：今河南辉县。 ㉟ 不填沟壑：没有死。 ㊱ 策：秉、点。 ㊲ 管窥蠡测：比喻眼界狭小，见识短浅。 ㊳ 笺识：笺注识记。 ㊴ 提命：教诲。 ㊵ 屑越：轻易捐弃。

（储玲玲）

〔鉴赏〕《理学宗传叙》是明清之际学者孙奇逢为其编纂的《理学宗传》一书所写的纲要性序文。

孙奇逢原籍直隶容城（今属河北省），一生贫困流离，性豪爽任侠，重名节，父母亡后，家境日敝，"辄割廓外田易粟"。曾与鹿正、张果中为营救遭魏忠贤迫害的左光斗、魏大中、周顺昌等，"置身家性命于度外"，被人们誉为"范阳三烈士"。明末，为卫乡保民三次组织武装成功地抵抗清兵入侵。清初，田园被圈占而流离失所，食藜羹，居茅屋，后移居苏门（今河南省辉县），得友人马光裕以夏峰村田庐见赠，遂家夏峰村躬耕自食，讲学授徒，从学者日众，著名的有汤斌、魏一鳌、耿介、费密等人，声名远播畿辅河洛齐鲁晋楚吴越，清廷屡征不应，与黄宗羲、李颙被世人并称三大儒。其《理学宗传》是中国古代最早的一部理学专史，《理学宗传叙》则为该书提纲挈领阐述以下几个主要点：

一、《理学宗传》编纂过程。孙奇逢于明万历三十年（1602年）举孝廉（举人），但他"耻事名利场"，无意功名，父母亡后，即弃科举，专意学问。《理学宗传》始编纂于明崇祯十年（1637年），历经三十余年，至清康熙五年（1666年）才完成。曾三易其稿，初校订于清顺治三年至六年（1646—1649）

流寓于渥城(今河北省新安县安新镇),书稿中包括董江都(董仲舒)以后五十余人。第二次校订是清顺治七年(1650年)"垂老凄泊苏门"的几年,增二十余人。第三次是清顺治九年,由"高子(荐馨)携之会稽倪(献汝)余(若水)二君复增所未备者",大约增补了七八十人。编纂过程是在明清易代,干戈扰攘,社会纷乱,居无定所,生活贫困中完成的。在这三十多年中,"策灯烛之光",夜以继日,"坐卧其中,出入与偕",其勤奋执著和重视可见一斑。

二、《理学宗传》编纂的指导思想。孙奇逢"少承家学",叔、兄均宗信心学,又受学"得之阳明"的挚友鹿伯顺(善继)之影响,其学术思想亦偏重心学。然他在编纂《理学宗传》中,不持门户之见,表现在对本书所传之"宗"上。此"宗"体现了编纂的指导思想,此指导思想即"理"或"天理"。他开宗明义说,"学以圣人为归,无论在上在下,一衷于理而已"。认为圣学的本质就只一个"理"字,"理者乾之元也,天之命也。人之性也"。"理未尝一日不在天下"。他以自己的体会强调"理"的意义,说"曩知饥之可以为食,寒之可以为衣,而今知跛之可以能履,眇之可以能视也"。"理"使盲者能明视,足残疾者能行履,比衣食更为重要。理是天地万物赖以发始者,自然之主宰,人之本质属性。离开了"理","王路道术遂为天下裂",其后果是圣王的统治和圣人的学术就会分离。所以论学之宗在于"理"。尽管儒者对于"理"之见有偏有全,识有大有小,然均体现为圣学一部分。据此,在所列之"大宗"十一人中,既有程朱学派,又有陆王学派,还有张载,承认理学、心学和气学均是正宗,突破了狭隘的宗派观念,体现了一定程度的学术开明思想。

三、《理学宗传》的结构和内容。本书共26卷,内列166人,分别以"大宗"、"诸儒"、"补遗"定他们的地位和名次。"大宗"有宋代的周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、朱熹、陆九渊七人,均是学派代表人物。明代有薛瑄、王守仁、罗洪先、顾宪成四人,王守仁是大家,其他三人与之比均不称。孙奇逢说,列"罗文恭(罗洪先)、顾端文(顾宪成)意有所属",寓有深意,但未言明这深意。"诸儒"部分共一百四十九人,包括汉董仲舒等五人,隋王通等五人,唐韩愈等三人,宋杨时等五十四人,元许衡等十八人,明陈宪章、罗钦顺等六十四人,并分别标出他们属何门弟子,承认其师门学统。在《理学宗传·义例》中,又称"大宗"为主,"诸儒"为辅,主、辅都是儒家,属"内",只有列入"补遗"的张九成等六人,因杂禅,在儒门之"外",这是为了"严毫厘千里之辨",区别他们"超异与圣人端绪"。

体例上，《理学宗传》中每家都有传记、语录，并在眉端作了简明的批注，点明其学脉宗旨和精神实质，篇末有总评。对此，黄宗羲在《明儒学案》中赞其“别具手眼”，肯定他的许多独到的见解。

四、对学术思想发展史的卓见。在本文中，孙奇逢把学术思想发展史划分为上古、中古和近古三个时期，在三个时期中，又分别有元、亨、利、贞四个阶段。上古时期，伏羲为元，尧舜为亨，禹汤为利，文武周公为贞。中古时期，孔子为元，颜(回)曾(参)为亨，子思为利，孟子为贞。近古时期，周敦颐为元，二程、张载为亨，朱熹为利，王守仁为贞。认为“濂洛关闽五子大其统”，姚江(王守仁)承紫阳(朱熹)之贞。这不但对“道统”增进了新意，且他所说的三个时期四个阶段，近似大圆圈套圆圈，模糊地认识到学术思想的发展是以螺旋形式进行的，不愧为一卓见。　　（袁尔钜）

原　君　　黄宗羲

有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害；此其人之勤劳必千万于天下之人。夫以千万倍之勤劳而己又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，去之而不欲入者，许由、务光[①]是也；入而又去之者，尧、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。岂古之人有所异哉？好逸恶劳，亦犹夫人之情也。

后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。始而渐[②]焉，久而安焉，视天下为莫大之产业，传之子孙，享受无穷；汉高帝所谓“某业所就孰与仲多”[③]者。其逐利之情，不觉溢之于辞矣。此无他，古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世[④]而经营者，为天下也。今也以君为主，以天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。是以其未得之也，屠毒[⑤]天下之肝脑[⑥]，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然。曰：“我固为子孙创业也。”其

既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰："此我产业之花息⑦也。"然则为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼，岂设君之道固如是乎！

古者天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过也。今也天下之人怨恶其君，视之如寇仇⑧，名之为独夫⑨，固其所也。而小儒规规焉⑩以君臣之义无所逃于天地之间，至桀纣之暴，犹谓汤、武不当诛之，而妄传伯夷、叔齐无稽之事，使兆人万姓崩溃之血肉，曾不异夫腐鼠⑪。岂天下之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎！是故武王圣人也，孟子之言圣人之言也；后世之君，欲以如天如父之空名禁人之窥伺者，皆不便于其言，至废孟子而不立⑫，非导源于小儒乎！

虽然，使后之为君者果能保此产业，传之无穷，亦无怪乎其私之也。既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我；摄缄縢⑬，固扃鐍⑭，一人之智力不能胜天下欲得之者之众，远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣。昔人愿世世无生帝王家，而毅宗⑮之语公主，亦曰"若何为生我家"！痛哉斯言！回思创业时，其欲得天下之心，有不废然摧沮⑯者乎！是故明乎为君之职分，则唐、虞之世，人人能让，许由、务光非绝尘⑰也。不明乎为君之职分，则市井之间，人人可欲，许由、务光所以旷后世而不闻也。然君之职分难明，似俄顷⑱淫乐不易无穷之悲，虽愚者亦明之矣。

〔注释〕 ① 许由、务光：相传尧想将天下传给许由，汤想把天下让给务光，他俩都不接受，所以称为去之而不欲入。 ② 渐：一点一点地进行。 ③ 某业所就孰与仲多：语见《史记·高祖本纪》。即"我所成就的家业，与二哥比谁多？"当初，刘邦的父亲认为刘邦是无赖，不如其二哥刘仲能干活。刘邦得天下之后，以此话问其父亲。这里，刘邦把天下作为自己的家业。 ④ 毕世：一生。 ⑤ 屠毒：宰割、残害百姓。 ⑥ 肝脑：使百姓肝脑涂地。意指给百姓带来惨烈的痛苦。 ⑦ 花息：利息。 ⑧ 寇仇：强盗，仇敌。 ⑨ 独夫：指残暴无道、众叛亲离的统治者。语出《孟子》。 ⑩ 规规焉：浅陋拘泥、小心谨慎的样子。 ⑪ 腐鼠：腐臭了的死老鼠。喻最不值钱之物，语出《庄子》。 ⑫ 至废孟子而不立：明太祖朱元璋读到《孟子》"民为贵，君为轻"一

章，下令毁孔子庙中孟子的牌位；他在洪武二十三年、二十七年两次下诏修订《孟子》，书中凡含有民主思想的章节全部删去。 ⑬ 摄缄縢(téng)：摄，扎紧；缄、縢，均是捆扎箱子的绳索。 ⑭ 固扃(jiōng)镬(jué)：扃，门栓，镬，锁钥，两句的意思都是为了防人入室开箱盗物。但是遇到大盗，他会连箱子一起搬走。比喻统治者为维护统治设立了许多法律，但也不可能永远保住天下。 ⑮ 毅宗：明崇祯帝朱由检。李自成进入北京时，毅宗挥剑杀其女儿，曰：汝奈何生我家？ ⑯ 摧沮：沮丧。 ⑰ 绝尘：超脱尘俗。 ⑱ 俄顷：短暂。　　（储玲玲）

〔鉴赏〕《明夷待访录》是明清之际伟大思想家黄宗羲写作的一部脍炙人口的政治哲学名著。

《明夷待访录》的初稿（后被称为《留书》）一卷八篇，写于清顺治十年（1653年），时值作者参与的浙东抗清斗争失败之后。作者自称写书目的是要总结历代"治乱之故"，为后人治国而留言。时隔十年，即康熙二年（1663年），作者进一步探究"治乱之故"而"条具为治大法"，在原稿基础上扩充为二卷二十六篇，定名《明夷待访录》。后来刊刻时，其弟子又剔除其中有强烈反清内容的五篇另行抄录而刊行了一卷二十一篇本的《明夷待访录》（即今传本）。

在《明夷待访录》中，黄宗羲把批判矛头指向了秦、汉以来统治中国的整个君主专制制度，从政治、经济、法律、军事、教育、文化等各个方面提出了有民主启蒙思想倾向的政治大纲，从而奠定了黄宗羲作为"伟大启蒙思想家"的历史地位。

《原君》篇是《明夷待访录》之首篇，也是最富批判性的一篇。作者以古今对比的手法表现其托古改制的政治态度，严厉批判了"天下君有"的君主专制制度的弊害，阐明了"天下（人民）为主，君为客"的民主思想主张。全文可分三个部分去赏析：

一是赞美古代（主要指尧舜禹三代）之治世，提倡"天下为公"、"君为民"的公利主义的"服务"思想。作者认为，自私自利是人之本性，好逸恶劳是人之常情，但天下（社会、人民）是有公利需要兴、有公害需要除的，这就需有人出来领导民众兴利除害。这种领导者（即"人君"）勤劳无私，其职责是为天下人民兴利除害，其典范就是古代的尧、舜、禹。他们使天下人民"受其利，释其害"，所以得到了人民的拥护与爱戴。

二是批判"三代"以后之乱世及其根源——君主专制制度，提出了反专制主义的"君害"论思想。作者认为，三代而下（自春秋至清朝两千多年）的中国社会都处在"一乱之运"、"有乱无治"（见《明夷待访录·题辞》），而造

成这种乱局的根本原因是后之人君"以我(君)之大私为天下之大公",视天下为可以"传之子孙,受享无穷"的私产。他们在未得天下以前,不惜屠毒天下、离散人民而残酷争战,既得天下之后,则"敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐",残酷剥削和压迫人民。所以,作者的结论是:"为天下之大害者,君而已矣。"这是对两千年封建社会的君主专制制度的根本否定。

三是揭示出君与民的责权关系,提出了具有民主主义倾向的"天下为主,君为客"的思想。作者认为,古代理想社会的君民关系是"天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也"。这里的"天下"即指民众(人民),"主"即主体,是主宰者,是权力的来源;"客"即客体,是为主体服务者。君的天职是毕生为天下人民兴利除害,而非"以为天下利害之权皆出于我……以我之大私为天下之大公"。

虽然,黄宗羲在本篇及《明夷待访录》全书中还没有"民为主"、"主权在民"这样的语言文字,但在其"君害"论和"天下为主,君为客"的思想中已经隐含着"民为主宰"、"利害之权皆出于民"的思想。其实,在中国思想史上,最早提出类似"主权在民"的"民主"思想的人是与黄宗羲几乎同时同地区的明末绍兴文人张岱,张在所著《四书遇·孟子·丘民章》中阐述孟子"民贵君轻"主张时说:"予夺之权,自民主之,非'贵'而何?"这与黄宗羲的"天下为主君为客"的思想主张有异曲同工之妙,可见,"伸张民权、抑制君权"的思想在当时有蔚为思潮之势。所以,侯外庐先生在所著《中国早期启蒙思想史》中高度评价《明夷待访录》说:"此书类似《人权宣言》,尤以《原君》、《原臣》、《原法》诸篇明显地表现出民主主义思想。"这一评价是相当中肯的。 (吴 光)

原 臣

黄宗羲

有人焉,视于无形,听于无声,以事其君,可谓之臣乎?曰:否!杀其身以事其君,可谓之臣乎?曰:否!夫视于无形,听于无声,资于事父也;杀其身者,无私之极则也。而犹不足以当[1]之,则臣道如何而后可?曰:缘夫天下之大,非一人之所能治,而分治之以群工。故我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。吾以天下万民起见,非其道,即君以形声强我,未之敢从

也，况于无形无声乎！非其道，即立身于其朝，未之敢许也，况于杀其身乎！不然，而以君之一身一姓起见，君有无形无声之嗜欲②，吾从而视之听之，此宦官宫妾之心也；君为己死而为己亡，吾从而死之亡之，此其私暱③者之事也。是乃臣不臣之辨也。

世之为臣者昧④于此义，以谓臣为君而设者也。君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后牧⑤之，视天下人民为人君橐⑥中之私物。今以四方之劳扰，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不讲治之牧之之术。苟无系于社稷之存亡，则四方之劳扰，民生之憔悴，虽有诚臣，亦以为纤芥⑦之疾也。夫古之为臣者，于此乎，于彼乎？

盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。是故桀、纣之亡，乃所以为治也；秦政、蒙古之兴，乃所以为乱也；晋、宋、齐、梁之兴亡，无与于治乱者也。为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道固未尝不背也。夫治天下犹曳⑧大木然，前者唱邪⑨，后者唱许⑩。君与臣，共曳木之人也，若手不执绋⑪，足不履地，曳木者唯娱笑于曳木者之前，从曳木者以为良，而曳木之职荒⑫矣。

嗟乎！后世骄君自恣⑬，不以天下万民为事。其所求乎草野⑭者，不过欲得奔走服役之人。乃使草野之应于上者，亦不出夫奔走服役，一时免于寒饿，遂感在上之知遇⑮，不复计其礼之备与不备，跻⑯之仆妾之间而以为当然。万历初，神宗之待张居正，其礼稍优，此于古之师傅未能百一。当时论者骇然⑰居正之受无人臣礼。夫居正之罪，正坐不能以师傅自待，听指使于仆妾，而责之反是，何也？是则耳目浸淫⑱于流俗之所谓臣者以为鹄⑲矣！又岂知臣之与君，名异而实同耶？

或曰：臣不与子并称乎？曰：非也。父子一气，子分父之身而为身。故孝子虽异身，而能日近其气，久之无不通矣；不孝之子，分身而后，日远日疏，久之而气不相似矣。君臣之名，从天下而有之者也。吾无天下之责，则吾在君为路人。出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。夫

然，谓之臣，其名累变。夫父子固不可变者也。

〔注释〕 ① 当：担当、承受。 ② 嗜欲：嗜好与欲望。 ③ 私暱：同“私昵”，亲近爱幸的人。 ④ 昧：不明。 ⑤ 牧：统治。 ⑥ 橐(tuó)：盛物的袋子。 ⑦ 纤芥：细微。 ⑧ 曳：拖，牵引。 ⑨ 唱邪：劳动时发出呼声。唱，长声高呼。 ⑩ 唱许：回应的答声。 ⑪ 执绋(fú)：执，拉；绋，原意为大麻索，可译为绳子。 ⑫ 荒：废弃、弃置。 ⑬ 自恣：自我放任、为所欲为。 ⑭ 草野：指民间。 ⑮ 知遇：赏识宠遇。 ⑯ 跻：登、升。 ⑰ 骇然：诧异的样子。 ⑱ 浸淫：渐次接近。 ⑲ 鹄(gǔ)：目的、目标。“臣者以为鹄”，即受到帝王礼遇，是臣下追求的目标。 （张 静）

〔鉴赏〕 明朝灭亡之后，黄宗羲总结了经验教训，思想上有了较大的变化，对专制主义的政体极其痛恨，因此特别富于民主思想的色彩。他写下了一系列文章，对封建的君主专制主义进行批判，其中《原臣》一文是其重要的组成部分。

该文在《原君》批判封建君主专制政体的基础上，进一步展开论述。如果说《原君》是从君主角度来分析专制政体弊病的话，那么《原臣》则是从臣道的角度出发，对封建专制主义政体进行了深刻的批判。黄宗羲反对君主把天下作为私有财产，强调“公天下”的重要性，他批判了那些盲从君主而不以“天下为事”的臣子，批判了传统的“君为臣纲”的专制主义伦理与奴化思想。

《原臣》大致可分为五个部分。文章首段分析“臣道”，开篇便将封建专制政体下的那些对君主专制行径“视于无形，视于无声”，甚至“杀其身以事其君”的所谓“臣节”罗列出来，强调这并非是为臣之道。因为“天下之大，非一人之所能治”，臣下出仕是“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”。因此，盲从君主而毫无见解，屈从帝王而毫无建树，“君有无形无声之嗜欲，吾从而视之听之”，这便是“不臣”，并未真正遵从臣道。

第二部分进一步指出臣子的这种所作所为，是“臣为君而设”。因为在专制主义政体之下，君主分设臣下，是基于“视天下人民为人君橐中之私物”的观念。君主把天下当成“私物”，必然将导致四方劳扰，民生憔悴，从而使国家衰亡。

第三部分则从“天下治乱，不在一姓之间，而在万民之忧乐”这一根本理论出发，以夏桀、商纣、秦王朝等国家的兴衰作例证，分析了君臣关系。黄宗羲认为：为臣之道，若“轻视斯民之水火”，即使“辅君而兴，从君而亡”，

仍然是违背真正的“臣道”。在黄宗羲看来，治理国家就像拉大木一样，君与臣便是一起拉大木之人，如果“手不执绋，足不履地”，那么治国之职守便荒而不理。从这一叙述中，我们可以看出黄宗羲初步具备了那种君臣是为百姓服务的民主主义思想。这在当时乃至此后的相当长的一段时间内，仍是一种极为进步的观点。

第四部分分析为何会出现臣下盲从君主的情况。黄宗羲认为，那些“骄君”并不为天下万民考虑，为了满足自己的私欲，他们只想得到那些肯为自己“奔走服役之人”，而那些为了自己“一时免于寒饿”的士大夫，则对君主感恩戴德，自以为受到“恩遇”，因此只求效忠于帝王一人，而不顾万民死亡。黄宗羲揭露了这些甚至处于“仆妾之间而以为当然”的臣子们的可恶嘴脸。在黄宗羲看来，在“以天下万民为事”的前提下，君臣“名异而实同”，并非主人与“仆妾”关系。

文章最后对传统的君臣、父子关系作了对比分析。按照封建专制主义的制度，君君臣臣、父父子子是万世不变的纲常，君臣关系与父子关系只是在“国”与在“家”的区别。黄宗羲对这种君臣如同父子的说法进行了批判。他认为君臣关系并非是父子关系，因为父子之间有血缘关系，“子分父之身而为身”，君臣之间并无血缘关系。况且君臣之名是因为有“天下(国家)”而存在的，因此，如果没有治理国家的责任，那么我对国君如同路人。至于为官之人，也必然以“天下为事”，那么这种关系是“师友”关系，否则臣下便成为“君之仆妾”，两者关系成为主仆关系了。在黄宗羲看来，君臣关系是经常改变的，而父子关系是永远不可改变的。

显然，《原臣》一文思想深刻，对封建专制政体进行了极其尖锐的批判，具有启蒙思想色彩。文章观点鲜明，逻辑性很强，文字相当流畅，不失为一篇极有价值的佳作。　　（汤勤福）

原　法　　黄宗羲

三代以上有法，三代以下无法。何以言之？二帝[①]、三王[②]知天下之不可无养也，为之授田以耕之；知天下之不可无衣也，为之授地以桑麻之；知天下之不可无教也，为之学校以兴之；为之婚姻之礼以防其淫；为之卒乘之赋[③]以防乱；此三代以上之法

也，固未尝为一己而立也。后之人主，既得天下，唯恐其祚命④之不长也，子孙之不能保有也，思患于未然以为之法。然而其所谓法者，一家之法而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县，以郡县得私于我也；汉建庶孽⑤，以其可以藩屏⑥于我也；宋解方镇⑦之兵，以方镇不利于我也；此其法何曾有一毫为天下之心哉，而亦可谓之法乎？

三代之法，藏天下于天下⑧者也；山泽之利不必其尽取，刑赏之权不疑其旁落⑨，贵不在朝廷也，贱不在草莽也。在后世方议其法之疏，而天下之人不见上之可欲，不见下之可恶，法愈疏而乱愈不作，所谓无法之法也。后世之法，藏天下于筐箧⑩者也；利不欲其遗于下，福必欲其敛于上；用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺。天下之人共知其筐箧之所在，吾亦鳃鳃然⑪日唯筐箧之是虞⑫，故其法不得不密，法愈密而天下之乱即生法之中，所谓非法之法也。

论者谓一代有一代之法，子孙以法祖为孝。夫非法之法，前王不胜其利欲之私以创之，后王或不胜利欲之私以坏之；坏之者固足以害天下，其创之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋于此胶彼漆⑬之中以博⑭宪章之余名，此俗儒之剿说⑮也。即论者谓天下之治乱不系于法之存亡。夫古今之变，至秦而一尽，至元而一尽，经此二尽之后，古圣王之所恻隐爱人而经营者荡然无具，苟非为之远思深览，一一通变，以复井田、封建、学校、卒乘之旧，虽小小更革，生民之戚戚终无已时也。即论者谓有治人无治法，吾以谓有治法而后有治人。自非法之法桎梏⑯天下人之手足，即有能治之人，终不胜其牵挽⑰嫌疑之顾盼；有所设施，亦就其分之所得，安于苟简⑱，而不能有度外⑲之功名。使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其间；其人是也，则可以无不行之意；其人非也，亦不至深刻罗网，反害天下。故曰有治法而后有治人。

〔注释〕 ① 二帝：尧舜。 ② 三王：夏禹、商汤、周文王。 ③ 卒乘之赋：征集士兵和战车。卒乘，泛指军队。 ④ 祚命：上天所赐的福运。此处特指君主统治天下的时间长短。 ⑤ 庶孽：原指妃妾所生的子女，此指西汉初年分封同姓王。汉初为了保卫皇室，大封同姓王，但导致吴楚七国之乱。 ⑥ 藩屏：保卫。 ⑦ 方镇：镇守一方，集政权、财权、军权于一身的军事长官。宋代解除方镇之权，是中央集权的措施之一。 ⑧ 藏天下于天下：即公天下。 ⑨ 旁落：落在别人手。 ⑩ 藏天下于筐箧：即私天下。筐、箧，均是盛物的竹器。 ⑪ 鳃鳃然：恐惧的样子。 ⑫ 虞：担心。 ⑬ 此胶彼漆：胶漆均是有黏性的物质。此胶彼漆喻拘泥于祖宗的成法，不知变通。 ⑭ 博：获取。 ⑮ 剿说：抄袭别人的言论为己说。 ⑯ 桎梏：束缚。 ⑰ 牵挽：牵制。 ⑱ 苟简：草率而简略。 ⑲ 度外：法度之外。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 过去，在人们的印象中，传统的中国是人治的社会，古代中国虽然有成文的律法，但几乎没有产生民主法制的思想，对法理进行阐述的著作更是寥若晨星。然而，明末清初的思想家黄宗羲，却以他骇世惊俗的《原法》一文，把法的本意建立在民本、公天下的基础之上，在中国政治、法制思想史上占据了十分重要的地位。

《原法》是反映黄宗羲政治理想的著作《明夷待访录》中的一篇，是关于法制本质问题的专论。黄宗羲在提出了《原君》、《原臣》论之后，就提出了《原法》，对法的本义追根溯源，由此论及了法制的本质的几个重大问题。

首先，黄宗羲揭示了法的由来和基础。他提出夏商周三代以上有法，而三代以下却无法。尧舜二帝和禹、汤、文王、武王，知天下人民需要养家糊口，便授给人民田地；知天下人民需要教育，便兴办学校；知天下人民需要有秩序地生活，便设立婚姻制度以防淫乱，建立军事力量以保卫国家的安宁。因此，三代以上是有法的，其特征为“藏天下于天下”，“未尝为一己而立”，即公天下，可称之为“天下之法”。由于三代之法“藏天下于天下”，因而“山泽之利不必其尽取，刑赏之权不疑其旁落，贵不在朝廷也，贱不在草莽也”，故被后世之人讥评为“其法之疏”。然而，“法愈疏而乱愈不作，所谓无法之法也”。夏商周三代以后，“后之人主，既得天下，唯恐其祚命之不长也，子孙之不能保有也，思患于未然以为之法”，特征为“藏天下于筐”即私天下，可称之为“一家之法”。后世之法“利不欲其遗于下，福必欲其敛于上；用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而后设一事以防其欺。天下之人共知其筐箧之所在，吾亦鳃鳃然日唯筐箧之是虞，故其法不得不密，法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也”。这就是说，法的根由是“需要”，但需要有两种截然不同的性质，一是

天下之公的需要，一是一家之私的需要。法制的基础应当是立天下之法，以民为贵、天下为公，而不应立一家之私法。立天下之法的话，法虽疏而乱不作，因而称为“无法之法”；立一家之法的话，法虽密而乱愈生，因而称“非法之法”。

其次，黄宗羲提出了应怎样继承和变更法制。他认为，虽然说一代有一代之法，但不必以法古为是，因为夏商周三代以下的法都是“非法之法”，无论是创立者还是改造者，都是以自己的私利为目的，其结果都是“害天下”的。黄宗羲认为，过去的非法之法，后人不必遵循。如果要有所变更，也要看是出于公心还是出于私利，否则，无论是谨守祖法还是变更祖法，都一样是毫无意义的。关键在于充分了解设立法制的本意，为天下立法。不为天下立法，只做一些无关痛痒的小的变更，要想以这样的方式来治理社会弊病、解除民生的困苦，是不切实际的“俗儒”之说。

再次，黄宗羲讨论了“治人”与“治法”的关系。当时，有人提出“有治人无治法”的观点，即认为只有依靠杰出的人物才能实施法制。黄宗羲针锋相对地提出“有治法而后有治人”的观点。他认为，非法之法桎梏着人们的手脚，即便有能治之人，也不免受非法之法的限制和牵累，更不能有“度外之功”，即不能超越非法之法的局限而伸张正义。反之，如果有“治法”的存在，那么，统治老百姓的当权者如果是个杰出人物，就能够更好地执行法律，伸张正义。而一旦统治者是个不正直或能力低下的人，由于“治法”的存在，这个统治者也就会受到法的约束，以免对社会造成极大的危害。

最后，特别值得注意的是黄宗羲还提出了“法外之意”之说。他认为，除了法制以外，“莫不有法外之意存乎其间”，也就是有与立天下之大公的法的精神、法制的本质相一致的道德成为社会的规范，在法律不完备的时候，人们可以按“法外之意”的社会道德规范人们的行为。这正是夏商周三代无法之法能够达到法虽疏而乱不作的原因，也是有治法而后有治人的原因。

黄宗羲在《原法》中提出的上述观点直到今天仍然是具有启发和借鉴意义的。

（戴斗勇）

郡县论一 顾炎武

知封建之所以变而为郡县，则知郡县之弊而将复变。然则

将复变而为封建乎？曰，不能。有圣人起，寓封建之意于郡县之中，而天下治矣。

盖自汉以下之人，莫不谓秦以孤立[①]而亡，不知秦之亡，不封建亡，封建亦亡。而封建之废，固自周衰之日而不自于秦也。封建之废，非一日之故也，虽圣人起，亦将变而为郡县。方今郡县之弊已极，而无圣人出焉，尚一一仍其故事，此民生之所以日贫，中国之所以日弱而益趋于乱也。何则？封建之失，其专[②]在下，郡县之失，其专在上。古之圣人，以公心待天下之人，胙[③]之土而封之国。今之君人者，尽四海之内为我郡县犹不足也，人人而疑之，事事而制之，科条文簿[④]日多于一日，而又设之监司，设之督抚，以为如此，守令不得以残害其民矣。不知有司之官，凛凛焉救过之不给，以得代为幸，而无肯为其民兴一日之利者，民乌[⑤]得而不穷，国乌得而不弱？率此不变，虽千百年，而吾知其与乱同事，日甚一日者矣。

然则尊令长之秩，而予之以生财治人之权，罢监司之任，设世官[⑥]之奖，行辟属[⑦]之法，所谓寓封建之意于郡县之中，而二千年以来之弊可以复振。后之君苟欲厚民生，强国势，则必用吾言矣。

〔注释〕 ① 孤立：孤立无援，指秦行郡县而不分封。 ② 专：专断、专横。 ③ 胙(zuò)：赐与。 ④ 科条文簿：即各种规章制度。 ⑤ 乌：怎么。 ⑥ 世官：古代官职由一族一姓世代相袭，故称世官。 ⑦ 辟属：辟，任用；属，属吏。 （汤勤福）

〔鉴赏〕 顾炎武字宁人，时人称之亭林先生，是明清之际著名的思想家，卓越的历史学家，著述极为丰富。顾炎武年青时曾参加复社，明亡之后曾投入反清的武装斗争中。他在学术上很有造诣，思想敏锐，观点鲜明。他曾作读书札记《日知录》，以“明道”、“救世”为宗旨，该书集中体现了作者的学术政治思想。《郡县论一》是其中的一篇名文，表现其对历史发展规律的探讨，极有价值。

文章开头便提出“知封建之所以变而为郡县，则知郡县之弊而将复变”的观点，实际上这是顾炎武对历史发展规律的探讨性质。在这里，他指出

无论哪种制度，它的变化发展是本身之“弊”（即内在矛盾）而导致的，分封制走向自己的对立面，也是它内在矛盾发展的必然结果，从而使它产生“质”的变化，从而成为郡县制。显然，顾炎武没有以僵化的观点来看待一种制度，而是比较辩证地观察它。应该说，这是有一定价值的。他断然否定了循环论，认为郡县制不可能再回复到封建制去，在此基础上提出了自己的观点，即郡县制的内在矛盾的发展、变化的必然结果是“寓封建之意于郡县之中”，如此便能达到“天下大治”。

接着，他指出自汉代以来人们都认为秦亡是由于没有实行分封制而导致的观点是错误的，认为秦“不封建亡，封建亦亡”。他指出分封制度实际在周末已经衰微并走向灭亡，并非是秦王朝所废。而且，这种制度的衰微并“非一日之故”，而是一个长期积累的必然结果。在顾炎武看来，秦朝废分封制是顺应历史潮流的，因为“虽圣人起，亦将变而为郡县”，即实行郡县制是历史发展的必然要求。应该说，这种观点具有历史主义的眼光，很有参考价值。

顾炎武进一步分析了明末郡县制的弊病。他认为，当时郡县制之弊已经达到极点，然而并没有出现能够挽救世道衰微的“圣人”，人们仍然沿袭这种弊病日益明显的制度而不加改变，这必然导致“民生之所以日贫，中国之所以日弱而益趋于乱”。他说：“封建之失，其专在下；郡县之失，其失在上”，而“今之君人者，尽四海之内为我郡县犹不足也”，指出了封建帝王将国家作为自己私有财产的封建制度的根本弊病。这一议论是针对自宋代起而至明末的过分集权的弊病、视国家为己产而发的，并非主张分封反对统一，因为顾炎武已经明确指出郡县制不可能变回到分封制。

在文章最后一段中，顾炎武提出自己改革的设想，认为要给予地方官员“生财治人之权”，罢免那些“监司”，“设世官之奖，行辟属之法”，这就是所谓“寓封建之意于郡县之中”，如此便可革除“二千年以来之弊”而复振社会。他十分自信地说，要是后世帝王想“厚民生，强国势”，一定会采纳他的建议的。

客观地说，当时封建社会虽然已经日落西山，并非完全腐朽而一发不可收拾，它仍然具有自行调节功能，然而改革是必然的、必须的。因此，顾炎武的观点在当时的历史条件下，仍属于有一定积极价值的观点。

全文逻辑结构严密，观点鲜明而具有特色，不失为一篇分析封建制度弊病的佳作。 （汤勤福）

与友人论学书　　顾炎武

比往来南北，颇承友朋推一日之长[①]，问道于盲[②]。

窃叹夫百余年以来之为学者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命与仁，夫子之所罕言也；性与天道，子贡之所未得闻也。性命之理，著[③]之《易传》，未尝数以语人。其答问士也，则曰"行己有耻"；其为学，则曰"好古敏求"；其与门弟子言，举尧、舜相传所谓危微精一[④]之说一切不道，而但曰"允执其中，四海困穷，天禄永终[⑤]"。呜呼！圣人之所以为学者，何其平易而可循也，故曰"下学而上达"。颜子之几乎圣[⑥]也，犹曰"博我以文"，其告哀公也，明善之功，先之以博学。自曾子而下，笃实无若子夏，而其言仁也，则曰"博学而笃志，切问而近思"。今之君子则不然，聚宾客门人之学者数十百人，"譬诸草木，区以别矣"，而一皆与之言心言性。舍多学而识[⑦]，以求一贯[⑧]之方，置四海之困穷不言，而终日讲危微精一之说。是必其道之高于夫子，而其门弟子之贤于子贡，桃[⑨]东鲁而直接二帝之心传者也，我弗敢知也。

《孟子》一书，言心言性，亦谆谆矣，乃至万章、公孙丑、陈代、陈臻、周霄、彭更之所问，与孟子之所答者，常在乎出处、去就、辞受、取与之间。以伊尹之元圣[⑩]，尧舜其君其民之盛德大功，而其本乃在乎千驷一介[⑪]之不视不取。伯夷、伊尹之不同于孔子也，而其同者，则以"行一不义，杀一不辜，而得天下不为"。是故性也，命也，天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也；出处、去就、辞受、取与之辨，孔子、孟子之所恒言，而今之君子所罕言也。谓忠与清之未至于仁，而不知不忠与清而可以言仁者，未之有也；谓不忮不求[⑫]之不足以尽道；而不知终身于忮且求而可以言道者，未之有也，我弗敢知也。

愚所谓圣人之道者如之何？曰"博学于文"，曰"行己有耻"。自一身以至于天下国家，皆学之事也；自子臣弟友以至出

入、往来、辞受、取与之间，皆有耻之事也。耻之于人大矣，不耻恶衣恶食，而耻匹夫匹妇之不被其泽，故曰“万物皆备于我矣，反身而诚”。

呜呼，士不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人，而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人而去之弥远也。虽然，非愚之所敢言也，且以区区之见，私诸同志而求启予⑬。

〔注释〕 ① 一日之长：意为年龄稍大一些。 ② 问道于盲：自谦词，意为别人向自己问学，犹如向盲人问路。 ③ 著：标举。 ④ 危微精一：即《伪古文尚书》中《大禹谟》的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，此为理学家的至理名言，被称为“十六字心传”。 ⑤ 允执其中，四海困穷，天禄永终：此为尧戒舜为君之言。意为统治者不关心民众困苦，就不能保持永久禄位。允，信；困，极；永，长。 ⑥ 几乎圣：差一点达到圣人的地步。 ⑦ 多学而识：博学而有识见。 ⑧ 一贯：贯通。 ⑨ 祧(tiāo)：原意为祭祀。 ⑩ 元圣：大圣人。 ⑪ 千驷一介：形容众多之中的极少一点。 ⑫ 不忮不求：不嫉妒不贪求。 ⑬ 启予：启发我。 （汤勤福）

〔鉴赏〕 顾炎武的《与友人论学书》是一篇批判理学的重要文章。

这篇文章中，顾炎武特别强调“博学于文”、“行己有耻”两个重要观点，从全文论述的侧重来说，大致可分为五段。

第一段是给友人回信时的自谦之语，并无深意。

第二段便直接进入问题的关键，即指出“百余年以来”的学者对“心性”问题“茫乎不得其解”。在顾炎武看来，明代理学家与孔子之学大不相同。孔子教人，不谈性命天道而强调“行己有耻”，要求学者“好古敏求”，不说“危微精一”而强调“允执其中，四海困穷，天禄永终”，这就是孔子平易实用的“下学上达”工夫。同时，顾炎武还列举颜子、曾子、子夏等人都“博学而笃志，切问而近思”。显然，“博学于文”并非只是片面追求所谓的书本知识，其关键在于施用切于实际。这一观点无疑是有一定价值的。然后，顾炎武批判了明代理学家“舍多学而识，以求一贯之方，置四海之困穷而不言，而终日讲危微精一之说”的不切实际、不关心时政的空疏无用学问。他嘲笑明代这些理学家以为如此便可以“祧东鲁而直接二帝之心传”，其实是自欺欺人的把戏。实际上，顾炎武另在《与施愚山书》中明确指出：“古之所谓理学”是经学，“今之所谓理学”实际便是“禅学”，正是这一问题的注脚。

第三段侧重谈孟子言心性与明代理学家谈的心性之间的差异。顾炎武指出，孟子言心性在于“出入、往来、辞受、取与之间”。在他看来，伊尹、尧、舜之类具有“元德”“盛德大功”的圣人，“其本乃在乎千驷一介之不视不取”、不行不义、不杀无辜而得天下。顾炎武认为，宋明理学家不讨论“出入、往来、辞受、取与”，而专门讨论“忠与清”是否为仁、“不忮不求”是否尽道，实际是不切实用的无稽之谈。其实，宋代朱熹、明代王世贞、刘宗周都讨论过“忠与清”是否为仁、宋代朱熹、戴溪、明代刘宗周都讨论过“不忮不求”是否可以言道的问题，显然，顾炎武的矛头所指是十分明确的。在他看来，“不忠与清而可以言仁”、“终身于忮且求而可以言道”是自古“未之有”的，是不必讨论的问题，因为这根本不涉及“圣人之道”。

那么“圣人之道”如何呢？顾炎武在第四段中便回答了这一问题。他以为，“圣人之道”是在于“博学于文”和“行己有耻”。博学于文要求切于实际，防止浮华无根之谈；“行己有耻”，即“自一身以至于天下国家”的事，是“自子臣弟友以至出入、往来、辞受、取与之间，皆有耻之事也”。在他看来，这种“行己有耻”的“耻”字，并不是耻“恶衣恶食”，而是耻“匹夫匹妇之不被其泽”。显然，他从对百姓有无利益的民本主义高度来认识学者的品德行为，其实也就是更看重学者品德行为的社会性这一层面，而不看重伦理性这一层面。这种观点确实是有一定价值的。

最后一段是总结。顾炎武认为“士不先言耻”，便是“无本之人”；“非好古而多闻”，则是“空虚之学”。如果是“无本之人”来讲谈“空虚之学”，那么离开“圣人之道”就实在太远了。

全文一气呵成，逻辑性强而说理透彻，这对当时空疏而不切实际的理学无疑是一记当头棒喝！　　（汤勤福）

物理小识自序　　方以智

盈①天地间皆物也。人受其中以生②，生寓于身，身寓于世。所见所用，无非事也；事一物也。圣人制器利用以安其生③，因④表理⑤以治其心。器固物也，心一物⑥也。深而言性命，性命一物也。通观天地，天地一物也。推而至于不可知⑦，转以可知者⑧摄⑨之，以费知隐⑩，重玄一实⑪，是物物神⑫神之深几⑬也。

