**致美诺寇的信**

伊壁鸠鲁

当一个人年轻的时候，不要让他耽搁了哲学研究，当他年老的时候，也不要让他对他的研究发生厌倦，因为要获得灵魂的健康，谁也不会有太早或太晚的问题。说研究哲学的时间还没有到或已经晚了，就象说享福的时间还没到或已经晚了一样。所以，青年人和老年人都应该研究哲学，老年人通过回忆过去的愉快，仍然可以在好的事情上是年轻的，而青年人由于对将来无所畏惧，也可以同时既年轻又年老。

当幸福在时，我们便拥有一切，而当幸福不在时，我们便尽力来谋得它，所以一个人思虑到产生幸福的事物是应该。我时常指点给你的那些事，我都希望你去做并且实行，拿它当做幸福生活的根本原则。第一，要相信神是一个不朽和幸福的实体，一如世人关于神的共同意见所说；不要把任何与不朽和幸福不一致的东西加到你对神的观念上去，并且要相信神拥有足以保持这种幸福和不朽的一切。神灵是有的，因为我们关于神灵的知识是明显的：但是神灵的本性并不是象一般人所想的那样；一般人对神灵所表的敬意，没有一点符合于他们所存的神灵观念。摒斥众人所信的神灵的人，并不是不敬神灵的；拿众人所存的关于神灵的意见加在神灵身上的人，才是不敬神灵的。因为众人关于神的肯定都不是从感觉得来的概念，而是虚妄的假定，根据这种假定，临到恶人头上的大祸和降到善人身上的大福，都被归之于神灵：因为众人总是把人类的美德联系到他们关于神灵的观念上，而把一切与人类性质不同的，都认为与神性不合。

你要习惯于相信死亡是一件和我们毫不相干的事，因为一切善恶吉凶都在感觉中，而死亡不过是感觉的丧失。因为这个缘故，正确地认识到死亡与我们无关，便使我们对于人生有死这件事愉快起来，这种认识并不是给人生增加上无尽的时间，而是把我们从对于不死的渴望中解放了出来。一个人如果正　确地了解到终止生存并没有什么可怕，对于他而言，活着也就没有什么可怕的。那么，如果有人说他之所以怕死，并不是因为死在当前使他难过，而是因为死还未到使他难过，那就是个傻瓜了。一件事情在当前并不使一个人忧虑，反而在未到时使他烦恼，这是很荒谬的。所以一切恶中最可怕的——死亡——对于我们是无足轻重的，因为当我们存在时，死亡对我们还没有来，而当死亡时，我们已经不存在了。因此死对于生者和死者都不相干；因为对于生者说死是不存在的，而死者本身根本不不存在了。然而一般人有时逃避死亡，把它看成最大的灾难，有时却盼望死亡，以为这是摆脱人生灾难的休息。贤者既不厌恶生存，也不畏惧死亡，既不把生存看成坏事，也不把死亡看成灾难。贤者对于生命，正如同他对于食品那样，并不是单单选多的，而是选最精美的；同样的，他享受时间也不是单单度量它是否最长远，而是度量它是否最合意。如果叫一个青年好好地活，而叫一个老人好好地死，就是一个傻瓜了。这不但是因为生命是愉快的，而且是因为好好地活和好好地死二者都属于同样的教养。更糟糕的是说不出世最好，“如果出世了，就赶快进阴曹地府去吧。”

因为如果他真是这样想，他为什么不捐生自尽呢？如果这真是他的信念，那是他很容易办到的事。可是如果他是在开玩笑，他就是在人们不会接受的情形下说蠢话。我们要记住，将来不是我们自己的，从另外一方面说，将来也并非完全不是我们自己的。所以我们既不能期待将来，认为它一定要来到，也不能对它失望，认为它永远不会来到。还有，我们要体会到，在欲望中间有些是自然的，有些是虚浮的；在自然的欲望中，有些是必要的，有些则仅仅是自然的；在必要的欲望　的，有些是幸福所必要的，有些是养息身体所必要的，有些则是生命本身的存在所必要的。我们对于这些东西有了正确的了解，就能够为了肉体的健康和灵魂的平静来考虑取舍，因为肉体的健康和灵魂的平静是幸福生活的目的。就是为了达到这个目的，我们才竭力以求避免痛苦和恐惧。我们一旦达到了这种境地，灵魂的骚动就消散了，因为动物就不需要寻觅所欠缺的东西，也不需要去寻找其他可以使灵魂和肉体安好的东西。

只有当我们痛苦时，我们才需要快乐，因为快乐不在场；而当我们不痛苦时，我们就不需要快乐了。因为这个缘故，我们说快乐是幸福生活的开始和目的。因为我们认为幸福生活是我们天生的最高的善，我们的一切取舍都从快乐出发；我们的最终目的乃是得到快乐，而以感触为标准来判断一切的善。既然快乐是我们天生的最高的善，所以我们并不选取所有的快乐，当某些快乐会给我们带来更大的痛苦时，我们每每放过这许多快乐；如果我们一时忍受痛苦而可以有更大的快乐随之而来，我们就认为有许多种痛苦比快乐还好。

就快乐与我们有天生的联系而言，每一种快乐都是善，然而并不是每一种快乐都值得选取；正如每一种痛苦都是恶，却并非每一种痛苦都应当趋避。对于这一切，我们必须加以权衡，考虑到合适和不合适，从而加以判断；因为有的时候，我们可以觉得善是恶　的，而有的时候，相反的，我们可以觉得恶是善的。我们认为知足是一件大善，并不是因为我们在任何时候都只能有很少的东西享用，而是因为，如果我们没有很多的东西，我们可以满足于很少的东西。我们真正相信，最能充分享受奢侈品的人也就是最不需要奢侈品的人。凡是自然的东西都是最容易得到的，只有无用的东西才不容易到手。当要求所造成的痛苦取消了的时候，简单的食品给人的快乐，就和珍贵的美味一样大；当需要吃东西的时候，面包和水就能给人以极大的快乐。养成简单朴素的生活习惯是增进健康的一大因素，使人对于生活必需品不加挑剔。当我们偶尔过比较奢侈的生活时，朴素的习惯也可以使我们处理得更好一点，而对于命运无所畏惧。当我们说快乐是一个主要的善时，我们并不是指放荡者的快乐或肉体享受的快乐（如有些人所想的那样，这些人或者是无知的，或者是不赞成我们的意见或曲解了我们的意见）。我们所谓的快乐，是指身体的无痛苦和灵魂的无纷扰，不断的饮酒取乐，享受童子与妇人的欢乐，或享用有鱼的盛宴，以及其它的珍肴美馔，都不能使生活愉快。使生活愉快的乃是清醒的静观，它找出了一切取舍的理由，清除了那些在灵魂中造成最大的纷扰的空洞意见。

这一切的开始，以及最大的善乃是审慎，因此审慎甚至比哲学还要可贵　。因为一切其它美德都是由它而出。它告诉我们一个人除非审慎地、正大光明地、正当地活着，就不可能愉快地活着。没有人会审慎地、正大光明地、　正当地活着而不愉快地活着，因为各种美德都与愉快的生活共存。愉快的生活是不能与各种美德分开的。你还能想得出比这样一个人更好的人吗？——他对于神灵有虔诚的看法，对于死亡完全没有恐惧，他正确地思考自然所规定的目的，他领会到主要的善是容易完成并且容易图谋的，而最大的恶只能于短期内持续并且只能致使顷刻的痛苦。他不信有些人拿来当作万物之主的那个命运，他认为我们拥有决定事变的主要力量，他把一些事物归因于必然，一些事物归因于机遇，一些事物归因于我们自己，因为必然取消了责任，机遇是不经常的，而我们的行动是自由的。这种自由就形成了使我们承受褒贬的责任。就是听从那些关于神灵的神话也比做自然哲学家们所主张的命运的奴隶好得多，因为神话还给我们指出一点希望，可以借崇拜神灵而缓和神灵的震怒，至于命运则对于我们显得是一种不可挽回的必然。

他也不象众人那样把机遇看成一位女神（因为神灵是不会胡乱行事的），他也不把机遇看成一个不确定的原因，因为他不相信善和恶是机遇为了使人生活得幸福而给人的，虽然大善和大恶的开始却是机遇所供给的。他以为遵从理性而不走运比不遵从理性而走运还要好，因为凡是被判定为最好的行为，都是遵从理性正当地完成的。

你要日夜奉行这些诫命以及与此有密切关系的诫命，你要自己去做并且和与你一样的人去做，这样你就不会被睡眠中的或清醒时的妄念所扰，你就会在人群中象一尊神似的活着，因为一个生活在不死的神灵中的人是没有一点象一个有死的生物的。

**論語**

# 學而第一

[1.1]

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」

[1.2]

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」

[1.3]

子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」

[1.4]

曾子曰：「吾日三省吾身─為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

[1.5]

子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」

[1.6]

子曰：「弟子，入則孝，出則弟，謹而信，凡愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」

[1.7]

子夏曰：「賢賢易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」

[1.8]

子曰：「君子不重，則不威；學則不固。主忠信。無友不如己者。過，則勿憚改。」

[1.9]

曾子曰：「慎終，追遠，民德歸厚矣。」

[1.10]

子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？」

子貢曰：「夫子溫﹑良﹑恭﹑儉﹑讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？」

[1.11]

子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」

[1.12]

有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

[1.13]

有子曰：「信近於義，言可複也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。」

[1.14]

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」

[1.15]

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」

子曰：「可也；未若貧而樂，富而好禮者也。」

子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨』，其斯之謂與？」

子曰：「賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。」

[1.16]

子曰：「不患人之不己知，患不知人也。」

# 為政第二

[2.1]

子曰：「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。」

[2.2]

子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』。」

[2.3]

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

[2.4]

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」

[2.5]

孟懿子問孝。子曰：「無違。」

樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰，『無違。』」

樊遲曰：「何謂也？」

子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」

[2.6]

孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」

[2.7]

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎。」

[2.8]

子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」

[2.9]

子曰：「吾與回言終日，不違，如愚。退兒省其私，亦足以發，回也不愚。」

[2.10]

子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉叟哉？人焉叟哉？」

[2.11]

子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」

[2.12]

子曰：「君子不器。」

[2.13]

子貢問君子。子曰：「先行其言，而後從之。」

[2.14]

子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」

[2.15]

子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」

[2.16]

子曰：「攻乎異端，斯害也己。」

[2.17]

子曰：「由！誨女知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也。」

[2.18]

子張學干祿。子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」

[2.19]

哀公聞曰：「何為則民服？」

孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」

[2.20]

季康子問：「使民敬﹑忠以勤，如之何？」

子曰：「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勤。」

[2.21]

或謂孔子曰：「子奚不為政？」

子曰：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」

[2.22]

子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉？」

[2.23]

子張問：「十世可知也？」

子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」

[2.24]

子曰：「非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」

# 八佾第三

[3.1]

孔子謂季氏，「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」

[3.2]

三家者以雍徹。子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」

[3.3]

子曰：「人而不仁，如禮何？」人而不仁，如樂何？」

[3.4]

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與齊奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」

[3.5]

子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」

[3.6]

季氏旅於泰山。子謂冉有曰：「女弗能救與？」

對曰：「不能。」

子曰：「嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？」

[3.7]

子曰：「君子無所爭。必也射乎！揖讓而升，下而飲。其爭也君子。」

[3.8]

子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何為也？」

子曰：「繪事后素。」

曰：「禮后乎？」

子曰：「起予者商也！始可與言詩矣。」

[3.9]

子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足微也；殷禮，吾能言之，宋不足微也。文獻不足故也。足，則吾能微之矣。」

[3.10]

子曰：「禘，自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」

[3.11]

或問禘之說。子曰：「不知也；知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。

[3.12]

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」

[3.13]

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於灶，何謂也？」

子曰：「不然；獲罪於天，吾所禱也。」

[3.14]

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」

[3.15]

子入大廟，每事問。或曰：「孰謂鄹人之子知禮乎？入大廟，每事問。」

子聞之，曰：「是禮也。」

[3.16]

子曰：「射不主皮，為力不同科，古之道也。」

[3.17]

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮。」

[3.18]

子曰：「事君盡禮，人以為諂也。」

[3.19]

定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」

孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」

[3.20]

子曰：「關睢，樂而不淫，哀而不傷。」

[3.21]

哀公問社於宰我。宰我對曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰，使民戰栗。」

子聞之，曰：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」

[3.22]

子曰：「管仲之器小哉。」

或曰：「管仲儉乎？」

曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？然則管仲知禮乎？」

曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」

[3.23]

子語魯大師樂，曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，繳如也，繹如也，以成。」

[3.24]

儀封人請見，曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。

出曰：「二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」

[3.25]

子謂韶，「盡美矣，又盡善也。」謂武，「盡美矣，未盡善也。」

[3.26]

子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」

# 里仁第四

[4.1]

子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」

[4.2]

子曰：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」

[4.3]

子曰：「唯仁者，能好人，能惡人。」

[4.4]

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」

[4.5]

子曰：「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之惡也；不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」

[4.6]

子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」

[4.7]

子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」

[4.8]

子曰：「朝聞道，夕死可矣！」

[4.9]

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也！」

[4.10]

子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之於比。」

[4.11]

子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」

[4.12]

子曰：「放於利而行，多怨。」

[4.13]

子曰：「能以禮讓為國乎，何有！不能以禮讓為國，如禮何！」

[4.14]

子曰：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求為可知也。」

[4.15]

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」

曾子曰：「唯。」子出。

門人問曰：「何謂也？」

曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

[4.16]

子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」

[4.17]

子曰：「見賢思齊焉；見不賢而內自省也。」

[4.18]

子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」

[4.19]

子曰：「父母在，不遠游，游必有方。」

[4.20]

子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」

[4.21]

子曰：「父母之年，不可不知也：一則以喜，一則以懼。」

[4.22]

子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」

[4.23]

子曰：「以約失之者，鮮矣。」

[4.24]

子曰：「君子欲訥於言，而敏於行。」

[4.25]

子曰：「德不孤，必有鄰。」

[4.26]

子游曰：「事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣。」

# 公冶長五

[5.1]

子謂公冶長，「可妻也。雖在縲絏之中，非其罪也。」以其子妻之。

[5.2]

子謂南容，「邦有道不廢，邦無道免於刑戮。」以其兄之子妻之。

[5.3]

子謂子賤，「君子哉若人！魯無君子者，斯焉取斯？」

[5.4]

子貢問曰：「賜也何如？」

子曰：「女，器也。」

曰：「何器也？」

曰：「瑚璉也。」

[5.5]

或曰：「雍也仁而不佞。」

子曰：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？」

[5.6]

子使漆彤開仕。對曰：「吾斯之未能信。」子說。

[5.7]

子曰：「道不行，乘桴浮于海。從我者，其由與？」子路聞之喜。

子曰：「由也好勇過我，無所取材。」

[5.8]

孟武伯問子路仁乎？子曰：「不知也。」

又問。子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」

「求也何如？」

子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也。」

「赤也何如？」

子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」

[5.9]

子謂子貢曰：「女與回也，孰愈？」

對曰：「賜也，何敢望回？回也，聞一以知十；賜也，聞一知二。」

子曰：「弗如也；吾與女，弗如也。」

[5.10]

宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也。於予與何誅？」

子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」

[5.11]

子曰：「吾未見剛者。」

或對曰：「申棖。」

子曰：「棖也慾，焉得剛？」

[5.12]

子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」

子曰：「賜也，非爾所及也。」

[5.13]

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

[5.14]

子路有聞，未之能行，唯恐有聞。

[5.15]

子貢問曰：「孔文子何以謂之『文』也？」

子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之『文』也。」

[5.16]

子謂子產，「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」

[5.17]

子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」

[5.18]

子曰：「藏文仲居蔡，山節藻梲，何如其知也？」

[5.19]

子張問曰：「令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無慍色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」

子曰：「忠矣。」

曰：「仁矣乎？」

曰：「未知；焉得仁！」

「崔子殺齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰，『猶吾大崔子也。』違之；之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」

子曰：「清矣。」

曰：「仁矣乎？」

子曰：「未之；焉得仁？」

[5.20]

季文子三思而後行。子聞之，曰：「再，斯可矣。」

[5.21]

子曰：「甯武子，邦有道，則知；邦無道，則愚。其知可及也；其愚不可及也。」

[5.22]

子在陳曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」

[5.23]

子曰：「伯夷、叔齊不念舊惡，怨是用希。」

[5.24]

子曰：「孰謂微生高直？或乞醃焉，乞諸鄰而與之。」

[5.25]

子曰：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」

[5.26]

顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」

子路曰：「願車馬、衣輕裘，與朋友共，蔽之而無憾。」

顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」

子路曰：「願聞子之志。」

子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」

[5.27]

子曰：「已矣乎！吾未見能見其過，而自訟者也。」

[5.28]

子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」

# 雍也第六

[6.1]

子曰：「雍也可使南面。」

[6.2]

仲弓問子桑伯子。子曰：「可也簡。」

仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦不可乎？居簡而行簡，無乃大簡乎？」

子曰：「雍之言然。」

[6.3]

哀公問：「弟子孰為好學？」

孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」

[6.4]

子華使於齊，冉子為其母請粟。子曰：「與之釜。」請益。

曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。

子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也：君子周急不繼富。」

[6.5]

原思為之宰，與之粟九百，辭。子曰：「毋！以與爾鄰里鄉黨乎！」

[6.6]

子謂仲弓，曰：「犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」

[6.7]

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」

[6.8]

季康子問：「仲由可使從政也與？」

子曰：「由也果，於從政乎何有？」

曰：「賜也可使政也與？」

曰：「賜也達，於從政乎何有？」

曰：「求也可使從政也與？」

曰：「求也藝，於從政乎何有？」

[6.9]

季氏使閔子騫為費宰。閔子騫曰：「善為我辭焉！如有復我者，則吾必在汶上矣。」

[6.9]

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也有斯疾也！斯人也有斯疾也！」

[6.10]

子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」

[6.12]

冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」

[6.13]

子謂子夏曰：「女為君子儒！無為小人儒！」

[6.14]

子游為武城宰。子曰：「女得人焉爾乎？」

曰：「有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也。」

[6.15]

子曰：「孟之反不伐，奔而殿，將入門，策其馬，曰：「『非敢後也，馬不進也。』」

[6.16]

子曰：「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣。」

[6.17]

子曰：「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」

[6.18]

子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」

[6.19]

子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」

[6.20]

子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」

[6.21]

子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」

[6.22]

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」

問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」

[6.23]

子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」

[6.24]

子曰：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」

[6.25]

子曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」

[6.26]

宰我問曰：「仁者，雖告之曰，『井有仁焉。』其從之也？

子曰：「何為其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」

[6.27]

子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」

[6.28]

子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」

[6.29]

子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」

[6.30]

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」

子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」

# 述而第七

[7.1]

子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」

[7.2]

子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」

[7.3]

子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徒，不善不能改，是吾憂也。」

[7.4]

子之燕居，申申如也，夭夭如也。」

[7.5]

子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！」

[7.6]

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」

[7.7]

子曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」

[7.8]

子曰：「不憤不啟，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」

[7.9]

子食於有喪者之側，未嘗飽也。

[7.10]

子於是日哭，則不歌。

[7.11]

子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。」子路曰：「子行三軍，則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而不悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」

[7.12]

子曰：「富而可求也，誰執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」

[7.13]

子之所慎：齊，戰，疾。

[7.14]

子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖為樂之至於斯也。」

[7.15]

冉有曰：「夫子為衛君乎？」子貢曰：「諾；吾將問之。」入，曰：「伯夷﹑叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」出，曰：「夫子不為也。」

[7.16]

子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」

[7.17]

子曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」

[7.18]

子所雅言，詩﹑書﹑執禮，皆雅言也。

[7.19]

葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：「女奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」

[7.20]

子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」

[7.21]

子不語怪，力，亂，神。

[7.22]

子曰：「三人行，必有我師焉：擇其善者而從之，其不善者而改之。」

[7.23]

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」

[7.24]

子曰：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」

[7.25]

子以四教：文，行，忠，信。

[7.26]

子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」子曰：「善人，吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣。亡而為有，虛而為盈，約而為泰，難乎有恆矣。」

[7.27]

子釣而不綱，弋不射宿。

[7.28]

子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之；知之次也。」

[7.29]

互鄉難與言，童子見，門人惑。子曰：「與其進也，不與其退也，唯何甚？人潔己以進，與其潔也，不保其往也。」

[7.30]

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」

[7.31]

陳司敗問昭公知禮乎，孔子曰：「知禮。」孔子退，揖巫馬期而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳，為同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？」巫馬期以告。子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」

[7.32]

子與人歌而善，必使反之，而後和之。

[7.33]

子曰：「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」

[7.34]

子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：「正唯弟子不能學也。」

[7.35]

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之；誄曰：『禱爾於上下神祗』」子曰：「丘之禱久矣。」

[7.36]

子曰：「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，甯固。」

[7.37]

子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」

[7.38]

子溫而厲，威而不猛，恭而安。

# 泰伯第八

[8.1]

子曰：「太伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」

[8.2]

子曰：「恭而無禮則勞；慎而無禮則葸；勇而無禮則亂；直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」

[8.3]

曾子有疾，召門弟子曰：「啟予足！啟予手！詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」

[8.4]

曾子有疾，孟敬子問之。曾子言曰：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信笑；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。」

[8.5]

曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若處，犯而不校，昔者吾友，嘗從事於斯矣。」

[8.6]

曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節，而不可奪也，君子人與君子人也。」

[8.7]

曾子曰：「士，不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。」

[8.8]

子曰：「興於詩。立於禮。成於樂。」

[8.9]

子曰：「民可使由之，不可使知之。」

[8.10]

子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」

[8.11]

子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」

[8.12]

子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」

[8.13]

子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不人，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也，邦無道，富且貴焉，恥也。」

[8.14]

子曰：「不在其位，不謀其政。」

[8.15]

子曰：「師摯之始，關睢之亂，洋洋乎盈耳哉。」

[8.16]

子曰：「狂而不直，侗而不愿，悾悾而不信，吾不知之矣。」

[8.17]

子曰：「學如不及，猶恐失之。」

[8.18]

子曰：「巍巍乎，舜禹之有天下也，而不與焉。」

[8.19]

子曰：「大哉堯之為軍也，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎，其有成功也，煥乎，其有文章。」

[8.20]

舜有臣五人，而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎，唐虞之際，於斯為盛，有婦人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可謂至德也已矣。」

[8.21]

子曰：「禹吾無間然矣，菲飲食，而致孝乎鬼神，惡衣服，而致美乎黻冕，卑宮室，而盡力乎溝恤，禹吾無間然矣。」

# 子罕第九

[9.1]

子罕言，利，與命，與仁。

[9.2]

達巷黨人曰，「大哉孔子，搏學而無所成名。」子聞之，謂門弟子曰，「吾何執？執御乎，執射乎？吾執御矣。」

[9.3]

子曰：「麻冕，禮也。今也，純儉，吾從眾。拜下，禮也。今拜乎上，泰也，雖遠眾，吾從下。」

[9.4]

子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。

[9.5]

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎。天之章喪斯文也。後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也。匡人其如予何。」

[9.6]

大宰問於子貢曰：「夫子聖者與！何其多能也？」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之曰：「大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也！」

[9.7]

牢曰：「子云：『吾不試，故藝。』

[9.8]

子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也；我叩其兩端而竭焉。」

[9.9]

子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣乎！」

[9.10]

子見齊衰者，冕衣裳者，與瞽者，見之雖少必作；過之必趨。」

[9.11]

顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後！夫子循循然善誘人：搏我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立，卓爾；雖欲從之，末由也已！」

[9.12]

子疾病，子路使門人為臣，病聞，曰：「久矣哉，由之行詐也！無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎？且予與其死於臣之手也，無甯死於二三子之手乎！且予縱不得大葬，予死於道路乎？」

[9.13]

子貢曰：「有美玉於斯，韞併而藏諸？求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也！」

[9.14]

子欲居九夷。或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有！」

[9.15]

子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌，各得其所。」

[9.16]

子曰：「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困；何有於我哉！」

[9.17]

子在川上曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」

[9.18]

子曰：「吾未見好德，如好色者也。」

[9.19]

子曰：「譬如為山，未成一簣；止，吾止也！譬如平地，雖覆一簣；進，吾往也！」

[9.20]

子曰：「語之而不惰者，其回也與？」

[9.21]

子謂顏淵曰：「惜乎！吾見其進也，吾未見其止也！」

[9.22]

子曰：「苗而不秀者，有矣夫！秀而不實者，有矣夫！」

[9.23]

子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今也？四十五十而無聞焉，斯亦不足畏也已！」

[9.24]

子曰：「法語之言，能無從乎？改之為貴！巽與之言，能無說乎？繹之為貴！說而不繹，從而不改，吾末如之何也已矣！」

[9.25]

子曰：「主忠信。毋友不如己者。過，則勿憚改。」

[9.26]

子曰：「三軍可奪師也，匹夫不可奪志也。」

[9.27]

子曰：「衣敝縕，與衣孤貉者立，而不恥者，其由也與！『不忮不求，何用不臧？』」子路終身誦之。子曰：「是道也，何足以臧！」

[9.28]

子曰：「歲寒，然後知松柏之後彫也。」

[9.29]

子曰：「知者不惑；仁者不憂；勇者不懼。」

[9.30]

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」

[9.31]

「唐棣之華，偏其反而；豈不爾思？室是遠而。」子曰：「未之思也，未何遠之有？」

# 鄉黨第十

[10.1]

孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便然；唯謹爾。

[10.2]

朝與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。君在，踧踖如也，與與如也。

[10.3]

君召使擯，色勃如也。足躩如也，揖所與立，左右手，衣前後，檐如也。趨進，翼如也。賓退，必復命，曰：「賓不顧矣。」

[10.4]

入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履閾。過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。出降一等，逞顏色，怡怡如也；沒階趨進，翼如也；復其位，踧踖如也。

[10.5]

執圭，鞠躬如也；如不勝。上如揖，下如授，勃如戰色，足蹜蹜如有循。享禮，有容色；私覿，愉愉如也。

[10.6]

君子不以紺緅飾，紅紫不以為褻服；當暑，袗絺綌，必表而出之。緇衣羔裘，素衣麑裘，黃衣狐裘。褻裘長，短右袂。（必有寢衣，長一身有半。）厚以居去。喪無所不佩。非帷裳，必殺之。羔裘玄冠，不以弔。吉月，必朝服而朝。

[10.7]

齊，必有明衣，布；必有寢衣，長一身有半。

[10.8]

食不厭精，膾不厭細。食饐而餲魚餒而肉敗，不食。色惡不食，臭惡不食。失飪不食，不時不食。割不正不食，不得其醬不食。肉雖多，不使勝食氣；唯酒無量，不及亂。沽酒，市脯，不食。不撤薑食。不多食。

[10.9]

祭於公，不宿肉。祭肉，不出三日；出三日，不食之矣。

[10.10]

食不語，寢不言。

[10.11]

雖疏食，菜羹，瓜祭，必齊如也。

[10.12]

席不正不坐。

[10.13]

鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。

[10.14]

鄉人儺，朝服而立於阼階。

[10.15]

問人於他邦，再拜而送之。

[10.16]

康子饋藥，拜而受之，曰：「丘未達，不敢嘗。」

[10.17]

廄焚，子退朝，曰：「傷人乎？」不問馬。

[10.18]

君賜食，必正席先嘗之。君賜腥，必熟而薦之。君賜生，必畜之。侍食於君；君祭，先飯。

[10.19]

疾，君視之，東首加朝服拖紳。

[10.20]

君命召，不俟駕行矣。

[10.21]

入大廟，每事問。

[10.22]

朋友死，無所歸，曰：「於我殯。」

[10.23]

朋友之饋，雖車馬，非祭肉，不拜。

[10.24]

寢不尸，居不容。

[10.25]

見齊衰者，雖狎必變。見冕者與瞽者，雖褻必以貌。凶服者式之；式負版者，有盛饌，必變色而作。迅雷、風烈必變。

[10.26]

升車，必正立，執綏。車中不內顧，不疾言，不親指。

[10.27]

色斯舉矣，翔而後集。曰：「山梁雌雉，時哉時哉！」子路共之，三嗅而作。

# 先進第十一

[11.1]

子曰：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」

[11.2]

子曰：「從我於陳蔡者，皆不及門也。」

[11.3]

德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、李路；文學：子游、子夏。

[11.4]

子曰：「回也，非助我者也！於吾言，無所不說。」

[11.5]

子曰：「孝哉閔子騫，人不間於其父母皆弟之言。」

[11.6]

南容三復白圭，孔子以其兄之子妻之。

[11.7]

李康子問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不幸短命死矣！今也則亡。」

[11.8]

顏淵死，顏路請子之車以為之槨。子曰：「才不才，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無槨；吾不徒行，以為之槨，以吾從大夫之後，不可徒行也。」

[11.9]

顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」

[11.10]

顏淵死，子哭之慟。從者曰：「子慟矣！」曰：「有慟乎！非夫人之為慟而誰為！」

[11.11]

顏淵死，門人欲厚葬之，子曰：「不可。」門人厚葬之。子曰：「回也，視予猶父也，予不得視猶子也。非我也，夫二三子也。」

[11.12]

李路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」

[11.13]

閔子侍側，誾誾如也；子路，行行如也；冉有、子貢，侃侃如也。子樂。「若由也，不得其死然。」

[11.14]

魯人為長府。閔子騫曰：「仍舊貫，如之何？何必改作！」子曰：「夫人不言，言必有中。」

[11.15]

子曰：「由之瑟，奚為於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣！未入於室也！」

[11.16]

子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及。」

[11.17]

李氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：「非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也！」

[11.18]

柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭。

[11.19]

子曰：「回也奇庶乎！屢空；賜不受命，而貨殖焉；億則屢中。」

[11.20]

子張問善人之道。子曰：「不踐跡，亦不入於室。」

[11.21]

子曰：「論篤是與，君子者乎？色莊者乎？」

[11.22]

子路問：「聞斯行諸？」

子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之！」

冉有問：「聞斯行諸？」

子曰：「聞斯行之！」公西華曰：「由也問『聞斯行諸？』，子曰：『有父兄在』；求也問，『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之』。赤也感，敢問？」子曰：「求也退，故進之；由也兼人，故退之。」

[11.23]

子畏於匡，顏淵後。子曰：「吾以女為死矣！」曰：「子在，回何敢死！」

[11.24]

李子然問：「仲由、冉求，可謂大臣與？」

子曰：「吾以子為異之問，曾由與求之問？所謂大臣者，以道事君，不可則止；今由與求也，可謂具臣矣。」

曰：「然則從之者與？」

子曰：「弒父與君，亦不從也。」

[11.25]

子路使子羔為費宰。子曰：「賊夫人之子！」子路曰：「有民人焉！有社稷焉，何必讀書，然後為學？」

子曰：「是故惡夫佞者。」

[11.26]

子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也！』如或知爾，則何以哉？」

子路率爾而對，曰：「千乘之國，攝乎大國之間閒，加之以師旅，因之以饑饉，由也為之，比及三年，可使有勇，且知方也。」

夫子哂之。「求，爾何如？」

對曰：「方六七十，如五六十，求也為之，比及三年，可使足民；如其禮樂，以俟君子。」

「赤，爾何如？」

對曰：「非曰能之，願學焉！宗廟之事，如會同，端章甫，願為小相焉。」

「點，爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。

對曰：「異乎三子者之撰。」

子曰：「何傷乎？赤各言其志也。」

曰：「莫春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」

夫子喟然歎曰：「吾與點也！」三子者出，曾皙後。

曾皙曰：「夫三子者之言何如？」

子曰：「亦各言其志也已矣！」

曰：「夫子何哂由也？」

曰：「為國以禮，其言不讓，是故哂之。」「唯求則非邦也與？」「安見方六七十，如五六十，而非邦也者。」「唯赤非邦也與？」「宗廟會同，非諸侯而何？赤也為之小，孰能為之大！」

# 顏淵第十二

[12.1]

顏淵問「仁」。子曰：「克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」

[12.2]

仲弓問「仁」。子曰：「出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣！」

[12.3]

司馬牛問「仁」。子曰：「仁者，其言也訒。」曰：「斯言也訒，其謂之仁矣乎？」子曰：「為之難，言之得無訒乎？」

[12.4]

司馬牛問「君子」。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子矣乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼？」

[12.5]

司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡！」子夏曰：「商聞之矣：『死生有命，富貴在天』。君子敬而無失，與人恭而有禮；四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」

[12.6]

子張問「明」。子曰：「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂遠也已矣。」

[12.7]

子貢問「政」。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食；自古皆有死；民無信不立。」

[12.8]

棘子成曰：「君子質而已矣，何以文為？」子貢曰：「惜乎，夫子之說君子也，駟不及舌！文猶質也，質猶文也；虎豹之□，猶犬羊之□。」

[12.9]

哀公問於有若曰：「年饑，用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎！」曰：「二，吾猶不足；如之何其徹也？」對曰：「百姓足，君孰不足？百姓不足，君孰與足？」

[12.10]

子張問「崇德，辨惑。」子曰：「主忠信，徒義崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死；既欲其生又欲其死，是惑也！」（誠不以富，亦祇以異。）

[12.11]

齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君，君；臣，臣；父，父；子，子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」

[12.12]

子曰：「片言可以折獄者，其由也與！」子路無宿諾。

[12.13]

子曰：「聽訟，吾猶人也。必也，使無訟乎！」

[12.14]

子張問「政」。子曰：「居之無倦；行之以忠。」

[12.15]

子曰：「博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」

[12.16]

子曰：「君子成人之美，不成人之惡；小人反是。」

[12.17]

李康子問政於孔子，孔子對曰：「政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」

[12.18]

李康子患盜，問於孔子。孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」

[12.19]

李康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。」

[12.20]

子張問士：「何如斯可謂之達矣？」子曰：「何哉？爾所謂達者！」子張對曰：「在邦必聞，在家必聞。」子曰：「是聞也，非達也。夫達也者：質直而好義，察言而觀色，慮以下人；在邦必達，在家必達。夫聞也者：色取仁而行違，居之不疑；在邦必聞，在家必聞。」

[12.21]

樊遲從遊於舞雩之下。曰：「敢問崇德、脩慝、辨惑？」子曰：「善哉問！先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非脩慝與？一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？」

[12.22]

樊遲問「仁」。子曰：「愛人。」問「知」。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏曰：「鄉也，吾見於夫子而問；子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」

[12.23]

子貢問「友」。子曰：「忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉。」

[12.24]

曾子曰：「君子以文會友；以友輔仁。」

# 子路第十三

[13.1]

子路問「政」。子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」

[13.2]

仲弓為李氏宰，問「政」。子曰：「先有司，赦小過，舉賢才。」曰：「焉知賢才而舉之？」曰：「舉爾所不知，人其舍諸！」

[13.3]

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所茍而已矣！」

[13.4]

樊遲請學稼，子曰：「吾不如老農。」請學為圃，曰：「吾不如老圃。」樊遲出，子曰：「小人哉，樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣；焉用稼！」

[13.5]

子曰：「誦詩三百；授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」

[13.6]

子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」

[13.7]

子曰：「魯、衛之政，兄弟也。」

[13.8]

子謂衛公子荊善居屋：「始有，曰：『苟合矣；』少有，曰：『苟完矣；』富有，曰：『苟美矣。』」

[13.9]

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」

[13.10]

子曰：「苟有用我者，期月而已可也，三年有成。」

[13.11]

子曰：「『善人為邦百年，亦可以媵殘去殺矣。』誠哉是言也！」

[13.12]

子曰：「如有王者，必世而後仁。」

[13.13]

子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」

[13.14]

冉子退朝，子曰：「何晏也？」對曰：「有政。」子曰：「其事也！如有政，雖不吾以，吾其與聞之！」

[13.15]

定公問：「一言而可以興邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也！人之言曰：『為君難，為臣不易。』如知為君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」曰：「一言而喪邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也！人之言曰：『予無樂乎為君，唯其言而莫予違也。』如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」

[13.16]

葉公問政。子曰：「近者說，遠者來。」

[13.17]

子夏為莒父宰，問政。子曰：「無欲速；無見小利。欲速則不達；見小利則大事不成。」

[13.18]

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者：其父攘羊而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」

[13.19]

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」

[13.20]

子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥；使於四方，不辱君命；可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次？」曰：「言必信，行必果；硜硜然，小人哉！抑亦可以為次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筲之人，何足算也！」

[13.21]

子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。」

[13.22]

子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！『不恆其德，或承之羞。』」子曰：「不占而已矣。」

[13.23]

子曰：「君子和而不同；小人同而不和。」

[13.24]

子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」

[13.25]

子曰：「君子易事而難說也：說之不以道，不說也；及其使人也，器之。小人難事而易說也；說之雖不以道，說也；及其使人也，求備焉。」

[13.26]

子曰：「君子泰而不驕；小人驕而不泰。」

[13.27]

子曰：「剛、毅、木訥，近仁。」

[13.28]

子路問曰：「何如斯可謂之『士』矣？」子曰：「切切、偲偲、怡怡如也，可謂『士』矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。」

[13.29]

子曰：「善人教民七年，亦可以即戎矣。」

[13.30]

子曰：「以不教民戰，是謂棄之。」

# 憲問第十四

[14.1]

憲問「恥」。子曰：「邦有道穀，邦無道穀；恥也。」「克、伐、怨、欲，不行焉，可以為『仁』矣？」子曰：「可以為難矣，仁則吾不知也。」

[14.2]

子曰：「士而懷居，不足以為士矣！」

[14.3]

子曰：「邦有道，危言，危行；邦無道，危行，言孫。」

[14.4]

子曰：「有德者，必有言；有言者，不必有德。仁者，必有勇；勇者，不必有仁。」

[14.5]

南宮适問於孔子曰：「羿善射，奡盪舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出，子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」

[14.6]

子曰：「君子而不仁者有矣夫？未有小人而仁者也！」

[14.7]

子曰：「愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？」

[14.8]

子曰：「為命：裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東里子產潤色之。」

[14.9]

或問「子產」。子曰：「惠人也。」問「子西」。曰：「彼哉彼哉！」問「管仲」。曰：「人也，奪伯氏駢邑三百，飯疏食，沒齒，無怨言。」

[14.10]

子曰：「貧而無怨，難；富而無驕，易。」

[14.11]

子曰：「孟公綽，為趙魏老則優，不可以為滕薛大夫。」

[14.12]

子路問「成人」。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂；亦可以為成人矣！」曰：「今之成人者，何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言；亦可以為成人矣！」

[14.13]

子問「公叔文子」於公明賈，曰：「信乎？夫子不言不笑不取乎？」公明賈對曰：「以告者過也！夫子時然後言，人不厭其言；樂然後笑，人不厭其笑；義然後取，人不厭其取。」子曰：「其然！豈其然乎？」

[14.14]

子曰：「臧武仲以防，求為後於魯，雖曰不要君，吾不信也。」

[14.15]

子曰：「晉文公譎而不正；齊桓公正而不譎。」

[14.16]

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎！」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」

[14.17]

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也！」

[14.18]

公叔文子之臣大夫僎，與文子同升諸公。子聞之曰：「可以為矣！」

[14.19]

子言衛靈公之無道也，康子曰：「夫如是，奚而不喪？」孔子曰：「仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅；夫如是，奚其喪？」

[14.20]

子曰：「其言之不怍，則為之也難！」

[14.21]

陳成子弒簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恆弒其君，請討之。」公曰：「告夫三子。」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也！君曰：『告夫三子。』者！」之三子告，不可。孔子曰：「以吾從大夫子後，不敢不告也！」

[14.22]

子路問「事君」。子曰：「勿欺也，而犯之。」

[14.23]

子曰：「君子上達；小人下達。」

[14.24]

子曰：「古之學者為己；今之學者為人。」

[14.25]

蘧伯玉使人於孔子。孔子與之坐，而問焉。曰：「夫子何為？」對曰：「夫子欲寡其過而未能也。」使者出。子曰：「使乎！使乎！」

[14.26]

子曰：「不在其位，不謀其政。」

曾子曰：「君子思不出其位。」

[14.27]

子曰：「君子恥其言而過其行。」

[14.28]

子曰：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂；知者不惑；勇者不懼。」子貢曰：「夫子自道也！」

[14.29]

子貢方人。子曰：「賜也，賢乎哉？夫我則不暇！」

[14.30]

子曰：「不患人之不己知，患其不能也。」

[14.31]

子曰：「不逆，不億『不信』。抑亦先覺者，是賢乎？」

[14.32]

微生畝謂孔子曰：「丘何為是栖栖者與？無乃為佞乎？」孔子曰：「非敢為佞也，疾固也。」

[14.33]

子曰：「驥不稱其力，稱其德也。」

[14.34]

或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」

[14.35]

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人；下學而上達。知我者，其天乎！」

[14.36]

公伯寮愬子路於李孫，子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能逮諸市朝。」子曰：「道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也；公伯寮其如命何！」

[14.37]

子曰：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」子曰：「作者七人矣！」

[14.38]

子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」

[14.39]

子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉，擊磬乎！」既而曰：「鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣！『深則厲，淺則揭。』」子曰：「果哉！末之難矣！」

[14.40]

子張曰：「書云：『高宗諒陰三年不言』何謂也？」子曰：「何必高宗？古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰，三年。」

[14.41]

子曰：「上好禮，則民易使也。」

[14.42]

子路問「君子」。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」

[14.43]

原壤夷俟。子曰：「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊。」以杖叩其脛。

[14.44]

闕黨童子將命。或問之曰：「益者與？」子曰：「吾見其居於位也，見其與先生並行也；非求益者也，欲速成者也。」

# 衛靈公十五

[15.1]

衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」明日遂行。

[15.2]

在陳絕糧。從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮；小人斯濫矣。」

[15.3]

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」

[15.4]

子曰：「由，知德者鮮矣！」

[15.5]

子曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」

[15.6]

子張問「行」。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立，則見其參於前也；在輿，則見期倚於衡也；夫然後行！」子張書諸紳。

[15.7]

子曰：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦有道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」

[15.8]

子曰：「可與言，而不與之言，失人；不可與言，而與之言，失言。知者不失人，亦不失言。」

[15.9]

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」

[15.10]

子貢問「為仁」。子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」

[15.11]

顏淵問「為邦」。子曰：「行夏之時，乘殷之輅。服周之冕。樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆。」

[15.12]

子曰：「人無遠慮，必有近憂。」

[15.13]

子曰：「已矣乎！吾未見好德如好色者也！」

[15.14]

子曰：「臧文仲，其竊位者與？知柳下惠之賢，而不與立也。」

[15.15]

子曰：「躬自厚，而薄責於人，則遠怨矣！」

[15.16]

子曰：「不曰：『如之何，如之何』者，吾末如之何也已矣？」

[15.17]

子曰：「群居終日，言不及義，好行小慧；難矣哉！」

[15.18]

子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之；君子哉！」

[15.19]

子曰：「君子病無能焉，不病人之不己知也。」

[15.20]

子曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」

[15.21]

子曰：「君子求諸己；小人求諸人。」

[15.22]

子曰：「君子矜而不爭，群而不黨。」

[15.23]

子曰：「君子不以言舉人；不以人廢言。」

[15.24]

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

[15.25]

子曰：「吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三代之所以直道而行也。」

[15.26]

子曰：「吾猶及史之闕文也；有馬者，借人乘之；今亡矣夫！」

[15.27]

子曰：「巧言亂德。小不忍，則亂大謀。」

[15.28]

子曰：「眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。」

[15.29]

子曰：「人能弘道，非道弘人。」

[15.30]

子曰：「過而不改，是謂過矣！」

[15.31]

子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思；無益，不如學也。」

[15.32]

子曰：「君子謀道不謀食；耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」

[15.33]

子曰：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以泣之；則民不敬。知及之，仁能守之，莊以泣之，動之不以禮；未善也。」

[15.34]

子曰：「君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。」

[15.35]

子曰：「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣；未見蹈仁而死者也。」

[15.36]

子曰：「當仁，不讓於師。」

[15.37]

子曰：「君子貞而不諒。」

[15.38]

子曰：「事君敬其事而後其食。」

[15.39]

子曰：「有教無類。」

[15.40]

子曰：「道不同，不相為謀。」

[15.41]

子曰：「辭，達而已矣！」

[15.42]

師冕見。及階，子曰：「階也！」及席，子曰：「席也！」皆坐，子告之曰：「某在斯！某在斯！」師冕出，子張問曰：「與師言之道與？」子曰：「然，固相師之道也。」

# 李氏第十六

[16.1]

李氏將伐顓臾。冉有李路見於孔子曰：「李氏將有事於顓臾。」孔子曰：「求，無乃爾是過與？夫顓臾，昔者先王以為東蒙主，且在邦域之中矣；是社稷之臣也，何以伐為？」冉有曰：「夫子欲之；吾二臣者，皆不欲也。」孔子曰：「求！周任有言曰：『陳力就列，不能者止。』危而不持，顛而不扶，則將焉用彼相矣？且爾言過矣！虎兕出於柙，龜玉毀於櫝中，是誰之過與？」冉有曰：「今夫顓臾，固而近於費；今不取，後世必為子孫憂。」孔子曰：「求！君子疾夫舍曰『欲之』而必為之辭。丘也，聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安；蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。今由與求也，相夫子，遠人不服而不能來也，邦分崩離析，而不能守也，而謀動干戈於邦內，吾恐李孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也！」

[16.2]

孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出；自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下有道，則庶人不議。」

[16.3]

孔子曰：「祿之去公室，五世矣；政逮於大夫，四世矣；故夫三桓之子孫微矣。」

[16.4]

孔子曰：「益者三友，損者三友；友直，友諒，友多聞；益矣。友便辟，友善柔，友便佞損矣。」

[16.5]

孔子曰：「益者三樂，損者三樂；樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友，益矣。樂驕樂，樂佚遊，樂宴樂，損矣。」

[16.6]

孔子曰：「侍於君子有三愆：言未及之而言，謂之『躁』；言及之而不言，謂之『隱』；未見顏色而言，謂之『瞽』。」

[16.7]

孔子曰：「君子有三戒；少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」

[16.8]

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」

[16.9]

孔子曰：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也。困而不學，民斯為下矣！」

[16.10]

孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」

[16.11]

孔子曰：「『見善如不及，見不善而探湯；』吾見其人矣，吾聞其語矣！『隱居以求其志，行義以達其道；』吾聞其語矣，未見其人也！」

[16.12]

「齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉；伯夷、叔齊餓於首陽之下，民到于今稱之。其斯之謂與？」

[16.13]

陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言！』鯉退而學詩。他日，又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立！』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三：聞詩，聞禮。又聞君子遠其子也。」

[16.14]

邦君子之妻，君稱之曰「夫人」；夫人自稱「小童」；邦人稱之曰「君夫人」，稱諸異邦曰「寡小君」；異邦人稱之，亦曰「君夫人」。

# 陽貨第十七

[17.1]

陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚。孔子時其亡也，而往拜之。遇諸塗。謂孔子曰：「來！予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」曰：「不可。」「好從事而亟失時，可謂知乎？」曰：「不可。」「日月逝矣！歲不我與！」孔子曰：「諾，吾將仕矣！」

[17.2]

子曰：「性相近也，習相遠也。」

[17.3]

子曰：「唯上知與下愚，不移。」

[17.4]

子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者，偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人；小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也；前言戲之耳！」

[17.5]

公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：「末之也已，何必公山民之之也？」子曰：「未召我者，而豈走哉？如有用我者，吾其為東周乎！」

[17.6]

子張問「仁」於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」「請問之？」曰：「恭、寬、信、敏、惠：恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」

[17.7]

佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也聞諸夫子曰：『親於其身為不善者，君子不入也』。佛肸以中牟畔，子之往也如之何？」子曰：「然，有是言也。不曰『堅』乎？磨而不磷；不曰『白』乎？涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食！」

[17.8]

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女：好『仁』不好學，其蔽也『愚』；好『知』不好學，其蔽也『蕩』；好『信』不好學，其蔽也『賊』；好『直』不好學，其蔽也『絞』；好『勇』不好學，其蔽也『亂』；好『剛』不好學，其蔽也『狂』。」

[17.9]

子曰：「小子！何莫學夫詩？詩：可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事父，遠之事君；多識於鳥、獸、草、木之名。」

[17.10]

子謂伯魚曰：「女為周南召南矣乎？人而不為周南，召南，其猶正牆面而立也與？」

[17.11]

子曰：「禮云禮云！玉帛云乎哉！樂云樂云！鍾鼓云乎哉！」

[17.12]

子曰：「色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也與！」

[17.13]

子曰：「鄉原，德之賊也！」

[17.14]

子曰：「道聽而塗說，德之棄也！」

[17.15]

子曰：「鄙夫！可與事君也與哉！其未得之也，患得之；既得之，患失之；苟患失之，無所不至矣！」

[17.16]

子曰：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」

[17.17]

子曰：「攷言令色，詳矣仁。」

[17.18]

子曰：「惡紫之奪朱也。惡鄭聲之亂雅樂也。惡利口之覆邦家者。」

[17.19]

子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」

[17.20]

孺悲欲見孔子，孔子辭以疾，將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之。

[17.21]

宰我問：「三年之喪期已久矣！君子三年為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升；鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也；予也，有三年之愛於其父母乎？」

[17.22]

子曰：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博弈者乎？為之猶賢乎已！」

[17.23]

子路曰：「君子尚勇乎？」子曰：「君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。」

[17.24]

子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡。惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」曰：「賜也亦有惡乎？」「惡徼以為知者，惡不係以為勇者，惡訐以為直者。」

[17.25]

子曰：「唯女子與小人為難養也！近之則不孫，遠之則怨。」

[17.26]

子曰：「年四十而見惡焉，其終也已！」

# 衛子第十八

[18.1]

衛子去之；箕子為之奴；比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉！」

[18.2]

柳下惠為士師，三黜。人曰：「子未可以去乎？」曰：「直道而事人，焉往而不三黜！枉道而事人，何必去父母之邦！」

[18.3]

齊景公待孔子，曰：「若李氏則吾不能，以李、孟之閒待之。」曰：「吾老矣。不能用也。」孔子行。

[18.4]

齊人歸女樂，李桓子受之，三日不朝，孔子行。

[18.5]

楚狂接輿，歌而過孔子，曰：「鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而！已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。

[18.6]

長沮桀溺耦而耕。孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：「夫執輿者為誰？」子路曰：「為孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣！」問於桀溺，桀溺曰：「子為誰？」曰：「為仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」對曰：「然。」曰：「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？」耰而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：「鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」

[18.7]

子路從而後，遇丈人，以杖荷蓧子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四禮不勤，五穀不分，孰為夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不士無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣！」

[18.8]

逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與？」謂柳下惠、少連：「降志辱身矣；言中倫，行中慮，其斯而已矣！」謂虞仲、夷逸：「隱居放言，身中清，廢中權。」「我則異於是，無可無不可。」

[18.9]

大師摯適齊；亞飯干適楚；三飯繚適蔡；四飯缺適秦；鼓方叔，入於河；播□武，入文漢；少師陽，擊磬襄，入於海。

[18.10]

周公謂魯公曰：「君子不施其親，不使大臣怨乎不以。故舊無大故，則不棄也。無求備於一人。」

[18.11]

周有八士：伯達、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、李隨、李騧。

# 子張第十九

[19.1]

子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」

[19.2]

子張曰：「執德不弘，信道不篤，焉能為有？焉能為亡？」

[19.3]

子夏之門人，問「交」於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：『可者與之，其不可者拒之。』」子張曰：「異乎吾所聞：『君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。』我之大賢與，於人何所不容。我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也！」

[19.4]

子夏曰：「雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也。」

[19.5]

子夏曰：「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣！」

[19.6]

子夏曰：「博學而篤志，切問而近思；仁在其中矣。」

[19.7]

子夏曰：「百工居肆以成其事；君子學以致其道。」

[19.8]

子夏曰：「小人之過也必文。」

[19.9]

子夏曰：「君子有三變：望之儼然；即之也溫；聽其言也厲。」

[19.10]

子夏曰：「君子信而後勞其民；未信，則以為厲己也。信而後諫；未信，則以為謗己也。」

[19.11]

子夏曰：「大德不踰閑；小德出入可也。」

[19.12]

子游曰：「子夏之門人小子，當洒掃，應對，進退，則可矣。抑末也；本之則無，如之何？」子夏聞之曰：「噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！」

[19.13]

子夏曰：「仕而優則學；學而優則仕。」

[19.14]

子游曰：「喪致乎哀而止。」

[19.15]

子游曰：「吾友張也，為難能也；然而未仁。」

[19.16]

曾子曰：「堂堂乎張也！難與並為仁矣。」

[19.17]

曾子曰：「吾聞諸夫子：『人未有自致者也必也，親喪乎！』」

[19.18]

曾子曰：「吾聞諸夫子：『孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣與父之政，是難能也。』」

[19.19]

孟氏使陽膚為士師，問於曾子。曾子曰：「上失其道，民散久矣！如得其情，則哀矜而勿喜。」

[19.20]

子貢曰：「紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」

[19.21]

子貢曰：「君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」

[19.22]

衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有！」

[19.23]

叔孫武叔語大夫於朝曰：「子貢賢於仲尼。」子服景伯以告子貢。子貢曰：「譬之宮牆：賜之牆也及肩，窺見屋家之好；夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣！夫子之云，不亦宜乎！」

[19.24]

叔孫武叔毀仲尼。子貢曰：「無以為也！仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可踰也；仲尼，日月也，無得而踰焉。人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也！」

[19.25]

陳子禽謂子貢曰：「子為恭也，仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也！夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者。所謂『立之斯立，道之期行，綏之期來，動之斯和。其生也榮，其死也哀』；如之何其可及也？」

# 堯曰第二十

[20.1]

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中！四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心！朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」「周有大賚，善人是富。」「雖有周親，不如仁人；百姓有過，在予一人。謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民：食、喪、祭。寬則得眾，信則民任焉。敏則有功，公則說。」

[20.2]

子張問於孔子曰：「何如，斯可以從政矣？」子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。」子張曰：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費；勞而不怨；欲而不貪；泰而不驕；威而不猛。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨！欲仁而得仁，又焉貪！君子無眾寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎！君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！」子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」

[20.3]

子曰：「不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」

**《老子》**

**第一章**   
　　道可道，非常道。名可名，非常名。  
　　无名天地之始；有名万物之母。  
　　故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。  
　　此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。  
  
**第二章**   
　　天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。  
　　有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。恒也。  
　　是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而不居。夫唯弗居，是以不去。  
  
**第三章**   
　　不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。  
　　是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。  
  
**第四章**   
　　道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。  
  
**第五章**天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。  
　　天地之间，其犹橐龠乎？虚而不屈，动而愈出。  
　　多言数穷，不如守中。  
  
**第六章**   
　　谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。  
  
**第七章**　　天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。  
　　是以圣人其身而身先；外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。  
  
**第八章**   
　　上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故于道。  
　　居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。  
  
**第九章**   
　　持而盈之，不如其已；  
　　揣而锐之，不可长保。  
　　金玉满堂，莫之能守；  
　　富贵而骄，自遗其咎。  
　　功遂身退，天之道也。  
  
**第十章**   
　　载营魄抱一，能无离乎？  
　　专气致柔，能如婴儿乎？  
　　涤除玄鉴，能如疵乎？  
　　爱国治民，能无为乎？  
　　天门开阖，能为雌乎？  
　　明白四达，能无知乎？  
  
**第十一章**   
　　三十辐，共一毂，当其无，有车之用。  
　　埏埴以为器，当其无，有器之用。  
　　凿户牖以为室，当其无，有室之用。  
　　故有之以为利，无之以为用。  
  
**第十二章**   
　　五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。  
　　是以圣人为腹不为目，故去彼取此。  
  
**第十三章**   
　　宠辱若惊，贵大患若身。  
　　何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。  
　　何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？  
　　故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。  
  
**第十四章**   
　　视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不□，其下不昧。绳绳兮不可名，复归于物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其。  
　　执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。  
  
**第十五章**   
    古之善为道者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容∶  
　　豫兮若冬涉川；  
　　犹兮若畏四邻；  
　　俨兮其若客；  
　　涣兮其若凌释；  
　　敦兮其若；  
　　旷兮其若谷；  
　　混兮其若浊；  
　　澹兮其若海；  
　　□兮若无止。  
　　孰能浊以静之徐清？孰能安以动之徐生？  
　　保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。  
  
**第十六章**　　致虚极，守静笃。  
　　万物并作，吾以观复。  
　　夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。  
　　知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。  **第十七章**　　太上，不知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。  
　　悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓∶「我自然」。  
  
**第十八章**   
　　大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。

**第十九章**   
　　绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文，不足。故令有所属∶见素抱朴，少思寡欲，绝学无忧。  
  
**第二十章**   
　　唯之与阿，相去何？美之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。  
　　荒兮，其未央哉！  
　　众人熙熙，如享太牢，如春登。  
　　我独泊兮，其未兆；  
　　沌沌兮，如婴儿之未孩；  
　　累累兮，若无所归。  
　　众人皆有馀，而我独若遗。我愚人之心也哉！  
　　俗人昭昭，我独昏昏。  
　　俗人察察，我独闷闷。  
　　众人皆有以，而我独顽且鄙。  
　　我独异于人，而贵食母。  
  
**第二十一章**　　孔德之容，惟道是从。  
　　道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。  
　　自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。  
  
**第二十二章**　　曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则多，多则惑。  
　　是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。  
　　夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓「曲则全」者，岂虚言哉！诚全而归之。  
  
**第二十三章**   
　　希言自然。  
　　故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？故从事于道者，同于道；德者，同于德；失者，同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。  
　　信不足焉，有不信焉。

**第二十四章**   
　　企者不立；跨者不行；自见者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。  
　　其在道也，曰∶馀食赘形。物或恶之，故有道者不处。  
  
**第二十五章**   
　　有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。  
　　故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。  
　　人法地，地法天，天法道，道法自然。  
  
**第二十六章**   
　　重为轻根，静为躁君。  
　　是以君子终日行不离辎重。虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？  
　　轻则失根，躁则失君。  
  
**第二十七章**   
　　善行无辙迹，善言无瑕谪；善数不用筹策；善闭无关楗而不可开，善结无绳约而不可解。  
　　是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。  
　　故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷，是谓要妙。  
  
**第二十八章**   
　　知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。  
　　知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于。  
　　知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。  
　　散则为器，圣人用之，则为官长，故大智不割。  
  
**第二十九章**　　将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。  
　　夫物或行或随；或嘘或吹；或强或羸；或载或隳。  
　　是以圣人去甚，去奢，去泰。  
  
**第三十章**   
　　以道佐人主者，不以兵强天下。其事好远。师之所处，荆棘生焉。大军之，必有凶年。  
　　善有果而已，不以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄。果而不得已，果而勿强。  
　　物壮则老，是谓不道，不道早已。  
  
**第三十一章**   
　　夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。  
　　君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。  
　　吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。  
  
**第三十二章**   
　　道常无名。虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。  
　　天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。  
　　始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。  
　　譬道之在天下，犹川谷之于江海。  
  
**第三十三章**　　知人者智，自知者明。  
　　胜人者有力，自胜者强。  
　　知足者富。  
　　强行者有志。  
　　不失其所者久。  
　　死而不亡者寿。  
  
**第三十四章**   
　　大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。  
  
**第三十五章**   
　　执大象，天下往。往而不害，安平泰。  
　　乐与饵，过客止。道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。  
  
**第三十六章**　　将欲歙之，必故张之；将欲弱之，必故强之；将欲废之，必故兴之；将欲取之，必故与之。是谓微明。  
　　柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。  
  
**第三十七章**   
　　道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之。镇之以无名之，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。  
  
**第三十八章**   
　　上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。  
　　上德无为而无以为；下德无为而有以为。  
　　上仁为之而无以为；上义为之而有以为。  
　　上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。  
　　故失道而德，失德而仁，失仁而义，失义而礼。  
　　夫礼者，忠信之薄，而乱之首。  
　　前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。  
  
**第三十九章**　　昔之得一者∶天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以生；侯得一以为天下正。  
　　其致之也，谓天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐废；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以正，将恐蹶。  
　　故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自称孤、寡、不谷。此非以贱为本邪？非乎？故致誉无誉。是故不欲□□如玉，珞珞如石。  
  
**第四十章**　　反者道之动；弱者道之用。  
　　天下万物生于有，有生于无。

**第四十一章**　　上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。故建言有之∶  
　　明道若昧；进道若退；夷道若□；  
　　上德若谷；广德若不足；  
　　建德若偷；质真若渝；  
　　大白若辱；大方无隅；  
　　大器晚成；大音希声；  
　　大象无形；道隐无名。  
　　夫唯道，善贷且成。  
  
**第四十二章**   
　　道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。  
　　人之所恶，唯孤、寡、不谷，而王公以为称。  
　　故物或损之而益，或益之而损。  
　　人之所教，我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。  
  
**第四十三章**　　天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无间，吾是以知无为之有益。  
　　不言之教，无为之益，天下希及之。  
  
**第四十四章**　　　　　　　　　　　　　　　　  
　　名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？  
　　甚爱必大费；多藏必厚亡。  
　　故知足不辱，知止不殆，可以长久。  
  
**第四十五章**　　　　　　　　　　　　　　　　  
　　大成若缺，其用不弊。  
　　大盈若冲，其用不穷。  
　　大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。  
　　静胜躁，寒胜热。清静为天下正。  
  
**第四十六章**　　　　　　　　　　　　　　　　  
　　天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。  
　　祸莫大于不知足；咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。

**第四十七章**　　　　　　　　　　　　　　　  
　　不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。  
　　是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。  
  
**第四十八章**   
　　为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。  
　　无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。  
  
**第四十九章**　　　　　　　　　　　　　　　　  
　　圣人常无心，以百姓心为心。  
　　善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。  
　　信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。  
　　圣人在天下，歙歙焉，为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。  
  
**第五十章**　　　　　　　　　　　　　　　　　　  
　　出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，动之于死地，亦十有三。  
　　夫何故？以其生之厚。盖闻善摄生者，路行不遇兕虎，入军不被甲兵；兕无所投其角，虎无所用其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。  
  
**第五十一章**　　　　　　　　　　　　　　　　   
　　道生之，德畜之，物形之，势成之。  
　　是以万物莫不尊道而贵德。  
　　道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。  
　　故道生之，德畜之；长之育之；成之熟之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。  
  
**第五十二章**　　　　　　　　　　　　　　   
　　天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，复守其母，没身不殆。  
　　塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。  
　　见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃；是为袭常。  
  
**第五十三章**　　使我介然有知，行于大道，唯施是畏。  
　　大道甚夷，而人好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采，带利剑，厌饮食，财货有馀；是为盗夸。非道也哉！  
  
**第五十四章**　　善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。  
　　修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃馀；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃；修之于天下，其德乃普。  
　　故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。  
  
**第五十五章**　　含「德」之厚，比于赤子。毒　不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而□作，精之至也。终日号而不嗄，和之至也。  
　　知和曰「常」，知常曰「明」。益生曰祥。心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已。  
  
**第五十六章**   
　　知者不言，言者不知。  
　　挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓「玄同」。故不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱。故为天下贵。  
  
**第五十七章**　　以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此∶  
　　天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。  
　　故圣人∶「我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自。」  
  
**第五十八章**　　　　　　　　　　　　　　　　  
　　其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。  
　　祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。  
  
**第五十九章**　　　　　　　　　　　　　　　　  
　　治人事天，莫若啬。  
　　夫为啬，是谓早服；早服谓之重积德；重积德则无不克；无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久；是谓深根固柢，长生久视之道。  
  
**第六十章**   
　　治大国，若烹小鲜。  
　　以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。

**第六十一章**　　　　　　　　　　　　　　　   
　　大邦者下流，天下之牝，天下之交也。牝常以静胜牡，以静为下。  
　　故大邦以下小邦，则取小邦；小邦以下大邦，则取大邦。故或下以取，或下而取。大邦不过欲兼畜人，小邦不过欲入事人。夫两者各得所欲，大者宜为下。  
  
**第六十二章**　　　　　　　　　　　　　　　　   
　　道者万物之奥。善人之宝，不善人之所保。  
　　美言可以市尊，美行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道。  
　　古之所以贵此道者何？不曰∶求以得，有罪以免邪？故为天下贵。  
 **第六十三章**　　为无为，事无事，味无味。  
　　图难于其易，为大于其细；天下难事，必作于易，天下大事，必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。  
　　夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难矣。  
  
**第六十四章**　　其安易持，其未兆易谋。其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。  
　　合抱之木，生于毫末；九层之，起于累土；千里之行，始于足下。  
　　民之从事，常于成而败之。慎终如始，则无败事。  
  
**第六十五章**   
　　古之善为道者，非以明民，将以愚之。  
　　民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。  
　　知此两者亦稽式。常知稽式，是谓「玄德」。「玄德」深矣，远矣，与物反矣，然乃至大顺。  
  
**第六十六章**　　江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。  
　　是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。  
  
**第六十七章**   
　　天下皆谓我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！  
　　我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。  
　　慈故能勇；俭故能广；不敢为天下先，故能成器长。  
　　今舍慈且勇；舍俭且广；舍且先；死矣！  
　　夫慈以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。  
  
**第六十八章**   
　　善为士者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与；善用人者，为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天古之极。  
  
**第六十九章**　　用兵有言∶「吾不敢为主，而为客；不敢进寸，而退尺。」是谓行无行；攘无臂；扔无敌；执无兵。  
　　祸莫大于轻敌，轻敌丧吾宝。  
　　故抗兵相若，哀者胜矣。  
  
**第七十章**　　吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。  
　　言有宗，事有君。夫唯无知，是以不我知。  
　　知我者希，则我者贵。是以圣人被褐而怀玉。  
  
**第七十一章**　　知不知，尚矣；不知知，病也。圣人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。  
  
**第七十二章**   
　　民不畏威，则大威至。  
　　无狎其所居，无厌其所生。夫唯不厌，是以不厌。  
　　是以圣人自知不自见；自爱不自贵。故去彼取此。  
  
**第七十三章**　　勇于敢则杀，勇于不敢则活。此两者，或利或害。天之所恶，孰知其故？  
　　天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，□然而善谋。天网恢恢，疏而不失。  
  
**第七十四章**   
　　民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？  
　　常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠□，夫代大匠□者，希有不伤其手矣。  
  
**第七十五章**　　民之，以其上食税之多，是以。  
　　民之难治，以其上之有为，是以难治。  
　　民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。  
　　夫唯无以生为者，是贤于贵生。  
  
**第七十六章**　　人之生也柔弱，其死也坚强。  
　　草木之生也柔脆，其死也枯槁。  
　　故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。  
　　是以兵强则灭，木强则折。  
　　强大处下，柔弱处上。  
  
**第七十七章**　　天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有馀者损之，不足者补之。  
　　天之道，损有馀而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有馀。  
　　孰能有馀以奉天下，唯有道者。  
　　是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。  
  
**第七十八章**　　天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。  
　　弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。  
　　是以圣人∶「受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。」正言若反。  
  
**第七十九章**　　和大怨，必有馀怨；报怨以德，安可以为善？  
　　是以圣人执左契，而不责于人。有德司契，无德司彻。  
　　天道无亲，常与善人。  
  
**第八十章**   
　　小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。  
　　甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。  
  
**第八十一章**　　信言不美，美言不信。  
　　善者不辩，辩者不善。  
　　知者不博，博者不知。  
　　圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。  
　　天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。

冯友兰中国哲学简史选录

　　至于我，我所说的哲学，就是对于人生的有系统的反思的思想。

　　宗教也和人生有关系。每种大宗教的核心都有一种哲学。事实上，每种大宗教就是一种哲学加上一定的上层建筑，包括迷信、教条、仪式和组织。

　　他们在哲学里满足了他们对超乎现世的追求。他们也在哲学里表达了、欣赏了超道德价值，而按照哲学去生活，也就体验了这些超道德价值。

　　为学的目的就是我所说的增加积极的知识，为道的目的就是我所说的提高心灵的境界。哲学属于为道的范畴。

　　不过幸好除了宗教还有哲学，为人类提供了获得更高价值的途径——一条比宗教提供的途径更为直接的途径，因为在哲学里，为了熟悉更高的价值，无需采取祈祷、礼拜之类的迂回的道路。通过哲学而熟悉的更高价值，比通过宗教而获得的更高价值，甚至要纯粹得多，因为后者混杂着想象和迷信。

　　中国哲学所注重的是社会，不是宇宙；是人伦日用，不是地狱天堂；是人的今生，不是人的来世。

　　照中国的传统，圣人的人格既是内圣外王的人格，那么哲学的任务，就是使人有这种人格。所以哲学所讲的就是中国哲学家所谓内圣外王之道。

　　由于哲学讲的是内圣外王之道，所以哲学必定与政治思想不能分开。

　　正如我的同事金岳霖教授在一篇未刊的手稿中指出的：“中国哲学家都是不同程度的苏格拉底。其所以如此，因为道德、政治、反思的思想、知识都统一于一个哲学家之身；知识和德性在他身上统一而不可分。他的哲学需要他生活于其中；他自己以身载道。遵守他的哲学信念而生活，这是他的哲学组成部分。他要做的事就是修养自己，连续地、一贯地保持无私无我的纯粹经验，使他能够与宇宙合一。显然这个修养过程不能中断，因为一中断就意味着自我复萌，丧失他的宇宙。因此在认识上他永远摸索着，在实践上他永远行动着，或尝试着行动。这些都不能分开，所以在他身上存在着哲学家的合命题，这正是合命题一词的本义。他像苏格拉底，他的哲学不是用于打官腔的。他更不是尘封的陈腐的哲学家，关在书房里，坐在靠椅中，处于人生之外。对于他，哲学从来就不只是为人类认识摆设的观念模式，而是内在于他的行动的箴言体系；在极端的情况下，他的哲学简直可以说是他的传记。”

　　《老子》全书都是名言隽语，《庄子》各篇大都充满比喻例证。 因而名言隽语、比喻例证就不够明晰。它们明晰不足而暗示有余，前者从后者得到补偿。当然，明晰与暗示是不可得兼的。一种表达，越是明晰，就越少暗示；正如一种表达，越是散文化，就越少诗意。

　　一种翻译，终究不过是一种解释。

　　因为儒家“游方之内”，显得比道家入世一些；因为道家“游方之外”，显得比儒家出世一些。

　　义是事之“宜”，即“应该”。它是绝对的命令。

　　“仁”可以译为peRfect virtue(全德)。

　　“己之所欲。亦施于人”，这是推己及人的肯定方面、孔子称之为“忠”，即“尽己为人”。推己及人的否定方面，孔子称之为您，即“己所不欲，勿施于人”。

　　所以我们能够做的，莫过于一心一意地尽力去做我们知道是我们应该做的事，而不计成败。这样做，就是“知命”。要做儒家所说的君子，知命是一个重要的必要条件。所以孔子说：“不知命，无以为君子也。”(《论语·尧曰》)

　　孟子对宣王所说的一切，没有别的，就只是“善推其所为”，这正是行忠恕之道。

　　“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时。天先见大蚓大蝼。黄帝曰：土气胜。士气胜，故其色尚黄，其事则土。”“及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：木气胜。木气胜，放其色尚青，其事则木。”“及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：金气胜。金气胜，故其色尚白，其事则金。”“及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社。文王曰：火气胜。火气胜，故其色尚赤，其事则火。”“代火者必将水。天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备，将徒于土。”

　　“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”(《荀子·礼论》)

　　西周封建社会根据两条原则办事：一条是“礼”，一条是“刑”。

　　“为人臣者陈而言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。”(《韩非子·二柄》)

　　赏、罚，韩非叫做君主的“二柄”(同上)。

　　儒家的观念是理想主义的，法家的观念是现实主义的。正由于这个原故，所以在中国历史上，儒家总是指责法家卑鄙、粗野，法家总是指责儒家迂腐、空谈。

　　法西斯主义正黑统，资本主义正白统，共产主义正赤统。

　　今文学派可能是先秦儒家理想派的继续，古文学派可能是先秦儒家现实派的继续。换句话说，今文学派出于孟子学派，古文学派出于荀子学派。

　　《杨朱》篇中区分了“外”和“内”。这个假冒的杨朱说：“生民之不得休息，为四事故。一为寿，二为名，三为位，四为货。有此四者，畏鬼畏人，畏威畏刑。此谓之遁人也，可杀可活，制命在外。不逆命，何羡寿。不矜贵，何羡名。不要势，何羡位。不贪富，何羡货。此之谓顺民也，天下无对，制命在内。”

　　“你如欲得如法见解，但莫授人惑。向里向外，逢着便杀。逢佛杀佛，逢祖杀祖，……始得解脱。”(《古尊宿语录》卷四)

　　“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”(《朱子语类》卷九十五)

　　朱熹说：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已。及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”(《语类》卷九十四)

　　“盖人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”(《大学章句·补格物传》)

　　“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁，本若是其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然。彼顾自小之耳。是故见孺子之人井，而必有怵惕恻隐之心焉。是其仁与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。……是其一体之仁也，虽小人之心，亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。是故谓之明德。……是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁，犹大人也。一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋，犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳；非能于本体之外，而有所增益之也。”(《大学问》，《全书》卷二十六)

　　“余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。余知真理，而余又爱其谬误伟大之形而上学、高严之伦理学与纯粹之美学，此吾人所酷嗜也。然求其可信者，则宁在知识论上之实证论、伦理学上之快乐论与美学上之经验论。知其可信而不能爱，觉其可爱而不能信，此近二三年中最大之烦闷，而近日之嗜好所以渐由哲学而移于文学，而欲于其中求直接之慰藉者也。”(《静安文集续编·自序二》)

　　自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。

一个人做事，可能只是顺着他的本能或其社会的风俗习惯。就像小孩和原始人那样，他做他所做的事，而并无觉解，或不甚觉解。这样，他所做的事，对于他就没有意义，或很少意义。他的人生境界，就是我所说的自然境界。

一个人可能意识到他自己，为自己而做各种事。这并不意味着他必然是不道德的人。他可以做些事，其后果有利于他人，其动机则是利已的。所以他所做的各种事，对于他，有功利的意义。他的人生境界。就是我所说的功利境界。

还有的人，可能了解到社会的存在，他是社会的一员。这个社会是一个整体，他是这个整体的一部分。有这种觉解，他就为社会的利益做各种事，或如儒家所说，他做事是为了“正其义不谋其利”。他真正是有道德的人，他所做的都是符合严格的道德意义的道德行为。他所做的各种事都有道德的意义。所以他的人生境界，是我所说的道德境界。

最后，一个人可能了解到超乎社会整体之上，还有一个更大的整体，即宇宙。他不仅是社会的一员，同时还是宇宙的一员。他是社会组织的公民，同时还是孟子所说的“天民”。有这种觉解，他就为宇宙的利益而做各种事。他了解他所做的事的意义，自觉他正在做他所做的事。这种觉解为他构成了最高的人生境界，就是我所说的天地境界。

# 逻辑哲学论

1\* 世界是一切发生的事情。

1．1世界是事实的总体，而不是事物的总体。

1．11世界为诸事实所规定，为它们即是全部事实所规定。

1．12因为事实的总体规定那发生的事情，也规定那所有未发生的事情。

1．13在逻辑空间中的诸事实就是世界。

1．2世界分解为诸事实。

1．21每项事情可以发生或者不发生，其余的一切则仍保持原样。

2 发生的事情，即事实，就是诸事态的存在。

2．01事态是对象（事物）的结合。

2．011事物的本质在于能够成为事态的组成部分。

2．012逻辑中没有偶然的东西；如果一个事物能够出现在一个事态中，那么该事态的可能性必定已经预含于该事物之中。

2．0121如果一个事物本身能够独立存在，那么后来的适合于它的状况看来就是一种偶然的事情。

如果事物能够出现于事态之中，那么这一可能性必定一开始就已经存在于事物之中。

（在逻辑中没有纯粹是可能的事情。逻辑涉及每一种可能性，而一切可能性都是逻辑的事实。）

正如我们根本不能在空间之外思想空间对象，或者在时间之外思想时间对象一样，离开同其他对象结合的可能性，我们也不能思想一个对象。如果我能够思想在事态中结合的对象，我就不能离开这种结合的可能性来思想对象。

2．0122事物就其能够出现在一切可能的状况中而言是独立的，但是这种独立性的形式是一种与事态相联系的形式，即一种依赖的形式。（词以两种不同的方式——单独地和在命题中——出现是不可能的。）

2．0123假如我知道一个对象，我也就知道它出现于诸事态中的所有可能性。

（每一个这种可能性必定在该对象的本性中。）

之后不可能发现新的可能性。

2．01231如果我要知道一个对象，虽然我不一定要知道它的外在性质，但是我必须知道它的一切内在性质。

2．0124如果给出所有的对象，那么同时也就给出了所有可能的事态。

2．013每个事物都像是在一个可能事态的空间里。我可以设想这个空间是空的，但是我不能设想没有这空间的事物。

2．0131空间对象必须处在无限的空间之中。（一个空间点就是一个主目（argument, 自变量）位置。）

视域里的一个斑块，虽然不一定是红的，但它必须有某种颜色：所以说它被颜色空间[Farbenraum]所包围。音调必须具有某种高度，触觉对象必须具有某种硬度，等等。

2．014 对象包含着一切状况的可能性。

2．0141对象出现在诸事态中的可能性就是对象的形式。

2．02对象是简单的。

2．0201每一个关于复合物的陈述可以分解为关于其各组成部分的陈述，分解为完全地描述该复合物的一些命题。

2．021对象构成世界的实体。因此它们不能是复合的。

2．0211假如世界没有实体，那么一个命题是否有意义就依赖于另一个命题是否为真。

2．0212在这种情况下就不可能勾画出世界的任何图像（真的或假的）。

2．022显然，一个想像的世界，无论它怎样不同于实在的世界，必有某种东西——一种形式——为它与实在的世界所共有。

2．023正是诸对象构成这种不变的形式。

2．0231世界的实体只能规定一种形式，而不能规定任何物质的属性。因为物质的属性只有通过命题来表述——只有通过对象的配置来构成。

2．0232顺便说一下，对象是无色的。

2．0233如果两个对象具有相同的逻辑形式，除了它们外在性质的差异之外，它们之间唯一的区别就是：它们是不同的。

2．02331或者一个事物具有别的任何事物都没有的属性，这时我们可以直接用一个描述使它同别的事物区分开来并指谓它；或者另一种情形，有好几个事物，它们的全部属性都是共有的，这时就完全不可能从它们之中指出某一个来。

因为如果没有任何东西来区分一个事物，我就不能区分它，不然的话它总是会被区分开来的。

2．024实体是独立于发生的事情而存在的。

2．025它是形式和内容。

2．0251空间、时间和颜色（有色性）是对象的形式。

2．026如果世界要有一个不变的形式，就必须要有对象。

2．027不变者、实存者和对象是一个东西。

2．0271对象是不变的和实存的；它们的配置则是可变的和不定的。

2．0272对象的配置构成事态。

2．03在事态中对象就像链条的环节那样互相勾连。

2．031在事态中对象之间以一定的方式相互关联。

2．032对象在事态中发生联系的一定的方式，即是事态的结构。

2．033形式是结构的可能性。

2．034事实的结构由诸事态的结构组成。

2．04存在的事态的总体即是世界。

2．05存在的事态的总体也规定哪些事态不存在。

2．06事态的存在和不存在即是实在。（我们还把事态的存在称为肯定的事实，把事态的不存在称为否定的事实。）

2．061事态相互间是独立的。

2．062从一个事态的存在或不存在不能推出另一个事态的存在或不存在。

2．063全部实在即是世界。

2．l我们给我们自己建造事实的图像。

2．11图像描述逻辑空间中的情况，即事态的存在或不存在。

2．12图像是实在的一种模型。

2．13在图像中图像的要素与对象相对应。

2．131在图像中图像的要素代表对象。

2．14图像的要素以一定的方式相互关联而构成为图像。

2．141图像是一种事实。

2．15图像的要素以一定的方式相互关联，这表明事物也是以同样方式相直关联的。图像要素的这种关联称为图像的结构，而这种结构的可能性则称为图像的图示形式。

2.151图示形式是这种可能性，即事物之间的联系方式和图像要素之间的联系方式是相同的。

2．1511图像就是这样依附于实在的；它直接触及实在。

2．1512它就像一把衡量实在的标尺。

2．15121只有分度线的端点才真正接触到被测量的对象。

2．1513按照这种理解，图像也应包含使之成为图像的图示关系。

2．1514图示关系是由图像要素和事物之间的相关构成的。

2．1515这些相关像是图像要素的触角，图像通过这些触角而接触实在。

2．16事实要成为图像，它和被图示者必须有某种共同的东西。

2．161在图像和被图示者中必须有某种同一的东西，因此前者才能是后者的图像。

2．17图像为了能以自己的方式——正确地或错误地——图示实在而必须和实在共有的东西，就是它的图示形式。

2．171图像能够图承其形式为图像所具有的一切实在。

空间图像能够图示一切空间的东西，颜色图像能够图示一切有色的东西，等等。

2．172然而图像不能图示它的图示形式；图像显示它的图示形式。

2．173图像从外部表现它的对象。（它的观点就是它的表现形式。）因此图像会正确地或错误地表现它的对象。

2．174然而图像本身不能处在它的表现形式之外。

2．18任何图像，无论具有什么形式，为了能够一般地以某种方式正确或错误地图示实在而必须和实在抱有的东西，就是逻辑形式，即实在的形式。

2．181若图示形式为逻辑形式，图像即称为逻辑图像。

2．182每一个图像同时也是一个逻辑图像。（另一方面，例如，并非每一个图像都是一个空间图像。）

2．19逻辑图像可以图示世界。

2．2图像和被图示者共有逻辑图示形式。

2．201图像用表现事态存在和不存在的可能性来图示实在。

2．202图像表现逻辑空间中的一种可能状况。

2．203图像包含它所表现的状况的可能性。

2．21图像与实在符合或者不符合；它是正确的或者错误的，真的或者假的。

2．22图像通过图示形式表现它所表现的东西，而与图像本身为真或为假无关。

2．221图像所表现的东西是图像的意义。

2．222图像的真或假就在于它的意义与实在符合或者不符合。

2．223要能看出图像的真假，必须将它同实在比较。

2．224单从图像自身不能看出它的真假。

2．225没有先天为真的图像。

3事实的逻辑图像是思想。

3．001“事态是可以思想的”，意思是说，我们自己可以构造事态的图像。

3．01真的思想的总体就是一幅世界的图像。

3．02思想包含它所思想的情况的可能性。可以思想的东西也就是可能的东西。

3．03我们不能思想非逻辑的东西，否则我们就必须非逻辑地思想。

3．031常言道，上帝能够创造一切，只是不能创造速反逻辑规律的东西。这就是说，我们不能说一个“非逻辑的”世界会是什么样子。

3．032在语言中不能表现任何“违反逻辑”的东西，就像在几何学中不能用坐标来表现违反空间规律的图形，或者给出一个并不存在的点的坐标一样。

3．0321虽然我们能在空间上表现一个违反物理规律的事态，但是我们不能在空间上表现一个违反几何规律的事态。

3．04如果一个思想是先天地正确的，那么它就是一个其可能性即保证了其真理性的思想。

3．05仅当一个思想的真从它自身（无须同任何东西比较）就能看出时，我们才有关于一个思想为真的先天的知识。

3．1思想在命题中得到了一种可由感官感知到的表达。

3．11我们用命题中的可由感官感知的记号（声音的或书写的记号等等）作为可能情况的投影。

投影的方法就是思考命题的意义。

3．12我们用以表达思想的记号我称为命题记号。一个命题就是一个处在对世界的投影关系中的命题记号。

3．13命题包括投影所包括的一切，而不包括被投影者。

因此命题包括的是被投影者的可能性，而不是被投影者本身。

因此命题中也不包含命题的意义，而只包含表达其意义的可能性。

（“命题的内容”是指有意义的命题的内容。）

命题中包含命题意义的形式而非其内容。

3．14命题记号的构成，在于其中的要素（语词）是以一定方式相互关联的。

命题记号即是事实。

3．141命题不是词的混和。——（就像音乐的主旋律不是音调的混和一样。）

命题是可以有节奏地说出的［artikuliert］。

3．142只有事实才能表达意义，一组名称不能表达意义。

3．143虽然命题记号即是事实，但是这一点却被通常的书写和印刷的表达形式所掩盖。

因为，例如在一个印刷出来的命题中，命题记号和词之间看起来并没有重大差别。

（这可能就是使弗雷格把命题称为复合名称的原因。）

3．1431如果我们设想一个命题记号是由一些空间对象（例如桌子、椅子和书本）组成，而不是由一些书写记号组成，它的本质就会看得很清楚。

于是这些东西的空间分布就表达出这个命题的意义。

3.1432我们必不可说：“复合记号‘aRb’说的是a和b处在关系R中”，而必须说：“‘a’和‘b’”处于某种关系中这一事实说的是，aRb这一事实。”

3．144情况可以描述，但是不能命名。

（名称像是一些点；命题像是一些箭头——它们具有意义。）

3．2在命题中思想可以这样来表达，使得命题记号的要素与思想的对象相对应。

3．201我称这些要素为“简单记号”，称这命题为“完全分析了的”命题。

3．202命题中使用的简单记号称为名称。

3．203名称意指对象。对象是名称的指调。（“A”和“A”是同一个记号。）

3．21简单记号在命题记号中的配置；对应于对象在情况中的配置。

3．203名称在命题中代表对象。

3．22对象只能被命名。记号是对象的代表。我只能谈到对象，而不能用语调说出它们来。命题只能说事物是怎样的，而不能说它们是什么。

3．23要求简单记号的可能性，就是要求意义的确定性。

3．24关于复合物的命题与关于其组成部分的命题有一种内在的关系。

复合物只能通过对它的描述而结出，这描述可以是正确的或错误的。说到一个复合物的命题，如果这个复合物不存在，那么这个命题不是无意义的，而只是假的。

当一个命题要素标示一个复合物时，可以从它在其中出现的命题的不确定性看出来。我们知道，这种情形下这个命题有些东西是没有规定的。（概括性记号总是包含一种原型。）

把复合物的符号压缩为简单符号，可以用定义来表达。

3．25命题有一个而且只有一个完全的分析。

3．251命题以确定的可以清楚陈述的方式表达它所表达的东西：命题是可以有节奏地说出的。

3．26名称不可用定义来作任何进一步的分析：名称是一种初始记号。

3．261每个被定义的记号通过那些定义它的记号而起标示作用；定义则指明这一途径。

两个记号，如果一个是初始记号，而另一个是用一些初始记号定义的记号，则二者不能以相同的方式起标示作用。名称不能用定义来分解。（任何一个自身独立地具有指谓的记号也是如此。）

3．262记号不能表达的东西，其应用显示之。记号隐略了的东西，其应用清楚地说出之。

3．263初始记号的指谓可以通过解释来说明。解释就是包含初始记号的命题。所以只有已经知道这些记号的指谓，才能理解它们。

3．3只有命题才有意义；只有在命题的联系关系中名称才有指谓。

3．31命题中表征其意义的每个部分我都称为表达式（或符号）。

（命题本身是一个表达式。）

凡是能够为诸命题所共有、对于命题的意义具有本质重要性的，都是表达式。

一个表达式标志一个形式和一个内容。

3．311表达式以它能够在其中出现的所有命题的形式为前提。

它是一类命题的共同特征的标记。

3．312因此表达式表现为它所表征的那些命题的一般形式。

事实上，在这一形式中表达式为常项，而其余的一切都是变项。

3．313因此表达式为一变项所表现，这变项的值就是那些包含该表达式的命题。

（在极限情况下，变项成为常项，表达式成为命题。）

我称这样一种变项为“命题变项”。

3．314表达式只有在命题中才有指谓。所有变项都可理解为命题变项。

（连变名也一样。）

3．315如果我们把命题的一个组成部分改为变项，就有了一类命题，它们全都是由此得来的变项命题的值。这个类一般还依赖于我们按任意为定所给予的原来命题各组成部分的指谓。但是，如果把其中已任意规定了指谓的所有记号都改为变项，仍然会得到一个这样的类。这个类不再依赖于任何约定，而仅仅依赖于命题的本性。它相应于一种逻辑形式——一种逻辑原型。

3．316一个命题变项可以取一些什么值是某种被规定了的东西。

值的规定即是变项。

3．317规定命题变项的值就是给出以这变项为共同特征的那些命题。

规定就是描述这些命题。

因此规定只涉及符号，而不涉及它们的指谓。

对于规定来说唯一重要的事情在于，它仅仅是对符号的描述，而对符号所标示的东西不作任何陈述。

命题的描述如何产生，那是不重要的。

3．318像弗雷格和罗素一样，我把命题看成是其中包含的表达式的函项。

3．32记号是一个符号中可以被感官感知到的东西。

3．321故同一个记号（书写记号或声音记号等等）可以为两个不同的符号所共有——这时两者是以不同的方式在标示。

3．322如果我们应用同一个记号，而以不同的标示方式来标示两个不同的对象，这样做决不能指示这两者有一个共同的特征。当然，这是因为这记号是未加规定的。因此我们可以选用两个不同的记号，这样，标示者一方还保持有什么共同点呢？

3．323在日常语言中经常碰到同一个词有着不同的标示方式——因而属于不同的符号——，或者有着不同标示方式的两个词以表面上相似的方式应用于命题之中。

就如“是”（ist）这个词既作为系词，也作为相等的记号和存在的表达式[[1]](#footnote-2)出现，“存在”（existieren）作为像“去”（gehen）一样的不及物动词出现；“同一的”（identisch）作为一个形容词出现；我们说到某事，同时也意谓着说到某事的发生。

（在命题“Gtun ist grun”[[2]](#footnote-3)中，第一个词“Grun”是一个人的专名，最后一个词“grun”是一个形容词，这两个词不仅具有不同的指谓，而且它们是不同的符号。）

3. 324这样就容易发生最根本的混淆（整个哲学充满着这类混淆）。

3．325为了避免这类错误，我们必须使用一种能够排除这类错误的记号语言，其中不将同一记号用于不同的符号中，也不以表面上相似的方式应用那些有着不同的标示方式的记号：也就是说，要使用一种遵从逻辑语法——逻辑句法——的语言记号。

（弗雷格和罗素的概念记号系统就是这样的一种语言，诚然它也还未能排除一切错误。）

3．326为了通过其记号来辨识一个符合，我们必须在有意义的使用中观察它。

3．327记号只有结合它的符合逻辑句法的应用才能规定一种逻辑形式。

3．328如果一个记号是无用的，它也就是无指谓的。这就是奥卡姆准则[[3]](#footnote-4)的要旨。

（如果一切情况都表明一个记号具有指谓，那么这个记号就是具有指谓的。）

3.33在逻辑句法中，记号的指谓决不应起任何作用。逻辑句法应该无须提到记号的指谓而建立起来；它仅仅以表达式的描述为前提。

3．331根据这一见解我们回过来看罗素的“类型论”：罗素的错误显然在于，他在建立记号的规则时必须提到记号的指谓。

3．332没有一个命题能够作出关于自身的陈述，因为一个命题记号不能包含于它自身之中（这就是全部的“类型论”）。

3．333一个函项所以不能成为它自身的主目，因为函项的记号已经包含着其主目的原型，而且它不能包含自身。

让我们假设函项F（fx）可以成为它自身的主目，这时就会有一个命题“F（F（fx）”，其中的外函项F和内函项F必定有不同的指谓，因为内函项具有Φ（fx）的形式，而外函项则具有Ψ（Φ（fx））的形式。只有字母“F”对于两个函项是共同的，但是字母本身不标示任何东西。

如果我们把“F（F（u））”写作“（EΦ）：F（Φu）·Φu＝Fu”，这一点就立刻清楚了。

这样罗素的悖论就消解了。

3．334只要我们知道每一个别记号如何起标示作用，逻辑句法的规则就应当是自明的。

3．34命题具有本质特征和偶然特征。

偶然特征是随同产生命题记号的特定方式而来的特征，本质特征则是命题为了能够表达其意义所必不可少的那些特征。

3．341因此一个命题中本质的东西，是所有能够表达相同意义的命题共有的东西。

同样地，一般说来，一个符号中本质的东西，是所有能够达到同一目的的符号共有的东西。

3．3411因此可以说：一个对象的真正的名称，是所有标示这个对象的符号共有的东西。由此可以依次得出，任何一种组合对于一个名称都不是本质的。

3．342虽然我们的记号系统中确有某种随意的东西，但是如下这一点却不是随意的：即只要我们随意地规定了一个东西，某种其它的东西就必然要发生。（这一点来自记号系统的本质。）

3．3421一种特定的标示样式也许是不重要的，但它是一种可能的标示样式，这一点永远是重要的。在哲学中一般地正是这样：个别的情形总是一再表明是不重要的，但是每一个别情形的可能性都揭示了关于世界本质的某种东西。

3．343定义是从一种语言翻译为另一种语言的规则。凡是正确的记号语言都应该按照这种规则可以翻译为任何其它一种语言：这一点是一切正确的记号语言所共有的。

3．344在一个符号中起标示作用的东西，是依据逻辑句法规则可以代换这个符号的一切符号所共有的东西。

3．3441例如我们可以这样来表述所有真值函项记号系统共同的东西：它们的共同之处在于，比如说，它们每一种都能够用“～P”（“非P”）和“P V q”（“P或 q”）构成的记号系统来替换。

（这就表明了一种特定记号系统的可能性如何能够揭示某种一般东西的方式。）

3．3442复合物记号在分析中不能这样随意地分解，以致在不同的命题结合中它的每一次分解都不相同。

3．4一个命题规定逻辑空间中的一个位置。命题的各组成部分的存在——有意义的命题的存在，即保证了这种逻辑位置的存在。

3．41命题记号加上逻辑坐标，即是逻辑位置。

3．411几何位置和逻辑位置的一致之处在于，二者都是某物存在的可能性。

3．42一个命题虽然只能规定逻辑空间中的一个位置，然而整个逻辑空间也应该已经由它而给出。

（不然的话，通过否定、逻辑和、逻辑积等等就会在坐标上不断引入新的要氛）

（围绕着一个图像的逻辑脚手架规定着逻辑空间。一个命题有贯通整个逻辑空间的力量。）

3．5被使用的、被思考的命题记号即是思想。

4思想是有意义的命题。

4．001命题的总体即是语言。

4．002人有能力构造语言，可以用它表达任何意义，而无须想到每一个词怎样具有指谓和指谓的是什么。——就像人们说话时无须知道每个声音是怎样发生的一样。

日常语言是人的机体的一部分，而且也像机体那样复杂。

人不可能直接从日常语言中懂得语言逻辑。

语言掩饰着思想。而且达到这种程度，就像不能根据衣服的外形来推出它所遮盖的思想的形式一样；因为衣服外形的设计不是为了揭示身体的形状，而是为了全然不同的目的。

理解日常语言所要依赖的种种默契是极其复杂的。

4．003关于哲学问题所写的大多数命题和问题，不是假的而是无意义的。因此我们根本不能回答这类问题，而只能确定它们的无意义性。哲学家们的大多数命题和问题，都是因为我们不懂得我们语言的逻辑而产生的。

（它们都是像善是否比美更为同一或者更不同一之类的问题。）

因而用不着奇怪，一些最深刻的问题实际上却根本不是问题。

4．0031全部哲学都是一种“语言批判”（当然不是在毛特纳的意义上的批判。）罗素的功绩在于指明了一个命题表面的逻辑形式不一定就是它真正的逻辑形式。

4．01命题是实在的图像。

命题是我们所想像的实在的模型。

4．011乍看起来，一个命题——例如印在纸上的某个命题——不像是它所论及的实在的一个图像。但是书写的音符乍看起来也不像是一首乐曲的图像，我们的声音记号（字母）也不像是我们口语的图像。

然而，即使在通常的意义下，这些记号语言也证明是它们所表现的东西的图像。

4．012显然，一个“aRb”形式的命题使我们产生一个图像的印象。这种情况下这个记号显然是被标承者的一个相像物。

4．013如果我们深入到图像特性的本质，就会看到，这种特性并不因表面的不规则性（如乐谱中使用#和b）而蒙受损害。

因为就是这种不规则性也图示它们想要表达的东西；不过用的是另外一种方式。

4．014留声机唱片、音乐思想、乐谱、声波，彼此之间都处在一种图示的内在关系之中，这就是语言和世界之间具有的关系。

它们的逻辑结构都是共同的。

（就像童话里的两个少年，他们的两匹马和他们的百合花。在某种意义上，他们都是同一的。）

4．0141有一条总的规则，使得音乐家能从总谱读出交响乐，使得我们能够通过唱片的沟纹放出交响乐来．而且应用原则还可以从交响乐重新推得总谱。这些看起来完全不同的东西之间的内在相似性正在于此。这条规则就是将交响乐投射到音符语言上去的投影法则，也是把这种音符语言翻译为唱片语言的规则。

4．015所有的比喻以及所有的表达方式的图示性质，其可能性都是基于图示的逻辑。

4．016为了理解命题的本质，我们可以看一看象形文字，它图示着它所描述的事实。

从象形文字发展而来的字母文字，并未失去图示的本质。

4．02我们看出这一点是基于如下事实：无须向我们解释我们就理解命题记号的意义。

4．021命题是实在的图像；因为当我理解一个命题，我就知道它所表述的情况，而且无须向我解释其意义，我就理解这个命题。

4．022命题显示其意义。

命题显示当它为真时事情是怎样的，而且宣称事情就是这样的。

4．023命题对实在的确定必须达到二者取一：是或者否。

为此命题必须完全地描述实在。

命题是对事态的描述。

正如一个对象是通过给出其外部属性来加以描述一样

命题是通过实在的内部属性来描述实在的。

命题借助一种逻辑的脚手架来构造一个世界，因此如果一个命题为真，就可从中看出所有合乎逻辑的东西是怎样的。人们可以从假的命题作出推论。

4．024理解一个命题意味着知道若命题为真事情该是怎样的。

（因此，不知道一个命题是否为真也可以理解它。）

理解一个命题的组成部分也就理解这个命题。

4．025把一种语言翻译为另一种语言时，我们并不是把一种语言的每一个命题翻译为另一种语言的命题，而是只翻译命题的组成部分。

（字典不仅翻译名词，也翻译动词、形容词和连接词等等，它以同样方式对待所有这些词。）

4．026必须向我们解释简单记号（词）的指谓，我们才能理解它们。

但是我们可以用命题清楚地表达自己的意思。

4．027命题能够传达新的意义，这一点属于命题的本质。

4．03命题必须用已有的表达式来传达新的意义。

命题传达情况，因此它必定在本质上与情况有关联。

而这种关联恰恰在于，命题是情况的逻辑图像。

命题仅仅在它是一个图像时才能陈述某种东西。

4．031在命题中情况就像是用试验的方法组合起来的。

可以径直说：“这个命题表述如此这般的情况”，而不说：“这个命题有如此这般的意义”。

4．0311一个名称代表一个事物，另一个名称代表另一个事物，而且它们是彼此组合起来的；这样它们整个地就像一幅活的画一样表现一个事态。

4．0312命题的可能性建立在对象以记号为其代表物这一原理的基础上。

我的一个基本的思想是：“逻辑常项”不是代表物，事实的逻辑是不能有代表物的。

4．032只有当一个命题是合乎逻辑地组合起来的才是一个情况的图像。

（甚至命题“Ambulo”[[4]](#footnote-5)也是组合的，因为它的词干配合另一种词尾，或它的词尾配合另一种词干，都会产生不同的意义。）

4．04在一个命题和它所表述的情况中，应该恰好具有同样多的可以区分开来的部分。

两者必定具有同样的逻辑（数学）的多样性。（参照赫兹的《力学》论动力学模型。）

4．041这种数学的多样性本身当然不能再被图示，因为图示时不可能摆脱这种多样性。

4．0411例如，如果我们想把“（x）·fx”所表达的东西，通过在“fx”前面加上一个附标来表达，如写作“Alg·fx”[[5]](#footnote-6)，那是不恰当的：我们会不知道那个附标概括的是什么。如果想用一个下标“a”来标示，如写作“f（xa）”，也不恰当：我们会不知道那个概括记号的范围。

如果试图在主目位置上引入一个标记来表达，如写作“（A，A）·F（A，A），仍然不恰当：我们会不能确立诸变项的同一性。如此等等。所有这些标示方式都不恰当，因为它们没有必须的数学多样性。

4．0412同样的道理，唯心主义者以“空间眼镜”解释空间关系的视觉是不恰当的，因为它不能解释这些关系的多样性。

4．05实在是与命题相比较的。

4．06命题只困为是实在的图像，才能为真或者为假。

4．061决不可忽略命题有一种独立于事实的意义，否则就很容易认为真和假是记号和它们所标示的东西之间具有同等地位的关系。

例如，这时人们就可以说，“p”以真的方式标示“～p”以假的方式所标示的东西，等等。

4．062我们能否用假命题——只要我们知道它们被认为是假的——来表达自己，就像我们一直用真命题表达自己一样呢？不能！因为如果我们用一个命题来说一些事物处于一定情况，而且它们确实如此，则这个命题为真；如果我们用“p”意指“～p”，而且情况确如我们所指的那样，那么在新的理解下“p”为真而不为假。

4．0621然而记号“p”和“～p”能说同样的东西，这一点很重要，因为它表明实在中没有与记号“～”相对应的东西。

一个命题中出现的否定，不足以表征这个命题的意义（～”p” p）。

命题“p”和“～p”具有相反的意义，但是和它们相对应的是同一个实在。

4．063可用一个比喻来说明真这个概念：设想白纸上有一个黑斑块：通过指明这纸上的每一点是黑的还是白的，就可描述这个斑块的形状。一个点是黑的的事实，相应于一个肯定的事实，一个点是白（非黑）的的事实，则相应于一个否定的事实。如果我在纸面上指出一个点（即弗雷格所谓的真值），这就相应于一个为判断而提出的假定，如此等等。

但是为了能够说出一个点是黑的或者白的，我必须首先知道一个点在什么情况下称为黑的和在什么情况下称为白的：为了能够说“p”为真（或者假），我必须规定在何种惰况下我称“p”为真，并由此而规定这命题的意义。

这一比喻的不足之处在于：即使我们不知道什么是黑的和白的，我们也可以指出纸上的一点；但是如果一个命题没有意义，是没有什么东西与它相对应的，因为它并不标示一个具有可以称为“假”或“真”这种属性的东西（即真值）。一个命题的动词，并非如弗雷格所认为的，“为真”或者“为假”，而是“为真”的东西必须已经包含着动词。

4．064每个命题必须已经具有一个意义：肯定并不能给命题以意义，因为所肯定的东西正好就是命题的意义。这一点同样也适用于否定，等等。

4．0641可以说，否定必定已经与被否定命题所规定的逻辑位置有关。

否定命题规定一个不同于被否定命题所规定的逻辑位置。

否定命题借助被否定命题的逻辑位置来规定一个逻辑位置，因为它是在后者逻辑位置之外来描述后者的。

被否定命题可以再被否定，这本身就表明，被否定者已经是一个命题，而不仅仅是命题的某个起始部分。

4．1命题表述事态的存在和不存在。

4．11真命题的总体就是全部自然科学（或各门自然科学的总体）。

4．111哲学不是自然科学之一。

（“哲学”一词所指的东西，应该位于各门自然科学之上或者之下，而不是同它们并列。）

4．112哲学的目的是从逻辑上澄清思想。

哲学不是一门学说，而是一项活动。

哲学著作从本质上来看是由一些解释构成的。

哲学的成果不是一些“哲学命题”，而是命题的澄清。

可以说，没有哲学，思想就会模糊不清：哲学应该使思想清晰，并且为思想划定明确的界限。

4．1121心理学不比任何其它自然科学更为接近哲学。

知识论是心理学的哲学。

我对记号语言的研究，和哲学家们认为对逻辑哲学如此重要的那种思想过程的研究，难道不是一致的吗？只是在大多数情形下，他们都纠缠于一些非本质的心理学考察，在我的方法这里也有类似的危险。

4．1122达尔文的理论不比自然科学中任何其它一种假设更与哲学有关。

4．113哲学为自然科学划定可以在其中进行争论的范围。

4．114哲学应当为能思考的东西划定界限，从而也为不能思考的东西划定界限。

哲学应当从内部通过能思考的东西为不能思考的东西划定界限。

4．115哲学将通过清楚地表达可说的东西来指谓那不可说的东西。

4．116凡是能思考的东西都能清楚地思考。凡是可以说的东西都可以清楚地说出来。

4．12命题能够表述全部实在，但是不能表述它们为了能够表述实在而必须和实在共有的东西——即逻辑形式。

为了能够表述逻辑形式，我们必须能够和命题一起置身于逻辑之外，也就是说，置身于世界之外。

4．121命题不能表述逻辑形式：后者反映于命题之中。

自行反映在语言中的东西，语言不能表述。

语言中表达了自己的东西，我们不能用语言来表达。

命题显示实在的逻辑形式。

命题展示出这种逻辑形式。

4．1211因此，一个命题“fa”显示：对象a出现在该命题的意义中：两个命题“fa”和“ga”则显示：二者说的是同一个对象。

如果两个命题互相矛盾，则它们的结构显示这一点；如果其中一个从另一个推导出来，也由其结构显示出来。如此等等。

4．1212能显示出来的东西，不能说出来。

4．1213现在我们也理解了我们的这种感觉：只要我们的记号语言中一切都得到正确处理，我们也就有了一个正确的逻缉观点。

4．122在某种意义上我们可以谈对象和事态的形式属性，或者，对事实而言，谈它们的结构属性，以及在同一意义上谈它们的形式关系和结构关系。

【我也可以不说“结构属性”而说“内部属性”；不说“结构关系”而说“内都关系”。

我引入这些表达式，是为了指明在哲学家当中广为流行的混淆内部关系和真正的（外部）关系的根源。】

不过，这些内部属性和关系的存在不能通过命题来断言，而是在表述有关事态和涉及有关对象的命题中它们自己显示出来。

4．1221事实的一个内部属性也可以称为这个事实的一个特征（如在我们所说的面部特征的意义上。）

4．123一个属性，如果不能设想它的对象不具有它，它就是一个内部属性。

（困此，这个蓝色同那个蓝色处在浅些或者深些的内部关系中。这两个对象不处在这种关系中是不可设想的。）

（在这里，“对象”一词的变化不定的用法和“属性”、“关系”这两个词的变化不定的用法是一致的。）

4．124一个可能情况的某个内部属性的存在，不是用命题来表达，而是在表述这个情况的命题中，通过该命题的一个内部属性自己表达出来。

断言命题具有一种形式属性和否认它具有一种形式属性，同样是无意义的。

4．1241说一种形式具有这种属性而另一种形式具有那种属性，是不可能把两种形式彼此区分开来的：因为这样就要假定二者之中任一属性归属任一形式是有意义的。

4．125可能情况之间的某种内部关系的存在，通过表述这些情况的命题之间的某种内部关系在语言中自己表达出来。

4．1251这里我们就得到了关于“是否所有关系都是内部的或者外部的”这个争论不休的问题的回答。

4．1252一个按照内部关系依砍序排列的系列，我称为形式系列。

数列不是按照外部关系，而是按照内部关系依次序排列的。

命题系列也是如此：

“aRb”

“（x）：aRx·xRb”

“（x, y）：aRx·xRy·yRb”

如此等等。

（如果b对a处在上述关系之一，我称b为a的一个后继。）

4．126现在我们也可以在形式属性的意义上来谈形式概念。

（我引入这个表达式，是为了弄清楚那贯穿于整个传统逻辑中的混淆形式概念和真正概念的根源。）

当某种东西归入形式概念而成为后者的一个对象，这一点是不能用命题来表达的，而是在这个对象的记号自身中显示出来。（一个名称显示它标示一个对象，一个数的记号显示它标示一个数，等等。）

形式概念确实不能和专有概念一样从函项来表述。

因为它们的特征，即形式属性，是不能用函项来表达的。

形式属性的表达式是一定符号的特征。

因此，代表一个形式概念特征的记号，是其指谓属于该概念的所有符号的特有特征。

因此，一个形式概念的表达式是一个以这种特有特征为唯一常项的命题变项。

4．127命题变项标示形式概念，命题变项的值标示属于该形式概念的对象。

4．1271每一个变项都是一个形式概念的记号。

因为每一个变项都表示一个为它的所有值具有的不变形式，而这一形式就可以看作为这些值的形式属性。

4．1272因此变名“x”就是对象这个伪概念的专有记号。

凡属正确地使用“对象”（“事物”、“物”，等等）一词的地方，在概念记号系统中总是用变项名称来表达的。

例如，在命题“有两个对象，它们……”中，就用“（x， y）…”来表达。

一旦以别种方式来使用这个词，如把它作为专有概念词使用，就只能造成无意义的似是而非的命题。

因此，例如，不能像说“有一些书”那样，说“有一些对象”。同样也不能说“有100个对象”，或者，“有人χ0个对象”。[[6]](#footnote-7)

因而说对象的总数是无意义的。

这一点同样适用于“复合物”、“事实”、“函项”、“数”这些词，等等。

它们全都标示形式概念，因而在概念记号系统中用变项来表述，而不是（如弗雷格和罗素所认为的）用函项或者类来表述。

诸如“1是一个数”，“只有一个零”以及一切类似的表达式，都是无意义的。

（说“只有一个1”就和说“2＋2在3点钟的时候等于4”一样是无意义的。）

4．12721一个形式概念是随着属于它的任何一个对象的给定而立即给定的，因此，不能把属于一个形式概念的对象和这个形式概念本身一起作为初始观念引入。因此，比如说，不能如罗素那样，把函项概念和特定的函项两者一起作为初始观念引入；或者，把数的概念和确定的数两者一起作为初始观念引入。

4．1273如果我们要在概念记号系统中表达一般命题“b是a的一个后继”，就需要有一个形式系列的一般项的表达式：

aRb，

（x）：aRx·xRb，

（x，y）：aRx·xRy·yRb，

一个形式系列的一般项必须用变项来表达，因为“该形式系列的项”这个概念是一个形式概念。（这一点为弗雷格和罗素所忽略：因此他们用以表达上述那种一般命题的方式是不正确的，其中包含着一种恶性循环。）

我们可以通过给出第一项和由前一命题产生下一项的运算的一般形式来规定形式系列的一般项。

4．1274问一个形式概念是否存在是无意义的，因为不可能有一个命题是对这个问题的回答。

（因此，例如，不能提问“是否存在不可分析的主谓式命题？”这种问题。）

4．128逻辑形式是无数的。

因此在逻辑中没有特殊的数，因此也没有哲学的一元论和二元论的可能性，等等。

4．2命题的意义是它与事态的存在和不存在的可能性符合和不符合。

4．21最简单的命题，即基本命题，断有一个事态的存在。

4．211不可能有基本命题同它相矛盾，这是一个基本命题的标志。

4．22基本命题由名称组成。它是名称的一种关联，一种连结。

4．221显然，对命题的分析必须达到由名称的直接结合而组成的基本命题。

这就发生了一个问题：命题的结合是怎样产生的？

4．2211即使世界无限复杂，因此每个事实都是由无限多个事态组成，而且每个事态又都是由无限多个对象组合起来，那也仍然必须有话对象和事态。

4，23．名称只有同基本命题发生关联才能在命题中出现。

4．24名称是简单符号，我用单个的字母（“x”、“y”、“z”）来表示。

我把基本命题写作名称的函项，所以它们具有“fx”，“Φ（x，y）”的形式，等等。

或者我用字母p，q，r来表示它们。

4．241当我使用的两个记号具有同一指谓时，我就在它们之间放入记号“＝”来表达这一点。

因此“a＝b”就意味着记号“b”可以替换记号“a”。

（如果我用等式引进一个新记号“b”，规定它可用以替换已知记号“a”，那么，像罗素那样，我把这个等式（定义）写成“a＝b Def．”[[7]](#footnote-8)的形式。定义就是一条记号规则。）

4．242因此，“a＝b”形式的表达式不过是一种表述的辅助手段。关于记号“a”和“b”的指谓，它们并没有陈述什么东西。

4．243如果不知道两个名称是标示同一个事物还是标示两个不同事物，我们能够理解这两个名称吗？——如果不知道在一个命题中出现的两个名称的指谓是相同还是不同，我们能够理解这个命题吗？

假如我知道一个英文词和一个具有相同指谓的德文词的指谓：那么我就不可能不知道二者是具有相同指谓的，我必定能把其中一个翻译为另一个。

像“a＝a”这样的表达式以及从中推得的那些表达式。

既不是基本命题，也不是另一类有意义的记号。（下面将会表明这一点。）

4．25若一个基本命题为真，事态就存在；若一个基本命题为假，事态就不存在。

4．26若列举出所有为真的基本命题，就完全地描述了世界。世界通过列举所有的基本命题加上列举其中哪些为真哪些为假而被完全地描述。

4．27关于n个事态的存在和不存在，有Kn＝种可能性。

这些事态的任何一种组合都可存在而同时别的组合不存在。

4．28和这些组合相应的即是同等数目的关于这n个基本命题的真（和假）的可能性。

4．3基本命题的真值可能性意指事态存在和不存在的可能性。

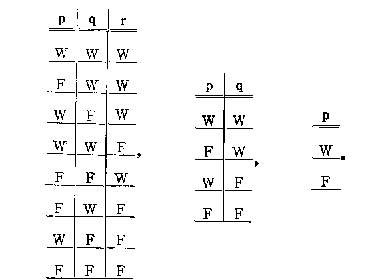
4．31我们可用如下这种图式（见第57页）来表述真值可能性（“W”指“真”，“F”指“假”；在基本命题行下面的“W”和“F”的各行，以易于理解的方式标明各种真值可能性）。

4.4命题是与基本命题的真值可能性符合和不符合的表达式。

4．41基本命题的其值可能性是命题真和假的条件。

4．411这也许立即使人想到，引入基本命题乃是理解所有其它命题的基础。的确，对一般命题的理解显然是依赖于对基本命题的理解的。

4．42关于一个命题与n个基本命题的真值可能性符合和不符合，有=Ln种可能情况。



4．43在图式中我们可用与其值可能性相关的标记“W”（为真）来表达与真值可能性的符合。

没有这个标记就意指不符合。

4．431与基本命题的真值可能性符合和不符合的表达式，表达命题的真值条件。

命题即是其真值条件的表达式。

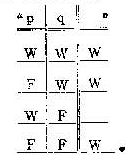
（因此，弗雷格在解释他的概念记号系统的记号时以真值条件为出发点，是完全正确的。但是弗雷格对真值概念的解释是错误的：如果“真”和“假”真的是对象，而且是～p等等中的主目，那么依照弗雷格的方法，～p的意义就根本是未确定的。）

4．44由标记“W”与真值可能性相关而产生的记号，就是一个命题记号。

4．441很清楚，关于记号“F”和“W”的复合物，并没有对象（或对象的复合物）与之相对应；正好就像没有任何对象与横线、竖线或括号相对应一样。——不存在“逻辑对象”。

当然，这也同样适用于所有和“W”与“F”的图式表达的东西相同的记号。

4．442例如，以下就是一个命题记号：



（弗雷格的“断定号”“”逻辑上是完全无措谓的：在弗雷格（和罗素）的著作中，它不过表示作者主张用这个记号标记的命题是真的。因此，“”不是命题的组成部分，就像命题的编号不是命题的组成部分一样。一个命题不可能宣称自己为真。）

如果一个图式中真值可能性的排列次序是由组合规则一次性地固定好的，那么最后一列本身就是一个真值条件的表达式。将这一列写成为一行，上述命题记号就成为：

“（ WW—W）（ p，q）”

或者，更清楚一点：

“（WWFW）（p，q）”。

（左边括号中的位数由右边括号中的项数决定。）

4．45对于 n个基本命题有 Ln组可能的真值条件。

从一定数目基本命题的真值可能性得来的真值条件组可以排成一个系列。

4．46在可能的真值条件组中有两种极端情况。一种情况是，一个命题对于所有基本命题的真值可能性都为真。我们称该真值条件是重言式的。

第二种情况是，一个命题对于所有真值可能性都为假：该真值条件是矛盾的。

在第一种情况下，我们称这命题为重言式，在第二种情况下，称这命题为矛盾式。

4．461命题显示它们所说的东西，重言式和矛盾式则显示它们什么也役有说。

重言式没有真值条件，因为它无条件地为真；而矛盾式则不在任何条件下为真。

重言式和矛盾式是缺少意义的。

（就像两个箭头由此指向相反方向的一个点。）

（例如，当我知道或者下着雨或者没有下雨时，关于天气我就什么也不知道。）

4．4611但是，重言式和矛盾式不是无意义的。它们是符号系统的一部分，正如“0”是算术符号系统的一部分。

4．462重言式和矛盾式不是实在的图像。它们不表述任何可能情况。因为前者容许每一种可能情况，后者则排除任何一种可能情况。

在重言式中，与世界符合的条件——表现关系——互相抵消，以致它与实在没有任何表现关系。

4．463命题的真值条件规定它给事实留出的范围。

（一个命题，一个图像或者一个模型，在否定的意义上就像一个固体，限制着其它物体的活动自由；在肯定的意义上就像用固体物质围住的一片空间，其中有一个物体活动的场所。

重言式为实在留出了全部——整个无限的——逻辑空间；矛盾式则占满了全部逻辑空间，一点也没有留给实在。因而二者都不以任何方式规定实在。

4．464重言式的真是确定的，命题的真是可能的，矛盾式的真是不可能的。

（确定的，可能的，不可能的：这里就有了我们在概率论中所需要的最重要的分度标志。）

4．465一个重言式和一个命题的逻辑积，与这个命题说的是同一回事情。因此，这积与这命题是同一的。因为没有改变一个符号的意义就不能改变它的本质。

4．466 记号的一定的合乎逻辑的结合，对应着其指谓的一定的合乎逻辑的结合。能与每一种任意的结合对应的只能是非结合的记号。

换句话说，对于每一种情况都为真的命题，根本不可能是记号的结合；因为，如果它们是记号的结合，就只能有对象的一定的结合与它们相对应。

（而不合乎逻辑的结合是没有一种对象的结合与之相对应的。）

重言式和矛盾式是记号结合的极限情形：即记号结合的解体。

4．4661当然，在重言式和矛盾式中，记号也是直相结合着的，即它们彼此之间有一定的关系；但是这些关系是无指谓的，对符号而言它们不是本质的东西。

4.5看来现在可以给出最一般的命题形式：即给出一个关于任何一种记号语言的命题的描述，使得每一种可能的意义都能够用适合这种描述的符号来表达，而且，在适当地选择名称指谓的前提下，每一个适合这种描述的符号都能表达一种意义。

显然，在这种描述中只能包含对于最一般的命题形式为本质的东西，否则，它就不会是最一般的形式。

一般的命题形式的存在，为以下事实所证明：即没有任何一个命题，其形式是不能须知（即构造）的。命题的一般形式是：事情是如此这般的。

4.51假如向我给出了所有的基本命题：那么问题就只在于我能用它们构造出一些什么命题。这样我就有了全部命题，而且这就确定了这全部命题的界限。

4.52命题包括从所有基本命题的总体（自然，也从其确实是所有基本命题的总体）中所能得出的一切。（因此，在一定的意义上可以说，一切命题都是基本命题的概括。）

4．53一般的命题形式是变项。

5命题是基本命题的真值函项。

（基本命题是自身的真值函项。）

5．01基本命题是命题的真值主目。

5．02函项的主目很容易和名称的附标相混淆。因为从主目和附标我都能看出包含它们的那些记号的指谓。

例如，当罗素写“＋c”时，其中“c”就是一个附标，它指明整个记号是用于基数的加号。但是这种标记法是一种任意约定的结果，因而完全可能选择一个简单的记号来代替“＋c”；可是，在“～p”中，“p”不是附标而是主目：除非已经先理解了“p”的意义，“～p”的意义就不可能理解。（在名称尤利乌斯·恺撒中，“尤利乌斯”是一个附标。附标总是对对象的描述的一部分，我们把它附加到对象的名称上面：例如尤利乌斯家族中的这位恺撒。）

如果我没有弄错，弗雷格关于命题和函项的指谓理论，就是建立在混淆主目和附标的基础之上的。弗雷格认为逻辑命题是名称，而它们的主目则是这些名称的附标。

5．1真值函项可以排成系列。

这是概率论的基础。

5．101一定数目的基本命题的真值函项，可以按以下这种图式列出：

（WWWW）（p，q）重言式（如果p则q且如果q则q。）（pp·qq）

（FWWW）（p，q）用话来说：非p且q两者。（～（p·q）

（WFWW）（p，q）用话来说：如果q则p。（qp）

（WW FW）（p，q）用话来说：如果 p则 q。（pq）

（WWW F）（p，q）用话来说：p或q。（pVq）

（FFWW）（p，q）用话来说：非 q。（～q）

（FWFW）（p，q）用话来说：非p。（～p）

（FWWF）（p，q）用话来说：p或q，但非p且q。（p·～q：V：q·～p）

（WF FW）（p，q）用话来说：如果p则q，且如果q则p。（pq）

（WFWF）（p，q）用话来说：p

（WWFF）（p，q）用话来说：q

（FFFW）（p，q）用话来说：既非p亦非q。（～p·～ q或 p|q）

（FFWF）（p，q）用话来说：p且非q。（p·～q）

（FWFF）（p，q）用话来说：q且非p。（q·～p）

（wF F F）（p，q）用话来说：p且q。（p·q）

（FFFF）（p，q）矛盾式（p且非p，和p且非p）（p·～p·q·～q）

我将用命题的真值基础这个名称来称呼其真值主目使该命题为真的那些真值可能性。

5．11如果为一定数目的命题所共有的真值基础，同时也是某个命题的真值基础，那么我们就说，这个命题的真是从另外那些命题的真得来的。

5．12特别是，如果命题“q”的所有真值基础也是命题“p”的真值基础，那么命题“p”的真就是从“q”的真得来的。

5．121一个命题的真值基础包含在另一个命题的真值基础之中：p从q得出来。

5．122如果p从q得出来，则“p”的意义包含在“q”的意义之中。

5．123如果上帝创造一个世界，其中某些命题为真，那么由此它也就创造了一个世界，其中所有从这些命题得出来的命题也同样为真。同样，它也不可能在创造出一个命题“p”为真的世界的同时，而不创造出这个命题的所有对象。

5．124一个命题肯定每一个从它得出来的命题。

5．1241“ p·q”既是肯定“ p”的命题之一，也是肯定“q”的命题之一。

两个命题，如果没有一个有意义的命题肯定它们两者，它们就是彼此反对的。

凡与另一个命题矛盾的命题，都吉定这个命题。

5．13一个命题的真从另一些命题的真得出来，这一点我们可以从这些命题的结构看出来。

5．131如果一个命题的真从另一些命题的真得出来，这一点为这些命题的形式相互之间的关系所表达：我们无须通过把这些命题结合成为一个单独的命题，来建立起它们之间的这些关系；相反地，这些关系是内在的，它们的存在是这些命题存在的一个直接结果。

5．1311当我们从p V q和～p推出q时，命题形式“p V q”和“～p”之间的关系在这里被我们的标示方式所掩盖。但是，例如，若将“ p V q”写为“ p|q·|·p|q”，将“～p”写为“p|p（p|q。既非 p也非 q），其内在联系就显而易见了。

（从（x）·fx可以推出fa，这表明符号（x）·fx本身也包含着概括。）

5．132如果 p从 q得出来，则我能作出从 q到 p的推论，即从 q推出p来。

单从这两个命题即可了解推论的特性。

只有这两个命题本身才能证明此推论的正确。

如弗雷格和罗素著作中用以证明推论为正确的“推演律”是缺少意义的，因而是多余的。

5．133一切演绎推理都是先天形成的。

5．134一个基本命题不能从另一个基本命题推演出来。

5．135从一种情况的存在无法推论出另一种完全不同的情况的存在。

5．136没有证明这样一种推论为正确的因果联系。

5．1361我们不能从现在的事件推出将来的事件。相信因果联系是迷信。

5．1362意志自由在于不可能知道尚属未来的行为。仅当因果性像逻辑推论一样是一种内在的必然性，我们才能知道这些行为。——知与所知的联系是逻辑必然性的联系。

（如果p是重言式，则“A知道p是发生的事情”便是缺乏意义的。）

5．1363如果不能从一个命题对于我们是自明的而推出它为真，则它的自明性就不能保证我们相信它为真是正确的。

5．14如果一个命题是从另一个命题得出来的，那么后者所说较前者为多，前者所说较后者为少。

5．141如果p从q得出来且q从p得出来，则二者为同一个命题。

5．142重言式从一切命题得出来：它什么也没有说。

5．143矛盾式是没有一个命题与其它命题共有的命题共性，重言式是彼此间没有任何共同东西的所有命题的共性，可以说，矛盾式隐迹于～切命题之外；重言式则隐迹于一切命题之内。

矛盾式是命题的外部界限；重言式则是居于诸命题中心的非实在的点。

5．15如Wr是命题“r”的真值基础数，Wrs是同属命题“s”和“r”的真值基础数，则我们称比值Wss：Wr为命题“r”给与命题“s”的概率度。

5．151在如上述5． 101那样的图式中，设Wr是命题r的“w”数，Wrs是和命题r的那些“W”同列的命题s的“W”数。则命题r给命题s以概率Wrs：Wr。

5．1511没有概率命题特有的特殊对象。

5．152彼此之间役有共同的真值主目的命题，我们称它们是相互独立的。

两个基本命题彼此给与概率1/2。

如果p从q得出来，则命题“q”给与命题“p”概率1。逻辑推论的确实性是概率的一种极限情况。

（应用于重言式和矛盾式。）

5．153就其自身而言，一个命题既不是概率的也不是非概率的。

一个事件或者发生，或者不发生。没有中间状况。

5．154设在一个罐子里有相等数量的白球和黑球（且没有任何别种颜色的球）。我一个一个地取出球来，又将它放回罐里。用这种试验我能够确定，随着不断地这样做下去，取出来的黑球数和白球数是彼此接近的。

所以这不是一个数学的真实。

如果我说：“我取到一个白球的概率和取到一个黑球的概率是相等的”，这就意昧着，我所知道的全部清况（包括作为假设的自然律）给与一个事件发生的概率不大于另一个事件发生的概率。也就是说，正如从以上的说明所不难理解的，给与每个事件以概率1/2。

通过试验我能够确认的是：这两个事件的发生是独立于我并不详细知道的种种情况的。

5．155概率命题的最小单元是：诸情况——我对它们别无所知——对一特定事件的发生给与某一概率度。

5．156由此可见，概率是一种概括。

它包含着对一种命题形式的一般的描述。

仅当缺少确定性时我们才使用概率——虽然我们关于一个事实的知识是不完全的，但是关于它的形式我们确实知道某种东西。

（一个命题也许是一定情况的不完全的图像，但它总归是某种东西的完全的图像。）

一个概率命题是另外一些命题的一种摘要。

5．2命题的结构之间具有内在的关系。

5．21为了在我们的表达方式中突出这些内在关系，可以把一个命题表现为一个运算的结果，这个运算通过另外一些命题（即该运算的基础）而产生出这个命题来。

5．22运算就是其结果和基础两者结构之间关系的表达式。

5．23必须对一个命题施以运算才能产生出别的命题来。

5．231当然，这要依赖于它们形式的属性，依赖于它们形式的内在相似性。

5．232整编成一个系列所依赖的内在关系，等价于一个从一项产生出另一项来的运算。

5．233运算只能出现在一个命题以逻辑上有意义的方式产生于其它命题的地方，也即命题的逻辑构造开始的地方。

5．234基本命题的真值函项是以基本命题为基础的运算的结果（我称这些运算为真值运算。）

5．2341 p的其值函项的意义是p的意义的真值函项。

否定、逻辑加、逻辑乘等等都是运算。

（否定将命题的意义反转。）

5．24运算显示于变项中，它显示我们怎样可以从命题的一种形式得到另一种形式。

运算表达形式之间的差异。

（运算的基础与其结果之间所共有的恰为这些基础本身。）

5．241运算标志的不是一种报式，而是一种形式之间的差异。

5．242从“p”产生“q”的运算，同样也从“q”产生“r”，如此等等。表达这一点的唯一方式是：“p”、“q”、“r”等等必须是为一定的形式关系给出一般表达式的变项。

5．25运算的出现并不表征命题的意义。

的确，运算是无所陈述的，只有它的结果才有所陈述，而这又依赖于运算的基础。（运算和函项决不能在相混淆。）

5．251一个函项不可能是它自身的主目，然而一个运算的结果可以成为该运算自身的基础。

5．252只有这样，从一个形式系列中的一项到另一项（在罗素和怀特海的等级系统中是从一个类型到另一个类型）的推移才是可能的。（罗素和怀特海不承认这种推移的可能性，但是他们自己却一再地利用这种可能性。）

5．2521一个运算重复地应用于其自身的结果，我称之为运算的

连续应用（“o’o’o’a”是三次连续应用运算“o’ξ”于“a”的结果。）

我也在同样的意义上谈到连续应用几个运算于若干个命题。

5．2522因此我把形式系列a，o’a，o’o’a，……的通项记为“[a，x，o’x]”。这个括起来的表达式是一个变项：其中第一项是形式系列的首项，第二项是系列中任意选取的项x的形式，第三项是系列中紧接x之后的那一项的形式。

5．2523连续应用一个运算的概念和“如此等等”这个概念是等价的。

5．253一个运算可以取消另一个运算的作用，运算可以互相抵销。

5．254运算可以消失（如在“～～p”中的否定：～～p＝p）。

5．3所有命题都是基本命题的真值运算结果。

真值运算是从基本命题产生出真值函项的方法。

依据真值运算的本性，就如从基本命题产生出它们的真值函项一样，以同样的方法也可以从真值函项产生出新的真值函项。当一个真值运算施用于基本命题的真值函项，总是产生出基本命题的另一个真值函项，即另一个命题。对基本命题真值运算的结果再作一次真值运算，其结果总可等同于对基本命题施用某一单独的真值运算。

每个命题都是对基本命题作真值运算的结果。

5．31即使“p”、“q”、“r”等等不是基本命题，4．31的图式也是有指谓的。

容易看出，即使“p”和“q”是基本命题的真值函项，4．442中的命题记号也仍然是表达基本命题的一个真值函项。

5．32所有真值函项都是把有限数量的真值运算连续应用于基本命题的结果。

5．4这就表明，没有（在弗雷格和罗素的意义上的）“逻辑对象”或“逻辑常项”。

5．41因为：所有的对于真值函项的真值运算结果，只要它们是基本命题的同一个真值函项，就都是等同的。

5．42显然，V、等等不是右和左等等那种意义上的关系。

弗雷格和罗素的逻辑“初始记号”的交叉定义已足以表明，它们不是初始记号，更不是关系的记号。

显然，通过“～”和“V”定义的“”和在“V”的定义中与“～”一起出现的那个“”是等同的；而且后面这个“V”与前一个“V”也是等同的，如此等等。

5．43从一个事实p会得出无数其它事实，即～～p，～～～～p等等，这看起来有点令人难以置信。同样使人惊讶的是，无数的逻辑（数学）命题是从半打“初始命题”得出来的。

但是一切逻辑命题之所说都是相同的，即什么也没有说。

5．44真值函项不是实质函项。

例如，肯定可以由双否定产生，团此否定是否在某种意义上就包含在肯定之中呢？“～～p”是否定～p，还是肯定p，还是两者都是呢？

命题“～～p”并不是把否定作为一个对象而与之相关；而另一方面，否定的可能性在肯定中又是早就预定了的。

而且，如果存在一个称为“～”的对象，那么就会得出，“～～p”说了某种不同于“p”所说的东西。这是因为一个命题涉及“～”，而另一个命题则否。

5．441这些表面的逻辑常项的这种消失，也发现于“～（x）·～fx”的情形，它与“（x）·fx”的所说是一样的；或者也发生于“（x）·fx·x＝a”的情形，它与“fa”说的是一回事情。

5．442如果给定一个命题，那么以它为基础的一切其值运算的给果也随之给定。

5．45如果有了逻辑的初始记号，那么任何正确的逻辑就必须能够清楚地表明这些记号彼此之间的相对地位，并证明它们存在的合理性。以其初始记号为基础的逻辑的构造，必须是清楚的。

5．451如果逻辑有一些初始概念，它们就应该是互相独立的。如果引入了一个初始概念，那么在它出现的一切结合里，它都是应该是已经引入了的。因此，它不能先对一种结合引入，尔后又对另一种结合再次导队。例如，一旦引入了否定，我们就应该既在“～p”形式的命题中理解它，也在“～（pVq）”、“（x）·～fx”等等这样的命题中同样地理解它。我们不应先对一类情况引入它，然后又对另一类情况目队它，因为这样一来，它的指调在两类情况中是否相同，就值得怀疑，而且没有理由在两类情况下应用同一种记号结合方式。

（简言之，弗雷格（在《算术的基本定律》中）关于通过定义引人记号的意见，经过适当的修改，也适用于初始记号的引入。）

5．452在逻辑的符号系统中引入任何一种新的手段都必然是一个重大事件。在逻辑中，一种新的手段不能以所谓漫不经心的态度在括号或者脚注中引入。

（如在罗素和怀特海的《数学原理》中就出现了用文字表达的定义和初始命题。为什么这里忽然出现文字呢？这是需要说明理由的，但是没有提出理由，也必然提不出理由，因为这种程序事实上是非法的。）

但是，如果证明在某处引入一种新的手段是必要的，我们就应立即追问：这种手段在哪些地方是必须用到的？必须弄清楚它在逻辑中的地位。

5．453在逻辑中一切数都需要说明理由。

或者不如说，必须弄清楚，逻辑中是没有数的。

不存在特别的数。

5．454逻辑中没有并列，也不可能有分类。

逻辑中不可能有普遍和特殊的区分。

5．4541逻辑问题的解决必定是简单的，因为它们设立了简单性的标准。

人们一直猜想，必定有一个领域，其中对问题的回答对称地——先天地——结合着而构成一个自足的系统。“

这个领域遵从如下规则：简单性是真理的标志。

5．46如果我们恰当地引入逻辑记号，那么我们也就同时引入了它们的一切结合——不仅“pVq”，也有“～（pV～q）”等等——的意义。同时我们也就引入了括号的一切可能结合的效用；因此很清楚，真正一般的初始记号不是“pVq”、“（x）·fx”等等，而是它们的结合的最一般形式。

5．461和真实的关系不同，像V和这种逻辑的伪关系是需要用到括号的，这一点看起来不太重要，事实上却具有重大意义。

的确，对这些表面上的初始记号使用括号，本身即已表明它们不是真正的初始记号。当然没有人会认为，括号具有独立的指谓。

5．4611逻辑运算的记号是标点符号。

5．47很清楚，关于一切命题的形式，凡是我们事先可以说的，我们必须能够一下子都说出来。

实际上基本命题自身已经包含了全部逻辑运算。因为“fa”与“（x）·fx·x＝a”所说的完全一样。

凡有组合的地方，就有主目和函项，而有了这些就已经有了全部的逻辑常项。

可以说，唯一的逻辑常项就是一切命题根据它们的本性所彼此共有的东西。

而这就是一般的命题形式。

5．471一般的命题形式是命题的本质。

5．4711给出命题的本质，意味着给出一切描述的本质，也即给出世界的本质。

5．472描述最一般的命题形式，就是描述逻辑中那个唯一的一般的初始记号。

5．473逻辑必须照顾自己。

如果一个记号是可能的，它就应该能起标示作用。凡在逻辑中为可能的都是容许的。（“苏格拉底是同一的”之所以不意指什么，是因为没有称为“同一的”这种属性。这个命题所以无意义，是因为我们无法作出一种任意的规定来，而不是因为这符号本身是不容许的。）

在一定的意义上，我们不可能在逻辑上犯错误。

5．4731由于语言本身能防止各种逻辑错误，所以罗素多次说到的自明性才会在逻辑中成为多余的。——逻辑之所以是先天的，就在于不可能非逻辑地思考。

5．4732我们不能给与一个记号以错误的意义。

5．47321奥卡姆法则当然不是一条随意的规则，也不是一条因其在实践上的成功而获得了证明的规则：它表明，记号语言中非必要的单位不指谓任何东西。

满足一个目的的记号逻辑上是等价的；不满足任何目的的记号逻辑上是天指谓的。

5．4733弗雷格说：每一个合法则地构造的命题都应当具有意义；而我说：每一个可能的命题都是合法则地构造的，而且，如果它没有意义，那只能是因为我们未能给与它的某些组成部分以指谓。

（尽管我们认为自己已经这样做了。）

因此，“苏格拉底是同一的”之所以什么也没有说，是由于我们没有给与“同一的”这个词以任何形容词的指调。而当它作为同一性记号出现时，它是以完全不同的方式——另外一种标示关系——来标示的，因而在这两种情况下的符号也是完全不同的：这两个符号不过偶然地具有共同的记号。

5．474必要的基本运算的数目唯一地取决于我们的记号系统。

5．475这只是构造一个具有一定度数，即一定的数学多样性的记号系统的问题。

5．476很清楚，这里涉及的不是必须给以标示的一定数目的初始概念，而是一项规则的表达式。

5．5每一个真值函项都是连续应用运算“（……W）（ξ，…… ）”于基本命题的结果。

这个运算否定右边一对括号里的全部命题，我称之为这些命题的否定。

5．501一个以命题作为项的括号表达式，如果括号里各项的次序是无关紧要的，我就用一个“（）”形式的记号来表示。“ξ”是一个变项，它的值是括号表达式的各个项。变项上面的横线表示，它代表括号里变项所有的值。

（例如，若ξ有三个值p、q、r，则（ξ）＝（p，q，r）。）

变项的值是规定了的。

这规定就是对变项所代表的命题的描述。

括号表达式中各项的描述是怎样产生的，这一点无关紧要。

我们可以区分三种描述：1．直接列举，这时可以简单地用作为变项取值的常项来代换变项。2．给出一个函项fx，它对所有x值的取值即为要描述的命题。3．给出一个决定命题构成的报式规则，这时括号表达式中的各项就是一个形式系列的所有的项。

5．502因此，我写作“N（）”以代替“（……W）（ξ，……）”。

N（ξ）是对命题变项工所有的值的否定。

5．503显然，我们不难表达：命题如何可以用此运算来构成和如何不可以用它来构成；故而为此必可找到一个精确的表达式。

5．51如果只有一个值，则N（）＝～p（非p）；如果它有两个值，则N（）＝～q·～q（既非q也非q）。

5．511包容一切而反映着世界的逻辑之所以能够运用这种特别的钩子和装置，是因为它们全都彼此结合着成为一张无出精细的网——一面巨大的镜子。

5．512若“p”为假，则“～p”为真。因而，在真命题“～p”中，“p”是一个假命题。那么波线“～”怎样能使“p”与实在相符合呢？

但是在“～p”中起否定作用的并不是“～”，而是这个记号

系统中所有否定p的记号共有的东西。

也就是说，是构成“～p”、“～～～～p”、“～pV～p”、“～p·～p”等等（以至无穷）所遵循的共同规则，这一共同的因素反映着否定。

5．513可以说，肯定p和q两者的一切符号所共同的东西，就是命题“p·q”；而肯定p或者q的一切符号所共同的东西，就是命题pVq”。

同样可以说，两个命题如果彼此之间没有任何共同的东西，它们就是在相反对的，而且每个命题只有一个否定，因为只有一个命题完全在它之外。

因此在罗素的记号系统中也同样表明，“q：pV～p”和“q”说的是一回事情，“pV～p”则什么也没有说。

5．514一个记号系统一旦建立起来，其中就有一条用以构造一切否定p的命题的规则，一条用以构造一切肯定p的命题的规则，一条用以构造一切肯定q或q的命题的规则，等等。这些规则等价于一些符号，它们的意义就反映在符号之中。

5．515在我们的符号中必须表明，只有命题才能相互之间从“V”、“～”等等结合起来。

情况的确如此，因为“p”和“q”的符号本身已假定了“V”、“～”等等。如果在“pVq”中记号“p”不代表一个复合记号，那么它自身单独地就不能有意义：而在这种情况下，和“p”具有相同意义的记号“pVp”、“p·p”等等也就不能有意义。而如果“pVp”没有意义，“pVq”也就不可能有任何意义。

5．5151一个否定命题的记号必须要用肯定命题的记号来构成吗？为什么不能用一个否定的事实来表达一个否定命题呢？（例如，设“a”不处在对“b”的一定关系之中，就可以说为：aRb不是实情。）

但是即使在这里，否定命题其实也是间接地用肯定命题来构成的。

肯定命题必须以否定命题的存在为前提，反之亦然。

5．52若ξ的值是函项fx对于所有x值的全部取值，则N（）＝～（x）·fx。

5．521我把所有这个概念同真值函项分离开来。

弗雷格和罗素是联系逻辑积或逻辑和而引入概括的。这样就难以理解隐含着这两个概念的命题“（x）·fx”和“（x）·fx”。

5．522概括记号的特点在于，第一，它指示一个逻辑原型；第二，它突出了常项。

5．523概括记号是以主目的身份出现的。

5．524如果给出了一些对象，那么同时也就给出了所有对象。

如果给出了一些基本命题，那么同时也就给出了所有基本命题。

5．525象罗素那样将命题“（x）·fx”译述为“fx是可能的”，是不正确的。

一种情况的必然、可能或者不可能，不是用命题来表达，而是由表达式是一个重言式、一个有意义的命题或者一个矛盾式来表达。

我们常常要援引的惯例必须已经存在于符号本身之中。

5．526我们可以用完全概括的命题，即不必首先把每个名称对应于一个特定的对象，未完全地描述世界。

然后，为了达到习惯的表达方式，我们只须在“有一个而且只有一个x，使得……”这个表达式后面加上一句话：“而且x是a”。

5．5261一个完全概括的命题，像每个其它命题一样，是组合的。

（这一点为我们在“（x，Φ）·Φx”中必须分开地提及“Φ”和“x”这一事实所表明。两者都独立地处在对世界的标示关系中，就像非概括命题的情形一样。）

组合符号的标志是：它和别的符号有某种共同的东西。

5．5262每一个命题的真或假都在世界的一般构造中引起某种改变。而且基本命题的总体为世界的构造所留下的可能范围，正好就是所有的概括命题所界定的范围。

（如果有一个基本命题为真，那就意味着无论如何有多于一个的基本命题为真。）

5．53我用记号的同一，而不是用等号，来表达对象的同一。对象的不同则用记号的不同来表达。

5．5301显然，同一不是对象之间的一种关系。例如，只要考察一下“（x）：fx··x＝a”这个命题，这一点就很清楚了。这个命题只是说，只有a满足围项f，而不是说，只有对a具有一定关系者满足函项f。

当然，也可以说，只有a才对a具有这种关系；但是为了表达这点，就需要同一记号本身。

5．5302罗素的“＝”的定义是不充分的，因为我们不能根据它说两个对象共有它们的一切属性。（即使这个命题决非正确的，它也仍然具有意义。）

5．5303大致说来：说两个东西是同一的，这是无意义的，而说一个东西和它自身同一，就是根本什么也没有说。

5．531因此我不写“f（a，b）·a＝b”，而写“f（a，a）”（或者“f（b，b）”。不写“f（a，b）·～a＝b”，而写“f（a，b）”。

5．532以此类推：我不写“（x，y）·f（x，y）·x＝y”，而写“（x）·f（x，x）”；不写（x，y）·f（x，y）·～x＝y”，而写“（x，y）·f（x，y）”。

（这样，罗素的“（x，y）·fxy”就成为：“（x，y）·f（x，y）·V（x）·f（x，x）”。）

5．5321因此，例如，我们不写“（x）：fxx＝a”，而写“（x）·fx·fa：～（x，y）·fx·fy”。

因而，命题“只有一个x满足f（）”将读作“（x）·fx：～（x，y）·fx·fy。

5．533所以，同一记号不是概念记号系统的必要组成部分。

5．534现在我们看到，在一个正确的概念记号系统中，像“a＝a”，“a＝b·b＝c·a＝c”，“（x）·x＝x”，“（x）·x＝a”等等伪似命题是根本不能写的。

5．535这也就消解了所有和这类伪似命题联系在一起的问题。

至此，罗素的“无穷公理”所带来的一切问题都已获致解决。

无穷公理所要说的，可以通过存在无限多个具有不同指谓的名称，在语言中自行表达出来。

5．5351在某些情形下，人们情不自禁地要使用“a＝a”或者“pp”之类形式的表达式。当人们想要谈论原型，即命题、事物等等时，就出现这种情形。所以，在罗素的《数学原则》中，“p是命题”——这是无意义的——被翻译为符号“pp”，而且把它作为假设置于某些命题前面，以保证处在这些命题主目位置上的只能是命题。

（把假设pp置于一个命题前面，以保证它的主目具有正确形式，这是无意义的，因为对于以非命题为主目这个假设不是假的而是无意义的，而且因为错误种类的主目也使得这个命题本身成为无意义的，所以在防止错误的主目这一点上，命题本身和为此目的而附加的无意义的假设是同样地有用，或者说，是同样地无用。）

5．5352同样地人们想用“～（x）·x＝x”来表达“没有事物”。但是，即使这是一个命题，如果确实“有一些事物”，但这些事物与自身不是同一的，这个命题不也同样为真吗？

5．54在一般的命题形式中，命题只是作为真值运算基础而出现于别的命题之中。

5．541初看起来，一个命题也可能以别种方式在另一个命题中出现。

特别是在某些心理学的命题形式中，如“A相信p是真的”，或者“A思考p”等等。

这里如果只是肤浅地考察，就好像个题p同对象A处在某种关系之中。

（在当今的知识论中（罗素、摩尔等），正是这样来理解这些命题的。）

5．542但是很清楚，“A相信p”，“A思考p”，“A说p”都是“‘p’说p”的形式：这里涉及到的不是一个事实和一个对象的相关，而是借助于其对象相关的诸事实的相关。

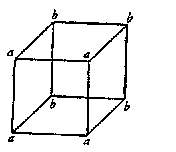
5．5421这也表明，没有像当今肤浅的心理学中所设想的心灵——主体等等——这类东西。

的确，一个组合的心灵就已经不再是心灵了。

5．5422对命题形式“A判断p”的正确解释必须表明：使判断成为一种无意义是不可能的。（罗素的理论不满足这个条件。）

5．5423感知一个复合物的意思就是感知到它的各组成部分以如此这般的方式互相关联着。

这也能很好地解释，为何有两种可能的方式把如下图形看成为立方体；



以及所有类似的现象。因为我们确实看到两个不同的事实。

（如果我先看定诸a角，对诸b角只是瞥及，于是诸a角显得在前；反之则诸b角显得在前。）

5．55现在我们必须先天地回答关于基本命题的一切可能形式的问题。

基本命题由名称组成。可是我们既然不能给出具有不同指谓的名称的数目，我们也就不能给出基本命题的组成。

5．551我们的基本原则是：凡一般地可以由逻辑决定的问题，必须能够当即决定。

（如果我们处在必须通过观察世界来回答这类问题的境地，那就表明我们已经陷入了完全错误的思路。）

5．552我们为了理解逻辑所需要的“经验”，不是某物是如何如何的，而是某物存在：但这恰恰不是经验。

逻辑先于任何经验——某物是如此这般的。

逻辑先于关于“如何”的问题，而不先于关于“什么”的问题。

5．5521如果不是这样，我们怎么能够应用逻辑呢？也可以这样说：假如即使没有世界也有一个逻辑，那么，为何有了一个世界就有一个逻辑呢？

5．553罗素说，在事物（个体）的不同数目之间存在着简单的关系。但是，在什么数目之间？又如何断定这种关系？——依靠经验吗？

（没有地位特殊的数。）

5．554任何特殊形式的提出都是完全任意的。

5．5541例如，我能否处于一种需要27位关系的记号来标示某种

事物的状况，应该可以先天地回答这个问题。

5．5542但是，我们真的可以这样来提问吗？我们能够建立一种记号形式而不知道是否有任何东西与之对应吗？

能否有意义地提问：为有某事发生，必须存在什么东西？

5．555显然，关于基本命题，我们具有某种与其特定的逻辑形式无关的概念。

但是，当有一个系统使我们得以建造符号时，那么这个系统，而非单个的符号，才是逻辑上重要的东西。

不管在逻辑中我是否要处理我所创造的形式，我都必须处理那使我能够创造这些形式的东西。

5．556不可能有基本命题形式的等级系列。我们只能预见我们自己构造的东西。

5．5561经验的实在受到对象总体的限制。这种限制也在基本命题的总体中表现出来。

等级系列是独立于实在的，而且必须独立于实在。

5．5562如果我们根据纳粹逻辑的理由知道必须有基本命题，那么，凡是理解具有来分析形式的命题的人也必定知道这一点。

5．5563事实上，我们日常语言中的所有命题，正如它们本来的那样，在逻辑上是完全有条理的。——我们必须在这里提及的最简单的东西，不是类似于真，而是完整的真本身。

（我们的问题不是抽象的，而且也许是所有问题中最为具体的。）

5．557逻辑的应用决定有什么样的基本命题。

逻辑不能预期属于其应用的东西。

显然，逻辑不能与其应用冲突。

但是逻辑必须同其应用接触。

因此，逻辑不能和其应用互相重迭。

5．5571如果我不能先天地举出有一些什么基本命题，那么要举出它们就必定会导致明显的无意义。

5．6我的语言的界限也就是我的世界的界限。

5．61逻辑充满世界：世界的界限也就是逻辑的界限。

所以在逻辑上我们不能说：世界上有这个和这个，而没有那个。

因为这看来就假定了我们会排除某些可能性，而这是不可能的事情，不然逻辑就必须超出世界的界限，因为只有超出世界的界限它才也能从另外一边来察看这些界限。

我们不能思考我们所不能思考的东西；因此我们也不能说我们所不能思考的东西。

5．62这一段话为解决唯我论中有多少真理的问题提供了钥匙。

唯我论者意谓的东西是完全正确的，不过它不能说，而只能自己显示出来。

世界是我的世界：这表现在语言（我所唯一理解的语言）的界限就意谓我的世界的界限。

5．621世界和人生是一回事。

5．63我是我的世界。（小宇宙。）

5．631没有思考着或想像着的主体这种东西。

如果我写一本书叫做《我所发现的世界》，我也应该在其中报道我的身体，并且说明哪些部分服从我的意志，哪些部分不服从我的意志，等等。这是一种孤立主体的方法，或者不如说，是在一种重要意义上表明并没有主体的方法；因为在这本书里唯独不能谈到的就是主体。——

5．632主体不属于世界，然而它是世界的一个界限。

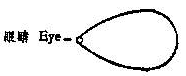
5．633在世界上哪里可以找到一个形而上主体呢？

你会说这就正好像眼睛和视域的情形一样。但是事实上

你看不见眼睛。

而且在视野里没有任何东西使得你能推论出那是被一只眼睛看到的。

5．6331视域肯定不具有如图这样的形式：



5．634与此有联系的一点是，我们的经验中也没有一部分同时是先天的。

我们看到的一切也可能是别种样子。

我们通常能够描述的一切也可能是别种样子。

没有先天的事物秩序。

5．64这里可以看到，严格贯彻的唯我论与纯粹的实在论是一致的。唯我论的自我收缩为无广延的点，保留的是与它相关的实在。

5．641因此，确实有种意义使哲学可以用非心理学的方式来谈论自我

由于“世界是我的世界”而使自我进入哲学之中。

哲学上的自我并不是人，也不是人的身体或者心理学所考察的人的心灵，而是形而上主体，是世界的界限——而不是它的一个部分。

6真值函项的一般形式是：

［p，ξ，N（ξ）］

这也是命题的一般形式。

6．001它只是说明：每个命题都是连续应用运算N（ξ）于基本命题的结果。

6．002如果有了怎样构成一个命题的一般形式，那么也就随之有了怎样通过一个运算可以从一个命题产生出另一个命题的一般形式。

6．01因此运算Ω’（ή）的一般形式是：［ξ，N（ξ）］’（ή）（＝［ή，ξ，N（ξ）］）。这是由一个命题过渡到另一个命题的最一般的形式。

6．02由此我们就达到了数。我给出如下定义：X＝Ω0’x Def．

并且Ω’Ων’x＝Ων+1’x Def.

这样，根据这些记号规则我把系列

x，Ω’x，Ω’Ω’x，Ω’Ω’Ω’x，……

写作：Ω0’x，Ω0+1’x，Ω0+1+1’x，Ω0+1+1+1’x，……

因此，我不写作“［x，ξ，Ω’ξ］”，而写作：

“［Ω0’x，Ων’x，Ων+1’x］’”

而且我给出如下定义：

0＋1＝1 Def．

0＋ 1＋ 1＝ 2 Def．

0＋ 1＋ l＋ l＝ 3 Def．

（以及依此类推）

6．021数是一个运算的阶次。

6．022数的概念不过是一切数所共有的东西，即数的一般形式。数的概念是变数，数相等的概念就是一切特定的数相等情形的一般形式。

6．03整数的一般形式是：［0，ξ，ξ＋1］。

6．031类的理论在数学中完全是多余的。与此相关联的一点是：数学中所需要的概括，不是偶然的概括。

6．1逻辑命题是重言式。

6．11因此，逻辑命题什么也没有说。（它们是分析命题。）

6．111凡是使一个逻辑命题显得像是具有内容的理论都是假的。例如，人们也许认为，词“真”和“假”标示着和其它属性一起的两种属性，于是，每个命题都具有这两种属性之一，看起来就是一个很奇怪的事实。按照这种理论，这个事实看起来决不是自明的，正如命题“所有玫瑰花不是黄的就是红的”一样，即使它为真，也不是自明的。的确，这使得逻辑命题获得了自然科学命题的全部特征，而这也就肯定地标志着逻辑命题遭到了误解。

6．112要正确地说明逻辑命题，就必须在所有命题中给与它们以独特的地位。

6．113逻辑命题的特有标志是，仅仅从符号人们就能认出它们为真，这个事实包含着全部的逻辑哲学。

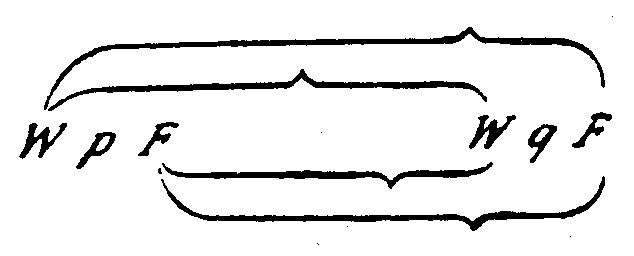
因此，一个同样也是非常重要的事实是：非逻辑命题的真或假不能单从命题本身看出来。

6．12逻辑命题是重言式，这显示语言和世界的形式的——逻辑的——属性。命题成分以这种特定方式连结起来构成重言式，这就表明了这些命题成分的逻辑特征。如果一些命题以一定方式连给起来构成重言式，那么它们必定具有一定的结构性质。所以，当它们以这种方式结合起来而构成重言式时，就表明它们具有这些结构性质。

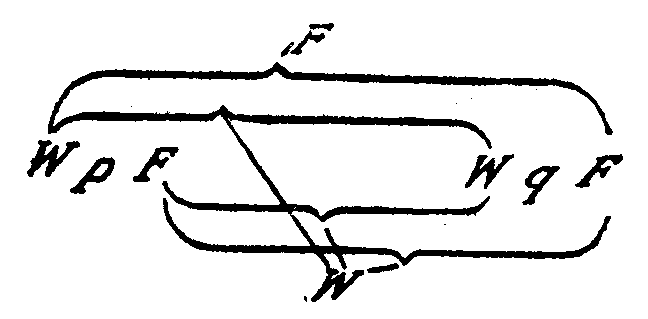
6．1201例如，命题“p”和“～p”在结合“～（p·～p）”中构成一个重言式，这就表明它们是互相矛盾的。命题“pq”、“p”、“q”在形式“（pq）·（p）：：（q）”中互相结合起来构成一个重言式，这就表明q从p并且pq得出来。“（x）·fx：：fa”是一个重言式，就表明fa从（x）·fx得出来，等等。

6．1202很清楚，用矛盾式取代重言式也能达到同样的目的。

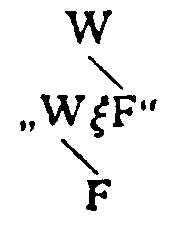
6．1203为了看出一个表达式是重言式，在其中没有概括记号出现的情形下，可以应用如下的直观方法：我将“p”、“q”、“r’等等，写为“WpF”、“WqF”、“WrF”等等。用括号来表达真值组合，如：



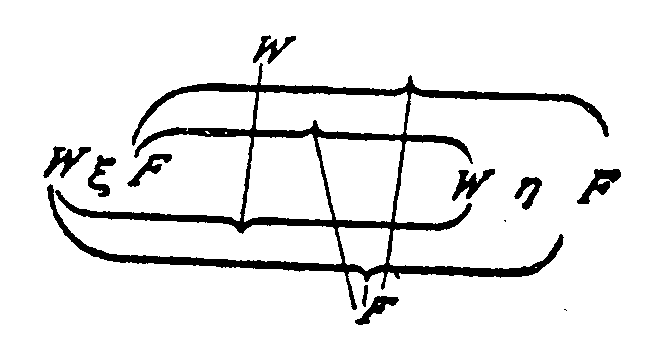
并且用线段表示整个命题的真或假与其真值主目的真值组合之间的相关，方式如下



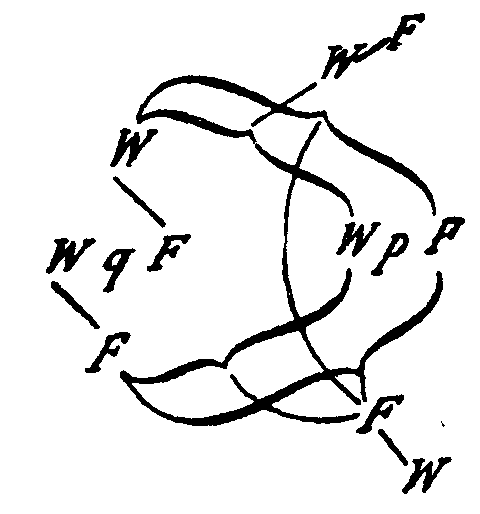
这样，如上述这个记号就表述命题pq。现在我想以举例的方式来考察一下命题～（p·～p）（矛盾律），看它是否为重言式。在我们的记号法中，形式“～ξ”写为：



形式“ξ·ή”则写为：



因而，命题～（p·～q）就表为：



如果在这里我们用“p”代换“q”，并考察最外层的W和F与最里层的W和F的结合，那么就得出，整个命题的真相关于其主目的**一切**真值组合，而其假则不与其主目的任何真值组合相关。

6．121逻辑命题通过把一些命题结合成为什么也没有说的命题而展现这些命题的逻辑性质。

这种方法也可称为置零法（zero-method）。在逻辑命题中各命题之间达到平衡，而这种平衡状态则指明这些命题在逻辑上必须怎样构成。

6．122由此得出，不用逻辑命题也行；因为在一个合适的记号系统中，我们只须仔细考察命题本身就能看出命题的形式属性。

6．1221例如，若两个命题“p”和“q”在组合“pq·p”中构成重言式，那么很清楚，p是从p得来的。

例如，我们从这两个命题本身看出：“q”从“pq·p”得出来，但是我们同样也可以用如下方式来表明这一点：我们将其结合为形式“pq·p：q”，并且表明这是一个重言式。

6．1222这就颇有启发地说明，为何逻辑命题不可被经验确证，就像它不可被经验驳倒一样。一个逻辑命题不仅必须不被任何可能的经验驳倒，它也必须不被任何可能的经验确证。

6．1223现在清楚了，为什么人们常觉得好像我们要“**设立**”（postulate）“逻辑真理”。道理就在于，我们可以要求设立逻辑真理，就如我们可以要求设立一种合适的记号系统一样。

6．1224现在也清楚了，逻辑为何被称为形式和推论的理论。

6．123很清楚，逻辑规律不能反过来又遵从逻辑规律。

（并不像罗素所认为的，每个“类型”都有一个特殊的矛盾律；一个规律就够了，因为它不应用于自身。）

6．1231逻辑命题的特征不是普遍有效性。普遍不过意味着偶然地适合于一切事物。非概括命题和概括命题一样，也可以是重言式的。

6．1232逻辑的普遍有效性同“凡人皆有死”这类命题的偶然的普遍有效性相对比，可以称为本质的普遍有效性。如罗素的“可归纳性公理”这类命题不是逻辑命题，这就说明了我们的这种感觉：即使这些命题为真，也只能是一件碰巧的偶然事情。

6．1233可能设想一个世界，其中可归约性公理是无效的。因此很清楚，我们的世界实际上是否也像这样的，这个问题同逻辑毫无关系。

6．124逻辑命题描述世界的脚手架。或者不如说，它们展示世界的脚手架。它们不“论及”什么。它们假定名称具有指谓。基本命题具有意义，这就是它们同世界的联系。显然，符号——它们本质上具有确定的特性——的一定结合是重言式，这种情况必定指示着关于世界的某种东西。这是关键所在。我们说过，在我们使用的符号中，有些东西是随意的，有些东西则不是随意的。逻辑中只表达后者，这就意味着，逻辑领域不是我们借助记号来自由表达的地方，而是绝对必要的记号自身表现其本性的地方。如果我们知道任何一种记号语言的逻辑句法，那么也就有了所有的逻辑命题。

6．125即使按照旧逻辑的观点，事先描述所有的“真”逻辑命题，也是可能的。

6．1251因而在逻辑中决不可能有出乎意料的东西。

6．126通过对符号的逻辑属性的演算，可以演算一个命题是否属于逻辑命题。

当我们“证明”一个逻辑命题时，就是这样做的。因为无须关心意义和指谓，我们只是应用处理记号的规则来从其它命题构造逻辑命题。

逻辑命题的证明过程如下：我们连续应用总是由初始的重言式重又生成重言式的一定运算来从别的逻辑命题产生出待证明的逻辑命题。（而且，事实上从一个重言式只能得出重言式来。）

当然，这种指明逻辑命题是重言式的方法，对于逻辑是完全不重要的，因为作为证明的出发点的那些命题，必定无须任何证明就表明自己是重言式。意义。但是对于等式来说，具有根本意义的一点是：为了显示用等号连接的两个表达式有相同的指谓，等式并非必要，因为这一点从两个表达式本身即可以看出来。

6．1261在逻辑中，中间过程和结果的地位是等同的。（因此没有出乎意料的东西。）

6．1262逻辑中的证明只是一种使得在复杂的情况下易于辨识重言式的机械的便利方法。

6．1263如果一个有意义的命题可以逻辑地证明是从一些别的命题得来，一个逻辑命题也是如此的话，那就的确太奇怪了。

一开始就很清楚，一个有意义的命题的证明和逻辑中的证明必然是根本不同的两回事情。

6．1264有意义的命题陈述某件事情，它的证明表明确是如此。在逻辑中每个命题都是一种证明的形式；每个逻辑命题都是一个用记号表示的（modus ponens）[[8]](#footnote-9)。（而modus ponens不能用一个命题来表达。）

6．1265对逻辑始终可以这样来理解：每个逻辑命题都是它自身的证明。

6．127所有逻辑命题都是同等地位的：其中并没有本质上为初始命题和本质上为派生命题之分。每个重言式本身表明它是一个重言式。

6．1271很清楚，“逻辑的初始命题”的数目是任意的，因为可以从单独一个初始命题，例如，从弗雷格的那些初始命题简单地构成的一个逻辑积，推演出逻辑来。（弗雷格也许会说，这样我们就不再有一个直接自明的初始命题了。但是一位像弗雷格这样的严谨的思想家竟会援引自明的程度作为逻辑命题的标准，那是很奇怪的。）

6．13逻辑不是一种学说，而是世界的一个映像。逻辑是先验的。

6．2数学是一种逻辑方法。数学命题是等式，因此都是伪命题。

6．21数学命题不表达思想。

6．211在现实生活中我们要得到的并非教学命题；或者说，我们应用数学命题只是为了从一些不属于数学的命题推论出另一些同样也不属于数学的命题。

（“我们使用这个词或者这个命题究竟为了什么？”这个问题在哲学中往往导致有价值的领悟。）

6．22逻辑命题在重官式中显示的世界的逻辑，数学在等式中显示出来。

6．23如果两个表达式用等号连接起来，这就意味着它们可以彼此代换。但是事实是否如此，两个表达式本身必可显示出来。

两个表达式可以彼此代换，这表明它们的逻辑形式的特征。

6．231肯定可以看作双重否定，这是肯定的一个性质。“1＋1＋l＋1”可以看作“（1＋1）＋（l＋1）”，这是‘1＋1＋1＋1”的一个性质。

6．232弗雷格说，上述两个表达式有相同的指谓，但是有不同的意义。

但对于等式来说，具有根本意义的一点是：为了显示用等号连接的两个表达式有相同的指谓，等式并非必要，因为这一点从两个表达式本身即可以看出来。

6．2321而数学命题证明的可能性，不过意味着数学命题的正确性可以直接察知，而无须将它们表达的东西本身同事实比较以确定其正确性。

6．2322两个表达式指谓的同一是不能断言的。因为，为了能够断言关于它们指谓的任何东西，我就必须知道它们的指谓，而一旦知道了它们的指谓，也就知道了它们所指的是否相同。

6．2323等式不过标志我考察两个表达式的角度，即它们的指调相等的角度。

6．233在解决教学问题中是否需要直觉，这个问题应该这样回答：这里语言已经提供了必须的直觉。

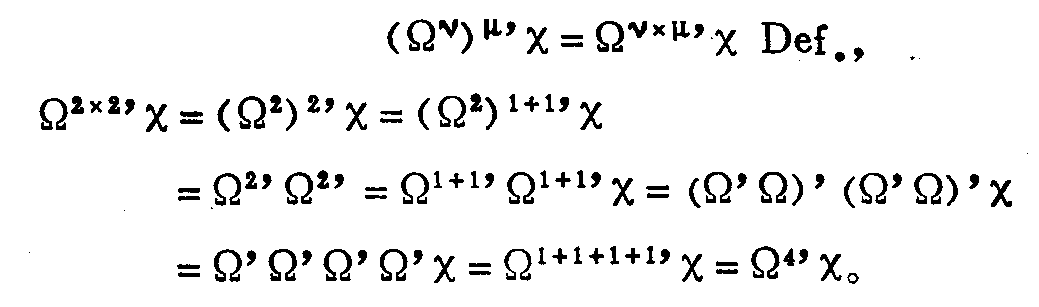
6．2331演算过程正好引进了这种直觉。演算并非试验。

6．234数学是一种逻辑的方法。

6．2341数学方法的本质特征在于它是用等式来工作的。正是由于这种方法，每个数学命题本身必须足以表明自己的成立。

6．24数学用来得到等式的方法是代换法。因为等式表达两个表达式的可代换性；我们从一定数目的等式出发，按照等式的条件，通过代换不同的表达式而推进到新的等式。

6．241因此，命题2×2＝4的证明进行如下：



6．3逻辑的探究就是对所有符合规律性的东西的探究。逻辑之外的一切都是偶然的。

6．31所谓的归纳律不可能是一条逻辑规律，因为它显然是一个有意义的命题。——因此它也不可能是一条先天的规律。

6．32因果律不是规律而是一种规律的形式。

6．321“因果律”是一个通名。正如在力学中有一些“极小原理”。如最小作用律，在物理学中也有一些因果律，即具有因果形式的规律。

6．3211的确，人们在精确地知道怎样表述“最小作用律”以前，就已经猜测到应该有一个这样的规律。（在这里，像通常那样，一定的先天的东西被证明是某种纯属逻辑的东西。）

6．33我们并非先天地相信一种守恒律，而是先天地知道一种逻辑形式的可能性。

6．34如充足理由律、自然界的连续性原理和最小耗损原理等等，所有这些命题都是关于科学命题可能的规范形式的先天领悟。

6．341例如，牛顿力学给世界的描述提供了一种统一的形式。让我们没想一个上面有着一些不规则黑斑的白色表面。于是我们可以说，不管这些斑块构成一种什么图像，只要用一张足够精细的方格网覆盖住这个表面，然后说出每一个方格是黑的还是白的，我就总是能够使对这个表面的描述达到任意程度的近似。用这个办法我就给这个表面的描述提供了一种统一的形式。这种形式是任意选择的，因为我可以用一张三角形格子或者六角形格子的网来达到同样的效果。也许用三角形格子的网会使描述更为简单：也就是说，用较稀的三角形网格也许比用较密的四方形网格能够更精确地描述这个表面（或者相反），如此等等。不同的网相当于不同的描述世界的系统。力学规定了一种描述世界的形式：它指出，所有描述世界的命题都必须以一定的方式从若干给定的命题——力学公理而得到。这样它就提供了建筑科学大厦的砖块，而且指出：不管你想建筑怎样的大厦，你总得必须使用而且只能使用这些砖块。

（正如借助数字系统我们能够写出任何数目一样，借助力学系统我们也应该能够写出任何物理学命题。）

6．342现在我们可以看出逻辑和力学的相对地位。（这张网也可由不只一种形状的网眼组成：例如，我们可以用三角形和六角形两种网眼。）以一种给定形式的网来描述一个如上所述的图像，这一可能性关于这图像本身并无所说。（因为这种可能性对于所有这类图像都是有效的。）但是，这图像能够用具有特定大小网眼的特定的网来完全地描述，这件事确实说明了这图像的特征。

同样，世界可以用牛顿力学来描述，这关于世界并无所说；但是恰如实际上所用的描述世界的这种确定方式，却告诉了我们关于世界的某些东西。用一种力学可以比用另一种力学更为简单地描述世界，也告诉了我们关于世界的某些东西。

6．343力学是一种按照单一的计划来构造我们描述世界所需的全部真命题的尝试。

6．3431物理学定律借助其全部的逻辑机制而间接地说及世界的对象。

6．3432我们不应忘记，力学对世界的描述都是完全一般的描述。例如，它从不提到特定的质点：它只是谈论**任何一个不论怎样的质点**。

6．35虽然我们上述图像中的斑块是几何图形，但是几何学显然根本不能谈论它的实际形状和位置。而网是纯粹几何学的，它的全部属性可以先天地给出来。像充足理由律等等这样的定律，涉及的是网而网不是所描述的东西。

6．36要是有因果律，也就可以说“有自然律”。不过，这当然不可说，而是自已显露出来的。

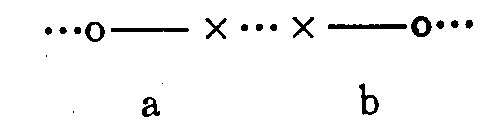
6．361可以用赫兹的话来说：只有**遵从规律**的联系才是**可以思考**的。

6．3611我们不能将一个过程和“时间之流”——不存在这种东西——相比较，而只能将它同另一个过程（如计时器的运行过程）相比较。

因此，我们只有依靠另外一种过程才能描述一段时间的经过。

对于空间也有完全类似的情形。例如，当人们说，两个（相互排斥的）事件中一个也不能发生，因为没有任何东西导致发生一个事件而不发生另一个事件，这实际上是由于，除非有某种不对称，我们就不能描述这两件事当中的一件。而如果有这种不对称，我们就可以认为它是一件事发生而另一件事不发生的原因。

6．36111康德的关于右手和左手不能使之重合的问题，在平面中就已经存在，甚至也存在于一维空间中：



如其中两个全等的图形a和b，除非越出这个空间，就不能使之重合。右手和左手事实上是真正地全等的，人们不能使它们重合与这一事实没有关系。假如能够在四维空间中旋转，右手套就可以戴到左手上面。

6．362凡能描述的就能够发生；而为因果律所排除的东西是不可描述的。

6．363归纳程序的实质在于，我们承认能够同我们的经验协调的最简单的规律为真。

6．3631但是这种程序只有心理的依据而没有逻辑的依据。很清楚，相信实际上只会发生最简单的可能事件是没有根据的。

6．36311太阳会在明天出来是一个假设：这意味着我们不知道它是否会出来。

6．37由于另外某个事件的发生，一个事件就必定发生，这种强制性是没有的。只有一种逻辑的必然性。

6．371整个现代的世界观都建立在一种幻觉的基础上，即认为所谓的自然律是自然现象的解释。

6．372所以，当代人们站在自然律面前，就像古代人们站在神和命运面前一样，把它视为某种神圣不可侵犯的东西。事实上他们两者都是正确的，也都是错误的：虽然古代人们的观点更为清楚一些，因为他们承认有一个明白的界限，而现代的系统则力求显得似乎一切东西都已经得到解释。

6．373世界是独立于我的意志的。

6．374即使我们所希望的一切都会发生，这也只能说是命运的恩赐，因为在意志和世界之间没有保证这一点的逻辑的联系，而假定的物理的联系又不是我们自已所能意愿的东西。

6．375正如只有逻辑的必然性一样，也只有逻辑的不可能性。

6．3751例如，在视域的一个位置上同时显现两种颜色是不可能的，而且是逻辑上的不可能，因为它为颜色的逻辑结构所排斥。

让我们设想这种矛盾在物理学中是如何表现的：大体上是这样的——一个质点不可能同时具有两个速度；也就是说，它不可能同时处在两个位置；也就是说，同一时刻处在不同位置的质点不可能是同一的。

（很清楚，两个基本命题的逻辑积可以既不是重言式也不是矛盾。说视野中的一个点同时具有两种不同颜色，这个陈述是一个矛盾。）

6．4所有命题都是同等价值的。

6．41世界的意义必定在世界之外。世界中一切事情就如它们之所是而是，如它们之所发生而发生；世界中不存在价值——如果存在价值，那它也会是无价值的。如果存在任何有价值的价值，那么它必定处在一切发生的和既存的东西之外。因为一切发生的和既存的东西都是偶然的。使它们成为非偶然的那种东西，不可能在世界之中，因为如果在世界之中，它本身就是偶然的了。它必定在世界之外。

6．42所以也不可能有伦理命题。

命题不能表达更高的东西。

6．421很清楚，伦理是不可说的。

伦理是超验的。

（伦理和美学是同一个东西。）

6．422当列出一个“你应该……”形式的伦理规范时，人们首先的一个想法就是：如果我不这样做又怎么样呢？可是很清楚，伦理与通常意义下的奖和惩没有什么关系。所以关于行为后果的问题必定是不重要的。——至少那些后果不是重大事件。但是这问题的提出必有某种正确的东西。确实应该有某种伦理的奖励和伦理的惩罚，但最这些必须就包含在行动本身之中。

（同样也很清楚，奖励应该是某种愉快的东西，而惩罚应该是某种不愉快的东西。）

6．423作为伦理主体的意志是不可说的。而作为一种现象的意志只有心理学才感到兴趣。

6．43如果善的意志或恶的意志可以改变世界，那么它只能改变世界的界限，而不能改变事实，即不能改变可以用语言表达的东西。

简言之，其结果必然是世界整个地变成另外的样子。也就是说，世界必定作为整体而消长。

幸福者的世界不同于不幸者的世界。

6．431同样地，在死这一点上，世界不是改变，而是终止。

6．4311死不是生活里的一件事情：人是没有经历过死的。

如果我们不把永恒性理解为时间的无限延续，而是理解为无时间性，那么此刻活着的人，也就永恒地活着。

人生之为无穷，正如视域之为无限。

6．4312不仅人的灵魂在时间上的不灭，或者说它在死后的永存，是没有保证的，而且在任何情形下，这个假定都达不到人们所不断追求的目的。难道由于我的永生就能把一些谜解开吗？这种永恒的人生难道不像我们此刻的人生一样是一个谜吗？时空之中的人生之谜的解答，在于时空之外。

（所要解答的肯定不是自然科学的问题。）

6．432世界上的事物是**怎样的**，对于更高者完全无关紧要。上帝不**在**世**上**现身。

6．4321事实都只算是提出问题，而非问题的解答。

6．44世界是**怎样的**这一点并不神秘，而世界存在着，这一点是神秘的。

6．45用永恒观点来观察世界，就是把它看作一个整体——一个有界限的整体。把世界作为一个有限整体的感觉是神秘的。【斯宾诺莎的sub specie aeterni】

6．5若解答不可说，其问题也就不可说。谜是不存在的。当一个问题可以提出，它也就可能得到解答。

6．51怀疑论不是不可反驳的，而是因为它试图在不能提出问题的地方产生怀疑，所以显然是无意义的。因为怀疑只能存在于有一定问题的地方，一定问题只能存在于有一定解答的地方，而解答则只能存在于有某种东西可说的地方。

6．52我们觉得，即使一切可能的科学问题都已得到解答，也还完全没有触及到人生问题。当然那时不再有问题留下来，而这也就正是解答。

6．521人生问题的解答在于这个问题的消除。

（有些人在长期怀疑之后发现他们明白了人生的意义，但是又不能说出来这意义究竟是什么，不就是这个道理吗？）

6．522确实有不可说的东西。它们显示自己，它们是神秘的东西。

6．53哲学中正确的方法是：除了可说的东西，即自然科学的命题——也就是与哲学无关的某种东西之外，就不再说什么，而且一旦有人想说某种形而上学的东西时，立刻就向他指明，他没有给他的命题中的某些记号以指谓。虽然有人会不满意这种方法——他不觉得我们是在教他哲学——但是这却是唯一严格正确的方法。

6．54我的命题应当是以如下方式来起阐明作用的：任何理解我的人，当他用这些命题为梯级而超越了它们时，就会终于认识到它们是无意义的。（可以说，在登上高处之后他必须把梯子扔掉。）他必须超越这些命题，然后他就会正确看待世界。

7对于不可说的东西我们必须保持沉默。

**政府论**

因此，我认为政治权力就是为了规定和保护财产而制定法律的权利，判处死刑和一切较轻处分的权利，以及使用共同体的力量来执行这些法律和保卫国家不受外来侵害的权利；而这一切都只是为了公众福利。

为了正确地了解政治权力，并追溯它的起源，我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。

这也是一种平等的状态，在这种状态中，一切权力和管辖权都是相互的，没有一个人享有多于别人的权力。极为明显，同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件，能够运用相同的身心能力，就应该人人平等，不存在从属或受制关系，除非他们全体的主宰以某种方式昭示他的意志，将一人置于另一人之上，并以明确的委任赋予他以不容怀疑的统辖权和主权。

虽然这是自由的状态，却不是放任的状态。在这状态中，虽然人具有处理他的人身或财产的无限自由，但是他并没有毁灭自身或他所占有的任何生物的自由，除非有一种比单纯地保存它来得更高贵的用处要求将它毁灭。自然状态有一种为人人所应遵守的自然法对它起着支配作用；而理性，也就是自然法，教导着有意遵从理性的全人类：人们既然都是平等和独立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产。因为既然人们都是全能和无限智慧的创世主的创造物，既然都是唯一的最高主宰的仆人，奉他的命令来到这个世界，从事于他的事务，他们就是他的财产，是他的创造物，他要他们存在多久就存在多久，而不由他们彼此之间作主；我们既赋有同样的能力，在同一自然社会内共享一切，就不能设想我们之间有任何从属关系，可使我们有权彼此毁灭，好像我们生来是为彼此利用的，如同低等动物生来是供我们利用一样。正因为每一个人必须保存自己，不能擅自改变他的地位，所以基于同样理由，当他保存自身不成问题时，他就应该尽其所能保存其余的人类，而除非为了惩罚一个罪犯，不应该夺去或损害另一个人的生命以及一切有助于保存另一个人的生命、自由、健康、肢体或物品的事物。

为了约束所有的人不侵犯他人的权利、不互相伤害，使大家都遵守旨在维护和平和保卫全人类的自然法，自然法便在那种状态下交给每一个人去执行，使每人都有权惩罚违反自然法的人，以制止违反自然法为度。

因此，在自然状态中，一个人就是这样地得到支配另一个人的权力的。但当他抓住一个罪犯时，却没有绝对或任意的权力，按照感情冲动或放纵不羁的意志来加以处置，而只能根据冷静的理性和良心的指示，比照他所犯的罪行，对他施以惩处，尽量起到纠正和禁止的作用。因为纠正和禁止是一个人可以合法地伤害另一个人、即我们称之为惩罚的唯一理由。罪犯在触犯自然法时，已是表明自己按照理性和公道之外的规则生活，而理性和公道的规则正是上帝为人类的相互安全所设置的人类行为的尺度，所以谁玩忽和破坏了保障人类不受损害和暴力的约束，谁就对于人类是危险的。这既是对全人类的侵犯，对自然法所规定的全人类和平和安全的侵犯，因此，人人基于他所享有的保障一般人类的权利，就有权制止或在必要时毁灭所有对他们有害的东西，就可以给与触犯自然法的人以那种能促使其悔改的不幸遭遇，从而使他并通过他的榜样使其他人不敢再犯同样的毛病。在这种情况下并在这个根据上，人人都享有惩罚罪犯和充当自然法的执行人的权利。

受害人基于自卫的权利，拥有将罪犯的物品或劳役取为己用的权力，正如人人基于保卫全人类并为此作出一切合理行动的权利，拥有惩罚罪行并防止罪行的再度发生的权力一样。因此，在自然状态中，人人都有处死一个杀人犯的权力，以杀一儆百来制止他人犯同样的无法补偿的损害行为，同时也是为了保障人们不受罪犯的侵犯，这个罪犯既已绝灭理性——上帝赐给人类的共同准则——以他对另一个人所施加的不义暴力和残杀而向全人类宣战，因而可以当作狮子或老虎加以毁灭，当作人类不能与之共处和不能有安全保障的一种野兽加以毁灭。

对于这一奇怪的学说——即认为在自然状态中，人人都拥有执行自然法的权力——我相信总会有人提出反对：人们充当自己案件的裁判者是不合理的，自私会使人们偏袒自己和他们的朋友，而在另一方面，心地不良、感情用事和报复心理都会使他们过分地惩罚别人，结果只会发生混乱和无秩序；所以上帝确曾用政府来约束人们的偏私和暴力。我也可以承认，公民政府是针对自然状态的种种不方便情况而设置的正当救济办法。人们充当自己案件的裁判者，这方面的不利之处确实很大，因为我们很容易设想，一个加害自己兄弟的不义之徒就不会那样有正义感来宣告自己有罪。但是，我要提出异议的人们记住，专制君主也不过是人；如果设置政府是为了补救由于人们充当自己案件的裁判者而必然产生的弊害，因而自然状态是难以忍受的，那么我愿意知道，如果一个统御众人的人享有充当自己案件的裁判者的自由，可以任意处置他的一切臣民，任何人不享有过问或控制那些凭个人好恶办事的人的丝毫自由，而不论他所做的事情是由理性、错误或情感所支配，臣民都必须加以服从，那是什么样的一种政府，它比自然状态究竟好多少？在自然状态中，情况要好得多，在那里，人们不必服从另一个人的不法的意志；如果裁判者在他自己或其他的案件中作了错误的裁判，他就要对其余的人类负责。

因为基于根本的自然法，人应该尽量地保卫自己，而如果不能保卫全体，则应优先保卫无辜的人的安全。

一个人可以毁灭向他宣战或对他的生命怀有敌意的人。他可以这样做的理由就像他可以杀死一只豺狼或狮子一样。因为这种人不受共同的理性法则的约束，除强力和暴力的法则之外，没有其他法则，因此可以被当作猛兽看待，被当作危险和有害的动物看待，人只要落在它们的爪牙之内，就一定会遭到毁灭。

因此，谁企图将另一个人置于自己的绝对权力之下，谁就同那人外于战争状态，这应被理解为对那人的生命有所企图的表示。因为，我有理由断定，凡是不经我同意将我置于其权力之下的人，在他已经得到了我以后，可以任意处置我，甚至也可以随意毁灭我。因为谁也不能希望把我置于他的绝对权力之下，除非是为了通过强力迫使我接受不利于我的自由权利的处境，也就是使我成为奴隶。免受这种强力的压制，是自我保存的唯一保障，而理性促使我把那想要夺去我的作为自保屏藩的自由的人，当作危害我的生存的敌人看待；因此凡是图谋奴役我的人，便使他自己同我处于战争状态。凡在自然状态中想夺去处在那个状态中的任何人的自由的人，必然被假设为具有夺去其他一切东西的企图，这是因为自由是其余一切的基础。同样地，凡在社会状态中想夺去那个社会或国家的人们的自由的人，也一定被假设为企图夺去他们的其他一切，并被看作处于战争状态。

