

中國歷代名著全譯叢書

论衡全译

〔东汉〕王充 原著 袁华忠 方家常 译注

（下）



贵州人民出版社

论衡全译

须颂篇

【题解】

本篇明显地表现了王充向汉章帝献媚邀宠的精神状态。

王充认为，后代知道古代帝王道德高尚，主要是由于有得力的臣子加以颂扬记载；汉代名声不扬，“咎在俗儒不实论也”。他指责那些“俗儒”、“拘儒”、“育暗之儒”，“信久远之伪，忽近今之实”、“好称古而毁今”、“涉圣世不知圣主”，或“知圣主不能颂”，致使汉代在“百代之下”。因此，他在本篇中反复论述汉代“天下太平”，有待“鸿笔之臣”的颂扬。他表白说：“今上即命，未有褒载，《论衡》之人，为此毕精。”他写《论衡》就在于“为汉平说”，但他感到遗憾的是自己未受重用，因此“褒功失丘山之积，颂德遗膏腴之美”。他希望能到皇帝身边工作，以便“论功德之实，不失毫厘之微”，“彰汉德于百代，使帝名如日月”。

【原文】

60·1 古之帝王建鸿德者，须鸿笔之臣褒颂记载，鸿德乃彰，万世乃闻。问说《书》者：“‘钦明文思’以下，谁所言也？”曰：“篇家也。”“篇家谁也？”“孔子也。”然则孔子鸿笔之人也。“自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所也。鸿笔之奋，盖斯时也。或说《尚书》曰：“尚者，上也；上所书，下所书也。”“下者谁也？”曰：“臣子也。”然则臣子书上所为矣。问儒者：“礼言‘制’，乐言‘作’，何也？”曰：“礼者，上所制，故曰制；乐者，下所作，故曰作。天下太平，颂声作。”

【注释】

钦明文思：这是《尚书·尧典》中一句歌颂尧的话。王充以“钦明文思”以下为孔子所言，系指《书序》而言，汉人皆以《书序》为孔子所作。

卫：春秋时卫国，在今河南北部滑县一带。反：同“返”。鲁：春秋时鲁国，在今山东西南部。自卫反鲁：指孔子周游列国，于鲁哀公十一年冬从卫国回到鲁国。

乐正：指孔子对古乐曲进行整理，使它符合自己的标准。

《雅》、《颂》：《诗》内容分类的名称，也是乐曲分类的名称。《雅》是朝廷用的乐歌，内容分《大雅》、《小雅》两部分。《颂》是宗庙祭祀用的乐歌，内容分《商颂》、《周颂》、《鲁颂》三个部分。《雅》、《颂》各得其所：指孔子按自己的政治标准，对《诗》中的乐歌进行分类，使它们都能恰到好处地发挥维护礼治的作用。引文参见《论语·子罕》。

斯时：指孔子自卫返鲁以后。《白虎通·五经篇》：“孔子自卫反鲁，自知不用，追定《五经》。”

《白虎通·礼乐篇》：“乐言作，礼言制。乐者，阳也，动作倡始，故言作也。礼者，阴也，系制于阳，故云制也。”

颂声：《公羊传·宣公十五年》注：“颂声者，太平歌颂之声，帝王之高致也。”

【译文】

古代建立了鸿大功德的帝王，必须要有擅长写作的臣子赞美记载，他的鸿大功德才会显著，万代以后才能知道。问解释《尚书》的人：“‘尧敬慎节俭，明察四方，善治天下，思虑通达’以下的话，是谁人说的？”答：“著作家说的。”“著作家是谁呢？”“是孔子。”这样说来孔子是擅长写作的人了。“从卫国返回鲁国后，才把《诗》的乐曲进行了整理使它纯正，《雅》乐和《颂》乐各得其适当的位置。”孔子挥动大笔整理乐曲，大约就在这个时候。有人解释《尚书》的含义说：“‘尚’就是‘上’（君王）的意思；君王的所作所为，下面的人把它记录下来，因此叫《尚书》。”“下面的人是谁呢？”“是臣子”。这样说来臣子是应当记录君王的所作所为的了。问儒者：“为什么把礼说成是‘制定’的，把乐说成是‘创作’的呢？”答：“礼是君王制定的，所以说是制定；乐是下面的人创作的，所以说是创作。天下太平，歌功颂德的乐曲就创作出来了。”

【原文】

60·2 方今天下太平矣，颂诗乐声，可以作末，传者不知也，故曰：“拘儒”。卫孔悝之鼎铭，周臣劝行。孝宣皇帝称颖川太守黄霸有治状，赐金百斤，汉臣勉政。夫以人主颂称臣子，臣子当褒君父，于义较矣。虞氏天下太平，夔歌舜德。宣王惠周，《诗》颂其行。召伯述职，周歌棠树(11)。是故《周颂》三十一，《殷颂》五，《鲁颂》四，凡颂四十篇，诗人所以嘉上也。由此言之，臣子当颂，明矣。

【注释】

传：当为“儒”。隶书儒或作■，故易讹为传。

拘：拘泥，狭隘，目光短浅。

孔悝(kuī)：卫国大夫。鼎：礼器。铭：铭文。古代的一种文体，常刻在碑石或钟、鼎一类的器物上，以称颂功德或以示鉴戒。卫孔悝之鼎铭：孔悝曾辅佐丧失君位的卫庄公重新获得帝位，庄公为了表彰他的功劳，特地在一座铜鼎上铸刻铭文，赞孔悝祖先的功劳。参见《礼记·祭统》。

周：东周。周臣：春秋时期，周天子和各国君王之间名义上还存在着君臣关系，各国的臣子都算是周天子的“陪臣”，所以这里的周臣也包括各国的君臣在内。

颖：当作“潁”，形近而误。潁(yǐng)：郡名。战国秦王政十七年(公元前230年)置，以潁水得名。治阳翟(今禹县)，在今河南中部一带。黄霸：人名。汉宣帝时由潁川太守升为丞相，封“建成侯”，以政绩清平著名于当时。

较：通“皎”。明显，清楚。

夔(kuí)：相传是舜的乐官。夔歌舜德：《史记·夏本纪》：“舜德大明，于是夔行乐。”

宣王：周宣王。惠周：对周朝作出了贡献，指宣王中兴。

《诗》：指《诗·小雅》中的《六月》、《车攻》、《斯干》等篇。《诗》颂其行：《汉书·董

仲舒传》：“周宣王思昔先王之德，兴滞补弊，明文、武之功业，周道灿然复兴，诗人美之而作。”

召（shào 绍）伯：周武王之弟姬奭。述职：诸侯向天子报告统治情况。这里指勤于职守。《孟子·梁惠王》：“诸侯朝于天子曰述职，述职者，述所职也。无非事者，春省耕而补不足，秋省敛而助不给。”

（11）棠：甘棠，俗称棠梨。周歌棠树：传说召伯为了不误农时，在农忙时曾离开城邑到甘棠树下去判案，诗人因此写了一首《甘棠》诗来歌颂他。参见《诗·召南·甘棠》、《说苑·贵德篇》、《韩诗外传》一、《盐铁论·授时篇》。

【译文】

当今天下太平了，歌颂功德的诗歌乐曲，可不可以创作，释经的人不知道，所以称他为“拘儒”。卫国孔悝受到鼎铸铭文的表彰，周代的臣子互相激励操行。汉宣帝称赞颍川太守黄霸有优良的政绩，赏赐一百斤金子，汉朝的大臣都尽职政事。因为君王称颂了臣子，所以臣子应当颂扬君父的功德，这在道理上是很清楚不过的。虞舜统治的时代天下太平，夔歌颂舜的功德。周宣王使周朝中兴，《诗》里就颂扬他的品行。召伯勤于政事，周人歌颂他在棠梨树下判案的美德。所以《周颂》有三十一篇，《殷颂》有五篇，《鲁颂》有四篇，总共颂有四十篇，都是诗人写来颂扬君王的。照此说来，臣下应当颂扬君王，是很明白的了。

【原文】

60·3 儒者谓汉无圣帝，治化未太平。《宣汉》之篇，论汉已有圣帝，治已太平。《恢国》之篇，极论汉德非常，实然乃在百代之上。表德颂功，宣褒主上，《诗》之颂言，右臣之典也。舍其家而观他人之室，忽其父而称异人之翁，未为德也。汉，今天下之家也；先帝、今上，民臣之翁也。夫晓主德而颂其美，识国奇而恢其功，孰与疑暗不能也？

【注释】

《宣汉》：指本书《宣汉篇》。

《恢国》：指本书《恢国篇》。

右：据章录杨校宋本当作“古”。

先帝：死去的皇帝，指汉明帝。今上：当今皇上，指汉章帝。

【译文】

儒者认为汉代没有圣明的帝王，统治教化尚未达到天下太平。《宣汉篇》中，论述了汉代已经有了圣明的帝王，国家的治理已经太平。《恢国篇》充分论述了汉代功德非同一般，确实超过了过去所有的朝代。表彰颂扬功德，宣扬称颂皇帝，《诗》中写有颂诗，这是古代臣子的职责。抛开自己的家而赞赏别人的家，轻视自己的父亲而颂扬别人的父亲，不能称为美德。汉朝，

就是当今天下人的家；已死的汉明帝和当今皇上，就是老百姓和臣子的父亲。知道君王的功德而称颂他的完美，看到汉朝的杰出而表彰它的功德，这和那些愚昧而不能这样做的人相比，谁高明呢？

【原文】

60·4 孔子称：“大哉，尧之为君也！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉。”或年五十击壤于涂。或曰：“大哉，尧之德也！”击壤者曰：“吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，尧何等力？”孔子乃言“大哉，尧之德”者，乃知尧者也。涉圣世不知圣主，是则盲者不能别青黄也；知圣主不能颂，是则暗者不能言是非也。然则方今盲暗之儒，与唐击壤之民，同一才矣。夫孔子及唐人言“大哉”者，知尧德，盖尧盛也；击壤之民云“尧何等力”，是不知尧德也。

【注释】

荡荡乎民无能名焉：参见 54·15 注。

击壤：参见 19·13 注。

引文参见晋皇甫谧《帝王世纪》、本书《艺增篇》。

乃：当作“及”，下文“孔子及唐人言大哉者”可证。

乃：当作“皆”，章录杨校宋本亦作“皆”。

暗：《类要》二十一引“暗”作“瘖”，下同。《说文》：“瘖，不能言也，从广，音声。”

【译文】

孔子称颂说：“真是太伟大了，尧这样的君王！只有天最伟大，只有尧能够效法它。尧的功德浩大无际，老百姓不知道如何称颂他才好。”有位年纪在五十岁的人在路边作击壤游戏。有人说：“真伟大呀，尧的功德！”击壤的人说：“我太阳出来就干活，太阳落山就休息，挖井而饮用井水，耕田而食用粮食，这里边尧有什么力量呢？”孔子及称颂“真伟大呀，尧的功德”的人，都是了解尧的功德的人。经历了圣明之世而不了解圣明的君王，这就像瞎子分不出青色黄色一样，知道有圣明的君王而不能称颂，这就像哑巴不能说明是非一样。这样说来，当今的又瞎又哑的儒者，和唐尧时代击壤的老百姓，才智是同样的低劣了。孔子和唐尧时代称颂“真伟大啊”的人，是因为了解尧的功德，因为尧的功德确实很伟大啊；击壤的老百姓说“这里边尧有什么力量”，这是因为他不了解尧的功德啊。

【原文】

60·5 夜举灯烛，光曜所及，可得度也；日照天下，远近广狭，难得量也。浮于淮、济，皆知曲折；入东海者，不晓南北。故夫广大，从横难数；极深，揭厉难测。汉德酆广，日光海外也。知者知之，不知

者不知汉盛也。汉家著书，多上及殷、周，诸子并作，皆论他事，无褒颂之言，《论衡》有之。又《诗》颂国名《周颂》，与杜抚、固所上汉颂，相依类也。

【注释】

浮：飘浮。指乘船。淮：古河名。地理位置相当于今淮河和新淮河河道。济：古河名。地理位置相当于今山东境内黄河河道。

原本校语“一又有广大字”。

从：通“纵”。

揭（qì 气）：掀起衣服涉水，这里形容水浅。厉：涉深水，这里形容水深。《诗·邶风·匏有苦叶》：“深则厉，浅则揭。”

酆：同“丰”。

外：外表。这里指水面。

前一个“知”同“智”，下句“不知”的“知”同此。

诸子：指汉代学者。

颂国：当作“颂周”。颂周名《周颂》与班固颂汉名《汉颂》相同。“固”字上应有“班”字。本篇累称班固，皆不省班字，且杜抚不省杜字，可证。本书《宣汉篇》“观杜抚、班固等所上《汉颂》”，更可证应补“班”字。

【译文】

夜间点燃灯烛，光亮所达到的地方，是可以测量到的，太阳照耀天下，普及远近广狭之处，难于测量。在淮河、济河中乘船，都知道它们的曲折；乘船进入东海的人，就分不清南北了。所以，如果过于广阔，长宽就很难计算；非常深，深浅就很难测量。汉朝功德盛广，如同太阳的光辉、大海的海面一样。明智的人知道汉朝功德的盛广，愚昧的人就不知道汉朝功德的盛广了。汉朝人写书，大多上溯到殷、周时代，汉代的作者都在写文章，论述的都是其他的事情，没有褒颂帝王的话，而《论衡》里面就有。又有《诗》里称颂周代的叫《周颂》，与杜抚、班固所呈献的歌颂汉朝的辞赋，是相类似的。

【原文】

60·6 宣帝之时，画图汉列士，或不在于画上者，子孙耻之。何则？父祖不贤，故不画图也。夫颂言，非徒画、文也。如千世之后，读经书不见汉美，后世怪之。故夫古之通经之臣，纪主令功，记于竹帛；颂上令德，刻于鼎铭。文人涉世，以此自勉。汉德不及六代，论者不德之故也。

【注释】

列士：指建立过功勋的杰出人物。汉列士：指汉宣帝时画像表彰霍光、苏武等十一位功臣。

《前汉纪》四：“甘露元年冬十月，赵充国薨，谥曰壮武侯，以功德与霍光等，图画相次于未央宫。第一曰大司马大将军博陆侯霍光……次曰典属国苏武。皆有功德，知名当世。”

纪：通“记”。

竹帛：古代书写用的竹简和丝织品。

六代：唐、虞、夏、商、周、秦。

【译文】

汉宣帝的时候，画像表彰汉朝的功臣，有的人不在画像表彰之列，子孙为此感到可耻。为什么呢？父祖辈不贤良，所以没有受到画像表彰。那些称颂的话，不仅仅是画张像而已，而是文字记录。如果千代以后，读经书看不到汉朝的美德，后代的人就会感到奇怪。所以古代通晓经书的大臣，记载君王的盛功，记录在竹帛之上；称颂君王的美德，铸刻铭文于鼎上。文人经历世事，以此来自我勉励。汉朝功德被认为不如唐、虞、夏、商、周、秦六代，是由于论述的人不注意颂扬汉朝君王美德的缘故。

【原文】

60·7 地有丘洼，故有高平，或以钁锺平而夷之，为平地矣。世见五帝、三王为经书，汉事不载，则谓五、三优于汉矣。或以论为钁锺，损三、五，少丰满汉家之下，岂徒并为平哉！汉将为丘，五、三转为洼矣。湖池非一，广狭同也，树竿测之，深浅可度。汉与百代，俱为主也，实而论之，优劣可见。故不树长竿，不知深浅之度；无《论衡》之论，不知优劣之实。汉在百代之末，上与百代料德，湖池相与比也。无鸿笔之论，不免庸庸之名。论好称古而毁今，恐汉将在百代之下，岂徒同哉！

【注释】

洼（wū）：池塘。

钁（jué 决）、锺（chōng 插）：都是挖土的工具。

三、五：二字宜互倒。上下文皆作“五三”。五，五帝；三，三王。

司马相如《难蜀父老》李奇注：“五帝之德，比汉为减；三王之德，汉出其上。”

“论”下当有“者”字。

【译文】

地面上有山丘有池塘，所以有高有低，有人用钁锺填满池塘挖平山丘，地面就成为平地了。一般人看到五帝、三王的事迹写成经书了，而汉朝的事迹不见记载，就认为五帝、三王时代比汉代好。如果有人把议论当作钁锺，减掉一点对五帝、三王的颂扬，略微增添到汉代名下，岂止会把二者拉平啊！汉代将会成为山丘，五帝、三王时代反而成为池塘了。湖和池不一样，尽管面积相同，立起竿子去测量它们，深浅是可以测量得到的。汉代君王与以往

各个朝代的君王，同样都是君王，依据事实评论他们，他们的优劣就可以看出来。所以，不树立长竿，就不知道湖池深浅的程度；没有《论衡》的评论，就不知道历代君王优劣的真实情况。汉代在百代的最后，往上与百代比较功德，如同湖和池互相对比一样。没有大手笔的评论，仍旧不能免掉平庸的名声。议论的人喜欢颂古非今，这样恐怕汉代就会在过去所有的朝代之下了，岂止是与它们相同呢！

【原文】

60·8 谥者，行之迹也。谥之美者，“成”、“宣”也；恶者，“灵”、“厉”也。成汤遭旱，周宣亦然，然而成汤加“成”，宣王言“宣”。无妄之灾，不能亏政，臣子累谥，不失实也。由斯以论尧，“尧”亦美谥也。时亦有洪水，百姓不安，犹言“尧”者，得实考也。夫一字之谥，尚犹明主，况千言之论，万文之颂哉！

【注释】

谥：参见 20·10 注。

《逸周书·谥法解》：“安民立政曰成，圣善周闻曰宣，乱而不损曰灵，杀戮无辜曰厉。”

累：积。指罗列生平事迹。

尧：《白虎通·号篇》：“谓之尧者何？尧犹峤峤也。至高之貌，清妙高远，优游博衍，众圣之主，百王之长也。”

【译文】

谥号，是生前行为的评价。谥号好的，如“成”、“宣”之类；谥号不好的，如“灵”、“厉”之类。成汤时遇到旱灾，周宣王时也同样遇到旱灾，但是商汤死后给他加上“成”的谥号，宣王死后的谥号称为“宣”。偶然发生的灾害，不能因此而贬低他们的政绩，臣子依据他们的生平事迹所上的谥号，并没有违反真实情况。据此以评论尧。“尧”也是好的谥号。当时也发生了洪水之灾，老百姓生活不安定，仍然给他“尧”这个谥号，是因为如实考核了他的政绩。一个字的谥号，尚且能起到表彰君王的作用，何况千言的评论，万字的颂扬呢？

【原文】

60·9 船车载人，孰与其徒多也？素车朴船，孰与加漆采画也？然则鸿笔之人，国之船车、采画也。农无疆夫，谷粟不登；国无强文，德暗不彰。汉德不休，乱在百代之间，强笔之儒不著载也。高祖以来，著书非不讲论汉。司马长卿为《封禅书》，文约不具。司马子长纪黄帝以至孝武。杨子云录宣帝以至哀、平。陈平仲纪光武。班孟坚颂孝明。汉家功德，颇可观见。今上即命，未有褒载，《论衡》之人，为此毕精，故有《齐世》、

《宣汉》、《恢国》、《验符》。

【注释】

疆：据递修本当作“强”。强夫：强劳力。

强文：有影响的文章，好文章。这里指擅长写文章的人。

司马长卿：即司马相如。参见 42·8 注。

司马子长：即司马迁。参见 3·4 注(18)。

杨子云：即杨（一作扬）雄。参见 3·4 注(16)。据《史通·正史篇》记载，他曾续司马迁《史记》，原书已佚。哀：汉哀帝，公元前 6～前 1 年在位。平：汉平帝，公元 1～5 年在位。

陈平仲：陈宗，东汉章帝时任睢（今河南商丘南）县令。据《史通·叙事篇》记载，他曾和班固等人一起编撰东汉光武帝刘秀的传记。

班孟坚：即班固，字孟坚。参见 38·16 注。

【译文】

用船车运载人和让人步行比较，哪种办法好呢？没有装饰的车船和漆上彩画的车船比较，哪种更美呢？如此说来擅长写文章的人，好比是国家的船车和彩画了。农业没有强劳力，庄稼就没有收成；国家没有擅长写文章的人，帝王的功绩就幽隐而不显著。汉朝的功德显得不怎么美好，混杂在百代之中，是因为那些擅长著述的儒生不撰写不记载的缘故，自从汉高祖以来，撰文著书并非完全不评论汉代。司马长卿写过《封禅书》，文章写得简略，论述不够完备。司马子长记载了从黄帝到汉武帝的史实。杨子云记录了汉宣帝以至哀帝、平帝的事迹。陈平仲记录了光武帝的生平。班孟坚颂扬了汉明帝的功业。汉代的功德，稍微可以观看到一些。当今皇帝即位，没有颂扬的记载，《论衡》的作者，为此费尽了精力，所以有《齐世》、《宣汉》、《恢国》、《验符》等篇的出现。

【原文】

60·10 龙无云雨，不能参天。鸿笔之人，国之云雨也。载国德于传书之上，宣昭名于万世之后，厥高非徒参天也。城墙之土，平地之壤也，人加筑蹈之力，树立临池。国之功德，崇于城墙；文人之笔，劲于筑蹈。圣主德盛功立，莫不褒颂记载，奚得传驰流去无疆乎？人有高行，或誉得其实，或欲称之不能言，或谓不善不肯陈一。断此三者，孰者为贤？五、三之际，于斯为盛。孝明之时，众瑞并至，百官臣子，不为少矣。唯班固之徒称颂国德，可谓誉得其实矣。颂文譎以奇，彰汉德于百代，使帝名如日月，孰与不能言，言之不美善哉？

【注释】

筑：把土夯结实。

池：护城河。

莫：当为“若”之误，方与下句“奚得”云云相应。

譌（jué决）：奇异。“以”字当属下读，今本误倒。

【译文】

龙不借助云雨，就不能高入云霄，擅长写作的人，就好比是国家的云雨。记载国家的功德在传书之上，传播显赫的名声于万世之后，这样的高度就不仅仅是高入云霄了。城墙上的土，原来是地面上的土，是人加以了夯踩结实的力量，城墙才屹立在护城河边。国家的功德，比城墙更崇高；文人的笔，比夯踩更有劲。圣主的德行丰盛功业创立，如果不加以赞美称颂记载下来，怎么能迅速传播流传下去而没有穷尽呢？一个人有了高尚的品行，有的人对他颂扬得完全符合实际，有的人想称赞他却说不出来，有的人却认为他不好而不愿说一句称颂的话。判断这三种人，哪一种贤良呢？从五帝、三王时代开始，到汉代才算得功德最盛大。汉明帝的时候，各种祥瑞同时出现，各级官吏大臣，不算少了，只有班固等人称颂国家的功德，可以算是称颂得完全符合实情了。歌颂功德的文章写得既奇异又出色，用以表彰汉朝的功德在百代之上，使帝王的名声如日月在天，这和想称颂而又说不出来以及说它不好的相比较，哪一个好呢？

【原文】

60·11 秦始皇东南游，升会稽山，李斯刻石，纪颂帝德。至琅琊亦然。秦，无道之国，刻石文世，观读之者，见尧、舜之美。由此言之，须颂明矣。当今非无李斯之才也，无从升会稽、历琅琊之阶也。弦歌为妙异之曲，坐者不曰善，弦歌之人必怠不精。何则？妙异难为，观者不知善也。圣国扬妙异之政，众臣不颂，将顺其美，安得所施哉？

【注释】

会（guì 桂）稽山：参见 10·7 注。相传秦始皇登此山以望南海，故又名秦望山。

李斯：参见 21·12 注。刻石：指秦始皇三十七年（前 210 年）在会稽山的刻石。秦始皇巡视全国时，曾在六个地方刻石立碑，碑文大部分出自李斯的手笔。

琅琊（yá 牙）山名。一作琅邪，在今山东胶南县南海滨。秦始皇二十八年（前 219 年）在山筑台立碑。以上事参见《史记·秦始皇本纪》。

历：一步步地登上。

将：扶持，扶助。将顺：顺势助成。这里是发扬光大之意。

【译文】

秦始皇到东南方巡视，登上会稽山，李斯刻石立碑，记载和颂扬秦始皇的功德。到了琅琊山也仍然这样做。秦国，是个无道的国家，刻石立碑粉饰

当世，观看阅读碑文的人，仿佛看到了像尧、舜那样的美德。由此说来，必须颂扬帝王的功德是很明白的了。当今并不是没有李斯那样的人才，而是没有机会和条件像李斯那样跟随皇帝登上会稽山、琅琊山。弹唱的是美妙奇异的歌曲，听众不说好，弹唱的人必然会懈怠而不愿精心弹唱。为什么呢？因为美妙奇异的歌曲是很难弹唱的，听众却不懂得它的妙处。圣明的国家推行如妙异之曲一般的政治，朝中大臣不赞颂，不顺势发扬它的好处，又怎么能施行这种政治呢？

【原文】

60·12 今方板之书在竹帛，无主名所从生出，见者忽然，不卸服也。如题曰甲甲某子之方，若言已验尝试，人争刻写，以为珍秘。上书于国，记奏于郡，誉荐士吏，称术行能，章下记出，士吏贤妙。何则？章表其行，记明其才也。国德溢炽，莫有宣褒，使圣国大汉有庸庸之名，咎在俗儒不实论也。

【注释】

方板：当是“方技”之误。汉时方技之书，包括医经、经方、房中、神仙四种。方技之书：此指医书。

忽：不重视，忽视。忽然：形容看不起的样子。

卸：据递修本当作“御”。御：用。御服：服用。

甲甲某子之方：当是“某甲某子之方”。《汉书·艺文志·方技略》中多言某氏之方。某甲某子亦汉代人常用语。

记奏：依本书文例，当是“奏记”，今互倒。奏记：向上级陈述书面意见。

术：为“述”之借字，汉人多通用。

章下：奏章得到批准。记出：陈述的书面意见得到批准。

溢：水满外流。炽（chì 赤）：火势旺。溢炽：形容功德伟大崇高。

【译文】

当今医书写在竹简丝帛之上，如果没有著作者的姓名和来源，见到的人就看不起它，不肯按它上面的方剂服用。如果题写有某某人的验方，并说尝试过很有疗效，人人都争着刻写传抄，把它视为珍贵的秘方。向朝廷上奏章，向郡守陈述书面意见，称赞推荐士子和官吏，称颂陈述他们的操行和才能，奏章和书面意见得到批准，这些士子和官吏就获得了操行好、才能高的美名。为什么呢？因为奏章上表彰了他们的操行，奏记中宣扬了他们的才能。朝廷的功德伟大崇高，却没有人加以宣扬和歌颂，使得圣明的大汉国只有很一般的名声，过错就在于俗儒们没有如实加以论述。

【原文】

60·13 古今圣王不绝，则其符瑞亦宜累属。符瑞之出，不同于前，或时已有，世无以知，故有《讲瑞》。俗儒好长古而短今，言瑞则渥前而薄后，《是应》实而定之，汉不为少。汉有实事，儒者不称；古有虚美，诚心然之。信久远之伪，忽近今之实，斯盖三增、九虚所以成也，《能圣》、《实圣》所以兴也。儒者称圣过实，稽合于汉，汉不能及。非不能及，儒者之说使难及也。实而论之，汉更难及。

【注释】

累属（zhǔ）：连接不断。

《讲瑞》：本书篇名。

渥（wù）：厚。

《是应》：本书篇名。

三增：指本书《语增篇》、《儒增篇》和《艺增篇》。九虚：指本书《书虚篇》、《变虚篇》、《异虚篇》、《感虚篇》、《福虚篇》、《祸虚篇》、《龙虚篇》、《雷虚篇》和《道虚篇》。

《能圣》、《实圣》：王充写的两篇文章。已佚。兴：作。

【译文】

从古至今圣王不断出现，那么他们遇到的符瑞也应当接连不断地出现。当今符瑞的出现，不同于古代，或许已经有了，世人无法认识它，所以我就写了《讲瑞篇》。俗儒喜好颂古非今，讲到祥瑞就厚古薄今，我的《是应篇》对古今的祥瑞加以核实、判断，证明汉代的祥瑞并不比古代的少。汉代有具体的事例，俗儒不称颂；古代有不真实的美名，俗儒却真心诚意地相信它。俗儒相信远古时代不真实的美名，却不重视近代当代的事实，这就是我写作“三增”、“九虚”的原因，《能圣》、《实圣》也因此而写出来了。俗儒称颂古代圣王言过其实，用这样的标准来考核汉代，汉代就赶不上古代。并不是汉代赶不上古代，而是俗儒的解释使它难以赶上古代。如果根据实际情况来评论，汉代更是古代难以赶上的。

【原文】

60·14 谷熟岁平，圣王因缘以立功化，故《治期》之篇，为汉激发。治有期，乱有时，能以乱为治者优。优者有之。建初孟年，无妄气至，圣世之期也。皇帝执德，救备其灾，故《顺鼓》、《明雩》，为汉应变。是故灾变之至，或在圣世，时旱、祸湛，为汉论灾。是故《春秋》为汉制法，《论衡》为汉平说。

【注释】

《治期》：本书篇名。

治有期，乱有时：参见本书《治期篇》。

能以乱为治者优：这与王充本人在《治期篇》中提出的“国当衰乱，贤圣不能盛；时当治，恶人不能乱”的论点是自相矛盾的。

建初：汉章帝年号，公元76~84年。

圣世：指东汉王朝。

皇帝执德：王充认为，出现“无妄之变”，君王不应当轻易改变过去的道德和政治，但应该做一些“慰民心”的事情。参见《明雱篇》。

《顺鼓》、《明雱》：本书篇名。

应变：应付灾变。指提出应付灾难的办法。

时旱、祸湛：此处疑有脱误。可能“时旱”、“祸湛”是王充的已经佚失的两篇文章的篇名，也可能“祸”字为“偶”字之误，《太平御览》引作“偶”，“湛”字后所举的文章篇已缺失。

《春秋》为汉制法：意思是孔子在《春秋》中已经替几百年以后的汉朝制定了治国大法。

【译文】

粮食丰收，年岁太平，圣王借此建立了功德教化，所以我的《治期篇》，是为汉朝发扬光大功德的。社会安定有一定的期数，社会混乱有一定的时数，能把乱变为治的人是第一流的。这种杰出的人物在汉代是存在的。建初初年，无妄灾变出现，正是东汉注定要遇到的期数。皇帝坚持一贯的道德和政治，做一些救灾备荒的事情，所以我在《顺鼓篇》、《明雱篇》中，为汉朝提出应付灾变的办法。所以灾变的出现，或许在圣明之世，有时旱灾，有时水灾，我为汉朝论述灾变的出现。所以《春秋》为汉朝制定了治国的大法，《论衡》为汉朝公平地论定是非曲直。

【原文】

60·15 从门应庭，听堂室之言，什而失九；如升堂窥室，百不失一。《论衡》之人，在古荒流之地，其远非徒门庭也。日刻径重千里，人不谓之广者，远也；望夜甚雨，月光不暗，人不睹曜者，隐也。圣者垂日月之明，处在中州，隐于百里，遥闻传授，不实。形耀不实难论得。诏书到，计吏至，乃闻圣政。是以褒功失丘山之积，颂德遗膏腴之美(11)。使至台阁之下(12)，蹈班、贾之迹(13)，论功德之实，不失毫厘之微。武王封比干之墓(14)，孔子显三累之行(15)。大汉之德，非直比干、三累也。道立国表(16)，路出其下，望国表者昭然知路。汉德明著，莫立邦表之言，故浩广之德未光于世也。

【注释】

从门应庭：指服役于门庭之间。

堂室：指主人所在之处。

什：同“十”。

流：古代称边远之地为“流”。荒流之地：指王充的家乡浙江，在古代属于边远地区。

日刻径重千里：据本书《谈天篇》“日刺径千里”、《说日篇》“径刺千里”，“重”字衍。“刻”当作“刺”。文句应为“日刺径千里”。刺径：直径。

望：夏历每月十五日。

圣者：指东汉皇帝。

中州：古地区名，今河南一带。

隐于百里：指皇帝居于深宫，一般人看不到。

计吏：即上计吏。是汉代郡国每年年底派到朝廷汇报治理情况的官员。汇报以后，又把朝廷的情况及指示带回郡国。《礼记·射义》疏：“汉时谓郡国送文书之使为计吏。”《后汉书·百官志》：“诸州常以八月巡行所部郡国，录囚徒，考殿最。初，岁尽，诣京都奏事，中兴但因计吏。”

(11)膏腴(yú 鱼)：肥沃的土地。这里指美好的功德。

(12)台阁：指兰台和麒麟阁、天禄阁，都是汉代宫中藏书的地方，设有官吏整理和审定书籍。

(13)班：班固。参见 38·16 注。贾：贾逵：参见 38·16 注。曾奉旨作《神雀颂》，为汉明帝所重。

(14)封：堆土。指加高坟墓上的土。比干：参见 2·5 注(17)。武王封比干之墓：周武王灭殷后，为表彰比干，曾为比干的坟墓封土。

(15)三累：三个受连累而被杀死的人。三累之行：指孔父(f 斧)、仇(qiú 求)牧、荀息三人的忠君品行。参见《春秋公羊传·桓公二年、庄公十二年、僖公十年》。

(16)表：标志，指路标。国表：国家设立的路标。崔豹《古今注》：“今之华表木以横木交柱，状若花，形似桔槔，大路交衢施焉，亦以表识衢路也。秦乃除之，汉始复修焉。”

【译文】

在门庭间服役，听堂室里的话，十句有九句听得不准确；如果登上堂屋窥探内室，一百句话不会有一句听不准确。《论衡》的作者，居住在自古荒僻边远的地方，那里距京城不只是门庭离堂屋那么远了。太阳直径千里，人们不认为它大，因为它离人太远了，十五的夜晚下了大雨，月光并不阴暗，人们看不见月光，因为月光被遮隐住了。皇帝的功德像日月一样放射光芒，因为住在中州，隐居在深宫，远远地听到别人传授的消息很不真实。日月的形状光辉看不真实就难以充分论述功德。诏书下达，上计吏归来，才了解了圣王的政治。因此，歌颂皇帝的功业就连丘山那么大的功绩也给漏掉了，赞颂皇帝的道德像膏腴般的美德也给遗漏了。假如让我到台阁去当官，继承班固、贾逵的事业，我论述皇帝功德的真实情况，不会有丝毫的失误。周武王为比干的坟墓堆土，孔子表彰三位受连累的人的品行。大汉朝的功德，不仅仅是比干和三位受连累的人那样的品行。大道上设立路标，道路标明在路标下，看到路标的人就能清楚地识别路途。汉朝的功德明显卓著，可是没有人写出像路标那样醒目的文章，所以汉朝浩大宽广的功德没有在世间发扬光大。

佚文篇

【题解】

本篇以汉武帝时发现散佚的儒家经书为话题，叙述了秦汉时期文章的盛衰史。他把儒家经书的存亡说成是文化盛衰的标志，并以此指责秦始皇“燔五经”是“厥辜深重”，颂扬了汉代“诏求亡失”的儒家经书和“经书并修”的崇儒做法。因本文着重谈论朝廷如何用力征求亡佚的文书经籍，故篇名“佚文”。王充以“皆论他事，不颂主上”为理由对先秦诸子的著作加以贬斥，极力推崇那些“发胸中之思，论世俗之事，非徒讽古经、续故文”的文人，并说他的《论衡》的宗旨就是“疾虚妄”，是“颂上恢国”之作，而他自己则是这样的鸿笔之臣。

【原文】

61·1 孝武皇帝封弟为鲁恭王。恭王坏孔子宅以为宫，得佚《尚书》百篇、《礼》三百、《春秋》三十篇、《论语》二十一篇，闻弦歌之声，惧复封涂，上言武帝。武帝遣吏发取，古经、《论语》，此时皆出。经传也，而有闻弦歌之声，文当兴于汉，喜乐得闻之祥也。当传于汉，寝藏墙壁之中，恭王闻之，圣王感动弦歌之象。此则古文不当掩，汉侯以为符也。

【注释】

鲁恭王：汉景帝的儿子刘余。据《史记·五宗世家》记载，鲁恭王受封是景帝时候的事。

据《汉书·艺文志》记载，汉武帝末年，鲁恭王扩建宫室，在孔子故居的墙壁中得到一部《尚书》，计四十五篇，其中二十九篇和伏生本（今文《尚书》）基本相同，另外还多出一十六篇。

佚（yì 义）：失传的。《礼》：此指《仪礼》。

闻：据伦明录涩江校宋本当作“闻”。下文“闻弦歌之声”的“闻”同此。

古：乃衍字。下文云“文当兴于汉”，“文”上应有“古”字，而讹错在此。经：指上文所说的《尚书》、《礼》和《春秋》。

以上事参见《汉书·艺文志》。

传：指上文说的曾经失传了的《论语》。

闻（kāi 开）：开，发掘。

圣王：指汉武帝。

侯（sì 四）：等待。

【译文】

汉武帝封弟弟为鲁恭王。鲁恭王拆毁孔子旧宅修建宫室，得到失传的《尚书》一百篇、《礼》三百篇、《春秋》三十篇、《论语》二十一篇，同时听到宅内有弹琴瑟、唱诗歌的声音，因为惧怕，又重新把它封闭起来，用泥涂

好，并将此事上奏了汉武帝。汉武帝派遣官吏去打开取出那些东西，经书和《论语》，这时都出现了。经传是无声的书却出现了令人听见弹琴唱歌之声的事情，这是古文该在汉代兴盛，经传欢庆自己被发掘出来的一种吉兆。它们应当流传于汉代，所以静静地藏在墙壁之中，鲁恭王发掘了它们，就出现了使圣王感动的弹琴唱歌的现象。这就说明古代文献不该被埋没，而汉朝等待它们出现作为兴盛的征兆。

【原文】

61·2 孝成皇帝读百篇《尚书》，博士、郎吏莫能晓知，征天下能为《尚书》者。东海张霸通《左氏春秋》，案百篇序，以《左氏》训诂，造作百二篇，具成奏上。成帝出秘《尚书》以考校之，无一字相应者。成帝下霸于吏，吏当器辜大不谨敬。成帝奇霸之才，赦其辜，亦不减其经，故百二《尚书》传在民间。

【注释】

博士：参 3·3 注(13)。这里特指汉武帝时设的五经博士。郎：帝王侍从官的通称。始于战国，秦汉沿置。

东海：郡名。参见 34.14 注。张霸：参见 55·9 注。《左氏春秋》：即《左传》。参见 18·6 注。

训诂：解释古书中词句的意义。用通俗的话来解释词义叫“训”，用当代的话来解释古代词语、或用普遍通行的话来解释方言叫“诂”。

秘《尚书》：指保存在宫廷中的《尚书》。

吏当器：文不成义。当：判罪，汉律常用语。器：据伦明录涩江校宋本当作“霸”。辜：当作“罪”。大不谨敬：古代一种最严重的罪名，指欺君之罪。汉律凡当以大不敬者弃世。

减：当作“灭”，下文云“故不烧灭之”正与此文相应。减与灭的繁体字“灭”形近而误。

【译文】

汉成帝阅读百篇《尚书》，朝中博士、郎官没有谁能通晓，征求天下能究治《尚书》的人。东海郡张霸精通《左氏春秋》，根据百篇《尚书》的序言，采用《左氏春秋》的文字解释，编造出一百零二篇本《尚书》，全部完成后奏报给汉成帝。汉成帝取出秘藏的《尚书》用来考订校对它，没有一个字是相合的。汉成帝就把张霸交给司法官吏去审讯治罪。司法官判张霸犯了欺君之罪。汉成帝认为张霸的才能出众，赦免了他的罪，也不毁掉他的经书，所以一百零二篇本《尚书》才流传在民间。

【原文】

61·3 孔子曰：“才难。”能推精思，作经百篇，才高卓邈，希有之人也。成帝赦之，多其文也。虽奸非实，次序篇句，依倚事类，有似真

是，故不烧灭之。疏一牍，相遣以书。书十数札，奏记长吏，文成可观，读之满意，百不能一。张霸推精思至于百篇，汉世实类，成帝赦之，不亦宜乎？

【注释】

引文参见《论语·泰伯》。

遘(y 玉)：诡异，奇异。

依倚：依傍，这里是组合的意思。依倚事类：指组织材料、安排内容。

牍(dú 独)：书匣。

遣：据递修本当作“遗”。遗(wèi 位)：赠。

札：古代用于书写的木简。

实：与作“寡”字之误。“寡类”犹言极少有。

【译文】

孔子说：“人才难得啊。”张霸能够推究精深的思想，编写经书百篇，才高卓越，是世上稀有的人物。汉成帝赦免他，是欣赏他的文才。他的经文虽然是伪造的不真实的，但在编排篇章句子，组织材料安排内容上，就像真的经书一样，所以汉成帝不烧毁他的经书。整治一只书匣，把自己的作品赠送别人，写出十几根木简的公文呈报长官，文章写成后受看，阅读它令人满意，这样的人一百个当中难挑出一个来。张霸推究精深的思想写出百篇文章，在汉代很少有这类人才，汉成帝赦免他，不也是很应该的吗？

【原文】

61·4 杨子山为郡上计吏，见三府为《哀牢传》不能成，归郡作上，孝明奇之，征在兰台。夫以三府掾吏，丛积成才，不能成一篇。子山成之，上览其文。子山之传，岂必审是？传闻依为之有状，会三府之士，终不能为，子山为之，斯须不难。成帝赦张霸，岂不有以哉？

【注释】

杨子山：即杨终。参见 38·16 注。计吏：参见 60·15 注。

三府：指太尉府、司徒府、司空府，是当时朝廷的最高官府。哀牢：参见 57·10 注。

吏：据《后汉书·百官志》及本书《程材篇》应作“史”。掾史：参见 34·9 注。

依为：同“依违”。模棱两可，此指传说纷纭。

【译文】

杨子山任郡的上计吏，看到三府编写《哀牢传》不能成功。回到郡中写成后上报朝廷，汉明帝认为他是奇才，征召他在兰台为官。凭三府中的属官，聚集了大批人材，而不能写出一部《哀牢传》。杨子山写成了《哀牢传》，

皇帝采用了他的文章。杨子山的《哀牢传》，难道就这么好吗？关于哀牢的情况当时传说纷纭，聚集三府中的人士，终究不能写出来，杨子山写它，顷刻写成，毫不困难。汉成帝赦免张霸，难道没有原因吗？

【原文】

61·5 孝武之时，诏百官对策，董仲舒策文最善。王莽时，使郎吏上奏，刘子骏章尤美。美善不空，才高知深之验也。《易》曰：“圣人之情见于辞。”文辞美恶，足以观才。永平中，神雀群集，孝明诏上《爵颂》。百官颂上，文皆比瓦石，唯班固、贾逵、傅毅、杨终、侯讽五颂金玉，孝明览焉。夫以百官之众，郎吏非一，唯五人文善，非奇而何？

【注释】

对策：汉代选拔官吏的一种考试办法。应荐举、科举的人对答皇帝有关政治、经义的策问叫“对策”。

刘子骏：即刘歆。参见 47·1 注(18)。

引文参见《周易·系辞下》。

永平：汉明帝年号，公元 58～75 年。

《爵颂》：据《北堂书钞》卷一百二、《太平御览》卷五八八、《类要》二一、《玉海》六十引《论衡》文，“爵”字前均有“神”字，应据之补。爵：通“雀”。《后汉书·贾逵传》：“帝敕兰台给笔札，使作《神雀颂》。”亦是其证。

傅毅：参见 38·16 注。侯讽：东汉文人。

览：通“揽”。采用。以上事参见《后汉书·贾逵传》。司马彪《续汉书》、华峤《后汉书》并见此事。

【译文】

汉武帝时，召见百官考试对策，董仲舒的策文最好。王莽时，命郎官上奏章，刘子骏的奏章尤其华美。这种美和善都不是空虚的，而是他们才高智深的证明。《周易》上说：“圣人的情感体现在卦辞和爻辞中。”文辞的美与丑，足以看出一个人的才智。永平年间，有一大群神雀停落在京师，汉明帝下诏书，令官吏和文人以神雀的出现为题，写歌功颂德的文章献上。百官的颂文献上，文章都用瓦石作比喻，只有班固、贾逵、傅毅、杨终、侯讽五个人写的颂像金玉般的美好，汉明帝采纳了这些文章。凭百官的人数众多，郎官也不止一人，只有五个人的文章写得好，他们不是奇才而是什么呢？

【原文】

61·6 孝武善《子虚》之赋，征司马长卿。孝成玩弄众书之多，善杨子云，出入游猎，子云乘从。使长卿、桓君山、子云作史，书所不能盈牋，文所不能成句，则武帝何贪，成帝何欲？故曰：玩杨子云之篇，乐于居千石

之官；挟桓君山之书，富于积猗顿之财。

【注释】

《子虚》之赋：指司马相如作的《子虚赋》，它曾受到汉武帝的欣赏。赋中写三个假想人物子虚、乌有先生、亡是公的相互诘难和议论。《汉书》本传：相如客游梁，著《子虚赋》，上读而善之，曰：“朕独不与此人同时哉？”杨得意曰：“臣邑人司马相如自言为此赋。”上惊，乃召用相如。相如曰：“有是。”

牋（dú 独）：木简。

千石：《汉书·百官志》：“三府长吏秩千石。”

猗（y 医）顿：春秋时鲁国的大富翁。《淮南子·汜论训》高注：“猗顿，鲁之富人，能知玉理。”

【译文】

汉武帝欣赏《子虚赋》，就征召司马长卿为官。汉成帝阅读的书很多，只欣赏杨子云的文章，无论出入游猎，杨子云都乘车随从。假如让司马长卿、桓君山、杨子云当官，写书不能成篇，写文章不能成句，那么汉武帝贪图什么，汉成帝欲求什么呢？所以说：欣赏杨子云的文章，比当了年俸一千石的大官还要高兴；拥有桓君山写的书，比猗顿积聚的财富更富有。

【原文】

61·7 韩非之书，传在秦庭，始皇叹曰：“独不得与此人同时！”陆贾《新语》，每奏一篇，高祖左右，称曰万岁。夫叹思其人与喜称万岁，岂可空为哉？诚见其美，欢气发于内也。候气变者，于天不于地，天文明也。衣裳在身，文着于衣，不在于裳，衣法天也。察掌理者左不观右，左文明也。占在右，不观左，右文明也。《易》曰：“大人虎变其文炳，君子豹变其文蔚。”又曰：“观乎天文，观乎人文。”此言天人以文为观，大人君子以文为操也。

【注释】

韩非：参见 21·12 注。

事见《史记·老庄申韩列传》：“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，死不恨矣。’”

陆贾：参见 8·10 注(14)。《新语》：参见 39·8 注。

万岁：汉时表示庆幸的习惯用语。称曰万岁：据《史记·陆贾列传》记载，汉高祖刘邦命陆贾写文章论述秦朝灭亡的原因，陆贾写的每一篇文章，刘邦看后都加以赞扬，左右的人也高呼“万岁”，以示庆幸。

衣：上身的服装。裳：下身的服装。

掌理：手掌的纹路。察掌理者：指看人手纹以判断吉凶的人。以下文例之，“左”字上脱“在”

字。

虎变：大发威怒的意思。下文“豹变”同此意。

引文参见《周易·革卦·彖辞》。王充引用这两句话的意思是，大人和君子的德行有差别，他们按礼仪规定所享用的文饰也有差别。参见本书《书解篇》。

引文参见《周易·贲卦·彖辞》，原文是：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”意思是观察天象，可以察觉到时序的变化；观察社会人文现象，就可以用教化改造成就天下的人。

【译文】

韩非的书，流传在秦朝的宫廷，秦始皇感叹说：“偏偏不能和此人生活在同一个时代。”陆贾写作《新语》，每当上奏一篇，汉高祖左右的臣子就高呼“万岁”。感叹思慕那个人与欢呼万岁，难道能凭空产生吗？确实看到了它的优美之处，高兴之气就发自于内心。观测气象变化，在于天不在于地，因为天的文采鲜明。衣和裳穿在身上，文采装饰在于衣，而不在于裳，衣效法于天。看手相的人看左手，不看右手，因为左手手纹鲜明。占卜在于右边，不看左边，因为右边文采鲜明。《周易》上说：“大人发怒，威猛如虎，仪表威严，光彩照人。君子发怒，威仪如豹，仪态雍容，清朗华美。”又说：“观察天文现象，观察人文现象。”这是说天和人都是以文采作为外观的，大人和君子都是以文饰表现仪表的。

【原文】

61·8 高祖在母身之时，息于泽陂，蛟龙在上，龙觶炫耀；及起，楚望汉军，气成五采；将入咸阳，五星聚东井，星有五色。天或者憎秦，灭其文章，欲汉兴之，故先受命，以文为瑞也。恶人操意，前后乖违。始皇前叹韩非之书，后感李斯之议，燔五经之文，设挟书之律。五经之儒，抱经隐匿；伏生之徒，窜藏土中(11)。殄贤圣之文(12)，厥辜深重，嗣不及孙。李斯创议，身伏五刑(13)。汉兴，易亡秦之轨，削李斯之迹。高祖始令陆贾造书，未兴五经。惠、景以至元、成(14)，经书并修。汉朝郁郁，厥语所闻，孰与亡秦？

【注释】

泽陂(bā 杯)：湖泽岸边。

觶(qiú 求)：同“斛”。《说文》：“觶，角貌，从角，㒺声。”本书《奇怪篇》、《雷虚篇》皆谓遇龙而妊，与《史记》、《汉书》同，此文则谓先有身而后遇龙，不知王充何意。

以上事参见本书《吉验篇》。

以上事参见本书《恢国篇》。

星有五色：按阴阳五行说法，金、木、水、火、土五星，与白、青、黑、赤、黄相配属，各异光色。岁星属春，属东方木，青色。荧惑属夏，属南方火，赤色。镇星属季夏，属中央土，黄色。太白属秋，属西方金，白色。辰星属冬，属北方水，黑色。故云五色。

受：通“授”。

李斯之议：指李斯反对颂古非今，主张销毁儒家诗书的议论。

燔（fán 凡）：烧。五经：《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》。

挟（xié 斜）：藏。设挟书之律：秦律，敢有挟书者族。

伏生：即伏胜，济南（郡治今山东章丘西）人，西汉经学家。秦时为博士，始皇焚书时，他藏《尚书》于壁中。西汉时《尚书》学者多出其门下。

(11)土：据本书《正说篇》“济南伏生抱百篇藏于山中”应作“山”。“甯藏土中”义不妥。

(12)殄（tǐn 舔）：灭绝。

(13)五刑：古代的五种刑罚，即墨（在额上刺字）、劓（yì 义，割鼻）、刖（yuè）月，剝脚）、宫（阉割男子生殖器）和大辟（死刑）。身伏五刑：据《汉书·刑法志》记载，凡被处死刑而灭三族的，“皆先黥、劓、斩左右止（趾），笞杀之，梟其首，菹其骨肉于市”，叫做“具五刑”。

(14)惠：汉惠帝，公元前194～前187年在位。景：汉景帝，公元前156～前141年在位。元：汉元帝，公元前48～前33年在位。成：汉成帝，公元前32～前7年在位。

【译文】

汉高祖在母亲身怀他时，他的母亲在湖泽岸边休息，蛟龙伏在她的身上，龙角光彩夺目；等到汉高祖兴起之时，楚军望汉军阵营，云气成五彩；汉高祖将要进入咸阳城时，金、木、水、火、土五星聚集于东井宿这一方，五星又呈见白、青、黑、赤、黄五种颜色。天也许由于憎恶秦朝，就泯灭了它的文彩，而想让汉朝兴盛，所以先授予天命，以文彩作为它的祥瑞。恶人的品行思想，前后自相矛盾。秦始皇先是赞叹韩非的书，后来又迷惑于李斯的议论，烧毁《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》这五种儒家经书，制定了禁止藏书法令。究治五经的儒生，抱着经书隐藏起来；伏生这类人，逃窜躲藏于深山之中。秦始皇灭绝贤圣的经文，他的罪恶深重，帝位没有传到孙辈就灭亡了。李斯由于首先提出建议，身受五种刑罚。汉代兴起，改变了已灭亡了的秦代的法令，废除了李斯的做法。汉高祖才命令陆贾写文章，但没有使五经兴盛。从汉惠帝、汉景帝以至汉元帝、汉成帝各朝，五经及各种书籍同时编纂。汉朝文化兴盛，就已经知道的情况来说，同已灭亡的秦朝相比怎么样呢？

【原文】

61·9 王莽无道，汉军云起，台阁废顿，文书弃散。光武中兴，修存未详。孝明世好文人，并征兰台之官，文雄会聚。今上即令，诏求亡失，购募以金，安得不有好文之声？唐、虞既远，所在书散；殷、周颇近，诸子存焉。汉兴以来，传文未远，以所闻见，伍唐、虞而什殷、周，焕炳郁郁，莫盛于斯！天晏旻者，星辰晓烂；人性奇者，掌文藻炳。汉今为盛，故文繁凑也。

【注释】

中兴：指国家由衰弱而复兴。光武中兴：刘秀统一全国后，多次发布释放奴婢和禁止残害奴婢的命令，减轻租税徭役，发放赈济，兴修水利，并裁并四百余县，精简官吏，节省开支。在中央，加重尚书职权，废除掌握军权的都尉。生产有所恢复和发展，汉朝得以复兴，史称“光武中兴。”

即令：当为“即命”。《宣汉篇》、《须颂篇》皆有“今上即命”之句可证。

晏：无云。旸（yáng 羊）：晴朗。

【译文】

王莽不行道义，汉军如云兴起，台阁败坏，文章书籍丢失散佚。光武帝复兴汉代，收集整理图书尚未完备。汉明帝一代喜欢文人，把他们征召到兰台里做官，文豪得以会聚在一起。当今皇帝即位，下诏征求亡失了的图书，用金钱广泛收购征集，怎么会没有喜好文化的好名声呢？唐、虞时代久远，当时图书已经散佚；殷、周时代稍微近一些，诸子的书籍还留存于世间，汉代兴盛以来，传播文化的时间不长，根据人们的所见所闻，已经五倍于尧、舜时代，十倍于殷、周时代，文化光辉灿烂繁荣昌盛，没有哪一个朝代有汉代这样兴盛。天空晴朗无云，星辰明亮无比；人的本质奇异，手掌纹理的文彩鲜明。汉朝发展到今天已经很昌盛，所以文化繁荣发达。

【原文】

61·10 孔子曰：“文王既歿，文不在兹乎！”文王之文，传在孔子。孔子为汉制文，传在汉也。受天之文，文人宜遵。五经、六艺为文，诸子传书为文，造论著说为文，上书奏记为文，文德之操为文。立五文在世，皆当贤也。造论著说之文。尤宜劳焉。何则？发胸中之思，论世俗之事，非徒讽古经、续故文也。论发胸臆，文成手中，非说经艺之人所能为也。

【注释】

歿（mò 末）：死。

兹：此。这里指孔子自己。引文参见《论语·子罕》。

孔子为汉制文：王充认为孔子整理儒家经书是为了汉朝传播文化。

受天之文：承受从天而降的文章，这里指上述《尚书》、《礼》、《春秋》和《论语》等儒家经书失而复得。

六艺：指礼、乐、射、御（驭）、书、数。五经六艺：这里指诵习和解释五经六艺。

诸子传书：泛指先秦诸子的著作。

造论著说：指写出有独到见解、自成体系的著作。

文德：指体现德行的文彩，即礼仪规定的文饰，主要表现在衣服上。王充认为德高官尊的享用的文饰就繁。参见本书《书解篇》。文德之操：即上文所说的“大人君子以文为操”的意思，指用礼仪规定的文饰修饰起来的这种大人君子的仪表。

【译文】

孔子说：“周文王死了以后，一切礼乐文化不都在这里吗！”周文王时代的文化，承传在孔子。孔子为汉代整理文化典籍，承传在汉代。承受从天而降的文化，文人应当奉行。五经、六艺是文化，诸子著作是文化，著书立说是文化，上书奏文是文化，文饰仪表是文化。在世间能够成就五种文化当中的一种，都应当受到称赞。著书立说的文化，尤其应当嘉奖它。为什么呢？抒发胸中的思想，论述世俗间的事情，不仅仅是背颂点古经、续写点旧文章而已。议论发自胸臆，文章成于手中，这不是只懂得解释经书的人所能做到的。

【原文】

61·11 周、秦之际，诸子并作，皆论他事，不颂主上，无益于国，无补于化。造论之人，颂上恢国，国业传在千载，主德参贰日月，非适诸子书传所能并也。上书陈便宜，奏记荐吏士，一则为身，二则为人。繁文丽辞，无上书。文德之操，治身完行，徇利为私，无为主者。夫如是，五文之中，论者之文多矣，则可尊明矣。

【注释】

参贰：鼎立为三，并列为二。

无上书：据文意并参照下文“无为主者”，文句应为“无为上者”。

徇：曲从。

【译文】

周、秦时代，诸子都在著书立说，论述的全是其他事情，没有称颂帝王的，对国家没有什么好处，对于教化也没有什么补益。写作《论衡》的人，歌颂君王的功德，弘扬国家的隆盛，使国家的功业流传千载，使君王的德行与日月同辉，这不是刚才提到的先秦诸子的著作能够相比的。上书陈述治理国家的建议和办法，写奏记向上级推荐官吏士人，一则是为了自身，二则是为了他人。文章繁多辞句华丽，却没有一点是为了君王的。在文采仪表上，根据礼仪修养自己，使行为完美无缺，实际上仍是为了个人的私利，没有一点是为了君王的。如果是这样，五种文化之中，著书立说的文化是最好的，因而值得尊重也就很清楚了。

【原文】

61·12 孔子称周曰：“唐、虞之际，于斯为盛，周之德，其可谓至德已矣！”孔子，周之文人也，设生汉世，亦称汉之至德矣。赵他王南越，倍主灭使，不从汉制，箕踞椎髻，沉溺夷俗。陆贾说以汉德，惧以帝

威，心觉醒悟，蹶然起坐。世儒之愚，有赵他之惑；鸿文之人，陈陆贾之说。观见之者，将有蹶然起坐，赵他之悟。汉氏浩烂，不有殊卓之声！

【注释】

斯：此。指周武王时代。

引文参见《论语·泰伯》。

赵他：即赵佗。参见 8·10 注。

倍：通“背”。反叛。灭：断绝。灭使：指不向汉朝派遣使臣。

箕踞：坐时两脚张开，形似箕。椎髻：像椎形的发髻。箕踞椎髻：这是当时越人的风俗。

说（shuì 税）：劝说。

蹶（jué 决）然：猛然。以上事参见《史记·陆贾列传》、《史记·南越列传》。

【译文】

孔子称颂周代说：“唐尧、虞舜时代以后，就数周武王这个时代人才最盛，周代的功德，可以说是最高的了！”孔子是周代的文人，假如他生在汉代，也会称颂汉代的最高功德了。赵他在南越称王，背叛汉朝断绝使臣往来，不奉行汉朝的制度，坐似箕踞发挽椎髻，沉溺于夷人的风俗之中。陆贾用汉朝的功德去劝说他，用汉朝君王的威势去恐吓，使他从内心觉察醒悟，猛然起身端坐。俗儒的愚昧，有如赵他一样的糊涂；擅长写文章的人，陈述陆贾的劝说，读到文章的人，将会有猛然起身端坐，如赵他一般的醒悟过来。汉代的功德浩大灿烂，怎么会不享有卓越的名声呢？

【原文】

61·13 文人之休，国之符也。望丰屋知名家，睹乔木知旧都。鸿文在国，圣世之验也。孟子相人以眸子焉，心清则眸子瞭。瞭者，目文瞭也。夫候国占人，同一实也。国君圣而文人聚，人心惠而目多采。蹂蹈文锦于泥涂之中，闻见之者莫不痛心。知文锦之可惜，不知文人之当尊，不通类也。天文人文文，岂徒调墨弄笔，为美丽之观哉？载人之行，传人之名也。善人愿载，思勉为善；邪人恶载，力自禁裁。然则文人之笔，劝善惩恶也。

【注释】

参见《孟子·离娄上》。

惠：通“慧”。

文锦：有花纹的丝绸。

天文人文文：据递修本当作“夫文人文章”。

【译文】

文人卓越，是国家的祥瑞。看到宏丽的住宅就知道是户有名望的人家，

看到高大的树木就知道这里曾经是旧都。国家有大文人，这是太平盛世的证明。孟子凭人的眼睛察看人，心地光明，眼睛就会明亮。所谓明亮，指的是眼睛的文彩明亮。占验国家和占验人，实际上是同一回事。国君圣明而文人会聚，人心聪敏而眼睛多彩。在烂泥中践踏有花纹的锦绸，听到看见的人没有谁不会痛心。知道践踏了文锦可惜，却不知道文人应当尊重，这就是不懂得类比了。文人写的文章，哪里只是玩弄笔墨追求华丽的外表呢？它是记载人们的行为，传播人们的名声的。善良的人希望得到记载，所以想努力去做好事；邪恶的人厌恶记载，所以就自己尽力节制恶行。这样说来，文人的笔的作用在于劝善惩恶了。

【原文】

61·14 谥法所以章善，即以著恶也。加一字之谥，人犹劝惩，闻知之者，莫不自勉。况极笔墨之力，定善恶之实，言行毕载，文以千数，传流于世，成为丹青，故可尊也。杨子云作《法言》，蜀富人赏钱千万，愿载于书。子云不听，“夫富无仁义之行，圈中之鹿，栏中之牛也，安得妄载？”班叔皮续《太史公书》，载乡里人以为恶戒。邪人枉道，绳墨所弹，安得避讳？

【注释】

参见 20·10 注。

丹青：两种经久不变的颜色。这里指不可磨灭的著作。

《法言》：参见 56·14 注。

千：据递修本当作“十”。

据《初学记》卷十八、《太平御览》卷四百七十二、八百二十九、八百三十六引《论衡》文“夫”字前有“曰”字，“富”字后有“贾”字。当据补之。

据《初学记》卷十八引《论衡》文，“圈”字前有“犹”字。

班叔皮：即班彪。参见 39·12 注。

绳墨：木工画直线用的工具，比喻规矩，法度。弹：弹劾。绳墨所弹：指依法度加以制裁、谴责。

【译文】

谥法之所以表彰美善，就是以此来暴露丑恶。加一个字的谥号，人们就知道劝善惩恶，听见的人，没有谁不自勉。何况尽笔墨的力量，评定善恶的真实情况，言语行动全部记载，文章以千数计算，流传在世间上，成为不可磨灭的作品，所以值得尊重。杨子云写作《法言》时，蜀郡的富商送十万钱给他，希望把自己记载到书里去。杨子云不接受，说：“富商没有仁义的品行，好比是圈中的鹿，栏中的牛，怎么能够胡乱记载呢？”班叔皮续写《太史公书》，记载家乡人把它作为对邪恶的惩戒。邪恶的人不符合正道，依法

度加以制裁，怎么能够为他回避忌讳呢？

【原文】

61·15 是故子云不为财劝，叔皮不为恩挠。文人之笔，独已公矣。贤圣定意于笔，笔集成文，文具情显，后人观之，见以正邪，安宜妄记？足蹈于地，迹有好丑；文集于礼，志有善恶。故夫占迹以睹足，观文以知情。“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”《论衡》篇以十数，亦一言也，曰：“疾虚妄。”

【注释】

见以：二字宜互倒作“以见”。

礼：据章录杨校宋本当作“札”。

三百：《诗经》共三百零五篇，此举整数而言。

引文参见《论语·为政》。

十数：疑当作“百数”。《论衡》今存八十四篇当在百篇内外。

【译文】

所以杨子云不被钱财所引诱，班叔皮不因恩情而屈从。天下唯独文人的笔是最公正的了。贤人圣人定夺思想于笔端，书写汇集而成文章，文章具备而真情显露，后人观看文章，以此知道正邪，怎么应该胡乱记载呢？足踩在地上，足迹就有好有丑；文章汇集在书札上，记载就有善有恶。所以占验足迹就可以看出足如何。读文章就可以知道情感如何。“《诗经》三百篇，可以用一句话来概括它，那就是没有邪恶的思想。”《论衡》的篇章在百篇左右，也可以用一句话来概括，那就是“反对虚假荒诞的事物和言论。”

论死篇

【题解】

本篇是王充无神论思想的代表作，文中尖锐地批驳了人死灵魂不死的谬论。

王充在本书《对作篇》中说明了他写《论死篇》的目的在于“使俗薄丧葬”，即为反对厚葬、祭祀等迷信活动提供理论依据。他又说：今著《论死》及《死伪》之篇，明人死无知，不能为鬼。冀观览者将一晓解约葬，更为节俭。”

有神论者宣称：“死人为鬼，有知，能害人。”王充则针锋相对地提出了“死人不为鬼，无知，不能害人”的无神论主张并加以详细论述。他认为，“气凝为人”，“死还为气”，世间根本不存在死人的灵魂，从一定理论高度否定了灵魂不死的观点。可是他又承认有由气构成的鬼神现象，并接受了活的动物能变成人形来害人的荒谬说法。他主张人的精神必须依靠形体才能存在，可是又把精神和物质混为一谈，认为人的精神是寄托在形体中的具有道德属性的“五常之气”。因此，他对有神论的否定是不彻底的。

【原文】

62·1 世谓死人为鬼，有知，能害人。试以物类验之，死人不为鬼，无知，不能害人。何以验之？验之以物。人，物也；物，亦物也。物死不为鬼，人死何故独能为鬼？世能别人物不能为鬼，则为鬼不为鬼尚难分明；如不能别，则亦无以知其能为鬼也。

【注释】

死人：寻上下文意为“人死”误倒。《世说新语·方正篇》注引并作“人死”，尤为切证。

死人：同注。

据文意，此句中“人”字应移至下句“则”字后。

【译文】

世上的人说人死后能变成鬼，有知觉，能害人。试用人以外的物类来验证一下，人死后不能变成鬼，没有知觉，不能害人。用什么来验证这一点呢？用万物来验证它。人是物，人以外的万物也是物。物死后不变成鬼，人死后为什么偏偏能够变成鬼呢？世人即使能够辨别物死后不能变成鬼，那么对于人死后能否变成鬼也还不一定能够辨明；如果连物死后变不变鬼尚不能辨明，那么也就更无法知道人死后能变成鬼了。

【原文】

62·2 人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也。

人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？人无耳目则无所知，故聋盲之人，比于草木。夫精气去人，岂徒与无耳目同哉？朽则消亡，荒忽不见，故谓之鬼神。人见鬼神之形，故非死人之精也。何则？鬼神，荒忽不见之名也。人死精神升天，骸骨归土，故谓之鬼。鬼者，归也；神者，荒忽无形者也。

【注释】

精气：参见 5.5 注(14)。

精神：这里指精气。王充认为，精气在自然界中是无知的，构成人的精神后才是有知的，人死后，精气离开人体，仍旧回到无知的自然界之中。在本篇中，王充对“精神”和“精气”这两个概念有时是混用的。升天：指精气又回到自然界的元气之中去。

据文意“鬼”字下当有“神”字。上下文均以“鬼神”并言。鬼神：《孔子家语·哀公问政》：孔子曰：“众生必死，死必归土，此谓鬼；魂气归天，此谓神。”

鬼者，归也：《韩诗外传》“人死曰鬼，鬼者归也。精气归于天，肉归于土，血归于水，脉归于泽，声归于雷，动归于风，眠归于明，骨归于木，筋归于山，齿归于石，膏归于露，发归于草，呼吸之气，复归于人。”

【译文】

人之所以出生，是因为承受了精气，人死了精气就不存在了。能够成为精气的是血脉。人死了血脉就枯竭，血脉枯竭而精气就不存在，精气不存在而形体就腐朽，形体腐朽而化成灰土，靠什么变成鬼呢？人没有耳目就不会知道什么，所以聋人盲人，如同草木一样，精气离开人体，哪里只是和人没有耳目一样呢？腐朽了就会消亡，成了恍恍惚惚看不见形体的东西，所以把它叫“鬼神”。人们所见到的有形体的鬼神，本来就不是死人的精神变成的。为什么呢？因为鬼神是“荒忽不见”这类东西的名称。人死后精气回到自然之中，尸骨归葬土中，所以称它叫“鬼神”。鬼，是归的意思；神，是荒忽无形的意思。

【原文】

62·3 或说：鬼神，阴阳之名也。阴气逆物而归，故谓之鬼；阳气导物而生，故谓之神。神者，伸也，申复无已，终而复始。人用神气生，其死复归神气。阴阳称鬼神，人死亦称鬼神。气之生人，犹水之为冰也。水凝为冰，气凝为人；冰释为水，人死复神。其名为神也，犹冰释更名水也。人见名异，则谓有知，能为形而害人，无据以论之也。

【注释】

阴阳：指阴气和阳气。

逆：违背，阻止。归：指人死后形体归于地。阴气逆物而归：阴阳五行家认为，地属阴，又

认为阴气主杀，所以说阴气阻止万物和人生长，使他们死后形体归于地。

导：引导，助长。阳气导物而生：阴阳五行家认为，天属阳，又认为阳气主生，所以说阳气助长万物和人生长，使他们获得生命。

伸：舒展。指万物和人获得生命。《五行大义·论诸神》：“神，申也。万物皆有质碍，屈而不申，神是清虚之气，无所拥滞，故曰申也。”

申：通“伸”。复：还原。指阳气离开形体回复到自然界。申复无已：指阳气和阴气结合构成有生命的东西，又离开阴气构成的形体回复到自然界，如此无止境地循环下去。

名异：名称不同。意即活时称“人”，死后称“神”。

【译文】

有人说：鬼神是阴气和阳气的名称。阴气阻止万物生长而使它们的形体归于地；所以就称它叫鬼；阳气助长万物使它们获得生命，所以就称它叫神。神，是人和物获得生命的意思，舒展还原没有止境，终而复始。人靠阳气获得生命，人死后形体中的阳气又回到自然界的阳气中去。阴气阳气称为鬼神，人死也称为鬼神。阳气使人获得生命，就像水结成冰一样。水凝结成冰，气凝聚成人；冰融化为水，人死还原为神气。它的名称叫神，好比冰融化后就改称为水一样。人们见名称不同，就认为鬼有知觉，能变成形体而害人，这是毫无根据地对这个问题乱发议论。

【原文】

62·4 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？以囊橐盈粟米。米在囊中，若粟在囊中，满盈坚强，立树可见，人瞻望之，则知其为粟米囊橐。何则？囊橐之形若其容可察也。如囊穿米出，囊败粟弃，则囊橐委辟，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？

【注释】

囊橐（tuó 驼）：两种口袋。大者称囊，小者称橐。

委：通“萎”。辟：通“褊（bi 毕）”。折叠。委辟：指口袋瘪了。

【译文】

人们看见鬼像活人的形状。就因为他们见到的鬼像活人的形状，所以知道鬼不是死人的精气变成的。用什么来证明这一点呢？用口袋装满粟米来证明。米装在囊中，或粟装在囊中，装满了就结实，口袋竖立起来就能看得出，人从远处看见它，就知道它是装粟米的口袋。为什么呢？因为口袋的形状和所装的东西可以看得出来。如果囊破米漏了出来，囊坏粟洒了出来，那么口袋就瘪下去了，人从远处看它，就再也看不出来了。人的精气隐藏在形体里

面，就像粟米装在口袋中一样。人死而形体腐朽，精气散失，好比口袋穿孔，粟米洒漏出来一样。粟米洒漏出来，口袋就不再具有形状；人死精气散亡以后，怎么能够再有形体而使人们会看到他呢？

【原文】

62·5 禽兽之死也，其肉尽索，毛皮尚在，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矣。六畜能变化象人之形者，其形尚生，精气尚在也。如死，其形腐朽，虽虎兕勇悍，不能复化。鲁公牛哀病化为虎，亦以未死也。世有以生形转为生类者矣，未有以死身化为生象者也。

【注释】

衣(yì)义：穿。

魂：指精神。

王充认为六畜可以变化为人形，但必须是活着的六畜，而不能是死了的。参见本书《订鬼篇》。这种看法自然荒诞无稽。

兕(sì)：雌犀牛。

公牛哀：参见7·3注。

王充所说的“世有以生形转为生类者”指两种情况，一种是他所相信的某些荒唐传说，如人化为虎之类；另一种是他对某些动物由幼虫变为成虫的感性认识，如蝉的幼虫蜕化为蝉等，参见本书《无形篇》。

【译文】

禽兽死后，它们的肉全部没有了，只有皮毛还存在，用它制成皮衣，人们望见皮衣，觉得类似于禽兽的形状。所以社会上有穿着狗皮袍装扮成狗的小偷，人们不会觉察，借助于狗的皮毛，所以人们就不会怀疑。如今人死了，皮毛朽败，即使精气仍然存在，精神又怎么能再借这个烂掉了的形体来活动和现形呢？死人不能借活人的形体出现，就像活人不能借死人的精神使自己的形体消失一样。六畜能变化成像人的形体一样，是因为它们的形体还活着，精气仍然存在的缘故。如果死了，它的形体已腐朽，即使像老虎犀牛那样凶猛的动物，也不能再变化成人形了。鲁国公牛哀生病后变化成老虎，也是由于他的形体还没有死的缘故。世上有活的形体转化为另一类活的形体的现象，却从来没有以死了的身体变成活的形象这类事情。

【原文】

62·6 天地开辟，人皇以来，随寿而死，若中年夭亡，以亿万数。

计今人之数，不若死者多。如人死辄为鬼，则道路之上，一步一鬼也。人且死见鬼，宜见数百万，满堂盈庭，填塞巷路，不宜徒见一两人也。人之兵死也，世言其血为磷。血者，生时之精气也。人夜行见磷，不象人形，浑沌积聚，若火光之状。磷，死人之血也，其形不类生人之血也。其形不类生人之形，精气去人，何故象人之体？人见鬼也，皆象死人之形，则可疑死人为鬼，或反象生人之形。病者见鬼，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？

【注释】

人皇：古代传说中的三皇（天皇、人皇、地皇）之一，据说他是最早的人。

寿：寿限。王充认为正常人一般能活百岁左右。参见本书《气寿篇》。随寿而死，指活到百岁左右而死。

庭：通“庭”。院子。

磷：指磷火。夜间在坟地间常见的蓝绿色火光，是磷所发的光，迷信的人称为“鬼火”。古人认为磷是血生成的，如《淮南子·汜论训》：“久血为磷。”注：“血精在地，暴露百日则为磷，遥望炯炯若燃火也。”《博物志·杂说篇》：“斗战死亡之地，其人马血积年化为磷。”

血：寻上下文义，宜为“形”。章录杨校宋本校改作“形”。

气：指阳气。王充认为，单独的阳气只能幻化成瞬间即逝的人的样子，而不能构成真正的人。

【译文】

天地开辟之后，自从人皇以来，人通常能活到百岁寿限而死，如果加上中年早死的，有亿万人之多。计算一下现在活着的人数，不如自古以来死去的人多。如果人死了就变成鬼，那么在道路上，就会一步一个鬼了。人将要死的时候会见到鬼，就应当见到千百万个鬼，满厅堂满院子全是鬼，巷中路上也塞满了鬼，不应当只是见到一两个人变成的鬼啊。人被兵器杀死，世人说他的血变成为磷。血，是人活着时候的精气。人们夜间行走看见磷，不像人的形状，模模糊糊地聚积在一起，像火光的形状。磷，是死人的血，它的形状不同于活人的形体。它的形状不像活人的形体，那么精气离开了人体后，为什么会像活人的形体呢？如果人们看到的鬼都像死人的样子，那还可以怀疑是死人变成了鬼，然而有人看到的鬼都像活人的形状。病人见到鬼，就说某甲来了，可是当时某甲并没有死，而是阳气构成的像某甲的形状。如果死人会变成鬼，病人为什么见到是活人的形体呢？

【原文】

62·7 天地之性，能更生火，不能使灭火复燃；能更生人，不能令死人复见。能使灭灰更为燃火，吾乃颇疑死人能复为形。案火灭不能复燃以况之，死人不能复为鬼，明矣。夫为鬼者，人谓死人之精神。如审鬼者死人之精神，则人见之，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，安能自若为衣服之形？由此言之，见鬼衣服象之，则形体亦象之矣。象之，则知非死人之精神也。

【注释】

寻文意，“能”字上脱“不”字。上下文皆言火灭不能复燃。

衣（yì）：系。

【译文】

自然界的本性，能够重新产生火，不能使熄灭了的火又燃起来；能够重新产生人，不能使死人重新出现。不能使死灰复燃，我才很怀疑死人能再变成活着时候的样子。根据火熄灭了不能复燃的情况来对照它，死人不能又变成鬼，是很明白的了。会变成鬼的，人们认为是死人的精神。如果确实鬼是死人的精神变的，那么人见到鬼，应当只见到赤身裸体的形状，不应该见到系带穿衣的鬼。为什么呢？衣服没有精神，人死后衣服与人的形体一起腐朽，怎么能得以系带穿衣呢？精神本来是以血气为主的，血气经常附在形体之上，形体即使腐朽了，精神仍然存在，能成为鬼是可以的。衣服，是丝絮布帛做的，人活的时候血气并不依附在衣服上，而衣服本身又没有血气，腐烂了也就完了，和死人的形体一样，怎么能照旧为衣服的形状呢？由此说来，见到鬼穿的衣服像死人原来的衣服，那么形体也就不过是像死人原来的形体了。像死人原来的形体，就知道鬼不是死人的精神了。

【原文】

62·8 夫死人不能为鬼，则亦无所知矣。何以验之？以未生之时无所知也。人未生，在元气之中；既死，复归元气。元气荒忽，人气在其中。人未生无所知，其死归无知之本，何能有知乎？人之所以聪明智惠者，以含五常之气也；五常之气所以在人者，以五藏在形中也。五藏不伤则人智惠，五藏有病则人荒忽，荒忽则愚痴矣。人死五藏腐朽，腐朽则五常无所托矣，所用藏智者已败矣，所用为智者已去矣。形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？

【注释】

本：本原。指原始状态。

惠：通“慧”。

五常：参见6·4注。五常之气：王充指的是分别具有仁、义、礼、智、信这些道德属性的气。

藏：同“脏”。五脏：指心、肝、脾、肺、肾。王充认为五常之气是寄托在五脏之中的。

【译文】

死人不能变成鬼，那么也就没有什么知觉。用什么来验证它呢？人还没有出生时，在元气之中；人死了以后，又回归到元气之中去。元气恍惚不清，构成人的气存在其中。人还没有出生时没有什么知觉，人死了又回复到没有知觉的原始状态，怎么会有知觉呢？人之所以聪明智慧，是由于含有五常之气；五常之气之所以能够存在于人体，是由于五脏在人体之中的缘故。五脏没有受到伤害人就有智慧，五脏有病人就神志不清，神志不清就愚昧痴呆。人死了五脏就会腐朽，五脏腐朽了那么五常之气就没有寄托之处了。用来蕴藏智慧的器官已经腐朽了，用来产生智慧的五常之气已经离开人体了。形体要靠气才能生成，气要靠形体才能产生知觉。天下没有离开物体而独自燃烧的火，世间怎么能有脱离形体而独自产生知觉的精气呢？

【原文】

62·9 人之死也，其犹梦也。梦者，殄之次也；殄者，死之比也。人殄不悟则死矣。案人殄复悟，死从来者，与梦相似，然则梦、殄、死，一实也。人梦不能知觉时所作，犹死不能识生时所作为矣。人言谈有所作于卧人之旁，卧人不能知，犹对死人之棺为善恶之事，死人不能复知也。夫卧，精气尚在，形体尚全，犹无所知，况死人精神消亡，形体朽败乎？

【注释】

殄（tǐn 舔）：昏迷。

从来：疑当作“复来”，形近而误。从、复，繁体作“從”、“復”，形近致误。

【译文】

人的死亡，就好比睡着了一样。睡着了和昏迷差不多；昏迷和死亡相近。人昏迷不醒就死了。考察一下人昏迷后又醒过来，死过去又复活过来的这种情况，与睡着了又醒来是相似的，既然这样，睡着、昏迷、死亡，是同一回事。人睡着的时候不能够知道醒时所做的事情，就像是死了以后不能够记得活的时候所做的事情一样。人们在睡着的人旁边说话做事，睡着的人不能够知道，就像对着死人的棺材做或善或恶的事情，死人不能再知道一样。睡着，精气还存在于人体，人的形体依然完整，仍然无所知觉，何况死人的精气已经消失，形体已经朽烂了呢？

【原文】

62·10 人为人所毆伤，诣吏告苦以语人，有知之故也。或为人所杀，则不知何人杀也，或家不知其尸所在。使死人有知，必恚人之杀己也，当能言于吏旁，告以贼主名；若能归语其家，告以尸之所在。今则不能，无知

之效也。世间死者，今生人殄而用其言，及巫扣元弦，下死人魂，因巫口谈，皆夸诞之言也。如不夸诞，物之精神为之象也。或曰：不能言也。夫不能言，则亦不能知矣。知用气，言亦用气焉。人之未死也，智慧精神定矣，病则昏乱，精神扰也。夫死，病之甚者也。病，死之微，犹昏乱，况其甚乎！精神扰，自无所知，况其散也！

【注释】

毆：当作“殴”，形近而误。下同。《说文》：“殴，捶击物也”。

恚（huì 会）：怨恨。

令：当作“令”，形近而误。

元弦：可能是祭祀舞神时用的一种弦乐器。也可能是巫师用来引魂的法器。

物之精神：指老物的精神。王充认为活着的老物（如六畜）的精神可以变成人形。参见本书《订鬼篇》。

死：据伦明录杨校宋本当作“病”。“未病”与下文“病”正反相承。

【译文】

谁要是被别人打伤了，就会到官吏那里去告状诉苦并向人们叙述这件事情，这是人有知觉的缘故。如果被人杀死，人们就不知道是什么人杀的了，或许家里人不知道他的尸体在什么地方。假如死人有知觉，必然怨恨那个人杀害自己，应当能在官吏面前诉说，告知凶手的名字；或者能够回去告诉家里的人，告知尸体在什么地方。这些都不能做到，就是死人没有知觉的明证。世间死去的人，能够让活人处于昏迷状态，然后借用他的口说话，以及巫师叩动元弦，召来死人的灵魂，通过巫师的口说话，全是浮夸荒唐的说法。如果不是荒诞无稽的，那就是老物的精神所造成的虚像，不是死人在显灵。有人说：死人只是不能说话而已。既然不能说话，那么也就是不能有知觉。知觉依靠精气，说话也依靠精气。人没有生病的时候，智慧精神是安定的，生了病，能会头脑昏厥，精神错乱。死亡，是疾病的最终现象。疾病，只是死亡的略微表现，尚且神志昏乱，何况病危的时候呢！精神错乱，尚且没有知觉，何况人死后精气散失了呢！

【原文】

62·11 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。

【注释】

《文选·恨赋》注、《太平御览》五四八引“死”字下有“也”字。

《太平御览》引“死”字下有“者”字。

杨泉《物理论》：“人含气而生，精尽而死。死犹渐也，灭也。譬火焉，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。”

【译文】

人的死亡，好比火的熄灭。火熄灭了光就不照耀了，人死了知觉也就失灵了，二者实质上是同一个道理，议论者还认为死去的人有知觉，太糊涂了。人病得将要死的时候，与火将要熄灭的时候有什么差别呢？火熄灭了光消失了而烛还存在，人死后精气消失而形体还存在。说人死了还有知觉，这就如同说火熄灭了又还有光亮出现一样。

【原文】

62·12 隆冬之月，寒气用事，水凝为冰。逾春气温，冰释为水。人生于天地之间，其犹冰也。阴阳之气，凝而为人，年终寿尽，死还为气。夫春水不能复为冰，死魂安能复为形？

【注释】

年：指活的岁数。

【译文】

隆冬季节，寒气主宰一切，水凝结成冰。越过春季天气温暖，冰融化成水。人生在天地之间，他们就好比是冰。阴阳之气，凝聚成人，年岁到了尽头，死了又还原为气。春水不能再结成冰，死人的魂怎么能再现形呢？

【原文】

62·13 妒夫媚妻，同室而处，淫乱失行，忿怒斗讼。夫死妻更嫁，妻死夫更娶，以有知验之，宜大忿怒。今夫妻死者寂寞无声，更嫁娶者平忽无祸，无知之验也。

【注释】

妒、媚（mào 冒）：《说文》：“妒，妇妒夫也；媚，夫妒妇也。”

【译文】

夫妻互相嫉妒，同在一室居住，淫乱而行为不正，经常忿怒争辨是非。夫死妻改嫁，妻死夫另娶，用死人有知觉这种说法来检验改嫁和另娶这件事，死去的夫或妻应该大为忿怒。如今已死的夫或妻都寂寞无声，改嫁的另娶的也很平静没有灾祸，这就是死人没有知觉的证明了。

【原文】

62·14 孔子葬母于防，既而雨甚至，防墓崩。孔子闻之，泫然流涕曰：“古者不修墓。”遂不复修。使死有知，必恚人不修也。孔子知之，宜辄修墓，以喜魂神，然而不修，圣人明审，晓其无知也。

【注释】

防：指防山，在今山东曲阜东。

事见《礼记·檀弓上》。

【译文】

孔子埋葬他的母亲于防山，不久暴雨到来，防山的墓倒塌了。孔子听说了这件事，伤心地流着泪说：“古代是不修墓的。”于是就不再为他的母亲修墓。假如死人有知觉，一定会怨恨活人不为他修墓，孔子相信这一点，应该立即修墓，以此讨好魂神，然而孔子却不修墓，说明圣人明白道理，知道死人是无知的。

【原文】

62·15 枯骨在野，时呜呼有声，若夜闻哭声，谓之死人之音，非也。何以验之？生人所以言语吁呼者，气括口喉之中，动摇其舌，张歛其口，故能成言。譬犹吹萧笙，萧笙折破，气越不括，手无所弄，则不成音。夫萧笙之管，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？然而枯骨对呻鸣者，人骨自有能呻鸣者焉。或以为秋也，是与夜鬼哭无以异也。秋气为呻鸣之变，自有所为。依倚死骨之侧，人则谓之骨尚有知，呻鸣于野。草泽暴体以千万数，呻鸣之声，宜步属焉。

【注释】

呜呼：“呼”为“呻”误，又与“鸣”字误倒。下文屡见“呻鸣”二字连用，决此为误。

歛（x 西）：收、合。

秋：当作“妖”。妖，一作“袄”，与秋形近而误。下句“秋”字同此。

草泽：泛指荒野。暴：同“曝”。露。

属（zh 主）：连续。

【译文】

枯骨在野外，有时发出哀叹鸣叫的声音，好像夜间听到人的哭声一样，认为这是死人发出的声音，那就错了。用什么来证明这一点呢？活人之所以能够说话叹息，是由于气包含在口喉之中，动摇舌头，口一张一合，所以能够说话。好比吹奏萧笙，萧笙折断破损，气散了不能包含在其中，手无法按，就不能发出声音。萧笙的管子，好比是人的口喉；手按萧笙的孔，就像人活动舌头一样。人死了口喉就腐烂了，舌头不能再动，怎么能够说话呢？然而

枯骨有时哀叹鸣叫，是因为人骨自有发出哀鸣的道理。或许是妖气所发出的声音，这就和夜间鬼哭没有什么不同。妖气形成哀鸣这种怪异的声音，自有它的道理。由于这种声音紧靠在枯骨旁边，人们就认为这种枯骨尚有知觉，所以在野外哀鸣。荒野之中没有埋葬的尸体成千上万，哀鸣的声音，应该每走一步都能不断地听到了。

【原文】

62·16 夫有能使不言者言，未有言者死能复使之言。言者亦不能复使之言，犹物生以青为气，或予之也，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，并稟于天。青青之色，犹泉泉之声也，死物之色不能复青，独为死人之声能复自言，惑也。

【注释】

亦：据文意当作“死”。

气：当为“色”，涉下文多“气”字而误。青是物之色，并非其气。下文云：“青青之色”。又云：“死物之色不能复青”，则此“气”为“色”误，益足证明。

或：有一种力量。这里指自然。

泉（xi āo 肖）泉：呼喊的声音。

【译文】

世间有能让不会说话的人说话这种事情，却没有能让会说话的人死后重新说话这样的事情。会说话的人死了，不能再使他会说话，犹如植物生长以青为颜色，这是自然所赋予它的，植物死了青色就消失，这是自然去掉了它的青色。赋予青色植物就成青色，去掉青色植物的青色就消失，青色消失后不能再赋予它青色，植物也不能自己再发青。声音和颜色的道理是相通的，都是从自然中承受来的。青青的颜色，好比是泉泉的声音，枯死的植物的颜色不能再转青，偏偏认为死人的声音能够再说话，糊涂啊。

【原文】

62·17 人之所以能言语者，以有气力也。气力之盛，以能饮食也。饮食损减则气力衰，衰则声音嘶，困不能食，则口不能复言。夫死，困之甚，何能复言？或曰：“死人歆肴食气，故能言。”夫死人之精，生人之精也。使生人不饮食，而徒以口歆肴食之气，不过三日则饿死矣。或曰：“死人之精，神于生人之精，故能歆气为音。”夫生人之精在于身中，死则在于身外。死之与生何以殊？身中身外何以异？取水实于大盎中，盎破水流地，地水能异于盎中之水乎？地水不异于盎中之水，身外之精何故殊于身中之精？

【注释】

歆（xīn 欣）：鬼神享受供物。肴（yáo 姚）：荤菜。

之：涉上下文而衍。

盎（àng 肮去）：古代一种腹大口小的器皿。

【译文】

人之所以能够言语，是由于有气力。气力旺盛，是由于能够饮食。饮食减少则气力衰弱，衰弱则声音沙哑，身体虚弱不能吃东西，那么口就不能再出声。死亡，是虚弱的极端，怎么能够再说话呢？有人说：“死人享受饭菜的香气，所以能够说话。”死人的精气，就是活人的精气。如果活人不饮食，只是用口享受菜饭的香气，不过三天也就饿死了。有人说：“死人的精气比活人的精气更神灵，所以能够靠享受饭菜的香气而发出声音。”活人的精气存在于身体内，死了精气则在身体外。死人与活人的精气有什么不同呢？身中与身外的精气有什么差别呢？取水装满大盎中，盎破了水流到地上，流到地上的水不同于盎中的水吗？地上的水与盎中的水没有区别，身外的精气为什么不同于身内的精气呢？

【原文】

62·18 人死不为鬼，无知，不能语言，则不能害人矣。何以验之？夫人之怒也用气，其害人用力，用力须筋骨而强，强则能害人。忿怒之人，呶呼于人之旁，口气喘射人之面，虽勇如贲、育，气不害人。使舒手而击，举足而蹶，则所击蹶无不破折。夫死，骨朽筋力绝，手足不举，虽精气尚在，犹呶呼之时无嗣助也，何以能害人也？

【注释】

呶（hū 吼）：通“吼”。

贲（bēn 奔）、育：孟贲和夏育。参见 2.4 注(15)、25.7 注。

蹶（jué 决）：踢。

呶呼：同“呶呼”。嗣（sì 四）助：继之以手足。

【译文】

人死了不变成鬼，没有知觉，不能说话，就不能伤害人。用什么来证明呢？人发怒要用气，伤害人要用气，用力必须筋骨强健，强健就能伤害人。忿怒的人，在别人的面前大声吼叫，口中的气喷射到别人的脸上，即使他像孟贲、夏育那样勇武有力，口中的气也不能伤害人。假如伸手打击，举足去踢，那么被打被踢的人没有不皮破骨折的。人死了，骨头腐朽筋力消失，手足不能举动，即使精气仍然存在，就像大声吼叫之时不能继之以拳打足踢一

样，怎么能够伤害人呢？

【原文】

62·19 凡人与物所以能害人者，手臂把刃，爪牙坚利之故也。今人死，手臂朽败，不能复持刃，爪牙隳落，不能复啮噬，安能害人？儿之始生也，手足具成，手不能搏，足不能蹶者，气适凝成，未能坚强也。由此言之，精气不能坚强，审矣。气为形体，形体微弱，犹未能害人，况死，气去精神绝。微弱犹未能害人，寒骨谓能害人者邪？死人之气不去邪？何能害人？

【注释】

隳（hu 灰）：毁坏。

啮噬（nièshì 聂士）：咬。

【译文】

凡是人与物所以能伤害人，是由于手拿兵器，爪牙坚硬锋利的缘故。人死了，手臂腐烂了，不能拿兵器，爪牙毁坏了，不能再撕咬了，怎么能再伤害人呢？婴儿刚生下来，手足全都成形，手不能搏斗，足不能踢打，是因为精气刚刚凝聚成人，筋骨还不结实的缘故。据此说来，精气并不能自行坚强，这是很清楚的了。精气构成形体，形体微弱，尚且不能伤害人，何况人死了，精气离去精神消失了呢。身体微弱尚且不能伤害人，死人的枯骨怎么说可以伤害人呢？难道是死人的精气没有离开形体吗？怎么能伤害人呢？

【原文】

62·20 鸡卵之未字也，湏溶于中，溃而视之，若水之形。良雌伛伏，体方就成。就成之后，能啄蹶之。夫人之死，犹湏溶之时，湏溶之气安能害人？人之所以勇猛能害人者，以饮食也。饮食饱足则强壮勇猛，强壮勇猛则能害人矣。人病不能饮食，则身羸弱，羸弱困甚，故至于死。病困之时，仇在其旁，不能咄叱，人盗其物，不能禁夺，羸弱困劣之故也。夫死，羸弱困劣之甚者也，何能害人？

【注释】

字：据递修本当作“孚”。孚：孵化。

湏（hòng 诤）溶：浑纯。自然未分之象。（kòu 寇）：蛋壳。

伛（y 雨）：拱着背。伛伏：指孵卵。

犹：据递修本当作“归”。

羸：据递修本当作“羸”。羸（léi 雷）：瘦弱，虚弱。下句“羸”字同此。

咄（duó 夺）叱：大声呵叱。

【译文】

鸡蛋没有孵化时，浑浑沌沌地存在于蛋壳内，打碎它来看一下，里面像水的形状一样。经过母鸡孵育，躯体才能形成，形成之后，才能用嘴啄用脚踢。人死后回归到浑浑沌沌的状态，浑沌之气怎么能伤害人呢？人之所以勇猛能伤害人，是由于有饮食的缘故。饮食饱足则身体强壮勇猛，强壮勇猛就能伤害人了。人生病不能吃东西，则身体虚弱，虚弱困乏到极点，因此就会到死亡的地步。生病困乏的时候，仇人在他的面前，他不能大声呵叱，有人偷他的东西，他不能制止抢夺，这是身体虚弱困乏无力的缘故。人死了，身体虚弱困乏无力到极点了，怎么能伤害人呢？

【原文】

62·21 有鸡犬之畜，为人所盗窃，虽怯无势之人，莫不忿怒。忿怒之极，至相贼灭。败乱之时，人相啖食者，使其神有知，宜能害人。身贵于鸡犬，己死重于见盗，忿怒于鸡犬，无怨于食己，不能害人之验也。蝉之未脱也为复育，已蜕也去复育之体，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人之身？

【注释】

啖（dàn 淡）：吃。

蜕（tuì 退）：脱去皮壳。复育：蝉的幼虫。

【译文】

有鸡犬之类家禽家畜，被人偷走了，即使是胆小无势的人，没有谁会不忿怒。忿怒到极点，甚至会去杀害人。社会混乱之时，发生人吃人的现象，假如死人的神气有知，应该能伤害人。人的身体比鸡犬宝贵，自己被杀死比鸡犬被人偷走更严重，然而活着可对鸡犬被偷表示忿怒，死后却连别人把自己吃掉也不怨恨，这就是死人不能害人的证明。蝉还没有蜕皮是复育，已蜕皮就脱离了复育的形体，改变为蝉的形体。要说死人的精神离开人的形体就象蝉脱离复育那样吗？那么变成蝉的就不能害变成复育的。蝉不能害复育，死人的精神怎么能害活人的身体呢？

【原文】

62·22 梦者之义疑。惑言：“梦者，精神自止身中，为吉凶之象。”或言：“精神行，与人物相更。”今其审止身中，死之精神亦将复然。今其审行，人梦杀伤人。梦杀伤人，若为人所复杀，明日视彼之身，察己之体，无兵刃创伤之验。夫梦用精神，精神，死之精神也。梦之精神不能害人，死之精神安能为害？火炽而釜沸，沸止而气歇，以火为主也。精神之怒也，乃

能害人，不怒不能害人。火猛灶中，釜涌气蒸；精怒胸中，力盛身热。今人之将死，身体清凉，凉益清甚，遂以死亡。当死之时，精神不怒，身亡之后，犹汤之离釜也，安能害人？

【注释】

惑：据文意当作“或”。

梦杀伤人：四字误重书。当删。

清：通“清”。寒。下句“清”字同此。

【译文】

作梦的道理是难以解释清楚的。有人说：“梦，是人的精神停留在自己的身体内所产生的吉或凶的虚象。”又有人说：“梦是人的精神离开了身体，和别人以及物相接触而产生的。”现在假设做梦时精神确实留在身体中，那么死人的精神也将是与此情况相同。现在假设做梦时人的精神确实离开了人体，人梦见杀伤人以及自己又被人杀伤，第二天察看别人的身体，察看自己的身体，并没有兵刃创伤的迹象。做梦依靠精神，这精神，就是死人的精神。做梦时的精神不能害人，死人的精神怎么会害人呢？火势旺盛锅里就沸腾，沸腾停止而气也歇息，这是由火势所决定的。精神发怒才能害人，不怒就不能害人。火在灶中猛烈燃烧，锅里就沸水翻滚热气蒸腾；精神愤怒于胸中，就气力强盛身体发热。现在人将要死了，身体寒凉，凉变得益寒，人于是就死了。当人死的时候，精神不发怒，死亡以后，就像水离开了锅一样，死人的精神怎么能害人呢？

【原文】

62·23 物与人通，人有痴狂之病，如知其物然而理之，病则愈矣。夫物未死，精神依倚形体，故能变化，与人交通；已死，形体坏烂，精神散亡，无所复依，不能变化。夫人之精神，犹物之精神也。物生，精神为病；其死，精神消亡。人与物同，死而精神亦灭，安能为害祸？设谓人贵，精神有异，成事，物能变化，人则不能，是反人精神不若物，物精奇于人也。

【注释】

物：指“物之精神”。物与人通：指老物精和人发生关系。王充认为老物精和人发生关系，就会使人得病。参见本书《订鬼篇》。

变化：指老物精变成人形。

“精”字下宜有“神”字，本篇“精神”二字常连用。

【译文】

老物精与人发生关系，人就会得痴狂病，如果知道是哪一种老物精使他

害这样的病而去治它，病就会痊愈。老物精没有死的时候，精神依附在形体上，所以能够变化；老物精死了，形体腐烂，精神散失消亡，没有依附的东西，就不能变化。人的精神，就如老物精的精神一样。老物精活的时候，它的精神能使人害病；它死了，精神也就消失了。人与物相同，人死了精神也就消失了，怎么能成为祸害呢？假如认为人比物高贵，精神有差别，然而已有的事实，是老物精能变化，人则不能变化，这样说来，人的精神反而不如物的精神，物的精神反而比人的精神更神灵了。

【原文】

62·24 水火烧溺，凡能害人者，皆五行之物。金伤人，木毆人，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】

五行之物：指金、木、水、火、土构成的东西。

毆：当作“殴”，形近而误，见前注。

太阳之气：极盛的阳气。王充认为它有毒，能害人。参见本书《言毒篇》。

【译文】

水火能淹死、烧死人，凡是能伤害人的东西，都是由金、木、水、火、土所构成的东西。金杀伤人，木打死人，土压死人，水淹死人，火烧死人。如果人死后，精神变成“五行之物”的话，就能害人，不变成“五行之物”，就不能害人。不变成“五行之物”就会变成气。气能伤害人，是由于太阳之气有毒的缘故。假如人死后，变成的气有毒，就能害人；不变成有毒的气，就不能害人。论述死人不会变成鬼，没有知觉，不能够害人，那么人们所见到的鬼，不是死人的精神，那些伤害人的，不是死人的精神所为，就很明白了。

死伪篇

【题解】

本篇是继《论死篇》后，着重对史书上记载的和社会上流传的一些所谓人死后变成鬼，有知，能害人的典型，逐个加以批驳，揭露其虚伪性，始终坚持了“死人不为鬼，无知，不能害人”的观点。篇名《死伪》，意即死人为鬼害人之说是虚伪的。在批驳过程中，王充除运用大量事实进行类比推论外，还用生理常识加以论证。因此，本篇对鬼神迷信的批判在许多地方是较有说服力的。

本篇最大的弱点，是承认有妖气构成的鬼，这实际上是对有鬼论的一种让步。这个弱点在本书《纪妖篇》中表现得尤为突出。

【原文】

63·1 传曰：周宣王杀其臣杜伯而不辜，宣王将田于囿，杜伯起于道左，执彤弓而射宣王，宣王伏*而死。赵简公杀其臣庄子义而不辜，简公将入于桓门，庄子义起于道左，执彤杖而捶之，毙于车下。二者，死人为鬼之验，鬼之有知，能害人效也。无之，奈何？

【注释】

周宣王：参见16·14注。杜伯：参见16·14注。

囿(yòu又)：指古代帝王畜养禽兽的园林。《墨子·明鬼下》、《国语·周语》韦注、《史记·周本纪正义》引《周春秋》皆作“圃”。圃：《楚辞·九叹·惜贤》注：“圃，野也。”

杜伯：指杜伯变成的鬼。

* (chàng 畅)：盛弓的袋子。事见《墨子·明鬼下》。

赵：据《墨子·明鬼下》应为“燕”。燕简公：参见16·14注。庄子义：燕国大夫。

桓门：即和门，军营的门，用两根旌旗作标志。

杖：兵器的泛称。捶(chuí垂)：打。

以上事参见《墨子·明鬼下》。

二者：指以上两件事情。

【译文】

传上说：周宣王无辜杀害了他的大臣杜伯，宣王将要去野外打猎，杜伯出现在道路的左边，用红色的弓箭射宣王，宣王伏在弓袋上被射死了。燕简公无辜杀害了他的大臣庄子义，简公将要进入军营的门，庄子义出现在道路的左边，用红色的兵器打击简公，简公被打死于车子下。这两件事，都是死人变鬼的证明，是鬼有知觉，能害人的证明。说死人不为鬼，无知，不能害人，对这两件事又怎么解释呢？

【原文】

63·2 曰：人生万物之中，物死不能为鬼，人死何故独能为鬼？如以人贵能为鬼，则死者皆当为鬼，杜伯、庄子义何独为鬼也？如以被非辜者能为鬼，世间臣子被非辜者多矣，比干、子胥之辈不为鬼。夫杜伯、庄子义无道，忿恨报杀其君，罪莫大于弑君，则夫死为鬼之尊者当复诛之，非杜伯、庄子义所敢为也。

【注释】

比干：参见 2.5 注(17)。子胥：即伍员。参见 1.2 注。

弑：古代称臣、子杀君、父为“弑”。

【译文】

回答说：人生活于万物之中，物死不能变成鬼，人死为什么唯独能变成鬼呢？如果认为人高贵能变成鬼，那么死人都应当变成鬼，为什么唯独杜伯、庄子义变成鬼呢？如果认为无辜被害的人能变成鬼，世间被无辜杀害的臣子多得很，比干、子胥这类人却并没有变成鬼。杜伯、庄子义无道，由于忿恨而仇杀了他们的君王，罪恶没有比弑君更大的了。那么死后作为官长的那些鬼就会再一次杀死他们，这不是杜伯、庄子义所敢于做的事。

【原文】

63·3 凡人相伤，憎其生，恶见其身，故杀而亡之。见杀之家诣吏讼其仇，仇人亦恶见之。生死异路，人鬼殊处。如杜伯、庄子义怨宣王、简公，不宜杀也，当复为鬼，与己合会。人君之威固严人臣，营卫卒使固多众，两臣杀二君，二君之死，亦当报之。非有知之深计，憎恶之所为也。如两臣神，宜知二君死当报己，如不知也，则亦不神。不神，胡能害人？世多似是而非，虚伪类真，故杜伯、庄子义之语，往往而存。

【注释】

诣(yì 义)：到。

多众：二字误倒，当作“众多”。

【译文】

凡是人要互相伤害，就憎恨对方活着，厌恶他的身体存在，所以把他杀死让他不存在于世间。被害人的家属到官吏那儿告他的仇人，仇人也厌恶见到被害人的家属。生死不同路，人鬼不相处。如果杜伯、庄子义怨恨宣王、简公，就不应该杀死他们，因为他们被杀死后也会变成鬼，同自己相会在一起。再加上君王的威仪本来就超过了臣下，他的卫士差役本来就众多，两个臣下变成鬼杀死两个君王，两个君王死后，变成鬼也一定会报复。这不是有

智慧的鬼的深谋远虑，憎恨并厌恶见到仇人的鬼应有的作为。如果两位臣子死后真的神灵的话，应当知道两位君王死后变成鬼一定会报复自己，如果他们不知道这一点，那么他们也就不神灵了。不神灵，怎么能害人呢？世间上多有似是而非，虚伪得像真实的一样的事情，所以杜伯、庄子义这一类传说，往往会留存下来。

【原文】

63·4 晋惠公改葬太子申生。秋，其仆狐突适下国，遇太子。太子趋登仆车而告之曰：“夷吾无礼，余得请于帝矣，将以晋畀秦，秦将祀余。”狐突对曰：“臣闻之，神不歆非类，民不祀非族，君祀无乃殄乎？且民何罪？失刑乏祀，君其图之！”太子曰：“诺，吾将复请。七日，新城西偏将有巫者，而见我焉。”许之，遂不见。及期，狐突之新城西偏巫者之舍，复与申生相见。申生告之曰：“帝许罚有罪矣，毙之于韩。”其后四年，惠公与秦穆公战于韩地，为穆公所获，竟如其言。非神而何？

【注释】

晋惠公：春秋时晋国君王，姓姬，名夷吾，公元前 650～前 637 年在位。申生：参见 19·8 注。改葬太子申生：据《左传·僖公十年》记载，申生是被他的父亲晋献公的爱妃骊姬谗害而被迫自杀的，死后埋葬得不符合礼节，所以晋惠公即位后改葬申生。《晋语》三注：“献公时，申生葬不如礼，故改葬之。”

狐突：字伯行，晋大夫，申生生前的驾车人。下国：指晋国的别都曲沃新城，在今山西闻喜东北。曲沃是晋的宗庙所在地，在国都南面，故称下国。

趋：快步走。此句文意与《左传》有异。《左传·僖公十年》作“太子使登仆。”杜注：“狐突本申生御，故复使登车为仆。”是狐突登太子之车，此文所言，则是太子登狐突之车。

非类：不相同的族类。

且民何罪：意即不应该把晋国送给秦国，让无辜的百姓亡国。

失刑：刑罚不当。意即仅仅因为晋惠公的错误而使晋国灭亡。乏祀：断绝祭祀，指国家灭亡没有人祭祀。林尧叟《句解》：“因怒夷吾，而滥及其民，是失刑；以晋畀秦，而自绝其祀，是乏祀。”

新城：即曲沃新城，太子申生居于此，因新为太子筑的城，故名。

毙：《左传》作“敝”，与《晋世家》同，意思是败。韩：指晋国的韩原，在今陕西韩城县西南。一说在今山西芮城县。以上事参见《左传·僖公十年》。

穆公：又作秦缪公。参见 7·5 注。

为穆公所获：《左传·僖公十五年》：“王戌，战于韩原。秦获晋侯以归。”

【译文】

晋惠公重新安葬太子申生。秋天，申生的仆人狐突到曲沃去，路上遇到太子申生，太子申生快步登上狐突的车并告诉他说：“夷吾改葬我不符合礼的规定，我惩罚夷吾的请求已得到上帝的许可了，准备把晋国送给秦国，秦

国将会祭祀我。”狐突对太子申生说：“臣下听说神灵不享受他族的供物，百姓不祭祀他族的人，对您的祭祀不是要断绝了吗？况且晋国的百姓有什么罪呢？刑罚不当，国亡无人祭祀，您要好好考虑一下这件事啊！”太子说：“好吧，我将再向上帝请示。七天以后，在曲沃新城的西边将会有一位巫者，你会在那里见到我。”狐突答应了申生，于是申生就不见了。到了约定的日期，狐突到曲沃新城西边巫者的住处，又和申生相见。申生告诉他说：“上帝准许惩罚有罪的人了，他将会在韩原失败。”这以后四年，惠公与秦穆公在韩原交战，被穆公俘虏，竟然如申生所说的一样。这不算神又该算什么呢？

【原文】

63·5 曰：“此亦杜伯、庄子义之类。何以明之？夫改葬，私怨也；上帝，公神也。以私怨争于公神，何肯听之？帝许以晋畀秦，狐突以为不可，申生从狐突之言，是则上帝许申生非也。神为上帝，不若狐突，必非上帝，明矣。且臣不敢求私于君者，君尊臣卑，不敢以非干也。申生比于上帝，岂徒臣之与君哉？恨惠公之改葬，干上帝之尊命，非所得为也。

【注释】

非：错误的事情，指私怨。干（gān 甘）：冒犯，冲犯。

【译文】

回答说：这也是杜伯、庄子义变鬼一类的事情。用什么来证明呢？改葬，是私怨；上帝，是公神。以私怨在公神面前争论，公神怎么肯听这些事呢？上帝准许把晋国送给秦国，狐突认为这样做不行，申生就听从了狐突的话，这就是说，上帝原来答应申生的要求是不对的。作为公神的上帝，还不如一个狐突，必然就不是上帝，这是很明白的道理。况且臣子不敢以私事请求于君王，是由于君尊臣卑，臣子敢以私怨冒犯君王的缘故。申生和上帝比起来，岂只是臣子与君王之别呢？申生由于怨恨惠公的改葬，不惜冒犯上帝的尊命，这不是申生所应该做的事情。

【原文】

63·6 骊姬谮杀其身，惠公改葬其尸。改葬之恶，微于杀人；惠公之罪，轻于骊姬。请罚惠公，不请杀骊姬，是则申生憎改葬，不怨见杀也。秦始皇用李斯之议，燔烧《诗》、《书》，后又坑儒。博士之怨，不下申生；坑儒之恶，痛于改葬。然则秦之死儒，不请于帝，见形为鬼，诸生会告以始皇无道，李斯无状。

【注释】

骊姬：（？～公元前 677 年），春秋时骊戎（今山西晋城西南）之女，晋献公的爱妃，申生

的后母。献公攻克骊戎，得而宠之，生奚齐，欲立为太子。适太子申生祭母曲沃，归胙（zuò 坐）于献公。她暗中使人置毒胙中，诬太子意图不轨，逼太子自杀，并尽逐群公子。谮（zèn 怎去）：诬陷、中伤。事见《左传·僖公四年》。

燔（fán 凡）：焚，烧。《诗》、《书》：这里泛指儒家经书。燔烧《诗》《书》：秦始皇三十四年（公元前 213 年），秦始皇采纳丞相李斯的建议，下令焚烧《秦记》以外的列国史记，对不属于博士官的私藏《诗》、《书》等亦限期缴出烧毁，有敢谈论《诗》、《书》的处死，以古非今的灭族，禁止私学，欲学法令的以吏为师。

坑儒：秦始皇三十五年（公元前 212 年），卢生、侯生等方士、儒生攻击秦始皇。秦始皇派御史查究，将四百六十名方士和儒生坑杀于咸阳。

博士：参见 3·3 注(13)。

“诸生”与“会告”字宜互倒，文义方明。

【译文】

骊姬诬陷杀害申生的身体，惠公改葬申生的尸体。改葬的罪恶，小于杀人；惠公的罪，比骊姬的轻。申生请求上帝惩罚惠公，不请求杀掉骊姬，那么这是申生憎恨改葬，不怨恨被人杀害了。秦始皇采纳李斯的建议，焚烧儒家的《诗》、《书》等经书，随后又坑杀儒生。博士官的怨恨，不下于申生；坑杀儒生的罪恶，比改葬更可恨。然而秦朝被坑杀的儒生，不向上帝请求惩罚秦始皇，也不现形为鬼，召集并告诉活着的儒生说秦始皇无道，李斯不贤。

【原文】

63·7 周武王有疾不豫，周公请命，设三坛同一，植璧秉圭，乃告于太王、王季、文王。史乃策祝，辞曰：“予仁若考，多才多艺，能事鬼神。乃元孙某不若旦多才多艺，不能事鬼神。”鬼神者，谓三王也。即死人无知，不能为鬼神，周公，圣人也，圣人之言审，则得幽冥之实。得幽冥之实，则三王为鬼，明矣。

【注释】

豫：《尔雅·释诂》：“安也。”不豫：古代称君王生病为“不豫”。

周公请命：参见 46·3 注“金縢之书”条。

坛：祭祀用的土台。三坛：太王、王季、文王各为一坛。（shàn 善）：用作祭祀的场地。《礼记·祭法》注：“除地曰，封土曰坛。”

植：古置字。摆设。《史记·鲁世家》、《汉书·王莽传》、《太玄·捭》皆作“戴”。载、戴古通用。陈乔枏曰：“古者以玉礼神皆有幣以荐之，璧加于幣之上，故曰‘戴璧’，亦作‘载璧’。”璧：圆形的玉。圭：上圆下方的玉。古代祈祷必用圭璧。

太王、王季、文王：周武王的曾祖父、祖父、父亲。

策：指古代写有祷辞的竹简。《史记集解》引郑玄曰：“策，周公所作，谓简书也。祝者读此简书，以告三王。”

仁：柔顺。考：通“巧”。《史记·鲁世家》：“旦巧，能多才多艺，能事鬼神，乃王发不如旦多才多艺，不能事鬼神。”

引文参见《尚书·金縢》。

幽冥：迷信说法指阴间，即人死后进入的世界。

【译文】

周武王生病身体不安，周公请求天命愿代武王去死，在同一地设三个坛，摆设璧玉手拿圭玉，这才向太王、王季、文王祷告。史官就宣读祷辞为武王祈祷，祷辞说：“我柔顺而巧能，多才多艺，能侍奉鬼神。你们的长孙某某不如我姬旦多才多艺，不能侍奉鬼神。”鬼神，说的是太王、王季、文王。如果死人没有知觉，不能变成鬼神，周公是圣人，圣人说的话真实可信，那么就反映了阴间的实情。反映了阴间的实情，那么三王为鬼神，就很明白了。

【原文】

63·8 曰：实人能神乎？不能神也。如神，宜知三王之心，不宜徒审其为鬼也。周公请命，史策告祝，祝毕辞已，不知三王所以与不，乃卜三龟，三龟皆吉，然后乃喜。能知三王有知为鬼，不能知三王许己与不，须卜三龟，乃知其实。定其为鬼，须有所问，然后知之。死人有知无知，与其许人不许人一实也。

【注释】

据文义，此承上“圣人之言审”为文，“人”字上宜有“圣”字。

刘盼遂说，“所以”二字为“许己”之误。下文“不能知三王许己与不”、“能知三王之必许己”可证。

卜三龟：指在三王（太王、王季、文王）的祭坛之前各置一龟，进行占卜。

【译文】

回答说：实际上圣人能有这样的神通吗？不能有这样的神通。如果有这样的神通，应当事先知道三王的心意，不应当只明白三王变成了鬼。周公请求天命，史官宣读祷辞，祷告完毕祷辞念完，还不知道三王答不答应自己的请求，于是用三个龟甲进行占卜，三次龟卜都吉利，这才感到高兴。能够知道三王有知觉变成了鬼，不能够知道三王答不答应自己的要求，必须用三个龟甲占卜，才能知道实情。肯定三王是鬼，必须通过卜问，然后才知道他们的心意，死人有知无知，和他们答不答应人的要求，实际上是一回事。

【原文】

63·9 能知三王之必许己，则其谓三王为鬼，可信也；如不能知，谓三

王为鬼，犹世俗之人也。与世俗同知，则死人之实未可定也。且周公之请命，用何得之？以至诚得之乎？以辞正得之也？如以至诚，则其请之说，精诚致鬼，不顾辞之是非也。董仲舒请雨之法，设土龙以感气，夫土龙非实，不能致雨，仲舒用之致精诚，不顾物之伪真也。然则周公之请命，犹仲舒之请雨也，三王之非鬼，犹聚土之非龙也。

【注释】

“请”下宜有“命”字，今脱。上文屡言周公请命可证。

【译文】

能够知道三王必定答应自己的请求，那么他说三王是鬼，可以相信；如果不能知道，说三王是鬼，就和世俗之人一样了。与世俗之人的见解相同，那么死人的实情就不可肯定了。况且周公的请求天命，靠什么达到目的的呢？是靠最大的诚意达到的呢？还是靠祷辞的正确达到的呢？如果是靠最大的诚意达到的，那么他请求天命的祷辞，是向三王变的鬼表达了他最大的诚意，就不问祷辞的正确错误了。董仲舒祈求下雨的方法，是设置土龙用以感动云雨之气，土龙不是真实的龙，不能招来降雨，董仲舒用它来表达自己的诚意，就不问土龙的真假了。如此说来，那么周公的请求天命，如同董仲舒祈求下雨一样，三王不是鬼，如同堆的土龙不是龙一样了。

【原文】

63·10 晋荀偃伐齐，不卒事而还。瘡疽生，疡于头，及著雍之地，病，目出，卒而视，不可含。范宣子浣而抚之曰：“事吴敢不如事主。”犹视。宣子睹其不瞑，以为恨其子吴也，人情所恨，莫不恨子，故言吴以抚之。犹视者，不得所恨也。栾怀子曰：“其为未卒事于齐故也乎！”乃复抚之曰：“主苟死，所不嗣事于齐者，有如河。”乃瞑受含。伐齐不卒，荀偃所恨也，怀子得之，故目瞑受含，宣子失之，目张如噤(11)。

【注释】

荀偃(y n 演)：中行献子，名偃，字伯游，春秋时晋国大夫。

瘡疽(dàn j ū 旦居)：瘡，因劳致病。疽，根部大而深的毒疮。

疡(yáng 羊)：溃烂。《说文》：“疡，头创也。”服虔《通俗文》：“头创曰疡。”

著雍：晋国地名，在今河北旧河间府境，是晋国到齐、宋的必经之地。

含：口含东西。古代贵族死时口里都要含珠玉之类的东西。天子含珠，诸侯含玉，大夫含碧，士含贝。

范宣子：即士匄，春秋时晋国大夫。

吴：荀吴，又称中行穆子，中行吴，荀偃之子。主：当时大夫的属官称大夫为“主”，这里指荀偃。

栾怀子：栾盈，春秋时晋国大夫。

河：指黄河。有如河：与“有如日”、“有如大江”一样，是古人赌咒发誓时的惯用语，意即有如像日月、江河一类长存的东西作证，如违背誓言，决无好下场。

以上事参见《左传·襄公十九年》。

(11)噤（jìn 近）：闭着口。

【译文】

晋国的荀偃进攻齐国，没有结束战事就回来了。因劳致病生了毒疮，头上溃烂，到达著雍地方时，病很重，眼珠突出，死后眼睛还睁着，嘴紧闭塞不进东西。范宣子洗了手安慰荀偃说：“我侍奉您的儿子吴，敢不像侍奉您一样。”荀偃的眼睛还是睁着。范宣子看见他不闭上眼睛，认为他惦念他的儿子荀吴，人情所惦念的，没有谁不惦念儿子的，所以就提到他的儿子吴来安慰他。仍然睁着眼睛，是因为没有说中荀偃所惦念的事情。栾怀子说：“大概是没有完成伐齐的缘故吧！”于是又安慰他说：“如果您死后，有谁不继续讨伐齐国这件事，有黄河可以作证。”荀偃才闭上眼睛含进东西。讨伐齐国的事没有完成，是荀偃所遗憾的，栾怀子知道了他的心意，所以他闭上眼睛含进东西，范宣子判断错了，所以他的眼睛睁开嘴巴紧闭。

【原文】

63·11 曰：荀偃之病卒，苦目出，目出则口噤，口噤则不可含。新死气盛，本病苦目出，宣子抚之早，故目不瞑，口不阖。少久气衰，怀子抚之，故目瞑口受含。此自荀偃之病，非死精神见恨于口目也。凡人之死，皆有所恨。志士则恨义事未立，学士则恨问多不及，农夫则恨耕未畜谷，商人则恨货财未殖，仕者则恨官位未极，勇者则恨材未优。

【注释】

阖（kāi 开）：开。

畜：通“蓄”。积储。

【译文】

回答说：荀偃病死，害的是眼珠突出的病，眼珠突出则口紧闭，口紧闭则不能含东西。刚死的时候体内还充满着气，原本病患的就是眼珠突出，范宣子安慰他过早，所以眼睛不闭，口不张开。过了一会，体内的气减弱了，栾怀子安慰他，所以眼睛闭上口就含进了东西。这原本是荀偃的病造成的，并不是他死后精神通过口目的张闭来表示遗憾的心情。凡是人死去，都有遗憾的事情。志士遗憾正义的事业没有成功，学士遗憾学问上很多方面造诣不高，农夫遗憾种了地没有积储粮食，商人遗憾货物钱财没有增值，当官的人遗憾官位没能达到顶点，勇武的人遗憾武艺没有达到最高水平。

【原文】

63·12 天下各有所欲乎，然而各有所恨，必有目不瞑者为有所恨，夫天下之人死皆不瞑也。且死者精魂消索，不复闻人之言。不能闻人之言，是谓死也。离形更自为鬼，立于人傍，虽人之言，已与形绝，安能复入身中瞑目阖口乎？能入身中以尸示恨，则能不免，与形相守。案世人论死，谓其精神有若，能更以精魂立形见面，使尸若生人者，误矣。

【注释】

必有：当作“必以”，有、以草书形近，又涉上下文诸“有”字而误。

虽人之言：文不成义，“虽”下疑脱“闻”字。

“精神”下当有脱文，元本此下空一字。有：疑为“自”字形讹。

【译文】

天下的人各有各的欲望，然而也各有各遗憾的事情，如果一定要说死人眼睛不闭是因为有什么遗憾的话，那么天下的人死后都不会闭上眼睛了。况且死去的人精神消失，不能再听见人说话。不能听见人说话，这就是死了。假使精神离开形体另外变成了鬼，站立在人的旁边，即使听见人说话，精神已经与形体隔绝，怎么能够又进入身体中去闭眼开口呢？精神如果能够再进入身体中通过尸体来表示遗恨，那么也就能够根本不离开身体，永远和身体相守在一起了。考察世人议论死亡，说死人的精神自己如此，能够重新用灵魂立形见面，使尸体像活人一样，这就错了。

【原文】

63·13 楚成王废太子商臣，欲立王子职。商臣闻之，以宫甲围王。王请食熊蹯而死，弗听。王缢而死。谥之曰“灵”，不瞑；曰“成”，乃瞑。夫为“灵”不瞑，为“成”乃瞑，成王有知之效也。谥之曰“灵”，心恨故目不瞑；更谥曰“成”，心喜乃瞑。精神闻人之议，见人变易其谥，故喜目瞑。本不病目，人不抚慰，目自翕张，非神而何？

【注释】

楚成王：参见 18.9 注。商臣：即楚穆王，公元前 625～前 614 年在位。

职：人名，商臣的异母弟。

蹯（fán 凡）：兽足。熊蹯：熊掌。

灵：《逸周书·谥法解》：“乱而不损而灵。”

成：《逸周书·谥法解》：“安民立政曰成。”

以上事参见《左传·文公元年》。

【译文】

楚成王废掉太子商臣，想立王子职继位。商臣听说了此事，派宫里的卫士包围了楚成王。楚成王请求吃了熊掌再让他死，商臣不同意。楚成王上吊而死。给楚成王的谥号叫“灵”，楚成王不闭眼；改谥号叫“成”，他才闭上眼睛。谥号为“灵”不闭眼，为“成”才闭眼，这是楚成王死而有知的证明。给他的谥号叫“灵”，他心里不满意所以不闭眼；改谥号为“成”，他心里高兴才闭眼。死人的精神听见人们的议论，见到人们改变了他的谥号，所以心里高兴眼睛就闭上了。本来眼睛没有病，也没有人抚慰他，他死后眼睛能张能闭，这不是神灵又是什么呢？

【原文】

63·14 曰：此复荀偃类也。虽不病目，亦不空张。成王于时缢死，气尚盛，新绝，目尚开，因谥曰“灵”。少久气衰，目适欲瞑，连更曰“成”。目之视瞑，与谥之为“灵”，偶应也。时人见其应“成”乃瞑，则谓成王之魂有所知。则宜终不瞑也。何则？

【注释】

谥之为“灵”：当是“谥之为灵、成”，今本脱一“成”字，文义不全。

“有所知”三字宜重，文义方通。

【译文】

回答说：这也是重复荀偃同类的事情。即使眼睛没有病，也不会凭空张开。楚成王刚吊死的时候，身体内的气尚旺盛，刚断气，眼睛还在睁开，接着就给他的谥号叫“灵”。一会儿体内的气衰弱了，眼睛刚巧要闭上，接着就改谥号叫“成”。眼睛的开闭，与给他的谥号叫“灵”、“成”，是一种巧合。当时的人看见他应和了谥号“成”才闭眼，就说楚成王的魂有所知觉。有所知觉，就应当始终不闭上眼睛。为什么呢？

【原文】

63·15 太子杀己，大恶也；加谥为“灵”，小过也。不为大恶怀忿，反为小过有恨，非神之效，见示告人之验也。夫恶谥非“灵”则“厉”也，纪于竹帛为“灵”、“厉”者多矣，其尸未敛之时，未皆不瞑也。岂世之死君不恶，而独成王憎之哉？何其为“灵”者众，不瞑者寡也？

【注释】

竹帛：古代书写用的竹简和丝织品，此指史书。

敛：通“殓”。把死人装进棺材。

【译文】

太子杀死了自己，这是极大的罪恶；加给谥号叫“灵”，这是小过错。不为极大的罪恶忿怒，反而为小过错怀有遗憾，不是魂有神灵的证明，也不是魂能显示告知人的证明。坏的谥号不是“灵”就是“厉”之类，记载在史书上谥号称为“灵”、“厉”的人是很多的，他们的尸体没有装殓之时，并非都不闭眼睛啊！难道世间上死后得坏谥号的君王都不厌恶坏谥号，而唯独楚成王憎恶坏谥号吗？为什么被谥为“灵”的君王那么多，而不瞑目的却这样少呢？