寂感⑭之蕴，深究其所自来，是曰通几⑮。物有其故，实考究之，大而元会⑯，小而草木蠢蠕⑰，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测⑱；质测即藏通几⑲者也。有竟扫⑳质测而冒举通几，以显其宥密㉑之神者，其流遗物㉒。谁是合外内㉓、贯一多㉔而神明者乎！万历年间，远西学入㉕，详于质测而拙于言通几。然智士推之，彼之质测，犹未备也。儒者守宰理㉖而已。圣人通神明，类万物，藏之于《易》。呼吸《图》策㉗，端几㉘至精，历、律、医、占，皆可引触㉙，学者几能研极㉚之乎？智何人斯，敢曰通知，顾自小而好比，因虚舟㉛师《物理所》，随闻随决，随时录之，以俟后日之会通云耳；且以自娱。岁在昭易汁洽㉜日至箕三㉝，浮山愚者㉞记。

〔注释〕 ① 盈：满。 ② 人受其中以生：《左传·成公十三年》："民受天地之中以生。"孔颖达疏："天地之中，谓中和之气也。" ③ 圣人制器利用以安其生：语本《周易·系辞上》："备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。" ④ 因：凭藉。⑤ 表理：揭示事物的道理。 ⑥ 心一物也：方以智认为心即一物，还认为心具有认识能力。 ⑦ 不可知：指抽象的道理。 ⑧ 可知者：指有形的事物。 ⑨ 摄：统摄、包括。 ⑩ 以费知隐：费指具体的事物；隐指隐藏在事物中的道理。此句的意思是从研究具体的事物出发而求得事物之理。 ⑪ 重玄一实：重玄，即玄之又玄。此句是说一切看来十分玄虚的道理，都是从实际事物中产生出来的。 ⑫ 神：《周易·系辞》"变化不测之谓神"。 ⑬ 深几：穷尽未形之事之理称为深，事物运动变化之际称为几。 ⑭ 寂感：《易·系辞上》"寂然不动，感而遂通天下之故"。 ⑮ 通几：指贯通一切事物的内在道理，相当于现在的哲学。 ⑯ 元会：指世界。 ⑰ 蠢蠕：小虫。⑱ 质测：观察事物的形质，即现在所说的自然科学和应用科学。 ⑲ 藏通几：即哲学蕴藏在科学之中。 ⑳ 竟扫：排除。 ㉑ 宥密：宏大深密。 ㉒ 遗物：离开具体事物而空谈理论。 ㉓ 合外内：语本《礼记·中庸》："成己，仁也；成物，知也，性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。"合外内，就是要成己成物。 ㉔ 贯一多：通几之学为一；质测之学为多；贯，贯通。 ㉕ 远西学入：指明神宗万历年间西方传教士利玛窦等来到中国，把西洋的天文、地理和数学等自然科学传到中国。 ㉖ 宰理：指研究社会政治、教育、伦理的理论。 ㉗ 呼吸《图》策：呼吸，反复深入研究。《图》指《河图》；《书》指《洛书》；策指卦策。 ㉘ 端几：事物精微深刻的道理。 ㉙ 引触：引申出深奥的道理并触类旁通。 ㉚ 研极：钻研穷究。 ㉛ 虚舟：即王宣，号虚舟子，方以智的老师，《物理所》是其著作。 ㉜ 昭易汁洽：据《尔雅·释天》，昭易、汁洽为癸、

未。癸未即明崇祯十六年(1643 年)。　㉝ 日至箕三:指太阳运行到和箕宿第三星同一经度,当为阳历十二月二十七日前后。　㉞ 浮山愚者:方以智自称。　(储玲玲)

〔鉴赏〕　明末清初,是我国思想、学术又一个群星灿烂的时代。伴随着明王朝土崩瓦解之势,在统治中国思想界长达六个世纪的理学体系内部,孕育出一批自我批判的智能之士。方以智便是其中杰出的一员,被誉为"中国的百科全书派"代表,而《物理小识》便是其代表作之一。该书十二卷,共分天地、人身、医药、器用以至方术、异事等十五门。虽然只有约十万字,却花了作者三十余年心血。《四库提要》称此书说:"张华、赞宁所撰,但言尅制生化之性,而此则推阐其所以然,……细大兼收,因亦又以资博识而利民用。"此书的中心思想,集中体现在作者 360 字的《自序》之中。

《自序》开宗明义提出了"盈天地间皆物也"的命题,认为天地以及天地之间的人和一切现象,自费(有形象的)至隐(无形象的),无非事物。这一判断,表明了方以智在宇宙观上的唯物论立场。

基于这一立场,方以智在"自序"中进一步提出了自然科学与哲学联盟的"质测通几"论。他说:"寂感之蕴,深究其所自来,是曰通几;物有其故,实考究之,大而元、会,小而草木、蠢蠕,类其性情,征其好恶,推其常变,是曰质测。"其所谓质测,是考究悠久广大、无所不包的客观物质世界。大至于亘古以来的人类社会的发生发展史,小至于一草一木,昆虫、菌类,都是研究对象,其内容是鉴定性质,评论优劣,把握规律,相当于今天所说的物理实证科学或称自然科学。通几则是深究天地万物动静变化的"至理","几"是指天地万物变化的内在根据或必然性。它是事物内部矛盾开始发生转化即由静到动的一种微妙状况,所谓"权之始也,变之端也"。通几就是揭示这种变化的固有的因果联系,相当于今天我们所说的哲学、形上学。换言之,质测是考究物之理、物之当然,通几则是把握物之所以然。前者是后者的基础和前提,"质测即藏通几";而后者则泳涵了前者的本质与规律,"通几护质测之穷"。二者相辅相成,因而不可执此废彼。这种质测通几的辩证关系论,否定了那种"扫质测而冒举通几",脱离客观实际而凭主观想像去创造什么体系、规律的"遗物"倾向,强调了哲学认知论的自然科学基础以及哲学对自然科学的方法论意义。是方以智的一个重大理论贡献。

《自序》说:明万历以来,西学传入。西学只是凭着它较先进的实践和认识工具,"详于质测",但于"通几"却显得落后。正由于此,所以其"质测"之学也不算完善。这是方以智对西学的一分为二。这种观点有别于当时

一些担心“以夷变夏”的思想僵化的保守派，也有别于一些认为“中不如洋”，主张全盘西化的崇洋媚外派。他自己不仅大量地阅读了当时翻译过来的西方科学著作，而且还教儿子从传教士学数学、物理学，对西方的神学则采取了拒绝的态度，对西学也是持两分法的态度，有选择地吸取。

方以智把世界上的知识分为三类。除了质测之学、通几之学而外，便是宰理之学。宰理即是作宰、为官之道。他说“儒者惟守宰理”，对这种人，他颇不以为然。他说：“世所谓儒者，多有二病，穷理而不博学，闻道而不为善。……拘守苦难（名教），以尊礼法者，皆好名之徒，桎梏其至性为之者也。”（《稽古堂文集·旷达论》）而“汉儒解经，类多臆说，宋儒惟守宰理，至于考索物理时制，不达其实，半依前人”（《通雅·考古通说》）。批评他们只知株守为官之道，对于自然科学却一窍不通，只能鹦鹉学舌，这种批评可谓切于实际，入木三分，痛快淋漓！其在当时有着发聋振聩的启蒙作用。

方以智所崇奉的“圣人”与此类人相反，他们能“通神明，类万物”，从《易》的阴阳、中和、变化之道中去领会和把握世界万物发展变化的真正原因。方以智出身于四世研《易》之家，所受家学和塾师的《河》《洛》象数之说的影响很大。他的全部学说，都是建立在这一理论基础之上的。所谓“因邵、蔡为嚆矢，征《河》《洛》之通符，借远西为郊子，申禹、周之矩积”，都是归宗于《周易》。方以智认为，“周公，商高之方圆积矩，全本于《易》”（《曼寓草》卷下）而“物物神神之深几”，都“藏之于《易》。呼吸图策，端几至精，历律医占，皆可引触”。《易》不仅包容万有，而且“征天地之几”，即“征其动静之显而阐其动静之幽”（《易余·三冒五衍》）。“显”，是指《河》《洛》图书象数；“隐”是指其蕴含的义理。也就是说，《易》就在于揭示事物动静变化的外在形式和内在根源。方以智认为，象数与义理，既是阐明易理的两种方法，同时又是太极功能的体现，只是表达方式不同罢了。一靠卦象符号展示，一靠语言文字阐述，在通几中可以结合运用。不过，他于二者中更强调以象数法解“易”。他说：“象数正有无交轮之几所寓于无言者也”，“此推理、质理，以象数征之盖信者也”（《东西均·象数》）。从而构成了他通几之学的一大特色。直可以说，方以智在其家学基础上所构建的质测通几之学，是自北宋以来，我国象数易学发展的代表性成果。黄宗羲说方以智“言河、洛之数，另出新意”（《思旧录·方以智》）。王夫之说：“密翁与其公子为质测之学，诚学思兼致之实功。”（《骚首问》）这些都是对方以智质测通几之学的肯定。然以今天的科学发展而论，方氏之论仍包含了不少非科学的地方，这也正是哲学科学需要不断扬弃，从而不断发展的原因。（罗 炽）

太　和(节选)　　王夫之

此章乃一篇之大指①，贞②生死以尽人道，乃张子之绝学③，发前圣之蕴④，以辟佛，老而正人心者也。朱子以其言既聚而散，散而复聚，讥其为大轮回。而愚以为朱子之说反近于释氏灭尽之言，而与圣人之言异。孔子曰："未知生，焉知死。"则生之散而为死，死之可复聚为生，其理一辙，明矣。《易》曰："精气为物，游魂为变。"游魂者，魂之散而游于虚也，为变，则还以生变化明矣。又曰："屈伸相感而利生焉。"伸之感而屈，生而死也；屈之感而伸，非既屈者因感而可复伸乎！又曰："形而上者谓之道，形而下者谓之器。"形而上，即所谓清通而不可象⑤者也。器有成毁，而不可象者寓于器以起用，未尝成，亦不可毁，器散而道未尝息也。以天运物象言之，春夏为生，为来，为伸，秋冬为杀，为往，为屈，而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。车薪之火，一烈已尽，而为焰，为烟，为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微⑥而人不见尔。一甑⑦之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归；若盒盖⑧严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其絪缊⑨不可象者乎！未尝有辛勤岁月之积，一旦悉化为乌有，明矣。故曰往来，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生灭。生灭者，释氏之陋说也。傥如⑩散尽无余之说，则此太极浑沦⑪之内，何处为其禽受⑫消归之府乎？又云造化日新而不用其故，故此太虚之内，亦何从得此无尽之储，以终古趋于灭而不匮邪？

虚空者，气之量。气弥沦⑬无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空皆气也，聚则显，显则人谓之有，散则隐，隐则人谓之无。神化者，气之聚散不测之妙，然而有迹可见。性命者，气之健顺有常之理，主持神化而寓于神化之中，无迹可见。若其

实，则理在气中，气无非理，气在空中，空无非气，通一而无二者也。其聚而出为人物则形，散而入于太虚则不形，抑必有所从来。盖阴阳者气之二体，动静者气之二几[14]，体同而用异则相感而动，动而成象则静，动静之几，聚散、出入、形不形之从来也。《易》之为道，乾、坤而已，乾六阳[15]以成健，坤六阴以成顺，而阴阳相摩，则生六子以生五十六卦[16]，皆动之不容已者，或聚或散，或出或入，错综变化，要以动静夫阴阳。而阴阳一太极之实体，唯其富有充满于虚空，故变化日新，而六十四卦之吉凶大业[17]生焉。阴阳之消长隐见不可测，而天地人物屈伸往来之故尽于此。知此者，尽《易》之蕴矣。

老氏以天地如橐籥[18]，动而生风，是虚能于无生有，变幻无穷，而气不鼓动，则无是有限矣。然则孰鼓其橐籥令生气乎？有无混一[19]者，可见谓之有，不可见遂谓之无，其实动静有时而阴阳常在，有无无异也。误解《太极图》者，谓太极未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴。不知动静所生之阴阳，为寒暑、润燥、男女之情质[20]，乃固有之蕴，其絪缊充满在动静之先。动静者即此阴阳之动静，动则阴变于阳，静则阳凝于阴，一震、巽、坎、离、艮、兑之生于乾、坤也。非动而后有阳，静而后有阴，本无二气，由动静而生，如老氏之说也。

虚必成实，实中有虚，一也。而来则实于此，虚于彼，往则虚于此，实于彼，其体分矣。止而行之，动动也；行而止之，静亦动也，一也。而动有动之用，静有静之质，其体分矣。聚者聚所散，散者散所聚，一也。而聚则显，散则微，其体分矣。清以为浊，浊固有清，一也。而清者通，浊者碍，其体分矣。使无一虚一实，一动一静，一聚一散，一清一浊，则可疑太虚之本无有，而何者为一？惟两端迭[21]用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪缊之实体。一之体立，故两之用行；如水唯一体，则寒可为水，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体。

〔注释〕 ① 大指:主旨。 ② 贞:正。 ③ 绝学:造诣独到的学说。 ④ 蕴:深奥的含义。 ⑤ 象:具体形象。 ⑥ 希微:空寂玄妙。 ⑦ 甑:古时蒸饭用的瓦质烹饪器。 ⑧ 龠盖:覆盖。 ⑨ 絪缊:指天地阴阳二气交互作用时的虚无飘渺的状况。 ⑩ 傥如:假如。 ⑪ 浑沦:囫囵、整个儿。 ⑫ 翕(xī)受:吸收。翕,聚、合。 ⑬ 弥沦:包罗、统括。 ⑭ 几:隐微。指事物的迹象。 ⑮ 六阳:《周易》以六画成一卦,每画为一爻,爻分阴阳。乾卦六画均阳爻,是刚健的象征;坤卦六画均阴爻,是柔顺的象征。 ⑯ 六子以生五十六卦:阴爻阳爻迭成演成乾、坤两卦,乾坤两卦又产生出震、巽、坎、离、艮、兑六卦,所以叫六子。《周易》以乾为父,坤为母,震为长男,巽为长女,坎为中男,离为中女,艮为少男,兑为少女。八卦相互交错而产生五十六卦。 ⑰ 大业:天下的大事业。 ⑱ 橐籥:鼓风设备,即风箱。 ⑲ 混一:混同合一。 ⑳ 情质:实情与气质。按照气禀学说,人、物之生,禀气禀时,故生之时即禀受固定的先天情质。 ㉑ 迭:轮流。　　(储玲玲)

〔鉴赏〕 《张子正蒙注》是明末清初思想家王夫之的主要哲学著作之一。他通过为北宋张载《正蒙》一书作注解的形式,继承和发展了张载的朴素辩证唯物主义思想和佛老唯心主义的批判精神。其中,《太和》篇列于《正蒙》之首,内容极其丰富,地位相当重要,是张载确立其朴素辩证唯物主义世界观的基础。经王夫之进一步引申发挥后,更是增色不少,从而把中国哲学元气本体论的思想推向了一个新高潮。纵观注文,以下几点十分精彩:

首先,王夫之明确强调宇宙是由元气构成的物质实体,并再次肯定了张载提出的"虚空即气"的命题。太和、太虚、太极、道等范畴,长期以来一直被中国传统哲学用来指称产生宇宙万物的本始,但它们究竟是物质性的还是精神性的,在不同时代不同哲学家那里向来有不同的解释。张载认为,太和是元气的絪缊未分状态。王夫之则更明确地指出,阴阳二气的和合是谓"太和"。"太和之中,有气有神,神者非他,二气清通之理也"。张载的一个杰出贡献是平息了中国哲学史上纷争不已的虚空与气的关系,提出:"知太虚即气,即无无"的命题。王夫之说得就更透彻,"阴阳二气充满太虚,此外更无物,亦无间隙。天之象,地之形,皆其范围也","凡虚空皆气也,聚则显,显则人谓之有;散之隐,隐则人谓之无"。整个世界除了气之外,更无他物,空间只不过是物质存在的一种基本形式。

其次,生动地证明了元气是永恒的不生不灭的,表达了物质既不能被创造,也不能被消灭的思想。王夫之举例说,木柴、水、汞这些物质经火燃

烧后或“为烟”、“为烬”、蒸发、“见火则飞”,实际上是转化成了其他东西。在自然界中一物减少了,他物则增多了。有形的东西是这样,细微无形的气更是如此。“傥如散尽无余之说,则此太极浑沦之内,何处为其翕受消归之府乎?又云造化日新而不用其故,则此太虚之内,亦何从得此无尽之储,以终古趋于灭而不匮邪?”这是说如果客观物质世界可以消灭,它消灭到什么地方去,总要有个归宿吧;说它能被创造出来,又从何处创造出来,以致宇宙间有无穷无尽的物质储存来供它源源不断地创造出来,消灭下去而永不枯竭呢?

再次,在继承发展张载“一物两体”辩证法思想的基础上,深刻阐述了事物的矛盾运动是物质的根本属性。张载认为,任何事物都有对立统一的两个方面,彼此相互依存又相互斗争,“两不立则一不可见,一不可见则两之用息”。王夫之对此进行了淋漓尽致的发挥,他指出对立面的统一不是简单的拼凑,而是一种有机的结合。“一之体立,故两之用行。”“非有一,则无两也。”天地之化,人物、草木、鸟兽之生等,皆具阴阳二气。既无孤阳之物,亦无独阴之物。凡动静、升降、往来、屈伸、出入、聚散、显隐、生灭、刚柔、昼夜、寒暑之变,都是事物对立统一矛盾运动的具体表现,进而得出运动是绝对的,静止是相对的,运动是物质世界的永恒属性或存在方式的结论。

老子认为,天地就像一座冶铸铜铁的熔炉,里面原本空空如也,什么也没有,是一派虚、无、静寂的景像,不知是谁用“橐龠”向里面不断地鼓气生风,才产生了有形的万物。宋儒周敦颐的《太极图说》和朱熹的《太极图说解》则认为先有一个绝对不动的太极,由这太极产生动静,然后才有物质世界的阴阳对立和变化发展。“误解《太极图》者,谓太极本未有阴阳,因动而始生阳,静而始生阴。不知动静所生之阴阳,为寒暑、润燥、男女之情质,乃固有之蕴,其细缊充满在动静之先。动静者即此阴阳之动静……”王夫之批驳说,他们脱离物质讲动静,其实是在宣扬一种从无中生有,从虚中产生气的唯心主义世界观。

有无、动静、虚空和气的关系,一直是中国哲学史上争论不休的一些重要范畴和基本命题。自从在老子哲学中发轫后,经魏晋玄学、佛教、道教的推波助澜,到宋明理学那里,唯心主义的痕迹越来越浓。王夫之继承发扬了中国哲学的朴素辩证唯物主义的优良传统,再次深刻阐明世界是物质的世界,物质世界是不生不灭的,它按照自身固有的规律处于不断地运动之中,运动是物质世界的根本属性,运动的形式是多样的和相互

转化的，阴阳二气的对立统一矛盾运动是事物变化发展的源泉和动力，世界上除了物质性的气以及由气的运动而产生的具体物质之外，什么也不存在，虚空只不过是物质运动存在的一种基本形式。这些观点颇有现代辩证唯物主义哲学的意蕴，从而达到了“辟佛、老而正人心”的目的。

此外，在认识论上王夫之也有一些真知灼见。譬如提出：“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发。”人的知觉和认识产生于感觉器官、心理活动和客观对象三方面条件的综合。　　（邵祖新　董凌白）

系辞上传第十二章(节选)　　王夫之

“谓之”者，从其谓而立之名也。“上下”者，初无定界，从乎所拟议①而施之谓也。然则上下无殊畛②，而道器无易体，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。

无其道，则无其器，人类③能言之。虽然，苟有其器矣，岂患无道哉？君子之所不知，而圣人知之；圣人之所不能，而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成，不成非无器也。

无其器则无其道，人鲜④能言之，而固其诚然者也。洪荒⑤无揖让⑥之道，唐、虞无吊伐⑦之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币⑧、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也。而人特未之察耳。

〔注释〕 ① 拟议：揣度议论。 ② 殊畛：不同的界限。 ③ 类：大抵、大致。 ④ 鲜：少。 ⑤ 洪荒：浑沌、蒙昧的状态。指远古时代。 ⑥ 揖让：即禅让，指尧、舜“禅让”帝位。 ⑦ 吊伐：即“吊民伐罪”，抚慰民众，讨伐有罪。 ⑧ 牢醴璧币：泛指各种礼仪制度。牢，祭祀使用猪牛羊三牲；醴，祭祀使用甜酒；璧，聘嫁使用玉璧；币，聘嫁使用钱币。　　（储玲玲）

〔鉴赏〕 在西方，19 世纪德国哲学家费尔巴哈，独居偏僻乡村构建哲

学体系,成了近代唯物主义的杰出代表、德国古典哲学的"终结"者;在中国,18世纪哲学家王夫之,也是在明清交替之际起兵反清失败后,隐居乡村从事著述,人称船山先生,成为中国古代唯物主义的集大成者。而王夫之著作的哲理性、思辨性及其思想体系的宏大系统,又可以与黑格尔哲学相媲美。我们从王船山的《周易外传·系辞上传第十二章》,就可以领略到船山哲学的风采。

《系辞上传第十二章》是王夫之《周易外传》中的部分内容。中国的文化传统注重阐释经典的微言大义,以"我注六经"的方式达到"六经注我"的目的。《易经》是中国最为古老的经典,相传从孔子起就对《易经》进行了微言大义的注释,孔子读《易经》,作《十翼》,称《易传》,后人将《易经》与孔子的《易传》合并成书,即为《周易》。而《周易外传》,就是船山先生对《周易》思想的阐释和发挥,其中包含了许多王夫之的哲学观,是反映船山哲学思想的重要著作之一。由于《系辞上》在《周易》中本来就是重要的篇章,因而《系辞上传第十二章》也就成为《周易外传》的重要篇章,是治中国哲学史、思想史者的必读原著和史料。

从思想史、哲学史的角度读《系辞上传第十二章》,最主要的是了解王夫之的"道"、"器"观。"道"和"器"是中国哲学的范畴,二者的内涵及其关系大致相当于前者是事物的规律、本质,后者是事物有形有象的本身,犹如我们理解"哲学的物质概念"与"具体的物质"之间的联系和区别。王夫之在《系辞上传第十二章》中,阐释了《系辞上》的名句:"形而上者谓之道,形而下者谓之器",树立了以"器"为本的唯物主义哲学观。他主要从以下两方面进行阐述。

一方面,王夫之从理论上辨析了道与器、形而上与形而下之间的关系,从而确立了以"器"为本的唯物主义观点。对道、器关系,船山先生认为:"天下惟器而已矣,道者器之道,器者不可谓之道之器也","无其器则无其道","故古之圣人能治器,而不能治道。治器者则谓之道。道得则谓之德。器成则谓之行。器用之广,则谓之变通。器效之著,则谓之事业"。对形而上、形而下的关系,船山先生认为:"形而上者,非无形之谓。既有形矣,有形而后有形而上。无形之上,恒古今,通万变,穷天穷地,穷人穷物,皆所未有者也"。形而上与形而下"统之乎一形","无形无下","无形无上"。因此,孟子所说"惟圣人然后可以践形",是"践其下,非践其上也";《尚书》的"正德、利用、厚生",也是重"器"、重"形"。显然,王夫之的哲学主张属于典型的朴素唯物主义。

另一方面，王夫之通过对以往唯心主义哲学思潮的批判，进一步明确了他的重“器”、重“形”的唯物主义观点。他反驳老子的“道在虚”，认为“虚亦器之虚也”。他反驳佛教的“道在寂”，提出“寂亦器之寂也”。他批评王弼的“筌非鱼，蹄非兔”，指出“两器不相为通，故可以相致而可以相舍”，我们不能把因果联系偷换成取舍关系。他批评玄学家的“得言忘象，得意忘言”，认为这种观点固然可以克服虞翻象数易学的囿于象数而不知易理的弊端，但却忽视了“器”、“形”，因而“于道则逾远矣”。

船山先生在《系辞上传第十二章》中突出的重“器”、重“形”的唯物主义哲学观，是明清“实学”思潮的哲学本体论的概括和总结。宋明理学空谈心性，一直遭到理学内部以罗钦顺为代表的“气”唯物主义者的批判，形成提倡实际、实行、实践、实效的“实学”思潮。明清李代桃僵之际，一些知识分子将明亡的原因归结为宋明以来的理学特别是心学的空谈误国，要求在思想上一扫程朱理学和阳明后学的枯寂之弊，实学思潮达到高潮。船山先生，就是这一时期实学思潮的代表人物。如果说，我们当今所提倡的“实事求是”、“不惟书，不惟上，只惟实”与明清实学思潮有着源流关系的话，那么，我们学习王夫之的《系辞上传第十二章》，领会船山先生重“器”、重“形”的唯物主义哲学精神，无疑是极有教益的。　　（戴斗勇）

秦始皇　　王夫之

两端争胜，而徒为无益之论者，辨封建者是也。郡县之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，势之所趋，岂非理而能然①哉？天之使人必有君②也，莫之为③而为之④。故其始也，各推其德之长⑤人、功之及人者而奉⑥之，因而尤⑦有所推⑧以天子。人非不欲自贵，而必有奉以为尊，人之公也。安于其位者习于其道，因靡有世及⑨之理，虽愚且暴，犹贤于草野之罔据⑩者。如是者数千年而安之矣。虽弱相噬而尽失其故⑪，至于战国，仅存者无几，岂能役⑫九州而听命于此数诸侯王哉？于是分国而为郡县，择人以尹⑬之。郡县之法，已在秦先。秦之所灭者六国耳，非尽灭三代之所封也。则分之为郡，分之为县，俾⑭才可长民者⑮皆居民上以尽其才而治民之纪⑯，亦何为而非天下之公乎？

古者诸侯世国，而后大夫缘⑰之以世官，势所必滥也。士之子恒⑱为士，农之子恒为农，而天之生才也无择，则士有顽⑲而农有秀⑳；秀不能终屈于顽，而相乘以兴㉑，又势所必激也。封建毁而选举行，守令席㉒诸侯之权刺史牧督司方伯之任，虽有元德㉓显功㉔，而无所庇其不令㉕之子孙。势相激而理随以易，意者㉖岂天乎！阴阳不能偏用，而仁义相资㉗以为亨利㉘，虽圣人岂能违哉！选举之不慎而守令残民，世德㉙之不终而诸侯乱纪，两俱有害，而民于守令之贪残，有所藉于黜陟以苏㉚其困。故秦、汉以降，天子孤立无辅，祚㉛不永㉜于商、周；而若㉝东迁以后，交兵毒民，异政殊俗，横敛繁刑，艾㉞削其民，迄之数百年而不息者亦革㉟焉，则后世生民之祸亦轻矣。郡县者，非天子之利也，国祚所以不长也；而为天下计，则害不如封建之滋㊱也多矣。呜呼！秦以私天下之心而罢侯置守，而天假㊲其私以行其大公，存乎神者之不测，有如是夫！

世㊳其位者习其道，法所便也；习其道者任其事，理所宜也。法㊴备于三王㊵，道著㊶于孔子，人得而习之。贤而秀者，皆可以奖之以君子之位而长民。圣人之心，于今为烈㊷。选举不慎，而贼㊸民之吏代作㊹，天地不能任咎㊺，而况圣人！未可为郡县咎也。若夫国祚之不长，为一姓言也，非公义也。秦之所以获罪于万世者，私己而已矣。斥秦之私，而欲私其子孙以长存，又岂天下之大公哉！

〔注释〕 ① 能然：那样。 ② 君：此指有意识。 ③ 莫之为：指客观形势。 ④ 为之：所导致。 ⑤ 长：超过。 ⑥ 奉：尊奉、拥戴。 ⑦ 尤：特别。 ⑧ 推：推举。 ⑨ 世及：世袭。 ⑩ 罔据：罔，没有；据，凭借、凭据。 ⑪ 故：指原来状况。 ⑫ 役：役使。 ⑬ 尹：治理。 ⑭ 俾：使。 ⑮ 长(zhǎng)民者：为民之长者，即指可以为官。 ⑯ 纪：纲纪。 ⑰ 缘：凭藉。 ⑱ 恒：长久。 ⑲ 顽：顽劣。 ⑳ 秀：杰出。 ㉑ 相乘以兴：乘机而兴。 ㉒ 席：依仗、凭藉。 ㉓ 元德：大德。 ㉔ 显功：显著功绩。 ㉕ 不令：不好、不善。 ㉖ 意者：想必。 ㉗ 相资：相互借助。 ㉘ 亨利：通达顺利。 ㉙ 世德：世传的功德。 ㉚ 苏：苏息，即困顿后获得休息。 ㉛ 祚：国祚，指享国时间。 ㉜ 永：长。 ㉝ 而若：然而。 ㉞ 艾：通“刈”，割。

㉟ 革:改变、革除。　㊱ 滋:滋长蔓延。　㊲ 假:凭借。　㊳ 世:世袭。　㊴ 法:泛指典章制度。　㊵ 三王:指禹、汤、周文王。　㊶ 著:阐明。　㊷ 烈:特别明显。　㊸ 贼:贼害。　㊹ 作:出现。　㊺ 任咎:承担责任。　（汤勤福）

〔鉴赏〕 明清之际思想家王夫之一生写下了许多光辉篇章,《秦始皇》便是其中一篇重要的代表作。此文出于《读通鉴论》,全文大致可分为三个层次。

第一层次着重讨论郡县之制是"势之所趋"。在王夫之看来,后世对封建、郡县的争论是"无益"之争,因为郡县制是一种"垂二千年而弗能改,合古今上下皆安之"的制度,已经深入民心而习以为然,而且它又是历史发展必然趋势的结果。因此,再讨论分封与郡县优劣毫无意义。

接着,王夫之分析了人类社会发展的基本趋势:最初是"各推其德之长、功之及人者而奉之",这并不是当时的人们不想自贵,而是基于"人之公"这一基础之上的必由之路。之后的世袭分封制度,虽然"愚且暴",然而比起"草野之罔据"仍更为进步,因此也沿袭了数千年之久。接着出现强弱相噬,到战国时期分封之国所存无几,自然也就不可能仅凭几个诸侯来统治广阔的九州之地。因此,只得采用郡县制度来进行统治。王夫之正确地指出,郡县制早在秦统一之前就出现了,秦所灭者并非是三代所分封之国,而仅仅是其中六国而已,只不过统一之后的秦王朝采取了选择"才可长民者"来担任治民之者的郡县制的统治方法,这种行为也不是"天下之公"的方法。实际上,王夫之指出秦行郡县制,只是历史发展的一种必然趋势而已。

第二层次中,王夫之从"天下为私"还是以"天下为公"来分析分封制与郡县制的利弊。他指出,导致世袭制败坏的原因是"士之子恒为士,农之子恒为农"这种僵化的血统制度,造成"天之生才也无择"的结果,而实际上,士有顽劣无能者、农有秀异出众者,如此又必然导致分封制度下的世袭制的毁灭和郡县制下选举制的产生。实际上,王夫之试图从分封制的内在矛盾来分析问题,虽然没有认识到使分封制衰弱并崩溃的是社会经济发展这一关键原因,但他至少看出了分封制存在的一些弊病。自然,王夫之也发现了由于"选举之不慎"而产生"守令残民"的情况,但他认为,守令贪残可以通过"黜陟"来解决问题。相比之下,秦汉之后实行选举制,虽国祚没有商周长,但避免了周王朝东迁之后那种"交兵毒民,异政殊俗,横敛繁刑、艾削其民"的弊病,因此"后世生民之祸亦轻"。他答出的结论是:郡县制并不

利于帝王，国祚亦不长，但从天下着眼，它的害处不如分封制那样多。因而，秦王朝以天下为私而罢黜分封制、设置郡县，而天则假借了它的私心而行使了“大公”。

王夫之对三代盛世是赞美的，因此他在第三层次中指出“法备于三王，道著于孔子”。在他看来，只要掌握了“法”和“道”，自然便可以“奖之以君子之位而长民”，这便是“圣人之心”。不过，在郡县制度下必然又会出现“选举不慎”，“贼民之吏代作”的情况，他以为，天地都不能承担其咎，自然也不能归罪于圣人或郡县制度本身！王夫之认为，国祚不长，是从一家一姓而言的，并非“公义”，秦王朝之所以获罪于万世，正是“私己而已”。由此，他答出结论：“斥秦之私，而欲私其子孙以长存”也不是“天下之大公”。

《秦始皇》中提出“天下大公”的命题是有一定价值的，这在当时帝王以天下为私的封建制度下，无疑是一种极其大胆的向封建政体的挑战，对当时那种僵化、死气沉沉的社会来说确实具有一种启蒙作用。当然，这种观点也有其局限性。因为在封建专制制度下，根本不可能实现这种所谓的“天下大公”的理想，因此，这种理想充其量不过是一种没有任何实现可能的幻想。

（汤勤福）

礼 解

傅 山

人有父死而哀毁①、庐墓②，几至于灭性③者，而孝之名归焉。邻遂有其母死，而亦效其哀毁，以几灭性。盖知孝之为美名，而惟恐不似其丧父之人，人亦群孝之，如其丧父之人。及问其母则其父之再娶，而即以其女妇若继母，而实妇之母，视其父如妇翁④者也。不知其哀毁之何所能致也？故非其孝而孝之，孝丧世，世亦丧孝。犹非其忠而忠之，忠丧世，世亦丧忠。非其亲而亲之，曰礼也，非礼也。而不亲之非礼也，礼也。非其君而君之，曰礼也，非礼也。而有不君之非礼也，礼也。夫世俗之所谓礼者，治世之衣冠⑤，而乱世之疮⑥也。不知剔剖⑦其根，而以膏药涂之，又厚涂之，曰治疮之礼也。不柄⑧亢巨⑨以足民之耳目，而脂韦⑩跪拜以贪其利禄，曰治世之礼当如是。礼丧世，世丧礼，礼与世交相⑪畏也，悲夫！仁义知信之文，以文论之无从金者，独礼有以金而为钒，言乎其能

钒。钒声也，来改之反俗，谓挩⑫而来之，而剪除之，曰钒，从其声其义之必不苟与存。且转而为裂之厘⑬也。声者皆取乎赘，赘也者，厘而正之，然后为礼也。故君礼也，不君钒也。知钒而后知礼，而后复天地之节也。习跪拜进退而苟图利禄者，又膏药之靨⑭也。不欲以为疮，相与蔽其无血而已。

〔注释〕 ① 哀毁：悲伤过度而毁损其身。 ② 庐墓：服丧期间在墓旁搭盖小屋居住，守护坟墓。 ③ 灭性：毁灭生命。 ④ 妇翁：妻父。 ⑤ 衣冠：指礼教。 ⑥ 疮：喻祸害。 ⑦ 剔刮：刮除。剔通“刮”。 ⑧ 柄：通“秉”。 ⑨ 亢巨：即抗拒。亢，为“抗”的古字；巨，通“拒”。 ⑩ 脂韦：油脂和软皮，此处喻阿谀圆滑。 ⑪ 交相：相互。 ⑫ 挩：变化。 ⑬ 厘：整理。 ⑭ 靨(yè)：原指妇女脸上的妆饰品，此指膏药上并不重要的药末，喻那些阿谀苟且而求利禄者。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 古代中国悠悠岁月的历史长河中，具有一种重视礼法的传统，由此被誉为礼仪之邦，这很符合实际。《晏子春秋·谏上》中说，人之所以贵于禽兽者，就是因为有礼。说明人类和动物的根本区别，就在一个礼字上。荀子在他的《礼论》中曾说，礼有三本，天地是生之本，先祖是类之本，君师是治之本。这个论述含有古礼源于祭神祀祖的意思。从中可见，礼文化有一个形成与完善的过程。由于社会是处于一个不断发展的过程，礼文化同样也是如此，在社会变革时期更加明显。对此，历代学者都有精彩的阐解，傅山的《礼解》就是属于这类的一篇精品。他以洗炼的文笔，简洁的文字，吐露出积极应世的态度，精思睿智的思维方法，着重释解在社会重大变动之际，应该历史和具体地对待礼。就是说，既不能固守旧礼，也不能持“无礼”的态度，应该积极地构建一种合乎时代精神的新礼。傅山的见解，很值得借鉴和析赏。

《礼解》中有一个“礼与世交相畏”的观点，傅山说明世即社会历史是不断发展的，它同礼是对立统一的，在变动不居的社会中，礼含有双重意思，一是礼与世相伴随，同人类生活共存，因此，礼作为人伦道德的主体则是永恒的；二是礼与世同步进化，社会进化，礼也在进化，礼是一种传统与变异相结合的文化形态，因此，一定的礼文化又体现了一定社会的时代精神。傅山的这个精辟见解，是建立在深厚的思想文化背景下提出的。他对古文化有深刻的理解，又处在一个他认为是“时移世异”的变动时期，王夫之用了“天崩地解”概括说明明清之际的社会发生着重大的变动。因此礼与世

的关系，便成为一个紧迫的需要讨论的问题。傅山对这个问题的论述，是从先秦孔子与老子的论述中受到启迪的。在春秋战国之际，孔子认为是一个“礼崩乐坏”的时代，当礼与世矛盾不可调和的时候，他主张“克己复礼”，有回复到西周礼法的倾向；老子则主张去礼，认为：“礼者，忠信之薄，而乱之首。”（《老子》三十八章）傅山断然否定“复礼”的主张，提出“纲常叛周孔”（《作字示儿孙》）的见解。同时他在《读老子》中作出“薄礼阶大乱，无礼当奈何”的感叹！他指出礼与世的辩证关系，以说明在社会发展中，特别是社会的重大变革中，原有的礼便名存实亡，这时便出现“世丧礼”的形势；同时，由于新的礼法的构建，新的礼制和社会秩序规范的确立，由此便呈现出“礼丧世”的形势。由此强调，礼是沿着“世丧礼”、“礼丧世”的逻辑法则运行着。傅山认为忠孝是人伦大礼，批评世儒对这两者给歪曲了，以致忠成为“非其君而君”之忠，一味“脂韦跪拜以贪其利禄”，而不考虑益其国、安其民的大事；至于孝也只是“非其孝而孝”的形式，为了求得一个孝子的美名，“几至于灭性”，而不思虑孝是真情的表露。傅山是一位孝子，又是一位爱国者，他认为双亲情最真，又曾有“兴亡着意拼”的言论与行动。可见他所理解的忠孝大礼，绝非“世丧忠”、“世丧孝”的旧礼，而是倡导人格独立、个性解放的新礼，这种新兴意识，显然不同于传统的旧礼教，具有一种进步的思想意境。

傅山还提出一个“礼正”的观点。他根据《集韵》中礼作铃的解释说，礼原本便含有一种“剪除”的意思，“其义之必不苟与存”，只有在社会发展的阶段中，不断对礼加以“厘正”，只有厘正之礼，才是真礼，才能达到“复天地之节”，即达到符合自然人性与时代精神。傅山的礼正，在孔子思想中亦有所论述。孔子已经认识到“复礼”是困难的，因此在维护旧制度的基础上，承认对历代礼制可以作些“损益”，以便扬其所长，补其所短，以适应时代变革的要求。并说“礼之用，和为贵”。这里便含有礼正之义。汉代应劭在《风俗通义》中有“礼中”的观点，对此，王利器注释说，礼中就是中礼，“以过与不及皆中”为界限之礼，说明要追求礼之度。傅山认为在社会变革时代，要对旧礼法进行“损益”，并认为在社会相对稳定时期，要有礼正的观点，保持礼法相对的稳定。但他反对束缚人性的中礼，反对在旧礼制基础上的礼教，这种观点反映了明清之际市民意识的激荡。对于这种意识的异变，尽可说是“乱世之音”，而绝非“衰世之音”，精切而言是一种兴世之音。近人钱穆在《中国近三百年学术史》中说：“礼之义，时为贵。”这是正确的论断。傅山《礼解》的宗旨，就是说明制礼之原，通礼之变，在于以时为贵，寻求相

对正确的礼，就在于它符合于特定历史阶段的时代精神。

近代以来，遗存于社会中的一些旧礼教的规范，依然有引发束缚人性、影响社会进步的现象发生，论礼的问题仍然是一个重要问题。傅山《礼解》中"礼与世交相畏"与"礼正"的观点，也确实具有重要的借鉴意义。

（魏宗禹）

抑　尊　　唐 甄

圣人定尊卑之分，将使顺而率之，非使亢[①]而远之。为上易骄，为下易谀[②]；君日益尊，臣日益卑。是以人君之贱视其臣民，如犬马虫蚁之不类于我；贤人退，治道远矣。

泰山之高，非金玉丹青也，皆土也；江海之大，非甘露醴泉[③]也，皆水也；天子之尊，非天地大神也，皆人也。是以尧舜之为君，茅茨不翦[④]，饭以土簋[⑤]，饮以土杯。虽贵为天子，制御海内，其甘[⑥]菲食[⑦]，暖[⑧]粗衣，就好辟恶，无异于野处也，无不与民同情也。