因此，虽然我不能因为一个窃贼偷了我的全部财产而伤害他，我只能诉诸法律，但是，当他着手抢我的马或衣服的时候，我可以杀死他。这是因为，当为了保卫我而制定的法律不能对当时的强力加以干预以保障我的生命，而生命一经丧失就无法补偿时，我就可以进行自卫并享有战争的权利、即杀死侵犯者的自由，因为侵犯者不容许我有时间诉诸我们的共同的裁判者或法律的判决来救助一个无可补偿的损害。不存在具有权力的共同裁判者的情况使人们都处于自然状态；不基于权利以强力加诸别人，不论有无共同裁判者，都造成一种战争状态。

避免这种战争状态（在那里，除掉诉诸上天，没有其他告诉的手段，并且因为没有任何权威可以在争论者之间进行裁决，每一细小的纠纷都会这样终结）是人类组成社会和脱离自然状态的一个重要原因。因为如果人间有一种权威、一种权力，可以向其诉请救济，那么战争状态就不再继续存在，纠纷就可以由那个权力来裁决。

人的自然自由，就是不受人间任何上级权力的约束，不处在人们的意志或立法权之

下，只以自然法作为他的准绳。处在社会中的人的自由，就是除经人们同意在国家内所建立的立法权以外，不受其他任何立法权的支配；除了立法机关根据对它的委托所制定的法律以外，不受任何意志的统辖或任何法律的约束。

因为一个人既然没有创造自己生命的能力，就不能用契约或通过同意把自己交由任何人奴役，或置身于别人的绝对的、任意的权力之下，任凭夺去生命。谁都不能把多于自己所有的权力给予他人；凡是不能剥夺自己生命的人，就不能把支配自己生命的权力给予别人。

上帝既将世界给予人类共有，亦给予他们以理性，让他们为了生活和便利的最大好处而加以利用。

土地和一切低等动物为一切人所共有，但是每人对他自己的人身享有一种所有权，除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作，我们可以说，是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态，他就已经掺进他的劳动，在这上面参加他自己所有的某些东西，因而使它成为他的财产。既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态，那么在这上面就由他的劳动加上了一些东西，从而排斥了其他人的共同权利。因为，既然劳动是劳动者的无可争议的所有物，那么对于这一有所增益的东西，除他以外就没有人能够享有权利，至少在还留有足够的同样好的东西给其他人所共有的情况下，事情就是如此。

劳动使它们同公共的东西有所区别，劳动在万物之母的自然所已完成的作业上面加上一些东西，这样它们就成为他的私有的权利了。

因此我的马所吃的草、我的仆人所割的草皮以及我在同他人共同享有开采权的地方挖掘的矿石，都成为我的财产，毋需任何人的让与或同意。我的劳动使它们脱离原来所处的共同状态，确定了我对于它们的财产权。

但上帝是以什么限度给我们财产的呢？以供我们享用为度。谁能在一件东西败坏之前尽量用它来供生活所需，谁就可以在那个限度内以他的劳动在这件东西上确定他的财产权；超过这个限度就不是他的份所应得，就归他人所有。

在未把土地划归私用之前，谁尽其所能尽多采集野生果实，尽多杀死、捕捉或驯养野兽，谁以劳动对这些自然的天然产品花费力量来改变自然使它们所处的状态，谁就因此取得了对它们的所有权。但是如果它们在他手里未经适当利用即告毁坏；在他未能消费以前果子腐烂或者鹿肉败坏，他就违反了自然的共同法则，就会受到惩处；他侵犯了他的邻人的应享部分，因为当这些东西超过他的必要用途和可能提供给他的生活需要的限度时，他就不再享有权利。

由此可见，我们不必假定亚当有对全世界的排斥一切其他人的个人所有权和财产权，因为这种权利既无法证明，又不能从中引伸出任何人的财产权；而只要假定世界原来是给予人类子孙所共有，我们就能看到劳动怎样使人们对世界的若干小块土地，为了他们个人的用途，享有明确的产权，在这方面不可能有对权利的怀疑，亦不可能有争执的余地。

如果我们正确地把供我们使用的东西加以估计并计算有关它们的各项费用——哪些纯然是得自自然的，哪些是从劳动得来的——我们就会发现，在绝大多数的东西中，百分之九十九全然要归之于劳动。

由此可见，虽然自然的东西是给人共有的，然而人既是自己的主人，自身和自身行动或劳动的所有者，本身就还具有财产的基本基础。

超过他的正当财产的范围与否，不在于他占有多少，而在于是否有什么东西在他手里一无用处地毁坏掉。

所以，不管会引起人们怎样的误解，法律的目的不是废除或限制自由，而是保护和扩大自由。

但是自由，正如人们告诉我们的，并非人人爱怎样就可怎样的那种自由（当其他任何人的一时高兴可以支配一个人的时候，谁能自由呢？），而是在他所受约束的法律许可范围内，随其所欲地处置或安排他的人身、行动、财富和他的全部财产的那种自由，在这个范围内他不受另一个人的任意意志的支配，而是可以自由地遵循他自己的意志。

在一个人尚未达到自由的状态，他的悟性还不适于驾驭他的意志之前，必须有人来管理他，作为支配他的一种意志。但是过了这个阶段，父亲和儿子，正如导师和成年之后的徒弟一样，都同等地自由了，他们同样地受制于同一法律，不论他们只是处在自然状态而受自然法的约束或受一个已成立的政府的明文法的约束，父亲对他的儿子的生命、自由或财产，都不再享有任何统辖权。

由此可见，人的自由和依照他自己的意志来行动的自由，是以他具有理性为基础的，理性能教导他了解他用以支配自己行动的法律，并使他知道他对自己的自由意志听从到什么程度。

虽然在儿女没有饿死的危险时，父亲可以任意处理他自己的财产，然而他的权力不能推及于儿女的生命或他们靠自己的劳动或他人的赠与所得的财物，而当他们达到成年并享有公民权时，也不能及于他们的自由。父亲的主权到此为止，从此就不能再限制他的儿子的自由，正如他不能限制其他任何人的自由一样。而且可以肯定这决不是一种绝对的或永久的权限，一个男子可以摆脱它的束缚，因为神权准许他离开父母而和妻子同居。

上帝既以世间父母为他延续人类种族大业的工具，以及他们儿女的生活的依靠，一方面使父母承担养育、保护和教育他们儿女的义务，同时他又要儿女承担永久尊礼他们父母的义务，其中包括用一切形诸于外的表情来表达内心的尊崇和敬爱，因此就约束儿女不得从事任何可以损害、冒犯、扰乱或危害其生身父母的快乐或生命的事情，使他们对于给他们以生命和生活快乐的父母，尽一切保护、解救、援助和安慰的责任。任何国家、任何自由都不能解除儿女的这种义务。

一个人为了尊礼和崇敬长者或贤人、保护他的儿女或朋友、救济和扶助受苦受难的人和感谢给他好处的人而负有种种义务，即使尽其所有和尽其所能也不足应付于万一；但是这一切并不能使那些要求他克尽义务的人享有权威，享有对他制订法律的权利。

真正的和唯一的政治社会是，在这个社会中，每一成员都放弃了这一自然权力，把所有不排斥他可以向社会所建立的法律请求保护的事项都交由社会处理。于是每一个别成员的一切私人判决都被排除，社会成了仲裁人，用明确不变的法规来公正地和同等地对待一切当事人；通过那些由社会授权来执行这些法规的人来判断该社会成员之间可能发生的关于任何权利问题的一切争执，并以法律规定的刑罚来处罚任何成员对社会的犯罪；这样就容易辨别谁是和谁不是共同处在一个政治社会中。凡结合成为一个团体的许多人，具有共同制订的法律，以及可以向其申诉的、有权判决他们之间的纠纷和处罚罪犯的司法机关，他们彼此都处在公民社会中；但是那些不具有这种共同申诉——我是指在人世间而言——的人们，还是处在自然状态中，因为既然没有其他的裁判者，各人自己就是裁判者和执行人，这种情况，如我在前面已经说明的，是纯粹的自然状态。

因此，在任何地方，不论多少人这样地结合成一个社会，从而人人放弃其自然法的执行权而把它交给公众，在那里、也只有在那里才有一个政治的或公民的社会。其形成的情形是：处在自然状态中的任何数量的人们，进入社会以组成一个民族、一个国家，置于一个有最高统治权的政府之下；不然就是任何人自己加入并参加一个已经成立的政府。这样，他就授权社会，或者授权给社会的立法机关（这和授权给社会的性质一样），根据社会公共福利的要求为他制订法律，而他本人对于这些法律的执行也有（把它们看作自己的判决一样）尽力协助的义务。设置在人世间的裁判者有权裁判一切争端和救济国家的任何成员可能受到的损害，这个裁判者就是立法机关或立法机关所委任的官长，而由于这种裁判者的设置，人们便脱离自然状态，进入一个有国家的状态。而无论在什么地方，如果任何数量的人们不管怎样结合起来，没有这种可以向其申诉的裁判权力，他们就仍处在自然状态中。

只要有人被认为独揽一切，握有全部立法和执行的权力，那就不存在裁判者；由君主或他的命令所造成的损失或不幸，就无法向公正无私和有权裁判的人提出申诉，通过他的裁决可以期望得到救济和解决。因此，这样一个人，不论使用什么称号——沙皇、大君或叫什么都可以——与其统治下的一切人，如同和其余的人类一样，都是处在自然状态中。如果任何两个人处在这样的境地，既没有长期有效的法规，也没有在人世间可以向其申诉的共同裁判人，来决定他们之间权利的争执，那么他们还是处在自然状态和自然状态的种种不方便处之下。

诚然，在专制君主国乃至在世界上其他的政府之下，臣民有权向法律和法官们申诉，来裁判臣民之间可能发生的任何争执，并阻止任何暴行。这是人人都认为必要的，而且相信，凡是想要剥夺这种权利的人，应当被认为是社会和人类的公敌。但是这是否出于对社会和人类的真正的爱和我们大家彼此应有的善心，却有理由加以怀疑。这不过是每一个爱好他自己的权力、利益或强大的人可能而且一定自然地会做出的行径，使那些只是为他的快乐和好处而劳动和作苦工的牲畜不要互相伤害或残杀；其所以如此得到照顾，不是由于主人对它们有什么爱心，而是为了爱他自己和它们给他带来的好处。

任何人放弃其自然自由并受制于公民社会的种种限制的唯一的方法，是同其他人协议联合组成为一个共同体，以谋他们彼此间的舒适、安全和和平的生活，以便安稳地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯。无论人数多少都可以这样做，因为它并不损及其余的人的自由，后者仍然像以前一样保有自然状态中的自由。当某些人这样地同意建立一个共同体或政府时，他们因此就立刻结合起来并组成一个国家，那里的大多数人享有替其余的人作出行动和决定的权利。

因此，凡是脱离自然状态而联合成为一个共同体的人们，必须被认为他们把联合成共同体这一目的所必需的一切权力都交给这个共同体的大多数，除非他们明白地议定交给大于大多数的任何人数。只要一致同意联合成为一个政治社会，这一点就能办到，而这种同意，是完全可以作为加入或建立一个国家的个人之间现存的或应该存在的合约的。因此，开始组织并实际组成任何政治社会的，不过是一些能够服从大多数而进行结合并组成这种社会的自由人的同意。这样，而且只有这样，才会或才能创立世界上任何合法的政府。

因此，人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的，是保护他们

的财产；在这方面，自然状态有着许多缺陷。

既然人们参加社会的重大目的是和平地和安全地享受他们的各种财产，而达到这个目的的重大工具和手段是那个社会所制定的法律，因此所有国家的最初的和基本的明文法就是关于立法权的建立；正如甚至可以支配立法权本身的最初的和基本的自然法，其目的就是为了保护社会以及（在与公众福利相符的限度内）其中的每一成员。

立法或最高权力机关不能揽有权力，以临时的专断命令来进行统治，而是必须以颁布过的经常有效的法律并由有资格的著名法官来执行司法和判断臣民的权利。

因此，无论国家采取什么形式，统治者应该以正式公布的和被接受的法律，而不是以临时的命令和未定的决议来进行统治。因为，如果以公众的集体力量给予一个人或少数人，并迫使人们服从这些人根据心血来潮或直到那时还无人知晓的、毫无拘束的意志而发布的苛刻和放肆的命令，而同时又没有可以作为他们行动的准绳和根据的任何规定，那么人类就处在比自然状态还要坏得多的状况中。因为，政府所有的一切权力，既然只是为社会谋幸福，因而不应该是专断的和凭一时高兴的，而是应该根据既定的和公布的法律来行使；这样，一方面使人民可以知道他们的责任并在法律范围内得到安全和保障，另一方面，也使统治者被限制在他们的适当范围之内，不致为他们所拥有的权力所诱惑，利用他们本来不熟悉的或不愿承认的手段来行使权力，以达到上述目的。

可是，我们看到，尽管一个军曹能够命令一个士兵向炮口前进，或单身扼守阵地，那时这个士兵几乎是注定一死，但是军曹不能命令士兵给他一分钱。同样地，将军有权处死一个放弃职守或不服从孤注一掷的命令的士兵，却不能凭着他的决定生杀的绝对权力，处置这个士兵的产业的一分一厘，或占取他的财物的毫末；尽管他能够命令一切，稍一违抗即可处死。

当立法机关把执行他们所制定的法律的权力交给别人之后，他们认为有必要时仍有权加以收回和处罚任何违法的不良行政。对外权的情况也是这样，它和执行权同是辅助和隶属于立法权的，而立法权，正如前述，在一个有组织的国家中，是最高的权力。

因为，人民设置一个立法机关，其目的在于使立法机关在一定的时间或在有需要时行使制定法律的权力，如果他们为强力所阻，以致不能行使这一对社会如此必要的、关系到人民的安全和保护的权力，人民便有权用强力来加以扫除。在一切情况和条件下，对于滥用职权的强力的真正纠正办法，就是用强力对付强力。越权使用强力，常使使用强力的人处于战争状态而成为侵略者，因而必须把他当作侵略者来对待。

Ｓａｌｕｓ ｐｏｐｕｌｉ ｓｕｐｒｅｍａ ｌｅｘ［人民的福利是最高的法律］，的确是公正的和根本的准则，谁真诚地加以遵守谁就不会犯严重的错误。

凡是显然为人民谋福利以及把政府建立在它的真正基础之上的任何行为，都是而且永远是正当的特权。

专制权力是一个人对于另一人的一种绝对的专断的权力，可以随意夺取另一个人的生命。

它只是侵犯者使自己与他人处于战争状态时放弃自己生命权的结果。他既然抛弃了上帝给予人类作为人与人之间的准则的理性，脱离了使人类联结成为一个团体和社会的共同约束，放弃了理性所启示的和平之路，蛮横地妄图用战争的强力来达到他对另一个人的不义的目的，背离人类而沦为野兽，用野兽的强力作为自己的权利准则，这样他就使自己不免为受害人和会同受害人执行法律的其余人类所毁灭，如同其他任何野兽或毒虫一样，因为人类不能和它们共同生活，而且在一起时也不能得到安全。

自然给予父母以第一种权力、即父权，使其在儿女未成年时为他们谋利益，以补救他们在管理他们的财产方面的无能和无知。（必须说明，我所谓财产，在这里和在其他地方，都是指人们在他们的身心和物质方面的财产而言。）自愿的协议给予统治者们以第二种权力、即政治权力，来为他们的臣民谋利益，以保障他们占有和使用财产。人权的丧失给予主人们以第三种权力、即专制权力，来为他们自己谋利益而役使那些被剥夺了一切财产的人们。

父权只是在儿童尚未成年而不能管理他的财产的情况下才会存在；政治权力是当人们享有归他们自己处理的财产时才会存在；而专制权力是支配那些完全没有财产的人的权力。

一个侵略者由于使自己同另一个人处于战争状态，无理地侵犯他的权利，因此决不能通过这一不义的战争状态来获得支配被征服者的权利，对于这一点，人们都很容易同意，因为人们不能想像强盗和海贼应当有权支配他们能用强力制服的人，或以为人们须受他们在非法强力挟制下作出的诺言的约束。

所以使一个人与另一个人处于战争状态的是强力的不正当的使用，犯这种罪行的人就放弃了他的生命权。因为，不使用作为人与人之间的准则的理性，而使用野兽般的强力，他就有可能为被他用强力侵犯的人所毁灭，如用任何危害生命的残暴野兽一样。

由此可见，一个人通过征服享有支配一个人的人身的权利，他可以随意毁灭他，但并不因此享有支配他的产业的权利，无论是加以占有或享用。

每个人生来就有双重的权利：第一，他的人身自由的权利，别人没有权力加以支配，只能由他自己自由处理；第二，首先是和他的弟兄继承他的父亲的财物的权利。

征服的问题可以扼要地作这样的说明：如果征服者的征服是合乎正义的，他就对一切实际参加和赞同向他作战的人们享有专制的权利，而且有权用他们的劳动和财产赔偿他的损失和费用，这样他并不侵害其他任何人的权利。对于不同意战争的其余的人民，如果有这样的人的话，以及对于俘虏的子孙或对两者的财产，征服者都不享有任何权力，从而他不能基于征服而具有统辖他们的任何合法的权利根据，或把它传给他的后裔。但如果他企图侵犯他们的财产，他就成为一个侵略者，从而使自己处在与他们敌对的战争状态中。

国王以法律为他的权力的范围，以公众的福利为他的政府的目的，而暴君则使一切都服从于他自己的意志和欲望。

强力只能用来反对不义的和非法的强力。

只有那种使诉诸法律成为不可能的强力，才可以被认为是含有敌意的强力。也只是这种强力才使一个运用它的人进入战争状态，才使对他的反抗成为合法。

人们参加社会的理由在于保护他们的财产；他们选择一个立法机关并授以权力的目的，是希望由此可以制定法律、树立准则，以保卫社会一切成员的财产，限制社会各部分和各成员的权力并调节他们之间的统辖权。因为决不能设想，社会的意志是要使立法机关享有权力来破坏每个人想通过参加社会而取得的东西，以及人民为之使自己受制于他们自己选任的立法者的东西；所以当立法者们图谋夺取和破坏人民的财产或贬低他们的地位使其处于专断权力下的奴役状态时，立法者们就使自己与人民处于战争状态，人民因此就无需再予服从，而只有寻求上帝给予人们抵抗强暴的共同庇护。所以，立法机关一旦侵犯了社会的这个基本准则，并因野心、恐惧、愚蠢或腐败，力图使自己握有或给予任何其他人以一种绝对的权力，来支配人民的生命、权利和产业时，他们就由于这种背弃委托的行为而丧失了人民为了极不相同的目的曾给予他们的权力。

我相信，不论是统治者或臣民，只要用强力侵犯君主或人民的权利，并种下了推翻合法政府的组织和结构的祸根，他就严重地犯了我认为一个人所能犯的最大罪行，他应该对于由于政府的瓦解使一个国家遭受流血、掠夺和残破等一切祸害负责。谁做了这样的事，谁就该被认为是人类的公敌大害，而且应该受到相应的对待。

《政 府 论》下 篇 (英)洛克(J. Locke)著 瞿菊农，叶启芳译，商务印书馆，1982 年

**乌托邦**

公众所表示的愤怒，其目的无非是根除罪恶，挽救犯罪的人，处理他们时使他们一定要改过迁善，以后一辈子将功赎罪。

总之，给人治好头病却带来脚病的那是庸医，同样，为了改善公民的生活而必须夺去他们生命中美好的东西的人，应该承认他自己对治理自由人民是一个门外汉。

我所得的结果只是，在我医治别人的疯狂时，我自己也惹上精神失常。我若是坚持真理，我就必须依照我所讲述的方式说话。我认为，说谎可能是哲学家的本分，但我决不干。

由于此，柏拉图作了一个很妙的比较，指出何以哲学家有理由不参与管理国家。哲学家看见人们走出涌上街头、浑身给经常的阵雨淋湿，却无法劝他们进屋子避雨。哲学家知道，如果他们自己外出，毫无好处，只是和其余的人一样弄湿身子。因此，如果至少他们本人安全，他们就觉得满意，这样，他们便留在家中，对于医治别人的愚蠢，他们是无能为力的。

我怀疑当个人所有即是私人财产时，一切平均享有能否达到。如果人人对自己能取得的一切财物力图绝对占有，那就不管产品多么充斥，还是少数人分享，其余的人贫困。在一般的情况下，穷人倒很应该享有富人的境遇，因为富人贪婪、肆无忌惮、毫无用处，而穷人则正派、直率，终日辛勤劳动，牺牲自己为国家作出贡献。我深信，如不彻底废除私有制，产品不可能公平分配，人类不可能获得幸福。私有制存在一天，人类中绝大的一部分也是最优秀的一部分将始终背上沉重而甩不掉的贫困灾难担子。

乌托邦宪法规定：在公共需要不受损害的范围内，所有公民应该除了从事体力劳动，还有尽可能充裕的时间用于精神上的自由及开拓，他们认为这才是人生的快乐。（quandoquidem eius reipublicae institutio hunc unum scopum in primis respicit; ut quoad per publicas necessitates licet; quam plurimum temporis ab seruitio corporis ad animi libertatem cultumque ciuibus uniuersis asseratur. in eo enim sitam uitae felicitatem putant.）

乌托邦人不准自己的公民操屠宰业，认为这会逐渐消灭人性中最可贵的恻隐之心。

他们总是宁可认为：一切无害的享乐都不应该禁止。（sunt enim hanc in partem aliquanto procliuiores, ut nullum uoluptatis genus - ex quo nihil sequatur incommodi - censeant interdictum.）

由此你可以看出，不管在那儿，不容许浪费时间或借口逃避工作。他们没有酒馆和烈性饮料店，没有妓院，没有腐化场所，没有藏垢纳污的暗洞，没有秘密集会的地方。相反，在众目睽睽之下，人们必须干通常的活，或是正当地消磨业余时间。既然这是一般风尚，所有的商品就势必异常丰富。商品又是在全部居民中均匀分配，任何人不至于变成穷人或乞丐。

乌托邦人有鉴于此，想出一种符合于他们的其他一切制度的办法。我们如此重视黄金，如此小心翼翼地保护它，因此那个办法和我们的制度绝无相同之处，除身历其境者外，也无人相信，原来乌托邦人饮食是用陶器及玻璃器皿，制作考究而值钱无几；至于公共厅馆和私人住宅等地的粪桶溺盆之类的用具倒是由金银铸成。再则套在奴隶身上的链铐也是取材于金银。最后，因犯罪而成为可耻的人都戴着金耳环、金戒指、金项圈以及一顶金冠。乌托邦人就是这样用尽心力使金银成为可耻的标记。所以别的民族对于金银丧失，万分悲痛，好像扒出心肝一般；相反，在乌托邦，全部金银如有必要被拿走，没有人会感到损失一分钱。

灵魂不灭，灵魂由于上帝的仁慈而生来注定享有幸福。我们行善修德，死后有赏；我们为非作恶，死后受罚。（animam esse immortalem, ac dei beneficentia ad felicitatem natam, uirtutibus ac bene factis nostris praemia post hanc uitam, flagitiis destinata supplicia.）

实则乌托邦人主张，构成幸福的不是每一种快乐，而只是正当高尚的快乐。德行引导我们的自然本性趋向正当高尚的快乐，如同趋向至善一般。相反的一个学派把幸福归因于至善。乌托邦人给至善下的定义是：符合于自然的生活。上帝创造人正是为了使其这样地生活。（nunc uero non in omni uoluptate felicitatem, sed in bona, atque honesta sitam putant. ad eam enim uelut ad summum bonum, naturam nostram ab ipsa uirtute pertrahi, cui sola aduersa factio felicitatem tribuit. nempe uirtutem definiunt, secundum naturam uiuere ad id siquidem a deo institutos esse nos. ）

乌托邦人认为，自然指示我们过舒适的亦即快乐的生活，作为我们全部行为的目标。乌托邦人把德行解释为遵循自然的指示而生活。因此，自然号召人人相互帮助以达到更愉快的生活。（它这样号召无疑有充分理由，因为没有一个人会比任何人都更幸运，成为得到自然照顾的唯一对象。自然对赋予同样形体的一切人们是一视同仁的。）所以，自然教你留意不要在为自己谋利益的同时损害别人的利益。

在选择配偶时，乌托邦人严肃不苟地遵守在我们看来是愚笨而极端可笑的习惯。女方不管是处女抑孀妇，须赤身露体，由一位德高望重已婚老妇人带去求婚男子前亮相，同样，男方也一丝不挂，由一位小心谨慎的男子陪伴来到女方面前，我们非笑这样的风俗，斥为愚蠢。

破坏夫妇关系的人罚充最苦的奴隶。如双方均系已婚，则一双受害者在自愿的情况下可离异犯有奸行的对方而彼此结合，或可以和自己喜爱的对象结婚。但如受害者之一对于不义的对方仍然依依不舍，并不禁止他们的婚姻继续生效，只要一方对罚充奴隶的一方愿意共同生活及劳动。有时一方有痛悔表示，而另一方则认真操作，为此两人得到总督的怜悯，又有自由。但重犯前罪者判处死刑。

虽然不珍惜天然美被看作懒而愚的标志，可是涂脂抹粉的打扮据他们的意见是不光彩的装模作样，经验告诉乌托邦人，妻子无论怎样貌美总不及其贤淑虔诚更能获得丈夫的恩爱。有些男人所向往的仅仅是漂亮面孔，但唯一能永远保持丈夫的爱情的还是贞操和柔顺。

徇私与贪利这两个弊病，一旦支配了人们的判断，便立刻破坏一切公正，而公正是一个国家的力量源泉。

战争是唯一适宜于野兽的活动，然而任何一种野兽都不像人那样频繁地进行战争，因此乌托邦人很恨战争。乌托邦人一反几乎所有国家的惯例，把在战争中所追求的光荣看成极不光荣。然而他们的男女在固定的日子里刻苦地参加军训，锻炼自己，唯恐一旦有需要而他们不能作战。

乌托邦人的教士是极端献身宗教的，因此数目不大，每个城市不超过十三人（教堂也是十三座），战时例外。遇到战争，其中七人随军出发，另由七人补他们的空额。从战争回来的正式教士全都回到原先的职位上。这时，补空额的人就权充主教侍从，遇有教士身故方递补上去。主教只有一名，是所有教士的首领。凡是教士都由国民选举出来，如同官员也是由国民选出一样，其方式是秘密投票，以杜绝徇私。选中的教士由教会同僚为其举行授予圣职的礼节。

当两军交战时，教士在一旁，但离战士不太远，他们跪在地上，身披法衣，伸出双手朝天，首先祈祷和平，其次祈祷在双方流血不多的情况下祖国取得胜利。当乌托邦军队占了上风，教士便驰进酣战中心，阻止本国军队对败军滥肆杀戮。败军只要有看到教士并向其呼吁的，就能保全性命。败军中有触摸教士身上飘扬的法衣的，就可以使自己留下的财物免于从战争来的任何破坏。

他们不宰杀牲畜作献祭用。既然上帝慈悲为怀，对万物有好生之德，他们认为上帝不会看到流血和杀戮而感到高兴，他们烧香以及其他有芬芳气味的东西，燃大量的烛。

相反，在乌托邦，一切归全民所有，因此只要公仓装满粮食，就决无人怀疑任何私人会感到什么缺乏。原因是，这儿对物资分配十分慷慨。这儿看不到穷人和乞丐。每人一无所有，而又每人富裕。

可是现在富人进一步破坏并贬低正义，以至于制定法令，使其冒充正义。因此，我将现今各地一切繁荣的国家反复考虑之后，我断言我见到的无非是富人狼狈为奸，盗用国家名义为自己谋利。他们千方百计，首先把自己用不法手段聚敛的全部财富安全地保存起来，其次用极低廉的工价剥削所有穷人的劳动。等到富人假借公众名义，即是说也包括假借穷人的名义，把他们的花招规定为必须遵守的东西，这样的花招便成为法律了！

与其吃着不尽，何如够用够使；与其为如山的财宝所包围，何如使大量的烦恼消除。同样毫无疑问，人们对自己利益的关心和人们对我们的救世主基督的关心（基督由于有大智慧，不会不了解什么是最好的东西；由于慈善为怀，不会不把他所了解是最好的东西当作忠告），早就应该使得全世界都采用乌托邦国家的法制，若不是那唯一的怪魔加以反对，这怪魔便是骄狂，它是一切祸害之王，一切祸害之母。

骄狂所据以衡量繁荣的不是其自身的利，而是其他各方的不利。骄狂哪怕能成为女神，也不愿做这个女神，如果她再也看不到她可以欺凌嘲笑的可怜虫，如果她不能在这些可怜虫的不幸前显示自己的幸运，如果她夸耀的财富不能使这些可怜虫因贫穷而受到折磨并且更加贫穷。这条从地狱钻出的蛇盘绕在人们的心上，如同鮣鱼一般，阻碍人们走上更好的生活道路。

版本待考，商务印书馆

**阿古利可拉传 日耳曼尼亚志**

塔西佗的著作流传至今者共有五部，现在按照他写作时间的先后列举如下：

1.“阿古利可拉传”（Agricola）

2.“日耳曼尼亚志”（De Germania）

3.“演说家对话录”（Dialogus de Oratoribus）

4.“罗马史”（Historiae）

5.“罗马帝国编年史”（Annales）

我记得他经常说到他早年之沉醉于哲学，要不是他母亲谨慎地对他炽热的精神予以遏止的话，他之浸溺于哲学的程度将会使他不适合作一个罗马人和元老院议员了。他当时的志气正不可一世，他不知顾忌而一味热衷地希望立登清要之路；但不久以后，理智和阅历就冲淡了他的热肠，他从学问中掌握了人生最难的一课，那就是中庸之道。（Memoria teneo solitum ipsum narrare se prima in iuventa studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano ac senatori, hausisse, ni prudentia matris incensum ac flagrantem animum coercuisset. Scilicet sublime et erectum ingenium pulchritudinem ac speciem magnae excelsaeque gloriae vehementius quam caute adpetebat. Mox mitigavit ratio et aetas, retinuitque, quod est difficillimum, ex sapientia modum.）

不过，一个贤淑的妇人应享有更多的荣誉，正如一个不贤的妇人应遭受更多的指责。（nisi quod in bona uxore tanto maior laus, quanto in mala plus culpae est.）

利用他们的国王作为我们统治的工具，这乃是罗马人自古相承的办法。（vetere ac iam pridem recepta populi Romani consuetudine, ut haberet instrumenta servitutis et reges.）

“我们低首下心，而所得到的是加之于我们的更严酷的勒索，好像我们成了甘心情愿属服的人了。曾经有一个时候，统治着我们的是一个国王，而现在我们的头上却来了两个国王：一个屠杀我们生命的总督，一个劫夺我们时产的时务使。他们彼此倾札也好，他们志同道合也好，对于受他们统治的臣民说来都是同样的遭殃。这个手下的骄兵悍将，那个手下的恶仆狠奴，都一齐向我们施行凶暴和凌辱。什么都逃不过他们的贪婪；谁都逃不过他们的淫欲。在战争中，那些身强力壮的人肆行劫杀：而现在呢，在我们家里抢劫的、掳走我们子女的、强迫我们去当兵的，却大多是一些不中用的懦夫：好像除了不许我们为保卫自己乡土而牺牲以外，其他什么事情我们都该死似的。但是，只要我们不列颠人算计一下我们自己的人数，我们就可以看出，那些渡海过来的罗马兵士只算是微乎其微的几个人。日耳曼人和罗马人只有一河之隔，并没有海洋的天险，但他们已经奋起而摆脱枷锁了。我们为我们的乡土、为我们的妻子、为我们的双亲而故；而罗马人呢，他们只是为了贪婪、为了放肆。只要我们一鼓起我们祖先们那样的勇气，罗马人一定就会逃跑，像死夫的尤利乌斯一样地逃跑。我们不要因为一两场战斗失利就感到惊惶失措。悲惨的命运会使我们具有更强烈的怒火和更坚决的毅力。何况，所有的神灵现在都正在怜佑着我们，他们已经把罗马的将军引到了别处，把罗马的军队领到离我们很远的另外一个岛上去了。我们已经踏上了最艰难的一步，我们已经周密地策划好了。而在这样的图谋中，大胆尝试固然有危险，但一旦机密泄漏，危险就更大了。”（Singulos sibi olim reges fuisse, nunc binos imponi, e quibus legatus in sanguinem, procurator in bona saeviret. Aeque discordiam praepositorum, aeque concordiam subiectis exitiosam. Alterius manus centuriones, alterius servos vim et contumelias miscere. Nihil iam cupiditati, nihil libidini exceptum. In proelio fortiorem esse qui spoliet: nunc ab ignavis plerumque et imbellibus eripi domos, abstrahi liberos, iniungi dilectus, tamquam mori tantum pro patria nescientibus. Quantulum enim transisse militum, si sese Britanni numerent? Sic Germanias excussisse iugum: et flumine, non Oceano defendi. Sibi patriam coniuges parentes, illis avaritiam et luxuriam causas belli esse. Recessuros, ut divus Iulius recessisset, modo virtutem maiorum suorum aemularentur. Neve proelii unius aut alterius eventu pavescerent: plus impetus felicibus, maiorem constantiam penes miseros esse. Iam Britannorum etiam deos misereri, qui Romanum ducem absentem, qui relegatum in alia insula exercitum detinerent; iam ipsos, quod difficillimum fuerit, deliberare. Porro in eius modi consiliis periculosius esse deprehendi quam audere.）

他使酋长的儿子们都接受通达的教育。他不喜欢高卢人的勤勉，而对不列颠人的聪慧表示特别的嘉许，因此，这些从来不接受拉丁语的居民免在居然学习罗马人滔滔不绝的辞令来了。并且，他们也以穿着罗马人的衣裳为荣，穿拖袈（toga）之风大为流行。他们逐渐为一些使人堕落的器物设备如花厅（Porticu）、浴池和风雅的宴会等所迷惑。所有这些正是他们被奴役的一种方式，而他们却愚笨得把这些东西称为“文化”。（Iam vero principum filios liberalibus artibus erudire, et ingenia Britannorum studiis Gallorum anteferre, ut qui modo linguam Romanam abnuebant, eloquentiam concupiscerent. Inde etiam habitus nostri honor et frequens toga; paulatimque discessum ad delenimenta vitiorum, porticus et balinea et conviviorum elegantiam. Idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset.）

每当胜利的时候，人人都把功绩归于自己；每当失败的时候，都归罪于一人：这也是战争中最不公平的特点。（Iniquissima haec bellorum condicio est: prospera omnes sibi vindicant, adversa uni imputantur.）

“当我一想起这次战争的起此和我们目前处境的窘迫的时候，我的心就激动得厉害，因为我相信：整个不列颠获得自由的开端就在今天，就在我们这个同盟。我们全都是还没有被奴役过的人；但现在，我们的后面已经再没有退路了，罗马的兵船已经威胁着我们，海洋也不能再保障我们的安全了。因此，战争、诉诸武力，不仅是勇敢的人建功立名的时机，也是贪生怕死的人的唯一生路。以往抵抗罗马人的那些或胜或败的战役，还在我们身上留下了最后一线得救的希望；因为我们是全不列颠威名最著的一族，因为我们住在不列颠的腹地，因为我们见不到那些被征服者的海岸，所以，连我们的眼晴都还不曾受过奴役的毒疫的污染。对于我们这些居住在天地尽头、居住在最后一小块自由的土地上人们而言，这个保持着不列颠光荣的人世仙境，直到今天从前一直是我们的一个保障。而人们对于自己所不知道的事物总觉得是有些神妙莫测的。但是，现在不列颠的边涯已经暴露无遗了。我们以外不再有别的部落了，除了波涛，除了岩壁，就只有那比波涛、岩壁更为可怕的罗马人，就只有那即使你卑躬屈节也逃不了他们的厌迫的罗马人了。那些蹂躏世界的强盗！陆地已经被他们糟踏得干干净净，他们现在又要到海上来抢劫了。如果他们的敌人是富足的，那他们就贪得无厌地掠夺敌人的财物；如果他们的敌人是贫穷的，那他们就千方百计地把敌人置于他们的魔爪之下；东方也好，西方也好，哪儿都不能使他们感到餍足。全人类中也只有他们才对于无论穷富的人都怀着同样迫切的贪心。去抢、去杀、去偷，他们竟把这些叫做帝国；他们造成一片荒凉，他们却称之为天下太平。

“儿女和亲人，天生就是每一个人最亲爱的人，但现在却要把我们的儿女和亲人从我们身边调走，送到别处去当奴隶。我们的妻子和姊妹，纵然能避免敌军的强奸，也会在亲善和好客的名义下遭受玷辱。我们的财物被他们当贡税收走，我们的收成变成了他们的储积。就是我们自己的肢体，也只有在侮骂和鞭打之下去做清除森林池沼那些不胜其疲劳的苦工。生下来就是奴隶的奴隶也只被出卖一次，而且，他们还是由他们的主人养大的；但是，不列颠却日复一日地养大和出卖着自己的人去给别人做奴隶。我们看到，在一个家庭里，新来的奴隶常常是老伙伴的嘲笑对象；同样地，在这一个早就受奴役的世界中：我们正是新来的奴隶，正是最不值钱的人，所以我们是注定了要任凭宰割的。如果我们这儿有肥沃的原野、有矿山、有海港，那么，或者还可以让我们上那些地方去做工而保留我们的残生，但我们什么也没有。我们的勇敢，我们坚强不屈的精神，已经是主子们看不顺眼的东西；何况那曾经保障我们安全的遥远和隐僻，更会使他们放心不下。由于这一切，你们决不 可能有求得宽赦的希望，不论你们看重的是安全，还是光荣，总之，除了鼓起勇气以外，没有别的更好的道路可走了。不列甘特斯人在一个女人的领导下尚且能烧掉一个殖民城和攻陷一个营地，要不是他们在胜利以后疏忽怠慢的话，他们早就摆脱枷锁了。现在，瞧我们的吧，瞧我们这些坚强不屈、从来没有丧失过自由的人们吧！要让他们在第一次会战中就来领教领教，在喀利多尼亚还有什么样的英雄好汉！

“你们以为罗马人作战的勇敢也会和他们平时的淫荡一样厉害吗？要知道，只是由于我们的内哄，才造成了他们的威名；只是由于他们对手的错误，才造成了他们军队的光荣；他们的军队都是由四方八面备个种族的人拼凑起来的，只有胜利，他们才能团聚在一起；一打败仗，他们便会土崩瓦解。那些高卢人、那些日耳曼人，（说来很惭愧）还有那些不列颠人，虽然他们拿自己的血肉来替异族统治者作战，可是，他们以前与罗马人敌对的时间，远较他们现在受罗马人奴役的时间为长久，能认为他们都会忠心赤胆地归附罗马人吗？靠恐惧来联系感情是不稳固的，一旦恐惧消失以后，那些人就会开始仇恨了。一切鼓舞着胜利的力量都在我们这一方面。在罗马人那方面，没有妻子在鼓励他们前进，没有双亲在斥责他们败退。他们之中，有许多人没有家乡，即或有家乡，也不在此处。他们的人数是很少的，他们处在生疏的环境里是感到不安的，他们举目四望，所见到的苍天、碧海和深林都使他们有置身异地之感；诸神已经把他们像瓮中之鳖一样地送到了我们的手中。不要被他们那无用的漂亮的装饰，被那金的、银的闪光所吓倒，那些东西既不能保护谁，也不能伤害谁。就是在敌人自己的战线里，我们还可以找到我们的帮手。那些不列颠人会懂得他们应该替谁作战；那些高卢人会回想起他们往日的自由；那些日耳曼人会抛弃他们，像最近乌昔鄙夷人逃跑了一样。此外还有什么可怕的呢？他们的坞壁都已经空了，他们的殖民城只剩下了老弱残兵；在心怀不服的百姓和横加暴虐的统治者的城市里，只有仇视和异心。在这一面，你们有一位将军和一支军队；在那一面，有着贡税、矿山的苦工和种种受奴役的痛苦。你们究竟是打算长期忍受那苦难呢，还是想立刻向他们报仇呢？这就要在这个战场上来决定了。当你们投入战斗的时候，想一想你们的祖先和你们的后代子孙吧！”

（[30]Quotiens causas belli et necessitatem nostram intueor, magnus mihi animus est hodiernum diem consensumque vestrum initium libertatis toti Britanniae fore: nam et universi co[i]stis et servitutis expertes, et nullae ultra terrae ac ne mare quidem securum inminente nobis classe Romana. Ita proelium atque arma, quae fortibus honesta, eadem etiam ignavis tutissima sunt. Priores pugnae, quibus adversus Romanos varia fortuna certatum est, spem ac subsidium in nostris manibus habebant, quia nobilissimi totius Britanniae eoque in ipsis penetralibus siti nec ulla servientium litora aspicientes, oculos quoque a contactu dominationis inviolatos habebamus. Nos terrarum ac libertatis extremos recessus ipse ac sinus famae in hunc diem defendit: nunc terminus Britanniae patet, atque omne ignotum pro magnifico est; sed nulla iam ultra gens, nihil nisi fluctus ac saxa, et infestiores Romani, quorum superbiam frustra per obsequium ac modestiam effugias. Raptores orbis, postquam cuncta vastantibus defuere terrae, mare scrutantur: si locuples hostis est, avari, si pauper, ambitiosi, quos non Oriens, non Occidens satiaverit: soli omnium opes atque inopiam pari adfectu concupiscunt. Auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.

[31] Liberos cuique ac propinquos suos natura carissimos esse voluit: hi per dilectus alibi servituri auferuntur; coniuges sororesque etiam si hostilem libidinem effugerunt, nomine amicorum atque hospitum polluuntur. Bona fortunaeque in tributum, ager atque annus in frumentum, corpora ipsa ac manus silvis ac paludibus emuniendis inter verbera et contumelias conteruntur. Nata servituti mancipia semel veneunt, atque ultro a dominis aluntur: Britannia servitutem suam cotidie emit, cotidie pascit. Ac sicut in familia recentissimus quisque servorum etiam conservis ludibrio est, sic in hoc orbis terrarum vetere famulatu novi nos et viles in excidium petimur; neque enim arva nobis aut metalla aut portus sunt, quibus exercendis reservemur. virtus porro ac ferocia subiectorum ingrata imperantibus; et longinquitas ac secretum ipsum quo tutius, eo suspectius. Ita sublata spe veniae tandem sumite animum, tam quibus salus quam quibus gloria carissima est. Brigantes femina duce exurere coloniam, expugnare castra, ac nisi felicitas in socordiam vertisset, exuere iugum potuere: nos integri et indomiti et in libertatem, non in paenitentiam [bel]laturi; primo statim congressu ostendamus, quos sibi Caledonia viros seposuerit.   
  
[32] An eandem Romanis in bello virtutem quam in pace lasciviam adesse creditis? Nostris illi dissensionibus ac discordiis clari vitia hostium in gloriam exercitus sui vertunt; quem contractum ex diversissimis gentibus ut secundae res tenent, ita adversae dissolvent: nisi si Gallos et Germanos et (pudet dictu) Britannorum plerosque, licet dominationi alienae sanguinem commodent, diutius tamen hostis quam servos, fide et adfectu teneri putatis. Metus ac terror sunt infirma vincla caritatis; quae ubi removeris, qui timere desierint, odisse incipient. Omnia victoriae incitamenta pro nobis sunt: nullae Romanos coniuges accendunt, nulli parentes fugam exprobraturi sunt; aut nulla plerisque patria aut alia est. Paucos numero, trepidos ignorantia, caelum ipsum ac mare et silvas, ignota omnia circumspectantis, clausos quodam modo ac vinctos di nobis tradiderunt. Ne terreat vanus aspectus et auri fulgor atque argenti, quod neque tegit neque vulnerat. In ipsa hostium acie inveniemus nostras manus: adgnoscent Britanni suam causam, recordabuntur Galli priorem libertatem, tam deserent illos ceteri Germani quam nuper Usipi reliquerunt. Nec quicquam ultra formidinis: vacua castella, senum coloniae, inter male parentis et iniuste imperantis aegra municipia et discordantia. Hic dux, hic exercitus: ibi tributa et metalla et ceterae servientium poenae, quas in aeternum perferre aut statim ulcisci in hoc campo est. Proinde ituri in aciem et maiores vestros et posteros cogitate.）

有些人专门崇拜藐视权威的人物，但他们应该知道：就是在暴君之下，也有伟大的人物；而温顺服从如果能和奋发有为的精神结合在一起的话，也自可达到高贵的境地，但许多人却只会以一种毫无利于国家而徒然招取杀身之祸的匹夫之勇来沽名钓誉而已。（Sciant, quibus moris est inlicita mirari, posse etiam sub malis principibus magnos viros esse, obsequiumque ac modestiam, si industria ac vigor adsint, eo laudis excedere, quo plerique per abrupta, sed in nullum rei publicae usum <nisi> ambitiosa morte inclaruerunt.）

我所要嘱咐您的妻子和女儿的是：她们应该在心的深处默念您的言行，她们不要只顾怀想您的遗容，而要更加怀念您的道德。并不是说，我反对用大理石或青铜来雕塑您的形象：但是，一切能模仿人的面貌之物都和人的面貌同样的脆弱，它终有毁灭之一日，唯独精神的型范则不可以用某种外物来表达，不可以借艺术来表达，而只有在我们的生命中才能表达出来。我们之所永远爱戴于阿古利可拉者，我们之所永远敬仰于阿古利可拉者，将岿然长存，长存在人们的心里，长存在无穷无尽的岁月里，长存在那歌功颂德的口碑之中。时间的浪潮的确卷走了许多死去的人们，卷走了丑恶的、卑鄙的人们，把他们冲得无影无踪，但是，历史和传说却会使阿古利可拉流芳百世，永垂不朽！（Id filiae quoque uxorique praeceperim, sic patris, sic mariti memoriam venerari, ut omnia facta dictaque eius secum revolvant, formamque ac figuram animi magis quam corporis complectantur, non quia intercedendum putem imaginibus quae marmore aut aere finguntur, sed ut vultus hominum, ita simulacra vultus imbecilla ac mortalia sunt, forma mentis aeterna, quam tenere et exprimere non per alienam materiam et artem, sed tuis ipse moribus possis. Quidquid ex Agricola amavimus, quidquid mirati sumus, manet mansurumque est in animis hominum in aeternitae temporum, fama rerum; nam multos veterum velut inglorios et ignobilis oblivio obruit: Agricola posteritati narratus et traditus superstes erit.）

我个人同意把日耳曼尼亚的居民视为世界上一种未曾和异族通婚因而保持自己纯净的血统的种族，视为一种特殊的、纯粹的、除了自己而外和其他种人毫无相似之处的人。因此，虽然他们人数极多，而体格则完全一样：他们都有着凶暴的蓝眼睛、金黄色的头发、高大的身躯；他们只有突然冲动的勇猛而不耐心于操劳和艰苦的工作，也决不习惯于忍受燥渴和炎热；由于气候和土壤的缘故，他们对于寒冷和饥饿倒能安之若素。（Ipse eorum opinionibus accedo, qui Germaniae populos nullis aliis aliarum nationum conubiis infectos propriam et sinceram et tantum sui similem gentem exstitisse arbitrantur. Unde habitus quoque corporum, tamquam in tanto hominum numero, idem omnibus: truces et caerulei oculi, rutilae comae, magna corpora et tantum ad impetum valida: laboris atque operum non eadem patientia, minimeque sitim aestumque tolerare, frigora atque inediam caelo solove adsueverunt.）

在搏斗正酣、胜负未分的时候，他们也要将战死者的尸体运回。丢掉了自己的盾是一件奇辱大耻的罪行，犯了这种罪的人不许参加宗教仪式，也不能出席大会。许多在战争中苟全性命的人，都以绞首来结束他那不名誉的生命。（Corpora suorum etiam in dubiis proeliis referunt. Scutum reliquisse praecipuum flagitium, nec aut sacris adesse aut concilium inire ignominioso fas; multique superstites bellorum infamiam laqueo finierunt.）

他们的军阵的编制并非临时随意排列，而是按照各个家庭和血缘关系编制的，最足从激发他们勇气的一个原因也就在于此：因为，站在自己身旁的就是自己最亲爱的人，他们可以听到妇孺的悲号声：这里有着每个男子心目中所最重视的旁观者；这里有着他们所急于想博得的赞誉：他们把自己的创伤带到母亲和妻子们面前，而她们也毫不畏惧地要求看一看和数一数那些伤口：她们管理战士的饮食和给他们以鼓励。（quodque praecipuum fortitudinis incitamentum est, non casus, nec fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiae et propinquitates; et in proximo pignora, unde feminarum ululatus audiri, unde vagitus infantium. Hi cuique sanctissimi testes, hi maximi laudatores. Ad matres, ad coniuges vulnera ferunt; nec illae numerare aut exigere plagas pavent, cibosque et hortamina pugnantibus gestant.）

卡狄人有一种专用以表示个人勇敢的风俗；这在其他的日耳曼人中倒很少见过。那就是：男人刚刚成年，便把鬓发蓄起来，直到他杀死一个敌人用以表示自己的勇敢以后，才站在敌人血淋淋的尸体上，将脸剃光；从此他才算尽了自己出生的义务，才不负自己的国家和父母。怯懦者则仍然鬓发满面。在普通情况下，戴一个铁戒指，对他们说来是一种耻辱的表记，但是，一些最勇敢的人往往也戴上一个铁戒指，用从作为自誓的象征，直到他杀死了一个敌人以后，才算履践了自己的誓言，才能解脱自己戴上的铁戒指。这种风气在卡狄人中间很流行。有些男人，从然头发斑白，还带有这种表记，因此为敌人和本族人所注意。每逢交战的时候，总是让这些人排在前列，蔚为奇观。即使在太平无事时，他们也并不显得驯静些。他们没有居室、没有田地、没有职业；他们任意游荡，游荡到那里，就由那里的主人款待他们。他们挥霍旁人的财产，亦如轻视自己的财产一样，直到年老体衰，才失去了当年的豪气。（Et aliis Germanorum populis usurpatum raro et privata cuiusque audentia apud Chattos in consensum vertit, ut primum adoleverint, crinem barbamque submittere, nec nisi hoste caeso exuere votivum obligatumque virtuti oris habitum. Super sanguinem et spolia revelant frontem, seque tum demum pretia nascendi rettulisse dignosque patria ac parentibus ferunt: ignavis et imbellibus manet squalor. Fortissimus quisque ferreum insuper anulum (ignominiosum id genti) velut vinculum gestat, donec se caede hostis absolvat. Plurimis Chattorum hic placet habitus, iamque canent insignes et hostibus simul suisque monstrati. Omnium penes hos initia pugnarum; haec prima semper acies, visu nova; nam ne in pace quidem vultu mitiore mansuescunt. Nulli domus aut ager aut aliqua cura: prout ad quemque venere, aluntur, prodigi alieni, contemptores sui, donec exsanguis senectus tam durae virtuti impares faciat.）

当强权决定一切的时候，公道和仁义只是加在强者身上的美名。（ubi manu agitur, modestia ac probitas nomina superioris sunt.）

作者:塔西佗(Tacitus)著 马雍，傅正元译 出版社:商务印书馆  出版日期:1959

**政府片论**

编者导言

度过８０寿辰以后，边沁感到衰老日甚。他的视力已经很弱，自己很怕双目失明。他的记忆力也大为衰退，其他的多种官能都有损坏，只是程度较浅而已。有几个月时间，他一直在期待着天年的终了。１８３２年６月６日，他毫无痛苦、毫无挣扎地长逝了。在他弥留之际，有一件事突出地说明边沁的特性，不能不加以记述。当他知道死亡已近时，他对守候的一位友人说：“我感到我快要死了，我们要注意的是必须减少痛苦到最小限度。不要让任何仆人到房间里来，要让所有的青年人都走开。他们看到这种情景是很难受的；他们在这里也无济于事。我当然不能单独地留在这里，你得留下来看着我，而且只要你一个人看着我。这样就可以使我们的痛苦尽可能减少到最小限度。”

贝卡里亚在导言中说：“如果我们看一看历史，就会发现法律是，或者应当是人们在自由形态下彼此之间的契约，然而它们绝大部分已经成为根据少数人的情感，或者偶然的原因，或者临时的需要而制定的。它们不是由那些对于人性做过冷静考察的人制定的，这些人知道怎样把众人的行为归结为一点，他们只考虑一个目的，即最大多数人的最大幸福。”

贝卡里亚在以后的一段话中又提到了同一思想。他说：“如果人生的善与恶可以用一种数学方式来表达的话，那么良好的立法就是引导人们获得最大幸福和最小痛苦的艺术。”

他写道：“在每一个刑事案件中，法官都必须按照三段论证法来推理。大前提必须是普遍的法律，小前提是行为符合或不符合该法律，结论是释放或惩罚。

亨利·梅因爵士说：“假定有一个人数众多而比较单纯的社会，假定其主权者的命令采取立法的形式，假定这种立法机关具有巨大潜在的或实际的力量；那么总的说来，指导这种立法的唯一可能想像的原则，就是最大多数人的最大幸福。”

功利原则的价值不在于创造方面，而在于批判方面。它的价值在于作为一种检验标准，而不在于作为一种胚芽。它的真正潜力是反面的，也就是把不公道的地方和许多繁文缛节揭露出来，并删去许多冗长的词句。对于这种目的，功利原则是特别有效的。法律是不是真的有所偏袒，而不只是表面上有所偏袒呢？它是不是扩大某一阶级公民的利益而不顾及任何公共的福利呢？如果是这样的话，它就经不起这种标准的检验。这种标准要求立法者谋求最大多数人的幸福，而且应当一视同仁地为每一个人谋求福利。法律是不是除了用专业性的论据，或者法律专业中尚待证明的判断，或者显示内行的炫耀词句，就不能加以解释和找到根据呢？假如是这样的话，它就经不起这种标准的检验，因为这种标准把幸福当成所有立法的目标。法律是不是仅仅由习惯或传统的力量来支持，而不必理会当前时代的需要呢？假如是这样的话，它也经不起运用功利标准的检验。这种功利标准的检验将大量不公平和大量荒谬的东西一扫而空，其原因就是这种检验意味着承认每个公民的权利，并且承认立法中确实的实际目标。

如果要使任何关于法律体系的权威叙述，按照边沁的法典定义编制成法典，必须满足以下四个条件。第一，它必须是完整的，也就是说，它必须提出十分充分的整套法律，以致无需用注释或判例的形式加以补充。第二，在叙述其包含的法则时，必须使每一句话都达到最大可能的普遍性。换句话说，它必须可以用最少的法则说明全部的法律。第三，这些法则必须以严格的逻辑顺序叙述出来。最后，第四点是，在叙述这些法则时，必须使用严格一致的术语，给这个作品中可能提到的每件事物以唯一的具有一个准确界定的名词。任何法律的表达方式，如果能满足这些要求，那便是边沁所认为的法典。如果某种法律的阐述不能满足这些要求中的一个条件或多个条件，在边沁的定义下，只是一个不完整的近似的法典而已。

愚蠢的统治者触怒了人性中强烈的本能，即财产的本能与宗教的本能。

主权者的权力和从属的权力的区别，主要在于前者获得无限扩张的可能性。

可以把对法律问题发表意见的人分为两类：解释者和评论者。解释者的任务是向我们说明他所认识的法律是什么；评论者的任务则是向我们评述法律应当是怎样的。因此前者的任务主要是叙述或探讨事实；而后者的任务则是探讨理由。解释者在他的范围内所涉及的思维活动只是了解、记忆和判断；而评论者则由于他所评论的事情有时牵涉到那些喜欢与不喜欢的感情问题，所以要和感情打交道。法律是什么，在不同的国家中有差别而且差别很大。然而，法律应该是什么，在所有的国家中却在很大程度上是相同的。因此，解释者永远是这个或那个特定的国家的公民；而评论者则是，或者应当是一个世界公民。一个解释者要说明的是，立法者和他手下的法官已经做了什么；而评论者则建议说，立法者将来应当做些什么。总之，评论者的任务是讲授这门科学。他在一转手之间，就可以通过立法者的实践把这门科学变成一种艺术。

有人认为当法律正确的时候加以辩护，比当它错误的时候加以批判，其功劳要大得多；在我看来真不知道这种看法有什么充分的理由。在一个法治的政府之下，善良公民的座右铭是什么呢？那就是“严格地服从，自由地批判”。

因此，一种批评，尽管根据不足，也只不过使一种制度受到这种考验，可是在这种考验之下，那种只会使偏见流行的有关制度的价值将受到贬斥，而对真正符合功利原则的制度的信任将得到肯定。

不论怎样没有意义的词句，不论怎样错误的见解，只要有大人物名字的荫庇，就会在某种程度上流行于世。名声使某些看法得到原来无法获得的重视。如果这些看法单独存在，可能只会引起人们的鄙视。

我所说的目标，就是幸福。任何行动中导向幸福的趋向性我们称之为它的功利；而其中的背离的倾向则称之为祸害。关于法律特别有所规定的行为，唯一能使人们清楚地看到自己所追求的行为的性质的方法，就是向他们指出这些行为的功利或祸害。总之，这是使他得到满足的唯一方法。

因此，我们便把功利称为一种原则，它可以用来控制并指导这门科学所研究的某些制度或制度组合体的分类。唯有用这种原则来解释这些制度的组合体所具有的名称，才能使它们的分类变得清晰而令人满意。

有时候，的确会发生这种情况：一种谬误暂时被另一种对立的谬误赶走，一种胡说被另一种胡说赶走；但是，要想有效地闩上门，并永远抵抗住一切谬误和一切胡说，没有什么比得上那简单明了的真理。

说一个政府是自由的，另一个政府是专制的，这两种政府的区别何在呢？是不是在那些握有人所共知的最高权力的人中间，这一个人手中的权力比另一个人手中的权力少些（如果这种权力是他们从习惯中取得的）？决非如此。那么，难道不是由于这一个人的权力比另一个人的权力受到更多的限制？它们的区别取决于极不相同的复杂的种种客观情况：——取决于这种方式，即在自由的国家中，全部权力的总体集合起来便是最高的权力，它在几种阶层的人们中间分配，这些人是最高权力的分享者；——取决于这种根源，他们分享最高权力的资格可以不断从中得到；——取决于统治者和被统治者之间位置的更换频繁而容易；因此，某一阶级的利益不知不觉或多或少地和另一阶级的利益融合在一起；——取决于统治者的责任，或者说一个臣民有权利根据一定的理由，公开指定掌权者和详细地检查对他施加压力的权力的每个行动；——取决于出版自由，或者说保证每一个人，不论他是这个阶级的或那个阶级的，都能够使他的不满和抗议为全社会所知道；——取决于公开结社的自由，或者说保证那些对政府现状不满的人，在行政权力能够合法地去干涉他们的行动之前，可以交换他们的感受，商议他们的计划，实行任何一种实际反抗的反对方式。

三十九

我不认为这仅仅是文字上的争论问题。我不能不相信，争论的各方之间——在拥护一项法律和反对这项法律的人们之间——如果他们一旦明确地并经常地参照功利原则，他们便会比现在有更多的机会去调整自己的论点。这个原则的立足点是事实本身，它可以平息各种争论；这就是未来的事实——某些未来可能发生的事情的偶然性。如果一个争论是在这个原则引导之下进行的，那么就会出现两种情况中的一种：或者他们对这种偶然性获得一致的看法，或者在对争论的真正原因进行适当讨论之后，他们最后会发现，不能希望达成任何一致的看法。不过，无论如何，他们会清楚地和明确地看出，他们的分歧究竟在哪里。于是，那不满的一方便会根据正当的理由作出反抗或顺从的决定：根据这样做是否对他们有利；根据那些争论的问题的重要性，对他们来说将会如何；根据对他们来说成功的可能性和不可能性的程度如何——简言之，根据服从所带来的灾难比反抗所带来的灾难的比率会小些，还是会大些。但是，当他们认识到，他们之间的争论并不单纯是一个感情问题，而是存在着判断的差异时，当他们认识到他们所能认识到的争论的真正原因时，调和的大门将会开得更大。

四　十

其余的一切，不外是妇人的骂街、孩子的争吵，这些当然会令人恼火，而且绝对不能说服人。——“我认为，立法机关不能这样做——我认为，它能这样做。我认为，它这样做就超出了它的权威的界限——我认为，它没有。”很明显，如果争论的双方就是这个样子，那么这样争论下去只能使得彼此感到恼怒和糊涂，并会争论不休而毫无办法得出一个一致的看法。这无异于用一种含糊不清的词句，同时又抱着专横的、强词夺理的态度，去宣布他们相反的主张，或不如说是他们的个人偏见，而双方都不打算认真去探讨争论的根由。一直到这时候，非常可能，功利的问题还没有受到丝毫的注意。如果是这样，他们在讨论中所使用的语言，当然是被歪曲的和含糊不清的，因而可以和我们已经看到的那种模棱两可、纠缠不清的语言结构相提并论。

《政府片论》 **作   者:**(英)边沁著 沈叔平等译   **页数:**240页   **出版社:**商务印书馆   **出版日期:**1995

Ecce Homo

Ich bin zum Beispiel durchaus kein Popanz, kein Moral-Ungeheuer - ich bin sogar eine Gegensatz- Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft verehrt hat.

[Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Vorwort. Friedrich Nietzsche: Werke, S. 7653 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1065) (c) C. Hanser Verlag]

»Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt -«

[Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Vorwort. Friedrich Nietzsche: Werke, S. 7656 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1067) (c) C. Hanser Verlag]

Als Knabe glaubte ich, Weintrinken sei wie Tabakrauchen anfangs nur eine Vanitas junger Männer, später eine schlechte Gewöhnung.

[Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich so klug bin. Friedrich Nietzsche: Werke, S. 7684 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1083) (c) C. Hanser Verlag]

Liebe - in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhaß der Geschlechter. - Hat man meine Antwort auf die Frage gehört, wie man ein Weib kuriert - »erlöst«? Man macht ihm ein Kind. Das Weib hat Kinder nötig, der Mann ist immer nur Mittel: also sprach Zarathustra. - »Emanzipation des Weibes« - das ist der Instinkthaß des mißratenen, das heißt gebäruntüchtigen Weibes gegen das wohlgeratene - der Kampf gegen den »Mann« ist immer nur Mittel, Vorwand, Taktik. Sie wollen, indem sie siech hinauf heben, als »Weib an sich«, als »höheres Weib«, als »Idealistin« von Weib, das allgemeine Rang-Niveau des Weibes herunterbringen; kein sichereres Mittel dazu als Gymnasial-Bildung, Hosen und politische Stimmvieh-Rechte.

[Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Warum ich so gute Bücher schreibe. Friedrich Nietzsche: Werke, S. 7722 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1105-1106) (c) C. Hanser Verlag]

»Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als nicht wollen«

[Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Genealogie der Moral. Friedrich Nietzsche: Werke, S. 7786 (vgl. Nietzsche-W Bd. 2, S. 1143) (c) C. Hanser Verlag]

因为人宁愿愿望虚无，不愿空无愿望。——梵澄

**代议制政府**

我们首先要记住，政治制度（不管这个命题是怎样有时被忽视）是人的劳作；它们的根源和全部存在均有赖于人的意志。

当一项制度，或一套制度，具有民族的舆论、爱好和习惯为它铺平的道路时，人民就不仅更易于接受，而且更容易学会，并从一开始就更倾向于去做需要他们做的事情，以维护这种制度，和把它付诸实施，俾能产生最好的结果。任何一个立法者在考虑措施时不利用这种可供利用的现存的习惯和感情，将是一个重大的错误。另一方面，把这些单纯的帮助和便利上升为必要的条件则是一种夸大。

当它说社会中的最强大力量将变成政府中的最强大力量时，力量指什么而言呢？不是指体力；否则纯粹的民主政治就会是唯一能够存在的政体形式了。在单纯的膂力以外加上两个其他因素即财产和智慧，我们就更接近真理，但还远未达到真理。不仅多数常常受到少数的压制，而且多数也许在财产上占优势，在个人的智慧方面也占优势，但仍然可以被在这两方面都不如它的少数用强迫的或其他的方法加以压服。要使这些不同的力量因素在政治上有影响，就必须把它们组织起来；而掌握政府的那些人必然在组织方面居于有利地位。当政府的权力被抛入天平盘时，在其他一切力量因素方面弱得多的一方可能大大占优势；并可能仅仅由于这一点而长期保持优势，尽管政府无疑是处在机械学上叫做不稳定的平衡状态中，象用较小的一头倒立着的东西那样，一旦被干扰，就失去平衡，越来越离开以前的状态，而不是恢复到以前的状态。

一个有信仰的人和九十九个仅仅有利益的人是同等的社会力量。凡能成功地形成这样一种普遍信念即认为某种政府形式，或任何一种社会事实，值得选择的人，就朝着纠集社会力量到它一边迈出了可能采取的几乎是最重要的一步。

好政府的第一要素既然是组成社会的人们的美德和智慧，所以任何政府形式所能具有的最重要的优点就是促进人民本身的美德和智慧。对任何政治制度来说，首要问题就是在任何程度上它们有助于培养社会成员的各种可想望的品质——道德的和智力的，或者可以说（按照边沁（Ｂｅｎｔｈａｍ）更完善的分类），道德的、智力的和积极的品质。在这方面做得最好的政府，就很可能在其他一切方面是最好的，因为政府的实际工作中一切可能的优点正是有赖于这些品质（就它们存在于人民中来说）。

因此，我们可以把政府在增加被统治者（集体地和各个地）的好品质的总和方面所能达到的程度，看作区别政府好坏的一个标准。

一切旨在成为好政府的政府，都是由存在于社会各个成员中的一部分好的品质为管理集体事务而组成的。代议制政体就是这样一种手段，它使社会中现有的一般水平的智力和诚实，以及社会中最有智慧的成员的个人的才智和美德，更直接地对政府施加影响，并赋予他们以在政府中较之在任何其他组织形式下一般具有的更大的影响。虽然在任何组织形式下，他们所具有的影响都是政府中一切好事物的根源和阻止一切坏事物的条件。一个国家的制度所能组织的这种好品质越多，组织形式越好，政府也就越好。

一国人民具有和他们在道德和智力的进步上已达到的阶段相一致的最好的法律，最纯洁和最有效率的司法，最开明的行政管理，最公平和最不繁重的财政制度，就有希望迅速地进入到更高的阶段。政治机构除克尽厥职而外也无其他方式能更有效地促进人民的进步。相反地，如果政府机器构造得不好，以致不能克尽厥职，就会处处感到它降低人民的道德和压抑人民的才智和能动性的后果。

长期以来（也许在英国人争取自由的整个期间）有句谚语说，假使能保证有一个好的专制君主，君主专制政体就会是最好的政府形式。我看这是关于什么是好政府的一种极端的也是最有害的误解。这种误解如不加以清除，就将严重地损害我们关于政府的一切推理。

好的专制政治意味着这样一个政府：在这个政府里，就依靠专制君主来说，不存在国家官吏的实际压迫，但人民的一切集体利益由政府代他们进行管理，有关集体利益的一切考虑由政府替他们去作，他们的思想形成于并同意于这种对他们自己的能力的放弃。一切事听任政府，就象听任上帝一样，意味着对一切事毫不关心，并把它们的结果，如不合自己的意思，当作上天的惩罚加以接受。所以，除对思维本身

有智力上的兴趣的少数好学的人以外，整个人民的才智和感情让位给物质的利益，并且当有了物质利益时让位给私生活的娱乐和装饰。但这样说的意思是，如果全部历史的见证还有价值的话，民族衰落的时代已经到来，就是说，如果这个民族曾经达到某种文明的话。如果它未超出东方民族的状况，在那种情况下，它就继续停滞。但如果象希腊或罗马那样，由于活动力、爱国主义和心胸宽广——这些民族性格完全是自由的结果——它曾达到较高的文明，它就在几个世代内退到东方的状态。而那种状态并不意味着呆滞不动，保证不再变坏；它往往意味着遭到更强大的专制君主或是保持着粗野和自由活力的邻近野蛮民族的侵略、征服，并被降为国内的奴隶。

好的专制政治完全是一种虚假的理想，它实际上（除了作为某种暂时目的的手段）是最无意义和最危险的奇异想法。以毒攻毒，在一个文明有所发展的国度，好的专制政治比坏的专制政治更为有害，因为它更加松懈和消磨人民的思想、感情和精力。

不难表明，理想上最好的政府形式就是主权或作为最后手段的最高支配权力属于社会整个集体的那种政府；每个公民不仅对该最终的主权的行使有发言权，而且，至少是有时，被要求实际上参加政府，亲自担任某种地方的或一般的公共职务。

不用说，理想上最好的政府形式，并不是指在一切文明状态都是实际可行的或适当的政府形式说的，而是指这样一种政府形式，在它是实际可行和适当的情况下，它伴随有最大数量有益后果，直接的和将来的。完全的平民政府是能够主张具有这种性质的唯一政体。它在政体表现其优越性的两个部分都是卓越的。它比任何其他政体既更有利于提供良好的管理，又促进较好的和较高形式的民族性格的发展。

它有关当前福利的优越性建立在两个原则之上，这两个原则具有和关于人类事务所能规定的任何一般命题同样普遍的真理性和适用性。第一个原则是，每个人或任何一个人的权利和利益，只有当有关的人本人能够并习惯于捍卫它们时，才可免于被忽视。第二个原则是，从事于促进普遍繁荣的个人能力愈大，愈是富于多样性，普遍繁荣就愈达到高度，愈是广泛普及。

人们愈具有自保的力量并进行自保，他们就愈能免遭他人的祸害；只有他们愈是自助，依靠他们自己各别的或共同的行动而不仰赖他人，才愈能在同自然的斗争中取得高度的成功。

必须承认，自由的好处，就它迄今被享有的情况而论，是通过将自由的特权扩及于社会仅仅一部分人而取得的；而将这种特权公平地扩及于全体人民的政府则仍然是有待实现的迫切要求。

改进人类生活的性格是同自然力和自然倾向作斗争的性格，而不是屈服于自然力和自然倾向的性格。一切为自己谋利益的性格也都属于积极的和有力的性格，因为促进社会每个成员的利益的习惯和行为无疑至少是到头来最有助于整个社会进步的习惯和行为的一部分。

生活中的成功愈被看做或相信是命运或偶然事件的结果而不是努力的结果，嫉妒就愈发展成为民族性格的一种特征。全人类中最嫉妒的是东方人。

代议制度的永久性必然有赖于人民在它遭到危险时随时准备为它而斗争。

代议制政体就是，全体人民或一大部分人民通过由他们定期选出的代表行使最后的控制权，这种权力在每一种政体都必定存在于某个地方。他们必须完全握有这个最后的权力。无论什么时候只要他们高兴，他们就是支配政府一切行动的主人。不需要由宪法本身给他们以这种控制权。

的确，伟大的政治家是这样一个人，他既知道什么时候遵从传统，也知道什么时候越出传统。但是以为他因为对这些传统无知就能更好地越出传统，则是很大的错误。

和其他政府形式一样，代议制政府的积极的缺陷和危险可以概括为两条：第一，议会中的普遍无知和无能，或者说得温和一点，智力条件不充分；第二，有受到和社会普遍福利不同的利益影响的危险。

因此看来情形是这样，凡是并非例外地具有高度政治技巧和能力但又不是代议制的政府，不论是在君主制形式下还是在贵族制形式下，主要是官僚政治。管理工作掌握在职业官员的手中，这就是官僚政治的本质和意义。

官僚政治的政府深受其苦的弊病，以及通常招致其衰亡的弊病是例行公事。它们因它们准则的不可改变性而致衰亡；尤其因这样一个普遍法则而致衰亡：凡是变成例行公事的东西都丧失生命力，不再具有在其内部起作用的精神，只是继续机械地运转，而要做的工作却依然未做。官僚政治总是倾向于变成腐儒政治。当官僚政治是真正的政府时，集团的精神（象耶稣会的情形那样）压倒集团中较卓越成员的个性。

因此，民主制，和所有其他的政府形式一样，最大危险之一在于掌权者的有害的利益，这就是阶级立法的危险；就是意图实现（不管是否真正实现）统治阶级的眼前利益，永远损害全体的那种统治的危险。

代议制度应当组织得能保持这一事态：它不应当容许任何一种地方利益强大到能够压倒真理和正义以及所有其他的地方利益的总和。永远应当在各种个人利益之间保持着这样一种平衡，使任何一种个人利益要获得成功必须有赖于得到至少一大部分按照更高动机和更全面更长远的观点行动的人们的支持。

我们已经讲到，代议制民主容易产生的危险有两种：代议团体以及控制该团体的民意在智力上偏低的危险；由同一阶级的人构成的多数实行阶级立法的危险。

选举人的多数总会有多数的代表；但选举人的少数也总会有少数的代表。就人对人来说，少数和多数一样将得到充分的代表权。要不是这样，就不是平等的政府，而是不平等和特权的政府，即人民的一部分统治其余部分，就会有一部分人被剥夺他们在代表制中公平而平等的一份影响。

现代文明的代议制政府，其自然趋势是朝向集体的平庸，这种趋势由于选举权的不断下降和扩大而增强，其结果就是将主要权力置于越来越低于最高社会教养水平的阶级手中。

宪法中的一切委托，是以它可以提供受托人不能滥用权力，而不是他们不愿滥用权力的保证为根据的。除非民主政体的这一脆弱方面能得到加强，除非它能组织得使任何一个阶级，即使是人数最多的阶级，也不能把除它自己以外的一切人贬低到政治上无足轻重的地位，按照它排他的阶级利益指导立法和行政的进程，民主政体就不是理想上最好的政府形式。

自由政府的主要好处之一就是，当人民被要求参加直接关系到国家巨大利益的行动时，就会对人民的最底层进行知识和思想感情的教育。

只有通过政治讨论，一个从事日常工作、其生活方式又使他接触不到各种意见、情况或想法的体力劳动者，才懂得甚至很远的原因和发生在很远地方的事件，对他的个人利益都有极明显的影响。只有通过政治讨论和集体的政治行动，一个被日常职业将兴趣局限在他周围的小圈子的人，才学会同情他的同胞，和他们有同感，并自觉地变成伟大社会的一个成员。

在一个就其他方面说是人民的政府里，谁要是没有投票权，也无希望获得投票权，谁就要么永远是一个不满分子，要么是感到社会一般事务与已无关的人。

每个人对被人看作无足轻重并打上毫无价值的印记都有权感到受侮辱。除傻瓜，而且只有特种的傻瓜以外，没有一个人会因为承认有些人的意见，或甚至他们的愿望，有资格比他的意见或愿望得到更多的考虑而感到生气。

只要被选议员在任何形式或任何方式上为他的席位付钱，一切努力都将无法使选举事务不变成彻头彻尾利己的交易。

在实际领导政治，特别是在管理自由制度方面最不可缺少的条件之一就是和解，即妥协的意愿。也就是愿意对反对者作出某些让步，并作成好的方案以便尽可能少触怒持反对意见的人。两院之间的互让（如人们所说的）是这一有益习惯的永久的学校。作为这样一种学校甚至现在还是有用的，在一个构成得更为民主的议会或许会更加感觉到它的效用。

代表公众的民主议会的缺点就是公众本身的缺点，即缺乏特殊训练和知识。适当的补救办法就是使它和一个以特殊训练和知识为其特点的团体联合在一起。如果一个议院代表舆情，另一个就应代表经过实际公共服务的检验和保证并经实际经验加强的个人美德。如果一个是人民的议院，另一个就应该是政治家的议院，即由通过了重要政治职位或雇用的一切活着的政治活动家组成的委员会。

假使这样一个上院在英国尚付阙如的话（我不需要说这仅仅是个假设），它可以由以下这样一些人组成。所有现任或曾任前面的一章中所说过的立法委员会委员的人，我认为这是一个组织得好的人民政府的不可缺少的成分。所有现任或曾任高等法院或衡平法院院长的人。所有曾任陪席法官达五年的人。所有曾任内阁职务达两年的人，但这些人也应有资格被选为下院议员，而如果当选为下院议员，他们的贵族爵位或上院议员的职务应暂时停止。为了防止仅仅为了给他们以上院席位而将他们提名为内阁阁员，时间条件是需要的；并且作了两年期间的建议，这样，取得年金资格的同一期限可能使他们有资格取得上院议员职位。所有曾担任总司令职务的人；以及所有指挥过一个军队或一个舰队并受到议会对其军事成功表示感谢的人。所有在十年期间担任过一等外交职务的人。所有曾任印度或英属美洲的总督的人，以及所有曾任任何殖民地总督达十年的人。常任文官也应得到代表；所有在十年期间担任过财政副大臣、常任副国务大臣等重要职务或任何其他同等高级负责职务的人都应该是上院议员。如果除这些因公共事务行政中的实际经验而取得上院议员资格的人们以外，还须包括一些理论家的代表——这事本身是值得想望的——那么就值得考虑一下某些国立大学中的某些教授，在若干年的任期之后，是否可以给与上院中的议席。单纯科学上和文学上的杰出就太不确定和有争议，因为这些包含着选择能力问题，而其他条件则是不言而喻的；如果获得声名的著作与政治无关，它们就不是所要求的特殊能力的证明，另一方面，如果是政治的著作，它们就会使逐届内阁能用党派斗争的工具充斥议会。

当任何人都不知道谁应负责的时候责任就等于零。甚至当责任真正存在时，如加以分割也不能不被削弱。要保持高度的责任，就必须有一个人承担全部的毁誉褒贬。

一个政党的著名人物，在遍及全国的选举当中，从来不是该政党最有希望当选的候选人。所有著名人物都结下了个人的政敌，或者做过某些事，或至少表白过某种见解，引起社会某个地区或别的重要部分的不满，可能对选票数目产生致命的效果；而一个无甚经历的人，除声言信奉党的纲领外对他毫无所知，就容易得到该党全体的投票。

人身和财产的安全，以及个人之间的公平审判，是社会的头等需要，也是政府的首要目的。

当战胜其他民族的民族既在人数上最多而又最先进的时候，特别是如果被征服民族是个小民族，无希望恢复其独立的话，那时，如果统治还比较公正，而强大民族的成员未因被赋予独有的特权而变得可恨的话，较小的民族就会逐渐顺应它所处的地位，和较大的民族混合在一起。

对一个国家人民负责的情况下统治那个国家和对另一国人民负责的情况下统治一个国家，是极不相同的两件事情。对前一种情况来说特点是自由胜于专制，但在后一种情况则特点是实行专制。唯一的选择是不同的专制政治的选择。

如果说有一件经过所有的经验证明的事实的话，那就是：当一个国家使另一国家从属于自己的时候，统治国家的那些去到该从属国家寻求发财致富的人们就是最需要加以有效限制的人。他们始终是该地政府的主要困难之一。他们依靠着征服国家的威望，充满着无礼的傲慢，抱着绝对权力所激起的感情，却毫无责任感。

《代议制政府》**作   者:**(英)米尔(M,J.S.)著 汪瑄译   **页数:**266页   **出版社:**商务印书馆   **出版日期:**1982

**论出版自由**

因为书籍并不是绝对死的东西。它包藏着一种生命的潜力，和作者一样活跃。不仅如此，它还象一个宝瓶，把创作者活生生的智慧中最纯净的菁华保存起来。我知道它们是非常活跃的，而且繁殖力也是极强的，就象神话中的龙齿一样。当它们被撒在各处以后，就可能长出武士来。但是，从另一方面来说，如果不特别小心的话，误杀好人和误禁好书就会同样容易。杀人只是杀死了一个理性的动物，破坏了一个上帝的象；而禁止好书则是扼杀了理性本身，破坏了瞳仁中的上帝圣象。许多人的生命可能只是土地的一个负担；但一本好书则等于把杰出人物的宝贵心血熏制珍藏了起来，目的是为着未来的生命。不错，任何时代都不能使死者复生，但是这种损失并不太大。而各个时代的革命也往往不能使已失去的真理恢复，这却使整个的世界都将受到影响。因此我们就必须万分小心，看看自己对于公正人物富于生命力的事物是不是进行了什么迫害；看看自己是怎样把人们保存在书籍中的生命糟蹋了。我们看到，有时象这样就会犯下杀人罪，甚至杀死的还是一个殉道士；如果牵涉到整个出版界的话，就会形成一场大屠杀。在这种屠杀中，杀死的还不止是尘凡的生命，而是伤及了精英或第五种要素——理智本身的生气。这是杀害了一个永生不死的圣者，而不是一个尘凡的生命。

我发现雅典的长官只注意两种文字，一种是渎神和无神论的文字，另一种是诽谤中伤的文字。

不但酒和肉是这样，而且连一切好的和坏的知识都是这样。只要心灵纯洁，知识是不可能使人腐化的，书籍当然也不可能使人腐化。

对坏的胃口来说，好肉也和坏肉一样有损害。最好的书在一个愚顽的人心中也并非不能用来作恶。固然，坏肉纵使用最合卫生的烹调法也不能产生什么好的营养，但坏的书籍在这一点上却有所不同；它对一个谨慎而明智的人来说，在很多方面都可以帮助他善于发现、驳斥、预防和解释。

一切看法，包括一切错误在内，不论是听到的、念到的还是校勘中发现的，对于迅速取得最真纯的知识说来，都有极大帮助。因此，我认为上帝从前普遍扩充人类肉体的食物时，始终没有用节制的原则，因此，正和以前一样，关于我们心灵的食粮和消化问题，他也任人选择。

因此，善在恶的面前如果只是一个出世未久的幼童，只是因为不知道恶诱惑堕落者所允诺的最大好处而抛弃了恶，那便是一种无知的善，而不是一种真纯的善。它的洁白无瑕只是外加的一层白色而已。

如果说，一个聪明人就象一个优秀的冶金者一样，能从一堆矿渣似的书中提炼出金子来，而一个笨人则拿着一本最好的书和不拿书同样是一个笨蛋，也就是说纵使限制笨人读书也无补于他们的愚笨；那我们就没有理由因为要限制笨人而剥夺聪明人在增加智慧方面的任何便利条件。

我们必须在这个罪恶的世界中，也就是上帝指定而无法逃避的世界中制订清明的法律。这一点是柏拉图的书籍许可制所不能办到的，这种许可制必然会牵连到许多其他的许可制，那样我们就会变得荒唐绝伦、疲惫不堪而又束手无策。

有许多人抱怨天意不应当让亚当逆命。这真是蠢话！上帝赋给他理智就是叫他有选择的自由，因为理智就是选择。不然的话他就会变成一个做作的亚当，木偶戏中的亚当。

当一个人准备向外界发表作品时，他必然会运用自己的全部智慧和思虑。他辛勤地探讨、思索，甚至还征求贤明友人的意见。做过这一切之后，他才认为自己对于行将写出的东西的了解，已经不下于以往任何作家。这是他忠诚地写作，并运用成熟的智慧得出的最完满的结果；假如他在这里面所费的那样多岁月、那样多辛勤劳动，以及他的才能在以往的信誉都不能让他达到一个成熟的境地，因而始终不能被人相信；他深夜不眠、守伴孤灯、精心勤劳地写出的作品却必须送给一个终日忙碌的检查员匆匆地看上一眼，而这个检查员很可能是比他小很多的晚辈，在判断上也远不如他，在写作上可能一无所知；纵使他幸而没有被驳回或受到轻蔑，在出版时也必须象一个晚辈由自己的保护人领着一样，让检查员在他的标题页后面签署，以保证他不是白痴或骗子——这种作法，对作者、对书籍、对学术的庄严与特权，都是一个莫大的污辱。

在那种情形下我们就不必让任何人去钻研学术，大家也就只要作到人情练达就够了。肯定地说，那就只有对高深的事物既无知而又懒惰，只有变成一个庸俗不堪的大傻瓜，才能算是愉快的人生和唯一符合要求的人生。

让我有自由来认识、发抒已见、并根据良心作自由的讨论，这才是一切自由中最重要的自由。

《论出版自由》**作   者:**(英)约翰·密尔顿著 吴之椿译   **页数:**54页   **出版社:**商务印书馆   **出版日期:**1958

**《十二表法》全文（附注释）**

第一表 传唤

一、原告传被告出庭\*，如被告拒绝，原告可邀请第三者作证，扭押同行。

二、如被告托辞不去或企图逃避，原告有权拘捕之。

三、如被告因疾病或年老不能出庭，原告应提供交通工具，但除自愿外，不必用有篷盖的车辆\*\*。

四、如诉讼当事人为富有者，则担保其按时出庭的保证人，应为具有同等财力的人\*\*\*；如为贫民，则任何人都可充任。

五、如当事人双方能自行和解的，则讼争即认为解决。

六、如当事人不能和解，则双方应于午前到广场或会议厅进行诉讼，由长官(magistratus)\*\*\*\*审理。

七、诉讼当事人一方过了午时仍不到庭的，长官应即判到庭的一方胜诉。

八、日落为诉讼程序休止的时限。

九、保证人应担保诉讼当事人于受审时按时出庭。

注释：

\*:按当时习惯法，原告应于诉讼日(dies fostus)在公共场所，用规定的语言，通知被告出庭。古罗马把每年分为诉讼日、非诉讼日(即库里亚、森都里亚大会开会日、祭日和节日都不进行诉讼)和混合日(即在大会不开会时，也可以进行诉讼)。(参阅吉法尔《罗马法要论》第86页及E．泊蒂《罗马法原论》增订第五版第656页)

\*\*:本条末段原文为si nolet，arceram ne sternito有译为被告若不愿意，则可不必提供篷车

\*\*\*:古代罗马．每五年进行一次户口调查(census)，把全体居民不分贵族和平民，一律按财产的多少分为六个等级作为服兵役的标准：最初以土地划分，拥有土地二十优格 (jugera每优格亚约合二十五公亩)以上的为第一级，十五优格以上的为第二级，十优格亚以上的为第三级．五优格以上的为第四级，不满五优格的为第五级，无地或基本无地的为第六级，后改用货币计算，同时包括不动产和动产，其最低财产额为：第一等级十万阿斯(As,罗马的一种铜币，最初是以牛羊为标志的铜块)，第二级七万五千阿斯，第三级五万阿斯，第四级二万五千阿斯，李维《罗马史》载，第五级为一万一千阿斯，但同时代的第奥尼修斯《古代罗马史》则称仍系前级的半数，即一万二千五百阿斯，第六级为贫民(参阅恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯全集》第21卷第146～147页，J．奥尔特托朗《罗马法制史》增订第九版第59页及注一F．蒂耳芒第44页)

\*\*\*\*：古罗马的高级官吏都兼理司法，最初magistratus仅指王Rex或执政官，后陆续增设监察官、财务官等均可称为magistratus，(英文Magistracies) 案：BC360年以后始设专职大法官，处理罗马城内外人民诉讼事务。

参见： http://www.no1190.com/cgi-bin/topic.cgi?forum=21&topic=1217&show=0

第二表 审理

一、诉讼标的在一千阿斯(As,罗马铜币名，约金衡制一磅)以上的，交誓金\*500阿斯。标的不满一千阿斯的，交誓金50阿斯，关于自由身份之诉，不论此人家产的多少，一律交50阿斯。

二、审理之日，如遇承审员( Jndex)\*\*、仲裁员或诉讼当事人患重病，或者审判涉及外国人(hoste)\*\*\*……，则应延期审讯。

三、凡需要人证的，应在证人的门前高声呼唤，通知他在第三个集市日，到庭作证\*\*\*\*。

四、即使是盗窃案件，亦可进行和解\*\*\*\*\*。

注释：

\*:罗马古代常用宣誓来解决讼争。在王政时代，诉讼当事人视案件的大小，各献牛或羊给僧侣，诉败，即以其牛或羊祭神，以赎伪誓罪；共和时代，为简便起见，改用现金，由国库没收，称“誓金”；最后又改为“决胜金”，归胜诉者所有。(参阅E·帕罗特《罗马法要论》第49-50页)

\*\*:当时承审员由诉讼当事人在承审员名册中选定后，经长官任命。审理案件时为一人，其职权只限于审查事实的有无和是否，不能为折衷的解决。仲裁员实际上也是一种承审员，但审理案件应由三人合议，且其职权较一般承审员为大，在处理疆界的划分，遗产的分配等，有根据实际情况，斟酌权衡之权。(参阅E·屈克《罗马法制教程》订第2版第806-808页)

\*\*\*:Hoste在古代指和罗马订有条约的独立国家的人民，后来又指敌人和叛徒，因此，在本条有译为外国人的，认为由于当时交通不便，他们不能准时出庭，应允于延期；也有主张在当时很难设想，就已有市民和外国人在诉讼上的规定，因而译为叛徒的。

\*\*\*\*:古罗马的家宅为供奉家神之处，外人非经家长同意，不得入内；否则，构成侵犯住宅罪。当时习惯每九日一市。

\*\*\*\*\*:古代罗马把盗窃分为公益盗窃和私益盗窃，前者指盗窃公共财物，成公犯；后者为盗窃私人财物，属私犯。罗马人认为私犯是侵犯个人利益，当事人可以进行和解。

第三表 执行

一、对于自己承认或经判决的债务，有三十日的法定宽限期。

二、期满，债务人不还债的，债权人得拘捕之，押其到长官前，申请执行。

三、此时如债务人仍不清偿，又无人为其担保，则债权人得将其押至家中拘留，系以皮带或脚镣，但重量最多为十五磅，愿减轻者听便。

四、债务人在拘禁期间，得自备伙食，如无力自备，则债权人应每日供给谷物粉一磅，愿多给者听便。

五、债权人得拘禁债务人六十日。在此期内，债务人仍可谋求和解；如不获和解，则债权人应连续在三个集市日将债务人牵至广场，并高声宣布所判定的金额。

六、在第三次牵债务人至广场后，如仍无人代为清偿或保证，债权人得将债务人卖于台伯河( Tiber)外\*的外国或杀死之\*\*。

七、如债权人有数人时，得分割债务人的肢体进行分配，纵未按债额比例切块，亦不以为罪。

八、对叛徒的追诉，永远有效。

注释：

\*：依罗马古代习俗，罗马人不得为罗马人的奴隶，故此强调将债务人卖往“河外”的外国

\*\*：债务奴役制于公元前325年为玻特利亚·拔比里亚法所废止，见R.莫尼埃《罗马法简明词典》，160页

第四表 家长权

一、对畸形怪状的婴儿，应即杀之\*。

二、家属终身在家长权的支配下。家长得监察之、殴打之、使作苦役，甚至出卖之或杀死之；纵使子孙担任了国家高级公职的亦同。

三、家长如三次出卖其子的，该子即脱离家长权而获得解放。

四、夫得向妻索回钥匙，令其随带自身物件，将其逐出。

五、婴儿自父死后十个月内出生的，推定其为婚生子女。

注释：

\*:国内学者多译作“得”杀之。罗马当时，家内事本由家长全权处理，政府不加干涉，但习俗以出生不具常人形体之怪胎，视为国家不祥之兆，故特规定应即杀之以除害。又《十二表法》律文严谨，文字洗练，本表第二条既已有家长得杀子女的规定，如本条为“得”杀之，显无重复另立专条之必要

第五表 继承和监护

一、除维斯塔( Vesta)贞女外，妇女终身受监护。

二、在族亲(agnatio)监护下的妇女，其所有要式移转物(res mancipi)\*不适用时效的规定；但妇女转让其物时，曾取得监护人同意的，不在此限。

三、凡以遗嘱处分自己的财产，或对其家属指定监护人的，具有法律上的效力。

四、死者未立遗嘱；又无当然继承人(herees sui)\*\*，其遗产由最近的族亲继承。

五、如无族亲时，由宗亲(genhies)\*\*\*继承。

六、遗嘱未指定监护人时，由族亲为法定监护人\*\*\*\*。

七、精神病人(Friosus)\*\*\*\*\*因无保佐人时，对其身体和财产由族亲保护之；无族亲时由宗亲保护之。

浪费人(prodigus)\*\*\*\*\*\*不得管理其财产，应由其族亲为他的保佐人。

八、获释奴(libertus)未立遗嘱而死亡时，如无当然继承人，其遗产归恩主所有。

九、被继承人的债权和债务，由各继承人按其应继分的比例分配之。

十、遗产的分割，按遗产分析诉处理。

十一、以遗嘱解放奴隶而以支付一定金额给继承人为条件的，则该奴隶在付足金额后，即取得自由；如该奴隶已被转让，则在付给让受人以该金额后，亦即取得自由。

注释：

\*:指在罗马农业社会中视为重要的财富，其所有权的移转，必须用法定的特定方式[详见后]。这些东西包括：1、意大利境内的土地；2、奴隶；3、能驮载或拉车的家畜(牛、马、驴、骡)；5、意大利耕地的地役权。(参阅《苏皖政治学院季刊》创刊号，周[木丹]，《罗马法上的几个问题的研究》第19页)

\*\*:指被继承人代亡时，从家长权或夫权下解放出来的子女和妻子等，他们可以直接继承死者的遗产。(见J.代克拉勒耳《罗马和罗马法》第307页)

\*\*\*:同一姓氏并祭同一祖先的，但因年代久远，世系已无可考；或译同姓人，似欠妥，因同姓并不都祭同一个祖先。(参阅G.科尔尼《罗马法》第8、19、79页)

\*\*\*\*:按古罗马的习惯法，监护和保佐制度都是以保护法定继承人的利益为目的，故参照本表第五和第七条，互补充“无族亲时由宗亲监护”。(见A.E.吉法尔《罗马法要论》第27-28页)

\*\*\*\*\*:据认为，Friosus是指疯子，学者对精神病人的解释意见不一

\*\*\*\*\*\*: prodigus指滥用祖传遗产，致使损害法定继承人利益的。

第六表所有权和占有

一、凡依“现金借贷”(nexum)或“要式买卖”(mancipium)\*的方式缔结契约的，其所用的语言即为当事人的法律。

二、凡主张曾缔结“现金借贷”或“要式买卖”契约的，负举证之责；缔结上述契约后又否认的，处以双倍于标的的罚金。

三、使用土地的取得时效为二年，其他物品为一年。

四、妻不愿依一年使用时效而缔结有夫权婚姻\*\*的，则应每年连续外宿三夜以中断时效的完成。

五、外国人永远不能因使用而取得罗马市民财产的所有权。

六、于诉讼进行中，在长官前对物的所有权有争议时，应裁定该物归事实上的占有者，或认为合适的人暂行占有。

有关自由身份之诉，应裁定由主张该人为自由人的一方占有所争的对象。

七、出卖的物品纵经交付，非在买受人付清价款或提供担保以满足出卖人的要求后，其所有权并不移转。

八、凡依“要式卖买”或“拟诉弃权”(ceessio in jure)\*\*\*的方式转让物品的，具有法律上的效力。

九、凡以他人的木材建筑房屋或支搭葡萄架的，木料所有人不得擅自拆毁而取回其木料。

十、但在上述情况下，可对改用他人木料者，提起赔偿双倍于木料价金之诉。

十一、在木料和建筑物已分离，或作葡萄架的柱子已从地中拔出后，则原所有人有权取回。

注释：

\*:“要式买卖”为古罗马移转所有权的一种方式，又称“用铜块和秤(per aes et libram)的方式”，其手续由买卖双方在五个证人和一个司秤(libripens)前，由买受人一手持标的物或其标志，一手持调会说：“按罗马法律，此物为我所有，我是用此铜块和秤买得的”，说完了，就把铜块敲秤后交给出卖人，买卖手续就完成了。“现金借贷”通说也采“用铜块和秤”的办法，只是用语是出借人对借用人为处罚的声明。到期不还，出借人对借用人有权实施对人执行。(见P.冯韦泰《罗马法债编》第二册第3-6页)

\*\*:古代罗马的婚姻分有夫权婚姻(正式婚姻)和无夫权婚姻(略式婚姻)两种，夫权的取得，或依法定方式结婚，或因经过连续一年的共同生活，后者称时效婚。在有夫权婚姻中，妻子处于夫或夫的家长的权力支配下，她的地位和她的子女一样，他们(她们)视同姐弟姐妹；在无夫权婚姻中，妻的地位和未结婚前同。(参阅L.迪普里埃：《罗马法提要》第一册第109-112页)

\*\*\*:“拟诉弃权”是利用诉讼程序以移转所有权的方式。其办法是买卖双方带着标的物或其标志到长官前，伪装诉讼，由买受人为原告，主张该物为他所有，出卖人为被告，对买受人的主张加以承认或默不抗辞，遂由长官把标的物判归买受人所有。(E.屈克第274—275页)

第七表 土地和房屋(相邻关系)

一、建筑物的周围应用二尺半宽的空地，以便通行。

二、凡在自己的土地和邻地之间筑篱笆的，不得越过自己土地的界限；筑围墙的应留空地一尺；挖沟的应留和沟深相同的空地；掘井的应留空地六尺；栽种橄榄树和无花果树的，应留空地九尺；其他树木留五尺。

三、有关园子……祖产……谷仓……的规定(原文有缺漏)。，

四、相邻田地之间，应留空地五尺，以便通行和犁地，该空地不适用时效的规定。

五、疆界发生争执时，由长官委任仲裁员三人解决之。

六、在他人土地上有通行权的，其道路宽度，直向为八尺，转弯处为十六尺。

七、如供役地人未将道路保持在可供通行的状态时，则有通行权者得把运货车通过他认为适宜的地方。

八、用人为的方法变更自然水流，以致他人财产遭受损害时，受害人得诉诸赔偿。

九、树枝越界的，应修剪至离地十五尺，使树阴不至影响邻地；如树木因风吹倾斜于邻地，邻地所有人亦可诉诸处理；

十、橡树的果实落于邻地时，得入邻地拾取之。

第八表 私犯

一、以文字诽谤他人，或公然歌唱侮辱他人的歌词的，处死刑。

二、毁伤他人肢体而不能和解的，他人亦得依同态复仇而“毁伤其形体” (原文为memberum rupsit)\*。

三、折断自由人一骨的，处300阿斯的罚金；如被害人为奴隶，处150阿斯的罚金。

四、对人施行其他强暴行为的，处25阿斯的罚金。

五、对他人的偶然侵害，应负赔偿责任。

六、牲畜损害他人的，由其所有人负赔偿责任，或将该牲畜交与被害人。

七、让自己的牲畜在他人田中吃食，应负赔偿责任；但如他人的果实落在自己的田中而被牲畜吃掉的，则不需负责。

八、不得以蛊术损害他人的庄稼；不得擅自把一地的庄稼移置他地……。

九、在夜间窃取耕地的庄稼或放牧的，如为适婚人\*\*，则处死以祭谷神；如为未适婚人，则由长官酌情鞭打，并处以赔偿双倍于损害的罚金。

十、烧毁房屋或堆放在房屋附近的谷物堆的，如属故意，则捆绑而鞭打之，然后将其烧死；如为过失，则责令赔偿损失，如无力赔偿，则从轻处罚。

十一、不法砍伐他人树木的，每棵处以25阿斯的罚金。

十二、夜间行窃，如当场被杀，应视将其杀死为合法。

十三、白日行窃，除用武器拒捕外，不得杀之。

十四、现行窃盗被捕，处笞刑后交被窃者处理；如为奴隶，处笞刑后投塔尔佩欧(Tarpeio)\*\*\*岩下摔死。如为未适婚人，由长官酌处笞刑，并责令赔偿损失。

十五、正式搜查赃物时，搜查人应赤身光体，仅以亚麻布围腰，双手捧一盘。凡以正式方式在窃贼家搜出赃物的，以现行盗窃罪论处；如以非正式方式搜出或在他处查获的，则处盗窃者三倍于赃物的罚金。

十六、对非现行盗窃提起的诉讼，仅得处盗窃者两倍于赃物的罚金。

十七、对盗窃的物件，不适用取得时效的规定。

十八、利息不得超过一分( uncia)\*\*\*\*，超过的，处高利贷者四倍于超过额的罚金。

十九、受寄人不忠实的，处以双倍于所致损害的罚金。

二十、监护人不忠实的，任何人都有权诉请撤换；其侵吞受监护人财产的，处以双倍于该财产的罚金。

二十一、恩主诈骗被保护人( clientes)\*\*\*\*\*的，“应作祭神的牺牲品”(原文为sacer esto)。

二十二、法律行为中的证人或司秤，如事后拒绝作证的，即为“不名誉者”，从此丧失作证的资格，亦不得请他人为之作证\*\*\*\*\*\*。

二十三、作伪证的，投于塔尔佩欧岩下摔死。

二十四、杀人者处死刑；过失致人于死的，应以公羊一只祭神，以代本人。

二十五、施魔法或以毒药杀人的，处死刑。

二十六、夜间在城市举行扰乱治安的集会的，处死刑。

二十七、士兵或其他社团的成员，得订立其组织的章程，但以不违背法律为限。

注释：

\*:memberum rupsit,国内多译为折断四肢，似与原意不符

\*\*:指已可结婚的人，罗马古代，男女结婚的年龄并无统一规定，由家长按子女成长的实际情况来决定，后定男14岁、女12岁为适婚年龄(M.费利尼欧《罗马法》第277-278页)

\*\*\*:塔尔佩欧岩石是由卡皮托山丘上朱庇特庙附近的一块岩石，罗马人常把犯罪的人从岩上摔下来，作为死刑的一种。【字母加注，Tarpeio和Tarpeia，就是那个传说中，出卖城市，最后被人用盾牌压死的姑娘塔彼亚，这二者有联系吗？】

\*\*\*\*:对于利息限制的具体比率，学者意见不一，主要有下述两说：由于“uncia”的涵义是1/12，因此，有主张最高利率不得超过月息一分的；有的则认为罗马当时虽已采用了鲁马历法[?]，但民间习惯仍沿用每年十个月的旧历法，因此，最高限制应为月息8.333％。

\*\*\*\*\*:指受罗马市民保护的自由人。通说谓原系外国人来罗马而受有权势者保护的以及获释奴隶和其后裔。恩主和被保护人之间的关系，受宗教严格的制约。(参阅P.维伦斯《罗马公法》第三版第38-42页)

\*\*\*\*\*\*:在古代罗马，不能作证是一项极为严厉的制裁，因当时一切重要的法律行为，如不动产和奴隶牛马等的买卖、现金借贷、结婚、立遗嘱等均须证人参加，故不能作证，无异剥夺一个人的行为能力。

第九表 公法．

一、不得为任何个人的利益，制定特别的法律。

二、对剥夺一人的生命、自由和国籍的判决，是专属百人团大会(Comitia Cenuriata)的权力。

三、经长官委任的承审员或仲裁员，在执行职务中收受贿赂的，处死刑。

四、执行死刑时由刑事事务官监场。对一切刑事判决不服的，有权上诉。

五、凡煽动敌人反对自己的国家，或把市民献给敌人的，处死刑。

六、任何人非经审判，不得处死刑。

第十表 宗教法

一、不得在市区内埋葬或焚化尸体。

二、对丧事不宜过份铺张……，火葬用的木柴，不得用斧削光。

三、埋葬或火化时，死者的丧衣以三件为限，紫色的以一件为限，奏乐的人以十名为限。

四、出丧时，妇女不得抓面毁容，也不得无节制地嚎哭。

五、不得收集死者的骸骨为之举行葬礼，但死于战场或异邦的，不在此限。

六、禁止：对奴隶的尸体用香料防腐；举行丧事宴会、奢侈地洒圣水、长行列的花环、用香炉焚香。

七、如果死者本人或其奴隶和马，因受奖而获得的花环，则在丧礼期间，准死者或其亲属佩戴。

八、不得为一人举行二次丧礼，亦不得为他备置两付棺木。

九、死者不得有金饰随葬，但如牙齿是用金镶的，准其随同火化或埋葬。

十、非经所有人同意，不得在离其房屋六十尺以内进行火葬或挖造坟墓。

十一、墓地及坟墓周围的余地，不适用取得时效的规定。

第十一表 前五表的补充

一、平民和贵族，不得通婚\*。

注释：

\*:此项禁令于公元前分15年经卡鲁黎亚法废止

第十二表 后五表的补充

一、对购买牲畜供祭神之用而不付价金，或出租牲畜将租金供祭神之需而租用人不付租金的，则债权人有权对债务人的财产实施扣押。

二、家属或奴隶因私犯而造成损害的，家长、家主应负赔偿责任，或将其交被害人处理。

三、凡以不诚实的方法取得物的占有的，由长官委任仲裁员三人处理之，如占有人败诉，应返还所得孽息的双倍。

四、系争物不得作为祭品，违者处该物价款双倍的罚金。

五、前后制定的法律有冲突时，后法取消前法。

**赫梯法典**

第三十一条

假如自由的男人与女奴情意相投，他娶她为妻而他们建立家庭，有了子女，以后他们发生纠纷并同意离异，则他们应平分其家；男人对以取得子女，而女人可以取得一个儿子。

第四十五条

假如任何人拾到东西，则应把它返还给失主，而那人应酬赏[他]；假如不把它交还，那他就是贼。

第一五八条

假如男人为赚取工资而作工，他要把束好的捆子载到四轮车上，要把它藏放在棚舍［里……］，要在打谷场上打它，则他的工资每二个月是三十PA大麦。

假如女人为赚取工资而在厨房工作［……]，则应付给她工资——每两个月十二PA大麦。

第一六八条

假如任何人破坏了田界，则他府献一akkalas，田主可划去一皮萨鲁大的土地而把它收为己有；那个破坏田界的人应交付一只绵羊，十块面包，—瓶啤酒，而田地要重新净秽。

第一七三条

假如任何人破坏国王法庭的判决，则他的房屋应予毁坏。

假如任何人破坏大臣的法庭判决，则应砍掉他的头。

假如奴隶反抗自己的主人，则奴隶应被投入水中。

第一七八条

一头耕牛其价为十五玻鲁舍客勒银子；一头良种的午其价为十玻鲁舍客勒银子；一头成年的牛其价为七玻鲁舍客勒银子；一头健牛或一头一岁的牛其价为五玻鲁舍客勒银子，至于不及一岁的牛，他应交付四玻鲁舍客勒银子，怀孕的牛则应交付八玻鲁舍客勒银子；一头新生的牛犊其价为二玻鲁舍客勒银子。—头牡马、一头牝马、一头驴、一头牝驴，其价相同。

第一九〇条

假如他们自愿同居，则男人和女人即不构成罪行。

假如某人同继母一起犯罪，则不构成罪行，假如其父仍在，则应加以处罚。

第一九三条

假如男人娶妇女为妻，而男人死去，则他的兄弟可以娶他的妻子，其次他的父亲可以娶她；若他父亲死去，则他的一个兄弟可以娶她，即使他的兄弟早已娶了一个妇女，也不构成罪行。

第一九四条

假如自由人到女奴隶annanekus或她们的母亲那里去，则不构成罪行；假如亲属与自由人唾在—起，则不构成罪行；假如父亲和他的儿子与女奴隶或淫荡的女人睡在一起，则不构成罪行。

第一九五条

假如男人与自己兄弟之妻睡在一起，而他的兄弟仍在，则应加以处罚。

假如某人娶自由人为妻而要与她的女儿同睡，则应加以处罚；假如他娶她的女儿而要同她的母亲或她的姐妹睡觉，则应加以处罚。

赫梯法典／《世界著名法典汉泽丛书》编委会辑，北京：法律出版社，2000，2

**社会契约论**

人们或许要问，我是不是一位君主或一位立法者，所以要来论述政治呢？我回答说，不是；而且正因为如此，我才要论述政治。假如我是个君主或者立法者，我就不会浪费自己的时间来空谈应该做什么事了；我会去做那些事情的，否则，我就会保持沉默。

人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。(L’homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux.)

人性的首要法则，是要维护自身的生存，人性的首要关怀，是对于其自身所应有的关怀；而且，一个人一旦达到有理智的年龄，可以自行判断维护自己生存的适当方法时，他就从这时候起成为自己的主人。(Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu’il se doit à lui-même, et, sitôt qu’il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver, devient par là son propre maître.)

正犹如牧羊人的品质高出于羊群的品质，作为人民首领的人类牧人，其品质也就同样地高出于人民的品质。

强力造出了最初的奴隶，他们的怯懦则使他们永远当奴隶。(La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.)

向强力屈服，只是一种必要的行为，而不是一种意志的行为；它最多也不过是一种明智的行为而已。

强力并不构成权利，而人们只是对合法的权力才有服从的义务。(Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu’on n’est obligé d’obéir qu’aux puissances légitimes.)

放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，就是放弃人类的权利，甚至就是放弃自己的义务。(Renoncer à sa liberté, c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits de l’humanité, même à ses devoirs.)

战争的目的既是摧毁敌国，人们就有权杀死对方的保卫者，只要他们手里有武器；可是一旦他们放下武器投降，不再是敌人或者敌人的工具时，他们就又成为单纯的个人，而别人对他们也就不再有生杀之权。(La fin de la guerre étant la destruction de l’Etat ennemi, on a droit d’en tuer les défenseurs tant qu’ils ont les armes à la main ; mais sitôt qu’ils les posent et se rendent, cessant d’être ennemis ou instruments de l’ennemi, ils redeviennent simplement hommes et l’on n’a plus de droit sur leur vie.)

我设想，人类曾达到过这样一种境地，当时自然状态中不利于人类生存的种种障碍，在阻力上已超过了每个个人在那种状态中为了自存所能运用的力量。于是，那种原始状态便不能继续维持；并且人类如果不改变其生存方式，就会消灭。

“要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由。”这就是社会契约所要解决的根本问题。(“ Trouver une forme d’association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s’unissant à tous n’obéisse pourtant qu’à lui-même et reste aussi libre qu’auparavant ”. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.)

每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个的集体。

我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。(“ Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ”.)

只是一瞬间，这一结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体，以代替每个订约者的个人；组成共同体的成员数目就等于大会中所有票数，而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的大我、它的生命和它的意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格，以前称为城邦，现在则称为共和国或政治体，当它是被动时，它的成员就称它为国家；当它主动时，就称它为主权者；当它和它的同类相比较时，则称它为政权。至于结合者，他们集体地称为人民；个别地，作为主权权威的参与者，就叫做公民，作为国家法律的服从者，就叫做臣民。(A l’instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un corps moral et collectif composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité (4), et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l’égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s’appellent en particulier Citoyens comme participants à l’autorité souveraine, et Sujets comme soumis aux lois de l’Etat.)

一旦人群这样地结成了一个共同体之后，侵犯其中的任何一个成员就不能不是在攻击整个的共同体；而侵犯共同体就更不能不使它的成员同仇敌忾。

因而，为了使社会公约不致于成为一纸空文，它就默契地包含着这样一种规定，——唯有这一规定才能使其他规定具有力量，——即任何人拒不服从公意的，全体就要迫使他服从公意。(Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d’obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps :)

人类由于社会契约而丧失的，乃是他的天然的自由以及对于他所企图的和所能得到的一切东西的那种无限权利；而他所获得的，乃是社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权。(Ce que l’homme perd par le contrat social, c’est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu’il peut atteindre ; ce qu’il gagne, c’est la liberté civile et la propriété de tout ce qu’il possède.)

除上述以外，我们还应该在社会状态的收益栏内再加上道德的自由，唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人；因为仅只有嗜欲的冲动便是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由。

集体的每个成员，在集体形成的那一瞬间，便把当时实际情况下所存在的自己——他本身和他的全部力量，而他所享有的财富也构成其中的一部分——献给了集体。(Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu’elle se forme, tel qu’il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu’il possède font partie.)

人们总是愿意自己幸福，但人们并不总是能看清楚幸福。（On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours.）

众意与公意之间经常总有很大的差别；公意只着眼于公共的利益，而众意则着眼于私人的利益，众意只是个别意志的总和。但是，除掉这些个别意志间正负相抵消的部分而外，则剩下的总和仍然是公意。（Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu’à l’intérêt commun, l’autre regarde à l’intérêt privé, et n’est qu’une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entre-détruisent (7), reste pour somme des différences la volonté générale.）

如果国家，或者说城邦，只不外是一个道德人格，其生命全在于它的成员的结合，并且如果它最主要的关怀就是要保存它自身；那末它就必须有一种普遍的强制性的力量，以便按照最有利于全体的方式来推动并安排各个部分。正如自然赋予了每个人以支配自己各部分肢体的绝对权力一样，社会公约也赋予了政治体以支配它的各个成员的绝对权力。正是这种权力，当其受公意所指导时，如上所述，就获得了主

权这个名称。

谁要依靠别人来保全自己的生命，在必要时就应当也为别人献出自己的生命。

人民永远是愿望自己幸福的，但是人民自己却并不能永远都看得出什么是幸福。公意永远是正确的，但是那指导着公意的判断却并不永远都是明智的。（De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n’est pas toujours éclairé.）

为了发现能适合于各个民族的最好的社会规则，就需要有一种能够洞察人类的全部感情而又不受任何感情所支配的最高的智慧；它与我们人性没有任何关系，但又能认识人性的深处；它自身的幸福虽与我们无关，然而它又很愿意关怀我们的幸福；最后，在时世的推移里，它照顾到长远的光荣，能在这个世纪里工作，而在下个世纪里享受。要为人类制订法律，简直是需要神明。（Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n’en éprouvât aucune, qui n’eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s’occuper du nôtre ; enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre (11). Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes.）

正如建筑家在建立一座大厦之前，先要检查和勘测土壤，看它是否能担负建筑物的重量一样；明智的创制者也并不从制订良好的法律本身着手，而是事先要考察一下，他要为之而立法的那些人民是否适宜于接受那些法律。

自由的人民啊，请你们记住这条定理：“人们可以争取自由，但却永远不能恢复自由。（Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : On peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais.）

正如大自然对于一个发育良好的人的身躯给定了一个限度，过了这个限度就只能造成巨人或者侏儒那样；同样地，一个体制最良好的国家所能具有的幅员也有一个界限，为的是使它既不太大以致不能很好地加以治理，也不太小以致不能维持自己。每个政治体都有一个它所不能逾越的力量极限，并且常常是随着它的扩大而离开这个极限也就愈加遥远。（Comme la nature a donné des termes à la stature d’un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus que des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la meilleure constitution d’un Etat, des bornes à l’étendue qu’il peut avoir, afin qu’il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il y a dans tout corps politique un maximum de force qu’il ne saurait passer, et duquel souvent il s’éloigne à force de s’agrandir.）

因为如果土地过多，防卫就会艰难，开发就会不足，物产就会过剩，而这就是形成防御性战争的近因；如果土地不敷，国家就要考虑向它的四邻寻找补充，而这就是形成攻击性战争的近因。

如果我们探讨，应该成为一切立法体系最终目的的全体最大的幸福究竟是什么，我们便会发现它可以归结为两大主要的目标：即自由与平等。自由，是因为一切个人的依附都要削弱国家共同体中同样大的一部分力量；平等，是因为没有它，自由便不能存在。（Si l’on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu’il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l’égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l’Etat ; l’égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.）

恰恰因为事物的力量总是倾向于摧毁平等的，所以立法的力量就应该总是倾向于维持平等。（C’est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l’égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.）

总之，除了一切人所共同的准则而外，每个民族的自身都包含有某些原因，使它必须以特殊的方式来规划自己的秩序，并使它的立法只能适合于自己。

使一个国家的体制真正得以巩固而持久的，就在于人们能够这样来因事制宜，以至于自然关系与法律在每一点上总是协调一致，并且可以这样说，法律只不过是在保障着、伴随着和矫正着自然关系而已。但是，如果立法者在目标上犯了错误，他所采取的原则不同于由事物的本性所产生的原则，以至于一个趋向于奴役而另一个则趋向于自由，一个趋向于财富而另一个则趋向于人口，一个趋向于和平而另一个则趋向于征服；那末，我们便可以看到法律会不知不觉地削弱，体制便会改变，而国家便会不断地动荡，终于不是毁灭便是变质；于是不可战胜的自然便又恢复了它的统治。

政府和主权者往往被人混淆，其实政府只不过是主权者的执行人。

政府就是在臣民与主权者之间所建立的一个中间体，以便两者得以互相适合，它负责执行法律并维持社会的以及政治的自由。(Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l’exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique.)

因此，我把行政权力的合法运用称之为政府或最高行政，并把负责这种行政的个人或团体称之为君主或行政官。(J’appelle donc Gouvernement ou suprême administration l’exercice légitime de la puissance exécutive, et Prince ou Magistrat l’homme ou le corps chargé de cette administration.)

由此可见，行政官对政府的比率应该是和臣民对主权者的比率成反比的；这就是说，国家愈扩大则政府就应该愈紧缩，从而使首领的数目得以随着人民的增多而按比例地减少。

如果在不同的国家里，最高行政官的人数应该与公民的数目成为反比；那末，一般说来，民主政府就适宜于小国，贵族政府就适宜于中等国家，而君王政府则适宜于大国。(Si dans les différents Etats le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des citoyens, il s’ensuit qu’en général le Gouvernement démocratique convient aux petits Etats, l’aristocratique aux médiocres, et le monarchique aux grands.)

“Malo periculosam libertatem quam quietem servitium”（“我愿自由而有危险，但不愿安宁而受奴役”）。

如果有一种神明的人民，他们便可以用民主制来治理。但那样一种十全十美的政府是不适于人类的。（S’il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.）

从而，便有三种贵族制：即自然的、选举的与世袭的。第一种只适于纯朴的民族；第三种是一切政府之中最坏的一种。第二种则是最好的；它才是严格说来的贵族制。

总之，最好的而又最自然的秩序，便是让最明智的人来治理群众，只要能确定他们治理群众真是为了群众的利益而不是为了自身的利益。决不应该徒劳无益地增加机构，也不应该用上两万人来做只需挑出一百个人便可以做得更好的事情。（En un mot, c’est l’ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu’ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur ; il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux.）

所以，国君制只适宜于富饶的国家；贵族制只适宜于财富和版图都适中的国家；民主制则适宜于小而贫困的国家。（La Monarchie ne convient donc qu’aux nations opulentes, l’Aristocratie aux Etats médiocres en richesse ainsi qu’en grandeur, la Démocratie aux Etats petits et pauvres.）

归根到底，专制制度之统治臣民并不是为了要使他们幸福，而是要使他们贫愁困苦，以便统治他们。（Enfin, au lieu de gouverner les sujets pour les rendre heureux, le despotisme les rend misérables pour les gouverner.）

一个政府的蜕化有两条一般的途径，即政府的收缩，或者国家的解体。

暴君是一个违背法律干预政权而依照法律实行统治的人；专制主则是一个把自己置于法律本身之上的人。因而暴君可以不是专制主，但专制主则永远都是暴君。（Le Tyran est celui qui s’ingère contre les lois à gouverner selon les lois ; le Despote est celui qui se met au-dessus des lois mêmes. Ainsi le Tyran peut n’être pas Despote, mais le Despote est toujours Tyran.）

国家的生存绝不是依靠法律，而是依靠立法权。

卑鄙的灵魂是绝不会信任伟大的人物的；下贱的奴隶们则带着讥讽的神情在嘲笑着自由这个名词。（Les âmes basses ne croient point aux grands hommes : de vils esclaves sourient d’un air moqueur à ce mot de liberté.）

请记住：城市的高墙厚壁都只是由乡村房屋的断井颓垣而构成的。每当我看见京城里兴建一座宫殿，我就仿佛看到了这是把整个的国土沦为一片废墟。（ Souvenez-vous que les murs des villes ne se forment que du débris des maisons des champs. A chaque palais que je vois élever dans la capitale, je crois voir mettre en masures tout un pays.）

国家的体制愈良好，则在公民的精神里，公共的事情也就愈重于私人的事情。（Mieux l’Etat est constitué, plus les affaires publiques l’emportent sur les privées dans l’esprit des Citoyens.）

法律的僵硬性会妨碍法律得以因事制宜，所以在某些情况下就能使法律成为有害的，并且在危机关头还能因此致使国家灭亡。

每种宗教既然是完全依附于规范着这种宗教的国家法律；因此，除了奴役一个民族而外，就决没有别的方法可以使一个民族皈依，除了征服者而外，也决没有别的传教士；而且改变宗教崇拜的这一义务既然就是被征服者的法律，所以在谈到改变宗教崇拜以前就必须先从征服着手。远不是人类在为神而作战，反而正像荷马的书中所说的，倒是神在为人而作战；每一方都向自己的神祈求胜利，并且要偿付给神以新的祭坛。(Chaque religion étant donc uniquement attachée aux lois de l'Etat qui la prescrivait, il n'y avait point d'autre manière de convertir un peuple que de l'asservir, ni d'autres missionnaires que les conquérants et, l'obligation de changer de culte étant la loi des vaincus, il fallait commencer par vaincre avant d'en parler. Loin que les hommes combattissent pour les dieux, c'étaient, comme dans Homère, les dieux qui combattaient pour les hommes; chacun demandait au sien la victoire, et la payait par de nouveaux autels.)

可是，既然永远都只能有一个君主以及公民的法律，结果这种双重权力就造成了一种法理上的永恒冲突；这就使得基督教的国家里不可能有任何良好的政体，而且人们永远也无从知道在主子与神父之间究竟应当服从哪一个。

霍布斯之所以为人憎恶，倒不在于他的政治理论中的可怕的和错误的东西，反而在于其中的正确的与真实的东西。

宗教，就其与社会能关系而论，——无论是一般的关系，还是特殊的关系，——也可以分为两种，即人类的宗教与公民的宗教。(La religion considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particulière, peut aussi se diviser en deux espèces, savoir la religion de l'homme et celle du citoyen.)

还有更可怪的第三种宗教，这种宗教给人以两套立法、两个首领、两个祖国，使人们屈服于两种互相矛盾的义务，并且不许他们有可能同时既是信徒又是公民。喇嘛教便是如此；日本人的宗教便是如此；罗马基督教也是如此。我们可以称它为牧师的宗教。于是这里就产生了一种无以为名的、混合的、反社会的权利。(Il y a une troisième sorte de religion plus bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celle-ci la religion du Prêtre. Il en résulte une sorte du droit mixte et insociable qui n'a point de nom.)

基督教只宣扬奴役与服从。

《社会契约论——一名：政治权利的原理》，(法)卢梭(J.J.Rousseau)著，何兆武译，商务印书馆，1980 年

**法国革命论**

在我们英国这里，混乱的苗头在目前还是十分微弱的；但是在你们那里，我们却已经看到了它的襁褓状态，尽管还很微弱，却时时刻刻都在增强其力量而成为祟山峻岭并且要向天公本身作战。无论什么时候，只要我们邻居的住宅起了火，救火车把水多少洒到我们自己的住宅上就不会有错。由于过分警惕而遭受轻蔑，要比过分信赖一种安全感而被毁灭好得多。P12

把一切境况都合在一起，法国革命乃是世界上迄今所曾发生过的最为惊人的事件。最可惊异的事件，在许多事例中部以最荒谬和最荒唐的手段并以最为荒唐的方式发生了，而且显然地是用了最为可鄙的办法。在这场轻率而又残暴的奇异的混乱中，一切事物似乎都脱离了自然，各式各样的罪行和各式各样的思蠢都搅在了一起。在观察这场邪恶的悲喜剧的场面时，极其相反的各种感情必然地一一相继而来，并且有时候是在心灵之中互相搀和在一起；它们交替呈现为鄙夷和愤怒，交替呈现为欢笑和眼泪，交替呈现为蔑视和恐惧。P13

假如曾有过什么时候是有利于确立这一原则的，即一个民选的国王才是唯一合法的国王，毫无疑义那就是在革命的时候。它之并没有在那个时候出现，就证明了全民族都认为在任何时候都不应该那样做。P23

一个国家的各个组成部分，有义务彼此以及与所有在他们的约定之下得到了任何重大好处的人们互相坚持他们的公共信念，正有如国家整体有责任要对每个个别的团体守信一样。否则的话，权能(competence)和权力(power)很快地就会被混为一谈，于是剩下来的就不会是法律而只是一种占上风的力量的意志而已。P27

英格兰的人民并不要模仿他们所从未试验过的款式，也不会回到他们经过试验而发现是灾难性的款式。他们把他们王位的合法世袭继承制．看作是他们的正确而不是他们的错误，是一种利而不是一种弊，是他们自由的一种保证而不是受权役的一个标志。他们把他们国家目前所存在的那样的结构，看作是具有无可估量的价值的；并且他们把不受干扰的王位继承制设想为是对我们宪法所有其余组成部分的稳定性与持久性的一种保证。P34

国王在一种意义上无疑是人民的仆人，因为他们的权力除了以普遍的利益为目的而外，就没有任何其他合理的目的；但是要说他们的哪一点在通常的意义上(至少就我们的宪法而言)就像是仆人一样，那就不真确了；仆人处境的实质就是要服从别人的命令，并且可以随意被人解雇。但是大不列颠的国王并不服从任何别人，而所有其他的人，个别地以及集体地，却都在他的下面，对他有合法服从的义务。P38

组成一个新政府这一观念本身，就足以使我们充满了厌恶和恐惧了。我们在革命时期曾希望过——我们今天还在希望着——推导出来我们所拥有的一切，作为是一份得自我们祖先的遗产。对于那份丰厚的遗产，我们已经小心冀冀地不去进行违反原来作物本性的任何幼芽接枝。我们迄今所进行的一切改革都是根据对于古代的尊祟这一原则在进行的；而且我希望——不，我坚信不疑——今后所可能进行的一切改革，都将根据类似的前例、权威和典范而小心冀冀地来形成。P41

创新的精神一般都是一种自私的气质和局限的眼光的结果。凡是从不向后回顾自己祖先的人，也不会向前瞻望子孙后代。此外，英格兰的人民很懂得世袭的观念提供了一条确凿的保守原则和一条确凿的传递原则，而又一点也不排除一条改进的原则。它不管获得，但是它却保障所获得的东西。一个国家按照这些准则行事，无论会得到什么好处，都会像是在一种家庭协议中那样地牢靠，像是在一种永久产业中那样地有把握。根据一项按照自然的模式而运作的宪法政策，我们就接受了，我们就掌握了，我们就传递了我们的政府和我们的特权，其方式正如我们享受并传递我们的财产和我们的生命一样。制定政策的基本原则、财富、上天的赐与，都被留下给了我们，并且由我们以同样的历程和秩序留传下去。我们的政治体系是被置于与世界秩序、并与一个由各个短暂部分组成的永恒体所注定的生存方式恰好相符合并且相对称的状态；在这里，由于一种巨大智慧的安排，人类的伟大神秘的结合一旦铸成为一个整体，它便永远既元老年，也无中年或青年，而是处于一种不变的永恒状态，经历着永远的衰落、沦亡、新生与进步的不同进程而在前进着。因而，在国家的行为中，在我们所改进的事物中，由于保持着自然的方法，我们就永远都不是全新的；在我们所保存的事物之中，我们永远也不会过时。P45

通过我们人为的制度中与自然相符合一致的同样规划，并且由于召唤了自然之永不错误的和强大有力的本能的帮助来加强我们理性之易于失误而又软弱的策划，于是我们便从一种遗产的角度来考虑我们的自由而得到了其他某些不小的好处。自由的精神其本身虽则导致误用和过分，却经常仿佛是在圣徒化了的祖先们的面前以一种令人畏惧的严厉方式而在受到锻炼。自由的后裔这一观念，就以一种习惯性的、天然的尊严鼓舞了我们，它防止了那些最先获得任何名气的人们几乎是不可避免地会带有的那种使人丢脸的暴发户式的倔傲。就靠了这种办法，我们的自由就成为了一种高贵的自由。它带有一种堂皇动人的面貌。它有一部家谱和显赫的祖先们。它有它的支柱以及它的傲符。它有它的肖像画廊、它的纪念铭文、它的记载、物证和勋衔。P45

那个［国民］议会自从推翻了秩序以后，就没有根本法，没有严格的惯例，没有受人尊敬的习俗来限制它。他们发现自己不是有义务要遵守一部固定的宪法，反而是自己有权力制订一部能符合自己想法的宪法。普天之下，没有任何东西可以用来控制他们。又应该是什么样的头脑、心灵和气质才有资格或者才敢于不只是在一部固定的宪法之下制订法律，而且还一举而对一个伟大的王国——对其中的每一部从在位的君主直到一个教区的小教堂——抛出一部崭新的宪法来呢?P59

政府乃是人类的智慧为了人类的需求而提供的一种设计。人们有权使这些需求应该由这种智慧来提供。那种出自公民社会的、对他们的情感加以充分约束的需求也应计入这些需求之中。社会不仅仅要求个人的情感应该受到控制，而且即使是在群众和团体之中以及在个人中间，人们的意愿也应该经常受到抵制，他们的意志应该受到控制，他们的情感应该加以驯服。P79

每个国家中往往都有某些看不清楚的和几乎是潜伏的原因、许多乍看起来是无关重要的事情，却有可能是它们的兴旺与逆境在根本上所最需依赖的东西。因此，政府这门科学既然其本身是如此之实际，并且是着意于如此之实用的目的，所以就是一个需要有丰富经验的问题，甚至于比任何一个人在整个一生中所能获得的都要更多的经验(而不管可能是多么地明智而又细心)；任何一个人就应该以无限的审慎去冒险推翻一座大厦（这座大厦曾在漫长的时代中、在某种过得去的程度上适应了社会的共同目的），或是去冒险重新建立起它来，而在自己的眼前却并没有什么经过考验的有效用的模型和样版。P80

人性是错综复杂的；社会的目标也有着最大可能的复杂性；因此之故权力就没有一种单纯的意图或取向是能够适合于人性或者人事的性质的。当我听说有任何新的政治体制在寻求并且炫耀自己设计的简捷性的时候，我就毫不怀疑可以断定设计者们对自己的行当是全然无知，或者根本就不懂得自己的责任。P81

在事物的这种格局里，一个国王只不过是一个男人，一个王后只不过是一个女人；一个女人只不过是一个动物，而且是一个并非最高级的动物。对于女性一般所表示的这类并不带有特殊眼光的敬意，都被看作是传奇和蠢事。弑君、弑父和亵渎神明只不过是迷信杜撰的故事，这些都由于破坏了法理的纯朴性而败坏了法理。杀害一个国王或一个王后或一个主教或一个父亲，只不过是通常的家内残杀；而且假如人民由于任何机缘或者以任何方式而成为它的赢家，那么一番家庭残杀就更加是极为可宽恕的了，我们对它不必进行过分严厉的探究。P102

为了要颠覆古来的体制，谋篡已经摧毁了古来的原则，它将以类似于它用来获得权力的那些方法来保持权力。当古老的封建的与骑士的效忠精神——它使国王摆脱了恐惧从而使国王和臣民都摆脱了对暴君制的警惕——符合在人们的心灵中熄灭时，由于有先发制人的谋杀和先发制人的抄没财产，所以预料得到将会有种种阴谋和暗杀，以及一长串的阴森的和血腥的准则，它们构成为一切权利的政治法典，但并不是根据它自己的荣誉和那些要服从它的人们的荣誉。P104

法国始终是或多或少地影响着英国的风尚；而当你们的泉水被阻塞和受了污染的时候，泉水在我们这里——或者也许在任何国家里——就不会流得很长远或流得很清澈。P106

他们很快地就会看到，罪恶的手段一旦得到宽容，很快就为人们所乐于采用。比起通过伦理道德的这条大路来，它们提供了一条更短的捷径。由于论证了叛卖和谋杀对公共利益是正当的，于是公共利益很快地就变成了借口，而叛卖和谋杀则变成了目的；终于巧取豪夺、心怀恶意、报复以及比报复更可伯的恐怖，就能满足他们那些水不满足的嗜欲。P109

对真正暴君的惩罚乃是正义的一桩高贵可畏的举动，并且它曾经很真确地被人说成是对人类心灵的慰藉。P110

我认为，我们并没有丢掉十四世纪思想的大度和尊严，也没有把我们自己变成野蛮人。我们不是卢梭的信徒，也不是伏尔泰的门生；爱尔维修在我们中间也无所作为。无神论者不是我们的传道师；狂人也不能成为我们的立法者。我们知道我们没有发明什么；我们也不认为在道德方面有什么东西可以被发明出来。许多关于政府的伟大原则、许多关于自由的思想，在我们出生之前很久就已经为人所理解了；而这一切，在墓地埋葬了我们的妄自尊大之后，在沉默的坟墓将它的法则强加到我们粗暴的饶舌上以后，也都不能有任何发现。在英国，我们还没有完全抛弃我们天赋的心肠；我们在内心中还能体验到、并且我们珍视与培育那些人类与生俱来的情操．那是我们的责任感的最可靠的保卫者，最活跃的监视者，也是一切自由的、男子汉的精神的真正支柱。我们并没有被挖空，被在里面塞上些毫无价值的关于人权的肮脏的废纸，就像博物馆里填充了谷壳和破布的那些鸟类标本一样。我们保留着我们所有的、仍然是原来的和完整的、没有被夸夸其谈和对上帝的不敬所炮制成的情感。我们的胸膛里跳动着有血有肉的真正的心。我们敬畏上帝；我们满怀畏惧地仰望着国王；满怀深情地仰望着议会；满怀责任感地仰望着行政官；我们满怀尊祟地仰望着教士；我们满怀敬意地仰望着贵族。为什么?因为当这些观念出现在我们心目之前时，我们自然而然地会喜爱它们；因为其他的情感都是虚假的、欺骗的，企图腐蚀我们的思想，败坏我们原始的道德，使我们无法适合理性的自由；它们通过向我们灌输奴性而又放肆无节制的傲慢而使我们得意忘形于一时．使我们终生适合于只作理所当然的奴隶。P115

先生，您看，在这个启蒙的时代我十足敢于宣标，我们总的来说乃是具有天然的情感的人们；我们不是抛弃我们所有的那些旧的成见，而是在很大程度上珍视它们；而且大言不惭地说，因为它们是成见，所以我们珍视它们；它们存在的时间越长，它们流行的范围越广，我们便越发珍视它们。我们怕的是每个人单只是依靠自己个人的理性储存而生活与交流，因为我们认为这种每个个人的储存是微少的，如果他们能够利用各个民族和各个时代的总的库存和资产的话，他们就会做得更好。我们的许多思想家不是去破除那些普遍的偏见，而是运用他们的智巧要发现贯彻其中的潜存的智慧。如果他们找到了他们所寻求的东西(事实上他们也很少失败)，他们就会认为最聪明的办法还是让这些偏见以及其中所包含的理性一起留传下去，而不是抛掉偏见的外衣而只留下赤裸裸的理性；因为偏见及其理性有一种使那种理性运行起来的动力和使之持续下去的热情。偏见可以在紧急情况下迅速得以运用，它事先就把我们的思想纳入一种智慧和道德的稳定行程之中而不让人在决定的关头犹豫不决、困惑、疑虑以及茫然失措。偏见使一个入的美德成为习惯，而不致成为一系列毫无联系的行为。正是通过偏见，一个人的责任才成为他天性的一部分。P116

我们知道，人在本质上是—种宗教动物，能知道这一点乃是我们的骄傲；我们知道无神论不仅违反我们的理性，而且也违反我们的本能；因而就不可能长久流传。但是如果在一个动乱的时刻，在由地狱的蒸馏器——它在法国现在正如此剧烈地沸腾着——所产生的热酒精而导致的迷醉狂乱之中，我们抛弃了这迄今为止一直成为我们的自豪和安慰、成为我们的文明以及其他许多国家文明的伟大源泉的基督教，从而赤裸裸暴露了自己，那么我们就要担心(由于充分觉察到人的心灵是无法承受真空的)某种粗鄙的、有害的、堕落的迷信将会取代它的地位。P122

因此，为了避免反复无常和前后不一的恶果——那要比固执和最盲目的偏见还坏上一千倍——我们才把国家尊为神圣，以致于不以恰当的小心翼翼，就没有人可以去挑剔它的缺点或腐败；以致于一个人就决不可梦想通过颠覆而发动一场改革；以致于他应该接触国家的错误，就仿佛是满怀虔诚的畏惧和战栗的态度去接触父亲的创伤一样。这种聪明的偏见教导我们要满怀恐惧地看待他们国家的那些儿女。他们不顾一切、鲁莽地把自己年迈的父亲砍成碎块，放进巫师的釜里，希望用他们那些有毒的草药和疯狂的咒语就可以使父亲的机体复活，使他们的老父得以重生。P128

他们认为他们的教会对他们的国家不是一种方便，而是一种本质；认为它不是一种异己的、可分离的东西，不是为了某种方便可附加的东西，不是某种根据暂时的便利而可以保留或抛开的东西。他们认为它是他们整个宪法的基础，借助于宪法和宪法的每一个部分，它支撑着一个牢不可破的联盟。在他们的心目中，教会和国家乃是不可分割的概念，很少只提到其中的一个而不同时提到另一个的。P132

现在对教会的掠获变成了他们一切财政运作的唯一来源；变成了他们全部政策的活命原则；变成了他们权力存在的唯一保障。要把每一个人都降到同样的底层并使全国都以一种罪恶的利益来支持这种行动及其推行者那些人的权威，就有必要采取一切哪怕是最暴烈的手段。为了迫使那些最不情愿的人也来参与他们的掠夺，他们就强使在一切支付中都使用他们的纸币。P161

在衡量一种政体对任何一个国家的作用的标准中，我必须认为该国的人口状况是一个十分确定的标准。一个国家如果人口繁盛并持续在改善，就不会有一个作恶多端的政府。P168

我把这一切反对贵族的狂喊乱叫认为都只是一种做作。被我国多少世代所产生的法律、舆论和长期形成的习惯所赋予的荣耀乃至特权，绝没有可以激起任何人的恐惧和愤怒的东西。即使人们过分地坚持这些特权，也绝不是一种罪行。每一个人为了保持他认为是属于自己的所有以及使自己不同于众的东西而进行的激烈斗争，乃是植根于我们天性中要求安全感、反对不正义和专制主义之中的一种。它就像是一种要保障所有权以及要维护一个稳定的国家中的团体的本能在起作用。这有什么可以让人吃惊的呢？贵族是社会秩序中一件优美的装饰品。它就是一个优雅社会的科林多式建筑的雕花柱顶。P182

我们没有像我们可以做到的那样，从历史中汲取道德的教训。反之，一不小心，它也可以用来败坏我们的心灵，毁掉我们的幸福。历史是一部打开了来教诲我们的大书，可以从人类过去的错误和苦痛中汲取未来智慧的材料。它被颠倒过来，也可以成为为教会中和国家中的各方提供进攻性和防御性武器的一座弹药库，供应挑起并复活争端和敌对的工具，向内乱火上加油。P184

我所担心的并非是我们教会的财产也会根据法国的先例被没收，尽管我认为那是一大罪过。我最大的关怀是，有朝一日在英国也会把为寻求财源而没收任何时物看成是一项国策；或者公民中的任何一个阶层会被引向把其他阶层看作是自己当然的猎物。P201

在一切大变动中(如果这些大变动必将来临的话)，最能够削磨它们的灾难的锋芒的并促进其中可能具有的美好的东西的条件，便是我们在这些大变动中具有对正义的坚韧不拔的精神和对财产权的照顾。P203

一个富于热情与思考的好心人，可能希望他那社会并不像他所看到的那样子组织起来的；但是一个好的爱国者和一个真正的政治家则总是在思考他将怎样才能最好地利用他的国家的现实物质状况。保护现存事物的意向再加上改进它的能力，这就是我对一个政治家提出的标准。此外的一切，在理论上都是庸俗的，在实践上都是危险的。P205

如果说当我们是对无生命的物体进行工作时，周密与审慎乃是智慧的一部分的话，那么当我们所要拆除和建造的主体并非是砖石木材，而是有知觉的生物时——由于他们的处境、条件和习惯的突然改变，大批的人就可能沦于悲惨的境地——周密和审慎就确乎成为了责任的一部分。P219

由经验所教导的手段也许比起那些原来的计划中所设计的手段，能够更好地适合于政治目的。它们又反作用于原始的体制，并且有时还改进它们似乎已经偏离了的那种设计本身。我认为所有这些都可能很奇特地体现在不列颠的宪法之中。P224

良好的秩序乃是一切良好的事物的基础。为了能够取得，人民必须驯服和顺从，但不是奴性十足。官吏必须有威严、法律必须有权威。人民大众不得从自己的头脑里炮制出来的办法去寻找自然的从属原则。他们必须尊重那些他们不能分享的财产。他们必须以劳动去获得依靠劳动可以获得的东西，而且当他们发现(正如他们通常会发现的)成功与努力不成比例时，他们必须被教导在永恒正义的最终的平衡中得到慰藉。谁剥夺了他们这一慰藉，就扼杀了他们的勤劳并打击一切获得与一切保全的根基。干这种事的人乃是残忍的压迫者、穷人和可怜的人们的不仁的敌人；同时他也就以他邪恶的论点把成功的勤劳成果和财富的累积暴露给无知者、失意者和没落者去掠夺。P313

我以为我们的幸福境遇要归功于我们的宪法，但要归功于它的全体而不是任何单独的一部分，在很大程度上要归功于那些在我们若干次的修正和改革中所保存下来的东西以及那些我们加以改变或增添的东西。我们的人民在捍卫自己的所有免遭暴力侵犯时，会充分运用一种真正爱国的、自由的和独立的精神。我也并不排斥变动，但即使当我改变的话，那也是为了有所保存。我应该是被巨大的苦难引向我的补救之道。在我的所作所为中，我应该追随我们祖先的先例。我会尽可能地在原建筑物的风格之内进行修补。在我们祖先最关紧要的行动中，政治上的审慎、顾虑、同详、道义上而非表面上的小心乃是其中主导性的原则。P317

《法国革命论》 作者:(英)柏克(Edmund Burke)著 何兆武等译 出版社:商务印书馆 出版日期:1998

**潘恩选集**

**常 识**

有些作者把社会和政府混为一谈，弄得它们彼此没有多少区别，甚或完全没有区别；而实际上它们不但不是一回事，而且有不同的起源。社会是由我们的欲望所产生的，政府是由我们的邪恶所产生的；前者使我们一体同心，从而积极地增进我们的幸福，后者制止我们的恶行，从而消极地增进我们的幸福。一个是鼓励交往，另一个是制造差别。前面的一个是奖励者，后面的一个是惩罚者。

社会在各种情况下都是受人欢迎的，可是政府呢，即使在其最好的情况下，也不过是一件免不了的祸害；在其最坏的情况下，就成了不可容忍的祸害；因为，当我们受苦的时候，当我们从一个政府方面遭受那些只有在无政府的国家中才可能遭受的不幸时，我们由于想到自己亲手提供了受苦的根源而格外感到痛心。

由此也可看出政府的意图和目的，即自由与安全。

因此，虽然我们十分聪明，曾经对专制君主政体关门下锁，但同时我们也十分愚蠢，曾让国王掌握了钥匙。

一个眷恋娼妓的男子是不配选择或品评妻子的，同样地，任何赞成一个腐朽政体的成见也将使我们不能识别一个好的政体。

因为，既然一切人生来是平等的，那么谁也不能由于出身而有权创立一个永远比其他家庭占优越地位的家庭，并且，虽然他本人也许值得同时代人的相当程度的尊敬，他的后辈却可能绝对不配承袭这种荣誉。

大多数贤明的人士在个人情绪上向来总是以轻蔑的态度对待世袭权的；不过这是那种一经确立就不容易扫除的弊害之一；许多人因恐惧而服从，另一些人因迷信而服从，一部分比较有权有势的人则帮同国王对其余的人进行掠夺。

在英国，一个国王所能做的事情，往往不外乎是挑起战争和卖官鬻爵；直率他说，这是使国家陷于贫穷和制造纷争。一个人每年伸手拿八十万镑，而且还受人崇拜，真是一桩好买卖！对于社会，同时在上帝的眼中，一个普通的诚实人要比从古到今所有加冕的坏蛋更有价值。

我们曾经自夸受大不列颠的保护，不去注意它的动机是利益而不是情谊；它并没有为了我们的原故保护我们免受我们敌人的侵犯，而是为了它自己的原故防御它的敌人，为了任何其他原故防御那些与我们并无争执的人，并且为了同样的原故防御那些将会经常与我们作对的人。

牢固可靠的契约和公正合理的对待可以使友谊经久不变。

让独立党和托利党的名称消灭了吧；让人们在我们中间听到的名字，只是属于良好的公民、坦率和坚强的朋友、人权与自由和独立的北美联邦的勇敢的拥护者吧。

**林中居民的信札**

错得光明磊落要比卑鄙下流的对有骨气得多。只要不是为了个人利益——不是挂羊头卖狗肉，而是原则的标帜，那么即使错了，也情有可原。

海洋环绕着它，荒野支持着它，除了它的上帝以外，美国还怕谁呢？

聪明的人会觉悟到，尤其是在当前形势全面波动而没有固定的政体的时候，最安全的避难所就是人民的爱戴。

**人权论**

在任何国家里，从来不曾有，从来不会有，也从来不能有一个议会，或任何一类人，或任何一代人，拥有权利或权力来永远约束和控制子孙后代，或永远规定世界应如何统治，或由谁来统治；因此所有这种条款、法案或声明——它们的制订者企图用它们去做他们既无权利又无权力去做，也无力量去执行的事情——本身都是无效的。每一个时代和世代的人在任何情况下都必须象它以前所有的时代和世代的人那样为自己自由地采取行动。死后统治的狂妄设想是一切暴政中最荒谬而又蛮横的。人不能以他人为私产，任何世代也不能以后代为私产。1688 年或任何别的时期的人民议会无权处置今天的人民，或者以任何形式约束和控制他们，正如今天的议会或人民无权处置、约束或控制百年或千年后的人民一样。每一代人都符合而且必须符合那个时代所要求的一切目的。要适应的是生者，而不是死者。人一旦去世，他的权力与需求也随之而消失；既然不在参与世事，他也就不再有权指挥由谁来统治世界或如何组织和管理政府了。

只要稍稍动一下脑筋就会明白，在某一世代制定的法律，尽管往往经历好几代还继续生效，可是这些法律继续生效是因为得到活着的人的同意。一项未被废除的法律之所以继续有效，并不是因为不能将它废除，而是因为它未被废除，而未废除就可被认为是得到了同意。

世界形势在不断改变，人们的看法也在改变；政府是为活人而不是为死人服务的，所以，只有活人才对它有权。在一个时代被认为正当和合宜的，在另一个时代可能被认为不正当和不适宜

一件事如果非做不可，就应该全心全意去做，否则就不要做。当时危机已经来临，只好以大无畏的气概采取行动，否则就干脆不要行动。

专制主义在法国这样一个国家已历史悠久，它不单属于国王个人。在表面上和名义上好象是属于国王个人，但实践上和事实上却并非如此。专制主义到处都有它的标记。每个机关和部门都有它建立在习俗上的专制主义。每一个地方都有它的巴士底狱，每一个巴士底狱都有它的暴君。国王本人原有的这种传统专制主义本身已被一再分割成无数模样，直至最后它已全部由代理人实行。这就是法国的情况；对于这种通过无穷无尽的机构来进行以至其根源难以察觉的专制主义，是毫无办法纠正的。它冒充履行职责来巩固自己，并借口服从来施行暴政。

大自然待柏克先生好胜于柏克先生待大自然好。他对触及他心灵的不幸的现实无动于衷，却被吸引他想象力的披着美丽外衣的现实所打动。他怜惜羽毛，却忘了垂死的鸟。

柏克先生大声疾呼反对暴行；然而，最大的暴行却是他自己犯的。他的书就是一部暴行录，书中没有为一时冲动犯下的暴行表示歉意，而是在整整十个月内对这些暴行倍加珍爱：但柏克先生并没有受到过挑衅，他的生命和个人利益也未处于危险。

也许可以说，一个人死后，随便拿他怎样处理，对他都毫无意义，但对于活着的人却意义重大。它要末使他们感情痛苦，要末使他们变成铁石心肠，但二者都教会他们一旦大权在握如何去进行惩罚。

人进入社会并不是要使良已的处境比以前更坏，也不是要使自己具有的权利比以前更少，而是要让那些权利得到更好的保障。

放眼世界，可以极其容易地把那些由社会或由社会契约产生的政府用那些不是由此产生的政府区别开来；但为了更清楚地了解这一点，不妨把各种政府由之产生并据以建立的几种根源考察一下。这些根源可以归结为三大类。第一，迷信。第二，权力。第三，社会的共同利益和人类的共同权利。

第一种是受僧侣控制的政府。第二种是征服者的政府。第三种是理性的政府。

人们认为，说政府是统治者与被统治者之间订立的一种契约，能大大促进自由原则的建立；但这种说法不正确，因为这是倒果为因；因为人必然先于政府而存在，这就必然有一段时间并不存在什么政府，因此本来就不存在可以与之订约的统治者。所以，实际情况是，许多个个人以他自己的自主权利互相订立一种契约以产生政府；这是政府有权利由此产生的唯一方式，也是政府有权利赖以存在的唯一原则。

宪法不仅是一种名义上的东西，而且是实际上的东西。它的存在不是理想的而是现实的；如果不能以具体的方式产生宪法，就无宪法之可言。宪法是一样先于政府的东西，而政府只是宪法的产物。一国的宪法不是其政府的决议，而是建立其政府的人民的决议。这是法规的主要部分，可以参照或逐条引用；它包括政府据以建立的原则、政府组织的方式、政府具有的权力、选举的方式、议会——或随便叫别的什么名称的这类团体——的任期、政府行政部门所具有的权力，总之，凡与文官政府全部组织有关的一切以及它据以行使职权和受约束的种种原则都包括在内。因此，宪法对政府的关系犹如政府后来所制定的各项法律对法院的关系。法院并不制定法律，也不能更改法律，它只能按已制定的法律办事；政府也以同样方式受宪法的约束。

你这虚妄的凡人，无论你叫什么名堂，叫国王，主教、教会也好，或是叫国家、议会或任何别的名称也好，究竟是什么东西，竟敢不自量力地插手人和他的造物主之间的事情？管好你自己的事吧！如果他的信仰和你不同，这就证明你的信仰和他不同，而人世间没有一种力量能够决定你们谁是谁非。

把教会与国家相结合，于是产生一种只能从事破坏，而不能养大的杂种动物，名字就叫依法建立的教会。这个教会甚至从它诞生时起对他的亲娘来说也是陌生人，到头来总会把她一脚踢开和干掉。

迫害并不是任何宗教的原有特征，却向来是一切“法律宗教”或依法建立的宗教的显著特征。去掉“依法建立”、各种宗教都会恢复它原来的宽厚性质。在美国，一个天主教神父是个好公民、好人、也是个好邻居。监理会牧师也是同一类人；其所以如此，不在于这些人本身的表现，而是因为在美国没有依法建立的教会。

我曾有机会看到这一点，即不论表面现象如何，随便哪类人轻视君主，都没有官廷大臣来得厉害。但他们深知，如果让别人看出破绽，就象他们所看到的那样，就蒙不下去了。他们的处境就象靠变戏法为生的人，他们对戏法的愚蠢是那么熟悉，自己也觉得好笑，但如果观众在这方面也变得象他们一样聪明，那戏法就拆穿了，钱也没了。就君主政体来说，一个共和主义者同一个朝臣之间的差别在于，共和主义者反对君主政体，相信它有点名堂，而朝臣则讥笑君主体制，知道它一点名堂也没有。

聪明人对蠢事吃惊，蠢人对聪明事吃惊，我不知道柏克先生吃惊所为何来；但有一点可以肯定，他根本不了解法国革命。

贵族失势大多是由于受到轻视，而不是由于仇恨；是象驴子一样被嘲弄，而不是象狮子那样叫人害怕。这就是一切国家的贵族的共性，贵族或者叫做“显贵人物”或“高贵人物”，或不如就叫“无能之辈”。

攻击并不可怕：真理已使革命确立，而时间则将使革命永垂青史。

如果一个国家不了解它自己的事务，一个既不懂它的法律，它的风俗习惯，也不懂它的语言的外国人又怎么会了解呢？如果真有一个出类拔萃的人，必须用他的聪明才智来领导一个国家，那么，君主政体也许还有点道理；但是，当我们放眼看一个国家，看到它的每一个部门对自己的事务是多么了解；当我们环顾世界，看出世界上所有的人当中，要数国王这类人最庸碌无能，我们就必然要扪心自问——要保留这些人来干什么呢？

前政府付不出经常费用，现政府却已付出大部分金额。这是通过两种办法完成的；其一是减少政府的开支，其二是出售寺院和教会的地产。往日的那些虔诚信徒、悔过自新的浪子、巧取豪夺者以及守财奴，为了确保自己身后进入一个更加美好的世界，把巨额财产赠托给教士，作为敬神之用，教士却将财产据为己有。国民议会已命令将财产出售，以造福全体人民，对教士则给以相当不错的待遇。

理性与愚昧这两个对立物影响着极大多数人类。在一个国家里，随便哪一方占上风，政府机构都容易存在下去。理性服从它自己；愚昧则屈从于对它发出的任何命令。

当前，世界上流行着两种类型的政府，第一种是实行选举的代议制政府；第二种是世袭继承制政府。前者通称共和国；后者通称君主政体和贵族政体。这两种截然不同而又对立的形式是建立在理性与愚昧这两种截然不同而又对立的基础之上的。由于执政需要才智和能力，而才智和能力是不能遗传的。因此，显而易见，世袭继承制要求取得一种非人的理性所能接受而只能建立在他的愚昧之上的信仰；一个国家的人民越是愚昧无知，就越适应于这种类型的政府。

反之，在一个组织建全的共和国里，政府却无需取得超越人的理性的信仰。他理解整个制度及其来历和实施；而且，由于理解最深，支持也最有力，人的才能就可以大胆发挥，并且可以在这种形式的政府下发扬一种巨大的英雄气概。

混合政府中无责任可言；各个部分相互包庇以至于丧失责任；推动政府机器的贿赂同时也就是为自己谋出路。

主权作为一种权利只能属于国民，而不属于任何个人；一国的国民任何时候都具有一种不可剥夺的固有权利去废除任何一种它认为不合适的政府，并建立一个符合它的利益、意愿和幸福的政府。把人荒诞而又野蛮地区分为君主和臣民，虽然合乎廷臣的口味，但不适合公民的身分；这种做法为当今的政府赖以建立的原则所打破。每一个公民都是主权的一分子，因此不能屈从于个人：他只能服从法律。

由于战争是建立在旧结构上的政府的规律，国与国之间的相互仇恨不过是这些政府用以保持这种规律的活力的策略而已。每一个政府都谴责另一政府背信弃义、诡计多端和野心勃勃，借以刺激各自国民的想象力，煽动他们采取敌对行为。若不是政府从中作梗，人类本来是不会相互为敌的。因此，与其大声疾呼反对国王的野心，还不如把呼声指向这些政府所推行的原则；与其谋求改造个别的人，还不如把国民的智慧用于改造政府的体制。

现在是革命的时代，在这个时代里任何事情都可能发生。用以维持战争体制的各国宫廷所施展的阴谋也许会招致一个国际联盟来消除战争；并召集一个欧洲代表大会以赞助自由政府的进展和促进各国的文化交流，这方面的可能性要比以往的法美革命和同盟来得大。

人们现在不要人家告诉他们不应思考或不应阅读；凡对政府的原则进行审查、鼓励人们推敲、思考和证明不同制度的优劣的出版物都有发行的权利。如果这些出版物不受人注意，就犯不着对它们起诉，如果它们受人注意，起诉也没用，因为它并不能禁止人们阅读，这不是对作者判决而是对公众判决，而且也将是引起或促进革命的最灵的方法。

旧世界的一切政府如此根深蒂固，暴政与古俗如此制服人心，以致无从在亚洲、非洲或欧洲着手改革人类的政治条件。对自由的迫害遍及全球；理性被视为叛逆；而屈服于恐惧的心理已经使得人们不敢思考。

可是，真理的不可压制的特性，就在于它的全部要求和全部需要在于自由表白。

早些时候的征服与暴政剥夺了人们的一切权利，现在人们正在收回权利。正如一切人事有方向相反的盛衰变迁，革命亦复如此。以道德学说、普遍和平体制和不能取消的固有人权为基础的政府，正借助于一股比依靠暴力由东方绕向西方的政府更加强劲的冲力，从西方绕向东方。它不会引起个别人的兴趣，而会引起进步中的各国国民的兴趣，并且向人类许下新时代即将来临的诺言。

革命成功的最大危险，莫过于在革命赖以进行的原则以及革命带来的好处尚未为人们充分认识和理解之前就试图发动革命。

个人与集体的安全和幸福要靠社会和文明的伟大基本原则，要靠得到普遍赞同和相互维护的习惯法，要靠通过千百万条渠道鼓舞全体文明人的利益交流，依靠这些东西，要远远胜于依靠那怕体制最完善的政府所能做到的任何一切。

世界上迄今存在的这样一些政府，要不是用彻底破坏一切神圣和道德的原则的手段，就不可能建立。一切现存旧政府的起源之湮没无闻，意味着这些旧政府是以罪恶与耻辱开其端的。美国和法国现政府的起源将为人们永志不忘，因为把它记载下来是光荣的；可是，就其余的政府而言，那怕对它们百般恭维，还是要送进时间的坟墓，而用不着什么碑文。

当世界处于早期蛮荒时代，人们主要还是看护成群的牛羊的时候，一群歹徒就可以轻而易举地侵犯一个国家并强令它进贡。这样建立起他们的权力之后，匪帮头子就偷偷把强盗这个名称换成了君主：而这就是君主制和国王的起源。

战争是各国政府玩弄的一桌法老牌戏，国民则是这场赌博中的受骗者。

旧体制的政府为了提高自己地位而窃取权力；新体制的政府则代表社会共同利益行使权力。前者靠维持战争体系来支撑；后者则推行和平作为富国裕民的手段。一种政府煽动民族偏见，另一种政府则提倡大同社会以实现普遍通商。一个用它勒索来的税收的多寡作为衡量其繁荣的尺度；另一个则以其所需要的少量税收来证明其优越性。

一切世袭制政府按其本质来说都是暴政。一顶世袭的王冠，一个世袭的王位，诸如此类异想天开的名称，意思不过是说人是可以世袭的财产。继承一个政府，就是把人民当作成群的牛羊来继承。

任何一个政府，如果不按共和国的原则办事，或者换句话说，不以公众的利益作为其独一无二的目的，都不是好政府。

把君主制和贵族制同原始的简单民主制相提并论，就提供了政府得以大规模创始的真正论据。简单民主制不能扩大，不是由于它的原则，而是由于它的形式不利：而君主制和贵族制则是由于无能。那么，把民主制作为基础保留下来，同时摈弃腐败的君主制和贵族制，代议制就应运而生，并立即弥补简单民主制在形式上的各种缺陷以及其他两种体制在知识方面的无能。

代议制集中了社会各部分和整体的利益所必需的知识。

它使政府始终处于成熟的状态。正如已经看到的那样，它永远不年青，也永远不老。它既不年幼无知，也不老朽昏聩。它从不躺在摇篮里，也从来不拄拐杖。它不让知识和权力脱节，而且正如政府所应当的那样，摆脱了一切个人的偶然性，因而比所谓的君主制优越。

政府不是任何人或任何一群人为了谋利就有权利去开设或经营的店铺，而完全是一种信托，人们给它这种信托，也可以随时收回。政府本身并不拥有权利，只负有义务。

宪法归一国国民所有，而不是执政者所有。美国所有的宪法部宣称建立在人民的权力之上。

政府不过是一个全国性的组织，其日的在于为全体国民——个人的和集体的——造福。每个人都希望和平而又安全地并以尽可能少的费用来从事他的工作，享受他的劳动果实和财产所得。这一点作到，成立政府的全部目的也就达到了。

法律必须靠原则的公正以及国民对它感兴趣才能获得支持；如果法律另有所求，那就表明政府的制度有毛病。凡是难以执行的法律，一般都不是好的法律。

所有统治一国人民的世袭政府乃是对人民的奴役，而代议制政府则是自由。

按政府应作为“全国性社团”加以考虑的这一唯一标准去考虑，它就应当这样地组织，不致因各部分发生意外事件而引起混乱；因此，不应把足以产生这种恶果的特殊权力交给任何个人去掌握。政府中任何一个人的死亡、生病、缺席或失职，对于这个国家来说，都不应比英国议会或法国国民议会一个议员发生同样情况造成更大的影响。

政府并不存在于监狱与宫殿、贫穷与富贵的对比中；政府的建立不是为了去掠夺穷苦人仅有的一点东西，使苦人更苦。

对于政府初建时的誓言不管怎样分辩，以后决不许再搞什么宣誓。如果一个政府需要誓言的支持，这就表明它不配受到支持，因而也不应受到支持。只要政府做它应做的事，它就能自己支持自己。

如果让通商达到它所能达到的全球范围，它就可以根除战争体制并在政府的不文明状态中引起革命。自从那些政府开创以来，就已经发明了通商，而通商乃是非直接出自道德原则的各种方法中最有助于达到全球文明的一种。

文官政府的职责并不在于判处死刑，而在于教育青年和供养老人，以便尽可能不使一种人荒淫无耻，而另一种人悲观失望。可是，现在情形却正好相反，国家的财力都浪费在国王、官廷、雇佣、骗子和娼妓身上；连那些衣食无着的穷苦人也不得不去支持那种压迫他们的欺骗行为。

贵族并不是在田里劳动和提高生产的农民，只不过靠地租过剥削生活；同生气盎然的世界相比，他们是一窝雄蜂，既不采蜜，也不营巢，活着只是为了过骄奢淫佚的生活。

至于我自己，我的父母除了给我受教育之外，无力多给我一个先令；为了使我受教育，他们自己吃尽了苦；然而，我在世界上所具有的影响，却比柏克先生贵族名单上任何一个人都来得大。

所有这一切似乎表明，首相的更换是无关紧要的。一个下台，另一个上台，推行的都仍然是同样的措施、弊政和奢侈浪费。谁当首相都没有关系。毛病出在制度上。政府的基础和上层建筑是腐朽的。不管你怎么支持，它会不断地堕落到官廷政府的地步，并且永远如此。

在研究革命时，很容易看出它们可由两种不同的原则引起；一种是为了逃避或摆脱某种巨大的灾难；另一种是要取得巨大的实际利益；这两种革命可以用积极的革命和消极的革命的名称加以区别。在由前一种原因所引起的革命中，情绪慷慨激昂；冒险取得的补偿往往被报复行为付诸东流。但是，在由后一种原因所引起的革命中，心情与其说是激动不如说是活跃，可以冷静地对待问题。讲道理与协商，劝导与说服，成为斗争的武器，只有对那些要加以镇压的人才使用暴力。

《潘恩选集》**作   者:**(法)托马斯·潘恩(Thomas Paine)著 马清槐等译 **出版社:**商务印书馆   **出版日期:**1981

**古代法**

英雄时代的王权，部分地依靠着神所赋与的特权，部分地依靠着拥有出类拔萃的体力、勇敢和智慧。逐渐地，君主神圣不可侵犯的印象开始淡薄，当一系列的世袭国王中产生了柔弱无能的人，王家的极力就开始削弱，并且终于让位于贵族统治。如果我们可以正确地应用革命的术语，则我们可以说，王位是被荷马一再提到的和加以描写的领袖议会所篡夺了。无论如何，在欧洲各地，这时已经从国王统治时代转变到一个寡头政治时代；即使在名义上君主职能还没有绝对消失，然而王权已缩小到只剩下一个暗影。他成为只是一个世袭将军，像在拉栖第梦（Lacedaemon），只是一个官吏，像雅典的执政王（King Archon at Athens） ， 或仅仅是一个形式上的祭司， 像罗马的献身王（Rex Sacrificulus）。类比，这是法律学成熟时期中最有价值的工具，但在法律学的初生时代却是最危险的陷阱。

关于使“法律”和社会相协调的媒介，有一个有些价值的一般命题可以提出。据我看来，这些手段有三，即“法律拟制”、“衡平”和“立法”。

凡是举世公认为伟大的任何名字，必使一本“法律解答汇编”具有一种不小于立法机关制定法规所有的拘束力；而这样一本汇编的本身又成为更进一步的法律学所根据的新基础。

所有古代社会往往为了轻微的骚动就有被颠覆的危险，所以单单出于自衛的本能，就足以迫使罗马人要想出某种方法来安排外国人的权利和义务，否则他们也许会——而这是古代世界中一种真正重要的危险——用武力斗争来解决争执。况且，在罗马史中从来没有一个时期完全忽略对外贸易。因此，对于当事人双方都是外国人或者一方是本国人一方是外国人的争议，在最初所以有审判权，也许一半是作为一种警察手段，一半是为了要促进商业。

“万民法”的产生，一部分是由于他们轻视所有的外国法律，一部分是由于他们不愿以其本土的“市民法”（Jus Civile）的利益给予外国人。

过去确实有过这样一个时期，把这仅仅是“市民法”的一个卑贱附属物的“万民法”认作为一切法律所应该尽可能依从的一个伟大的、虽然还没有完全发展的模范。这个剧变的发生是正当希腊的“自然法”理论被适用于罗马的“所有国家共有法律”的实践中的时期。

单纯化和概括他的观念，是常常和“自然”这个概念联系着的；因此单纯匀称和通晓易懂就被认为是一个好的法律制度的特点，过去对于复杂言语、繁褥仪式和不必要困难的好尚，便完全消除。

纯粹的“公民法”承认在各阶级人类和各种类财产之间有大量的武断的区分；至于把许多不同习惯加以比较概括起来的“万民法”则不承认“公民法”的这些区分。

在卢梭的一切理论中，其中心人物，不论是穿着英国服装在一个社会契约上签名的或者是率直地把所有历史特性完全剥光的，都一律是在一种假设的自然状态中的“人”。每一种法律和制度，凡是不能适合于这些理想情况下的这种想象的人，都被加以非难，认为是从一种原始完美状态的堕落；对于每一种能使社会更接近于“自然”生物统治着的世界的社会变革，都认为是可以赞美的，并值得用任何明显的代价使其实现。

我以为人类根本平等的学理，毫无疑问是来自“自然法”的一种推定。”人类一律平等”是大量法律命题之一，它随着时代的进步已成为一个政治上的命题。

罗马安托宁时代的法学专家们提出：“每一个人自然是平等的”（omnes homines natura aequales sunt），但在他们心目中，这是一个严格的法律公理。他们企图主张，在假设的“自然法”之下，以及在现实法接近“自然法”的程度内，罗马“市民法”所支持的各阶级人们之间的武断区分不应该在法律上存在。

格罗修斯既然从安托宁法学专家那里采用了这个论点，认为“万民法”和“自然法”是同一的，他和他的直接前辈及直接后继者便使“自然法”具有一种权威，这种权威要不是在那个时候“国际法”的含义模糊不清，是也许永远不会为“自然法”要求的。他们毫无保留地主张“自然法”是各国的法典，于是就开始了这样

一种过程，就是把假定是从单纯考虑“自然”概念而求得的各种规定灌输到国际制度中去，这个过程几乎一直延续到我们的时代。还有一种对于人类有着巨大实际重要性的后果，虽然在欧洲早期现代史中并非完全不知，但在直到格罗修斯学派的学理获得盛行之前，却从来没有被明显地或普遍地承认过。如果各个国家的集体都受着“自然法”的统治，则组成这个集体的各个原子必须绝对平等。人类在“自然”的王笏之下，是一律平等的，从而，如果国际间的状态是一种自然的状态，则各国也一定是平等的。独立的国家不论大小强弱不同，但在国际法的眼光中是一律平等的，这个命题对人类的幸福有巨大的贡献，虽然它在各个时代中继续不断地为各种政治倾向所威胁着。如果“国际法”不是由文艺复兴后的公法学家们完全从“自然”的庄严主张中求得，那末这个学理可能永远不能获得一个稳固的立足点。

在大多数的希腊国家中，以及在罗马，长期存在着一系列上升集团的遗迹，而“国家”最初就是从这些集团中产生的。罗马人的“家族”、“大氏族”和“部落”都是它们的类型，根据它们被描述的情况，使我们不得不把它们想象为从同一起点逐渐扩大而形成的一整套同心圆，其基本的集团是因共同从属于最高的男性尊属亲而结合在一起的“家族”。许多“家族”的集合形成“氏族”或“大氏族”。许多“氏族”的集合形成“部落”。而许多“部落”的集合则构成了“共和政治”。根据这些痕迹，我们是不是可以进而认为：共和政治是因为来自一个原始家族祖先的共同血统而结合在一起的许多人的一个集合体。关于这一点，我们至少可以断定，一切古代社会都自认为是来自一个原祖，并且除此以外，他们虽经努力，但仍无法想出他们所以会结合在一个政治团体中的任何其他理由。事实上，政治思想的历史是从这样一个假设开始的，即血缘是共产体政治作用的唯一可能的根据；也没有任何一种我们强调地称之为革命的感情破灭，其惊人和完全的程度及得上其他原则——例如所谓“地方毗邻”——第一次成为共同政治行动的基础时所完成的变化的。因此，我们可以肯定认为在早期共和政治中，所有公民都认为，凡是他们作为其成员之一的集团，都是建筑于共同血统上的。

因此，从证据得出的结论，所有早期社会并不都是由同一祖先的后裔组成，但所有永久和团结巩固的早期社会或者来自同一祖先，或者则自己假定为来自同一祖先。有无数的原因可能会把原始集团加以粉碎，但无论如何，当它们的成分重新结合时，都是以一种亲族联合的型式或原则为根据的。不论在事实上是怎样，所有的思想、言语和法律都被调整，以适合于这个假定。但是，虽然在我看来，就那些记录为我们所熟悉的各个共产体而论，所有这一切似乎都是可以成立的，但它们历史的其余部分论证了前面所提出的论点，即这个最有力的“法律拟制”主要地起着暂时的和有限的影响。到了某一个时间——也许是——当它们自己感觉到自己力量足以抵抗外来压力时——，所有这些国家就立即终止用人为扩大血缘的方法来添补新成员。因此，凡当有新的人口由于任何原因而结集在他们四周，但不能提出和他们起原于共同祖先的主张时，在这种情况下，他们就必然地成为“贵族”。他们严格维持着一个制度的主要原则，根据这个原则人们除了真正的或人为的血统关系以外，没有任何条件可以使他们获得政治权利，因此教导了弱者另一个原则，这个原则已证明是具有高度的生命力的。这就是地方毗邻原则，现在已被到处承认为共产体在政治职能上的一种条件。

最古社会的家族组织曾在少数法律制度学上留有明白而广大的标志，显示出“父”或其他祖先对于卑亲属的人身和财产有终身的权力，这种权力，我们为了方便起见，用它后来在罗马的名称， 称它做“家父权”（Patria Potestas）。在人类原始联合的所有特色中，没有比这种权力更多地被大量的证据所证明；但也没比这种权力更为普遍地、更为迅速地从进步共产体的惯例中消失掉。

在每一种生命有关的场合，如当集体的共产体为了议和或为了战争而必须利用其智力和体力时，家子（Filius familias）或“在父权下之子”（Son under Power）就可以获得和父同样的自由。罗马法学中有这样一个格言，“家父权”并不触及“公法”（Jus Publicum）。父和子在城中一同选举，在战场上并肩作战；真的，当子成为将军时，可能会指挥其父，成为高级官吏时，要审判其父的契约案件和惩罚其父的失职行为。但在“私法”所创造的一切关系中，子就必须生活在一个家庭专制之下，这种家庭专制直到最后还保持着严酷性，它并且延续了许多世纪，这就成为法律史中最奇怪的问题之一。

古代罗马法禁止“在父权下之子”（Children under Power）和父分开而持有财产，或者（我们宁可说）绝对不考虑子有主张一种各别所有权的可能。父有权取得其子的全部取得物，并享有其契约的利益而不牵涉到任何赔偿责任。

“宗亲属”的基础并不是“父”“母”的婚姻，而是“父”的权威。在同一“父权”之下的一切人，或是曾经在它下面的一切人，或是可能会在它们下面的一切人，如果他们的直系祖先寿命很长足以造成他个人的王国，所有这一切人就都是因“宗亲属”而结合在一起的。实际上，在原始的只解中，所谓“亲属关系”正是以“家父权”为其范围的。“家父权”开始时，“亲属关系”也开始：因此，收养关系也包括在亲属关系之中。“家父权”终了时，“亲属关系”也终了；因此，一个被父所解放了的子就丧失了“宗亲属”的一切权利。这就是为什么女性后裔不在古亲属关系范围之内的理由。如果一个妇女未婚而死亡，她不能有合法的卑亲属。在她结婚后，她所生的子女属于她夫而不属于她父的“家父枚”范围，这样，她的子女就不属于她自己的家族。很显然，如果有人自称是母亲的亲属，则原始的社会组织可能要为之惊惶失措。因为这样一个人就可能要属于两个不同的“家父权”；但是各别的“家父枚”含有各别的管辖权之意，则这个同时属于两个管辖权的人就必将生活于两种不同法律管理之下。既然“家族”是帝国内的一个帝国，是共和政治内的一个共产体，受到它自己的以父为其泉源的制度的统治，则把亲属关系限于“宗亲”，正是避免在家庭中的法庭上发生法律冲突的一种必要保证。

其实，一个女性同她所出生的家族之间的关系，应该比把她和男性亲属结合在一起的关系更来得严格、密切和永久。我们曾几次说过，早期法律只着眼于“家族”；这也就是说，它只着眼于行使“家父权”的人；因此，它在父死之时解放其子或孙所依据的唯一原则，是在考虑这个子或孙有没有使其本身成为一个新家族的首领和一套新“父权”的根子的能力。一个妇女当然不具有这种能力，因此也就不能有获得法律所赋与的自由的权利。所以古法律学用一

种特殊的诡计把她终生留在“家族”的范围中。这就是最古罗马法中所谓“妇女终身监护”（Perpetual Tutelage of Women）的制度，在这个制度下面，一个“女性”虽因其父的死亡而从父权中解脱出来，但仍应继续终身从属于最近的男性亲属；并以他作为其“监护人”。

在古代，按照罗马的惯例而缔结婚姻的方式有三种，一种是用宗教仪式，另外两种是按照世俗仪式进行。宗教婚姻叫共食婚（Confarreation）；高级形式的民事婚姻称为买卖婚（Coemption）；低级形式称为时效婚（Usus），通过这些婚姻，夫对于妻的人身和财产取得了多种权利，总的说来，是超过现代法律学任何制度所赋与他的。

根据可以作为其典型的古代罗马法的规定，因“父”或“祖父”死亡而免除“家父权”的家子，应仍处在监护之下，一般讲到他十五岁的时候为止；但一到这个时候，他就能立刻完全享有人格和财产独立之权。因此，未成年的期间，是不合理地短促，正像妇女无权力的持续期间是荒谬地长久 一样。但是，事实上，在造成这两种监护原来形式的情况中，既没有过分，也没有不足的成分。在这两者之中，不论是哪一种都丝毫没有考虑对公或对私的便利。男性孤儿的监护原只是为了庇护他们到解事的年龄，正像妇女的保佐，目的是在保护女性使不受其本身柔弱所造成的害处。父的死亡所以能使子免除家族束缚，其理由是为了子已有能力成为一个新的家族首领和一个新“家父权”的始创者；这类能力是妇女所没有的，所以她就永远不能被解放。因此“男性孤儿监护”是一种手段，用以保持从属于“父”家族的假象，到假定儿童能自成为父的时候为止。

古代共产体几乎是下意识地都要体验到良心谴责，其结果往往会采用一些想象的原则为奴隶制度作辩护，或至少是作理性上的辩护的可能根据。在他们历史的初期，希腊人解释这个制度的根据是因为某种民族智力低劣，从而天然地适合于这种奴役状态。罗马人用了同样独特的精神，认为它是战胜者和战败者之间一种假定的合意，前者要求敌人永久为其服役；而后者以获得他在法律上已经丧失的生命来作为交换。

“家族”首先包括因血缘关系而属于它的人们，其次包括因收养而接纳的人们；但是还有一种第三类的人，他们只是因为共同从属于族长而参加“家族”的，这些人就是“奴隶”。族长所出生的和收养的臣民被放在“奴隶”之上，因为按照事物正常的发展，他们迟早一定会从约束中被解放出来，行使他自己的权力；至于“奴隶”，他并不因为地位低微而被放在家族范围之外，也不因为他地位低微而使他降低到无生命的财产那样的地位，我以为，这是可以从遗留下来的许多迹象中明显地证明的，象在没有其他办法时古代奴隶可以有继承的能力，就是证明之一。但如果妄自推测，以为在社会的启蒙时期，因为在“父”的王国中曾经为他保留过一定的地位，所以“奴隶”的命运就可以大大改善，这当然是极端不妥当的。比较可能的情况是，家子在实际上已经被同化为“奴隶”，而不是“奴隶”分享着较晚的时代父对其子所表示的那种温情。

用一个不完全贴切的对比，古代法律学可以譬作“国际法”，目的只是在填补作为社会原子的各个大集团之间的罅隙而已。在处于这种情况下的一个共产体中，议会的立法和法院的审判只能及到家族首长，至于家族中的每一个个人，其行为的准则是他的家庭的法律，以“家父”为立法者。但民法的范围在开始时虽然很小，不久即不断地逐渐扩大。改变法律的媒介即拟制、衡平和立法，依次在原始制度中发生作用，而在每一个发展过程中必有大量的个人权利和大量的财产从家庭审判庭中移转到公共法庭的管辖权之内。政府法规逐渐在私人事件中取得了同在国家事务中所有的同样的效力，已不再被每一个家庭中奉为神圣的暴君的严命所废弃了，通过罗马法的纪年史，我们可以看到有关一个古代制度逐渐被摧毁以及把各种材料再度结合起来而形成各种新制度的几乎全部的历史，这些新的制度，有的被保持原状一直传到了现代世界，也有的由于在黑暗时期和蛮族相接触而被消灭或腐蚀，最后才又为人类所恢复。当这个法律学在查斯丁尼安时代经过了最后一次改编后，除了为活着的“家父”仍旧保有广泛权力的唯一条款以外，其中已很难找到古代制度的迹象。到处都以便利的、匀称的或单纯的原则——总之，是新的原则——来代替能满足古代良心的空洞考虑的权威。

“继承权是对于一个死亡者全部法律地位的一种继承。”（Haereditas est successio in universum jus quod defunctus habuit）

一个“家族”在事实上是一个“法人”，而他就是它的代表，或者我们甚至几乎可以称他为是它的“公务员”。他享有权利，负担义务，但这些权利和义务在同胞的期待中和在法律的眼光中，既作为他自己的权利和义务，也作为集体组织的权利和义务。我们不妨在这里研究一下，当这样一个代表在死亡时所可能产生的结果。在法律的眼光中，根据民事高级官吏的看法，族长的死亡是一个全然无关紧要的事件。因为结果只是代表家族集体组织和对于市政审判权负有主要责任的人，换一个名字而已。所有原来依附于死亡的族长的种种权利和义务，将毫无间断地依附于其继承人；因为，在事实上，这些权利和义务是家族的权利和义务，而家族则分明具有一个法人的特性——它是永生不灭的。债权人对新的族长象对旧的族是一样，可以要求同样的补偿，因为这种责任既然是仍旧存在的家族的责任，自将绝对不变。在族长死亡后，家族所有的一切权利将和他死亡前所有的完全相同，除了这法人——如果对这样早的时代真能够恰当地运用这样精确而专门的用语——必须用一个略微有变动的名字来依法要求以外。

原始罗马法律学中规定亲属相互之间继承权的准则，在它们还没有受到“裁判官”的“告令法律”所变更前，是这样的：——第一，由正统（sui）或没有被解放的直系卑亲属继承。在没有正统时，由“最近的宗亲”来代替他，即由过去在或曾经在死亡者同一“家父权”下的最亲近的人或最亲近的亲等来代替。再次是三等和最后等亲，其中继承权传给同族人，即死亡者氏族或大氏族中的集体成员。

把一个“遗嘱”看作是授予一种权力，把财产从家族中转出来，或是把财产根据“遗嘱人”的想象或见解而分成许多不公平的部分，这种看法发生在封建制度已完全巩固了的中世纪的后半期。

关于寡妇的规定，应该归功于教会的努力，它始终不懈地关怀着丈夫死后妻子的利益，——经过二三世纪的坚决要求之后，才获得了所有的胜利中也许是最难得的一个胜利，就是丈夫在结婚时就明白保证赡养其妻，最后并把“扶养寡妇财产”（Dower）的原则列入了圣西欧的“习惯法”中。

从一个富有这类征兆的地方，我们获得了一个很有价值的暗示。在印度，虽然父的所有物可在其死亡时加以分割，并且甚至在生前就可以在所有男性子嗣中平均分割，虽然这个平均分配财产的原则推广到印度制度的每一个部分，但当最后一个在职者死亡时，他所传下的官职或政治权利，几乎普遍地根据“长子继承权”的规定而进行继承。因此，主权是传给长子的，作为印度社会集合单位的“村落共产体”的事务原归一人管理时，则父死之后一般就由长子继续管理。在印度，所有职位都有世袭的趋向，并且在性质许可时，这些职位即归属于最老支系的最长成员。把这些印度继承和在欧洲几乎一直到现在还存在的较未开化社会组织的有些继承，加以比较，我们可以得到这样的结论，即宗法权不仅是家庭的并且是政治的，它在父死亡时不在所有子嗣中分配，它是长子的天生权利。

我以为答案应该是在加洛林帝国瓦解期间，欧洲社会肯定是在退化着。它比早期蛮族王朝时期的悲惨低微状况甚至还要落后一些。这个时期的最大特点是国王权力的软弱甚至中断，因此也就是内政的软弱中断；因此社会内部是不团结的，人们也普通地倒退到比共产体开始时更古的一种社会组织中去。在第九第十世纪时期，封建主连同其属臣大概都属于一个宗法家庭，这种家庭不是象原始时代那样用“收养”而是用“分封土地”（Infeudation）的方法补充成员的；对这样一种结合，“长子继承权”继承方式是强力和持久的一种渊源。只要全部组织建筑在它上面的土地能保留在一起，它就能有力地进行攻击和防卫；分割土地也就是分割这小小的社会，也就是在普通暴乱的世纪中给侵略造成机会。我们可以完全断定，“长子继承权”制的被优先采用，并不是为了一个子而剥夺其余诸子的继承权。分裂封地要使每一个人受到损害。封地的巩固会使每一个人获得好处。“家族”可以因权力集中于一个人手中而更强大有力量；赋与继承权的封建主并不能较其同胞和亲属在占有、利益或享受上有任何优越之处。

为了简明起见，我把一个单独子嗣对一个家或一个社会所有权力的继承，称为“长子继承权”的继承方式。但是，可注意的是，在遗留抬我们的这类继承的少数很古的事例中，取得代理地位的不一定是我们所熟知的意义中的长子。曾在西欧流行的“长子继承权”形式也曾在印度人中继续保存过，我们并有一切理由相信它是正常的形式。在这种制度下，不但是长子，并且是长子的亲系也常常获得优先权。如果长子不能继承，则他的长子不但对其兄弟并且对其叔父辈有优先权。如果他也不能继承，这同一规定可以适用于再下一代。但如果继承不仅仅是民事的、而且是政治的权力时，就可能要发生一种困难，这种困难的大小随社会团结力的强弱而增减。一个行使权力的酋长可能寿命长过其长子，而原来有继承资格的孙子又可能年龄太小未及成年，不能担负实际指导社会以及管理事务的责任。在这种情况下，比较固定的社会往往采取这种便宜方法，就是把这幼小的继承人放在监护之下，一直到他适宜于执政的年龄。监护权一般属于男性宗亲；但有可注意的是，在极少的偶然事例中，古代社会也有同意由妇女行使这种权力者，这无疑是出于尊重母亲的庇护的要求。在印度，一个印度主权者的寡妇曾用她稚子的名义而统治着国家，并且我们也不禁要想到法兰西皇位继承规定的习惯——这种习惯，不论其渊源为何，无疑是非常古远的——规定母后对“摄政职位”（Regency）较所有其他申请人有优先之权，但同时它却又严格地排斥一切女性据有皇位。

“先占”是蓄意占有在当时为无主的财产，目的（这是在专门定义中加上去的）在取得财产作为己有。罗马法律学称为无主物（res nullius）的物件——即现在没有或过去从来没有过一个所有人的物件——只能用列举的方法来加以确定。

“战争虏获法”中的种种规定，来自这样一种假定，就是敌对行动的开始使社会回复到了一种自然状态，并且，在这样造成的人为的自然状态中，就两个交战国而论，私有财产制度就处于停止的状态。

儿子一出世就已在父的财产中立即取得一种既得利益；当到达成年时，在某种偶然情况下，法律的条文甚至许可他要求分割家族财产。可是，在事实上，甚至在父死亡时，也绝少发生分家的，财产继续被保留不分割有几代之久，虽然每一代的每一个成员对于财产中没有经过分割的一个份额都各有一种合法权利。这样共有的领地有时由一个选任的管理人加以管理，但在一般情况下，在某些省份中，始终是由年事较高的宗亲、也就是由血族中最长一支系的最年长的代表来管理。这样一种共同财产所有人的集合，一个持有一个共有领地的亲族的集团，是最简单形式的印度“村落共产体”。但是这个“共产体”不仅仅是一个因亲族的同胞之谊而结合起来的，也不仅仅是一种合伙的联合。它是一个有组织的社会，它不但管理着共有基金，并且通过一整套的官吏来管理着内政，警务、司法以及税赋和公共义务的分配。

我们有强有力的理由，认定在某一个时期中，财产不属于个人、甚至也不属于各别的家族，而是属于按照宗法模型组成的较大的社会所有；从古代所有权转变到现代所有权的方式，虽然还是十分模糊的，但是如果有几种显著的“村落共产体”形式没有被发现并加以研究的话，则可能还要更加模糊。在印度—欧罗巴血统的民族中间，过去可以看到，或者至今还可以看到一些宗法团体，其中各式各样的内部安排是有加以注意的价值的。据说，未开化的苏格兰高原部族领袖经常每隔一个短时期、有时甚至是逐日把食物分配给其管辖下各家庭的家长。奥地利和土耳其省的斯拉夫村人也由他们团体的长辈作定期分配，但在这里，是把全年全部农产物一次分配的。可是在俄罗斯村落中，财产的实体已不再被视为不可分割的，各别的对于财产的要求准许自由提出，但在这里，分割的进程在继续一定的时期以后即断然停止。在印度，不但没有共有财产的不可分性，并且共有财产的各个部分所具有的各别 的财产所有权得无限制地延长，并分为任何数量的派生所有权，但是公有财产的“事实上”的分割则为根深蒂固的习惯所阻止，也为反对在未经族人同意时接纳族外人的规定所阻止。当然，我们并不想坚持这些不同形式的“村落共产体”可以代表到处都以同样方式完成的一种变化过程中的各个阶段。虽然证据并不允许我们前进过远，但是我们如果认为，就我们所看到的那种形式的私有财产权，主要是由一个共产体的混合权利中逐步分离出来的各别的个人权利所组成的，这种猜度，并不能就是完全毫无根据的臆测。我们在研究“人法”时，似乎可以看到“家族”扩张而成为亲属的“宗亲”集团，然后，“宗亲”团体分解而成为各个的家；最后，家又为个人所代替；现在可以提出这样的意见，即在这个变化中每一个步骤相当于“所有权”性质中一次类似的改变。

无论是“古代法”或是任何其他证据，都没有告诉我们有一种毫无“契约”概念的社会。

极古法律制度中一般都对于债务人非常苛酷，并给与债权人以过分的权力。当我们一度懂得了耐克逊是被人为地延长了以使债务人有一定的时间，我们就可以更好地理解他在公众和法律之前的地位。他的负债无疑地被认为是一种变例，而中止付款一般被认为是一种诡计和对于严格的规定的一种歪曲。相反的，凡是在交易中正当地完成其任务的人，必为人所尊重；那就很自然的要使他掌握紧急的武器，以便强使程序完成，这个程序严格地讲，是决不应该准许展期或迟延的。

古代法律还提供了其他证据，证明最古的司法官吏模仿着私人争执中人们的可能行为。在决定赔偿损害时，他们以在该案件的情况下一个被害人可能要采取报复的程度作为他们的指南。这就说明了为什么古代法律对于现行犯或犯罪后不久被捕的犯人以及经过相当时间后被捕的犯人处以很不同的刑罚的原故。在古罗马的“盗窃法”中有几个有关这个特点的奇怪例证。“十二铜表法”似将“盗窃罪”分为“显然的”和“非显然的”两种，并根据罪行归类的不同而处以显著不同的刑罚。“显然的窃盗”是指在行窃的屋子里被捕的人或是携带赃物向安全处所逃避中被捕的人；如果他原来是一个奴隶，“十二铜表法”判处他死刑，如果他是一个自由人，“十二铜表法”判处他为财产所有人的奴隶。“非显然的窃盗”是指在上述以外其他任何情况下被发现的人；对这一类的罪人，旧法典只是简单地要求他双倍偿囘他所偷窃的价值。

在该雅士时代，“十二铜表法”对“显然的窃盗”的过度严酷，大大减轻了，但是法律仍维持旧的原则，处以四倍于偷窃价值的罚金。至于“非显然的窃盗”则仍旧继续给付双倍。古代立法者无疑地认为，如果让被害的财产所有人自己处理，则在他盛怒之下所拟加的刑罚必将和窃盗在一个相当时期后发觉时，他所能满意的刑罚，完全不同；法律刑罚的等级就是根据这个考虑而调整的。这里边的原则和盎格鲁－撒克逊及其他日耳曼法典所遵循的原则完全相同，这些法典规定人赃并获的窃盗应当场绞杀或斩首，但对于追捕已经中断而仍把他杀死的人，则规定要处以杀人罪的刑罚。古代法律中的这些区别有力地证明一个改进的和一个粗糙的法律学之间的距离。

和国各种制度中最显著的特征之一也来自始“审问处”的依附于“民会”。罗马共和国刑法制度中“死”刑的消灭一向是上一世纪中著者们最喜爱的题目，他们经常利用它指出罗马人的性格和现代社会组织的学说。这种断然地提出的理由，认为它纯粹是出于偶然的。在罗马立法机关陆续采取的三种形式中，为众所习知的一种，即“兵员民会”（Comitia Centuriata），是专门在行军中代表国家的。因此“兵员民众”就具有一个军队指挥官所应有的一切权力，它有权使所有的犯过失的人，遭受一个士兵在违犯纪律时所应得的同样惩戒。因此，“兵员民会”可以科处死刑。但“贵族民会”或“部落民会”（Comitia Tributa）则不然。罗马城中的罗马公民是由宗教和法律赋与神圣性的，由于这一点，这两种民会就都受到了束缚，并且，就这后一种“部落民会”而论，我们确知：根据确定的原则，“部落民会”最多只能科处罚金，既然刑事审判权专属于立法机关，而“兵员民会”和“部落民众”却继续行使着平列的权力，于是很容易就会把比较严重的犯罪向科处较重刑罚的立法机关起诉；但在这时，比较民主的民会即“部落民会”几乎已完全代替了别的民会，成为后期共和国的普通立法机关。共和国的衰落，正当“永久审问处”设立的时候，因此设立它们的制定法都是由一个立法机关通过，而过个立法机关本身在通常开会时也不能对一个犯人判处死刑。所以，具有受委托权威的“永久司法委员全”（Permanent Judicial Commissions），在其权力和能力上，受到委派权力给它的团体所具有的权力限度的限制。它们不能做“部落民会”所不能做的事；既然“民会”不能判处死刑，“审问处”也就同样的无权判处死刑。这样达到的变例在古代并不象现代一样用赞成的眼光来看它，并且，真的，罗马人的性格是否会因此而变好，是个疑问，但可以肯定的是，“罗马宪法”竟变得更坏。

《古代法》 作 者:(英)梅因,H.S著 沈景一译 出版社:商务印书馆 出版日期:1959

The Commonwealth of Oceana

Relation being had to these two times, government (to define it de jure, or according to ancient prudence) is an art whereby a civil society of men is instituted and preserved upon the foundation of common right or interest; or, to follow Aristotle and Livy, it is the empire of laws, and not of men.