【原文】

63·16 郑伯有贪愎而多欲，子皙好在上，二子不相得。子皙攻伯有，伯有出奔。驷带率国人以伐之，伯有死。其后九年，郑人相惊以伯有，曰：“伯有至矣”，则皆走，不知所往。后岁，人或梦见伯有介而行，曰：“壬子，余将杀带也。明年壬寅，余又将杀段也。”及壬子之日，驷带卒，国人益惧。后至壬寅日，公孙段又卒，国人愈惧。子产为之立后以抚之，乃止矣。伯有见梦曰：“壬子余将杀带，壬寅又将杀段。”及至壬子日，驷带卒，至壬寅公孙段死。其后子产适晋，赵景子问曰：“伯有犹能为鬼乎？”子产曰：“能。人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂(11)。用物精多则魂魄强，是以有精爽至于神明(12)。匹夫匹妇强死(13)，其魂魄犹能凭依人以为淫厉，况伯有，我先君穆公之冑(14)，子良之孙(15)，子耳之子(16)，弊邑之卿(17)，从政三世矣。郑虽无腆(18)，抑谚曰蕞尔小国(19)，而三世执其政柄，其用物弘矣，取精多矣。其族又大，所凭厚矣！而强死，能为鬼，不亦宜乎(20)？”

【注释】

伯有：良霄字，春秋时郑国大夫。愎(bì 避)：任性。

子皙(x 西)：公孙黑字，春秋时郑国大夫。

驷带：春秋时郑国大夫，子皙一族的族长。据《左传·襄公三十年》记载，伯有出奔后，不久又回国都。驷带讨伐他是回国都以后的事。国人：古代称住在国都里的人为国人。

壬子：指鲁昭公六年（公元前 536 年），周历三月二日。

壬寅：指鲁昭公七年（公元前 535 年），周历正月二十七日。

段：公孙段，驷带的同党。

子产：参见 11·14 注。

“伯有见梦”至“公孙段死”：此七句与前节语意重复，且文意亦不衔接，不当有。

赵景子：即赵成，春秋时晋国大夫。

魄：迷信说法，人生下来最初具有的支配身体活动（如耳听、目看、手足动等）的是“魄”，它由阴气构成，依附于人的形体之内。

(11)阳曰魂：迷信说法，人生下来后逐渐有了思想意识，这是“魂”在起作用。“魂”由阳气

构成，可以离开人体而存在。《说文》：“魄，阴神也；魂，阳神也。”

(12)精爽：指精神的初级阶段。神明：指精神的高级阶段。

(13)强死：这里指命不该绝而被杀死。与自然死亡相反。

(14)穆公：郑穆公，春秋时郑国君王，公元前 627 ~ 前 606 年在位。冑（zhòu 宙）：后代。

(15)子良：即公子去疾，郑穆公的儿子，郑国大夫。

(16)子耳：即公孙辄，郑穆公的孙子，郑国大夫。

(17)弊：通“敝”，谦词。卿：春秋时官名，相当于后来的“相”

(18)腆（tiǎn 舔）：丰厚，富足。

(19)蕞（zuì 最）尔：形容小的样子。

(20)以上事参见《左传·襄公三十年》、《左传·昭公七年》。

【译文】

郑国的伯有任性而又贪得无厌，子皙喜欢比别人优越，两个人很合不来。子皙率兵攻打伯有，伯有逃跑出去了。驪带率领国人讨伐伯有，伯有被杀死了。事后九年，郑国人用伯有的名字互相惊吓，一说：“伯有来了”，就都逃跑，不知道往哪里跑才好。又过了一年，有人梦见伯有穿着盔甲走来，说：“壬子日，我将要杀掉驪带。明年壬寅日，我又将要杀掉公孙段。”到了壬子日那天，驪带死了，国人更加惧怕。后来到了壬寅日，公孙段又死了，国人更是恐惧。子产以任命伯有的后代为官来安慰伯有变成的鬼，伯有就不再作怪了。事后子产到晋国去，赵景子问他：“伯有还能变成鬼吗？”子产说：“能。人生下来开始形成的叫‘魄’。既然产生了‘魄’，阳气构成的就叫‘魂’。享用物的精华多魂魄就强健，所以就有从精爽发展到神明。普通老百姓无病而死，他们的魂魄仍然能凭借活人的形体来作恶，何况伯有是我的先君穆公的后代，子良的孙子，子耳的儿子，本国的卿，当权三代了。郑国即使不富足，抑或如俗话说的小小的国家，可是，三代掌握国家政权，他们的魂魄享用物够多了。所取的精华也够多了了。他的宗族又强大，他所依靠的相当厚实了。而伯有命不该绝却被人杀死，能变成鬼，不也是应该的吗？”

【原文】

63·17 伯有杀驪带、公孙段不失日期，神审之验也。子产立其后而止，知鬼神之操也。知其操，则知其实矣。实有不空，故对问不疑。子产，智人也，知物审矣。如死者无知，何以能杀带与段？如不能为鬼，子产何以不疑？

【注释】

对问：指子产答复赵景子的话。

【译文】

伯有杀驷带、公孙段，不错过定下的日期，这就是神的确存在的证明。子产任命伯有的后代为官伯有就不再作怪，可知鬼神的品德了。知道鬼神的品德，那么就真的知道真的有鬼了。确实有鬼神而凭空捏造，所以在问答中没有怀疑。子产，是有智慧的人，了解物性是很明确的。如果死者无知，为什么能杀掉驷带与公孙段呢？如果不能变成鬼，为什么子产不怀疑呢？

【原文】

63·18 曰：与伯有为怨者，子皙也。子皙攻之，伯有奔，驷带乃率国人遂伐伯有。公孙段随驷带，不造本辩，其恶微小。杀驷带不报子皙，公孙段恶微，与带俱死，是则伯有之魂无知，为鬼报仇，轻重失宜也。且子产言曰：“强死者能为鬼。”何谓强死？谓伯有命未当死而人杀之邪？将谓伯有无罪而人冤之也？如谓命未当死而人杀之，未当死而死者多。如谓无罪人冤之，被冤者亦非一。伯有强死能为鬼，比干、子胥不为鬼？

【注释】

不造本辩：辩，疑为“讎”之坏字。讎，仇也。这里指公孙段不是构成根本纠纷的人，意即他不是主犯。

【译文】

回答说：与伯有结怨仇的人是子皙。子皙攻打伯有，伯有逃跑，驷带才率领国人就此去讨伐伯有。公孙段跟随驷带去讨伐，他不是主犯，他的罪恶微小。伯有杀驷带不报复子皙，公孙段罪小，却与驷带同死，这就是说伯有的魂无知，变成鬼来报仇，对罪的轻重处理得不适当。况且子产说：“强死的人能变成鬼。”什么叫强死呢？是说伯有命不当死而别人杀死了他呢？还是说伯有没有罪而别人冤枉了他呢？如果是说命中不应当死而别人杀了他的话，不应当死而死掉的人太多了。如果是说没有罪而别人冤枉了他的话，被冤枉的人也并非只有他一人。伯有命不当绝而被杀死能变成鬼，比干、子胥却不变成鬼？

【原文】

63·19 春秋之时，弑君三十六。君为所弑，可谓强死矣。典长一国，用物之精可谓多矣。继体有土，非直三世也。贵为人君，非与卿位同也。始封之祖，必有穆公、子良之类也。以至尊之国君，受乱臣之弑祸，其魂魄为鬼，必明于伯有。报仇杀仇，祸繁于带、段。三十六君无为鬼者，三十六臣不见报者。如以伯有无道，其神有知，世间无道莫如桀、纣，桀、纣诛死，魄不能为鬼，然则子产之说，因成事者也。

【注释】

弑君三十六：据史书记载，春秋时期有三十六位君王被杀死。

【译文】

春秋时期，被臣下杀死的君王有三十六个。君王被臣下杀死，可以说是命不当绝而被杀死的了。主管统治一个国家，享受的物的精华可以说是很多的了。继承帝位拥有国土，不仅仅是传三代。尊贵为君王，和卿的地位不同。最早受封的祖先，必然有穆公、子良这类人物。作为最高地位的国君，遭受不忠的臣下杀死的灾祸，他的魂魄变成鬼，一定比伯有更神灵。报复仇人杀死仇人，造成的祸乱，要比伯有杀死驺带、公孙段更多。三十六个君王没有变成鬼的，三十六位臣子没有被报复的。如果认为伯有无道，他死后精神有知，世间无道的人没有超过桀、纣的，桀、纣被杀死，魂魄却不能变成鬼。既然如此，那么子产的说法，只是沿袭了既成事实。

【原文】

63·20 见伯有强死，则谓强死之人能为鬼。如有不强死为鬼者，则将云不强死之人能为鬼。子皙在郑，与伯有何异？死与伯有何殊？俱以无道为国所杀，伯有能为鬼，子皙不能，强死之说通于伯有，塞于子皙。然则伯有之说，杜伯之语也，杜伯未可然，伯有亦未可是也。

【注释】

死：指子皙死。据《左传·昭公二年》记载，公元前540年，子皙谋反未遂，子产逼他自杀。

塞：不通。这里指不适用。

【译文】

看见伯有命不当绝而被杀死，就说被杀死的人能变成鬼。如果有不是被杀死而变成鬼的人，就将会说不是被杀死的人能变成鬼。子皙在郑国，跟伯有有什么不同呢？子皙的死与伯有有什么不一样呢？都是由于无道而被国人所杀，伯有能变鬼，子皙不能变鬼，命不当绝而被杀死变鬼的说法适用于伯有，却不适用于子皙。既然如此，那么伯有死后变鬼的传说，和杜伯死后变鬼的传说，是同样性质的，关于杜伯的传说既然认为不对，那么有关伯有的传说也不能认为是对的。

【原文】

63·21 秦桓公伐晋，次于辅氏。晋侯治兵于稷，以略翟土，立黎侯而还。及，魏颗败秦师于辅氏，获杜回。杜回，秦之力人也。初，魏武子有嬖妾无子。武子疾，命颗曰：“必嫁是妾。”病困，则更曰：“必以是为殉。”及武子卒，颗不殉妾。人或难之，颗曰：“疾病则乱，吾

从其治也。”及辅氏之役，魏颗见老人结草以亢杜回(11)，杜回蹶而颠(12)，故获之。夜梦见老父曰：“余，是所嫁妇人之父也。尔用先人之治命，是以报汝(13)。”夫嬖妾之父知魏颗之德，故见体为鬼，结草助战，神晓有知之效验也。

【注释】

秦桓公：春秋时秦国君王，公元前 603～前 577 年在位。桓公伐晋：事在鲁宣公十五年秋七月。

辅氏：春秋时晋国地，在今陕西大荔东。

晋侯：指晋景公。参见 9·10 注。稷：春秋时晋国地，在今山西稷山南。《春秋大事表》七之三：“今山西绛州稷山县南五十里有稷神山，山下有稷亭，即晋侯治兵处。”

翟（dí 敌）：通“狄”。古代西北地区的一个民族。

黎：古国名，在今山西黎城东北，一说在今山西长治市西南。为周文王所灭。春秋时地入于晋。黎侯：黎国君王，因国土被翟人侵占而失位。立黎侯：指这一次晋景公派兵到黎国后，赶去翟人，恢复了黎侯的君位。

据《左传·宣公十五年》，“及”字下有“雒”字。应据补。雒：同“洛”。古地名，在今陕西大荔东，当时属晋国，晋军人从黎国返回，到达这里。

魏颗：春秋时晋国将领，魏犢之子。

杜回：春秋时秦国将领。

魏武子：魏犢（chōu 抽），魏颗之父。

治：指“治命”，即神志清醒时说的话，合理的遗嘱。

(11)亢：通“抗”，阻挡。

(12)蹶（zhì 志）：被绊倒。

(13)以上事参见《左传·宣公十五年》。

【译文】

秦桓公讨伐晋国，军队驻扎在辅氏。晋侯发兵于稷地，以夺取翟人占据的土地，恢复了黎侯的君位而返回。到达雒地时，魏颗在辅氏打败了秦军，俘虏了秦将杜回。杜回，是秦国的大力士。当初，魏武子有宠妾没有儿子。武子生病，授命魏颗说：“我死后一定要把这个妾嫁出去。”武子病重时，就改变主意说：“一定要用这个妾为我殉葬。”到武子死后，魏颗没有用这个妾殉葬。有人责难他，魏颗说：“人有了疾病就胡言乱语，我遵从他的合理的遗嘱。”到辅氏之战时，魏颗看见一位老人把草编成结用来阻挡杜回，杜回被绊倒在地，所以魏颗俘获了他。晚上魏颗梦见这位老人对他说：“我，是你嫁出去的那位妇人的父亲。你执行你父亲的合理遗嘱，因此我来报答你。”受宠爱的妾的父亲，知道了魏颗的恩德，所以现出形体为鬼，把草编成结助战，这是鬼神聪明有知的证明。

【原文】

63·22 曰：夫妇人之父能知魏颗之德，为鬼见形以助其战，必能报其生时所善，杀其生时所恶矣。凡人交游，必有厚薄，厚薄当报，犹妇人之当谢也。今不能报其生时所厚，独能报其死后所善，非有知之验，能为鬼之效也。张良行泗水上，老父授书；光武困厄河北，老人教诲，命贵时吉，当遇福喜之应验也。魏颗当获杜回，战当有功，故老人妖象结草于路人者也。

【注释】

“妇人”上疑脱一“嫁”字。

老父授书：参见7·4注“张良”条。

困厄（è 俄去）：处境艰难。

老人教诲：据《后汉书·光武帝纪》记载，公元24年，刘秀在河北遭到割据势力王郎的打击，逃过滹沱河，不知到哪里去才对自己有利，正在这时，路边一位穿白衣服的老人给他作了指点。

命贵时吉：指命运该当富贵，时运该当吉利。

老人妖象：指老人是一种“气”构成的妖象，而不是人死后精神变成的鬼。参见本书《订鬼篇》。“路人”之“人”字，据文意当为衍字。

【译文】

回答说：这位妇人的父亲能知道魏颗的恩德，变鬼现形来帮助魏颗作战，必定能够报答他活着时所友善的人，杀死他活着时所憎恶的人。凡是人们交朋友，交情一定会有深有浅，无论深浅都应当报答，如同魏武子的嬖妾应当感谢魏颗一样。现在如果说他不能报答活着时候厚待他的人，唯独能报答他死后所友善的人，这不是死人有知的证明，也不是死人能变鬼的证明。张良行走在泗水河旁，有位老人送给他一部兵书；光武帝在河北处境艰难，有位老人给他指点迷津，命当富贵的人时运吉利，这是应当遇到吉祥事情的证明。魏颗命中注定要俘获杜回，战斗中应当立功，所以老人的妖象出现在路上把草编结来帮助他。

【原文】

63·23 王季葬于滑山之尾，栾水击其墓，见棺之前和。文王曰：“嘻！先君必欲一见群臣百姓也夫！故使栾水见之。”于是也而为之张朝。而百姓皆见之，三日而后更葬。文王，圣人也，知道、事之实。见王季棺见，知其精神欲见百姓，故出而见之。

【注释】

滑山：古山名。《战国策·魏策》作“楚山”，《吕氏春秋·开春》作“涡山”。疑“涡”即“滑”之讹，楚山为其别名。

栾：当从《战国策·魏策》作“■”，下同。■水：古河名。

和：棺材两头的木板。《吕览》高注：“棺题曰和。”章炳麟《新方言》六：“今浙江犹谓棺之前端曰前和头，音如华。”

先君：指王季。

也：据《吕氏春秋·开春》及《战国策·魏策》当作“出”。张朝：设朝，召集百官来朝见。

【译文】

王季埋葬在滑山脚，■水冲击他的墓，现出了棺材前端的木板。周文王说：“唉！先君一定是想要见一见群臣和老百姓吧！所以让■水冲击现出棺材。”于是离开宫廷，到棺材旁为王季设朝，老百姓都见到了棺材，三天以后又改葬王季。周文王是位圣人，明白道理和事情的实质。看到王季的棺材现出来，知道是他的精神想要见到老百姓，所以就离开宫廷而让老百姓都见到棺材。

【原文】

63·24 曰：古今帝王死，葬诸地中，有以千万数，无欲复出见百姓者，王季何为独然？河、泗之滨，立冢非一，水湍崩壤，棺槨露见，不可胜数，皆欲复见百姓者乎？■水击滑山之尾，犹河、泗之流湍滨圻也。文王见棺和露，惻然悲恨，当先君欲复出乎，慈孝者之心，幸冀之意。贤圣惻怛，不暇思论，推生况死，故复改葬。世俗信贤圣之言，则谓王季欲见百姓者也。

【注释】

立冢：据递修本应作“丘冢”。皆形近致误。

圻（qí 其）：通“碕”，岸。

当：通“倘”。或许。

惻怛（cè dá 策达）：悲痛，难过。

【译文】

回答说：古今帝王死后，埋葬在地中，成千成万，没有想要再出来见老百姓的，为什么唯独王季是这样呢？黄河、泗水岸边，坟墓不止一座，河水冲击使土倒塌，棺槨露现出来的，不可胜数，是都想要再见一见老百姓吗？■水冲击滑山脚，如同黄河和泗水的急流冲击河岸一样。周文王看到棺材两头的木板露出来，心情悲伤，认为或许是先君想要再出现，这是慈孝人的心思，希望如此的心愿。贤圣心情悲痛，顾不上思索判断，用活人的心理类推死人，所以又改葬王季。世俗之人相信贤圣的话，就说王季想见一见老百姓。

【原文】

63·25 齐景公将伐宋，师过太山，公梦二丈人立而怒甚盛。公告晏子，

晏子曰：“是宋之先，汤与伊尹也。”公疑以为泰山神。晏子曰：“公疑之，则婴请言汤、伊尹之状。汤皙以长，颐以髯，锐上而丰下，据身而扬声。”公曰：“然，是已。”“伊尹黑而短，蓬而髯，丰上而锐下，倭身而下声。”公曰：“然，是已。今奈何？”晏子曰：“夫汤、太甲、武丁、祖己，天下之盛君也，不宜无后。今唯宋耳，而公伐之，故汤、伊尹怒。请散师和于宋。”公不用，终伐宋，军果败。夫汤、伊尹有知，恶景公之伐宋，故见梦盛怒以禁止之。景公不止，军果不吉。

【注释】

据：《晏子春秋·内篇谏上》作“倨”，当据校正。

己：据《晏子春秋·内篇谏上》应作“乙”。太甲、武丁、祖乙：都是商代君王。孙星衍《晏子春秋音义》：“太甲，汤孙。武丁，小乙子。祖乙，河亶甲子。”

以上事参见《晏子春秋·内篇谏上》。

【译文】

齐景公将要进攻宋国，军队路过泰山，景公梦见两位老人站在面前对他极为愤怒。景公把这件事告诉了晏子，晏子说：“这是宋国人的祖先，成汤和伊尹。”景公怀疑认为他们是泰山神，晏子说：“您怀疑是成汤和伊尹，就请让我说说成汤和伊尹的形象。成汤皮肤白而身材高，下巴上长满了胡子，面部上尖下阔，昂头挺胸声音洪亮。”景公说：“对，正是这模样。”晏子说：“伊尹皮肤黑而身材矮小，头发蓬乱长着胡子，面部上阔下尖，曲背弯腰样子谦恭。”景公说：“对，正是这模样。现在怎么办呢？”晏子说：“成汤、太甲、武丁、祖乙，都是天下有盛名的君王，不应当没有后代。现今商的后代只剩下宋国了，而您进攻他们，所以成汤、伊尹要发怒。请您退兵和宋国讲和。”景公不采纳，终于进攻宋国，军队果然吃了败仗。成汤、伊尹死后精神有知，憎恶景公进攻宋国，所以出现在梦中大怒以禁止景公伐宋。景公不停止进攻宋国，军队果然不吉利。

【原文】

63·26 曰：夫景公亦曾梦见彗星，其时彗星不出。果不吉曰夫，然而梦见之者，见彗星其实非。梦见汤、伊尹，实亦非也。或时景公军败不吉之象也。晏子信梦，明言汤、伊尹之形，景公顺晏子之言，然而为之。秦并天下，绝伊尹之后，遂至于今，汤、伊尹不祀，何以不怒乎？

【注释】

事见《晏子春秋·外篇》七。

果不吉曰夫：刘盼遂说，此五字与上下文不相连，当是衍文，当删。《晏子春秋·外篇》亦无此五字，可证。

见彗星：三字亦当是衍文。下句文例可证。

然而而是之：指同意并肯定晏子所说的成汤、伊尹的像貌。

依文意，“绝”字下当有“汤”字。

汤、伊尹不祀：《汉书·成帝纪》：“绥和元年，诏封孔吉为殷绍嘉侯。三月，进爵为公，地百里。”司马彪《续汉书·百官志》：“光武建武五年，封殷后孔安为殷绍嘉公。十三年，改安为宋公，以为汉宾，在三公上。”说明成汤之灵在两汉未尝放而不祀。王充此说失于考据。

【译文】

回答说：景公也曾经梦见过彗星，当时彗星并没有出现，然而梦见的那颗彗星，其实并不是真的彗星。梦见成汤、伊尹，其实也并不是真的成汤、伊尹。或许是景公的军队要吃败仗而出现的不吉利的妖象。晏子相信梦，明确地说出成汤、伊尹的形象，景公顺从晏子的话，同意并肯定晏子所说的成汤、伊尹的像貌。秦国统一天下，断绝了成汤、伊尹的后代，竟至于当今，成汤、伊尹没有人祭祀，怎么却不发怒呢？

【原文】

63·27 郑子产聘于晋。晋侯有疾，韩宣子逆客，私焉，曰：“寡君寢疾，于今三月矣，并走群望，有加而无瘳。今梦黄熊入于寝门，其何厉鬼也？”对曰：“以君之明，子为大政，其何厉之有？昔尧殛鲧于羽山，其神为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。晋为盟主，其或者未之祀乎？”韩子祀夏郊，晋侯有间。黄熊，鲧之精神，晋侯不祀，故入寝门。晋知而祀之，故疾有间。非死人有知之验乎？

【注释】

晋侯：指晋平公。参见 19·9 注。

韩宣子：韩起，春秋时晋国大夫。

寡君：臣子对别国使臣称呼本国君王时用的谦称。

望：祭祀名。指祭山川。

瘳（chōu 抽）：病有所好转。

厉鬼：《说文》段注：“厉之言烈也。厉鬼谓虐厉之鬼。”

大政：正卿。

晋为盟主：春秋时期，周室衰微。公元前 632 年，晋文公在践土大会诸侯，使晋国一时间成为各国盟主。

以上事参见《左传·昭公七年》。

【译文】

郑国的子产访问晋国。晋侯正在生病，由韩宣子接待客人，他同子产私下交谈，说：“我国君卧病，至今已三个月了，把该祭祀的山川都去祭遍了，

君王的病只见加重而不见好转。现在梦见黄熊进入卧室门，它是什么恶鬼呢？”子产说：“凭你们国君的英明，您任正卿掌权，会有什么恶鬼呢？从前尧在羽山杀了鲧，鲧的精神变成黄熊，钻进羽山的深渊中，成为夏朝祭天时配祭的神灵，夏、商、周三代都祭祀他。晋国作为盟主，晋侯可能没有祭祀过鲧吧？”韩宣子祭祀夏朝所郊祀的鲧，晋侯的病就有所好转。黄熊，是鲧的精神变的，晋侯不祭祀它，所以它进入卧室门。晋国知道了就祭祀它，所以晋侯的病好转了。这不是死人有知的证明吗？

【原文】

63·28 夫鲧殛于羽山，人知也。神为黄熊，入于羽渊，人何以得知之？使若鲁公牛哀病化为虎，在，故可实也。今鲧远殛于羽山，人不与之处，何能知之？且文曰：“其神为熊。”是死也。死而魂神为黄熊，非人所得知也。人死世谓鬼，鬼象生人之形，见之与人无异，然犹非死人之神，况熊非人之形，不与人相似乎！审鲧死，其神为黄熊，则熊之死，其神亦或时为人，人梦见之，何以知非死禽兽之神也？

【注释】

按本篇文例，此句前应补“曰”字。

“在”字前“虎”字宜重。在：指有虎的生形存在。

文曰：指上文子产所说的话。

依上下文例，“熊”字上当有“黄”字。

【译文】

回答说：鲧被杀死在羽山，这是人们所知道的事。鲧的精神变成黄熊，进入羽山的深渊，人们根据什么得以知道呢？假如鲁国的公牛哀患病后变成老虎，老虎确实存在，所以可以肯定这件事。鲧被杀于远远的羽山，人们又没有和他在一起，怎么能知道他变为黄熊呢？况且子产说：“鲧的精神变成了黄熊。”这是说鲧死了。死后魂神变成黄熊，不是人们所能知道的。人死后世人称为鬼，鬼的形象和活人的一样，看见鬼和人没有什么不同，然而他不是死人的精神所变的，何况黄熊不是人的形状，并不与人相似呢！如果鲧死后他的精神确实变成了黄熊，那么黄熊死后，它的精神或许变成人形，人们在梦中见到一个人，怎么知道不会是死去的禽兽的精神变成的呢？

【原文】

63·29 信黄熊谓之鲧神，又信所见之鬼以为死人精也。此人、物之精未可定，黄熊为鲧之神未可审也。且梦，象也，吉凶且至，神明示象，熊黑之占，自有所为。使鲧死其神审为黄熊，梦见黄熊，必鲧之神乎？诸侯祭山川，设晋侯梦见山川，何复不以祀山川，山川自见乎？人病，多或梦见先

祖死人来立其侧，可复谓先祖死人求食，故来见形乎？人梦所见，更为他占，未必以所见为实也。何以验之？

【注释】

象：虚象，这里指征兆。

何复：当为“可复”。下句“可复谓先祖死人求食”与此句同一文法。文句当作“可复以不祀山川”。

【译文】

相信黄熊是鲧的精神变的，又相信梦中见到的鬼是死人的精神变的，这就是说连梦见的黄熊是人的精神变的还是熊的精神变的都不能确定，那么黄熊是鲧的精神变的也不能确定了。况且梦是一种虚象，吉凶将要出现，神明用虚象预示，熊罴表现的预兆，自有它所要预示的事情。假如鲧死后他的精神确实变成了黄熊，晋侯梦中见到的黄熊，就一定是鲧的精神所变的吗？诸侯祭祀山川，假如晋侯梦见山川，难道还能认为由于晋侯不祭山川，山川会自己现在梦中吗？人病了，有时多会梦见先祖死人来站在他的身旁，难道还能说先祖死人来要求享受供物，所以在梦中现形吗？人在梦中见到的，可能是别的事情的征兆，不一定真是梦见的那种事情的预兆。用什么来证明这一点呢？

【原文】

63·30 梦见生人，明日所梦见之人，不与己相见。夫所梦见之人不与己相见，则知鲧之黄熊不入寝门。不入，则鲧不求食。不求食，则晋侯之疾非废夏郊之祸。非废夏郊之祸，则晋侯有间非祀夏郊之福也。无福之实，则无有知之验矣。亦犹淮南王刘安坐谋反而死，世传以为仙而升天。本传之虚，子产闻之，亦不能实。偶晋侯之疾适当自衰，子产遭言黄熊之占，则信黄熊鲧之神矣。

【注释】

据递修本，“所”字前有“问”字，后无“梦”字。文句当为“明日问所见之人。”

刘安：参见 24·5 注。

衰：通“■”。《说文》：“■，减也。”谓病减轻。

【译文】

梦中见到某位活着的人，第二天问梦中所见到的那个人，他并没有和自己相见过。从梦中所见到的人并没有和自己相见，就能知道鲧变的黄熊不会进入卧室门。黄熊不进入卧室门，那么鲧就不要求享受供物。不要求享受供物，那么晋侯的病并不是废止了祭祀夏朝所郊祀的鲧而引起的灾祸。不是废

止了祭祀夏朝所郊祀的鯀引起的灾祸，那么晋侯的病好转也并不是由于祭祀了夏朝郊祀的鯀而获得的福佑。既然夏郊没有真正得到福佑，那也就证明鯀死后是没有知觉的。也就像淮南王刘安因谋反而畏罪自杀，世人传说他成仙升天了一样。本来是虚妄的传说，子产听到这种传说，也是不能加以证实的。偶然晋侯的病正好自己减轻，子产碰巧说黄熊的预兆，人们就相信黄熊是鯀的精神了。

【原文】

63·31 高皇帝以赵王如意为似我而欲立之，吕后恚恨，后鸩杀赵王。其后，吕后出，见苍犬，噬其左腋。怪而卜之，赵王如意为祟，遂病腋伤，不愈而死。盖以如意精神为苍犬，见变以报其仇也。

【注释】

如意：汉高祖刘邦的第四子，封赵王，为戚夫人所生。

吕后：参见 3.4 注(12)。

鸩（zhèn 振）：传说中的毒鸟。用其羽毛泡酒，足以致人死命。这里指用鸩酒毒杀人。

以上事参见《史记·吕后本纪》。

【译文】

汉高祖因为赵王如意很像自己而想把他立为太子，吕后怨恨此事，后来就用鸩酒毒杀了赵王。事后，吕后外出，看见一只灰白色的狗，咬她的左腋。吕后感到奇怪而占卜此事，发现是赵王如意在作祟，于是她患了腋伤病，病未好她就死了。大概是赵王如意的精神变成灰白色的狗，现出异常现象来报他的仇。

【原文】

63·32 曰：勇士忿怒，交刃而战，负者被创，仆地而死。目见彼之中己，死后其神尚不能报。吕后鸩如意时，身不自往，使人饮之，不知其为鸩毒，愤不知杀己者为谁，安能为祟以报吕后？使死人有知，恨者莫过高祖。高祖爱如意而吕后杀之，高祖魂怒宜如雷霆，吕后之死宜不旋日。岂高祖之精，不若如意之神？将死后憎如意，善吕后之杀也？

【注释】

“愤”字为衍文。

【译文】

回答说：勇士忿怒之时，用锋利的刀交战，战败的被刀刃所伤，倒地而死。他亲眼看到对方击中自己，死后他的精神尚且不能报仇。吕后用鸩酒毒

杀如意时，她并不亲自前往，派人让如意喝酒，如意不知道那是鸩毒，不知道杀死自己的是谁，怎么能作祟以向吕后报仇呢？如果死人有知，没有谁比汉高祖更痛恨杀死如意的。高祖喜爱如意而吕后杀了如意，高祖魂神的震怒应当像雷霆一般，吕后被处死应当不超过一天。是高祖的精神还不如如意的精神神灵呢？还是高祖死后又憎恨起如意来，赞成吕后杀死他呢？

【原文】

63·33 丞相武安侯田蚡与故大将军灌夫杯酒之恨，事至上闻。灌夫系狱，窦婴救之，势不能免。灌夫坐法，窦婴亦死。其后，田蚡病甚，号曰“诺诺”，使人视之，见灌夫、窦婴俱坐其侧，蚡病不衰，遂至死。

【注释】

田蚡：参见 24·17 注。为官骄横专断，曾诬杀窦婴及灌夫。灌夫：参见 42·9 注。

窦婴：参见 42·9 注。

号（háo 毫）：喊叫。诺诺：是是，表示认错。

人：指下文的占鬼之人。

以上事参见《史记·魏其武安侯列传》。

【译文】

丞相武安侯田蚡与故大将军灌夫在酒席上产生了怨恨，事情发展到皇上听说了这件事。灌夫被逮捕入狱，窦婴要援救他，大势已去灌夫不能免罪。灌夫因此被治罪，窦婴也因罪被处死。事后，田蚡病得很厉害，喊叫“是是”，派占鬼的人去看他，见灌夫、窦婴都坐在他的身旁，田蚡的病不见转轻，终于死了。

【原文】

63·34 曰：相杀不一人也，杀者后病，不见所杀，田蚡见所杀。田蚡独然者，心负愤恨，病乱妄见也。或时见他鬼，而占鬼之人闻其往时与夫、婴争，欲见神审之名，见其狂“诺诺”，则言夫、婴坐其侧矣。

【注释】

愤：当为“怀”字之讹。灌、窦时已被诛，田蚡私恨已逞，不当言其尚有愤恨。

鬼：指妖象。

【译文】

回答说：杀害别人的人不只是田蚡一个，后来杀人的人病了，并不见被他杀害的人来作祟，田蚡却见到他所杀的人来作祟。唯独田蚡如此，是由于他感到亏心而烦闷悔恨，病中神志昏乱，误认为看到了鬼。或许是看到了其

他的妖象，而占鬼之人了解他过去与灌夫、窦婴的仇恨，想显示一下自己占卜鬼神非常灵验的名声，看到田蚡狂叫“是是”，就编造说灌夫、窦婴坐在他的身旁。

【原文】

63·35 淮阳都尉尹齐为吏酷虐，及死，怨家欲烧其尸，亡去归葬。夫有知，故人且烧之也；神，故能亡去。

【注释】

淮阳：参见 54·6 注。都尉：参见 48·5 注(21)。尹齐：汉武帝时淮阳郡都尉。

“亡”字前宜重“尸”字。《史记》重“尸”字。《太平御览》五百四十九引作“怨家欲取其尸，尸亡归。”《风俗通义·神怪》同，可证。事见《史记·酷吏列传》。

“故”字下疑当有“知”字。

【译文】

淮阳郡都尉尹齐为吏残暴，到他死后，怨恨尹齐的人想烧他的尸体，尸体逃到埋葬他的地方。死人有知，所以知道别人将要烧他；死人有神灵，所以尸体能逃离。

【原文】

63·36 曰：尹齐亡，神也，有所应。秦时三山亡，周末九鼎沦，必以亡者为神，三山、九鼎有知也。或时吏知怨家之谋，窃举持亡，惧怨家怨己，云自去。凡人能亡，足能步行也。今死，血脉断绝，足不能复动，何用亡去？吴烹伍子胥，汉菹彭越。烧、菹，一僇也；胥、越，一勇也。子胥、彭越不能避烹亡菹，独谓尹齐能归葬，失实之言，不验之语也。

【注释】

伍子胥：即武员。参见 1·2 注。

彭越：参见 16·13 注。

菹(zū)：剁成肉酱。

僇(lù)：通“戮”。杀。

【译文】

回答说：尹齐的尸体能逃走，是死人有神灵，能够有所感应。秦代时候有三座山不见了，周代末期九鼎沦亡了，一定会认为消失的东西有神灵，三山、九鼎也有知觉了。或许是尹齐的部吏知道冤家们的打算，便偷偷地运走了尹齐的尸体，又害怕这些人恨自己，就说尹齐的尸体是自己逃走的。凡是人能逃亡，脚就能行走。人死了，血脉断绝，脚不能再动，靠什么逃走呢？

吴王烹煮伍子胥，汉朝把彭越剁成肉酱。烧和剁都是同样的杀法；伍子胥和彭越是同样的勇敢。伍子胥和彭越不逃避烹煮和剁成肉酱的刑戮，唯独说尹齐的尸体能回到葬他的地方，不真实的谣言，是没有验证的说法。

【原文】

63·37 亡新改葬元帝傅后，发其棺，取玉柙印玺，送定陶，以民礼葬之。发棺时，臭慙于天，洛阳丞临棺，闻臭而死。又改葬定陶共王丁后，火从藏中出，烧杀吏士数百人。夫改葬礼卑，又损夺珍物，二恨怨，故为臭出火，以中伤人。

【注释】

亡新：王莽新朝灭亡后，后人对它的贬称。元帝傅后：汉元帝的妃子，汉哀帝的祖母。汉平帝元始五年（公元5年），王莽掌权，用薄礼改葬傅太后和哀帝母丁后。

玉柙（xiá 侠）：玉制的匣子，印玺（x 喜）：此指傅后的印。

定陶：古县名，秦置，在今山东西南部定陶西北，汉成帝徙封其异母兄弟刘康于此。送定陶：哀帝是汉成帝的侄子，因成帝无子，他被推举为帝。他的父亲刘康原封为定陶共王，是傅太后生的。傅太后原来跟着儿子住在定陶，哀帝继位后，才迁居京城。死后，与元帝合葬。王莽掌权，为了贬低她，挖开她的墓，毁掉随葬的玉柙印玺，把棺材送回定陶埋葬。

慙（chōng 充）：通“冲”。

丞：县丞，县令的助手。

丁后：定陶共王刘康的妻子，哀帝的母亲，哀帝继位后封她为皇太后。

藏（zàng 葬）：指墓穴。

以上事参见《汉书·外戚传》。

“二”字后当有“后”字。

【译文】

新朝改葬汉元帝傅后，打开她的棺材，取出玉柙印玺，送回定陶，用埋葬一般百姓的礼节埋葬她。打开棺材时，臭气冲天，洛阳丞靠近棺材，闻了臭气就死了。又改葬定陶共王丁后，烈火从墓穴中冲去，烧死吏士几百人。改葬用卑下的礼节，又毁坏夺取珍贵之物，使傅后和丁后怨恨，所以放出臭气冲出烈火，用来伤害开棺的人。

【原文】

63·38 曰：臭闻于天，多藏食物，腐朽猥发，人不能堪毒愤，而未为怪也。火出于藏中者，怪也，非丁后之神也。何以验之？改葬之恨，孰与掘墓盗财物也？岁凶之时，掘丘墓取衣物者以千万数，死人必有知，人夺其衣物，俛其尸骸，时不能禁，后亦不能报。此尚微贱，未足以言，秦始皇葬于骊山，二世末，天下盗贼掘其墓，不能出臭为火以杀一人。贵为天子，不能

为神，丁、傅妇人，安能为怪？变神非一，发起殊处，见火闻臭，则谓丁、傅之神，误矣。

【注释】

倮：同“裸”。

骊（lí 离）山：山名。一称郿山，秦岭山脉支峰，在陕西临潼县东南。因形似骊马，呈纯青色而得名。秦始皇陵在其北麓。

【译文】

回答说：臭气冲天，是因为棺材内外食物很多，腐烂后臭气猛烈发作的缘故，人不能忍受臭气而窒息，并不是怪事。烈火出于墓穴中，虽然奇怪，但并不是丁后的精神所为。用什么来证明呢？改葬与掘墓盗窃财物相比，哪样更让人痛恨呢？饥荒年头，挖掘丘墓盗取衣物的人以千万数，死人一定应当有所知觉，活人夺取他的衣物，裸露他的尸骨，当时既不能禁止，事后也不能报复。这尚且是微贱人的事，不足以说明问题。秦始皇葬在骊山，秦二世末年，天下盗贼挖掘秦始皇的墓，墓中却不能放出臭气冲出烈火来杀死一个人。秦始皇贵为天子，不能变成神，丁后、傅后是妇人，怎么能作怪呢？怪异现象的出现不只一个，又发生在不同的地方，见到烈火闻到臭气，就说是丁后、傅后的精神所为，这就错了。

纪妖篇

【题解】

“纪妖”就是考订怪异之事的的意思。本篇对史书上记载的八件离奇古怪的传说，进行了分析和解释。

王充认为，各种神鬼传说，从上帝到石头精，都是虚幻而不真实的。他用万物都是由气所构成的思想对此作了推论和解释：“夫非实则象，象则妖也。妖则所见之物非物也，非物则气也。”这些所谓“非物则气”的妖象，与人死为鬼有所不同，所以难予解释。

但是，王充没有从根本上否定这些鬼神的存在，只是强加解释，并由此提出了一个“妖象”说，认为各种神怪都是由阳气构成的预示国家和个人吉凶的一种征兆。他在本书《订鬼篇》中，从理论上进一步发挥了他的这一观点。

【原文】

64·1 卫灵公将之晋，至濮水之上，夜闻鼓新声者，说之，使人问之，左右皆报弗闻。召师涓而告之曰：“有鼓新声者，使人问，左右尽报弗闻，其状似鬼，子为我听而写之。”师涓曰：“诺。”因静坐抚琴而写之。明日报曰：“臣得之矣，然而未习，请更宿而习之。”灵公曰：“诺。”因复宿。明日已习，遂去之晋。

【注释】

卫灵公：参见 16·25 注。

濮（pú 葡）水：古河名，今已淤塞，故道在今河南东北部和山东西南部。

师涓：卫灵公的乐师。

【译文】

卫灵公将要到晋国去，到达濮水岸边，晚上听见有人在弹奏新曲子，很喜欢，派人寻问弹奏的人，身边的人都说没有听见弹奏。卫灵公召见师涓并把此事告诉他说：“有弹奏新曲子的人，派人寻问，我身边的人都说不听见，这种现象有点像是鬼在那里弹奏，您为我认真听曲子把它谱写下来。”师涓说：“是。”于是静坐弹琴而谱写曲子。第二天向卫灵公报告说：“我掌握这个新曲了，然而还不熟练，请求再住一夜让我熟练它。”卫灵公说：“好吧。”第二天师涓完全熟练了此曲，于是离开此地而往晋国去。

【原文】

64·2 晋平公觴之施夷之台，酒酣，灵公起曰：“有新声，愿请奏以示公。”公曰：“善。”乃召师涓，令坐师旷之旁，援琴鼓之。未终，旷

抚而止之，曰：“此亡国之声，不可遂也。”平公曰：“此何道出？”师旷曰：“此师延所作淫声，与纣为靡靡之乐也。武王诛纣，悬之白旄，师延东走，至濮水而自投，故闻此声者必于濮水之上。先闻此声者其国削，不可遂也。”平公曰：“寡人好者音也，子其使遂之。”师涓鼓究之。

【注释】

晋平公：参见 19·9 注。觴（shāng 伤）：盛酒的器皿。这里指请人喝酒。施夷：《左传》作“■祁”，《韩非子·十过》作“施夷”，《史记·乐书》作“施惠”。古地名。《春秋大事年表》七之三：“今平阳府曲沃县西四十九里，有■祁宫址，地连降州之闻喜县界。”

师旷：参见 16·6 注。

师延：殷纣王的乐师。王逸《楚辞章句》：“师延，殷纣之臣也，为纣作新声。”淫声：放荡、不正派的音乐。

寡人：古时诸侯对下的自称，谓寡德之人。唐以后皇帝用以自称。据《史记·乐书》、《韩非子·十过》“寡人”后有“所”字，下文亦有“所”字，当据补。

【译文】

晋平公请卫灵公在施夷宫喝酒，喝得很酣畅时，灵公离席对平公说：“有新曲子，请允许奏给您听听。”平公说：“好吧。”就召来师涓，让他坐在师旷的身旁，拿琴弹奏起来。曲子尚未奏完，师旷按住琴制止弹奏，说：“这是亡国之音，不可奏完。”平公问：“这支曲子是从哪里来的呢？”师旷回答说：“这是师延所作的淫荡音乐，奏给纣王听的靡靡之音。因武王诛灭纣王，把纣王的头悬挂在白旄旗杆上，师延往东逃跑，到濮水时投河自杀，所以听见这支曲子一定是在濮水岸边。先听见这支曲子的，他的国土会被侵占而亡国，所以不能让它奏完。”平公说：“我所喜欢的就是音乐，你让他奏完吧。”师涓弹奏完这支曲子。

【原文】

64·3 平公曰：“此所谓何声也？”师旷曰：“此所谓清商。”公曰：“清商固最悲乎？”师旷曰：“不如清徵。”公曰：“清徵可得闻乎？”师旷曰：“不可！古之得听清徵者，皆有德义之君也。今吾君德薄，不足以听之。”公曰：“寡人所好者音也，愿试听之。”师旷不得已，援琴鼓之。一奏，有玄鹤二八从南方来，集于郭门之上危，再奏而列，三奏延颈而鸣，舒翼而舞。音中宫商之声，声彻于天。平公大悦，坐者皆喜。

【注释】

商：五音中的一音。参见 38·2 注。清商：古曲名。

清徵：古乐曲名。

郭：本书《感虚篇》作“郎门之危”，应为“郎”字。郎：通“廊”。

【译文】

平公问：“这称做什么曲子？”师旷说：“这称为清商曲。”平公问：“清商曲确实最悲哀吗？”师旷说：“不如清徵悲哀。”平公问：“清徵曲能够听听吗？”师旷说：“不行！古代能够听清徵曲的人，都是有德义的君王，现在我国君王德义浅薄，不配听清徵曲。”平公说：“我所喜欢的就是音乐，希望能听听清徵曲。”师旷迫不得已，只好拿琴来弹奏清徵曲。奏第一遍，有黑鹤十六只从南方飞来，停聚在廊门高高的屋脊上，奏第二遍黑鹤排列成队形，奏第三遍黑鹤伸长颈子鸣叫，展翅起舞。鹤的叫声合乎宫商之声，声音响彻天空。平公很高兴，在座的人全都欣喜不已。

【原文】

64·4 平公提觥而起，为师旷寿，反坐而问曰：“乐莫悲于清徵乎？”师旷曰：“不如清角。”平公曰：“清角可得闻乎？”师旷曰：“不可！昔者黄帝合鬼神于西大山之上，驾象舆，六玄龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，虫蛇伏地，白云覆上，大合鬼神，乃作为清角。今主君德薄，不足以听之。听之，将恐有败。”平公曰：“寡人老矣，所好者音也，愿遂听之。”师旷不得已而鼓之。一奏之，有云从西北起，再奏之，风至，大雨随之，裂帷幕，破俎、豆，堕廊瓦，坐者散走。平公恐惧，伏于廊室。晋国大旱，赤地三年。平公之身遂癰病。何谓也(11)？

【注释】

清角：古乐曲名。

西大山：传说中的山名。有人认为即泰山。

玄龙：《韩非子》、《墨子》作“蛟龙”，《风俗通义·声音》作“交龙”，疑“玄”为“交”字之误。

毕方：传说中的火神。辖：车轴头上的键。

风伯：神话中的风神。详见 76·5 注。

雨师：神话中的雨神。《周礼·春官》郑玄注，以毕宿为雨师。《风俗通义》卷八以元（玄）冥为雨师。《山海经·海外东经》郭璞注，以屏翳为雨师。详见后 76·5 注。

俎（z 祖）、豆：古代的两种祭器。俎用以盛牛羊肉等祭品。豆形似高足盘，或有盖，用以盛食物，多陶质。

“廊室”下应依《史记》、《韩非子》补“之间”二字，古者廊下无室，不得云廊室。

赤地：严重的旱、虫灾，使地面寸草不生。

癰（lóng 龙）病：一种手脚麻痹的病。以上事参见《韩非子·十过》、《史记·乐书》。

(11)据本篇文例，“何”字前应有“是”字。

【译文】

平公举着酒杯站起来，向师旷敬酒表示祝贺，回到座位上问道：“乐曲没有比清徵更悲哀的了吗？”师旷说：“清徵不如清角悲哀。”平公问：“清角曲可以听听吗？”师旷说：“不行！从前黄帝召集鬼神于西大山上，驾着象车，六条黑龙和毕方并列站在车键上，蚩尤坐在车前面，风伯扫地开路，雨师清洒道路，虎狼走在车前，鬼神跟在车后，虫蛇伏在地上，白云覆盖在车上空，召集众多鬼神，这才弹奏清角曲。现今您的德薄，不配听清角曲。听了清角曲，恐怕会有凶祸。”平公说：“我老了，所喜欢的就是音乐，就让我听听它吧。”师旷不得已而弹奏清角曲。奏第一遍清角曲，有乌云从西北方升起，奏第二遍清角曲，暴风刮来，大雨随风而降，帷幕被撕裂，俎、豆礼器被打破，廊房上的瓦都吹落下来，在座的人都逃散了。平公很害怕，仆伏在廊室之间。晋国遭大旱，三年寸草不生。平公的身体害了手脚麻痹病。这怎么解释呢？

【原文】

64·5 曰：是非卫灵公国且削，则晋平公且病，若国且旱亡妖也。师旷曰“先闻此声者国削”，二国先闻之矣。何知新声非师延所鼓也？曰：师延自投濮水，形体腐于水中，精气消于泥涂，安能复鼓琴？屈原自沉于江，屈原善著文，师延善鼓琴，如师延能鼓琴，则屈原能复书矣。杨子云吊屈原，屈原何不报？偃原生时，文无不作，不能报子云者，死为泥涂，手既朽，无用书也。屈原手朽无用书，则师延指败无用鼓琴矣。孔子当泗水而葬，泗水却流，世谓孔子神而能却泗水。孔子好教授，犹师延之好鼓琴也。师延能鼓琴于濮水之中，孔子何为不能教授于泗水之侧乎？

【注释】

曰：以下是王充的解释。本篇用“曰”字开始的句、段都是如此。

亡：当为“之”。隶书形相近而误。下文句例可证。

二国先闻之：意即卫、晋二国的君王都听了乐曲，但并没有丧失国土，因此它不是“卫灵公国且削”的妖象。

“何”字下脱“以”字，下文句例可证。

杨子云吊屈原：《汉书·扬雄传》“作书往往摭《离骚》文而反之，自崤山投诸江流，以吊屈原，名曰《反离骚》。”

【译文】

解释说：“这如果不是卫灵公将要亡国，那就是晋平公将要得病，或者晋国将遭大旱的妖象。师旷说“首先听到这支曲子的国家被侵占而灭亡”，卫、晋二国君王都首先听了乐曲并未亡国。怎么知道新曲子不是师延所弹奏的呢？解释说：师延投濮水自杀，形体腐烂在河水中，精气消失于污泥之中，

怎么能再奏琴呢？屈原自投于汨罗江而死，屈原善于写文章，师延善于奏琴，如果师延能在水中奏琴，那么屈原也能又在江底写文章了。杨子云写文章悼念屈原，屈原为什么不回答他呢？屈原活着的时候，什么文章都能写，不能回答杨子云，是由于死后变成污泥，手已经腐烂了，没有手来写文章的缘故。屈原手腐烂了不能用来写文章，那么师延的手指腐烂了也不能用来奏琴了。孔子面对泗水埋葬，泗水倒流，世人认为孔子神灵而能使泗水倒流。孔子喜欢教书传授知识，就象师延爱好奏琴一样。师延死后能在濮水之中奏琴，孔子死后为什么不能在泗水岸边教书传授知识呢？

【原文】

64·6 赵简子病，五日不知人，大夫皆惧，于是召进扁鹊。扁鹊入视病，出，董安于问扁鹊，扁鹊曰：“血脉治也，而怪？昔秦缪公尝如此矣，七日悟。悟之日，告公孙支与子舆曰：‘我之帝所，甚乐。吾所以久者，适有学也。帝告我晋国且大乱，五世不安，其复将霸，未老而死，霸者之子且令而国男女无别。’公孙支书而藏之，于箠于是。晋献公之乱，文公之霸(11)，襄公败秦师于崤而归纵淫(12)，此之所谓(13)。今主君之病与之同，不出三日，病必间，间必有言也。”

【注释】

董安于：参见8·9注(14)。

而怪：《史记·赵世家》作“而何怪”，应据补“何”字。

秦缪公：即秦穆公。参见7·5注。

公孙支、子舆：两人都是春秋时秦国大夫。

五世不安：指晋献公逼死太子申生，随后四个君王奚齐、悼子、晋惠公、晋怀公又相继争夺君位事。

复：据《史记·赵世家》应作“后(後)”。《史记·扁鹊仓公列传》、《风俗通义·皇霸》亦作“后”。

未老而死：指晋文公活不到老年就会死去。实际上晋文公死时已七十岁左右了。

霸者之子：指晋文公之子晋襄公。男女无别：淫乱。这句话的意思是晋襄公将会使秦国发生淫乱。具体史实不详。

于箠于是：递修本作“秦箠于是”，《史记·赵世家》作“公孙支书而藏之，秦箠于是出矣。”应据《史记》改。箠(chèn 衬)：预示吉凶的隐语。

晋献公之乱：晋献公宠骊姬，逼死太子申生，立骊姬子奚齐。另外两个公子重耳、夷吾也逃亡在外。献公死后，晋大夫里克杀死奚齐及其弟悼子，鞭杀骊姬于市，迎立夷吾为晋惠公。惠公死，其子怀公又迫害重耳。大臣杀怀公，重耳由秦发兵护送回国，被立为晋君，即晋文公。

(11)文公之霸：晋文公重耳在践土(今河南原阳西南)主盟诸侯，周天子亦奉召参加，策命他为“侯伯”(霸主)。

(12)崤(xiáo 淆，又读yáo 摇)：崤山，在今河南洛宁西北。襄公元年(前627年)，晋国打

败秦师于此。

(13)此之所谓：据《史记·赵世家》及《史记·扁鹊仓公列传》，应作“此子之所闻”。

【译文】

赵简子病了，五天不省人事，官员们都很担忧，于是召来扁鹊。扁鹊进去看病，出来时，董安于向扁鹊打听病情，扁鹊说：“血脉正常，你为什么要大惊小怪呢？过去秦穆公曾经也是这样，七天就苏醒了。穆公醒过来的那天，告诉公孙支和子舆说：‘我去到上帝住的地方，非常高兴。我所以要去这么久，是因为正好有所领教啊。上帝告诉我晋国将要大乱，五世不得安宁，晋国的后代将会成就霸业，但不到老年便会死去，霸主的儿子将会使你们国家发生淫乱之事。’公孙支记下穆公的话并收藏起来，秦国的谶语就从这里出现。晋献公引起的祸乱，晋文公的霸业，晋襄公在崤山打败秦国军队回来后纵欲淫乱，这些都是你所知道的事情。现在赵简子的病与秦穆公的相同，不出三天，病必然好转，病好转后一定会有话要讲。”

【原文】

64·7 居二日半，简子悟，告大夫曰：“我之帝所，甚乐，与百神游于钧天，靡乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心。有一熊欲授我，帝命我射之，中熊，熊死。有罴来，我又射之，中罴，罴死。帝甚喜，赐我一笥，皆有副。吾见儿在帝侧，帝属我一翟犬，曰：‘及而子之长也，以赐之。’帝告我：‘晋国且衰，十世而亡，嬴姓将大败周人于范魁之西，而亦不能有也。今余将思虞舜之勋，适余将以其胃女孟姚配而十世之孙。’”董安于受言而书藏之，以扁鹊言告简子。简子赐扁鹊田四万亩。

【注释】

靡：据章录杨校宋本应作“广”。各书叙此事者多作“广乐”。

授：据《史记·赵世家》应作“援”。

一：据章录杨校宋本应作“二”。《史记》及下文亦作“二笥”。

副：备用的笥。

翟：通“狄”。

衰：据《史记·赵世家》应作“衰”。

十：据《史记·赵世家》应作“七”。七世：七代，指晋定公、出公、哀公、幽公、烈公、考公、静公七代。

嬴姓：即赵氏。赵氏的祖先是嬴姓。据《史记》“赵氏之先与秦共祖”，“缪王以赵城封造父，造父族由此为赵氏”，后来，“复续嬴氏祀号曰秦嬴”。周人：指卫人。卫国的祖先康叔是周武王的同母弟，后来封于卫。大败周人：指后来赵成侯伐卫，占据了七十三邑。范魁：古地名。

孟姚：人名。十：据《史记·赵世家》应作“七”。七世之孙：指赵武灵王，他是赵简子的七世孙。

【译文】

停了两天半，赵简子苏醒过来，他告诉其他官员说：“我去到上帝住的地方，非常高兴，与众神仙遨游在天的中央，宏丽的乐曲多番演奏，万人齐舞，不像夏、商、周三代的乐曲，乐曲声激动人心。有一头熊想要抓我，上帝命令我射熊，我射中熊，熊死了。有一头黑过来，我又射黑，射中黑，黑也死了。上帝很高兴，赏赐我两个竹筍，都有备用的筍。我看到一个小孩在上帝身边，上帝交给我一条狄犬，说：‘等到你的儿子长大以后，就把这条狄犬赐给他。’上帝告诉我说：‘晋国将要衰败，七代以后就要灭亡，嬴姓将要在范魁之西大败卫国，但也不能占有它。我现在思念舜的功劳，正要把他的后代的女儿孟姚许配给你的七世孙。’”董安于听了赵简子的话后写下来收藏起，并把扁鹊说的事告诉了赵简子。赵简子赏赐四万亩田给扁鹊。

【原文】

64·8 他日，简子出，有人当道，辟之不去，从者将拘之。当道者曰：“吾欲有谒于主君。”从者以闻，简子召之，曰：“嘻！吾有所见子游也。”当道者曰：“屏左右，愿有谒。”简子屏人。当道者曰：“日者主君之病，臣在帝侧。”简子曰：“然，有之。子见我何为？”当道者曰：“帝令主君射熊与黑皆死。”简子曰：“是何也？”当道者曰：“晋国且有大难，主君首之。帝令主君灭二卿，夫罢黑皆其祖也。”简子曰：“帝赐我二筍，皆有副，何也？”当道者曰：“主君之子将克二国于翟，皆子姓也。”简子曰：“吾见儿在帝侧，帝属我一翟犬，曰：‘及而子之长，以赐之。’夫儿何说以赐翟犬？”当道者曰：“儿，主君之子也。翟犬，代之先也。主君之子，且必有代。及主君之后嗣，且有革政而胡服，并二国翟。”简子问其姓而延之以官。当道者曰：“臣野人，致帝命。”遂不见。是何谓也？

【注释】

游：据《史记·赵世家》当作“晰”。《风俗通义》亦作“晰”。《史记索隐》：“简子见当道者，乃寤曰：嘻，是故吾前梦所见者，知其名子晰也。”子晰：人名。

二卿：指晋国的中行文子和范昭子。公元前490年，他们被赵简子打败。

罢：据《通志》录江校宋本当作“熊”。《史记》亦作“熊”。

主君之子：指赵襄子，名无恤。参见10·10注。二国：指代国和知氏领地。知氏是晋国六卿之一，公元前453年，赵襄子和韩、魏共灭知氏，瓜分了他的领地。

代：古国名。在今河北蔚县。公元前457年为赵襄子所灭。襄子把它封给其侄赵周，称为代成君。

后嗣：指赵武灵王。

据《史记·赵世家》“翟”字前有“于”字。《风俗通义》亦有“于”字。二国：指下文所

说的“中山”和“胡地”。

以上事参见《史记·赵世家》。

【译文】

有一天，赵简子外出，有人挡住道路，驱赶他也不离开，随从的人准备逮捕他。挡路的人说：“我有事要当面告诉主君。”随从的人把他的话告诉了赵简子，简子召见了他，说：“好呀！这是我在梦中见到过的子晰啊。”挡路的人说：“请屏退随从的人，有事当面告诉您。”简子屏退了随从的人。挡路的人说：“前些时候主君生病，我在上帝的身旁。”简子说：“对，有这回事。您见我在干什么呢？”挡路的人说：“上帝命令你射熊与罴，熊罴都射死了。”简子问：“这意味着什么呢？”挡路的人说：“晋国将有大难，主君首当其冲。上帝命令主君消灭二卿，那个熊罴都是他们的祖先。”简子问：“上帝赐给我两个竹箭，都有备用的箭，意味着什么呢？”挡路的人说：“主君的儿子将在翟战胜代国和知氏，两国都姓子。”简子问：“我看见小孩子在上帝身边，上帝交给我一条狄犬，说‘等到你的儿子长大后就把这条狄犬赐给他’，把狄犬赐给儿子是什么意思呢？”挡路的人说：“小孩，是主君的儿子。狄犬，是代国的祖先。主君的儿子一定会拥有代国。到主君的后代，将会有革新政治而穿胡人衣服，在翟地吞并二国的事。”简子问他的姓名要请他当官。挡路的人说：“我是山野之人，只是传达上帝的命令。”于是就不见了。这怎么解释呢？

【原文】

64·9 曰：是皆妖也。其占皆如当道者言所见于帝前之事。所见当道之人，妖人也。其后晋二卿范氏、中行氏作乱，简子攻之，中行昭子、范文子败，出奔齐。始，简子使姑布子卿相诸子，英吉，至翟妇之子无恤，以为贵。简子与语，贤之。简子募诸子曰：“吾藏宝符于常山之上，先得者赏。”诸子皆上山，无所得。无恤还曰：“已得符矣。”简子问之，无恤曰：“从常山上临代，代可取也。”简子以为贤，乃废太子而立之。简子死，无恤代，是为襄子。襄子既立，诱杀代王而并其地。又并知氏之地。后取空同戎。

【注释】

中行昭子、范文子：据《左传·定公十三年》应作“中行文子、范昭子”。此文上下互误。中行文子：荀寅又称中行寅，春秋时晋国大夫。范昭子：即范吉射，又称士吉射，晋国大夫。

姑布子卿：姓姑布，名子卿。一个相面的人。

翟妇之子：指赵简子与狄族婢女所生的儿子。翟妇：本书《骨相篇》作“翟婢”，与《史记》同。

常山：即恒山，在今河北曲阳西北。

太子：指赵简子原先的太子伯鲁。

诱杀代王：公元前 457 年，赵襄子宴请代王，叫人把他当场打死，随后就发兵占领了代地。事见《吕氏春秋·长攻篇》。

空同戎：古代少数民族，以崆峒山为姓氏。后取空同戎：《史记·赵世家》作“其后娶空同氏，生五子。”

【译文】

解释说：这些全都是妖象。这些妖象预示的内容，完全和挡路的人说的在上帝面前发生的事情一样。简子所见到的挡路人是个妖人。那以后，晋国的二卿范氏和中行氏作乱，简子攻击他们，中行文子和范昭子失败，逃亡到齐国去。当初，简子让姑布子卿给自己的几个儿子看相，没有一个是吉相，看到狄妇生的儿子无恤时，认为他是贵人之相。简子和无恤谈话，很器重他。简子召集几个儿子说：“我在常山上藏有宝符，谁先找到它有赏。”各个儿子都上山去找，谁也没有找到。无恤回来说：“我已经找到宝符了。”简子问这件事，无恤说：“从常山上下临代国，代国就可以占领。”简子认为他有才能，就废掉太子而立无恤为太子。简子死后，无恤继位，这就是赵襄子。襄子继位以后，诱杀代王并吞并了代国土地，又吞并了知氏的领地。后来娶空同戎女子为妻。

【原文】

64·10 自简子后，十世至武灵王，吴庆入其母姓嬴，子孟姚。其后，武灵王遂取中山，并胡地。武灵王之十九年，更为胡服，国人化之。皆如其言，无不然者。盖妖祥见于兆，审矣，皆非实事。吉凶之渐，若天告之。何以知天下实告之也？以当道之人在帝侧也。夫在天帝之侧，皆贵神也，致帝之命，是天使者也。人君之使，车骑备具，天帝之使，单身当道，非其状也。天宫百二十，与地之王者无以异也。地之王者，官属备具，法象天官，禀取制度。天地之官同，则其使者亦宜钧。官同人异者，未可然也。

【注释】

十：据《史记·赵世家》应作“七”。武灵王：战国时赵国君王，公元前 325～前 229 年在位。

庆、母姓嬴：据《史记·赵世家》应作“广”、“女娃嬴”。吴广：人名。传说是舜的后代。娃嬴：人名。

子孟姚：据《史记·赵世家》应作“孟姚也”。这两句当作“吴广入其女娃嬴孟姚也。”事亦见《烈女传》七。

中山：中山国，在今河北中、南部。

胡地：在今山西北部、内蒙古一带。

妖祥：这里指吉凶。兆：征兆。这里指赵简子梦见上帝一事。

天官百二十：汉代一些学者宣扬天上有一百二十种官，古代天子置三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，共一百二十种官，就是模仿天官而设置的。《五经异义》：“天子三公，一曰司徒，二曰司马，三曰司空。九卿，二十七大夫，八十一元士，凡百二十。在天为星辰，在地为山川。”参见《公羊传·桓公八年》注。

【译文】

自赵简子以后，七代传到赵武灵王，吴广献他的女儿娃嬴给武灵王，她就是上帝提到的孟姚。从那以后，武灵王终于夺取了中山国，吞并了胡地。武灵王十九年，更换为胡人的服装，国内的人也习惯了这种胡装。这一切都如挡路的人所预言的那样，没有一处不是如此。这是吉凶通过某些征兆表现出来，就很清楚的了，全都不是真实的事情。吉凶的苗头，好像是上天在预告一般。根据什么知道上天不如实预告人呢？根据挡路的人在上帝的身旁。在上帝的身旁，都是些贵神，传达上帝的命令，是上天的使者。人君的使者，车骑全都俱备，天帝的使者，独自一人挡在路上，这不是天帝使者的样子。天官有一百二十个，和地上君王的官数没有什么不同。地上的君王，大小官吏俱备，效法于天官，承受上天的制度。天上与地上的官制既然相同，那么他们的使者也应当一样。官制相同而人不同，不能认为是正确的。

【原文】

64·11 何以知简子所见帝非实帝也？以梦占知之。楼台山陵，官位之象也。人梦上楼台、升山陵，辄得官位。实楼台山陵非官位也，则知简子所梦见帝者非天帝也。人臣梦见人君，人君必不见，又必不赐。以人臣梦占之，知帝赐二笥、翟犬者，非天帝也。非天帝，则其言与百鬼游于钧天，非天也。鲁叔孙穆子梦天压己者，审然，是天下至地也。至地，则有楼台之抗，不得及己。及己，则楼台宜坏。楼台不坏，是天不至地。不至地，则不得压己。不得压己，则压己者，非天也，则天之象也。叔孙穆子所梦压己之天非天，则知赵简子所游之天非天也。

【注释】

非天帝：意即梦见楼台山陵只是当官的征兆。楼台山陵并不是官位，因此也可以推断梦见的天帝是一种征兆，并不真是天帝。

叔孙穆子：叔孙豹。参见 71·12 注。以上事参见《左传·昭公四年》。

【译文】

根据什么知道简子所梦见的上帝不是真实的上帝呢？根据梦来推断可以知道这一点。楼台山陵，是官位的象征。人梦见上楼台、登山陵，往往可以获得官位。实际上楼台山陵并不是官位，就可知简子所梦见的天帝并不真是天帝。臣子梦见君王，君王一定没有见过臣子，也必然不会赏赐臣子。根

据臣子的梦来推测，知道梦中上帝赐给简子两个竹筍和一条狄犬，这个天帝并不是真天帝。不是真天帝，那么简子说他和百鬼在天中央遨游，那并不是真的天堂。鲁国叔孙穆子梦见天压住了自己，如果真是这么回事，这是天掉到地上来了。天掉到地上，就有楼台顶住它，不会压倒叔孙穆子自己的身上。如果压到他自己的身上，那么楼台该是被压坏了。楼台没有压坏，这是天没有掉到地上。天没有掉到地上，就不会压到他自己的身上。不会压到他自己的身上，那么压到他自己身上的，就不是天了，而是天的象征。叔孙穆子所梦见的压在自己身上的天不是天，那么就知赵简子所遨游的天也并不是天。

【原文】

64·12 或曰：“人亦有直梦，见甲，明日则见甲矣。梦见君，明日则见君矣。”曰：然。人有直梦，直梦皆象也，其象直耳。何以明之？直梦者，梦见甲，梦见君，明日见甲与君，此直也。如问甲与君，甲与君则不见也。甲与君不见，所梦见甲与君者，象类之也。乃甲与君象类之，则知简子所帝者象类帝也。且人之梦也，占者谓之魂行。梦见帝，是魂之上天也。上天犹上山也。梦上山，足登山，手引木，然后能升。升天无所缘，何能得上？天之去人以万里数。人之行，日百里，魂与体形俱，尚不能疾，况魂独行，安能速乎？使魂行与形体等，则简子之上下天，宜数岁乃悟，七日辄觉，期何疾也？

【注释】

直梦：直接应验了的梦。《潜夫论·梦列篇》：“凡梦，有直，有象，有精，有想，有人，有感，有时，有反，有病，有性。”《淮南子·地形训》高注：“悟如其梦，故曰直梦。”

“见甲”前依文例当有“梦”字。

象：王充指的是由“阳气”构成的虚象。

以万里数：王充认为天是个实体，距地有六万里。参见本书《谈天篇》。

【译文】

有人说：“人也有直接应验了的梦，梦见某甲，第二天就见到某甲了。梦见君王，第二天就见到君王了。”解释说：确实如此。人有直接应验的梦，直梦全都是虚像，这种虚象不过是直接应验的罢了。用什么来证明这一点呢？所谓直梦梦见某甲，梦见君王，第二天见到某甲和君王，这就叫直梦。如果去问某甲和君王，某甲与君王则没有见到他。某甲与君王没有见到他，他所梦见的某甲与君王，只是类似某甲与君王的虚象。用某甲与君王的虚象来类推这件事，就知道简子所梦见的天帝只是类似天帝的虚象而已。况且人所做的梦，占卜者认为它是魂在行动。梦见天帝，是魂到天上去了。上天如同登山。梦见上山，足登山路，手攀树木，然后才能登上去。升天没有可以

登攀的东西，怎么能上得去呢？天距离人要以万里计算。人行走，每天不过一百里，魂与形体在一起，尚且不能走得很快，何况魂单独行走，怎么能走得快呢？假使魂行走的速度与形体相等，那么简子上天下地，应该几年才能苏醒，七天就醒过来，为什么往返得这么快呢？

【原文】

64·13 夫魂者，精气也，精气之行与云烟等，案云烟之行不能疾。使魂行若蜚鸟乎？行不能疾。人或梦蜚者，用魂蜚也，其蜚不能疾于鸟。天地之气尤疾速者，飘风也。飘风之发，不能终一日。使魂行若飘风乎，则其速不过一日之行，亦不能至天。人梦上天，一卧之顷也，其觉，或尚在天上，未终下也。若人梦行至雒阳，觉，因从雒阳悟矣。魂神蜚驰何疾也！疾则必非其状，必非其状则其上天非实事也。非实事则为妖祥矣。夫当道之人，简子病，见于帝侧，后见当道象人而言，与相见帝侧之时，无以异也。由此言之，卧梦为阴侯，觉为阳占，审矣。

【注释】

蜚：通“飞”。

飘风：狂风，大风。

雒阳：即洛阳。

阴侯：梦中出现的征兆。

阳占：醒时见到的征兆。参见《潜夫论·梦烈篇》。

【译文】

魂，是精气，精气行走和云烟相同，经考察云烟飘行不能很快。要说魂行如同飞鸟一样吗？魂行就不能很快。人有时梦见在飞行，是靠魂在飞，它飞行的速度并不比鸟快。天地之气中速度最快的，是狂风。狂风吹起来，不能吹一整天。要说魂行如同狂风一样吗？那么它的速度不过是狂风一天的距离，也不能到达天上。人梦见上天，不过睡一觉那么短的时间，醒来的时候，感到自己也许还在天上，而没有最终回到地上来。好像有人做梦到了洛阳，醒来的时候，就感到自己是在洛阳醒过来的了。简子的魂神飞驰何等的迅速啊！飞得极快就一定不是他的样子，一定不是他的样子那么他上天就不是实事了，不是实事就是表示吉凶的征兆了。那个挡路的人，简子病中见到他在上帝身旁，后来见他挡在路上像人一样的说话，和在上帝身旁相见的时候，没有什么不同。由此说来，睡梦中出现的征兆是“阴侯”，醒时看到的征兆是“阳占”。这就很清楚了。

【原文】

64·14 赵襄子既立，知伯益骄，请地韩、魏，韩、魏予之；请地于赵，

赵不予。知伯益怒，遂率韩、魏攻赵襄子。襄子惧，乃奔保晋阳。原过从，后，至于托平驿，见三人，自带以上可见，自带以下不可见。予原过竹二节，莫通，曰：“为我以是遗赵无恤。”既至，以告襄子。襄子斋三日，亲自割竹，有赤书曰：“赵无恤，余霍大山阳侯，天子。三月丙戌，余将使汝灭知氏，汝亦祀我百邑，余将赐汝林胡之地。”襄子再拜，受神之命(11)。是何谓也？

【注释】

知伯：指知瑶，春秋末晋国执政大夫之一。

晋阳：古地名，在今山西太原市西南。

原过：人名，赵襄子的属官。从：指跟着逃跑。

托平驿：据《史记·赵世家》应为“王泽”。王泽：古地名，在今山西新绛东南。

齐：通“斋”。斋戒。

豁：据《史记·赵世家》当为“剖”。《风俗通义·皇霸》亦作“剖”。

大：据递修本应作“太”，下文“霍大山”的“大”字同此。霍太山：一称霍山、太岳山，在今山西中部。《水经注》：“太岳山，《禹贡》所谓岳阳，即霍太山。”据《史记·赵世家》“山”字应重。

天子：据《史记·赵世家》应为“天使”。

百邑：古地名，在今山西霍县东南。

林胡：古代胡族的一支。林胡之地：指今山西朔县西北至内蒙古包头市以南一带。

(11)命：《史记》、《风俗通义》并作“令”。以上事参见《史记·赵世家》。

【译文】

赵襄子继位后，知伯更加骄横，他向韩国和魏国索取土地，韩国和魏国给予了他；他向赵国索取土地，赵国不给。知伯更是发怒，于是率领韩、魏进攻赵襄子。襄子惧怕，于是逃跑出去守住晋阳。原过随他逃跑，落在后边，到达王泽，看到三个人，自腰带以上部分看得见，自腰带以下部分看不见。三人给原过两节竹子，竹节不通，说：“为我们把这两节竹子赠送给赵无恤。”原过赶上赵襄子，把这件事告诉了襄子。襄子斋戒三天，亲自剖开竹子，竹子里有红字，写的是：“赵无恤，我是霍太山山阳侯，是天使。三月丙戌日，我将让你消灭知氏，你也要在百邑祭祀我，我将把林胡之地赐给你。”襄子拜了两拜，接受了神的指示。这怎么解释呢？

【原文】

64·15 曰：是盖襄子且胜之祥也。三国攻晋阳岁余，引汾水灌其城，城不浸者三板。襄子惧，使相张孟谈私于韩、魏，韩、魏与合谋，竟以三月丙戌之日，大灭知氏，共分其地。盖妖祥之气象人之形，称霍大山之神，犹夏庭之妖象龙，称褒之二君，赵简子之祥象人，称帝之使也。何以

知非霍大山之神也？曰：“大山，地之体，犹人有骨节，骨节安得神？如大山有神，宜象大山之形。何则？人谓鬼者死人之精，其象如生人之形。今大山广长不与人同，而其精神不异于人。不异于人，则鬼之类人。鬼之类人，则妖祥之气也。”

【注释】

三国：指韩、魏和知氏。

汾水：今山西汾河。

板：指古代筑墙用的板，一般宽二尺，合今一尺多。《公羊传》何休注：“入尺曰板。”

相：官名。张孟谈：人名。

大：据《史记·赵世家》当作“反”。

称褒之二君：传说夏朝将要灭亡时，宫廷中出现两条龙相斗，自称是褒国的两位国君。事见《国语·郑语》，参见本书《异虚篇》。

鬼：王充反对人死精神为鬼的说法，但他承认“阳气”可以构成鬼象。

妖祥之气：构成妖祥的气，即阳气。

【译文】

解释说：这大概是赵襄子将要取胜的预兆吧。三国进攻晋阳一年多，引汾河水灌晋阳城，城只差三板就要淹没了。襄子惧怕，派相官张孟谈和韩、魏私下谈判，韩、魏与赵合谋，竟然在三月丙戌日那天，反而灭掉了知氏，三国共分了知氏的领地。大概是妖祥之气像人的形状，自称是霍太山的神，如同夏朝宫廷的妖象像龙，自称是褒国的两位君王一样。赵简子遇到的妖象像人，自称是天帝的使者。根据什么知道不是霍太山的神呢？解释说：太山，是地的形体，好比人有骨节一样，骨节怎么会成为神呢？如果霍太山有神，这个神应该像霍太山的形状。为什么呢？人们认为鬼是死人的精神变的，它的形象如同活人的形象。现在霍太山又广又长与人不相同，而它的精神却和人没有一点不同。和人没有一点不同，那就不是山神而是鬼类似于人。鬼类似于人，那就是妖祥之气构成的了。

【原文】

64·16 秦始皇帝三十六年，荧惑守心，有星坠下，至地为石。刻其石曰：“始皇死而地分。”始皇闻之，令御史逐问，莫服，尽取石旁家人诛之，因燔其石。妖，使者从关东夜过华阴平野，或有人持璧遮使者，曰：“为我遗镐池君。”因言曰：“今年祖龙死。”使者问之，因忽不见，置其璧去。使者奉璧具以言闻，始皇默然良久，曰：“山鬼不过知一岁事。”乃言曰：“‘祖龙’者，人之先也。”使御府视璧，乃二十八年行渡江所沉璧也(11)。明三十七年(12)，梦与海神战，如人状。是何谓也？

【注释】

秦始皇帝三十六年：公元前 211 年。

荧惑：即火星，太阳系九大行星之一。守：迫近，侵犯。心：心宿，二十八宿之一。荧惑守心：迷信说法认为这是凶兆。

据本书《语增篇》“民或刻其石”，此句前当有“民或”二字。《汉书·五行志》亦有“民或”二字。

地分：国土分裂。指国家的统一被破坏，出现割据局面。

御史：官名，主要掌管纠察。

妖：据《史记·秦始皇本纪》当作“秋”。

野：据《史记·秦始皇本纪》当作“舒”。关东：今河南函谷关以东。华阴：今陕西华阴。平舒：古地名，在今华阴西北。《水经注》十九云：“渭水又东经平舒北，城枕渭滨，半破沦水，南面通衢。昔秦之将亡也，江神返璧于华阴平舒道，即其处也。”

镐（hào 号）池：古池名，在今陕西西安市西南。镐池君：谓水神。

今：当作“明”。三十六年言祖龙死，果三十七年始崩，其言验。祖龙：指秦始皇。《史记》裴骃集解引苏林曰：“祖，始也；龙，人君像；谓始皇也。”

御府：掌管制造和供应宫廷服饰的机构。

(11)二十八年：即公元前 219 年。

(12)三十七年：公元前 210 年。

【译文】

秦始皇帝三十六年，荧惑星侵犯心宿，有星从天坠下来，到地上变为石头。有老百姓在这块殒石上刻字：“始皇当死国土分裂。”始皇听见这件事，命令御史追查，没有人承认，就把住在殒石旁的人全部抓来杀掉，随着烧毁了这块殒石。秋天，秦始皇的使者在晚上从关东路过华阴平舒，有人拿着一块璧拦住使者，说：“请为我把璧赠送给镐池君。”随着又说：“明年祖龙要死了。”使者想问这件事，忽然这个人就不见了，留下那块璧就离开了。使者献上璧并把事情的经过原原本本地报告了秦始皇。秦始皇沉默很久，说：“山鬼只不过知道一年以内的事情。”于是又说：“‘祖龙’是人的祖先。”让御府官来看这块璧，原来是二十八年出巡时沉入江中的那块璧。第二年是秦始皇三十七年，秦始皇梦见与海神交战，海神像人的形状。这怎么解释呢？

【原文】

64·17 曰：皆始皇且死之妖也。始皇梦与海神战，恚怒，入海，候神射大鱼，自琅邪至劳、成山不见。至之罟山，还见巨鱼，射杀一鱼，遂旁海西至平原津而病，到沙丘而崩。当星坠之时，荧惑为妖，故石旁家人刻书其石，若或为之，文曰“始皇死”，或教之也。犹世间童谣，非童所为，气异之也。

【注释】

劳：即崂山，在今山东崂山县。成山：又称荣成山，在今山东荣成县东北。劳、成山：《史记·秦始皇本纪》作“荣成山”。

之罘（fú 浮）山：亦作芝罘，在今山东烟台市北。

平原津：古黄河渡口名，在今山东平原县南境。

沙丘：古地名，在今河北巨鹿东南。以上事参见《史记·秦始皇本纪》。

若或为之：好像有什么东西让人这样刻的。意思是，其实不是人有意刻的，而是“阳气”诱人刻的。

气：指“阳气”。王充认为，童谣是“阳气”诱导儿童唱出来的。参见本书《订鬼篇》。

【译文】

解释说：这些全是秦始皇将要死去而出现的妖象。始皇梦见和海神交战，很愤怒，就乘船入海，等候射杀象征海神的大鱼，从琅邪山直到劳山、成山都没有看见大鱼。到了之罘山，回来时看见了大鱼，射死一条大鱼，于是沿着海岸向西航行到达平原津渡口秦始皇就病了，到了沙丘秦始皇就死了。当天上的星坠下之时，荧惑出现妖象，所以殒石旁的家人刻写字在殒石上，好像是有什么东西让人刻石的，刻的字是“始皇死”，好像是有什么东西教人这样刻的。如同世间上的童谣，不是儿童所编造的，是“阳气”诱导他们唱的。

【原文】

64·18 凡妖之发，或象人为鬼，或为人象鬼而使，其实一也。晋公子重耳失国，乏食于道，从耕者乞饭。耕者奉块土以赐公子，公子怒。咎犯曰：“此吉祥，天赐土地也。”其后公子得国复土，如咎犯之言。齐田单保即墨之城，欲诈燕军，云“天神下助我。”有一人前曰：“我可以为神乎？”田单却走再拜事之，竟以神下之言闻于燕军。燕军信其有神，又见牛若五采之文，遂信畏惧，军破兵北。田单卒胜，复获侵地。此人象鬼之妖也。

【注释】

人象鬼而使：有的是人像鬼而活动。王充认为这种人和“鬼”起的作用一样，也是“阳气”在作怪，所以也属于妖象。参见本书《订鬼篇》。

咎犯：参见 18·9 注。

以上事参见《左传·僖公二十三年》。

田单：战国时齐国将领。临淄（今山东淄博东北）人，以功封安平君，后入赵为相，封平都君。即墨：古地名，在今山东平度东南。田单保即墨之城：此事发生在公元前 279 年。燕将乐毅破齐，连下七十余城。田单率领宗人走保即墨，被推为将军，据城拒燕军。燕昭王死，他施反间计于燕惠王，

使之调走乐毅，以骑劫代将。又故示虚弱，遣使约降于燕，乘敌不备，用火牛阵突袭燕军，大获全胜，一举收复七十余城，迎襄王复位。

此处文与《史记》有异。

五采：青、赤、黄、白、黑五色。牛若五采之文：据《史记·田单列传》；田单在夜间从即墨城中赶出许多牛，牛角上带尖刀，身上绑着画有五彩龙纹的红丝绸。牛群冲向燕军，后面跟着齐军，使燕军看到非常害怕。

北：败。

侵地：指被燕军侵占的土地。

【译文】

凡是妖象出现，有的是像人形的鬼，有的是人像鬼而活动，其实质都是一样的。晋公子重耳逃亡别国，在路上断绝了粮食，向耕田的人乞讨饭食。耕田的人献上一块土给公子，公子很冒火。咎犯说：“这是吉祥的征兆，是上天赐给你土地。”事后公子重建国家收复了国土，完全像咎犯所讲的一样。齐国的田单守卫即墨城，想欺骗燕军，说“有天神下来帮助我。”有一个人上前说：“我可以成为神吗？”田单退走两次拜他，侍奉他为神，终于把神从天上下来帮助齐国的话传到了燕军那里。燕军相信齐国有神帮助，又看见牛身上好像有五色花纹，于是更加相信而害怕，燕军被攻破吃了败仗。田单终于获胜，又收复了被侵占的国土。这是人像鬼的妖象。

【原文】

64·19 使者过华阴，人持璧遮道，委璧而去，妖鬼象人之形也。夫沉璧于江，欲求福也。今还璧，示不受物，福不可得也。璧者，象前所沉之璧，其实非也。何以明之？以鬼象人而见，非实人也。人见鬼象生存之人，定问生存之人，不与己相见，妖气象类人也。妖气象人之形，则其所赍持之物，非其物矣。“祖龙死”，谓始皇也。祖，人之本；龙，人君之象也。人，物类，则其言祸亦放矣。

【注释】

己：指看见鬼的那个人。

人、物类：指上文所说的持璧者和璧都是一种类似于人和璧的虚象。

放：通“仿”。相似。

【译文】

秦始皇的使者路过华阴，有人拿着璧拦在路上，又放下璧而离去，是妖气构成的鬼像人的形状。沉璧在江中，是想祈求福佑。现在水神把璧归还秦始皇，是表示他不接受礼物，秦始皇就不可能获得福佑。这块璧，像从前沉于江中的那块璧，其实并不是同一块璧。用什么证明它呢？根据鬼像人的形

状而出现，它并不是真实的人来证明。有人看见鬼像是某个活着的人，一定会去问这个活着的人，这个活着的人并没有与自己见过面，是妖气构成的鬼像人的形状。妖气构成的鬼像人的形状，那么它所拿着的璧，就不是真的璧。“祖龙死”，说的是秦始皇。祖，是人的祖先；龙，是君王的象征。人和物都是类似的虚象，那么所预言的祖龙死也只是一种比方而已。

【原文】

64·20 汉高皇帝以秦始皇崩之岁，为泗上亭长，送徒至骊山。徒多道亡，因纵所将徒，遂行不还。被酒，夜经泽中，令一人居前。前者还报曰：“前有大蛇当道，愿还。”高祖醉，曰：“壮士行，何畏！”乃前，拔剑击斩蛇，蛇遂分两。径开，行数里，醉因卧。高祖后人至蛇所，有一老姬夜哭之。人曰：“姬何为哭？”姬曰：“人杀吾子。”人曰：“姬子为何见杀？”姬曰：“吾子，白帝子，化为蛇当径，今者，赤帝子斩之，故哭。”人以姬为妖言，因欲笞之，姬因忽不见。何谓也？

【注释】

经：当依《史记》作“径”。经本小道，而用为动词。

白帝：汉代阴阳五行说中的五天帝之一。五天帝指东方苍帝，西方白帝，南方赤帝，北方黑帝，中央黄帝。

以上事参见《史记·高祖本纪》。

依本篇文例，“何”字前当有“是”字。

【译文】

汉高皇帝在秦始皇死的那一年，当泗上亭长，押送服劳役的人去骊山。役徒大部分在半路上逃跑了，高祖随着放走了所要押送的役徒，于是役徒全都走了不再回来。高祖带着酒意，于夜间在大泽中小道上行走，让一个人走在前头。走在前头的人回来报告说：“前面有大蛇挡在路上，请往回走吧。”高祖醉了，说：“壮士行路，怕什么！”于是往前走，拔剑砍斩大蛇，于是大蛇被分成两截。小道通了，走了几里路，高祖由于酒醉而躺下来。跟随高祖而落在后边的人走到斩蛇的地方，有一个老妇人在夜间哭这条蛇。后边来的人问：“老妇为什么事痛哭？”老妇说：“有人杀了我的儿子。”后边的人问：“你的儿子为什么被杀呢？”老妇说：“我的儿子是白帝的儿子，变化成蛇挡在小道上。现在，赤帝的儿子斩杀了他，所以我痛哭。”后边的人认为老妇说的是妖言，因此想用鞭子打她，老妇人忽然不见了。这怎么解释呢？

【原文】

64·21 曰：是高祖初起威胜之祥也。何以明之？以姬忽然不见也。不见，

非人，非人则鬼妖矣。夫以姬非人，则知所斩之蛇非蛇也。云白帝子，何故为蛇夜而当道？谓蛇白帝子，高祖赤帝子，白帝子为蛇，赤帝子为人。五帝皆天之神也，子或为蛇，或为人。人与蛇异物，而其为帝同神，非天道也。且蛇为白帝子，则姬为白帝后乎？帝者之后，前后宜备，帝者之子，官属宜盛。今一蛇死于径，一姬哭于道，云白帝子，非实，明矣。

【注释】

前后宜备：指前后应该有开道和护卫的随从。

【译文】

解释说：“这是高祖刚刚兴起威力胜人的祥兆。用什么来证明呢？根据老妇人忽然不见来证明。忽然不见，必不是人，不是人那就是鬼妖了。由于老妇不是人，就可知高祖斩杀的蛇不是蛇。说是白帝的儿子，为什么变为蛇在夜间挡在小道上呢？说蛇是白帝的儿子，高祖是赤帝的儿子，白帝的儿子为蛇，赤帝的儿子却为人。五帝都是天上的神，有的儿子为蛇，有的儿子却为人。人和蛇是不同的物类，而他们的父亲都是五帝之一同为天神，这不符合天道。况且蛇是白帝的儿子，那么老妇是白帝的妻子吗？白帝的妻子，前后该有随从，白帝的儿子，官员下属应该很多。现在一条蛇死在小道上，一个妇人在小道上痛哭，说他是白帝的儿子，并不是真实的，就很明白了。

【原文】

64·22 夫非实则象，象则妖也，妖则所见之物皆非物也，非物则气也。高祖所杀之蛇非蛇也，则夫郑厉公将入郑之时，邑中之蛇与邑外之蛇斗者非蛇也，厉公将入郑，妖气象蛇而斗也。郑国斗蛇非蛇，则知夏庭二龙为龙象。为龙象，则知郑子产之时龙战非龙也。天道难知，使非，妖也；使是，亦妖也。

【注释】

郑厉公：春秋时郑国君王，公元前700～前697年在位。郑：指新郑，郑国都城，在今河南新郑。郑厉公将入郑：厉公与兄昭公争夺君位，厉公失败逃亡，后又率兵打回都城，杀昭公。传说在这之前，都城南门中有内蛇和外蛇争斗，内蛇死，当时认为是厉公将取胜的征兆。参见《左传·庄公十四年》、《洪范五行传》。

邑：指郑国都城新郑。

龙战：传说子产掌权时，都城外一条河中有龙相斗。当时郑国较弱，因此“龙斗”被认为是郑国将要和大国发生战争而遭失败的征兆。但因为子产采取了措施，避免了战争，征兆并没有应验。参见《左传·昭公十九年》、《汉书·五行志》。

【译文】

不真实则是虚象，虚象则是妖，是妖那么所见到的东西就不是真实的物，不是真实的物则是阳气了。高祖斩杀的那蛇不是真实的蛇，郑厉公将要进入都城新郑时，妖气像蛇的形状而相斗。郑国相斗的蛇不是真实的蛇，那么可知夏朝宫廷里出现的两条龙是阳气构成的龙象，是龙象，那么可知郑国子产时互相争斗的龙不是真正的龙。天道难以知晓，如果不是龙、蛇；那么就是妖象；如果是龙、蛇，那么也还是妖象。

【原文】

64·23 留侯张良椎秦始皇，误中副车。始皇大怒，索求张良。张良变姓名亡匿下邳。常闲从容步游下邳泗上，有一老父衣褐至良所，直堕其履泗下，顾谓张良：“孺子下取履！”良愕然，欲殴之，以其老，为强忍下取履，因跪进履。父以足受履，笑去。良大惊，父去里许所复还，曰：“孺子可教矣。后五日平明，与我期此。”良怪之，因跪曰：“诺。”

【注释】

留侯：张良的封爵。“留”是他的封地，在今江苏沛县东南。椎：同“槌”。

副车：随从的车。古代天子出行，有副车三十六乘。

下邳(p 批)：古县名。在今江苏邳县南。

泗：据《史记·留侯世家》当作“圯”。下同。圯(yí 宜)：桥。

直：特地，故意。

【译文】

留侯张良槌杀秦始皇，误中随从的车。始皇大怒，命令搜捕张良。张良改名换姓逃跑去躲藏在下邳。张良经常闲适从容地在下邳桥上散步游览，有一个老头穿着粗布衣来到张良散步的地方，故意把他的鞋掉到桥下去，看着张良说：“小后生到桥下面去给我捡鞋子。”张良很惊呀，想揍这位老头，因为老头年纪大，勉强忍气到桥下面捡鞋子，接着跪下奉上鞋子，老头用脚接受鞋，笑着离开了。张良很惊奇。老头走了一里左右又回来，说：“后生有出息可把本事传给你。五天以后天刚亮时，和我在此相见。”张良很奇怪，就跪下说：“好的。”

【原文】

64·24 五日平明，良往，父已先在，怒曰：“与老人期，后，何也？去！后五日早会。”五日鸡鸣复往，父又已先在，复怒曰：“后，何也？去！后五日复早来。”五日，良夜未半往，有顷，父来，喜曰：“当如是矣。”出一篇书，曰：“读是则为帝者师。后十三年，子见我济北，谷成山下黄石即我也。”遂去，无他言，弗复见。旦日视其书，乃《太公兵法》也。良因异之，习读之。是何谓也？

【注释】

济北：郡名，在今山东东平、泰安、济南、庆云一带。

谷成山：在今山东东阿南。

《太公兵法》：传说是姜太公著的一部兵书，已佚。

以上事参见《史记·留侯世家》。

【译文】

五天后天刚亮，张良就去那里，老头已经先在那里了，很不高兴地说：“和老年人约会，迟到，怎么回事呢？回去！五天后早点来见面。”五天后鸡叫时张良又去，老头又已经先在那里了，又不高兴地说：“又迟到，怎么回事呢？回去！五天后再早点来。”五天后，张良未到半夜就去了，一会儿，老头来到，高兴地说：“应当像这样啊。”老头拿出一本书，说：“读了这本书就能做帝王的老师。十三年后，你在济北来见我，谷成山下的黄石就是我。”于是就离开了，没有说其他的话，也不再见张良。第二天张良看这本书，是一部《太公兵法》。张良因此很珍奇这部书，熟读这部书。这怎么解释呢？

【原文】

64·25 曰：是高祖将起，张良为辅之祥也。良居下邳，任侠，十年陈涉等起，沛公略地下邳，良从，遂为师、将，封为留侯。后十三年，后高祖过济北界，得谷成山下黄石，取而葆祠之。及留侯死，并葬黄石。盖吉凶之象神矣，天地之化巧矣，使老父象黄石，黄石象老父，何其神邪！

【注释】

十年：《史记·留侯世家》作“后十年”。陈涉：即陈胜（？～公元前208年），字涉，阳城（今河南登封东南）人，秦末农民起义领袖。

后：据递修本应作“从”。《史记》亦作“从”。

葆：通“宝”。

【译文】

这是汉高祖将要兴起，张良成为辅佐的吉兆。张良隐居在下邳，仰强扶弱，十年后陈涉等人起兵，沛公占领下邳，张良跟随沛公，沛公于是以张良为师、将，封张良为留侯。十三年后，张良随高祖经过济北界，遇到谷成山下的黄石。取回来极尊贵地祭祀它。等到留侯死时，与黄石同时下葬。大概吉凶之象很神奇，天地的变化很巧妙，让老头像黄石，黄石像老父，多么神妙啊！

【原文】

64·26 问曰：“黄石审老父，老父审黄石耶？”曰：石不能为老父，老父不能为黄石。妖祥之气见，故验也。何以明之？晋平公之时，石言魏榆。平公问于师旷曰：“石何故言？”对曰：“石不能言，或凭依也。不然，民听偏也。”夫石不能人言，则亦不能人形矣。石言，与始皇时石坠车郡，民刻之，无异也。刻为文，言为辞。辞之与文，一实也。民刻文，气发言，民之与气，一性也。夫石不能自刻，则亦不能言。不能言，则亦不能为人矣。《太公兵法》，气象之也。何以知非实也？以老父非人，知书亦非太公之书也。气象生人之形，则亦能象太公之书。

【注释】

据递修本，“曰”字下有“黄”字。

魏榆：古地名，在今山西榆次市。《元和郡志》：“太原郡榆次，汉旧县，春秋时，晋魏榆地。《史记》秦庄襄王二年，使蒙骜攻赵魏榆。”

偏：《左传》作“滥”。杜注：“滥，失也。”以上事参见《左传·昭公八年》。

车：据递修本应作“东”。东郡：郡名，在今河南东北部、山东西南部。

【译文】

问道：“黄石真能变老人，老人真能变黄石吗？”回答说：黄石不能变老人，老人不能变黄石。妖祥之气出现，所以有征兆。用什么来证明呢？晋平公的时候，魏榆的石头说了话。平公问师旷：“石头为什么说话？”师旷回答说：“石头不能说话，是有什么东西凭借石头说话。如不是这样，就是老百姓听错了。”石头不能说人的话，那么也就不能变成人的形状。石头说话，与秦始皇时候殒石坠落在东郡，老百姓在石头上刻字，没有什么不同。雕刻出来就是文字，说出来就是言辞。言辞与文字，实质上是一样的。老百姓雕刻文字，气能发出语言，老百姓与气，性质是一样的。石头不能自己刻自己，那么也就不能说话。不能说话，那也就不能变成人了。《太公兵法》是阳气构成的虚象。根据什么知道它不是真实的呢？根据老人不是真实的人，可知书也不是太公的书。阳气能构成像活人的形状，那么也能构成像太公之书那样的书。

【原文】

64·27 问曰：“气无刀笔，何以为文？”曰：鲁惠公夫人仲子，生而有文在其掌，曰：“为鲁夫人”。晋唐叔虞文在其手，曰：“虞”。鲁成季友文在其手，曰“友”。三文之书，性自然；老父之书，气自成也。性自然，气自成，与夫童谣口自言，无以异也。当童之谣也，不知所受，口自言之。口自言，文自成，或为之也。推此以省太公钓得巨鱼，剖鱼得书，云“吕尚封齐”，及武王得白鱼，喉下文曰“以予发”，盖不虚矣。因

此复原《河图》、《洛书》言兴衰存亡、帝王际会，审有其文矣。皆妖祥之气，吉凶之端也。

【注释】

鲁惠公、仲子：参见 23·19 注。

晋唐叔虞：即唐叔虞。参见 54·8 注。

鲁成季友：即公子友。参见 54·8 注。

剖（kǒu）：剖开。

吕尚封齐：《说苑》：“吕望年七十，钓于渭渚，三日三夜，鱼无食者。与农人言，农人者，古之老贤人也，谓望曰：‘子将复钓，必细其纶，芳其饵，徐徐而投之，无令鱼骇。’望如其言，初下得鲋，次得鲤，剖腹得书，书文曰‘吕望封于齐’。”

发：指周武王姬发。事见《尚书中侯·合符后》。

帝王际会：指帝王遇到祥瑞，即帝王的兴起。

【译文】

问道：“气没有刀笔，用什么写成文字呢？”回答说：鲁惠公的夫人仲子，生下来就有字在她的手掌上，字是“为鲁国君的夫人”这几个字。晋唐叔虞有文字在他的手上，字是“虞”字。鲁成季友有字在他的手上，字是“友”字。三个人手掌上的字是天生就有的；老人所传的书，是阳气自然形成的。天生就有的，气自然形成的，和那些童谣是儿童口里自己说出来的，没有什么不同。倘若童谣，不知是谁传授的，是儿童口中自说的。童谣由口中自说，手上的文字自然形成，都象是有什么东西造成的。从这里推测知道太公钓得一条大鱼，剖开鱼得到一本书，书上说：“吕尚将封在齐”，以及周武王得到白鱼，喉下有文字：“把天下给姬发”，大概都不会是虚假的了。由此又考察《河图》、《洛书》上所说的国家的兴衰存亡、帝王的兴起，确实有那些文字了。这些全都是妖祥之气构成的，是吉凶的征兆。

订鬼篇

【题解】

本篇对社会上各种关于鬼的传说进行了分析考订，同时把《死伪篇》、《纪妖篇》中关于鬼神的观点，作了较系统的论述，因此篇名《订鬼》。王充首先反对死人的精神能变鬼的观点，他指出：“凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。”同时，他再一次斥驳了鬼有知，能害人的说法。指出人死并不是鬼害的，人死亡的原因是疾病，与鬼无关。对于鬼的各种传说，除对个别传说存疑外，王充一般都用气构成万物的观点加以解释。他反对人死后精神能变成鬼，但却承认世间确有各式各样的由无知的“阳气”构成的鬼。他反对鬼有知、能害人，却承认有一种由“阳气”构成的鬼带毒，毒能击杀那些命中注定该死的人。王充还认为，鬼这种妖象是预示国家衰亡和个人灾祸的征兆，“人将亡，凶亦出；国将亡，妖亦见”。这些观点在本篇中表现得较为明显。

【原文】

65·1 凡天地之间有鬼，非人死精神为之也。皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧见鬼出。凡人不病则不畏惧。故得病寝衽，畏惧鬼致，畏惧则存想，存想则目虚见。何以效之？传曰：“伯乐学相马，顾玩所见，无非马者。宋之庖丁学解牛，三年不见生牛，所见皆死牛也。”二者用精至矣，思念存想，自见异物也。人病见鬼，犹伯乐之见马，庖丁之见牛也。伯乐，庖丁所见非马与牛，则亦知夫病者所见非鬼也。

【注释】

见：据递修本当作“则”。

衽（rèn 任）：席子。

伯乐：参见 40·2 注。

庖（páo 袍）丁：厨师。《庄子·释文》：“庖人，丁其名也。”《淮南子·齐俗训》注：“庖丁，齐屠伯也。”此据《吕氏春秋》作“宋人”。

引文参见《吕氏春秋·精通》。

据递修本，“自”应作“虚”，“异”应作“其”。

【译文】

凡是天地之间有鬼，不是人死后精神变成的，都是人思念过于专心引来的。怎么会引来鬼呢？由于人有疾病。人病了就忧惧，忧惧鬼就出现。大凡人不病就不会畏惧。所以得病躺在席子上，畏惧鬼会来，畏惧就呆呆的去想，呆想就会虚幻地看见鬼。用什么来证明这一点呢？传上说：“伯乐学习鉴别

马，察看琢磨他所见到的东西，没有一样不是马。宋国的厨师学习解剖牛，三年不见一头活牛，所见到的全是死牛。”伯乐和厨师精神过于集中，思念过于专心，所以虚幻地看到了这些东西。人病了看见鬼，如同伯乐看见马，厨师看见牛一样。伯乐、厨师所看见的不是马和牛，那么也就知道病人所看见的不是鬼了。

【原文】

65·2 病者困剧身体痛，则谓鬼持捶杖殴击之，若见鬼把椎锁绳立守其旁，病痛恐惧，妄见之也。初疾畏惊，见鬼之来，疾困恐死，见鬼之怒；身自疾痛，见鬼之击，皆存想虚致，未必有其实也。夫精念存想，或泄于目，或泄于口；或泄于耳。泄于目，目见其形；泄于耳，耳闻其声；泄于口，口言其事。昼日则鬼见，暮卧则梦闻。独卧空室之中，若有所畏惧，则梦见夫人据案其身哭矣。觉见卧闻，俱用精神；畏惧存想，同一实也。

【注释】

捶（chuí 垂）：鞭子。

椎：同“槌”。绳（mò 末）：绳索。

据章录杨校宋本，“哭”字应删。案：通“按”。夫：本当是“妖”，脱女旁，径误为“夫”。

据递修本，“觉”字前有“夫”字。

【译文】

病人病得厉害身体疼痛，就认为是鬼拿鞭子棍棒殴打他，或者是见鬼拿槌子锁链绳索站立守候在他的身旁，病痛中恐惧，虚妄地看见了鬼。刚病时畏惧惊慌，看见鬼来了，病得厉害时恐怕死去，看见鬼发怒；病人身体自己疼痛，看见鬼在殴打，都是忧虑过度遭致的虚幻，不一定有真实的鬼。精心思虑，或发泄于目，或发泄于口，或发泄于耳。发泄于目，眼睛就看见鬼的形状；发泄于耳，耳朵就听见鬼的声音；发泄于口，嘴里就说鬼的事。白天就见鬼出现，晚上睡觉就梦见鬼。一个人睡在空空的卧室之中，如果心里有所畏惧，就会梦见有妖压在自己的身上。醒时见鬼、睡着梦鬼，都是由于精神在起作用；心里畏惧和专心思虑，实际上同是一回事。

【原文】

65·3 一曰：人之见鬼，目光与卧乱也。人之昼也，气倦精尽，夜则欲卧，卧而目光反，反而精神见人物之象矣。人病亦气倦精尽，目虽不卧，光已乱于卧也，故亦见人物象。病者之见也，若卧若否，与梦相似。当其见也，其人能自知觉与梦，故其见物不能知其鬼与人，精尽气倦之效也。何以验之？以狂者见鬼也。狂痴独语，不与善人相得者，病困精乱也。夫病且死之时，亦与狂等。卧、病及狂，三者皆精衰倦，目光反照，故皆独见

人物之象焉。

【注释】

一曰：指有一种说法。本篇中共引用了七个“一曰”，这些内容大都是当时流传的关于鬼神的说法，王充对这些说法都用自己的观点作了解释。

与：涉上下文“觉”字衍。

反：反照。意思是闭上眼睛后目光不是向外而是向里。

能：据《扎遄》卷九引元本应作“不”。若作“能”义不可解。

“衰”字下疑脱“气”字，上文“精尽气倦”凡三见。

【译文】

有一种说法：人之所以看见鬼，是由于目光因为睡觉的缘故而昏乱了。人在白天，搞得精疲力尽，晚上就想睡觉，睡觉以后目光就反照，目光反照而精神就看见人和物的虚像。人病了也会弄得精疲力尽，眼睛虽然没有像睡觉那样闭上，但目光已经比正常人睡觉时还要昏乱，所以也会看见人和物的虚像。病人看见虚象时，似睡非睡，和做梦相似。当病人看见人和物的虚像时，他不知道自己是醒着还是在作梦，所以他看见东西就不能够知道那是鬼还是人，这是他精疲力尽的证明。根据什么来证明这一点呢？根据精神病患者看见鬼的情况就可以证明。精神病人和傻子自言自语，和健康的人不相同，是由于病得厉害精神昏乱的缘故。人病到将近死亡的时候，也就和精神病人一样。睡觉的人、生病的人以及精神病人，三种人都是精衰气倦，目光反照，所以唯独他们都能看见人和物的虚像。

【原文】

65·4 一曰：鬼者，人所得病之气也。气不和者中人，中人为鬼，其气象人形而见。故病笃者气盛，气盛则象人而至，至则病者见其象矣。假令得病山林之中，其见鬼则见山林之精。人或病越地者，病见越人坐其侧。由此言之，灌夫、窦婴之徒，或时气之形象也。凡天地之间，气皆纯于天，天文垂象于上，其气降而生物。气和者养生，不和者伤害。本有象于天，则其降下，有形于地矣。故鬼之见也，象气为之也。众星之体为人与鸟兽，故其病人则见人与鸟兽之形。

【注释】

病笃（d 堵）：病势沉重。

病：当为“则”字之误。其上疑当有“其见鬼”三字。

参见《死伪篇》33、34 节。

纯：据 43·4“人物吉凶统于天”当作“统”。气皆统于天：王充认为，天地都是物质实体，天地运动，就自然而然地施放出构成人和万物（包括鬼神）的气。气来源于天，所以说“气皆统于天”。

参见本书《自然篇》。

天文：指日月星辰等天体。垂：从上往下显示。

其气降而生物：这是王充“自然命定论”中的一个基本观点。他认为地上的人和万物以及他们的遭遇都是天上各种星象施放的气造成的。他把地上的现象附会到天上，然后又反转过来加以解释。参见本书《命义篇》、《物势篇》。

【译文】

有一种说法：鬼是人们见到的使人得病的一种气。气不协调会伤害人，伤害人的气被叫做鬼。这种不协调的气构成像人的形状而出现。所以病情严重的人不和之气多，不和之气多就会构成像人形状的鬼到来，鬼到来病人就会看见它的形象。假如人在山林之中得病，他看见鬼就是看见山林中的精怪。有人在越地得病，他看见鬼就会看见越人坐在他的身旁。据此说来，灌夫、窦婴这类人死后出现，可能是使人得病的气所形成的虚像。大凡天地之间，气都统属于天，日月星辰从天空向地上显示各种形象，天上的气降下来而生成万物。阴阳之气和谐有益于活着的东西，不和谐就伤害活着的东西。这些气本来有各自的星象在天上，那么它们降下来，就在地上产生出各种形象。所以鬼的出现，是星象的气造成的。由于各种星体是人和鸟兽的样子，所以当鬼使人得病时，就以人和鸟兽的形象出现。

【原文】

65·5 一曰：鬼者，老物精也。夫物之老者，其精为人，亦有未老，性能变化，象人之形。人之受气，有与物同精者，则其物与之交。及病，精气衰劣也，则来犯陵之矣。何以效之？成事：俗间与物交者，见鬼之来也。夫病者所见之鬼，与彼病物何以异？人病见鬼来，象其墓中死人来迎呼之者，宅中之六畜也。及见他鬼，非是所素知者，他家若草野之中物为之也。

【注释】

老物精：《说文》：“𩇑，老物精也。”《周礼》郑注：“百物之神曰𩇑。”《广雅·释天》：“物神谓之𩇑。”

其精为人：指构成老物的精气（阳气）可以离开形体，虚构成人形。《抱朴子·登涉篇》：“万物之老者，其精能假托人形，以眩感人目，而常试人。”

六畜：这里指马、牛、羊、鸡、狗、猪的精气变成的鬼。

【译文】

有一种说法：鬼，就是老物精。老物，它的精气可以离开形体虚构成人形，然而也有未老的东西，它们天生就能离开形体而变化，变成像人一样的形体。人从天承受了气，如果有和某种物的精气相同的，那么，那种物就能与他交接。等到他生了病，精气衰弱的时候，那种物的精气就会来侵犯他了。

用什么来证明这一点呢？以往的事例：民间凡是生病和物交接的人，都能看见有鬼到来。病人见到的鬼，与那些趁人生病时来交接的物有什么不同呢？人生病见到鬼来，如果这个鬼像是自家墓中的死人来迎接呼唤自己的，那么，它就是自己家中的六畜的精气变成的。如果见到的是其他的鬼而不是平时所熟悉的人，那么，它就是别人家里或草野之中的物的精气变成的。

【原文】

65·6 一曰：鬼者，本生于人，时不成人，变化而去。天地之性，本有此化，非道术之家所能论辩。与人相触犯者病，病人命当死，死者不离人。何以明之？《礼》曰：“颛顼氏有三子，生而亡去为疫鬼。一居江水，是为虐鬼；一居若水，是为魍魎鬼；一居人宫室区隅沅库，善惊人小儿。”前瑞顼之世，生子必多，若瑞顼之鬼神以百数也。诸鬼神有形体法，能立树与人相见者，皆生于善人，得善人之气，故能似类善人之形，能与善人相害。阴阳浮游之类，若云烟之气，不能为也。

【注释】

天地之性，本有此化：王充在本书《无形篇》中认为，天地间某些有生命的东西，它们的形体是可以变化的。这里他认为有时刚生下来的未成人形的婴儿可以化为鬼。

《礼》：指汉代关于《礼》的纬书，即《礼纬》。

江水：古代称长江为江水。

虐鬼：专使人得重病（如瘟疫之类）的鬼。

若水：古河名，即今雅砻江，在四川西部。

魍魎（wǎngliǎng 往两）：山川中的精怪。《说文》引淮南王说：“魍，如三岁小儿，赤目长耳，美发。”《鲁语》韦注：“魍，山精，好 人声，而迷惑人也。”魍，正字；魍魎，俗字。

沅（āi 欧）：浸泡、潮湿。宫室区隅沅库：泛指阴暗潮湿不常有人去的地方。

引文参见《太平御览·礼仪部》卷九及《路史余论》。

王充的这种解释与他反对的人死能变鬼的说法很难区别。

浮游：同“蜉蝣”。一种生存期极短的昆虫。这里泛指昙花一现的东西。

【译文】

有一种说法：鬼，本来是由人生出来的，有时生下来后没有成为人，而是变化成别的东西走掉了。天地之间有生命的东西，本来就存在着这样的变化，不是“道术之家”所能谈论清楚的。鬼能触犯人是由于人自身有病，得病的人命中注定应当死，死的原因离不开这个人自身而不是鬼造成的。用什么来证明这一点呢？《礼纬》上说：“颛顼氏有三个儿子，生下来时变化而去成为疫鬼。一个住在长江，这是虐鬼；一个住在若水，这是魍魎鬼；一个住在人的宫室小屋角落潮湿库房中，专门惊吓人家的小孩子。”颛顼以前的

时代，出生的孩子一定很多，像颡顼的儿子那样生下来变成鬼神的应该有成百个。所有的鬼神中，那些具有变化形体的手段，能站着和活人相见的鬼，都是正常人所生下来的，它们得到正常人的气，所以能模仿正常人的形体，来伤害正常的人。一般的阴阳之气和类似蜉蝣一类的东西。就像是云烟之气，是不能变成这种有形体的鬼的。

【原文】

65·7 一曰：鬼者，甲乙之神也。甲乙者，天之别气也，其形象人。人病且死，甲乙之神至矣。假令甲乙之日病，则死见庚辛之神矣。何则？甲乙鬼，庚辛报甲乙，故病人且死，杀鬼之至者，庚辛之神也。何以效之？以甲乙日病者，其死生之期，常在庚辛之日。此非论者所以为实也。天道难知，鬼神暗昧，故具载列，令世察之也。

【注释】

甲乙之神：古代用甲、乙、丙、丁……十天干记日。根据本书《诂术篇》，甲乙之神是指一种值日神，这些神是按照不同的日子轮流值日主事的。

别气：指不是正常构成万物的气。

庚辛报甲乙：据阴阳五行说法，庚、辛属金，甲、乙属木，金克木。庚辛之神要比甲乙之神更厉害。报：克，胜。

杀：通“煞”。庚辛日主杀。杀鬼：凶神恶鬼。

这里王充要人们自己去考察甲乙之神的真假，表明他对这种说法不十分同意。但是由于其中的某些观点，如甲乙之神是由“气”构成的、五行相克等，又和他的观点相近，所以他无力加以批判。

【译文】

有一种说法：鬼就是甲乙之神。甲乙之神，是天的别气构成的，它的形状像人。人病到快要死的时候，就会看见甲乙之神到来。如果恰逢天干是甲、乙的日子生病，那么死的时候就会见到庚辛之神。为什么呢？甲乙之日看见鬼，庚辛之神克甲乙之神，所以病人临死，到来的恶鬼，是庚辛之神。用什么来证明这一点呢？用甲乙日生病的人，他的死期经常在庚辛之日来证明。我并不认为这些看法是符合事实的。因为天道很难弄清楚，鬼神的事也很难弄明白，

所以我原原本本地记载罗列出来，让世人去判断它。

【原文】

65·8 一曰：鬼者，物也，与人无异。天地之间，有鬼之物，常在四边之外，时往来中国，与人杂则，凶恶之类也，故人病且死者乃见之。天地生物也，有人如鸟兽，及其生凶物，亦有似人象鸟兽者。故凶祸之家，或见蜚尸，或见走凶，或见人形，三者皆鬼也。或谓之鬼，或谓之凶，或谓之

魅，或谓之魑，皆生存实有，非虚无象类之也。何以明之？成事：俗间家人且凶，见流光集其室，或见其形若鸟之状，时流入堂室，察其不谓若鸟兽矣。夫物有形则能食，能食则便利。便利有验，则形体有实矣。

【注释】

则：为“厠”字形误。杂厠：混杂。

蜚：通“飞”。蜚尸：参见72·10注。

魅（mèi 妹）：老物变成的精怪。《左传·文公十八年》贾、服注：“魅，怪物。或曰人面兽身而四足，好惑人，山林异气所生，为人害者。”

魑（chī 吃）：山林中的精怪。《左传·文公十八年》贾、服注：“魑，山神，兽形。或曰如虎而喙虎。”

人：当为“入”字之误。

不：据文意，当为“形”字。

便利：《汉书·韦贤传》师古注：“便利，大小便也。”

【译文】

有一种说法：鬼是物，和人没有什么不同。天地之间，有鬼这种东西，常在边远地区，有时往来于中原地区，与人混杂在一起，是一种凶恶的东西，所以人生病临死时才看见它。天地生育万物，有人以及鸟兽，至于天地生出凶恶之物，也有既像人又像鸟兽的。所以凶祸之家，有时看见能飞行的尸体，有时看见会奔跑的凶物，有时看见像人形的东西，这三种都是鬼。有人称它是凶物，有人称它是物精，有人称它是山怪，它们都是活着的实际存在的东西，而不是虚无的类似怪物的虚像。用什么来证明这一点呢？以往的事例：民间百姓将要发生不吉利的事，就会看见一种流动的光聚集在他的屋子里，或者是看见它的形体像鸟的形状，不时流进堂室，观察它的形状认为像鸟兽一样。物有形体就能吃东西，能吃东西就要大小便。大小便可以验证，那么形体就是实际存在的了。

【原文】

65·9《左氏春秋》曰：“投之四裔，以御魑魅。”《山海经》曰：“北方有鬼国。”说螭者谓之龙物也，而魅与龙相连，魅则龙之类矣。又言“国”，人物之党也。《山海经》又曰：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎(11)。于是黄帝乃作礼以时驱之(12)，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御(13)。”凶魅有形，故执以食虎。案可食之物，无空虚者。其物也，性与人殊，时见时匿，与龙不常见，无以异也。

【注释】

之：指传说中的浑敦、穷奇、檮杌（tāowù 逃误）、饕餮（tāotiè 涛帖）四个凶恶的人，舜时被放逐。四裔（yì 义）：四方边远的地区。

引文参见《左传·文公十八年》。

《山海经》：参见 22·6 注。

北方有鬼国：《山海经·海内北经》：“鬼国在贰负之尸北，为物人面一目。”

螭：传说中的一种类似龙的动物。《后汉书·张衡传》注：“无角曰螭龙。”《楚辞·远游》王注：“螭，龙类也，水中神物。”

又：当作“夫”。国：指《山海经》中讲的鬼国。

度朔：传说中的山名。

屈蟠（pán 盘）：盘绕。

神荼：参见 47·3 注。

郁垒：参见 47·3 注。

(11)食：通“饲”。喂。

(12)作礼：指规定一些礼节仪式，其中包括驱鬼的办法。

(13)引文参见《后汉书·礼仪志》注引《山海经》。

【译文】

《左氏春秋》上说：“流放他们到四方边远地区，以承受魑魅的灾害。”《山海经》上说：“北方有个鬼国。”谈论螭的人称它为龙一类的动物，而魅与龙经常连用，魅就是龙一类的动物。既然说“鬼国”，里边的鬼就该和通常的人和物是一类的东西。《山海经》上又说：“沧海之中，有一座度朔山，山上有棵大桃树，它的枝干盘绕达三千里，它的树枝间的东北方叫鬼门，是所有的鬼出入的地方。山上有两个神人，一个叫神荼，一个叫郁垒，负责检查和统领所有鬼怪。有作恶祸害的鬼，他们就用苇索捆起来，把它喂老虎。于是黄帝就制订礼仪按一定的时间驱鬼，立一个大桃木人，门户上画神荼、郁垒与虎的形象，悬挂苇索以防御鬼怪。”凶恶的魅有形体，所以捆它去喂老虎。考察可以食用的东西，没有一样是虚而不实的。魑魅这一类东西，本性与人不同，有时出现有时隐藏，和龙的不经常出现，没有什么不同。

【原文】

65·10 一曰：人且吉凶，妖祥先见。人之且死见百怪，鬼在百怪之中。故妖怪之动，象人之形或象人之声为应，故其妖动不离人形。天地之间，妖怪非一，言有妖，声有妖，文有妖。或妖气象人之形，或人含气为妖。象人之形，诸所见鬼是也；人含气为妖，巫之类是也。是以实巫之辞，无所因据，其吉凶自从口出，若童之谣矣。童谣口自言，巫辞意自出。口自言，意自出，则其为人，与声气自立，音声自发，同一实也。

【注释】

气：指妖气。

“象人”之前当有“妖气”二字。

【译文】

有一种说法：人将要发生吉凶之事，征兆首先出现。人将要死的时候会看见各种怪异现象，鬼是各种怪异现象之中的一种。所以妖怪的行动，或类似人的形象，或模仿人的声音作为应和，因此那些妖怪行动不会离开人的形象。天地之间，妖怪不只一种，有表现为言语的怪现象，有表现为声音的怪现象，有表现为文字的怪现象。有的妖气模仿成人的形状，有的则是人含着妖气表现出一种怪异现象。妖气模仿人的形状的，就是大家所见到的鬼；人含着妖气表现出怪异现象的，就是巫师一类的人。因此核实巫师的言辞，并不是有什么根据而说出来的，那些预示吉凶的话，是通过巫师的口自己迸发出来的，就像儿童唱的歌谣一样。童谣是儿童的嘴里自动唱出来的，巫师话语中的意思也是自动流露出来的，嘴里自动唱出来，意思自动流露出来，那么鬼之成为人形，也就和声音是妖气自动形成的，声音是自动发出来的，同属于一回事情。

【原文】

65·11 世称纣之时，夜郊鬼哭，及仓颉作书，鬼夜哭。气能象人声而哭，则亦能象人形而见，则人以为鬼矣。鬼之见也，人之妖也。天地之间，祸福之至，皆有兆象，有渐不卒然，有象不猥来。天地之道，人将亡，凶亦出；国将亡，妖亦见。犹人且吉，吉祥至；国且昌，昌瑞到矣。故夫瑞应妖祥，其实一也。而世独谓鬼者不在妖祥之中，谓鬼犹神而能害人，不通妖祥之道，不睹物气之变也。

【注释】

夜郊鬼哭：《帝王世纪》：“帝纣六月大风雨，飘牛马，或鬼哭，或山鸣。”

仓颉：亦作苍颉。参见 11·3 注。

卒：同“猝”。

【译文】

世人说纣的时候，夜晚郊外有鬼在哭，到仓颉创造文字时，有鬼在晚上哭泣。妖气既然能模仿人的声音而哭泣，那么也能模仿人形而出现，人们就认为是鬼了。鬼的出现，是一种像人形的妖气。天地之间，祸福的到来，都有征兆，是有苗头的不会突然到来，先有迹象不会猝然到来。天地间的道理，人将要死亡，凶兆也就出现了；国家将要灭亡，妖象也就出现了。如同人将有吉事，吉祥的征兆就出现；国家将要昌盛，昌盛的征兆就出现一样。所以

那些瑞应和妖祥，作为一种征兆实质上是一样的。然而世人唯独说鬼不在妖祥之中，说鬼就像神一样能够害人，这是不懂得吉凶征兆出现的道理，看不到物气发生的变化。

【原文】

65·12 国将亡，妖见；其亡非妖也。人将死，鬼来，其死非鬼也。亡国者，兵也；杀人者，病也。何以明之？齐襄公将为贼所杀，游于姑棼，遂田于贝丘，见大豕。从者曰：“公子彭生也。”公怒曰：“彭生敢见！”引弓射之，豕人立而啼。公惧，坠于车，伤足丧履，而为贼杀之。夫杀襄公者，贼也。先见大豕于路，则襄公且死之妖也。人谓之彭生者，有似彭生之状也。世人皆知杀襄公者非豕，而独谓鬼能杀人，一惑也。

【注释】

齐襄公：参见9·8注。

姑棼（fén 坟）：古地名，在今山东淄博市北。

田：通“畋”。打猎。贝丘：古地名，在今山东博兴南。

彭生：齐襄公的堂弟，为襄公所杀。《史记·齐世家》集解：“公见彘，从者乃见彭生，鬼改形为豕也。”

以上事参见《左传·庄公八年》。

【译文】

国家将要灭亡，妖象就会出现；然而国家的灭亡，并不是由于妖象造成的。人将要死了，鬼就会到来，然而人死不是由于鬼造成的。使国家灭亡的是战争；杀人致死的是疾病。用什么来证明这一点呢？齐襄公将要被贼人杀死，他巡游于姑棼，接着又在贝丘打猎，在路上看见一头大猪。随从的人说：“猪是公子彭生变的。”齐襄公发怒说：“彭生敢出现！”拉弓射大猪，大猪像人一样站立起来呼号。齐襄公很害怕，坠下车脚伤鞋丢，被贼人杀了他。杀死襄公的是贼人。先看见大猪在路上，就是襄公将要死而出现的妖象。随从的人说猪是彭生变的，是因为猪有点像彭生的形状的缘故。世人都知道杀死襄公的不是大猪，而唯独要说鬼能杀人，实在是糊涂啊。

【原文】

65·13 天地之气为妖者，太阳之气也。妖与毒同，气中伤人者谓之毒，气变化者谓之妖。世谓童谣，荧惑使之，彼言有所见也。荧惑火星，火有毒荧，故当荧惑守宿，国有祸败。火气恍惚，故妖象存亡。龙，阳物也，故时变化；鬼，阳气也，时藏时见。阳气赤，故世人尽见鬼，其色纯朱。蜚凶，阳也，阳，火也，故蜚凶之类为火光。火热焦物，故止集树木，枝叶枯死。《鸿范》，五行二曰火；五事二曰言。言、火同气，故童谣、

诗歌为妖言。言出文成，故世有文书之怪。

【注释】

太阳之气：极盛的阳气。王充认为它可以形成“妖”这样一种怪异现象。

荧惑：即火星。荧惑使之：古代传说，荧惑星化作小儿，下教群儿谣谚。《史记·天官书》

正义：“荧惑为执法之星，其精为风伯，感童儿歌谣嬉戏也。”

宿：这里指二十八宿中的心宿。参见 17·1 注。

《鸿范》：即《洪范》，《尚书》中的一篇。

五行二曰火：按《洪范》的记载，五行为水、火、木、金、土，“火”排在第二位。

五事二曰言：按《洪范》记载，五事为貌、言、视、听、思，“言”排在第二位。

言、火同气：五事配五行，历来诸说互异。王充以言属火，正与《五行传》相反。

【译文】

天地间的气能变成妖的，是极盛的阳气。妖与毒相同，阳气能够中伤人的称之为毒，阳气能够变化的称之为妖。世上的人说童谣是荧惑星的精气诱导儿童唱的，这话是有一定见解的。荧惑是火星，火有毒光，所以倘若荧惑星侵犯心宿，国家就会有祸败。由于荧惑星的火气是恍恍惚惚的，所以它产生的妖象时有时无。龙，是随阳气而出没的动物，所以时常变化；鬼，是阳气构成的，所以有时隐藏有时出现。阳气是红的，所以世人尽都看得见鬼，鬼的颜色都是纯红的。能飞的怪物，是阳气构成的，阳，也就是火，所以“蜚凶”之类表现为火光。火灼热能烤焦东西，所以“蜚凶”停聚在树上，树的枝叶会枯死。《洪范》记载，五行中第二位是火，五事中第二位是言。言与火都同属于阳气，所以童谣、诗歌都是妖气诱导的言语。话说出来文字写出来，所以世间上有以文书表现的怪异现象。

【原文】

65·14 世谓童子为阳，故妖言出于小童。童、巫含阳，故大雩之祭，舞童暴巫。雩祭之礼，倍阴合阳。故犹日食阴胜，攻社之阴也。日食阴胜，故攻阴之类；天旱阳胜，故愁阳之党。巫为阳党，故鲁僖遭旱，议欲焚巫。巫含阳气，以故阳地之民多为巫。巫党于鬼，故巫者为鬼巫。鬼巫比于童谣，故巫之审者，能处吉凶。吉凶能处，吉凶之徒也。故申生之妖见于巫，巫含阳，能见为妖也。申生为妖，则知杜伯、庄子义、厉鬼之徒皆为妖也。杜伯之厉为妖，则其弓、矢、投措，皆妖毒也。