善治必达情，达情必近人。陈五色[⑨]于室中，灭烛而观之则不见；奏五音于堂下，掩耳而听之则不闻。人君高居而不近人，既已[⑩]瞽于官，聋于民矣；虽进之以尧舜之道，其如耳目之不辨何哉！

人君之于父母，异宫[⑪]而处，朝见有时，则曰天子之孝与庶人异。人君之于子孙，异宫而处，朝见有时，则曰天子之慈与庶人异。人君之于妻，异宫而处，进御有时，则曰天子之匹与庶人异。骨肉之间，骄亢衰成[⑫]，是以养隆而孝哀，教疏而思薄。谗人间[⑬]之，废嗣废后，易于反掌。不和于家，乱之本也。亲虽至昵[⑭]，亦有难谏；友虽至私，亦有难语；师虽善诱，亦有难教；而况君乎！

人君之尊，如在天上，与帝同体。公卿大臣罕得进见；变色失容，不敢仰视；跪拜应对，不得比于严家之仆隶。于斯之时，虽有善鸣者，不得闻于九天；虽有善烛者，不得照于九渊。臣日益疏，智日益蔽；伊尹传说不能诲，龙逢比干不能谏，而国亡矣。

蜀人之事神也必冯[⑮]巫，谓巫为端公[⑯]；禳[⑰]则为福，诅则为殃。人不知神所视听，惟端公之畏，而不惜货财以奉之。若然

者，神不接于人，人不接于神，故端公得容其奸。人君之尊，其犹土神乎！权臣嬖⑱侍，其犹端公乎！无闻无见，大权下移。诛及伯夷，赏及盗跖；海内怨叛，寇及寝门⑲，宴然⑳不知。岂人之能蔽其耳目哉？势尊自蔽也。

直言者，国之良药也；直言之臣，国之良医也。除肤疡㉑，不除症结者，其人必死；称君圣，谪㉒百官过者，其国必亡。所贵乎直臣者，其上，攻君之过；其次，攻宫闱㉓之过。其下焉者，攻帝族，攻后族，攻宠贵，是疡医也；君何赖乎有此直臣，臣何贵乎有此直名！是故国有直臣，百官有司莫不畏之；畏之自天子始。

昔者明显帝食，庖人进鳖。显帝食而甘之，舍箸而问曰："吾闻刘光缙禁鲜鳖之属，安所得此鳖也？"左右对曰："取之远郊。"显帝曰："自今勿复进此，恐犯御史禁也。"以万乘之尊，下畏御史，可以为帝王师矣。

位在十人之上者，必处十人之下；位在百人之上者，必处百人之下；位在天下之上者，必处天下之下。古人贤君，不必大臣，匹夫匹妇皆不敢陵；不必师傅，郎官博士皆可受教；不必圣贤，闾里父兄皆可访治。尊贤之朝，虽有佞人，化为直臣；虽有奸人，化为良臣；何贤才之不尽，何治道之不闻！是故殿陛九仞，非尊也；四译㉔来朝，非荣也。海唯能下，故川泽之水归之；人君唯能下，故天下之善归之；是乃所以为尊也。

〔注释〕 ① 亢：高。 ② 谀：谄媚，奉承。 ③ 醴泉：甜美的泉水。 ④ 茅茨不翦：茅屋不修缮。意谓崇尚俭朴。翦，同"剪"。 ⑤ 土簋：盛饭的瓦器。 ⑥ 甘：以……为甘。 ⑦ 菲食：粗劣的食物。 ⑧ 暖：以……为暖。 ⑨ 五色：青、赤、白、黑、黄五种颜色。 ⑩ 既已：已经。 ⑪ 异宫：不同的宫室。 ⑫ 骄亢袭成：骄纵不逊因袭而成。 ⑬ 间：挑拨。 ⑭ 昵：亲热。 ⑮ 冯："凭"的古字。依靠。 ⑯ 端公：巫的别称。 ⑰ 禳(rǎng)：祭祀祈福。 ⑱ 嬖：宠爱。 ⑲ 寝门：内室之门。 ⑳ 宴然：安定的样子。 ㉑ 疡：疮。 ㉒ 谪：处罚。 ㉓ 宫闱：指后妃。 ㉔ 四译：此处指四方边远诸国。古代边远国家与中原王朝语言不通，需翻译才能互通。

（储玲玲）

〔鉴赏〕 在我国延续了几千年的封建专制主义制度，到了明代中叶以后，进入了它的晚期。当时有少数嗅觉锐敏的思想家，从腐败的封建政治中，从繁荣的商品经济中，已经嗅到了封建主义已经衰落和新的社会生产关系萌芽的时代气息，于是他们站在时代需要的高度，对封建专制主义、封建的君臣关系、封建的社会伦理道德开展前所未有的批判。这种批判将会使人们的思想从封建专制主义的桎梏中解放出来，思考社会需要解决的新问题，具有早期启蒙的性质。

唐甄是这个时代著名的早期启蒙思想家，他作《潜书》，抨击封建君主专制，提出"凡帝王皆贼"的大胆观点。《抑尊》是该书中的一篇重要文章。所谓"抑尊"者，指抑制把臣下和民众当成犬马小虫的、把自己当成"天帝大神"的、高高在上的封建皇帝淫威和权势。驾凌于一切之上的皇帝的"尊高"之位以及由此造成的淫威和权势，主要根源于把皇帝视为上天之子，视为"天帝大神"的缘故，这既是封建专制主义的表现，也是封建社会种种弊端的根源之一。

势尊高亢造成"不和于家"，因而是造成内"乱"的"根源"。唐甄认为，由于皇帝把自己看成"天帝大神"，与父母"异宫而处，朝见有时"；与子孙"异宫而处，朝见有时"；与妻室"异宫而处，进御有时"，这样在皇族的血缘亲属之间"骄亢袭成"，导致"养隆而孝衰，教疏而恩薄"，于是皇族内部"废嗣废后"的种种弊端不断发生，形成内乱，殃及百姓。

势尊高亢造成"臣日益疏，智日益蔽"，最后导致国家的灭亡。皇帝势尊过高，"如在天上"，公卿大臣难以朝见；在朝见时，皇帝"变色失容"，喜怒无常，使得群臣"不敢仰视"，战战兢兢，如见虎狼；群臣在朝见皇帝时又要"跪"又要"拜"，禀报事务和应答皇帝的问题时，也必须匍伏屈身，犹如奴隶一样。这样群臣完全丧失了自尊心和自信心，因而也丧失了主动性和积极性，成天处在恐惧的状态之中。因而造成了皇帝和群臣之间的关系日益疏远，皇帝高高在上，与上下左右隔绝，没有人敢于教诲，没有人敢于进谏，闭目塞听，智慧日益凋敝而昏聩，这样"贤人退，治道远矣"，势必导致国家的灭亡。

皇帝势尊高亢，与群臣之间的关系日益疏远，闭目塞听，这样就为奸佞之人挑拨离间，无事生非，造谣滋事，恶语中伤，欺下瞒上提供了条件，也为皇帝听信谗言提供了条件。唐甄用蜀人的惟端公是听来说明皇帝高高在上的弊端，"人不知神所视听，惟端公之畏"而听，这样"神不接于人，人不接于人，故端公得容其奸"，端公就这样以售其奸。这就犹如皇帝不能接近群

臣，群臣不得接近于皇帝，皇帝惟佞人之言是听，群臣惟佞人之言是畏一样。其结果是皇帝“无闻无见”，对国家的情况全然不知，“大权下移”，国家的权力实则被奸人操纵，其结果“海内怨叛，寇及寝门”，还“宴然不知”，这哪有不亡国的呢？造成这样的恶果，不是因为耳目没有能力了解情况，而是“势尊”过亢而造成的“自我蒙蔽”。《易》曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅”，高高在上得不到民众的拥护，也得不到贤人的辅佐，因而是危险的。

唐甄认为，“善治必达情，达情必近人”，“人君高居而不近人，既已瞽于官，聋于民矣”。人君不接近臣下和民众，就成了聋子、瞎子，就不能了解各方面的情况，不了解实情就不能治理好国家。为了“达情”，国君必须“处下”、“违己”、“从人”，不但要尊敬“大臣”，还尊敬“匹夫匹妇”。正如孔子所说的“君使臣以礼”，“礼”的基本要求是要“敬人”，“敬人者人恒敬之”，你尊敬别人，别人才能尊敬你。皇帝“位在天下之上者，必处天下之下”，“海唯能下，故川泽之水归之；人君唯能下，故天下之善归之”。只有天下的贤人都来归顺，才能够得到贤人、贤臣、直臣的辅佐。“直言之臣，国之良医也”。直臣之所以珍贵者，在于他能“攻君之过”，对国君的过错敢于提出批评；在于能“攻宫闱之过”，能对宫廷内部过错进行批评；在于“攻帝族，攻后族，攻宠贵”之过，这样的直臣是治理好国家的良医，应该受到尊敬和保护。

唐甄的结论是：“天子之尊，非天帝大神，皆人也。”国君只有把自己降到人的位置上，像海水一样处在天下人之下，尊重大臣和民众，不仅要向“圣贤”、“师傅”学习，还要向“郎官博士”、“闾里父兄”请教，做到“与民同情”，这样就能得百姓的拥护，也才算是真正“尊贵”和“荣耀”。 （陈德述）

室 语 唐 甄

唐子居于内，夜饮酒。己西向坐，妻东向坐，女安北向坐，妾坐于西北隅①。执壶以酌，相与②笑语。唐子食鱼而甘，问其妾曰：“是所市③来者，必生④鱼也。”妾对曰：“非也。是鱼死未久，即市以来；又天寒，是以⑤味鲜若此。”于是饮酒乐甚。忽焉拊几而叹。其妻曰：“子饮酒乐矣，忽焉拊几而叹，其故何也？”唐子

曰："溺于俗者无远见。吾欲有言，未尝以语人，恐人之骇异⑥吾言也。今食是鱼而念及之，是以叹也。"妻曰："我，妇人也。不知大丈夫之事；然愿子试以语我。"

曰："大清有天下，仁矣。自秦以来，凡为帝王者皆贼也。"妻笑曰："何以谓之贼也？"曰："今也有负数匹布，或担数斗粟而行于涂⑦者，或杀之而有⑧其布粟，是贼乎，非贼乎？"曰："是贼矣。"

唐子曰："杀一人而取其匹布斗粟，犹谓之贼；杀天下之人而尽有其布粟之富，而反不谓之贼乎！三代以后，有天下之善者莫如汉。然高帝⑨屠城阳；屠颍阳；光武帝⑩屠城三百。使我而事高帝，为之臣也。"

妻曰："当大乱之时，岂能不杀一人而定天下？"唐子曰："定乱岂能不杀乎！古之王者，有不得已而杀者二：有罪，不得不杀；临战，不得不杀。有罪而杀，尧舜之所不能免也；临战而杀，汤武之所不能免也；非是，奚以杀为！若过里而墟⑪其里，过市而窜⑫其市，入城而屠其城，此何为者！大将杀人，非大将杀之，天子实杀之；偏将杀人，非偏将杀之，天子实杀之；卒伍⑬杀人，非卒伍杀之，天子实杀之；官吏杀人，非官吏杀之，天子实杀之。杀人者众手，实天子为之大手。天下既定，非攻非战，百姓死于兵与因兵而死者十五、六。暴骨⑭未收，哭声未绝，目眦⑮未干，于是乃服衮冕⑯，乘法驾⑰，坐前殿，受朝贺，高宫室，广苑囿，以贵其妻妾，以肥其子孙。彼诚何心，而忍享之！若上帝使我治⑱杀人之狱⑲，我则有以处之矣。匹夫无故而杀人，以其一身抵一人之死，斯足矣；有天下者无故而杀人，虽百其身不足以抵其杀一人之罪。是何也？天子者，天下之慈母也，人所仰望以乳育⑳者也。乃无故而杀之，其罪岂不重于匹夫！"

妻曰："尧舜之为君何如者？"曰："尧舜岂远于人哉！"乃举一箸㉑指盘中之余鱼曰："此味甘乎？"曰："甘。"曰："今使子钓于池而得鱼，扬竿而脱，投地跳跃，乃按之槛㉒上而割之，刳其腹，剔㉓其甲，其尾犹摇。于是煎熹以进，子能食之乎？"妻曰："吾不忍食

也。”曰:“人之于鱼,不啻泰山之于秋毫也;甘天下之味,亦类于一鱼之味耳。于鱼则不忍,于人则忍之;杀一鱼而甘一鱼之味则不忍,杀天下之人而甘天下之味则忍之。是岂人之本心哉!尧舜之道,不失其本心而已矣。”

妾,微者也;女安,童而无知者也;闻唐子之言,亦皆悄然而悲,咨嗟㉔欲泣,若不能自释焉。

〔注释〕 ① 隅:角、角落。 ② 相与:相互。 ③ 市:买。 ④ 生:活。 ⑤ 是以:所以。 ⑥ 骇异:惊异。 ⑦ 涂:通“途”,道路。 ⑧ 有:占有。 ⑨ 高帝:汉高祖刘邦。 ⑩ 光武帝:东汉光武帝的大将耿弇屠城三百之事。 ⑪ 墟:使……成为废墟。 ⑫ 窜:使……逃窜。窜,原指逃匿、放逐,此指使市人逃窜而去。 ⑬ 卒伍:士兵。 ⑭ 暴骨:暴露于野的尸骨。 ⑮ 目眦:眼眶。此指泪水。 ⑯ 衮冕:帝王的龙袍、冠冕。 ⑰ 法驾:天子的车驾。 ⑱ 治:审判。 ⑲ 狱:案件。 ⑳ 乳育:哺育。 ㉑ 箸:筷子。 ㉒ 椹:砧板。 ㉓ 剔:刮。 ㉔ 咨嗟:叹息。(储玲玲)

〔鉴赏〕 室语,室内之人喁喁私语也。话不是说给别人听的,胆子自然大了许多。一天晚上唐甄在边吃酒,边“食鱼而甘”的时候,在室内对妻、妾与女儿,说了一个极为大胆的见解:“自秦以来,凡为帝王者皆贼也。”世俗眼光中的皇帝,是龙种、天之子,智慧超群令臣民们折服,德行完美是臣民们楷模。唐甄把神圣不可亵渎的帝王掀翻在地,和盗贼相提并论,可以说是惊世骇俗的主张了。杀掉一个人,而取走他的布匹、粮食,“犹谓之贼”;杀掉“天下之人而尽有其布粟之富”,难道能说“不谓之贼乎”?

凡是以暴力手段去掠取别人财富的,就是名符其实的盗贼。这是唐甄对盗贼所下的定义。“周秦以来,君将豪杰,皆鼓之屠人”(《潜书·止杀》),其中杀人取货最厉害的是帝王。“将卒杀人,官吏杀人”,是经常见到的,但罪魁祸首却是“天子”:“大将杀人,非大将杀之,天子实杀之;偏将杀人,非偏将杀之,天子实杀之;卒伍杀人,非卒伍杀之,天子实杀之;官吏杀人,非官吏杀之,天子实杀之;杀人者众手,实天子为之大手。”将卒、官吏杀人,无非是执行“天子”的命令,算不上真正的杀人凶手;杀人元凶,是下达杀人命令的“天子”。

唐甄还从公私之辨的角度,去论证自己的主张。历史上帝王在未登基前常常杀人如麻,而爬上皇位后更是只顾自己享乐而不管民众的死活:“暴骨未收,哭声未绝,目眦未干,于是乃服衮冕,乘法驾,坐前殿,受朝贺,高宫

室，广苑囿，以贵其妻妾，以肥其子孙。”做皇帝的人，完全是为了自己一家一姓的私利，“食天下人肉以为一人养也”(《潜书·止杀》)。唐甄矛头所指的，是传统“家天下”的观念。这种观念以为，整个天下是皇帝一家一姓的私产。从东汉中常侍吕强的上疏，“天下之财，莫不生于阴阳，归之陛下。归之陛下，岂有公私?”(《汉书·宦者列传》)到明代士人沈榜所说的：“王者以天下为家，所在吾宫也，以万国为土，所在吾庄也。”(《宛署杂记》卷八)都是“家天下”观念流行的映照。唐甄期望中的“天子”，是以公心待天下之人的，是与民众与士人同甘共苦的：“古人贤君，虽贵为天子，富有四海，存心如赤子，处身如农夫，殿陛如田舍，衣食如贫士，海内如室家。”(《潜书·尚治》)唐甄理想中的帝王，又是体恤民众的“慈母”：“天子者，天下之慈母也，人所仰望以乳育者也。”一个人从池中钓到鱼后，刮鳞甲，剖其腹，“其尾犹摇”，见到这种情景后，还能安心吃鱼乎？这是唐甄问他妻子的话。妻子回答道：“吾不忍食也。”“杀一鱼而甘一鱼之味则不忍，杀天下之人而甘天下之味则忍之，是岂人之本心哉!”唐甄觉得，理想中的“天子”只存在于远古的三代，如尧舜那样的君主。“尧舜之道，不失其本心也而已矣。”

“帝王者皆贼”，是明清之际对封建君主所作最为激烈的指责。其渊源可追溯到庄子。“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯”，是出自《庄子·胠箧》中的。偷带钩的小盗贼遭刑杀，盗窃国家的大盗贼反倒成为诸侯。唐甄生活的明清之际，是中国封建社会的后期，专制统治得到了极度的强化。明清两代，封建帝王大兴文字狱的事实，就表明了这一点。“帝王皆贼”，是唐甄对封建专制统治的有力鞭挞。这一命题，在近代中国也有回响。以介绍西方进化论著称于世的严复，在《辟韩》一文中说：“秦以来之为君，正所谓大盗窃国者耳。国谁窃？转相窃于民而已。”严复的矛头是指向整个古代专制帝制的，并以西方社会契约论来论证民众是国家真正的主人。严复是否认真研读过唐甄的著作，现在尚难下结论，但严复与唐甄的民主精神是一脉相通的。

（朱义禄）

有　为　　唐　甄

顾景范[①]语唐子曰：“子非程子朱子，且得罪于圣人之门。”唐子曰：“是何言也！二子，古之贤人也，吾何以非之！乃其学，

精内而遗外②。其精者，颜渊不能有加；其遗者，盖视仲冉而阙如也。吾非非二子，吾助二子者也。”

顾子曰：“内尽③即外治。”唐子曰：“然则子何为作《方舆书》④也？但正子之心，修子之身，险阻战备之形，可以坐而得之。何必讨论数十年，而后知居庸雁门⑤之利，崤函洞庭⑥之用哉？”

童子进粥。唐子以粥为喻曰：“谓粥非米也不可，谓米即粥也亦不可。耕之，获之，舂之，簸之，米成矣，未可以养人也；必炊而为粥，而后可以养人。身犹米也；脩犹耕获舂簸也；治人犹炊也。如内尽即外治，即米可生食矣，何必炊！”

唐子观霍韬⑦之书，其言有之曰：“程朱所称《周礼》，皆未试之言也。程朱讲学而未及为政，故其言学可师也，其言政皆可疑也。”唐子曰：“善矣霍子之言，先得我心之所欲言也。古之圣人，言即其行，行即其言；学即其政，政即其学。孟子欲制梃⑧挞秦楚，我知其果可挞秦楚也；欲反手王齐，我知其果可王齐也。南濠之贾⑨善言货，湖滨之农善言稼，使听之者如坐肆⑩居田，而又奚疑焉！”

徐中允著书，著有明之死忠者。唐子曰：“公得死忠者几何人？”曰：“千有余人。”唐子慨然而叹曰：“吾闻之：军中有死士一人，敌人为之退舍⑪。今国有死士千余人而无救于亡，甚矣才之难也！”中允未有以发也。

唐子夜寝而思之曰：“吾与人弈，无所博⑫者常胜，有所博者常败，利蔽其才也。是故无固利之情者，其才半；无固位之情者，其才七；无固生之情者，其才十。其不然者，则所习之非也。为仁不能胜暴，非仁也；为义不能用众，非义也；为智不能决诡，非智也。”

昔者大瓠尝称高景逸⑬之贤，曰：“是不畏死。”唐子曰：“子谓高君之贤，是也；以其不畏死也而贤之，则非也。君子之道，先爱其身，不立乱朝⑭，不事暗君。屈身以从小人，固可丑也；杀身以徇小人，亦自轻也。是故义有所不立，勇有所不为，忠有所不致。《诗》

曰:'我有旨蓄,亦以御冬',言有待也;君子爱身之谓也。"

唐子曰:"生贵莫如人,人贵莫如心,心贵莫如圣,圣贵莫如功。物非牝牡不相求,非乳育之时不相爱,人则无不通也。耳目不能易其用,上下不能易其体,心则无不行也。释氏之治其心者尽矣,而不入于世;老氏与于治而不辨于理。是故有天地,有万物,不可无圣人。性不尽,非圣;功不见,非性。天下无无本之枝,壹于外者失之矣;天下无无枝之本,壹于内者失之矣。"

唐子曰:"车取其载物,舟取其涉川,贤取其救民。不可载者,不如无车;不可涉者,不如无舟;不能救民者,不如无贤。"昔者唐子之母善饮酒,有馈唐子瓮酒者,发而尝之,酸不可饮。母欲以与邻之贫而好酒者。妇曰:"勿与也,是可以为醋。"乃燎粟一升入之,七日而成醋,调之终岁不尽。可以人之贤也而不酒之酸若哉!

〔注释〕 ① 顾景范:即顾祖禹,明末清初著名学者。 ② 遗外:忽视客观效果,不求事功。 ③ 内尽:指正心、修身、养性等道德修养,顾祖禹认为是内在的东西。 ④《方舆书》:指顾祖禹所著《读书方舆纪要》。 ⑤ 居庸雁门:居庸关、雁门关。 ⑥ 崤函洞庭:崤山、函谷关、洞庭湖。居庸、雁门、崤山、函谷、洞庭是泛指天下可利用的险阻形势。 ⑦ 霍韬:字渭先,明正德进士,著述甚丰。 ⑧ 梃:棍。 ⑨ 贾:商人。 ⑩ 肆:店铺。 ⑪ 退舍:退却。 ⑫ 博:赌博。 ⑬ 高景逸:明代著名的东林党人高攀龙。 ⑭ 乱朝:昏乱的朝廷。 (储玲玲)

〔鉴赏〕 《有为》是一篇批判程朱学派只讲尽性而轻视事功之文。"有为"意为有所作为。文内表达这样一种思想:有所作为,见于事功。宋明以来,理学家沿袭汉董仲舒"正其谊不谋其利,明其道不计其功"之论,把义与利、道与功对立起来,重道义轻功利。清初,虽有顾炎武、黄宗羲等进步思想家倡导经世致用的实学,批判理学空疏,但清初诸帝都提倡理学,开国之初,于顺治三年(1646 年)即恢复明朝以程朱理学为标准的科举制,经官方提倡,理学仍是居支配地位的意识形态。代表人物陆陇其、李光地、张伯行等都是对帝王卿相有影响的理学名臣。唐甄在《有为》中着重批判理学只讲尽性而忽略功利,这在当时有着现实意义。本文就尽性与功利不可分割关系,通过与学者顾祖禹、霍韬等论辩,用事实作了有力的论证。

文中围绕着"精内而遗外"这一命题而展开对程朱理学不重事功的批判。"精内"是说它精详于内心,即指尽性,"遗外"是指责它忽视客观效果,不求事功。"尽性"一词出于《易·说卦》和思孟学派的著作《中庸》,意为充分发挥自己以及人物内在善的本性。二程和朱熹提出著名的命题"性即理",朱熹说,"性尽其所得乎己之理,则知天下万物之理初不外此"(《答廖子晦》),断言性即心中之理。唐甄学宗王守仁心学,并不根本否定尽性。他根据自己对王守仁"知行合一"的理解,反对分知行为二,认为知的过程就是行的过程,知行是统一的,而"圣人贵能行"(《潜书·权实》),更看重行。尽性与事功也是如此,二者是统一的,而事功更重要。事功出于尽性,"儒者不言事功,以为外务",人民死于饥馑、兵革、虐政、外暴、内残,破国灭家,却"束身锢心",这是什么圣贤?"天下岂有功不出于心性者哉?"(《潜书·良功》)尽性应表现在事功上。"事不成,功不立,又奚贵无用之心"(《潜书·辨儒》)。

对上述观点,他以具体事例作了实证,这在方法论上具有启发意义。著名历史地理学家顾祖禹(景范)为程朱"精内遗外"辩护说,"内尽即外治"。唐甄反驳说,若如此,只要正心、修身,天下山川险阻战备之形势就可坐而通晓了。那么,又何必费数十年功夫著《读史方舆纪要》呢?又以煮米为粥为喻说,米是谷经过耕种、收获、舂谷、簸扬而成的。米要加以炊煮熬煎才成粥。米好比人身,修好比耕获舂簸炊,如果说内尽即外治,无异说米可以生食。又从反面论证尽性要考虑后果,明末学宗程朱的东林学派领袖之一高攀龙(景逸)受阉党迫害而自杀,被人称为不畏死的贤士。唐甄认为,称高攀龙是贤良之士是可以的,因不畏死而称其贤良则不妥。因为君子爱其身,不立于乱朝,不事昏君。高攀龙自杀是以身殉小人,是轻生,不贵重自身的价值,是理学不重视客观效果对他的影响。明末许多理学家平时袖手谈心性,对钱谷兵食均不知,临难只以一死报君王,这于事实何补。唐甄又正面论证事功的重要性说,造车是为装载货物,制船是要让它行涉江河,用贤是为了要他利济民生。不能装载的车辆不如无车,不能涉行江河的船不如无船,不能利济民生的贤士要他何用?理学家标榜仁义智,为仁不能胜暴,为义不能用众,为智不能决诡,此是什么仁义智呢?天下无无本之枝,也无无枝之本,专一于尽性或专一于事功都是偏失。因此,"性不尽,非圣;功不见,非性"(《潜书·有为》),应该内外并重。

理学家轻视事功,其思想源于儒家贵义贱利。事功之学肇端于北宋李觏。他提出"人非利不生","焉有仁义而不利"(《李觏集·原文》)。逮南

宋，先有永嘉学派薛季宣、陈傅良提出“不为空言”，应讲明“时务本末利害”（《浪语集·答象先侄书》）和“功利成处便是有德；事到济处便是有理”（《止斋文集·致陈同甫书》）。而后永康学派的陈亮与朱熹展开了一场义理与功利问题的辩论。朱熹强调“存理去欲”，持理欲不两立论，他所说的欲，包括人的物质和精神生活要求。攻击陈亮的主张是“计功谋利之私”（《朱子语类》卷一百二十三）。陈亮则认为人的耳口鼻目之欲求就是性，把私欲看成人的本性或天性，不可去。他又不否定理，主张义利并行不悖。水心学派的叶適批判朱熹专谈“性命”“疏阔”是“无用的虚语”（《习学记言》卷二十三），主张“以利和义，不以义抑利”（《习学记言序目·魏志》）。与唐甄同时的颜元，更是反对空谈玄想，提倡“三事三物之学”（正德、利用、厚生和六德、六行、六艺），改“正其谊不谋其利”为“正其谊以谋其利，明其道而计其功”（《四书正误》）矫其偏失也。

李颙、陈傅良、陈亮、叶適、颜元均有鲜明的唯物论思想，他们反对理学空谈尽性而不言事功，这决定于他们的理论实质，而唐甄虽宗心学却持事功论，批判理学偏失，这是难能可贵的。　　（袁尔钜）

学者以治生为本论　　陈　确

学问之道，无他奇异，有国者守其国，有家者守其家，士守其身，如是而已。所谓身，非一身也。凡父母兄弟妻子之事，皆身以内事，仰事俯育①，决不可责之他人，则勤俭治生洵②是学人本事。而或者疑其言之有弊，不知学者治生绝非世俗营营苟苟③之谓，即萃野一介④不取予学术，无非道义也。

今士鲜不谓明道义，而学未切实，则所为非道之道，非义之义，亦往往由之而不自知。要之，辨此亦自不难。《周官》既定为量出入之法，极明白易守，自天子至庶人，孰能违之！《中庸》又拈⑤“行素”二字，即同《周官》之指，而语尤近道。能之即居易之君子，不能即行险之小人。《大学》之生众食寡，为疾用舒，孟子之易田畴⑥，薄税敛，食时用礼，并极详至。有国者违之，必失其国；有家者违之，必失其家；有身者违之，必失其身。虽所失大小不同，其为得罪于祖宗，得罪于圣贤，则一也。《诗》云

"战战兢兢，如临深渊，如履薄冰"，斯之谓矣。而岂真一手一足云尔哉！

确尝以读书治生为对，谓二者真学人之本事，而治生尤切于读书⑦。然第⑧如世俗之读书治生而已，则读书非读书也，务⑨博而已矣，口耳⑩而已矣，苟求荣利而已矣；治生非治生也，知有己，不知有人而已矣，知有妻子，不知有父母兄弟而已矣：而又何学之云乎？故不能读书、不能治生者，必不可谓之学；而但能读书、但能治生者，亦必不可谓之学。唯真志于学者，则必能读书，必能治生。天下岂有白丁⑪圣贤、败子⑫圣贤哉！岂有学为圣贤之人而父母妻子弗能养，而待养于人者哉！鲁斋此言，专为学者而发，故知其言之无弊，而体其言者或不能无弊耳。

然则当何以救之？曰：治生以学为本。嗟乎！士苟志学，则岂唯能读书治生而已哉！修、齐、治、平，悉于斯焉取之。而有未能者，亦必不可谓之学。故曰：士为志学而已矣。

〔注释〕 ① 仰事俯育：对长辈和年长者要侍奉，对小辈和年幼者要哺育。② 洵：诚然。 ③ 营营苟苟：形容忙忙碌碌地为维持生计而奔波。 ④ 萃野一介：一介农夫。 ⑤ 拈：取。 ⑥ 田畴：田地。 ⑦ 尤切于读书：比读书更迫切。⑧ 第：只。 ⑨ 务：致力于。 ⑩ 口耳：只是耳听口说的学习。指肤浅之学。 ⑪ 白丁：不学无术。 ⑫ 败子：败家之子。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 学者治学，以什么为根本？陈确提出，应以治生为根本。这在当时，可说是违背传统观念惊骇世俗和儒林的新论。

"学者以治生为本"，包含治学目的和为学的途径两个问题。陈确的观点体现了他学术思想上实事求是唯物论和反对理学空疏倾向。我国自古以来，儒生们皓首穷经，目的只在于求仕，特别是隋唐以后行科举取士以来，所谓十年寒窗，只为一举金榜题名。元明两代，把程朱理学定为科举出题范围和答题的标准，于是儒生更只是背诵儒籍程朱学派的注疏，对治生即生产劳动和生活实践知识一概漠视。朱熹教人"半日读书，半日静坐"。王守仁教人"静坐息虑"，使求知、修养与实际脱离开来。

陈确是明清之际终身生活在民间的学者，青年时廉劲疾恶，为乡民除害，曾"举幡号众"，驱赶墨吏。与黄宗羲、张履祥等同受业明末大儒刘宗周

之门。明亡后，志不食清粟，于清顺治四年(1647 年)，“求削儒籍”，主动放弃“食饩于庠”。又由于“素不悦理学家言”，被称为“畸士”。《学者以治生为本》是他在清顺治十三年针对读书为追求功名利禄和理学脱离实际而发的议论。

为论证学者应以治生为本，本文提出了一些醒人耳目的观点和命题：

“勤俭治生洵是学人本事”。陈确说，学问之道，“有国者守其国，有家者守其家，士守其身”。可知这里说的学人，针对不事生产劳动的王侯大夫和士而言。这些学人都要重视治生，把治生作为根本，都要讲求“足民之道”。以士来说，要守其身，保持自己的品节，个人的衣食、赡养父母和抚育妻子，决不能依赖他人。王侯治国责在足国，大夫治家责在足家(指采邑)。所以学人应以治生为本分内之事。又认为道义应建立在治生的基础上。有许多儒生，自认为明道义，懂得所谓“理”和道德原则，但不治生。陈确认为，这种明道义，并不切实，不是真明道义。《周官》中讲量入而出。《中庸》中“君子素位而行”。《大学》中讲生众食寡，为疾用舒生财之大道。《孟子·尽心上》中讲“易其田畴，薄其税敛，民可使富”，都是以治生为根本，王侯大夫士违背这一根本，就失其守，这就不只是败亡与饿死问题，且因此而贫穷以致做出非道非义之行为。这一观点接触到了道义决定于治生，物质生活决定精神观念。

他又提出“治生尤切于读书”。认为读书和治生这两件事都是学人本分内之事，但以读书与治生比较，治生比读书更重要，这无疑肯定生活实践是第一位的。

本文还对世俗和理学家的读书和治生观作了精辟的批判，指出他们的读书“务博而已矣，口耳而已矣，苟求荣利而已矣”，所学停留在口诵耳听上，追求的是个人荣华富贵罢了。他们所谓治生，营营苟苟，知有己，不知有他人；知有妻子，不知有父母兄弟。对这种治生，要“以学为本”，以学来改造、指导其治生。真正的学者，要做到读书与治生结合，修身、齐家、治国、平天下都是从这里开始。

为学明确强调“治生”，始于元朝的许衡(1209—1282)，他曾说：“学者治生最为先务，苟生理不足，则于为学之道有所妨。”这一观点也影响了张履祥(1611—1674)，他进而提出“治生以稼穑为先”，勤俭为“立德之本”。张履祥与陈确是好友，强调治生这一观点他们当然互有影响。与其师刘宗周哲学上尚履践、重工夫也有一定思想联系。　　(袁尔钜)

悔过自新说(节选)

李 颙

天地之性人为贵。人也者,禀天地之气以成身,即得天地之理以为性。此性之量,本与天地同其大;此性之灵,本与日月合其明。本至善无恶,至粹无瑕;人多为气质所蔽,情欲所牵,习俗所囿,时势所移,知诱物化①,旋失厥初。渐剥渐蚀,迁流弗觉,以致卑鄙乖谬,甘心堕落于小人之归,甚至虽具人形,而其所为有不远于禽兽者。此岂性之罪也哉?然虽沦于小人禽兽之域,而其本性之与天地合德、日月合明者,固未始不廓然朗然而常在也;顾人自信不及,故轻弃之耳。辟如明镜蔽于尘垢,而光体未尝不在;又如宝珠陷于粪坑,而宝气未尝不存,诚能加刮磨洗剔之功,则垢尽秽去,光体宝气自尔如初矣,何尝有少损哉!

世固有抱美质而不肯进修者,揆②厥③所由,往往多因一眚④自弃。迨其后虽明见有善可迁,有义可徙,必且自诿⑤曰:"吾业已如此矣,虽复修善,人谁我谅耶?"殊不知君子小人、人类禽兽之分,只在一转念间耳。苟向来所为是禽兽,从今一旦改图,即为人矣;向来所为是小人,从今一旦改图,即为君子矣。当此之际,不惟亲戚爱我,朋友敬我,一切人服我,即天地鬼神亦且怜我而佑我矣。然则自诿自弃者,殆亦未之思也。

古今名儒倡道救世者非一:或以"主敬穷理"标宗,或以"先立乎大"标宗,或以"心之精神为圣"标宗,或以"自然"标宗,或以"复性"标宗,或以"致良知"标宗,或以"随处体认"标宗,或以"正修"标宗,或以"知止"标宗,或以"明德"标宗。虽各家宗旨不同,要之总不出"悔过自新"四字,总是开人以悔过自新的门路,但不曾揭出此四字,所以当时讲学,费许多辞说。愚谓不若直提"悔过自新"四字为说,庶当下便有依据,所谓"心不妄用,功不杂施,丹府一粒,点铁成金也"。

或曰:"从上诸宗,皆辞旨精深,直趋圣域,且是以圣贤望人;

今吾子此宗，辞旨粗浅，去道迂远，且似以有过待人，何不类之甚也?”愚曰:“不然。皎日所以失其照者，浮云蔽之也，云开则日莹矣。吾人所以不得至于圣者，有过累之也，过灭则德醇矣。以此优入圣域，不更直捷简易耶?”

疑者曰:“《六经》、《四书》，卷帙浩繁，其中精义，难可殚述，‘悔过自新’宁足括其微奥也?”殊不知《易》著“风雷”之象，《书》垂“不吝”之文，《诗》歌“维新”之什，《春秋》微显阐幽，以至于《礼》之所以陶，《乐》之所以淑，孔曰“勿惮”，曾曰“其严”，《中庸》之“寡过”，孟氏之“集义”，无非欲人复其无过之体，而归于日新之路耳。正如《素问》、《青囊》，皆前圣已效之方，而传之以救万世之病，非欲于病除之外，别有所增益也。曰:“经书垂训，实具修齐治平之理，岂专为一身一心，悔过自新而已乎?”愚谓:“天子能悔过自新，则君极建而天下以之平;诸侯能悔过自新，则侯度贞而国以之治;大夫能悔过自新，则臣道立而家以之齐;士庶人能悔过自新，则德业日隆而身以之修，又何弗包举统摄焉!”

杀人须从咽喉处下刀，学问须从肯綮⑥处着力。悔过自新，乃千圣进修要诀，人无志于做人则已，苟真实有志做人，须从此学则不差。

天地间道理，有前圣偶见不及而后圣始拈出者，有贤人或见不及而庸人偶拈出者，但取其益身心，便修证，斯已耳。予固庸人也，懵弗知学，且孤苦颠顿，备历穷愁，于夙夜寐旦、苦挨⑦精研中，忽见得此说，若可以安身立命，若可以自利利他，故敢揭之以公同志。倘以言出庸人而漫置之，是犹恶贫女之布而甘自冻者也。

前辈云:“人生仕宦，大都不过三五十年，惟立身行道，千载不朽。”愚谓:“舍悔过自新，必不能立身，亦非所以行道，是在各人自察之耳。”

今人不达福善祸淫之理，每略躬行而资冥福，动谓祈请醮谢，可以获福无量。殊不知天地所最爱者，修德之人也;鬼神所甚庇者，积善之家也。人苟能悔过于明，则明无人非;悔过于幽，

则幽无鬼责。从此刮垢磨光,日新月盛,则必浩然于天壤之内,可以上答天心而祈天永命矣,又何福之不臻哉!