And government (to define it de facto, or according to modern prudence) is an art whereby some man, or some few men, subject a city or a nation, and rule it according to his or their private interest; which, because the laws in such cases are made according to the interest of a man, or of some few families, may be said to be the empire of men, and not of laws.

To go my own way, and yet to follow the ancients, the principles of government are twofold: internal, or the goods of the mind; and external, or the goods of fortune. The goods of the mind are natural or acquired virtues, as wisdom, prudence, and courage, etc. The goods of fortune are riches. There be goods also of the body, as health, beauty, strength; but these are not to be brought into account upon this score, because if a man or an army acquires victory or empire, it is more from their discipline, arms, and courage than from their natural health, beauty, or strength, in regard that a people conquered may have more of natural strength, beauty, and health, and yet find little remedy. The principles of government then are in the goods of the mind, or in the goods of fortune. To the goods of the mind answers authority; to the goods of fortune, power or empire.

Domestic empire is founded upon dominion. Dominion is property, real or personal; that is to say, in lands, or in money and goods.

Lands, or the parts and parcels of a territory, are held by the proprietor or proprietors, lord or lords of it, in some proportion; and such (except it be in a city that has little or no land, and whose revenue is in trade) as is the proportion or balance of dominion or property in land, such is the nature of the empire.

I come to the principles of authority, which are internal, and founded upon the goods of the mind. These the legislator that can unite in his government with those of fortune, comes nearest to the work of God, whose government consists of heaven and earth; which was said by Plato, though in different words, as, when princes should be philosophers, or philosophers princes, the world would be happy. And says Solomon: "There is an evil which I have seen under the sun, which proceeds from the ruler (enimvero neque nobilem, neque ingenuum, nec libertinum quidem armis praeponere, regia utilitas est). Folly is set in great dignity, and the rich (either in virtue and wisdom, in the goods of the mind, or those of fortune upon that balance which gives them a sense of the national interest) sit in low places. I have seen servants upon horses, and princes walking as servants upon the earth." Sad complaints, that the principles of power and of authority, the goods of the mind and of fortune, do not meet and twine in the wreath or crown of empire! Wherefore, if we have anything of piety or of prudence, let us raise ourselves out of the mire of private interest to the contemplation of virtue, and put a hand to the removal of "this evil from under the sun;" this evil against which no government that is not secured can be good; this evil from which the government that is secure must be perfect. Solomon tells us that the cause of it is from the ruler, from those principles of power, which, balanced upon earthly trash, exclude the heavenly treasures of virtue, and that influence of it upon government which is authority. We have wandered the earth to find out the balance of power; but to find out that of authority we must ascend, as I said, nearer heaven, or to the image of God, which is the soul of man.

The soul of man (whose life or motion is perpetual contemplation or thought) is the mistress of two potent rivals, the one reason, the other passion, that are in continual suit; and, according as she gives up her will to these or either of them, is the felicity or misery which man partakes in this mortal life.

For, as whatever was passion in the contemplation of a man, being brought forth by his will into action, is vice and the bondage of sin; so whatever was reason in the contemplation of a man, being brought forth by his will into action, is virtue and the freedom of soul.

Again, as those actions of a man that were sin acquire to himself repentance or shame, and affect others with scorn or pity, so those actions of a man that are virtue acquire to himself honor, and upon others authority.

Now government is no other than the soul of a nation or city: wherefore that which was reason in the debate of a commonwealth being brought forth by the result, must be virtue; and forasmuch as the soul of a city or nation is the sovereign power, her virtue must be law. But the government whose law is virtue, and whose virtue is law, is the same whose empire is authority, and whose authority is empire.

For example, two of them have a cake yet undivided, which was given between them: that each of them therefore might have that which is due, "Divide," says one to the other, "and I will choose; or let me divide, and you shall choose." If this be but once agreed upon, it is enough; for the divident, dividing unequally, loses, in regard that the other takes the better half. Wherefore she divides equally, and so both have right. "Oh, the depth of the wisdom of God." And yet "by the mouths of babes and sucklings has He set forth His strength;" that which great philosophers are disputing upon in vain is brought to light by two harmless girls, even the whole mystery of a commonwealth, which lies only in dividing and choosing. Nor has God (if his works in nature be understood) left so much to mankind to dispute upon as who shall divide and who choose, but distributed them forever into two orders, whereof the one has the natural right of dividing, and the other of choosing.

For example: A commonwealth is but a civil society of men: let us take any number of men (as twenty) and immediately make a commonwealth. Twenty men (if they be not all idiots, perhaps if they be) can never come so together but there will be such a difference in them that about a third will be wiser, or at least less foolish than all the rest; these upon acquaintance, though it be but small, will be discovered, and, as stags that have the largest heads, lead the herd; for while the six, discoursing and arguing one with another, show the eminence of their parts, the fourteen discover things that they never thought on; or are cleared in divers truths which had formerly perplexed them. Wherefore, in matter of common concernment, difficulty, or danger, they hang upon their lips, as children upon their fathers; and the influence thus acquired by the six, the eminence of whose parts are found to be a stay and comfort to the fourteen, is the authority of the fathers. Wherefore this can be no other than a natural aristocracy diffused by God throughout the whole body of mankind to this end and purpose; and therefore such as the people have not only a natural but a positive obligation to make use of as their guides; as where the people of Israel are commanded to "take wise men, and understanding, and known among their tribes, to be made rulers over them." The six then approved of, as in the present case, are the senate, not by hereditary right, or in regard of the greatness of their estates only, which would tend to such power as might force or draw the people, but by election for their excellent parts, which tends to the advancement of the influence of their virtue or authority that leads the people. Wherefore the office of the senate is not to be commanders, but counsellors, of the people; and that which is proper to counsellors is first to debate, and afterward to give advice in the business whereupon they have debated, whence the decrees of the senate are never laws, nor so called; and these being maturely framed, it is their duty to propose in the case to the people. Wherefore the senate is no more than the debate of the commonwealth. But to debate is to discern or put a difference between things that, being alike, are not the same; or it is separating and weighing this reason against that, and that reason against this, which is dividing.

The senate then having divided, who shall choose? Ask the girls: for if she that divided must have chosen also, it had been little worse for the other in case she had not divided at all, but kept the whole cake to herself, in regard that being to choose, too, she divided accordingly. Wherefore if the senate have any further power than to divide, the commonwealth can never be equal. But in a commonwealth consisting of a single council, there is no other to choose than that which divided; whence it is, that such a council fails not to scramble -- that is, to be factious, there being no other dividing of the cake in that case but among themselves.

Nor is there any remedy but to have another council to choose. The wisdom of the few may be the light of mankind; but the interest of the few is not the profit of mankind nor of a commonwealth. Wherefore, seeing we have granted interest to be reason, they must not choose lest it put out their light. But as the council dividing consists of the wisdom of the commonwealth, so the assembly or council choosing should consist of the interest of the commonwealth: as the wisdom of the commonwealth is in the aristocracy, so the interest of the commonwealth is in the whole body of the people. And whereas this, in case the commonwealth consist of a whole nation, is too unwieldy a body to be assembled, this council is to consist of such a representative as may be equal, and so constituted, as can never contract any other interest than that of the whole people; the manner whereof, being such as is best shown by exemplification, I remit to the model. But in the present case, the six dividing, and the fourteen choosing, must of necessity take in the whole interest of the twenty.

Dividing and choosing, in the language of a commonwealth, is debating and resolving; and whatsoever, upon debate of the senate, is proposed to the people, and resolved by them, is enacted by the authority of the fathers, and by the power of the people, which concurring, make a law.

But the law being made, says Leviathan, "is but words and paper without the hands and swords of men;" wherefore as these two orders of a commonwealth, namely, the senate and the people, are legislative, so of necessity there must be a third to be executive of the laws made, and this is the magistracy. In which order, with the rest being wrought up by art, the commonwealth consists of "the senate proposing, the people resolving, and the magistracy executing," whereby partaking of the aristocracy as in the senate, of the democracy as in the people, and of monarchy as in the magistracy, it is complete.

Athens consisted of the Senate of the Bean proposing, of the Church or Assembly of the people resolving, and too often debating, which was the ruin of it; as also of the Senate of the Areopagus, the nine archons, with divers other magistrates, executing.

Lacedaemon consisted of the Senate proposing, of the Church or congregation of the people resolving only, and never debating, which was the long life of it; and of the two kings, the court of the ephors, with divers other magistrates, executing.

Carthage consisted of the Senate proposing and sometimes resolving too, of the people resolving and sometimes debating too, for which fault she was reprehended by Aristotle; and she had her suffetes, and her hundred men, with other magistrates, executing.

Rome consisted of the Senate proposing, the concio or people resolving, and too often debating, which caused her storms; as also of the consuls, censors, aediles, tribunes, praetors, quaestors, and other magistrates, executing.

Venice consists of the Senate, or pregati, proposing, and sometimes resolving too, of the great Council or Assembly of the people, in whom the result is constitutively; as also of the doge, the signory, the censors, the dieci, the quazancies, and other magistrates, executing.

An equal commonwealth is such a one as is equal both in the balance or foundation, and in the superstructure; that is to say, in her agrarian law and in her rotation.

An equal agrarian is a perpetual law, establishing and preserving the balance of dominion by such a distribution, that no one man or number of men, within the compass of the few or aristocracy, can come to overpower the whole people by their possessions in lands.

As the agrarian answers to the foundation, so does rotation to the superstructures.

Equal rotation is equal vicissitude in government, or succession to magistracy conferred for such convenient terms, enjoying equal vacations, as take in the whole body by parts, succeeding others, through the free election or suffrage of the people.

An equal commonwealth (by that which has been said) is a government established upon an equal agrarian, arising into the superstructures or three orders, the Senate debating and proposing, the people resolving, and the magistracy executing, by an equal rotation through the suffrage of the people given by the ballot.

the people of the Eastern parts, except the Israelites, which is to be attributed to their agrarian, having been such as scarce ever knew any other condition than that of slavery; and these of the Wester having ever had such a relish of liberty, as through what despair soever could never be brought to stand still while the yoke was putting on their necks, but by being fed with some hopes of reserving to themselves some part of their freedom.

The centre, or basis of every government, is no other than the fundamental laws of the same.

Fundamental laws are such as state what it is that a man, and what the means may call his own, that is to say, property; be whereby a man may enjoy his own, that is to say, protection. The first is also called dominion, and the second empire or sovereign power, whereof this (as has been shown) is the natural product of the former, for such as is the balance of dominion in a nation, such is the nature of its empire.

Wherefore the fundamental laws of Oceana, or the centre of this commonwealth, are the agrarian and the ballot: the agrarian by the balance of dominion preserving equality in the root; and the ballot by an equal rotation conveying it into the branch, or exercise of sovereign power, as, to begin with the former, appears by --

The thirteenth order, "Constituting the agrarian laws of Oceana, Marpesia, and Panopea, whereby it is ordained, first, for all such lands as are lying and being within the proper territories of Oceana, that every man who is at present possessed, or shall hereafter be possessed, of an estate in land exceeding the revenue of £2,000 a year, and having more than one son, shall leave his lands either equally divided among them, in case the lands amount to above £2,000 a year to each, or so near equally, in case they come under, that the greater part or portion of the same remaining to the eldest exceed not the value of £2,000 revenue. And no man, not in present possession of lands above the value of £2,000 by the year, shall receive, enjoy (except by lawful inheritance) acquire, or, purchase to himself lands within the said territories, amounting, with those already in his possession, above the said revenue. And if a man has a daughter or daughters, except she be an heiress or they be heiresses, he shall not leave or give to any. One of them in marriage, or otherwise, for her portion, above the value of £1,500 in lands, goods, and moneys. Nor shall any friend, kinsman, or kinswoman add to her or their portion or portions that are so provided for, to make any one of them greater. Nor shall any man demand or have more in marriage with any woman. Nevertheless an heiress shall enjoy her lawful inheritance, and a widow, whatsoever the bounty or affection of her husband shall bequeath to her, to be divided in the first generation, wherein it is divisible according as has been shown.

"Secondly, for lands lying and being within the territories of Marpesia, the agrarian shall hold in all parts as it is established in Oceana, except only in the standard or proportion of estates in land, which shall be set for Marpesia, at £500. And,

"Thirdly, for Panopea, the agrarian shall hold in all parts, as in Oceana. And whosoever possessing above the proportion allowed by these laws, shall be lawfully convicted of the same, shall forfeit the overplus to the use of the State."

For peace you cannot have without some government, nor any government without the proper balance. Wherefore if you will not fix this which you have, the rest is blood, for without blood you can bring in no other.

**欧里庇得斯 悲剧二种**

**美狄亚**

在一切有理智、有灵性的生物当中，我们女人算是最不幸的。首先，我们得用重金争购一个丈夫，他反会变成我们的主人；但是，如果不去购买丈夫，那又是更可悲的事。而最重要的后果还要看我们得到的，是一个好丈夫，还是一个坏家伙。因为离婚对于我们女人是不名誉的事，我们又不能把我们的丈夫轰出去。一个在家里什么都不懂得女子，走进一种新的习惯和风俗里面，得变作一个先知，知道怎样驾驭她的丈夫。如果这事做得很成功，我们的丈夫接受婚姻的羁绊，那么，我们的生活便是可羡的；要不然，我们还是死了好。

一个男人同家里的人住得烦恼了，可以到外面去散散他的心里的郁积，不是找朋友，就是找玩耍的人；可是我们女人就只能靠着一个人。他们男人反说我们安处在家中，全然没有生命危险；他们却要拿着长矛上阵：这说法真是荒谬。我宁愿提着盾牌打三次仗，也不愿生一次孩子。

女人总是什么都害怕，走上战场，看见刀兵，总是心惊胆战；可是受了丈夫欺负的时候，就没有别的心比她更毒辣！

唉，爱情真是人间莫大的祸害！

我凭那住在我闺房内壁龛上的赫卡忒，凭着为我最崇拜的，我所选中的，永远扶助我的女神起誓：他们里头绝没有一个人能够白白地伤了我的心而不受到报复！我要把他们的婚姻弄得很悲惨，使他们懊悔这婚事，懊悔不该把我驱逐出这地方。

你知道怎么办；我们生来是女人，好事全不会，但是，做起坏事来却最精明不过。

你害了朋友，又来看她：这不是胆量，不是勇气，而是人类最大的毛病，叫做无耻。但是你来得正好，我可以当面骂你，解解恨；你听了会烦恼的。

啊，宙斯，为什么只给一种可靠的标记，让凡人来识别金子的真伪，却不在那肉体上打上烙印，来辨别人类的善恶？

你们女人只是这样想：如果你们得到了美满的婚姻，便认为万事已足；但是，如果你们的婚姻遭了什么不幸，便把那一切至美至善的事情也看得十分可恨。愿人类有旁的方法生育，那么，女人就可以不存在，我们男人也就不至于受到痛苦。

我用不着你的朋友，也不接受你什么东西，你不必送给我，因为“一个坏人送的东西全没用处”。

不要有人认为我软弱无能，温良恭顺；我恰好是另外一种女人：我对仇人很强暴，对朋友却很温和，要像我这样的为人才算光荣。

朋友们，我已经下了决心，马上就去做这件事情：杀掉我的孩子再逃出这地方。我决不耽误时机，决不抛撇我的孩儿，让他们死在更残忍的手里。我的心啊，快坚强起来！为什么还要迟疑，不去做这可怕的、必须做的坏事！啊，我这不幸的手呀，快拿起，拿起宝剑，到你的生涯的痛苦的起点上去，不要畏缩，不要想念你的孩子多么可爱，不要想念你怎样生了他们，在这短促的一日之间暂且把他们忘掉，到后来再哀悼他们吧。他们虽是你杀的，你到底也心疼他们！——啊，我真是个苦命的女人！

宙斯高坐在俄林波斯分配一切的命运，神明总是做出许多料想不到的事情。凡是我们所期望的往往不能实现，而我们所期望不到的，神明却有办法。

**特洛亚妇女**

你们这凡间的人真愚蠢，你们毁了别人的都城，神的庙宇和死者安眠的坟墓：你们种下了荒凉，日后收获的也就是毁灭啊！94行

那些深思远虑的人自然会避免战争；但是，加果战争一旦来临，那尽忠殉国的英雄应戴上荣冠，那贪生怕死的人才蒙受耻辱。399行

当一个有福的人还没有死的时候，切不要说他是幸福的。504行

我认为人不诞生同死是一回事，活着受罪倒不如死了好。人一死就解脱了痛苦，感不到悲哀；但是呀，享达福又落难，思念过去的幸福更使我伤心！628行

俗话虽说一个女人对丈夫的床榻的憎恶，一夜间就会全然消散；但是我总瞧不起那抛弃了前夫，又在新床上受上了别的汉子的女人。就是一匹马，倘若失去了同伴，也不肯再拖着轭走，虽然那畜生本来远不如人，既不能言语，又没有智慧可以运用。651行

那自以为幸福永久可靠而狂喜的凡人真是愚蠢啊！那厄运就像一个疯子东跳西跳的，谁也不能永远走运，全然不转变。1202行

我认为那些死去的人，即使享受了隆重的葬礼，他们也得不到什么啊！那葬礼不

过是生存的人的一种虚荣。1250行

《欧里庇得斯悲剧二种》**作   者:**(古希腊)欧里庇得斯著 罗念生译   **页数:**124页   **出版社:**人民文学出版社   **出版日期:**1958

**达夫尼斯和赫洛亚 真实的故事**

**达夫尼斯和赫洛亚**

只要世间有美存在，只要我们的眼睛还能看得见，古往今来，而今而后，世人总难逃脱爱情。P4

她忽而笑，忽而哭，忽而躺下，忽而跳起来，忽忽而脸色苍白，忽而脸上烧得绯红。就连一头被牛蝇叮咬的牛犊也比不上她痛苦。P12

辛勤的劳动是医治爱情苦痛的良药。P18

他们在一起时就高兴，彼此一离开，就苦恼。他们总在渴望着什么，但究竞渴望什么，他们自己却不知道。他们只知道，接吻害苦了达夫尼斯，洗操害苦了赫洛亚。P18

谁都追不上我，不论是鹰，是鹫，是别的什么飞得更快的鸟，我看上去象孩子，其实我并不是孩子。我比克罗诺斯还古老，我比万物还古老。P28

孩子们呀，爱情是位天神，他又年轻，又美丽，又有一对能飞的翅膀。他喜欢年轻人，他总在追求美，他能使我们的心灵飞翔。他的本领之大是宙斯也比不上的。他统治着天地万物，他统治着星辰，它统治着和他同样的一切天神。P29

爱情是没有药物医治的，吃喝念咒都不行，唯一的药物就是亲吻，拥抱，赤裸裸地睡在一起。P30

“我们亲吻过了，没有用。我们拥抱过了，也就没什么了。恐怕只有睡在一起，才是爱情唯一的药物吧。这应当试一试。其中必定有比接吻更强有力的东西。”P31

可是对爱情来说，没有什么困难是不可逾越的，无论是烈火，无论是洪水，无论是西徐亚的大雪。P50

达夫尼斯，昨夜我做了一个梦；山林女神告诉我你爱赫洛亚，又说你昨天哭过，要我拯救你，叫我教给你爱情的事情。爱情不只是接吻，拥抱，也不是象公山羊公绵羊那样，他们是跳上去，而我要教你的比那更痛快，更能让心里长时间愉快。你如果愿意解脱痛苦，想试试追求欢乐，来，做我的快活的学生。我为感激山林女神，来教给你。P57

**真实的故事**

体育家也好，爱护身体的人也好，都不仅注意健康，进行锻炼，而且注意适时休息，认为休息乃锻炼的重要组成部分；我认为读书人也该如此，最好在攻读严肃书籍之后，放松一下思想，以便准备随后再下苦功。P103

我没有什么真事可写——我没有值得一提的经历——那么，我就只好理宜气壮地讲假话。不过，我讲假话，就老老实实说我讲的是假话。我想我既承认讲的并非真话，总可免受谴责了。总之，我写的事情，从来没看见过，从来没经历过，从来没听人讲述过，压根儿没有来头，完全莫须有，所以读者大可不必相信。P104

《达夫尼斯和赫洛亚》**作   者:**朗戈斯著 水建馥译 卢奇安著 水建馥译   **页数:**157页   **出版社:**人民文学出版社   **出版日期:**1986

**埃斯库罗斯 悲剧二种**

**普罗米修斯**

血亲关系和友谊力量大得很。P8

除了在天上为王外，作什么事都有困难，除了宙斯而外，任何人都不自由。P8

不相信朋友是暴君的通病。P13

站在痛苦之外规劝受苦的人是件很容易的事。P14

海潮下落，发出悲声，海底在呜咽，下界黑暗的地牢在嚎啕，澄清的河流也为你的不幸的苦难而悲叹。P19

你已经听见了这些过去的事；如果你能道破未来的苦难，请你告诉我。不要怜恤我，不要用假话安慰我；掩饰的话，在我看来，是最有害的东西。P25

一句话告诉你，我憎恨所有受了我的恩惠，恩将仇报，迫害我的神。P34

仇敌忍受仇敌的迫害算不得耻辱。让电火的分叉鬈须射到我身上吧，让雷霆和狂风的震动扰乱天空吧；让飓风吹得大地根基动摇，吹得海上的波浪向上猛冲，紊乱了天上星辰的轨道吧，让宙斯用严厉的定数的旋风把我的身体吹起来，使我落进幽暗的塔耳塔洛斯吧；总之，他弄不死我。P36

**阿伽门农**

是宙斯引导凡人走上智慧的道路，因为他立了这条有效的法则：智慧自苦难中得来。P59

未来的事到时便知，现在且随它去吧——预知等于还没有受伤就叫痛——它自会随着黎明清清楚楚的出现。P61

只要他们尊重那被征服的土地上保护城邦的神和神殿，他们就不会在俘掠别人之后反而成为俘虏。愿我们的军队不要怀抱某种欲望，为了贪财去劫掠那些不应当抢夺的东西；因为他用还须争取回家的安全，沿着那双程跑道的回头路归来。如果军队没有冒犯神明而得归来，那些受害者的悲愤就会和缓下来，只要没有意外的祸事发生。P63

当人们因为家里有过多的，超过了最好限度的财富而过分骄傲的时候，很明显，那不可容忍的罪恶所得到的报酬就是死亡。P65

我宁可选择那不至于引起嫉妒的幸福；我不愿毁灭别人的城邦，也不愿被人俘虏，眼看我过奴隶生活。P66

自古流传在人间有一句谚语：一个人的幸福一旦壮大起来，它就会生育子女，不致绝嗣而死；但是这幸运会为他的儿孙生出无穷尽的灾难。我却有独特的见解，别人不同：我认为只有不义的行为才会产生更多的不义，有其父必有其子；但是正直的家庭的幸运永远是好儿孙。P74

正义之神在烟雾弥漫的茅舍里显露她的笑容，她所重视的是正直的人；对于那些金光耀眼的宅第，如果那里面的手不洁净，她却掉头不顾，去到清白的人家，她瞧不起财富的被人夸大的力量；一切事都由她引向正当的结局。P74

谦虚是神赐的最大的礼物；要等到一个人在可爱的幸运中结束他的生命之后，我们才可以说他是有福的。P78

凡人的命运啊！在顺利的时候，一点阴影就会引起变化；—旦时运不佳，只须潮湿的海绵一抹，就可以把图画抹掉。比起来还是后者更可怜。P91

抢人者被抢，杀人者偿命。只要宙斯依然坐在他的宝座上，作恶的人必有恶报，这是不变的法则。P97

向恶棍摇尾乞怜，不合阿耳戈斯人的天性。P101

《埃斯库罗斯悲剧二种》 **作 者**:(古希腊)埃斯库罗斯著 罗念生译 **页数**:127页 **出版社**:人民文学出版社 **出版日期**:1961

**索福克勒斯悲剧**

**安提戈涅**

你打算做什么人就做什么人吧；我要埋葬哥哥。即使为此而死，也是件光荣的事；我遵守神圣的天条而犯罪，倒可以同他躺在一起，亲爱的人陪伴着亲爱的人；我将永久得到地下鬼魂的欢心，胜似讨凡人欢喜；因为我将永久躺在那里。68行

我并不藐视天条，只是没有力量和城邦对抗。77行

人间再没有像金钱这样坏的东西到处流通，这东西可以便城邦毁灭，使人们被赶出家乡，把善良的人教坏，使他们走上邪路，做些可耻的事，甚至叫人为非作歹，干出种种罪行。292行

背叛是最大的祸害，它使城邦遭受毁灭，使家庭遭受破坏，使并肩作战的兵士败下阵来。只有服从才能挽救多数正直的人的性命。所以我们必须维持秩序，决不可对—个女人让步。如果我们一定会被人赶走，最好是被男人赶走，免得别人说我们连女人都不如。671行

只属于一个人的城邦不算城邦。735行

没有哀乐，没有朋友，没有婚歌，我将不 幸地走上眼前的道路。我再也看不见太阳的神圣光辉，我的命运没有人哀悼，也没有朋友怜惜。871行

命运的威力真可怕，不是金钱所能收买，武力所能克服，城墙所能阻挡，破浪的黑船所能躲避的。943行

顽固的性情会招惹愚蠢的恶名。1027行

我现在相信，一个人最好是一生遵守众神制定的律条。1101行

一个人若是由于自己的过失而断送了他的快乐，我就认为他不再是个活着的人，而是个还有气息的尸首。1154行

勉强的沉默是不祥之兆。1256行

不必祈祷了；是凡人都逃不了注定的灾难。1338行

谨慎的人最有福；千万不要犯不敬神的罪；傲慢的人的狂言妄语会招惹严重惩罚，这个教训使人老来时小心谨慎。1347行

**奥狄浦斯王**

我认为，一个人如果抛弃他忠实的朋友，就等于抛弃他最珍惜的生命。这件事，毫无疑问，你终久是会明白的。因为一个正直的人要经过长久的时间才看得出来，一个坏人只要一天就认得出来。591行

凡人的子孙啊，我把你们的生命当作一场空！谁的幸福不是表面现象，一会儿就消灭了？1185行

不幸的人呀，你父亲耕种的土地怎能够，怎能够一声不响，容许你耕种了这么久?1203行

她为她的床榻而悲叹，她多么不幸，在那上面生了两种人，给丈夫生丈夫，给儿子生儿女。1236行

别想占有—切；你所占有的东西不会—生跟着你。1253行

因此，当我们等着瞧那最后的日子的时候，不要说一个凡人是幸福的，在他还没有跨过生命的界限，还没有得到痛苦的解脱之前。1530行

《古希腊戏剧选》**页数:**536页   **出版社:**人民文学出版社   **出版日期:**1998

**索福克勒斯悲剧 两种**

**特剌喀斯少女**

这人间有一句流传的古话：一个人只要活着还没死，就不能断定他的命运是好是坏。P7

儿啊，当命运的天平这样摆动不定的时候，你还不去帮助他?因为他的性命得救，我们才有救；否则—起毁灭。P9

克洛诺斯的儿子，那统治万物的王，虽不曾赐凡人以无忧无虑的生命，但是忧愁与快乐总是轮流来到每个人身上，有如大熊星在循环的钦道上运行一样。P11

那星光灿烂之夜并不永留在人间，灾难不，财富也不，它们一会儿就告退了。快乐也是突然而来，又突然而去。P11

并不是所有的坏人都该死，只是那偷偷地干了不合身分的坏事的人才该死。P19

一个人被称为撒谎者，是一种沾在身上的难看的污点。P21

我把一个少女——我现在认为她不再是少女，而是少妇了——接到家里来，象一个船主接受一件过重的货物，这货物使我内心的安宁遭到破坏。现在我们两人要在一条被毯下等候他来拥抱。这就是赫剌克勒斯——我一向称呼他作忠实的好丈夫——为了我长久看家而给我的报答。他时常染上这种狂热病，我都无心生他的气；但是，同她住在一起，共有一个丈夫——这种事哪一个女人忍受得了呢？我看见她的青春之花正在舒展，我的呢，却在凋谢，人的眼睛都爱看盛开的花朵，对那凋谢的却掉头不顾。因此我担心赫剌克勒斯只在名义上是我的丈夫，实际上却是那少妇的情人。P24

要知道就得去做；你以为你知道，不去试验，还是没有把握。P25

可怕的事应当畏惧，可是也不必事先绝望。P30

母亲，这三个愿望，由我选择：愿你不再活着或者活着被称为别人的母亲，或者从什么地方换一颗比现在这颗更善良的心。P30

**俄狄浦斯在科罗诺斯**

**（暂缺）**

**《索福克勒斯悲剧二种》作者:**(古希腊)索福克勒斯(Sophocles)著 罗念生译   **页数:**122页   **出版社:**人民文学出版社   **出版日期:**1961

**阿里斯托芬**

**阿卡耐人**

**鸟**

聪明人就是从敌人那儿也能学到不少东西，要警惕才能平安无事；敌人逼得我们提防，从朋友那儿就提不高警惕。比方说，各个国家建立了高大城墙，巨大战舰，都是从敌人那儿学来而不是从朋友那儿学来的，这样才保障了子孙、家庭和财产的安全。370行

我们是幸福的鸟类，我们冬天不用穿毛衣，夏天也不用怕远射的阳光太热；我们在繁花丛树、深山幽谷里自由自在，那时唱歌的草虫正高声歌唱，晒着中午的阳光，冬天我们在岩洞里休息，和山里的神女游戏，春天我们就啄吃才开的、雪白的、神女园里的长春花。1087行

《古希腊戏剧选》**页数:**536页   **出版社:**人民文学出版社   **出版日期:**1998

诗经

国风：周南 召南 邶风 墉风 卫风 王风 郑风 齐风 魏风 唐风 秦风 陈风 桧风 曹风 豳风

小雅：鹿鸣之什 南有嘉鱼之什 鸿雁之什 节南山之什 谷风之什 甫田之什 鱼藻之什

大雅：文王之什 生民之什 荡之什

颂：清庙之什 臣工之什 闵予小子之什 鲁颂 商颂

周南

关雎

关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。

参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。

求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉！辗转反侧。

参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。

参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之。

葛覃

葛之覃兮，施于中谷，维叶萋萋。黄鸟于飞，集于灌木，其鸣喈喈。

葛之覃兮，施于中谷，维叶莫莫。是刈是蒦，为絺为绤，服之无斁。

言告师氏，言告言归。薄污我私，薄浣我衣。害浣害否？归宁父母。

卷耳

采采卷耳，不盈顷筐。嗟我怀人，置彼周行。

陟彼崔嵬，我马虺隤。我姑酌彼金曐，维以不永怀。

陟彼高冈，我马玄黄。我姑酌彼兕觥，维以不永伤。

陟彼砠矣，我马瘏矣，我仆痡矣，云何吁矣！

樛木

南有樛木，葛藟累之。乐只君子，福履绥之。

南有樛木，葛藟荒之。乐只君子，福履将之。

南有樛木，葛藟萦之。乐只君子，福履成之。

螽斯

螽斯羽，诜诜兮。宜尔子孙振振兮。

螽斯羽，薨薨兮。宜尔子孙绳绳兮。

螽斯羽，揖揖兮。宜尔子孙蛰蛰兮。

桃夭

桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家。

桃之夭夭，有蕡其实。之子于归，宜其家室。

桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。

兔罝

肃肃兔罝，椓之丁丁。赳赳武夫，公侯干城。

肃肃兔罝，施于中逵。赳赳武夫，公侯好仇。

肃肃兔罝，施于中林。赳赳武夫，公侯腹心。

芣苡

采采芣苡，薄言采之；采采芣苡，薄言有之。

采采芣苡，薄言掇之；采采芣苡，薄言捋之。

采采芣苡，薄言芣之；采采芣苡，薄言撷之。

汉广

南有乔木，不可休息。汉有游女，不可求思。

汉之广矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。

翘翘错薪，言刈其楚。之子于归，言秣其马。

汉之广矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。

翘翘错薪，言刈其蒌。之子于归，言秣其驹。

汉之广矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。

汝坟

遵彼汝坟，伐其条枚。未见君子，惄如调饥。

遵彼汝坟，伐其条肄。既见君子，不我遐弃。

鲂鱼赪尾，王室如毁。虽则如毁，父母孔迩。

麟之趾

麟之趾，振振公子。于嗟麟兮！

麟之定，振振公姓。于嗟麟兮！

麟之角，振振公族。于嗟麟兮！

召南

鹊巢

维鹊有巢，维鸠居之。之子于归，百两御之。

维鹊有巢，维鸠方之。之子于归，百两将之。

维鹊有巢，维鸠盈之。之子于归，百两成之。

采蘩

于以采蘩？于沼于沚。于以用之？公侯之事。

于以采蘩？于涧之中。于以用之？公侯之宫。

被之僮僮，夙夜在公。被之祁祁，薄言还归。

草虫

喓喓草虫，趯趯阜螽。未见君子，忧心忡忡。亦既见止，亦既觏止，我心则降！

陟彼南山，言采其蕨。未见君子，忧心忡忡。亦既见止，亦既觏止，我心则说！

陟彼南山，言采其薇。未见君子，我心伤悲。亦既见止，亦既觏止，我心则夷！

采苹

于以采苹？南涧之滨。于以采藻？于彼行潦。

于以盛之？维筐及筥。于以湘之？维锜及釜。

于以奠之？宗室牖下。谁其尸之？有齐季女。

甘棠

蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召伯所茇。

蔽芾甘棠，勿剪勿败，召伯所憩。

蔽芾甘棠，勿翦勿拜，召伯所说。

行露

厌浥行露。岂不夙夜，谓行多露。

谁谓雀无角？何以穿我屋？谁谓女无家？何以速我狱？虽速我狱，室家不足。

谁谓鼠无牙？何以穿我墉？谁谓女无家？何以速我讼？虽速我讼，亦不女从。

羔羊

羔羊之皮，素丝五紽。退食自公，委蛇委蛇。

羔羊之革，素丝五緎。委蛇委蛇，自公退食。

羔羊之缝，素丝五总。委蛇委蛇，退食自公。

殷其雷

殷其雷，在南山之阳。何斯违斯？莫敢或遑。振振君子，归哉归哉！

殷其雷，在南山之侧。何斯违斯？莫敢遑息。振振君子，归哉归哉！

殷其雷，在南山之下。何斯违斯？莫或遑处。振振君子，归哉归哉！

标有梅

标有梅，其实七兮。求我庶士，迨其吉兮！

标有梅，其实三兮。求我庶士，迨其今兮！

标有梅，顷筐塈之。求我庶士，迨其谓之！

小星

嘒彼小星，三五在东。肃肃宵征，夙夜在公。寔命不同！

嘒彼小星，维参与昴。肃肃宵征，抱衾与裯。實命不犹！

江有汜

江有汜，之子归，不我以。不我以。其后也悔。

江有渚，之子归，不我与。不我与，其后也处。

江有沱，之子归，不我过。不我过，其啸也歌。

野有死麇

野有死麇，白茅包之。有女怀春，吉士诱之。

林有朴樕，野有死鹿，白茅纯束。有女如玉。

舒而脱脱兮，无感我帨兮，无使尨也吠。

何彼襛

何彼襛矣？唐棣之华。曷不肃雍？王姬之车。

何彼襛矣？华如桃李。平王之孙，齐侯之子。

其钓维何？维丝伊缗。齐侯之子，平王之孙。

驺虞

彼茁者葭，壹发五豝。于嗟乎，驺虞！

彼茁者蓬，壹发五豵。于嗟乎，驺虞！

邶风

柏舟

泛彼柏舟，亦泛其流。耿耿不寐，如有隐忧。微我无酒，以敖以游。

我心匪鉴，不可以茹。亦有兄弟，不可以据。薄言往愬，逢彼之怒。

我心匪石，不可转也。我心匪席，不可卷也。威仪棣棣，不可选也。

忧心悄悄，愠于群小。觏闵既多，受侮不少。静言思之，寤辟有摽。

日居月诸，胡迭而微？心之忧矣，如匪浣衣。静言思之，不能奋飞。

绿衣

绿兮衣兮，绿衣黄里。心之忧矣，曷维其已？

绿兮衣兮，绿衣黄裳。心之忧矣，曷维其亡？

绿兮丝兮，女所治兮。我思古人，俾无訧兮。

絺兮绤兮，凄其以风。我思古人，实获我心。

燕燕

燕燕于飞，差池其羽。之子于归，远送于野，瞻望弗及，泣涕如雨。

燕燕于飞，颉之颃之。之子于归，远于将之，瞻望弗及，伫立以泣。

燕燕于飞，下上其音。之子于归，远送于南。瞻望弗及，实劳我心。

仲氏任只，其心塞渊。终温且惠，淑慎其身。先君之思，以勖寡人。

日月

日居月诸，照临下土。乃如之人兮，逝不古处。胡能有定？宁不我顾？

日居月诸，下土是冒。乃如之人兮，逝不相好。胡能有定？宁不我报？

日居月诸，出自东方。乃如之人兮，德音无良。胡能有定？俾也可忘。

日居月诸，东方自出。父兮母兮，畜我不卒，胡能有定？报我不述。

终风

终风且暴，顾我则笑。谑浪笑敖，中心是悼。

终风且霾，惠然肯来。莫往莫来，悠悠我思。

终风且曀，不日有曀。寤言不寐，愿言则嚏。

曀曀其阴，虺虺其雷。寤言不寐，愿言则怀。

击鼓

击鼓其镗，踊跃用兵。土国城漕，我独南行。

从孙子仲，平陈与宋。不我以归，忧心有忡。

爰居爰处？爰丧其马？于以求之？于林之下。

死生契阔，与子成说。执子之手，与子偕老。

于嗟阔兮，不我活兮。于嗟洵兮，不我信兮。

凯风

凯风自南，吹彼棘心。棘心夭夭，母氏劬劳。

凯风自南，吹彼棘薪。母氏圣善，我无令人。

爰有寒泉，在浚之下。有子七人，母氏劳苦。

睍睆黄鸟，载好其音。有子七人，莫慰母心。

雄雉

雄雉于飞，泄泄其羽。我之怀矣，自诒伊阻。

雄雉于飞，下上其音。展矣君子，实劳我心。

瞻彼日月，悠悠我思。道之云远，曷云能来？

百尔君子，不知德行。不忮不求，何用不臧。

匏有苦叶

匏有苦叶，济有深涉。深则厉，浅则揭。

有弥济盈，有鷕雉鸣。济盈不濡轨，雉鸣求其牡。

雍雍鸣雁，旭日始旦。士如归妻，迨冰未泮。

招招舟子，人涉卬否。人涉卬否，卬须我友。

谷风

习习谷风，以阴以雨。黾勉同心，不宜有怒。

采葑采菲，无以下体。德音莫违，及尔同死。

行道迟迟，中心有违。不远伊迩，薄送我畿。

谁谓荼苦？其甘如荠。宴尔新昏，如兄如弟。

泾以渭浊，湜湜其止。宴尔新昏，不我屑以。

毋逝我梁，毋发我笱。我躬不阅，遑恤我后。

就其深矣，方之舟之。就其浅矣，泳之游之。

何有何亡？黾勉求之。凡民有丧，匍匐救之。

不我能慉，反以我为雠。既阻我德，贾用不售。

昔育恐育鞫，及尔颠覆。既生既育，比予于毒。

我有旨蓄，亦以御冬。宴尔新昏，以我御穷。

有洸有溃，既诒我肄。不念昔者，伊余来塈。

式微

式微式微，胡不归？微君之故，胡为乎中露？

式微式微，胡不归？微君之躬，胡为乎泥中？

旄丘

旄丘之葛兮，何诞之节兮。叔兮伯兮，何多日也。

何其处也？必有与也。何其久也？必有以也。

狐裘蒙戎，匪车不东。叔兮伯兮，靡所与同。

琐兮尾兮，流离之子。叔兮伯兮，襃如充耳。

简兮

简兮简兮，方将万舞。日之方中，在前上处。

硕人俣俣，公庭万舞。有力如虎，执辔如组。

左手执龠，右手秉翟。赫如渥赭，公言「锡爵」。

山有榛，隰有苓。云谁之思？西方美人。彼美人兮，西方之人兮。

泉水

毖彼泉水，亦流于淇。有怀于卫，靡日不思。娈彼诸姬，聊与之谋。

出宿于泲，饮饯于祢。女子有行，远父母兄弟。问我诸姑，遂及伯姊。

出宿于干，饮饯于言。载脂载辖，还车言迈。遄臻于卫，不瑕有害？

我思肥泉，兹之永叹。思须与漕，我心悠悠。驾言出游，以写我忧。《泉水》

北门

出自北门，忧心殷殷。终窭且贫，莫知我艰。

已焉哉！天实为之，谓之何哉！

王事适我，政事一埤益我，我入自外，室人交遍谪我。

已焉哉！天实为之，谓之何哉。

王事敦我，政事一埤遗我，我入自外，室人交遍摧我。

已焉哉！天实为之，谓之何哉。

北风

北风其凉，雨雪其雱。惠而好我，携手同行。其虚其邪，既亟只且！

北风其喈，雨雪其霏。惠而好我，携手同归。其虚其邪，既亟只且！

莫赤匪狐，莫黑匪乌。惠而好我，携手同车。其虚其邪，既亟只且。

静女

静女其姝，俟我于城隅。爱而不见，搔首踟蹰。

静女其娈，贻我彤管。彤管有炜，说怿女美。

自牧归荑，洵美且异。匪女之为美，美人之贻。

新台

新台有泚，河水沵沵。燕婉之求，籧篨不鲜。

新台有洒，河水浼浼。燕婉之求，籧篨不殄。

鱼网之设，鸿则离之。燕婉之求，得此戚施。

二子乘舟

二子乘舟，泛泛其景。愿言思子，中心养养。

二子乘舟，泛泛其逝。愿言思子，不瑕有害。

墉风

柏舟

泛彼柏舟，在彼中河。髡彼两髦，实维我仪。之死矢靡它，母也天只，不谅人只！

泛彼柏舟，在彼河侧。髡彼两髦，实维我特。之死矢靡慝，母也天只，不谅人只！

墙有茨

墙有茨，不可扫也。中冓之言，不可道也。所可道也，言之丑也。

墙有茨，不可襄也。中冓之言，不可详也。所可详也，言之长也。

墙有茨，不可束也。中冓之言，不可读也。所可读也，言之辱也。

君子偕老

君子偕老，副笄六珈。委委佗佗，如山如河。

象服是宜，子之不淑，云如之何？

玼兮玼兮！其之翟也。鬒发如云，不屑瑱也。

玉之瑱也，象之揥也，扬且之晰也。胡然而天也？胡然而帝也？

瑳兮瑳兮！其之展也。蒙彼绉絺，是绁袢也。

子之清扬，扬且之颜也。展如之人兮，邦之媛也。

桑中

爰采唐矣，沬之乡矣。云谁之思？美孟姜矣。

期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。

爰采麦矣，沬之北矣。云谁之思？美孟弋矣。

期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。

爰采葑矣，沬之东矣。云谁之思，美孟庸矣。

期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。

鹑之奔奔

鹑之奔奔，鹊之强强。人之无良，我以为兄。

鹊之强强，鹑之奔奔。人之无良，我以为君。

定之方中

定之方中，作于楚宫。揆之以日，作于楚室。树之榛栗，椅桐梓漆，爰伐琴瑟。

升彼虚矣，以望楚矣。望楚与堂，景山与京。降观于桑，卜云其吉，终然允臧。

灵雨既零，命彼倌人。星言夙驾，说于桑田。匪直也人，秉心塞渊，騋牝三千。

蝃蝀

蝃蝀在东，莫之敢指。女子有行，远父母兄弟。

朝隮于西，崇朝其雨。女子有行，远兄弟父母。

乃如之人也，怀婚姻也。大无信也，不知命也。

相鼠

相鼠有皮，人而无仪。人而无仪，不死何为？

相鼠有齿，人而无止。人而无止，不死何俟？

相鼠有体，人而无礼。人而无礼，胡不遄死？

干旄

孑孑干旄，在浚之郊。素丝纰之，良马四之。彼姝者子，何以畀之？

孑孑干旟，在浚之都。素丝组之，良马五之。彼姝者子，何以予之？

孑孑干旌，在浚之城。素丝祝之，良马六之。彼姝者子，何以告之？

载驰

载驰载驱，归唁卫侯。驱马悠悠，言至于漕。大夫跋涉，我心则忧。

既不我嘉，不能旋反。视尔不臧，我思不远。

既不我嘉，不能旋济。视尔不臧，我思不閟。

陟彼阿丘，言采其虻。女子善怀，亦各有行。许人尤之，众稚且狂。

我行其野，芃芃其麦。控于大邦，谁因谁极？

大夫君子，无我有尤。百尔所思，不如我所之。

卫风

淇奥

瞻彼淇奥，绿竹猗猗。有匪君子，如切如磋，如琢如磨。

瑟兮僴兮，赫兮咺兮。有匪君子，终不可谖兮。

瞻彼淇奥，绿竹青青。有匪君子，充耳琇莹，会弁如星。

瑟兮僴兮，赫兮咺兮。有匪君子，终不可谖兮。

瞻彼淇奥，绿竹如箦。有匪君子，如金如锡，如圭如璧。

宽兮绰兮，猗重较兮。善戏谑兮，不为虐兮。

考盘

考盘在涧，硕人之宽。独寐寤言，永矢弗谖。

考盘在阿，硕人之薖。独寐寤歌，永矢弗过。

考盘在陆，硕人之轴。独寐寤宿，永矢弗告。

硕人

硕人其颀，衣锦褧衣。齐侯之子，卫侯之妻，东宫之妹。邢侯之姨，谭公维私。

手如柔荑，肤如凝脂。领如蝤蛴，齿如瓠犀。螓首蛾眉，巧笑倩兮，美目盼兮。

硕人敖敖，说于农郊。四牡有骄，朱幩镳镳。翟茀以朝，大夫夙退，无使君劳。

河水洋洋，北流活活。施罛濊濊，鳣鲔发发。葭菼揭揭，庶姜孽孽，庶士有朅。

氓

氓之蚩蚩，抱布贸丝。匪来贸丝，来即我谋。送子涉淇，至于顿丘。匪我愆期，子无良媒。将子无怒，秋以为期。

乘彼垝垣，以望复关。不见复关，泣涕涟涟。既见复关，载笑载言。尔卜尔筮，体无咎言。以尔车来，以我贿迁。

桑之未落，其叶沃若。于嗟鸠兮，无食桑葚。于嗟女兮，无与士耽。士之耽兮，犹可说也。女之耽兮，不可说也。

桑之落矣，其黄而陨。自我徂尔，三岁食贫。淇水汤汤，渐车帷裳。女也不爽，士贰其行。士也罔极，二三其德。

三岁为妇，靡室劳矣。夙兴夜寐，靡有朝矣。言既遂矣，至于暴矣。兄弟不知，咥其笑矣。静言思之，躬自悼矣。

及尔偕老，老使我怨。淇则有岸，隰则有泮。总角之宴，言笑晏晏。信誓旦旦，不思其反。反是不思，亦已焉哉！

竹竿

籊籊竹竿，以钓于淇。岂不尔思，远莫致之。

泉源在左，淇水在右。女子有行，远兄弟父母。

淇水在右，泉源在左。巧笑之瑳，佩玉之傩。

淇水滺滺，桧楫松舟。驾言出游，以写我忧。

芄兰

芄兰之支，童子佩觿。虽则佩觿，能不我知。容兮遂兮，垂带悸兮。

芄兰之叶，童子佩韘。虽则佩韘，能不我甲。容兮遂兮，垂带悸兮。

河广

谁谓河广？一苇杭之。谁谓宋远？跂予望之。

谁谓河广？曾不容刀，谁谓宋远？曾不崇朝。

伯兮

伯兮朅兮，邦之桀兮！伯也执殳，为王前驱。

自伯之东，首如飞蓬。岂无膏沐？谁适为容。

其雨其雨？杲杲出日。愿言思伯，甘心首疾。

焉得谖草？言树之背。愿言思伯，使我心痗。

有狐

有狐绥绥，在彼淇梁。心之忧矣，之子无裳。

有狐绥绥，在彼淇厉。心之忧矣，之子无带。

有狐绥绥，在彼淇侧。心之忧矣，之子无服。

木瓜

投我以木瓜，报之以琼琚。匪报也，永以为好也。

投我以木桃，报之以琼瑶。匪报也，永以为好也。

投我以木李，报之以琼玖。匪报也，永以为好也。

王风

黍离

彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。

知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉！

彼黍离离，彼稷之穗。行迈靡靡，中心如醉。

知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉！

彼黍离离，彼稷之实。行迈靡靡，中心如噎。

知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉！

君子于役

君子于役，不知其期，曷至哉？

鸡栖于埘，日之夕矣，羊牛下来。君子于役，如之何勿思？

君子于役，不日不月，曷其有佸？

鸡栖于桀，日之夕矣，羊牛下括。君子于役，茍无饥渴！

君子阳阳

君子阳阳，左执簧，右招我由房。其乐只且！

君子陶陶，左执翿，右招我由敖。其乐只且！

扬之水

扬之水，不流束薪。彼其之子，不与我戍申。怀哉怀哉，曷月予还归哉？

扬之水，不流束楚。彼其之子，不与我戍甫。怀哉怀哉，曷月予还归哉？

扬之水，不流束蒲。彼其之子，不与我戍许。怀哉怀哉，曷月予还归哉？

中谷有蓷

中谷有蓷，暵其干矣。有女仳离，慨其叹矣。慨其叹矣，遇人之艰难矣。

中谷有蓷，暵其修矣。有女仳离，条其啸矣。条其啸矣，遇人之不淑矣。

中谷有蓷，暵其湿矣。有女仳离，啜其泣矣。啜其泣矣，何嗟及矣。

兔爰

有兔爰爰，雉离于罗。我生之初，尚无为。我生之后，逢此百罹。尚寐无吪。

有兔爰爰，雉离于罦。我生之初，尚无造；我生之后，逢此百忧。尚寐无觉！

有兔爰爰，雉离于罿。我生之初，尚无庸；我生之后，逢此百凶。尚寐无聪！

葛藟

绵绵葛藟，在河之浒。终远兄弟，谓他人父。谓他人父，亦莫我顾。

绵绵葛藟，在河之涘。终远兄弟，谓他人母。谓他人母，亦莫我有。

绵绵葛藟，在河之漘。终远兄弟，谓他人昆。谓他人昆，亦莫我闻。

采葛

彼采葛兮，一日不见，如三月兮！

彼采萧兮，一日不见，如三秋兮！

彼采艾兮，一日不见，如三岁兮！

大车

大车槛槛，毳衣如菼。岂不尔思？畏子不敢。

大车啍啍，毳衣如璊。岂不尔思？畏子不奔。

谷则异室，死则同穴。谓予不信，有如皞日。

丘中有麻

丘中有麻，彼留子嗟。彼留子嗟，将其来施。

丘中有麦，彼留子国。彼留子国，将其来食。

丘中有李，彼留之子。彼留之子，贻我佩玖。

郑风

缁衣

缁衣之宜兮，敝，予又改为兮。适子之馆兮，还，予授子之粲兮。

缁衣之好兮，敝，予又改造兮。适子之馆兮，还，予授子之粲兮。

缁衣之席兮，敝，予又改作兮。适子之馆兮，还，予授子之粲兮。

将仲子

将仲子兮，无逾我里，无折我树杞，岂敢爱之？畏我父母。仲可怀也，父母之言，亦可畏也。

将仲子兮，无逾我墙，无折我树桑，岂敢爱之？畏我诸兄。仲可怀也，诸兄之言，亦可畏也。

将仲子兮，无逾我园，无折我树檀，岂敢爱之？畏人之多言。仲可怀也，人之多言，亦可畏也。

叔于田

叔于田，巷无居人。岂无居人？不如叔也，洵美且仁。

叔于狩，巷无饮酒。岂无饮酒？不如叔也，洵美且好。

叔适野，巷无服马。岂无服马？不如叔也，洵美且武。

大叔于田

大叔于田，乘乘马。执辔如组，两骖如舞。

叔在薮，火烈具举。袒裼暴虎，献于公所。将叔无狃，戒其伤女。

叔于田，乘乘黄。两服上襄，两骖雁行。

叔在薮，火烈具扬。叔善射忌，又良御忌。抑磬控忌，抑纵送忌。

叔于田，乘乘鸨。两服齐首，两骖如手。

叔在薮，火烈具阜。叔马慢忌，叔发罕忌。抑释掤忌，抑鬯弓忌。

清人

清人在彭，驷介旁旁。二矛重英，河上乎翱翔。

清人在消，驷介麃麃。二矛重乔，河上乎逍遥。

清人在轴，驷介陶陶。左旋右抽，中军作好。

羔裘

羔裘如濡，洵直且侯。彼其之子，舍命不渝。

羔裘豹饰，孔武有力。彼其之子，邦之司直。

羔裘晏兮，三英粲兮。彼其之子，邦之彦兮！

遵大路

遵大路兮，掺执子之袪兮。无我恶兮，不寁故也。

遵大路兮，掺执子之手兮。无我丑兮，不寁好也。

女曰鸡鸣

女曰：「鸡鸣。」士曰：「昧旦。」

「子兴视夜，明星有烂。」「将翱将翔，弋凫与雁。」。「弋言加之，与子宜之。宜言饮酒，与子偕老。琴瑟在御，莫不静好。」

「知子之来之，杂佩以赠之。知子之顺之，杂佩以问之。知子之好之，杂佩以报之。」

有女同车

有女同车，颜如舜华。将翱将翔，佩玉琼琚。彼美孟姜，洵美且都。

有女同行，颜如舜英。将翱将翔，佩玉将将。彼美孟姜，德音不忘。

山有扶苏

山有扶苏，隰有荷华。不见子都，乃见狂且。

山有乔松，隰有游龙。不见子充，乃见狡童。

萚兮

萚兮萚兮，风其吹女。叔兮伯兮，倡予和女。

萚兮萚兮，风其漂女。叔兮伯兮，倡予要女。

狡童

彼狡童兮，不与我言兮。维子之故，使我不能餐兮。

彼狡童兮，不与我食兮。维子之故，使我不能息兮。

褰裳

子惠思我，褰裳涉溱。子不我思，岂无他人？狂童之狂也且！

子惠思我，褰裳涉洧。子不我思，岂无他士。狂童之狂也且！

丰

子之丰兮，俟我乎巷兮。悔予不送兮！

子之昌兮，俟我乎堂兮。悔予不将兮！

衣锦褧衣，裳锦褧裳。叔兮伯兮，驾予与行。

裳锦褧裳，衣锦褧衣。叔兮伯兮，驾予与归。

东门之墠

东门之墠，茹在阪。其室则迩，其人甚远。

东门之栗，有践家室。岂不尔思？子不我即。

风雨

风雨凄凄，鸡鸣喈喈。既见君子，云胡不夷？

风雨潇潇，鸡鸣胶胶。既见君子，云胡不瘳？

风雨如晦，鸡鸣不已。既见君子，云胡不喜？

子衿

青青子衿，悠悠我心。纵我不往，子宁不嗣音？

青青子佩，悠悠我思。纵我不往，子宁不来？

挑兮达兮，在城阙兮。一日不见，如三月兮。

扬之水

扬之水，不流束楚。终鲜兄弟，维予与女。无信人之言，人实女。

扬之水，不流束薪。终鲜兄弟，维予二人。无信人之言，人实不信。

出其东门

出其东门，有女如云。虽则如云，匪我思存。缟衣綦巾，聊乐我员。

出其闉阇，有女如荼。虽则如荼，匪我思且。缟衣茹藘，聊可与娱。

野有蔓草

野有蔓草，零露漙兮。有美一人，清扬婉兮。邂逅相遇，适我愿兮。

野有蔓草，零露瀼瀼。有美一人，婉如清扬。邂逅相遇，与子偕臧。

溱洧

溱与洧，方涣涣兮。士与女，方秉蕳兮。女曰：「观乎？」士曰：「既且。」

「且往观乎洧之外，洵吁且乐。」维士与女，伊其相谑，赠之以勺药。

溱与洧，浏其清矣。士与女，殷其盈矣。女曰：「观乎？」士曰：「既且。」

「且往观乎洧之外，洵吁且乐。」维士与女，伊其将谑，赠之以勺药。

齐风

鸡鸣

「鸡既鸣矣，朝既盈矣。」「匪鸡则鸣，苍蝇之声。」

「东方明矣，朝既昌矣。」「匪东方则明，月出之光。」

「虫飞薨薨，甘与子同梦；会且归矣，无庶予子憎！」

还

子之还兮，遭我乎峱之闲兮。并驱从两肩兮，揖我谓我儇兮。

子之茂兮，遭我乎峱之道兮。并驱从两牡兮，揖我谓我好兮。

子之昌兮，遭我乎峱之阳兮。并驱从两狼兮，揖我谓我臧兮。

着

俟我于着乎而，充耳以素乎而，尚之以琼华乎而。

俟我于庭乎而，充耳以青乎而，尚之以琼莹乎而。

俟我于堂乎而，充耳以黄乎而，尚之以琼英乎而。

东方之日

东方之日兮，彼姝者子，在我室兮。在我室兮，履我即兮。

东方之月兮，彼姝者子，在我闼兮。在我闼兮，履我发兮。

东方未明

东方未明，颠倒衣裳。颠之倒之，自公召之。

东方未曦，颠倒裳衣。倒之颠之，自公令之。

折柳樊圃，狂夫瞿瞿。不能辰夜，不夙则莫。

南山

南山崔崔，雄狐绥绥。鲁道有荡，齐子由归，既曰归止，曷又怀止！

葛屦五两，冠緌双止。鲁道有荡，齐子庸止。既曰庸止，曷又从止！

蓺麻如之何？衡从其亩。取妻如之何？必告父母。既曰告止，曷又鞠止！

析薪如之何？匪斧不克。取妻如之何？匪媒不得。既曰得止，曷又极止！

甫田

无田甫田，维莠骄骄。无思远人，劳心忉忉。

无田甫田，维莠桀桀。无思远人，劳心怛怛。

婉兮娈兮，总角丱兮。未几见兮，突而弁兮。

卢令

卢令令，其人美且仁。

卢重环，其人美且鬈。

卢重鋂，其人美且偲。

敞笱

敝笱在梁，其鱼鲂鳏。齐子归止，其从如云。

敝笱在梁，其鱼鲂鱮。齐子归止，其从如雨。

敝笱在梁，其鱼唯唯。齐子归止，其从如水。

载驱

载驱薄薄，簟茀朱鞹。鲁道有荡，齐子发夕。

四骊济济，垂辔沵沵。鲁道有荡，齐子岂弟。

汶水汤汤，行人彭彭。鲁道有荡，齐子翱翔。

汶水滔滔，行人儦儦。鲁道有荡，齐子游敖。

猗嗟

猗嗟昌兮！颀而长兮。抑若扬兮，美目扬兮。巧趋跄兮，射则臧兮。

猗嗟名兮！美目清兮。仪既成兮，终日射侯，不出正兮，展我甥兮。

猗嗟娈兮！清扬婉兮。舞则选兮，射则贯兮。四矢反兮，以御乱兮。

魏风

葛屦

纠纠葛屦，可以履霜。掺掺女手，可以缝裳。要之襋之，好人服之。

好人提提，宛然左辟。佩其象揥。维是褊心，是以为刺。

汾沮洳

彼汾沮洳，言采其莫。彼其之子，美无度；美无度，殊异乎公路。

彼汾一方，言采其桑。彼其之子，美如英；美如英，殊异乎公行。

彼汾一曲，言采其藚。彼其之子，美如玉；美如玉，殊异乎公族。

园有桃

园有桃，其实之殽。心之忧矣，我歌且谣。不知我者，谓我士也骄。

「彼人是哉！子曰何其？」心之忧矣，其谁知之？其谁知之，盖亦勿思！

园有棘，其实之食。心之忧矣，聊以行国。不知我者，谓我士也罔极。

「彼人是哉！子曰何其？」心之忧矣，其谁知之？其谁知之，盖亦勿思！

陟岵

陟彼岵兮，瞻望父兮。父曰：「嗟！予子行役，夙夜无已。上慎旃哉！犹来无止。」

陟彼屺兮，瞻望母兮。母曰：「嗟！予季行役，夙夜无寐。上慎旃哉！犹来无弃。」

陟彼冈兮，瞻望兄兮。兄曰：「嗟！予弟行役，夙夜必偕。上慎旃哉！犹来无死。」

十亩之间

十亩之间兮，桑者闲闲兮。行，与子还兮。

十亩之外兮，桑者泄泄兮。行，与子逝兮。

伐檀

坎坎伐檀兮，寘之河之干兮，河水清且涟猗。不稼不穑，胡取禾三百廛兮？

不狩不猎，胡瞻尔庭有县貆兮？彼君子兮，不素餐兮？

坎坎伐辐兮，置之河之侧兮，河水清且直猗。不稼不穑，胡取禾三百亿兮？

不狩不猎，胡瞻尔庭有县特兮？彼君子兮，不素食兮？

坎坎伐轮兮，寘之河之漘兮，河水清且沦猗。不稼不穑，胡取禾三百囷兮？

不狩不猎，胡瞻尔庭有县鹑兮？彼君子兮，不素飧兮？

硕鼠

硕鼠硕鼠，无食我黍！三岁贯女，莫我肯顾。

逝将去女，适彼乐土。乐土乐土，爰得我所。

硕鼠硕鼠，无食我麦！三岁贯女，莫我肯德。

逝将去女，适彼乐国。乐国乐国，爰得我直。

硕鼠硕鼠，无食我苗！三岁贯女，莫我肯劳。

逝将去女，适彼乐郊。乐郊乐郊，谁之永号。

唐风

蟋蟀

蟋蟀在堂，岁聿其莫。今我不乐，日月其除。

无已大康，职思其居。好乐无荒，良士瞿瞿。

蟋蟀在堂，岁聿其逝。今我不乐，日月其迈。

无已大康，职思其外。好乐无荒，良士蹶蹶。

蟋蟀在堂，役车其休。今我不乐，日月其慆。

无已大康，职思其忧。好乐无荒，良士休休。

山有枢

山有枢，隰有榆。子有衣裳，弗曳弗娄；子有车马，弗驰弗驱。宛其死矣，他人是愉。

山有栲，隰有杻。子有廷内，弗洒弗扫；子有钟鼓，弗鼓弗考。宛其死矣，他人是保。

山有漆，隰有栗。子有酒食，何不日鼓瑟？且以喜乐，且以永日。宛其死矣，他人入室。

扬之水

扬之水，白石凿凿。素衣朱襮，从子于沃。既见君子，云何不乐？

扬之水，白石皓皓。素衣朱绣，从子于鹄。既见君子，云何其忧？

扬之水，白石粼粼。我闻有命，不敢以告人。

椒聊

椒聊之实，蕃衍盈升。彼其之子，硕大无朋。椒聊且，远条且。

椒聊之实，蕃衍盈匊。彼其之子，硕大且笃。椒聊且，远条且。

绸缪

绸缪束薪，三星在天。今夕何夕？见此良人。子兮子兮！如此良人何！

绸缪束刍，三星在隅。今夕何夕？见此邂逅。子兮子兮！如此邂逅何？

绸缪束楚，三星在户。今夕何夕？见此粲者。子兮子兮！如此粲者何！

杕杜

有杕之杜，其叶湑湑。独行踽踽，岂无他人？不如我同父。嗟行之人，胡不比焉？人无兄弟，胡不佽焉？

有杕之杜，其叶菁菁。独行睘睘，岂无他人？不如我同姓。嗟行之人，胡不比焉？人无兄弟，胡不佽焉？

羔裘

羔裘豹袪，自我人居居。岂无他人？维子之故。

羔裘豹褎，自我人究究。岂无他人？维子之好。

鸨羽

肃肃鸨羽，集于苞栩。王事靡盬，不能蓺稷黍。父母何怙？悠悠苍天，曷其有所！

肃肃鸨翼，集于苞棘。王事靡盬，不能蓺黍稷。父母何食？悠悠苍天，曷其有极！

肃肃鸨行，集于苞桑。王事靡盬，不能蓺稻粱。父母何尝？悠悠苍天，曷其有常。

无衣

岂曰无衣七兮？不如子之衣，安且吉兮。

岂曰无衣六兮？不如子之衣，安且燠兮。

有杕之杜

有杕之杜，生于道左。彼君子兮，噬肯适我。中心好之，曷饮食之？

有杕之杜，生于道周。彼君子兮，噬肯来游。中心好之，曷饮食之？

葛生

葛生蒙楚，蔹蔓于野。予美亡此，谁与？独处！

葛生蒙棘，蔹蔓于域。予美亡此，谁与？独息！

角枕粲兮，锦衾烂兮。予美亡此，谁与？独旦！

夏之日，冬之夜，百岁之后，归于其居。

冬之夜，夏之日。百岁之后，归于其室。

采苓

采苓采苓，首阳之巅。人之为言，茍亦无信。

舍旃舍旃，茍亦无然。人之为言，胡得焉！

采苦采苦，首阳之下。人之为言，茍亦无与。

舍旃舍旃。茍亦无然。人之为言，胡得焉！

采葑采葑，首阳之东。人之为言，茍亦无从。

舍旃舍旃，茍亦无然。人之为言，胡得焉！

秦风

车邻

有车邻邻，有马白颠。未见君子，寺人之令。

阪有漆，隰有栗。既见君子，并坐鼓瑟。今者不乐，逝者其耋。

阪有桑，隰有杨。既见君子，并坐鼓簧。今者不乐，逝者其亡。

驷驖

驷驖孔阜，六辔在手。公之媚子，从公于狩。

奉时辰牡，辰牡孔硕。公曰：「左之！」舍拔则获。

游于北园，四马既闲。輶车鸾镳，载猃歇骄。

小戎

小戎俴收，五楘梁辀，游环胁驱，阴靷鋈续，文茵畅毂，驾我骐馵。言念君子，温其如玉；在其板屋，乱我心曲。

四牡孔阜，六辔在手。骐骝是中，騧骊是骖。龙盾之合，鋈以觼軜。

言念君子，温其在邑。方何为期？胡然我念之？俴驷孔群，厹予鋈錞，蒙伐有苑。虎韔镂膺，交韔二弓，竹闭绲縢。言念君子，载寝载兴；厌厌良人，秩秩德音。

蒹葭

蒹葭苍苍，白露为霜。所谓伊人，在水一方。

溯洄从之，道阻且长；溯游从之，宛在水中央。

蒹葭萋萋，白露未曦。所谓伊人，在水之湄。

溯洄从之，道阻且跻；溯游从之，宛在水中坻。

蒹葭采采，白露未已。所谓伊人，在水之涘。

溯洄从之，道阻且右；溯游从之，宛在水中沚。

终南

终南何有？有条有梅。君子至止，锦衣狐裘，颜如渥丹，其君也哉！

终南何有？有纪有堂。君子至止，黻衣绣裳。佩玉将将，寿考不忘！

黄鸟

交交黄鸟，止于棘。谁从穆公？子车奄息。维此奄息，百夫之特。临其穴，惴惴其栗。彼苍者天，歼我良人。如可赎兮，人百其身。

交交黄鸟，止于桑。谁从穆公？子车仲行。维此仲行，百夫之防。临其穴，惴惴其栗。彼苍者天，歼我良人。如可赎兮，人百其身。

交交黄鸟，止于楚。谁从穆公？子车针虎。维此针虎，百夫之御。临其穴，惴惴其栗。彼苍者天，歼我良人。如可赎兮，人百其身。

晨风

鴥彼晨风，郁彼北林。未见君子，忧心钦钦。如何如何！忘我实多。

山有苞栎，隰有六驳。未见君子，忧心靡乐。如何如何！忘我实多。

山有苞棣，隰有树檖。未见君子，忧心如醉。如何如何！忘我实多。

无衣

岂曰无衣？与子同袍。王于兴师，修我戈矛，与子同仇。

岂曰无衣？与子同泽。王于兴师，修我矛戟，与子偕作。

岂曰无衣？与子同裳。王于兴师，修我甲兵，与子偕行。

渭阳

我送舅氏，曰至渭阳。何以赠之？路车乘黄。

我送舅氏，悠悠我思。何以赠之？琼瑰玉佩。

权舆

于我乎夏屋渠渠，今也每食无余。于嗟乎，不承权舆。

于我乎每食四簋，今也每食不饱。于嗟乎，不承权舆。

陈风

宛丘

子之汤兮，宛丘之上兮，洵有情兮，而无望兮。

坎其击鼓，宛丘之下。无冬无夏，值其鹭羽。

坎其击缶，宛丘之道。无冬无夏，值其鹭翿。

东门之枌

东门之枌，宛丘之栩。子仲之子，婆娑其下。

谷旦于差，南方之原。不绩其麻，市也婆娑。

谷旦于逝，越以鬷迈。视尔如蕎，贻我握椒。

衡门

衡门之下，可以栖迟。泌之洋洋，可以乐饥。

岂其食鱼，必河之鲂？岂其娶妻，必齐之姜？

岂其食鱼，必河之鲤？岂其娶妻，必宋之子？

东门之池

东门之池，可以沤麻。彼美淑姬，可与晤歌。

东门之池，可以沤纻。彼美淑姬，可与晤语。

东门之池，可以沤菅。彼美淑姬，可与晤言。

东门之杨

东门之杨，其叶牂牂。昏以为期，明星煌煌。

东门之杨，其叶肺肺，昏以为期，明星晢晢。

墓门

墓门有棘，斧以斯之。夫也不良，国人知之，知而不已，谁昔然矣。

墓门有梅，有鸮萃止。夫也不良，歌以讯之。讯、予不顾，颠倒思予。

防有鹊巢

防有鹊巢，邛有旨苕。谁侜予美，心焉忉忉。

中唐有甓，邛有旨甓。谁侜予美，心焉惕惕。

月出

月出皎兮，佼人僚兮。舒窈纠兮，劳心悄兮。

月出皓兮，佼人懰兮。舒懮受兮，劳心慅兮。

月出照兮，佼人燎兮。舒夭绍兮，劳心惨兮。

株林

胡为乎株林？从夏南。匪适株林，从夏南。

驾我乘马，说于株野。乘我乘驹，朝食于株。

泽陂

彼泽之陂，有蒲与荷。有美一人，伤如之何！寤寐无为，涕泗滂沱。

彼泽之陂，有蒲与蕳。有美一人，硕大且卷。寤寐无为，中心悁悁。

彼泽之陂，有蒲菡萏。有美一人，硕大且俨。寤寐无为，辗转伏枕。

桧风

羔裘

羔裘逍遥，狐裘以朝。岂不尔思？劳心忉忉。

羔裘翱翔，狐裘在堂。岂不尔思？我心忧伤。

羔裘如膏，日出有曜。岂不尔思？中心是悼。

素冠

庶见素冠兮，棘人栾栾兮，劳心慱慱兮。

庶见素衣兮，我心伤悲兮，聊与子同归兮。

庶见素韠兮，我心蕴结兮，聊与子如一兮。

隰有苌楚

隰有苌楚，猗傩其枝。夭之沃沃，乐子之无知。

隰有苌楚，猗傩其华。夭之沃沃，乐子之无家。

隰有苌楚，猗傩其实。夭之沃沃，乐子之无室。

匪风

匪风发兮，匪车偈兮。顾瞻周道，中心怛兮。

匪风飘兮，匪车嘌兮。顾瞻周道，中心吊兮。

谁能亨鱼，溉之釜鬵。谁将西归，怀之好音。

曹风

蜉蝣

蜉蝣之羽，衣裳楚楚。心之忧矣，于我归处。

蜉蝣之翼，采采衣服。心之忧矣，于我归息。

蜉蝣掘阅，麻衣如雪。心之忧矣，于我归说。

候人

彼候人兮，何戈与祋。彼其之子，三百赤芾。

维鹈在梁，不濡其翼。彼其之子，不称其服。

维鹈在梁，不濡其咮。彼其之子，不遂其媾。

荟兮蔚兮，南山朝隮。婉兮娈兮，季女斯饥。

鸤鸠

鸤鸠在桑，其子七兮。淑人君子，其仪一兮；其仪一兮，心如结兮。

鸤鸠在桑，其子在梅。淑人君子，其带伊丝；其带伊丝，其弁伊骐。

鸤鸠在桑，其子在棘。淑人君子，其仪不忒；其仪不忒，正是四国。

鸤鸠在桑，其子在榛。淑人君子，正是国人；正是国人，胡不万年！

下泉

冽彼下泉，浸彼苞稂。忾我寤叹，念彼周京。

冽彼下泉，浸彼苞萧。忾我寤叹，念彼京周。

冽彼下泉，浸彼苞蓍。忾我寤叹，念彼京师。

芃芃黍苗，阴雨膏之。四国有王，郇伯劳之。

豳风

七月

七月流火，九月授衣。一之日觱发，二之日栗烈；无衣无褐，何以卒岁？三之日于耜，四之日举趾。同我妇子，馌彼南亩，田畯至喜。

七月流火，九月授衣。春日载阳，有鸣仓庚。女执懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日迟迟，采蘩祁祁。女心伤悲：殆及公子同归？

七月流火，八月萑苇。蚕月条桑，取彼斧斨，以伐远扬，猗彼女桑。七月鸣鵙，八月载绩，载玄载黄，我朱孔阳，为公子裳。

四月秀葽，五月鸣蜩。八月其获，十月陨萚。一之日于貉，取彼狐狸，为公子裘。二之日其同，载缵武功，言私其豵，献豜于公。

五月斯螽动股，六月莎鸡振羽。七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀，入我床下。穹窒熏鼠，塞向墐户。嗟我妇子，曰为改岁，入此室处。

六月食郁及薁，七月亨葵及菽，八月剥枣，十月获稻。为此春酒，以介眉寿。七月食瓜，八月断壶，九月叔苴。采荼薪樗，食我农夫。

九月筑场圃，十月纳禾稼。黍稷重穋，禾麻菽麦。嗟我农夫，我稼既同，上入执宫功。昼尔于茅，宵尔索绹；亟其乘屋，其始播百谷。

二之日凿冰冲冲，三之日纳于凌阴，四之日其蚤，献羔祭韭。九月肃霜，十月涤场。朋酒斯飨，曰杀羔羊。跻彼公堂，称彼兕觥：「万寿无疆」。

鸱鸮

鸱鸮鸱鸮！既取我子，无毁我室！恩斯勤斯，鬻子之闵斯。

迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户。今女下民，或敢侮予。

予手拮据，予所捋荼，予所蓄租；予口卒瘏：曰予未有室家。

予羽谯谯，予尾翛翛，予室翘翘，风雨所漂摇。予维音哓哓。

东山

我徂东山，慆慆不归。我来自东，零雨其蒙。我东曰归，我心西悲。制彼裳衣，勿士行枚。蜎蜎者蠋，烝在桑野。敦彼独宿，亦在车下。

我徂东山，慆慆不归。我来自东，零雨其蒙。果裸之实，亦施于宇。伊威在室，蟏蛸在户，町畽鹿场，熠耀宵行。不可畏也，伊可怀也。

我徂东山，慆慆不归。我来自东，零雨其蒙。鹳鸣于垤，妇叹于室。洒扫穹窒，我征聿至。有敦瓜苦，烝在栗薪。自我不见，于今三年。

我徂东山，慆慆不归。我来自东，零雨其蒙。仓庚于飞，熠耀其羽。之子于归，皇驳其马。亲结其缡，九十其仪。其新孔嘉，其旧如之何？

破斧

既破我斧，又缺我斨。周公东征，四国是皇。哀我人斯，亦孔之将。

既破我斧，又缺我锜。周公东征，四国是吪。哀我人斯，亦孔之嘉。

既破我斧，又缺我銶。周公东征，四国是遒。哀我人斯，亦孔之休。

伐柯

伐柯如何？匪斧不克。取妻如何？匪媒不得。

伐柯伐柯，其则不远。我觏之子，笾豆有践。

九罭

九罭之鱼，鳟鲂。我觏之子，衮衣绣裳。

鸿飞遵渚。公归无所，于女信处。

鸿飞遵陆。公归不复，于女信宿。

是以有衮衣兮，无以我公归兮，无使我心悲兮。

狼跋

狼跋其胡，载疐其尾。公孙硕肤，赤舄几几。

狼疐其尾，载跋其胡。公孙硕肤，德音不瑕。

小雅

鹿鸣之什·鹿鸣

呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙。

吹笙鼓簧，承筐是将。人之好我，示我周行。

呦呦鹿鸣，食野之蒿。我有嘉宾，德音孔昭。

视民不恌，君子是则是效。我有旨酒，嘉宾式燕以敖。

呦呦鹿鸣，食野之芩。我有嘉宾，鼓瑟鼓琴。

鼓瑟鼓琴，和乐且湛。我有旨酒，以燕乐嘉宾之心。

鹿鸣之什·四牡

四牡騑騑，周道倭迟。岂不怀归？王事靡盬，我心伤悲。

四牡騑騑，啴啴骆马，岂不怀归？王事靡盬，不遑启处。

翩翩者鵻，载飞载下，集于苞栩。王事靡盬，不遑将父。

翩翩者鵻，载飞载止，集于苞杞。王事靡盬，不遑将母。

驾彼四骆，载骤骎骎。岂不怀归？是用作歌，将母来谂。

鹿鸣之什·皇皇者华

皇皇者华，于彼原隰。駪駪征夫，每怀靡及。

我马维驹，六辔如濡。载驰载驱，周爰咨诹。

我马维骐，六辔如丝。载驰载驱，周爰咨谋。

我马维骆，六辔沃若。载驰载驱，周爰咨度。

我马维骃，六辔既均。载驰载驱，周爰咨询。

鹿鸣之什·常棣

常棣之华，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。

死丧之威，兄弟孔怀。原隰裒矣，兄弟求矣。

脊令在原，兄弟急难。每有良朋，况也咏叹。

兄弟阋于墙，外御其务。每有良朋，烝也无戎。

丧乱既平，既安且宁；虽有兄弟，不如友生。

傧尔笾豆，饮酒之饫。兄弟既具，和乐且孺。

妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和乐且湛。

宜尔室家，乐尔妻帑。是究是图，亶其然乎？

鹿鸣之什·伐木

伐木丁丁，鸟鸣嘤嘤。出自幽谷，迁于乔木。嘤其鸣矣，求其友声。相彼鸟矣，犹求友声；矧伊人矣，不求友生？神之听之，终和且平。

伐木许许，酾酒有藇。既有肥羜，以速诸父。宁适不来，微我弗顾。于粲洒扫，陈馈八簋。既有肥牡，以速诸舅。宁适不来，微我有咎。

伐木于阪，酾酒有衍。笾豆有践，兄弟无远。民之失德，干糇以愆。有酒湑我，无酒酤我。坎坎鼓我，蹲蹲舞我。迨我暇矣，饮此湑矣。

鹿鸣之什·天保

天保定尔，亦孔之固；俾尔单厚，何福不除？俾尔多益，以莫不庶。

天保定尔，俾尔戬谷；罄无不宜，受天百禄。降尔遐福，维日不足。

天保定尔，以莫不兴；如山如阜，如冈如陵，如川之方至，以莫不增。

吉蠲为饎，是用孝享；禴祠烝尝，于公先王。君曰：「卜尔，万寿无疆。」

神之吊矣，诒尔多福；民之质矣，日用饮食。群黎百姓，遍为尔德。

如月之恒，如日之升；如南山之寿，不骞不崩；如松柏之茂，无不尔或承。

鹿鸣之什·采薇

采薇采薇！薇亦作止。曰归曰归！岁亦莫止。

靡室靡家，玁狁之故；不遑启居，玁狁之故。

采薇采薇！薇亦柔止。曰归曰归！心亦忧止。

忧心烈烈，载饥载渴；我戍未定，靡使归聘。

采薇采薇！薇亦刚止。曰归曰归！岁亦阳止。

王事靡盬，不遑启处；忧心孔疚，我行不来。

彼尔维何？维常之华。彼路斯何？君子之车。

戎车既驾，四牡业业；岂敢定居，一月三捷。

驾彼四牡，四牡骙骙；君子所依，小人所腓。

四牡翼翼，象弭鱼服；岂不曰戒，玁狁孔棘。

昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏。

行道迟迟，载渴载饥；我心伤悲，莫知我哀！

鹿鸣之什·出车

我出我车，于彼牧矣！自天子所，谓我来矣！

召彼仆夫，谓之载矣！王事多难，维其棘矣！

我出我车，于彼郊矣！设此旐矣，建彼旄矣！

彼旟旐斯，胡不旆旆？忧心悄悄，仆夫况瘁。

王命南仲，往城于方；出车彭彭，旗旐央央。

天子命我，城彼朔方。赫赫南仲，玁狁于襄。

昔我往矣，黍稷方华；今我来思，雨雪载涂。

王事多难，不遑启居。岂不怀归？畏此简书。

喓喓草虫，趯趯阜螽。未见君子，忧心忡忡；

既见君子，我心则降。赫赫南仲，薄伐西戎。

春日迟迟，卉木萋萋；仓庚喈喈，采蘩祁祁。

执讯获丑，薄言还归。赫赫南仲，玁狁于夷。

鹿鸣之什·杕杜

有杕之杜，有晥其实；王事靡盬，继嗣我日。

日月阳止，女心伤止，征夫遑止！

有杕之杜，其叶萋萋；王事靡盬，我心伤悲。

卉木萋止，女心悲止，征夫归止！

陟彼北山，言采其杞；王事靡盬，忧我父母。

檀车幝幝，四牡痯痯，征夫不远！

匪载匪来，忧心孔疚；期逝不至，而多为恤。

卜筮偕止，会言近止，征夫迩止！

鹿鸣之什·鱼丽

鱼丽于罶，鲿鲨。君子有酒，旨且多。

鱼丽于罶，鲂鳢。君子有酒，多且旨。

鱼丽于罶，鰋鲤。君子有酒，旨且有。

物其多矣，维其嘉矣。

物其旨矣，维其偕矣。

物其有矣，维其时矣。

南有嘉鱼之什·南有嘉鱼

南有嘉鱼，烝然罩罩。君子有酒，嘉宾式燕以乐。

南有嘉鱼，烝然汕汕。君子有酒，嘉宾式燕以衎。

南有樛木，甘瓠累之。君子有酒，嘉宾式燕绥之。

翩翩者鵻，烝然来思。君子有酒，嘉宾式燕又思。《南有嘉鱼》

南有嘉鱼之什·南山有台

南山有台，北山有莱。乐只君子，邦家之基，乐只君子，万寿无期。

南山有桑，北山有杨。乐只君子，邦家之光；乐只君子，万寿无疆。

南山有杞，北山有李。乐只君子，民之父母；乐只君子，德音不已。

南山有栲，北山有杻。乐只君子，遐不眉寿？乐只君子，德音是茂。

南山有枸，北山有楰。乐只君子，遐不黄耇？乐只君子，保艾尔后。

南有嘉鱼之什·蓼萧

蓼彼萧斯，零露湑兮。既见君子，我心写兮。燕笑语兮，是以有誉处兮。

蓼彼萧斯，零露瀼瀼。既见君子，为龙为光。其德不爽，寿考不忘。

蓼彼萧斯，零露泥泥。既见君子，孔燕岂弟。宜兄宜弟，令德寿岂。

蓼彼萧斯，零露浓浓。既见君子，鞗革冲冲，和鸾雍雍，万福攸同。

南有嘉鱼之什·湛露

湛湛露斯，匪阳不曦。厌厌夜饮，不醉无归。

湛湛露斯，在彼丰草。厌厌夜饮，在宗载考。

湛湛露斯，在彼杞棘。显允君子，莫不令德。

其桐其椅，其实离离。岂弟君子，莫不令仪。

南有嘉鱼之什·彤弓

彤弓弨兮，受言藏之。我有嘉宾，中心贶之。钟鼓既设，一朝飨之。

彤弓弨兮，受言载之。我有嘉宾，中心喜之。钟鼓既设，一朝右之。

彤弓弨兮，受言櫜之。我有嘉宾，中心好之。钟鼓既设，一朝酬之。

南有嘉鱼之什·菁菁者莪

菁菁者莪，在彼中阿。既见君子，乐且有仪。

菁菁者莪，在彼中沚。既见君子，我心则喜。

菁菁者莪，在彼中陵。既见君子，锡我百朋。

泛泛杨舟，载沉载浮。既见君子，我心则休。

南有嘉鱼之什·六月

六月栖栖，戎车既饬。四牡骙骙，载是常服。

玁狁孔炽。我是用急。王于出征，以匡王国。

比物四骊，闲之维则。维此六月，既成我服。

我服既成，于三十里。王于出征，以佐天子。

四牡修广，其大有颙。薄伐玁狁，以奏肤公。

有严有翼，共武之服。共武之服，以定王国。

玁狁匪茹，整居焦获。侵镐及方，至于泾阳。

织文鸟章，白旆央央。元戎十乘，以先启行。

戎车既安，如轾如轩。四牡既佶，既佶且闲。

薄伐玁狁，至于大原。文武吉甫，万邦为宪。

吉甫燕喜，既多受祉。来归自镐，我行永久。

饮御诸友，炰鳖脍鲤。侯谁在矣？张仲孝友。

南有嘉鱼之什·采芑

薄言采芑，于彼新田，于此灾亩。方叔莅止，其车三千，师干之试。方叔率止，乘其四骐，四骐翼翼。路车有奭，簟茀鱼服，钩膺鞗革。

薄言采芑，于彼新田，于此中乡。方叔莅止，其车三千，旗旐央央。方叔率止，约軧错衡，八鸾玱玱。服其命服，朱芾斯皇，有玱葱珩。

鴥彼飞隼，其飞戾天，亦集爰止。方叔莅止，其车三千，师干之试。方叔率止，钲人伐鼓，陈师鞠旅。显允方叔，伐鼓渊渊，振旅阗阗。

蠢尔蛮荆，大邦为雠！方叔元老，克壮其犹。方叔率止，执讯获丑。戎车啴啴，啴啴焞焞，如霆如雷。显允方叔，征伐玁狁，蛮荆来威。

南有嘉鱼之什·车攻

我车既攻，我马既同。四牡庞庞，驾言徂东。

田车既好，四牡孔阜。东有甫草，驾言行狩。

之子于苗，选徒嚣嚣。建旐设旄，搏兽于敖。

驾彼四牡，四牡奕奕。赤芾金舄，会同有绎。

决拾既佽，弓矢既调。射夫既同，助我举柴。

四黄既驾，两骖不猗。不失其驰，舍矢如破。

萧萧马鸣，悠悠旆旌。徒御不惊，大庖不盈。

之子于征，有闻无声。允矣君子，展也大成。

南有嘉鱼之什·吉日

吉日维戊，既伯既祷。田车既好，四牡孔阜，升彼大阜，从其群丑。

吉日庚午，既差我马。兽之所同，麀鹿麌麌。漆沮之从，天子之所。

瞻彼中原，其祁孔有。儦儦俟俟，或群或友。悉率左右，以燕天子。

既张我弓，既挟我矢；发彼小豝，殪此大兕。以御宾客，且以酌醴。

鸿雁之什·鸿雁

鸿雁于飞，肃肃其羽。之子于征，劬劳于野。爰及矜人，哀此鳏寡。

鸿雁于飞，集于中泽。之子于垣，百堵皆作。虽则劬劳，其究安宅。

鸿雁于飞，哀鸣嗷嗷。维此哲人，谓我劬劳；维彼愚人，谓我宣骄。

鸿雁之什·庭燎

夜如何其？夜未央。庭燎之光。君子至止，鸾声将将。

夜如何其？夜未艾。庭燎晢晢。君子至止，鸾声哕哕。

夜如何其？夜乡晨。庭燎有辉。君子至止，言观其旗。

鸿雁之什·沔水

沔彼流水，朝宗于海。鴪彼飞隼，载飞载止。

嗟我兄弟，邦人诸友。莫肯念乱，谁无父母！

沔彼流水，其流汤汤。鴪彼飞隼，载飞载扬。

念彼不迹，载起载行。心之忧矣，不可弭忘。

鴪彼飞隼，率彼中陵。民之讹言，宁莫之惩。

我友敬矣，谗言其兴。

鸿雁之什·鹤鸣

鹤鸣于九皋，声闻于野。鱼潜在渊，或在于渚。乐彼之园，爰有树檀，其下维萚。它山之石，可以为错。

鹤鸣于九皋，声闻于天。鱼在于渚，或潜在渊。乐彼之园，爰有树檀，其下维谷。它山之石，可以攻玉。

鸿雁之什·祈父

祈父！予，王之爪牙。胡转予于恤？靡所止居。

祈父！予，王之爪士。胡转予于恤？靡所厎止。

祈父！亶不聪。胡转予于恤？有母之尸饔。

鸿雁之什·白驹

皎皎白驹，食我场苗。絷之维之，以永今朝。所谓伊人，于焉逍遥。

皎皎白驹，食我场藿。絷之维之，以永今夕。所谓伊人，于焉嘉客。

皎皎白驹，贲然来思。尔公尔侯，逸豫无期。慎尔优游，勉尔遁思。

皎皎白驹，在彼空谷。生刍一束，其人如玉。毋金玉尔音，而有遐心。

鸿雁之什·黄鸟

黄鸟黄鸟，无集于谷，无啄我粟。此邦之人，不我肯谷。言旋言归，复我邦族。

黄鸟黄鸟，无集于桑，无啄我粱。此邦之人，不可与明。言旋言归，复我诸兄。

黄鸟黄鸟，无集于栩，无啄我黍。此邦之人，不可与处。言旋言归，复我诸父。

鸿雁之什·我行其野

我行其野，蔽芾其樗。婚姻之故，言就尔居。尔不我畜，复我邦家。

我行其野，言采其蓫。婚姻之故，言就尔宿。尔不我畜，言归斯复。

我行其野，言采其葍。不思旧姻，求尔新特。成不以富，亦祗以异。

鸿雁之什·斯干

秩秩斯干，幽幽南山；如竹苞矣，如松茂矣。兄及弟矣，式相好矣，无相犹矣。

似续妣祖，筑室百堵，西南其户。爰居爰处，爰笑爰语。

约之阁阁，椓之橐橐，风雨攸除，鸟鼠攸去，君子攸芋。

如跂斯翼，如矢斯棘；如鸟斯革，如翚斯飞。君子攸跻。

殖殖其庭，有觉其楹。哙哙其正，哕哕其冥。君子攸宁。

下莞上簟，乃安斯寝。乃寝乃兴，乃占我梦。吉梦维何？维熊维罴，维虺维蛇。

大人占之：维熊维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥。

乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋。其泣喤喤，朱芾斯皇，室家君王。

乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦。无非无仪，唯酒食是议。无父母诒罹。

鸿雁之什·无羊

谁谓尔无羊？三百维群。谁谓尔无牛？九十其犉。尔羊来思，其角濈濈；尔牛来思，其耳湿湿。或降于阿，或饮于池，或寝或讹。

尔牧来思，何蓑何笠，或负其糇。三十维物，尔牲则具。

尔牧来思，以薪以蒸，以雌以雄。尔羊来思，矜矜兢兢，不骞不崩。麾之以肱，毕来既升。

牧人乃梦，众维鱼矣，旐维旟矣。大人占之：众维鱼矣，实维丰年；旐维旟矣，室家溱溱。

节南山之什·节南山

节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻。

忧心如惔，不敢戏谈。国既卒斩，何用不监！

节彼南山，有实其猗。赫赫师尹，不平谓何！

天方荐瘥，丧乱弘多。民言无嘉，憯莫惩嗟！

尹氏大师，维周之氐；秉国之均，四方是维；

天子是毗，俾民不迷，不吊昊天！不宜空我师。

弗躬弗亲，庶民弗信；弗问弗仕，勿罔君子。

式夷式已，无小人殆。琐琐姻亚，则无膴仕。

昊天不佣，降此鞠讻；昊天不惠，降此大戾。

君子如届，俾民心阕；君子如夷，恶怒是违。

不吊昊天，乱靡有定；式月斯生，俾民不宁。

忧心如酲，谁秉国成？不自为政，卒劳百姓。

驾彼四牡，四牡项领。我瞻四方，蹙蹙靡所骋。

方茂尔恶，相尔矛矣；既夷既怿，如相酬矣！

昊天不平，我王不宁。不惩其心，覆怨其正。

家父作诵，以究王讻。式讹尔心，以畜万邦。

节南山之什·正月

正月繁霜，我心忧伤；民之讹言，亦孔之将。

念我独兮，忧心京京。哀我小心，癙忧以痒。

父母生我，胡俾我愈？不自我先，不自我后。

好言自口，莠言自口，忧心愈愈，是以有侮。

忧心茕茕，念我无禄。民之无辜，并其臣仆。

哀我人斯，于何从禄？瞻乌爰止，于谁之屋？

瞻彼中林，侯薪侯蒸。民今方殆，视天梦梦。

既克有定，靡人弗胜。有皇上帝，伊谁云憎！

谓山盖卑，为冈为陵。民之讹言，宁莫之惩！

召彼故老，讯之占梦，具曰予圣。谁知乌之雌雄。

谓天盖高，不敢不局；谓地盖厚，不敢不蹐。

维号斯言，有伦有脊。哀今之人，胡为虺蜴！

瞻彼阪田，有菀其特。天之扤我，如不我克。

彼求我则，如不我得；执我仇仇，亦不我力。

心之忧矣，如或结之。今兹之正，胡然厉矣！

燎之方扬，宁或灭之。赫赫宗周，褒姒灭之。

终其永怀，又窘阴雨。其车既载，乃弃尔辅。载输尔载，将伯助予。

无弃尔辅，员于尔辐，屡顾尔仆，不输尔载。终逾绝险，曾是不意！

鱼在于沼，亦匪克乐；潜虽伏矣，亦孔之照。忧心惨惨，念国之为虐。

彼有旨酒，又有嘉殽；洽比其邻，婚姻孔云。念我独兮，忧心殷殷。

佌佌彼有屋，蔌蔌方有谷。民今之无禄，天夭是椓。哿矣富人，哀此茕独！

节南山之什·十月之交

十月之交，朔月辛卯，日有食之，亦孔之丑。

彼月而微，此日而微。今此下民，亦孔之哀。

日月告凶，不用其行。四国无政，不用其良。

彼月而食，则维其常；此日而食，于何不臧！

烨烨震电，不宁不令。百川沸腾，山冢崒崩。

高岸为谷，深谷为陵。哀今之人，胡憯莫惩！

皇父卿士，番维司徒，家伯维宰，仲允膳夫，

棸子内史，蹶维趣马，楀维师氏，艳妻煽方处。

抑此皇父，岂曰不时？胡为我作，不即我谋？

彻我墙屋。田卒污莱。曰：予不戕，礼则然矣。

皇父孔圣，作都于向，择三有事，亶侯多藏。

不慭遗一老，俾守我王；择有车马，以居徂向。

黾勉从事，不敢告劳。无罪无辜，谗口嚣嚣。

下民之孽，匪降自天；噂沓背憎，职竞由人。

悠悠我里，亦孔之痗。四方有羡，我独居忧。

民莫不逸，我独不敢休。天命不彻，我不敢效，我友自逸。

节南山之什·雨无正

浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。昊天疾威，弗虑弗图。舍彼有罪，既伏其辜；若此无罪，沦胥以铺。

周宗既灭，靡所止戾。正大夫离居，莫知我勚。三事大夫，莫肯夙夜；邦君诸侯，莫肯朝夕。庶曰式臧，覆出为恶。

如何昊天，辟言不信？如彼行迈，则靡所臻。凡百君子，各敬尔身。胡不相畏？不畏于天！

戎成不退，饥成不遂。曾我暬御，憯憯日瘁。凡百君子，莫肯用讯；听言则答，谮言则退。

哀哉不能言！匪舌是出，维躬是瘁。哿矣能言，巧言如流，俾躬处休。维曰于仕，孔棘且殆。云不可使，得罪于天子；亦云可使，怨及朋友。

谓尔迁于王都，曰：予未有室家。鼠思泣血，无言不疾。昔尔出居，谁从作尔室！

节南山之什·小旻

旻天疾威，敷于下土。谋犹回遹，何日斯沮！谋臧不从，不臧覆用。我视谋犹，亦孔之邛。

潝潝訿訿，亦孔之哀。谋之其臧，则具是违；谋之不臧，则具是依。我视谋犹，伊于胡厎！

我龟既厌，不我告犹。谋夫孔多，是用不集。发言盈庭，谁敢执其咎？如匪行迈谋，是用不得于道。

哀哉为犹！匪先民是程，匪大犹是经；维迩言是听，维迩言是争。如彼筑室于道谋，是用不溃于成。

国虽靡止，或圣或否；民虽靡膴，或哲或谋，或肃或艾。如彼泉流，无沦胥以败。

不敢暴虎，不敢冯河。人知其一，莫知其它。战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。

节南山之什·小宛

宛彼鸣鸠，翰飞戾天。我心忧伤，念昔先人。明发不寐，有怀二人。

人之齐圣，饮酒温克，彼昏不知，壹醉日富。各敬尔仪，天命不又。

中原有菽，庶民采之。螟蛉有子，蜾蠃负之。教诲尔子，式谷似之。

题彼脊令，载飞载鸣。我日斯迈，而月斯征。夙兴夜寐，毋忝尔所生。

交交桑扈，率场啄粟。哀我填寡，宜岸宜狱。握粟出卜，自何能谷？

温温恭人，如集于木。惴惴小心，如临于谷。战战兢兢，如履薄冰。

节南山之什·小弁

弁彼鷽斯，归飞提提。民莫不谷，我独于罹。

何辜于天？我罪伊何？心之忧矣，云如之何！

踧踧周道，鞫为茂草。我心忧伤，惄焉如捣。

假寐咏叹，维忧用老。心之忧矣，疢如疾首。

维桑与梓，必恭敬止。靡瞻匪父，靡依匪母。

不属于毛，不离于里，天之生我，我辰安在？

菀彼柳斯，鸣蜩嘒嘒。有漼者渊，萑苇淠淠。

譬彼舟流，不知所届。心之忧矣，不遑假寐。

鹿斯之奔，维足伎伎。雉之朝雊，尚求其雌。

譬彼坏木，疾用无枝。心之忧矣，宁莫之知！

相彼投兔，尚或先之；行有死人，尚或墐之。

君子秉心，维其忍之。心之忧矣，涕既陨之。

君子信谗，如或酬之。君子不惠，不舒究之。

伐木掎矣，析薪扦矣。舍彼有罪，予之佗矣。

莫高匪山，莫浚匪泉。君子无易由言，耳属于垣。

无逝我梁，无发我笱；我躬不阅，遑恤我后！

节南山之什·巧言

悠悠昊天，曰父母且。无罪无辜，乱如此幠。

昊天已威，予慎无罪；昊天大幠，予慎无辜。

乱之初生，僭始既涵；乱之又生，君子信谗。

君子如怒，乱庶遄沮；君子如祉，乱庶遄已。

君子屡盟，乱是用长；君子信盗，乱是用暴。

盗言孔甘，乱是用餤。匪其止共，维王之邛。

奕奕寝庙，君子作之。秩秩大猷，圣人莫之。

他人有心，予忖度之。跃跃毚兔，遇犬获之。

荏染柔木，君子树之。往来行言，心焉数之。

蛇蛇硕言，出自口矣。巧言如簧，颜之厚矣。

彼何人斯？居河之麋。无拳无勇，职为乱阶。

既微且尰，尔勇伊何！为犹将多，尔居徒几何！

节南山之什·何人斯

彼何人斯？其心孔艰。胡逝我梁，不入我门！伊谁云从？维暴之云。

二人从行，谁为此祸？胡逝我梁，不入唁我！始者不如今，云不我可。

彼何人斯？胡逝我陈？我闻其声，不见其身。不愧于人，不畏于天。

彼何人斯？其为飘风。胡不自北？胡不自南？胡逝我梁，祗搅我心！

尔之安行，亦不遑舍；尔之亟行，遑脂尔车。壹者之来，云何其盱！

尔还而入，我心易也；还而不入，否难知也。壹者之来，俾我只也。

伯氏吹埙，仲氏吹篪。及尔如贯，谅不我知。出此三物，以诅尔斯。

为鬼为蜮，则不可得。有腼面目，视人罔极。作此好歌，以极反侧。

节南山之什·巷伯

萋兮斐兮，成是贝锦。彼谮人者，亦已大甚。

哆兮侈兮，成是南箕。彼谮人者，谁适与谋？

缉缉翩翩，谋欲谮人。慎尔言也，谓尔不信。

捷捷幡幡，谋欲谮言，岂不尔受？既其女迁。

骄人好好，劳人草草。苍天苍天！视彼骄人，矜此劳人。

彼谮人者，谁适与谋？取彼谮人，投畀豺虎；

豺虎不食，投畀有北；有北不受，投畀有昊。

杨园之道，猗于亩丘。寺人孟子，作为此诗。凡百君子，敬而听之。

谷风之什·谷风

习习谷风，维风及雨，将恐将惧，维予与女；将安将乐，女转弃予。

习习谷风，维风及颓。将恐将惧，置予于怀；将安将乐，弃予如遗。

习习谷风，维山崔嵬。无草不死，无木不萎。忘我大德，思我小怨。

谷风之什·蓼莪

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母！生我劬劳。

蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母！生我劳瘁。

瓶之罄矣，维罍之耻。鲜民之生，不如死之久矣。

无父何怙？无母何恃？出则衔恤，入则靡至。

父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，长我育我，

顾我复我，出入腹我。欲报之德，昊天罔极。

南山烈烈，飘风发发。民莫不谷。我独何害？

南山律律，飘风弗弗，民莫不谷，我独不卒。

谷风之什·大东

有饛簋飧，有捄棘匕。周道如砥，其直如矢；

君子所履，小人所视。眷言顾之，潸焉出涕。

小东大东，杼柚其空。纠纠葛屦，可以履霜。

佻佻公子，行彼周行。既往既来，使我心疚。

有冽氿泉，无浸获薪。契契寤叹，哀我惮人。

薪是获薪，尚可载也；哀我惮人，亦可息也。

东人之子，职劳不来；西人之子，粲粲衣服，

舟人之子，熊罴是裘；私人之子，百僚是试。

或以其酒，不以其浆。鞙鞙佩璲，不以其长。

维天有汉，监亦有光。跂彼织女，终日七襄。

虽则七襄，不成报章。睆彼牵牛，不以服箱。

东有启明，西有长庚。有救天毕，载施之行。

维南有箕，不可以簸扬；维北有斗，不可以挹酒浆。

维南有箕，载翕其舌；维北有斗，西柄之揭。

谷风之什·四月

四月维夏，六月徂暑。先祖匪人，胡宁忍予？

秋日凄凄，百卉具腓。乱离瘼矣，奚其适归。

冬日烈烈，飘风发发。民莫不谷，我独何害？

山有嘉卉，侯栗侯梅。废为残贼，莫知其尤。

相彼泉水，载清载浊。我日构祸，曷云能谷？

滔滔江汉，南国之纪。尽瘁以仕，宁莫我有。

匪鹑匪鸢，翰飞戾天，匪鳣匪鲔，潜逃于渊。

山有蕨薇，隰有杞桋。君子作歌，维以告哀。

谷风之什·北山

陟彼北山，言采其杞。偕偕士子，朝夕从事。王事靡盬，忧我父母。

溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。大夫不均，我从事独贤。

四牡彭彭，王事傍傍。嘉我未老，鲜我方将，旅力方刚，经营四方。

或燕燕居息，或尽瘁事国，或息偃在床，或不已于行。

或不知叫号，或惨惨劬劳，或栖迟偃仰，或王事鞅掌。

或湛乐饮酒，或惨惨畏咎，或山入风议，或靡事不为。

谷风之什·无将大车

无将大车，只自尘兮。无思百忧，只自疷兮。

无将大车，维尘冥冥。无思百忧，不出于颎。

无将大车，维尘雍兮。无思百忧，只自重兮。

谷风之什·小明

明明上天，照临下土。我征徂西，至于艽野。

二月初吉，载离寒暑。心之忧矣，其毒大苦。

念彼共人，涕零如雨。岂不怀归？畏此罪罟。

昔我往矣，日月方除。曷云其还？岁聿云莫。

念我独兮，我事孔庶。心之忧矣，惮我不暇。

念彼共人，眷眷怀顾。岂不怀归？畏此谴怒。

昔我往矣，日月方奥。曷云其还？政事愈蹙。

岁聿云莫，采萧获菽。心之忧矣，自诒伊戚。

念彼共人，兴言出宿。岂不怀归？畏此反复。

嗟尔君子，无恒安处。靖共尔位，正直是与。

神之听之，式谷以女。嗟尔君子，无恒安息。

靖共尔位，好是正直。神之听之，介尔景福。

谷风之什·鼓钟

鼓钟将将，淮水汤汤，忧心且伤。淑人君子，怀允不忘。

鼓钟喈喈，淮水湝湝，忧心且悲。淑人君子，其德不回。

鼓钟伐鼛，淮有三洲，忧心且妯。淑人君子，其德不犹。

鼓钟钦钦，鼓瑟鼓琴，笙磬同音。以雅以南，以龠不僭。

谷风之什·楚茨

楚楚者茨，言抽其棘。自昔何为？我蓺黍稷。

我黍与与，我稷翼翼。我仓既盈，我庾维亿。

以为酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。

济济跄跄，絜尔牛羊，以往烝尝。或剥或亨，或肆或将。

祝祭于祊，祀事孔明。先祖是皇，神保是飨。孝孙有庆，报以介福，万寿无疆。

执爨踖踖，为俎孔硕。或燔或炙，君妇莫莫。为豆孔庶，为宾为客。献酬交错，礼仪卒度，笑语卒获。神保是格，报以介福，万寿攸酢。

我孔熯矣，式礼莫愆。工祝致告，徂赉孝孙。苾芬孝祀，神嗜饮食。卜尔百福，如几如式。既齐既稷，既匡既敕。永锡尔极，时万时亿。

礼仪既备，钟鼓既戒。孝孙徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸载起。鼓钟送尸，神保聿归。诸宰君妇，废彻不迟。诸父兄弟，备言燕私。

乐具入奏，以绥后禄。尔肴既将，莫怨具庆。既醉既饱，小大稽首。神嗜饮食，使君寿考。孔惠孔时，维其尽之。子子孙孙，勿替引之。

谷风之什·信南山

信彼南山，维禹甸之。畇畇原隰，曾孙田之。我疆我理，南东其亩。

上天同云，雨雪雰雰。益之以霢霂，既优既渥，既沾既足，生我百谷。

疆埸翼翼，黍稷彧彧。曾孙之穑，以为酒食。畀我尸宾，寿考万年。

中田有庐，疆埸有瓜，是剥是菹。献之皇祖，曾孙寿考，受天之祜。

祭以清酒，从以骍牡，享于祖考。执其鸾刀，以启其毛，取其血膋。

是烝是享，苾苾芬芬，祀事孔明。先祖是皇，报以介福，万寿无疆。

甫田之什·甫田

倬彼甫田，岁取十千。我取其陈，食我农人，自古有年。

今适南亩，或耘或耔，黍稷薿薿。攸介攸止，烝我髦士。

以我齐明，与我牺羊，以社以方。我田既臧，农夫之庆。

琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以谷我士女。

曾孙来止，以其妇子，馌彼南亩。田畯至喜，攘其左右，尝其旨否。禾易长亩，终善且有。曾孙不怒，农夫克敏。

曾孙之稼，如茨如梁；曾孙之庾，如坻如京。乃求千斯仓，乃求万斯箱。黍稷稻粱，农夫之庆。报以介福，万寿无疆。

甫田之什·大田

大田多稼，既种既戒，既备乃事。以我覃耜，俶载南亩。

播厥百谷，既庭且硕，曾孙是若。既方既皂，既坚既好，不稂不莠。

去其螟螣，及其蟊贼，无害我田稚。田祖有神，秉畀炎火。

有渰萋萋，兴雨祁祁；雨我公田，遂及我私。

彼有不获稚，此有不敛稚；彼有遗秉，此有滞穗：伊寡妇之利。

曾孙来止，以其妇子，馌彼南亩；田畯至喜。

来方骍祀，以其骍黑，与其黍稷，以享以祀，以介景福。

甫田之什·瞻彼洛矣

瞻彼洛矣，维水泱泱。君子至止，福禄如茨。韎韐有奭，以作六师。

瞻彼洛矣，维水泱泱。君子至止，鞞琫有珌。君子万年，保其家室。

瞻彼洛矣，维水泱泱。君子至止，福禄既同。君子万年，保其家邦。

甫田之什·裳裳者华

裳裳者华，其叶湑兮。我觏之子，我心写兮。我心写兮，是以有誉处兮。

裳裳者华，芸其黄矣。我觏之子，维其有章矣。维其有章矣，是以有庆矣。

裳裳者华，或黄或白。我觏之子，乘其四骆。乘其四骆，六辔沃若。

左之左之，君子宜之。右之右之，君子有之。维其有之，是以似之。

甫田之什·桑扈

交交桑扈，有莺其羽。君子乐胥，受天之祜。

交交桑扈，有莺其领。君子乐胥，万邦之屏。

之屏之翰，百辟为宪。不戢不难，受福不那。

兕觥其觩，旨酒思柔。彼交匪敖，万福来求。

甫田之什·鸳鸯

鸳鸯于飞，毕之罗之。君子万年，福禄宜之。

鸳鸯在梁，戢其左翼。君子万年，宜其遐福。

乘马在厩，摧之秣之。君子万年，福禄艾之。

乘马在厩，秣之摧之。君子万年，福禄绥之。

甫田之什·頍弁

有頍者弁，实维伊何？尔酒既旨，尔殽既嘉。岂伊异人？兄弟匪他。茑与女萝，施于松柏。未见君子，忧心弈弈；既见君子，庶几说怿。

有頍者弁，实维何期？尔酒既旨，尔肴既时。岂伊异人？兄弟具来。茑与女萝，施于松上。未见君子，忧心怲怲；既见君子，庶几有臧。

有頍者弁，实维在首。尔酒既旨，尔肴既阜。岂伊异人？兄弟甥舅。如彼雨雪，先集维霰。死丧无日，无几相见。乐酒今夕，君子维宴。

甫田之什·车辖

间关车之辖兮，思娈季女逝兮。匪饥匪渴，德音来括。虽无好友，式燕且喜。

依彼平林，有集维鷮。辰彼硕女，令德来教。式燕且誉，好尔无射。

虽无旨酒，式饮庶几；虽无嘉肴，式食庶几；虽无德与女，式歌且舞。

陟彼高冈，析其柞薪。析其柞薪，其叶湑兮。鲜我觏尔，我心写兮。

高山仰止，景行行止。四牡騑騑，六辔如琴。觏尔新婚，以慰我心。

甫田之什·青蝇

营营青蝇，止于樊。岂弟君子，无信谗言。

营营青蝇，止于棘。谗人罔极，交乱四国。

营营青蝇，止于榛。谗人罔极，构我二人。

甫田之什·宾之初筵

宾之初筵，左右秩秩，笾豆有楚，殽核维旅。酒既和旨，饮酒孔偕。钟鼓既设，举酬逸逸。大侯既抗，弓矢斯张。射夫既同，献尔发功。发彼有的，以祈尔爵。

龠舞笙鼓，乐既和奏。烝衎烈祖，以洽百礼。百礼既至，有壬有林。锡尔纯嘏，子孙其湛。其湛曰乐，各奏尔能。宾载手仇，室人入又，酌彼康爵，以奏尔时。

宾之初筵，温温其恭。其未醉止，威仪反反。曰既醉止，威仪幡幡。舍其坐迁，屡舞仙仙。其未醉止，威仪抑抑。曰既醉止，威仪怭怭。是曰既醉，不知其秩。

宾既醉止，载号载呶，乱我笾豆，屡舞僛僛。是曰既醉，不知其邮。侧弁之俄，屡舞傞傞。既醉而出，并受其福。醉而不出，是谓伐德。饮酒孔嘉，维其令仪。

凡此饮酒，或醉或否。既立之监，或佐之史。彼醉不臧，不醉反耻。式勿从谓，无俾大怠。匪言勿言，匪由勿语。由醉之言，俾出童羖。三爵不识，矧敢多又！

鱼藻之什·鱼藻

鱼在在藻，有颁其首。王在在镐，岂乐饮酒。

鱼在在藻，有莘其尾。王在在镐，饮酒乐岂。

鱼在在藻，依于其蒲。王在在镐，有那其居。

鱼藻之什·采菽

采菽采菽，筐之筥之。君子来朝，何锡予之？

虽无予之，路车乘马；又何予之？玄衮及黼。

觱沸槛泉，言采其芹。君子来朝，言观其旗。

其旗淠淠，鸾声嘒嘒。载骖载驷，君子所届。

赤芾在股，邪幅在下。彼交匪纾，天子所予。

乐只君子，天子命之；乐只君子，福禄申之。

维柞之枝，其叶蓬蓬。乐只君子，殿天子之邦；

乐只君子，万福攸同。平平左右，亦是率从。

泛泛杨舟，绋纚维之。乐只君子，天子葵之；

乐只君子，福禄膍之。优哉游哉，亦是戾矣。

鱼藻之什·角弓

骍骍角弓，翩其反矣。兄弟婚姻，无胥远矣。

尔之远矣，民胥然矣。尔之教矣，民胥效矣。

此令兄弟，绰绰有裕。不令兄弟，交相为愈。

民之无良，相怨一方。受爵不让，至于己斯亡。

老马反为驹，不顾其后。如食宜饇，如酌孔取。

毋教猱升木，如涂涂附。君子有徽猷，小人与属。

雨雪瀌瀌，见晛曰消，莫肯下遗，式居娄骄。

雨雪浮浮，见晛曰流。如蛮如髦，我是用忧。

鱼藻之什·菀柳

有菀者柳，不尚息焉？上帝甚蹈，无自昵焉。俾予靖之，后予极焉。

有菀者柳，不尚愒焉？上帝甚蹈，无自瘵焉。俾予靖之，后予迈焉。

有鸟高飞，亦傅于天。彼人之心，于何其臻？曷予靖之？居以凶矜。

鱼藻之什·都人士

彼都人士，狐裘黄黄。其容不改，出言有章。行归于周，万民所望。

彼都人士，台笠缁撮。彼君子女，绸直如发。我不见兮，我心不说。

彼都人士，充耳琇实。彼君子女，谓之尹吉。我不见兮，我心苑结。

彼都人士，垂带而厉。彼君子女，卷发如虿。我不见兮，言从之迈。

匪伊垂之，带则有余；匪伊卷之，发则有旟。我不见兮，云何盱矣！

鱼藻之什·采绿

终朝采绿，不盈一匊。予发曲局，薄言归沐。

终朝采蓝，不盈一襜。五日为期，六日不詹。

之子于狩，言韔其弓；之子于钓，言纶之绳。

其钓维何？维鲂及鱮。维鲂及鱮，薄言观者。

鱼藻之什·黍苗

芃芃黍苗，阴雨膏之。悠悠南行，召伯劳之。

我任我辇，我车我牛。我行既集，盖云归哉！

我徒我御，我师我旅。我行既集，盖云归处！

肃肃谢功，召伯营之；烈烈征师，召伯成之。

原隰既平，泉流既清。召伯有成，王心则宁。

鱼藻之什·隰桑

隰桑有阿，其叶有难。既见君子，其乐如何？

隰桑有阿，其叶有沃。既见君子，云何不乐？

隰桑有阿，其叶有幽。既见君子，德音孔胶。

心乎爱矣，遐不谓矣？中心藏之，何日忘之？

鱼藻之什·白华

白华菅兮，白茅束兮。之子之远，俾我独兮。

英英白云，露彼菅茅。天步艰难，之子不犹。

滮池北流，浸彼稻田。啸歌伤怀，念彼硕人。

樵彼桑薪，卬烘于煁。维彼硕人，实劳我心。

鼓钟于宫，声闻于外。念子懆懆，视我迈迈。

有鹙在梁，有鹤在林。维彼硕人，实劳我心。

鸳鸯在梁，戢其左翼。之子无良，二三其德。

有扁斯石，履之卑兮。之子之远，俾我疧兮。

鱼藻之什·绵蛮

绵蛮黄鸟，止于丘阿。道之云远，我劳如何！

饮之食之，教之诲之，命彼后车，谓之载之。

绵蛮黄鸟，止于丘隅。岂敢惮行？畏不能趋。

饮之食之，教之诲之，命彼后车，谓之载之。

绵蛮黄鸟，止于丘侧，岂敢惮行？畏不能极。

饮之食之，教之诲之，命彼后车，谓之载之。

鱼藻之什·瓠叶

幡幡瓠叶，采之亨之。君子有酒，酌言尝之。

有兔斯首，炮之燔之。君子有酒，酌言献之。

有兔斯首，燔之炙之。君子有酒，酌言酢之。

有兔斯首，燔之炮之。君子有酒，酌言酬之。

鱼藻之什·渐渐之石

渐渐之石，维其高矣。山川悠远，维其劳矣。武人东征，不皇朝矣。

渐渐之石，维其卒矣。山川悠远，曷其没矣。武人东征，不皇出矣。

有豕白蹢，烝涉波矣。月离于毕，俾滂沱矣。武人东征，不皇他矣。

鱼藻之什·苕之华

苕之华，芸其黄矣。心之忧矣，维其伤矣。

苕之华，其叶青青。知我如此，不如无生。

牂羊坟首，三星在罶。人可以食，鲜可以饱。

鱼藻之什·何草不黄

何草不黄？何日不行？何人不将？经营四方。

何草不玄？何人不矜？哀我征夫，独为匪民。

匪兕匪虎，率彼旷野。哀我征夫，朝夕不暇！

有芃者狐，率彼幽草。有栈之车，行彼周道。

大雅

文王之什·文王

文王在上，于昭于天，周虽旧邦，其命维新。

有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。

亹亹文王，令闻不已。陈锡哉周，侯文王孙子。

文王孙子，本支百世。凡周之士，不显亦世。

世之不显，厥犹翼翼。思皇多士，生此王国。

王国克生，维周之桢。济济多士，文王以宁。

穆穆文王，于缉熙敬止。假哉天命，有商孙子。

商之孙子，其丽不亿。上帝既命，侯于周服。

侯服于周，天命靡常。殷士肤敏，祼将于京。

厥作祼将，常服黼冔。王之荩臣，无念尔祖。

无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。

殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不易。

命之不易，无遏尔躬。宣昭义问，有虞殷自天。

上天之载，无声无臭。仪刑文王，万邦作孚。

文王之什·大明

明明在下，赫赫在上。天难忱斯，不易维王。天位殷适，使不挟四方。

挚仲氏任，自彼殷商；来嫁于周，曰嫔于京。乃及王季，维德之行。大任有身，生此文王。

维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。

天监在下，有命既集。文王初载，天作之合。在洽之阳，在渭之涘。文王嘉止，大邦有子。

大邦有子，伣天之妹。文定厥祥，亲迎于渭。造舟为梁，不显其光。

有命自天，命此文王。于周于京。缵女维莘，长子维行。笃生武王，保右命尔，燮伐大商。

殷商之旅，其会如林。矢于牧野，维予侯兴。上帝临女，无贰尔心！

牧野洋洋，檀车煌煌，驷騵彭彭。维师尚父，时维鹰扬；凉彼武王，肆伐大商，会朝清明。

文王之什·绵

绵绵瓜瓞。民之初生，自土沮漆。古公亶父，陶复陶穴，未有家室。

古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下。爰及姜女，聿来胥宇。

周原膴膴，堇荼如饴。爰始爰谋，爰契我龟。曰止曰时，筑室于兹。

乃慰乃止，乃左乃右，乃疆乃理，乃宣乃亩。自西徂东，周爰执事。

乃召司空，乃召司徒，俾立室家。其绳则直，缩版以载，作庙翼翼。

捄之陾陾，度之薨薨，筑之登登，削屡冯冯。百堵皆兴，鼛鼓弗胜。

乃立皋门，皋门有伉；乃立应门，应门将将。乃立冢土，戎丑攸行。

肆不殄厥愠，亦不陨厥问，柞棫拔矣，行道兑矣。混夷駾矣，维其喙矣。

虞芮质厥成，文王厥厥生。予曰有疏附，予曰有先后，予曰有奔奏，予曰有御侮。

文王之什·棫朴

芃芃棫朴，薪之槱之。济济辟王，左右趣之。

济济辟王，左右奉璋。奉璋峨峨，髦士攸宜。

淠彼泾舟，烝徒楫之。周王于迈，六师及之。

倬彼云汉，为章于天。周王寿考，遐不作人？

追琢其章，金玉其相。勉勉我王，纲纪四方。

文王之什·旱麓

瞻彼旱麓，榛楛济济。岂弟君子，干禄岂弟。

瑟彼玉瓒，黄流在中。岂弟君子，福禄攸降。

鸢飞戾天，鱼跃于渊。岂弟君子，遐不作人？

清酒既载，骍牡既备。以享以祀，以介景福。

瑟彼柞棫，民所燎矣。岂弟君子，神所劳矣。

莫莫葛櫑，施于条枚。岂弟君子，求福不回。

文王之什·思齐

思齐大任，文王之母。思媚周姜，京室之妇。大姒嗣徽音，则百斯男。

惠于宗公，神罔时怨，神罔时恫。刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。

雍雍在宫，肃肃在庙。不显亦临，无射亦保。

肆戎疾不殄，烈假不遐。不闻亦式，不谏亦入。

肆成人有德，小子有造。古人之无斁，誉髦斯士。

文王之什·皇矣

皇矣上帝，临下有赫；监观四方，求民之莫。

维此二国，其政不获；维彼四国，爰究爰度。

上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。

作之屏之，其菑其翳；修之平之，其灌其栵；

启之辟之，其柽其椐；攘之剔之，其檿其柘。

帝迁明德，串夷载路。天立厥配，受命既固。

帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兑。帝作邦作对，自大伯王季。

维此王季，因心则友。则友其兄，则笃其庆，载锡之光。受禄无丧，奄有四方。

维此王季，帝度其心，貊其德音。其德克明，克明克类，克长克君。

王此大邦，克顺克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孙子。

帝谓文王：无然畔援，无然歆羡，诞先登于岸。密人不恭，敢距大邦，侵阮徂共。

王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅，以笃周祜，以对于天下。

依其在京，侵自阮疆，陟我高冈。无矢我陵，我陵我阿；无饮我泉，我泉我池！

度其鲜原，居岐之阳，在渭之将。万邦之方，下民之王。

帝谓文王：予怀明德，不大声以色，不长夏以革，不识不知，顺帝之则。

帝谓文王：询尔仇方，同尔兄弟。以尔钩援，与尔临冲，以伐崇墉。

临冲闲闲，崇墉言言，执讯连连，攸馘安安。是类是祃，是致是附，四方以无侮。

临冲茀茀，崇墉仡仡，是伐是肆，是绝是忽，四方以无拂。

文王之什·灵台\_

经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。

王在灵囿，麀鹿攸伏；麀鹿濯濯，白鸟翯翯。王在灵沼，于牣鱼跃。

虡业维枞，贲鼓维镛。于论鼓钟，于乐辟痈。

于论鼓钟，于乐辟痈。鼍鼓逢逢，蒙瞍奏公。

文王之什·下武

下武维周，世有哲王。三后在天，王配于京。

王配于京，世德作求。永言配命，成王之孚。

成王之孚，下土之式。永言孝思，孝思维则。

媚兹一人，应侯顺德。永言孝思，昭哉嗣服。

昭兹来许，绳其祖武。于万斯年，受天之祜。

受天之祜，四方来贺。于万斯年，不遐有佐。

文王之什·文王有声

文王有声，遹骏有声，遹求厥宁，遹观厥成。文王烝哉！

文王受命，有此武功；既伐于崇，作邑于丰。文王烝哉！

筑城伊淢，作丰伊匹，匪棘其欲，遹追来孝。王后烝哉！

王公伊濯，维丰之垣。四方攸同，王后维翰。王后烝哉！

丰水东注，维禹之绩。四方攸同，皇王维辟。皇王烝哉！

镐京辟痈，自西自东，自南自北，无思不服。皇王烝哉！

考卜维王，宅是镐京。维龟正之，武王成之。武王烝哉！

丰水有芑，武王岂不仕？诒厥孙谋，以燕翼子。武王烝哉！

生民之什·生民

厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止；载震载夙，载生载育，时维后稷。

诞弥厥月，先生如达。不坼不副，无灾无害。以赫厥灵，上帝不宁。不康禋祀，居然生子。

诞置之隘巷，牛羊腓字之。诞置之平林，会伐平林；诞置之寒冰，鸟覆翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣。实覃实吁，厥声载路。

诞实匍匐，克岐克嶷，以就口食。蓺之荏菽，荏菽旆旆，禾役穟穟，麻麦幪幪，瓜瓞唪唪。

诞后稷之穑，有相之道。茀厥丰草，种之黄茂。实方实苞，实种实褎，实发实秀，实坚实好，实颖实栗，即有邰家室。

诞降嘉种，维秬维秠，维穈维芑。恒之秬秠，是获是亩；恒之穈芑，是任是负，以归肇祀。

诞我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂；释之叟叟，烝之浮浮。载谋载惟，取萧祭脂，取羝以軷，载燔载烈。以兴嗣岁。

卬盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。胡臭亶时。后稷肇祀，庶无罪悔，以迄于今。

生民之什·行苇

敦彼行苇，牛羊勿践履。方苞方体，维叶泥泥。戚戚兄弟，莫远具尔。或肆之筵，或授之几。

肆筵设席，授几有缉御。或献或酢，洗爵奠斝。醓醢以荐，或幡或炙。嘉肴脾臄，或歌或咢。

敦弓既坚，四鍭既钧；舍矢既均，序宾以贤。敦弓既句，既挟四鍭；四鍭如树，序宾以不侮。

曾孙维主，酒醴维醹，酌以大斗，以祈黄耇。黄耇台背，以引以翼。寿考维祺，以介景福。

生民之什·既醉

既醉以酒，既饱以德。君子万年，介尔景福。

既醉以酒，尔殽既将。君子万年，介尔昭明。

昭明有融，高朗令终。令终有俶，公尸嘉告。

其告维何？笾豆静嘉。朋友攸摄，摄以威仪。

威仪孔时，君子有孝子。孝子不匮，永锡尔类。

其类维何？室家之壸。君子万年，永锡祚胤。

其胤维何？天被尔禄。君子万年，景命有仆。

其仆维何？厘尔女士。厘尔女士，从以孙子。

生民之什·凫鹥

凫鹥在泾，公尸来燕来宁。尔酒既清，尔殽既馨。公尸燕饮，福禄来成。

凫鹥在沙，公尸来燕来宜。尔酒既多，尔殽既嘉。公尸燕饮，福禄来为。

凫鹥在渚，公尸来燕来处。尔酒既湑，尔殽伊脯。公尸燕饮，福禄来下。

凫鹥在潀，公尸来燕来宗。既燕于宗，福禄攸降。公尸燕饮，福禄来崇。

凫鹥在亹，公尸来止熏熏。旨酒欣欣，燔炙芬芬。公尸燕饮，无有后艰。

生民之什·假乐

假乐君子，显显令德。宜民宜人，受禄于天。保右命之，自天申之。

干禄百福，子孙千亿。穆穆皇皇，宜君宜王。不愆不忘，率由旧章。

威仪抑抑，德音秩秩。无怨无恶，率由群匹。受福无疆，四方之纲。

之纲之纪，燕及朋友。百辟卿士，媚于天子。不解于位，民之攸墍。《假乐》

生民之什·公刘

笃公刘，匪居匪康，乃埸乃疆，乃积乃仓。乃裹糇粮，于橐于囊，思辑用光。弓矢斯张，干戈戚扬，爰方启行。

笃公刘，于胥斯原。既庶既繁。既顺乃宣，而无咏叹。陟则在巘，复降在原。何以舟之？维玉及瑶，鞞琫容刀。

笃公刘，逝彼百泉，瞻彼溥原。乃陟南冈，乃觏于京。京师之野，于时处处，于时庐旅。于时言言，于时语语。

笃公刘，于京斯依。跄跄济济，俾筵俾几。既登乃依，乃造其曹；执豕于牢，酌之用匏。食之饮之，君之宗之。

笃公刘，既溥既长。既景乃冈，相其阴阳，观其流泉。其军三单，度其隰原，彻田为粮。度其夕阳，豳居允荒。

笃公刘，于豳斯馆。涉渭为乱，取厉取锻。止基乃理，爰众爰有。夹其皇涧，溯其过涧。止旅乃密，芮鞫之即。

生民之什·泂酌

泂酌彼行潦，挹彼注兹，可以餴饎。岂弟君子，民之父母。

泂酌彼行潦，挹彼注兹，可以濯罍。岂弟君子，民之攸归。

泂酌彼行潦，挹彼注兹，可以濯溉。岂弟君子，民之攸墍。

生民之什·卷阿

有卷者阿，飘风自南。岂弟君子，来游来歌，以矢其音。

伴奂尔游矣，优游尔休矣。岂弟君子，俾尔弥尔性，似先公酋矣。

尔土宇皈章，亦孔之厚矣。岂弟君子，俾尔弥尔性，百神尔主矣。

尔受命长矣，茀禄尔康矣。岂弟君子，俾尔弥尔性，纯嘏尔常矣。

有冯有翼，有孝有德，以引以翼。岂弟君子，四方为则。

颙颙卬卬，如圭如璋，令闻令望。岂弟君子，四方为纲。

凤皇于飞，翙翙其羽，亦集爰止。蔼蔼王多吉士，维君子使，媚于天子。

凤皇于飞，翙翙其羽，亦傅于天。蔼蔼王多吉人，维君子命，媚于庶人。

凤皇鸣矣，于彼高冈。梧桐生矣，于彼朝阳。菶菶萋萋，雍雍喈喈。

君子之车，既庶且多；君子之马，既闲且驰。矢诗不多，维以遂歌。

生民之什·民劳

民亦劳止，汔可小康。惠此中国，以绥四方。无纵诡随，以谨无良。式遏寇虐，憯不畏明。柔远能迩，以定我王。

民亦劳止，汔可小休。惠此中国，以为民逑。无纵诡随，以谨惛怓。式遏寇虐，无俾民忧。无弃尔劳，以为王休。

民亦劳止，汔可小息。惠此京师，以绥四国。无纵诡随，以谨罔极。式遏寇虐，无俾作慝。敬慎威仪，以近有德。

民亦劳止，汔可小愒。惠此中国，俾民忧泄。无纵诡随，以谨丑厉。式遏寇虐，无俾正败。戎虽小子，而式弘大。

民亦劳止，汔可小安。惠此中国，国无有残。无纵诡随，以谨缱绻。式遏寇虐，无俾正反。王欲玉女，是用大谏。

生民之什·板

上帝板板，下民卒瘅。出话不然，为犹不远。

靡圣管管，不实于亶。犹之未远，是用大谏。

天之方难，无然宪宪；天之方蹶，无然泄泄。

辞之辑矣，民之洽矣；辞之怿矣，民之莫矣。

我虽异事，及尔同寮。我即尔谋，听我嚣嚣。

我言维服，勿以为笑。先民有言：询于刍荛。

天之方虐，无然谑谑。老夫灌灌，小子蹻蹻。

匪我言耄，尔用忧谑。多将熇熇，不可救药。

天之方懠，无为毗。威仪卒迷，善人载尸。

民之方殿屎，则莫我敢葵。丧乱蔑资，曾莫惠我师。

天之牖民，如埙如篪，如璋如圭，如取如携。

携无曰益，牖民孔易。民之多辟，无自立辟。

价人维藩，大师维垣，大邦维屏，大宗维翰。

怀德维宁，宗子维城。无俾城坏，无独斯畏。

敬天之怒，无敢戏豫；敬天之渝，无敢驰驱。

昊天曰明，及尔出王；昊天曰旦，及尔游衍。

荡之什·荡

荡荡上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。

天生烝民，其命匪谌。靡不有初，鲜克有终。

文王曰：咨！咨女殷商。曾是强御，曾是掊克，

曾是在位，曾是在服。天降滔德，女兴是力。

文王曰：咨！咨女殷商。而秉义类，强御多怼。

流言以对，寇攘式内。侯作侯祝，靡届靡究。

文王曰：咨！咨女殷商。女炰烋于中国，敛怨以为德。

不明尔德，时无背无侧；尔德不明，以无陪无卿。

文王曰：咨！咨女殷商。天不湎尔以酒，不义从式。

既愆尔止，靡明靡晦。式号式呼，俾昼作夜。

文王曰：咨！咨女殷商。如蜩如螗，如沸如羹。

小大近丧，人尚乎由行。内奰于中国，覃及鬼方。

文王曰：咨！咨女殷商。匪上帝不时，殷不用旧。

虽无老成人，尚有典刑。曾是莫听，大命以倾。

文王曰：咨！咨女殷商。人亦有言：颠沛之揭，

枝叶未有害，本实先拨。殷鉴不远，在夏后之世！

荡之什·抑

抑抑威仪，维德之隅。人亦有言：靡哲不愚。庶人之愚，亦职维疾；哲人之愚，亦维斯戾。

无竞维人，四方其训之；有觉德行，四国顺之。吁谟定命，远犹辰告。敬慎威仪，维民之则。

其在于今，兴迷乱于政；颠覆厥德，荒湛于酒。女虽湛乐从。弗念厥绍，罔敷求先王，克共明刑。

肆皇天弗尚，如彼泉流，无沦胥以亡。夙兴夜寐，洒扫庭内，维民之章。

修尔车马，弓矢戎兵，用戒戎作，用逖蛮方。质尔人民，谨尔侯度，用戒不虞。

慎尔出话，敬尔威仪，无不柔嘉。白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也。

无易由言，无曰茍矣；莫扪朕舌，言不可逝矣。无言不雠，无德不报。

惠于朋友，庶民小子。子孙绳绳，万民靡不承。视尔友君子，辑柔尔颜，不遐有愆。

相在尔室，尚不愧于屋漏。无曰不显，莫予云觏。神之格思，不可度思，矧可射思？

辟尔为德，俾臧俾嘉。淑慎尔止，不愆于仪。不僭不贼，鲜不为则。

投我以桃，报之以李。彼童而角，实虹小子。荏染柔木，言缗之丝。

温温恭人，维德之基。其维哲人，告之话言，顺德之行；

其维愚人，覆谓我僭：民各有心。于乎小子！未知臧否。匪手携之，言示之事；

匪面命之，言提其耳。借曰未知，亦既抱子。民之靡盈，谁夙知而莫成？

昊天孔昭，我生靡乐。视尔梦梦，我心惨惨。诲尔谆谆，听我藐藐。

匪用为教，覆用为虐。借曰未知，亦聿既耄。

于乎小子！告尔旧止。听用我谋，庶无大悔。天方艰难，曰丧厥国。

取譬不远，昊天不忒。回遹其德，俾民大棘。

荡之什·桑柔

菀彼桑柔，其下侯旬。捋采其刘，瘼此下民。不殄心忧，仓兄填兮；

倬彼昊天，宁不我矜。四牡骙骙，旟旐有翩。乱生不夷，靡国不泯。

民靡有黎，具祸以烬。于乎有哀！国步斯频。国步蔑资，天不我将；

靡所止疑，云徂何往？君子实维，秉心无竞。谁生厉阶？至今为梗。

忧心殷殷，念我土宇。我生不辰，逢天僤怒。自西徂东，靡所定处；

多我觏痻，孔棘我圉。为谋为毖，乱况斯削。告尔忧恤，诲尔序爵。

谁能执热，逝不以濯？其何能淑？载胥及溺。如彼溯风，亦孔之僾；

民有肃心，荓云不逮。好是稼穑，力民代食；稼穑维宝，代食维好。

天降丧乱，灭我立王。降此蟊贼，稼穑卒痒。哀恫中国，具赘卒荒；

靡有旅力，以念穹苍。维此惠君，民人所瞻。秉心宣犹，考慎其相。

维彼不顺，自独俾臧。自有肺肠，俾民卒狂。

瞻彼中林，甡甡其鹿。朋友已谮，不胥以谷。人亦有言：进退维谷。

维此圣人，瞻言百里；维彼愚人，覆狂以喜。匪言不能，胡斯畏忌。

维此良人，弗求弗迪；维彼忍心，是顾是复。民之贪乱，宁为荼毒！

大风有隧，有空大谷。维此良人，作为式谷；维彼不顺，征以中垢。

大风有隧，贪人败类。听言则对，诵言如醉。匪用其良，覆俾我悖。

嗟尔朋友！予岂不知而作？如彼飞虫，时亦弋获。既之阴女，反予来赫。

民之罔极，职凉善背；为民不利，如云不克。民之回遹，职竞用力。

民之未戾，职盗为寇。凉曰不可，覆背善詈。虽曰匪予，既作尔歌。

荡之什·云汉

倬彼云汉，昭回于天。王曰：于乎！何辜今之人？天降丧乱，饥馑荐臻。靡神不举，靡爱斯牲。圭璧既卒，宁莫我听！

旱既太甚，蕴隆虫虫。不殄禋祀，自郊徂宫。上下奠瘗，靡神不宗。后稷不克，上帝不临；耗斁下土，宁丁我躬！

旱既太甚，则不可推。兢兢业业，如霆如雷。周余黎民，靡有孑遗。昊天上帝，则不我遗。胡不相畏？先祖于摧。

旱既太甚，则不可沮。赫赫炎炎，云我无所。大命近止，靡瞻靡顾。群公先正，则不我助。父母先祖，胡宁忍予？

旱既太甚，涤涤山川。旱魃为虐，如惔如焚。我心惮暑，忧心如熏。群公先正，则不我闻。昊天上帝，宁俾我遁！

旱既太甚，黾勉畏去。胡宁瘨我以旱？憯不知其故。祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，则不我虞。敬恭明神，宜无悔怒。

旱既太甚，散无友纪。鞫哉庶正，疚哉冢宰。趣马师氏，膳夫左右；靡人不周，无不能止。瞻卬昊天，云如何里？

瞻卬昊天，有嘒其星。大夫君子，昭假无赢。大命近止，无弃尔成。何求为我？以戾庶正。瞻卬昊天，曷惠其宁？

荡之什·崧高

崧高维岳，骏极于天。维岳降神，生甫及申。

维申及甫，维周之翰。四国于蕃，四方于宣。

亹亹申伯，王缵之事。于邑于谢，南国是式。

王命召伯，定申伯之宅。登是南邦，世执其功。

王命申伯，式是南邦，因是谢人，以作尔庸。

王命召伯，彻申伯土田；王命傅御，迁其私人。

申伯之功，召伯是营。有俶其城，寝庙既成，既成藐藐；

王锡申伯，四牡蹻蹻，钩膺濯濯。

王遣申伯，路车乘马。我图尔居，莫如南土。

锡尔介圭，以作尔宝。往近王舅，南土是保。

申伯信迈，王饯于郿。申伯还南，谢于诚归。

王命召伯，彻申伯土疆，以峙其粻，式遄其行。

申伯番番，既入于谢，徒御啴啴。周邦咸喜，戎有良翰。不显申伯，王之元舅，文武是宪。

申伯之德，柔惠且直。揉此万邦，闻于四国。吉甫作诵，其诗孔硕；其风肆好，以赠申伯。

荡之什·烝民

天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。天监有周，昭假于下。保兹天子，生仲山甫。

仲山甫之德，柔嘉维则。令仪令色，小心翼翼；古训是式，威仪是力。天子是若，明命使赋。

王命仲山甫：式是百辟，缵戎祖考，王躬是保，出纳王命。王之喉舌，赋政于外，四方爰发。

肃肃王命，仲山甫将之；邦国若否，仲山甫明之。既明且哲，以保其身。夙夜匪解，以事一人。

人亦有言：柔则茹之，刚则吐之。维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐；不侮矜寡，不畏强御。

人亦有言：德輶如毛，民鲜克举之，我仪图之。维仲山甫举之，爱莫助之。衮职有阙，维仲山甫补之。

仲山甫出祖，四牡业业，征夫捷捷，每怀靡及。四牡彭彭，八鸾锵锵，王命仲山甫，城彼东方。

四牡骙骙，八鸾喈喈，仲山甫徂齐，式遄其归。吉甫作诵，穆如清风。仲山甫永怀，以慰其心。

荡之什·韩奕

奕奕梁山，维禹甸之，有倬其道。韩侯受命，王亲命之：缵戎祖考。无废朕命，夙夜匪解，虔共尔位。朕命不易，干不庭方，以佐戎辟。

四牡奕奕，孔修且张，韩侯入觐，以其介圭，入觐于王。王锡韩侯：淑旗绥章，簟茀错衡，玄衮赤舄，钩膺镂钖，鞹鞃浅幭，鞗革金厄。

韩侯出祖，出宿于屠。显父饯之，清酒百壶。其殽维何？炰鳖鲜鱼。其蔌维何？维笋及蒲。其赠维何？乘马路车。笾豆有且，侯氏燕胥。

韩侯取妻，汾王之甥，蹶父之子。韩侯迎止，于蹶之里。百两彭彭，八鸾锵锵，不显其光。诸娣从之，祁祁如云。韩侯顾之，烂其盈门。

蹶父孔武，靡国不到。为韩姞相攸，莫如韩乐。孔乐韩土，川泽吁吁，鲂鱮甫甫，麀鹿噳噳，有熊有罴，有猫有虎。庆既令居，韩姞燕誉。

溥彼韩城，燕师所完。以先祖受命，因时百蛮。王锡韩侯，其追其貊，奄受北国，因以其伯。实墉实壑，实亩实籍。献其貔皮，赤豹黄罴。

荡之什·江汉

江汉浮浮，武夫滔滔。匪安匪游，淮夷来求。

既出我车，既设我旟，匪安匪舒，淮夷来铺。

江汉汤汤，武夫洸洸。经营四方，告成于王。

四方既平，王国庶定。时靡有争，王心载宁。

江汉之浒，王命召虎，式辟四方，彻我疆土。

匪疚匪棘，王国来极。于疆于理，至于南海。

王命召虎，来旬来宣；文武受命，召公维翰。

无曰：予小子，召公是似。肇敏戎公，用锡尔祉。

厘尔圭瓒，秬鬯一卣，告于文人。锡山土田，

于周受命，自召祖命。虎拜稽首，天子万年。

虎拜稽首，对扬王休。作召公考，天子万寿。

明明天子，令闻不已；矢其文德，洽此四国。

荡之什·常武

赫赫明明，王命卿士，南仲大祖，大师皇父。

整我六师，以修我戎。既敬既戒，惠此南国。

王谓尹氏，命程伯休父，左右陈行，戒我师旅：

率彼淮浦，省此徐土，不留不处，三事就绪。

赫赫业业，有严天子，王舒保作。匪绍匪游，

徐方绎骚。震惊徐方，如雷如霆，徐方震惊。

王奋厥武，如震如怒。进厥虎臣，阚如虓虎。

铺敦淮濆，仍执丑虏。截彼淮浦，王师之所。

王旅啴啴，如飞如翰，如江如汉。如山之苞，

如川之流。绵绵翼翼，不测不克，濯征徐国。

王犹允塞，徐方既来。徐方既同，天子之功。

四方既平，徐方来庭。徐方不回，王曰：还归。

荡之什·瞻卬

瞻卬昊天，则不我惠。孔填不宁，降此大厉。邦靡有定，

士民其瘵。蟊贼蟊疾，靡有夷届。罪罟不收，靡有夷瘳。

人有土田，女反有之；人有民人，女覆夺之。此宜无罪，

女反收之；彼宜有罪，女覆说之。哲夫成城，哲妇倾城。

懿厥哲妇，为枭为鸱。妇有长舌，维厉之阶。

乱匪降自天，生自妇人。匪教匪诲，时维妇寺。

鞫人忮忒，谮始竟背。岂曰不极？伊胡为慝！

如贾三倍，君子是识。妇无公事，休其蚕织。

天何以刺？何神不富？舍尔介狄，维予胥忌。

不吊不祥，威仪不类。人之云亡，邦国殄瘁。

天之降罔，维其优矣。人之云亡，心之忧矣。

天之降罔，维其几矣。人之云亡，心之悲矣。

觱沸槛泉，维其深矣。心之忧矣，宁自今矣。

不自我先，不自我后。藐藐昊天，无不克巩。

无忝皇祖，式救尔后。

荡之什·召旻

旻天疾威，天笃降丧，瘨我饥馑，民卒流亡。我居圉卒荒。

天降罪罟，蟊贼内讧。昏椓靡共，溃溃回遹，实靖夷我邦。

皋皋訾訾，曾不知其玷。兢兢业业，孔填不宁，我位孔贬。

如彼岁旱，草不溃茂，如彼栖苴。我相此邦，无不溃止。

维昔之富，不如时；维今之疚，不如兹。彼疏斯稗，胡不自替，职兄斯引？

池之竭矣，不云自频？泉之竭矣，不云自中？溥斯害矣，职兄斯弘，不灾我躬？

昔先王受命，有如召公，日辟国百里；今也日蹙国百里。

于乎哀哉！维今之人，不尚有旧。

周颂

清庙之什·清庙

于穆清庙，肃雍显相。济济多士，秉文之德。对越在天，骏奔走在庙。不显不承？无射于人斯。

清庙之什·维天之命

维天之命，于穆不已。于乎不显！文王之德之纯。假以溢我，我其收之。骏惠我文王，曾孙笃之。

清庙之什·维清

维清缉熙，文王之典。肇禋。迄用有成，维周之祯。《维清》

清庙之什·烈文

烈文辟公，锡兹祉福，惠我无疆，子孙保之。无封靡于尔邦，维王其崇之。念兹戎功，继序其皇之。无竞维人，四方其训之。不显维德，百辟其刑之。于乎！前王不忘。

清庙之什·天作

天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。彼徂矣，岐有夷之行。子孙保之。

清庙之什·昊天有成命

昊天有成命，二后受之。成王不敢康，夙夜基命宥密。于缉熙，单厥心，肆其靖之。

清庙之什·我将

我将我享，维羊维牛，维天其右之。仪式刑文王之典，日靖四方。伊嘏文王，既右飨之。我其夙夜，畏天之威，于时保之。

清庙之什·时迈

时迈其邦，昊天其子之，实右序有周。薄言震之，莫不震叠。怀柔百神，及河乔岳。允王维后。

明昭有周，式序在位。载戢干戈，载櫜弓矢。我求懿德，肆于时夏，允王保之。

清庙之什·执竞

执竞武王，无竞维烈。不显成康？上帝是皇。自彼成康，奄有四方，斤斤其明。钟鼓喤喤，磬管将将，降福穰穰。降福简简，威仪反反。既醉既饱，福禄来反。

清庙之什·思文

思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪尔极。贻我来牟，帝命率育，无此疆尔界，陈常于时夏。

臣工之什·臣工

嗟嗟臣工，敬尔在公。王厘尔成，来咨来茹。嗟嗟保介，维莫之春。亦又何求？如何新畬？于皇来牟，将受厥明。明昭上帝，迄用康年。命我众人，庤乃钱镈，奄观铚艾。

臣工之什·噫嘻

噫嘻成王，既昭假尔。率时农夫，播厥百谷。骏发尔私，终三十里。亦服尔耕，十千维耦。

臣工之什·振鹭

振鹭于飞，于彼西雍。我客戾止，亦有斯容。在彼无恶，在此无斁。庶几夙夜，以永终誉。

臣工之什·丰年

丰年多黍多稌，亦有高廪，万亿及秭。为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼。降福孔皆。

臣工之什·有瞽

有瞽有瞽，在周之庭。设业设虡，崇牙树羽，应田县鼓，鼗磬柷圉。既备乃奏，箫管备举。喤喤厥声，肃雍和鸣，先祖是听。我客戾止，永观厥成。

臣工之什·潜

猗与漆沮，潜有多鱼。有鳣有鲔，鲦鲿鰋鲤。以享以祀，以介景福。

臣工之什·雍

有来雍雍，至止肃肃。相维辟公，天子穆穆。于荐广牡，相予肆祀。假哉皇考，绥予孝子。宣哲维人，文武维后。燕及皇天，克昌厥后。绥我眉寿，介以繁祉。既右烈考，亦右文母。

臣工之什·载见

载见辟王，曰求厥章。龙旗阳阳，和铃央央，鞗革有鸧，休有烈光。率见昭考，以孝以享，以介眉寿。永言保之，思皇多祜。烈文辟公，绥以多福，俾缉熙于纯嘏。

臣工之什·有客

有客有客，亦白其马。有萋有且，敦琢其旅。有客宿宿，有客信信。言授之絷，以絷其马。薄言追之，左右绥之。既有淫威，降福孔夷。

臣工之什·武

于皇武王，无竞维烈。允文文王，克开厥后。嗣武受之，胜殷遏刘，耆定尔功。

闵予小子之什·闵予小子

闵予小子，遭家不造，嬛嬛在疚。于乎皇考！永世克孝。

念兹皇祖，陟降庭止。维予小子，夙夜敬止。于乎皇王！继序思不忘。

闵予小子之什·访落

访予落止，率时昭考。于乎悠哉！朕未有艾，将予就之，继犹判涣。维予小子，未堪家多难。绍庭上下，陟降厥家。休矣皇考，以保明其身。

闵予小子之什·敬之

敬之敬之，天维显思。命不易哉！无曰：高高在上。陟降厥士，日监在兹。维予小子，不聪敬止。日就月将，学有缉熙于光明。佛时仔肩，示我显德行。

闵予小子之什·小毖

予其惩，而毖后患。莫予荓蜂，自求辛螫。肇允彼桃虫，拚飞维鸟。未堪家多难，予又集于蓼。

闵予小子之什·载芟

载芟载柞，其耕泽泽。千耦其耘，徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亚侯旅，侯强侯以。有嗿其馌，思媚其妇，有依其士。

有略其耜，俶载南亩，播厥百谷，实函斯活。驿驿其达，有厌其杰，厌厌其苗，绵绵其麃。载获济济，有实其积，万亿及秭。

为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼。有飶其香，邦家之光。有椒其馨，胡考之宁？匪且有且，匪今斯今，振古如兹。

闵予小子之什·良耜

畟畟良耜，俶载南亩，播厥百谷，实函斯活。或来瞻女，载筐及筥。其馕伊黍，其笠伊纠，其镈斯赵，以薅荼蓼。荼蓼朽止，黍稷茂止。获之挃挃，积之栗栗。其崇如墉，其比如栉。以开百室。百室盈止，妇子宁止。杀时犉牡，有救其角。以似以续，续古之人。

闵予小子之什·丝衣

丝衣其紑，载弁俅俅。自堂徂基，自羊徂牛。鼐鼎及鼒。兕觥其觩，旨酒思柔。不吴不敖，胡考之休？

闵予小子之什·酌

于铄王师，遵养时晦。时纯熙矣，是用大介。我龙受之，蹺蹺王之造。载用有嗣，实维尔公。允师。

闵予小子之什·桓

绥万邦，娄丰年，天命匪解。桓桓武王，保有厥士，于以四方，克定厥家。于昭于天，皇以间之。

闵予小子之什·赉

文王既勤止，我应受之，敷时绎思。我徂维求定，时周之命。于绎思。

闵予小子之什·般

于皇时周，陟其高山。嶞山乔岳，允犹翕河。敷天之下，裒时之对，时周之命。

鲁颂

駉

駉駉牡马，在垧之野。薄言駉者，有驈有皇，有骊有黄，以车彭彭。思无疆，思马斯臧。

駉駉牡马，在垧之野。薄言駉者，有骓有駓，有骍有骐，以车伾伾。思无期，思马斯才。

駉駉牡马，在垧之野。薄言駉者，有驒有骆，有骝有雒。以车绎绎。思无期，思马斯作。

駉駉牡马，在垧之野。薄言駉者，有骃有騢，有駠有鱼，以车绎绎。思无邪，思马斯徂。

有駜

有駜有駜，駜彼乘黄。夙夜在公，在公明明。振振鹭，鹭于下。鼓咽咽，醉言舞。于胥乐兮。

有駜有駜，駜彼乘牡。夙夜在公，在公饮酒。振振鹭，鹭于飞。鼓咽咽，醉言归。于胥乐兮。

有駜有駜，駜彼乘駽。夙夜在公，在公载燕。自今以始，岁其有。君子有谷，诒孙子。于胥乐兮。

泮水

思乐泮水，薄采其芹。鲁侯戾止，言观其旗。其旗茷茷，鸾声哕哕。无小无大，从公于迈。

思乐泮水，薄采其藻。鲁侯戾止，其马蹺蹺。其马昭昭，其音昭昭。载色载笑，匪怒伊教。

思乐泮水，薄采其茆。鲁侯戾止，在泮饮酒，既饮旨酒，永锡难老。顺彼长道，屈此群丑。

穆穆鲁侯，敬明其德。敬慎威仪，维民之则。允文允武，昭假烈祖。靡有不孝，自求伊祜。

明明鲁侯，克明其德，既作泮宫，淮夷攸服。矫矫虎臣，在泮献馘；淑问如皋陶，在泮献囚。

济济多士，克广德心。桓桓于征，狄彼东南。烝烝皇皇，不吴不扬。不告于讻，在泮献功。

角弓其觩，束矢其搜。戎车孔博，徒御无斁。既克淮夷，孔淑不逆。式固尔犹，淮夷卒获。

翩彼飞鸮，集于泮林，食我桑黮，怀我好音。憬彼淮夷，来献其琛：元龟象齿，大赂南金。

閟宫

閟宫有恤，实实枚枚。赫赫姜嫄，其德不回。上帝是依，无灾无害；弥月不迟，是生后稷。降之百福，黍稷重穋，稙稚菽麦。奄有下国，俾民稼穑。有稷有黍，有稻有秬。奄有下土，缵禹之绪。后稷之孙，实维大王；居岐之阳，实始剪商。至于文武，缵大王之绪。致天之届，于牧之野。

无贰无虞，上帝临女。敦商之旅，克咸厥功。王曰：叔父！建尔元子，俾侯于鲁；大启尔宇，为周室辅。乃命鲁公，俾侯于东；锡之山川，土田附庸。

周公之孙，庄公之子，龙旗承祀，六辔耳耳。春秋匪解，享祀不忒；皇皇后帝，皇祖后稷，享以骍牺。是飨是宜，降福既多。周公皇祖，亦其福女。

秋而载尝，夏而楅衡。白牡骍刚，牺尊将将。毛炰胾羹，笾豆大房；万舞洋洋，孝孙有庆。俾尔炽而昌，俾尔寿而臧。保彼东方，鲁邦是常。

不亏不崩，不震不腾。三寿作朋，如冈如陵。公车千乘，朱英绿縢，二矛重弓。公徒三万，贝胄朱綅，烝徒增增。戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。

俾尔昌而炽，俾尔寿而富。黄髪台背，寿胥与试。俾尔昌而大，俾尔耆而艾。万有千岁，眉寿无有害。泰山岩岩，鲁邦所詹。奄有龟蒙，遂荒大东，至于海邦。

淮夷来同，莫不率从，鲁侯之功。保有凫绎，遂荒徐宅，至于海邦。淮夷蛮貊，及彼南夷，莫不率从。莫敢不诺，鲁侯是若。天锡公纯嘏，眉寿保鲁；居常与许，复周公之宇。鲁侯燕喜，令妻寿母，宜大夫庶士，邦国是有。

既多受祉，黄髪儿齿。徂来之松，新甫之柏，是断是度，是寻是尺。松桷有舄，路寝孔硕。新庙奕奕，奚斯所作。孔曼且硕，万民是若。

商颂

那

猗与那与！置我鼗鼓。奏鼓简简，衎我烈祖。汤孙奏假，绥我思成。鼗鼓渊渊，嘒嘒管声。既和且平，依我磬声。于赫汤孙，穆穆厥声。庸鼓有斁，万舞有奕。我有嘉客，亦不夷怿。自古在昔，先民有作。温恭朝夕，执事有恪。顾予烝尝，汤孙之将。

烈祖

嗟嗟烈祖！有秩斯祜。申锡无疆，及尔斯所。既载清酤，赉我思成。亦有和羹，既戒既平。鬷假无言，时靡有争。绥我眉寿，黄耇无疆。约軧错衡，八鸾鸧鸧，以假以享。我受命溥将。自天降康，丰年穰穰。来假来飨，降福无疆。顾予烝尝，汤孙之将。

玄鸟

天命玄鸟，降而生商。宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孙子。武丁孙子，武王靡不胜。龙旗十乘，大糦是承。邦畿千里，维民所止，肇域彼四海。四海来假，来假祁祁。景员维河，殷受命咸宜，百禄是何。

长髪

浚哲维商，长髪其祥。洪水芒芒，禹敷下土方。外大国是疆，幅陨既长。有娀方将，帝立子生商。

玄王桓拨，受小国是达，受大国是达。率履不越，遂视既发。相土烈烈，海外有截。

帝命不违，至于汤齐。汤降不迟，圣敬日跻。昭假迟迟，上帝是祗。帝命式于九围。

受小球大球，为下国缀旒，何天之休？不竞不絿，不刚不柔，敷政优优，百禄是遒。

受小共大共，为下国骏厖，何天之龙？敷奏其勇。不震不动，不戁不竦，百禄是总。

武王载旆，有虔秉钺。如火烈烈，则莫我敢曷。苞有三蘗，莫遂莫达，九有有截。韦顾既伐，昆吾夏桀。

昔在中叶，有震且业。允也天子，降予卿士：实维阿衡，实左右商王。

殷武

挞彼殷武，奋伐荆楚，穼入其阻，裒荆之旅。有截其所，汤孙之绪。

维女荆楚，居国南乡。昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王。曰商是常。

天命多辟，设都于禹之绩。岁事来辟，勿予祸适。稼穑匪解。

天命降监，下民有严。不僭不滥，不敢怠遑。命于下国，封建厥福。

商邑翼翼，四方之极。赫赫厥声，濯濯厥灵。寿考且宁，以保我后生。

陟彼景山，松柏丸丸。是断是迁，方斫是虔。松桷有梴，旅楹有闲，寝成孔安！

VIVO 2004－03－18

**牧歌**

我决心要在山林间野兽的巢穴里遁藏，

并且把我爱恋的心意刻在柔软的树干上，

树在生长着，我的爱情也跟着它生长。P47

Certum est in siluis inter spelaea ferarum  
malle pati tenerisque meos incidere Amores  
arboribus: crescent illae, crescetis, Amores.

**作   者:**(罗马)维吉尔(Publius Vergilius Maro)著 杨宪益译   **页数:**63页   **出版社:**人民文学出版社   **出版日期:**1957

**薄伽梵歌**

人中的俊杰哟!

智者将苦乐视为等同，

接触物境不会烦恼

此人一定享有永生。2.15

无中不能生有，

有中也不能生无，

二者的最后终极，

唯知诸谛者才能目睹。2.16

谁能在有为中见到无为，

又能在无为中见到有为，

并在诸业个坚持瑜伽，

在众人中谁就算最有智慧。4.18

若与那些罪人相比，

唯独您的罪恶滔天，

所以，只有乘智慧之舟

才能渡过那罪恶之渊。 4.36

心惑之人既无今世，

亦无来世，更无幸福。 4.40

众生心中之智慧，

一旦将那愚昧销毁，

那智慧则犹如太阳

向其无上我投射光辉。5.16

遇所恶不应苦悲，

逢所好不必高兴，

智慧坚定者不会受惑，

通晓梵的人居于梵中。5.20

心灵不与外界相触，

反从自我寻求安好，

心神已入梵瑜伽者，

才能享受永久之福。 5.21

对于同心者、朋友、仇敌，

对于中立者、公正人和亲戚，

对于圣贤、仇人和罪人，

一视向仁者无与伦比。 6.9

如果自我达到了瑜伽态，

处处等观而无丝毫差别，

他便会在一切中见到自我，

也会在自我中见到一切。6.29

地、水、火、风、空，

心、智慧和我慢，

是我那原质的

八个不同方面。7.4

我受瑜伽摩耶的掩蔽，

对万有均不出露显现，

这一受到迷惑的世界

并不知道我不生不变。7.25

最高的不灭则是梵，

所谓纯自我即自性，

创造则被称做业，

业能使万物诞生。8.3

虔信神者归于神，

虔信魔者归于魔，

虔信光祖归先祖，

虔信我者归于我。9.25

欲望、贪心、嗔怒

——地狱之门三重，

导致自我毁灭，

故应弃绝莫从！16.21

不应舍弃而当从事

祭祀、布施、苦行诸业，

唯有祭祀、布施和苦行

才能使智者净化纯洁。18.5

人若无“我为”这种念头，

其理智也就未被玷污，

他纵使诛杀了众人，

也等于没杀，亦不会受缚。18.17

婆罗门的天职：

克制、纯洁、苦行、

宽恕、正直、平静、

知识、智慧、虔诚。18.42

刹帝利的天职：

机智、指挥才能、

勇武、雄壮、慷慨、

不临阵脱逃和坚定。18.43

吠舍的天职：

事农、从牧、经商；

首陀罗的天职

则为侍奉。18.44

人若无迷恋之心，

无欲望亦能克制自己，

他便能通过舍弃

将至上的无为之功获取。18.49

《薄伽梵歌》**作   者:**张保胜译   **页数:**253页   **出版社:**中国社会科学出版社   **出版日期:**1989

**摩奴法论**

第一章

31.为了诸界的繁荣，他从口、臂、腿和脚生出婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。

32.那位主把自己的身体分成两半，他用一半变成男的，用一半变成女的；这一男一女生出维拉杰。

85.随着一个时代不如一个时代，人的品性在圆满时代是一个样，在三分时代和二分时代是另一个样，在争斗时代是又一个样。

86.圆满时代尚苦行，三分时代尚知识，二分时代尚祭祀，争斗时代唯独尚布施。

96.在万物中，有气息者最优秀；在有气息者中，有理智者最优秀；在有理智者中，人最优秀；在人中，婆罗门最优秀；

97.在婆罗门中，知吠陀者最优秀；在知吠陀者中。信心贞固者最优秀；在信心贞固者中，遵行者最优秀；在遵行者中，知梵者最优秀。

98.婆罗门的出生就是法的不朽的化身；因为，他为法而出生，而这样的出生必将导致与梵合一。

99.婆罗门一出生便为天下之尊；他是万物之主，旨在保护法库。

100.世界上的任何东西全部是婆罗门的财产；由于地位优越和出身高贵，婆罗门的确有资格享有一切。

108.习俗是最高的法，习俗是吠陀之教导和传承之规定；因此，再生人欲得灵魂之福，就应该永远一心遵守它。

109.背离习俗的婆罗门享受不到吠陀的果报，而正确遵守习俗的，必定享受圆满的果报。

110.如此地见到功德来源于习俗之后，众圣人视习俗为全部苦行的主根。

第二章

3.欲望以意念为根；祭祀产生于意念；戒行和禁法，相传一切皆由意念产生。

4.在这个世界上从未见过无欲望者的任何行为；因为一个人所做的种种事情都是欲望造成的结果。

31.婆罗门的名字要吉祥，刹帝利的要与武力有关，吠舍的要与财富有关，首陀罗的则要令人嫌恶；

32.婆罗门的要表达安乐，刹帝利的要表达保护，吠舍的要表达富裕，首陀罗的则要表达顺从。

33.女于的名字要顺口，文雅，含义明瞭，可爱，吉祥，以长元音结尾，包含一个祝福词。

52.向东而食者得长寿，向南而食者得美名，向西而食者得财富，向北而食者得真谛。

57.过食损害健康，减短寿命，妨碍升天国，招灾惹祸，为人痛恨；因此，他应该忌过食。

93.通过执着诸根，一个人必遭灾祸；而通过调伏诸根，他就会获得成功。

94.通过享受所欲，欲望决不会熄灭，而只会更旺，正象火用酥油侥供一样。

110.未被问，他就不应该为任何人说；他也不应该为不依正理发问的人说。因为智者处世应该虽知而若愚。

121.养成致敬习惯的和永远尊敬长者的人。他的寿命、学问、声誉和力量一定会四增长。

135.十岁的婆罗门与百岁的刹帝利应该被视为父与子；其中婆罗门为父亲。

136.财产、亲戚、年龄、行为和第五——学问，这些都是受尊敬的因素，越居后者越重要。

153.无知者确实是孩子，教授吠陀者则是父亲。因为，人称无知者为“孩子”，而称教授吠陀者为“父亲”。

154.年龄、白发、财富和亲戚都用不上；因为众仙人曾约法：否辈中以教师最伟大。

155.婆罗门依学问论资排辈，刹帝利依勇武，吠舍依钱粮，只有首陀罗依年纪。

156.一个人并不因头发白就成为长者，众天神认为，不断诵经者即使年轻也是长者。

213.这个世界上，使男人变坏正是女人的本性；正因为这个理由，智者们绝不放松对女人的戒备。

114.因为，在这个世界上，女人能够把愚人甚至智者引出正道而成为爱欲和忿怒的仆从。

238.信仰坚定的人可以向下等人取真才实学，向出身最低贱的人取特殊的法，向卑贱人家娶女宝。

239.甘露甚至可以取自毒药，妙语甚至可以取自孩童，善行甚至可以取自敌人，金子甚至可以取自不洁物。

240.妻子、诸宝、学问、法、洁净、妙语和各种技艺可以取自一切来源。

第三章

17.让首陀罗女子上了床，婆罗门就下地狱；跟她生一个儿他就丧失婆罗门种姓。

42.人们通过无可指摘的结婚方式得无可指摘的后代，通过受指摘的结婚方式得受指摘的后代；因此。他应该忌讳受指摘的结婚方式。

56.妇女受礼遇，天神就欢喜；妇女不受礼遇，一切法事就白做。

57.谁家的女眷忧：谁家就立即毁灭；谁家的女眷喜，谁家就永远上升。

58.凡是不受礼遇的女眷们所诅咒的家庭必将彻底毁灭，正象被魔术毁灭一样。

60.哪家的夫主为妻子所满意而妻子也同样为夫主所满意，哪家就必定永远有福。

61.因为，如果妻子不漂亮，她就不能招夫主爱；又因夫主不爱，结果就无后代。

62.如果妻子漂亮，那就全家欢喜；如果妻子不漂亮．那就全家不欢喜。

80.仙人、祖先、天神、精灵和客人都期待着家居者；知法者应该对他们尽职。

81.他应该依规则以诵经供养仙人，以烧供供养天神，以祖先祭供养祖先，以食物供养人，以空供供养精灵。

106.不请客人吃的东西他不可自己吃；礼遇客人有助于发财、扬名、长寿和上天堂。

118.为了自己做饭的人仅仅是吃罪过；因为，善人之食被规定为这食祭把所剩。

250.谁在祖祭上吃过以后当天就上女子的床，谁的祖先就在她的排泄物里躺这整整一个月。

第四章

1.在师父那里度过一生的第一个四分之一以后，婆罗门应该娶了妻子在家度过一生的第二个四分之一。

12.求安乐者应该靠充分知足和清心)寡欲；因为，知足是安乐的根源，其对立面是苦恼的根源。

44.婆罗门想要精力旺盛就不得看妇人抹眼、涂油、脱衣或者生孩子。

51.他解大小便必须白天面朝北，夜间面朝南，朝夕随白天。

52.在荫蔽处或者在黑暗中，婆罗门可以面朝任何方向解大小便，不论白天或夜间；还有在危及生命和惊惧的时候。

85.一油个坊等于十个屠场，一个酒铺等于十个油坊，一个妓院等于十个酒铺，一个国王等于十个妓院。

86.一个国王相传等于开一万个屠场的屠户。接受他的布施令人恐惧。

138.他必须说真实的事情；他必须说中听的事情；他不得说真实而不中听的事情；他也不得说中听而不真实的事情；这是永恒的法。

240.凡生灵皆独自生，独自亡，独自享善业，独自受恶业。

第五章

55.“在这个世界上我吃它的肉，到那个世界上它必将吃我。”智音们以此解释肉之所以为肉。

56.过失不在食肉，不在酒，不在色；对于众生来说，这是人世；而出世则有大果报。

95.国王是月神、火神、太阳神、风神、雷神、财神、水神和死神八位世界保护者的替身。

95.国王归世界之主们所有，不净未对他规定；因为，净与不净是凡人的事情，其生其灭皆在尘世间。

133.油腻、精液、血、骨髓、尿、粪、鼻涕、耳垢、痰、眼泪、眼垢和汗，这些是人的十二种污垢。

145.无论在幼年、成年或者老年，女子即使在家里也绝不可自作主张。

146.女子必须幼年从父、成年从夫、夫死从子；女子不得享有自主地位。

147.她不得想要脱离父亲、夫主或者儿子；因为，脱离他们，女子就便两家声名狼藉。

148.她应该总是高高兴兴，善于料理家务，收拾好日常用具，在花费上不松手。

149.父亲，或者兄弟经父亲允许之后，把她给谁，谁就活着应该由她侍候，死后也不可受她藐视。

150.在她们的婚礼上举行造福的生主祭是为了吉祥如意；许嫁才是主权的成因。

152.贤妇应该永远敬夫若神，即使他沾染恶习、行为淫乱或者毫无优点。

160.在这里，既不存在得自外人的后代，也不存在得自外人之妻的后代；无论在哪里，贤妇都不许有第二个夫主。

161.哪个女子抛弃自己较下等的夫主而投奔一个较上等的入，哪个女子就应该在世间受谴责而被称为“旧货”。

第六章

74.具正见者不受业的结缚，无正见者则得轮回。

第七章

53.恶习与死亡两者相比较，据说恶习更有害；有恶习的人死后下地狱，无恶习的人死后上天堂。

95.车、马、象、华盖、钱、粮、牲畜、女人、一切货物和非贵金属，是谁赢得的就属于谁。

109.在甜言蜜语等四种策略当中，智者们总是认为甜言蜜语和出兵讨伐最有利于国家的繁荣昌盛。

110.除草人如何拔除杂草和保护庄稼，国王就应该如何消灭敌人和保护国家。

133.因王即控濒于死亡也不应该向净行婆罗门征税，而居住他的国家里的净行婆罗门则不应该挨饿。

150.受鄙视的人们，还有动物，尤其是女人。往往泄露机密；因此，他应该谨防他们。

212.国王应该为了自己的利益而毫不迟疑地放弃土地，即它安宁、肥沃和有利于牲畜繁殖。

213.他应该保护钱财，以便禳灾祛祸；他应该保护妻子，哪怕牺牲钱财；他应该永远保护自己，哪怕牺牲妻子和钱财。

第八章

14.在众目之下，一旦“法”被“非法”杀，一旦“真”被“伪”杀，那么法官也就被杀。

15.“法”被杀之后杀人，“法“受到保护之后则保护人；因此，“法”不可被杀，以免“法”被杀之后杀我们。

16.因为法是神圣的“公牛”，谁“触犯”它，谁就被众天神视为“出身低贱者”；因此，任何人不得触犯法。

17.正法是唯一的在你死后依然跟随你的伙伴；因为，其他一切都随肉体一起消灭。

26.神态、步态、举动和言语的变化，以及眼睛和面部的变化反映内在的思想。

170.国王即使穷也不应该征收不该征收的钱财；国王即使富也不应该放弃应该征收的钱财。

226.婚神咒只能用于处女，在人间任何地方都不能用于非处女，因为她们没有资格参与法事。

415.旗下俘获的、食奴、家生的、买得的、受赠的、祖传的和服刑奴，以上为奴隶的七个来源。

416.妻子、儿子和奴隶三者相传是没有财产的；他们属于谁，他们所挣的钱就属于谁。

第九章

3.在童年时期，父亲保护她；在青年时期，夫主保护她；在老年时期，儿子们保护她；女子不配独立自主。

4.不及时嫁出女儿的父亲应该受谴责；不亲近妻子的夫主应该受谴责；不保护寡母的儿子应该受谴责。

13.饮酒、与坏人交往、离开夫主、闲逛、睡觉和在其他人家里住，是致使女子堕落的六种恶行。

14.她们不计较美貌，不考虑年龄；不管是俊还是丑，只要是个男的，她们就去亲近。

15.即使受到经心保护，她们也会对夫主变心；因为她们贪恋男人，朝三暮四，天生无情。

17.摩奴把贪睡、偷懒、爱打扮、好色、易怒、说假话、心狠毒和行为可恶赋予女子。

59.在无子嗣的情况下，女子可以受权以适当方式与其叔伯或者色宾陀生一个所需要的后代。

98.嫁女儿者不得收财礼，即使他是首陀罗；因为，收财礼就是变相出卖女儿。

104.兄弟们应该在父母双亡之后集合起来平分父产；他们在双亲在世的时候是无权人。

105.独有长兄可得全部父产，其余弟兄应该象依靠父亲那样依靠他生活。

127.无儿子者可以按以下规则封女儿为儿子： 她生的儿子必须为他举行葬礼。

237.对于站玷污师父床第者，应该烙上一个女根；对于喝酒的人，应该烙上一个酒店的标记；对于窃贼，应该烙上一个狗足；对于杀害婆罗门的人，应该烙上一个无头人。

322.没有婆罗门，刹帝利就不会成功；没有刹帝利，婆罗门就不会成功；婆罗门和刹帝利一经结合，必将双双在今生和来世都成功。

第十章

63．不杀生、不妄语、不偷盗、洁净无垢和调伏诸根，摩奴说这是四种姓的总法。

66.无论情形如何，一个由婆罗门与贱女子所生，一个由贱男子与女婆罗门所生，两者相比哪个好?