【注释】

暴：同“曝（pù 铺）”。晒。舞童暴巫：见《公羊传·桓公五年》注、《礼记·檀弓》。

日食阴胜：按阴阳五行说法，太阳属阳，月亮属阴，日食是阴胜阳的结果。王充认为日食是日光自身按一定周期衰减造成的。参见本书《说日篇》。

攻社之阴：社（土地神）是阴气之主，所以出现日食，就用击鼓等办法对社表示讨伐。参见本书《顺鼓篇》。

鲁僖（x 西）：鲁僖公。参见 32·29 注。

事见《左传·僖公二十一年》。

申生：参见 19·8 注。

杜伯：参见 16·14 注。庄子义：参见 16·14 注。厉鬼：恶鬼。传说春秋时宋文公病重，让负责祭祀的夜姑主持祭祀，敬奉厉鬼以除病，因祭物不丰盛，夜姑被厉鬼用船桨打死。参见本书《祀义篇》。

厉（厲）：当作“属”，形近而误。后文亦云“杜伯之属见其体。”

投、措：当作“杖楫”，即指庄子义之杖与厉鬼之楫言之。楫（jí 急）：船桨。杜伯以弓矢射周宣王、庄子义荷朱杖击燕简公、厉鬼杖楫击诟观辜，事皆见《墨子·明鬼下》。

【译文】

世人认为童子属阳，所以妖言出于儿童的口里。儿童、巫师含有阳气，所以举行大雩祭祀时，让儿童不停地跳舞把巫师晒在太阳下。雩祭这种典礼，是为了助长阴气以调和阳气。所以如同日食时阴气过于旺盛，就讨伐社神的阴气一样。日食时阴气胜过阳气，所以要攻伐属于阴类的东西；天旱时阳气胜过阴气，所以要折磨属于阳类的东西。巫师属于阳类，所以鲁僖公时遭受旱灾，就和大臣们商议要烧死巫师以损阳气。巫师含阳气，所以南方的老百姓许多人都作巫师。巫师属于鬼这一类，所以称巫师为鬼巫。鬼巫等同于童谣，因此巫师中的高明者，能够判断吉凶之事。吉凶能够判断，巫师也就和预示吉凶的妖象同属于一类了。所以申生的妖象通过巫师显形来预言吉凶，巫师含有阳气，所以能把申生的妖象表现出来。申生死后变成妖象出现，那么可知杜伯、庄子义、厉鬼这类鬼的出现都是妖象了。杜伯这类鬼是妖象，那么他们的弓、矢、杖、楫都是妖毒了。

【原文】

65·15 妖象人之形，其毒象人之兵。鬼、毒同色，故杜伯弓矢皆朱彤也。毒象人之兵，则其中人，人辄死也。中人微青即为腓，病者不即时死。何则？腓者，毒气所加也。妖或施其毒；不见其体；或见其形，不施其毒；或出其声，不成其言；或明其言，不知其音。若夫申生，见其体、成其言者也；杜伯之属，见其体、施其毒者也；诗妖、童谣、石言之属，明其言者也；濮水琴声、邠郊鬼哭，出其声者也。

【注释】

腓（féi 肥）：通“痲”。一种半身不遂的疾玻

诗妖：指含有怨恨和不满情绪的童谣和诗歌。《汉书·五行志》：“君炕阳而暴虐，臣畏刑而钳口，则怨谤之气发于歌谣，故有诗妖。”石言：石头说话。《左传·昭公八年》载，石言于晋魏

榆。《汉书·五行志》言汉成帝鸿嘉三年，天水冀南山大石鸣。

濮水琴声：参见本书《纪妖篇》64·1节。

【译文】

妖气化成的鬼像人的形体，它的毒像人的兵器。鬼和鬼毒是同一种颜色，所以杜伯的弓矢都是红色的。鬼毒像人的兵器，那么鬼毒伤人，人往往会死。鬼毒轻微地伤人人就得腓病，病人不会立即死去。为什么呢？腓病，是毒气所造成的。妖或者施放它的毒，不显现它的形体；或显现它的形体，不施放它的毒；或者发出它的声音，不讲出它的话；或讲出它的话，又听不见它的声音。如像申生，就是显现形体、讲出它的话的；如杜伯这一类，就是显现形体、施放他们的毒的；如诗妖、童谣、石头说话这一类，就是讲明它们的话的；在濮水听见琴声、邺时郊外有鬼哭，就是发出了声音的。

【原文】

65·16 妖之见出也，或且凶而豫见，或凶至而因出。因出，则妖与毒俱行；豫见，妖出不能毒。申生之见，豫见之妖也；杜伯、庄子义、厉鬼至，因出之妖也。周宣王、燕简公、宋夜姑时当死，故妖见毒因击。晋惠公身当获，命未死，故妖直见而毒不射。然则杜伯、庄子义、厉鬼之见，周宣王、燕简、夜姑且死之妖也。申生之出，晋惠公且见获之妖也。伯有之梦，驷带、公孙段且卒之妖也。老父结草，魏颗且胜之祥，亦或时杜回见获之妖也。苍犬噬吕后，吕后且死，妖象犬形也。武安且卒，妖象羹羹、灌夫之面也。

【注释】

豫：通“预”。预先。

周宣王、燕简公：见本书《书虚篇》注。夜姑：《墨子·明鬼》作“诟观辜”。参见65·14注“厉鬼”条。

【译文】

妖象的出现，或是人将遇到凶祸而预先出现，或凶祸到来而随同出现。随同出现，那么妖象与妖毒一起发生；预先出现，就只出现妖象而不能毒害人。申生妖象的出现，是预先出现的妖象；杜伯、庄子义、厉鬼的到来，是随同出现的妖象。周宣王、燕简公、宋夜姑时运注定他们应当死，所以妖象出现妖毒也随着打中他们了。晋惠公自己注定应当被秦国俘虏，命中注定不应当死，所以妖象只是出现而没有放毒。这样说来，那么杜伯、庄子义、厉鬼的出现，是周宣王、燕简公、夜姑将要死时出现的妖象。申生的出现，是晋惠公将要被俘时出现的妖象。伯有的托梦，是驷带、公孙段将要死时出现的妖象。老人编结草绳，是魏颗将要获胜的吉兆，也或许是杜回要被俘时出现的妖象。灰白色的狗咬吕后，是吕后将要死了，妖气显出像狗的形状。武

安侯将要死了，妖气显出像窈窕、灌夫面貌的妖象。

【原文】

65·17 故凡世间所谓妖祥，所谓鬼神者，皆太阳之气为之也。太阳之气，天气也。天能生人之体，故能象人之容。夫人所以生者，阴、阳气也。阴气主为骨肉，阳气主为精神。人之生也，阴、阳气具，故骨肉坚，精气盛。精气为知，骨肉为强，故精神言谈，形体固守。骨肉精神，合错相持，故能常见而不灭亡也。太阳之气，盛而无阴，故徒能为象不能为形。无骨肉，有精气，故一见恍惚，辄复灭亡也。

【注释】

《玉房秘诀》：“阳精多则生男，阴精多则生女。阳精为骨，阴精为肉”与王充说法有异。

强：筋骨之力。

【译文】

所以大凡世间所说的妖象瑞祥，所说的鬼魂神怪之类的现象，都是由极盛的阳气构成的。极盛的阳气，是天施放的气。天能生育人的形体，所以极盛的阳气就能模仿人的容貌。人之所以产生，是由于承受了天施放的阴阳之气。阴气主管形成骨肉，阳气主管形成精神。人出生以后，阴阳之气齐备，所以骨肉坚强，精气旺盛。精气产生知觉，骨肉产生筋力，所以有精神说话，有形体维持生存。骨肉与精神，交错结合相互依持，所以人体能经常存在而不消失。极盛的阳气，虽极盛而没有阴气配合，所以只能形成虚象，不能构成形体。由于虚象没有骨肉，只有精气，所以恍恍惚惚地出现一下，马上又消失了。

言毒篇

【题解】

本篇发挥了《订鬼篇》提出的命题，专门言毒，但其中杂有不少俗见、偏见和迷信。

王充认为万物都是由元气构成的，有人提出责难说：“万物之生，皆禀元气，元气之中，有毒螫乎？”针对这一问题，本篇集中论述了“毒”的来源和危害。王充列举了世间存在的和传说中的各种有毒的事物，用火烟可以伤人焦物的感性知识加以推论，认为凡是能害人的“毒”，表现虽然千差万别，但都是由“太阳之热气”构成的。

在篇末，王充指出：“君子不畏虎，独畏谗夫之口。谗夫之口，为毒大矣。”他认为谗言可以使“一国溃乱”，“谗言罔极，交乱四国”，表示了他对谗言的极端痛恨，反映了他对现实社会的不满。

【原文】

66·1 或问曰：“天地之间，万物之性，含血之虫，有蝮蛇、蜂、蜚，咸怀毒螫，犯中人身，谓护疾痛，当时不救，流遍一身；草木之中，有巴豆、野葛，食之凑懣，颇多杀人。不知此物，禀何气于天？万物之生，皆禀元气，元气之中，有毒螫乎？”

【注释】

含血之虫：泛指各种动物。

蝮蛇：参见 48·3 注。蜚（chài 拆去）：一名杜伯，蝎子一类的毒虫。

毒螫（shì 士）：毒汁，毒素。

谓护：“谓”当作“涓”、“护”当作“濩”。皆疾痛流行之状。涓濩（hù 护）：流散，蔓延。

巴豆：常绿小乔木，其种子是剧烈的泻剂。《续博物志》：“巴豆，神仙食一枚即死。”《证类本草》：“巴豆，出巴郡川谷，木高一二丈，一房三瓣，一瓣有实二粒，一房共实六粒也。”野葛：即冶葛。《南方草木状》：“冶葛，毒草也。蔓生，叶如罗勒，光而厚。一名胡蔓草。”《博物志》：“野葛食之杀人。”

凑懣（mèn 闷）：气积胸闷。《素问·大奇论》：“肝满、肾满、肺满，皆实即为肿。”注：“满谓脉气满实也。”满通懣。

【译文】

有人问道：“天地之间，万物的特性，含有血气的各种动物中，有蝮蛇、蜂、蜚等等，都含有毒汁，毒汁侵入人体之中，疾痛蔓延，当时如果不救治，毒汁就会流遍全身；草木之中，有巴豆、野葛，吃了它就会气积胸闷，很能伤害人。不知道这类东西是从上天那里承受了什么样的气而形成的？万物的

产生，都是承受了上天的元气，元气之中，有形成毒螫的气吗？”

【原文】

66·2 曰：“夫毒，太阳之热气也，中人人毒。人食凑懣者，其不堪任也。不堪任则谓之毒矣。太阳火气，常为毒螫，气热也。太阳之地，人民促急，促急之人，口舌为毒。故楚、越之人促敏捷疾，与人谈言；口唾射人，则人脉胎，肿而为创。南郡极热之地，其人祝树，树枯；唾鸟，鸟坠。巫咸能以祝延人之疾、愈人之祸者，生于江南，含烈气也。夫毒，阳气也，故其中人，若火灼人。或为蝮所中，割肉置地焦沸，火气之验也。四方极皆为维边，唯东南隅有温烈气。温烈气发，常以春夏。春夏阳起，东南隅，阳位也(11)。

【注释】

太阳火气：按阴阳五行家的说法，“太阳”和五行中的“火”是相配属的，太阳之气就是“火气”。

太阳之地：阴阳五行家认为，“太阳”和南方是相配属的，“太阳之地”指南边最热的地方。

胎：疑为草书“胀”字形误。《素问》有“胀”，《白虎通义·情性》有“脉张”，音义同。”脉（shèn 甚）胀：肿胀。

创：通“疮”。

南郡：这里指南方各州郡。

祝：通“咒”。诅咒：一种求神祸人的法术。

巫咸：传说的商代神巫。

割肉：《史记·田儋列传》：“蝮螫手则斩手，螫足则斩足。何者？为害于身也。”

维：地维。指地的四角。《淮南子·天文训》注：“四角为维。”四方极皆为维边：王充认为地是方的，因此得出这个结论。

温烈气：温气指春天温暖之气，烈气指夏天炽热之气。

(11)阳位：阳气正常的位置。阴阳五行家认为春天阳气从东北方开始出现，逐渐南行，夏天到达它正常的位置，即正南方。这时阳气最盛，天气最热。东南角紧靠正南方，所以王充认为它也是“阳位”。

【译文】

回答说：这些毒，是太阳之热气构成的，毒气侵入人体人就会中毒。人吃了巴豆、野葛气积胸闷，那是不能忍受的缘故。不能忍受就说它是毒了。太阳之气就是火气，经常产生毒素，是因为太阳之气非常热的缘故。南方最热的地方，老百姓性情急躁，急躁的人，口舌会产生毒。所以楚、越地方的人性情急躁说话急促，与人谈话，口中的唾液喷射到别人身上，别人身上就会肿胀，肿了就会生疮。在南部非常热的地方，那里的人诅咒树，树就枯死；对鸟吐唾沫，鸟就会坠落下来。那里的巫师都能够用诅咒拖延人的疾病、加

剧人的灾祸，这是由于他们生在江南，含有火气的缘故。毒，是阳气构成的，所以它伤人，就像是火烧人一样。有人被蝮蛇咬了，把被咬伤的那块肉割下来扔到地上，肉就枯焦沸腾起来，这就是毒为火气的证明。四面最远的地方都是地的四个角的边缘，唯有东南角有温烈气。温烈气发生，常在春夏季。春夏季阳气产生，东南角，是阳气所处的正常位置。

【原文】

66·3 他物之气，入人鼻目，不能疾痛。火烟入鼻，鼻疾；入目，目痛，火气有烈也。物为靡屑者多，唯一火最烈，火气所燥也。食甘旨之食，无伤于人。食蜜少多，则令人毒。蜜为蜂液，蜂则阳物也。人行无所触犯，体无故痛，痛处若捶杖之迹。人腓，腓谓鬼殴之。鬼者，太阳之妖也。微者，疾谓之边，其治用蜜与丹。蜜、丹阳物，以类治之也。夫治风用风，治热用热，治边用蜜、丹，则知边者阳气所为，流毒所加也。

【注释】

靡屑（míxiè 迷泻）：粉碎。

微者：轻一些的腓病，指痹症。

以类治之：用同类的东西进行治疗，即以毒攻毒。

【译文】

其他东西的气进入人的鼻子眼睛，不能使鼻子眼睛产生疾痛。火烟进入鼻子，鼻子会得病；进入眼睛，眼睛会疼痛，因为火有炽热的特性。在万物之中，能够粉碎其他物品的东西很多，唯独火是最厉害的，因为火气能把物烧焦烤干变成碎末。吃美味的食物，对人没有伤害。吃蜂蜜稍多些，就会让人中毒。因为蜜是蜂的体液，而蜂是阳物的缘故。人走路没有碰到什么东西，而身体无缘无故疼痛起来，疼痛的地方像有鞭棍打过的痕迹。人患了腓病，腓病据说是被鬼殴打后得的。鬼，是太阳之气构成的妖象。轻一些的腓病，这种病称为“边病”，边病的治疗用蜂蜜和朱砂。蜂蜜和朱砂是阳物，这是用同类的阳物来治阳气导致的病。治疗风病用风，治疗热病用热，治疗边病用蜂蜜和朱砂，那么可知边病是阳气所引起的，是流毒所造成的。

【原文】

66·4 天地之间，毒气流行，人当其冲，则面肿疾，世人谓之火流所刺也。人见鬼者，言其色赤，太阳妖气，自如其色也。鬼为烈毒，犯人辄死，故杜伯射，周宣立崩。鬼所赍物，阳火之类，杜伯弓矢，其色皆赤。南道名毒曰短狐。杜伯之象，执弓而射。阳气因而激，激而射，故其中人像弓矢之形。火困而气热，血毒盛，故食走马之肝杀人，气困为热也。盛夏暴行，暑暍而死，热极为毒也。人疾行汗出，对炉汗出，向日亦汗出，疾温

病者亦汗出，四者异事而皆汗出，困同热等，火日之变也。

【注释】

自如其色：阴阳五行家认为，和“太阳”相配属的颜色是红色，所以这里王充说由“太阳之气”，构成的妖象，自然也就像“太阳之气”的本色。

杜伯：参见 16·14 注。

狐：据《汉书·五行志》“南方谓之短狐”应作“弧”，形近而误。短弧：即蜮，又称射工、水弩，古代传说中的一种毒虫。晋干宝《搜神记》卷十二：“其名曰蜮，一曰短弧，能含沙射人，所中者则身体筋急、头痛、发热，剧者至死。”

因：据下文“火困而气热”、“气困为热”当作“困”，形近而误。

喝(y 郢)：受热。

【译文】

天地之间，毒气流行，人遇到毒气冲击，就面部患肿疾，世人说它是火流刺激引起的。人们见到鬼，说鬼的颜色是红的，鬼是由太阳妖气构成的，自然也就像太阳之气的本色。鬼是一种剧毒，触到人人会立即死，所以杜伯射箭，周宣王马上就死了。鬼所携带的东西，属于阳火一类，所以杜伯的弓矢，其颜色都是红的。南方把蜮这种毒虫称为短弧。杜伯的妖象，拿着弓箭射。因为阳气被围住而激发，激发而喷射，所以它击中人就像用弓箭射中的一样。火被围住而气发热，含火而气热的动物其血非常毒，所以吃了刚刚奔驰过的马的肝，就会把人毒死，这是由于气困发热的缘故。盛夏顶着烈日走路，人会中暑而死，这是热极了而产生的毒。人走得很快会出汗，对着火炉烤会出汗，对着太阳晒会出汗，得热病的人也会出汗，四种不同的情况都会出汗，阳气受困炎热是相同的，是火和太阳引起的变化。

【原文】

66·5 天下万物，含太阳气而生者，皆有毒螫。毒螫渥者，在虫则为蝮蛇、蜂、蛰；在草则为巴豆、冶葛；在鱼则为鲑与■、■，故人食鲑肝而死，为■、■螫有毒。鱼与鸟同类，故鸟蜚鱼亦蜚，鸟卵鱼亦卵，蝮蛇、蜂、蛰皆卵，同性类也。其在人也为小人，故小人之口，为祸天下。小人皆怀毒气，阳地小人毒尤酷烈，故南越之人，祝誓则效。谚曰：“众口烁金。”口者，火也。五行二曰火，五事二曰言。言与火直，故云烁金。道口舌之烁，不言“拔木焰火”，必云“烁金”，金制于火，火、口同类也。

【注释】

鲑(gu 覩)：河豚。一种有毒的鱼。《本草拾遗》：“■鱼肝及子有大毒，以物触之，即噉，腹如气球。腹白，背有赤道，如印鱼，目得合，与诸鱼不同。”■即鲑之俗字。■：读音不详，一种

毒鱼。■（shù叔）：同“■”。古人认为它是一种毒鱼。

鱼与鸟同类：《大戴礼记·易本命》：“鸟鱼皆生于阴而属于阳，故鸟鱼皆卵。鱼游于水，鸟飞于云。”

誓：据递修本当作“禁”。祝禁：咒禁，指一种能镇邪除疾的法术。

烁（shuò朔）：通“铄”。熔化金属。众口烁金：众口所毁，足以熔化金属。比喻众口一辞，可以混淆是非。《风俗通义》：“众口铄金，俗说有美金于此，众人咸共诋訛，言其不纯。卖金者欲其售，取锻以见真，此为众口铄金。”

口者，火也：按阴阳五行家的说法，口属火。

参见 65·13 注。

参见 65·13 注。

直：通“值”。碰上，相当。

【译文】

天下万物，凡是含有极盛的阳气而产生的，全都有毒汁。毒汁多的，在动物方面是蝮蛇、蜂、蛰；在草木方面是巴豆、冶葛；在鱼类方面是鲑和■、■，所以人吃了鲑肝会被毒死，被■、■螫了就有中毒的危险。鱼与鸟同属一类，所以鸟会飞鱼也会飞跃出水面，鸟产卵鱼也产卵，蝮蛇、蜂、蛰都产卵，它们是同性同类的动物。含有极盛的阳气在人方面就表现为小人，所以小人的口，会给天下造成祸乱。小人都含有毒气，南方的小人毒气特别厉害，所以南越地方的人咒禁什么都会立刻灵验。俗话说：“众口烁金”。口属火。五行中排第二位的是火，五事中排第二位的是言。言和火位置与性质相同，所以称为“烁金”。提到口舌能熔化东西，不说它像“取木烧火”一样，而一定要说它“烁金”，是因为金受火所克，而火和口是同类的缘故。

【原文】

66·6 药生非一地，太伯辞之吴。铸多非一工，世称楚棠溪。温气天下有，路畏入南海。鸩鸟生于南，人饮鸩死。辰为龙，巳为蛇，辰、巳之位东南。龙有毒，蛇有螫，故蝮有利牙，龙有逆鳞。木生火，火为毒，故苍龙之兽含火星。冶葛、巴豆皆有有毒螫，故冶在东南，巴在西南(11)。土地有燥湿，故毒物有多少，生出有处地，故毒有烈不烈。蝮蛇与鱼比，故生于草泽。蜂、蛰与鸟同，故产于屋、树。江北地燥，故多蜂、蛰；江南地湿，故多蝮蛇。生高燥比阳，阳物悬重，故蜂、蛰以尾刺。生下湿比阴，阴物柔伸，故蝮蛇以口齧(12)。毒或藏于首尾，故螫齧有毒；或藏于体肤，故食之辄慙；或附于唇吻，故舌鼓为祸。

【注释】

太伯：参见 12·1 注。辞：“辞”为“采”之声误。太伯采之吴：参见 58·12 注。

棠溪：亦作棠谿。参见 8·4 注(14)。

南海：泛指南方沿海一带地方。

鸩（zhèn 振）：指鸩酒。用鸩鸟的羽毛泡的酒，饮之可毒死人。《汉书·高五王传》：“鸩鸟黑身赤目，食蝮蛇、野葛，以其羽画酒中，饮之立死。”

辰为龙，巳为蛇：参见 14·5 注“虎”条。

辰、巳之位：阴阳五行家把十二地支与四方相配属，正东为卯，正南为午，辰、巳在二者之间，位于东南。

逆鳞：传说龙的脖子下有一尺多长倒长着的鳞，如果有人碰着，就会被杀死。《韩非子·说难》：“龙喉下有逆鳞径尺。”

木生火：阴阳五行家认为“五行相生”“木”是生“火”的。

苍龙之兽：据文义，“兽”乃“宿”之误。故此当为“苍龙之宿”。参见 14·5 注。火星：这里指苍龙七宿中第五宿“心”宿。古代天文学家又称之为“大火”。参见 17·1 注。苍龙之宿含火星：王充在这里是想说明由于“木生火”，所以属于木的苍龙七宿中包含大火星。

冶：古地名。今福建福州市。冶字双重含义，也指冶葛。

(11)巴：古地名。在今四川东部。巴亦双重含义，也指巴豆。

(12)齧（zé 择）：咬。

【译文】

药物不只是在在一个地方生长，而太伯却要到吴地去采药。铸剑的地方很多不只一个地方善于铸造，世人却赞美楚国棠溪铸的剑。炎热之气天下到处都有，行路却害怕到南方沿海一带去。鸩鸟生在南方，人饮了鸩酒会毒死。辰属龙，巳属蛇，辰、巳的位置在东南方。龙有毒，蛇有毒，所以蝮蛇有锋利的毒牙，龙有倒长的龙鳞。木生火，火是一种毒，所以苍龙星宿中含有大火星。冶葛、巴豆都有毒汁，所以冶葛生长在东南，巴豆生长在西南。土地有干燥和潮湿的地方，所以毒物有多的和少的地方；毒物生出在不同的地方，所以毒汁有剧烈的和不剧烈的。蝮蛇与鱼类似，所以产生于草泽之中；蜂、蛰与鸟类同，所以产生于屋上树上。长江以北地方干燥，所以蜂、蛰很多；长江以南地方潮湿，所以蝮蛇很多。由于生在高处、干燥靠近阳气的地方，这些阳物都是悬空向下垂的，所以蜂、蛰刺人用尾针。由于生在低处，潮湿靠近阴气的地方，这些阴物都是软体曲伸爬行的，所以蝮蛇用口咬人。毒汁有的藏在首尾部，所以刺咬就有毒；有的藏在体肤内，所以吃了往往胸闷；有的是附在嘴唇上，所以舌头摇动就会产生祸害。

【原文】

66·7 毒螫之生，皆同一气，发动虽异，内为一类。故人梦见火，占为口舌；梦见蝮蛇，亦口舌。火为口舌之象，口舌见于蝮蛇，同类共本，所禀一气也。故火为言，言为小人，小人为妖，由口舌。口舌之征，由人感天。故五事二曰言，言之咎征，“僭恒眇若”。僭者奢丽，故蝮蛇多文。文起于阳，故若致文。眇若则言从，故时有诗妖。

【注释】

内（nà 纳）：通“纳”。归结。

口舌：指因言语引起纠纷。

口舌之征：由口舌构成的征兆。即下文的“诗妖”。

由人感天：王充反对“天人感应”，但认为同类可以相感。这里的意思是，“口舌之征”是由含“太阳之气”的小人与天相互感应造成的。

僭（jiàn 建）：超越本份。指君主骄横。暘（yáng 羊）：晴。这里指久晴天旱。僭恒暘若：指君王骄横常常会伴随着出现天旱。参见《尚书·洪范》。

暘若则言从：《汉书·五行志》“言之不从，时则有诗妖。”当据以补“不”字于“从”字上。

诗妖：参见 65·15 注。

【译文】

毒汁的产生，都是同一种阳气构成的，咬人、蜇人虽然不同，但可以归结为一类。所以人梦见火，卜问是因口舌引起纠纷；梦见蝮蛇，卜问也是口舌引起纠纷。火是口舌纠纷的征兆，口舌纠纷表现于蝮蛇，是因为它们是同一类而共一个本源，承受的是同一种太阳之气的缘故。所以火象征言语，言语象征小人，小人成为一种妖象，就是由于口舌的缘故。由口舌构成的征兆，是小人与天感应而造成的。所以五事中排在第二位的是言，言语显示凶兆，“君王骄横常常会伴随天旱”。超越本分的人讲究奢侈华丽，所以蝮蛇身上多花纹。花纹是由阳气构成的，所以就伴随着产生了花纹。天旱伴随君王的骄横出现，言语便不顺从，所以经常有“诗妖”出现。

【原文】

66·8 妖气生美好，故美好之人多邪恶。叔虎之母美，叔向之母知之，不使视寝。叔向谏，其母曰：“深山大泽，实生龙蛇。彼美，吾惧其生龙、蛇以祸汝。汝弊族也，国多大宠，不仁之人间之，不亦难乎？余何爱焉！”使往视寝，生叔虎，美有勇力，嬖于栾怀子。及范宣子遂怀子，杀叔虎，祸及叔向。

【注释】

叔虎：羊舌虎。春秋时晋国大夫。

叔向：叔虎的异母兄。参见 22·3 注。知：《左传·襄公二十一年》作“妒”。

视寝：指妻妾服侍丈夫就寝。《左传》无“视寝”二字。杜注作“不使见叔向父”，义较明晰。

龙、蛇：喻指带来灾祸的子女。

弊（bì 毕）族：势力弱小的家族。“弊”据《左传》当作“敝”。杜注：“衰坏也。”

栾怀子：参见 63·10 注。

范宣子：参见 63·10 注。遂：据递修本当作“逐”。《左传》亦为“逐”。

祸及叔向：指叔向被囚之事。以上事参见《左传·襄公二十一年》。

【译文】

妖气会使人容貌美丽，所以美貌的人大多是邪恶的。叔虎的母亲漂亮，叔向的母亲明白“美貌之人多邪恶”，所以不让她去服侍丈夫睡觉。叔向劝谏母亲，他的母亲说：“深山大泽，是产生龙、蛇一类毒物的地方。她长得漂亮，我担心她生下如龙、蛇般的子女给你带来灾祸。你是势弱的家族，国家多有受宠的大族，不仁的人如果挑拨离间，你们弱族不是要遭难了吗？我有什么舍不得而不让她去‘视寝’的呢？”就让她去服侍丈夫睡觉，生下了叔虎，叔虎长得健美有勇力，受到栾怀子的宠爱。到了范宣子驱逐栾怀子时，宣子杀了叔虎，灾祸也涉及叔向。

【原文】

66·9 夫深山大泽，龙、蛇所生也。比之叔虎之母者，美色之人怀毒螫也。生子叔虎，美有勇力，勇力所生，生于美色；祸难所发，由于勇力。火有光耀，木有容貌。龙、蛇，东方木，含火精，故美色貌丽。胆附于肝，故生勇力。火气猛，故多勇；木刚强，故多力也。生妖怪者，常由好色；为祸难者，常发勇力；为毒害者，皆在好色。

【译文】

深山大泽是产生龙、蛇的地方，用它比喻叔虎的母亲，是因为容貌美丽的人都怀有毒汁。生的儿子叔虎，健美而有勇力，勇力所产生，产生于美色；祸难所产生，由于有勇力。火有光亮，树有容貌。龙、蛇是配属于东方和木的，含有火的精气，所以色美貌丽。胆附着在肝上，所以胆产生勇力。胆火气猛烈，所以多有勇气；木属刚强，所以多有力气。产生妖怪现象的，经常是因为美色；产生祸难的，经常是来源于勇力；产生毒害的，全都在于美色。

【原文】

66·10 美酒为毒，酒难多饮。蜂液为蜜，蜜难益食。勇夫强国，勇夫难近。好女说心，好女难畜。辩士快意，辩士难信。故美味腐腹，好色惑心，勇夫招祸，辩口致殃。四者，世之毒也。辩口之毒，为害尤酷。何以明之？孔子见阳虎却行，白汗交流。阳虎辩，有口舌，口舌之毒，中人病也。人中诸毒，一身死之；中于口舌，一国溃乱。《诗》曰：“谗言罔极，交乱四国。”四国犹乱，况一人乎！故君子不畏虎，独畏谗夫之口。谗夫之口，为毒大矣。

【注释】

说：通“悦”。

快意：指讲得天花乱坠，使听者感到满足、痛快。

阳虎：即阳货。参见 28·58 注。

引诗见《诗经·小雅·青蝇》。

【译文】

美酒也是毒，美酒不宜多饮。蜂液是蜂蜜，蜂蜜不宜多吃。勇士能强国，勇士不宜多接近。美女使人喜悦，美女不宜畜养。辩士口若悬河使人听了痛快满意，但对辩士不宜相信。所以美味会腐坏腹部，美色会迷惑心性，勇士会带来祸患，辩士之口会惹起祸殃。这四方面，都是世间上的毒。其中辩士之口的毒，为害特别厉害。用什么来证明这一点呢？孔子见到阳虎吓得向后退走，脸色苍白大汗淋漓。因为阳虎有辩才，会引起口舌之祸。口舌的毒，击中人会使人生病。人中了各种毒，一人自身死亡；君王听信谗言，会使一国衰亡。《诗》上说：“谗言泛滥，会使天下大乱。”天下尚且会被搅乱，何况一个人呢！所以君子不害怕虎，唯独害怕谗夫的口。谗夫的口，产生的毒特别大呀！

薄葬篇

【题解】

本篇的中心议题是主张薄葬反对厚葬，故篇名“薄葬”。

王充认为厚葬恶习一是来源于墨家“以为人死辄为神鬼而有知，能形而害人”的有鬼论，一是由于儒家为了维护封建礼义，“惧开不孝之源”，“示不负死以观生”而竭力提倡的厚葬主张。本文兼批儒、墨二家之议，力图从理论上解决这个问题。

王充指出，墨家的有鬼论和他们的薄葬主张是自相矛盾的。墨家有鬼论的错误认识，来源于“信闻见于外，不诤订于内”。儒家“不明死人无知之义”的厚葬主张，将会导致“财尽民贫，国空兵弱”，最后“国破城亡，主出民散”的恶果。他明确指出，要从根本上铲除厚葬恶习，必须坚持无神论，让大家明白“死人无知，厚葬无益”的道理，否则是不可能做到的。

【原文】

67·1 圣贤之业，皆以薄葬省用为务。然而世尚厚葬，有奢泰之失者，儒家论不明，墨家议之非故也。墨家之议右鬼，以为人死辄为神鬼而有知，能形而害人，故引杜伯之类以为效验。儒家不从，以为死人无知，不能为鬼，然而赙祭备物者，示不负死以观生也。陆贾依儒家而说，故其立语，不肯明处。刘子政举薄葬之奏，务欲省用，不能极论。是以世俗内持狐疑之议，外闻杜伯之类，又见病且终者，墓中死人来与相见，故遂信是，谓死如生。

【注释】

奢泰：同奢汰，奢侈无度。

右：古时尚右，指崇尚，重视。

“神”字衍，宜删。

杜伯：参见 16·14 注。

赙（fù 富）：拿财物帮助别人办理丧事。

负：背弃。观：通“劝”。《礼记·缁衣》注：“周田观，观当为劝，劝勉”。

陆贾：参见 8·10 注(14)。陆贾依儒家而说：意即陆贾按照儒家观点谈论葬礼问题。关于这一点，在现存陆贾的《新语》中并无记载。

刘子政：即刘向。参见 13·5 注。举薄葬之奏：汉成帝时刘向曾上书劝阻修建奢侈的陵墓，主张薄葬。参见《汉书·楚元王传》。

【译文】

圣贤的事业，都是以薄葬节省财物为宗旨。然而世间崇尚厚葬，有铺张浪费的恶习，是由于儒家论述不清楚，墨家的论述又不正确的缘故。墨家的

观点崇尚鬼，认为人死就变为鬼而且有知觉，能变成活人的形象来害人，所以引用杜伯变鬼之类的事例来作为证明。儒家不相信这一点，认为死人没有知觉，不能变成鬼，然而在帮助别人办理丧事和举行祭祀时却备办了各种东西，这是为了不背弃死去的人借以劝勉活着的人。陆贾依照儒家的观点而论葬礼，所以他在提出自己的主张时，却不愿明确地判定有没有鬼。刘子政呈递关于薄葬的奏章，宗旨是想节省财物，但没有透彻地说明道理。因此世俗之人内心持有怀疑的看法，外面又听见杜伯变鬼之类的传说，又听说将要病死的人往往有坟里的死人来和他相见的事，所以就相信了有鬼的说法，认为死人像活人一样。

【原文】

67·2 阎死独葬，魂孤无副，丘墓闭藏，谷物乏匮，故作偶人以侍尸柩，多藏食物以歆精魂。积浸流至，或破家尽业，以充死棺，杀人以殉葬，以快生意。非知其内无益，而奢侈之心外相慕也。以为死人有知，与生人无以异，孔子非之，而亦无以定实然。而陆贾之论，两无所处。刘子政奏，亦不能明儒家无知之验，墨家有知之故。

【注释】

偶人：俑。古代殉葬用的陶或木制的假人。

“非”字下脱“不”字。内：通“纳”。指把殉葬品放在棺内。

之：指上文“死人有知，与生人无以异”。

两：指死人有知无知。无所处：没有作出肯定的回答。

故：当为“效”之误。本书常以效验对文。

【译文】

人们哀怜死人单独埋葬，灵魂孤单无人陪伴，丘墓封闭掩藏，谷物缺乏，所以制作偶人去侍奉装有死尸的棺材，在坟墓中多多储藏食物以便让鬼享用。这种风气逐渐发展影响所至，有的人倾家荡产，用殉葬品装满死人的棺材，甚至杀人用以殉葬，以满足活人的心愿。他们并不是不知道把殉葬品放在棺内没有好处，而是受奢侈之心的影响在外表上相互炫耀，讲究排场。认为死人确实有知觉，跟活人没有什么不同，孔子反对这种说法，但也无法去断定事情的真相是怎样的。而陆贾的论述，两方面都没有作出肯定的回答。刘子政的奏章，也不能阐明儒家关于鬼无知的证明是什么，墨家关于鬼有知的理由是什么。

【原文】

67·3 事莫明于有效，论莫定于有证。空言虚语，虽得道心，人犹不信。是以世俗轻愚信祸福者，畏死不惧义，重死不顾生，竭财以事神，空家

以送终。辩士、文人有效验，若墨家之以杜伯为据，则死无知之实可明，薄葬省财之教可立也。

【注释】

道心：精微之理，根本之理。

辩士：能言善辩的人。文人：擅长引经据典写文章的人。

“死”字前当有“人”字，寻上文自明。

【译文】

没有比有效验更能说明事情真相的了，没有比有证据更能肯定论点正确的了。空洞虚假的语言，即使符合根本的道理，人们仍然不会相信。因此社会上鄙陋无知轻信祸福的人，怕得罪死人而不怕违背道理，只看重死人而不顾全活人，耗尽财产以侍奉鬼神，不惜倾家荡产办理丧事。如果辩士、文人论证人死无知确有根据，就像墨家用杜伯变鬼的例子来论证人死有知一样，那么人死无知的真实情况就可以明白，薄葬节省财物的教化就可以树立了。

【原文】

67·4 今墨家非儒，儒家非墨，各有所持，故乖不合，业难齐同，故二家争论。世无祭祀复生之人，故死生之义未有所定。实者死人暗昧，与人殊途，其实荒忽，难得深知。有知无知之情不可定，为鬼之实不可是。通人知士虽博览古今，窥涉百家，条入叶贯，不能审知。唯圣心贤意，方比物类，为能实之。

【注释】

业：事业。这里指实行厚葬或薄葬。

死生之义：指人死后能否变鬼及是否有知的道理。

荒忽：同“恍惚”。捉摸不定。

条入叶贯：比喻看书深入细致，能融会贯通。

【译文】

现今墨家否定儒家，儒家否定墨家，各有各的主张，所以互相矛盾，观点难以一致，因此两家争论不休。世上没有因为受到祭祀而复活的人，所以关于死生方面的道理没有定论。实际上死人的情况不明，与活人存在于不同的世界，死人的真实情况是捉摸不定的，难以深刻的了解。死人有知与无知的真情不能断定，人死后到底是否变鬼也就不可能确定。知识渊博的有见识的人，虽然博览古今，遍阅诸子百家著作，深入细致，能融会贯通，也不能清楚地了解此事。只有圣贤的心思，将各种事物进行对比研究，才能肯定哪一种观点是正确的。

【原文】

67·5 夫论不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诤订于内，是用耳目论，不以心意议也。夫以耳目论，则以虚象为言，虚象效，则以实事为非。是故是非者不徒耳目，必开心意。墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实。失实之议难以教，虽得愚民之欲，不合知者之心，丧物索用，无益于世，此盖墨术所以不传也。

【注释】

诤（quán 全）订：考订，判断。

墨议：指墨家的有鬼论。

章：同“彰”。显著。

丧物索用：即倾家送终。“丧”字下疑脱“虽不”二字。墨家主张薄葬节用，不能言其“丧物索用”。下文“奢礼不绝，不绝则丧物索用”，是指儒家之失误。

【译文】

论证问题不集中精力深入思考，只是根据表面现象来判断事情的是非，只依据外在的见闻，不通过内心分析判断，这就是光凭耳目见闻而不是通过内心思考来论事。光凭耳目见闻来论事，那就会凭虚假的现象说话，相信了虚假现象，那就会把实事当成是错的。所以判断是非不能只依靠耳目的见闻，一定要通过内心的思考。墨家的观点不是经过用心思考而只是考察事物的表面现象得出来的，只是相信耳目的见闻，就即使效验十分显著，仍然是偏离真实的。偏离真实的主张难以用来指导别人，即使符合无知之人的心意，也不会符合有智之士的心意，即使不倾家荡产以殉葬，对世人也没有好处，这大概就是墨家学说不能流传的原因。

【原文】

67·6 鲁人将以珣璠斂，孔子闻之，径庭丽级而谏。夫径庭丽级，非礼也，孔子为救患也。患之所由，常由有所贪。珣璠，宝物也，鲁人用斂，奸人僇之，欲心生矣。奸人欲生，不畏罪法。不畏罪法，则丘墓抽矣。孔子睹微见著，故径庭丽级，以救患直谏。夫不明死人无知之义，而著丘墓必抽之谏，虽尽比干之执，人人必不听。何则？

【注释】

珣璠（yúfán 鱼凡）：君王佩带的美玉。《说文》：“珣璠，鲁之宝玉。”《吕氏春秋·安死篇》高注：“珣璠，君珣玉也。昭公在外，平子行君事，入宗庙，珣璠，故用之。”斂：通“殓”。这里指把美玉放入死者的棺材中。鲁人将以珣璠斂：公元前517年，鲁国季平子驱逐了鲁昭公，自己代理君王事务，并把君王的珣璠珣带在身上。季平子死后，他的家臣阳虎要用珣璠给他装殓，仲梁怀

认为这是违反君臣之礼的，坚决不把珣璠交给阳虎。参见《左传·定公五年》。

径庭：直接穿过庭院。依照古礼，客人进入大门后，应该绕左侧而行，“径庭”是不符合礼的。丽：历，跨。丽级：一步跨过一级台阶。按古礼，上台阶应该走一步把双脚并齐一下再上，“丽级”也是不符合礼的。径庭丽级而谏：孔子听说阳虎要用珣璠给季平子装殓，不顾应守的礼节，急忙跑去谏阻，表面上是说怕导致掘墓，使尸体暴露，实际上他和仲梁怀一样，是反对季平子用君王的佩玉殉葬。《吕氏春秋·安死篇》：“鲁季孙有丧，孔子往吊之，入门而左，从容也。主人以珣璠收，孔子径庭而趋，历级而上。”

窺（jiàn 见）：通“睨”。窥探。

抽：当为“扃”，形近而误。下文“抽”字同。扃（hú 胡）：《广雅》：“扃，掘也。”

比干：参见 2·5 注(17)。执：通“挚”。忠诚。

前“人”字疑衍，当删。章士钊认为，“此下疑有脱文，与上文不衔接。”

【译文】

鲁国人将要用珣璠装殓季平子，孔子听见这件事，直接穿过庭院一步跨上一级台阶而去谏阻。直接穿过庭院一步跨上一级台阶，不符合礼的规范，孔子是为防止祸乱就不顾礼了。祸乱的产生，常常是由于贪欲引起的。珣璠是宝物，鲁人用它来装殓，奸诈的人窥探到它，贪欲之心必然产生。奸诈之人的贪欲产生后，就不怕犯罪触法。不怕犯罪触法，那么丘墓就会被盗掘了。孔子从细微的小事预见到明显的大事，所以直接穿过庭院一步跨上一级台阶，为防止祸乱而直接谏阻。不阐明死人无知的道理，而标榜丘墓一定会被盗的阻谏，即使尽到像比干那样的忠诚，人们也必定不会相信的。为什么呢？

【原文】

67·7 诸侯财多不忧贫，威强不惧抽。死人之议，狐疑未定；孝子之计，从其重者。如明死人无知，厚葬无益，论定议立，较著可闻，则珣璠之礼不行，径庭之谏不发矣。今不明其说而强其谏，此盖孔子所以不能立其教。孔子非不明死生之实，其意不分别者，亦陆贾之语指也。

【注释】

其：指葬礼。

说：主张。指死人无知，厚葬无益的主张。

陆贾之语：指上文提到的陆贾对人死有知无知“不肯明处”的议论。指：通“旨”。意旨。

【译文】

诸侯因为财产多就不怕厚葬把自己搞穷，因为权势大也不怕人家来掘墓。由于对死人有知还是无知的议论还有怀疑拿不定主意，所以孝子的想法总是倾向于厚葬。如果阐明死人无知，厚葬没有好处，主张观点确定下来，明明白白地让大家都知道，那么用珣璠装殓的礼节就不会实行，直接穿过庭

院去阻谏的事就不会发生了。现在不阐明主张而极力去阻谏，这大概就是孔子不能传播他的教化的原因了。孔子不是不明白死人有知无知的真实情况，他之所以故意不讲清楚人死无知，也就含有陆贾议论的那种意旨。

【原文】

67·8 夫言死无知，则臣子倍其君父。故曰：“丧祭礼废，则臣子恩泊。臣子恩泊，则倍死亡先。倍死亡先，则不孝狱多。”圣人惧开不孝之源，故不明死无知之实。异道不相连，事生厚，化自生，虽事死泊，何损于化？使死者有知，倍之非也；如无所知，倍之何损？明其无知，未必有倍死之害；不明无知，成事已有贼生之费。

【注释】

倍：通“背”。违背。

泊：通“薄”。淡薄。

亡：通“忘”。先：先人，祖考。

引文参见《礼记·经解》。《大戴礼记·礼察》、《韩诗外传》三，亦见此文。

【译文】

讲到人死无知，那么臣、子就会违背君、父。所以说：“丧祭的礼节荒废，就使臣、子的恩情淡薄。臣、子的恩情淡薄，那就会背弃死人忘记祖先。背弃死人忘记祖先，犯不孝之罪的人就会多起来。”圣人怕开不孝之罪的源头，所以有意不阐明死人无知的真实情况。活人与死人的道理互不相关，对活着的人奉养优厚，好的风俗自然会形成，即使对死去的人事奉淡薄些，对于风俗教化有什么损害呢？假如死人是有所知的，违背他的心愿就不对；假如死人什么也不知道，违背他又有什么损害呢？阐明死人无知，不一定有违背死人的祸害；不阐明死人无知，事实上已经存在着损害活人的浪费现象。

【原文】

67·9 孝子之养亲病也，未死之时，求卜迎医，冀祸消、药有益也。既死之后，虽审如巫咸，良如扁鹊，终不复生。何则？知死气绝，终无补益。治死无益，厚葬何差乎？倍死恐伤化，绝卜拒医，独不伤义乎？亲之生也，坐之高堂之上；其死也，葬之黄泉之下。黄泉之下，非人所居，然而葬之不疑者，以死绝异处，不可同也。如当亦如生存，恐人倍之，宜葬于宅，与生同也。

【注释】

：巫咸：参见 66·2 注。

扁鹊：参见 3·4 注(13)。

生：据递修本应作“使”。使：用。

黄泉：地下深处。指人死后所在的地方，迷信的人指阴间。

【译文】

孝子侍候父母的病，父母还没有死的时候，求人算卦请医生治疗，希望灾祸消除、医药有效。父母死了之后，即使有精明如巫咸，高明如扁鹊那样的人，最终也不再有什么用处。为什么呢？他们知道人死气绝，算卦医药终归没有什么益处。医治死人没有益处，厚葬和给死人治病有什么差别呢？背弃死人恐怕有损教化，不去卜问不请医生，难道就不损伤道义吗？父母活着的时候，安坐在高堂之上；父母死了，埋葬在黄泉之下。黄泉之下，不是人居住的地方，然而埋葬他们在黄泉之下而没有疑虑，是由于死人断气以后不再同活人相处，不可能同住在一起的缘故。如果对待死人应当也像对待活人一样，恐怕活着的亲人背弃他，就应当把死者葬在家中，跟活人居住在一起。

【原文】

67·10 不明无知，为人倍其亲，独明葬黄泉，不为离其先乎？亲在狱中，罪疑未定，孝子驰走以救其难。如罪定法立，终无门户，虽曾子、子骞，坐泣而已。何则？计动无益，空为烦也。今死亲之魂，定无所知，与拘亲之罪决不可救何以异？不明无知，恐人倍其先，独明罪定，不为忽其亲乎？圣人立义，有益于化，虽小弗除；无补于政，虽大弗与。今厚死人，何益于恩？倍之弗事，何损于义？

【注释】

为：通“畏”。

曾子：即曾参。参见 2·2 注(18)。子骞：参见 28·2 注。

厚：指厚葬。

【译文】

不肯阐明死人无知，因为害怕人们会背弃他们的父母，却偏偏阐明人死后应该埋葬在黄泉，难道不怕人们遗弃他们的祖先吗？父母亲关押在牢里，罪行尚有怀疑没有定案，孝子四出奔走以挽救父母的灾难。如果罪已确定依法判处，再也找不到什么门路救亲人了，即使是曾子、子骞这样的孝子，也只能坐着哭泣而已。为什么呢？因为考虑到再去活动也无济于事，只不过是白费精力而已。如今死去的父母亲的魂魄确实什么也不知道，这和被关押的父母亲已定罪而无可救援有什么不同呢？不肯阐明死人无知，担心人们背弃他们的祖先，偏偏阐明罪行确定无法挽救，就不害怕人们轻视他们的父母吗？圣人制定礼义，有益于教化，即使是小的礼节也不取消；对政治没有好处，即使是再大的礼节也不赞同。现在厚葬死人，对报答死者的恩义有什么

好处呢？背弃死者，不搞厚葬，对报答亲人的恩义有什么损害呢？

【原文】

67·11 孔子又谓，为明器不成，示意有明。俑则偶人，象类生人，故鲁用偶人葬，孔子叹。睹用人殉之兆也，故叹以痛之。即如生当备物，不示如生，意悉其教，用偶人葬，恐后用生殉，用明器，独不为后用善器葬乎？绝用人之源，不防丧物之路，重人不爱用，痛人不忧国，传议之所失也。

【注释】

明器：即“冥器”，一作“盟器”。专为随葬而制作的器物，一般用陶或木、石制成。

以上两句参见《礼记·檀弓上》。

俑：《礼记·檀弓下》郑注：“俑，偶人也。有面目机发，有似于生人。”

孔子叹：《礼记·檀弓下》：“孔子曰：哀哉，死者而用生者之器也，不殆于用殉乎哉？孔子谓为刍灵者善，谓为俑者不仁，殆于用人乎哉。”

睹用人殉之兆：意即从中看出了将来会用人去殉葬的苗头。实际上，在孔子之前早就有了人殉，用偶人殉葬比人殉要晚得多。根据地下发掘，早在商代，奴隶主就大量用奴隶殉葬了。殉：《礼记·檀弓下》郑注：“杀人以卫死者曰殉。”

传：疑为“儒”之误。本篇并举儒墨议论之误。

【译文】

孔子又说，虽然殉葬的器物做得不精致，但表示了人们认为人死后还很神明的心意。俑就是偶人，形状像活人一样，所以鲁国用偶人殉葬，孔子为此而叹息。他从中看出将会用人殉葬的苗头，因此叹息哀痛用偶人殉葬。如果孔子认为对待死人应当像对待活人那样为他备办器物，并不是表示死人真像活人一样，用意全在于宣扬他的礼教，用偶人殉葬，担心以后会用活人殉葬，用明器殉葬，难道就不怕后人用精致的器物殉葬吗？杜绝了用活人殉葬的根源，而不堵塞浪费财物的渠道，重视人而不爱惜财物，爱惜人而不担忧国家，儒家议论的错误就在于此。

【原文】

67·12 救漏防者，悉塞其穴，则水泄绝。穴不悉塞，水有所漏，漏则水为患害。论死不悉则奢礼不绝，不绝则丧物索用。用索物丧，民贫耗之至，危亡之道也。

【注释】

漏防：有漏洞的堤坝。

奢礼：指厚葬。

【译文】

治理有漏洞的堤坝，要全部堵塞堤坝的漏洞，这样水的泄漏就会停止。漏洞不全部堵塞，水有泄漏的地方，泄漏那么水就会造成灾害。论述死人无知不彻底，那么厚葬的奢侈礼节就不会杜绝，不杜绝就会让人倾家荡产。财物消耗干净，老百姓会贫困到极点，这是使国家走向危亡的道路。

【原文】

67·13 苏秦为燕，使齐国之民高大丘冢，多藏财物，苏秦身弗以劝勉之。财尽民贫，国空兵弱，燕军卒至，无以自卫，国破城亡，主出民散。今不明死之无知，使民自竭以厚葬亲，与苏秦奸计同一败。

【注释】

苏秦为燕：据《史记·苏秦列传》记载，苏秦为了帮助燕国，曾到齐国去做官，借机劝齐湣（mǐn 敏）王提倡厚葬，扩建宫室园囿，以消耗齐国的财力。苏秦：参见 11·3 注。

弗：当作“苻”，通“紼”。送葬时引棺的绳索。苏秦身紼以劝勉之：此事不明出处。也许王充别有所本。

贫：据递修本应作“贫”。

卒：通“猝”。

主出：据《史记·田敬仲完世家》记载，公元前 284 年，燕军攻破齐都，齐湣王出逃。

【译文】

苏秦为了燕国，让齐国的老百姓把坟墓造得又高又大，在坟墓中多藏财物，苏秦亲自执紼送葬以劝导齐人厚葬。齐国财物耗尽百姓贫穷，国库空虚将士无力，燕军突然打来，齐国没有什么可以自卫，国都被攻破城市被占领，君王逃走百姓散尽。现在不阐明死人无知，让老百姓耗尽自己的财物，这和苏秦的奸计是同一种祸害。

【原文】

67·14 墨家之议，自违其术，其薄葬而又右鬼，右鬼引效，以杜伯为验。杜伯死人，如谓杜伯为鬼，则夫死者审有知。如有知而薄葬之，是怒死人也。情欲厚而恶薄，以薄受死者之责，虽右鬼，其何益哉？如以鬼非死人，则其信杜伯非也；如以鬼是死人，则其薄葬非也。术用乖错，首尾相违，故以为非。非与是不明，皆不可行。夫如是，世俗之人，可一详览。详览如斯，可一薄葬矣。

【注释】

据本书《案书篇》“人情欲厚恶薄”，“情”字前应补“人”字。

斯：此。指王充本文所分析的道理。

【译文】

墨家的主张同他的观点自相矛盾，墨家主张薄葬而又崇尚鬼，崇尚鬼举例证明，就以杜伯为例。杜伯是死人，如果认为杜伯是鬼，那么死人确实有知。如果死人有知而薄葬他，这是激怒死人。人的心情是想厚葬而讨厌薄葬，由于薄葬而受到死人的责罚，即使崇尚鬼，那又有什么好处呢？如果认为鬼不是死人变的，那么相信杜伯死后变鬼就不对了；如果认为鬼是死人变的，那么对他薄葬也就不对了。基本观点和具体主张互相违背，前后矛盾，所以认为墨家的观点是错的。是与非没有阐明，所以都行不通。既然如此，世俗之人，可以全面详细鉴别。详细鉴别如上文所分析的，就可以一律实行薄葬了。

四讳篇

【题解】

东汉时期，在“天人感应”、谶纬迷信思想的统治下，各种迷信忌讳大肆泛滥。从本篇至《解除篇》，是王充批判当时流行的各种迷信忌讳的八篇论文。

王充在本篇中批驳了四种迷信忌讳：一、忌讳在住宅西边扩建住房；二、忌讳受过刑的人去上祖坟；三、忌讳看到产妇；四、忌讳养育一月和五月出生的孩子。

王充指出，“忌讳非一”，但都有一个共同点，就是假托神怪，搬出死人的亡灵，借以恐吓世人，使“世人信用畏避”。其实世上根本不存在什么“鬼神之害，凶丑之祸”，而且各地所讲的忌讳大不相同，毫无固定的标准，如果相信这种“虚妄之言”，那就大错特错了（“误非之甚也”）。他认为讲究忌讳，不过是为了“教人重慎，勉人为善”罢了。

【原文】

68·1 俗有大讳四。一曰讳西益宅。西益宅谓之不祥。不祥，必有死亡。相惧以此，故世莫敢西益宅。防禁所从来者远矣。传曰：“鲁哀公欲西益宅，史争以为不祥。哀公作色而怒，左右数谏而弗听。以问其傅宰质睢曰：‘吾欲西益宅，史以为不祥，何如？’宰质睢曰：‘天下有三不祥，西益宅不与焉。’哀公大说。有顷，复问曰：‘何谓三不祥？’对曰：‘不行礼义，一不祥也；嗜欲无止，二不祥也；不听规谏，三不祥也。’哀公缪然深惟，慨然自反，遂不益宅。”令史与宰质睢止其益宅，徒为烦扰，则西益宅祥与不祥，未可知也。令史、质睢以为西益宅审不祥，则史与质睢与今俗人等也。

【注释】

益：增添。这里指扩建。西益宅：《太平御览》一百八十引《风俗通义》云：“宅不西益。俗说西南为上，上益宅者，妨家长也。”古人认为西方为上，是尊长之位，西益宅会妨碍一家之长。

鲁哀公：参见 28·23 注。事见《淮南子·人间训》。

史：记事的史官。争：通“诤（zhèng 证）”。直言规劝。

作色：变了脸色。

数（shuò 朔）：屡次。谏：参见 25·18 注。弗：不。

傅：太傅。参见 10·10 注。宰质睢：太傅的姓名。生平不详。《淮南子·人间训》作“宰折睢”。

不与：不在其中。

说（yuè 悦）：通“悦”。喜悦，愉快。

缪（mù 木）：通“穆”。静。缪然：默默深思的样子。惟：思索。

引文见《淮南子·人间训》。“益”字前有“西”字。

【译文】

世间有四大忌讳。一是忌讳在住宅西边扩建住房。在住宅西边扩建住房就叫做不吉利。不吉利必定会有死亡。人们以此互相恐吓，所以世间没有谁敢在住宅西边扩建住房。这种禁忌由来很久远了。传上说：“鲁哀公打算在住宅西边扩建住房，史官直言规劝认为这样做会不吉利。哀公脸色一变而发怒，左右的人屡次劝谏他都不听从。他将这件事询问太傅宰质睢说：‘我打算在住宅西边扩建住房，史官认为不吉利，你认为怎样？’宰质睢说：“天下有三种不吉利的事，在住宅西边扩建住房不在其中。”哀公听了很高兴。一会儿，他又问：‘什么叫三不吉利？’宰质睢回答说：‘不施行礼义，一不吉利；嗜好欲望无止境，二不吉利；不听直言规劝，三不吉利。’鲁哀公默默地深思，感慨地自我反省，于是就不扩建住房了。”假如史官与宰质睢劝止鲁哀公扩建住房，仅仅是因为怕烦扰多事，那么向西扩建住房吉利不吉利就不可能知道了。假如史官、宰质睢认为在住宅西边扩建住房确实不吉利，那么史官与宰质睢就与今天的寻常人一样了。

【原文】

68·2 夫宅之四面皆地也，三面不谓之凶，益西面独谓不祥，何哉？西益宅，何伤于地体？何害于宅神？西益不祥，损之能善乎？西益不祥，东益能吉乎？夫不祥必有祥者，犹不吉犹有吉矣。宅有形体，神有吉凶，动德致福，犯刑起祸。今言西益宅谓之不详，何益而祥者？且恶人西益宅者，谁也？如地恶之，益东家之西，损西家之东，何伤于地？如以宅神不欲西益，神犹人也，人之处宅欲得广大，何故恶之？而以宅神恶烦扰，则四而益宅，皆当不祥。诸工技之家，说吉凶之占，皆有事状。宅家言治宅犯凶神，移徙言忌岁月，祭祀言触血忌，丧葬言犯刚柔，皆有鬼神凶恶之禁。人不忌避，有病死之祸。至于西益宅，何害而谓之不详？不详之祸，何以为败？

【注释】

“三面”上应有“益”字，才与下句相呼应。

动德：行动符合道德。

犯刑起祸：触犯刑律，就会引起灾祸。

恶（wù 务）：憎恨。

而：据《论衡》杨校宋本应作“面”，当改。

工技：指各种手工技艺。工技之家：这里指以替别人占卜吉凶（择时日，看风水等）为职业的人。

事状：根据事由陈述。

宅家：推测住宅吉凶的人。治宅：修造房屋。

血忌：参见 70·6 注。

刚柔：古人用天干地支相配纪日。《礼记·曲礼上》疏：“刚，奇日也。十日有五奇五偶，甲丙戊庚壬五奇为刚也，乙丁己辛癸五偶为柔也。”《淮南子·天文训》：“凡日，甲刚乙柔，丙刚丁柔，以至于壬癸。”人死在刚日，就应选在柔日下葬，反之亦然。否则就会“刚犯柔”，招来灾祸。

【译文】

住宅的四面都是空地，扩三面都不称之为凶，扩西面独称为不吉利，是什么缘故呢？向西面扩建住房，对地体有什么伤害呢？对宅神有什么伤害呢？向西面扩建不吉利，拆掉西面的住宅就能吉利吗？向西面扩建不吉利，向东面扩建就吉利吗？有不吉祥就必定有吉祥，好比有不吉利就必定有吉利一样。住宅有各种形体，宅神有吉有凶，行为符合道德就招来福佑，触犯刑律就会引起灾祸。现在说向西面扩建住房称之为不吉祥，向哪个方向扩建才吉祥呢？而且憎恨人们向西面扩建住房的是谁呢？如果是土地憎恨这件事，在东家的西面扩建住房，拆除西家东面的住房，对土地有什么伤害呢？如果认为是宅神不允许向西扩建，神也如人一样，人们居住房屋总想宽敞一些，宅神为什么要憎恨扩建呢？如果认为是宅神厌烦搅扰，那么向四面扩建住房，应当都不吉祥。各种预测吉凶的人，解释吉凶的征兆，都有一套说法。推测住宅吉凶的人说修建房屋讲究忌犯凶神，搬迁讲究触犯岁月禁忌，祭祀讲究避开“血忌日”，埋葬死人要讲究选择“刚柔日”，这些都有鬼神凶恶方面的禁忌。人们不忌讳避让，就有病死的灾祸。至于向西扩建住房，有什么灾害而称之为不吉祥呢？不吉祥的灾祸，凭什么带来损害呢？

【原文】

68·3 实说其义，不祥者，义理之禁，非吉凶之忌也。夫西方，长老之地，尊者之位也。尊长在西，卑幼在东。尊长，主也；卑幼，助也。主少而助多，尊无二上，卑有百下也。西益主，益主不增助，二上不百下也。于义不善，故谓不祥。不祥者，不宜也。于义不宜，未有凶也。何以明之？夫墓，死人所藏；田，人所饮食；宅，人所居处。三者于人，吉凶宜等。西益宅不祥，西益墓与田，不言不祥。夫墓，死人所居，因忽不慎；田，非人所处，不设尊卑。宅者，长幼所共，加慎致意者，何可不之讳？义详于宅，略于墓与田也。

【注释】

长老：指年长的人。

西：古代室内以坐东朝西的席位为尊。《礼记》：“西向北向，西方为上。”

尊无二上：一家之主只能有一个，不能有两个。

卑有百下：晚辈可以有很多。

寻上下文“西益主”当为“西益宅”之误。

不善：不妥当，不适宜。

藏：这里指埋葬。

【译文】

依据事实解释它的道理，所谓不吉利，是礼义方面的禁忌，而不是吉凶方面的忌讳。西方，是年长者和辈分高的人的位子。年长者和辈分高的人坐西方，晚辈和小孩坐东方。年长者和辈分高的人是主，晚辈和小孩是从。尊长者少而晚辈多，尊长者不能有两个，晚辈可以有很多。向西扩建住宅，增加了尊长者而没有增加晚辈，上面出现两个尊长者而下面晚辈却很少，从礼义上说的不妥当的，所以称之为不吉利。不吉利，就是不适宜。对于礼义不适宜，并没有什么凶险。用什么来证明它呢？坟墓，是埋葬死人的地方；田地，是人们获取饮食的地方；住宅，是人们居住的地方。三方面对于人来说，吉凶应该相等。向西扩建住房不吉利，向西扩建坟墓和田地，却不讲不吉利。坟墓，是死人居住的地方，因而忽略不予重视。田地，不是人居住的地方，所以不设立尊卑次序。住宅，是老少共同居住的地方，是应该特别重视和格外留意的，怎么可以无忌讳它呢？因此礼义上对住宅规定得很周详，对于田地和坟墓就规定得比较简略了。

【原文】

68·4 二曰讳被刑为徒，不上丘墓。但知不可，不能知其不可之意。问其禁之者，不能知其讳；受禁行者，亦不要其忌，连相放效，或至于被刑，父母死，不送葬，若至墓侧，不敢临葬，甚失至于不行吊伤，见佗人之柩。夫徒，善人也，被刑谓之徒。丘墓之上，二亲也，死亡谓之先(11)。宅与墓何别？亲与先何异？如以徒被刑，先人责之，则不宜入宅与亲相见。如徒不得与死人相见(12)，则亲死在堂，不得哭柩。如以徒不得升丘墓，则徒不得上山陵(13)。世俗禁之，执据何义？

【注释】

被刑：指受肉刑。徒：罚作苦役的囚犯。被刑为徒：指受过肉刑并罚作苦役的人。

丘墓：并列复合词，丘与墓都指坟墓。不上丘墓：司马迁《报任安书》：“亦何面目复上父母丘墓乎？”据此知被刑不上丘墓，自西汉时已如此。《太平御览》六百四十二引《风俗通义》：“徒不上墓。俗说新遭刑罪原解者，不可以上墓祠祀，令人死凶。凡祭祀者，孝子致斋贵馨香，如亲存时也。见子被刑，心有恻怆，缘生事死，恐神明不歆，家当不上墓尔。”

要：伦明录杨校宋本作“晓”，当据以改正。

放(f ng 仿)：通“仿”。

于：递修本作“子”，应据以改正。

临葬：面临下葬。

甚：当为“其”字之误。吊伤：祭奠死者或慰问丧家。“伤”当为“丧”，伤不得言吊。

佗：同“他”。柩：装有尸体的棺材。

“善”疑应作“辜”，形近而误。辜：同“罪”。

二亲：父母双亲。

(11)先：自称死去的父母。父死称“先考”，母死称“先妣”。《尔雅·释亲第四》：“父为考，母为妣。”

(12)据下文“如以徒不得升丘墓”，“如”字下应有“以”字。

(13)山陵：帝王的陵墓。上山陵：指给帝王修筑陵墓。

【译文】

二是忌讳曾受过肉刑罚作苦役的人，不得上坟墓祭扫。只知道不能这样做，却不明白不能这样做的道理。问那些禁止这样做的人，也不明白其中的忌讳；被禁止这样做的人，也不明白其中的忌讳。一个个相互仿效，甚至有的儿子受了刑罚，父母死了，不能送葬，或者到了墓傍，也不敢面临下葬。这种错误甚至发展到不去吊丧，不敢见别人的灵柩。囚徒，是罪人，受过肉刑以后才称他为“徒”。坟墓里面埋葬的是父母，父母死亡就称为“先”。住宅和坟墓有什么区别呢？活着的双亲与死去的双亲有什么不同呢？如果因为囚犯受过肉刑，祖先责怪他，那么就不适宜进入住宅与父母相见。如果因为刑徒不允许与死人相见，那么父母死在堂上，就不允许在灵柩边哭泣。如果因为刑徒不允许上坟墓祭扫，那么刑徒也不允许修筑陵墓。世间习俗禁止这样做，依据什么道理呢？

【原文】

68·5 实说其意，徒不上丘墓有二义，义理之讳，非凶恶之忌也。徒用心以为先祖全而生之，子孙亦当全而归之。故曾子有疾，召门弟子曰：“开予足，开予手，而今而后，吾知免夫，小子！”曾子重慎，临绝效全，喜免毁伤之祸也。孔子曰：“身体，发肤，受之父母，弗敢毁伤。”孝者怕入刑辟，刻画身体，毁伤发肤，少德泊行，不戒慎之所致也。愧负刑辱，深自刻责，故不升墓祀于先。古礼庙祭(11)，今俗墓祀，故不升墓，惭负先人，一义也。墓者，鬼神所在，祭祀之处。祭祀之礼，齐戒洁清(12)，重之至也。今已被刑，刑残之人，不宜与祭供侍先人，卑谦谨敬，退让自贱之意也。缘先祖之意(13)，见子孙被刑，恻怛憯伤(14)，恐其临祀，不忍歆享(15)，故不上墓，二义也。

【注释】

全：完好无缺。

曾子：曾参。参见2·2注(18)。有疾：生病。这里指病重将死。

开：《论语·泰伯》作“启”。王充避汉景帝刘启讳而改。意思是掀开被子看。《论语·泰

伯》郑注：“曾子以为受身体于父母，不敢毁伤之，故使弟子开衾而视之也。”

免：指身体免于毁伤。

小子：对门徒的称呼。引文见《论语·泰伯》。

临绝效全：临终时检验身体发肤完好无损。

这句话引自《孝经·开宗明义》，意即孝道最基本的要求。

怕：通“迫”。入：遭受。

毁伤发肤：指受髡（kūn 坤）刑或黥（qíng 情）刑，被剃去头发或在脸上刺字。

泊：通“薄”。

(11)庙祭：在祖庙中祭祀祖先。

(12)齐：通“斋”。齐戒：参见 26.31 注。

(13)缘：推测。

(14)惻怛（cèdá 策达）：非常悲伤。惻：同“惨”。

(15)歆（xīn 欣）：指祭祀时，神灵祖先享受供品的香气。

【译文】

依据事实解释它的道理，刑徒不能上坟墓有两层含义，是出于礼义道理方面的禁忌，而不是吉凶方面的忌避。刑徒这样做的用意是认为祖先完整无缺地把子孙生下来，子孙也应当完整无缺地回到祖先那儿去。所以曾子有病，就召集他的门徒说：“掀开被子看看我的脚，看看我的手，从今以后，我知道我的身体可以免于毁坏损伤了，弟子们！”曾子特别慎重，临死时仍要检查身体是否完整，很高兴避免了毁坏损伤身体的祸殃。孔子说：“身体，毛发，肌肤，是父母授予的，不能够有一点毁坏损伤。”讲孝道的人被迫遭受刑罚，身体被刻画，毛发肌肤被毁坏损伤，这是由于道德差，行为恶劣，不谨慎所造成的。惭愧受到刑罚侮辱，深深地责备自己，所以不上坟墓在先考先妣面前祭祀。古代的礼仪是在祖庙中祭祀，现在的习俗是在坟墓上祭祀，所以刑徒不上坟墓，是内心感到惭愧对不起死去的父母，这是一层含义。坟墓，是鬼神居住的地方，也是鬼神接受祭祀的地方。祭祀的礼仪规定，要斋戒沐浴洁身，极为郑重其事。现在已经受刑，受刑而伤残的人，不适宜参与祭祀侍奉死去的父母，谦逊恭敬，退让于后是自认为卑贱的意思。推想先祖的心意，见到子孙受刑，悲伤心痛，担心自己来到祭祀之地，先祖不忍心享受祭供之物，所以刑徒不上坟墓，这是第二层含义。

【原文】

68·6 昔太伯见王季有圣子文王，知太王意欲立之，入吴采药，断发文身，以随吴俗。太王薨，太伯还，王季辟主。太伯再让，王季不听。三让，曰：“吾之吴越，吴越之俗断发文身，吾刑余之人，不可为宗庙社稷之主。”王季知不可，权而受之。夫徒不上丘墓，太伯不为主义也。是谓祭祀不可，非谓枢当葬，身不送也。

【注释】

太伯、王季：参见 12·1 注。

太王：即古公亶父。参见 12·1 注。意欲立之：古公亶父想立王季为继承人，以便将君位传给姬昌。按照奴隶主阶级的礼法，是应该立长子太伯为继承人，并由他的子孙世袭君位，故言“意欲”。《韩诗外传》十：“大王亶甫有子曰太伯、仲雍、季历。历有子曰昌。太伯知大王贤昌而欲季为后也。”

吴：古吴地，有今江苏、上海大部 and 安徽、浙江的一部分。

断发文身：参见 58·12 注。

薨：参见 4·4 注。

辟：通“避”。主：这里指主祭宗庙社稷的人，即君王。

越：古越地，约今江苏、安徽、江西、浙江相邻部分地区。

刑余之人：这里指断发文身的人。

宗庙：君王祭祀祖先的地方。社：参见 38·5 注。稷：五谷神。社稷：参见 28·36 注。不可句：《谷梁传·昭公二十五年》：“何为不为君？曰：有天疾者，不入乎宗庙。”《古今乐录》：“泰伯与虞仲俱去，被发文身变形，托为王采药。及闻古公卒，乃还发丧，哭于门外，示夷狄之人，不得入王庭。”

权：权变，变通。

【译文】

过去太伯见到王季有个圣明的儿子文王，知道太王想立王季为继承人，因此他便到吴地去采药，剪断自己的头发在身上刺上花纹，以便适应吴地的风俗。太王死后，太伯归来，王季就避开祭祀宗庙社稷的主位。太伯两次谦让，王季不听从。太伯第三次谦让说：“我到吴越两地去，吴越两地的风俗，是断发文身，我如受过肉刑残伤肢体的人，不可做主祭宗庙社稷的人。”王季知道无法推辞，就权变常礼，接受了王位。刑徒不能上丘墓，是太伯不做祭主的含义。这只是说不能主持祭祀，并不是说棺材入土时刑徒不该亲自去送葬。

【原文】

68·7 葬死人，先祖痛；见刑人，先祖哀。权可哀之身，送可痛之尸，使先祖有知，痛尸哀形，何愧之有？如使无知，丘墓，田野也，何惭之有？惭愧先者，谓身体刑残，与人异也。古者用刑，形毁不全，乃不可耳。方今象刑，象刑重者，髡钳之法也。若完城旦以下，施刑，彩衣系躬，冠、带与俗人殊，何为不可？世俗信而谓之皆凶，其失至于不吊乡党尸，不升佗人之丘，惑也。

【注释】

用：当作“肉”。下文“象刑”正与“肉刑”相对。

象刑：参见 36·12 注。方今象刑：从汉文帝开始，废除墨（在额上刻字）、劓（yì 义，割掉鼻子）、刖（fèi 废，断足）等肉刑，改为杖刑后穿上特殊颜色的衣服服劳役，有的还要剃去头发，颈上束铁箍。

髡（kūn 昆）：古代剃去头发的刑罚。钳：用圈束颈的刑罚。《周礼·秋官·司刑》疏：“汉除肉刑，宫刑犹在。”不知王充何故以髡、钳为重刑。

完：古时一种较轻的刑罚。《汉书·刑法志》：“完者使守职。”颜师古注：“完，谓不亏其体，但居作也。”城旦：秦汉时的一种刑罚。《史记·秦始皇本纪》：“令下三十日不烧，黥为城旦。”裴骃集解引如淳曰：“《律说》论决为髡钳，输边筑长城，昼日伺寇虏，夜暮筑长城。”城旦，四岁刑。”

施（sh 始）：通“弛”。免除。

彩衣：犯人穿的特殊颜色的衣服。《汉书·贾山传》师古注：“犯罪者，则衣赭衣。”系躬：穿在身上。

乡党：亲戚，族人，同乡。

【译文】

埋葬死人，先祖沉痛；见到受过刑的人，先祖悲哀。暂且让受过刑的人去埋葬那使先祖悲痛的死尸，假使先祖有知觉，痛惜死人悲哀受刑人残缺的身躯，受过刑的人有什么可惭愧的呢？假使先祖没有知觉，丘墓，同田野一样，受过刑的人有什么可惭愧的呢？对不起祖先的原因，是说身体受刑致残，与别人的躯体不同。古代用肉刑，使肢体残缺不全，这才不可以去送葬。当今使用象刑，象刑判得最重的，不过是髡钳的刑罚。如果是完刑城旦刑以下的，则免除刑罚，让他穿上彩衣，帽子和腰带与一般人不同，有什么不可以去送葬呢？世间习俗迷信而说这些都是凶象，这种错误甚至发展到不去吊唁亲友的死尸，不上别人的坟墓，太糊涂了。

【原文】

68·8 三曰讳妇人乳子，以为不吉。将举吉事，入山林，远行，度川泽者，皆不与之交通。乳子之家，亦忌恶之，丘墓庐道畔，逾月乃入，恶之甚也。暂卒见若为不吉，极原其事，何以为恶？

【注释】

度：通“渡”。

据文意，“丘”字前当有“舍”字。

卒：同“猝”。暂卒：突然。

【译文】

三是忌讳妇人生孩子，认为不吉利。将要举办吉利的事情，出门远行，

横渡大河大湖的人，都不与产妇接触。产妇的家里，也忌讳厌恶产妇，让产妇住在墓侧或路旁的茅舍里，满月才能回家，厌恶产妇厉害之极。突然见到产妇好像会带来不吉利，彻底追究这件事的根源，有什么可厌恶的呢？

【原文】

68·9 夫妇人之乳子也，子含元气而出。元气，天地之精微也，何凶而恶之？人，物也；子，亦物也。子生与万物之生何以异？讳人之生谓之恶，万物之生又恶之乎？生与胞俱出，如以胞为不吉，人之有胞，犹木实之有扶也。包里儿身，因与俱出，若鸟卵之有壳，何妨谓之恶？如恶以为不吉，则诸生物有扶壳者，宜皆恶之。万物广多，难以验事。人生何以异于六畜，皆含血气怀子，子生与人无异。独恶人而不憎畜，岂以人体大、气血盛乎？则夫牛马体大于人。凡可恶之事，无与钧等，独有一物，不见比类，乃可疑也。今六畜与人无异，其乳皆同一状。六畜与人无异，讳人不讳六畜，不晓其故也。世能别人之产与六畜之乳，吾将听其讳；如不能别，则吾谓世俗所讳妄矣。

【注释】

胞：胞衣。《说文》包部：“胞，儿生裹也。”段注：“胞谓胎衣。”

扶：当作“扶”，形近而误。下文“扶壳”的“扶”同。扶(fú)：同“拊”。花萼。这里指保留在果实上的花萼。

里(裹)：据递修本应作“裹”。

六畜：牛、马、羊、猪、狗、鸡六种家畜。

钧：通“均”。

【译文】

妇人生育孩子，孩子体内含有元气而出生。元气，是天地间最精微的东西，怎么会又凶又恶呢？人是物，孩子也是物。孩子的出生与万物的产生有什么不同之处呢？忌讳妇人的生育称之为恶，万物的产生也同样恶吗？婴儿出生时胎衣也随之而出，如果认为胎衣为不吉利，人有胎衣，如同树木的果实有花萼一样。胎衣包裹婴儿的身体，随着婴儿一起出来，就像鸟蛋有壳一样，有什么妨害而认为它恶呢？如果恶就认为不吉利，那么各种生物有扶壳的，应该都是恶的了。万物又广又多，难以一一列举出来验证一下事实。人的出生与六畜的出生有什么不同呢？都因含有血气而怀上它们的仔，仔的出生与人没有什么不同。偏偏厌恶人而不恨牲畜，难道是由于人的躯体大、气血旺盛吗？那么，牛马的躯体比人更大。凡属可恶的事物，没有同它均等的，只有这一种事物有这种情况，找不出可以类比的事物，这才是可疑的。现在六畜和人没有什么不同，它们的生育都是同一种状态。既然六畜和人没有不

同，忌讳人生育而不忌讳六畜生育，不明白这是什么缘故。世人如果能区别开人的生产与六畜的生产，那么我将相信他们的忌讳；如果不能区别，那么我说世俗所忌讳的事情太荒唐了。

【原文】

68·10 且凡人所恶，莫有腐臭。腐臭之气，败伤人心，故鼻闻臭，口食腐，心损口恶，霍乱呕吐。夫更衣之室，可谓臭矣；鲍鱼之肉，可谓腐矣。然而，有甘之更衣之室，不以为忌；肴食腐鱼之肉，不以为讳。意不存以为恶，故不计其可与不也。凡可憎恶者，若溅墨漆，附著人身。今目见鼻闻，一过则已，忽亡辄去，何故恶之？出见负豕于涂，腐渐于沟，不以为凶者，洿辱自在彼人，不著己之身也。今妇人乳子，自在其身，斋戒之人，何故忌之？

【注释】

有：当为“若”，形近而误。

霍乱：中医泛指有剧烈腹痛、吐泻的肠胃疾病为霍乱。

更衣之室：更衣，大小便的婉辞。更衣之室则是指厕所。

鲍鱼：腌鱼。

后一个“不”同“否”。

渐（s 噫）：死。腐渐：指腐烂的死尸。

洿：同“污”。

【译文】

况且人们所厌恶的东西，没有像腐臭的东西那么可憎的了，腐鼻的气味，损害人心，所以鼻子闻到臭气，口吃到腐败的东西，内心受到损伤口里也很厌恶，腹痛呕吐不止。厕所里面，可说是很臭的了；腌鱼的肉，可说是很腐败的了。然而，却有人自愿上厕所去，并不认为有什么忌讳；把腐鱼的肉当好菜吃，也不认为有什么忌讳。心里不认为那是坏东西，所以就不计较可去不可去，可吃不可吃了。大凡可憎恶的东西，就像溅出的墨漆沾在人的身上一样。现在眼睛看到鼻子闻到，一过也就完了，很快就消逝了，为什么要厌恶它呢？出门在路上碰见有人背着猪，水沟里有腐烂的尸体，不认为是凶，因为污秽自在别人，并没有沾在自己身上的缘故。现在妇人生孩子，事情自在妇人的身上，斋戒的人，为什么要忌讳它呢？

【原文】

68·11 江北乳子，不出房室，知其无恶也。至于犬乳，置之宅外，此复惑也。江北讳犬不讳人，江南讳人不讳犬，谣俗防恶，各不同也。夫人与犬何以异？房室、宅外何以殊？或恶或不恶，或讳或不讳，世俗防禁，竟无

经也 。

【注释】

防：当作“妨”。妨恶：嫌恶。

经：常，固定标准。

【译文】

江北人生孩子，不离开房间卧室，因为他们知道这件事不恶。至于母狗产子，要放母狗到房子外面，这又让人迷惑了。江北地区忌讳狗生育不忌讳人生育，江南地区忌讳人生育不忌讳狗生育，风俗嫌恶，各地都不相同。人和狗的生育有什么不同呢？房室、宅外又有什么不同呢？有的认为恶有的认为不恶，有的忌讳有的不忌讳，世俗间的防禁，竟然是没有固定标准的。

【原文】

68·12月之晦也，日月合宿，纪为一月。犹八日，月中分谓之弦；十五日，日月相望谓之望；三十日，日月合宿谓之晦。晦与弦、望一实也，非月晦日月光气与月朔异也。何故逾月谓之吉乎？如实凶，逾月未可谓吉；如实吉，虽未逾月，犹为可也。

【注释】

晦：夏历每月的最后一天，地球上看不到月光。《释名·释天》：“晦，■之名也。晦，灰也。火死为灰，月光尽，似之也。”

合宿(xiù 秀)：古代以二十八宿作为观测日月五星运行所经位置的标志，有时日月五星中有两个或两个以上正好交会于同一位置，称为合宿。日月合宿：指夏历每月初一前后，月球运行到太阳和地球之间，地球上看不到月光。

纪：通“记”。

八日：初八。

月中分：指月亮呈半圆形。弦：月亮半圆时形状像弓，称弦。夏历初七、八月亮缺上半，叫“上弦”；二十二、三月亮缺下半，叫“下弦”。《释名·释天》：“弦，月半之名也。其形一旁曲，一旁直，若张弓施弦也。”

后一个“望”是月球和太阳黄经相差180°的时刻。夏历每月十五前后，地球运行到月亮和太阳之间，这一天太阳西下时，月亮正好从东方升起，地球上看到的是满月。《释名·释天》：“望，月满之名也。月大十六日，小十五日，日在东，月在西，遥相望也。”因此常称夏历十五为望日。

朔：朔日，夏历每月初一。

【译文】

月光晦的那一天，日月合宿，记为一个月。如同初八那一天，月亮呈半圆形称为弦月；十五那天，日月相望的日子就称为望；三十日那天，日月合

宿就称为晦。晦月与弦月、望月实际上是一回事，并不是月底那一天的太阳和月亮的光气与初一那天的有什么不同。为什么说产妇满了月就算吉利呢？如果真是凶，满了月也不能说是吉利；如果真是吉，即使没有满月，仍然可以说是吉利的。

【原文】

68·13 实说，讳忌产子、乳犬者，欲使人常自洁清，不欲使人被污辱也。夫自洁清则意精，意精则行清，行清而贞廉之节立矣。

【注释】

意精：意念思想纯一。

【译文】

据实说来，讳忌生孩子、生狗仔，只是让人们经常自行清洁，不想让人们被脏东西所污染。自行清洁则意念思想纯一，思想纯一则行为高尚，行为高尚则忠正廉洁的节操就树立起来了。

【原文】

68·14 四曰讳举正月、五月子。以为正月、五月子杀父与母，不得。已举之，父母祸死，则信而谓之真矣。夫正月、五月子何故杀父与母？人之含气，在腹肠之内，其生，十月而产，共一元气也。正与二月何殊，五与六月何异，而谓之凶也？世传此言久，拘数之人，莫敢犯之。弘识大材，实核事理，深睹吉凶之分者，然后见之。

【注释】

举：抚养。讳举：《风俗通义·正失》：“今俗多有禁忌，生三子者，五月生者，以为妨害父母。”

据《太平御览》卷二十二引《论衡》文，“不得”后有“举也”二字，应据补。不得举也：《西京杂记》：“王凤以五月五日生，其父欲勿举。其叔曰：以田文推之，非不祥，遂举之。”

祸：据《太平御览》卷二十二引《论衡》文作“偶”，应据改。

数：术数。指各种推测吉凶的手段、方法。

【译文】

四是忌讳抚养正月和五月出生的孩子。认为正月和五月出生的孩子会杀害父母亲，所以不能抚养。已经抚养了的，他的父母偶然死亡，就相信而说杀父母的事是真的，正月和五月出生的孩子为什么会杀害父母亲呢？人体含有元气，在腹肠之内，逐渐生长，经十个月而生下来，同样都共有一种元气。正月与二月有什么不同，五月与六月有什么不同，而认为正月和五月凶呢？

世间流传这种说法很久远了，拘泥于术数的人，没有谁敢去触犯它。见多识广的人，据实考察事情的道理，看透了吉凶的区别，这样做以后才能完全认识它。

【原文】

68·15 昔齐相田婴贱妾有子，名之曰文。文以五月生，婴告其母勿举也，其母窃举生之。及长，其母因兄弟而见其子文于婴。婴怒曰：“吾令女去此子，而敢生之，何也？”文顿首，因曰：“君所以不举五月子者，何故？”婴曰：“五月子者长至户，将不利其父母。”文曰：“人生受命于天乎？将受命于户邪？”婴嘿然。文曰：“必受命于天，君何忧焉？如受命于户，即高其户，谁能至者？”婴善其言，曰：“子休矣！”其后使文主家，待宾客，宾客日进，名闻诸侯。文长过户而婴不死。以田文之说言之，以田婴不死效之，世俗所讳，虚妄之言也。夫田婴俗父，而田文雅子也。婴信忌不实义，文信命不辟讳。雅俗异材，举措殊操，故 1448 婴名暗而不明，文声驰而不灭。

【注释】

田婴：参见 20·9 注。

文；田文，封号“孟尝君”。参见 1·6 注。

五月生：田文出生在夏历五月初五。

女：通“汝”。你。

嘿（mò 默）：通“默”。

以上事参见《史记·孟尝君列传》。

辟：通“避”。

【译文】

从前齐相田婴的贱妾生了个儿子，给他取名叫“文”。田文在五月出生，田婴警告田文的母亲不要抚养他，他的母亲偷偷地抚养他，使他活了下来。等到田文长大了，他的母亲通过兄弟把田文引见给田婴。田婴生气地说：“我叫你抛弃这个孩子，你竟敢让他活了下来，这是为什么呢？”田文磕头并趁机说：“您不抚养五月生的孩子，原因在什么地方呢？”田婴说：“五月生的孩子，长到和门一样高，将对他的父母不利。”田文问：“人是受命于天呢，还是受命于门户呢？”田婴沉默不语。田文又说：“如果肯定是受命于天，您有什么可忧虑的呢？如果受命于门户，那就增加门的高度，谁还能达到呢？”田婴很赞赏他的话，说：“你不用说了！”以后，让田文主持家政，接待宾客，宾客一天天增多，田文因此闻名于诸侯之中。田文长高超过了门，而田婴并没有死。以田文所讲的话来说，以田婴没有死来证明，世间所忌讳的，都是虚妄的传言。田婴是个庸俗的父亲，而田文是个高雅的儿子。田婴

迷信忌讳而不考究道理，田文相信天命而不避忌讳。高雅与庸俗才智不一样，举止表现出不同的品行，所以田婴名望不显著，田文名声远扬而久传不绝。

【原文】

68·16 实说，世俗讳之，亦有缘也。夫正月岁始，五月盛阳，子以生，精炽热烈，厌胜父母，父母不堪，将受其患。传相放效，莫谓不然。有空讳之言，无实凶之效，世俗惑之，误非之甚也。

【注释】

盛阳：据《太平御览》卷二十二引《论衡》文作“阳盛”，当据改。五月阳盛：按阴阳五行的说法，五月是一年中阳气最旺盛的月份。

据《太平御览》卷二十二引《论衡》文，“生”字前有“是月”二字，应据补。

厌：通“压”。压倒，压过。

放：通“仿”。

【译文】

据实说来，世俗中忌讳的事，也是有所根据的。正月是一年的开始，五月是阳气最旺盛的时候，孩子在这种月份出生，精气旺盛热烈，压过了父母，父母经受不起，将会受到他的伤害。这种看法互相流传仿效，没有人说不是这样。只有空洞的忌讳说法，没有实际凶祸的证明，社会上的人迷信它，谬误得太厉害了。

【原文】

68·17 夫忌讳非一，必托之神怪，若设以死亡，然后世人信用畏避。忌讳之语，四方不同，略举通语，令世观览。若夫曲俗微小之讳，众多非一，咸劝人为善，使人重慎，无鬼神之害、凶丑之祸。世讳作豆酱恶闻雷，一人不食，欲使人急作，不欲积家逾至春也。伟厉刀井上，恐刀堕井中也；或说以为“刑”之字，井与刀也。厉刀井上，井刀相见，恐被刑也。毋承屋檐而坐，恐瓦堕击人首也。毋反悬冠，为似死人服；或说恶其反而承尘溜也。毋偃寝，为其象尸也。毋从簪相受，为其不固也。毋相代扫，为修冢之人冀人来代己也。诸言“毋”者，教人重慎，勉人为善。《礼》曰：“毋抔饭，毋流歠(11)。”礼义之禁，未必吉凶之言也。

【注释】

曲：局部。曲俗：地区性的风俗。

恶闻雷：《风俗通义》：“雷不作酱，俗说令人腹内雷鸣。”

积家：把豆子储存在家中。

厉：同“砺”。磨。据《太平御览》卷三百四十六引《论衡》文，“讳”字前有“世”字。

尘溜：房上落下的灰尘和水滴。

偃：仰。偃寝：仰着睡觉。《论语·乡党》集解：“不偃卧四体，布展手足，如死人也。”

受：通“授”。

修冢之人：指服苦役，被强迫去修筑帝王陵墓的人。

《礼》：指《礼记》。参见6·4注(14)。

抔（tuán 团）：把散碎的东西捏聚成团。毋抔饭：意思是不要成块地盛饭，这样做是争吃，没有礼貌。

(11) 歠（chuò 绰）：喝。毋流歠：意思是不要大口地不停地喝汤，这样做是抢喝，没有礼貌。

《礼记·曲礼上》疏：“共器，若取饭作抔，则易多得，是欲争饱，非谦也。毋流歠者，谓开口大歠，汁入口，如水流，则欲多而速，是伤廉也。”

【译文】

忌讳不止一种，一定要假托神怪之名，或者搬出死人的亡灵，这样做以后让世上的人迷信它畏惧回避它。关于忌讳的说法，各个地方都不相同，简略地列举一些流行的说法，让世人看一看。如像那些地区性风俗中的微小的忌讳，很多很多不止一种，全都是劝告人们行善，让人们郑重谨慎，并没有什么鬼神的灾害、凶恶怪异之物的祸害。社会上忌讳制作豆酱时厌恶听到雷声，听了雷声制作的豆酱没有一个吃它，这是想督促人们快点做好，不想让人们把豆子储存在家中超过春季。社会忌讳在井上磨刀，是担心刀落入井中；有的说“刑”字是由“井”、“刀”两字组成的，在井上磨刀，井与刀相遇在一起，担心会受刑罚。不要坐在屋檐下，是担心瓦落下来打在头上。不要倒挂帽子，因为它像死人的服饰；有的说讨厌帽子倒挂是它会承受房上落下的灰尘和水滴。不要仰卧，因为那样像停尸一样。不要用筷子互相递送食物，因为那样不牢靠。不要互相替代去扫墓，因为修筑陵墓的人希望有人来代替自己作苦役。以上种种说“不要”的，是教育人郑重谨慎从事，勉励人们行善。《礼记》说：“不要成块地盛饭，不要不停地大口喝汤。”这是礼义方面的禁忌，不一定是有关吉凶的说法。

时篇

【题解】

（lán 兰），即“谰”，是诬妄、胡说之意。

本篇驳斥了把岁、月等时间概念说成是神而且会祸害人的荒谬看法。王充认为，所谓“岁”、“月”，只不过是用来记时的名称而已，“积日为月，积月为时（季），积时为岁”，“安得鬼神之怪，祸福之验乎”？他以讥讽的口吻问道：“物食人者，虎狼也，岁月之神岂虎狼之精哉？”

本篇与《难岁篇》为姊妹篇，而行文较为生动。

【原文】

69·1 世俗起土兴功，岁、月有所食，所食之地，必有死者。假令太岁在子，岁食于酉；正月建寅，月食于巳。子、寅地兴功，则酉、巳之家见食矣。见食之家，作起厌胜，以五行之物悬金木水火。假令岁、月食西家，西家悬金，岁、月食东家，东家悬炭。设祭祀以除其凶，或空亡徙以辟其殃(11)。连相仿效，皆谓之然。如考实之，虚妄迷也(12)。何以明之？

【注释】

据本书《辨崇篇》“世俗信祸崇”，“俗”字后当有“信”字。起土兴功：指破土修建房屋。

岁、月：指岁神和月神。食：吞食，侵害。

太岁：参见 45·1 注。太岁在子：古人把一周天以及地面分别分为十二等分，用十二地支做标志，按顺时针方向依次排列，太岁每年运行一等分，十二年一循环。太岁运行到子位，叫“太岁在子”，运行到卯位，叫“太岁在卯”，依次类推。子位在正北方。

酉：指酉所标志的方位，即西方。

正月：指夏历正月。建：北斗星的斗柄旋转所指的十二辰方位。又称月建。寅：地支的第三位，指东北方。夏历是以建寅之月为正月，殷历是以建丑之月为正月，周历是以建子之月为正月，秦历是以建亥之月为正月。

巳：指巳所标志的方位，即南方。

厌(yān)胜：古代方士的一种巫术，谓能以符咒制服人或鬼怪。

以五行之物悬金木水火：意即利用五行相克的道理，根据岁神和月神所在的方位，被“食”的人家就悬挂能“厌胜”对方的五行之物。

西家悬金：西方属金。所以悬五行中的金以避岁、月神。

东家悬炭：东方属木，所以悬五行中的（木）炭以避岁、月神。

(11)辟：通“避”。

(12)迷：据章录杨校宋本当作“述”。述：通“术”。主张，观点。

【译文】

社会上相信破土建房，岁神月神就会对人有所侵害，受侵害的地方，一定会死人。假如太岁运行到子位，岁神就会侵害西面的人家，以建寅之月为正月，月神就会侵害南面的人家。北面、东面破土建房，那么西方、南方的人家就会被侵害了。被侵害的人家，就要搞“厌胜”巫术，用五行之物悬挂金木水火以避祸害。假如岁神月神侵害西家，西家就悬挂金以避祸害。岁神月神侵害东家，东家就悬挂木炭以避祸害。或举行祭祀以消除那些凶祸，或者全家出走搬迁以躲避那些祸殃。一家仿效一家，都认为这样做是对的。如果考订核实一下这种看法，这是一种虚妄的主张。用什么来证明这一点呢？

【原文】

69·2 夫天地之神，用心等也。人民无状，加罪行罚，非有二心两意，前后相反也。移徙不避岁、月，岁、月恶其不避己之冲位，怒之也。今起功之家，亦动地体，无状之过，与移徙等。起功之家，当为岁所食，何故反令巳、酉之地受其咎乎？岂岁、月之神怪移徙而咎起功哉？用心措意，何其不平也！

【注释】

无状：没有礼貌，行为恶劣。

移徙不避岁月：按迷信说法，如果搬家时不避开岁神、月神，就要遭殃。参见本书《难岁篇》。

冲：指相忌相克，如子午相冲、酉卯相冲。冲位：指与岁神、月神所在方位正相对的位置。

据文意，“岁”字后疑当有“月”字。

“咎”字上当有一“不”字。脱一“不”字则文意不通。

【译文】

天上地上的神，用心是相同的。百姓无礼，就加以罪名实行惩罚，天地之神不会有二心两意，前后相反的情况。搬家不避开岁神和月神，岁神和月神憎恨他们不避开自己相对的位置，就会谴责他们。现在修建房屋的人家，也触动了地体，无礼的过错，和搬迁之家是同样的。建房的人家，应当被岁神和月神所侵害，为什么反而让南方、西方之地受到他们的祸害呢？难道岁月之神责怪搬迁而不祸害建房的人家吗？岁月之神所用的心意，多么不公平啊！

【原文】

69·3 鬼神罪过人，犹县官谪罚民也。民犯刑罚多非一，小过宥罪，大恶犯辟，未有以无过受罪。无过而受罪，世谓之冤。今巳、酉之家，无过于月、岁，子、家起宅，空为见食，此则岁冤无罪也。且夫太岁在子，子宅直符，午宅为破，不须兴功起事，空居无为，犹被其害。今岁、月所食，待子、宅有为，巳、酉乃凶。太岁，岁、月之神，用罚为

害，动静殊致(11)，非天从岁、月神意之道也。

【注释】

县官：参见 34·10 注。

辟：泛指刑法。犯辟：指受刑法处分。

巳、酉：据上下文，当作“酉、巳”。下同。

月、岁：据上下文，当作“岁、月”。

家：据文意，“家”当作“寅”。

据文意，“岁”字后当有“月”字。

直符：一种迷信禁忌的名称，指和太岁所在的方位正好符合。

午宅为破：迷信说法，因为太岁在子位，午宅与子位相冲，所以子位破午位。午指南方。破：针对上文“冲”而言。干支位置，各自相对，所以各有冲，则各有所破。假如太岁在丑，丑宅直符，未触其冲，则未宅为破。太岁在寅，寅宅直符，申触其冲，则申宅为破。余类推。

宅：据文意，当作“寅”。

“太岁”二字涉下文而衍。下文解岁、月之神云：“岁则太岁也。”可证。

(11)动：指“兴功起事”。静：指“空居无为”。

【译文】

鬼神惩罚人，如同天子谴责惩罚老百姓一样。老百姓触犯刑法而受惩罚的很多不只一个，小过错可以宽赦，大罪恶就受刑法处治，没有因无过错而被判刑的人。无过错而被判刑，世人就称为受冤枉。现在巳、酉之地的人家，对岁神月神毫无过错、子、寅之地的人家建房，他们平白无故地被侵害，这就是岁神月神冤枉无罪的人家了。而且太岁运行到子位，子位的房屋“直符”，午位的房屋正相对，不须建房办事，空坐家中什么也不干，仍然被岁月之神所侵害。现在岁月之神所侵害的地方，一定要等到子、寅之地破土动工，巳、酉之地才有凶祸。岁月之神，给予惩罚造成灾害，对“兴功起事”和“空居无为”的人家造成的祸害不一样，这不符合上天采纳岁月之神的意见进行惩罚的道理。

【原文】

69·4 审论岁、月之神，岁则太岁也，在天边际，立于子位。起室者在中国一州之内，假令扬州，在东南。使如邹衍之言，天下为一州，又在东南，岁食于酉，食西羌之地，东南之地安得凶祸？假令岁在人民之间，西宅为酉地，则起功之家，宅中亦有酉地，何以不近食其宅中之酉地，而反食他家乎？且食之者审谁也？如审岁、月，岁、月，天之从神，饮食与天同。天食不食人，故郊祭不以为牲。如非天神，亦不食人。

【注释】

杨：当作“扬”。扬州：参见 39·11 注。

邹衍：参见 2·5 注(24)。

天下：指中国。天下为一州：参见 31·7 注 “九州”条。

西羌之地：指汉代羌人居住的西部地区。

佗：其他的。

郊祭：参见 58·5 注。牲：牺牲，指上供的牛、羊、猪等祭品。

【译文】

仔细论述岁月之神，岁就是太岁，它在天的边缘，立于子位。盖房的人在中国的某一个州之内，假设这个州是扬州的话，它处在东南方。假如像邹衍所说的，全中国是一个州，又处在东南方，岁神侵害西地，那么受害的该是西羌那些地方，位于东南的地方怎么会遭受凶祸呢？如果岁神就在民间，西边的房屋都是西地，那么修建房屋的人家，房子中也有西地，为什么不就近侵害他家房中的西地，反而去侵害别家呢？况且侵害人的究竟是谁呢？如果确实是岁神和月神，岁神和月神是天的从属之神，它们的饮食与天相同。天饮食时不吃人，所以帝王郊祭时不用人作牺牲。如果岁神和月神不是天神，那也不会吃人的。

【原文】

69·5 天地之间，百神所食，圣人谓当与人等。推生事死，推人事鬼，故百神之祀皆用众物，无用人者。物食人者，虎与狼也。岁、月之神，岂虎狼之精哉？仓卒之世，谷食乏匮，人民饥饿，自相啖食。岂其啖食死者，其精为岁、月之神哉？岁、月有神，日亦有神，岁食、月食、日何不食？积日为月，积月为时，积时为岁，千五百三十九岁为一统，四千六百一十七岁为一元，增积相倍之数，分余终竟之名耳，安得鬼神之怪、祸福之验乎？

【注释】

卒：同“猝”。

饥饿：吃不饱称饥，因没有食物吃而受到死亡的威胁称饿。

时：指四时，即春、夏、秋、冬四季。《礼记·乡饮酒》义：“三月则成时。”

岁：《白虎通义·四时》：“岁者，遂也。三百六十六日一周天，万物毕成，故为一岁也。”

《内经》：“五日谓之候，三候谓之气，六气谓之时，四时谓之岁。”

一统：东汉通行的历法“三统历”中所用的术语，指一个记时周期。这个周期以夜半是冬至、朔旦的甲子日为起点，经过 1539 年，在某一天的夜半又是冬至、朔旦，这就是一统。

一元：三统为一元，即经过 4617 年，在某一天的夜半又是冬至、朔旦的甲子日，这个周期就称为一元。《汉书·律历志》：“日法乘闰法，是谓统岁。三统是为元岁。凡四千六百一十七岁，与一元终。”

分余：汉代三统历把一天（一昼夜）分为 81 等分，按实际观测月亮运行的周期，每月合 $29\frac{43}{81}$ 日，一年十二个月，合 $354\frac{30}{81}$ 日。分余就是指其中不足一日的分数。分余终竟之名：意

即月、时、岁、统、元是把逐月逐年的分余化零为整，取一定的整数作为周期而制定的名称。《穀梁传·文公六年》：“闰月者，附月之余日也。积分而成于月者也。”注：“一岁三百六十日余六日，又有小月六，积五岁得六十日而再闰，积众月之余分以成此月。”《白虎通义·日月》：“月有闰余何？周天三百六十五度四分度之一。岁十二月，日过十二度，故三年一闰，五年再闰，明阴不足，阳有余也。故讖曰：闰者阳之余。”

【译文】

天地之间，各种神所吃的东西，圣人认为应当和人吃的一样。根据侍奉活人的道理去侍奉死人，根据侍奉人的道理去侍奉鬼神，所以对各种神的祭祀都用各种东西，没有用人来作祭品的。动物中会吃人的，是虎狼。岁月之神，难道是虎狼的精气吗？战乱灾荒的年头，谷物食品缺乏，人民吃不饱常受饿，自相残食。难道那些吃饿死者的尸体的人，他们的精气变成了岁月之神吗？岁月有神，日也有神，岁神侵害人，月神侵害人，为什么日神不侵害人呢？一天天聚集就成月，一月月聚集就成季，一季季聚集就成年，1539 年为一统，4617 年为一元，月、时、岁、统、元是不断增加聚积的相互的倍数、分余完毕而取的名称而已，怎么有鬼神之怪、祸福的征兆呢？

【原文】

69·6 如岁月终竟者宜有神，则四时有神，统、元有神。月三日魄，八日弦，十五日望，与岁、月终竟何异？岁、月有神，魄与弦复有神也？一日之中，分为十二时，平旦寅，日出卯也。十二月建寅、卯，则十二月时所加寅、卯也。日加十二辰不食，月建十二辰独食，岂日加无神，月建独有哉？何故月建独食，日加不食乎？如日加无神，用时决事，非也；如加时有神，独不食，非也。

【注释】

魄：通“霸”。月始生或将灭时的微光。

弦：参见 68·12 注。

望：参见 68·12 注。

据上文意“弦”字下疑脱“望”字。

时：时辰。古代每个时辰相当于现在两个小时。十二时：《日知录》二十“夜半者，即今之所谓子也；鸡鸣者，丑也；平旦者，寅也；日出者，卯也；食时者，辰也；隅中者，巳也；日中者，午也；日昃者，未也；哺时者，申也；日入者，酉也；黄昏者，戌也；人定者，亥也。”

平旦：天刚亮。寅：寅时。凌晨三点到五点。

卯：卯时。上午五点到十点。

据文意，“月”字疑衍。

“加”字下疑当有一“时”字。

【译文】

如果岁月完毕应当有神，那么一年四季就有神，统、元就有神。月亮初三日露微光，初八日成弦月，十五日成望月，这与岁月完毕有什么不同呢？岁月有神，新月、弦月、满月时也有神吗？一天之中，分为十二个时辰，寅时天刚刚发亮，卯时太阳出来了。十二个月建月所用的寅、卯等十二辰，也就是十二时所用的寅、卯等十二辰。每天用十二辰不侵害人，唯独每月用十二辰会侵害人，难道每天用十二辰没有神，唯独每月用十二辰就有神了吗？为什么每月用偏偏侵害人，每天用就不侵害人呢？如果每天用十二时辰没有神，那么用时辰来判断事情就不对了；如果每天用十二时辰有神，那么，唯独日神不侵害人就不对了。

【原文】

69·7 神之口腹，与人等也。人饥则食，饱则止，不为起功乃一食也。岁、月之神，起功乃食，一岁之中，兴功者希，岁、月之神饥乎？仓卒之世，人民亡，室宅荒废，兴功者绝，岁、月之神饿乎？且田与宅俱人所治，兴功用力，劳佚钧等。宅掘土而立木，田凿沟而起堤，堤与木俱立，掘与凿俱为。起宅，岁、月食；治田，独不食，岂起宅时岁、月饥，治田时饱乎？何事钧作同，饮食不等也？

【注释】

佚：通“逸”。休息。钧：通“均”。

【译文】

神的嘴巴肚子，和人的是一样的。人饥饿了就要吃东西，吃饱了就停止了，不是因为有人盖房子才吃一次东西。岁月之神，有人盖房子才吃，一年之中，盖房子的很少，岁月之神吃不饱吧？战乱灾荒年代，百姓逃亡，室宅没有人住，根本没有盖房子的人，岁月之神会饿死吧？况且田地和住宅都是人整修的，修田造屋所花的气力，劳逸是相等的。盖房子要挖土树立屋架，修田地要挖沟筑起堤坎，堤坎与屋架都是人建立的，掘土和挖沟都是人干的。盖房子岁神月神侵害人，修田地，岁神月神偏不侵害人，难道盖房子时岁月之神饥饿，修田地时它们是饱的吗？为什么事情相等，劳动相同，而岁神、月神的侵害却不相同呢？

【原文】

69·8 说岁、月食之家，必铨功之小大，立远近之步数。假令起三尺之功，食一步之内；起十丈之役，食一里之外。功有小大，祸有近远。

蒙恬为秦筑长城，极天下之半，则其为祸宜以万数。案长城之造，秦民不多死。周公作雒，兴功至大，当时岁、月宜多食。圣人知其审食，宜徙所食地，置于吉祥之位。如不知避，人民多凶，经传之文，贤圣宜有刺讥。今闻筑雒之民，四方和会，功成事毕，不闻多死。说岁、月之家，殆虚非实也。

【注释】

说岁、月食之家：用岁神，月神能祸害人的迷信来替人推测吉凶的人。

铨（quán 全）：衡量。功：通“工”。指工程，即上文的“起土兴功”。

步：古代长度单位。秦汉时以六尺为一步。

役：事。

蒙恬：参见 21·6 注。

以万数：以万里为计算单位。《淮南子·人间训》：“蒙公、杨翁子将筑修城，西属流沙，北系辽水，东结朝鲜。”

周公：参见 2·5 注(19)。雒：同“洛”。指洛邑，在今河南洛阳市东北。《周书·作雒解》：“周公将致政，乃作大邑成周于中土，立城方千七百二十丈，郭方七十里。南系于洛水，北因于邙山，以为天下之大凑。”

据上文“说岁、月食之家”，“月”字后应有“食”字。

【译文】

说岁神月神侵害人的人，必定要根据工程的大小来确定岁月之神祸害人的远近范围。假设建三尺的工程，就祸害一步以内的人家；建十丈的工程，就祸害一里以上的人家。如果工程有大小，祸害就有远近。蒙恬为秦朝修筑长城，工程达到全中国的一半，那么岁月之神为害的范围就该有几万里了。考察长城的建造，秦朝的百姓并没有多死人。周公兴建洛邑，建造工程极大，当时岁月之神应当多侵害人。圣人周公如果知道岁月之神确实会侵害人，就应该把岁月之神所侵害之地的老百姓迁走，安置在吉祥的地方。如果不知道避开，人民就多有凶祸，经传上的文章，贤人圣人就应该有所刺讥。现今听说建造洛邑的百姓，四方和睦相聚，建造工程完毕之后，没有听说多死人。说岁神月神侵害人的人，说的恐怕都是虚假不实的话。

【原文】

69·9 且岁、月审食，犹人口腹之饥必食也。且为巳、酉地有厌胜之故，畏一金刃，惧一死炭，岂闭口不敢食哉？如实畏惧，宜如其数。五行相胜，物气钧适。如秦山失火，沃以一杯之水，河决千里，塞以一掬之土，能胜之乎？非失五行之道，小大多少不能相当也。天地之性，人物之力，少不胜多，小不压大。使三军持木杖，匹夫持一刀，伸力角气，匹夫必死。金性胜木，然而木胜金负者，木多而金寡也。

【注释】

金刃：刀、剑。

死炭：没有燃烧的炭。

適（dí 敌）：通“敌”（敌）。相当。

秦：据递修本应作“泰”。

掊（póu 剖阳）：用手捧土。一掊：一捧。

【译文】

岁月之神真能吃东西，好比人的口腹饿了一定要吃东西一样，因为巳、酉地搞厌胜术的缘故，岁月之神由于害怕刀剑，畏惧没有燃烧的炭，难道就闭口不敢吃了吗！如果真要使岁月之神畏惧，就该用与建筑工程数量相当的五行之物来压制它们。五行相克，物和物、气和气之间的数量多少要相当。假如泰山失火，用一杯水去浇，黄河决口千里，用一捧土去堵塞，能够灭火堵决吗？这并不是没有把握五行相克的道理，而是小与大多与少太不相称了。天地万物的特性，是人和物的力量，少不能胜多，小不能胜大。让众多的军队拿着木杖，让一个人拿着一把刀，施展力气，互相争斗，这个人必然被打死。金的本性能胜木，然而木胜金败，是因为木多金少的缘故。

【原文】

69·10 积金如山，燃一炭火以燔烁之，金必不消，非失五行之道，金多火少，少多小大不钧也。五尺童子与孟贲争，童子不胜，非童子怯，力少之故也。狼众食人，人众食狼。敌力角气，能以小胜大者稀；争强量功，能以寡胜众者鲜。天道人物，不能以小胜大者，少不能服多。以一刃之金，一炭之火，厌除凶咎，却岁之殃，如何也？

【注释】

燔（fán 凡）：烧。烁：通“铄”。熔化。

消：据递修本应作“销”。

五尺：秦汉时五尺约合现代三市尺。孟贲：参见2·4注(15)。

鲜（xi n 显）：少。

据文意，“岁”字后疑脱“月”字。

【译文】

堆积如山一般的金属，燃烧一盆炭火去烧熔它，这堆金属必然不会熔化，并不是没有把握五行相克的道理，而是金属多炭火少，少与多、小与大太不相称了。身材矮小的儿童与孟贲争斗，儿童不能取胜，并不是儿童胆小，是力气太小的缘故。狼多就吃人，人多就打死狼。施展力气，相互争斗，能

够以小胜大的很少；争比强弱，较量威力，能够以少胜多的极少。天道人事，不能以小胜大，是由于少数不能压过多数。用一把刀剑，一盆炭火，压过解除凶祸，消掉岁月之神带来的灾殃，怎么可能呢？

讥日篇

【题解】

东汉时流传着大量的“日禁之书”，书中规定不仅下葬、祭祀要回避凶日，甚至连日常生活中洗头、裁衣、写字等都不能触犯禁忌，并威胁说，如果办事“不合此历，转为凶恶”。王充揭露了这些谎言，讥讽和批判了办事要择吉日，避凶日的迷信禁忌。他指出，“百祀无鬼，死人无知”，“祭之无福，不祭无祸”。他主张办事应根据“人事之可否”，不应“问日之吉凶”。他表明写《讥日篇》的目的，是为了“明其是非，使信天时之人，将一疑而倍之”，对各种迷信禁忌“不从其讳”。

【原文】

70·1 世俗既信岁时，而又信日。举事若病、死、灾、患，大则谓之犯触岁、月，小则谓之不避日禁。岁、月之传既用，日禁之书亦行。世俗之人，委心信之；辩论之士，亦不能定。是以世人举事，不考于心而合于日，不参于义而致于时。时日之书，众多非一，略举较著，明其是非，使信天时之人，将一疑而倍之。夫祸福随盛衰而至，代谢而然。举事曰凶，人畏凶有效；曰吉，人冀吉有验。祸福自至，则述前之吉凶以相戒惧，此日禁所以累世不疑，惑者所以连年不悟也。

【注释】

岁时：指有关岁、月方面的禁忌。参见本书《时篇》、《难岁篇》。

日禁：指当时流行的某日不宜做某事的禁忌。

岁月之传：指有关岁月禁忌的记载。

天时：指上述关于岁、月、日的禁忌。

倍：通“背”。背弃，抛弃。

盛衰：指“禄命”的好坏。王充认为，人的吉凶是由各自的“禄命”决定的。参见本书《命义篇》。

【译文】

社会习俗既迷信岁、月有禁忌，而且又迷信日子也有禁忌。办事情如果遇到病、死、灾、祸，严重的就认为是触犯了岁、月方面的禁忌，轻微的就认为是没有避开日禁造成的。有关岁、月禁忌的书已经流传开，有关日子禁忌的书也很流行。社会上的人，一心一意迷信这些禁忌；善于辩论的人士，也不能确定这些禁忌对不对。因此社会上的人办事情，不是通过内心思考来判断事情本身是否该办而只讲究符合吉日，不从事理上去检查事情应不应该做而只要求符合吉时。有关时日禁忌的书，多种多样不只一种，略微举几本较为突出的，来明辩它的是与非，使迷信天时禁忌的人，都将对它产生怀疑

而抛弃它。一个人的福祸是由“禄命”的盛衰而决定的，祸福交替出现而自然如此。办事情时禁忌书上说凶，人们就害怕凶祸会有应验；说吉，人们就希望吉祥有应验。事后福祸自然而然出现，人们就议论事前禁忌书上所说的吉凶如何灵验，以此互相警告和恫吓作为今后遵守禁忌的教训。这就是为什么有关日子的禁忌世代代不被怀疑，糊涂的人长期不觉悟的原因。

【原文】

70·2 葬历曰：“葬避九空、地𩇑，及日之刚柔，月之奇耦，日吉无害，刚柔相得，奇耦相应，乃为吉良。不合此历，转为凶恶。”夫葬，藏棺也；敛，藏尸也。初死藏尸于棺，少久藏棺于墓。墓于棺何别？敛与葬何异？敛于棺不避凶，葬于墓独求吉。如以墓为重，夫墓，土也；棺，木也。五行之性，木、土钧也。

【注释】

葬历：卜葬之书，即选择下葬日子的历书。《唐书·吕才传》：“后代葬说，出于巫史。一物有失，便谓灾及死生，多为妨禁，以售其术，附妄凭妖。至其书乃有百二十家。”可见唐以前葬书之多。

九空、地𩇑（xiàn 现）：都是葬历上规定的忌日名称。

日之刚柔：参见 68·2 注(11)。

耦：通“偶”。月之奇（j 机）耦：古代称单月为奇月，双月为偶月。人在奇月死，应选在偶月下葬，反之亦然，奇偶要配和好。

敛：通“殓”。给死人穿上衣服装尸入棺。《礼记·丧大记》：“衣尸曰敛。”

【译文】

葬历上说：“下葬要避开九空、地𩇑以及日子的刚柔，月份的奇偶。日子吉利没有妨害，刚日柔日配合得当，单双月相适应，这才是下葬的吉利日子。不符合这种日子，就会转变为凶恶的日子。”下葬，是埋棺材；装殓，是装尸入棺。人刚死要将尸体装在棺材中，不久要将棺材埋到坟墓里。坟墓和棺材有什么区别呢？装殓同下葬有什么不同呢？装殓尸体于棺材中不避开凶日，唯独下葬于坟墓中要选择吉日。如果以墓为重要，墓，就是土；棺，就是木。从五行的本性来看，木和土是一样的。

【原文】

70·3 治木以羸尸，穿土以埋棺，治与穿同事，尸与棺一实也。如以穿土贼地之体，凿沟耕园，亦宜择日。世人能异其事，吾将听其禁；不能异其事，吾不从其讳。日之不害，又求日之刚柔，刚柔既合，又索月之奇耦。夫日之刚柔，月之奇耦，合于葬历，验之于吉，无不相得。何以明之？春秋之时，天子、诸侯、卿、大夫死以千百数，案其葬日，未必合于历。

【注释】

治木：指把木料制成棺材。羸（yíng 萤）：裹，装。

尸与棺一实：《白虎通义·崩薨》：“尸之为言陈也，失气亡神，形体独陈。棺之为言完，所以藏尸令完全也。”

吉：据文意，疑当为“古”，形近而误。

不：此处作语气词。相得：相合。汉时人常语。

春秋之时：指公元前 770 年～前 476 年。

《日知录》四：“春秋葬皆用柔日。”

【译文】

制棺材用来装尸体，破土用以埋棺材，制棺与破土同样都是事情，尸体和棺材同是一回事。如果认为破土损害了地之体，那么挖沟耕园，也应当选择日子。世人能说明装尸入棺和埋棺入墓的区别，挖土和开沟的区别，我将相信这些禁忌；不能说明这些区别，我将不相信这些忌讳。日子吉利不凶，又要求日子的刚柔相配，刚柔已经配合了，又要求月份的单双。下葬讲究日子的刚柔相配，月份的单双相应，虽然符合于葬历的规定，但是用古代的事实来验证，却与葬历不相符合。用什么来证明这一点呢？春秋时期，天子、诸侯、卿、大夫死了的要以千百数来计算，考察他们下葬的日子，不一定都符合葬历上的规定。

【原文】

70·4 又曰：“雨不克葬，庚寅日中乃葬。”假令鲁小君以刚日死，至葬日己丑，刚柔等矣，刚柔合，善日也。不克葬者，避雨也。如善日，不当以雨之故，废而不用也。何则？雨不便事耳。不用刚柔，重凶不吉，欲便事而犯凶，非鲁人之意，臣子重慎之义也。今废刚柔，待庚寅日中，以暘为吉也。

【注释】

引文参见《春秋·宣公八年》。但在此之前并未引用过《春秋》之文，也没有提到过鲁小君下葬之事，疑本篇此处有脱误。引文指的是鲁宣公的母亲嬴氏下葬的事情。嬴氏死于六月戊子（刚日），原定于十月己丑（柔日）下葬，因下雨未葬成，就改在庚寅（刚日）中午下葬。

鲁小君：即嬴氏，鲁文公的夫人。春秋时称君王的夫人为小君。

暘（yáng 羊）：太阳出来，晴天。

【译文】

又说：“下雨不能下葬，在庚寅日的中午才下葬。”假如鲁小君在刚日死，到下葬的日子是己丑，那么刚柔日相合。刚柔相合，就是好日子。没有

葬成，是为了避雨。如果是好日子，就不该由于下雨的缘故而废弃不用。为什么呢？下雨只是对下葬有些不方便罢了，不在刚柔相合的吉日下葬，会遭到大凶而不吉利，为了下葬方便而故意触犯凶日，这既不符合鲁国人的本心，也不符合臣子对葬礼应该重视和谨慎的道理。现在废弃刚柔相合的吉日不用，等待庚寅日的中午下葬，这是把晴天当作吉日了。

【原文】

70·5《礼》：“天子七月而葬，诸侯五月，卿、大夫、士三月。”假令天子正月崩，七月葬；二月崩，八月葬。诸侯、卿、大夫、士皆然。如验之葬历，则天子、诸侯葬月常奇常耦也。衰世好信禁，不肖君好求福。春秋之时，可谓衰矣，隐、哀之间，不肖甚矣。然而葬埋之日，不见所讳，无忌之故也。周文之世，法废备具，孔子意密，《春秋》义纤，如废吉得凶，妄举触祸，宜有微文小义，贬讥之辞。今不见其义，无葬历法也。

【注释】

《礼》：指《礼记》。参见6·4注(14)。

七月：指死后七个月（包括死的那个月份在内）才下葬。

引文参见《礼记·王制》。

隐、哀：鲁隐公、鲁哀公。

微文：隐晦的文字，指含蓄的批评。义：通“议”。小义：轻视的议论。

【译文】

《礼记》上说：“天子死后七个月下葬，诸侯死后五个月下葬，卿、大夫、士死后三个月下葬。”假如天子正月死，七月下葬；二月死，八月下葬。诸侯、卿、大夫、士死后也都按《礼记》的规定办理。如果用葬历来检验，那么天子、诸侯下葬的月份和死的月份对照，总是奇月对上奇月，偶月对上偶月。没落的时代喜好迷信禁忌，不贤能的君王喜好祈求福佑。春秋时期，可以说是很衰落了，从鲁隐公到鲁哀公这段时期，不贤能的君王多极了。然而埋葬的日子，不见有什么忌讳，是因为那时没有禁忌的缘故。周文王的时代，各种制度都具备了，孔子制定的礼仪极其周密，《春秋》上的道理很细致，如果鲁国人由于废弃吉日不用而遇到凶祸，胡乱做事而遭灾祸，那么《春秋》上应当有含蓄的批评和轻视的议论以及指责讥讽的言辞。现在从《春秋》上看不到这方面的内容，可见当时是没有葬历上的那套规定的。

【原文】

70·6 祭祀之历，亦有吉凶。假令血忌、月杀之日固凶，以杀牲设祭，必有患祸。夫祭者，供食鬼也；鬼者，死人之精也。若非死人之精，人未尝见鬼之饮食也。推生事死，推人事鬼，见生人有饮食，死为鬼，当能复饮

食，感物思亲，故祭祀也。及他神百鬼之祠，虽非死人，其事之礼，亦与死人同。盖以不见其形，但以生人之礼准况之也。

【注释】

血忌、月杀：两个忌日名称。逢血忌、月杀日忌讳见血，不宜杀牲。尤忌针灸。《黄帝元辰经》：“血忌，阴阳精气之辰，天上中节之位，亦名天之贼曹，尤忌针灸。”

死人之精：王充反对鬼是“死人之精”的说法，这里可能是叙述信鬼人的看法。

【译文】

有关祭祀的历书，也有吉凶日的规定。假如血忌、月杀的日子确实凶，那么在这两个忌日杀牲畜来给鬼神上供品，一定会有灾祸。祭，就是供东西给鬼吃；鬼，就是死人的精气变的。如果不是死人的精气变的，人们就不会用食品上供，因为人们从来没有见过鬼吃的东西。这是把供养活人的做法类推到供奉死人上，把侍奉人的做法类推到侍奉鬼上，看到活人要吃东西，人死了变鬼，应当仍就能吃东西，触及到与死人有关的东西就会引起对死去的亲人的思念，所以就祭祀鬼。至于对其他各种鬼神的祭祀，虽然它们不是死人变的，祭祀它们的礼节也与祭祀死人相同。这大概是由于看不见鬼神的形体，因此只能以对待活人的礼节进行类比用来对待鬼神。

【原文】

70·7 生人饮食无日，鬼神何故有日？如鬼神审有知，与人无异，则祭不宜择日。如无知也，不能饮食，虽择日避忌，其何补益？实者，百祀无鬼，死人无知。百祀报功，示不忘德；死如事生，示不背亡。祭之无福，不祭无祸。祭与不祭，尚无祸福，况日之吉凶，何能损益？

【注释】

无日：不选择日子，没有禁日。

“死”字前疑有“事”字。

【译文】

活人吃东西没有禁忌的日子，鬼神吃东西为什么有禁忌的日子呢？如果鬼神果真有知，和人没有什么不同，那么祭祀鬼神就不应当选择日子。如果鬼神无知，不能吃东西，即使选择日子进行避忌，那又有什么好处呢？实际上，各种各样的祭祀并没有什么鬼，死人也无知。各种各样的祭祀是为了报功，表示不忘记先人的恩德；对待死者和侍奉活人一样，是表示不背弃死去的人。祭鬼不会得福，不祭也没有灾祸。祭与不祭，尚且没有什么祸福，何况日子的所谓吉凶，怎么能带给人福祸呢？

【原文】

70·8 如以杀牲见血，避血忌、月杀，则生人食六畜，亦宜辟之。海内屠肆，六畜死者，日数千头，不择吉凶，早死者，未必屠工也。天下死罪，各月断囚亦数千人，其刑于市，不择吉日，受祸者，未必狱吏也。肉尽杀牲，狱具断囚。囚断牲杀，创血之实，何以异于祭祀之牲？独为祭祀设历，不为屠工、狱吏立见，世俗用意不实类也。祭非其鬼，又信非其讳，持二非往求一福，不能得也。

【注释】

辟：通“避”。

屠肆：屠宰铺。

各：疑当为“冬”，形近而误。

见：据章录杨校宋本作“日”。“立见”无义，“立日”与“设历”相对为文。

二非：指上句“祭非其鬼，又信非其讳”。

【译文】

如果由于宰杀牲畜要见血，应当避开血忌、月杀日，那么活人吃六畜，也应当避开忌日。全国的屠宰铺，每天宰杀的六畜有好几千头，不选择吉日凶日，先死的，不一定是屠工。天下犯死罪的人，到冬季处决也是好几千人，在市上处决他们，不选择吉日，遭受灾祸的，不一定是狱吏。肉卖完了就要杀牲口，定案完备了就处决犯人。犯人被处决牲口被宰杀，被杀流血的情况，与用来祭祀的牲畜被杀流血有什么区别呢？偏偏为祭祀制定历书，不为屠工、狱吏规定吉凶日，这是世间习俗用意不完备充实的地方。祭祀不该祭祀的根本不存在的鬼，又迷信不该相信的那些忌讳，抱着两种错误去祈求一种福佑，是不能获得的。