吾之德性,欲图所以新之,此际机权,一毫不容旁贷。新与不新,自心自见,譬如饮水,冷煖⑧自知。久之德充于内,光辉发于外,自有不可得而掩者矣。厥初用功,全在自己策励。

性,吾自性也;德,吾自德也。我固有之也,曷言乎新?新者,复其故之谓也,辟如日之在天,夕而沉,朝而升,光体不增不损,今无异昨,故能常新。若于本体之外,欲有所增加以为新,是喜新好异者之为,而非圣人之所谓新矣。

同志者苟⑨留心此学,必须于起心动念处潜体密验。苟有一念未纯于理,即是过,即当悔而去之;苟有一息稍涉于懈,即非新,即当振而起之。若在未尝学问之人,亦必且先检身过,次检心过,悔其前非,断其后续,亦期至于无一念之不纯,无一息之稍懈而后已。盖人之所造,浅深不同,故其为过,亦巨细各异,揆而剔之,存乎其人于以诞登圣域,斯无难矣。

众见之过,犹易惩⑩艾⑪;独处之过,最足障道。何者?过在隐伏,潜而未彰,人于此时最所易忽;且多容养爱护之意,以为鬼神不我觉也。岂知莫见乎隐,莫显乎微,舜跖人禽,于是乎判,故慎独要焉。

几者,事之微,而吉凶之所由以肇端⑫者也。《易》曰:"知几其神乎。"又曰:"君子见几而作,不俟终日。"子曰:"颜氏之子,其殆庶几乎。有不善未尝不知,知之未尝复行也。"夫"有不善未尝不知",故可与几也;"知之未尝复行",故无祇悔也。吾侪欲悔过自新,当以颜氏为法。

吾侪⑬既留意此学,复悠悠忽忽,日复一日,与未学者同为驰逐,终不得力,故须静坐。静坐一著,乃古人下工之始基,是故程子见人静坐,便以为善学,何者?天地之理,不翕聚则不能发散;吾人之学,不静极则不能超悟。况过与善界在几微,非至精不能剖析,岂平日一向纷营者所可辨也。

悔过自新,此为中材言之也,而即为上根言之也。上根之

人，悟一切诸过皆起于一心，直下便铲却⑭根源，故其为力也易；中材之人，用功积久，静极明生，亦成了手，但其为力也难。盖上根之人，顿悟顿修，名为“解悟”；中材之人，渐修渐悟，名为“证悟”。吾人但期于悟，无期于顿可矣。

圣人之学，下学上达，其始不外动静云为日用平常之事，而其究则必曰“穷理尽性，以至于命”。人苟有纤微之过，尚留方寸，则性必无由以尽；性既不能尽，则命亦无由以至，而其去圣功远矣。故必悔之又悔，新而又新，以至于尽性至命而后可。

悔而又悔，以至于无过之可悔；新而又新，以极于日新之不已。庶几仰不愧天，俯不怍人；昼不愧影，夜不愧衾；在乾坤为肖子，在宇宙为完人；今日在名教为贤圣，将来在冥漠为神明，岂不快哉！

昔人云：“尧舜而知其圣，非圣也，是则尧舜未尝自以为无过也；禹见囚下车而泣，是则禹未尝自以为无过也；汤改过不吝，以放桀为惭德，是则汤未尝自以为无过也；文王望道未见，武王儆几铭牖，周公破斧缺斨，孔子五十学《易》，是则文、武、周、孔并未尝自以为无过也。等而上之，阳愆阴伏，旱干水溢，即天地亦必且不见以为无过也。”然而两仪无心，即置勿论。至于诸圣，固各有其悔过自新之旨焉。但圣人之悔过处，及其自新处，与凡人自不同耳。盖必至于无一念之不纯于理，无一息之或闲于私，而后为圣人之“悔过”；必至于“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”，而后为圣人之“自新”。夫卑之虽愚夫妇有可循，高之至于神圣不能外。此悔过自新之学所为括精粗、兼大小、该本末、彻终始而一以贯之者欤！

〔注释〕 ① 知诱物化：知，智慧；物，万物。此句意为人的智慧与世间万物所引诱，使人丧失了与生俱来的最初的善的人性。 ② 揆：测度。 ③ 厥：他。 ④ 眚(shěng)：过失。 ⑤ 自诿：自己推托。 ⑥ 肯綮：要害、关键。 ⑦ 捜(sōu)：同“搜”。 ⑧ 煖：同“暖”。 ⑨ 苟：假如。 ⑩ 惩：警戒。 ⑪ 艾：通“乂”，治理。 ⑫ 肇端：肇始、开端。 ⑬ 吾侪：吾辈。 ⑭ 铲却：除去。　（杨英姿）

〔鉴赏〕 清代前期著名学者李颙,在对明清之际的社会危机进行深刻反思的基础上,批判地继承了儒家传统思想,在这一名篇中提出了"悔过自新"说,旨在通过努力"救正人心",即恢复人先天固有的至善本性,来达到"倡道救世"的目的。这一立足现实的学说,在清初学术界产生了积极的影响。

所谓"悔过自新",顾名思义,一般指个人悔改过失,以求自新。但身处特殊时代的李颙郑重立此论说,显然另有深意存焉,正如其友人樊嶷所说:"(李颙)必不以一己之过为过,一己之新为新,悔过自新之时义大矣哉!"(《二曲集·悔过自新说序》)

李颙生当"天崩地解"的明清政权更迭之际,社会的剧烈动荡,使他极受震动;而清初众多士人寡廉鲜耻、追逐名利的种种丑态,又使他深恶痛绝。作为一个志存经世的学者,他经过长期的悉心探究,终于发现,"治乱生于人心"(《二曲集·论语上》)。为此,他便以"正人心"为治世药方,提出了充满"倡道救世"这一"时义"的"悔过自新"说。

《悔过自新说》开宗明义指出,人性"本至善无恶,至粹无瑕"。文章认为,这种"善性"得自"天地之理",为每个人先天所固有。人虽会因受气质、情欲、习俗等因素的影响和诱惑而迷失善性,严重者沦为小人,甚至行同禽兽,但即使如此,其善性仍未丧失殆尽。李颙比喻说,这就像宝珠掉进粪坑,虽表面污秽不堪,但其宝气仍存;只要做一番"刮磨洗剔"的工夫,就能重现其光彩的本来面目。这里的"做工夫",就是进行"悔过自新"。由此可见,李颙把人的至善本性视为"天理","悔过"即摒弃有悖"天理"的欲念和行为;"自新"即恢复自己的固有善性。所以"新"实际是"故",并非在本体以外增加什么新内容,而是"返本",即"复其故之谓也"。李颙通过透辟的说理和形象的比喻,指出凡人皆难免有过,有过并不可怕,不必自暴自弃,只要以"悔过"来"救正",善性就能恢复。以此鼓励世人都来进行"悔过自新"。

对于怎样进行"悔过自新",李颙作了具体而严格的规定:其顺序是"先检身过,次检心过";其范围推及到人的一念一息,"一念未纯于理,即为过","一息稍涉于懈,即非新",都要排除;等等。李颙认为,任何人只要按照要求认真去做,就可复明至善本性,从而走向成功,利己利人利天下。为了论证其观点,文章引用了历史上大量富有启示的事例,通过显示"悔过自新"在周公、孔子、王阳明、徐庶、周处等人成功中所起的决定性作用,令人信服地得出了"悔过自新"是"立身行道"乃至"治国平天下"的"要诀"这一

结论，强调了上自圣贤、下至庶人均需时时于此“策励”、“用功”的极端重要性。

“悔过自新”说的理论前提是源于孟子的“性善”论。《孟子·告子上》提出：“人性之善也，犹水之就下也。”“性善”论后来成为宋明理学正统的人性学说。宋明诸儒亦重视通过心性修养来弃过从善，如陆九渊提出：“切己自反，改过迁善”(《象山全集·语录》)；王阳明主张：“人有过，多于过上用功”(《传习录》)；等等。李颙利用了这些思想，但并没有进行简单的复述。

文章概括了宋明儒学“主敬穷理”、“复性”、“致良知”等十家学说的主旨，指出各家虽理论形式不同，但“要之总不出‘悔过自新’四字”，即其根本宗旨都是以“悔过自新”来“倡道救世”的。李颙认为，先贤于此语焉不明，不如直接明了地提出“悔过自新”这四个字，以使人领悟要谛，收“点铁成金”之效。在这里，李颙点明了其学说的思想来源，又指出诸家之说的共同思想缺陷，并提出了弥补的办法。这就表明，李颙虽以孟子以来的“性善”论和宋明诸儒有关心性修养的主张为其理论的起点，但出于“正人心”的历史责任感，对上述思想进行批判继承，通过取舍、融合、补充、发挥等一系列的理论加工提高工作，形成了其“悔过自新”的新学说。

尤为可贵的是，这一学说的形成和实践，都是立足于现实。李颙明确指出，欲恢复人的至善本性，不必“谈道学，论性命”，“但就日常用行、纲常伦理极浅处做起”(《二曲集·传心录》)。这是他针对产生明清之际社会危机的根源发出的疾呼，意在号召世人以否定明末空谈之风、去除清初不讲礼义廉耻的时弊来“正人心”。可见，“悔过自新”确非只关“一己”的修养论，而是直面现实的“倡道救世”的学说。

将个人的“悔过自新”和天下兴亡相联系，是本文的精髓，亦为在清初学术界具有进步意义的李颙实学思想中的闪光部分，其影响是深远的。若撇开儒学道统、历史局限等不论，即用“弃过存善”之义，则至今仍有一定的现实意义。

（王　俊）

与从子贞一书

万斯同

旬日不见，梦魂为劳，想同然也。近读何书，作何状？尝叹吾子之才，以为远过乎我，而惜其仅域[①]于古文词也。今天下但知制举业[②]矣。使[③]有一读书好古之士，鄙[④]举业为不足道，而

力工诗歌古文以庶几⑤于古之作者，岂不诚贤。顾儒者当为之事，宁无更进于此者乎？其上者，如身心性命之学，此犹饥渴之于饮食，固不俟言矣。至若经世⑥之学，实儒者之要务⑦，而不可不宿⑧为讲求者，今天下生民何如哉？历观载籍以来⑨，未有若是其憔悴者也。使有为圣贤之学而抱万物一体之怀⑩者，岂能一日而安居于此。夫天心之仁爱久矣，奚至于今而独不然，良⑪由今之儒者，皆为自私之学而无克当天心者耳。吾窃不自揆⑫，常欲讲求经世之学，苦无与我同志⑬者；若吾子者，既有好古之志，又有足为之才，是可与我共学矣。奈何，专专⑭于古文，而于经世之大业不一究心⑮也耶，夫吾之所为经世者，非因时补救，如今所谓经济⑯云尔也，将尽取古今经国之大猷⑰，而一一详究其始末，斟酌其确当，定为一代之规模⑱，使今日坐而言者，他日可以作而行耳。若谓儒者自有切身之学，而经济非所务，彼将以治国平天下之业，非圣贤学问中事哉，是何自待之薄而视圣学之小也。吾尝谓三代相传之良法，至秦而尽亡。汉、唐、宋相传之良法，至元而尽失。明祖之兴，好自用⑲而不师古，其他不过因仍元旧耳。中世以后，并其祖宗之法而尽亡之。至于今之所循用者，则又明季之弊政也。夫物极则必变，吾子试观今日之治法，其可久而不变耶？天而无意于生民，则已耳。天而有意于生民，必当大变，其流极之弊⑳，而一洗其陋习，当此时而无一人焉，起而任之，上何以承天之意，下何以救民之患哉，则讲求其学，以需异日之用，当必在于今日矣。吾窃怪今之学者，其下者，既溺志㉑于诗文，而不知经济为何事，其稍知振拔㉒者，则以古文为极轨㉓，而未尝以天下为念，其为圣贤之学者，又往往疏于经世见以为粗迹，而不知为，于是学术与经济，遂叛然分为两途。而天下始无真儒矣，而天下始无善治矣。呜呼！岂知救时济世，固孔孟之家法，而已饥已溺，若纳沟中，固圣贤学问之本领也哉。吾非敢自谓能此者，特以吾子之才志可与语此，故不惮冒天下之讥而为是言，愿辍古文之学而专意从事于此，使古今之典章法制烂然于胸中㉔，而经纬条贯实可建万世之长策，他日用则为帝王师，不用则

著书名山，为后世法，始为儒者之实学，而吾亦俯仰于天地之间而无愧矣。苟徒竭一生之精力于古文，以蕲㉕不朽于后世，纵使文实可传，亦无益于天地生命之数，又何论其未必可传者耶。由此力学不为无用之空言，他日发为文章必更有卓然㉖者，又未始非学古文者之事也。吾子其尚从吾言而无溺于旧学，幸甚，幸甚。

〔注释〕 ① 域：局限。 ② 举业：为应付科举考试而准备的学业。 ③ 使：假使。 ④ 鄙：鄙视。 ⑤ 庶几：差不多。 ⑥ 经世：治理国事。 ⑦ 要务：重要任务。 ⑧ 宿：预先。 ⑨ 载籍以来：即有史以来。载籍，典籍。 ⑩ 怀：胸怀、理想。 ⑪ 良：确实。 ⑫ 窃不自揆：不自量力。 ⑬ 同志：共同的志向。 ⑭ 专专：用心专一。 ⑮ 不一究心：不作一点专心研究。 ⑯ 经济：经世济民。 ⑰ 大猷：大道、重要的规划。 ⑱ 规模：制度。 ⑲ 自用：自行其事。 ⑳ 流极之弊：即流弊之极。极：极端。 ㉑ 溺志：使心志沉溺于其中。 ㉒ 振拔：振奋自拔。 ㉓ 极轨：最高的楷模。 ㉔ 烂然于胸中：烂熟于胸。 ㉕ 蕲：求。 ㉖ 卓然：特异的样子。

（储玲玲）

〔鉴赏〕 两宋时期程朱理学兴起后，崇理学、轻史学成为风气。明中叶王阳明心学的产生和发展，则从反面对史学产生了影响。王学“心即理”的学说，主张以个人的主观理性作为真理的标准，对旧的史学思想发起冲击。但它使史学为心学服务，其流弊使史学有趋向空泛和浅薄的危险，并脱离社会实际，失去了经世的意义。

明末清初，社会发生了激烈的动荡。史学经世的思想从明中晚期出现后，到这时已成为时代的思潮，很多人著书立说，总结明亡的教训。万斯同的史学，是这一思潮的代表之一，而他的《与从子贞一书》，又是他早期史学的代表作，是反映他史学经世的最重要的作品。

贞一是万斯同侄子万言的字，他后来也与万斯同一起到北京修明史，是清初一位较有名的史学家，他们两人又都是大思想家黄宗羲的学生。这封信写于清康熙五年(1666 年)。万斯同目击清兵在占领整个明朝过程中的掠夺和屠杀，造成人民极大的痛苦，于是决心从事于史学，在信中他向万言畅谈自己从事史学的动机、史学经世的主要内容和方法。

万斯同在信中首先向万言指出，作为儒家来说，经世之学是当前的主要任务。他批评了把“学术与经济遂判然分为两途”的错误观点。“经济”，即经世济时。他认为做学问必须与治理国事(经世)、济助世人(济时)密切

联系,不能分离。他批评的是三种人:一种人只知道吟诗作词;一种人虽写古文,然心中不顾天下大事;一种人自以为从事"圣贤之学"(即理学),但他们根本不知道如何经世。他说,这种脱离实际的学风,造成了天下没有真正的儒生,而国家也无法治理了。

万斯同经世史学的指导思想是儒家的民本主义,他向万言说救时济世是我们儒家的"家法",世上有人饥饿,就如自己的饥饿;有人溺水,就如自己溺水,要把痛苦的民众从濒临死亡中拯救出来,这是我们学习圣贤应有的本领。由于当时清兵的烧杀淫掠,万斯同认为民众所遭受的不幸是有史以来前所未有的,这样的统治怎么会长久呢?那么,如何来经世?他认为,经世不在于制订一种个别的具体的补救措施,而在于寻求一种好的国家制度和法制。夏、商、周三代相传的好的制度,到秦朝时全都被废除,汉、唐、宋相传的,到元朝时也都被抛弃了。明朝的制度,因循元朝旧法,而现在清朝的统治,又循用明朝的敝政。所以必须对历朝的治法予以总结,应一一研究历史上各个朝代的典章法制,及其实行的始末和利弊,然后斟酌哪一种是最好的,从而确定新一代治法的规模。他说,这就是儒家的实学。

研究历史,撰写史书,有的人是为了吸取王朝兴亡的教训,有的人是为了泄个人的私愤,有的人是受命行事,有的人是为了研究而研究。万斯同的《与从子贞一书》指出学术与经济不能分离,史学必须以经世为指导,而经世必须以"天下生民"的安危为出发点,这是非常珍贵的史学思想。他的史学反映了清初黄宗羲开创的浙东学派史学的经世精神。在他以后的全祖望和章学诚的史学,也都以经世为特征,与乾嘉学派为治史而治史的纯学术精神很不相同,其优点更为明显。梁启超就非常钦佩浙东史学,认为乾嘉史学比浙东史学兴盛,这是清代史学的耻辱。 (方祖猷)

梨洲先生神道碑文(节选) 全祖望

康熙三十四年,岁在乙亥,七月初三日,姚江黄公[1]卒,其子百家为之《行略》,以求埏道之文[2]于门生郑高州梁,而不果[3]作,既又属之朱检讨彝尊,亦未就,迄今四十余年无墓碑。然予读《行略》,中固嗫嚅[4]多未尽者,盖当时尚不免有所嫌讳[5]也。公

之理学文章，圣祖仁皇帝知之，固当炳炳⑥百世；特是公生平事实甚繁，世之称之者，不过曰始为党锢⑦，后为遗逸⑧，而中间陵谷崎岖，起军、乞师、从亡诸大案，有为史氏所不详者。今已再易世，又幸逢圣天子荡然⑨尽除文字之忌，使不亟⑩为表章，且日就湮晦⑪，乃因公孙千人之请，捃摭⑫公遗书，参⑬以《行略》，为之一通⑭，使归勒⑮之丽牲之石⑯，并以为上史局之张本⑰。公之卒也，及门私谥⑱之曰文孝，予谓私谥非古，乃温公所不欲加之横渠者，恐非公意，故弗称；而公所历残明之官则不必隐。近观《明史》，于乙酉后诸臣，未尝不援炎兴之例大书也。

公讳宗羲，字太冲，海内称为梨洲先生。浙江绍兴府余姚县黄竹浦人也。忠端公尊素长子。太夫人姚氏。其王父⑲以上世系，详见《忠端公墓铭》中。公垂髫⑳读书，即不琐守章句㉑。年十四，补诸生㉒，随学京邸㉓，忠端公课以举业㉔，公弗甚留意也。每夜分，秉烛㉕观书，不及经艺。忠端公为杨、左㉖同志，逆奄势日张㉗，诸公昕夕过从㉘，屏㉙左右论时事，或密封急至，独公侍侧，益得尽知朝局清流浊流之分。忠端公死诏狱㉚，门户鞫廵㉛，而公奉养王父以孝闻，夜读书毕，呜呜然哭㉜，顾不令太夫人知也。庄烈即位，公年十九，袖长锥㉝，草疏入京颂冤㉞。至则逆奄已磔㉟，有诏死奄难者，赠官三品，予祭葬，祖父如所赠官，荫子。公既谢恩，即疏请诛曹钦程、李实。忠端之削籍，由钦程奉奄旨论劾，李实则成丙寅之祸者也。得旨，刑部作速究问㊱。五月，会讯许显纯、崔应元，公对簿㊲，出所袖锥锥显纯，流血蔽体。显纯自诉为孝定皇后外甥，律有议亲之条，公谓显纯与奄构难㊳，忠良尽死其手，当与谋逆同科㊴。夫谋逆，则以亲王高煦尚不免诛，况皇后之外亲？卒论二人斩(《行略》误以为论二人决，不待时，今据逆案)，妻子流徙。公又殴应元胸，拔其须，归而祭之忠端公神主前。又与吴江周延祚、光山夏承，共锥牢子叶咨、颜文仲，应时而毙。时钦程已入逆案；六月，李实辨原疏不自己出，忠贤取其印信空本，令李永贞填之，故墨在朱上；又阴致㊵三千金于公，求弗质㊶。公即奏之，谓"实当今日犹能贿赂公行，有所辨

岂足信"？复于对簿时以锥锥之。然丙寅之祸，确由永贞填写空本，故永贞论死，而实未减。狱竟，偕同难诸子弟设祭于诏狱中门，哭声如雷，闻于禁中[42]。庄烈知而叹曰："忠臣孤子，甚恻朕怀！"既归，治忠端公葬事毕，肆力[43]于学。

忠端公之被逮也，谓公曰："学者不可不通知史事，可读《献征录》。"公遂自《明十三朝实录》，上溯二十一史，靡不究心，而归宿于诸经。既治经，则旁求之九流百家，于书无所不窥者。愤科举之学，锢[44]人生平，思所以变之。既尽发家藏书读之，不足，则抄之同里世学楼钮氏[45]、澹生堂[46]祁氏，南中则千顷斋[47]黄氏，吴中则绛云楼[48]钱氏，穷年搜讨。游屐[49]所至，遍历通衢委巷[50]，搜鬻故书[51]，薄暮，一童肩负而返，乘夜丹铅[52]，次日复出，率以为常。是时山阴刘忠介公倡道蕺山，忠端公遗命[53]，令公从之游。而越中承海门周氏之绪余[54]，援儒入释[55]，石梁陶氏奭龄为之魁，传其学者沈国模、管宗圣、史孝咸、王朝式辈，鼓动狂澜，翕然[56]从之，姚江之绪[57]，至是大坏，忠介忧之，未有以为计也。公之及门，年尚少，奋然起曰："是何言与！"乃约吴越中高材生六十余人，共侍讲席，力摧其说，恶言不及于耳。故蕺山弟子，如祁章诸公，皆以名德重，而四友御侮之助，莫如公者。蕺山之学，专言心性，而漳浦黄忠烈公兼及象数[58]，当是时，拟之程邵两家。公曰："是开物成务之学也。"乃出其所穷律历诸家相疏证[59]，亦多不谋而合。一时老宿[60]闻公名者，竟延致之相折衷：经学，则何太仆天玉；史学则□侍郎□□，莫不倾筐倒庋[61]而返。因建续抄堂于南雷，思承东发[62]之绪。阁学文文肃公尝见公行卷[63]，曰："是当以大著作名世者！"都御史方公孩未亦曰："是真古文种子也。"有弟宗炎，字晦木，宗会，字泽望，并负异才，公自教之，不数年，皆大有声，于是儒林有东渐三黄之目。

方奄党之锢也，东林桴鼓[64]复盛，慈溪冯都御史元飏兄弟，浙东领袖也。月旦之评，待公而定。而逾时中官复用事，于是逆案中人，弹冠共冀然灰[65]，在廷诸臣，或荐霍维华，或荐吕纯如，或请复涿州冠带。阳羡出山，已特起马士英为凤督，以为援阮大

铖之渐，即东林中人，如常熟亦以退闲日久，思相附合。独南中太学诸生，居然以东都清议自持，出而扼[66]之。乃以大铖观望南中，作《南都防乱揭》。宜兴陈公子贞慧、宁国沈征君寿民、贵池吴秀才应箕、芜湖沈上舍士柱，共议以东林子弟推无锡顾端文公之孙杲居首，天启被难诸家，推公居首，其余以次列名，大铖恨之刺骨，戊寅秋七月事也。荐绅[67]则金坛周仪部镳实主之。说者诸庄烈帝十七年中善政，莫大于坚持逆案之定力，而太学清议，亦足以寒奸人之胆，使人主闻之，其防闲愈固，则是《揭》之功不为不巨。壬午入京，阳羡欲荐公以为中书舍人，力辞不就[68]。一日游市中，闻铎[69]声，曰"非吉声也"，遽南下，已而大兵果入口。甲申难作，大铖驟起南中，遂案《揭》中一百四十人姓氏欲尽杀之。时公方之南中上书阙下[70]而祸作。公里中有奄党首纠刘忠介公并及三大弟子，则祁都御史彪佳、章给事正宸与公也。祁章尚列名仕籍[71]，而公以朝不坐燕不与之身，挂于弹事，闻者骇之。继而里中奄党徐大化侄官光禄丞者复疏纠，遂与杲并逮。太夫人叹曰："章妻谤母，乃萃吾一身耶！"贞慧亦逮至，镳论死，寿民、应箕、士柱亡命，而桐城左氏兄弟入宁南军，晋阳之甲，虽良玉自为避流贼计，然大铖以为《揭》中人所为也。公等惴惴[72]不保，驾帖[73]尚未出，而大兵至，得免。

南中归命，公踉跄[74]归澜[75]东，则刘公已死节[76]，门弟子多殉之者。而孙公嘉绩、熊公汝霖，以一旅之师，画江而守；公纠合黄竹浦子弟数百人，随诸军于江上，江上人呼之曰世忠营。公请援李泌客从之义，以布衣[77]参军，不许，授职方；寻以柯公夏卿与孙公等交举荐，改监察御史，仍兼职方。方、王跋扈，诸乱兵因之。总兵陈梧自嘉兴之乍浦，浮海之余姚[78]，大掠，王职方正中方行县事，集民兵击杀之，乱兵大躁[79]。有欲罢正中以安诸营者，公曰："借丧乱以济其私，致于众怒，是贼也。正中守土，即当为国保民，何罪之有！"监国是之。寻以公所作《监国鲁元年大统历》，颁之浙东。马士英在方国安营，欲入朝，朝臣皆言其当杀，熊公汝霖恐其挟国安以为患也，好言曰："此非杀士英时也，宜使其立

功自赎耳。”公曰:“诸臣力不能杀耳,春秋之孔子,岂能加于陈恒,但不得谓其不当杀也。”熊公谢[80]焉。又遗书王之仁曰:“诸公何不沉舟决战,由赭山直趋浙西,而日于江山放船鸣鼓,攻其有备,盖意在自守也。蕞尔[81]三府,以供十万之众,北兵即不发一矢,一年之后,恐不能支,何守之为!”又曰:“崇明江海之门户,曷以兵扰之,亦足分江上之势。”闻者皆是[82]公言而不能用。张国柱之浮海至也,诸营大震,廷议欲封以伯,公言于孙公嘉绩曰:“如此则益横矣,何以待后,请署为将军。”从之。公当抢攘之际[83],持议岳岳[84],悍帅亦慑[85]于义,不敢有加。自公力陈西渡之策,惟熊公尝[86]再以所部西行,攻下海盐,军弱不能前进而返。至是孙公嘉绩以所部火攻营卒尽付公,公与王正中合军得三千人。正中者,之仁从子也。其人以忠义自奋[87],公深结[88]之,使之仁不以私意挠军事,故孙、熊、钱、沈诸督师皆不得支饷[89],而正中与公二营独不乏食。查职方继佐军乱,披发走[90]公营,巽于床下,公呼其兵,责而定之,因为继佐治舟,使同西行,遂渡海札潭山,烽火遍澉西。太仆寺卿陈潜夫从军同行,而尚宝司卿朱大定、兵部主事吴乃武等皆来会师,议由海宁以取海盐,因入太湖招吴中豪杰。百里之内,牛酒日至,军容甚整,直抵乍浦,公约崇德义士孙爽等为内应,会大兵已簿严[91]不得前,于是复议再举,而江上已溃。(按是役也,正中实以败归,公为正中墓表,不无溢美,予考正之,不敢失其实也。)公遽归,入四明山,结寨自固,余兵愿从者尚五百余人。公驻军杖锡寺,微服[92]潜出,欲访监国消息,为麾从[93]计,戒部下善与山民相结[94],部下不能尽遵节制,山民畏祸,潜焚其寨,部将茅翰、汪涵死之,公无所归。于是姚江迹捕之檄累下,公以子弟走入剡中。己丑,闻监国在海上,乃与都御史方端士赴之,晋[95]左佥都御史,再晋左副都御史。时方发使拜山寨诸营官爵,公言:“诸营之强,莫如王翊,其乃心王室,亦莫如翊,诸营文臣辄自称都御史侍郎,武臣自称都督,其不自张大,亦莫如翊。宜优其爵,使之总领诸营,以捍海上。”朝臣皆以为然,定西侯张名振弗善也。俄而大兵围健跳,城中危甚,置靴刀

以待命，荡湖救至得免。时诸师之悍，甚于方、王，文臣稍异同其间，立致祸，如熊公汝霖以非命死，刘公中藻以失援死，钱公肃乐以忧死。公即失兵，日与尚书吴公钟峦坐船中，正襟[96]讲学，暇则注授时、泰西、回回三历而已。公之从亡也，太夫人尚居故里，而中朝诏下，以胜国遗臣不顺命者，录其家口以闻，公闻叹而曰："主上以忠臣之后仗我，我所以栖栖[97]不忍去也。今方寸[98]乱矣，吾不能为姜伯约[99]矣。"乃陈情监国得请，变姓名间[100]行归家。公之归也，吴公掉三板船送之二十里外，呜咽涛中[101]。是年，监国由健跳至翁洲，复召公副冯公京第乞师日本，抵长崎，不得请，公为赋《式微》之章以感将士。(是冯公第二次乞师事。)公既自桑海中来，杜门[102]匿景[103]，东迁西徙，靡有宁居[104]，而是时大师治澜东，凡得名籍与海上有连者，即行翦除[105]，公于海上位在列卿，江湖侠客多来投止[106]，而冯侍郎京第等结寨杜岙，即公旧部，风波震撼，龁齕[107]日至。当事以冯王二侍郎与公名并悬象魏[108]，又有上变于大帅者，以公为首，而公犹挟帛书[109]，欲招婺中镇将以南援。时方搜剿沿海诸寨之窃伏[110]，与海上相首尾者，山寨诸公相继死。公弟宗炎，首以冯侍郎交通[111]有状被缚，刑有日矣，公潜至鄞，以计脱之。辛卯夏秋之交，公遣间使[112]入海告警，令为之备而不克。甲午，定西侯间使至，被执于天台，又连捕公。丙申，慈永寨主沈尔绪祸作，亦以公为首。其得以不死者，皆有天幸，而公不为之慑也。熊公汝霖夫人将逮入燕，公为调护而脱之。其后海氛渐灭[113]，公无复望，乃奉太夫人返里门[114]，于是始毕力于著述，而四方请业[115]之士渐至矣。

公尝自谓受业蕺山时，颇喜为气节斩斩一流[116]，又不免牵缠科举之习，所得尚浅。患难之余，始多深造。于是胸中窒碍[117]为之尽释，而追恨为过时之学，盖公不以少年之功自足也。问学者既多，丁未，复举证人书院之会于越中，以申蕺山之绪。已而东之鄞，西之海宁，皆请主讲，大江南北，从者骈集[118]，守令亦或与会。已而抚军张公以下，皆请公开讲，公不得已应之，而非其志也。公谓明人讲学，袭《语录》之糟粕，不以《六经》为根柢[119]，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经；经术所以经世，方不为迂

儒之学,故兼令读史。又谓读书不多,无以证斯理之变化,多而不求于心,则为俗学。故凡受公之教者,不堕讲学之流弊。公以濂洛之流,综会诸家,横渠[118]之礼教,康节[119]之数学,东莱[120]之文献,艮斋[121]止斋之经制,水心[122]之文章,莫不旁推交通[123],连珠合璧[124],自来儒林所未有也。

康熙戊午,诏征博学鸿儒,掌院学士叶公方蔼先以诗寄公,从臾[125]就道,公次其韵,勉其承庄渠魏氏之绝学,而告以不出之意。叶公商于公门人陈庶常锡嘏,曰:"是将使先生为叠山、九灵之杀身也!"而叶公已面奏御前,锡嘏闻之大惊,再往辞,叶公乃止。未几,又有诏以叶公与同院学士徐公元文监修《明史》,徐公以为公非能召使就试者,然或可聘之修史,乃与前大理评事兴化李公清同征,诏督抚以礼敦遣[126]。公以母既耄期[127],己亦老病为辞。叶公知必不可致,因请诏下浙中督抚,抄公所著书关史事者送入京。徐公延[128]公子百家参史局,又征鄞万处士斯同、万明经言同修,皆公门人也。公以书答徐公,戏之曰:"昔闻首阳山二老,托孤于尚父,遂得三年食薇,颜色不坏,今吾遣子从公,可从置我矣。"是时圣祖仁皇帝纯心正学,表章[129]儒术,不遗余力,大臣亦多躬行君子,庙堂[130]之上,钟吕相宣[131],顾皆以不能致公为恨[132]。左都御史魏公象枢曰:"吾生平愿见而不得者三人:夏峰、梨洲、二曲也。"工部尚书汤公斌曰:"黄先生论学,如大禹导水导山,脉络分明,吾党之斗杓[133]也。"刑部侍郎郑公重曰:"今南望有姚江,西望有二曲,足以昭道术之盛。"兵部侍郎许公三礼,前知海宁,从受《三易洞玑》,及官京师,尚岁贻书问学[134]。庚午,刑部尚书徐公乾学,因侍直,上访及遗献,复以公对,且言曾经臣弟元文奏荐,老不能来,此外更无其伦。上曰:"可召之京,朕不授以事,如欲归,当遣官送之。"徐公对以笃老[135],恐无来意,上因叹得人之难如此。呜呼,公为胜国遗臣,盖濒[136]九死之余,乃卒以大儒耆年[137],受知当宁,又终保完节[138],不可谓非贞元之运护之矣。

公于戊辰冬,已自营生圹[139]于忠端墓旁,中置石床、不用棺椁,子弟疑之,公作《葬制或问》一篇,援赵邠卿、陈希夷例,戒身

后无得违命。公自以身遭国家之变，期于速朽，而不欲显言其故也。公虽年逾八十，著书不辍⑫。乙亥之秋，寝疾⑬数日而殁。遗命一被一褥，即以所服角巾深衣⑭殓。得年八十有六。遂不棺而葬。

〔注释〕 ① 姚江黄公：即黄宗羲。 ② 埏道之文：墓志铭。埏道，墓道。 ③ 不果：最终没有实行。 ④ 嗛嗛：不满足。 ⑤ 嫌讳：回避顾忌。 ⑥ 炳炳：光彩照耀的样子。 ⑦ 党锢：南明福王时，太学诸生反对马士英等权臣，推黄宗羲为首。 ⑧ 遗逸：指黄宗羲在明亡后，组织世忠营抗清。 ⑨ 荡然：宽大的样子。 ⑩ 亟：赶快。 ⑪ 湮晦：埋没。 ⑫ 掇摭：采集。 ⑬ 参：即参稽、检验。 ⑭ 一通：用于文章的数量词，犹一篇。 ⑮ 勒：雕刻。 ⑯ 丽牲之石：即墓碑。丽：系。 ⑰ 张本：依据。 ⑱ 私谥：不是朝廷给予的谥号称私谥。 ⑲ 王父：祖父。 ⑳ 垂髫：童年。 ㉑ 琐守章句：处处遵循书籍的注释。 ㉒ 诸生：已入学的生员。 ㉓ 随学京邸：跟着到京都的邸舍读书。 ㉔ 课以举业：以科举学业来试验稽核。 ㉕ 秉烛：点烛。 ㉖ 杨、左：指明末弹劾魏忠贤的杨涟和左光斗。 ㉗ 逆奄势日张：弄权作恶的宦官势力日益猖獗。奄，阉人、宦官，指魏忠贤。 ㉘ 昕夕过从：朝夕往来。 ㉙ 屏：避开。 ㉚ 死诏狱：死于关押钦犯的牢狱。 ㉛ 臲卼(niè wù)：不安貌。 ㉜ 呜呜然哭：低声地哭泣。 ㉝ 袖长锥：长锥藏于袖中。 ㉞ 草疏入京颂冤：拟写奏章进京申辩冤屈。颂，通"讼"。 ㉟ 磔：被处以极刑。磔，古代的一种酷刑。 ㊱ 究问：追究审讯。 ㊲ 对簿：受审时据状核对事实。簿，犹今天的起诉状。 ㊳ 构难：制造灾难。 ㊴ 同科：以相同罪名判处。 ㊵ 阴致：秘密地送给。 ㊶ 质：对质。 ㊷ 禁中：帝王所居的宫内。 ㊸ 肆力：尽力。 ㊹ 锢：束缚。 ㊺ 世学楼钮氏：明代会稽人钮石溪。 ㊻ 澹生堂：明代绍兴山阴人祁承㸁的藏书楼。 ㊼ 千顷斋：明代晋江人黄居中的藏书楼。 ㊽ 绛云楼：明末清初常熟人钱谦益的藏书楼。 ㊾ 游屐：行踪。 ㊿ 通衢委巷：四通八达的大路和弯弯曲曲的小巷。 (51)搜鬻故书：搜求购买古书。 (52)丹铅：古人点勘书籍用丹砂和铅粉，因此校订古书称丹铅。 (53) 遗命：生前嘱咐。 (54) 绪余：残余。 (55) 援儒入释：将儒学引入佛教。释，释教、佛教。 (56) 翕然：一致的样子。 (57) 姚江之绪：王阳明学术的统系。绪，即绪余，此作统系。 (58) 兼及象数：意指通晓占卜。龟以示象。筮以示数。 (59) 疏证：阐释考证。 (60) 老宿：耆老宿旧，指年老资深学者。 (61) 倾筐倒庋：比喻将原来的东西全部抛弃。庋，放东西的架子。 (62) 东发：宋代学者黄震，慈溪人。 (63) 行卷：诗文。 (64) 桴鼓：捶鼓。 (65) 弹冠共冀然灰：弹冠，即弹冠相庆；冀，希望；然灰，即死灰复燃。 (66) 扼：拦阻。 (67) 荐绅：搢绅。 (68)就：赴任。 (69) 铎：古乐器，大铃。 (70) 阙下：宫阙之下。借指帝王所居之处。 (71) 仕籍：记载官吏名籍的簿册。 (72) 惴惴：忧惧担心的样子。 (73) 驾帖：明代时，秉承皇帝的意旨，由刑部签发的逮捕令。 (74) 踉跄：颠

沛。 ⑮ 浙:古"浙"字。 ⑯ 死节:为保全节操而死。 ⑰ 布衣:平民身份。 ⑱ 浮海之余姚:从水路到余姚。 ⑲ 大躁:大乱。 ⑳ 谢:道歉。 ㉑ 蘧尔:形容小。 ㉒ 是:以……为是。是,对。 ㉓ 抢攘之际:纷乱的时候。 ㉔ 岳岳:坚定不阿。 ㉕ 慑:恐惧。 ㉖ 尝:曾经。 ㉗ 自奋:自我奋发而欲有所为。 ㉘ 深结:深深交往接纳。 ㉙ 支饷:领取军粮。 ㉚ 走:奔逃。 ㉛ 纂严:戒严。 ㉜ 微服潜出:改换平民的服装秘密地外出。 ㉝ 扈从:随从。此作投奔。 ㉞ 相结:交往。 ㉟ 晋:升。 ㊱ 正襟:整理好衣服。形容严肃。 ㊲ 栖栖:孤寂零落。 ㊳ 方寸:心绪。 ㊴ 姜伯约:三国蜀汉末年忠于蜀汉的大将姜维。 ㊵ 间:秘密地。 ㊶ 呜咽涛中:在船上悲泣。 ㊷ 杜门:关闭大门,谢绝来客。 ㊸ 匿景:隐藏自己的身影,即隐姓埋名。景,同"影"。 ㊹ 靡有宁居:没有安定的住处。 ㊺ 翦除:消灭。 ㊻ 投止:投奔容身。 ㊼ 龁齕:毁伤、陷害。 ㊽ 象魏:古代皇宫门外筑二台,上有楼观,上圆下方,用以悬挂法令,称象魏。 ㊾ 帛书:书信。 ㊿ 窃伏:隐居者。 (51) 交通:交往。 (52) 间使:密使。 (53) 海氛澌灭:海疆动乱被平定。 (54) 里门:乡里。 (55) 请业:请教学业。 (56) 斩斩一流:清高一类。斩,通"崭",原意险峻,此为清高。 (57) 窒碍:障碍。 (58) 骈集:凑集。 (59) 根柢:基础。 (60) 横渠:张载。 (61) 康节:邵雍。 (62) 东莱:吕祖谦。 (63) 艮斋:薛季宣。 (64) 水心:叶适。 (65) 旁推交通:由此及彼的推论贯通。 (66) 连珠合璧:即珠联璧合,比喻将这些宋代学者的学术精华融会贯通。 (67) 从臾:怂恿。 (68) 敦遣:恭送。 (69) 耄期:高年。 (70) 延:聘请。 (71) 表章:表彰。 (72) 庙堂:朝廷。 (73) 钟吕相宣:钟、吕均是音乐之声,此形容大臣一片赞誉。 (74) 恨:遗憾。 (75) 斗杓:原意指北斗星的斗杓,此意为引导者。 (76) 贻书问学:致信请教学业。 (77) 笃老:衰老已甚。 (78) 濒:临近。 (79) 耆年:高年。 (80) 完节:完美的节操。 (81) 生圹:生前预造的坟墓。 (82) 辍:停。 (83) 寝疾:卧病。 (84) 角巾深衣:角巾,方巾;深衣,儒家学者所穿的服装。 (储玲玲)

〔鉴赏〕 这是一篇叙述个人生平事迹的文章,也是一曲表彰忠义,充满浩荡正气的颂歌。作者全祖望用如椽的史笔,为他尊敬的老师、明末清初著名的思想家、杰出的爱国学者黄宗羲树起了一座丰碑,记载了黄宗羲不畏强暴、不怕艰难、坚持斗争、坚持气节、忠于学术、勤奋著述的一生。

明末清初,是一个天崩地坼的时代。阶级矛盾、民族矛盾极其尖锐复杂。各种政治力量纷纷登上舞台,演出了一幕幕惊心动魄的活剧。朱明王朝经过200多年的统治,已经走向没落,处在风雨飘摇之中。朝廷内部,党派斗争激烈,山海关外,满族统治者虎视眈眈。被时人尊称为梨洲先生的黄宗羲就诞生在这样一个年代里。他父亲黄尊素是著名的东林党人,被阉党迫害致死。这使他从小与阉党有着刻骨仇恨。明思宗即位后处死了魏忠贤,19岁的黄宗羲孤身万里到达北京,清算阉党的罪行,表现出过人的胆

略与勇气。

在李自成领导的农民起义军沉重打击下,腐朽透顶的朱明王朝最终覆灭了。满族统治者乘机入关,残酷镇压了农民起义军,建立了清王朝,并迅速挥师南下,对江南地区的广大人民实行了血腥的统治。不甘心遭受外族压迫奴役的江南人民展开了持久战,涌现出一大批可歌可泣的英雄人物,如张煌言、钱肃乐、张肯堂等。黄宗羲回到家乡后,在江南坚持了长达8年的抗清斗争。虽然经过颠沛流离,斗争以失败而告终,但他百折不挠,始终没有屈服,保持了民族气节,忠于故国,大义凛然。