67.贵用贱妇为后代可能会有贵人的美德，贱男贵妇的后代则总是贱；以上是常情。

68.两者都不得受圣礼，这是固定的法；前者由于出身贱，后者由于逆生。

70.有些智者说种子好，另一些智者说田地好，还有一些智者说种子和田地同样好；关于这个问题的决定如下：

71.撒在不毛之地上的种子丝毫无用，没有种子的田地也只可能成为一片荒地。

22.既然牲畜生下的儿子借助种子的力量成了受尊敬和受称赞的仙人，那么还是种子更重要。

75.教授吠陀、学习吠陀、祭祀、为他人祭祀、布施和接受布施是婆罗门的六业。

76.而六业之中有三业为其生计：为他人祭祀、教授吠陀和接受洁净人的布施。

104.行将饿死而不问食物来历者不会被罪恶站污，恰似天空不会被泥污染。

第十一章

10.摩奴说，宁可做一百件坏事，也必须扶养上了年纪的父母、贤慧的妻子和年幼的儿子。

93.酒其实是食物的污垢，而罪过也称为“污垢“；因此，婆罗门、刹帝利或吠舍都不得喝酒。

241.人们以思想、言语和行动无论犯了什么罪恶，在富有苦行的情况下，他们只用苦行就立即把它们都烧尽。

263.正如一块泥土被抛出，落人大湖就消失，同样，一切罪过行为也沉没在三吠陀之中。

第十二章

9.一个人由身体的行为过失而成为不动物；由言语的，成为禽兽；由思想的，成为出身最低贱的人。

10.制言语、制思想和制身体，下定决心这样做的人就叫做“三制者”。

11.对于万物都坚持这三制而正确地制住爱欲与忿怒的人，必将因此而获得成功。

38.欲乐为暗德之相，财利被称为忧德之相，功德为喜德之相，其中越居后者越是好。

40.具喜德者转世为天神，具忧德者转世为人类，具暗德者转世为畜类；上就是那三归趣。

103.诵经的人比不念书的人好，记住的人比诵经的人好，懂得的人比记住的人好，遵行的人比懂得的人好。

125.谁如此地通过神我于万物见神我，谁就将视万物为同物，而且达到最高的情状——梵。

《摩奴法论 印度教伦理规范》作 者:蒋忠新译 页数:252页 出版社:中国社会科学出版社 出版日期:1987

**理想国**

上了年纪的确使人心平气和，宁静寡欲。

大凡不亲手挣钱的人，多半不贪财；亲手挣钱的才有了一文想两文。象诗人爱自己的诗篇，父母疼自己的儿女一样，赚钱者爱自己的钱财，不单是因为钱有用，而是因为钱是他们自己的产品。这种人真讨厌。他们除了赞美钱财而外，别的什么也不赞美。

赫拉克勒斯作证！你使的是有名的苏格拉底式的反语法。我早就领教过了，也跟这儿的人打过招呼了——人家问你问题，你总是不愿答复，而宁愿使用讥讽或其他藏拙的办法，回避正面回答人家的问题。

不过，你说我连谢都不表示，这可不对。我是尽量表示感谢，只不过因为我一文不名，只好口头称赞称赞。

因此，我的意思是，在任何国家里，所谓正义就是当时政府的利益。政府当然有权，所以唯一合理的结论应该说：不管在什么地方，正义就是强者的利益。

所谓强者的利益，是强者自认为对己有利的事，也是弱者非干不可的事。也才是色拉叙马霍斯对正义下的定义。

须知，知识不够才犯错误。错误到什么程度，他和自己的称号就不相称到什么程

度。工匠、贤哲如此，统治者也是这样。

技艺除了寻求对象的利益以外，不应该去寻求对其他任何事物的利益。

在任何政府里，一个统治者，当他是统治者的时候，他不能只顾自己的利益而不顾属下老百姓的利益，他的一言一行都为了老百姓的利益。

正义也好，正义的人也好，反正谁是强者，谁统治，它就为谁效劳，而不是为那些吃苦受罪的老百姓，和受使唤的人效劳。不正义正相反，专为管束那些老实正义的好人。老百姓给当官的效劳，用自己的效劳来使当官的快活，他们自己却一无所得。

最不正义的人就是最快乐的人；不愿意为非作歹的人也就是最吃亏苦恼的人。极端的不正义就是大窃国者的暴政，把别人的东西，不论是神圣的还是普通人的，是公家的还是私人的，肆无忌惮巧取豪夺。平常人犯了错误，查出来以后，不但要受罚，而且名誉扫地，被人家认为大逆不道，当作强盗、拐子、诈骗犯、扒手。但是那些不仅掠夺人民的钱财、而且剥夺人民的身体和自由的人，不但没有恶名，反而被认为有福。受他们统治的人是这么说，所有听到他们干那些不正义勾当的人也是这么说。一般人之所以谴责不正义，并不是怕做不正义的事，而是怕吃不正义的亏。所以，苏格拉底，不正义的事只要干得大，是比正义更有力，更如意，更气派。所以象我一上来就说的：正义是为强者的利益服务的，而不正义对一个人自己有好处、有利益。

不过我认为，牧羊的技术当然在于尽善尽美地使羊群得到利益，因为技艺本身的完美，就在于名副其实地提供本身最完美的利益。我想我们也有必要承认同样的道理，那就是任何统治者当他真是统治者的时候，不论他照管的是公事还是私事，他总是要为受他照管的人着想的。

医术产生健康，而挣钱之术产生了报酬，其他各行各业莫不如此，——每种技艺尽其本职，使受照管的对象得到利益。

没有一种技艺或统治术，是为它本身的利益的，而是像我们已经讲过的，一切营运部署都是为了对象，求取对象（弱者）的利益，而不是求取强者的利益。所以我刚才说，没有人甘愿充当一个治人者去揽人家的是非。做了统治者，他就要报酬，因为在治理技术范围内，他拿出自己全部能力努力工作，都不是为自己，而是为所治理的对象。所以要人家愿意担任这种工作，就该给报酬，或者给名，或者给利；如果他不愿意干，就给予惩罚。

因此，好人就不肯为名为利来当官。他们不肯为了职务公开拿钱被人当佣人看待，更不肯假公济私，暗中舞弊，被人当作小偷。名誉也不能动其心，因为他们并没有野心。于是要他们愿意当官就只得用惩罚来强制了。这就怪不得大家看不起那些没有受到强迫，就自己想要当官的人。但最大的惩罚还是你不去管人，却让比你坏的人来管你了。我想象，好人怕这个惩罚，所以勉强出来。他们不是为了自己的荣华富贵，而是迫不得已，实在找不到比他们更好的或同样好的人来担当这个责任。

正义者不要求胜过同类，而要求胜过异类。至于不正义则对同类异类都要求胜过。

依我看，正义属于最好的一种。一个人要想快乐，就得爱它——既因为它本身，又因为它的后果。

人们说：作不正义事是利，遭受不正义是害。遭受不正义所得的害超过干不正义所得的利。所以人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头，又尝到过遭受不正义的

苦头。两种味道都尝到了之后，那些不能专尝甜头不吃苦头的人，觉得最好大家成立契约：既不要得不正义之惠，也不要吃不正义之亏。打这时候起，他们中间才开始订法律立契约。他们把守法践约叫合法的、正义的。这就是正义的本质与起源。正义的本质就是最好与最坏的折衷——所谓最好，就是干了坏事而不受罚；所谓最坏，就是受了罪而没法报复。人们说，既然正义是两者之折衷，它之为大家所接受和赞成，就不是因为它本身真正善，而是因为这些人没有力量去干不正义，任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人订什么契约，答应既不害人也不受害——除非他疯了。因此，苏格拉底啊，他们说，正义的本质和起源就是这样。

如果谁有了权而不为非作歹，不夺人钱财，那他就要被人当成天下第一号的傻瓜，虽然当着他的面人家还是称赞他——人们因为怕吃亏，老是这么互相欺骗着。

不正义的最高境界就是嘴上仁义道德，肚子里男盗女娼。所以我们对一个完全不正义的人应该给他完全的不正义，一点不能打折扣；我们还要给坏事做绝的人最最正义的好名声；假使他出了破绽，也要给他补救的能力。如果他干的坏事遭到谴责，让他能鼓起如簧之舌，说服人家。如果需要动武，他有的是勇气和实力，也有的是财势和朋党。

人们说不正义的人倒真的是务求实际，不慕虚名的人——他不要做伪君子，而要做真实的人，他的心田肥沃而深厚；老谋深算从这里长出，精明主意生自这心头。他由于有正义之名，首先要做官，要统治国家；其次他要同他所看中的世家之女结婚，又要让子女同他所中意的任何世家联姻；他还想要同任何合适的人合伙经商，并且在所有这些事情中，捞取种种好处，因为他没有怕人家说他不正义的顾忌。人们认为，如果进行诉讼，不论公事私事，不正义者总能胜诉，他就这样长袖善舞，越来越富。他能使朋友得利，敌人受害。他祀奉诸神，排场体面，祭品丰盛。不论敬神待人，只要他愿意，总比正义的人搞得高明得多。

做父亲的告诉儿子，一切负有教育责任的人们都谆谆告诫：为人必须正义。但是他们的谆谆告诫也并不颂扬正义本身，而只颂扬来自正义的好名声。因为只要有了这

个好名声，他就可以身居高位，通婚世族，得到刚才格劳孔所讲的一个不正义者从好名声中能获得的种种好处。关于好名声的问题，人们还讲了许多话。例如他们把人的好名声跟诸神联系起来，说诸神会把一大堆好东西赏赐给虔诚的人们。

要做一个正义的人，除非我只是徒有正义之名，否则就是自找苦吃。反之，如果我并不正义，却已因挣得正义者之名，就能有天大的福气！

正义是别人的好处，强者的利益，而不正义是对自己的利益，对弱者的祸害。

在我看来，之所以要建立一个城邦，是因为我们每一个人不能单靠自己达到自足，我们需要许多东西。

因此我们每个人为了各种需要，招来各种各样的人。由于需要许多东西，我们邀集许多人住在一起，作为伙伴和助手，这个公共住宅区，我们叫它作城邦。

因此我们要特别注意，为了培养美德，儿童们最初听到的应该是最优美高尚的故事。

因此，神既然是善者，它也就不会是一切事物的原因——象许多人所说的那样。对人类来说，神只是少数几种事物的原因，而不是多数事物的原因。我们人世上好的事物比坏的事物少得多，而好事物的原因只能是神。至于坏事物的原因，我们必须到别处去找，不能在神那儿找。

故事要在这个标准下说，诗要在这个标准下写——神是善的原因，而不是一切事物之因。

神和人都尽善尽美，永远停留在自己单一的既定形式之中。

为了使我们的护卫者敬神明，孝父母，重视彼此朋友间的友谊，有些故事应当从小就讲给他们听，有些故事就不应该讲给他们听。

一个好人断不以为死对于他的朋友——另一个好人，是一件可怕的事情。

我们还必须把真实看得高于一切。如果我们刚才所说不错：虚假对于神明毫无用处，但对于凡人作为一种药物，还是有用的。那么显然，我们应该把这种药物留给医生，一般人一概不准碰它。

国家的统治者，为了国家的利益，有理由用它来应付敌人，甚至应付公民。其余的人一概不准和它发生任何关系。如果一般人对统治者说谎，我们以为这就象一个病人对医生说谎，一个运动员不把身体的真实情况告诉教练，就象一个水手欺骗舵手关于船只以及本人或其他水手的情况一样是有罪的，甚至罪过更大。

对于一般人来讲，最重要的自我克制是服从统治者；对于统治者来讲，最重要的自我克制是控制饮食等肉体上快乐的欲望。

我相信我们已经指出，神明为邪恶之源是决不可能的事情。

诗歌与故事共有两种体裁：一种完全通过模仿，就是你所说的悲剧与戏剧；另外一种是诗人表达自己情感的，你可以看到酒神赞美歌大体都是这种抒情诗体。第三种是二者并用，可以在史诗以及其它诗体里找到，如果你懂得我的意思的话。

任何我们所关心培育的人，所期望成为好人的人，我们不应当允许他们去模仿女人——一个男子反去模仿女人，不管老少——与丈夫争吵，不敬鬼神，得意忘形；一旦遭遇不幸，便悲伤憔悴，终日哭泣；更不必提模仿那在病中、在恋爱中或在分娩中的女人了。

那么，假定有人靠他一点聪明，能够模仿一切，扮什么，象什么，光临我们的城邦，朗诵诗篇，大显身手，以为我们会向他拜倒致敬，称他是神圣的，了不起的，大受欢迎的人物了。与他愿望相反，我们会对他说，我们不能让这种人到我们城邦里来；法律不准许这样，这里没有他的地位。我们将在他头上涂以香油，饰以羊毛冠带，送他到别的城邦去。至于我们，为了对自己有益，要任用较为严肃较为正派的诗人或讲故事的人，模仿好人的语言，按照我们开始立法时所定的规范来说唱故事以教育战士们。

诗歌有三个组成部分——词，和声，节奏。

那么，问题只在诗人身上了？我们要不要监督他们，强迫他们在诗篇里培植良好品格的形象，否则我们宁可不要有什么诗篇？我们要不要同样地监督其他的艺人，阻止他们不论在绘画或雕刻作品里，还是建筑或任何艺术作品里描绘邪恶、放荡、卑鄙、龌龊的坏精神？哪个艺人不肯服从，就不让他在我们中间存在下去，否则我们的护卫者从小就接触罪恶的形象，耳濡目染，有如牛羊卧毒草中嘴嚼反刍，近墨者黑，不知不觉间心灵上便铸成大错了。因此我们必须寻找一些艺人巨匠，用其大才美德，开辟一条道路，使我们的年轻人由此而进，如入健康之乡；眼睛所看到的，耳朵所听到的，艺术作品，随处都是；使他们如坐春风如沾化雨，潜移默化，不知不觉之间受到熏陶，从童年时，就和优美、理智融合为一。

一个儿童从小受了好的教育，节奏与和谐浸入了他的心灵深处，在那里牢牢地生了根，他就会变得温文有礼；如果受了坏的教育，结果就会相反。再者，一个受过适当教育的儿童，对于人工作品或自然物的缺点也最敏感，因而对丑恶的东西会非常反感，对优美的东西会非常赞赏，感受其鼓舞，并从中吸取营养，使自己的心灵成长得既美且善。对任何丑恶的东西，他能如嫌恶臭不自觉地加以谴责，虽然他还年幼，还知其然而不知其所以然。等到长大成人，理智来临，他会似曾相识，向前欢迎，因为他所受的教养，使他同气相求，这是很自然的嘛。

那么如果有一个人，在心灵里有内在的精神状态的美，在有形的体态举止上也有同一种的与之相应的调和的美，——这样一个兼美者，在一个能够沉思的鉴赏家眼中岂不是一个最美的景观？

过分的快乐有如过分的痛苦可以使人失态忘形。

一个爱者可以亲吻、昵近、抚摸被爱者，象父亲对儿子一样；如要求被爱者做什么也一定是出于正意。在与被爱者的其他形式的接触中，他也永远不许有任何越此轨道的举动，否则要谴责他低级趣味，没有真正的音乐文艺教养。

音乐教育的最后目的在于达到对美的爱。

复杂的音乐产生放纵；复杂的食品产生疾病。至于朴质的音乐文艺教育则能产生心灵方面的节制，朴质的体育锻炼产生身体的健康。

啊，还有一种情况你是不是觉得比刚才说的那种情况还要可耻呢？一个人不仅把自己的大部分时光花在法庭上打官司，忽而做原告，忽而做被告；而且还由于不知怎样生活更有意义，一天到晚耍弄滑头，颠倒是非，使用各种推论、借口、诡计、阴谋，无理也要说出理来；而所有这一切努力又都不过是为了无聊的争执。因为，他不知道抛开那些漫不经心的陪审员安排自己的生活要美好高尚得多。

至于法官，我的朋友，那是以心治心。心灵决不可以从小就与坏的心灵厮混在一起，更不可犯罪作恶去获得第一手经验以便判案时可以很快地推测犯罪的过程，好象医生诊断病人一样。相反，如果要做法官的人心灵确实美好公正，判决正确，那么他们的心灵年轻时起就应该对于坏人坏事毫不沾边，毫无往还。不过这样一来，好人在年轻时便显得比较天真，容易受骗，因为他们心里没有坏人心里的那种原型。

因为邪恶决不能理解德性和邪恶本身，但天赋的德性通过教育最后终能理解邪恶和德性本身。因此据我看来，不是那种坏人而是这种好人，才能做一个明察的法官。

天性中的激情部分的确会产生野蛮；如果加以适当训练就可能成为勇敢，如果搞得过了头，就会变成严酷粗暴。

为这两者，似乎有两种技术——音乐和体育（我要说这是某一位神赐给我们人类的）——服务于人的两个部分——爱智部分和激情部分。这不是为了心灵和身体（虽然顺便附带也为了心灵和身体），而是为了使爱智和激情这两部分张弛得宜配合适当，达到和谐。

一个错误意见离开学好了的人是自愿的离开，一切正确意见的离开是不自愿的离开。

不自愿的放弃总是发生在人们被巧取豪夺——或被欺骗诱惑或被强力压迫的情况下。

人们从童年、青年以至成年经过考验，无懈可击，我们必须把这种人定为国家的统治者和护卫者。当他生的时候应该给予荣誉，死了以后给他举行公葬和其他的纪念活动。那些不合格的人应该予以排斥。

我这样做自有我的理由；不去管它，且听下文。我们在故事里将要告诉他们：他们虽然一土所生，彼此都是兄弟，但是老天铸造他们的时候，在有些人的身上加入了黄金，这些人因而是最可宝贵的，是统治者。在辅助者（军人）的身上加入了白银。在农民以及其他技工身上加入了铁和铜。但是又由于同属一类，虽则父子天赋相承，有时不免金父生银子，银父生金子，错综变化，不一而足。所以上天给统治者的命令最重要的就是要他们做后代的好护卫者，要他们极端注意在后代灵魂深处所混合的究竟是哪一种金属。如果他们的孩子心灵里混入了一些废铜烂铁，他们决不能稍存姑息，应当把他们放到恰如其分的位置上去，安置于农民工人之间；如果农民工人的后辈中间发现其天赋中有金有银者，他们就要重视他，把他提升到护卫者或辅助者中间去。须知，神谕曾经说过“铜铁当道，国破家亡”，你看你有没有办法使他们相信这个荒唐的故事？

第一，除了绝对的必需品以外，他们任何人不得有任何私产。第二，任何人不应该有不是大家所公有的房屋或仓库。至于他们的食粮则由其他公民供应，作为能够打仗既智且勇的护卫者职务的报酬，按照需要，每年定量分给，既不让多余，亦不使短缺。他们必须同住同吃，象士兵在战场上一样。至于金银我们一定要告诉他们，他们已经从神明处得到了金银，藏于心灵深处，他们更不需要人世间的金银了。他们不应该让它同世俗的金银混杂在一起而受到沾污；因为世俗的金银是罪恶之源，心灵深处的金银是纯洁无瑕的至宝。国民之中只有这些护卫者不敢与金和银发生任何关系，甚至不敢接触它们，不敢和它们同居一室，他们不敢在身上挂一点金银的装饰品或者用金杯银杯喝一点儿酒；他们就这样来拯救他们自己，拯救他们的国家。他们要是在任何时候获得一些土地、房屋或金钱，他们就要去搞农业、做买卖，就不再能搞政治做护卫者了。他们就从人民的盟友蜕变为人民的敌人和暴君了；他们恨人民，人民恨他们；他们就会算计人民，人民就要谋图打倒他们；他们终身在恐惧之中，他们就会惧怕人民超过惧怕国外的敌人。结果就会是，他们和国家一起走上灭亡之路，同归于尽。

因为，我们建立这个国家的目标并不是为了某一个阶级的单独突出的幸福，而是为了全体公民的最大幸福；因为，我们认为在一个这样的城邦里最有可能找到正义，而在一个建立得最糟的城邦里最有可能找到不正义。

因此，在任用我们的护卫者时，我们必须考虑，我们是否应该割裂开来单独注意他们的最大幸福，或者说，是否能把这个幸福原则不放在国家里作为一个整体来考虑。我们必须劝导护卫者及其辅助者，竭力尽责，做好自己的工作。也劝导其他的人，大家和他们一样。这样一来，整个国家将得到非常和谐的发展，各个阶级将得到自然赋予他们的那一份幸福。

贫和富呀。富则奢侈、懒散和要求变革，贫则粗野、低劣，也要求变革。

因此我国的当政者在考虑城邦的规模或要拥有的疆土大小时似乎应该规定一个不能超过的最佳限度。

国家大到还能保持统一——我认为这就是最佳限度，不能超过它。

因此，这是我们必须交给我们国家的护卫者的又一项使命，即尽一切办法守卫着我们的城邦，让它既不要太小，也不要仅仅是看上去很大，而要让它成为一个够大的且又统一的城邦。

全体公民无例外地，每个人天赋适合做什么，就应派给他什么任务，以便大家各就各业，一个人就是一个人而不是多个人，于是整个城邦成为统一的一个而不是分裂的多个。

因此，我们的护卫者看来必须就在这里——在音乐里——布防设哨。

因此，如果孩子们从一开始做游戏起就能借助于音乐养成遵守法律的精神，而这种守法精神又反过来反对不法的娱乐，那么这种守法精神就会处处支配着孩子们的行为，使他们健康建长。一旦国家发生什么变革，他们就会起而恢复固有的秩序。

祭神的庙宇和仪式，以及对神、半神和英雄崇拜的其他形式，还有对死者的殡葬以及安魂退鬼所必须举行的仪式。

由此可见，一个按照自然建立起来的国家，其所以整个被说成是有智慧的，乃是由于它的人数最少的那个部分和这个部分中的最小一部分，这些领导着和统治着它的人们所具有的知识。并且，如所知道的，唯有这种知识才配称为智慧，而能够具有这种知识的人按照自然规律总是最少数。

我所谓“无论在什么情形之下”的意思，是说勇敢的人无论处于苦恼还是快乐中，或处于欲望还是害怕中，都永远保持这种信念而不抛弃它。

节制是一种好秩序或对某些快乐与欲望的控制。

因此我们可以正确地肯定说，节制就是天性优秀和天性低劣的部分在谁应当统治，谁应当被统治——不管是在国家里还是在个人身上——这个问题上所表现出来的这种一致性和协调。

每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。

正义就是有自己的东西干自己的事情。

那么，我们很有理由假定，它们是两个，并且彼此不同。一个是人们用以思考推理的，可以称之为灵魂的理性部分；另一个是人们用以感觉爱、饿、渴等等物欲之骚动的，可以称之为心灵的无理性部分或欲望部分，亦即种种满足和快乐的伙伴。

我们飘洋过海，好不容易到达了目的地，并且取得了相当一致的意见：在国家里存在的东西在每一个个人的灵魂里也存在着，且数目相同。

因此我们必须记住：我们每一个人如果自身内的各种品质在自身内各起各的作用，那他就也是正义的，即也是做他本份的事情的。

这两者（理智和激情）既受到这样的教养、教育并被训练了真正起自己本份的作用，它们就会去领导欲望——它占每个人灵魂的最大部分，并且本性是最贪得财富的——它们就会监视着它，以免它会因充满了所谓的肉体快乐而变大变强不再恪守本份，企图去控制支配那些它所不应该控制支配的部分，从而毁了人的整个生命。

但是，真实的正义确是如我们所描述的这样一种东西。然而它不是关于外在的“各做各的事”，而是关于内在的，即关于真正本身，真正本身的事情。这就是说，正义的人不许可自己灵魂里的各个部分相互干涉，起别的部分的作用。他应当安排好真正自己的事情，首先达到自己主宰自己，自身内秩序井然，对自己友善。当他将自己心灵的这三个部分合在一起加以协调，仿佛将高音、低音、中音以及其间的各音阶合在一起加以协调那样，使所有这些部分由各自分立而变成一个有节制的和和谐的整体时，于是，如果有必要做什么事的话——无论是在挣钱、照料身体方面，还是在某种政治事务或私人事务方面——他就会做起来；并且在做所有这些事情过程中，他都相信并称呼凡保持和符合这种和谐状态的行为是正义的好的行为，指导这种和谐状态的知识是智慧，而把只起破坏这种状态作用的行为称作不正义的行为，把指导不和谐状态的意见称作愚昧无知。

因此看来，美德似乎是一种心灵的健康，美和坚强有力，而邪恶则似乎是心灵的一种疾病，丑和软弱无力。

在我看来，失手杀人其罪尚小，混淆美丑、善恶、正义与不正义，欺世惑众，其罪大矣。

那么，我的朋友，没有任何一项管理国家的工作，因为女人在干而专属于女性，或者因为男人在干而专属于男性。各种的天赋才能同样分布于男女两性。根据自然，各种职务，不论男的女的都可以参加，只是总的说来，女的比男的弱一些罢了。

那么，女的护卫者必须裸体操练，既然她们以美德做衣服。她们必须同男人一起参加战争，以及履行其他护卫者的义务，这是她们唯一的职责。在这些工作中她们承担比较轻些的，因为女性的体质比较文弱。如有任何男人对女人（出于最好的动机）裸体操练加以嘲笑，正如诗人品达所云“采不熟之果”，自己不智，反笑人愚，他显然就不懂自己在笑什么，在做什么。须知，“有益的则美，有害的则丑”这一句话，现在是名言，将来也是名言。

对大多数人的行动来讲，情欲的必然比几何学的必然有更大的强制力与说服力。

最好的男人必须与最好的女人尽多结合在一起，反之，最坏的与最坏的要尽少结合在一起。最好者的下一代必须培养成长，最坏者的下一代则不予养育，如果品种要保持最高质量的话；除了治理者外，别人不应该知道这些事情的进行过程。否则，护卫者中难免互相争吵闹不团结。

生下来的孩子将由管理这些事情的官员带去抚养。这些官员或男或女，或男女都有。因为这些官职对女人男人同样开放。

优秀者的孩子，我想他们会带到托儿所去，交给媬姆抚养；媬姆住在城中另一区内。至于一般或其他人生下来有先天缺陷的孩子，他们将秘密地加以处理，有关情况谁都不清楚。

女人应该从二十岁到四十岁为国家抚养儿女，男人应当从过了跑步速度最快的年龄到五十五岁。

当一个国家最最象一个人的时候，它是管理得最好的国家。

有两种心理在约束他们：一是畏惧之心，一是羞耻之心。羞耻之心阻止他去冒犯任何可能是他父辈的人；畏惧之心使他生怕有人来援助受害者，而援助者可能是他的儿辈、兄弟或父辈。

他们的胜利更光荣，他们受到的公众奉养更全面。他们赢得的胜利是全国的资助。他们得到的报酬是他们以及他们的儿女都由公家供养。他们所需要的一切，都由公家配给。活着为全国公民所敬重，死后受哀荣备至的葬礼。

我们已经说过，结婚的机会对于优秀人物，应该多多益善，以便让他们尽可能地多生孩子。

因此，我们一定要禁止抢劫死尸，一定要给死者埋葬。

我的看法是：正如我们有两个不同的名称—— “战争”与“内讧”一样，我们也有两个不同的事情。所谓两个不同的事情，一指内部的，自己人的；一指国外的，敌我的。国内的冲突可称为“内讧”，对外的冲突可称为“战争”。

那么，当希腊人抗拒野蛮人，或者野蛮人侵略希腊人，他们是天然的敌人，他们之间的冲突必须叫做“战争”；如果希腊人同希腊人冲突，他们是天然的朋友，不过希腊民族不幸有病，兄弟不和罢了，这种冲突必须叫做“内讧”。

除非哲学家成为我们这些国家的国王，或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物，能严肃认真地追求智慧，使政治权力与聪明才智合而为一；那些得此失彼，不能兼有的庸庸碌碌之徒，必须排除出去。否则的话，我亲爱的格劳孔，对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷，永无宁日。我们前面描述的那种法律体制，都只能是海客谈瀛，永远只能是空中楼阁而已。这就是我一再踌躇不肯说出来的缘故，因为我知道，一说出来人们就会说我是在发怪论。因为一般人不容易认识到：除了这个办法之外，其他的办法是不可能给个人给公众以幸福的。

哲学家是智慧的爱好者，他不是仅爱智慧的一部分，而是爱它的全部。

一种人是声色的爱好者，喜欢美的声调、美的色彩、美的形状以及一切由此而组成的艺术作品。但是他们的思想不能认识并喜爱美本身。

因此，即使从一切方面来考虑这个问题，我们都完全可以断言，完全有的东西是完全可知的；完全不能有的东西是完全不可知的。

我就是凭这个来把各种功能称作一个功能的。关系着同一件事完成同一件事，我们就说功能是同一功能；关系着不同的事，完成不同的事，我们就说功能是不同的功能。

因此，意见就是知识和无知两者之间的东西了。

须知，不可能找到比不存在更暗的地方，以致使它更不实在些，也不可能找到比存在有更明朗的地方，以致使它更实在些。

一般人关于美的东西以及其它东西的平常看法，游动于绝对存在和绝对不存在之间。

因此，那些只看到许许多多美的东西，许许多多正义的东西，许许多多其它的东西的人，虽然有人指导，他们也始终不能看到美本身，正义等等本身。关于他们我们

要说，他们对一切都只能有意见，对于那些他们具有意见的东西谈不上有所知。

当一个人的欲望被引导流向知识及一切这类事情上去时，我认为，他就会参与自身心灵的快乐，不去注意肉体的快乐，如果他不是一个冒牌的而是一个真正的哲学家的话。

因此一个健忘的灵魂不能算作真正哲学家的天性，我们坚持哲学家要有良好的记性。

真正合乎自然的事理应当是这样：一个人病了，不管他是穷人还是富人，应该是他趋赴医生的家门去找医生，任何要求管治的人应该是他们自己登门去请有能力管治他们的人来管他们。

因此我认为这也是很合理的：如果得到的是不适合的培养，那么最好的天赋就会比差的天赋所得到的结果更坏。

我们曾一致同意：敏于学习，强于记忆、勇敢、大度是哲学家的天赋。

我的好朋友，适合于最善学问的最佳天赋——我们说过，它在任何情况下都是很难得的——其灭亡的道理就是这样，也就说这么多。对城邦和个人作大恶的人出自这一类；同样，造大福于城邦和个人的人——如果碰巧有潮流带着他朝这方向走的话——也来自这类；反之，天赋平庸的人无论对城邦还是对个人都是做不出什么大事来的。

——由于所有这些缘故，所以哲学家都保持沉默，只注意自己的事情。他们就象一

个在暴风卷起尘土或雨雪时避于一堵墙下的人一样，看别人干尽不法，但求自己得能终生不沾上不正义和罪恶，最后怀着善良的愿望和美好的期待而逝世，也就心满意足了。

哲学如果能找到如它本身一样最善的政治制度，那时可以看得很明白，哲学确实是神物，而其他的一切，无论天赋还是学习和工作，都不过是人事。

当他们年少时，他们的学习和哲学功课应该适合儿童的接受能力，当他们正在长大成人时，他们主要应好好注意身体，为哲学研究准备好体力条件；随着年龄的增长，当他们的灵魂开始达到成熟阶段时，他们应当加强对心灵的锻炼；当他们的体力转衰，过了政治军事服务年龄时，应当让他们自在逍遥，一般不再担当繁重的工作，只从事哲学研究，如果我们要他们在这个世界上生活幸福，并且当死亡来临时，在另一个世界上也能得到同样幸福的话。

因为这些缘故，且由于预见到这些缘故，所以我们尽管害怕，还是迫于真理，不得不宣称：只有在某种必然性碰巧迫使当前被称为无用的那些极少数的未腐败的哲学家，出来主管城邦（无论他们出于自愿与否），并使得公民服从他们管理时，或者，只有在正当权的那些人的儿子、国王的儿子或当权者本人、国王本人，受到神的感化，真正爱上了真哲学时——只有这时，无论城市、国家还是个人才能达到完

善。

须知，一个真正专心致志于真实存在的人是的确无暇关注琐碎人事，或者充满敌意和妒忌与人争吵不休的；他的注意力永远放在永恒不变的事物上，他看到这种事物相互间既不伤害也不被伤害，按照理性的要求有秩序地活动着，因而竭力摹仿它们，并且尽可能使自己象它们。

每一个灵魂都追求善，都把它作为自己全部行动的目标。人

总之我认为，一个人如果不知道正义和美怎样才是善，他就没有足够的资格做正义和美的护卫者。我揣测，没有一个人在知道善之前能足够地知道正义和美。

我们说，作为多个的东西，是看见的对象，不是思想的对象，理念则是思想的对象，不是看见的对象。

因此我们说善在可见世界中所产生的儿子——那个很象它的东西——所指的就是太阳。太阳跟视觉和可见事物的关系，正好象可理知世界里面善本身跟理智和可理知事物的关系一样。

同样，你也会说，知识的对象不仅从善得到它们的可知性，而且从善得到它们自己的存在和实在，虽然善本身不是实在，而是在地位和能力上都高于实在的东西。

在这里假设不是被用作原理，而是仅仅被用作假设，即，被用作一定阶段的起点，以便从这个起点一直上升到一个高于假设的世界，上升到绝对原理，并且在达到绝对原理之后，又回过头来把握那些以绝对原理为根据提出来的东西，最后下降到结

论。在这过程中不靠使用任何感性事物，而只使用理念，从一个理念到另一个理念，并且最后归结到理念。

现在你得承认，相应于这四个部分有四种灵魂状态：相当于最高一部分的是理性，相当于第二部分的是理智，相当于第三部分的是信念，相当于最后一部分的是想象。

让我们想象一个洞穴式的地下室，它有一长长通道通向外面，可让和洞穴一样宽的一路亮光照进来。有一些人从小就住在这洞穴里，头颈和腿脚都绑着，不能走动也不能转头，只能向前看着洞穴后壁。让我们再想象在他们背后远处高些的地方有东西燃烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间，在洞外上面有一条路。沿着路边已筑有一带矮墙。矮墙的作用象傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障，他们把木偶举到屏障上头去表演。

接下来让我们想象有一些人拿着各种器物举过墙头，从墙后面走过，有的还举着用木料、石料或其它材料制作的假人和假兽。而这些过路人，你可以料到有的在说话，有的不在说话。

那么，请设想一下，如果他们被解除禁锢，矫正迷误，你认为这时他们会怎样呢？如果真的发生如下的事情：其中有一人被解除了桎梏，被迫突然站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光，你认为这时他会怎样呢？他在做这些动作时会感觉痛苦的，并且，由于眼花潦乱，他无法看见那些他原来只看见其阴影的实物。如果有人告诉他，说他过去惯常看到的全然是虚假，如今他由于被扭向了比较真实的器物，比较地接近了实在，所见比较真实了，你认为他听了这话会说些什么呢？如果再有人把墙头上过去的每一器物指给他看，并且逼他说出那是些什么，你不认为，这时他会不知说什么是好，并且认为他过去所看到的阴影比现在所看到的实物更真实吗？

如果他被迫看火光本身，他的眼睛会感到痛苦，他会转身走开，仍旧逃向那些他能够看清而且确实认为比人家所指示的实物还更清楚更实在的影象的。不是吗？

再说，如果有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道，直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光，不让他中途退回去，他会觉得这样被强迫着走很痛苦，并且感到恼火；当他来到阳光下时，他会觉得眼前金星乱蹦金蛇乱串，以致无法看见任何一个现在被称为真实的事物的。你不认为会这样吗？

因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影是最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光，比白天看太阳和太阳光容易。

造成四季交替和年岁周期，主宰可见世界一切事物的正是这个太阳，它也就是他们过去通过某种曲折看见的所有那些事物的原因。

如果囚徒们之间曾有过某种选举，也有人在其中赢得过尊荣，而那些敏于辨别而且最能记住过往影象的惯常次序，因而最能预言后面还有什么影象会跟上来的人还得到过奖励，你认为这个既已解放了的人他会再热衷于这种奖赏吗？对那些受到囚徒们尊重并成了他们领袖的人，他会心怀嫉妒，和他们争夺那里的权力地位吗？或者，还是会象荷马所说的那样，他宁愿活在人世上做一个穷人的奴隶，受苦受难，也不愿和囚徒们有共同意见，再过他们那种生活呢？

但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它，就必定能得出下述结论：它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。

于是这方面或许有一种灵魂转向的技巧，即一种使灵魂尽可能容易尽可能有效地转向的技巧。它不是要在灵魂中创造视力，而是肯定灵魂本身有视力，但认为它不能正确地把握方向，或不是在看该看的方向，因而想方设法努力促使它转向。

因此，灵魂的其它所谓美德似乎近于身体的优点，身体的优点确实不是身体里本来就有的，是后天的教育和实践培养起来的。但是心灵的优点似乎确实有比较神圣的性质，是一种永远不会丧失能力的东西；因所取的方向不同，它可以变得有用而有益也可以变得无用而有害。

因此，我们作为这个国家的建立者的职责，就是要迫使最好的灵魂达到我们前面说是最高的知识，看见善，并上升到那个高度；而当他们已到达这个高度并且看够了时，我们不让他们象现在容许他们做的那样。

逗留在上面不愿再下到囚徒中去，和他们同劳苦共荣誉，不论大小。

因为，事实上，亲爱的朋友，只有当你能为你们未来的统治者找到一种比统治国家更善的生活时，你才可能有一个管理得好的国家。因为，只有在这种国家里才能有真正富有的人来统治。当然他们不是富有黄金，而是富有幸福所必需的那种善的和智慧的生活。如果未来的统治者是一些个人福利匮乏的穷人，那么，当他们投身公务时，他们想到的就是要从中攫取自己的好处，如果国家由这种人统治，就不会有好的管理。因为，当统治权成了争夺对象时，这种自相残杀的争夺往往同时既毁了国家也毁了统治者自己。

几何学的对象乃是永恒事物，而不是某种有时产生和灭亡的事物。

相信每个人的灵魂里有一个知识的器官，它能够在被习惯毁坏了迷盲了之后重新被建议的这些学习除去尘垢，恢复明亮。（维护这个器官比维护一万只眼睛还重要，因为它是唯一能看得见真理的器官。）

因为除了研究实在和不可见者外我想不出任何别的学习能使灵魂的视力向上。如果有人想研究可见事物，无论是张开嘴巴向上望还是眨巴着眼睛向下看，我都不会认为他是在真正学习（因为任何这类的事物都不可能包含有真正的知识），我也不会认为他的灵魂是在向上看。即使他仰卧着学习（在陆上或海上），我还是认为他是在向下看。

那么让我们满足于前面用过的那些个名称吧，把第一部分叫做知识，第二部分叫做理智，第三部分叫做信念，第四部分叫做想象；又把第三部分和第四部分合称意见，把第一部分和第二部分合称理性；意见是关于产生世界的，理性是关于实在的；理性和意见的关系就象实在和产生世界的关系，知识和信念的关系、理智和想象的关系也象理性和意见的关系。至于和这些灵魂状态对应的事物之间的关系，以及它们再各细分为两部分，能意见的部分和能理知的部分。

一个安排得非常理想的国家，必须妇女公有，儿童公有，全部教育公有。不论战时平时，各种事情男的女的一样干。

我所指的四种制度正是下列有通用名称的四种。第一种被叫做斯巴达和克里特政制，受到广泛赞扬的。第二种被叫做寡头政制，少数人的统治，在荣誉上居第二位，有很多害处的。第三种被叫做民主政制，是接着寡头政制之后产生的，又是与之相反对的。最后，第四种，乃是与前述所有这三种都不同的高贵的僭主政制，是城邦的最后的祸害。

民主制度以轻薄浮躁的态度践踏所有这些理想，完全不问一个人原来是干什么的，品行如何，只要他转而从政时声称自己对人民一片好心，就能得到尊敬和荣誉。

有些欲望是不可避免的，它们可以正当地被叫做“必要的”。还有一些欲望满足了对我们是有益的，我想这些也可以说是“必要的”。因为这两种欲望的满足是我们本性所需要的。不是吗？

但是有些欲望如果我们从小注意是可以戒除的，而且这些欲望的存在，对我们没有好处，有时还有害处。我们是不是可以确当地把这种欲望叫做“不必要的”呢？

在一个城邦里当一个党派得到同情于自己的国外盟友的支持时，变革于是发生。我们年轻人也同样，当他心灵里的这种或那种欲望在得到外来的同类或类似的欲望支持时，便发生心灵的变革。

事实上他一天又一天地沉迷于轮到的快乐之中。今天是饮酒、女人、歌唱，明天又喝清水，进严格规定的饮食；第一天是剧烈的体育锻炼，第二天又是游手好闲，懒惰玩忽；然后一段时间里，又研究起哲学。他常常想搞政治，经常心血来潮，想起什么就跳起来干什么说什么。有的时候，他雄心勃勃，一切努力集中在军事上，有的时候又集中在做买卖发财上。他的生活没有秩序，没有节制。他自以为他的生活方式是快乐的，自由的，幸福的，并且要把它坚持到底。

无论在个人方面还是在国家方面，极端的自由其结果不可能变为别的什么，只能变成极端的奴役。

我指的是那些在人们睡眠时活跃起来的欲望。在人们睡眠时，灵魂的其余部分，理性的受过教化的起控制作用的部分失去作用，而兽性的和野性的部分吃饱喝足之后却活跃起来，并且力图克服睡意冲出来以求满足自己的本性要求。你知道，在这种情况下，由于失去了一切羞耻之心和理性，人们就会没有什么坏事想不出来的；就不怕梦中乱伦，或者和任何别的人，和男人和神和兽类交媾，也就敢于起谋杀之心，想吃禁止的东西。

我的意思只是想说：可怕的强烈的非法欲望事实上在每一个人的心里，甚至在一些道貌岸然的人心里都有。

关于最恶的人让我们一言以蔽之。他们是醒着时能够干出睡梦中的那种事的人。

没有一个城邦比僭主统治的城邦更不幸的，也没有一个城邦比王者统治的城邦更幸福的。

因此，实行僭主制的心灵——指作为整体的心灵——也最不能做自己想做的事情。因为它永远处在疯狂的欲望驱使之下，因此充满了混乱和悔恨。

真正的僭主实在是一种依赖巴结恶棍的最卑劣的奴隶。他的欲望永远无法满足。如果你善于从整体上观察他的心灵，透过欲望的众多你就可以看到他的真正贫穷。他的生活是一天到晚提心吊胆；如果国家状况可以反映其统治者的境况的话，那么他象他的国家一样充满了动荡不安和苦痛。

“阿里斯同之子格劳孔已经判定：最善者和最正义者是最幸福的人。他最有王者气质，最能自制。最恶者和最不正义者是最不幸的人。他又最有暴君气质，不仅对自己实行暴政而且对他的国家实行暴政”。

正因为这个原因，所以我们说人的基本类型有三：哲学家或爱智者、爱胜者和爱利者。

推理最是哲学家的工具。

我想你一定注意到过，在许多诸如此类的情况下，人们在受到痛苦时会把免除和摆脱痛苦称赞为最高的快乐。这个最高的快乐并不是说的什么正面得到的享受。

因此，和痛苦对比的快乐以及和快乐对比的痛苦都是平静，不是真实的快乐和痛苦，而只是似乎快乐或痛苦。这些快乐的影象和真正的快乐毫无关系，都只是一种欺骗。

因此，如果我们得到了适合于自然的东西的充实，我们就感到快乐的话，那么，受到充实的东西和用以充实的东西愈是实在，我们所感到的快乐也就愈是真实；反之，如果比较地缺少实在，我们也就比较地不能得到真实可靠的充实满足，也就比较地不能感受到可靠的真实的快乐。

如果爱利和爱胜的欲望遵循知识和推理的引导，只选择和追求智慧所指向的快乐，那么它们所得到的快乐就会是它们所能得到的快乐中最真的快乐；并且，由于受到真所引导，因而也是它们自己固有的快乐，如果任何事物的最善都可以被说成最是自己的话。

我们的一切行动言论应当是为了让我们内部的人性能够完全主宰整个的人，管好那个多头的怪兽，象一个农夫栽培浇灌驯化的禾苗而铲锄野草一样。他还要把狮性变成自己的盟友，一视同仁地照顾好大家的利益，使各个成分之间和睦相处，从而促进它们生长。

但是，不管怎么说，我们一定不能把对个人的尊敬看得高于真理，我必须（如我所说的）讲出自己的心里话。

因此，画家、造床匠、神，是这三者造这三种床。

模仿者对于自己模仿的东西没有什么值得一提的知识。模仿只是一种游戏，是不能当真的。想当悲剧作家的诗人，不论是用抑扬格还是用史诗格写作的，尤其都只能是模仿者。

我们当初曾说，绘画以及一般的模仿艺术，在进行自己的工作时是在创造远离真实的作品，是在和我们心灵里的那个远离理性的部分交往，不以健康与真理为目的地在向它学习。

就像在（掷骰子时）骰子落下后决定对掷出的点数怎么办那样，根据理性的指示决

定下一步的行动应该是最善之道。我们一定不能像小孩子受了伤那样，在啼哭中浪费时间，而不去训练自己心灵养成习惯：尽快地设法治伤救死，以求消除痛苦。

因此我们完全有理由拒绝让诗人进入治理良好的城邦。因为他的作用在于激励、培育和加强心灵的低贱部分毁坏理性部分，就像在一个城邦里把政治权力交给坏人，让他们去危害好人一样。我们同样要说，模仿的诗人还在每个人的心灵里建立起一个恶的政治制度，通过制造一个远离真实的影像，通过讨好那个不能辨别大和小，把同一事物一会儿说大一会儿又说小的无理性部分。

舞台演出时诗人是在满足和迎合我们心灵的那个（在我们自己遭到不幸时被强行压抑的，）本性渴望痛哭流涕以求发泄的部分。而我们天性最优秀的那个部分，因未能受到理性甚或习惯应有的教育，放松了对哭诉的监督。

爱情和愤怒，以及心灵的其它各种欲望和苦乐——我们说它们是和我们的一切行动同在的——诗歌在模仿这些情感时对我们所起的作用也是这样的。在我们应当让这些情感干枯而死时诗歌却给它们浇水施肥。在我们应当统治它们，以便我们可以生活得更美好更幸福而不是更坏更可悲时，诗歌却让它们确立起了对我们的统治。

一切能毁灭能破坏的是恶，一切能保存有助益的是善。

灵魂既不会减少，因为其中没有一个能灭亡。同样，也不会有增加。因为，如果不朽事物能增加，你知道，必定就要有事物从可朽者变为不可朽者了，结果就一切事物都能不朽了。

因此我们必须深信，一个正义的人无论陷入贫困、疾病，还是遭到别的什么不幸，最后都将证明，所有这些不幸对他（无论活着的时候还是死后）都是好事。因为一个愿意并且热切地追求正义的人，在人力所及的范围内实践神一般的美德，这样的人是神一定永远不会忽视的。

简而言之，厄洛斯告诉人们说，一个人生前对别人做过的坏事，死后每一件都要受十倍报应。也就是说每百年受罚一次，人以一百年算作一世，因此受到的惩罚就十倍于罪恶。举例说，假定一个人曾造成过许多人的死亡，或曾在战争中投敌，致使别人成了战俘奴隶，或参与过什么别的罪恶勾当，他必须为每一件罪恶受十倍的苦难作为报应。同样，如果一个人做过好事，为了公正、虔诚，他也会得到十倍的报酬。

不幸是自己的过错。

不管怎么说，愿大家相信我如下的忠言：灵魂是不死的，它能忍受一切恶和善。让我们永远坚持走向上的路，追求正义和智慧。这样我们才可以得到我们自己的和神的爱，无论是今世活在这里还是在我们死后（象竞赛胜利者领取奖品那样）得到报酬的时候。我们也才可以诸事顺遂，无论今世在这里还是将来在我们刚才所描述的那一千年的旅程中。

《理想国》**作   者:**(古希腊)柏拉图著 郭斌和, 张竹明译   **页数:**448页   **出版社:**商务印书馆   **出版日期:**1986

**利维坦**

要统治整个国家的人就必须从自己的内心进行了解而不是去了解这个或那个个别的人，而是要了解全人类。

一个人对过去事物的经验比另一人多多少，他也就比另一人谨慎多少，其预测失算的情形也就少多少。自然界中所存在的只有现实，过去的事物只能在记忆中存在，而未来的事物则根本不存在。未来只是心灵将过去行为的序列应用于现存行为序列而造成的假设；经验最丰富的人所作出的假设最为肯定，但亦并非完全肯定。当后果和我们的预期相符合的时候，它虽然被称为慎虑，然而就其本质而言却只是一种假定。因为预见未来事物的神虑，只有未来事物必须根据其意志而产生的神才有。唯有神才能以超自然的方式发出预言。最好的预言家当然就是最好的预测者，而最好的预测者则是对所推测事物最为精通而又研究最多的人，因为这种人对能用于推测的迹象掌握最多。

语言的一般用处是将心理讨论转化为口头讨论，或把思维序列转化为语言序列。

世界上除了名词以外便没有普遍，因为被命名的对象每一个都是一个个体和单一体。

从古到今，几何学是上帝眷顾而赐给人类的唯一科学。

所以语言的首要用处便在于名词的正确定义；这是科学上的一大收获。语言的首要滥用则在于错误的定义或没有定义。

自然本身不会发生错误。人们的语言愈丰富，他们就愈加比普通人聪明或癫狂。

推理的用处和目的，不是去找出一个或少数几个跟名词的原始定义和确定涵义相去很远的结论的总和与真理，而是从这些定义和确定涵义开始，由一个结论推到另一个结论。因为最后的结论，在其自身据以推论出来的一切断言和否定不确定时，不可能是确定的。正象一个家长算账一样，如果他只是结算所有开支账单上的总数，而不管每一张账单的算账人是怎样算出总数来的，也不管付钱买来的东西是什么；他这样做，等于一揽子地把账目整个接受下来，完全相信每一个算账人的技术和诚实是不会给他带来任何好处的。在所有其他事物的推理中也是这样。一个人如果信赖作者，把结论接受下来，而不从每一次计算的原始账目中去取得（这些原始账目就是由定义确定下来的名词涵义）；这样他便也象那位家长一样，白费了气力而不会知道任何东西，只能盲信他人而已。

感觉和记忆只是关于事实的知识，这是木已成舟不可改变的东西。学识则是关于结果以及一个事实与另一个事实之间的依存关系的知识。通过学识，我们就可以根据目前所能做的事情，推知在自己愿意的时候，怎样做其他的事情，或者怎样在其他的时候做类似的事情；因为当我们看到某一事物是怎样发生的、由于什么原因以及在什么方式之下产生的以后，当类似的原因处于我们能力范围以内时，我们就知道怎样使它产生类似的结果。

人类的心灵之光就是清晰的语词，但首先要用严格的定义去检验，清除它的含混意义；推理就是步伐，学识的增长就是道路，而人类的利益则是目标。反之，隐喻、

无意义和含糊不清的语词则象是鬼火，根据这种语词推理就等于在无数的谬论中迷走，其结局是争斗、叛乱或屈辱。

骤发的自荣是造成笑这种面相的激情，这种现象要不是由于使自己感到高兴的某种本身骤发的动作造成的，便是由于知道别人有什么缺陷，相比之下自己骤然给自己喝彩而造成的。最容易产生这种情形的人，是知道自己能力最小的人。这种人不得不找别人的缺陷以便自我宠爱。因此，多笑别人的缺陷，便是怯懦的征象。因为伟大的人物的本分之一，就是帮助别人，使之免于耻笑，并且只把自己和最贤能的人去相比较。

由于竞争者在财富、名誉或其他好事方面取得成功而感到忧愁，同时又奋力自强以图与对方相匹敌或超过对方，就谓之竞赛；但如果同时力图排挤和妨碍对方，则谓之嫉妒。

现实激情最好的迹象在于面容、身体的运动、行动以及我们通过其他方式知道这人具有的目的或目标。

圣经之作只是向人昭示天国，并使他们准备好作上帝忠顺的子民。至于世界及其哲学则让世人去争论，以便锻炼他们的自然理性。

有些人在谈论中还有一种毛病也可以列为一种颠狂，那便是我在前面第五章中称之为荒谬的语词滥用。也就是说，当人们说这种话时，连在一起来看根本就没有什么意义。有些人用这类的语词只是由于误解了自己死背下来的话；另一些人则是有意想用晦涩的话来欺骗世人。发生这种情形的人，只有那些谈论不可理解的问题的经院哲学家或谈论玄妙难懂的哲学问题的人。普通人很少会讲无意义的话，因此他们便被那些卓越的人物认为是愚夫。

知识共分两种，一种是关于事实的知识，另一种是关于断言间推理的知识。前一种

知识就是感觉和记忆，是绝对的知识。后一种知识被称为学识，是有条件的知识。

人的权势普遍讲来就是一个人取得某种未来具体利益的现有手段，一种是原始的，另一种是获得的。

自然权势（原始权势）就是身心官能的优越性，如与众不同的膂力、仪容、慎虑、技艺、口才、慷慨大度和高贵的出身等等都是。获得的权势则是来自上述诸种优越性或来自幸运、并以之作为取得更多优势的手段或工具的权势，如财富、名誉、朋友、以及上帝暗中的神助（即人们所谓的好运）等都是。

人类权势中最大的，是大多数人根据自愿同意的原则联合起来，把自身的权势总合在一个自然人或社会法人身上的权势；这种自然人或法人有时是根据自己的意志运用全体的权势，如国家的权势等就是这样；有时则是根据各分子的意志运用，如党派或不同党派的联盟就是这样。因此，拥有仆人是权势、拥有朋友也是权势，因为这些都是联合起来的力量。

人的价值或身价正象所有其他东西的价值一样就是他的价格；也就是使用他的力量时，将付与他多少。因之，身价便不是绝对的，而要取决于旁人的需要与评价。善于带兵的人在战时或战争危机紧迫时价格极高，但在平时则不然。学识渊博、廉洁奉公的法官在平时身价极高，在战时就未免逊色。对人来说，也和对其他事物一样，决定行市价格的不是卖者而是买者。即使让一个人（象许多人所做的那样），尽量把自己的身价抬高，但他们真正的价值却不能超过旁人的估价。

一个人在公众中的身价，也就是国家赋与他们的身价，一般称之为地位。这种国家赋与的身价要通过发号施令、裁断诉讼、公共职务等职位来估定，或者是通过专为显示这种身价的称号或名义来估定。

馈与厚礼就是尊重，因为这是要购求他的保障，并承认他有权势。赠与微物就是轻视，因为这不过是略施小惠，说明自己认为，所需要者只是些小的帮助而已。

当机立断是令人尊重的，因为这就是藐视微小的困难和危险。犹豫不决则是不令人尊重的，因为这说明对小利小害重视过多。因为当一个人在时间所能允许的限度内长时间权衡事物而不能决断时，那种利害分量的差别就只会是很小的；因此，如果他不能作出决断，那就是过分重视小事，而过分重视小事就是怯懦。

行为只要是伟大而艰巨的、因而成为巨大权势的象征时，就是令人尊重的，合乎正义与否并不足以改变这一点。原因是尊重只在于权势的推崇。就是由于这一点，古代异教徒在诗中描述诸神的淫、盗及其他奇伟而不义或淫秽行为时，不以为是不尊敬神而以为正是大大地尊敬神。于是周比特神最足称道的便是私通淫奔之迹，而墨丘里之见崇则在于其欺诈与盗窃。荷马在一首称颂他的赞美诗中，对他最伟大的颂扬，就是说他早晨出生、中午发明了音乐，而晚上就从阿波罗的牧人那里偷走了牛羊。

幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断地发展，达到前一个目标不过是为后一个目标铺平道路。所以如此的原因在于，人类欲望的目的不是在一顷间享受一次就完了，而是要永远确保达到未来欲望的道路。因此，所有的人的自愿行为和倾向便不但是要求得满意的生活，而且要保证这种生活，所不同者只是方式有别而已。

因此，我首先作为全人类共有的普遍倾向提出来的便是，得其一思其二、死而后已、永无休止的权势欲。造成这种情形的原因，并不永远是人们得陇望蜀，希望获得比现已取得的快乐还要更大的快乐，也不是他不满足于一般的权势，而是因为他不事多求就会连现有的权势以及取得美好生活的手段也保不住。因此，权势至尊的君王便要在国内致力于通过法律、在国外致力于通过战争来保持其权势。办到这一点之后，新的欲望又随之而起。有些人是为求新辟疆土之名，有些人是为求安逸和肉体之乐，还有些人则希望在某些艺术或智能方面出类拔萃，以博得人们的赞扬或阿谀。

财富、荣誉、统治权或其他权势的竞争，使人倾向于争斗、敌对和战争。因为竞争的一方达成其欲望的方式就是杀害、征服、排挤、驱逐另一方。

尘世之誉，作为乐事而言，在死后要不是被淹没于天堂上难以言喻的乐趣之中，便会由于地狱极度的痛苦而被消灭，对于一个人说来是没有意义的。但这种声誉却决非虚设，因为人们从预见这种声誉并预见其后裔将由此而获益之中，就可以感到一种眼前的快慰。这种事情目前虽无法见到，但却可以构想，在感觉方面成为乐事的，在构想映象方面也是乐事。

因为恩惠使人感恩，感恩就是羁轭，无法报偿的感恩就是永世无法摆脱的羁轭。

不自信其智敏的人在动乱中比自以为聪明或有权术的人更能获得胜利。因为后者喜欢商量计议，而前者则将由于怕上圈套而先下手。

怯懦往往使人犹疑不决而坐失行动的良机。如果一个人遇事斟酌，到采取行动的时刻临近时还看不清怎样做最好，那便说明采用哪种方式在动机上的差别并不大。因此，这时还不决定便是掂斤播两的计较琐事而坐失时机，而这就是怯懦。

有口才而又善于逢迎，就会使人相信这人，因为前者是假象的智慧，而后者则是假象的仁爱。如果再加上善于用兵之名，就会使人们去归附和服从具有这两种品质的人，因为前二者保证人们不会受他的伤害，而后者则保证人们不会受外人的伤害。

缺乏学识，也就是对因果关系无知时，就会引导人们或甚至强制人们去依赖旁人的意见和权威。因为所有与事实有关的人，如果不倚靠自己的意见，就必需倚靠自己认为聪明胜过本身而又看不出为什么要欺骗自己的别人的意见。

因为长大成人、不像那样听话以后，他们就会忽而讲习惯、忽而讲理性和忽而讲理性、忽而讲习惯，只看怎样对自己合适。当自己的利益需要时，他们会放弃习惯，而一遇到理性对自己不利时，他们又反对理性。这就是为什么是非之说永远争论不休，有时见诸笔墨、有时诉诸刀枪，而关于线与形的学说却不是这样，因为在这一问题上什么是真理人们是不关心的，这种事对人们的野心、欲望和利益并没有妨碍。我毫不怀疑如果“三角形三角之和等于两直角”这一说法和任何人的统治权或具有统治权的一些人的利益相冲突的话，这一说法即使不受到争议，也会由于有关的人在力所能及的情况下采取把所有几何学书籍通通烧掉的办法，而受到镇压。

对未来的关切使人探求事物的原因。因为关于原因的知识使人能更好地以最有利的方式对现在进行安排。好奇心或对于原因的知识的爱好引导人们从考虑效果而去探索原因，接着又去探求这原因的原因；一直到最后就必然会得出一个想法：——某一个原因的前面再没有其他原因存在，它是永恒因，也就是人们所谓的上帝。

因此，当我们看不见任何东西的时候，无从找出祸福的根源，便只有归之于某种不可见的力量。可能就是在这种意义下，某些旧诗人说，神最初是由人类的恐惧创造出来的。谈到众神、也就是异教徒的诸神时，这一说法是非常正确的。但承认一个永存、无限和全能的上帝这一点却比较更容易从人类想知道自然物体的原因及其各种不同的性质与作用的欲望中导引出来，而不容易从人们对未来将降临在自己身上的事情的恐惧中导引出来。因为一个人如果见到任何结果发生，便从这结果开始推论紧接在它前面的原因、接着再推论原因的原因，以致深深地卷在原因的探求中时，最后他就会得出一个连异教的哲学家也承认的结论，认为必然有一个原始推动者存在；也就是说，有一个万物的初始和永恒的原因存在，这就是人们所谓的上帝这一名称的意义。这一切都并没有联想到自己的命运。对命运的关切一方面会使人产生恐惧，同时也会妨碍人们探询其他事物的原因。这样就会造成一种情形：——有多少人假想，就假想出多少神来。

自然使人在身心两方面的能力都十分相等，以致有时某人的体力虽则显然比另一人强，或是脑力比另一人敏捷；但这一切总加在一起，也不会使人与人之间的差别大到使这人能要求获得人家不能像他一样要求的任何利益，因为就体力而论，最弱的人运用密谋或者与其他处在同一种危险下的人联合起来，就能具有足够的力量来杀死最强的人。

至于智力，除了以语词为基础的文艺，特别是称为科学的根据普遍和颠扑不破的法则处理问题的技能（这种技能很少人具有，而且也只限于少数事物；它既不是一种天生的能力，也不象慎虑那样是在我们关注其他事物时得到的）。我还发现人与人之间更加平等，因为慎虑就是一种经验，相等的时间就可以使人们在同样从事的事物中获得相等的分量。可能使人不相信这种平等状况的只是对自己智慧的自负而已。

由这种能力上的平等出发，就产生达到目的的希望的平等。因此，任何两个人如果想取得同一东西而又不能同时享用时，彼此就会成为仇敌。他们的目的主要是自我保全，有时则只是为了自己的欢乐；在达到这一目的的过程中，彼此都力图摧毁或征服对方。

由于人们这样互相疑惧，于是自保之道最合理的就是先发制人，也就是用武力或机诈来控制一切他所能控制的人，直到他看到没有其他力量足以危害他为止。

此外，在没有权力可以使大家全都摄服的地方，人们相处时就不会有快乐存在；相反地他们还会有很大的忧伤。因为每一个人都希望共处的人对自己的估价和自己对自己的估价相同。每当他遇到轻视或估价过低的迹象时，自然就会敢于力图尽自己的胆量（在没有共同权力使大家平安相处的地方，这就足以使彼此互相摧毁）加害于人，强使轻视者作更高的估价，并且以诛一儆百的方式从其他人方面得到同样的

结果。

所以在人类的天性中我们便发现：有三种造成争斗的主要原因存在。第一是竞争，第二是猜疑，第三是荣誉。

第一种原因使人为了求利、第二种原因使人为了求安全第三种原因则使人为了求名誉而进行侵犯。在第一种情形下人们使用暴力去奴役他人及其妻子儿女与牲畜。在第二种情形下则是为了保全这一切。在第三种情形下，则是由于一些鸡毛蒜皮的小事，如一言一笑、一点意见上的纷歧，以及任何其他直接对他们本人的藐视。或是间接对他们的亲友、民族、职业或名誉的藐视。

根据这一切，我们就可以显然看出：在没有一个共同权力使大家摄服的时候，人们便处在所谓的战争状态之下。

这种战争是每一个人对每个人的战争。

最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中，人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿。

不论如何，我们从原先在一个和平政府之下生活的人们往往会在一次内战中堕落到什么样的生活方式这种活生生的事实中可以看出，在没有共同权力使人畏惧的地方，会存在什么样的生活方式。

没有共同权力的地方就没有法律，而没有法律的地方就无所谓不公正。暴力与欺诈在战争中是两种主要的美德。

使人们倾向于和平的激情是对死亡的畏惧，对舒适生活所必需的事物的欲望，以及通过自己的勤劳取得这一切的希望。于是理智便提示出可以使人同意的方便易行的和平条件。

著作家们一般称之为自然权利的，就是每一个人按照自己所愿意的方式运用自己的力量保全自己的天性——也就是保全自己的生命——的自由。因此，这种自由就是用他自己的判断和理性认为最适合的手段去做任何事情的自由。

自然律是理性所发现的诫条或一般法则。这种诫条或一般法则禁止人们去做损毁自己的生命或剥夺保全自己生命的手段的事情，并禁止人们不去做自己认为最有利于生命保全的事情。

于是，以下的话就成了理性的诫条或一般法则：每一个人只要有获得和平的希望

时，就应当力求和平；在不能得到和平时，他就可以寻求并利用战争的一切有利 条件和助力。

在别人也愿意这样做的条件下，当一个人为了和平与自卫的目的认为必要时，会自

愿放弃这种对一切事物的权利；而在对他人的自由权方面满足于相当于自己让他人对自己所具有的自由权利。

让出权利可以是单纯的放弃，也可以是转让给另一个人。当让出的人不管其中的权益归于谁时就是单纯的放弃，当他要把其中的权益赋与某一个或某一些人时就是转让。

一个人不论在哪一种方式之下捐弃或让出其权利之后，就谓之有义务或受约束不得妨害接受他所捐弃或允诺让出的权利的人享有该项权益。

他应当不使自己出于自愿的行为归于无效，这是他的责任。由于权利事先已经放弃或转让，所以这种妨碍便由于不具有权利而成为不公正或损害。

当一个人转让他的权利或放弃他的权利时，那总是由于考虑到对方将某种权利回让给他，要不然就是因为他希望由此得到某种别的好处。因为这是一种自愿行为，而任何人的自愿行为目的都是为了某种对自己的好处。所以有些权利不论凭什么言词或其他表示都不能认为人家已经捐弃或转让。首先，如果有人以武力攻击一个人，要夺去他的生命，他就不能放弃抵抗的权利，因为这样就不能认为他的目的是为了他自己的任何好处。同样的道理也适用于伤害、枷锁或监禁。

权利的互相转让就是人们所谓的契约。

如果信约订立之后双方都不立即履行，而是互相信赖，那么在单纯的自然状态下（也就是在每一个人对每一个人的战争状态下）只要出现任何合理的怀疑，这契约就成为无效。但如果在双方之上有一个共同的并具有强制履行契约的充分权利与力量时，这契约便不是无效的。这是因为，语词的约束过于软弱无力，如果没有对某种强制力量的畏惧心理存在时，就不足以束缚人们的野心、贪欲、愤怒和其他激情。

没有相互间的接受就没有信约。

解除信约的方式有两种，一种是履行，另一种是宽免。因为履行是义务的自然终结，宽免则是通过对义务所依据的权利的再转让而恢复其自由。

不以强力防卫强力的信约永远是无效的。因为正象我在前面已经说明的，任何人都不能让出或放弃自救于死、伤或监禁的权利，避免这类的事情是放弃任何权利的唯一目的。因此，不抵抗强力的允诺在任何信约中都不能转让任何权利，而且也没有约束力。因为一个人虽然可以象这样订立信约——“除非我做某某事，否则杀我”，他却不能订立这样的信约：—— “除非我做某某事，否则你来杀我的时候我不抵抗你。”因为进行抵抗而死的危险是小害；不进行抵抗目前就肯定地要死则是大害，人类根据天性会“两害相权，取其轻者”。这是大家都承认的一条真理。只要看一看囚犯判罪后虽已服法，但解赴刑场或送进监狱时还是要用武装人员，就可以知道。

前面已经指出，语词之力太弱，不足以使人履行其信约，人的本性之中，可以想象得到的只有两种助力足以加强语词的力量：一种是对食言所产生的后果的恐惧，另一种是因表现得无需食言所感到的光荣或骄傲。后者是一种极其少见而不能作为依据的豪爽之感，在追求财富、统治权和肉欲之乐的人中尤其罕见，偏偏这种人却占人类的绝大部分。可以指靠的激情是畏惧。这种激情有两种十分普遍的对象，一种是不可见的神鬼力量，另一种是失约时将触犯的人的力量。在这两种力量中，前一种力量虽然较大，但就畏惧感讲来，则一般是对后一种的畏惧较大。对前者的畏惧在每一个人身上讲来就是他自己的宗教，在文明社会出现以前就在人类的本性之中占有其地位；后者则没有这种地位，至少其地位之大不足以使人信守其诺言。

根据人们有义务将那些保留起来就会妨碍人类和平的权利转让给其他人的自然法就产生了第三自然法—— “所订信约必须履行”。没有这一条自然法，信约就会无用，徒具虚文，而所有的人对一切事物的权利也会仍然存在，我们也就会仍然处在战争状态中。

这样说来，没有所有（即没有所有权）的地方就没有不义存在；而强制权力没有建立的地方（也就是没有国家的地方）就没有所有权存在；在那种地方所有的人对一切的东西都具有权利；因之，没有国家存在的地方就没有不义的事情存在。由此看来，正义的性质在于遵守有效的信约，而信约的有效性则要在足以强制人们守约的社会权力建立以后才会开始，所有权也就是在这个时候开始。

正确地说，交换的正义是立约者的正义，也就是在买卖、雇佣、借贷、交换、物物交易以及其他契约行为中履行契约。

分配的正义则是公断人的正义，也就是确定“什么合乎正义”的行为。在这种事情中，一个人受到人们推为公断人的信托后，如果履行了他的信托事项，就谓之将各人的本分额分配给了每一个人。这的确是一种合乎正义的分配，可以称之为分配的正义，更确切的说法是公道。

第六自然法是：当悔过的人保证将来不再重犯，并要求恕宥时，就应当恕宥他们过去的罪过。

此外，不考虑警诫和未来的利益而进行的报复便是对于无目的地伤害他人感到得意或光荣。因为目的总是未来的事情，而无目的的光荣便是违反理性的虚荣。没有理由地进行伤害就会造成战争，这就违犯自然法，一般都称之为残忍。

一切仇恨与轻视的表示都足以引起争斗，因为大部分人都宁愿冒生命的危险而不愿忍辱含垢。

当智者满心自傲地和不相信自己智慧的人以力相争时，并不能始终或经常获胜，甚至几乎在任何时候都不能获胜。

自然法是永恒不变的。不义、忘恩、骄纵、自傲、不公道、偏袒等等都决不可能成为合乎自然法的。因为决不会有战争可以全生而和平反足杀人的道理。

言语和行为被认为发自其本身的个人就称为自然人，被认为代表他人的言语与行为时就是 拟人或虚拟人。

每一个人都以个人的身分对共同的代表者授权。当授与代表者的权无限制时，他们便要承认他一切的行为。如果不是这样，而限制他在什么问题上和在什么程度内可以代表自己时，他们之中就没有任何人承认了代表者超出委托代行范围以外的事情。

我们看见天生爱好自由和统治他人的人类生活在国家之中，使自己受到束缚，他们的终极动机、目的或企图是预想要通过这样的方式保全自己并因此而得到更为满意的生活；也就是说，要使自己脱离战争的悲惨状况。

没有武力，信约便只是一纸空文，完全没有力量使人们得到安全保障。

群体纵使再大，如果大家的行动都根据各人的判断和各人的欲望来指导，那就不能期待这种群体能对外抵御共同的敌人和对内制止人们之间的侵害。因为关于力量怎样运用最好的意见发生分歧时，彼此就无法互相协助，反而会互相妨碍，并且会由于互相反对而使力量化为乌有。

如果要建立这样一种能抵御外来侵略和制止相互侵害的共同权力，以便保障大家能通过自己的辛劳和土地的丰产为生并生活得很满意，那就只有一条道路：——把大家所有的权力和力量付托给某一个人或一个能通过多数的意见把大家的意志化为一个意志的多人组成的集体。这就等于是说，指定一个人或一个由多人组成的集体来代表他们的人格，每一个人都承认授权于如此承当本身人格的人在有关公共和平或

安全方面所采取的任何行为、或命令他人作出的行为，在这种行为中，大家都把自己的意志服从于他的意志，把自己的判断服从于他的判断。这就不仅是同意或协调，而是全体真正统一于唯一人格之中；这一人格是大家人人相互订立信约而形成的，其方式就好象是人人都向每一个其他的人说：我承认这个人或这个集体，并放弃我管理自己的权利，把它授与这人或这个集体，但条件是你也把自己的权利拿出来授与他，并以同样的方式承认他的一切行为。这一点办到之后，象这样统一在一个人格之中的一群人就称为国家，在拉丁文中称为城邦。这就是伟大的利维坦（Ｌｅｖｉａｔｈａｎ）的诞生，——用更尊敬的方式来说，这就是活的上帝的诞生；我们在永生不朽的上帝之下所获得的和平和安全保障就是从它那里得来的。因为根据国家中每一个人授权，他就能运用付托给他的权力与力量，通过其威慑组织大家的意志，对内谋求和平，对外互相帮助抗御外敌。国家的本质就存在于他身上。用一个定义来说，这就是一大群人相互订立信约、每人都对它的行为授权，以便使它能按其认为有利于大家的和平与共同防卫的方式运用全体的力量和手段的一个人格。

承当这一人格的人就称为主权者，并被说成是具有主权，其余的每一个人都是他的臣民。

The only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort as that by their own industry and by the fruits of the earth they may nourish themselves and live contentedly, is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will: which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person; and every one to own and acknowledge himself to be author of whatsoever he that so beareth their person shall act, or cause to be acted, in those things which concern the common peace and safety; and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgements to his judgement. This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man: I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up, thy right to him, and authorise all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person is called a COMMONWEALTH; in Latin, CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather, to speak more reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the Commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him that, by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad. And in him consisteth the essence of the Commonwealth; which, to define it, is: one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all as he shall think expedient for their peace and common defence.

And he that carryeth this person is called sovereign, and said to have sovereign power; and every one besides, his subject.

取得这种主权的方式有两种：一种方式是通过自然之力获得的，例如一个人使其子孙服从他的统治就是这样，因为他们要是拒绝的话，他就可以予以处死；这一方式下还有一种情形是通过战争使敌人服从他的意志，并以此为条件赦免他们的生命。另一种方式则是人们相互达成协议，自愿地服从一个人或一个集体，相信他可以保护自己来抵抗所有其他的人。后者可以称为政治的国家，或按约建立的国家；前者

则称为以力取得的国家。

因此，一个君主的臣民，不得到君主的允许，便不能抛弃君主政体、返回乌合之众的混乱状态，也不能将他们自己的人格从承当者身上转移到另一个人或另一个集体身上。因为他们已经人人相互订约承认已成为自己的主权者的人所作的一切以及他认为适于作出的一切，并被称为是这一切的授权人。因此，任何人要是不同意的话，大家便都会破坏自己对这人所订定的信约了，这就是不义。同时他们每一个人也都将主权授与承当他们的人格的人了，要是废黜他的话，便是夺去了他自己的东西，这也是不义。此外，企图废黜主权者的人，由于这种企图而被他斩杀或惩办时，他也是自己所受惩办的授权者，因为按约建立国家后，他就是主权者所作的一切事情的授权人；由于一个人做出任何将受到自己所授与的权力惩办的事情时就是不义，根据这一点他也是不义。

显然被推为主权者的那个人并没先同他的臣民订约，否则他就必需将全体群众作为一方与之订约，要不然就必需和每一个人分别订约，将全体群众作为一方与之订约是不可能的，因为他们在那时还不能成为一个人格。要是有多少人他就订立多少单独的信约，那么在他有了统治权以后，那些契约就无效了。因为不论任何行为如果能被其中的任何一个人声称为破坏信约的行为的话，这一行为便既是他自己的行为，也是所有其他人的行为。

信约本身只是空洞的言辞，除开从公众的武力中得到的力量以外就没有任何力量来约束、遏制、强制或保护任何人；所谓从公众的武力中得到的力量，指的是从具有主权的一个人或一群人组成的不受束缚的集体的手中取得的力量。

由于这种按约建立国家的制度其目的是为了全体的和平与防卫，任何对这一目的具有权利的人也就具有对于手段的权利；所以具有主权的任何个人或集体就当然有权审定和平与防卫的手段，也有权审定和平及防卫一切障碍与防害的事情。为了保持和平与安全，对内防止分歧，对外对付敌人，他也当然有权事先做出他认为有必要的事情，或在和平与安全已失去时，做出一切努力来加以恢复。

人类的事情决不可能没有一点毛病，而任何政府形式可能对全体人民普遍发生的最大不利跟伴随内战而来的惨状和可怕的灾难相比起来或者跟那种无人统治，没有服从法律与强制力量以约束其人民的掠夺与复仇之手的紊乱状态比起来，简直就是小巫见大巫了。

统治权不操在一人手中便操在多人组成的会议手中。而会议则要不是每一个人都有权进入，便是并非每一个人、而只有不同于其他人的某些人才有权进入，因此我们便显然可以看出，国家只有三种。因为代表者必然不是一个人便是许多人。如果是许多人，便不是全体组成的会议，就是一部分人组成的会议。当代表者只是一个人的时候，国家就是君主国，如果是集在一起的全部人的会议时便是民主国家或平民国家，如果只是一部分人组成的会议便称为贵族国家。

因为在君主政体之下感到不满的人就称之为僭主政体，而不高兴贵族政体的人就称之为寡头政体。同样的道理，在民主政体之下感到不满的人就称之为无政府状态，意思就是没有政府的状态。但我认为任何人都不会相信，没有政府也算是一种新的政府。

公私利益结合得最紧密的地方，公共利益所得到的推进也最大。在君主国家中，私人利益和公共利益是同一回事。君主的财富、权力和尊荣只可能来自人民的财富、权力和荣誉。因为臣民如果穷困，鄙贱或由于贫乏、四分五裂而积弱，以致不能作战御敌时，君主也就不可能富裕、光荣与安全。

在事先既没有习惯又没有遗嘱的地方，就应当认为：第一，该君主的意愿是政府应保持君主政体的政府，因为他本人就赞成这种政府。其次，他本人的子女应优先于任何其他人继位；因为根据天性说来，可以假定人们擢升自己子女的意愿总比擢升旁人子女的意愿大；而在他本人的子女中，则更愿擢升他的儿子，因为男子的本质比女子更适宜于任劳担险。第三，自己没有子嗣时，兄弟应先于外人，这样推下去，总是血缘较近的人先于较远的人；因为我们永远可以认为亲属愈近、感情也愈厚。同时还有一点也很明显，最亲近的亲属尊贵荣显时，一个人由于亲故关系而反映到自己身上的荣耀也最大。

如果没有订立契约，那么管辖权便属于母亲。因为在没有婚姻法的单纯自然状况下，除非母亲宣布，否则就不知道父亲是谁。

战胜者获得这种管辖权的方式是这样：被征服者为了避免眼前丧生之灾，以明确的语词或其他充分表示意志的形式订立信约，规定在允许他保全生命和人身自由时，战胜者可以任意加以使用。订立了这种信约以后，被征服者就成了臣仆，但未订约前则不是。

臣仆的主人也是臣仆所具有的一切的主人，可以随时索用；也就是说，臣仆的财货、他的劳动、他本人的臣仆、他的子女等等都可以在主人认为需要时随时索用。因为他是立约服从了才从他的主人那里获得生命的，立约服从就是立约承认并授权于主人的任何行为，如果主人由于他拒绝服从而杀死他，或以刑具锁禁起来，或以其他方式加以惩罚，这一切也都是由他自己授权的，不能控告主人侵害了他。

主权不论是象君主国家那样操于一人之手，还要象平民或贵族国家那样操于一个议会之手，都是人们能想象得到使它有多大，它就有多大。

在法律未加规定的一切行为中，人们有自由去做自己的理性认为最有利于自己的事情。

于是，在一个国家中，臣民可以、而且往往根据主权者的命令被处死，然而双方都没有做对不起对方的事。当耶弗他在祭礼中把自己的女儿当作牺牲时情形就是这样。在这个例子和类似的情形下，像这样死去的人有自由作出他的行为，但这样把他处死却没有对他造成侵害。当一个主权君主处死一个无辜的臣民时，同样的道理也可以成立。

人们由于读了这些希腊和拉丁著作家的书，所以从小就在自由的虚伪外表下养成了一种习惯，赞成暴乱，赞成肆无忌惮地控制主权者的行为，然后又在控制这些控制者，结果弄得血流成河，所以我认为可以老实地说一句：任何东西所付出的代价都不像我们西方世界学习希腊和拉丁文著述所付出的代价那样大。

因此，当我们拒绝服从就会使建立主权的目的无法达到时，我们便没有自由拒绝，否则就有自由拒绝。

联盟一般是为了互相防卫，而国家则等于是全体臣民结合起来组成的联盟，所以臣民的联盟在一个国家之中绝大部分是没有必要的，而且带有非法图谋的色彩。

一个人如果把许多人聚合在一起，而他们又提不出一个正当的理由来，那便是一种担当不起责任的骚乱。关于团体和人们的聚合我所要讲的就是这么多。正象前面所说的那样，它们可以比之于人体上的类同部分，合法的可以比之于肌肉，而不合法的则可以比之于因邪气的不自然集中而产生的毒瘤、脓泡或烂疮。

唯有君主或主权议会才能直接从上帝那里获得权力教化启导人民；除开主权者以外没有人能纯然地凭神宠获得权力，也就是只从神而不从其他人的恩宠中获得权力；所有其他人都是从神和他们自己的主权者的恩眷获得他们的权力；比如在一个君主国中这话便是蒙神与王之宠、或蒙天与王的意旨。

从这一点我们就可以推论出，臣民的土地私有权是排斥所有其他臣民使用他的土地的一种权利，但却不能排斥主权者，不论是会议还是君主都一样。

因此，臣民之间的买卖、交换、借贷、租赁、雇佣等等一切契约应按什么方式订立，以及根据什么文字和形式可以认为有效等事项，便应当由国家加以规定，也就是应当由主权者加以规定。

因此，建议与命令之间便有一个很大的区别存在：——命令是为了本人的利益，建议是为了别人的利益。

一个国家中自然法的解释不依据于伦理哲学方面的书籍。著作家的意见不管多么正确，如果没有国家的权力支持，单凭他们自己的权威不能使他们的意见成为法律。

国王先后继承，法官新旧递嬗，甚至天地也有毁灭之期，但自然法却丝毫也不会消逝，因为这是上帝的永恒法律。集古往今来一切前辈法官的所有判决也完全不能构成一条违反自然公道的法律。前辈法官的任何判例都不能成为不合理的判决的依据，也不能免除现任法官在自己判案时根据自己天赋理性的原理来研究如何才算是合乎公道的烦劳。

因此，我的结论便是：一切不违反道德法则的事物，也就是不违反自然法的事物，国家以法令宣布为神律时，所有的臣民便都必须当成神律服从。

罪恶非但是指违犯法律的事情，而且也包括对立法者的任何藐视。因为这种藐视是一举将他所有的法律破坏无余。

罪行是一种罪恶，在于以言行犯法律之所禁，或不为法律之所令。所以每一种罪行都是一种罪恶，但却不能说每一种罪恶都是一种罪行。有偷盗或杀人的意图，虽然从来没有见之于言行，也是一种罪恶，因为洞察人类思想的上帝可以让他对这事负责。但这意图在没有见之于言行、从而可以让人间的法官用作其意图之论据以前，就不能称为罪行。

一切罪行都是来源于理解上的某些缺陷、推理上的某些错误、或是某种感情暴发。理解上的缺陷称为无知、推理上的缺陷则称为谬见。同时，无知又可以分为三种，一种是不知法、第二种是不知主权者、第三种是不知刑律。不知自然法则是任何人都不能当成借口的事，因为每一个人达到运用理智的阶段以后都应当知道，己所不欲、勿施于人。

只有儿童和疯人才能在违犯自然法的罪过上获得恕宥。

如果一个人缺乏食物或其他生活必需品、除非犯法没有任何其他方法保全自己；就象在大饥荒中无法用钱买或靠施舍得到食物时行劫或偷窃一样，或是象夺取他人之剑以保卫自己的生命一样；那么他就可以获得完全的恕宥，理由和上一段所说的一样。

奸污已婚妇比奸污未婚妇女的罪恶更大。

因为惩罚的本质要求以使人服从法律为其目的；如果惩罚比犯法的利益还轻，便不可能达到这一目的，反而会发生相反的效果。

一个臣民如果不论原先对叛国罪规定了什么惩罚，仍然明知故犯地以言语或行为否认国家代表者的权力，代表者就可以合法地按照自己的意志使他遭受任何损害。因为他拒绝服从就是否认法律已经规定的惩罚，因之他作为国家的公敌便罪有应得，也就是要随代表者自己的意志而受惩处。因为法律所规定的惩罚是对臣民的惩罚，而不是对这种曾经以自己的行为充当臣民又明知故犯地叛变、否认主权的敌人的惩罚。

分割国家权利就是使国家解体，因为被分割的主权会互相摧毁。关于这些说法，一般人们主要只是唯马首是瞻地看着那些师心自用、不以立法权力为据的法律专业者而已。

总之，我想象不出还有什么事比下述做法更加有害于君主国家，那便是现在不让谨慎周到的大师们适当地校正这些书以便除去其中的毒害，就任其公开阅读。

当全世界都人口过剩时，最后的办法就是战争，战争的结果，不是胜利便是死亡，可以对每一个人作出安排。

因此，在任何时候以暴力推翻了合法主权者的权力的人，当他们没有能在他的地位上站稳脚跟以前，往往要煞费周章地事先正名分，以便使人民不耻于接受他们。

因此，无生物或无理性的生物便不能成为上帝王国中的臣民，因为它们不能理解神的诫命，无神论者以及不相信上帝对人类行为有任何管理的人也不是，因为他们不承认上帝的道（言词），对他的报赏不存希望、对他的威慑也不惧怕。

人类今世生活中的行为每一种都是一长列后果之链的开端。

行为放荡会自然地招致疾病之罚、轻率则招致灾祸之罚、不义招致仇敌的暴行之罚、骄傲招致失败之罚、懦弱招致压迫之罚、王国疏于执政招致叛乱之罚，而叛乱则会招致杀戮之罚。

因此，当这种传谕之道中所载的东西太难，无法加以研究时，我们就要把自己的悟性吸引到这种道上，而不要费许多力气用逻辑方法去寻求这种不可思议同时又不归属于任何自然科学规律之下的奥义的哲学真理。因为我们宗教的奥义就像治病的灵丹一样，整丸地吞下去倒有疗效，但要是嚼碎的话，大多数都会被吐出来，一点效力也没有。

总起来说，《旧约》所载的史实和预言以及《新约》所载的福音与使徒书信都是具有同一见地，那便是使人皈依上帝，这就是Ⅰ．服从摩西和诸祭司，Ⅱ．服从降生为人的基督，Ⅲ．服从使徒以及其后教权的继任者。

因为基督徒如果不把信奉基督教的主权者当成上帝的先知者，就必须或者把自己的

梦当成支配自己的预言，把自己心灵的病变当成上帝的灵；或者就必须听任某个外国君主支配；或是听任某些臣民支配，这些人能用毁谤政府的方式蛊惑他们反叛、而除开某些时候得到一次超乎寻常的成功和身免于难的事情以外又没有其他奇迹证实自己的天命；在这种方式下，就把一切神和人的律令都摧毁了，而且也把一切秩序、政府、和社会等都化为原始的暴力与内战的混乱状况。

当我们的救主在威仪和荣耀中重临人世实际和永远地为王时，上帝国将在地上。

上帝未曾直接降谕的人，就应当从他们的主权者那里接受上帝正式的命令，正象亚伯拉罕的家人与后裔从自己的父亲，主、和世俗主权者——亚伯拉罕那里接受命令一样。

因此，就《旧约》来说，我们便可以作出这样一个结论：任何人在犹太人中具有国家主权时，在上帝的外在敬拜事务方面也具有最高权力，并代表上帝，也就是代表上帝圣父；只不过在上帝没有派他的独生子耶稣基督降人世，为人类赎罪，将其带入永存不朽的天国并永远得救以前、上帝并不称为圣父。

基督在今世的使者，除非是同时具有世俗权力，否则基督便没有遗留给他们任何统辖他人的权柄。

受洗的人被浸到水里或用水洗濯，是作为变成一个新人、并成为上帝忠实的臣民的象征——上帝的人格在古时当他作犹太人的王的时候，由摩西和大祭司代表；同时他也要成为既是人又是神的耶稣基督——上帝的儿子的忠实臣民——耶稣曾为我们赎罪，并将于复活后，在他永恒的天国里，以他的人性代表他父的人格；此外他还要承认使徒的教义——使徒得到圣父与圣子的灵的帮助，留下来作为指导者，把我们带进天国，他们的指引是进入天国唯一而又可靠的道路。

总之，开除教籍的权力不能超出救主赋与使徒和教会牧师的使命所要达到的目的，这种目的不能用命令和强制手段来实现，而只能用教诲和指引人们在来世中获救的办法来实现。任何一门学科的师长在学生顽固地不实行他的规则时，都可以抛弃他的学生，但却不能因此而斥责他不义，因为他从没有义务要服从他；同样的道理，一个传布基督教义的教士，当门徒顽固地坚持不合基督教要求的生活时，也可以抛弃这种门徒，但却不能说他们侵害了他，因为他们并没有义务要服从他。

因为一个人在不信的时候，除开自己的主权者对本国法律的解释以外，并没有任何义务听从任何人对任何经文典籍的解释。

这样说来，《新约》各篇虽然是尽善尽美的基督教义的范则，但除了根据国王或主权者会议的权力以外，任何其他权力都不能使之成为法律。

所有其他教士的传道、教诲和有关教士职位的其他一切职权，都是从世俗主权者那里得来的，他们不过是他的下属；正如同市长、法官、司令官等等都只是他的下属一样；他是全国的主管者、是审理一切案件的审判者、和全部军队的统帅，——这种人永远是世俗主权者。

只有现存的政府形式应当永远被认为是优于其他形式而受到支持；因为从事任何旨在推翻现存政府的事情都是既违反自然法，又违反明文载定的神律的。

非仅止此，一个基督徒君主作为臣民的教士和传道者说来，并不能由于这种身分而使他的教义成为法律。他不能强制人们信道，然而他作为世俗主权者却可以制定适合于他的教义的法律，强制人们做某些行为，有些时候是强制他们去做在其他情形下他们不会去做，而且他也不应当命令他们去做的行为。然而当他命令人们去做的时候，这就成了法律，在没有内心赞同的情况下，光是服从这些法律而作出的外表行为是主权者的行为，不是臣民的行为、臣民在这种情形下不过是一种工具，自己没有任何动机，因为是上帝命令要服从这些。

因此，从《圣经》中的这一切地方或任何其他地方，都无法引证出什么东西来证明教皇的教谕在他不兼掌世俗主权的地方能成法律。

因此，不论任何人，只要他是忠诚无欺地希望实现上帝的诫命，或真诚地忏悔他的过犯、或尽心尽意地爱上帝而又爱人如爱己，便具有被接纳进入天国的一切必要的服从。

因此神律也就是自然法，其中主要的一条是不要破坏信守，也就是要服从我们自己互相立约建立来统治自己的世俗主权者的诫命。命令我们服从世俗民法的这一神律，根据逻辑推论的结果，也命令我们服从《圣经》的一切诫命；这种诫命，正像我在前一章中已经证明的一样，只有在世俗主权者将其规定为法律的地方才是法律，在其他地方都只是劝诫，人们可以自担风险地不予服从而不为不义。

所以相信了耶稣是基督这一条就足以受洗，也就是足以被接受进入天国，因之也就是唯一必要的信条。一般说来，当我们的救主对任何人说：“你的信救了你”的时候，原因全都是对方明证信仰时直接承认或在结论中包含着对“耶稣是基督”这一点的信。

当世俗主权者是一个不信基督的人时，他自己的臣民中每一个反抗他的人都是对神律犯罪（因为自然法有此规定）；同时他们也背弃了使徒劝诫所有的基督徒服从自己的君主、所有的儿女与仆人凡事服从父母与主人的劝告。至于他们的信仰，则是内在的和看不见的，他们可以具有纳缦所具有的那种自由，并无须为此而自行冒险。但如果他们冒了危险的话，他们也应当期待天上的报偿，而不应当对他们的合法主权者发出怨怼，更不应当对他开战。因为在任何正当的殉道时机不能慷慨就义的人便不具有自己表面上宣称具有的信仰，而只是假装出来使自己的顽梗抗令能有声有色而已。

敌人一直存在于我们天性无知的黑暗之中，而且在撒播性灵错误的稗子。其方式有以下几种：第一，滥用和熄灭《圣经》之光，因为我们的错误是由于不知道《圣经》而来的。第二，引用异教神话编造人的魔鬼学，也就是引用他们关于魔鬼的荒唐不经的说法，——这些魔鬼不过是一些偶像或大脑幻像，本身并不具有任何不同于人类幻象的真正本质，比如亡魂、妖魔以及老妪闲话中所说的其他一些东西便都属于这一类。第三，在《圣经》中混入各种宗教的残余和许多希腊人的虚妄而错误的哲学，尤其是亚里士多德的哲学。第四，在这两者之中混杂上错误或不肯定的传说，以及虚构的或不肯定的历史。

我已经证明，基督治下的上帝国将从审判之日开始。在这一天，所有的信者都将以荣耀和性灵的躯体复活，并将在他永存不灭的国中成为他的臣民。他们不会象自己的肉体之躯那样，那时既没有嫁娶，也没有饮食，而是各人获得永生，没有生育所造成的种族的永生。被神遗弃的人也将复活，为他们的罪接受惩罚。同时以尘凡的躯体在审判之日活着的选民，将突然改变而成为性灵的与不朽的躯体。

唯有选民才是复活的子民，也就是永生的唯一继承者。唯有他们才不会再死，正是他们才与天使相等，才是上帝的儿女，被神遗弃的人则不是这样。对于被神遗弃的人说来，在复活后还有一个第二次的永死，在复活与第二次的永死之间则只是一段受罚和受苦的时期；这种罚和苦由于罪人连续不断而持续下去，这种人通过生育能延续多久就有多久，那便是永远不断。

这样一来，那些人便把它们当成具有不可知的、也就是具有无限力量降灾降福于他们的东西而感到畏惧。因之便使异教徒国家的统治者能建立魔鬼学（在这方面作为异教祭司长的神话编造者特别得到尊敬或宠用）来操纵他们这种畏惧，以便维持公共和平及取得维持公共和平所必须的臣服；他们把其中的一些说成为善魔，另一些则变成为恶魔，前者促使人们服从，后者则约制人们不违犯法律。

敬拜形象或任何事物，不论是敬拜它的实物还是敬拜自身所有而又自以为存在于该形象或事物之中的幻象，或者是两者兼而有之，抑或是相信既没有耳朵又没有眼睛的这类东西能听取他的祈祷或看见他的诚心敬奉，便是偶像崇拜。如果一个人由于惧怕惩罚而装假地进行了这种敬拜，而他的榜样在他的弟兄中又有影响人的力量，他便犯了罪。如果他在某种形象之前或是在某个处所敬拜造物主，而这个形象或处所又不是自己制造或选定的，乃是根据上帝的神谕而来的，那便不是偶像崇拜。比如犹太人在天使像前敬拜上帝，有一个时期在铜蛇之前敬拜上帝、以及在耶路撒冷的神殿中、或是朝着这殿敬拜上帝（也只是一个时期）便不是偶像崇拜。

哲学就是根据任何事物的发生方式推论其性质，或是根据其性质推论其某种可能的发生方式而获得的知识，其目的是使人们能够在物质或人力允许的范围内产生人生所需要的效果。

闲暇是哲学之母，而国家则是和平与闲暇之母。首先有繁荣的大城市的地方，就首先有哲学的研究。

我相信自然哲学中最荒谬的话莫过于现在所谓的亚里士多德的形而上学，他在《政治学》中所讲的那一套正是跟政治最不能相容的东西，而他大部分的《伦理学》则是最愚蠢不过的说法。

于是自从罗马的主教由于自称是圣彼得的继承人而擅踞总主教之位以后，他们整个的各阶层教士或黑暗的王国就可以恰当地比之于妖魔的王国；也就是可以比之于英国老妪关于妖魔鬼怪和关于神鬼在夜晚作祟的神话而不为失当。人们如果看一看这庞大的教权原来的情况的话，他就很容易觉察到，教皇之位不过是已死亡的罗马帝国的鬼魂带着皇冠坐在帝国的坟墓上。

教士是性灵人物和魔鬼的神父。而妖魔鬼怪则是幽灵和鬼魂。妖魔鬼怪呆在黑暗的地方、荒僻的地方和墓地里。教士则在阴暗的教义里面、在修道院中、教会和教皇墓地中行走。

暴君政治这一名词的含义正好等于主权这一名词的含义，不论主权是操在一人手中还是许多人手中都一样，只不过用前一名词的人，被认为是对他们所说的暴君怀着愤懑。

以上各处地方以及《圣经》中任何经文都没有任何话容许根据个人热情执行刑法；个人热情往往只是愚妄无知加上感情冲动而形成的，跟国家的正义与和平都背道而驰。

我最不敢相信的就是我的铺陈表达。然而我相信，除开手民之误以外，我的表述并没有含糊之处。我也一反近来的时尚，没有引用古代诗人、演说家和哲学家的话来润色我的文字；我这种做法不论好坏如何，总是根据许多理由而决定的：首先，学说中的一切真理要不依据理性，就得依据《圣经》。这两者使许多人获得了声誉，但其本身却从来没有由于任何作家而获得声誉。其次，有关的问题不是事实问题，而是公理的问题，所以与见证人无关。古代著作家中，很少有不时常自相矛盾并与人冲突的，这样就使他们的证据变得不充分了。第四，仅仅由于信而好古而被接受的意见，就其本质而言，并不是引用者的判断，而只是象打呵欠一样一人传一人地流传之言。第五，人们用他人的机智之言当成丁香插在自己腐朽的学说里，常常具有不可告人的目的。第六，我发现人们援引的古人，并没有象他们那样援引前辈著述家来装饰门面。第七，象他们常有的情形那样，把囫囵吞枣地吃下的拉丁与希腊文句原封不动地反吐出来，这证明他们消化不良。最后，我对于陈述真理明晰、或使我们能更好地自己去寻求真理的古人，固然是推崇，但我认为时代久远这一点本身并没有值得敬仰的地方。因为我们如果敬仰年代的话，现代就是最古的时代。关于著作家的古老问题，我不能肯定，被赋予这种光荣称号的人在他们写作的时候一般说来，比我这个正在写作的人是否还要更为古老。但是只要我们好好考虑一下的话就会看到，对古代著作家的称扬并不来自对已亡者的尊敬，而是来自在世者的竞争与相互忌妒。

《利 维 坦》〔英〕霍布斯著，黎思复 黎廷弼译，杨昌裕校，商务印书馆。

**上帝与国家**

社会的世界，其实就是说人的世界——简单说来就是人性——就只是——至少对我们以及我们这个行星上——动物性的最高表彰，最后和最高的发展不过正因为每一个发展都一定包含一个否定，它的基础或是出发点的否定，所以人性同时就是，并且本质上就是人身上所含的动物性成分的缓慢而渐进的否定；而组成了和创造了理想、知性和德性的信心和观念的的世界，就是这一种合理而又自然的否定——正因为它是自然的所以是合理的，它既是历史的又合乎逻辑的，正像世界上一切自然定律的发展和实现同样地不可避免。

有三种要素，或者三个基本原则构成历史上一切集体的或是个人的人类发展的根本条件：（1）人的动物性；（2）思想；以及（3）反叛，相应于第一种的该是社会经济和私人经济；对第二种是科学；对第三种是自由。

人民不幸仍旧十分无知，而且被一切政府的有系统的努力所弄得继续无知下去，这些政府把这种无知当作他们自己的权力的根本条件之一，这倒也不是没有理由的。人民在每天劳动的重压下，被剥夺了余暇，被剥夺了知识的交换，被剥了念书的机会，总之被剥夺了一切使人类思想发展的手段和大部分的刺激，他们大都就不加批评地囫囵地接受了宗教的传统，这些传统从小就在生活的各方面包围了他们，并且用了各种官方的下毒者，有牧师也有俗人，把它用人工保持在他们的头脑里。使它变做一种心灵上道德上的习惯，常常甚至比他们的自然的良善意识更是有力。

不过讲到逃避，那只有三种方法——两种是空想的，一种是实际的。前面这两个是酒店和教堂，肉体上的堕落和精神上的堕落；第三种便是社会革命。

历史对于我们似乎是对于过去的革命性的否定，忽而缓慢，冷淡，迟滞，忽而热烈和有力。它完全存在于人的原始兽性被人性的发展不断否定之中。人，一种野兽，大猩猩的表兄弟，从兽性本能的深沉的黑暗达到心智的光明，这就完全自然地说明了他过去的一切错误，而且对他现在的错误给我们一部分的安慰。人类脱离了兽性奴隶状态，经过了神性奴隶状态——他的兽性和人性之间的一个过渡状态——他现在开步走向人类自由的征服和实现，由此可知一个信仰，一个概念的古老性，绝不能够对它有什么好处，相反地，却应该使我们因此而怀疑它。因为在我们背后的是我们的兽性，在我们的面前的是我们的人性；人性的光——唯一能够使我们温暖，使我们开明的东西，唯一能够解放我们，给我们以尊严、自由和快乐，使博爱在我们之间实现的东西——并不出现在历史的开头，而就我们所活着的时代来说，总是出现在历史的末端。那末，让我们不要往后面看吧，让我们永远往前面看吧；因为前面是我们的阳光，前面是我们的救助。假如回过头来研究我们的过去是正当的，甚至有用的和必须的话，那也只因为为了确定我们以前是怎样，我们以后必须不再怎样，我们以前相信和思想的是什么，我们以后必须不再相信或者思想的是什么，我们以前干了些什么而我们必须不再干的是什么。

一切宗教，和它们的神，它们的半神半人，它们的预言者，它们的救世主，它们的圣者，都是那些天赋不会有充分发展和充分占拓的人的轻易置信的空想所产生出来的。因此，宗教的天国不过是一个幻象，被无知和信心的弄得不正常的人们可以在那里找出他自己的影像。不过这是放大和颠倒了的像——就是神化了的。因此宗教的历史，相继获得人类信仰的神们的产生，宏大和没落的历史，不过是人类智性和集体意识的发展。在他们的历史进程中他们一发现他们身上或是外在自然界里有一种力量，一种性质，或者甚至任何一种大的缺陷，他们都会用了宗教幻想的行动，像小孩样的把它们无限地夸张而归诸于他们的神。感谢信仰着的和轻于信仰的人们的这种谦逊和虔敬的慷慨，天国由掠夺地上而变得富足，而必然的结果是，天国愈是富足，人类和地上愈是不幸。一旦上帝正式成立，他自然就宣布它是一切东西的原因、理由、裁判者和绝对指挥者：从此世界就不算什么，上帝便是一切；而它的真正创造者——人，却在不知不觉地把它从虚无里抽出来之后，对它鞠躬，崇拜它，而立誓说他是它的创造物，它的奴隶。

基督教确然是杰出的宗教，因为它把每一种宗教系统的性质和本质全部显露了，表现了出来，这些本质就是为了神性的缘故而使人性变得贫乏，成为奴隶并且归诸消灭。

上帝是任何东西，真实的世界和人却什么也不是。上帝便是真理，正义，善良，美，权力以及生命，人是虚假，罪孽，邪恶，丑恶，无能以及死亡，上帝是主人，人是奴隶。人自己不能够找到正义，真理以及永恒的生命，只能靠了神的天启才能找到它们。不过凡是提到天启的也要提到上帝自己所感召的启示者，救世主，预言者，牧师以及立法者；而一旦承认他们是神在地上的代表，是人性的神圣指示者，是上帝自己为了替人们指引拯救的道路而选出来的，他们就必然要行使那绝对的权力。一切人们对他们都要谦卑，而无限制地服从；因为反抗了神的理性就没有人的理性，而反抗了上帝的正义就没有地上的正义。人是上帝的奴隶，就也必得是教堂和国家的奴隶，因为教堂已经把国家弄得神圣化了。

那么，不论玄学家、宗教唯心论者、哲学家、政治家和诗人们是否喜欢：上帝这观念蕴含着人类理性和正义的扬弃；它是人类自由的最坚决的否定，在理论上和实际上都必然要归结到人类的沦为奴隶。

凡是在这神秘的字母上一用A开头就不可避免地用Z来结束；凡是希求崇拜上帝的就一定不能对物质怀有什么幼稚的幻想，只有勇敢地抛弃他的自由和人性。

假如有上帝存在的话，那么人就是奴隶；现在，人能够而且必须自由；所以，上帝并不存在。

宗教如何使人民变得愚昧而腐化，以及到什么一种程度，这还用指出来吗？它们破坏了他们的理性，那人类解放的主要工具，而把他们变得低能，那是他们做奴隶的紧要条件。它们污辱了人类的工作，把它当作奴役的一种记号和来源。它们杀害了人类正义的概念和情感，总是偏袒着那些得胜的恶汉，那神恩的对象。它们杀害了人类的骄傲和尊严，只保护畏缩和卑屈，它们窒息了人民心中的每一种人类博爱的感情，而代之以神的残忍。

一切宗教都是残酷的，一切宗教都是建立在鲜血上面的；因为在原则上它们都是建立在牺牲的意念上的——这就是说建立在人性的永久殉祭于神的贪婪的惩罚之前。在这种血腥的神秘里，人总是牺牲者，而牧师——也是一个人，不过赋有特权——是神的刽子手。这就说明了为什么即使一切宗教的最善良的，最慈悲的，最温和的牧师，他们的心的里——假如不在他们的心里的话，在他们的想象里，在他们的精神上（我们知道这两者对人们心灵的可怕影响）——也有着一些残酷和杀机。

因为，假如有上帝的话，他必需是永恒的，至高的，绝对的主人，而有了这样一个主人的话，人就是奴隶；然而，假如他是一个奴隶，对于他也就说不上什么正义、平等、博爱、繁荣。唯心论者们违反了人类理性和一切历史教训，用人类自由的最亲切的爱来使上帝变得生动些，却毫无效果：不论他是谁，也不论他希望把他自己表现得怎样宽大，主人总还是主人。他的存在必然蕴含了在他之下的一切生灵之沦为奴隶。因此，假如有上帝的话，他对人类自由只有一个贡献——使他自己消灭。

作为一个人类自由的十分注意的爱护者，把人类自由看作人性之中我们所赞美所尊重的一切部分的绝对的基本条件，我把伏尔泰的话颠倒过来，说：假如上帝当真存在的话，就必需废除它。

特权以及一切获有特权的身份的特性就是杀害人们的心灵。不论是在政治上或是在经济上获得了特权的人，他在心灵上是堕落了的。这是没有例外的社会法则，可以应用到整个国家，也可以应用于各阶级，各团体和个人。这是平等的法则，自由和人性的最高条件。

一个被托以治理社会的科学团体很快就会完全不再从事科学，却干完全另外一回事情而就此了结；正像一切业已建立的权力一样，它会就从事于此，取得它自己的永存，使信托它的社会更其愚昧，而因此更需要它的治理和指导。

我自知只能把握极小部分人类知识的细节和确实发展。最大的智性也无力把握到一切。因此，科学方面以及工业方面工作有分工合作的必要。我承认而且我指出这是人的生活，每人轮流领导和被领导。所以并没有固定和永久的权威和从属，只有互相的，暂时的，特别是自愿的权威和从属的不断替换。

那么，也就是这同样的理由使我不承认一个固定不变而万能的权威，因为世界上没有万能的人，没有人能够把握到把科学应用到生活上所不可缺少的关于一切科学和一切社会生活各部门的丰富详情，假如个人身上实现了这种万能性而他由此要想乘机把他的权威加临在我们身上，那就必须把这个人逐出这个社会，因为他的权威必然要使所有的别人沦为奴隶和低能。我并不以为社会应该像直到今日那样地虐待天才；不过我也不主张社会太纵容了他们，更不主张给他们任何特权或是独有的权利；还有三个理由：第一，因为这会把吹牛者误认做天才，第二，因为即使一个真正的天才也会由于这种特权制度的缘故而变做一个吹牛者，使他品行败坏，使他堕落；最后，使他自己对自己也弄成了主人。

为了人类的自由、尊严、繁荣，我们相信把被偷去了的幸福从天上取回还给人世是我们的责任。然而，他们努力去犯一种最后的宗教地英雄式的窃盗罪，要把由自由思想者用他们的大胆的不恭顺和科学的分析从天国抢来的构成人性中最伟大，最细致，最高贵部分的东西来统统归还给这最后暴露了原形的神的强盗。

要说明理论的唯心论怎样会不断地必然地变做实利的唯物论，只须引用一切基督教教会，当然尤其是罗马使徒派教会做例子。世界上还有比教会所宣讲的基督教教义在理想方面更高尚，更公平，更断绝俗利的吗？而从第8世纪她确立权力以来还有比她的实务更残忍地重实利的吗？她以前并且现在也跟欧洲一切君主竞争的主要目的是什么？第一是她的世俗的利益，其次是教会的收入，而后是她的世俗的权力，教会政治特权。我们要公平地指出在近代历史上是她首先发现了无可争论却未必是基督教的真理：财富和权力，对大众经济上的剥削和政治上的压迫，是神的想象统治世界的两个不可分离的条件；财富结合起权力，增强了权力，权力总是发现，创出新的财源，两者比使徒的殉道，信仰，比神的保佑，更能保证基督教宣传的成功。这是历史的真理，基督教新教教会它本身也不否认这点。

我说过，每一种发展蕴含了它的出发点的否定。依照唯物论学派，基础或是出发点是物质的，它的否定必定是理想的。从现实世界的总和出发，或是从抽象地称作物质的东西出发，它必然要到达社会的真正的唯心化——就是，社会的人性化，社会的充分而完全的解放。相反地，由于同样的理由，唯心论学派的基础和出发点是理想的，它必然会获致社会的实利化，得到在教堂和国家为形式的组织，它残忍地专制，罪恶而下流地剥削。依照唯物论派，人的历史发展是一个不断的上升照唯心论的体系，它只是不断的堕落。

不论我们讨论的是什么样的人类问题，这两派之间总是有和这相同的本质上的冲突。譬如，正像我已经观察到的，唯物论者从兽性出发以建立人性，唯心论者从神性出发以建立奴役而把人民永远陷入兽性。唯物论者否认自由意志而归结到自由的建立。唯心论者却以人类尊严的名义来宣布自由意志，而在一切自由的废墟上建立强权。唯物论者排斥权威原则，因为它正确地把它当作兽性的推论，并且，反过来说，人性的胜利，历史的目的及主要意义，只能由自由而实现。总之，你总可以发现唯心论者干那些实利的唯物论者的活动，而唯物论者追求着极端理想的希望和思想，使它实现。

大家知道从动物升到更高级的物种的时候，个性原则更是显著；个性显得更自由，更完全。大家知道人这东西，地球上最后一种也是最完善的一种动物，代表了地球上最完全，最显著的个性，因为他在他的社会生活和个人生活之中有本领理解出一般法则，把它具体化，人格化。最后，假如大家不曾受神学家或是玄学家，政治的或是法律的空论主义的损毁，甚至被狭窄的科学骄傲所损毁，假如大家不是听不到生命的本能和自动性热望的话，大家知道对人的尊敬是人性的最高原则，历史的伟大而真实的目的，它的唯一合法的目的就是社会里每个人的人性化和解放，真正的自由，繁荣和快乐。因为，假如我们不愿跌回到国家所代表的公共福利的放荡幻想，永远建立在人民的有系统的牺牲之上的幻想，我们就得清楚地认定只有当集体自由和繁荣代表着各个个体的自由和繁荣的总和时候，它们才会存在。

到现在为止，一切人类史只是数百万可怜的人类为了一些无怜悯的抽象——上帝、国家、国家的权力、民族荣誉、历史权利、司法权、政治自由、公共福利——的荣誉而做的永久而血腥的殉祭，直至今天，这些是人类社会的自然的，自动的，不可避免的运动。我们没法打消它；就过去而论，我们必须像对一切自然宿命一样地顺受它。我们必须相信这就是教育人类的唯一方法。因为我们决不要欺骗我们自己：即使把大部分归罪于统治阶级的权术诡计，我们也得承认假如群众本身之间没有眩晕的自发的运动，把他们推向不断的牺牲，一会儿奉献给这个贪吃的抽象体——历史的吸血鬼，甚至是用人血来喂养的—— 一会儿给另一个，那末没有一种少数人物他的力量会大到足以把这一切恐怖的牺牲加在群众身上的。

唯心的抽象，上帝，是一个腐蚀性的毒物，它毁坏了，分解了生命，曲解了，杀害了生命。

正像自然其他一切东西一样，人类完全是一个物质的存在。心灵，思想的能力，对各种外界的，内在的感觉的接受和反省的能力，当它们过去了之后回忆它们，和靠幻想来使它们再现的能力，比较它们分别它们，由此创造一般的概念，最后依照各种方法把概念归类，合并而形成观念的能力——一句话说来，就是智力，我们整个理想世界的唯一创造者，它是动物体的一种性质，特别是全然物质性的脑的组织的性质。

那么，宗教是集体的疯狂，它更有力量，因为它是传统的蠢事，它的起源消失在辽远的古代。作为集体的疯狂，它侵澈到人民公私生活的深处；它在社会里得到化身，可以说变做集体的灵魂和思想。每个人生下来就在它里面发展；和母亲的奶汁一起吸啜下去，和他所接触到的一切和看到的一切一起吸收进去。他只被喂饲着这些东西，它们如此有毒而侵澈在他的一切存在里，以致不论他的自然的头脑多少有力量要把他自己从它那边救出来他须空前地努力，而即使这样也并不完全成功。

不过无论那一位国家主脑，或是日耳曼专制帝国的皇帝威廉一世，或是美国共和国总统格兰得（Grant），他讲起上帝的时候他一定准备再剥削一次人民。

 译本所根据的是1916（？）年纽约地母出版社的英文本（由法文本译出）和1921年柏林工团书店出版攸温·洛尔夫斯（Ewin Rholfs）编的巴枯宁全集里的德文本。

**太阳城**

他们的最高统治者是一位司祭，用他们的语言来说，叫作“太阳”，而用我们的语言来说应该称他为“形而上学者”。他是世俗和宗教界一切人的首脑；一切问题和争端要由他作出最后的决定。在他的下面有三位领导人，他们的名字是“篷”、“信”、“摩尔”，照我们的意见或者译为“威力”、“智慧”和“爱”。（un Principe Sacerdote tra loro, che s'appella Sole, e in lingua nostra si dice Metafisico: questo è capo di tutti in spirituale e temporale, e tutti li negozi in lui si terminano. Ha tre Principi collaterali: Pon, Sin, Mor, che vuol dir: Potestà, Sapienza e Amore.）

虽然生活在他们这个地区的其他居民中并未规定公妻制度，但太阳城的居民却在一 切公有的基础上采用这种制度。

太阳城的人断言，我们的所有制之所以能形成和保持下来，是由于每个人都有自己单独的住房，自己的妻子和儿女。自私自利就是由此产生的；因为人们都想使自己的儿子得到很多财富和光荣地位，都想把大批的遗产留给自己的后代；我们当中的每个人为了想成为富人或显贵，总是不顾一切地掠夺国家的财产；而在他还没有势力和财产的时候，还没有成为显贵的时候，都是吝啬鬼、叛徒和伪君子。但是，如果我们能摆脱自私自利，我们就会热爱公社了。（Dicono essi che tutta la proprietà nasce da far casa appartata, e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio; ché, per sublimar a ricchezze o a dignità il figlio o lasciarlo erede, ognuno diventa o rapace publico, se non ha timore, sendo potente; o avaro ed insidioso ed ippocrita, si è impotente. Ma quando perdono l'amor proprio, resta il commune solo.）

一切同岁的人彼此称为兄弟，比自己年长二十二岁的人称为父亲，比自己小二十二岁的人称为儿子。有负责人员严密地监视着，在这个集体中谁也不能欺负别人。

由于在他们中间不会碰到抢劫、杀人、暴行、乱伦和淫乱，以及我们的人民常犯的其它罪行，所以，他们对于忘恩负义、仇恨、彼此不尊重、懒惰、沮丧、狂暴、小丑行为和撒谎都加以谴责。他们认为撒谎是一种可恨的瘟疫，凡是犯了罪的人，审判官按其所犯罪行的严重程度，在一定时期内剥夺他在公共食堂用饭的权利、与女性接触的权利或其他光荣的权利。（E però, non sendo tra loro latrocini, né assassinii, né stupri ed incesti, adultèri, delli quali noi ci accusamo, essi si accusano d'ingratitudine, di malignità, quando un non vuol far piacere onesto, di bugia, che abborriscono più che la peste; e di questi rei per pena son privati della mensa commune, o del commerzio delle donne, e d'alcuni onori, finché pare al giudice, per ammendarli.）

任何一个妇女在未满十九岁时不能同男子发生性关系；男子在二十一岁以前（如果身体不好，还要推迟一些时候）是不能生育子女的。虽然对未满法定年龄的个别男子也允许他与女子发生关系，但以该妇女已经怀孕或者是不能生育者为限。而这种例外的规定，目的在于使人们不沉溺于违反自然的行为。中年以上的男女领导人常常关心如何去满足那些淫欲比较强的和性欲容易冲动的人的性要求；他们根据这些人的秘密要求而了解这种情况，或者是在古雅典式的体育学校上课时看出这种情况。但要得到主管生育的人员，即得到在统治者“爱”领导下的有经验的医生的同意，才能满足这些人的性要求。(Nulla femina si sottopone al maschio, se non arriva a dicinov'anni né maschio si mette alla generazione inanti alli vintiuno, e più si è di complessione bianco. Nel tempo inanti è ad alcuno lecito il coito con le donne sterili o pregne, per non far in vaso indebito; e le maestre matrone con gli seniori della generazione han cura di provederli, secondo a loro è detto in secreto da quelli più molestati da Venere. Li provedono, ma non lo fanno senza far parola al maestro maggiore, che è un gran medico, e sottostà ad Amore, Prencipe offiziale.)

在古雅典式的体育学校上课时，所有男人和女人都要按古代斯巴达人的风俗把衣服脱光。这样，领导人就能够根据他们体格的情况，来确定哪个男人最适合同哪个女人性交；他们只需很洁净地洗过一次澡后，就可以每三夜进行一次性交。体格匀称和美貌的女子，只同体格匀称和健壮的男子结合；肥胖的男子与消瘦的女子结合，消瘦的男子与肥胖的女子结合，为的是使他们能得到有益的平衡。晚上，孩子来替他们铺好床铺，然后根据男女领导人的命令，引导他们到卧室去睡觉。只是在吃了东西消化以后并向天神做了祈祷以后才能性交。在卧室中摆着一些名人（男人）的漂亮雕像，为的是使女子经常去看它们；同时，让女子从窗内仰望上天，祈求上帝赐给她一个受人尊敬的后代。男女在性交之前，要在两个分开的小房间之内独寝。性交时辰一到，就有一位女领导人从外面把两扇门打开。(Perché quando si esercitano alla lotta, come i Greci antichi, son nudi tutti maschi e femine, li mastri conoscono chi è impotente o no al coito, e quali membra con quali si confanno. E così, sendo ben lavati, si donano al coito ogni tre sere; e non accoppiano se non le femine grandi e belle alli grandi e virtuosi, e le grasse a' macri, e le macre alli grassi, per far temperie. La sera vanno i fanciulli e si conciano i letti, e poi vanno a dormire, secondo ordina il mastro e la maestra. Né si pongono al coito se non quando hanno digerito, e prima fanno orazione, ed hanno belle statue di uomini illustri, dove le donne mirano. Poi escono alla fenestra, e pregono Dio del Cielo, che li doni prole buona. E dormeno in due celle, sparti fin a quell'ora che si han da congiungere, ed allora va la maestra, ed apre l'uscio dell'una e l'altra cella.)

如果双亲在性交前三天不戒欲，不澄清自己的一切坏思想，不祈求上帝和表示忠于上帝，那他们就认为这是不能容忍的。至于那些为了满足快感，为了健康的需要或为了满足强烈的性欲而与孕妇、不能受孕的或令人蔑视的妇女发生关系的人，就不必遵守这些规则。那些同时又担任司祭的负责人员和那些有学问的教师，由于他们从事紧张的脑力劳动而削弱自己的生命力和耗费脑力，由于他们要经常思考某些问

题而有生出体质衰弱的子女的危险，所以他们要在很多日子内，遵守许多条件的情况下才能性交。为了尽量避免这种危险，所以就先让这些有学问的人与活泼热情和美丽的女子结合。反之，精力旺盛、敏感、不安分和性情暴躁的男子则配以肥胖而性情温和的女子。(Ed han per peccato li generatori non trovarsi mondi tre giorni avanti di coito e d'azioni prave, e di non esser devoti al Creatore. Gli altri, che per delizia o per servire alla necessità si donano al coito con sterili o pregne o con donne di poco valore, non osservan queste sottigliezze. E gli offiziali, che son tutti sacerdoti, e li sapienti non si fanno generatori, se non osservano molti giorni più condizioni; perché essi, per la molta speculazione, han debole lo spirito animale, e non transfondeno il valor della testa, perché pensano sempre a qualche cosa; onde trista razza fanno. Talché si guarda bene, e si donano questi a donne vive, gagliarde e belle; e gli uomini fantastichi e capricciosi a donne grasse, temperate, di costumi blandi.)

妇女初次与男子性交后而不受孕者，便配给另一个男子；如果多次与男子合欢而仍不受孕，便被宣布为“公妻”，而且也就不能象主妇那样在“生育会议”上，在神庙和公共食堂中受人尊敬了。这种办法是为了防止某些妇女贪图欢乐而有意避孕。(Se alcune di queste donne non concipeno con uno, le mettono con altri; se poi si trova sterile, si può accomunare, ma non ha l'onor delle matrone in Consiglio della generazione e nella mensa e nel tempio; e questo lo fanno perché essa non procuri la sterilità per lussuriare.)

妇女们由于都要工作，所以他们的皮肤呈健康色，身体的发育也很好，都成为一些体格匀称和富有朝气的人；那里的人认为体格匀称、活泼和富有朝气就是她们的美。因此，那些愿意把美的基础建立在“脸上涂脂抹粉，穿高跟鞋来显示身材，穿长裙来遮掩粗腿”之上的妇女，就要处以死刑。

太阳城的人民绝不怕死，因为他们深信灵魂不灭，认为灵魂虽然离开躯体，但还要根据他在尘世生活时的行为，来决定他归附于善神或恶魔。(Non temono la morte, perché tutti credono l'immortalità dell'anima, e che, morendo, s'accompagnino con li spiriti buoni e rei, secondo li meriti.)

他们还携带一队武装的儿童骑兵出征，为的是使这些儿童能养成战争的习惯，养成象狮狼一样的猛勇习性，以及对敌厮杀的习惯；但在危险的时候，就把他们和武装的妇女一起隐蔽到安全的地带。发生战斗以后，由这些妇女和儿童来照应战士，给他们包扎伤口，服侍他们，并对他们表示抚爱或用言语来鼓舞他们。这只会产生非常好的效果，因为战士们为了在妻儿面前证明自己的勇敢，会拚命去建立战功；而且爱也可以激发他们成为胜利者。

获得胜利后，他们总是对战败国的人民给予各种恩惠。如果决定要破坏敌方的城墙或把某个敌人处以死刑，那么这些决定是在宣布胜利的当天就执行的；执行了这些决定以后，他们就不断地对敌国人民施加恩惠；因为据说，战争的目的并不是要消灭敌国人民而是要改善他们的生活。

太阳城的人民自己不会做生意，虽然他们也懂得货币的价值，他们也铸有供自己的驻外使节和侦察员用的货币。各国的商人都到这里来向太阳城的人民购买他们的剩余东西，然而太阳城的人民不做现金交易，他们用自己的产品按相应的价值来交换他们所缺乏的产品；如果他们也用钱的话，那只是为了用来购买外国商品。儿童们看到外国商人以大量商品换取很少的货币时，就加以嘲笑，但老人却不会嘲笑。因为他们担心奴隶和外国人会败坏他们城市的风尚，所以，是在城外同外国人进行贸易的。他们对于战争中俘获的奴隶，要么就是卖掉，要么就是用来挖掘濠沟，或用来在城外做其他各种苦工。

他们的土地既不施粪肥也不用污泥作肥料，因为他们认为这会败坏种籽，如果食用这种作物，就会使体质变弱而缩短寿命，就象靠装饰打扮而不靠自己的活动锻炼出好身体的女子那样，生出来的后代是孱弱的。因此，他们的土地并不施肥而是进行深耕细作，并利用各种秘密方法，来使作物加速生长，来增加收获量和保护种籽。

食物经常分三次变换：第一天吃肉，第二天吃鱼，第三天吃蔬菜，然后又再吃肉，为的是不致伤胃而又不会使身体虚弱。容易消化的食物留给老年人吃，每天三餐，但数量不多；在公社食堂吃饭的人每日两餐，儿童则按“物理学家”的规定每日四餐。他们多半能活到一百岁，有的甚至活到二百岁。

因此，在夏天，他们多吃水果，因为水果新鲜多汁，能使人消暑解渴；在冬天，就多吃干食物；秋天多吃葡萄，因为上帝在秋天创造葡萄是为了它能消除烦恼和忧郁。

每月朔望举行过祈祷仪式以后，就召开“大会议”。二十岁以上的公民，全体出席；每个人都有权对共和国的缺点和对政府负责人员执行工作的好坏，提出自己的意见。同时，每八天举行一次全体负责人员的会议，出席的人是最高领导人“太阳”、“威力”、“智慧”和“爱”以及分属于这三个领导人的九个首长，——共十三人。这三个领导人分别掌管三个部门：“威力”掌管军事，“智慧”掌管科学，“爱”掌管食品、衣着、生殖和教育。由妇女或男子组成的十人团、五十人团和百人团的各领导人，也举行会议来讨论国事和选出“大会”预先提名的负责人员。“太阳”和三个主要的领导人每天举行会议，来处理日常事务并批准有关选举的决议和检查执行决议的情况，同时也讨论其他的必要措施。

因此，归“智慧”领导的有：语法学家、逻辑学家、物理学家、医生、政治家、伦理学家、经济学家、星相家、天文学家、宇宙学家、音乐家、几何学家、算术家、诗人、修辞学家、画家和雕刻家。归统治者“爱”领导的有：主管生殖的人员、教师、医生、主管衣着的人员、农学家、畜牧家、主管训熟牲畜的人员、主管膳食的人员、肥育家畜的人员，等等。归三位统治者之一的“威力”领导的有：战略家、个对个决战者的首长、锻造专家、兵工厂长、金库主任、造币厂长、工程师、侦察长、骑兵首长、步兵首长、主管马廊的人员、斗士领导者、炮兵首长、投石兵首长和总裁判的领导者。(Sotto a lui sta il Grammatico, il Logico, il Fisico, il Medico, il Politico, l'Economico, il Morale, l'Astronomo, l'Astrologo, il Geometra, il Cosmografo, il Musico, il Prospettivo, l'Aritmetico, il Poeta, l'Oratore, il Pittore, il Scultore. Sotto Amore, sta il Genitario, l'Educatore, il Vestiario, l'Agricola, l'Armentario, il Pastore, il Cicurario, il Gran Coquinario. Sotto Podestà il Stratagemmario, il Ferrario, l'Armario, l'Argentario, il Monetario, l'Ingegnero, Mastro spia, Mastro cavallerizzo, il Gladiatore, l'Artegliero, il Frombolario, il Giustiziero.)

死刑只是用人民的手去执行，他们把犯人打死，或者用石头砸死，由证人或原告首先打第一下。太阳城既没有刽子手和护从，为的是不致亵渎自己的国家。另一种办法是授权犯人自杀：让他自己把一些装有火药的小袋子挂在身上，自己点燃火药，爆炸而死；而且在场的人都鼓励犯人应当去死。同时，全体公民都为他死而痛哭，都去祈求上帝息怒，并为国家不得不消灭一个败类而哀痛。

他们象尊敬人类、神像、神殿和天坛那样尊敬太阳和星辰，但不崇拜它们。虽然太阳是他们最尊敬的对象，但他们除了崇信唯一的上帝而外，绝不崇拜任何创造物；因为他们害怕若是把某种创造物当作神来崇拜，神就会惩罚他们，使他们受暴政的压迫或遭受灾祸。他们只是进行消极的观察而认为神就在太阳中，太阳就是神的形象、面容和生动的雕像，太阳给了他们光、热、生命、活力和一切财富。因此，他们的神坛建立得象太阳一样；他们的神职人员把太阳和星辰当作神来崇拜，他们以太阳和星辰为上帝的祭坛，以苍天为上帝的殿堂。他们也敬奉善良的天使，认为这些天使居住在星辰里面，是人世的庇护者，因为据他们说，神在天上显示了他那伟大的无限的光芒，在太阳中显示了他的胜利的标志和他的形象。(Onorano il sole e le stelle come cose viventi e statue di Dio e tempi celesti; ma non l'adorano, e più onorano il sole. Nulla creatura adorano di latria, altro che Dio, e però a lui serveno solo sotto l'insegna del sole, ch'è insegna e volto di Dio, da cui viene la luce e 'l calore ed ogni altra cosa. Però l'altare è come un sole fatto, e li sacerdoti pregano Dio nel sole e nelle stelle, com'in altari, e nel cielo, come tempio; e chiamano gli angeli buoni per intercessori, che stanno nelle stelle, vive case loro, e che le bellezze sue Dio più le mostrò in cielo e nel sole, come suo trofeo e statua.)

由此可以得出结论：如果我们要求我们的孩子和人们尊敬我们，并报答我们对他们所做的那点微乎其微的善行，那么上帝就会成全我们，赐给我们所享有的一切，使我们能够永存，我们对上帝更应该感恩图报。荣耀应该永远归于上帝。(Dal che ne segue, che si dai figli e dalle genti noi onor cercamo, alli quali poco damo, assai più dovemo noi a Dio, da cui tutto ricevemo, in tutto siamo e per tutto. Sia sempre lodato.)

我认为，由此得出的结论是：我们自己并不知道我们在做什么，但我们应该成为上帝的工具，因为人们去寻找新的国家，其目的是为了相互竞争去追求黄金和财富，而上帝追求的才是崇高的目的；太阳虽然照热了地球，但它根本不能创造植物，也不能创造人类等等，而上帝则能利用竞争者的斗争，使人类趋于繁荣。应该赞美上帝！荣誉属于上帝！(E vedo che noi non sappiamo quel che facemo, ma siamo instromenti di Dio. Quelli vanno per avarizia di danari cercando nuovi paesi, ma Dio intende più alto fine. Il sole cerca strugger la terra, non far piante ed uomini; ma Dio si serve di loro in questo. Sia laudato.)

《太 阳 城》，〔意〕康帕内拉 著，陈大维 黎思复 黎廷弼 合译，商务印书馆，1980

**新教伦理与资本主义精神**

有一个事实可以部分地解释天主教徒在近代工业的熟练工人中为何只占少数——这是一个更为令人注目的事实。众所周知，工厂在很大程度上要从青年手工业者中吸收熟练工人；但这种情况多发生在新教徒而不是天主教徒身上。换言之，在手工业者中，天主教徒更趋于一直呆在他们的行业中，即更多地成为本行业的师傅；而新教徒却更多地被吸引到工厂里以填充熟练技工和管理人员的位置。对于这些情况无疑只能这样解释：由环境所得的心理和精神特征（在这里是家族共同体和父母家庭的宗教气氛所首肯的那种教育类型）决定了对职业的选择，从而也决定了一生的职业生涯。

Noch auffallender aber ist eine Beobachtung, welche die geringere Anteilnahme der Katholiken an der gelernten Arbeiterschaft der modernen Großindustrie verstehen hilft. Die bekannte Erscheinung, daß die Fabrik ihre gelernten Arbeitskräfte in starkem Maße dem Nachwuchs des Handwerks entnimmt, diesem also die Vorbildung ihrer Arbeitskräfte überläßt und sie ihm nach vollendeter Vorbildung entzieht, zeigt sich in wesentlich stärkerem Maße bei den protestantischen als bei den katholischen Handwerksgesellen. Von den Handwerksgesellen zeigen m. a. W. die Katholiken die stärkere Neigung zum Verbleiben im Handwerk, werden also relativ häufiger Handwerks meister, während die Protestanten in relativ stärkerem Maße in die Fabriken abströmen, um hier die oberen Staffeln der gelernten Arbeiterschaft und des gewerblichen Beamtentums zu füllen. In diesen Fällen liegt zweifellos das Kausalverhältnis so, daß die anerzogene geistige Eigenart, und zwar hier die durch die religiöse Atmosphäre der Heimat und des Elternhauses bedingte Richtung der Erziehung, die Berufswahl und die weiteren beruflichen Schicksale bestimmt hat.

最近，一位作家试图这样来阐述它们对经济生活的不同态度：“天主教更为恬静，更少攫取欲；天主教徒宁愿过一辈子收入不高但尽可能安稳的生活，也不愿过有机会名利双收但却惊心动魄、担当风险的生活。俗话说得有趣：‘吃好睡好，两者择一’。用在这里，就是新教徒宁愿吃得舒服，天主教徒则乐意睡得安稳。”

Auch ein moderner Schriftsteller glaubte den Gegensatz, wie er in dem Verhalten beider Konfessionen gegenüber dem Erwerbsleben zutage tritt, dahin formulTieren zu sollen: <<Der Katholik ... ist ruhiger, mit geringerem Erwerbstrieb ausgestattet, gibt er auf einen möglichst gesicherten Lebenslauf, wenn auch mit kleinerem Einkommen, mehr, als auf ein gefährdetes, aufregendes, aber eventuell Ehren und Reichtümer bringendes Leben. Der Volksmund meint scherzhaft: entweder gut essen, oder ruhig schlafen. Im vorliegenden Fall ißt der Protestant gern gut, während der Katholik ruhig schlafen will  <<.

事实上，这种我们今日如此熟悉，但在实际上却又远非理所当然的独特观念——一个人对天职负有责任——乃是资产阶级文化的社会伦理中最具代表性的东西，而且在某种意义上说，它是资产阶级文化的根本基础。它是一种对职业活动内容的义务，每个人都应感到、而且确实也感到了这种义务。至于职业活动到底是什么，或许看上去只是利用个人的能力，也可能仅仅是利用（作为资本的）物质财产，这些都无关宏旨。

In der Tat: jener eigentümliche, uns heute so geläufige und in Wahrheit doch so wenig selbstverständliche Gedanke der Berufs pflicht : einer Verpflichtung, die der Einzelne empfinden soll und empfindet gegenüber dem Inhalt seiner <<beruflichen>> Tätigkeit, gleichviel worin sie besteht, gleichviel insbesondere ob sie dem unbefangenen Empfinden als reine Verwertung seiner Arbeitskraft oder gar nur seines Sachgüterbesitzes (als <<Kapital>>) erscheinen muß:-dieser Gedanke ist es, welcher der <<Sozialethik>> der kapitalistischen Kultur charakteristisch, ja in gewissem Sinne für sie von konstitutiver Bedeutung ist.

个人道德活动所能采取的最高形式，应是对其履行世俗事务的义务进行评价。正是这一点必然使日常的世俗活动具有了宗教意义，并在此基础上首次提出了职业的思想。这样，职业思想便引出了所有新教教派的核心教理：上帝应许的唯一生存方式，不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德，而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务。这是他的天职。

die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhaltes, den die sittliche Selbstbetätigung überhaupt annehmen könne. Dies war es, was die Vorstellung von der religiösen Bedeutung der weltlichen Alltagsarbeit zur unvermeidlichen Folge hatte und den Berufsbegriff in diesem Sinn erstmalig erzeugte. Es kommt also in dem Begriff <<Beruf>> jenes Zentraldogma aller protestantischen Denominationen zum Ausdruck, welches die katholische Unterscheidung der christlichen Sittlichkeitsgebote in <<praecepta>> und <<consilia>> verwirft und als das einzige Mittel, Gott wohlgefällig zu leben, nicht eine Ueberbietung der inner -- weltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein <<Beruf>> wird.

在历史上一直有四种主要的禁欲主义新教形式（就这里所用的新教一词的意义而言）：１．加尔文宗，指其在西欧、主要是十六世纪的西欧有较大影响的区域所采取的那种形式；２．虔信派；３．循道派；４．从浸礼运动中分裂出来的一些宗派。

Die geschichtlichen Träger des asketischen Protestantismus (im hier gebrauchten Sinn des Ausdrucks) sind in der Hauptsache viererlei: 1. der Calvinismus in der Gestalt, welche er in den westeuropäischen Hauptgebieten seiner Herrschaft im Lauf insbesondere des 17. Jahrhunderts annahm; 2. der Pietismus; 3. der Methodismus; 4. die aus der täuferischen Bewegung hervorgewachsenen Sekten .

只要预定论不被重新解释，或地位下降，或从根本上被抛弃，就必然存在两种主要的并且是相互联系的牧师劝诫，一方面，把自己看作选民，把所有的疑虑统统视为魔鬼的诱惑，并与之进行斗争，这被认为是一种绝对的责任。因为缺乏自信是信仰不坚定的结果，因而也就是不完整的恩宠的结果。而圣徒关于紧紧把握自己的圣职的劝诫便被解释为一种获得个人选民地位的确定性，以及在生活的日常奋斗中获得称义的责任。因此取代谦卑的罪人的是那些充满自信的圣徒，前者是路德向之许诺只要他们在悔悟的信仰中把自己的一切委托给上帝就能得到恩宠的人，而后者则可以在资本主义的英雄时期那些严酷的清教商人身上发现，而且一直到现在也还偶可见到。另一方面，为了获得这种自信，紧张的世俗活动被当作最合适的途径。只有世俗活动能驱散宗教里的疑虑，给人带来恩宠的确定性。

Es war zum mindesten, soweit die Frage des eigenen Gnadenstandes auftauchte, unmöglich, bei Calvins von der orthodoxen Doktrin wenigstens im Prinzip nie förmlich aufgegebenen Verweisung auf das Selbstzeugnis des beharrenden Glaubens, den die Gnade im Menschen wirkt, stehenzubleiben . Vor allem die Praxis der Seelsorge, welche auf Schritt und Tritt mit den durch die Lehre geschaffenen Qualen zu tun hatte, konnte es nicht. Sie fand sich mit diesen Schwierigkeiten in verschiedener Art ab . Soweit dabei nicht die Gnadenwahl uminterpretiert, gemildert und im Grunde aufgegeben wurde, treten namentlich zwei miteinander verknüpfte Typen seelsorgerischer Ratschläge als charakteristisch hervor. Es wird einerseits schlechthin zu Pflicht gemacht, sich für erwählt zu halten, und jeden Zweifel als Anfechtung des Teufels abzuweisen , da ja mangelnde Selbstgewißheit Folge unzulänglichen Glaubens, also unzulänglicher Wirkung der Gnade sei. Die Mahnung des Apostels zum <<Festmachen>> der eigenen Berufung wird also hier als Pflicht, im täglichen Kampf sich die subjektive Gewißheit der eigenen Erwähltheit und Rechtfertigung zu erringen, gedeutet. An Stelle der demütigen Sünder, denen Luther, wenn sie in reuigem Glauben sich Gott anvertrauen, die Gnade verheißt, werden so jene selbstgewissen <<Heiligen>> gezüchtet , die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißheit zu erlangen, als hervorragendstes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft. Sie und sie allein verscheuche den religiösen Zweifel und gebe die Sicherheit des Gnadenstandes.

因此，无论善行作为一种获得救赎的手段是怎样地无用，因为即使是选民也仍然是血肉之躯，他们做的一切绝对达不到神的标准，但善行是必不可少的，是成为选民的标志。善行不是用来购买救赎，而是用来消除罚入地狱的恐惧的技术性手段。在这个意义上，善行有时被看成对救赎是直接必须的，或者说那“唯一的所有物”便取决于善行。

So absolut ungeeignet also gute Werke sind, als Mittel zur Erlangung der Seligkeit zu dienen -- denn auch der Erwählte bleibt Kreatur, und alles was er tut bleibt in unendlichem Abstand hinter Gottes Anforderungen zurück, -- so unentbehrlich sind sie als Zeichen der Erwählung . Sie sind das technische Mittel, nicht: die Seligkeit zu erkaufen, sondern: die Angst um die Seligkeit loszuwerden. In diesem Sinn werden sie gelegentlich direkt als <<zur Seligkeit unentbehrlich>> bezeichnet oder die <<possessio salutis>> an sie geknüpft .

因为尽管有关于上帝选民的正统的繁文缛节的存在，歌德的话经常可以适用于加尔文教：“行动的人从来就是残酷无情的，除了旁观者之外，没有任何人有良心。”

denn trotz aller formalen Legalität des <<Heiligen>> galt im Ergebnis doch oft genug auch für den Calvinisten der Goethesche Satz: <<Der Handelnde ist immer gewissenlos, es hat niemand Gewissen als der Betrachtende>> .

至此我们已经陈述了清教关于在商业社会中的职业观的宗教基础，因而我们的下一个任务就是探究它的后果。我们已经涉及到不同的禁欲主义运动表现出的细节和重点的区别，但我们也看到存在于他们之中的重要的相同之处。但是，就我们所要达到的目的来看，问题的关键简要说来在于宗教上恩宠状态的观念，这种观念对于所有教派都是很普遍的，它是把获得这种状态的人从肉体的堕落中，从尘世中划分出来的标志。

另一方面，尽管在不同的教义中获得恩宠的方式不同，但它决不能凭魔术般的圣事来取得，也不能靠相信忏悔来达到，更不能通过个人的善行来获取这一点却是共同的。只有在证明具有与自然人生活方式明显相异的特殊行为方式之后，才有可能取得这种恩宠，由此产生出对于个人的推动力，激励个人有条有理地监督自己行为，以使自己获得恩宠，并因此而把禁欲主义注入其行为之中。但是，如同我们所见，这种禁欲主义行为意味着人的整个一生必须与上帝的意志保持理性的一致，而且这种禁欲主义再也不是一种不堪承受的负担（opus supererogationis），而是每一个确信拯救的人都可以做到的事情。与自然生活不同的圣徒们的宗教生活再也不是在离开尘世的修道院里度过，而是在尘世及其各种机构里度过——这是非常重要的一点。这种在现世之中（但又是为了来世的缘故）将行为理性化，正是禁欲主义新教的职业观引起的结果。

Wir haben nunmehr die puritanische Berufsidee in ihrer Wirkung auf das Erwerbs leben zu verfolgen, nachdem die vorstellende Skizze ihre religiöse Fundamentierung zu entwickeln versucht hat. Bei allen Abweichungen im einzelnen und bei aller Verschiedenheit in dem Nachdruck, welcher bei den verschiedenen asketischen Religionsgemeinschaften auf den für uns entscheidenden Gesichtspunkten liegt, zeigten sich diese letzteren doch bei ihnen allen vorhanden und wirksam . Entscheidend aber für unsere Betrachtung war immer wieder, um es zu rekapitulieren, die bei allen Denominationen wiederkehrende Auffassung des religiösen <<Gnadenstandes>> eben als eines Standes (status), welcher den Menschen von der Verworfenheit des Kreatürlichen, von der <<Welt>>, abscheidet , dessen Besitz aber -- wie immer er nach der Dogmatik der betreffenden Denomination erlangt wurde -- nicht durch irgendwelche magisch -- sakramentalen Mittel oder durch Entlastung in der Beichte oder durch einzelne fromme Leistungen garantiert werden konnte, sondern nur durch die Bewärung in einem spezifisch gearteten von dem Lebensstil des <<natürlichen>> Menschen unzweideutig verschiedenen Wandel. Daraus folgte fürdeneinzelnen derAntrieb zur methodischen Kontrolle seines Gnadenstandes in der Lebensführung und damit zu deren asketischer Durchdringung. Dieser asketische Lebensstil aber bedeutete eben, wie wir sahen, eine an Gottes Willen orientierte rationale Gestaltung des ganzen Daseins. Und diese Askese war nicht mehr ein opus supererogationis, sondern eine Leistung, die jedem zugemutet wurde, der seiner Seligkeit gewiß sein wollte. Jenes religiös geforderte, vom <<natürlichen>> Leben verschiedene Sonderleben der Heiligen spielte sich -- das ist das Entscheidende -- nicht mehr außerhalb der Welt in Mönchsgemeinschaften, sondern innerhalb der Welt und ihrer Ordnungen ab. Diese Rationalisierung der Lebensführung innerhalb der Welt im Hinblick auf das Jenseits war die Wirkung der Berufskonzeption des asketischen Protestantismus.

所以，巴克斯特反复不断，且经常是充满激情地宣讲：人须恒常不懈地践行艰苦的体力或智力劳动，这成了他最主要的工作。此种做法乃是基于两种不同的动机。一方面，劳动是历来所推崇的禁欲途径，因为它在西方教会中一直发挥着这种作用，这正是西方教会不同于东正教以及全世界几乎所有的修行戒律之处。对于清教徒归结到不洁生活名下的一切诱惑来说，劳动是一种特别有效的抵御手段，它的功效决不是无足轻重的。清教徒弃绝性欲的禁欲主义与修道院的禁欲生活只是在程度上而非原则上有所区别；而且由于它的婚姻观念，其所造成的实际影响远远超过了后者。因为，即使在婚姻生活里，性交也不过是遵照“孳生繁育吧”的训令而充当为上帝增益荣耀的手段，上帝正是为此目的才恩准它的。除了粗茶淡饭和冷水浴外，用来抵御一切性诱惑的药方与用来抵制宗教怀疑论和道德上的寡廉鲜耻的药方一样，那就是“尽忠职守”。不过，最重要的乃是更进一步把劳动本身作为人生的目的，这是上帝的圣训。圣·保罗的“不劳者不得食”无条件地适用于每一个人，厌恶劳动本属堕落的表征。

  Demgemäß sieht sich eine immer wiederholte, zuweilen fast leidenschaftliche Predigt harter, stetiger, körperlicher oder geistiger Arbeit durch Baxters Hauptwerk . Zwei Motive wirken hier zusammen . Die Arbeit ist zunächst das alterprobte asketische Mittel, als welches sie in der Kirche des Abendlandes, in scharfem Gegensatz nicht nur gegen den Orient, sondern gegen fast alle Mönchsregeln der ganzen Welt, von jeher geschätzt war. Sie ist namentlich das spezifische Präventiv gegen alle jene Anfechtungen, welche der Puritanismus unter dem Begriff <<unclean life>> zusammenfaßt, und deren Rolle ist keine geringe. Die sexuelle Askese ist ja im Puritanismus nur dem Grade, nicht dem zugrundeliegenden Prinzip nach von der mönchischen verschieden und infolge der Erfassung auch des ehelichen Lebens weitreichender als jene. Denn der Geschlechtsverkehr ist auch in der Ehe nur als das von Gott gewollte Mittel zur Mehrung seines Ruhmes, entsprechend dem Gebot: <<Seid fruchtbar und mehret euch>>, zulässig. Wie gegen religiöse Zweifel und skrpelose Selbstquälerei so wird auch gegen alle sexuellen Anfechtungen -- neben nüchterner Diät, Pflanzenkost und kalten Bädern-verschrieben: <<Arbeite hart in deinem Beruf>> .

 Aber die Arbeit ist darüber hinaus, und vor allem, von Gott vorgeschriebener selbst zweck des Lebens überhaupt. Der paulinische Satz: <<Wer nicht arbeitet, soll nicht essen>>, gilt bedingungslos und für jedermann. Die Arbeitsunlust ist Symptom fehlenden Gnadenstandes.

确实，一种职业是否有用，也就是能否博得上帝的青睐，主要的衡量尺度是道德标准，换句话说，必须根据它为社会所提供的财富的多寡来衡量。不过，另一条而且是最重要的标准乃是私人获利的程度。在清教徒的心目中，一切生活现象皆是由上帝设定的，而如果他赐予某个选民获利的机缘，那末他必定抱有某种目的，所以虔信的基督徒理应服膺上帝的召唤，要尽可能地利用这天赐良机。要是上帝为你指明了一条路，沿循它你可以合法地谋取更多的利益（而不会损害你自己的灵魂或者他人），而你却拒绝它并选择不那么容易获利的途径，那末你会背离从事职业的目的之一，也就是拒绝成为上帝的仆人，拒绝接受他的馈赠并遵照他的训令为他而使用它们。他的圣训是：你须为上帝而辛劳致富，但不可为肉体、罪孽而如此。   
仅当财富诱使人无所事事，沉溺于罪恶的人生享乐之时，它在道德上方是邪恶的；仅当人为了日后的穷奢极欲、高枕无忧的生活而追逐财富时，它才是不正当的。但是，倘若财富意味着人履行其职业责任，则它不仅在道德上是正当的，而且是应该的、必须的。关于有位仆人因拒绝发展上帝赐予他的才能而被革出教门的寓言直接挑明了这一点。清教徒时常争辩说，期待自己一贫如洗不啻是希望自己病入膏肓；它名为宏扬善行，实为贬损上帝的荣耀。特别不可容忍的是有能力工作却靠乞讨为生的行径，这不仅犯下了懒惰罪，而且亵渎了使徒们所言的博爱义务。

Und vor allem: die Nützlichkeit eines Berufs und seine entsprechende Gottwohlgefälligkeit richtet sich zwar in erster Linie nach sittlichen und demnächst nach Maßstäben der Wichtigkeit der darin zu produzierenden Güter für die <<Gesamtheit>>, aber alsdann folgt als dritter und natürlich praktisch wichtigster Gesichtspunkt: die privatwirtschaftliche <<Profitlichkeit>>. Denn wenn jener Gott, den der Puritaner in allen Fügungen des Lebens wirksam sieht, einem der Seinigen eine Gewinnchance zeigt, so hat er seine Absichten dabei. Und mithin hat der gläubige Christ diesem Rufe zu folgen, indem er sie sich zunutze macht. <<Wenn Gott Euch,einen Weg zeigt, auf dem Ihr ohne Schaden für Eure Seele oder für andere in gesetzmäßiger Weise mehr gewinnen könnt als aufeinem anderen Wege und Ihr dies zurückweist und den minder gewinnbringenden Weg verfolgt, dann kreuzt Ihr einen der Zwecke Eurer Berufung (calling), Ihr weigert Euch, Gottes Verwalter (stewart) zu sein und seine Gaben anzunehmen, um sie für ihn gebrauchen zu können, wenn er es verlangen sollte. Nicht freilich für Zwecke der Fleischeslust und Sünde, wohl aber für Gott dürft Ihr arbeiten, umreich zu sein>>. Der Reichtum ist eben nur als Versuchung zu faulem Ausruhen und sündlichem Lebensgenuß bedenklich und das Streben danach nur dann, wenn es geschieht, um später sorglos und lustig leben zu können. Als Ausübung der Berufspflicht aber ist es sittlich nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten. Das Gleichnis von jenem Knecht, der -- verworfen wurde, weil er mit dem ihm anvertrauten Pfunde nicht gewuchert hatte, schien das ja auch direkt auszusprechen. Arm sein wollen hieße, wie häufig argumentiert wurde, dasselbe wie hank sein wollen, es wäre als Werkheiligkeit verwerflich und Gottes Ruhm abträglich. Und vollends das Betteln eines zur Arbeit Befähigten ist nicht nur als Trägheit slindlich, sondern auch nach des Apostels Wort gegen die Nächstenliebe.

综上所述，这种世俗的新教禁欲主义与自发的财产享受强烈地对抗着；它束缚着消费，尤其是奢侈品的消费。而另一方面它又有着把获取财产从传统伦理的禁锢中解脱出来的心理效果，它不仅使获利冲动合法化，而且（在我们所讨论的意义上）把它看作上帝的直接意愿。正是在这个意义上，它打破了获利冲动的束缚。这场拒斥肉体诱惑，反对依赖身外之物的运动，正如教友派（或公谊会、贵格会）辩护士巴克莱所明言的（更不消提及那些清教徒了），并不是一场反对合理的获取财富的斗争，而是一场反对非理性的使用财产的斗争。

Die innerweltliche protestantische Askese -- so können wir das bisher Gesagte wohl zusammenfassen -- wirkte, also mit voller Wucht gegen den unbefangenen Genuß des Besitzes, sie schnürte die Konsumtion, speziell die Luxuskonsumtion, ein. Dagegen entlastete sie im psychologischen Effekt den Güterer Werb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengt die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte, sondern (in dem dargestellten Sinn) direkt als gottgewollt ansah. Der Kampf gegen Fleischeslust und das Hängen an äußeren Gütern war, wie neben den Puritanern auch der große Apologet des Quäkertums, Barclay, ausdrücklich bezeugt, kein Kampf gegen rationalen Erwerb, sondern gegen irrationale Verblendung des Besitzes.

当着消费的限制与这种获利活动的自由结合在一起的时候，这样一种不可避免的实际效果也就显而易见了：禁欲主义的节俭必然要导致资本的积累。强加在财富消费上的种种限制使资本用于生产性投资成为可能，从而也就自然而然地增加了财富。

Und halten wir nun noch jene Einschnürung der Konsumtion mit dieser Entfesselung des Erwerbsstrebens zusammen so ist das äußere Ergebnis naheliegend: Kapitalbildung durch asketischen Spar-zwang.Die Hemmungen, welche dem konsumtiven Verbrauch des Erworbenen entgegenstanden, mußten ja seiner produktiven Verwendung: als Anlage kapital, zugute kommen.

清教徒想在一项职业中工作：而我们的工作则是出于被迫。因为当禁欲主义从修道院的斗室里被带入日常生活，并开始统治世俗道德时，它在形成庞大的近代经济秩序的宇宙的过程中就会发挥应有的作用。而这种经济秩序现在却深受机器生产的技术和经济条件的制约。今天这些条件正以不可抗拒的力量决定着降生于这一机制之中的每一个人的生活，而且不仅仅是那些直接参与经济获利的人的生活。也许这种决定性作用会一直持续到人类烧光最后一吨煤的时刻。巴克斯特认为，对圣徒来说，身外之物只应是“披在他们肩上的一件随时可甩掉的轻飘飘的斗篷”。然而命运却注定这斗篷将变成一只铁的牢笼。

Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanischmaschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden-nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen-, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Nur wie <<ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte>>, sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden.

《新教伦理与资本主义精神》**作者:**(德)韦伯(Weber,M.)著 于晓,陈维纲译 **出版社:**三联书店   **出版日期:**1987

德语原文来自：http://religionanddemocracy.lib.virginia.edu/library/tocs/WebProt.html

**工作与时日 神谱**

**工作与时日**

所有死的凡人能不能出名，能不能得到荣誉，全依伟大宙斯的意愿。因为，他既能轻易地使人成为强有力者，也能轻易地压抑强有力者。他能轻易地压低高傲者抬高傲贱者，也能轻易地变曲为直，打倒高傲者。

诸神和人类有同一个起源。

我但愿不是生活在属于第五代种族的人类中间，但愿或者在这之前已经死去，或者在这之后才降生。因为现在的确是一个黑铁种族：人们白天没完没了地劳累烦恼，夜晚不断地死去。诸神加给了他们严重的麻烦。尽管如此，还有善与恶温和在一起。

羞耻和敬畏两女神以白色长袍裹着绰约多姿的体形，将离开道路宽广的大地去奥林波斯山，抛弃人类加入永生神灵的行列。人类将陷入深重的悲哀之中，面对罪恶而无处求助。

一只鹞鹰用利爪生擒了一只脖颈密布斑点的夜莺，高高飞翔到云层之中，夜莺因

鹰爪的刺戮而痛苦地呻吟着。这时，鸥鹰轻蔑地对她说道：“不幸的人啊！你干嘛呻吟呢？喏，现在你落了比你强得多的人之手，你得去我带你去的任何地方，尽管你是一个歌手。我只要高兴，可以你为餐，也可放你远走高飞。与强抗争是傻瓜，因为他不能获胜，凌辱之外还要遭受病苦。”长翅膀的、飞速快的鹰说了如上这番

话。

由于鱼，兽和有翘膀的鸟类之间没有正义，因此他们互相吞食。但是，宙斯已把正

义这个最好的礼品送给了人类。因为任何人只要知道正义并且讲正义，无所不见的宙斯会给他幸执但是，任何人如果考虑在作证时说假话、设伪誓伤害正义，或犯下不可饶恕的罪行，他这一代人此后会浙趋微贱。如果他设誓说真活，他这一代人此后使兴旺昌盛。

邪恶很容易为人类所沾染，并且是大量地沾染，通向它的道路既平坦又不远。然而，永生神灵在善德和我们之间放置了汗水，通向它的道路既遥远又陡峭，出发处路面且峙呕不平；可是一旦到达其最高处，那以后的路就容易走过，尽管还会遇到因难。

活着而无所事事的人，神和人都会痛之恨之，因为其禀性有如无刺的雄蜂，只吃不

做，白白浪费工蜂的劳动。

恶的羞耻心是穷人的伴侣。羞耻既能极大地伤害人，又能大大地助人兴盛。羞耻跟随贫穷，自信伴着富裕。

坏邻居是一大灾祸，就象好邻居是一大福祉一样。有一个好邻居就如拥有一件财宝。如果你的邻居好，连一头牛也不会死亡。邻居对你有多好，你应该对他也有多好；或者，如果可能的话，应该对他更好些。

你千万不要上当，让淫荡的妇女用甜言蜜语蒙骗了你，她们目光盯首你的粮仓。信任女人就是信赖骗子。

如果你心里想要财富，你就如此去做，并且劳动，劳动，再劳动。

今天的事不要拖到明天、后天。懒汉不能充实谷仓，拖沓的人也是如此。勤劳就工作顺当，做事拖沓者总是摆脱不了失败。

须知说一声“借给我两头耕牛、一辆大车”是一件易事，但对方以“我的牛有活要干”为借口加以拒绝也同样易如反辈。

在菊芋开花时节，在令人困倦的夏季里，蝉坐在树上不停地振动翅膀尖声嘶叫。这时候，山羊最肥，葡萄酒最甜；妇女最放荡，男人最虚弱。

人类最宝贵的财富是一条慎言的舌头，最大的快乐是它的有分寸的活动。如果你说了什么坏话，你不久就将听到有关你的更大的坏话。

不要面对太阳笔直地站着解小便，要记住在日落到日出这段时间里干这事；不要在行路时解小便，无论在路上还是在路旁；不要赤身裸体；黑夜属于快乐的神灵。一个心智发达的细心人，他们总是坐下来，或者走到一个封闭庭院的墙角下做这事。

男人不应该用女人用过的水洗澡，否则他会因之在某个时候遭到深重的灾难。

**神谱**

如果有人因心灵刚受创伤而痛苦，或因受打击而恐惧时，只要缪斯的学生—— 一个歌手唱起古代人的光荣业绩和居住在奥林波斯的快乐神灵，他就会立刻忘了一切忧伤，忘了一切苦恼。

广大的天神乌兰诺斯来了，带来夜幕，他渴求爱情，拥抱大地该亚，展开肢体整个地覆盖了大地。

《工作与时日 神谱》作 者:（古希腊）赫西俄德著 张竹明，蒋　平译 页数:12，74页 出版社:商务印书馆 出版日期:1991

**叔本华论说文集**

人最为高尚最丰富多彩的永恒的快乐是心灵的快乐。（8）

所以贺拉斯说过这样的话；即使许多人被剥夺了生活中的奢侈品，他们依然能够生活。苏格拉底看到四处都是待售的各种奢侈品，禁不住惊呼曰：我不想要的东西在世界上竟然如此之多。（9）

在真正自然的必需品得到满足的范围之内，一切能够获得的财富，对我们的幸福影响甚微。

“人自身所固有的东西”乃是幸福的契机。（11）

“人是什么”以及“人自身所固有的东西”，一言以蔽之曰，人格，由它所造成的一切，乃是我们幸福和福社唯一直接的源泉，而其他则只是媒介和手段，因而不会对幸福发生特别的影响。（13）

所以亚里士多德说：始终不渝考并非是时富而是品格。((欧德谟伦理学＞第七卷第二章)

小时候我曾读过一本古书，里面有这样的话：“你苦笑口常开，你便幸福；你若悲哀不已，你便不幸”。（14）

正如爱比克泰德所说：“人不会为事物所左右．但会被他们对于事物的思想所左右。”

任何东西都不如健康能带给我们更多的幸福。（16）

荷马说：“红颜丽质不可轻易丢弃，除神外谁也无法给人以美貌。”（19）

因为一个人自身所固有的东西愈丰富，他便愈少求人，的确，别人也很难再给他什么。智力超群的人何以自甘寂寞，其原因就在于此。（20）

塞涅卡提出：“愚蠢自身即是负担。”

如阿里奥斯托评价的那样：虚度时光的无知者是多么悲哀啊！——凡夫俗子所想到的仅只是如何打发他们的时光，而天才则力图利用它。（21）

斯托伯乌斯在注释逍遥派哲学时对这一思想也进行了确切的阐明，他说，幸福，意味着在所从事的一切事情上，行动具有魄力且富于成果。（25）

日常生活里，一旦没有激情来刺激，便会令人感到沉闷厌烦，枯燥乏味，有了激情，生活又很快变得痛苦不堪。（29）

如我的哲学虽然从来没有给我赢得一个小钱，但它却为我节省了许多开销。（30）

卢西安说，灵魂富有才是唯一真正的富有，其他所有的财宝甚至会导致极大的毁灭(格言，12)。（31）

塔西陀说；“对名声的欲望是智者最难以摆脱的”。（51）

人只要没有完全堕落，便有廉耻之心，在任何地方，人们都认为荣誉具有特别的价值。（56）

名声是必须要赢得的东西，而荣誉则只是不可失去的东西，没有名声只不过默默无闻而已，这只是一种不实在的事情，而失去了荣誉则会令人羞愧，它具有实实在在的性质。

诽谤乃是无中生有攻击荣誉的唯一武器，抵制诽谤的唯一办法，就是公开地驳倒它，并使它的恶语中伤暴露在光天化日之下。（58）

爱尔维修在其主要著作《论精神》中也详尽地发挥了这一真理，他得出的结论是，“我们乐于受人尊敬并不是因为尊敬自身之故，而只是因为尊敬所带来的好处。”（59）

女性的荣誉，在少女乃是人们对她的纯洁的一般看法，在妻子则是人们对她的忠诚的一般看法，这种看法的价值在于以下几点，妇女在生活的一切方面都得依靠男人，而男人，可以说，只在一个方面依赖女人。（61）

应当说，男人的荣誉就在于惩罚妻子，对她的情夫进行惩罚，则是责任以外的工作。（64）

强权便是真理。（69）

一拳头水远都只不过是一个人尽其所能给予他人肉体上的不足挂齿的损伤的一拳头而已；所以，这除了只能说明他在体力或技巧上胜人一筹外，或者说，除了说明他乘人不备外，什么也不能证明。我们无论怎样分析也不会有任何进展。（79）

所有的人都可以要求荣誉，但几乎没有什么人可以要求名声，即使可以，也只有依靠非凡的成就，才可以取得名声。

这些成就有两类，行为和作品。所以，对于名声来说有两条途径是敞开的。在行为这条途径上，主要需要的是高尚的心灵，在作品这条途径上，需要的则是杰出的才智。（87）

即使在今天，有人时常以保持缄默的密约来表示嫉妒，而且它被看作是一门高超的技巧。

一般说来，如若一个人的名声愈持久，则它来临得愈迟，这已成为通则。大凡所有杰出的作品都需要时间来展开，它流芳于后世的名声恰如棕树，成长得十分缓慢；那些只能盛极一时的名声，就橡一年一枯荣的草木，来也匆匆，去也匆匆，而虚名则如昙花一现，转瞬即逝。（89）

一个人若是发现自己具有极强的精神力量，那他就应当去解决那些最艰深的问题，如关系到整个自然和全人类的问题，他将会把他的研究深入到所有领域，而不会在一些岔道上迷失得太远，也不会进入一些鲜为人知的领域；换言之，他不会毕生去研究某些特殊的知识或谈论一些细枝末节的琐碎问题。他不必为了逃避成群的竞争对手而陷入一些艰深难弄的问题。普通的人生便可以为他提供足够的材料，以形成严肃而真实的新理论。他的努力会得到人类大多数成员的称赞，因为他们熟悉他所谈论的那些问题。在研究物理学、化学、解剖学、矿物学、动物学、语言学、历史学的学者和研究人生的学者即诗人和哲学家之间，其差别真是相去甚远。

最大的幸运不是享受强烈的狂欢和巨大的喜悦，而是没有任何剧痛地——无论是肉体上还是精神上——落下生活的帷幕。（101）

要想使生活不致于太悲惨，最可靠的办法是不要期待太大的幸福。（111）

因此，与你的其他任何一种方法相比较，把你的种种要求降至最低可能的限度，将是使你避免极大不幸的最确实可靠的方法。（114）

因此，我们既不应该让未来牵挂而思绪不宁、焦虑企盼，也不应该沉湎于对往事的追悔惋惜，而应该牢牢记住：唯有现在才是实在的、确定的；未来总是无一例外地使我们的希望落空；过去也常与我们曾经预料的相去甚远。（119）

因此，我们应当水远为此而充满欢乐，给它以应有的欢迎，并尽情享受这每一时刻——由于充分意识到它的价值而摆脱了痛苦和烦恼——之快乐。倘若我们对过去希望的落空愁眉不展，而对未来的前景焦躁不安，我们将无法做到这一点。（119）

思想真正的平静，灵魂深处的安宁以及身体的健康，所有这一切是世间所能给予的最大恩惠，而这一切也只有在独居中才能获得，并且，这种平静和安宁作为一种持恒的心境，唯有身处绝对幽静之处方可达到。因此，如果说人自身之中有什么高贵而有价值的东西的话，那么他的这种生活方式本身就是在这个悲惨的世界中可能找到的最大幸福。（127）

一个人正因其自身性质的单一，才使他发现独处不堪忍受。荒唐愚蠢才真正是其自身的重累。（129）

作为一条一般规则，可以说，一个人的社交性格与他的理智才能几乎成反比：亦即说，“某某人”不善社交也就等于说他是一位伟大的天才。

孤独对于这样的人具有双重有利之处。首先，它使他与自己保持一致；其次，它阻止他与别人意见相同，而后者是一个极重要的有利之处；因为，在与社会的一切交往中都存在着如此之多的制约、烦恼甚至危险。（131）

一位品质高尚的人其主要标志是他并不会从与他人的交往中得到快乐。他越来越宁愿独处，并且随着时间的流逝，最终认识到一边是孤独，另一边是粗俗，除此而外别无选择。（135）

这是塞涅卡给予我们的忠告；正如他正确地指出的那样，“拿自己的命运与别人的幸运相比，是一种自我折磨，若能避免此种苦行，我们将会满意自己所拥有的一切。”（139）

有三种类型的贵族：(1)出身和地位上的贵族；(2)财产上的贵族；(3)精神上的贵族。其中真正最高贵的是第三种，人们最终将会认识到它荣踞首位的资格。（140）

在灾难已经发生，因而无法改变的情况下，你就不应再悔不当初，更不应说想用这样或那样的方法或许就能避免它；因为这种反省只能徒增自己的痛苦而使之无法忍受，这样，你将会变成一个自我折磨者。（142）

每一天都是一次短暂的生命：万物苏醒、获得一次新生，每一个清晨都是一次初始，尔后，万物都要静止安息，睡眠如同一次暂时的死亡。（144）

如果你把一个小物体放在眼前，这样便挡住了你的视线，使你无法看见这个世界，同样，离我们最近的人或事物——尽管他们微不足道——往往具有一种虚假的吸引力，令人可恶地占据了我们的头脑，使我们无暇顾及那些严肃的问题和重要的事情。我们应当抵制这种倾向。（146）

伟大人物像雄鹰那样总喜欢把栖巢孤零零地筑在高处。（159）

一想到大多数人是如此地卑鄙肮脏、如此地麻木不仁，换言之，如此地庸俗下流，你将明白除非你自己变得跟他们同样庸俗下流，否则你绝不可能与他们对话。（161）

在野蛮国家，人类彼此吞食；在文明社会，人类互相欺诈；这就是所谓世上的一般风俗常情!（171）

炫耀自己的才华，卖弄自己的精明，只不过旁敲侧击地嘲笑别人愚钝和无能。（178）

萨迪在《蔷薇园》中评论说：“你应当明白——智者固然不愿与傻瓜为伍，而蠢人更是一百倍地厌恶与聪明人交往。”（178）

与其钱被别人骗走，不如将它用光。因为，这样还可以使你一举赢得精明之称。（186）

一位古代作家说，真正说来，世上有三种伟大的力量：智慧、体力和运气，而我认为最后一种最为灵验。

人生犹如一只远航的小船，运气则像风帆，它既可助励船乘风破浪，全速前进，也能使船偏离航线，改变航向。一个人若想独自完成一切事情是徒劳无益的；就像船上的舵手，如果他努力工作，可以使船顺利前进；但是，一场突然降临的风暴会使一切沉入海底。当然，如果有适宜的顺风，无需掌舵船也能顾利航行。（188）

人们通常称之为命运的东西，不是别的，仅仅是他们自己愚蠢行为的结果。（198）

从迄今我们一直持有的观点来看，可以把人生比作一块刺绣，一个人在其前半生所看到的只是它的正面，在后半生看到的是它的反面。反面不如正面精致漂亮，但却更富有启迪意义，因为它揭示了线是如何被绣成图案的奥秘。（208）

向生命终点的迫近颇似临近终场的化妆舞会——面具全都取下。（220）

由此可见，人们的宗教信仰并非来自于理性的确证，而只不过是一种在童年时代就被灌输进来的东西而已。（235）

用欺骗和谎言来教导德性不也太离奇了吗?（248）

无论在哪里，宗教信仰都是法律和政体的支柱，因而是社会结构的基石。如果政府的权力和统治者的尊严里没有宗教的成份，社会结构根本无法形成。（252）

大量的无知便是宗教产生的条件．愚民是宗教生存的土境。（252）

费拉勒修斯：十字架之后站着魔鬼。（265）

阅读唯一能有助于我们形成自己文风的方面，就在于阅读教会了我们如何利用我们天生的才能。所以，要学习如何运用这样的天赋，首先必须得拥有这些天赋，没有天赋，阅读又能教给我们什么呢?除了教给我们一些毫无越味缺乏生气的矫揉造作的腔调，并把我们变成肤浅的模仿者外，什么也不能教给我们。（270）

我们要知道，为愚人写作的书总会有大量的读者，要仔细地把时间用来阅读那些古今中外的伟大人物的著作，阅读那些站在人类之巅的人们的著作以及享受着不朽声誉的人们的作品。只有这样的著作才会开卷有益。绝不要阅读坏的文学作品，好的文学作品也不要读得大泛。坏书是精神的毒药，会毁灭人的心智。（272）

我们这样乐于观看动物的主要原因，是因为我们喜欢以这种简单化了的形式，来观看自己的本性。世界上唯一会矫揉造作的就是人。其余的一切动物都是真实、诚挚的，从不企图掩盖自己，而是直率地表达自己的情感。（289）

一个没有实现的希望远不如一件追悔莫及的往事令人伤感，因为人们面对的是无限广阔的未来，而造成既成事实的过去，却不可改变地在人们身后紧闭了大门。（292）

生活中各种幸福的事情就像一片树林，只有从远处观看才显得好看。如若走近树林并置身子其中，美感便不复存在了；你看不到美在何处；你看到的仅仅只是树木而已。我们常常对别人的命运羡慕也就是因为这个道理。

医生悉察人类所有的弱点，律师洞察人类所有的罪恶，神学家明了人类所有的愚昧。（294）

世界不再是目的而是手段。永恒快乐的王国与世隔绝，世界就像一座坟茔。对现世的屈从和对美好事物的所有期望，构成了基督教的精神。只有通过赎罪，即在此岸修善积德，达此目的的门扉才会启开。（305）

为金钱和保留版权而写作，本质上是文学的堕落。（309）

事实上，我们发现每一位真正伟大的作者都尽可能洗练、明晰、精确而简要地表达自己的思想。单纯质朴总是被看作真理的标志，而且也是天才的象征。(322)

一个人只要可能就应该像伟大的天才那样思考，而像普通人那样说话，假如作者能够认识到这一点，一般来说他都将获益匪浅。作者应当深入浅出地表述其非凡的思想。(325)

因此，只要可能，说话写文章都要提纲挈领、言简意赅！删去那些读者不感兴趣的东西。言之无物无论在何处都是平庸无有的标志，而言简意赅则是天才的特征。

真理，美就美在它的无遮无掩。表达愈加简明，它给人的印象也就愈加深刻。(328)

正如一个人衣冠不整地会见朋友，显示了他缺乏对朋友的敬意一样，草率、粗心、拙劣的风格表现了对读者的一种令人不能容忍的漠视，而读者拒绝阅读这种书便是对它的最严厉的批评。(331)

一个人若不想耗费脑筋，思考问题，那么，他无需做任何事情，最好的办法就是时时刻刻手中拿着一本书。正是这种做法解释了博学多识何以反倒使大多数人变得更加愚蠢糊涂，并使他们的作品没有获得成功的原因。(346)

但是，我们绝不能忘记：一种真正的价值仅仅在于，一个人的思想首先只是为他自己的缘故。我们可以根据思想者的思想是为他自己的缘故，还是为别人的缘故，而对他们划等分类。前者是真正独立自主的思想家，他们的的确确在思考问题，并且，实实在在地是独立无羁的；他们是真正的哲学家，唯有他们才是坦诚的。他

们存在的全部快乐和幸福就在于思考。而后者则只能被称作智者。他们想要了解一切；并在从现实世界得到的东西中寻求幸福。他们对任何事情都缺少热诚。人们可以从一个人的全部风格，来判定他属于上述两个类型中的哪一个。(354)

小说家的任务不是讲述那些伟大事件，而是使一些微不足道的小事变得趣味盎然。

历史学，在我看来与诗歌截然不同，历史学意味着时间，如同地理学代表空间；根据这个词的严格意义，它与地理学一样都不能被称作一门科学，因为，历史学并不阐述普遍真理，它所要处理的仅仅是那些琐碎的史料。历史学通常总是那些既想学有所获，又不必承担任何艰苦的研究计划(而这种令人呕心沥血的研究正是获取真正的知识所必不可少的)的人所趋之若鹜的学科。(358)

任何有价值的书都应当立刻通读两遍。(362)

匿名是一切文学和新闻的无赖行径的避难所。(374)

因而，假如一个人希望自己的名声传诸于后世，他就必须无视于他自己时代对他的影响。当然，这常常意味他必须排除一切影响，并准备去为赢得万世美名而放弃他的同代人给予的喝采掌声。(387)

运用各种语言撰写的浩瀚书海中，大约只有十万分之一的书才能作为真正具有永久价值的文献传诸后世。(388)

一个天力具有双份的理智，一份是为他自己准备的并服务于意志，另一份是为世界准备的，即由于这份理智使他变成一面镜子，以反映出他对于世界的纯粹客观的态度。(395)

天才的作品就其本来意义而言，只是一件神圣的祭品和他的生命的真实果实，他的目标就是要把它贮藏起来以留给后人，唯有更具辨别力的后人才能使他的作品成为人类的财富。(411)

我们通常得到的快乐总是不如我们期望的那样动心，相反，我们所遭遇的痛苦却比我们预料的更为深重。(415)

生活中值得嫉妒的人寥若晨星，但命运悲惨的人却比比皆是。

任何给定生活的幸福的衡量，不是根据其快乐和愉悦，而是根据其解脱痛苦——解脱确定的苦难——的程度。(418)

人所具有的思考、记亿和预见的能力，实际上是凝聚和贮藏他的欢悦和悲哀的机器。(419)

鉴于上述理由，我们确实可能相信最高的智慧是将现存的欢悦作为生命的最高目的；因为这才是唯一的现实，其他一切仅仅是思想的游戏而已。另一方面，这样一种举动或许被称为最大的愚行：因为一切都是转瞬即逝的，如同一场无需任何努力的梦幻。

我们生命赖以存在的全部基础便是现存——转瞬即逝的现存。它以永恒运动的形式存在于人类生存的本质之中，并且，使我们永远得不到我们一直在力争获取的片刻安宁。我们就像一个奔跑下山的人，只能不断地跑动而无法停住脚步，倘若停止奔跑便会摔跤；或者，像一根在手指上保持平衡的竹竿；或者，像一颗卫星，一旦终止其轨道运行，便会与其绕之旋转的行星相撞。骚动是生存的标志。(432)

唯有生存意志才真正地、直接地具有这种欲望——万物均如此。既然生存是自由的行为，而且，只是意志的反省，那么，生存所在之处也就必然是意志所在之处；因为，意志正是于此刻才在生存自身之内获得满足；我是说，就它从不懈怠永远进取而言，它绝不可能得到满足的。意志并不顾及个体，个体与意志无关。如前所述，虽然这似乎已成事实，因为个体除了在它自身之内，绝不可能直接意识到意志。其结果是使个体小心翼翼地维持他自身的生存；并且倘若不是这样，也就无所谓人类的繁衍了。总之，个体显然并非完美的形式，而是有限的形式；因此，从个体中解脱出来不是失去而是获得。无需为此自寻烦恼（446）

女人的一生应比男人更和缓、更宁静、更平凡，在本质上既不比男人更幸福，也不比男人更不幸。（477）

无论女人的目光短浅有多少不利之处，但是至少这点可以说是她的长处，即女人的生活比男人更为现实，并且只要限前尚能过得去，她们就会尽情享乐。这便是女人特有的快乐的原因，它使女人能够在男人休息时给他以逸乐，在男人被烦恼缠身时给他以安慰。（479）

正像雄狮有着锐利的爪和齿，大象和野猪长着尖尖的长牙，公牛长着坚硬的角，乌贼鱼有着云母般的墨液一样，大自然为了让女人防身自卫，也赋予她们虚饰的诡术；大自然以体力和智力的形式赐给男人的全部力量已经以诡术的形式施与女人。因此，虚饰是女人的天性，她们既聪明绝顶又愚蠢至极。女人时时刻刻都在运用其虚饰的诡术，这就如同遭袭击的动物使用自卫的方法一样自然。她们感到这样做并没有逾越其权力的范围。（481）

所以，女人生性要把一切都仅仅看作征服男人的手段；倘若她还有其他什么兴趣的话，那也不过是装模作样——即试图通过卖弄风情达到其目的，却又装作什么也不知道的一种迂回的途径。（483）

女人从本性上来说意味着服从，对于这一点，我们可以把它看作这样一个事实，即每一位处于完全独立的非自然位置上的女人，都要直接依附于某个男人，使自己接受他的统治和支配。这是因为她需要一位丈夫和主人。倘若她还年轻，那么她就作为情人；倘若她已衰老，则作为教士。（491）

世界上所有的慈善家和立法者一致主张并发布废除一切体罚的法令，但是他们绝不可能说服我！（494）

马车夫、搬运工、邮差——他们都是人类中的驮兽，必须让他们受到公正合理、宽容慎重的对待：但也绝不能允许他们肆无忌惮地制造噪音，妨碍人类的高级思维活动。（495）

玫瑰都有刺。是的，许多有刺的植物则不一定都是玫瑰。

一个乘坐汽球飞向天空的人似乎并没有感到他正在向上升滕；他只看见地面在逐渐下沉。

只有洞察其真谤的人才能明白其奥秘。（498）

在冬天一个寒冷酌日子里，几只豪猪挤在一起互相取暖；但是，当它们身上的刺彼此戳痛对方时，它们又不得不散开。然而，寒冷又把它们驱赶到一起，接着又发生了同样的事。最后，经过多次反复，它们终于明白：最好被此保持一定距离。(500)

人有什么值得骄傲的呢?他的孕育就是一种原罪，他的出生就是一种刑罚，他的生命就是一种苦役，他的死亡就是一种必然！(506)

每个人对他人的基本倾向，在品性上被设定为要么是妒忌要么是同情，正是由此出发导致了最初的人类道德的善与恶的分道扬镳。

就起源或性质上说，人的每一种美德总是与某种缺点相关联，同样真实的是，人的每一种缺点也总是与某种美德相联系。因而，正如时常发生的那样，倘若我们对某人犯了错误，那是由于在我们与他结识的一开始，就把他的缺点与某些美德混淆起来，而实际上这二者是相互为伍的。对我们来说，小心谨慎的人似乎是一个懦夫，精打细算的人是一个小气鬼，挥霍无度的家伙好像是慷慨大方的，粗鲁蛮横的家伙是正直诚实的，有勇无谋的白痴看上去好像他正在充满自信地投入工作，诸如此类的情况比比皆是。(514)

正如我言，所有这些假面具纯粹是作为一种通例，以便掩饰其工业、商业或投机业的真实目的。在这个方面，唯独只有单纯的商人才构成一个最为诚实的阶层，他们是什么人，就老老实实承认自己是什么人。由于他们工作之时根本就不需要戴任何假面具，结果，人们就称他们是卑贱的阶层。(516)

非常必要的是，一个人应当尽早地被告知生活的真谛，即人生只是一场化装舞会，通过它，人才能发现自我。否则的话，生活中发生的许多事情，你既不能理解它们，但又不得不容忍它们，甚至你会对它们完全迷惑不解。

从本质上讲，人是一个野兽，一个残忍恐怖的畜牲。我们知道，唯有驯化他和制服他的工作，我们才称之为文明。正因如此，我们才时时担心，恐怕有一天他会野性大发。无论何时，也无论何地，法律和秩序的锁链一旦脱落，社会一旦进入无政府状态，人将会展示自己究竟是什么东西。(517)

没有一种动物为了取乐的单纯目的而折磨另一种动物，但人却是如此，正是这一点构成了人的品性中极为残忍的特色，而人的品性的此种恶劣程度远胜于纯然的野兽。(520)

天地之间的万事万物，莫不表明了这种永恒的“轮回”。进一步讲，人类社会更是如此。在人类社会中，从道德的观点看，充满着邪恶与卑鄙，从理智的观点看，无能与愚蠢的弥漫盛行已经达到了令人恐怖的程度。然而，在人类社会中也会间歇性地出现一种“轮回”，它总是会给人带来一种意外而新鲜的惊喜，例如，或是表现为诚实，或是表现为善良，甚至还会表现为高贵，进而也会表现为伟大的理智和极富天才的思想。它们不会立即消逝殆尽，而是像一道曙光，划破万籁俱寂助漫漫长夜，直接照亮我们阴暗的心灵。我们必须把它们作为一种保证全盘接纳下来，即，正是这种永恒的“轮回”蕴涵着一种善的救赎的原则；这一原则有力量冲破阻碍，慰藉我们的心灵，并去解放整个世界。（526）

有两种不同的方式，通过它们，一个人可以意识到他自己的存在。一种方式是，对自己的存在，他可以有一种感性的知觉，这种存在可以在外部表现自身——它是如此微小，以至于它可以消逝殆尽化为虚无；倘把它置身于无穷无尽的、作为时间和空间的世界之中，个人只是千百万个创造物中的一员，他降生到这个星球上仅仅度过短暂的瞬间，如白驹过隙，沧海一粟，每三十年更新一次。另一种方式是，由于深入到他自身本性的深层，一个人将会意识到，他就是整体；也就是说，事实上，他是唯一真实的存在；并且，进而可以说，这一真实的存在领悟到：他将于他人身上再现自己，而他人只是从外部表现他们自己，实际上却好像构成了他自己的一面镜子。

每一个人都有一种权利，即你可以做任何事情，但不得伤害他人。（533）

人类社会中一切违背自然本性的东西——诸如为逃脱不幸而进行的普通的争斗，以牺牲众多生命为代价的海上贸易，复杂的商业利益所导致的尔虞我诈，以及为解决一切争端而最终爆发的战争，这一切的一切，唯独只归因于奢侈品。奢侈品并没有给人们带来好运，即使对于享受这些奢侈品的人来说也是如此，因为奢侈品只会使他们体弱多病、脾气更坏。由此看来，减轻人类痛苦的最为有效的方式，似乎是减少奢侈品，乃至完全废弃奢侈品。

一个只有农夫的国家不可能会有多少发明创造，而懒惰的手却能制造出敏捷活跃的头脑。科学和艺术本身就是奢侈生出的孩童，它们向奢侈偿还自己欠下的债务。（539）

正义是软弱无力的，本质上讲，唯有强权才能统驭万物。只有借助于强权的力量，正义才能行使统治，但如何使强权加入到正义这＝方，则是政治统治的关键问题。（543）

人类是由利己之心构成的，唯独只有物质的力量，才能使他们产生畏惧和敬重之心。（544）

总之，君主政治形式极为符合人的自然本性，这就如同自然界中的其他动物一样，如一群蜜蜂或蚂蚁，一行飞鹤，一群流浪的大象，一群共同猎捕食物的饿狼，它们总是把它们其中的一员置于首领的位置。人类从事的每一项事务，只要它伴随首危险(例如战斗或航海)，那么它必然也要受到某位首领权威的统辖，并必然导致某种绝对统一的意志。甚至动物有机体也是基于某种君主制原则构成的：即唯有大脑才能行使霸权，起到统驭和管理的作用。尽管心脏、肺和胃于维护整个身体的生存，贡献可谓至关重大，然而基于上述理由，这些粗俗的器官绝不能担当统驭和领导的重任，能够担当这一重任的唯有大脑，也就是说，政治只能由某一控制中枢扩展开来。甚至太阳系的结构也类似于一种君主政体。另一方面，共和政体有悖于人的天性，它不仅不适宜更高层次的理智生活，而且还不适宜艺术和科学。因而，在世界上我们到处都可以发现，一切时代，一切国家，无论它们是文明的或野蛮的，抑或二者兼而有之，它们总是存在于君主政治的形式之下。（550）

严格地说，一切生命过程所发生的偶然事件，都如同钟摆运动一样，具有同样的必然性。（566）

正是这种扮演，一个人才能理解他自己，才能明白他寻求的是什么以及他努力想成为什么样的人。也就是说，他希望成为什么样的人，他也就事实上是什么样的人。这是一种必须从外界告诉给他的知识。生命系于人，或者说，生命系于意志，正如化学试剂系于物体一样．即：唯有凭借生命，一个人才能展示他是什么，并且唯有凭借他展示自己是什么，他在事实上才获得了自己的全部存在。生命是性格的具体表现，或者说，是我们借助性格这个语词理解的某种东西的具体表现。（573）

我曾经自我审视过自己：某一时刻，我对整个人类深深怀有一种真诚的怜悯；另一时刻，我又极为麻木不仁，漠不关心人类的苦痛；偶尔，我还仇视人类，幸灾乐祸地看着他们在受罪。

所有这些都非常清楚地展示了，我们具有两种不同的，甚至是截然对立的对待世界的方式。一种方式是根据个体化的原则，它把其他一切生灵都看成是陌生的、外在于我们的，是明显地与我们不同的。我们对它们除了漠视、妒嫉、仇恨之外，绝无其他感情；并且看到它们受罪，我们才感到高兴。另一种对待世界的方式是根据我称之为“这就是你自身”的原则。它把一切生灵都看成是与我们同一的，所以在注视它们的时候，总是从我们内心唤起儿丝怜悯，一份爱心。（577）