【原文】

70·9 沐书曰：“子日沐，令人爱之；卯日沐，令人白头。”夫人之所爱憎，在容貌之好丑；头发白黑，在年岁之稚老。如丑如嫫母，以子日沐，能得爱乎？使十五女子，以卯日沐，能白发乎？且沐者，去首垢也。洗去足垢，盥去手垢，浴去身垢，皆去一形之垢，其实等也。洗、盥、浴不择日，而沐独有日。

【注释】

沐（mù 木）：洗头。沐书：选择洗头日子的书。

嫫母：参见1·6注(14)。

垢（gòu 够）：脏东西。

盥（guàn 贯）：洗手。

【译文】

沐书上说：“子日洗头，让人喜爱；卯日洗头，会使人的头发变白。”人的喜爱与不喜爱。在于容貌的美丑；头发的白与黑，在于年龄的幼老。如果貌丑得像嫫母一样，即使在子日洗头，能得到别人的喜爱吗？让十五岁的女孩子在卯日洗头，能使她的头发变白吗？况且“沐”是为了洗去头上的脏东西。“洗”是除掉足上的脏东西，“盥”是除掉手上的脏东西，“浴”是除掉身上的脏东西，都是洗去同一个身体上的脏东西，它们是同一回事。洗足、洗手、洗身不选择日子，而唯独洗头要有禁忌的日子。

【原文】

70·10 如以首为最尊尊，则浴亦治面，面亦首也。如以发为最尊，则栉亦宜择日。栉用木，浴用水，水与木俱五行也。用木不避忌，用水独择日。如以水尊于木，则诸用水者宜皆择日。且水不若火尊，如必以尊卑，则用火者宜皆择日。且使子沐人爱之，卯沐其首白者，谁也？夫子之性，水也；卯，木也。水不可爱，木色不白。子之禽鼠，卯之兽兔也。鼠不可爱，兔毛不白。以子日沐，谁使可爱？卯日沐，谁使凝白者？夫如是，沐之日无吉凶，为沐立日历者，不可用也。

【注释】

后一个“尊”字衍。下文“如以发为最尊”可证。

栉（zhì 志）：梳头。

水不若火尊：按阴阳五行说法，火阳水阴，阳尊阴卑。参见《白虎通德论·五行》。

子之性，水也；卯，木也：参见 14·5 注。

子之禽鼠，卯之兽兔：参见 14·5 注。

【译文】

如果因为头最尊贵而认为洗头要选择日子，那么洗澡时也要洗脸，脸也是头的一部分，也应该选择日子了。如果认为头发最尊贵，那么梳头也应该选择日子了。梳头用木，洗头用水，水与木，都是五行之物。用木不避忌日子，用水唯独要选择日子。如果认为水比木尊贵，那么所有用水的事情应当都要选择日子。而且水不如火尊贵，如果一定要根据尊卑来定，那么用火的事情应当都要选择日子。况且使得在子日洗头让人喜爱他，卯日洗头他的头发变白的是谁呢？子的本性，属水；卯的本性，属木。水并不可爱，木的颜色也不是白的。代表子的动物是鼠，代表卯的动物是兔。鼠并不可爱，兔毛的颜色也不是白的。在子日洗头，谁让他变得可爱呢？在卯日洗头，谁让他的头发变成白的呢？照此说来，洗头的日子并没有什么吉凶的区别，为洗头规定日历的办法，不可以采用。

【原文】

70·11 裁衣有书，书有吉凶。凶日制衣则有祸，吉日则有福。夫衣与食俱辅人体，食辅其内，衣卫其外。饮食不择日，制衣避忌日，岂以衣为于其身重哉？人道所重，莫如食急。故八政一曰食，二曰货。衣服，货也。如以加之于形为尊重，在身之物，莫大于冠。造冠无禁，裁衣有忌，是于尊者略，卑者详也。

【注释】

裁：《说文·衣部》：“裁，制衣也。”裁衣有书：《汉志·杂占》有《武禁相衣器》十四卷。

八政：《尚书·洪范》中指八种政事官员，亦代指八种政务。食：郑玄说：“食，谓掌民食之官，若后稷者也。”与王充说法不同，《汉书·食货志》：“食谓农殖嘉谷可食之物。”

货：郑玄说“货，掌金帛之官，若《周礼》司货贿者也。”与王充说法不同。《汉书·食货志》：“货谓布帛可衣，及金刀龟贝所以分财布利通有无者也。”《尚书大传》：“八政何以先食？食者万物之始，人事之所本也，故先食。货所以通有无，利民用，故即次之。”

【译文】

裁剪衣服也有选择日子的书，书上也规定了吉凶的日子。凶日缝制衣服就有灾祸，吉日缝制衣服就会有福。衣服和饮食都是用来辅助人体的，饮食辅食体内，衣服防护体外。饮食不择日子，缝制衣服却要避开忌日，难道认为衣服对于人的身体更为重要吗？人生最重要的事，没有比饮食更重要的了，所以八种政务的第一件是饮食，第二件是财货。衣服，属于财货。如果认为穿戴在身上的就尊贵重要，在人身上的东西，没有比帽子更尊贵的了。制帽子没有禁忌，裁剪衣服有忌讳，这是对尊贵的反而轻视，对低贱的反而重视了。

【原文】

70·12 且夫沐去头垢，冠为首饰；浴除身垢，衣卫体寒。沐有忌，冠无讳；浴无吉凶，衣有利害。俱为一体，共为一身，或善或恶，所讳不均，俗人浅知，不能实也。且衣服不如车马，九锡之礼，一曰车马，二曰衣服。作车不求良辰，裁衣独求吉日，俗人所重，失轻重之实也。

【注释】

或善或恶：这里指没有忌讳是善，有忌讳是恶。

九锡：古代帝王赐给有大功或有权势的诸侯大臣的九种物品。《公羊传》何休注：“礼有九锡：一曰车马，二曰衣服，三曰乐则，四曰朱户，五曰纳陛，六曰虎贲，七曰弓矢，八曰铁钺，九曰秬鬯。”

《礼含文嘉》宋均注：“进退有节，行步有度，赐以车马，以代其步。诚文章，行则法则，赐以衣服，以表其德。”

【译文】

洗头是洗去头上的污垢，帽子是头上的装饰品；洗澡是洗去身上的垢泥，衣服是防护身体受寒。洗头有忌讳，制帽子却没有忌讳；洗澡没有吉凶的日子，缝制衣服却有或好或坏的时候。都是一个身体，全在一个人身上，有的忌讳有的不忌讳，所忌讳的太不均匀，俗人的智识浅薄，是不能加以判断的。而且衣服也不如车马重要。九锡之礼第一件是车马，第二件才是衣服。造车不要求选择吉利日子，裁剪衣服唯独要选择吉日，俗人所看重的，完全违背了轻与重的实情。

【原文】

70·13 工伎之书，起宅盖屋必择日。夫屋覆人形，宅居人体，何害于岁、月而必择之？如以障蔽人身者神恶之，则夫装车、治船、着盖、施帽亦当择日。如以动地穿土神恶之，则夫凿沟耕园亦宜择日。夫动土扰地神，地神能原人无有恶意，但欲居身自安，则神之圣心必不忿怒。不忿怒，虽不择日，犹无祸也。

【注释】

工伎：指各种手工技艺。工伎之书：这里指选择盖房日子的书。

《风俗通义》：“五月盖屋令人头秃”。“俗讳五月上屋，言五月人蜕，上屋见影，魂当去”。

【译文】

工伎之书，规定了起宅盖屋必须选择日子。房屋遮盖人的形体，住宅居住人的身体，对于岁神月神有什么损害而一定要选择日子呢？如果由于宅屋遮盖人的身体而鬼神厌恶它，那么人们装配车子、造船、打伞、戴帽也应当选择日子了。如果因为动地破土而使鬼神厌恶，那么人们开沟耕园也应当选择日子了。触动土地惊扰了土地神，土地神能弄清人并没有恶意，只不过想有居息安身的地方，那么鬼神的善心就一定不会忿怒。鬼神不忿怒，即使不选择起宅盖屋的日子，仍然是没有祸患的。

【原文】

70·14 如土地之神不能原人之意，苟恶人动扰之，则虽择日，何益哉？王法禁杀伤人，杀伤人皆伏其罪，虽择日犯法，终不免罪。如不禁也，虽妄杀伤，终不入法。县官之法，犹鬼神之制也；穿凿之过，犹杀伤之罪也。人杀伤，不在择日；缮治室宅，何故有忌？

【注释】

伏：通“服”。

县官：参见 34·10 注。

【译文】

如果土地神不能弄清人的本意，果真厌恶人触动土地惊扰了它，那么即使是选择了日子又有什么好处呢？王法禁止杀人伤人，杀人伤人的人都要按照罪行受到应有的制裁，即使选择日子犯法，终归不能免去他的罪行。假如王法不禁止杀人伤人，即使胡乱杀人伤人，最终也不会受到法律制裁。天子的法律，如同鬼神的法律；破土开沟的过错，如同犯了杀伤罪一样。人杀伤了人犯不犯法不在选择日子；修建房屋，为什么就有忌讳呢？

【原文】

70·15 又学书讳丙日，云仓颉以丙日死也。礼不以子、卯举乐，殷、夏以子、卯日亡也。如以丙日书，子、卯日举乐，未必有祸，重先王之亡日，凄怆感动，不忍以举事也。忌日之法，盖丙与子、卯之类也，殆有所讳，未必有凶祸也。堪舆历，历上诸神非一，圣人不言，诸子不传，殆无其实。

【注释】

仓颉：参见 11·3 注。丙日死：《路史·前纪》六注：“古《五行书》仓颉丙寅死，辛未葬”。

礼不以子、卯举乐：《礼记·檀弓下》郑注：“纣以甲子死，桀以乙卯亡，王者谓之疾日，不以举乐为吉事，所以自戒惧”。

子、卯日亡：传说殷纣死于甲子日，夏桀死于乙卯日。

有忍以举事：一般解释为周朝奴隶主规定桀、纣的死日不奏乐，是为了警惕自己不蹈亡国的覆辙，和王充的说法有所不同。

堪舆：即“风水”。迷信术数的一种。指住宅基地或坟地的形势环境。也指相宅、相墓之法。“堪”为高处，“舆”为下处，认为风水与祸福及子孙有关。堪舆历：一种选择日子及风水的历书。《汉志·五行类》有《堪舆金匱》十四卷。

【译文】

此外学习写字忌讳丙日，说是因为仓颉是在丙日死的。周礼规定不在子日、卯日奏乐，因为殷纣、夏桀是在子、卯日死的。如果在丙日写字，在子、卯日奏乐，不一定会有祸，是为了尊重先王的亡日，心情悲哀有所感动，不忍心奏乐办事。忌日的规定，就是丙日与子日、卯日这一类，可能有什么忌讳，不一定有凶祸。有一种堪舆历，历书上的各种鬼神不止一种，圣人不讲它，诸子不传它，大概是没有那种事实。

【原文】

70·16 天道难知，假令有之，诸神用事之日也，忌之何福？不讳何祸？王者以甲子之日举事，民亦用之，王者闻之，不刑法也。夫王者不怒民不与己相避，天神何为独当责之？王法举事以人事之可否，不问日之吉凶。孔子曰：“卜其宅兆而安厝之。”《春秋》祭祀不言卜日。《礼》曰：“内事以柔日，外事以刚日。”刚柔以慎内外，不论吉凶以为祸福。

【注释】

厝（cuò 错）：葬，引文参见《孝经·丧亲》。郑注：“宅，葬地。兆，吉兆也。葬大事，故卜之，慎之至也”。

内事：指祭祀祖先及婚丧等事。

外事：指战争、朝聘等。引文参见《礼记·曲礼上》。

【译文】

天道很难了解，假设有各种鬼神，鬼神主宰的日子，忌讳它有什么福？不忌讳它有什么祸呢？君王在甲子日办事情，老百姓也在这一天办事，君王知道了这件事，也不会用法律惩治百姓。既然君王不责怪老百姓不回避自己办事的日子，那么鬼神为什么偏要责备老百姓呢？按照王法办事要看对人是否方便，不必过问日子的吉凶。孔子说：“占卜他的墓穴墓地而安葬他”。《春秋》上记载祭祀不讲占卜日子。《礼记》说：“内事在柔日办理，外事在刚日处理。”区别刚日和柔日，是为了慎重地对待内事和外事，并不是认为刚日、柔日本身有吉凶，会造成什么祸福。

卜筮篇

【题解】

占卜算卦在东汉很流行，本篇专门论述卜筮问题。

王充针对“卜者问天，筮者问地”论述了他的“天道自然无为”的观点，指出天能回答人提出的疑问纯属谎言。王充认为龟兆蓍数并不是天地对人的答复，即使人没有任何疑虑，凭空去卜筮，“戏弄天地”，也同样会得到兆数。这就证明“天地审告报，蓍龟真神灵”全是无稽之谈。

但王充也认为“卜筮非不可用”，他从自然命定论的观点出发，认为“善人”卜筮总会碰巧得吉兆，“恶人”总会碰巧得凶兆。因此，他宣称卜筮还是能反映事情的吉凶的，有时之所以不灵验，只是由于占卜人对卦象所预示的吉凶判断错了，“吉凶失实者，占不巧工也”。

【原文】

71·1 俗信卜筮，谓卜者问天，筮者问地，蓍神龟灵，兆数报应，故舍人议而就卜筮，违可否而信吉凶。其意谓天地审告报，蓍龟真神灵也。如实论之，卜筮不问天地，蓍龟未必神灵。有神灵，问天地，俗儒所言也。

【注释】

卜：用龟甲占卜吉凶。筮（shì 士）：用蓍（sh 师）草算卦。《白虎通德论·蓍龟》：“龟曰卜，蓍曰筮。何卜？赴也，火暴见兆也。筮也者，信也，见其卦也。”

蓍：蓍草。参见 40·1 注。蓍神龟灵：《周易·系辞》：“定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。”

兆：参见 41·12 注。数：参见 41·12 注。

【译文】

世俗迷信卜筮，认为卜是向天问疑，筮是向地问疑，蓍草和龟甲都很神灵，龟兆和蓍数就是天地对占卜者提问的答复，因此遇事便不和人商议而去占卜算卦，违反事情是否可行的道理而去迷信吉凶之说。人们内心认为天地确实会给予答复，蓍草和龟甲真是很神灵的。按照实情论述此事，卜筮并不能问天地，蓍草和龟甲不一定那么神灵。说它们有神灵，能向天地提问，这是俗儒的说法。

【原文】

71·2 何以明之？子路问孔子曰：“猪肩羊膊可以得兆，萑苇藁莖可以得数，何必以蓍龟？”孔子曰：“不然，盖取其名也。夫蓍之为言，耆也；龟之为言，旧也。明狐疑之事，当问耆旧也。”由此言之，蓍不神，龟不灵，盖取其名，未必有实也。无其实，则知其无神灵；无神灵，则

知不问天地也。

【注释】

子路：参见 8·3 注(15)。

猪肩羊膊：猪羊的肩胛骨。按：1954 年，郑州二里冈殷墟遗址出土有卜用甲骨，经古脊椎动物研究室鉴定，有些是猪和羊的肩胛骨。此外辉县琉璃阁出土，也有些猪骨卜辞，就此可证《论衡》所引子路之言是有依据的。

藿(huán 环)：即“萑”，芦一类的植物。幼小时叫蒹，长大后称萑。苇：芦苇。《本草纲目：草部四》毛茛诗疏云：“苇之初生曰葭，未秀曰芦，长成曰苇。”藁(gǎo 稿)：多年生草本，亦称西芎、抚芎。茅(máo 毛)：通“茅”。草名。

蓍(qí 其)：老，生存时间长。

旧：年代久远。“旧”和“龟”古音相近。《礼记·曲礼上》疏引刘向曰：“蓍之言耆，龟之言久。龟千岁而灵，蓍百年而神，以其长久，故能辩吉凶也。”

【译文】

用什么来证明这一点呢？子路问孔子说：“猪羊的肩胛骨灼后同样可以得到兆，用藿苇藁茅这些草同样可以得到数，为什么一定要用蓍草和龟甲呢？”孔子说：“不是这样，大概只是取蓍和龟这两个名字的含义吧。称之为蓍，是指生存时间长；称之为龟，是指年代久远。要辩明疑惑不定的事情，应该请教年岁大、有经历的人。”由此说来，蓍草并不神，龟甲也不灵，这只是取它们的名，不一定有其实。没有其实，就说明它们没有神灵；没有神灵，可见用龟蓍占卜并不是向天地问吉凶。

【原文】

71·3 且天地口耳何在，而得问之？天与人同道，欲知天，以人事。相问，不自对见其人，亲问其意，意不可知。欲问天，天高，耳与人相远。如天无耳，非形体也。非形体，则气也。气若云雾，何能告人？蓍以问地，地有形体，与人无异。问人不近耳，则人不闻；人不闻，则口不告人。夫言问天，则天为气，不能为兆；问地，则地耳远，不闻人言。信谓天地告报人者，何据见哉？

【译文】

况且天地的口耳在哪里，而能够问它们呢？自然和人事是同一个道理，想要了解天，根据人事就可以知道，相互提问，如不亲自当面看见对方，亲自问对方的意见，那么对方的意见就没法了解。想问天，天很高，天的耳与人相距很远。如果天没有耳，天就没有形体。没有形体，那就是气。气像云雾一样，怎么能答复人呢？蓍草是用来问地的，地有形体，与人没有差异。向人提问，不靠近耳朵，人就听不见：人听不见，口就不会回答人。说问天，

天只是一种气，不能使龟甲产生兆象；说问地，地的耳朵很遥远，听不见人的提问。确实认为天地会答复人的提问，有什么根据呢？

【原文】

71·4 人在天地之间，犹虬虱之着人身也。如虬虱欲知人意，鸣人耳傍，人犹不闻。何则？小大不均，音语不通也。今以微小之人，问巨大天地，安能通其声音？天地安能知其旨意？或曰：“人怀天地之气，天地之气在形体之中，神明是矣。人将卜筮，告令蓍龟，则神以耳闻口言。若己思念，神明从胸腹之中闻知其旨，故钻龟揲蓍，兆见数著。”

【注释】

虬（j 几）：虱卵。

钻龟：指把龟甲钻薄以便灼龟甲占卜。揲（shé 蛇）：古代用蓍草算卦时，按规定的数目和程序将蓍草分成若干份叫“揲”。

【译文】

人在天地之间，如同虬虱附着在人身上一样。如果虬虱想了解人的心意，它们在人的耳边鸣叫，人仍然听不见。为什么呢？因为虬虱和人小大不同，声音语言不通。现在用微小的人，去问巨大的天地，他们的声音怎么能相通呢？天地怎么能知道人的旨意呢？有人说：“人怀有天地之气，天地之气在人的形体之中，这就是神了。人将要进行卜筮，告知蓍草龟甲，神就用耳听口言。如果自己思念，神就从胸腹之中了解人的心意。所以钻薄龟甲揲分蓍草，兆象出现数字也明确。”

【原文】

71·5 夫人用神思虑，思虑不决，故问蓍龟。蓍龟兆数，与意相应，则是神可谓明告之矣。时或意以为可，兆数不吉；或兆数则吉，意以为凶。夫思虑者，己之神也；为兆数者，亦己之神也。一身之神，在胸中为思虑，在胸外为兆数，犹人入户而坐，出门而行也。行坐不异意，出入不易情。如神明为兆数，不宜与思虑异。

【注释】

则是：当作“是则”。“神”字当在“明”字上，于义方妥。

【译文】

人用精神进行考虑，经考虑无法决定，所以就求问蓍龟。蓍龟表现出的兆数，与人的心意相吻合，就可以认为这是神明答复的了。有时自己的心意认为可行，而兆数又不吉利；有时兆数就算吉利，而自己的心意又认为是凶。

所谓思虑，就是自己的心神；所谓兆数，也是自己的心神。同一个身体的神，在胸中就是思虑，在胸外就是兆数，就同人进屋坐下，出门行走一样。或行或坐不会和自己的心意不一致，或出或入也不会违背自己的心意。如果兆数是由神明形成的，就不应该和思虑有什么不同。

【原文】

71·6 天地有体，故能摇动。摇动有 ，生之类也。生，则与人同矣。问生人者须以生人，乃能相报。如使死人问生人，则必不能相答。今天地生而蓍龟死，以死问生，安能得报？枯龟之骨，死蓍之茎，问生之天地，世人谓之天地报应，误矣。

【注释】

有：据递修本当作“者”。

【译文】

天地有形体，所以能运动。能运动的，都是活的东西。天地既然是活的，那就与人相同了。问活人必须用活人，才能得到回答。如果让死人问活人，那就一定不能互相应答。现在天地是活的而蓍龟是死的，通过死的龟甲、蓍茎去问活的天地，怎么能得到回答呢？用枯龟的骨，死蓍的茎，去问活着的天地，世人认为天地会答复，这就错了。

【原文】

71·7 如蓍龟为若版牒，兆数为若书字，象类人君出教令乎？则天地口耳何在，而有教令？孔子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”天不言，则亦不听人之言。天道称自然无为，今人问天地，天地报应，是自然之有为以应人也。案《易》之文，观揲蓍之法，二分以象天地，四揲以象四时，归奇于扚，以象闰月。以象类相法，以立卦数耳，岂云天地合报人哉？

【注释】

版牒（dú 独）：泛指古代写字用的木片。

引文参见《论语·阳货》。

“二分以象天地”四句：《周易·系辞上》：“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归之于扚以象闰。”大意是说，易卦推演的大数是五十，但是只用四十九根策（蓍茎），有一根不用，象征太极。将四十九根策，任意分为两部分以象征天、地两仪。从放置于上方（象征天）的那一部分策中抽出一根，竖置于两部分策之间，以象征天、地、人三极，再将上方的策每四根一组分数，以象征四季，将余下的策放在竖挂着策的左边，以象征闰月。

奇（j 机）：余数，零头。扚（lè 勒）：手指缝。高亨说：疑借为“肋”。此处指所竖置的蓍草两旁。

合：据递修本应作“告”。

【译文】

如果说蓍龟有如版牒，兆数有如文字，就像君王发布命令一样吗？天地的口耳在何处，而能发布命令呢？孔子说：“天说过什么呢？但四季照常运行，万物照常生长。”天不言语，那么也就不听人的言语。天道崇尚自然无为，现在人去问天地，天地有答复，这就成了自然有意识地答复卜筮者了。考察《周易》上的文字，看它所载的用蓍草算卦的方法，是将蓍草分成两部分以象征天地，四根四根的分以象征四季，所剩的余数放在旁边，以象征闰月。这是用类似的事物相互仿效，以此确定构成卦象的数字罢了，哪里是说天地真会答复卜筮的人呢？

【原文】

71·8 人道，相问则对，不问不应。无求，空扣人之门；无问，虚辨人之前，则主人笑而不应，或怒而不对。试使卜筮之人空钻龟而卜，虚揲蓍而筮，戏弄天地，亦得兆数，天地妄应乎？又试使人骂天而卜，殴地而筮，无道至甚，亦得兆数。苟谓兆数天地之神，何不灭其火，灼其手，振其指而乱其数，使之身体疾痛，血气湊踊？而犹为之见兆出数，何天地之不惮劳，用心不恶也？由此言之，卜筮不问天地，兆数非天地之报，明矣。

【注释】

辨：通“辩”。

踊：据递修本当作“涌”。血气湊涌：指由于剧烈的疼痛，使面部充血，青筋暴露。

【译文】

人事的道理，互相提问则回答，不问就不回答，没有所求，平白无故地敲别人家的门，不提出问题，毫无目的地在别人的面前空辩，那么主人或者只笑不答应，或者生气而不回答。假如让卜筮的人平白无故地钻薄龟甲而卜问，毫无目的地摆弄蓍草来算卦，对天地进行戏弄，也会得到兆数，难道天地在胡乱答复吗？假如又让人咒骂天而占卜，敲打地而算卦，无理至极，也会得到兆数。如果说兆数是天地神灵的表现，为什么不灭掉他灼龟的火，烧他的手，使算卦人的手发抖而扰乱他求得的数字，让他身体生病疼痛，血气积聚喷涌呢？反而还为占卜的人显示兆数，为什么天地不怕辛劳，用心如此善良呢？据此说来，卜筮不能问天地，兆数也不是天地的答复，是很明白的了。

【原文】

71·9 然则卜筮亦必有吉凶。论者或谓随人善恶之行也，犹瑞应应善而至，灾异随恶而到。治之善恶，善恶所致也，疑非天地故应之也。吉人钻龟，辄从善兆；凶人揲蓍，辄得逆数。何以明之？纣，至恶之君也。当时灾异繁多，七十卜而皆凶。故祖伊曰：“格人元龟，罔敢知吉。”贤者不举，大龟不兆，灾变亟至，周武受命。高祖龙兴，天人并佑，奇怪既多，丰、沛子弟，卜之又吉。故吉人之体，所致无不良；凶人之起，所招无不丑。

【注释】

纣：参见1·2注。

祖伊：参见27·15注。

格人：能知天地吉凶的至人、贤人。元龟：大龟板。古人认为龟愈大占卜愈灵验。《史记·殷本纪》集解：“元龟，大龟也，长尺二寸。”

引文参见《尚书·西伯戡黎》。

周武：周武王。参见1·4注。受命：指接受“天命”而当君王。

高祖：汉高祖刘邦。参见3·4注(11)。龙兴：古代称天子为龙，把帝王建立新王朝最初的活动叫“龙兴”。

丰：丰邑。秦时属沛县，在今江苏丰县。沛：沛县。在今江苏沛县。丰沛：这里是刘邦出生、早年活动及开始起义的地方。

卜之又吉：指沛地百姓拥护刘邦起义前曾占卜得吉兆。参见《史记·高祖本纪》。

体：占卜时的卦兆，此指占卜。

【译文】

然而卜筮也一定会表示出吉凶。有些发议论的人说卜筮的吉凶是随人们行为的善恶而相应出现的，如同祥瑞应和善行而出现，灾异随着恶行而到来一样。国家治理的好坏，相应招致祥瑞或灾异，怀疑这不是天地有意应和的。吉人钻薄龟甲卜问，吉兆往往随着出现；恶人揲蓍算卦，往往得到不吉利的筮数。用什么来证明这一点呢？殷纣王，是极凶恶的君王，他在位时灾异一个接一个，他占卜了七十次都是凶兆。所以祖伊说：“贤人和大龟板，都觉察不出一点吉兆。”贤人不称赞，大龟板不显现吉兆，灾异屡次到来，因此周武王承受天命灭殷称君。刘邦兴起，天和人全都护佑他，奇异的现象已经很多了，丰沛的百姓，占卜得到吉兆。所以吉人的占卜，所招致的兆象没有一个不吉利；恶人的揲蓍，所得到的筮数没有一个不是坏的。

【原文】

71·10 卫石骀卒，无適子，有庶子六人，卜所以为后者，曰：“沐浴佩玉则兆。”五人皆沐浴佩玉。石祁子曰：“焉有执亲之丧而沐浴佩玉？”

不沐浴佩玉，石祁子兆。卫人卜，以龟为有知也。龟非有知，石祁子自知也。祁子行善政，有嘉言，言嘉政善，故有明瑞。使时不卜，谋之于众，亦犹称善。何则？人心神意同吉凶也。此言若然，然非卜筮之实也。

【注释】

石骀（dài 代）：春秋时卫国大夫。

適：通“嫡”。嫡子：古代指正妻所生的儿子。

庶子：古代指妾所生的儿子。

石祁子：石骀的庶子之一。“祁”是他死后的谥号。

以上事参见《礼记·檀弓下》。

卜：《礼记·檀弓下》无“卜”字，当据之删。

【译文】

卫国的石骀死了，他没有嫡子，却有六个庶子，就用占卜决定谁为继承人，占卜的人说：“洗头洗澡佩带玉器就会得吉兆。”五个庶子都洗头洗澡佩带玉器。石祁子说：“哪有为父亲守丧期间还洗头洗澡佩带玉器的呢？”他不洗头洗澡不佩带玉器，石祁子得到了应继承父位的吉兆。卫国人认为龟甲是有知的。龟甲并不有知，而是石祁子自己有知。祁子施行善政，又有好的言语，言语好政治善，所以得到明显的吉兆。假使当时不用占卜决定继承人，让众人来商议推举，人们也仍然会称赞他好。为什么呢？因为人的心思和神的旨意对吉凶的看法是相同的。以上的这些话好像是对的，但并不符合占卜算卦的实际。

【原文】

71·11 夫钻龟揲蓍，自有兆数，兆数之见，自有吉凶，而吉凶之人，适与相逢。吉人与善兆合，凶人与恶数遇，犹吉人行道逢吉事，顾睨见祥物，非吉事祥物为吉人瑞应也。凶人遭遇凶恶于道亦如之。夫见善恶，非天应答，适与善恶相逢遇也。钻龟揲蓍有吉凶之兆者，逢吉遭凶之类也。

【注释】

顾：回头看。睨（nì 逆：）斜视。顾睨：随顺看一下。

【译文】

钻薄龟甲摆弄蓍草，自然会得兆数，兆数的出现，自然会有吉凶，而有吉凶的人，碰巧与兆数相遇。吉人与好的兆象吻合，凶人与恶的筮数相遇，如同吉人走在路上遇到吉祥的事物，随便就可以看到吉祥之物一样，并不是吉祥的事物有意表现为吉人的祥瑞。凶人，在路上碰到坏事也是如此。善恶事物的出现，并不是天的回答，是碰巧与善恶之人相遇到一起了。钻龟占卜

揲蓍算卦会出现吉凶的征兆，就是由于有相遇上吉凶事物这类情况。

【原文】

71·12 何以明之？周武王不豫，周公卜三龟，公曰：“乃逢是吉。”鲁卿庄叔生子穆叔，以《周易》筑之，遇明夷之谦。夫卜曰：“逢”，筮曰“遇”，实遭遇所得，非善恶所致也。善则逢吉，恶则遇凶，天道自然，非为人也。推此以论，人君治有吉凶之应，亦犹此也。君德遭贤，时适当平，嘉物奇瑞偶至。不肖之君，亦反此焉。

【注释】

不豫：古代称君王生病为“不豫”。

周公：参见2·5注(19)。周公卜三龟：传说武王生病，周公为武王祈福延寿，向周朝建立前的三个先王（太王、王季、文王）占卜问吉凶，三次龟兆都吉。

以上事参见《尚书·金縢》。

庄叔：即叔孙庄叔。“庄”是他死后的谥号。穆叔：叔孙豹，死后谥号“穆”。春秋时鲁国大夫。他在齐国避难期间，先后生了三个儿子，其中一个叫牛。叔孙豹很宠爱他，史籍中称他为“竖牛”。竖牛挑拨是非，大乱叔孙氏一家，并饿死了他的父亲。

明夷：《周易》六十四卦之一。谦：《周易》六十四卦之一。明夷之谦：由明夷卦变为谦卦。据《左传》记载，占卜人根据卦象解释说，这个孩子将来先是逃难，后回国当卿，最后信谗言而被饿死。以上事参见《左传·昭公五年》。

【译文】

用什么来证明这一点呢？周武王生病，周公用龟甲占卜了三次，周公说：“所遇到的都是吉兆。”鲁国大夫庄叔生个儿子叫穆叔，用《周易》给儿子算命，遇上明夷卦变谦卦。占卜称为“逢”，算卦称为“遇”，实际上是各人的遭遇所得到的卦象，并不是由善恶所带来的。善就遇上吉兆，恶就碰上凶兆，天道自然如此，不是由于人的善恶所造成的。根据这种情况而论，君王治国有吉凶征兆出现，也仍然是这个道理。君王碰巧道德高尚，时运碰巧天下应当太平，美好的事物奇异的征兆就会偶然出现。不贤德的君王碰到的情况，也就和这种情况相反。

【原文】

71·13 世人言卜筮者多，得实诚者寡。论者或谓蓍龟可以参事，不可纯用。夫钻龟揲蓍，兆数辄见，见无常占，占者生意。吉兆而占谓之凶，凶数而占谓之吉，吉凶不效，则谓卜筮不可信。周武王伐纣，卜筮之，逆，占曰：“大凶。”太公推蓍蹈龟而曰：“枯骨死草，何知而凶？”夫卜筮兆数，非吉凶误也，占之不审吉凶，吉凶变乱。变乱，故太公黜之。

【注释】

不可纯用：《潜夫论·卜列篇》：“圣王之立卜筮也，不违民以为吉，不专任以断事。”

卜：疑当为衍文。筮为一事，占与卜为一事。

何知而凶：应作“何而知凶”。而：能。以上事参见《史记·齐世家》。

【译文】

世人谈论卜筮的很多，懂得卜筮的真正道理的人很少。有的论者认为龟蓍卜筮的结果可以作为做事的参考，但不能完全信赖它。钻龟占卜揲蓍算卦。兆数总是会出现的，它的出现并没有固定不变的解释，而是由占卜的人主观加以解释。出现吉兆而占卜的人认为它是凶兆，出现凶兆而占卜的人认为它是吉数，如果吉凶不灵验，就认为卜筮不可信。周武王讨伐纣王，筮算这件事，不吉利，占卜的人说：“大凶。”姜太公推开蓍草践踏龟甲后说：“枯骨死草，怎么能知道就不吉利呢？”卜筮出现兆数，不是兆数所显示的吉凶错了，是占卜的人辨别不清吉凶，把吉凶说颠倒了。吉凶颠倒了，所以姜太公不相信它。

【原文】

71·14 夫蓍筮龟卜，犹圣王治世；卜筮兆数，犹王治瑞应。瑞应无常，兆数诡异。诡异则占者惑，无常则议者疑。疑则谓平未治，惑则谓吉不良。何以明之？夫吉兆数，吉人可遭也；治遇符瑞，圣德之验也。周王伐纣，遇乌鱼之瑞，其卜曷为逢不吉之兆？使武王不当起，出不宜逢瑞；使武王命当兴，卜不宜得凶。由此言之，武王之卜，不得凶占，谓之凶者，失其实也。

【注释】

以上两句“平”为“世”之误，“吉”为“占”之误，文当作“疑则谓世未治，惑则谓占不良。”方与上文相应。

乌鱼之瑞：参见12·1注。

【译文】

用蓍草算卦龟甲占卜，如同圣王治理天下；卜筮出现的兆数，如同圣王治理天下时出现的祥瑞。祥瑞不经常出现，兆数变化多端。兆数变化多端就使占卜的人疑惑，祥瑞不经常出现就使议论的人怀疑。怀疑就认为天下尚未大治，疑惑就认为占卜不正确。用什么来证明这一点呢？吉利的兆数，吉人可以遇上；治理天下遇上祥瑞，是圣王有德的证明。周武王讨伐纣王，遇到赤乌鸦和白鱼的祥瑞，他占卜为什么会遇上不吉利的兆数呢？假如周武王命中不应当兴起，出兵就不该遇上祥瑞；假如周武王命运该当兴盛，占卜就不该遇上凶兆。据此说来，武王的占卜，不应该得凶兆，说它是凶兆，就违背了它的真实情况。

【原文】

71·15 鲁将伐越，筮之，得“鼎折足”，子贡占之以为凶。何则？鼎而折足，行用足，故谓之凶。孔子占之以为吉，曰：“越人水居，行用舟，不用足，故谓之吉。”鲁伐越，果克之。夫子贡占“鼎折足”以为凶，犹周之占卜者谓之逆矣。逆中必有吉，犹折鼎足之占宜以伐越矣。周多子贡直占之知，寡若孔子诡论之材，故睹非常之兆，不能审也。世因武王卜，无非而得凶，故谓卜筮不可纯用，略以助政，示有鬼神，明己不得专。

【注释】

鲁将伐越：王充的引述有误。孔子在世时，吴国尚未被越国所灭，鲁国也不可能越过强大的吴国攻打越国。据《韩诗外传》记载，孔子曾派子贡到齐国办事，子贡很久没有回来，孔子占卜得了“鼎”卦。弟子们说，“鼎”卦上讲“鼎折足”，一只鼎足折断了，可能子贡回不来了。颜回暗笑。孔子问他为什么笑，他说，子贡一定会回来。鼎断了足，说明子贡不是走路，而是坐船。不久，子贡果然坐船回来了。王充讲的可能和这件事有关。

鼎折足：《周易》六十四卦中有鼎卦，其中“九四爻辞”说：“鼎折足，覆公餗（s 速），其形渥，凶。”意思是，鼎足折断，打翻了王公的美食，弄得汤汁满地，狼藉不堪，这是凶险之兆。

【译文】

鲁国将要攻打越国，对这件事算卦，得的爻辞是“鼎折断了足”，子贡占断这件事认为是凶兆。为什么呢？鼎折断了足，行走要用足，所以认为它是凶兆。孔子占断这件事认为是吉兆，孔子说：“越人居住在水边，行动用船，不用足，所以认为它是吉兆。”鲁国攻打越国，果然战胜了越国。子贡占卜“鼎折断了足”认为是凶兆，就同周代占卜人说武王伐纣不吉利一样。不吉中一定含有吉，就像“折鼎足”这样的预兆有利于攻打越国一样。周代人多数像子贡那样只有死板地解释兆数吉凶的能力，很少有像孔子那样的与众不同的论证的才干，所以看到异乎寻常的兆数，就不能辨别清楚了。世人因为武王占卜，没有过失而得凶兆，所以认为卜筮不能完全信赖，只能略微用来辅助政务，表示有鬼神在支配，说明不是自己在专断。

【原文】

71·16 著书记者，采掇行事，若韩非《饰邪》之篇，明己效之验，毁卜訾筮，非世信用。夫卜筮非不可用。卜筮之人，占之误也。《洪范》稽疑，卜筮之变，必问天子卿士，或时审是。夫不能审占，兆数不验，则谓卜筮不可信用。晋文公与楚子战，梦与成王搏，成王在上而盥其脑，占曰：“凶”。咎犯曰：“吉！君得天，楚伏其罪。盥君之脑者，柔之也(11)。”以战果胜，如咎犯占。

【注释】

掇（duō）：拾取。

韩非：参见 21·12 注。《饰邪》：《韩非子》中的一篇，文中列举春秋战国时期的著名战役以及一些重大政治事件，来说明卜筮并不灵验，依靠卜筮来决定行动是愚蠢的。

訾（zǐ）：指责。毁卜訾筮：《韩非子·饰邪篇》：“龟策鬼神，不足举胜，左右背乡，不足以专战，然而恃之，愚莫大焉。”

卜筮之变：指对卜筮出现的卦象的不同解释。

晋文公：参见 5·4 庄。楚子：指楚成王。参见 18·9 注。晋文公与楚子战：指公元前 632 年晋楚城濮之战。参见 18·9 注。

梦：指晋文公战前做梦。

盥（gǔ）：吸。

咎犯：参见 18·9 注(13)。

君得天：意即晋文公脸朝天，能得上天保佑。

楚伏其罪：意即楚成王背对天，头朝下，象征低头认罪。

(11)柔之：指楚成王吮吸了晋文公的脑汁后会软弱无力。以上事参见《左传·僖公二十八年》。

【译文】

编书记史的人，收集以往的事例，如韩非《饰邪》那样的篇章，用已经发生的史事作证明。抨击指责卜筮，反对人们迷信卜筮。卜筮并不是完全不能用，是卜筮的人往往占断错了。《尚书》中的《洪范》记载考察疑难问题，以及卜筮的卦象出现了不同的解释，一定要求教天子和大臣，或许确实是正确的。不能对兆数作出确切的解释，兆数不灵验，就认为卜筮不可信赖。晋文公与楚成王开战，梦见同楚成王搏斗，楚成王伏在他身上吮吸他的脑汁，占梦的人说：“是凶兆。”咎犯说：“是吉兆！您得天天的保佑，楚成王是低头认罪。吮吸您的脑汁，会使他软弱无力。”事后与楚成王交战果然获胜，正如咎犯所占断的一样。

【原文】

71·17 夫占梦与占龟同。晋占梦者不见象指，犹周占龟者不见兆者为也。象无不然，兆无不审，人之知暗，论之失实也。传或言：武王伐纣，卜之而龟■。占者曰：“凶。”太公曰：“龟■，以祭则凶，以战则胜。”武王从之，卒克纣焉。审若此传，亦复孔子论卦，咎犯占梦之类也。盖兆数无不然，而吉凶失实者，占不巧工也。

【注释】

指：通“旨”。

龟■（读音不详）：《说苑·权谋》作“龟爿（jiān 尖）”，意思是龟兆不清楚。

【译文】

占断梦象与占断龟兆相同。晋国占梦的人不明白梦兆的意思，如同周代占卜的人不明白龟兆的意思一样。梦兆没有不对的，龟兆没有不明的，由于人的才智愚昧，论断兆象偏离了实情。有的传上说：“武王讨伐纣王，占卜此事龟兆不清楚。占卜的人说：“是凶兆。”姜太公说：“龟兆不清楚，依照这个兆象举行祭祀就不吉利，依照这个兆象进行战争就能取胜。”武王听从了太公的话，终于战胜了纣王。如果真像这种记载所说的那样，也就又同孔子解释卦象，咎犯解释梦兆是同一类的了。大约兆数没有不对的，而吉凶失实，是因为占卜的人不高明巧妙的缘故。

辨崇篇

【题解】

东汉时期，社会上流行着遇事要择“吉日”，否则就会“触鬼逢神”而遭灾祸的各种禁忌。王充认为，这些迷信禁忌都是从事迷信活动的职业骗子编造出来的，目的在于“惊惑愚暗，渔富偷贫”。它的泛滥是由于“人君惜其官，人民爱其身”，世人都害怕灾祸惹身，而又“用知浅略，原事不实”的缘故。他指出，“圣人”进行占卜活动，是想用鬼神来骗取信用，所以儒家经书上的“七卜”、“八卦”都不可信，“从之未必有福，违之未必有祸”，各种迷信禁忌都是“妄言”。王充用客观事实和科学道理批驳鬼神迷信，是有一定说服力的，但他们仍然认为“祸福之至，时也；死生之到，命也。”

【原文】

72·1 世俗信祸崇，以为人之疾病死亡，及更患被罪，戮辱欢笑，皆有所犯。起功、移徙、祭祀、丧葬、行作、入官、嫁娶，不择吉日，不避岁、月，触鬼逢神，忌时相害。故发病生祸，絪法入罪，至于死亡，殫家灭门，皆不重慎，犯触忌讳之所致也。如实论之，乃妄言也。

【注释】

岁月：指岁神、月神。参见本书《时篇》、《难岁篇》。

忌时：指有关岁、月方面的禁忌。

絪（guà挂）：绊。荰法：触犯法网。

殫（dān丹）：尽。

重慎：指谨慎地选择吉日。

【译文】

社会上一般人都迷信鬼神会给人造成灾祸，认为人的疾病死亡，以及经历苦难受到惩罚，被别人侮辱讥笑，都是由于对鬼神有所触犯。如果破土建房、搬迁住处、举行祭祀、办理丧葬、出门做事、上任做官、嫁女娶妇，不选择吉日，不避开岁神月神，触犯遇上鬼神，在禁忌之时就会被鬼神伤害。所以发生病祸，犯法被判刑，直到死亡，全家被杀光满门被消灭，都是由于不谨慎地选择吉日，触犯了忌讳所造成的。据实说来，这些都是荒诞的说法。

【原文】

72·2 凡人在世，不能不作事，作事之后，不能不有吉凶。见吉，则指以为前时择日之福；见凶，则刺以为往者触忌之祸。多或择日而得祸，触忌而获福。工伎射事者欲遂其术，见祸，忌而不言；闻福，匿而不达。积祸以惊不慎，列福以勉畏时。故世人无愚智、贤不肖、人君布衣，皆畏惧信

向，不敢抵犯。归之久远，莫能分明、以为天地之书，贤圣之术也。

【注释】

或：作“有”字用，本书此例甚多。

工伎射事者：指以宣扬迷信禁忌、替人推测吉凶为职业的人。射：猜测。

【译文】

凡是人在世间上，不能不做事情，做事情之后，不可能不会出现吉凶。遇到吉利，就针对这件吉事认为是由于事前选择吉日而得的福；遇到凶险，就责怪是由于事前触犯了禁忌而造成的祸。往往有选择吉日而得祸，触犯了禁忌而获福的情况。工伎射事者想成就他们的方术，遇到选择日子后遭祸，就避忌不宣扬；遇到触犯禁忌后获福，就隐瞒事实不表露。他们积累许多触犯禁忌而遭祸的事例去恫吓那些不慎重选择吉日的人，列举许多选择日子而获福的事例去鼓励那些害怕岁、月禁忌的人。因此社会上无论愚昧的聪明的、贤良的不贤良的、官宦或是百姓，都畏惧信奉这些禁忌，不敢抵制触犯。世人信服这些禁忌已经很久远了，没有人能弄清楚它，认为它是天地的文字，贤人圣人的方术。

【原文】

72·3 人君惜其官，人民爱其身，相随心之，不复孤疑。故人君兴事，工伎满J；人民有为，触伤问时。奸书伪文，由此滋生。巧惠生意，作知求利，惊惑愚暗，渔富偷贫，愈非古法度圣人之至意也。

【注释】

工伎：指工伎射事者。J：同“阁”。官署。

伤：疑是“场”字之误。触场：即“逢处”之义。

惠：通“慧”。这里指狡猾。

知：通“智”。作知：耍小聪明。

渔：指敲诈。

【译文】

为官的人珍惜他们的官位，老百姓爱惜他们的身体，就相互随顺迷们禁忌，不再有怀疑。因此，当官的举办事情，工伎射事者就挤满了官府；老百姓有所行动，碰到一起就打听时日禁忌。伪造禁忌的书籍文章，因此而滋生蔓延，奸猾的人就生出坏主意，耍小聪明而追求好处，去惊吓迷惑愚昧无知的人，敲诈富人骗取穷人，就更加不符合古代的法度与圣人的真正心意了。

【原文】

72·4 圣人举事，先定于义。义已定立，决以卜筮，示不专己，明与鬼神同意共指，欲令众下信用不疑。故《书》列七卜。《易》载八卦，从之未必有福，违之未必有祸。然而祸福之至，时也；死生之到，命也。人命悬于天，吉凶存于时。命穷，操行善，天不能续；命长，操行恶，天不能夺。

【注释】

义：宜，道理。

示不专己：《潜夫论·卜列篇》：“圣贤虽察，不自专，故立卜筮以质神灵。”

指：通“旨”。旨意。

《书》：指《尚书》。七卜：指雨、霁、蒙、驿、克五种龟兆和贞（内卦）、悔（外卦）两种卦象。参见《尚书·洪范》。

时：时势，时运。参见 53·4 注。

命：寿命。参见本书《命义篇》。

人命悬于天：王充认为形成人命的气是由天施放的。参见本书《自然篇》、《说日篇》、《幸偶篇》、《气寿篇》、《命义篇》。

【译文】

圣人办事情，首先确定这件事该不该办。道理已经确立，再用卜筮来作最后决定，表示不是个人专断，证明和鬼神的旨意是一致的，是想让所有的臣民深信不疑。所以《尚书》上列举了龟兆和卦象七种，《周易》上记载了八种卦象，信奉它们不一定有福，违背它们也不一定有祸。然而祸福的到来，是由时运决定的；死亡的到来，是由寿命决定的。人命决定于上天，吉凶决定于时运。命数已尽，操行再好，天不能延长他的寿命；寿数还长，操行再恶，天也不能剥夺他的寿命。

【原文】

72·5 天，百神主也。道德仁义，天之道也；战栗恐惧，天之心也。废道灭德，贱天之道；嶮隘恣睢，悖天之意。世间不行道德，莫过桀、纣；妄行不轨，莫过幽、厉。桀、纣不早死，幽、厉不夭折。由此言之，逢福获喜，不在择日避时；涉患丽祸，不在触岁犯月，明矣。

【注释】

嶮：同“险”。嶮隘：心胸狭隘奸诈。恣睢（zìsuī 字虽）：放肆，随心所欲。

幽、厉：周幽王、周厉王。参见 10·3 注、。

丽：通“罹（lí 离）”。遭遇，蒙受。

【译文】

天，是百神的主宰。道德仁义，是天的道理，让人们不敢恣意妄为，是天的心意。废弃道义毁灭道德，就是鄙视天的道理；心胸奸险放肆无羁，就是违背天的心意。世间上不遵行道德的人，谁也赶不上桀、纣；胡作非为不行正道的人，谁也赶不上周幽王、周厉王。然而桀、纣并没有早死，幽王、厉王也没有短命。据此说来。遇到福获得喜，不在于是否择日避时；遇上灾难蒙受祸害，不在于是否触犯岁月禁忌，这是很明白的了。

【原文】

72·6 孔子曰：“死生有命，富贵在天。”苟有时日。诚有祸崇，圣人何惜不言？何畏不说？案古图籍，仕者安危，千君万臣，其得失吉凶，官位高下，位禄降升，各有差品。家人治产，贫富息耗，寿命长短，各有远近。非高大尊贵举事以吉日，下小卑贱以凶时也。以此论之，则亦知祸福死生，不在遭逢吉祥、触犯凶忌也。然则人之生也，精气育也；人之死者，命穷绝也。人之生，未必得吉逢喜；其死，独何为谓之犯凶触忌？

【注释】

引文见《论语·颜渊》。实际上是子夏说的话，并非孔子所言。参见本书《命禄篇》注。

精气：指构成人的精神的阳气。育：生存，存在。这里指精气没有离开由阴气构成的人的形体。

【译文】

孔子说：“死生由命运决定，富贵是上天安排。”假如有时日的禁忌，鬼神果真能给人带来祸害，圣人有什么要保留而不讲的呢？有什么值得害怕而不肯说的呢？考察古代的图籍，当官者的安危，君臣千千万，他们的得失吉凶，官位的高低，职位俸禄的升降，各有等级。老百姓经营产业，有贫有富有增有亏，寿命的长短，也各有差距。并不是得到高官厚禄的人都在吉日办事，也不是地位低贱的人都在凶时办事。根据这点来论述，也就知道祸福死生，并不在于是否遇上了吉祥或触犯了凶忌。然而人之所以活着，是由于精气还存在；人之所以死亡，是因为寿命已经全部完结。人活着，不一定是由于得吉逢喜；人死了，为什么偏说是因为触犯了凶神忌讳呢？

【原文】

72·7 以孔子证之，以死生论之，则亦知夫百祸千凶，非动作之所致也。孔子圣人，知府也；死生，大事也；大事，道效也。孔子云：“死生有命，富贵在天。”众文微言不能夺，俗人愚夫不能易，明矣。人之于世，祸福有命；人之操行，亦自致之。其安居无为，祸福自至，命也。其作事起功，吉凶至身，人也。人之疾病，希有不由风湿与饮食者。当风卧湿，握钱问祟；饱饭饕食，斋精解祸。而病不治，谓祟不得；命自绝，谓筮不审，俗人之

知也。

【注释】

知：通“智”。知府：即智府，智慧之府，形容智慧非常丰富。

握钱问祟：《朱子语类》卷六十六：“今人以三钱当揲蓍，此是以钠甲附六爻。”“卜《易》卦以钱掷，以甲子起卦，始于京房。”

精：当作“糈”，形近而误。《山海经》郭注：“糈，祀神之米。”

【译文】

用孔子的话来论证，用死生问题来论证，也就知道那百祸千凶，并不是由行为所招致的。孔子是圣人，是智慧的府库；死活是大事，大事是道的具体体现。孔子说：“死生听凭命运，富贵由上天决定。”文章再多，言语再微妙，也驳不倒这句话，俗人愚夫更不能改变它，这是很明白的了。人在世间上，祸福由命运决定；人的操行，本身也能产生祸福。人们安居家中天所作为，祸福自己到来，这是命中注定的。人们办事情盖房子，吉凶影响到自身，是人本身的行为造成的。人的疾病，很少有不是由风湿和饮食引起的。对着风睡在潮湿的地方因而得病，却用铜钱占卜是什么鬼神在作祟；吃东西过量而得病，却诚心诚意地用糈米祭祀以解除祸患。如果病不痊愈，就认为是由于没有搞清楚是什么鬼神在作怪。寿命自身终结，就认为是由于卜筮的结果不正确，这全是俗人的见识。

【原文】

72·8 夫倮虫三百六十，人为之长。人，物也，万物之中有智慧者也。其受命于天，禀气于元，与物无异。鸟有巢栖，兽有窟穴，虫鱼介鳞，各有区处，犹人之有室宅楼台也。能行之物，死伤病困，小大相害。或人捕取以给口腹，非作巢穿穴有所触，东西行徙有所犯也。人有死生，物亦有终始；人有起居，物亦有动作。血脉、首足、耳目、鼻口与人不别，惟好恶与人不同，故人不能晓其音，不见其指耳。

【注释】

倮：同“裸”。倮虫：泛指没有羽毛、鳞甲、贝壳的动物。

文见《大戴礼记·易本命》。

元：指“元气”。王充认为“气”是构成人和万物的原始物质，所以又称它为“元气”。

指：通“旨”。意旨。

【译文】

在三百六十种倮虫中，人是首领。人，是物，是万物之中有智慧的一种。人从上天承受命，从天地元气那里承受气，这和万物没有什么不同。鸟有鸟

窝，兽有兽穴，虫鱼介鳞各种动物，各有居住的地方，如同人有室宅楼台一样。能行动的动物，死伤病因，小的大的相互侵害。有的被人捕捉去满足口腹之欲，并不是因为作窝、凿洞时触犯了什么鬼神，也不是因为向东或向西搬迁时触犯了什么鬼神。人有生有死，动物也有始有终；人有日常生活，动物也有各种活动。动物的血脉、首足、耳目、口鼻和人没有区别，只是爱好憎恶和人不同，所以人不懂得它们的声音，不了解它们的意图。

【原文】

72·9 及其游于党类，接于同品，其知去就，与人无异。共天同地，并仰日月，而鬼神之祸独加于人，不加于物，未晓其故也。天地之性，人为贵，岂天祸为贵者作，不为贱者设哉？何其性类同而祸患别也？”“刑不上大夫”，圣王于贵者阔也。圣王刑贱不罚贵，鬼神祸贵不殃贱，非《易》所谓“大人与鬼神合其吉凶”也。

【注释】

引文参见《礼记·曲礼上》。

引文参见《周易·乾·文言》。大意是，大人奖善罚恶，要与鬼神所降的吉凶相当。

【译文】

当它们往来于同类之中，相互接触的时候，它们知道躲避什么接近什么，和人并没有什么不同。人和动物生存在一个天地之间，看见的是同样的日和月，而鬼神的祸患偏偏只施加于人，而不施加于动物，不明白是什么缘故。天地间有生命的东西，人最为尊贵，难道上天的灾祸只是为尊贵的人制造的，而不是为低贱的动物安排的吗？为什么同样都是有生命的动物而遭受的祸害、灾难却如此不一样呢？“大夫犯法不施肉刑”，这是圣王对于贵人的宽大。圣王只惩罚卑贱的人而不惩罚尊贵的人，鬼神却只祸害尊贵的人而不祸害低贱的动物。这就不符合《周易》上所说的“圣王的赏罚应与鬼神相配合”了。

【原文】

72·10 我有所犯，抵触县官，罗丽刑法，不曰过所致，而曰家有负。居处不慎，饮食过节，不曰失调和，而曰徙触时。死者累属，葬棺至十，不曰气相污，而曰葬日凶。有事归之有犯，无为归之所居。居衰宅耗，蜚凶流尸，集人室居，又祷先祖，寝祸遗殃。疾病不请医，更患不修行，动归于祸，名曰触犯。用知浅略，原事不实，俗人之材也。

【注释】

我：疑当作“或”，形近而误。此句上疑有脱文。

县官：参见 34·10 注。

有：疑为“所”字之误。“所”字草书，极似“有”字。下文“旧之所居”正与此相应。

蜚凶流尸：在本书《订鬼篇》和《解除篇》中又称为“蜚尸走凶”、“飞尸流凶”，都是指能飞行奔走的尸体和怪物。

遗：当作“遣”。寝、遣：均为解除之意。

【译文】

有人触犯了什么，抵触了各级官吏，遭受刑法处治，不说是由于自己的过失造成的，而说是家里发生了触犯禁忌的事情。居处不谨慎，饮食不节制而遭祸，不说是自己居处、饮食不当，而说是搬迁时触犯了时日禁忌。死人连接不断，葬棺至数十个，不说是使人得病的污浊之气相互传染造成的，而说是由于葬日选择在凶日引起的。做事遇上凶祸就把它归之于触犯了禁忌，没有做事而遇上凶祸，就把它归之于住处不吉利。家庭败落，飞尸流凶聚集到这家人的屋子里来，却去祈求先祖，希望能制止、解除灾祸。生了病不去请医生，遭受祸害却不去修养自己的操行，动不动就归于鬼神带来的凶祸，说是触犯了禁忌。考虑问题很肤浅，对事情的分析不符合实际，这是一般人的才智。

【原文】

72·11 犹系罪司空作徒，未必到吏日恶，系役时凶也。使杀人者求吉日出诣吏，劓罪，推善时入狱系，宁能令事解、赦令至哉？人不触祸不被罪，不被罪不入狱。一旦令至，解械径出，未必有解除其凶者也。天下千狱，狱中万囚，其举事未必触忌讳也。居位食禄，专城长邑，以千万数，其迁徙日未必逢吉时也。历阳之都，一夕沉而为湖，其民未必皆犯岁、月也。

【注释】

司空：《汉书·贾谊传》师古注：“司空，掌刑罪之官。”这里代指牢狱。

劓（du ān 端）：断。

专：指独自掌握和占有，统治。长（zh āng 掌）：主管。专城长邑：指当地方官。

历阳：古县名。在今安徽和县。

以上事参见《淮南子·俶真训》并见本书《命义篇》注。

【译文】

如同犯了罪被监禁在牢狱里罚作劳役的人，不一定被抓到官府去的那一天是凶日，被判监禁罚作劳役的那个时辰是凶时一样。假如杀人犯选择吉日到官府自首，被判了刑，又推算吉时进监狱被监禁，难道就能使事情消解、赦罪的命令到来吗？人不遇到灾祸不会被判刑，不判刑就不会入监狱。一旦赦罪命令到来，解掉刑具立即出狱，不一定是有人替罪犯祭祀驱除了凶神恶

鬼吧。天下有上千监狱，监狱中有上万囚犯，他们办事情不一定都触犯了忌讳吧。占有职位吃着俸禄，掌管城邑的各级地方官吏，成千上万，他们搬迁的日子不一定都遇上吉时吧。历阳城，一夜之间下沉而变成一个大湖，那里的老百姓不一定都触犯了岁月之神吧。

【原文】

72·12 高祖始起，丰、沛俱复，其民未必皆慎时日也。项羽攻襄安，襄安无噍类，未必不禘赛也。赵军为秦所坑于长平之下，四十万众同时俱死，其出家时，未必不择时也。辰日不哭，哭有重丧。戊、己死者，复尸有随。一家灭门，先死之日，未必辰与戊、己也。血忌不杀牲，屠肆不多祸；上朔不会众，沽舍不触殃。涂上之暴尸，未必出以往亡；室中之殡柩，未必还以归忌(11)。由此言之，诸占射祸祟者，皆不可信用；信用之者，皆不可是。

【注释】

复：免除赋税徭役。丰沛俱复：据《史记·高祖本纪》记载，高祖十二年（公元前195年），免除了丰沛地区的赋税。

襄安：当系“襄城”之误。据《汉书·高帝纪》记载，项羽“尝攻襄城，襄城无噍类。”

噍（jiào 叫）：咬，嚼。噍类：能吃东西的动物，特指活着的人。

赛：祭祀酬神。

长平：古地名。在今山西高平西北。

以上事参见《史记·秦本纪》。

辰：地支第五位。按迷信说法，辰日埋人不能哭。《颜氏家训·风操篇》：“辰为水墓，又为土墓，故不得哭。”

上朔：忌日名称之一。上朔不会众：《风俗通义》：“堪舆书云：上朔会客必斗争。”

涂：通“途”。暴：同“曝”，晒也。

往亡：忌日名之一，迷信说法，逢“往亡”日不宜出远门。

(11)归忌：忌日名之一。迷信说法，逢“归忌”日出远门的人不宜回家。《礼记·王制》正义：“出辟往亡，人辟归忌。”《后汉书·郭躬传》章怀注：“阴阳书历法曰：归忌日，四孟在丑，四仲在寅，四季在子，其日不可远行、归家及徙也。”

【译文】

汉高祖刚兴起，丰沛地区全都免除了赋税，未必由于那里的老百姓都慎重地选择了时日。项羽攻进襄城，襄城中不剩一个活人，未必由于那里的百姓没有祭祀酬神。赵军被秦国坑杀在长平城下，四十万人同时死去，他们离开家时，未必没有选择时日。辰日埋死人不能哭，如果哭了，这家还会死人。如果在戊、己两日死了人，这家接着还要死人。一家人全死光，第一个人死去的那一天，未必就是在辰日与戊、己日吧。血忌日不宰杀牲口，屠宰铺却

不会多出祸害；上朔日不会见众人，酒店也不会触犯灾殃。道路上暴晒的尸体，未必是在“往亡”这一天出的门；室中停放的死人，未必是在“归忌”日回的家。由此说来，各种占卜推测祸害的人，都不可信任使用；信任使用了他们，都不能认为是对的。

【原文】

72·13 夫使食口十人，居一宅之中，不动钁锤，不更居处，祠祀嫁娶，皆择吉日，以春至冬，不犯忌讳，则夫十人比至百年，能不死乎？占射事者必将复曰：“宅有盛衰，若岁破、直符，不知避也。”夫如是，令数问工伎之家，宅盛即留，衰则避之，及岁破、直符，辄举家移，比至百年，能不死乎？占射事者必将复曰：“移徙触时，往来不吉。”夫如是，复令辄问工伎之家，可徙则往，可还则来，比至百年，能不死乎？占射事者必将复曰：“泊命寿极。”夫如是，人之死生，竟自有命，非触岁、月之所致，无负凶忌之所为也。

【注释】

锤：据本书《程材篇》：“不秉钁锤”，当作“锤”。钁锤（juéch ā插）：掘地用的两种农具。

岁破：禁忌名之一，指太岁所冲的方位。迷信说法认为，在太岁所冲的方位或向太岁所冲的方位搬迁是不吉利的。参见本书《难岁篇》。直符：参见 69·3 注。迷信说法认为，在太岁所在的位置或向太岁所在的位置搬迁是不吉利的。

泊：通“薄”。

【译文】

假如让十个人居住在一间房子里，不动用钁锤，不迁移住处，祭祀嫁娶，都选择吉日，从春到冬，不触犯任何忌讳，那么这十个人等到一百年，能够不死去吗？占射事者一定又会说：“住宅有盛有衰，或者是对岁破、直符，不知道避忌吧。”如果是这样的话，让人再三询问工伎之家，住宅兴盛就留下，衰败就搬走，碰上岁破、直符，就全家搬走，等到一百年，这些人能不死吗？占射事者一定又会说：“搬迁触犯了时日，往来都不吉利。”如果是这样的话，再让人问工伎之家，可以搬迁就搬迁，可以回来就回来，等到一百年，这些人能不死吗？占射者一定又会说：“薄命寿终就会死。”如果是这样，人的死生，终究有自己的寿数，并不是触犯了岁、月禁忌而造成死亡，也不是因为触犯了凶日凶时的忌讳所引起的了。

难岁篇

【题解】

本篇对搬迁要忌讳“太岁”的迷信进行了驳斥。

“工伎之家”认为“太岁在子，不得南北徙”，否则会遭祸殃。王充反驳说，如果“太岁”是神，触犯了它要遭殃，照此逻辑，最大的神莫过于天地，“则天地之间无生人也”。他明确指出，所谓“岁”，只是一种计时单位，是由日月四季积累起来的，“十二月为一岁，四时节竟，阴阳气终，复为一岁”，根本不是什么神。“太岁之气”就是“天地之气”，它没有意识，既不会憎恨人，也不会害人。有关“太岁”的迷信禁忌，“妄不可用也”。

【原文】

73·1 俗人险心，好信禁忌，知者亦疑，莫能实定。是以儒雅服从，工伎得胜。吉凶之书，伐经典之义；工伎之说，凌儒雅之论。今略实论，令亲览，总核是非，使世一悟。

【注释】

险心：即悻心，侥幸免祸的心理。

知：通“智”。

儒雅：博学的儒生。

工伎：指工伎之家。

吉凶之书：指宣扬迷信禁忌的书。

据本书《四讳篇》“令世观览”，“亲（親）”当作“观（觀）”，前应补“世”字。

【译文】

一般人都存在着侥幸免祸的心理，喜好迷信禁忌，聪明的人也有怀疑，谁也不能核实判断。因此博学的儒生信从了禁忌之说，而工伎之家占了上风。宣扬迷信禁忌的书，战胜了经典上的道理；工伎之家的言论，压倒了博学之士的言论。现在略为据实评论一下，让世人都观看清楚，总起来考核一下是非，使社会上的人都能醒悟。

【原文】

73·2 《移徙法》曰：“徙抵太岁，凶；负大岁，亦凶。”抵太岁名曰岁下，负太岁名曰岁破，故皆凶也。假令太岁在甲子，天下之人皆不得南北徙，起宅嫁娶亦皆避之。其移东西，若徙四维，相之如者，皆吉。何者？不与太岁相触，亦不抵太岁之冲也。实问：避太岁者，何意也？令太岁恶人徙乎？则徙者皆有祸。令太岁不禁人徙，恶人抵触之乎？则道上之人南北行者皆有殃。

【注释】

《移徙法》：古代一种宣扬搬迁禁忌的书。不知出处，疑已佚。

岁下：禁忌名称之一。指太岁所在的方位。太岁在子，子为北方，北方即为岁下。

岁破：参见 72·13 注。

据本书《时篇》“令太岁在子”，“甲”字当删。子：地支的第一位，这里指正北方。

四维：指东北、东南、西北、西南四角。《淮南子·天文训》：“东北为报德之维，西南为背阳之维，东南为常羊之维，西北为■通之维。”

冲：对着。指与太岁相对的方位。《史记·天官书》：“岁星所在，其对为冲。”

【译文】

《移徙法》上说：“搬迁到面对太岁所在的方位不吉利，搬迁到背对太岁所在方位也不吉利。”面对太岁名叫“岁下”，背对太岁名叫“岁破”，所以都不吉利。假如太岁在子位，天下的人都不得往南北方向搬迁，盖房子嫁女娶妇也都要避开这个方位。人们向东或向西搬迁，或者向四角方位搬迁，互相往来的，全都吉利。为什么呢？因为没有与太岁相触犯，也没有向着与太岁相对的冲位。如实问一下：避开太岁，是什么意思呢？要说是太岁厌恶人们搬迁吗？那么搬迁的人家都会有灾祸。要说是太岁不禁止人们搬迁，只是厌恶人们抵触它吗？那么在路上往南北方向行走的人都应该遭殃。

【原文】

73·3 太岁之意，犹长吏之心也。长吏在涂，人行触车马，干其吏从，长吏怒之，岂独抱器载物去宅徒居触犯之者而乃责之哉？昔文帝出，过霸陵桥，有一人行逢车驾，逃于桥下，以为文帝之车已过，疾走而出，惊乘舆马。文帝怒，以属廷尉张释之，释之当论。使太岁之神行若文帝出乎？则人犯之者，必有如桥下走出之人矣。方今行道路者，暴溺仆死，何以知非触遇太岁之出也？为移徙者又不能处。不能处，则犯与不犯未可知。未可知，则其行与不行未可审也。

【注释】

涂：通“途”。道路。

文帝：汉文帝。参见 1·6 注。

霸陵桥：即霸桥，故址在今陕西西安市东。《史记·张释之冯唐列传》作“中渭桥”。

车驾：皇帝乘坐的车子。这里指汉文帝的车队。

乘舆（shèngyú 圣于）：古代称君王所乘的车叫“乘舆”。

属（zh 主）：托付，交给。廷尉：汉代九卿之一，主管司法。张释之：参见 34·11 注。

释之当论：据《史记·张释之冯唐列传》记载，张释之判处这个人罚金。

溺：据递修本作“病”。

为：通“谓”。说。为移徙者：宣扬搬迁禁忌的人。

【译文】

太岁的心意，如同官长的心意一样。官长在路上，有人行走时碰上了官长的车马，触犯了官长的随从，官长就会对他发怒，哪里只是对拿着用具、载着什物、离开住宅搬迁新居而触犯了他的人才加以责罚呢？过去，汉文帝出行，经过霸陵桥，有一个行人遇上了文帝的车队，就逃到桥下躲避，认为文帝的车子已经过去，就从桥下赶快跑出来，惊了文帝驾车的马。文帝发了怒，把他交给廷尉张释之处理，张释之定了他的罪。要说太岁之神出行像汉文帝出行一样吗？那么触犯它的人，一定有如那个从桥下跑出来的人一样了。现在行走在道路上的人，突然得病倒地而死，怎么知道他们不是触犯了正在出行的太岁神呢？宣扬搬迁禁忌的人对此又不能判明。不能判明，那么是否触犯了太岁神就无法知道。无法知道，那么太岁神出行不出行也是不可确知的了。

【原文】

73·4 且太岁之神审行乎？则宜有曲折，不宜直南北也。长吏出舍，行有曲折。如天神直道不曲折乎？则从东西、四维徙者，犹干之也。若长吏之南北行，人从东如西，四维相之如，犹抵触之。如不正南北，南北之徙又何犯？如太岁不动行乎？则宜有宫室营堡，不与人相见，人安得而触之？如太岁无体，与长吏异，若烟云虹蜺，直经天地，极子午南北陈乎？则东西徙若四维徙者亦干之。譬若今时人行触繁雾蜺气，无从横负乡皆中伤焉。如审如气，人当见之，虽不移徙，亦皆中伤。

【注释】

营堡：宫室的外围建筑。

蜺（ní 尼）：通“霓”。

子午：古人以子为北，午为南。这里指正北、正南两个点。

蜺：传说中一种能含沙射人使人致病的动物。蜺气：毒气。

从：通“纵”，指南北。横：指东西。乡：通“向（■）”，面对之意。

【译文】

要说太岁之神真的出行吗？那么它出行的道路应该有曲折，不应该南北径直走。官长从官舍出行，出行的路也会有曲折。要说天神走的是直道而不拐弯吗？那么，从东西方和四角搬迁的人，仍然会触犯太岁神。就像官长从南往北走，人们从东往西，从四角相往来，仍然会触犯他一样。如果太岁出行不是走正南正北，那么往南北的搬迁又有什么触犯呢？如果说太岁神是安居不行动的吗？那么，它就应当有宫室营堡，不与人相见，人怎么能够触犯

它呢？如果说太岁神没有形体，和官长不同，像烟云彩虹那样一直贯穿天地，从极北分布到极南吗？那么，从东西搬迁像从四角搬迁的人一样也会触犯它。好像现在人们行走接触到浓雾毒气一样，无论纵横背向面对都会受到伤害。如果太岁神真的像气一样，人们就该碰到它，即使不搬迁，也都会受到伤害。

【原文】

73·5 且太岁，天别神也，与青龙无异。龙之体不过数千丈，如令神者宜长大，饶之数万丈，令体掩北方，当言太岁在北方，不当言在子。其东有丑，其西有亥，明不专掩北方，极东西之广，明矣。令正言在子位，触土之中直子午者，不得南北徙耳，东边直丑、巳之地，西边直亥、未之民，何为不得南北徙？丑与亥地之民，使太岁左右通，得南北徙及东西徙。可则？丑在子东，亥在子西，丑、亥之民东西徙，触岁之位；巳、未之民东西徙，忌岁所破。

【注释】

别：从属。天别神：意即太岁是从属于天的神。本书《时篇》说：“岁、月，天之从神。”

青龙：中国古代神话中的东方之神，同白虎、朱雀、玄武合称四方四神。《淮南子·天文训》：“天神之贵者，莫贵于青龙。或曰天一，或曰太阳。”古代称青龙为天一、太岁、太阳，名异而实同。

左右：这里指东西。

据文意，“得”字前应补“不”字方可通。

可：据文意，应作“何”字。

触岁之位：指犯“岁下”的忌讳。

忌岁所破：指犯“岁破”的忌讳。

【译文】

况且太岁是从属于天的神，与青龙神没有什么不同。青龙神的形体不过几千丈，假如太岁神的形体应当又长又大，增加到几万丈，让太岁的身体遮盖住整个北方，应当说太岁在北方，不应当说太岁只在“子”这一个位置上。太岁的东边有丑，太岁的西边有亥，说明太岁神并没有将整个北方都盖住，也没有将东西两边的广大区域全部占了，这是很清楚的。如果确定说太岁是在子位，那么只有在大地的中心地区正当子午位置的人不能向南北搬迁罢了，大地的东部地区正当丑、巳位置的地方，大地的西部地区正当亥、未位置的人家，为什么不能向南北搬迁呢？对于在丑地与亥地的人家，假使太岁在子位的同时还向东西移动的话，那么按说他们不但不能向南北方向搬迁，而且也不能向东西方向搬迁。为什么呢？丑在子的东边，亥在子的西边，丑、亥之地的人家向东西方搬迁，触犯了太岁所在的位置；巳、未之地的人家向东西方搬迁，触犯了太岁所冲的方位。

【原文】

73·6 儒者论天下九州，以为东西南北，尽地广长，九州之内五千里，竟三河土中。周公卜宅，经曰：“王来绍上帝，自服于土中。”雒则土之中也。邹衍论之，以为九州之内五千里，竟合为一州，在东东位，名曰赤县州(11)。自有九州者九焉，九九八十一，凡八十一州。此言殆虚。

【注释】

九州：参见 31·7 注。这里泛指全国领土。

五千里：传说九州纵横各五千里。

竟：通“境”。三河：汉代称黄河流域的河东（今山西西南部）、河内（今河南西北部）、河南（在今河南洛阳至郑州、中牟一带）三郡为三河。《史记·货殖列传》：“唐人都河东，殷人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中，若鼎足，王者所更居也。”

周公卜宅：指周成王时，周公为了加强对东方的控制，准备兴建洛邑（在今河南洛阳市东北）而进行占卜。

经：指《尚书》。

王：指周成王。

引文参见《尚书·召诰》。

雒：同“洛”。指洛邑。

邹衍：参见 2·5 注(24)。

次“东”字，据递修本应作“南”。本书《谈天篇》亦作“南”。

(11)据本书《谈天篇》“赤县神州”，“州”字前应补“神”字。

【译文】

儒者议论天下分为九州，认为从东到西，从南到北，全境的广度和长度，在九州之内纵横各有五千里，境内以“三河”作为大地的中心地区。周公占卜住宅位置的吉凶，经书上说：“周成王来占卜上帝之命，亲自在全国的中心治理天下。”可见洛邑是大地的中心了。邹衍论述这个问题，认为九州之内纵横各五千里，九州全境合为一个大州，在天下的东南部，名叫赤县神州。天下各自分为九州的大州共有九个。九九八十一，总共八十一个州。这种说法也许不真实。

【原文】

73·7 地形难审，假令有之，亦一难也。使天下九州，如儒者之议，直雒邑以南，对三河以北，豫州、荊州、冀州之部有太岁耳。雍、梁之间，青、兖、徐、扬之地，安得有太岁？使如邹衍之论，则天下九州在东南位，不直子午，安得有太岁？如太岁不在天地极，分散在民间，则一家之宅，辄

有太岁，虽不南北徙，犹抵触之。假令从东里徙西里，西里有太岁；从东宅徙西宅，西宅有太岁。或在人之东西，或在人之南北，犹行途上，东西南北皆逢触人。

【注释】

豫州：古九州之一。《尚书·禹贡》：“荆、河惟豫州。”《周礼·职方》、《尔雅·释地》：“河南曰豫州。”在今河南省一带。荆州：参见 39·11 注。冀州：古九州之一。《尔雅·释地》：“两河间曰冀州。”《周礼·职方》：“河内曰冀州。”《尚书·禹贡》的冀州，西、南、东三方都以当时的黄河与雍、豫、兖、青等州为界，指今山西和陕西间黄河以东、河南和山西间黄河以北和山东西北、河北东南部地区。

雍：雍州，参见 39·11 注。梁：梁州。古“九州”之一。《尚书·禹贡》：“华阳黑水惟梁州。”在今四川和陕西南部一带。

青：青州，古“九州”之一。《尚书·禹贡》：“海、岱惟青州。”《周礼·职方》：“正东曰青州。”在今山东北部、辽宁南部一带。兖(y n 演)：兖州。古“九州”之一。《尚书·禹贡》：“济、河惟兖州。”《尔雅·释地》：“济、河曰兖州。”《周礼·职方》：“河东曰兖州。”在今河北东南部及山东西部一带。徐：徐州，古“九州”之一。《尚书·禹贡》：“海、岱及淮惟徐州。”《尔雅·释地》：“济东曰徐州。”在今山东南部、江苏及安徽两省北部。扬：扬州。参见 39·11 注。

里：里弄，街巷。

【译文】

大地的形状很难确知，假使大地上确有八十一州，那么也可以作为对搬迁禁忌说法的一种责难。如果天下的九个州，如儒者所议论的那样，正当洛邑以南，正对“三河”以北，那么豫州、荆州、冀州之地就有太岁。雍州、梁州之间，青、兖、徐、扬等州的地方，怎么会有太岁呢？如果像邹衍所论述的那样，那么天下九州在东南方位，不正当子午，怎么会有太岁呢？如果太岁不在天地的尽头，而是分散在民间，那么一户人家的住宅中，就有太岁，即使不向南北方向搬迁，仍然会触犯太岁。假如从东街迁住西街，西街有太岁；从东宅迁往西宅，西宅也有太岁。太岁或在人的东西方，或在人的南北方，如同人行走在路上，无论东西南北方太岁都会与人相逢。

【原文】

73·8 太岁位数千万亿，天下之民徙者皆凶，为移徙者何以审之？如审立于天地之际，犹王者之位任土中也。东方之民，张弓西射，人不谓之射王者，以不能至王者之都，自止射其处也。今徙岂能北至太岁位哉！自止徙百步之内，何为谓之伤太岁乎？且移徙之家禁南北徙者，以为岁在子位，子者破午，南北徙者抵触其冲，故谓之凶。夫破者，须有以椎破之也。如审有所用，则不徙之民皆被被害；如无所用，何能破之？

【注释】

亿：古代指十万。太岁位数千万亿：意即处处都有太岁。

子者破午：在一周天中，干支位置，各有相对，所以就各有冲。各有冲，就各有破。假设太岁在子，那么子宅直符，午触其冲，则午宅为破。太岁在丑，那么丑宅直符，未触其冲，则未宅为破。太岁在寅，那么寅宅直符，申触其冲，则申宅为破。余类推。

抵触其冲：意思是说，不是“抵太岁”，就是“负太岁”。

【译文】

太岁所在位置的数目要以千、万、十万来计算，天下的老百姓凡搬迁的都会碰上凶，要搬迁的人怎么能确知太岁的位置呢？如果太岁果真立在天地之间，好比君王的位置在大地的中央一样。东方的百姓，张开弓箭向西射，人们不认为这是在射君王，是因为箭不能射到君王的都城，箭身只落在它的射程之内。现在搬迁的人难道能往北一直搬到太岁所在的位置上吗！搬迁在很短的距离内就停止了，为什么说它侵犯了太岁呢？而且宣扬搬迁禁忌的人之所以禁止人们朝南、朝北搬迁，是由于太岁在子位，与子位相对的午位就是“岁破”，往南北方搬迁不是“抵太岁”就是“负太岁”，所以称之为凶。所谓破，必须有用来击毁对方的东西。如果太岁确实有用来槌打的东西，那么不搬迁的老百姓也都会受到槌打的伤害；如果太岁根本没有用来槌打的东西，怎么能够伤害人呢？

【原文】

73·9 夫雷，天气也，盛夏击折，折木破山，时暴杀人。使太岁所破若迅雷也，则声音宜疾，死者宜暴；如不若雷，亦无能破。如谓冲抵为破，冲抵安能相破？东西相与为冲，而南北相与为抵。如必以冲抵为凶，则东西常凶而南北常恶也。如以太岁神，其冲独凶，神莫过于天地，天地相与为冲，则天地之间无生人也。或上十二神登明、从魁之辈，工伎家谓之皆天神也，常立子丑之位，俱有冲抵之气。神虽不若太岁，宜有微败。移徙者虽避太岁之凶，犹触十二神之害，为移徙时者，何以不禁？

【注释】

天气：指天地间碰撞、冲击着的阴气、阳气。参见本书《雷虚篇》。

“盛夏击折”，文不成义，《龙虚篇》、《雷虚篇》皆云：“盛夏之时，雷电击折树木。”此处二“折”字疑皆衍文。

“或”疑为“式”字之误。式：通“栻（shì 士）”。古代的一种占卜用具，后世称“星盘”，上圆（像天）下方（像地），可以转动。上有十二神、天干、地支、八卦、二十八宿等名目。十二神：神后（子）、大吉（丑）、功曹（寅）、太冲（卯）、天罡（辰）、太一（巳）、胜光（午）、小吉（未）、传送（申）、从魁（酉）、河魁（戌）、登明（亥）。按：关于“十二神”的名称顺序，《黄

帝龙首经》、《金匱玉衡经》、《汉志·五行类》、《玄女经》、《太白阴经》、《吴越春秋》、《梦溪笔谈》、《宋史·历律志》、《晋书·艺术戴洋传》等，诸书所载多不相同，两汉以来，人各为说，弥失古旨。上述十二神顺序名称依据《五行大义》卷五《论诸神篇》引《玄女枳经》排列。

子丑之位：泛指十二地支所标志的方位。

时：疑为衍文。据本篇上文“为移徙者，又不能处”，“为移徙者，何以审之”，“时”字当删。

【译文】

雷是天上的气形成的，盛夏时节雷击断树木，击毁山峰，有时会突然杀死人。如果说太岁击破东西时像迅猛的雷一样，那么它的声音应当迅猛，杀死人应当很突然；如果不像雷那样迅猛，也就不能吉破东西。如果认为冲抵太岁称为破，那么冲抵本身怎么能相互为破呢？东西方相互为冲，而南北方相互为抵。如果一定认为冲抵是凶的话，那么东西方常常是凶而南北方常常是恶了。如果认为太岁是神，与它相冲特别不吉利的话，那么神没有超过天神、地神的，天地相互为冲，那么在天地之间就没有一个活人了。枳上的十二神如登明、从魁之类，工伎家说它们都是天神，常常立在子丑等方位上，全都有冲抵之气。十二神的神灵虽然不如太岁神，触犯了它们也该会造成一些微小的祸害。搬迁的人即使避开了太岁之凶，仍然会触犯十二神之害。宣扬搬迁禁忌的人，为什么不禁止人们搬迁呢？

【原文】

73·10 冬气寒，水也，水位在北方。夏气热，火也，火位在南方。案秋冬寒，春夏热者，天下普然，非独南北之方水火冲也。今太岁位在子耳，天下皆为太岁，非独子午冲也。审以所立者为主，则午可为大夏，子可为大冬。冬夏南北徙者，可复凶乎？立春，艮王、震相、巽胎、离没、坤死、兑囚、乾废、坎休。王之冲死，相之冲囚，王、相冲位，有死、囚之气。

【注释】

冬气寒，水也：阴阳五行家把天气与五行相配属，冬天属水，夏天属火。

水位在北方：阴阳五行家把五行和五方相配属，水在北方，火在南方。

艮：八卦之一。艮王：按照“八卦休王”的说法，八卦分属八方与八个节气相配，艮（东北）配立春，震（东）配春分，巽（东南）配立夏，离（南）配夏至，坤（西南）配立秋，兑（西）配秋分，乾（西北）配立冬，坎（北）配冬至。每卦依节气主事四十五日，并用王、相、胎、没、死、囚、废、休分别表示它们之间的变化情况。例如立春时艮王（表示旺盛），震相（表示强壮），巽胎（表示孕育新生），离没（表示没落），坤死（表示死亡），兑囚（表示禁锢不出），乾废（表示废弃无用），坎休（表示退位休息）。春分时就变为震王、巽相、离胎、坤没、兑死、乾囚、坎废、艮休。其余依次类推。参见《太平御览》二十五引《五行休王论》、京房《易占》，《五行大义》卷二论八卦休王。

【译文】

冬天气候寒冷，是因为冬天属“水”，而“水”位在北方的缘故。夏天气候炎热，是因为夏天属“火”，而“火”位在南方的缘故。考察秋冬寒冷，春夏温暖，天下普遍是这样，不只是南北两个方位水火所冲的地方才寒冷和炎热。如今太岁的位置只是在子位罢了，天下都是太岁的位置，不只是子午位相冲的地方才是太岁的位置。如果真以太岁所在的方位为主，那么午位可算是炎夏，子位可算是严冬。冬天往南迁或夏天往北迁的人，会再遇到凶吗？立春，八卦的变化情况是艮王、震相、巽胎、离没、坤死、兑囚、乾废、坎休。“王”所冲的位置是“死”，“相”所冲的位置是“囚”，和“王”、“相”相冲的位置有死亡、囚禁的凶气。

【原文】

73·11 乾坤六子，天下正道，伏羲、文王象以治世。文为经所载，道为圣所信，明审于太岁矣。人或以立春东北徙，抵艮之下，不被凶害。太岁立于子，彼东北徙，坤卦近于午，犹艮以坤，徙触子位，何故独凶？正月建于寅，破于申，从寅申徙，相之如者，无有凶害。太岁不指午，而空曰岁破，午实无凶祸，而虚禁南北，岂不妄哉？

【注释】

乾坤六子：参见 59·7 注。这里泛指八卦。

伏羲：参见 36·7 注。文王：周文王，参见 2·5 注。相传他把八卦推演为六十四卦。象：取法，效法。

经：指《周易》。

建：北斗星的斗柄所指。寅：地支的第三位，指东北方。正月建于寅：指夏历正月北斗星的斗柄正好指向东北方的寅位。

申：地支的第九位，和寅相对，指西南方。破于申：指北斗星的斗柄指向寅位时，申处于冲位。

【译文】

八卦反映了天下万物发展的正常道理，伏羲和周文王取法八卦来治理天下。有关八卦的文字被记载在《周易》这部经书里，八卦所含的道理被圣人所信任采用，比触犯太岁遭祸的说法清楚多了。有的人在立春那天往东北方搬迁，到达艮（东北）的方位，却不会遭受凶害。太岁正好在子位，他们往东北搬迁，坤卦（西南）接近午（正南）位，就像从艮（东北）往坤（西南），搬迁触犯子位，为什么偏遭凶祸呢？夏历正月北斗星柄指向寅（东北）位时，申（西南）处于冲位，从东北、西南方向搬迁，相互往来的人，却不会有凶害。子位的太岁实际上并不破午位，而凭空说“岁破”，午位实际没有凶祸，

而无缘无故禁止往南北搬迁，难道不荒唐吗？

【原文】

73·12 十二月为一岁，四时节竟，阴阳气终，竟复为一岁。日、月积聚之名耳，何故有神而谓之立于子位乎？积分为日，累日为月，连月为时，纪时为岁。岁则日、月、时之类也。岁而有神，日、月、时亦复有神乎？千五百三十九为一统，四千六百一十七岁为一元。岁犹统、元也。岁有神，统、元复有神乎？论之以为无。假令有之，何故害人？神莫过于天地，天地不害人。人谓百神，百神不害人。太岁之气，天地之气也，何憎于人，触而为害？

【注释】

阴阳气终：指一年结束。按照阴阳五行说，春天出现少阳之气，发展到夏天成为太阳之气，到秋天出现少阴之气，发展到冬天成为太阴之气。所以说阴阳气终为一年。

竟：疑为衍文，当删。

纪：据递修本当作“结”。

据本书《时篇》“千五百三十九岁为一统”，“为”字前脱“岁”字。一统：参见《时篇》注。

【译文】

十二个月为一年，四季节气完结，阴阳之气终了，又开始了新的一年。“岁”不过是天、月积累起来的名称罢了，为什么会有岁神而说它正好在子位呢？积累时分成为日，积累日子成为月，月与月相连成为四季，合四季就成为年。岁也就同日、月、季之类的名称一样。岁如果有太岁神，那么日、月、季也同样有神吗？一千五百三十九年称为一统，四千六百一十七年称为一元。岁就和统、元是一样的。岁如果有神，那么统、元同样也有神吗？我论证它是不存在的。假如有神，为什么祸害人呢？神当中没有超过天神、地神的，天神地神却不祸害人。人们说存在百神，百神却不祸害人。太岁之气，就是天地的气，怎么会对人憎恨呢，触犯了它能造成祸害呢？

【原文】

73·13 且文曰：“甲子不徙。”言甲与子殊位，太岁立子不居甲，为移徙者，运之而复居甲。为之而复居甲，为移徙时者，亦宜复禁东西徙。甲与子钧，其凶宜同。不禁甲而独忌子，为移徙时者，竟妄不可用也。人居不能不移徙，移徙不能不触岁，不触岁不能不得时死。工伎之人，见今人之死，则归祸于往时之徙。俗心险危，死者不绝，故太岁之言，传世不灭。

【注释】

文：可能是指《移徙法》中的话。

甲：天干的第一位。指东方。

甲与子殊位：天干的“甲”指东方，地支的“子”指北方，所以说甲与子的方位不同。

运：运转。指占卜者运转“栻”来使天干和地支相配。

时：照前例当删。

亦宜复禁东西徙：意思是子位在北方，太岁在子就禁止往南北迁徙，那么甲位在东方，太岁在甲，也就应该同时禁止往东西迁徙。

钧：通“均”。相同。甲与子钧：甲是天干第一位，子是地支第一位，所以说它们地位相同。

时：照前例当删。

首“不”字、“得”字衍文，当删。文句当为“触岁不能不时死”。

【译文】

而且《移徙法》中说：“太岁在甲子位就不能南北搬迁。”说明甲与子的方位不同，太岁在子位就不能又处于甲位，而是由于宣扬搬迁禁忌的人通过运转“栻”才使太岁又处于甲位的。既然运转“栻”又使太岁处于甲位，那么宣扬搬迁禁忌的人，也应该同时禁止往东西搬迁。甲与子的地位相同，它们引起的凶祸也应当相同。不禁忌迁往甲位而唯独禁忌迁往子位，宣扬搬迁禁忌的人，毕竟荒唐不可信用。人们居住不可能不搬迁，搬迁不可能不触犯太岁，触犯太岁的不可能在某个时候死去。工伎之人，看到现在人死了，就归祸于过去的搬迁触犯了禁忌。一般人都存在着侥幸免祸的心理，死人的事又不断发生，所以有关太岁的禁忌，世代相传而不灭绝。

诂术篇

【题解】

汉代推算住宅吉凶的骗人法术，即所“图宅术”，宣扬“宅有五音，姓有五声”，住宅的方位必须与主人的姓氏所属的五音相宜，即符合五行相生的原则，这样就可以“富贵昌盛”，否则宅主就会遭到“甲乙之神”的惩罚，“疾病死亡，犯罪遇祸”。

本篇针对这种迷信法术提出了责问和批判。王充明确指出，“事理有曲直，罪法有轻重”，人的吉凶祸福与这种迷信法术毫不相干。

【原文】

74·1 图宅术曰：“宅有八术，以六甲之名数而第之，第定名立，宫、商殊别。宅有五音，姓有五声。宅不宜其姓，姓与宅相贼，则疾病死亡，犯罪遇祸。”

【注释】

图宅术：指专讲推算住宅吉凶的书籍。《汉书·艺文志·形法》有《宫宅地形》二十卷。这大概就是王充所指的“图宅术”之类的书。八术：一种推算住宅吉凶的方术，可能与住宅的东、南、西、北、东南、西南、东北、西北八个方位有关。

六甲：古代把十天干和十二地支顺序相配得六十组，叫做六十甲子，作为纪日的符号。“六甲”是指其中的甲子、甲寅、甲辰、甲午、甲申、甲戌，这里泛指六十甲子。

宫、商：五音中的两个音。这里泛指五音。宫、商殊别：指各个住宅所宜的五音就区别开来了。

五音：参见 38·2 注。宅有五音：推算住宅吉凶的人，用五音来配合住宅的方位，即角东、徵南、宫中、商西、羽北。

姓有五声：《白虎通德论·论姓》：“古者圣人吹律定姓，以纪其族。人含五常而生。正声有五，宫、商、角、徵、羽，转而相杂，五五二十五，转生四时异气，殊音悉备，故姓有百也。”推算住宅吉凶的人，把人们的姓氏与五音相配，如钱属商，田属徵，冯属羽，孔属角，洪属宫等。

宅不宜其姓：推算住宅吉凶的人，利用五行相生（金生水，水生木，木生火，火生土，土生金）和相克（金克木，木克土，土克水，水克火，火克金）的观点，把住宅的方位、户主的姓氏、五音、五行等毫不相干的东西凑合在一起，用来占卜吉凶。如有一住宅方位在东，与五音相配属角，与五行相配属木，那么姓田的人住在这所住宅里就被说成是吉利的。因为田属徵音，徵属火，而木能生火。这叫宅宜其姓。如果姓洪的人去住则不吉利，因为洪属宫音，宫属土，而木能克土。这就叫宅不宜其姓。下句“姓与宅相贼”，道理同此。

【译文】

图宅术说：“选择住宅有八术，按六十甲子来推算和排列，住宅的次序排定了，它有关甲子的名称也就确定了，与住宅相关的五音也就区别开了。

住宅的方位与五音有关，宅主的姓氏与五音也有关。住宅方位与主人的姓氏不适宜，姓氏与住宅方位相伤害，那么宅主就会疾病死亡，犯罪遇祸。”

【原文】

74·2 诘曰：夫人之在天地之间也，万物之贵者耳。其有宅也，犹鸟之有巢，兽之有穴也。谓宅有甲乙，巢穴复有甲乙乎？甲乙之神，独在民家，不在鸟兽何？夫人之有宅，犹有田也，以田饮食，以宅居处。人民所重，莫食最急，先田后宅，田重于宅也。田间阡陌，可以制八术，比土为田，可以数甲乙。甲乙之术，独施于宅，不设于田，何也？

【注释】

诘（jié杰）：追问，责问。

甲乙：指按甲子排列顺序。

甲乙之神：参见 65·7 注。

【译文】

责问说：人在天地之间，不过是万物中最尊贵的罢了。人有住宅，如同鸟有窝，兽有穴一样。说住宅有甲乙的排列顺序，鸟窝兽穴也有甲乙的排列顺序吗？甲乙之神，为什么只存在于民宅而不存在于鸟窝兽穴呢？人有住宅，就同有田一样，靠田获得食物，靠住宅来居住。老百姓所看重的，没有比饮食更迫切的了，所以先治田后修住宅，田比住宅更重要。田间的小路纵横交错，可以根据它来制定八术，耕地相连成片，可以推算甲乙顺序了。推算甲乙顺序的方术，唯独施行于住宅，而不施行于田，这是为什么呢？

【原文】

74·3 府廷之内，吏舍比属，吏舍之形制，何殊于宅？吏之居处，何异于民？不以甲乙第舍，独以甲乙数宅，何也？民间之宅，与乡、亭比屋相属，接界相连。不并数乡、亭，独第民家。甲乙之神，何以独立于民家也？数宅之术，行市亭，数巷街以第甲乙。入市门曲折，亦有巷街。人昼夜居家，朝夕坐市，其实一也，市肆户何以不第甲乙？州、郡列居，县、邑杂处，与街巷民家何以异？州郡县邑，何以不数甲乙也？

【注释】

乡、亭：汉代乡村的地方行政单位。一百户为一里，十里为一亭，十亭为一乡。《汉书·百官表》：“大率十里一亭，十亭一乡。”

“行”字上应有“亦当”二字。下文“五行之家数日亦当以甲乙”与此文法同。市：汉代城市里的商业区。亭：这里是指设于“市”内的一座楼房，又叫“旗亭”，是管理“市”的官吏办公的地方。这里市亭泛指商业区。

朝夕坐市：《周礼·地官·司市》：“大市，日昃而市，百族为主。朝市，朝时而市，商贾为主。夕市，夕时而市，贩夫贩妇为主。”

州：汉代的监察区，每州设刺史一人，负责本州所属各郡的监察工作。郡：汉代的行政区，每郡统辖若干县。这里的州郡和下句的县邑都是指官府而言。

县、邑：郡以下的行政区。

【译文】

官府里面，官吏的住宅一间连一间，官吏住宅的形状结构，与百姓的住宅有什么不同呢？官吏居住的地方，与老百姓有什么不同呢？不用甲乙顺序来排列官吏住宅，却唯独用甲乙顺序来推算老百姓的住宅，这是为什么呢？民间的住宅，与乡亭的房屋一所挨着一所，接界连成一片。不把乡、亭也按甲乙顺序排列，却唯独排列老百姓的住宅。甲乙之神，为什么偏偏只存于老百姓家呢？推算住宅的方术，也应该施行于市亭，推算巷街以排列甲乙顺序。进入市门曲折曼回，也有大街小巷，人昼夜在家中居住，早晚在市上做事，其实是一样的，做买卖的人家为什么不按甲乙顺序排列呢？州、郡的官府排列相居，县、邑的衙门混杂相处，与大街小巷中老百姓的住宅有什么不同呢？州郡县邑的官府，为什么不按甲乙顺序推算呢？

【原文】

74·4 天地开辟有甲乙邪？后王乃有甲乙？如天地开辟本有甲乙，则上古之时，巢居穴处，无屋宅之居、街巷之制，甲乙之神皆何在？数宅既以甲乙，五行之家数日亦当以甲乙。甲乙有支干，支干有加时。支干加时，专比者吉，相贼者凶。当其不举也，未必加忧支辱也。

【注释】

五行之家：指阴阳五行家。数日亦当以甲乙：意思是推算日子也应该用天干地支来定吉凶。

支干：地支、天干。《白虎通德率·姓名》：“甲乙者，干也。子丑者，枝也。”术家于支干上下生克以求日之吉凶，所以说数日以甲乙，甲乙有支干。

专比：按照阴阳五行家的说法，干支分别与五行相配，“专比”指天干和地支上下相生之日。例如“甲午”，甲属木，午属火，木生火，是上生下之日。“壬申”，壬属水，申属金，金生水，是下生上之日。

相贼：指天干地支上下相克。例如“己亥”，己属土，亥属水，土克水，是上克下之日。“甲申”，甲属木，申属金，金克木，是下克上之日。

支：疑涉上下支干而衍，当删。

【译文】

天地开避之时就有了甲乙呢？还是后代才有甲乙呢？候如天地开避之时原本就有甲乙，那么上古时代，人类巢居穴处，没有房屋居住、街巷构成，

甲乙之神都在哪里去了呢？推算住宅吉凶既然用甲乙，那么五行之家推算日子也应当用甲乙来定吉凶。推算日子的甲乙是用天干地支相配，天干地支又用在时辰上。天干地支用在时辰上，天干地支上下相生之日就是吉日；相克之日就是凶日。如果正遇上人们没有办事情，那么未必会给人们带来灾难。

【原文】

74·5 事理有曲直，罪法有轻重，上官平心原其狱状，未有支干吉凶之验，而有事理曲直之效，为支干者何以对此？武王以甲子日战胜，纣以甲子日战负，二家俱期，两军相当，旗帜相望，俱用一日，或存或亡。且甲与子专比，昧爽时加寅，寅与甲乙不相贼，武王终以破纣，何也？

【注释】

武王以甲子日战胜：据《尚书·牧誓》记载，周武王率兵伐纣，是在甲子日天刚亮时到达殷都朝歌（今河南淇县）近郊的。与殷战，大克之。

甲与子专比：甲属木，子属水，水生木，所以说甲子日是专比的吉日。

昧爽：天刚亮。寅：古人用十二地支记时，寅时指凌晨三点到五点。

乙：据文意当作“子”。甲子为纣亡之日，寅为纣亡之时，若作“甲乙”则无义。寅亦属木，所以与“甲子”不相克。

【译文】

事理有曲有直，罪法有轻有重，长官本着公正的态度审核罪状，没有用干支来推断吉凶的应验，却有判明事理曲直的效果，利用干支推断吉凶的人怎样解释这种情况呢？周武王在甲子日取得战争胜利，殷纣王却在甲子日战败，双方同时，两军相遇，旗帜相望，都在同一天，有的胜利而有的败亡。况且甲与子相生，天刚亮时属寅时，寅与甲子不相克，武王终于在甲子日寅时打败纣王，是什么原因呢？

【原文】

74·6 日，火也，在天为日，在地为火。何以验之？阳燧乡日，火从天来。由此言之，火，日气也。日有甲乙，火无甲乙何？日十而辰十二，日辰相配，故甲与子连。所谓日十者，何等也？端端之日有十邪？而将一有十名也？如端端之日有十，甲乙是其名，何以不从言甲乙，必言子丑何？

【注释】

阳燧：古代向日取火用的凹面铜镜。乡：通“向（■）”。对着。

日：这里指日子。

火无甲乙：王充利用“日”字有“太阳”和“日子”两种词义的特点，在前面论述了日（作

为“太阳”)就是火,后面又通过形式逻辑推理质问:既然日(作为“日子”)有甲乙等名称,为什么火没有甲乙等名称呢?

日十:指以天干地支相配来纪日,天干从甲到癸,每一轮回为十日。辰:时辰。辰十二:指以地支来纪时辰,从子时开始到亥时止,一昼夜有十二个时辰。《淮南子·天文训》:“五音六律,音自倍而为日,律自倍而为辰,故日十而辰十二。”

端:通“团”,圆。日:这里王充又根据“日”作为“太阳”的词义进行反驳。

从(從):疑当为“徒”,形近而误。

【译文】

太阳就是火,在天上是太阳,在地上是火。用什么来证明这一点呢?用阳燧对着太阳,火就从天上取下来。由此说来,火就是日气。日子有甲乙等名称,为什么火没有甲乙等名称呢?日子有十个名称而时辰有十二个名称,日子与时辰相配,所以甲与子等名称就相连接。所谓日有十个名称,指的是什么呢?是圆圆的太阳有十个呢?还是一个太阳有十个名称呢?如果圆圆的太阳有十个,甲乙等是它的名称,为什么不只是称为甲日、乙日等,而必须提到子、丑等名称呢?

【原文】

74·7 日廷图甲乙有位,子丑亦有处,各有部署,列布五方,若王者营卫,常居不动。今端端之日中行,旦出东方,夕入西方,行而不已,与日廷异,何谓甲乙为日之名乎?术家更说:“日甲乙者,自天地神也,日更用事,自用甲乙胜负为吉凶,非端端之日名也。”

【注释】

日廷图:估计是古代占卜时日吉凶用的,同“栻”类似的一种图,上面分方位列有干支、五行及二十八宿等名目。

术家:指推算住宅吉凶的人。

【译文】

日廷图上甲乙等有位置,子丑等也有位置,各有部署,排列分布在东、南、西、北、中五个方位,就像人间的君王四周的护卫一样,所处的位置没有变动。现在圆圆的太阳在天上运行,清晨出于东方,傍晚落于西方,运行不止,与日廷图上的太阳不一样,为什么说甲乙等是太阳的名称呢?术家又会说:“称呼日子用甲乙等名称,甲乙等本身就是天上的神,它们每天轮流主事,自身按照天干和五行相配相生相克的道理来显示吉凶,并不是圆圆的太阳的名称。”

【原文】

74·8 夫如是，于五行之象徒当用甲乙决吉凶而已，何为言加时乎？案加时者，端端之日加也。端端之日安得胜负？

【注释】

象：据文意当为“家”，形近而误。

端端之日加也：意思是，时辰是根据“端端之日”从早到晚在天空中的不同方位确定的，所以加时，就不能不与“端端之日”有联系。

【译文】

如此说来，对于五行之家只须用甲乙等来推断吉凶就可以了，为什么要说那些把干支用在时辰上的话呢？考察干支用在时辰上的原因，是根据圆圆的太阳的不同方位而用的。圆圆的太阳怎么会相生相克呢？

【原文】

74·9 五音之家，用口调姓、名及字，用姓定其名，用名正其字。口有张歙，声有外内，以定五音宫、商之实。夫人之有姓者，用稟于天。天得五行之气为姓邪？以口张歙声外内为姓也？如以本所稟于天者为姓，若五谷万物稟气矣，何故用张口歙、声内外定正之乎？

【注释】

五音之家：指利用五音相配宣扬禁忌的人。

字：表字，别名。

歙（x 西）：合。

外内：指古代音韵学根据发音时口舌的动作所区分的外音和内音。发内音较难，发外音较易。内外是指韵母的洪细而言。例如，“乃”字，一等字，洪音，属内音；“而”字，三等字，细音，属外音。

宫商：泛指五音中的某一个音。《汉志·五行家》有《五音定名》十五卷。

用稟于天：《白虎通德论·姓名》：“姓者生也，人稟天气所以生者也。”

天：据文意当作“人”。

张口歙：据上面文例应作“口张歙”。

【译文】

五音之家，根据发音来使姓、名、字协调而不出现相克的情况，根据姓的发音来确定名，又根据名的发音制定表字。发音时口有开合，声音分外音和内音，根据口的开合和音的内外来确定某个属于五音中的某个音。人之所以有姓，是由于承受了自然之气。人是以获得五行之气来定姓呢？还是以口的开合、音的内外来定姓呢？如果是根据原来从自然承受的气来定姓，就像五谷万物承受自然之气一样了，为什么要用口的开合、音的内外来制定姓

呢？

【原文】

74·10 古者因生以赐姓，因其所生赐之姓也。若夏吞薏苡而生，则姓苡氏；商吞燕子而生，则姓为子氏；周履大人迹，则姬氏。其立名也，以信、以义、以像、以假、以类。以生名为信，若鲁公子友生，文在其手曰“友”也。以德名为义，若文王为昌、武王为发也。以类名为像，若孔子名丘也。取于物为假，若宋公名杵臼也(11)。取于父为类(12)，有似类于父也。其立字也，展名取同义，名赐字子贡(13)，名予字于我(14)。其立姓则以本所生，置名则以信、义、像、假、类，字则展名取同义，不用口张歛外内(15)。调宫商之义为五音术(16)，何据见而用？

【注释】

夏：这里指夏朝的第一个君王禹。薏苡：参见 15·1 注。

姓：古代标志家族系统的称号。最初，以人所生为姓。相传舜母居姚墟生舜，乃姓姚，禹母吞薏苡而生禹，乃姓苡。其后，有由天子所赐得姓者，如尧赐契姓姬；有以国号为姓者，如鲁、宋；有以官爵为姓者，如王、侯；有以事为姓者，如卜、陶；有以所居地为姓者，如西门、南郭。氏：姓的支系。

商：这里指商的始祖契(xiè 谢)。燕子：燕卵。

周：这里指周的始祖弃。

王充在本书《奇怪篇》中曾批判过关于禹、契和后稷(弃)出生的神话，认为它们也许是后人根据三家的姓氏凭空制造出来的“怪说”。这里加以引用，是为了驳斥五音之家“用口调姓、名及字”的谬论。

信：表记，特征。

公子友：参见 54·8 注。

文：同“纹”。纹理。鲁公子友生下来时手纹有“友”字。故取名为“友”。事见《左传·闵公二年》。王充在本书《自然篇》中驳斥过这种说法。

文王：周文王姬昌。昌，昌盛。武王：周武王姬发。发，发达。

丘：丘陵。孔子名丘：传说孔子头部中间低，四边高，像丘陵，故取名为“丘”。《孔子世家》：“叔梁纥与颜氏祷于尼丘，得孔子。孔子生而首上圩顶，故因曰丘，字仲尼。”

(11)宋公：指宋昭公，春秋时宋国君，公元前 619～前 611 年在位。杵臼(chǐ jiù 楚旧)：舂(chōng 充)米的木杵和石臼。见《左传·文公十六年传》。

(12)取决于父为类：根据类似父亲之处来取名叫“类”。例如儿子和父亲同日生，儿子就取名叫“同”。若鲁庄公与桓公同日生，故名之曰同。

(13)赐：端木赐，字子贡。名赐字子贡：王充认为由于“贡”和“赐”是同义词，所以端木赐要取这样的字。《白虎通德论·姓名》：“或旁其名为之字者，闻名即名其字，闻字即知其名。”

(14)予：宰予，字子我。予与子我同义。《白虎通德论·号》：“予亦我也。”

(15)据上文“外”字上脱“声”字。

(16)五音术：指上面所讲的用五音定姓名的一套方法。

【译文】

古时候，根据人的出生来赐姓，是根据他出生的情况来给他赐姓。例如夏禹是由于他母亲吃了薏苡怀孕而生的。就姓苡；契是由于他母亲吃了燕卵怀孕而生的，他的姓就为子；弃是由于他母亲踩了巨人的脚印怀孕而生的，他的姓就为姬。取名是根据信、义、像、假、类这几种情况来取的。根据出生时的特征来取名这叫“信”，如鲁公子友生下来的时候，手纹有“友”字所以取名叫友。根据德行来取名这叫“义”，像周文王取名为昌、周武王取名为发。根据类似的东西来取名这叫“像”，像孔子取名为丘。借用器物的名称来取名这叫“假”，像宋昭公取名为杵臼。根据类似父亲之处来取名这叫“类”，因为有类似于父亲的地方。人们取表字，是把名转成的它的同义词来取的，端木名赐取字叫子贡，宰名予取字叫子我。人们取姓是根据原来出生的情况来取的，取名则根据信、义、像、假、类这几种情况来取，取字则是把名转成同义词，并不是根据口的开合、发音的内外来取的。根据协调宫、商等五音的道理而产生的“五音术”，有什么根据而值得采用呢？

【原文】

74·11 古者有本姓，有氏姓。陶氏、田氏，事之氏姓也；上官氏、司马氏，吏之氏姓也；孟氏、仲氏，王父字之氏姓也。氏姓有三：事乎、吏乎、王父字乎。以本姓则用所生，以氏姓则用事、吏、王父字，用口张歛调姓之义何居？匈奴之俗，有名无姓、字，无与相调谐，自以寿命终，祸福何在？《礼》：“买妾不知其姓则卜之。”不知者，不知本姓也。夫妻必有父母家姓，然而必卜之者，父母姓转易失实，《礼》重取同姓，故必卜之。姓徒用口调谐氏族，则《礼》买妾何故卜之？

【注释】

本姓：古人的本姓和氏姓本来是有区别的。最早的“姓”反映母系氏族社会的特点，同一个始祖母生下的子女及其后代就是一姓。同姓不能通婚。由于年代长久，子孙支系繁衍，为了区别同姓的贵族，又往往以封地、官职、爵号等来立“氏”。实际上“氏”是一姓中的支系。秦汉以后，姓与氏的区别就不存在了。《礼记大传》郑注：“玄孙之子，姓别于高祖。五世而无服，姓世所由生。姓，正姓也，始祖为正姓，高祖为庶姓。”此正姓即本性，庶姓即氏姓。

陶：制陶。《广韵》六豪：“陶姓，陶唐之后，今出丹阳。”田：管理大田。《广韵》一先：“田姓出北平，敬仲自陈适齐，后改田氏。”

上官：上官邑（春秋时楚国邑名）的大夫。《广韵》二十六桓：“楚庄王少子为上官大夫，以上官为氏。”司马：古代官名，掌管兵事。《潜夫论·志氏姓篇》：“重黎氏……其在周世为宣王大司马，其后失守，适晋为司马，迁自谓其后。”

孟氏、仲氏：《潜夫论·志氏姓篇》：“鲁之公族，有孟氏、仲孙氏。”王父字之氏姓：诸

侯之子称公子，公子之子称公孙，公孙之子以王父字为氏。王父：祖父。

《礼》：指《礼记》。引文见《曲礼上》：“取妻不取同姓，故买妾不知其姓则卜之。”

取：通“娶”。《白虎通德论·号》：“不取同姓何？法五行，异类乃相生也。”

姓：据文意当作“如”。

【译文】

古时候姓有本姓，有氏姓。陶氏、田氏，是根据职业制定的氏姓；上官氏、司马氏，是根据官职制定的氏姓；孟氏、仲氏，是根据他们祖父的字制定的氏姓。制定氏姓有三种情况：根据职业、根据官职、根据祖父的字。制定本姓则根据出生时的情况，制定氏姓则根据职业、官职和祖父的字，根据口的开合协调姓的道理在哪里呢？匈奴的习俗，有名而没有姓、字，没有什么来与名调谐，照样活到老才死，祸福又表现在哪里呢？《礼记》说：“买妾不知道她的姓就用占卜求问她的姓。”所谓不知道，就是不知道她的本姓。妾必然有父母家的姓，然而一定要占卜她的姓，是妾的本性可能由于她被辗转变卖而不确实了，《礼记》上把娶同姓的女子看作是严重的事，所以必须占卜她是否与自己同姓。如果仅仅用发音来调谐姓族，那么《礼记》上为什么规定买妾要占卜她的本姓呢？

【原文】

74·12 图宅术曰：“商家门不宜南向，徵家门不宜北向。”则商金，南方火也；徵火，北方水也。水胜火，火贼金，五行之气不相得，故五姓之宅，门有宜向。向得其宜，富贵吉昌；向失其宜，贫贱衰耗。夫门之与堂何以异？五姓之门，各有五姓之堂，所向无宜何？门之掩地，不如堂庑，朝夕所处，于堂不于门。图吉凶者，宜皆以堂。如门人所出入，则户亦宜然。

【注释】

商家：指姓属于商音的人家。如张、王、钱等姓。

徵家：指姓属于徵音的人家，如田、李等姓。

五姓：指按照宫、商、角、徵、羽五音来分类的姓。《唐书·吕才传》：“言五姓者，谓宫、商、角、徵、羽等。天下万物，悉配属之，行事吉凶，依此为法。”参见74·1注。

庑（w 伍）：堂屋周围的走廊。

户：单扇门。这里指大门以外的旁门、房门。《说文》：“门，从二户，象形，半门曰户。”

【译文】

图宅术说：“姓属商音的人家门不宜朝南开，姓属徵音的人家门不宜朝北开。”这是因为“商”属“金”，南方属火；“徵”属“火”，北方属“水”。水胜火，火克金，五行之气相互不协调，所以五姓的住宅，开门各有合适的

方向。谁家门向与姓氏适宜，就会富裕尊贵，吉祥昌盛；谁家门向与姓氏不适宜，就会贫穷低贱，衰弱破败。门与厅堂有什么不同呢？有五姓的门，就有五姓的厅堂，为什么厅堂的朝向没有适宜不适宜的问题呢？门所遮盖的地方，不如厅堂、走廊占的地方大，人朝夕居住的地方，在厅堂而不在门。用图宅术推断吉凶的人，应当都根据厅堂来推断。如果说大门是人所出入的应该规定朝向，那么旁门也应该是这样才行。

【原文】

74·13 孔子曰：“谁能出不由户？”言户不言门。五祀之祭，门与户均。如当以门正所向，则户何以不当与门相应乎？且今府廷之内，吏舍连属，门向有南北；长吏舍传，闾居有东西。长吏之姓，必有宫、商；诸吏之舍，必有徵、羽。安官迁徙，未必角姓门南向也；失位贬黜，未必商姓门北出也。或安官迁徙，或失位贬黜何？

【注释】

引文参见《论语·雍也》。

五祀：说法不一，一般指祭门神、户神、井神、灶神、中霤（宅神）。参见本书《祭意篇》。

传：古代为使臣和过往官吏所设的住处。舍传：这里泛指长官的宿舍。

闾（lǘ）：里巷的大门，这里指“舍传”的门。

安官：官职稳定。迁徙：指官位提升。

角：据上文“徵家门不宜北向”应作“徵”。

北：据上文“商家门不宜南向”应作“南”。

【译文】

孔子说：“谁能够不经过屋门走出屋外去呢？”孔子只说屋门而不说大门。对五种神的祭祀中，门神与户神是同样的。如果应该以大门来确定住房的方向，那么屋门为什么不该和大门相应用来确定方向呢？况且现在官府之内，官员的房屋一间接一间，门的朝向有南有北；长官的宿舍，门所处的方向有东有西。长官的姓，一定有属于宫音、商音的；一般官吏的宿舍，一定有姓属徵音、羽音的人居住。官职稳定官位提升，不一定是因为姓属于徵音的人门朝南开；丢掉官职，被降职罢官，不一定是因为姓属商音的人门朝南开。有的人官职稳定官位提升，有的人丢掉官职，被降职罢官是为什么呢？

【原文】

74·14 姓有五音，人之质性亦有五行。五音之家，商家不宜南向门，则人稟金之性者，可复不宜南向坐、南行步乎？一曰：五音之门，有五行之人，假令商姓口食五人，五人中各有五色，木人青，火人赤，水人黑，金人白，土人黄。五色之人，俱出南向之门，或凶或吉，寿命或短或长，凶

而短者未必色白，吉而长者未必色黄也，五行之家何以为决？南向之门，贼商姓家，其实如何？南方火也，使火气之祸，若火延燔径从南方来乎，则虽为北向门，犹之凶也。火气之祸，若夏日之热四方洽浹乎？则天地之间皆得其气，南向门家何以独凶？南方火者，火位南方。一曰：其气布在四方，非必南方独有火，四方无有也。犹水位在北方，四方犹有水也。火满天下，水辨四方，火或在人之南，或在人之北。谓火常在南方，是则东方可无金，西方可无木乎？

【注释】

质性：指人从自然中承受的气质特性。有五行：指具有五行中的某一特征。

一曰：以下是王充的驳斥。

口食：据本书《辩崇篇》“夫使食口十人居一宅之中”当作“食口”。食口：指人口。

五色：指人的不同的面部气色。

色白：按阴阳五行家的说法，白色属金，南方属火，火克金，所以是凶。

色黄：按阴阳五行家的说法，黄色属土，南方属火，火生土，所以是吉。

洽浹（qiàji 洽加）：周遍。

辨：通“遍”。

【译文】

姓分属于五音，人的气质特征也具有属于五行中的某一特性。按照五音之家的说法，姓属商音的人家不适宜朝南方开门，那么禀性属金的人，是否又不能朝南坐、朝南走呢？我要驳斥说：有姓属五音人家的门，就有具有五行特征的人，如果一个姓属商音的人家有五口人，五个人就有五种面部气色，禀木性的人脸色是青的，禀火性的人脸色是红的，禀水性的人脸色是黑的，禀金性的人脸色是白的，禀土性的人脸色是黄的。有五种气色的人，都从朝南的门出来，有的遇凶有的遇吉，有的寿命短有的寿命长，遇凶而短命的不一定是脸色白的人，遇吉而长寿的不一定是脸色黄的人，五行之家根据什么来作出判断呢？朝南开的门，伤害姓属商音的人家，它的真实情况怎样呢？南方属火，如果火气造成的祸害，就像烈火蔓延一样直接从南方来，那么即使是朝北开的门，也同样要遭受凶祸，要说火气造成的祸害，就像夏天的热气一样遍及四方吗？那么天地之间都要受到热气之害，为什么唯独朝南开门的人家遭凶害呢？南方属于火，是因为火位在南方。驳斥说：夏天的热气分布在四方，未必仅仅南方才有火，四方就没有火。如同水位在北方，四方仍然有水一样。火布满天下，水流遍四方，火有时在人的南面，有时在人的北面。如果说火经常在南方，照北说来东方可以说没有金，西方可以说没有木吗？

解除篇

【题解】

所谓“解除”，就是为消除灾祸而举行祭祀、驱逐凶神恶鬼的一种迷信活动。本篇针对这一迷信活动进行批判。

王充认为，“祭礼无鬼神”，祸福“在人不在鬼，在德不在祀”。因此，“论解除，解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力”。他指出，迷信鬼神是礼义败坏的结果，“衰世好信鬼，愚人好求福”。“不修其行而丰其祀，不敬其上而畏其鬼”，“通人”是不会干这种蠢事的。

王充在本篇中也反映了他的“命定论”观点。他用“命”来代替鬼神，认为“国期有远近”，“天下人民，夭寿贵贱，皆有禄命，操行吉凶，皆有盛衰”。

【原文】

75·1 世信祭祀，谓祭祀必有福；又然解除，谓解除必去凶。解除初礼，先设祭祀。比夫祭祀，若生人相宾客矣。先为宾客设膳，食已，驱以刀杖。鬼神如有知，必恚止战，不肯径去，若怀恨，反而为祸。如无所知，不能为凶，解之无益，不解无损。且人谓鬼神何如状哉？如谓鬼有形象，形象生人，生人怀恨，必将害人。如无形象，与烟云同。驱逐云烟，亦不能除。形既不可知，心亦不可图。鬼神集止人宅，欲何求乎？如势欲杀人，当驱逐之时，避人隐匿，驱逐之止，则复还立故处。如不欲杀人，寄托人家，虽不驱逐，亦不为害。

【注释】

解除：一种为消除灾祸而举行祭祀、驱除凶神恶鬼的迷信活动。

恚（huì）：发怒。止：疑当作“与”。草书形近而误。或涉“恚”字下半“心”字而误。既言“必恚”，不得言“止战”，既云“止战”，不得云“不去”，其误甚明。

集：止。集止：停留。

【译文】

社会上迷信祭祀，认为祭祀必定有福；又相信解除，认为解除一定能消除灾祸。“解除”的第一项仪式是先举行祭祀。比照祭祀，就如活人招待宾客一样。首先为宾客安排饭食，吃完后，用刀杖驱赶鬼神。鬼神如果有知，一定会发怒而与祭主搏斗，不肯就这样离开，或者心里怀恨，反而因此造成灾祸。如果鬼神无知，不能造成灾祸，人们解除它无益，不解除它也无损。而且人们认为鬼神是什么样子呢？如果认为鬼有形状，形状像活人一样，那么活人怀恨在心，是一定要害人的。如果鬼没有形状，如烟云一样，要驱逐去烟云，也是不能除去的。既然鬼神的形状不能知晓，鬼神的想法也就不可

推测。鬼神停留在人的住宅中，是想干什么呢？如果鬼神势必要杀人，遇上驱逐鬼神的时候，它就会避开人而躲藏起来，驱逐鬼神一停止，那么鬼神又会返回原处。如果鬼神不想杀人，只是寄居在人的家里，即使人们不驱逐它，也不会造成什么灾害。

【原文】

75·2 贵人之出也，万民并观，填街满巷，争进在前。士卒驱之，则走而却；士卒还去，即复其处；士卒立守，终日不离，仅能禁止。何则？欲在于观，不为壹驱还也。使鬼神与生人同，有欲于宅中，犹万民有欲于观也，士卒驱逐，不久立守，则观者不却也。然则驱逐鬼者，不极一岁，鬼神不去。今驱逐之，终食之间，则舍之矣。舍之，鬼复还来，何以禁之？暴谷于庭，鸡雀啄之，主人驱弹则走，纵之则来，不终日立守，鸡雀不禁。使鬼神乎，不为驱逐去止。使鬼不神乎，与鸡雀等，不常驱逐，不能禁也。

【注释】

还：寻上下文义当作“退”为妥。

暴（pù 铺）：晒。

弹：用弹弓弹射。

【译文】

贵人出来，老百姓都来围观，挤满了大街小巷，都争着挤到前面去。士卒驱赶围观的人，他们就跑开退避；士卒一离开，他们立马又回到原处；士卒站立守卫，整天不离开，才能制止他们。为什么呢？老百姓的目的只是在于观看贵人，不会因为一驱赶就退去了。假如鬼神同活人一样，对人的住宅有什么目的的话，就如同老百姓目的在于观看贵人一样，士卒驱逐，如果不是长久地站在那里看守，那么围观者是不会退走的。这样看来，那么驱逐鬼神的人，如果不是一年到头地赶鬼神，鬼神是不离开的。现在驱逐鬼神，仅仅在吃完一顿饭的时间，就抛开鬼神不过问了。不过问鬼神，鬼神又会回来，怎么能禁止它们呢？在庭院中晒谷子，鸡雀来啄食，主人用弹弓射击驱赶，鸡雀就跑开，一放松鸡雀就回来，不整天站着防守，就不能禁止鸡雀啄食谷子。要说鬼很神灵，那么它就不会因为人的驱赶而去留。要说鬼并不神灵，那就同鸡雀一样，不经常驱逐，就不能禁止他们。

【原文】

75·3 虎狼入都，弓弩巡之，虽杀虎狼，不能除虎狼所为来之患。盗贼攻城，官军击之，虽却盗贼，不能灭盗贼所为至之祸。虎狼之来，应政失也；盗贼之至，起世乱也。然则鬼神之集，为命绝也。杀虎狼，却盗贼，不能使政得世治。然则盛解除，驱鬼神，不能使凶去而命延。

【注释】

弩（n 努）：利用板机射箭的弓。弓弩：指弓弩手。巡：往来察看。

虎狼之来，应政失也：王充认为，虎狼本应在山野里活动，如果跑到城里来，就是一种怪现象，它预示当地政治不好，官吏将被撤职或判刑。参见本书《遭虎篇》。

盗贼之至，起世乱也：王充认为，盗贼的产生是由于“饥寒并至”，而饥寒是由自然条件决定的，自然条件的好坏有自己的周期，它决定社会的治或乱，与统治者的德行和政治的好坏无关。参见本书《治期篇》。

命：天命。参见本书《命义篇》。鬼神之集，为命绝也：王充认为，鬼神是一种气构成的妖象，人将死亡，鬼神就会作为一种凶兆出现。参见本书《订鬼篇》。

【译文】

虎狼进入城里，弓弩手往来察看它，即使杀了虎狼，并不能铲除引起虎狼到来的祸根。盗贼攻打城，官军反击他们，即使打退了盗贼，并不能消除引起盗贼到来的祸根。虎狼的到来，是应和政治上的过失；盗贼的到来，预示要引起社会的动乱。这样说来，那么鬼神的停留，是人的寿命当终绝了。杀掉虎狼，击退盗贼，并不能使国家政治清明社会安定。这样说来，那么盛行解除活动，驱逐鬼神，并不能使凶祸离去而寿命延长。

【原文】

75.4 病人困笃，见鬼之至，性猛刚者，挺剑操杖，与鬼战斗，战斗壹再，错指受服，知不服必不终也。夫解除所驱逐鬼，与病人所见鬼无以殊也。其驱逐之，与战斗无以异也。病人战斗，鬼犹不去，宅主解除，鬼神必不离。由此言之，解除宅者，何益于事？信其凶去，不可用也。