晚年的黄宗羲,把心血完全用在著书立说上。他先后在绍兴、宁波、海宁等地讲学,扩大自己的学术影响。他提倡新的学风,力主经世致用,以纠正明末的流弊。在他的培养下,浙东地区出现了一批务实的学者,如陈夔献、万斯大、万斯同等,在经学、史学等方面取得了突出的成绩。黄宗羲多次拒绝清政府的诏征,宁死也不作清官,甘愿为一个遗民,一直到最后去世。"富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈"(《孟子·滕文公下》),黄宗羲真正可以称得上是一个大丈夫了。

《梨洲先生神道碑文》全文贯穿着这样一个宗旨,为"故国忠义"树碑立传,歌功颂德。作者首先表明了为什么要写此神道碑的原因,是因为黄宗羲的生平事实,"有为史氏所不详者","不亟为表章,且日就湮晦"。这是对正义的亵渎,对历史的犯罪。作为黄宗羲的私淑弟子,全祖望饱含着激情勇敢地拿起了笔,为尊敬的老师立传,为抗清的英雄志士立传。他搜集材料不辞辛劳,矻矻以求,就是只言片语也不放过。而对那些反复对证后仍有疑问的,则空缺不收,以免"鄙书燕说,混淆信史"(《鲒埼亭集外编·与赵谷林辨〈啸台集〉中纪苍水事迹书》),表现出一个史家求真求实的可贵品质。碑文的中心部分是传主的生平事迹:随学京邸,颂冤报仇,维护师门,驱逐阉党,明亡起军,四明结寨,失兵归家,讲学越中,拒绝诏征,保持完节。作者用掷地有声的文字,把人物写得有血有肉,栩栩如生。通过传主的所作所为,反映了明末清初这一历史时期的社会面貌,更展现出南方广大军民轰轰烈烈抗清斗争的壮丽图景。作者不仅为黄宗羲立了传,也为这段悲壮的历史记下了不容抹杀的一页。作者最后记述了黄宗羲的著作,对其学术主张和所取得的学术成就作了充分的肯定。

黄宗羲是大学者,全祖望也名闻于世。黄宗羲坚持民族气节,全祖望同样有着强烈的民族意识。黄宗羲善作碑版之文,"于国难诸公表章尤力",全祖望更是以撰写神道碑、墓志铭、行状、行述、传记为己任,可谓青出

于蓝而胜于蓝。他不是为立传而立传，而是有着弘扬民族精神的崇高目的。可以说全祖望是撰写黄宗羲传记的最合适人选。全祖望一生孜孜不倦地为抗清的英雄志士树碑立传，以炽热的爱国热情召示后人，付出了艰辛的劳动。一部《鲒埼亭集》，几乎有一半篇幅记述了这方面的内容。《梨洲先生神道碑文》不过是其中最出色的篇章之一，值得我们久久诵读。黄宗羲不朽，全祖望也是不朽的。（顾志华）

天 道 戴 震

道，犹行也；气化流行，生生[①]不息，是故谓之道。《易》曰："一阴一阳之谓道。"《鸿范》："五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。"行亦道之通称。举阴阳则[②]赅五行，阴阳各具五行也；举五行即赅阴阳，五行各有阴阳也。《大戴礼记》曰："分于道谓之命，形于一谓之性。"言分于阴阳五行以有人物，而人物各限于所分以成其性。阴阳五行，道之实体也；血气心知，性之实体也。有实体，故可分；惟分也，故不齐。古人言性惟本于天道如是。

问：《易》曰："形而上者谓之道，形而下者谓之器。"程子云："惟此语截得上下最分明，元来[③]止此是道，要在人默而识之。"后儒言道，多得之此。朱子云："阴阳，气也，形而下者也；所以一阴一阳者，理也，形而上者也；道即理之谓也。"朱子此言，以道之称惟理足以当之。今但曰"气化流行，生生不息"，乃程朱所目为形而下者；其说据《易》之言以为言，是以学者信之。然则《易》之解可得闻欤？

曰：气化之于品物[④]，则形而上下之分也。形乃品物之谓，非气化之谓。《易》又有之："立天之道，曰阴与阳。"直举阴阳，不闻辨别所以阴阳而始可当道之称，岂圣人立言皆辞不备哉？一阴一阳，流行不已，夫是之为道而已。古人言辞，"之谓"、"谓之"有异：凡曰"之谓"，以上所称解下，如《中庸》"天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教"，此为性、道、教言之，若曰性也者天命之谓也，道也者率性之谓也，教也者修道之谓也；《易》"一阴一阳之谓

道”，则为天道言之，若曰道也者一阴一阳之谓也。凡曰“谓之”者，以下所称之名辨上之实，如《中庸》“自诚明谓之性，自明诚谓之教”，此非为性教言之，以性教区别“自诚明”“自明诚”二者耳。《易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，本非为道器言之，以道器区别其形而上形而下耳。形谓已成形质⑤，形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不变，道言乎体物而不可遗。不徒阴阳非形而下，如五行水火木金土，有质可见，固形而下也，器也；其五行之气，人物咸禀受⑥于此，则形而上者也。《易》言“一阴一阳”，《洪范》言“初一曰五行”，举阴阳，举五行，即赅鬼神；《中庸》言鬼神之“体物而不可遗”，即物之不离阴阳五行以成形质也。由人物溯⑦而上之，至是止矣。《六经》孔孟之书不闻理气之辨，而后儒创言之，遂以阴阳属形而下，实失道之名义也。

问：后儒论阴阳，必推本“太极”，云：“无极而太极，太极动而生阳；动极而静，静而生阴；静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪⑧立焉。”朱子释之云：“太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，则太极在其中，理复在气之内也。”又云：“太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也。”今既辨明形乃品物，非气化，然则“太极”、“两仪”，后儒据以论道者，亦必傅合⑨失之矣。自宋以来，学者惑之已久，将何以解其惑欤？

曰：后世儒者纷纷言太极，言两仪，非孔子赞《易》太极、两仪之本指也。孔子曰：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象⑩，四象生八卦⑪。”曰仪，曰象，曰卦，皆据作《易》言之耳，非气化之阴阳得两仪四象之名。《易》备于六十四，自八卦重之，故八卦者，《易》之小成，有天、地、山、泽、雷、风、水、火之义焉。其未成卦画，一奇以仪阳，一偶以仪阴，故称两仪。奇而遇奇，阳已长也，以象太阳；奇而遇偶，阴始生也，以象少阴；偶而遇偶，阴已长也，以象太阴；偶而遇奇，阳始生也，以象少阳。伏羲氏睹于气化流行，而以奇偶仪之象之。孔子赞《易》，盖言《易》之为书起于卦画，非漫然⑫也，实有见于天道一阴一阳为物之终始会归⑬，乃画

奇偶两者从而仪之，故曰“《易》有太极，是生两仪”。既有两仪，而四象，而八卦，以次生矣。孔子以太极指气化之阴阳，承上文“明于天之道”言之，即所云“一阴一阳之谓道”，以两仪、四象、八卦指《易》画。后世儒者以两仪为阴阳，而求太极于阴阳之所由生，岂孔子之言乎！

问：宋儒之言形而上下，言道器，言太极、两仪，今据孔子赞《易》本文疏通证明之，洵⑭于文义未协。其见于理气之辨也，求之《六经》中无其文，故借太极、两仪、形而上下之语以饰其说，以取信学者欤？

曰：舍圣人立言之本指，而以己说为圣人所言，是诬圣；借其语以饰吾之说，以求取信，是欺学者也。诬圣欺学者，程朱之贤不为也。盖其学借阶⑮于老、庄、释氏，是故失之。凡习于先入之言，往往受其蔽而不自觉。在老、庄、释氏就一身分言之，有形体，有神识⑯，而以神识为本。推而上之，以神为有天地之本，遂求诸无形无迹者为实有，而视有形有迹为幻。在宋儒以形气神识同为己之私，而理得于天。推而上之，于理气截之分明，以理当其无形无迹之实有，而视有形有迹为粗。益就彼之言而转之，因视气曰“空气”，视心曰：“性之郛郭⑰”，是彼别形神为二本，而宅于空气、宅于郛郭者，为天地之神与人之神。此别理气为二本，而宅于空气、宅于郛郭者，为天地之理与人之理。由考之《六经》孔孟，茫然不得所谓性与天道者，及从事老、庄、释氏有年，觉彼之所指，独遗夫理义而不言，是以触于形而上下之云，太极两仪之称，顿然有悟，遂创为理气之辨，不复能详审文义。其以理为气之主宰，如彼以神为气之主宰也。以理能生气，如彼以神能生气也。以理坏于形气，无人欲之蔽则复其初，如彼以神受形而生，不以物欲累之则复其初也。皆改其所指神识者以指理，徒援彼例此，而实非得之于此。学者转相传述，适所以诬圣乱经。善夫韩退之氏曰：“学者必慎所道。道于杨、墨、老、庄、佛之学而欲之圣人之道，犹航断港绝潢以望至于海也。”此宋儒之谓也。

〔注释〕 ① 生生:《易·系辞》"生生之谓易",意指孳息不绝。 ② 赅:包括。 ③ 元来:同"原来"。 ④ 品物:万物。品,众多。 ⑤ 形质:有形实体。 ⑥ 禀受:承受。 ⑦ 溯:追溯。 ⑧ 两仪:天地。 ⑨ 傅合:附会。 ⑩ 四象:春、夏、秋、冬四时,体现在卦上即指太阴、太阳、少阴、少阳四种爻象。 ⑪ 八卦:《周易》中由阳爻和阴爻分别组成八种具有象征意义的基本图形。 ⑫ 漫然:随便。 ⑬ 会归:归结。 ⑭ 洵:实在。 ⑮ 阶:依据。 ⑯ 神识:精神意志。 ⑰ 郛郭:屏障。 (储玲玲)

〔鉴赏〕 "饿死事小,失节事大","存天理、灭人欲",这是宋明理学鼓吹的"天理人欲之辨"的社会价值主题。这个主题受到明清之际进步学者的严正批判。清代著名哲学家戴震深刻指出,宋明理学家是"以理杀人"。为了揭示、批驳理学家"以理杀人"的理论根源,戴震借对《孟子》一书中的"理"、"天道"、"性"、"才"、"道"、"仁义礼智"、"诚"、"权"等范畴的解释,阐发自己的见解,写出了《孟子字义疏证》这部著名的哲学著作。《天道》是该书中的一篇。该篇继承、发扬了中国文化史上进步思想家的传统,批判了程朱理学"道即理"、"理在气先"的错误观点,提出了"气化即道"、"性本于天道"的正确观点。

道、阴阳五行,是中国哲学史、中国文化史上使用十分广泛的范畴,对它的理解各不相同。宋明理学家宣扬"道即理",认为阴阳是气,属于形而下的范畴;产生阴阳并使之变化运动的是理,属于形而上的范畴。而《易传》认为"形而上者谓之道,形而下者谓之器",因此,作为形而下的阴阳,不配称为道,只有作为形而上的理,才配称为道。针对理学家的这种观点,戴震明确提出"道,犹行也;气化流行,生生不息,是故谓之道"。这就是说,道是事物运动的过程,宇宙间阴阳二气的不断运动和变化,推动事物不断产生、变化、发展,这个过程就叫做道。戴震还指出,阴阳五行紧密联系,阴阳之中包括五行,五行之中包括阴阳。没有脱离阴阳五行而能运行的道,也没有脱离道而存在的阴阳五行,因此,"阴阳五行,道之实体也;血气心知,性之实体也"。有实体,才可以分;只有分,才有差别。古人讲性来源于天道,原因就在于此。戴震在此将"血气心知"看作性的实体,就是充分肯定人的情感欲望存在的合理性,是对宋明理学家存天理灭人欲理论的批驳。戴震指出,气化流行,生生不息,被程朱看作形而下者,并且利用《易传》关于形上形下的区分来论证自己的谬说,以致人们误信。实际上,程朱所讲并不是《易》的正确含义。

戴震指出,所谓形而上,是指形成有形的实体以前;所谓形而下,是指形成有形的实体以后。因此,阴阳二气交感运动,在没有形成具体的器物

之前，是形而上的。不仅如此，五行的水火木金土，有形体可见的，属于器，当然是形而下；但人和物所禀受的没有成形的五行之气，则是形而上的。《六经》和孔孟之书，并没有关于理气关系的分辨，但宋儒程朱却另搞一套，将阴阳归于形而下，说什么理在气先、理在气上，这实际上是歪曲了道的真意。

戴震还指出，宋儒程朱谈论的形上形下、道器、太极、两仪之类问题，是牵强附会之说，违背了孔子有关阐释的原意。孔子以太极标举气化之阴阳，就是指的"一阴一阳之谓道"，而不是把两仪说成是阴阳，并将太极说成是阴阳产生的根源。宋儒在《六经》中找不出自己关于理气关系的根据，就假借太极、两仪、形上形下等概念来装饰自己的学说，骗取学者信任。之所以程朱之学违背了孔孟学说的真精神，原因在于他们的学说是借助老子、庄子和佛教而建立起来的。在戴震看来，宋儒把形体和精神都视为自己私有的，而理则是天给的。理成了无形无迹而又实有的精神本体，有形有迹的形体却成了低级的东西。老庄佛教在形神问题上和宋儒在理气问题上，其思想实质都是一样，即人为地将二者割裂开来。宋儒程朱考察《六经》和孔孟学说，不能掌握性与天道的精神实质，转而吸收老庄佛教的思想，创立了理气之辩的理论，却并未详细研究形上形下、太极、两仪等概念的真正含义。其实，程朱以理为气的主宰，犹如老庄佛教以神为气的主宰；程朱以理能生气，犹如老庄佛教以神能生气，其思想实质都是一样的。程朱的观点，实际上是用老庄佛教的思想比附孔孟思想，实则不是真正从孔孟那里得来的，这是歪曲圣人搞乱经典。

显然，戴震对程朱理学的批判具有重要的社会价值和认识意义，是明清社会转型时期思想启蒙的重要篇章。但是，戴震在批驳程朱理学的时候，往往是用维护孔孟精神和儒学传统的方式阐发自己的观点，走的是"利用传统反传统"(利用孔孟传统反对程朱传统)的路子，这固然有其合理的、不得已的一面，同时却又暴露出戴震思想的局限性。此外，戴震全盘否定宋明理学对佛教和道教思想的吸收，没有看到这种吸收对于增强中国传统哲学的思辨性和哲理性的作用，有失偏颇。 (李宗桂)

原 善(上) 戴 震

善：曰仁，曰礼，曰义，斯三者，天下之大本也。显之为天明

谓之命，实之为化之顺谓之道，循之而分治有常谓之理。命，言乎天地之中昭明[①]以信也；道，言乎化之不已也；理，言乎其详至也。善，言乎无淆杂[②]也；性，言乎本于天，征为事能也。言乎其同谓之善，言乎其异谓之材，因材而善之谓之教。材以类殊则性殊，人之材不侔[③]也，而相肖以类，故性亦相近。得化育[④]之正以为形气，而秀发于神，材也。善则其中正无邪也。材一于善，不贰其德也，智仁勇是也。

血气心知之性，人皆有之，非二本然也；分而言之，惧夫人之与天地日以隔也。血气心知之性主乎材，天之性全乎善。主乎材者成于化，全乎善者通于命。成于化者道，通于命者德。心之恭见于貌，心之从见于言，心之明见于视，心之聪见于听，心之睿见[⑤]于思，此之谓能尽其材。名其无妄谓之诚，名其不渝[⑥]谓之信。言乎顺之谓道，言乎信之谓德，行于人伦庶物[⑦]之谓道，侔于天地化育之谓诚，如听于所制者然之谓命。是故生生[⑧]者，化之原；生生而条理者，化之流。动而输者，立天下之博；静而藏者，立天下之约。博者其生，约者其息；生者动而时出[⑨]，息者静而自正。至动而条理也，至静而有本也。卉木之株叶华实谓之生，果实之白全其生之性谓之息。君子之于问学也，如生；存其心合天地之心，如息。人道举配乎生，性配乎息。生则有息，息则有生，天地所以成化也。

生生者，仁乎！生生而条理者，礼与义乎！何谓礼？条理之秩然有序，其著也；何谓义？条理之截然不可乱，其著也。得乎生生者谓之仁，得乎条理者谓之智。至仁必易，大智必简，仁智而道义出于斯矣。是故生生者仁，条理者礼，断决者义，藏主[⑩]者智。仁智中和曰圣人；圣合天，是谓无妄。无妄之于百物生生，至贵者仁。仁得则父子亲，礼得则亲疏上下之分尽，义得则百事正，藏于智则天地万物为量，归于无妄则圣人之事。

〔注释〕 ① 昭明：显明、光明。 ② 淆杂：混杂。 ③ 侔：齐等、相等。 ④ 化育：教化培育。 ⑤ 睿见：通达明智的见解。 ⑥ 渝：改变。 ⑦ 庶物：万物。

⑧ 生生:此处指道。　⑨ 时出:不时地向外表现。　⑩ 藏主:藏在心中,作为心的主宰。　(储玲玲)

〔鉴赏〕　善,是人类社会的重要道德,也是中国封建社会格外重视的美德。不同的人对善有不同的理解。戴震根据自己的自然观、社会历史观和政治观,阐发了对于善的基本见解,写出了《原善》。原善的原,有推究根源之意;也是一种文体的名称,属于论文的一种,用原字为题,推究某种事物或者某个问题的本源,进而加以论述,如《原道》、《原过》、《原人》等。戴震这篇《原善(上)》,与《原善(中)》、《原善(下)》是一个系列,是他的早期作品。后来,他在这三篇以及《读〈易·系辞〉论性》、《读〈孟子〉论性》的基础上,修改、扩充,完成了《原善》上、中、下三卷,成书于乾隆三十一年(1766年)。书中着重论述了善的内涵、范围及其与天道、人道、人性的关系,认为善的内容是仁、义、礼,善是符合自然规律的行为,是人类的最高行为准则;人道是天道在人类日常生活和社会政治生活中的表现,道德标准应当符合人类自然本能的欲望,要"遂己之欲,亦思遂人之欲";分析了人性与物性的关系,肯定人具有认识和掌握善的能力,揭示了社会弊病产生的根源。以下仅对《原善(上)》进行评析。

在《原善(上)》中,戴震认为,所谓善,就是仁、义、礼三种道德行为规范。这三种道德行为规范是社会治理和个人安身立命的根本。善显现为自然规律就叫命,具体体现为发展变化的规律就叫道,遵循善的要求去做而掌握具体规律就叫理。善,是至纯的,中正无邪;性,本于天道,表现为人做事的各种能力。人就其材质而言,各有不同,但都应当归依于善,具备智、仁、勇的品德。

戴震指出,"血气心知"之性,人皆有之,它取决于人的材质;天之性则完全合乎善。血气心知之性形成于阴阳五行的变化运动,属于道;天之性则与命相通,属于德。人的精神感官分别表现为貌、言、视、听、思的功能,就是各尽其材。他强调,阴阳二气的运动是自然界万事万物不断产生、变化、发展的源泉;不断运动变化而有规律,是变化的过程。事物运行不息而有条理,纷纭复杂而又汇归为一;运行不息而有新事物产生,同时又保持着相对的稳定性。君子追求学问,应当符合自然法则,像气化流行不断产生事物一样,把知识积累在心中,就像事物的相对静止而又保持自己的稳定性。

戴震认为,事物运行不息,就是仁;运行不息而有条理,就是礼义。条理井然有序,就是礼;条理清楚而不混乱,就是义。把握了事物运行不息的

道理，就是把握了仁；把握了事物运行的规律，就是把握了智。最具仁德的人必然平易待人，具有最高智慧的人办事必然简约。仁智皆备，则道义也就由此产生。因此，运行不息是仁，具有条理是礼，办事从容是义，具有主见是智。能够把仁和智有机结合的人是圣人。

显然，戴震对于善的观念的阐释，具有明显的朴素唯物主义和朴素辩证法的特征。他将善所包含的诸多内容，与自然界万事万物运动变化的现象及其规律相联系，力图使二者具有相应性，以获得人与自然、人与人之间的协调互动效果。他把仁、义、礼这些道德规范纳入善的范畴，并努力用事物的发展变化及其规律说明仁、义、礼的内在本质和外在特征，以及把握仁与智的途径。他论述了仁、义、礼、智的特征和功能：仁的特征是不断变化生长，其功能是使得父子相亲；礼的特征是井然有序，其功能是区分亲疏上下；义的特征是截然不乱，其功能是使得事物各得其所；智的特征是收藏积累仁、义、礼，使得天地万物有是非标准。戴震的这些论说，是对传统道德观念的新阐释，有其合理的一面。特别是他在阐释善的观念时，高度重视血气心知之性，强调它是“人皆有之”，凸显了道德伦理与自然界、与形体精神的必然联系，肯定了人的情感欲望的正当性，从而批驳了宋明理学束缚人们正当欲望的天理人欲之辨。但是，我们应当看到，戴震所使用的概念、范畴，仍然是旧有的，他所申论的关于善和仁、义、礼、智、道、理、命等思想，仍然属于传统的范畴。而他所要维护的，仍然是当时的现实统治秩序。在这个意义上，戴震并没有走出传统的藩篱。（李宗桂）

与 某 书

戴 震

足下制义，直造古人①，冠绝一时。夫文无古今之异，闻道之君子，其见于言也，皆足以羽翼②经传，此存乎识趣③者也。而词不纯朴高古④亦不贵，此存乎行文之气体格律者也。因题成文，如造化之生物，官骸⑤毕具，根叶并茂，少阙则非完物，此存乎冶铸⑥之法者也。精心于制义一事，又不若精心于一经，其功力同也，未有能此而不能彼者。

治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍⑦。汉儒故训有师承，亦有时傳会⑧。晋人傳会凿空⑨益多。宋人则恃⑩

胸臆为断，故其袭取⑪者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其的解⑫，则于所言之意必差，而道从此失。学以牖⑬吾心知，犹饮食以养吾血气，虽愚必明，虽柔必强。可知学不足以益吾之智勇，非自得之学也，犹饮食不足以增长吾血气，食而不化者也。君子或出或处，可以不见用⑭，用必措⑮天下于治安。

宋以来儒者，以己之见，硬坐⑯为古贤圣立言之意，而语言文字实未之知。其于天下之事也，以己所谓理强断行之，而事情原委隐曲实未能得，是以大道失而行事乖⑰。孟子曰："生于其心，害于其政，发于其政，害于其事。"自以为于心无愧，而天下受其咎⑱，其谁之咎？不知者，且以躬行实践之儒归焉。不疑夫躬行实践，劝善惩恶，释氏之教亦尔也，君子何以必辟⑲之？孟子辟杨、墨⑳，退之㉑辟释、老，当其时，孔、墨并称，尊杨、墨，尊释、老者，或曰：是圣人也，是正道也。吾所尊而守者，躬行实践，劝善惩恶，救人心，赞治化，天下尊之，帝王尊之之人也。然则君子何以辟之哉？愚人睹其功，不知其害，君子深知其害故也。

呜呼！今之人其亦弗思矣！圣人之道，使天下无不达之情，求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微㉒无憾是谓理，而其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎㉓舍法而论理，死矣，更无可救矣！圣贤之道德，即其行事，释、老乃别有其心所独得之道德；圣贤之理义，即事情之至是无憾，后儒乃别有一物焉，与生俱生而制夫事。古人之学在行事，在通民之欲，体民之情，故学成而民赖以生。后儒冥心㉔求理，其绳以理严于商、韩㉕之法，故学成而民情不知，天下自此多迂儒。及其责民也，民莫能辨，彼方自以为理得，而天下受其害者众也！

〔注释〕 ① 直造古人：直接赶上古人的学术水平。 ② 羽翼：维护。 ③ 识趣：识见志趣。 ④ 高古：高雅古朴。 ⑤ 官骸：形体。 ⑥ 冶铸：此作教育培养。 ⑦ 依傍：倚靠。 ⑧ 傅会：牵强附会。 ⑨ 凿空：穿凿空泛。 ⑩ 恃：依恃。

⑪ 袭取：沿袭取用。　⑫ 的解：正确的解释。　⑬ 牖：开导。　⑭ 见用：被任用。　⑮ 措：治理。　⑯ 坐：守。　⑰ 乖：违反情理。　⑱ 咎：罪。　⑲ 辟：驳斥。　⑳ 杨、墨：战国时杨朱和墨翟的学说。　㉑ 退之：唐代韩愈。　㉒ 纤微：细微。　㉓ 浸浸乎：渐渐地。　㉔ 冥心：潜心苦思。　㉕ 商、韩：商鞅和韩非。　（储玲玲）

〔鉴赏〕《与某书》是清中叶思想家戴震晚年的重要著述之一。在这篇文章里，戴震尖锐地揭露"宋以来儒者"硬把自己之见"坐为古贤圣立言之意"，"大道失而行事乖"，害事害政，使"天下受其咎"。戴震指出他们这种"所谓理者同于酷吏之所谓法"，"酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣！更无可救矣！"戴震这一前所未有的揭露和控诉，可称是"开二千年不能开之口，下二千年不敢下之笔"，石破天惊，振聋发聩，意义重大。

北宋以来思想家们的"理欲之辩"，继二程（程颐、程颢）将张载的理欲对立观绝对化（"不是天理，便是人欲"、"人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也"）之后，朱熹进一步集其大成，建构客观唯心的理学思想体系，提出了"革尽人欲，复尽天理"、"存天理，灭人欲"的观点。当封建统治者竟相将程朱理学作为官方哲学片面加以强调之后，"存天理，灭人欲"就成了统治者欺压、残害人民的工具。统治者、尊者长者贵者所作所为及其己见全成了要存的"天理"，而卑幼贱弱的平民百姓求生存、免饥寒的正当要求也全成了要剿灭的"人欲"。后儒理学成了封建统治者对付人民的"软刀子"。为此，明中叶以降，李贽、黄宗羲、唐甄、王夫之、颜元、李塨等人都从不同的角度作过揭露和批判，有的批判还相当激烈。戴震生于清雍、乾时期，透过"盛世"的表象，他亲见封建统治者将理学当作奴化百姓的思想工具，推行封建文化专制，大兴文字之狱，人们摇手触禁、动辄得咎。戴震的故乡又称"程朱桑梓"，理学倡导的封建宗法和礼教对百姓特别是妇女毒害尤甚。古徽州"节妇"、"烈女"最多，"一邑当他省之半"。徽州府城一座"孝贞烈坊"竟载节烈妇女有"六万五千零七十八口"！面对残酷的现实，"十七岁即有志于闻道"探索古今治乱之源的戴震，在长期的社会实践中逐渐形成了自己的唯物主义哲学观，对于程朱理学在哲学本体上的失误和理学末流祸民害政的本质逐步加深了认识。中年以后的戴震在封建文化专制的高压之下，以思想家抗风独立的大无畏勇气，陆续写作了《孟子私淑录》、《绪言》、《孟子字义疏证》等哲学著作。在这些著作里，戴震用疏证《孟子》的形式，阐述了自己气一元论的唯物主义自然观、"就事求理"的唯物主义认识论、

"理存于欲"的进步伦理思想、"体民之情、遂民之欲"的政治主张。戴震从根本上指出了程朱"理在气先"的唯心主义谬误,揭露后儒理学之"理"已成了封建统治者迫害人民的"忍而残杀之具"。戴震指出:"尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆。于是天下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上;上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之!"戴震作为中国古代思想家最后一位大师,对后儒理学"以理杀人"作了最本质的揭露和抨击。

在这前后,戴震还写有《中庸补注》、《大学补注》、《与段若膺论理书》、《答彭进士允初书》等哲学著作,比较全面地表达了他的哲学观和对后儒理学的分析批判。在此同时写作的《与某书》,因为是给某同道者的私人信札,文中对后儒理学的抨击就更为直捷。戴震直斥"后儒以理杀人"舍法而论理更无可救。他揭露那些以己之臆见强坐为"理"还要充作躬行实践之儒的人是"大道失而行事乖"、害政害事祸斯民的骗子。戴震痛责"后儒冥心求理,其绳以理严于商韩之法",不知民情而"天下受其害者众",呼吁"使天下无不达之情、求遂其欲而天下治"的圣人之道。《与某书》是戴学最重要的代表性作品。在此同时,曹雪芹写作《红楼梦》巨著,用文学手法生动揭示"以理杀人"的封建社会现实,"东原疏证、石头记"被称作"时代双璧"载入史册。

据戴震《与某书》的手稿(北京大学图书馆藏《戴东原先生文》抄本),原文在"酷吏以法杀人,后儒以理杀人,浸浸乎舍法而论理,死矣!更无可救矣!"之后,还有"人各巧言理,视民如异类焉,闻其呼号之惨而情不相通"等语,后被墨笔删去。在最后一句"天下自此多迂儒,及其责民也,民莫能辩。……"其中的"辩"字,后来的经韵楼等不少刊本都错刊为"辨","百口莫辩"之意变成了"不能分辨",大违戴震原意。

戴震生活的雍、乾时期,资本主义萌芽在中国封建社会里进一步得到发展。戴震故里是徽商的故乡。戴震对存理灭欲观的抨击和对"体民之情、遂民之欲"、"富民"主张的呼号,对"平恕"思想的阐发,不仅包含减轻对人民压迫剥削、为百姓争生存权的要求,而且还含有要求发展商品经济,争"平等"的呼声,反映了社会变革转型前期新兴阶层的思想愿望,多少透露出新时代的曙光,具有近代启蒙意义。一百多年后,鲁迅通过《狂人日记》揭露两千年的封建礼教"吃人"。其一系列文学作品对封建礼教"以理杀人"作了生动的批判。一些资产阶级思想家则将戴震哲学作为旧民主主义

革命的一个思想武器。

戴震的《与某书》还进一步阐发了自己的治学方法和为文之道。他强调"治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍"，因为汉儒亦"有时傅会"，晋人"傅会凿空益多"，宋人则恃胸臆为断，更是"袭取者多谬，而不谬者在其所弃"。他认为读书治学目的在为"天下治安"，"学以牖吾心知"，"学不足以益吾之智勇，非自得之学"。戴震主张为文之道应以道为本，以艺为末，这并不是不要修辞文采，"词不纯朴高古亦不贵"，"如造化之生物，官骸毕具，根叶并茂，少阙则非完物"，对为文的道、艺关系作了辩证的论述。

结合戴震有关哲学著作研读《与某书》，我们就能了解，戴震控诉"后儒以理杀人"不仅仅是针对当时社会现实的愤激之词。它是戴震一生探寻社会治乱之源的长期积淀蕴蓄和思考，是在"发狂打破儒家心中的太极图"建构"新理学"哲学过程中思想火花的最终聚焦，是其一生哲理思辨的结晶。作为中国封建社会后期思想界的异军突起，戴震的批判宣告了旧理学的终结。比较而言，戴震哲学体系虽然没有王夫之等人的博大丰厚，但它毕竟是崛起于万籁俱寂之寒夜的长吼，迸发于万喙息响之荒漠的呼啸，在中国思想史上写下了闪光的篇章。　　（方利山）

驳气质性恶

颜　元

程子云①："论性论气，二之则不是。"又曰："有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。"朱子曰②："才有天命，便有气质，不能相离。"而又曰："既是此理③，如何恶？所谓恶者，气也。"可惜二先生之高明，隐为佛氏六贼④之说浸乱⑤，一口两舌而不自觉！若谓气恶，则理亦恶，若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉！

譬之目矣：眶、皰⑥、睛⑦，气质也；其中光明能见物者，性也。将谓光明之理专视正色，眶、皰、睛乃视邪色乎？余谓光明之理固是天命，眶、皰、睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是气质之性；只宜言天命人以目之性，光明能视即目之性善，其视之也则情之善，其视之详略远近则才之强弱，皆不可以恶言。

盖详且远者固善，即略且近亦第善不精耳，恶于何加！惟因有邪色引动，障蔽其明，然后有淫视而恶始名焉。然其为之引动者，性之咎乎，气质之咎乎？若归咎于气质，是必无此目而后可全目之性矣，非释氏六贼之说而何！

孔、孟性旨湮没至此，是以妄为七图以明之。非好辩也，不得已也。

〔注释〕 ① 程子云：语本《程子遗书》卷六："论性不论气，不备；论气不论性，不明。二之则不是。" ② 朱子曰：语本《朱子语类》卷四："'天命之谓性'，……才有天命，便有气质，不能相离。若阙一便生物不得。" ③ 理：指性。 ④ 六贼：佛家以色、声、香、味、触、法为六尘，此六尘能以眼、耳、鼻、舌、身、意六根为媒介，劫掠"法财"，损害善性，故称"六贼"。程朱认为人的感官欲望能泯灭天性，和佛家的六贼的说法相似。 ⑤ 浸乱：逐渐扰乱。 ⑥ 龅：眼泡。 ⑦ 睛：眼球。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 清初思想家、教育家颜元少时家贫，迭遭不幸，父亲出走，母亲改嫁。耕田灌园，劳苦淬砺，多所磨难。然犹发愤读书，辛勤著述，博通医学、兵法、经史，走过了一条不平坦的治学之路。

二十四岁时，颜元读陆（九渊）、王（阳明）语录，深悦之，以为是孔孟学说的传承。二十六岁，得《性理大全》，见周（敦颐）、程（二程）、张（载）、朱（熹）语录，幡然改志，认为较陆、王二子尤纯粹切实，这才是孔孟真传。遂奉程朱理学如孔子经文，身体力行。三十四岁，逢其父朱姓养母辞世，颜元按礼数尽哀，竟致病倒。居丧后继续思学，渐悟周公之六德、六行、六艺，孔子之四教方是正学，而程、朱、陆、王主张静坐读书，空谈性命，辨析理欲等，实为禅学、俗学所浸淫，非正务也。于是次年一月，著《存性编》，十一月又著《存学编》。表明颜元的学术思想起了一个很大的变化，从最初的信奉宋明理学转向对它的批判，以返归周公、孔孟道统和倡导注重"实学"、"实事"的学风为己任，终成创立"颜李学派"的一代宗师。颜元的学生、与他同为"颜李学派"创始人的李塨指出："《存性》、《存学》皆悟圣学后著。"（李塨《存治编·书后》）

《驳气质性恶》是《存性编》的首篇之作，行文不长，仅三百多字。该文主要驳斥程朱理学的人性论，兼有撰写该书的引言作用。颜元认为程朱述及人性，每每有时说人性与天命、天命与气质不能两相分离，人性即天理，有天命便有气质，理或天命是至一纯善的；有时又说由于禀气不同的缘故，

人性有自幼而善，有自幼而恶。这无疑是受到佛氏的影响，又存在逻辑上的矛盾。既然理在气先，有理便有气，流行发育万物，那么，“若谓理善，则气亦善”，“若谓气恶，则理亦恶”，又“乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉！”

颜元接下去举例说明，人的眼睛由眼眶、眼睑、眼珠几个部分组成，进而有视物的功能。这些都是禀气而生或谓天命的表现，是没有什么天命之性与气质之性的区分的，不能硬说因受光明之理支配而专视正色者为善，一旦视于邪色，即说是气禀、气质之不纯，亦即陷溺于恶。不管是目力敏锐，善察详远，还是目力迟钝，只见略近，不过是“才之强弱”的不同而已，跟人性的善恶决无丝毫关系。人性之恶产生于邪色引动之下，障蔽其明，而有淫视恶行。但这一切依照宋儒的天命之性、气质之性的说法去分析推论是行不通的，因为受到引动究竟是天命之性的错呢，还是气质之性的错？如果怪罪气质之性，势必造成无此目而后可以保全天命之性的结果。这简直是释氏空寂之说的翻版。孔孟性旨至此完全被宋儒歪曲和湮没了。

总之，该文主旨在驳斥宋儒的空谈性命之学，借恢复孔孟的性善说，以承认人们的欲望和追求物质利益的合理性，是其进一步创立“习行”、“践形”与重视功利学说的肇端。运用逻辑的手法亦相当准确有力。

（邵祖新　董凌白）

上太仓陆桴亭先生书　　颜　元

某闻气机[①]消长，否泰[②]剥复[③]，天地有不能自主，理数使然也。方其消极而长、否极而泰，天地必生一人以主之，亦理数使然也。越[④]稽[⑤]孔孟以前，理数醇尚其实，凡天地所生以主此气机者，率皆实文、实行、实体、实用，卒为天地造实绩，而民以安物以阜[⑥]。虽不幸而君相之人竟为布衣，亦必终身尽力于文、行、体、用之实，断不敢以不尧舜、不禹皋者[⑦]，苟且[⑧]于一时虚浮之套，高谈袖手[⑨]，而委此气数，置此民物，听此天地于不可知也；亦必终身穷究于文、行、体、用之源，断不敢以惑异端、背先哲者，肆口于百喙争鸣[⑩]之日，著书立言，而诬此气数，坏此民物，负此天地于不可为也。降自汉晋，泛滥于章句[⑪]，不知章句所以传圣贤之道，而非圣贤之道也；妄希于清谈[⑫]，不知清谈所以阐圣贤

之学，而非圣贤之学也。虚浮日盛，而尧、舜三事[13]、六府[14]之道，周公、孔子六德[15]、六行[16]、六艺[17]之学，所以实位天地、实育万物者，渺不见于乾坤中矣。迨于佛老昌炽[18]，或取天地万物而尽空之，一归于寂灭；或取天地万物而尽无之，一归于升脱。莫谓日月星辰、山川草木、鸟兽虫鱼举为道外，并一身之耳目口鼻、四肢百骸[19]皆视为累碍[20]赘余[21]矣。哀哉！倘气数于此，生尧舜周孔，固必回消为长，转否为泰矣。即不然或生端、言、卜、仲、二冉[22]之流，亦庶几衍道脉[23]于不坠，续真宗[24]于不差，而长泰终有日也。奈何气数薄尚其虚，赵氏[25]运中纷纷跻孔子庙庭者[26]，皆修辑注解之士，犹然章句也；皆高坐讲论之人，犹然清谈也。甚至言孝弟忠信如何教，气质本有恶，其与老氏以礼义为忠信之薄，佛氏以耳目口鼻等为六贼者，相去几何也。故仆妄论宋儒，谓是集汉晋释道之大成者则可，谓是尧、舜、周、孔之正派则不可。然宋儒，今之尧、舜、周、孔也，韩愈诋佛[27]几至杀身，况敢议今之尧、舜、周、孔者乎？季友[28]著书驳程朱之说，发本州决杖，况议及宋儒之学术品诣者乎？此言一出，身命之虞所必至也。然惧一身之祸而不言，委气数于终诬，置民物于终坏，听天地于终负，恐结舌安坐不援沟渎[29]，与强暴横逆内[30]人于沟渎者，其忍心害理不甚相远也。某为此惧，著《存学》一编，申明尧、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六艺之道，大旨明道不在诗书章句，学不在颖悟诵读，而期如孔门博文约礼，身实学之，身实习之，终身不懈者。著《存性》一编，大旨明理气俱是天道，性形俱是天命，人之性命气质虽各有差等，而俱是善。气质正是性命之作用，而不可谓有恶，其所谓恶者，乃由引蔽习染[31]四字为之祟也。期使人知为丝毫之恶，皆自玷其光莹之本体，极圣神之善止，自充其固有之形骸。但孟子死后二千年无人道此理，某独异又惴惴恐涉偏私，自是诽谤先儒，将舍所见，以苟就近世之学。而仰观三代，圣贤又不如此。二念交郁[32]，罔所取正。一日游祁，在故友刁文孝[33]座，闻先生著有佳录，复明孔子六艺之学。门人姜姓在州守幕实篑之，欢然如久旱之闻雷，甚渴之闻溪，恨不即沐甘霖而饮甘