理论哲学家将生活转变为观念。实践哲学家则将观念转化为生活。（590）

天真无知，按其本性而言，就是愚蠢。（591）

谦虚在一定程度上是一种虚伪，它之所以得到宽恕，仅因为绝大多数人如此卑下，以致这些人的这种虚伪得到纵容而变得更加放肆。（592）

无所畏惧的气概产生于称作善良本性的同一源泉。我的意思是说，本性善良的人总是清醒地意识到，他生活于其他个体之中，正如生活于自身之中一样。（595）

愚笨的人通常是邪恶之徒。出于同样的道理，丑陋的和畸型的人一般绝非善良之辈。

同样，天赋与圣洁亦同出一源。一个圣徒，不论他的智力多么低下，他的身上仍然具有天才的锋芒和锐气。一个天才，不论他在脾气和性格上犯过多少过失，他总会崭露某种高贵的天性；通过这种天性，他表现了他与圣徒的亲缘关系。（597）

人类社会的结构仿佛钟摆一样，不停地摆动于两种冲动、两种相互对立的罪恶，即专制政治与无政府状态之间。

因此，任何宪法应当更加接近专制政治，而不应当接近无政府状态。也就是说，它必须多少有一点专制政治的可能性。（602）

**《叔本华论说文集》，商务印书馆，1999年9月第一版**

**萨利克法典**

十三 关于抢夺自由人

1．如果有三个人劫走一个自由姑娘，他们各须罚付三十金币。

2．如果劫夺人数在三人以上，他们各须罚付五金币。

3．如果有人随身带箭，应付三倍罚款。

4．对夺得者则应课以二千五百银币的罚款，折合六十三金币。

5．如果他们从堡垒下或房间里劫走姑娘，应照上项规定，缴付代价和罚款。

6．如果被劫走的姑娘是在国王保护之下的，在这情况下，作为破坏“国王和平”论，应付二千五百银币，折合六十三金币。

7．如果园王的奴隶或半自由人掠夺自由妇女，应处死刑。

8．如果自由姑娘自愿跟随奴隶，应被剥夺自由。

9．如果自由人劫走别人的女奴，应受同样处罚。

四十一 关于杀害自由人案

1．任何人杀死一个自由法兰克人或遵守萨利克法律而生活的蛮人，而经证明者，应罚付八千银币，折合二百金币。

3．如果有人杀死替国王服务的男人或同样的自由妇女，应罚付二万四千银币，折合六百金币。

5．如果有人杀死罗马人——国王的共桌人而被揭破，应罚付—万二千银币，折合三百金币。

6．如果有人杀死罗马人农夫而非国王的共桌人，应罚付四千银币，折合—百金币。

7．如果有人杀死负有纳税义务的罗马人，应罚付六十三金币。

四十四 关于聘礼

……

补充条文第一条。这里就是怎样决定谁该领取聘礼的办法。

4．如果有妹妹的儿子——外甥，最长者应领取聘礼。

5．如果没有外甥，外甥女的长子应领取聘礼。

6．如果没有外甥的儿子，那属于母亲的堂姊妹的儿子应该领取聘礼。

7．如果没有堂姊妹的儿子，母亲的弟兄——舅父应领取聘礼。

8．如果没有舅父，［寡妇］前夫的弟兄应领取聘礼，可是有一条件，即他没有取得承继遗产权。

9．如果弟兄也没有，那么，除上面列举的称呼以外，另按亲属关系的远近，直到六代为止，就中关系较近者应领取聘礼，可是有一条件，即他没有领过这妇女亡夫的遗产。

10．如果到第六代为止［包括本人在内］的亲属还是没有，那么，所有聘礼本身以及由此问题而发生诉讼上的罚金一概归入国库。

五十二 关于借贷

1．如果有人把自己的某些东西借贷下别人，而后者不愿归还他，他应依下列手续召唤那个人到法院去：他应倍同证人同到那借他东西的人的家里，并通知他如下的话：“因为你不愿归还我所借给你的东西，那么，依萨利克法律．今天你还可保有它们。”并应指定期限要他［归还］。如果届时他还是不肯归还，应再给予延期七天。在七天期满后，应同样通知他说，依萨利克法律，今天他可保持这些东西，又如果届时还是不肯归还，那么在另外七天期满后，应和前次一样同证人一起到他那里，并请他归还他的东西。又如果那时他还是不肯归还，应对他指定限期。如果三次对他指定限期，那么，每次增加债款各一百二十银币，就是各三金币。如果他那时既不肯归还东西，也不肯支付债款，那么，除债款和出三次通知所加的九金币之外，另应罚付六百银币，折合十五金币。

五十三 关于不放手入锅的赎买

1．如果有人被判处［把手放人］沸水锅的考验，那么，双方可达成协议，使被判决者可赎回自己的手，并须提出共同宣誓的证人。如果过失是这样情况：即已有犯罪证据，依照法律应予判罪者，应付六百银币，折合十五金币，那么，他可以一百二十银币，折合三金币来赎买自己的手。

五十八 关于一把泥

1．如果有人杀了人，而交出他所有的财产，但还是不够偿付依法所该付的罚款，那么，他必须提出十二个共同宣誓证人［他们将宣誓说］：在地上，在地下，除已交出的东西以外，并没有其他任何财产了。此后，他应走入自己家里，从四屋角搜集了一把泥，站在门槛上，面向屋内，用左手把这把泥越过自己肩膀撒到他认为最近的亲属身上。如果父亲和父亲的兄弟已付过款，那么，他应把这泥撒到自己的，就是母系和父系方面的各三个最近亲属。此后他穿着［一件］衬衫，没有腰带，没有鞋子，手执木桩，应跳过篱笆，而这三个人［母系亲属］应缴付那依法该付罚款的不足数之一半。其余三个属于父系方面的亲属应照办。如果其中有人太穷，无力缴付那落在他身上的份额，他就应把一把泥撒到某个较有钱人的身上，使他缴付依法应付的一切。如果这个人也没有东西来缴付全部，那么，那凶手的担保人应把他送到百户大会，然后，在四次会议时期中应担保他。如果还是没有人来承担缴付罚款，就是补足他所未付的部分，那么，他应以生命抵付罚款。

六十 关于愿意脱离氏族关系

1．他应出席司法会议站在县长面前，在头顶上折断作为短尺的三根木棍。又应在司法会议上把它们向四面抛散，并当场声明：放弃共同宣誓义务，放弃遗产权，并不用这些短尺来计算任何东西。如果以后他的亲属中有人被杀或死亡，他完全不应分享遗产，或分负罚款的缴付，而他本人的遗产也归入国库。

六十二 关于杀人案的罚款

1．如果有某人的父亲被杀死，所有罚款中的一半应归其儿子领取，其他一半由死者的父系和母系方面的近亲分配之。

2．如果死者在父系方面、母系方面，并无任何近亲，这—部分应归人国库。

萨利克法典／《世界著名法典汉泽丛书》编委会辑，北京：法律出版社，2000，2

**基督城**

总而言之，基督城的审判官特别注意这样的习惯法，他们对那些直接反对上帝的不端行为给以最严厉的处分，其次是伤害人的罪行，最轻的是只涉及损害财产方面。第19节

其实，去掉罪恶的最初因素和犯罪根源，要比拔掉已经成熟的株梗远为人道。须知，毁灭一个人谁都都会，只有最有本事的人才能改造一个人。第19节

人们常常卑贱到这样的程度，他们固然一点也不尊重上帝的意旨，甚至他们自己对于由生活所再现出的真相几乎视而不见，而且也不让它暴露在后代的眼睛里。第41节

《基督城》作 者:(德)安德里亚(Andreae,J.V.)著 黄宗汉译 页数:148页 出版社:商务印书馆 出版日期:1991

**古代人的自由与现代人的自由之比较**

因此，在古代人那里，个人在公共事务中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却是奴隶。作为公民，他可以决定战争与和平；作为个人，他的所有行动都受到限制、监视与压制；作为集体组织的成员，他可以对执政官或上司进行审问、解职、谴责、剥夺财产、流放或处以死刑；作为集体组织的臣民，他也可能被自己所属的整体的专断意志被夺身份、剥夺特权、放逐乃至处死。

战争的出现先于商业。战争与商业只不过是实现同一目标的两个不同手段——这个目标就是得到自己欲求的东西。简单他说，商业是希望占有的人对占有者缴纳的一种贡赋。它是一种征服行为，是以相互同意的方式征服一个人无法希望以暴力方式得到的东西。一个永远是强者的人决不会接受商业这一概念。是经验引导他诉诸商业。经验向他证明，战争，即运用自己的强力反对其他人的强力，使他可能遭遇形形色色的障碍与失败，而商业则是求得他人权益符合自己适当权益的一种较为温和但较为确定的方法。战争是彻头彻尾的冲动，而商业则是计算。

古代人的目标是在有相同祖国的公民中间分享社会权力：这就是他们所称谓的自由。而现代人的目标则是享受有保障的私人快乐；他们把对这些私人快乐的制度保障称作自由。

个人独立呈现代人的第一需求：因此，任何人决不能要求现代人作出任何牺牲，以实现政治自由。

由此导出，许多倍受赞赏的制度在古代共和国曾阻碍个人自由，在现代无法被接受。

任何人都无权流放一个公民，除非这个公民被一个常设的法庭根据正式法律判定犯有必须流放的罪行。任何人都无权强迫公民离开他的国家，主人离开他的财产，商人离开他的贸易，丈夫离开他的妻子，父亲离开他的子女，作家离开勤奋的思考，或老人离开自己习惯的生活方式。

所有政治流放都是滥用政治权力。所有由议会以公共安全为理由而宣布的流放，本身就是对公共安全的侵犯。公共安全只能建立在尊重法律、遵守规则、以及加强保卫之上。

不是监察官制度创造了好的道德风尚，而是这些道德风尚的简朴构成监察官制度力量及有效性的渊源。

让我再重复一遍，个人自由是真正的现代自由。

我们并不希望放弃政治自由，而是要求在得到其他形式的政治自由的同时得到公民自由（civil liberty）。政府丝毫不比以前有更多的权利来僭取非法权力。相反，导源于一种合法根源的政府只有比以前更少的权利对个人行使专断权力。

财富是一种在所有情况下更随处可见、更适用于所有利益，因而更真实、更被人服从的权力。权力是威胁，财富是奖赏：人们可以用欺骗的方式逃避权力；但若想得到财富的青睐，就必须为其服务：因此，财富必然会取胜

古代自由的危险在于，由于人们仅仅考虑维护他们在社会权力中的份额，他们可能会轻视个人权利与享受的价值。

现代自由的危险在于，由于我们沉湎于享受个人的独立以及追求各自的利益，我们可能过分容易地放弃分享政治权力的权利。

一方面，制度必须尊重公民的个人权利，保障他们的独立，避免干扰他们的工作；另一方面，制度又必须尊重公民影响公共事务的神圣权利，号召公民以投票的方式参与行使权力，赋予他们表达意见的权利，并由此实行控制与监督；这样，通过履行这些崇高职责的熏陶，公民会既有欲望又有权利来完成这些职责。

《古代人的自由与现代人的自由》作 者:(法) 邦雅曼·贡斯当著 阎克文, 刘满贵译 页数:474页 出版社:上海人民出版社 出版日期:2003

**万民法**

　　如果所有这些都是牢靠的，我相信在自由民主的民族之间的正义原则将包括那些长期公认为属于万民法的特定且熟知的原则，其中包括下列一些：

(1)各民族(由它们的政府所组织)是自由且独立的，并且它们的自由独立得到其它民族的尊重。  
　　(2)各民族是平等的，是达成它们自身的一致的各派别。  
　　(3)各民族都有自卫权而无战争权。  
　　(4)各民族负有互不干涉的义务。  
　　(5)各民族必须遵守协议和约定。  
　　(6)在战争中(假定是为了自卫)，民族必须遵守特别指明的对战争行为的限制。  
　　(7)各民族都要尊重人权。

那么，人权就有以下三个作用：

(1)满足人权的要求乃是一个政体合法性的必要条件，也是捍卫其合法秩序的必要条件。  
　　(2)满足人权的要求也就足以排除言论和外力的干涉，如经济制裁，或在严重情况下的武力干涉。  
　　(3)在各民族中，“人权设定了对多元论的道德限制”。

舒炜译

《万民法》作 者:(美)约翰·罗尔斯(John Rawls)著 张晓辉等译 页数:192页 出版社:吉林人民出版社 出版日期:2001

**五十奥义书**

问曰：“此世界何自而出耶？”

曰：“空也。维此世间万事万物；皆起于空，亦归于空。空先于此一切，亦为最极源头”。P90

人当唱祷，为天神求其永生，为父祖之灵得其享祀，为他人得其愿求，为牲畜得其水草，为祀者得其天国，为一已得其食粮。P116

法有三支：——

祭祀，读书(即读《韦陀》)，布施。此其一也。

苦行，二也。

贞行，居于师门，终其身以贞清，三也。

凡此皆足以得福乐界，而卓立于大梵中者，乃得永生焉。P118

所谓此大梵者，此即凡人身外之空。而此身外之空者，（七）

即此身内之空。而此身内之空者， (八)

即此心内之空。——是圆满者，是无转变者。有如是知者，即得圆满而无转变之幸福焉。(九) P135

太阳，大梵也。 ——是为教言。其说如次：

太始之时，唯“元”而己。而有“有”焉。而“有”起焉。化为卵，卵久静处如一年时，于是乎破。卵壳二分，一为金，一为银。(一)

彼银者为此土地；金者为天。卵外膜为山岳，内膜为云雾。

脉管为江河，液汁为海。(二)

于是由此而生者，则被太阳也。

方其出生也，喧豗之呼声随之大起，而一切众生一切所欲皆兴。

故每当其上升，每当其下落，喧豗之呼声皆作，一切众生，一切欲望皆起焉。(三)P147—148

唯此众生有其三种：卵生，胎生，芽生是也。（一）P196

唯然，有如是见，如是思，如是知者，(彼)生命出乎“自我”，希望出乎“自我”，记忆出乎“自我”，空出乎“自我”，光焰出乎“自我”，水出乎“自我”．有相无相，皆出乎“自我”，食出乎“自我”，力出乎“自我”，识出乎“自我”，静虑出乎“自我”，心出乎“自我”，志出乎“自我”，意出乎“自我”，言出乎“自我”，名出乎“自我”，经论出乎“自我”，行业出乎“自我”。——凡此万事万物，皆出乎“自我”矣。P230

此身，有生死者也。为死神所占有者，而永生无身体之自我以此为基。(人自视)为此身者，乃为苦乐所持；彼为有身，则无所逃于苦乐焉。唯(自视)非此身者，苦乐皆不能触。(一)P246

“诸天之在大樊世界中者，敬拜此‘自我’，是故一切世界皆属焉，一切欲望皆归焉。彼乃获得—切世界，一切欲望，则已得此‘自我’，且如是证知者也。”P247

诚然，由被“自我”而有空。由空而有风，由风而有火，由火而有水。由水而有地。由地而有植物，由植物而有粮食。由粮食而有人。彼城为此由粮食菁英而成之人也。P288

诸天依气而呼吸，

凡人同然并牲畜；

气是群有之性命，

故气称为一切寿。

敬思大梵为生气，

其人生存自可久；

气是群有之性命，

故气称为一切寿。P290

如树开花，其芳馨远播；善事之劳馨远播也，亦复如是。

如人下临剑树之坑，则呼曰：“吁也！吁也！我毋顿仆，我毋下堕也！”一人之当慎免虚伪也，亦复如是。P321

唯然，太阳者，光焰，精力，权威，荣耀也，——眼，耳，身，意，情也，——摩奴，死亡，真理，密（咀）罗，风，空，生命气息也，——护世也，未知之神也(Ka)，未知之质也(Kim)，欲也(Kam)，“彼”也，真理也，粮食也，永生也，情命也，自生者也；——此即大梵，此即永生者，此即神我，万物之主也。P332

善良与愉乐，两俱来就人，明智妙观察，宛转能辨甄。智者择善良，宁使欢乐屯。愚人不好善，乐事乃所遴。(二)P350

彼是无知人，常不制其意，诸根如野马，不服御夫辔。（五）

而彼有智人，常自绾其意，诸根如良马，善服御夫辔。（六）

彼是无知人，意荡常秽鄙，不得归宿处，乃流转生死。（七）

而彼有智人，意正常清净，乃得归宿处，生死两终竟。（八）P356

如镜蒙埃尘，

拂拭生光辉。

有身见灵性，

得一忧自违。(十四)P388

五唯量者，称为本质者也；五大者，亦称为本质者也。凡此聚合，遂名为身。诚然，此称名为身者，亦称为本质自我。而彼(永生)“自我”(之居于其间也)，如水滴(不沾)于莲花之叶。此(本质自我)遂为自性功德之所胜服。为其所胜服故，遂至于迷惑；以迷惑故，遂不见被神圣主宰(即)创造者之居其内中也；乃为三德之波涛所漂流，染污，浮荡无所止泊，迷茫而多欲，飘忽不定，遂堕于妄计我执中，以为“此，我也，被，我之所有也”。遂以私我而自缚，如乌在网罗。由是为随于行业之果所胜服，周旋流转。（二）P437

“发此‘唵’声，是‘彼’之声体也；为阴，为阳，为中性，是其性相也；为火，为风，为太阳，是其光明相也；为大梵，为楼达罗，为维师鲁，是其为主宰相也；为家主火，南坛火，东坛火，是其为口之相也；为《黎俱》，《夜珠》，《三曼》，是其为智之相也；为地，为空，为天，是其为世界相也；为过去，现在，未来，是其为时间相也；为生气，为火，为太阳，是其为热相也；为粮食，为水．为月，是其盛满相也；为智，为意，为我慢，此其为心思相也；为上气，为下气，为周气，是其为气息相也。”P447

诚然，太初，此世界唯大梵也，为“太一”，为“无极者”。东无极，南无极，西无极，北无极，上，下，各方，皆无极也。诚然，于被无东或余方，无纵，无下无上。

彼，不可知之超极“自我”也，不可量，无有生，不可理推，不可思议，以无极(太空)为自我。彼在万物销歇之时，乃独醒觉，由此太空，(即无极)，乃更觉醒世界万物，唯心所成者也。此唯由彼思成，乃复消失于彼中。

彼之光明相，是太阳中之辉赫者，是火焰无烟，彩色明丽，而在躯体之内，则为消食之火也。是故有云：“彼在火中者，居此心内者，居彼太阳中者，——皆唯被‘太一’而已。”(十七)P458

大梵甘露饮，乞食养身体，

独居僻静处，专心于太一，

无外无二者；

智者如是行，如是得解脱。(十二)P494

唯彼天神，祛除诸天之罪恶即死亡已，遂放逐之至诸方尽处而弃置之。故人不当至异族远人，不当至穷边尽处，庶几不陷于罪恶即死亡也。(十)P519

太初，宇宙唯“自我”也。(Atman)其形为人。环顾，则舍己以外，他无所见。始呼曰：“此我也！”由是而有“我”之一名。是故至今有被呼召者，始必应曰；“此我也！”然后对人乃称其名。P524

是故彼之可贵有逾于子，可贵有逾于财，可贵有逾于其余万事万物；是深在内中，是即此“自我”也。

说有其他可贵之物异于“自我”者，人必曰：“彼将失其可贵之物矣！”如其意而(其事且)将如是。

有唯敬“自我”为可贵者，其所贵者弗失。(八)P527

诚然，大梵之态有二一有相者，一无相者；一有生灭者，一无生灭者，一静者，一动者；一真实者，一彼面者。(一)P548

于是迦吉，婆者克鲁之女问之曰；“雅若洼基夜！凡此世界万物，经纬皆交织于水中矣，而诸水又经纬交织于何者中耶？”

“风中也。迦吉！”

“风又经纬交织于何者中耶？”

“两间之空界中也。迦吉！”

“两间之空界又经纬交织于何者中耶？”

“乾闼婆界中也。迦吉？”

“乾闼婆界又经纬交织于何者中耶？”

“太阳界中也。迦吉？”

“太阳界又经纬交织于何者中耶？”

“月界中也。迦吉！”

“月界又经纬交织于何者中耶？”

“星宿界中也。迦吉！”

“星宿界又经纬交织于何者中耶？”

“诸天界中也。迦吉！”

“诸天界又经纬交织于何者中耶？”

“因陀罗界中也。迦吉！”

“因陀罗界又经纬交织于何者中耶？”

“般茶帕底界中也。迦吉！”

“般茶帕底界又经纬交织于何者中耶？”

“大梵世界中也。迦吉！”

“大梵世界又经纬交织于何者中耶？”

曰：“迦吉！毋过事穷诘矣！庶使汝头不堕也！汝诚已过度问及天神，固所不当穷究者也。迦吉！毋过于穷诘也。”

于是迦吉·婆者克鲁之女默然。(一)P575

“诚然！此性灵者，大梵也，为智识所成，意识所成，生气所成，眼识所成，耳识所成，地大所成，水大所成，风大所成，空大所成，火与非火所成，欲与非欲所成，怒与非怒所成，法与非法所成，固一切所成者也。

“如其为此所成为被所成，如其所作，如其所转，则亦如是而是。如作善则为善者，如作恶则为恶者，以福德之业则为福人，以罪恶之业则为罪人。

“故曰：人唯欲所成，其欲如是，其志乃如是；其志如是立，其业遂如是为。如其业之所为，彼则是为是矣。(五)P612

至若无欲望者：——彼无所欲，已离乎欲望，欲望皆已圆满，即以性灵为其欲望者，——彼之生命气息不离，彼即大梵，彼已臻至于大梵也。(六)P613

唯然！众生之真元，地也。地之真元，水也。水之真元，草木也，草木之真元，花也。花之真元，果也。果之真元，人也。人之真元，精液也。(一)P656

大梵永生者，

唯是此万有；

在前又在后，

在左又在右，

在上又在下，

遍处无不复，

唯是此大梵，

美哉全宇宙！（十二）P698

人者三分，外自我，内自我，与超上自我也。P771

有常研读此《奥义书》者，彼乃纯洁如火。彼乃纯洁如风。彼乃纯洁如太阳。彼乃纯洁加大梵。彼乃纯洁如维师鲁。彼乃纯洁如楼达罗，彼乃为已沫浴于一切圣泉之人。彼乃为已研读一切《韦陀》之人。彼乃为已修一切《韦陀》禁戒行之人。彼乃得诵持《史诗》、《古事记》，及《楼达罗赞诗》十万遍之功果。为念圣声(唵)百万遍者。其人以前十世亲属及以后十世亲属，皆得涤除罪孽。彼乃为在座而使同坐者咸得涤除罪垢之人。彼乃为矩子。纵有杀婆罗门，饮酒，盗金，污师床第诸罪，或有与此等罪人同处之罪，皆得涤除矣。P832

“万有皆唯生于‘我’中，万有皆于‘我’中存在，万有皆于‘我’中消逝，此大梵不二者，即‘我’是也。”(十九)P1045

《五十奥义书 修订本》**作   者:**徐梵澄译   **页数:**1133页   **出版社:**中国社会科学出版社   **出版日期:**1995

**柏拉图对话集**

**苏格拉底的申辩篇**

我这才明白了一件事：诗人们创作并不是靠智慧，而是靠天分、凭灵感，正如先知和解说神签的人一样；因为这些人也说出很多美好的话，却不明白自己说的是什么意思。我觉得很明显，诗人们的情况也没有什么两样。同时我也发现，他们凭着能写诗，就以为自己在其他方面也很智慧，其实一窍不通。P31

因为我来来往往所做的无非是劝告各位，劝导青年人和老年人，不要只关心自己的身体和财产，轻视自己的灵魂；我跟你们说，美德并非来自钱财，钱财和一切公私福利都来自美德。P41

你们如果置我于死地，是很不容易找到另外一个人来顶替的，这个人附在城邦上，打个不恰当的比方说，好像牛虹附在马身上，这匹骏马由于太大太肥，年龄末老就行动迂缓，需要叮一叮才能焕发精神。我想是神灵把我拴在城邦上的，具有这样一种资格，可以走来走去，激发、催促和责备你们每一个人，整天不停地到处紧跟着你们。P42

请不要因为我说实话而不高兴。因为一个人如果刚正不阿，力诽众议，企图阻止本邦做出许多不公不法的事，就很难保全生命。一个人如果真想为正义而斗争，又不想活一个短暂的时期，那就只能当一名平头老百姓，决不能做官。P43

如果我又说，人所能做的最大的好事，就是天天谈美德以及其他你们听见我谈的东西，对自己和别人进行考查，不经考查的生活是不值得过的，那你们就更加不肯相信我的话了。P50

可是公民们，逃避死亡并不很难，逃避邪恶却难得多，因为邪恶跑得比死亡快。P51

因为死的状态有两种可能：死可能是绝对虚无，死者全无知觉；死也可能像人们说的那样，是灵魂从这个地方迁移到另一个地方。P53

现在我们各走各路的时候到了：我去死，你们去活。这两条路哪一条比较好，谁也不清楚，只有神灵知道。P55

**会饮篇**

一切行动，专就其本身看，并没有美丑之分。比如我们此刻所做的事，如饮酒、唱歌或谈话，本身都不能说美，也不能说丑。美和丑起于做这些行动的方式。做的方式美，所做的行动就美，做的方式丑，所做的行动也就丑。爱是一种行动，也可以这样看它。我们不能一遇到爱就说美，值得颂扬；只有那驱使人以高尚的方式相爱的爱神才美，才值得颂扬。P300

所以，情人和爱人来往，就各有各的指导原则。情人的原则是爱人对自己既然表现殷勤，自己就应该在一切方面为他效劳；爱人的原则是情人既然使自己在学问道德方面有长进，自己就应该尽量拿恩情来报答。一方面乐于拿学问道德来施教，一方面乐于在这些方面受益，只有在这两条原则合而为一时，爱人眷恋情人才是一件美事，如若不然，它就不美。P304

爱神的威力伟大得不可思议，支配着全部神的事情和人的事情。P306

我们应该爱品格端正的人，以及小有缺陷而肯努力上进的人；这才是应该保持的爱情，才是那个美好的、天上的爱神，才是天上仙女们的爱情。P307

从前的人和现在不一样。从前的人本来分成三个性别，不像现在只有两个性别。在男人和女人之外，从前还有一种人不男不女，亦男亦女。……此外，从前人的形体是一个圆形的东西，腰和背部都是圆的，每个人有四只手，四只脚，一个圆颈项上安着一个圆头，头上长着两副面孔，一副朝前一副朝后，可是形状完全一模一样，耳朵有四个，生殖器有一对，其他器官的数目都依比例加倍。……宙斯说到做到，把人剖成两半，就像切水果做果脯，用头发割鸡蛋一样。剖开之后，他吩咐阿波隆把人的面孔和半边颈项扭转到切开的那一边，让人常见切割的痕迹，学乖一点；扭转之后，再把伤口治好。于是阿波隆把他们的脸扭过来，把切开的皮从两边拉到中间，拉到现在的肚皮的地方，好像用绳子封紧袋口一样。他把缝口在肚皮中央系起，造成现在的肚脐。然后他像皮匠把皮子放在鞋楦头上打平一样，把皱纹弄平，使胸部具有现在的样子，只在肚皮和肚脐附近留了几条皱纹，使人永远不忘过去的惩罚。……由于这种安排，如果抱着相配合的是男人和女人，就会传下人种；如果抱着相配合的是男人和男人，至少也可以平息情欲，让心里轻松一下，好去从事人生的日常工作。就是这样，从很古的时候起，人与人相爱的欲望就植根于人心，它要恢复原始的整一状态，把两个人合成一个，治好从前剖开的伤痛。P310

一般说来，凡属对于好东西、对于幸福的企盼，都是每个人心中最大的、强烈的爱。P330

确实是这样。为什么以生育为目的呢?因为在会死的凡人身上正是生育可以达到永恒的、不朽的东西。根据我们已经得出的看法，必然会得出结论说：我们追求的不仅是好的东西，而且是不朽的东西，爱所盼望的就是永远拥有好的东西。P332

所以说，人们凭着那种纯真的对少年人的爱，一步一步向上攀登，开始看到那个美时，可以说接近登峰造极了。因为这是一条正确的途径，可以自己遵循着它去爱，也可以由别人领着去爱，先从这个个别的美的东西开始，一步一步地不断上升，达到那统一的美，好像爬阶梯，从一个到两个，再从两个到一切美的形体，更从美的形体到那些美的行动，从美的行动到美的知识，最后从各种知识终于达到那种无非是关于美本身的知识，于是人终于认识了那个本身就美的东西。P338

《柏拉图对话集》(古希腊)柏拉图著，王太庆译．—北京：商务印书馆，2004

**诗艺**

一首诗仅仅具有美是不够的，还必须有魅力，必须能按作者愿望左右读者的心灵。你自己先要笑，方能引起别人脸上的笑，同样，你自己得哭，才能在别人脸上引起哭的反应。P142

要写作成功，判断力是开端和源泉。P154

诗人的愿望应该是给人益处和乐趣，他写的东西应该给人以快感，同时对生活有帮助。P155（诗人希望或给人教益，或给人快乐，或所言同时既令人愉快，又有益于生活。——王焕生）

寓教于乐，既劝谕读者，又使他喜爱，方能符合众望。P155

世界上只有某些事物犯了平庸的毛病还可以勉强容忍。(例如)中等的律师和诉讼师纵然不及麦萨拉那样雄辩，纵然不及奥路斯·卡斯开留斯那样博学，但是他还是有一定的价值。唯独诗人若只能达到平庸，无论天、人或柱石都不能容忍。P156

有人问；写一首好持，是靠天才呢，还是靠艺术?我的看法是；苦学而没有丰富的天才，有天才而没有训练，都归无用；两者应该相互为用，相互结合。P158

《诗学 诗艺》**作   者:**亚里斯多德，贺拉斯著 罗念生，杨周翰译   **页数:**168页   **出版社:**人民文学出版社   **出版日期:**1962

**农业志**

1 不过，最坚强的人和最骁勇的战士，都出生于农民之中。[农民的]利益来得最清廉、最稳妥，最不为人所疾视，从事这种职业的人，绝不心怀恶念。P2

51 果树和其余树木的压条繁殖法。要将从地下由树木生出的嫩枝压入土中，并令其顶端竖起，使之生根；过两年后，将其掘出再行移植。无花果树、橄揽树、石榴树、榅桲、以及其它所有苹果树、月桂、爱神木、普莱内斯特种胡桃树和悬铃木，所有这一切，都要以同样方式用压条法从根部繁殖，然后从地里刨出，进行移植。P33

《农业志》作   者:(古罗马)加图(Cato，M.P.)著 马香雪，王阁森译   页数:79页   出版社:商务印书馆   出版日期:1986

**经济论 雅典的收入**

苏格拉底继续说，“我告诉你这些话，是因为最富足的人也不能离开农业。因为从事农业在某种意义上是一种享乐，也是一个自由民所能做的增加财产和锻炼身体的手段。因为第一，土地给种地的人生产人们赖以生活的食粮，此外她也生产人们所享用的奢侈品。第二，她供给人们装饰祭坛、雕象和他们自己的一切东西，并且提供最优美的景色和香味。第三，她生产或供给许多美味食品的原料；因为饲养牲畜的技艺是与农业密切相联的，所以人们就有了祭神所用的牺牲和自己使用的牲畜。虽然她所供始的美好的东西十分丰富，她却不止人们不劳动就得到它们，而是使人们习惯于忍受冬季的严寒和夏季的炎热。她通过训练给那些用自己双手劳动的人增加力气；她锻炼那些监工们，其方法是让他们早起，迫使他们行动敏捷。因为在农场上和在诫市里一样，一些最主要的活动是都有其固定时间的。而且，如果一个人愿意当骑兵，耕种乃是为他的马匹供应饲料的最有用的伙伴；如果他愿意当步兵，耕 种也能使他身体灵活。土地在某种程度上还可以促使人喜好狩猎活动，因为她为豢养猎狗提供便利，同时又给那些在地面上觅食的野禽野兽供应食品。如果说农业对于马和猎狗有好处，那未，马和猎狗也同样对于农场有好处，因为马可以早早地把监工们驮到他们的工作地点，并且使他们能够晚些离开那里，猎狗可以保护庄稼和羊群不受野兽的伤害，并且有助于维护荒僻地方的安全。土地还能鼓励农民武装保卫国家，因为庄稼都生长在露天里，易于受到强者的劫夺。什么技艺能比农业驯练出更好的跑手、投掷手和跳高手呢？什么技艺能给劳动者以更大的报酬呢？什么技艺能更高兴地欢迎它的追随者，请他们来并让他悯随意取走他们所需要的东西呢？什么技艺能更大方地款待客人呢？熊熊的火炉，温暖的浴室，舒舒服服地过冬，还有什么地方比农场里更为方便呢？享受那清凉的泉水、微风和树荫以消磨炎夏，还有什么地方比乡间更为可爱呢？还有什么技艺能产生更适当的祭神用的新果，或使人有机会举行人数更多的节日集会呢？什么技艺能更使仆人感到亲切，妻子感到愉快，儿童感到喜欢，朋友感到快意呢？据我看来，如果任何自由民能够得到比这更可爱的东西，或者发现比这更可爱、更有利于谋生的职业，那倒的确是奇怪的事情。

“而且，土地诚心诚意地教育那些能够学习的人，使他们公平正直；因为你服侍得她越好，她报偿你的好东西就越多。那些从事农业并接受适合于男子汉的严格教育的人，无论在什么时候，即使们或被大军所迫，离开他们的土地，由于他们都是心身俱健的人，他们也能进入那些危害他们的人的国家里，取得足够的维持生活的资料。在战争时期，武装起来去寻找食粮，往往是比用农具采集食粮更为可靠的。

“还有，农业有助于训练人们共同努力。因为要去远征敌人必须有人，而耕种土地也需要人的助力。所以，如果农场主不能使他的劳工勤奋和忠顺，他就不能成为一个好的农场主；带领士兵去攻打敌人的将领也必须设法奖励那些不愧为勇士的人，惩罚那些不忠顺的人，借以得到同样的效果。农场主必须常常鼓励他的劳工，正如一个将军必须鼓励他的士兵一样。奴隶需要有好希望的鼓励才能意志坚定，其需要的迫切相同于甚至超过自由民。人们说得好，农业是其他技艺的母亲和保姆，因为农业繁荣的时候，其他一切技艺也都兴旺；但是在土地不得不荒废下来的时候，无论是从事水上工作或非水上工作的人的其他技艺也都将处于垂危的境地“好啦，苏格拉底，”克利托布勒斯回答说，”我想你所说的都是对的。但是在农业中，人们不能依靠预测。因为冰雹、霜冻、旱、涝、虫害有时会破坏安排得很好和执行得很好的计划；而突发的疾病有时也会严重地伤害喂养得很好的牲畜。”

“哦，”苏格拉底回答说，“克利托布勒斯，我想你懂得，农业活动和战争活动一样，都是为神所掌握的。我认为你知道，从事战争的人在采取行动以前，都先努力取悦于神，要靠祭品和预兆以寻求趋吉避凶之道。对于农业事务来说，你以为不需要祈求神的保佑吗？必须知道正直的人都为他们的果木、庄稼、耕牛、马匹、羊群而祈祷，而且也为他们所拥有的一切东西而祈祷。”

对于一个高尚的人来说，最好的职业和最好的学问就是人们从中取得生活必需品的农业。因为这种职业似乎最容易学，而且从事这一职业也最为愉快，它能在最大程度上使身体健美，它能给心力留出最多的空闲时间去照管朋友和城市的事情。而且，由于庄稼在城外生长，农场的牲畜也在城外放牧，我们觉得农业在某种程度上可以使从事这种工作的人勇敢刚毅。所以这种谋生方法似乎应该受到我们国家的最大重视，因为它可以锻炼出最好的公民和最忠实于社会的人。

“‘“ 我认为都是很重要的事情，”我回答说，“的确是这样，除非女王蜂在蜂房里所管的是不重要的事情。亲爱的，我觉得神聪明睿智地把所谓的男性和女性配合在一起，主要就是为了使他们结成完美的合作关系，互相帮助。因为第一，各种生物要传宗接代，他们就得结成婚姻好生儿育女。第二，这种结合为他们养儿防老提供了条件，至少对于人类来说是这样。第三，人类不能象兽类那样生活在露天地里，而显然需要庶风避雨的房屋。然而，人们如果想要取得生活必需品以充实他们的住所，就得有人去从事露天的工作；因为耕耘、播种、栽植、放牧都是这种露天的工作，而这种工作提供人类所必需的食物。而且，这些东西一旦存入住所之后，就得有人保管它，并做一些必须在室内做的事情。哺育婴儿需要有房屋；把谷物制成面包需要有房屋；用毛布缝制衣服也同样需要有房屋。由于无论室内工作或室外工作都需要劳动和注意，所以，我认为，神从一开始就使女人的性情适宜于室内的工作，而使男人的性情适宜于室外的工作。

“‘“神使男人的身心更能耐寒耐热，能够忍受旅途和远征的跋涉，所以让他们做室外的工作。而女人呢，由于他使她们的身体对于这种事情的忍耐力较差，所以，我认为，他就让她们做室内的工作。而且，神知道他已经给女人创造了养育婴儿的任务，并使她们担负这一任务，所以他分给女人的对于初生婴儿的爱情要比男人更多些。由于他还使女人担负照管粮食衣物的任务，知道对于这种任务来说，胆子小一些是不无好处的，所以他就分给女人比男人更多的畏惧心理；他知道从事室外工作的男人必须保卫自己的工作不受坏人的侵害，他还分给他们更多的勇气。但是因为男人和女人都必须有所授受，他就不偏不倚地给予他们同样的记忆力和注意力；所以在这些方面，你看不出男性或女性有什么区别，谁也不比谁更强些。神无所轩轾地给予男女以应有的自我克制的能力，并给予那做得较好的一方——无论是男人或女人——以获得更多的由此而来的好处的权力，正因为男人和女人的资质不同，他们就更需要彼此帮助，夫妻的一方对于另一方就更为有用，因为这一个在这方面能干些，那一个在这一方面就差些。

“““亲爱的，我们既然知道神分派给我们每一个人的责任，我们每一个人就必须努力把我们所担负的责任尽量做好。而且，法律也认可这些责任，因为它把男人和女人结合在一起。神使男人和女人成为他们养育儿女的合作者，所以法律也指定他们为家庭的合作者。此外，法律还宣布男女双方各做神使他们各有所长的工作是光荣的。例如，对于女人来说，呆在家里要比住在田野里更光荣些，但是对于男人来说，呆在家里就不如去照料外面的工作体面了。如果一个男人的行为违反神所赋予他的天性，或许他的反抗行为就会为神所发党，他将因忽视自己的工作或干预妻子的工作而受到惩罚。我觉得女王蜂所忙的正是神给她指定的这类其他的工作。”

简单地说，无论什么东西，只要安放整齐，都能有一种美。

在秩序良好的城市里，市民不仅以通过良好法律为满足，他们还要更进一步，选择法律的监护人，使这些人充任监察员，褒奖遵守法律的人，惩罚违犯法律的人。因此我让我的妻子把她自己看做是我们家庭法律的监护人。正象守备队的指挥官检查他的士兵一样，她必须在她认为适宜的时候检查家里的财产；象市议会仔细察看骑兵和马匹一样，她必须弄清所有的东西是不是情况良好；象是一个皇后，她必须在她的职权之内奖励那些值得受到称赞和荣誉的人，也决不宽恕那些应该受到谴责和惩罚的人。

因为土地从来不要花招儿，它总是坦率真实地告诉人它能做什么和不能做什么。我认为正因为土地没有不让我们知道和了解的事情，所以它是最可靠的测验好人和坏人的标准。因为这不象其他技艺，懒人是不能拿不懂得作借口的：大家都知道，只要好好照料土地就可以得到良好的结果。对于不忠实的人，农业乃是很精明的谴责者。因为任何人都不会相信人没有面包可以生活；所以，如果一个人不愿意种地，又不懂其他可以赚钱的手艺，他显然就是想靠偷、抢或要饭生活——要不然他就是一个十足的大傻瓜。

我父亲教给我这句话，并且用他自己的实际行动来证实它。他从来不让我买已经耕种得很好的土地，而强迫我买由于原主懈怠或无能而未耕耘、未栽种过的土地。他总是说：“耕种得很好的土地代价大，而且不能再改进了。”

“‘在私人事业中也是如此，有权的人——管家或经理——如果能够使工人敏捷、勤勉、坚忍不拔，他就是能够使业务兴旺，利润增多的人。但是，苏格拉底，如果主人——具有惩罚不良工人和奖励努力的工人的绝对权力的人——来到田地里的时候，对于工作人手不能有显著的影响，那末，连我都不会羡慕他。可是，如果他们一看见他就振作起来，每个人心中都激起坚决的意志和争强赌胜的精神，那末，我就要说：这个人身上有一点儿国王般的味道了。在我看来，在一切需要有人的劳动的工作里，这是最重要的事情，所以在农业中也是如此。请你注意，我可没有说这种事情是看一看或听一听就能学会的。正相反，谁要想学得这种本领，他必须受教育，必须有很好的天赋，尤其重要的是，他必须是一个天才。因为我认为这种才能决不是人为的，而是神授的——这种赢得人们甘心服从的本领，它显然是神对于小心谨慎的真正信徒的一种赐予。至于用专制手段来统治不甘心服从的属下的办法，我觉得，那是神给予他们认为应该过坦塔勒斯的生活的那些人的，据说坦塔勒斯永远在地狱里过日子，担心着永久的死亡。’”

当人们拥有足够的供住宅使用的家具时，他们不十分想添置更多的家具；可是谁也不会有多到不希望再多的白银；如果他们拥有的白银太多，他们就把它储藏起来，他们喜欢储藏白银不亚于他们喜欢使用白银。而且，当社会繁荣时，白银的用途是很大的；因为男人准备购买优良的武器、骏马、豪华的宅第和家具，而女人也急于购置贵重的服装和金饰。另一方面，如社会处于灾难的境地时——不论是由于歉收或受战争的影响——人们对于白银的需要更为迫切，因为土地闲置未耕，就更需要白银来购买粮食和支付外来援军的费用。

《经济论 雅典的收入》**作   者:**(古希腊)色诺芬(Xenophon)著 张伯健,陆大年译   **页数:**80页   **出版社:**商务印书馆   **出版日期:**1961

**肇论**

夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真故迷性而莫返，逆俗故言淡而无味。

求向物于向，于向未尝无。责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来，于向未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔。今物自在今，不从昔以至今。

然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。

人命逝速，速于川流。

诸法不动，无去来处。

故谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，会归同致矣。

是以圣人乘真心而理顺，则无滞而不通。审一气以观化，故所遇而顺适。无滞而不通，故能混杂致淳；所遇而顺适，故则触物而一。如此，则万象虽殊而不能自异，不能自异故知象非真象，象非真象故则虽象而非象。

有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。

中观云：物从因缘故不有，缘起故不无。

《肇论》作 者:(后秦释)僧肇著 徐梵澄译注 页数:79页 出版社:中国社会科学出版社 出版日期:1985

**回忆苏格拉底**

但我以为凡运用理智，并希望能够为了同胞们的利益而对他们进行指导的青年，是决不会凭借暴力行事的，因为他们知道，仇恨和危险常伴随暴力，而利用善意说服的办法，就可以不冒危险取得同样的效果。凡被我们强迫的人，会像我们强夺了他们东西似的那样仇恨我们，而凡被我们说服的人，会像从我们受了什么恩惠似地那样爱戴我们。

正因如此，尽管做儿子的具有善良的品质，做父亲的还是制止他们与坏人交往，因为他们深信，与善人交往是对于德行的一种操练，但与坏人交往却会败坏德行。

因为当三十僭主杀害了城中的许多人（他们都不是下等人），并怂恿许多人干坏事的时候，苏格拉底曾说过大致这样的话：他所感到惊异的是，当一个负责牧养牲畜的人，他所牧养的牲畜越来越少，情况越来越坏的时候，这个人毫不承认自己是个坏的牧者；更令他惊异的是，一个人做了一城邦的首长，弄得人民越来越少，而且情况越来越坏，这个人毫不自觉羞愧，认识到自己是一个坏的首长。

既然如此，他怎么会犯所指控的罪呢？他不仅没有像起诉书所指控的不尊敬诸神，而且明显地比别人更崇敬诸神：不仅没有像控告他的人所指责的那样败坏青年，还明明地诱导了他的门人中那些有犯罪倾向的人停止了罪行，劝勉他们追求那最光荣最美好的德行，正是借着这种德行，人们才能治国齐家。遵循这样一种立身处世之道的人，难道不应受到城邦的最大的尊敬吗？

他常以赞许的心情引用如下的诗句：

　　“按照自己的力量献祭给神圣的不朽的神明”。

他还常说这句诗是对人的一个很好的忠告：无论是对朋友，对客旅或在人生的其他关系上，都应量力行事。

难道你以为因为你没有看见，美人儿在接吻的时候就没有把一种东西注射到人里面去吗？难道你不知道人们所称之为“青春美貌”的这种动物比毒蜘蛛还可怕得多？因为毒蜘蛛只是在接触的时候才把一种东西注射到人体里来，但这种动物不需要接触，只要人看他一眼，甚至从很远的地方看他一眼，他就会把一种使人如痴如狂的东西注射到人里面来吗？人们把爱情称做射手，可能正是因为这个缘故，美人儿可以从很远的地方使人受伤。但我劝你，色诺芬，当你一看到一个美人儿的时候，赶快拚命跑开。

因为他不仅制服了身体的私欲，而且也战胜了与金钱有关的一切事情。他认为一个从任何人收取金钱的人就是给自己树立起一个主人而使自己处于极其卑鄙的奴隶地位。

但是，如果任何人认为，苏格拉底是像那些单凭肊测论断他的人们所说的那样；虽然对指导人敦品笃行非常有本领，但却不能带领他们在德行中前进，就让他们考虑一下，他驳斥那些自以为知道一切的人所用的论证；他向他们提出来和他们辩难的问题，以及他日常对那些和他交游的人们所作的谈话吧，让他们决定一下他是否能够使那些和他交谈的人变得更好一些。我首先要提一提我有一次亲自听到他对那绰号小人物的阿里斯托底莫斯所讲关于神明的事。苏格拉底曾听说阿里斯托底莫斯无论做什么事，既不向神明献祭，也不从事占卜，反而讥笑那些做这类事情的人。苏格拉底对他说道：“阿里斯托底莫斯，请告诉我，你是不是对任何有智慧的人都钦佩他们呢？”

　　“当然”，他回答说。

　　 “那末，把他们的名字说给我们听听吧”，苏格拉底说道。“在叙事诗方面，我最钦佩的是荷马；在颂赞诗方面，最钦佩的是梅兰尼匹底斯；悲剧方面，是索弗克雷斯；雕刻方面，是帕如克利托斯；在绘画方面，是琐克西斯。”

　　“在你看来，是那些塑造没有感觉、不能行动的形象的人更值得钦佩呢，还是那些塑造有感觉和有生命力的活物形象的人更值得钦佩呢？”

　　“我指宙斯神起誓，是那些塑造活物形象的人，因为活物形象不是偶然造出来的，而是凭智力造出来的。”

　　“关于那些不能确定为什么目的而存在的事物，和那些显然为了有益的目的而存在的事物，你说哪一个是偶然造出来的，哪一个是凭智力造出来的呢？”

　　“毫无疑问，那些为了有益的目的而存在的事物必然是智力的产物。”

　　“那末，在你看来，最初造人的那位，岂不是为了有益的目的而把那些使人认识不同事物的才能赋予人：赋予人以眼睛，使他可以看到一切事物，赋予人以耳朵，使他可以听到一切声音吗？如果没有给我们鼻子，气味有什么用处？如果不是在嘴里造了一个可以知觉甜、苦和其他一切适口的滋味的舌头，又怎能对这一切有所知觉呢？除了这些以外，由于眼睛是柔弱的，还造了眼睑来保护它；眼睑就好象门户一样，当需要看东西的时候就打开，睡觉的时候就关闭，你看这不是好象有预见之明一样吗？造睫毛长起来象屏风一样，不让风来损害它；在眼上边造眉毛当遮檐，不让汗珠从头上滴下来使它感到难受；使耳朵能够接受各色各样的声音，但却不被它们所充塞；使所有生物的门齿都适于咬嚼，然后臼齿又从它们把食物接过来磨碎；把生物赖以取得它们所喜爱的食物的嘴巴放在靠近眼和鼻子的地方；而由于所排泄出来的东西是讨人厌的，就使肠道尽可能通向远离五官的地方——事物的安排是如此显然地有预见性，它们是出于偶然或计划，你难道还能有所怀疑吗？”

　　“当然不能”，阿里斯托底莫斯回答道，“当我以这样的眼光来观察它们的时候，它们的确很象是由一个聪明仁爱的创造者造出来的”。

　　“还有，把生育子女的自然愿望放在生物里面，使母亲有哺育婴儿的愿望，使子女有极其强烈的求生的愿望和极其强烈的怕死的心情，对于这些，你是怎样看的呢？”

　　“毫无疑问，这些也象是由于一位愿意万物都生存下去的所特意设计的结果。”

　　“你想你自己也有一些智慧吗？”

　　“你问吧，我会回答的。”

　　“你能以为别处就没有智慧吗？你知道尘土是极多的，而在你的身体里所有的只不过是一点，水是浩瀚的，而你的身体里也只有一点，你的身体的构造也只能使你从其他无量数的元素中每样接受一点，你能够以为自己非常幸运地把天下的智慧尽皆攫为己有，而这个广漠无垠，无限无量的事物的会合，竟是由于某种没有理智的东西维系着的吗？”

　　“的确如此；因为我看不见这些事物的指挥者，但世上事物的创造者我却是看得见的。”

　　“可是，指挥你身体的灵魂，你也是看不见啊，依据同样的推理，你也可以说，你做任何事都没有计划，一切完全出于偶然了。”

　　“但是，苏格拉底”，阿里斯托底莫斯说道，“我并不是轻看神明，不过我以为它们都非常崇高，毋需我对之加以注意罢了”。

　　“不过”，苏格拉底说道，“既然它们肯垂顾你，那末，它们越是崇高，就越应该受到你的尊重才是啊！”

　　“请放心吧”，阿里斯托底莫斯答道，“如果我知道神明是关怀人类的，我决不会轻视它们的”。

　　“那末，你以为神明是不关怀人类的吗？首先，在所有生物之中，它们使得惟有人能够直立，由于直立，就使得他能够向前看到更远的距离，更好地注意上面的事情并且不容易受到损害。其次，神明把只能够使身体移动的脚赋予其他匍匐行走动物，却把双手赋予人类，由于有了手，人类就有了更大的幸福。尽管所有的动物都有舌头，但神明却只把人的舌头造得有时能和嘴的这一部分接触，有时和嘴的另一部分接触，从而能够发出清晰的声音来，互相表达情意。还有，你岂没有注意到，他们使得其他动物的性交都受到一定时令的限制，惟有人类的性交一直可以继续到老年时期吗？而且神明并不以仅仅照顾人的身体为满足，更要紧的，是他们在人里面放置了一个灵魂，即他的最重要的部分。首先，有什么别的动物的灵魂能够理解到有使万物秩然有序的神明存在着呢？除了人以外，有什么其他动物向神明敬拜呢？有什么其他动物比人有更好的灵魂能够预防饥渴、冷热、医疗疾病、增进健康；勤苦学习，追求知识；或者能更好地把所听到、看到或学会的东西记住呢？你岂不能很清楚地看出，人比其他动物，无论在身体或灵魂方面，都生来就无比地高贵，生活得象神明一样吗？因为一个生物，如果有牛的身体而没有人的判断力，它就不能把它所愿望的付诸实践；如果只有手而没有理智也没有用处；对你这样一个这两种美好的天赋都有的人来说，难道竟会以为神明不看顾你吗？神明必须为你做什么事情，才能使你认为他们是关怀着你呢？”

　　“如果他们也给我差派顾问，象你所说他们差派给你的那样，对你说，‘做这，不做那’，我就一定会这样想了。”“当雅典人借占卜求问神明的时候，神明给他们进忠告，难道你以为这些忠告不也是给你的吗？或者当神明把兆头给予希腊人或者给全人类，警告他们的时候，他们是把你当作唯一的例外，而全然忽视了你吗？你以为如果神明没有真的造福于人或加害于人的能力，他们会在人的心中产生对他们的这种信念吗？而且，如果人是这样永恒地受了欺骗，他们也总不会觉察到吗？你难道看不出最古老的和最明智的人类社会，最古老的和最明智的城市和国家都尊敬神明，人生中最聪明的时期就是他们最敬畏神的时候吗？”“我的好朋友，你应该懂得”，苏格拉底继续说道，“住在你身体里面的智力，既能随意指挥你的身体；那末，你也就应当相信，充满宇宙的理智，也可以随意指挥宇宙间的一切，而不应当认为，你的眼睛能够看到许多斯达第昂远，而神明的眼睛却不能立刻看到一切；或者你的灵魂能够想到在这里的事情，或者埃及或西西里的事情，而神明却不能同时想到一切。如果你通过为人服务，就会发现谁肯为你服务，通过你施惠于人，就会发现谁肯施惠于你，通过向人征求意见，就会发现谁是聪明人，同样，你也可用敬拜神明的方法来试试他们，看他们会不会把那些向人隐藏着的事情告诉你，你就会发现，神明具有这样的能力和这样的性情，能够同时看到一切的事情，同时听到一切的事情，同时存在于各处，而且关怀万有。”

　　由于发表了这样一些意见，我以为苏格拉底就使得那些和他交游的人们不至于做出不敬虔、不公正和不光荣的事情，不仅是当他们被人看到的时候，就是当他们独自在一个地方的时候也是如此，因为他们会想到，凡他们所做的一切，没有一样能够逃过神明的耳目。

安提丰，你好象认为，幸福就在于奢华宴乐；而我则以为，能够一无所求才是象神仙一样，所需求的愈少也就会愈接近于神仙；神性就是完善，愈接近于神性也就是愈接近于完善。

因为人民认为他们有权处理他们的领袖，就像我认为有权处理我的奴仆一样，我要求我的仆人给我提供丰盛的必需品，但却不许他们染指；人民也认为国家的领导人应该为他们尽量提供各种享受，却不愿领导人自己有任何享受。

恶行充斥各处，俯拾即是：通向它的道路是平坦的，它也离我们很近。但不朽的神明却把劳力流汗安放在德行的宫殿之前：通向它的道路是漫长而险阻的，而且在起头还很崎岖不平；但当你攀登到顶峰的时候，它就会终于容易起来，尽管在起头它是难的。

无赖们，不要留恋轻松的事情，免得你得到的反而是艰苦。

“明智的普拉迪克斯在他的《论赫拉克雷斯》的论文里，关于德行也表示了同样的意见。他曾把这篇论文向成群的听众讲述，据我所记忆的，内容大致如下：

　　‘当赫拉克雷斯从儿童时代进入青年时代的时候，也就是说，当幼年人变为成年人，可以独立自主，并开始考虑如何走向生活，是通过德行的途径还是通过恶行的途径的时候，有一次他走到一个平静的地方，坐下来思量在这两条道路中他究竟应该走哪一条道路才好。这时有两个身材高大的妇女向他走来。一个是面貌俊美，举止大方，肌肤晶莹，眼光正派，形态安祥，穿着洁白的衣服；另一个是长得很肥胖又很娇嫩，打扮得使她的脸色显得比她生来的颜貌更为皙白而红润，身材也显得比真实情况更为高大，睁大眼睛东张西顾，穿着得娇态毕露，如果说大部分时间她是在自顾自盼，她也时常在窥觑着别人是不是在注视着她，她还经常地顾影自怜。’”当她们走近赫拉克雷斯的时候，第一个仍然照着从前的步态悠闲地走着，但另一个则急忙地要超过她，跑到赫拉克雷斯面前喊道：“赫拉克雷斯，我看你正在踌蹰莫决，不知采取哪一条道路走向生活才好；如果你跟我交朋友，我会领你走在最快乐、最舒适的道路上，你将要尝到各式各样欢乐的滋味，一辈子不会经历任何困难。首先，你不必担心战争和国家大事，你可以经常地想想吃点什么佳餚，喝点什么美酒、看看或听听什么赏心悦目的事情，闻闻香味或欣赏欣赏自己所爱好的东西，和什么样的人交游最为称心如意，怎样睡得最舒适以及怎样最不费力地获得这一切。万一你担心没办法得到这一切的时候，你也不必害怕我会要你劳心费力地去获得它们。你将会得到别人劳碌的果实，凡是对你有用的东西你尽可以毫无顾忌地取来，因为凡是和我在一起的人我都给他们权力可以从任何地方取得他们所要的东西。”

　　当赫拉克雷斯听到这一番话的时候他问道，“女士，请问你名叫什么？”

　　“我的朋友把我叫做幸福”，她回答道，“但那些恨我的人却给我起个绰号叫恶行”。

　　“说话之间那一个女子也走近了，她说道，‘赫拉克雷斯，我也来和你谈谈，我认识你的父母，也曾注意到你幼年时所受的教育，我希望你会把你的脚步朝着我的住处走来，你将会做出一切尊贵而高尚的事情，我也将因这些善行而显得更为尊荣和显贵。但我不愿意先用一套好话来欺骗你：我要老老实实地把神明所规定的事情告诉你。因为神明所赐予人的一切美好的事物，没有一样是不需要辛苦努力就可以获得的。如果你想获得神明的宠爱，你必须向神明礼拜；如果你希望得到朋友的友爱，你就必须善待你的朋友；如果你想从一个城市获得尊荣，你就必须支援这个城市；如果你希冀因你的德行而获得全希腊的表扬，你就必须向全希腊做出有益的事情；如果你要土地给你带来丰盛的果实，你就必须耕耘这块土地；如果你决心想从羊群获得财富，你就必须好好照管羊群；如果你想通过战争而壮大起来，取得力量来解放你的朋友并制服你的敌人，你就必须向那些懂得战争的人学会战争的艺术并在实践中对它们作正确的运用；如果你要使身体强健，你就必须使身体成为心灵的仆人，用劳力出汗来训练它。”

　　“按照普拉迪克斯所说的，这时恶行插进来说道：‘赫拉克雷斯，你注意到这个女人向你所描绘的通向快乐的道路是多么艰巨和漫长了吗？我会通过一条容易和抄近的道路把你引向快乐。’”

　　德行回答道，“你这个无耻的女人，你有什么好东西呢？你既不肯辛劳努力去获得它，怎能体验到美好的事情呢？你连等待对于美好事物发生欲望的耐心都没有，在还没有饿的时候就去吃，还没有渴的时候就去喝，罗致厨师为的是使你可以尝尽美味，沽来美酒，为的是使你可以开怀痛饮，还为了使它变得凉爽些而在夏天奔波寻找冰雪来。为了睡得舒畅，你不仅预备了柔软的被褥，还在床下安置了一个支座，因为你之所以要睡眠并不是因为工作劳累而是由于无事可做，闲得无聊。你在没有性欲要求的时候用各种方法引起淫欲，把男人当做女人使用；你就是这样教导你的朋友们，使他们在夜间放荡无度，而在白天则把最好的时光花在睡眠之中。你虽然是不朽的，然而却是被神明所弃绝的，是善良的人们所不齿的。一切声音中最美好的声音，赞美的声音，你听不到；一切景致中最美好的景致你也看不到，因为你从来没有看到自己做过什么美好的事情。谁会相信你所说的话呢？谁会把你所要求的给你呢？有哪个神智清楚的人会敢于和你厮混呢？因为凡是醉心于你的人在年轻的时候身体都脆弱不堪，在年老的时候他们的心灵也没有智慧；在年轻的时候他们饱食终日、无所用心，在年老的时候，他们都困顿潦倒，痛苦难言；他们过去的行为给自己带来了耻辱，当前的行为给自己带来了烦恼。青年时他们生活得无忧无虑，却为老来积累了困苦艰难。但我做神明的侣伴，做善良的人的朋友；凡是神或人所做的美好事情，没有一样不借助于我的：我受到神明的器重，受到那些和我同心同德的人们的尊敬：我是工匠们所喜爱的同工，是主人们的忠实的管家，是仆人们的仁爱的护卫者，是和平劳动的热情的参与者，是战争行为的坚定的同盟者，是友谊的最好的伙伴。我的朋友们都心情愉快、无忧无虑地享受饮食的乐趣，因为他们总是等到食欲旺盛的时候才进饮食。他们比懒惰的人睡得香甜：醒来的时候也没有烦恼，他们并不因睡眠而轻忽自己的本分。青年人因获得老年人的夸奖而高兴；老年人也因受到青年人的尊敬而喜乐；他们以欣悦的心情回顾自己已往的成就，欢欣鼓舞地从事目前的工作。通过我，他们受到神明的恩宠、朋友的爱戴，国人的器重。当大限来临的时候，他们并不是躺在那里被人遗忘，无人尊敬，而是一直活下去，永远受到人们的歌颂和纪念。赫拉克雷斯啊，你有很好的父母，如果你肯这样认真努力，你一定会为自己争取得到最大的幸福。”

　　“普拉迪克斯关于赫拉克雷斯受到德行的训诲的故事大致就是这样；只不过他所用的词藻比我适才所用的更为华丽得多罢了。但是无论如何，阿里斯提普斯，你把这些事放在心上，对你当前的生活好好地加以考虑，那是值得的。”

无论承担了什么任务，总要尽心竭力而为，因为我想，如果你这样做，你就可以避免受人家的指责，在困难时容易得到帮助，生活得舒适而安全，到年老无力时得到丰富的赡养。

“我想，你知道在任何情况下，人们都是甘心服从他们所认为最能指挥他们的人的。在病患中，人们服从他们所认为最好的医生；在航海中，人们服从他们所认为最好的舵手；在农业中，人们服从他们认为最好的农夫。”

“然而，雅典人胜过别人的地方并不在于声音婉转或身材魁梧，而是在于有雄心壮志，雄心壮志是鼓舞人创立丰功伟业的最大的刺激剂。”

“除非一个人弄清楚了自己家庭的一切需要，并且尽心竭力地加以满足，他就不可能把自己的家治好，城邦的居民既然有一万多户，很难对这么多人的需要同时都加以满足，为什么不试一试首先解决一家的需要，这就是说，先从增进你叔父家的福利做起呢？而且他家也真有这种需要啊！如果能够帮助一家，你就可以着手帮助更多的人家；如果连一家还不能帮助，怎能帮助很多的人家呢？这就好像一个人如果连一塔连得都拿不动，就不必让他试拿更重的份量，这岂不是很明显的事吗？”

我看在所有其他方面，人和人之间也都同样天生就有所不同，而且也都可以通过勤奋努力而得到很多改进。因此，很显然，无论是天资比较聪明的人或是天资比较鲁钝的人，如果他们决心要得到值得称道的成就，都必须勤学苦练才行。

苏格拉底说，君王和统治者并不是那些拥大权、持王笏的人，也不是那些由群众选举出来的人，也不是那些中了签的人，也不是那些用暴力或者凭欺骗手法取得政权的人，而是那些懂得怎样统治的人。当有人承认统治者的职责在于发号施令而被统治者的职责在于服从的时候，他就向他们说明，在一只船上，懂得〔业务〕的人是统治者，而船主和所有其他在船上的人都听命于这个懂得的人；在农业方面，农场主，在疾病方面，有病的人，在体格锻炼方面，从事锻炼的人，以及其他一切有事需要照管的人，如果他们以为自己懂得的话，都是亲自照管，如果自己不懂，他们就不仅服从那些在场而懂得的人，而且，如果懂得的人不在场，他们还会打发人去请他们，以便自己服从他们的领导，做自己当做的事情。他还说明，在纺织方面，妇女统治着男人，因为妇女懂得怎样纺织，而男人则不懂。

苏格拉底常讲他热爱某某人，但显然他所爱的并不是那些人的身体方面的年轻貌美，而是他们的心灵的倾慕美德。他鉴别人的善良品质是通过他们学会他们所注意的事物的速度，他们对于所学得的事物的记忆能力，以及他们对于学习一切有助于管理好家务、庄园、城邦和成功地处理人类事务的知识的渴慕程度；因他认为，这样的人在受了教育之后，不仅他们本身会幸福，管好自己的家务，而且还能使别人和城邦幸福。

因为那些认识自己的人，知道什么事对于自己合适，并且能够分辩，自己能做什么，不能做什么，而且由于做自己所懂得的事就得到了自己所需要的东西，从而繁荣昌盛，不做自己所不懂的事就不至于犯错误，从而避免祸患。而且由于有这种自知之明，他们还能够鉴别别人，通过和别人交往，获得幸福，避免祸患。但那些不认识自己，对于自己的才能有错误估计的人，对于别的人和别的人类事务也就会有同样的情况，他们既不知道自己所需要的是什么，也不知自己所做的是什么，也不知道他们所与之交往的人是怎样的人，由于他们对于这一切都没有正确的认识，他们就不但得不到幸福，反而要陷于祸患。但那些知道自己在做什么的人，就会在他们所做的事上获得成功，受到人们的赞扬和尊敬。那些和他们有同样认识的人都乐意和他们交往；而那些在实践中失败的人则渴望得到他们的忠告，唯他们的马首是瞻；把自己对于良好事物的希望寄托在他们身上，并且因为这一切而爱他们胜过其他的人。但那些不知道自己做什么的人们，他们选择错误，所尝试的事尽归失败，不仅在他们自己的事务中遭受损失和责难，而且还因此名誉扫地、遭人嘲笑、过着一种受人蔑视和揶揄的生活。

“尤苏戴莫斯，不要泄气”，苏格拉底说道，“你知道住在德尔非的神对于人们向他提出的‘怎样讨神的喜悦？’这个问题的答复是：是遵从城邦的风俗。但我想，一切地方的风俗都是：按照自己的能力向神明献上和解的祭品。所以，有什么比按照他们自己所吩咐的做，能够更好地并更虔诚地表示对于神明的尊重呢？不过，重要的是，所献的不应当低于自己的能力。因为任何人如果这样做，那就是很明显地不尊重神明了。凡是尽力尊重神的人都要高兴振奋起来，等待神最大的祝福，除了等待那最能帮助我们的神，我们还能等待什么别的人赐予我们更大的祝福呢？除了讨神的喜悦，再也没有别的办法了。除了最大限度地服从神，还有什么更能讨他们喜悦的事呢？”

“就是，尽管人们认为，不自制给人带来的唯一东西就是快乐，其实，它并不能做到这一点，惟有自制才能给人带来最大的快乐。”

因为，不能自制就不能忍饥、耐渴、克制情欲、忍受瞌睡，而这一切正是吃、喝、性交、休息，睡眠之所以有乐趣的原因；在经过了一段期待和克制之后，这些事才能给人以最大的快乐，而不能自制则恰恰阻碍了人们对于这种值得称道的最必要和最经常的乐趣的享受。惟有自制能使人忍受我所讲的这一切，因此，惟有自制才能使人享受我所提到的这些值得称道的快乐。

在苏格拉底看来，君主制和僭主制是两种政体，但它们彼此很不相同。征得人民同意并按照城邦律法而治理城邦，他认为这是君主制；违反人民意志且不按照律法，而只是根据统治者的意愿治理城邦，是僭主制。凡官吏是从合乎法律规定的人们中间选出来的地方，他认为是贵族政治；凡是根据财产价值而指派官吏的地方，是富豪政治；凡是所有的人都有资格被选为官吏的地方，是民主政治。

当他和人讨论某一问题已有所进展的时候，他总是从已取得一致同意的论点逐步前进，认为这是讨论问题的一个可靠的方法；因此，每当他发表言论的时候，在我所知道的人中，他是最容易获得听众同意的人。他说，荷马称俄底修斯为“稳健的雄辩家”，就是因为他能够把议论从人们公认的论点向前引进。

如果有人认为，尽管苏格拉底曾说他的守护神预先提醒他什么事该做，什么事不该做，但他既被法官判处死刑，这就证明他所说关于守护神的事是假的，这样的人首先应该考虑的是：当时苏格拉底年事已高，即使那时不死，以后不久，他的生命仍然是要了结的；其次，他所失掉的只是所有的人都感到智力衰退的人生中最累赘的一段时期，而他所获得的则是：他显示了自己的精神力量；而且胜似任何人，他通过对于自己的案件所作的最真诚，最坦率和最正直的申诉赢得了光荣；并且最镇定、最勇敢地忍受了所判处的死刑。人们一致承认，直到目前为止，还想不起有任何比他更好地忍受了死的人。

因我认为，生活得最好的人是那些最好地努力研究如何能生活得最好的人；最幸福的人是那些最意识到自己是在越过越好的人。

我也知道，如果我现在死去，人们对我的看法，也会和他们对那些处死我的人的看法不同，我知道他们会永远给我作证，我从来没有不义地待过任何人或者使任何人变坏，而总是在努力使那些和我在一起的人变得好些。

不过，无论如何，别人不义地把我处死，我自己是没有理由因此而自惭形秽的。因为不光彩的不是我，而是那些定我罪的人。在这方面，那和我处于仿佛情况而被处死的帕拉梅代斯也鼓舞了我。直到现在，帕拉梅代斯所提供给我们的美妙颂歌的题材也不是比那不义地处死他的俄底修斯所提供的要多得多。我知道，未来的时候，将如在过去的时候一样，证明我从未损害过任何人或者使任何人变得坏些，与此相反，我总是使那些和我交谈的人得到好处，尽我所能地把好的事情白白地教给他们。

《回忆苏格拉底》**作   者:**(古希腊)色诺芬著 吴永泉译   **页数:**204页   **出版社:**商务印书馆   **出版日期:**1984

**长征记**

凡是想再见到你的朋友的人，要记住作一个勇敢的人，因为只有这样才能达到目的。另外，凡是想得救保全性命的人，他必须努力争取胜利，因为是胜利者杀人而败者被杀。还有，凡是想发财的人，他必须努力征服，因为征服者不但保住自己的所有，而且得到被征服者的财物。P43

我为什么老是建议偷袭呢？因为我听说，客里索甫斯，你们拉西第蒙人，至少是你们当中的贵族人，从幼小时候便练习偷窃，不以为耻，而以偷得法律所不禁止的任何东西为荣。你们那里的法律是为了使你能偷得尽可能最巧而设法不被捉住，而偷时被捉住则将受笞杖之苦。因此，现在正是你们表演你们训练才能的时候，并要小心在偷偷抢占此山时不被捉住，那我们也一定不会挨打。P104

象现在这样团结一致，保持力量，你们将受到尊重并获得给养供应；因为有力量就有机会夺取弱者的所有。但若你们不团结，力量分散，既不能得到生活给养，也不能安全离开。P133

因为我知道，无信之人所言飘忽，总无成果，总无力量，总无荣誉。但若人实事求是，若有所求，他们的话比别人手中的力量更能有所成就。P199

我认为现在不能牢固掌握这些业绩比那时不曾获得更为惨苦和羞辱，正如由富变穷比根本不曾富更为令人难过；也正如为王之后沦为庶民比根本不曾为王更为痛苦。P200

但我认为，赛特斯，对于一个人，特别是一个指挥宫来说，没有任何财产比其勇武、正义和慷慨更为光荣和可贵的。拥有这些美德的人是真富，因为他朋友众多，因为另外别的人也愿和他交友。若是他成功，好多人和他同庆；若是他遭遇患难，将不乏人前来相助。P202

《长征记》作者:(希)色诺芬(Xenophon)著   页数:216页   出版社:商务印书馆   出版日期:1985

**高卢战记**

全不列颠中，最开化的居民是住在肯几姆地区的，这是一片完全滨海的地区。他们的习俗与高卢人没有多大差别。至于住在内陆地带的人，则大多数都不种田，只靠乳和肉生活，用毛皮当做衣服。所有不列颠人都用薄兰染身，使人看来带有天蓝颜色，因此在战斗中显得更为可怖。他们还蓄着长发，全身除了头部和上唇之外，到处都剃光。妻子们是由每一群十个或十二个男人共有的，特别是在兄弟们之间和父子们之间共有最为普通，如果这些妻子们中间有孩子出生，则被认为是当她在处女时第一个接近她的人的孩子。

西塞罗对这番话只给一个回答：罗马人向来不接受武装着的敌人的任何条件。

一三、全高卢中，凡是有一些地位和身分的人，都分属于两个阶层。至于普通平民，处境简直跟奴隶差不多，自己既不敢有所作为，也从来不和他们商议什么事情。他们大多数不是受债务或沉重的租赋压迫，就是被势力较大的人欺凌，只能投靠贵族们，贵族对他们，实际上就有主人对奴隶一样的权力。在前述的两个阶层中间，一个是祭司阶层，另一个是骑士阶层。前者专管有关神灵方面的事情，主持公私祀典，以及解释教仪上的问题。有大批年轻人，为了向他们学习，集中在他们周围，他们在这圈子中很受尊重。几乎一切公私纠纷都交给他们裁判。如果犯了什么罪行，或者出了人命案，以至继承、疆界等等有了争论，也由他们裁决，判定赏罚。假使有任何人，不问是个人还是公家，不遵从他们的判决，他们就排斥他不准参加祭扫，这是他们最严厉的惩罚，受到这种处分的人，被认为是得罪神明、十恶不赦，大家都回避他，拒绝跟他交往和谈话，以免在接近他时沾上罪恶，遇到他向法律请求保护时，也置之不理，什么荣誉都没有他的分。祭司中间有一个是首领，在他们之中掌握最高的权力。他死后，由余下来的地位最高的那个人继任，如果有好几个人地位相仿，就由祭司们选举决定，有时甚至用武力争夺。这些祭司们每年有一个固定的日子，集中在卡尔奇德斯——一般都认为它的领域是全高卢的中心——的一处圣地，举行会议。一切有争执的人，都从各地赶来，听候他们的决定和裁判。据传他们这套制度，原来起源于不列颠，以后才从那边传到高卢来的，直到今天，那些希望更进一步通晓它的人，还常常赶到那边去学习。   
  
一四、祭司们向来不参加战争，也不跟其他人一样交纳赋税，他们免除了兵役和一切义务。由于有这么大的好处，因此吸叫了很多人去学习，有的是自动去的，有的是由他们的父母或亲属送去的。据说，他们要在那边学习背诵许多诗篇，有人竟因此留在那边学习达二十年之久。虽然他们在别的一切公私事务上都使用希腊文宇，但他们却认为不应该把这些诗篇写下来。我认为他们采取这种措施有两种用意，一则他们不希望这些教材让大家都知道，再则也防止那些学习的人从此依赖写本，不再重视背诵的工夫。事实上，很多人往往因为有了文字的帮助，就把孜孜碗范的钻研和记诵都放松了。他们第一要反复论证的信条是灵魂不灭，人的死亡不过是灵魂从一个身躯转入另上个而已。他们认为这一条信条能摆脱人们的畏死之心，大大增加他们的勇气。此外，他们还有许多别的理论，探索星象和它们的运行、宇宙和大地的形体、事物的本质、不朽之神的能力和权力等等，把它们传授给青年们。   
  
一五、另一个阶层是骑士，每当送上机会，发生什么战争时——这在凯撒到来以前，几乎是年年发生的，不是他们去攻击别人，就是反击别人对他们的进攻——他们就全部参加战争。他们中间，出身最高贵、最富有听身边跟随的仆从和门客也就最多，也只有这种威望和力量，才是他们知道敬畏的。

一六、所有高卢各族都异常热心于宗教仪式，因此，凡染上较为严重的疾病、或是要去参加战争、冒历危险的，不是当时把人作为牺牲，向神献祭，就是许下誓愿，答应将来这样做，这种祀典都请祭司们主持。他们认为，要赎取一个人的生命，只有献上另一个人的生命，不朽的神灵才能俯允所请。有关国家的公务，也用同一方法献祭。另有一些人制成硕大无朋的人像，四肢用柳条编就，其中装进一些活人，放到火中去，让那些人被火焰包身，活活烧死。他们认为如能够用在偷窃、抢劫、或犯别的罪行时被捉住的人作为牺牲供献，格外能讨好不朽之神，但如果这种人无法提供，便用无辜的人来充数。

一九、丈夫们不管从妻子那边接到多少作为嫁奁的钱财，计算过以后，也在自己的财产中取出相等的一份，放在一起，所有这笔款子的出入，全都记在一本公帐上，连利息也都积存在一起。两个人中谁死得迟，这笔双方共有的钱，连带一向积起来的利息，就都归他。丈夫对妻子们也象对他们的孩子一样，有生杀大权。当一位出身显贵的家长死了之后，他的亲属们都聚集拢来，如果他的死状有可疑的地方，就对妻子进行询问，象审讯奴隶一样，一旦有所发现，即用火刑和别的一切酷刑，把她们处死。他们的葬仪，按高卢的生活方式来说，可以算作铺张靡费的了。他们把他们认为死者生前喜爱的一切东西都投进火里，连活的牲畜在内。距今不久以前，甚至连奴隶和仆从，只要认为是他的主人心爱的，在正式的葬仪完毕时，也跟它们一起烧掉。

二O、 那些国家，据云为了管理公务方便起见，以法令规定：凡从邻人那里听到有关国家大事的任何消息或谣言时，必须把它报告给官吏，不得泄漏给任何其他人，因为通常性急、没经验的人，常常会受谣言惊吓，被迫犯罪，或者轻率地对重要的事情作出决定。官吏们把他们认为不应公开的事情隐瞒起来，可以告诉群众的则加以公布。至于发表有关国事的言论，则除了在会议上以外，一般都是禁止的。

二一、日耳曼人的习俗，与这有很大的差异。他们没有祭司替他们主持宗教仪式，对祭祀也不热心。他们视作神灵的，只有那些他们能直接看到的，或者能够明明自白从它们的职能取得帮助的，即：日神、火神、月神等等，至于其余的，他们全不知道，甚至连名字都没听到过。他们的全部生活只有狩猎和追逐战争。从孩子时代起，他们就习于勤劳和艰苦。保持童身最久的人，在亲友中能得到极大的赞扬，有人认为这样可以使人体格魁梧，又有人认为这样可以增强体力和筋骨。一个人二十岁以前就有关于女性的知识，被认为是极可耻的事情之一。这一类事情，在他们中间，本来没有什么秘密可言，因为男男女女同样都在河中洗澡，身上掩蔽的同样只是一片兽革或一块鹿皮遮布，身体的大部分都听其裸露在外面。

他们认为伤害宾客是伤天害理的事情，不问为什么原因，只要是逃到他们那边去求庇的人，他们都给以保护，把这些人当做是神圣不可侵犯的人，不让受任何伤害。对于这些逃亡者，所有的门都是开着的，还供给他们各种生活所需。

他们最后宣称说：丧生在战斗中，无论如何要比不能恢复旧日能征善战的声誉和继承历祖相传的自由好。

尽管他很赞赏他们的巨大勇气，营寨的工事也好，高山也好，市镇的城墙也好，全都挡不住他们，但他也同样要责怪他们的目无纪律和傲慢，自以为在胜利上面，在战斗的结局上面，懂得比他们的统帅要多一些。他说：他要求他的士兵们有纪律、能自制，并不亚于要求他们勇往直前、热情奔放。

《高卢战记》 作者:(古罗马)凯 撒著 任炳湘译   页数:253页   出版社:商务   出版日期:1979

**内战记**

**曼殊绝句选录**

**住西湖白云禅院作此一首**

白云深处拥雷峰，几树寒梅带雪红。斋罢垂垂浑入定，庵前潭影落疏钟。

**寄调筝人三首**

禅心一任娥眉妒，佛说原来怨是亲。雨笠烟蓑归去也，与人无爱亦无嗔。  
  
生憎花发柳如烟，东海飘零二十年。忏尽情禅空色相，琵琶湖畔枕经眠。  
  
偷尝天女唇中露，几度临风拭泪痕。日日思卿令人老，孤窗无那正黄昏。

**本事诗十首（选一）**

春雨楼头尺八箫，何时归看浙江潮。芒鞋破钵无人识，踏过樱花第几桥。

**谒平户延平诞生地一首**

行人遥指郑公石，沙白松青夕照边。极目神州奈子尽，袈裟和泪伏碑前。

**过若松町有感示仲兄一首**

契阔死生君莫问，行云流水一孤僧。无端狂笑无端哭，纵有欢肠已成冰。

**淀江道中口占一首**

孤村隐隐起微烟，处处秧歌竟插田。羸马未须愁远道，桃花红欲上吟鞭。

**过蒲田一首**

柳阴深处马蹄骄，无际银沙逐退潮。茅店冰旗知市近，满山红叶女郎樵。

**吴门依易生韵十一首（选一）**

白水青山未尽思，人间天上两蘼微。轻风细雨红泥寺，不见僧归见燕归。

**佛说四十二章经**

后汉摩腾、竺法兰共译

世尊成道已，作是思惟：离欲寂静，是最为胜。住大禅定，降诸魔道。于鹿野苑中，转四谛法轮，度憍陈如等五人而证道果。复有比丘所说诸疑，求佛进止。世尊教敕，一一开悟。合掌敬诺，而顺尊敕。

佛言：辞亲出家，识心达本，解无为法，名曰沙门。常行二百五十戒，进止清净，为四真道行，成阿罗汉。阿罗汉者，能飞行变化，旷劫寿命，住动天地。次为阿那含。阿那含者，寿终灵神上十九天。证阿罗汉。次为斯陀含。斯陀含者，一上一还，即得阿罗汉。次为须陀洹。须陀洹者，七死七生，便证阿罗汉。爱欲断者，如四肢断，不复用之。

佛言：出家沙门者，断欲去爱，识自心源，达佛深理，悟无为法。内无所得，外无所求。心不系道，亦不结业。无念无作，非修非证。不历诸位，而自崇最。名之为道。

佛言：剃除须发而为沙门，受道法者，去世资财，乞求取足。日中一食，树下一宿，慎勿再矣！使人愚蔽者，爱与欲也。

佛言：众生以十事为善，亦以十事为恶。何等为十？身三、口四、意三。身三者，杀盗淫。口四者，两舌、恶口、妄言、绮语。意三者，嫉恚痴。如是十事，不顺圣道，名十恶行。是恶若止，名十善行耳。

佛言：人有众过，而不自悔、顿息其心，罪来赴身；如水归海，渐成深广。若人有过，自解知非，改恶行善，罪自消灭；如病得汗，渐有痊损耳。

佛言：恶人闻善，故来扰乱者，汝自禁息，当无嗔责，彼来恶者而自恶之。

佛言：有人闻吾守道，行大仁慈，故致骂佛。佛默不对。骂止，问曰：子以礼从人，其人不纳，礼归子乎？对曰：归矣！佛言：今子骂我，我今不纳，子自持祸归子身矣！犹响应声，影之随形，终无免离，慎勿为恶。

佛言：恶人害贤者，犹仰天而唾，唾不至天，还从已堕；逆风扬尘，尘不至彼，还坌己身。贤不可毁，祸必灭己。

佛言：博闻爱道，道必难会；守志奉道，其道甚大。

佛言：睹人施道，助之欢喜，得福甚大。沙门问曰：此福尽乎？佛言：譬如一炬之火，数千百人各以炬来分取，熟食除冥，此炬如故；福亦如之。

佛言：饭恶人百，不如饭一善人；饭善人千，不如饭一持五戒者；饭五戒者万，不如饭一须陀洹；饭百万须陀洹，不如饭一斯陀含；饭千万斯陀含，不如饭一阿那含；饭一亿阿那含，不如饭一阿罗汉；饭十亿阿罗汉，不如饭一辟支佛；饭百亿辟支佛，不如饭一三世诸佛；饭千亿三世诸佛，不如饭一无念无住无修无证之者。

佛言：人有二十难。贫穷布施难，豪贵学道难，弃命必死难，得睹佛经难，生值佛世难，忍色忍欲难，见好不求难，被辱不嗔难，有势不临难，触事无心难，广学博究难，除灭我慢难，不轻未学难，心行平等难，不说是非难，会善知识难，见性学道难，随化度人难，睹境不动难，善解方便难。

沙门问佛：以何因缘，得知宿命，会其至道？佛言：净心守志，可会至道。譬如磨镜，垢去明存；断欲无求，当得宿命。

沙门问佛：何者为善？何者最大？佛言：行道守真者善，志与道合者大。

沙门问佛：何者多力？何者最明？佛言：忍辱多力，不怀恶故，兼加安健。忍者无恶，必为人尊。心垢灭尽，净无瑕秽，是为最明。未有天地，逮于今日；十方所有，无有不见，无有不知，无有不闻，得一切智，可谓明矣！

佛言：人怀爱欲，不见道者，譬如澄水，致手搅之，众人共临，无有睹其影者。人以爱欲交错，心中浊兴，故不见道。汝等沙门，当舍爱欲。爱欲垢尽，道可见矣！

佛言：夫见道者，譬如持炬，入冥室中，其冥即灭，而明独存；学道见谛，无明即灭，而明常存矣！

佛言：吾法念无念念、行无行行、言无言言、修无修修，会者近尔，迷者远乎！言语道断，非物所拘，差之毫厘，失之须臾。

佛言：观天地，念非常。观世界，念非常。观灵觉，即菩提。如是知识，得道疾矣！

佛言：当念身中四大，各有自名，都无我者。我既都无，其如幻耳！

佛言：人随情欲，求于声名；声名显著，身已故矣！贪世常名而不学道，枉功劳形。譬如烧香，虽人闻香，香之烬矣！危身之火，而在其后。

佛言：财色于人，人之不舍。譬如刀刃有蜜，不足一餐之美；小儿舐之，则有割舌之患。

佛言：人系于妻子舍宅，甚于牢狱。牢狱有散释之期，妻子无远离之念。情爱于色，岂惮驱驰！虽有虎口之患，心存甘伏，投泥自溺，故曰凡夫。透得此门，出尘罗汉。

佛言：爱欲莫甚于色。色之为欲，其大无外，赖有一矣。若使二同，普天之人，无能为道者矣。

佛言：爱欲于人，犹如执炬逆风而行，必有烧手之患。

天神献玉女于佛，欲坏佛意。佛言：革囊众秽，尔来何为？去！吾不用。天神愈敬，因问道意。佛为解说，即得须陀洹果。

佛言：夫为道者，犹木在水，寻流而行。不触两岸，不为人取，不为鬼神所遮，不为洄流所住，亦不腐败，吾保此木决定入海。学道之人，不为情欲所惑，不为众邪所娆，精进无为，吾保此人必得道矣。

佛言：甚勿信汝意，汝意不可信。慎勿与色会，色会即祸生。得阿罗汉已，乃可信汝意。

佛言：慎勿视女色，亦莫共言语。若与语者，正心思念：我为沙门，处于浊世，当如莲华，不为泥污。想其老者为母，长者如姊，少者如妹，稚者如子。生度脱心，息灭恶念。

佛言：夫为道者，如被干草，火来须避。道人见欲，必当远之。

佛言：有人患淫不止，欲自断阴。佛谓之曰：若断其阴，不如断心。心如功曹，功曹若止，从者都息。邪心不止，断阴何益？佛为说偈：欲生于汝意，意以思想生，二心各寂静，非色亦非行。佛言：此偈是迦叶佛说。

佛言：人从爱欲生忧，从忧生怖。若离于爱，何忧何怖？

佛言：夫为道者，譬如一人与万人战。挂铠出门，意或怯弱，或半路而退，或格斗而死，或得胜而还。沙门学道，应当坚持其心，精进勇锐，不畏前境，破灭众魔，而得道果。

沙门夜诵迦叶佛遗教经，其声悲紧，思悔欲退。佛问之曰：汝昔在家，曾为何业？对曰：爱弹琴。佛言：弦缓如何？对曰：不鸣矣！弦急如何？对曰：声绝矣！急缓得中如何？对曰：诸音普矣！佛言：沙门学道亦然，心若调适，道可得矣。于道若暴，暴即身疲。其身若疲，意即生恼。意若生恼，行即退矣。其行既退，罪必加矣。但清净安乐，道不失矣。

佛言：如人锻铁，去滓成器，器即精好。学道之人，去心垢染，行即清净矣。

佛言：人离恶道，得为人难。既得为人，去女即男难。既得为男，六根完具难。六根既具，生中国难。既生中国，值佛世难。既值佛世，遇道者难。既得遇道，兴信心难。既兴信心，发菩提心难。既发菩提心，无修无证难。

佛言：佛子离吾数千里，忆念吾戒，必得道果。在吾左右，虽常见吾，不顺吾戒，终不得道。

佛问沙门：人命在几间？对曰：数日间。佛言：子未知道。复问一沙门：人命在几间？对曰：饭食间。佛言：子未知道。复问一沙门：人命在几间？对曰：呼吸间。佛言：善哉，子知道矣！

佛言：学佛道者，佛所言说，皆应信顺。譬如食蜜，中边皆甜；吾经亦尔。

佛言：沙门行道，无如磨牛；身虽行道，心道不行。心道若行，何用行道。

佛言：夫为道者，如牛负重。行深泥中，疲极不敢左右顾视；出离淤泥，乃可苏息。沙门当观情欲，甚于淤泥。直心念道，可免苦矣。

佛言：吾视王侯之位，如过隙尘。视金玉之宝，如瓦砾。视籸素之服，如敝帕。视大千界，如一诃子。视阿耨池水，如涂足油。视方便门，如化宝聚。视无上乘，如梦金帕。视佛道，如眼前华。视禅定，如须弥柱。视涅槃，如昼夕寤。视倒正，如六龙舞。视平等，如一真地。视兴化，如四时木。

**佛说如幻三摩地无量印法门经**

西天译经三藏朝奉大夫试光禄卿传法大师赐紫臣施护等奉　诏译

卷上

如是我闻。一时世尊。在波罗奈国仙人堕处鹿野园中。与大苾刍众二万人俱。菩萨摩诃萨一万二千。其名曰师子菩萨摩诃萨。师子意菩萨摩诃萨。善住意菩萨摩诃萨。胜思惟菩萨摩诃萨。持世菩萨摩诃萨。人授菩萨摩诃萨。水天菩萨摩诃萨。宝积菩萨摩诃萨。隐密菩萨摩诃萨。贤护菩萨摩诃萨。电天菩萨摩诃萨。遍照菩萨摩诃萨。智积菩萨摩诃萨。不休息菩萨摩诃萨。不空见菩萨摩诃萨。慈氏菩萨摩诃萨。妙吉祥童真菩萨摩诃萨等。复有二万天子。所谓善道天子。安意天子等。是诸天子。皆悉安住大乘法中。并余无数百千大众。咸悉恭敬围绕世尊。听受说法  
  
尔时会中有一菩萨摩诃萨。名胜华藏。从座而起偏袒右肩。右膝着地。合掌顶礼前白佛言。世尊。我有所问。惟愿如来应供正等正觉。哀愍听许。略为宣说。佛言。胜华藏。如来应供正等正觉。随有问者。即为开晓。今恣汝问。当为汝说  
  
尔时胜华藏菩萨摩诃萨白佛言。世尊。菩萨摩诃萨云何得不退转于阿耨多罗三藐三菩提。成就五神通。得如幻三摩地。得是三摩地已。诸有众生善根成熟。即以自神力。如应现化。随诸众生所起信解。即为说法。而令速证阿耨多罗三藐三菩提  
  
佛告胜华藏菩萨摩诃萨言。善哉善哉。胜华藏。汝今善问如是等义。汝于过去。已曾亲近俱胝那庾多百千诸佛。于诸佛所。深种善根。而复能为一切众生。起悲愍心。汝应善听。极善作意。今为汝说于是胜华藏菩萨受教而听。佛言。胜华藏。当知有一法若菩萨摩诃萨能具足者。即得如幻三摩地。得是三摩地已。诸有众生善根成熟。即以自神力如应现化。随诸众生所起信解。即为说法。而令速证阿耨多罗三藐三菩提。胜华藏。所言一法者。谓无依止法。若菩萨摩诃萨成就此法已。乃至遍三界中不作依止想。若内若外悉无依止。由如是故。即具正见。以正见故。得正相应及正所行。是故获得无障碍慧。慧无碍故。心亦无碍。于无碍心中即起正行。胜华藏。云何菩萨能起正行。谓了一切法悉从缘生。于缘生法中。无有少法而实积聚。何以故。以彼诸缘皆不实故。是中云何有法可生。若法缘生。即是无生。是故一切法皆悉无生。菩萨若能如实了知一切法无生。即得成就诸菩萨道。所有一切众生根欲及事。能以悲心而悉随入。得深信解。了知一切法悉如幻化。乃至分别一切法。皆是化事。以彼分别毕竟空故。而一切法亦复皆空。如是知已。即得如幻三摩地。得是三摩地已。乃至能令众生速证阿耨多罗三藐三菩提。胜华藏菩萨复白佛言。世尊。今此会中。有几许菩萨摩诃萨。得是如幻三摩地。佛言。胜华藏。今此会中。有慈氏菩萨。妙吉祥童真菩萨等。六十大士。皆已被于不思议铠。得是如幻三摩地法门。胜华藏言。余世界中。亦有菩萨大士得是三摩地邪。佛言。胜华藏。西方过此百千俱胝佛刹。有世界名极乐。有佛号无量光如来应供正等正觉。现住说法。教化众生。彼佛刹中。有菩萨名观自在。复有菩萨名大势至。彼二菩萨得是三摩地。于七夜中。为余菩萨说是法门。诸菩萨闻已。亦得是三摩地。胜华藏菩萨复白佛言。世尊。彼佛刹中所有菩萨。得如幻三摩地者。应多于此。何以故。此佛刹中诸菩萨等。于慈氏菩萨。妙吉祥童真菩萨。所不能专勤请问听受如是法门。是故少有得此三摩地者。佛言。胜华藏。如是如是。如汝所说。彼佛刹中所有菩萨。安住如幻三摩地者。无量无数不可称计  
  
尔时胜华藏菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。惟愿如来应供正等正觉。如其所应现神通相。使彼佛刹二大士等。来此娑婆世界。复令此会大众得见极乐世界。瞻睹无量光如来应供正等正觉。所以者何。此佛刹中诸善男子善女人。若得见彼无量光如来。即能发起阿耨多罗三藐三菩提心。各各愿生于彼佛刹。普得不退转于阿耨多罗三藐三菩提。又若彼二大上来此刹中。所有此土修菩萨乘诸善男子善女人。善根增长。或复于彼二大士所闻说法已。即令获得如幻三摩地  
  
尔时世尊受胜华藏菩萨摩诃萨请已。即从眉间放大光明。其光金色。于此三千大千世界普遍照耀。其中所有须弥山目真邻陀山。摩诃目真邻陀山。雪山轮围山。大轮围山等。乃至极余世界边际。一切山石丛林暗暝等处。此金色光而悉照破。世间所有日月光明广大炽盛。以佛光明所映蔽故。犹如眼光其量微小。是时光明金色晃耀。照彻西方百千俱胝佛刹。乃至极乐世界无量光如来所。其光旋环绕佛七匝。普照耀已。于彼佛前隐而不现。是时极乐世界所有菩萨声闻。及余众生之类。乘前光明。悉能见此娑婆世界。及见释迦牟尼如来。菩萨声闻大众围绕。如观掌中庵摩勒果。皆生欢喜爱乐之心。咸作是言。南无世尊释迦牟尼如来应供正等正觉。时此娑婆世界释迦牟尼如来。会中所有诸菩萨摩诃萨。苾刍苾刍尼。优婆塞优婆夷。梵王帝释护世四王。并余天龙夜叉乾闼婆阿修罗迦楼罗紧那罗摩睺罗伽。人非人等。悉能见彼极乐世界。及见无量光如来菩萨声闻大众围绕。光明炽盛如妙高山。映彻照耀遍此刹中。如明眼人于一搩手地量之中。观余面轮而不劳力。此彼互见亦复如是。时此会众。得见彼佛及彼世界无数百千俱胝那庾多功德圆满庄严事已。皆生欢喜爱乐之心。咸作是言。南无世尊无量光如来应供正等正觉。作是言时。会中有八万四千众生。皆发阿耨多罗三藐三菩提心。以此善根当得生于极乐世界  
  
尔时彼世界中所有菩萨声闻大众。又复生希有心。合掌恭敬。遥向世尊释迦牟尼如来。而伸顶礼重作是言。南无世尊释迦牟尼如来应供正等正觉。发是言时。彼极乐世界六种震动。所谓震遍震等遍震。动遍动等遍动。击遍击等遍击。涌遍涌等遍涌。爆遍爆等遍爆。吼遍吼等遍吼。现如是相已。时彼会中观自在菩萨。大势至菩萨。俱白无量光如来言。希有世尊。希有善逝。彼释迦牟尼如来所有名字。称念中间。能令大地六种震动。彼佛告言。善男子。不但此佛刹中。称扬释迦牟尼如来名字之时有如是相。别余无量佛刹之中。亦悉称扬彼佛名字。而诸佛刹蒙光照触。彼彼皆悉六种震动。是诸刹中无量无数众生之类。若得闻是释迦牟尼如来名已。悉得善根增长。不退转于阿耨多罗三藐三菩提  
  
复次彼会菩萨众中。有四十俱胝菩萨。得闻释迦牟尼如来名已。咸起是愿。普集所有一切善根。悉以回向阿耨多罗三藐三菩提。即时观自在菩萨。大势至菩萨。前诣无量光如来所。各各头面礼彼佛足。肃恭瞻仰。退住一面。俱白佛言。世尊。彼释迦牟尼如来前所放光。昔未闻见。甚为希有。何因缘故。现是光相。若无因缘。彼佛世尊不放光明。其事云何。愿佛为说。彼佛告言。善男子。如是如是。如汝所说。释迦牟尼如来所放光明非无因缘。彼佛世尊。将欲宣说菩萨安住三摩地宝最上法门。为说法故先现是相。时观自在菩萨大势至菩萨。复白彼佛言。世尊。我等今者。乐欲往彼娑婆世界。瞻礼亲近世尊释迦牟尼如来应供正等正觉。听其说法。惟垂哀许。佛言。善男子。汝等可往。今正是时。汝等往故。转复发起彼佛世尊。宣说法要。时二菩萨蒙佛许已。即于诸菩萨摩诃萨众中。顾谓八十四俱胝菩萨言。诸善男子。我等今往娑婆世界。瞻礼亲近释迦牟尼如来。听其说法。所以者何。彼佛世尊。最上希有。能为难事。舍余清净严好佛土。乐于娑婆世界秽恶土中。以大悲愿力教化众生。彼诸众生多起下劣信解。勇发贪嗔痴等诸业烦恼。而佛世尊。能于其中成就阿耨多罗三藐三菩提果。是为难事。汝等宜应随我往彼。时诸菩萨欢喜随顺  
  
复次会中有诸大声闻。异口同音前白佛言。世尊。彼释迦牟尼如来所有名字。若暂闻者尚得善利。何况亲往现前瞻礼。使瞻礼者肉眼清净。我等欲往愿佛听许。佛言可往。今正是时。尔时八十四俱胝菩萨。并诸大声闻。恭敬围绕观自在菩萨。大势至菩萨。来诣娑婆世界。菩萨行时。如其所应。现诸色相神通事业。时八十四俱胝菩萨。各各化现八十四俱胝殊妙楼阁。一一楼阁高十二由旬。广八由旬。四方四隅周遍妙好。是诸楼阁。有以金银。吠琉璃。颇胝迦。赤珠码瑙。琥珀等七宝合成。有以金银所成。有以金银吠琉璃成。有以金银吠琉璃码瑙所成。有以金银吠琉璃码瑙颇胝迦成。有以金银吠琉璃颇胝迦琥珀赤珠所成。有以赤栴檀香。龙实栴檀香。沉水栴檀香成。有以众妙栴檀香等所共合成。有以优钵罗华。钵讷摩华。俱母陀华。奔拏利迦华所成。有以须摩那华。婆利师迦华。瞻波迦华。波吒罗华。阿提目多迦华成。有以驮努瑟迦华所成。有以曼陀罗华摩诃曼陀罗华成。有以曼殊沙华摩诃曼殊沙华。噜左华摩诃噜左华。作讫啰华摩诃作讫啰华。苏啰毗作讫啰华摩诃苏啰毗作讫啰华。赞捺啰华摩诃赞捺啰华。苏啰毗赞捺啰华。赞讷卢怛摩华。萨他罗华摩诃萨他罗华。苏啰毗萨他罗华等。所共合成。有以一切妙华庄严所成。有以无数百千殊妙色相庄严所成。如是一一楼阁之中。皆悉出现八万四千清净光明

卷中

复次彼彼楼阁周匝。或有天女执众乐器。所谓琵琶筚篥琴笙箜篌螺鼓小鼓拍板等类。作妙音乐。或有天女。捧赤栴檀香末。或有天女。捧龙实栴檀香末。或有天女。捧沉水栴檀香末。或有天女。捧黑沈栴檀香末。或有天女。捧众妙栴檀香末。或有天女。执优钵罗华俱母陀华奔拏利迦华。或有天女执曼陀罗华摩诃曼陀罗华。或有天女。执播噜沙迦华摩诃播噜沙迦华。或有天女。执曼殊沙华摩诃曼殊沙华。或有天女。执噜左华摩诃噜左华。或有天女。执作讫啰华摩诃作讫啰华。三满多作讫啰华。苏噜唧啰作讫啰华。或有天女。执赞捺啰华摩诃赞奈啰华。苏噜唧啰赞奈啰华。或有天女。执萨他罗华摩诃萨他罗华。苏噜唧啰萨他罗华。或有天女。捧天妙衣。及妙华妙香。涂香末香等。随处而住。而彼一一楼阁之中。各各有大妙宝庄严师子之座。化如来像。安处其上。三十二相庄严具足。又复一一楼阁之中。化出八万四千真珠璎珞。其珠三色。谓青白赤。又复一一楼阁之中。化出八万四千殊妙宝幢。以诸金铃网覆其上。天衣垂下而为严饰。又复一一楼阁之中。化出八万四千宝瓶。盛诸妙香。又复一一楼阁之中。化出八万四千上妙宝盖。以百千种极妙彩绘。而为严饰。又复一一楼阁之中。化出八万四千多罗行树。及八万四千七宝行树。一一皆以宝绳交络。又复一一楼阁之中。化出八万四千悬铃宝网。微风吹动出和雅音。如百千种妙音乐声。又复一一楼阁之中。化出宝池。是池纯以金沙布底。七宝界道。琉璃水精周匝庄饰。八功德水充满其中。池中出生优钵罗华。钵讷摩华。俱母陀华。奔拏利迦华等。其池复有凫雁鸳鸯异鸟和鸣。八万四千妙宝行树。周匝围绕。上以八万四千宝绳。交络而为严饰。又复一一楼阁之中。出大光明。广照八万四千由。尔时观自在菩萨摩诃萨。大势至菩萨摩诃萨。及彼所来诸菩萨众。以是殊妙庄严一切楼阁。一时置在一楼阁中。诸庄严事互不相碍。譬如力士屈伸臂顷。到此娑婆世界。而诸菩萨。以神通力故。各以所现八十四俱胝功德庄严殊妙楼阁。置于佛会。如其所应神通威力。令此娑婆世界地平如掌。而佛会中亦不迫窄。是诸楼阁出大光明。照此三千大千世界。是时彼二菩萨。前诣佛所。头面礼足。右绕三匝退住一面。俱白佛言。无量光如来应供正等正觉。致问世尊释迦牟尼如来少病少恼动止轻利安乐行不。彼二菩萨复白佛言。我等菩萨声闻。于极乐世界见佛世尊。故来瞻觐。时此娑婆世界佛会之中。所有菩萨声闻大众。见此世界清净严饰。及见无数广大楼阁已。咸起是念。如来何故现是威力。而能令彼诸大菩萨来至于此   
  
尔时胜华藏菩萨。承佛威神。从座而起前白佛言。希有世尊。希有善逝。今此娑婆世界如是严饰。及现楼阁。为是如来威神力邪。为是彼二菩萨威力所变。愿佛为说  
  
佛告胜华藏菩萨摩诃萨言。胜华藏。此非如来威神之力。乃是观自在菩萨摩诃萨。大势至菩萨摩诃萨。威力所变。故现是相。胜华藏复白佛言。希有世尊。希有善逝。此二大士。已得不可思议愿力清净善根洁白。乃能有是神通威力。佛言胜华藏。如是如是。如汝所说。此二大士已于俱胝百千那庾多劫。积集善根清净洁白。又复已得如幻三摩地法门。从是三摩地中。能现如是种种色相神通等事  
  
复次胜华藏。且置是事。汝观东方为有何相。胜华藏菩萨承佛圣旨。即以无碍清净天眼。观见东方殑伽沙数佛刹之中。有殑伽沙数诸佛世尊。彼一一佛前。皆有观自在菩萨摩诃萨。大势至菩萨摩诃萨。各礼佛足。又闻其言。无量光如来应供正等正觉致问世尊少病少恼动止轻利安乐行不。及见无量广大楼阁妙宝严饰。如是南西北方。四维上下。一一皆见殑伽沙数佛刹之中。有殑伽沙数诸佛世尊。彼一一佛前皆有二大士各礼佛足。又闻其言无量光如来应供正等正觉。致问世尊少病少恼动止轻利安乐行不。及见无量广大楼阁妙宝严饰。时胜华藏菩萨见是相已。复白佛言。希有世尊。希有善逝。此二大士真实已得最胜如幻三摩地门。能于十方诸佛刹中。悉现其身神通威力不可思议  
  
尔时世尊。观察众会。如其所应现神通相。即时会中一切大众。以佛威神力故。皆如胜华藏菩萨。亦能见彼十方世界如殑伽沙数诸佛刹土。彼彼刹中佛世尊前。皆有二大士。各礼佛足。乃至见彼广大楼阁妙宝严饰。当此众会见是相时。会中有三万二千众生发阿耨多罗三藐三菩提心  
  
尔时胜华藏菩萨摩诃萨。复白佛言。世尊。此二大士。于何佛所发阿耨多罗三藐三菩提心。而所发心为久近邪。其佛如来。名字何等。惟愿世尊。善为宣说。令余菩萨知其所修。如其所行。毕竟皆得行愿圆满。佛告胜华藏菩萨言。汝应善听。极善作意。今为汝说。是时胜华藏菩萨受教而听  
  
佛言。胜华藏。乃往过去阿僧祇阿僧祇劫前。又经广大无量无边不可思议劫数。过是劫已。将此三千大千世界。碎为微尘。一尘一劫。过是微尘劫数之前。时有世界。名无量功德宝庄严普现妙乐。有佛出世。号师子游戏金光王如来应供正等正觉明行足善逝世间解无上士调御丈夫天人师佛世尊。彼佛刹中。所有功德庄严等事。广大无量。胜华藏于汝意云何。彼无量光如来应供正等正觉。极乐世界中所有功德庄严。是为多不。胜华藏言。甚多世尊。无量无边不可思议。佛言胜华藏。我以譬喻略明斯义。譬如有人。取彼一毛。折为百分。将其一分于大海中取一滴水。胜华藏。于汝意云何。彼毛端水是为多邪。余大海水而为多邪。胜华藏白佛言。世尊。毛端之水。极为微少。余大海水深广无量。佛言胜华藏。汝今当知无量光如来极乐世界。所有功德庄严等事。如毛端水。师子游戏金光王如来无量功德宝庄严普现妙乐世界所有功德庄严等事。如大海水。又师子游戏金光王如来会中所有菩萨声闻之众。比无量光如来会中菩萨声闻多百千倍。彼佛世尊。随应演说三乘之法。胜华藏。以要言之。彼师子游戏金光王如来刹土之中所有功德庄严。及妙乐事。假使我于殑伽沙数劫中。广以辩才。而亦不能说其边际  
  
复次胜华藏。彼师子游戏金光王如来法中。有王名胜威。其王于千世界中。自在特尊。广大富盛。正法化世。有七万六千最上园苑。王所受用。其王诸子。各有一万园林受用。胜华藏菩萨白佛言。世尊。彼佛刹中有女人不。佛言不也。善男子。彼佛刹中。尚无女人名字可闻。况有女人邪。其中生者。皆是化生清净洁白。咸修梵行。一切众生。皆以法喜禅悦为食。不受一切粗恶叚食。胜华藏。其王与子。于八万四千俱胝岁中。尊重供养师子游戏金光王如来。彼佛世尊。知王深心起净信已。即为宣说无量印善巧法门。胜华藏。何等名为无量印善巧法门邪。谓诸菩萨摩诃萨所起诸行。未尝于限量法中而有趣求。何以故。以诸菩萨行无量布施。无量持戒。无量忍辱。无量精进。无量禅定。无量智慧。于无量生死中随入。于无量众生中慈愍。无量刹土庄严。无量声闻庄严。无量色相成就。具足无量音声。及无量辩才。胜华藏。诸菩萨乃至一发心所有善根。尚起无量广大之心。回向一切。况复积集无量行愿。普用回向一切众生。使诸众生悉证无生。如佛涅槃而得涅槃。善男子。此即名为无量回向。以是回向故。即空无相无愿而悉无量。真如实际法界。亦复无量。解脱无生离诸系着。善男子。以要言之。无量义者。即一切法无量。何故说一切法为无量邪。以一切法无生无灭故无量。若法无量即无生无灭。若法无生无灭即无量。是名无量印法门。胜华藏。尔时彼师子游戏金光王如来。为彼胜威王。如是宣说无量印善巧法门时。其王于一切法而得觉了  
  
复次胜华藏。彼胜威王。于佛法中修禅定行。后于一时安处禅定。其王忽然左右二胁。生二莲华殊妙可爱。清净犹如龙实栴檀香。于其华中生二童子。跏趺而坐。其王见已叹未曾有。即向童子说伽陀曰  
  
　汝或是天或是龙　　或复夜叉罗刹类  
　若人非人若神仙　　汝等何名为我说　  
  
时右胁生者童子。即说伽陀。答彼王曰  
  
　于一切法空性中　　汝今问我何名字  
　然彼诸法本无名　　何故以名而见问  
　法空性中无天龙　　亦无夜叉罗刹类  
　人与非人若神仙　　彼等一切无所有　  
  
时左胁生者童子。亦说伽陀。答彼王曰  
  
　名与名体二皆空　　能名所名俱无有  
　于一切法无名中　　但以强名而表示  
　当知真实名自性　　是中非见亦非闻  
　本来无灭复无生　　何故以名而见问  
　诸所作事所有名　　既以假名而表示  
　是故我今亦假名　　一名宝严二宝上　  
  
彼二童子说伽陀已。宿善力故得五神通。即与胜威王。同诣师子游戏金光王如来所。到已头面各礼佛足。右绕三匝。退住一面。彼二童子。合掌向佛异口同音。说伽陀曰  
  
　我今当以何等物　　供养正觉二足尊  
　此事愿佛开我心　　令我闻已心安定  
　我今无华亦无香　　复无饮食及衣服  
　诸妙供养悉皆无　　将何供养最胜者　  
  
尔时彼佛。为二童子。说伽陀曰  
  
　若能一发菩提心　　广为众生作利乐  
　此即名为真供养　　正觉三十二相者  
　若人以彼殑伽沙　　是等数量诸佛刹  
　满中胜上诸妙华　　供养世尊救世者  
　若人至心但合掌　　发起无上菩提心  
　是人所获胜福门　　倍多于前无有量  
　异此何名真供养　　异此何名胜依止  
　若人能发菩提心　　我说名为上智者　

 卷下

复次胜华藏。尔时彼二童子。向佛世尊复说伽陀曰  
  
　能仁作大师子吼　　天人一切普得闻  
　我等今对世尊前　　各发诚实最上愿  
　我等乃至未来际　　愿我所行经多劫  
　随入生死轮回中　　救度无数众生类  
　我等今者以此缘　　尽未来际悉思念  
　普为利乐诸众生　　于无边劫行无懈  
　我等从今日已去　　永灭贪嗔痴等垢  
　十方现在佛世尊　　证我所说诚无妄  
　我等今发菩提心　　不乐声闻缘觉果  
　我等若有乐小心　　决定当招妄语报  
　我所不乐二乘果　　但以悲心为众生  
　纵经俱胝多劫中　　愿我常行而不懈  
　如佛世尊所成就　　如应佛刹广庄严  
　愿我当来得佛时　　刹土倍多俱胝数  
　又愿当来佛刹中　　无有声闻缘觉众  
　纯一菩萨所庄严　　广集无量诸智聚  
　愿我得是庄严已　　当令众生得离垢  
　从诸佛法所出生　　普使当持佛法藏  
　若我今时诸所说　　真实无妄无别异  
　愿此大海及山川　　乃至大地皆震动  
　当发如是愿言时　　大地即时皆震动  
　不鼓音乐自然鸣　　出微妙音遍十方  
　天雨众华众妙香　　殊丽严好极可爱  
　俱胝百千妙天衣　　周遍缤纷而散布　  
  
尔时彼二童子。各发阿耨多罗三藐三菩提心。胜华藏于汝意云何。彼时胜威王者岂异人乎。即今无量光如来应供正等正觉是。彼时宝严童子者。今观自在菩萨摩诃萨是。宝上童子者。今大势至菩萨摩诃萨是。是二菩萨。于彼师子游戏金光王如来所。首发阿耨多罗三藐三菩提心  
  
复次胜华藏菩萨前白佛言。世尊。此二大士甚为希有。如是名字难可得闻。而复具足甚深信解。所发菩提心无与等比。世尊。此二大士于师子游戏金光王如来之后。又复供养几许诸佛。佛言。善男子。所有殑伽河沙尚可知其边际数量。此二大士于彼佛后其所供养诸佛如来。我亦不能知其边际。何以故。此二大士悉已被于不思议铠。具足无量殊胜功德。是故不能知其边际  
  
尔时胜华藏菩萨摩诃萨复白佛言。世尊。彼无量功德宝庄严普现妙乐世界。在何方处。佛言。善男子。今此西方极乐世界。即是彼往昔时无量功德宝庄严普现妙乐世界。胜华藏言。此二大士。当于何时成就阿耨多罗三藐三菩提果。当得何等佛刹功德庄严。而佛寿量其数几何。复有几许菩萨之众。惟愿如来应供正等正觉。广为悲愍利乐一切世间天人宣说此二大士。当成佛事。令余菩萨闻已悉得大愿圆满。佛言。胜华藏。汝应善听。极善作意。今为汝说。是时胜华藏菩萨受教而听。佛言。善男子。当知西方无量光如来寿命无量。极不可计。假使俱胝那庾多百千劫中。亦复不能说其边际。其佛正法住世。八万四千那庾多劫。佛涅槃后。以诸众生善根力故。亦得值遇余佛出世。而诸菩萨安住念佛三昧常得见佛中无间缺。善男子。又复无量光如来涅槃之后。其说法处。七宝庄严妙莲华树。自然演出微妙法音。经于一夜至明旦时。观自在菩萨摩诃萨。即于众宝庄严菩提树下。安处其座。成等正觉。成正觉已号曰普明高显吉祥峰王如来应供正等正觉明行足善逝世间解无上士调御丈夫天人师佛世尊。胜华藏。彼佛刹土功德庄严等事。假使我于殑伽沙数劫中。巧以譬喻言词。而亦不能说其少分。又善男子。如是佛刹功德庄严。若以师子游戏金光王如来刹土功德庄严而较量者。即前百分不及一分。千分百千分。亦不及一。数分喻分乃至乌波尼杀昙分。皆不及一。又彼刹中无有声闻缘觉名字纯一清净大菩萨众。又善男子。总以无量光如来会中一切声闻缘觉菩萨。合集较量。而普明高显吉祥峰王如来会中菩萨之众。亦复倍多。其佛寿命。九十六俱胝那庾多百千劫。正法住世。六十俱胝劫。胜华藏菩萨白佛言。世尊。彼佛世界岂不亦以极乐为名邪。佛言不也。善男子。彼世界名众宝普严。彼佛如来。随其所应作诸利乐。而此大势至菩萨摩诃萨于彼法中随佛寿量住世久近。承事供养。乃至彼佛入涅槃后。奉持佛法令法久住。至于最后法欲灭时。大势至菩萨于其刹中。得成阿耨多罗三藐三菩提果。成正觉已号曰善住功德宝峰王如来应供正等正觉明行足善逝世间解无上士调御丈夫天人师佛世尊。其佛刹中所有功德庄严等事。菩萨大众皆悉具足。其佛寿命及正法住世。与普明高显吉祥峰行如来皆悉同等。一切圆满不增不减  
  
复次佛告胜华藏菩萨摩诃萨言。汝今当知普明高显吉祥峰王如来。善住功德宝峰王如来。如是名字。若善男子善女人暂得闻者。是人当得不退转于阿耨多罗三藐三菩提。又胜华藏。若善男子善女人。得闻过去师子游戏金光王如来及彼未来普明高显吉祥峰王如来。善住功德宝峰王如来名字之者。随彼聚落族氏之中。一切女人皆转女身而成男子。四十俱胝劫中。背于生死。转生当得清净出家。常得见佛闻法。承事僧伽。世世所生具宿命智。及得总持无碍辩才。不退转于阿耨多罗三藐三菩提  
  
尔时世尊作是说时。会中有九十六俱胝天人。异口同音作如是言。南无十方三世一切诸佛及未来世普明高显吉祥峰王如来。善住功德宝峰王如来。普集一切诸佛。一切善利。我皆随喜。我等悉发阿耨多罗三藐三菩提心。即时诸佛咸为记言。汝等当得不退转于阿耨多罗三藐三菩提。尔时会中有七千菩萨得无生法忍。八十四那庾多众生远尘离垢得法眼净。八千苾刍无复诸漏得心解脱。尔时观自在菩萨摩诃萨。大势至菩萨摩诃萨。于此会中如其所应现诸色相神通事已。一切众会皆悉得见。是时十方无量阿僧祇诸佛世尊见如是相。及闻宣说彼二菩萨当成佛事已。咸共赞言。希有世尊释迦牟尼如来。能善护念是二菩萨。我等诸佛亦共称赞  
  
复次胜华藏菩萨摩诃萨白佛言。世尊。佛所宣说如是甚深微妙经典。若善男子善女人。有能受持读诵为他广说者。得几所福。佛言止止。善男子。勿致斯问。何以故。诸有劣信解者。于佛所说如是深经。不能生信。故我不说。胜华藏菩萨白佛言。世尊。今此会中亦有广大具深信解诸善男子善女人等。惟愿如来略为宣说受持功德。与后末世一切众生作大明照  
  
佛言胜华藏。谛听谛听。今为汝说。时胜华藏菩萨受教而听  
  
佛言。善男子。假使有人。有大势力。福德具足。悉能了知众生界分。作如是言。如佛所说世界无边众生无尽。我能于彼一切众生顶肩荷负。经无量无边俱胝劫数。复能以其饮食衣服一切乐具。周遍供给一切众生。胜华藏。于汝意云何。此人以是因缘得福多不。胜华藏白佛言。甚多世尊。若有人经一弹指间。于一众生起慈心者得福尚多。况如是邪。佛言。胜华藏。我今实言告汝。若有善男子善女人于此深经自能生信劝令他信者。其所得福倍多于彼。又若有人于此深经能受持读诵为他广说者。当知是人。以菩提心而为依止  
  
尔时胜华藏菩萨摩诃萨白佛言。世尊。如来所说如是深经。若佛现在若涅槃后。我当受持读诵为他广说宣通流布使不断绝。胜华藏菩萨发是言时。会中有九十六俱胝菩萨异口同音作如是言。世尊。我等于佛所说深经亦当受持读诵。为他说广  
  
尔时娑婆世界主大梵天王。帝释天主护世四王。及余无数诸天子众。各以天曼陀罗华散于佛上。及以天华散诸菩萨。复作百千俱胝种天妙音乐而为供养。又发是言。一切众生得闻如是甚深正法。光明普照得大善利。我等于此法门咸当受持宣通流布  
  
佛言。如是如是。诸善男子。如汝所说。今此正法不可思议。若人曾于十千佛所深种善根。是人方得此经堕手。况复有能受持读诵。生信解邪  
  
复次佛告胜华藏菩萨摩诃萨言。今此正法若得闻者。随彼方处一切女人转成男子。唯除二种。谓悭嫉者。即时会中有一女人。名曰离尘。心生信解。从座而起。前白佛言。世尊。我今内心已灭悭嫉。我发阿耨多罗三藐三菩提心。若我发心真实无妄当得成佛。及如佛所言闻此法时随处即得转女人相。是事实者愿我转身得成男子。尔时彼女发如是言已即得转成男子之身。时佛为授不退转阿耨多罗三藐三菩提记。当得成佛号除一切烦恼如来应供正等正觉  
  
佛说此经已。胜华藏等诸菩萨摩诃萨。并诸苾刍众。乃至世间天人阿修罗等。一切大会闻佛所说皆大欢喜。信受奉行。

**佛说观无量寿佛经**

刘宋西域三藏法师礓良耶舍译

　　如是我闻，一时佛在王舍城耆阇崛山中，与大比丘众千二百五十人俱；菩萨三万二千，文殊师法王子而为上首。

尔时王舍大城有一太子名阿阇世，随顺调达恶友之教，收执父王频婆娑罗，幽闭置於七重室内，制诸群臣，一不得往。

国太夫人，名韦提希，恭敬大王，澡浴清净，以酥蜜和麨，用涂其身；诸璎珞中，盛葡萄浆，密以上王。尔时大王，食麨饮浆，求水漱口。漱口毕已，合掌恭敬，向耆阇崛山，遥礼世尊，而作是言：大目犍连，是吾亲友，愿兴慈悲，授我八戒。

　　时目犍连，如鹰隼飞，疾至王所。日日如是，授王八戒。世尊亦遣尊者富楼那，为王说法。如是时间，经三七日，王食麨蜜，得闻法故，颜色和悦。

　　时阿阇世，问守门者，父王今者，犹存在耶？时守门人白言：大王！国太夫人，身涂麨蜜，璎珞盛浆，持用上王。沙门目连，及富楼那，从空而来，为王说法，不可禁制。

　　时阿阇世，闻此语已，怒其母曰：我母是贼，与贼为伴。沙门恶人，幻惑咒术，令此恶王，多日不死。即执利剑，欲害其母。

　　时有一臣，名曰月光，聪明多智，及与耆婆，为王作礼。白言：大王！臣闻毗陀论经说，劫初以来，有诸恶王，贪国位故，杀害其父，一万八千，未曾闻有无道害母。王今为此杀逆之事，污刹利种，臣不忍闻，是旃陀罗，我等不宜复住於此。时二大臣，说此语竟，以手按剑，却行而退。

　　时阿阇世，惊怖惶惧，告耆婆言：汝不为我耶？

　　耆婆白言：大王！慎莫害母。

　　王闻此语，忏悔求救，即便拾剑，止不害母。敕语内官，闭置深宫，不令复出。

　　时韦提希，被幽闭已，愁忧憔悴，遥向耆阇崛山，为佛作礼，而作是言：如来世尊！在昔之时，恒遣阿难，来慰问我。我今愁忧，世尊威重，无由得见；愿遣目连，尊者阿难，与我相见。作是语已，悲泣雨泪，遥向佛礼，未举头顷。

　　尔时世尊，在耆阇崛山，知韦提希心之所念，即敕大目犍连及以阿难，从空而来。佛从耆阇崛山没，於王宫出。时韦提希，礼已举头，见世尊释迦牟尼佛，身紫金色，坐百宝莲华。目连侍左，阿难侍右。释梵护世诸天，在虚空中，普雨天华，持用供养。

　　时韦提希，见佛世尊，自绝璎珞，举身投地，号泣向佛白言：世尊！我宿何罪，生此恶子？世尊复有何等因缘，与提婆达多，共为眷属？唯愿世尊，为我广说无忧恼处，我当往生，不乐阎浮提浊恶世也！此浊恶处，地狱饿鬼畜生盈满，多不善聚。愿我未来，不闻恶声，不见恶人。今向世尊，五体投地，求哀忏悔。唯愿佛日，教我观於清净业处。

　　尔时世尊，放眉间光，其光金色，偏照十方无量世界，还住佛顶，化为金台，如须弥山。十方诸佛净妙国土，皆於中现。或有国土，七宝合成。复有国土，纯是莲华。复有国土，如自在天宫。复有国土，如玻璃镜。十方国土，皆於中现。有如是等无量诸佛国土，严显可观，令韦提希见。

　　时韦提希白佛言：世尊！是诸佛土，虽复清净，皆有光明。我今乐生极乐世界阿弥陀佛所，唯愿世尊，教我思惟，教我正受。

　　尔时世尊，即便微笑，有五色光，从佛口出，一一光照频婆娑罗王顶。

　　尔时大王，虽在幽闭，心眼无障。遥见世尊，头面作礼。自然增进，成阿那含。

　　尔时世尊告韦提希，汝今知不？阿弥陀佛，去此不远。汝当系念，谛观彼国净业成者。我今为汝广说众譬，亦令未来世一切凡夫，欲修净业者，得生西方极乐国土。

　　欲生彼国者，当修三福：

　　一者、孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。

　　二者、受持三归，具足众戒，不犯威仪。

　　三者、发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。

　　如此三事，名为净业。

　　佛告韦提希：汝今知不？此三种业，乃是过去未来现在，三世诸佛净业正因。

　　佛告阿难，及韦提希：谛听！谛听！善思念之。如来今者，为未来世一切众生，为烦恼贼之所害者，说清净业。善哉韦提希！快问此事。

　　阿难！汝当受持，广为多众，宣说佛语。如来今者，教韦提希，及未来世一切众生，观於西方极乐世界。以佛力故，当得见彼清净国土。如执明镜，自见面像。见彼国土极妙乐事，心欢喜故，应时即得无生法忍。

　　佛告韦提希：汝是凡夫，心想羸劣，未得天眼，不能远观。诸佛如来，有异方便，令汝得见。

　　时韦提希白佛言：世尊！如我今者，以佛力故，见彼国土；若佛灭后，诸众生等，浊恶不善，五苦所逼，云何当见阿弥陀佛极乐世界？

　　佛告韦提希：汝及众生，应当专心系念一处，想於西方。云何作想？凡作想者，一切众生，自非生盲，有目之徒，皆见日没。当起正念，正坐西向，谛观於日欲没之处，令心坚住，专想不移。见日欲没，状如悬鼓。既见日已，闭目开目，皆令明了。是为日想，名曰初观。

　　次作水想：见水澄清，亦令明了，无分散意；既见水已，当起冰想；见冰映彻，作琉璃想；此想成已，见琉璃地，内外映彻，下有金刚七宝金幢，擎琉璃地；其幢八方，八楞具足，一一方面，百宝所成，一一宝珠，有千光明，一一光明，八万四千色，映琉璃地，如亿千日，不可具见；琉璃地上，以黄金绳，杂厕闲错，以七宝界，分齐分明，一一宝中，有五百色光，其光如华，又似星月，悬处虚空，成光明台；楼阁千万，百宝合成，於台两边，各有百亿华幢，无量乐器，以为庄严；八种清风，从光明出，鼓此乐器，演说苦、空、无常、无我之音。是为水想，名第二观。

　　此想成时，一一观之，极令了了。闭目开目，不令散失。唯除食时，恒忆此事。如此想著，名为粗见极乐园地。若得三昧，见彼国地，了了分明，不可具说。是为地想，名第三观。

　　佛告阿难：汝持佛语，为未来世一切大众，欲脱苦者，说是观地法。若观是地者，除八十亿劫生死之罪。舍身他世，必生净国，心得无疑。佛告阿难，及韦提希：地想成已，次观宝树。观宝树者，一一观之，作七重行树想。一一树，高八千由旬，其诸宝树，七宝华叶，无不具足。一一华叶，作异宝色：琉璃色中，出金色光；玻璃色中，出红色光；玛瑙色中，出砗磲光；砗磲色中，出真珠绿光；珊瑚琥珀，一切众宝，以为映饰。妙真珠网，弥覆树上，一一树上，有七重网；一一网间，有五百亿妙华宫殿，如梵王宫。诸天童子，自然在中，一一童子，五百亿释迦毗楞伽摩尼，以为璎珞。其摩尼光，照百由旬，犹如和合百亿日月，不可具名，众宝闲错，色中上者。此诸宝树，行行相当，叶叶相次。於众叶间，生诸妙华，叶上自然有七宝果，一一树叶，纵广正等二十五由旬，其叶千色，有百种画，如天璎珞；有众妙华，作阎浮檀金色，如旋火轮，宛转叶间，涌生诸果，如帝释瓶。有大光明；化成幢幡无量宝盖；是宝盖中，映现三千大千世界，一切佛事，十方佛国，亦於中现。见此树已，亦当次第一一观之，观见树茎枝叶华果，皆令分明。是为树想，名第四观。

　　次当想水，欲想水者，极乐国土，有八池水；一一池水，七宝所成，其宝柔软，如意珠王生，分为十四支。一一支，作七宝妙色，黄金为渠，渠下皆以杂色金刚，以为底沙；一一水中，有六十亿七宝莲华，一一莲华，团圆正等十二由旬。其摩尼水，流注华间，寻树上下。其声微妙，演说苦、空、无常、无我诸婆罗蜜。复有赞叹诸佛相好者。如意珠王，涌出金色微妙光明，其光化为百宝色鸟，和鸣哀雅，常赞念佛、念法、念僧，是为八功德水想，名第五观。

　　众宝国土，一一界上，有五百亿宝楼，其楼阁中，有无量诸天，作天伎乐；又有乐器，悬处虚空，如天宝幢，不鼓自鸣。此众音中，皆说念佛、念法、念比丘僧。此想成已，名为粗见极乐世界宝树宝地宝池，是为总观想，名第六观。若见此者，除无量亿劫极重恶业，命终之后，必生彼国，作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。

　　佛告阿难，及韦提希：谛听，谛听，善思念之！吾当为汝分别解说除恼法，汝等忆持，广为大众，分别解说。

　　说是语时，无量寿佛，住立空中，观世音、大势至，是二大士，侍立左右。光明炽盛，不可具见，百千阎浮檀金色，不得为比。

　　时韦提希见无量寿佛已，接足作礼，白佛言：世尊！我今因佛力故，得见无量寿佛及二菩萨，未来众生，当云何观无量寿佛及二菩萨？

　　佛告韦提希：欲观彼佛者，当起想念，於七宝地上，作莲华想；令其莲华，一一叶上，作百宝色；有八万四千脉，犹如天昼；脉如八万四千光，了了分明，皆令得见。华叶小者，纵广二百五十由旬，如是莲华，具有八万四千叶，一一叶间，有百亿摩尼珠王，以为映饰；一一摩尼珠，於千光明，其光如盖，七宝合成，偏覆地上。释迦毗楞伽宝，以为其台；此莲华台，八万金刚甄叔迦宝，梵摩尼宝，妙珍珠网，以为校饰；於其台上，自然而有四柱宝幢，一一宝幢，如百千万亿须弥山，幢上宝幔，如夜摩天宫，复有五百亿微妙宝珠，以为映饰；一一宝珠，有八万四千光，一一光，作八万四千异种金色，一一金色，偏其宝土，处处变化，各作异相。或为金刚台、或作珍珠网、或作杂华云，於十方面，随意变现，施作佛事。是为华座想，名第七观。

　　佛告阿难：如此妙华，是本法藏比丘愿力所成，若欲念彼佛者，当先作此华座想。作此想时，不得杂观，皆应一一观之，一一叶，一一珠，一一光，一一台，一一幢，皆令分明，如於镜中，自见面相。此想成者，灭除五万亿劫生死之罪，必定当生极乐世界。作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。

　　佛告阿难，及韦提希：见此事已，次当想佛，所以者何？诸佛如来，是法界身，入一切众生心想中，是故汝等心想佛时，是心即是三十二相，八十随形好，是心作佛，是心是佛。诸佛正偏知海，从心想生，是故应当一心系念，谛观彼佛多陀阿伽度，阿罗诃，三藐三佛陀。

　　想彼佛者，先当想像。闭目开目，见一宝相，如阎浮檀金色，坐彼华上。见像坐已，心眼得开，了了分明，见极乐国七宝庄严，宝地宝池，宝树行列，诸天宝幔，弥覆其上，众宝罗网，满虚空中，见如此事，极令明了，如观掌中。

　　见此事已，复当更作一大莲华，在佛左边，如前莲华，等无有异，复作一大莲华，在佛右边。想一观世音菩萨像，坐左华座，亦作金色，如前无异，想一大势至菩萨像，坐右华座。此想成时，佛菩萨像，皆放光明，其光金色，照诸宝树，一一树下，亦有三莲华，诸莲华上，各有一佛二菩萨像，偏满彼国。

　　此想成时，行者当闻流水光明，及诸宝树，凫雁鸳鸯，皆说妙法；出定入定，恒闻妙法。行者所闻，出定之时，忆持不舍，令与修多罗合；若不合者，名为妄想，若与合者，名为粗想见极乐世界。是为像想，名第八观；作是观者，除无量亿劫生死之罪，於现身中，得念佛三昧。

　　佛告阿难及韦提希：此想成已，次更当观无量寿佛身相光明。阿难当知！无量寿佛，身如百千万亿夜摩天阎浮檀金色，佛身高六十万亿那由他恒河沙由旬。眉间白毫，右旋宛转，如五须弥山。佛眼如四大海水，青白分明，身诸毛孔，演出光明，如须弥山。彼佛圆光，如百亿三千大千世界，於圆光中，有百万亿那由他恒河沙化佛，一一化佛，亦有众多无数化菩萨以为侍者。无量寿佛，有八万四千相。一一相中，各有八万四千随形好，一一好中，复有八万四千光明，一一光明，偏照十方世界念佛众生，摄取不舍。其光相好，及与化佛，不可具说，但当忆想，令心眼见，见此事者，即见十方一切诸佛，以见诸佛故，名念佛三昧。

　　作是观者，名观一切佛身，以观佛身故，亦见佛心。佛心者，大慈悲是。以无缘慈，摄护众生。作此观者，舍身他世，生诸佛前，得无生忍；是故智者，应当系心，谛观无量寿佛。观无量寿佛者，从一相好入，但观眉间白毫，极令明了。见眉间白毫相者，八万四千相好，自然当现；见无量寿佛者，即见十方无量诸佛，得见无量诸佛故，诸佛现前授记。是为偏观一切色身相，名第九观。作是观者，名为正观，若他观者，名为邪观。

　　佛告阿难及韦提希：见无量寿佛了了明已，次亦应观观世音菩萨。此菩萨身长八十万亿那由他由旬，身紫金色，顶有肉髻，项有圆光，面各百千由旬。其圆光中，有五百化佛如释迦牟尼；一一化佛，有五百化菩萨，无量诸天，以为侍者。举身光中，五道众生，一切色相，皆於中现。顶上毗楞伽摩尼宝以为天冠，其天冠中，有一立化佛，高二十五由旬。观世音菩萨，面如阎浮檀金色，眉间毫相，备七宝色，流出八万四千种光明；一一光明，有无量无数百千化佛，一一化佛，无数化菩萨以为侍者，变现自在，满十方世界。臂如红莲华色，有八十亿微妙光明，以为璎珞，其璎珞中普现一切诸庄严事。手掌作五百杂华色，手十指端，一一指端，有八万四千昼，犹如印文；一一画，有八万四千色；一一色；有八万四千光，其光柔软，普照一切，以此宝手，接引众生。举足时，足下有千辐轮相，自然化成五百亿光明台，下足时，有金刚摩尼华，莫不弥满。其馀身相，众好具足，如佛无异，唯顶上肉髻，及无见顶相，不及世尊，是为观观世音菩萨真实色身相，名第十观。

　　佛告阿难：若欲观观世音菩萨者，当作是观；作是观者，不遇诸祸，净除业障，除无数劫生死之罪；如此菩萨，但闻其名，获无量福；何况谛观。若有欲观观世音菩萨者，先观顶上肉髻，次观天冠，其馀众相，亦次第观之，悉令明了，如观掌中。作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。

　　次观大势至菩萨，此菩萨身量大小，亦如观世音；圆光面各百二十五由旬，照二百五十由旬，举身光明，照十方国，作紫金色，有缘众生，皆悉得见。但见此菩萨一毛孔光，即见十方无量诸佛净妙光明，是故号此菩萨名无边光；以智慧光，普照一切，令离三途，得无上力，是故号此菩萨萨名大势至。此菩萨天冠，有五百宝华，一一宝华，有五百宝台，一一台中，十方诸佛净妙国土广长之相，皆於中现。顶上肉髻，如钵头摩华，於肉髻上，有一宝瓶，盛诸光明，普现佛事。馀诸身相，如观世音，等无有异。此菩萨行时，十方世界，一切震动，当地动处，有五百亿宝华；一一宝华，庄严高显，如极乐世界。此菩萨坐时，七宝国土，一时动摇。从下方金光佛刹，乃至上方光明王佛刹，於其中间，无量尘数分身无量寿佛，分身观世音、大势至，皆悉云集极乐国土，侧塞空中，坐莲华座，演说妙法，度苦众生。

　　作此观者，名为观见大势至菩萨，是为观大势至色身相。观此菩萨者，名第十一观，除无数劫阿僧祇生死之罪。作是观者，不处胞胎，常游诸佛净妙国土。此观成已，名为具足观观世音大势至。

　　见此事时，当起自心生於西方极乐世界，於莲华中，结跏趺坐，作莲华合想。作莲华开想，莲华开时，有五百色光，来照身想，眼目开想，见佛菩萨满虚空中。水鸟树林，及与诸佛，所出音声，皆演妙法，与十二部经合，若出定之时，忆持不失。见此事已，名见无量寿佛极乐世界，是为普观想，名第十二观。无量寿佛，化身无数，与观世音，及大势至，常来至此行人之所。

　　佛告阿难，及韦提希：若欲至心生西方者，先当观於一丈六像，在池水上。如先所说无量寿佛，身量无边，非是凡夫心力所及。然彼如来宿愿力故，有忆想者，必得成就；但想佛像，得无量福，况复观佛具足身相。阿弥陀佛，神通如意，於十方国，变现自在，或现大身，满虚空中，或现小身，丈六八尺；所现之形，皆真金色，圆光化佛，及宝莲华，如上所说。观世音菩萨，及大势至，於一切处，身同众生，但观首相，知是观世音，知是大势至，此二菩萨，助阿弥陀佛普化一切，是为杂观想，名第十三观。

　　佛告阿难，及韦提希：上品上生者，若有众生，愿生彼国者，发三种心，即便往生。何等为三？

　　一者，至诚心；

　　二者，深心；

　　三者，回向发愿心。

　　具三心者，必生彼国。

　　复有三种众生，当得往生，何等为三？

　　一者，慈心不杀，具诸戒行；

　　二者，读诵大乘方等经典；

　　三者，修行六念，回向发愿，愿生彼国。

　　具此功德者，一日乃至七日，即得往生。

　　生彼国时，此人精进勇猛故，阿弥陀如来与观世音、大势至，无数化佛，百千比丘，声闻大众，无量诸天，七宝宫殿。观世音菩萨，执金刚台，与大势至菩萨，至行者前，阿弥陀佛放大光明，照行者身，与诸菩萨授手迎接。观世音、大势至与无数菩萨，赞叹行者，劝进其心。行者见已，欢喜踊跃，自见其身，乘金刚台，随从佛后，如弹指顷，往生彼国。生彼国已，见佛色身，众相聚具足，见诸菩萨色相具足，光明宝林，演说妙法，闻已，即无生法忍，经须臾间，历事诸佛，偏十方界，於诸佛前，次第受记。还至本国，得无量百千陀罗尼门，是名上品上生者。

　　上品中生者，不必受持读诵方等经典，善解义趣，於第一义，心不惊动，深信因果，不谤大乘，以此功德，回向愿求生极乐国，行此行者，命欲终时，阿弥陀佛，与观世音、大势至、无量大众，眷属围绕，时紫金台，至行者前，赞言：法子！汝行大乘，解第一义，是故我今来迎接汝，与千化佛，一时授手，行者自见坐紫金台，合掌叉手，赞叹诸佛，如一念顷，即生彼国七宝池中。此紫金台，如大宝华，经宿则开，行者作紫磨金色，足下亦有七宝莲华，佛及菩萨，俱时放光，照行者身，目即开明，因前宿习，普闻众声，纯说甚深第一义谛。即下金台，礼佛合掌，赞叹世尊，经於七日，应时即得阿耨多罗三藐三菩提，得不退转；应时即能飞行偏至十方，历事诸佛。於诸佛所，修诸三昧，经一小劫，得无生忍，现前授记，是名上品中生者。

　　上品下生者，亦信因果，不谤大乘。但发无上道心，以此功德，回向愿求生极乐国。行者命欲终时，阿弥陀佛，及观世音、大势至，与诸菩萨，持金莲华，化作五百佛，来迎此人。五百化佛，一时授手，赞言：法子！汝今清净，发无上道心，我来迎汝。见此事时，即见自身坐金莲华，坐已华合，随世尊后，即得往生七宝池中。一日一夜，莲华乃开，七日之中，乃得见佛，虽见佛身，於众相好，心不明了，於三七日后，乃了了见。闻众音声，皆演妙法，游历十方，无养诸佛，於诸佛前，闻甚深法。经三小劫，得百法明门，住欢喜地，是名上品下生者。是名上辈生想，名第十四观。

　　佛告阿难，及韦提希：中品上生者，若有众生，受持五戒，持八戒斋，修行诸戒，不造五逆，无众过患，以此善根，回向愿求生於西方极乐世界，临命终时，阿弥陀佛，与诸比丘，眷属围绕，放金色光，至其人所，演说苦、空、无常、无我，赞叹出家，得离众苦。行者见已，心大欢喜，自见己身，坐莲华台，长跪合掌，为佛作礼。未举头顷，即得往生极乐世界，莲华寻开。当华敷时，闻众音声，赞叹四谛，应时即得阿罗汉道，三明六通，具八解脱，是名中品上生者。

　　中品中生者，若有众生，若一日一夜持八戒斋，若一日一夜持沙弥戒，若一日一夜持具足戒，威仪无缺，以此功德，回向发愿求生极乐国。戒香熏修，如此行者，命欲终时，见阿弥陀佛，与诸眷属，放金色光，持七宝莲华，至行者前，行者自闻空中有声，赞言：善男子！如汝善人，随顺三世诸佛教故，我来迎汝。行者自见坐莲华上，莲华即合，生於西方极乐世界。在宝池中，经於七日，莲华乃敷，华既敷已，开目合掌，赞叹世尊，闻法欢喜，得须陀洹，经半劫已，成阿罗汉，是名中品中生者。

　　中品下生者，若有善男子善女人，孝养父母，行世仁慈，此人命欲终时，遇善知识，为其广说阿弥陀佛国土乐事，亦说法藏比丘四十八愿，闻此事已，寻即命终。譬如壮士伸臂顷，即生西方极乐世界，经七日已，遇观世音，及大势至，闻法欢喜，得须陀洹，过一小劫，成阿罗汉，是名中品下生者。是名中辈生想，名第十五观。

　　佛告阿难及韦提希：下品上生者，或有众生，作众恶业，虽不诽谤方等经典，如此愚人，多造恶法，无有惭愧，命欲终时，遇善知识，为说大乘十二部经首题名字，以闻如是诸经名故，除却千劫极重恶业。智者复教合掌叉手，称南无阿弥陀佛。称佛名故，除五十亿劫生死之罪。尔时彼佛，即遣化佛，化观世音，化大势至，至行者前，赞言：善男子！以汝称佛名故，诸罪消灭，我来迎汝。作是语已，行者即见化佛光明，偏满其室，见已欢喜，即便命终。乘宝莲华，随化佛后，生宝池中，经七七日，莲华乃敷，当华敷时，大悲观世音菩萨，及大势至菩萨，放大光明，住其人前，为说甚深十二部经。闻已信解，发无上道心，经十小劫，具百法明门，得入初地，是名下品上生者。

　　佛告阿难及韦提希：下品中生者，或有众生，毁犯五戒、八戒，及具足戒，如此愚人，偷僧祇物，盗现前僧物，不净说法，无有惭愧，以诸恶业而自庄严。如此罪人，以恶业故，应堕地狱，命欲终时，地狱众火，一时俱至，遇善知识，以大慈悲，即为赞说阿弥陀佛十力威德，广赞彼佛光明神力，亦赞戒、定、慧、解脱知见。此人闻已，除八十亿劫生死之罪。地狱猛火，化为清凉风，吹诸天华，华上皆有化佛菩萨，迎接此人，如一念顷，即得往生七宝池中莲华之内，经於六劫，莲华乃敷。观世音、大势至，以梵音声安慰彼人，为说大乘甚深经典，闻此法已，应时即发无上道心，是名下品中生者。

　　佛告阿难及韦提希：下品下生者，或有众生，作不善业，五逆十恶，具诸不善，如此愚人，以恶业故，应堕恶道，经历多劫，受苦无穷。如此愚人，临命终时，遇善知识，种种安慰，为说妙法，教令念佛，彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：汝若不能念彼佛者，应称无量寿佛。如是至心，令声不绝，具足十念，称南无阿弥陀佛。称佛名故，於念念中，除八十亿劫生死之罪。於莲华中，满十二大劫，莲华方开，观世音、大势至，以大悲音声，为其广说诸法实相，除灭罪法。闻已欢喜，应时即发菩提之心，是名下品下生者，是名下生辈想，名第十六观。

　　说是语时，韦提希与五百侍女，闻佛所说，应时得见极乐世界广长之相，得见佛身，及二菩萨。心生欢喜，叹未曾有，豁然大悟，逮无生忍。五百侍女，发阿耨多罗三藐三菩提心，愿生彼国。世尊悉记，皆当往生，生彼国已，获得诸佛现前三昧，无量诸天，发无上道心。

　　尔时阿难，即从座起，白佛言：世尊！当何名此经？此法之要，当云何受持？

　　佛告阿难：此名观极乐国土，无量寿佛，观世音菩萨，大势至菩萨。亦名净除业障，生诸佛前。汝当受持，无令忘失！行此三昧者，现身得见无量寿佛及二大士。若善男子及善女人，但闻佛名，二菩萨名，除无量劫生死之罪，何况忆念。若念佛者，当知此人，则是人中分陀利华。观世音菩萨、大势至菩萨，为其胜友，当坐道场，生诸佛家。

　　佛告阿难：汝好持是语。持是语者，即是无量佛寿名。

　　佛说是语时，尊者目犍连，尊者阿难，及韦提希等，闻佛所说，皆大欢喜。

　　尔时世尊，足步虚空，还耆阇崛山。尔时阿难，广为大众，说如上事。

　　无量诸天、龙、夜叉，闻佛所说，皆大欢喜，礼佛而退。

**佛说阿弥陀经**

姚秦三藏法师鸠摩罗什译

如是我闻。一时佛在舍卫国，祇树给孤独园。与大比丘僧，千二百五十人俱，皆是大阿罗汉，众所知识：长老舍利弗、摩诃目犍连、摩诃迦叶、摩诃迦旃延、摩诃俱絺罗、离婆多、周利盘陀伽、难陀、阿难陀、罗侯罗、憍梵波提、宾头卢颇罗堕、迦留陀夷、摩诃劫宾那、薄拘罗、阿那楼驮，如是等诸大弟子。

并诸菩萨摩诃萨：文殊师利法王子、阿逸多菩萨、干陀诃提菩萨、常精进菩萨，与如是等诸大菩萨。

及释提桓因等，无量诸天大众俱。

尔时，佛告长老舍利弗：「从是西方，过十万亿佛土，有世界名曰极乐，其土有佛，号阿弥陀，今现在说法。」

「舍利弗，彼土何故名为极乐？其国众生，无有众苦，但受诸乐，故名极乐。」

「又舍利弗。极乐国土，七重栏楯，七重罗网，七重行树，皆是四宝周匝围绕，是故彼国名为极乐。」

「又舍利弗。极乐国土，有七宝池，八功德水，充满其中，池底纯以金沙布地。四边阶道，金、银、琉璃、玻璃合成。上有楼阁，亦以金、银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙而严饰之。池中莲花大如车轮，青色青光、黄色黄光、赤色赤光、白色白光，微妙香洁。」

「舍利弗。极乐国土，成就如是功德庄严。」

「又舍利弗。彼佛国土，常作天乐。黄金为地。昼夜六时，雨天曼陀罗华。其土众生，常以清旦，各以衣祴盛众妙华，供养他方十万亿佛，即以食时，还到本国，饭食经行。」

「舍利弗。极乐国土，成就如是功德庄严。」

复次舍利弗：「彼国常有种种奇妙杂色之鸟：白鹤、孔雀、鹦鹉、舍利、迦陵频伽、共命之鸟。是诸众鸟，昼夜六时，出和雅音。其音演畅五根、五力、七菩提分、八圣道分，如是等法。其土众生，闻是音已，皆悉念佛、念法、念僧。」

「舍利弗。汝勿谓此鸟，实是罪报所生，所以者何？彼佛国土，无三恶道。」

「舍利弗。其佛国土，尚无恶道之名，何况有实。是诸众鸟，皆是阿弥陀佛，欲令法音宣流，变化所作。」

「舍利弗。彼佛国土，微风吹动诸宝行树，及宝罗网，出微妙音，譬如百千种乐，同时俱作。闻是音者，自然皆生念佛、念法、念僧之心。」

「舍利弗。其佛国土，成就如是功德庄严。」

「舍利弗。于汝意云何？彼佛何故号阿弥陀？」

「舍利弗。彼佛光明无量，照十方国，无所障碍，是故号为阿弥陀。」

「又舍利弗。彼佛寿命，及其人民，无量无边阿僧祇劫，故名阿弥陀。」

「舍利弗。阿弥陀佛成佛已来，于今十劫。」

「又舍利弗。彼佛有无量无边声闻弟子，皆阿罗汉，非是算数之所能知。诸菩萨众，亦复如是。」

「舍利弗。彼佛国土，成就如是功德庄严。」

「又舍利弗。极乐国土，众生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生补处，其数甚多，非是算数所能知之，但可以无量无边阿僧祇说。」

「舍利弗。众生闻者，应当发愿，愿生彼国，所以者何？得与如是诸上善人俱会一处。」

「舍利弗。不可以少善根福德因缘，得生彼国。」

「舍利弗。若有善男子善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日、若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛，与诸圣众，现在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。」

「舍利弗。我见是利，故说此言。若有众生，闻是说者，应当发愿，生彼国土。」

「舍利弗。如我今者，赞叹阿弥陀佛，不可思议功德之利。东方亦有阿鞞佛、须弥相佛、大须弥佛、须弥光佛、妙音佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：『汝等众生，当信是称赞不可思议功德一切诸佛所护念经。』」

「舍利弗。南方世界，有日月灯佛、名闻光佛、大焰肩佛、须弥灯佛、无量精进佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：『汝等众生，当信是称赞不可思议功德一切诸佛所护念经。』」

「舍利弗。西方世界，有无量寿佛、无量相佛、无量幢佛、大光佛、大明佛、宝相佛、净光佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：『汝等众生，当信是称赞不可思议功德一切诸佛所护念经。』」

「舍利弗。北方世界，有焰肩佛、最胜音佛、难沮佛、日生佛、网明佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：『汝等众生，当信是称赞不可思议功德一切诸佛所护念经。』」

「舍利弗。下方世界，有师子佛、名闻佛、名光佛、达摩佛、法幢佛、持法佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：『汝等众生，当信是称赞不可思议功德一切诸佛所护念经。』」

「舍利弗。上方世界，有梵音佛、宿王佛、香上佛、香光佛、大焰肩佛、杂色宝华严身佛、娑罗树王佛、宝华德佛、见一切义佛、如须弥山佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：『汝等众生，当信是称赞不可思议功德一切诸佛所护念经。』」

「舍利弗。于汝意云何？何故名为一切诸佛所护念经？」

「舍利弗。若有善男子、善女人，闻是经受持者，及闻诸佛名者，是诸善男子、善女人，皆为一切诸佛之所护念，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提。是故舍利弗，汝等皆当信受我语，及诸佛所说。」

「舍利弗。若有人已发愿、今发愿、当发愿，欲生阿弥陀佛国者，是诸人等，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提，于彼国土，若已生、若今生、若当生。是故舍利弗，诸善男子、善女人，若有信者，应当发愿，生彼国土。舍利弗，如我今者，称赞诸佛不可思议功德，彼诸佛等，亦称赞我不可思议功德，而作是言：『释迦牟尼佛能为甚难希有之事，能于娑婆国土，五浊恶世，劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊中，得阿耨多罗三藐三菩提。为诸众生，说是一切世间难信之法。』」

「舍利弗。当知我于五浊恶世，行此难事，得阿耨多罗三藐三菩提，为一切世间说此难信之法，是为甚难。」

佛说此经已，舍利弗，及诸比丘，一切世间天人阿修罗等，闻佛所说，欢喜信受，作礼而去。

金刚般若波罗蜜经

姚秦天竺三藏鸠摩罗什译

### 法会因由分第一

如是我闻。一时，佛在舍卫国祇树给孤独园。与大比丘众千二百五十人俱。尔时世尊食时，着衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中次第乞已。还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。

### 善现启请分第二

时，长老须菩提在大众中。即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：希有世尊！如来善护念诸菩萨。善付嘱诸菩萨。世尊，善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？佛言：善哉！善哉！须菩提，如汝所说，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。汝今谛听，当为汝说。善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心。唯然，世尊。愿乐欲闻。

### 大乘正宗分第三

佛告须菩提：诸菩萨摩诃萨应如是降伏其心：所有一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生，若有色、若无色，若有想、若无想，若非有想、非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提，若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。

### 妙行无住分第四

复次，须菩提，菩萨于法，应无所住行于布施。所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施。须菩提，菩萨应如是布施，不住于相。何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。须菩提，于意云何？东方虚空可思量不？不也，世尊。须菩提，南西北方、四维上下虚空，可思量不？不也，世尊。须菩提，菩萨无住相布施福德，亦复如是不可思量。须菩提。菩萨但应如所教住。

### 如理实见分第五

须菩提，于意云何？可以身相见如来不？不也，世尊。不可以身相得见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。佛告须菩提：凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。

### 正信希有分第六

须菩提白佛言：世尊，颇有众生，得闻如是言说章句，生实信不？佛告须菩提：莫作是说。如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，于此章句，能生信心，以此为实。当知是人，不于一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根。闻是章句，乃至一念生净信者，须菩提，如来悉知悉见，是诸众生，得如是无量福德。何以故？

是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相；无法相，亦无非法相。何以故？是诸众生，若心取相，则为着我、人、众生、寿者。若取法相，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者。是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说，汝等比丘。知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法？

### 无得无说分第七

须菩提，于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？须菩提言：如我解佛所说义，无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法如来可说。何以故？

如来所说法，皆不可取、不可说，非法，非非法。所以者何？一切贤圣，皆以无为法而有差别。

### 依法出生分第八

须菩提，于意云何？若人满三千大千世界七宝，以用布施，是人所得福德，宁为多不？须菩提言：甚多，世尊。何以故？是福德，即非福德性。是故如来说福德多。

若复有人，于此经中，受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。何以故？须菩提。一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。须菩提，所谓佛法者，即非佛法。

### 一相无相分第九

须菩提，于意云何？须陀洹能作是念，我得须陀洹果不？须菩提言：不也，世尊。何以故？须陀洹名为入流，而无所入。不入色声香味触法，是名须陀洹。

须菩提，于意云何？斯陀含能作是念。我得斯陀含果不？须菩提言：不也，世尊。何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含。

须菩提，于意云何？阿那含能作是念，我得阿那含果不？须菩提言：不也，世尊。何以故？阿那含名为不来，而实无来。是故名阿那含。

须菩提，于意云何？阿罗汉能作是念，我得阿罗汉道不？须菩提言：不也，世尊。何以故？实无有法名阿罗汉。世尊，若阿罗汉作是念，我得阿罗汉道，即为着我、人、众生、寿者。

世尊，佛说我得无诤三昧，人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。世尊，我不作是念，我是离欲阿罗汉。世尊。我若作是念，我得阿罗汉道。世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者。

以须菩提实无所行。而名须菩提，是乐阿兰那行。

### 庄严净土分第十

佛告须菩提：于意云何？如来昔在然灯佛所，于法有所得不？不也，世尊。如来在然灯佛所，于法实无所得。须菩提，于意云何？菩萨庄严佛土不？不也，世尊。何以故？

庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。是故，须菩提。诸菩萨摩诃萨，应如是生清净心。不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心。

须菩提，譬如有人，身如须弥山王，于意云何？是身为大不？须菩提言：甚大，世尊。何以故？佛说非身，是名大身。

### 无为福胜分第十一

须菩提，如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙，宁为多不？须菩提言：甚多，世尊。但诸恒河尚多无数，何况其沙？须菩提，我今实言告汝：若有善男子、善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？须菩提言：甚多，世尊。佛告须菩提：若善男子、善女人。于此经中，乃至受持四句偈等。为他人说。而此福德，胜前福德。

### 尊重正教分第十二

复次，须菩提，随说是经，乃至四句偈等，当知此处，一切世间天、人、阿修罗，皆应供养，如佛塔庙。何况有人，尽能受持读诵？

须菩提，当知是人，成就最上第一希有之法。若是经典所在之处。则为有佛，若尊重弟子。

### 如法受持分第十三

尔时，须菩提白佛言：世尊，当何名此经？我等云何奉持？佛告须菩提：是经名为金刚般若波罗蜜，以是名字，汝当奉持。所以者何？

须菩提，佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。

须菩提，于意云何？如来有所说法不？须菩提白佛言：世尊，如来无所说。须菩提，于意云何？三千大千世界所有微尘，是为多不？须菩提言：甚多，世尊。

须菩提，诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。如来说世界，非世界，是名世界。须菩提：于意云何？可以三十二相见如来不？不也，世尊。不可以三十二相得见如来。何以故？

如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。须菩提，若有善男子、善女人，以恒河沙等身命布施。若复有人，于此经中乃至受持四句偈等，为他人说，其福甚多。

### 离相寂灭分第十四

尔时，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣，而白佛言：希有世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经，世尊。若复有人得闻是经，信心清净，则生实相。

当知是人，成就第一希有功德。世尊，是实相者，即是非相，是故如来说名实相。世尊，我今得闻如是经典，信解受持，不足为难。若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，

是人则为第一希有。何以故？此人无我相、无人相、无众生相、无寿者相。所以者何？我相，即是非相；人相、众生相、寿者相，即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛。

佛告须菩提：如是！如是！若复有人，得闻是经，不惊不怖不畏，当知是人甚为希有。何以故？须菩提，如来说第一波罗蜜，即非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。

须菩提，忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜，是名忍辱波罗蜜。何以故？须菩提，如我昔为歌利王割截身体，我于尔时，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以故？

我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生嗔恨。须菩提，又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。  
是故，须菩提，菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，即为非住。是故，佛说菩萨心不应住色布施。

须菩提，菩萨为利益一切众生故，应如是布施。如来说一切诸相即是非相，又说一切众生即非众生。须菩提，如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。

须菩提，如来所得法，此法无实无虚。须菩提。若菩萨心住于法而行布施，如人入暗，则无所见。若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。

须菩提。当来之世，若有善男子、善女人，能于此经受持读诵，则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。

### 持经功德分第十五

须菩提，若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分复以恒河沙等身布施，后日分亦以恒河沙等身布施，如是无量百千万亿劫，以身布施。

若复有人，闻此经典，信心不逆，其福胜彼。何况书写、受持读诵、为人解说。须菩提，以要言之，是经有不可思议不可称量无边功德。如来为发大乘者说，为发最上乘者说。

若有人能受持读诵，广为人说。如来悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德。如是人等，即为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。何以故？

须菩提，若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见，则于此经不能听受读诵，为人解说。须菩提，在在处处，若有此经，一切世间天人阿修罗所应供养。

当知此处，则为是塔，皆应恭敬，作礼围绕，以诸华香而散其处。

### 能净业障分第十六

复次，须菩提，若善男子、善女人受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。

须菩提，我念过去无量阿僧祇劫，于然灯佛前得值八百四千万亿那由他诸佛，悉皆供养承事，无空过者。若复有人，于后末世，能受持读诵此经，所得功德，于我所供养诸佛功德，百分不及一，千万亿分乃至算数譬喻所不能及。须菩提，若善男子、善女人，于后末世，有受持读诵此经，所得功德，我若具说者，或有人闻，心则狂乱，狐疑不信。

须菩提。当知是经义不可思议，果报亦不可思议。

### 究竟无我分第十七

尔时，须菩提白佛言：世尊，善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住？云何降伏其心？佛告须菩提：善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提者，当生如是心，

我应灭度一切众生，灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。何以故？须菩提，若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相、则非菩萨。所以者何？

须菩提，实无有法，发阿耨多罗三藐三菩提者。须菩提，于意云何？如来于然灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？不也，世尊。如我解佛所说义，佛于然灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。佛言：如是，如是。须菩提，实无有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提者，然灯佛则不与我受记，汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。以实无有法，得阿耨多罗三藐三菩提，是故，然灯佛与我受记。作是言：汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。何以故？如来者，即诸法如义。

若有人言：如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，实无有法，佛得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。是故，如来说一切法皆是佛法。

须菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。须菩提，譬如人身长大。须菩提言：世尊，如来说人身长大，则为非大身，是名大身。须菩提。菩萨亦如是。

若作是言，我当灭度无量众生，则不名菩萨。何以故？须菩提，实无有法名为菩萨。是故，佛说一切法无我、无人、无众生、无寿者。须菩提，若菩萨作是言，我当庄严佛土，是不名菩萨。

何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。须菩提，若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。

### 一体同观分第十八

须菩提，于意云何？如来有肉眼不？如是，世尊，如来有肉眼。须菩提，于意云何？如来有天眼不？如是，世尊，如来有天眼。须菩提，于意云何？如来有慧眼不？如是，世尊，如来有慧眼。须菩提，于意云何？如来有法眼不？如是，世尊。如来有法眼。须菩提，于意云何？如来有佛眼不？如是，世尊。如来有佛眼。须菩提，于意云何？如恒河中所有沙，佛说是沙不？如是，世尊，如来说是沙。须菩提，于意云何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是诸恒河所有沙数佛世界如是，宁为多不？

甚多，世尊。佛告须菩提。尔所国土中所有众生，若干种心，如来悉知。何以故？如来说诸心皆为非心，是名为心。所以者何？须菩提。过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。

### 法界通化分第十九

须菩提，于意云何？若有人满三千大千世界七宝，以用布施，是人以是因缘，得福多不？如是，世尊，此人以是因缘，得福甚多。

须菩提。若福德有实，如来不说得福德多。以福德无故，如来说得福德多。

### 离色离相分第二十

须菩提，于意云何？佛可以具足色身见不？不也，世尊！如来不应以具足色身见。何以故？如来说具足色身，即非具足色身，是名具足色身。须菩提。于意云何？

如来可以具足诸相见不？不也，世尊，如来不应以具足诸相见。何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足。

### 非说所说分第二十一

须菩提，汝勿谓如来作是念，我当有所说法。莫作是念，何以故？若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。须菩提，说法者无法可说，是名说法。  
  
尔时，慧命须菩提白佛言：世尊，颇有众生，于未来世，闻说是法，生信心不？佛言：须菩提，彼非众生，非不众生。何以故？须菩提，众生众生者，如来说非众生，是名众生。

### 无法可得分第二十二

须菩提白佛言：世尊，佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？佛言：如是！如是！须菩提，我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提。

### 净心行善分第二十三

复次，须菩提，是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提。以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，所言善法者，如来说非善法，是名善法。

### 福智无比分第二十四

须菩提，若三千大千世界中所有诸须弥山王，如是等七宝聚，有人持用布施。若人以此般若波罗蜜经乃至四句偈等，受持读诵，为他人说。

于前福德。百分不及一，百千万亿分，乃至算数譬喻所不能及。

### 化无所化分第二十五

须菩提，于意云何？汝等勿谓如来作是念，我当度众生。须菩提，莫作是念。何以故？实无有众生如来度者。若有众生如来度者，如来即有我人众生寿者。

须菩提，如来说有我者，则非有我。而凡夫之人以为有我，须菩提，凡夫者，如来说则非凡夫，是名凡夫。

### 法身非相分第二十六

须菩提，于意云何？可以三十二相观如来不？须菩提言：如是，如是。以三十二相观如来。佛言：须菩提，若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来。须菩提白佛言：

世尊。如我解佛所说义，不应以三十二相观如来。尔时，世尊而说偈言：若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。

### 无断无灭分第二十七

须菩提，汝若作是念，如来不以具足相故。得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，莫作是念，如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，汝若作是念，发阿耨多罗三藐三菩提者，说诸法断灭，莫作是念。何以故？发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相。

### 不受不贪分第二十八

须菩提，若菩萨以满恒河沙等世界七宝，持用布施。若复有人，知一切法无我，得成于忍。此菩萨胜前菩萨所得功德。何以故？须菩提，以诸菩萨不受福德故。

须菩提白佛言：世尊，云何菩萨不受福德？须菩提，菩萨所作福德，不应贪着。是故说不受福德。

### 威仪寂静分第二十九

须菩提，若有人言，如来若来若去、若坐若卧，是人不解我所说义。何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。

### 一合理相分第三十

须菩提，若善男子、善女人，以三千大千世界碎为微尘，于意云何？是微尘众，宁为多不？须菩提言：甚多，世尊。何以故？若是微尘众实有者，佛即不说是微尘众。所以者何？

佛说微尘众，则非微尘众，是名微尘众。世尊。如来所说三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界实有者，即是一合相。如来说一合相，即非一合相，是名一合相。

须菩提，一合相者，即是不可说。但凡夫之人，贪着其事。

### 知见不生分第三十一

须菩提，若人言，佛说我见、人见、众生见、寿者见。须菩提，于意云何？是人解我所说义不？不也，世尊。是人不解如来所说义。何以故？

世尊说我见、人见、众生见、寿者见，即非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见、寿者见。

须菩提，发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法，应如是知，如是见，如是信解，不生法相。须菩提，所言法相者，如来说即非法相，是名法相。

### 应化非真分第三十二

须菩提，若有人以满无量阿僧祇世界七宝，持用布施。若有善男子、善女人发菩萨心者，持于此经，乃至四句偈等，受持读诵，为人演说，其福胜彼。云何为人演说？

不取于相，如如不动。何以故？一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。

佛说是经已，长老须菩提及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，一切世间天人阿修罗，闻佛所说皆大欢喜，信受奉行。

**妙法莲华经**

姚秦鸠摩罗什译

如我惟忖，今佛世尊欲说大法，雨大法雨，吹大法螺，击大法鼓，演大法义。诸善男子，我于过去诸佛，曾见此瑞，放斯光已，即说大法。是故当知今佛现光，亦复如是，欲令众生，咸得闻知一切世间难信之法，故现斯瑞。

舍利弗，汝等当信佛之所说，言不虚妄。舍利弗，诸佛随宜说法，意趣难解。所以者何？我以无数方便、种种因缘、譬喻言辞演说诸法，是法、非思量分别之所能解，唯有诸佛乃能知之。所以者何？诸佛世尊唯以一大事因缘故，出现于世。舍利弗，云何名诸佛世尊唯以一大事因缘故，出现于世？诸佛世尊欲令众生开佛知见，使得清净故，出现于世；欲示众生、佛之知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见道故，出现于世。舍利弗，是为诸佛以一大事因缘故，出现于世。

舍利弗，若有众生，内有智性，从佛世尊闻法信受，殷勤精进，欲速出三界，自求涅槃，是名声闻乘，如彼诸子为求羊车，出于火宅。若有众生，从佛世尊闻法信受，殷勤精进，求自然慧，乐独善寂，深知诸法因缘，是名辟支佛乘，如彼诸子为求鹿车，出于火宅。若有众生，从佛世尊闻法信受，勤修精进，求一切智、佛智、自然智、无师智、如来知见、力无所畏，愍念安乐无量众生，利益天人，度脱一切，是名大乘，菩萨求此乘故，名为摩诃萨，如彼诸子为求牛车，出于火宅。

舍利弗，如彼长者，见诸子等安隐得出火宅，到无畏处，自惟财富无量，等以大车而赐诸子。如来亦复如是，为一切众生之父，若见无量亿千众生，以佛教门，出三界苦，怖畏险道，得涅槃乐。如来尔时便作是念：我有无量无边智慧、力无畏等诸佛法藏，是诸众生，皆是我子，等与大乘，不令有人独得灭度。皆以如来灭度而灭度之。是诸众生脱三界者，悉与诸佛禅定解脱等娱乐之具，皆是一相，一种，圣所称叹，能生净妙第一之乐。

舍利弗，如彼长者，初以三车诱引诸子，然后但与大车，宝物庄严，安隐第一，然彼长者无虚妄之咎。如来亦复如是，无有虚妄，初说三乘，引导众生，然后但以大乘而度脱之。何以故。如来有无量智慧、力无所畏诸法之藏，能与一切众生大乘之法。但不尽能受。舍利弗，以是因缘，当知诸佛方便力故，于一佛乘、分别说三。

又舍利弗，憍慢懈怠，计我见者，莫说此经。

凡夫浅识，深着五欲，闻不能解，亦勿为说。

若人不信，毁谤此经，则断一切，世间佛种。

或复颦蹙，而怀疑惑，汝当听说，此人罪报。

若佛在世，若灭度后，其有诽谤，如斯经典。

见有读诵，书持经者，轻贱憎嫉，而怀结恨，

此人罪报，汝今复听。

其人命终，入阿鼻狱，具足一劫，劫尽更生，

如是展转，至无数劫，从地狱出，当堕畜生，

若狗野干，其影[乞\*页]瘦，黧黮疥癞，人所触娆，

又复为人，之所恶贱，常困饥渴，骨肉枯竭，

生受楚毒，死被瓦石，断佛种故，受斯罪报。

若作骆驼，或生驴中，身常负重，加诸杖捶，

但念水草，余无所知，谤斯经故，获罪如是。

有作野干，来入聚落，身体疥癞，又无一目，

为诸童子，之所打掷，受诸苦痛，或时致死。

于此死已，更受蟒身，其形长大，五百由旬，

聋騃无足，宛转腹行，为诸小虫，之所咂食，

昼夜受苦，无有休息，谤斯经故，获罪如是。

若得为人，诸根闇钝，矬陋挛躄，盲聋背伛，

有所言说，人不信受，口气常臭，鬼魅所著，

贫穷下贱，为人所使，多病痟瘦，无所依怙，

虽亲附人，人不在意，若有所得，寻复忘失。

若修医道，顺方治病，更增他疾，或复致死。

若自有病，无人救疗，设服良药，而复增剧。

若他反逆，抄劫窃盗，如是等罪，横罗其殃。

如斯罪人，永不见佛，众圣之王，说法教化，

如斯罪人，常生难处，狂聋心乱，永不闻法。

于无数劫，如恒河沙，生辄聋哑，诸根不具，

常处地狱，如游园观，在余恶道，如己舍宅，

驼驴猪狗、是其行处，谤斯经故，获罪如是。

若得为人，聋盲喑哑，贫穷诸衰，以自庄严，

水肿干痟，疥癞痈疽，如是等病，以为衣服，

身常臭处，垢秽不净，深着我见，增益嗔恚，

淫欲炽盛，不择禽兽，谤斯经故，获罪如是。

告舍利弗，谤斯经者，若说其罪，穷劫不尽。

以是因缘，我故语汝，无智人中，莫说此经。

是诸众生，闻是法已，现世安隐，后生善处，以道受乐，亦得闻法。既闻法已，离诸障碍，于诸法中，任力所能，渐得入道。如彼大云，雨于一切卉木丛林及诸药草，如其种性，具足蒙润，各得生长。

复次，菩萨摩诃萨观一切法空，如实相，不颠倒，不动，不退，不转，如虚空，无所有性。一切语言道断，不生、不出、不起、无名、无相，实无所有，无量、无边，无碍、无障，但以因缘有，从颠倒生，故说。常乐观如是法相，是名菩萨摩诃萨第二亲近处。

一切诸法，空无所有，

无有常住，亦无起灭，

是名智者，所亲近处。

颠倒分别，诸法有无，

是实非实，是生非生。

在于闲处，修摄其心，

安住不动，如须弥山。

观一切法，皆无所有，

犹如虚空，无有坚固，

不生不出，不动不退，

常住一相， 是名近处。

既见是已，皆大欢喜，得未曾有。

宿王华，譬如一切川流江河，诸水之中，海为第一，此法华经，亦复如是，于诸如来所说经中，最为深大。又如土山、黑山、小铁围山、大铁围山，及十宝山，众山之中，须弥山为第一，此法华经，亦复如是，于诸经中，最为其上。又如众星之中，月天子最为第一，此法华经亦复如是，于千万亿种诸经法中，最为照明。又如日天子能除诸闇，此经亦复如是，能破一切不善之闇。又如诸小王中，转轮圣王最为第一，此经亦复如是，于众经中，最为其尊。又如帝释、于三十三天中王，此经亦复如是，诸经中王。又如大梵天王、一切众生之父，此经亦复如是，一切贤圣、学、无学，及发菩萨心者之父。又如一切凡夫人中，须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛为第一，此经亦复如是，一切如来所说、若菩萨所说、若声闻所说，诸经法中，最为第一，有能受持是经典者，亦复如是，于一切众生中，亦为第一。一切声闻辟支佛中，菩萨为第一，此经亦复如是，于一切诸经法中，最为第一。如佛为诸法王，此经亦复如是，诸经中王。

宿王华，此经能救一切众生者，此经能令一切众生离诸苦恼，此经能大饶益一切众生，充满其愿。如清凉池，能满一切诸渴乏者，如寒者得火，如裸者得衣，如商人得主，如子得母，如渡得船，如病得医，如暗得灯，如贫得宝，如民得王，如贾客得海，如炬除暗，此法华经亦复如是，能令众生离一切苦、一切病痛，能解一切生死之缚。

善男子，若有国土众生，应以佛身得度者，观世音菩萨即现佛身而为说法。应以辟支佛身得度者，即现辟支佛身而为说法。应以声闻身得度者，即现声闻身而为说法。应以梵王身得度者，即现梵王身而为说法。应以帝释身得度者，即现帝释身而为说法。应以自在天身得度者，即现自在天身而为说法。应以大自在天身得度者，即现大自在天身而为说法。应以天大将军身得度者，即现天大将军身而为说法。应以毗沙门身得度者，即现毗沙门身而为说法。应以小王身得度者，即现小王身而为说法。应以长者身得度者，即现长者身而为说法。应以居士身得度者，即现居士身而为说法。应以宰官身得度者，即现宰官身而为说法。应以婆罗门身得度者，即现婆罗门身而为说法。应以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身得度者，即现比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身而为说法。应以长者、居士、宰官、婆罗门妇女身得度者，即现妇女身而为说法。应以童男、童女身得度者，即现童男、童女身而为说法。应以天龙、夜叉、乾闼婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩侯罗伽、人非人等身得度者，即皆现之而为说法。应以执金刚神得度者，即现执金刚神而为说法。

**中国佛教史**

任继愈 主编

婆罗门教以“吠陀天启”、“祭祀万能”、“婆罗门至上”三大纲领为标志，主张用四种姓制度规范社会各个等级的社会职责，其中执掌宗教事务的为“婆罗门”，执掌军政大权的为“刹帝利”，从事生产活动的是“吠舍”，为这三个等级服务的奴隶是“首陀罗”。

《奥义书》主张世界万物是超言绝象的精神本原“梵”的产物，以“梵我如一”为最高的人生目标。

“四谛”亦称“四圣谛”，意为“四条真理”，即苦、集、灭、道。四谛又分为两部分，苦、集二谛说明人生的本质及其形成的原因；灭、道二谛指明人生解脱的归宿和解脱之路。或者说，前者侧重于解释世间，后者侧重于创造出世间。

“有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”。

《杂阿含经》（卷18）说：“贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽，一切烦恼永尽，是名涅槃。”

佛陀宣布：“今我弟子，种姓不同，所出各异，于我法中出家修道。若如人问：姓谁种姓？当答彼言：我是沙门释种。”

耆域信奉的诫言是：“守口摄身意，慎莫犯众恶，修行一切善，加是得度世。”

莲花生在卑湿污田，佛法生自烦恼尘劳。众生没有苦难，就不会渴求解脱；佛法若无烦恼作为对治的对象，就失去了自己存在的根据。

“大悲为根本，方便为究竟。”

北宋著名的学僧契嵩说：“夫圣人之道，善而已矣；先王之法治而已矣。佛以五戒劝世，岂欲其乱耶？佛以十善导人，岂欲其恶乎？《书》曰，世善不同，同归于治。是岂不然哉？”又说：“儒、佛者，圣人之教也，其所出虽不同，而同归于治。儒者，圣人之大有为者也；佛者，圣人之大无为者也。有为者以治世，无为者以治心。”

明代禅僧元贤说：“唐以前，僧见君皆不称臣，至唐，则称臣矣。然安、秀诸师宫中供养，皆待以师礼；诸师称天子则曰檀越，自称则曰贫道。至宋，绝无此……。”赞宁端拱元年（988）进《高僧传表》，自称“臣僧”，后缀“冒赎天颜，无任惶惧激切屏营之至”。崇宁二年（1103）编定的《禅苑清规》进一步提出“皇帝万岁，臣统千秋，天下太平”，连国家行政长官也放到了祖师之上。所以在寺院住持的上香视辞中，首先是祝当今皇上“圣寿无穷”，其次是愿地方官僚“常居禄位”，再次方得酬谢祖师的“法乳之恩”。

“高高山上云，自卷自舒，何亲何疏；深深涧底水，遇曲遇直，无彼无此。众生日用如云水。”

耶律楚材（1190—1244）说：“穷理尽性莫尚佛乘，济世安民无如孔教。用我则行宣尼之常道，舍我则乐释氏之真如。”

**大事记**

**公元前**

　　约566年 释迦牟尼生于迦毗罗卫国的王室，其堂弟提婆达多稍后出 生。

　　537年 释迦牟尼出家。

　　531年 释迦牟尼于菩提伽耶悟道，此后在中印度恒河流域诸国传道。

　　486年 释迦牟尼于拘尸那迦城附近裟罗林中入灭。

　　约487年 佛教第一次结集在印度王舍城举行，经律成型，但无文字记载。

　　约387年后 佛教第二次结集在印度吠舍厘城举行。开始分裂为“上座”（长老）和“大众”（多数）两部。

　　250年左右 阿育王晚年皈依佛教，并派使团向四邻传播“正法”。南传佛教第三次结集在印度华氏城举行。之后摩哂陀到师子国传教。末阐提到罽宾和犍陀罗传教等。

　　3世纪 上座部和大众部继续分裂为18部（或20部）。3世纪中叶斯里兰卡建成大寺，后成为南传佛教中心。

　　2世纪 佛教传进大夏，希腊人国家舍竭王弥兰陀向罽宾比丘那先问 法。

　　29年 斯里兰卡为摩诃帝沙长老建无畏山寺，以大乘倾向与大寺派对立。

　　2年 大月氏使臣口授浮屠经给西汉博士弟子，是佛教传入中国内地之始。

**公元后**

　　约公元初 暹罗中部有佛教流行。

　　65年 年东汉楚王英祀浮屠，供养伊蒲塞、桑门。

　　约1世纪 案达罗出现“方广部”，主“大空”，并传入斯里兰卡无畏山派。

　　147年 安息人安世高来洛阳传译《安般守意》等小乘经典。

　　1世纪中叶 大月氏贵霜王朝，扶植佛教。

　　166年 汉桓帝于宫中祀浮屠。襄楷上疏述浮屠之旨。

　　167年 月氏人支娄迦谶来洛阳传译《道行般若》等大乘佛籍。

　　180年 后汉末交州士燮任太守，儒佛道活跃。牟子在此著《理惑论》。摩罗耆域、康僧会、支疆粱等在此译经。

　　2世纪 贵霜王朝迦色腻迦王支持佛教发展，结集《大毗婆沙论》。

　　222年 月氏后裔支谦在建业译《维摩诘经》等大乘经典十数部。

　　247年 康居裔康僧会到建业译经弘法，孙权为其建“建初寺”，为江南有寺之始。

　　260年 朱士行西行至于阗，求得《放光般若经》胡本，为中国内地僧人西行术法之始。

　　263年 月氏裔竺法护来往于敦煌、长安之间，47年 中译《法华》等150余部。

　　约3世纪 南天竺龙树及其弟子师子国提婆，创大乘中观派。案达罗增长女王提倡佛教。

　　310年 西域僧佛图澄来洛阳，后为石赵所尊，开中国佛教神异一途。

　　334年 斯里兰卡大军王即位，倡导大乘中观派的祇多林寺派开始形成。

　　362年 斯里兰卡室利·弥迦婆拉王即位，支持无畏山派，由印度羯陵伽国迎来佛牙。佛牙出行成了其全民节日。

　　365年 道安由河北至襄阳弘扬般若学。

　　366年 支道林卒。他以佛解《庄》，号为“支理”。

　　372—374年 前秦苻坚遣僧顺道到高句丽赠佛像、经文；隔年僧阿道亦到高句丽传教，高句丽分别为其建肖门寺和伊弗兰寺。是朝鲜佛教之始。

　　379年 前秦苻坚俘道安至长安，译介阿毗昙。

　　381—416年 晋僧慧远由襄阳至庐山定居至死。著《沙门不敬王者论》等，奠定了中国佛教政治伦理学基础。

　　384年 东晋胡僧摩罗难陀到百济，在汉山州建寺度僧。

　　386—409年 法果以魏道武帝“即是当今如来”，倡沙门敬王者。

　　399年 后秦僧法显为西行求律，自长安出发。

　　400年 法显西游至于阗。于阗盛行大乘佛教，瞿摩帝寺有僧3千。乌苌国佛法甚盛。犍陀卫多小乘学。

　　401年 后秦姚兴迎鸠摩罗什到长安，传译中观派经论，集沙门5千余人。

　　404年 东晋僧智猛等15人西行求法。 405年法显至摩揭陀国华氏城。此城崇奉大乘。迦毗罗卫荒疏，仅有僧众民户数十家。舍卫城调达僧众相对集中。

　　410年 法显抵师子国，时无畏山寺有僧5千人，大寺3千，丈提寺2千。

　　412年 法显观察耶婆提（爪哇）国盛行婆罗门。佛法不足言。

　　413年 法显由师子国经南洋群岛回至建康，述其见闻为《佛国记》。鸠摩罗什去世，共译经35部，294卷。

　　414年 后秦僧肇卒。所著《肇论》，为两晋般若学之代表作。

　　420年 法勇与道猛等25人至中天竺求法。

　　424年 智猛求法回到凉州译经。罽宾僧求那跋摩停于阇婆国，王与王母归依佛教。

　　429年 迦毗罗卫僧佛驮跋陀罗卒于东晋建业。译有《大般泥洹》、《华严》等经。

　　433年 北凉昙无谶被沮渠蒙逊所诛。译有《大般涅槃》、《大集》等经。师子国尼铁萨罗到宋建业传授戒律。

　　435年 晋宋之际竺道生卒。他以倡导阐提亦有佛性著名。中天竺求那跋陀罗自师子国来南朝宋，译出《楞伽经》等佛典多部。

　　446年 魏太武帝勅令毁佛，佛史称“太武法难”。

　　5世纪上半叶 富娄沙富罗国无着及其弟世亲创大乘瑜伽行派。约5世纪骠国有上座部佛法流行。

　　452年 北魏文成帝下诏重振佛教。

　　460年 北魏于平城西动工开凿石窟，是为云岗石窟。

　　467年 北魏献文帝在平城起永宁寺，天下第一。

　　5世纪下半叶 新罗由高句丽沙门墨胡子（或我道）传入佛教。

　　500年 北魏宣武帝于洛阳开凿石窟，后发展为龙门石窟群。

　　508年 北印菩提流支等来洛阳。译《十地经论》等30部，101卷。

　　518年 北魏胡太后派比丘宋云、惠生等西行，历时4年。乾陀罗嚈哒王室不信佛教，乌苌国王素食长斋。狼牙修国遣使入梁，称颂“三宝”。

　　522年 中国司马达止（或作司马达）至大和国建佛堂，为佛教“私传”入日本之始。

　　534年 洛阳永宁寺为火所烧。波斯僧菩提达摩此前来洛阳。盘盘国此前多次遣使至梁，送舍利、画塔、菩提树叶等。

　　538年 （一说552）百济王遣使至日本，献佛像、经论，为佛教“公传”日本之始。

　　541年 百济遣使朝梁，求有关《涅槃》之义疏。

　　542年 昙鸾卒。曾在东魏开拓净土信仰。

　　546年 西天竺僧真谛由扶南入梁。此前，扶南诸王即已归依“三宝”。

　　6世纪上半叶 印度安慧发展唯识古学，陈那创唯识令学。新罗法兴王（516—539在位）支持佛教发展，于京城庆州建兴轮等七寺。

　　557年 新罗僧圆光至南朝陈，从僧旻门徒学《成实》、《涅槃》等。

　　6世纪中叶 新罗真兴王（540—575在位）崇佛，派使入梁迎舍利和佛经，仿效北朝设僧官制，倡佛教护国。

　　569年 真谛卒于广州。译籍49部，142卷，自撰义疏19部，134卷。

　　574年 北周武帝废佛，还俗僧道200余万。

　　577年 北周武帝灭北齐，没收齐境寺庙4万所，还俗僧众300万。慧思卒。

　　580年 天竺毗尼多流支（汉名灭喜）到交州，创灭喜派禅宗。

　　581年 隋文帝即位，诏令恢复佛教。

　　589年 新罗圆光到隋京讲习《摄论》。此后回国，参与军政大事。

　　593年 日本推古朝圣德太子摄政，诏令兴隆“三宝”。

　　594年 隋信行卒。信行为隋代三阶教创始人。

　　597年 隋智卒。曾为隋晋王杨广投菩萨戒。天台宗创始人。

　　6世纪下半叶 高句丽大丞相王高德遣僧至北齐，询问佛教，昭玄统法上作答。600年百济王创王兴寺，度僧50人。

　　601—604年 隋大将军刘方攻陷林邑首都陀罗补罗，获佛经500余夹。

　　605年 隋静琬发起在幽州房山石刻《大藏经》。

　　616年 真腊遣使来隋，多奉佛教。

　　617年 新罗僧元晓生。为新罗华严宗（海东宗）创始者之一。

　　621年 唐太史令傅奕上表斥佛，请求罢废。释法琳上疏申辩。

　　623年 隋唐三论宗创始人吉藏卒，选著《三论玄义》等。

　　625年 唐高祖诏叙三教先后：先老，次孔，后释。吉藏弟子高丽僧惠灌到日本，创日本三论宗，成实学同时传入。新罗僧义湘生。后入唐求佛，师事智俨。

　　628年 新罗僧圆测到唐长安游学。后从玄樊学唯识法相。

　　629年 唐僧玄奘西行求法，发自长安。观音自乾竺率杨法律等到大理传播密印，创滇密阿阇梨教。

　　658年 新罗僧慈藏等入唐学法。

　　639年 法琳以攻击老子，讪谤皇宗罪被流放。

　　640年 印度戒日王会晤玄奘，次年遣使至唐，唐太宗亦遣使抚慰。

　　641年 唐太宗临弘福寺，自称菩萨戒弟子，“归依三宝”。唐文成公主下嫁吐蕃松赞干布，传内地佛教于西藏。此前尼泊尔公主下嫁松赞干布，带去尼泊尔佛教信仰。

　　642年（或641） 印度戒日王、童子王召开曲女法会，玄奘立论成功。643年李义表、王玄策使西域，至摩揭陀国。新罗僧慈藏回国，任“大国统”，发展佛教；推行唐代衣冠、正朔。