【注释】

困笃（d 堵）：指病势沉重。

错：停止。错指：停下手，不再战斗。

【译文】

病人病情严重，就会看到鬼来，性格勇猛刚强的病人，就会举剑拿杖，与鬼进行战斗，战斗一两次，病人就停下手表示屈服，因为他知道如果不屈服战斗就不会有终结。用解除法所驱逐的鬼，与病人所看到的鬼没有什么不同。他们驱逐鬼的办法，与病人和鬼战斗没有什么不同。病人与鬼战斗，鬼尚且不离去，宅主用解除法驱鬼，鬼神必然不会离去。据此说来，驱逐宅中鬼神的活动，对于驱鬼有什么好处呢？认为这样做能去掉宅中的凶祸，这种说法是不可信的。

【原文】

75·5 且夫所除，宅中客鬼也。宅中主神有十二焉，青龙、白虎列十二位。龙、虎猛神，天之正鬼也，飞尸流凶安敢妄集，犹主人猛勇，奸客不敢窥也。有十二神舍之，宅主驱逐，名为去十二神之客，恨十二神之意，安能得吉？如无十二神，则亦无飞尸流凶。无神无凶，解除何补？驱逐何去？

【注释】

客鬼：外来的鬼。

主神：对“客鬼”而言，指家中的神。十二：当时流行的迷信说法认为，住宅中有十二个“主神”：子（司命）、丑（勾陈）、寅（青龙）、卯（明堂）、辰（天刑）、巳（朱雀）、午（金匮）、未（天德）、申（白虎）、酉（玉堂）、戌（天牢）、亥（玄武）。

青龙、白虎：东方之神和西方之神。

飞尸流凶：参见 72·10 注。

窥（kuī）：窥视。这里指侵扰。

恨：通“很”，违背。

【译文】

况且所要驱除的，是住宅中的客鬼。住宅中的主神有十二位，青龙和白虎也在十二神之中。青龙白虎是勇猛的神，是天上的正鬼，飞尸流凶怎么敢随便聚集到住宅中来，这就好比宅主人猛勇，奸邪之人不敢来侵扰一样。有十二神留宿客鬼，宅主驱逐它们，这就叫驱逐十二神的客人，违反十二神的意志，宅主怎么会得吉利呢？如果住宅中没有十二神，那么也就没有什么飞尸流凶。没有十二神没有飞尸流凶，搞解除活动有什么好处呢？所谓驱逐又去除什么呢？

【原文】

75·6 解逐之法，缘古逐疫之礼也。昔颡顓氏有子三人，生而皆亡，一居江水为虐鬼，一居若水为魍魉，一居欧隅之间主疫病人。故岁终事毕，驱逐疫鬼，因以送陈、迎新、内吉也。世相仿效，故有解除。夫逐疫之法，亦礼之失也。行尧、舜之德，天下太平，百灾消灭，虽不逐疫，疫鬼不往。行桀、纣之行，海内扰乱，百祸并起，虽日逐疫，疫鬼犹来。

【注释】

疫：疫鬼，指使人患病的鬼。

颡顓：参见 11·2 注。

生而皆亡：指一生下来就变化成鬼。参见本书《订鬼篇》。

江水：指长江。虐鬼：使人患重病的鬼。

若水：古河名，即今四川雅砻江，魍魉：山川中的鬼。

欧：据本书《订鬼篇》“一居人宫室区隅沔库”应作“区”。区：小屋。主疫病人：专门用疫病害人。

内：通“纳”。

【译文】

解除驱逐鬼神的方法，是因袭古代驱逐疫鬼的仪式。过去颛顼氏有三个儿子，一生下来就变化成鬼了，一个居住在长江成为虐鬼，一个居住在若水成为魍魉，一个居住在小屋角落之间专门用疫病害人。所以每当年终事情都干完了，人们就驱逐疫鬼，借以送旧、迎新、纳吉。社会上相互仿效，所以就有了解除之法。驱逐疫鬼的方法出现，出是由于礼仪败坏的结果。推行尧、舜的德政，天下太平，各种灾祸都会消灭，即使不驱逐疫鬼，疫鬼也不会去害人。仿效桀、纣的恶行，海内纷扰混乱，各种灾祸一齐出现，即使每天驱逐疫鬼，疫鬼仍然会来害人。

【原文】

75·7 衰世好信鬼，愚人好求福。周之季世，信鬼修祀，以求福助。愚主心惑，不顾自行，功犹不立，治犹不定，故在人不在鬼，在德不在祀。国期有远近，人命有长短。如祭祀可以得福，解除可以去凶，则王者可竭天下之财，以兴延期之祀，富家翁妪可求解除之福，以取逾世之寿。案天下人民，夭寿贵贱，皆有禄命，操行吉凶，皆有盛衰。祭祀不为福，福不由祭祀。世信鬼神，故好祭祀。祭祀无鬼神，故通人不务焉。祭祀，厚事鬼神之道也，犹无吉福之验，况盛力用威，驱逐鬼神，其何利哉！

【注释】

妪（yù 玉）：老妇。

禄命：禄指“禄命”，命指“寿命”。

【译文】

没落的社会喜好迷信鬼神，无知的人喜好祈求福佑。周朝末期，迷信鬼神讲究祭祀，借以祈求福助。昏庸的君王心思迷乱，不顾礼仪自行祭祀，功业仍然不能成就，统治还是不稳定，所以国家的兴衰在于人而不在于鬼，在于德政而不在于祭祀。国家存在的时期有长短，人的寿命也有寿夭。如果祭祀可以求得福佑，举行解除可以消掉凶祸，那么君王可以耗尽天下的财富，用来举行延长“国期”的祭祀，有钱的老头老妇可以祈求解除之福，以取得超过一般人的寿命。考察天下的老百姓，寿命长短地位贵贱，都有注定的禄命寿命，行为的吉凶，都有盛衰的时候。祭祀不会得福，福不由祭祀得来。社会上迷信鬼神，所以喜好祭祀。祭祀并没有什么鬼神，所以通达事理的人

是不会干这种事的。祭祀，是优厚侍奉鬼神的办法，仍就没有吉福的效果，何况拚命使用武力，驱逐鬼神，这会有什么好处呢！

【原文】

75·8 祭祀之礼，解除之法，众多非一，且以一事效其非也。夫小祀足以况大祭，一鬼足以卜百神。世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰“解土”。为土偶人，以像鬼形，令巫祝延，以解土神。已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去。如讨论之，乃虚妄也。何以验之？

【注释】

功：通“工”，事。

解：禳解。谢：认错，表示抱歉。《东观汉记》：“功作既毕，谓解土祝曰：‘兴工役者令，百姓无事。如有祸祟，令自当之。’人皆大悦。”

形：据递修本应作“神”。

祝延：祷告。

【译文】

祭祀之礼，解除之法，千奇百怪不只一种，姑且用一个事例来证明它是错误的。小型的祭祀足以比喻大型的祭祀，以一个鬼的情况为例就足以推知众神的情况。世间修建住宅房舍，挖掘土地，事情做成兴建完毕，就解谢土神，这称为“解土”。做一个土偶人，以象征鬼神，让巫师祷告，用来禳解土神。停止祭祀以后，心快意喜，就认为鬼神接受了解谢，殃祸就会除去。如讨论这种情况，实在是虚妄不实的。用什么来证明这一点呢？

【原文】

75·9 夫土地犹人之体也，普天之下，皆为一体，头足相去，以万里数。人民居土上，犹蚤虱着人身也。蚤虱食人，贼人肌肤，犹人凿地，贼地之体也。蚤虱内知，有欲解人之心，相与聚会，解谢于所食之肉旁，人能知之乎？夫人不能知蚤虱之音，犹地不能晓人民之言也。胡、越之人，耳口相类，心意相似，对口交耳而谈，尚不相解，况人不与地相似，地之耳口与人相达乎！

【注释】

胡：泛指北方少数民族地区。越：泛指南方少数民族地区。

达：据递修本应作“远”。

【译文】

土地好比是人的身体，整个天下，都是一体，头与足相距，要以万里来计算。老百姓居住在土地上，好比蚤虱附着在人的身上一样。蚤虱吃人的血，伤害人的肌肤，如同人挖地，伤害地的形体一样。如果蚤虱内心有知，抱着想要解谢被咬人的心思，就相互聚会在一起，在它们所咬的肌肤旁进行解谢，人能够知道这些吗？人不能了解蚤虱的声音，如同地不能明白老百姓的语言一样。胡地、越地的人，口耳相类同，心意也相似，对口交耳进行交谈，尚且不能相互了解，何况人与地并不相似，地的口耳与人相隔甚远啊！

【原文】

75·10 今所解者地乎？则地之耳远，不能闻也。所解一宅之土，则一宅之土犹人一分之肉也，安能晓之？如所解宅神乎？则此名曰“解宅”，不名曰“解土”。礼，入宗庙，无所主意，斩尺二寸之木，名之曰主，主心事之，不为人像。今解土之祭，为土偶人，像鬼之形，何能解乎？神，荒忽无形，出入无门，故谓之神。今作形像，与礼相违，失神之实，故知其非。象似布藉，不设鬼形，解土之礼，立土偶人，如祭山可为石形，祭门户可作木人乎？

【注释】

照上文句例，“一宅之土”下疑脱“乎”字。

主（zhù注）：通“注”，倾心。

主：指宗庙里立的祖先牌位，又称神主。

布：铺。藉：垫子，席子。象似布藉：这句话疑有脱误，大意是按礼的规定，祭祀鬼神只是象征性地设一个坐位就行了。

形：据文意，疑当作“人”。

【译文】

现在所要解谢的是地神吗？而地的耳朵遥远，不能听到。所要解谢的是一宅之土吗？而一宅之土好比人身上的一部分肉，怎么能明白这一点呢？如果所解谢的是宅神吗？那么这名称就该叫“解宅”，不该叫“解土”。根据礼的规定，人们到宗庙里去祭祀，由于没有一个集中表达心意的地方，就砍一根一尺二寸长的木棒，称之为神主，倾心侍奉它，但并不设人的形象。现在解土的祭祀，设置土偶人，像鬼神的形象，怎么解释谢呢？神，恍恍惚惚没有固定的形体，出入不通过门，所以称为神。现在制作了形象，与礼的规定相违背，违反了神“荒忽无形”的事实，所以知道它是错的。应该安设一个象征性的坐位，不设立鬼的形象，而解土的礼节，却设立了土偶人。如果祭山神可以做一个石人，那么祭门神户神可以制作一个木人吗？

【原文】

75·11 晋中行寅将亡，召其太祝，欲加罪焉，曰：“子为我祀，牺牲不肥泽也？且齐戒不敬也？使吾国亡，何也？”祝简对曰：“昔日吾先君中行密子有车十乘，不忧其薄也，忧德义之不足也。今主君有革车百乘，不忧义之薄也，唯患车之不足也。夫船车饬则赋敛厚，赋敛厚则民谤诅。君苟以祀为有益于国乎(11)；诅亦将为亡矣。一人祝之，一国诅之，一祝不胜万诅，国亡，不亦宜乎？祝其何罪？”中行子乃惭。

【注释】

中行寅：即荀寅。参见 64·9 注。亡：逃走。这里指中行氏被当权的大夫赵氏打败后，逃离晋国。

太祝：掌管祭祀的官。

祀：此文出自刘向《新序·杂事》，当据之改作“祝”。

齐：通“斋”。齐戒：即斋戒。

简：太祝的名字。

日：疑为“者”之坏字。《新序》亦为“者”。先君：已故的君王。中行密子：中行寅之父。《新序》作“穆子”。车：《新序》作“皮车”。乘（shèng 圣）：古代四匹马拉的战车一辆称一乘。

主君：指中行寅。革车：用皮革包裹车厢的车。

据《新序·杂事》“义”字前有“德”字。

饬：通“饰”。装饰。

谤：指责。诅：诅咒，祈祷鬼神降祸于所恨的人。

(11)祀：本文以“祝”、“诅”对言，作“祀”误，据《新序·杂事》应作“祝”。

【译文】

晋国中行寅将要逃亡，召见他的太祝，想要给他加罪，说：“你替我祭祀祈祷，是所用的牺牲不肥美光润呢？还是斋戒时不严肃认真呢？使我的国家遭到灭亡，是为什么呢？”太祝简回答说：“过去我们的先君中行密子有战车十乘，不愁战车少，忧虑的是德义不足。现在主君有革车上百乘，不忧虑德义少，只愁战车不足。船和车装饰得越好则征收的赋税就越重，赋税过重那么老百姓就要指责诅咒。您如果认为祭祀有益于国家，那么老百姓的诅咒也会使国家灭亡。一个人祝祷，一国人诅咒，一个人的祝祷抵不过一万人的诅咒，国家灭亡，不也是理所当然的吗？当太祝的有什么罪呢？”中行子这才感到惭愧。

【原文】

75·12 今世信祭祀，中行子之类也。不修其行而丰其祝，不敬其上而畏其鬼；身死祸至，归之于祟，谓祟未得；得祟修祀，祸繁不止，归之于祭，谓祭未敬。夫论解除，解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力。竟在人不在鬼，在德不在祀，明矣哉！

【注释】

崇：指凶神作怪。

【译文】

现在社会上迷信祭祀，就同中行子这类人一样。不修养自己的操行而是隆重地进行祭祀，不尊敬祖先而是害怕鬼神；生命死亡祸殃到来，就归罪于凶神作怪，认为是由于什么凶神在作怪没有搞清楚缘故；等到了解了是哪种凶神在作怪去祭祀它，而祸乱仍然不断发生，又归罪于祭祀，认为是祭祀不恭敬。若论解除，解除于事无益；若论祭祀，祭祀于事无补；若论巫祝，巫祝也无能为力。归根到底凶祸在人不在鬼，在于德义而不在于祭祀，这是很明白的了！

祀义篇

【题解】

迷信鬼神的人“以为祭祀者必有福，不祭祀者必有祸”。他们相信“死人有知，鬼神饮食，犹相宾客，宾客悦喜，报主人恩矣”。

王充坚决反对这种观点。他明确指出，“今所祭死人，死人无知，不能饮食”；“人之死也，口鼻腐朽，安能复歆”？至于说到天、地、星辰、山、河等祭祀对象，它们都无口无知，更谈不上是可以享用祭品的鬼神。如果鬼神是根据是否享用到祭品而有喜有怒，赐福降祸，那么人们“壹祭壹否，则神壹饥壹饱；壹饥壹饱，则神壹喜壹怒矣”，它们全都成了喜怒无常的怪物，怎么能说是“神”呢？

王充认为，祭祀的用意在于报答被祭者的功德。用祭品进行祭祀，是根据活人报恩的办法类推出来的。所谓鬼神享用祭品，是因为祭祀者见祭品“肥香”，引起自己的食欲，所以推想出被祭者有知，会享用祭品。其实根本没有这回事，更没有鬼神因祭祀与否而为祸福的事。他告诫人们，不要相信“厚礼事之”就能得到“福祐”的胡言乱语。

【原文】

76·1 世信祭祀，以为祭祀者必有福，不祭祀者必有祸。是以病作卜崇，崇得修祀，祀毕意解，意解病已，执以为祭祀之助，勉奉不绝。谓死人有知，鬼神饮食，犹相宾客，宾客悦喜，报主人恩矣。其修祭祀，是也；信其事之，非也。

【注释】

修祀：举行祭祀。

奉：供奉。指祭祀。

事：据递修本应作“享”。

【译文】

一般人迷信祭祀，认为祭祀的人一定有福，不祭祀的人一定有祸。因此生了病就占卜是什么鬼神在作怪，知道了是哪种鬼神在作怪就举行祭祀，祭祀结束心中疑虑就消除，疑虑消除病也好了，却固执地认为这是祭祀的作用，而不断地尽力去祭祀。认为死人有知觉，鬼神能饮食，好像招待宾客一样，宾客高兴，就报答主人的恩情了。他们举行祭祀，这是对的；相信鬼神能享受供物，那就错了。

【原文】

76·2 实者，祭祀之意，主人自尽恩勤而已，鬼神未必欲享之也。

何以明之？今所祭者报功，则缘生人为恩义耳，何歆享之有？今所祭死人，死人无知，不能饮食。何以审其不能歆享饮食也？夫天者，体也，与地同。天有列宿，地有宅舍。宅舍附地之体，列宿着天之形。形体具，则有口，乃能食。使天地有口能食，祭食宜食尽。如无口，则无体，无体则气也，若云雾耳，亦无能食。

【注释】

意：据篇名“祀义”当作“义”。

勤（qín 勤）：殷勤。

欲：据递修本应作“歆”。

【译文】

实际上，祭祀的意义，只是主人自己尽到对鬼神报恩和表示殷勤的心意罢了，鬼神未必会享受供物。用什么来证明这一点呢？如今祭祀的目的是为了报答被祭者的功德，乃是遵循活人报答恩义的办法而已，其实鬼神哪里会享受供物呢？现在所祭祀的是死人，死人没有知觉，是不能吃东西的。根据什么确知受祭祀者不能享用供物呢？天是实体，与地相同。天上有各种星宿，地上有住宅房舍。住宅房舍依附在大地的形体上，各种星宿依附在天的形体上。形体具备，就有口，才能吃东西。假使天地有口能吃东西，应该把上供的食物都吃光。如果没有口的话，那也就没有形体，没有形体就是气了，如同云雾一样罢了，也就不能吃东西。

【原文】

76·3 如天地之精神，若人之有精神矣，以人之精神，何宜饮食？中人之体七八尺，身大四五围，食斗食，歠斗羹，乃能饱足，多者三四斗。天地之广大，以万里数。圜丘之上，一茧栗牛，粢饴大羹，不过数斛，以此食天地，天地安能饱？天地用心，犹人用意也，人食不饱足，则怨主人，不报以德矣。必谓天地审能饱食，则夫古之郊者负天地。

【注释】

围：参见 56·5 注。

歠（chuò 绰）：喝。羹（gēng 耕）：汤。

圜（yuán 圆）丘：古代祭天的坛。《礼记·祭法》疏：“其祭天之处，冬至则祭圜丘，圜丘所在，应从阳位，当在国南。”

茧栗牛：指祭天时用的牛犊。这种牛犊的角刚长出来，只有蚕茧和栗子那么大，用这种牛犊祭天地是古代的一种制度。《礼记·王制》：“祭天地之牛，角茧栗。”

粢（zī 资）：泛指古代祭祀时用的谷物。饴（yí 姨）：麦芽糖。大羹：即太羹。古代用来祭祀的不加佐料的肉汤，《周礼·天官·亨人》疏：“谓大古之羹，不调以盐菜及五味。”

斛（hú 胡）：古容量单位。汉代十斗为一斛。

郊：古代帝王在南郊祭天叫“郊”。

【译文】

如果天地的精神，就像人具有的精神一样，就人的精神来说，怎么能吃喝东西呢？中等人的身体高七八尺，身大有四五围，要吃一斗食物，喝一斗汤，才能饱足，吃得多的要三四斗才够。天地的广大，要以万里来计算。圜丘上面，一头小牛犊，加上谷物、麦芽糖和肉汤，不过几斛而已，用这点东西给天地吃，天地怎么能吃得饱呢？天地的想法就同人的想法一样，人吃东西不饱足，就会埋怨主人，不会用恩德来回报他。一定要说天地确实能吃得饱，那么古代郊祀的人就对不起天地了。

【原文】

76·4 山，犹人之有骨节也；水，犹人之有血脉也。故人食肠满，则骨节与血脉因以盛矣。今祭天地，则山川随天地而饱。今别祭山川，以为异神，是人食已，更食骨节与血脉也。社稷，报生谷物之功。万民生于天地，犹毫毛生于体也。祭天地，则社稷设其中矣，人君重之，故复别祭。必以为有神，是人之肤肉当复食也。

【注释】

社稷：参见 28·36 注。这里指祭祀“社稷”。

【译文】

大地上的山，好比人身上有骨骼；大地上的水，好比人身上有血脉。所以人吃喝得肠胃饱满了，那么骨骼和血脉因此也就强健旺盛了。现在祭祀天地，那么山川也随天地而吃饱了。如今又另外祭祀山川，认为是不同的神，这样就等于说人吃完了，还要让骨骼和血脉再吃。祭祀社稷，是为了报答它们生育谷物的功劳。万民生长在天地之间，好比毫毛生长在人体上一样。祭祀天地，那么社稷也包括在其中了，君王尊重社稷，所以又另外祭祀。一定要认为社稷神灵，这等于说人吃饱后皮肤和肌肉还要再吃东西。

【原文】

76·5 五祀初本在地，门、户用木与土，土木生于地，井、灶、室中霤皆属于地，祭地，五祀设其中矣，人君重之，故复别祭。必以为有神，是食已，当复食形体也。风伯、雨师、雷公，是群神也。风，犹人之有吹煦也；雨，犹人之有精液也；雷，犹人之有腹鸣也。三者附于天地，祭天地，三者设矣，人君重之，故别祭。必以为有神，则人吹煦、精液、腹鸣，当复食也。日、月，犹人之有目；星辰，犹人之有发。三光附天，祭天，三

光在矣，人君重之，故复别祭。必以为有神，则人之食已，复食目与发也。

【注释】

室中霤（liù 六）：家中祭祀的土地神。

据上文“是人食已”，“是”字下当有“人”字。

风伯：传说中的神禽，名飞廉，鹿身，头如雀，有角，蛇尾豹文，能致风雨。雨师：古代神话中的司雨之神，一名屏翳，一名号屏，一名玄冥。雷公：即雷神。龙身而人头，鼓其腹。

吹煦（x 许）：呼气。

据递修本，“故”字下有“复”字。

【译文】

五种祭祀的对象起初都来源于土地，门、户是用土和木造成的，土和木生于地上，井神、灶神、室中霤都属于地，祭祀土地，五祀都包括在其中了，君王尊重五祀，所以又另外祭祀。一定认为五祀的对象有神灵，这等于说人吃完了，还要再给身体的其他部分吃。风师、雨伯、雷公，是一般的神。风，好比人有呼吸；雨，好比人有精液；雷，好比人有腹鸣。风、雨、雷都附于天地，祭祀天地，三者都包括在其中了，君王尊重这三者，所以又另外祭祀。一定认为风、雨、雷有神灵，那么人的呼吸、精液、腹鸣都应当再吃东西了。日月，好比人有眼睛；星，好比人有毛发。日月星依附于天，祭祀天，日月星辰都包括在其中了，君王尊重日月星，所以又另外祭祀。一定认为日月星有神灵，那就是说人吃完了，又让眼睛和毛发再吃东西。

【原文】

76·6 宗庙，己之先也。生存之时，谨敬供养，死不敢不信，故修祭祀，缘先事死，示不忘先。五帝三王郊宗黄帝、帝尝之属，报功坚力，不敢忘德，未必有鬼神审能歆享之也。夫不能歆享，则不能神；不能神，则不能为福，亦不能为祸。祸福之起，由于喜怒；喜怒之发，由于腹肠。有腹肠者辄能饮食，不能饮食则无腹肠，无腹肠则无用喜怒，无用喜怒则无用为祸福矣。

【注释】

先：据递修本应作“生”。缘生事死：《白虎通德论·宗庙》：“王者所以立宗庙何？曰：生死殊路，故敬鬼神而远之。缘生以事死，敬亡若事存，故欲立宗庙而祭之。此孝子之心所以追孝继养也。”

郊宗：这里指祭天时以祖先配祭。

坚：据递修本应作“重”。

【译文】

宗庙，是祭祀自己祖先的地方。祖先活着的时候，谨慎恭敬地供养他们，祖先死了以后对他们也不敢不虔诚，所以举行祭祀，遵循侍奉活人的道理去侍奉死去的祖先，表示不忘记祖先。五帝三王郊祭黄帝、帝尝之类，是为了报答他们的功德，尊重他们的辛劳，不敢忘记祖先的功德，未必有鬼神真能享用供物。不能享用供物，就不能成为神；不能成为神，就不能赐福，也不能为祸。祸福的产生，由于鬼神的喜怒；喜怒的发生，由于鬼神的腹肠。有腹肠的就能吃喝，不能吃喝就没有腹肠，没有腹肠就不能产生喜怒之情，不能产生喜怒之情就无从造成祸福了。

【原文】

76·7 或曰：“歆气，不能食也。”夫歆之与饮食，一实也。用口食之，用口歆之。无腹肠则无口，无口，无用食，则亦无用歆矣。何以验其不能歆也？以人祭祀有过，不能即时犯也。夫歆不用口则用鼻矣，口鼻能歆之则目能见之，目能见之则手能击之。今手不能击，则知口鼻不能歆之也。

【注释】

犯：侵犯。这里指惩罚。

【译文】

有人说：“鬼神只是吸取供品的香气，不能吃供品。”吸取香气与吃喝，是同一回事。用口吃供品，也用口吸供品的香气。没有腹肠就没有口，没有口，就无法吃东西，也就无从吸取香气了。根据什么证明它们不能吸取香气呢？根据人们祭祀时出现了差错，而鬼神却不能立即惩罚他们就可以作为证明。吸取香气不用口就用鼻，口鼻能吸取香气眼睛就能看见供品，眼睛能看见供品手就能接触供品。现在手不能接触供品，就知道口鼻不能吸取供品的香气了。

【原文】

76·8 或难曰：“宋公鲍之身有疾。祝曰夜姑，掌将事于厉者。厉鬼杖楫而与之言曰：‘何而粢盛之不膏也？何而葛牺之不肥硕也？何而圭、璧之不中度量也？而罪欤？其鲍之罪欤？’夜姑顺色而对曰：‘鲍身尚幼，在襁褓，不预知焉。审是掌之。’厉鬼举楫而掊之，毙于坛下。此非能言用手之验乎？”

【注释】

宋公鲍：春秋时宋国君王宋文公，名鲍。公元前610年～前589年在位。

掌：《墨子·明鬼篇》作“固尝从事于厉。”疑当作“尝”。将事：奉命行事。

粢盛：装在祭器里以供祭祀的谷物。

菟（chú 除）：同“刍”。草。牺：祭祀用的纯色的牲畜。菟牺：祭祀用的吃草长大的牲畜，指牛、羊。

襁褓（qiāng bǎo 强保）：小孩的包被。《博物志》：“襁褓，织缕为之，广八寸，长一尺二寸，以负小儿于背上。”

以上事参见《墨子·明鬼下》。

【译文】

有人反驳说：“宋公鲍的身体有疾病。主祭官名叫夜姑，曾奉命从事祭祀厉鬼的事。厉鬼拄着船桨对夜姑说：‘为什么你上供的谷物不丰厚？为什么你上供的菟牲不肥大？为什么你用的圭、璧不符合标准尺寸？是你的罪呢？还是宋公鲍的罪呢？’夜姑和颜悦色地回答说：‘宋公鲍本人还年幼，在襁褓之中，没有参与过问这件事。确实是我在主管此事。’厉鬼举起船桨打夜姑，夜姑死于祭坛下。难道这不是鬼能说话能用手打人的证明吗？”

【原文】

76·9 曰：夫夜姑之死，未必厉鬼击之也，时命当死也。妖象厉鬼，象鬼之形则象鬼之言，象鬼之言则象鬼而击矣。何以明之？夫鬼者，神也，神则先知。先知则宜自见粢盛之不膏，圭璧之失度，牺牲之臞小，则因以责让夜姑，以楫击之而已，无为先问。先问，不知之效也；不知，不神之验也。不知不神，则不能见体出言，以楫击人也。

【注释】

妖：妖象。王充认为，国家或人将亡，必有凶兆出现，一般称之为“妖”；国家或人将兴，必有吉兆出现，一般称之为“祥”。

臞（qú 渠）：瘦。

见：同“现”。

【译文】

我以为：夜姑的死，未必是厉鬼打他造成的，而是当时命里注定他该死。妖象以厉鬼的形象出现，像鬼的形体就像鬼的说话，像鬼的说话就像鬼而打人。用什么来证明这一点呢？鬼，很神灵，很神灵就能预先知道。预先知道就应当亲自看到谷物不丰厚，圭璧不合尺寸，牺牲的瘦小，就可用以这些理由去责备夜姑，用船桨打他就行了，用不着要事先提问。事先提问，是不能预知的证明；不能预知，是不神灵的证明。不能预知不神灵，就不能现形说话，用船桨去打人。

【原文】

76.10 夜姑，义臣也，引罪自予己，故鬼击之。如无义而归之鲍身，

则厉鬼将复以楫掊鲍之身矣。且祭祀不备，神怒见体，以杀掌祀。如礼备神喜，肯见体以食赐主祭乎？人有喜怒，鬼亦有喜怒。人不为怒者身存，不为喜者身亡，厉鬼之怒，见体而罚。宋国之祀，必时中礼，夫神何不见体以赏之乎？夫怒喜不与人同，则其赏罚不与人等；赏罚不与人等，则其掊夜姑，不可信也。

【注释】

已：通“矣”。

怒喜不与人同：意即人不为怒喜存亡，而鬼却是怒就现形，喜不现形，二者是不同的。

【译文】

夜姑是正直的臣子，把罪过归到自己头上了，所以鬼打了他。如果他不正直而把罪过推到宋公鲍身上，那么厉鬼又会用船桨去打宋公鲍了。况且祭祀不周全，鬼神发怒就会现出形体，因此而杀死掌管祭祀的人。如果祭祀的礼节周到鬼神高兴了，肯显现形体而把食品赐给主祭的人吗？人有喜怒，鬼神也有喜怒。人不会为有发怒的事而使自身存在，也不会为有高兴的事而使自身消失，厉鬼的怒，表现为显露形体而进行惩罚。宋国的祭祀，必定有符合礼节的时候，为什么鬼神不显现形体而赏赐他们呢？鬼神的喜怒与人不同，那么鬼神的赏罚也与人不相同；赏罚与人不一样，那么关于厉鬼怒击夜姑的说法，就不可信了。

【原文】

76·11 且夫歆者，内气也；言者，出气也。能歆则能言，犹能吸则能呼矣。如鬼神能歆，则宜言于祭祀之上。今不能言，知不能歆，一也。凡能歆者，口鼻通也。使鼻鼈不通，口钳不开，则不能歆矣。人之死也，口鼻腐朽，安能复歆？二也。《礼》曰：“人死也，斯恶之矣。”与人异类，故恶之也。为尸不动，朽败灭亡，其身不与生人同，则知不与生人通矣。身不同，知不通，其饮食不与人钧矣。胡、越异类，饮食殊味。死之与生，非直胡之与越也。由此言之，死人不歆，三也。当人之卧也，置食物其旁，不能知也。觉乃知之，知乃能食之。夫死，长卧不觉者也，安能知食？不能歆之，四也。

【注释】

内：通“纳”。

鼈（qiú 球）：鼻子堵塞。

引文见《礼记·檀弓下》。

钧：通“均”。

【译文】

况且所谓“歆”，是吸入供品的香气；说话，是呼出气息。能吸入香气就能说话，好比能吸就能呼一样。如果鬼神能吸入香气，就应当在祭祀坛上说话。现在不能说话，可知鬼神不能吸入香气，这是第一点。凡能吸入香气的，口鼻是通畅的。假使鼻子堵塞不通，口紧闭不张开，就不能吸入供品的香气了。人死了，口鼻都腐朽了，怎么能又会吸入香气了呢？这是第二点。

《礼记》上说：“人死了，就会被人厌恶。”死人与活人属于不同类，所以人们厌恶死人。死人变成尸体不会动，很快朽败灭亡，他的身体与活人的不相同，那么知觉也就不能和活人相通了。身体不同，知觉不通，他们的饮食就与活人不一样了。胡、越是不同的族类，口味大不相同。死人与活人的差别，不仅仅是胡人和越人的区别了。由此说来，死人不会吸取供品的香气，这是第三点。当人睡觉的时候，放置食物在他的旁边，他是不能知道的。睡醒了才知道食物在旁边，知道了才能去吃食物。死人，是长卧不醒的人，怎么会知道吃东西呢？死人不能享用供物的香气，这是第四点。

【原文】

76·12 或难曰：“‘祭则鬼享之’，何谓也？”曰；言其修具谨洁，粢牲肥香，人临见之，意饮食之。推己意以况鬼神，鬼神有知，必享此祭，故曰“鬼享之”祀。

【注释】

引文参见《孝经·孝治章》。

祀：据章录杨校宋本应作“也”字。

【译文】

有人反驳说：“‘祭祀时鬼就来享用祭品’，这是什么意思呢？”我以为：这是说他准备祭品又认真又整洁，谷米清香牺牲肥大，人面对着见到这些东西，就想吃这些东西。拿自己的想法去推知鬼神的想法，认为鬼神如果有知觉，必定会享用这些祭品，所以说“鬼来享用祭品”。

【原文】

76·13 难曰：“《易》曰：‘东邻杀牛，不如西邻之禴祭。’夫言东邻不如西邻，言东邻牲大福少，西邻祭少福多也。今言鬼不享，何以知其福有多少也？”曰：此亦谓修具谨洁与不谨洁也。纣杀牛祭，不致其礼；文王禴祭，竭尽其敬。夫礼不至则人非之，礼敬尽则人是之。是之，则举事多助；非之，则言行见畔。见畔，若祭不见享之祸；多助，若祭见歆之福。非鬼为祭祀之故有喜怒也。何以明之？苟鬼神，不当须人而食，须人而食，是不能神也。信鬼神歆祭祀，祭祀为祸福，谓鬼神居处何如状哉？自有储■

邪？将以人食为饥饱也？如自有储■，储■必与人异，不当食人之物。如无储■，则人朝夕祭乃可耳。壹祭壹否，则神壹饥壹饱，壹饥壹饱，则神壹怒壹喜矣。

【注释】

东邻：指纣王。因为商朝都城朝歌在周的东边，所以称他为“东邻”。

西邻：指周文王姬昌。当时周是一个诸侯国，都城岐在朝歌的西边，所以称他为“西邻”。

杓（yuè 月）：春天祭祀时用新生长的蔬菜上供，称为“杓”。引文参见《周易·既济》九五爻辞。

畔：通“叛”。见畔：遭到反对。

■（zhì 志）：储备。

【译文】

反驳说：“《周易》上说：‘纣王杀牛上供，不如周文王用素菜祭祀。’说纣王不如周文王，是说纣王上供的牲畜大却福少，而周文王的祭品少却福多。现在讲鬼不吃供物，那么又依据什么来知道它所赐的福有多少呢？”我以为：这也是讲准备供品认真不认真，整洁不整洁的问题。纣王杀牛祭祀，却没有尽到礼节；文王用素菜祭祀，却竭尽了他的诚敬。礼节没尽到，人们就要非议他；礼节虔诚地尽到了，人们就会赞扬他。受人赞扬，那么他兴办事情赞助的人就多；遭人非议，那么他的言行就会遭到反对。遭到反对，好像是祭祀不被鬼神享用而带来的灾祸；赞助的人多，好像是祭祀被鬼神享用而带来的福祐。其实并非鬼神由于祭祀好坏的缘故而有喜有怒。用什么来证明这一点呢？假如鬼是神灵的，不应当等人们上供才吃，等人们上供才吃，这是不神灵的表现。如果鬼神真的享受祭祀，因为祭祀而带来祸福，那么你说鬼神的日常生活是什么样子呢？是鬼神自有储备呢？还是以人们上供与否作为饥饱的条件呢？如果自有储备，储备必然和人的不同，就不该吃人的食物。如果没有储备，那么就要人们每天早晚都祭祀才行。有时祭祀有时不祭祀，那么鬼神就会有时饥饿有时饱足，时而饥饿时而饱足，那么鬼神就会时而愤怒时而欢喜了。

【原文】

76·14 且病人见鬼，及卧梦与死人相见，如人之形，故其祭祀如人之食。缘有饮食，则宜有衣服，故复以繒制衣，以象生仪。其祭如生人之食，人欲食之，冀鬼飧之。其制衣也，广纵不过一尺若五六寸。以所见长大之神贯一尺之衣，其肯喜而加福于人乎？以所见之鬼为审死人乎？则其制衣宜若生人之服。如以所制之衣审鬼衣之乎？则所见之鬼宜如偶人之状。夫如是也，世所见鬼非死人之神，或所衣之神非所见之鬼也。鬼神未定，厚礼事之，安得福祐而坚信之乎？

【注释】

缁（zī 增）：丝织品的总称。《初学记》十三：“三年一袷，五年一袷，以衣服想见其容色。”

飧（xī 响）：享受，指享用祭品。

广纵：指衣服的肥瘦长短。一尺若五六寸：《周礼·天官·司裘》郑注：“凡为神之偶衣物，必洁而小耳。”

偶人：指泥塑或木雕的假人，一般都很小。

【译文】

况且病人看见鬼，以及睡梦中与死人相见，鬼都像人的形状，所以祭祀时摆的祭品和人吃的东西一个样。根据鬼要吃饭的道理来推论，那么鬼也该有衣服，所以又用丝绸给鬼做衣服，以仿效鬼活着时的仪表。用如同活人吃的食物来祭祀，活人想吃这些东西，也希望鬼能享用这些祭品。给鬼做衣服长短不过一尺或五六寸。让所见到的又高又大的鬼神来穿一尺长短的衣服，难道鬼会高兴而给人们带来福祐吗？认为所见到的鬼果真是死去的人吗？那么给它做衣服就应该像活人的衣服一样。如果所做的小衣服鬼真的穿上它吗？那么所见到的鬼就该像偶人的样子。这样说来，世人所见到的鬼并不是死人的神变的，或许穿这种衣服的神并不是所见到的鬼。鬼神是什么还不能肯定，就用丰厚的礼节去侍奉它，怎么会得到鬼神的福祐而对它坚信不疑呢？

祭意篇

【题解】

本篇是对《祀义篇》的补充和发挥，进一步论述祭祀的作用和意义。

王充通过追溯各种祭祀的来源，指出人世间所有的祭祀“皆为思其德，不忘其功也”。即是说祭祀的意义在于“重恩尊功”两个方面。举行祭祀是人们依照活人赏功养老的道理推演出来的，“未必有鬼而享之者”。祭祀的目的是为勉励活人尽力，提倡尊崇恩德，是“圣人”实现“功立化通”的一种手段。他生动的比喻说，祭祀就像埋葬一条有功而心爱的家狗，将宝剑献于亡友的墓前一样，不过是为了表达人们的某种心意而已，并没有什么神怪可言。

王充把鬼神驱逐于祭祀之外，揭露了祭祀求福免祸的虚妄，他在本篇中重申了“人死无知，其精不能为鬼”，“不能为人祸福”的观点。他在结语中断言：“虽常祭而不绝，久废而不修，其何祸福于人哉！”

【原文】

77·1 树：王者祭天地，诸侯祭山川，卿、大夫祭五祀，士、庶人祭其先。宗庙、社稷之祀，自天子达于庶人。《尚书》曰：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群臣。”

【注释】

树：据伦明录杨校宋本当作“礼”。可从。

这几句参见《礼记·曲礼下》。

类：在常规的祭天时间以外，临时根据情况（如战争）祭天叫“类”。《五经异义》：“非时祭天谓之类。”

禋（yīn 因）：古代祭天的一种礼仪，先烧柴冒烟，再加牲及玉帛烧之。六宗：说法不一。贾逵说：“六宗者，天宗三，日月星也。地宗三，河海岱也。”马融说：“万物非天不覆，非地不载，非春不生，非夏不长，非秋不收，非冬不藏，此其谓六也。”《太平御览》五三二引《五经异义》：“六宗者，上不及天，下不及地，旁不及四方，居中央恍惚无有，神助阴阳变化，有益于人，故郊天并祭之。”王充则指的是上下、四方之间的游神。

望：祭祀山川称“望”。

臣：据《尚书·尧典》应作“神”。引文参见《尚书·尧典》。

【译文】

《礼记》说：天子祭祀天地，诸侯祭祀山川，卿、大夫祭祀五祀，士及平民祭祀他们的祖先。对祖先、土地神及谷神的祭祀，是从天子一直到平民都要举行的。《尚书》说：“于是对上帝进行‘类’祭，又祭祀天地四方，祭祀山川，遍祭群神。”

【原文】

77·2《礼》曰：“有虞氏禘黄帝而郊訾，祖颡顓而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鯀，祖颡顓而宗禹；殷人禘訾而郊冥，祖契而宗汤；周人禘訾而郊稷，祖文王而宗武王。燔柴于大坛，祭天也；瘞埋于大折，祭地也，用騂犝。埋少牢于大昭，祭时也(11)；相近于坎坛(12)，祭寒暑也；王宫(13)，祭日也；夜明(14)，祭月也；幽宗(15)，祭星也；雩宗(16)，祭水旱也；四坎坛(17)，祭四方也。山林、川谷、丘陵能出云，为风雨，见怪物(18)，皆曰神。有天下者祭百神(19)。诸侯在其地则祭，亡其地则不祭(20)。”此皆法度之祀，礼之常制也。

【注释】

有虞氏：指舜的时代。 禘(dì 帝)：古代祭名。君王祭祀他所追尊的始祖以前的远祖就称为“禘”。郊：古代君王祭天时配以祖先叫“郊”，这里泛指配祭。訾(kù 库)：传说是尧的父亲。

祖：始祖庙，这里指祭祀始祖。宗：宗庙，其尊贵地位仅次于始祖庙。祖颡顓而宗尧：传说颡顓是舜的六世祖，所以舜时把颡顓作为始祖来祭祀而以尧配祭。

冥：传说是商朝的祖先，契的后代。

契：参见3·2注。

稷：后稷。参见1·3注。

文王：周文王。武王：周武王。

燔柴：祭天时举行的一种仪式。坛：筑土为台，用于祭祀。大坛：同“太坛”，君王祭天的地方。

瘞(yì 义)埋：指把祭品埋于地下。大折：同“太折”，君王祭地的地方。

騂(xīn 心)犝：毛色纯赤的小牛。

(10)少牢：古代祭祀时三牲(牛、羊、猪)俱全(或单用牛)称“太牢”，只用羊和猪(或单用羊)称“少牢”。大昭：同“太昭”，君王祭祀四时的地方。

(11)时：指春、夏、秋、冬四时。

(12)相近：据《礼记·祭法》郑玄注，“相近”应是“禋祈”之误。禋祈是求神消灾降福之意。坎：挖地为坑穴，用于祭祀。

(13)王宫：古代帝王祭日的坛。《礼记·祭法》郑玄注：“王宫，日坛。王，君也；日称君。宫、坛，营域也。”

(14)夜明：古代帝王祭月的坛。

(15)宗：据递修本应为“幽”。下文“雩宗”的“宗”字同此。(yǒng 永)：古代一种禳灾的祭祀。幽：古代帝王祭星的坛。

(16)雩(yú 鱼)：求雨的祭祀。雩：古代帝王祭水旱的坛。

(17)四坎坛：东、南、西、北四方各设一坎一坛，合称“四坎坛”。古代帝王祭四方的坛。

(18)见：同“现”。

(19)有天下者：统治天下的人，即帝王。

(20)引文参见《礼记·祭法》。

【译文】

《礼记》说：“舜时把黄帝作为远祖来祭祀而以帝喾配祭，把颡顼作为始祖来祭祀而以尧配祭；夏朝也把黄帝作为远祖来祭祀而以鲧配祭，把颡顼作为始祖来祭祀而以禹配祭；商朝把帝喾作为远祖来祭祀而以冥配祭，把契作为始祖来祭祀而以汤配祭；周朝把帝喾作为远祖来祭祀而以稷配祭，把文王作为始祖来祭祀而以武王配祭。在大坛上烧柴以祭天，在大折下埋祭品以祭地，祭天地都用纯赤色的小牛作为牺牲。埋少牢在大昭下以祭四时；在坎坛禋祀以祭寒暑；在王宫祭日；在夜明祭月，在幽 祭星，在雩 祭水旱，在四坎坛祭四方。山林、川谷、丘陵能生出云，产生风雨，出现怪物，都称为神。统治天下的帝王祭祀百神。诸侯拥有封地就举行祭祀，失去了他的封地就不祭祀。”这些都是法定的祭祀，是礼所规定的正常制度。

【原文】

77·3 王者父事天，母事地，推人事父母之事，故亦有祭天地之祀。山川以下，报功之义也。缘生人有功得赏，鬼神有功亦祀之。山出云雨润万物。六宗居六合之间，助天地变化，王者尊而祭之，故曰六宗。社稷，报生万物之功，社报万物，稷报五谷。五祀，报门、户、井、灶、室中霤之功，门、户人所出入，井、灶人所饮食，中霤人所托处，五者功钧，故俱祀之。

【注释】

祭天地之祀：《五经通义》：“王者所祭天地何？王者父事天，母事地，故以子道也。”

山川：指山林、川谷、丘陵等神。

六合：上、下、东、西、南、北。

钧：通“均”。

【译文】

君王像对待自己的父亲一样侍奉天，像对待自己的母亲一样侍奉地，根据人间侍奉父母的事例来类推，所以也就有了对天地的祭祀。祭祀山川以下诸神，用意在于报答它们的功劳。根据活人有功劳就获得奖赏的道理，鬼神有了功劳也应祭祀它们。山中涌出云雨来滋润万物，六方游神居处在六合之间，辅助天地的变化，君王尊重它们而祭祀它们，所以称为六宗。祭祀社稷神是为了报答它们生育万物的功劳。祭祀社神是报答它生育万物，祭祀谷神是报答它生育五谷。进行五祀，是报答门神、户神、井神、灶神、室中霤神的功劳，门、户是人们出入的地方，井、灶是供人饮食的处所，中霤是人依托和居住的地方，五种神的功劳相等，所以都应当祭祀它们。

【原文】

77·4 周弃曰，“少昊有四叔，曰重，曰该，曰修，曰熙，实能金大木反。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑(11)，此其三祀也(12)。颛顼氏有子曰犁，为祝融(13)；共工氏有子曰句龙(14)，为后土(15)，此其二祀也。后土为社。稷，田正也(16)。有烈山氏之子曰柱(17)，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷(18)，自商以来祀之(19)。”《礼》曰：“烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷。夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九土(20)，故祀以为社(21)。”

【注释】

周弃：据章录杨校宋本应作“传或”。

少昊(hào 号)：传说中的上古帝王，黄帝之子，金天氏。四叔：指子孙四人。

重：人名。传说当过木官(木正)。

该：人名。传说当过金官(金正)。

修：人名。传说当过水官(水正)。

熙：人名。传说他接替“修”当过水官。

大木反：据《左传·昭公二十九年》当作“木及水”。

句(gōu 勾)芒：即木正。

蓐(rù 入)收：即金正。

玄冥：即水正。

(11)穷桑：古地名，传说在今山东曲阜北，少昊在此地登位。这里指少昊。

(12)三祀：指报答木正、金正、水正功劳的祭祀。

(13)祝融：即火官(火正)。

(14)共工氏：参见 31·1 注。句(gōu 勾)龙：人名。

(15)后土：即土官(土正)。

(16)田正：田官。

(17)烈山氏：一作厉山氏，即炎帝。参见 8·6 注。一说炎帝即神农氏。参见 19·13 注。
柱：人名。

(18)弃：即后稷。参见 1·3 注。

(19)自商以来祀之：传说商汤灭夏后，废除夏所祀的谷神柱，立弃为谷神。引文参见《左传·昭公二十九年》。

(20)九土：九州的土地，即全国的土地。

(21)引文参见《礼记·祭法》。

【译文】

有的传上说：“少昊有子孙四人，名叫重、该、修、熙，他们确实能管

理金、木和水。假如重任句芒，该任蓐收，修和熙任玄冥，世代不变它们的职位，于是完成了少昊传下来的功业，这就是报答木正、金正、水正功劳的祭祀。颡顼氏有个儿子叫犁，当火官；共工氏有个儿子叫句龙，当土官，这就是报答火正、土正功劳的祭祀。后土是社神。后稷是田官。有烈山氏的儿子叫柱，是谷神，夏朝以前一直都祭祀他。周弃也是谷神，从商朝以来一直都祭祀他。《礼记》说：“烈山氏拥有天下，他的儿子叫柱，能种植百谷。夏朝衰落，周弃接替了柱，所以把他当谷神来祭祀。共工氏称霸九州，他的儿子叫后土，能安定九州的土地，所以把他当土地神来祭祀。”

【原文】

77·5 传或曰：“炎帝作火，死而为灶。禹劳力天下水，死而为社。”《礼》曰：“王为群姓立七祀，曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。诸侯为国立五祀，曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰公厉。大夫立三祀，曰族厉，曰门，曰行。适士立二祀(11)，曰门，曰行。庶人立一祀，或立户，或立灶(12)。”社稷、五祀之祭，未有所定，皆为思其德，不忘其功也。中心爱之，故饮食之。爱鬼神者祭祀之。自禹兴修社、稷祀后稷(13)，其后绝废。

【注释】

炎帝：参见 8·6 注。

灶：指灶神。

引文参见《淮南子·泛论训》。

司命：掌管人生死的神。

霤：据《礼记·祭法》应作“霤”。形近致误。

国门：指城门神。

国行：指路神。

泰厉：指没有后嗣的帝王的鬼魂。据说这种鬼无所归依，常祸害人，所以单独祭它。

公厉：指没有后嗣的诸侯的鬼魂。

族厉：指没有后嗣的大夫的鬼魂。

(11)商：通“嫡”。适士：士的嫡长子一支世代为“士”。称“适士”。

(12)引文参见《礼记·祭法》。

(13)兴：兴起，指治洪水有功。修：整治。这里指举行祭祀。

【译文】

有的传说：“炎帝造火，死了就成灶神。禹历尽辛苦治理天下水患，死了就成土地神。”《礼记》说：“帝王为百姓规定了七种祭祀，祭司命、中霤、国门、国行、泰厉、户、灶。诸侯为封国规定了五种祭祀，祭司命，中霤、国门、国行、公厉。大夫规定了三种祭祀，祭族厉、门、行。适士规定

了两种祭祀，祭门、行。庶人规定了一种祭祀，或祭户神，或祭灶神。”对社稷、五祀的祭祀，没有具体的规定，都是为了思念它们的功德，不忘记它们的功劳。心中思慕鬼神，因此供给鬼神吃喝。思慕鬼神的人就祭祀它们。自从夏禹兴建社坛、稷坛祭祀后稷，其后这些祭祀就全都废除了。

【原文】

77·6 高皇帝四年，诏天下祭灵星；七年，使天下祭社稷。灵星之祭，祭水旱也，于礼旧名曰雩。雩之礼，为民祈谷雨，祈谷实也。春求实，一岁再祀，盖重谷也。春以二月，秋以八月。故《论语》曰：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”暮春，四月也。周之四月，正岁二月也。二月之时，龙星始出，故传曰(11)：“龙见而雩(12)。”龙星见时，岁已启蛰，而雩(13)。

【注释】

高皇帝四年：即汉高祖四年，公元前203年。据《汉书·郊祀志》、《后汉书·郊祀志》，高祖立灵星祠为八年事。

祭灵星：杜佑《通典》：“周制，仲秋之月，祭灵星于国之东南。东南祭之，就岁星之位也。岁星为星之始，最尊，故就其位。王者所以复祭灵星者，为民祈时，以种五谷，故报其功也。”王充认为灵星指传说中主管农业的龙星（大火星），祭灵星是为了祈求丰收。

祭水旱：意即由于干旱，祭灵星以求雨。

春求实：据递修本当作“春求雨，秋求实”。

冠者：指成年人。古代男子二十周岁行加冠礼，表示已成年。

沂：沂水，源出山东邹县东北，西流经曲阜城南，西入泗河。

舞雩：舞雩台。古代祭天求雨的场所。

引文参见《论语·先进》。王充对这段话的详细解释见本书《明雩篇》。

正岁：指夏历。正岁二月：周朝以夏历的十一月为正月，所以周历的四月即夏历的二月。

龙星始出：龙星初见。指大火星在春季黄昏时的初次出现，古代以此作为农事季节的重要标志。

(11)传：指《左传》。

(12)龙：指龙星。引文参见《左传·恒公五年》。

(13)孙诒让说，此文有讹。“蛰”字下脱“故又曰启蛰”五字。文当为：故又曰：“启蛰而雩。”启蛰：惊蛰，二十四节气之一。

【译文】

汉高祖四年，诏令天下祭祀灵星；七年，又令天下祭祀土地神和谷神。对灵星的祭祀是由于天旱而求雨，照礼来说这种祭祀的旧名称叫雩。举行雩祭之礼，是为老百姓祈求降下滋润谷物的雨水，祈求谷物有好收成。春天祈求降雨，秋天祈求有收成，一年祭祀两次，这是由于重视谷物的缘故。春天

在二月里祭祀，秋天在八月里祭祀。所以《论语》上说：“暮春时节，春天的衣服已经做好穿上了，相约五六个成年人，六七个小孩子，在沂水里洗洗澡，在舞雩台上吹吹风，一路唱着歌走回来。”暮春时节，是四月份。周历的四月是夏历的二月。二月的时候，龙星初次出现，所以《左传》上说：“龙星出现就举行雩祭。”龙星出现的时候，节气已经到了惊蛰，所以又说：“到了惊蛰就举行雩祭。”

【原文】

77·7 春雩之礼废，秋雩之礼存，故世常修灵星之祀，到今不绝。名变于旧，故世人不识；礼废不具，故儒者不知。世儒案礼，不知灵星何祀，其难晓而不识说，县官名曰明星，缘明星之名，说曰岁星。岁星，东方也。东方主春，春主生物，故祭岁星，求春之福也。四时皆有力于物，独求春者，重本尊始也。审神如儒者之说，求春之福，及以秋祭，非求春也。《月令》祭户以春，祭门以秋，各宜其时。如或祭门以秋，谓之祭户，论者肯然之乎？

【注释】

而：据递修本当作“亦”。

县官：参见 34·10 注。这里指汉代皇帝。明星：《独断》：“明星神一曰灵星，其象在天。”

岁星，东方也：根据阴阳五行说，岁星（木星）是和东方相配属的。古人误以明星为灵星，又误以为岁星。

东方主春：根据阴阳五行说，东方是与春天相配属的。

及：据递修本当作“反”。

《月令》：《礼记》中的一篇。祭户以春：《白虎通德论·五祀》：“春祭户，户者人所出入，春亦万物始触户而出也。秋祭门，门以闭藏自固也，秋亦万物成熟，内备自守也。”

【译文】

春天求雨的祭祀被废除了，秋天求雨的祭祀仍然保存下来，所以社会上常年举行对灵星的祭祀，到现在一直不间断。祭祀的名称和从前不一样了，所以世人不明白；祭礼废除不用了，所以儒者不知道。世儒考察祭礼。不知道为什么祭祀灵星，因为它难懂也就不知道怎么解释，由于皇帝称它叫“明星”，根据明星这一名称，就把它解释为“岁星”。岁星，与东方相配属。东方与春天相配属，春天掌管生长万物，因此祭祀岁星，是祈求春天之福。四季对万物生长都有贡献，只在春天祈求，是因为重视根本尊重一年的开始。如果真像儒者说的那样，求春之福，反而在秋天祭祀，这就不是祈求春天之福了。《月令》中规定在春天祭户神，在秋天祭门神，各自根据合适的季节祭祀。如果有人在秋天祭门神，却说是祭户神，评论的人能同意这种说法吗？

【原文】

77·8 不然，则明星非岁星也，乃龙星也。龙星二月见，则雩祈谷雨；龙星八月将入，则秋雩祈谷实。儒者或见其义，语不空生。春雩废，秋雩兴，故秋雩之名，自若为明星也，实曰灵星。灵星者，神也；神者，谓龙星也。群神谓风伯、雨师、雷公之属。风以摇之，雨以润之，雷以动之，四时生成，寒暑变化。日月星辰，人所瞻仰。水旱，人所忌恶。四方，气所由来。山林川谷，民所取材用。此鬼神之功也。

【注释】

明星非岁星：意思是，明星后来是在秋天祭祀，岁星是应在春天祭祀的，所以二者不能混淆。

据上下文意，“雩”字前疑当补“春”字。

“龙”字与“灵”字通用，声转作“灵”。《论语发微》：“《论衡》以灵星为龙星，声之转。”黄震《日抄》：“《论衡》释灵星之名，似矣。”

鬼神：王充指的是“百神”，也即是自然的力量。

【译文】

不是这样的话，那么明星就不是岁星，而是龙星。龙星在二月出现，就举行春雩祈求滋养谷物的雨水；龙星在八月将要看不见了，就举行秋雩祈求谷物有收成。有的儒者可能明白其中的意思，所以他们的话不是凭空说的。春雩废除了，秋雩兴起了，所以秋雩的名称，自然就像是对明星的祭祀了，实际上它应该叫灵星。灵星是神，神，讲的就是龙星。众神指的是风伯、雨师、雷公之类的神。风摇动万物，雨滋润万物，雷震动万物，四季使万物生长、成熟，寒暑使万物发生变化。日月星辰，是人们所瞻仰的，水旱灾害，是人们所憎恨的。四方，是气产生出来的处所。山林川谷，是老百姓取得资财的地方。这就是百神的功劳。

【原文】

77·9 凡祭祀之义有二：一曰报功，二曰修先。报功以勉力，修先以崇恩。力勉恩崇，功立化通，圣王之务也。是故“圣王制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”“帝尝能序星辰以著众。尧能赏均刑法以义终。舜勤民事而野死。鲧勤洪水而殛死。禹能修鲧之功。黄帝正名百物，以明民共财。颡项能修之。契为司徒而民成。冥勤其官而水死。汤以宽治民而除其虐。文王以文治，武王以武功，去民之灾。”凡此功烈，施布于民，民赖其力，故祭报之。宗庙先祖，己之亲也，生时有养亲之道，死亡义不可背，故修祭祀，示如生存。推人事鬼神，缘生事死。人有赏功供养之道，故有报恩祀祖之义。

【注释】

引文参见《礼记·祭法》。

序星辰：指了解星辰的位次和它们在不同季节出没的规律。著众：意思是使老百姓办事情了解休作之期。

义终：善终。指尧禅位给舜，安享晚年。

司徒：官名，掌管教化。

除其虐：指汤放逐夏朝的最后一个君王桀。

去民之灾：指周文王、周武王消灭商朝最后一个君王纣。引文见《礼记·祭法》。

【译文】

大凡祭祀的道理有两点：一是报答功劳，二是敬奉祖先。报答功劳是为了勉励尽心尽力的人，敬奉祖先是为了尊崇有恩德的人。尽心尽力受到勉励，恩德受到尊崇，功业树立教化广布，是圣王的职责。所以“圣王制定了祭祀的标准，凡制定法律能在民间施行的人就祭祀他，凡勤劳国事而死的人就祭祀他，凡有战功安定国家的人就祭祀他，凡能防御大灾害的人就祭祀他，凡能抵御大祸患的人就祭祀他。”“帝尝能了解星辰的位次及出没而使老百姓行事有依据。尧能赏罚分明施刑以法而得到善终。舜辛勤地为民办事而死在边远的地方。鲧辛辛苦苦地治理洪水无功而受处死。禹能完满地完成鲧治水的事业。黄帝给百物确定了名称，以此启发老百姓共同享受这此财富。颡项能使黄帝的事业更加完备，契当司徒教化百姓很有成效。冥尽到了水官的职责而死于治水的事业。汤以宽厚统治百姓而放逐了夏桀。文王用文治，武王用武功，除掉了百姓的灾祸。”所有这些功业，普遍地给老百姓带来了好处，老百姓依靠了他们的力量，所以祭祀报答他们。宗庙供奉的祖先，是自己的亲人，他们活着的时候有赡养他们的道义，死亡后按礼不能背弃他们，所以举行祭祀，表示和活着的时候一样对待他们。根据人间的事例来侍奉鬼神，依照对待活人的道理来侍奉死人。人有赏赐功劳供养亲人的道理，因此也有报答恩德祭祀祖先的道理。

【原文】

77·10 孔子之畜狗死，使子赣埋之，曰：“吾闻之也，弊帷不弃，为埋马也；弊盖不弃，为埋狗也。丘也贫，无盖，于其封也，亦与之席，毋使其首陷焉。”延陵季子过徐，徐君好其剑，季子以当使于上国，未之许与。季子使还，徐君已死。季子解剑带其冢树。御者曰：“徐君已死，尚谁为乎？”季子曰：“前已心许之矣，可以徐君死故负吾心乎？”遂带剑于冢树而去。祀为报功者，其用意犹孔子之埋畜狗也；祭为不背先者，其恩犹季之带剑于冢树也(11)。

【注释】

畜狗：家犬。

贲（gòng 贡）：通“贡”。子贲：子贡。参见 3·3 注。

盖：伞形的车盖。

丘：孔子自称。

封：聚土为坟称“封”，这里指埋葬。

以上事参见《礼记·檀弓下》。

延陵季子：季札。参见 16·3 注。徐：参见 16·4 注。

徐君：徐国国君。刘向认为他就是被楚文王所灭的徐偃王。

上国：参见 16·4 注。

以上事参见《史记·吴太伯世家》。

(11)之：据递修本应作“子”。

【译文】

孔子养的狗死了，派子贡去埋狗，并说：“我听说，破旧的帐幕不丢掉，是用来埋马；破旧的车盖不丢掉，是用来埋狗。我贫穷，没有车盖，对于狗的埋葬，也要给它用席子，不要让它的头陷在泥土中。”延陵季子路过徐国，徐国国君喜欢他的剑，季子因为正要出使到中原各国去，所以没有答应把剑赠送他。季子出使回来路过徐国，徐国国君已经死了。季子解下佩剑挂在徐君坟墓的树上。驾车的人问：“徐君已经死了，剑还赠给谁呢？”季子说：“先前我心里已答应赠剑给他了，难道能够因为徐君已经死了的缘故而违背我的本心吗？”于是就挂剑在坟墓的树上而离开了徐国。祭祀为报功，用意就同孔子埋葬所养的狗一样；祭祀是为了不背弃祖先，报答恩德就同季子挂剑在坟墓的树上一样。

【原文】

77·11 圣人知其若此，祭犹斋戒畏敬，若有鬼神，修兴弗绝，若有祸福。重恩尊功，殷勤厚恩，未必有鬼而享之者。何以明之？以饮食祭地也。人将饮食，谦退，示当有所先。孔子曰：“虽蔬食菜羹，瓜祭，必斋如也。”

《礼》曰：“侍食于君，君使之祭，然后饮食之。”祭，犹礼之诸祀也。饮食亦可毋祭，礼之诸神，亦可毋祀也。祭、祀之实一也，用物之费同也。知祭地无神，犹谓诸祀有鬼，不知类也。

【注释】

示当有所先：意即表示应当先祭祀产生五谷的地以报其恩。《礼记·曲礼上》疏：“祭者，君子不忘本，有德必酬之，故得食而种种出少许置在豆间之地，以报先代造食之人也。”

瓜：据《论语·乡党》应为“必”。

引文见《论语·乡党》。

引文见《礼记·玉藻》。

【译文】

圣人知道祭祀的意义是这样，可是祭祀前还要斋戒，祭祀时还要严肃恭敬，好像真有鬼神一样，连续不断地举行祭祀，好像鬼神真能消祸降福一样。实际上这是尊重祖先的恩德和前人的功绩，殷勤地厚爱他们，未必有什么鬼神来享用祭品。用什么来证明这一点呢？用吃饭时祭地这件事就可以证明。人们将要吃饭时，先谦让，表示应当先祭地。孔子说：“即使吃的是粗米饭蔬菜汤，也必定要拿出一点来祭一祭，而且一定要像斋戒那样诚心敬意。”

《礼记》上说：“伺候君王吃饭，君王要让他先祭祀，然后才吃饭。”吃饭前祭地，就像礼所规定的各种祭祀一样。吃饭之前也可以不祭祀，礼所规定要祭的各种神，也可以不祭祀。饮食之祭和诸神之祀实质上是一样的，使用祭品的耗费也是相同的。知道祭地并没有什么神，但是还要说各种祭祀都有鬼，这是不懂得类推的缘故。

【原文】

77·12 经传所载，贤者所纪，尚无鬼神，况不著篇籍！世间淫祀非鬼之祭，信其有神为祸福矣。好道学仙者，绝谷不食，与人异食，欲为清洁也。鬼神清洁于仙人，如何与人同食乎？论之以为人死无知，其精不能为鬼。假使有之，与人异食。异食则不肯食人之食；不肯食人之食则无求于人；无求于人则不能为人祸福矣。凡人之有喜怒也，有求得与不得。得则喜，不得则怒。喜则施恩而为福，怒则发怒而为祸；鬼神无喜怒，则虽常祭而不绝，久废而不修，其何祸福于人哉？

【注释】

道：这里指求仙的法术。

【译文】

经传上记载的，贤者所记载的，尚且没有鬼神，何况没有写在书上的呢！社会滥祭不该祭的鬼，迷信他们有神灵能造成祸福。喜好法术求仙的人，不吃谷食，和一般人吃的不相同，是想身心清洁。鬼神比仙人更清洁，怎么会跟人吃同样的东西呢？评论认为人死后是没有知觉的，他的精神不会变成鬼。假使有变成鬼的，和人吃的就不一样。吃的东西不同就不肯吃人的食物；不肯吃人的食物就对人无所求；对人无所求就不能给人造成祸福。大凡人有喜怒，在于对所追求的东西得与不得。得到就欢喜，不得就愤怒。欢喜就施恩而成福，愤怒就发怒而成祸。鬼神没有喜怒，那么即使经常不断地进行祭祀，长时间地废弃而不进行祭祀，对人又会有什么祸福呢？

实知篇

【题解】

《实知篇》和后面的《知实篇》是王充的两篇重要哲学论文。本篇重点考察知识的来源问题。

汉儒认为，圣人能“前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓”。《白虎通》则宣称：“圣人所以能独见前睹，与神通精者，盖皆天所生也。”

王充在本篇中批判了这种观点。他指出，“天地之间，含血之类，无性知者”；“圣贤不能性知，须任耳目以定情实”；“不问自知，不学自晓，古今行事，未之有也”。他认为，世上根本没有什么“达视洞听之聪明”，所谓“先知之见方来之事”，都离不开“案兆察迹，推原事类”，“如无闻见，则无所状”。所谓圣贤先知，其奥秘在于他们能“阴见默识，用思深秘”，“先闻见于外”，而一般人往往忽略，不动脑筋，因此，“见贤圣之名物，则谓之神”。其实，“天下之事，世间之物，可思而知，愚夫能开精；不可思而知，上圣不能省”。“所谓圣者，须学以圣”，并无神奇可言。至于智明早成的人是有的，但他们的早成，同样离不开后天的学习所得，“虽无师友，亦已有所问受矣。不学书，已弄笔墨矣。儿始生产，耳目始开，虽有圣性，安能有知”。把早成的人吹得神乎其神，是由于“褒称过实，毁败逾恶”的庸俗风气造成的。

【原文】

78·1 儒者论圣人，以为前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓，故称圣则神矣。若蓍、龟之知吉凶，蓍草称神，龟称灵矣。贤者才下不能及，智劣不能料，故谓之贤。夫名异则实殊，质同则称钧，以圣名论之，知圣人卓绝，与贤殊也。

【注释】

明：视力。指洞察事物的能力。

聪：听力。指辨别事物的能力。

钧：通“均”，相等。

【译文】

俗儒评论圣人，认为圣人前知千年以前的事，后知万年以后的事，有独到的眼力，有独到的听力，事物一出现就能说出它的名目来，圣人不学就能感知，不问就能通晓，所以一提到圣人就认为和神一样了。就像蓍草和龟甲能占卜吉凶，蓍草称为神，龟甲称为灵一样。贤者才能低下比不上圣人，智慧较差不能预知未来，所以称之为贤人。名称不同那么实质也不同，实质相

同那么名称就一样，就“圣”这个名称来说，就可知圣人超群无比，与贤人不一样。

【原文】

78·2 孔子将死，遗谶书曰：“不知何一男子，自谓秦始皇，上我之堂，踞我之床，颠倒我衣裳，至沙丘而亡。”其后，秦王兼吞天下，号“始皇”，巡狩至鲁，观孔子宅，乃至沙丘，道病而崩。又曰：“董仲舒乱我书。”其后，江都相董仲舒论思《春秋》，造著传记。又书曰：“亡秦者，胡也。”其后，二世胡亥竟亡天下。用三者论之，圣人后知万世之效也。孔子生不知其父，若母匿之，吹律自知殷宋大夫子氏之世也。不案图、书，不闻人言，吹律精思，自知其世，圣人前知千岁之验也。

【注释】

谶（chèn 趁）：谶语，神秘的预言。谶书：专门记载谶语的书。

沙丘：古地名。在今河北巨鹿县东南。

董仲舒：参见 13·7 注。乱：治。整理发挥之意。

江都：汉景帝之子刘非的封国，在今江苏北部。相：参见 59·2 注。

传记：指董仲舒的《春秋繁露》。

引文参见《史记·秦始皇本纪》。

胡亥：秦始皇的小儿子，在位三年。

若母匿之：《礼记·檀弓》郑注：“孔子之父与微在野合而生孔子，微在耻焉不告。”

律：律管，古代用来定音的竹制乐器。殷宋：周灭殷（商）后，把殷王的后代封于宋（在今河南商丘县南），所以称为殷宋。子氏：殷人属子姓，所以宋的宗室贵族称子氏。

图、书：指“河图”、“洛书”。

【译文】

孔子临死的时候，留下谶书说：“不知是一个什么男子，自称是秦始皇，走上我的内堂，坐在我的床上，弄乱了我的衣裳，以后他到沙丘就会死去。”以后，秦王统一了天下，号称“始皇”，巡游到达鲁国地区，观瞻了孔子的住宅，才到沙丘，就在途中生病死了。又说：“董仲舒整理发挥我著的书。”以后，江都相董仲舒研究《春秋》，编写了传记。又写道：“亡掉秦朝的，是名叫胡的人。”以后，二世胡亥果然丢掉了天下。用这三件事来评论它，这就是圣人能预知万年以后的事情的证明。孔子生下来以后不知道他的父亲是谁，他的母亲隐瞒了他，他用吹律管的办法知道了自己是殷宋大夫子氏的后代。孔子不根据河图、洛书，没有听人说，自吹律管精心思考，知道了他的身世，这就是圣人前知千年以前的事的证明。

【原文】

78·3 曰：此皆虚也。案神怪之言，皆在讖记，所表皆效图、书。“亡秦者胡”，河图之文也，孔子条畅增益，以表神怪。或后人诈记，以明效验。高皇帝封吴王，送之，拊其背曰：“汉后五十年，东南有反者，岂汝耶？”到景帝时，濞与七国通谋反汉。建此言者，或时观气见象，处其有反，不知主名，高祖见濞之勇，则谓之是。

【注释】

讖记：即讖书。

条畅增益：指对文字进行加工，使之通畅而有条理并增添润色。

吴王：刘濞（前 215～前 154），刘邦的侄子。西汉诸侯王，沛县人。封吴王，在封国内铸钱、煮盐，招纳天下亡人，扩张势力。后景帝采晁错议，削夺王国封地，他以诛晁错为名，联合楚、赵等国叛乱，不久即败，逃亡东越被杀。

拊：拍。

七国：指汉初所封的七个同姓诸侯王国吴、楚、赵、胶西、济南、菑（z 资）川、胶东。事参见《史记·吴王濞传》。

建此言者：指向汉高祖刘邦提出“五十年后东南地区有人谋反”这句话的人。

观气见象：指观察天象看到社会上将要发生事情的征兆。

【译文】

我认为这些说法都是虚妄不实的。考察神怪的说法，全在讖书之中，它所记载的都是从河图、洛书哪里仿效来的。“亡秦者胡”就是仿效《河图》上的话。孔子使它条理通畅给它增添润色，用来记载神怪的事情；也许是后人伪造的，用来表明圣人的效验。汉高祖封刘濞为吴王，给他送行的时候，拍着他的背说：“汉朝开国五十年后，东南地区有谋反的人，难道会是你吗？”到汉景帝的时候，刘濞与七国串通反叛汉朝。提出这句话的人，也许是观察了天象，判断东南地区将会有反叛发生，并不知当事人的名字，高祖见刘濞勇武，就认为他是这个当事人。

【原文】

78·4 原此以论，孔子见始皇、仲舒，或时但言“将有观我之宅”、“乱我之书”者，后人见始皇入其宅，仲舒读其书，则增益其辞，著其主名。如孔子神而空见始皇、仲舒，则其自为殷后子氏之世，亦当默而知之，无为吹律以自定也。孔子不吹律，不能立其姓，及其见始皇，睹仲舒，亦复以吹律之类矣。

【注释】

见：训为“知”。

睹：疑为衍字。上文两见“见始皇、仲舒”，讖书并未言孔子与始皇、仲舒相见，则此不当

言“睹仲舒”。

【译文】

根据这点来推论，孔子预知秦始皇、董仲舒所做的事，也许仅仅只是说过“将有人观览我的住宅”、“整理我的著作”这样的话，后人见秦始皇入孔子的住宅，董仲舒读孔子的书，就增添孔子说过的话，把当事人标明出来了。如果孔子真的神奇，能够凭空预知秦始皇、董仲舒所做的事，那么他自己是殷后子氏的后代，也应该默默地就知道这一点，用不着以吹律管的办法来确定。孔子不吹律管，就不能确定他的姓，涉及到他预知秦始皇、董仲舒的事，也还是用了吹律管以定姓氏的这类办法了。

【原文】

78·5 案始皇本事，始皇不至鲁，安得上孔子之堂，踞孔子之床，颠倒孔子之衣裳乎？始皇三十七年十月癸丑出游，至云梦，望祀虞舜于九疑。浮江下，观藉柯，度梅渚，过丹阳，至钱唐，临浙江，涛恶，乃西百二十里，从陕中度，上会稽(11)，祭大禹，立石刊颂，望于南海。还过(12)，从江乘(13)，旁海上(14)，北至琅邪(15)。自琅邪北至劳、成山(16)，因至之罘(17)，遂并海(18)，西至平原津而病(19)，崩于沙丘平台(20)。

【注释】

始皇三十七年：公元前 210 年。

云梦：古泽名，在今湖北长江南北，江北为“云”，江南为“梦”，合称云梦。

九疑：山名，在今湖南宁远县南，传说舜葬于此。

江：指长江。

藉柯：古地名，境域不详。一种说法认为是一种木船。《史记·秦始皇本纪》作“籍柯”。

度：通“渡”。梅渚：古地名，在今安徽当涂县西。《史记·秦始皇本纪》作“海渚”。

丹阳：古县名，在今安徽马鞍山市东南。

钱唐：即钱塘，古县名，在今浙江杭州市西。

浙江：即钱塘江。

陕(xiá 侠)：同“狭”。《史记·秦始皇本纪》作“狭”。

(11)会稽：参见 10·7 注。传说夏禹巡狩东方时死于会稽并葬在那里。

(12)据《史记·秦始皇本纪》“过”字后有“吴”字。吴：古县名，在今江苏苏州市。

(13)江乘：古县名，在今江苏南京市东北。据《史记·秦始皇本纪》“乘”字后有“渡”字。

(14)旁(bàng 棒)：同“傍”。靠，沿着。

(15)琅邪：山名，在今山东胶南县海滨。

(16)劳：山名，今名崂山，在今山东崂山县。成山：又名荣成山，在今山东荣成县东北。

(17)元罘(fú 浮)：山名，亦作芝罘，在今山东烟台市北。

(18)并(bàng 捧)：通“傍”。依傍：沿着。

(19)平原津：古黄河渡口名，在今山东平原县南。

(20)平台：沙丘宫中的一个台名，在今河北巨鹿县东南。

【译文】

考察秦始皇原本的史实，秦始皇并没有到鲁国，怎么会上孔子的内堂，坐在孔子的床上，弄乱孔子的衣裳呢？秦始皇三十七年十月癸丑的那一天出游，到达云梦泽，在九疑山对虞舜举行“望”祭。乘船顺长江而下，在藉柯观览，渡过梅渚，经过丹阳，到达钱塘，亲临钱塘江，波涛汹涌，就向西行一百二十里，从江面狭窄处，渡过钱塘江，登上会稽山，祭祀大禹，立石碑刻颂辞，对南海举行“望”祭。回来经过吴县，从江乘渡江，沿着海边北上，向北直到琅邪山。从琅邪山往北到崂山、成山，从这里到之罘，于是沿着海边航行，往西到达平原津就病了，最后死在沙丘平台。

【原文】

78·6 既不至鲁，讖记何见而云始皇至鲁？至鲁未可知，其言孔子曰“不知何一男子”之言，亦未可用。“不知何一男子”之言不可用，则言“董仲舒乱我书”亦复不可信也。行事，文记譎常，人言耳。非天地之书，则皆缘前因古，有所据状；如无闻见，则无所状。凡圣人见祸福也，亦揆端推类，原始见终，从闾巷论朝堂，由昭昭察冥冥，讖书秘文，远见未然，空虚暗昧，豫睹未有，达闻暂见，卓譎怪神，若非庸口所能言。

【注释】

据《史记·秦始皇本纪》，始皇二十八年曾至鲁。王充以《史记》三十七年事为说，有疏漏。

昭昭：指显而易见的事。冥冥：指昏暗不明的事。

秘文：神秘的记载，指对儒家经书作神秘解释的“纬书”。

未然：尚未发生的事。

豫：通“预”。

达：乍，突然。

【译文】

既然秦始皇没有到过鲁国，讖书依据什么说秦始皇到鲁国呢？连秦始皇是否到过鲁国都不知道，书上记载的孔子说的“不知是一个什么男子”的话，也就不可信了。“不知是一个什么男子”的这句话不可信，那么记载的“董仲舒整理我的著作”这句话也又不可信了。已有的事实，文字记载无论如何异常，不过是人所说的话罢了。只要不是天上掉下来、地下冒出来的书，就都得遵循前人因袭古人，有所依据而加以描述；如果从来没有听说或看到过，那么也就没有什么可描述的了。大凡圣人预见祸福，也是估量事物的苗

头而加以类推，考察事物的开端而预见到它的结果，从民间小事推论到朝廷大事，由明显的事而察知昏暗的事。谶书中的神秘记载，远见尚未发生的事，说得空洞而含糊，预见尚未出现的事，乍一听，猛一看，显得离奇古怪，好像不是一般人的口里所能说得出来的。

【原文】

78·7 放象事类以见祸，推原往验以处来，事者亦能，非独圣也。周公治鲁，太公知其后世当有削弱之患；太公治齐，周公睹其后世当有劫弑之祸。见法术之极，睹祸乱之前矣。纣作象箸而箕子讥，鲁以偶人葬而孔子叹，缘象箸见龙干之患，偶人睹殉葬之祸也。太公、周公俱见未然，箕子、孔子并睹未有，所由见方来者，贤圣同也。鲁侯老，太子弱，次室之女依柱而嘯(11)，由老弱之征，见败乱之兆也。妇人之知(12)，尚能推类以见方来，况圣人君子，才高智明者乎！

【注释】

放(fàng)：通“仿”。放象：仿效。

事：据文意，疑当为“贤”。

周公治鲁：西周初年，周公封于鲁。据《史记·鲁周公世家》记载，周公一直留在周王朝廷里，并未亲自治理过鲁国。

太公治齐：西周初年，太公封于齐。

劫：用武力威逼。以上事见《吕氏春秋·长见》、《淮南子·齐俗训》、《韩诗外传》十。据说有一次姜太公和周公谈论如何治理国家，太公主张“尊贤上功”，周公主张“亲亲上恩”。太公由此预见到鲁国的公族必将日益强大，而有削弱君权之患；周公则预见到齐国必将出现权臣，而有杀君篡国之祸。

法术：指治国的方法和驾驭臣下的手段。

象箸(zhù)：象牙筷子。箕子：参见1·2注。纣作象箸而箕子讥：此事参见《韩非子·喻老》及本书《龙虚篇》22·7。讥：当作“叽”。叽：哀痛而叹惜。

偶人：古代随葬用的木雕或泥塑的假人，又叫“俑”。在殷、周奴隶制社会，奴隶主往往杀死大批奴隶殉葬。春秋时期，人殉逐渐废除，而用“俑”来代替。鲁以偶人葬而孔子叹：据《孟子·梁惠王上》记载，孔子曾慨叹说：“始作俑者，其无后乎！”意思是用“俑”随葬，必将导致人殉。

干：通“肝”。龙干：传说中的一种极珍贵的食品。

鲁侯：指战国时鲁国国君鲁穆公。

(11)次室：鲁国地名，在今山东枣庄市东南。《列女传》作“漆室”。嘯：指唉声叹气。次室之女依柱而嘯：据说次室之女曾靠着柱子长嘯悲叹，别人问她是为了什么，她说是因为看到鲁侯年老，太子年幼，担忧鲁国快危亡了。事见《列女传·贞女》。

(12)知(zhì)：通“智”。见识。

【译文】

仿效同属一类的事情以预测祸患，推究过去的经验以判断未来，贤者也能做到这点，并非只有圣人才能做到。周公谈论如何治理鲁国，太公预知周公的后代必将有君权削弱的祸患；太公谈论如何治理齐国，周公预见到太公的后代必将有杀君篡国的祸乱。彼此都预见到对方采用的治国方法和手段的最终结果，预见到祸乱的苗头了。纣王制作了象牙筷子而箕子发出哀叹，鲁国用偶人随葬而孔子为此发出慨叹，这是由制作象牙筷子预见到纣王要吃龙肝的祸患，由用偶人随葬预见到用人殉葬的灾祸。太公、周公都预见到了尚未发生的事情，箕子、孔子都看到了还没有出现的事情，用来预见未来的推理方法，贤人和圣人是一样的。鲁侯年老，太子幼弱，次室邑的女子靠在柱子上长啸叹息，是依据老弱的征候，预见到败乱的先兆。凭妇人的见识，尚且能够推究同类事情而预见到未来，何况圣人君子，才高智明的那一类人呢！

【原文】

78·8 秦始皇十年，严襄王母夏太后梦。孝文王后曰华阳后，与文王葬寿陵，夏太后严襄王葬于范陵，故夏太后别葬杜陵，曰：“东望吾子，西望吾夫，后百年，旁当有万家邑。”其后皆如其言。必以推类见方来为圣，次室、夏太后圣也。秦昭王十年，樗里子卒，葬于渭南章台之东，曰：“后百年，当有天子宫挟我墓。”至汉兴，长乐宫在其东(11)，未央宫在其西(12)，武库正值其墓，竟如其言。先知之效，见方来之验也。如以此效圣，樗里子圣人也。如非圣人，先知见方来，不足以明圣。

【注释】

十：据《史记·吕不韦列传》当为“七”。秦始皇七年：公元前240年。

严襄王：即庄襄王，秦始皇的父亲，名子楚，公元前249年～前247年在位。东汉明帝名庄，为避讳，所以改“庄”为“严”。夏太后：秦孝文王的妃子，秦庄襄王的生母。梦：当为“薨”，形近而误。《史记·吕不韦列传》亦作“薨”，可证。

孝文王：秦始皇的祖父，公元前250年在位。华阳后：秦孝文王的王后，无子，立子楚为太子。即庄襄王的养母。

寿陵：秦孝文王的陵墓，在今陕西西安市东北路家湾附近。

据《史记·吕不韦列传》“后”字下有“子”字。范陵：《史记·吕不韦列传》作“芷阳”，在今陕西西安市东北曹家堡附近。

杜陵：古县名，在今陕西西安市东南。因汉宣帝筑陵于东原上，故名。《史记·吕不韦列传》作“杜东”。

其后皆如其言：指汉宣帝后来葬在那里，周围迁进了三万户人家。

秦昭王：参见3·3注(14)。十：据《史记·樗里子甘茂列传》当作“七”。秦昭王七年：公元前300年。

樗(chū)里子：姓嬴，名疾，秦惠文王的异母弟，住在樗里，称为“樗里子”，曾任秦国

的左丞相。

渭南：指渭水南岸。章台：秦宫殿中一座建筑物的名称。

(11)长乐宫：参见 50·1 注。

(12)未央宫：西汉都城长安的主要宫殿，在汉长安故城的西南角。

【译文】

秦始皇七年，庄襄王的生母夏太后死了。秦孝文王的王后叫华阳后，与秦孝文王同葬在寿陵，夏太后的儿子庄襄王埋葬在范陵，所以夏太后另外埋葬在杜陵，她说：“向东可以看到我的儿子，向西可以看到我的丈夫，此后一百年，旁边将会出现万户人家的城镇。”那以后出现了正如她所说的情况。如果一定要把能用类推的方法预见未来的人称为圣人，那么，次室女子、夏太后都是圣人了。秦昭王七年，樗里子死了，埋葬在渭水南岸章台的东面，他说：“此后一百年，必定有天子的宫殿夹着我的墓。”到了汉朝兴起，长乐宫建在他的墓的东面，未央宫建在他的墓的西面，武器库正对着他的墓，竟然同他说的完全一样。这些先知的事例，都是能预见未来的证明。如果用这种情况来证明圣人，那么樗里子就算圣人了。如果他不算是圣人，那么只凭能够先知、预见未来，就不足以说明是圣人。

【原文】

78·9 然则樗里子见天子宫挟其墓也，亦犹辛有知伊川之当戎。昔辛有过伊川，见被发而祭者，曰：“不及百年，此其戎乎！”其后百年，晋迁陆浑之戎于伊川焉，竟如。辛有之知当戎，见被发之兆也，樗里子之见天子挟其墓，亦见博平之墓也。韩信葬其母，亦行营高敞地，令其旁可置万家，其后竟有万家处其墓旁。故樗里子之见博平王有宫台之兆，犹韩信之睹高敞万家之台也，先知之见方来之事，无达视洞听之聪明(11)，皆案兆察迹，推原事类。

【注释】

辛有：人名，东周初大夫。伊川：指伊河流域，今河南嵩县一带。

被：通“披”。

晋：春秋时晋国。陆浑之戎：戎族的一支，原居西北地区，春秋时被秦、晋迁到伊川。事见《左传·僖公二十二年》。

据上文例，“竟如”后疑脱“其言”二字。

据上文，“天子”后疑脱“宫”字。

墓：疑当作“基”，形近而误。博平之基：广阔平坦的地基。指具有修建宫殿的地理条件。

韩信：参见 3·4 注(14)。

行：设法。营：营造，营建。

王：疑当作“土”，形近而误。

上“之”字衍，寻上文可证。

(11)达视：看得非常远。洞听：听得非常透彻。达视洞听：指超过一般人的视力和听力。

【译文】

这样说来樗里子预见到天子的宫殿夹着他的坟墓，也就像辛有预知伊川一带将会变成戎族居住的地区一样。从前辛有经过伊川，见到披头散发祭祀的人，就说：“不超过一百年，这个地方将会变成戎族居住的地区了！”那以后一百年，晋国迁移陆浑之戎到伊川一带居住，竟然像辛有所预言的一样。辛有预见到伊川将变成戎族居住的地区，是由于见到了披头散发的先兆；樗里子预见到天子的宫殿会夹着他的坟墓，也是由于见到了墓旁有广阔平坦的地基。韩信埋葬他的母亲，也设法营建在又高又宽敞的地方，让墓的旁边可以安置万户人家。以后竟然有万户人家居住在墓旁。所以樗里子见到广阔平坦的土地有修建宫台的征兆，就像韩信看到又高又宽敞的地方会出现万户人家一样。能够先知预见到未来的事情，并没有超过一般人的视力和听力，都是通过考察事情的征兆和迹象，根据同类事物进行推论得来的。

【原文】

78·10 春秋之时，卿、大夫相与会遇，见动作之变，听言谈之诡，善则明吉祥之福，恶则处凶妖之祸。明福处祸，远图未然，无神怪之知，皆由兆类。以今论之，故夫可知之事者，思虑所能见也；不可知之事，不学不问不能知也。不学自知，不问自晓，古今行事，未之有也。夫可知之事，惟精思之，虽大无难；不可知之事，厉心学问，虽小无易。故智能之士，不学不成，不问不知。

【注释】

可知之事：指通过自己的思考就能知道的事情。

不可知之事：指单凭自己的思考不能知道的事情。

厉：同“励”。磨砺。

【译文】

春秋的时候，卿、大夫相互交往聚会，看到动作异常，听见言谈反常，善就说明是吉祥的福祐，恶就判断是凶妖的祸患。能预先判明祸福，老早就考虑到尚未出现的事情，并没有神怪的才智，都是由于察觉了先兆。现在用它来论述，所以能够知道的事，通过思虑就能预见到；通过思虑不能够知道的事，不学不问就不能够知道。不学就能自己知道，不问就能自己通晓，从古到今已有的事例中，还没有见到过。可以知道的事，只要精心去思考它，事情再大也不难明白；不可以知道的事，即使用心学习和请教别人，事情再小也不容易弄懂，所以即使有智能的人，不学就没有成就，不请教别人就不

会知道。

【原文】

78·11 难曰：“夫项诎年七岁教孔子。案七岁未入小学而教孔子，性自知也。孔子曰：‘生而知之，上也；学而知之，其次也。’夫言生而知之，不言学问，谓若项诎之类也。王莽之时，勃海尹方年二十一，无所师友，性智开敏，明达六艺。魏都牧淳于仓奏：‘方不学，得文能读诵，论义引五经文，文说议事，厌合人之心。’帝征方，使射蜚虫，射无非知者，天下谓之圣人。夫无所师友，明达六艺，本不学书，得文能读，此圣人也。不学自能，无师自达，非神如何？”

【注释】

项诎：又作“项橐”，春秋时人，传说他“七岁而为孔子师”。参见《战国策·秦策》、《淮南子·修务训》、《新序·杂事》五。

引文见《论语·季氏》。

王莽：参见9·15注(15)。

勃海：郡名，在今河北东南部。尹方：人名。

六艺：即六经。参见16·6注。

魏都：指西汉末年曾为冀州治所的邺县（在今河北临漳县西南）。邺县在战国时曾为魏文侯的国都，在汉代又一直是魏郡的治所，所以称之为魏都。当时尹方的家乡勃海郡归冀州管辖。牧：州牧。西汉后期把一州的军政长官刺史改称“州牧”。淳于仓：人名，姓淳于，名仓。

厌：同“餍”。满足。

射：猜测，辨认。蜚：通“飞”。蜚虫：即鸟虫书，一种变体篆书，以像鸟虫之形而得名。

：同“策”。竹简。射：即策试，又名射策，对策，策问。汉代的一种考试方法，将试题写在竹简上，让被考人回答。非：据文意，当为“弗”。

【译文】

有人责难说：“项诎年仅七岁就教导孔子。考察他七岁时尚未进入小学而教导孔子，这是天生的自知了。孔子说：‘天生就知道的，是上等；通过学习而知道的，是次一等。’只说天生就知道的，不讲学习和请教别人，说的就是像项诎这样的人。王莽的时候，勃海郡的尹方年纪才二十一岁，没有老师也没有学友，却天生智慧聪明，通晓六艺。魏都牧淳于仓向皇帝上奏：‘尹方不用学习，得到文章就能读诵，论说道理能引用五经文字，解释文字议论事理，都能满足人们的心意。’皇帝征召尹方，让他辨认鸟虫书，又对他进行策试，他没有不知道的，天下人称他是圣人。没有老师、学友，却通晓六艺，根本不学写字，得到文章却能诵读，这是圣人了。不学自己能知道，没有老师自己能通晓，不是神而先知又是什么呢？”

【原文】

78·12 曰：虽无师友，亦已有所问受矣；不学书，已弄笔墨矣。儿始生产，耳目始开，虽有圣性，安能有知？项託七岁，其三四岁时，而受纳人言矣。尹方年二十一，其十四五时，多闻见矣。性敏才茂，独思无所据，不睹兆象，不见类验，却念百世之后，有马生牛，牛生驴，桃生李，李生梅，圣人能知之乎？臣弑君，子弑父，仁如颜渊，孝如曾参，勇如贲、育，辩如赐、予，圣人能见之乎？

【注释】

却念：退思，往后推想。

颜渊：参见 2·2 注(18)。

曾参：参见 2·2 注(18)。

贲、育：孟贲、夏育。参见 2·4 注(15)、25·7 注。

赐：端木赐，子贡。参见 3·3 注。予：宰予。参见 11·14 注(12)。

【译文】

回答说：即使没有师友，也已经有所提问与接受指教了；不学写字，已经摆弄过笔墨了。小孩刚生下来，耳目才开始张开，即使有圣性，怎么能有知识呢？项託虽然才七岁，但他三四岁时，已经能接受容纳人们所讲的事情了。尹方虽然才二十一岁，但他十四五岁时，已经有许多所闻所见了。天性聪明才智过人，独自思考无所依据，没有觉察到预兆，不见类似的效验，往下推想到百代之后，会有马生牛，牛生驴，桃树结李子，李树结梅子，圣人能预见到这些情况吗？往下推想到百代之后，会有臣杀君，子杀父，像颜渊那样的仁人，像曾参那样的孝子，像孟贲、夏育那样的勇士，像子贡、宰予那样的能言善辩的人，圣人能预见到这些情况吗？

【原文】

78·13 孔子曰：“其或继周者，虽百世，可知也。”又曰：“后生可畏，焉知来者之不如今也？”论损益，言“可知”；称后生，言“焉知”。后生难处，损益易明也。此尚为远，非所听察也。使一人立于墙东，令之出声，使圣人听之墙西，能知其黑白、短长、乡里、姓字、所自从出乎？沟有流澌，泽有枯骨，发首陋亡，肌肉腐绝，使人询之，能知其农商、老少、若所犯而坐死乎？非圣人无知，其知无以知也。知无以知，非问不能知也。不能知，则贤圣所共病也。

【注释】

引文见《论语·为政》。

引文见《论语·子罕》。

损益：增减。这里指对周代礼义制度的增减改易。

所自从出：指家族渊源。

殓：据本书《四讳篇》“腐殓于沟”，当作“殓”。殓（s 噫）：死。这里指死尸。

之：指圣人。

【译文】

孔子说：“如果将来有人继承周朝的礼制，即使经过一百代，它的损益情况也还是可以预见得到的。”又说：“后辈是可令人敬畏的，怎么能知道后来的人不如现在的呢？”孔子论将来礼制的增减改易，称为“可以知道”，讲后辈，称为“怎么知道”。这是因为后辈的情况难以断定，而制度的增减改易容易判明的缘故。这些例子都比较遥远，不是人们所能耳闻目见的。让一个人站立在墙的东面，叫他发出声音，让圣人在墙的西面听他的声音，圣人能知道这个人皮肤黑白、身材高矮、籍贯、姓名和家族渊源吗？水沟里有流尸，山泽里有枯骨，头发和面孔都烂掉了，肌肉都腐烂消失了，让人去询问圣人，圣人能知道他是务农还是经商，年龄大小，以及犯什么罪而被处死的吗？并不是圣人无知，而是只凭他的才智是无从知道的。凭他的才智无从知道，不问就不能知道。不问不能知道，这是贤圣同样具有的缺陷。

【原文】

78·14 难曰：“詹何坐，弟子侍，有牛鸣于门外。弟子曰：‘是黑牛也，而白蹄。’詹何曰：‘然，是黑牛也，而白其蹄。’使人视之，果黑牛而以布裹其蹄。詹何，贤者也，尚能听声而知其色，以圣人之智，反不能知乎？”

【注释】

詹何：人名。

以上事参见《韩非子·解老》。

【译文】

有人责难说：“詹何坐着，他的学生在旁边侍候，有一头牛在门外面鸣叫。学生说：‘这是一头黑牛，而蹄子是白色的。’詹何说：‘对，这是一头黑牛，而它的蹄子被人弄白了。’派人看这头牛，果然是黑牛而被人用白布裹在牛蹄上。詹何，是位贤人，尚且能够听声音就知道牛的颜色，凭圣人的才智，反而不能知道吗？”

【原文】

78·15 曰：能知黑牛白其蹄，能知此牛谁之牛乎？白其蹄者以何事乎？夫术数直见一端，不能尽其实。虽审一事，曲辩问之，辄不能尽知。何

则？不目见口问，不能尽知也。

【注释】

术数：这里指阴阳五行、占卜、星相等神秘的方术。

曲：曲折，反复，这里指多方面。

【译文】

回答说：能够知道是黑牛而被人弄白了蹄子，能够知道这头牛是谁的牛吗？把它的蹄子弄白是为什么呢？术数仅仅能见到一个方面，不能弄清全部事实。即使明了一件事，如果多方面地加以辩驳和追问，往往就不能全部知道了。为什么呢？不亲眼望见亲口询问，就不可能全部知道。

【原文】

78·16 鲁僖公二十九年，介葛卢来朝，舍于昌衍之上，闻牛鸣，曰：“是牛生三牺，皆已用矣。”或问：“何以知之？”曰：“其音云。”人问牛主，竟如其言。此复用术数，非知所能见也。广汉杨翁仲听鸟兽之音，乘蹇马之野，田间有放眇马，相去，鸣声相闻。翁仲谓其御曰：“彼放马知此马，而目眇。”其御曰：“何以知之？”曰：“骂此辕中马蹇，此马亦骂之眇。”其御不信，往视之，目竟眇焉。翁仲之知马声，犹詹何、介葛卢之听牛鸣也，据术任数，相合其意，不达视听遥见流目以察之也。

【注释】

鲁僖公二十九年：公元前 631 年。

介：春秋时的一个小国，在今山东胶县西南。葛卢：人名，介国国君。

昌衍：古地名，即昌平乡，在今山东曲阜县东南。

牺：祭祀用的纯色牲畜，这里指纯色牛。

广汉：郡名，在今四川北部。杨翁仲：人名。据《艺文类聚》卷九十三引《论衡》文，“听”字前有“能”字。“仲”字作“伟”。《太平御览》、《纬略》、《太平广记》四三五引“翁仲”并作“翁伟”。可从，

蹇（jiǎn）：跛，腿脚有病走不快。

眇（miǎo）：瞎了一只眼。

据《艺文类聚》卷九十三引《论衡》文，“相去”后有“数里”二字。

据本书《知实篇》“又不能达视遥见以审其实”，“视”字后的“听”字当删。流目：转眼看。

【译文】

鲁僖公二十九年，介国葛卢来朝见，住在昌衍旁，他听见牛叫，就说：“这头牛生过三头纯色牛，都被用来祭祀了。”有人问：“你怎么知道

这些的呢？”他回答说：“它的叫声这样说的。”这个人去问牛的主人，情况果然同葛卢说的完全一样。这又是在运用术数，不是凭智慧所能见到的。广汉郡的杨翁伟能听得出鸟兽的话，他乘坐一匹跛马拉的车到野外去，田间有一匹正放着的瞎了一只眼的马，两马相距几里远，鸣叫声却相互听得见。翁伟对他的车夫说：“那匹正放着的马知道我们这匹马是跛的，而它自己的眼是瞎了一只的。”他的车夫问：“你怎么知道这些呢？”翁伟回答说：“那匹马骂这匹车辕中的马是跛的，这匹马也骂那匹马是瞎了一只眼的。”他的车夫不相信，就去看那匹马，那匹马竟然是瞎了一只眼的。杨翁伟听得懂马的声音，就像詹何、介国的葛卢听得懂牛叫一样，是依靠术数，把两匹马叫声的意思合在一起考察出来的，不是凭借视力强而转眼就看出来的。

【原文】

78·17 夫听声有术，则察色有数矣。推用术数，若先闻见，众人不知，则谓神圣。若孔子之见兽，名之曰狴狴；太史公之见张良，似妇人之形矣。案孔子未尝见狴狴，至辄能名之；太史公与张良异世，而目见其形。使众人闻此言，则谓神而先知。然而孔子名狴狴，闻昭人之歌；太史公之见张良，观宣室之画也。阴见默识，用思深秘。众人阔略，寡所意识，见贤圣之名物，则谓之神。推此以论，詹何见黑牛白蹄，犹此类也。彼不以术数，则先时闻见于外矣。

【注释】

狴狴：同“猩猩”。

似妇人之形：《史记·留侯世家赞》：“余以为其人计魁梧奇伟，至见其图，状貌如妇人好女。”

昭：据《意林》卷三引桓谭《新论》应作“野”。野人：山野之民。

宣室：汉朝未央宫前殿正室。《史记集解》：“宣室，未央宫前正室。”《三辅故事》：“宣室，在未央殿北。”

识（zhì志）：通“志”。记住。

【译文】

听声音有方术，那么察看颜色就有术数了。运用术数来推算，就像事先听到和见到过似的，大家不明白这一点，就认为他是神是圣了。就像孔子看见一头野兽，马上能说出它是猩猩；司马迁看到画上的张良，说他相貌像女人这类事情一样。考察孔子并没有见过猩猩，而见到了就能说出它的名字；司马迁和张良不在同一个时代，而眼睛却看到了他的相貌。假如大家听到这些话，就认为他们是神而先知的人。然而孔子叫出猩猩的名字，是听到过山野之民唱的歌；太史公看出张良的形象，是从宣室的画像上先见过的。贤圣暗中看到过而默记在心，运用心思深沉而隐秘；众人马虎大意，很少留心，

见到贤圣说出事物的名称，就认为他们很神。以此推论，詹何见到黑牛弄白了蹄子，也是这类情况。他如果不是靠术数推算出来的，那就是先前已经从外边听见或见到过了。

【原文】

78·18 方今占射事之工，据正术数，术数不中，集以人事。人事于术数而用之者，与神无异。詹何之徒，方今占射事者之类也。如以詹何之徒性能知之，不用术数，是则巢居者先知风，穴处者先知雨。智明早成，项託、尹方其是也。

【注释】

占射事之工：以通过占卜猜度事物预测吉凶为职业的人。

正：判断。

据文意，“人事”前当有“集”字。

巢居者：在树上搭窝住的动物，指鸟类。

穴处者：在地上凿洞而居的动物，指蚯蚓、蚂蚁之类。

【译文】

当今以占射事物为职业的人，首先依据术数来判断吉凶，术数判断不中，就掺杂以人事。能把人事和术数结合起来运用的人，就和神没有什么不同了。詹何这类人，就是当今占射事物一类的人。如果认为詹何这类人天生就能预知那些事，不依靠术数来推算，那他们就像鸟类能预知刮风，蚯蚓蚂蚁之类能预知下雨一样了。聪明才智早熟，项託、尹方大概就属于这一类人吧。

【原文】

78·19 难曰：“黄帝生而神灵，弱而能言。帝啻生而自言其名。未有闻见于外，生辄能言，称其名，非神灵之效，生知之验乎？”

【注释】

弱：幼小。这里指刚生下来。

以上事见《史记·五帝本纪》、《大戴礼·五帝德篇》。

【译文】

有人责难说：“黄帝天生就很神灵，刚生下来就能说话。帝啻生下来就能自己说出自己的名字。没有在外面的见闻，生下来就能说话，称呼自己的名字，难道不是神灵和天生预知的证明吗？”

【原文】

78·20 曰：黄帝生而言，然而母怀之二十月生，计其月数，亦已二岁在母身中矣。帝尝能自言其名，然不能言他人之名，虽有一能，未能遍通。所谓神而生知者，岂谓生而能言其名乎？乃谓不受而能知之，未得能见之也？黄帝、帝尝虽有神灵之验，亦皆早成之才也。人才早成，亦有晚就。虽未就师，家问室学。人见其幼成早就，称之过度。

【注释】

以上事参见本书《吉验篇》。寻下文，“二十”后当有“五”字。《宋书·符瑞志》作“孕二十五月而生”。

晚就：指经过后天学习而成就的。

【译文】

回答说：黄帝生下来能说话，然而他的母亲怀他二十五个月才生下他来，计算这个月数，他也已经有两年在他母亲的身体中了。帝尝生下来能自己说出名字，然而他不能说出别人的名字，即使有一方面的才能，却不能通晓所有的事情。所谓神灵能天生先知的人，难道讲的是生下来就能说出他自己的名字吗？还是说没有经过传授就能知道，没有接触过就能预见呢？黄帝、帝尝虽然有神灵的证明，但也都是属于有早熟的才智。人的聪明才智有成熟得早的，也有经过后天学习才成就的。即使没有请教老师，在家里已经向人请教和学习过了。人们见他年幼而才智早成，称赞他就过头了。

【原文】

78·21 云项託七岁，是必十岁；云教孔子，是必孔子问之。云黄帝、帝尝生而能言，是亦数月。云尹方年二十一，是亦且三十；云无所师友，有不学书，是亦游学家习。世俗褒称过实，毁败逾恶。世俗传颜渊年十八岁升太山，望见吴昌门外有系白马。定考实，颜渊年三十，不升太山，不望吴昌门。项託之称，尹方之誉，颜渊之类也。

【注释】

十岁：《天中记》引《图经》云：“项橐鲁人，十岁而亡，时人尸而祝之，号小儿神。”

有：通“又”。

十八：当为“三十”。下文及本书《书虚篇》文可证。太山：即泰山。

吴：指春秋时吴国的国都，在今江苏省苏州市。昌门：即阊门，吴国国都的西城门。以上事参见本书《书虚篇》。

【译文】

说项託七岁，这一定是有十岁了；说他教孔子，这一定是孔子去问过他。

说黄帝、帝喾生下来就能说话，这也一定是生下来几个月了。说尹方二十一岁，这也一定是将近三十岁了；说他没有什么师友，又不学习写字，这也一定是他出外或在家学习过了。世间习俗称赞别人时总是超过实际情况，说别人的坏话往往超过了他的罪恶。世俗传说颜渊十八岁登泰山，望见吴都阊门外有一匹拴着的白马。考查实际情况，可以肯定颜渊是三十岁，没有登泰山，也没有望见吴都的阊门。对项诿、尹方的称誉，就如称誉颜渊这类情况一样。

【原文】

78·22 人才有高下，知物由学。学之乃知，不问不识。子贡曰：“夫子焉不学，而亦何常师之有？”孔子曰：“吾十有五而志乎学。”五帝、三王，皆有所师。曰：“是欲为人法也。”曰：精思亦可为人法，何必以学者？事难空知，贤圣之才能立也。所谓神者，不学而知。所谓圣者，须学以圣。以圣人学，知其非圣。天地之间，含血之类，无性知者。狃狃知往，鵠鵠知来，稟天之性，自然者也。

【注释】

夫子：这里指孔子。

引文见《论语·子张》。

引文见《论语·为政》。

皆有所师：《韩诗外传》五：“黄帝学乎大填，颡顼学乎录图，帝喾学乎赤松子，尧学乎尹寿，舜学乎务成子附，禹学乎西王国，汤学乎货子相，文王学乎锡畴子斯，武王学乎太公。”

圣：据文意疑当为“神”字。

狃狃知往：参见 22·12 注。

鵠(gān 甘)鵠：喜鹊。《龙虚篇》22·12 作“乾鵠”。鵠鵠知来：参见 22·12 注。

稟天之性：王充认为万物的本性都是承受上天自然而然施放的气而形成的，所以这里这样说。

【译文】

人的才智有高低之分，认识事物要通过学习才行。通过学习才能知道，不请教别人就不能认识事物。子贡说：“我的老师是无处不学习的，可是又何必必要有个固定的老师呢？”孔子说：“我十五岁就有志于学问。”五帝、三王，都是有所师法的。有人说：“这是为了给人们做榜样。”我说：精心思考也可以作为人们的榜样，为什么一定要以勤学做榜样呢？事理很难凭空思考而得知，贤圣的才能却可以通过学习而具备。那些称为“神”的，是不学而知的；哪些称为“圣”的，必须通过学习才能成为圣。因为圣人也需要学习，所以知道他并不是神。天地之间，含有血气的动物，没有天生就知道一切的。猩猩知道过往人的姓名，喜鹊知道未来的喜事，因为它们承受了天的本性，自然就是如此的。

【原文】

78·23 如以圣人为若狴狴乎？则夫狴狴之类，鸟兽也。僮谣不学而知，可谓神而先知矣。如以圣人为若僮谣乎？则夫僮谣者，妖也。世间圣神，以为巫与？鬼神用巫之口告人。如以圣人为若巫乎？则夫为巫者亦妖也。与妖同气，则与圣异类矣。巫与圣异，则圣不能神矣。不能神，则贤之党也。同党，则所知者无以异也。及其有异，以入道也。圣人疾，贤者迟；贤者才多，圣人智多。所知同业，多少异量；所道一途，步驺相过。

【注释】

僮：即“童”。僮谣：即童谣，一种流传在儿童中的民间歌谣。王充认为它是一种阳气构成的妖象，能预言吉凶。《订鬼篇》认为童谣为妖言，是荧惑之气使之然。

与：同“欤”。

为巫者亦妖：王充认为巫是一种含阳气而显现妖象的人。参见《订鬼篇》。

道：王充这里指的是“先王之道”。

步：慢行。驺（zhòu 宙）：通“骤”。疾走。

【译文】

如果认为圣人是像猩猩那样的吗？那么猩猩之类可是鸟兽啊。童谣可以不学而知，可以算是神而先知了。如果认为圣人是像童谣那样吗？那么童谣可是一种妖象啊。世间圣、神的东西可以认为是巫吗？鬼神通过巫的口来指示人。如果认为圣人是像巫那样的吗？那么做巫的人也是一种妖啊。巫与妖象同属一种气，那么与圣人就不属于一类了。巫与圣人不同，那么圣人也就不能称为神了。不能称为神，那就属于贤人一类的了。与贤人同属一类，那么圣人所知的就与贤人没有什么不同了。至于他们有所差别，是由于他们所掌握的“道”不一样。圣人走得快，贤人走得慢；贤人才能多，圣人智慧多。他们所掌握的是同一种“道”，只是量的多少不同而已；他们所走的是同一条路，只是走得快的超过了走得慢的而已。

【原文】

78·24 事有难知易晓，贤圣所共关思也。若夫文质之复，三教之重，正朔相缘，损益相因，贤圣所共知也。古之水火，今之水火也；今之声色，后世之声色也。鸟兽草木，人民好恶，以今而见古，以此而知来，千岁之前，万世之后，无以异也。追观上古，探察来世。文质之类，水火之辈，贤圣共之；见兆闻象，图画祸福，贤圣共之；见怪名物，无所疑惑，贤圣共之。事可知者，贤圣所共知也；不可知者，圣人亦不能知也。

【注释】

关思：关心，动脑筋。

文：文采。质：质朴，文质：这里指两种不同的社会风气。

三教：参见 42·10 注。

正：指夏历正月，一年的开始。朔：夏历每月初一，一月的开始。正朔：指历法。

图画：描绘，说明。

【译文】

事情有难以知道的有容易明白的，这都是贤圣所共同关心的。就像社会风气文质的重复，三种教化的循环，历法的相互沿用，典章制度的增减和相互沿袭，这都是贤圣所共同知道的。古代的水火，就同现在的水火一样；现在的声色，就同后代的声色一样。无论是鸟兽草木，还是人民的好恶，根据现在而推知古代，根据当前而推知未来，千年之前，万代之后，没有什么不同的。往前观察上古，往后探察后世，知道“文质”、“水火”一类的事情，这是贤人圣人同样能做到的；看见了征兆，察觉了迹象，就能说明祸福，这是贤人圣人同样能做到的；见到奇怪的东西能够说出它的名称，不会有什么疑惑，这是贤人圣人同样能做到的。可知的事物，贤人圣人同样都能知道；不可知的事物，即使是圣人也不可能知道。

【原文】

78·25 何以明之？使圣空坐先知雨也，性能一事知远道，孔窍不普，未足以论也。所论先知性达者，尽知万物之性，毕睹千道之要也。如知一不通二，达左不见右，偏驳不纯，踦校不具，非所谓圣也。如必谓之圣，是明圣人无以奇也。詹何之徒圣，孔子之党亦称圣，是圣无以异于贤，贤无以乏于圣也。贤圣皆能，何以称圣奇于贤乎？如俱任用术数，贤何以不及圣？

【注释】

孔窍：指耳、目、口、鼻等感觉器官，这里泛指人的聪明才智。

踦（qī 期）：一只脚，脚不全。校：通“骹（qiāo 敲）”，器物的脚。踦校：残缺。

【译文】

用什么来证明这一点呢？假如圣人凭空坐在那里而事先就知道天要下雨，也只是生来能够在这件事物上有先知远见，他的聪明才智并不全面，不值得一提。所谓先知先觉生来就能通达事理的人，就能尽知万物的本性，能完全看清各种“道”的要领。如果是知道一个部分就不通晓另一个部分，通达左边却看不见右边，认识片面杂乱而不纯，残缺而不完备，就不是所说的圣人了。如果一定要说他是圣人，这反而说明圣人并没有什么神奇。詹何这类人是圣人，孔子这类人也是圣人，这就是说圣人没有什么不同于贤人的地方，贤人并不比圣人差。贤人圣人都能这样，为什么说圣人比贤人神奇呢？如果都运用术数推算，贤人为什么比不上圣人呢？

【原文】

78·26 实者，圣贤不能知性，须任耳目以定情实。其任耳目也，可知之事，思之辄决；不可知之事，待问乃解。天下之事，世间之物，可思而，愚夫能开精；不可思而知，上圣不能省。孔子曰：“吾尝终日不食，终夜不寝以思，无益，不如学也。”

【注释】

知性：据文意，当作“性知”。

“而”字下应有一“知”字。“可思而知”与“不可思而知”前后对文。

开精：开悟，明白。

省（xǐng 醒）：明白。

引文参见《论语·卫灵公》。

【译文】

实际上，圣贤不能天生地知道一切，必须依靠耳听、眼看来确定事情的真相。他们使用耳目，可以知道的事，经过思考就可以理解；不能知道的事，要等到请教了别人才能理解。天下的事情，世间的万物，可以通过思考而知道，再愚蠢的人也能明白；通过思考不能知道，即使是上圣也不能明白。孔子说：“我曾经整天不吃饭，整夜不睡觉地去思考，结果没有什么好处，还不如去学习。”

【原文】

78·27 天下事有不可知，犹结有不可解也。见说善解结，结无有不可解。结有不可解，见说不能解也。非见说不能解也，结有不可解，及其解之，用不能也。圣人知事，事无不可知。事有不可知，圣人不能知。非圣人不能知，事有不可知，及其知之，用不知也。故夫难知之事，学问所能及也；不可知之事，问之学之，不能晓也。

【注释】

见说：据《吕氏春秋·君守》、《淮南子·说山训》十六：“兒说之为宋王解闭结也。”则“见说”是“兒说”之误。下同。兒（ní 泥）：同“倪”。姓。兒说（yuè 悦）：传说是一个擅长解绳结的人。

【译文】

天下的事物有不可知的，好比绳结有不能解开的一样。倪说善于解绳结，绳结没有解不开的。如果绳结有解不开的，那么倪说也不能解开了。并不是倪说不会解绳结，而是有的绳结根本就解不开，等到他去解这种结时，

因此也就解不开了。圣人知道一切事物，事物没有什么不能知道的。如果事物有不能知道的，那么就是圣人也不能知道了。并不是圣人不能知道事物，而是事物有根本就不能知道的，等到圣人想去知道这种事物时，因此也就不可能知道了。所以较难知道的事物，通过学习和请教别人就能够知道；根本不能知道的事物，即使通过学习和请教别人，仍然不能认识。

知实篇

【题解】

本篇是《实知篇》的姊妹篇。文中列举了十六个事例，进一步论述了知识来源于经验这一基本观点。

王充在开篇即指出：“凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。”他论述：“圣人不能神而先知，先知之间，不能独见”，并不是“空说虚言”，光凭才智加以推论，而是有事实作为依据的。接着他列举了十六个大部分与孔子有关的事例，批驳了“圣人道无所不通，明无所不照”（《白虎通》）的观点。为了破除圣人能先知的迷信，王充针对“倍英曰贤，万英曰杰，万杰曰圣”（《白虎通》）的论点，进一步引证各种事例，把圣人放到与贤人同等的地位。他指出，圣人“耳闻目见，与人无别，遭事睹物，与人无异，差贤一等尔，何以谓神而卓绝！”圣贤的区别只决定于他们学习时所付出的劳动程度的不同（圣贤可学，为劳佚殊），并非圣人的耳目有什么超人的达视之明”，能“知人所不知之状”。

王充虽然在本篇中提出了重视“效验”的观点，但他所指的“效验”，大多是古人的传说，古书的记载以及他个人直观感到的某些事物，并不是指人们的社会实践。

【原文】

79·1 凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。论圣人不能神而先知，先知之间，不能独见，非徒空说虚言，直以才智准况之工也，事有证验，以效实然。何以明之？

【注释】

准况：通过比较对照，作出类推、判断。

【译文】

大凡论述事理的人，如果违背了事实而不举出证据，那么，即使道理讲得再动听，说得再多，大家也还是不相信的。我论述圣人不能像神一样先知，在先知的人中间，并不是只有圣人才能预见，这不只是凭空瞎说，也不只是凭才智类推得巧妙。我的这种看法是有证据的，而且可以证明事实确实是这样。有哪些事实可以用来证明它呢？

【原文】

79·2 孔子问公叔文子于公明贾曰：“信乎，夫子不言、不笑、不取？有诸？”对曰：“以告者过也。夫子时然后言，人不厌其言；乐然后笑，人不厌其笑；义然后取，人不厌其取。”孔子曰：“岂其然乎？岂

其然乎 ？”天下之人，有如伯夷之廉，不取一芥于人，未有不言不笑者也。孔子既不能如心揣度，以决然否，心怪不信，又不能达视遥见，以审其实，问公明贾，乃知其情。孔子不能先知，一也。

【注释】

公叔文子、公明贾：参见 26·14 注。

夫子：这里指公叔文子。

时：适时。

义：指符合儒家的礼义。

岂其然乎：意思是那个传话的人怎么把公叔文子说成不言、不笑、不取呢？

以上事参见《论语·宪问》。

伯夷：参见 1·4 注。

芥（jiè 介）：小草，比喻极轻微细小之物。

达视遥见：看得非常透彻、非常远。

【译文】

孔子向公明贾打听公叔文子，说：“真的吗，公叔文子不说话、不笑、不要别人的东西吗？有这样的事吗？”公明贾回答说：“这是由于告诉你的人把话说过了头。公叔文子在该说的时候才说，所以人们不讨厌他的话；高兴的时候才笑，所以人们不讨厌他笑；符合礼义才索取，所以人们不讨厌他索取。”孔子说：“难道真是这样吗？难道真是这样吗？”天下的人，能做到像伯夷那样的廉洁，不拿别人一点东西，但是从来没有不说话、不笑的人。孔子既不能按照自己的心愿作出正确的判断，心有疑问不能相信，又不能看得非常透彻、非常远，以弄清楚事实，问了公明贾之后才知道了真实情况。孔子不能先知，这是第一条证据。

【原文】

79·3 陈子禽问子贡曰：“夫子至于是邦也，必闻其政。求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。”温、良、恭、俭、让，尊行也。有尊行于人，人亲附之。人亲附之，则人告语之矣。然则孔子闻政以人言，不神而自知之也。齐景公问子贡曰：“夫子贤乎？”子贡对曰：“夫子乃圣，岂徒贤哉？”景公不知孔子圣，子贡正其名；子禽亦不知孔子所以闻政，子贡定其实。对景公云“夫子圣，岂徒贤哉”，则其对子禽亦当云“神而自知之，不闻人言”。以子贡对子禽言之，圣人不能先知，二也。

【注释】

陈子禽：名亢，字子禽，春秋时陈国人，孔子的学生。

夫子：指孔子。邦：国，指春秋时期的诸侯国。

与：同“欤”。下句后一“与”同。

温良恭俭让：温和、善良、恭敬、节俭、谦让。以上事见《论语·学而》。王充引用这个典故，是为了说明“孔子闻政以人言，不神而自知”，所以对这个典故的解释和《论语》的原意不一样。

尊行：高尚的德行。

以上事见《韩诗外传》卷八。

【译文】

陈子禽问子贡说：“孔老夫子每到一个国家，必定知道这个国家的政治情况，是他自己打听来的呢？还是人们主动告诉他的呢？”子贡说：“他是凭着温良恭俭让这些美德得来的。”温良恭俭让是高尚的德行。用高尚的德行对待人，人们就亲近他。人们亲近他，那么人们就会告诉他了。既然如此，那么孔子就是由于人们告诉他才了解政治情况的，并不是神而自知的。齐景公问子贡说：“孔老夫子是个贤人吗？”子贡回答说：“他乃是圣人，哪里只是个贤人呢？”齐景公不知道孔子是圣人，子贡订正了他的名称；陈子禽也不知道孔子是用什么办法知道政治情况的，子贡确定了它的实情。既然回答齐景公时说“他是圣人，哪里只是个贤人”，那么子贡对子禽也应当说“他是神而自知的，不是听别人说的”。就子贡回答陈子禽的话来说，圣人不能先知，这是第二条证据。

【原文】

79·4 颜渊炊饭，尘落甑中，欲置之则不清，投地则弃饭，掇而食之。孔子望见，以为窃食。圣人不能先知，三也。

【注释】

甑（zèng 赠）：古代蒸饭用的瓦器。

掇（duō 哆）：拾，捡。

以上事见《吕氏春秋·任数》、《孔子家语·困誓》。

【译文】

颜渊烧火做饭，灰尘掉到饭甑里，想放开它不管饭就不干净了，想把有灰的饭倒掉就要糟蹋一些饭，所以就把它挑出来吃了。孔子远远地看见了，认为颜渊是在偷饭吃。圣人不能先知，这是第三条证据。

【原文】

79·5 涂有狂夫，投刃而候；泽有猛虎，厉牙而望。知见之者，不敢前进。如不知见，则遭狂夫之刃，犯猛虎之牙矣。匡人之围孔子，孔子如审先知，当早易道，以违其害。不知而触之，故遇其患。以孔子围言之，

圣人不能先知，四也。

【注释】

涂：通“途”。道路。狂夫：强暴的人。

投刃：把刀戳在地上，指准备行凶。

厉：同“砺”。磨。

匡：春秋时卫国地名，在今河南长垣县西南。围孔子：公元前 496 年，孔子从卫国到陈国去，曾在匡这个地方被当地百姓围困了五天。事见《论语·子罕》、《史记·孔子世家》。

【译文】

路上有个狂人，把刀戳在地上等着；野泽中有只猛虎，磨着牙在望着。知道或看到的人就不敢再向前走了。如果不知道或者没有看见而继续往前走，那么就会被狂人杀掉，被老虎吃掉。匡人包围了孔子，如果孔子真能先知，那就该早早地换一条路走，以避免这场灾祸。孔子因为事先不知道，所以才遇上匡人，遭了这场灾祸。以孔子被围这件事来说，圣人不能先知，这是第四条证据。

【原文】

79·6 子畏于匡，颜渊后。孔子曰：“吾以汝为死矣。”如孔子先知，当知颜渊必不触害，匡人必不加悖。见颜渊之来，乃知不死；未来之时，谓以为死。圣人不能先知，五也。

【注释】

子：指孔子。畏：惧，指受到威胁。

以上事见《论语·先进》。

悖（bèi 倍）：乱，暴逆，这里指弄死、杀害。

【译文】

孔子在匡地被围困受到威胁，颜渊最后逃出来。孔子说：“我以为你死了。”如果孔子先知，就应该知道颜渊一定没有遇害，匡人一定没有弄死他。看到颜渊回来了，才知道他没有死；没有看见他回来的时候，说认为他死了。圣人不能先知，这是第五条证据。

【原文】

79·7 阳货欲见孔子，孔子不见，馈孔子豚。孔子时其亡也，而往拜之，遇诸涂。孔子不欲见，既往，候时其亡，是势必不欲见也。反，遇于路。以孔子遇阳虎言之，圣人不能先知，六也。

【注释】

阳货：参见 28·58 注。

馈（kuì 愧）：赠送。《论语》作“归”。豚（tún 屯）：小猪。这里指蒸熟的小猪。馈孔子豚：古礼规定，凡大夫赠东西给士，士如果不是在家当面接受，就必须亲自去大夫家拜谢。阳货想请孔子出来做他的助手，孔子不愿意，阳货就利用礼俗，趁孔子不在家时，去送蒸熟的小猪给他，孔子不愿见阳货，又不好违礼，也趁阳货不在家时登门拜谢。

时：通“伺”。窥伺，伺机。亡：无。这里指不在家。

反：同“返”。

以上事见《论语·阳货》。

【译文】

阳货想让孔子来拜见他，孔子不去拜见，阳货就送给孔子一只蒸熟了的小猪。孔子探明阳货不在家的时候去拜谢他，不料在半路上碰见了阳货。孔子本来是不想见到阳货的，所以既然去拜会，却又打探他不在家的时候才去，这种情况说明孔子坚决不想见到阳货。可是回来时，却在路上碰上了他。以孔子碰见阳货这件事来说，圣人不能先知，这是第六条证据。

【原文】

79·8 长沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。如孔子知津，不当更问。论者曰：“欲观隐者之操。”则孔子先知，当自知之，无为观也；如不知而问之，是不能先知，七也。

【注释】

长沮（j 举）、桀溺：春秋时两个不知真实姓名的隐士。耦而耕：两人各执一耜（sì 四）一块耕地。

津：渡口。《水经》灋水注：“方城西有黄城山，是长沮、桀溺耦耕之所。有东流水，则子路问津处。”以上事参见《论语·微子》。

论者：指为孔子辩护的人。

【译文】

长沮、桀溺两人合作在一起耕地，孔子从旁边经过，派子路向他们打听渡口在什么地方。如果孔子知道渡口在什么地方，就不该再去询问。辩护的人说：“这是想考察一下隐士的品行。”既然孔子先知，那他就该自己知道，用不着考察。如果不知道而去问他们，这正好说明他不能先知，这是第七条证据。

【原文】

79·9 孔子母死，不知其父墓，殡于五甫之衢。人见之者以为葬也。

盖以无所合葬，殯之谨，故人以为葬也。邻人邹曼甫之母告之，然后得合葬于防。有茔自在防，殯于衢路，圣人不能先知，八也。

【注释】

殯：停放棺材。这里指临时性的浅葬。衢（qú 渠），大路。五甫之衢：五甫衢，一作五父衢，路名，在今山东曲阜县东南。《左传·襄公十一年》杜注：“五父衢，道名，在鲁国东南。”

葬：这里指正式埋葬。古人埋棺于坎为殯，殯浅而葬深。

邹曼甫：人名。

防：防山，在今山东曲阜县东。以上事参见《礼记·檀弓》。

茔（yíng 营）：坟地。

【译文】

孔子的母亲死了，因为孔子不知道他父亲的坟墓在何处，所以就把他母亲临时葬在五甫衢。别人看见就认为是正式埋葬了。大概是因为没找着与他父亲合葬的地方，在临时埋葬他母亲时，礼仪很郑重，所以别人就认为是正式埋葬了。邻居邹曼甫的母亲把孔子父亲的坟墓所在地告诉了他，然后才得以把他的父母合葬在防山。本来在防山就有他父亲的坟地，而孔子却把他的母亲临时葬在五甫衢路旁，圣人不能先知，这是第八条证据。