泉也。曲致三四曾不得出，然亦幸三千里外有主张此学者矣。

〔注释〕 ① 气机：天地运行的自然机能。 ② 否泰：《易》中两卦。否，闭塞；泰，通泰。否泰始终在变化，否极泰来，泰极否至。 ③ 剥复：《易》中两卦。剥，不利；复，来复。指事物盛衰消长。 ④ 越：同"粤"，语助词。 ⑤ 稽：稽考。 ⑥ 阜：多。 ⑦ 不尧舜、不禹皋者："不……者"即"不像某某人一样"。 ⑧ 苟且：马马虎虎。 ⑨ 袖手：表示轻率的神态。 ⑩ 百喙争鸣：犹百家争鸣。喙，人嘴。 ⑪ 章句：剖章析句。经学家解说经义的一种方法。 ⑫ 清谈：魏晋时期一种学术风气。 ⑬ 三事：《左传》文公七年："正德、利用、厚生谓三事。" ⑭ 六府：《左传》文公七年："水、火、金、木、土、谷谓之六府。" ⑮ 六德：《周礼·地官·大司徒》记载，知、仁、圣、义、忠、和为六德。 ⑯ 六行：《周礼·地官·大司徒》记载，孝、友、睦、姻、任、恤为六行。 ⑰ 六艺：《周礼·地官·大司徒》记载，礼、乐、射、御、书、数为六艺。 ⑱ 昌炽：昌盛、兴旺。 ⑲ 百骸：指人的全身骨骼。 ⑳ 累碍：妨碍。 ㉑ 赘余：犹累赘。 ㉒ 端、言、卜、仲、二冉：指孔子的弟子：端木赐、言偃、卜商、仲由、冉耕、冉雍。 ㉓ 衍道脉：传布圣贤之道的道统。 ㉔ 真宗：圣贤之学的正宗。 ㉕ 赵氏：指宋朝。 ㉖ 纷纷跻孔子庙庭者：这里指宋儒周、二程、朱熹等人均入孔庙受奉祀。 ㉗ 诋佛：指韩愈著《原道》和《谏佛骨表》等文斥责佛教。 ㉘ 季友：明朝饶州人朱季友，曾著书抨击程朱等人的学说。永乐帝看其书大怒，发饶州决杖，尽毁其书。 ㉙ 不援沟渎：即坐视他人陷入沟渎中，而不去救援。 ㉚ 内：同"纳"。 ㉛ 引蔽习染：指外物的引诱和环境的感染。引蔽，语本《孟子·告子上》："耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。"习染，语本同上书："富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴。非天之降才尔殊也。其所以陷溺其心者然也。" ㉜ 交郁：交互郁集。 ㉝ 刁文孝：明朝祁州人刁包，天启举人，入清不仕，死后门人弟子私谥为文孝。　　（储玲玲）

〔鉴赏〕 明清之际学者陆世仪(1611—1672)，字道威，号刚斋，又号桴亭，太仓(今属江苏)人，曾从刘宗周问学。明亡，隐居讲学，历主东林、毗陵、太仓诸书院。于古今政治制度因革源流、兵农礼乐及乡国利害，莫不关心。亦推崇程朱理学、王阳明心学，但并不全盘吸收，而是有褒有贬，力陈短长，分析体贴入微。晚年则批判程朱理学对义理之性与气质之性的划分，以及其空谈心性的人生修养和脱离实际的学风。著作有《思辨录》、《性善图说》、《论学酬答》和《性理纂要》等。被人称为"力矫时趋，黜华崇实"(张伯行《陆桴亭文集序》)和"当世真儒"(顾炎武语)。

《上太仓陆桴亭先生书》是颜元写给这位年长他二十岁、远在三千里之外的学长的一封信，收于其《存学编》中。全文笔力雄健，气势恢宏，大开大阖，激情洋溢。在回顾中国学术两千多年演变发展脉络的基础上，阐明了

作者自己的治学方法和治学主张，对人性问题的看法，亦表达了对陆桴亭的学术见解的仰慕之情。其意义远非一封普通的书信所能概括，而可看作是一部简略的中国学术思想批评史。

颜元在信中首先指出，天地运行的规律体现在气机的消长否泰，当其消极而长，否极而泰时，天地必生一人以成为“主此气机者”。这就是说，人们的一切学术活动必须“率皆实文、实行、实体、实行”，方能“卒为天地造实绩，而民以安，物以阜”。惟其如此，人类社会才会充满生机和活力，不断向前发展。上古社会，孔孟以前，从未有任何惑以异端，高谈袖手，徒呈口舌的争鸣与著书立说，以“误此气数，坏此民物，负此天地于不可为也”。因而不存在虚浮的学术风气。无论是身在高位或不幸而为布衣的学者，均终身尽力于文、行、体、用之实，此乃先哲遗训和儒学真谛。

但自汉、晋以下，章句泛滥，清谈竞尚，虚浮日盛，迨于佛老昌炽，不仅将天地万物、日月星辰、山川草木、鸟兽虫鱼、人伦世故归于空寂，且视己身之耳、目、口、鼻、四肢皆为累赘，圣贤之学愈加不传。

遗憾的是从宋儒起，托名孔孟真学，出入佛老，高坐讲论，修辑注解，玩弄章句的学术风气愈演愈烈，构祸海内无以复加。故称宋儒“集汉、晋、释、老之大成者则可，谓尧、舜、周、孔之正派则不可”。更有甚者，宋儒学说受到统治者的青睐，被捧为尧、舜、周、孔在当今的化身。想当初，韩愈辟佛，几至杀身；季友著书驳程朱之说，发州决杖，自己又安敢议及宋儒之学术、品诣乎！但细细思量，若惧一身之祸而不言，委气数于终误，置民物于终坏，听天地于终负，实与“忍心害理不甚相远也”。

颜元终于站出来大声疾呼，再也不能让宋明理学造成的腐败学风蔓延下去了。学习不能光靠颖悟诵读，弘扬儒学真谛也不在玩弄《诗》、《书》章句，而在申明尧、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六艺之道的大旨，并终生不懈地予以“实学”、“实习”。泱泱中华，数千年学术文明的传承全在一个“实”字，全在学以致用和经世致用。自己著《存学》一编的目的也尽在于此。

其次，颜元谈了自己对性命之学的看法，对陆桴亭在这方面的认识作了高度的评价，大有引为良师益友的快感。宋儒所谓的“理”或“天理”，既是指先天的产生宇宙万物的本原，含有规律或法则的意思，又是仁、义、礼、智等封建伦理纲常的代名词。他们从天理人欲的争辩中分析出义理之性与气质之性，认为义理之性是至善的，气质之性则兼含善恶两种可能，进而主张“存天理、去人欲”，为巩固封建社会秩序张目。

颜元反对把人性分为“义理”与“气质”两种，认为理、气俱是天道，性、形俱是天命，人的气质虽有差等，但俱是善。气质乃性命之作用，不可谓有恶。所谓恶者，是受外界“引、蔽、习、染”的结果。亦即颜元主张人性本善，由这四种原因玷其光莹之本才产生种种恶。修养的方法是极神圣之善，充其固有之形骸，把丧失的善性找回来。这是对孟子“性善”说和孔孟性旨的发扬光大。

陆桴亭亦批评程朱理学区分“义理之性”与“气质之性”，针对程朱认为孟子“性善”说是指“义理之性”而未及“气质”的断定，提出孟子所云“性善”，“全是从天命以后说”，即就气质而论，“人之性善正在气质，气质之外无性”(《性善图说》)。这就从根本上否定了程朱理学区分“义理之性”与“气质之性”的历史根据。

颜元认为，陆桴亭的这些言论殊为惊世骇俗，并对其大加赞赏说：“乃知先生不惟得孔、孟学宗，兼悟孔、孟性旨。”“当今之时，承儒道嫡派者，非先生其谁乎！”

（邵祖新　董凌白）

墨 子 序

汪 中

《墨子》七十一篇，亡十八篇，今见五十三篇，明陆稳所叙刻，视它本为完。其书多误字，文义昧晦[1]不可读，今以意粗为是正，阙[2]所不知；又采古书之涉于墨子者，别为《表微》一卷，而为之叙曰：

周太史尹佚，实为文王所访[3]，克商营洛，祝策[4]迁鼎，有劳[5]于王室。成王听朝，与周、召、太公同为四辅，数[6]有论谏[7]，身没[8]而言立。东迁以后，鲁季文子、惠伯、晋荀偃、叔向、秦子桑、后子及左丘明并见[9]引重[10]。遗书二篇，刘向校书，列诸墨六家之首。《说苑·政理篇》亦载其文。庄周述[11]墨家之学，而原[12]其始，曰：“不侈于后世[13]，不靡于万物[14]，不晖于数度[15]，以绳墨自矫[16]，而备世之急。古之道术有在于是[17]者。”可谓知言[18]矣。古之史官，实秉[19]《礼经》，以成国典。其学皆有所受。鲁惠公请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之，其后在于鲁，墨子学焉。其渊源所渐[20]，固可考而知也。刘向以为出于清庙之守。

夫有事于庙者，非巫则史。史佚、史角，皆其人也。史佚之书，至汉具存。而夏之礼，在周已不足征[21]，则庄周、禽滑釐[22]傅之禹者非也。

司马迁云："墨翟，宋大夫。或曰'并孔子时'，或曰'在其后'。"今按：《耕柱》《鲁问》二篇，墨子于鲁阳文子多所陈说。《楚语》："惠王以梁与鲁阳文子"，韦昭注："文子，平王之孙，司马子期之子。"其言实出《世本》。故《贵义篇》："墨子南游于楚，见献惠王，献惠王以老辞。"献惠王之为惠王，犹顷襄王之为襄王。由是言之，墨子实与楚惠王同时。其仕宋[23]，当景公、昭公之世。其年于孔子差[24]后，或犹及见孔子矣。《艺文志》以为"在孔子后"者，是也。《非攻(中)篇》言知伯以好战亡，事在春秋后二十七年。又言蔡亡，则为楚惠王四十二年。墨子并当时及见[25]其事。《非攻(下)篇》言："今天下好战之国齐、晋、楚、越"；又言：唐叔、吕尚邦齐、晋，今与楚、越四分天下。《节葬(下)篇》言：诸侯力征，南有楚、越之王，北有齐、晋之君。明在勾践称伯之后，秦献公未得志之前，全晋之时，三家未分，齐未为陈氏也。《檀弓(下)》：季康子之母死，公输般请以机封。此事不得其年。季康子之卒，在哀公二十七年。楚惠王以哀公七年即位，般固逮[26]事惠王。《公输篇》：楚人与越人舟战于江，公输子自鲁南游楚，作钩强以备越。亦吴亡后，楚与越为邻国事。惠王在位五十七年，本书既载其以老辞墨子，即墨子亦寿考[27]人与？

《亲士》《修身》二篇，其言淳实[28]，与《曾子立事》相表里[29]，为七十子后学者所述。《经上》至《小取》六篇，当时谓之《墨经》，庄周称"相里勤之弟子、五侯之徒，南方之墨者苦获、己齿、邓陵子之属[30]，以坚白异同[31]之辨相訾[32]，以觭[33]偶不仵[34]之辞相应"者也。公孙龙为平原君客，当赵惠文、孝成二王之世。惠施相魏[35]，当惠、襄二王之世。二子实始为是学，是时墨子之没[36]久矣，其徒诵之，并非墨子本书。《所染篇》，亦见《吕氏春秋》，其言"宋康染于唐鞅、田不礼"。宋康之灭，在楚惠王卒后一百五十七年。墨子盖尝见染丝者而叹之，为墨之学者增成其说[37]耳，故本

篇称“禽子”,《吕氏春秋》并称“墨子”。《亲士篇》错入道家言二条,与前后不类[38],今出[39]而附之篇末。又言“吴起之裂”。起之裂,以楚悼王二十一年,亦非墨子之所知也。今定其书为《内》《外》二篇,又以其徒之所附著为《杂篇》,仿刘向校《晏子春秋》例,辄[40]于篇末述所以进退之意,览者详之。

墨子之学,其自言者曰:“国家昏乱,则语之‘尚[41]贤’‘尚同’;国家贫,则语之‘节用’‘节葬’;国家喜音沉湎,则语之‘非乐’‘非命’;国家淫僻[42]无礼,则语之尊天事鬼;国家务夺侵陵[43],则语之‘兼爱’‘非攻’。”此其救世亦多术矣!《备城门》以下,临敌应变,纤悉[44]周密,斯其所以为才士与!传曰:世之学老子者则绌[45]儒学,儒学亦绌老子。惟[46]儒墨则亦然。儒之绌墨子者,孟氏、荀氏。荀之《礼论》《乐论》,为王者治定功成,盛德之事;而墨之“节葬”“非乐”,所以救衰世之敝,其意相反而相成也。若夫“兼爱”,特[47]墨之一端,然其所谓“兼”者,欲国家慎其封守,而无虐[48]其邻之人民畜产也。虽昔先王制为聘问[49]吊恤[50]之礼,以睦[51]诸侯之邦交者,岂有异哉!彼且以“兼爱”教天下之为人子者,使以孝其亲,而谓之“无父”,斯已枉[52]矣!后之君子,日习孟子之说,而未睹墨子之本书,其以耳食[53],无足怪也。世莫不以其诬孔子为墨子罪。虽然,自今日言之,孔子之尊,固生民[54]以来所未有矣。自当日[55]言之,则孔子鲁之大夫也,而墨子宋之大夫也,其位相埒[56],其年又相近,其操术不同,而立言务以求胜,虽欲平情核实,其可得乎?是故墨子之诬孔子,犹孟子之诬墨子也,归于[57]不相为谋而已矣。吾读其书,惟以三年之丧为“败男女之交”,有悖[58]于道。至其述尧舜,陈仁义,禁攻暴,止淫用[59],感王者之不作,而哀生人之长勤,百世之下,如见其心焉。《诗》所谓“凡民有丧,匍匐[60]救之”之仁人也。其在九流[61]之中,惟儒足与之相抗,自余诸子,皆非其比。历观周汉之书,凡百余条并孔墨儒墨对举。杨朱之书,惟贵放逸,当时亦莫之宗,跻[62]之于墨,诚非其伦[63]。自墨子没,其学离而为三,徒属充满天下,吕不韦再称“钜子[64]”,韩非谓之“显学”,至楚汉之际而微[65]。孝武之

世，犹有传者，见于司马谈所述，于后遂无闻焉。惜夫！以彼勤生[66]薄死[67]，而务[68]急国家之事，后之从政者固宜假正议以恶之哉？乾隆上章困敦涂月，选拔贡生江都汪中述。

〔注释〕 ① 昧晦：晦涩难懂。 ② 阙：空缺。 ③ 访：寻访求得。 ④ 祝策：占卜祭祀活动。祝，祝祷；策，古代占卦用的蓍草。 ⑤ 劳：功劳。 ⑥ 数：多次。 ⑦ 谏：进谏、规劝。 ⑧ 身没：去世。 ⑨ 见：被。 ⑩ 引重：推重。 ⑪ 述：阐述、陈述。 ⑫ 原：推究。 ⑬ 不侈于后世：即教导后世不要奢侈。 ⑭ 不靡于万物：不要损害（或浪费）万物。靡，损害。一说为靡费，亦可通。 ⑮ 不晖于数度：意为不要炫耀法制文章。晖：光彩照耀；数度，几次、几回。 ⑯ 矫：匡正、纠正。 ⑰ 是：这、这里、这方面。 ⑱ 知言：充满智慧的语言。知，通“智”。 ⑲ 秉：持、执。这里引申为遵循。 ⑳ 渐：逐渐、渐进。 ㉑ 征：征信、征验。 ㉒ 禽滑（gǔ）釐：战国初人。初受业于子夏，后学于墨子，尽传其学。釐，“厘”的异体字。 ㉓ 仕宋：在宋国做官。 ㉔ 差：略、稍微。 ㉕ 及见：亲见。及，赶上。 ㉖ 逮：及。 ㉗ 寿考：高寿。 ㉘ 淳实：朴实。淳，质朴。 ㉙ 表里：互为补充、呼应。 ㉚ 之属：之类。 ㉛ 坚白异同：战国时名家所论辩的关于本质与表象之间关系的问题。 ㉜ 訾（zǐ）：毁谤非议。 ㉝ 觭（jī）：通“奇”，单。 ㉞ 仵（wǔ）：相匹敌。 ㉟ 相魏：在魏国做宰相。 ㊱ 没（mò）：通“殁”，死亡。 ㊲ 说：学说。 ㊳ 类：相似、相称。 ㊴ 出：抽出。 ㊵ 辄：则。 ㊶ 尚：崇尚。 ㊷ 淫僻：放纵与邪恶。 ㊸ 侵陵：侵逼欺凌。 ㊹ 纤悉：细微详尽。 ㊺ 绌：通“黜”，排斥。 ㊻ 惟：语气词。 ㊼ 特：只、不过。 ㊽ 虐：侵害。 ㊾ 聘问：古代国与国之间遣使访问。 ㊿ 吊恤：哀悼死者，慰问丧家或遭遇不幸者。 (51) 睦：使……融洽。 (52) 枉：不正。 (53) 耳食：意谓不加审查，轻信传闻。 (54) 生民：人。 (55) 当日：那个时候。 (56) 埒（liè）：相等。 (57) 归于：归因于。 (58) 悖：违背、相冲突。 (59) 淫用：奢侈、铺张浪费。淫，过分、无节制。 (60) 匍匐：竭尽全力。 (61) 九流：先秦的学术流派，指儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农等九家。 (62) 跻（jī）：登、升。 (63) 伦：类、同类。 (64) 钜子：战国时墨家学派对其大师的尊称。后泛称大人物或大家。 (65) 微：衰弱、衰败。 (66) 勤生：生前勤劳。 (67) 薄死：死后薄葬。 (68) 务：勉力从事。 （杨英姿）

〔鉴赏〕 汪中是清乾隆时期的学者。乾隆四十二年（1777年），他三十四岁时由地方生员而被选为拔贡生，即以文行兼优而选入京师，这是步入仕途的好机会，可其时他却专心于研治《墨子》，并以此为乐。其校订《墨子》，积数年之久而始竣其事，可惜其书未传于世。然而，所幸者其为之所撰之《墨子序》，却因编入其论著《述学》而得以保存。据篇末所记，知此文写于乾隆四十五年，即他三十七岁时。

此序文以内容而论可分为两部分，前一部分为考据，后一部分为论辨，两者虽各有其价值，而本文之所以成为名篇，则在于后者。

关于墨学之渊源所自与墨子之生平，向来皆不甚了了。汪中考证墨学源自古史官，并发现由周初之太史尹佚，至春秋时之史官史角，再至墨子之传承轨迹；其考证墨子差后于孔子，与楚惠王同时；又考某些篇目之所出等，皆言之有据，为其后孙诒让作《墨子间诂》提供了有益的借鉴。固然，其考证间有疏失，然荒秽初理，功自不可没。

后一部分首先论墨学之宗旨，其次辨儒墨之争之是非，最后评赞墨子与墨家。

论墨学之宗旨，作者引述墨子之言，指出墨子尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天、事鬼、兼爱、非攻十大主张皆为救世之术。这是对墨子学说的社会作用和价值的历史定位。

儒墨之争肇始于墨家之"非儒"。墨家是后起于儒家的一个学派，"非儒"是其一个显著特色。儒墨在战国时期是两个颇有影响的学派，两家本各有短长。墨家之"非儒"，就其主体而言，是对于儒家某些弊端之非议。但到了孟子，他从维护儒学的立场出发，将墨学视为异端邪说而极力贬斥；继后之荀子亦对之作全面的批判。汉兴之后，孔孟儒学被奉为正统思想，在长期的封建社会中其地位甚为牢固。故墨子之"非儒"，自然被视为一种罪恶，其学说又为孟子荀子所贬斥和批判，因而墨子之学说虽有其可贵之处和重要的社会价值，也不容其有立足之地。那么，有谁敢"冒天下之大不韪"，为墨学伸张正义，辨明是非呢？此人就是汪中。

对于儒墨之争之是非，作者分三层作论辨：

其一，辨荀子之绌墨子。云："荀子礼论、乐论，为王者治定功成，盛德之事，而墨子节葬、非乐，所以救衰世之敝，其意相反而相成也。"即各有适时之用，不能因一偏之见而生出是非。汪中此论大致不失公允，因此非其主意所在，故不作详论而一笔带过。

其二，辨孟子之绌墨子。墨子之学说以"兼爱"为核心，主张爱人如己，相互友爱，用以谐和人伦和反对侵略。孟子贬斥之云："杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君是禽兽也"，认为"兼爱"违背了儒家"亲亲为本（爱亲属为根本）"这一原则，将己父与他人之父等同，故为"无父"。汪氏云："兼爱"之说正是"教天下之为人子者，使以孝其亲（父母）"，岂可"谓之'无父'"？故是"诬墨子"。于此可见，孟子是带着他的学术偏见，不思"平情核实"，但以辱骂对方为快；而汪中之辨，则正以"平情核实"显示出

无可辩驳之力。

孟子一直被奉为圣贤,其言被目为准则。他说墨子主张"无父",是"禽兽"之道,这就是铁案,谁敢置一辞?千百年来,韩愈第一个为墨子说话,但也只说孔墨之道本通,相互为用。至明代李贽,方起而反驳"无父"说之无理。汪中出,这才据理为墨子鸣冤,不仅推翻了这一铁案,而且如此痛快地把"诬墨子"之罪名加在这位圣贤头上。这是旷古未有之事,惊世骇俗。

当时的社会势力容不得汪中如此"叛逆",故此文一出,汪中即被革除拔贡生之身份,被指为"名教之罪人"。汪中从此也绝意于仕进。

汪中所以敢于如此发论,是有其内在原因的。一是少时生活贫苦。江藩云:"君生七岁而孤,家夙贫,母邹缉屦以继饔飧。冬夜藉薪而卧,旦供爨给以养亲。"贫苦的生活经历,使其对于以救助贫弱者为己任的墨子产生了由衷的敬慕之情。所谓"如见其心焉",正道出了自己的心迹,故不许人对其恣意诋毁。二是其"性情伉直"。其《自序》亦言"亮节慷慨,率性而行","野性难驯"。敢于言所当言,无所顾忌,确是文如其人。其三,辨墨子之诬孔子。《墨子》中有不少指责孔子的文字,其中有正确的,也有失实的。汪中不讳言墨子之诬孔子。墨子并非完人,其亦有言务求胜,不平情核实之处。可见汪中持论之公正。

是非已辨,冤案已翻,于是作者推出对于墨子与墨家之评赞。在评赞墨子中,作者借用了《诗经·邶风·谷风》之诗句"凡民有丧,匍匐救之",这就最生动地突出了墨子对于遭遇凶险灾祸的民众竭尽全力相救助的精神,故赞誉为"仁人"。在评赞墨家中,说"九流之中,惟儒足与之相抗,自余诸子,皆非其比"。这话粗看似等视儒墨,而实际上语意有轻重之别,即先将墨家置于无可置疑之崇高地位,然后许儒家可与之相抗。我们于此可捉摸作者之感情取向。有鉴于墨子及其弟子那种"摩顶放踵,利天下,为之"的气概,汪氏之言诚为不误。

篇末在述墨家分裂与盛衰之行迹后,作者以无比深情作结:对于墨子这样一位"勤生薄死而务急国家之事"之先贤,怎能假借公正而加以诋毁呢?对此十分痛心,故曰"惜夫!"意味深长。 (水渭松)

易 教(上) 章学诚

《六经》皆史也。古人不著书;古人未尝离事而言理,《六经》

皆先王之政典[①]也。或曰:《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》,则既闻命矣;《易》以道阴阳,愿闻所以为政典而与史同科之义焉。曰:闻诸夫子之言矣:"夫易开物成务[②],冒天下之道,知来藏往[③],吉凶与民同患",其道盖包政教典章之所不及矣;"象天法地,是兴神物,以前民用",其教盖出政教典章之先矣。《周官》太卜掌《三易》之法,夏曰《连山》,殷曰《归藏》,周曰《周易》,各有其象与数,各殊其变与占[④],不相袭也。然《三易》各有所本,《大传》[⑤]所谓庖羲神农与黄帝尧舜是也。由所本而观之,不特三王不相袭,三皇五帝亦不相沿矣。盖圣人首出御世[⑥],作新视听,神道设教,以弥纶[⑦]乎礼乐刑政之所不及者,一本天理之自然;非如后世托之诡异妖祥,谶纬术数[⑧],以愚天下也。夫子曰:"我观夏道,杞不足徵[⑨],吾得夏时焉;我观殷道,宋不足徵,吾得坤乾焉。"夫夏时,《夏正》书也;坤乾,《易》类也。夫子憾夏商之文献无所徵矣,而坤乾乃与《夏正》之书同为观于夏商之所得,则其所以厚民生与利民用者,盖与治宪[⑩]明时[⑪]同为一代之法宪,而非圣人一己之心思,离事物而特著一书,以谓明道也。夫悬象设教[⑫]与治宪授时,天道也;礼、乐、诗、书与刑政、教令,人事也。天与人参,王者治世之大权也。韩宣子之聘鲁也,观书于太史氏,得见《易象》《春秋》,以为周礼在鲁。夫《春秋》乃周公之旧典,谓周礼之在鲁可也。《易象》亦称周礼,其为政教典章,切于民用而非一己空言,自垂昭代[⑬]而非相沿旧制,则又明矣。夫子曰:"《易》之兴也,其于中古乎!作《易》者其有忧患乎[⑭]!"顾氏炎武尝谓"《连山》《归藏》,不名为《易》,太卜所谓《三易》,因《周易》而牵连得名。"今观八卦起于伏羲,《连山》作于夏后,而夫子乃谓《易》兴于中古,作《易》之人独指文王,则《连山》《归藏》不名为《易》,又其徵矣。或曰:文王拘幽,未尝得位行道,岂得谓之作《易》以垂政典欤?曰:八卦为《三易》所同,文王自就八卦而系之辞。商道之衰,文王与民同其忧患,故反复于处忧患之道而要于无咎,非创制也。武周[⑮]既定天下,遂名《周易》而立一代之典教,非文王初意所计及也。夫子生不得位,不能创制立法以前民用,因见《周

易》之于道法，美善无可复加，惧其久而失传，故作《彖》《象》《文言》诸传以申其义蕴⑯，所谓述而不作，非力有所不能，理势固有所不可也。后儒拟《易》，则亦妄而不思之甚矣。彼其所谓理与数者，有以出《周易》之外邪？无以出之，而惟变其象数法式，以示与古不相袭焉；此王者宰制天下，作新耳目，殆如汉制所谓色黄数五⑰，事与改正朔而易服色者为一例也。扬雄不知而作，则以九九八十一⑱者变其八八六十四矣。后代大儒，多称许之，则以其数通于治宪，而蓍揲⑲合其吉凶也。夫数乃古今所共，凡明于宪学者皆可推寻，岂必《太玄》而始合哉！蓍揲合其吉凶，则又阴阳自然之至理，诚之所至，探筹钻瓦⑳，皆可以知吉凶，何必支离其文，艰深其字，然后可以知吉凶乎！《元包》㉑妄托《归藏》，不足言也。司马《潜虚》㉒又以五五更其九九，不免贤者之多事矣。故《六经》不可拟也，先儒所论，仅谓畏先圣而当知严惮耳；此指扬氏《法言》、王氏《中说》，诚为中其弊矣。若夫《六经》，皆先王得位行道，经纬世宙之迹，而非托于空言，故以夫子之圣，犹且述而不作。如其不知妄作，不特有拟圣之嫌，抑且蹈于僭窃王章㉓之罪也，可不慎欤！

〔注释〕 ① 政典：治国的典章制度。 ② 开物成务：揭露事物的真相，使人事各得其宜。 ③ 知来藏往：对未来有所预见，对以往心中了然。 ④ 各殊其变与占：《周礼·春官》贾《疏》说：《连山易》"其卦以纯艮为首，艮为山，山上山下，是名《连山》"。《归藏易》"以纯坤为首，坤为地，故万物莫不归而藏于中，故名为归藏也"。《周易》"以纯乾为首，乾为天，天能周市于四时，无所不备。故名《易》为《周》也"。《周礼》称《三易》"其经卦皆八，其别皆六十有四"。郑注："《三易》卦别之数亦同，其名占异也。"贾疏："占异者，谓《连山》《归藏》占七八，《周易》占九六。" ⑤ 《大传》：即《周易·系辞》。 ⑥ 御世：治理天下。 ⑦ 弥纶：补充。 ⑧ 谶纬术数：汉朝以后方士依傍儒家经书而作的迷信书籍和方术。 ⑨ 徵：征信。 ⑩ 治宪：制定历法。 ⑪ 明时：分清四季。 ⑫ 悬象设教：利用卦象来立教。 ⑬ 昭代：原意为政治清明的时代，此指数代，即称颂本朝政治清明。 ⑭ 作《易》者其有忧患乎：相传文王被商纣囚禁在羑里而演《周易》，因此有此语。 ⑮ 武周：指周武王和周公。 ⑯ 义蕴：精深的含义。 ⑰ 色黄数五：汉武帝时，司马迁等从贾谊之说，以汉为土德，色尚黄，数用五。 ⑱ 九九八十一：扬雄仿《易经》作《太玄经》，太玄从一玄分为三方，每方分

为三州，每州分为三部，每部分为三家，共有九九八十一家。《太玄》中的八十一首，就像《易经》的六十四卦。 ⑲ 蓍揲：即卜筮。 ⑳ 探筹钻瓦：探筹，犹抽签；钻瓦，巫师击瓦，观其纹理以卜凶吉。 ㉑《元包》：后周卫元嵩撰。体系近似《太玄》，以坤为首，因此说他"妄托《归藏》"。 ㉒《潜虚》：宋司马光仿《太玄》而撰。此书以五行为本。 ㉓ 僭窃：非分窃取。王章：帝王之典章，即朝廷的法律。 （储玲玲）

〔鉴赏〕 经与史的关系，古代学者多有论及，而没有像章学诚《易教上》那样集中专篇阐述的；将"经"等同于"史"或将"史"比拟于"经"，自古以来亦多有学者提出，而没有像章学诚《易教上》那样说得如此明确肯定的。章学诚，无疑是古代"六经皆史"论的集大成者；而《易教上》，无愧为反映作者由"六经皆史"论进而阐发学术必须"经世致用"这一思想核心的代表作，无愧为古代历史哲学名篇。

《易教上》位列章学诚的代表作《文史通义》首篇，开宗明义第一句便明确无误地提出了"六经皆史"的论断。

在章学诚之前，谈及经史关系的学者不下十余家，如隋王通提出过《书》、《诗》、《春秋》三经"同出于史"的观点；明代王守仁则提出"《春秋》亦经，五经亦史"的观点；明李贽更在《经史相为表里》篇中提出了"六经皆史"的命题。但前人对这一命题均未作过具体的论述，大多只是在行文中带到三言两语。而章学诚则是在新的历史条件和学术背景下，针对时弊，重新提出这一命题，并加以系统阐述；更为重要的是，章学诚并非单纯地为辩证经史关系而重提"六经皆史"，他是把"六经皆史"作为自己"经世致用"学术思想的理论依据，这就使他的这一论说比之他的前人更具有深刻的现实意义和历史意义。

当时的社会学术氛围是，在清初统治者笼络和钳制相结合的文化专制主义政策下，在杀人不见血的文字狱威慑下，学者们被迫皓首穷经，埋头故纸堆，脱离现实政治斗争。乾嘉考据学笼罩整个学术，学术不求宗旨，为考据而考据，与现实社会越离越远。与此同时，宋学空谈性理的空疏学风流弊，也严重存在。整个学术界，既空疏不实，又远离现实，走向歧途。

章学诚是一位正直而富有社会责任感的学者，他不为"世风所囿"，而且要扭转这种不良学风，挽救学术危机，对这种不良学术风气做出应有的批判。诚如他在许多文章中所一再强调的："文章经世之业，立言亦期有补于世，否则古人著述已厌其多，岂容更益简编，撑床叠架矣！"（《与史余村》）"所贵君子之学术，为能持世而救偏。"（《原学下》）"君子经世之学，但当相

弊而救其偏。"(《淮南子洪保辨》)高唱"六经皆史",就是为了追溯学术源头,彻底澄清学术宗旨,阐明学术必须"经世致用"是自古君子治学的宗旨,也是任何一位学者都必须坚持的学术原则。

在《易教上》中,章学诚认为,古人治学从来不会离开事实而空谈理论。空谈著书。就如《六经》,记载的都是先王时代的政典史事,是与现实社会政治紧密结合的当代宪章与史事;孔子整理《六经》,也是本着"述而不作"的原则,其目的乃在于明人道,"经纬世宙之迹",垂戒后世;后世对《六经》的种种虚幻附会的解释,统统都是"妄作"。也就是说,《六经》作为史书的真谛和核心乃在于紧密联系现实社会,能经世致用,不空发议论。章学诚的这一观点,真可谓破天荒首次发掘了《六经》的真正底蕴和意义!

章学诚"六经皆史"论的阐述,在所著其他文章中常有论及,而为什么在本篇中会集中阐述呢?据作者自己的解释,这是因为,《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》是先王政典的观点比较容易被一般人所接受,而在人们看来,《易》是专讲阴阳道理的,怎么能将它作为"政典"之书而与"史"同科呢?殊不知,《易》中的阴阳道理也是根据当时的政教事实总结出来的,并不是"圣人一己之心思,离事物而特著一书,以谓明道也"。所以,在全篇文章中,作者重点阐述了《易》是"政教典章,切于民用而非一己空言,自垂昭代"的史学属性。

也许是章学诚的大多数文章都是在旅途中写就的缘故,在《易教上》中集中阐述了"六经皆史"的经世致用思想后,又在其他许多文章中阐述这一观点。如在《浙东学术》中说:"史学所以经世,固非空言著述也。且如《六经》,同出孔子,……正以切合当时人事耳。后之言著述者,舍今而求古,舍人事而言性天,则吾不得而知之矣。学者不知斯义,不足言史学也。"而在《报孙渊如书》中更明确提出:"盈天地间,凡涉著作之林,皆是史学。《六经》特圣人取此六种之史以垂训者耳。子集诸家,其源皆出于史。"在当时,章学诚"六经皆史"论一出,犹如惊世"骇俗",学界哗然,甚至被视为"怪物",斥为"异类",而其意义已远远超出了单纯对经史关系的辨证。

章学诚"六经皆史"论的意义,首先在于它批判了当时埋头考据的汉学与空谈性理的宋学两种不良学风,重新树立起学术必须"经世致用"的旗帜。《六经》皆是古代学术经世致用之作,是切合时事、反映时事、服务于时事的历史著作。学习《六经》,就是要学习它那"切合人事"的"经世"精神。由此可见,在章学诚的学术思想体系中,"经世致用"与"六经皆史"是两个互为表里、相辅相成的命题。"六经皆史"说是从古代学术的源头说起,论

证学术必须经世致用的必然性和必要性，从而有力地驳斥了以脱离现实社会为共同特征的汉学、宋学两种学术倾向，从理论上大大深化发展了古代学术经世致用的优良传统。这一理论为后来的龚自珍等思想家所进一步发挥，从而成为近代经世致用学术思潮的理论依据。

从今天的学术眼光来分析，章学诚"六经皆史"论还具有重要的政治意义，因为它将这几部儒家经典拉至与史并列的地位，恢复了它们作为史书的本来面貌，这在客观上抹去了千百年来笼罩在它们上面的神圣光环，这对传统统治者实施统治的理论依据——儒学，是一个沉重的打击（尽管章学诚的本意并不在此）。章学诚还依据历史的观点，将《六经》作为古代典章制度的源流演变来研究，使其成为研究古代社会历史的重要资料，这也在很大程度上扩大了历史研究和史料搜集的范围，对传统史学产生深远的影响。　　（叶建华）

史　德　　章学诚

才、学、识，三者得一不易，而兼三尤难，千古多文人而少良史①，职是故也。昔者刘氏子玄②，盖以是说谓足尽其理矣。虽然，史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也。孟子曰："其事则齐桓、晋文，其文则史，义则夫子自谓窃取之矣。"非识无以断其义，非才无以善其文，非学无以练③其事，三者固各有所近也；其中固有似之而非者也。记诵以为学也，辞采以为才也，击断④以为识也，非良史之才学识也。虽刘氏之所谓才学识，犹未足以尽其理也。

夫刘氏以谓有学无识，如愚估⑤操金，不解贸化⑥，推此说以证刘氏之指，不过欲于记诵之间，知所决择以成文理耳。故曰：古人史取成家，退处士⑦而进奸雄，排死节⑧而饰主阙⑨，亦曰一家之道然也。此犹文士之识，非史识也。能具史识者，必知史德。德者何？谓著书者之心术也。夫秽史者所以自秽，谤书者所以自谤，素行⑩为人所羞，文辞何足取重！魏收⑪之矫诬⑫，沈约⑬之阴恶，读其书者先不信其人，其患未至于甚也。所患夫心

术[14]者，谓其有君子之心而所养未底于粹也。

夫有君子之心而所养未粹，大贤以下所不能免也，此而犹患于心术，自非夫子之《春秋》不足当也。以此责人，不亦难乎？是亦不然也。

盖欲为良史者，当慎辨于天人之际[15]，尽其天而不益以人也。尽其天而不益以人，虽未能至，苟允[16]知之，亦足以称著书者之心术矣。而文史之儒，竟言才学识而不知辨心术，以议史德，乌乎[17]可哉？夫是尧、舜而非桀、纣，人皆能言矣；崇[18]王道而斥霸功，又儒者之习故矣。至于善善而恶恶，褒正而嫉邪，凡欲托文辞以不朽者，莫不有是心也。然而心术不可不虑者，则以天与人参[19]，其端甚微，非是区区[20]之明所可恃[21]也。夫史所载者事也，事必藉[22]文而传，故良史莫不工文，而不知文又患于为事役[23]也。盖事不能无得失是非，一有得失是非，则出入予夺[24]相奋摩[25]矣，奋摩不已而气积焉。事不能无盛衰消息[26]，一有盛衰消息，则往复凭吊生流连[27]矣，流连不已而情深焉。

凡文不足以动人，所以动人者气也；凡文不足以入人[28]，所以入人者情也。气积而文昌，情深而文挚[29]；气昌而情挚，天下之至文也。然而其中有天有人，不可不辨也。气得阳刚而情合阴柔[30]，人丽[31]阴阳之间，不能离焉者也。气合于理，天也；气能违理以自用，人也。情本于性，天也；情能汩[32]性以自恣[33]，人也。史之义出于天，而史之文不能不藉人力以成之。人有阴阳之患，而史文即忤[34]于大道之公，其所感召者微也。

夫文非气不立，而气贵于平。人之气，燕居[35]莫不平也，因事生感，而气失则宕[36]，气失则激，气失则骄，毗[37]于阳矣。文非情不得，而情贵于正。人之情，虚置无不正也，因事生感，而情失则流[38]，情失则溺，情失则偏，毗于阴矣。阴阳伏沴[39]之患，乘于血气而入于心知，其中默运潜移[40]，似公而实逞于私，似天而实蔽于人，发为文辞，至于害义而违道，其人犹不自知也。故曰心术不可不慎也。

夫气胜而情偏，犹曰动于天而参于人也。才艺之士，则又溺

于文辞以为观美之具焉，而不知其不可也。史之赖于文也，犹衣之需乎采，食之需乎味也。采之不能无华朴[41]，味之不能无浓淡，势也。华朴争而不能无邪色[42]，浓淡争而不能无奇味。邪色害目，奇味爽口，起于华朴浓淡之争也。文辞有工拙，而族[43]史方且以是为竞焉，是舍本而逐末矣。以此为文，未有见其至者；以此为史，岂可与闻古人大体乎？

韩氏愈曰："仁义之人，其言蔼如[44]。"仁者情之普，义者气之遂也。程子尝谓有《关雎》、《麟趾》之意而后可以行《周官》之法度。吾则以谓通六义比兴之旨而后可以讲春王正月之书，盖言心术贵于养也。史迁百三十篇[45]，《报任安书》所谓"究天人之际，通古今之变，成一家之言"，自序以谓"绍[46]名世，正《易传》，本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际"，其本旨也。所云"发愤[47]著书"，不过叙述穷愁而假以为辞耳。后人泥于发愤之说，遂谓百三十篇皆为怨诽所激发，王允亦斥其言为谤书。于是后世论文，以史迁为讥谤[48]之能事，以微文[49]为史职之大权，或从羡慕而仿效为之，是直以乱臣贼子之居心而妄附《春秋》之笔削，不亦悖[50]乎！今观迁所著书，如《封禅》之惑于鬼神，《平准》之算及商贩，孝武之秕政[51]也。后世观于相如[52]之文，桓宽[53]之论，何尝待史迁而后著哉？《游侠》、《货殖》诸篇，不能无所感慨，贤者好奇，亦洵[54]有之。余皆经纬[55]古今，折衷[56]六艺，何尝敢于讪上[57]哉！朱子尝言《离骚》不甚怨君，后人附会有过。吾则以谓史迁未敢谤主，读者之心自不平耳。夫以一身坎轲，怨诽及于君父，且欲以是邀[58]千古之名，此乃愚不安分，名教中之罪人，天理所诛，又何著述之可传乎？

夫《骚》与《史》，千古之至文也。其文之所以至者，皆抗怀[59]于三代之英而经纬乎天人之际者也。所遇皆穷，固不能无感慨。而不学无识者流，且谓诽君谤主不妨尊为文辞之宗焉，大义何由得明，心术何由得正乎？