　　645年 唐玄奘回到长安。日本孝德天皇下诏兴隆佛教，任命十师。

　　647年 王玄策再度出使印度。戒日王卒。李义表自西域还，奏称东天竺童子王请译《老子》，玄奘受命翻译。

　　648年 唐太宗诏天下诸寺度僧。王玄策携印僧那逻迩婆婆寐进京。

　　656年 唐高宗敕中天竺沙门那提住昆仑诸国采异药。那提经长安到真腊，传密法。

　　657年 唐禅师法融卒。法融是牛头禅系的创始者。

　　664年 玄奘卒。所译经论75部，1335卷，撰《大唐西域记》。被奉为法相宗始祖。

　　665年 唐高宗命玄照住迦湿弥罗取长年婆罗门。

　　667年 唐道宣卒。被奉为律宗南山系创始人，撰《续高僧传》等。

　　670—741年 室利佛逝王曷蜜多遣使入唐献“僧祇女”。

　　671年 唐义净西游求法，自广州出发，至室利佛逝居6个月。

　　674年 弘忍卒。被奉为禅宗五祖。其门徒散布全国，竞建禅地。

　　677年 新罗僧义湘由唐回国，开演华严宗旨，为海东华严宗初祖。

　　681年 唐僧善导卒。以弘扬净土，擅长造像著称。

　　682年 唐僧窥基卒。发挥玄奖所传法相唯识宗旨，助编《成唯识论》，造《因明大疏》等撰述43种。为法相宗（慈恩宗）的实际创抬者。

　　687年 义净由印度回至室利佛逝，居留6年。

　　689年 唐沙门表上《大云经》，武则天敕两京诸州各置大云寺。

　　692年 武则天派军收复西域四镇，发使于阗，求访80卷本《华严经》梵本和实叉难陀回京。圆测弟子新罗道证由唐回国。道证弟子太贤被奉为新罗瑜伽宗始租。

　　696年 新罗僧圆测卒于洛阳。创法相宗西明寺系。

　　699年 武则天诏令法藏在洛阳佛授记寺讲华严。

　　700年 日僧道昭卒。曾来唐师事玄奘，回国后创日本法相宗，称“南寺传”。

　　705年 神秀卒。号称“三帝国师”，禅宗北宗领袖。

　　710年 唐于阗僧实叉难陀卒于长安。主译《华严经》80卷本。唐金城公主下嫁墀德祖赞，赞助王室提倡佛教。

　　712年 唐僧法藏卒。华严宗创始人。著《华严经探玄记》等百余卷。

　　713年 慧能卒。被奉为禅宗南宗始祖，追认为禅宗六祖，记其所说法为《坛经》。义净卒，译钞经典与著述《西域求法高僧传》、《南海寄归内法传》等61部，239卷。

　　727年 南印菩提流支卒于长安。编泽《大宝积经》120卷。唐僧一行卒，密宗创始人之一，撰《大日经疏》；著名天文学家，创《大行历》。新罗旅行僧慧超，回到唐安西大都护府，著《往五天竺传》。

　　735年 中印善无畏卒于洛阳。

　　716年 由陆路来长安，为中国密宗创始人之一，译有《大日经》等。

　　736年 唐玄宗为《金刚经》作注，颁行天下。

　　740年 日本圣武天皇发愿兴建东大寺，称“总国分寺”，地方建“国分寺”。

　　741年 唐玄宗诏令南印金刚智与师子国不空回国，金刚智卒于归国途中，译《金刚顶》等经，为中国密宗创始人之一。不空经诃陵国回师子国学密法。

　　742年 高丽僧审详卒于日本。曾从唐法藏学华严教义，为日本华严宗初祖。

　　746年 日僧玄昉卒。曾入唐随智周学慈恩宗，为日本法相宗第四传，或称“北寺传”，曾任日本僧正。不空由师子国到长安。

　　749年 日僧行基卒。创佛教慈善事业，曾任大僧正职。

　　753年 唐鉴真东渡日本成功。哥舒翰奏请不空至武威传密教。

　　754年 鉴真在日本平城（奈良）东大专传授戒法。

　　755年 赤松德赞即位，苯教贵族辅政，发动禁佛事件。

　　759年 日本在奈良为鉴真建唐招提寺。

　　760年 神会卒。以定北宗传承是“旁”，法门是“渐”而闻名于世。

　　761年 赤松德赞废禁佛令，恢复译经。

　　763年 唐鉴真卒于日本。传戒律和天台教义。印僧寂护破邀入藏。约

　　767年 乌仗那莲华生入藏，传播密教。

　　772年 日僧道镜卒。曾任“太政大臣禅师”、“法王”等职。

　　774年 不空卒。译述110部，143卷。

　　775年 夏连特拉王朝在马来半岛洛坤建“三圣庙”。

　　779年 西藏桑耶寺建成，举行“桑耶大誓”。

　　781年 唐德余应赤松德赞之请，派僧良琇、文素去吐蕃讲经。诃陵国僧辩弘来长安求授胎藏毗卢遮那大法。

　　782年 唐僧湛然卒。被尊为中国天台宗九祖，日本天台宗的中国始祖。撰《金刚錍》等。

　　788年 唐僧道一卒。号“马祖”，为禅宗南宗南岳一系的实际创始人，后人辑有《道一语录》等。

　　788—805年 骠国王遣弟入唐，献佛乐十曲。

　　790年 唐僧希迁卒。号“石头”，为禅宗南宗青原一系的实际创始人，撰《参同契》。

　　8世纪下半叶 莲花生从西藏到不丹传教。

　　792年 敦煌禅师摩诃衍奉蕃王诏，到拉萨传禅，王妃没卢氏等从其受戒为尼。

　　704年 摩诃僧禅师与密教法师莲花戒辩论失败。

　　800年 左右夏连特拉王朝在中爪哇建婆罗浮屠。

　　804年 日僧最澄、空海等入唐。

　　805年 唐僧惠果卒，曾为不空弟子，密宗大师。最澄在唐学天台、密宗和禅宗等回国，创日本天台宗。

　　806年 日僧空海回国，创日本真言宗。在唐曾从惠果学密宗。

　　814年 唐僧怀海卒，号“百丈”，制《禅门规式》，规定禅众劳动的“普请”制。

　　815年 吐蕃热巴巾即位，崇佛，与松赞干布、赤松德赞合称西藏“三大法王”。

　　819年 唐宪宗敕从凤翔法门寺迎佛骨，韩愈作《谏迎佛骨表》，被流放。

　　820年 唐僧无言通任安南创无言通禅派（观壁派）。

　　822年 日僧最澄卒。曾发动与奈良佛教的争论。

　　835年 日僧空海卒。曾创“综艺种智院”。

　　838年 唐僧澄观卒。释疏《华严经》等400余卷。吐蕃达磨即赞普位，开始灭佛。佛史称此前西藏佛教为“前弘期”。日僧空也传净土宗于京都。

　　840年 赞陀崛多自摩揭陀至南诏传阿阇梨教。

　　841年 唐僧宗密卒。华严宗和禅宗大师，倡“禅教一致”，疏注《圆觉经》等多种。

　　842年 达磨为佛僧所杀，吐蕃王朝分裂。

　　845年 唐武宗灭佛达到高潮。佛史称“会昌法难”。

　　847年 日僧圆仁入唐返国，传法华忏法与密教，著《入唐求法巡礼行记》等。

　　849年 缅甸蒲甘王朝建立，盛行密教，即阿利教。

　　853年 唐沩山禅师灵祐卒。禅宗沩仰宗创始人之一。

　　858年 新罗僧顺之入唐，回国后传沩仰禅法。

　　867年 唐禅师义玄卒。创禅宗临济宗。

　　869年 唐禅师洞山良价卒。禅宗曹洞宗创始人之一。

　　833年 唐仰山禅师慧寂卒。禅宗沩仰宗创始人之一。

　　9世纪 新罗入唐僧道义、洪陟、智洗、惠哲、玄昱、无染、梵日、道允、利严先后创立迦智山、实相山、曦阳山、桐里山、凤林山、圣住山、阇崛山、师子山、须弥山等禅派，号称“禅门九山”。

　　901年 唐僧曹山本寂卒。曹洞宗创始人之一。

　　936年 王氏高丽统一朝鲜半岛，王建奉佛建寺，以佛教为国教。

　　947年 吴越钱俶提倡三教合一。辽建国，推行佛教。

　　949年 五代禅师文偃卒。继承其师义存，创禅宗云门宗。

　　955年 周世宗诏令限制佛教。958年五代僧清凉文益卒。继承其师桂琛创禅宗法眼宗。

　　971年 宋太祖令高品等，到益州开雕第一部汉文《大藏经》。

　　975年 鲁梅等回卫藏，推动佛教的恢复与发展，史称“下路弘法”，为“后弘期”开始。

　　980年 越南灭喜派第十代弟子法顺，助黎朝建国。著《菩萨忏悔文》。

　　982年 宋太宗建国家译经院。

　　983年 宋僧法遇由印度至三佛齐。

　　989年 高丽王派僧入宋取雕印《大藏经》，后以此为主要依据，雕印高丽《大藏经》、《续藏经》。

　　1003年 三佛齐王请宋帝为其所建寺题额。此后东印阿底峡在三佛齐师事名僧法称。

　　1017年 日僧源信卒。传净土宗，著《往生要集》。

　　1042年 阿底峡被邀至西藏古格，译经传密法。

　　1044年 缅甸蒲甘王朝废阿利教，扶植上座部，译佛典为缅文，造瑞寿宫塔。

　　1049年 杨歧方会卒。所创禅法为杨歧宗。

　　1054年 阿底峡卒于卫藏。所传佛教称“上路弘法”。

　　约1055年 雕印《契丹藏》。

　　1055年 西藏仁钦桑布卒。所译密经称《新密咒》，受谿卡封地，为谿卡制之始。斯里兰卡维阇耶跋护王即位，向缅甸延请上座部长老，重振佛教。

　　1057年 阿底峡弟子仲敦巴建热振寺，创西藏噶当派。

　　1067年 缅甸蒲甘王阿奴律特派传戒使团，助斯里兰卡重建上座部僧伽。

　　1068年 宋卖牒敛财，后成惯例。

　　1069年 宋僧草堂被俘至河内，创越南禅宗草堂派。

　　1071年 来废译经院。

　　1073年 西藏昆·贡却杰布建萨迦寺，创萨迦派。

　　1074年 西藏素尔穹卒，濯浦巴生，与其祖素尔波且称“三素尔”，创宁玛派教法。

　　1084年 蒲甘王江喜陀即位，崇佛，建阿难陀塔，搜集并整理巴利文经典。

　　1086年 高丽僧义天入宋。回国后高丽宣宗为其建国清寺。

　　11世纪 藏传佛教宁玛、噶当等派相继传入尼泊尔。

　　11世纪下半叶 上座部佛教从缅甸传入西双版纳，形成润派佛教，另传入德宏州，形成摆庄派佛教。

　　1121年 杭州沙门孔清觉卒。所创白云宗曾数遭严禁。西藏琼波南交巴在香地创香巴噶举派。达波拉杰建岗波寺，创达波噶举派。

　　1133年 来僧茅子元创白莲宗。

　　1140年 西夏仁宗即位，在大度民寺举行法会，诵读藏、汉文佛经。

　　1150年 柬埔寨基本完成吴哥石窟。

　　1153年 西藏建纳唐寺，后为印经院。斯里兰卡帕拉卡马·巴护王即位，扶植佛教，以大寺为中心统一戒律，结集巴利文和僧伽罗文三藏及注疏。比丘尼寺团消失。

　　1158年 西藏建帕木竹丹萨替寺，创帕竹噶举派。

　　1160年 西藏建拔绒日沃旦寺，创拔绒噶举派。

　　1167年 西藏建雪寺，创玛尔瓦噶举派。

　　1168年 日僧荣西入宋，巡礼天台山。

　　1171年 西藏建绰浦寺，创绰浦噶举派。

　　1173年 西藏建蔡巴寺，创蔡巴噶举派。

　　1175年 宋孝宗建“护国金光明道场”，僧人高唱“保国护圣，国请万年”。

　　1179年 西藏建止贡寺，创止贡噶举派。

　　1180年 西藏建达垅寺，创达垅噶举派。缅甸僧乌多罗耆婆率弟子车波多等至锡兰参学上座部佛教。

　　1181年 柬埔寨阇耶跋摩七世即位，定观音为高棉保护神，派王子向斯里兰卡求上座法。

　　1187年 西藏建粗朴寺，创噶玛噶举派。

　　1190年 缅甸僧车波多回国，创大寺派。此前的缅甸上座系称为前宗。

　　1191年 柬埔寨阇耶跋摩七世为观音建帕甘寺，观音像以其父为原型，此前建塔荣寺，奉其母为佛母。荣西二次入宋回国，传黄龙派禅法，创日本临济宗。

　　1206年 成吉思汗驻兵青海，致书西藏萨迦派“三祖”，表示皈依佛教。

　　1207年 日本禁止源空之专修念佛宗。

　　1210年 高丽名僧知讷卒。创高丽曹溪宗。

　　1215年 日僧荣西卒。著《兴禅护国论》等。

　　1223年 日僧道元入宋，受曹洞宗禅法。

　　1225年 越南陈太宗曾向中国临济宗天封禅师参学。

　　1237年 高丽王开始再雕佛经《高丽藏》。

　　1240 年 蒙古达尔汗台吉多达那布领兵达藏北热振寺一带，建议西凉王阔端与萨迦派通好。

　　1246年 宋僧道隆赴日，创日本临济宗大觉派。

　　1247年 西藏萨迦派萨班与阔端会晤，议定西藏归顺蒙古，萨迦派取得西藏领导地位。

　　1253年 日僧日莲归依《法华》。日僧道元卒。创日本曹洞宗，著《正法眼藏》等。

　　1260年 忽必烈即蒙古大汗位，封八思巴为国师，赐玉印。日莲著《立正安国论》，后遭流放。

　　1262年 日僧亲鸾卒。继承源空创净土真宗。

　　1264年 元忽必烈在中央设总制院，掌管全国佛教事务及西藏地方事务，命八思巴国师兼领总制院事。

　　1269年 八思巴制蒙古新宇成功。受封为“大宝法王”，统领天下释教。

　　1271年 斯里兰卡维阇耶巴护四世即位，护持佛教，被尊为“菩萨”。

　　1275年 泰国拉马甘亨王鼓励佛教，强化与斯里兰卡佛教的联系。

　　1277年 云南有傣文贝叶经出现。

　　1280年 日僧辨圆卒。曾入宋学禅，回国后创临济宗东福寺派。

　　1282年 日莲卒。创日莲法华宗。

　　1286年 宋僧祖元卒于日本。创日本临济宗圆觉寺派。

　　1289年 日僧一遍卒。创时宗。

　　1293年 越南陈仁宗禅位，出家修禅，创禅宗竹林派。

　　1298年 日僧觉心卒。曾入宋学杨歧系禅，回国后创临济宗法灯派。

　　13—14世纪 高丽忠烈王（1275—1308在位），开始崇儒抑佛。

　　1314年 越南陈英宗禅位，从僧法螺铸像、印经等。

　　1317年 泰国卢泰即位，后被佛徒尊为“法王”。

　　1350年前后 西藏隆钦然绛巴到不丹传教，建塔尔巴林，成为不丹宁玛派活动中心。不丹又将宁玛派传进尼泊尔。

　　1353年 老挝法昂建南掌国，由吴哥引进南传上座部。

　　1354年 西藏帕竹地方政权建立，萨迦派政治失势。

　　1358年 高丽僧慧勤至中国参临济宗禅。

　　1361年 泰国王孙吕泰放弃王位出家。同年迎来斯里兰卡使臣，上座部大寺系成为阿瑜陀王朝国教。

　　1364年 西藏佛教史学家布顿卒。夏鲁派创始人，著有《善逝教法史》等。

　　1373年前 元帝师喃迦巴藏卜入朝，明帝赐“炽盛佛宝国师”称号。

　　1374年 西藏公哥监藏巴藏卜入朝，明帝授帝师。

　　1382年 明廷将寺院分禅、讲、教三类，僧众分别专业。诏令禁止寺田买卖。

　　1394年 明廷发布新的佛教“榜册”，规定僧侣不得从事俗务。

　　1401年 朝鲜太宗即位，宣布限佛，废王师、国师制度。

　　1403年 明廷迎西藏喇嘛哈立麻来京，封“大宝法王”。遣使入藏邀宗喀巴，宗喀巴派弟子释迦智来京，封“大慈法王”，任成祖、宣宗两代国师。

　　1406年 明廷封帕竹首领扎巴坚赞为“阐化王”。

　　1407年 明廷封噶举派得银协巴为“大宝法王”。

　　1409年 亲喀巴建甘丹寺，创格鲁派。

　　1413年 明廷封萨迦派昆泽思巴为“大乘法王”。

　　1415年 宗喀巴派弟子释迦也失赴京朝贡，明廷封为“西天佛子大国师”。

　　1419年 朝鲜世宗即位，宣布儒教为国教，合并佛教诸派为禅、教二宗。

　　1420年 明成祖为《法华》作序，撰《神僧传》。

　　1434年 明廷封释迦也失为“大慈法王”。

　　1453年 缅甸勃固信修浮女王即位，以黄金饰瑞寿宫塔，增建附属僧院。

　　1458年 泰国戴莱洛迦纳王铸佛像五百尊。

　　1460年 越南后黎朝圣宗即位，禁止新建寺庙和扩大寺院地产，沙汰僧众。

　　1475年 缅甸勃固达磨悉提王遣使锡兰学法，并以大寺派统一全国佛教，形成罗曼耶派。

　　1500年 越南后黎朝令佛教只许在庶民间信奉。

　　1548年 老挝塞塔提腊即王位，迎来玉佛像，在万象造大舍利塔（塔銮）。

　　1560年 青海湟中建衮本坚巴林寺，后改建为塔尔寺。

　　1569年 缅甸金莲公主下嫁云南第十九代宜慰使刀应勐，带来佛经佛像。

　　1578年 西藏索南嘉措与蒙古俺答汗在青海会晤，互赠尊号，黄教传入蒙古地区。

　　1582年 日本武将织田信长卒。曾攻破天台宗据点比叡山，与一向宗（净土真宗）的僧兵作战11年。

　　1588年 日丰臣秀古今没收僧人武器。

　　1592年 锡兰维摩罗达磨苏里耶王延请缅甸上座部传教。朝鲜休静募僧兵抗日卫国，促进曹洞宗发展，形成松云、鞭羊、逍遥、静观四派；另有觉性在卫国中立功，创觉性禅派。日僧顕如卒，曾建立真宗武装集团与织田对抗。十六世纪老挝维苏纳腊王造维苏寺，译佛教三藏为老挝文。

　　1602年 四世达赖云丹嘉措由蒙古军队护送进藏学经、坐床。

　　1603年 明僧紫柏真可卒，曾发起雕刻大藏经《嘉兴藏》。

　　1604年 越南在顺化建大乘天姥寺，佛教复兴。

　　1615年 明僧云栖祩宏卒，主教、禅并重，三教合一，以净土为归宿。藏巴汗派多罗那它去漠北库伦传教。

　　1618年 藏巴汗建第悉藏巴政权，压制黄教。

　　1623年 明僧憨山德清卒，倡禅净合一，主儒释道各有专业。

　　1633年 日临济宗僧崇传卒，曾任幕府僧录司。

　　1637年 老挝苏里亚旺萨王即位，佛教全盛。

　　1642年 固始汗率军灭第悉藏巴政权，确立黄教优势。达赖、班禅与固始汗派使赴盛京求清廷支持。

　　1643年 日天台宗僧天海卒，曾为幕府制定管制寺僧制度，经营家康祖庙。

　　1648年 越南贤王阮福濒即位，佛教繁盛。清僧来传临济宗，后创原诏禅派。

　　1649年 一世哲布尊丹巴进藏学经，改信黄教。

　　1652年 清帝邀五世达赖进京，为其建黄教寺庙；次年赐封号。赐固始汗领有西藏封地。

　　1655年 明、清僧蕅益智旭卒，编有《阅藏知津》，与祩宏、真可、德清并称“四大高僧”。

　　1673年 明僧隆琦卒于日本，创日本黄蘗宗。

　　1688年 哲布尊丹巴率喀尔喀部归清。

　　1691年 清廷封章嘉喇嘛为“呼图克图”，总管内蒙古佛教。

　　1693年 西藏布达拉宫完工。

　　17世纪末 藏传佛教传入东布里亚特。

　　1711年 越南水月通觉卒，曾到中国参一句智教，为越南曹洞宗始祖，号水月派。

　　1713年 清廷封五世班禅为“班禅额尔德尼”。

　　1720年 清廷派兵护送七世达赖入藏，平定战乱。

　　1733年 越南僧麟角卒，创莲宗派；其弟子杜多奉命到广州参学取经，号“两国和尚”。

　　1736年前后 《龙藏》雕印完工；又译成满文，与由藏译为藏文的大藏经同时雕印。

　　1743年 越南了观卒。曾直承中国临济宗，于顺化创了观禅派。

　　1744年 清将北京雍和宫改为喇嘛寺庙。

　　1750年 锡兰吉提希里·罗阇辛哈王再次从暹罗邀请上座部长老，创暹罗派。

　　1751年 清廷废西藏第巴执政制，始设噶厦，归达赖领导。诏令七世达赖掌管西藏地方政权。

　　1778年 泰国达信王征服万象，迎回著名玉佛供养。

　　1781年 缅甸孟云王即位，宣布“全衣派”合法，结束了其与“袒肩派”75年的争论。

　　1782年 泰国拉玛一世即位，整顿僧伽，校订三藏佛经。

　　1788年 英皇家亚洲学会成立，扶植对巴利文和梵文的研究。

　　1802年 斯里兰卡佛徒到缅甸参加僧团，回国后组成缅甸派。

　　1848年 越南宝山奇香和段明媛等组织宝山奇香教，提倡无寺无僧及四思教义。

　　1851年 泰国拉玛四世即蒙固王位，创立法宗派，与传统的太宗派同为泰国的两大派别。

　　1868年 日明治天皇颁布“神佛分离令”，宣布神道教脱离佛教独立，排佛毁释运动激化。

　　1871年 缅曼同王在曼德勒召开南传佛教史上第五次结集。

　　1872年 日本设教部省，公布“敬神爱国”“奉戴皇上”等“三条教则”。岛地默雷等去欧洲考察，提出“三条教则批判”。

　　1875年 英驻锡兰总督秘书奇尔德斯完成《巴利语词典》。德裔英人马克斯·缪勒开始主编出版《东方圣书》。

　　1880年 美奥尔考特等在斯里兰卡受佛教五戒，设立佛教神智学会。

　　1881年 李斯·戴维斯创立巴利圣典学会，翻译出版巴利语三藏。

　　1884年 S·比尔出版《大唐西域记》英译本。4年后又译出《慈恩法师传》。

　　1887年 日本西本愿寺僧在夏威夷建寺弘法。

　　1891年 被称为斯里兰卡佛教复兴之父的达磨波罗发起“摩诃菩提会”。哈佛大学编纂出版《东方丛书》，主持人c·R·兰曼。

　　1893年 在芝加哥召开世界宗教大会，达摩波罗向美国介绍上座部佛教。

　　1897年 德国赫尔曼·奥登堡在俄国科学院主持出版《佛教文库》。形成佛教研究中的维也纳学派。

　　1899年 日本西本愿寺的薗田宗惠在旧金山建寺布教。

　　1900年 前沙俄瓦西里也夫著《佛教及其教义、历史和文献》等。

　　1901年 中国杨文会创金陵刻经处，开办佛学研究会。僧太虚与陈元白、章太炎等创“觉社”。

　　1902年 英阿兰·贝纳皈依佛教。在仰光建立国际佛教协会。

　　1903年 德国成立第一个佛教传教协会。

　　1905年 日本吞并朝鲜，佛教受日本控制。朝鲜曹溪宗逐渐分独身僧派与娶妻僧派。

　　1906年 缅僧人创立佛教青年会。英佛徒杰克逊等筹建英国佛教协会。

　　1907年 在伦敦成立大不列颠爱尔兰佛教协会，李斯·戴维斯任会长。

　　1908年 杨文会在南京成立祇洹精舍。

　　1911年 日禅僧内山愚童卒，著《入狱纪念·无政府共产》。真宗高本显明著《我是社会主义》。召开“大日本佛教大会”，推行“王法为本，镇护国家”的纲领。

　　1921年 德卡尔·塞登斯和乔克·格林创建“德国佛教社团”。

　　1924年 伦敦神智学会组织部会，汉弗莱任会长。德国医生保罗·达尔克在柏林建立“佛教徒之家”，侧重习禅。

　　1925年 英成立大菩提会伦敦分会，出版《英国沸教徒》（《法轮》）。

　　1927年 日本南条文雄卒。他是近代第一个向西方世界传播大乘佛教的东方学者。

　　1928年 苏谢巴尔斯基主持苏科学院佛教文化研究所，著《佛教逻辑》寺。

　　1929年 康斯坦·尤兹伯在巴黎建立“佛教友谊会”，后改名为“巴黎佛教学会”。

　　1930年 日本牧口常三郎创立创价教育学会。

　　1930年 以后缅甸佛教青年会改组为缅甸人民联合会，开展反英斗争。

　　1931年 越南在西贡成立佛教研究联盟。

　　1932年 顺化成立越南佛教会。泰国宪法规定上座部佛教为国教。

　　1933年 日本东京真言宗尊匈牙利山陀尔·乔马（1784—1842）为“菩萨”。乔马曾在布达佩斯创雅利安弥勒教团分部。

　　1935年 德国佛教社团易名为“老佛教徒（上座部）社团”。

　　1936年 大菩提会和部会在伦敦召开世界信仰会议。

　　1938年 日本立正佼成会成立。

　　1939年 越南安江省和好地方出现和好教。

　　1945年 中、日、泰、缅、斯等国僧人在伦敦聚会，达成“世界佛教徒协议”。

　　1948年 日本铃木大拙在东西方哲学会议上向美国公众介绍禅法。A·兰特夫人在伦敦立佛教精舍协会，出版《西方佛教》。

　　1950年 斯里兰卡学者马拉拉色拉克发起“世界佛教徒联谊会”。

　　1951年 越南成立联合北、中、南三地佛教组织的越南佛教救国会。

　　1952年 西德佛教各团体联合建立“德国佛教社团”，不久分裂。

　　1954年 柬埔寨，创建西哈努克佛教大学，成立金边佛教研究所。

　　1954—56年 斯里兰卡举行南传佛教第六次结集，向西方译介佛典。

　　1955年 “德国佛教协会”成立，1958年易名“德国佛教联合会”。

　　1959年 老挝颁布“僧伽法令”。

　　1960年 锡兰班达拉奈克夫人支持发展佛教学校，在农村建立佛教保护会。日本池田大作任“创价学会”会长。意大利佛教协会成立。

　　1961年 缅甸宪法规定佛教为国教；次年取消，宣布宗教信仰自由。

　　1963年 越南广德等六僧尼自焚，抗议美吴集团暴行。

　　1970年 南朝鲜曹溪宗娶妻派，另立太古宗。耶稣会神父埃纳尔·拉萨尔在日本东京建立基督教习禅中心。

　　70年代 越南侨民在洛杉矶建寺，成立越南佛教协会。中国台湾僧人与越南僧人在洛杉矶创国际佛教促进会。

**政治学**

亚里士多德

论亚里士多德的《政治学》

吴恩裕

《高尔吉亚篇》（Ｇｏｒｇｉａｓ）：“……假如一个人具有充分的自然力量，……把我们成文的法令、欺骗和鬼话，以及违反自然的法律，都一概摒弃，并且置诸脚下，那么，这个人不但不能做我们的奴隶，而且还要超乎我们之上，做我们的主人。”

“人的本性就是政治的动物。”

从个人到国家被他看成是个由不完全到完全、由根本意义到十足意义上的人实现其本性的过程。家庭生活、村落生活只是使生活成为可能，而国家则以实现人的美满生活为目的。因此，国家的生活是人的本性的完成。

我们见到每一个城邦（城市）各是某一种类的社会团体，一切社会团体的建立，其目的总是为了完成某些善业——所有人类的每一种作为，在他们自己看来，其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的，那么我们也可说社会团体中最高而包含最广的一种，它所求的善业也一定是最高而最广的：这种至高而广涵的社会团体就是所谓“城邦”，即政治社团（城市社团）。

凡是赋有理智而遇事能操持远见的，往往成为统治的主人；凡是具有体力而能担任由他人凭远见所安排的劳务的，也就自然地成为被统治者，而处于奴隶从属的地位：在这里，主奴两者也具有共同的利害。

自然对每一事物各赋予一个目的；只有专用而不混杂使用的事物才能有造诣最精当的形性。

野蛮人应该由希腊人为之治理。

家庭就成为人类满足日常生活需要而建立的社会的基本形式；因此嘉隆达斯对组成一个家庭的人们，称之为“食橱伴侣”，克里特的厄庇米尼特则又称之为“刍槽伴侣”，其次一种形式的团体——为了适应更广大的生活需要而由若干家庭联合组成的初级形式——便是“村坊”。村坊最自然的形式是由一个家庭繁殖而衍生的聚落；因此，有些人就称聚居的村人为“同乳子女”，或称这样的聚落为“子孙村”。希腊古代各城市原来都由君王加以统率，而各野蛮民族至今还保持着王权，其渊源就在这里。家庭常常由亲属中的老人主持，各家所繁衍的村坊同样地也由年辈最高的长老统率，君王正是家长和村长的发展。

等到由若干村坊组合而为“城市（城邦）”，社会就进化到高级而完备的境界，在这种社会团体以内，人类的生活可以获得完全的自给自足；我们也可以这样说；城邦的长成出于人类“生活”的发展，而其实际的存在却是为了“优良的生活”。早期各级社会团体都是自然地生长起来的，一切城邦既然都是这一生长过程的完成，也该是自然的产物。这又是社会团体发展的终点。无论是一个人或一匹马或一个家庭，当它生长完成以后，我们就见到了它的自然本性；每一自然事物生长的目的就在显明其本性［我们在城邦这个终点也见到了社会的本性］。又事物的终点，或其极因，必然达到至善，那么，现在这个完全自足的城邦正该是［自然所趋向的］至

善的社会团体了。

由此可以明白城邦出于自然的演化，而人类自然是趋向于城邦生活的动物（人类在本性上，也正是一个政治动物）。

人类所不同于其它动物的特性就在他对善恶和是否合乎正义以及其它类似观念的辨认［这些都由言语为之互相传达］，而家庭和城邦的结合正是这类义理的结合。

我们现在就进而论述城邦，城邦［虽在发生程序上后于个人和家庭］，在本性上则先于个人和家庭。就本性来说，全体必然先于部分；以身体为例，如全身毁伤，则手足也就不成其为手足，脱离了身体的手足同石制的手足无异，这些手足无从发挥其手足的实用，只在含糊的名义上大家仍旧称之为手足而已。我们确认自然生成的城邦先于个人，就因为［个人只是城邦的组成部分，］每一个隔离的个人都不足以自给其生活，必须共同集合于城邦这个整体［才能大家满足其需要］。凡隔离而自外于城邦的人——或是为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——他如果不是一只野兽，那就是一位神祇。人类生来就有合群的性情，所以能不期而共趋于这样高级（政治）的组合，然而最先设想和缔造这类团体的人们正应该受到后世的敬仰，把他们的功德看作人间莫大的恩惠。人类由于志趋善良而有所成就，成为最优良的动物，如果不讲礼法、违背正义，他就堕落为最恶劣的动物。悖德（不义）而又武装起来，势必引致世间莫大的祸害；人类恰正生而具备［他所特有的］武装［例如言语机能］，这些装备本来应由人类的智

虑和善德加以运用，可是，这也未尝不可被运用来逞其狂妄或济其罪恶。于是失德的人就会淫凶纵肆，贪婪无度，下流而为最肮脏最残暴的野兽。城邦以正义为原则。由正义衍生的礼法，可凭以判断［人间的］是非曲直，正义恰正是树立社会秩序的基础。

研究每一事物应从最单纯的基本要素（部分）着手；就一个完全的家庭而论，这些就是：主和奴，夫和妇，父和子。于是，我们就应该研究这三者各自所内含的关系并考察它们的素质：（１）主奴关系，（２）配偶关系——在我们的语言中，用“配偶”这个用语表示男女的结合是不合适的——，（３）亲嗣关系——“亲嗣” 这个用语在这里也并不完全适当。

财产既然是家庭的一个部分，获得财产也应该是家务的一个部分；人如果不具备必需的条件，他简直没法生活，更说不上优良的生活。

（１）任何人在本性上不属于自己的人格而从属于列人，则自然而为奴隶；（２）任何人既然成为一笔财产（一件用品），就应当成为别人的所有物；（３）这笔财产就在生活行为上被当作一件工具，这种工具是和其所有者可以分离的。

世上有统治和被统治的区分，这不仅事属必需，实际上也是有利益的；有些人在诞生时就注定将是被统治者，另外一些人则注定将是统治者。

政治家所治理的人是自由人：主人所管辖的则为奴隶。家务管理由一个君主式的家长掌握，各家家长以君臣形式统率其附从的家属；至于政治家所执掌的则为平等的自由人之间所付托的权威。

凡是靠自己的劳力，不凭交换和零售（经商）以取得生活资料的人们，依上所说，可以综括为五种不同方式：游牧、农作、劫掠、渔捞和狩猎。有些兼营两种谋生的方式，以便长期保持丰稔，当一业不利或欠缺的时期，他们就应用另一方式来觅食：例如游牧民族常常干劫掠的勾当，而农夫也时常出外狩猎；跟着各处生活的不

同需要和各种人们的不同兴趣，各各进行类似的兼业，以适应各别的生活方式。

［钱币制度的来历是这样的：］凡生活必需品往往是笨重而难于运输的，大家因此都希望有某种本身既属有用而又便于携带的货物作为交售余物及购取所缺货物的中介货物。于是人们发现铁、银以及类似的金属合乎这种要求。起初这些金属就凭大小轻重来计值；最后，为了免除大家分别秤量的烦劳，每块既经秤量的金属就各各加上烙印，由这种烙印表明其价值。

富有余钱的人的确常常有乏食之虞；寓言中的米达斯，贪婪地祈求获得点金的本领，但在如愿以偿的时候，凡是他所触及的物品全都成了不堪食用的金质。

一切财富倘使从生活方面着想就显见得各有限度。然而世上竟反其道而行，从事发财的人们正在无止境地努力聚敛他们的钱币。

因为人生的快乐有赖于充分的物质供应，人们就尽心竭力于取得这些物质供应的技术；倘使凭借一门致富技术还不能完全如愿地达到目的，他们就把一切才德（职能） 反乎自然的正道而应用到致富这一个目的上。譬如勇敢，原来是用以激发人们的信心和坚毅，并不是为了赚钱而培养起来的品德。军事技术和医疗技术亦然，两者的职责都不是为了赚钱；军事技术在取得战阵的胜利，医疗技术在使人健康。但我们现在所提到的那些人却把一切才德完全应用于致富技术，似乎［培养勇德的

本意就在教育人勇于赚钱，学习军事或医疗技术就在利用胜利或健康来取得财富］世间一切事业归根到底都无非在乎致富，而致富恰正是人生的终极。

我们已经说明，治产（致富）有两种方式，一种是同家务管理有关系的部分（农、牧、渔、猎），另一种是指有关贩卖的技术（经商）。就这两种方式说，前者顺乎自然地由植物和动物取得财富，事属必需，这是可以称道的；后者在交易中指害他人的财货以牟取自己的利益，这不合自然而是应该受到指责的。至于［由贩卖发展起来的致富的极端方式］“钱贷”则更加可憎，人们都厌恶放债是有理由的，这种行业不再从交易过程中牟利，而是从作为交易的中介的钱币身上取得私利。［贩卖脱离了物物交换的原意，钱贷又脱离了贩卖（商业）的原意。］为了交易的方便，人们引用了货币，而钱商竟然强使金钱［做父亲来］进行增殖。这里显示了希腊人

惯用的“子息” 一字的真意，“儿子必肖其亲”，如今本钱诞生子钱，所谓“利息”正是“钱币所生的钱币”。我们可以由此认识到，在致富的各种方法中，钱贷确实是最不合乎自然的。

世人曾经轻侮泰利斯以哲学见称而贫困得几乎难以自给，讥笑哲学并非救贫的学问。某年冬，他凭星象学预测［明年夏］油榄树将获丰收，于是把自己所有的一些资金，完全交给启沃岛和米利都城的各油坊作为定金，租得了各油坊的榨油设备；这时谁都不去同他竞争，订定的租金很低。收获季节来临，需要榨油的人一时纷纷到各油坊，谁都愿意照他所要求的高额支付榨油设备的租金。他由此获得大量金钱，向世人证明哲学家不难致富，只是他的志趋却不在金钱。这个故事的本意在显示泰利斯的智慧，恰好也因此说明了造成垄断的方法——这种原理可以普遍应用于致富的各个门径。

凭以上的辨析，已经可以明白，家务重在人事，不重无生命的财物；重在人生的善德，不重家资的丰饶，即我们所谓“财富”；重在自由人们（家族）的品行，不重在群奴的品行。

灵魂在本质上含有两种要素，其一为主导，另一为附从，各各相应于不同的品德，理智要素符合统治者的品德，非理智要素则符合从属者的品德。

每一家庭是城邦的一个部分，而夫妇和父子的组合则为家庭的各个部分。各个部分的善德必须同整体的善德相符。所以我们应该先研究整个城邦的治理，然后考虑儿童和妇女的教练 ——我们如果懂得必须有优良的妇孺，才会造成优良的城邦，就会认识到这样的研究程序是必要的。妇孺的善良与否的确有关城邦的优劣：妇女占居全邦人口的半数；而儿童则不久就要成长为公民。

政治社团的组合方式，在下列三者中必居其一；（１）所有的公民必须把所有一切东西完全归公，或（２）完全不归公，或（３）一部分归公，另一部分仍归私有。

凡是属于最多数人的公共事物常常是最少受人照顾的事物，人们关怀着自己的所有，而忽视公共的事物；对于公共的一切，他至多只留心到其中对他个人多少有些相关的事物。

某些地理学家的记载曾经说起世上的确有这样的事实：上利比亚某处的居民妇女属于公有，可是那里所育子女都以容貌相似为根据各各归属其生父。

因为消除内讧最有赖于友爱，所以大家总是以友爱作为城邦主要的善德。苏格拉底更特别重视城邦的全体一致（洽和），他和世人都曾经想到并说明惟有友爱可以

造成这样的团结。

接受现行的［私产］制度而在良好的礼俗上和在正当的法规上加以改善，就能远为优胜，这就可以兼备公产和私有两者的利益。财产可以在某一方面［在应用时］归公，一般而论则应属私有。划清了各人所有利益的范围，人们相互间争吵的根源就会消除；各人注意自己范围以内的事业，各家的境况也就可以改进了。

譬如，在拉栖第蒙（斯巴达），对于朋友所有的奴隶或狗马都可以像自己的一样使唤；人们在旅途中，如果粮食缺乏，他们可以在乡间任何一家的庄园中得到食宿。由上所述，已可见到“产业私有而财物公用”是比较妥善的财产制度，立法创制者的主要功能就应该力图使人民性情适应于这样的慷慨观念。

人人都爱自己，而自爱出于天赋，并不是偶发的冲动［人们对于自己的所有物感觉爱好和快意；实际上是自爱的延伸］。自私固然应该受到谴责，但所谴责的不是自爱的本性而是那超过限度的私意，——譬如我们鄙薄爱钱的人就只因为他过度的贪财——实际上每个人总是多少喜爱这些事物［自己以及财货或金钱］的。

繁殖如无限制，势必导致贫穷，——现时恰恰有许多城邦疏忽了限制繁殖这个问题；——跟着贫穷，又导致内乱和盗贼。

但名利两途的熙攘，各循其不同的途径：民众的吵闹都着意于财货的不平，至于有才能的人所憎恨的却是名位的过分“平等”，他们［一旦受辱或不得其位，就］因荣誉的不平而从事革命活动；

世间重大的罪恶往往不是起因于饥寒而是产生于放肆。人们的成为暴君（僭主），决不是因为苦于缺乏衣着。所以［僭主的罪恶特别大，］人们不重视谁能捕获一个窃衣的小偷，而以殊荣加给那位能够诛杀一僭主的勇士。

各家的经济储备，不仅应该足供每一公民平时在国内的政治活动，还应当有些余裕以应付外敌入侵时的军需。制订各家财产的平均额就应该照顾到这一方面。财产定额不可太小，太小则虽跟一个同等的或类似的城邦作战，也将困于给养［更不必说强敌］；但也不能太大，富于资财而武力不足以自卫的城邦特别容易引起邻邦或强敌的觊觎。

人类的欲望原是无止境的，而许多人正是终生营营，力求填充自己的欲壑。财产的平均分配终于不足以救治这种劣性及其罪恶。惟有训导大家以贪婪为诫，使高尚的人士都能知足，而卑下的众庶虽不免于非分之求，但既无能为力，也就不得不放弃妄想；至于他们分内应得的事物当然应该给予公正的分配，勿使发生怨望。

古代的习俗常是很简陋而且野蛮：希腊人在古时都刀剑不离其身，他们娶妇都须用财物互相购买新娘。

变革实在是一件应当慎重考虑的大事。人们倘使习惯于轻率的变革，这不是社会的

幸福，要是变革所得的利益不大，则法律和政府方面所包含的一些缺点还是姑且让它沿袭的好；一经更张，法律和政府的威信总要一度降落，这样，变革所得的一些利益也许不足以抵偿更张所受的损失。

拉栖第蒙政制的另一点应该受到诽议的地方是它对于妇女的纵容；斯巴达妇女的放肆实际违背了他们立法的初衷，并有害于全邦公众的幸福。

古时的神话家运用才智，把阿雷（战神）和阿芙洛第忒（爱神）牵联而为配偶，其用心极为深长：历史事实已证明一切好战的民族往往好色，无论其为女色或男色。

传说斯巴达往古的列王常常以公民名籍授给外来的人，因此虽然经历长期战争，并不感觉人口的短绌；某一时候的公民数据说确实不少于一万人。这一记载是否真实，可以不必议论，但这并非良策，如果它要维持这一户口数额，不如设法平衡公民间的财产。可是，斯巴达的立法者，希望族类繁衍，鼓励生育，曾经订有制度，凡已有三子的父亲可免服兵役，要是生有四子，就完全免除城邦的一切负担。鼓

励增殖的律令实际上不利于财产的平衡：多子的人家，田地区分得更小，许多公民必然因此日益陷于贫困。

一种政体如果要达到长治久安的目的，必须使全邦各部分（各阶级）的人民都能参加而怀抱着让它存在和延续的意愿［这种意愿，在斯巴达的各个部分是具备的］：两王满足于这种政体所给予的光荣，勋阀贵族乐意于长老院可以表达各人的意见，各人则可凭其才德而受任为长老；对平民大众而论，则人人都有被选为监察的机会，他们既乐意于监察制度，也就乐意于这一政体了。

立法者所以当初订立竞选制度的目的应当是鼓励人们发展各自的抱负，使大家都以服公任官为光荣，倘使无所鼓励，有才德的人说不定谁都不愿意投身于众人的事业。可是，这同时也鼓励了野心（好名）和贪得（嗜利）的性情，这些又不期而把人们引向种种罪恶了。

克里特的会餐制度还创立了许多聪明的俭食办法，为公众节约粮食；那里还有鼓励男女分房居住的规则，使每家不致生育过多的子女，并且放任男子间的同性恋爱——这件事究竟是好是坏，只能留待以后有机会时再来论述。

一个学派认为梭伦是一个优良的立法家：他消除了过分专横的寡头政治，解放贫民，使其免于奴役，并建立了雅典“平民政体的祖制”，在他所创立的政体中，各个因素都被融合起来而各得其所——“亚留巴古布利”（元老院）保全了寡头作用（尚富政治），“执政人员的选举规程”着重才德标准（尚贤政治），而“公审法庭”则代表大众的意志（民主政治）。实际上元老院和执政人员选举法为雅典旧制，梭伦只是在他立法时予以因袭；但他规定全体公民都有被选为公众法庭陪审员的机会，这确实是引入了民主精神。

最好是根据这个标准给它下一个定义，全称的公民是“凡得参加司法事务和治权机构的人们”，应用这种标准，上述那些缺憾就被消除了。

从上述这些分析，公民的普遍性质业已阐明，这里可以作成这样的结论：（一）凡有权参加议事和审判职能 的人，我们就可说他是那一城邦的公民；（二）城邦的一般含义就是为了要维持自给生活 而具有足够人数的一个公民集团。

由此说来，决定城邦的同异的，主要地应当是政制的同异。［种族的同异不足为准；］无论这个城市还用原名或已另题新名，无论其人民仍然是旧族或已完全换了种姓，这些都没有关系，凡政制相承而没有变动的，我们就可以说这是同一城邦，凡政制业已更易，我们就说这是另一城邦。

统治者和被统治者的品德虽属相异，但好公民必须修习这两方面的才识，他应该懂得作为统治者，怎样治理自由的人们，而作为自由人之一又须知道怎样接受他人的统治——这就是一个好公民的品德。

明哲（端谨）是善德中唯一为专属于统治者的德行，其它德行［节制、正义和勇毅］主从两方就应该同样具备［虽然两方所具备的程度，可以有所不同］。“明哲”是统治者所应专备的品德，被统治者所应专备的品德则为“信从”（“识真”）。

可是，在忒拜订有这样一个条例：凡是曾经从商的人，必须经过十年不到市场作卖买行为，才能担任公职。

政体（宪法）为城邦一切政治组织的依据，其中尤其着重于政治所由以决定的“最高治权”的组织。城邦不论是哪种类型，它的最高治权一定寄托于“公民团体”，公民团体实际上就是城邦制度。例如平民政体的治权寄托于平民（德谟），而寡头政体的治权则寄托于少数；治权所在的团体，两者既有这样的差别，我们就举以为两种政体的差别——其它各种类型的政体我们也凭同样的理由加以区分。

由此所可导致的结论是明显的：依绝对公正的原则来评断，凡照顾到公共利益的各种政体就都是正当或正宗的政体；而那些只照顾统治者们的利益的政体就都是错误的政体或正宗政体的变态（偏离）。这类变态政体都是专制的［他们以主人管理其奴仆那种方式施行统治］，而城邦却正是自由人所组成的团体。

政体（政府）的以一人为统治者，凡能照顾全邦人民利益的，通常就称为“王制（君主政体）”。凡政体的以少数人，虽不止一人而又不是多数人，为统治者，则称“贵族（贤能）政体”——这种政体加上这样的名称或是由于这些统治者都是“贤良”，或由于这种政体对于城邦及其人民怀抱着“最好的宗旨”。末了一种，以群众为统治者而能照顾到全邦人民公益的，人们称它为“共和政体”——这个名称实际上是一般政体的通称，这里却把一个科属名称用作了品种名称。引用这一名称是有理由的。一人或少数人而为统治者，这些人可能具有特殊才德；等到人数逐渐增加时，当然难于找到这么多各方面的品德都是完善的人，惟有军事性质的品德可以期望于多数的人们，武德特别显著于群众。所以在共和政体中，最高治权操于卫国的战士手中，这里必须是家有武备而又力能持盾的人才能称为公民而享有政治权利。

相应于上述各类型的变态政体，僭主政体为王制的变态；寡头政体为贵族政体的变态；平民政体为共和政体的变态。僭主政体以一人为治，凡所设施也以他个人的利益为依归；寡头（少数）政体以富户的利益为依归；平民政体则以穷人的利益为依归。三者都不照顾城邦全体公民的利益。

任何政体，其统治者无论人数多少，如以财富为凭，则一定是寡头（财阀）政体；同样地，如以穷人为主体，则一定是平民政体。

发生这种纷歧的主要原因就在于方才所说他们都作为自身有关案件的判官，而且做出了错误的论断；另一原因则在双方各别认识的正义观念，实际上都是局限的偏见，却各自认为是绝对而完全的道理。寡头（财阀）派的偏见在“资财”，他们认为优于（不等）资财者就一切都应优先（不等）；平民派的偏见在“自由身分”，他们认为一事相等则万事也都相等。

但是城邦不仅为生活而存在，实在应该为优良的生活而存在；假如它的目的只是为了生活（生存），那么，奴隶也可能组成奴隶的城邦，野兽或者也可以有野兽的城邦，然而在我们现在所知道的世界中，实际上并没有这类城邦，奴隶和野兽既不具备自由意志，也就不会组织那种旨在真正幸福的团体。相似地，城邦的目的也不仅为寻取互助以防御一切侵害，也不仅为便利物品交换以促进经济的往来。

所以，要不是徒有虚名，而真正无愧为一“城邦”者，必须以促进善德为目的。不然的话，一个政治团体就无异于一个军事同盟，其间惟一的差别就只在空间上，一个“城邦”内的居民住在同一空间，而另一个“同盟”内的人民则住在互相隔离的两个地区。又，如果不是这样，法律也无异于一些临时的合同——或引用智者（诡辩派）吕哥茀隆的话语，法律只是“人们互不侵害对方权利的［临时］保证”而已——，而法律的实际意义却应该是促成全邦人民都能进于正义和善德的［永久］制度。

城邦为若干家庭和［若干家庭所集成的］村坊的结合，由此结合，全城邦可以得到自足而至善的生活，这些就是我们所谓人类真正的美满幸福。

由此我们可以得出结论：政治团体的存在并不由于社会生活，而是为了美善的行为。［我们就应依照这个结论建立“正义”的观念。］所以，谁对这种团体所贡献的［美善的行为］最多，［按正义即公平的精神，］他既比和他同等为自由人血统（身分）或门第更为尊贵的人们，或比饶于财富的人们，具有较为优越的政治品德，就应该在这个城邦中享受到较大的一份。由此可知，对于政体问题有纷歧意见的两方［平民派和寡头派］所持的“正义”观念都是偏见。

就多数而论，其中每一个别的人常常是无善足述；但当他们合而为一个集体时，却往往可能超过少数贤良的智能。

世上一切学问（知识）和技术，其终极（目的）各有一善；政治学术本来是一切学术中最重要的学术，其终极（目的）正是为大家所最重视的善德，也就是人间的至

善。政治学上的善就是“正义”，正义以公共利益为依归。按照一般的认识，正义是某些事物的“平等”（均等）观念。

简而言之，正义包含两个因素——事物和应该接受事物的人；大家认为相等的人就该配给到相等的事物。

政治权利的分配必须以人们对于构成城邦各要素的贡献的大小为依据。所以，只有人们的具有门望（优良血统）、自由身分或财富，才可作为要求官职和荣誉（名位）的理由。受任官职的人必须是自由人和纳税人（捐输者）；完全由奴隶来组织一个城邦当然决不成事，完全由穷汉来组织也好不了多少。但我们还必须指出，除了财富和自由之外，正义的品德和军人的习性（勇毅）也是不可缺少的要素；人们

倘使要共处于一个城邦之中，就应该各各具有这些要素。前两个要素为城邦所由存在的条件，后两个要素则为城邦所由企求并获致优良生活的条件。

所谓“公正”，它的真实意义，主要在于“平等”。如果要说“平等的公正”，这就得以城邦整个利益以及全体公民的共同善业为依据。

因为野蛮民族比希腊民族为富于奴性；亚洲蛮族又比欧洲蛮族为富于奴性，所以他们常常忍受专制统治而不起来叛乱。

古代各邦一般都通行王制，王制（君主政体）所以适于古代，由于那时贤哲稀少，而且各邦都地小人稀。另一理由是古代诸王都曾经对人民积有功德，同时少数具有才德的人也未必对世人全无恩泽，但功德特大的一人首先受到了拥戴。随后，有同样才德的人增多了，他们不甘心受制于一人，要求共同参加治理，这样就产生了立宪政体。更后，这些贤良渐趋腐败；他们侵占公共财物，据以自肥——这里就滋生了尚富的渊源，而邦国的名位渐渐以财产为根据，由是兴起了寡头（财阀）政体。随后，寡头政体先变为僭政，跟着，僭政又变为平民（民主）政体。追溯这一系列变迁的原因就全在为政者凭借名位，竞尚贪婪，于是减少了参与统治的团体和人数，增强了平民群众的势力，于是发生变乱，而最后建立了平民政体。

法律训练（教导）执法者根据法意解释并应用一切条例，对于法律所没有周详的地方，让他们遵从法律的原来精神，公正地加以处理和裁决。法律也允许人们根据积累的经验，修订或补充现行各种规章，以求日臻美备。谁说应该由法律遂行其统治，这就有如说，惟独神祇和理智可以行使统治；至于谁说应该让一个个人来统治，这就在政治中混入了兽性的因素。常人既不能完全消除兽欲，虽最好的人们（贤良）也未免有热忱，这就往往在执政的时候引起偏向。法律恰恰正是免除一切情欲影响的神祇和理智的体现。

要使事物合于正义（公平），须有毫无偏私的权衡；法律恰恰正是这样一个中道的权衡。

〈我们应当先论定什么性质的社会各别地适宜于君主政体、贵族政体、共和政体的各别类型。适于君主政体的社会应该是那里的民族或种姓自然地有独一无双的英豪，其才德足以当政治领袖而莫可与竞。适于贵族政体的社会应该是那里自然地既有若干政治才德优异的好人而又有乐于以自由人身分受贵族之辈统治的民众。适于城邦宪政（共和制度）的社会应该是那里自然地存在有胜任战争的民众（武士），那里在小康阶级之间按照各人的价值分配政治职司，他们在这样的制度中既能统治，也能被统治。

一切技艺和学术［实用之学］要是不仅以片断的陈述为满足，而有志于研究整个问题，则每一种专门的技艺和学术就应该把擅长的那一门内所有各方面的事情全部加以考虑。

我们不仅应该研究理想的最优良（模范）政体，也须研究可能实现的政体，而且由此更设想到最适合于一般城邦而又易于实行的政体。

具有这些智虑的政治学者也应该懂得并分别最优良的理想法律和适合于每一类政体的法律；法律实际是、也应该是根据政体（宪法）来制订的，当然不能叫政体来适应法律。政体可以说是一个城邦的职能组织，由以确定最高统治机构和政权的安排，也由以订立城邦及其全体各分子所企求的目的。法律不同于政体，它是规章，执政者凭它来掌握他们的权力，并借以监察和处理一切违法失律的人们。由此可知，凡有志于制订适合各种政体的法律［或为不同政体的城邦修改其现行的法律］，就必需先行认识政体的各个类型及其总数。我们倘使已认识到平民政体或寡头政体各有多种而不止一种，也就会懂得同样的法律就不能全都适应一切平民政体或一切寡头政体。

［我们倘若注意到正宗政体善德的次序，］就可显见变态政体何者比较恶劣，以及何者最为恶劣。最优良而近乎神圣的正宗类型的变态一定是最恶劣的政体。君主政体或者是仅有虚名而毫无实质，或者是君王具有超越寻常的优良才德。所以，僭政是最为恶劣的，它同正宗偏反，处在相隔最远的一端；寡头与贵族政体相违背，是次劣的政体；平民政体是三者中最可容忍的变态政体。

一个政体就是城邦公职的分配制度，公民团体凭这个制度分配公职时，或从受职人员的权能为依据，例如富人或穷人各有其权能，或以所有受职人员之间的某种平等原则为依据，例如富人们和穷人们两者间存在着某种平等原则。所以，依据城邦各个组成部分间的区别和各个优异要素间的区别而定的公职分配方式有多少种，政体也就有多少种。

“平民政体”一词的确解应该是自由而贫穷——同时又为多数——的人们所控制的政体；相似地，“寡头政体”一词的确解应该是富有而出身（门望）较高——同时又为少数——的人们所控制的政体。

如果说灵魂之为动物的一部分比身体更加重要，那么，凡有关城邦精神的部分应该比供应城邦以物质需要的部分尤为重要；所谓类乎动物灵魂的部分，就是城邦的军事（战斗）职能、主持公道的司法职能以及具备政治理智的议事职能。

著名人物（贵要阶级）以财富、出身（门望）、才德、文化以及类似的各种标准区分为各个部分（流品）。

凡不能维持法律威信的城邦都不能说它已经建立了任何政体。法律应在任何方面受到尊重而保持无上的权威，执政人员和公民团体只应在法律（通则）所不及的“个别”事例上有所抉择，两者都不该侵犯法律。

法治应包含两重意义：已成立的法律获得普遍的服从，而大家所服从的法律又应该本身是制订得良好的法律。

贵族政体的主要特征是以才德为受任公职（名位）的依据：才德为贵族政体的特征正如财富为寡头政体的特征、自由人身分为平民政体的特征。

当单独一人统驭着全邦所有与之同等或比他良好的人民，施政专以私利为尚，对于人民的公益则毫不顾惜，而且也没有任何人或机构可以限制他个人的权力，这就成为第三种僭主政体。这是暴力的统治；所有世间的自由人当然全都不愿忍受这样的制度。

在一切城邦中，所有公民可以分为三个部分（阶级）——极富、极贫和两者之同的中产阶级。现在，大家既然已公认节制和中庸常常是最好的品德，那么人生所赋有的善德就完全应当以［毋过毋不及的］中间境界为最佳。处在这种境界的人们最能顺从理性。

据我们看来，就一个城邦各种成分的自然配合说，惟有以中产阶级为基础才能组成最好的政体。中产阶级（小康之家）比任何其它阶级都较为稳定。他们既不像穷人那样希图他人的财物，他们的资产也不像富人那么多得足以引起穷人的凱视。既不对别人抱有任何阴谋，也不会自相残害，他们过着无所忧惧的平安生活。

于是，很明显，最好的政治团体必须由中产阶级执掌政权；凡邦内中产阶级强大，足以抗衡其它两个部分而有余，或至少要比任何其它单独一个部分为强大——那么中产阶级在邦内占有举足轻重的地位，其它两个相对立的部分（阶级）就谁都不能主治政权——这就可能组成优良的政体。所以公民们都有充分的资产，能够过小康的生活，实在是一个城邦的无上幸福。如其不然，有些人家财巨万，另些人则贫无立锥，结果就会各趋极端，不是成为绝对的平民政体，就是成为单纯的寡头政体；更进一步，由最鲁莽的平民政治或最强项的寡头政治，竟至一变而成为僭政。僭政常常出于两种极端政体，至于中产阶级所执掌而行于中道或近乎中道的政权就很少发生这样的演变。

凡是平民政体中存在着较多的中产阶级，分享较大的政权，显示着中间的性格，就

比寡头政体较为安定而持久。凡是平民政体中没有中产阶级，穷人为数特多，占了绝对的优势，内乱就很快会发生，邦国也就不久归于毁灭。

在政体上，［寡头主义者］用虚假的利益以欺蒙平民的共有五种方法。这五种方法分别应用于（１）公民大会；（２）行政职司；（３）法庭；（４）武装；（５）体育训练。

一切政体都有三个要素，作为构成的基础，一个优良的立法家在创制时必须考虑到每一要素，怎样才能适合于其所构成的政体。倘使三个要素（部分）都有良好的组织，整个政体也将是一个健全的机构。各要素的组织如不相同，则由以合成的政体也不相同。三者之一为有关城邦一般公务的议事机能（部分）；其二为行政机能部分——行政机能有哪些职司，所主管的是哪些事，以及他们怎样选任，这些问题都须一一论及；其三为审判（司法）机能。

议事机能具有最高权力；对于（１）和平与战争以及结盟与解盟事项，（２）制订法律，（３）司法方面有关死刑、放逐和没收的案件，（４）行政人员的选任以及任期终了时对于他们的政绩的审查，这些都由议事机能作最后裁决。

寡头主义者用罚款方法强迫他们所希望参加法庭为陪审的人们（富人）一齐出席；平民主义者与之相反，采用给予津贴的方法促使他们所希望的人们（穷人）一齐出席。平民政体对议事的公民集会尽可采用那种强迫出席的方法。让平民混合于著名人物（贵要阶级），亦即著名人物混合于平民阶级；大家共同议事则所得结果一定比较恰当而周到。

我们现在要对于行政人员的任用进行详尽的研究。这里，造成任用方式上种种差别的，可列举三项因素，（一）负责选任的人员，（二）受任的人员，（三）任用的手续。这三项因素各可有三种变异。（一）负责选任的人们可以是（Ａ）全体公民或（Ｂ）只是部分公民。（二）能够被选任的人可以是（１）全体公民或（２）只是部分公民—— 至于该是哪一个部分则由财产资格、或出身（门望）、或才能、或其它某种资格来决定。譬如在梅加拉，就只有从放逐中归国、曾经同平民派斗争的流亡人士可以被选任为执政。（三）任用的手续（α）可以出于选举，或β）出于拈阄。此外，上述各项的两个途径都可两合而成为第三个途径，这样，在（一）项，可以是（Ｃ），一邦中某些机构的行政人员由全体公民进行选任而另一些机构则由部分公民来选任；在（二）项，可以是（３），一邦中对某些行政人员，全体公民都能被选，而另一些官员则只有某一部分的公民可以被选；在（三）项，可以是，（γ）一邦中某些官员由选举法产生，另一些则由拈阄法产生。

让我们先确定法庭的种类。它们共有八种。其一为审查执政人员的措施和账目的法庭；其二，听断违犯城邦公共利益的普通案件；其三，专司违犯宪法（政体）案件；其四，处理关于民事和刑事的争执，包括由行政人员或由私人控诉的讼案；其五，关于私人间契约的纠纷，这类纠纷很多，是时常发生的；其六，杀人案件；其七，外侨案件。杀人案件有几种区别，各种案件可能在同一法庭审判，也可以组织不同的法庭，分别审判不同性质的杀人案。区别之为（１）预谋杀人；（２）并出于故意的过失杀人；（３）杀人业经招认，而论罪则有不同意见，可以援引不同律例的案件；（４）起先因过失杀人而放逐国外的人，回来后又犯故意杀人罪的案件。审判末一种案件的法庭可以雅典的“茀里托法庭”为例，这样性质的案件虽在大邦也是难得遇见的。相似地，受理外侨案件的法庭也有两种：（１）处理客民和客民间的讼案，（２）处理客民和本邦公民间的讼案。最后，第八种法庭裁判私人间细小的契约纠纷，争讼的币额仅为一至五特拉赫马，或者稍大一些的钱债纠纷，这些讼案不须有许多陪审员为之听断。

所谓平等有两类，一类为其数相等，另一类为比值相等。“数量相等”的意义是你所得的相同事物在数目和容量上与他人所得者相等；“比值相等”的意义是根据各人的真价值，按比例分配与之相衡称的事物。举例来说，３多于２者与２多于１者其数相等；但４多于２者与２多于１者，比例相等，两者都是２∶１之比，即所超过者都为一倍。

由于人们各取两种不同的途径，平民和寡头这两个类型的政体就特别流行于世间。门望（贵胄）和才德在各邦都属少数，但群众和财富却遍地都有。没有一个城市可能找到一百个贵胄或富于才德的人，如果说要找一百个富于财物的人则许多城市中尽可足数。然而一个按照寡头主义或平民主义（以财富或人数为凭），在任何方面要求一律地按绝对平等观念构成的政治体制，实际上不是良好的政体。史实已经证明：这些政体都不能持久。因果相循，凡初因有错误的后果必恶；［两者起先都不该专执自己的观念，］正当的途径应该是分别在某些方面以数量平等，而另些方面则以比值平等为原则。可是，这里还得承认，两者相衡，平民政体较少发生内讧，比寡头政体较为安全。就内讧而言，寡头政体中，两个部分都可以发难：寡头党派和平民党派间可以因故相斗，寡头党派内部也可以自相倾轧。平民政体就只有平民派和寡头派之间的斗争，平民派内部不致吵闹，至少是没有值得记载的吵闹。同寡头政体相比，平民政体还有一个优点，就是它比较接近共和政体，而共和政体，以中产阶级为基础，是我们这里所涉及的各政体中最为稳定的类型。

有些人看到和他们相等的他人占着便宜，心中就充满了不平情绪，企图同样达到平等的境界。另一些人的确有所优越，看到那些不能和自己相比拟的人们却所得相等，甚至反而更多，也就心中激起了不平情绪，企图达到优越（不平等）的境界。——这些情绪也许都有道理，也许都不应该——于是，较低的人们为了求得平等而成为革命家，同等的人们为了取得优越（不平等）也成为革命家。

人间的种种差别，形成各式各样的阻隔（沟渠）。最深阔的沟渠是善恶之间的道德差别，其次为财富和贫穷之别；其它的相异又造成其它或阔或狭或深或浅的阻隔。至于这里所说地形上的阻隔实际上却是人间种种阻隔中一个最浅小的阻隔而已。

错误在于原始，所以谚语说“善始者已经完成了事情的一半”，开头小小一点过错就抵得上末后种种的大错。

历史的陈迹证明了一个通理，我们应该记住这样的教训：任何人或团体——或为个人，或为执政机构，或为一部族，或为邦内任何一个部分——凡能与人争攘而树立其政治权力者，也会引起后人的争攘；由内讧而身居高位者可由两方面招致内讧，或是他人嫉妒他的荣利，或是自己贪得无厌，还想揽取更高的权力，于是就又隐伏着祸乱的动机。

革命的成功不出两途，或由武力或以诈欺。

一切政体可以被内部的变故所毁弃，一般地也可以被外力所破坏。各城邦如果其近邻所施行的是一种敌对政体，或施行相反政体的城邦虽然相隔很远而恰好是个强敌，它的力量足以达到远方，它们就都难以保持固有的政体。在雅典和拉栖第蒙争霸的年代，情况就是这样：雅典人到处破坏寡头城邦；斯巴达人则到处压制平民城邦。

为政最重要的一个规律是：一切政体都应订立法制并安排它的经济体系，使执政和属官不能假借公职，营求私利。

凡是想担任一邦中最高职务、执掌最高权力的人们必须具备三个条件。第一是效忠于现行政体。第二是足以胜任他所司职责的高度才能。第三是适合于各该政体的善德和正义。

设置一个王位的用意是在给社会安排一个保护人，使各家的产业全都获有荫庇而受到保卫，可以免除一切欺侮或压迫。至于僭主政体，我们已屡次说过，则恰好相反。除了僭主自己的利益之外，僭主政体不关心任何公众的利益。僭主所重视的只是寻欢作乐，贤王所倚重的则是善德。两者异趣，所以他们所企图的也各有不同；僭主日谋积累他的财富，而贤王但求声名的永垂。王室的卫队都是本国公民；僭主的卫队则为外籍雇佣军人。

僭主政体［既是两者的复合，］显然兼具寡头和平民政体的弊病。它从寡头政体承袭了积累财富的目的；一个僭主能够维持其卫队和豪奢的生活完全依仗财富。僭主，有如寡头们，都不信任平民群众，所以都不让他们获得武器。僭主政体也采用跟寡头统治相同的方针以压迫平民，把他们逐出城市，疏散到乡郊。它又从平民政体接受了仇视贵要阶级的气息以及或明或暗地损害著名人物的政策；僭主们时常流放贵要，认为他们正是自己的匹敌，留在国内就妨碍着自己的权势。贵要们也的确可以不利于僭主，贵要们或是自己想起而执政，或是因不愿成为虐政下的奴隶，常常会联合起来进行反抗僭主的活动。

不义、恐怖和鄙薄常常为人民背叛其君主的原因。不义（不公道）的严重者为肆无忌惮的凌辱和没收他人的财产，这两者最容易激起反抗。

独断的统治者们总是名位煊赫而又富于资财；而名利两者恰正是人人的大欲。

怀抱雄心的人们应该像狄昂那样果决：当狄昂率领着他的一小队附从者，开航出战狄欧尼修［后主］时，说：“我们一行前进，将会到达什么样的地步，可以不必预计；今天我们已经举起了我们的旗帜；即使一经着陆，我就阵亡在［叙拉古的］滩头，这也很好地完成了我的心愿。”

激发人们攻击僭主政体的两个主要动机常常是憎恨和鄙薄。僭主必然受人憎恨；但这要等到它同时被藐视的时候，僭主政体才真被推翻。

忿怒实际上是一个有效的刺激，凡是被激怒了的人们常常不再计较利害而勇于战斗。

王制最不易为外因所破坏，所以就较为持久；王国的灭亡，一般都由于内因。君主政体发生内讧的途径有二。其一为王族内部的自相倾轧；另一是君王的逾越法度，企求更大更多的特权，不自足于王室的本分而希求僭主的擅专。

平民主义政体的精神为“自由”。通常都说每一平民政体莫不以自由为其宗旨（目的），大家认为只有在平民政体中可以享受自由。

自由的要领之一［体现于政治生活］为人人轮番当统治者和被统治者。平民性质的正义不主张按照功勋为准的平等而要求数学（数量）平等。

另外一个要领［体现于个人生活］为“人生应任情而行，各如所愿”。

群众都爱好实利而不重名位（荣誉）。

有如人民（群众）的分成四个主要部分——农民、工匠、商贩和佣工，战斗队伍（武力）也分为四种——骑兵、重装步兵、轻装步兵和海军。

人们为求保障自己的权利进行诉讼，如果老是得不到实效，那就徒然了；人们本来无须参加一个不能为人裁断曲直的社会体系，要是虽有裁断而并不执行其判决的社会体系，人们也没有参加的必要。

人们能够有所造诣于优良生活者一定具有三项善因：外物诸善，躯体诸善，灵魂（性灵）诸善。论者一般都公认惟有幸福（至乐）的人生才完全具备所有这些事物（诸善）。

一个人要是没有丝毫勇气、丝毫节制、丝毫正义、丝毫明哲（智慧），世人决不称他为有福（快乐）的人。

“请注意事实，事实不难帮助你的明悟而了解问题的真相，灵魂诸善的所以能够形成并保持德性，无所赖于外物。反之，外物的效益就必有赖于灵魂诸善而始显露。你也可以看到，人们虽于外物的充裕和人性的完美两者都可获致幸福，两者结合起来也可获致幸福，然而凡德性不足而务求娱乐于外物的人们，不久便知道过多的外物已经无补于人生，终究不如衣食才能维持生活，而虔修品德（情操）和思想（理解），其为幸福毕竟更加充实。”

人［的成为幸运者］往往由于偶然的机会获得灵魂之外的诸善（财富和健康）；可是谁都不能完全依赖偶然的机会而成就其正义和敦厚（节制）［属于灵魂的］诸善［因此而获得幸福］。

人如不作善行（义行）终于不能获得善果（达成善业）；人如无善德而欠明哲，终于不能行善（行义）；城邦亦然。一个城邦必须有相同于人们所由称为义士、为达者、为哲人的诸品德，惟有勇毅、正义和明哲诸善性，才能达成善业［而导致幸福］。

“人类无论个别而言或合为城邦的集体而言，都应具备善性而又配以那些足以佐成善行善政的必需事物［外物诸善和躯体诸善］，从而立身立国以营善德的生活，这才是最优良的生活。”

实践（“有为”）就是幸福，义人和执礼的人所以能够实现其善德，主要就在于他们的行为。

思想要是纯粹为了思想而思想，只自限于它本身而不外向于它物，方才是更高级的思想活动。

一个城邦所需的主要配备为人民；就人民而言，自然应该考虑到数量，也要考虑到品质。次要的配备则为人民所居住的土地（境界）；这里也同样要考虑到量和质。

寒冷地区的人民一般精神充足，富于热忱，欧罗巴各族尤甚，但大都绌于技巧而缺少理解；他们因此能长久保持其自由而从未培养好治理他人的才德，所以政治方面的功业总是无足称道。亚细亚的人民多擅长机巧，深于理解，但精神卑弱，热忱不足；因此，他们常常屈从于人而为臣民，甚至沦为奴隶。惟独希腊各种姓，在地理位置上既处于两大陆之间，其秉性也兼有了两者的品质。他们既具热忱，也有理智；精神健旺，所以能永保自由，对于政治也得到高度的发展；倘使各种姓一旦能统一于一个政体之内，他们就能够治理世上所有其它民族了。在希腊和非希腊人之间，这种禀性的区别也可以在希腊各种姓之间见到它的端倪，有些希腊人或偏于热忱或偏于理智，另些却正兼有两种品质。

要开列这种清单，我们应当先考虑一个城邦所必需的事物和业务。依据这些考虑，我们可列举：粮食供应为第一要务。其次为工艺，因为人类的日常生活不能没有许多用具。第三为武备：为了镇压叛乱，维持境内秩序，同时为了抵御任何外来的侵略，一邦的诸分子必须各备武装。第四为财产（库藏），这应有相当丰富的储存，以供平时和战争的需要。第五——就其品德而言，应该放在第一位——为诸神执役的职事，即所谓祭祀。列为第六而实为城邦最重大的要务，是裁决政事、听断私讼的职能［即议事和司法职能］。每一城邦所必不可缺的事物和业务就是这些。

我们有充分的理由可凭以设想，“需要”本身就是各种迫切的发明的教师：而人类社会既因这些发明具备了日常生活的基础，跟着也自然会继续努力创造许多事物来装点生活，使它臻于优雅。

［地、水、风、火］各元素中，凡应用得最多最繁的一定对我们身体的健康关系最为重大：而“水”和“风（气）”两者恰好就有这样的性质。

我们尽可祈愿，然而怎样可偿宿愿，却得等待命运。

以刑罚惩治罪恶，就某一意义［例如给人以痛苦］而言，仍旧只是一件可以采取的坏事；相反［就惩恶的目的在于消除恶行而言］，善施恰是可以开创某些善业而成为善德的基础。

人们所由入德成善者出于三端。这三端为［出生所禀的］天赋，［日后养成的］习惯，及［其内在的］理性。

人的灵魂具有两个不同部分：其一，为内涵理性；另一，内无理性，而蕴藏着服从理性并为之役使的本能。我们称某人为“善”时，就认为他的灵魂的两个部分都存在着善德。

全部的人生也有不同的区分——勤劳与闲暇，战争与和平；在人事方面，又有事属必需或仅关实用的作为和达到善业的作为的区分。我们对于人生各个部分及其各项事业的选择，应当依从我们选择灵魂各个部分及其所表现的各种操行时所采取的途径。所以，战争必须只是导致和平的手段；勤劳只是获得闲暇的手段；凡仅属必需或仅关实用的作为只能是获取善业的手段。

显然，任何公民，他既然受到以暴力侵凌它国的教导，那么，他如有机会，亦未尝不可以其暴力强取本邦的政权。

尚武教育的目的应该是这样：第一，保护自己，免得被人所奴役；第二，取得领导的地位，但这种领导绝对不企图树立普遍奴役的体系而只应以维持受领导者的利益为职志；第三，对于自然禀赋原来有奴性的人们，才可凭武力为之主宰。

勇毅和坚忍为繁忙活动所需的品德；智慧为闲暇活动所需的品德；节制和正义则在战争与和平时代以及繁忙和闲暇中两皆需要，而尤重于和平与闲暇。

注意到了这些问题，我们可以明确地说：第一，人生的经历，有如一切生物的创生程序，其诞生必先有所因，［始于父母的婚配而后有胎婴这个后果，但这一后果］既诞世而为人，则以此作为起因，又当各有其后果（目的）：操修理性而运用思想正是人生至高的目的。所以，我们首先应凭理性和思想，调节公民们的生育（婚配）和习惯的训练。其次，人们都区分有灵魂和躯体两者，其灵魂又可分成非理性和理性两个部分；相应地人们都有两种境界（状态）——情欲境界和玄想境界。就创生的程序而言，躯体先于灵魂，灵魂的非理性部分先于理性部分。情欲的一切征象，例如忿怒、爱恶和欲望，人们从开始其生命的历程，便显见于孩提；而辨解和思想的机能则按照常例，必须等待其长成，岁月既增，然后日渐发展：这些可以证见身心发育的程序。于是，我们的结论就应该是：首先要注意儿童的身体，挨次而留心他们的情欲境界，然后才及于他们的灵魂。可是，恰如对于身体的维护，必须从有造于灵魂为目的，训导他们的情欲，也必须以有益于思想为目的。

就常例说，生育期，男人终止于七十岁，女人终止于五十岁；两方的婚配就应该规定在与此相符的期间［成婚的夫龄应高于出嫁的妇龄二十岁］。

——因此，妇女的出嫁年龄应规定在十八岁，男子的成婚年龄则应该是三十七岁前后。倘使男女都能谨守这样的规定而按时成为眷属，则两方媾配的开始既同在人生健壮的岁月，他们生殖能力的消失也不致有多大参差。子女的继承于双亲者也恰好相当。

堕胎的或不渎神（不悖伦）或为渎神（悖伦）当以感觉和生命之尚未显现或业已存在为判别。

任何职业，工技或学课，凡可影响一个自由人的身体、灵魂或心理，使之降格而不复适合于善德的操修者，都属“卑陋”；所以那些有害于人们身体的工艺或技术，以及一切受人雇佣、赚取金钱、劳悴并堕坏意志的活计，我们就称为“卑陋的”行当。

人们各以自己的品格（习性）估量快乐的本质，只有善德最大的人，感应最高尚的本源，才能有最高尚的快乐。

要求人们同时进行心理活动和体力活动是不合适的。这两类不同的工作对人身自然会产生相异、而且实际上是相反的效果：肢体在工作时，停歇了心理活动，心理在思索时，肢体也就呆滞了。

睡眠和酣饮本身并不是高尚的事情；但两者无论如何都属可喜，所以欧里庇得说：“遣愁赖有此。”音乐有时同两者并列，正是由于这样的缘由，人们把睡眠、酣饮和音乐——舞蹈也尽可一并列入——看作都是可凭以消释劳累、解脱烦虑的事情。

一切没有后患的欢乐 不仅有补于人生的终极［即幸福］，也可借以为日常的憩息。

古代所传关于笛管的神话，其中颇见智慧。据说，雅典妮首先创制了一支笛管，随后她又抛弃了。照这个故事所说，她是因为吹笛时面颊鼓胀，失了她的雅致，所以不要这种乐器。但雅典妮原是主持智慧的女神，我们曾把一切学艺都归属于她；也许她所以掷笛的原因，是在笛声无补于心理操修的原因。

音乐的三种利益为：其一，教育；其二，祓除情感——现在姑先引用“祓除”这一名词，等到我们讲授《诗学》的时候再行详解；——其三，操修心灵，操修心灵又与憩息和消释疲倦相关联。

《政治学》 (古希腊)亚里士多德著 吴寿彭译 页数:522 出版社:商务印书馆 出版日期:1965

**尼各马科伦理学**

一切技术，一切规划以及一切实践和抉择，都以某种善为目标。P3

主要的生活有三种选择，第一种就是我们方才所说的享乐生活，除此而外，另一种是政治生活，第三种则是思辨的、静观的生活。P7

善的事物可以分为三个部分， 一些称为外在的善，另一些称为灵魂和身体的善，我们说灵魂的善是主要的、最高的善。P15

幸福就是合乎德性的现实话动。P16

德性分为两类：一类是理智的，一类是伦理的。理智德性大多由教导而生成、培养起来的，所以需要经验和时间。伦理德性则是由风俗习惯沿袭而来，因此把 “习惯”(ethos)一词的拼写方法略加改动，就有了“伦理”(ethike)这个名称。由此可见，对于我们，没有一种伦理德性是自然生成的。因为，没有一种自然存在的东西能够改变习性。P27

伴随着活动成果的快乐和痛苦，形成人们品质的表征。一个人避开肉体的快乐，并以回避肉体快乐为快乐，这就是节制，而沉湎洒于享乐的人就是放纵。—个人在危险面前坚定不移，保持快乐至少并不惧怕，这就是勇执敢，如若痛苦不堪，就是怯懦。伦理德性就是关于快乐和痛苦的德性。快乐使我们去做卑鄙的事情，痛苦使我们离开美好的事情。正如柏拉图所说，重要的是，从小就培养起对所应做之事的快乐和痛苦的情感。正确的教育就是这样。P30

所以一切有识之士都在避免过多和过少，而寻求中间和选取中间，当然不是事物的中间，而是对我们而言的中间。P35

德性就是中庸，是对中间的命中。………… 由此可以断言，过度和不及都属于恶，中庸才是德性。P36

有三种性格，两种是恶的，其—是过度，其—是不及，一种是中间性。每一种都以某种方式和另外两种相反对。两个极端与中间相反对，而它们之间又相互反对，中间也和两个极端相反对。P40

我们所考虑的并不是目的，而是那些达到目的的东西。一个医生所考虑的并非什么是健康，一个演说家并不考虑什么是说服，一个好的政治家并不考虑什么是好法律的制订，其他人也不是考虑目的。而是树立一个目的，去探求怎样和通过什么手段来达到目的。如若出现了多种手段，那就要寻求通过哪个更容易、更有把握。如若只有一种，那就考虑，怎样利用这一手段去达到目的。而这一手段又要通过某种手

段，一直达到最初因，它就是寻求的终极(因为进行考虑的人，似乎像所说的那样寻求以某种方式来解一个图形)。P51

每一种品质都有自己的美好与快乐，而最大的区别似乎就是明智的人能在每—事物中看到真理。所以，他们就是准则和尺度。P53

凡是最伟大的东西，最高贵的东西既不能从他人取得，也不能从他人学到，而是天生的东西。如若生而具有这样优越而美好的能力，也就是生而具有完全和真正的道德品质。P56

所以，勇敢就是无畏地面对高尚的死亡，或生命的危险，而最伟大的冒险莫过于战斗。P58

节制之人的欲望部分应该与理性相一致。两者都以高尚为目标。一个节制的人欲求他所应该欲求的东西，以应该的方式，在应该的时间，这也正是理性的安排。P69

德性就是以应该的方式，在应该的情况下感到快乐和痛苦。P70

公正是一切德性的总汇。P96

不公正分为两类，一是违法，一是不均，而公正则是守法和均等。P98

平民派说，自由才是价值，寡头派说，财富才是价值，而贵族派则说，出身高贵就是德性。P100

在选取恶时宁小勿大，在选取善时则越大越好。P102

所以，在争论不休的时候，人们就诉诸裁判者。去找裁判者就是去找公正，裁判者被当作公正的化身。诉诸截判者就是诉诸中间，人们有时把裁判者称为中间人，也就是说，如果得到中间，也就得到了公正。公正就是某种中间，所以裁判者也就是中间人。P102

如上面所说，一切事物都应用同一种东西来度量，这种东西真正说来就是使用，它把一切联结了起来，如若人们什么也不需要或者没有同一的需要，也就没有交换或同一的交换。这种使用的交换在习惯上就发明了货币，它的名字叫法币，因为它不是由于自然而存在，而是依据法律而存在。我们可以改变它，也可以废除它。回报只有在使其相等的条件下才能进行。农民和鞋匠两者成果的对比，正如农民和鞋匠的对比。对这种比例，应该制定一个比价表，才能进行交换。如若不然，双方就会各走极端，使一方占便宜，一方吃亏。只有在对等的条件下，双方才能各得其所，才能相通。P105

我们就把灵魂的德性加以区别，有一些我们称之为伦理的德性，另—些我们称之为理智的德性。P121

科学就是对普遍者和那出于必然的事物的把握。P126

人们看到，他们对自身得益之事并无所知，而他们所知的东西部是罕见的、深奥的、困难的、非人之所能及的，但却没有实用价值。因为，他们所追求的不是对人有益的东西。P127

人们只能合乎明智以及伦理德性才能取得成果。德性确定一个正确的目标，明智则提出达到目标的手段。P134

正如人们所说，有了超人的德性，人就成为神。P138

有自制力的人能坚持他通过理性论断所得的结论，而无自制力的人为情感所驱使，去做明知道的坏事。有自制力的人服从理性，在他明知欲望是不好的时，就不再追随。P139

一切过度的行为，不论是愚笨、怯懦、放纵还是乖僻，都或者是病态或者是兽性。P148

快乐之所以完全不是善，首先由于—切快乐都生成为感性自然，而生成与其目的在种上是不同的，正如营造术和房屋一样。其此，节制的人避免快乐。再其次，明智的人追求的是无痛苦，却不追求快乐。再其次，快乐妨碍明智者的思维，享乐越多，则妨碍越大，例如性行为中的快乐，在这时候，无论什么人都不能进行思维。再其次，—切善都是技术的成果，却没有制造快乐的技术。再其次，儿童和兽类只知追求快乐。P158

在快乐个存在着过度，罪恶就在于对过度的追求，而并不是对必然快乐的追求。所有的人，都要以某种方式享受佳肴、美酒和性爱，问题在于是否以应有的方式。P163

友爱把城邦联系起来，与公正相比，立法者更重视友爱。他们的目的就是加强类似于友爱的团结，另—方面则是致力于仇恨的消除。既然做了朋友就不必再论公正。但对公正的人却须增加一些友爱。所以，在最大的公正中似乎存在着友爱的东西。P166

干涸的大地渴望甘霖，

充满雨水的天空渴望大地。P166

然而，如若恋人们在爱情中所交换的不是快乐而是实用。那么爱情就要降低，并且不能持久。那些因有用而结成的朋友一旦用处没有了，也就相互分手了。因为他们并不是真正的朋友，不过是为了相互利用。P171

只有好人们的友爱才不会受到离间，很难相信与一个人相交多年，久经考验却相信关于他的坏话，只有好人才能不做不公正的事情，并且具有其他真正友谊所具有的品质。P171

自然的最大特点看来就是追求快乐和避免痛苦。P172

奴隶是有灵魂的工具，工具是无灵魂的奴隶。P182

孩子们是维系的绳索，没有孩子就容易离异。孩子是双方共有的善，共同的东西把人结合到一起。P184

友谊所要求的是尽其所能，而不是报其所值。因为这并不是在一切场合都存在的，例如对诸神和祖先的崇祀，就不能报其所值，一个尽力而为的人，被认为是一个高尚的人。P188

事实上善良的人，总是为了朋友，为了母邦而尽心尽力，必要时甚至不惜自己的生命。他鄙弃金钱、荣誉，总之那些人们竟相争夺的东西，为自己他只求得高尚。一个极大快乐的短时胜过多日，一年的高尚生活胜于多年的平庸时光，一次高尚伟大的行为胜于多次琐碎活动。P204

人是政治动物，天生要过共同的生活。P205

人们认为幸福生活应该是快乐生活，然而孤单一人则难于生活，并且只完自身就难于进行不断的现实活动，只有在他人的帮助之下，与他人的协作之中才更容易些。至福之人也应如此，他固然是就自身而快乐，然而协同的现实活动却更能持久。一个高尚的人，凭着他的高尚，就会喜欢那些合乎德性的行为，而厌恶那些出于邪恶的行为。P206

在幸运中，还是在不幸中更需要朋友呢?在两种情况下人们都寻求朋友。遭不幸的人期求援助，在幸运中的人需要陪伴，他们想做好事要求有接受好处的人。所以，在不幸中，有用的朋友更为必要，在幸运中高尚的朋友更为必要，因为在不幸中更为急迫，在幸运中更为高尚。P210

快乐使活动变得完美，所以，它通过使生活变得完美而使人们去追求它。人们有充分理由去追求快乐，因为它把生活变得完美，使它成为对每个人都乐于选择的事情。至于我们到底是由于快乐而选择生活，还是为了生活去选择快乐，目前且不去管它。两者是紧密相联的，看来谁也不能把它们分开。没有现实活动，快乐就不得以生成，唯有快乐才能使一切现实活动变得完美。P221

幸福显然应该算做以其自身而被选择的东西，而不是为了他物而被选择。因为幸福就是自足，无所短缺。这样的活动足以其自身而被选择的，除了活动之外，对其他别无所求。这样的活动就是合于德性的行为。它们是美好的行为，高尚的行为，由自身而被选择的行为。P225

幸福存在于闲暇之中，我们是为了闲暇而忙碌，为了和平而战斗。P227

对每一事物是本己的东西，自然就是最强大、最使其快乐的东西。对人来说这就是合于理智的生命。如若人以理智为主宰，那么理智的生命就是最高的幸福。P228

至于人则以自己所具有的思辨活动而享有幸福。其他动物没有幸福，因为他们全不分有思辨。凡是思辨所及之处就有幸福，哪些人的思辨越多，他们所享有的幸福也就越大，不是出于偶然而是合乎思辨，因为思辨就其自身就是荣耀。所以，幸福当然是一种思辨。P230

梭伦对幸福作过一番很好的描述。他认为，幸福就是具有中等的外部供应，而做着高尚的事情，过着节俭的生活。P231

多数人宁愿服从强制，也不服从道理，接受惩罚而不接受赞扬。P233

《亚里士多德全集 第八卷》作者:(古希腊)亚里士多德著 苗力田主编 页数:466 出版社:中国人民大学出版社 出版日期:1992

**形而上学**

求知是所有人的本性。P1

尽管如此，我们认为认识和技能更多地属于技术而不是经验，有技术的人比有经验的人更加智慧，因为智慧总是伴随着认识。其所以如此，是因为有技术的人知道原因，有经验的人却不知道。有经验的人只知道其然，而不知道其所以然；有技术的人则知道其所以然，知道原因。P2

总而言之，知与不知的标志是能否传授。所以，我们主张技术比经验更接近科学，技术能够传授而经验不能传授。P3

只有在全部生活必需都已具备的时候，在那些人们有了闲暇的地方，那些既不提供快乐，也不以满足必需为目的的科学才首先被发现。由此，在埃及地区，数学技术首先形成，在那里僧侣等级被允许有闲暇。P3

所以，很清楚，智慧是关于某些本原和原因的科学。P4

不论现在，还是最初，人都是由于好奇而开始哲学思考，开始是对身边所不懂的东西感到惊异，继而逐步前进，而对更重大的事情发生疑问，例如关于月象的变化，关于太阳和星辰的变化，以及关于万物的生成。一个感到疑难和好奇的人，使觉得自己无知(所以，在某种意义上，一个爱智慧的人也就是爱奥秘的人，奥秘由惊奇构成)。如若人们为了摆脱无知而进行哲学思考，那么，很显然他们是为了知而追求知识，并不以某种实用为目的。当前的事情自身就可作证，可以说，只有在生活必需品全部齐备之后，人们为了娱乐消遣才开始进行这样的思考。显然，我们追求它并不是为了其他效用，正如我们把一个为自己、并不为他人而存在的人称为自由人一样，在各种科学中惟有这种科学才是自由的，只有它才仅是为了自身而存在。P5

神圣只有两层含义：或者它为神所有；或者某种对神圣东西的知识。P6

思辨知识以真理为目的，实践知识以行动为目的。P33

总的说来，倘若没有最初之点，也就没有原因。P34

我们按照习惯对言论进行取舍，离开了习惯情况就会大不相同，不合习俗的东西难以理喻而且离奇陌生，合习俗的东西方才可知。法律就显示了习俗的力量是多么巨大，在法律中，由于习惯的力量，传说和幼稚的东西胜过了对于它们的认识。P36

在一切场合，科学都主要地研究首要的东西，其他事物依赖于它，并由它而得名。假如这东西就是实体的话，那么，哲学家应做的事就是掌握实体的原因和本原。P59

诡辩术和辩证术与哲学思考的是同一种问题，但是哲学与前者在能力的方式上相区别，与后者在生活的意图或目的上相区别。辩证术把哲学力图认知的东西仅仅当作思想训练，诡辩术看上去是哲学，其实却不然。P62

一般而言，不可能对万事万物都有着证明，不然便会步人无穷，如此以至于什么也没证明。P65

一切意见中最为确实的是，矛盾的陈述不能同时为真。P80

全部本原的共同之点就是存在或生成或认识由之开始之点。它们既可以内在于事物也可以外在于事物。正因为这样，自然是本原，而元素、思想、意图、实体和何所为或目的都是本原或始点。在很多情况下善和美是认识和运动的本原。P85

从以上所说，自然的原始和首要的意义是，在其自身之内有这样一种运动本原的事物的实体，质料由于能够接受这种东西而被称为自然，生成和生长由于其运动发轫于此而被称为自然。自然存在的运动的本原就是自然，它以某种方式内在于事物，或者是潜在地，或者是现实地。P90

实体是指那些单纯的物体，例如土、火、水以及这类东西，一般说来物体以及由它们所构成的东西，动物和精灵，以及它们的各部分。这一切之所以被称为实体，因为它们不述说其他主体，而是其他的东西来述说它们。另一方面，是指内在于不述说主体的东西之中，是它们存在原因的东西，例如灵魂对于动物。此外，实体还指

那样一些部分，它们内在于这些东西之中起规定作用并标明它们的这个，它们消灭了整体便随之消灭，例如，面之于体，有些人说，线之于面，总而言之，在一些人看来数目也是这样的东西，数目消灭也就没有东西存在，数目规定一切东西。此外，它还指所以是的是，它的原理即是定义。它被认为是对个别事物的实体或本质。P97

总之，一切思想以及包含某种思想的学问都是或者较为严密地或者较为粗疏地研究原因或本原。P119

物理学所研究的是可分离的但并不是不运动的东西，某些数学研究不运动，却也不能分离存在而是在质料之中的东西，只有第一哲学才研究既不运动又可分离的东西。P121

故思辨的哲学有三种，数学、物理学和神学(用不着证明，如若神圣的东西在什么地方，它就在这种本性中)。最祟高的知识所研究的应该是那类最崇高的主题。P121

正如前面我们在区别多种意义时所说，存在有多种意义，它或者表示是什么和这个，或者表示质，或者表示量，或者表示这些范畴中的任何一个。尽管存在的意义有这样多，但“是什么”还是首要的，因为它表示实体。当我们说这个东西的性质是什么时，或者说是善，或者说是恶，而不说三肘长或是人；而我们说它是什么时，就不说是白净的、是热的、是三肘长，而说是人，是神。其他东西被称为存在，或由于它们是这种存在的质，或者由于是它的数量和性质，以及其他类似的东西。P126

尽管最初有许多意义，但实体在一切意义上都是最初的，不论在定义上、在认识上，还是在时间上。其他范畴都不能离开它独立存在。惟有实体才独立存在。在定义上实体是最初的，因为实体必然寓于每一事物的定义之中。P127

至此我们已经大致地讲了实体是什么，实体不述说主体，其他东西却述说它。P129

在生成的东西当中，有些因自然生成，有些因人工生成，有些因自发生成。所有生成的东西，或者被某物所生，或者出于某物，或成为某物。P137

一个生成的东西，总要被某物生成(我称它为生成的本原或始点)，又要出于某物(让我们不称它为短缺，而称之为质料，对此我们作了说明)。P140

应该是在定义中为一，定义就是一种原理，它是一并且是关于实体的，故它必定是某一事物的原理，因为实体，正如我们所说，表示某一个和这个。P151

凡与同一类属相关的潜能都是某种本原，它们因一个最初的意义而得名。它在他物中，或在自身中作为他物，是变化的始点或本原。P175

现实这个词连同完全实现，最主要来自运动，并进一步延仰到其他的事物，不过人们认为现实能力更主要地是运动。P179

此外，质料潜在地存在着，因为它要进入形式，只有存在在形式中的时候，它才现实地存在。P187

从而，一就是数目作为数目的本原或始点。由此一也被认为是其他事物的尺度，每一事物都通过它而最初被认识，每一事物的尺度都是一，如在长度中，在宽度中，在高度中，在重量中，在速度中(重量和速度对于相反者是共同的，因为两者都是双重的，例如重量或者是指具有某些重，或者是指具有过量的重；速度或者是指具有某些运动，或者是指具有过多的运动，甚至于慢也是某种速度，轻也是某种重量)。P195

作为证明的科学，以偶性为对象，即算是智慧；而作为最初因的科学，只有以实体为对象才称得上智慧。P215

辩证法和诡辩术都是以存在物的偶性为对象，而不是作为存在，并不由于它是存在而研究存在自身。剩下的只有哲学家是以所说的东西为研究对象，以其为存在而言的东西为对象。P221

既然存在某种有关自然的科学，那么显然另外还要有实践的科学和创制的科学。在创制的科学那里，运动的本原在创制者中，而不是在被创制的事物中。这种本原或者是某种技术，或者是其他的潜能。实践科学也是这样，在这里运动不在实践事物中，而更多地在实践者中。自然哲学家的科学，则研究那些在自身之内具有运动本原的对象。由此可见，关于自然的科学显然既不是实践的，也不是创制的，而必然是思辨的，它三者必居其一。P227

现在说明了，思辨科学有三种，物理学、数学和神学。思辨科学在各科学中，是最高贵的，它的研究对象是存在物中最为显赫的。每一门科学因其自身所研究的对象而分高低。P228

有的东西以实现方式存在，有的东西以潜能方式存在，有的东西以潜能和实现两种方式存在。P231

原因有三种，本原也有三种，有两个是相反的，其中一个是原理或形式，另一个是缺失，而第三种是质料。P244

运动既不生成也不能消灭，它是永恒的，时间也是既不生成也不消灭。如若时间不存在，也就没有先和后。运动和时间一样，都是连续的，时间或者同于运动，或者是运动的一种规定。P249

神是赋有生命的，生命就是思想的实现活动，神就是实现，是就其自身的实现，他的生命是至善和永恒。我们说，神是有生命的、永恒的至善，由于他永远不断地生活着，永恒归于神，这就是神。P253

最初的所以是的是没有质料，它是种实现能力。所以，不被运动的最初运动者在数目和原理上都是单一的，故永恒的和连续的运动者也只有一个，所以，天只有一个。P257

美的最高形式是秩序、对称和确定性，数学正是最明白地揭示它们。由于它们(我说的是秩序和确定性)是许多东西的原因，所以，很显然，数学在谈论这些东西时，也就是以某种方式谈论美的原因。P270

有两件事情公正地归于苏格拉底，归纳推理和普遍定义，这两者都与科学的始点相关。P271

《形而上学》作者: 亚里士多德著 苗力田译   页数:311   出版社:中国人民大学出版社   出版日期:2003

天使经

汝有放逸故，汝不由身、口、意行善。男子！汝正如汝之放逸，如是应令惩罚汝。然而，实汝如是之恶业，非母所作、非父所作、非亲族所作、非沙门、婆罗门所作、非诸天所作。此恶业乃汝自己之所作也。汝应自受其果报。

　　诸比丘！诸狱卒对彼，行名为五种连之刑罚。即：以赤热之铁戈刺手，以赤热铁之戈刺第二手、以赤热铁戈刺足、以赤热之铁戈刺第二足、以赤热之铁戈刺胸中。其时，彼受激甚之苦受。而且，只要其恶业不尽之间，彼不得命终。  
　　诸比丘！狱卒从彼带去，以斧斩之。其时，彼受激甚之苦受。而且，只要其恶业不尽之间，彼不得命终。  
　　诸比丘！诸狱卒从彼之足悬上、头垂下，以利斧割之。其时，彼受激甚之苦受。而且，只要其恶业不尽之间，彼不得命终。  
　　诸比丘！诸狱从彼轭于车，往返于热燃之地上。其时，彼受激甚之苦受。而且，只要其恶业不尽之间，彼不得命终。  
　　诸比丘！诸狱卒从彼，悬于热燃炭火大山之上下。其时，彼受激甚之苦受。而且，只要其恶业不尽之间，彼不得命终。  
　　诸比丘！诸狱卒从彼足捉于上，以投入赤热燃烧之铜釜中，使彼煮沸于其处，使彼煮沸于其处，或上行，或下行，或横行。彼，于时处受激甚之苦受。而且，只要恶业不尽之间不得命终。

　　诸比丘！诸狱卒将彼投入大地狱中。诸比丘！而且彼大地狱：  
　　有四隅四门，等部令等分  
　　铁壁之所围，以铁为盖蔽  
　　其铁制土地，令敷火燃烧  
　　扩遍百由旬，一切时不息  
　　诸比丘！而彼大地狱，于东壁起光焰以达于西壁。于西壁起光焰以达于东壁。于北壁起光焰以达于南壁。于南壁起光焰以达于北壁。于下起光焰以达于上，于上起光焰以达于下。彼于其处受激苦之苦受。而且，只要彼恶业未尽之间不得命终。

　　诸比丘！经历久时之间，有时彼大地狱之东门开。彼于其处全速力行走，彼为全速力行走，彼皮被烧、肤亦烧、肉亦烧、筋亦烧、骨亦焦，实有如是之娆乱。诸比丘！而彼达多时耶！其时，彼门闭矣。彼于其处受激甚之苦受，而且，只要彼恶业未尽之间不得命终。  
　　诸比丘！经历久时之间，于有时彼大地狱之西门开。彼于其处全速力行走，彼为全速力行走，彼皮被烧、肤亦烧、肉亦烧、筋亦烧、骨亦焦，实有如是之娆乱。诸比丘！而彼达多时耶！其时，彼门闭矣。彼于其处受激甚之苦受，而且，只要彼恶业未尽之间不得命终。  
　　诸比丘！经历久时之间，有时彼大地狱之有北门开时。彼于其处全速力行走，彼为全速力行走，彼皮被烧、肤亦烧、肉亦烧、筋亦烧、骨亦焦，实有如是之娆乱。诸比丘！而彼达多时耶！其时，彼门闭矣。彼于其处受激甚之苦受，而且，只要彼恶业未尽之间不得命终。  
　　诸比丘！经历久时之间，有时彼大地狱之有南门开时。彼于其处全速力行走，彼为全速力行走，彼皮被烧、肤亦烧、肉亦烧、筋亦烧、骨亦焦，实有如是之娆乱。诸比丘！而彼达多时耶！其时，彼门闭矣。彼于其处受激甚之苦受，而且，只要彼恶业未尽之间不得命终。

　　诸比丘！然，彼大地狱恰等无间，即俱有大粪尿地狱彼堕于其处。  
　　诸比丘！而彼粪尿地狱，有针嘴之生物以破其皮。皮破已而破肤。肤破已而破肉。肉破已而破筋。筋破已而破骨。骨破已而啖髓。其时，彼受激甚之苦受。然，只要彼恶业未尽之间不得命终。  
　　诸比丘！而彼粪尿地狱恰等无间，即俱有大热灰地狱，彼堕其处，彼于其处，受激甚之苦受。然，只要彼恶未尽之间，不得命终。  
　　诸比丘！而彼热灰地狱恰等无间，即耸高一由旬，有刺十六指长，俱有热燃之大针树林。诸狱卒从彼悬于其处之上下。彼于其处，受激其之苦受。然，只要彼恶业未尽之间不得命终。  
　　诸比丘！而彼针树林恰等无间，即俱有剑叶林，彼陷其处，诸风吹动其叶，破彼之手、破足、破手足、破耳、破鼻、破耳鼻。彼于其处受激甚之苦受。然，只要彼恶业未尽之间不得命终。  
　　诸比丘！而彼剑叶林恰等无间，即俱有大灰河地狱，彼堕其处，彼于其处随流而下，溯流所转，上下转流。彼于其处受激甚之苦受。然，只要彼恶业未尽之间，不得命终。  
　　诸比丘！诸狱卒从彼钩上使立于陆地，如是言：  
　　男子！汝有何所欲？  
　　彼如是言：尊！我饿！  
　　诸狱卒以热燃之热铁钳开彼之口，以热燃之热铁丸投入其口。此以烧彼唇、口、喉、胸、以持去大肠、小肠，由下部出。其时，彼受激甚之苦受。然，只要彼恶业未尽之间不得命终。  
　　诸比丘！诸狱卒对彼如是言：  
　　男子！汝有何所欲？  
　　彼如是言：尊！我渴也！  
　　诸比丘！诸狱卒以热燃之热铁钳以开彼之口，将热燃之热溶铜注入彼之口中。以烧彼唇、口、喉、胸，持去大肠、小肠，由下部出。其时，彼受激甚之苦受。然，只要彼恶业未尽之间不得命终。  
　　诸比丘！诸狱卒更将彼投入大地狱。

**谈谈方法**

良知，是人间分配得最均匀的东西。因为人人都认为自己具有非常充分的良知，就连那些在其他一切方向全都极难满足的人，也从来不会觉得自己的良知不够，要想再多得一点。P3

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée; car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à Contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont.

因为单有聪明才智是不够的，主要在于正确地运用才智。杰出的人才固然能够做出最大的好事，也同样可以做出最大的坏事；行动十分缓慢的人只要始终循着正道前进，就可以比离开正道飞奔的人走在前面很多。P3

Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent.

尽管如此，我还是重视学校里所受的各种训练。我很明白，学校里教的语言文字，是通晓古书的必要条件；寓言里的机智，可以振聋发聩；史传上的丰功伟业，可以激励人心；精研史册，可以有助于英明善断；遍读好书，有如走访著书的前代高贤，同他们促膝谈心，而且是一种精湛的交谈，古人向我们谈出的只是他们最精辟的思想。我也明白，雄辩优美豪放无与伦比；诗词婉转缠绵动人心弦；数学有十分奥妙的发明，用处很大，既能满足好奇心，又能帮助各种技艺，减轻人们的劳动；宣扬风化的文章包含许多教训、许多箴言，劝人淑世为善；神学指引升天大道；哲学教人煞有介事地无所不谈，博得浅人敬佩；法学、医学等类学问给治学者带来盛名厚利。而且我还明白：博学旁通，连最迷信、最虚妄的东西也不放过，是有好处的，可以知道老底，不上它们的当。P6

Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices auxquels on s'occupe dans les écoles. Je savais que les langues qu'on y apprend sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens; que la gentillesse des fables réveille l'esprit; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion elles aident à former le jugement; que la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleures de leurs pensées; que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables; que la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes; que les mathématiques ont des inventions très subtiles, et qui peuvent beaucoup servir tant à contenter les curieux qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes; que les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignements et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles; que la théologie enseigne à gagner le ciel; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent et enfin qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connoître leur juste valeur et se garder d'en être trompé.

就是因为这个缘故，一到年龄容许我离开师长的管教，我就完全抛开了书本的研究。我下定决心，除了那种可以在自己心里或者在世界这本大书里找到的学问以外，不再研究别的学问。于是趁年纪还轻的时候就去游历，访问各国的宫廷和军队，与气质不同、身分不同的人交往，搜集各种经验，在碰到的各种局面里考验自己，随时随地用心思考面前的事物，以便从中取得教益。因为在我看来，普通人的推理所包含的真理要比读书人的推理所包含的多得多：普通人是对切身的事情进行推理，如果判断错了，它的结果马上就会来惩罚他；读书人是关在书房里对思辨的道理进行推理，思辨是不产生任何实效的，仅仅在他身上造成一种后果，就是思辨离常识越远，他由此产生的虚荣心大概就越大，因为一定要花费比较多的心思，想出比较多的门道，才能设法把那些道理弄得好像是真理。我总是如饥似渴地要求学会分清真假，以便在行动中心明眼亮，一辈子满怀信心地前进。P9

C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres; et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi- même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient que j'en pusse tirer quelque profit. Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut- être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables. Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.

可是，我在学生时期就已经知道，我们能够想像得出来的任何一种意见，不管多么离奇古怪，多么难以置信，全都有某个哲学家说过。P14

Mais ayant appris dès le collège qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes;

第一条是：凡是我没有明确地认识到的东两，我决不把它当成真的接受。也就是说，要小心避免轻率的判断和先人之见，除了清楚分明地呈现在我心里、使我根本无法怀疑的东西以外，不要多放—点别的东西到我的判断里。

第二条是：把我所审查的每一个难题按照可能和必要的程度分成若干部分，以便一一妥为解决。

第三条是：按次序进行我的思考。从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点逐步上升，直到认识最复杂的对象，就连那些本来没有先后关系的东西，也给它们设定—个次序。

最后一条是：在任何情况之下，都要尽量全面地考察，尽量普遍地复查，做到确信毫无遗漏。P16

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.

我们知道，在重建住宅之前，光把旧房拆掉，备上新料，请好建筑师，或者亲自设计，并且仔细绘出图纸，毕竟还是不够的，还应该另外准备一所房子，好在施工期间舒舒服服地住着。所以，当我受到理性的驱使、在判断上持犹疑态度的时候，为了不至于在行动上犹疑不决，为了今后还能十分幸运地活着，我给自己定下了一套临时行为规范，一共只有三四条准则，我愿意把它的内容告诉大家。

第一条是：服从我国的法律和习俗，笃守我靠神保佑从小就领受的宗教，在其他一切事情上以周围最明智的人为榜样，遵奉他们在实践上一致接受的那些最合乎中道、最不走极端的意见，来约束自己。因为我虽然为了重新审查自己的全部意见，从那时起把它们一律当成一文不值，却深信最好还是遵从最明智的人的看法。P19

Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé de dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part.

La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre. Car, commençant dès lors à ne compter pour rien les miennes propres, à cause que je les voulais remettre toutes à l'examen, j'étais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles des mieux sensés.

我的第二条准则是：在行动上尽可能坚定果断，一旦选定某种看法，哪怕它十分可疑，也毫不动摇地坚决遵循，就像它十分可靠一样。P20

Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fais déterminé, que si elles eussent été très assurées :

我的第三条准则是：永远只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的愿望，不求改变世间的秩序。总之，要始终相信：除了我们自己的思想以外，没有一样事情可以完全由我们作主。所以，我们对自身以外的事情尽了全力之后，凡是没有办到的，对于我们来说，就是绝对办不到的事情。P21

Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible.

可是我马上就注意到：既然我因此宁愿认为一切都是假的，那么，我那样想的时候，那个在想的我就必然应当是个东西。我发现，“我想，所以我是”这条真理是十分确实、十分可靠的，怀疑派的任何一条最狂妄的假定都不能使它发生动摇，所以我毫不犹豫地予以来纳、作为我所寻求的那种哲学的第一条原理。P26

Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.

那就只能说：把这个观念放到我心里来的是一个实际上比我更完满的东西，它本身具有我所能想到的一切完满，也就是说，干脆一句话：它就是神。P29

de façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fut véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est à dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu.

讲到了这里，我又特意停下来指出：如果有那么一些机器，其部件的外形跟猴子或某种无理性动物一模一样，我们是根本无法知道它们的本性与这些动物有什么不同的；可是如果有一些机器跟我们的身体一模—样，并且尽可能不走样地模仿着我们的动作，我们还是有两条非常可靠的标准，可以用来判明它们并不因此就是真正的人。第一条是：它们决不能像我们这样使用语言，或者使用其他由语言构成的讯号，向别人表达自己的思想。（……）第二条是：那些机器虽然可以做许多事情，做得跟我们每个人一样好，甚至更好，却决不能做别的事情。从这一点可以看出，它们的活动所依靠的并不是认识，而只是它们的部件结构；因为理性是万能的工具，可以用于一切场合，那些部件则不然，一种特殊结构只能做一种特殊动作。由此可见，一台机器实际上决不可能有那么多的部件使它在生活上的各种场合全都应付裕如，跟我们依靠理性行事一样。P44

Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous [186] n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux; au lieu que s'il y en avait qui eussent 1a ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes : dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées : （……）Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes : car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir.

我自己已经打定主意要把毕生精力用来寻求一门非常必要的学问，并且已经模到了一条途径，觉得非常可靠，只要照着走，必定可以万无一失地把它找到；只是受到两方面的阻碍，—是生命短促，二是经验不足。所以我认为，要排除这两重障碍，最好的办法就是把自己所发现的一点东西毫无保留地、原原本本地告诉大家，请求有志之士继续努力，更进一步，按照各人的倾向和努力从事必要的实验，把自己获得的经验再告诉大家，代代相传，使后人能够接过前人的火炬前进，把多数人的生命和成绩汇合在一起，这样，我们群策群力，就可以大有作为，远非个人单干所能比。P50

Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché ou par la brièveté de la vie ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et .son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allassions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire.

《谈谈方法》作者:(法)笛卡尔(Rene Descartes)著 王太庆译 页数:95 出版社:商务印书馆 出版日期:2000

法文资料取自：http://perso.orange.fr/minerva/DM/Page\_accueil\_DM.htm

**作为意志与表象的世界**

一个思想的系统总得有一个结构上的关联，也就是这样一种关联：其中总有一部分[在下面]托住另一部分，但后者并不反过来又托住前者；而是基层托住上层，却不为上层所托起；上层的顶峰则只被托住，却不托起什么。与此相反，一个单一的思想，不管它的内容是如何广泛，都必须保有最完整的统一性。即令是为了传达的方便，让它分成若干部分，这些部分间的关联仍必须是有机的，亦即这样一种关联：其中每一部分都同样涵蕴着全体，正如全体涵蕴着各个部分一样；没有哪一部分是首，也没有哪一部分是尾。整个思想通过各个部分而显明，而不预先理解全部，也不能彻底了解任何最细微的部分。

但人生是短促的，而真理的影响是深远的，它的生命是悠久的。让我们谈真理吧。

不是为了同时代的人们、不是为了同祖国的人们，而是为了人类，我才献出今日终于完成的这本书。我在这样的信心中交出它，相信它不会对于人类没有价值，即令这种价值，如同任何一种美好的事物常有的命运一样，要迟迟才被发觉。因为，只是为了人类，而不可能是为了这转瞬即逝的当代，这个唯个人眼前妄念是务的世代，我这脑袋在几乎是违反自己意愿的情况下，通过漫长的一生，才不断以此工作为已任。

因此，每一件有价值的事物，如学术史上一贯证明了的那样，都要费很长久的时间才能获得它的地位和权威；尤其是有教育意义而不是娱乐性质的那类事物，更是如此。

不，真理不是娼妇，别人不喜爱她，她却要搂住人家的脖子；真理倒是这样矜持的一位美人，就是别人把一切都献给她，也还拿不稳就能获得她的青睐呢！

长期以来，哲学就是在这种情况下一贯被当作手段，一面为公家的目的服务，一面为私人的目的服务。

人们无论在什么时候，总会发现我站在反省思维的立场上，即理性的思索和诚实的报道这一立场上，而决不是站在灵感的立场上。灵感又称为“理性的直观”或“绝对思维”，而它的真名实姓则是瞎吹牛和江湖法术。

完全严肃地说，只有真理是我的北斗星。

只有从那些哲学思想的首创人那里，人们才能接受哲学思想。因此，谁要是向往哲学，就得亲自到原著那肃穆的圣地去找永垂不朽的大师。每一个这样真正的哲学家，他的主要篇章对他的学说所提供的洞见常什百倍于庸俗头脑在转述这些学说时所作拖沓渺视的报告，何况这些庸才们多半还是深深局限于当时的时髦哲学或个人情意之中。

即是说：对于“认识”而存在着的一切，也就是全世界，都只是同主体相关联着的客体，直观者的直观；一句话，都只是表象。

一切一切，凡已属于和能属于这世界的一切，都无可避免地带有以主体为条件[的性质]，并且也仅仅只是为主体而存在。世界即是表象。

因此，主体就是这世界的支柱，是一切现象，一切客体一贯的，经常作为前提的条件；原来凡是存在着的，就只是对于主体的存在。每人都可发现自己就是这么一个主体，不过只限于它在认识着的时候，而不在它是被认识的客体时。而且人的身体既已是客体，从这观点出发，我们也得称之为表象。

在我们所有一切表象中的主要区别即直观表象和抽象表象的区别。后者只构成表象的一个类，即概念。而概念在地球上只为人类所专有。这使人异于动物的能力，达到概念的能力，自来就被称为理性。

如同在时间上，每一瞬只是在它吞灭了前一瞬，它的“父亲”之后，随即同样迅速地又被吞灭而有其存在一样；如同过去和将来（不计它们内容上的后果）只是象任何一个梦那么虚无一样；现在也只是过去未来间一条无广延无实质的界线一样；我们也将在根据律所有其他形态中再看到同样的虚无性；并且察知和时间一样，空间也是如此；和空间一样，那既在空间又在时间中的一切也是如此。所以，从原因和动机所发生的一切，都只有一个相对的实际存在，只是由于，只是对于一个别的什么，和它自身同样也只是如此存在着的一个什么，而有其存在。

谁要是认识了根据律的这一构成形态，即在纯粹时间中作为这一定律出现，而为一切计数和计算之所本的这一形态，他也就正是由此而认识了时间的全部本质。时间并不还是别的什么，而只是根据律的这一构成形态，也再无其他的属性。先后“继起”是根据律在时间上的形态，“继起”就是时间的全部本质。其次，谁要是认识了根据律如何在纯粹直观的空间中起着支配的作用，他也就正是由此而穷尽了空间的全部本质；因为空间自始至终就不是别的，而只是其部分互为规定的可能性、也就是位置。

所以，原因和效果就是物质的全部本质；其存在即其作用（详见《充足根据律》那篇论文§21第77页）。

由于时间和空间的统一才生出物质，这即是同时存在的可能性，由此才又有持续的可能性；再由于这后一可能性，然后在情况变化的同时，才有实体恒存的可能性。物质既在时间和空间的统一性中有其本质，它也就始终打上了双方的烙印。

物质或因果性，两者只是一事，而它在主体方面的对应物，就是悟性。悟性也就只是这对应物，再不是别的什么。认识因果性是它唯一的功用，唯一的能力；而这是一个巨大的、广泛包摄的能力；既可有多方面的应用，而它所表现的一切作用又有着不可否认的同一性。反过来说，一切因果性，即一切物质，从而整个现实都只是对于悟性，由于悟性而存在，也只在悟性中存在。悟性表现的第一个最简单的，自来即有的作用便是对现实世界的直观。

一切直观以及一切经验，自其初步的和全部的可能性说，都要依赖因果律的认识，而不是反过来，说什么因果律的认识要依赖经验。后面这一说法即休谟的怀疑论，在这里才第一次将它驳斥了。原来因果性的认识不依赖一切经验，亦即这认识的先验性，只能从一切经验要依赖因果性的认识而得到说明；而要做到这一点，又只有以这里提出的和方才指出要参照的那几段所采用的方式来证明因果性的认识根本就已包含在直观中，而一切经验又都在直观的领域中：也就是从经验这方面来说，因果性的认识完全是先验的，是经验假定它为条件而不是它以经验为前提。

每一种自然力，每一条自然律，以及二者所从出现的每一情况，都必须先由悟性直接认识，直观的加以掌握，然后才能抽象地（inabstract），为了理性而进入反省思维的意识。

因此，所有那些重大发现，正和直观一样，和悟性每一次的表现一样，都是直接的了知，并且作为直接了知也就是一刹那间的工作，是一个appercu，是突然的领悟；而不是抽象中漫长的推论锁链的产物。与此相反，推论锁链的功用则在于使直接的、悟性的认识由于沉淀于抽象概念中而给理性固定下来，即是说使悟性的认识获得[概念上的]明晰，也即是说使自己能够对别人指出并说明这一认识的意义。一在掌握间接认识到的客体间的因果关系时，悟性的那种敏锐不仅在自然科学上（自然科学中的一切发现都要依仗它），而且在实际生活上也有它的功用。

须知“没有一个客体无主体”就是使一切唯物论永不可能的一条定律。太阳和行星没有眼睛看见他们，没有悟性认识他们，虽然还可用字句加以言说，但是这些字句对于表象来说，只是[不曾见过的]“铁树”。

人所以成为一个哲学家，总是[由于]他自求解脱一种疑难。这疑难就是柏拉图的惊异怀疑，他又称之为一个富于哲学意味的情绪。区别哲学家的真伪，就在于此：真正的哲学家，他的疑难是从观察世界产生的；冒牌哲学家则相反，他的疑难是从一本书中，从一个现成体系中产生的。这就是费希特的情况，他是在康德的自在之物上成为哲学家的。要是没有这自在之物，以他修辞学上的天才去干些别的行当，他很可能有大得多的成就。《纯粹理性批判》这本书使他成了哲学家。

的诸神之上，还有永恒的命运支配着；同样，在经院学派的上帝之上，也有一些永恒真理支配着，也就是一些形而上的、数理的、超逻辑的真理在支配着；[除此以外，]有些人还要加上道德的妥当性这一条。[他们说]唯有这些“真理”不依存于任何事物，由于它们的必然性才有上帝和世界。

表象是意识上最初的事实，表象的第一个本质上所有的基本形式就是主体客体的分立。客体的形式又是寓于各种形态内的根据律；如已指出，每一形态又是如此圆满地支配着所属的一类表象，以至随同该形态的认识，整个这一类表象的本质也就被认识了。这是因为这个类别（作为表象）除了是该形态的本身之外，便无其他；譬如时间本身除了是时间中的存在根据外，即先后继起外，便无其他，空间除了是空间中的根据律外，即部位而外，便无其他，物质除了是因果性外，便无其他：概念（如即将指出的）除了是对认识根据的关系之外，便无其他。

直观是自身具足的，所以凡纯粹由直观产生的，忠于直观的事物，如真正的艺术品，就决不能错，也不能为任何时代所推翻，因为它并不发表一种意见，而只提供事情本身。

君王们犯了错误，整个整个的民族都要为他补过；和这一样，伟大人物的谬误就会把有害的影响传播于好些整个整个的世代，甚至到几个世纪；并且这种谬误还要成长、繁殖，最后则变质为怪诞不经。

悟性只有一个功能，即是直接认识因果关系这一功能。而真实世界的直观，以及一切聪明、机智、发明的天才等等，尽管在应用上是如何多种多样，很显然都是这单一功能的诸多表现，再不是别的什么。和悟性一样，理性也只有一个功能，即构成概念的功能。

逻辑作为一种自足的，自为存在的，圆满的，完整的，完全可靠的一门学科，有理由单独地，无所依傍地，科学地去加以研求，有理由要在各大学讲授它。不过，只在整个哲学的关联中，在考察认识并且是在考察理性的或抽象的认识时，逻辑才获得它特有的价值。

不过由于这假定并不涉及概念的固定内容，而只泛泛地涉及概念的实际存在，那么，整个说来，逻辑仍可算作纯粹的理性科学。在其他一切科学中，理性就接受了来自直观表象的内容：在数学中这内容来自先于经验、直观地意识着的空间关系和时间关系；在纯粹的自然科学中，即是在我们对于自然过程先于一切经验的知识中，科学的内容来自纯粹的悟性，即来自因果律及该律和时间、空间的纯粹直观相结合的先验认识。在此以外的一切科学中，所有不是从上述来源获得一切［内容〕的科学，一概来自经验。

知或抽象认识的最大价值在于它有传达的可能性和固定起来被保存的可能性。因此，它在实际上才是如此不可估计的重要。任何人固然能够在单纯的悟性中，当下直观地认识到自然物体变化和运动的因果关系，可因此而十分得意；但是为了传达于别人，那就要先把直观认识固定为概念才能合用。

就是概念的这一本性使概念近似于镶嵌画中的碎片，由于这一本性，直观永远是概念可近不可即的极限。这也是何以在艺术中不能用概念获得良好成绩的理由。如果一位歌唱家或音乐家用反复思索来指导他的演出，那就会是死症。这种情况在作曲家、画家、乃至诗人，也是一样的真实。

教条只使有闲的理性为它忙碌，行为到了最后还是立于教条之外有它自己的走法；并且多半不是按抽象的而是按没有说出来的规范行事的，而这些规范的表现就是整个的人自己。因此，尽管各个民族的宗教教条各不相同，然而在一切民族，若有善行则有难以形容的快慰，若有恶行则有无限的痛恶与之俱来。冷嘲热讽不能动摇前者，神父的赦免不能解脱后者。

理性的功能是次一级的，就是帮助人固执已有的决心，经常把规范置于人们的座右，以抗拒一时的意志薄弱，以贯彻行为的始终。最后，理性在艺术上也有同样的功能：在主要的方面，理性固然无能为力，但可以支持艺术工作的进展；因为[人的]天才是不能随时随刻招之即来的，而一件作品却要一部分一部分的去完成才能圆满地结束整个的工程。

迂腐之所以产生是由于人们不甚信任自己的悟性，所以不让悟性在个别场合直接去认识什么是对的；因此总是置悟性于理性的监护之下，自己则无时不仰仗理性，即是说经常从普遍概念、从规则规范出发；在生活上，在艺术上，甚至在伦理的嘉言懿行上，他都拘谨地严守这些规则规范。

由是，一种科学就完全包括了它的对象。获得认识的这一途径，即从普遍到特殊的途径，是科学和普通知识的区别。因此，系统的形式乃是科学的一个本质的、特有的标志。在任何科学中，连结最普遍的概念含义圈，也即是认识其最高的一些原则性的命题是学习一门科学不可回避的条件。

因此，一般说来，在科学上有天才，就是有按不同规定使概念含义圈形成从属关系的能力，用以构成科学的，如柏拉图一再声称的，不仅是一个总的普遍概念，不是无尽的多样性直接并列于普遍之下；而是认识经由中介概念，经由各种以逐次加详的规定为准则而作出的区分，逐步从普遍下行到特殊。

不过，正由于这就构成科学真正的完美，也就可以看出科学的目的不在于更高的确实性，因为确实性是任何割裂的单独认识也能有的；而是在于通过知识的形式使知识简易化，在于由此获得知识完整的可能性。

因此，一个直接确立的真理比那经由证明而确立的更为可取，正如泉水比用管子接来的水更为可取是一样的。直观是一切真理的源泉，是一切科学的基础；它那纯粹的，先验的部分是数学的基础，它那后验的部分是一切其他科学的基础。（唯一的例外是逻辑。逻辑不是基于直观知识的。而是基于理性对于理性自己的法则的直接认识。）

只有个人的判断力具有特别突出的，超过一般水平的强度时才真能使科学前进；至于从命题引出命题，作出证明，作出结论，那是每个人都能做的，只要他有健全的理性。与此相反，为了反省思维而把直观认识到的东西沉淀，固定于相适应的概念中，一方面以使诸多实在客体的共同之处得以用一个概念来思维，另一方面，这些客体间有多少差别之点，便用多少概念来思维；于是，客体间虽有局部的相同，其差别仍作差别来识别，来思维，一切都按每次规定的目的和考虑引事，这一切就是判断力所做的事。

创立假设是判断力的事情，判断力正确地体会了现成的事实并且相应地把它表达出来，而归纳的作用，也就是多次的直观，则证实这些假说。

因此，无论在那里，由证明得来的真理远远抵不上直接自明的依据；只有后者远不可及时，才采用前者；而不是在两者同样近便，或后者更为近便时，也采用前者。所以我们在前面已经看到，在逻辑上，每一个别场合，如果直接的知识比演绎而来的科学知识对于我们更为近便的话，我们事实上总是按自己对于思维法则的直接知识来指导思维而把逻辑放在一边不用。

任何一种说明，如果不还原到一个不能再问“为什么”的关系，就只能上于一个假定的隐秘属性。可是任何一种原始的自然力也都是这种属性。任何自然科学的说明最后必然要止于这样的隐秘属性，也就是止于漆黑一团。所以自然科学的说明只有让一个石头的，或一个人的，内在本质同样得不了说明完事；对于石头所呈现的重力、凝聚力、化学特性等，和对于人的认识作用、人的行为是一样的说不出一个所以然。

哲学有一个特点：它不假定任何东西为已知，而是认一切为同样的陌生都是问题；不仅现象间的关系是问题，现象本身也是问题，根据律本身也是问题。别的科学只要把一切还原到根据律，便万事已足；对于哲学这却是一无所获，因为一个系列中此一环节和彼一环节在哲学上都是同样陌生的。此外，这种关联自身和由此而被联结的东西也同样的是问题，而这些东西在其联结被指出以前又和被指出以后同样也还是问题。总之，如已说过，正是科学所假定的，以之为说明的根据和限度的，就正是哲学应有的问题。由此看来，那些科学到此止步的地方，也就正是哲学开步走的地方。证明不能是哲学的基础，因为证明只是从已知的命题演绎未知的命题，而对于哲学来说，一切都是同样的陌生[并无已知未知之别]。

因此，哲学必须是关于整个世界的本质的一个抽象陈述，既关于世界的全部，又关于其一切部分。但是为了不迷失于无数的个别判断，哲学必须利用抽象作用而在普遍中思维一切个别事物，在普遍中思维个别事物所具的差异；从而它一面要分，一面要合，以便将世界所有纷坛复杂的事物，按其本质，用少数的抽象概念概括起来，提交给知识。哲学既将世界的本质固定于这些概念中，那么，由于这些概念就必须能认识普遍，也要能认识一切特殊，也就是对这两者的认识必须有最准确的联系。因此，在哲学上有天才就在于柏拉图所确定的一点：在多中认一，在一中认多。准此，哲学将是极普遍的判断之总和，而其认识根据直接就是在其完整性中的世界本身，不遗漏任何点滴，也就是在人的意识中呈现出来的一切一切。

培根就早已为哲学规定了这个任务，他是这样说的：“最忠实地复述着这世界自己的声音，世界规定了多少，就恰如其分他说出多少；不是别的而只是这世界的阴影和反映，不加上一点自己的东西，而仅仅只是复述和回声；只有这，才是真的哲学。”（《关于广义的科学》第二卷第13页）

所以无论在什么场合，只要是理性指导行为，只要动机是由抽象概念决定的，而不是直观的，个别的表象，或指导动物行为的当前印象在起决定作用，那就是实践理性的出现。

人们已经看清楚，困苦、忧伤并不直接而必然地来自“无所有”，而是因为“欲有所有”而仍“不得有”才产生的；所以这“欲有所有”才是“无所有”成为困苦而产生伤痛唯一必需的条件。“导致痛苦的不是贫穷，而是贪欲”。（厄披克德特：《断片》第二十五条）此外，人们从经验中也知道，只有希望、只有可以提出要求的权利才产生，才滋养着[人的]愿望；所以使我们动心和难受的，既不是人所共有的，不得而免的诸恶，也不是无从获致的诸善，而只是在可以躲避的和可以获致的两者之间几微的或多或少而已。

从上述这一切、可得出如下的结论，即是说一切幸福部建立在我们可能要求的和实际获得的两者之间的比例关系上。至于这关系中前后两项的或大或小，[构成幸福]并无二致，或缩小前项，或扩大后项，都同样地构成这一关系。并且，一切痛苦都是由于我们所要求，所期待的和我们实际所得到的不成比例而产生的，而这种不成比例的关系又显然只在人的认识中才能有，所以有了更高的解悟就可以把它取消。因此克利西波斯说：“人只有按自然所启示的经验来生活。”（斯多帕阿斯：《希腊古文分类选录》第二卷第七章第134页）这即是说人们生活应适当地认识世间事物的来龙去脉，因为，每当一个人由于某种原因而不知所措时，或是由于不幸而一撅不振时，或是怒不可遏，或是踌躇不前时，他就正是以此表现了他发现事物之来不是如意料所及，因此也表现了他是谬误的俘虏，没有认识人生和世界，没有知道无机的自然如何出于无心的偶合，有机的自然又如何出于意图相反，存心不良，而寸寸步步在阻遏着每一个人的意志。因此，要么是这个人没有使用他的理性以求普遍地认识人生这种本来面目，或者也是他缺乏判断力，他虽认识了一般，却不能在特殊中加以运用，因而具体事物之来常出其不意而使他不知所措。所以任何动人的欢愉之情都是谬误，都是妄念；因为没有一个已达成的愿望能够使人满足，经久不衰，因为任何财产，任何幸福都只是偶然悦来，为期难定，说不定随即又要被收回去。任何痛苦都是由于这种妄念的幻灭而产生的。痛苦和妄念都以错误的认识为根源。所以欢愉和痛苦都不能接近智者，没有什么事故能扰乱智者的“恬静”。

因此，在某种意义上人们也可以说：意志是认识身体的先验认识，身体是认识意志的后验认识。

如上所说，意志，作为[人]自己的身体的本质自身，作为这身体除了是直观的客体，除了是表象之外的东西，首先就在这身体的有意的运动中把它自己透露出来，只要这些运动不是别的而是个别意志活动的“可见性”。这“可见性”和意志活动是直接而完全同时发起的，和意志活动是同一回事；只是由于这“可见性”转入了“认识”的形式，亦即成为表象，才和意志活动有区别。

因此，正和以动机和由动机产生的必然后果作为个别行为的根据并不因此就和行为在根本上及其本质上只是一个本身并无根据的意志的现象[这种说明]相刺谬一样；生理学对身体机能的说明也同样无损于这一哲学的真理，即是说这身体全部的实际存在以及其整个系列的机能也只是那意志的客体化，而这意志是在它身体的外在活动中按动机的尺度而显现的。生理学虽然甚至也企图把这些外在活动，直接的、有意的运动归结到有机体中的一些原因，譬如以各种液体的集聚于一处来说明肌肉的运动（雷尔在《生理学资料丛书》第六卷第153页说：“有如潮湿了的绳子要缩短似的”），可是即令人们真正彻底作出这种说明，也决不会取消这一直接确切的真理，[无碍于]说每一有意的运动（动物的机能）都是一个意志活动的现象。同样，生理学对于繁殖成长着的生命（自然的机能、生命的机能）的说明，尽管如何发展，也不能取消这整个的，如此发展着的动物生命本身就是意志的现象这一真理。如上所述，任何事因学的说明除了指出个别现象在时间、空间中必然被规定的地位，指出现象在这儿必然出现的固定规则而外，决不再指出什么[东西]；另一面，在这种途径上，任何现象的内在本质总是无法探究的，事因学的说明只有假定这种本质［的存在］而仅仅是以“力”、“自然律”这类名称来标志它，而如果所说的是行为，就用性格、意志这类名称来标志它。所以尽管每一个别的行为，假定性格是固定的，必然要随已出现的动机而发起；尽管[动物的]成长、营养过程和动物身体内的全部变化部按必然地起作用的原因（刺激）而进行；然而这整个系列的行为，从而每一个别的行为，并且还有行为的条件，执行这些行为的整个身体本身，从而还有身体存在于其中，由之而存在的过程[等等]，这些都不是别的，而只是意志的现象，是意志的成为可见，是意志的客体化。

因此，身体的各部分必须完全和意志所由宣泄的各主要欲望相契合，必须是欲望的可见的表出：牙齿、食道、肠的输送就是客体化了的饥饿；生殖器就是客体化了的性欲；至于攫取物的手和跑得快的腿所契合的已经是意志的比较间接的要求了，手和脚就是这些要求的表出。如同人的一般体形契合于人的一般意志一样，同样，个人的身体也契合个别形成的意志，各个人的性格。因此，人的身体，无论是就全体说或是就所有各个部分说，都有个别的特征，都富有表现力。

谁要是现在由于所有这一切考察也在抽象中，从而是明晰地，妥当地，获得了每人在具体中直接具备的认识；也就是作为感到的认识，从而认识到他自己的现象的本质就是他自己的意志，而他自己的现象既是由于他的行为，又是由于这行为的不变底本，他的身体，作为表象而对他展示出来的，认识到意志构成他意识中最直接的[东西]，但作为这种最直接的东西，它并没有完全进入表象的形式，——在表象的形式中，客体和主体是对峙的———而是在一种直接的方式中——在此方式中人们不十分清楚地区别主体客体——把自己透露出来的；并且也不是整个的透露出来的，而仅仅只是在其个别活动中使个体本身得以认识它而已；——我说，谁要是和我一同获得了这个信念，那么，这个信念就会自动的成为他认识整个自然的最内在本质的钥匙，因为他现在可以把这信念也转用到所有那些现象上去了。[当然，]那些现象不同于他自己的现象，不是在间接的认识之外，又在直接的认识中被知的，而仅仅是在间接的认识中，亦即片面地作为表象而被知的。他不仅将在和自己的现象类似的那些现象中，在人和动物中，把那同一个意志认为它们最内在的本质；而且继续不断的反省思维还将引导他也把在植物中茁芽成长的力，结晶体所由形成的力，使磁针指向北极的力，从不同金属的接触中产生的震动传达于他的力，在物质的亲和作用中现为趋避分合的力，最后还有在一切物质中起强大作用的重力，把石子向地球吸引，把地球向太阳吸引的力，——把这一切一切只在现象上认为各不相同，而在其内在本质上则认作同一的东西，认作直接地，如此亲密地，比一切其他[事物]认识得更充分的东西，而这东西在其表现得最鲜明的地方就叫作意志。唯有这样运用反省思维才使我们不致再停留于现象，才使我们越过现象直达自在之物。现象就叫作表象，再不是别的什么。一切表象，不管是哪一类，一切客体，都是现象。唯有意志是自在之物。作为意志，它就决不是表象，而是在种类上不同于表象的。它是一切表象，一切客体和现象，可见性，客体性之所以出。它是个别[事物]的，同样也是整体[大全]的最内在的东西，内核。它显现于每一盲目地起作用的自然力之中。它也显现于人类经过考虑的行动之中。

与此相反，在一切可能的概念中，意志这概念是唯一的一个不在现象中，不在单纯直观表象中而有其根源的概念，它来自内心，出自每人最直接的意识。

因此，凡是在身体内进行的一切，就必然是通过意志而进行的，虽然这里意志不是由认识指导的，不是按动机而决定的；而是盲目地起作用，[只是]按原因[起作用]，而在这种场合的原因就叫作刺激。

可是我们呢，我们的目的并不在事因学而是在哲学，即是说不在对世界的相对认识而在对世界的绝对认识，[所以]我们是走的一条方向相反的路，即是从我们直接的，认识得最完整的，绝对熟悉的，最接近的东西出发，以求了解那离我们较远的，片面地间接地知道的东西；我们要从最强烈、最显著、最清晰的现象出发，以求了解那些较不完备的，较微弱的现象。除了我自己的身体以外，我对一切事物所知道的只是一面，表象的一面；而其内在的本质，即令我认识其变化所从出的一切原因，对于我依然是不得其门而入的，是一个深藏的秘密。只有比较一下当动机推动我而我的身体发出一个动作时在我自己里面所发生的东西，比较一下那是我自己的，被外在根据所决定的变化之内在本质的东西，我才能对无机体如何随原因而变化的方式获得理解，这样才能体会它的内在本质是什么；而对于这本质所以显现的原因的知识，则只能示我以其进入时间空间的规律而已，此外再没什么别的。我之所以能作这样的比较，那是因为我的身体乃是那唯一的客体，即我不但认识其一面，表象的一面，而且还认识其第二面，叫做意志的那一面的客体。所以我不应相信：如果我能把自己的有机体，然后把我的认识，我的意欲和我的由动机而产生的行动还原为由原因产生的动作；为由电力、化学作用、机械作用产生的动作，我就会对于自己的认识，意欲等理解得更为透彻；而是只要我所求的是哲学而不是事因学，就必须反过来首先从我们自己的由动机而产生的行为，学会在本质上理解无机物体那些最简单的、最寻常的、我所看到随原因而起的运动，而把表出于自然界一切物体中那些不可根究的力，在种类上认作与那在我里面作为意志的东西是同一的，不过在程度上与此有别而已。

所以我对理念的体会是：理念就是意志的客体化每一固定不变的级别，只要意志是自在之物，因而不与杂多性相涉的话。而这些级别对个别事物的关系就等于级别是事物的永恒形式或标准模式。

意志客体化最低的一级表现为最普遍的自然力。这种自然力，一部分是无例外的显现于每一种物质中，如重，如不可透入性；一部分则各别分属于现有一切物质，有些管这一种物质，有些管那一种物质，由此而成为各别特殊的物质，如固体性，液体性，弹性，电气，磁力，化学属性和各种物性。

在意志的客体性较高的级别里我们看到显著的个性出现，尤其是在人，[这种个性]出现为个别性格的巨大差别，也即是完整的人格；这是在显著不同的个别相貌上已有着外在表现的，而人的相貌又包括着整个的体型。动物的个性差别在程度上远不及人，只有最高等的动物还有点踪迹可寻；在动物还是“种性”占绝对的统治地位，所以个别的相貌也就不显著了。越到下等动物，个性的痕迹越是汩没于种属的一般性格中，这些种属也就只有单一的相貌。

由于战胜一些较低的理念或意志较低的客体化而涌现的那一较完备的理念，正是由于它从每一被降服了的理念吸收了一较高级次的类似物在它自身中而获得了一崭新的特性。意志把自己在一新的更明晰的方式上客体化了。原来本是由于两可的双重方式，后来却是由于同化于现成的种子而生的，有有机的浆液、植物、动物、人。所以那较高现象是从一些较低现象的相互冲突中产生的，它吞噬了这一切现象然而又在较高的程度上实现了这一切现象的向上冲动。所以这里就已经是“蛇不吃蛇、不能成龙”这一条规律在支配着。

这样我们在自然中就到处看到了争夺，斗争和胜败无常，转败为胜，也正是在这种情况中我们此后还要更清楚地认识到对于意志有着本质上的重要性的自我分裂。意志客体化的每一级别都在和另一级别争夺着物质、空间、时间。恒存的物质必须经常更换[自己的]形式，在更换形式时，机械的、物理的、化学的、有机的现象在因果性的线索之下贪婪地抢着要出现，互相夺取物质，因为每一现象都要显示它的理念。

在动物界自身中，每一动物又为另一动物的俘虏和食料，也就是说每一动物又得让出它借以表出其理念的物质，以便于另一理念得据以为其表出之用，因为每一动物都只能由于不断取消异类的存在以维持它自己的存在。这样，生命意志就始终一贯是自己在啃着自己，在不同形态中自己为自己的食品，一直到了人类为止，因为人制服了其他一切物种，把自然看作供他使用的一种出品。

澳洲的猛犬蚁为这种斗争情况提供了最触目的例子：当人们把它切断之后，在头部和尾部之间就开始一场战斗，头部以上下颚咬住尾部，尾部力刺头部而[发起]勇敢的自卫。这场战斗经常要延长到半小时之久，直到双方死亡或被其他蚂蚁拖走为止。

如果我们把物质的一切化学差别抽掉，或是在因果链上设想，一直回溯到没有化学差别存在的时候，那么我们就只有剩下来的纯物质了，剩下这世界传成一颗弹丸，而这弹丸的生命，亦即意志的客体化，也就是吸引力和排拒力之间的那斗争所构成的了；前者作为重力，从一切方面向中心扑去；后者作为不可透入性，或是惜固体性或是惜弹性抗拒着前者。这一永恒的扑向中心和抗拒作用就可看作意志在最低级别上的客体性，并且在这级别上就已表现了意志的特性。

由于这个缘故，行动就必要按动机[而发]，而为了这些动机又必须有认识；所以认识是在意志客体化的这一级别上作为个体保存和种族延续所要求的一种辅助工具，[一种]“器械”而出现的。认识的出现是以大脑或一更大的神经节为代表的，正如把自己客体化的意志其他的任何企求或规定都是以一个器官为代表的一样，也即是为表象而把自己表出为一器官。——可是因为有了这个辅助工具，这个“器械”，在反掌之间就出现了作为表象的世界，附带地还有它所有的形式：客体和主体，时间，空间，杂多性和因果性。这时世界显出了[它的]第二面。在此以前世界原只是意志，现在它同时又是表象，是认识着的主体的客体了，直到这里，意志是在黑暗中极准确无误地追随它的冲动；到了[现在]这一级别，它却为自己点燃了一盏明灯。为了消灭那个从它那些现象的拥塞和复杂情况中产生出来的缺点，即令最完备的现象也不免要产生的那个缺点，这盏明灯是一个不可少的工具。在此以前，意志所以能在无机的和单纯植物性的自然中以一种决不失误的妥当性和规律性起作用，那是因为只有它独自在它的原始本质中，作为盲目冲动，作为意志在活动，没有别的援助，可是也没有来自第二个完全不同的世界，来自作为表象的世界的干扰。作为表象的世界虽然只是它自己的本质的写照，但却是完全另一性质，现在却要插手在它那些现象的联系之中了。于是，它那些现象的决不失误的妥当性就从此告终了。动物就已经不免为假象，幻觉所迷误。动物还只有直观的表象，没有概念，没有反省思维：因此它们是束缚在“现在”上的，不能顾及将来。——看起来，这种没有理性的认识好象不是在一切场合都足以达到它的目的似的，有时候好象也需要一种帮助似的。原来还有这样一种值得注意的现象摆在我们面前，就是说盲目的意志作用和由认识照明的作用这两种作用，在两类[不同的］现象之中[每]以非常出乎意料的方式互相侵入对方的范围。一面我们看到在动物那些由直观认识和动机来指导的作为之中，就有一种不带这些认识和动机的作为，也就是以盲目地起作用的意志的必然性来完成的作为。这种作为可以在动物的制作本能中看得出来，这种本能既无动机，又无认识的指导，然而看起来甚至好象是按抽象的、理性的动机来完成它们那些工作的。和这相反的另一情况是反其道而行之，认识之光侵入了盲目地起作用的意志的工地里去了，把人类有机体的纯生理机能照明了：在磁性催眠术中就是这样。——最后在意志达到了它客体化的最高程度时，发生于动物的那种悟性的认识，由于是感官为它提供资料，而从这些资料产生的[又]只是局限于眼前的直观，所以就不敷应用了。人，这复杂的、多方面的、有可塑性的、需求最多的、难免不受到无数伤害的生物，为了能够生存，就必须由双重认识来照明，等于是直观认识之上加上比直观认识更高级次的能力，加上反映直观认识的思维，亦即加上具有抽象概念能力的理性。与理性俱来的是思考，囊括着过去和未来的全景，从而便有考虑、忧虑，有事先筹划的能力，有不以当前为转移的行为，最后还有对于自己如此这般的意志决断完全明晰的意识。假象和幻觉的可能性既已随单纯的直观认识而俱来，于是，前此在意志无知的冲动中的可靠性就被取消了，因此本能和制作冲动，作为无知的意志之表出而杂在那些由认识指导的意志之表出中，就必须出而助以一臂之力；所以说和理性出现的同时，[前此]意志之表出的那种可靠性和准确性（在另一极端、在无机自然界，甚至现为严格的规律性）就丧失殆尽了。本能[既]几乎完全引退，势欲取一切而代之的思考（如在第一篇里论列的）就产生了摇摆不定和踟蹰不决，于是谬误有了可能，并且在好些场合还以行动妨碍着意志恰如其分的客体化。

作为仅仅是一种辅助工具，一种“器械”，认识和身体的任何器官一样，也是维系个体存在和种族存在的工具之一。

无欲是[人生的]最后目的，是的，它是一切美德和神圣性的最内在本质，也是从尘世得到解脱。

意志作为（柏拉图的）理念，虽在人类中有其最明显的和最完美的客体化，然而单是这一客体化还不能表出意志的本质。人的理念，如果要在应有的意义之下显露出来，就不可孤立地、割裂地表出，而必须有向下行的各级别，经过动物的一切形态，经过植物界直到无机界[的自然]相随在后才行。有这一切才使意志的客体化达到完整的地步。人的理念要以这一切为前提，正如树上的花要以枝、叶、根、干为前提是一个道理。这些级别形成一个金字塔，而人就是塔顶。

由于这种[外在]必然性，人为了自己的生存就需要动物，动物又因而依次需要另一种动物，然后也需要植物；植物又需要土壤、水分、化学元素、元素的化合物等，需要行星、太阳、[行星的]自转和公转、黄道的倾斜度等等。归根结底，这都是由于意志必须以自身饱自己的馋吻而产生的，因为除意志以外，再没有什么存在的东西了，而它呢，却是一个饥饿的意志。

——附带的我想在这里指出植物的坦率也可注意一下。每一植物单是在它的形态中便已坦率地表出了它整个的性格，公开显示着它的存在和意欲；植物面貌所以那么有趣就是由于这一点。可是动物[就不同]，如果要在理念上认识它，就已经要在它的行动和营为上来观察；而人呢，因为理性使他具有进行伪装的高度能力，就只有全靠研究和试探[来认识他了]。动物比人更坦率，在程度上比较正等于植物比动物更坦率。在动物，比在人更能看到赤裸裸的生命意志，因为人是用许多知识包扎起来的，此外又是被伪装的本领掩饰起来的，以至他的真正本质几乎只偶然地问或显露出来。完全赤裸裸的，不过也微弱得多，那是显出于植物的生命意志，那是没有目的和目标，盲目求生存的冲动。这是因为植物显示它全部的本质，是一览无余的，是完全天真无邪的。这种天真无邪，并不因一切禽兽的生殖器官都在隐蔽的部位，而植物却顶戴之以供观赏，便有所损失。植物的天真无邪基于它的无知无识。邪恶并不在意欲中，而是在带有知识的意欲中。每一植物首先就吐露了它的故乡，吐露这故乡的气候和它所从生长的土壤的性质。因此，即令是一个没有学习过的人也容易识别一种异乡的植物是热带地区的还是温带地区的，是生长在水里的，在沼地的，在山上的还是在荒地上的。此外每一种植物还表达了它种族的特殊意志而说出用任何其他语言不能表示的东西。

因此，意志就是真正的自在之物。任何人都能看到自己就是这意志，世界的内在本质就在这意志中。同时，任何人也能看到自己就是认识着的主体，主体[所有]的表象即整个世界，而表象只是在人的意识作为表象不可少的支柱这一点上，才有它的存在。所以在这两重观点之下，每人自己就是这全世界，就是小宇宙，并看到这世界的两方面都完整无遗地皆备于我。而每人这样认作自己固有的本质的东西，这东西也就囊括了整个世界的，大宇宙的本质。所以世界和人自己一样，彻头彻尾是意志，又彻头彻尾是表象，此外再没有剩下什么东西了。

事实上，意志自身在本质上是没有一切目的，一切止境的，它是一个无尽的追求。

从愿望到满足又到新的愿望这一不停的过程，如果辗转快，就叫作幸福，慢，就叫作痛苦；如果限于停顿，那就表现为可怕的，使生命僵化的空虚无聊，表现为没有一定的对象，模糊无力的想望，表现为致命的苦闷。

每一个别活动都有一个目的，而整个的总欲求却没有目的。

意志唯一的自我认识总的说来就是总的表象，就是整个直观世界。直观世界是意志的客体性，是意志的显出，意志的镜子。

“拿着巴古斯的雕花杖的人倒很多，但并没几个人真正是这位酒神的信奉者。”

科学有所不同于通俗常识的只是科学的形式是有条理的系统，是由于以概念的分层部署为手段而概括一切特殊为一般所得来的知识之简易化，和于是而获致的知识之完整性。

如果人们由于精神之力而被提高了，放弃了对事物的习惯看法，不再按根据津诸形态的线索去追究事物的相互关系——这些事物的最后目的总是对自己意志的关系——即是说人们在事物上考察的已不再是“何处”、“何时”、“何以”、“何用”，而仅仅只是“什么”，也不是让抽象的思维、理性的概念盘踞着意识，而代替这一切的却是把人的全副精神能力献给直观，浸沉于直观，并使全部意识为宁静地观审恰在眼前的自然对象所充满，不管这对象是风景，是树木，是岩石，是建筑物或其他什么。人在这时，按一句有意味的德国成语来说，就是人们自失于对象之中了，也即是说人们忘记了他的个体，忘记了他的意志；他已仅仅只是作为纯粹的主体，作为客体的镜子而存在；好象仅仅只有对象的存在而没有觉知这对象的人了，所以人们也不能再把直观者[其人]和直观[本身]分开来了，而是两者已经合一了；这同时即是整个意识完全为一个单一的直观景象所充满，所占据。所以，客体如果是以这种方式走出了它对自身以外任何事物的一切关系，主体[也]摆脱了对意志的一切关系，那么，这所认识的就不再是如此这般的个别事物，而是理念，是永恒的形式，是意志在这一级别上的直接客体性。并且正是由于这一点，置身于这一直观中的同时也不再是个体的人了，因为个体的人已自失于这种直观之中了。他已是认识的主体，纯粹的、无意志的、无痛苦的、无时间的主体。

在人类生活纷坛复杂的结构中，在世事无休止的变迁中，他也会只把理念当作常住的和本质的看待。生命意志就在这理念中有着它最完美的客体性，而理念又把它的各个不同方面表现于人类的那些特性，那些情欲、错误和特长，表现于自私、仇恨、爱、恐惧、勇敢、轻率、迟钝、狡猾、伶俐、天才等等等等；而这一切一切又汇合并凝聚成千百种形态（个体）而不停地演出大大小小的世界史；并且在演出中，推动这一切的是什么，是胡桃或是王冠，就理念自在的本身说是毫不相干的。最后这人[还]发现在人世正和在戈箕的杂剧中一样，在所有那些剧本中总是那些相同的人物，并且那些人物的企图和命运也总是相同的，尽管每一剧本各有其主题和剧情，但剧情的精神总是那么一个；（同时），这一剧本的人物也一点儿不知道另一剧本中的情节，虽然他们自己是那一剧本中的人物。因此，尽管在有了上演前此各剧的经验之后，[登场人物]班达龙并没变得敏捷些或者慷慨些，达塔格利亚也没变得谨严老实些，布瑞格娜没有变得胆壮些，而哥隆宾涅也没有变得规矩些。

艺术复制着由纯粹观审而掌握的永恒理念，复制着世界一切现象中本质的和常住的东西；而各按用以复制的材料[是什么]，可以是造型艺术，是文艺或音乐。艺术的唯一源泉就是对理念的认识，它唯一的目标就是传达这一认识。

只有本质的东西，理念，是艺术的对象。——因此，我们可以把艺术直称为独立于根据律之外观察事物的方式，恰和遵循根据律的考察[方式]相对称；后者乃是经验和科学的道路。后一种考察方式可以比作一根无尽的，与地面平行的横线，而前一种可以比作在任意一点切断这根横线的垂直线。遵循根据律的是理性的考察方式，是在实际生活和科学中唯一有效而有益的考察方式，而撇开这定律的内容不管，则是天才的考察方式，那是在艺术上唯一有效而有益的考察方式。前者是亚里士多德的考察方式，后者总起来说，是柏拉图的考察方式。

——只有通过上述的，完全浸沉于对象的纯粹观审才能掌握理念，而天才的本质就在于进行这种观审的卓越能力。这种观审既要求完全忘记自己的本人和本人的关系，那么，天才的性能就不是别的而是最完美的客观性，也就是精神的客观方向，和主观的，指向本人亦即指向意志的方向相反。准此，天才的性能就是立于纯粹直观地位的本领，在直观中遗忘自己，而使原来服务于意志的认识现在摆脱这种劳役，即是说完全不在自己的兴趣，意欲和目的上着眼，从而一时完全撤销了自己的人格，以便[在撤销人格后]剩了为认识着的纯粹主体，明亮的世界眼。

一个人的认识能力，在普通人是照亮他生活道路的提灯；在天才人物，却是普照世界的太阳。

通过艺术品，天才把他所把握的理念传达于人。

我们所以能够从艺术品比直接从自然和现实更容易看到理念，那是由于艺术家只认识理念而不再认识现实，他在自己的作品中也仅仅只复制了理念，把理念从现实中剥出来，排除了一切起干扰作用的偶然性。艺术家让我们通过他的眼睛来看世界。至于艺术家有这种眼睛，他认识到事物的本质的东西，在一切关系之外的东西，这是天才的禀赋，是先天的，但是他还能够把这种天禀借给我们一用，把他的眼睛套在我们[头上]，这却是后天获得的，是艺术中的技巧方面。

一切欲求皆出于需要，所以也就是出于缺乏，所以也就是出于痛苦。这一欲求一经满足也就完了；可是一面有一个愿望得到满足，另一面至少就有十个不得满足。再说，欲望是经久不息的，需求可以至于无穷。而[所得]满足却是时间很短的，分量也扣得很紧。何况这种最后的满足本身甚至也是假的，事实上这个满足了的愿望立即又让位于一个新的愿望；前者是一个已认识到了的错误，后者还是一个没认识到的错误。在欲求已经获得的对象中，没有一个能够提供持久的，不再衰退的满足，而是这种获得的对象永远只是象丢给乞丐的施舍一样，今天维系了乞丐的生命以便在明天[又]延长他的痛苦。——因为这个缘故，所以说如果我们的意识还是为我们的意志所充满，如果我们还是听从愿望的摆布，加上愿望中不断的期待和恐惧；如果我们还是欲求的主体；那么，我们就永远得不到持久的幸福，也得不到安宁。至于我们或是追逐，或是逃避，或是害怕灾祸，或是争取享乐，这在本质上只是一回事。不管在哪种形态之中，为不断提出要求的意志这样操心虑危，将无时不充满着激动着意识；然而没有安宁也就决不可能有真正的怡情悦性。这样，欲求的主体就好比是永远躺在伊克希翁的风火轮上，好比永远是以妲娜伊德的穿底桶在汲水，好比是水深齐肩而永远喝不到一滴的坦达努斯。

艺术胸襟的内在力量完全单独地固已能有如许成就，但是这种纯粹客观的情调还可以由于惬意的对象，由于自然美歆动人去鉴赏，向人蜂涌而来的丰富多采而从外面得到资助，而更轻而易举。自然的丰富多采，在它每次一下子就展开于我们眼前时，为时虽只在几瞬间，然而几乎总是成功地使我们摆脱了主观性，摆脱了为意志服务的奴役而转入纯粹认识的状况。所以一个为情欲或是为贫困和忧虑所折磨的人，只要放怀一览大自然，也会这样突然地重新获得力量，又鼓舞起来而挺直了脊梁；这时情欲的狂澜，愿望和恐惧的迫促，[由于]欲求[而产生]的一切痛苦都立即在一种奇妙的方式之下平息下去了。原来我们在那一瞬间已摆脱了欲求而委心于纯粹无意志的认识，我们就好象进入了另一世界，在那儿，[日常]推动我们的意志因而强烈地震撼我们的东西都不存在了。认识这样获得自由，正和睡眠与梦一样。能完全把我们从上述一切解放出来，幸与不幸都消逝了。我们已不再是那个体的人，而只是认识的纯粹主体，个体的人已被遗忘了。我们只是作为那一世界眼而存在，一切有认识作用的生物[固然]都有此眼，但是唯有在人这只眼才能够完全从意志的驱使中解放出来。由于这一解放，个性的一切区别就完全消失了，以致这只观审的眼属于一个有权势的国王也好，属于一个被折磨的乞丐也好，都不相干而是同一回事了。这因为幸福和痛苦都不会在我们越过那条界线时一同被带到这边来。

可是现在，如果就是这些对象，以其意味重大的形态邀请我们对之作纯粹的观审，[然而]对于人的意志，对于自显于其客体性中——亦即人身中——的意志根本有着一种敌对的关系，和意志对立，或是由于那些对象具有战胜一切阻碍的优势而威胁着意志，或是意志在那些对象的无限大之前被压缩至于零；但[这时的]观察者却并不把自己的注意力集中在这触目的，与他的意志敌对的关系上，而是虽然觉察着，承认着这关系，却有意地避开这关系，因为他这时以强力挣脱了自己的意志及其关系而仅仅只委心于认识，只是作为认识的纯粹无意志的主体宁静地观赏着那些对于意志[非常]可怕的对象，只把握着对象中与任何关系不相涉的理念，因而乐于在对象的观赏中逗留，结果，这观察者正是由此而超脱了自己，超脱了他本人，超脱了他的欲求和一切欲求，——这样，他就充满了壮美感，他已在超然物外的状况中了，因而人们也把那促成这一状况的对象叫做壮美。所以壮美感和优美感的不同就是这样一个区别：如果是优美，纯粹认识无庸斗争就占了上风，其时客体的美，亦即客体使理念的认识更为容易的那种本性，无阻碍地，因而不动声色地就把意志和为意志服役的，对于关系的认识推出意识之外了，使意识剩下来作为“认识”的纯粹主体，以致对于意志的任何回忆都没留下来了。如果是壮美则与此相反，那种纯粹认识的状况要先通过有意地，强力地挣脱该客体对意志那些被认为不利的关系，通过自由的，有意识相伴的超脱于意志以及与意志攸关的认识之上，才能获得。

因为壮美感既和优美感在主要的决定因素方面，在纯粹的，不带意志的认识上，在与此同时出现的，对于理念——不在一切由根据律决定的关系中的理念——的认识上，是相同的；而仅仅只是由于一个补充[规定]，即超脱那被认识了的，正在观审中的对象对于意志的根本敌对关系，才和优美感有所区别；那么，分别按这一补充[规定]或是强烈鲜明的、迫近的或只是微弱的，远离的，只是示意而已，就产生了壮美的各级程度，产生了从优美到壮美的过渡。

因此，人比其他一切都要美，而显示人的本质就是艺术的最高目的。人的体态，人的表情是造型艺术最重要的对象，犹如人的行为是文艺的最重要对象一样。——不过任何一物仍然各有其独特的美，不仅是每一有机的，表出于个体性的单位中的东西，而且是任何无机的，无形式的，乃至任何工艺品[都有这种美]。原来所有这些东西都显示理念，意志通过这些理念而自行客体化于最低的级别上，好象是谱出了大自然最低沉的，余音袅袅的低音符似的。重力，固体性，液体性，光等等是表出在岩石中，建筑物中，流水中的一些理念。风景园艺和建筑艺术除了帮助岩石，建筑物，流水等明晰地，多方面地，完备地展出它们独特的属性，为它们提供机会以便纯洁地表示它们自己之外，不能有所作为，不过它们由此得以邀请[人们]对它们作审美的鉴赏，减轻了鉴赏的困难。

对于美的认识固然总是把纯粹认识的主体和作为客体而被认识的理念规定为同时的，不可分的，不过美感的来源时而更在于领会已认识到的理念，时而更在于纯粹认识摆脱了欲求，从而摆脱了一切个体性和由个体性而产生的痛苦之后的怡悦和恬静。并且，是美感的这一成分还是那一成分取得优势都要以直观地领会到的理念是意志客体性的较高还是较低级别为转移。所以在无机物、植物和建筑艺术中鉴赏自然美（实物的鉴赏或通过艺术的鉴赏），由纯粹无意志的认识而来的美感就会占优势，因为这里领会到的理念只是意志客体性的下层级别，从而也不是意味深长和含义丰富的现象。与此相反，如果动物或人是鉴赏的或艺术表现的对象，那么，美的享受就会偏重在这些理念的客观体会之中。理念[于此]是意志的最明晰的表出；因为动物和人展出了最复杂的形态，展出了现象的丰富和深长意味，并且是最完整地给我们展出了意志的本质，不管这本质是在意志的激动中，恐怖中，满足中或在其挫折中（最后这一点在悲剧的演出中），最后或甚至在其方向变换或自我扬弃中。

建筑艺术和造型艺术，和文艺的区别乃在于建筑所提供的不是实物的拟态，而是实物自身。和造型艺术，文艺不一样，建筑艺术不是复制那被认识了的理念。在复制中是艺术家把自己的眼睛借给观众，在建筑上艺术家只是把客体对象好好的摆在观众之前，在他使那实际的个别客体明晰地，完整地表出其本质时，得以使观众更容易把握理念。

人的美是一种客观的表现，这种表现标志着意志在其可被认识的最高级别上，最完美的客体化上，根本是人的理念完全表出于直观看得到的形式中。在这里尽管是美的客观方面如此突出，然而那主观方面依然是这客观方面永久的伴当。并且正因为没有一个对象能够象美人的容貌和身段那样迅速地把我们移人审美的直观，在一看到这种容貌和身段时，我们立刻就为一种说不出的快感所控制，使我们超然于我们自己，超然于一切使我们痛苦的事物之上，所以这种情况的可能就仅仅在于意志可加以最明晰，最纯洁的认识的可能性也[能]最轻易地，最迅速地把我们移入纯粹的认识状态；在这状态中，只要纯粹的美感还在，我们的人格，我们的欲求及其经常的痛苦就都消失了。所以歌德说：“谁要是看到人的美，就没有邪恶的东西能够触犯他；他觉得自己和自己，自己和宇宙都协调一致了。”——至于自然[如何]成功地[产生了]一个美的人体形象，我们必须这样来说明：即是说当意志在这最高级别上把自己客体化于一个个体中时，由于幸运的情况和自己的力量[它]完全战胜了一切障碍和阻力，较低级别的意志现象常使这些障碍与阻力和意志作对，——各种自然力就属于这类现象——。意志总是必须先从这些阻力手里夺取并赢得那本属于一切现象的物质。再进一步说，在较高级别上的意志现象在其形式上总是有多种多样的。一株树已经是无数重复着的，成长着的纤维的一个有系统的组合体。这种组合到愈高的级别愈是有增无已，而人体就是极不相同的部分组成的最复杂的系统；其中每一部分都有。着一个从属于整体的，然而又是独特的生命。至于所有这些部分又恰好是在适当的方式下从属于整体，在适当的方式下互相配合，为了整体的表出而和谐地同谋协力，不多出一点，也不委曲一点，——这一切就是这样一些罕有的条件，就是说它的后果就是美，就是完全刻画出来的种性。

艺术家对于美所以有这种先验的预期以及鉴赏家对于美所以有后验的赞赏，这种可能性就在于艺术家和鉴赏家他们自己就是大自然自在的本身，就是把自己客体化的意志。正如恩披陀克勒斯所说，同类的只能为同类的所认识；所以只有大自然能理解他自己，只有大自然才会根究它自己，那么，精神也只为精神所理解。

结果自然是：我们固然可说植物有美，但不能说植物有优雅；如果要这样说，也只能是拟人的意义。动物和人则两者兼而有之。根据上面所说的，有优雅就在于每一动作和姿势都是在最轻松、最相称和最安详的方式之下完成的，也就是纯粹符合动作的意图，符合意志活动的表现。没有多余，多余就是违反目的的、无意义的举措或蹩扭难看的姿势；没有不足，不足就是呆板僵硬的表现。优雅以所有一切肢体的匀称，端正谐和的体形为先决条件，因为只有借助于这些，在一切姿势和动作中才可能有完全的轻松的意味和显而易见的目的性。所以优雅决不可能没有一定程度的体型美。优雅和体型美两者俱备而又统一起来便是意志在客体化的最高级别上的最明晰的显现。

因此，以表出人的理念为目的的各种艺术，除了作为族类的特征的美以外，还要以个人特征为任务。个人特征最好就叫做性格。然而表出性格又只能在这样一个范围内，即是说不能把性格看作什么偶然的，绝对专属于这么一个人的个体的东西，而是要把性格看作人的理念恰好在这一个个体中特别突出的一个方面，这样性格的描写才有助于显出人的理念。于是性格，作为性格说，固然是个别的，却仍然要按理想的典型来把握，来描写，也即是说根本要就人的理念（性格以它的方式助成人的理念的客体化）来突出性格的特殊意义。在此以外，这一描写也是一个人，作为个别人的肖像、复制，包括一切偶然的东西。并且即令是肖像，正如文克尔曼所说，也应该是个体[最]理想的典型。

个体既然总是属于人类的，在另一方面人性又总是在个体中并且是包括个体特有的典型的意味而显露出来的；所以既不可以以性格来取消美，也不可以以美来取消性格；因为以个体特征来取消族类特征便是漫画，而以族类特征取消个体特征，结果又会[空洞]无意义。因此，以美为宗旨的艺术表现——主要的是雕刻——总还是以个别性格在某些方面把这种美（即族类特征）加以修正和限制，总要在突出人的理念的某一方面时在一定的，个别的方式下表出人的理念；这是因为人的个体作为个体说，在一定程度上都有一个特有的理念[这么一种]尊严，而就人的理念说，最重要的正是把它自己表出于有特殊重要意味的个体中。

因为在仪态之外还有“美”是[人体]雕刻的主要课题，所以雕刻喜欢裸体，只在衣着并不隐蔽身段时，[才]可以容许衣着。雕刻利用艺术上的褶裙不是用以隐蔽，而是用以间接地表现身段。

即是说少穿衣服或完全不穿衣服最有利于欣赏美的身段，所以一个很美的人，如果他既有审美的趣味，又可按趣味而行事的话，他最喜欢的就会是少穿衣服，最好是几乎是全裸着身子过日子，仅仅和希腊人一样着那么一点儿衣服，——与此相同，每一个心灵优美而思想丰富的人，在他一有任何可能就争取把自己的思想传达于别人，以便由此而减轻他在此尘世中必然要感到的寂寞时，也会经常只用最自然的，最不兜圈子的，最简易的方式来表达自己[的思想]。反过来，思想贫乏，心智混乱，怪癖成性的人就会拿些牵强附会的词句，晦涩难解的成语来装饰自己，以便用艰难而华丽的词藻为[他自己]细微渺小的，庸碌通俗的思想藏拙。这就象那个并无俊美的威仪而企图以服饰补偿这一缺点的人一样，要以极不驯雅的打扮，如金银丝绦、羽毛、卷发、高垫的肩袖和鹤氅来遮盖他本人的委琐丑陋。有些作者，在人们强迫他改作他[写得]那么堂皇而晦涩的著作，[以符合]书中渺小的、一览无余的内容时，就会和一个人在要他光着身子走路时一样的难为情。

人们首先就该考虑一下，一个行为的内在意义和它的外在意义是完全不同的。两者也每每各自分别出现[，不相为谋]。外在的意义是就一个行为对于实际世界的，在实际世界中的后果来说的重要性，所以是按根据律[来决定]的。内在的意义是[我们]对于人的理念体会的深刻。这种体会由于凭借按目的而配置妥当的情况，让那些表现明确而坚定的个性展出它们的特性因而揭露了人的理念不常见的那些方面，就显示了人的理念。在艺术里有地位的只是内在意义，外在意义则在历史上有地位。两者完全各自独立，可以合并出现，但也可以分别单独出现。在历史上极为重大的一种行为在内在意义上很可能是平凡而庸俗的行为。相反，日常生活中的[任何]一幕，如果个体的人以及人的作为，人的欲求，直到最隐蔽的细微未节都能够在这一幕中毫发毕露，也可能有很大的内在意义。又外在意义尽可极不相同，而内在意义仍可相同或无非是同一个意义；例如：或是内阁大臣们在地图上为争夺土地和臣民而相持不下，或是农民们在小酒店里用纸牌和骰子互赌输赢而拌嘴，这在内在意义上说，并没有什么不同，正如人们下棋，不管棋子是黄金制的或木头制的，其为博弈则一。何况单是由于这一理由，构成亿万人生活内容的这些情景和事态，他们的作为和营谋，他们的困苦和欢乐就有足够的重要性作为艺术的题材；并且由于这些情景和事态的丰富多采，一定也能提供足够的材料以展出人的理念的许多方面。甚至瞬息间的过眼烟云，一经艺术掌握而固定于画面（于今称为生活素描）之上，也要激起一种轻微的，别具意义的感动，原来在一些个别的，却又能代表全体的事态中把这瞬息万变不停地改头换面的世界固定在经久不变的画面上，乃是绘画艺术的成就。

从这种清静剂可以产生绝对的无欲——这是基督教和印度智慧的最内在精神——，可以产生一切欲求的放弃，意志的收敛，意志的取消，随意志的取消也可以产生最后的解脱。那些永远可钦佩的艺术大师就是这样以他们的作品直观地表出了这一最高的智慧。所以这里就是一切艺术的最高峰。艺术在意志的恰如其分的客体性中，在理念中追踪意志，通过了一切级别，从最低级别起，开始是原因，然后是刺激，最后是动机这样多方的推动意志，展开它的本质，一直到现在才终于以表示意志[自己]自由的自我扬弃而结束。

因此，理念不是无条件地，而只是在条件之下才可以传达于人的，因为那既被把握又在艺术作品中被复制出来的理念只按各人本身的智力水平而[分别]引起人们的注意。因为这一缘故，所以恰好是各种艺术中最优秀的作品，天才们最珍贵的产物，对于人类中迟钝的大多数必然永远是一部看不懂的天书。在这些作品与多数人之间隔着一条鸿沟，大多数人不能接近这种天书，犹如平民群众不能接近王侯们的左右一样。最无风雅的人固然也把公认的杰作当作权威，但那不过是为了不暴露他们自己的低能罢了。这时他们虽口里不说，但总是准备着大肆低毁这些杰作，一旦有人容许他相信可以这样作而不致暴露他们自己，那么，他们对于一切伟大的、优美的东西——这些东西从来不引起他们欣赏，所以正是因此而伤害了他们的自尊心———对于这些东西的创作者既然衔恨已久，现在就可以兴高采烈的尽情发泄他们的憎恨了。原来一个人要自觉自愿地承认别人的价值，尊重别人的价值，根本就得自己有自己的价值。这是[一个人]尽管有功而必须谦逊的理由所在，也是[人们]对于[别人的]这一德性往往加以过誉的理由之所在。

理念，就其显著的原始性说，只能是从生活自身，从大自然，从这世界汲取来的，并且也只有真正的天才或是一时兴奋已上跻于天才的人才能够这样做。只有从这样的直接感受才能产生真正的，拥有永久生命力的作为。正因为理念现在是，将来也依然是直观的，所以艺术家不是在抽象中意识着他那作品的旨趣和目标，浮现于他面前的不是一个概念，而是一个理念。因此，他不能为他的作为提出一个什么理由来。他是如人们所形容的，只是从他所感到的出发，不意识地，也可说本能地在工作。与此相反，摹仿着，矫揉造作的人，效颦的东施，奴隶般的家伙，这些人在艺术中都是从概念出发的。他们在真正的杰作上记住什么是使人爱好的，什么是使人感动的；把这些弄明白了，就都以概念，也就是抽象地来理解，然后以狡猾的用心或公开或隐蔽地进行摹仿。他们和寄生植物一样，从别人的作品里吸取营养，又和水蛭一样，营养品是什么颜色，它们就是什么颜色。是啊，人们还可以进一步比方说，他们好比是些机器，机器固然能够把放进去的东西碾碎，拌匀，但决不能使之消化，以致放进去的成份依然存在，仍可从混合物里找出来，筛分出来。与此相反，唯有天才可比拟于有机的、有同化作用的、有变质作用的、能生产的身体。因为他虽然受到前辈们及其作品的教育和薰陶，但是通过直观所见事物的印象，直接使他怀胎结果的却是生活和这世界本身。因此，即令是最好的教养也决无损于他的独创性。一切摹仿者，一切矫揉造作的人都把人家模范作品的本质装到概念里来体会，但概念决不能以内在的生命赋予一个作品。时代本身，也就是各时期蒙昧的大众，就只认识概念，株守着概念，所以他们情愿以高声的喝彩来接受那些装模作样的作品。可是这些作品，不到几年便已[明日黄花]无鉴赏的价值了，因为时代精神，也就是一些流行的概念，已自变换了，而那些作品本就是只能在这些概念上生根的。只有真正的杰作，那是从自然，从生活中直接汲取来的，才能和自然本身一样永垂不朽，而常保有其原始的感动力。因为这些作品并不属于任何时代，而是属于[整个]人类的。它们也正因此而不屑于迎合自己的时代，这时代也半冷不热地接受它们。又因为这些作品每每要间接地消极地揭露当代的错误，所以[人们]即令承认这些作品，也总是蜘蹰不前，亦非衷心所愿。然而可以抵消这一切的是它们能够永垂不朽，能够在最辽远的将来也还能有栩栩如生的，依然新颖的吸引力。那时它们也就不会再任人忽视，任人错看了，因为那若干世纪以来屈指可数的几个有判断力的人物由于赞扬它们已给它们加了冕，批准了它们。这些少数人的发言逐渐逐渐增加了就构成了权威。

——人们请读一读每一世纪的伟大人物对其当代人的控诉罢，这听起来总好象就是今天发出来的声音似的，因为[今昔]都是同一族的人。在任何时代，在每一种艺术中都是以空架子的格局代替精神。精神永远只是个别人的所有物，而格局却是由最近出现的，公认的精神现象脱下来的一件旧衣服。根据这一切，如果要获得后世的景仰，除了牺牲当代人的赞许外，别无他法；反之亦然。

不过，由于文克尔曼在美的形而上学中的这些以及类似的意见，我倒明白了一个真理，即是说人们尽管能够对于艺术美有最大的感受力和最正确的判断，然而不能为美和艺术的本质提出抽象的、真正哲学上的解释；正和人们尽管高尚而有美德，尽管他有敏感的良心，能够在个别情况之下作出天秤上不差毫厘的决断，然而并不就能够以哲理根究行为的伦理意义而加以抽象的说明，如出一辙。

化学家把[两种]清澈透明的液体混合起来，就可从而获得固体的沉淀：与此相同，诗人也会以他组合概念的方式使具体的东西、个体的东西、直观的表象，好比是在概念的抽象而透明的一般性中沉淀下来。这是因为理念只能直观地被认识，而认识理念又是一切艺术的目的。[诗人]在文艺中的本领和化学[家在试验室]中的本领一样，都能够使人们每次恰好获得他所预期的那种沉淀。诗文里面的许多修饰语就是为这目的服务的，每一概念的一般性都由这些修饰语缩小了范围，一缩再缩，直到直观的明确性。

整个自然界，一切级别上的理念都可以由文艺表出，文艺按那待传达的理念有什么样的要求，时而以描写的方法，时而以叙述的方法，时而又直接以戏剧表演来处理。不过，如果是在表出意志客体性的较低级别时，因为不具认识的自然以及单纯动物性的自然都可以在掌握得很好的某一瞬间几乎就完全揭露了它们的本质，那么造型艺术一般就要比文艺强。人则与此相反，人表现他自己不仅是由于单纯的体态和面部表情，而且是由于一连串的行为以及和行为相随的思想和感情。就这一点来说，人是文艺的主要题材，在这方面没有别的艺术能和文艺并驾齐驱，因为文艺有写出演变的可能，而造型艺术却没有这种可能。

那么，显示意志的客体性到了最高级别的这一理念，在人的挣扎和行为环环相扣的系列中表出人，这就是文艺的重大课题。——固然还有经验，还有历史也教导我们认识人，不过那多半是教我们认识人们而不是教我们认识人。即是说经验和历史偏重于提供人们互相对待上的一些事实的纪录，而很少让我们深刻的看到人的内在本质。同时，我们也不能说经验和历史就不能谈人的内在本质，不过凡是一旦在历史或在我们个人自己的经验中也能使我们看到人自己的本质，那么我们理解经验和历史家理解历史就已经是拿艺术眼光，诗人印眼光[看问题了]；即是说我们和历史家已是按理念而不是按现象，已是按内在本质而不是按[外在]关系来理解[各自的对象]了。个人自己的经验是理解文艺和历史不可缺少的条件，因为经验就象是这两者的语言相同可以共同使用的一本字典似的。不过历史之于文艺就好比肖像画之于故事画，前者提供个别特殊中的真，后者提供一般普遍中的真，前者具有现象的真实性，并能从现象中证明真实性的来历，后者则具有理念的真实性，而理念的真实性是在任何个别的现象中找不到，然而又在一切现象中显出来的。诗人要通过[自己的]选择和意图来表出紧要情况中的紧要人物，历史家却只看这两者是如何来便如何秉笔直书。是的，他不得按情节和人物内在的、道地的、表示理念的意义，而只能按外在的、表面的、相对的、只在关节上、后果上重要的意义来看待和选择情节与人物。他不得对任何自在和自为的事物按其本质的特征和表现来观察，而是对一切都必须按关系，必须在连锁中，看对于随后发生的事有什么影响，特别是对于他本人当代的影响来观察。所以他不会忽略一个国王的行为，尽管这行为并无多大意义，甚至行为本身庸碌不堪；那是因为这行为有后果和影响。相反，个别人物本身极有意义的行为，或是极杰出的个人，如果他们没有后果，没有影响，就不会被历史家提到。原来历史家的考察是按根据律进行的，他抓住现象，而现象的形式就是这根据律。诗人却在一切关系之外，在一切时间之上来把握理念，人的本质，自在之物在其最高级别上恰如其分的客体性。虽然说，即令是在历史家所必须采用的考察方式，也决不是现象的内在本质，现象所意味着的东西，所有那些外壳的内核就完全丧失了，至少是谁要找寻它，也还能把它认出来，找出来；然而那不是在关系上而是在其自身上重要的东西，理念的真正开展，在文学里就要比在历史里正确得多，清楚得多。所以尽管听起来是如此矛盾，[我们]应承认在诗里比在历史里有着更多真正的、道地的内在真实性，这是因为历史家必须严格地按生活来追述个别情节，看这情节在时间上、在原因和结果多方交错的锁链中是如何发展的，可是他不可能占有这里必要的一切材料，不可能看到了一切，调查了一切。他所描写的人物或情节的本来面目随时都在躲避他，或是他不知不觉地以假乱真，而这种情况又是如此屡见不鲜，以致我认为可以断定在任何历史中假的[总是]多于真的。诗人则与此相反，他从某一特定的、正待表出的方面把握了人的理念，在这理念中对于他是客观化了的东西就是他本人自己的本质。他的认识，如上面论雕刻时所分析过的，是半先验的；在他心目中的典型是稳定的、明确的、通明透亮的，不可能离开他。因此诗人在他那有如明镜的精神中使我们纯洁地、明晰地看到理念，而他的描写，直至个别的细节，都和生活本身一样的真实。

历史使我们看到人类，好比高山上的远景使我们看到自然一样：我们一眼就看到了很多东西，广阔的平原，庞然的大物，但是什么也不明晰，也无法按其整个的真正本质来认识。与此相反，个别人生平的记事使我们看到人类，就好比我们邀游于大自然的树木、花草、岩石、流水之间而认识大自然一样。可是如同一个艺术家在风景画里使我们通过他的眼睛来看大自然从而使我们更容易认识自然的理念，更容易获得这种认识不可少的、纯粹的、无意志的认识状况一样；文艺在表出我们在历史和传记中能找到的理念时也有许多胜过历史和传记的地方；因为，在文艺里也是天才把那面使事物明朗化的镜子放在我们面前，在这面镜子里给我们迎面映出的是一切本质的和有意义的东西都齐全了，都摆在最明亮的光线之下；至于那些偶然的、不相干的东西则都已剔除干净了。