【原文】

79·10 既得合葬，孔子反。门人后，雨甚至。孔子问曰：“何迟也？”曰：“防墓崩。”孔子不应。三，孔子泫然流涕曰：“吾闻之，古不修墓。”如孔子先知，当先知防墓崩，比门人至，宜流涕以俟之。人至乃知之，圣人不能先知，九也。

【注释】

三：再三。指门人说了好几遍。

泫然：泪流满面的样子。

修墓：垒坟头。以上事参见《礼记·檀弓上》。

【译文】

合葬之后，孔子先返回家里。门人后回来，雨下得很大。孔子问：“怎么回来得这么晚啊？”门人回答说：“防山的墓倒塌了。”孔子不再说什么，门人说了好几遍，孔子才泪流满面地说：“我听说，古时候是不修墓的。”如果孔子先知，应当事先知道防山的墓会倒塌，等到门人回来的时候，应该是流着泪等着他们。门人到家之后才知道墓倒塌了，圣人不能先知，这是第九条证据。

【原文】

79·11 子入太庙，每事问。不知故问，为人法也。孔子未尝入庙，庙中礼器众多非一，孔子虽圣，何能知之？“以尝见，实已知，而复问，为人法。”孔子曰：“疑思问。”疑乃当问邪！“实已知，当复问，为人法”，孔子知五经，门人从之学，当复行问，以为人法，何故专口授弟子乎？不以已知五经复问为人法，独以已知太庙复问为人法，圣人用心，何其不一也？以孔子入太庙言之，圣人不能先知，十也。

【注释】

太庙：天子或诸侯的祖庙。这里指周公庙。

以上事参见《论语·八佾》。

疑句首脱“论者曰”三字，遂使文句上下无属。王充意为孔子不知故问，而责难者认为，孔子实已知而复问。上文“论者曰：欲观隐者之操”。下文“论者曰：孔子自知不用”。其立文并同可证。

引文见《论语·季氏》。

【译文】

孔子进入太庙，每件事都问。因为他不知道所以才问，这是为了给人们做榜样。孔子从来没有进过太庙，庙里的礼器很多不只是一两件，孔子即使是圣人，怎么能都知道呢？辩护的人说：“太庙里的礼器孔子曾经都见过，实际上他已经知道，然而还要再问一问，这是为了给别人做榜样。”孔子说：“有了疑问要想到请教别人。”这是说有了疑难才应该问啊！如果说“实际上已经知道，还应当再问，以此给人做榜样”，那么孔子通晓“五经”，学生们跟他学习，他也应该再去请教一下别人，以此来给人做榜样，为什么孔子只是给学生讲课而不请教别人呢？不用自己已经知道五经还去请教别人这种行为给人做榜样，唯独以自己已经知道太庙里的礼器而再问别人这种事给人做榜样，圣人的用心，怎么这样不一致呢？以孔子进太庙这件事来说，圣人不能先知，这是第十条证据。

【原文】

79·12 主人请宾饮食，若呼宾顿若舍。宾如闻其家有轻子洎孙，必教亲彻饌退膳，不得饮食；闭馆关舍，不得顿。宾之执计，则必不往。何则？知请呼无喜，空行劳辱也。如往无喜，劳辱复还，不知其家，不晓其实。人实难知，吉凶难图。如孔子先知，宜知诸侯惑于谗臣，必不能用，空劳辱己，聘召之到，宜寝不住。君子不为无益之事，不履辱身之行。无为周流应聘，以取削迹之辱；空说非主，以犯绝粮之厄。由此言之，近不能知。论者曰：“孔子自知不用，圣思闵道不行，民在涂炭之中，庶几欲佐诸侯，行道济民，故应聘周流，不避患耻。为道不为己，故逢患而不恶；

为民不为名，故蒙谤而不避。”曰：此非实也。孔子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所(11)。”是谓孔子自知时也。何以自知？鲁、卫，天下最贤之国也(12)，鲁、卫不能用己，则天下不能用己也，故退作《春秋》，删定《诗》、《书》。以自卫反鲁言之，知行应聘时，未自知也。何则？无兆象效验，圣人无以定也。鲁、卫不能用，自知极也；鲁人获麟，自知绝也(13)。道极命绝，兆象著明，心怀望沮(14)，退而幽思。夫周流不休，犹病未死，祷卜使痊也，死兆未见，冀得活也。然则应聘，未见绝证，冀得用也。死兆见舍，卜还璽绝(15)，揽笔定书(16)。以应聘周流言之，圣人不能先知，十一也。

【注释】

顿：止，住宿。

泊：据递修本当作“泊”。泊：通“薄”。轻薄。

亲：指父母。彻，通“撤”。撤掉。饌（zhuàn 赚）：酒食。

周流：周游列国，四处奔走。

削迹之辱：参见5·6注。

说（shuì 税）：游说。非主：不好的君主，这里指不采纳孔子主张的君主。

绝粮之厄：参见1·3注。

闵：同“悯”。这里是忧虑、关心的意思。

涂：泥污。涂炭之中：水深火热之中。

正：订正。乐正：指孔子按自己的观点对当时的音乐加以订正。他认为通过订正，音乐就纳入了“正道”。

(11)各得其所：指使《雅》、《颂》恢复了各自应有的地位。引文见《论语·子罕》。

(12)最贤之国：指周礼最完备的国家。

(13)鲁人获麟，自知绝也：参见《指瑞篇》51·4和《公羊传·哀公十四年》。

(14)望：怨恨。沮：沮丧。

(15)璽（yī）：同“医”。

(16)定书：指删定《诗》、《书》。

【译文】

主人请宾客饮酒吃饭，或者想请客人住在他的家里。客人如果听说他家有轻薄子孙，轻薄子孙必定会叫他的父母端走酒菜，使客人吃不上、喝不上；还会关上房门，使客人不能留宿。那么客人会拿定主意，肯定不会再去了。为什么呢？因为客人知道被请去了也不会有高兴的事，只是白跑一趟受一番劳累和侮辱罢了。如果去了没有什么可高兴的事，又白劳累一场受顿侮辱回来，那是因为客人不了解主人的家庭，不了解他家的具体情况。人和具体情况都很难预知，吉凶也很难预料。如果孔子先知，就应该知道诸侯已经被谗臣所迷惑，是一定不会任用自己的，只能空跑一趟还使自己受到侮辱，聘书

和召令到了，也应该搁置起来不去应聘。君子不去做那种毫无益处的事情，不走使自己受到侮辱的路。不必要周游列国去答应诸侯的聘请，而自取“削迹”的侮辱；不应该白费力气去游说那些不会采用自己主张的君主，而自找“绝粮”的灾祸。由此说来，孔子似乎并不能先知。为孔子辩护的人说：“孔子自己知道是不会被任用的，圣人忧虑的是‘道’行不通，老百姓生活在水深火热之中，他多半是想要辅佐诸侯，推行他的道而拯救老百姓，所以才答应诸侯的聘请周游列国，不躲避灾祸和耻辱。由于他为了行道而不是为自己，所以遇到灾祸也下怨恨；为的是老百姓而不是为了出名，所以遭受诽谤也不顾忌。”我说：这些都不是真实的。孔子说过：“我从卫国到鲁国后，才把《诗》的乐曲进行了整理，使《雅》乐和《颂》乐各得其适当的位置。”这就是说孔子了解当时的形势。根据什么说他自己知道呢？鲁国和卫国，是天下执行周礼最完备的国家，鲁国和卫国不能任用自己，那么天下就没有什么国家会任用自己了，所以他才回到鲁国作《春秋》，删改编定《诗》、《书》。以孔子从卫国回到鲁国这件事来说，可以知道孔子将要应聘时，还不知道自己前途如何。为什么呢？没有兆象而无从察考，圣人是没有根据来作出判断的。等到鲁、卫两国不任用自己，这才知道已经到了穷途末路；等到鲁国人捉到了麒麟，他才知道自己再也没有什么希望了。道行不通，命也完了，征兆明明白白地显现出来，内心怀着怨恨、沮丧，只好回去冥思苦想。孔子不停地周游列国，如同生了病又不到死的地步，所以祈祷占卜希望病好，因为死的征兆还没有出现，希望能活下去。这样说来，孔子应聘是因为没有看到彻底绝望的证据，还希望自己能被任用。等到家中出现了要死人的征兆，占卜的人回头就走，医生也拒绝治疗，这才拿起笔来删定《诗》、《书》。以孔子应聘周游这件事来说，圣人不能先知，这是第十一条证据。

【原文】

79·13 孔子曰：“游者可为纶，走者可为矰。至于龙，吾不知，其乘云风上升。今日见老子，其犹龙邪！”圣人知物知事，老子与龙，人、物也；所从上下，事也，何故不知？如老子神，龙亦神，圣人亦神，神者同道，精气交连，何故不知？以孔子不知龙与老子言之，圣人不能先知，十二也。

【注释】

游者：指鱼类。纶：指鱼线，这里是钓的意思。

走者：指兽类。矰（zēng 增）：一种用丝绳系住的短箭，这里是射的意思。走：《史记》作“飞”，《龙虚篇》22·12亦作“飞”。

其犹龙邪：相传孔子曾向老子问礼，老子作了解答，而孔子认为老子的解答很玄妙，所以把老子比做龙。引文参见《史记·老庄申韩列传》，文字稍有不同。

所从上下：指龙的活动。《龙虚篇》22·12说：“龙乘云而上，云消而下。”这里也兼指老

子对孔子所作的玄妙的解释，像龙那样，忽上忽下，不可捉摸。

精气交连：王充认为万物都是“气”构成的。同一类物是同一种“气”所构成的，可以互相沟通。

【译文】

孔子说：“鱼类可以钓到，兽类可以射获。至于龙，我不知道该怎么办，因为它能乘着云风上天。今天见到老子，他大概就像龙一样吧！”圣人知道物也知道事，老子和龙，一个是人，一个是物，龙的活动从上到下，从下到上，都是事，孔子为什么不能知道呢？如果老子是神，龙也是神，圣人也是神，那么神的活动应该有共同的规律，他们的精气可以互相沟通，为什么会不知道呢？以孔子不知道龙和老子这件事来说，圣人不能先知，这是第十二条证据。

【原文】

79·14 孔子曰：“孝哉，闵子骞！人不间于其父母昆弟之言。”虞舜大圣，隐藏骨肉之过，宜愈子骞。瞽叟与象使舜治廩浚井，意欲杀舜。当见杀己之情，早谏豫止，既无如何，宜避不行，若病不为。何故使父与弟得成杀己之恶，使人闻非父弟，万世不灭？以虞舜不豫见，圣人不能先知，十三也。

【注释】

闵子骞：参见 28·2 注。

间：离间，非议。昆弟：兄弟。人不间于其父母昆弟之言：意思是，由于闵子骞能掩盖父母兄弟的过失，因而人们对他的父母兄弟没有可非议的话。引文参见《论语·先进》。

瞽叟：参见 9·4 注。象：参见 5·6 注。治廩（lǐn 廩）：修理谷仓。浚（jùn 俊）井：淘井。

豫：通“预”。预先。

据上文例，“见”字后当有“言之”二字。

【译文】

孔子说：“闵子骞真是孝顺啊！别人在他和他父母兄弟之间说不了挑拨离间的话。”虞舜是个大圣，他在掩盖亲属的错误方面，应该超过闵子骞。舜的父亲瞽叟和异母弟象让他修理谷仓和淘井，打算借机杀害他。舜应当看出他们有要杀害自己的意思，应该早早地规劝他们预先防止事情的发生，既然无可奈何了，也应该躲开或装病不干。为什么要使他父亲和弟弟构成谋杀自己的罪名，使人们知道这件事而指责他的父亲和弟弟，以至万世之后还有人在谈论呢？以虞舜不能预见这件事来说，圣人不能先知，这是第十三条证据。

【原文】

79·15 武王不豫，周公请命。坛既设，祝已毕，不知天之许己与不，乃卜三龟。三龟皆吉。如圣人先知，周公当知天已许之，无为顿复卜三龟。知圣人不以独见立法，则更请命，秘藏不见。天意难知，故卜而合兆，兆决心定，乃以从事。圣人不能先知，十四也。

【注释】

事见《尚书·金縢》。

坛：祭祀用的土台。（shàn 善）：经过除草、平整供祭祀用的地面。

：同“策”。参见 63·7 注。祝：祭祀时应用的祝文，这里是读祝文之意。

后一个“不”：通“否”。

卜三龟：参见 63·8 注。

圣人：指周公。立法：建立法制。这里指决定事情。

【译文】

周武王生病，周公乞求上天延续武王的寿命。设置了祭坛，读完了祝文以后，还不知道上天答应了自己的请求没有，于是就用龟甲占卜了三次，结果兆象都很吉利。如果圣人是先知的，周公就应当知道上天已经答应了自己的请求，不必紧接着又用龟甲占卜三次。知道圣人以个人的意见来决定事情，所以周公还要乞求天命，并且把祝文秘藏起来不让人看见。由于天意很难知道，所以三次进行占卜，把得到的兆象合起来加以对照。兆象定了心也就定了，于是就根据兆象的指示去办事。圣人不能先知，这是第十四条证据。

【原文】

79·16 晏子聘于鲁，堂上不趋，晏子趋；授玉不跪，晏子跪。门人怪而问于孔子，孔子不知，问于晏子。晏子解之，孔子乃晓。圣人不能先知，十五也。

【注释】

晏子：参见 17·2 注。聘：出使。

堂：宫殿，朝堂。趋：小步快走。

晏子解之：晏子解释自己的行动时说：“古礼上规定，在朝堂上，国君走一步，臣子要走两步，当时鲁君走得快，我就不得不走得比鲁君更快；授玉时，鲁君弯腰给我，我为表示比鲁君地位低得多，所以只能跪下来接了。”事见《韩诗外传》卷四及《晏子春秋·内篇·杂上第五》。

【译文】

晏子出使到鲁国。使臣在朝堂上不应该小步快走，而晏子却快步走了；

君王授与玉时，使臣不应该跪着接，而晏子却跪下来接了。学生们感到奇怪而去请教孔子，孔子也不知道是怎么回事，于是就去请教晏子。晏子解释之后，孔子才明白。圣人不能先知，这是第十五条证据。

【原文】

79·17 陈贾问于孟子，曰：“周公何人也？”曰：“圣人。”“使管叔监殷，管叔畔也。二者有诸？”曰：“然。”“周公知其畔而使？不知而使之与？”曰：“不知也。”“然则圣人且有过与？”曰：“周公，弟也；管叔，兄也。周公之过也，不亦宜乎？”孟子，实事之人也，言周公之圣，处其下，不能知管叔之畔。圣人不能先知，十六也。

【注释】

陈贾：战国时齐国大夫。孟子：参见1·3注。

管叔：参见42·10注。殷：这里指武庚。武王灭商后，封纣王的儿子武庚于殷（在今河南安阳）。

畔：通“叛”。事见《史记·鲁周公世家》。

与：同“欤”。

事见《孟子·公孙丑下》。

处其下：指周公排行在管叔之下。

【译文】

陈贾问孟子，说：“周公是个什么样的人呢？”孟子回答说：“是圣人。”又问：“周公派管叔去监视武庚，后来管叔等人叛乱了，这两件事都有吗？”孟子回答说：“是有的。”又问：“周公是知道管叔要叛乱而派他去的呢？还是不知道而派他去的呢？”孟子回答：“不知道才派他去的。”又问：“如此说来，圣人尚且也有过错吗？”孟子回答说：“周公是弟弟，管叔是哥哥。周公有过错，不也是可以理解的吗？”孟子是个讲求实际的人，既说周公是圣人，又认为他处在做弟弟的地位，是不能预知管叔会叛乱的。圣人不能先知，这是第十六条证据。

【原文】

79·18 孔子曰：“赐不受命而货殖焉，亿则屡中。”罪子贡善居积，意贵贱之期，数得其时，故货殖多，富比陶朱。然则圣人先知也，子贡亿数中之类也。圣人据象兆，原物类，意而得之；其见变名物，博学而识之。巧商而善意，广见而多记，由微见较，若揆之今睹千载，所谓智如渊海。孔子见窍睹微，思虑洞达，材智兼倍，强力不倦，超逾伦等耳，目非有达视之明，知人所不知之状也。使圣人达视远见，洞听潜闻(11)，与天地谈，与鬼神言，知天上地下之事，乃可谓神而先知，与人卓异。今耳

目闻见，与人无别；遭事睹物，与人无异，差贤一等尔，何以谓神而卓绝？夫圣犹贤也，人之殊者谓之圣，则圣贤差小大之称，非绝殊之名也。何以明之？

【注释】

赐：端木赐，即子贡。参见 3·3 注。货殖：做买卖。

億：通“臆”。猜测，估计。中（zhòng 众）：猜中。指猜中行情。引文参见《论语·先进》。

居积：囤积居奇。

贵贱：指物价涨落。

陶朱：参见 3·2 注。

识：通“志”。记住。

巧商：善于巧妙地推算。

较：通“皎”。显著。

窍：小孔。引申为细微之物。

伦等：同辈，一般人。

(11)洞听潜闻：听得非常清楚，连极小的声音都可以听到。

【译文】

孔子说：“子贡不听从天命而去经商营利，他猜测市场行情常常很准确。”孔子责备子贡善于囤积，善于估计物价涨落的时机，多次都能抓住时机，所以赚了很多钱，跟陶朱公一样富有。由此看来圣人的先知，也不过是像子贡屡次猜中行情一样。圣人也是根据一定的迹象和征兆，考察推究事物的本源，然后经过判断而得出结论。圣人见到异常的事物能叫出它的名称，是由于学得多而记得住。圣人巧于推算，善于估计，见识广，记得多，从微小的苗头看到明显的结局，如同根据今天的事物进行推测而预见到千年以后的情况一样，这可以说是才智浩如渊海了。孔子能够看到细微而不明显的事物，思考问题透彻，是由于他的才智比常人高很多倍，而又努力不懈，才超过了一般的人，但他的眼睛并没有超人的视力，能知道别人所不能知道的情况。如果看得透彻看得远，听得清楚无所不闻，能与天地交谈，能跟鬼神说话，知道天上地下的事情，那才称得上是神而先知，与一般人大不一样。但是，现在圣人耳闻目见，与一般人没有什么差别；遇到的事情看到的东西和一般人没有什么不同，只是比贤人略微高明一点罢了，怎么能说像神一样无可比拟呢？圣人跟贤人一个样，如果把才能特殊的人称为圣人，那么圣人与贤人只不过是区别才能大小的称呼，并不是完全不同的两种名号。怎么来证明这个道理呢？

【原文】

79·19 齐桓公与管仲谋伐莒，谋未发而闻于国。桓公怪之，问管仲曰：

“与仲甫谋伐莒，未发，闻于国，其故何也？”管仲曰：“国必有圣人也。”少顷，当东郭牙至，管仲曰：“此必是已。”乃令宾延而上之，分级而立。管曰：“子邪，言伐莒？”对曰：“然”。管仲曰：“我不伐莒，子何故言伐莒？”对曰：“臣闻君子善谋，小人善意，臣窃意之。”管仲曰：“我不言伐莒，子何以意之？”对曰：“臣闻君子有三色：欢然喜乐者，钟鼓之色；愁然清静者，衰经之色；怫然充满手足者，兵革之色。君口垂不■，所言莒也(11)；君举臂而指，所当又莒也。臣窃虞国小诸侯不服者，其唯莒乎！臣故言之(12)。”夫管仲，上智之人也，其别物审事矣。云“国必有圣人”者，至诚谓国必有也。东郭牙至，云“此必是已”，谓东郭牙圣也。如贤与圣绝辈，管仲知时无十二圣之党(13)，当云“国必有贤者”，无为言“圣”也。谋未发而闻于国，管仲谓“国必有圣人”，是谓圣人先知也。及见东郭牙，云“此必是已”，谓贤者圣也。东郭牙知之审，是与圣人同也。

【注释】

齐桓公：参见3·2注(12)。莒(j 举)：齐国附近的一个小国，在今山东莒县一带。

仲甫：又作“仲父”。这是齐桓公对管仲的尊称。

东郭牙(yù 与)：即东郭邴，也称东郭垂，春秋时齐国人。

宾：主管接待的官。延：引，请。延而上之：将他引上殿堂。

据递修本“管”字下应补“仲”字。

钟鼓：两种打击乐器，这里表示婚庆喜事。

衰经(cuī dié 崔迭)：衰，生麻布制的丧服。经：麻制的丧帽和腰带。古人丧服胸前缝缀粗麻布叫衰，围在头上的散麻绳叫经，缠在腰间的散麻绳叫腰经。这里用来表示丧事。

怫(fèi 费)然：愤怒的样子。“手足者”，义不可通。此文乃本《吕览》，“手足”下有“矜”字。矜：手足抖动。

兵革：兵器，指战争。

■：据《吕氏春秋·重言》当作“噤”。噤(jìn 尽)：闭口。口垂不噤：口张开而不闭起来。

(11)所言莒也：说的正是“莒”字。古时“莒”字的发音与现在不同，所以口形也不一样。

(12)这件事见《管子·小问》和《吕氏春秋·重言》。

(13)十二圣：参见15·6注。

【译文】

齐桓公与管仲商议讨伐莒国，谋画好了还没有行动而国内的人都知道。桓公感到很奇怪，问管仲说：“我与仲父商议讨伐莒国，还没有行动，国内的人知道了，这是什么原因呢？”管仲回答说：“国内一定有圣人。”一会儿，正好东郭牙来了，管仲说：“一定是这个人了。”于是就派一个管接待的官员把他请到殿堂上，分别按宾主的位置站好。管仲说：“是您说我们要讨伐莒国吗？”东郭牙说：“是的。”管仲说：“我没想要讨伐莒国，

你凭什么说我们要讨伐莒国呢？”东郭牙回答说：“我听说君子善于谋画，小人善于推测，我是私下推测出来的。”管仲说：“我没有说要讨伐莒国，你根据什么推测的呢？”东郭牙回答说：“我听说君子脸上有三种神色：婚庆喜事时，表露出欢乐高兴的神色；举办丧事时，表露出愁苦哀伤的神色；发生战争时，表露出非常愤怒以致气得四肢发抖的神色。你的口开而不闭，说的正是“莒”字；你的手臂举起来指，所对着的又是莒国的方向。我私下想国家小而又不服从齐国的诸侯，大概只有莒国吧！因此我就这样说了。”管仲是很有智慧的人，他善于区别事物考察事理，他说“国内一定有圣人”，是真心诚意地说国内一定有。东郭牙来了，管仲说“一定是这个人”，就是说东郭牙是圣人。如果圣人与贤人根本不是一类，管仲明知当时并没有像黄帝等十二圣之类的人，他就应该说“国内一定有贤人”，不当说是“圣人”。谋画好了还没有行动而国内的人知道了，管仲说“国内一定有圣人”，这是说圣人能先知。等到看见了东郭牙，说“一定是这个人”，是说贤人就是圣人。东郭牙对事情了解得这样清楚，这和圣人是一样的啊。

【原文】

79·20 客有见淳于髡于梁惠王者，再见之，终无言也。惠王怪之，以让客曰：“子之称淳于髡，言管、晏不及。及见寡人，寡人未有得也。寡人未足为言邪？”客谓髡。曰：“固也！吾前见王志在远，后见王志在音，吾是以默然。”客具报，王大骇，曰：“嗟乎！淳于生诚圣人也！前淳于生之来，人有献龙马者，寡人未及视，会生至。后来，人有献讴者，未及试，亦会生至。寡人虽屏左右，私心在彼。”夫髡之见惠王在远与音也，虽汤、禹之察，不能过也。志在胸臆之中，藏匿不见，髡能知之。以髡等为圣，则髡圣人也；如以髡等非圣，则圣人之知，何以过髡之知惠王也？观色以窥心，皆有因缘以准的之。

【注释】

客：指梁惠王的宾客。淳于髡(kūn 昆)：姓淳于，名髡，战国时齐国人。梁惠王：参见30·1注。

据《史记·孟子荀卿列传》，“曰”字前应补“髡”字。

志：心思。志在远：心思集中在远方。指梁惠王聚精会神地在想能跑得很远的龙马。

龙马：古时称身高八尺以上的马叫龙马。

讴(ōu 欧)：唱歌。

屏(bīng 丙)：屏退，打发开。

以上事见《史记·孟子荀卿列传》。

因缘：根据，凭借。准的：“准”和“的”都是目标，这里用作动词，意即射中目标，引申为“判断准确”。

【译文】

有个宾客把淳于髡引见给梁惠王，梁惠王一连两次接见他，淳于髡始终一言不发。梁惠王对此很不高兴，因此责备那个宾客说：“你赞扬淳于先生，说管仲、晏婴都赶不上他，等到他见了我，我并没有什么收获。难道我不值得跟他谈话吗？”这个宾客把惠王的话告诉了淳于髡。淳于髡说：“本来嘛，我前一次见惠王时，他的心思放在远处，后一次见他时，他的心思在音乐上，我因此没有说话。”宾客把淳于髡的话一一汇报给惠王，惠王听后大吃一惊，说：“哎呀！淳于先生实在是个圣人呀！前一次淳于先生来，正好有人来献龙马，还没来得及看，正碰上淳于先生来了。后一次他来，正好有人来献歌手，我还没来得及试听，正巧他又来了。我虽然屏退了左右的人，然而我的心思都在那儿。”淳于髡能观察到惠王的心思在远处和音乐上，就是成汤、夏禹那样明察的人，也不能超过他。一个人的心思藏在心里，从外面发现不了，淳于髡却能知道。如果把淳于髡这类人看作是圣人，那么淳于髡就是圣人了；如果认为淳于髡这类人不是圣人，那么所谓圣人的明智，又怎么能超过淳于髡对于梁惠王的了解呢？通过观察面部表情来探测内心的活动，都是由于有所依据才能推测得那么准确。

【原文】

79·21 楚灵王会诸侯，郑子产曰：“鲁、邾、宋、卫不来。”及诸侯会，四国果不至。赵尧为符玺御史，赵人方与公谓御史大夫周昌曰：“君之史赵尧且代君位。”其后尧果为御史大夫。然则四国不至，子产原其理也；赵尧之为御史大夫，方与公睹其状也。原理睹状，处著方来，有以审之也。鲁人公孙臣，孝文皇帝时上书，言汉土德，其符黄龙当见(11)。后黄龙见成纪(12)。然则公孙臣知黄龙将出，案律历以处之也(13)。

【注释】

楚灵王：参见9·9注。

郑：春秋时诸侯国，都城在新郑（今河南省新郑县）。子产：姓公孙，名侨，字子产，郑国大夫。

鲁、邾、宋、卫：都是春秋时的诸侯国。邾（zhū）：即春秋时的邹国，在今山东省邹县东南。引文参见《左传·昭公四年》，四国作“鲁、卫、曹（在今山东定陶一带）、邾”。此文云“宋不来”，误。

赵尧：人名，事迹见《史记·周昌列传》。符：古代朝廷传达命令或征调兵将用的凭证。玺（xǐ）：皇帝的大印。符玺御史：皇帝的监印官，隶属于御史大夫。

方与公：《史记》、《汉书》只注“方与”是县名，公，其号。疑当是方与县令。御史大夫：参见11·10注。周昌：汉代沛县人，高祖时为御史大夫。曾随刘邦起义，立有战功，萧何、曹参等人都很敬佩他。

引文参见《史记·周昌列传》，文字稍有不同。

以上事参见《史记·张丞相列传》。

公孙臣：汉文帝时人。

孝文皇帝：即汉文帝刘恒。

土德：据阴阳五行说，朝代的更替是按五行相克的道理循环的。汉人认为秦朝为水德，而土能胜水，汉取代了秦，故汉朝应为土德。

(11)符：符瑞，吉祥的征兆。黄：按照阴阳五行说，五行中的土是与五色中的黄相配属的，汉是土德，出现的符瑞就是黄色。

(12)成纪：地名，旧城在今甘肃省秦安县北三十里。以上事参见《汉书·文帝纪》。

(13)律：乐律。历：历法。

【译文】

楚灵王召集各国诸侯，郑国的子产说：“鲁、邾、宋、卫四国不会来。”等到各国诸侯聚会时，这四国果然没有到。赵尧是符玺御史，赵人方与公对御史大夫周昌说：“你手下的御史赵尧将要代替你的职位。”后来，赵尧果然做了御史大夫。这样说来，四国诸侯不来参与盟会，郑子产是根据情理推断出来的，赵尧做御史大夫，方与公是通过某种状况观察出来的。推究情理、观察状况，推断未来，都是有所依据而考察出来的。鲁人公孙臣，在汉文帝时上奏章给皇帝，说汉朝是土德，它的吉兆黄龙该要出现了。后来，黄龙果然在成纪这个地方出现了。公孙臣知道黄龙将要出现，是根据乐律和历法推断出来的。

【原文】

79·22 贤圣之知，事宜验矣。贤圣之才，皆能先知。其先知也，任术用数，或善商而巧意，非圣人空知。神怪与圣贤，殊道异路也。圣贤知不逾，故用思相出入；遭事无神怪，故名号相贸易。故夫贤圣者，道德智能之号；神者，眇茫恍惚无形之实。实异，质不得同；实钧，效不得殊。圣神号不等，故谓圣者不神，神者不圣。东郭牙善意，以知国情；子贡善意，以得货利。圣人之先知，子贡、东郭牙之徒也。与子贡、东郭同，则子贡、东郭之徒亦圣也。夫如是，圣贤之实同而名号殊，未必才相悬绝，智相兼倍也。

【注释】

术、数：指方法、谋略，这里包括各种推测吉凶的手段。

知：通“智”。

实：事物。

钧：通“均”。

【译文】

贤圣的智慧如何，事情应该说已经得到验证了。贤圣的才能，是都能先知。他们的先知，是运用各种术数，或者是善于估计和巧妙的推算，并不是圣人凭空就知道的。神怪与圣贤，是完全不同的两码事。圣人与贤人的才智差不多，所以他们动脑筋想问题互有长短；他们对待事情并没有什么神怪的地方，因而圣和贤这两种名号可以相互更换。所以，贤、圣是道德高尚、智能卓越的称号；而“神”却是一种渺茫恍惚无形的事物。事物不同，性质也不会一样；事物相同，表现也不会是两样。圣和神的名号是不同的，所以说圣不是神，神也不是圣。东郭牙因为善于推测所以能知道国家的内情；子贡善于估计所以能够赚钱。圣人的先知，就是子贡、东郭牙这类人的先知。圣人既然与子贡、东郭牙相同，那么子贡、东郭牙这类人也就是圣人了，既然如此，圣人与贤人的实质是一样的而只是名号不同，他们之间才能不一定相差很远，智慧也不会成倍相差。

【原文】

79·23 太宰问于子贡，曰：“夫子圣者欤？何其多能也？”子贡曰：“故天纵之将圣，又多能也。”将者，且也。不言已圣，言且圣者，以为孔子圣未就也。夫圣若为贤矣，治行厉操，操行未立，则谓且贤。今言且圣，圣可为之故也。孔子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺。”从知天命至耳顺，学就知明，成圣之验也。未五十、六十之时，未能知天命至耳顺也，则谓之且矣。当子贡答太宰时，殆三十、四十之时也。

【注释】

太宰：官名，位在卿与大夫之间，掌管国君宫廷事务。一说指春秋末年的吴太宰伯嚭(pì 疋)。一说泛指古代某个当太宰的人。

以上事参见《论语·子罕》。

据文意，“圣”字前疑当有“为”字。

有：通“又”。

立：独立，有主见。指符合礼的规范。

天命：指天道运行之精理。

耳顺：一听到别人说的话，就能辨明是非真假。引文参见《论语·为政》。

子贡比孔子小三十一岁，孔子四十岁时，子贡才九岁，王充认为子贡回答太宰问题时，正是孔子三十或四十岁时，这个推算是不正确的。

【译文】

太宰向子贡问道：“孔子是个圣人吧？他怎么这样多才多艺呢？”子贡回答说：“这本来是上天让他将成为圣人，又使他这么多才多艺的。”将，

就是将要的意思。子贡不说已经是圣人，而说将要成为圣人，是他认为孔子当时还没有成为圣人的缘故。成为圣人和成为贤人一样，要修养磨炼自己的操行，操行还没有磨炼成功的时候，那只能说是将要成为贤人。现在子贡说孔子将要成为圣人，是因为圣人是可以做到的缘故。孔子说：“我十五岁立志于学业，三十岁言行合于礼，四十岁能明白事理不迷惑，五十岁懂得了天命，六十岁一听到别人说的话，就能辨明是非真假。”从“知天命”到“耳顺”，学习有了成就，智慧更加通达，这是成了圣人的验证。还没有到五六十岁的时候，就不能“知天命”，达到“耳顺”的程度，所以就称之为将要。当子贡回答太宰的问话时，大概是孔子三四十岁的时候吧。

【原文】

79·24 魏昭王问于田蚺，曰：“寡人在东宫之时，闻先生之议，曰：‘为圣易’，有之乎？”田蚺对曰：“臣之所学也。”昭王曰：“然则先生圣乎？”田蚺曰：“未有功而知其圣者，尧之知舜也；待其有功而后知其圣者，市人之知舜也。今蚺未有功，而王问蚺曰：‘若圣乎？’敢问王亦其尧乎？”夫圣可学为，故田蚺谓之易。如卓与人殊，禀天性而自然，焉可学？而为之安能成？田蚺之言“为圣易”，未必能成。田蚺之言为易，未必能是。言“臣之所学”，盖其实也。

【注释】

魏昭王：战国时魏国国君，名遯（sù 速）：公元前 295～前 277 年在位。田蚺（qū 屈）：人名，生平不详。

东宫：太子住的地方。

市人：指一般人。

敢问：谦词，自言冒昧，大胆地问。这段话参见《吕氏春秋·审应》。

易圣：按文意当为“圣易”。上文作“为圣易”。

【译文】

魏昭王向田蚺问道：“我做太子的时候。听说先生有这样的议论，说‘做圣人容易’，有这回事吗？”田蚺回答说：“圣人是我所要学着去做到的。”昭王问：“这么说先生是圣人吗？”田蚺说：“没有作出功绩之前就能知道他是圣人，这是尧对舜的认识；等到有了功绩之后才能知道他是圣人，这是一般人对舜的认识。现在我还没有什么功绩，而王就问我‘你是圣人吗？’敢问大王你也是尧一样的圣人吗？”圣人是可能通过学习做到的，所以田蚺说做圣人容易。如果圣人卓绝得与一般人大不一样，是禀受天性自然生成的，那怎么能学呢？学习做圣人又怎么能成功呢？田蚺说的“做圣人容易”，未必能够成功；田蚺说的“做圣人容易”，也未必是对的。他所说的“圣人是我所要学着做到的”，这大概倒是符合实际的。

【原文】

79·25 贤可学为 ，劳佚殊 ，故贤圣之号，仁智共之。子贡问于孔子：“夫子圣矣乎？”孔子曰：“圣则吾不能，我学不饫 ，而教不倦。”子贡曰：“学不饫者，智也；教不倦者，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”由此言之，仁智之人，可谓圣矣。孟子曰：“子夏、子游、子张 ，得圣人之一体；冉牛、闵子骞、颜渊，具体而微 。”六子在其世，皆有圣人之才，或颇有而不具，或备有而不明，然皆称圣人，圣人可勉成也。孟子又曰：“非其君不事，非其民不使，治则进，乱则退，伯夷也 。何事非君，何使非民，治亦进，乱亦进，伊尹也 。可以仕则仕，可以已则已 ，可以久则久，可以速则速 ，孔子也。皆古之圣人也(11)。”又曰：“圣人，百世之师也，伯夷、柳下惠是也(12)。故闻伯夷之风者，顽夫廉(13)，懦夫有立志；闻柳下惠之风者，薄夫敦(14)，鄙夫宽(15)，奋乎百世之上，百世之下闻之者，莫不兴起，非圣而若是乎(16)？而况亲炙之乎(17)？”夫伊尹、伯夷、柳下惠不及孔子，而孟子皆曰“圣人”者，贤圣同类，可以共一称也。宰予曰(18)：“以予观夫子，贤于尧、舜远矣(19)。”孔子圣，宜言圣于尧、舜，而言贤者，圣贤相出入，故其名称相贸易也。

【注释】

贤：当为“圣”之误字。此处全就圣人为说，作“贤”，明为字误。

佚：通“逸”。

饫(yàn 厌)：满足。

以上事参见《孟子·公孙丑上》。

子夏、子游、子张：都是孔子的学生。

冉牛、闵子骞、颜渊：都是孔子的学生。引文参见《孟子·公孙丑上》。

伯夷：参见1·4注。

伊尹：参见1·2注。

已：止，指不当官。

速：迅速离开。

(11)引文见《孟子·公孙丑上》。

(12)柳下惠：参见8·3注。

(13)顽夫：贪财的人。顽：贪。

(14)薄夫：刻薄的人。敦：厚道。

(15)鄙：偏激，引申为狭隘。鄙夫：心胸狭隘的人。

(16)而：通“能”。

(17)炙：烤，这里指熏陶。亲炙：直接受到教育熏陶。引文参见《孟子·尽心下》。

(18)宰予：参见11·14注(12)。

(19)引文参见《孟子·公孙丑上》。

【译文】

圣人可以经过学习做到，只是用功的程度更特殊些罢了，所以贤人圣人的称号虽有区别，但在仁与智方面是共同的。子贡对孔子问道：“您已经是圣人了吗？”孔子说：“圣人，我达不到，我只是学习从不满足，教人从不觉得疲倦而已。”子贡说：“学习不满足，就是智；教人不疲倦，就是仁。有仁又有智，您就是圣人了。”由此说来，具有仁智的人，就可以称为圣人了。孟子说：“子夏、子游、子张，都学到了圣人的一个方面；冉牛、闵子骞、颜渊，他们学到了圣人的各个方面，但程度不深。”这六个人在当时，都具有做圣人的才能，有的略有圣人之才而不全面，有的具备了圣人之才而不够高明，然而都称他们是圣人，这说明圣人是可以经过努力学习而达到的。孟子又说：“不是他理想的君主就不去辅佐，不是他理想的百姓就不去召唤，天下太平时出来做官，天下大乱时退去归隐，伯夷是这样的人。什么样的君王都可以辅佐，什么样的百姓都可以召唤，局势稳定可以做官，社会动乱也可以做官，伊尹是这样的人。可以做官就做官，做不成官就不做，能做多久就做多久，该离开就赶快离开，孔子就是这样的人。他们都是古代的圣人。”孟子还说：“圣人，是百代的师表，伯夷，柳下惠正是这样的人。因此，听到伯夷品性的人，贪婪的人廉洁了，懦弱的人也长了志气；听到柳下惠品性的人，刻薄的人厚道了，狭隘的人宽宏大度了。他们兴起在百代以前，百代以后知道他们事迹的人，没有不受感动鼓舞的。难道不是圣人才能达到这样的境界吗？更何况亲身受到他们熏陶教育的人呢？”伊尹、伯夷、柳下惠比不上孔子，然而孟子都把他们称为“圣人”，说明圣人、贤人同是一类人，可以共用一个称号。宰予说：“据我看孔子，要比尧、舜贤良得多。”孔子是圣人，宰予应当说“比尧、舜更圣明”，然而他说“贤”，正说明圣、贤差不多，所以圣、贤这两个名称可以互相交换。

定贤篇

【题解】

本篇以设问形式，批驳了十九种识别“贤人”的观点，提出了王充自己识别“贤人”的标准。

识别“贤人”的问题，实质上是统治阶级用什么标准选拔和任用官吏的问题。汉代选拔任用官吏的标准五花八门，王充认为按这些标准选拔任用的官吏，都是些“俗士”，并非“真贤”。他们一旦得势，便“据官爵之尊，望显盛之名”，于是就垄断了“贤人”的美名，而“贤者还在闾巷之间，贫贱终老，被无验之谤”。王充的论述，是对当时评选和用人制度的揭露和批判。

那么，贤人的标准是什么呢？王充认为首先是心善。“心善则能辨然否”，否则就会“白黑不分，善恶同伦，政治错乱，法度失平”。有善心的贤人，“才能未必高也而心明，智力未必多也而举是”，“虽贫贱穷困，功不成而效不立，犹为贤矣”。用这个标准衡量，王充认为只有桓谭这样的人才能称得上是“汉之贤人”。（桓谭因为反对谶纬迷信，触怒了光武帝，被斥为“非圣无法”，遭贬而死。）孔子作《春秋》，称为素王；桓谭作《新论》，称得上是素丞相，王充以他作为定贤的标准，实则是在为自己说法。

王充所谓“善心”的政治内容，仍然是“治家亲戚有伦，治国则尊卑有序”，没有超出封建纲常名教的范围。

【原文】

80·1 圣人难知，贤者比于圣人为易知。世人且不能知贤，安能知圣乎？世人虽言知贤，此言妄也。知贤何用？知之如何？

【译文】

圣人不容易识别，贤人比起圣人来要容易识别些。一般人对贤人尚且不能识别，怎么能识别圣人呢？一般人虽然说能识别贤人，但这话肯定是假的。用什么来识别贤人呢？怎样才能识别贤人呢？

【原文】

80·2 以仕宦得高官身富贵为贤乎？则富贵者天命也。命富贵，不为贤；命贫贱，不为不肖。必以富贵效贤不肖，是则仕宦以才不以命也。

【注释】

仕宦：做官。

天命：即“命”，分为“寿命”和“禄命”两种。参见《命义篇》。

【译文】

把做官居高位而自身享受富贵的人称为贤人吗？富贵却是由天命所决定的。有富贵命的人，不等于是贤人；有贫贱命的人，不等于是贤人。如果一定要以命是否富贵来检验贤还是不贤，那么这等于说决定能不能当官的因素是个人的才能而不是命了。

【原文】

80·3 以事君调合寡过为贤乎？夫顺阿之臣，佞倖之徒是也。准主而说，适时而行，无廷逆之郤，则无斥退之患。或骨体■丽，面色称媚，上不憎而善生，恩泽洋溢过度，未可谓贤。

【注释】

佞（nìng 泞）：谄媚逢迎。佞倖之徒：谄媚逢迎而得到宠幸的人。

准主：揣摩君王的意图。

郤（xì 细）：同“隙”。间隙，隔阂。

上：指君王。善：指喜爱的心情。

【译文】

把君王侍奉得舒心很少有过错的人称为贤人吗？这些不过是阿谀奉承之臣，谄媚逢迎之徒罢了。揣测准君王的心思才说话，寻找到适当的时机才行事，不曾有在朝廷上抵触君王所产生的隔阂，就不会有被贬职和罢官的危险。有的是身体姿态优美，面色漂亮可爱，让君王不憎恶而产生喜爱的心情，对他的恩宠多得超过了限度，这也不能称他是贤人。

【原文】

80·4 以朝庭选举皆归善为贤乎？则夫著见而人所知者举多，幽隐人所不识者荐少，虞舜是也。尧求，则咨于鲧、共工，则岳已不得。由此言之，选举多少，未可以知实。或德高而举之少，或才下而荐之多。明君求善察恶于多少之间，时得善恶之实矣。且广交多徒，求索众心者，人爱而称之；清直不容乡党，志洁不交非徒，失众心者，人憎而毁之。故名多生于知谢，毁多失于众意。

【注释】

庭：通“廷”。选举：汉代由皇帝下诏书规定中央和地方的主要官吏选拔、举荐人才。归善：称赞。

见：同“现”。这里指出头露面。

幽：不著名。隐：潜藏，指不出头露面。

虞舜是也：据《尚书·尧典》和《史记·五帝本纪》记载，舜是尧登位七十年后才有人推荐

给尧的，又经过二十年的考察和试用，然后才让位给他。

咨：商议，这里指推荐。鲧：参见 7·3 注。共工：参见 58·15 注。

岳：四岳。传说是尧时东、南、西、北四方诸侯的首领。按：以上三句疑有脱误。据《尚书·尧典》记载，尧征求贤人，兜推荐共工，众人推荐鲧，尧不同意。四岳说“试可乃已”。最后尧采纳了四岳的意见，用鲧去治水。这里的意思却是：尧曾经寻求贤人，大家就推荐鲧和共工，而四岳阻止尧的意见，致使尧没有得到像舜这样的贤人。

非徒：指和自己志向不同的人。

谢：拜赐，笼络。

【译文】

把朝廷选拔和举荐官吏时大家都称赞的人称为贤人吗？那么那些经常出头露面为人们所熟知的举荐的人就多，不经常出头露面为人们所不知的举荐的人就少，虞舜就是这样的人。尧曾经寻求贤人，大家就推荐鲧和共工，而由于四岳的制止，致使尧没有得到像舜这样的贤人。由此说来，举荐的人的多少，不能用来作为识别被举荐者贤与不贤的依据。有的人道德高尚而举荐他的人少，有的人才能低下而举荐他的人多。圣明的君王在举荐人的多少之间求善察恶，有时是可以得到善恶的真实情况的。况且广泛结交各种人物，会笼络众心的人，人们喜欢他就称赞他；清廉正直与乡里关系不融洽，志向高洁不结交志向不同之徒，失去了众心的人，人们怨恨他就会毁谤他。所以一个人的好名声多半是由于懂得笼络人心而得来的，坏名声多半是不会讨好众人造成的。

【原文】

80·5 齐威王以毁封即墨大夫，以誉烹阿大夫，即墨有功而无誉，阿无效而有名也。子贡问曰：“乡人皆好之，何如？”孔子曰：“未可也。”“乡人皆恶之，何如？”曰：“未可也。不若乡人之善者好之，其不善者恶之。”夫如是，称誉多而小大皆言善者，非贤也。善人称之，恶人毁之，毁誉者半，乃可有贤。以善人所称，恶人所毁，可以知贤乎？夫如是，孔子之言可以知贤，不知誉此人也者贤？毁此人者恶也？或时称者恶而毁者善也！人眩惑无别也。

【注释】

齐威王：战国时齐国国君，公元前 356～前 320 年在位。姓田，名因齐，齐桓公之子。继位后，致力于修政整军，任用邹忌为相，田忌为将，孙臆为军师，又罢黜奸吏，从而国势日强。经桂陵（今河南长垣西北）、马陵（今河南范县四）二役，大败魏军，开始称雄诸侯。他还在临淄稷门外大兴稷下之学，招纳各国学者、游士，开展“百家争鸣”，极一时之盛。封：赐给封地。即墨：齐国邑名，在今山东平度县东南。大夫：治理一邑的地方长官，相当于后来的县令。

阿：齐国邑名，在今山东阳谷县东北，以上事参见《史记·田敬仲完世家》、刘向《列女传》。

据说，齐威王在很多人毁谤即墨大夫的情况下，派人进行调查，当得知即墨大夫很有治理才能时，便赐给他万家封地。相反，在很多人吹捧阿大夫的情况下，也派人进行调查，当发现阿大夫治理无能，只是通过贿赂得名誉时，便将他烹了。

以上事参见《论语·子路》。

小大：年少的和年老的，泛指所有的人。

“也”字疑应在“贤”字下。文句应为：“不知誉此人者，贤也？”方与下二句相应。

【译文】

齐威王因为毁谤而封赐即墨大夫，因为称誉而烹杀阿大夫，是因为即墨大夫有政绩而没有受到称赞，阿大夫没有功绩而获得名誉的缘故。子贡问道：“一乡的人都夸奖他，这个人怎么样？”孔子说：“还不能肯定。”子贡又问：“一乡的人都讨厌他，这个人怎么样？”孔子说：“也还不能肯定。最好是一乡的好人都夸奖他，一乡的坏人都讨厌他。”这样说来，称誉的人多而所有的人都说他好的人，不一定是贤人。好人称赞他，坏人毁谤他，毁谤和称赞的人各占一半，这样的人才可能是贤人。根据好人所称赞的，坏人所毁谤的，就能够识别贤人了吗？如果是这样，孔子的话可以识别贤人，同样不知道称赞这个人的，是不是好人呢？毁谤这个人的，是不是坏人呢？也许称赞这个人的是坏人而毁谤这个人的却是好人呢！人们照样感到迷惑而无法去识别贤人啊。

【原文】

80·6 以人众所归附、宾客云合者为贤乎？则夫人众所归附者，或亦广交多徒之人也，众爱而称之，则蚁附而归之矣。或尊贵而为利，或好士下客，折节俟贤。信陵、孟尝、平原、春申，食客数千，称为贤君。大将军卫青及霍去病，门无一客，称为名将。故宾客之会，在好下之君，利害之贤。或不好士，不能为轻重，则众不归而士不附也。

【注释】

云合：像云一样聚合，比喻人极多。

蚁附：像蚂蚁聚集在一起，比喻归附的人很多。

士：指读书人或才能有胆识的人。下客：以谦逊的态度对待宾客。

折：屈，这里指改变。节：这里指贵族的架子、高傲的态度。俟（sì四）：等待。

信陵：指信陵君魏无忌。参见16·17注。孟尝：指孟尝君田文。参见1·6注。平原：指平原君赵胜。参见26·17注。春申：指春申君黄歇。参见26·17注。

食客：古代贵族和大官门下所养的宾客。

君：封君，有封地的贵族。

卫青：参见11·8注。霍去病：参见50·9注。

好下之君：好士下客的封君。

利害之贤：给人以利或害的人，即有权势的达官贵人。

【译文】

把众人所归附、宾客很多的人称为贤人吗？而那些众人所归附的，也许是广泛结交各种人物的那种人，众人喜欢他而称赞他，就像蚂蚁聚集一样去归附他。有的处于显贵地位而能给人利益，有的喜好士人而对待宾客谦逊，放下架子以等待贤人的光临。信陵君、孟尝君、平原君、春申君，养了几千个食客，被称为贤君。大将军卫青及霍去病，门下没有养一个宾客，仍然被称为名将。所以宾客的聚集，在于有好士下客的封君，给人以利或害的达官贵人。如果不好士下客，不能给人以利或害，那么众人不归附而士人也不会去归附了。

【原文】

80·7 以居位治人，得民心歌咏之为贤乎？则夫得民心者，与彼得士意者，无以异也。为虚恩拊循其民，民之欲得，即喜乐矣。何以效之？齐田成子、越王勾践是也。成子欲专齐政，以大斗贷、小斗收而民悦。勾践欲雪会稽之耻，拊循其民，吊死问病而民喜。二者皆自有所欲为于他，而伪诱属其民，诚心不加，而民亦说。孟尝君夜出秦关，鸡未鸣而关不阖，下坐贱客鼓臂为鸡鸣，而鸡皆和之，关即阖，而孟尝得出(11)。以鸡可以奸声感(12)，则人亦可以伪恩动也。人可以伪恩动，则天亦可巧诈应也。动致天气(13)，宜以精神(14)，而人用阳燧取火于天(15)，消炼五石(16)，五月盛夏，铸以为器(17)，乃能得火。今又但取刀、剑、恒铜钩之属(18)，切磨以向日，亦得火焉。夫阳燧、刀、剑、钩能取火于日，恒非贤圣亦能动气于天。若董仲舒信土龙之能致云雨(19)，盖亦有以也。夫如是，应天之治，尚未可谓贤，况徒得人心，即谓之贤，如何？

【注释】

拊：保护，扶养。拊循：抚慰，安抚。

田成子：即田常。参见 29·8 注。越王勾践：参见 8·8 注。

会稽：山名。参见 10·7 注。勾践为吴国打败后曾被困在这里。

吊死：慰问死者的亲属。

诱属：诱致，引诱招致。

加：施加。

说：通“悦”。

孟尝君夜出秦关：参见 1·6 注“鸡鸣之客”条。

阖(kā 开)：开。

下坐：地位低下的人的席位。贱客：指食客。鼓臂为鸡鸣：据十五卷本应作“鼓掌伪鸣”。

鼓掌伪鸣：在嘴边运动手掌学鸡叫。

(11)以上事见《史记·孟尝君列传》。

(12)又：据《乱龙篇》47·2“夫鸡可以奸声感”应作“夫”。奸声：伪装的声音。

(13)天气：指气象的变化。

(14)精神：指精诚，诚心诚意。按：王充反对精神可以感动天，这里是指鼓吹“天人感应”者的说法。

(15)阳燧：古代向日取火用的凹面铜镜。

(16)五石：参见8·5注。

(17)器：指阳燧。

(18)恒：一般的。铜钩：有弯曲锋刃的铜兵器。

(19)董仲舒：参见13·7注。

【译文】

把居官在位统治人民，得民心受人民歌颂的人称为贤人吗？而这些得民心的人，和那些得士子欢心的人，并没有什么不同。用虚伪的恩惠安抚老百姓，老百姓的欲望得到满足，于是就高兴而乐意归附他了。用什么来证明这一点呢？齐国的田成子和越王勾践就是这样的人。田成子想掌握齐国的政权，用大斗借出，小斗收进而使老百姓喜欢。勾践想洗去被困在会稽山的耻辱，就安抚他的老百姓，慰问死者的亲属和病人而使老百姓高兴。这两个人都各自另有要想达到的目的，而虚伪地引诱招致他们的老百姓，并没有给老百姓以诚心，但老百姓也很高兴。孟尝君半夜要逃出秦关，鸡没有叫关门就不开，一个地位很低的食客用手掌放在嘴边学鸡叫，附近的鸡都应和叫了起来，关门立即打开，孟尝君得以逃出秦关。鸡能够用伪装的声音去感动它，那么人也可以被虚假的恩惠所感动。人可以被虚假的恩惠所感动，那么上天也可以用巧妙的欺诈手段去感动。感动招致天气变化，应当用精诚之心，而人却使用阳燧从天上取到火，用来熔炼五石，在盛夏的五月，浇铸成阳燧，就能取得火。现在又只要把刀、剑和普通的曲刃铜兵器这类东西拿来，向着太阳磨擦，也能从天上取到火。这些刀、剑、钩能从太阳那里取火，那么普通的人，即使不是圣贤，也能够感动天上的气象变化了。就像董仲舒相信用土龙能招来云雨一样，大约也是有他的理由的。如果是这样，应和上天的统治，尚且不能说是贤人，何况仅仅是获得民心，就说他是贤人，怎么样呢？

【原文】

80·8 以居职有成功见效为贤乎？夫居职何以为功效？以人民附之，则人民可以伪恩说也。阴阳和，百姓安者，时也。时和，不肖遭其安；不和，虽圣逢其危。如以阴阳和而效贤不肖，则尧以洪水得黜，汤以大旱为殿下矣。如功效谓事也，身为之者，功著可见；以道为计者，效没不章。鼓无当于五音，五音非鼓不和。师无当于五服，五服非师不亲。水无当于五采，五采非水不章，道为功本，功为道效，据功谓之贤，是则道

人之不肖也。高祖得天下，赏群臣之功，萧何为赏首(11)。何则？高祖论功，比猎者之纵狗也(12)。狗身获禽，功归于人。群臣手战(13)，其犹狗也；萧何持重(14)，其犹人也。必据成功谓之贤，是则萧何无功。功赏不可以效贤(15)，一也。

【注释】

说：通“悦”。取悦，讨好。

阴阳和：阴阳之气调和，指风调雨顺等。王充认为国家的治乱是由自然条件决定的。

时：时势，时运。参见 53·4 注。

不肖：这里指不成材的统治者。

殿：古代对官吏进行考核，不称职的称为“殿”。《后汉书·百官志》注：“课第长吏不称职者为殿。”殿下：最下等的。

道：这里指“先王之道”。关于道和事的关系，王充有专门的论述。参见本书《非韩篇》、《程材篇》。

章：同“彰”。明显，众所周知。

五服：指五种不同名称的丧服，这里泛指各种亲属关系。《礼记·学记》郑注：“五服，斩衰至缌麻之亲。”

五采：青、赤、黄、白、黑五种颜色。

以上六句参见《礼记·学记》。

(11)萧何：参见 36·12 注。

(12)比猎者之纵狗：参见 37·12 注。

(13)手：据递修本当作“力”。

(14)持重：《效力篇》37·12 作“安坐”。

(15)“赏”字疑为衍文，“功”字上脱一“是”字。本作“是功不可以效贤，一也。”与下文“此功不可以效贤，二也”，“是功不可以效贤，三也”，文法一致。

【译文】

把任职做官有成就成效显著的人称为贤人吗？用什么来检验任职做官的功绩和成效呢？如果是根据老百姓归附他来检验，然而老百姓是可以用虚假的恩惠来讨好的啊。阴阳之气调和，老百姓安居乐业，是决定于时运。风调雨顺，老百姓安定，即使是不成材的统治者也会碰上太平治世；时运不和，即使是圣王也会遇上乱世。如果根据阴阳之气是否调和来检验贤与不贤，那么尧就会由于洪水成灾而被贬斥，汤就会由于当时的旱灾而被认为统治才能是最下等的了。如果功效指的是具体的事情，那么亲身干这些事的人，功效就会显著可见；运用先王之道来出谋画策的人，功绩就会被埋没而不为人所知。鼓声不合于宫、商、角、徵、羽五音，然而五音没有鼓声配合就不和谐。老师不属于“五服”之亲，然而“五服”之亲没有老师的教导就不懂得互相亲爱。水不属于青、赤、黄、白、黑五种颜色，然而五种颜色没有水来调和

就不鲜明。“道”是具体功效的根本，具体功效是“道”的表现，根据有具体功效的人称为贤人这条原则，这就是说掌握“道”的人反而被当作不成材的人了。汉高祖得到天下，赏赐群臣的功劳，萧何是受赏赐的群臣中的第一名。为什么呢？汉高祖论功劳的大小，用猎人驱使猎狗来作比喻。猎狗本身捕获了禽兽，功劳却归于猎人。群臣奋力战斗，他们好比是猎狗；萧何沉着稳重，他好比是猎人。一定要根据成绩来称之为贤人，这就是说萧何毫无功绩了。这是根据功效不可以检验贤人的第一点。

【原文】

80·9 夫圣贤之治世也有术，得其术则功成，失其术则事废。譬犹医之治病也，有方，笃剧犹治；无方，才微不愈。夫方犹术，病犹乱，医犹吏，药犹教也。方施而药行，术设而教从，教从而乱止，药行而病愈。治病之医，未必惠于不为医者。然而治国之吏，未必贤于不能治国者，偶得其方，遭晓其术也。治国须术以立功，亦有时当自乱，虽用术，功终不立者；亦有时当自安，虽无术，功犹成者。故夫治国之人，或得时而功成，或失时而无效。术人能因时以立功，不能逆时以致安。良医能治未当死之人命，如命穷寿尽，方用无验矣。故时当乱也，尧、舜用术不能立功；命当死矣，扁鹊行方不能愈病。

【注释】

笃（d 堵）剧：病情严重。

惠：通“慧”。高明。

【译文】

圣贤治理国家也有一定的方法，掌握了统治术就功业成就，治理国家不得法事业就要失败。譬如医生治病，有了良方，病情再严重也能治好；没有良方，仅仅是一点轻微的病也治不好。良方就像治理国家的方法，疾病好比国家的祸乱，医生如同官吏，用药好比教化。采用良方药力就发生作用，制定了有效的治国方略教化就会得到推行，教化推行祸乱就会停止，药力发生作用病就会治好。能把病治好的医生不一定比没有把病治好的医生高明。这样说来能把国家治理好的官吏，不一定比不能治理好国家的官吏贤明，只是偶然得到某种方子，碰巧懂得了这种治理的方法而已。治国必须要靠方法来建立功业，也有时运该当国家自身处于混乱之期，即使运用了治国之术，功业始终不能建立的；也有时运该当国家自身处于安定之期，即使没有治国之术，功业仍就能建立的。所以那些治理国家的人，有的正当时运而功业成就，有的背离时运而毫无成就。有治理之术的人能顺应时运而建立功业，但不能够违背时运而使天下安定。良医能医治命不该死的人的命，如果命数已完，寿限已尽，尽管用了良方也不会生效了。所以时运当乱的时候，即使是尧、

舜施用任何方法，也不能建立功业；生命该当死亡的时候，即使是扁鹊施用任何药方，也不能治好病。

【原文】

80·10 射御巧技，百工之人，皆以法术，然后功成事立，效验可见。观治国，百工之类也；功立，犹事成也。谓有功者贤，是谓百工皆贤人也。赵人吾丘寿王，武帝时待诏，上使从董仲舒受《春秋》，高才，通明于事，后为东郡都尉。上以寿王之贤，不置太守。时军发，民骚动，岁恶，盗贼不息。上赐寿王书曰：“子在朕前时，辐凑并至，以为天下少双，海内寡二，至连十余城之势，任四千石之重，而盗贼浮船行攻取于库兵(11)，甚不称在前时，何也？”寿王谢言难禁。复召为光禄大夫(12)，常居左右，论事说议，无不是者(13)。才高智深，通明多见，然其为东郡都尉，岁恶，盗贼不息，人民骚动，不能禁止。不知寿王不得治东郡之术邪？亡将东郡适当复乱(14)，而寿王之治偶逢其时也？

【注释】

巧：递修本作“之”。

百工：泛指各种手工业。

观：递修本作“夫”。

吾(yú 于)丘寿王：姓吾丘(即“虞邱”)，名寿王，汉武帝时人。

待诏：皇帝的近侍官。

上：皇上，指汉武帝。董仲舒：参见13·7注。受：从师受业，学习。

东郡：郡名，在今河南东北部及山东西南部。都尉：汉代负责郡中军事的长官。

辐(fú 伏)：车轮上的辐条。凑：通“辘”。车轮的辐条聚集到轮子的中心。辐凑并至：这里形容吾丘寿王富于谋略。《汉书·吾丘寿王传》作“知略辐凑。”

少：递修本作“无”。

四千石：太守、都尉的年俸都是二千石，因为吾丘寿王身兼二职，所以称他为四千石。

(11)库兵：库中的兵器。

(12)光禄大夫：参见12·6注。

(13)以上事参见《汉书·吾丘寿王传》。

(14)亡：通“无”。选择连词。亡将：或是，还是。

【译文】

射箭驾车的技艺，从事各种手工业的人，都运用自身的办法，然后事业取得成功，成效可以明显地见到。治理国家，就像从事各种手工业的人运用办法一样；功业建立，就是事情办成功，如果说做事有功效的人是贤人，这就是说从事各种手工业的人都是贤人了。赵人吾丘寿王，是汉武帝时的待诏，汉武帝派他向董仲舒学习《春秋》，他才干高，通晓事理，后来做了东

郡都尉。汉武帝根据寿王很贤明，没有另外向东郡派遣太守。当时由于不断兴兵打仗，老百姓骚动不安，年成也不好，盗贼不断出现。汉武帝赐诏书给寿王说：“你在我跟前的时候，很有谋略，我认为你是天下无双，海内独一无二的人，以至于拥有统辖十几座城的权力，一身担负都尉、太守的重任，而现在盗贼却乘船流动攻占夺取库中的兵器，这和从前你在我身边时的作为很不一样，是什么原因呢？”寿王向武帝谢罪，说骚乱很难禁止。汉武帝又召他为光禄大夫，经常在皇帝的身边，议论任何事理，没有不对的地方。他才能高智谋深，通晓事理而很有见识，然而他做东郡都尉时，年成不好，盗贼不断出现，老百姓骚动不安，他没有办法去禁止。不知是寿王没有掌握治理东郡的方法呢？还是东郡碰巧该当又有祸乱，而寿王去治理恰好又遇上这种时运呢？

【原文】

80·11 夫以寿王之贤，治东郡不能立功，必以功观贤，则寿王弃而不选也。恐必世多如寿王之类，而论者以无功不察其贤。燕有谷，气寒，不生五谷。邹衍吹律致气，既寒更为温，燕以种黍，黍生丰熟，到今名之曰：“黍谷”。夫和阴阳，当以道德至诚。然而邹衍吹律，寒谷更温，黍谷育生。推此以况诸有成功之类，有若邹衍吹律之法。故得其术也，不肖无不能；失其数也，贤圣有不治。此功不可以效贤，二也。

【注释】

邹衍：参见2·5注(24)。

以上事参见《寒温篇》41·11、《艺文类聚》卷五引刘向《别录》。

数：度数，气数，定数。王充认为，世事的变迁，个人的遭遇，与天象的运行，岁时节候的变化相应，都有一定的度数，是由一种神秘的自然力量注定的，人力是改变不了的。

【译文】

凭寿王的贤明，治理东郡却不能建立功绩，一定要以功绩来看是不是贤人，那么寿王就该被贬斥而不该被提拔。恐怕世间必然有很多如寿王这样的人，而评论者却因为他没有功绩就看不出他的贤能。燕国有一个山谷，谷中气候寒冷，庄稼不能生长。邹衍吹奏律管招来暖气，不久之后寒谷变成温谷，燕国用它来种黍，黍长得很好获得了丰收，到今天还称它叫“黍谷”。使阴阳之气调和，应当靠道德至诚之心。然而邹衍吹奏律管之后，寒谷变成温谷，庄稼能够生长成熟。据这种情况来推论各种办得成功的事情，犹如采取邹衍吹奏律管的办法一样。所以掌握了那种方法，即使是不贤的人也没有做不到的事；失去了度数，即使是贤圣，也有治理不好国家的时候。这是根据功效不可以检验贤人的第二点。

【原文】

80·12 人之举事，或意至而功不成，事不立而势贯山。荆轲、医夏无且是矣。荆轲入秦之计，本欲劫秦王生致于燕，邂逅不偶，为秦所擒。当荆轲之逐秦王，秦王环柱而走，医夏无且以药囊提荆轲。既而天下名轲为烈士，秦王赐无且金二百镒。夫为秦所擒，生致之功不立，药囊提刺客，益于救主，然犹称赏者，意至势盛也。天下之士不以荆轲功不成，不称其义，秦王不以无且无见效，不赏其志。志善不效成功，义至不谋就事。义有余，效不足，志巨大而功细小，智者赏之，愚者罚之。必谋功不察志，论阳效不存阴计，是则豫让拔剑斩襄子之衣，不足识也；伍子胥鞭笞平王尸，不足载也；张良椎始皇误中副车，不足记也。三者道地不便，计画不得，有其势而无其功，怀其计而不得为其事。是功不可以效贤，三也。

【注释】

贯：贯穿，这里指震撼。

荆轲：参见 16·28 注。夏无且(jū)：秦王政的御医，在荆轲刺秦王时，用药囊投掷荆轲，保护秦王。

邂逅(xièhòu 谢后)：偶尔，一旦。

镒：参见 29·17 注。

据上下文意，“益”字前应有“无”字。

豫让：参见 19·5 注。据说，他谋刺赵襄子未遂而被俘后，要求用剑砍赵襄子的衣服，以表达替智伯报仇的心意，赵襄子满足了他的要求。襄子：赵无恤。参见 10·10 注。

识(zhì 志)：通“志”。记载。

伍子胥：伍员。参见 1·2 注。平王：楚平王。参见 9·9 注。

张良：参见 7·4 注。椎：同“锤”。副车：随从皇帝的车辆。

道地不便：指客观环境不利。

【译文】

人们办事情，有的心意尽到了然而事情却没有办成功，事情没有办成功但是气势却震撼山岳。荆轲和御医夏无且就是这样的人。荆轲到秦国去的计划，原本是想劫持秦王将他活捉到燕国，偶尔不巧，被秦国捉住了。当荆轲追逐秦王，秦王环绕柱子而奔逃的时候，御医夏无且用药囊投掷刺客荆轲。后来，天下的人都称荆轲是壮烈之士，秦王赏赐夏无且二百镒金。荆轲被秦国捉住，没有立下活捉秦王的功劳，夏无且用药囊投掷刺客，对救护君王并没什么好处，然而人们之所以仍然称赞荆轲，秦王仍然赏赐夏无且，是因为他们的心意尽到了气势也很旺盛的缘故。天下的人士不会因为荆轲没有立下功劳而不称赞他的道义，秦王也不会因为夏无且没有做出功效而不赏赐他的心意。心意好就不必检验是否成功，道义尽到了就不必考虑事情是否办好了。道义有余，功效不足，心意巨大而功劳细小，明智的人就会赏赐这样的

人，昏庸的人就会惩罚这样的人。如果一定只考虑功效而不考察心意，只论表面效果而不考察内心意图，那么，豫让拔剑砍赵襄子衣服这件事，就不值得记载：伍子胥鞭打楚平王尸体这件事，不值得记载；张良锤击秦始皇误中随从的车子这件事，也不值得记载。三个人都是由于客观环境不利，考虑谋画得不周全，仅仅有气势而没有实际功效，心怀报仇的计划而不能达到报仇的目的。这是功效不可以检验贤人的第三点。

【原文】

80·13 以孝于父、弟于兄为贤乎？则夫孝弟之人，有父兄者也，父兄不慈，孝弟乃章。舜有瞽瞍，参有曾皙，孝立名成，众人称之。如无父兄，父兄慈良，无章显之效，孝弟之名，无所见矣。忠于君者，亦与此同。龙逢、比干忠著夏、殷，桀、纣恶也；稷、契、皋陶忠暗唐、虞，尧、舜贤也。故萤火之明，掩于日月之光；忠臣之声，蔽于贤君之名。死君之难，出命捐身，与此同。臣遭其时，死其难，故立其义而获其名。大贤之涉世也，“翔而有集”，“色斯而举”；乱君之患，不累其身；危国之祸，不及其家，安得逢其祸而死其患乎？

【注释】

弟（tì 替）：同“悌”。尊敬兄长。

章：同“彰”。显著，出名。

舜有瞽瞍：传说舜的父亲瞽瞍几次想谋害舜，但舜还是对他竭尽孝道。

参有曾皙：曾参的父亲曾皙经常虐待他，但他仍然非常孝顺父亲。

龙逢：关龙逢。参见 10·2 注。比干：参见 2·5 注(17)。

有：据《论语·乡党》当作“后”。翔而后集：《论语》的原意是，几只野鸡飞向天空，盘旋一阵，便落在的一处。王充用来比喻处事稳重沉着。

色斯而举：《论语》作“色斯举矣”。色：脸色。举：鸟儿飞起来。《论语》的原意是，孔子的脸色动了一下，野鸡便飞向天空。王充用来比喻为了保存自己而善于随机应变。按：这两句话，《论语·乡党》原文作“色斯举矣，翔而后集。”这段文字，自古以来很多人都认为有脱误。

【译文】

把对父亲孝顺、对兄长尊敬的人称为贤人吗？那些遵循孝悌的人，都是有父兄的人，由于父兄不仁慈，他们的孝悌表现才出名。舜由于有谋害他的父亲瞽瞍，曾参由于有虐待他的父亲曾皙，他们才成就了孝子的名声，众人都称赞他们。如果没有父兄，或者父兄很慈爱善良，便不会有明显的孝悌表现，孝悌的名声，也就不会被发现了。忠于君王的人，也与这种情况相同。关龙逢和比干忠君的名声在夏、殷两代很显著，是由于君王桀、纣很坏；稷、契、皋陶忠君的名声在唐、虞时代不显著，是由于尧、舜很贤明。所以萤火虫的亮光，会被阳光月光所掩盖；忠臣的名声，会被贤明君王的名声所遮蔽。

为君王的危难而死，献出生命捐弃身躯，与这种情况相同。臣子遇到国家动乱之时，而死于君王的危难，因此才显出忠君的节义而获得忠臣的美名。大贤人经历世事，像鸟儿那样来回飞翔，察看形势，然后再落下来，受到惊恐就赶快飞走；昏乱的君王所造成的祸难，不会连累到大贤人本身；危害国家的变乱，不会牵连到大贤人的家庭，怎么会遇到那种祸乱而死在那种祸乱中呢？

【原文】

80·14 齐詹问于晏子曰：“忠臣之事其君也，若何？”对曰：“有难不死，出亡不送。”詹曰：“列地而予之，疏爵而贵之，君有难不死，出亡不送，可谓忠乎？”对曰：“言而见用，臣奚死焉？谏而见从，终身不亡，臣奚送焉？若言不见用，有难而死，是妄死也；谏而不见从，出亡而送，是诈伪也。故忠臣者能尽善于君，不能与尽陷于难。”案晏子之对以求贤于世，死君之难，立忠节者不应科矣。是故大贤寡可名之节，小贤多可称之行。

【注释】

詹：据刘向《新序·杂事》应作“侯”。《说苑·臣术篇》、《晏子春秋·问上》亦作“侯”。
齐侯：指齐景公。下文“詹曰”的“詹”字同此。

列：通“裂”。分。

以上事参见《晏子春秋·问上篇》。

【译文】

齐侯问晏子说：“忠臣侍奉他的君王，应该怎样做呢？”晏子回答说：“君王有灾难的时候不为他而死，君王避难逃亡的时候不去护送。”齐侯说：“分地而赏赐给他，封爵位而使他尊贵，君王有难不为君王去死，君王出逃不去护送，可以称为忠臣吗？”晏子回答说：“臣子的建议如果能被君王采用，臣子怎么会死呢？臣子的劝谏如果能被君王听从，君王就一辈子不会出逃，臣下怎么会去护送呢？如果建议不被采用，君王有难时为他而死，这是白白地送死；如果劝谏不被听从，君王出逃时去护送，这是装模作样的行为。所以作忠臣的能尽力给君王提出最好的建议，而不能与君王共同陷于灾难之中。”依照晏子的回答在世间寻求贤人，为君王之难而死，树立忠节的臣子都不符合标准了。所以大贤人很少有值得称道的节操，小贤人有许多可赞美的行为。

【原文】

80·15 可得箠者小，而可得量者少也。恶至大，箠弗能；数至多，升斛弗能。有小少易名之行，又发于衰乱易见之世，故节行显而名声闻也。浮于海者，迷于东西，大也；行于沟，咸识舟楫之迹，小也。小而易见，

衰乱亦易察。故世不危乱，奇行不见；主不悖惑，忠节不立。鸿卓之义，发于颠沛之朝；清高之行，显于衰乱之世。

【注释】

箠：章士钊说，当为“筭”字之形误，下同。筭（suàn 算）：筹码，古代计数用的器具。

恶：据递修本当删。

斛（hú 胡）：古代容量单位，汉代以十斗为一斛。

易：递修本作“异”，当据改。

悖（bèi 倍）惑：昏庸，胡作非为。

【译文】

能够用筭计算的东西是因为它的数目小，能够用升斗量的东西是因为它的数量少。数目非常大，用筭就不能计算了；数量非常多，用升和斛就不能量了。稍微有一点特殊名声的行为，又产生在一个衰乱而容易显示节操的时代，所以节操行为显著而名声传遍天下。飘洋过海的人，辨别不清方向，是因为海洋太大了；航行于河沟之中，谁都能辨别船只的行迹，是因为河沟小。河沟小就容易辨认方向，衰乱的时代也容易发现人的节操。所以社会不危乱，奇特的行为就不会被发现；君王不昏庸，忠臣的节义就不会树立。崇高的节操，产生于战乱不安的朝代；清高的品行，显现于衰乱的社会。

【原文】

80·16 以全身免害，不被刑戮，若南容惧“白圭”者为贤乎？则夫免于害者幸，而命禄吉也，非才智所能禁，推行所能却也。神蛇能断而复属，不能使人弗断。圣贤能困而复通，不能使人弗害。南容能自免于刑戮，公冶以非罪在縲绁，伯玉可怀于无道之国，文王拘羑里，孔子厄陈、蔡，非行所致之难，掩己而至，则有不得自免之患，累己而滞矣。夫不能自免于患者，犹不能延命于世也。命穷，贤不能自续；时厄，圣不能自免。

【注释】

南容：南宫适（kuò 括），字子容。参见 28·11 注。白圭：原指君王及大臣行礼时拿在手中的一种玉器，这里指《诗·大雅·抑》中的四句诗：“白圭之玷（diàn 店），尚可磨也；斯言之玷，不可为也。”大意是：白圭上的污点可以磨掉，言语中的错误却无法挽回。惧白圭：指南宫适被用白圭作比喻的诗句所震惊。据《论语·公冶长》和《论语·先进》记载，孔子很赞赏南宫适，说他是一个在国家有道时会有官做，在国家无道时不会受刑罚的人，并因为南宫适反复诵读用白圭作比喻的诗句，就把自己哥哥的女儿嫁给了他。

命禄：即禄命。

推：据文意，疑当作“操”方可通。

属（zh 主）：连接。

縲继（léixiè 雷谢）：捆绑犯人的绳索，后用比喻监狱。以上事参见《论语·公治长》。

伯玉：蘧（qú 渠）伯玉。参见 28·51 注。以上事参见《论语·卫灵公》。

事见《荀子·宥坐》。

掩：掩袭，突然侵袭。

累：牵累，损害。滞：阻滞，这里指处于困境。

【译文】

把保全自己免遭侵害，不被刑罚杀戮，像南宫适那样被“白圭”诗句所震惊的人称为贤人吗？那些免于受到侵害的人是侥幸，是禄命吉利，并不是靠才能禁止，靠操行所能避免的。神蛇能使它断开的躯体再连接起来，但却不能让人不斩断它。圣贤能使自己从困境中解脱出来，却不能让人不加害于他。南宫适能自己免于刑戮之难，公治长无辜地被关在监狱中，蘧伯玉在危乱的国家里能深藏自己的政治主张，周文王被拘禁在羑里，孔子被围困在陈、蔡之间，这都不是操行不好带来的灾难，灾难突然侵袭自己，就会有自己无法避免的灾难，使自己牵连受害而陷入困境。不能自免于祸患的人，就不能在世间延长寿命。寿命到了尽头，贤人也不能自己使它延长；时运该当受困，圣人也不能自免。

【原文】

80·17 以委国去位、弃富贵就贫贱为贤乎？则夫委国者，有所迫也。若伯夷之徒，昆弟相让以国，耻有分争之名，及大王亶甫重战其故民，皆委国及去位者，道不行而志不得也。如道行志得，亦不去位。故委国去位，皆有以也，谓之为贤，无以者，可谓不肖乎？且有国位者，故得委而去之，无国位者何委？夫割财用及让下受分，与此同实。无财何割？口饥何让？“仓禀实，民知礼节；衣食足，知荣辱。”让生于有余，争生于不足。人或割财助用，袁将军再与兄子分家财，多有以为恩义。昆山之下，以玉为石；彭蠡之滨，以鱼食犬豕。使推让之人，财若昆山之玉、彭蠡之鱼，家财再分，不足为也。韩信寄食于南昌亭长，何财之割？颜渊箪食瓢饮，何财之让？管仲分财取多，无廉让之节，贫乏不足，志义废也。

【注释】

大王：即太王。大王亶甫（dǎnfǔ 胆府）：古公亶甫。参见 12·1 注。重战：不轻易开战。

让下受分：让在下位的人得到分给的财物。

引文参见《管子·牧民》。

袁将军：名字及生平事迹皆不详。

昆山：传说中盛产玉石的山。

彭蠡：参见 16·11 注。

食：通“饲”。

韩信：参见 3·4 注(14)。寄食：在别人家里吃饭。南昌：亭名，在今江苏淮阴县东南。亭长：参见 11·4 注。

颜渊：参见 2·2 注(18)。簞(dān 丹)：古代盛饭的竹筐。簞食瓢饮：形容家境贫穷。

管仲分财取多：参见 12·4 注。

【译文】

把放弃国家和君王的职位、放弃富贵而归于贫贱的人称为贤人吗？那些放弃国家的人，是因为遭到了某种逼迫。像伯夷这类人，兄弟之间以国相让，可耻有争夺王位的名声，以及太王古公亶甫不忍心让他原有的百姓遭受战争的苦难，都放弃国家和放弃王位，是由于道行不通又不得志的缘故。如果道行得通又很得志，也就不放弃王位了。所以放弃国家、王位，都是有一定缘由的，如果因此而称之为贤人，那么没有任何理由放弃国家、王位的君王能称之为不肖吗？况且有国家王位的人，才能够放弃它，没有国家王位的人放弃什么呢？拿出自己的财物让在下位的人得到分给的财物，和这种情况是同一回事。没有财物用什么来分呢？自己都没有吃的又推让什么呢？“粮仓充实，老百姓才知道讲礼节；衣食丰足，老百姓才懂得荣辱。”推让产生于有多余，纷争产生于不富足。有人拿出财物资助别人，袁将军一再把家财分给他哥哥的儿子，很多人都认为这是一种讲究恩义的行为。昆山之下，把玉当作石头；彭蠡湖边，用鱼来喂狗和猪。假如推让的人，家财像昆山的玉、彭蠡的鱼那样多，家财无论分多少出来，也不值得称赞。韩信在南昌亭长家寄食的时候，有什么财产来分割呢？颜渊家境贫穷之时，有什么财物来推让给别人呢？管仲分取财利时自己多拿，没有廉让的礼节，是由于贫穷不富足，丧失了志气节义。

【原文】

80·18 以避世离俗，清身洁行为贤乎？是则委国去位之类也。富贵人情所贪，高官大位人之所欲乐，去之而隐，生不遭遇，志气不得也。长沮、桀溺避世隐居，伯夷、於陵去贵取贱，非其志也。

【注释】

遇：遇合，指受到君王的赏识重用。

长沮、桀溺：参见 79·8 注。

於陵：战国时齐国地名。这里指隐居於於陵的陈仲子，亦即於陵仲子。参见 33·13 注。

【译文】

把远离世俗隐居，身心行为清洁的人称为贤人吗？这就同放弃国家王位的人是一类情况。富贵是人情所贪图的，高官大位是人们乐于想往的，放弃高官富贵而隐居，是由于一生没有受到君王的赏识，自己的报负无法得以实

现。长沮、桀溺避开世俗隐居，伯夷、於陵仲子放弃富贵而自取贫贱，这并不是他们的本意。

【原文】

80·19 恬憺无欲，志不在于仕，苟欲全身养性为贤乎？是则老聃之徒也。道人与贤殊科者，忧世济民于难，是以孔子栖栖，墨子遑遑。不进而与孔、墨合务，而还与黄、老同操，非贤也。

【注释】

依文例，句前当有“以”字。憺（dàn 但）：通“澹”。恬憺：清静无为。

老聃（dān 丹）：参见4·4注(20)。

栖栖：忙碌不安的样子。

墨子：参见2·2注(17)。遑遑：匆忙不安定的样子。

黄、老：汉代黄、老并提，认为他们都是道家学派的创始人。

【译文】

把清静无为没有欲望，志向不在于做官，只是想保全自身修养情性的人称为贤人吗？这就是老聃这一类人。道家与贤人所以不同类，在于贤人忧伤世道而企图拯救世人脱离苦难，因此孔子日夜忙碌，墨子匆忙不安。不进而与孔子、墨子这样的人从事同样的事业，而倒回去与黄、老那样的人修养同样的品性，这就不是贤人。

【原文】

80·20 以举义千里，师将朋友无废礼为贤乎？则夫家富财饶，筋力劲强者能堪之。匮乏无以举礼，羸弱不能奔远，不能任也。是故百金之家，境外无绝交；千乘之国，同盟无废赠，财多故也。使谷食如水火，虽贪吝之人，越境而布施矣。故财少则正礼不能举一，有余则妄施能于千，家贫无斗筲之储者，难责以交施矣。举担千里之人，材策越疆之士，手足胼胝，面目黧黑，无伤感不任之疾(11)，筋力皮革必有与人异者矣(12)。推此以况为君要证之吏(13)，身被疾痛而口无一辞者，亦肌肉骨节坚强之故也。坚强则能隐事而立义，软弱则诬时而毁节(14)。豫让自贼(15)，妻不能识；贯高被箠(16)，身无完肉。实体有不与人同者，则其节行有不与人钧者矣(17)。

【注释】

举义千里：东汉时盛行重视“名节”、“义气”的风气，如果老师、知交或赏识提拔自己的长官遭遇死亡、判罪、流放等，门徒、好友、属吏就要远道奔丧、护送，叫做“举义千里”或“千里赴义”。能这样做的人，声望就会增高。

将：泛指长官。

羸（léi 雷）弱：瘦弱多病。

境：指郡、县或诸侯国的境界。

千乘之国：泛指国势强大的国家。

布施：以财物与人。

簋（shāo 烧）：古代盛饭的竹器，可容一斗二升（一说五升）。

材：当为“杖”之误字。杖策：手拿马鞭。

胼胝（piánzhī 骍之）：手或脚上磨起硬皮老茧。

骊（lí 离）：黑色。

(11)伤感：感染疾病。

(12)皮革：指人的皮肤。

(13)君：汉代属吏对长官的尊称，这里泛指长官。为君要证之吏：指东汉时期为了抬高自己的名望，情愿忍受残酷的刑讯，去替犯罪的长官作证，以开脱长官的罪责或辨明长官的冤枉的下级官吏。

(14)时：通“是”。真实情况。诬时：歪曲事实，指为免于受刑而胡乱招供。

(15)豫让：参见 19·5 注。贼：伤害，虐害。

(16)贯高：参见 19·5 注(11)。箠：鞭打。

(17)钧：通“均”。相同。

【译文】

把千里赴义，对老师、长官、朋友不废弃礼节的人称为贤人吗？只有那些家财富足，筋力强劲的人才能胜任这种事情。生活贫困就拿不出财物来讲究礼节，体弱多病就不能奔波千里讲究义气，因为他们承受不了。所以拥有百金的富贵人家，就是远在境外也没有断绝交往的；有千乘战车的大国，盟国之间不会废弃相互赠馈的礼节，这是由于财富多的缘故。假如谷物粮食像水火那样容易得到，即使是贪吝的人，也会跨越境界给人们施舍财物。所以财物少就连正常的礼节也不能讲究一点，财富有余就能胡乱施舍给上千的人，家境穷得没有一笥粮食储蓄的人，就难以用交往和布施来责备他了。挑着担子千里奔波的人，执鞭骑马跨越疆界的人，手脚磨出了硬皮，面孔晒得黝黑，不会患体力不支的疾病，他们的筋力皮肤一定有与常人不同之处。据此推论比照那些为长官作证的官吏，他们之所以能做到自身受刑吃苦而不肯供出一字，也是由于他们的肌肉骨节坚强的缘故。骨肉坚强就能掩盖事实树立节义，骨肉软弱就会歪曲事实败坏名节。豫让毁伤自身，连妻子也不认识他了，贯高被拷打，全身没有完整的皮肉。壮实的身体与众人有不同之处的人，他的气节操行就有与众人不不同的地方。

【原文】

80·21 以经明带徒聚众为贤乎？则夫经明，儒者是也。儒者，学之所为也。儒者学；学，儒矣。传先师之业，习口说以教，无胸中之造，思定然否

之论。邮人之过书，门者之传教也，封完书不遗，教审令不遗误者，则为善矣。传者传学，不妄一言，先师古语，到今具存，虽带徒百人以上，位博士、文学，邮人、门者之类也。

【注释】

邮人：传递文书的差役。

门者：守门人。教：教令，长官的指示和命令。

封：古代递送的文件，用绳子捆扎后，在绳结上用泥封住，盖上印章，叫做“封泥”或“泥封”。

审：明白，清楚。遗：疑涉上句而误，当删。

传：当是“儒”字之误。

博士：这里指五经博士。文学：博士助理。

【译文】

把精通经书带学生聚集门徒讲学的人称为贤人吗？那些精通经学的，是儒者。儒者，是靠学习经书才成儒者的。儒者靠的是勤学经书，勤学经书，也就成为儒者了。传授前辈老师的学问，把老师讲的东西背诵下来再用它去教育学生，心中没有一点创见，也不能思考判断论点的正确与否。投送文书的差役递送文书，就同守门人传达长官的命令一样，封记完整文书没有遗失，传达命令清楚转达指示没有错误的人，就是很好的了。儒者传授学问，不随便改动一字，前代老师的古话，至今全部详尽地保存下来，即使带领门徒百人以上，在博士、文学之列，不过是邮人、门者这类人罢了。

【原文】

80·22 以通览古今，秘隐传记无所不记为贤乎？是则传者之次也。才高好事，勤学不舍，若专成之苗裔，有世祖遗文，得成其篇业，观览讽诵。若典官文书，若太史公及刘子政之徒，有主领书记之职，则有博览通达之名矣。

【注释】

秘隐传记：指珍贵罕见的历史典籍文献。

传：当是“儒”字之误。

专成：即“专城”，指地方长官或有封地的人。又“专成”可能是“容成”之误。容成是传说中黄帝的史官。

成：通“承”。继承。

刘子政：刘向。参见13·5注。

书记：书籍文献。

【译文】

把博览古今图书，秘隐传记无所不熟记的人称为贤人吗？这不过是与儒者同类的人。才智高对事物有广泛兴趣，勤奋学习而不间断，就像容成的后代，有祖上留下来的著作，得以继承祖上的书籍，细心阅览认真诵读。或者掌管图书档案，就像太史公和刘子政这类人，有主管书籍文献的职位，也就有了博览群书学问通达的名声。

【原文】

80·23 以权诈卓犖，能将兵御众为贤乎？是韩信之徒也。战国获其功，称为名将；世平能无所施，还入祸门矣。“高鸟死，良弓藏；狡兔得，良犬烹。”权诈之臣，高鸟之弓、狡兔之犬也。安平身无宜，则弓藏而犬烹。安平之主，非弃臣而贱士，世所用助上者，非其宜也。向令韩信用权变之才，为若叔孙通之事，安得谋反诛死之祸哉？有功强之权，无守平之智，晓将兵之计，不见已定之义，居平安之时，为反逆之谋，此其所以功灭国绝，不得名为贤也。

【注释】

卓犖（jué 决）：奇异，变化多端。

战国：指国家处于战乱的时代。

引文参见《史记·淮阴侯列传》，是韩信谋反被捕时引用发牢骚的几句话。

犬：当作“犬”，形近而误。

叔孙通：参见8·8注(14)。

功：据文意当为“攻”。“功强”与“守平”对文。

【译文】

把权术诈谋奇异，能率领士兵统率众将的人称为贤人吗？这是韩信这类人。国家战乱时建立功勋，称为名将；在社会安定时才能没有地方施展，反倒陷入灾祸之中了。“高飞的鸟被射死，良弓就被收藏起来了；狡兔被猎获，优良的猎犬就被煮了。”有权术诈谋的大臣，就像射飞鸟的良弓、获狡兔的良犬一样。安定和平的时期，这种人没有用处，就像良弓被收藏良犬被烹煮一样。安定和平时期的君王，并不是要抛弃有权术的大臣，轻视有战功的将士，而是他们生平用来辅助君王的本领，已经完全不适用了。假如当初韩信运用善于权变的才能，做出像叔孙通那样的事业来，怎么会有因谋反而被殊死的灾祸呢？具有攻打强敌的权谋，没有安守和平的智慧，懂得领兵的计谋，却看不到天下已经稳定的大势，处在和平安定的时期，却搞叛逆的密谋，这就是他之所以功劳、封国被取消，不能称为贤人的道理。

【原文】

80·24 辯于口，言甘辞巧为贤乎？则夫子贡之徒是也。子贡之辩胜颜渊，孔子序置于下。实才不能高，口辩机利，人决能称之。夫自文帝尚多虎圈啬夫，少上林尉，张释之称周勃、张相如，文帝乃悟。夫辩于口，虎圈啬夫之徒也，难以观贤。

【注释】

据本篇文例，句首应补“以”字。

孔子序置于下：孔子把自己的得意门徒分为四类，颜渊排在第一类（德行），子贡排在第二类（言语）。参见 21·4 注。

文帝：汉文帝。多：称赞。虎圈：皇帝园林中养虎的地方。啬（sè 色）夫：管理虎圈的小吏。

少：斥责。上林尉：管理供皇帝游猎的上林苑的官吏。

张释之：参见 34·11 注。周勃：参见 11·9 注。张相如：西汉初人，封为东阳侯，不善言辞。

文帝乃悟：汉文帝到上林苑游玩，询问上林尉苑中情况，上林尉回答不上来，虎圈啬夫在一边替上林尉回答得十分详细，文帝很赏识他，命令张释之给啬夫升官。张释之举周勃、张相如为例，说他们虽然不善言辞，但都是很有作为的人，所以不能只凭利口快舌来衡量人。汉文帝因此而醒悟，没有给啬夫升官。参见《史记·张释之冯唐列传》。

【译文】

把有口才而善辩，言语动听言辞巧妙的人称为贤人吗？那就是子贡这类人。子贡的口才超过颜渊，孔子却把他排在颜渊之下。真实的才能并不高，口才机智锋利的人，人们必定会称赞他。自汉文帝赞赏虎圈啬夫，斥责上林尉以后，张释之举周勃、张相如为例，汉文帝因此才醒悟。那些以口才善辩的人，就如虎圈啬夫这类人一样，很难用他们来观察一个人是不是贤人。

【原文】

80·25 以敏于笔，文墨两集为贤乎？夫笔之与口，一实也。口出以为言，笔书以为文。口辩，才未必高；然则笔敏，知未必多也。且笔用何为敏？以敏于官曹事？事之难者莫过于狱，狱疑则有请谳。盖世优者莫过张汤，张汤文深，在汉之朝，不称为贤。太史公序累，以汤为酷，酷非贤者之行。鲁林中哭妇，虎食其夫，又食其子，不能去者，善政不苛，吏不暴也。夫酷，苛暴之党也，难以为贤。

【注释】

两：据本书《自纪篇》“笔龙漉而雨集”，当为“雨”字。文墨雨集：形容文思敏捷，落笔快得像雨点洒下来一样。

知：通“智”。

曹：汉代官府中分科办事的部门。

讞(yàn 厌)：审判定罪。请讞：汉代下级官吏遇到疑难案件不能决断，请求上级机关审核定案，称为“请讞”。

优：指善于断决案件。张汤：参见 34·11 注。

文深：指制定或援用法律条文非常苛刻。

序累：排列高下。

以汤为酷：指司马迁在《史记》中把张汤写在《酷吏列传》里。

【译文】

把文思敏捷，落笔快得像雨点洒下的人称为贤人吗？笔头快与口才好，实际上是一回事。口说出来就是言语，笔写出来就是文章。口头善辩的人，不一定才高；这样说来，下笔敏捷的人，也不一定多智了。而且文章写得快是应用在什么地方呢？是应用在对官府的事务处理得快吗？官府的事务最难办的莫过于审理案件，审理案件有疑难就用“请讞”的办法。举世善于断案的莫过于张汤，张汤援用法律条文苛刻，在汉朝，并不称他为贤人。太史公排列人物高下，认为张汤是酷吏，残酷并不是贤人的行为。鲁国树林中痛哭的妇人，老虎吃了她的丈夫，又吃了她的儿子，她所以不愿离开那里，是因为爱那里赋税不苛繁，官吏不残暴。酷吏，是苛刻残暴的那类人，很难以他们为贤人。

【原文】

80·26 以敏于赋、颂，为弘丽之文为贤乎？则夫司马长卿、杨子云是也。文丽而务巨，言眇而趋深，然而不能处定是非，辩然否之实。虽文如锦绣，深如河、汉，民不觉知是非之分，无益于弥为崇实之化。

【注释】

赋、颂：古代的两类文体。

司马长卿：司马相如。参见 42·8 注。杨子云：扬雄。参见 3·4 注(16)。

务：事务。这里指作品。

眇：通“妙”。精微。

辩：通“辨”。分别，区别。

河：黄河。汉：汉水。

弥：通“弭”。止。为：通“伪”。

【译文】

把善于作赋、颂，能写宏伟华丽文章的人称为贤人吗？那么司马长卿、杨子云就是这样的人。文章华丽而且篇幅巨大，言辞精妙而且旨趣高深，然而文章却不能判断确定是非，分别不出正确与错误的真实情况。即使文章像锦绣那样美，含意像黄河、汉水那样深，老百姓却不能从中明白是与非的界

限，这对于制止弄虚作假，崇尚实际教化没有一点好处。

【原文】

80·27 以清节自守，不降志辱身为贤乎？是则避世离俗，长沮、桀溺之类也。虽不离俗，节与离世者钧，清其身而不辅其主，守其节而不劳其民。大贤之在世也，时行则行，时止则止，铨可否之宜，以制清浊之行。子贡让而止善，子路受而观德。夫让，廉也；受则贪也。贪有益，廉有损，推行之节，不得常清眇也。伯夷无可，孔子谓之非。操违于圣，难以为贤矣。

【注释】

行：行动，指出来做官。

止：停止，指去官隐居。

子贡让而止善：鲁国法令规定，谁要是赎回一个在国外当奴隶的人，就可以从官府中领一笔钱作为补偿。子贡赎了一个人，却没有领钱。孔子批评说，要是开了这个先例，以后就不会有赎人的人了，因为赎人白花钱，不补偿，一般人是不会干的。参见《吕氏春秋·察微》。这里的意思是，子贡让财，却起了阻碍别人行善的作用。

观（quàn 劝）：通“劝”。勉励。子路受而观德：有一次子路救了一个落水的人，那人送给他一头牛以表示谢意，子路接受了。孔子赞扬说，这样做，今后从河里救人的人就会多起来，因为可以得到一笔报酬。参见《吕氏春秋·察微》。这里的意思是，子路接受了财物，却起了勉励别人行善的作用。

推：拒绝，这里指“让”。行：可行，这里指“受”。

眇：通“杪（mi o 秒）”。高。

伯夷无可，孔子谓之非：据《论语·微子》记载，孔子说伯夷是一个不肯降低自己的意志和屈辱自己身分的人，在伯夷看来，时势很坏，绝不可以出来做官，而自己则不同，要相机行事，“无可无不可”。这里的意思是，伯夷避世离俗，一概否定出来做官，孔子认为这种态度是不对的。

操：指“清节自守，不降志辱身”的操行。圣：指孔子。

【译文】

把自守清白的节操，不降低志气，不屈辱身分的人称为贤人吗？这就是远离世俗隐居，长沮、桀溺一类的人。即使不远离世俗，节操却与远离世俗隐居的人一样，保持自身的清白而不辅助君王，坚守节操而不关怀老百姓。大贤人生活在世上，时势适宜做官就出来做官，时势适宜隐居就去官隐居，权衡时势是否适宜，以此来确定操行的清浊以便选择。子贡让财却阻止了别人行善，子路受财却勉励了别人讲道德。推让是廉洁；受财就是贪婪了。贪财而有益于别人，廉洁却有损于别人，推让与受财的节操，并不可能常常是清高的。伯夷不愿出来做官，孔子反对他的做法。操行与圣人违背，很难以他们为贤人。

【原文】

80·28 或问于孔子曰：“颜渊何人也？”曰：“仁人也，丘不如也。”“子贡何人也？”曰：“辩人也，丘弗如也。”“子路何人也？”曰：“勇人也，丘弗如也。”客曰：“三子者皆贤于夫子，而为夫子服役，何也？”孔子曰：“丘能仁且忍，辩且讷，勇且怯。以三子之能，易丘之道，弗为也。”孔子知所设施之矣。有高才洁行，无知明以设施之，则与愚而无操者同一实也。

【注释】

或：有人。这里指孔子的学生子夏。

讷（qū）：言语迟钝。

以上事见《列子·仲尼》、《说苑·杂言》。

设施：采取措施，这里指随机应变。

【译文】

有人问孔子说：“颜渊是什么样的人呢？”孔子说：“他是个仁人，我不如他。”又问：“子贡是什么样的人呢？”孔子说：“他是个有口才的人，我不如他。”又问：“子路是什么样的人呢？”孔子说：“他是个勇敢的人，我不如他。”客人说：“颜渊、子贡、子路三个人都比你贤能，而愿为你奔走效劳，是什么原因呢？”孔子说：“我既能仁爱又能残酷无情，既善辩又能言语迟钝，既能勇敢又能胆怯。用他们三个人的能耐和我的这套本领交换，我是不干的。”孔子是知道随机应变去处理问题的。有很高的才能和廉洁的品行，但缺乏明智以随机应变地处理问题，那就和愚昧而无操行的人是一个样了。

【原文】

80·29 夫如是，皆有非也。无一非者，可以为贤乎？是则乡原之人也。孟子曰：“非之，无举也；刺之，无刺也。同于流俗，合于污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆说之，自以为是，而不可与入尧、舜之道。故孔子曰：‘乡原，德之贼也。’”似之而非者，孔子恶之。

【注释】

乡原（yuàn 愿）：亦称“乡愿”。指乡里的言行不符、伪善欺世的人。

引文参见《孟子·尽心下》。

【译文】

如此说来，人人都有缺点。没有一点缺点的人可以称为贤人吗？这就是

乡原那种人。孟子说：“乡原这种人，要想指责他，又举不出什么大过错；要想讥刺他，却又无可讥刺。他总是迎合流俗，讨好污世，平日为人好像忠厚老实，行动也好像正直清白，大家都喜欢他，他自己也觉得很不错，但实际上和尧舜之道是格格不入的。所以孔子说：“乡原是破坏道德的人，”似乎很有德行实际上却并非如此的人，孔子很厌恶他。

【原文】

80·30 夫如是，何以知实贤？知贤竟何用？世人之检，苟见才高能茂，有成功见效，则谓之贤。若此甚易，知贤何难？《书》曰：“知人则哲，惟帝难之。”据才高卓异者则谓之贤耳，何难之有？然而难之，独有难者之故也。夫虞舜不易知人，而世人自谓能知贤，误也。

【注释】

引文参见《尚书·皋陶谟》。

【译文】

如此说来，怎样识别真正的贤人呢？识别贤人究竟根据什么呢？世人的考察标准是，如果见他才高多能，有取得成功的功效，就认为他是贤人。像这样就太容易了，识别贤人有什么困难呢？《尚书》说：“能识别人的就是明智的人，这一点连舜也感到很困难。”根据才能高超杰出的人就被称为贤人来看，识别贤人还有什么困难呢？但是《尚书》既然说难，自有认为难的理由。连虞舜也不容易识别贤人，而世人自认为能识别贤人，就错了。

【原文】

80·31 然则贤者竟不可知乎？曰：易知也。而称难者，不见所以知之则难，圣人不易知也，及见所以知之，中才而察之。譬犹工匠之作器也，晓之则无难，不晓则无易。贤者易知于作器，世无别，故真贤集于俗士之间。俗士以辩惠之能，据官爵之尊，望显盛之宠，遂专为贤之名。贤者还在闾巷之间，贫贱终老，被无验之谤。

【注释】

中才：具有中等才智的人。而：通“能”。

惠：通“慧”。

【译文】

这样说来贤人就不可识别吗？我说：很容易识别。之所以说它难，不了解用什么来识别贤人就难，即使是圣人也不容易识别贤人。等到知道了用什么来识别贤人，就是具有中等才智的人也可以看出贤人了。譬如工匠制造器

物，掌握了制作方法就不难，不掌握方法就不容易制造了。识别贤人比工匠制造器物还容易，世人没有区别的能力，所以真正的贤人混杂在俗士之中，俗士凭能言善辩的小聪明，占据官爵的尊位，期望显耀的荣誉，于是就专断了称为贤人的名声。贤人退居在闾巷之间，贫贱到老死，还要蒙受不见功效的毁谤。

【原文】

80·32 若此，何时可知乎？然而必欲知之，观善心也。夫贤者，才能未必高也而心明，智力未必多而举是 。何以观心？必以言。有善心，则有善言。以言而察行，有善言则有善行矣。言行无非，治家亲戚有伦 ，治国则尊卑有序 。无善心者，白黑不分，善恶同伦，政治错乱，法度失平。故心善，无不善也；心不善，无能善，心善则能辩然否。然否之义定，心善之效明，虽贫贱困穷，功不成而效不立，犹为贤矣。

【注释】

依上句文例，“多”字后应有“也”字。

伦：人伦。中国古代指人与人之间的关系和应当遵守的行为准则。这里指尊卑长幼之间的关系，如君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等关系。依下句文例，“治家”后当有“则”字。

序：次序、次第。

【译文】

如此说来，到什么时候才能识别贤人呢？如果一定要想识别贤人，就看他有没有善心。贤人，不一定才高但能明辨是非，不一定多智但行止没有错误。用什么来看是否有善心呢？必须根据他的言论。有善心，就有好的言论。根据他的言论而考察他的行为，有好的言论就有好的行为了。言论行为没有错，治家可使亲属之间讲伦理，治国能使尊卑上下有次序。没有善心的人，黑白不分，视善恶为同类，会使政治错乱，法度失去公平。所以只要心善，就没有什么是不好的；心不善，就没有什么是好的。心善就能辨明是非。是非的道理能够确定，心善的功效也就显明了，即使贫穷低微，境遇艰难，功名不成，业绩不立，但他们仍然是贤人。

【原文】

80.33 故治不谋功，要所用者是；行不责效，期所为者正。正、是审明，则言不须繁，事不须多。故曰：“言不务多，务审所谓；行不务远，务审所由。”言得道理之心，口虽讷不辩，辩在胸臆之内矣。故人欲心辩，不欲口辩。心辩则言丑而不违，口辩则辞好而无成。

【注释】

引文参见《荀子·哀公问》。

讷（nà 呐）：说话迟钝。

【译文】

所以治国不一定考虑功绩，关键在于所依据的道理是否正确；行为不求功效，那要看所做的事是否纯正。做事纯正、道理正确果真显明，那么言语不必繁琐，事情也不必很多。所以说：“说话不必追求长篇大论，应当努力使所说的话在理；做事不必好高骛远，应当力求所做的事符合原则。”说话深得道理的核心，口才即使迟钝而不善辩说，而善辩已在心胸之中了。所以人追求的是心辩，而不应该追求口辩。心辩就是言辞虽不华美动听，却不会违背正道，口辩就是言辞华丽却没有用处。

【原文】

80·34 孔子称少正卯之恶曰：“言非而博，顺非而泽。”内非而外以才能饬之，众不能见，则以为贤。夫内非外饬是，世以为贤，则夫内是外无以自表者，众亦以为不肖矣。是非乱而不治，圣人独知之。人言行多若少正卯之类，贤者独识之。世有是非错缪之言，亦有审误纷乱之事。决错缪之言，定纷乱之事，唯贤圣之人为能任之。圣心明而不暗，贤心理而不乱。用明察非，并无不见；用理铨疑，疑无不定。

【注释】

少正卯：春秋末鲁国人。参见 50·5 注。

引文参见《荀子·宥坐》，原文作“一曰心达而险，二曰行辟而坚，三曰言伪而辩，四曰记丑而博，五曰顺非而泽。”

饬（chì 斥）：通“饰”。

者：据递修本作“圣”。

缪（miù 谬）：通“谬”。错误。

【译文】

孔子列举少正卯的罪恶说：“言论错误却显得很博学，附和错误的东西却又加以润饰。”内心歹毒而外表却用才能将它粉饰起来，众人不能发现，就认为他是贤人。内心歹毒而外表却掩饰得很好，世人认为他是贤人，那么内心善良外表却无法自我表露的人，众人也就认为他是不肖之辈了。是非混乱而不治理，唯独圣人能识别是非。人的言行大多如少正卯这类人，唯独贤圣能识别他们。世间有是非颠倒的言语，也有正确与错误混淆不清的事情。判明颠倒的言语，判断混淆不清的事情。只有贤良圣明的人才能够胜任。圣人的心清明而不昏暗，贤人的心有条理而不紊乱。用清明考察谬误，没有什么看不明的；用条理解释疑惑，疑惑没有不能断定的。

【原文】

80.35 与世殊指，虽言正是，众不晓见。何则？沉溺俗言之日久，不能自还以从实也。是故正是之言，为众所非；离俗之礼，为世所讥。《管子》曰：“君子言堂满堂，言室满室。”怪此之言，何以得满？如正是之言出，堂之人皆有正是之知，然后乃满。如非正是，人之乖刺异，安得为满？夫歌曲妙者，和者则寡；言得实者，然者则鲜。和歌与听言，同一实也。曲妙人不能尽和，言是人不能皆信。“鲁文公逆祀，去者三人；定公顺祀，畔者五人。”贯于俗者，则谓礼为非。晓礼者寡，则知是者希。君子言之，堂室安能满？

【注释】

指：通“旨”。意旨，意见。

还：归，返。这里指摆脱。

《管子》：书名。托名春秋时期齐国政治家管仲著，实际上是后人汇集管仲的言行并加以发挥和补充编成的一部书。

引文参见《管子·牧民》。

正是：指“正是之知”。

乖：据递修本作“言”。刺：乃“刺”之俗体。

鲁文公逆祀：鲁文公违反祭祖的正常次序，在祖庙中把生父鲁僖公的牌位放在鲁闵公之上。参见《公羊传·文公二年》。

定公：鲁定公，春秋时鲁国国君，公元前509～前495年在位。顺祀：按照礼法进行祭祀，即把鲁僖公的牌位移到鲁闵公之下。

畔：通“叛”。离去。畔者五人：指当时有五个大臣因为习惯于“逆祀”，对“顺祀”反而不满意，因而就离去了。引文参见《公羊传·定公八年》。

贯：通“惯”。

【译文】

如果和世人的意见不同，即使话说得很正确，众人也不能理解。为什么呢？沉溺在俗言之中日子久了，就不能自拔而服从正确的言论。所以正确的言论被众人所反对，违背世俗标准的礼节被众人所指责。《管子》说：“君子在堂上说话能符合满堂人的心意，在室内说话能符合全室人的心意。”很奇怪这样的说话，怎么能让所有的人都满意呢？如果正确的话说出来，全堂的人都有正确的理解，然后所有的人才会满意。如果在座的人没有正确的理解，人说的话违理怪异，怎么能使人人都满意呢？歌曲很绝妙，能附和的人就很少；说的话符合实际，同意的人也很少。和歌和听话，是同一回事。歌曲绝妙人们就不能都附和，言论正确人们就不能都相信。“鲁文公违反祭祖的正常顺序，有三个大臣离开祖庙；鲁定公按照礼法祭祀，却有五个大臣离

开祖庙。”习惯于世俗的人，就说按照礼法做是错的。通晓礼法的人少，那么识别正确与否的人就稀少。君子说的话，堂室中的人怎么能都满意呢？

【原文】

80·36 夫人不谓之满，世则不得见口谈之实语，笔墨之余迹，陈在简策之上，乃可得知。故孔子不王，作《春秋》以明意。案《春秋》虚文业，以知孔子能王之德。孔子，圣人也，有若孔子之业者，虽非孔子之才，斯亦贤者之实验也。夫贤与圣同轨而殊名，贤可得定，则圣可得论也。

【注释】

虚文：指没有得到实行而仅仅见于文字的政治主张。

【译文】

人不可能对别人说的话都满意，那么世人也就不可能知道别人所说的真实内容，要笔墨写出的痕迹，排列在简策上面，才能得知。所以孔子没有当上君王，就写作《春秋》以表明政治主张。考察《春秋》所阐明的没能得以实行的政治主张，就可以知道孔子具有当君王的品德。孔子是圣人，如果有像孔子那样业绩的人，即使不具备孔子那样的才能，这也是贤人的实际证明。贤人与圣人所遵循的道相同只是名称不一样，贤人既可以确定，那么圣人也可以论定了。

【原文】

80·37 问：“周道不弊，孔子不作《春秋》。《春秋》之作，起周道弊也。如周道不弊，孔子不作者，未必无孔子之才，无所起也。夫如是，孔子之作《春秋》，未可以观圣；有若孔子之业者，未可知贤也？”

【注释】

周道：指西周奴隶制的礼仪制度。

《孟子·滕文公下》：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。”

【译文】

问：“周代的礼制不败坏，孔子就不会编写《春秋》。《春秋》的写作，起因于周代礼制的败坏。如果周道不败坏，孔子不编写《春秋》，未必他不具备作为孔子的才能，只是没有理由来促使他从事编写。如果是这样，单从孔子编写《春秋》这件事，不能够看出他是圣人；如果有像孔子那样业绩的人，还不能识别他是贤人吗？”

【原文】

80·38 曰：周道弊，孔子起而作之，文义褒贬是非，得道理之实，无非僻之误，以故见孔子之贤，实也。夫无言则察之以文，无文则察之以言。设孔子不作，犹有遗言，言必有起，犹文之必有为也。观文之是非，不顾作之所起，世间为文者众矣，是非不分，然否不定，桓君山论之，可谓得实矣。论文以察实，则君山汉之贤人也。陈平未仕，割肉闾里，分均若一，能为丞相之验也。夫割肉与割文，同一实也。如君山得执汉平，用心与为论不殊指矣。孔子不王，素王之业在于《春秋》。然则桓君山，素丞相之迹存于《新论》者也。

【注释】

文义：指《春秋》的思想内容。

桓君山：桓谭。参见 39·1 注(15)。

陈平：汉高祖的主要谋臣。参见 11·3 注。

平：衡，指秤。执汉平：指在汉朝廷掌握治理国家的大权。

据递修本，“山”字后有“不相”二字。

素丞相：指具有当丞相的才能而没有当上丞相的人。《新论》：桓谭的著作，原本失传，今有辑本。

【译文】

回答说：周代礼制败坏，孔子起而编写《春秋》，《春秋》的文义褒贬是非，深得道理的真实内涵，没有违背礼义不合正道的错误，所以据此可以看到孔子的贤明，是很实际的。没有言论就以文章来考察，没有文章就以言论来考察。假设孔子不编写《春秋》，也还有别的遗留下来的言论，发表言论必定有原由，如同写文章必定有目的一样。考查文章的好坏，而不考虑写作的起因动机，世间写文章的人多得很，是与非不分，对与错不定，桓君山对此的评论，可以说是掌握了它们的实质。依据文章来考察真实情况，桓君山就是汉代的贤人。陈平没有做官时，在乡里分祭肉，每份肉分得完全一样，这是他能当丞相的证明。分肉与评论文章，实质上是一回事。如果桓君山得以掌握汉朝治国的大权，他的用心与论文意旨不会不同。孔子没有当上君王，素王的业绩反映在《春秋》上。这样说来，那么桓君山没有当上丞相，素丞相的功绩已留存在他的《新论》之中了。

正说篇

【题解】

本篇是为纠正汉儒对儒家经书篇题的荒诞解释而作的，批判了他们对经书的神化。

文中谈到的经书有《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》和《论语》。

汉代自武帝设立五经博士以后，今文经学成了官学。这种经学对儒家经书进行牵强附会的解释，加以神化，成了一种进身做官的敲门砖。王充站在比较讲究训诂和史实的古文经学的立场，对这种官学进行了批判。

王充指出，“儒者说五经，多失其实。前儒不见本末，空生虚说。后儒信前师之言，随旧述故”，使“平常之事，有怪异之说；径直之文，有曲折之义。”他们稍有一点名气，就“趋为师教授，及时蚤仕，汲汲竞进”，根本不专心研究经书，使得“虚说传而不绝，实事没而不见，五经并失其真”。王充认为，造成这种风气的原因，一方面是“欲明经”当官，一方面是“校古随旧”已成习惯，而更重要的原因是“说事者好神道恢义，不肖以遭祸”，所以就连“经传篇数”也被说得神乎其神，如说《春秋》纪鲁十二公，是取法于一年十二个月，而《春秋》则为年名。他的结论是：“经之传不可从，五经皆多失实之说”。

本篇所谈的五经原委，是研究两汉经学源流的可靠资料。

【原文】

81·1 儒者说五经，多失其实。前儒不见本末，空生虚说。后儒信前师之言，随旧述故，滑习辞语。苟名一师之学，趋为师教授，及时蚤仕，汲汲竞进，不暇留精用心，考实根核。故虚说传而不绝，实事没而不见，五经并失其实。《尚书》、《春秋》事较易，略正题目粗粗之说，以照篇中微妙之文。

【注释】

五经：参见 25·17 注。

蚤：通“早”。

汲汲：形容心情迫切的样子。

正：纠正，考订。粗粗：浅陋。

【译文】

儒者解释五经，大多不符合五经的真实情况。先前的儒者不见它的来龙去脉，凭空编造许多虚妄之说。后来的儒者迷信前辈老师的说法，遵循旧有的解释，把那些辞语背得滚瓜烂熟。如果追随某一学派有了点名气，就急于

当老师教人，及早做官，迫切地争着往上爬，没有时间集中精力用心钻研，以考订核实五经的本来面目。所以虚妄之说流传不绝，真实面目被埋没而不被发现，五经全都失去了它真实的面目。《尚书》、《春秋》中所记载的史事比较容易弄清，只要对有关五经题目方面的各种浅陋说法略加纠正，便可以弄清有关经书内容方面的微妙解说。

【原文】

81·2 说《尚书》者，或以为本百两篇，后遭秦燔《诗》、《书》，遗在者二十九篇。夫言秦燔《诗》、《书》，是也；言本百两篇者，妄也。盖《尚书》本百篇，孔子以授也。遭秦用李斯之议，燔烧五经，济南伏生抱百篇藏于山中。孝景皇帝时，始存《尚书》。伏生已出山中，景帝遣晁错往从受《尚书》二十余篇。伏生老死，《书》残不竟。晁错传于倪宽。至孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下诏博士(11)，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇，而《尚书》二十九篇始定矣。至孝景帝时(12)，鲁共王坏孔子教授堂以为殿(13)，得百篇《尚书》于墙壁中(14)。武帝使使者取视，莫能读者，遂秘于中(15)，外不得见。至孝成皇帝时(16)，征为古文《尚书》学(17)。东海张霸案百篇之序(18)，空造百两之篇(19)，献之成帝。帝出秘百篇以校之(20)，皆不相应，于是下霸于吏。吏白霸罪当至死(21)，成帝高其才而不诛，亦惜其文而不灭。故百两之篇，传在世间者，传见之人则谓《尚书》本有百两篇矣。

【注释】

二十九篇：指今文《尚书》二十九篇。

李斯：参见 21·12 注。

济南：郡名，在今山东西北部。伏生：即伏胜。参见 61·8 注。

孝景皇帝：汉景帝。参见 9·12 注。“景帝”当为“文帝”之误。《史记》、《汉书》皆云派晁错向伏生学《尚书》的是汉文帝。下同。

始存《尚书》：指开始设立博士官，教授《尚书》。据《后汉书·翟酺传》，立《尚书》博士是在汉文帝时。

晁错：参见 39·8 注。

倪宽：参见 10·10 注。

孝宣皇帝：汉宣帝。参见 11·5 注。

河内：郡名。参见 36·7 注。

各一篇：据《隋书·经籍志》，及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇。王充说“一篇”，实际上《说卦》原本合《序卦》、《杂卦》为一篇，是同一回事。逸《书》一篇自来认为是《泰誓》，唯逸《礼》一篇不知为某本某章。

(11)博士：指汉武帝时开始设立的五经博士。

(12)孝景帝：本书《案书篇》作“孝武帝”。有关的史书记载亦互有出入。

(13)共：通“恭”。鲁共王：参见 61·1 注。

(14)得百篇《尚书》：据《汉书·艺文志》，鲁共王拆毁孔子住宅所得的用古文字写的《尚书》，于当时通行的二十九篇之外，多出十六篇，计四十五篇。

(15)中：指宫中藏书之处。

(16)孝成皇帝：汉成帝。参见 11·5 注。

(17)古文《尚书》：汉代《尚书》的传本有两个，一个是今文本，一个是古文本。今文本由伏生传授，是用汉代通行的隶书写成，所以叫今文《尚书》，也称为“伏生本”。古文本就是鲁恭王从孔子旧宅中发现的《尚书》。这部《尚书》是用不同于隶书的古文字写的，因此叫古文《尚书》。又称“孔壁本”或“壁中本”。(18)东海：郡名。参见 34·14 注。张霸：参见 55·9 注。百篇之序：指一百篇《尚书》残存下来的各篇的序言。

(19)空造百两之篇：参见 36·8 注。

(20)秘百篇：指宫中秘藏的一百篇古文《尚书》。

(21)白：上报。当：古代判罪叫“当”。

【译文】

解说《尚书》的人，有人认为它有一百零二篇，后来遇到秦朝焚烧《诗》、《书》，遗存下来的只有二十九篇。说秦朝焚烧《诗》、《书》是对的，说《尚书》本来就有一百零两篇就错了。《尚书》本来有一百篇，是孔子用来传授学生的。遇上秦朝采纳李斯的建议，焚烧五经，济南郡的伏生抱着一百篇的《尚书》隐藏在山中。汉文帝时，开始设立博士官传授《尚书》。伏生从山中出来以后，汉文帝派晁错去跟伏生学习《尚书》二十余篇。伏生年老死去，《尚书》因此残缺不全。晁错将《尚书》传授于倪宽。到汉宣帝时，河内郡的女子拆旧房子，得到失传的《易》、《礼》、《尚书》各一篇，把它们呈奏给朝廷。汉宣帝交给博士们传阅，这以后《易》、《礼》、《尚书》又各增加了一篇，而《尚书》二十九篇才确定下来了。到汉景帝的时候，鲁共王拆毁孔子的教授堂来修建宫殿，在墙壁中得到了百篇《尚书》。汉武帝派使臣去取来看，没有谁能读懂，于是就把它秘藏在宫中，外间不能得见它。到汉成帝时，征求能治古文《尚书》的学者。东海郡的张霸根据百篇《尚书》的序言，凭空编造出一百零两篇本的《尚书》，把它献给汉成帝。汉成帝就拿出秘藏的百篇本《尚书》来校对百两篇本全都不相符合，于是把张霸交给司法官吏去审问治罪。司法官吏上报张霸的罪当判死刑，汉成帝看重他的文才而没杀他，又爱惜他的著述而没销毁它。所以一百零两篇本的《尚书》流传在世间，传阅见到它的人就说《尚书》本来有一百零两篇了。

【原文】

81·3 或言秦燔诗书者，燔《诗经》之书也，其经不燔焉。夫《诗经》独燔其诗。书，五经之总名也。传曰：“男子不读经，则有博戏之心。”

子路使子羔为费宰，孔子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”五经总名为“书”。传者不知秦燔书所起，故不审燔书之实。秦始皇二十四年，置酒咸阳宫，博士七十人前为寿。仆射周青臣进颂秦始皇。齐人淳于越进谏，以为始皇不封子弟，卒有田常、六卿之难，无以救也，讥青臣之颂，谓之为谏。秦始皇下其议丞相府，丞相斯以为越言不可用，因此谓诸生之言惑乱黔首，乃令史官尽烧五经，有敢藏诸书百家语者刑(11)，唯博士官乃得有之。五经皆燔，非独诸家之书也(12)。传者信之，见言“诗书”，则独谓经谓之书矣(13)。

【注释】

博：通“■(bó 柏)”。古代的一种棋戏。博戏：这里指游手好闲，不务正业。引文不知出自何书。

子路：参见 8·3 注(15)。子羔：参见 26.19 注。费(bì 闭)：春秋鲁地，在今山东费县东北。宰：地方小官。

以上事参见《论语·先进》。

二：据《史记·秦始皇本纪》及本书《语增篇》当为“三”。秦始皇三十四年：公元前 213 年。

咸阳宫：秦都咸阳城内的皇宫。

博士：参见 3·3 注(13)。

仆射(yì 夜)：官名。这里指博士仆射，是博士的长官。周青臣：参见 25.18 注。

淳于越：参见 25.18 注。

卒：同“猝”。田常：参见 29·8 注。六卿：指春秋后期晋国的范氏、中行(háng 杭)氏、知氏、韩、赵、魏六家世卿。他们掌握晋国大权，后因相互兼并，范、中行、知三家先后被消灭，韩、赵、魏三家瓜分了晋国。

黔首：老百姓。战国及秦代对国民的称谓。

(11)诸：据《史记·秦始皇本纪》及本书《语增篇》“天下有敢藏诗书百家语”当为“诗”字，形近而误。

(12)诸家：寻文义，当为“诗家”之误。

(13)本句下“谓”字为“诗”字之误，而又与“经”字互倒。经谓当作“诗经”。

【译文】

有人说秦朝焚烧诗书，烧的是解释《诗经》的著作，《诗经》本文并没有被烧毁。《诗经》被烧掉的正是它的诗本身。“书”，是五经的总名称。传上说：“男子不读经书，就会产生游手好闲不务正业的思想。”子路让子羔去费地做县宰，孔子说：“这简直是害人子弟。”子路说：“费地有老百姓，有祭祀土地神和谷神的社稷，为什么只有读书才叫学习呢？”这些都证明五经的总名叫“书”。传授的人不知道秦朝焚烧诗书的起因，所以不了解烧书的实际情况。秦始皇三十四年，在咸阳宫设酒宴，七十个博士上前为秦

始皇敬酒祝寿。仆射周青臣进前称颂秦始皇。齐人淳于越进谏，认为秦始皇不封赐子弟，终有一天会出现像田常、六卿争权那样的祸乱，就无法挽救，讥讽周青臣的称颂，称之为阿谀奉承。秦始皇把淳于越的议论交给丞相府去评议，丞相李斯认为淳于越的建议不能采用，因此说诸生的议论在老百姓中造成了迷惑与混乱，就命令史官将五经全部烧掉，有敢于私藏诗书及百家著述的就判刑，只有博士官才能收藏五经。可见五经都烧了，不光是烧掉了解释《诗经》的书籍。传闻的人相信了只烧“诗家之书”的说法，看到焚书令中的“诗书”二字，就认为烧的只是解释《诗经》的书籍了。

【原文】

81·4 传者或知《尚书》为秦所燔，而谓二十九篇，其遗脱不烧者也。审若此言，《尚书》二十九篇，火之余也。七十一篇为炭灰，二十九篇独遗邪？夫伏生年老，晁错从之学时，适得二十余篇，伏生死矣，故二十九篇独见，七十一篇遗脱。遗脱者七十一篇，反谓二十九篇遗脱矣。

【译文】

传授的人也许知道《尚书》被秦朝所焚烧，而认为二十九篇是其中在当时已经亡失没有被烧掉的部分。真像这种说法的话，《尚书》二十九篇，就是秦焚书后的剩余了。七十一篇被烧成了炭灰，为什么二十九篇唯独会遗留下来呢？伏生年纪大了，晁错跟他学习《尚书》时，恰好学得二十多篇，伏生死了，所以唯独二十九篇出现在世间，而七十一篇亡失了。本来亡失的是七十一篇，反而说成是二十九篇亡失了。

【原文】

81·5 或说《尚书》二十九篇者，法曰斗七宿也。四七二十八篇，其一曰斗矣，故二十九。夫《尚书》灭绝于秦，其见在者二十九篇，安得法乎？宣帝之时，得佚《尚书》及《易》、《礼》各一篇，《礼》、《易》篇数亦始足，焉得有法？案百篇之序，阙遗者七十一篇，独为二十九篇立法，如何？或说曰：“孔子更选二十九篇，二十九篇独有法也。”盖俗儒之说也，未必传记之明也。二十九篇残而不足，有传之者，因不足之数，立取法之说，失圣人之意，违古今之实。夫经之有篇也，犹有章句；有章句也，犹有文字也。文字有意以立句，句有数以连章，章有体以成篇，篇则章句之大者也。谓篇有所法，是谓章句复有所法也。《诗经》旧时亦数千篇，孔子删去复重，正而存三百篇，犹二十九篇也。谓二十九篇有法，是谓三百五篇复有法也。