夫子曰："《诗》可以兴。"说者以谓兴起好善恶恶之心也。好善恶恶之心，惧其似之而非，故贵乎日有所养也。《骚》与《史》，

皆深于《诗》者也，言婉多风，皆不背于名教，而梏[60]于文者不辨也。故曰必通六义比兴之旨而后可以讲春王正月之书。

〔注释〕 ① 良史：指能秉笔直书，记事信而有征的史官。 ② 刘氏子玄：即刘知幾。 ③ 练：详熟、熟悉。 ④ 击断：果敢、坚决。 ⑤ 愚估：估，同"贾"，愚贾即愚蠢的商人。 ⑥ 贸化：买卖财货。 ⑦ 处士：有才德而隐居不仕的人。 ⑧ 死节：为保全节操而死。 ⑨ 阙：缺误、疏失。 ⑩ 素行：一贯的品行。 ⑪ 魏收：北齐巨鹿下曲人，累官中书令，兼著作郎，受诏著北魏史。时人认为他的《魏书》是报怨酬恩，记史不实。《魏书》被讥为"秽史"。 ⑫ 矫诬：假借名义以行诬罔。 ⑬ 沈约：吴朝梁吴兴武康人，历仕宋、齐、梁三代。自负高才，后触怒武帝，受谴，忧郁而死。著有《宋书》。 ⑭ 心术：思想和心计。 ⑮ 天人之际：天道与人事之间的相互关系。 ⑯ 苟允：假如确实。 ⑰ 乌乎：即呜乎，怎么。 ⑱ 崇：推崇。 ⑲ 参：并立。 ⑳ 区区：形容人心之小。 ㉑ 恃：依赖。 ㉒ 藉：凭借。 ㉓ 事役：政务、公务。 ㉔ 予夺：赐予和剥夺。 ㉕ 奋摩：奋，振作；摩，切磋。 ㉖ 消息：消长、增减。 ㉗ 流连：依恋不舍。 ㉘ 入人：指为人所感受和理解。 ㉙ 挚：恳切。 ㉚ 阴柔：温和。 ㉛ 丽：附着。 ㉜ 汩：扰乱。 ㉝ 恣：放纵。 ㉞ 忤：忤逆、触犯。 ㉟ 燕居：闲居。 ㊱ 宕：即"荡"，不受约束。 ㊲ 毗：损伤。 ㊳ 流：无节制。 ㊴ 伏沴：藏匿灾害。 ㊵ 默运潜移：暗中运行移动。 ㊶ 华朴：华丽和朴素。 ㊷ 邪色：不正之色。 ㊸ 族：众。 ㊹ 蔼如：和气可亲的样子。 ㊺ 史迁百三十篇：指司马迁所著的《史记》。 ㊻ 绍：承继。 ㊼ 发愤：发泄愤懑。 ㊽ 讥谤：讥议诽谤。 ㊾ 微文：隐寓讽喻的文辞。 ㊿ 悖：违逆。 (51) 秕政：不良的政治措施。 (52) 相如：即司马相如。工辞赋。 (53) 桓宽：西汉汝南人，治《公羊春秋》，善属文，擅长议论。 (54) 洵：实在。 (55) 经纬：条理、梳理。 (56) 折衷：判断、评析。 (57) 讪上：毁谤在上位者。 (58) 邀：谋求。 (59) 抗怀：坚守高尚的情怀。 (60) 梏：约束、限制。

（储玲玲）

〔鉴赏〕 历史研究，是对客观历史的一种认识活动，认识的真实性和科学性如何，不能不受到研究者自身的认识能力、水平以及品德的制约。所以，史家自身修养对于历史研究来说，是至关重要的。章学诚对史家修养的理论贡献，突出地表现在，他在总结前人思想成果的基础上，首次提出"史德"论，大大完善和深化了古代史家修养的理论，为中国古代史学理论建立起又一块丰碑。《文史通义》中《史德》一文，便是古代独一无二的一篇专门阐述"史德"的理论篇章。

应该看到，在古代史学史上，对史家自身修养的培育一直比较重视。早在先秦时期，史学正在逐渐形成的时候，孔子即率先强调史家应"书法不

隐”，也就是要直笔，并将它作为“良史”的标准。其后史家也一直以据事直书为史家必须坚持的原则，而反对曲笔隐讳、毁誉任情等不良作风。司马迁《史记》被称为“不虚美，不隐恶，善恶必书”的“实录”之作，而魏收的《魏书》则被视作“曲笔”、“秽史”的典型。刘勰在《文心雕龙·史传》中对史家提出“素心”的要求，认为史家在分析评价历史时，应做到“析理居正”，从而使史家修养论略具理论色彩。到唐朝刘知幾则明确提出史家“三长”论，他在回答礼部尚书郑惟忠的提问时说：“史才须有三长，世无其人，故史才少也。三长，谓才也，学也，识也。”（《旧唐书·刘子玄传》）此后的史家批评，便以才、学、识三者来衡量。但刘知幾的史家“三长”论，仅仅是提出了一个基本概念，用比喻的方式说明了“三长”在史家撰述过程中的作用及相互关系，并未对“三长”的具体内容加以理论上的阐述。所以，后来的史家又逐渐加以补充和发挥。如明代胡应麟，在所著《少室山房笔丛·史书占毕》中补充了“二善”。他说：“才、学、识三长，足尽史乎？未也。有公心焉，直笔焉，五者兼之，仲尼是也。董狐、南史，制作无征，唯公与直，庶几尽矣。秦汉而下，三长不乏，二善靡闻。”其实，胡应麟的“二善”是互为表里的一码事，“公心”是“直笔”的主观前提，“直笔”是“公心”的客观必然。

章学诚对前人的这些理论和观点加以总结和概括，对史家修养提出了更为完整、深刻的理论，特别是在总结刘知幾才、学、识三长理论的基础上，明确提出了“史德”论。并在《文心通义》中，专立《史德》一篇，加以阐发。

在《史德》篇中，章学诚对才、学、识、德四者都作了论述，特别是讲清了它们之间的区别与联系。“才”即写文章的表达能力；“学”即丰富的历史知识；“识”即对史实的观察鉴别和判断能力。作为一名优秀史家，才、学、识三者不可缺少。然而，在章学诚看来，刘知幾的三长论“犹未足以尽其理也”，因为还有更重要的一点，那就是“史德”，即“著书者之心术”，也就是史家作史，能否忠实于客观史实，做到“善恶褒贬，务求公正”的一种品德。所谓“史之义出于天，而史之文不能不藉人力以成之，……故曰心术不可不慎也。”

章学诚的“史德”论，并不是对自孔子、刘知幾、胡应麟等人以来强调史家必须据事直书、书法不隐等观点的简单重复，而是赋予了更深层次的内涵和解释，这就是他进一步阐明了史家主观与历史客观之间的相互关系。他认为，所谓“著书者之心术”的“史德”，其内容不只是据事直书、书法不隐而已，更重要的还在于分清史家主观与历史客观，正确处理好两者之间的关系，要尽可能地如实反映客观史实，尊重历史真相，而不掺杂主观偏见。《史德》篇说：“盖欲为良史者，当慎辨于天人之际，尽其天而不益以人也。

尽其天而不益以人，虽未能至，苟允知之，亦足以称著书者之心术矣。”

写历史要“辨天人之际”，这是司马迁最早提出来的。但司马迁的“欲究天人之际”，是希望通过分析历史事实，探究人类生活与天道、自然的内在联系；而章学诚提出的“慎辨于天人之际”，重点是探讨史家主观与历史客观之间的内在联系，两者的侧重点是完全不同的。特别是章学诚更进一步提出史家应当尽量做到“尽其天而不益以人”，这是要求史家在分清主观与客观关系之后，要尽量尊重客观史实，如实反映客观史实，不要随心所欲地把自己的主观意图掺杂到客观史实中去。只要抱着这个态度去努力，即使还有不足之处，也可以称得上有“著书者之心术”了，即也就是具备“史德”了。

当然，章学诚也深知事情并不那么简单，因为人是有感情的，史实是复杂的，“史之义出于天，而史之文不得不藉人力以成之”。而“天与人参，其端甚微，非是区区之明所可恃特。……其中有天有人，不可不辨也”。这就是说，史学家在历史事实面前不能没有自己的想法和看法，特别是史实有是非得失时，想法看法也就更多，甚至引起感情上的很大变化。在感情充沛的情况下写出来的文章往往是好文章，原因在于情感随着史事的是非得失而起变化，情感与史事几乎水乳交融，文字容易做到流畅动人。可是，这样一来，史实的客观（“天”）与感情的主观（“人”）交杂在一起，因而史文中便“有天、有人”，这当然不可不慎辨清楚。章学诚认为，史家不可能没有自己的主观见解，见到史实是非得失时不能不动感情，问题在于如何防止和引导，使感情不放任自流，直至违背史实的“天”。解决的办法就是要求主观尽量服从客观，史学家要克制自己的感情，使自己的感情尽量符合事理，以理性来制约自己的感情。他说：“气合于理，天也；气能违理以自用，人也。情本于性，天也；情能汩性以自恣，人也。”这里，他提出了要“气合于理”、“情本于性”，即主观服从于客观，反对“违理以自用”、“汩性以自恣”，强调“气贵于平”、“情贵于正”。总的精神就是要以理性制约感情，使感情符合于事理，力求做到“尽其天而不益以人”。

可见，章学诚提出的“史德”论，其内容是非常丰富的，其阐述也是相当深刻的。这种思想虽然来源于刘知幾等人的“据事直书”精神，但无论在内容上或精神上都大大超出了“直书”的范围，特别是“慎辨于天人之际，尽其天而不益以人”的要求，把我国古代史学领域的“据事直书”优良传统发展到一个新的阶段，也是对古往今来历史经验的总结。章学诚和刘知幾一样，都看到了历史上许多史学家，具备一定的才、学、识，而惟独“心术不

正”，缺少“史德”，遇到个人利害，不是屈从于权威势力，就是贪图个人名利，存有私心，伪造史实，篡改历史，以个人主观意图取代客观的历史事实。他们看到了这种事实，都有想法加以防止。刘知幾在《史通》里大力提倡直笔，反对曲笔。章学诚则更看到单是提倡直书还不足以解决这一矛盾，便进一步提出作为一个良史“当慎辨于天人之际，尽其天而不益以人”，要史学家作出主观努力，尽量辨清客观与主观的关系，防止把主观的东西掺进客观史事中去。

应当看到，章学诚这些议论在当时是具有针对性的，因而也具有重要的现实意义。他早已指出：“好名之心，必坏心术。”因为凡是好名者，必然趋炎附势，专赶浪头。他还特地写了《针名》一文进行针砭。我们只要能了解乾嘉时代学术界的状况和许多学者的精神状态，对于章学诚的这些论述就容易理解了，他完全是言有所指，而不是空发议论。

当然，章学诚所谓的“心术”依然是具有历史局限性的。他经常以是否背“天理”、“名教”作为“心术”正与不正的标准，并以此去评论史家，动辄给人扣上“名教中之罪人，天理所诛”的帽子。这样，他所得出的一些具体结论，自然也就不可能真正做到“尽人达天”了。他甚至还在《丙辰札记》中说：“史臣不必心术偏私，但为君父大义，则于理自不容无所避就，夫子之于《春秋》不容不为君亲讳也。”这无疑又是章学诚“史德”论的局限性所在。　　（叶建华）

治　平　篇　　洪亮吉

人未有不乐为治平[①]之民者也，人未有不乐为治平既久之民者也。治平至百余年，可谓久矣。然言其户口，则视三十年以前增五倍焉，视六十年以前增十倍焉，视百年百数十年以前不啻增二十倍焉。试以一家计之，高曾之时，有屋十间，有田一顷，身一人，娶妇后不过二人。以二人居屋十间，食田十顷，宽然[②]有余矣。以一人生三计之，至子之世而父子四人，各娶妇即有八人，八人即不能无佣作[③]之助，是不下十人矣。以十人而居屋十间，食田一顷，吾知其居仅仅足，食亦仅仅足也。子又生孙，孙又娶妇，其间衰老者或有代谢，然已不下二十余人。以二十余人而居屋十间，食田一顷，即量腹而食，度足而居，吾以知其必不敷[④]

矣。又自此而曾⑤焉，自此而玄⑥焉，视高曾时口已不下五六十倍，是高曾时为一户者，至曾玄时不分至十户不止。其间有户口消落⑦之家，即有丁男繁衍之族，势亦足以相敌。或者曰高曾之时，隙地未尽辟，闲廛⑧未尽居也，然亦不过增一倍而止矣，或增三倍五倍而止矣，而户口则增至十倍二十倍。是田与屋之数常处其不足，而户与口之数常处其有余也。又况有兼并之家，一人据百人之屋，一户占百户之田，何怪乎遭风雨霜露饥寒颠踣而死者之比比乎？曰：天地有法乎？曰：水旱疾疫，即天地调剂之法也。然民之遭水旱疾疫而不幸者，不过十之一二矣。曰：君相有法乎？曰：使野无闲田，民无剩力，疆土之新辟者，移种民以居之，赋税之繁重者，酌今昔而减之。禁其浮靡⑨，抑其兼并。遇有水旱疾疫，则开仓廪悉府库以赈之。如是而已，是亦君相调剂之法也。要之治平之久，天地不能不生⑩人，而天地之所以养人者，原不过此数也；治平之久，君相亦不能使人不生，而君相之所以为民计者，亦不过前此数法也。然一家之中，有子弟十人，其不率教者，常有一二，又况天下之广，其游惰不事⑪者何能一一遵上之约束乎？一人之居以供十人已不足，何况供百人乎？一人之食以供十人已不足，何况供百人乎？此吾所以为治平之民虑也。

〔注释〕 ① 治平：太平盛世。 ② 宽然：宽裕貌。 ③ 佣作：受雇为人种田。 ④ 不敷：不适，此是不够之意。 ⑤ 曾：曾孙辈。 ⑥ 玄：玄孙辈。 ⑦ 消落：减少。 ⑧ 廛：房屋。 ⑨ 浮靡：奢侈。 ⑩ 生：使……生存。 ⑪ 游惰不事：游手好闲。 （杨英姿）

〔鉴赏〕 提起“人口论”，人们大多熟悉英国的马尔萨斯，因为他在1798年发表了《人口论》这本著名的书，提出了人口增长快于生活资料的增长的观点，并且还主张采取各种措施以限制人口繁殖、减少人口使之与生活资料相适应。但是，人们却对曾被人称为“东方的马尔萨斯”的洪亮吉颇感陌生，事实上，洪亮吉在乾隆五十八年(1793年)写出《治平篇》以及其姐妹篇《生计篇》，提出与马尔萨斯相似的人口论，亦即生活资料的增长速度

落后于人口的增殖速度的观点，还比马尔萨斯早了五个年头哩！

乾隆时代在中国人口发展史上是个转折时期。自康熙后期起，一方面是国家统一、边防稳固、社会经济发展、人民生活安定；另一方面是统治者政策导向：康熙五十年颁布“滋生人丁，永不加赋”，雍正时又实行“摊丁入亩”，丁银摊入田亩征收的政策。这样发展到乾隆时期，中国人口便进入急剧增长的时期。据《清实录》记载：乾隆六年人口为143,411,559人；至乾隆五十八年，也就是洪亮吉撰写这两篇文章的那一年，已经增至310,497,310人了，50多年时间，中国人口净增167,085,751人，亦即2.165倍。巨大的人口压力，形成了突出的社会问题，这便是洪亮吉人口思想萌发的历史条件。

《治平篇》主要是揭示了太平治世人口繁衍速度远远超过农业生产发展和生活资料的增长速度；《生计篇》则进一步论证了人民生计因为人口增殖而日趋艰难。

在《治平篇》一开头就说：“人未有不乐为治平之民者也，人未有不乐为治平既久之民者也。”做太平盛世之民，享长久太平之福，谁能不愿意呢？但是，一般的人往往看不到在这长治久安里面滋长的隐忧。文章接着就指出：当时户口，“视三十年以前增五倍”，“视六十年以前增十倍”，“视百年、百数十年以前不啻增二十倍”。这就是说：在太平治世的时期，人口的增长速度是快得惊人的。洪亮吉在文章里作了具体剖析：按他的计算，以一代衍三丁、每丁娶一妇的增长率，从高、曾祖到曾、元孙五代，一对夫妇便可繁衍出家族人口达242人，除去老死代谢，确实是“不下五、六十倍”。可是人生存必须的生产、生活资料的增长速度又如何呢？《治平篇》是立足于封建社会小农经济发展主要靠垦辟荒地扩大生产作出判断的，由此认为必然导致“田与屋之数常处其不足，而户与口之数常处其有余”。再加上社会不公平，“有兼并之家，一人据百人之屋，一户占百户之田”。那么百姓冻饿而死比比皆是的惨状出现也就不足为奇了。尽管水旱、疾疫会自然调剂人口数量，但也只“不过十之一二”；也可以通过人为调剂办法：动员剩余劳力投入生产，开辟疆土进行移民，采取禁浮靡、抑兼并、开仓赈灾等等，但是人口的增长趋势是难以抗拒的！因此结论是：“一人之居，以供十人已不足，何况供百人乎！一人之食，供十人已不足，何况供百人乎！此吾所以为治平之民虑也。”

在《治平篇》的姐妹篇《生计篇》中，洪亮吉还进一步发挥了《治平篇》的思想，认为人口的增长与扩大耕地面积以发展农业生产不相适应，是人民

生活贫困的根本原因；而且它还会限制工商业的发展，导致物资缺乏，物价上涨，失业人口增加，最终引起社会动乱。

在《生计篇》中，他还就此作过具体的计算，由此认为人口增加，生产、物资、就业岗位的发展，就会跟不上，物资缺乏，物价上涨，劳动力价格因竞争而降低，收入减少，人民生计困难，守本分者终日劳苦难饱口腹，而不安分的人又铤而走险，“攘夺之患”生矣。所以结论同样：“是又甚可虑者也。”

洪亮吉的人口论带有悲观的色彩，这是他一方面过分夸大了人口增长的速度（认为三十年增殖五倍），未能作出科学的预测；另一方面他看不到伴随科技的发展人类向生产的广度和深度进军的巨大潜力，更不懂得人类有通过节育控制人类自身再生产的能力所致。但是，我们应该肯定：他能在封建社会里，揭示出人口增长与社会生产力发展不相适应的矛盾并由此而产生的社会后果，而且还比马尔萨斯早五年，这是很了不起的。同时，他不像马尔萨斯那样披着“科学”的外衣，把人口过剩完全说成是“自然规律”，而是承认造成人口问题除了“天地不能不生人”的自然规律之外，还存在着诸如“兼并”，即“一人据百人之屋，一户占百户之田”等社会原因。在爆炸性的人口增长已经成为本世纪人类社会发展突出问题之一的今天，反观历史，我们不能不敬佩先人的睿智了。 （林其锬）

附　录



名篇作者小传

【管子】(？—前645)　即管仲、管敬仲。春秋初政治家。名夷吾，字仲。颍上(颍水之滨)人。早年经商，后被齐桓公任为卿，历四十年，进行改革，富国强兵，助齐桓公成为春秋时第一个霸主。提出“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱”的观点；把礼、义、廉、耻看作国之“四维”，强调“四维不张，国乃灭亡”。《管子》托名于管仲所作，反映了管子的思想。

【孔子】(前551—前479)　春秋末思想家、教育家。名丘，字仲尼。鲁国陬邑(今山东曲阜东南)人。少“贫且贱”，及长，做过“委吏”(司会计)、“乘田”(管畜牧)等。五十岁时，由鲁国中都宰升任司寇，摄行相事。后周游列国，传布其政治主张，为儒家的创始者，曾聚徒讲学，相传弟子三千。其学以“仁”为核心，以“孝悌”为仁之本，其学说在汉以后成为两千年封建文化的正统，影响极大。现存《论语》一书记有其谈话及与门人的问答，是研究其学说的重要资料。

【老子】　春秋时思想家。一说即老聃，姓李名耳，字伯阳，楚国苦县(今河南鹿邑东)厉乡曲仁里人(一说为今安徽涡阳人)。曾为周朝“守藏室之史”(管理藏书的史官)。一说即太史儋，或老莱子。《老子》一书是否为老子所作，历来有争论，一般认为书中所述，基本反映了他的思想。他是道家的创始人，以“道”来说明宇宙万物的演变，提出“道生一，一生二，二生三，三生万物”和“天下万物生于有，有生于无”的观点。对中国哲学的发展产生很大影响。

【孙子】　春秋末兵家。名武。字长卿。齐国人。曾以《兵法》十三篇见吴王，被任为将，率吴军攻破楚国。所著《孙子兵法》为中国最早最杰出的兵书。提出“兵者国之大事”、“知彼知己，百战不殆”、“兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者谓之神”等一系列具有丰富辩证法内容的兵家思想。

【邓析】(前545—前501)　春秋末思想家、名家。郑国人。曾为郑国大夫。宣传法治，曾创办私学，以所作《竹刑》(写在竹简上的法律)教人。又“操两可之说，设无穷之词”，对后来辩者颇有影响。《汉书·艺文志》著录《邓析》两篇，列名家，已佚。今本《邓析子》系后人托名所作。

【墨子】(约前468—前376)　春秋战国时思想家、政治家。名翟。传为宋国人，后长期居住鲁国。曾习儒术，后因不满儒术烦琐的“礼”而另立新说，聚徒讲学，创墨家学说。主张“兼相爱，交相利”，反对儒家的“天命”说；提倡“非攻”、“非乐”、“节用”等，反对当权贵族的“繁饰礼乐”；提出“尚贤”、“尚同”的政治主

张，反对儒家的亲亲尊尊。还探究了逻辑和知识的问题。与儒家并称为“显学”。现存《墨子》五十三篇，为研究墨家学说的基本材料。

【商鞅】（约前390—前338） 战国时政治家。公孙氏，名鞅。卫国人，亦称卫鞅。曾封商邑，故又称商君或商鞅。初为魏相家臣，后入秦进说秦孝公。曾任左庶长，实行变法：废除井田制；取消分封制，加强中央集权；厉行法治，促进了秦国政治经济的发展，奠定了秦国富强的基础。秦孝公死后被贵族车裂而死。法家的主要代表，主张“一任于法”、“世事变则行道异”。《汉书·艺文志》著录《商君》二十九篇，今存二十四篇。

【孙膑】 战国时兵家。齐国阿（今山东阳谷东北）人。孙武的后代。约与商鞅、孟轲同时。同学庞涓忌其才能，将其诳到魏，处以膑刑（去膝盖骨），故称孙膑。后被齐国秘密救回，被齐威王任为军师，先后设计大败魏军。主张“战胜而强立，故天下服矣”。提倡“赏不逾日，罚不还面（转脸）”；具体分析敌我条件，做到“内得其民之心，外知敌之情”。著有《孙膑兵法》。

【吴起】（？—前381） 战国时兵家。卫国左氏（今山东定陶西）人。善用兵。初任鲁将，后任魏将，屡建战功，被魏文侯任为西河守。魏文侯死后，遭陷害，逃奔楚国，初为宛守，不久任令尹，辅佐楚悼王实行变法。提出“明法审令”，“要在强兵”；“废公族疏远者”；整顿统治机构。变法促进了楚国的富强。楚悼王死后被贵族杀害。《汉书·艺文志》著录《吴起》四十八篇，已佚。今本《吴子》六篇系后人所托。

【孟子】（约前372—前289） 战国时思想家、政治家、教育家。名轲，字子舆。邹（今山东邹县东南）人。曾任齐宣王客卿，因主张不被用，晚年与弟子万章等著书立说。把孔子“仁”的观念发展为“仁政”学说，被认为是孔子学说的继承者，有“亚圣”之称。提出“民贵君轻”说，主张“法先王”、“行仁政”；提出“性善说”，肯定人性天生是善的；把治学和认识归结为找回散失本心的心性修养，强调了认识论和伦理学统一的“天人合一”说。他的学说对后世儒者影响很大。著作有《孟子》。

【庄子】（约前369—前286） 战国时哲学家。名周。宋国蒙（今河南商丘东北）人。家贫。曾在当地任漆园吏。但拒绝楚威王的厚币礼聘。继承和发展了老子“道法自然”的思想，认为“道”是“自本自根”、无所不在的；一切都处在“无动而不变，无时而不移”中；主张通过“坐忘”，达到“天地与我并生，万物与我为一”的境界。其思想对后世影响很大。为文汪洋恣肆，想像丰富，流传甚广。著有《庄子》，全面反映了他的思想，在哲学、文学上都有较高研究价值。

【公孙龙】（约前320—前250） 战国时哲学家，名家代表人物。传说字子秉。赵国人。曾为平原君门客。反对诸侯间的兼并之战，与赵惠王论偃兵，主张“偃兵之意兼爱天下之心也”。是当时有名的“辩者之徒”，在当时的名辩思潮中代表“离坚白”派，有“离坚白”、“白马非马”等名辩论题，对中国古代逻辑思维的发展有一定贡献。著作有《公孙龙子》。

【荀子】（约前313—前238） 战国末思想家。名况，时人尊其为“卿”。因避

宣帝讳，称为孙卿。赵国人。曾游学于齐，后赴楚国，为兰陵（今山东苍山兰陵镇）令。后著书终老其地。韩非、李斯均为其学生。主张礼法兼治，王霸并用。反对天命、鬼神说，提出“制天命而用之”的思想。与孟子“性善”说相反，持“性恶”说，主张以教育和环境影响引导人们为“善”。著作有《荀子》。

【韩非】（约前280—前233）　战国末哲学家。出身韩国贵族。与李斯同师事荀子。曾建议韩王变法图强，不被用。著《孤愤》、《五蠹》、《说难》等十余万言，为秦王所重视，被邀出使秦国。不久遭李斯等谗害，下狱自杀。其思想汇集道、儒、墨各家，尤集法家学说之大成。提出以“法”为中心的“法、术、势”三者合一的君主统治术，强调加强中央集权；认为趋利避害是人之常情，是国家执行赏罚、法令的依据。著作有《韩非子》。

【吕不韦】（？—前235）　战国末政治家。卫国濮阳（今河南濮阳西南）人。原为商人。在赵都邯郸遇见入质于赵的秦公子后，遂说服秦华阳夫人立为太子。太子继位（即庄襄王），他被任为相国，封文信侯。庄襄王死后，秦始皇年幼即位，继任相国，称为“仲父”。秦始皇亲理政务后被免职。后忧惧自杀。《吕氏春秋》是其集合门客编著，内容以儒、道思想为主，兼及名、法、墨、农及阴阳家言。汇合先秦各派学说，为秦统一天下、治理国家提供思想工具，基本反映了吕不韦的思想。

【陆贾】　汉初政论家、辞赋家。楚人。从汉高祖定天下，官至太中大夫。《新语》是其帮助汉高祖总结秦汉失得天下经验教训的奏章。认为朝代更替，“非天所为”。提出建国“必得之于民”，主张“无为而治”：“夫道莫大于无为”，“故无为也，乃无不为也”。对汉初政治曾发生影响。又有赋三篇，已失传。

【贾谊】（前200—前168）　西汉政论家、文学家。洛阳（今河南洛阳东）人。世称贾生。文帝初召为博士。迁太中大夫，受排挤而谪为长沙王太傅。后为梁怀王太傅。曾多次上疏，批评时政。建议削弱诸侯王势力，巩固中央集权；主张重农抑商，强调重民。认为阴阳二气变化万物，永恒运动。政论文议论警辟。有赋七篇。明人辑有《贾长沙集》。另传有《新书》十卷。

【晁错】（前200—前154）　西汉政论家。颍川（治今河南禹县）人。曾从张恢学申不害、商鞅法家学说。文帝时任太常掌故，后为太子家令，深得太子信任。太子（即景帝）即位后任为御史大夫。后因谮害，被杀。曾建议逐步削弱诸侯王国的封地，巩固中央集权，为景帝采纳。善政论，议论犀利，分析深刻。著作《晁错》三十一篇，已佚，今有清马国翰等人辑本。

【刘安】（前179—前122）　西汉思想家、文学家。沛郡丰（今江苏丰县）人。汉高祖之孙，袭父封为淮南王。好读书鼓琴，善文辞。后以谋反事发自杀。曾集门客编著《淮南子》（又称《淮南鸿烈》）一书。其内容以道家思想为主，杂糅儒、法、阴阳五行等家思想。政治上主张无为而治，批评儒家为“俗世之学”。有集，已佚。

【董仲舒】（前179—前104）　西汉哲学家，今文经学大师。广川（治今河北景县西南）人。曾任博士、江都相和胶西王

相。汉武帝诏举贤良之士，他对以“天人三策”，建议“罢黜百家，独尊儒术”，为武帝采纳，确立了儒学在中国两千余年封建社会中的正统地位。专治《春秋公羊传》，以儒学与阴阳五行说相结合，提出“天人感应”说，试图论证“天不变，道亦不变”。还提出“三纲五常”、“性三品”等论点。著作有《春秋繁露》及《董子文集》。

【司马谈】（？—前110） 西汉史学家、思想家。夏阳（今陕西韩城南）人。官至太史令。根据《国语》、《世本》、《战国策》等书撰写史籍，死后由其子迁续成为《史记》。其《论六家之要旨》，总结当时流行的阴阳、儒、墨、名、法、道等先秦各派学说，对后世颇有影响。

【司马迁】（约前145或135—？） 西汉史学家、文学家、思想家。字子长。夏阳（今陕西韩城南）人。司马谈之子。初任郎中，后继父职，任太史令，得尽读皇室藏书。后因替投降匈奴的李陵辩解，下狱受腐刑。出狱后任中书令，完成中国最早的通史著作——《太史公书》，后称《史记》，创纪传体史书形式，对后世影响很大。

【扬雄】（前53—公元18） 一作“杨雄”。西汉哲学家、文学家、语言学家。字子云。蜀郡成都（今属四川）人。为人口吃，以文章名世。成帝时为给事黄门郎。王莽时，校书天禄阁，官为大夫。又以文章名世。早年曾作《长扬》、《甘泉》、《羽猎》等赋，后转而研究哲学，仿《论语》作《法言》，仿《易经》作《太玄》。提出“玄”为宇宙万物根源。社会伦理方面，重视儒家的学说，认为“人之性也善恶混”，强调修身立本。还著有语言学方面的著作《方言》，为研究古代语言的重要资料。原有集，已散佚。明人辑有《杨子云集》。

【桓宽】 西汉学者。字次公。汝南（郡治今河南上蔡西南）人。官至庐江太守丞。治《公羊春秋》。他将盐铁会议上桑弘羊和贤良文学就盐铁官营等问题的辩论汇集成《盐铁论》，保存了西汉政治、经济等方面的重要资料。

【桓谭】（约前20—公元56） 东汉哲学家。字君山。沛国相（今安徽濉溪县西北）人。官至议郎给事中。因坚决反对谶纬神学，被光武帝视为“非圣无法”，几遭处斩。出为六安郡丞，道病卒。提出“以烛火喻形神”的有名论点。著作有《新论》二十九篇，早佚。《弘明集》载有《新论·形神》一文。今《桓子新论》以清严可均《全后汉文》辑本较为完备。

【王充】（27—约97） 东汉哲学家。字仲任。会稽上虞（今属浙江）人。出身“细族孤门”。少游洛阳太学，好博览而不守章句。历任郡功曹、治中等官，后罢职著述。持“元气自然论”观点，认为“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣”；批判“天人感应”说与谶纬迷信，提出“夫天道，自然也，无为；如谴告人，是有为，非自然也”；主张人性因禀气不同而有善恶，强调人性可以改变。著作有《论衡》。

【王符】（约85—162） 东汉哲学家。字节信。安定临泾（今甘肃镇原）人。一生隐居著述。指陈时政得失，反对谶纬迷信，揭露官吏豪强奢侈贪婪。主张农、桑为富国之本；肯定“气”是世界万物的本源；反对圣人“生知”说，认为“虽有至圣，不生而知，虽有至材，不生而能”。著作有《潜夫论》。

【崔寔】(？—约170)　东汉政论家。字子真，一名台，字元始。涿郡安平(今属河北)人。曾任议郎、五原太守，官至尚书。著作《政论》抨击时政，深刻揭露东汉末期社会的政治经济问题。主张以儒家德教与刑罚并用，以救政治危机，提出乱世必须"重赏深罚"，并提出了许多切中时弊的改革主张。《隋书·经籍志》著录《政论》五卷，现存清严可均辑本一卷。

【孔融】(153—208)　汉末文学家，"建安七子"之一。字文举。鲁国(治今山东曲阜)人。孔子二十世孙。曾任北海相，时称"孔北海"。又任少府、大中大夫等职。后终因触怒曹操而被杀。为人恃才负气，所作散文喜用讥嘲笔调。明人辑有《孔北海集》。

【曹操】(155—220)　即魏武帝。三国时政治家、军事家。字孟德，小名阿瞒。沛国谯县(今安徽亳县)人。初举孝廉，任洛阳北部尉，迁顿丘令。东汉末在镇压黄巾起义中逐步扩充势力。迎献帝都许(今河南许昌东)，从此"挟天子以令诸侯"，先后削平吕布等割据势力。官渡之战大败袁绍，逐渐统一中国北部。并任丞相，率军南下，被孙权、刘备的联军击败于赤壁。后封魏王。子曹丕称帝，追尊为武帝。著作有《魏武帝集》，已佚，有明人辑本。

【徐幹】(171—218)　东汉末哲学家、文学家。"建安七子"之一。字伟长。北海(郡治今山东潍坊西南)人。善辞赋，能诗。官五官中郎将文学。主张循名责实，反对名实不符的"乱德之道"，开汉魏之际名理之学先河。提出"大义为先，物名为后"，反对当时流行的训诂章句之学，对魏晋重义理而鄙章句的治学方法有较大影响。著作有《中论》。另有集，已散佚，后人辑有《徐伟长集》。

【仲长统】(180—220)　东汉末哲学家。字公理。山阳高平(今山东微山西北)人。曾游学于青、徐、冀等州。后官尚书郎，参丞相曹操军事。提出"人事为本，天道为末"的论点，强调"唯人事之尽耳，无天道之学焉"。否认天命，批判汉初以来的神学思想，主张因时变易。著作有《昌言》。

【刘劭】　三国魏哲学家，约与东海缪袭(186—245)同时。字孔才。广平邯郸(今属河北)人。汉献帝时任太子舍人、秘书郎，后官至尚书郎、散骑侍郎，赐爵关内侯。受诏搜集五经群书，分门别类作成《皇览》一书。魏废帝时，从事执经讲学。所著《人物志》，把人分成"三材"及"十二流品"，探讨封建制度下如何选拔人才的问题，开魏晋士大夫品鉴人物的清谈风气。著作还有《律略论》、《法论》等，均佚。残文辑入《全三国文》。

【何晏】(？—249)　三国魏玄学家。字平叔。南阳宛县(今河南南阳)人。曾随母为曹操所收养。后娶魏公主。曹爽执政时为散骑侍郎，官至侍中尚书，典选举。后为司马懿所杀。少时即以才秀知名，后和王弼等倡导玄学，竞事清谈，开一时风气。汉儒经学渐失统治作用后，倡"贵无"论，主张君主无为而治，"援老入儒"。重自然而轻名教。著有《道德论》、《无名论》、《无为论》和《论语集解》。

【阮籍】(210—263)　三国魏文学家、思想家。字嗣宗。陈留尉氏(今属河南)人。曾为步兵校尉，世称阮步兵。与嵇康齐名，为"竹林七贤"之一。性崇老庄，

旷达不羁，蔑视礼教，每以“白眼”看待“礼俗之士”。《大人先生传》、《达庄论》等以老庄思想批判“礼法”。后期“口不臧否人物”，常以纵酒昏酣保全自己。哲学上提出“天地生于自然，万物生于天地”；“道者，法自然而为化；侯王能守之，万物将自化”。其诗长于五言，多表现人生孤独和苦闷。原有辑，已散佚，后人辑有《阮嗣宗集》。

【傅玄】(217—278) 西晋哲学家、文学家。字休奕。北地泥阳(今陕西耀县东南)人。州举秀才，魏末入选为著作郎，撰集魏书。入晋，任散骑常侍，迁太仆，转司隶校尉。学问渊博，精通音律，于诗擅长乐府。性刚直，上疏切论时事，常能反映社会实情。著作《傅子》，批评玄学空谈。明人辑其佚作为《傅鹑觚集》。

【嵇康】(223—262，或 224—263) 三国魏文学家、思想家、音乐家。字叔夜，谯郡铚(今安徽宿州西南)人。与魏宗室通婚，官中散大夫，世称嵇中散。与阮籍齐名，为“竹林七贤”之一。因不满当政的司马氏集团，并声言“非汤武而薄周礼”，遭钟会构陷，为司马昭所杀。提出“越名教而任自然”之说，反对人为的烦琐礼教。其文思想新颖，笔锋犀利，诗长于四言，风格清峻，并善鼓琴，以弹《广陵散》著名。著作有《嵇中散集》。

【裴頠】(267—300) 西晋哲学家。字逸民。河东闻喜(今属山西)人。官至尚书左仆射。后被赵王司马伦所杀。通博多闻，兼明医术。以“言谈之林薮”见称于时。反对何晏、王弼的“贵无”说，提出“始生者，自生也”，“无不能生有”，“有”是万物存在和变化的基础。深患不尊儒术、放荡的时俗，论证了“长幼之序”、“贵贱之级”的必要。著作有《崇有论》。

【欧阳建】(？—300) 西晋哲学家。字坚石。渤海南皮(今河北南皮东北)人。历官尚书郎、冯翊太守，甚得时誉。后为赵王司马伦所杀。针对玄学家提出的“言不尽意”的论点，提出“言尽意”的学说，认为语言概念能够表达事物真相，并认为语言概念随客观事物的变化而变化。著作有《言尽意论》，存于《艺文类聚》和清严可均辑《全晋文》中。

【鲁褒】 西晋文学家。字元道。南阳(今属河南)人。好学多闻。隐姓名，终身不仕。针对元康以后逐利之风，以及儒家“死生有命，富贵在天”等言论，著《钱神论》刺之。指出“死生无命，富贵在钱”。对金钱和权力作了揭露和嘲讽。

【杨泉】 魏晋之际哲学家。字德渊。梁国(治今河南南丘南)人。约与傅咸(239—294)同时。一生隐居著书。反对当时流行的清谈之风。从研究天文、地理、工艺、农业、医学等科学知识出发，提出“所以立天地者，水也，成天地者，气也”。认为“人含气而生，精尽而死”，犹如薪尽火灭。著作有《物理论》十六卷，已佚。清孙星衍辑有《物理论》一卷。

【郭象】(？—312) 西晋哲学家。字子玄。河南(今河南洛阳)人。少有才理，好《老》、《庄》，善清谈。后辟司徒掾，历官黄门侍郎、豫州牧长史、太傅主簿。曾作《庄子注》，以注《庄》的形式阐发“独化于玄冥之境”观点。著作还有《论语体略》、《老子注》、《致命由己论》等，均佚。仅部分佚文散见于皇侃《论语义疏》及《道藏》中。

【鲍敬言】(约278—342)　东晋思想家、无神论者。据葛洪《抱朴子·诘鲍》篇记载,他"好老庄之书,治剧辩之言,以为古者无君,胜于今世",并幻想一种"无君无臣"、"安土乐业"的社会。在一定程度上反映了当时人民的痛苦和摆脱痛苦的愿望。著有《无君论》,残文今存《抱朴子》中。

【葛洪】(约281—341)　东晋道教理论家、医学家、炼丹术家。字稚川,自号抱朴子。丹阳句容(今属江苏)人。少好神仙导养之法,曾为谘议参军等职,赐爵关内侯。后去广州罗浮山炼丹。将道家术语附会到金丹、神仙的教理,使道教思想系统化、理论化,并和儒家的名教纲常思想相结合,以神仙养生为内,以儒术应世为外。著作有《抱朴子内篇》、《抱朴子外篇》、《神仙传》、《肘后备急方》等。又曾托名汉刘歆撰《西京杂记》。

【孙盛】(约306—378)　东晋学者、史学家、无神论者。字安国。太原中都(今山西平遥西南)人。历官佐著作郎、浏阳令、长沙太守、秘书监加给事中,善言名理。反对玄学,又反对生死轮回、灵魂不死、善恶报应等,驳斥了佛教"神不灭"思想,对东晋南北朝无神论思想的发展有积极影响。著有《老子疑问反讯》等,著作大多散佚,《全晋文》中保存有部分佚文。

【罗含】　东晋学者。字君章。桂阳耒阳(今属湖南)人。官宜都太守,后迁侍中,转廷尉、长沙相。时人誉为"湘中琳琅"、"江左之秀"。视神可以脱离肉体独立存在,即"更生"。并主张佛教三世轮回说和因果报应说。著作有《更生论》等。

【孙绰】(320—377)　东晋学者、文学家。字公兴。太原中都(今山西平遥西南)人。历任佐著作郎、征西将军参军、太学博士、永嘉太守等,入朝为散骑常侍、廷尉卿。曾作《喻道论》,主张儒、释、道三教为一,谓"周孔即佛,佛即周孔"。又著《道贤论》,以天竺七僧匹竹林七贤。明人辑有《孙廷尉集》。