抓住一瞬间的心境而以歌词体现这心境就是这种诗体的全部任务。然而真正诗人的抒情诗还是反映了整个人类的内在[部分]，并且亿万过去的，现在的，未来的人们在由于永远重现而相同的境遇中曾遇到的，将感到的一切也在这些抒情诗中获得了相应的表示。因为那些境遇由于经常重现，和人类本身一样也是永存的，并且总是唤起同一情感，所以真正诗人的抒情作品能够经几千年而仍旧正确有效，仍有新鲜的意味。诗人究竟也是一般的人，一切，凡是曾经激动过人心的东西，凡是人性在任何一种情况中发泄出来的东西，凡是呆在人的心胸中某个角落的东西，在那儿孕育着的东西，都是诗人的主题和材料，此外还有其余的整个大自然也是诗人的题材。所以诗人既能歌颂[感性的]享乐，也能歌颂神秘[的境界]；可以是安纳克雷翁，也可以是安琪路斯·席勒治乌斯；可以写悲剧，同样也可以写喜剧，可以表出崇高的[情操]，也可以表出卑鄙的胸襟，——一概以[当时的]兴致和心境为转移。因此任何人也不能规定诗人，不能说他应该是慷慨的、崇高的，应该是道德的、虔诚的、基督教的，应该是这是那；更不可责备他是这而不是那。

一切艺术的目的既然只有一个，那就是理念的表出；不同艺术间的基本区别既然只在于要表出的理念是意志客体化的哪一级别，而表出时所用的材料又按这些级别而被规定；那么，尽管是距离最远的两种艺术也可用比较的办法使彼此得到说明。

无论是从效果巨大的方面看，或是从写作的困难这方面看，悲剧都要算作文艺的最高峰，人们因此也公认是这样。就我们这一考察的整个体系说，极为重要而应该注意的是：文艺上这种最高成就以表出人生可怕的一面为目的，是在我们面前演出人类难以形容的痛苦、悲伤，演出邪恶的胜利，嘲笑着人的偶然性的统治，演出正直、无辜的人们不可挽救的失陷；[而这一切之所以重要]是因为此中有重要的暗示在，即暗示着宇宙和人生的本来性质。

悲剧的真正意义是一种深刻的认识，认识到[悲剧]主角所赎的不是他个人特有的罪，而是原罪，亦即生存本身之罪。

意志的恰如其分的客体化便是（柏拉图的）理念；用个别事物的表现（因为这种表现永远是艺术作品本身）引起[人们]对理念的认识（这只在认识的主体也有了相应的变化时才有可能）是所有其他艺术的目的。所以这一切艺术都只是间接地，即凭借理念来把意志客体化了的。我们的世界既然并不是别的什么，而只是理念在杂多性中的显现，以进入个体化原理（对于个体可能的认识的形式）为途径的显现；那么音乐，因为它跳过了理念，也完全是不依赖现象世界的，简直是无视现象世界；在某种意义上说即令这世界全不存在，音乐却还是存在；然而对于其他艺术却不能这样说。音乐乃是全部意志的直接客体化和写照，犹如世界自身，犹如理念之为这种客体化和写照一样；而理念分化为杂多之后的现象便构成个别事物的世界。所以音乐不同于其他艺术，决不是理念的写照，而是意志自身的写照，[尽管]这理念也是意志的客体性。因此音乐的效果比其他艺术的效果要强烈得多，深入得多；因为其他艺术所说的只是阴影，而音乐所说的却是本质。既然是同一个意志把它自己客体化于理念和音乐中，只是客体化的方式各有不同而已；那么，在音乐和理念之间虽然根本没有直接的相似性，却必然有一种平行的关系，有一种类比的可能性；而理念在杂多性和不完美[状态]中的现象就是这可见的世界。

人的本质就在于他的意志有所追求，一个追求满足了又重新追求，如此永远不息。是的，人的幸福和顺遂仅仅是从愿望到满足，从满足又到愿望的迅速过渡；因为缺少满足就是痛苦，缺少新的愿望就是空洞的想望、沉闷、无聊。和人的这种本质相应，曲调的本质[也]永远在千百条道路上和主调音分歧，变调，不仅只变到那些谐音的各阶梯，变到第三音阶和任何音调的第五音阶，而是变到任何一个音，变到不调和的第七音阶和那些超量音阶；但是最后总是跟着又回到主调音。在所有这些道路上都是曲调在表出意志的各种复杂努力。不过由于最后重返谐音的一阶梯，尤其是重返主调音的阶梯，曲调也经常表示满足。曲调的发明，在曲调中揭露人类欲求和情感的最深秘密，这是天才的工作；而在这里天才的作用比在任何地方更为明显，远离着一切反省思维和意识着的任何企图，这就可叫作一个灵感。

音乐不是现象的，或正确一些说，不是意志恰如其分的客体性的写照，而直接是意志自身的写照。所以对世界上一切形而下的来说，音乐表现着那形而上的；对一切现象来说，音乐表现着自在之物。准此，人们既可以把这世界叫作形体化了的音乐，也可以叫作形体化了的意志。因此，从这里还可以说明为什么音乐能使实际生活和这世界的每一场面，每一景况的出现立即具有提高了的意义，并且，音乐的曲调和当前现象的内在精神愈吻合，就愈是这样。人们所以能够使一首诗配上音乐而成为歌词，或使一个直观的表演配上音乐而成为哑剧，或使两者配上音乐而成为歌剧，都是基于这一点。人生中这种个别的情景虽可被以音乐的这种普遍语言，却决不是以彻底的必然性和音乐联在一起的，也不是一定相符合的；不，这些个别情景对于音乐的关系，只是任意的例子对于一般概念的关系。

因此，在不折不扣的意义上说，艺术可以称为人生的花朵。如果作为表象的整个世界只是意志的可见性，那么，艺术就是这种可见性的明朗化，是更纯洁地显出事物，使事物更便于概览的照相机；是《汉姆勒特》[一剧中]的戏中戏，舞台上的舞台。

因为在这里，在这人生有无价值，是得救或是沉沦的关头，起决定作用的不是哲学的僵硬概念，而是人自己最内在的本质；即柏拉图所说的神明，指导着人但不曾选定人，而是人自己所选定的“神明”；又即康德所说的“悟知性格”。

意志既然是自在之物，是这世界内在的涵蕴和本质的东西；而生命，这可见的世界，现象，又都只是反映意志的镜子；那么现象就会不可分离地随伴意志，如影不离形；并且是哪儿有意志，哪儿就会有生命，有世界。

个体必然有生有灭，这是和“个体化”而俱来的。在生命意志的显现中，个体就好比只是个别的样品或标本。生命意志不是生灭所得触及的，正如整个自然不因个体的死亡而有所损失是一样的。这是因为大自然所关心的不是个体而仅仅只是物种的族类。对于种族的保存，大自然却十分认真，不惜以绝大超额数量的种子和繁殖冲动的巨大力量为之照顾。与此相反，无穷的时间，无边的空间以及时间空间中无数可能的个体既然都是大自然管辖下的王国，那么个体对于大自然就没有什么价值了，也不可能有什么价值。因此大自然也总是准备着让个体凋谢死亡。据此，个体就不仅是在千百种方式上由于极微小的偶然契机而冒着死亡的危险，而是从原始以来压根儿就注定要死亡的；并且是从个体既已为种族的保存尽了力的那一瞬起，大自然就在亲自把死亡迎面送给个体。由于这一点，大自然本身就很率直地透露了这一重大的真理：只有理念而不是个体才真正有真实性；即是说只有理念才是意志的恰如其分的客体性。于是，人既然是大自然本身，又在大自然最高度的自我意识中，而大自然又只是客体化了的生命意志；那么，一个人要是理解了这一观点并且守住这一观点，他诚然可以由于回顾大自然不死的生命，回顾他自己就是这自然而有理由为他[自己]的和他朋友的死获得安慰。

因此，我们既无须探讨生前的过去，也无须探讨死后的将来。更应该作的倒是我们要把现在当作意志在其中显现的唯一形式来认识。现在不会从意志那里溜掉，不过意志当然也不会从现在那里溜掉。因此，要是如此这般的生命就满足了一个人，要是这个人在任何场合都肯定生命，他也就可以有信心把生命看作是无穷无尽的而把死亡的恐惧当作一种幻觉驱逐掉。

由于这一点，所以每一个最粗犷的人都要按他自己所感到的而激烈地为个别行为的完全自由辩护；但一切时代的大思想家，甚至有些意义较为深远的宗教教义却都否认这种自由。可是谁要是明白了人的全部本质就是意志，人自己就只是这意志所显现的现象；又明白了这现象有着根据律为它必然的，从主体方面即可认识的形式，而这形式在这里又是作为动机律而形成的；那么，他就会觉得在已有的性格和眼前的动机之下来怀疑一个行动一定要发生的必然性，就等于是怀疑三角形的三内角之和等于两直角。

因此，每一个人都是由于他的意志而是他，而他的性格也是最原始的，因为欲求是他的本质的基地。由于后加的认识，他才在经验的过程中体会到他是什么，即是说他才认识到自己的性格。所以他是随着，按着意志的本性而认识自己的；不是如旧说那样以为他是随着，按着他的认识而有所欲求的。按旧说只要他考虑他最喜欢是如何如何，他便是如何如何了：这就是旧说的意志自由。所以旧说[的旨趣]实际上是在说：在认识之光的照耀下，人是他自己的创造物。我则相反，我说：在有任何认识之前，人已是他自己的创造物；认识只是后来附加以照明这创造物的。因此，人不能作出决定要做这样一个人，要做那样一个人，也不能[再]变为另一个人；而是他既已是他，便永无改易，然后，逐次认识自己是什么。在旧说，人是要他所认识的[东西]；依我说，人是认识他所要的[东西]。

当动物总是只从直观表象而具有动机时，人却努力要完全摆脱这种动机的作用而只以抽象表象决定自己。人由此得利用他理性上的特权以取得最大可能的优势；他摆脱了现在，他不是趋避眼前随即消逝的苦乐，而是考虑苦乐双方的后果。除开一些根本无多大意义的行动外，我们在绝大多数场合都是被抽象的，从思想中产生的动机所决定而不是被眼前印象所决定的。因此我们觉得只在眼前一时忍受任何个别的匮乏颇为轻易，而任何有意的刻苦却困难得可怕，因为前者只涉及转瞬即逝的现在，而后者却和此后的将来攸关，因而还包含着无数次的匮乏在内；有意刻苦就等于无数次的忍受匮乏。因此，我们苦乐的原因所在大半不是实际的“现在”而是抽象的思虑。这思虑才是常使我们难于忍受的东西，才是给我们制造烦恼的东西。

因此，人们在精神极度痛苦时要扯下自己的头发，要捶胸抓脸，要在地上打滚，而这一切无非都只是一种手段，用以驱散一个觉得难以忍受的思想。正因为精神痛苦比肉体上的痛苦要大得多而能使后者不被感觉，所以绝望的人或是被病中苦恼所折磨的人，即令他从前在舒适状态中一想到自杀这一念头就要颤栗退缩，现在却很容易濒于自杀。同一个道理，忧虑和伤感，也就是思想上的一些玩意儿，比肉体上的创痛更容易伤身，损害身体也更为严重。据此，厄披克德特说得对：“使人烦恼的不是事物本身，而是人们对于这事物的信念或意见。”辛乃加也说得好：“虚声恫吓我们的事物多于实际胁迫着我们的事物，并且我们在见解上感到痛苦的次数也多于在实际上感到痛苦的次数。”（《信札》第五篇）

我们在生活中也只有放弃一切不相干的要求，对一切别的东西弃权才能真正严肃地、幸运地追求任何一个一定的企图，不管所追求的是享受，是荣誉，是财富，是科学，是艺术或是美德。因此仅有欲求和才能本身还是不够的，一个人还必须知道他要的是什么，必须知道他能做的是什么。只有这样，他才显出性格，他才能干出一些正经事儿。

如果我们一劳永逸地既认识了我们的优良属性和长处，又认识了我们的缺点和短处，而以此为绳准来确定我们的目的。对于力所不能及的则处之以知足不强求的态度；那么，在我们个性可能的范围内，我们便由此而最稳妥地摆脱了一切苦难中最尖锐的痛苦——自己对自己的不满。这种痛苦是不认识自己个性，是错误的臆测，和由此产生的不自量力的当然后果。

我们早已把构成每一物自在的本身及其内核的挣扎和最明晰地、在最充分的意识的光辉照耀下在我们身上把自己表出的，叫做意志的东西认作是同一回事。然后我们又把意志，由于横亘于意志及其当前目标之间的障碍，所受到的阻抑叫做痛苦。与此相反，意志达到它的目的则称为满足、安乐、幸福。我们也可将这些称谓移用于无认识界那些在程度上较弱，在本质上相同的现象。我们看到这些现象也无不经常在痛苦中，没有持久的幸福。原来一切追求挣扎都是由于缺陷，由于对自己的状况不满而产生的；所以一天不得满足就要痛苦一天。况且没有一次满足是持久的，每一次满足反而只是又一新的追求的起点。我们看到的追求挣扎都是到处受到多重阻碍的，到处在斗争中；因此，这种情况存在一天，追求挣扎也永远就要被看成痛苦。追求挣扎没有最后的目标，所以痛苦也是无法衡量的，没有终止的。

不过我们不在[动物界] 这一居间阶段逗留而是要立即转向别的地方，转向人的生活。在人的生活中，上述一切都被最明晰的认识照明了，所以也看得最清楚。原来随着意志的现象愈臻于完美，痛苦也就日益显著。在植物身上还没有感性，因此也无痛[感]。最低等动物如滴虫和辐射体动物就能有一种程度很微弱的痛[感]了。甚至昆虫，感觉和感痛能力都还有限。直到脊椎动物有了完备的神经系统，这些能力才以较高的程度出现：而且是智力愈发达，[痛苦的] 程度愈高。因此，随着认识的愈益明确，意识愈益加强，痛苦也就增加了，这是一个正比例。到了人，这种痛苦也达到了最高的程度；并且是一个人的智力愈高，认识愈明确就愈痛苦。具有天才的人则最痛苦。

人的个体在无际的空间和无穷的时间中觉得自己是很有限的，和无尽的时间空间相比是一个近于消逝的数量，是投入到时间空间中来的。时间空间既无际限，人的个体也就永远只有一个相对的而决不是有一个绝对的某时某地，个体所在的地点和时间原是无穷无尽中的[极]有限部分。——真正个体的生存只在现在。现在毫无阻碍地逃入过去，也就是不断过渡到死亡，也就是慢性的死。个体的以往的生命，除开对现在有某些后果，除开在过去铭刻了有关这个体意志的证据不论，既已完全了却，死去，化为乌有了，那么，在合理情况下个体就必然要把过去置之淡然，不管那过去的内容是苦是乐了。可是在个体手里现在又不停地变为过去；将来则全不可捉摸，并且总是短促的，所以单从形式方面看，人的个体生存已经就是现在不停地转入逝去的过去，就是一种慢性的死。如果我们现在从形体方面来看个体生存，那么很显然，和大家知道我们[身体]的走着走着只是经常被拦阻了的未即跌倒一样，我们肉体的寿命[活着活着]也只是不断被拦阻了的未即死亡，只是延期又延期了的死亡。最后，我们精神的活跃也只是不断被推迟了的未即闲着无聊。每一口气都在击退时时要侵入的死亡。在每一秒钟我们就是用这种方式和死亡进行着斗争；而在较长的间歇之间则以一日三餐、[夜间]入睡、[时时] 取暖等等为斗争方式。到了最后必然还是死亡战胜，因为我们的诞生就已把我们注定在死亡的掌心中了：死亡不过是在吞噬自己的捕获品之前，[如猫戏鼠]逗着它玩耍一会儿罢了。在这未被吞灭之际我们就以巨大的热诚和想方设法努力来延长我们的寿命，愈长愈好，就好比吹肥皂泡，尽管明知一定要破灭，然而还是要尽可能吹下去，吹大些。

欲求和挣扎是人的全部本质，完全可以和不能解除的口渴相比拟。但是一切欲求的基地却是需要，缺陷，也就是痛苦；所以，人从来就是痛苦的，由于他的本质就是落在痛苦的手心里的。如果相反，人因为他易于获得的满足随即消除了他的可欲之物而缺少了欲求的对象，那么，可怕的空虚和无聊就会袭击他，即是说人的存在和生存本身就会成为他不可忍受的重负。所以人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样的来回摆动着；事实上痛苦和无聊两者也就是人生的两种最后成分。

人，彻底是具体的欲求和需要，是千百种需要的凝聚体。人带着这些需要而活在世上，并无依傍，完全要靠自己；一切都在未定之天，唯独自己的需要和困乏是肯定的。据此，整个的人生在这样沉重的，每天开门相见的需求之下，一般都充满着为了维护那生存的忧虑。直接和这忧虑连在一起的又有第二种需求，种族绵延的需求。同时各种各样的危险又从四方八面威胁着人，为了避免这些危险又需要经常的警惕性。他以小心翼翼的步伐，胆战心惊地向四面瞭望而走着自己的路，因为千百种偶然的意外，千百种敌人都在窥伺着他。在荒野里他是这样走着，在文明的社会里他也是这样走着，对于他到处都没有安全。

困乏是平民群众的日常灾难，与此相似，空虚无聊就是上层社会的日常灾难。

愿望在其本性上便是痛苦。愿望的达到又很快的产生饱和。目标只是如同虚设：占有一物便使一物失去刺激：于是愿望、需求又在新的姿态下卷土重来。要不然，寂寞，空虚无聊又随之而起；而和这些东西作斗争，其痛苦并无减于和困乏作斗争。——[只有]愿望和满足相交替，间隔不太长亦不太短，把两者各自产生的痛苦缩小到最低限，[才] 构成最幸福的生活过程。

过分的欢乐和非常激烈的痛苦经常只能在同一个人身上出现，因为两者既互为条件又同以精神的高度活跃为条件。有如我们刚看到的，两者都不是由于单纯现在的[事物]，而是由于对将来的预期所产生的。但痛苦既是生命本质上所不能少的，并且在程度上又是被主体的天性所决定的，那么突然的变化，因为它总是外在的变化，实际上就不能改变痛苦的程度；所以过份的欢乐和痛苦总是基于错误和幻党的。因此这两种情绪的过份紧张都可以由于真知的见而得避免。任何一种过分的欢乐（狂欢，乐而忘形）总是基于这种幻觉，以为在生活中找到了其中根本不可能碰到的东西，也就是以为折磨着人而自身又不断新生的愿望或忧虑已经有了持久的满足。人们在事后必然不可避免地要从这类任何个别的幻觉回过头来，并且是幻党的发生带来了多少欢乐，在它消灭之后就要以多少的痛苦来抵偿。

因为真正的常住的幸福不可能，所以这种幸福也不能是艺术的题材。田园诗的目的固然正是描写这样的幸福，可是人们也看到田园诗够不上担当这个任务。田园诗在诗人手里总是不知不觉地变成了叙事诗，那也就只是一种极无意味的史诗，只是由琐细的痛苦，琐细的欢乐和琐细的奋斗所组成的：这是最常见的情况。田园诗或者是不知不觉地变成了单纯写景的诗，描写大自然的美。这本来就是纯粹的不带意志的认识，事实上这诚然也是唯一的纯粹的幸福，事前既无痛苦和需求，事后也不必有懊悔、痛苦、空虚、烦燥继之而起。但是这种幸福并不能充满整个生命，而只能充满整个生命的一些瞬间。——我们在诗中看到的情况，又可在音乐中看到。

——在理论上人们可以承认人生有三种极端而把这些极端看作现实人生的基本因素。第一是强有力的意欲，是那些巨大的激情（开展的激情气质）。这出现在伟大的历史人物身上，是史诗和戏剧中所描写的。不过这也是在狭小的生活圈子里看得到的，因为目标的大小在这里不是按外在情况而是按这些目标激动意志到什么程度来衡量的。第二便是纯粹的认识，是理念的体会，这是以“认识”摆脱为意志服务作前提的，即天才的生活（紧张的纯善气质）。最后第三是最大限的意志麻木和系于意志的“认识”的麻木，即空洞冥想，使生命僵化的空虚无聊（惯性的迟钝气质）。个人的生活远不是经常在这三极端之一中逗留着的，只是很少的接触到这些极端，大半却只是软弱无力摇摆不定地时而挨近这一极端，时而挨近那一极端；是对于一些琐事迫不及待的欲求永远重复不已，也就是这样逃避着空虚无聊。真正难以置信的是，绝大多数人的生活，从外表看来是如何无意义而空洞地，在内心感到的又是如何迟钝而无头脑地虚度了。那是一种朦胧的追慕和苦难，是在梦中徜恍，是在一系列琐屑思虑的相伴中经过四个年龄阶段而到死的，这些人好像钟表机器似的，上好发条就走，而不知道为了什么要走。每有一个人诞生了，出世了，就是一个“人生的钟”上好了发条，以便一句又一句，一拍又一拍地再重奏那已演奏过无数次，听得不要再听的街头风琴调子，这些调子即令有些变化也微不足道。——于是每一个体，每一张人脸和这张脸一辈子的经历也只是一个短短的梦了，是无尽的自然精神的短梦，常住的生命意志的短梦；只不过是一幅飘忽的画像，被意志以游戏的笔墨画在它那无尽的画幅上，画在空间和时间上，让画像短促地停留片刻，和时间相比只是近于零的片刻，然后又抹去以便为新的画像空出地位来。可是每一个这样飘忽的画像，每一个这样肤浅的念头，都必须由整个的生命意志，不管它如何激烈，用许多深刻的痛苦，最后还要用害怕已久而终于到来的死，苦味的死，来偿还。人生有不好想的一面就在这里。看到一具人的尸体会那么突然使我们严肃起来也是由于这个道理。

任何个别人的生活，如果是整个的一般的去看，并且只注重一些最重要的轮廓，那当然总是一个悲剧；但是细察个别情况则又有喜剧的性质。这是因为一日之间的营营苟苟和辛苦劳顿，一刻之间不停的别扭淘气，一周之间的愿望和忧惧，每小时的岔子，借助于经常准备着戏弄人的偶然巧合，就都是一些喜剧镜头。可是那些从未实现的愿望，虚掷了的挣扎，为命运毫不容情地践踏了的希望，整个一辈子那些倒楣的错误，加上愈益增高的痛苦和最后的死亡，就经常演出了悲剧。这样，命运就好像是在我们一生的痛苦之上还要加以嘲笑似的；我们的生命已必然含有悲剧的一切创痛，可是我们同时还不能以悲剧人物的尊严自许，而不得不在生活的广泛细节中不可避免地成为一些委琐的喜剧角色。

任何一个从青年的幻梦中清醒过来的人，只要他注意过自己和别人的经验，在生活中，在过去和当代的历史中，最后是在伟大诗人的作品中作过多方面的观察的话，那么，如果没有什么不可磨灭的深刻成见麻痹了他的判断力，他就很可能认识到下面这个结论，即是说：这人世间是偶然和错误[两者]的王国，它俩在这王国里毫无情面地既支配着大事，也支配着小事。它俩之外还有愚昧和恶毒在一边挥动着皮鞭，于是任何较好的东西只有艰苦地突围，高贵和明智的东西很难露面而发生作用或获得人们的注意；可是思想王国里的荒谬和悖理，艺术王国里的庸俗和乏味，行为王国里的恶毒和狡诈，除了被短促的间歇打乱之外，实际上都能维持其统治权。

诚然，人们的生活也像一些低级商品一样，外表上都敷有一层虚假的光彩。凡是痛苦总是掩饰起来的，相反，一切冠冕堂皇有光彩的东西就都要拿出来炫耀。越是内心里有欠缺，他越是希望在别人眼里被看作幸运儿。[人的] 愚昧可以达到这种地步，以致别人的意见竟成为每人努力的主要目标，尽管虚荣这一词儿的原义在所有的语言文字中几乎都是一致地意味着空洞和虚无，就已经表示了这种做法的毫无意义了。

一切复杂的意志活动，其基本课题总是满足需要，而需要是在健康上和身体的生存分不开的，是已表现在身体的生存中而又都是可以还原为个体保存和种族繁衍的。可是各种不同的动机就由此而间接获得影响意志的力量并产生那些复杂的意志活动。每一个这样的活动根本只是这里显现着的意志的一个样品，一个标本。

个体在意志炽热到这种程度时，就不止是肯定自己的生存而已，而是遇着别人的生存有碍于他的时候，就要否定或取消别人的生存。身体的维护如果是由于它自己的力量，那是意志肯定的程度有如此轻微，即是说如果意志真愿意这样的话，则我们可以假定在人身中显现的意志是随身体的死亡而熄灭的。可是性欲的满足就已超出了本人生存的肯定。本人生存在时间上是这么短促，性欲的满足却肯定生命到个体的死亡以后，到无定期的时间。永远真实而守恒的大自然，这里甚至是坦率的大自然，完全公开地把生殖行为的内在意义摆在我们面前。自己本人的意识，冲动的强烈，也都告诉我们在这一行为中表现出来的是最坚决的生命意志之肯定，纯粹而不带其他副作用（如不带否定别的个体）；于是作为这行为的后果而出现于时间和因果系列中的，亦即出现于自然中的，就是一个新的生命。这被生的来到生之者的面前，在现象上和后者有别，但在本体上或理念上是等同的。因此生物的族系借以各自联成一整体的，作为这样的整体而永远绵延下去的，就是这一行为。就生之者来说，生殖只是他坚决肯定生命意志的表现或表征；就被生者说，生殖并不是在他身上显现的那意志的什么根据，因为意志自身既不知有什么根据，也不知有什么结论；而是生殖和一切原因一样，只是这意志在此时此地显现的偶然原因。

性冲动作为坚决的最强烈的生命之肯定还有一个证据，即是说在自然人和动物，这冲动都是生活的最后目的和最高目标。自我保存是它们第一种努力。一旦这一步已安排妥贴了，它们就只追求种族的繁衍了；此外的其他一切是作为自然生物的它们所不能企求的。以生命意志本身为内在本质的自然，也以它全部的力量在鞭策着人和动物去繁殖。在繁殖以后，大自然所求于个体的已达到了它的目的，对于个体的死亡就完全不关心了；因为在它和在生命意志一样，所关心的只是种族的保存，个体对于它是算不得什么的。——因为大自然的内在本质，亦即生命意志，在性冲动中把自己表现得最强烈；所以古代诗人和哲人——赫西奥德和巴门尼德斯——很有意味他说爱神是元始第一，是造物主，是一切事物所从出的原则（见亚里士多德：《形而上学》Ⅰ，4.）。菲内居德斯曾说过：“宙斯在要创造世界的时候，把自己变成了[爱神]埃洛斯。”（《蒂迈欧篇》Ⅰ、Ⅳ、朴洛克路斯对柏拉图）新近我们在Ｇ.Ｆ.薛曼著的《宇宙论上的爱欲》（1852年版）里看到这问题有了详尽的讨论。印度人的摩那也被意译为“爱”，她的纺事和织成品即整个的假象世界。

性器官比身体上任何其他外露的器官更是只服从意志而全不服从认识的。意志在这里，几乎和它在那些只凭刺激作用而为植物性的生命，为繁殖而服务的身体部分中——意志在这些部分中只是盲目地起作用的——，和它在无知无识的自然界中，是一样的不依赖于认识。原来生殖只是过渡到一个新个体的再生作用，等于二次方的再生作用，和死只是二次方的排泄相同。——以这一切为前提，性器官可说是意志的真正焦点，从而是和脑，认识的代表，也就是和世界的另一面，作为表象的世界相反的另一极。性器官是维系生命，在时间上保证生命无尽的原则，因为它有这样的属性，所以希腊人在“法卢斯”中崇拜它，印度人在棱迦中崇拜它，从而这些东西都是意志的肯定的象征。认识则相反地提供取消欲求的可能性，由于自由获得解脱的可能性，超脱和消灭这世界的可能性。

因为只有由于时间和空间，也只有在时间和空间中，同类[事物]的杂多性才有可能，所以我们曾将时间和空间称为个体化原理。时间和空间是自然的认识的基本形式，也就是从意志中产生的认识的基本形式。因此意志会到处在个体的杂多性中对自己显现。但这杂多性并不涉及作为自在之物的意志，而只涉及意志的现象。意志在每一现象中都是完整的，未经分割的，而在四周它却看到无数复制着自己本质的肖像。可是这本质自身，也就是真正的实在，那是它只能直接在自己内部找到的。因此每人都想一切为自己，要占有一切，至少是控制一切，而凡是抗拒他的，他就想加以毁灭。加之在那些认识着的生物，个体便是认识的主体的负荷者，而认识的主体又是这世界的负荷者；即是说这个体以外的整个自然，从而一切其他个体都只在这个体的表象中存在。这个体永远只是把其他个体当作它的表象，也即是间接地，作为依赖于它的本质和生存的东西而意识着的；因为这世界对于它，必然是随同它的意识一起消灭的，亦即它的意识消灭时，这世界的存在或不存在对于它就会是同一个意义而不能加以区别了。所以每一认识着的个体在实际上是，也发现自己是整个的生命意志或这世界自身的本体，而作为表象它又是补足这世界的条件；从而个体是一个小宇宙，是要和大宇宙等量齐观的。到处永远都是率真的大自然本身，不依赖一切反省的思维，自始就已简单地，直接确实地赋予了个体这一认识。从已提出的两种必要规定就可以说明每一个体，尽管它在无边际的世界里十分渺小，小到近于零，何以仍然要把自己当作世界的中心，何以在考虑其他之前首先要考虑自己的生存和幸福；何以在这一自然的立场上不借为它这生存而牺牲一切，不借为它自己这沧海一粟保存得更长久一点而毁灭这世界。这种心理就是利己主义，而这是自然界中每一事物本质上的东西。

因此，可以加以强制的只是消极的东西，那也就正是法律；而不是积极的东西，那也就是人们在好心肠的义务或不完全的义务这类名称之下所理解的东西。

所以现行法是建基于一个共同契约之上的，在任何情况之下国家的一切成员都有义务遵守这一契约，也就是在一方面有用刑的义务，在另一方面又有受刑的义务。所以强制受刑是有理由的。从而刑司的直接目的，在个别场合是把法律当作契约来遵守的。可是法律的唯一目的是吓住[人]不要侵犯别人的权利，因为只是为了每人都有保障而无须承受非义，人们才结集为国家，才放弃施行非义而承担维护国家的重责。

那么，我们在国家里就认识到一种工具，那以理性装备起来的利己主义就是企图通过这一工具来回避它自己的，它自己对自己发生的恶果，于是每人就都来促进全体的福利，因为他已看到其中也包括着他自己的福利。如果国家完全达到了它的目的，那么在一定范围内，国家由于其中统一起来的人力，也会知道逐步征服其余的自然界以为己用；最后由于消灭了各种祸害，也可能有近乎极乐世界的某种情况出现。但是事有不然，一方面国家还停留在离这目标很远的地方，一方面永远还有生活在其本质上始终具有的无数坏事，依然和前此一样把生活笼罩在痛苦中，[因为]在这些坏事中，即令[其余]一切的都已消除，最后还有那空虚无聊会要立即进占其他坏事刚退出去的每一阵地。再一方面就是个体之间的争端也不是国家完全消除得了的，因为这种争端，[一旦] 大规模的被禁止了，小规模的又起而代之来作弄人。最后还有埃瑞斯[这位女神]，幸而把她从[国家]内部赶走了，最后她就转移到外面去：作为个体间的争执而被国家制度驱逐了，她又从外面作为国际战争而卷土重来。于是，人们在[国内]个别场合用英明的措施使她不得享有的血祭，现在她就立即大规模地做一次总的来讨取，好像讨取别人该她的积欠似的。再假定这一切一切由于建立在数千年经验上面的聪明智慧，最后也都克服了，消除了，那么，最后的结果将是这一整个行星上人口的真正过剩，这个结果的可怕的祸害现在还只有大胆的想像力才能加以臆测。

因此，准获得了上述这种认识，他也就会明白：意志既然是一切现象的本体，那么，尽管那些现象——其中表出的时而有这，时而有那——都是作为完全不同的个体而存在着的，甚至是被长距离的时间和空间所隔开的，然而加于别人的痛苦和自已经历的痛苦，恶行和所肇的恶果则经常只触及那同一的本质。他将体会到制造痛苦的人和不得不承受这痛苦的人两者间的区别只是现象而不触及自在之物。这自在之物就是活跃在这两人中的意志，这意志在这儿被那注定要为它服务的认识所蒙蔽而错认了它自己，而在它的一个现象中寻求激增的安乐，在它的另一现象中制造巨大的痛苦；它就是这样在强烈的冲动中以自己的牙咬入自己的肉，而不知它永远只是在伤害着自己，其为伤害则是由于个体化这媒介暴露了原来藏在它内部的矛盾。痛苦的制造人和承受人是一[而非二]。前者错在他以为自己于痛苦无份，后者错在他以为自己于罪过无份。如果他俩的眼睛都擦亮了，那么以痛苦加于人的那一个就会认识到他是生活在所有那些在广大世界上承受痛苦的人和物之中，并且，如果他具有理性，还要徒劳地寻思这些人和物既看不到它们对于痛苦应负的责任，为什么却要被召唤到这世上来受这么大的痛苦。而承受痛苦的那一个就会体会到世界上现在或过去造成的一切恶都是从那同时也是构成他的本质，在他身上显现的意志中流出来的；就会体会到他，由于这显出的现象和这现象的肯定，就已承担了从这意志中产生的一切痛苦；他一天是这意志，就理应忍受这些痛苦。

因此，一切一切，只要是迎合意志的，就不管意志是在它自己的哪一种表出中，只要满足意志的目的，也不管这些东西在其他方面是如何的不同，就都用善[好]这一概念来思维。因此我们说好食品、好路、好天气、好武器、好预兆等等；总而言之是把一切恰如我们所愿的都叫作善[或好]；所以，对于这一个人是善的[或好的]，对于另一个人又可以恰好是相反。

如果一个人在一有机会而没有外力阻拦的时候，总有做出非义之行的倾向，我们就称他是恶。按我们对于非义的解释，这就叫做这个人不仅是按生命意志在他身上显现[的程度]肯定这意志，而是在这肯定中竟至于否定了那显现于别的个体中的意志。而这又表现于他要求别人的各种力量为他服务；如果别人和他的意志的趋向对抗，还表现于他要消灭别人。高度的利己主义是这里的最后根源，而利己主义的本质是前面已分析过了的。这里立即可以看到两件事：第一，在这种人心里透露出一种过份强烈的，远远超过肯定他自己身体的生命意志；第二，这种人的认识完全忠实于根据律而局限于个体化原理，呆板地守着由此原理在他自己本人和所有别人之间所确定的全部区别；所以他单是求自己的安乐，对于别人的安乐则完全漠然；别人的生存对于他毫不相干，和他的生存之间有着鸿沟为界。是的，真正说起来，他只是把别人看作一些没有任何真实性的假面具。——所以这两种特性就是坏性格的基本因素。

错误的教条并无害于美德，正确的也难加以促进。

如果我们现在又遇到这样一个人，作为一个罕见的例外，他虽拥有一份相当可观的收入，但是他只以其中一小部分作为自己用，而把所有其余的都赠与贫困的人们，自己却缺这缺那，少了许多享受和舒适，而我们又想要解释这个人的行为；那么，完全别开这人自己也许要用以使他的理性了解他的行为的那些教条不论，我们就会发现他比常见的情况更加不作人我之分是他那行为方式最简单而普遍的表现，是他那行为方式最基本的特征。如果在别的一些人眼里看起来，人我之分是那么巨大，[譬如]恶人直以别人的痛苦为自己的快乐，非义之人也喜欢以别人的痛苦作为增进自己福利的手段；即令单纯只是公道的人也不过止于不去为别人制造痛苦而已；也就是说根本绝大多数人都知道而且熟悉在自己的附近有着别人的无数痛苦，可是没有决心来减轻这些痛苦；因为他们如果要这样做，自己就必然要减少一些享受。如果说对于所有这些人里面的任何一个，都好象是在自己的我和别人的我之间横亘着巨大差别似的，那么，对于我们想象中这位崇高的人则相反，对于他，人我之分就不是那么重要了，个体化原理，现象的形式就不再是那么严密地局限他了，而是他在别人身上看到的痛苦几乎和他自己的痛苦一样使他难受。因此他想在人我之间建立平衡的均势，他割舍自己的享受，担待自己缺这缺那以缓和别人的痛苦。他体会到在他和别人之间的区别——对于恶人是一条鸿沟的区别——只是属于无常的。幻变的现象[的东西]。他无庸作逻辑的推论而直接认识到他自己这现象的本体也就是别人那现象的本体，这本体也就是构成一切事物的本质，是存在于一切事物中的那生命意志。不错，他认识的这一点甚至可以推及动物和整个的自然，因此，他也不折磨一个动物。

[而]利己主义者[则]觉得自己被陌生的敌对现象所包围，他全部的希求都寄托在自己的安乐上。善人却生活在一个现象互相亲善的世界里，每一现象的安乐都是他自己的安乐。所以说，即令由于他认识到人类整个的命运，没有给他的情绪带来愉快的气氛，然而经久不变的认识到在一切有情中的都是他自己的本质，却为他提供了情绪上一定的稳定性，甚至欢悦的气氛。

“一切仁爱（博爱、仁慈）都是同情。”

——如果我们不是由于自己的而是由于别人的痛苦所激动，以致于哭，那么，我们哭是因为我们在生动的想象中为痛苦的人设身处地，或是因为我们在这个人的命运中看到全人类的命运，从而首先是看到自己的命运；所以，通过老远的绕道总还是为了自己而哭，总还是对我们自己感到同情。这似乎也就是在丧事中通常无例外的，自然要哭的主要原因。哀悼者所哭的不是他自己的损失。人们应以为可耻的是这种自私自利的眼泪，而不是因为他有时没有哭。哀悼者首先当然是为死者的遭遇而哭；不过即令死者经历了长期沉重的不治之症而巴不得一死以求解脱，哀悼者也还是要哭。控制着他[感情]的东西主要的是同情整个人类的遭遇，人类注定的最后结局；任何那么上进的，往往那么有作为的一生，都必然要随这种结局而消逝，而归于死。可是在人类命运中，[哀悼者]首先看到的却是他自己的命运；并且，死者和他的关系愈亲密，就愈是先看到自己的命运；所以死者如果是他父亲，那就更加是先看到自己的命运了。这个父亲，即令是由于年老而多病痛，活着已属苦恼，由于他需要侍候而已成为儿子的重负，可是由于上述理由，儿子还是要为父亲的死而痛哭。

——他的意志掉过头来，不再肯定它自己的，反映于现象中的本质；它否定这本质。透露这[一转变]的现象就是从美德到禁欲的过渡。即是说这个人不再满足于爱人如己，为人谋有如为己谋[等等]，而是在他[心里]产生一种强烈的厌恶，厌恶他自己这现象所表现的本质，厌恶生命意志，厌恶被认作充满烦恼的这世界的核心和本质。因此，他正是否认这显现于他身上的，由他的身体便已表现出来的本质，而他的行动现在就来惩罚他这现象哄骗[人]，和这现象公开决裂。基本上不是别的而是意志现象的他，已无所求于任何事物，他谨防自己把意志牵挂在任何事物上，对于万[事万]物他都要在自己心里巩固一种最高度的漠不关心[的境界]。

自愿的、彻底的不近女色是禁欲或否定生命意志的第一步。戒淫以不近女色而否定了超出个体生命的意志之肯定，且由此预示着意志将随这身体的生命一同终止，而这身体就是这意志的显现。

把世界的整个本质抽象地，一般地，明确地用概念来重述，并给理性把这种本质作为反映出来的写照固定在不变的，经常备用的概念中，这就是哲学；也再没有别的什么是哲学。

意志愈是激烈，则意志自相矛盾的现象愈是明显触目，而痛苦也愈大。如果有一个世界和现有的这世界相比，是激烈得无法相比的生命意志之显现，那么这一世界就会相应地产出更多的痛苦，就会是一个[人间]地狱。

我们想，一种极高超的人物性格总带有几份沉默伤感的色彩，而这种伤感决不是什么对于日常不如意的事常有的厌恶之心（这会是一种不高尚的气质，甚至还令人担心是否存心不良），而是从认识中产生的一种意识，意识着一切身外之物的空虚，意识着一切生命的痛苦，不只是意识着自己的痛苦。但是，必须由于自己本人经历的痛苦，尤其是一次巨大的痛苦，才能唤起这种认识，例如彼得拉克就是那么一次没有满足的愿望竟使他对于整个一生抱着那种无欲无求的伤感[态度]。

个体化原理的看穿如果发挥充分的力量就会导致完整的神圣性和解脱；而神圣和解脱的现象就是上述清心寡欲无企无求的境界，是和清心寡欲相随伴而不可动摇的安宁，是寂灭中的极乐。

——所以自行表出自由的可能性是人类最大的优点，动物永远不可能有这种优点；因为理性的思考力不为眼前印象所局限而能通观生活的全盘乃是这一可能性的条件。动物不自由，没有自由的一切可能性，甚至也不可能有一个真正的，经过考虑的选择作用，[因为]真正的选择要在事前结束动机之间的冲突，而动机在这里又必须是抽象的表象。因此，那饥饿的狼就会以石子要落到地面上来的那种必然性一口咬入山鸡野兔的肉，而不可能认识到它既是被扑杀的[对象]，又是正在扑杀的[主体]。必然性是大自然的王国；自由是天惠的王国。

一般作为正而被肯定的东西，也就是我们叫做存在物的东西；无这概念，就其最普遍的意义说，就是表示这存在物的否定。作为正的就正是这表象的世界，我已指出这是意志的客体性，是反映意志的镜子。这意志和这世界也正就是我们自己。整个的表象都是属于这世界的，是这世界的一面。这表象的形式便是空间和时间，因此，在这立场上看的一切存在物都必然要存在于某时和某地。意志的否定、取消、转向，也就是这世界——意志的镜子——的取消和消逝。

没有意志，没有表象，没有世界。

——如果我们把眼光从自己的贫乏和局限性转向那些超脱这世界的人们，[看]他们的意志在达到了充分的自我认识之后又在一切事物中认识到这意志自己，然后[又看到]它自由地否定自己以待它赋予肉体以生命的那最后一点余烬也与此肉体同归寂灭；那么，我们所看到的就不是无休止的冲动和营求，不是不断地从愿望过渡到恐惧，从欢愉过渡到痛苦，不是永未满足永不死心的希望，那构成贪得无厌的人生平大梦的希望；而是那高于一切理性的心境和平，那古井无波的情绪，而是那深深的宁静，不可动摇的自得和怡悦。

然而这一考察，当我们一面已把不可救药的痛苦和无尽的烦恼认作是意志的现象，这世界，在本质上所有的，另一面在意志取消之后又看到世界消逝而只剩下那空洞的无在我们面前的时候，究竟还是唯一能经常安慰我们的一个考察。于是，在这种方式上，也就是由于考察圣者们的生平及其行事——要在自己的经历中碰到一个圣者诚然是罕有的事，不过他们那些写记下来的史事和具有内在真实性这一图记为之保证的艺术却能使他们历历如在目前——，[我们就应知道]无是悬在一切美德和神圣性后面的最后鹄的，我们[不应该]怕它如同孩子怕黑暗一样；我们应该驱除我们对于无所有的那种阴森森的印象，而不是回避它，如印度人那样用神话和意义空洞的字句，例如归于梵天，或佛教徒那样以进入涅槃来回避它。我们却是坦率地承认：在彻底取消意志之后所剩下来的，对于那些通身还是意志的人们当然就是无。不过反过来看，对于那些意志已倒戈而否定了它自己的人们，则我们这个如此非常真实的世界，包括所有的恒星和银河系在内，也就是——无。

《作为意志和表象的世界》 作者:(德)叔本华(A. Schopnhauer) 石冲白译 页数:740 出版社:商务印书馆 出版日期:1982

**论实证精神**

据此基本学说，我们所有的思辨、无论是个人的或是群体的，都不可避免地先后经历三个不同的理论阶段，通常称之为神学阶段、形而上学阶段和实证阶段。P1

最直接、最明显的形式就是拜物教本身，主要是将一种与我们基本类似的生命赋予一切外部物体，而外部物体的作用通常都较为强大，这生命也就总是具有更强的活力。P2

第二个主要阶段是真正的多神教阶段，现代人常常将它与前—阶段混同起来。P3

在神学的第三阶段，即名副其实的一神教阶段，初期的哲学不可避免地开始衰落。P3

自此以后，思辨逻辑作为一项基本规则承认：凡是不能严格缩简为某个事实(特殊事实或普遍事实)简单陈述的任何命题都不可能具有实在的清晰含义。P9

《论实证精神》 作者:(法)奥古斯特·孔德(Auguste Comte)著 黄建华译 页数:95 出版社:商务印书馆 出版日期:1996

**创造进化论**

绵延是入侵将来和在前进中扩展的过去的持续推进。P10

我们的生命的每一个瞬间都是一种创造。正如画家的天才在他创造的作品的影响下形成，改变或变化，同样，我们的每一种状态在其出现在我们身上的时候，也改变我们本身，它是我们刚刚形成的新形式。因此，有理由说，我们的所作所为取决于我们之所是，但是，还应该补充说，在某种意义上，我们就是我们的所作所为，我们在连续地创造我们自己。P12

此被破坏。一个有机体是出各种组织构成的，而每一个组织都为自己而存话。构成组织的细胞也具有某种独立性。P41

生命在进化和绵延。P50

原始冲动从一代的种质传给下一代的种质，经过在种质之间形成联系的成熟有机体。P78

当炮弹爆炸时，其碎裂的程度取决于它所含的炸药的爆炸力以及它的金属弹壳的抗力。生命碎裂为个体和物种也是如此。我们认为，生命在于两类原因：一是生命遇到的无机物质的抗力，二是生命自身包含的爆炸力——取决于倾向的不稳定的平衡。P86

生命所贯穿的每一个物种只是以便利为目的。P109

一种能思考的智慧是一种除了实用的努力之外还有多余力量的智慧。P133

艺术家通过—种感应置身于对象的内部，通过一种直觉努力越过在他和模持之间的空间障碍，力图获得这种生命的意向。P148

毫无疑问，总的来说，生命是一种进化，即一种不断的变化。P192

总之，我们所说的生命冲动在于一种创造的需要。P209

事实上，生命到处都能存在，只要能量顺着卡诺定律所指出的斜坡下降，只要相反方向的原因延迟这种下降，也就是说，在所有星球上的所有世界中，生命都能存在。P212

生命本质上是一种穿越物质的流动，吸取物质中的东西。P220

出于最小的尘粒也与我们的整个太阳系有关，它与太阳系一起处在不可分的下降运动中，这种运动就是物质性本身，所以全部有机生物，从最低等的到最高等的，自从生命的最早起源到我们所处的时代，在任何地方和任何时候，只显示一种惟一的、与物质运动相反的和本身不可分的冲动。所有的生物都维系于和服从同一种巨大的推动力。动物依赖植物．人类依赖动物界，整个人类在时间和空间中如同一支浩荡的大军，在我们每个人的旁边、前面和后面奔驰，它的武器能击溃任何抵抗，能越过任何障碍，甚至能战胜死亡。P224

《创造进化论》 作者:(法)亨利·柏格森(Henri Bergson)著 姜志辉译 页数:305页 出版社:商务印书馆 出版日期:2004

**知性改进论**

当我受到经验的教训之后，才深悟得日常生活中所习见的一切东西，都是虚幻的、无谓的，并且我又确见到一切令我恐惧的东西，除了我的心灵受它触动外，其本身既无所谓善，亦无所谓恶，因此最后我就决意探究是否有一个人人都可以分享的真正的善，它可以排除其他的东西，单独地支配心灵。这就是说，我要探究究竟有没有一种东西，一经发现和获得之后，我就可以永远享有连续的、无上的快乐。

因此我反复思索有没有可能找到一种新的生活目标，或者至少确定有没有新的生活目标的存在，而不致改变我素常生活的秩序和习惯，这是我所屡次尝试的，但总是没有成效。因为那些在生活中最常见，并且由人们的行为所表明，被当作是最高幸福的东西，归纳起来，大约不外三项：财富、荣誉、感官快乐。萦扰人们的心灵，使人们不能想到别的幸福的，就是这三种东西。

当人心沉溺于感官快乐，直到安之若素，好象获得了真正的幸福时，它就会完全不能想到别的东西。但是当这种快乐一旦得到满足时，极大的苦恼立刻就随之而生。这样一来，人的心灵即使不完全丧失它的灵明，也必会感到困惑而拙钝。对于荣誉与财富的追求，特别是把它们当作自身目的，最足以使人陷溺其中，因为那样它们就被当作最高的善。

然而人心陷溺于荣誉的追求，特别强烈，因为荣誉总是被认为本身自足的善，为一切行为所趋赴的最后目的。而且我们获得荣誉与财富，不象获得感官快乐那样立刻就有苦恼与悔恨相随；反之，荣誉、财富获得愈多，则我们的愉快愈大，因而我们想要增加荣誉、财富的念头也就愈强烈。但是当我们的希望一旦感到沮丧时，极大的苦恼便跟着发生。荣誉还有一种缺点，就是为了追求荣誉，我们必须完全按照人们的意见生活，追求人们通常所追求的东西，规避人们通常所规避的东西。

经过深长的思索，使我确切见到，如果我彻底下决心，放弃迷乱人心的财富、荣誉、肉体快乐这三种东西，则我所放弃的必定是真正的恶，而我所获得的必定是真正的善。我深知，我实在到了生死存亡的关头，我不能不强迫我自己用全力去寻求药方，尽管这药方是如何不确定；就好象一个病人与重病挣扎，明知道如果不能求得救药，必定不免于一死，因而不能不用全副力量去寻求救药一样，尽管这药方是如何不可靠，因为他的全部希望只在于此。但是世俗一般人所追逐的名利肉欲等，不惟不足以救济人和保持生命，且反而有害；凡占有它们的人——如果可以叫做“占有”的话——很少有幸免于沉沦的，而为它们所占有的人则绝不能逃避毁灭。

由此可见，所有这些恶的产生，都是由于一切快乐或痛苦全都系于我们所贪爱的事物的性质上。因为凡是不为人所贪爱的东西，就不会引起争夺：这种东西消灭了，不会引起悲伤，这种东西为人占有了，不会引起嫉妒、恐惧、怨恨，简言之，不会引起心灵的烦扰。所有这些心灵的烦扰都起于贪爱前面所说过的那种变幻无常的东西。

但是爱好永恒无限的东西，却可以培养我们的心灵，使得它经常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵袭，因此，它最值得我们用全力去追求，去探寻。但是必须注意我上面所用“我如果彻底下决心”等字，并不是没有根据的。因为即使我所要追求的东西已经明白呈现在我的心灵上，我仍然还不能立刻就把一切贪婪、肉欲、和虚荣扫除净尽。

特别是当我确切认识到，如果把追求财富、荣誉、肉体享乐当作自身目的，而不把它们当作达到其他目的的手段，实在有百害而无一利时，则我的心灵便愈觉沉静不为所动。但是，反之，如果只认对于财富、荣誉及快乐的追求为手段而非目的，即它们就会受到一定的节制，这不但没有什么妨害，而且对于我们所以要把它们作为手段去追求的那个目的的实现，也有很大的帮助。

为了正确理解这一点，首先必须注意，所谓善与恶的概念只具有相对的意义；所以同一事物，在不同的观点之下，可以叫做善，亦可以叫做恶，同样，可以叫做完善，也可以叫做不完善。因为没有东西，就其本性看来，可以称为完善或不完善，特别是当我们知道万物的生成变化皆遵循自然永恒的秩序及固定的法则的时候。

但至善乃是这样一种东西，人一经获得之后，凡是具有这种品格的其他个人也都可以同样分享。至于这种品格是什么性质，我将于适当地方指出，简单说来，它是人的心灵与整个自然相一致的知识。

因此这就是我所努力追求的目的：自己达到这种品格，并且尽力使很多人都能同我一起达到这种品格，换言之，这也是我的一种快乐，即尽力帮助别人，使他们具有与我相同的知识，并且使他们的认识和愿望与我的认识和愿望完全一致。为了达到这种目的，我们必须充分了解自然，以便足够使我们达到上述品格，并且还有必要组成这样一种社会，以便利于促尽可能多的人尽可能容易而且确定地达到这种品格。

此外，我们还必须致力于道德哲学与儿童教育学的研究。再者，健康既然对于达到我们的目的不是一个不重要的手段，所以不可不充分讲求医学。又凭借技术可以使得许多繁难的工作变成简易，并且可以节省生活中不少的时间和劳力，因此机械学也不可忽视。

但是当我们正在努力达到我们的目的，并指导知性使趋向正确途径的时候，我们必须生活下去，所以我们首先必须规定一些被认为很好的生活规则如下：  
　　一、言语必须使众人可以了解。一切不妨害于达到我们的目标的事情，都必须尽力去做。因为我们如果能充分照顾到众人的理解力量，也可以获益不浅。这样就可以使得众人欣然接受真理了。  
　　二、享受快乐必须以能保持健康为限度。  
　　三、最后，对于金钱或任何其他物品的获得，必须以维持生命与健康为限度。对那些不违反我们目标的一般习俗，都可以遵从。

如果加以明确规定，则认识的方式或知识的种类，可以分为四项：  
　　一、由传闻或者由某种任意提出的名称或符号得来的知识。  
　　二、由泛泛的经验得来的知识，亦即由未为理智所规定的经验得来的知识。我们所以仍然称它为经验，只是因为它是如此偶然地发生，而我们又没有别的相反的经验来推翻它，于是它便当作不可动摇的东西，留存在我们心中了。  
　　三、由于这样的方式而得来的知识，即：一件事物的本质系自另一件事物推出，但这种推论并不必然正确。获得这种知识或者是由于由果以求因，或者是由为一种特质永远相伴随着的某种普遍现象推论出来。  
　　四、最后，即是纯从认识到一件事物的本质，或者纯从认识到它的最近因（causa proxima）而得来的知识。

现在我们既然知道了哪种知识对我们是最必需的，那我们就必须指出途径与方法来，以便借这种知识来认识我们需要认识的东西。为了完成这个目的，首先必须考虑的，就在于不要使这一项研究陷入无穷的追溯，这就是说，为了寻求发现真理的最好方法，可以无须另外去寻求别的方法来发现这种最好的方法，更无须寻求第三种方法来发现这第二种方法，如此递推，以至无穷。因为，这种办法决不能使我们得到对真理的知识，甚至决不能求得任何知识。因为制造知识的工具与制造物质的工具相同，关于后者，也可用同样的方式来推论：因为要想炼铁，就必须有铁锤，而铁锤也必须经过制造才有。但是制造铁锤又必须用别的铁锤或别的工具，而制造这种工具又必须用别的工具，如此递推，以至无穷。因此假如有人想要根据这种方式以证明人没有力量可以炼铁，这当然只能是徒劳。  
  
因为人最初利用天然的工具，费力多而且很不完备地作成了一些简单的器具，当这种器具既已作成之后，即可进而制造比较复杂的工具，费力比较少而且比较完备。如此循序渐进，由最简单的动作，进而为工具的制造，由工具的制造，进而为比较复杂的工具、比较新颖的器具的制造，一直达到费最少的劳动完成大量复杂的器具。同样，知性凭借天赋的力量，自己制造理智的工具，再凭借这种工具以获得新的力量来从事别的新的理智的作品，再由这种理智的作品又获得新的工具或新的力量向前探究，如此一步一步地进展，直至达到智慧的顶峰为止。

真观念——因为我们具有真观念——与它的对象（ideatum）不相同；因为圆形是一个东西，而圆形的观念又另外是一个东西。圆形的观念是没有周围和圆心的，而圆形则有。同样，物体的观念也并不是物体本身。观念既然与它的对象不相同，所以它本身即是可理解的东西。换言之，就观念作为一个形式本质（essentia formalis）而论，它也可以作另一个客观本质（essentia objectiva）的对象。而这第二个客观本质，就它本身看来，也是真实的东西，也是可理解的东西。如此类推，以至无穷。

而正确的方法就在于认识什么是真观念，将真观念从其余的表象（perceptiones）中区别出来，又在于研究真观念的性质使人知道自己的知性的力量，从而指导心灵，使依一定的规范来认识一切必须认识的东西，并且在于建立一些规则以作求知的补助，以免枉费心思于无益的东西。

由此可见，方法不是别的，只是反思的知识或观念的观念。因为如果不先有一个观念，就不会有观念的观念，所以如果不先有一个观念，也就会没有方法可言。所以好的方法在于指示我们如何指导心灵使依照一个真观念的规范去进行认识。  
  
而且两个观念之间的关系与这两个观念的形式本质之间的关系是同一的，因此能表示最完善存在的观念的反思知识要比表示其他事物的观念的反思知识更为完善。换言之，凡是能指示我们如何指导心灵使依照一个最完善存在的观念为规范去进行认识的方法，就是最完善的方法。

因此可以容易明了，何以心灵获得的观念愈多，则同时它所获得的工具也就愈多，有了更多的工具的辅助，则进行求知，就愈加容易。因为从上面所说的看来，必须首先有一个真观念作为天赋的工具存在于我们心中。当心灵一旦认识了这个真观念，则我们就可以明了真观念与其他表象之间的区别。以上所述就是方法的一部分。心灵对于自然的了解愈多，则它对于它自身的认识，也必定愈加完善，这自然是不用说的，所以心灵认识的事物愈多，则这一部分的方法将必愈为完善，而且当心灵能达到或反思到最完善存在的知识时，则这一部分的方法亦最为完善。  
  
并且心灵认识的事物愈多，便愈知道它自身的力量和自然的法则。若心灵愈能认识自己的力量，则它就愈易于指导它自身，建立规则来辅助求知。如果心灵对于自然法则的知识愈增加，则它就更易于抑制它自身使它不要驰骛于无用的东西。以上所述，就是方法的全部。

所以对于一个存在的观念愈宽泛，则对于它的观念便愈模糊，而且愈易于将此观念指给任何事物；反之，对于一物的观念愈特殊，则对于它的观念便愈明晰，而且愈难于因疏忽自然的法则，而误将此观念指给本身以外的别的事物。

关于这点，首先必须注意的，就是心灵所知愈少，而所感觉愈多，则它虚构的可能性必定愈大，反之心灵所知愈多，则其虚构的可能性也必定愈小。

我们已经指出：（一）真观念是简单的或由简单的观念构成的，（二）真观念能表示一物怎样和为什么存在或产生，（三）真观念的客观效果在心灵中，与其对象的形式本身相符合。

一个界说要可以称为完善，必须解释一物的最内在的本质（essentia），而且必须注意，不要拿一物的某种特质（propria）去代替那物的本身。

因为要想追溯变灭无常的个别事物的系列，实为人类的薄弱的理智所不可能，一则事物的数目非人力所能指数，再则每一事物的环境变化无穷，而其环境的每一变化都可以作该物存在或不存在的原因。因为它们的存在与它们的本质之间没有必然联系，或者如前面所说，它们的存在不是永恒的真理。

而内在本质只可以在固定的永恒的事物中去寻求，并且也可以在好象深深刊印在事物里面，而为一切个别事物的发生和次序所必遵循的规律中去寻求。是的，我们还可以说，所有变灭无常的个别事物都密切地、本质地（我可以这样说）依在于固定、永恒的东西，没有固定、永恒的东西，则个别事物既不能存在，也不能被认识。所以这些固定的永恒的东西，虽是个别的，但是因为它们无所不在，并具有弥漫一切的力量，在我们看来，即是变灭无常的个别事物的界说的类或共相，而且是万物的最近因。

那些愈能表示一物的完善性的观念就愈为完善。因为我们赞美一个设计一座普通房子的建筑师，并不如赞美一个设计一座宏丽庙宇的建筑师那样热烈。

《知性改进论 并论最足以指导人达到对事物的真知识的途径》作者:(荷)斯宾诺莎,B.著 贺麟译 页数:60 出版社:商务印书馆 出版日期:1960

**道德与立法原理导论**

只有通过像数学那般严格、而且无法比拟地更为复杂和广泛的探究，才会发现那构成政治和道德科学之基础的真理。P56

自然把人类置于两位主公——快乐和痛苦——的主宰之下。只有它们才指示我们应当干什么，决定我们将要干什么。是非标准，因果联系，俱由其定夺。凡我们所行、所言、所思，无不由其支配：我们所能做的力图挣脱被支配地位的每项努力，都只会昭示和肯定这一点。一个人在口头上可以声称绝不再受其主宰，但实际上他将照旧每时每刻对其俯首称臣。P57

功利原理是指这样的原理：它按照看来势必增大或减小利益有关者之幸福的倾向，亦即促进或妨碍此种幸福的倾向，来赞成或非难任何一项行动。我说的是无论什么行动，因而不仅是私人的每项行动，而且是政府的每项措施。P58

功利是指任何客体的这么一种性质：由此，它倾向于给利益有关者带来实惠、好处、快乐、利益或幸福(所合这些在此含义相同)，或者倾向于防止利益有关者遭受损害、痛苦、祸患或不幸(这些也含义相同)；如果利益有关者是一般的共同体，那就是共同体的幸福，如果是一个具体的个人，那就是这个人的幸福。P58

如果一个人对任何行动或措施的赞许或非难，是由他认为它增大或减小共同体幸福的倾向来决定并与之相称的，或者换句话说，由它是否符合功利的法规或命令来决定并与之相称的，这个人就可以说是功利原理的信徒。P59

无论在原则上还是在实践中，无论思想行为方式是对是错，最罕见的人类品质是首尾一贯，始终如一。人的天性就是如此。P60

一项原理可以两种方式同功利原理有别：(1)始终一贯地与之对立，可称为禁欲主义的原理便是如此。(2)如同可以发生的那样，有时与之对立，有时则不对立，可称为同情与厌恶原理的原理便是如此。P64

看来信奉禁欲主义原理的有两类大不相同的人，一类是道德家，一类是宗教狂。驱使这两类不同的入被它吸引的动机因而有所不同。希望，即快乐的前景，似乎激发了前一类人：希望是助长哲学骄傲的养料，导致渴望受尊祟受赞誉。恐惧，即痛苦的前景，则激发了后一类人：恐惧是迷信狂想的源泉，导致害怕遭受动辄震怒、喜好报复的神的未来惩罚。我在这个场合说恐惧，因为就不可见的未来而言，恐惧比希望更有力。这些情况表现了禁欲主义原理信徒中间这两类不同的人的特征；他们类别不同，动机不同，但信奉的原理并无二致。P65

然而，宗教狂奉行该原理的程度看来甚于道德家，他们举动更为一贯，但有欠明智。道德家只是摒弃快乐，难得走得更远，宗教狂却经常趋于极端，以至把这当作德行，认为有责任来企求痛苦。道德家几乎始终不过以无所谓的态度对待痛苦。他们说痛苦并非邪恶，但未说痛苦便是美善。他们并未走到不分青红皂白地一概谴责快乐的地步。他们只是摒弃他们称为肉欲的快乐，亦即人体器官的快乐，或者其来源可以很容易地追溯到人体器官的快乐。对那些精致文雅的快乐，他们甚至予以珍视，并力求增大之。不过，这并不冠以快乐之名：它要洁身自好，清除出身不纯的站污，就必须改名换姓，称作名誉、光荣、声望、合宜、正直、体面等等，一句话，除快乐以外的任何名称。P65

从这两个来源产生了种种教义，而由于这些教义，大多数人的情感一直带有禁欲主义原理的色彩。有些人受其哲学表现影响，有些则被其宗教表现吸引，还有些人两者相兼。文人雅士更经常的是受其哲学表现影响，因为这比较适合于提升他们的情感；俗人粗汉则更经常地被其迷信形式所吸引，因为这同他们的狭隘智力和凄惨处境较为相称——前者缺乏知识的启蒙，后者使他们不断遭受恐惧袭击。然而，禁欲主义原理的色彩出自两个来源，只要一个人并非总是了解他受哪个来源的影响最大，这些色彩就自然是搀和混杂的，并且往往会互相印证，互相映照。正是这种兼容性，使得非如此便面目全非的两类人结成了一种同盟，促使他们在各种不同场合携手并肩，反对共同敌人，即反对他们一起用伊壁鸠鲁派这一恶名来称呼的功利原理信徒。P66

禁欲主义原理最初像是某些轻率鲁莽的玄思者的幻觉，他们领悟或想像到在某些环境中获得的某些快乐从长远来看伴有比它们更大的痛苦，于是借此挑剔在快乐名下出现的每一件事情。走得如此之远并将自己的出发点忘得一干二净之后，他们执迷不悟，错上加错，竟至于认为热衷痛苦便是美德。我们看到，即使如此，说到底也只是功利原理的误用。P68

功利原利能够自始至终贯彻到底；说它实行得越一贯，对人类就越有利，不过是同义反复。禁欲主义原理却从未、也永远无法由任何生灵自始至终贯彻到底。只要有十分之一的地球居民坚持实行之，—天之内他们就会使地球变成地狱。P69

近在眼前、分明可见的损害招致厌恶，而远在天边、目不可见的损害虽然并非有欠真实，却不会引起憎恨。P77

已经表明，组成共同体的个人的幸福，或曰其快乐和安全，是立法者应当记住的目的，而且是唯一的目的。它是唯一的标准，依此应当在立法者确定的程度上，使得每个人都将自己的行为规范得符合该标准。然而，不管要干何事，除痛苦或快乐外，没有什么能够最终使得一个人去干。P81

快乐和痛苦通常出自四种可辨认的来源，它们分别可称为自然的、政治的、道德的和宗教的；只要属于其中每一种来源的快乐和痛苦能够产生束缚任何法律或行为规则的力量，它们就全都可称为约束力。P81

所有可望出自自然约束力、政治约束力或道德约束力的快乐或痛苦，如果体验的话，都必定被期望在现世体验，而那些可望出自宗教约束力的快乐或痛苦，则可望或在现世或在来世体验。P83

对一个人自己来说，一项快乐或痛苦本身的值多大多小，将依据下列四种情况来定：

(1)其强度；

(2)其持续时间；

(3)其确定性或不确定性；

(4)其邻近或偏远。

这是在估计每一项快乐或痛苦本身时所耍考虑的情况。然而，在为了估计任何行动的造苦造乐倾向而考虑这一苦乐之值时，还需要考虑其他两种情况，它们是：

(5)其丰度，指随同种感觉而来的可能性，即乐有乐随之，苫有苦随之。

(6)其纯度，指相反感觉不随之而来的可能性，即苦不随乐至，乐不随苦生。P86

人性可感觉的若干种简单快乐似有如下述：(1)感官之乐；(2)财富之乐；(3)技能之乐；(4)和睦之乐；(5)名誉之乐；(6)权势之乐；(7)虔诚之乐；(8)仁慈之乐；(9)作恶之乐；(10)回忆之乐；(11)想像之乐；(12)期望之乐；(13)基于联系之乐；(14)解脱之乐。P90

若干简单痛苦似有如下述：(1)匿乏之苦；(2)感官之苦；(3)棘手之苦；(4)敌意之苦；(5)恶名之苦；(6)虔诚之苦；(7)仁慈之苦；(8)作恶之苦：(9)回忆之苦；(10)想像之苦；(11)期望之苦；(12)基于联系之苦。P90

(25)在可能像是影响敏感分量或其偏向的肉体构造之基本差异中，最为显著的是构成性别的那些差异。就量而言，女性的情感一般显得比男性丰富。女性的身体状况比男性脆弱；在体力和耐力、知识的量与质、智力水平以及心理稳定程度等方面，她通常都比较差；她的道德感、宗教感、同情心和厌恶心通常超过男性。她的知识素质和性情取向，通常在许多方面与男性不同。她的道德偏向也在某些方面大不一样：例如对女人来说，贞洁、谦和与娇柔比勇气更可贵，而对男人来说，勇气却比上述任何品质更可贵。两性的宗教偏向不易有显著差别，只是女性比男性更容易迷信，即执着于那些不符合功利原理的教规——这项差别可以根据某些前已叙述的状况得到相当好的说明。她的同情偏向在许多方面与男性有别。对自己的子女(在其一生中)以及对一般别人的子女(在其年少时)，她通常比男人更有感情。她的爱心一般不那么广泛，很少延展到关心整个祖国的福利，更难得爱及全人类或所有生灵。她很少对任何大的阶层或群体怀抱感情，即使是在本国同胞中间，除非因为同情某些属于这种阶层或群体的具体的个人。总的来说，她的厌恶偏向和同情偏向一般不如男人那么容易同功利原理相符，这主要归因于知识、洞察力和理解力方面的某些不足。她的娱乐嗜好也倾向于在许多方面不同于男性。至于她的同情性联系，则不可能与男性有别。就财务状况而言，按照或许是所有各国的惯例，她一般较少独立性。P113

在炎热气候中，人的健康状况一般会比在寒冷气候中脆弱，体力和耐力一般较差，精力旺盛程度、坚毅程度和心理稳定件较小，其知识量也间接地因此而较少。不仅如此，在炎热气候中，人的取向有所不向，最明显的是他们更倾向于贪恋男女之乐，而且萌发性欲的年龄更早；他们的所有各类情感一般都更为强烈；其癖好懒散有余，活动不足；其身体原质不那么强壮，大概也不那么坚韧；其精神原质不够振作，不够坚毅，也不够稳定。P115

政府的业务在于通过赏罚来促进社会幸福。由罚构成的那部分政府业务尤其是刑法的主题。一项行动越趋于破坏社会幸福，越具有有害倾向，它产生的惩罚要求就越大。何谓幸福?我们已经知道幸福即是享有欢乐，免受痛苦。P122

一项行动的总倾向在多大程度上有害，取决于后果的总和，即取决于所有良好后果与所有有害后果之间的差额。P122

应当注意，这里以及此后所说的后果，概指实质性后果。任何行动的后果必定无限多样，但其中只有那些实质性的才值得考虑。无论一项行动可以有怎样的后果，其中能被说成是实质性的，只是那些在以立法者的眼光看来由苦乐构成、或者对苦乐的产生有影响的后果。P122

还应当注意，关于行动的后果，不仅要考虑到可能随即而来的后果而不论意图如何，还须考虑到那些取决于该直接后果与意图之间联系的后果。如后所述，意图与某些后果之间的联系是产生其他后果的一个手段。有理性的和无理性的行动者，其差别就在这里。P123

与一项行动的后果有关的意图取决于两个因素：1．采取该行动本身的意愿或意图；2．对相伴或貌似相伴的环境的理解力或觉察力。对这些环境的觉察力可以有三种情况：知觉、不觉、错觉。行动者确认存在真实存在的环境，而非任何别的环境，是谓知觉；末觉察到存在某些确实存在的环境，是谓不觉；相信或想像存在某决实际上不存在的环境，是谓错觉。P123

因此，在每一件为惩罚而被审议的具体事务中，有四个需予以考虑的因素：1．所采取的行动本身；2．采取行动时所处的环境；3．可能与之相伴的意图；4．可能与之相伴的知觉、不觉或错 觉。P123

快乐本身便是善，撇开免却痛苦不谈，甚至是唯一的善。痛苦本身便是恶，而且确实毫无例外，是唯一的恶。P151

因而，看来不存在任何就其本身而言是坏的动机，也因此不存在任何本身纯粹好的动机。至于其效果，似乎也是有时好，有时坏，有时不好不坏：每一种动机看来莫不如此。如果任何一种动机因其效果而或好或坏，那么只是在一个个具体场合、就一个个具体动机来说是如此；所有种类的动机莫不如此。如果任何一种动机因而能在考虑其效果的情况下，被恰当地说成坏的动机，那么只是根据它在一段给定时间内可能有的所有好坏效果的对比，即根据其最经常的倾向，才能这么说。P167

假如必须用好、坏以及不好不坏之类名称来描述动机，那么考虑到它们最常见的效果组合，或许可以按照下述方式将它们分门别类。能被归入好动机一类的有：(1)善意；(2)喜爱名望；(3)希望和睦；(4)宗教。能被纳入坏动机的有：(5)反感。能被归入中性或不好不坏动机的有：(6)身体欲望；(7)钱财兴趣；(8)喜爱权势；(9)自我保存，包括畏惧痛感、喜好安逸以及活命。P168

一切法律所具有或通常应具有的一般目的，是增长社会幸福的总和，因而首先要尽可能排除每一种趋于减损这幸福的东西，亦即排除损害。

然而所有惩罚都是损害，所有惩罚本身都是恶。根据功利原理，如果它应当被允许，那只是因为它有可能排除某种更大的恶。

因此，在下列情况下不应当施加惩罚：

(1)惩罚无理由，即不存在要防止的损害，行动总的来说无害。

(2)惩罚必定无效，即不可能起到防止损害的作用。

(3)惩罚无益，或者说代价过高，即惩罚会造成的损害将大于它防止的损害。

(4)惩罚无必要，即损害不需惩罚便可加以防止或自己停止，亦即以较小的代价便可防止或停止。P216

作为本节的结语，让我们重述并概括一下被认作一门艺术或科学的私人伦理同包含立法艺术或科学的那个法学分支之间的区别。私人伦理教导的是每一个人如何可以依凭自发的动机，使自己倾向于按照最有利于自身幸福的方式行事，而立法艺术(它可被认为是法律科学的一个分支)教导的是组成一个共同体的人群如何可以依凭立法者提供的动机，被驱使来按照总体上说最有利于整个共同体幸福的方式行事。P360

《道德与立法原理导论》 作者:(英)边沁(Jeremy Bentham)著 时殷弘译 页数:440 出版社:商务印书馆 出版日期:2000

**自由主义**

换言之，自由统治的首要条件是：不是由统治者独断独行，而是由明文规定的法律实行统治，统治者本人也必须遵守法律。我们可以从中得出一个重要结论，即自由和法律之间没有根本性的对立。

法律使个人解除了对恣意侵犯或压迫的恐惧，而这确实是整个社会能够获得自由的唯一方法和唯一意义。

正因为如此，自由主义才要求有一种能保证公正地实施法律的诉讼程序。才要求司法部门独立，以保证政府及百姓之间处于平等地位。才要求诉讼收费低廉，法院大门敞开。才要求废除阶级特权。到时候还会要求废除以金钱收买老练的律师的权力。

第一，存在着一个所谓人身自由领域，这个领域很难说清楚，但它是人类最深沉的感觉和激情的最猛烈的斗争场所。其基础是思想自由——一个人自己头脑里形成的想法不受他人审讯——必须由人自己来统治的内在堡垒。但是，要是没有思想交流的自由，思想自由就没有什么用处，因为思想主要是一种社会性的产物；因此，思想自由必须附带有言论自由、著作自由、出版自由以及和平讨论自由。

一个人有宣传托尔克马达的信条或穆罕默德的宗教的自由，但是没有身体力行以致侵犯他人权利或破坏和平的自由。言论和信仰只要是表达个人的虔诚，就都是自由的。一种宗教灌输的仪式如果侵犯他人的自由，或者更广泛地，侵犯他人的权利，这种仪式就不配享有绝对的自由。

总之，可以这么说，自由主义的职责与其说是维护自由联合的权利，不如说是在各个情况下用这种方式确定权利，以有利于最大限度的真正自由和平等。

专制家庭是专制国家的缩影，其中丈夫在很大程度上是妻子和子女的人身财产的绝对主人。解放运动要争取实现三点：１）使妻子成为一个完全承担责任的人，能够拥有财产，起诉和被起诉，自己经营业务，并对她丈夫享有充分的人身保护；２）尽可能按照法律在一个纯粹契约性的基础上建立婚姻，婚姻的圣礼按照双方宣布的宗教仪式办理；３）为儿童争取肉体、精神和道德上的关怀，办法是让父母担负起一定的责任，若疏忽则予以惩处，同时拟订一项教育和卫生的公共制度。

人们的自由要有效，就必须承认某些相互的限制。

只要维持外部秩序，制止暴力，保证人们拥有自己的财产，并努力履行契约，其余一切都会自然而然地进行。每个人都受本身利益的指导，但是利益会带领他沿着最高的生产力路线前进。如果一切人为的障碍都被除去，他会找到最适合他的能力的职业，他从事这项职业效益最高，对社会来说也最宝贵。他必须把他的产品卖给一个愿意购买的人，因此他必须致力于生产他人所需要的东西，因而也就是有社会价值的东西。他会优先生产一些他能够获得最高价格的东西，这些东西乃是在一个特殊时间、特殊地点、按照他的特殊能力，所最最需要的东西。还有，他会找一个愿意付给他最高报酬的雇主，对这位雇主他会作出最大的贡献。一句话，个人利益，如果摆脱了偏见和束缚，将会引导他采取与公共利益一致的行动。

最后，所谓人完全被他们的利益所支配是个多方面的错误。人既不是太聪明，也不是太自私。他们受感情和冲动驱使，会既出于善意又出于恶意地热烈支持一项他们作为个人一无所获的公共政策。

之所以能做到这点，是因为经验明白地告诉人们：自由而无平等，名义上好听，结果却悲惨可怜。

限制侵犯者就是给受害者自由，只有对人们相互伤害的行为施加限制，他们作为一个整体才能在一切不会造成社会不和谐的行为中获得自由。

一个国家要变得伟大，不仅可以通过把地图绘成红色，或者把其贸易扩大到前所未有的地步，而且也可以通过作为正义的先锋、被压迫者的救星、自由的老根据地，使国家变得伟大。

自由也不能等同于容忍相反的意见。自由主义者并不对他认为错误的意见一笑置之，仿佛它们无关紧要似的。自由主义者公正地对待错误意见，要求认真地听取，仿佛它们和他自己的意见一样重要。他随时准备使他自己的信念接受考验，不是因为他对它们表示怀疑，而是因为他对它们深信不疑。因为，他认为正确的也好，认为错误的也好，他相信它们都适用于一个最后的考验。让错误自由表达会有两种结果。要末在错误的发展过程中随着它的含义和结果变得清楚，它里面会出现某些正确的成份。这些正确的成份会自动分离出来，丰富人类思想的宝库，给他本人错误地当作终极的真理增添内容，并解释错误的根源；因为一般地说，错误本身是一种误解了的真理，只有当它被解释清楚以后，才最终被令人满意地驳倒。要末相反，任何正确的成分也没有。在那种情况下，对错误认识得越充分，越是耐心地研究其错综复杂的含义和影响，错误就越是能彻底地驳倒自己。

正像在思想界努力建立条理清楚的体系是存在于科学和哲学根基的理性冲动的特征一样，在感觉和行为界建立和谐的冲动——这种和谐必须包括所有那些能思想和感觉的人——也和实践领域里的理性冲动属于同一种性质。向和谐迈进是理性的人持久不变的冲动，即使这个目标永远也达不到。

企图用强迫手段来形成个性无异是把它扼杀在摇篮里。个性不是从外部塑造而是从内部成长的，外部秩序的功能不是创造个性，而是为个性提供最合适的成长条件。

自由和控制之间没有真正的对立，因为每一种自由都依靠一种相应的控制。真正的对立是在妨害个人生活和精神秩序的控制以及旨在创造使个人生活和精神秩序自由发展的外部物质条件的控制之间。

上面我们说过国家的职责是为头脑和个性创造能据以发展的条件。现在我们同样可以说，国家的职责是为公民创造条件，使他们能够依靠本身努力获得充分公民效率所需要的一切。国家的义务不是为公民提供食物，给他们房子住或者衣服穿。国家的义务是创造这样一些经济条件，使身心没有缺陷的正常人能通过有用的劳动使他自己和他的家庭有食物吃，有房子住和有衣服穿。“工作权利”和“基本生活工资”权利就和人身权利或财产权利一样地有效。这就是说，它们是一个良好的社会秩序不可或缺的条件。在一个社会里，一个能力正常的老实人无法靠有用的劳动来养活自己，这个人就是受组织不良之害。社会制度肯定出了毛病，经济机器有了故障。

一个春风得意的商人，自以为发财完全靠的自己力量，他没有好好想一想，要不是有安定的社会环境使工商业能够蓬勃发展，要不是有安全的水陆交通，要不是有大批熟练工人，要不是有文明供给他支配的智慧，要不是有总的世界进步所创造的对他生产的东西的需求，要不是有历代科学家和工业组织者集体努力创造出来而被他理所当然地使用的各种发明，那末，他在成功道路上将寸步难行。如果他挖一挖他拥有的财产的根子，他就得承认，既然社会维护并保证他的财富，因此社会也是创造财富的不可或缺的伙伴。

税的真正功能是为社会争取财富中来源于社会的部分，或者说得更透彻些，一切不来源于个人努力的东西。当基于这些原则的税被用来为广大人民群众创造健康的生存条件时，可以清楚地看出，这决不是把甲的东西剥夺来送给乙。甲并没有被剥夺。除了交税以外，倒是甲剥夺国家。一项能使国家获得一份社会价值的税，不是从纳税人有无限权利可称为己有的东西中扣除的某种东西，而是把一样应归社会所有的东西偿还给社会。

因此，自由主义经济学的要点是社会服务和报酬相等。这项原则是：每一种具有社会价值的功能都需要有助于刺激和维持有效地履行该功能的酬报；每一个履行这种功能的人，都有权利（按照权利这个词的严格道德意义）获得这种酬报而没有权利获得其他更多酬报；现有财富的剩余应由社会支配，用于各种社会目的。此外，在同样意义上，每一个能够履行某种有益社会功能的人都应当有这样做的机会，他为此而获得的报酬应该是他的财产，也就是说，应该由他自己支配，使他能够按照自己的愿望来处理自己的事务。

作者:(英)霍布豪斯(L.T.Hobhouse)著 朱曾汶译   页数:126   出版社:商务印书馆   出版日期:1996

**君主论**

从古至今，统治人类的一切国家，一切政权，不是共和国就是君主国。

征服这些地方的人如果想要保有它们，就必须注意两个方面：一方面就是，要把它们的旧君的血统灭绝；另一方面就是既不要改变它们的法律，也不要改变它们的赋税。

关于这一点，必须注意的是：对人们应当加以爱抚，要不然就应当把他们消灭掉；因为人们受到了轻微的侵害，能够进行报复，但是对于沉重的损害，他们就无能为力进行报复了。所以，我们对一个人加以侵害，应当是我们无需害怕他们会报复的一种侵害。

当一个强大的外国人一旦侵入一个地区的时候，在这个地区里所有那些较弱小的势力，由于对那个凌驾在他们头上的强大势力的嫉妒作祟，就会立即依附这个入侵的外国人。因此把这些弱小的势力笼络过来并不需要什么气力；因为他们全体会立即甘心情愿同他所已经征服的国家联结成为一体。

因为时间把一切东西都推到跟前：它可能带来好事，同时也可能带来坏事；而带来坏事，同时也带来好事。

从而任何人一旦成为一个城市的主子，如果这个城市原来习惯于自由的生活，而

他不把这个城市消灭，他就是坐待它把自己消灭。因为这个城市在叛乱的时候，总是利用自由的名义和它的古老的秩序作为借口。

可是，最不倚靠幸运的人却是保持自己的地位最稳固的人。

当我们研究他们的行迹和生活的时候就会知道：除了获有机会之外，他们并没有依靠什么幸运，机会给他们提供物力，让他们把它塑造成为他们认为最好的那种形式。如果没有这种机会，他们的精神上的能力（la virtù dello animo)就会浪费掉；但是，如果没有那样的能力，有机会也会白白地放过。

所以，所有武装的先知都获得胜利，而非武装的先知都失败了。因为，除了上述理由之外，人民的性情是容易变化的；关于某件事要说服人们是容易的，可是要他们对于说服的意见坚定不移，那就困难了。因此事情必须这样安排：当人们不再信仰的时候，就依靠武力迫使他们就范。

所以，如果一个人认为，为了确保他的新的王国领土安全免遭敌人侵害，有必要争取朋友，依靠武力或者讹诈制胜，使人民对自己又爱戴又畏惧，使军队既服从又尊敬自己，把那些能够或者势必加害自己的人们消灭掉，采用新的办法把旧制度加以革新，既有严峻一面又能使人感恩，要宽宏大量且慷慨好施，要摧毁不忠诚的军队，创建新的军队，要同各国国王和君主们保持友好，使他们不得不殷勤地帮助自己，或者诚惶诚恐不敢得罪自己，那么，他再找不到比公爵这个人的行动更生动活泼的范例了。

如果任何人相信给以新的恩惠就会使一个大人物忘却旧日的损害，他就是欺骗自己。

由此可见，占领者在夺取一个国家的时候，应该审度自己必须从事的一切损害行为，并且要立即毕其功于一役，使自己以后不需要每时每日搞下去。这样一来，由于不需要一再从事侵害行为，他就能够重新使人们感到安全，并且通过施恩布惠的方法把他们争取过来；反之，如果一个人由于怯懦或者听从坏的建议不这样做，他的手里就必需时时刻刻拿着钢剑，而且他永远不能够信赖他的老百姓，而由于他的新的继续损害，人民不可能感到安全。因为损害行为应该一下干完，以便人民少受一些损害，他们的积怨就少些；而恩惠应该是一点儿一点儿地赐予，以便人民能够更好地品尝恩惠的滋味。

一个人依靠贵族的帮助而获得君权，比依靠人民的帮助而获得君权更难于继续保持其地位。因为君主发觉自己周围有许多人自以为同他是平等的，因此他不能够按照自己的意思随意指挥他们或者管理他们。

总之，就雇佣军而论，其懒散怯懦是最危险的；若就援军而论，其英勇慓悍却是最可怕的。

君主除了战争、军事制度和训练之外，不应该有其他的目标、其他的思想，也不应该把其他事情作为自己的专业，因为这是进行统帅的人应有的唯一的专业。

可是，因为我的目的是写一些东西，即对于那些通晓它的人是有用的东西，我觉得最好论述一下事物在实际上的真实情况，而不是论述事物的想象方面。许多人曾经幻想那些从来没有人见过或者知道在实际上存在过的共和国和君主国。可是人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活，其距离是如此之大，以至一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭。因为一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持，那么，他厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。所以，一个君主如要保持自己的地位，就必须知道怎样做不良好的事情，并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或者不使用这一手。

所以，为了不去掠夺老百姓，为了能够保卫自己，为了不陷于穷困以至为人们所轻蔑，为了不至变成勒索强夺之徒，君主对于招来吝啬之名亦不应该有所介意，因为这是他能够统治下去的恶德之一。

关于这一点，发生这样一个争论：究竟是被人爱戴比被人畏惧好一些呢？抑或是被人畏惧比被人爱戴好一些呢？我回答说：最好是两者兼备；但是，两者合在一起是难乎其难的。如果一个人对两者必须有所取舍，那么，被人畏惧比受人爱戴是安全得多的。因为关于人类，一般地可以这样说：他们是忘恩负义、容易变心的，是伪装者、冒牌货，是逃避危难，追逐利益的。当你对他们有好处的时候，他们是整个儿属于你的。正如我在前面谈到的，当需要还很遥远的时候，他们表示愿意为你流血，奉献自己的财产、性命和自己的子女，可是到了这种需要即将来临的时候，他们就背弃你了。因此，君主如果完全信赖人们的说话而缺乏其他准备的话，他就要灭亡。因为用金钱而不是依靠伟大与崇高的精神取得的友谊，是买来的，但不是牢靠的。在需要的时刻，它是不能够倚靠的。而且人们冒犯一个自己爱戴的人比冒犯一个自己畏惧的人较少顾忌，因为爱戴是靠恩义（di obligo）这条纽带维系的；然而由于人性是恶劣的（tristi），在任何时候，只要对自己有利，人们便把这条纽带一刀两断了。可是畏惧，则由于害怕受到绝不会放弃的惩罚而保持着。

但是头一件是，他务必不要碰他人的财产，因为人们忘记父亲之死比忘记遗产的丧失（perdita del patrimonio）还来得快些 。

可是，当君主和军队在一起并且指挥庞大的队伍的时候，他完全有必要置残酷之名于度外；因为如果没有这个残酷之名，他就决不能够使自己的军队保持团结和踊跃执行任何任务。

现在我们回到关于被人畏惧或者被人爱戴这个问题上来。我的结论是：人们爱戴君主，是基于他们自己的意志，而感到畏惧则是基于君主的意志，因此一位明智的君主应当立足在自己的意志之上，而不是立足在他人的意志之上。他只是必须努力避免招仇惹恨，有如前述。

因此，你必须懂得，世界上有两种斗争方法：一种方法是运用法律，另一种方法是运用武力。

君主既然必需懂得善于运用野兽的方法，他就应当同时效法狐狸与狮子。由于狮子不能够防止自己落入陷阱，而狐狸则不能够抵御豺狼。因此，君主必须是一头狐狸以便认识陷阱，同时又必须是一头狮子，以便使豺狼惊骇。

一位君主总是不乏正当的理由为其背信弃义涂脂抹粉。

人们是那样地单纯，并且那样地受着当前的需要所支配，因此要进行欺骗的人总可以找到某些上当受骗的人们。

因此，对于一位君主说来，事实上没有必要具备我在上面列举的全部品质，但是却很有必要显得具备这一切品质。我甚至敢说：如果具备这一切品质并且常常本着这些品质行事，那是有害的；可是如果显得具备这一切品质，那却是有益的。你要显得慈悲为怀、笃守信义、合乎人道，清廉正直，虔敬信神，并且还要这样去做，但是你同时要有精神准备作好安排：当你需要改弦易辙的时候，你要能够并且懂得怎样作一百八十度的转变。必须理解：一位君主，尤其是一位新的君主，不能够实践那些被认为是好人应作的所有事情，因为他要保持国家（stato），常常不得不背信弃义，不讲仁慈，悖乎人道，违反神道。因此，一位君主必须有一种精神准备，随时顺应命运的风向和事物的变幻情况而转变。然而，正如我在前面说过的，如果可能的话，他还是不要背离善良之道，但是如果必需的话，他就要懂得怎样走上为非作恶之途。

因此，一位君主应当十分注意，千万不要从自己的口中溜出一言半语不是洋溢着上述五种美德的说话，并且注意使那些看见君主和听到君主谈话的人都觉得君主是位非常慈悲为怀、笃守信义、讲究人道、虔敬信神的人。君主显得具有上述最后一种品质，尤其必要。人们进行判断，一般依靠眼睛更甚于依靠双手，因为每一个人都能够看到你，但是很少人能够接触你；每一个人都看到你的外表是怎样的，但很少

人摸透你是怎样一个人，而且这些少数人是不敢反对多数人的意见的，因为后者受到国家最高权威的保护。对于不能够向法院提出控诉的一切人的行动，特别是君主的行动，人们就注意其结果。所以，一位君主如果能够征服并且保持那个国家的话，他所采取的手段总是被人们认为是光荣的，并且将受到每一个人的赞扬。因为群氓总是被外表和事物的结果所吸引，而这个世界里尽是群氓。当多数人能够站得住脚的时候，少数人是没有活动的余地的。

一位君主要能够对抗一切阴谋，最有效的办法之一就是不要受到广大人民憎恨，因为搞阴谋的人总是指望把君主置诸死地来取悦于人民；但是，如果阴谋者认为那样做只能激怒人民的话，他就不会有勇气实现这样一类的意图了。因为，阴谋者将要遭遇到无限的困难。

因此，我的结论是：当人民对君主心悦诚服的时候，君主对于那些阴谋无需忧心忡忡；但是如果人民对他抱有敌意，怀着怨恨的话，他对任何一件事，对任何一个人就必然提心吊胆。

由此，我们又可以获得另一个值得注意的结论：君主务必把担带责任的事情委诸他人办理，而把布惠施恩的事情自己掌管。我们还可以得出结论说：君主因此必须看重贵族，但是不应该因此使自己为人民所恨。

在这里必须注意：善行如同恶行一样可以招致憎恨。

毫无疑问，当君主克服种种困难和对他的反抗时，他就变成伟大人物。特别是当幸运之神要使一位新君主成为伟大人物的时候，他比一位世袭君主更加需要获得盛名，幸运之神就给他树立敌人，并且使他们从事反对他的战争，以便使他可以有理由战胜他们，并且凭借他的敌人给他的梯子步步高升。因此许多人认为，一个英明的君主一有机会，就应该诡谲地树立某些仇敌，以便把它制服，从而使自己变得更加伟大。

在这里必须着重指出：一个君主应当注意，绝不要为了进攻别国而同一个比自己强大的国家结盟，除非有此必要，迫不得已，正如上面说的。因为即使你获胜，你仍然成为强国的俘虏。然而君主们应当尽力避免处于听从他人随意决定的境地。

因为人的头脑有三类：一类是靠自己就能够理解，另一类是它能够辨别别人所说明的事情，第三类是既不能自己理解，也不能理解别人的说明。

因此一位明智的君主必须选择第三种方法，在他的国家里选拔一些有识之士，单独让他们享有对他讲真话的自由权，但只是就他所询问的事情，而不是任何其他事情。但是他对于一切事情都必须询问他们，并且听取他们的意见；然后按照自己的看法作出决定。对于这些忠告和他们当中的每一个人，他的为人要使每一个人都认识到谁愈敢言，谁就愈受欢迎。

因此，一位君主应该常常征求意见，但是应该在他自己愿意的时候，而不是在他人愿意的时候；另一方面，对于他不征询意见的任何事情，他应该使每一个人都没有提意见的勇气。但是，他必须是一位经常不断的征询意见者，而且关于他征询意见的一切事情，他必须是一位耐心倾听真话的聆听者。如果他了解到任何人不论出于任何原因，不把真话告诉他，他应该赫然震怒。

因此必须得出这样的结论：一切良好的忠言，不论来自任何人，必须产生于君主的贤明，而不是君主的贤明产生于良好的忠言。

命运是我们半个行动的主宰，但是它留下其余一半或者几乎一半归我们支配。我把命运比作我们那些毁灭性的河流之一，当它怒吼的时候，淹没原野，拔树毁屋，把土地搬家；在洪水面前人人奔逃，屈服于它的暴虐之下，毫无能力抗拒它。事情尽管如此，但是我们不能因此得出结论说：当天气好的时候，人们不能够修筑堤坝与水渠做好防备，使将来水涨的时候，顺河道宣泄，水势不至毫无控制而泛滥成灾。

我还认为，一位君主如果他的作法符合时代的特性，他就会得心应手；同样地，如果他的行径同时代不协调，他就不顺利。因为，人们在实现自己所追求的目的，即荣耀与财富而从事的事业上，有不同的方法：有的谨慎小心，有的急躁鲁莽，有的依靠暴力，有的依靠技巧，有的依靠忍耐，有的与此相反；而每一个人可以采取不同的方法达到各自的目的。

我确实认为是这样：迅猛胜于小心谨慎，因为命运之神是一个女子，你想要压倒她，就必须打她，冲击她。人们可以看到，她宁愿让那样行动的人们去征服她，胜过那些冷冰冰地进行工作的人们。因此，正如女子一样，命运常常是青年人的朋友，因为他们在小心谨慎方面较差，但是比较凶猛，而且能够更加大胆地制服她。

《君主论》(意)尼科洛·马基雅维里(Machiavelli,N.)著 潘汉典 译 出版社:商务印书馆   出版日期:1985

**资本主义与自由**

对自由人而言，国家是组成它的个人的集体，而不是超越在他们之上的东西。他对共同继承下来的事物感到自豪并且对共同的传统表示忠顺。但他把政府看作为一个手段，一个工具，既不是一个赐惠和送礼的人，也不是盲目崇拜和为之服役的主人或神灵。除了公民们各自为之服务的意见一致的目标以外，他不承认国家的任何目标；除了公民们各自为之奋斗的意见一致的理想以外，他不承认国家的任何理想。

自由人既不会问他的国家能为他做些什么，也不会问他能为他的国家做些什么。他会问的是：“我和我的同胞们能通过政府做些什么”，以便尽到我们个人的责任，以便达到我们各自的目标和理想，其中最重要的是：保护我们的自由。伴随这个问题他会提出另一个问题；我们怎么能使我们建立的政府不至成为一个会毁灭我们为之而建立的保护真正自由的无法控制的怪物呢？自由是一个稀有和脆弱的被培育出来的东西。我们的头脑告诉我们而历史又能加以证实：对自由最大的威胁是权力的集中。为了保护我们的自由，政府是必要的；通过政府这一工具我们可以行使我们的自由；然而，由于权力集中在当权者的手中，它也是自由的威胁。即使使用这权力的人们开始是出于良好的动机，即使他们没有被他们使用的权力所腐蚀，权力将吸引同时又形成不同类型的人。

我们怎么能从政府的有利之处取得好处而同时又能回避对自由的威胁呢？在我们宪法中体现的两大原则给与了迄今能保护我们自由的答案，虽然这些原则被宣称为根本的方针而在实际上它们屡次受到破坏。

首先，政府的职责范围必须具有限度。它的主要作用必须是保护我们的自由以免受到来自大门外的敌人以及来自我们同胞们的侵犯：保护法律和秩序，保证私人契约的履行，扶植竞争市场。在这些主要作用以外，政府有时可以让我们共同完成比我们各自单独地去做时具有较少困难和费用的事情。然而，任何这样使用政府的方式是充满着危险的。我们不应该，也不可能避免以这种方式来使用政府。但是在我们这样做以前，必须具备由此而造成的明确和巨大的有利之处作为条件。通过在经济和其他活动中主要地依靠自愿合作和私人企业，我们能够保证私有部门对政府部门的限制以及有效地保证言论、宗教和思想的自由。

第二个大原则是政府的权力必须分散。当政府行使权力时，在县的范围内行使比在州的范围内要好，在州的范围内要比在全国的范围要好。假使我不喜欢我当地城镇所做的事情，哪伯是污水处理，或区域划分，或学校设施，那末，我能迁移去另一个城镇。虽然很少人会实际采取这一步骤，仅仅是这种可能性就能起着限制权力的作用。假使我不喜欢我居住的那个州所做的事情，那末，我能迁移去另一个州。假使我不喜欢华盛顿实施的事项，那末，在这个各国严格执行自主权的世界里，我没有多少选择的余地。

保存自由是限制和分散政府权力的保护性原因。但还有一个建设性的原因。不管是建筑还是绘画，科学还是文学，工业还是农业，文明的巨大进展从没有来自集权的政府。哥伦布并不是由于响应议会大多数的指令才出发去找寻通往中国的道路，虽然他的部分资金来自具有绝对权威的王朝。牛顿和莱布尼茨，爱因斯坦和博尔，莎士比亚、米尔顿和帕斯特纳克，惠特尼、麦考密克、爱迪生和福特，简·亚当斯、弗洛伦斯、南丁格尔和艾伯特·施韦特，这些在人类知识和理解方面，在文学方面，在技术可能性方面，或在减轻人类痛苦方面开拓新领域的人中，没有一个是出自响应政府的指令。他们的成就是个人天才的产物，是强烈坚持少数观点的产物，是允许多样化和差异的一种社会风气的产物。

经济安排在促进自由社会方面起着双重作用。一方面，经济安排中的自由本身在广泛的意义上可以被理解是自由的一个组成部分，所以经济自由本身是一个目的。其次，经济自由也是达到政治自由的一个不可缺少的手段。

直接提供经济自由的那种经济组织，即竞争性资本主义，也促进了政治自由，因为它能把经济权力和政治权力分开，因之而使一种权力抵消掉另一种。

从基本上说，仅有两种方法来协调千百万人的经济活动。一个方法是包括使用强制手段的中央指挥——军队和现代极权主义国家的方法。另一个是个人自愿的结合——市场的方法。

只要能维持有效的交换自由，经济活动的市场组织的主要特征是：在大多数的活动中，它能避免一人对另一人的干扰。消费者可以免于受到销售者的强制性的压迫，因为有其他的销售者，他可以与其他的销售者进行交易。销售者也可以免于消费者的强制性的压迫，因为他能出售给其他的消费者。雇员可以免受雇主的强制性的压迫，因为他可以为其他雇主工作，等等。同时，市场按照与具体的个人无关的方式来这样做，并不存在着一个集中的权力机构。

自由市场的存在当然并不排除对政府的需要。相反地，政府的必要性在于：它是“竞赛规则”的制定者，又是解释和强制执行这些已被决定的规则的裁判者。市场所做的是大大减少必须通过政治手段来决定的问题范围，从而缩小政府直接参与竞赛的程度。通过政治渠道的行动的主要特征是：它在相当大的程度上趋于要求和强制执行对命令的服从。另一方面，市场的巨大优越性是它允许广泛的多样性的存在。以政治术语来说，它是一种比例代表制的体制。好象是每个人能对他所需要的领带颜色进行投票并且得到这种领带，而并不需要观察大多数人所需要的领带颜色，从而，如果他属于少数派的话，必须顺从大多数的意见。

当我们说市场提供经济自由时，我们所指的正是市场的这种特征。但这种特征所具有的含义远远超过狭窄的经济的范围。政治自由意味着一个人不受其他人的强制性的压制。对自由的基本威胁是强制性的权力，不论这种权力是存在于君主、独裁者、寡头统治者或暂时的多数派。保持自由要求在最大可能的范围内排除这种集中的权力和分散任何不能排除掉的权力——即：相互牵制和平衡的制度。通过使经济活动组织摆脱政治当局的控制，市场便排除了这种强制性的权力的泉源。它使经济力量来牵制政治力量，而不是加强政治力量。

自由社会的一个特征肯定是个人能公开主张和宣传急剧地改变社会结构的自由——只要主张和宣传被局限于说服，而不包括暴力或其他强制的形式。人们能公开地主张和宣传社会主义并且为社会主义而出力标志着资本主义社会的政治自由。同样地，社会主义社会的政治自由应该使人们能自由地进行采用资本主义的主张和宣传。在社会主义社会中怎么能保护主张资本主义自由的人呢？

否定目前为手段辩护是间接地主张所谈论的目的并不是最后的目的，而最后的目的本身是使用适当的手段。不管是否为一个理想的目的，任何仅仅通过坏的手段而能达到的目的，必须让位于使用合适的手段而达到的较基本的目的。

广泛地使用市场可以减少社会结构的紧张程度，因为，它使它所进行的任何活动都没有顺从的必要。市场所涉及的范围愈广，纯然需要政治解决的问题愈少，从而需要达成协议的问题愈少。反过来说，需要达成协议的问题愈少，在维持一个自由社会的条件下取得协议的可能性愈大。

对人们日常的活动和活动在其中进行的一般习惯和法律体制加以区别是很重要的事情。日常的活动犹如游戏的参加者在游戏中的活动，而体制则犹如他们的游戏的规则。正如一场好的游戏要求双方成员遵守游戏规则和接受裁判员对规则的解释和执行那样，一个良好的社会也要求它的成员同意于支配他们之间关系的一般条件，同意于对这些条件的不同解释的一些裁决的方法，以及同意于强制执行普遍接受的规则的某些方法。在一个社会中，正和在一个游戏中一样，极大部分的一般条件是意识之外的不加思索使接受的习惯的后果。对习惯的轻微的改变最多也不过使我们对它加以具体地考虑，虽然一系列轻微的变化的累积的影响在一场比赛或一个社会的性质上可以构成游戏或社会性质的剧烈的改变。还有，在一场游戏和一个社会中，除非在大部分的时间内，大多数的参加者在没有外界制裁的情况下遵守这些规则，除非整个社会具有基本相同的意见，任何形式的规则都无法存在。但是，我们不能单单依靠习惯成这种一致性来解释和实施这些规则；我们需要一个裁判员。因此，这些就是一个自由社会政府的基本作用：提供我们能够改变规则的手段，调解我们之间对于规则意义上的分歧，和迫使否则就不会参加游戏的少数几个人遵守这些规则。

当冲突存在时，必须限制一个人的自由以便保存另一人的自由——正象最高法院的一位法官说过的那样：“我移动我的拳头的自由必须受到你的下巴的接近程度的限制。”

总之，通过自愿交换而组织的经济活动系以下列假设条件为前提：通过政府我们提供了法律和秩序的维护，以使防止一人受到另一人的强制行为，提供了自愿参与的合同的强制执行，提供了财产权的意义的定义，提供了对这种权利解释和强制执行的办法以及提供了货币机构。

从事下列事项的政府：包括维持法律和秩序、规定财产权的内容、作为我们能改变财产权的内容和其他经济游戏的规则的机构、对解释规则的争执作出裁决、强制执行合同、促进竞争、提供货币机构、从事对抗技术垄断的活动和从事广泛地被认为重要到使政府能进行干预的邻近影响的消除，同时，又包括补充私人的慈善事业和私人家庭对不论是疯人还是儿童那样的不能负责任的人的照顾——这样的政府显然可以执行重要的职能。在思想上不自我矛盾的自由主义者并不是无政府主义者。

自由主义者基本上是害怕权力集中的。在一人的自由不妨碍其他人的自由的条件下，他的目标是让各个人得到最大限度的自由。他相信：这个目标要求把权力分散。他对分派给政府任何可以通过市场履行的职能表示怀疑，既因为这会在有关领域中用强制手段来代替自愿合作，又因为政府作用的增加会威胁其他领域的自由。

以较通俗的形式而论，货币的重要性的例证为：自古以来，货币的控制在很大的程度上使得统治者在具有议会的情况下，往往不取得议会的明确的同意而能从广大的人民那里索取到大量的钱财。从古代的君王削减硬币成份和采用相类似的办法一直到现在我们较圆滑的转动印钞机或简单改动帐目的技术，上述情况全然存在。我们的问题是要建立制度上的安排，以便使政府能对货币履行职责，然而同时还限制结与政府的权力，并且防止政府以各种方式使用这个权力来削弱而不是巩固自由社会。

根据对大量历史资料的研究，我个人相信：通过粗略的比较所显示的经济稳定性的差异，确实应归因于货币机构的不同。这些例证使我相信：在第一次大战中和刚结束后，至少三分之一的价格上升应归因于联邦储备系统的建立，而且上升根本不会发生，假使以前的银行制度被保留下来的话。它们使我相信：每次主要的经济收缩期的严重性——1920－1921年，1929－1933年和1937——1938年——应直接归因于联邦储备系统的成立和它的当局的疏忽，而在以前的货币和银行的安排之下，这些事实不会发生。在这些或那些情况下，可能会有经济衰退，但却不大可能发展成为主要的经济收缩。

当你在银行里存放一美元的现金时，银行可能在它的现金上加15或20分。一元存款的其他部分银行将通过另一种业务形式借出去。借款者可以再把现金存入这个或那个银行，而这一过程可以重复进行。结果是：对于银行拥有的每一美元现金，银行要欠几美元的存款。因此，对一定量的现金来说，人们愿意以存款的形式保存的货币的比例越高，货币数量的总额——现金加存款——越大。大量的存款者要“得到他们的现款”的企图势必意味着整个货币数量的缩减，除非使用某些方法创造出额外的现金，并且使银行得到这些现金。否则，由于企图满足存款者兑换现款的需要，一家银行会收取放款、出售票据或兑换它自己的存款从而对其他银行施加压力。其他银行反过来也会对更多的其他银行施加压力。这种恶性循环，假使听任其自行继续下去的话，会愈益严重，因为，银行想得到现金的企图迫使有价证券的价格下降，使得本来是完全健全的银行破产，动摇存款者的信心，从而，恶性循环再度开始。

美国的经济大萧条远远不是私有企业制度所固有的不稳定性的象征，而却可以证明：当少数人对一个国家的货币制度拥有巨大的权力时，他们的错误可以造成多么大损失。

我目前的主张是由立法机关制定规章，命令货币当局来使得货币数量按照具体的比例增长。为了这个目的，我的货币数量的定义包括商业银行以外的流通中的货币加上商业银行的全部存款。我认为：应该指令联邦储备系统，尽可能地使上述定义的货币数量的总额逐月甚至逐日地按照年率为3－5%之间的比例增长。只要始终遵循一个定义和一个增长率，选择哪一个定义或哪一数值的增长率不过是次要的问题。

赞成浮动汇率并不意味着赞成不稳定的汇率。当我们支持国内的自由价格制度时，这并不意味着我们赞成价格上下剧烈波动的制度。我们所要的是一种制度，在这个制度下，价格可以自由波动，但是决定它们的因素稳定到足够的程度，从而在事实上价格的运动会处于适当的范围之内。这也同样适用于浮动汇率的制度。最后的目标是达到这样一个状态，在其中，价格虽然可以自由变动，但在事实上，汇率却是非常稳定的，因为基本的经济政策和条件是稳定的，汇率的不稳定是根本的经济结构不稳定的征兆。通过行政办法冻结汇率来消除这个征兆并不能治疗根本的困难，而只能更加痛苦地对困难作出调整。

因此，平衡器的原理的主要危害不在于它一向未能做到的抵消衰退，不在于它经常做到的把通货膨胀的倾向带入政府政策，而在于它继续不断地扩大联邦一级政府活动的范围，并且使联邦赋税的负担不能减少。

由于强调使用联邦预算作为一个平衡器，具有讽刺意味的是：在战后时期，国民收入最不稳定的组成部分是联邦政府开支，而这个不稳定的开支根本没有处于抵消其他开支的变动的方向。远不是抵消波动的其他因素的平衡器，联邦预算本身的特点就是扰动和不稳定的主要泉源。

在财政政策以及在货币政策中，即使我们抛开一切政治因素，我们的知识还不足以使我们能运用随意变动的税收或开支，把它们当作为灵敏的稳定机制。在试图这样做的过程中，我们几乎肯定会使事情变得更坏。我们之所以使事情变得更坏并不在于一贯使用错误办法——那是很容易纠正的，只要我们去做与开始看来要做的相反的事情。我们之所以使事情变为更坏是由于引进了一个可以单纯加在其他干扰之上的主要为随机变动的干扰。事实上，那似乎就是我们在过去所做过的事情——，此外，当然还有严重的错误之处。我在别处写的有关货币政策的东西同样可以适用于财政政策：“我们需要的不是一个对路线的意想不到的曲折能熟练地不停转动经济车轮的方向盘的货币驾驶员，而是需要一些措施，使得坐在后座作为压舱物的货币乘客不致偶然地把身体向前倾斜并且猛转一下方向盘，以致可能使车辆脱离大道。”

对财政政策而言，相应于货币方面的规章是：完全根据整个社会需要通过政府而不是通过私人所要做的事情来计划开支方案，而私毫不考虑逐年的经济稳定问题；来率先规定税率以便得到足够的收入，用以大致补偿有关年份的计划开支，同样也不要考虑逐年的经济稳定问题；以及来避免政府开支或赋税的突然变化。

如果大多数公民没有一个最低限度的文化和知识，也不广泛地接受一些共同的价值准则，稳定而民主的社会不可能存在。教育对文化知识和价值准则这两个方面，均会作出贡献。结果，儿童受到的教育不仅有利于儿童自己或者家长，而且社会上其他成员也会从中得到好处。我的孩子受到的教育由于能促进一个稳定和民主的社会而有助于你的福利。由于无法识别受到利益的具体的个人（或家庭），所以不能向他们索取劳务的报酬。因此，存在着相当大的“邻近影响”。

为了对政府所规定的最低学校教育提供经费，政府可以发给家长们票证。如果孩子进入“被批准的”教育机关，这些票证就代表每个孩子在每年中所能花费的最大数量的金钱。这样，家长们就能自由地使用这种票证，再加上他们所愿意添增的金额向他们所选择的“被批准的”教育机关购买教育劳务。教育劳务可以为以营利为目的的私营教育机关或非营利的教育机关所提供。政府的作用限于保证被批准的学校的计划必须维持某些最低标准，很象目前对饭馆的检查，要求保证最低的卫生标准那样。这种方案的一个好的例子是第二次世界大战后美国退伍军人的教育方案。每个合格的退伍军人每年发给一笔最大限额的款项，可以被使用于他所选择的能维持某些最低标准的任何教育机关。

目前资本市场存在的不完全性趋向于把较为昂贵的职业和专业训练限制在其家长或捐助者有能力向其提供所需的资金的人。通过使许多有才华的人得不到必要的资金，上述家长或捐助者把这些能得到资金的个人变成为能避开竞争的“非竞争性”的集体。结果，在财富和地位上永久存在着不平等的状态。

除了就业以外，这些原则最经常发生作用的领域或许是言论的领域：相当于“公正就业”应该是“公正言论”，而不是自由言论。在这一方面，美国公民自由协会的观点看来似乎是极端自相矛盾的。它赞成言论自由同时又赞成公正就业法。表明主张言论自由的理由的一个方式是：我们不相信短暂时期中的多数派能够在任何时候决定什么可以被认为是正确的言论。我们需要一个言论的自由市场，从而，即使某一言论在最初仅为几个人所赞同，它也能获得机会来赢得大多数人或几乎一致的赞同。恰好是同样的考虑也适用于就业或更一般地适用于物品和劳务市场。由短暂时期中的大多数来决定什么是就业的条件比决定什么是正确的言论是否更为可取呢？的确，假使物品和劳务的自由市场遭到破坏，言论的自由市场能长期维持下去吗？美国公民自由协会将为保护种族主义者在街头宣传种族隔离主义的权利而战斗到底。但是，假使他为了实现他的原则而拒绝雇用黑人来从事共一具体工作，该协会却赞成把他投入监狱。

有三个重要的垄断问题的领域需要分别加以考虑：企业垄断、劳工垄断和政府所造成的垄断。

假使工会在一特殊的工种或行业中提高工资率，它们势必使那个工种或行业中所使用的就业人数要少于原来的数量——正象任何更高的价格会削减购买量一样。结果是：寻找其他工作的人数增加，其他工种的工资被迫下降。由于工会一般地在总是得到高工资的工人集体中间力量最为强大，它们的影响使得高工资的工人以牺牲低工资工人的利益作为代价来获得更高的收入。因此，通过扭屈劳动的正常的使用方式，工会不仅损害整个社会和工人的利益；同时，通过减少条件最差工人可能有的机会，它们也使工人阶级的收入更不均等。

垄断有三种主要来源：“技术”方面的原因、政府的直接和间接支援和私人之间的相互勾结。

1．技术方面的原因。正如在第二章里所指出的那样，垄断在某种程度上起源于技术方面的原因，因为，技术考虑使得一个企业而不是有许多企业的存在成为有效率和经济的办法。最明显的例子是电话系统、供水系统以及在单个社会中类似的东西。遗憾的是：并没有解决技术垄断的好办法。只存在着三个坏的可供选择的途径：不加控制的私人垄断、国家控制的私人垄断以及政府经营。

2．政府直接和间接的支援。垄断力量的最重要来源也许是政府的直接和间接的支援。许多相当直接的政府支援的例子已经在上面加以引用。对垄断的间接支援包括为了别的目的所采取的措施。它们主要是这些措施的副作用，对目前公司的潜在的竞争者加以限制。其中三个最明显的例子也许是关税、赋税以及有关劳工纠纷的强制性的法律和立法。

3．私人的勾结。垄断的最后的一个来源是私人的相互勾结。正如亚当·斯密所说“即使为了娱乐和消遣，经营同一行业的人们很少能相聚在一起而又不以相互勾结、反对社会利益的谈话或以某种提价的策划来结束会见”。因而，这种相互勾结或私人卡特尔的安排不断在发生。然而，除非它们能取得政府对它们的支援，它们一般是不稳定的，而时间是短暂的。由于能提高价格，建立卡特尔会使局外人进入该行业更加有利可图。此外，由于较高价格的建立只能由参与者把他们的产量限制在低于他们想按固定价格进行生产的水平，所以，每个人都有积极性来削减价格，以便扩大生产。当然，每个人希望其他人遵守他们之间的协议。只需要一个或几个“骗子”——他们确实是有益于公众的人——来拆散这个卡特尔。在没有政府支援的情况下，卡特尔几乎肯定会非常快地被拆开。

实际上，赞成执照的人所提的主要论点并不是这个有些投合自由主义者的心意的论点，而是一个很少或没有吸引力的纯粹以家长主义的关怀为根据的说法。据这种说法，个人不能适当地选择他们自己的仆人，也不能适当地选择他们自己的医生或水管工或理发师。为了能明智地来选择一个医生，他自己必须是一个医生。据说我们中的很大部分因之而是不具备这个条件的，从而由于无知而必须受到保护。这等于说；作为选民的我们必须保护作为无知的消费者的我们，以便保证人们不受不合格的医生或水管工或理发师的摆布。

最明显的社会代价是：不管它是注册、发给证明还是发给执照，这些措施的任何一个几乎不可避免地要成为牺牲其他公众利益而取得垄断地位的特殊生产者集团手中的工具。没有办法可以避免这个结果。人们能设计出一套又一套的程序上的控制来防止这个结果，但是没有人可能克限由于生产者的利益比消费者的利益更加集中而引起的问题。最关心于这种安排的人、最迫切要求实施这种安排的人以及最关心于它的管理制度的人会是那些涉及到的职业或行业中的人。他们将不可避免地施加压力，使得注册扩展为发给证明，使得发给证明扩展为发给执照。一旦发给执照制度得以建立，那些对推翻既定的规章制度感兴趣的人就会被迫而不能施加他们的影响。他们得不到执照，因此必须从事其他职业，从而对推翻既定的规章制度失去兴趣。结果，总是由某一职业的成员们自己对加入该职业的人数加以控制，因而会建立垄断地位。

当我们把这些影响考虑在内时，我本人相借，发给执照会减少行医的数量，降低行医的质量，因为，这会减少想做医生的人们所能有的机会，迫使他们谋求被他们认为是具有较少吸引力的职业，又因为，这会迫使公众对较差的医疗服务支付较多的代价；阻碍医学本身和医务组织的技术发展。我的结论是：行医所需的执照应该取消。

由于从双亲那里继承到一个为众所喜爱的歌喉而得到高额收益在道德上是否比由于从双亲那里承继到财产而得到高额收益具有任何更大的正当理由呢？苏联人民委员的儿子比农民的儿子肯定能期望得到较高的收入——或许也会期望得到较大的清洗。这是否比美国百万富翁的儿子能期望得到较高收入具有任何一点更大或更小的理由呢？我们能以另一种方式来看同样一个问题。希望把财富传给他的孩子的父母亲能以不同方式来这么做。他能使用一笔款项作为资金把他的孩子培养成为，譬如说，一个有证书的会计师，或为他的工商业的活动打下基础，或建立一项委托基金，使他的孩子有一笔财产收入。在任何这些情况下，这孩子会得到比不如此做为高的收入。但在第一种情况中，他的收入会被看作为来自个人的能力，第二种情况，来自利润，而第三种情况，来自继承的财富。是否有任何道德的基础来在各个收入的范畴之间加以区别？最后，如果我们说：一个人有权得到个人能力所产生的东西，或得到他累积的财富所产生的东西，但却无权把任何财富传给他的孩子们，那似乎是不合逻辑的；如果我们说：一个人可以使用他的收入于放荡的生活，但却不可以把它传给他的继承人，那似乎也是不合逻辑的。的确，后者也应该是使用他所生产的东西的一个方法。

政府用来改变收入分配的最广泛使用的方法是累进的所得税和遗产税。

作为一个自由主义者，我很难看出任何单纯地为了再分配收入而施加累进赋税的理由。这种赋税似乎是一个显著的事例来使用强制手段从某些人那里拿取一些东西，把它们给与别人，因而，和个人自由发生了正面冲突。

把一切考虑在内之后，在我看来，个人所得税的最好的结构是在收入的一定的免税额以上抽取固定比例的税，而其中收入的含义应该非常广泛，并且为赚取收入的开支，规定减免税款的优待办法。

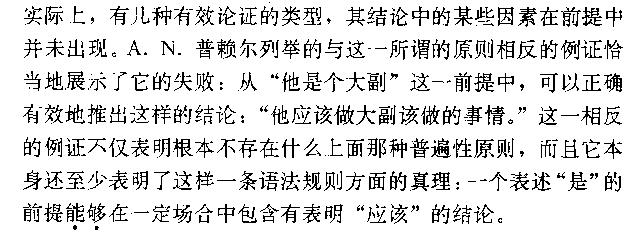
因此，强制购买养老金为了很少的好处而花费很大的代价。它剥夺了我们对我们相当大部分的收入的控制，要求我们把它用于特殊目的，即：以特殊方式从政府机构那里购买退休养老金。它阻止了出售养老金和发展退休安排的竞争。它造成了巨大的官僚机构，而这种官僚机构靠着它自己的扩大而呈现出不断扩大的趋向，把它的范围从我们生活的一个领域延伸到另一领域。所有这一切是为了避免很少的人可能成为公共负担的危险。

因此，自由主义者在一方面会严格区别均等权利和均等机会，而另一方面，严格区别物质的均等或成果的均等。他可能欢迎自由社会迄今比任何其他社会趋于具有更多的物质的均等这一事实。但是，他会把它看作为自由社会的合乎理想的副产品之一，而不是它存在的主要理由。他将欢迎既促进自由又促进均等的措施——如消除垄断权力和改善市场运转的措施。他将把旨在于帮助较不幸的人的私人慈善行为看作为正确使用自由的一个例子。他可能赞成国家对改善贫穷而采取的行动看作为社会大多数人能达到一个共同目标的一个比较有效的方法。然而，他这样做时会感到遗憾，因为，必须使用强制的手段来代替自愿的手段。

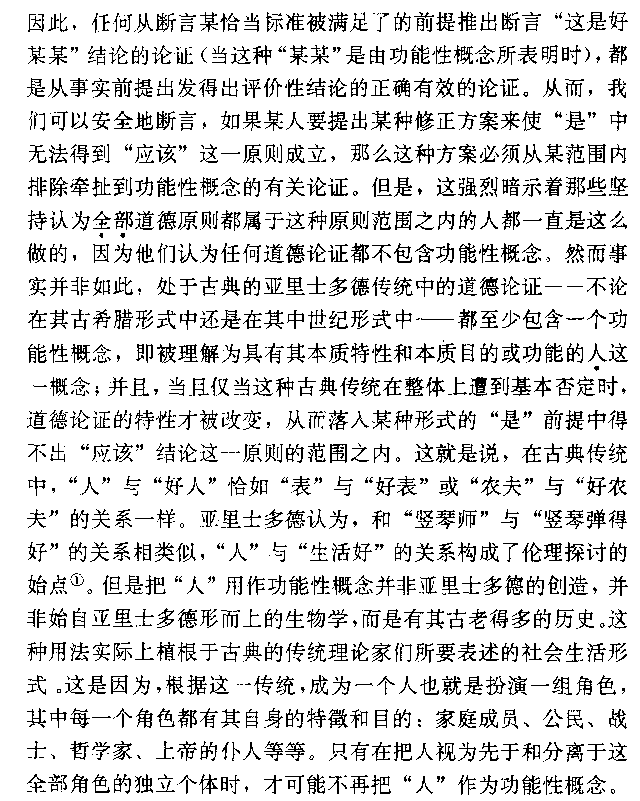
《资本主义与自由》 作者:(美)米尔顿·弗里德曼(Miltion Friedman)著 张瑞玉译 页数:197 出版社:商务印书馆 出版日期:1986

**德性之后**

因此，根据这种观点，伦理学必须以对人为潜能和行动的说明为前提条件，以对作为一个有理性动物的本质的解释为前提条件，更重要的是以对人的目的的—定阐述为前提条件。告诫人们建树各种德性禁绝各种恶行的戒律，教导我们如何从潜能过渡到行动，如何认识我们的真实本性，如何达到我们的真正目的。P67

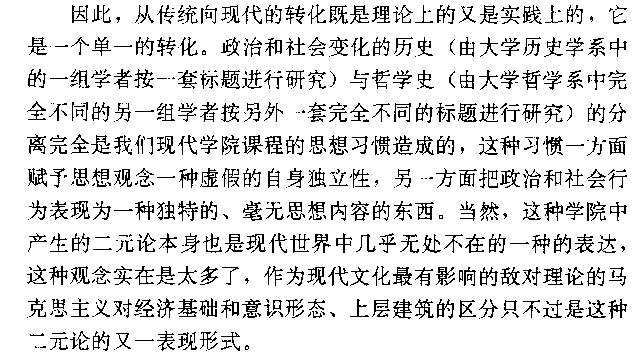


P73

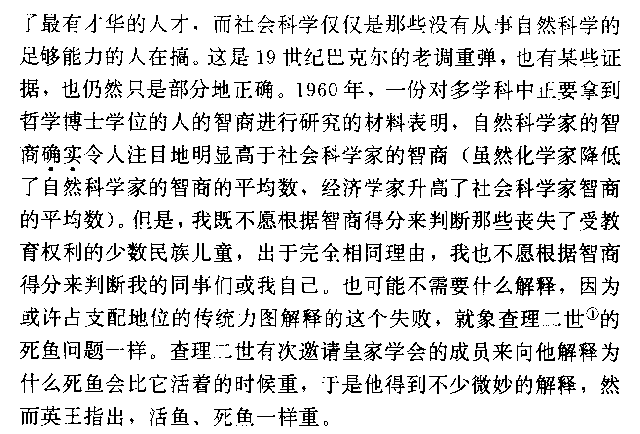
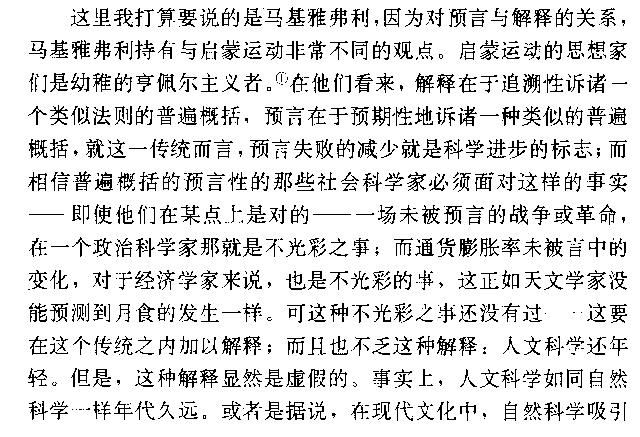


P75

不应有政治和道德行为与政治和道德理论相互分离的两个历史，因为人类并没有一个仅仅包括行为、另一个仅仅内含理论的两种过去。每一个行为都是或多或少地带有理论内容的信念和概念的承担者与表达者；而每一理论和信念的每一表达都是一种政治的利道德的行为。P78



P79

****

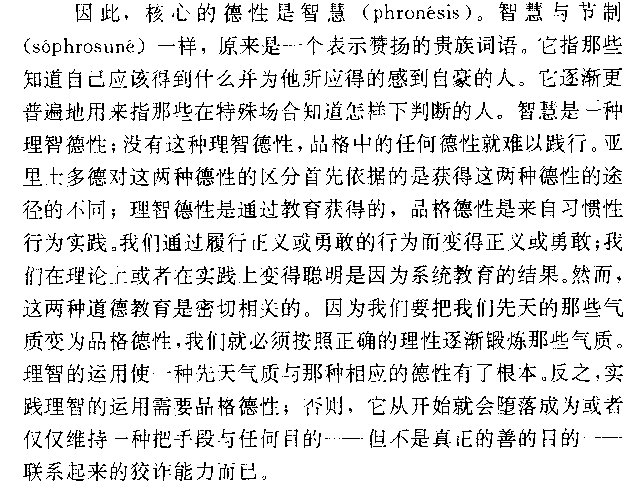
P117

我们就是这样卷入了这个性界之中，在这个世界里，我们试图既使社会中的其他人

成为可以预言的，同时又使我们自己成为不可预言的；既设计出普遍概括以捕获其他人的行为，同时力图位我们自已的行为能够避开他人设制的普遍概括。P131

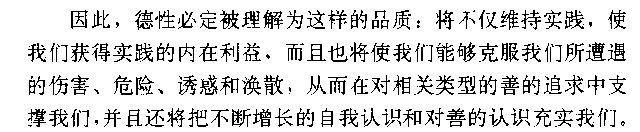
所有的权力都趋于占有，绝时的权力是绝对地占有。P137

因此，哲学论证和历史论证的结合揭示的是，一个人要么是整个追随启蒙运动的各种不同思想的抱负及其崩溃瓦解直到仅剩下尼采式的诊断意见和尼采式的疑难，要么是必须坚决认为启蒙时代的运动不仅是错误的，而且可以说—开始就不应该有。除此之外，没有第三种选择，更具体现地说，那些处于当代道德哲学课程中心的思想家——休谟、康德和密尔没有提供任何选择。P149



P194

德性是一种获得性人类品质，这种德性的拥有和践行，使我们能够获得实践的内在利益，缺乏这种德性，就无从获得这些利益。这个定义在稍后些还需要扩充和修正。P241



P277

爱国主义曾经是，现在也是一种德性，首先是附属于一个政治的相道德的共同体，其次才是附属于该共同体的政府；然而，现在对爱国主义的履行，从其本性上看，却成了为这样一个政府尽职和体现在这样—个政府的范围内。而由于已变质了的政府和社会中道德一致的缺乏，从而使政府和道德共同体的关系成为问题时，那就难于有任何清晰、简单和可教授的爱国主义概念。P320

《德性之后》 作者:(美)A.麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)著 龚 群等译 页数:367 出版社:中国社会科学出版社 出版日期:1995

哲学和自然之镜

对知识分子而言，“哲学”变成了宗教的代用品。它成为这样一个文化领域，在这里人们可以脚踏根基，在这里人们可以找到用以说明和辩护他作为一名知识分子的活动的语汇和信念，从而可以发现其生命的意义。P2

按照这种态度，正确获得(关于原子和虚空，或关于欧洲史)事实，仅只是发现一种新的、更有趣的表达我们自己、从而去应付世界的方式的准备。按照与认识论的或技术的观点相对立的教育的观点看，谈论事物的方式，比据有真理更重要。P338

用我们新发明的不熟悉的词语，去重新解释我们熟悉的环境的企图。P338

“存在主义”是一种内在地反动的思想运动，它只有在与传统的对比中才有意义。现在我想把这两类哲学家之间的这种对立概括一下，一类人的研究基本上是建设性的，另一类人的研究基本上是反动性的。我将因此在两类哲学之间展示一种对立，一方以认识论为中心，而另一方以怀疑认识论主张为出发点。这就是“系统的”哲学和“教化的”哲学问的对立。P343

伟大的系统哲学家像伟大的科学家一样，是为千秋万代而营建。伟大的教化哲学家，是为他们自身的时代而摧毁。系统哲学家想将他们的主题安置在可靠的科学大道上。教化哲学家想为诗人可能产生的惊异感敞开地盘，这种惊异感就是：光天化

日之下存在有某种新东西，它不是己然存在物的准确再现，人们(至少暂时)既不能说明它，也很难描述它。P346

把教化哲学家看作谈话伙伴，是把他们看作对共同关心的主题持有观点的一种替代性选择。把智慧看成某种东西，对它的爱与对论证的爱不是一回事，智慧的成就也不在于为再现本质找到正确词汇，这种看法就是把它看作为参与谈话所必用的实际智慧。把教化哲学看作对智慧的爱的一种方式，就是把它看作防止让谈话蜕化为研究、蜕化为一种观点交换的企图。教化哲学家永远也不能使哲学终结，但他们能有助于防止哲学走上牢靠的科学大道。P348

目的永远只有一个，即去履行杜威所谓的“击破惯习外壳”这一社会功能，防止人自欺地以为他了解自己或其他什么东西，除了通过某些可供选替的描述之外。P354

我一直强调，我们不应企图获得一种接替认识论的学科，而宁可企图使自己摆脱认为哲学应当以发现永恒研究构架为中心这样的看法。我们特别应当使自己摆脱这样的看法，即哲学可说明科学留下的未予说明的东西。P355

系统式哲学的存在方式是，永远跨立于在描述和证明、认知和选择、正确把握事实和喻示如何生活二者之间的裂隙之上。P359

任何人在决定相创生他自己的行为、思想、理论、诗歌等等之前，都不可能对它们进行预测。(这不是关于人类奇特天性的有趣说法，而是它打算“决定”和“创生”的东西的平平常常的结果)因此不存在这样的希望或危险，对作为自在的某人自我的认知，将使他不再作为自为而存在。P361

对科学、“唯科学论”、“自然主义“、自我客观化、以及对被太多的知识变为物而不再成为人等等的恐惧，就是对一切话语将成为正常话语的恐惧。这也就是如下这样的恐惧，即时我们提出的每个问题都将有客观地真或假的回答，于是人类价值将在于认识真理，而人类德性将仅是被证明了的真信念。这种情况令人惊恐，因为它消除了世上还有新事物的可能，消除了诗意的而非仅只是思考的人类生活的可能。

不过反常话语遭遇的危险并不来自科学或自然主义哲学，而是来自食物匮乏和秘密督察。如果有闲暇和图书馆，柏拉图所开始的谈话，将不致以自我客观化告终，这不是因为世界和人类的万事万物逃避了成为科学研究对象的可能，而只是因为自由的和悠闲的谈话，如自然规律那样确实无疑地产生了反常话语。P362

我们可以继续柏拉图所开始的谈话而无须讨论柏拉图想讨论的问题一事，说明了对待哲学的两种态度之间的区别，一种是把哲学当作谈话中的一种声音，另一种是把哲学当作一个学科，一个Pach，一个专业研究领域。P364

抛弃了哲学家对认知的认识比任何其他人都更清楚的概念也就是抛弃了这样一种看法，即哲学家的声音永远居高临下地要求谈话的其他参加者洗耳恭听。同时也相当于抛弃了这样的看法，即存在有所谓“哲学方法”、“哲学技术“或“哲学观点”的东西它们使专业哲学家们能够凭靠专业地位而具有对(例如)精神分析学的体面地位、某些可疑法则的合法性、道德困境的解决、史学或文学批评诸学派的“正当性”等等问题的有趣观点。P365

我想强调的唯一一点是，哲学家的道德关切应当在于继续推进西方的谈话，而非在于坚持在该谈话中为近代哲学的传统问题留一席之地。P367

你不可能自认为在谈论哲学传统，如果你使用的字词中没有一个与该传统使用的字词处于任何推论性关系之中。你或者解释传统所说的东西，因此继续沿书页进行，你或者不这么做，从而跨出了页边，既忽略了哲学，也为哲学所忽略。P419

第一哲学沉思录

老实说，世界上善于做形而上学思考的人不如善于做几何学思考的人多。此外，不同的还有：在几何学里，大家都认为没有一个可靠的论证就不能前进一步，于是在这方面不是完全内行的人，为了表示他们懂得起见，他们经常错在肯定了一些错误的论证，而不是错在否定了一些正确的论证。在哲学里就不是这样。在哲学里，大家都认为凡是哲学上的命题都是成问题的，因而只有很少的人才乐于追求真理；更糟糕的是，很多人为了猎取才子的名声，竟不揣冒昧地对最明显的真理进行狂妄的攻击。

所以，在对上面这些很好地加以思考，同时对一切事物仔细地加以检查之后，最后必须做出这样的结论，而且必须把它当成确定无疑的，即有我，我存在这个命题，每次当我说出它来，或者在我心里想到它的时候，这个命题必然是真的。

因为，既然事情现在我已经认识了，真正来说，我们只是通过在我们心里的理智功能，而不是通过想象，也不是通过感官来领会物体，而且我们不是由于看见了它，或者我们摸到了它才认识它，而只是由于我们用思维领会它，那么显然我认识了没有什么对我来说比我的精神更容易认识的东西了。

用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、常住不变的、不依存于别的东西的、至上明智的、无所不能的、以及我自己和其他一切东西（假如真有东西存在的话）由之而被创造和产生的实体说的。这些优点是这样巨大，这样卓越，以致我越认真考虑它们，就越不相信我对它们所具有的观念能够单独地来源于我。

因此，从上面所说的一切中，必然得出上帝存在这一结论；因为，虽然实体的观念之在我心里就是由于我是一个实体，不过我是一个有限的东西，因而我不能有一个无限的实体的观念，假如不是一个什么真正无限的实体把这个观念放在我心里的话。

我不应该想象我不是通过一个真正的观念，而仅仅是通过有限的东西的否定来领会无限的，就象我通过动和光明的否定来理解静和黑暗那样；因为相反，我明显地看到在无限的实体里边比在一个有限的实体里边具有更多的实在性，因此我以某种方式在我心里首先有的是无限的概念而不是有限的概念，也就是说，首先有的是上帝的概念而不是我自己的概念。因为，假如在我心里我不是有一个比我的存在体更完满的存在体的观念，不是由于同那个存在体做了比较我才会看出我的本性的缺陷的话，我怎么可能认识到我怀疑和我希望，也就是说，我认识到我缺少什么东西，我不是完满无缺的呢？

至于我的父母，好象我是他们生的，关于他们，即使凡是我过去所相信的都是真的，可是这并不等于是他们保存了我，也不等于他们把我做成是一个在思维的东西，因为他们不过是把某些部置放在这个物质里，而我断定在这个物质里边关闭着的就是我，也就是说，我的精神（我现在只把精神当作了我自己）；所以关于他们，在这里是毫无问题的；可是必然得出这样的结论，即单从我存在和我心里有一个至上完满的存在体（也就是说上帝）的观念这个事实，就非常明显地证明了上帝的存在。

当然不应该奇怪，上帝在创造我的时候把这个观念放在我心里，就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样；这个标记也不必一定和这个作品有所不同。可是，只就上帝创造我这一点来说，非常可信的是，他是有些按照他的形象产生的我，对这个形象（里面包含有上帝的观念），我是用我领会我自己的那个功能去领会的，也就是说，当我对我自己进行反省的时候，我不仅认识到我是一个不完满、不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地倾向、希望比我更好、更伟大的东西，而且我同时也认识到我所依存的那个别人，在他本身里边具有我所希求的、在我心里有其观念的一切伟大的东西，不是不确定地、仅仅潜在地，而是实际地、现实地、无限地具有这些东西，而这样一来，他就是上帝。我在这里用来证明上帝存在的论据，它的全部效果就在于我认识到，假如上帝真不存在，我的本性就不可能是这个样子，也就是说，我不可能在我心里有一个上帝的观念；我再说一遍，恰恰是这个上帝，我在我的心里有其观念，也就是说，他具有所有这些高尚的完满性，对于这些完满性我们心里尽管有什么轻微的观念，却不能全部理解。他不可能有任何缺点；凡是标志着什么不完满性的东西，他都没有。

因为，信仰告诉我们，来世的至高无上的全福就在于对上帝的这种深思之中，这样，我们从现在起就体验出，象这样的一个沉思，尽管它在完满程度上差得太远，却使我们感受到我们在此世所能感受的最大满足。

真地，当我单单想到上帝时，我在心里并没发现什么错或假的原因；可是，后来，当我回到我自己身上来的时候，经验告诉我，我还是会犯无数错误的，而在仔细追寻这些错误的原因时，我注意到在我的思维中不仅出现一个实在的、肯定的上帝观念，或者一个至上完满的存在体的观念，同时，姑且这样说，也出现一个否定的、“无”的观念，也就是说，与各种类型的完满性完全相反的观念；而我好像就是介乎上帝与无之间的，也就是说，我被放在至上存在体和非有在体之间，这使得我，就我是由一个至上存在体产生的而言，在我心里实在说来没有什么东西能够引导我到错误上去；但是，如果我把我看成是以某种方式分享了无或非存在体，也就是说，由于我自己并不是至上存在体，我处于一种无限缺陷的状态中，因此我不必奇怪我是会弄错的。

从上帝那里接受过来的），因为它本性是非常广泛、非常完满的；也不是理解的能力或领会的能力，因为，既然我用上帝所给我的这个能力来领会，那么毫无疑问，凡是我所领会的，我都是实事求是地去领会，我不可能由于这个原故弄错。那么我的错误是从哪里产生的呢？是从这里产生的，即，既然意志比理智大得多、广得多，而我却没有把意志加以同样的限制，反而把它扩展到我所理解不到的东西上去，意志对这些东西既然是无所谓的，于是我就很容易陷于迷惘，并且把恶的当成善的，或者把假的当成真的来选取了。这就使我弄错并且犯了罪。

只有我领会得清楚、分明的东西才有力量使我完全相信。

可是当我认识到有一个上帝之后，同时我也认识到一切事物都取决于他，而他并不是骗子，从而我断定凡是我领会得楚楚、分明的事物都不能不是真的，虽然我不再去想我是根据什么理由把一切事物断定为真实的，只要我记得我是把它清楚、分明地理解了，就不能给我提出任何相反的理由使我再去怀疑它，这样我对这个事物就有了一种真实、可靠的知识，这个知识也就推广到我记得以前曾经证明过的其他一切事物，比如推广到几何学的真理以及其他类似的东西上去。

从而，就是因为我确实认识到我存在，同时除了我是一个在思维的东西之外，我又看不出有什么别的东西必然属于我的本性或属于我的本质，所以我确实有把握断言我的本质就在于我是一个在思维的东西，或者就在于我是一个实体，这个实体的全部本质或本性就是思维。而且，虽然也许（或者不如说的确，像我将要说的那样）我有一个肉体，我和它非常紧密地结合在一起；不过，因为一方面我对我自己有一个清楚、分明的观念，即我只是一个在思维的东西而没有广延，而另一方面，我对于肉体有一个分明的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思维，所以肯定的是：这个我，也就是说我的灵魂，也就是说我之所以为我的那个东西，是完全、真正跟我的肉体有分别的，灵魂可以没有肉体而存在。

因为，既然没有给我任何功能来认识事情是这样的，反而给我一个非常大的倾向性使我相信它们是物体性的东西送给我的，或者来自物体性的东西的，那么如果事实上这些观念不是来自或产生于物体性的东西而是来自成产生于别的原因，我就看不出怎么能辩解它不是一个骗局。因此必须承认有物体性的东西存在。

自然也用疼、饿、渴等等感觉告诉我，我不仅住在我的肉体里，就像一个舵手住在他的船上一样，而且除此而外，我和它非常紧密地连结在一起，融合、掺混得像一个整体一样地同它结合在一起。因为，假如不是这样，那么当我的肉体受了伤的时候，我，这个仅仅是一个在思维的我，就不会因此感觉到疼，而只会用理智去知觉这个伤，就如同一个舵手用视觉去察看是不是在他的船上有什么东西坏了一样；当我的肉体需要饮食的时候，我就会直截了当地认识了这件事，用不着饥渴的模糊感觉告诉我。因为事实上，所有这些饥、渴、疼等等感觉不过是思维的某些模糊方式，它们是来自并且取决于精神和肉体的联合，就像混合起来一样。

凡是被别的东西作为其主体而直接寓于其中的东西，或者我们所领会的（也就是说，在我们心中有其实在的观念的某种特性、性质或属性的）某种东西由之而存在的东西，就叫做实体（Substance）。因为实体是这样的一种东西，在它里边形式地或卓越地存在着我们所知觉的，或者客观地在我们某一个观念里边的东西；除此而外，严格说来我们对实体没有其他概念，因为自然的光明告诉我们“无”不能有任何实在的属性。

我们所清清楚楚领会的一切东西都也许是由上帝按照我们所领会的那样做出来的（根据前面的系）。

可是，我们对不带肉体（也就是说，一个有广延的实体（根据要求二））的精神（也就是说，一个在思维的实体）领会得很清楚；另外，我们对不带精神的肉体领会得也很清楚（这是每个人都很容易同意的）。

所以，至少是由于上帝的全能，精神可以没有肉体而存在，肉体可以没有精神而存在。

现在，彼此可以离得开的这两个实体是实际上有区别的（根据定义十）。

而精神和肉体是彼此可以离得开的（象我刚才证明的那样）两个实体（根据定义五、六、七）。

**太上感应篇**

宋·李昌龄

太上曰：祸福无门，惟人自召。善恶之报，如影随形。是以天地有司过之神。依人所犯轻重，以夺人算。算减则贫耗，多逢忧患。人皆恶之，刑祸随之，吉庆避之，恶星灾之。算尽则死。又有三台北斗神君，在人头上，录人罪恶，夺其纪算。又有三尸神，在人身中，每到庚申日，辄上诣天曹，言人罪过。月晦之日，灶神亦然。

凡人有过，大则夺纪，小则夺算。其过大小，有数百事。欲求长生者，先须避之。是道则进，非道则退；不履邪径，不欺暗室；积德累功，慈心于物；忠孝友悌，正己化人；矜孤恤寡，敬老怀幼；昆虫草木，犹不可伤；宜悯人之凶，乐人之善；济人之急，救人之危；见人之得，如己之得；见人之失，如己之失；不彰人短，不玄己长；遏恶扬善，推多取少；受辱不怨，受宠若惊；施恩不求报，与人不追悔。所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。

欲求天仙者，当立一千三百善。欲求地仙者，当立三百善。苟或非义而动，背理而行；以恶为能，忍作残害；阴贼良善，暗侮君亲；慢其先生，叛其所事；诳诸无识，谤诸同学；虚诬诈伪，攻讦宗亲；刚强不仁，很戾自用；是非不当，向背乖宜；虐下取功，谄上希旨；受恩不感，念怨不休；轻蔑天民，扰乱国政；赏及非义，刑及无辜；杀人取财，倾人取位；诛降戮服，贬正排贤；陵孤逼寡，弃法受赂；以直为曲，以曲为直；入轻为重，见杀加怒；知过不改，知善不为；自罪引他，壅塞方术；讪谤圣贤，侵陵道德；射飞逐走，发蛰惊栖；填穴覆巢，伤胎破卵；愿人有失，毁人成功；危人自安，减人自益；以恶易好，以私废公；窃人之能，蔽人之善；形人之丑，讦人之私；耗人货财，离人骨肉；侵人所爱，助人为非；逞志作威，辱人求胜；败人苗稼，破人婚姻；苟富而骄，苟免无耻；认恩推过，嫁祸卖恶；沽买虚誉，包贮险心；挫人所长，护己所短；乘威迫胁，纵暴杀伤；无故剪裁，非礼烹宰；散弃五谷，劳扰众生；破人之家，取其财宝；决火放水，以害民居；紊乱规模，以败人功；损人器物，以穷人用；见他荣贵，愿他流贬；见他富有，愿他破散；见他色美，起心私之；负他货财，愿他身死；干求不遂，便生咒恨；见他失便，便说他过；见他体相不具而笑之，见他才能可称而抑之；埋蛊厌人，用药杀树；恚怒师傅，抵触父兄；强取强求，好侵好夺；虏掠致富，巧诈求迁；赏罚不平，逸乐过节；苛虐其下，恐吓于他；怨天尤人，诃风骂雨；斗合争讼，妄逐朋党；用妻妾语，违父母训；得新忘故，口是心非；贪冒于财，欺罔其上；造作恶语，谗毁平人；毁人称直，骂神称正；弃顺效逆，背亲向疏；指天地以证鄙怀，引神明而鉴猥事；施与后悔，假借不还；分外营求，力上施设；淫欲过度，心毒貌慈；秽食餧人，左道惑众；短尺狭度，轻秤小升；以伪杂真，采取奸利；压良为贱，谩蓦愚人；贪婪无厌，咒诅求直；嗜酒悖乱，骨肉忿争；男不忠良，女不柔顺；不和其室，不敬其夫；每好矜夸，常行妒忌；无行于妻子，失礼于舅姑；轻嫚先灵，违逆上命；作为无益，怀挟外心；自咒咒他，偏憎偏爱；越井越灶，跳食跳人；损子堕胎，多行隐僻；晦腊歌舞，朔旦号怒；对北涕唾及溺，对灶吟咏及笑；又以灶火烧香，秽柴作食；夜起裸露，八节行刑；唾流星，指虹霓；辄指三光，久视日月；春日燎猎，对北恶骂；无故杀龟打蛇：如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死。死有馀责，乃殃及子孙。

又诸横取人财者，及计其妻子家口以当之，渐至死丧。若不死丧，则有水火、盗贼、遗亡器物、疾病、口舌诸事，以当妄取之直。又枉杀人者，是易刀兵而相杀也。取非义之财者，譬如漏脯救饥，鸩酒止渴。非不暂饱，死亦及之。夫心起于善，善虽未为，而吉神已随之。或心起于恶，恶虽未为，而凶神已随之。其有曾行恶事，后自改悔，诸恶莫作，众善奉行。久久必获吉庆，此谓转祸为福也。

故吉人语善、视善、行善，一日有三善，三年无必降之福；凶人语恶、视恶、行恶，一日有三恶，天必降之祸，胡不勉而行之。

**二十四诗品**

唐·司空图著

1.雄浑

大用外腓，真体内充。反虚入浑，积健为雄。具备万物，横绝太空。荒荒油云，寥寥长风。超以象外，得其环中。持之非强，来之无穷。

2.冲淡

素处以默，妙机其微。饮之太和，独鹤与飞。犹之惠风，荏苒在衣。阅音修篁，美曰载归。遇之匪深，即之愈希。脱有形似，握手已违。

3.纤穠

采采流水，蓬蓬远春。窈窕深谷，时见美人。碧桃满树，风日水滨。柳阴路曲，流莺比邻。乘之愈往，识之愈真。如将不尽，与古为新。

4.沉著

绿杉野屋，落日气清。脱巾独步，时闻鸟声。鸿雁不来，之子远行。所思不远，若为平生。海风碧云，夜渚月明。如有佳语，大河前横。

5.高古

畸人乘真，手把芙蓉。泛彼浩劫，窅然空踪。月出东斗，好风相从。太华夜碧，人闻清钟。虚伫神素，脱然畦封。黄唐在独，落落玄宗。

6.典雅

玉壶买春，赏雨茅屋。坐中佳士，左右修竹。白云初晴，幽鸟相逐。眠琴绿阴，上有飞瀑。落花无言，人淡如菊。书之岁华，其曰可读。

7.洗炼

如矿出金，如铅出银。超心炼冶，绝爱缁磷。空潭泻春，古镜照神。体素储洁，乘月返真。载瞻星辰，载歌幽人。流水今日，明月前身。

8.劲健

行神如空，行气如虹。巫峡千寻，走云连风。饮真茹强，蓄素守中。喻彼行健，是谓存雄。天地与立，神化攸同。期之以实，御之以终。

9.绮丽

神存富贵，始轻黄金。浓尽必枯，淡者屡深。雾余水畔，红杏在林。月明华屋，画桥碧阴。金尊酒满，伴客弹琴。取之自足，良殚美襟。

10.自然

俯拾即是，不取诸邻。俱道适往，著手成春。如逢花开，如瞻岁新。真与不夺，强得易贫。幽人空山，过雨采蘋。薄言情悟，悠悠天钧。

11.含蓄

不著一字，尽得风流。语不涉己，若不堪忧。是有真宰，与之沉浮。如满绿酒，花时反秋。悠悠空尘，忽忽海沤。浅深聚散，万取一收。

12.豪放

观花匪禁，吞吐大荒。由道反气，虚得以狂。天风浪浪，海山苍苍。真力弥满，万象在旁。前招三辰，后引凤凰。晓策六鳌，濯足扶桑。

13.精神

欲返不尽，相期与来。明漪绝底，奇花初胎。青春鹦鹉，杨柳楼台。碧山人来，清酒深杯。生气远出，不著死灰。妙造自然，伊谁与裁。

14.缜密

是有真迹，如不可知。清露未晞。要路愈远，幽行为迟。语不欲犯，思不欲痴。犹春于绿，明月雪时。

15.疏野

惟性所宅，真取不羁。控物自富，与率为期。筑室松下，脱帽看诗。但知旦暮，不辨何时。倘然适意，岂必有为。若其天放，如是得之。

16.清奇

娟娟群松，下有漪流。晴雪满竹，隔溪渔舟。可人如玉，步屧寻幽。载瞻载止，空碧悠悠，神出古异，淡不可收。如月之曙，如气之秋。

17.委曲

登彼太行，翠绕羊肠。杳霭流玉，悠悠花香。力之于时，声之于羌。似往已回，如幽匪藏。水理漩洑，鹏风翱翔。道不自器，与之圆方。

18.实境

取语甚直，计思匪深。忽逢幽人，如见道心。清涧之曲，碧松之阴。一客荷樵，一客听琴。情性所至，妙不自寻。遇之自天，泠然希音。

19.悲慨

大风卷水，林木为摧。适苦欲死，招憩不来。百岁如流，富贵冷灰。大道日丧，若为雄才。壮士拂剑，浩然弥哀。萧萧落叶，漏雨苍苔。

20.形容

绝伫灵素，少回清真。如觅水影，如写阳春。风云变态，花草精神。海之波澜，山之嶙峋。俱似大道，妙契同尘。离形得似，庶几斯人。

21.超诣

匪神之灵，匪几之微。如将白云，清风与归。远引若至，临之已非。少有道契，终与俗违。乱山乔木，碧苔芳晖。诵之思之，其声愈希。

22.飘逸

落落欲往，矫矫不群。缑山之鹤，华顶之云。高人画中，令色氤氲。御风蓬叶，泛彼无垠。如不可执，如将有闻。识者已领，期之愈分。

23.旷达

生者百岁，相去几何。欢乐苦短，忧愁实多。何如尊酒，日往烟萝。花覆茅檐，疏雨相过。倒酒既尽，杖藜行歌。孰不有古，南山峨峨。

24.流动

若纳水輨，如转丸珠。夫岂可道，假体如愚。荒荒坤轴，悠悠天枢。载要其端，载同其符。超超神明，返返冥无。来往千载，是之谓乎。

**人间词话**

清·王国维

〖一〗词以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句。五代、北宋之词所  
以独绝者在此。

〖二〗有造境，有写境，此“理想”与“写实”二派之所由分。然二者颇难分别。因大诗人所造之境，必合乎自然，所写之境，亦必邻于理想故也。

〖三〗有有我之境，有无我之境。“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去。”“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮。”有我之境也。“采菊东篱下，悠然见南山。”“寒波澹澹起，白鸟悠悠下。”无我之境也。有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。古人为词，写有我之境者为多，然未始不能写无我之境，此在豪杰之士能自树立耳。

〖四〗无我之境，人惟于静中得之。有我之境，于由动之静时得之。故一优美，一宏壮也。

〖五〗自然中之物，互相关系，互相限制。然其写之于文学及美术中也，必遗其关系限制之处。故虽写实家，亦理想家也。又虽如何虚构之境，其材料必求之于自然，而其构造，亦必从自然之法律。故虽理想家，亦写实家也。

〖六〗境非独谓景物也。喜怒哀乐，亦人心中之一境界。故能写真景物、真感情者，谓之有境界。否则谓之无境界。

〖七〗“红杏枝头春意闹”，着一“闹”字，而境界全出。“云破月来花弄影”，着一“弄”字，而境界全出矣。

〖八〗境界有大小，不以是而分优劣。“细雨鱼儿出，微风燕子斜。”何遽  
不若“落日照大旗，马鸣风萧萧。”“宝帘闲挂小银钩”，何遽不若“雾失楼台，月迷津渡”也？

〖九〗严沧浪《诗话》谓：“盛唐诸公，唯在兴趣。羚羊挂角，无迹可求。故其妙处，透澈玲珑，不可凑拍。如空中之音、相中之色、水中之影、镜中之象，言有尽而意无穷。”余谓北宋以前之词，亦复如是。然沧浪所谓“兴趣”，阮亭所谓“神韵”，犹不过道其面目；不若鄙人拈出“境界”二字为探其本也。

〖十〗太白纯以气象胜。“西风残照，汉家陵阙”，寥寥八字，遂关千古登临之口。后世唯范文正之《渔家傲》，夏英公之《喜迁莺》，差足继武，然气象已不逮矣。

〖十一〗张皋文谓飞卿之词“深美闳约”，余谓此四字唯冯正中足以当之。刘融斋谓“飞卿精艳绝人”，差近之耳。

〖十二〗“画屏金鹧鸪”，飞卿语也，其词品似之。“弦上黄莺语”，端己语也，其词品亦似之。正中词品，若欲于其词句中求之，则“和泪试严妆”，殆近之欤？

〖十三〗南唐中主词：“菡萏香销翠叶残，西风愁起绿波间。”大有众芳芜秽，美人迟暮之感。乃古今独赏其“细雨梦回鸡塞远，小楼吹彻玉笙寒。”故知解人正不易得。

〖十四〗温飞卿之词，句秀也；韦端己之词，骨秀也；李重光之词，神秀也。

〖十五〗词至李后主而眼界始大，感慨遂深，遂变伶工之词而为士大夫之词。周介存置诸温、韦之下，可谓颠倒黑白矣。“自是人生长恨水长东”，“流水落花春去也，天上人间”，《金荃》、《浣花》能有此气象耶？

〖十六〗词人者，不失其赤子之心者也。故生于深宫之中，长于妇人之手，是后主为人君所短处，亦即为词人所长处。

〖十七〗客观之诗人，不可不多阅世，阅世愈深，则材料愈丰富、愈变化，《水浒传》、《红楼梦》之作者是也。主观之诗人，不必多阅世，阅世愈浅，则性情愈真，李后主是也。

〖十八〗尼采谓：“一切文学，余爱以血书者。”后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》词亦略似之。然道君不过自道身世之戚，后主则俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。

〖十九〗冯正中词虽不失五代风格，而堂庑特大，开北宋一代风气。与中、后二主词皆在《花间》范围之外，宜《花间集》中不登其只字也。

〖二十〗正中词除《鹊踏枝》、《菩萨蛮》十数阕最煊赫外，如《醉花间》之“高树鹊衔巢，斜月明寒草”，余谓韦苏州之“流萤渡高阁”，孟襄阳之“疏雨滴梧桐”不能过也。

〖二一〗欧九《浣溪沙》词“绿杨楼外出秋千”，晁补之谓只一“出”字，便后人所不能道。余谓此本于正中《上行杯》词“柳外秋千出画墙”，但欧语尤工耳。

〖二二〗梅圣俞《苏幕遮》词：“落尽梨花春事了。满地斜阳，翠色和烟老。”刘融斋谓少游一生似专学此种。余谓冯正中《玉楼春》词：“芳菲次第长相续，自是情多无处足，尊前百计得春归，莫为伤春眉黛促。”永叔一生似专学此种。

〖二三〗人知和靖《点绛唇》、圣俞《苏幕遮》、永叔《少年游》三阕为咏春草绝调，不知先有正中“细雨湿流光”五字，皆能摄春草之魂者也。

〖二四〗《诗·蒹葭》一篇最得风人深致。晏同叔之“昨夜西风凋碧树。独上高楼，望尽天涯路。”意颇近之。但一洒落，一悲壮耳。

〖二五〗“我瞻四方，蹙蹙靡所骋。”诗人之忧生也。“昨夜西风凋碧树。独上高楼，望尽天涯路”似之。“终日驰车走，不见所问津。”诗人之忧世也。“百草千花寒食路。香车系在谁家树”似之。

〖二六〗古今之成大事业、大学问者，必经过三种之境界。“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路”，此第一境也。“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”，此第二境也。“众里寻他千百度，回头蓦见，那人正在灯火阑珊处”，此第三境也。此等语皆非大词人不能道。然遽以此意解释诸词，恐为晏、欧诸公所不许也。

〖二七〗永叔“人间自是有情痴，此恨不关风与月”，“直须看尽洛城花，始与东风容易别”，于豪放之中有沉著之致，所以尤高。

〖二八〗冯梦华《宋六十一家词选·序例》谓：“淮海、小山，古之伤心人也，其淡语皆有味，浅语皆有致。”余谓此唯淮海足以当之。小山矜贵有余，但可方驾子野、方回，未足抗衡淮海也。

〖二九〗少游词境最凄婉。至“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮。”则变而凄厉矣。东坡赏其后二语，犹为皮相。

〖三十〗“风雨如晦，鸡鸣不已”，“山峻高以蔽日兮，下幽晦以多雨。霰雪纷其无垠兮，云霏霏而承宇”，“树树皆秋色，山山尽落晖”，“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”，气象皆相似。

〖三一〗昭明太子称陶渊明诗“跌宕昭彰，独超众类。抑扬爽朗，莫之与京”。王无功称薛收赋“韵趣高奇，词义晦远。嵯峨萧瑟，真不可言”。词中惜少此二种气象，前者唯东坡，后者唯白石，略得一二耳。

〖三二〗词之雅郑，在神不在貌。永叔、少游虽作艳语，终有品格。方之美成，便有淑女与倡伎之别。

〖三三〗美成深远之致不及欧、秦。唯言情体物，穷极工巧，故不失为第一流之作者。但恨创调之才多，创意之才少耳。

〖三四〗词忌用替代字。美成《解语花》之“桂华流瓦”，境界极妙。惜以“桂华”二字代“月”耳。梦窗以下，则用代字更多。其所以然者，非意不足，则语不妙也。盖意足则不暇代，语妙则不必代。此少游之“小楼连苑”，“绣毂雕鞍”所以为东坡所讥也。

〖三五〗沈伯时《乐府指迷》云：“说桃不可直说破桃，须用‘红雨’、‘刘郎’等字。咏柳不可直说破柳，须用‘章台’、‘霸岸’等字。”若惟恐人不用代字者。果以是为工，则古今类书具在，又安用词为耶？宜其为《提要》所讥也。

〖三六〗美成《青玉案》词：“叶上初阳干宿雨。水面清圆，一一风荷举。”此真能得荷之神理者。觉白石《念奴娇》、《惜红衣》二词，犹有隔雾看花之恨。

〖三七〗东坡《水龙吟·咏杨花》，和韵而似原唱。章质夫词，原唱而似和韵。才之不可强也如是！

〖三八〗咏物之词，自以东坡《水龙吟》为最工，邦卿《双双燕》次之。白石《暗香》、《疏影》，格调虽高，然无一语道着，视古人“江边一树垂垂发”等句何如耶？

〖三九〗白石写景之作，如“二十四桥仍在，波心荡、冷月无声”，“数峰清苦，商略黄昏雨”，“高树晚蝉，说西风消息”，虽格韵高绝，然如雾里看花，终隔一层。梅溪、梦窗诸家写景之病，皆在一“隔”字。北宋风流，渡江遂绝。抑真有运会存乎其间耶？

〖四十〗问“隔”与“不隔”之别，曰：陶、谢之诗不隔，延年则稍隔矣。东坡之诗不隔，山谷则稍隔矣。“池塘生春草”、“空梁落燕泥”等二句，妙处唯在不隔。词亦如是。即以一人一词论，如欧阳公《少年游·咏春草》上半阙云：“阑干十二独凭春，晴碧远连云。千里万里，二月三月，行色苦愁人。”语语都在目前，便是不隔。至云“谢家池上，江淹浦畔”，则隔矣。白石《翠楼吟》：“此地，宜有词仙，拥素云黄鹤，与君游戏。玉梯凝望久，叹芳草萋萋千里。”便是不隔。至“酒祓清愁，花消英气”，则隔矣。然南宋词虽不隔处，比之前人，自有浅深厚薄之别。

〖四一〗“生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游？”“服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。”写情如此，方为不隔。“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。”“天似穹庐，笼盖四野。天苍苍，野茫茫。风吹草低见牛羊。”写景如此，方为不隔。

〖四二〗古今词人格调之高，无如白石。惜不于意境上用力，故觉无言外之味，弦外之响，终不能与于第一流之作者也。

〖四三〗南宋词人，白石有格而无情，剑南有气而乏韵。其堪与北宋人颉颃者，唯一幼安耳。近人祖南宋而祧北宋，以南宋之词可学，北宋不可学也。学南宋者，不祖白石，则祖梦窗，以白石、梦窗可学，幼安不可学也。学幼安者率祖其粗犷、滑稽，以其粗犷、滑稽处可学，佳处不可学也。幼安之佳处，在有性情，有境界。即以气象论，亦有“傍素波、干青云”之概，宁后世龌龊小生所可拟耶？

〖四四〗东坡之词旷，稼轩之词豪。无二人之胸襟而学其词，犹东施之效捧心也。

〖四五〗读东坡、稼轩词，须观其雅量高致，有伯夷、柳下惠之风。白石虽似蝉蜕尘埃，然终不免局促辕下。

〖四六〗苏、辛，词中之狂。白石犹不失为狷。若梦窗、梅溪、玉田、草窗、中麓辈，面目不同，同归于乡愿而已。

〖四七〗稼轩中秋饮酒达旦，用《天问》体作《木兰花慢》以送月，曰：“可怜今夕月，向何处、去悠悠？是别有人间，那边才见，光景东头。”词人想象，直悟月轮绕地之理，与科学家密合，可谓神悟。

〖四八〗周介存谓“梅溪词中喜用‘偷’字，足以定其品格。”刘融斋谓“周旨荡而史意贪。”此二语令人解颐。

〖四九〗介存谓梦窗词之佳者，如“水光云影，摇荡绿波，抚玩无极，迫寻已远。”余览《梦窗甲乙丙丁稿》中，实无足当此者。有之，其“隔江人在雨声中，晚风菰叶生秋怨”二语乎？

〖五十〗梦窗之词，吾得取其词中之一语以评之，曰：“映梦窗凌乱碧。”玉田之词，余得取其词中之一语以评之，曰：“玉老田荒。”

〖五一〗“明月照积雪”、“大江流日夜”、“中天悬明月”、“黄河落日圆”，此种境界，可谓千古壮观。求之于词，唯纳兰容若塞上之作，如《长相思》之“夜深千帐灯”，《如梦令》之“万帐穹庐人醉，星影摇摇欲坠”差近之。

〖五二〗纳兰容若以自然之眼观物，以自然之舌言情。此由初入中原，未染汉人风气，故能真切如此。北宋以来，一人而已。

〖五三〗陆放翁跋《花间集》，谓：“唐季五代，诗愈卑，而倚声者辄简古可爱。能此不能彼，未可以理推也。”《提要》驳之，谓：“犹能举七十斤者，举百斤则蹶，举五十斤则运掉自如。”其言甚辨。然谓词必易于诗，余未敢信。善乎陈卧子之言曰：“宋人不知诗而强作诗，故终宋之世无诗。然其欢愉愁苦之致，动于中而不能抑者，类发于诗余，故其所造独工。”五代词之所以独胜，亦以此也。

〖五四〗四言敝而有《楚辞》，《楚辞》敝而有五言，五言敝而有七言，古诗敝而有律绝，律绝敝而有词。盖文体通行既久，染指遂多，自成习套。豪杰之士，亦难于其中自出新意，故遁而作他体，以自解脱。一切文体所以始盛终衰者，皆由于此。故谓文学后不如前，余未敢信。但就一体论，则此说固无以易也。

〖五五〗诗之三百篇、十九首，词之五代、北宋，皆无题也，非无题也，诗词中之意，不能以题尽之也。自《花庵》、《草堂》每调立题，并古人无题之词亦为之作题。如观一幅佳山水，而即曰此某山某河，可乎？诗有题而诗亡，词有题而词亡。然中材之士，鲜能知此而自振拔者矣。

〖五六〗大家之作，其言情也必沁人心脾，其写景也必豁人耳目。其辞脱口而出，无矫揉妆束之态。以其所见者真，所知者深也。诗词皆然。持此以衡古今之作者，可无大误矣。

〖五七〗人能于诗词中不为美刺投赠之篇，不使隶事之句，不用粉饰之字，则于此道已过半矣。

〖五八〗以《长恨歌》之壮采，而所隶之事，只“小玉双成”四字，才有余也。梅村歌行，则非隶事不办。白、吴优劣，即于此见。不独作诗为然，填词家亦不可不知也。

〖五九〗近体诗体制，以五七言绝句为最尊，律诗次之，排律最下。盖此体于寄兴言情，两无所当，殆有韵之骈体文耳。词中小令如绝句，长调似律诗，若长调之《百字令》、《沁园春》等，则近于排律矣。

〖六十〗诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外。入乎其内，故能写之。出乎其外，故能观之。入乎其内，故有生气。出乎其外，故有高致。美成能入而不能出。白石以降，于此二事皆未梦见。

〖六一〗诗人必有轻视外物之意，故能以奴仆命风月。又必有重视外物之意，故能与花草共忧乐。

〖六二〗“昔为倡家女，今为荡子妇。荡子行不归，空床难独守。”“何不策高足，先据要路津？无为久贫贱，轗轲长苦辛。”可谓淫鄙之尤。然无视为淫词、鄙词者，以其真也。五代、北宋之大词人亦然。非无淫词，读之者但觉其亲切动人。非无鄙词，但觉其精力弥满。可知淫词与鄙词之病，非淫与鄙之病，而游词之病也。“岂不尔思，室是远而。”而子曰：“未之思也，夫何远之有？”恶其游也。

〖六三〗“枯藤老树昏鸦。小桥流水平沙。古道西风瘦马。夕阳西下。断肠人在天涯。”此元人马东篱《天净沙》小令也。寥寥数语，深得唐人绝句妙境。有元一代词家，皆不能办此也。

〖六四〗白仁甫《秋夜梧桐雨》剧，沉雄悲壮，为元曲冠冕。然所作《天籁词》，粗浅之甚，不足为稼轩奴隶。岂创者易工，而因者难巧欤？抑人各有能有不能也？读者观欧、秦之诗远不如词，足透此中消息。

古诗云：“谁能思不歌？谁能饥不食？”诗词者，物之不得其平而鸣者也。故欢愉之辞难工，愁苦之言易巧。――删稿

**坛经**

菩提自性，本水清净，但用此心，直了成佛。

身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃。

不识本心，学法无益；若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。

迷时师度，悟了自度；度名虽一，用处不同。惠能生在边才，语音不正，蒙师付法！今已得悟，只合向性自度。

惠明虽在黄梅，实未省自己面目，今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。今行者，即惠明师也。

不是风动，不是幡动，仁者心动。

佛言：“善根有二：一者常，二者无常；佛性非常非无常，是故不断，名为不二。”一者善，二者不善；佛性非善非不善，是名不二。蕴之与界，凡夫见二

，智者了达其性无二；无二之性，即是佛性。

一切即一，一即一切；来去自由，心体无滞，即是般若。

善知识，凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷，即凡夫；后念悟，即佛。

前念着境，即烦恼；后念离境，即菩提。

善知识，不悟，即佛是众生；一念悟时，众生是佛。

离道别觅道 终生不见道

佛法在世间 不离世间觉 离世觅菩提 恰如求兔角

念念无间是功，心行平直是德；自修性是功，自修身是德。

随其心净，即佛土净。

向性中作，莫向身外求。自性迷，即是众生；自性觉，即是佛。慈悲，即是观音；喜舍，名为势至。能净，即释迦；平直，即弥陀。

直心是道场，直心是净土。

我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。

何名禅定？外离相为禅；内不乱为定。外若着相，内心即乱；外若离相，心即不乱。

云何名忏？云何名悔？忏者：忏其前衍；从前所有恶业、愚迷、憍诳、嫉妒等罪，悉皆尽忏，永不复起，是名为忏。悔者：悔其后过；从今已后，所有恶业、愚迷、憍诳、嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作，是名为悔，故称忏悔。

自心众生无边誓愿度，自心烦恼无边誓愿断，自性法门无尽誓愿学，自性无上佛道誓愿成。

世人性本清净，万法从自性生；思量一切恶事，即生恶行；思量一切善事，即生善行。如是诸法，在自性中，如天常清，日月常明，为浮云盖覆，上明下暗，忽遇风吹云散，上下俱明，万象皆现；世人性常浮游，如彼天云。善知识！智如日，慧如月；智能常明，于外着境，被妄念浮云盖覆，自性不得明朗。若遇善知识，闻真正法，自除迷妄，内外明彻，于自性中，万法皆现，见性之人，亦复如是。此名清净法身佛。

思量恶事，化为地狱；思量善事，化为天堂；毒害化为龙蛇；慈悲化为菩萨，智能化为上界，愚痴化为下才。

譬如一灯，能除千年暗，一智，能灭万年愚。

自性起一念恶，灭万劫善因；自性起一念善，得恒沙恶尽，直至无上菩提。

凡闻转诵，是小乘；悟法解义，是中乘；依法修行，是大乘。万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得，名最上乘。乘是行义，不在口争，汝须自修，莫问吾也，一切时中，自性自如。

法本一宗，人有南北，法即一种，见有迟疾；何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。

烦恼即是菩提，无二无别。

自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。

心生，种种法生；心灭，种种法灭。

**心经**

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减，是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色身想味触法，无眼界，乃至无意识界，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得，以无所得故。菩提萨陀，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿褥多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰：

　　揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

**人是机器**

打毫无危险的仗，战胜了也不光荣。

愈是接近真理，便愈加发现真理的迷人。不但真理的享受可以增进欲望，而且只要一开始寻求享受，就当下得到享受了。人们享受了很久，然而却觉得比闪电还快。

看看坐在歌剧院的包厢里的黛尔葩（毕戎的妻子）吧，她一会儿苍白，一会儿绯红，她看到勒贝尔时循规蹈矩，看到伊菲格妮时柔肠寸断，看到罗兰时怒发冲冠。乐队给人的每一个印象都表现在她的面容上，就像表现在画面上一样。她的两眼时而温柔，时而狂喜，大笑，或者做出一个勇敢战士的英姿。人们把她当作一个精神错乱的女人。她根本不是精神错乱，有的只是一种感受快乐的颠狂。她只是为千百种我所感受不到的美所感动。

尽管别的人投身于人群之中，以免认识自己或者怨恨自己，明哲之士则避开大世界而寻求孤独。

不，征服全世界也抵不上一个哲学家在他的书房里所尝到的那种快乐，他周围环绕着一些哑巴朋友，然而他们却向他说尽了他想听的话。

我把哲学家们论述人类心灵的体系归结为两类，第一类，也是最古老的一类，是唯物论的体系；第二类是唯灵论的体系。

因此在这里指导我们的只有经验和观察。在那些曾是哲学家的医生们的记录里，处处都是经验和观察，但是那些不曾做过医生的哲学家们，却一点经验和观察都没有。

人体是一架会自己发动自己的机器：一架永动机的活生生的模型。体温推动它，食料支持它。没有食料，心灵便渐渐瘫痪下去，突然疯狂地挣扎一下，终于倒下，死去。这是一支蜡烛，烛光在熄灭的刹那，又会疯狂地跳动一下。

吃生肉使野兽凶暴，人吃生肉也会变得凶暴起来。这一点真是的的确确，例如英国人不吃烤得像我们那样熟的肉，而吃红红的、血淋淋的肉，他们似乎多多少少沾上了这种凶暴的性格，这种凶暴的性格一部分是由于这样的食物而来，一部分是由于其他的原因，只有教育才能使它不发作。这种凶暴在心灵里产生骄傲、怨恨，造成对其他民族的轻视、强悍和其他种种使性格变得恶劣的情操，就像粗糙的单调的食物造成一个人迟钝、愚笨一样，后者最常见的表现就是懒惰和马虎随便。

第一，动物愈凶猛，它的脑子就愈小；第二，动物愈驯良，它的这一器官似乎也就以某种方式按比例地愈增大；第三，自然在这里有一条特殊的永恒规律，就是：我们在精神方面获得的愈多，在本能方面失去的也就愈多。

各种形相之间的这种无论是真实的还是表面的相似性，正是一切科学和我们一切知识的根本基础。

我总是用想像这个词，因为我认为一切都是想像，心灵的各个部分都可以正确地还原为唯一的想像作用，想像作用形成一切；因此判断、推理、记忆等等决不是心灵的一些绝对的部分，而是这种脑髓的幕上的种种真实的变化，映绘在眼睛里的事物反射在这个幕上，就像从一个幻灯里射出一样。

因此我们再说一次：想像作用就是心灵，因为它起着心灵的一切作用。由于想像作用的生动的笔触，理性的冰冷的骨骼得到了活跃的鲜红的血肉；由于它，各种科学滋生繁荣，艺术愈益美丽，泉石呜咽，林木低语，迥声互相呼应，大理石呼吸着生气，一切无生命的物体都得到了生命。也就是它，使一颗情爱的心除了温存之外，更增添上情欲动人的吸引力。它使情欲在学究和哲学家的书斋里滋生。最后，想像作用不单造成诗人和演说家，而且还造成学者。

想像作用这个最软弱的机能，愈经使用，便愈益肥硕；它也就愈益壮大，粗茁，有力，广阔，善于思想。

聪明、美貌、富贵、门第固然是幸运的产儿，但也和能力、学问、道德等等一样，各有它自己的价值。凡是得天独厚、享有最可贵的自然禀赋的人，应该怜惜那些不曾从自然得到这样的禀赋的人；但是另一方面，他们也可以自己感到自己的优越，却不是骄傲，而是欣赏。

如果说机体组织是一种美德，并且是首要的美德，是一切其他美德的泉源，那么教育便是其次的美德。

因此，最美好、最宽广或最有力的想像作用，不单对于艺术最适合、最需要，并且也对于科学最适合、最需要。我不敢断定，是不是在亚里士多德或笛卡尔们的行业里出类拔萃，一定要比在欧里庇德或索福克里们的行业里需要更多的聪明才智；同样，我很怀疑，是不是自然造出一个牛顿，一定要比造出一个高尔奈依化费了更多的气力。但是有一点是肯定的，就是造成他们各别的成就和他们不朽的荣誉的，只是那个不同地应用的唯一的想像作用。

尽管人对于动物有这一切优越之处，但是把人和动物列入一类对人还是一种荣誉。在未到一定年龄以前，人实在比动物更是一个动物，因为他生而具有的本能还不及动物。

人并不是用什么更贵重的料子捏出来的；自然只用了一种同样的面粉团子，它只是以不同的方式变化了这面粉团子的酵料而已。

自然创造我们全体动物，目的是为了要我们快乐；是的，全体动物，从地上爬的虫子起，直到飞翔在太空的老鹰。

不要在无限里徬徨吧，我们生就不能对无限有丝毫的认识；对于我们，绝没有可能一直追溯事事物物的根源。况且，不管物质是永恒的，还是创造出来的，上帝是存在的，还是不存在的，我们都可以同样地过安静的生活。为了一个不可能认识的东西，为了一个即使认识了也不能使我们更幸福的东西而这样自寻苦恼，这是多么愚蠢的事！

他又说：然而，宇宙如果不是无神论的宇宙，就不会是快乐的宇宙。下面就是这个

可恶的人所持的理由。他说，如果无神论得到了广泛的传播，一切派别的宗教就会消灭，就会从根本上铲除了。那就再没有那些神学的战争，再没有那些宗教的战士，那些可怕的战士了！被一种神圣的毒药所毒害的自然也就会恢复它的权利和它的纯洁了。安静的凡夫们就会不理会任何别的声音，只听从出自自己内心的忠告了；只有这种忠告我们是怠慢不得的，怠慢了就要吃亏的，也只有这种忠告能够引导我们经由愉快的道德途径走向幸福。

心灵的一切作用既然是这样地依赖着脑子和整个身体的组织，那么很显然，这些作用不是别的，就是这个组织本身：这是一架多么聪明的机器！因为即使唯有人才分享自然的法则，难道人因此便不是一架机器么？比最完善的动物再多几个齿轮，再多几条弹簧，脑子和心脏的距离成比例地更接近一些，因此所接受的血液更充足一些，于是那个理性就产生了；难道还有什么别的不成？

因此心灵只是一个毫无意义的空洞的名词，一个思想谨严的人使用这个名词时，只是指我们身体里那个思维的部分。只要假定一点运动的始基，生命体便会具有它所必需的一切，来运动、感觉、思维和羞恶悔痛，总之，来作一切身体活动以及以身体为依据的道德行动。

我们不作任何假定；要是有人认为所有的困难还没有一齐解决，那么下面有一些实验，可以最后地使他们感到十分满意．

（一）动物的一切肌肉在死亡以后都会颤动，越是冷血的．缺乏皮肤排泄作用的动物，肌肉颤动的时间愈长．乌龟．蜥蜴．蛇等可以证明．

（二）从身上割下来的肌肉，要是我们用针刺一下它，它会抽动．

（三）内脏在死亡以后也能维持很长时间的蠕动．

（四）根据柯柏的试验，仅仅用热水注射，便能使心脏和肌肉恢复活动．

（五）青蛙的心脏从体中摘出以后，尤其是曝晒在太阳下，或者，最好是放在一张热的桌子或盘子上，能够继续跳动一小时以上．跳动似乎一停止就不能存在了吗？只要用针刺它一下，这块凹下去的肌肉又跳起来了．哈维也用虾蟆作过同样的实验．

（六）魏路兰男爵培根在他的论著《林中林》里谈到一个叛国的罪犯，被活着剖腹，心脏摘出来丢在热水里，跳起来好几次，而且一次比一次低了，跳得有两尺高．

（七）取一只尚在蛋壳中的鸡雏，把心脏摘出来，在几乎是相同的情形下，也可以观察到同样的现象．只要用我们呼吸的热气就能使一只在真空钟里眼看要死去的动物复活．

我们从波义耳．斯德农等人所进行的那些实验，在兔子．鸽子．狗等身上也一样能进行；鸽子．狗．兔子等的心脏的碎片，和整个的心脏相同，也能抽搐．我们在被割下的土拨鼠的脚爪上也看到同样的动作．

（八）我们在蠕虫．蜘蛛．蚯蚓．苍蝇．鳝鱼等身上都可以看到一样的现象；因为热水里含有热力，因此被割下的部分在热水里跳动得更加剧烈．

（九）一个酒醉的兵士一刀砍掉了一只吐绶鸡的头．这畜牲起初站着一动也不动，接着大步往前走，并且奔跑起来；它碰到一堵墙，于是转过身来，拍拍翅膀继续朝前跑，最后才倒下来，躺在地上，全身的肌肉还在颤抖．这是我亲眼目睹的事．在被砍掉头的小猫．狗等身上，也很容易发现类似的现象．

（十）至于说到水螅被割以后，那就不只是蠕动而已；它被割成多少块，在八天中还会生成多少水螅．这真使我为那些博物学家们的繁殖学说感到羞愧，但也不能说感到快乐；因为可以说这个发现给了我们一个教训：即使从一切已知的．最确定的实验中，也决不要作出任何普通性的结论！

为什么哲学家们为了保持心灵的健康，总是注意身体的健康，为什么毕泰戈拉要详细规定饮食，柏拉图要严禁饮酒？如果我们要教育心灵、要培养它对于真理和道德的认识，一个有经验的医生总是提出适合身体健康的饮食，认为这是我们应该服用

的一张药方；在疾病干扰、感官混乱的时候，真理和道德都无非是空话而已。如果没有卫生方面的教训，爱比克戴特、苏格拉底、柏拉图等人的说教就是落空的；对于一个生来饮食无节制的人，全部道德学都是不生效的，饮食有节制是一切美德的根源，就像无节制是一切罪恶的根源一样。

身体不是别的，就是一架钟表，而它的新的养料就是钟表匠。

我完全没有弄错，人的身体是一架钟表，不过这是一架巨大的、极其精细、极其巧妙的钟表，它的计秒的齿轮如果停滞不走了，它的计分的齿轮仍能继续转动和走下去；它的计秒和计分的齿轮如果因为腐锈或其他原因受阻不走了，它的计刻的齿轮以及其他种种齿轮，仍能继续转动着走下去。

人是机器，但是他感觉、思想、辨别善恶，就像辨别蓝颜色和黄颜色一样，总之，他生而具有智慧和一种敏锐的道德本能，而又是一个动物。

一个钟表匠要化很大的力气才能制造一架最复杂的钟表，但是自然却非常胜任愉快地创造了亿万个人。它的能力既显现在最低微的小虫的产生上，也同样显现在最了不起的人的产生上；动物界并不比植物界需要自然化更大的力量，一个最美好的天才也不比一束麦穗需要自然化更大的力量。因此我们就凭我们所见到的来推知我们好奇的眼睛和我们的学问所看不见的东西吧，而不要越过这个界限以外去作什么想像。

从来就不曾有过一条最聪明的毛虫会想像到它一朝会变成蝴蝶。我们的情形也是一样。我们连自己的来源都不知道，又怎能知道我们的命运呢？让我们安于这个不可克服的无知吧，它是我们的幸福所依托的条件。

因此，让我们勇敢地作出结论：人是一架机器；在整个宇宙里只存在着一个实体，只是它的形式有各种变化。

《人是机器》作者:(法)拉·梅特里(Julien Offroy de La Mettrie)著 顾寿观译 王太庆校 页数:74 出版社:商务印书馆 出版日期:1959

**人的条件**

一切人的条件都与政治相关，而群体性则是所有政治生命的重要条件，不仅仅是充分条件，而且还是必要条件。罗马民族是我们所知道的最喜欢政治的一个民族，因此在罗马语中，“生存”和“在人群中”、“死亡”和“远离人群”是两组同义词。