【注释】

曰斗：上“曰”字当为“四”字之误，而又与“斗”字互倒。文句应为“法斗四七宿也”。

斗：北斗星。四七宿：即二十八宿。参见 31·13 注。

安得法乎：意思是二十九篇的篇数只不过是碰巧遗留下来的，怎么谈得上是“法斗四七宿”呢？

阙：通“缺”。残缺。

立法：指编造效法星宿的说法。

章句：章节句读。

三百篇：《诗经》共三百零五篇，这里取整数而言。

【译文】

有人说《尚书》的二十九篇，是效法天上的北斗星和二十八宿。四七二十八篇，另外那一篇说成是效法北斗星，所以有二十九篇。《尚书》在秦朝灭绝，其中存在能见到的有二十九篇，怎么谈得上是效法星宿之数呢？汉宣帝时，得到散失了的《尚书》和《易》、《礼》各一篇，《礼》、《易》的篇数也才补足，又哪会有效法呢？根据百篇《尚书》的序言，缺遗的有七十一篇，单单为二十九篇编造效法星宿的说法，怎么行呢？有人解释说：“孔子另外选了二十九篇，唯独二十九篇有所效法。”这大概是一般读书人的解释，不一定是传记上的明文。二十九篇残缺不全，就有传授它的人，根据这个不完整的篇数，编造出效法星宿的说法，既失去了圣人的本意，又违背了古今的事实。经书有篇数，就像有章节句读一样；有章节句读，就像有文字一样。文字具有一定的意义以构成句子，句子具有一定的数目以构成章节，章节具有一定的体例以缀结成篇。篇就是章节句读的结合。说篇数有所效法，这就是说章节句读也有所效法了。《诗经》古时候也有几千篇，孔子删去重复的篇数，订正而保存下三百篇，如同《尚书》只有二十九篇一样。说《尚书》二十九篇有所效法，这就是说《诗经》三百零五篇也有所效法了。

【原文】

81·6 或说《春秋》，十二月也。《春秋》十二公，犹《尚书》之百篇，百篇无所法，十二公安得法？说《春秋》者曰：“二百四十二年，人道浹，王道备，善善恶恶，拨乱世，反诸正，莫近于《春秋》。”若此者，人道、王道适具足也。三军六师万二千人，足以陵敌伐寇，横行天下，令行禁止，未必有所法也。孔子作《春秋》，记鲁十二公，犹三军之有六师也；士众万二千，犹年有二百四十二也。六师万二千人，足以成军；十二公二百四十二年，足以立义。说事者好神道恢义，不肖以遭祸，是故经传篇数，皆有所法。考实根本，论其文义，与彼贤者作书诗，无以异也。故圣人作经，贤者作书，义穷理竟，文辞备足，则为篇矣。其立篇也，种类相从，科条相附。殊种异类，论说不同，更别为篇。意异则文殊，事改则篇更，据事意作，安得法象之义乎？

【注释】

十二月：意思是《春秋》记载了鲁国十二个君王的历史，是效法于每年十二个月的。

十二公：指春秋时期鲁国的十二个君王隐、桓、庄、闵、僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀公。

人道：指儒家所主张的道德规范。浹（jiān）：彻，周全。

王道：儒家称以“仁义”治天下叫“王道”，与“霸道”相对。

善善：表彰好的。恶（wù）恶：谴责坏的。

近：接近。这里是比得上之意。引文参见《公羊传·哀公十四年》。

三军：参见8·8注。六师：这里指国家军队下面按六个师进行编制。《周礼·夏官序》：“二千有五百人为师。”二千师：指六师有一万二千人。古代有一种说法，精良的军队只要一万二千人就足以战胜敌人，横行天下。

诗：据下文“贤者作书”例，当删。

科条：这里指文章的章节。

【译文】

有人解释《春秋》，说是效法每年十二个月的。《春秋》按鲁国十二公编年纪事，如同《尚书》有一百篇一样，一百篇无所效法，十二公怎么会有所效法呢？解释《春秋》的人说：“二百四十二年历史中，‘人道’周全，‘王道’完备，表彰好的，谴责坏的，整顿乱世，使它返回正道，没有比得上《春秋》的。”如此说来，通过二百四十二年的历史，为人之道和治国之道正好全部讲透了。一国的军队有六师一万二千人，就完全可以攻伐敌寇，横行天下了，有令即行动有禁即停止，不一定是效法了什么东西。孔子编写《春秋》，只记载了鲁国十二公，正像一国的军队有六师一样；将士有一万二千人，正像《春秋》纪年有二百四十二年一样。六师一万二千人，就完全可以组成一国的军队，那么孔子通过《春秋》十二公二百四十二年的纪事，也完全可以阐明自己的道理了。论说此事的人喜欢把道理说得神乎其神，把意义夸大得毫无边际，认为不这样做就会遭受祸殃，所以经传的篇数，都被说成是有所效法的了。考订核实根本，评论那些文章的含义，孔子编写《春秋》和那些贤人写书，并没有什么不同。所以圣人写经，贤人写书，意义和道理讲尽了，文辞完备了，就构成了篇。他们编写一篇，就把同一个种类的内容归在一起，把章节互相连接起来。如果种类不同，论说不一样，就另外写成一篇。意义不同文章就不同，事情改变了篇目也就更换了，根据事情的意义来写作，有什么效法模仿的意思呢？

【原文】

81·7 或说《春秋》二百四十二年者，上寿九十，中寿八十，下寿七十，孔子据中寿三世而作，三八二十四，故二百四十年也。又说为赤制之中数。又说二百四十二年，人道浹，王道备。夫据三世，则浹备之说非；言浹备之

说为是，则据三世之论误。二者相伐而立其义，圣人之意何定哉？凡纪事言年月日者，详悉重之也。《洪范》五纪，岁月日星，纪事之文，非法象之言也。纪十二公享国之年，凡有二百四十二，凡此以立三世之说矣。实孔子纪十二公者，以为十二公事足以见王义邪。据三世，三世之数适得十二公而足也。如据十二公，则二百四十二年不为三世见也。如据三世，取三八之数，二百四十年而已，何必取二？说者又曰：“欲合隐公之元也。不取二年，隐公元年不载于经。”夫《春秋》自据三世之数而作，何用隐公元年之事为始？须隐公元年之事为始，是竟以备足为义，据三世之说不复用矣。说隐公享国五十年，将尽纪元年以来邪？中断以备三八之数也？如尽纪元年以来，三八之数则中断；如中断以备三世之数，则隐公之元不合，何如？且年与月日，小大异耳，其所记载，同一实也。二百四十二年谓之据三世，二百四十二年中之日月必有数矣。年据三世，月日多少何据哉？夫《春秋》之有年也，犹《尚书》之有章。章以首义，年以纪事。谓《春秋》之年有据，是谓《尚书》之章亦有据也。

【注释】

赤制：指汉朝。按阴阳五行说，汉朝是火德，而五色之中与火相应的是赤色。中数：半数。为赤制之中数：按讖纬说法，孔子作《春秋》是为汉朝制法，而断十二公，是表明汉至平帝十二代，历数已尽，一姓不得再受命。《春秋》二百四十二年，是孔子为汉朝预先制定的享国年数的一半。

五纪：指岁、月、日、星辰、历数。

邪：表肯定，同“也”。

三世：“三世”二字不当重，或即下“三世”二字当作“三八”。

说：据文意当为“设”。五十年：实际上鲁隐公享国十一年。

【译文】

有人解释《春秋》记载的二百四十二年，认为上寿九十年，中寿八十年，下寿七十年，孔子是根据中寿年数的三代而作《春秋》的，三八二十四，所以是二百四十年。又解释说这是汉朝享国年数的一半。又解释说这二百四十二年，为人之道周全，君王治国之道完备。如果根据中寿三世而确定年数的这个说法正确，那么所谓把“人道”、“王道”讲透的说法就不对了；如果说所谓把“人道”、“王道”讲透的说法正确，那么根据中寿三世而确定年数的说法就错了。二者互相冲突而想确定它的含义，圣人的本意又怎么来确定呢？凡是记载事情而标明年月日的，是为了记得详尽以表示对事情的重视。《洪范》用五纪、岁、月、日、星，是记录事情的文字，不是效法模仿的说法。《春秋》记载鲁十二公享有君位的年数，总共有二百四十二年，这些就成了确立中寿三世说的根据了。实际上，孔子记载鲁国十二公的历史，是认为十二公的事情正好足以阐明“王道”。根据中寿三世的说法，而中寿三世的年数正好是由十二公的享国年数才凑足的。如果根据记载十二公的事

情足以阐明“王道”，那么二百四十二年就不是为了凑足中寿三世的年数才出现的。如果根据中寿三世的年数，取三八二十四之数，二百四十年就行了，为什么一定要多取二年呢？解释的人又说：“这是想要配合鲁隐公纪元的开始。不多取二年，那么隐公元年的事就不能记载在经书里了。”如果《春秋》本来是根据中寿三世的年数而作的，那么何必一定要用隐公元年的事情作为开端呢？必须要用隐公元年的事情作为开始，这是以年代完整道理完备为根据，根据中寿三世年数的说法不再适用了。假如隐公享国五十年，是把隐公元年以来的事情都记载下来呢？还是从中间断开以符合中寿三世二百四十年的年数呢？如果把隐公元年以来的事情全记载下来，那么中寿三世二百四十年的年数就从中间被割断了。如果从中间断开以符合中寿三世的年数，那么隐公纪元的开始又不符合了，怎么能行呢？况且年和月日只不过是时间长短不一样罢了，它们所记载的，是同一回事。如果二百四十二年说它是根据中寿三世的年数确定的，那么二百四十二年中的日月也就必定有什么数字作为根据了。年数是根据中寿三世，月日的多少又是根据什么呢？《春秋》有年数，就同《尚书》有章一样。用章揭示要旨，用年来记载事情。说《春秋》的年数有根据，这就是说《尚书》的章也是有所根据的了。

【原文】

81·8 说《易》者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四。夫圣王起，河出图，洛出书。伏羲王，河图从河水中出，《易》卦是也。禹之时得《洛书》，书从洛水中出，《洪范》九章是也。故伏羲以卦治天下，禹案《洪范》以治洪水。古者烈山氏之王得《河图》，夏后因之曰《连山》；烈山氏之王得《河图》，殷人因之曰《归藏》；伏羲氏之王得《河图》，周人曰《周易》(11)。其经卦皆六十四，文王、周公因象十八章究大爻(12)。世之传说《易》者，言伏羲作八卦，不实其本，则谓伏羲真作八卦也。伏羲得八卦，非作之；文王得成六十四，非演之也。演作之言，生于俗传。苟信一文(13)，使夫真是几灭不存。既不知《易》之为《河图》，又不知存于俗何家《易》也，或时《连山》、《归藏》，或时《周易》。案礼夏、殷、周三家相损益之制，较著不同。如以周家在后，论今为《周易》，则《礼》亦宜为《周礼》(14)。六典不与今《礼》相应(15)，今《礼》未必为周，则亦疑今《易》未必为周也。案左丘明之《传》(16)，引周家以卦，与今《易》相应，殆《周易》也。

【注释】

伏羲八卦：参见 36·7 注。

周文王：参见 2·5 注(13)。演为六十四卦：参见 36·7 注。

河：黄河。河出图：参见 16·16 注。

洛：洛水。洛出书：参见 19·12 注。

王（wàng 忘）：称王。

《洪范》九章：即《洪范》九畴，指五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征、五福和六极。是古代的九类治国大法。

烈山氏：一作厉山氏，神农氏的别称。一说即炎帝。

夏后：夏后氏，指夏王朝。参见 36·7 注。

烈山氏：夏殷二《易》不宜同出烈山，下烈山氏当作归藏氏。归藏氏：传说中的上古帝王。

归藏：参见 36·7 注。

(11)据文意，“曰”字前疑脱“因之”二字。《周易》：亦称《易经》，简称《易》。参见 36·7 注。

(12)彖：参见 36·7 注。十八章：指《易经·彖辞》十八章。爻（yáo 摇）：组成卦象的基本符号，分阳爻（—）和阴爻（--）。六爻：八卦本卦每卦为三爻，推演为六十四卦后，每卦成为六爻。究六爻：指研究卦象，写出卦辞。

(13)一：据文意，疑为“其”。

(14)《礼》：当时专指《礼经》，即今存《仪礼》。参见 7·6 注。

(15)六典：参见 36·9 注。

(16)左丘明：参见 16·20 注(17)。《传》：指《左传》，参见 18·6 注。

【译文】

解释《易》的人都认为是伏羲制作了八卦，周文王把它推演为六十四卦。圣王兴起，黄河中出图，洛水中出书。伏羲称王，《河图》从黄河水中出现，这就是《易》的八卦。夏禹时得到《洛书》，书从洛水中出现，这就是《尚书·洪范》中的九畴。所以伏羲氏用八卦治理天下，夏禹依据《洪范》来治理洪水。上古烈山氏之王得到《河图》，夏后氏继承了它而称之为《连山》；归藏氏之王得到《河图》，殷朝继承了它而称之为《归藏》；伏羲氏之王得到《河图》，周代人继承了它而称之为《周易》。这种经上的卦都是六十四个，周文王和周公研究卦中的六爻因而写出彖辞十八章。世间传授解释《易》的人，说是伏羲制作八卦，如果不切实地考究《易》的本源，那就会认为八卦真是伏羲制作的了。伏羲是得到八卦，并不是制作了八卦；周文王得到的已经是现成的六十四卦，并不是他推演成六十四卦。推演制作的说法，产生于俗传之中。如果相信了他们的说法，就会使那些真实情况几乎全部被抹杀而不存在了。既不知道《易》就是《河图》，又不知道存在于世间的是哪一家的《易》，也许是《连山》、《归藏》，也许是《周易》。依据夏、殷、周三代删减增加的礼制，有显著的区别。如果因为周代处在三代的最后，就说今天的《易》是《周易》，那么今天的《礼经》也就应该是周代的礼了。然而《周礼》的六典和现存的《礼经》却并不相符合，今天的《礼经》不一定是周礼，那么也应该怀疑今天的《易》不一定是《周易》了。但是，考察左丘明在《左传》中引用的周代的卦辞和今天的《易》又很相符合，据此，今天的《易》大概就是《周易》了。

【原文】

81·9 说《礼》者皆知礼也，为《礼》何家礼也？孔子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也。”由此言之，夏、殷、周各自有礼。方今周礼邪？夏、殷也？谓之周礼，《周礼》六典，案今《礼经》，不见六典。或时殷礼未绝，而六典之礼不传，世因谓此为周礼也。案《周官》之法不与今礼相应，然则《周礼》六典是也。其不传，犹古文《尚书》、《春秋左氏》不兴矣。

【注释】

为礼何家礼也：依句意，当作“礼为何家礼也”。

引文参见《论语·为政》。

《周官》：即《周礼》。

《春秋左氏》：即《左传》，本书《案书篇》认为它在西汉初失传，汉武帝时才又和古文《尚书》一同被发现。

【译文】

解释《礼》的人都知道《礼》，今天的《礼经》是哪个朝代的礼制呢？孔子说：“殷代承袭的是夏代的礼制，其中增删了什么是可以知道的。周代承袭的是殷代的礼制，其中增删了什么也是可以知道的。”由此说来，夏、殷、周三代各自有自己的礼制。现在流传的《礼经》是周代的礼制呢？还是夏、殷时代的礼制呢？如果认为它是周代的礼制，那么周礼有六典，而考察今天的《礼经》，却并不见六典。也许由于殷礼并没有全部绝迹，而记载六典的礼书却没有流传下来，世人根据周代处在三代的最后因此就把《礼经》说成是周礼了。考察《周礼》记载的礼仪制度，与今天的《礼经》不相符合，那么《周礼》应该是记载六典的了。《周礼》一度失传，就像古文《尚书》和《春秋左氏传》一度不流传一样。

【原文】

81·10 说《论》者，皆知说文解语而已，不知《论语》本几何篇；但周以八寸为尺，不知《论语》所独一尺之意。夫《论语》者，弟子共纪孔子之言行，敕记之时甚多，数十百篇，以八寸为尺，纪之约省，怀持之便也。以其遗非经，传文纪识恐忘，故以但八寸尺，不二尺四寸也。汉兴失亡，至武帝发取孔子壁中古文，得二十一篇，齐、鲁、二河间九篇，三十篇。至昭帝女读二十一篇，宣帝下太常博士(11)。时尚称书难晓，名之曰传，后更隶写以传诵。初，孔子孙孔安国以教鲁人扶卿(12)，官至荊州刺史(13)，始曰《论语》。今时称《论语》二十篇，又失齐、鲁、河间九篇。本三十篇，分布亡失，或二十一篇，目或多或少，文赞或是或误(14)。

说《论语》者，但知以剥解之问(15)，以纤微之难，不知存问本根篇数章目。温故知新，可以为师(16)，今不知古(17)，称师如何？

【注释】

《论》：指《论语》。

据文意，“但”字后疑当有“知”字。八寸为尺：《礼记·王制》郑注：“周尺之数，未详闻也。按礼制，周犹以十寸为尺。盖六国时，多变乱法度，或言周尺八寸。”

敕：告诫，教导。

以但：据文意，疑当作“但以”，此盖误倒。

二尺四寸：参见 11·3 注。

发：发掘，指鲁恭王拆毁孔子旧宅。取：指汉武帝派人取视。古文：指古文《尚书》和《论语》。

二十一篇：指古文《论语》二十一篇。《隋书·经籍志》：“古《论语》与古文《尚书》同出，分《子张》为二篇，故有二十一篇。”

二：涉上下诸“二”而衍。河间：西汉诸侯王国，在今河北献县一带。

三十篇：合齐、鲁、河间《论语》九篇，加古文《论语》二十一篇，正好三十篇。

昭帝：汉昭帝刘弗陵（公元前 94～前 74 年），西汉皇帝，公元前 86～74 年在位。武帝少子，年幼即位。在位期间，执行武帝政策，移民屯田，曾多次派兵击败匈奴、乌桓。始元六年（前 81 年），征郡国贤良文学，召开盐铁会议，问民之疾苦。谥昭帝。女：据《汉书·昭帝纪》当删。

(11)宣帝：汉宣帝。参见 11·5 注。太常：汉代官名，掌管宗庙礼义。汉武帝所设五经博士，隶属于太常。

(12)孔安国：西汉经学家，字子国，孔子十二世孙，汉武帝时官至谏议大夫，曾用汉代通行的文字，传授孔壁古文《尚书》、《论语》。扶卿：汉武帝时人。

(13)荆州：汉武帝时划分的全国十三个监察区之一，辖境主要在今湖北、湖南两省。刺史：参见 2·6 注(15)。

(14)赞：据文意，疑为“辞”。

(15)剥解：割裂分解，这里形容琐碎。

(16)以上两句参见《论语·为政》。

(17)今不知古：本书《谢短篇》亦有此文，作“古今不知”。

【译文】

解释《论语》的人都只是知道解释字义和文意，不知道《论语》原本有多少篇；仅仅知道周代以八寸为一尺，却不知道《论语》只用一尺长的竹简来书写的意。所谓《论语》，是孔子的弟子共同记录的孔子的言行，他们接受教诲需要记录的时候很多，达到几十几百篇，以八寸为一尺的竹简记录，是为了记录简要，怀藏携带方便。因为《论语》不是作为经书遗存下来的，而是怕忘记而作为传文记录下来的，所以只用八寸为一尺的竹简来记录，而不用写经书用的二尺四寸长的竹简。汉朝兴起时《论语》失传了，到

汉武帝时拆毁孔子旧宅，武帝派人取视孔子壁中的古文，得到古文《论语》二十一篇，加上齐、鲁、河间的九篇，正好三十篇。到汉昭帝时读到古文《论语》二十一篇，到汉宣帝时把古文《论语》交给太常博士。当时还说它的文字难懂，给它取名叫传，后来改用隶书抄写以便于传授和诵读。当初，孔子的十二世孙孔安国用它传授给鲁人扶卿，扶卿官至荆州刺史，才开始称这部书为《论语》。现在称为《论语》的只有二十篇，又散失了齐、鲁、河间的九篇。原本有三十篇，分散遗失，有的只剩二十一篇，篇目有多有少，文字辞句有对有错。解释《论语》的人，仅仅知道用些琐碎的问题来提问，用些细微的问题来责难，却不知道追究最早的篇数章目。温习旧有的知识就能有新的体会和收获，这就可以当老师了。现在不了解古代的情况，怎么能称作老师呢？

【原文】

81·11 孟子曰：“王者之迹熄而《诗》亡，^①《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》^②，楚之《梼杌》^③，鲁之《春秋》^④，一也。”若孟子之言，《春秋》者，鲁史记之名，《乘》、《梼杌》同。孔子因旧故之名，以号《春秋》之经，未必有奇说异意，深美之据也。今俗儒说之：“春者岁之始^⑤，秋者其终也。《春秋》之经，可以奉始养终^⑥，故号为《春秋》。”《春秋》之经何以异《尚书》？《尚书》者^⑦，以为上古帝王之书，或以为上所为下所书，授事相实而为名^⑧，不依违作意以见奇^⑨。说《尚书》者得经之实，说《春秋》者失圣之意矣。《春秋左氏传》：“桓公十有七年冬十月朔(11)，日有食之。不书日，官失之也。”谓“官失”之言，盖其实也。史官记事，若今时县官之书矣(12)，其年月尚大难失，日者微小易忘也。盖纪以善恶为实，不以日月为意。若夫公羊、穀梁之传(13)，日月不具，辄为意使。失平常之事(14)，有怪异之说；径直之文，有曲折之意，非孔子之心。夫《春秋》实及言夏(15)，不言者，亦与不书日月，同一实也。

【注释】

王者：指尧、舜、禹、汤、周文王、周武王这些圣王。

《乘》（shèng 圣）：春秋时晋国史书的名称。

《梼杌》（táowù 桃误）：春秋时楚国史书的名称。

《春秋》：这里指未经孔子删改过的鲁国原来的史书。

引文参见《孟子·高娄下》。

岁：指一年的农事收成。

奉始养终：有始有终，概括始终。

据文意，“《尚书》”前疑当有“说”字。

授事相实：根据事实，从实际情况出发。

依违：模棱两可，没有事实根据。作意：故意，随心所欲。

(11)桓公：鲁桓公，公元前 711～前 694 年在位。有：通“又”。十有七年：即十七年。朔：阴历每月初一。桓公十七年：公元前 695 年。

(12)县官：参见 34·10 注。这里指汉朝皇帝。

(13)公羊、穀梁：公羊高、穀梁赤。参见 16·20 注(17)。

(14)失：据文意，疑当为“夫”。

(15)据文意“夏”字上脱“冬”字。《释名·释典艺》曰：“《春秋》，言春夏秋冬终而成岁，举春秋则冬夏可知也。”

【译文】

孟子说：“圣王采诗的盛事废除了，《诗》也就不作了，《诗》不作了才会写作《春秋》。晋国的《乘》，楚国的《杻机》，鲁国的《春秋》都是同一类的史书。”《春秋》是鲁国史书的别称，跟《乘》和《杻机》是同样的。孔子沿袭旧有的名称，用来称呼《春秋》这部经书，不一定有什么与众不同的解释和深奥美妙的道理。现在的俗儒解释《春秋》说：“春天庄稼开始生长，秋天庄稼成熟。《春秋》这部经书，可以概括一年的始终，所以称为《春秋》。”《春秋》这部经书和《尚书》有什么不同呢？解释《尚书》的人，认为它是上古帝王的书，有人又认为是帝王所做的事，而由臣子们记录成书的，是根据事实而给它取的名称，不是没有事实根据随心所欲而表现它的奇异。解释《尚书》的人掌握了这部经书的真实情况，解释《春秋》的人却违背了孔子的本意。《春秋左氏传》记载：“桓公十七年冬十月初一，出现了日食。不写明纪日的干支，这是史官失职。”说“史官失职”这句话，大概是符合实际的。史官记录事件，如同现在记录皇帝言行的书，年月因为还比较大而不容易遗漏，日子则因为较小而容易遗忘。因为写历史以记载善恶为主要内容，而不在意事情发生的具体时间。就像《春秋公羊传》和《春秋穀梁传》一样，日月并不具体，往往是故意这样做的。本来是极平常的事情，却故作怪异的解释；本来是直截了当的记载，却增添了许多曲折复杂的道理，这并不是孔子的心意。《春秋》实际上也讲到了冬夏的事情，书上所以不写冬夏二字，也和不写具体的日月一样，同属一回事情。

【原文】

81·12 唐、虞、夏、殷、周者，土地之名。尧以唐侯嗣位，舜从虞地得达，禹由夏而起，汤因殷而兴，武王阶周而伐，皆本所兴昌之地，重本不忘始，故以为号，若人之有姓矣。说《尚书》谓之有天下之代号唐、虞、夏、殷、周者，功德之名，盛隆之意也。故唐之为言，荡荡也；虞者，乐也；夏者，大也；殷者，中也；周者，至也。尧则荡荡民无能名；舜则天下虞乐；禹承二帝之业，使道尚荡荡，民无能名；殷则道得中；周武则功德无不至。其立义美也，其褒五家大矣，然而违其正实，失其初意。唐、虞、夏、殷、周，犹秦之为秦，汉之为汉。秦起于秦，汉兴于汉中，故曰犹秦汉

，犹王莽从新都侯起，故曰亡新。使秦、汉在经传之上，说者将复为秦、汉作道德之说矣。

【注释】

唐：古地名，传说是尧的封地。其地在何处，说法不一。虞：古地名，传说是舜的祖先的封地。夏：古地名，传说是禹最早的封地。殷：指成汤的都城亳（bó 伯），在今河南偃师县西。周：指周文王祖先的居地，在今陕西岐山县东北。

达：显达，指成为帝王。

以上下文例，“殷”下当有“汤”字。

以上解释《尚书》的说法，参见《白虎通·号篇》。

后“秦”字：古地名，在今甘肃清永县东北。

汉中：郡名。战国楚怀王始置，因在汉水中游得名，秦汉沿置。辖境相当今陕西秦岭以南地区。

犹：疑当为衍文。

王莽：参见9·15注(15)。新都：王莽夺取西汉政权前的封地，在今河南新野县东。新都侯：《汉书·王莽传》：“成帝永始元年，封莽为新都侯，国南阳新野之都乡，千五百户。”

新：王莽的国号。亡新：灭亡了的新朝。“亡新”不是王莽初起时的称号，是后汉人沿用的称呼，王充语焉不察。

【译文】

唐、虞、夏、殷、周，都是土地的名称。尧以唐地的诸侯继承帝位，舜从虞地得以显达，禹由夏地兴起，成汤由殷地而兴盛，周武王凭借周地而建功立业，这都是原本他们得以兴盛发达的地方，尊重根本不忘初始，所以用来作为国号，就像人有姓一样。解释《尚书》的人，都认为这些统治天下的朝代称号唐、虞、夏、殷、周，是表示功德的名称，包含着兴盛昌隆的意义。因此说“唐”这个字的意思，是浩大无边；“虞”这个字的意思是安乐；“夏”这个字的意思是正大；“殷”这个字的意思是适中；“周”这个字的意思是周至。尧就是功德浩大无比老百姓简直不知道怎样来称赞他；舜就是天下安定欢乐；禹继承尧舜的帝业，使道德崇高浩大，老百姓不知怎样来称赞他；殷就是使道德适中；周武王就是使功德周密无所不至。它的立义极美，对唐尧、虞舜、夏、殷、周五代的赞颂也是够高的了，然而却违背了它们真正的实情，背离了它们最初的含意。以唐、虞、夏、殷、周为国号，如同秦朝以秦为国号，汉朝以汉为国号一样。秦朝兴起于秦地，汉代兴起于汉中，所以国号就称为秦、汉，如同王莽从新都侯兴起，因此国号称为新一样。如果秦、汉两代记载在经传上，这些解释经传的人又会把秦、汉名称的由来从道德上去作一番解释了。

【原文】

81·13 尧老求禅，四岳举舜。尧曰：“我其试哉！”说《尚书》曰：“试者，用也；我其用之为天子也。”文为天子也。文又曰：“‘女于时，观厥刑于二女。’观者，观尔虞舜于天下，不谓尧自观之也。”若此者，高大尧、舜，以为圣人相见已审，不须观试，精耀相炤，旷然相信。又曰：“‘四门穆穆，入于大麓，烈风雷雨不迷。’言大麓，三公之位也，居一公之位，大总录二公之事，众多并吉，若疾风大雨。”夫圣人才高，未必相知也。圣成事(11)，舜难知佞，使皋陶陈知人之法(12)。佞难知，圣亦难别。尧之才，犹舜之知也。舜知佞，尧知圣。尧闻舜贤，四岳举之，心知其奇，而未必知其能，故言：“我其试我(13)！”试之于职，妻以二女，观其夫妇之法，职治修而不废，夫道正而不僻。复令人庶之野(14)，而观其圣，逢烈风疾雨，终不迷惑。尧乃知其圣，授以天下。夫文言“观”、“试”，观试其才也。说家以为譬喻增饰，使事失正是，诚而不存(15)；曲折失意，使伪说传而不绝。造说之传，失之久矣。后生精者，苟欲明经(16)，不原实，而原之者，亦校古随旧，重是之文，以为说证。经之传不可从，五经皆多失实之说。《尚书》、《春秋》行事成文，较著可见，故颇独论。

【注释】

禅：禅让，指古代君王让位给别人。

其：相当于“姑且”。以上事参见《尚书·尧典》。

据文例“说《尚书》”下疑脱“者”字。

女：把女儿嫁给人。时：通“是”。此，指舜。

厥：其，他的。刑：通“型”。示范，法则。二女：尧的两个女儿娥皇、女英。引文参见《尚书·尧典》。

尔：段玉裁说，“观尔”乃“观示”之误。

炤：同“照”。

穆穆：形容恭敬的样子。

引文参见《尚书·舜典》。

三公：参见8·6注。这里泛指辅佐天子的最高官吏。

(11)圣：据文意，疑为衍文。“成事”二字总领下文，本书常用语。

(12)皋陶：参见1·3注。

(13)据上文例，后“我”字当作“哉”。

(14)人庶：据本书《吉验篇》“尧使舜入大麓之野”，当为“入大麓”。

(15)诚：疑为“灭(■)”，“”字形误。

(16)明经：会解释儒家经书。在汉代，“明经”是当官的一条捷径。

【译文】

尧年老了，寻求能够继承帝位的人，四岳推举舜来继位。尧说：“我姑且试一试看！”解释《尚书》的人却说：“试，就是用的意思；我姑且用他

当天子。”《尚书》的文字记载是尧要舜试做天子。《尚书》的记载又说：“‘我要把女儿嫁给舜，从我的两个女儿那里观察他治家的情况。’所谓观察，是把虞舜放在天下人的面前让大家来观察，不是说尧自己观察他。”这样说的目的，是为了使尧、舜的形象更加高大，认为圣人互相认识已经清楚了，不须观察试用，就像很明亮的光互相照耀一样，很坦然地相互信任。《尚书》上又说：“‘四方来朝的宾客都肃然恭敬，又让舜担任守山林的官，即使在烈风雷雨中也绝不会迷误。’解释经书的人说大麓，指的是三公的位置。处在一公的位置上，却总揽另外二公的事务，事务虽多，都处理得很好，就像在疾风大暴雨中不迷误一样。”圣人的才智高，未必就互相了解。已有的事例是，舜难以识别佞人，让皋陶陈述识别人的方法。佞人难于看清，圣人也难以识别。尧的才能，如同舜的智慧一样。舜识别佞人的能力，就如同尧识别圣人的能力一个样。尧听说舜是贤人，四岳推举他，心里知道他很杰出，而不一定了解他治理国家的才能，所以说：“我姑且试一试看！”在职责上测试他，把女儿嫁给他，观察他处理夫妻关系的方法，职事治理得很好而没有荒废，夫道正而不邪。又让他进入深山老林，从而观察他圣明之处，遇上烈风疾雨，他始终不会迷惑。尧才知道他圣明，把天下传授给他。《尚书》上用的字是“观”字和“试”字，是说观试舜的才能。解释《尚书》的人把它们当作比喻和渲染的字，使得事情失去了真相，灭绝而不复遗存；事实被歪曲而失去原意，使得不真实的解释久传而不断绝。那些编造的解释的流传，使事情的真相迷失很久了。后辈精明的人，只是想能够解释经书，根本不考察史实，即使是想考察根本的人，也只是用古人的说法来对照，追随陈旧的解释罢了，重复这类文字，把它当作解释的根据。解释经书的文字不可相信，五经中多有失实的说法。从《尚书》、《春秋》中已有的事例和现存的文字，明显地可以见到，因此单对它们略微作一番评论。

书解篇

【题解】

本篇着重对儒家经籍以外的诸子百家的著述进行辩解。“书”即是指这类著述，因为通篇采用对答的形式，故取名《书解》。

汉代提倡尊孔读经，用天人感应、讖纬迷信解说儒家经书以宣扬君权神授的儒生倍受朝廷器重，他们的学说被立为官学，不少人因此爬上博士高位。而对现实有所指责的作者及其著述，因为“失经传之实，违圣人质”而被斥为“于世无补”的“玉屑”，其前车之鉴就是“身下秦狱”的韩非。那些“远圣从后复重为者”的著述，被说成是不可“采用而施行”的“妄”作。

王充指出，世儒说经都是“虚说”，而文儒“卓绝不循”的著作才是“实篇”。“书亦为本，经亦为末，末失事实，本得道质”。“知屋漏者在宇下，知政失者在草野，知经误者在诸子”。他强调“后人复作，犹前人之造”，“文义与经相薄”，决不能以儒家经书的是非为是非，“使言非五经，虽是不见听”。

对创作问题，王充反对“积闲暇之思”，主张面对现实，“感伪起妄，源流气蒸”，认为“问事弥多而见弥博”，即是说社会是创作的源泉。

王充把五经和诸子的位置颠倒过来，在五经立为官学的情况下，这是极为大胆的。他借古喻今，为“后人复作”鸣不平，更是对汉代官学的挑战。

【原文】

82·1 或曰：“士之论高，何必以文？”

【注释】

文：这里指文采。

【译文】

有人说：“士人的议论高明，为什么一定要依靠借助文采呢？”

【原文】

82·2 答曰：“夫人有文质乃成。物有华而不实，有实而不华者。《易》曰：‘圣人之情见乎辞。’出口为言，集扎为文，文辞施設，实情敷烈。夫文德，世服也。空书为文，实行为德，著之于衣为服。故曰：德弥盛者文弥缛，德弥彰者人弥明。大人德扩，其文炳；小人德炽，其文斑。官尊而文繁，德高而文积。华而睨者，大夫之簪(11)，曾子寝疾(12)，命元起易(13)。由此言之，衣服以品贤，贤以文为差。愚杰不别，须文以立折。非唯于人，物亦咸然。龙鳞有文，于蛇为神；凤羽五色，于鸟为君；虎猛，毛蚡■(14)；龟知(15)，背负文。四者体不质，于物为圣贤。且夫山无

林，则为土山；地无毛，则为泻土(16)；人无文，则为仆人(17)。土山无麋鹿，泻土无五谷，人无文德不为圣贤。上天多文而后土多理(18)，二气协和，圣贤稟受，法象本类(19)，故多文彩。瑞应符命(20)，莫非文者。晋唐叔虞(21)，鲁成季友(22)，惠公夫人号曰仲子(23)，生而怪奇，文在其手。张良当贵(24)，出与神会，老父授书，卒封留侯(25)。河神，故出图；洛灵，故出书。竹帛所记怪奇之物(26)，不出潢湾(27)。物以文为表，人以文为基。棘子成欲弥文(28)，子贡讥之。谓文不足奇者，子成之徒也。

【注释】

答曰：“王充的回答。”以下“答曰”均同。

文：文华、辞采。质：朴实。

华：同“花”。

引文参见《周易·系辞下》。

扎：同“札”。古代书写用的竹简、木简。

敷：布，陈列。烈：通“列”。罗列。敷烈：充分表达出来，显现。

文德：参见 61·10 注。

人：当作“文”，形近而误。

小人：对“大人”而言，指比大人地位低的君子。参见 61·7 注。

皖(hu n 缓)：光滑。

(11)簟(zé 则)：席子。

(12)寝疾：病重卧床不起。

(13)命元起易：参见 55·12 注。

(14)蚡■：同“纷纶”。花纹很多的样子。

(15)龟知：古人用龟甲占卜以断吉凶，因此就认为龟有智，能先知。

(16)泻：当作“潟”，形近而误。下同。潟土：不生长草木的盐碱地。

(17)仆：通“朴”。未成器的东西。

(18)文：指日、月、星辰。后土：大地。理：纹理，指山川陵谷等。《意林》引《论衡》佚文曰：“天有日月辰星谓之文，地有山川陵谷谓之理。”

(19)本类：指天地。

(20)符命：指预示帝王受命于天的吉兆。

(21)晋唐叔虞：参见 54·8 注。

(22)鲁成季友：参见 54·8 注。

(23)惠公：鲁惠公。仲子：宋仲子。参见 23·19 注。

(24)张良：参见 7·4 注。

(25)留侯：张良的封爵。“留”是他的封地，在今江苏沛县东南。

(26)竹帛：泛指书籍。

(27)湾：同“污”。潢湾：小水坑。

(28)棘子成：卫国大夫。弥：通“弭(m 米)”。止，取消。文：指礼节仪式。棘子成欲弥文：

棘子成认为只要具有遵守礼仪的思想就行了，不必要表面的礼仪。子贡讥讽他说，如果把毛去掉，虎豹皮和犬羊皮就没法区别了。参见《论语·颜渊》。

【译文】

回答说：“人要具备文和质两个方面才算完美。物有只开花不结果的，有只结果不开花的。《易》上说：“圣人的情感通过文辞表达出来。”说出口就成了语言，把简札编在一起就成了文章，文辞书写出来，真实的情感就显现了。体现德行的文采，就是社会的服饰。只见之于文字叫“文”，实际去做叫“德”，装饰在衣上叫“服”。所以说：道德越高的文饰就越多采，道德越明显的文饰就越鲜明。官大位尊的人道德丰盈，他的文饰就鲜明；君子的道德高尚，他的文饰就华丽。官高位尊文饰就繁多，道德高尚文饰就丰盛。华丽而又光滑的，是大夫享用的席子，曾子病重卧床，让儿子把这种席子换掉。由此说来，以穿的服饰来区别贤人，贤人是以文采的多少来区分高低。愚昧杰出不能分别，必须要靠文采来判断。不仅人类是如此，万物也都是这样。龙的鳞上有花纹，在蛇类中是神物；凤的羽毛有五色，在鸟类中是首领；老虎威猛，毛色花纹很多；龟智慧，背甲上有花纹。这四种动物的躯体花色华丽，在动物类中是圣贤。如果山没有林木，就是土山；地上不长草木，就是湫土；人没有文采，就是无用的人。土山上不会有麋鹿，湫土上不会生五谷，人没有体现德行的文采就不会是圣贤。上天多日月星辰而大地多山川陵谷，阴阳二气协和，圣贤承受此二气，仿效天地，所以文采繁多。祥瑞吉兆，没有不以文采来显现的。晋唐叔虞，鲁成季友，惠公夫人名叫仲子，他们生下来就很奇怪，有字样在他们手上。张良命该显贵，出逃时与神人相会，黄石老人授以兵书，终于被封为留侯。黄河神异，所以出现河图；洛水神灵，所以出现洛书。书籍所记载的怪奇的事物，不会出现在小水坑中。物以文采为外表，人以文采为根基。棘子成想取消文采，子贡就讥讽他。认为文采不足为奇的，是棘子成这类人。

【原文】

82·3 著作者为文儒，说经者为世儒。二儒在世，未知何者为优。或曰：“文儒不若世儒。世儒说圣人之经，解贤者之传，义理广博，无不实见，故在官常位；位最尊者为博士，门徒聚众，招会千里，身虽死亡，学传于后。文儒为华淫之说，于世无补，故无常官，弟子门徒不见一人，身死之后，莫有绍传。此其所以不如世儒者也。”

【注释】

文儒：指学识渊博、能撰文著书的儒生。

世儒：指宣扬天人感应的今文经学的儒生。章太炎《国故论衡下·原儒》：“文儒者，九流六艺大史之属。世儒者，即今文家。以此为别，似可就部。然世儒之称，又非可加诸刘歆、许慎也。”

华淫之说：华而不实的议论。

绍传：断承。

【译文】

能著书立说的是文儒，能解释经书的是世儒。两种儒生同在社会上，不知哪一种更优些。有人说：“文儒不如世儒。世儒解释圣人的经书，解释贤人的传述，意义道理广博，没有不见实效的，所以在官府有固定的职位；其中地位最高的是五经博士，聚集了许多门徒，招引会集了千里之外的学生，即使他本人死了，他的学说仍然流传于后代。文儒发表的是华而不实的议论，对社会毫无补益，所以没有固定的官职，不见他们有一个弟子门徒，他们本人死亡之后，没有人继承他们的学业。这就是文儒不如世儒的道理。”

【原文】

82·4 答曰：不然。夫世儒说圣情，共起并验，俱追圣人。事殊而务同，言异而义钧。何以谓之文儒之说无补于世？世儒业易为，故世人学之多，非事可析第，故宫廷设其位。文儒之业，卓绝不循，人寡其书，业虽不讲，门虽无人，书文奇伟，世人亦传。彼虚说，此实篇。折累二者，孰者为贤？案古俊义著作辞说，自用其业，自明于世。世儒当时虽尊，不遭文儒之书，其迹不传。周公制礼乐，名垂而不灭。孔子作《春秋》，闻传而不绝。周公、孔子，难以论言。汉世文章之徒，陆贾、司马迁、刘子政、杨子云，其材能若奇，其称不由人。世传《诗》家鲁申公，《书》家千乘欧阳、公孙，不遭太史公，世人不闻。夫以业自显，孰与须人乃显？夫能纪百人，孰与廛能显其名(11)？

【注释】

“情”字下疑脱“文儒”云云五字。文儒、世儒并言，故谓其“共起并验，俱追圣人，事殊而务同，言异而义钧”。今本脱此五字，则“世儒”失所比较。据文意，“世儒”前疑脱“文儒”二字。

非事：不急之务，平常的事情。析第：区分等级高低。

折累：判断比较。“折累”疑当作“析累”，析累犹“序累”。

俊义(yì 义)：贤能的人。

明：显明，此指出名。

周公制礼乐：《礼记·明堂位》：“周公践天子位以治天下，六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐。”

陆贾：参见8·10注(14)。司马迁：参见3·4注(18)。刘子政：刘向。参见13·5注。杨子云：参见3·4注(16)。

申公：申培，又称申培公，鲁人，汉文帝时立为博士，他注释的《诗》被称为《鲁诗》。是西汉今文诗学“鲁诗学”的开创者。

千乘（shèng 剩）：郡名，在今山东北部。欧阳：欧阳生，西汉千乘郡人，字和伯，以精通《尚书》闻名。公孙：可能是指公孙弘，汉武帝当过丞相，被封为平津侯。据史籍记载，公孙弘以精通《春秋公羊传》著名，而不是《尚书》：“公孙”前后疑有脱文。

太史公：即司马迁。他在《史记·儒林列传》中，记载了申公、欧阳生、公孙弘的事情。

(11)廛（j n 仅）：通“仅”。

【译文】

回答说：并非如此。文儒世儒解释圣人的实情，是出于同一个动机，有同样的效验，目的都是想追随圣人。事情虽然不同但勉力从事是一致的，说的话不一样但道理却是相同的。为什么说文儒的议论对社会没有补益呢？世儒的学问容易做，所以世人学习的就多，平凡的事情都可以分出高低来，所以官府朝廷中都设置了他们的职位。文儒的学问，卓越非凡不循常规，人们很少读他们的书，他们的学问即使没有用来传授，门下即使没有弟子，但他们的著作文章奇伟不凡，世上的人同样流传他们的著述。那些世儒的都是虚妄的言论，只有这些文儒的才是有实际内容的文章。判断比较这两种儒生，哪一个贤明呢？考察古代贤能的人著书立说，自己用自己的学问，自己在社会上出名。世儒在当时即使尊贵，如果没有被文儒把他们写进书里，他们的事迹就不会流传。周公制礼作乐，名声流传而不灭绝。孔子编写《春秋》，名声流传而不灭绝。周公、孔子是圣人，难以用他们作例子来论证人才。汉代写书的人有陆贾、司马迁、刘子政、杨子云等人，他们的才能如同奇人一样，他们的名声不是靠别人得来的。世人传闻的《诗》家鲁申公，《书》家千乘郡的欧阳生和公孙弘，如果不是遇上太史公将他们记载下来，世上的人也不会知道他们。凭自己的学问出名的人与依赖别人才出名的人相比，哪个更好呢？能够记载一百个人的事迹使他们出名，与仅仅能使自己出名的人相比，哪个更高明呢？

【原文】

82·5 或曰：“著作者，思虑间也，未必材知出异人也。居不幽，思不至。使著作之人，总众事之凡，典国境之职，汲汲忙忙，或暇著作？试使庸人积闲暇之思，亦能成篇八十数。文王日昃不暇食，周公一沐三握发，何暇优游为丽美之文于笔札？孔子作《春秋》，不用于周也。司马长卿不预公卿之事，故能作《子虚》之赋。杨子云存中郎之官，故能成《太玄经》，就《法言》。使孔子得王，《春秋》不作；长卿、子云为相，赋、玄不工籍(11)。”

【注释】

间：同“闲”。闲暇，有空闲。

或：据文意，疑当作“何”。

成篇八十数：写成八十多篇文章。这里暗指《论衡》一本。

昃（zè 仄）：太阳偏西。日昃不暇食：传说周文王因为忙于处理国家大事，太阳偏西了，还没有工夫吃饭。参见《尚书·无逸》。

沐（mù 木）：洗头。一沐三握发：传说周公礼贤下士，忙于接待，洗一次头就要中断三回。参见《史记·鲁周公世家》。

司马长卿：司马相如。参见 42·8 注。公卿：三公九卿，泛指高级官吏。

《子虚》：《子虚赋》，司马相如的代表作之一。此赋全文保存于《史记》及《汉书》本传中；《文选》则以前半题为《子虚赋》，后半题为《上林赋》。

中郎：皇帝的侍从官。

《太玄经》：参见 39·3 注。

《法言》：参见 56·14 注。共十三卷。

(11) “籍”字疑当在句首“长卿、子云”之前。“籍”即“使”之意。

【译文】

有人说：“从事著述的人，只是有空闲时间来思考罢了，不一定是他才智出众不同于平常人。居住的地方不幽静，文思就不会到来。如果让从事著述的人，总揽各方面的事，掌管国境之内的职责，心情急切忙忙碌碌，他还有什么空闲去从事著述呢？假使让一个平庸的人把闲暇时的思虑积累起来，也能写出八十多篇文章。周文王忙于政务太阳偏西也没有空吃饭，周公洗一次头要中断三回来接待客人，还有什么空余时间悠闲自在用地用笔在简札上写出美丽的文章呢？孔子写成了《春秋》，是因为没有被周天子重用。司马长卿因为不能参预公卿的事务，所以能写成《子虚赋》。扬子云因为只当了中郎这样一个闲官，所以才能写成《太玄经》和《法言》。如果孔子能当上君王，《春秋》就写不出来；假如司马长卿和扬子云做了丞相，《子虚赋》和《太玄经》就不会有如此的巧妙。”

【原文】

82·6 答曰：文王日昃不暇食，此谓演《易》而益卦。周公一沐三握发，为周改法而制。周道不弊，孔子不作，休思虑间也，周法阔疏，不可因也。夫禀天地之文，发于胸臆，岂为间作不暇日哉？感伪起妄，源流气烝。管仲相桓公，致于九合；商鞅相孝公，为秦开帝业。然而二子之书，篇章数十。长卿、子云，二子之伦也。俱感，故才并；才同，故业钧。皆士而各著，不以思虑间也。问事弥多而见弥博，官弥剧而识弥泥。居不幽则思不至，思不至则笔不利，鬻顽之人有幽室之思(11)，虽无忧，不能著一字。盖人才有能，无有不暇。有无材而不能思，无有知而不能著。有鸿材欲作而无起，细知以问而能记(12)。盖奇有所因，无有不能言，两有所睹(13)，无不暇造作。

【注释】

谓：通“为”。此文说文王因演《易》而不暇食，未知所据。

《韩诗外传》、《史记·鲁世家》、《说苑·敬慎篇》记载周公一沐三握发，并谓敬贤下士而然，此谓因为周改法，又是一种说法。

周道：指周代的礼仪制度。

据文义，“休思虑间也”当作“非思虑间也”。

管仲、桓公：参见3·2注(12)。

九：形容次数多。

商鞅、孝公：参见1·5注。

二子之书：指《管子》和《商君书》。

士：通“仕”。做官。

泥：疑为“深”字形误。此文义无取于“泥”字。

(11) 𡗗(yín 银)：顽固。

(12) 句上脱“无”字，“问”为“闲”字形误。

(13) “两”字误衍。

【译文】

回答说：周文王忙得到太阳偏西了还没有空去吃饭，这是为推演《易》和增加卦数。周公洗一次头要中断三回，这是忙于为周朝改订法度和制礼作乐。周朝的礼制不败坏，孔子就不会写作《春秋》，并不是因为他有空闲时间来思考，而是因为周代的礼制已经不完备，不能再沿用了。他承受了天地的文采，发自内心而写作，哪里是闲着无事而写作以免荒废日月呢？这乃是对虚妄有所感触而引起的，就像水源会流淌热气会蒸腾一样非写不可。管仲辅佐齐桓公，以致于多次召集诸侯会盟；商鞅辅佐秦孝公，为秦国开创了帝王之业。然而他们两人写的书，也有几十篇之多。司马长卿和扬子云，也是管仲、商鞅这类人。由于他们都有所感触，因此才干不相上下；才干相同，因此学问相当。他们都在做官而又各自著书，并不是因为他们有空闲。过问的事情越多见识也就越广博，官务越繁忙见识也就越深厚。居住的地方不幽静文思就不会到来，文思不来下笔就不流利，顽固愚笨的人，有幽室供他思考，即使他无所忧虑，还是写不出一个字来。人才有能与不能，而不在于有没有空闲。有缺乏才智而不能思考的人，没有具备才智而不能写作的人。有才智很高想写作而无所缘起的人，没有才智很低而由于有空闲就能记录成文的人。大概奇才有无从下笔的，没有不会写作的，有看不到的，没有缺乏功夫进行写作的。

【原文】

82·7 或曰：“凡作者精思已极，居位不能领职。盖人思有所倚着，则精有所尽索。著作之人，书言通奇，其材已极，其知已罢。案古作书者，

多位布散槃解；辅倾宁危，非著作之人所能为也。夫有所偏，有所泥。则有所自，篇章数百。吕不韦作《春秋》，举家徙蜀；淮南王作道书，祸至灭族；韩非著治术，身下秦狱。身且不全，安能辅国？夫有长于彼，安能不短于此？深于作文，安能不浅于政治？

【注释】

罢（pí皮）：通“疲”。疲惫不堪，消耗殆尽。

槃：通“般”。快乐。解（xiè谢）：通“懈”。懈怠，无所事事。此处文句疑有脱误。

偏：同“逼”。催逼，推动。

此处疑当有脱文。

吕不韦：（？～前235年），卫国人，战国末年曾任秦相，因阴谋叛乱，被秦王政撤职罢官，贬居洛阳。后因继续搞阴谋活动被发觉而畏罪自杀。《春秋》：指《吕氏春秋》，亦称《吕览》，二十六卷，是吕不韦召集门客编写的，为杂家代表作。

举家徙蜀：吕不韦自杀后不久，全家也被流放到四川去。事见《史记·吕不韦列传》。

淮南王：刘安。参见24·5注。道书：这里指《淮南子》，亦称《淮南鸿烈》，刘安及其门客所著。《汉书·艺文志》著录内二十一篇，外三十三篇。内篇论道，外篇杂说。今只流传内二十一篇。

灭族：古刑之一。《书·泰誓上》：“罪人以族。”孔传：“一人有罪，刑及父母兄弟妻子。”

韩非：参见21·12注。治术：治理国家的政治主张，这里指《韩非子》一书。

身下秦狱：战国末年，韩非到秦国。由于李斯、姚贾嫉妒他的才能，他被害死在狱中，事见《史记·老庄申韩列传》。

【译文】

有人说：“凡是著书立说的人他的精力智慧已经穷尽，居官位就不能胜任职责。大约人的思想偏重于某个方面，那么精力也就会在这方面用尽。著书立说的人，写的东西精深奇特，他的才智已经到了极限，他的智慧已消耗殆尽。考察古代著书立说的人，大多处在闲散无事的地位；至于辅佐将要倾覆的社稷，安定将要危亡的国家，这不是著书立说的人所能做到的。有所推动，有所坚持，就会有所开端，写出成百篇的文章来。吕不韦写《吕氏春秋》，全家流放四川；淮南王作《淮南子》，遭祸至全家被处死；韩非著《韩非子》一书，自己被害死在秦国的狱中。自身尚且不能保全、怎么能辅佐国家呢？在那方面有所擅长，在这方面怎么能有所不足呢？精通写文章，怎么能不在政治上有所不足呢？”

【原文】

82·8 答曰：“人有所优，固有所劣；人有所工，固有所拙。非劣也，志意不为也；非拙也，精诚不加也。志有所存，顾不见泰山；思有所至，有身不暇徇也。称干将之利，刺则不能击，击则不能刺，非刃不利，不能

一旦二也。蜚弹雀则失■，射鹄则失雁；方员画不俱成，左右视不并见，人材有两为，不能成一。使干将寡刺而更击，蜚舍鹄而射雁，则下射无失矣。人委其篇章，专为攻治，则子产、子贱之迹，不足侔也。古作书者，多立功不用也。管仲、晏婴，功书并作。商鞅、虞卿，篇治俱为。高祖既得天下，马上之计未败，陆贾造《新语》，高祖粗纳采(11)。吕氏横逆(12)，刘氏将倾，非陆贾之策，帝室不宁。盖材知无不能，在所遭遇，遇乱则知立功，有起则以其材著书者也。出口为言，著文为篇。古在言为功者多，以文为败者希。吕不韦、淮南王以他为过，不以书有非；使客作书，不身自为，如不作书，犹蒙此章章之祸(13)。人古今违属，未必皆著作材知极也。邹阳举疏(14)，免罪于梁(15)，徐乐上书(16)，身拜郎中(17)。材能以其文为功于人，何嫌不能营卫其身？韩蚤信公子非(18)，国不倾危。及非之死，李斯如奇(19)，非以著作材极，不能复有为也。春物之伤，或死之也；残物不伤，秋亦大长。假令非不死，秦未可知(20)。故才人能令其行可尊，不能使人必法己；能令其言可行，不能使人必采取之矣。

【注释】

“有身”错倒，当作“身有不暇徇也。”

干将：传说中古代著名的宝剑。

一旦：一时，同时。

蜚(bìng 并)：一种甲壳虫。此字可能有误。据上文以“干将”为喻，“蜚”可能是一种弹丸的名称。■(l 吕)：■(lán 兰)■，布谷鸟。

员：通“圆”。

攻：当为“政”之误。政治本连文，此正承上文而言。

子产：参见 11·14 注。子贱：参见 13·2 注。

侔(móu 谋)：等，齐。

虞卿：参见 39·8 注。

马上之计：指使用武力的主张。

(11)高祖粗纳采：《史记·酈生陆贾列传》：“陆生时时前说称《诗》、《书》，高帝骂之曰：‘乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》？’陆生曰：‘居马上得之，宁可以马上治之乎？’高帝不怿而有色，乃谓陆生曰：‘试为我著秦所以失天下，吾所以得之者何？及古成败之国。’陆生乃粗述存亡之征，著十二篇，号其书曰《新语》。”

(12)吕氏：指汉高祖刘邦的皇后吕雉以及她的侄子吕产、吕禄等人。吕氏横逆：刘邦死后，吕后、吕产、吕禄等人阴谋篡权，陆贾与丞相陈平、太尉周勃等多次计议，终于消灭了吕禄等人，迎立汉文帝刘恒，巩固了汉王朝的统治。参见《史记·酈生陆贾列传》。

(13)二“章”字，疑皆当为“辜”之字误。“违属”疑当为“连属”，亦形似之误。此文本作“如不作书，犹蒙此辜。辜之祸人，古今连属。”

(14)邹阳举疏：参见 39·8 注(13)。

(15)梁：指梁孝王刘武。

(16)徐乐：参见 3·3 注。

(17)郎中：皇帝的侍从官。

(18)韩：指战国末期韩国君王韩王安。蚤：通“早”。公子非：指韩非。

(19)如：据文意，疑为“妒”字之形误。

(20)疑此处文句有误。

【译文】

回答说：人有优的地方，必然也有劣的地方；人有工巧的时候，必然也有笨拙的时候。并不是由于低劣，而是心思没放在这方面；并不是由于笨拙，而是精神没有集中于这方面。心中存有某种志向，就会连泰山也看不见；思想达到了某种境地，自己就没有空闲来有所谋求。世人称赞干将的锋利，但它能刺就不能砍，能砍就不能刺，不是剑刃不锋利。而是同时不能起两种作用。用蚌弹雀就不能同时弹■，用弓射鹄就不能同时射雁；方和圆不能同时都画成，眼睛向左右看不能同时两边都看见，一个人如果同时做两件事，结果一件事也做不成。如果干将不用来刺而改为砍，不用蚌射鹄而改为射雁，就一定能砍下来，一定能射中而不会失误了。人如果放弃他的写作，专心搞政治，那么子产和子贱的事迹就不值得一比了。古代著书的人，很多都是能建立功业的人，只是没有受到重用。管仲和晏婴，功业和著书都有所建树；商鞅和虞卿，文章和政治都有所成就。汉高祖得天下之后，使用武力治国的主张没有改变，陆贾写出《新语》，汉高祖大体都采用了。吕氏阴谋篡权，刘氏的天下将要倾覆，如果不是陆贾的政策，汉家帝室就不会得安宁。有才智的人没有办不到的事情，关键在于他的遭遇如何，如果遇到乱世，就会去建立功业，有所感触，就会以他的才智从事著述。说出口就是语言，写成字就是文章。古代凭说话建功的人多，为写文章而遭受败家灭族的人极少。吕不韦、淮南王是由于别的事而犯罪，不是因为著书才有罪的。让门客来写书，自己并不写，即使不写书，也仍然要蒙受灾祸，灾祸害人，从古至今接连不断，不一定都是在写作上才智穷尽了的人。邹阳在狱中上书，被梁孝王免去了罪；徐乐给汉武帝上书，自己被拜为郎中。才智能以文章的形式有益于人，为什么要怀疑它不能保护自身呢？韩王安如果早点听从公子韩非的意见，国家不会有倾覆的危险。至于韩非的死，是因为李斯嫉妒他才能出众，并不是由于他著书才智竭尽，不能在政治上再有作为的缘故。春天植物受到伤害，有的因此而死了；有些被摧残过的植物如果不再受伤害，到秋天也会长大成熟。如果韩非不死的话，秦王朝的前途就很难说了。所以有才学的人能够使自己的德行受人尊敬，却不能使别人必定效法自己；能够使自己的议论切实可行，却不能使别人必定采纳自己的主张。

【原文】

82·9 或曰：“古今作书者非一，各穿凿夫经之实传，违圣人质，故

谓之蕞残，比之玉屑。故曰：‘蕞残满车，不成为道；玉屑满筐，不成为宝。’前人近圣，犹为蕞残，况远圣从后复重为者乎？其作必为妄，其言必不明。安可采用而施行？”

【注释】

“夫”当为“失”之脱坏，“传”疑当在“经”之下。此文当为“各穿凿失经传之实，违圣人质。”

蕞（zuì 最）：细小。蕞残：支离破碎之物。

筐（qiè 窃）：箱子。

西汉桓宽《盐铁论·相刺篇》：“玉屑满筐，不成其宝；诵《诗》、《书》，负笈，不为有道。”

【译文】

有人说：“从古到今写书的人不止一个，各自牵强附会失去了经传的真实内容，违背了圣人的本质意义，所以称之为残缺之物，把它比作玉屑。因此说：‘残缺之物装满车，不能成为什么学说；玉屑装满箱子，不能成为什么宝物。’前人最接近圣人，还被称为残缺之物，何况远离圣人随前人之后重新来写书的人呢？他们的著作必定是愚妄的，他们的言论必定是不贤明的，怎么能够采用而用来施行呢？”

【原文】

82·10 答曰：圣人作其经，贤者造其传，述作者之意，采圣人之志，故经须传也。俱贤所为，何以独谓经传是，他书记非？彼见经传，传经之文，经须而解，故谓之是。他书与书相违，更造端绪，故谓之非。若此者，跬是于五经，使言非五经，虽是不见听。使五经从孔门出，到今常令人不缺灭，谓之纯壹，信之可也。今五经遭亡秦之奢侈，触李斯之横议，燔烧禁防，伏生之休，抱经深藏。汉兴，收五经，经书缺灭而不明，篇章弃散而不具。晁错之辈，各以私意，分拆文字，师徒相因相授，不知何者为是。亡秦无道，败乱之也。秦虽无道，不燔诸子。诸子尺书，文篇俱在，可观读以正说，可采掇以示后人。后人复作，犹前人之造也。夫俱鸿而知(11)，皆传记所称(12)，文义与经相薄，何以独谓文书失经之实？由此言之，经缺而不完，书无佚本，经有遗篇。折累二者，孰与蕞残？《易》据事象，《诗》采民以为篇，《乐》须不欢(13)，《礼》待民平。四经有据，篇章乃成。《尚书》、《春秋》，采掇史记(14)。史记兴，无异书(15)，以民、事一意。六经之作皆有据。由此言之，书亦为本，经亦为末，末失事实，本得道质，折累二者，孰为玉屑？知屋漏者在宇下，知政失者在草野，知经误者在诸子。诸子尺书，文明实是。说章句者终不求解扣明(16)，师师相传，初为章句者(17)，非通览之人也。

【注释】

经：张华《博物志·文籍考》：“圣人制作曰经，贤人著述曰传。”传：《释名·释典艺》：“传，传也，以传示后人。”

记：《仪礼·士冠礼》贾疏：“凡言记者，皆是记经不备，兼记经外远古之言。”

据文意，下“书”字当作“传”。

𡙇(wǎ 委)：是，对。

“常”当为“尚”字形误。“令人”二字为“今”字讹衍。“到今尚不缺灭”，是说未遭秦火焚烧。

横议：指李斯主张焚烧儒家经书，并不准保存流传。

“休”当为“徒”之坏字。

分拆文字：指进行支离破碎，牵强附会的解释。

诸子：指先秦诸子的著作。

尺书：参见 36·5 注。

(11)俱：指解释经书的人和诸子百家两方面。鸿：通“洪”。大，指博学。

(12)传记：指历史著作，史书。

(13)不：据文意，当作“民”。

(14)史记：指古代史官的记载。

(15)此处文句当作“史记与书无异”。

(16)章句：指经书的段落字句。扣：同“叩”。问。

(17)初：疑“当”为“仍”字之形误。既言“师师相传”，不得云“初为章句”。

【译文】

回答说：圣人写经，贤人作传，要阐述著书人的本意，采集圣人的遗志，所以经必须要有传来解释。都是贤人所写的，为什么偏认为经传是对的，而其他的书和记都不对呢？那些可以见到的经传以及解释经的文章，说明经必须要传才能解释清楚，所以说它们是对的。其他书与传上的解释不相符合，别创一说，所以说它们不对。像这样的话，以五经作为是非标准，假如说的话不符合五经，即使完全正确，也不会被人听信。假使五经从孔子门中出来，至今毫无残缺散失，称得上是纯粹完整的东西，相信它是可以的。现在五经已经遭受了秦朝的糟蹋，受到李斯主张的触犯，焚烧并禁止流传，伏生这类人，怀抱经书深藏在山中。汉朝兴起，征收五经，经书残缺散失而下落不明，篇章亡佚散失而不完备。晁错这类人，各按自己的想法，分割拆散文字的本意，师徒相继沿袭传授，不知道哪一个是对的。秦朝无道义，所以就败乱了。秦朝即使无道，并没有烧诸子的著作。诸子的著作，文章篇目全都存在，可以阅读用来纠正各种言论，可以拿来给后人看。后人重新写书，就和前人创作一样。都博学而有智慧，全是史书所称道的，文义与经书不相上下，为什么单认为诸子的著作偏离了经书的真实呢？由此说来，经书残缺而不完整，

诸子百家的书没有散失不全的，而经书反而有遗失的篇目。分析比较二者，谁是支离破碎的呢？《易》是根据事物的表象写成的，《诗》是向民间采集而编辑成篇的，《乐》的成书有赖于老百姓的欢愉，《礼》的成文全靠老百姓安乐讲礼节。四经都有所依据，它的篇章才能写成。《尚书》和《春秋》，采取了史官的记载。史官的记载与诸子的著作没有区别，与依据百姓和事象写成的经书是同一个道理。六经的写作全都有所依据。由此说来，诸子的书是根本，经书则是枝节，枝节偏离了事实，根本却具备了道的实质。分析比较二者，谁才是玉屑呢？知道房屋漏雨的人在房屋下，知道政治有失误的人在民间，知道经书错误的人在诸子。诸子的著述，文句明白，事情真实。解释经书章句的人不想求得彻底地理解而去问个一清二楚，一代代师承下去，仍就如此解释经书章句的人，就不会是通晓古今的人。

案书篇

【题解】

案书，就是评书。本篇列举了从先秦到东汉的一些著作，粗略地分析了它们的优劣之处。评论涉及的是刘向的《七略》顾及不到的地方。从评论中可以看出，王充主张著书立说必须“得实”，而不应该“华虚夸诞，无审察之实”；必须有益于“富国丰民，强主弱敌”，而不应该“无道理之较，无益于治”；必须揭露和解决矛盾，因为“两刃相割，利钝乃知，二论相订，是非乃见”，对“言非是伪”的东西，要“剖破浑沌，解决丝乱”，使“言无不可知，文无不可晓”，而不应自相矛盾，两说并传，文意难晓。对古今作者和著作的评论，王充反对“珍古不贵今，谓今之文不如古书”。他认为，“古今一也，才有高下，言有是非，不论善恶而徒贵古，是谓古人贤今人也。”“才有深浅，无有古今；文有伪真，无有故新。”凡是真知灼见，无论古今，都应肯定。“人期贤知，不必孔墨。”今人同样能进入圣贤之列。本篇所论的某些具体问题不一定正确，但他提出的如实评价作者和作品的主张，至今仍有可取之处。

【原文】

83·1 儒家之宗，孔子也。墨家之祖，墨翟也。且案儒道传而墨法废者，儒之道义可为，而墨之法议难从也。何以验之？墨家薄葬右鬼，道乖相反违其实，宜以难从也。乖违如何？使鬼非死人之精也，右之未可知。今墨家谓鬼审人之精也，厚其精而薄其尸，此于其神厚而于其体薄也。薄厚不相胜，华实不相副，则怒而降祸，虽有其鬼，终以死恨。人情欲厚恶薄，神心犹然。用墨子之法，事鬼求福，福罕至而祸常来也。以一况百，而墨家为法，皆若此类也。废而不传，盖有以也。

【注释】

右：尊崇，信奉。古代以右为尊。

此文疑有误。《日钞》引作“自相乖反”。本书《薄葬篇》云：“墨家之议，自违其术。”关于这个问题，王充在本书《薄葬篇》中有详细的评论。

“审”字下疑脱“死”字。上文有“使鬼非死人之精”，正与此相应。

有：疑当作“右”，形声相近而误。《薄葬篇》云：“虽右鬼，其何益哉？”语意正与此同。

【译文】

儒家的创始人是孔子。墨家的开山祖是墨翟。考察一下儒家之道流传下来而墨家之法废弃不用的原因，是因为儒家的道理可行，而墨家的主张难从。用什么来证明这一点呢？墨家主张薄葬而又信奉鬼神，道理互相矛盾违背了实际情况，当然难以顺从。矛盾到何种程度呢？假如鬼不是死人的精神

变的，即使尊崇它，它也不会知道。现在墨家认为鬼确实是死人的精神变的，优厚死人的精神而薄待死人的尸体，这是对死人的精神优厚而对死人的尸体薄待啊。薄厚不相称，表里不一致，那么鬼就会生气而降下灾祸，即使尊崇精神变的鬼，鬼最终也会因为薄待了尸体而怀恨。人之常情是想往优厚而憎恶薄待，鬼神的心也同样如此。采用墨子的主张，侍奉鬼而祈求福，恐怕福极少来而祸反而常来了。以一种情况来推论其它各种情况，墨家的主张，大都属于此类自相矛盾的情况。所以墨家的主张废弃而不流传，是有一定的原因的。

【原文】

83·2《春秋左氏传》者，盖出孔子壁中。孝武皇帝时，鲁共王坏孔子教授堂以为宫，得佚《春秋》三十篇，《左氏传》也。公羊高、穀梁真、胡毋氏皆传《春秋》，各门异户，独《左氏传》为近得实。何以验之？《礼记》造于孔子之堂，太史公汉之通人也，左氏之言与二书合，公羊高、穀梁真、胡毋氏不相合。又诸家去孔子远，远不如近，闻不如见。刘子政玩弄《左氏》，童仆妻子皆呻吟之。光武皇帝之时，陈元、范叔上书连属(11)，条事是非(12)，《左氏》遂立。范叔寻因罪罢。元、叔天下极才，讲论是非，有余力矣。陈元言讷(13)，范叔章拙(14)，《左氏》得实，明矣。言多怪(15)，颇与孔子“不语怪力”相违返也(16)。《吕氏春秋》亦如此焉。《国语》(17)，《左氏》之外传也(18)。《左氏》传经，辞语尚略，故复选录《国语》之辞以实。然则《左氏》、《国语》，世儒之实书也(19)。

【注释】

《春秋左氏传》出于孔壁，本书《佚文篇》说同，恐非事实。

孝武皇帝：汉武帝。本书《正说篇》作“景帝时”。有关史书记载亦互有出入。

穀梁真(zhì志)：即穀梁赤。胡毋氏：胡毋是复姓，这里指胡毋子都，汉景帝时，因精通《春秋公羊传》，当过博士。《汉书·儒林传》：“胡毋生，字子卿都，齐人也。治《公羊春秋》，为景帝博士，与董仲舒同业，仲舒著书称其德。”

《礼记》：是汉儒解释《礼经》(即流传至今的《仪礼》)的一部著作，因为是“七十子后学者所记”，所以王充说它“造于孔子之堂”，有掌握孔子的思想已达到登堂入室地步的含意。

二书：指《礼记》和《史记》。

不相合：指与《礼记》、《史记》不相符合。

诸家：指《左传》之外的其他解释《春秋》的各家。

远不如近，闻不如见：《左传》杜预疏引《严氏春秋》引《观周篇》：“孔子将修《春秋》，与左丘明乘如周，观书于周史，归而修《春秋》之经，丘明为之传，共为表里。”

童仆妻子皆呻吟之：《太平御览》卷六一六引桓谭《新论》：“刘子政、子骏、伯玉三人，尤珍重《左氏》，教子孙，下至妇女，无不诵读。”

光武皇帝：汉光武帝刘秀。

(11)陈元：汉光武帝时曾任郎官。范叔：应为“范升”，下并同。范升：汉光武帝时曾任议郎，博士。陈元与范升议立《左氏》博士事，并见《后汉书》本传。

(12)事：这里指立《左传》博士一事。《左传》只在西汉末和新莽时立过博士。新莽灭亡后，《左传》博士也被废除。汉光武帝，又议立《左传》博士，陈元很赞成，而范升则极力反对，两人接连上书朝廷，辩论是非。

(13)讷：疑当作“纳”，形近而误。陈元言纳：《后汉书·陈元传》：“建武初，时议欲立《左氏传》博士。范升奏，以为《左氏》浅末不宜立。元诣阙上疏争之。书奏，下其议。范升复与元相辩难，凡十余上。帝卒立《左氏》学，太常选博士四人，元为第一。帝以元新忿事，乃用其次司隶从事李封。”

(14)黜：同“黜”。排斥，摒弃。

(15)言多怪：指《左传》中记有许多关于占卜、占梦的事。

(16)返：疑当为“反”。涉违字而误。不语怪力：见《论语·述而》，全文是“子不语怪、力、乱、神”。

(17)《国语》：相传为左丘明著的一部国别史，内容以记西周末年和春秋时期各国贵族官吏、政客的言论为主。

(18)《左氏》之外传：相传《左传》和《国语》都是左丘明所著，前者被认为是解释儒家经书《春秋》的，所以又称《春秋内传》，后者被认为是补《左传》之不足的，所以又称《春秋外传》。

(19)实书：疑当作“宝书”，古称良史为宝书。

【译文】

《春秋左氏传》，大约是出现于孔子住宅的墙壁中。汉武帝时，鲁共王拆除孔子的教授堂用来修建宫室，得到失传的《春秋》三十篇，这就是《左氏传》。公羊高、谷梁置、胡毋氏都讲解《春秋》，各立门户，自成一家，只有《左氏传》比较接近《春秋》的本意。用什么来证明这一点呢？《礼记》出于孔子后学者之手，太史公是汉代通晓古今的人，左氏的说法与《礼记》和《史记》是相合的，而公羊高、谷梁置、胡毋氏的说法则与这两部书不符合。再说其他各家距孔子的时代较远，时代相距远的不如近的，传闻的不如亲眼所见到的。刘子政欣赏《左氏》，他的童仆妻子都能诵读《左传》。汉光武帝的时候，陈元、范升接连不断地上书，陈述立《左传》博士一事的是非，于是《左传》博士就设立了。不久范升由于犯罪而罢了官。陈元、范升是天下最上等的人才，辩论是非，力量绰绰有余。陈元的建议被采纳，范升的奏章被否定，《左氏传》符合《春秋》的本意，这就很清楚了。《左传》记了许多怪事，稍为与孔子“不谈论怪异暴力”相违背。《吕氏春秋》也是这种情况。《国语》是《左氏传》的外传。《左氏传》解释《春秋》经，辞语还比较简略，所以又选取《国语》的辞语去充实。这样说来，《左传》和《国语》是世间儒生的两本宝贵的书籍。

【原文】

83·3 公孙龙著《坚白》之论，析言剖辞，务折曲之言，无道理之较，无益于治。齐有三邹衍之书，滢洋无涯，其文少验，多惊耳之言。案大才之人，率多侈纵，无实是之验；华虚夸诞，无审察之实。商鞅相秦，作《耕战》之术。管仲相齐，造《轻重》之篇。富民丰国，强主弱敌，公赏罚，与邹衍之书并言，而太史公两纪，世人疑惑，不知所从。案张仪与苏秦同时，苏秦之死，仪固知之。仪知各审，宜从仪言，以定其实，而说不明，两传其文。东海张商亦作列传(11)，岂《苏秦》商之所为邪(12)？何文相违甚也？《三代世表》言五帝、三王皆黄帝子孙(13)，自黄帝转相生(14)，不更禀气于天(15)。作《殷本纪》(16)，言契母简狄浴于川，遇玄鸟坠卵，吞之，遂生契焉。及《周本纪》言后稷之母姜嫄野出(17)，见大人迹，履之则妊身，生后稷焉，夫观《世表》，则契与后稷，黄帝之子孙也；读殷、周《本纪》，则玄鸟、大人之精气也。二者不可两传，而太史公兼记不别。案帝王之妃，不宜野出，浴于川水。今言浴于川，吞玄鸟之卵；出于野，履大人之迹，违尊贵之节，误是非之言也。

【注释】

公孙龙（约前 320～前 240 年）：战国后期名辩思想家（逻辑学家），字子秉，赵国人，比惠施稍后。曾说燕昭王、赵宣惠王偃兵，被平原君奉为上客，鼓吹“名辩”。在思维逻辑上，其基本命题为“别同异”，着眼于“别”而不在于“合”。从严格区别事物共性和个性出发，把“同”与“异”的矛盾绝对化。认为思维中的一切属性可以脱离本质而存在，从而提出了“离坚白”、“白马非马”等命题。著有《公孙龙子》、《汉书·艺文志》著录十四篇，宋代时已亡七八篇，今存六篇凡一千九百余字。《坚白》：《公孙龙子》中的一篇。

较：通“校”。考校，研讨。

三邹衍：据《史记·孟子荀卿列传》当作“三邹子”。三邹子：指邹忌，邹衍、邹奭，都是齐国人。邹忌曾任齐威王的相，与邹衍、邹奭都是阴阳五行家。

滢（w ng 往）洋：汪洋。

《耕战》：指《商君书》中的《耕战篇》，今传本作《农战》。

《轻重》：指《管子》中的《轻重》甲乙等篇。

邹衍之书：据《汉书·艺文志》著录，邹衍的著作有《邹子》、《邹子终始》，今皆佚失。据文意，此文疑当作“与公孙龙、邹衍之书不可并言，而太史公两纪”。“公赏罚”为“公孙龙”之误，又误夺在“与”字上，脱“不可”二字。

张仪：参见 11·3 注。苏秦参见 11·3 注。

各：疑当为“秦”之误字。

两传其文：指司马迁在《史记》中保存了有关苏秦之死的两种说法。《苏秦列传》说苏秦在齐当客卿，齐国大夫同他争宠，派人把他刺死。《张仪列传》说，苏秦在齐做官，与燕国通谋破齐，事情败露后，被齐王车裂而死。

(11)东海：郡名，在今山东南部、江苏北部。张商：汉无张商补《史记》者，“张商”当作“冯商”。班固《目录》：“冯商，长安人，成帝时，以能续书待诏金马门，受诏续《太史公书》十余篇。”

又据《汉书·艺文志·春秋家》记载，汉成帝时，有长安人冯商曾奉命续《史记》。据此，则当作“冯商”无疑。

(12)《苏秦》：指《史记》中的《苏秦列传》。

(13)《三代世表》：《史记》中的一篇，记载从黄帝到西周厉王时代的世系。

(14)转相生：辗转相生，一代生一代。

(15)不更禀气于天：意思是并非另外从天承受某种神怪之物的精气而出生的。

(16)《殷本纪》：《史记》中的一篇，记述商王朝的世系和大事。

(17)《周本纪》：《史记》中的一篇，记述周王朝的世系和大事。

【译文】

公孙龙写《坚白》之论，剖析言辞，致力于语句的曲折，没有在道理上进行探讨，对于治国毫无益处。齐国有三邹子的著作，内容似汪洋而无边际，书中言辞少有证据，却多有惊人的言论。考察具有大才的人，大都夸张狂妄，没有真实正确的验证；浮华虚妄夸大荒诞，没有详细明察的内容。商鞅辅佐秦国，写了《耕战篇》；管仲辅佐齐国，写了《轻重篇》。他们的著作有益于使老百姓富足使国家强盛，使君王自强敌人削弱，公孙龙与邹衍的书不能与它们并称，而太史公把它们一起记载下来，让世人感到疑惑，不知道依从什么。考察张仪和苏秦处在同一时代，关于苏秦的死，张仪本来是知道的。张仪了解苏秦的情况很清楚，应该依照张仪的说法，来确定他死亡的真实情况，而《史记》的说法却不明确，记载了有关苏秦之死的两种说法。东海郡的冯商也曾续写《史记》，《苏秦列传》大概是冯商写的吧？否则，为什么两种说法矛盾得那么厉害呢？《三代世表》称五帝、三王都是黄帝的子孙，从黄帝开始辗转相生，并非是另外从天承受了某种精气而出生的。写《殷本纪》，说契的母亲在河中洗澡，遇上燕子的产卵，契母吞下燕卵，于是生下了契。写到《周本纪》说后稷的母亲姜嫄到野外去，看到巨人的脚印，踩了巨人的脚印就怀孕，生下了后稷。看《三代世表》，那么与后稷，确是黄帝的子孙；读殷、周《本纪》，那么契与后稷却是燕子和巨人的精气所生的。二者不能有两种说法，而太史公却一并记载不加以区别。考察帝王的妃子，不应该到野外去，在河水中洗澡，而今说在河中洗澡，吞下了燕子的卵；到野外去，踩了巨人的脚印，这是违反了尊贵者应遵守的礼节，混淆了是非的说法。

【原文】

83·4《新语》 陆贾所造，盖董仲舒相被服焉，皆言君臣政治得失，言可采行，事美足观。鸿知所言，参贰经传，虽古圣之言，不能过增。陆贾之言，未见遗阙，而仲舒之言雩祭可以应天，土龙可以致雨，颇难晓也。夫致旱者以雩祭，不夏郊之祀，岂晋侯之过邪？以政失道，阴阳不和也？晋废夏郊之祀，晋侯寝疾，用郑子产之言，祀夏郊而疾愈。如审雩不

修，龙不治，与晋同祸，为之再也。以政致旱，宜复以政。政亏，而复修雩治龙，其何益哉？《春秋》公羊氏之说：“亢阳之节，足以复政。”阴阳相浑，旱湛相报，天道然也，何乃修雩设龙乎？雩祀，神喜哉？或雨至，亢阳不改，旱祸不除，变复之义(11)，安所施哉？且夫寒温与旱湛同，俱政所致，其咎在人(12)。独为亢旱求福，不为寒温求祐，未晓其故。如当复报寒温，宜为雩、龙之事。鸿材巨识，第两疑焉。

【注释】

《新语》：参见 39·8 注。

相被服：形容受影响之深，如被子、衣服贴在身上一样。《资治通鉴》卷十八胡注：“被服者，言以儒术衣被其身也。”

参贰：同“三二”。指可与经传合成为三，或与其中之一合成为二，意思是可以与之并列。

阙：通“缺”。

参见本书《明雩篇》、《乱龙篇》。

不夏效之祀：当作“夏效不祀”。夏郊：传说夏代在祭天时以夏禹的父亲鲧配祭，这种祭祀称为“夏郊”。

晋侯：指春秋时期晋国国君晋平公。据说有一次晋平公生病，子产认为是由于没有祭祀鲧的缘故。后来按子产的主张祭祀了鲧，于是晋平公的病就好了。对此王充曾在本书《死伪篇》中进行过批驳。

再：疑为“可”字之误。

亢阳：阳气过盛，这里指君王骄横。

复改：据本书《顺鼓篇》“人君亢阳致旱”，当作“致旱”。(11)变复：灾害消除，回得原状。(12)王充在这里的观点，与《寒温篇》、《谴告篇》、《治期篇》截然相反。

【译文】

《新语》这部书是陆贾写的，是使董仲舒深受影响的著作，说的都是君臣政治得失的道理，书中的言论可以采用施行，叙事流畅足以供人观赏。鸿材大智之人的言论，可以与经传并列，即使是古代圣人的言论，也不能对它有什么超过和增加。陆贾的著作，不见遗散残缺，而董仲舒说通过举行雩祭可以感动上天，堆制土龙可以招致降雨，让人很难理解。旱灾到来就举行雩祭，而郊祭时不以鲧配祭，难道这是晋侯的过失吗？这是由于政治偏离了正道，导致阴阳之气不调和。晋国废除了郊祭时对鲧的祭祀，晋侯因此病重卧床不起，采用了郑子产的主张，祭祀了鲧，晋侯的病就好了。如果确实没有举行雩祭，没有堆制土龙，让晋侯遭祸，这样说是可以的。由于政治上的原因招致了旱灾，就应该用改善政治的办法来使旱灾消除。政治上失误，又去举行雩祭，堆制土龙，有什么益处呢？《春秋》公羊氏的说法是：“君王行为骄横，就足以招致旱灾。”阴阳之气相混杂，旱涝灾祸交替发生，天道本来就是如此的，为什么要去举行雩祭、设制土龙呢？是因为举行雩祭神高兴

吗？有时候虽然下了雨，然而酷热的天气并没有改变，旱灾没有消除，举行雩祭能消除旱灾回复原状的道理，又如何运用呢？况且天气的寒温与旱涝灾害相同，都是由于政治所引起的，其罪过在于人。唯独为大旱祈求福佑，而不为寒温求神保佑，不明白是什么缘故。如果应当报答寒温的恩德而又去举行祭祀，那么也应该用举行雩祭、设制土龙的办法来改变天气的寒温了。高才博学的人，对雩祭可以感天，土龙可以致雨这两种观点请姑且存疑吧。

【原文】

83·5 董仲舒著书不称子者，意殆自谓过诸子也。汉作书者多，司马子长、杨子云，河汉也，其余泾渭也。然而子长少臆中之说，子云无世俗之论。仲舒说道术奇矣，北方三家尚矣。讖书云“董仲舒乱我书”，盖孔子言也。读之者或为“乱我书”者，烦乱孔子之书也；或以为“乱”者，理也，理孔子之书也。共一“乱”字，理之与乱，相去甚远。然而读者用心不同，不省本实，故说误也。夫言“烦乱孔子之书”，才高之语也；其言“理孔子之书”，亦知奇之言也。出入圣人之门，乱理孔子之书，子长、子云无此言焉。世俗用心不实，省事失情，二语不定，转侧不安。案仲舒之书，不违儒家，不及孔子。其言“烦乱孔子之书”者，非也；孔子之书不乱，其言“理孔子之书”者，亦非也。孔子曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！”乱者，於孔子言也(11)。孔子生周，始其本；仲舒在汉，终其末，尽也。皮续《太史公书》(12)，盖其义也。赋颂篇下其有“乱曰”章(13)，盖其类也。孔子终论，定于仲舒之言，其修雩始龙(14)，必将有义，未可怪也(15)。

【注释】

诸子：《法言·君子篇》：“诸子者，以其知异于孔子者也。”

河汉：黄河、汉水。这里用以形容司马迁和扬雄的学问博大精深。

泾渭：泾河、渭河。这里用以比喻其他人不如司马迁和扬雄。

北：当作“比”，形近而误。三：据文意当作“二”。以董仲舒比方子长、子云二人，不当言三家。

董仲舒乱我书：据说这是孔子临死时留下的遗言，其实完全是后人的捏造。参见《实知篇》，王充在该篇中力斥此语之妄。

二语：指“烦乱”和“整理”两种说法。

及：据文意，当作“仅”，形近而误。

师挚：春秋时鲁国的乐师，名挚。始：乐曲的开端，序曲，一般由乐师演奏。

《关雎(jū)》：《诗经》中的第一首诗。乱：乐曲的结尾一段，一般是合奏。《论语·卫枝》：“始者乐之始，乱者乐之终。”

洋洋：形容乐音丰富优美。引文见《论语·泰伯》。

(11)於：於字无义，当作“终”，手书形近而误。

(12)皮：指班叔皮，即班彪。参见 39·12 注。

(13)有“乱曰”章：先秦两汉辞赋，最后一章常用“乱曰”两字开始。《离骚》“乱曰”，王注：“乱，理也，所以发理词旨，总撮其要也。”《鲁语》亦以《商颂·那篇》之卒章为“乱”。韦注：“篇章既成，撮其大要以为乱辞也。”王充训“乱”为“终”，与王逸注异。

(14)始：据章录杨校宋本，当作“治”。

(15)王充对雩祭和设土龙的看法，参见《明雩篇》、《乱龙篇》。

【译文】

董仲舒著书不称子，意思大概是他自认为超过了诸子。汉代写书的人很多，司马迁、扬雄如黄河汉水一样博大渊深，其余的人不过像泾河渭河一样。然而司马迁很少有主观臆断的解释，扬雄没有庸俗的评论。董仲舒说道论述很杰出，比起司马迁、扬雄二人来他更为高明。讖书上说“董仲舒整理发挥我的著述”，这大概是孔子说的。读讖书的人有认为“乱我书”的意思，是弄乱孔子的著述；有认为“乱”的意思，是整理，整理孔子的著述。同是一个“乱”字，整理与弄乱两种含意，相差得太远了。然而读讖书的人用心各不相同，不明了根本的事实，所以就解释错了。说董仲舒“烦乱孔子之书”，这句话是为了表明他的才能高超；说董仲舒“理孔子之书”，这句话也是表明他的才智出奇。出入在孔圣人门下，弄乱或整理孔子的书，司马迁和扬雄没有这种说法。世俗的人用心不诚实，了解事物违反了实情，两种说法游移不定，翻来覆去不安稳。考察董仲舒所写的书，没有违背儒家的规范，没有违反孔子的原意。那些说“烦乱孔子之书”的人，是错的；孔子的书没有弄乱，那些说“理孔子之书”的人，也是错的。孔子说：“在师挚开始演奏的时候，在结尾演奏《关雎》的时候，耳里充满了丰富优美的音乐。”所谓“乱”，其实是指总结孔子的言论。孔子生在周代，开创了儒家学说；董仲舒生在汉代，总结了孔子之后的儒家学说，把道理都说尽了。班彪续写《太史公书》，大约就是这个含意；赋颂的篇末有“乱曰”这一章，大约就是这类情况。孔子学说的全貌，是经过董仲舒的阐述而最后确定下来的，因此，董仲舒所说的搞雩祭设土龙，一定有它的道理，没有什么可奇怪的。

【原文】

83·6 颜渊曰：“舜何人也，予何人也。”五帝、三王，颜渊独慕舜者，知己步趋有同也。知德所慕，默识所追，同一实也。仲舒之言道德政治，可嘉美也。质定世事，论说世疑，桓君山莫上也。故仲舒之文可及，而君山之论难追也。骥与众马绝迹，或蹈骥哉。有马于此，足行千里，终不名骥者，与骥毛色异也。有人于此，文偶仲舒，论次君山，终不同于二子者，姓名殊也。故马效千里，不必骥驥，人期贤知，不必孔墨。何以验之？君山之论难追也。两刃相割，利钝乃知；二论相订，是非乃见。是故韩非之《四难》，桓宽之《盐铁》，君山《新论》之类也。世人或疑，言非是

伪，论者实之，故难为也。卿决疑讼，狱定嫌罪，是非不决，曲直不立，世人必谓卿狱之吏才不任职。至于论，不务全疑，两传并记，不宜明处，孰与剖破浑沌(11)，解决乱丝(12)，言无可知，文无可晓哉？案孔子作《春秋》，“采毫毛之善，贬纤介之恶(13)”。可褒，则义以明其行善(14)；可贬，则明其恶以讥其操。《新论》之义，与《春秋》会一也。

【注释】

引文见《孟子·滕文公上》。

步：慢走。𨔵(zhòu 宙)：通“骤”。快跑。

世疑：指没有定论的疑难问题。

有人于此：暗指王充本人。

𨔵(lù 路)：𨔵耳，一种千里马。

《四难》：指《韩非子》中的《难一》、《难二》、《难三》、《难四》四篇文章。

桓宽：字次公，汝南郡(今河南上蔡西)人。自幼研究《春秋公羊传》，汉宣帝时被推举为郎，后任庐江(郡名，今安徽庐江西南)太守丞。学识渊博，善文章，曾根据昭帝始元六年(前81年)盐铁会议的记录，把双方互相责难的问题，补充、加工、整理，再用对话体形式编撰成《盐铁论》六十篇。

卿：指汉代中央主管司法的高级官吏“廷尉”。

全：通“诠”。订正。

据本书《薄葬篇》“故其立语，不肯明处”，“宜”当作“肯”。

(11)浑沌：形容糊涂不明的事物。

(12)乱丝：比喻杂乱无章的事物。

(13)引文参见《说苑·至公》。

(14)此句有误，以下句例之，文句当为“则明其善以义其行”。

【译文】

颜渊说：“舜是什么样的人，我就做什么样的人。”五帝、三王之中，颜渊唯独仰慕舜，是因为自己的步调和舜有一致的地方。有智有德的人所追慕的，同默记心中的人所追求的，是一回事。董仲舒谈论道德政治，值得赞美。考订世间之事，论说社会上的疑难，没有比桓君山更高明的了。所以董仲舒文章的程度是可以达到的，而桓君山的论述就很难赶得上。驥与一般的马足迹绝不相同，然而有些马还是能赶上千里马的。这里有一种马，足能行千里，终究不能称为千里马，是因它与驥的毛色不同。这里有一种人，文章配得上董仲舒，论述可与桓君山并列，始终与二人不相称，是因为姓名与他们不同。所以一般的马也能行千里，不一定叫做驥或𨔵，人们期望贤智的人，不一定非孔子、墨子不可。用什么来证明这一点呢？桓君山的论述很难赶得上。两把刀相砍，就能知道它们的利与钝；两种论点交锋，就能看出它们的是与非。所以韩非的《四难》，桓宽的《盐铁论》，是桓君山《新论》一类

的书。社会上有人产生疑惑，说了错话而肯定了虚假的东西，论述者给予核实订正，所以是很难办的。卿判决案件，狱吏断定疑案，是非无法决断，曲直无法分清，世人必然会认为卿和狱吏不称职。至于论述，不致力于订正疑惑，两种说法一并记载，不肯作出明确的结论，与能够剖析糊涂不明的事理，解决杂乱无章的事情，使言论没有不可知的，文章没有不可理解的人相比准更好呢？考察孔子作《春秋》，“表彰极小的善事，贬斥细微的恶行”。可褒奖的人，就宣扬他的美德称赞他的善行；可贬斥的人，就揭露他的罪恶讥刺他的丑行。《新论》的道理，与《春秋》完全是一致的。

【原文】

83·7 夫俗好珍古不贵今，谓今之文不如古书。夫古今一也，才有高下，言有是非，不论善恶而徒贵古，是谓古人贤今人也。案东番邹伯奇、临淮袁太伯、袁文术、会稽吴君高、周长生之辈，位虽不至公卿，诚能知之囊囊，文雅之英雄也。观伯奇之《元思》、太伯之《易童句》，文术之《咸铭》，君高之《越纽录》，长生之《洞历》，刘子攻、杨子云不能过也。善才有浅深，无有古今；文有伪真，无有故新。广陵陈子邈、颜方，今尚书郎班固(11)，兰台令杨终、傅毅之徒(12)，虽无篇章(13)，赋颂记奏，文辞斐炳(14)，赋象屈原、贾生(15)，奏象唐林、谷永(16)，并比以观好，其美一也。当今未显，使在百世之后，则子政、子云之党也。韩非著书，李斯以言事；杨子云作《太玄》，侯辅子随而宣之(17)。非、私同门(18)，云、辅共朝，睹奇见益，不为古今变心易意(19)，实事贪善(20)，不远为术并肩以迹相轻(21)，好奇无已，故奇名无穷。杨子云反《离骚》之经(22)，非能尽反，一篇文往往见非，反而夺之(23)。《六略》之录万三千篇(24)，虽不尽见，指趣可知(25)，略借不合义者，案而论之。

【注释】

东番：地名，境域不详。邹伯奇：东汉人，生卒事迹不详。临淮：郡名，在今江苏北部，安徽东北角。袁太伯：人名；生卒事迹不详。袁文术：《江南通志》云：“《越绝书·外传记》卷末有隐云‘以去为姓，得衣乃成，厥名为米，覆之以庚。’为‘袁康’二字。书为袁康作也。康，临淮人，字文术，或曰字文伯。其书有《经》，子贡作；有《内经》，吴平作；其《外传》与《记》，乃袁康为之。”袁文术名康，未知何据。会稽：郡名，东汉前期在今江苏南部、浙江和福建。吴君高：参见16·9注。周长生：参见39·9注。

囊囊(tuó 驮)：两种口袋的名称。大者长囊，小者称囊。能知之囊囊：形容才智博大精深。

《元思》：书名，已佚。

童：当作“章”，形近而误。《易章句》：书名，已佚。

《咸铭》：书名，已佚。

《越纽录》：即今《越绝书》，袁康与吴君高合著。原书二十五卷，现存十五卷。记吴越二国史地及伍子胥、子贡、范蠡、文种、计倪等人的活动。多采传闻异说，与《吴越春秋》所记相出入。

《洞历》：书名，已佚。

攻：当作“政”，形近而误。

善：当作“盖”，形近而误。

广陵：郡名，在今江苏北部。陈子邇、颜方：王充同时代人，生卒事迹不详。《扬州府志》：“陈子邇、颜方，皆广陵人，与王充同时。”

(11)尚书郎：东汉皇帝秘书机构尚书台中担任处理具体事务的官吏。

(12)兰台：汉代宫中藏书的地方，它的长官称“兰台令”。据《后汉书》杨终、傅毅本传两人均未当过兰台令，疑“令”字下脱“史”字。“兰台令史”是兰台令的属员，整理图书的官吏。杨终：参见 38·16 注，

(13)篇章：指大部头著作。按；王充与班固同时，班固著有《汉书》，王充写本篇时可能尚未见到，所以如此说。(14)斐炳：很有文采的样子。

(15)屈原：参见 2·3 注(15)。贾生：参见 3·4 注。

(16)唐林：唐子高。参见 37·4 注。谷永：谷子云。参见 37·4 注

(17)侯辅子：侯芭，字辅子，扬雄的弟子，从扬雄习《太玄》、《法言》。

(18)私：据递修本当作“斯”。同门：韩非、李斯俱受业荀卿。

(19)此句意为：不根据作品产生的时代早晚而改变评价的标准。

(20)贪：仰慕不已。

(21)此句有衍误。“远”字、“术”字衍，当删。

(22)《离骚》：春秋时楚国诗人屈原的代表作，后人尊它为《离骚经》。仅《离骚》之经：扬雄写文章吊屈原，往往喜欢采用《离骚》中的话，反其意而用之，取名《反离骚》。参见《汉书·扬雄传》。

(23)以上两句文有脱误，大意是：一篇作品往往因为被驳难，反而使它更突出。

(24)《六略》：指西汉末年刘歆根据汉代国家藏书编成的目录《七略》。全书包括辑略、六艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、术数略、方技略七个部分，其中“辑略”是总论。原书虽已失传，但除“辑略”外，基本保存在《汉书·艺文志》中，共著录书籍一万三千二百六十九卷。刘盼遂认为有一万二千九百九十四卷。

(25)指：通“旨”。

【译文】

社会习惯喜好珍贵古代而不重视现代，认为现代的书不如古代的书。实际上古代现代是一样的，著书人的才能有高有低，言论有对有错，不分好坏而只是珍贵古代的书，这就是说古人比今人贤明。考察东番的邹伯奇、临淮的袁太伯和袁文术、会稽的吴君高和周长生这些人，地位虽然达不到公卿那么高，但确是才智博大精深，是一批文雅的英雄人物。看邹伯奇的《元思》、袁太伯的《易章句》、袁文术的《咸铭》、吴君高的《越纽录》、周长生的《洞历》等书，连刘子政、扬雄也不能超过他们。人的才智有浅有深，这是不分古今的；文章有假有真，这是不分新旧的。广陵的陈子邇和颜方，当今的尚书郎班固，兰台令史杨终、傅毅这些人，虽然没有大部头著作，但他们

写的赋颂记奏，言辞极有文采，赋就同屈原、贾谊的一样，奏就同唐林、谷永的一样，把它们放在一起比较长处，其优美程度是一样的。当今他们没有出名，假如在百代以后，他们就是刘子政和扬子云一类的人物了。韩非写的书，李斯引用来议论事理；扬子云作《太玄》，侯铺子随着就宣扬它。韩非与李斯同在一个老师门下，扬子云和侯铺子共在一个朝代，亲眼目睹奇异之书，不根据作品的年代而改变评价标准，实事求是，凡是好的都仰慕不已，不因为是同时代的人就认为经历平凡而瞧不起，喜爱奇特的书没有止境，所以奇特的书名声久传不绝。扬子云反其意而用《离骚》中的话，并不能完全相反，一篇文章往往由于被非难，反而使它更加突出。《六略》著录有一万三千卷，即使不能全都见到，其宗旨还是大体可以知道的，所以借其中某些不合理的地方，进行考订并加以评论。

对作篇

【题解】

本篇是王充对他的著作《论衡》以及《政务》所作的说明，用问答体写成，因此取名《对作》。它说明了写作《论衡》的起因和宗旨，《论衡》的内容和性质，以及想达到的目的。《对作》可以看成是《论衡》的一篇绪论，对了解全书的基本精神和王充的思想感情很有帮助。

王充反复强调他作《论衡》不是为了“调文饰辞”，而是由于“众书并失实，虚妄之言胜真美”，当老师的“赋奸伪之说”，做大官的“读虚妄之书”，弄到了“是反为非，虚转为实”，“世人不悟，是非不定”的程度，面对这种现实，自己“疾心伤之”，“不得已，故为《论衡》”。他指出自己的写作目的是“铨轻重之言，立真伪之平”，解释世俗之疑，辩照是非之理，使后进见是非之分”，并希望这些主张能得到君王的采纳，以便对政治和教化有益。鉴于桓谭等人遭受迫害的先例，他对《论衡》感到忧心忡忡，一再声明它“无诽谤之辞”，希望“可以免于罪”。在当时《论衡》遭到很多攻击和诽谤的情况下，他的这种心情是可以理解的。

【原文】

84·1 或问曰：“贤圣不空生，必有以用其心。上至孔、墨之党，下至荀、孟之徒，教训必作垂文，何也？”

【注释】

荀：荀子。参见13·5注。孟：孟子。参见1·3注。

教训：教诲训导。垂：自上施下。垂文：指内容在于教诲、开导的文章。

【译文】

有的人问：“贤圣不写没有目的性的文章，写书一定有其用心之所在。上至孔子、墨子这类人，下至荀子、孟子这些人，为教诲训导后人一定写有文章留下来，这是为的什么呢？”

【原文】

81·2 对曰：圣人作经，艺者传记，匡济薄俗，驱民使之归实诚也。案《六略》之书万三千篇，增善消恶，割截横拓，驱役游慢，期便道善，归正道焉。孔子作《春秋》，周民弊也。故采求毫毛之善，贬纤介之恶，拨乱世，反诸正，人道浹，王道备，所以检押靡薄之俗者，悉具密致。夫防决不备(11)，有水溢之害；网解不结，有兽失之患。是故周道不弊，则民不文薄，民不文薄，《春秋》不作(12)。杨、墨之学不乱传义(13)，则孟子之传不造(14)；韩国不小弱，法度不坏废，则韩非之书不为(15)；高

祖不辨得天下(16)，马上之计未转，则陆贾之语不奏(17)；众事不失实，凡论不坏乱(18)，则桓谭之论不起(19)。故夫贤圣之兴文也，起事不空为，因因不妄作。作有益于化，化有补于正，故汉立兰台之官(20)，校审其书，以考其言。董仲舒作道术之书(21)，颇言灾异政治所失，书成文具，表在汉室(22)。主父偃嫉之(23)，诬奏其书。天子下仲舒于吏，当谓之下愚(24)。仲舒当死，天子赦之(25)。夫仲舒言灾异之事，孝武犹不罪而尊其身，况所论无触忌之言(26)，核道实之事，收故实之语乎？故夫贤人之在世也，进则尽忠宣化，以明朝廷；退则称论贬说，以觉失俗，俗也不知还，则立道轻为非；论者不追救，则迷乱不觉悟。

【注释】

艺：据本书《正说篇》“圣人作经，贤者作书”，《案书篇》“圣人作其经，贤者造其传”，当作“贤”。

薄俗：不良的风俗。与下文“实诚”对应。

《六略》：参见 83·7 注(24)。

横拓：横行，放纵。

游慢：游手好闲，不务正业。

道：通“导”。引导。

介：通“芥”。小草。纤介：形容极细微。

浹(jiān)：彻，周全。

王道：王者治天下之道，这里指儒家的“礼治”。

检押：亦作“检押”，矫正，纠正。

(11)防：堤岸。决：通“缺”。残破。备：完整，这里指修好。

(12)王充在本书《齐世篇》、《定贤篇》、《书解篇》中都表明了这种看法。

(13)杨：指杨朱。参见 8·2 注(13)。

(14)孟子批杨、墨说：“杨子为我，是无君也；墨子兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”又说：“杨、墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。吾为此惧，闲先圣之道，距杨、墨，放淫辞，邪说者不得作。”

(15)韩国三句：《史记·老庄申韩列传》：“非见韩之削弱，数以书谏韩王，韩王不能用。于是韩非疾治国不务修明其法制，执势以御其臣下，富国强兵，而以求人任贤，反举浮淫之蠹，而加之于功实之上，观往者得失之变，故作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言。”

(16)辨：通“辩”。争论。

(17)参见本书《书解篇》注。

(18)凡论：指社会上流行的各种观点。

(19)桓谭之论：指桓谭的著作《新论》。

(20)兰台：参见 38·16 注。

(21)道术之书：可能指董仲舒的《春秋繁露》。

(22)表在汉室：把写的奏章呈给汉朝廷。

(23)主父偃：姓主父，名偃，西汉人，汉武帝时任郎中。

(24)当：判决书。下愚：本义是智能低劣，这里指诽谤朝廷，目无法度，不可救药。

(25)以上事参见《史记·董仲舒传》。

(26)所论：指王充在《论衡》中发的议论。

【译文】

回答说：圣人写经，贤人写传记，是为了纠正挽救不良的风俗，驱使老百姓让他的回复到质朴纯厚的风俗上来。考察《六略》上著录的书达一万三千卷，全是表彰善行的制止恶迹的，阻止横行放纵的。驱使游手好闲的，希望有利于引导人们向善，回归到正道上来。孔子之所以写《春秋》，是因为周代的民风败坏了。所以表彰很细微的善事，贬斥极细小的恶行，整顿乱世，使它返回正道，伦理道德周全，王者治天下之道完备，用以矫正奢侈轻薄风俗的制度，规定得极为完备详尽。河堤决了口而不修筑，就有洪水泛滥的灾害；网破了洞而不织补，就有野兽奔逃出来的危险。所以周代的礼制不败坏，周代的老百姓就不会浮华轻薄；老百姓不浮华轻薄，孔子就不会著《春秋》。如果杨朱、墨翟的学说没有搞乱经传的本义，那么孟子也就不会著书了；如果韩国不弱小，法度没有废坏，那么韩非也就不著书了；汉高祖不争论得天下的道理，使用武力的主张没有转变，那么陆贾的《新语》就不会写出来了；各种事情的记载如果不失实，各种观点如果不坏乱，那么桓谭的《新论》就没有写作的缘起了。所以贤圣们著书，引用事实不凭空编造，言必有据而不胡乱编写。写的东西有益于教化，教化施行有益于政治，所以汉代设立了兰台官吏，校勘审定其中的书籍，考订书中的文字。董仲舒写的天人感应、灾异迷信的书，大多讲的是灾异的出现是政治败坏造成的，书写完备以后，就呈献给汉朝廷。主父偃痛恨他，就诬告这部书。汉武帝把董仲舒交给司法官吏审理，判决书认为董仲舒目无法度。董仲舒被判处死刑，汉武帝赦免了他。董仲舒大讲灾变怪异的事情，汉武帝仍然不判他的罪反而很尊重他本人，何况我所发的议论并没有触犯朝廷的言论，只是对事情是否符合实际道理进行考核，收集史实的说法呢？所以贤人生活在社会上，做官就尽忠宣扬教化，以显扬朝廷的圣德；不当官就著书评论是非，纠正不良的风气。世俗如果还不知道回到正道上来，就应该伸张道义指斥作坏事的人；著书的人如果不补救，迷失正道的人就不会觉察醒悟过来。

【原文】

84·3 是故《论衡》之造也，起众书并失实，虚妄之言胜真美也。故虚妄之语不黜，则华文不见息；华文放流，则实事不见用。故《论衡》者，所以铨轻重之言，立真伪之平，非苟调文饰辞，为奇伟之观也。其本皆起人间有非，故尽思极心，以机世俗。世俗之性，好奇怪之语，说虚妄之文。

何则？实事不能快意，而华虚惊耳动心也。是故才能之士，好谈论者，增益实事，为美盛之语；用笔墨者，造生空文，为虚妄之传。听者以为真然，说而不舍；览者以为实事，传而不绝。不绝，则文载竹帛之上；不舍，则误入贤者之耳。至或南面称师，赋奸伪之说；典城佩紫，读虚妄之书。明辨然否，疾心伤之，安能不论？孟子伤杨、墨之议大夺儒家之论，引平直之说，褒是抑非，世人以为好辩。孟子曰：“予岂好辩哉？予不得已！”今吾不得已也。虚妄显于真，实诚乱于伪，世人不悟，是非不定，紫朱杂厕，瓦玉集糅，以情言之，岂吾心所能忍哉！卫驂乘者越职而呼车，恻怛发心，恐土之危也。夫论说者闵世忧俗，与卫驂乘者同一心矣也。愁精神而幽魂魄，动胸中之静气，贼年损寿，无益于性。祸重于颜回，违负黄、老之教；非人所贪，不得已，故为《论衡》。文露而旨直，辞奸而情实。其《政务》言治民之道(11)。《论衡》诸篇，实俗间之凡人所能见，与彼作者无以异也。若夫九虚、三增、《论死》、《订鬼》(12)，世俗所久惑，人所不能觉也。人君遭弊，改教于上；人臣愚惑(13)，作论于下。实得(14)，则是教从矣。冀悟迷惑之心，使知虚实之分。实虚之分定，而华伪之文灭；华伪之文灭，则纯诚之化日以孳矣。

【注释】

机：据文意当作“讥”，形近而误。

说：通：“悦”。

南面：古以北为上，老师坐北面南。

典城：泛指地方长官。紫：指印章上的紫色丝带。佩紫：汉代相国、丞相、太尉、将军、列侯用的印章上都束有紫色丝带。

引文见《孟子·滕文公下》。

紫：暗红，是间色。朱：大红，是正色。紫朱，比喻真伪。

卫驂乘者越职而呼车：参见5·4注(11)。

土：当作“上”，形近而误。

论说者：指王充本人。

黄、老之教：指汉初自然无为的处世哲学。

(11)《政务》：王充的著作之一，基本内容保存于今本《论衡》之中。有人认为，早已失传。

(12)九虚：指《论衡》中的《书虚》、《感虚》等九篇文章。三增：指《论衡》中的《语增》、《儒增》、《艺增》三篇文章。《论死》、《订鬼》：《论衡》中的两篇文章。

(13)愚惑：当作“遇惑”，与“遭弊”对文。

(14)据递修本，“实”字前有“下”字。

【译文】

因此《论衡》的写作，起源于许多书的记载已经失实，虚妄的言辞超过了真美的言辞。所以虚妄的言语不废除，华而不实的文章就不会被制止；华

而不实文章泛滥，实事求是的文章就不会被采纳。所以《论衡》这部书，是用来权衡是非之言，确立判断真伪标准的，并不是随意玩弄笔墨修饰文辞，故作奇伟的样子。写作它的根源全起因于人间有许多错误，所以我用尽心思，以此来讥刺社会上的不良风俗。社会风俗的特性，是喜好奇异怪诞之语，喜欢虚假荒诞的文章。为什么呢？实事求是的言论不能快人心意，华而不实的言辞文章却能使人惊耳动心。所以有才能的人，喜好谈论的人，夸大实事，故作美盛的言辞；写文著书的人，编造毫无根据的文字，作虚假不实的解释。听的人认为确实如此，就不停地谈论；贤人认为是真实的事情，就久传而不断绝。久传不绝，那么文字就记载在竹帛之上；谈论不止，那么就会误入贤者之耳。至于有些当老师的人，宣扬的是奸伪的解释；各级官吏，读的都是虚妄不实的书。明辨了这些是与非，我痛心忧伤，怎么不加以评论呢？孟子痛惜杨朱、墨子的议论大大压倒了儒家的议论，援引公平正直的论说，赞扬正确的贬斥错误的，世人却认为他好争辩。孟子说：“难道我好争辩吗？我是不得已啊！”现在我也是不得已啊！虚妄的比真实的更显眼，真诚的被虚伪的所迷乱，世人不醒悟，是与非分不清，紫色与朱红混杂在一起，瓦块和宝玉夹杂在一堆，凭情感而言，我的心怎么能忍受得了啊！卫国的陪车侍从超越职责而帮着叫喊赶马，他的痛惜忧伤发自内心，是唯恐主人有危险。论说的人忧虑世俗不良，同卫国的陪车侍从是同一种心情。精神忧愁魂魄苦闷，引动了胸中的静气，损伤了年寿，对生命毫无益处。灾祸比颜回更重，违背了黄、老的处世哲学，这并不是人们所要贪求的，迫不得已，所以写了《论衡》这本书。文章浅显而思想正直，遣辞简约而感情真实。其中的《政务》篇谈的是治理百姓的道理。《论衡》中的各篇文章，所论的问题实际上是社会上一般人都能识别的，与作者本人没有什么不同。如像九虚、三增、《论死》、《订鬼》等篇文章，谈的是世俗间长久迷惑的问题，是一般人所不能觉察的。君王遇到世风败坏，就要在上面改变政教；臣下遇到疑惑，就要在下面作出评论。如果臣下的议论符合实际的道理，那么君王改变政教时就会采纳它了。希望能唤醒那些受到迷惑的心，使他们知道虚与实的区别。实与虚的区别确定了，浮华虚假的文章就会绝灭；浮华虚假的文章绝灭了，那么纯诚的教化就会日渐增长。

【原文】

84·4 或曰：“圣人作 ，贤人述 。以贤而作者，非也。《论衡》、《政务》可谓作者。”

【注释】

作：指创作。

述：记述，阐述。指阐述别人的东西。

【译文】

有人说：“圣人创作，贤人阐述。以贤人的身分而从事创作，是不对的。《论衡》、《政务》，却可以说是创作啊。”

【原文】

84·5 非曰作也，亦非述也，论也。论者，述之次也。五经之兴，可谓作矣。太史公书、刘子政序、班叔皮传，可谓述矣。桓山君《新论》、邹伯奇《检论》，可谓论矣。今观《论衡》、《政务》，桓、邹之二论也，非所谓作也。造端更为，前始未有，若仓颉作书，奚仲作车是也。《易》言伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰作也。文王图八，自演为六十四，故曰衍。谓《论衡》之成，犹六十四卦，而又非也。六十四卦以状衍增益，其卦溢，其数多。今《论衡》就世俗之书，订其真伪，辩其实虚，非造始更为，无本于前也。儒生就先师之说诘而难之，文吏就狱卿之事覆而考之，谓《论衡》为作，儒生、文吏谓作乎？

【注释】

此句有误，应作“对曰：非作也”。

太史公书：即司马迁著的《史记》。刘子政序：指西汉末刘向所著的《新序》。班叔皮传：指东汉初班彪所著的《史记后传》。

桓山君：当是“桓君山”。《检论》：书名，已失传。

衍：发挥，扩展。按：本书《正说篇》认为伏羲非作，文王非演，演作之言，生于俗传。这里王充又因俗传为说。

辩：通“辨”。

文吏：掌握和熟悉文书、法令的官吏。狱：狱史，指负责审讯的官吏。卿：指廷尉。狱卿之事：这里指司法案件。

【译文】

回答说：《论衡》、《政务》不是创作，也不是阐述别人的东西，而是发表议论。五经的产生，才可以称为创作。太史公的书、刘子政的序、班叔皮的传，可以称为阐述别人的东西。桓君山的《新论》、邹伯奇的《检论》，可以称为议论。现在来看《论衡》和《政务》，是和桓、邹二人的议论是同类的，并不是所说的创作。开创性的另作，从前根本没有的，如仓颉创造文字，奚仲造车这才是创作。《易》说伏羲制作八卦，在此以前没有八卦，伏羲制作了它，所以称为创作。周文王把八卦画出来，自己推演成六十四卦，所以称为推衍，说《论衡》的写成，像推演六十四卦一样，但又不是如此。六十四卦是根据图象扩展而增生出来的，它的卦增加，它的数就多了。现在《论衡》只是针对世俗之书，考订它们的真伪，辨别它们的虚实，并不是始创另作，在之前毫无依据。儒生对先师的说法追问责难，文书律令之吏对狱

卿的判案覆核考查，说《论衡》是创作，那么儒生、文吏的做法也是创作吗？

【原文】

84·6 上书奏记，陈列便宜，皆欲辅政。今作书者，犹书奏记，说发胸臆，文成手中，其实一也。夫上书谓之奏，奏记转易其名谓之书。建初孟年，中州颇歉，颖川、汝南民流四散。圣主忧怀，诏书数至。《论衡》之人，奏记邵守，宜禁奢侈，以备困乏。言不纳用，退题记草，名曰《备乏》。酒糜五谷，生起盗贼，沉湎饮酒，盗贼不绝，奏记郡守，禁民酒。退题记草，名曰《禁酒》(11)。由此言之，夫作书者，上书奏记之文也，记谓之造作(12)，上书上书奏记是作也(13)？

【注释】

上书奏记：指官吏给皇帝、上司写的奏章、报告。

便宜：应采取的政策和措施。

据递修本，“书”字前有“上”字。

建初：汉章帝年号，公元76~88年。

中州：即中土，中原，今河南一带。

颖：当作“颍”，形近而误。颖川：郡名，在今河南中部。汝南：郡名，在今河南东南部和安徽西北部。

圣主：指汉章帝。

以上事参见《后汉书·章帝纪》。

《备乏》：王充的一篇作品，已失传。

糜：通“靡”。浪费。

(11)《禁酒》：王充的一篇作品，已失传。

(12)“记”字衍，当删。

(13)“上书”二字误重，当删去其一。

【译文】

给皇帝、上司写奏章、报告，陈述应采取的政策措施，都是想有助于政治。当今写书的人，如同写奏章、报告一样，主张发自内心，文章写成于手中，它们的实质是同样的。上书称为“奏”，奏记换一个名称就叫“书”。建初初年，中原一带收成很不好，颖川、汝南的老百姓流离失所四处逃荒。圣主心中忧虑，屡次下诏免租。《论衡》的作者，向郡守写报告，认为应该严禁奢侈，以防备困乏。建议不受采用，回来就在奏记草稿上加一个标题，叫做《备乏》。酿酒浪费五谷，容易产生盗贼，嗜酒无度，盗贼就不会断绝，又向郡守报告，严禁老百姓酿酒。回来在报告草稿上加一个标题，叫做《禁酒》。由此说来，写作书，就是写奏章、报告一类的文章，说它是创作，那么写奏章、报告也都该叫创作了。

【原文】

84·7 晋之《乘》，而楚之《杻机》，鲁之《春秋》，人事各不同也。《易》之“乾坤”，《春秋》之“元”，杨氏之“玄”，卜气号不均也。由此言之，唐林之奏、谷永之章，《论衡》、《政务》，同一趋也。汉家极笔墨之林，书论之造，汉家尤多。阳成子张作《乐》，杨子云造《玄》，二经发于台下，读于阙掖，卓绝惊耳，不述而作，材疑圣人，而汉朝不讥。况《论衡》细说微论，解释世俗之疑，辩照是非之理，使后进晓见然否之分，恐其废失，著之简牍，祖经章句之说，先师奇说之类也。其言伸绳(11)，弹割俗传。俗传蔽惑，伪书放流，贤通之人，疾之无已。孔子曰：“诗人疾之不能默，丘疾之不能伏(12)。”是以论也。玉乱于石，人不能别；或若楚之王尹以玉为石(13)，卒使卞和受刖足之诛(14)。是反为非，虚转为实，安能不言？俗传既过，俗书又伪。若夫邹衍谓今天下为一州(15)，四海之外有若天下者九州(16)。《淮南书》言共工与颡项争为天子(17)，不胜，怒而触不周之山(18)，使天柱折(19)，地维绝(20)。尧时十日并出，尧上射九日。鲁阳战而日暮(21)，援戈麾日(22)，日为却还。世间书传，多若等类，浮妄虚伪，没夺正是。心涌，笔手扰，安能不论？论则考之以心，效之以事，浮虚之事，辄立证验。若太史公之书，据许由不隐(23)，燕太子丹不使日再中(24)，读见之者，莫不称善。

【注释】

乾坤：《易》卦名，代表天地阴阳，这里指阴阳二气。

元：开端。《春秋》的“元”，指君位的开始。这里的意思是指天地万物的本源。《公羊传·隐公元年》何注：“变一为元，元者气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。”

杨氏：指扬雄。玄：扬雄在《太玄经》中所说的万物的本源。《后汉书·张衡传》注引《新论》：“扬雄作玄书，以为炎玄者天也，道也。言圣贤制法作事，皆引天道以为本统，而因附续万类，王政人事法度。故宓戏氏谓之易，老子谓之道，孔子谓之言，而扬雄谓之玄。”

唐林、谷永：参见 37·4 注。

阳成子张：《超奇篇》作“阳成子长”。参见 39·3 注。

二经：指阳成子张的《乐经》和扬雄的《太玄经》。台：指兰台。阳成子长和扬雄都在兰台做过官。

阙：宫殿门前两边的高大建筑物。掖：掖门，宫殿两旁的小门。阙掖：指皇帝处理事务的地方，即宫廷。

疑：通“拟”。比拟。

章句之说：即章句之学。参见 34·6 注。

光师奇说：可能指《新论》、《检论》中的与众不同的观点。以上两句，原本有脱误。“十五卷本”无“祖”字，“经”字前空一字，递修本和十五卷本中，“先”字和“奇”字后均各空一字。两句的大意是：《论衡》和祖述经书章句之学以及前辈老师的不同一般的议论同属一类，是很常见的。

东西。

(11)绳：绳墨，木工用来取直线的工具，这里指法度。

(12)引文见《盐铁论·相刺》。

(13)王：当作“玉”，形近而误。玉尹：管理玉工的官吏。

(14)事见《韩非子·和氏》。卞和：参见 26·19 注。

(15)邹衍：参见 2·5 注(24)。他称中国为“赤县神州”，认为中国境内的九州仅是九小州，像中国一样大的洲，天下一共九个，是为大九洲说。参见本书《谈天篇》。

(16)天下：指中国。

(17)《淮南书》：即《淮南子》。共工与颧项争当天子的神话，见该书《天文训》。

(18)不周之山：不周山，传说中的古山名。

(19)天柱：古代神话中撑天的柱子。

(20)地维：古代神话中系地的绳子。

(21)鲁阳：这里指鲁阳公。参见 19·4 注。

(22)援：执、持。麾：通“挥”。以上事参见《感虚篇》19·4。

(23)参见《史记·伯夷列传》。

(24)事见《史记·刺客列传》。

【译文】

晋国的史书《乘》，楚国的史书《杻机》，鲁国的史书《春秋》，都是史书，只是记的人和事不同而已。《易》的“乾坤”，《春秋》的“元”，扬雄《太玄》中的“玄”，讲的都是气，只是赋予气的称呼不同罢了。由此说来，唐林、谷永的奏章，和《论衡》、《政务》是同一种意旨的东西。汉代的文人多极了，书论的写作，在汉代特别的多。阳成子张写《乐经》，扬子云著《太玄经》，两种经产生于兰台之中，诵读于宫廷之内，奇异杰出惊人耳目，不是阐述而是创作，才智可与圣人相比，而在汉朝并没有人讥刺他们。何况《论衡》只是细说微论，解释世俗的疑惑，辩明是与非的道理，让后辈读书做官的人，明白对与错的区别，唯恐这些废弃散失，就写在简牍之上，它和祖述经书的章句之学以及前辈老师与众不同的议论同属一类，是极常见的东西。它的议论是为伸张法度，批判剖析庸俗的书传。伪书泛滥，贤明通达的人，痛恨不已。孔子说：“诗人痛恨它不能沉默不语，我痛恨它不能藏在心中不说。”因此我要发表议论。宝玉和石头混杂在一起，一般人不能识别；就像楚国的玉尹把宝玉当作石头，终于使卞和遭受了刖足的刑罚。对的反面变在成了错的，虚假的反倒成了真实的，怎么能不发表议论呢？庸俗的传闻已经错了，庸俗的书当然又是假的。就如邹衍说现今中国只是一个州，四海之外有如中国这样的州有九州。《淮南子》上说共工与颧项争当天子，没有获胜，生了气而撞不周山，使天柱折断，地绳拉断。尧时十个太阳一同出来，尧从天上射下九个太阳。鲁阳公与人交战太阳偏西了，便向太阳挥戈，太阳因此而回到中天。社会上的著作，大多如上述这类事例一样，浮

妄虚伪的说法，淹没和压倒了正确的事实。思潮喷涌而出，手握笔疾书，怎么能不发议论呢？发议论时对问题用心加以思考，用事实加以证明，浮夸虚假的事情，马上就会检验出来。如太史公书，证实许由没有归隐，燕太子丹也没有使西偏的太阳再回到中天，读到见到的人，没有谁不称赞好的。

【原文】

84·8《政务》为郡国守相、县邑令长陈通政事所当尚务，欲令全民立化，奉称国恩。《论衡》九虚、三增，所以使俗务实诚也；《论死》、《订鬼》，所以使俗薄丧葬也。孔子径庭丽级，被棺敛者不省；刘子政上薄葬，奉送藏者不约；光武皇帝草车茅马，为明器者不奸。何世书俗言不载？信死之语汶浊之也。今著《论死》及《死伪》之篇，明死无知，不能为鬼，冀观览者将一晓解约葬，更为节俭。斯盖《论衡》有益之验也。言苟遥益，虽作何害？仓颉之书，世以纪事；奚仲之车，世以自载；伯余之衣，以辟寒暑；桀之瓦屋，以辟风雨。夫不论其利害，而徒讥其造作，是则仓颉之徒有非，《世本》十五家皆受责也。故夫有益也，虽作无害也。虽无害，何补？

【注释】

守：郡守，郡的行政长官。相：国相，诸侯王国的行政长官。令长：参见9·15注。

孔子径庭丽级：参见67·6注。

草车茅马：用茅草扎成车马做随葬品。据《后汉书·光武帝纪》记载，汉光武主张薄葬，曾称赞古人用“木车茅马”随葬。

明器：古代随葬用的器物。奸：伪，指仿制。

汶（mén 门）浊：昏暗不明，被蒙蔽。

伯余之衣：传说衣服是上古时代的伯余发明的。

辟：通“避”。

桀之瓦屋：传说用瓦盖房是夏桀的发明。

《世本》：又称《系本》，是战国时人的一部史书，记载了从黄帝到春秋时诸侯卿大夫的姓氏、世系、都邑、制作等。原书已失传，有辑本。十五家：指《世本》中记载的十五个有发明创造的人。

以上两句疑有脱误。联系上句，可能当是“苟无益也，虽无害，何补？”