【王坦之】(330—375)　东晋名士。字文度。太原晋阳(今山西太原)人。历任抚军将军掾、侍中、中书令、丹阳尹等官。尚刑名之学,尤非时俗放荡,著《废庄论》,认为"庄生作而风俗颓",以贬黜庄子,反对当时崇尚虚无之风。

【慧远】(334—416)　东晋僧人。俗姓贾。雁门楼烦(今山西宁武附近)人。博极群书,尤精《易》、《庄》、《老》。后拜道安为师,曾在庐山东林寺传法,弟子甚众。主张"沙门尘外之人,不应敬王者",强调"形尽神不灭",阐发灵魂不灭和因果报应思想。著有《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》等。

【顾欢】　南朝宋、齐道教思想家。字景怡,一字玄平。吴郡盐官(今浙江海宁境内)人。好黄老之学,通解阴阳书。曾向齐高帝进《治纲》一卷,征为太学博士,不就。因佛道二教互相诋毁,作《夷夏论》,以调和道佛二教。著作还有《三名论》。

【何承天】(370—447)　南朝宋无神论思想家、天文学家。东海郯(今山东郯城西南)人。东晋时,先后任参军、浏阳令、宛陵令。入宋,曾为衡阳内史,故称"何衡阳"。晚年任著作佐郎,官至御史中丞,博通经史,长于历算、音律。反对佛学鬼神迷信,曾与宗炳、颜延之辩论,提

出“形神相资”，批驳灵魂不灭说和轮回说。著有《达性论》、《报应问》、《答颜光禄》、《重答颜光禄》等，后人编有《何衡阳集》。

【僧肇】(384或374—414) 东晋佛教学者。本姓张。京兆(今陕西西安)人。为鸠摩罗什门下“四圣”之一。初醉心老庄玄学，后读旧译《维摩诘经》，乃转而治佛学，以擅长般若学著称，系统发挥般若性空理论，认为一切虚无，没有实体，任何现象都是幻像。著作有《肇论》、《维摩诘经注》等。

【谢灵运】(385—433) 南朝宋诗人。陈郡阳夏(今河南太康)人，移籍会稽(今浙江绍兴)。幼时寄养于外，族人因名为客儿，世称谢客。晋时称康乐公，故称谢康乐。入宋，曾任永嘉太守、侍中、临川内史等职。后被杀，其诗善描写山水名胜，开文学史上的山水诗一派。后人辑有《谢康乐集》。

【颜延之】(384—456) 南朝宋诗人。字延年。琅邪临沂(今属山东)人。少时孤贫，好学博览。曾为始安太守、永嘉太守等，官至金紫光禄大夫。擅长诗文，与谢灵运、鲍照并称元嘉三大家。曾得何承天所赠《达性论》，与之往返辩论，为佛教辩护。明人辑有《颜光禄集》。

【范缜】(约450—约510) 南朝齐梁时哲学家、无神论者。字子真，南乡舞阴(今河南泌阳西北)人。出身寒微。先后仕齐、梁，任尚书殿中郎、尚书左丞等。综合并发展了魏晋以来的神灭论思想，曾作《神灭论》，后梁武帝命王公朝贵及僧正六十余人反驳，他仍不为所屈。著作还有《答曹舍人》等，保存于《弘明集》中。

【钟嵘】(？—约518) 南朝梁文学批评家。字仲伟。颍川长社(今河南长葛东)人。齐时官至司徒行参军。入梁，历任中军临川王行参军与衡阳王、晋安王记室。曾撰《诗品》，品评自汉至梁一百多个诗人。

【刘峻】(462—521) 南朝梁学者、文学家。字孝标，平原(今属山东)人。本名法武。曾任典校秘书，户曹参军。后讲学东阳紫岩山，从学者甚众。提出万物自然而生，无鬼神主宰，主张“居正体道，乐天知命”。著有《辩命论》，又曾注《世说新语》，著作遗篇明人编为《刘户曹集》。

【刘勰】(约465—约532) 南朝梁文学理论批评家。字彦和。原籍东莞莒县(今属山东)，世居京口(时称南东莞，今江苏镇江)。早年笃志好学，依沙门僧祐，精通佛教经论。梁武帝时，历任奉朝请、东宫通事舍人等。晚年出家为僧，改名慧地。南齐末年，写成《文心雕龙》五十篇，发展了前人的文学批评理论，是中国古代文学批评史上的杰作。

【贾思勰】 南北朝北魏农学家。齐郡益都(治今山东寿光南)人。曾任高阳郡(今河北境内)太守。具有广泛的农事知识。他以文献中搜集到的资料和访问老农及自己观察、试验的心得，写成《齐民要术》。认为“人生在勤”、“力能胜贫”，又要顺应自然“上因天时，下尽地力，中用人力”。

【颜之推】(531—约590) 北齐文学家。字介。琅邪临沂(今属山东)人。仕梁，曾任散骑侍郎。仕齐，任黄门侍郎、平原太守等。入周，为御史上士。

隋时召为学士。曾与陆法言等撰《切韵》。著有《颜氏家训》，以传统道德观念及古今事例，劝其子弟守道崇德，志学修业。另著有佛书《冤魂志》、《戒杀训》等。

【魏徵】(580—643)　唐初政治家。字玄成，巨(钜)鹿(今属河北)人，后移居相州内黄(今河南内黄西)。少孤贫，曾为道士。隋末曾参加瓦岗军，后入唐为太子洗马。唐太宗即位，擢为谏议大夫，前后陈谏二百余事，曾提出"兼听则明，偏信则暗"。后任秘书监，参预朝政，后一度任侍中，封郑国公。其言论见《贞观政要》。著作有《隋书》的序论和《梁书》、《陈书》、《北齐书》的总论，并主编《群书治要》。后人编有《魏郑公文集》。

【王通】(584—617)　隋哲学家。字仲淹，门人私谥曰文中子。绛州龙门(今山西河津)人。曾上太平策，不见用，退居河、汾之间，授徒自给。有弟子千余人，时称"河汾门下"。主张儒、佛、道三教合一，但其基本立足点则为儒学。著作有《中说》，亦称《文中子》。

【吕才】(约600—665)　唐初哲学家。博州清平(今山东聊城)人。精阴阳、方伎、舆地、历史之书，旁及因明、五行、历算、医药、天文等，尤长于乐律。曾任太常博士、太常丞。奉命删定《阴阳书》，又曾受召参论乐事。反对宗教迷信，对"风水"说和"禄命生成"说等进行斗争。著作很多，大多散佚，保存在《旧唐书》本传中有《叙葬书》、《叙禄命》、《叙宅经》等。

【司马承祯】(647或655—735)　唐道士。字子微，自号白云子，道号道隐。河内温县(今属河南)人。从嵩山道士潘师正受传符箓和辟谷、导引和服饵等方术，后隐于天台山玉霄峰。吸收儒、释的正心和止观学说，阐发道教修仙理论，主张修炼要收心、守静、简事、真观，对北宋"主静说"有直接影响。著作有《坐忘论》、《修真秘旨》、《天隐子》等。

【刘知幾】(661—721)　唐史学家。字子玄。彭城(今江苏徐州)人。永隆进士。曾任著作佐郎、左史等职，兼修国史。玄宗时官至左散骑常侍，后贬为安州都护府别驾。专攻史学，强调"史才须有三长"，即"才"、"学"、"识"，尤重"史识"，强调"疑古"、"惑经"的批判精神。所著《史通》，是中国第一部史学评论的专书，对历代史书及体例的评论尤详。

【韩愈】(768—824)　唐文学家、哲学家。字退之。河南河阳(今河南孟州南)人。自谓郡望昌黎，世称韩昌黎。贞元进士。曾任监察御史、国子博士、刑部侍郎等职，因谏阻宪宗迎佛骨，贬为潮州刺史，后官至吏部侍郎。思想上尊儒排佛，强调儒家道统。文学上提倡散体文，与柳宗元同为古文运动的倡导者，列为"唐宋八大家"之首。著作编为《昌黎先生集》。

【李翱】(772—836)　唐哲学家、文学家。字习之。陇西成纪(今甘肃秦安西北)人。一说赵郡人。贞元进士，官至山南东道节度使。哲学上曾著《复性书》，糅合儒、佛两家思想，主张去情复性。曾从韩愈学古文，在当时古文运动中自成一家。后人常以韩李并称。著作编为《李文公集》。

【刘禹锡】(772—842) 唐文学家、哲学家。字梦得。洛阳(今属河南)人,自言系出中山(治今河北定州)。贞元间联登进士、宏辞二科。授监察御史。曾参加王叔文集团,反对宦官和藩镇割据势力,失败后被贬朗州司马、连州刺史,后迁太子宾客,加检校礼部尚书。世称刘宾客。谷与白居易唱和甚多,并称"刘白"。提出"天与人交相胜",以"理"、"数"、"势"说明事物发展的规律。其诗通俗清新,善用比兴手法寄托政治内容。著作有《刘宾客文集》。

【白居易】(772—846) 唐诗人、诗论家。字乐天。晚年号香山居士。曾官太子少傅,人称白傅或白太傅。原籍太原(今属山西),后迁下邽(今陕西渭南北)。贞元进士,授秘书省校书郎。任翰林学士、左拾遗、左赞善大夫等,因上书言事,贬江州司马,后任杭州刺史、苏州刺史,官至刑部尚书。其学术思想糅合儒、道、佛三家,但以儒家为主导。与元稹一起,从事"新乐府运动"。著作有《白氏长庆集》。

【柳宗元】(773—819) 唐文学家、哲学家。字子厚。河东解(今山西运城西)人。世称柳河东。贞元进士。授校书郎,调蓝田尉,升监察御史里行。与刘禹锡参加王叔文集团,任礼部员外郎。失败后,贬为永州司马,后迁柳州刺史。哲学上主张天人不相预。文学上与韩愈皆倡导古文运动,同被列为"唐宋八大家"。著作有《河东先生集》。

【谭峭】 五代道教学者。字景升。泉州(今属福建)人。雅好黄老诸子及道书,历游名山,后居嵩山、南岳,从事辟谷养气炼丹之术。思想上提出世界起源于"虚",政治上对当时统治者有所不满,提出要"均其食",幻想一种"无亲、无疏、无爱、无恶"的"太和"社会。著作有《化书》。

【石介】(1005—1045) 北宋初学者,文学家。字守道。兖州奉符(今山东泰安东南)人。因曾隐居徂徕,世称徂徕先生。天圣进士。曾任国子监直讲,官至太子中允。和孙复、胡瑗提倡"以仁义礼乐为学",并称"宋初三先生"。从儒家立场反对佛教、道教,标榜王权,主张文章必须为儒家的道统服务。著作有《徂徕集》。

【李觏】(1009—1059) 北宋思想家。字泰伯。南城(今属江西)人。因南城在盱江边,学者称盱江先生。曾创盱江书院,后为太学助教,升直讲。排斥佛、道,抨击神仙方士、巫医相卜、鬼怪迷信。又认为"人非利不生",以反对道学家不许谈"利"、"欲"的虚伪道德观念。著作有《直讲李先生文集》(亦称《盱江文集》)。

【周敦颐】(1017—1073) 北宋哲学家。字茂叔。道州营道(今湖南道县)人。曾官大理寺丞、国子博士。因筑室庐山莲山峰下的小溪上,取营道故居濂溪以名之,后人遂称为濂溪先生。继承《易传》、《中庸》和道教思想,依托道士陈抟的《无极图》,提出一个简单而有系统的宇宙构成论。他提出的太极、理、气、性、命等,成为宋明理学的创始人之一。著作有《太极图说》、《通书》等,后人编有《周子全书》。

【司马光】(1019—1086) 北宋史学家、哲学家。字君实。夏县(今属山西)人。居涑水乡,世称涑水先生。曾任翰林学士、御史中丞。哲宗时任尚书左仆

射兼门下侍郎，拜相，主持国政，尽罢王安石新法。为北宋六先生之一。曾设局编纂《资治通鉴》。著作另有《司马文正公集》、《稽古录》等。

【张载】(1020—1077)　北宋哲学家。字子厚。凤翔郿县(今陕西眉县)横渠镇人，世称横渠先生。理学创始人之一。曾任著作佐郎、崇文院校书等职。青年时喜兵法，后求之于儒家"大经"。讲学关中，故其学派被称为"关学"。提出"太虚即气"的学说。提倡"民吾同胞，物吾与也"。其思想对宋明理学影响很大。著作有《正蒙》、《经学理窟》、《易说》等，编入《张子全书》中。

【王安石】(1021—1086)　北宋政治家、思想家、文学家。字介甫，号半山。抚州临川(今属江西)人。庆历进士。神宗年间任参知政事，拜相，主张改革政治，积极推进新法，由于保守派固执反对，被迫辞退，后退居江宁(今江苏南京)，封荆国公，世称荆公。散文雄健，为"唐宋八大家"之一。著作现存的有《王文公文集》、《周官新义》残卷等。

【程颢】(1032—1085)　北宋哲学家、教育家。字伯淳，学者称明道先生。洛阳(今属河南)人。嘉祐进士。曾任鄠县、上元县主簿。神宗时为太子中允监察御史里行。反对王安石新政。曾和弟程颐学于周敦颐，同为北宋理学的奠基者，世称"二程"。在洛阳讲学十余年。提出"天者理也"的命题。为学以"识仁"为主。他和弟颐的学说后被朱熹所继承和发展，世称程朱学派。著作有《定性书》、《识仁篇》等。后人所编《遗书》、《文集》、《经说》等，收入《二程全书》中。

【程颐】(1033—1107)　北宋哲学家、教育家。字正叔。学者称伊川先生。洛阳(今属河南)人。曾任秘书省校书郎，官至崇政殿说书。反对王安石新政，曾和兄程颢学于周敦颐，并同为北宋理学的奠基人，世称"二程"。讲学达三十余年。其学以"穷理"为主，并主张"涵养须用敬，进学在致知"的修养方法。他和兄颢的学说后被朱熹所继承和发展，世称程朱学派。著作有《易传》、《颜子所好何学论》等。后人所编《遗书》、《文集》、《经说》等，收入《二程全书》中。

【胡宏】(1106—1162)　南宋学者。字仁仲，号五峰，学者称五峰先生。崇安(今福建武夷山市)人。二程的再传弟子。初荫补右承务郎，以秦桧当国，终避不出。学术上以抽象的"道"为最高范畴。著作有《知言》、《皇王大纪》。

【杨万里】(1127—1206)　南宋诗人、学者。字廷秀，学者称诚斋先生，吉水(今属江西)人。绍兴进士，曾官漳州知县、常州知县、广东提点刑狱、左司郎中等，官至秘书监。主张抗金。提出"养民在仁政"。诗与陆游、范成大、尤袤齐名，以构思新巧、语言通俗明畅而自成一家，在当时称诚斋体。主要著作有《诚斋易传》、《庸言》、《诚斋集》等。

【朱熹】(1130—1200)　南宋哲学家、教育家。字元晦，别称紫阳。徽州婺源(今属江西)人。侨寓建阳(今属福建)。曾任秘阁修撰等职。曾师事李侗，为二程四传弟子。博极群书，广注典籍，对经学、史学、文学、乐律以至自然科学有不同程度研究。发展了二程关于理气关系的学说，集理学之大成，建立了一个完整的客观唯心主义的理学体系，世称程朱学派。

著作有《四书章句集注》、《周易本义》、《诗集传》、《楚辞集注》以及后人编纂的《朱文公文集》、《朱子语类》等。

【陆九渊】(1139—1193) 南宋哲学家、教育家。字子静,自号存斋。抚州金溪(今属江西)人。曾结茅讲学于象山(在今江西贵溪西南),学者称象山先生。乾道进士。曾任靖安县、崇安县主簿,国子正,后官至奉议郎知荆门军。其学与兄九韶、九龄并称"三陆子之学",为"心学"创始人。提出"心即理"说,认为"宇宙便是吾心,吾心即是宇宙"。他的学说后由明王阳明继承发展,形成陆王学派。著作经后人编为《象山先生全集》。

【杨简】(1141—1225) 南宋哲学家。字敬仲。慈溪(今属浙江)人。因筑室德润湖上,号慈湖,世称慈湖先生。乾道进士。曾任国子博士、温州知府,官至宝谟阁学士。为陆九渊弟子。曾提出"毋意"、"无念"的修养方法。著作由门徒编为《慈湖遗书》。

【陈亮】(1143—1194) 南宋思想家、文学家,永康学派的代表。字同甫,学者称龙川先生。婺州永康(今属浙江)人。绍熙进士。曾作《中兴五论》,力主抗金,遭当权者嫉恨,屡次被捕下狱,后授签书建康府判官,未赴任卒。提倡事业功利有补国计民生的"事功之学",和朱熹进行过多次"王霸义利之辩"。所作政论气势纵横,笔锋犀利,词作也感情激越,风格豪放。著作有《龙川文章》、《龙川词》。

【叶適】(1150—1223) 南宋哲学家,永嘉学派的代表。字正则。温州永嘉(今属浙江)人。学者称水心先生。曾官太常博士、尚书左选郎官,官至吏部侍郎,反对当时"和议",捍卫江防颇力。讲究"功利之学",反对传统的"重本抑末",在哲学、史学、文学以及政论等方面都有贡献。散文议论风发,自成一家。著作有《习学记言》、《水心先生文集》等。

【陈淳】(1159—1217) 南宋哲学家。字安卿。龙溪(今福建龙海)人。朱熹晚年弟子。曾著《北溪字义》,对性、命、诚、敬等重要范畴,用朱熹、周敦颐、二程、张载等人的思想进行疏解。其著作由其子陈榘编为《北溪文集》。

【真德秀】(1178—1235) 南宋学者。字景元,后改希元,学者称西山先生。建州浦城(今属福建)人。庆元进士。曾任礼部侍郎、户部尚书,官至参知政事。学承朱熹,提倡以"朱(熹)学"为宗,但又杂有"陆(九渊)学"。著作有《西山文集》、《文章正宗》、《大学衍义》等。

【许衡】(1209—1281) 宋元之际学者。字仲平,号鲁斋。河内(今河南沁阳)人。忽必烈(即元世祖)为亲王时,任京兆提学,于关中大兴学校。元世祖即位后,主持元初国学,以儒家六艺为国学内容,对汉、蒙文化融合和交流,起过一定作用。官至集贤大学士兼国子祭酒。其学对于程朱理学的传播和朱(熹)陆(九渊)合流有一定影响。著作有《鲁斋遗书》等。

【邓牧】(1247—1306) 宋元之际学者。字牧心。钱塘(今浙江杭州)人。宋亡,隐居于余杭大涤山洞霄宫,终身不仕,不娶,自称"三教(儒、佛、道)外人",又号九鉴山人,世称文行先生。曾作《伯牙琴》,揭露封建君主"竭天下之财以自

奉”。幻想“废有司、去县令，听天下自为治乱安危”的社会。对后来黄宗羲著《明夷待访录》有一定影响。

【吴澄】(1249—1333)　宋元之际学者。字幼清。抚州崇仁(今属江西)人。因所居草屋，题曰“草庐”，故学者称草庐先生。入元，曾任国子司业、翰林仕郎、编修、集贤直学士等。为学主张折衷朱(熹)陆(九渊)两派，而终近于朱。又疑《古文尚书》及《孔传》为伪书。著作有《老子注》和诸经《纂言》等。

【宋濂】(1310—1381)　元明之际文学家。字景濂，祖先金华潜溪人，至濂时迁至浦江(今属浙江)，故自号潜溪。至正年间受朱元璋礼聘，尊为先生。洪武初主修《元史》，官至学士承旨知制诰。为文以六经为宗，唐宋为法，颇为盛名。主要著作有《宋学士全集》。

【陈献章】(1428—1500)　明哲学家、教育家。字公甫。新会(今属广东)白沙里人。世称白沙先生。正统举人，曾应召，授翰林院检讨而归，自后屡荐不起，一生唯重心性之学，主静坐“澄心”，开明代心学之先声。认为宇宙只是一理的表现，这理便是心。著作有《白沙集》。

【罗钦顺】(1465—1547)　明哲学家。字允升，号整庵。泰和(今属江西)人。弘治进士。官至南京吏部尚书。早年笃信佛学，后断然舍弃，批判禅学“顿悟”的治学方法，主张“博学、审问、慎思、明辨、笃行，废一不可”。著作有《困知记》、《整庵存稿》等。

【湛若水】(1466—1560)　明哲学家。字元明，号甘泉。增城(今属广东)人。弘治进士。曾任编修、南京国子监祭酒、礼部侍郎，官至南京礼、吏、兵三部尚书。少师事陈献章，后与王阳明同时讲学，各立门户。主张“随处体认天理”、“体认兼知行”、“知行并进”。著作有《湛甘泉集》。

【王守仁】(1472—1529)　明哲学家、教育家。字伯安。余姚(今属浙江)人。尝筑室故乡阳明洞中，世称阳明先生。早年因反对宦官刘瑾，曾被贬为贵州龙场(修文县治)驿丞，后官至南京兵部尚书。卒谥文成。发展了陆九渊的心学，用以对抗程朱学派。又提出“致良知”的学说。主张“知行合一”和“知行并进”。在明代中期以后，他的学说影响很大，还流行到日本。著作由门人辑成《王文成公全书》三十八卷，其中最重要的是《传习录》和《大学问》。

【王廷相】(1474—1544)　明哲学家、文学家。字子衡，号浚川。仪封(今河南兰考)人。弘治进士。曾任湖广按察使，官至南京兵部尚书。认为“理根于气，不能独存也”，“气有聚散，无息灭”。对天文、音律和农学也都有研究。诗文尚摹拟，提倡复古，与李梦阳、何景明等并称“前七子”。著作有《雅述》、《慎言》等，编入《王氏家藏集》。

【王艮】(1483—1541)　明哲学家。泰州学派的创立者，初名银，王守仁为其更名，字汝止，号心斋。泰州安丰场(今属江苏东台)人。出身盐丁，壮年才读《大学》、《论语》等书，后拜王守仁为师，但又“时时不满师说”，以讲学终身。弟子中有樵夫、陶匠、农民等。曾提出“百姓日用即道”的命题，又以“安身立本”作为家国天下之根本，被称为“淮南格物说”。著作有《王心斋先生遗集》。

【杨慎】(1488—1559) 明学者、文学家。四川新都人。正德进士。授翰林院修撰,后因谏议大礼贬谪云南永昌卫(今保山县),流放近四十年而卒。肆力古学,博学洽闻,对经史百家、天文地理、动植矿物、典章制度、稗官小说、医卜技能等都有研究,好文学,擅诗词歌赋。推崇汉学,反对宋学。其著作考证事实,极为赅博,实开清考据之先声。著作有《升庵内集》、《升庵外集》等。

【王畿】(1498—1583) 明学者。字汝中,别号龙谿。山阴(今浙江绍兴)人。嘉靖进士。官至南京兵部郎中。为王守仁弟子,讲学四十余年,在吴楚闽越江浙传播王学。将王守仁"良知"学说进一步发挥为禅学。著作有《龙谿集》。

【罗洪先】(1504—1564) 明学者。字达夫,号念庵,吉水(今属江西)人。嘉靖进士。曾官翰林院修撰、春坊左赞善。为学宗王守仁,但又提出某些修正。精研舆地,用力甚勤,曾增补元人朱思本的《舆地图》,撰《广舆图》,并附有关于沿革隶属的说明。著作有《念庵集》。

【李贽】(1527—1602) 明思想家、文学家。原姓林,名载贽,后改姓名,号卓吾,又号宏甫,别号温陵居士。泉州晋江(今属福建)人。曾任国子监博士,南京刑部员外郎、云南姚安知府等。后被统治者以"敢倡乱道,惑世诬民"罪名逮捕下狱,后自杀。提出"穿衣吃饭即是人伦物理"的见解,提出"童心说",在文学上反对复古摹拟,主张创作必须抒发己见,并重视小说戏曲在文学上的地位。曾评点《水浒传》。著作有《李氏焚书》、《续焚书》、《藏书》、《李温陵集》等。

【吕坤】(1536—1618) 明学者。字叔简,一字心吾或新吾。宁陵(今属河南)人。万历进士。历任户部主事,陕西左、右布政使,左、右佥都御史,刑部左、右侍郎。后辞官,归乡著书二十年多。持气一元论。著作有《呻吟语》、《去伪斋集》、《阴符经注》、《四礼疑》、《四礼异》、《实政录》等。

【顾宪成】(1550—1612) 明学者。字叔时,别号泾阳先生。无锡(今属江苏)人。万历进士。官至吏部文选司郎中。因直言削籍归。与弟修东林书院,偕同高攀龙等讲学其中,议论朝政。主张"与世为体",治学经世,留心时政。著作有《小心斋札记》、《顾端文遗书》等。

【高攀龙】(1562—1626) 明学者,别号景逸,无锡(今属江苏)人。万历进士,官至左都御史。曾主讲东林书院,议论朝政,被削籍为民,后拒捕自杀。为学继承程朱,以格物为要,但对陆王亦有所取。著作有《高子遗书》等。

【徐光启】(1562—1633) 明科学家、学者。字子先,号玄扈,谥文定。上海县(治今上海市旧城区)人。万历进士,任翰林院庶吉士,后升任礼部尚书兼东阁大学士。从罗马传教士利玛窦等学习研究西方近代科学,并在国内介绍。研究范围广泛,涉及天文、历法、数学、测量和水利等。曾同利玛窦合译《几何原本》(前六卷)、《测量法义》等,主持修改《大统历》,撰写《农政全书》,译著甚丰,散佚不少,现有《徐光启集》。

【冯梦龙】(1574—1646) 明文学家、戏曲家。字犹龙,别署龙子犹、顾曲散人、墨憨斋主人等。长洲(今江苏吴县)人。曾任寿宁知县,不久即退职家居。清兵渡江时,参加抗清,后死于故乡。有

辑录编订的话本集《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》，又编有《古今谈概》、《智囊》等。

【刘宗周】(1578—1645)　明末哲学家。字起东，号念台。因讲学蕺山，学者称蕺山先生。山阴(今浙江绍兴)人。万历进士。曾任礼部主事、吏部左侍郎，官至南京左都御史。南明政权覆亡，绝食而卒。黄宗羲、陈确为他的学生。创"慎独"说，力倡"诚敬"。其思想对黄宗羲有很大影响。著作有《刘子全书》、《刘子全书遗编》。

【孙奇逢】(1584—1675)　明清之际学者。字启泰，一字钟元，世称夏峰先生。直隶容城(今属河北)人。万历举人。明亡，隐居不仕，与黄宗羲、李颙并称三大儒。为学初宗陆王，晚年倾慕朱熹理学，终于成为两派调和论者。著作有《理学宗传》、《谈易大旨》、《四书近旨》、《夏峰先生集》等。

【张岱】(1597—1679)　明末清初文学家。字宗子、石公，号陶庵、蝶庵。浙江山阴(今绍兴)人。侨寓杭州。出身仕宦家庭，明亡后避居山中，以著述为业，尤以散文著称。著作有《琅嬛文集》、《陶庵梦忆》、《西湖梦寻》等。

【朱之瑜】(1600—1682)　明清之际学者。字楚屿，又字鲁屿，号舜水。余姚(今属浙江)人。明诸生。崇祯末，屡奉征辟，皆不就。明亡，图据舟山为抗清根据地，失败后亡命日本等地，常秘密入内地进行反清复明活动。事败，居日本讲学二十余年。为学重实际效用和事功。其学术思想对当时日本有一定影响。著作由其门人编为《舜水遗书》。

【傅山】(1607—1684)　明清之际思想家。初名鼎臣，字青竹，后改字青主。山西阳曲人。明亡后，衣朱衣，居土穴中，养母，号朱衣道人。康熙中征举博学鸿词，以死拒不应试，特授中书舍人，仍托老病辞归。博通经史诸子和佛道之学，兼工诗文、书画、金石，又精医学。提倡"经史不分"，目的在把诸子和六经列于平等地位，开清代文学研究之风气。著作有《霜红龛集》、《荀子评注》等。

【黄宗羲】(1610—1695)　明清之际思想家、史学家。字太冲，号南雷，学者称梨洲先生。浙江余姚人。问学于刘宗周，领导"复社"成员坚持反宦官权贵的斗争，几遭残杀。清兵南下，他召募义兵，成立"世忠营"，武装抵抗，被鲁王任为左副都御史，明亡后隐居著述，屡拒清廷征召。对经史百家及天文、算术、乐律、释道之书，均有研究，著《明儒学案》，开浙东史学研究的风气。著作还有《宋元学案》、《南雷文案》等。

【方以智】(1611—1671)　明清之际思想家、科学家。字密之，号曼公。桐城(今属安徽)人。少年时代参加"复社"，崇祯进士，任翰林院检讨。清兵下广东，出家为僧，改名大智，字无可，别号弘智、药地、浮山愚者等。通晓中国传统自然科学和当时刚传入的西方近代科学。对天文、地理、历史、物理、生物、医学、文学等都有研究，主张"寓通几(哲学)于质测(实验科学)"。著作有《通雅》、《物理小识》、《东西均》、《药地炮庄》、《浮山集》等。

【顾炎武】(1613—1682)　明清之际思想家、学者。初名绛，字宁人，曾自署蒋山傭。江苏昆山人。学者称亭林先生。少年时参加"复社"，以反对宦官权贵。

清兵南下，参加昆山、嘉定一带的抗清起义，失败后，遍游华北，纠合同道，不忘复兴。学问很博，于国家典制、郡邑掌故、天文仪象、河漕、兵农及经史百家、音韵训诂之学，都有研究。晚年治经侧重考据，开清代朴学风气。著作有《日知录》、《天下郡国利病书》、《肇域志》、《音学五书》、《韵补正》、《亭林诗文集》等。

【李颙】(1627—1705) 明清之际哲学家。字中孚，号二曲。陕西盩厔(今周至)人。家贫借书苦读，后讲学江南，门徒甚众，又主讲关中书院，与孙奇逢、黄宗羲并称三大儒，清廷屡以博学鸿词征召，绝食坚拒得免。为学兼采朱(熹)陆(九渊)两派，重视实学。著作有《四书反身录》、《二曲集》等。

【唐甄】(1630—1704) 清初思想家。初名大陶，字铸万，号圃亭。四川达州(今达川)人。长于吴江。曾任山西长子县知县。宗阳明良知之学，但反对理学家空谈心性，不讲事功。又猛烈抨击君主专制制度。著作有《衡书》，后改名为《潜书》。另有《圃亭集》、《春秋述传》等，已佚。

【颜元】(1635—1704) 清初思想家、教育家。字易直，又字浑然，号习斋。博野(今属河北)人。曾主讲肥乡漳南书院。在学术上和学生李塨倡导一种注重实学、强调"习行"、"习动"的学风，世称颜李学派。著作有《四书正误》、《四存编》、《习斋记馀》等。近人编入《颜李遗书》。

【万斯同】(1638—1702) 清经学家、史学家。字季野，学者称石园先生。浙江鄞县人。黄宗羲弟子。习明末刘宗周之学，专注于古学，博通经史，尤熟于明代掌故。充《明史》纂修官。精于治经，曾纂《续礼通考》。著作有《儒林宗派》、《书学汇编》、《群书疑辨》、《石园诗文集》等。

【全祖望】(1705—1755) 清学者。字绍衣，号榭山，世称榭山先生。浙江鄞县人。乾隆进士。曾选翰林庶吉士，后贬任知县，辞官归主蕺山、端溪书院讲席。经学、史才、词科三者兼治，为浙东学派重要人物。曾续修黄宗羲《宋元学案》，著作有《经史问答》、《鲒埼亭文集》。

【戴震】(1724—1777) 清思想家。字东原。安徽休宁人。以塾师为生。乾隆间修《四库全书》，特召为纂修官，后赐同进士出身，授翰林院庶吉士。为一代考据大师。尤精名物训诂，从训诂探讨古书义理。著作有《原善》、《原象》、《孟子字义疏证》、《声韵考》、《声类表》、《方言疏证》等。后人编有《戴氏遗书》。

【章学诚】(1738—1801) 清史学家、思想家。字实斋，号少岩。会稽(今浙江绍兴)人。乾隆进士。官国子监典籍。主讲定州定武、保定莲池、归德文正等书院。后入湖广总督毕沅幕府，赞助编纂《续资治通鉴》等。一生专心于史学，致力于讲学、著述和编修方志。所著《文史通义》为史学理论名著。著作编为《章氏遗书》。

【汪中】(1745—1794) 清哲学家、文学家、史学家。字容甫。江苏江都人。少孤贫好学，三十四岁为拔贡，后即不再应举，曾助书商贩书，因遍读经史百家之书。工骈文，能诗，尤精史学。推崇墨学、荀子。著作有《广陵通典》、《述学》内外篇、《容甫先生遗诗》等。

【洪亮吉】(1746—1809) 清经学家、

文学家。字君直，一字稚存，号北江。江苏阳湖（治今常州）人。乾隆进士。授编修。嘉庆时，以批评朝政，遣戍伊犁，不久赦还，改号更生居士，一意著书。通经史、音韵训诂及地理之学，又注意研究社会问题。工诗文，其骈文颇负时誉。著作有《春秋左传诂》、《公羊穀梁古议》、《意言》、《洪北江全集》等。

篇目笔画索引

说　明

一、篇目按第一字笔画先后，笔画数相同的按起笔笔形一丨丿、㇀顺序排列。第一字相同的篇目，按第二字的笔画和起笔笔形排列。以下类推。

二、一、丨、丿、丶、㇀以外的笔形作如下处理：提(㇀)归入横(一)，捺(㇏)归入点(丶)，笔形带钩或曲折的(如㇆㇄㇂乙㇈㇃)等都归入折(㇀)。

三、篇目后面的数字，表示该篇目在本辞典中的页码。

二画

[一]

二柄 …… 333
二伯论 …… 935
七儒解 …… 886

[丿]

人副天数 …… 409
九变 …… 64

[㇀]

力命 …… 96

三画

[一]

三教论衡 …… 768
大政(上) …… 400
大学问(节选) … 916
与某书 …… 1055
与窦先生 …… 872
与吕微仲书 …… 802
与林缉熙书(节选) …… 892
与友人论学书 … 999
与从子贞一书 … 1035
与山巨源绝交书 …… 528
与李见罗先生书 …… 967
才德论 …… 797

[丨]

上太仓陆桴亭先生书 …… 1061
山木 …… 229

[丶]

义信 …… 564

四画

[一]

王道 …… 707
王霸 …… 805
王霸(节选) …… 269
开塞 …… 117
天论(节选) …… 288
天论(上) …… 765
天志(上) …… 86
天说 …… 763
天道 …… 200,1048

无为 …… 392
无厚 …… 138
无名论 …… 526
无君论(节选) … 599
不苟 …… 250
太和(节选) … 1005
太极图说 …… 795

[丿]

仁说 …… 828
仁智 …… 807
公孙丑上(节选) …… 147
风骨 …… 655

[丶]

文心雕龙序志 … 643
火攻 …… 71
为政 …… 24
心术(上) …… 17
心隐 …… 658
心性图说 …… 908

五画

[一]

节用(上) …… 83
本生 …… 361
石龙书院学辩 … 940

[丨]

史德 …… 1075
史通自叙 …… 731
四书遇序 …… 962

[丿]

生死说 …… 974
白马论 …… 240
用人 …… 350
用众 …… 373
务本 …… 495
乐论 … 302,554,824

[丶]

主道 …… 324
礼论(节选) …… 293
礼论 …… 791
礼解 …… 1014
永愚说 …… 883

六画

[一]

权修 …… 6
考伪 …… 511
老子(节选) …… 33
老君说 …… 775
老子疑问反讯 … 603
吏道 …… 881
西铭 …… 799
有为 …… 1023
有度 …… 327
达生 …… 221
达庄论 …… 542
达性论 …… 614
扬权 …… 337
至乐 …… 217
至言 …… 380
至理 …… 592
过秦论(上) …… 395
夷夏论 …… 677

[丨]

曲笔 …… 726
肉刑议 …… 517

[丿]

先进(节选) …… 27
似学之辨 …… 865
自纪 …… 483
行军 …… 67
杂说 …… 838
名实 …… 703

[丶]

齐物论 …… 186
齐民要术序 …… 688
庄子序 …… 580
庄周梦蝶图序 … 875
守道 …… 347
论死 …… 475
论将 …… 134
论佛骨表 …… 744
论贵粟疏 …… 421
论六家要旨 …… 412
军形 …… 56
农战 …… 108

[一]

尽心上 …… 173

七画

〔一〕

形势 …… 12
运命论 …… 560
材能 …… 520
声无哀乐论(节选) …… 533
更法 …… 105
更生论 …… 641
抑尊 …… 1017
报应问 …… 612
求贤令 …… 515
求放心篇 …… 906

〔丨〕

困知记序 …… 897
困辨录序 …… 946

〔丿〕

告子上(节选) … 165
体性 …… 647
作战 …… 50
兵势 …… 58
系辞上传第十二章(节选) … 1009

〔丶〕

言尽意论 …… 571
应同 …… 376
沙门不敬王者论(节选) …… 671
识仁篇 …… 811

〔一〕

改过说 …… 976
君道 …… 279,878
驳气质性恶 … 1059

八画

〔一〕

取二三策而已矣 …… 845
直书 …… 723
英雄 …… 524
抱朴子自叙(节选) …… 584

〔丨〕

非乐(上) …… 91
非攻(上) …… 80
非鞅 …… 443
非十二子 …… 263
尚贤(上) …… 74
明哲保身论(节选) …… 930
易论 …… 788
易教(上) …… 1070
图国 …… 129

〔丿〕

牧民 …… 1
物理论(节选) … 576
物不迁论 …… 667
物理小识自序 … 1001
知北游 …… 234
知及之章 …… 971
季氏(节选) …… 30
货殖列传(节选) …… 416

〔丶〕

刻几何原本序 … 964
废庄论 …… 664
治平篇 …… 1081
性恶 …… 316
怪说 …… 783
学者以治生为本论 …… 1027
诗品序 …… 680

〔一〕

始计 …… 47
孤愤 …… 342

九画

〔一〕

政论(节选) …… 506
封建论 …… 757
荣辱 …… 256
要略 …… 434
赵麟阳赠言 …… 943
威王问 …… 126

〔丨〕

品藻(节选) …… 955
显学 …… 354
贵公 …… 364
贵生 …… 367

〔丿〕

秋水 …… 207
复性书 …… 748
适才 …… 661
修身 …… 244,448
叙葬书 …… 720
勉学(节选) …… 694
勉强行道大有功 …… 853

〔丶〕

养民 …… 779
养生主 …… 193
养生主说 …… 831
室语 …… 1020
觉斋记 …… 862
举贤良对策一 … 405
神思 …… 651
神灭论 …… 632

〔𠂉〕

郡县论一 …… 996
骈拇 …… 196

十画

〔一〕

秦始皇 …… 1011
酌古论序 …… 850
原人 …… 743
原臣 …… 990
原过 …… 809
原君 …… 987
原法 …… 993
原善(上) …… 1052
原道 …… 737
原道训(节选) … 425
损益(节选) …… 503

〔丨〕

逍遥游 …… 181

〔丿〕

钱神论 …… 573

〔丶〕

离娄上 …… 156
兼爱(上) …… 78
悔过自新说(节选) …… 1030
谈天 …… 469

〔𠂉〕

通易论 …… 548

十一画

〔一〕

理乱 …… 499
理学宗传叙 …… 983

〔丨〕

虚实 …… 61
崇有论 …… 566

〔丿〕

梨洲先生神道碑文(节选) … 1038

〔丶〕

渐不克终疏 …… 713
梁惠王上(节选) …… 141
谋攻 …… 53

十二画

〔一〕

壹言 …… 114

〔丨〕

赏刑 …… 121
喻道论 …… 607

〔丿〕

答某书 …… 979
答吕伯恭 …… 834
答耿中丞 …… 951
答徐成之(壬午) …… 911
答曹舍人 …… 637
答顾东桥书(节选) …… 920
答杨时论西铭书 …… 813
答欧阳少司成崇一(甲午秋) …901
智囊自叙 …… 958
释疑孟 …… 816
释达性论 …… 622

［丶］

童心说 …… 948
尊师 …… 370
道化 …… 777
道学 …… 933
道基 …… 387
道学传序 …… 889
愤乐记 …… 848

十三画

［丿］

简事 …… 781
解蔽 …… 307
解嘲 …… 454

十五画

［丨］

墨子序 …… 1065
墨辩注叙 …… 582

［丿］

滕文公下(节选) …… 153

［丶］

潜斋记 …… 869
谴非(节选) …… 464

十六画

［丿］

儒林传序 …… 459

［丶］

辨宗论 …… 616
辩命论 …… 627
辩兵部郎官朱元晦状 …… 857