【译文】

《政务》这篇文章是为郡国守相、县邑令长陈述应当重视而勉力从事的问题，要让守、相、令、长做到养护百姓树立教化，从而颂扬朝廷的恩德。《论衡》中的九虚、三增等篇，目的是使一般人努力做到实事求是；《论死》、《订鬼》两篇，目的是使社会上俭约办理丧葬。孔子穿过庭院跨上台阶，是由于被装进棺材的随葬品没有俭省；刘子政上书给皇帝提倡薄葬，而拿去埋

葬的器物并没有因此而节约；汉光武称赞古人用草车茅马随葬，专做殉葬器物的人却不仿制。为什么世俗书中不记载这些事呢？是因为相信人死后变鬼的胡言乱语使人们受了蒙蔽。现在我写了《论死》及《死伪》这两篇文章，阐明人死无知不能变鬼的道理，希望读者会因此了解一点薄葬的意义，变得更为节俭。这就是《论衡》这部书有益于社会的证明。这些言论如果有益于社会，即使创作出来又有什么害处呢？仓颉造的文字，社会上用来纪事；仲奚造的车，社会上用来运载；伯余发明的衣服，人们用来防御寒暑；桀发明的用瓦盖屋，人们用来躲避风雨。不考虑它是有利还是有害，只是讥讽他们的创作，这样的话仓颉这些人就有错，《世本》中记载的十五个发明家全都要受到指责了。如果是对社会有益的，即使创作了也没有什么害处。如果没有益处，虽然无害，又有什么用呢？

【原文】

84·9 古有命使采爵，欲观风俗，知下情也。诗作民间，圣王可云“汝民也，何发作”，囚罪其身，毁灭其诗乎？今已不然，故《诗》传亚今。《论衡》、《政务》，其犹诗也。冀望见采，而云有过。斯盖《论衡》之书所以兴也。且凡造作之过，意其言妄而谤诽也。《论衡》实事疾妄，《齐世》、《宣汉》、《恢国》、《验符》、《盛衰》、《须颂》之言，无诽谤之辞。造作如此，可以免于罪矣。

【注释】

爵：疑是“诗”字之误。古代有采诗之官。《汉书·艺文志》：“古有采诗之官，王者所观风俗，知得失，自考正也。”

亚：疑与“至”字形近而致误。

《齐世》、《宣汉》、《恢国》、《验符》、《须颂》、《论衡》中的五篇文章。《盛衰》：今本《论衡》中此篇已佚失。

【译文】

古代有派使臣到各地采集民诗的事情，这是君王想以此来了解各地风俗和老百姓的情况。诗创作于民间，难道圣王能够说“你们是老百姓，为什么也要作诗”，因而囚禁降罪于他们，消灭他们作的诗吗？现在已经证明情况不是这样，所以《诗》一直流传到今天。《论衡》、《政务》，它们如同诗一样。希望能够被采集，而说它有什么错。这就是我写《论衡》这部书的起因。大凡写书的错误，想必是因为其中言论荒谬而又有诽谤君王的地方吧。《论衡》实事求是，痛斥虚妄，《齐世》、《宣汉》、《恢国》、《验符》、《盛衰》、《须颂》中的议论，没有诽谤的言辞。写作书能做到这样，就可以免于降罪了。

自纪篇

【题解】

本篇是王充晚年写成的自传，记述了他的家世、生平、思想和著述，同时阐明了写作《论衡》等书的目的，着重反驳了当时某些人对他的攻击和诬蔑。它是王充一生思想言行的真实写照。

【原文】

85·1 王充者，会稽上虞人也，字仲任。其先本魏郡元城，一姓孙。一几世尝从军有功，封会稽阳亭。一岁仓卒国绝，因家焉，以农桑为业。世祖勇任气，卒咸不揆于人。岁凶，横道伤杀，怨仇众多。会世扰乱，恐为怨仇所擒，祖父汎举家檐载，就安会稽，留钱唐县，以贾贩为事。生子二人，长曰蒙，少曰诵，诵即充父。祖世任气，至蒙、诵滋甚，故蒙、诵在钱唐，勇势凌人，未复与豪家丁伯等结怨(11)，举家徙处上虞。

【注释】

会稽：郡名，西汉时郡治吴（今苏州），辖境在今江苏南部、浙江和福建一带。上虞：县名，在今浙江上虞县。

魏郡：郡名，在今河北南部、河南北部一带。元城：县名，在今河北大名县东北。

一姓孙：又姓孙。古有姓王孙者，其后单字姓王或孙。这里可能指前代家族中有一族姓孙。

“一”字衍，当删。以上两句疑有脱误。

阳亭：地名，确址不详。据《汉书·地理志》，会稽郡乌程县有欧阳亭，在今浙江吴兴县东。阳亭疑当是“亭侯”。

卒：同“猝”。国绝：指失掉了所封的爵位和土地。

揆（kuí 葵）：度量，这里指谅解。不揆于人：得不到别人的谅解，不合于人。

檐：据递修本应作“担”。担载：肩挑、车载，指携带所有家财。

会稽：指东汉会稽郡，治山阴，在今浙江绍兴。

钱唐县：县名，在今浙江杭州市西。

(11)丁伯：人名，不详。元本“丁伯”作“丁某”。

【译文】

王充，会稽郡上虞县人，字仲任。他的祖先籍贯在魏郡元城，又姓孙。祖上几代曾从军立有军功，被封为会稽郡的阳亭侯。才一年因变乱而失去了爵位和封地，于是就在那里落了户，以种地养蚕为业。曾祖父王勇好意气用事，结果跟很多人都合不来。灾荒年头，拦路杀伤过人，因此仇人众多。又赶上兵荒马乱，怕被仇人捉住，于是祖父王汎领着全家肩挑车载家当，准备到会稽郡城去安家，但中途在钱唐县留了下来，以经商为业。祖父有两个儿子，长子叫王蒙，次子叫王诵，王诵就是王充的父亲。王家祖祖辈辈好讲义

气，到了王蒙、王诵就更厉害了，所以王蒙、王诵在钱唐县又仗恃自己的勇力欺凌别人。后来，又与土豪丁伯等人结下了怨仇，只好全家又搬到上虞县居住。

【原文】

85·2 建武三年，充生。为小儿，与侪伦遨戏，不好狎侮。侪伦好掩雀、捕蝉、戏钱、林熙，充独不肯，诵奇之。六岁教书，恭愿仁顺，礼敬具备，矜庄寂寥，有臣人之志。父未尝笞，母未尝非，闾里未尝让。八岁出于书馆，书馆小僮百人以上，皆以过失袒谪，或以书丑得鞭。充书日进，又无过失。手书既成，辞师，受《论语》、《尚书》，日讽千字。经明德就，谢师而专门，援笔而众奇。所读文书，亦日博多。才高而不尚苟作，口辩而不好谈对，非其人，终日不言。其论说始若诡于众，极听其终，众乃是之。以笔著文，亦如此焉；操行事上，亦如此焉。

【注释】

建武三年：公元 27 年。建武是东汉光武帝刘秀的年号，公元 25～56 年。

狎：亲昵而随便。侮：戏弄。狎侮：指轻浮无理的嬉戏打闹。

掩雀、捕蝉、戏钱、林熙：四种儿童游戏的名称。林熙：爬树一类的游戏。《淮南子·修务训》中有关于“木熙”的记载，指攀上树枝做惊险动作。熙：通“嬉”。游戏。

臣：据递修本当作“巨”。

书馆：汉代的乡里小学，专教儿童识字书写。

僮：即“童”。

袒：裸露。谪：责罚。袒谪：脱去衣服受责打。

【译文】

建武三年，王充出生。王充小时候，跟同辈的伙伴一起玩，不喜欢随便打闹。小伙伴们都喜欢捉鸟、捕蝉、猜钱、爬树，只有王充不愿玩这些，王诵对此感到很惊奇。王充六岁时，家里就教他认字写字，王充恭厚友爱孝顺，很懂礼貌，庄重寡言，有成年人的气派。父亲没有打过他，母亲没有责备过他，乡邻没有指责过他。八岁进书馆学习，书馆里的小孩子有一百多人，都因为有过失而脱去衣服受责打，或者因为字写得难看而被鞭打。只有王充的书法日见进步，又没有什么过失。学完了识字书写课程，就离开了教写字的老师，去学习《论语》和《尚书》，每天能背诵一千字。读通了经书，品德也修养好了，就又辞别经师而去自己专门研究，王充一写出文章，就得到许多人的好评。所读的书也一天比一天多。王充才能虽高但不喜欢随便写作，口才很好可是不好与人谈论对答。不是志同道合的人，他可以整天不说话。他的言论初听时似乎很古怪，与众不同，直到把他的话听完了，大家才认为说得很正确。王充写文章也是如此，行事为人和侍奉尊长也是如此。

【原文】

85·3 在县位至掾功曹，在都尉府位亦掾功曹，在太守为列掾五官功曹行事，入州为从事。不好徼名于世，不为利害见将。常言人长，希言人短。专荐未达，解已进者过。及所不善，亦弗誉；有过不解，亦弗复陷。能释人之大过，亦悲夫人之细非。好自周，不肯自彰。勉以行操为基，耻以材能为名。众会乎坐，不问不言；赐见君将，不及不对。在乡里慕蘧伯玉之节，在朝廷贪史子鱼之行。见污伤不肯自明，位不进亦不怀恨。贫无一亩庇身，志佚于王公(11)；贱无斗石之秩(12)，意若食万钟(13)。得官不欣，失位不恨。处逸乐而欲不放，居贫苦而志不倦。淫读古文，甘闻异言。世书俗说，多所不安，幽处独居，考论实虚。

【注释】

掾：掾史。参见 34·9 注。功曹：参见 48·1 注。掾功曹：管理人事的属官。

都尉：参见 48·5 注(21)。都尉府：郡的军务衙门。

太守：参见 54·6 注。列掾：指无固定工作部门的掾史。五官：五官掾，郡太守的属官，兼管功曹和其他各部门的有关事务。行事：即“兼理……事务”的意思。

从事：参见 34·9 注。

徼：通“邀”。求取。

将：泛指州郡长官。下文的“君将”意同。

未达：指那些没有做官的读书人。

蘧伯玉：参见 28·51 注。《论语·卫灵公》：“君子哉，蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”

史子鱼：名鲔，字子鱼，春秋时卫国大夫。《论语·卫灵公》：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。”

一亩：《礼记·儒行》有“儒有一亩之宫，环堵之室”的说法，“一亩”即“一亩之宫”，指简陋的住宅。

(11)佚：通“逸”。安乐。

(12)斗石：指微薄的俸禄。无斗石之秩：指没有一官半职。

(13)钟：参见 8·10 注。食万钟：指享受优厚的俸禄。

【译文】

王充在县里的职位是掾功曹，在都尉府的职位也是掾功曹，在太守府任五官掾，兼管功曹的事务，最后到州里做过从事史。王充不图在社会上出名，不为个人的利害去求见长官。经常说别人的长处，很少说别人的缺点。专爱推荐没有作官的读书人，给已经当了官的人开脱过错。自己认为不好的人，也不会去称赞他，人家有了过失，即使不为他开脱，也不会再去陷害他。能够原谅别人的大错，也惋惜别人细小的过失。喜欢隐蔽自己的才能，不好自

我炫耀。尽力把修养操行作为做人的根本，而羞于靠才能来沽名钓誉。众人聚会坐在一起，不问到自己便不说话，被长官接见时，不问到自己就不作声。在乡里闲居时，仰慕蘧伯玉的气节；在朝廷做官时，就崇拜史子鱼的操行。受到污蔑中伤也不愿自我辩解，官位不升迁也不怀恨。穷得连蔽身的简陋住宅都没有，但心情比王公大人还要舒畅；卑贱得连斗石的俸禄都没有，而心情却与吃万钟俸禄的人差不多。做了官不格外高兴，丢了官也不特别悔恨。处在逸乐之中时不放纵自己的欲望；处在贫若的时候也不降低自己的气节。爱广泛地阅读古书，喜欢听不同于流俗的言论。当时流行的书籍和世俗传说，有许多不妥当的地方，于是就深居简出，考查论证世书俗说的虚实真伪。

【原文】

85·4 充为人清重，游必择友，不好苟交。所友位虽微卑，年虽幼稚，行苟离俗，必与之友。好杰友雅徒，不泛结俗材。俗材因其微过，蜚条陷之，然终不自明，亦不非怨其人。或曰：“有良材奇文，无罪见陷，胡不自陈？羊胜之徒，摩口膏舌；邹阳自明，入狱复出。苟有全完之行，不宜为人所缺；既耐勉自伸，不宜为人所屈。”答曰：不清不见尘，不高不见危，不广不见削，不盈不见亏。士兹多口，为人所陷，盖亦其宜。好进故自明，憎退故自陈。吾无好憎，故默无言。羊胜为谗，或使之也；邹阳得免，或拔之也。孔子称命，孟子言天，吉凶安危，不在于人。昔人见之，故归之于命。委之于时，浩然恬忽，无所怨尤。福至不谓己所得，祸到不谓己所为。故时进意不为丰，时退志不为亏。不嫌亏以求盈，不违险以趋平，不鬻智以干禄，不辞爵以吊名，不贪进以自明，不恶退以怨人。同安危而齐死生，钧吉凶而一败成，遭十羊胜，谓之无伤。动归于天，故不自明。

【注释】

蜚：通“飞”。蜚条：匿名帖子。《后汉书·宦者传》：“竞欲咀嚼，造作飞条。”章怀太子注：“飞条，飞书也。”即今之匿名信。

羊胜：西汉齐人，梁孝王刘武的门客，曾为梁孝王阴谋策划当帝位继承人，结果失败。后来汉景帝怀疑梁孝王，追捕羊胜等人，羊胜等人被迫自杀。见《汉书·梁孝王传》。

摩口膏舌：形容一个人嘴巴厉害，善于挑拨是非，诬陷别人。

邹阳自明：参见 39·8 注(13)。

耐：通“能”。

士：指有才能有学问的人。多口：口舌多，指来自各方面的攻击诽谤。士兹多口：这句话参见《孟子·尽心下》，原文是“士憎兹多口”，意思是士人讨厌这种多嘴多舌。

孔子称命：据《论语·宪问》记载，孔子的学生公伯寮在季孙氏那里说子路的坏话，鲁国大夫子服景伯把这件事告诉了孔子，并表示能杀掉公伯寮并陈尸街市，孔子对他说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！”

孟子言天：据《孟子·梁惠王下》记载，一次，鲁平公将要去会见孟子，被他的宠臣臧仓劝

阻了，乐正子把这件事告诉了孟子，孟子说：“吾之不遇鲁侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉？”

鬻（yù 玉）：卖。

钓名：当是“钓名”之误。师古曰：“钓，取也。言若钓鱼。”钓名与干禄相对。

【译文】

王充为人清高稳重，结交朋友很注意选择，从不随便与人结交。结识的人地位虽卑微，年纪虽轻，但只要他的品行不同于世俗，就一定和他交朋友。王充好结交一些有才能有道德的人，不喜欢滥交一些庸俗之辈。因此，有些庸俗之辈，就抓住王充一些微小的过失，匿名攻击陷害他，但王充始终不去辩白，也并不因此而怨恨那些人。有人说：“你既然有很好的才干和出奇的文才，又是无罪而被陷害，为什么不自己申辩呢？过去像羊胜那样的人，鼓动唇舌，使邹阳下了狱，邹阳自己上书申诉，结果就获得了释放。如果自己真有完美的德行，那就不该被人攻击；既然能够替自己申诉，那就不该被人冤枉。”王充回答说：不清洁的东西就不存在被污染的问题，地位不高就不会被人危害，面积不宽就不会被削减，装得不满就不会被损耗。有才能的人受到各种攻击诽谤，被人所陷害，大概也是理所当然的。一心想往上爬的人才去自我表白，怕丢官的人才去自我申辩。我既不想往上爬又不怕丢官，所以就沉默不言。羊胜说坏话，是有某种力量促使着他；邹阳免于祸难，是有某种力量解救了他。孔子是讲命的，孟子是讲天的，吉凶和安危，都不是人所能及的。古人明白这些道理，所以把它们归之于天命，归之于时运，就能胸怀宽广，内心宁静。什么也不埋怨。有了福，不认为是靠自己得来的；有了祸，也不认为是自己招来的。所以偶尔升了官也并不因此而特别得意，偶尔降了职也并不因此而格外丧气。不因嫌弃贫贱而去追求富贵，不愿回避凶险而去寻求平安，不卖弄聪明以取得禄位，不用假意辞官来骗取名声，不因贪图升官而表白自己，也不因怕丢官而怨恨别人。把安与危、死和生看成是一样的，把吉与凶、成和败看成是同样的，这样就是遇到十个羊胜，也无妨害。我把一切都归结于天，所以不去表白自己。

【原文】

85·5 充性恬澹，不贪富贵。为上所知，拔擢越次，不慕高官；不为上所知，贬黜抑屈，不恚下位。比为县吏，无所择避。或曰：“心难而行易，好友同志，仕不择地，浊操伤行，世何效放？”答曰：可效放者，莫过孔子。孔子之仕，无所避矣。为乘田委吏，无於邑之心；为司空相国，无说豫之色。舜耕历山，若终不免。及受尧禅，若卒自得。忧德之不丰，不患爵之不尊；耻名之不明，不恶位之不迁。垂棘与瓦同楮，明月与砾同囊，苟有二宝之质，不害为世所同。世能知善，虽贱犹显；不能别白，虽尊犹辱。处卑与尊齐操，位贱与贵比德，斯可矣。

【注释】

放：通“仿”。

乘田：管畜牧的小吏。委吏：管仓库的小吏。《孟子·万章下》注：“委吏，主委积仓庾之吏也。乘田，苑囿之吏也，主六畜之刍牧者也。”

於邑：同“呜咽”。哀声叹气，愁闷不乐。

司空：参见 36·14 注(21)。相国：参见 48·2 注。据《史记·孔子世家》记载，鲁定公时，孔子由中都宰为司空，由司空为大司寇，及齐平，孔子摄相事。

说豫：同“悦悞”。欢喜，快乐。

舜耕历山，若终不免：据《孟子·尽心下》记载，舜在历山耕地，吃的是粗饭和野菜，但他很安心，好像将要这样过一辈子似的。历山：古山名，其地有异说，不可确指。

垂棘：春秋时晋国地名，由于出美玉，后来被用作美玉的代称。椟：匣子。

明月：指珍珠。许慎《淮南子》注：“夜光之珠，有似明月，故曰明月也。”砾：碎石。

【译文】

王充的性情淡泊，不贪图富贵。当被上司了解，破格提拔的时候，不因官大而高兴；当不被上司了解，被降职罢官受压抑的时候，也不因职位低而怨恨。几次被任为县里的小吏，也没有挑选而不愿干。有人说：“你心胸那么高而行为却一般，专门交结气味相投的人，做官也不计较地位，这岂不是玷污了你的节操败坏了你的品行吗？叫人家向你学习什么呢？”王充回答说：值得人们学习的人，没有谁能比得上孔子。孔子做官，是最不挑选的人。当他做乘田、委吏的时候，没有不高兴的心情；当他做司空、相国的时候，也没有欢乐的表现。舜在历山耕种，就像将要那样过一辈子；等到他继承了尧的天下，又像是本来就该这样似的。人所担忧的应该是德行上的不足，而不担心自己的爵位低；人们感到耻辱的应该是名声不清白，而不该耻于官职得不到提升。垂棘之玉同瓦片放在一个匣子里，明月之珠同碎石装在一条口袋里，如果有这两种宝珠的品质，是不怕被世人与瓦片和碎石混同看待的。世人如果能识别什么是好人，那么好人即使处于卑贱的地位，也仍然是尊贵的；世人如果不能辨别好坏，那么即使你地位再高，也仍然是耻辱的。如果能做到地位低和地位高的时候操行一样，身分低贱和身分尊贵的时候品德相同，这就可以了。

【原文】

85·6 俗性贪进忽退，收成弃败。充升擢在位之时，众人蚁附；废退穷居，旧故叛去。志俗人之寡恩，故闲居作《讥俗节义》十二篇。冀俗人观书而自觉，故直露其文，集以俗言。或譴谓之浅。答曰：以圣典而示小雅，以雅言而说丘野，不得所晓，无不逆者。故苏秦精说于赵，而李兑不说；商鞅以王说秦，而孝公不用。夫不得心意所欲，虽尽尧、舜之言，犹饮牛以酒，啖马以脯也。故鸿丽深懿之言，关于大而不通于小。不得已

而强听，入胸者少。孔子失马于野，野人闭不与，子贡妙称而怒，马圉谐说而懿。俗晓露之言，勉以深鸿之文，犹和神仙之药以治瓢咳(11)，制貂狐之裘以取薪菜也。且礼有所不■(12)，事有所不须。断决知辜，不必皋陶；调和葵韭，不俟狄牙(13)。闾巷之乐，不用《韶》、《武》(14)；里母之祀(15)，不待太牢(16)。既有不须，而又不宜。牛刀割鸡(17)，舒戟采葵。铁钺裁箬，盆盎酌卮，大小失宜，善之者希。何以为辩？喻深以浅。何以为智？喻难以易。贤圣铨材之所宜，故文能为深浅之差。

【注释】

《讥俗节义》十二篇：王充写的文章，基本内容保存在今本《论衡》之中。有人认为已佚失。

雅：通“牙”。小雅：小孩子。

雅言：指古时贵族文人诵读诗书、执行典礼时通行的纯正典雅，合乎规范的语言。丘野：指居住在荒僻地区的人。

苏秦在赵国游说，曾以精深的道理说服赵国的大臣李兑，希望采纳他“合纵”的主张，但是李兑不高兴，要他离开赵国。事见《战国策·赵策一》。说（shuì 税）：游说。

李兑：战国时赵国大臣。赵武灵王让位少子何，引起内乱。他和公子成一起，发兵保惠文王，杀太子章，进围沙丘宫，逼死主父（武灵王），从此独专国政，由司寇升任相国，号奉阳君。

商鞅二句：商鞅到秦国后，曾先用“帝道”、“王道”劝说秦孝公，秦孝公没有听从他的主张。参见《史记·商君列传》。

啖（dàn 淡）：喂。脯：干肉。

关：通“贯”。通，指适用。

孔子四句：孔子的马吃了农夫的庄稼，马被扣留，子贡去交涉，结果反而引起对方更大的愤怒，后来孔子的马夫去说，农夫听了很高兴，就把马归还了。事见《吕氏春秋·必己》、《淮南子·人间训》。马圉（y 雨）：同“马驭”。马夫。懿：通“忻”。高兴。

“露”上脱“形”字，“形露”二字连文。下文云“充书形露易视”，又“故形露其指，为分别之文”，可证。

(11)瓢：当是“飧”之误体。《说文·鼻部》：“飧，病寒鼻塞也”。飧（qiú 球）：伤风，鼻子不通气。

(12)■（zhì 志）：具备。

(13)狄牙：参见 42·10 注。

(14)《韶》：传说是舜时享用的乐曲。《武》：传说是周武王享用的乐曲。

(15)里母：里社，古时乡村中供奉土地神的地方。

(16)太牢：参见 77·2 注。

(17)牛刀割鸡：见《论语·阳货》，原文是“割鸡焉用牛刀”。比喻使用的手段不恰当。

【译文】

社会上一般人的情性都是好向上爬而不愿向下降，专门巴结那些得势的而背弃那些失势的。当王充被提拔做官的时候，许多人像蚂蚁一样依附在他

身边；当王充被免职，贫困家居的时候，连原来的朋友也背离而去。王充为了记述俗人的忘恩负义，所以在家闲居的时候写成了《讥俗节义》十二篇。希望俗人读到这本书以后能有所觉悟，因此文章的主旨很明显，并且掺杂了很通俗的语言。有人指责我的文章浅薄。王充回答说：拿圣人的经典给小孩子看，把高雅的言论说给山野的人听，他们不会明白其中的内容，因此没有不被顶回来的。所以苏秦用精深的学说去赵国游说，结果李兑听了不高兴；商鞅起初用王道去游说秦孝公，而秦孝公却不愿采纳。凡是不符合人们内心所追求的东西，即使你说的尽是尧舜之言，那也如同用酒饮牛，用肉喂马一样无用。所以那种华丽深奥的言辞，适用于大人君子而不适用于小人庸夫。人们不得已而勉强来听，能听进心中的人是很少的。孔子在野外丢失了马，被人家扣留了，子贡用美妙的言辞去劝说反而使对方更加愤怒，后来孔子的马夫用幽默诙谐的话去劝说，对方却认为讲得很好心里高兴。一般人只懂得浅显的话语，勉强用高深鸿大的文章让他们读，就如同用仙丹妙药去治疗鼻塞咳嗽，穿着貂皮狐皮做的衣服去砍柴挖野菜一样。况且礼节也不是任何时候都要讲究的，有些事情也不是任何时候都必须这样做。判决罪证明显的人，不一定要皋陶才行；烹调葵韭一类的菜蔬，也不一定要等狄牙来做才行。民间作乐，不一定用《韶》曲、《武》曲；乡村里祭祀土地神，也用不着三牲齐备的供品。既有不必要的问题，又有不适宜的问题。用宰牛刀杀鸡，用长戟挖野菜，用大斧削筷子，用盆罐当酒杯，这些都是大小失当，认为这种做法适当的人很少。怎样才算口才好呢？能用通俗的语言讲明深奥的道理就算好。怎样才算才智高呢？能用容易懂的语言说明难懂的问题就算才智高。贤圣能衡量读者对象的才能大小，所以能写出适合他们程度的、深浅不同的文章。

【原文】

85·7 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。夫贤圣歿而大义分，蹉 殊趋，各自开门。通人观览，不能钉铨。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。其文盛，其辩争，浮华虚伪之语，莫不澄定。没华虚之文，存敦庞之朴，拨流失之风，反宓戏之俗。

【注释】

蹉：失时，指耗时长久。

各自开门：各人自立门户，指形成不同的学派。

钉铨：当为“订讵”之误。《薄葬篇》云：“是非信闻见于外，不讵订于内。”订讵：订正、解释，这里是判断，断定的意思。

实：据递修本作“是”。是论：指《论衡》。

宓戏：即伏羲氏。参见 36·7 注。

【译文】

王充憎恨俗人的性情，因而写了《讥俗节义》；又忧虑君王治理国家，只是想统治老百姓，而没有合适的治理方法，不知道该做些什么，尽管愁思苦想，但是看不出应该走的道路，为此写了《政务》这本书。王充又痛恨当时社会上流行的伪书俗文，内容大多不实事求是，所以又写了《论衡》这本书。自从圣贤死后，他们所讲的道理就发生了分歧，长期朝着不同的方向发展，学者自立门户各成一派，就是博古通今的人读了他们的书，也不能断定是非真假。这些伪书俗文都是久远听闻代代相传的东西，有用笔记下的，有用耳听来的，都是些上百年的东西。经过的时间越是久远，认为都是过去古代的事情，所说的大都是对的，对这些东西信得刻骨铭心，而不能自拔出来，因此我写了《论衡》这本书。这本书的内容丰富，对问题的辩论很激烈，对于一切浮华虚伪的言论，无不加以澄清订正。目的是要消除那些华而不实的文章，保存敦厚朴素的本质，矫正当时流行的不良风俗，恢复伏羲时代那种纯朴的习俗。

【原文】

85·8 充书形露易观。或曰：“口辩者其言深，笔敏者其文沉。案经艺之文，贤圣之言，鸿重优雅，难卒晓睹。世读之者，训古乃下。盖贤圣之材鸿，故其文语与俗不通。玉隐石间，珠匿鱼腹，非玉工珠师，莫能采得。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，为分别之文。《论衡》之书，何为复然？岂材有浅极，不能为覆？何文之察，与彼经艺殊轨辙也？”

【注释】

经艺：指《诗》、《书》、《礼》《易》、《乐》、《春秋》这六部儒家经书，合称“六经”或“六艺”。

训古：训诂，对古书字句音义加以注释。

指：通“旨”。

分别：分明，通俗易懂。

“覆”上疑脱一“深”字。下文“故为深覆”，“深覆典雅，指意难睹”可证。

【译文】

王充的书浅显易懂。有人说：“善辩的人讲出来的话很深刻，擅长写文章的人他写出的文章就深刻含蓄。考察一下经典上的文章，圣贤的言论，都博大精深，优美文雅，很难一下子就看明白，现在阅读它的人，必须依靠注

解才能读得下去。这大概是由于圣贤的才智博大，所以他们说话，写文章就跟普通人不一样。美玉隐藏在石头里，珍珠蕴藏在鱼腹中，不靠玉工和珠师，谁也没法采到。因为宝贵的东西都是隐蔽而不外露的，所以考辩真伪的言论也应该深奥难懂。《讥俗节义》这本书，是想使俗人觉悟，所以它的主旨清楚，是些通俗易懂的文章。而《论衡》这本书，为什么也是这样呢？莫非是你的才能浅薄到了极点，根本写不出含蓄深刻的东西来吗？不然你的文章那么浅显，和那些经典截然不同呢？

【原文】

85·9 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，其隐乎犹 ？吾文未集于简札之上，藏于胸臆之中，犹玉隐珠匿也。及出扶露 ，犹玉剖珠出乎！烂若天文之照，顺若地理之晓，嫌疑隐微，尽可名处。且名白，事自定也。《论衡》者，论之平也 。口则务在明言，笔则务在露文。高士之文雅，言无不可晓，指无不可睹。观读之者，晓然若盲之开目，聆然若聋之通耳。三年盲子，卒见父母，不察察相识，安肯说喜？道畔巨树，堑边长沟，所居昭察，人莫不知。使树不巨而隐，沟不长而匿，以斯示人，尧、舜犹惑。人面色部七十有余 ，颊肌明洁，五色分别，隐微忧喜，皆可得察，占射之者，十不失一。使面黝而黑丑，垢重袭而覆部，占射之者，十而失九。

【注释】

据句意，“其隐乎犹”当是“其犹隐于”之误倒。

扶（fú）：敷，展开。

平：衡，指秤。

人面色部七十有余：古代相面术认为人的面孔有七十多个部位，根据这些部位的气色变化，可以判断吉凶。

五色：泛指面部不同的气色。

【译文】

王充回答说：美玉本来隐藏在石头里面，珍珠本来蕴藏在鱼腹之中，所以都隐而不露。等到美玉从石头中剖出来，珍珠从鱼腹中取出来，难道它们还隐蔽着吗？当我的文章没有写在简札上，还隐藏在内心的时候，就像美玉隐藏在石头里珍珠蕴藏在鱼腹中一样。等到文章一经出于胸中展露在外，就如同美玉从石头里剖出珍珠从鱼腹中取出一样了！它的光辉像天上的日月星辰一般灿烂，条理像地上的山脉河流一样清楚，凡是不清楚不明白的问题，全都能说得清清楚楚，况且事物的名目一旦表示清楚了，所论述的事情也就确定无疑了。《论衡》这本书，就是衡量言论是非的标准。开口说话就要力求把话说明白，动笔写文章就应该力求把文章写清楚。才高学富的人文章写

得优美，就在于他用的词语没有人读不懂，文章的主旨没人看不明白。读了这种文章的人，就像瞎子睁开了眼睛，聋子听到了声音。瞎了三年的孩子，一旦看到父母，如果不看得一清二楚，怎么会欢喜呢？路边的大树，河边的长沟，由于明显存在，所以没有谁会看不见。如果树不大而且又隐蔽着，沟不长而又隐藏着，指着它们让人看，即使是尧、舜恐怕也会看不清楚。人脸上有颜色的部位据说有七十多个，如果脸颊肌肤明净清洁，各种颜色都很清晰，那么即使是很细微的忧喜情绪，都可以看得清楚，给他相面的人，十个不会弄错一个。如果脸面黝黑丑陋，泥垢老厚而遮盖了脸上的各个部位，给他相面的人，十个有九个要弄错。

【原文】

85·10 夫文由语也，或浅露分别，或深迂优雅，孰为辩者？故口言以明志，言恐灭遗，故著之文字。文字与言同趋，何为犹当隐闭指意？狱当嫌辜，卿决疑事，浑沌难晓，与彼分明可知，孰为良吏？夫口论以分明为公，笔辩以扶露为通，吏文以昭察为良。深覆典雅，指意难睹，唯赋颂耳！经传之文，贤圣之语，古今言殊，四方谈异也。当言事时，非务难知，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，以眸子明瞭者。察文，以义可晓。

【注释】

由：通“犹”。

狱：狱吏，负责审判的官吏。当：审判定罪。嫌辜：疑难案件。

公：通“功”。精美。

秦始皇读韩非之书：事见《史记·老庄申韩列传》。

据本书《佚文篇》“独不得与此人同时”，“犹”字衍，当删。

事见《孟子·离娄上》。

【译文】

写文章如同说话一样，有的通俗易懂条理清楚，有的深奥曲折隐晦不明，哪一种属于善辩的人呢？说话是为了表达人的思想，说过的话恐怕遗忘消失，所以就用文字记录下来。文字与说话是同一个目的，为什么写文章要把宗旨隐蔽起来呢？狱吏审理疑难案件，廷尉处理有疑问的事情，有的含糊不清，和那办得清楚明白的相比，哪一个是好法官呢？说话以明白流畅为精妙，写文章以宗旨清楚为畅通，公文以明白准确为优秀。深奥隐晦，使人难以明白其宗旨的，只有像“赋”、“颂”这类文体。经传上的文章，圣贤的

语言之所以不容易懂，是由于古今的语言不一样，各地的方言不相同的缘故。古人说话论事的时候，并不是竭力要让人难懂，把含意隐蔽起来。后人看不懂古人的文章，是由于时代相距太远了，这只能说是语言不同，不能称古人才智博大。内容肤浅的文章如果叫人难于读懂，这叫做笨拙，不能称为才智高明。秦始皇读了韩非的书，赞叹说：“我怎么偏偏不能和这个人生活在同一时代呢！”正是由于韩非的文章可以使人读懂，所以他讲的事情才能引人深思。如果韩非的文章深奥难懂，必须有老师指导才能读懂，那么秦始皇就会把它扔在地上，还有什么赞叹可言呢？写文章的人，应该力求作品读起来通俗易懂而写的时候却很费力，不应该推崇那种读起来晦涩难懂而写的时候却不费力的文章；口头论述要力求解释明白，使人可以听懂，而不能为了追求深奥曲折，使人难于听懂。孟子看一个人贤与不贤，是以瞳人清亮与否作为标准，同样，考察文章好坏，要以道理明白与否作为标准。

【原文】

85·11 充书违谀于俗。或难曰：“文贵乎顺合众心，不违人意，百人读之莫谴，千人闻之莫怪。故《管子》曰：‘言室满室，言堂满堂。’今殆说不与世同，故文刺于俗，不合于众。”

【注释】

引文见《管子·牧民》。

【译文】

王充的著作与世俗见解相对立。有人说：“写文章贵在符合大众的心意，不违背人们的心愿，应该做到百人读了不批评，千人听了不指责。所以《管子》上说‘在屋子里讲论，全屋的人听了都满意，在厅堂里讲话，全厅堂的人听了都赞同。’现在大概你的学说与世人的见解不同，所以你的文章违反俗情，不合众人的心愿。”

【原文】

85·12 答曰：论贵是而不务华，事尚然而不高合。论说辩然否，安得不譎常心，逆俗耳？众心非而不从，故丧黜其伪而存定其真。如当从众顺人心者，循旧守雅，讽习而已，何辩之有？孔子侍坐于鲁哀公，公赐桃与黍，孔子先食黍而啖桃，可谓得食序矣。然左右皆掩口而笑，贯俗之日久也。今吾实犹孔子之序食也，俗人违之，犹左右之掩口也。善雅歌，于郑为人悲；礼舞，于赵为不好。尧、舜之典，伍伯不肯观；孔、墨之籍，季、孟不肯读。宁危之计，黜于闾巷；拨世之言，訾于品俗。有美味于斯，俗人不嗜，狄牙甘食；有宝玉于是，俗人投之，卞和佩服。孰是孰非？可信者谁？礼俗相背，何世不然？鲁文逆祀，畔者五人。盖犹是之语(11)，高

士不舍，俗夫不好，惑众之书(12)，贤者欣颂，愚者逃顿(13)。

【注释】

鲁哀公：参见 28·23 注。

“啖桃”前疑脱“后”字。《韩非子·外储说左下》：“先饭黍而后啖桃。”《家语·子路初见篇》作“先食黍而后食桃。”并有“后”字。据《韩非子·外储说左下》记载，鲁哀公给孔子桃和黍，孔子先吃黍而后吃桃，众人掩口而笑。哀公说，黍是擦桃用的，不是让你吃的。孔子答道，五谷之中黍为上，六种水果桃为下，按照礼制，我应该先吃黍。

雅歌：正声，指正规音乐。

人：疑为“不”之坏字。郑：春秋时的郑国。当时郑、卫两国的民间乐曲大为流行，雅乐在那里却不受欢迎。悲：古人以音悲为善。雅歌于郑为不悲，郑声淫，故不以雅歌为善。

礼舞：指举行各种典礼时用的舞蹈。

赵：战国时期的赵国，在当时以地方舞蹈闻名。

尧、舜之典：指《尚书》中的《尧典》和《舜典》。

伍伯：即五霸。参见 54·21 注。

季、孟：指鲁国的季孙氏和孟孙氏。

据《公羊传·定公八年》及本书《定贤篇》文当为“鲁文逆祀，去者三人；定公顺祀，畔者五人。”

(11)犹：据递修本当作“独”。

(12)惑：据递修本当作“感”。

(13)逃顿：即“逃遁”。本书“遁”、“钝”均作“顿”。

【译文】

王充回答说：议论问题贵在内容正确而不应追求辞藻华丽，记述事情讲究符合实际而不应注重迎合别人。论文是用来分辨正确与错误的，它怎么能违背世俗人的心理，让人们听了不顺耳呢？众人的意见是错的就不能听从，所以我才排除和贬斥那些虚伪的东西，保存和肯定那些真实的东西。如果要求一切都应当顺从众人的心意，那就完全按照旧常规办就行了，还辩论什么呢？孔子陪鲁哀公闲坐，鲁哀公把桃和黍赐给孔子，孔子先吃了黍然后才吃桃，可以说是完全符合进食的顺序的，但是当时左右的人都捂着嘴笑他，这是由于习惯于这种习俗时间太久的缘故。我现在实际上与孔子当时按顺序进食的情形相似，世俗的人反对我，就像当时鲁哀公左右的人捂着嘴笑孔子一样。庙堂上用的雅歌，郑国人认为不好听；典礼上用的舞蹈，赵国人认为不好看。《尚书》中的《尧典》和《舜典》，春秋五霸不肯看；孔子、墨子的书，季孙氏和孟孙氏不愿读。可以使国家转危为安的计谋，被一般老百姓所贬低；治理国家的言论，会受到一般人的诋毁。有美味在这里，俗人不爱吃，但狄牙却爱吃；有宝玉在这里，俗人会抛弃它，但卞和却佩带它。谁对谁不对呢？可以相信的是谁呢？礼仪和世俗相违背，哪个时代不是如此

呢？鲁文公违反祭祖顺序，有三个臣子离开了；鲁定公按顺序祭祖，反而有五个臣子离开了。有独到见解的话，高明的人不会舍弃，世俗的人不会喜欢；能感动众人的书籍，贤人高兴地称颂它，而愚昧的人却躲开它。

【原文】

85·13 充书不能纯美。或曰：“口无择言，笔无择文。文必丽以好，言必辩以巧。言瞭于耳，则事味于心；文察于目，则篇留于手。故辩言无不听，丽文无不写。今新书既在论譬，说俗为戾，又不美好，于观不快。盖师旷调音，曲无不悲；狄牙和膳，肴无淡味。然则通人造书，文无瑕秽。《吕氏》、《淮南》，悬于市门，观读之者，无訾一言。今无二书之美，文虽众盛，犹多谴毁。”

【注释】

口无择言：参见《孝经·卿大夫章》，原文是“是故非法不言，非道不行，口无择言，身无择行。”择：拣择，这里是挑剔的意思。择言：可以让旁人挑剔的话，即不合礼义的话。

新书：近作，指王充晚年整理的《论衡》。

悬于市门：《吕氏春秋》成书后，吕不韦把它公布在秦都咸阳的市门上，并挂出千金，扬言谁能改动一字，便赏给谁。当时，人们惧怕吕不韦的权势，没有一个人敢改动它。事见《史记·吕不韦列传》。《淮南子》成书后，据说也曾公布在都市门上，并悬赏千金，但当时也没有人敢改动它。见《全后汉文》卷十三引桓谭《新论》。

【译文】

王充的著作不可能完美无缺。于是有人说：“嘴里不该讲让人挑剔的话，下笔不该有让人挑剔的文辞。文章要华丽美好，讲话要雄辩巧妙。话讲得动听，所说的事情才能使人在心里再三玩味；文章值得一读，那样的著作才让人爱不释手。所以雄辩的议论，人们没有不爱听的；华丽的文章，人们没有不争相传抄的。现在你著的《论衡》既然是用比喻的方式来发议论，对世俗的批评就不合常情，又写得不漂亮，读起来很不舒服。师旷所奏的乐曲，没有不优美动听的；狄牙做的饭菜，没有味道不好的。通今博古的人写的书，就没有什么缺点。《吕氏春秋》和《淮南子》这两部书，曾悬赏在城门上，观读它的人，没有说过“不”字。现在你的书没有那两本书好，文章虽然又多又长，仍然要遭到不少人的谴责和反对。”

【原文】

85·14 答曰：夫养实者不育华，调行者不饰辞。丰草多华英，茂林多枯枝。为文欲显白其为，安能令文而无谴毁？救火拯溺，义不得好；辩论是非，言不得巧。入泽随龟，不暇调足；深渊捕蛟，不暇定手。言好辞简，指趋妙远；语甘文峭，务意浅小。稻谷千钟，糠皮太半；阅钱满亿，穿决出

万。大羹必有淡味，至宝必有瑕秽；大简必有大好，良工必有不巧。然则辩言必有所屈。通文必有所黜。言金由贵家起，文粪自贱室出。《淮南》、《吕氏》之无累害，所由出者，家富官贵也。夫贵，故得悬于市；富，故有千金副。观读之者，惶恐畏忌，虽见乖不合，焉敢譴一字！

【注释】

华英：据文意，当作“落英”。丰草落英，正反成义，与“茂林多枯枝”句式同。

义：同“仪”。仪表，姿态。

奸：通“干”。犯，直率。

大羹：即太羹。古代用以祭祀的不加佐料的肉汤。

简：竹简。古代的书写材料。大简：指编连成册的竹简。借指文章、书籍。大好：据文意，当作“不好”。与下句“良工必有不巧”对文。

【译文】

王充回答说：栽植果实就不注重养育花，修养品行就不在言辞上下功夫。茂盛的草丛中往往有许多落花，茂密的树林中必然会有许多枯枝。我写文章是想公开表明我的目的用意，怎能使自己的文章不遭受谴责和诋毁呢？忙着救火或救落水者的时候，顾不上讲究自己的仪表；辩论是非的时候，也顾不上言辞的美好。下水追捕乌龟，顾不得调整自己的步伐；入深渊中捉蛟，顾不得考虑使用哪只手。我的文章言辞直截了当，但思想内容却很深远；有些文章虽然言辞甜美文笔尖刻，但思想内容却很浅薄无聊。千钟稻谷，糠皮就要占一大半；上亿的铜钱，坏了钱孔的会有成千上万。祭祀用的太羹必然淡而无味，最珍贵的宝石也必然有杂质；书籍文章难免出差错，良工巧匠也会有不精巧之处。用此，再雄辩的言论也会有说理不周密的地方，再博古通今的文章也还会有可以指责的地方。有的人的话像金子一般是因为它出自权贵之口，有的人的文章像粪土一样是因为它出自平民之手。《淮南子》、《吕氏春秋》没有一再受到攻击责备，那是因为它们出自有钱有势的人家。因为有势，所以才能把书挂在城门上；因为有钱，所以才能以千金为赏格。看到这种书的人，个个惶恐畏忌，即使见有不合理之处，谁又敢提出一个字的批评呢！

【原文】

85·15 充书既成，或稽合于古，不类前人。或曰：“谓之饰文偶辞，或径或迂。或屈或舒。谓之论道，实事委琐，文给甘酸，谐于经不验，集于传不合，稽之子长不当，内之子云不入。文不与前相似，安得名佳好，称工巧？”

【注释】

饰文：修饰文字。偶辞：排比字句。

璚（su）：同“琐”。

文给甘酸：此处疑有脱误，大意是：文章中尽是杂七杂八的东西。

内：同“纳”。子云：扬雄，字子云。

【译文】

王充的书写成以后，有人拿它与古人的书核对，认为它不同于古人的著作。于是有人就说：“说你是在卖弄辞藻吧，你的文章却又有的直截了当，有的迂回曲折；有的拐弯抹角，有的平铺直叙。说你是在论述大道理吧，讲的又都是些琐碎的事情，文章中尽是杂七杂八的东西，对照经书既不符合，与传书对比也不相称，和司马迁的著作比不适当，和扬雄的著作归为一类也格格不入。文章不与前人的相似，怎么说得上好，称得上巧呢？”

【原文】

85·16 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，自为佳好。文必有与合，然后称善，是则代匠斲不伤手，然后称工巧也。文士之务，各有所从，或调辞以巧文，或辩伪以实事，必谋虑有合，文辞相袭，是则五帝不异事，三王不殊业也。美色不同面，皆佳于目；悲音不共声，皆快于耳。酒醴异气，饮之皆醉；百谷殊味，食之皆饱。谓文当与前合，是谓舜眉当复八采，禹目当复重瞳。

【注释】

代匠斲不伤手：这句话见《老子》第七十四章，原文是：“夫代大匠斲者，希有不伤其手矣。”意思是代替好木匠去砍削木材的人，很少有不伤手的。斲（zhuó 拙）：砍，削。

八采：传说尧的眉毛有八种颜色。参见《白虎通义·圣人》。

重瞳：传说舜的每只眼中有两个瞳人。参见《史记·项羽本纪》。

【译文】

王充回答说：修饰容貌强求与别人类似，便失去了自己的本来面目。修饰造句力求与前人相似，便损害了自己原来要表达的意思。众人的儿子，是不同的父母，不同的族类所生的，他们不一定长得一样，他们各自承受了父母的精气，形成了各自的长处。如果文章必须与前人雷同才能称为好文章，这就是说只有代替好木匠去砍削木柴而不会伤手的人，然后才能称为技艺高明了。文人所做的事，各有各的路子，有人善于雕琢辞句使得文章很精妙，有人爱好辨别真伪以证论事情的真相。如果认为文章的构思必须与前人相同，文章的辞句必须互相沿袭，那就等于要求五帝做同样的事情，三王建立同样的功业。貌美的人面孔长得并不一样，看起来都很漂亮；动人的歌声音不相同，听起来都很悦耳；普通的酒和甜酒的气味不同，喝起来都会醉人；

各种粮食的味道不同，吃了都可填饱肚子。如果认为写文章都必须和前人一个样，那就等于说舜的眉毛也应该是八采，禹的眼睛也该是有两个瞳人了。

【原文】

85·17 充书文重。或曰：“文贵约而指通，言尚省而赅明，辩士之言要而达，文人之辞寡而章。今所作新书出万言，繁不省，则读者不能尽；篇非一，则传者不能领。被躁人之名，以多为不善。语约易言，文重难得。玉少石多，多者不为珍；龙少鱼众，少者固为神。”

【注释】

躁人：指性情浮躁而话多不得要领的人。《易·系辞下》：“吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。”

【译文】

王充的著作篇幅多份量大。有人说：“文章以字句简练主题明确为好，说话以语言简要思想清楚为高，长于辩论的人，他的话必然扼要周到；善于写文章的人，他的文辞必然简洁鲜明。现在你所著的新书，超出了万言，繁琐而不省略，读者没有耐心读完；篇幅太多，注释者不能一一领会。你所以落了个“躁人”的名声，是因为文章写得过多就不好。说话简短容易说好，文章长了就不容易写得恰当。玉少石头多，多的就不珍贵；龙少鱼多，少的就必然神奇。”

【原文】

85·18 答曰：有是言也。盖寡言无多，而华文无寡。为世用者，百篇无害；不为用者，一章无补。如皆为用，则多者为上，少者为下。累积千金，比于一百，孰为富者？盖文多胜寡，财寡愈贫。世无一卷，吾有百篇；人无一字，吾有万言，孰者为贤？今不曰所言非，而云泰多；不曰世不好善，而云不能领，斯盖吾书所以不得省也。夫宅舍多，土地不得小；户口众，簿籍不得少。今失实之事多，华虚之语众，指实定宜，辩争之言，安得约径？韩非之书，一条无异，篇以十第，文以万数。夫形大，衣不得褊，事众，文不得褊。事众文饶，水大鱼多；帝都谷多，王市肩磨。书虽文重，所论百种。按古太公望，近董仲舒，传作书篇百有余，吾书亦才出百，而云泰多，盖谓所以出者微，观读之者，不能不譊呵也。河水沛沛，比夫众川，孰者为大？虫茧重厚，称其出丝，孰为多者？

【注释】

寡：当是“要”字之形误。“要言无多”与“华文无寡”对文。

寡：据《意林》卷三、《太平御览》六。二引《论衡》文，当作“富”。

褊（biān）：狭小。

肩磨：通“肩摩”。肩碰肩，形容人多。

太公望：姜尚。《汉书·艺文志》中兵家目录有《太公》二百三十六篇：谋八十一篇，言七十一篇，兵八十五篇。

董仲舒：汉儒代表人物。《汉书·艺文志》中儒家著录“董仲舒百二十三篇”。

出百：超过一百篇。王充的作品保存到今天的仅《论衡》一书，共八十五篇（其中《招致》一篇有目无文）。此云“出百”，佚失的确多，其当在一百篇以上。

河：黄河。沛沛：形容水势大。

孰为多者：据递修本当作“孰者为多”。

【译文】

王充回答说：确有这样的说法。内容充实的文章再多也不嫌多，华而不实的文章，再少也不算好。只要对社会有用，即使写一百篇也没有害处；如果对社会无用，即使只写一篇也没有补益。如果全都对社会有用，那么就越多越好，少了就不好。积累了千金，和只有百金的相比，谁是富者呢？所以文章多胜过文章少，钱财多胜过钱财少。世人拿不出一卷，而我有百篇；别人没有写一个字，我却写了上万字，哪一个好呢？现在有人不说我的文章有什么不对，而说我的文章太多；不说世人不喜欢好文章，却说他们不能接受我的文章，这正是我写的书不能简略的原因。房屋多，占地就不能小；人口多，户口册就不能少。现在失实的事情多，华而不实的言论多，那么指明真实情况判断是非，进行争辩的言辞，怎么能够简短呢？韩非的书，只有一个中心思想而无变化，篇数却要以十为单位来排列，文字要以万数来计。体形大，衣服就不能瘦小；事情多，文章就不能简短。事情多文章就多，水大鱼就多；都城粮食多，街市人就很多。我的书虽然篇幅多，但讨论的问题有上百个。考察一下古代的太公望，近代的董仲舒，他们写的书都在百篇以上，我写的书也才超过一百篇，有人就说太多了，这是因为作者地位低，所以读我书的人，不能不指责我啊！黄河之水波涛滚滚，比起其它河流，究竟谁大呢？厚重的蚕茧，称一下它所出的丝，与轻薄的茧相比哪个多呢？

【原文】

85·19 充仕数不耦，而徒著书自纪。或亏曰：“所贵鸿材者，仕宦耦合，身容说纳，事得功立，故为高也。今吾子涉世落魄，仕数黜斥。材未练于事，力未殫于职，故徒幽思，属文著记，美言何补于身？众多欲以何趋乎？”

【注释】

耦：遇合，受上司赏识。

亏（虧）：当为“戏”（戲），形近而误。戏弄，嘲笑。

吾子：指王充。落魄：穷困潦倒，不得志。

趋：同“趋”。旨趣。

【译文】

王充做官屡屡不得志，只能著书表明自己的思想。有人嘲笑他说：“有大材的人之所以可贵，就贵在官运亨通，本身被重用主张受采纳，能干出事业建立功名，这才算得上高贵。现在你处世如此潦倒，做官屡遭贬斥。你的才干并没有在事业上表现出来，你的力量也没有在你担负的职务中充分显示，所以只能冥思苦想，写文章著书，言辞再美妙对你自身又有什么好处呢？文章写得再多想以此达到什么目的呢？”

【原文】

85·20 答曰：材鸿莫过孔子。孔子才不容，斥逐，伐树，接淅，见围，削迹，困饿陈、蔡，门徒菜色。今吾材不逮孔子，不偶之厄，未与之等，偏可轻乎？且达者未必知，穷者未必愚。遇者则得，不遇失之。故夫命厚禄善，庸人尊显；命薄禄恶，奇俊落魄。必以偶合称材量德，则夫专城食土者，材贤孔、墨。身贵而名贱，则居洁而行墨，食千钟之禄，无一长之德，乃可戏也。若夫德高而名白，官卑而禄泊，非才能之过，未足以为累也。士愿与原宪共庐，不慕与赐同衡(11)；乐与夷俱(12)，不贪与跖比迹(13)。高士所贵，不与俗均，故其名称不与世同。身与草木俱朽，声与日月并彰，行与孔子比穷，文与杨雄为双，吾荣之。身通而知困，官大而德细，于彼为荣，于我为累。偶合容说(14)。身尊体佚(15)，百载之后，与物俱歿。名不流于一嗣，文不遗于一札，官虽倾仓(16)，文德不丰，非吾所臧。德汪而渊懿(17)，知滂沛而盈溢，笔泂漉而雨集(18)，言溶■而泉出(19)，富材羨知，贵行尊志，体列于一世，名传于千载，乃吾所谓异也。

【注释】

斥逐：《盐铁论·国病篇》：“孔子斥逐于鲁君。”又《诏圣篇》：“孔子治鲁不遂，见逐于齐。”

伐树：参见26·13注。

接淅：当作“接淅”。接淅：《说文解字》在“淅”字下引《孟子·万章下》作“淅淅”。指淘过的米。公元前517年，孔子在齐国时，有人要杀他，他听到后来不及做饭，带上刚淘好的米匆忙逃走了。参见《史记·孔子世家》、《孟子·万章下》。

见围：参见79·5注。

削迹：参见5·6注。

困饿陈、蔡：参见1·3注。

菜色：饥饿的脸色。古人认为吃肉的人脸发光，吃菜的人脸发乌。

命、禄：均指“禄命”。王充认为这是名人的禀气不同，与生俱来的。

专城食土者：指地方长官和有爵位封地的人。

宪：指孔子的学生原宪，他是一个安贫乐道的人。

(11)赐：即端木赐，字子贡。参见 3·3 注。衡：车前横木，此处代指车子。

(12)夷：指商末孤竹君之子伯夷。参见 1·4 注。

(13)跖：参见 6·3 注。比迹：同走一条路。

(14)说：通“悦”。容说：指受到重用和宠幸。

(15)佚：通“逸”。安适。

(16)倾仓：满仓，形容俸禄多。

(17)汪（huì 会）：深广。渊懿：深厚美好。

(18)淪淪（lónglù 龙鹿）：雨势很大。

(19)溶■（ku 枯）：泉水盛涌。

【译文】

王充回答说：才智鸿富没有能超过孔子的了。孔子的才智不为当世所容，在鲁国遭贬斥，在宋国树下司礼，树被砍掉，在齐国带着刚淘好的米逃跑，在匡地被包围，在卫国被铲掉车迹，在陈蔡被困饿，学生们个个面带菜色。现在我的才智不及孔子，不受重用的厄运，与孔子不相同，为什么偏要因此轻视我呢？况且官运亨通的人未必就聪明，卑贱穷困的人未必就愚蠢。碰巧有人赏识就能富贵，没有人赏识就失意。所以禄命好的人，即使是庸人也会尊贵显达；禄命不好的人，即使是奇俊之才也会不得志。如果一定要以是否得志和受重用来衡量一个人的才能品德，那些做官吃俸禄的人，才智就都胜过孔子、墨子了。身份高贵而名声很坏，说话清高而行事污浊，享受千钟俸禄，而毫无一点优良品德，这种人才是应该嘲笑的。至于品德高尚名声清白，官职低而俸禄少，这不能归过于他们的才能，也不能算是他们的缺陷。读书人都愿与原宪同往一间房子，不愿同子贡同坐一辆车子；愿跟伯夷同行，不愿跟盗跖走一条路。高洁之士所看重的事情，与一般人的看法不同，所以他们的名声也就不同。他们的身体虽然和草木一样地腐烂了，但他们的名声却同日月一样光辉灿烂，行迹像孔子那样穷困不得志，文章却能与扬雄比美，我以此为荣。有的人身虽显达但才智贫乏，官位虽高但德行渺小，对他们来说认为是光荣，对我来说这才是真正的欠缺。靠献媚讨好，即使做了高官得了享受，可是百年以后，就和其他生物一样死去了，名声传不到一代，文章留不下一篇，这样的人即使俸禄很多，可是文才和德行都很浅薄，这不是我所赞赏的。有些人德行高尚美好，智慧深厚鸿富，下笔如急雨一样倾注，谈论像喷泉一样滔滔不绝，他们才能卓越智慧超群，行为高尚而志气不凡，尽管也只活了一辈子，可是名声却流传千古，这才是我所认为的杰出。

【原文】

85·21 充细族孤门。或啁之曰：“宗祖无淑懿之基，文墨无篇籍之

遗，虽著鸿丽之论，无所禀阶，终不为高。夫气无渐而卒至曰变，物无类而妄生曰异，不常有而忽见曰妖，诡于众而突出曰怪。吾子何祖？其先不载。况未尝履墨涂，出儒门，吐论数千万言，宜为妖变，安得宝斯文而多贤？”

【注释】

细族：低微的家族，是与“豪族”相对而言。

啁：同“嘲”。嘲笑。

禀阶：承受，凭借。这里指师承渊源关系。

涂：通“途”。履墨涂：走墨家的道路，指学过墨家的学说。

【译文】

王充出身于寒微的家族孤独的门户。有人嘲笑他说：“你的祖辈没有善良美好的根基，又没有一篇文章遗留下来，你虽然写了这种大部头著作，但却没有什么师承渊源，终究算不上高明。气不是逐渐发展而是突然发生这就叫“变”，物没有种类而胡乱产生这就叫“异”，不常有的东西而忽然出现这就叫“妖”，违反众人的意向而突然出现这就叫“怪”。你的祖上是什么样的人呢？你那先辈的名姓不见载于史传。何况你未曾学过墨家的学说，出入于儒家之门，现在忽然写出成千上万字的著作，这该算是一种妖变，怎么能珍视这类文章而加以推崇赞美呢？”

【原文】

85·22 答曰：鸟无世凤皇，兽无种麒麟，人无祖圣贤，物无常嘉珍。才高见屈，遭时而然。士贵故孤兴，物贵故独产。文孰常在有以放贤，是则澧泉有故源，而嘉禾有旧根也。屈奇之士见，倜傥之辞生，度不与俗协，庸角不能程。是故罕发之迹，记于牒籍；希出之物，勒于鼎铭。五帝不一世而起，伊、望不同家而出。千里殊迹，百载异发。士贵雅材而慎兴，不因高据以显达。母骊犊骖，无害牺牲；祖浊裔清，不榜奇人(11)。鲧恶禹圣，叟顽舜神。伯牛寢疾(12)，仲弓洁全(13)。颜路庸固(14)，回杰超伦(15)。孔、墨祖愚，丘、翟圣贤。杨家不通，卓有子云；桓氏稽可(16)，遁出君山(18)。更禀于元，故能著文。

【注释】

孰：通“熟”。放：通“仿”。

澧：应作“醴”，疑为后人以泉涉水而误改。

屈：通“崛”。特出的样子。

倜傥(tì tǎng 替躺)：卓越不凡。

角：据递修本当作“用”。用：因此。

牒：古代记事用的薄木板。

勒于鼎铭：传说禹铸九鼎，曾将许多罕见之物的形象刻在鼎上。见《左传·宣公三年》。

伊、望：指伊尹和姜太公吕尚。

骊：通“犁”。黄黑杂色的牛。骅（xìng 星）：纯赤色的牛。

牺牲：古代用以祭祀的牲畜的总称。

(11)牂：通“妨”。

(12)伯牛：参见 5·2 注。

(13)仲弓：冉雍，伯牛的儿子。

(14)颜路：颜回的父亲。

(15)回：颜回。参见 2·2 注(18)。

(16)可：据递修本当作“古”。桓氏：指桓谭的家族。稽古：即“稽故”，滞留不进，官运不通。

(17)遁（yù 域）：通“裔”。用锥子穿透东西。遁出：颖脱而出。君山：即桓谭，字君山。

【译文】

王充回答说：鸟类没有世代相传的凤凰，兽类没有种系相传的麒麟，人没有世代相传的圣贤，物没有经常出现的珍宝。才能高超受到压抑，这是遭遇时运造成的。人才高贵所以才单独出现，物品高贵因此才单独产生。如果文章的成熟总是要对贤人有所仿效，这就等于说醴泉必然出自旧源，嘉禾必然发自老根。杰出人才的出现，卓越文章的产生，风度与世俗不同，俗人因此不能对它加以衡量。所以罕见的事迹，被记载于史书上，少见的东西，常被刻在钟鼎上。五帝不是在一个时代中兴起的，伊尹、太公望也不是出生在同一个家庭。地区相隔千里，事迹各不相同，时代相距几百年，情况也不一样。士人贵在有高尚的才智而不轻易往上爬，不靠出身高贵来取得显赫的地位。母牛黄黑杂色生的小牛纯赤色，并不妨害用小牛来做祭品；祖辈不高尚而后代优秀，并不妨碍后代成为杰出的人才。鲧是恶人而禹却是圣人，瞽叟很坏而舜却神圣。伯牛患恶疾，而仲弓却健康清洁。颜路庸俗笨拙，而颜回却才能超群。孔子、墨子的祖上平凡愚昧，而孔丘、墨翟却是圣贤。扬家家族不显贵，却出了才能卓绝的扬子云；桓家上辈官运不通，却出了桓谭这样杰出的人。这是由于重新禀受了元气而生的人，所以能写出好文章。

【原文】

85·23 充以元和三年徙家辟诣扬州部丹阳、九江、庐江，后入为治中。材小任大，职在刺割。笔札之思，历年寝废。章和二年，罢州家居。年渐七十，时可悬舆。仕路隔绝，志穷无如。事有否然，身有利害。发白齿落，日月愈迈。俦伦弥索，鲜所恃赖。贫无供养，志不娱快。历数冉冉，庚辛域际，虽惧终徂，愚犹沛沛，乃作《养性》之书凡十六篇。养气自守，适食则酒(11)。闭明塞聪(12)，爱精自保，适辅服药引导(13)，庶冀性命可延，斯须不老。既晚无还，垂书示后。惟人性命，长短有期，人

亦虫物，生死一时。年历但记，孰使留之？犹入黄泉，消为土灰。上自黄、唐(14)，下臻秦、汉而来，折哀以圣道，p 理于通材(15)，如衡之平，如鉴之开，幼老生死古今，罔不详该。命以不延，吁叹悲哉！

【注释】

元和：汉章帝年号，公元84~87年。元和三年：公元86年。辟：征召，被征去做官。《后汉书·王充传》记载：“刺史董勤辟为从事，转治中，自免还家。”扬州部：一作扬州部。汉武帝分全国为十三个监察区，叫十三刺史部，简称十三部，又称为十三州。扬州部为其中之一，东汉时，州逐渐变成郡上一级的行政区。丹阳：郡名，属扬州部，在今安徽东南部。九江：郡名，属扬州部，在今安徽中部和东部。庐江：郡名，属扬州部，在今安徽西南部。

治中：即“治中从事史”，是州刺史的助手。

刺割：检举弹劾。

章和二年：公元88年。章和是汉章帝的年号。

罢：这里指辞官。罢州：指辞去扬州治中的官职。

悬舆：把车子吊起来不再乘坐，指告老退休。

庚：指庚寅年（汉和帝永元二年，公元90年）。辛：指辛卯年（汉和帝永元三年）。域际：交接之际。

终徂：指死亡。

沛沛：形容心潮激荡，充满活力。

《养性》之书：王充的著作，已佚。

(11)适食则酒：指讲究吃饭和饮酒的数量适宜，不多也不少。则：当为“节”，声之误。古“则”与“即”同声通用，“节”从“即”声。

(12)闭明塞聪：闭塞视听，指不问世事。

(13)引导：即“导引”，古代的一种健身术。它包含的内容很广，以主动的肢体运动，配合呼吸运动或自我按摩而进行锻炼，相当于现今的气功和体育疗法。

(14)黄、唐：黄帝、唐尧。

(15)p (x ī)：同“析”。分解，剖开。这里是分析的意思。

【译文】

元和三年，王充被征召，全家迁往扬州部的丹阳、九江，庐江等地，后来到州里任治中从事史。才能低而责任重大，主管的是检举弹劾，著书的念头，中断多年了。章和二年，辞去州里官职回家闲居。年纪已近七十岁，已经到了告老退休的时候。做官的门路已经断绝，志愿无法实现无可奈何。凡事总有顺利或不顺利的时候，身体也时好时坏。头发白了，牙齿掉了，日子一天天的逝去，同辈的朋友越来越少，可以依靠的人很少了。生活贫困，得不到供养，心情很不愉快。光阴慢慢过去，又到了庚年、辛年交替之际，虽然害怕死去，但我心里充满活力，于是写了《养性》这本书，总共有十六篇。养育精气保护身体，适量吃饭节制饮酒，闭目塞耳不问世事，爱护精力注重

保养，还适当地辅以药物，作作健身操，希望寿命可以延长，短时间内不会老死。既然已经到了晚年无法返老还童，因此只能著书传给后人看。人的寿命，长短有一定的期限，人也和虫物一样，生死有一定的时间。历年写下的东西，托付给谁将它们流传下去呢？最终将进入坟墓，化作灰土。上自黄帝、唐尧，下至秦汉以来，我都以圣人之道为准则，以博古通今的人分析事物的方法，对它们一一进行了评论，像秤一样公平，像镜子一样明亮，一切老幼生死古今的问题，没有一样不包括在内。寿命已经不长了，真令人叹息伤心哪！

附录

一、《论衡》佚文

武王伐纣，升舟，阳侯波起，疾风逆流。武王操黄钺而麾之，风波毕除。中流，白鱼入于舟。燔以告天，与八百诸侯咸同此盟。《尚书》所谓“不谋同辞”也。故曰孟津，亦曰盟津。《尚书》所谓“东至于孟津”者也。

（见《水经注》河水注卷五，《感虚篇》文略同。）

幽居而静处，恬澹自守。

（见《文选》卷二十五，谢灵运《酬从弟惠连》“幽居犹郁陶”句注。观《石门新营所住诗》注。疑出《纪妖篇》。）

呼于坑谷之中，响立应。

（见《文选》卷五十九，王简栖《头陀寺碑文》注。疑出《招致篇》。）

孟尝君叛出秦关，鸡未鸣，关不开。下座贱客鼓臂为鸡鸣，而群鸡和之，乃得出关。夫牛马以同类相应，而鸡人亦以殊音相和，应和之验，未足以效同类也。

（见《艺文类聚》卷九一。疑出《乱龙篇》。《定贤篇》文略同。）

对曰：“见一匹练，前有生蓝。”孔子曰：“噫！此白马芦刍。”使人视之，果然。

（见《艺文类聚》卷九三。疑出《书虚篇》。）

兔在水中则死。夫兔，月气也。

（见《艺文类聚》卷九五。疑出《说日篇》。）

天门在西北，地户在东南。地最下者，杨、兗二州。洪水之时，二土最被水害。

（见《意林》卷三、《太平御览》卷三六。疑出《谈天篇》。）

天有日月星辰谓之文，地有山川陵谷谓之理。地理上向，天文下向，天地合气，而万物生焉。天地，夫妇也。

（见《意林》卷三。疑出《说日篇》。）

亡猎犬于山林，大呼犬名，则号呼而应。（《太平御览》卷九〇五引作“其犬则鸣号而应其主。”）人犬异类而相应者，识其主也。

（见《意林》卷三。疑出《招致篇》。）

将有赦，狱钥动，感应也。（《初学记》二十引作“赦令将至，系室籥动，狱中人当出，故其感应令籥动也。”）

（见《意林》卷三。疑出《招致篇》。）

蚕合丝而商弦易，新谷登而旧谷缺。按子生而父母气衰。（《太平御览》引作“按子生而父气衰，新丝既登，故体者自坏耳。”）

（见《意林》卷三。疑出《乱龙篇》。）

伯夷叔齐为庶兄夺国，饿死首阳山。非让国与庶兄也，岂得称贤人乎？

（见《意林》卷三。疑出《定贤篇》。）

农夫力耕得谷多，商贾远行得利深。

（见《意林》卷三。疑出《效力篇》。）

人命系于国，物命系于人。

（见《意林》卷三。疑出《命义篇》）

龙若遁逃在树中，为天所取，则非神也。若必有神，则不应有龙肝豹胎。

（见《意林》卷三。疑出《龙虚篇》。）

鳌必长大，则女娲不能杀之，必被其杀，何能补天？

（见《意林》卷三。疑出《谈天篇》。）

按酒味从酸，东方木，其味酸，故酒湛溢。

（见《意林》卷三。疑出《乱龙篇》。）

土龙之事，何得不能致雨？刘子骏、董仲舒说龙不尽，乱龙者，乱有终也。

（见《意林》卷三。疑出《乱龙篇》。）

讳举五月子，言不利父母。按田文不害田婴。

（见《意林》卷三。疑出《四讳篇》。）

堂尽南向，何不择也？

（见《意林》卷三。疑出《诘术篇》。）

雷震百里，制以万国，故雷声为诸侯之政教。

（见《白氏六帖事类集》卷一。）

拘夷国北山有石驼溺，水溺下，以金、银、铜、铁、瓦、木等器盛之，皆漏；掌承之，亦透；唯瓢不漏。服之，令人身上■毛落尽，得仙。

（见《酉阳杂俎》卷十《异物》。）

雷二月出地，百八十日，雷出则万物出；八月入地，百八十日，雷入则万物入。入则除害，出则兴利，人君之象也。

（见《古今事文类聚》前集卷四、《合璧事类》卷三。疑出《变动篇》。）

桓子《新论》曰：“关东语曰：‘人闻长安乐，则出门西向而笑。’”

（见《古今事文类聚》后集卷二十一。）

日月五星随天而西移，行迟天耳。譬若磴石之行蚁，蚁行迟，磴转疾。内虽异行，外犹俱转。

（见《太平御览》卷二。《事类赋》卷一。疑出《说日篇》。）

桀无道，两日并照，在东者将起，在西者将灭。费昌问冯夷曰：“何者为殷？何者为夏？”冯夷曰：“西，夏也；东，殷也。”于是费昌徙族归殷。殷果克隆。

（见《太平御览》卷四、《事类赋·日部》、《博物志》卷七。疑出《是应篇》。《路史·后纪》十三注引作“对日并出，东者焰，西者沉。费昌问，冯夷答云：‘东者为商，西为夏。’乃徙族之商。”）

周公时，雨不破块，风不鸣条。旬而一雨，雨必以夜，丘陵高下皆熟。

（见《太平御览》卷十一。疑出《是应篇》。《治期篇》文略同，《盐铁论·水旱篇》亦有此文。）

甘露味如饴，王者太平之应则降。

（见《太平御览》卷十二。疑出《是应篇》。）

子路感雷精而生，尚刚好勇，亲涉卫难，结缨而死。孔子闻而覆醢。每闻雷鸣，乃中心恻恒，亦复如之。故后人忌焉，以为常也。

（见《太平御览》卷十三，《事类赋》卷三。疑出《四讳篇》，《四讳篇》有“作酱恶闻雷”语。）

阳气动于下，而阴气应之也。

（见《太平御览》卷二十七引《风俗通》注。疑出《自然篇》。）

燧之取火于日，方诸取露于月。天地之间，巧历所不能与其数乎！然以掌握之中，引类于太极之上，而水火可立致者，阴阳固相动也。

（见《太平御览》卷五十九。《淮南子·览冥训》亦有此文。）

其智如倾，其德如山。智能之人须三寸之舌，一尺之笔，乃能自通。

（见《太平御览》卷四三二。疑出《效力篇》。）

宋臣有公孙吕者，长七尺，面长三尺，广三寸（一作尺），名震天下。若此之状，盖远代而求，非一世之异也。使形殊于外，道合于中，名震天下，不亦宜乎？语云：“无忧而戚，忧必及之；无庆而欢，乐必还之。”此心有先动，而神有先知，则色有先见也。故扁鹊见桓公，知其将亡；申叔见巫臣，知其窃妻而逃也。荀子以为天不知人事邪？则周公有风雷之灾，宋景有三次之福。知人事乎？则楚昭有弗卦之应，邾文无延期之报。由是言之，则天道之与相占，可知而疑，不可无也。

（见《太平御览》卷七三一。疑出《变动篇》。）

当风鼓箠，向日燃炉，而天终不为冬夏易气。

（见《太平御览》卷七五七。疑出《寒温篇》。）

舂者以杵捣臼，杵臼鼓动地，动地临池水，河水震荡。

（见《太平御览》卷七六二。疑出《招致篇》。）

夫臼杵，木也。水与木、土，三者殊类而相应，首相叩动，其势然也。

（见《太平御览》卷七六二。疑出《招致篇》。）

芝草一年三华，食之令人眉寿庆世，盖仙人所食。

（见《太平御览》卷八七三、《合璧事类》卷十。疑出《验符篇》。）

儒者说麟为圣王来，此言妄也。章帝之时，麒麟五十一至，章帝岂圣人哉？

（见《太平御览》卷八八九。疑出《指瑞篇》。）

蝉生于复育，开背而出，必因雨而蜕，如蛇之蜕皮云。近蒲州人家，拆草屋，于栋上得龙骨一丈许，宛然皆俱。

（见《太平广记》卷四一八。载《感应经》引文）

三苗之亡，五谷变种，鬼哭于郊。

（见《路史》后记卷十二注。疑出《变动篇》。）

人五藏，以心为主。心发智慧，而四藏从之。肝为之喜，肺为之怒，肾为之哀，脾为之乐。故圣人节之，恐伤性也。

（见《五行大义》卷四《论情性》。疑出《本性篇》。）

芝英，紫色之芝也，其栽如豆。

（见刘赧《稽瑞》，疑出《初稟篇》。）

羿请不死药于西王母，羿妻嫦娥窃以奔月。托身于月，是为蟾蜍。

（见《事类赋》卷一。张衡《灵宪》、《淮南子·览冥训》亦有此文。）

世人固有身瘠而志立，体小而名高者。于圣则否。是以尧眉八采，舜目重瞳，禹耳参漏，文王四乳。然则世亦有四乳者，此则弩马一毛似驥耳。

（见《太平御览》七三一。《长短经》卷一《察相》第六亦见此文。《艺文类聚》卷七五引作陈王曹植《相论》。）

杨璇为零陵太守时，桂阳贼起。璇乃制马车数十乘，以囊盛石灰于车上。及会战，从风扬灰向贼阵，因鸣鼓击贼，大破之。

（见《艺文类聚》卷九三。按：此事见《后汉书》本传及谢承《后汉书》，并为灵帝时事，则王充不及见，《艺文类聚》误。《北堂书钞》卷一三九、《太平御览》卷四四八皆引。）

二、王充年谱

东汉光武建武三年（公元 27 年），充生于上虞。

王充，字仲任，会稽上虞人也。其先自魏郡元城徙焉。《后汉书·王充传》。

王充者，会稽上虞人也，字仲任。其先本魏郡元城一姓。孙，一（？）几世尝从军有功，封会稽阳亭。一岁仓卒国绝，因家焉，以农商为业。世祖勇任气，卒咸不揆于人。岁凶，横道伤杀，怨仇众多。会世扰乱，恐为怨仇所擒，祖父汎举家担载，就安会稽，留钱唐县，以贾贩为事。生子二人，长曰蒙，少曰诵。诵即充父。祖世任气，至蒙、诵滋甚，故蒙、诵在钱唐，勇势凌人。未复与豪家丁伯等结怨，举家徙处上虞。建武三年，充生。《自纪篇》。

按：《汉书·元后传》：“陈完奔齐，齐桓公以为卿，姓田氏。十一世田和有齐国，三世称王。至王建为秦所灭。项羽起，封建孙安为济北王。至汉兴，安失国，齐人谓之王家，因以为氏。文、景间，安孙遂，字伯纪，处东平陵，生贺，字翁孺。为武帝繡衣御史，以奉使不称免。既免，而与东平陵终氏为怨，乃徙魏郡元城。”《王莽传》：“姚、妘、陈、田、王氏，其今天下上此五姓名藉于秩宗，皆以为宗室，世世复，无有所与。其元城王氏勿令相嫁娶，以别族理亲焉。”仲任特著“其先本魏郡元城”，其明为王翁孺之支庶欤？其先本魏郡元城一姓，

“一姓”疑为“王姓”之讹。“元城王姓”，以别于其他族望也。

又按：诸子类幽称仲任为“宛委子”，未见所据。盖因会稽宛委山而名，然亦太臆造矣。

《书林清话》称明人刊书，喜改旧目，信然。

光武建武四年（公元 28 年），充二岁。

光武建武五年（公元 29 年），充三岁。

光武建武六年（公元 30 年），充四岁。

光武建武七年（公元 31 年），充五岁。

光武建武八年（公元 32 年），充六岁。

是岁大水。《后汉书·光武纪》。

光武建武九年（公元 33 年），充七岁。

六岁教书，恭愿仁顺，礼敬具备，矜庄寂寥，有巨人志。父未尝笞，母未尝非，闾里未尝让。《自纪篇》。

按：《御览》三八五引《会稽典录》云：“七岁教书数。”与《自纪篇》差一年。

光武建武十年（公元 34 年），充八岁。

八岁出于书馆，书馆小僮百人以上，皆以过失袒谪，或以书丑得鞭。充书日进，又无过失。

《自纪篇》。

光武建武十一年（公元 35 年），充九岁。

手书既成，辞师，受《论语》、《尚书》，日讽千字。《自纪篇》。

按：八岁出于学馆，手书之成，尚须时日。受《论语》、《尚书》，当为隔年事，故志于此。

光武建武十二年（公元 36 年），充十岁。

光武建武十三年（公元 37 年），充十一岁。

为小儿，与侪伦嬉戏，不好狎侮。侪伦好掩雀、捕蝉、戏钱、林熙，充独不肯，诵奇之。

《自纪篇》。

充少孤，乡里称孝。《后汉书·王充传》。谢承《后汉书》同。

按：充六岁时，父母尚存，则其父歿，当在此数年间，故志于此。

光武建武十四年（公元 38 年），充十二岁。

会稽大疫，死者万数。《后汉书·光武纪》、《后汉书·钟离意传》。

光武建武十五年（公元 39 年），充十三岁。

光武建武十六年（公元 40 年），充十四岁。

始行五铢钱。《光武纪》。

光武建武十七年（公元 41 年），充十五岁。

道士刘春，荧惑楚王英。《雷虚篇》。

按：《后汉书·楚王英传》，建武十七年，英为楚王。

光武建武十八年（公元 42 年），充十六岁。

罢州牧，置刺史。《光武纪》。

光武建武十九年（公元 43 年），充十七岁。

光武建武二十年（公元 44 年），充十八岁。

班固年十三，王充见之，拊其背谓彪曰：“此儿必记汉事。”谢承《后汉书》（《后汉书·班固传》注。）司马彪《续汉书》（《书抄》六二引。）

王仲任抚班固背曰：“此儿必为天下知名。”《抱朴子》（马总《意林》卷四引）。

按：班固生于建武八年（公元32年），固年十三，则为建武二十年，时仲任十八岁，长孟坚五岁，据理，不得以“儿”，称固。且是时仲任仍在乡里，未与彪晤，此不足信。

光武建武二十一年（公元45年），充十九岁。

光武建武二十二年（公元46年），充二十岁。

光禄大夫刘琨，前为弘农太守。《初稟篇》。

按：《后汉书·儒林传·刘昆传》，建武二十二年，昆为光禄勋。

光武建武二十三年（公元47年），充二十一岁。

光武建武二十四年（公元48年），充二十二岁。

在县，位至掾功曹，在都尉府，位亦掾功曹。在太守，为列掾五官功曹行事。《自纪篇》。

按：许慎《说文序》：“尉律：学僮十七已上，始试。讽籀书九千字，乃得为史。”《后汉书·百官志》：“郡太守、郡丞、县令若长、县丞、县尉，各置诸曹掾史。”是仲任为掾功曹，当在十七岁以后，二十一以前。因二十三以后，已诣洛阳，则其得为功曹，当在此数年中，故志于此。

仕郡为功曹，以数谏争不合去。《后汉书·王充传》。

按：此二句，叙在“后归乡里，屏居教授”后，盖并前事言之，非归乡里后，才为郡功曹也。《论衡》起草于明帝初年，据《自纪篇》、《讥俗》、《政务》之书作于《论衡》之前，而《讥俗》书又为废退穷居而作。其废退穷居，当即指罢功曹也。故知为功曹，必在此时。

废退穷居，旧故叛去，故闲居作《讥俗节义》十二篇。既疾俗情，作《讥俗》之书，又闲人君之政，故作《政务》之书。《自纪篇》。

光武建武二十五年（公元49年），充二十三岁。

光武建武二十六年（公元50年），充二十四岁。

光武建武二十七年（公元51年），充二十五岁。

光武建武二十八年（公元52年），充二十六岁。

光武建武二十九年（公元53年），充二十七岁。

光武建武三十年（公元54年），充二十八岁。

后到京师，受业太学，师事扶风班彪。好博览而不守章句，家贫无书，常游洛阳市肆，阅读卖书，一见辄能诵忆，遂博通众流百家之言。《后汉书·王充传》。谢承《后汉书》略同。

充幼聪明，诣太学。袁山松《后汉书》。

按：《后汉书·班彪传》：“光武雅闻彪才，因召入见，举司隶茂才，拜徐令，以病免。后数应三公之命，辄去。彪复辟司徒王况府。”《光武纪》：“建武二十三年，王况为司徒。”则叔皮于建武二十三年已在洛。但其时，仲任方二十一，穷居乡里。《班彪传》又云：“后察司徒廉，为望都长，吏民爱之，建武三十年卒官。”是叔皮晚年，已离洛之官，则仲任师事叔皮，必在其二十三以后，二十七以前。

又按《水经·穀水》注：汉顺帝阳嘉元年立碑，文云：“建武二十七年造太学。”则仲任入太学师事叔皮，必在此数年。但《光武纪》：“建武五年，初起太学，车驾还宫，幸太学，

赐博士弟子各有差。”与阳嘉元年碑说异，存之俟考。

光武建武三十一年（公元 55 年），充二十九岁。

蝗起太山郡，西南过陈留、河南。《商虫篇》。

按《后汉书·光武纪》：“三十一年夏蝗。”《古今注》：“建武三十一年，郡国大蝗。”（《后汉书·五行志注》。）

陈留雨谷，谷下蔽地。《感虚篇》。

光武中元元年（公元 56 年），充三十岁。

光武皇帝升封，天晏然无云。《宣汉篇》。

按：《光武纪》：“中元元年二月辛卯，柴望岱宗，登封泰山。”袁山松《后汉书》：“光武封泰山，云气成宫阙。”（《初学记》五、《御览》三十九。）《汉光武封禅仪》曰：“建武三十二年，封泰山，时天清和无云。”

光武中元二年（公元 57 年），充三十一岁。

明帝永平元年（公元 58 年），充三十二岁。

观天子临辟雍，作《六儒论》。袁山松《后汉书》。

按：《光武纪》，中元元年冬，起明堂辟雍。《明帝纪》，永平元年冬十月，幸辟雍。《翟辅传》，辅上言：“光武初兴，起太学，博士舍内外讲堂，诸生横卷，为海内所集。明帝时，辟雍始成，欲毁太学。太尉赵熹以为，太学辟雍，皆宜兼存，故并传至今。”据此，则辟雍起于光武，成于明帝，则此“观天子临辟雍”，当为明帝时事，故志于此。

东海相宗叔庠广召幽隐。《程材篇》。

按：《后汉书·宗均传》，永平之年，迁东海相。

明帝永平二年（公元 59 年），充三十三岁。

后归乡里，屏居教授。充好论说，始若诡异，终有实理。以为俗儒守文，多失其真，乃闭门潜思，绝庆吊之礼，户牖墙壁，各置刀笔，著《论衡》八十五篇，二十余万言。《后汉书·王充传》。

王充于宅内门户墙柱，各置笔砚简牍，见事而作，著《论衡》八十五篇。谢承《后汉书》（据汪文台辑本）。

伤伪书俗文多不实诚，故为《论衡》之书。《自纪篇》。

按：《讲瑞篇》云：“此论草于永平之初。”《会稽典录》云：“《论衡》造于永平末，定于建初之年。”盖永平初，已属草，时辍时作，至永平末，方专精一志也。又《须颂篇》云：“《论衡》之人，在古荒流之地。”与本传谓仲任归乡里作《论衡》相合。

明帝永平三年（公元 60 年），充三十四岁。

京师及郡国七，大水。《明帝纪》。

夏旱。《后汉书·钟离意传》。

明帝永平四年（公元 61 年），充三十五岁。

比来水旱饥馑，加有军旅。司马彪《续汉书》（《御览》九二），载永平四年诏。

明帝永平五年（公元 62 年），充三十六岁。

班固为尚书郎。《别通篇》、《超奇篇》、《案书篇》。

按：谢承《后汉书》（《御览》四八四），永平五年，班固被召诣校书。范晔《后汉书·班

超传》同。

明帝永平六年（公元 63 年），充三十七岁。

鼎见。《宣汉篇》。

按《明帝纪》，永平六年二月，王雒山出宝鼎，庐江太守献之。

明帝永平七年（公元 64 年），充三十八岁。

明帝永平八年（公元 65 年），充三十九岁。

虞廷为司徒公。《吉验篇》。

按《虞廷传》，事在永平八年。

明帝永平九年（公元 66 年），充四十岁。

明帝永平十年（公元 67 年），充四十一岁。

广陵王荆迷于 巫，孝明三宥，王吞药。《恢国篇》。

按《明帝纪》，永平十年春二月，广陵王荆有罪自杀，国除。

明帝永平十一年（公元 68 年），充四十二岁。

庐江皖侯国际有湖出金。太守遣吏收取，遣门下掾奉献。《验符篇》。

明帝致麟、醴泉、白雉、嘉禾。金出。《宣汉篇》。

按《明帝纪》，永平十一年，巢湖出黄金。时麒麟、白雉、醴泉、嘉禾所在出焉。

明帝永平十二年（公元 69 年），充四十三岁。

永昌郡有金。《验符篇》。

按《明帝纪》，永昌郡，永平十二年置。《郡国志》注云：“二年”误。

杨子山为上计吏，见三府作《哀牢传》，不能成，归郡作上，孝明奇之，征在兰台。《佚文篇》。

按：《明帝纪》：“永平十二年，益州徼外夷哀牢王，相率内属，于是置永昌郡。”《西南夷传》曰：“罢益州西部所领六县，合为永昌郡，置哀牢、博南二县。”《郡国志》：“永昌郡哀牢县，永平中置，故牢王国。”

明帝永平十三年（公元 70 年），充四十四岁。

明帝永平十四年（公元 71 年），充四十五岁。

帝立广陵王荆子。《恢国篇》。

按：《明帝纪》，永平十四年封故广陵荆子元寿为广陵侯。

楚王英惑于侠客，王吞病。《恢国篇》。

按：《明帝纪》，永平十四年四月，楚王英卒。

明帝永平十五年（公元 72 年），充四十六岁。

蝗虫起泰山郡，流徙郡国，荐食五谷，弥衍兖、豫，过阵留、寿张界，飞逝不集。

谢承《后汉书》（《后汉书·虞延传》注、《书抄》三十五）。

明帝永平十六年（公元 73 年），充四十七岁。

明帝永平十七年（公元 74 年），充四十八岁。

永平中，神雀群集，百官颂上。《佚文篇》。

按：《东观汉记》十八《贾逵传》曰：“永平十七年，公卿以神雀五采，翔集京师，奉觞上寿。上召逵，敕兰台给笔札，使作《神雀颂》。”范晔《后汉书·贾逵传》亦云：“永平中”。

明帝时，致甘露、神雀、紫芝，离木复合。《宣汉篇》。

按：《明帝纪》：“永平十七年正月，甘露于甘陵。是岁，甘露仍降。树枝内附，芝草生前殿。神雀五色，翔集京师。”《东观汉记》：“明帝永平十七年正月，夜梦见先帝太后，觉悲不能寐。明日上陵，树叶有甘露，上令百官采之。”（《类聚》九十八）。

明帝永平十八年（公元 75 年），充四十九岁。

章帝建初元年（公元 76 年），充五十岁。

建初孟年，北州连旱。《明零篇》。

建初孟年，无妄气至。《恢国篇》、《须颂篇》。

岁遭气运，谷颇不登。《宣汉篇》。

按：《章帝纪》：“永平十八年，是岁牛疫，京师及三州大旱。诏勿收充、豫、徐州田租刍藁。其以见谷赈给贫民。”又建初元年丙寅诏曰：“比年牛疫，垦田减少，谷价颇贵，人以流亡。”

地动。《恢国篇》。

按：《章帝纪》，事在建初元年三月。

第五司空，股肱国维。《恢国篇》。

按：《章帝纪》，永平十八年八月即帝位，十一月第五伦为司空。

隐强侯傅，县书市里，诽谤圣政，今上海恩，犯夺爵土。《恢国篇》。

按：《后汉纪》十一云：“建初元年三月丙午，傅坐骄溢，免为庶人。”

章帝建初二年（公元 77 年），充五十一岁。

元二之间，嘉德流布。《恢国篇》。

建初孟年，中州颇歉，颍川、汝南民流四散。圣主忧怀，诏书数至。《论衡》之人，奏记郡守，宜禁奢侈，以备困乏，言不纳用，退题记草，名曰《备乏》。酒糜五谷，生起盗贼，沉湎饮酒，盗贼不绝，奏记郡守，禁民酒。退题记草，名曰《禁酒》。《对作篇》。

按：《章帝纪》，建初二年三月辛丑诏曰：“比年阴阳不调，饥馑屡臻。”《后汉纪》十一，建初二年夏四月，太后诏曰：“今水旱连年，民流满道，至有饿馁者。”

帝立楚王英子。《恢国篇》。

按：《楚王英传》，建初二年，封英子为楚侯。

章帝建初三年（公元 78 年），充五十二岁。

零陵生芝草五本。《恢国篇》、《验符篇》。

按：《章帝纪》，建初三年，零陵献芝草。

章帝建初四年（公元 79 年），充五十三岁。

夏六月，雷击杀羊五头，皆死。《雷虚篇》。

甘露降五县。《恢国篇》、《验符篇》。

按：《章帝纪》，建初四年，甘露降泉陵、洮阳二县。

章帝建初五年（公元 80 年），充五十四岁。

芝草复生泉陵六本。黄龙见，大小凡八。《验符篇》、《恢国篇》。

按：《章帝纪》，建初五年，零陵献芝草。有八黄龙见于泉陵。

章帝建初六年（公元 81 年），充五十五岁。

章帝建初七年（公元 82 年），充五十六岁。

章帝建初八年（公元 83 年），充五十七岁。

章帝元和元年（公元 84 年），充五十八岁。

章帝元和二年（公元 85 年），充五十九岁。

元和二年，始用四分历，时待诏张盛、京房、鲍业等以四分历请，与待诏杨岑等共课岁余。盛等所中多，四分之历，始颇施行。见《后汉书·章帝纪》及注引《续汉书》。《后汉书·律历志》云，在永平五年。

章帝时，麒麟五十一至。《御览》八八九引《论衡》佚文。

按：《东观汉记》，元和二年以来，至章和元年，麒麟五十一至。

元和、章和之际，此篇（谓《讲瑞篇》）已成。《讲瑞篇》。

按：《会稽典录》云：“《论衡》造于永平末，定于建初之年。”故至元和、章和之际，《讲瑞篇》稿已成。《论衡》各篇，据其征引史实，而可推定其造作先后者：《恢国篇》、《验符篇》言章帝建初六年事（芝草生六本，黄龙见）。《齐世篇》云：“方今圣朝，承光武，袭孝明。”《佚文篇》云：“孝明文雄会聚，今上即命，诏求亡失。”又云：“杨子山见三府作《哀牢传》不成，归郡作上，孝明奇之。”哀牢内属，在永平十二年。既云“孝明”，又称“今上”、“圣朝”，则《齐世篇》、《佚文篇》亦于章帝时作。《须颂篇》言章帝建初元二年灾。《讲瑞篇》、《指瑞篇》、《是应篇》、《治期篇》、《齐世篇》、《宣汉篇》、《恢国篇》、《验符篇》、《须颂篇》、《佚文篇》并为宣汉恢国而作，故并定为章帝时所撰。《谴告篇》避明帝讳，称楚庄王为严王；《明雩篇》言章帝建初元二年灾；《遭虎篇》言楚王英死，按英死于永平十四年，则《遭虎篇》当作于明帝永平十四年以后。《商虫篇》言蝗起太山郡，事在建武三十一年。《自然》、《感类》、《寒温》、《谴告》、《变动》、《明雩》、《顺鼓》、《乱龙》、《遭虎》、《商曰》等篇皆属于为汉应变论灾之作，则可据《谴告》、《明雩》等篇定为章帝时作品也。《程材篇》言宗均为东海相，事在永平元年，则《程材篇》必作于永平以后；《别通篇》称孝明；《超奇篇》言孟坚为尚书郎，事在永平五年，则《超奇篇》必作于明帝永平五年以后；《别通篇》作于明帝后，章帝时也。《答佞》、《程材》、《量知》、《谢短》、《效力》、《别通》、《超奇》、《状留》等篇，俱为校量贤佞知操之作，当属于一时，则并定为章帝时作。《实知篇》避明帝讳称庄襄王为严襄王，则亦为章帝时作。《实知》、《知实》、《定贤》三篇同一旨趣，当属于一时之作。九虚、三增、《谈天》、《说日》、《问孔》、《刺孟》盖属一时。《雷虚篇》，雷击杀羊五头，事在建初四年，则诸篇同为建初前后之作。《正说》、《书解》、《案书》、《对作》又属一类。《案书篇》言班固为尚书郎，事在明帝永平五年，《对作篇》载建初二年奏记郡守事，则此诸篇作于章帝建初前后。《逢遇》、《初稟》等篇，盖当为一时之作。《吉验篇》言虞延为司徒，事在永平八年，则《吉验篇》必作于明帝永平以后。《初稟篇》目见《恢国篇》，《恢国篇》作于章帝元和中，则知《逢遇》诸篇当作于永平以后，元和以前。唯《论死》、《祭意》等篇为祛迷讹术之作；无以推定。通览全书，可知其先后顺序之例。如《初稟》、《寒温》、《谴告》等篇属稿在先，则居于《自然》、《恢国》等篇之前。（《初稟篇》目见《恢国篇》，《初稟》第十二，《恢国》第五十八。《寒温篇》目见《自然篇》，《寒温》第四十一，《自然》第五十四，可证。）据此，则《论死》以下等篇，必成于《宣汉》、《验符》诸篇之后。总上所考。则知《论衡》大半作于章帝时。

《讲瑞篇》云：“此论草于永平之初。”至和帝永元中，还改定旧稿。则仲任于此书致力前后凡三十年，亦云勤矣。

章帝元和三年（公元 86 年），充六十岁。

徙家辟难，诣扬州部丹阳、九江、庐江。《自纪篇》。

入州为从事。《自纪篇》。

刺史董勤辟为从事。《后汉书·王充传》。

按：《自纪篇》“入州为从事”句，次于“在县，位至掾功曹。在都尉府，位亦掾功曹。在太守，为列掾五官功曹行事”句下，乃通前后事言之，非为从事、为功曹并一时事也。“入州为从事”，即本传所云“刺史董勤辟为从事”。

《自纪篇》云“后入为治中”，即本传“转治中”。王充明言“徙家辟难，诣扬州部丹阳、九江、庐江，后入为治中”，则“入州为从事”当在此时也。

章帝章和元年（公元 87 年），充六十一岁。

后入为治中，材小任大，职在刺割，笔札之思，历年寝废。《自纪篇》。

转治中。《后汉书·王充传》。

按：云“历年寝废”，则“转治中”与“为州从事”当隔一年，故志于此。

元和章和之际，嘉瑞奇物，同时俱应。凤皇麒麟，连出并见。《讲瑞篇》。

永平以来，讫于章和，甘露常降。《讲瑞篇》。

按：《后汉记》十二：“元和二年二月，凤皇集于肥。五月丙戌诏曰：‘凤皇、黄龙、鸾鸟比集七郡。神雀、甘露降自京都。’”《东观汉记》：“元和二年以来，至章和元年，凡三年，凤皇三十九见郡国，麒麟五十一，白虎二十九，黄龙三十四，青龙、黄鹄、鸾鸟、神马、神雀、九尾狐、三足乌、赤乌、白兔、白鹿、白燕、白鹊、甘露、嘉瓜、秬秠、明珠、芝英、华草、朱草、连理，实日月不绝，载于史官，不可胜纪。”《古今注》：“元和二年，甘露降河南，三足乌集沛国，麒麟见陈，一角，端如葱叶，色赤黄，芝生沛，如人冠。”

章帝章和二年（公元 88 年），充六十二岁。

罢州家居。《自纪篇》。

自免还家。《后汉书·王充传》。

友人同郡谢夷吾上书荐充才学。肃宗（章帝）特诏公车征，病不行。《后汉书·王充传》。

谢夷吾荐充曰：“充之天才，非学所加。虽前世孟轲、孙荀，近世扬雄、刘向、司马迁，不通过也。”谢承《后汉书》（范晔《后汉书》本传注）。

和帝永元元年（公元 89 年），充六十三岁。

续《讲瑞篇》稿。

按：《讲瑞篇》云：“至元和、章和之际，孝章耀德。”则其续稿，已在章殁后，故志于此。

和帝永元二年（公元 90 年），充六十四岁。

年渐七十，时可悬舆，乃作《养性》之书，凡十六篇。《自纪篇》。

年渐七十，志力衰耗，乃造《养性书》十六篇，裁节嗜欲，颐神自守。《后汉书·王充传》。

按：臧琳《经义杂记》四曰：《后汉书·王充传》：“充年渐七十，志力衰耗，乃造《养性书》十六篇，载节嗜欲，颐神自守。”案充所著《论衡》八十五篇，今本无缺，而《养性书》

失传，隋、唐志亦无著录。《论衡》末有《自纪》云：“章和二年，罢州家居，年渐七十，作《养性》之书十六篇。养气自守，适食则酒，闭明塞聪，爱精自保，适辅服药引导（以上疑用十六篇之目），庶冀性命可延，期须不老。既晚无还，垂书示后。惟人性命，长短有期，人亦虫物，生死一时。年历但记，孰使留之？犹入黄泉，消为土灰。上自黄、唐，下臻秦、汉而来，折衷以圣道，析理于通材，如衡之平，如鉴之开，幼老生死古今，罔不详该。命以不延，吁叹悲哉！”读此，可想见其书之仿佛。

年渐七十，乃作《养生》之书，凡十六篇。《会稽典录》。

昔王充著述，制《养气》之篇，验已而作，岂虚语哉？《文心雕龙·养气篇》。

年七十余，乃作《养性》一十六篇。韩愈《后汉三贤传》。

按：《会稽典录》作“养生”，“性”、“生”字通。《文心雕龙·养气篇》作“养气”，盖《养气篇》为《养性书》之目。“年渐七十”与“七十余”义异，韩氏失之。

王充年在顺耳，道穷望绝，惧声名之偕灭，故《自纪》终篇。《抱朴子自序》。

按：六十耳顺，云“六十”者，举成数也。仲任六十二罢州家居，年渐七十，作《养性书》，而《养性书》目，已见《自纪篇》，则其《自纪篇》非六十岁时作也。

和帝永元三年（公元 91 年），充六十五岁。

和帝永元四年（公元 92 年），充六十六岁。

和帝永元五年（公元 93 年），充六十七岁。

和帝永元六年（公元 94 年），充六十八岁。

和帝永元七年（公元 95 年），充六十九岁。

和帝永元八年（公元 96 年），充七十岁。

永元中，病卒于家。《后汉书·王充传》。

按：永元共十六年，其云“永元中”，故志于此。吴荣光《历代名人年谱》推定仲任为八十岁。梁廷灿《历代名人生卒表》因之，并未考也。

又按：清唐煦春《上虞县志》二十五下：“汉郡功曹王充墓，在县西南十四都乌石山（据《万历志》），嘉庆十二年，邑人林鉴修治（据《嘉庆志》），咸丰五年，林鼎臣、谢简廷重修立石。”

（录自黄晖《论衡校释》）

三、《论衡》版本卷帙著录

《论衡》一书，在王充死后五六十年就逐渐流传开来。北宋庆历五年（公元 1045 年），进士杨昌文把当时的通行本与史馆藏本对照合校，并为之作序刊刻。南宋乾道三年（公元 1167 年），会稽太守洪适（kuò 阔）又重刊杨刻本。目前保存下来的宋本只有残卷或经过后来修补的印本。

现藏于日本宫内厅书陵部图书寮的宋版《论衡》残卷（卷一至卷二十五），是宋代的刷印本。

抗日战争前，国立历史博物馆藏的宋版《论衡》残卷一册，（卷十四至卷十七），是元代用牋背纸印的宋刻本，今下落不明。

现藏于北京图书馆的宋本《论衡》，由于元、明两朝多次补修，版框高低不一，字体和版口的格式各异。其中一小部分每半页十行，每行二十至二十一字，版心顶端载本页字数，下端有刻工姓名，与日本宫内厅所藏的宋版《论衡》残卷相同。一部分是元代补刻的，绝大部分是明代补刻的。明刻部分版心上端分别有“弘治十七年补”、“正德十六年补刊”、“嘉靖元年补刊”、“嘉靖元年重刻”等字样。明代三次补刻，都没有序跋，只有正德十六年（公元1521年）刊本在首卷目录后有黑色图记两行：“正德辛巳四月吉旦南京国子监补刊完”。

现藏于北京图书馆的《新刊王充论衡》十五卷本，每半页十二行，每行二十四字，是翻刻南宋乾道三年的刻本。书中目录后重抄宋本序跋，仍称三十卷。首卷标题下，有浙江海宁蒋氏衍芬堂藏书印章，是明初坊间刻本，过去被称为“元小字本”。

明代以后的刊本很多，流传较广的是嘉靖十四年（乙未，公元1535年）吴郡苏献可刊刻的“通津草堂本”，版心有“通津草堂”四字，末卷后有“周慈写陆奎刻”六字，卷一《累害篇》中“埳成丘山，污为江河”以下缺一页四百字。万历年间程荣刊刻的《汉魏丛书》本、何允中刊刻的《广汉魏丛书》本，还有后来的黄嘉惠校刻本、钱震泂刻本等等，都是根据“通津草堂本”刊刻的，所以《累害篇》都缺一页。天启六年（公元1626年），刘光斗等所刻《论衡》，序文声称是根据北宋杨文昌本校刻的，其实也是根据“通津草堂本”，《累害篇》同样缺一页。清乾隆年间，王谟刊刻《增订汉魏丛书》本、光绪年间湖北崇文书局刻的《子书百家》本，以及民国以后的许多刊本，包刮石印本、铅印本、影印本、缩印本，绝大多数都是根据“通津草堂本”或《汉魏丛书》本，其中有的补足了《累害篇》的缺页。

现存《论衡》版本目录

《论衡》三十卷

南宋乾道三年绍兴府洪适刻本元、明递修本，八册，清钱谦益批点，黄丕烈跋，叶昌炽题识，有“汲古阁”、“言里世家”、“铁琴铜剑楼”、“士礼居”等藏印。又一部，十四册装，有“涵芬楼”藏印。北京图书馆藏。

《新刊王充论衡》十五卷

明初刻本，八册，旧称“元小字本”。北京图书馆藏。

《论衡》三十卷。

明嘉靖十四年吴郡苏献可“通津草堂”本。北京图书馆所藏分十册装者有清陈揆校并跋。

《论衡》三十卷

明万历年间程荣刻《汉魏丛书》本。北京图书馆所藏分六册装者有清陈揆校并跋。

《论衡》三十卷

明天启六年刻本，明刘光斗评。

《论衡》三十卷

明刻本，清王振声校并跋。北京图书馆藏。

《论衡》三十卷

明何鏜刻本。

《论衡》三十卷

明万历年间黄嘉惠校刻本。

《论衡》三十卷

明钱震泂刻本。

《论衡》

明万历年间刻《百子类函》本。

《委宛子》

明刻《诸子汇函》本，明归有光辑评。

《论衡》

明崇祯年间刻《增定汉魏六朝别解》本，明叶绍泰、黄澍辑评。

《论衡》三十卷

清刻明何允中辑《广汉魏丛书》本。

《论衡》三十卷

清顾汝琰校刻本。

《论衡》三十卷

清乾隆年间《四库全书》抄本。

《论衡》三十卷

清乾隆五十七年金溪王谟《增订汉魏丛书》本。

《论衡》三十卷

清光绪元年湖北崇文书局刻《子书百家》本。北京图书馆所藏分六册装者有章钰校并跋。

《论衡》三十卷

清光绪二年蜀南卢氏红杏山房刻《增订汉魏丛书》本。

《论衡》三十卷

清光绪二十年湖北艺文书局刻《增订汉魏丛书》本。

《论衡》三十卷

清光绪二十一年石印《增订汉魏丛书》本。

《论衡》三十卷

民国初年潮阳郑氏刻《龙溪精舍丛书》本。

《论衡》三十卷

1912年鄂官书处重印《子书百家》本。

《论衡》三十卷

- 1917 年上海育文书局石印存古堂增辑《增订汉魏丛书九十六种》本。
- 《论衡》二卷
- 1917 年上海商务印书馆铅印《诸子文粹》本，李宝淦选。
- 《论衡》
- 民国初年京师图书馆传抄《说郛》本，元陶宗仪辑，张宗祥重校。
- 《论衡》三十卷
- 1919 年上海归叶山房石印《百子全书》圈点本。
- 《论衡》三十卷
- 1922 年上海商务印书馆《四部丛刊》影印明通津草堂本（1943 年中法汉学研究所《四部丛刊》影印通津草堂本为底本，编成《论衡通检》）
- 《论衡》
- 1924 年上海商务印书馆铅印本。
- 评注《论衡》三十卷
- 1924 年上海扫叶山房石印本，陈益评注。
- 《委宛子》
- 1925 年上海会文堂石印《评点百二十子》本，明归有光辑评。
- 《论衡》三十卷
- 1925 年上海涵芬楼影印明万历年间程荣刻《汉魏丛书》本。
- 《论衡》三十卷
- 1925 年上海梁溪图书馆铅印标点本，陶乐勤编。
- 《论衡》三十卷
- 1927 年上海商务印书馆铅印《说郛》本，元陶宗仪辑，张宗祥重校。
- 《论衡》三十卷
- 1928 年上海中华书局铅印《四部备要》本。
- 详注《论衡》三十卷
- 1928 年上海真美书社石印本，许德厚注。
- 《论衡》三十卷
- 1929 年上海商务印书馆铅印《万有文库》本。
- 《论衡》
- 1929 年上海新文化书社铅印标点本。
- 《论衡》三十卷
- 1930 年上海商务印书馆铅印本。
- 《论衡》三十卷
- 1931 年上海大东书局铅印《国学门径丛书》本，章依萍标点。
- 《论衡》
- 1932 年上海启智书局再版标点本。
- 王充《论衡》三十卷
- 1932 年上海大东书局重编再版。

《论衡》三十卷

1934 年上海商务印书馆铅印本。

王充《论衡》

1935 年上海大达图书供应社铅印标点本，朱鉴标点。

《论衡》三十卷

1935 年上海世界书局铅印《诸子集成》本。

《论衡》三十卷

1935 ~ 1939 年上海商务印书馆铅印《丛书集成初编》本。

《论衡校补》四卷

《甲寅杂志》一卷三十七期，刘师培著。

《论衡》

1935 年上海商务印书馆铅印《学生国学丛书》本，高苏垣选注。

《论衡》英文本

美国加利福尼亚大学阜克泽译。

《论衡校释》三十卷

1938 年长沙商务印书馆铅印本，黄晖著。

《论衡集解》三十卷（卷首一卷）

1939 年钞本，高魁光著。

《论衡通检》

1943 年 1 月出版，中法汉学研究所编。

《论衡》

1947 年上海商务印书馆铅印《新中学文库》本，高苏垣选注。

《论衡》三十卷

1954 年北京中华书局重印《诸子集成》本。

《论衡集解》三十卷（附录一卷，后记二）

1957 年北京古籍出版社铅印本，刘盼遂著。

《论衡选》

1958 年北京中华书局铅印本，蒋祖怡选注。

《论衡》

1974 年上海人民出版社铅印校点本。

《论衡选注》

1976 年北京人民出版社铅印本。

《论衡注释》（附录五，全四册）

1979 年北京中华书局铅印本。

《论衡导读》

1989 年成都巴蜀书社铅印本，田昌五著。

《论衡校释》三十卷（附编六，附刘盼遂集解，全四册）

1990 年北京中华书局《新编诸子集成》铅印本，黄晖撰。

《论衡选译》

1990年巴蜀书社铅印本，黄中业、陈思林译注。

《论衡》三十卷

1990年上海古籍出版社《诸子百家丛书》影印本（明通津草堂刊本）。

《论衡》三十卷

1991年8月岳麓书社铅印本，陈蒲清点校。

附：

宋版《论衡》残卷（卷一至卷二十五）

日本宫内厅书陵部图书寮藏。

《论衡》三十卷

日本延亨五年（1748年）弘简堂刊本（据明黄嘉惠校刊本刻），

中国科学院图书馆藏。

《论衡》三十卷

日本宽延三年（1750年）东京若山屋喜古卫门刊本（据明黄嘉惠校刊本刻），北京图书馆藏。

古代主要书目著录的《论衡》卷帙

《隋书·经籍志·杂家》：《论衡》二十九卷，后汉征士王充撰。

《旧唐书·经籍志·杂家》：《论衡》三十卷，王充撰。

《唐书·艺文志·杂家》：王充《论衡》三十卷。

唐马总《意林》三：《论衡》二十七卷。

《宋史·艺文志·杂家》：王充《论衡》三十卷。

宋王尧臣《崇文总目·杂家》：《论衡》三十卷，王充撰。

宋尤袤《遂初堂书目·杂家》：王充《论衡》。

宋陈振孙《直斋书录解題》卷十：《论衡》三十卷。

宋王应麟《玉海》六十二：《唐志》杂家，王充《论衡》三十卷。《隋志》二十九卷。今本亦三十卷，八十五篇，《逢遇》第一至《自纪》第八十五。

元马端临《文献通考·经籍考四十一·子杂家》：《论衡》三十卷。

明杨士奇《文渊阁书目·子杂》：王充《论衡》。（一部七册缺；一部十册残缺）。

明叶盛《菴竹堂书目·子杂》：王充《论衡》（七册）。

范钦《天一阁书目·子部杂家类》：《论衡》三十卷刊本，汉王充著（宋庆历五年杨文昌后序嘉靖乙未后学吴郡苏献可校刊）。

《天禄琳琅书目》卷九《明版子部》：《论衡》三十卷，汉王充著（明通津草堂本，二函十二册）。

钱谦益辑《绉云楼书目·子杂》：《论衡》三十卷，王充撰。

黄丕烈辑《季沧苇书目》：王充《论衡》三十卷，八本。
瞿镛《铁琴铜剑楼宋金元本书影宋子部》：《论衡》三十卷。（宋刊元明递修本）。
陆心源《皕宋楼丛书·子部·杂家类三》：《论衡》，汉王充撰（明通津草堂本）
孙星衍《孙氏宗祠书目·诸子第三·杂家》：《论衡》二十九卷，汉王充撰（明通津草堂本、程荣本）。
《稽瑞楼书目》：《论衡》三十卷，校本十册。
《天一阁见存书目·子部杂家类》：《论衡》三十卷，汉王充撰（缺卷二十二至卷二十四）。
《世善堂书目·子部各家传世名书》：《论衡》三十卷。
《四库全书总目》卷一百二十《子部杂家》：《论衡》三十卷，汉王充撰。
《述古堂藏书目·子杂》：王充《论衡》三十卷，六本。
莫友芝《邵亭知见传本书目》卷十：《论衡》三十卷，汉王充撰。
日本《岛田翰古文旧书考》卷二：《论衡》二十五卷。残。宋光宗时刻本。
藤原佐世《日本国见在书目录·杂家》：《论衡》三十卷，后汉征士王充撰。

四、历代有关王充及其《论衡》 资料选目

王充《果赋》（《太平御览》九六八任昉《述异记》引。《全上古三代秦汉三国六朝文》辑录。）

葛洪《抱朴子》（一、《抱朴子·喻蔽篇》。二、《北堂书钞》九八、《太平御览》六〇二引。三、《北堂书钞》一〇〇、《太平御览》五九九引。四、《初学记·天部·月》引。五、《意林》卷四引。六、《古今事文类聚·别集二》引。）

谢承《后汉书》（一、范晔《后汉书·王充传》李贤注引。二、范晔《后汉书·班固传》李贤注引。三、《艺文类聚》三五、五八引。四、《初学记》二一、二四引。五、《太平御览》四三二、四八四、六一二引。）

袁山松《后汉书》（一、范晔《后汉书·王充传》李贤注引。二、范晔《后汉书·班固传》李贤注引。）

范晔《后汉书·王充传》

范晔《后汉书·儒林传·赵晔传》

《会稽典录》（一、《三国志·吴志·虞翻传》裴松之注引。二、《太平御览》七二〇引。）

贺道养《浑天记》（《事类赋·天赋》注引。）

刘勰《文心雕龙·论说篇》

刘孝标《辨命论》（《文选》卷五四。）

樊孝谦《答沙汰释李诏表》（《广弘明集》卷二七。）
杨炯《浑天赋》（《唐文粹》卷四。）
卢肇《海游赋》前序、后序（《唐文粹》卷五。）
刘知几《史通·序传》、《史通·惑经》、《史通·自叙》
韩愈《后汉三贤传》（《韩文公集》。）《晋书·天文志》《隋书·天文志》《旧唐书·吕才传》
杨文昌《论衡序》
晏殊《列子有力命、王充 论衡 有命禄，极言必定之致，览之有感》（《宋文■》卷十五。）
赞宁《难王充 论衡 》三篇（吴处厚《青箱杂记》卷六引。）
洪适《论衡跋》（《盘洲文集》卷六三。）
《临安志》（《事文类聚》卷十一引。）
吕南公《题王充 论衡 后》（《宋文■》卷一三一。）
晁公武《郡斋读书志》卷十二子类杂家《论衡》
高似孙《子略》卷四《论衡》
陈振孙《直斋书录解題·论衡》
王应麟《困学纪闻》卷十诸子《论衡》
王应麟《玉海》卷六二《艺文门·论类》汉《论衡》
黄震《黄氏日钞》卷五七诸子三《论衡》
刘章《刺 刺孟 》（郎瑛《七修续稿》卷四《辨证类·书名沿作》引。刘章原篇已佚。）
《文献通考·经籍考》四一子杂家《论衡》韩性《论衡序》
黄瑜《双槐岁钞》卷六《论衡》
谢肇淅《文海披沙》卷一《论衡相背》、《汉时四讳》
沈云楫《论衡序》（程荣本《汉魏丛书》。）
虞淳熙《论衡序》（程荣本《汉魏丛书》。）
胡应麟《少室山房笔丛》卷二八《九流绪论·论衡》
熊伯龙《无何集·叙录自述》、《无何集·读论衡说》、《无何集·读论衡法》、《无何集·或问》
熊正笏《勿广余言集》（《无何集》后附。）
王清作《熊钟陵 无何集 序》
傅岩《论衡序》（明天启六年刻本。）
刘光斗《论衡序》（天启傅刻本。）
施庄《论衡序》（天启傅刻本。）
阎光表《论衡序》（天启傅刻本。）
李贽《藏书》卷三七《儒臣传·词学儒臣·王充》
臧琳《经义杂记》卷十六《论衡》
杭世骏《古今史论大观》后编八《论衡》

杭世骏《道古堂文集》卷二二《论王充》
《四库全书总目提要》卷一二○子部杂家四《论衡》
《四库全书》乾隆批语《读王充论衡》
黄丕烈《士礼居藏书题跋记》卷四子类宋刊本《论衡》
黄丕烈《蕘圃藏书题识》卷五《论衡》
王鸣盛《十七史商榷》卷三六
王谟《论衡跋》（《增订汉魏丛书》本。）
钱大昕《十驾斋养新录》卷六《王充》
钱大昕《潜研堂文集》卷二七《跋论衡》
章学诚《文史通义》卷三《匡谬》
汪璐《藏书题识》卷二子部《论衡》
孙星衍《平津馆鉴藏书籍记》卷二《论衡》
恽敬《读论衡》（《大云山房集》。）
赵坦《保甓斋札记》《王充论衡》
赵坦《保甓斋文录》卷上《书论衡后》
梁章钜《退庵随笔》卷十七《王充论衡》
刘熙载《艺概·论衡》
梁玉绳《瞥记》卷五《论衡·问孔篇》
陈鱣《策对》卷四《论衡》
周中孚《郑堂读书记》中《论衡》（程荣本《汉魏丛书》。）
蒋光煦《东湖丛记》卷六《论衡》
朱学勤《结一庐遗文》卷下《明钞本论衡跋》
俞樾《论衡评议补录》（《诸子评议补录》。）
俞樾《湖楼笔谈》卷七《论衡·语增》
黄式三《傲居集·杂著》三《对王仲任 雷虚 问》
黄式三《傲居集·读子集》《读王仲任 论衡 》
黄会来《读书札记·读论衡》
周广业《意林注·论衡跋》
李慈铭《越缦堂读书记》卷上《论衡》
丁丙《善本书室藏书志》卷十九明刊卢文弨校本《论衡》
瞿镛《铁琴铜剑楼藏书志》卷十六宋刊本《论衡》
谭献《复堂日记·论衡》
陆心源《皕宋楼藏书志》卷五七通津草堂本《论衡》
曹元忠《笈经堂所见宋元书题跋》宋刊元修牋背纸印《论衡》残本跋
叶德辉《郎园读书志》卷五通津草堂本《论衡》
缪荃孙《艺风堂藏书续记》卷二通津草堂本《论衡》
谭宗浚《论衡跋》（金锡龄编《学海堂四集》。）
杨守敬《论衡校录》

陈揆校明通津草堂本跋
陈揆校明程荣刻《汉魏丛书》本跋
王振声校明刻本跋
孙诒让《札迻》
平步青《安越堂外集》卷四《书论衡后》
王钺《读书叢残·读论衡》
章炳麟《国故论衡·文学总略》、《国故论衡·原道》上、《国故论衡·辨性》、《检论·学变》、《检论·原教》
余嘉锡《四库提要辨证·论衡》
孙人和《论衡举正自序》
莫伯骥《五十万卷楼群书跋文》子部一《论衡》
张元济《涵芬楼烬余书录》宋刊元明递修本《论衡》
罗振常《善本书所见录·论衡》
张九如《与章士钊书》（《甲寅周刊》1914 年第一卷 41 号。）
章士钊《答张九如书》（《甲寅周刊》1914 年第一卷 41 号。）
章士钊《逻辑指要》
章钰校清崇文书局《子书百家》本跋
悼庵过录杨校宋本题记
朱宗莱《论衡校录》
朱宗莱《校元至元本题记》
唐兰《读论衡》
胡适《王充的论衡》（《现代学生》第一卷四、六、八、九期。）
黄侃《汉唐学论》（《中天季刊》第一卷 4 号。）
刘文典《三馀札记》卷二《论衡》斟补
张右源《王充学说的梗概和治学方法》（1923 年 6 月，东南大学《国学丛刊》二卷 3 期。）
董康《书舶庸谈》卷三《1926 年 3 月 14 日日记·记日本图书寮藏书》
《馆藏宋本 论衡 残卷校勘记小序》（《国立历史博物馆丛刊》第二册，1926 年 12 月。）
张栩《论衡 论》（《玉海堂杂著》北京大学图书馆藏稿本。）
刘盼遂《论衡 注册要》（《北平图书馆月刊》，1929 年第 3 卷 4 号。）
刘盼遂《王充 论衡 篇数残佚考》（《学文杂志》，1932 年第 5 期。）
刘盼遂《论衡校笺》（《北平图书馆月刊》，1934 年第 8 卷 5~6 号。）
金德建《白虎通义 与王充 论衡 之关系》（《古籍丛考》140~157 页。）
容肇祖《论衡 中无伪篇考》（天津《大公报·史地周刊》1936 年 6 月 26 日。）
张宗祥《论衡校订》三卷附记

张宗祥《校注论衡》序言

黄晖《论衡校释》自序

刘盼遂《论衡集解》序

（苏）阿伯洛尼·彼得罗夫《王充——中国古代唯物主义者和启蒙者》（苏联科学院出版局，1955年1月出版。1956年，中国科学出版社出版了李时的译本。）

田昌五《王充及其 论衡 》（1958年三联书店出版，1973年修订再版题名《王充——古代的战斗唯物论者》。）

陈直《 论衡·谢短篇 疑难问题新解》（《文史哲》1962年第2期。）

朱谦之《王充著作考》（《文史》第一辑，1962年10月。）

蒋祖怡《 论衡 篇数考》（《中华文史论丛》第二辑，1962年11月。）

萌芽《评王充的 实知 、 知实 》（《中山大学学报》（哲社版）），1975年第1期。）

袁焰《揭露儒家两面派“ 佞人 ”的战斗檄文——读王充 论衡·答佞篇 》（陕西日报，1975年5月29日，第3版。）

李海生《董仲舒的尊孔法古与王充的反孔批儒》（解放日报，1976年5月3日，第3版。）

周桂钿《王充反孔吗？》（光明日报，1979年1月11日，第4版。）

吴光《王充“ 效验 ”论浅析》（《社会科学研究（四川）》，1980年，第3期。）

黎振周《玄学与王充》（《中山大学研究生学刊（文科版）》，1980年，创刊号。）

曾立格《 论衡 中心理学思想初探》（《心理学报》，1980年，第12卷4期。）

方立天《王充的战斗精神——读 论衡 》（人民日报，1981年1月22日，第5版。）

邹■《王充的心理思想》（《河北师大学报》，1982年，第1期。）

郑如心《王充的哲学思想与汉代的生物学》（《齐鲁学刊》，1982年，第4期。）

李汉松《王充 论衡 中的心理学思想》（《北京师范大学（社科版）》，1982年，第4期。）

石文英《王充论“ 奇 ”——读 论衡·超奇篇 札记》（《厦门大学学报》，1982年，第3期。）

周桂钿《王充究竟属于哪一家》（《浙江学刊》，1982年，第4期。）

[台湾]田宗尧《王充对汉代迷信思想的驳斥》（《中国哲学史研究》，1983年，第1期。）

周桂钿《王充气论思想》（《社会科学（甘肃）》，1983年3月2日。）

高汉声《论王充的心理思想》（《社会科学战线》，1983年3月，第

40 期。)

周桂钿《论王充的宇宙观——与冯憬远、吕鸿儒等同志再商榷》(《郑州大学学报》, 1983 年 4 月, 第 62 期。)

冯憬远《浅谈王充宇宙观的几个问题——再答周桂钿同志》(《郑州大学学报》, 1983 年 4 月, 第 69 期。)

周桂钿《王充天论》(《求索》, 1983 年 5 月, 第 32 期。)

吴光《王充学说的根本特点——“实事求是”》(《学术月刊》, 1983 年 6 月 16 日。)

王道行《简论王充的心理学思想》(《江西师大学报》, 1984 年 1 月, 第 19 期。)

周桂钿《王充性命论探讨》(《北京师范大学学报》, 1984 年 3 月, 第 55 期。)

王生平《王充和董仲舒针锋相对吗?》(《社会科学辑刊》, 1984 年 3 月, 第 32 期。)

吴志雄《王充“证验”逻辑述略》(《中国哲学史研究》, 1984 年 3 月, 第 49 期。)

郑文《荀况对王充的思想影响》(《河北学刊》, 1984 年 4 月, 第 63 期。)

冯宝志《王充“效验”说辨析》(《中国哲学史研究》, 1984 年 4 月, 第 60 期。)

朱绍侯《王充对诸子的评价》(《河南大学学报》, 1984 年 4 月, 第 49 期。)

周桂钿《王充偶然论试析——同台湾学者罗光、徐复观先生商榷》(《浙江学刊》, 1984 年 6 月, 第 82 期。)

朱绍侯《论王充对孔子及儒家学派的评价》(《河南大学学报》, 1985 年 1 月, 第 7 期。)

黄开国《王充元气自然论简析》(《浙江学刊》, 1985 年 1 月, 第 75 期。)

郑如心《王充的哲学思想与汉代的气象学》(《中国哲学史研究》, 1985 年 1 月, 第 43 期。)

张祥浩《“王充批判董仲舒”辩》(《浙江学刊》, 1985 年 5 月, 第 71 期。)

邵毅平《明代以前 论衡 评价综论》(《上海教育学院学报》, 1986 年 2 月, 第 106 期。)

王举忠《“人有知学则有力矣”——王充论“知识就是力量”》(《辽宁大学学报》, 1986 年 4 月, 第 13 期。)

刘亦冰《论王充对孔子思想的研究》(《绍兴师专学报》, 1988 年, 第 2 期。)

周桂钿《王充效验论探索——小评台湾学者对王充的研究》(《学术研

究》，1988 年，第 5 期。）

尹文清《王充心理学思想新论兼议中国古代心理学思想史研究方法》
（《心理学报》，1988 年，22 卷第 2 期。）

王举忠《论王充的优胜劣败理论及其对神学目的论的批判》（《辽宁大学学报》，1988 年，第 4 期。）

朱亚宗《王充：近代科学精神的超前觉醒》（《求索》，1990 年，第 1 期。）

郑如心《王充的哲学思想与汉代的天文学》（《东北师大学报》，1990 年，第 3 期。）

赵希全《论王充的充满理性精神的道德规范论》（《牡丹江师院学报》，1990 年，第 3 期。）

周桂钿《王充著作考》（河南高校《古籍整理》1992 年第 2 期。）