因此，从柏拉图以来，哲学家们对人的本质进行界说的任何尝试，都毫无例外地以塑造一个神为最终的归宿，而这一个神只不过是映示了人类的一种柏拉图式的理念。

就像战争恰恰是为了和平一样，各种各样的活动，甚至是纯粹思考的过程，都必须在沉思的绝对静寂中告终。各种运动，包括身体的或灵魂的、语言的或推理的运动，都必须在真理之前终止。不管是存在的古老真理，还是现存上帝的基督教真理，真理都只能在人的完全平静中得以彰示。

没有一个直接或间接地证明人的存在的世界，就谈不上有人类生活，即便荒山野岭中的隐士生活也是如此。但人生活在一起只是一种离开人类社会就无法想像的行动。劳动活动就无需他人在场，尽管一个在完全孤立的世界里劳动的人按照最明显的字面意思理解并不是人，而是动物化劳动者。如果一个人创造和构建一个仅仅他一人独居的世界，那么他仍是一个制作者，尽管不是技艺者：他大概已经失去了人的特性，变成了一个神——当然，不是上帝，而是柏拉图在他的一个神话中描述过的非凡的创造世界者。行动本身是人类独有的特权，动物和神都不具备这一点，只有行动完全依赖于他人的在场。

自然组织的中心是家（oikia）与家庭。城邦国家的兴起意味着人们获得了除其私人生活之外的第二种生活，即他的bios politikos。

私人生活领域与公共生活领域的区别相应于家族领域与政治领域的区别（这些家族和政治领域作为一些明确的、分离的实体至少从古代城邦国家的成立起就已经存在；但社会领域——它既非私人领域，也非公共领域——的出现严格说来是一种比较新的现象），它的源头与世界史进入摩登时代相吻合，并且在民族国家中找到了自己的政治形式。

希腊所有的哲学家（不管其如何反对城邦生活）都认为以下几点是理所当然的：自由仅存于政治领域；必需品主要是一种前政治的现象，是私有的家庭组织的特征；强制和暴力在这个领域里是正当的，因为这是获得必需品（比如通过压迫奴隶）和自由的唯一手段，由于所有人都受困于必需品，所以他们有权对他人实施暴力；暴力是一种使自己摆脱生活必需品的困扰从而进入自由世界的前政治的行为。这种自由是希腊人所谓的幸福（这是一种首先依赖于财富和健康的客观状况）的基本前提。贫困或生病则意味着受物质必需品的困扰，而沦为奴隶则意味着还要屈从于人为的暴力。奴隶制的这种双重的、加倍的“不幸”与奴隶主观想像中的健康快乐无缘。这样，一个贫困的自由人宁愿选择没有安全感的、每天变动不定的劳动力市场，也不愿选择一份固定的、有保障的工作，因为后者限制了他每天做自己想做的事情的自由，因此被认为是一种奴役（douleia）状态，甚至艰难痛苦的工作也胜于许多家庭奴隶的轻松生活。

然而，前政治的强制力（家长用它来管理家庭及其奴隶，这被认为是必需的，因为人在成为“政治动物”以前是“社会动物”）与混乱的“自然状态”（根据17世纪的政治思想，人只有建立一个通过垄断权力及暴力来废除“每个人对每个人的战争”，并使“所有人都产生敬畏之情”的政府才能逃避这一自然状态的暴力）风马牛不相及。相反，统治与被统治，政府和按我们所理解的意义上的权力以及随权力而来的规则化的秩序，这个总的概念被认为是前政治的，而且更多地属于私有范畴而不是公共范畴。

城邦与家的不同在于它只认“平等”，而家庭则是最严厉的不平等的中心。要想自由就意味着既不受制于生活的必需品，也不屈从于他人的命令，而且不放任自流。它既不打算统治他人，也不打算受人统治。国这样，在家庭领域里，自由是不存在的，因为它的主人，即家长只有在他有权离开家庭并进入人人平等的政治领域时，他才被认为是自由的。当然，政治领域中的这一平等与我们观念中的平等鲜有共同之处：它指的是与同伴共处并必须与之交往，它预先假设了“不平等的人群”的存在，这些人事实上在城邦国家的总人口中通常占大多数。因此，平等（在现代，它与公正毫无联系）是自由的实质：自由意味着从统治权产生的不平等状态下解放出来，并进入一个既不存在统治、也不存在被统治的领域。

离开家庭（最初是为了冒险以及开创光辉的事业，到后来只是为了投身于城市的公共事务之中）需要勇气，因为只有在家庭内部，一个人才会主要关注自己的生命和生存。任何进入政治领域的人最初都必须准备好冒生命的危险，对生命的过分关爱阻碍了自由，这是奴性的一个明确的标志。因此，勇气成为一种卓越的政治品质。只有那些有勇气的人才能被团体（它的内容和宗旨都是政治性的）接纳，因而可以通过生活中的紧急状态，超越强加在所有人——奴隶、野蛮人和希腊人——之上的彼此共处。“得体的生活”（亚里士多德是这样称呼市民的生活的）并不仅仅是一种比普通的生活更舒适、更无忧无虑或更高贵的生活，它是一种质量完全不同的生活。它之所以是“得体”的，是因为它达到了这一程度——由于已经拥有了纯粹的生活必需品，由于已经从劳作中解脱出来，并且克服了所有生物对自身生存的内在的迫切需求，生物性的生活进程不再受到制约。

公众的敬仰和金钱的奖励在本质上是相同的，并且能相互替代，这一点是不言而喻的。公众的敬仰也是一种可以被使用和消费的东西，正如我们今天所说的身份地位，它可以满足一种需求，就像食物能满足另一种需求一样：公众的敬仰被个人的虚荣心所消费，就像食物被食欲所消费一样。

在现代，与其他人的“客观”联系以及从中得到保证的现实的被剥夺，已经成为一种大量的孤独现象，在这一现象中，孤独表现了它最极端且最反人性的形式。产生这一极端性的原因在于大众社会不仅破坏了公共领域，而且也破坏了私有领域，不仅剥夺了人们在这一世界中的位置，而且还剥夺了他们的私人家庭生活，在私人家庭生活里，人们曾把它作为尘世中的避风港，即使是被世界抛弃的人也能体会生活的暖意，体会家庭生活的有限的现实性。

由于同样的原因，我们所处的位置使我们更好地认识到生活中公有及私有领域都消失（公共领域的消失是因为它成了私人领域的一种功能，而私人领域的消失则因为它成了唯一共同关注的对象）会对人类的生存产生什么样的影响。

行动与说话是人类生活的外在表现形式，人类生活只知道一种活动（尽管这种活动在许多方面同外部世界有联系）无需这种表现形式，为了变得真实也无需被见被闻被用或被消费——这就是思想。

未来自动化的一个危险与其说是哀叹生命过程的机械化和人工化，不如说（尽管人工化）人类的劳动力都将被纳入一种强化的生命过程，并自动地、毫无痛苦和辛劳地追随其生生不息的循环。

一个令人不安的事实是，征服必需品的胜利源自劳动解放，即动物化劳动者获准支配公共领域，但只要动物化劳动者占据公共领域，就无真正的公共领域可言，最多只是进行一些公开的私人活动而已。其结果便是被委婉地称之的"大众文化"，这一文化根深蒂固的麻烦在于一种普遍的不幸福，这一方面是因为劳动与消费之间难得的平衡，另一方面是因为动物化劳动者坚持不懈地要求得到一种幸福，而这种幸福只有在人类生命过程中的再消耗与再生产、劳作与休息之间达到完美平衡的状态时才能获得。

消费者社会或劳动者社会中的生活越是变得容易，人类也就越难认识束缚人类生活的必需品的迫切性，甚至连这些必需品的外部特征——痛苦和辛劳——也不会去注意一下。危险在于，这样一个社会被其增长的丰裕搞得头晕目眩，并处在一个永不停歇的过程的顺利运作之中，它将再也认识不到自己的无效、"一种在任何永恒的东西（在劳动过后依然犹存）中无法确定自身和认识自身"的生命的无效。

每一制作活动固有的有用性标准的困难在于，手段与其所依赖的目的之间的关系非常像一条因果链，链中的每一目的在其他一些环境中又可以作为手段而出现。换言之，在一个功利的世界中，所有的目的都命中注定转瞬即逝，并被转换为某种更进一步的目的的手段。

我们以言行使自己进入了这个人类世界；这一进入就像一次再生，在这次再生中，我们证实并接受我们最初的身体长相这一明显的事实。这种"进入"不像劳动那样为情势所迫而强加于我们，也不像工作那样由功利所激发。它也许是由一些人（我们期望作为伙伴加入到他们中去）的在场激发的，但却从不为其左右。产生这种"进入"的冲动来自我们诞生时进入世界的那一刻，我们对我们的主动性开启一些新的东西，以对这一刻作出反应。就其最一般的意义而言，行动意味着采取主动，意味着开始（正如希腊语archein，即"开始"、"导引"，最终是"统治"所表明的），意味着促使某物启动（这是拉丁语agers的最初意义）。由于他们就诞生而言是initium（即新来者和初学者），所以，人们采取主动性，促成行动的产生。奥古斯汀在其政治哲学中说，"总有一个开端，人在被创造出来之前无人存在。"这一开端不同于世界的起源；它是人（他本人就是一个开创者）而非物的起源。随着人类的产生，起源的原则便进入世界本身。当然，这只是以另一种方式说，当人类产生时，而不是在此之前，也就产生了自由原则。

换言之，人们在城邦这一形式中的共同生活看起来让人相信：人类最无效的活动（行动和言语），以及最模糊、最短暂易逝的人造"产品"（作为其结果的事迹和故事）都将成为不朽。城邦这一组织，由于有护城墙保证其物质形体的安全，有法律保证其内部机制的安全——以防随后的几代人将其"身份"改得面目全非——因而是一种有组织的回忆。它使总有一死的行动者确信其短暂的生命与即逝的崇高伟大受到关注，受到倾听，并在同胞面前得到表现。

确切地说，城邦不是地理意义上的城邦国家，它是随言行一起出现的人的组织形式，其真正的空间存在于以共同生活为目的的人们之间——无论这些人碰巧生活在什么地方。"不管你走到哪里，你总是城邦的人。"这句名言不仅成为希腊拓殖的口号，而且还表达了这么一种坚定的信念，即行动和言语在参与者中间创造出了一个空间，从而使得参与者无论何时何地都能找寻到自己的恰当空间。这是一个最宽泛意义上的展现的空间，在这一空间中，人们互相展现，不像其他生物或无机物那样生存，而且明确地展示自身的形象。

权力不能像武器一样贮存起来以应付紧急状况，它只存在于其实现中。在权力没有得以实现的地方，它也就不存在。历史充满了这样的例子：财富不能补偿权力的丧失。权力只有在行动和言语还未分离的地方，在言语不空洞、行动不粗野的地方，在言词不用来掩饰目的而用来揭示现实、行动不用来侵犯与毁灭而用来建立关系和创造新的现实的地方，才得以实现。

权力是使公共领域（行者言者之间潜在的展现空间）得以存在的东西。

产生权力的唯一必不可少的物质条件是人们共同生活于一处。只有在人们共同生活的地方（行动的潜能因而木断地展现出来），权力才能同他们一起存在；城市的建立——作为城邦国家，这些城市为西方所有的政治组织提供了一个范式——因而成了权力产生中最重要的物质先决条件。行动转瞬即逝后使人们共处的（今天我们称之为"组织"）以及与此同时又能使人们通过共同生活而让生命得以延续的是权力。

权力欲——就像从霍布斯到尼采以来的摩登时代对它所作的或是颂扬或是谴责的理解那样——远不是强者的一个特征，它像妒忌与贪婪一样也是弱者的一种恶习，甚至可能是弱者恶习中最具危险性的一种恶习。

善是哲学王的最高理念，他希望成为人类事务的统治者，因为他必须在人群中渡过他的一生，而不能在理念的天空下终其一身。只有当他返回人类事务这个黑洞，与他的同伴再次生活在一起时，他才需要把理念作为引导的标准和规则——通过这些标准和规则，他可以以同样绝对的、客观的确定性（具备了这种确定性，可以在制造活动中指导工匠，在评价一张床时指导外行——其方式是运用一成不变的展示模型，即一般的床的"理念"）来衡量和归纳人类不断变化的言行和举动。

正是个人的生命现在开始占领了曾由国家的"生命"占有的位置，保罗的声言——"死亡是罪恶的报答"（因为生命意味着以往的长久）重复了西塞罗的这一声明——死亡是政治共同体（它们的建立旨在永世长存）所犯罪行的奖赏。

《人的条件》 作者:(美)汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)著 竺乾威等译 页数:332 出版社:上海人民出版社 出版日期:1999

**增广贤文**

观今宜鉴古，无古不成今。酒逢知己饮，诗向会人吟。相识满天下，知心能几人。相逢好似初相识，到老终无怨恨心。近水知鱼性，近山识鸟音。易涨易退山溪水，易反易复小人心。运去金成铁，时来铁似金。读书须用意，一字值千金。逢人且说三分话，未可全抛一片心。有意栽花花不发，无心插柳柳成荫。画虎画皮难画骨，知人知面不知心。钱财如粪土，仁义值千金。流水下滩非有意，白云出岫本无心。当时若不登高望，谁信东流海洋深。路遥知马力，事久知人心。两人一般心，有钱堪买金。一人一般心，无钱堪买针。相见易得好，久住难为人。马行无力皆因瘦，人不风流只为贫。饶人不是痴汉，痴汉不会饶人。美不美，乡中水；亲不亲，故乡人。莺花犹怕春光老，岂可教人枉度春。相逢不饮空归去，洞口桃花也笑人。红粉佳人休使老，风流浪子莫教贫。在家不会迎宾客，出路方知少主人。客来主不顾，应恐是痴人。贫居闹市无人识，富在深山有远亲。谁人背后无人说，那个人前不说人。有钱道真语，无钱语不真；不信但看筵中酒，杯杯先劝有钱人。闹里有钱，静处安身。来如风雨，去似微尘。长江后浪推前浪，世上新人赶旧人。近水楼台先得月，向阳花木早逢春。古人不见今时月，今月曾经照古人。先到为君，后到为臣。莫道君行早，更有早行人。莫信直中直，须防仁不仁。山中有直树，世上无直人。一年之计在于春，一日之计在于寅，一家之计在于和，一身之计在于勤。责人之心责己，恕己之心恕人。守口如瓶，防意如城。宁可负我，切莫负人。再三须重事，第一莫欺心。虎生犹可近，人熟不堪亲。来说是非者，便是是非人。远水难救近火，远亲不如近邻。有茶有酒多兄弟，急难何曾见一人。人情似纸张张薄，世事如棋局局新。山中自有千年树，世上难逢百岁人。力微休重负，言轻莫劝人。无钱休入众，遭难莫寻亲。平生莫作皱眉事，世上应无切齿人。士者国之宝，儒为席上珍。若要断酒法，醒眼看醉人。求人须求英雄汉，济人须济急时无。渴时一滴如甘露，醉后添杯不如无。久住令人嫌，贫来亲也疏。酒中不语真君子，财上分明大丈夫。出家如初，成佛有余。积金千两，不如明解经书。养子不教如养驴，养女不教如养猪。有田不耕仓廪虚，有书不读子孙愚，仓廪虚兮岁月乏，子孙愚兮礼义疏。同君一夜话，胜读十年书。人不通今古，马牛如襟裾。茫茫四海人无数，哪个男儿是丈夫。白酒酿成缘好客，黄金散尽为收书。救人一命，胜造七级浮屠。城门失火，殃及池鱼。欲求生富贵，须下死工夫。百年成之不足，一旦坏之有余。人心似铁，官法如炉。善化不足，恶化有余。水太清则无鱼，人太急则无智。知者减半，省者全无。在家由父，出嫁从夫。痴人畏妇，贤女敬夫。是非终日有，不听自然无。宁可正而不足，不可邪而有余。宁可信其有，不可信其无。竹篱茅舍风光好，道院僧房总不如。命里有时终须有，命里无时莫强求。道院迎仙客，书堂隐相儒。庭栽栖凤竹，池养化龙鱼。结交须胜己，似我不如无。但看三五日，相见不如无。人情似水分高下，世事如云任卷舒。磨刀恨不利，刀利伤人指；求财恨不多，财多害自己。知足常足，终身不辱。知止常止，终身不耻。有福伤财，无福伤己。差之毫厘，失之千里。若登高必自卑，若涉远必自迩。三思而行，再思可矣。使口不如自走，求人不如求己。小时是兄弟，长大各乡里。妒财莫妒食，怨生莫怨死。人见白头嗔，我见白头喜。多少少年亡，不到白头死。墙有缝，壁有耳。好事不出门，恶事传千里。贼是小人，智过君子。君子固穷，小人穷斯滥矣。贫穷自在，富贵多忧。不以我为德，反以我为仇。宁向直中取，不可曲中求。人无远虑，必有近忧。知我者谓我心忧，不知我者谓我何求。成事莫说，覆水难收。是非只因多开口，烦恼皆因强出头。忍得一时之气，免得百日之忧。近来学得乌龟法，得缩头时且缩头。惧法朝朝乐，期公日日忧。人生一世，草生一春。月到十五光明少，人到中年万事休。儿孙自有儿孙福，莫为儿孙作马牛。人生不满百，常怀千岁忧。今朝有酒今朝醉，明日愁来明日忧。路逢险处难回避，事到头来不自由。药能医假病，酒不解真愁。人贫不语，水平不流。一家养女百家求，一马不行百马忧。有花方酌酒，无月不登楼。三杯通大道，一醉解千愁。深山毕竟藏猛虎，大海终须纳细流。惜花须检点，爱月不梳头。大抵选他肌骨好，不傅红粉也风流。受恩深处宜先退，得意浓时便可休。莫待是非来入耳，从前恩爱反为仇。留得五湖明月在，不愁无处下金钩。休别有鱼处，莫恋浅滩头。去时终须去，再三留不住。忍一句，息一怒，饶一着，退一步。三十不豪，四十不富，五十将相寻死路。生不认魂，死不认尸。父母恩深终有别，夫妻义重也分离。人生似鸟同林宿，大限来时各自飞。人善被人欺，马善被人骑。人无横财不富，马无夜草不肥。人恶人怕天不怕，人善人欺天不欺。善恶到头终有报，只争来早与来迟。黄河尚有澄清日，岂可人无得运时。得宠思辱，安居虑危。念念有如临敌日，心心常似过桥时。英雄行险道，富贵似花枝。人情莫道春光好，只怕秋来有冷时。送君千里，终须一别。但将冷眼看螃蟹，看你横行到几时。见事莫说，问事不知；闲事莫管，无事早归。假若染就真红色，也被旁人说是非。善事可作，恶事莫为。许人一物，千金不移。龙生龙子，虎生豹儿。龙游浅水遭虾戏，虎落平川被犬欺。一举首登龙虎榜，十年身到凤凰池。十年窗下无人问，一举成名天下知。酒债寻常行处有，人生七十古来稀。养儿代老，积谷防饥。常将有日思无日，莫把无时当有时。时来风送滕王阁，运去雷轰荐福碑。入门休问荣枯事，观看容颜便得知。官清司吏瘦，神灵庙祝肥。息却雷霆之怒，罢却虎狼之威。饶人算之本，输人算之机。好言难得，恶语易施。一言既出，驷马难追。道吾好者是吾贼，道吾恶者是吾师。路逢险处须当避，不是才人莫献诗。三人同行，必有吾师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。少小不努力，老大徒伤悲。人有善愿，天必佑之。莫吃卯时酒，昏昏醉到酉。莫骂酉时妻，一夜受孤凄。种麻得麻，种豆得豆。天网恢恢，疏而不漏。宁添一斗，莫添一口。螳螂捕蝉，岂知黄雀在后。不求金玉重重贵，但愿儿孙个个贤。一日夫妻，百世姻缘。百世修来同船渡，千世修来共枕眠。杀人一万，自损三千；伤人一语，利如刀割。枯木逢春犹再发，人无两度再少年。未晚先投宿，鸡鸣早看天。将相顶头堪走马，公侯肚里好撑船。富人思来年，贫人思眼前。世上若要人情好，赊去物件莫取钱。死生有命，富贵在天。击石原有火，不击乃无烟。人学始知道，不学亦徒然。莫笑他人老，终须还到老。但能依本分，终须无烦恼。君子爱财，取之有道。贞妇爱色，纳之以礼。善有善报，恶有恶报；不是不报，日子未到。人而无信，不知其可也。一人道好，千人传实。凡事要好，须问三老。若争小可，便失大道。年年防饥，夜夜防盗。学者如禾如稻，不学者如蒿如草。遇饮酒时须饮酒，得高歌处且高歌。因风吹火，用力不多。不因渔父引，怎得见波涛。无求到处人情好，不饮从他酒价高。知事少时烦恼少，识人多处是非多。入山不怕伤人虎，只怕人情两面刀。强中自有强中手，恶人须用恶人磨。会使不在家豪富，风流不用着衣多。光阴似箭，日月如梭。天时不如地利，地利不如人和。黄金未为贵，安乐值钱多。世上万般皆下品，思量惟有读书高。世间好语书说尽，天下名山僧占多。为善最乐，为恶难逃。羊有跪乳之恩，鸦有反哺之义。你急他未急，人闲心不闲。隐恶扬善，执其两端。妻贤夫祸少，子孝父心宽。既坠釜甑，反顾无益；已覆之水，收之实难。人生知足何时足，人老偷闲且自闲。处处绿杨堪系马，家家有路通长安。见者易，学者难。莫将容易得，便作等闲看。用心计较般般错，退步思量事事难。道路各别，养家一般。从俭入奢易，从奢入俭难。知音说与知音听，不是知音莫与谈。点石化为金，人心犹未足。信了肚，卖了无。他人睍睍不涉你目，他人碌碌不涉你足。莫把真心空计较，儿孙自有儿孙富。与人不和，劝人养鹅；与人不睦，劝人架屋。但行好事，莫问前程。河狭水急，人急计生。明知山有虎，莫向虎山行。路不行不到，事不为不成；人不劝不善，钟不打不鸣。无钱方断酒，临老始看经。点塔七层，不如暗处一灯。万事劝人休瞒昧，举头三尺有神明。但存方寸地，留与子孙耕。灭却心头火，剔起佛前灯。惺惺常不足，蒙蒙作公卿。众星朗朗，不如孤月独明。兄弟相害，不如友生。合理可作，小利莫争。牡丹花好空入目，枣花虽小结实成。欺老莫欺少，欺人心不明。随分耕锄收地利，他时饱暖谢苍天。得忍且忍，得耐且耐；不忍不耐，小事成大。相论逞英雄，家计渐渐退。贤妇令夫贵，恶妇令夫败。人老心未老，人穷志未穷。人无千日好，花无百日红。杀人可恕，情理难容。乍富不知新受用，骤贫难改旧家风。座中客常满，杯中酒不空。屋漏更遭连阴雨，行船又遇顶头风。笋因落箨方成竹，鱼为奔波始化龙。记得少年骑竹马，看看又是白头翁。礼义生于富足，盗贼出于贫穷。天上众星皆拱北，世间无水不朝东。君子安贫，达人知命。忠言逆耳利于行，良药苦口利于病。顺天者存，逆天者亡。人为财死，鸟为食亡。夫妻相合好，琴瑟与笙簧。有儿贫不久，无子富不长。善必寿考，恶必早亡。爽口食多偏作病，快心事过恐生殃。富贵定要安本分，贫穷不必枉思量。画水无风空作浪，绣花虽好不闻香。贪他一斗米，失却半年粮；争他一脚豚，反失一肘羊。龙归晚洞云犹湿，麝过春山草亦香。平生只会量人短，何不回头把自量。见善如不及，见恶如探汤。人贫志短，马瘦毛长。自家心里急，他人未知忙。贫无义士将金赠，病有高人说药方。触来莫与竞，事过心头凉。秋至满山多秀色，春来无处不花香。凡人不可貌相，海水不可斗量。清清之水为土所防，济济之士为酒所伤。蒿草之下，或有兰香；茅茨之屋，或有侯王。无限朱门生饿殍，几多白屋出公卿。醉后乾坤大，壶中日月长。万事省先定，浮生空自忙。千里送毫毛，寄物不可失。一人传虚，百人传实。世事明如镜，前程暗似漆。良田万顷，日食一升；大厦千间，夜眠八尺。千经万典，孝义为先。一字入公门，九牛拖不出。衙门八字开，有理无钱莫进来。富从升合起，贫因不算来。家中无才子，官从何处来。万事不由人计较，一身都是命安排。急行慢行，前程只有许多路。人间私语，天闻若雷；暗室亏心，神目如电。一毫之恶，劝人莫作；一毫之善，与人方便。亏人是祸，饶人是福。天眼恢恢，报应甚速。圣贤言语，神钦鬼伏。人各有心，心各有见。口说不如身逢，耳闻不如目见。养军千日，用在一朝。国清才子贵，家富小儿骄。利刀割体痕易合，恶语伤人恨不消。公道世间惟白发，贵人头上不曾饶。有钱堪出众，无衣懒出门。为官须作相，及第早争先。苗从地发，树向枝分。父子合而家不退，兄弟合而家不分。官有正条，民有私约。闲时不烧香，急时抱佛脚。幸生太平无事日，恐逢年老不多时。国乱思良将，家贫思贤妻。池塘积水须防旱，田地深耕足养家。根深不怕风摇动，树正不愁月影斜。奉劝君子，各宜守己，只此呈示，万无一失。

**三字经**

人之初 性本善 性相近 习相远 苟不教 性乃迁 教之道 贵以专  
昔孟母 择邻处 子不学 断机杼 窦燕山 有义方 教五子 名俱扬  
养不教 父之过 教不严 师之惰 子不学 非所宜 幼不学 老何为  
玉不琢 不成器 人不学 不知义 为人子 方少时 亲师友 习礼仪  
香九龄 能温席 孝于亲 所当执 融四岁 能让梨 弟于长 宜先知  
首孝弟 次见闻 知某数 识某文 一而十 十而百 百而千 千而万  
三才者 天地人 三光者 日月星 三纲者 君臣义 父子亲 夫妇顺  
曰春夏 曰秋冬 此四时 运不穷 曰南北 曰西东 此四方 应乎中  
曰水火 木金土 此五行 本乎数 曰仁义 礼智信 此五常 不容紊  
稻粱菽 麦黍稷 此六谷 人所食 马牛羊 鸡犬豕 此六畜 人所饲  
曰喜怒 曰哀惧 爱恶欲 七情具 匏土革 木石金 与丝竹 乃八音  
高曾祖 父而身 身而子 子而孙 自子孙 至玄曾 乃九族 人之伦  
父子恩 夫妇从 兄则友 弟则恭 长幼序 友与朋 君则敬 臣则忠  
此十义 人所同 凡训蒙 须讲究 详训诂 明句读 为学者 必有初  
小学终 至四书 论语者 二十篇 群弟子 记善言 孟子者 七篇止  
讲道德 说仁义 作中庸 子思笔 中不偏 庸不易 作大学 乃曾子  
自修齐 至平治 孝经通 四书熟 如六经 始可读 诗书易 礼春秋  
号六经 当讲求 有连山 有归藏 有周易 三易详 有典谟 有训诰  
有誓命 书之奥 我周公 作周礼 著六官 存治体 大小戴 注礼记  
述圣言 礼乐备 曰国风 曰雅颂 号四诗 当讽咏 诗既亡 春秋作  
寓褒贬 别善恶 三传者 有公羊 有左氏 有谷梁 经既明 方读子  
撮其要 记其事 五子者 有荀扬 文中子 及老庄 经子通 读诸史  
考世系 知终始 自羲农 至黄帝 号三皇 居上世 唐有虞 号二帝  
相揖逊 称盛世 夏有禹 商有汤 周文武 称三王 夏传子 家天下  
四百载 迁夏社 汤伐夏 国号商 六百载 至纣亡 周武王 始诛纣  
八百载 最长久 周辙东 王纲坠 逞干戈 尚游说 始春秋 终战国  
五霸强 七雄出 嬴秦氏 始兼并 传二世 楚汉争 高祖兴 汉业建  
至孝平 王莽篡 光武兴 为东汉 四百年 终于献 蜀魏吴 争汉鼎  
号三国 迄两晋 宋齐继 梁陈承 为南朝 都金陵 北元魏 分东西  
宇文周 与高齐 迨至隋 一土宇 不再传 失统绪 唐高祖 起义师  
除隋乱 创国基 二十传 三百载 梁灭之 国乃改 梁唐晋 及汉周  
称五代 皆有由 炎宋兴 受周禅 十八传 南北混 辽与金 皆称帝  
元灭金 绝宋世 莅中国 兼戎狄 九十年 国祚废 太祖兴 国大明  
号洪武 都金陵 迨成祖 迁燕京 十七世 至崇祯 权阉肆 寇如林  
至李闯 神器焚 清太祖 膺景命 靖四方 克大定 廿一史 全在兹  
载治乱 知兴衰 读史者 考实录 通古今 若亲目 口而诵 心而维  
朝于斯 夕于斯 昔仲尼 师项橐 古圣贤 尚勤学 赵中令 读鲁论  
彼既仕 学且勤 披蒲编 削竹简 彼无书 且知勉 头悬梁 锥刺股  
彼不教 自勤苦 如囊萤 如映雪 家虽贫 学不辍 如负薪 如挂角  
身虽劳 犹苦卓 苏老泉 二十七 始发奋 读书籍 彼既老 犹悔迟  
尔小生 宜早思 若梁灏 八十二 对大廷 魁多士 彼既成 众称异  
尔小生 宜立志 莹八岁 能咏诗 泌七岁 能赋棋 彼颖悟 人称奇  
尔幼学 当效之 蔡文姬 能辨琴 谢道韫 能咏吟 彼女子 且聪敏  
尔男子 当自警 唐刘晏 方七岁 举神童 作正字 彼虽幼 身已仕  
尔幼学 勉而致 有为者 亦若是 犬守夜 鸡司晨 苟不学 曷为人  
蚕吐丝 蜂酿蜜 人不学 不如物 幼而学 壮而行 上致君 下泽民  
扬名声 显父母 光于前 裕于后 人遗子 金满赢 我教子 惟一经  
勤有功 戏无益 戒之哉 宜勉力

**声律启蒙**

车万育

岳麓书社 , 1987年4月第1版

卷　上

一 东

　　云对雨，雪对风，晚照对晴空。来鸿对去燕，宿鸟对鸣虫。三尺剑，六钧弓，岭北对江东。人间清暑殿，天上广寒宫。两岸晓烟杨柳绿，一园春雨杏花红。两鬓风霜，途次早行之客；一蓑烟雨，溪边晚钓之翁。

　　沿对革，异对同，白叟对黄童。江风对海雾，牧子对渔翁。颜巷陋，阮途穷，冀北对辽东。池中濯足水，门外打头风。梁帝讲经同泰寺，汉皇置酒未央宫。尘虑萦心，懒抚七弦绿绮；霜华满鬓，羞看百炼青铜。

　　贫对富，塞对通，野叟对溪童。鬓皤对眉绿，齿皓对唇红。天浩浩，日融融，佩剑对弯弓。半溪流水绿，千树落花红。野渡燕穿杨柳雨，芳池鱼戏芰荷风。女子眉纤，额下现一弯新月；男儿气壮，胸中吐万丈长虹。

二 冬

　　春对夏，秋对冬，暮鼓对晨钟。观山对玩水，绿竹对苍松。冯妇虎，叶公龙，舞蝶对鸣蛩。衔泥双紫燕，课蜜几黄蜂。春日园中莺恰恰，秋天寒外雁雍雍。秦岭云横，迢递八千远路；巫山雨洗，嵯峨十二危峰。

　　明对暗，淡对浓，上智对中庸。镜奁对衣笥，野杵对村舂。花灼烁，草蒙茸，九夏对三冬。台高名戏马，斋小号蟠龙。手擘蟹螯从毕卓，身披鹤氅自王恭。五老峰高，秀插云霄如玉笔；三姑石大，响传风雨若金镛。

　　仁对义，让对恭，禹舜对羲农。雪花对云叶，芍药对芙蓉。陈后主，汉中宗，绣虎对雕龙。柳塘风淡淡，花圃月浓浓。春日正宜朝看蝶，秋风那更夜闻蛩。战士邀功，必借干戈成勇武；逸民适志，须凭诗酒养踈慵。

三 江

　　楼对阁，户对窗，巨海对长江。蓉裳对蕙帐，玉斝对银釭。青布幔，碧油幢，宝剑对金缸。忠心安社稷，利口覆家邦。世祖中兴延马武，桀王失道杀龙逄。秋雨潇潇，漫烂黄花都满径；春风袅袅，扶疏绿竹正盈窗。

　　旌对旆，盖对幢，故国对他邦。行山对万水，九泽对三江。山岌岌，水淙淙，鼓振对钟撞。清风生酒舍，白月照书窗。阵上倒戈辛纣战，道旁系剑子婴降。夏日池塘，出沿浴波鸥对对；春风帘幕，往来营垒燕双双。

　　铢对两，只对双，华岳对湘江。朝车对禁鼓，宿火对塞缸。青琐闼，碧纱窗，汉社对周邦。笙箫鸣细细，钟鼓响摐摐。主簿栖鸾名有览，治中展骥姓惟庞。苏武牧羊，雪屡餐于北海；庄周活鲋，水必决于西江。

四 支

　　茶对酒，赋对诗，燕子对莺儿。栽花对种竹，落絮对游丝。四目颉，一足夔，鸲鹆对鹭鸶。半池红菡萏，一架白荼蘼。几阵秋风能应候，一犁春雨甚知时。智伯恩深，国士吞变形之炭；羊公德大，邑人竖堕泪之碑。

　　行对止，速对迟，舞剑对围棋。花笺对草字，竹简对毛锥。汾水鼎，岘山碑，虎豹对熊罴。花开红锦绣，水漾碧琉璃。去妇因探邻舍枣，出妻为种后园葵。笛韵和谐，仙管恰从云里降；橹声咿轧，渔舟正向雪中移。

　　戈对甲，鼓对旗，紫燕对黄鹂。梅酸对李苦，青眼对白眉。三弄笛，一围棋，雨打对风吹。海棠春睡早，杨柳昼眠迟。张骏曾为槐树赋，杜陵不作海棠诗。晋士特奇，可比一斑之豹；唐儒博识，堪为五总之龟。

五 微

　　来对往，密对稀，燕舞对莺飞。风清对月朗，露重对烟微。霜菊瘦，雨梅肥，客路对渔矶。晚霞舒锦绣，朝露缀珠玑。夏暑客思欹石枕，秋寒妇念寄边衣。春水才深，青草岸边渔父去；夕阳半落，绿莎原上牧童归。

　　宽对猛，是对非，服美对乘肥。珊瑚对玳瑁，锦绣对珠玑。桃灼灼，柳依依，绿暗对红稀。窗前莺并语，帘外燕双飞。汉致太平三尺剑，周臻大定一戎衣。吟成赏月之诗，只愁月堕；斟满送春之酒，惟憾春归。

　　声对色，饱对饥，虎节对龙旗。杨花对桂叶，白简对朱衣。尨也吠，燕于飞，荡荡对巍巍。春暄资日气，秋冷借霜威。出使振威冯奉世，治民异等尹翁归。燕我弟兄，载咏棣棠韡韡；命伊将帅，为歌杨柳依依。

六 鱼

　　无对有，实对虚，作赋对观书。绿窗对朱户，宝马对香车。伯乐马，浩然驴，弋雁对求鱼。分金齐鲍叔，奉璧蔺相如。掷地金声孙绰赋，回文锦字窦滔书。未遇殷宗，胥靡困傅岩之筑；既逢周后，太公舍渭水之渔。

　　终对始，疾对徐，短褐对华裾。六朝对三国，天禄对石渠。千字策，八行书，有若对相如。花残无戏蝶，藻密有潜鱼。落叶舞风高复下，小荷浮水卷还舒。爱见人长， 共服宣尼休假盖；恐彰已吝，谁知阮裕竟焚车。

　　麟对凤，鳖对鱼，内史对中书。犁锄对耒耜，畎浍对郊墟。犀角带，象牙梳，驷马对安车。青衣能报赦，黄耳解传书。庭畔有人持短剑，门前无客曳长裾。波浪拍船，骇舟人之水宿；峰峦绕舍，乐隐者之山居。

七 虞

　　金对玉，宝对珠，玉兔对金鸟。孤舟对短棹，一雁对双凫。横醉眼，捻吟须，李白对杨朱。秋霜多过雁，夜月有啼乌。日暧园林花易赏，雪寒村舍酒难沽。人处岭南，善探巨象口中齿；客居江右，偶夺骊龙颔下珠。

　　贤对圣，智对愚，傅粉对施朱。名缰对利锁，挈榼对提壶。鸠哺子，燕调雏，石帐对郇厨。烟轻笼岸柳，风急撼庭梧。鸜眼一方端石砚，龙涎三炷博山垆。曲沼鱼多，可使渔人结网；平田兔少，漫劳耕者守株。

　　秦对赵，越对吴，钓客对耕夫。箕裘对杖履，杞梓对桑榆。天欲晓，日将晡，狡兔对妖狐。读书甘刺股，煮粥惜焚须。韩信武能增四海，左思文足赋三都。嘉遁幽人，适志竹篱茅舍；胜游公子，玩情柳陌花衢。

八 齐

　　岩对岫，涧对溪，远岸对危堤。鹤长对凫短，水雁对山鸡。星拱北，月流西，汉露对汤霓。桃林牛已放，虞坂马长嘶。叔侄去官闻广受，弟兄让国有夷齐。三月春浓，芍药丛中蝴蝶舞；五更天晓，海棠枝上子规啼。

　　云对雨，水对泥，白璧对玄圭。献瓜对投李，禁鼓对征鼙。徐稚榻，鲁班梯，凤翥对鸾栖，有官清似水，无客醉如泥。截发惟闻侃母，断机只有乐羊妻。秋望佳人，目送楼头千里雁；早行远客，梦惊枕上五更鸡。

　　熊对虎，象对犀，霹雳对虹霓。杜鹃对孔雀，桂岭对梅溪。萧史凤，宋宗鸡，远近对高低。水寒鱼不跃，林茂鸟频栖。杨柳和烟彭泽县，桃花流水武陵溪。公子追欢，闲骤玉骢游绮陌；佳人倦绣，闷欹珊枕掩香闺。

九 佳

　　河对海，汉对淮，赤岸对朱崖。鹭飞对鱼跃，宝钿对金钗。鱼圉圉，鸟喈喈，草履对芒鞋。古贤尝笃厚，时辈喜诙谐。孟训文公谈性善，颜师孔子问心斋。缓抚琴弦，像流莺而并语；斜排筝柱。类过雁之相挨。

　　丰对俭，等对差，布袄对荆钗。雁行对鱼阵，榆塞对兰崖。挑荠女，采莲娃，菊径对苔阶。诗成对六义备，乐奏八音谐。造律吏哀秦法酷，知音人说郑声哇。天欲飞霜，塞上有鸿行已过；云将作雨，庭前多蚁阵先排。

　　城对市，巷对街，破屋对空阶。桃枝对桂叶，砌蚓对墙蜗。梅可望，橘堪怀，季路对高柴。花藏沽酒市，竹映读书斋。马首不容孤竹扣，车轮终就洛阳埋。朝宰锦衣，贵束乌犀之带；宫人宝髻，宜簪白燕之钗。

十 灰

　　增对损，闭对开，碧草对苍苔。书签对笔架，两曜对三台。周召虎，宋桓魋，阆苑对蓬莱。薰风生殿阁，皓月照楼台。却马汉文思罢献，吞蝗唐太冀移灾。照耀八荒，赫赫丽天秋日；震惊百里，轰轰出地春雷。

　　沙对水，火对灰，雨雪对风雷。书淫对传癖，水浒对岩隈。歌旧曲，酿新醅，舞馆对歌台。春棠经雨放，秋菊傲霜开。作酒固难忘曲蘖，调羹必要用盐梅。月满庾楼，据胡床而可玩；花开唐苑，轰羯鼓以奚催。

　　休对咎，福对灾，象箸对犀杯。宫花对御柳，峻阁对高台。花蓓蕾，草根荄，剔藓对剜苔。雨前庭蚁闹，霜后阵鸿哀。元亮南窗今日傲，孙弘东阁几时开。平展青茵，野外茸茸软草；高张翠幄，庭前郁郁凉槐。

十一 真

　　邪对正，假对真，獬豸对麒麟。韩卢对苏雁，陆橘对庄椿。韩五鬼，李三人，北魏对西秦。蝉鸣哀暮夏，莺啭怨残春。野烧焰腾红烁烁，溪流波皱碧粼粼。行无踪，居无庐，颂成酒德；动有时，藏有节，论著钱神。

　　哀对乐，富对贫，好友对嘉宾。弹琴对结绶，白日对青春。金翡翠，玉麒麟，虎爪对龙麟。柳塘生细浪，花径起香尘。闲爱登山穿谢屐，醉思漉酒脱陶巾。雪冷霜严，倚槛松筠同傲岁；日迟风暖，满园花柳各争春。

　　香对火，炭对薪，日观对天津。禅心对道眼，野妇对宫嫔。仁无敌，德有邻，万石对千钧。滔滔三峡水，冉冉一溪冰。克国功名当画阁，子张言行贵书绅。笃志诗书，思入圣贤绝域；忘情官爵，羞沾名利纤尘。

十二 文

　　家对国，武对文，四辅对三军。九经对三史，菊馥对兰芬。歌北鄙，咏南薰，迩听对遥闻。召公周太保，李广汉将军。闻化蜀民皆草偃，争权晋土已瓜分。巫峡夜深，猿啸苦哀巴地月；衡峰秋早，雁飞高贴楚天云。

　　欹对正，见对闻，偃武对修文。羊车对鹤驾，朝旭对晚曛。花有艳，竹成文，马燧对羊欣。山中梁宰相，树下汉将军。施帐解围嘉道韫，当垆沽酒叹文君。好景有期，北岭几枝梅似雪；丰年先兆，西郊千顷稼如云。

　　尧对舜，夏对殷，蔡惠对刘蕡。山明对水秀，五典对三坟。唐李杜，晋机云，事父对忠君。雨晴鸠唤妇，霜冷雁呼群。酒量洪深周仆射，诗才俊逸鲍参军。鸟翼长随，凤兮洵众离长；狐威不假，虎也真百兽尊。

十三 元

　　幽对显，寂对喧，柳岸对桃源。莺朋对燕友，早暮对寒暄。鱼跃沼，鹤乘轩，醉胆对吟魂。轻尘生范甑，积雪拥袁门。缕缕轻烟芳草渡，丝丝微雨杏花村。诣阙王通，献太平十二策；出关老子，著道德五千言。

　　儿对女，子对孙，药圃对花村。高楼对邃阁，赤豹对玄猿。妃子骑，夫人轩，旷野对平原。匏巴能鼓瑟，伯氏善吹埙。馥馥早梅思驿使，萋萋芳草怨王孙。秋夕月明，苏子黄岗游绝壁；春朝花发，石家金谷启芳园。

　　歌对舞，德对恩，犬马对鸡豚。龙池对凤沼，雨骤对云屯。刘向阁，李膺门，唳鹤对啼猿。柳摇春白昼，梅弄月黄昏，岁冷松筠皆有节，春喧桃李本无言。噪晚齐蝉，岁岁秋来泣恨；啼宵蜀鸟，年年春去伤魂。

十四 寒

　　多对少，易对难，虎踞对龙蟠。龙舟对凤辇，白鹤对青鸾。风淅淅，露漙漙，绣毂对雕鞍。鱼游荷叶沼，鹭立蓼花滩。有酒阮貂奚用解，无鱼冯铗必须弹。丁固梦松，柯叶忽然生腹上；文郎画竹，枝梢倏尔长毫端。

　　寒对暑，湿对干，鲁隐对齐桓。寒毡对明暖席，夜饮对晨餐。叔子带，仲由冠，郏鄏对邯郸。嘉禾忧夏旱，衰柳耐秋寒。杨柳绿遮元亮宅，杏花红映仲尼坛。江水流长，环绕似青罗带；海蟾轮满，澄明如白玉盘。

　　横对竖，窄对宽，黑志对弹丸。朱帘对画栋，彩槛对雕栏。春既老，夜将阑，百辟对千官。怀仁称足足，抱义美般般。好马君王曾市骨，食猪处士仅思肝。世仰双仙，元礼舟中携郭泰，人称连壁，夏侯车上并潘安。

十五 删

　　兴对废，附对攀，露草对霜菅，歌廉对借寇，习孔对希颜。山垒垒，水潺潺，奉壁对探镮。礼由公旦作，诗本仲尼删。驴困客方经灞水，鸡鸣人已出函关。几夜霜飞，已有苍鸿辞北塞；数朝雾暗，岂无玄豹隐南山。

　　犹对尚，侈对悭，雾髻对烟鬟。莺啼对鹊噪，独鹤对双鹇。黄牛峡，金马山，结草对衔环。昆山惟玉集，合浦有珠还。阮籍旧能为眼白，老莱新爱着衣斑。栖迟避世人，草衣木食；窈窕倾城女，云鬓花颜。

　　姚对宋，柳对颜，赏善对惩奸。愁中对梦里，巧慧对痴顽。孔北海，谢东山，使越对征蛮，淫声闻濮上，离曲听阳关。骁将袍披仁贵白，小儿衣着老莱斑。茅舍无人，难却尘埃生榻上；竹亭有客，尚留风月在窗间。

卷　下

一 先

　　晴对雨，地对天，天地对山川。山川对草木，赤壁对青田。郏鄏鼎，武城弦，木笔对苔钱。金城三月柳，玉井九秋莲。何处春朝风景好，谁家秋夜月华圆。珠缀花梢，千点蔷薇香露；练横树杪，几丝杨柳残烟。

　　前对后，后对先，众丑对孤妍。莺簧对蝶板，虎穴对龙渊。击石磬，观韦编，鼠目对鸢肩。春园花柳地，秋沼芰荷天。白羽频挥闲客坐，乌纱半坠醉翁眠。野店几家，羊角风摇沽酒旆；长川一带，鸭头波泛卖鱼船。

　　离对坎，震对乾，一日对千年，尧天对舜日，蜀水对秦川。苏武节，郑虔毡，涧壑对林泉。挥戈能退日，持管莫窥天。寒食芳辰花烂熳，中秋佳节月婵娟。梦里荣华，飘忽枕中之客，壶中日月，安闲市上之仙。

二 萧

　　恭对慢，吝对骄，水远对山遥。松轩对竹槛，雪赋对风谣。乘五马，贯双雕，烛灭对香消。明蟾常彻夜，骤雨不终朝。楼阁天凉风飒飒，关河地隔雨潇潇。几点鹭鸶，日暮常飞红蓼岸；一双鸂鶒，春朝频泛绿杨桥。

　　开对落，暗对昭，赵瑟对虞韶。轺车对驿骑，锦绣对琼瑶。羞攘臂，懒折腰，范甑对颜瓢。寒天鸳帐酒，夜月凤台箫。舞女腰肢杨柳软，佳人颜貌海棠娇。豪客寻春，南陌草青香阵阵；闲人避暑，东堂蕉绿影摇摇。

　　班对马，董对晁，夏昼对春宵。雷声对电影，麦穗对禾苗。八千路，廿四桥，总角对垂髫。露桃匀嫩脸，风柳舞纤腰。贾谊赋成伤鵩鸟，周公诗就托鸱鸮。幽寺寻僧，逸兴岂知俄尔尽；长亭送客，离魂不觉黯然消。

三 肴

　　风对雅，象对爻，巨蟒对长蛟。天文对地理，蟋蟀对螵蛸。龙生矫，虎咆哮，北学对东胶。筑台须垒土，成屋必诛茅。潘岳不忘秋兴赋，边韶常被昼眠嘲。抚养群黎，已见国家隆治；滋生万物，方知天地泰交。

　　蛇对虺，蜃对蛟，麟薮对鹊巢。风声对月色，麦穗对桑苞。何妥难，子云嘲，楚甸对商郊。五音惟耳听，万虑在心包。葛被汤征因仇饷，楚遭齐伐责包茅。高矣若天，洵是圣人大道；淡而如水，实为君子神交。

　　牛对马，犬对猫，旨酒对嘉肴。桃红对柳绿，竹叶对松梢，藜杖叟，布衣樵，北野对东郊。白驹形皎皎，黄鸟语交交。花圃春残无客到，柴门夜永有僧敲。墙畔佳人，飘扬竞把秋千舞；楼前公子，笑语争将蹴踘抛。

四 豪

　　琴对瑟，剑对刀，地迥对天高。峨冠对博带，紫绶对绯袍。煎异茗，酌香醪，虎兕对猿猱。武夫攻骑射，野妇务蚕缫。秋雨一川淇澳竹，春风两岸武陵桃。螺髻青浓，楼外晚山千仞；鸭头绿腻，溪中春水半篙。

　　刑对赏，贬对褒，破斧对征袍。梧桐对橘柚，枳棘对蓬蒿。雷焕剑，吕虔刀，橄榄对葡萄。一椽书舍小，百尺酒楼高。李白能诗时秉笔，刘伶爱酒每餔糟。礼别尊卑，拱北众星常灿灿；势分高下，朝东万水自滔滔。

　　瓜对果，李对桃，犬子对羊羔。春分对夏至，谷水对山涛。双凤翼，九牛毛，主逸对臣劳。水流无限阔，山耸有余高。雨打村童新牧笠，尘生边将旧征袍。俊士居官，荣引鹓鸿之序；忠臣报国，誓殚犬马之劳。

五 歌

　　山对水，海对河，雪竹对烟萝。新欢对旧恨，痛饮对高歌。琴再抚，剑重磨，媚柳对枯荷。荷盘从雨洗，柳线任风搓。饮酒岂知欹醉帽，观棋不觉烂樵柯。山寺清幽，直踞千寻云岭；江楼宏敞，遥临万顷烟波。

　　繁对简，少对多，里咏对途歌。宦情对旅况，银鹿对铜驼。剌吏鸭，将军鹅，玉律对金科。古堤垂亸柳，曲沼长新荷。命驾吕因思叔夜，引车蔺为避廉颇。千尺水帘，今古无人能手卷；一轮月镜，乾坤何匠用功磨。

　　霜对露，浪对波，径菊对池荷。酒阑对歌罢，日暖对风和。梁父咏，楚狂歌，放鹤对观鹅。史才推永叔，刀笔仰萧何。种橘犹嫌千树少，寄梅谁信一枝多。林下风生，黄发村童推牧笠；江头日出，皓眉溪叟晒渔蓑。

六 麻

　　松对柏，缕对麻，蚁阵对蜂衙。頳鳞对白鹭，冻雀对昏鸦，白堕酒，碧沉茶，品笛对吹笳。秋凉梧堕叶，春暖杏开花。雨长苔痕侵壁砌，月移梅影上窗纱。飒飒秋风，度城头之筚篥；迟迟晚照，动江上之琵琶。

　　优对劣，凸对凹，翠竹对黄花。松杉对杞梓，菽麦对桑麻。山不断，水无涯，煮酒对烹茶。鱼游池面水，鹭立岸头沙。百亩风翻陶令秫，一畦雨熟邵平瓜。闲捧竹根，饮李白一壶之酒；偶擎桐叶，啜卢同七碗之茶。

　　吴对楚，蜀对巴，落日对流霞。酒钱对诗债，柏叶对松花。驰驿骑，泛仙槎，碧玉对丹砂。设桥偏送笋，开道竟还瓜。楚国大夫沉汨水，洛阳才子谪长沙。书箧琴囊，乃士流活计；药炉茶鼎，实闲客生涯。

七 阳

　　高对下，短对长，柳影对花香。词人对赋客，五帝对三王。深院落，小池塘，晚眺对晨妆。绛霄唐帝殿，绿野晋公堂。寒集谢庄衣上雪，秋添潘岳鬓边霜。人浴兰汤，事不忘于端午；客斟菊酒，兴常记于重阳。

　　尧对舜，禹对汤，晋宋对隋唐。奇花对异卉，夏日对秋霜。八叉手，九回肠，地久对天长。一堤杨柳绿，三径菊花黄。闻鼓塞兵方战斗，听钟宫女正梳妆。春饮方归，纱帽半淹邻舍酒；早朝初退，衮衣微惹御炉香。

　　荀对孟，老对庄，亸柳对垂杨。仙宫对梵宇，小阁对长廊。风月窟，水云乡，蟋蟀对螳螂。暖烟香霭霭，寒烛影煌煌。伍子欲酬渔父剑，韩生尝窃贾公香。三月韶光，常忆花明柳媚；一年好景，难忘橘绿橙黄。

八 庚

　　深对浅，重对轻，有影对无声。蜂腰对蝶翅，宿醉对余酲。天北缺，日东生，独卧对同行。寒冰三尺厚，秋月十分明。万卷书客容闲客览，一樽酒待故人倾。心侈唐玄，厌看霓裳之曲；意骄陈主，饱闻玉树之赓。

　　虚对实，送对迎，后甲对先庚。鼓琴对舍瑟，搏虎对骑鲸。金匼匝，玉瑽琤，玉宁对金茎。花间双粉蝶，柳内几黄莺。贫里每甘藜藿味，醉中厌听管弦声。肠断秋闺，凉吹已侵重被冷；梦惊晓枕，残蟾犹照半窗明。

　　渔对猎，钓对耕，玉振对金声。雉城对雁塞，柳枭对葵倾。吹玉笛，弄银笙，阮杖对桓筝。墨呼松处士，纸号楮先生。露浥好花潘岳县，风搓细柳亚夫营，抚动琴弦，遽觉座中风雨至；哦成诗句，应知窗外鬼神惊。

九 青

　　红对紫，白对青，渔火对禅灯。唐诗对汉史，释典对仙经。龟曳尾，鹤梳翎，月榭对风亭。一轮秋夜月，几点晓天星。晋士只知山简醉，楚人谁识屈原醒。绣倦佳人，慵把鸳鸯文作枕；吮毫画者，思将孔雀写为屏。

　　行对坐，醉对醒，佩紫对纡青。棋枰对笔架，雨雪对雷霆。狂蛱蝶，小蜻蜓，水岸对沙汀。天台孙绰赋，剑阁孟阳铭。传信子卿千里雁，照书车胤一囊萤。冉冉白云，夜半高遮千里月；澄澄碧水，宵中寒映一天星。

　　书对史，传对经，鹦鹉对鹡鸰。黄茅对白荻，绿草对青萍。风绕铎，雨淋铃，水阁对山亭。渚莲千朵白，岸柳两行青。汉代宫中生秀柞，尧时阶畔长祥蓂。一枰决胜，棋子分黑白；半幅通灵，画色间丹青。

十 蒸

　　新对旧，降对升，白犬对苍鹰。葛巾对藜杖。涧水对池冰。张兔网，挂鱼罾，燕雀对鹏鹍。炉中煎药火，窗下读书灯。织锦逐梭成舞凤，画屏误笔作飞蝇。宴客刘公，座上满斟三雅爵；迎仙汉帝，宫中高插九光灯。

　　儒对士，佛对僧，面友对心朋。春残对夏老，夜寝对晨兴。千里马，九霄鹏，霞蔚对云蒸。寒堆阴岭雪，春泮水池冰。亚父愤生撞玉斗，周公誓死作金滕。将军元晖，莫怪人讥为饿虎；侍中卢昶，难逃世号作饥鹰。

　　规对矩，墨对绳，独步时同登。吟哦对讽咏，访友对寻僧。风绕屋，水襄陵，紫鹄对苍鹰。鸟寒惊夜月，鱼暖上春冰。扬子口中飞白凤，何郎鼻上集青蝇。巨鲤跃池，翻几重之密藻；颠猿饮涧，挂百尺之垂藤。

十一 尤

　　荣对辱，喜对忧，夜宴对春游。燕关对楚水，蜀犬对吴牛。茶敌睡，酒消愁，青眼对白头。马迁修史记，孔子作春秋。适兴子猷常泛棹，思归王粲强登楼。窗下佳人，妆罢重将金插鬓；筵前舞妓，曲终还要锦缠头。

　　唇对齿，角对头，策马对骑牛。毫尖对笔底，绮阁对雕镂。杨柳岸，荻芦洲，语燕对啼鸠。客乘金络马，人泛木兰舟。绿野耕夫春举耜，碧池渔父晚垂钩。波浪千层，喜见蛟龙得水；云霄万里，惊看雕鹗横秋。

　　庵对寺，殿对楼，酒艇对渔舟。金龙对彩凤，豮豕对童牛。王郎帽，苏子裘，四季对三秋。峰峦扶地秀，江汉接天流。一湾绿水渔村小，万里青山佛寺幽。龙马呈河，羲皇阐微而画卦；神龟出洛，禹王取法以陈畴。

十二 侵

　　眉对目，口对心，锦瑟对瑶琴。晓耕对寒钓，晚笛对秋砧。松郁郁，竹森森，闵损对曾参。秦王亲击缶，虞帝自挥琴。三献卞和尝泣玉，四知杨震固辞金。寂寂秋朝，庭叶因霜摧嫩色；沉沉春夜，砌花随月转清阴。

　　前对后，古对今，野兽对山禽。犍牛对牝马，水浅对山深。曾点瑟，戴逵琴，璞玉对浑金。艳红花弄色，浓绿柳敷阴。不雨汤王方剪爪，有风楚子正披襟。书生惜壮岁韶华，寸阴尺璧，游子爱良宵光景，一刻千金。

　　丝对竹，剑对琴，素志对丹心。千愁对一醉，虎啸对龙吟。子罕玉，不疑金，往古对来今。天寒邹吹律，岁旱傅为霖。渠说子规为帝魄，侬知孔雀是家禽。屈子沉江，处处舟中争系粽；牛郎渡渚，家家台上竞穿针。

十三 覃

　　千对百，两对三，地北对天南。佛堂对仙洞，道院对禅庵。山泼黛。水浮蓝，雪岭对云潭。凤飞方翙翙，虎视已耽耽。窗下书生时讽咏，筵前酒客日耽酣。白草满郊，秋日牧征人之马；绿桑盈亩，春时供农妇之蚕。

　　将对欲，可对堪，德被对恩覃。权衡对尺度，雪寺对云庵。安邑枣，洞庭柑，不愧对无惭。魏征能直谏，王衍善清谈。紫梨摘去从山北，丹荔传来自海南。攘鸡非君子所为，但当月一；养狙是山公之智，止用朝三。

　　中对外，北对南，贝母对宜男。移山对浚井，谏苦对言甘。千取百，二为三，魏尚对周堪。海门翻夕浪，山市拥晴岚。新缔直投公子纻，旧交犹脱馆人骖。文在淹通，已咏冰兮寒过水；永和博雅，可知青者胜于蓝。

十四 盐

　　悲对乐，爱对嫌，玉兔对银蟾。醉侯对诗史，眼底对眉尖。风飁飁，雨绵绵，李苦对瓜甜。画堂施锦帐，酒市舞青帘。横槊赋诗传孟德，引壶酌酒尚陶潜。两曜迭明，日东生而月西出；五行式序，水下润而火上炎。

　　如对似，减对添，绣幕对朱帘。探珠对献玉，鹭立对鱼潜。玉屑饭，水晶盐，手剑对腰镰。燕巢依邃阁，蛛网挂虚檐。夺槊至三唐敬德，栾棋第一晋王恬。南浦客归，湛湛春波千顷净；西楼人悄，弯弯夜月一钩纤。

　　逢对遇，仰对瞻，市井对闾阎。投簪对结绶，握发对掀髯。张绣幕，卷珠帘，石碏对江淹。宵征方肃肃，夜饮已厌厌。心褊小人长戚戚，礼多君子屡谦谦。美剌殊文，备三百五篇诗咏；吉凶异画，变六十四卦爻占。

十五 咸

　　清对浊，苦对咸，一启对三缄。烟蓑对雨笠，月榜对风帆。莺睍睆，燕呢喃，柳杞对松杉。情深悲素扇，泪痛湿青衫。汉室既能分四姓，周朝何用叛三监。破的而探牛心，豪矜王济；竖竿以挂犊鼻，贫笑阮咸。

　　能对否，圣对贤，卫瓘对浑瑊。雀罗对鱼网，翠巘对苍崖。红罗帐，白布衫，笔格对书函。蕊香蜂竞采，泥软燕争衔。凶孽誓清闻祖逖，王家能乂有巫咸。溪叟新居，渔舍清幽临水岸；山僧久隐，梵宫寂寞倚云岩。

　　冠对带，帽对衫，议鲠对言谗。行舟对御马，俗弊对民岩。鼠且硕，兔多毚，史册对书缄。塞城闻奏角，江浦认归帆。河水一源形瀰瀰，泰山万仞势岩岩。郑为武公，赋缁衣而美德；周因巷伯，歌贝锦以伤谗。

**诗品**

梁·锺嵘

   气之动物，物之感人，故摇荡性情，行诸舞咏。照烛三才，晖丽万有，灵祇待之以致飨，幽微藉之以昭告，动天地，感鬼神，莫近于诗。昔《南风》之词，《卿云》之颂，厥义夐矣。夏歌曰：“陶乎予心。”谣曰：“名予曰正则。”虽诗体未全，然是五言之滥觞也。逮汉李陵，始着五言之目矣。古诗眇邈，人世难详，推其文体，固是炎汉之制，非衰周之倡也。自王、扬、枚、马之徒，词赋竞爽，而吟咏靡闻。从李都尉迄班婕妤，将百年间，有妇人焉，一人而已。诗人之风，顿已缺丧。东京二百载中，惟有班固《咏史》，质木无文。降及建安，曹公父子笃好斯文，平原兄弟郁为文栋，刘桢、王粲为其羽翼。次有攀龙托凤，自致于属车者，盖将百计。彬彬之盛，大备于时矣。尔后陵迟衰微，迄于有晋。太康中，三张、二陆、两潘、一左，勃尔复兴，踵武前王，风流未沫，亦文章之中兴也。永嘉时，贵黄、老，稍尚虚谈。于时篇什，理过其辞，淡乎寡味。爰及江表，微波尚传，孙绰、许询、桓、庾诸公诗，皆平典似《道德论》，建安风力尽矣。先是郭景纯用俊上之才，变创其体。刘越石仗清刚之气，赞成厥美。然彼众我寡，未能动俗。逮义熙中，谢益寿斐然继作。元嘉中，有谢灵运，才高词盛，富艳难踪，固已含跨刘、郭，陵轹潘、左。故知陈思为建安之杰，公干、仲宣为辅。陆机为太康之英，安仁、景阳为辅。谢客为元嘉之雄，颜延年为辅。斯皆五言之冠冕，文词之命世也。夫四言，文约意广，取效《风》、《骚》，便可多得。每苦文繁而意少，故世罕习焉。五言居文词之要，是众作之有滋味者也，故云会于流俗。岂不以指事造形，穷情写物，最为详切者耶？故诗有三义焉：一曰兴，二曰比，三曰赋。文已尽而意有馀，兴也；因物喻志，比也；直书其事，寓言写物，赋也。宏斯三义，酌而用之，干之以风力，润之以丹彩，使味之者无极，闻之者动心，是诗之至也。若专用比兴，患在意深，意深则词踬。若但用赋体，患在意浮，意浮则文散，嬉成流移，文无止泊，有芜漫之累矣。若乃春风春鸟，秋月秋蝉，夏云暑雨，冬月祁寒，斯四候之感诸诗者也。嘉会寄诗以亲，离群讬诗以怨。至于楚臣去境，汉妾辞宫；或骨横朔野，或魂逐飞蓬；或负戈外戍，杀气雄边；塞客衣单，孀闺泪尽；或士有解佩出朝，一去忘返；女有扬蛾入宠，再盼倾国。凡斯种种，感荡心灵，非陈诗何以展其义；非长歌何以骋其情？故曰：“《诗》可以群，可以怨。”使穷贱易安，幽居靡闷，莫尚于诗矣。故词人作者，罔不爱好。今之士俗，斯风炽矣。才能胜衣，甫就小学，必甘心而驰骛焉。于是庸音杂体，人各为容。至使膏腴子弟，耻文不逮，终朝点缀，分夜呻吟。独观谓为警策，众睹终沦平钝。次有轻薄之徒，笑曹、刘为古拙，谓鲍照羲皇上人，谢朓今古独步。而师鲍照终不及“日中市朝满”，学谢朓劣得“黄鸟度青枝”。徒自弃于高明，无涉于文流矣。观王公缙绅之士，每博论之馀，何尝不以诗为口实。随其嗜欲，商搉不同，淄、渑并泛，朱紫相夺，喧议竞起，准的无依。近彭城刘士章，俊赏之士，疾其淆乱，欲为当世诗品，口陈标榜。其文未遂感而作焉。昔九品论人，《七略》裁士，校以贵实，诚多未值。至若诗之为技，较尔可知。以类推之，殆均博弈。方今皇帝，资生知之上才，体沈郁之幽思，文丽日月，赏究天人。昔在贵游，已为称首。况八纮既奄风靡云蒸，抱玉者联肩，握珠者踵武。以瞰汉、魏而不顾，吞晋、宋于胸中。谅非农歌辕议，敢致流别。嵘之今录，庶周旋于闾里，均之于谈笑耳。

   一品之中，略以世代为先后，不以优劣为诠次。又其人既往，其文克定。今所寓言，不录存者。夫属词比事，乃为通谈。若乃经国文符，应资博古，撰德驳奏。宜穷往烈。至乎吟咏情性，亦何贵于用事？“思君如流水”，既是即目。“高台多悲风”，亦惟所见。“清晨登陇首”，羌无故实。“明月照积雪”，讵出经史。观古今胜语，多非补假，皆由直寻。颜延、谢庄，尤为繁密，于时化之。故大明、泰始中，文章殆同书抄近任昉、王元长等，词不贵奇，竞须新事，尔来作者，浸以成俗。遂乃句无虚语，语无虚字，拘挛补衲，蠹文已甚。但自然英旨，罕值其人。词既失高，则宜加事义。虽谢天才，且表学问，亦一理乎！陆机《文赋》，通而无贬；李充《翰林》，疏而不切；王微《鸿宝》，密而无裁；颜延论文，精而难晓；挚虞《文志》，详而博赡，颇曰知言。观斯数家，皆就谈文体，而不显优劣。至于谢客集诗，逢诗辄取；张骘《文士》，逢文即书：诸英志录，并义在文，曾无品第。嵘今所录，止乎五言。虽然，网罗今古，词文殆集。轻欲辨彰清浊，掎摭病利，凡百二十人。预此宗流者，便称才子。至斯三品升降，差非定制，方申变裁，请寄知者尔。

   昔曹、刘殆文章之圣，陆、谢为体贰之才，锐精研思，千百年中，而不闻宫商之辨，四声之论。或谓前达偶然不见，岂其然乎？尝试言之，古曰诗颂，皆被之金竹，故非调五音，无以谐会。若“置酒高堂上”、“明月照高楼”，为韵之首。故三祖之词，文或不工，而韵入歌唱，此重音韵之义也，与世之言宫商异矣。今既不被管弦，亦何取于声律邪？齐有王元长者，尝谓余云：“宫商与二仪俱生，自古词人不知之。唯颜宪子乃云‘律吕音调’，而其实大谬。唯见范晔、谢庄颇识之耳。尝欲进《知音论》，未就。”王元长创其首，谢、沈约扬其波。三贤或贵公子孙，幼有文辩，于是士流景慕，务为精密。襞积细微，专相凌架。故使文多拘忌，伤其真美。余谓文制本须讽读，不可蹇碍，但令清浊通流，口吻调利，斯为足矣。至平上去入，则余病未能；蜂腰、鹤膝，闾里已具。陈思赠弟，仲宣《七哀》，公干思友，阮籍《咏怀》，子卿“双凫”，叔夜“双鸾”，茂先寒夕，平叔衣单，安仁倦暑，景阳苦雨，灵运《郲中》，士衡《拟古》，越石感乱，景纯咏仙，王微风月，谢客山泉，叔源离宴，鲍照戍边，太冲《咏史》，颜延入洛，陶公咏贫之制，惠连《捣衣》之作，斯皆五言之警策者也。所以谓篇章之珠泽，文彩之邓林。

◎**卷上**

   ◇古诗

   其体源出于《国风》。陆机所拟十四首，文温以丽，意悲而远，惊心动魄，可谓几乎一字千金！其外“去者日以疏”四十五首，虽多哀怨，颇为总杂。旧疑是建安中曹泛王所制。“客从远方来”、“橘柚垂华实”，亦为惊绝矣！人代冥灭，而清音独远，悲夫！

   ◇汉都尉李陵

   其源出于《楚辞》。文多凄怆，怨者之流。陵，名家子，有殊才，生命不谐，声颓身丧。使陵不遭辛苦，其文亦何能至此！

   ◇汉婕妤班姬

   其源出于李陵。《团扇》短章，词旨清捷，怨深文绮，得匹妇之致。侏儒一节，可以知其工矣！

   ◇魏陈思王植

   其源出于《国风》。骨气奇高，词采华茂，情兼雅怨，体被文质，粲溢今古，卓尔不群。嗟乎！陈思之于文章也，譬人伦之有周孔，鳞羽之有龙凤，音乐之有琴笙，女工之有黼黻。俾尔怀铅吮墨者，抱篇章而景慕，映馀晖以自烛。故孔氏之门如用诗，则公干升堂，思王入室，景阳、潘、陆，自可坐于廊庑之间矣。

   ◇魏文学刘桢

   其源出于《古诗》。仗气爱奇，动多振绝。真骨凌霜，高风跨俗。但气过其文，雕润恨少。然自陈思已下，桢称独步。

   ◇魏侍中王粲

   其源出于李陵。发愀怆之词，文秀而质羸。在曹、刘间，别构一体。方陈思不足，比魏文有馀。

   ◇晋步兵阮籍

   其源出于《小雅》。无雕虫之功。而《咏怀》之作，可以陶性灵，发幽思。言在耳目之内，情寄八荒之表。洋洋乎会于《风》、《雅》，使人忘其鄙近，自致远大，颇多感慨之词。厥旨渊放，归趣难求。颜延年注解，怯言其志。

   ◇晋平原相陆机

   其源出于陈思。才高词赡，举体华美。气少于公干，文劣于仲宣。尚规矩，不贵绮错，有伤直致之奇。然其咀嚼英华，厌饫膏泽，文章之渊泉也。张公叹其大才，信矣！

   ◇晋黄门郎潘岳

   其源出于仲宣。《翰林》叹其翩翩然如翔禽之有羽毛，衣服之有绡縠，犹浅于陆机。谢混云：“潘诗烂若舒锦，无处不佳，陆文如披沙简金，往往见宝。”嵘谓益寿轻华，故以潘为胜；《翰林》笃论，故叹陆为深。余常言陆才如海，潘才如江。

   ◇晋黄门郎张协

   其源出于王粲。文体华净，少病累。又巧构形似之言，雄于潘岳，靡于太仲。风流调达，实旷代之高手。调采葱菁，音韵铿锵，使人味之亹亹不倦。

   ◇晋记室左思

   其源出于公干。文典以怨，颇为精切，得讽谕之致。虽野于陆机，而深于潘岳。谢康乐尝言：“左太冲诗，潘安仁诗，古今难比。”

   ◇宋临川太守谢灵运

   其源出于陈思，杂有景阳之体。故尚巧似，而逸荡过之，颇以繁芜为累。嵘谓若人兴多才高，寓目辄书，内无乏思，外无遗物，其繁富宜哉！然名章迥句，处处间起；丽典新声，络绎奔会。譬犹青松之拔灌木，白玉之映尘沙，未足贬其高洁也。初，钱塘杜明师夜梦东南有人来入其馆，是夕，即灵运生于会稽。旬日，而谢玄亡。其家以子孙难得，送灵运于杜治养之。十五方还都，故名“客儿”。

◎**卷中**

   ◇汉上计秦嘉 嘉妻徐淑

   夫妻事既可伤，文亦凄怨。为五言者，不过数家，而妇人居二。徐淑叙别之作，亚于《团扇》矣。

   ◇魏文帝

   其源出于李陵，颇有仲宣之体。则所计百许篇，率皆鄙质如偶语。惟“西北有浮云”十馀首，殊美赡可玩，始见其工矣。不然，何以铨衡群彦，对扬厥弟者邪？

   ◇晋中散嵇康

   颇似魏文。过为峻切，讦直露才，伤渊雅之致。然讬喻清远，良有鉴裁，亦未失高流矣。

   ◇晋司空张华

   其源出于王粲。其体华艳，兴讬不奇，巧用文字，务为妍冶。虽名高曩代，而疏亮之士，犹恨其儿女情多，风云气少。谢康乐云：“张公虽复千篇，犹一体耳。”今置之中品疑弱，处之下科恨少，在季、孟之间矣。

   ◇魏尚书何晏 晋冯翊守孙楚 晋著作王赞 晋司徒掾张翰 晋中书令潘尼

   平叔鸿鹄之篇，风规见矣。子荆零雨之外，正长朔风之后，虽有累札，良亦无闻。季鹰黄华之唱，正叔绿之章，虽不具美，而文彩高丽，并得虬龙片甲，凤凰一毛。事同驳圣，宜居中品。

   ◇魏侍中应璩

   祖袭魏文。善为古语，指事殷勤，雅意深笃，得诗人激刺之旨。至于“济济今日所”，华靡可讽味焉。

   ◇晋清河守陆云 晋侍中石崇 晋襄城太守曹摅 晋朗陵公何劭

   清河之方平原，殆如陈思之匹白马。于其哲昆，故称二陆。季伦、颜远，并有英篇。笃而论之，朗陵为最。

   ◇晋太尉刘琨 晋中郎卢谌

   其源出于王粲。善为凄戾之词，自有清拔之气。琨既体良才，又罹厄运，故善叙丧乱，多感恨之词。中郎仰之，微不逮者矣。

   ◇晋弘农太守郭璞

   宪章潘岳，文体相辉，彪炳可玩。始变永嘉平淡之体，故称中兴第一。《翰林》以为诗首。但《游仙》之作，词多慷慨，乖远玄宗。而云：“柰何虎豹姿。”又云：“戢翼栖榛梗。”乃是坎壈咏怀，非列仙之趣也。

   ◇晋吏部郎袁宏

   彦伯《咏史》，虽文体未遒，而鲜明紧健，去凡俗远矣。

   ◇晋处士郭泰机 晋常侍顾恺之 宋谢世基 宋参军顾迈 宋参军戴凯

   泰机寒女之制，孤怨宜恨。长康能以二韵答四首之美。世基横海，顾迈鸿飞。戴凯人实贫羸，而才章富健。观此五子，文虽不多，气调警拔，吾许其进，则鲍照、江淹未足逮止。越居中品，佥曰宜哉。

   ◇宋征士陶潜

   其源出于应璩，又协左思风力。文体省净，殆无长语。笃意真古，辞兴婉惬。每观其文，想其人德。世叹其质直。至如“欢言醉春酒”、“日暮天无云”，风华清靡，岂直为田家语邪？古今隐逸诗人之宗也。

   ◇宋光禄大夫颜延之

   其源出于陆机。尚巧似。体裁绮密，情喻渊深，动无虚散，一句一字，皆致意焉。又喜用古事，弥见拘束，虽乖秀逸，是经纶文雅才。雅才减若人，则蹈于困踬矣。汤惠休曰：“谢诗如芙蓉出水，颜如错彩镂金。”颜终身病之。

   ◇宋豫章太守谢瞻 宋仆射谢混 宋太尉袁淑 宋征君王微 宋征虏将军王僧达

   其源出于张华。才力苦弱，故务其清浅，殊得风流媚趣。课其实录，则豫章仆射，宜分庭抗礼。征君、太尉，可讬乘后车。征虏卓卓，殆欲度骅骝前。

   ◇宋法曹参军谢惠连

   小谢才思富捷，恨其兰玉夙凋，故长辔未骋。《秋怀》、《捣衣》之作，虽复灵运锐思，亦何以加焉。又工为绮丽歌谣，风人第一。《谢氏家录》云：“康乐每对惠连，辄得佳语。后在永嘉西堂，霞诗竟日不就。寤寐间忽见惠连，即成‘池塘生春草’。故尝云：‘此语有神助，非吾语也。’”

   ◇宋参军鲍照

   其源出于二张，善制形状写物之词，得景阳之諔诡，含茂先之靡嫚。骨节强于谢混，驱迈疾于颜延。总四家而擅美，跨两代而孤出。嗟其才秀人微，故取湮当代。然贵尚巧似，不避危仄，颇伤清雅之调。故言险俗者，多以附照。

   ◇齐吏部谢朓

   其源出于谢混，微伤细密，颇在不伦。一章之中，自有玉石，然奇章秀句，往往警遒，足使叔源失步，明远变色。善自发诗端，而末篇多踬，此意锐而才弱也，至为后进士子之所嗟慕。朓极与余论诗，感激顿挫过其文。

   ◇齐光禄江淹

   文通诗体总杂，善于摹拟，筋力于王微，成就于谢朓。初，淹罢宣城郡，遂宿冶亭，梦一美丈夫，自称郭璞，谓淹曰：“我有笔在卿处多年矣，可以见还。”淹探怀中，得五色笔以授之。尔后为诗，不复成语，故世传江淹才尽。

   ◇梁卫将军范云 梁中书郎邱迟

   范诗清便宛转，如流风回雪。邱诗点缀映媚，似落花依草。故当浅于江淹，而秀于任昉。

   ◇梁太常任昉

   彦升少年为诗不工，故世称沈诗任笔，昉深恨之。晚节爱好既笃，文亦遒变。善铨事理，拓体渊雅，得国士之风，故擢居中品。但昉既博物，动辄用事，所以诗不得奇。少年士子，效其如此，弊矣。

   ◇梁左光禄沈约

   观休文众制，五言最优。详其文体，察其馀论，固知宪章鲍明远也。所以不闲于经纶，而长于清怨。永明相王爱文，王元长等皆宗附之。约于时谢朓未遒，江淹才尽，范云名级故微，故约称独步。虽文不至其工丽，亦一时之选也。见重闾里，诵咏成音。嵘谓约所著既多，今翦除淫杂，收其精要，允为中品之第矣。故当词密于范，意浅于江也。

**◎卷下**

   ◇汉令史班固 汉孝廉郦炎 汉上计赵壹

   孟坚才流，而老于掌故。观其《咏史》，有感叹之词。文胜讬咏灵芝，怀寄不浅。元叔散愤兰蕙，指斥囊钱。苦言切句，良亦勤矣。斯人也，而有斯困，悲夫！

   ◇魏武帝魏明帝

   曹公古直，甚有悲凉之句。叡不如丕，亦称三祖。

   ◇魏白马王彪 魏文学徐干

   白马与陈思答赠，伟长与公干往复，虽曰“以莛叩钟”，亦能闲雅矣。

   ◇魏仓曹属阮瑀 晋顿邱太守欧阳建 晋文学应璩 晋中书令嵇含 晋河南太守阮偘 晋侍中嵇绍 晋黄门枣据

   元瑜、坚石七君诗，并平典，不失古体。大检似，而二嵇微优矣。

   ◇晋中书张载 晋司隶傅玄 晋太仆傅咸 晋侍中缪袭 晋散骑常侍夏侯湛

   孟阳诗，乃远惭厥弟，而近超两傅。长、虞父子，繁富可嘉。孝冲虽曰后进，见重安仁。熙伯《挽歌》，唯以造哀尔。

   ◇晋骠骑王济 晋征南将军杜预 晋廷尉孙绰 晋征士许询

   永嘉以来，清虚在俗。王武子辈诗，贵道家之言。爰洎江表，玄风尚备。真长、仲祖、桓、庾诸公犹相袭。世称孙、许，弥善恬淡之词。

   ◇晋征士戴逵 晋东阳太守殷仲文

   安道诗虽嫩弱，有清上之句，裁长补短，袁彦伯之亚乎？逵子颙，亦有一时之誉。晋、宋之际，殆无诗乎！义熙中，以谢益寿、殷仲文为华绮之冠，殷不竞矣。

   ◇宋尚书令傅亮

   季友文，余常忽而不察。今沈特进撰诗，载其数首，亦复平美。

   ◇宋记室何长瑜 羊曜璠 宋詹事范晔

   才难，信矣！以康乐与羊、何若此，而◆令辞，殆不足奇。乃不称其才，亦为鲜举矣。

   ◇宋孝武帝 宋南平王铄 宋建平王宏

   孝武诗，雕文织彩，过为精密，为二藩希慕，见称轻巧矣。

   ◇宋光禄谢庄

   希逸诗，气候清雅，不逮于范、袁。然兴属闲长，良无鄙促也。

   ◇宋御史苏宝生 宋中书令史陵修之 宋典祠令任昙绪 宋越骑戴兴

   苏、陵、任、戴，并着篇章，亦为搢绅之所嗟咏。人非文才是愈，甚可嘉焉。

   ◇宋监典事区惠恭

   惠恭本胡人，为颜师伯干。颜为诗笔，辄偷定之。后造《独乐赋》，语侵给主，被斥。及大将军修北第，差充作长。时谢惠连兼记室参军，惠恭时往共安陵嘲调。末作《双枕诗》以示谢。谢曰：“君诚能，恐人未重。且可以为谢法曹造。”遗大将军。见之赏叹，以锦二端赐谢。谢辞曰：“此诗，公作长所制，请以锦赐之。”

   ◇齐惠休上人 齐道猷上人 齐释宝月

   惠休淫靡，情过其才。世遂匹之鲍照，恐商、周矣。羊曜璠云：“是颜公忌照之文，故立休、鲍之论。”庾、帛二胡，亦有清句。《行路难》是东阳柴廓所造。宝月尝憩其家，会廓亡，因窃而有之。廓子赉手本出都，欲讼此事，乃厚赂止之。

   ◇齐高帝 齐征北将军张永 齐太尉王文宪

   齐高帝诗，词藻意深，无所云少。张景云虽谢文体，颇有古意。至如王师文宪，既经国图远，或忽是雕虫。

   ◇齐黄门谢超宗 齐浔阳太守丘灵鞠 齐给事中郎刘祥 齐司徒长史檀超齐正员郎锺宪齐

   ◇诸暨令颜则 齐秀才顾则心

   檀泛谢七君，并祖袭颜延，欣欣不倦，得士大夫之雅致乎！余从祖正员尝云：“大明、泰始中，鲍、休美文，殊已动俗，惟此诸人，傅颜泛陆体。用固执不移，颜诸暨最荷家声。”

   ◇齐参军毛伯成 齐朝请吴迈远 齐朝请许瑶之

   伯成文不全佳，亦多惆怅。吴善于风人答赠。许长于短句咏物。汤休谓远云：“我诗可为汝诗父。”以访谢光禄，云：“不然尔，汤可为庶兄。”

   ◇齐鲍令晖 齐韩兰英

   令晖歌诗，往往断绝清巧，拟古尤胜，唯百原淫矣。照尝答孝武云：“臣妹才自亚于左芬，臣才不及太冲尔。”兰英绮密，甚有名篇。又善谈笑，齐武谓韩云：“借使二媛生于上叶，则玉阶之赋，纨素之辞，未讵多也。”

   ◇齐司徒长史张融 齐詹事孔稚珪

   思光纡缓诞放，纵有乖文体，然亦捷疾丰饶，差不局促。德璋生于封溪，而文为雕饰，青于蓝矣。

   ◇齐宁朔将军王融 齐中庶子刘绘

   元长、士章，并有盛才。词美英净，至于五言之作，几乎尺有所短。譬应变将略，非武侯所长，未足以贬卧龙。

   ◇齐仆射江祏

   诗猗猗清润，弟祀明靡可怀。

   ◇齐记室王巾 齐绥远太守卞彬 齐端溪令卞录

   王巾、二卞诗，并爱奇崭绝。慕袁彦伯之风。虽不宏绰，而文体剿净，去平美远矣。

   ◇齐诸暨令袁嘏

   嘏诗平平耳，多自谓能。尝语徐太尉云：“我诗有生气，须人捉着。不尔，便飞去。”

   ◇齐雍州刺史张欣泰 梁中书郎范缜

   欣泰、子真，并希古胜文，鄙薄俗制，赏心流亮，不失雅宗。

   ◇梁秀才陆厥

   观厥文纬，具识丈夫之情状。自制未优，非言之失也。

   ◇梁常侍虞羲 梁建阳令江洪

   子阳诗奇句清拔，谢朓常嗟颂之。洪虽无多，亦能自迥出。

   ◇梁步兵鲍行卿 梁晋陵令孙察

   行卿少年，甚擅风谣之美。察最幽微，而感赏至到耳。

**《饮水词》**

纳兰性德

**临江仙**

点滴芭蕉心欲碎，声声催忆当初。欲眠还展旧时书。鸳鸯小字，犹记手生疏。倦眼乍低缃帙乱，重看一半模糊。幽窗冷雨一灯孤。料应情尽，还道有情无？

**又**

昨夜个人曾有约，严城玉漏三更。一钩新月几疏星。夜阑犹未寝，人静鼠窥灯。原是瞿唐风间阻，错教人恨无情。小阑干外寂无声。几回肠断处，风动护花铃。

**鬓云松令**

枕函香，花径漏。依约相逢，絮语黄昏后。时节薄寒人病酒，铲地梨花，彻夜东风瘦。掩银屏，垂翠袖。何处吹箫，脉脉情微逗。肠断月明红豆蔻，月似当时，人似当时否？

**沁园春**　**丁巳重阳前三日，梦亡妇淡装素服，执手哽咽，语多不复能记。但临别有云：“衔恨愿为天上月，年年犹得向郎圆。”妇素未工诗，不知何以得此也，觉后感赋**

瞬息浮生，薄命如斯，低徊怎忘。记绣榻闲时，并吹戏雨；雕阑曲处，同倚斜阳。梦好难留，诗残莫续，赢得更深哭一场。遗容在，只灵飙一转，未许端详。重寻碧落茫茫。料短发、朝来定有霜。便人间天上，尘缘未断；春花秋叶，触绪还伤。欲结绸缪，翻惊摇落，减尽荀衣昨日香。真无奈，倩声声邻笛，谱出回肠。

**南乡子　为亡妇题照**

泪咽却无声，只向从前悔薄情，凭仗丹青重省识。盈盈。一片伤心画不成。别语忒分明。午夜鹣鹣梦早醒。卿自早醒侬自梦，更更。泣尽风檐夜雨铃。

**金缕曲　亡妇忌日有感**

此恨何时已。滴空阶、寒更雨歇，葬花天气。三载悠悠魂梦杳，是梦久应醒矣。料也觉、人间无味。不及夜台尘土隔，冷清清、一片埋愁地。钗钿约，竟抛弃。重泉若有双鱼寄。好知他、年来苦乐，与谁相倚。我自中宵成转侧，忍听湘弦重理。待结个、他生知已。还怕两人俱薄命，再缘悭、剩月零风里。清泪尽，纸灰起。

**蝶恋花**

辛苦最怜天上月，一夕如环，夕夕都成玦。若似月轮终皎洁，不辞冰雪为卿热。无那尘缘容易绝，燕子依然，软踏帘钩说。唱罢秋坟愁未歇，春丛认取双栖蝶。

**蝶恋花**

又到绿杨曾折处，不语垂鞭，踏遍清秋路。衰草连天无意绪，雁声远向萧关去。不恨天涯行役苦，只恨西风，吹梦成今古。明日客程还几许，沾衣况是新寒雨。

**山花子**

林下荒苔道韫家，生怜玉骨委尘沙。愁向风前无处说，数归鸦。半世浮萍随逝水，一宵冷雨葬名花。魂是柳绵吹欲碎，绕天涯。

**采桑子**

谁翻乐府凄凉曲？风也萧萧，雨也萧萧，瘦尽灯花又一宵。不知何事萦怀抱，醒也无聊，醉也无聊，梦也何曾到谢桥。

**又**

冷香萦遍红桥梦，梦觉城笳。月上桃花，雨歇春寒燕子家。箜篌别后谁能鼓，肠断天涯。暗损韶华，一缕茶烟透碧纱。

**浣溪沙**

谁念西风独自凉，萧萧黄叶闭疏窗。沉思往事立残阳。被酒莫惊春睡重，赌书消得泼茶香。当时只道是寻常。

**又**

莲漏三声烛半条，杏花微雨湿轻绡，那将红豆寄无聊？春色已看浓似酒，归期安得信如潮，离魂入夜倩谁招？

**摊破浣溪沙**

风絮飘残已化萍，泥莲刚倩藕丝萦；珍重别拈香一瓣，记前生。人到情多情转薄，而今真个悔多情；又到断肠回首处，泪偷零。

**木兰花令　拟古决绝词**

人生若只如初见，何事秋风悲画扇？等闲变却故人心，却道故人心易变。骊山语罢清宵半，泪雨零铃终不怨。何如薄倖锦衣郎，比翼连枝当日愿。

**荷叶杯**

知己一人谁是？已矣。赢得误他生。有情终古似无情，别语悔分明。莫道芳时易度，朝暮。珍重好花天。为伊指点再来缘，疏雨洗遗钿。

**金缕曲　慰西溟**

何事添凄咽？但由他、天公簸弄，莫教磨涅。失意每多如意少，终古几人称屈。须知道、福因才折。独卧藜床看北斗，背高城、玉笛吹成血。听谯鼓，二更彻。丈夫未肯因人热，且乘闲、五湖料理，扁舟一叶。泪似秋霖挥不尽，洒向野田黄蝶。须不羡、承明班列。马迹车尘忙未了，任西风、吹冷长安月。又萧寺，花如雪。

**又　姜西溟言别，赋此赠之**

谁复留君住？叹人生、几翻离合，便成迟暮。最忆西窗同翦烛，却话家山夜雨。不道只、暂时相聚。衮衮长江萧萧木，送遥天、白雁哀鸣去。黄叶下，秋如许。曰归因甚添愁绪。料强似、冷烟寒月，栖迟梵宇。一事伤心君落魄，两鬓飘萧未遇。有解忆、长安儿女。裘敝入门空太息，信古来、才命真相负。身世恨，共谁语。

**长相思**

山一程，水一程，身向榆关那畔行，夜深千帐灯。风一更，雪一更，聒碎乡心梦不成，故园无此声。

**如梦令**

万帐穹庐人醉，星影摇摇欲坠。归梦隔狼河，又被河声搅碎。还睡，还睡，解道醒来无味。

**渔父**

收却纶竿落照红，秋风宁为翦芙蓉。人淡淡，水濛濛，吹入芦花短笛中。

**浣溪沙**

残雪凝辉冷画屏，落梅横笛已三更。更无人处月胧明。我是人间惆怅客，知君何事泪纵横。断肠声里忆平生。

**水调歌头　题西山秋爽图**

空山梵呗静，水月影俱沈。悠然一境人外，都不许尘侵。岁晚忆曾游处，犹记半竿斜照，一抹映疏林。绝顶茅庵里，老衲正孤吟。云中锡，溪头钓，涧边琴。此生著岁两屐，谁识卧游心。准拟乘风归去，错向槐安回首，何日得投簪。布袜青鞋约，但向画图寻。

**六一诗话**

宋·欧阳修

李文正公进《永昌陵挽歌辞》云：“奠玉五回朝上帝，御楼三度纳降王。”当时群臣皆进，而公诗最为首出。所谓三降王者，广南刘鋹、西蜀孟昶及江南李后主是也。若五朝上帝则误矣。太祖建隆尽四年，明年初郊，改元乾德。至六年再郊，改元开宝。开宝五年又郊，而不改元。九年已平江南，四月大雩，告谢于西京。盖执玉祀天者，实四也。李公当时人，必不缪，乃传者误云五耳。

仁宗朝，有数达官以诗知名，常慕“白乐天体”，故其语多得于容易。尝有一联云：“有禄肥妻子，无恩及吏民。”有戏之者云：“昨日通衢遇一辎车，载极重，而羸牛甚苦，岂非足下‘肥妻子’乎？”闻者传以为笑。

京师辇毂之下，风物繁富，而士大夫牵于事役，良辰美景，罕获宴游之乐。其诗至有“卖花担上看桃李，拍酒楼头听管弦”之句。西京应天禅院有祖宗神御殿，盖在水北，去河南府十余里。岁时朝拜官吏，常苦晨兴，而留守达官简贵，每朝罢公酒三行，不交一言而退。故其诗曰：“正梦寐中行十里，不言语处吃三杯。”其语虽浅近，皆两京之实事也。

梅圣俞尝于范希文席上《赋河豚鱼诗》云：“春洲生荻芽，春岸飞杨花。河豚当是时，贵不数鱼虾。”河豚常出于春暮，群游水上，食絮而肥。南人多与荻芽为羹，云最美。故知诗者谓只破题两句，已道尽河豚好处。圣俞平生苦于吟咏，以闲远古淡为意，故其构思极艰。此诗作于樽俎之间，笔力雄赡，顷而成，遂为绝唱。

苏子瞻学士，蜀人也。尝于淯井监得西南夷人所卖蛮布弓衣，其文织成梅圣俞《春雪诗》。此诗在《圣俞集》中未为绝唱，盖其名重天下，一篇一咏，传落夷狄，而异域之人贵重之如此耳。子瞻以余尤知圣俞者，得之，因以见遗。余家旧畜琴一张，乃宝历三年雷会所斫，距今二百五十年矣。其声清越如击金石，遂以此布更为琴囊，二物真余家之宝玩也。

吴僧赞宁，国初为僧录。颇读儒书，博览强记，亦自能撰述，而辞辩纵横，人莫能屈。时有安鸿渐者，文词隽敏，尤好嘲咏。尝街行遇赞宁与数僧相随，鸿渐指而嘲曰：“郑都官不爱之徒，时时作队。”赞宁应声答曰：“秦始皇未坑之辈，往往成群。”时皆善其捷对。鸿渐所道，乃郑谷诗云“爱僧不爱紫衣僧”也。

郑谷诗名盛于唐末，号《云台编》,而世俗但称其官，为“郑都官诗”。其诗极有意思，亦多佳句，但其格不甚高。以其易晓，人家多以教小儿，余为儿时犹诵之，今其集不行于世矣。梅圣俞晚年官亦至都官，一日会饮余家，刘原父戏之曰：“圣俞官必止于此。”坐客皆惊。原父曰：“昔有郑都官，今有梅都官也。”圣俞颇不乐。未几，圣俞病卒。余为序其诗为《宛陵集》，而今人但谓之“梅都官诗”。一言之谑，后遂果然，斯可叹也！

陈舍人从易当时文方盛之际，独以醇儒古学见称，其诗多类白乐天。盖自杨、刘唱和，《西昆集》行，后进学者争效之，风雅一变，谓“西昆体”。由是唐贤诸诗集几废而不行。陈公时偶得杜集旧本，文多脱误，至《送蔡都尉》诗云：“身轻一鸟”，其下脱一字。陈公因与数客各用一字补之。或云“疾”，或云“落”，或云“起”，或云“下”，莫能定。其后得一善本，乃是“身轻一鸟过”。陈公叹服，以为虽一字，诸君亦不能到也。

国朝浮图以诗名于世者九人，故时有集号《九僧诗》，今不复传矣。余少时闻人多称。其一曰惠崇，余八人者忘其名字也。余亦略记其诗，有云：“马放降来地，雕盘战后云。”又云：“春生桂岭外，人在海门西。”其佳句多类此。其集已亡，今人多不知有所谓九僧者矣，是可叹也！当时有进士许洞者，善为辞章，俊逸之士也。因会诸诗僧分题，出一纸约曰：“不得犯此一字。”其字乃山、水、风、云、竹、石、花、草、雪、霜、星、月、禽、鸟之类，于是诸僧皆阁笔。洞咸平三年进士及第，时无名子嘲曰“张康浑裹马，许洞闹装妻”是也。

孟郊、贾岛皆以诗穷至死，而平生尤自喜为穷苦之句。孟有《移居》诗云：“借车载家具，家具少于车。”乃是都无一物耳。又《谢人惠炭》云：“暖得曲身成直身。”人谓非其身备尝之不能道此句也。贾云：“鬓边虽有丝，不堪织寒衣。”就令织得，能得几何？又其《朝饥》诗云：“坐闻西床琴，冻折两三弦。”人谓其不止忍饥而已，其寒亦何可忍也。

唐之晚年，诗人无复李、杜豪放之格，然亦务以精意相高。如周朴者，构思尤艰，每有所得，必极其雕琢，故时人称朴诗“月锻季炼，未及成篇，已播人口”。其名重当时如此，而今不复传矣。余少时犹见其集，其句有云：“风暖鸟声碎，日高花影重。”又云：“晓来山鸟闹，雨过杏花稀。”诚佳句也。

圣俞尝谓予余曰：“诗家虽率意，而造语亦难。若意新语工，得前人所未道者，斯为善也。必能状难写之景，如在目前，含不尽之意，见于言外，然后为至矣。贾岛云：‘竹笼拾山果，瓦瓶担石泉。’姚合云：‘马随山鹿放，鸡逐野禽栖。’等是山邑荒僻，官况萧条，不如‘县古槐根出，官清马骨高’为工也。”余曰：“语之工者固如是。状难写之景，含不尽之意，何诗为然？”圣俞曰：“作者得于心，览者会以意，殆难指陈以言也。虽然，亦可略道其仿佛：若严维‘柳塘春水漫，花坞夕阳迟’，则天容时态，融和骀荡，岂不如在目前乎？又若温庭筠‘鸡声茅店月，人迹板桥霜’，贾岛‘怪禽啼旷野，落日恐行人’，则道路辛苦，羁愁旅思，岂不见于言外乎？”

圣俞、子美齐名于一时，而二家诗体特异。子美笔力豪隽，以超迈横绝为奇；圣俞覃思精微，以深远闲淡为意。各极其长，虽善论者不能优劣也。余尝于《水谷夜行》诗略道其一二云：“子美气尤雄，万窍号一噫，有时肆颠狂，醉墨洒滂霈。譬如千里马，已发不可杀。盈前尽珠玑，一一难柬汰。梅翁事清切，石齿漱寒濑。作诗三十年，视我犹后辈。文辞愈精新，心意虽老大。有如妖韶女，老自有馀态。近诗尤古硬，咀嚼苦难嘬。又如食橄榄，真味久愈在。苏豪以气轹，举世徒惊骇。梅穷独我知，古货今难卖。”语虽非工，谓粗得其仿佛，然不能优劣之也。

吕文穆公未第时，薄游一县，胡大监旦方随其父宰是邑，遇吕甚薄。客有誉吕曰：“吕君工于诗，宜少加礼。”胡问诗之警句，客举一篇，其卒章云“挑尽寒灯梦不成。”胡笑曰：“乃是一渴睡汉耳。”吕闻之，甚恨而去。明年，首中甲科，使人寄声语胡曰：“渴睡汉状元及第矣。”胡答曰：“待我明年第二人及第，输君一筹。”既而次榜亦中首选。

圣俞尝云：“诗句义理虽通，语涉浅俗而可笑者，亦其病也。如有《赠渔父》一联云‘眼前不见市朝事，耳畔惟闻风水声。’说者云：‘患肝肾风。’又有《咏诗者》云：‘尽日觅不得，有时还自来。’本谓诗之好句难得耳，而说者云：‘此是人家失却猫儿诗。’人皆以为笑也。”

王建《宫词》一百首，多言唐宫禁中事，皆史传小说所不载者，往往见于其诗，如“内中数日无呼唤，传得滕王《蛱蝶图》。”滕王元婴，高祖子，新、旧《唐书》皆不著其所能，惟《名画录》略言其善画，亦不云其工蛱蝶也。又《画断》云：“工于蛱蝶。”及见于建诗尔。或闻今人家亦有得其图者。唐世一艺之善，如公孙大娘舞剑器，曹刚弹琵琶，米嘉荣歌，皆见于唐贤诗句，遂知名于后世。当时山林田亩，潜德隐行君子，不闻于世者多矣，而贱工末艺得所附托，乃垂于不朽，盖其各有幸不幸也。

李白《戏杜甫》云：“借问别来太瘦生，总为从前作诗苦。”“太瘦生”，唐人语也，至今犹以“生”为语助，如“作麽生”、“何似生”之类是也。

陶尚书穀尝曰：“尖檐帽子卑凡厮，短靿靴儿末厥兵。”“末厥”，亦当时语。余天圣景间已闻此句，时去陶公尚未远，人皆莫晓其义。王原叔博学多闻见称于世，最为多识前言者，亦云不知为何说也。第记之，必有知者耳。

诗人贪求好句，而理有不通，亦语病也。如“袖中谏草朝天去，头上宫花侍宴归”，诚为佳句矣，但进谏必以章疏，无直用稿草之理。唐人有云：“姑苏台下寒山寺，半夜钟声到客船。”说者亦云，句则佳矣，其如三更不是打钟时！如贾岛《哭僧》云：“写留行道影，焚却坐禅身。”时谓烧杀活和尚，此尤可笑也。若“步随青山影，坐学白塔骨”，又“独行潭底影，数息树边身”，皆岛诗，何精粗顿异也？

松江新作长桥，制度宏丽，前世所未有。苏子美《新桥对月》诗所谓“云头滟滟开金饼，水面沉沉卧彩虹”者是也。时谓此桥非此句雄伟不能称也。子美兄舜元，字才翁，诗亦遒劲多佳句，而世独罕传。其与子美紫阁寺联句，无愧韩、孟也，恨不得尽见之耳。

晏元献公文章擅天下，尤善为诗，而多称引后进，一时名士往往出其门。圣俞平生所作诗多矣，然公独爱其两联，云：“寒鱼犹着底，白鹭已飞前。”又“絮暖雌鱼繁，豉添莼菜紫。”余尝于圣俞家见公自书手简，再三称赏此二联。余疑而问之，圣俞曰：“此非我之极致，岂公偶自得意于其间乎？”乃知自古文士不独知己难得，而知人亦难也。

杨大年与钱、刘数公唱和，自《西昆集》出，时人争效之，诗体一变。而先生老辈患其多用故事，至于语僻难晓，殊不知自是学者之弊。如子仪《新蝉》云：“风来玉宇乌先转，露下金茎鹤未知。”虽用故事，何害为佳句也。又如“峭帆横渡官桥柳，叠鼓惊飞海岸鸥。”其不用故事，又岂不佳乎？盖其雄文博学，笔力有余，故无施而不可，非如前世号诗人者，区区于风云草木之类，为许洞所困者也。

西洛故都，荒台废沼，遗迹依然，见于诗者多矣。惟钱文僖公一联最为警绝，云：“日上故陵烟漠漠，春归空苑水潺潺。”裴晋公绿野堂在午桥南，往时尝属张仆射齐贤家，仆射罢相归洛，日与宾客吟宴于其间，惟郑工部文宝一联最为警绝，云：“水暖凫枭行哺子，溪深桃李卧开花。”人谓不减王维、杜甫也。钱诗好句尤多，而郑句不惟当时人莫及，虽其集中自及此者亦少。

闽人有谢伯初者，字景山，当天圣、景祐之间，以诗知名。余谪夷陵时，景山方为许州法曹，以长韵见寄，颇多佳句，有云：“长官衫色江波绿，学士文华蜀锦张。”余答云：“参军春思乱如云，白发题诗愁送春。”盖景山诗有“多情未老已白发，野思到春如乱云”之句，故余以此戏之也。景山诗颇多，如“自种黄花添野景，旋移高竹听秋声”，“园林换叶梅初熟，池馆无人燕学飞”之类，皆无愧于唐贤。而仕宦不偶，终以困穷而卒。其诗今已不见于世，其家亦流落不知所在。其寄余诗逮今三十五年矣，余犹能诵之。盖其人不幸既可哀，其诗沦弃亦可惜，因录于此。诗曰：“江流无险似瞿塘，满峡猿声断旅肠。万里可堪人谪宦，经年应合鬓成霜。长官衫色江波绿，学士文华蜀锦张。异域化为儒雅俗，远民争识校雠郎。才如梦得多为累，情似安仁久悼亡。下国难留金马客，新诗传与竹枝娘。典辞悬待修青史，谏草当来集皂襄。莫谓明时暂迁谪，便将缨足濯沧浪。”

石曼卿自少以诗酒豪放自得，其气貌伟然，诗格奇峭，又工于书，笔画遒劲，体兼颜、柳，为世所珍。余家尝得南唐后主澄心堂纸，曼卿为余以此纸书其《筹笔驿诗》。诗，曼卿平生所自爱者，至今藏之，号为三绝，真余家宝也。曼卿卒后，其故人有见之者，云恍惚如梦中，言我今为鬼仙也，所主芙蓉城，欲呼故人往游，不得，忿然骑一素骡去如飞。其后又云，降于亳州一举子家，又呼举子去，不得，因留诗一篇与之。余亦略记其一联云：“莺声不逐春光老，花影长随日脚流。”神仙事怪不可知，其诗颇类曼卿平生语，举子不能道也。

王建《霓裳词》云：“弟子部中留一色，听风听水作《霓裳》。”曲今教坊尚能作其声，其舞则废而不传矣。人间又有《望瀛府》、《献仙音》二曲，云此其遗声也。《霓裳曲》前世传记论说颇详，不知“听风听水”为何事也？白乐天有《霓裳歌》甚详，亦无“风水”之说。第记之，或有遗亡者尔。

龙图赵学士师民，以醇儒硕学，名重当时。为人沈厚端默，群居终日，似不能言。而于文章之外，诗思尤精，如“麦天晨气润，槐夏午阴清”，前世名流，皆所未到也。又如“晓莺林外千声啭，芳草阶前一尺长”，殆不类其为人矣。

退之笔力，无施不可，而尝以诗为文章末事，故其诗曰：“多情怀酒伴，馀事作诗人”也。然其资谈笑，助谐谑，叙人情，状物态，一寓于诗，而曲尽其妙。此在雄文大手，固不足论，而余独爱其工于用韵也。盖其得韵宽，则波澜横溢，泛入傍韵，乍还乍离，出入回合，殆不可拘以常格，如《此日足可惜》之类是也。得韵窄则不复傍出，而因难见巧，愈险愈奇，如《病中赠张十八》之类是也。余尝与圣俞论此，以谓譬如善驭良马者，通衢广陌，纵横驰逐，惟意所之。至于水曲蚁封，疾徐中节，而不少蹉跌，乃天下之至工也。圣俞戏曰：“前史言退之为人木强，若宽韵可自足而辄傍出，窄韵难独用而反不出，岂非其拗强而然与？”坐客皆为之笑也。自科场用赋取人，进士不复留意于诗，故绝无可称者。 惟天圣二年省试《采侯诗》，宋尚书祁最擅场，其句有“色映堋云烂，声迎羽月迟”，尤为京师传诵，当时举子目公为“宋采侯”。

**孝经**

**开宗明义章第一**

仲尼居，曾子侍。子曰：“先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨。汝知之乎？”曾子避席曰：“参不敏，何足以知之？”子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。复坐，吾语汝。身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。《大雅》云：‘无念尔祖，聿修厥德。’”

**天子章第二**

子曰：“爱亲者，不敢恶于人；敬亲者，不敢慢于人。爱敬尽于事亲，而德教加于百姓，刑于四海。盖天子之孝也。《甫刑》云：‘一人有庆，兆民赖之。’”

**诸侯章第三**

在上不骄，高而不危；制节谨度，满而不溢。高而不危，所以长守贵也。满而不溢，所以长守富也。富贵不离其身，然后能保其社稷，而和其民人。盖诸侯之孝也。《诗》云：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”

**卿大夫章第四**

非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行；口无择言，身无择行。言满天下无口过，行满天下无怨恶。三者备矣，然后能守其宗庙。盖卿、大夫之孝也。《诗》云：“夙夜匪懈，以事一人。”

**士章第五**

资于事父以事母，而爱同；资于事父以事君，而敬同。故母取其爱，而君取其敬，兼之者父也。故以考事君则忠，以敬事长则顺。忠顺不失，以事其上，然后能保其禄位，而守其祭祀。盖士之孝也。《诗》云：“夙兴夜寐，无忝尔所生。

**庶人章第六**

用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母，此庶人之孝也。故自天子至于庶人，孝无终始，而患不及者，未之有也。

**三才章第七**

曾子曰：“甚哉，孝之大也！”子曰：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之。则天之明，因地之利，以顺天下。是以其教不肃而成，其政不严而治。先王见教之可以化民也，是故先之以博爱，而民莫遗其亲，陈之德义，而民兴行。先之以敬让，而民不争；导之以礼乐，而民和睦；示之以好恶，而民知禁。《诗》云：‘赫赫师尹，民具尔瞻。’”

**孝治章第八**

子曰：“昔者明王之孝治天下也，不敢遗小国之臣，而况于公、侯、伯、子、男乎？故得万国之欢心，以事其先王。治国者，不敢侮于鳏寡，而况于士民乎？故得百姓之欢心，以事其先君。治家者，不敢失于臣妾，而况于妻子乎？故得人之欢心，以事其亲。夫然，故生则亲安之，祭则鬼享之。是以天下和平，灾害不生，祸乱不作。故明王之以孝治天下也如此。《诗》云：‘有觉德行，四国顺 之。’”

**圣治章第九**

曾子曰：“敢问圣人之德，无以加于孝乎？”子曰：“天地之性，人为贵。人之行，莫大于孝。孝莫大于严父。严父莫大于配天，则周公其人也。昔者，周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂，以配上帝。是以四海之内，各以其职来祭。夫圣人之德，又何以加于孝乎？故亲生之膝下，以养父母日严。圣人因严以教敬，因亲以教爱。圣人之教，不肃而成，其政不严而治，其所因者本也。父子之道，天性也，君臣之义也。父母生之，续莫大焉。君亲临之，厚莫重焉。故不爱其亲而爱他人者，谓之悖德；不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼。以顺则逆，民无则焉。不在于善，而皆在于凶德，虽得之，君子不贵也。君子则不然，言思可道，行思可乐，德义可尊，作事可法，容止可观，进退可度，以临其民。是以其民畏而爱之，则而象之。故能成其德教，而行其政令。《诗》云：‘淑人君子，其仪不 忒。’”

**纪孝行章第十**

子曰：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣，然后能事亲。事亲者，居上不骄，为下不乱，在丑不争。居上骄则亡，为下而乱则刑，在丑而争则兵。三者不除，虽日用三牲之养，犹为不孝也。”

**五刑章第十一**

子曰：“五刑之属三千，而罪莫大于不孝。要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲。此大乱之道也。”

**广要道章第十二**

子曰：“教民亲爱，莫善于孝。教民礼顺，莫善于悌。移风易俗，莫善于乐。安上治民，莫善于礼。礼者，敬而已矣。故敬其父，则子悦；敬其兄，则弟悦；敬其君，则臣悦；敬一人，而千万人悦。所敬者寡，而悦者众，此之谓要道也。”

**广至德章第十三**

子曰：“君子之教以孝也，非家至而日见之也。教以孝，所以敬天下之为人父者也。教以悌，所以敬天下之为人兄者也。教以臣，所以敬天下之为人君者也。 《诗》云：‘恺悌君子，民之父母。’非至德，其孰能顺民如此其大者乎！”

**广扬名章第十四**

子曰：“君子之事亲孝，故忠可移于君。事兄悌，故顺可移于长。居家理，故治可移于官。是以行成于内，而名立于后世矣。”

**谏诤章第十五**

曾子曰：“若夫慈爱、恭敬、安亲、扬名，则闻命矣。敢问子从父之令，可谓孝乎？”子曰：“是何言与，是何言与！昔者天子有争臣七人，虽无道，不失其天下；诸侯有争臣五人，虽无道，不失其国；大夫有争臣三人，虽无道，不失其家；士有争友，则身不离于令名；父有争子，则身不陷于不义。则子不可以不争于父，臣不可以不争于君；故当不义，则争之。从父之令，又焉得为孝乎！”

**感应章第十六**

子曰：“昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；长幼顺，故上下治。天地明察，神明彰矣。故虽天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也。宗庙致敬，不忘亲也；修身慎行，恐辱先也。宗庙致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。《诗》云：‘自西自东，自南自北，无思不服。’”

**事君章第十七**

子曰：“君子之事上也，进思尽忠，进思补过，将顺其美，匡救其恶，故上下能相亲也。《诗》云：‘心乎爱矣，遐不谓矣，中心藏之，何日忘之。’”

**丧亲章第十八**

子曰：“孝子之丧亲也，哭不偯，礼无容，言不文，服美不安，闻乐不乐，食旨不甘，此哀戚之情也。三日而食，教民无以死伤生。毁不灭性，此圣人之政也。丧不过三年，示民有终也。为之棺椁衣衾而举之，陈其簠簋而哀戚之；擗踊哭泣，哀以送之；卜其宅兆，而安措之；为之宗庙，以鬼享之；春秋祭祀，以时思之。生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣。”

**幽梦影**

［清］张潮

读经宜冬，其神专也；读史宜夏，其时久也；读诸子宜秋，其致别也；读诸集宜春，其机畅也。

花不可以无蝶；山不可以无泉；石不可以无苔；水不可以无藻；乔木不可以无藤萝；人不可以无癖。

上元须酌豪友；端午须酌丽友；七夕须酌韵友；中秋须酌淡友；重九须酌逸友。

赏花宜对佳人；醉月宜对韵人；映雪宜对高人。

人须求可入诗；物须求可入画。

少年人须有老成之识见；老成人须有少年之襟怀。

愿作木而为樗；愿在草而为蓍；愿在鸟而为鸥；愿在兽而为鹿；愿在虫而为蝶；愿在鱼而为鲲。

艺花可以邀蝶；垒石可以邀云；栽松可以邀风；贮水可以邀萍；筑台可以邀月；种蕉可以邀雨；植柳可以邀蝉。

躬耕吾所不能，学灌园而已矣；樵薪吾所不能，学薙草而已矣。

山之光；水之声；月之色；花之香；文人之韵致；美人之姿态；皆无可名状，无可执着。真足以摄召魂梦，颠倒情思！

以爱花之心爱美人，则领略自饶别趣；以爱美人之心爱花，则护惜倍有深情。

少年读书如隙中窥月；中年读书如庭中望月；老年读书如台上玩月；皆以阅历之浅深，为所得之浅深耳。

为浊富不若为清贫，以忧生不若以乐死。

天下唯鬼最富，生前囊无一文，死后每饶楮镪；天下唯鬼最尊，生前或受欺凌，死后必多跪拜。

雨之为物，能令昼短；能令夜长。

寻乐境乃学仙，避苦趣乃学佛。

富贵而劳悴，不若安闲之贫贱；贫贱而骄傲，不若谦恭之富贵。

值太平世，生湖山郡，官长廉静，家道优裕，娶妇贤淑，生子聪慧。人生如此，可云全福。

春雨如恩诏；夏雨如赦书；秋雨如挽歌。

武人不苟战，是为武中之文；文人不迂腐，是为文中之武。

情必近于痴而始真；才必兼乎趣而始化。

大家之文，吾爱之、慕之，吾愿学之；名家之文，吾爱之、慕之，吾不敢学之。学大家而不得，所谓刻鹄不成，尚类鹜也；学名家而不得，则是画虎不成。反类狗矣。

虽不善书，而笔砚不可不精；虽不业医，而验方不可不存；虽不工弈，而楸枰不可不备。

律己宜带秋气；处世宜带春气。

一日之计种蕉；一岁之计种竹；十年之计种柳；百年之计种松。

春雨宜读书；夏雨宜弈棋；秋雨宜检藏；冬雨宜饮酒。

诗文之体，得秋气为佳；词曲之体，得春气为佳。

文章是案头之山水，山水是地上之文章。

万事可忘，难忘者名心一段；千般易淡，未淡者美酒三杯。

文名可以当科第，俭德可以当货财，清闲可以当寿考。

胸中小不平，可以酒消之；世间大不平，非剑不能消也。

不得已而谀之者，宁以口，毋以笔；不可耐而骂之者，亦宁以口，毋以笔。

梅令人高，兰令人幽，菊令人野，莲令人淡，春海棠令人艳，牡丹令人豪，蕉与竹令人韵，秋海棠令人媚，松令人逸，桐令人清，柳令人感。

所谓美人者：以花为貌，以鸟为声，以月为神，以柳为态，以玉为骨，以冰雪为肤，以秋水为姿，以诗词为心。吾无间然矣。

清宵独坐，邀月言愁；良夜孤眠，呼蛩语恨。

多情者不以生死易心，好饮者不以寒暑改量，喜读书者不以忙闲作辍。

立品须法乎宋人之道学，涉世宜参以晋代之风流。

天下无书则已；有则必当读；无酒则已，有则必当饮；无名山则已，有则必当游；无花月则已，有则必当赏玩；无才子佳人则已，有则必当爱慕怜惜。

若无诗酒，则山水为具文；若无佳丽，则花月皆虚设。

才子而美姿容，佳人而工著作，断不能永年者，匪独为造物之所忌。盖此种原不独为一时之宝，乃古今万世之宝，故不欲久留人世取亵耳。

才子遇才子，每有怜才之心；美人遇美人，必无惜美之意。我愿来世托生为绝代佳人，一反其局而后快。

能闲世人之所忙者，方能忙世人之所闲。

黑与白交，黑能污白，白不能掩黑；香与臭混，臭能胜香，香不能敌臭。此君子小人相攻之大势也。

**《中庸》**

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。

子曰：中庸其至矣乎！民鲜能久矣。

子曰：道之不行也，我知之矣。知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。贤者过之，不肖者不及也。人莫不饮食，鲜能知味也。

子曰：道其不行矣夫。

子曰：舜其大知也与。舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民。其斯以为舜乎。

子曰：人皆曰予知，驱而纳诸罟攫陷阱之中，而莫之知避也。人皆曰予知，择乎中庸，而不能期月守也。

子曰：回之为人也，择乎中庸，得一善言则拳拳服膺，而弗失之矣。

子曰：天下国家，可均也；爵禄，可辞也；白刃，可蹈也；中庸不可能也。

子路问强。子曰：“南方之强与，北方之强与，抑而强与？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！”

子曰：素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。君子遵道而行，半途而废，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遁世不见知而不悔，唯圣者能之。

君子之道费而隐，夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹有所憾，故君子语大，天下莫能载焉，语小，天下莫能破焉。诗云：鸢飞戾天，鱼跃于渊。言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。

子曰：道不远人，人之为道而远人，不可以为道。诗云：伐柯伐柯，其则不远。执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止。忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父，未能也；所求乎臣，以事君，未能也；所求乎弟，以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉。有余不敢尽，言顾行，行顾言，君子胡不造造尔。

君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难。君子无入而不自得焉。在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求于人则无怨，上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行险以侥幸。子曰：射有似乎君子，失诸正皓，反求诸身。

君子之道，譬如行远，必自迩；譬如登高，必自卑。诗曰：妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和乐且耽。宜尔室家，宜尔妻孥。

子曰：鬼神之为德，其盛矣乎。视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人，齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎如在其上，如在其左右。诗曰：神之格思，不可度思，吲可射思。夫微之显，诚之不可拚如此夫。

子曰：舜其大孝也与。德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其才而笃焉。故栽者培之，倾则覆之。诗曰：嘉乐君子，宪宪令德，宜民宜人，受禄于天，保佑命之，自天申之。

子曰：无忧者其唯文王乎。以王季为父，以武王为子，父作之，子述之。武王攒大王、王季、文王之绪，壹戎衣而有天下，身不失天下之显名，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。武王末受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之礼。斯礼也，达乎诸侯大夫及士庶人。父为大夫，子为士，葬以大夫，祭以士；父为士，子为大夫，葬以士，祭以大夫。期之丧，达乎大夫；三年之丧，达乎天子；父母之丧，无贵贱，一也。

子曰：武王、周公其达孝矣乎。夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。春秋，修其祖庙，陈其宗器，设其裳衣，荐其时食。祖庙之礼，所以序昭穆也。序爵，所以辨贵贱也；序事，所以辨贤也；旅酬下为上，所以逮贱也；燕毛，所以序齿也。践其位，行其礼，奏其乐，敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之礼，所以事上帝也；祖庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，谛尝之义，治国，其如示诸掌乎？

哀公问政，子曰：“文武之政，布在方策。其人存，则其政举。其人亡，则其政息。”人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲庐也。故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大。义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。在下位，不获乎上，民不可得而治矣。故君子不可以不修身，思修身不可以不事亲，思事亲不可以不知人，思知人不可以不知天。天下之达道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友也，五者天下之达道也。知、仁、勇三者，天下之达德也。所以行之者一也。或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。子曰：“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。”知斯三者，则知所以修身，知所以修身，则知所以治人，知所以治人，则知所以治天下国家矣。凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。修身则道立，尊贤则不惑，亲亲则诸父昆弟不怨，敬大臣则不眩，体群臣则士之报礼重，子庶民则百姓劝，来百工则财用足，柔远人则四方归之，怀诸侯则天下畏之。齐明盛服，非礼不动，所以修身也。去谗远色，贱货而贵德，所以劝贤也。尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也。官盛任使，所以劝大臣也。忠信重禄，所以劝士也。时使薄敛，所以劝百姓也。日省月试，既禀称事，所以劝百工也。送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也。继绝世，举废国，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，所以怀诸侯也。凡为天下国家有九经，所以行之者一也。凡事豫则立，不豫则废。言前定则不怯，事前定则不困，行前定则不疚，道前定则不穷。在下位，不获乎上，民不可得而治矣。获乎上有道，不信乎朋友，不获乎上矣。信乎朋友有道，不顺乎亲，不信乎朋友矣。顺乎亲有道，反诸身不诚，不顺乎亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚乎身矣。诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能弗措也。有弗问，问之弗知弗措也。人一能之，己百之，人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。

唯天下之至诚，为能尽其性，能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

其次致曲，曲能有诚。诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。

至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善，必先知之，不善，必先知之。故至诚如神。

诚者，自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也。故时措之宜也。

故至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。天地之道，可一言而尽也。其为物不二，则其生物不测。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，鼋鼍蛟龙鱼鳖生焉，货财殖焉。诗云：维天之命，于穆不已。盖曰天之所以为天也，于乎不显？文王之德之纯，盖曰文王之所以为文也，纯亦不已。

大哉圣人之道，洋洋乎发育文王，峻极于天。优优大哉，礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。故曰：苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴，国无道，其默足以容。诗曰：既明且哲，以保其身。其此之谓与？

子曰：“愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反乎古之道。如此者，灾及其身也。”非天子，不议礼，不制度，不考文。今天下，车同轨，书同文，行同伦。虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉。虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。子曰：“吾说夏礼，杞不足征也；吾学殷礼，有宋存焉；吾学周礼，今用之，吾从周。”

王天下有三重焉，其寡过矣乎！上焉者，虽善无征，无征不信，不信民弗从。下焉者，虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。故君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑，知天也；百世以俟圣人而不惑，知人也。是故君子动而世为天下道，行而世为天下法，言而世为天下则。远之则有望，近之则不厌。诗曰：在彼无恶，在此无射，庶几夙夜，以永终誉。君子未有不如此而誉于天下者也。

仲尼祖述养生，宪章文武，上律天时，下袭水土。辟如天地之无不持载，无不覆帱；辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以为大也。

唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也。宽裕温柔，足以有容也。发强刚毅，足以有执也。齐庄中正，足以有敬也。文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊。舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚！肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之！

诗曰：衣锦尚炯。恶其文之著也。故君子之道，黯然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厌，简而文，温而理，知远之近，知风之自，知微之显，可与入德矣。诗云：潜虽伏矣，亦孔之昭。故君子内省不疚，无恶于志。君子之所不可及者，其唯人之所不见乎！诗云：相在尔室，不愧屋漏。故君子不动而敬，不言而信。诗曰：奏假无言，时靡有争。是故君子不赏而民劝，不怒而民威于斧钺。诗曰：不显惟德，百辟其刑之。是故君子笃恭而天下平。诗云：子怀明德，不大声以色。子曰：声色之于化民，末也。诗曰：德遒如毛。毛犹有伦，上天之载，无声无臭，至矣！

**汉宫秋**

番家无产业，弓矢是生涯。

大块黄金任意挝，血海王条全不怕；生前只要有钱财，死后那管人唾骂。

恨小非君子，无毒不丈夫。

母亲生妾时，梦月光入怀，复坠于地，后来生下妾身。

你便晨挑菜，夜看瓜，春种谷，夏浇麻，情取棘针门粉壁上除了差法。

红颜胜人多薄命，莫怨春风当自嗟。

【梅花酒】呀！俺向着这迥野悲凉。草已添黄，兔早迎霜。犬褪得毛苍，人搠起缨枪，马负着行装，车运着糇粮，打猎起围场。他、他、他，伤心辞汉主；我、我、我，携手上河梁。他部从入穷荒；我銮舆返咸阳。返咸阳，过宫墙；过宫墙，绕回廊；绕回廊，近椒房；近椒房，月昏黄；月昏黄，夜生凉；夜生凉，泣寒螀；泣寒螀，绿纱窗；绿纱窗，不思量！

汉朝皇帝，妾身今生已矣，尚待来生也。

【尧民歌】呀呀的飞过蓼花汀，孤雁儿不离了凤凰城。画檐间铁马响丁丁，宝殿中御榻冷清清，寒也波更，萧萧落叶声，烛暗长门静。

题目 沉黑江明妃青冢恨 　   
正名 破幽梦孤雁汉宫秋

**大学**

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

物有本末，事有终始。知所先后，则近道矣。

古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家，欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。

物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。

其本乱而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

此谓知本，此谓知之至也。

所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎！”

富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。

《诗》云：“瞻彼淇澳，蒃竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僴兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可諠兮！”“如切如磋”者，道学也。“如琢如磨”者，自修也。“瑟兮僴兮”者，恂慄也。“赫兮喧兮”者，威仪也。“有斐君子，终不可諠兮”者，道盛德至善，民之不能忘也。

《诗》云：“于戏，前王不忘！”君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也。

《康诰》曰：“克明德。”《大甲》早：“顾諟天之明命。”《帝典》曰：“克明峻德。”皆自明也。

汤之《盘铭》曰：“苟日新，日日新，又日新。”《康诰》曰：“作新民。”《诗》曰：“周虽旧邦，其命维新。”是故君子无所不用其极。

《诗》云：“邦畿千里，维民所止。”《诗》云：“缗蛮黄鸟，止于丘隅。”子曰：“于止，知其所止，可以人而不如鸟乎？”《诗》云：“穆穆文王，于缉熙敬止！”为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。

子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”无情者不得尽其辞。大畏民志，此谓知本”。

所谓修身正在其心者，身有所忿懥，则不得其正，有所恐惧，则不得其正，有所好乐，则不得其正，有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。

所谓齐其家在修其身者，人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。故谚有之曰：“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。”此谓身不修不可以齐其家。

所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国。孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。《康诰》曰：“如保赤子。”心诚求之，虽不中不远矣。未有学养子而后嫁者也。一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱：其机如此。此谓一言偾事，一人定国。尧、舜率天下以仁，而民从之。桀、纣率天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。是故君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家。《诗》云：“桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。”宜其家人，而后可以教国人。《诗》云：“宜兄宜弟。”宜兄宜弟，而后可以教国人。《诗》云：“其仪不忒，正是四国。”其为父子兄弟足法，而后民法之也。此谓治国在齐其家。

所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。

所恶于上，毋以使下，所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。

《诗》云：“乐只君子，民之父母。”民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。《诗》云：“节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻。”有国者不可以不慎，辟则为天下僇矣。《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝。仪监于殷，峻命不易。”道得众则得国，失众则失国。

是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者本也，财者末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。

《康诰》曰：“惟命不于常。”道善则得之，不善则失之矣。

《楚书》曰：“楚国无以为宝，惟善以为宝。”舅犯曰：“亡人无以为宝，仁亲以为宝。”

《秦誓》曰：“若有一个臣，断断兮无他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出。实能容之，以能保我子孙黎民，尚亦有利哉！人之有技，媢疾以恶之；人之彦圣，而违之，俾不通：实不能容，以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉！”唯仁人放流之，迸诸四夷，不与同中国。此谓唯仁人为能爱人，能恶人。见贤而不能举，举而不能先，命也；见不善而不能退，退而不能远，过也。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，菑必逮夫身。是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。

生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。未有上好仁而下不好义者也，未有好义其事不终者也，未有府库财非其财者也。孟献子曰：“畜马乘不察于鸡豚，伐冰之家不畜牛羊，百乘之家不畜聚敛之臣。与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之，小人之使为国家，菑害并至。虽有善者，亦无如之何矣！此谓国不以利为利，以义为利也。

**西厢记**

可正是人值残春蒲郡东，门掩重关萧寺中；花落水流红，闲愁万种，无语怨东风。

小生书剑飘零，功名未遂，游於四方。

向《诗》《书》经传，蠹鱼似不出费钻研。将棘围守暖，把铁砚磨穿。投至得云路鹏程九万里，先受了雪窗萤火二十年。才高难入俗人机，时乖不遂男儿愿。空雕虫篆刻，缀断简残编。

恰便似呖呖莺声花外啭，行一步可人怜。解舞腰肢娇又软，千般袅娜，万般旖旎，似垂柳晚风前。

兰麝香仍在，佩环声渐远。东风摇曳垂杨线，游丝牵惹桃花片，珠帘掩映芙蓉面。你道是河中开府相公家，我道是南海水月观音现。

饿眼望将穿馋口涎空咽，空着我透骨髓相思病染，怎当他临去秋波那一转！休道是小生，便是铁石人也意惹情牵。近庭轩，花柳争妍，日午当庭塔影圆。春光在眼前，争奈玉人不见，将一座梵王宫疑是武陵源。

若共他多情小姐同鸳帐，怎舍得他叠被铺床。我将小姐央，夫人央，他不令许放，我亲自写与从良。

非是咱自夸奖：他有德言工貌，小生有恭俭温良。

我忽听、一声、猛惊。原来是扑刺刺宿鸟飞腾，颤巍巍花梢弄影，乱纷纷落红满径。

对着盏碧荧荧短檠灯，倚着扇泠清清旧帏屏。灯儿又不明，梦儿又不成；窗儿外淅零零的风儿透疏棂，忒楞楞的纸条儿鸣；枕头儿上孤另，被窝儿里寂静。你便是铁石人，铁石人也动情。

我则道这玉天仙离了碧霄，原来是可意中来请醮。小子多愁多病身，怎当他倾国倾城貌。

恰便似檀口点樱桃，粉鼻儿倚琼瑶，淡白梨花面，轻盈杨柳腰。妖娆，满面儿扑堆着俏；苗条，一团儿衠是娇。

外像儿风流，青春年少；内性儿聪明，冠世才学，扭捏着身子儿百般做作，来往向人前卖弄俊俏。

有心争似无心好，多情却被无情恼。

恹恹瘦损，早是伤神，那值残春。罗衣宽褪，能消几度黄昏？风袅篆烟不卷帘，雨打梨花深闭门；无语凭阑干，目断行云。

想着文章士，旖旎人；他脸儿清秀身儿俊，性儿温克情儿顺，不由人口儿里作念心儿里印。学得来“一天星斗焕文章”，不枉了“十年窗下无人问”。

其声壮，似铁骑刀枪冗冗；其声幽，似落花流水溶溶；其声高，似风清月朗鹤唳空；其声低，似听儿女语，小窗中，喁喁。

有美人兮，见之不忘。一日不见兮，思之如狂。凤飞翩翩兮，四海求凰。无奈佳人兮，不在东墙。张弦代语兮，欲诉衷肠。何时见许兮，慰我彷徨？愿言配德兮，携手相将！不得于飞兮，使我沦亡。

憔悴潘郎鬓有丝；杜韦娘不似旧时，带围宽清减了瘦腰肢。一个睡昏昏不待观经史，一个意悬悬懒去拈针线；一个丝桐上调弄出离恨谱，一个花笺上删抹成断肠诗；一个笔下写幽情，一个弦上传心事：两下里都一样害相思。

且将宋玉风流策，寄与蒲东窈窕娘。

他证候吃药不济。病患、要安，则除是出几点风流汗。

你休要呆里撒奸；你待要恩情美满，却教我骨肉摧残。老夫人手执着棍儿摩娑看，粗麻线怎透得针关。直待我拄着拐帮闲钻懒，缝合唇送暖偷寒。

待月西厢下，迎风户半开。隔墙花影动，疑是玉人来。

别人行甜言美语三冬暖，我根前恶语伤人六月寒。

隔墙花又低，迎风户半拴，偷香手段今番按。怕墙高怎把龙门跳，嫌花密难将仙桂攀。放心去，休辞惮；你若不去呵，望穿他盈盈秋水，蹙损他淡淡春山。

他是个娇滴滴美玉无瑕，粉脸生春，云鬓堆鸦。恁的般受怕担惊，又不图甚浪酒闲茶。则你那夹被儿时当奋发，指头儿告了消乏；打叠起嗟呀，毕罢了牵挂，收拾了忧愁，准备着撑达。

我则道你文学海样深，谁知你色胆有天来大？

再休题“春宵一刻千金阶”，准备着“寒窗更守十年寡”。猜诗谜的社家，<个个个>拍了“迎风户半开”，山障了“隔墙花影动”，绿惨了“待月西厢下”。你将何郎粉面搽，他自把张敞眉儿画。强风情措大，晴干了尤云殢雨心，悔过了窃玉偷香胆，删抹了倚翠偎红话。

将人的义海恩山，都做了远水遥岑。

他眉弯远山铺翠，眼横秋水无尘，体若凝酥，腰如嫩柳，俊的是庞儿俏的是心，体态温柔性格儿沉。虽不会法灸神针，更胜似救苦难观世音。

因姐姐玉精神，花模样，无倒断晓夜思量。着一片志诚心盖抹了漫天谎。出画阁，向书房；离楚岫，赴高唐；学窃玉，试偷香；巫娥女，楚襄王；楚襄王敢先在阳台上。

我这里软玉温香抱满怀。呀，阮肇到天台，春至人间花弄色。将柳腰款摆，花心轻拆，露滴牡丹开。

妾千金之躯，一旦弃之。此身皆托于足下，勿以他日见弃，使妾有白头之叹。

秀才是文章魁首，姐姐是仕女班头；一个通彻三教九流，一个晓尽描鸾刺绣。

碧云天，黄花地，西风紧。北雁南飞。晓来谁染霜林醉？总是离人泪。

见安排着车儿、马儿，不由人熬熬煎煎的气；有甚么心情花儿、厣儿，打扮得娇娇滴滴的媚；准备着被儿、枕儿，则索昏昏沉沉的睡；从今后衫儿、袖儿，都揾帮重重叠叠的泪。兀的不闷杀人也么哥！兀的不闷杀人也么哥！久已后书儿、信儿，索与我凄凄惶惶的寄。

年少呵轻远别，情薄呵易弃掷。全不想腿儿相挨，脸儿相偎，手儿相携。你与俺崔相国做女婿，妻荣夫贵，但得一个并头莲，煞强如状元及第。

淋漓襟袖啼红泪，比司马青衫更湿。伯劳东去燕西飞，未登程先问归期。虽然眼底人千里，且尽生前酒一杯。未饮心先醉，眼中流血，心内成灰。

想人生最苦离别，可怜见千里关山，独自跋涉。似这般割肚牵肠，倒不如义断恩绝。虽然是一时间花残月缺，休猜做瓶坠簪折。不恋豪杰，不羡骄奢；自愿的生则同衾，死则同穴。

何处忘忧？看时节独上妆楼，手卷帘上玉钩，空目断山明水秀；见苍烟迷时树，衰草连天，野渡横舟。

张珙如愚，酬志了三尺龙泉万卷书；莺莺有福，稳请了五花官诰七香车。身荣难忘借僧居，愁来犹记题诗处。从应举，梦魂儿不离了蒲东路。

三寸气在千般用，一日无常万事休。

【锦上花】四海无虞，皆称臣庶；诸国来朝，万岁山呼；行迈羲轩，德过舜禹；圣策神机，仁文义武。

【幺篇】朝中宰相贤，天下庶民富；万里河清，五谷成熟；户户安居，处处乐土；凤凰来仪，麒麟屡出。

【清江引】谢当今盛明唐主，敕赐为夫妇。永老无别离，万古常完聚，愿普天下有情人的都成了眷属。

**地藏菩萨本愿经**

手中金锡，振开地狱之门。

掌上明珠，光摄大千世界。

复有他方国土，及娑婆世界，海神、江神、河神、树神、山神、地神、川泽神、苗稼神、昼神、夜神、空神、天神、饮食神、草木神，如是等神，皆来集会。

吾以佛眼观故，犹不尽数。此皆是地藏菩萨久远劫来，已度、当度、未度，已成就、当成就、未成就。

三海之内，是大地狱，其数百千，各各差别。所谓大者，具有十八。次有五百，苦毒无量。次有千百，亦无量苦。

吾于五浊恶世，教化如是刚强众生，令心调伏，舍邪归正，十有一二，尚恶习在。吾亦分身千百亿，广设方便。或有利根，闻即信受；或有善果，勤劝成就；或有暗钝，久化方归；或有业重，不生敬仰。如是等辈众生，各各差别，分身度脱。

或现男子身、或现女人身、或现天龙身、或现神鬼身、或现山林川原、河池泉井，利及于人，悉皆度脱。或现天帝身、或现梵王身、或现转轮王身、或现居士身、或现国王身、或现宰辅身、或现官属身、或现比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身、乃至声闻、罗汉、辟支佛、菩萨等身、而以化度。非但佛身，独现其前。

汝观吾累劫勤苦，度脱如是等难化刚强罪苦众生。其有未调伏者，随业报应。若堕恶趣，受大苦时，汝当忆念吾在忉利天宫，殷勤付嘱。令娑婆世界，至弥勒出世已来众生，悉使解脱，永离诸苦，遇佛授记。

南阎浮提，罪报名号如是。若有众生不孝父母，或至杀害，当堕无间地狱，千万亿劫求出无期。若有众生出佛身血，毁谤三宝，不敬尊经，亦当堕于无间地狱，千万亿劫，求出无期。若有众生侵损常住，玷污僧尼，或伽蓝内恣行淫欲，或杀或害，如是等辈，当堕无间地狱，千万亿劫，求出无期。若有众生，伪作沙门，心非沙门，破用常住，欺诳白衣，违背戒律，种种造恶，如是等辈，当堕无间地狱，千万亿劫，求出无期。若有众生，偷窃常住财物谷米，饮食衣服，乃至一物不与取者，当堕无间地狱，千万亿劫，求出无期。

圣母，诸有地狱在大铁围山之内，其大地狱有一十八所，次有五百，名号各别，次有千百，名字亦别。无间狱者，其狱城周匝八万余里，其城纯铁，高一万里，城上火聚，少有空缺。其狱城中，诸狱相连，名号各别。独有一狱，名曰无间，其狱周匝万八千里，狱墙高一千里，悉是铁围，上火彻下，下火彻上。铁蛇铁狗，吐火驰逐狱墙之上，东西而走。

狱中有床，遍满万里。一人受罪，自见其身遍卧满床。千万人受罪，亦各自见身满床上。众业所感获报如是。

又诸罪人，备受众苦。千百夜叉及以恶鬼，口牙如剑，眼如电光，手复铜爪，拖拽罪人。复有夜叉执大铁戟，中罪人身，或中口鼻，或中腹背。抛空翻接或置床上，复有铁鹰啖罪人目。复有铁蛇绞罪人颈。百肢节内，悉下长钉，拔舌耕犁，抽肠剉斩，烊铜灌口，热铁缠身。万死千生，业感如是。动经亿劫，求出无期。

此界坏时，寄生他界，他界次坏，转寄他方；他方坏时，辗转相寄。此界成后，还复而来。无间罪报，其事如是。

又五事业感，故称无间。何等为五？

一者、日夜受罪，以至劫数，无时间绝，故称无间。

二者、一人亦满，多人亦满，故称无间。

三者、罪器叉棒，鹰蛇狼犬，碓磨锯凿，剉斫镬汤，铁网铁绳，铁驴铁马，生革络首，热铁浇身，饥吞铁丸，渴饮铁汁，从年竟劫，数那由他，苦楚相连，更无间断，故称无间。

四者、不问男子女人，羌胡夷狄，老幼贵贱，或龙或神，或天或鬼，罪行业感，悉同受之，故称无间。

五者、若堕此狱，从初入时，至百千劫，一日一夜，万死万生，求一念间暂住不得，除非业尽，方得受生，以此连绵，故称无间。

二王议计，广设方便。一王发愿，早成佛道，当度是辈，令使无余。一王发愿，若不先度罪苦，令是安乐，得至菩提，我终未愿成佛。

佛告定自在王菩萨：一王发愿早成佛者，即一切智成就如来是。一王发愿永度罪苦众生，未愿成佛者，即地藏菩萨是。

我母所习，唯好食啖鱼鳖之属。所食鱼鳖，多食其子，或炒或煮，恣情食啖，计其命数，千万复倍。尊者慈愍，如何哀救？

四天王，地藏菩萨若遇杀生者，说宿殃短命报。若遇窃盗者，说贫穷苦楚报。若遇邪淫者，说雀鸽鸳鸯报。若遇恶口者，说眷属斗诤报。若遇毁谤者，说无舌疮口报。若遇嗔恚者，说丑陋癃残报。若遇悭吝者，说所求违愿报。若遇饮食无度者，说饥渴咽病报。若遇畋猎恣情者，说惊狂丧命报。若遇悖逆父母者，说天地灾杀报。若遇烧山林木者，说狂迷取死报。若遇前后父母恶毒者，说返生鞭挞现受报。若遇网捕生雏者，说骨肉分离报。若遇毁谤三宝者，说盲聋喑哑报。若遇轻法慢教者，说永处恶道报。若遇破用常住者，说亿劫轮回地狱报。若遇污梵诬僧者，说永在畜生报。若遇汤火斩斫伤生者，说轮回递偿报。若遇破戒犯斋者，说禽兽饥饿报。若遇非理毁用者，说所求阙绝报。若遇吾我贡高者，说卑使下贱报。若遇两舌斗乱者，说无舌百舌报。若遇邪见者，说边地受生报。

地藏答言：仁者，我今承佛威神，及大士之力，略说地狱名号，及罪报恶报之事。

仁者，阎浮提东方有山，号曰铁围，其山黑邃，无日月光。

有大地狱，号极无间，又有地狱，名大阿鼻。复有地狱，名曰四角；复有地狱，名曰飞刀；复有地狱，名曰火箭；复有地狱，名曰夹山；复有地狱，名曰通枪；复有地狱，名曰铁车；复有地狱，名曰铁床；复有地狱，名曰铁牛；复有地狱，名曰铁衣；复有地狱，名曰千刃；复有地狱，名曰铁驴；复有地狱，名曰烊铜；复有地狱，名曰抱柱；复有地狱，名曰流火；复有地狱，名曰耕舌；复有地狱，名曰剉首；复有地狱，名曰烧脚；复有地狱，名曰啖眼；复有地狱，名曰铁丸；复有地狱，名曰诤论；复有地狱，名曰铁呋；复有地狱，名曰多嗔。

地藏白言：仁者，铁围之内，有如是等地狱，其数无限。

更有叫唤地狱，拔舌地狱，粪尿地狱，铜锁地狱，火象地狱，火狗地狱，火马地狱，火牛地狱，火山地狱，火石地狱，火床地狱，火梁地狱，火鹰地狱，锯牙地狱，剥皮地狱，饮血地狱，烧手地狱，烧脚地狱，倒刺地狱，火屋地狱，铁屋地狱，火狼地狱。如是等地狱。

其中各各复有诸小地狱，或一、或二、或三、或四、乃至百千，其中名号，各各不同。

地藏白言：仁者，地狱罪报，其事如是。

或有地狱，取罪人舌，使牛耕之。或有地狱取罪人心，夜叉食之。或有地狱，镬汤盛沸，煮罪人身。或有地狱，赤烧铜柱，使罪人抱。或有地狱，使诸火烧，趁及罪人。或有地狱，一向寒冰。或有地狱，无限粪尿。或有地狱，纯飞钑鑗。或有地狱，多攒火枪。或有地狱，唯撞胸背。或有地狱，但烧手足。或有地狱，盘缴铁蛇。或有地狱，驱逐铁狗。或有地狱，尽驾铁骡。

若有女人，厌女人身，尽心供养地藏菩萨画像，及土石胶漆铜铁等像，如是日日不退，常以华香、饮食、衣服、缯彩、幢旛、钱、宝物等供养。是善女人，尽此一报女身，百千万劫，更不生有女人世界，何况复受。除非慈愿力故，要受女身，度脱众生，承斯供养地藏力故，及功德力，百千万劫不受女身。

复次普广：若有女人，厌是丑陋，多疾病者，但于地藏像前，志心瞻礼，食顷之间。是人千万劫中，所受生身，相貌圆满。是丑陋女人，如不厌女身，即百千万亿生中，常为王女，乃及王妃，宰辅大姓，大长者女，端正受生，诸相圆满。由志心故，瞻礼地藏菩萨，获福如是。

世尊，一切众生临命终时，若得闻一佛名，一菩萨名，或大乘经典，一句一偈。我观如是辈人，除五无间杀害之罪，小小恶业，合堕恶趣者，寻即解脱。

若有临命终人，家中眷属，乃至一人，为是病人高声念一佛名，是命终人，除五无间罪，余业报等悉得销灭。是五无间罪，虽至极重，动经亿劫，了不得出，承斯临命终时，他人为其称念佛名，于是罪中，亦渐销灭。何况众生自称自念，获福无量，灭无量罪。

若未来世，善男子善女人，于大乘经典，深生珍重，发不思议心，欲读欲诵。纵遇明师教视令熟，旋得旋忘，动经年月，不能读诵。是善男子等，有宿业障，未得消除，故于大乘经典，无读诵性。如是之人，闻地藏菩萨名、见地藏菩萨像，具以本心恭敬陈白，更以香华、衣服、饮食、一切玩具，供养菩萨。以净水一盏，经一日一夜安菩萨前，然后合掌请服，回首向南。临入口时，至心郑重，服水既毕，慎五辛酒肉，邪淫妄语，及诸杀害，一七日或三七日。是善男子善女人，于睡梦中，具见地藏菩萨现无边身，于是人处，授灌顶水。其人梦觉，即获聪明，应是经典，一历耳根，即当永记，更不忘失一句一偈。

地藏地藏，汝之神力不可思议、汝之慈悲不可思议、汝之智慧不可思议、汝之辩才不可思议，正使十方诸佛，赞叹宣说汝之不思议事，千万劫中，不能得尽。

佛告虚空藏菩萨：谛听谛听！吾当为汝分别说之。若未来世，有善男子善女人，见地藏形像，及闻此经，乃至读诵，香华饮食，衣服珍宝，布施供养，赞叹瞻礼，得二十八种利益：一者、天龙护念，二者、善果日增，三者、集圣上因，四者、菩提不退，五者、衣食丰足，六者、疾疫不临，七者、离水火灾，八者、无盗贼厄，九者、人见钦敬，十者、神鬼助持，十一者、女转男身，十二者、为王臣女，十三者、端正相好，十四者、多生天上。十五者、或为帝王，十六者、宿智命通，十七者、有求皆从，十八者、眷属欢乐，十九者、诸横消灭，二十者、业道永除，二十一者、去处尽通，二十二者、夜梦安乐，二十三者、先亡离苦，二十四者、宿福受生，二十五者、诸圣赞叹，二十六者、聪明利根，二十七者、饶慈愍心，二十八者、毕竟成佛。

复次虚空藏菩萨：若现在未来，天龙鬼神，闻地藏名，礼地藏形，或闻地藏本愿事行，赞叹瞻礼，得七种利益：

一者、速超圣地，二者、恶业消灭，三者、诸佛护临，四者、菩提不退，五者、增长本力，六者、宿命皆通，七者、毕竟成佛。

**佛说五王经**

失译人名 今附东晋录

昔有五王，国界相近，共相往来，不相攻伐，唯作善友。其最大者，字普安王，习菩萨行。余四小王，常习邪行，大王怜愍，意欲度之。呼来上殿，共相娱乐，乃至七日，终日竟夜，作倡伎乐。七日已满，四王共白天（大？）王言：国事甚多，请还政治。大王语诸左右，严驾车乘，群臣吏民，都共送之。

至其半道，大王怜愍，意欲度之，语四王言：各说卿等所乐之事。一王言：我愿欲得阳春三月，树木荣华，游戏原野，是我所乐。一王复言：我愿欲得常作国王，鞍马服饰，楼阁殿堂，官属人民，围绕左右，晃晃昱昱，椎锺鸣鼓，出入行来，路人倾目，是我之乐。一王复言：我所乐复异，愿得好妇好儿，端正无双，共相娱乐，极情快意，是我之乐。一王复言：我所乐复异，愿我父母常在，多有兄弟妻子，罗列好衣美食，以恣其口，素琴清衣，共相娱乐，是我之乐。各自说其所乐竟，四王俱回头白其大王：王所乐何事？

大王答言：我先说卿等所乐，然后说我之乐。卿一人言，阳春三月，树木荣华，游戏原野。秋则雕落，非是久乐。卿一人言，愿我常作国王，鞍马服饰，楼阁殿堂，官属人民，围绕左右，晃晃昱昱，椎锺鸣鼓，出入行来，路人倾目。往古诸王，隐隐阗阗，快乐无极，福德转尽，诸国相伐，忽然崩亡，非是久乐。卿一人言，愿得好妇好儿，端正无双，共相娱乐，极情快意。一朝疾病，忧苦无量，非是久乐。卿一人言，愿我父母常在，多有兄弟妻子，罗列好衣美食，以恣其口，素琴清衣，共相娱乐。一朝有事，为官所执，系闭在狱，无有救护，此非久乐。

四人俱问：王乐何事？王言：我乐不生不死，不苦不恼，不饥不渴，不寒不热，存亡自在，此是我乐。四王俱言：此乐何处，当有明师。大王答言：吾师号为佛，近在祇桓精舍。诸王欢喜，各诣佛所，皆稽首作礼，退坐一面。

大王胡跪，叉手白佛言：我等今得为人，钝暗无智，但深著世乐，不知罪福，愿佛为弟子等，说其苦谛。

佛言：卿等善听，当为汝说。人生在世，常有无量众苦切身，今粗为汝等略说八苦。何谓八苦？生苦，老苦，病苦，死苦，恩爱别苦，所求不得苦，怨憎会苦，忧悲恼苦，是为八苦也。

何谓生苦？人死之时，不知精神趣向何道，未得生处，并受中阴之形，至三七日父母和合，便来受胎。一七日如薄酪，二七日如稠酪，三七日如凝酥，四七日如肉脔，五疱成就，巧风入腹，吹其身体，六情开张，在母腹中，生藏之下，熟藏之上。母啖一杯热食，灌其身体，如入镬汤，母饮一杯冷水，亦如寒冰切体，母饱之时，迫迮身体，痛不可言，母饥之时，腹中了了，亦如倒悬，受苦无量，至其满月。欲生之时，头向产门，剧如两石挟山，欲生之时，母危父怖，生堕草上，身体细软，草触其身，如履刀剑，忽然失声大呼，此是苦不？诸人咸言：此是大苦。

何谓老苦？父母养育，至年长大，自用强健，担轻负重，不自裁量，寒时极寒，热时极热，饥时极饥，饱时极饱，无有节度。渐至年老，头白齿落，目视[梳-木+目][梳-木+目]，耳听不聪，盛去衰至，皮缓面皱，百节酸疼，行步苦极，坐起呻吟，忧悲心恼，识神转灭，便旋即忘，命日促尽，言之流涕，坐起须人，此是苦不？大王答曰：实是大苦。

何谓病苦？人有四大，和合而成其身。何谓四大？地大水大火大风大。一大不调，百一病生，四大不调，四百四病，同时俱作。地大不调，举身沉重。水大不调，举身膖肿。火大不调，举身蒸热。风大不调，举身掘强，百节苦痛，犹被杖楚。四大进退，手足不任，气力虚竭，坐起须人，口燥唇燋，筋断鼻坼，目不见色，耳不闻声，不净流出，身卧其上，心怀苦恼，言辄悲哀，六亲在侧，昼夜看视，初不休息，甘膳美食，入口皆苦，此是苦不？答言：实是大苦。

何谓死苦？人死之时，四百四病，同时俱作，四大欲散，魂魄不安。欲死之时，刀风解形，无处不痛，白汗流出，两手摸空，室家内外，在其左右，忧悲涕泣，痛彻骨髓，不能自胜。死者去之，风去气绝，火灭身冷，风先火次。魂灵去矣，身体侹直，无所复知，旬日之间，肉坏血流，膖胀烂臭，甚不可道，弃之旷野，众鸟啖食，肉尽骨干，髑髅异处，此是苦不？答言：实是大苦。

何谓恩爱别苦？室家内外，兄弟妻子，共相恋慕，一朝破亡，为人抄劫，各自分张，父东子西，母南女北，非唯一处，为人奴婢，各自悲呼，心内断绝，窈窈冥冥，无有相见之期，此是苦不？答言：实是大苦。

何谓所求不得苦？家有财钱，散用追求，大官吏民，望得富贵，勤苦求之，求之不止，会遇得之，而作边境令长，未经几时，贪取民物，为人告言，一朝有事，槛车载去，欲杀之时，忧苦无量，不知死活何日，此是苦不？答曰：实是大苦。

何谓怨憎会苦？世人薄俗，共居爱欲之中，共诤不急之事，更相杀害，遂成大怨，各自相避，隐藏无地，各磨刀错箭，挟弓持杖，恐畏相见。会遇迮道相逢，各自张弓[澍-士+一]箭，两刀相向，不知胜负是谁，当尔之时，怖畏无量，此是苦不？答曰：实是大苦。

何谓忧悲恼苦？人生在世，长命者乃至百岁，短命者胞胎伤堕。长命之者，与其百岁，夜消其半，余有五十年，在醉酒疾病，不知作人，以减五岁，小时愚痴，十五年中，未知礼仪，年过八十，老钝无智，耳聋目冥，无有法则，复减二十年，已九十年过。余有十岁之中，多诸忧愁，天下欲乱时亦愁，天下旱时亦愁，天下大水亦愁，天下大霜亦愁，天下不熟亦愁，室家内外多诸病痛亦愁，持家财物治生恐失亦愁，官家百调未输亦愁，家人遭县官事闭系牢狱，未知出期亦愁，兄弟妻子，远行未归亦愁，居家穷寒，无有衣食亦愁，比舍村落有事亦愁，社稷不办亦愁，室家死亡，无有财物，殡葬亦愁，至春时种作，无有犁牛亦愁，如是种种忧悲，常无乐时，至其节日，共相集聚，应当欢乐，方共悲涕相向，此是苦不？答曰：实是大苦。

尔时五王，及诸群臣，会中数千万人，闻说诸苦谛，心开意悟，即得须陀洹道。皆大欢喜，作礼而去。

四王俱白普安王言：大王真是大权菩萨化道，我等令（今？）得道，迹大王之恩。我本观诸宫殿，心情爱著，不能远离，今睹宫殿，如视秽厕，无可爱者。即舍王位付弟，出家为道，修诸功德，日日不惓。

**断鸿零雁记**

一日，余方独行前村，天忽阴晦，小雨溟濛，沾余衣袂。此日为清明前二日，家家部署扫墓之事，故沿道无人，但有雨声清沥愁人而已。余纡道徐行，至一屋角细柳之下枯立小憩，忽睹前垣碧纱窗内，有女郎新装临眺，容华绝代，而玉颜带肃，涌现殷忧之兆。迨余旁睇，瞬然已杳。俄而雨止，天朗气清，新绿照眼。

妾雪梅将泪和墨，裣衽致书于三郎足下：

先是人咸谓君已披剃空山，妾以君秉坚孤之性，故深信之，悲号几绝者屡矣！静夜思君，梦中又不识路，命也如此，夫复奚言！迩者连朝于卖花声里，惊辨此音，酷肖三郎心声。盖妾婴年，尝之君许，一挹清光，景状至今犹藏心坎也。迨侵晨隔窗一晤，知真为吾三郎矣。当此之时，妾觉魂已离舍，流荡空际，心亦腾涌弗止，不可自持。欲亲自陈情于君子之前，又以干于名义，故使侍儿冒昧进诘，以渎清神，还望三郎怜而恕妾。妾自生母弃养，以至今日，伶仃愁苦，已无复生人之趣。继母孤恩，见利忘义，怂老父以前约可欺，行思以妾改嫔他姓。嗟夫！三郎，妾心终始之盟，固不忒也！若一旦妾身见抑于父母，妾只有自裁以见志。妾虽骨化形销至千万劫，犹为三郎同心耳。上苍曲全与否，弗之问矣！不图今日复睹尊颜，知吾三郎无恙，深感天心慈爱，又自喜矣。呜呼！茫茫宇宙，妾舍君其谁属耶？沧海流枯，顽石尘化，微命如缕，妾爱不移。今以戋戋百金奉呈，望君即日买棹遄归，与太夫人图之。万转千回，惟君垂悯。苫次不能细缕，伏维长途珍重。

倏忽见一女郎，擎茶具，作淡装出，嬝娜无伦。与余等礼毕。时余旁立谛视之，果清超拔俗也。第心甚疑骇，盖似曾相见者。

余检之，均汉土古籍也。迨余回视左壁，复有小几，上置雁柱鸣筝，似尚有余音绕诸弦上。此时余始惊审此楼为彼姝妆阁，又心仪彼姝学邃，且翛然出尘，如藐姑仙子。

瞬息，即见玉人翩若惊鸿，至余前，肃然为礼。而此际玉人密发虚鬟，丰姿愈见娟媚。余不敢回眸正视，惟心绪飘然，如风吹落叶，不知何所止。

余兄妹随阿娘羁旅姨氏家中，不啻置身天苑。姨氏固最怜余，余惟凡百恭谨，以奉阿姨阿母欢颜，自觉娱悦匪极。苟心有枨触，即倚树临流，或以书自遣。顾椟中所藏多宋人理学之书，外有梵章及驴文数种，已为虫蚀，不可辨析，俱唐本也。复次有汉译《婆罗多》及《罗摩延》二书，乃长篇叙事诗。二书汉土已失传矣，惟于《华严经》中偶述其名称，谓出自马鸣菩萨，今印度学人哆氏之英译《摩诃婆罗多族大战篇》，即其一也。

一时雁影横空，蝉声四彻。余垂首环行于姨氏庭苑鱼塘堤畔，盈眸廓落，沦漪泠然。余默念晨间，余母言明朝将余兄妹遄归，则此地白云红树，不无恋恋于怀。忽有风声过余耳，瑟瑟作响。余乃仰空，但见宿叶脱柯，萧萧下堕，心始耸然知清秋亦垂尽矣。遂不觉中怀惘惘，一若重愁在抱。想余母此时已屏挡行具，方思进退闲之轩，一看弱妹。步至石阑桥上，忽闻衣裙窸窣之声。

少选，香风四溢，陡见玉人靓妆，仙仙飘举而来，去余仅数武；一回青盼，徐徐与余眸相属矣。余即肃然鞠躬致敬。

尔时玉人双颊虽赪，然不若前此之羞涩，至于无地自容也。余少瞩，觉玉人似欲言而未言。余愈踧踖，进退不知所可，惟有俯首视地。久久，忽残菊上有物，映余眼帘，飘飘然如粉蝶，行将逾篱落而去。余趋前以手捉之，方知为蝉翼轻纱，落自玉人头上者。斯时余欲掷之于地，又思于礼微悖，遂将返玉人。玉人知旨，立即双手进接，以慧目迎余，且羞且发娇柔之声曰："多谢三郎见助。"

此为余第一次见玉人启其唇樱，贻余诚款，故余胶胶不知作何词以对。但见玉人口窝动处，又使沙浮复生，亦无此庄艳。此时令人真个消魂矣！

朱公以崇祯十七年，即吾国正保元年，正值胡人猖披之际，孑身数航长崎，欲作秦庭七日之哭，竟不果其志。迨万治三年，而明社覆矣。朱公以亡国遗民，耻食二朝之粟，遂流寓长崎，以其地与平户郑成功诞生处近也。后德川氏闻之，遣水户儒臣，聘为宾师，尤殚礼遇。公遂传王阳明学于吾国土，公与阳明固是同乡也。至今朱公遗墓，尚存茨城县久慈郡瑞龙山上，容日当导三郎，一往奠之，以慰亡国忠魂。三郎其有意乎？又闻公酷爱樱花，今江户小石川后乐园中，犹留朱公遗爱。此园系朱公亲手经营者。朱公以天和二年春辞世，享寿八十有三。公目清人腼然人面，疾之如仇。平日操日语至精，然当易箦之际，公所言悉用汉语，故无人能聆其临终垂训，不亦大可哀耶?

玉人言已，仰空而欷，余亦凄然。二人伫立无语，但闻风声萧瑟。

三郎幸恕唐突。昔董源写江南山，李唐写中州山，李思训写海外山，米元晖写南徐山，马远、夏圭写钱塘山，黄子久写海虞山，赵吴兴写霅苕山；今吾三郎得毋写厓山耶？一胡使人见即翛然如置身清古之域，此诚快心洞目之观也。

妹曰："静姊平素喜谈佛理，以是因缘，好涉猎梵章。尝语妹云：'佛教虽斥声论，然《楞伽》、《瑜伽》所说五法，曰相，曰名，曰分别，曰正智，曰真如，与波弥尼派相近。《楞严》后出，依于耳根圆通，有声论宣明之语。是佛教亦取声论，特形式相异耳。'"余听毕，正色语余妹曰："善哉，静姊果超凡入圣矣。吾妹谨随之学毋怠。"

女郎挽文金高髷，即汉制飞仙髻也。俯观花燕，且自看妆映，翛然有出尘之姿，飘飘有凌云之概。

静姊妆次：呜呼，吾与吾姊终古永诀矣！余实三戒俱足之僧，永不容与女子共住者也。吾姊盛情殷渥，高义干云，吾非木石，云胡不感？然余固是水曜离胎，遭世有难言之恫，又胡忍以飘摇危苦之躯，扰吾姊此生哀乐耶？今兹手持寒锡，作远头陀矣。尘尘刹刹，会面无因。伏维吾姊，贷我残生，夫复何云？倏忽离家，未克另禀阿姨、阿母，幸吾姊慈悲哀愍，代白此心；并婉劝二老切勿悲念顽儿身世，以时强饭加衣，即所以怜儿也。幼弟三郎含泪顶礼。

余更无词固拒，权伴静子逡巡而行。道中积雪照眼，余略顾静子芙蓉之靥，衬以雪光，庄艳绝伦，吾魂又为之奭然而摇也。静子频频出素手，谨炙余掌，或扪余额，以觇热度有无增减。俄而行经海角砂滩之上，时值海潮初退，静子下其眉睫，似有所思。余瞩静子清癯已极，且有泪容，心滋恻怅，遂扶静子腰围，央其稍歇。静子脉脉弗语，依余憩息于细软干砂之上。

如是安居五日过已，余颇觉翛然自得，竟不识人间有何忧患，有何恐怖。听风望月，万念都空。惟有一事，不能无憾：以是间风景为圣湖之冠，而冠盖之流，往来如鲫，竟以清净山门，为凡夫俗子宴游之区，殊令人弗堪耳。

余尝考诸《内典》：昔佛在世，为法施生，以法教化四生。人间天上，莫不以五时八教，次第调停而成熟之；诸弟子亦各分化十方，恢弘其道。迨佛灭度后，阿难等结集《三藏》，流通法宝。至汉明帝时，佛法始入震旦。唐宋以后，渐入浇漓，取为衣食之资，将作贩卖之具。嗟夫，异哉！自既未度，焉能度人？譬如下井救人，二俱陷溺。且施者，与而不取之谓；今我以法与人，人以财与我，是谓贸易，云何称施？况本无法与人，徒资口给耶？纵有虔诚之功，不赎贪求之过。若复苟且将事，以希利养，是谓盗施主物，又谓之负债用。律有明文，呵责非细。

踏遍北邙三十里，不知何处葬卿卿。

**佛说五蕴皆空经**

大唐三藏法师义净奉　制译

如是我闻。一时薄伽梵。在婆罗痆斯仙人堕处施鹿林中。尔时世尊。告五苾刍曰。汝等当知。色不是我。若是我者。色不应病及受苦恼。我欲如是色。我不欲如是色。既不如是。随情所欲。是故当知。色不是我。受想行识。亦复如是。复次苾刍。于汝意云何。色为是常为是无常。白言大德。色是无常。佛言。色既无常。此即是苦。或苦苦。坏苦。行苦。然我声闻。多闻弟子。执有我不。色即是我。我有诸色。色属于我。我在色中不。不尔世尊。应知受想行识。常与无常。亦复如是。凡所有色。若过去未来现在。内外粗细。若胜若劣若远若近。悉皆无我。汝等当知。应以正智而善观察。如是所有受想行识。过去未来现在。悉应如前正智观察。若我声闻圣弟子众。观此五取蕴。知无有我及以我所。如是观已。即知世间。无能取所取。亦非转变。但由自悟而证涅盘。我生已尽。梵行已立。所作已办。不受后有。说此法时。五苾刍等。于诸烦恼。心得解脱。信受奉行

**永嘉证道歌**

唐慎水沙門玄覺撰

君不見    
絕學無為閑道人，不除妄想不求真。    
無明實性即佛性，幻化空身即法身。    
法身覺了無一物。本源自性天真佛。    
五陰浮雲空去來，三毒水泡虛出沒。    
證實相，無人法，剎那滅卻阿鼻業。    
若將妄語誑眾生，自招拔舌塵沙劫。    
頓覺了，如來禪。六度萬行體中圓。    
夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。    
無罪福，無損益。寂滅性中莫問覓。    
比來塵境未曾磨，今日分明須剖析。    
誰無念，誰無生。若實無生無不生。    
喚取機關木人問，求佛施功早晚成。    
放四大，莫把捉。寂滅性中隨飲啄。    
諸行無常一切空，即是如來大圓覺。    
決定說，表真乘。有人不肯任情徵。    
直截根源佛所印，摘葉尋枝我不能。    
摩尼珠，人不識。如來藏裡親收得。    
六般神用空不空，一顆圓光色非色。    
淨五眼，得五力。唯證乃知誰可測。    
鏡裡看形見不難，水中捉月爭拈得。    
常獨行，常獨步。達者同遊涅槃路。    
調古神清風自高，貌悴骨剛人不顧。    
窮釋子，口稱貧。實是身貧道不貧。    
貧則身常披縷褐，道即心藏無價珍。    
無價珍，用無盡。利物應時終不吝。    
三身四智體中圓，八解六通心地印。    
上士一決一切了，中下多聞多不信。    
但自懷中解垢衣，誰能向外誇精進。    
從他謗，任他非。把火燒天徒自疲。    
我聞恰似飲甘露，銷融頓入不思議。    
觀惡言，是功德。此則成吾善知識。    
不因訕謗起怨親，何表無生慈忍力。    
宗亦通，說亦通。定慧圓明不滯空。    
非但我今獨達了，河沙諸佛體皆同。    
師子吼，無畏說。百獸聞之皆腦裂。    
香象奔波失卻威，天龍寂聽生欣悅。    
遊江海，涉山川。尋師訪道為參禪。    
自從認得曹谿路，了知生死不相干。    
行亦禪，坐亦禪。語默動靜體安然。    
縱遇鋒刀常坦坦，假饒毒藥也閑閑。    
我師得見然燈佛，多劫曾為忍辱仙。    
幾迴生，幾迴死。生死悠悠無定止。    
自從頓悟了無生，於諸榮辱何憂喜。    
入深山，住蘭若。岑崟幽邃長松下。    
優遊靜坐野僧家，闃寂安居實瀟灑。    
覺即了，不施功。一切有為法不同。    
住相布施生天福，猶如仰箭射虛空。    
勢力盡，箭還墜。招得來生不如意。    
爭似無為實相門，一超直入如來地。    
但得本，莫愁末。如淨琉璃含寶月。    
既能解此如意珠，自利利他終不竭。    
江月照，松風吹。永夜清宵何所為。    
佛性戒珠心地印，霧露雲霞體上衣。    
降龍缽，解虎錫。兩股金鐶鳴歷歷。    
不是標形虛事持，如來寶杖親蹤跡。    
不求真，不斷妄。了知二法空無相。    
無相無空無不空，即是如來真實相。    
心鏡明，鑒無礙。廓然瑩徹周沙界。    
萬象森羅影現中，一顆圓明非內外。    
豁達空，撥因果。漭漭蕩蕩招殃禍。    
棄有著空病亦然，還如避溺而投火。    
捨妄心，取真理。取捨之心成巧偽。    
學人不了用修行，真成認賊將為子。    
損法財，滅功德。莫不由斯心意識。    
是以禪門了卻心，頓入無生智見力。    
大丈夫，秉慧劍。般若鋒兮金剛焰。    
非但能摧外道心，早曾落卻天魔膽。    
震法雷，擊法鼓。布慈雲兮灑甘露。    
龍象蹴蹋潤無邊，三乘五性皆惺悟。    
雪山肥膩更無雜。純出醍醐我常納。    
一性圓通一切性，一法遍含一切法。    
一月普現一切水，一切水月一月攝。    
諸佛法身入我性，我性還共如來合。    
一地具足一切地，非色非心非行業。    
彈指圓成八萬門，剎那滅卻阿鼻業。    
一切數句非數句，與吾靈覺何交涉.   
不可毀，不可讚。體若虛空勿涯岸。    
不離當處常湛然，覓則知君不可見。    
取不得，捨不得。不可得中只麼得。    
默時說，說時默。大施門開無壅塞。    
有人問我解何宗，報道摩訶般若力。    
或是或非人不識，逆行順行天莫測。    
吾早曾經多劫修，不是等閑相誑惑。    
建法幢，立宗旨。明明佛敕曹谿是。    
第一迦葉首傳燈，二十八代西天記。    
法東流，入此土。菩提達磨為初祖。    
六代傳衣天下聞，後人得道無窮數。    
真不立，妄本空。有無俱遣不空空。    
二十空門元不著，一性如來體自同。    
心是根，法是塵。兩種猶如鏡上痕。    
痕垢盡除光始現，心法雙亡性即真。    
嗟末法，惡時世。眾生福薄難調制。    
去聖遠兮邪見深，魔強法弱多怨害。    
聞說如來頓教門，恨不滅除令瓦碎。    
作在心，殃在身。不須怨訴更尤人。    
欲得不招無間業，莫謗如來正法輪。    
旃檀林，無雜樹。鬱密深沈師子住。    
境靜林閑獨自遊，走獸飛禽皆遠去。    
獅子兒，眾隨後。三歲即能大哮吼。    
若是野干逐法王，百年妖怪虛開口。    
圓頓教，勿人情。有疑不決直須爭。    
不是山僧逞人我，修行恐落斷常坑。    
非不非，是不是。差之毫釐失千里。    
是即龍女頓成佛，非即善星生陷墜。    
吾早年來積學問，亦曾討疏尋經論。    
分別名相不知休，入海算沙徒自困。    
卻被如來苦訶責。數他珍寶有何益。    
從來蹭蹬覺虛行，多年枉作風塵客。    
種性邪，錯知解。不達如來圓頓制。    
二乘精進沒道心，外道聰明無智慧。    
亦愚癡，亦小騃。空拳指上生實解。    
執指為月枉施功，根境法中虛捏怪。    
不見一法即如來，方得名為觀自在。    
了即業障本來空，未了還須償宿債。    
飢逢王膳不能餐。病遇醫王爭得差。    
在欲行禪知見力，火中生蓮終不壞。    
勇施犯重悟無生，早時成佛于今在。    
師子吼，無畏說。深嗟懵懂頑皮靼。    
只知犯重障菩提，不見如來開祕訣。    
有二比丘犯婬殺，波離螢光增罪結。    
維摩大士頓除疑，還同赫日銷霜雪。    
不思議，解脫力。此即成吾善知識。    
四事供養敢辭勞，萬兩黃金亦銷得。    
粉骨碎身未足酬，一句了然超百億。    
法中王，最高勝。河沙如來同共證。    
我今解此如意珠，信受之者皆相應。    
了了見，無一物。亦無人，亦無佛。    
大千世界海中漚，一切聖賢如電拂。    
假使鐵輪頂上旋，定慧圓明終不失。    
日可冷，月可熱。眾魔不能壞真說。    
象駕崢嶸謾進途，誰見螗蜋能拒轍。    
大象不遊於兔徑，大悟不拘於小節。    
莫將管見謗蒼蒼，未了吾今為君決。

永嘉證道歌(終)

無相大師行狀

翰林學士朝散大夫行左司諫知制誥同修國史判史判館事柱國南陽郡開國侯食邑一千一百戶賜紫金魚袋楊億　述

溫州永嘉玄覺禪師者。永嘉人也。姓戴氏。丱歲出家。遍探三藏精天台旨。觀圓妙法門。於四威儀中。常冥禪觀。後因左谿朗禪師激勵。與東陽策禪師。同詣曹谿。初到振錫攜瓶。繞祖三匝。祖曰。夫沙門者。具三千威儀八萬細行。大德自何方而來生大我慢。師曰。生死事大無常迅速。祖曰。何以體取無生。了無速乎。曰體即無生。了本無速。祖云。如是如是。于時大眾。無不愕然。師方具威儀參禮。須臾告辭。祖曰。返太速乎。師曰。本自非動豈有速耶。祖曰。誰知非動。曰仁者自生分別。祖曰。汝甚得無生之意。曰無生豈有意耶。祖曰。無意誰當分別。曰分別亦非意。祖歎曰。善哉善哉。少留一宿。時謂一宿覺矣。策公乃留師。翌日下山迴溫江。學者輻湊。號真覺大師。著禪宗悟修圓旨。自淺之深。慶州刺史魏靜。緝而成十篇。目為永嘉集。及證道歌一首。並盛行於世云爾。

**佛說摩登女解形中六事經**

失譯附東晉錄

佛在舍衛祗阿難邠坻阿藍。時阿難持鉢行乞食。以隨水行。見一女人在水邊持水去。阿難從乞水。女則與之。女便隨阿難。至居所處。女歸告其母。母名摩登。女於家委臥而啼。母問女何為啼。女言。母欲嫁我者。莫與他人。我於水邊。見一沙門。從我乞水。我隨問名為阿難。我得阿難者乃嫁。不得阿難不嫁。母即行問阿難。阿難者承事佛。母即知之。還告女言。阿難事佛道。不肯為汝作夫。女即啼不飯食。母知蠱道。何不導之。母出請阿難歸飯。女大喜。母語阿難。我女欲為卿作妻。阿難言。我持佛戒。不得畜妻。母復言。我女不得卿作夫者便自殺。阿難言。我師事佛。不得與女人交通。母即入語女言。阿難不肯為汝作夫。其有經道者。不得畜婦。女對母啼言。母道所在。母言。天下道無能過佛道及阿羅漢。女復言。但為我閉門戶無令出。暮自為我作夫。母即閉門。以蠱道縛阿難。至日晡時。母為布席臥處。女大喜便莊飾。阿難不肯就臥處。母便然火前牽阿難衣。語阿難言。汝不為我女作夫者。我便擲汝火中。阿難自鄙作沙門。今日反在中。不能得出。即叉手呼佛。佛即知之。使神脫阿難。阿難至佛所言。昨日行乞食。於水邊見一女人。我從乞水。明日有人名摩登。請我歸飯。我出便牽我欲持女與我為婦。我持佛戒。不得畜妻。女見阿難得脫去。於家啼哭。母言。其有事佛者。我道不能勝。我本不語汝耶。女啼不止。續念阿難。女明日自行來索阿難。復見阿難行乞食。隨阿難背後。視阿難足。視阿難面。阿難羞慚。低頭不視而避之。女復隨不止。阿難還歸佛所。女復守門。阿難不出。女啼去歸。阿難前白佛言。摩登女。今日復隨。明日復來。佛即呼女見之。佛言。汝追阿難何等索。女言。我聞阿難無婦。我亦無夫。我欲為阿難作妻。佛言。阿難沙門無髮。汝寧剃頭髮。我使阿難為汝作夫。女言敢剃頭髮。佛言。汝歸報母剃頭來。女歸到母所言。母不能致阿難。我自行消息問佛。佛言。剃頭髮來。我使阿難為汝作夫。母言。我生護汝頭髮。汝何為與沙門作婦。國中有大富豪。我自能嫁汝與之。女言。我死生當與阿難作婦。母言。汝何為辱汝種。女言。母愛我者。當隨我心所喜。母即垂淚下刀。剃女頭髮。女還到佛所言。我已剃頭髮。佛言。汝愛阿難何等。女言。我愛阿難眼。愛阿難鼻。愛阿難口。愛阿難聲。愛阿難行步。佛言。眼中有淚。鼻中有涕。口中有唾。耳中有垢。身中有屎尿皆臭處。其作夫妻者。便有惡處中便生子。有子便有死亡。死亡有哭淚。此於身有何等益。女即自思惟。惡露形中。所有正心。則得阿羅漢道。以得阿羅漢。佛語女起至阿難所。女慚愧低頭。長跪於佛前言。實愚癡故逐阿難。今我心已開。如冥中有燈火。如乘船船壞得岸。如盲人得扶。老人得持杖行。今佛與我道。我心中開如是。諸沙門俱問佛言。是女母為蠱道。何緣得阿羅漢道。佛言。諸沙門欲聞知是女不。諸沙門言。我曹當受教。佛言。是摩登女。先時已五百世。為阿難作婦。五百世中。相敬重。相貪愛。於今同於經戒道中得道。於今夫妻相見如兄弟狀。是經令諸沙門知女意如是。諸沙門則起前。為佛作禮。

**饿鬼报应经**

失譯附東晉錄

尊者大目揵連。從佛在耆闍崛山中。遊行恒水邊。見諸餓鬼甚多。受罪不同。見尊者目連。皆起敬心。來問因緣。一鬼問言。我常苦頭痛。不知何罪所致。目連答言。汝本為人時。不能修忍。以杖打眾生頭。今受花報果在地獄。一鬼問言。我常瘡痛。何罪所致。答言。汝為人時。無有慈心。焚燒山野。殘害眾生。今受花報果在地獄。一鬼問言。我舉身瘡爛。不可堪忍。何罪所致。答言。汝為人時。喜燂豬羊。今受花報果在地獄。一鬼問言。我食無足。初不得飽。何罪所致。答言。汝為人時。雖飯眾生。恒令不足。今受花報果在地獄。一鬼問言。我常苦頭痛。治之叵差。何罪所致。答言。汝為人時。不敬道德。加以罵辱。今受花報果在地獄。一鬼問言。我生男女。盡皆端正可愛。而皆早死。念無斷絕。何罪所致。答言。汝為人時。見兒殺生。助喜噉肉。殺故促命。喜故痛毒。今受花報果在地獄。一鬼問言。我有一夫。而畜多婦。我應直宿。而不見納。何罪所致。答言。汝為人時。不敬夫主。邪婬無禮。今受花報果在地獄。一鬼問言。我常頭痛。而男根瘡爛。何罪所致。答言。汝為人時。於塔廟清淨之處行婬。今受花報果在地獄。一鬼問言。我得此身。麤澀不淨。何罪所致。答言。汝為人時。不尊有德。輕賤善人。而以沙土。擲坌沙門。今受花報果在地獄。一鬼問言。我食不啻一斛。而常不足。何罪所致。答言。汝為人時。本作比丘。為僧求物。而以自食。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此形。腳腫項癭。何罪所致。答言。汝為人時。使人及諸畜生。負重無道。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。常患熱渴。何罪所致。答言。汝為人時。喜好漁獵。以所得魚。投之沙土。令其苦死。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。狂癡無智。何罪所致。答言。汝為人時。以酒施人。今受花報果在地獄。一鬼問言。我所生子。皆反噉我。何罪所致。答言。汝為人時。不修孝養。今受花報果在地獄。一鬼問言。我食常吐。何罪所致。答言。汝為人時。有人中後索食。汝瞋罵而與。今受花報果在地獄。一鬼問言。我今一生資財無乏。而樂著弊衣。何罪所致。答言。汝為人時。雖好布施。施後尋悔。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受一形。恒倚巷陌。宿無常處。何罪所致。答言。汝為人時。客來投止。而不安隱。見他容止。而復瞋罵。今受華報果在地獄。一鬼問言。我得此形。非男非女。何罪所致。答言。汝為人時。而無慈心。好犍六畜。今受花報果在地獄。一鬼問言。我得此身。躄不能行。何罪所致。答言。汝為人時好行無道。拘繫人獸。令不得行今受花報果在地獄。一鬼問言。我此一身常患熱渴。行見恒河。清涼美好。入中洗浴。冀得涼樂。以除熱苦。方入其中。舉身爛壞。渴欲飲之。一口入咽。五藏焦爛。飢肉離骨。何罪所致。答言。汝為人時。好為相師。相人吉凶。少實多虛。或毀或譽。自稱有德。以動人心。以求利養。又於父母兄弟宗親。諂偽不實。今受花報果在地獄。受苦億倍。說不可盡。一鬼問言。我受身以來常有惡狗。體大牙利。兩目赫赤晝夜常來而噉我身。命未盡頃肉尋復生。復受此苦。痛不可忍。何罪所致。答言。汝為人時。作天祠主。於天祠中。取牛羊血。以祀於天。自食其肉。語眾人言。汝等祀天。大得吉利。作諸惡邪。以惑百姓。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。常在不淨中。舉身塗漫。有所噉食。皆是不淨。恒受此苦。不能秒x。臭惱纏身。憂患叵計。何罪所致。答言。汝為人時。作婆羅門。不信佛法。不樂供養沙門道人。若來乞求。恒不欲見。時有一道人來從汝乞。汝作是念。當作方便令不復來。即取鉢盛屎著下。以飯覆上。將與道人。道人得已。還至本處。持著一面。淨洗手訖。坐而執鉢。手取欲食。鉢中不淨。臭不可近。以是因緣。受此臭惱。今受花報果在地獄。常吞熱鐵丸。身體爛壞。苦不可言。一鬼問言。我受此身。處處舌出。有自然斧。而斬截之。如是無數。何罪所致。答言。汝為人時。作小道人。為僧所差。取冷淨水。作石蜜漿。分與眾僧。石蜜堅大。打取少許。盜食一口。盜僧物故。今受華報果在地獄。吞注洋銅。苦不可言。一鬼問言。我受此身。常苦飢餓。往至廁上。欲取屎食。廁上有大力鬼。以杖打我。初不得近。何罪所致。答言。汝為人時。曾作道人。為佛圖主。吝護僧物。不以好食供養眾僧。常以麤惡與之。或時時欲作好食。客比丘來。便止不作。待去乃設。惡心慳惜。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。腹大如甕。餘身分皆小。咽如細針孔。不得下食。何罪所致。答言。汝為人時。作聚落主。自恃豪強。欺人民。常以無道。索人飲食。以苦百姓。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。肩上有銅瓶。滿中洋銅。手捉一杓。以酌取之。自灌其頭。舉身焦爛。如是無數。苦痛無量。何罪所致。答言。汝為人時。出家修道。知僧飲食。以一酥瓶。藏著餘處。客道人來而不與之。客去出酥行與舊僧。此酥是招提僧物。一切有分。隱匿僧物。與不平等。以是因緣。得如是苦。今受花報果在地獄。受苦難計。一鬼問言。我受此身。常有人來。持諸刀鋸。割剝我身。又破其腹。出其五藏。肉盡筋斷。痛不可忍。須臾之間。肉生平復。尋復來割。何罪所致。答言。汝為人時。作婆羅門。不信正法。常生邪見。奉事天神。恒以牛羊禱祠。以是罪故。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。常有人來。持諸刀鋸。割剝我身。又破其腹。出其五藏。肉盡筋斷。苦切叵忍。須臾之間。肉生平復。尋復來割。何罪所致。答言。汝為人時。常作魁膾主。知殺人無有慈心。歎喜行之。有如是罪。故得此惡。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。兩腋下恒有熱鐵輪轉。大熱逼身兩腋焦爛。何罪所致。答言。汝為人時。出家學道。與僧作種種餅。僧未下食。汝時貪心盜取僧餅。藏著腋下屏處食之。以是因緣得如是苦。今受花報果在地獄。受苦難量。一鬼問言。我受此身。常有自然赤鐵丸。從空中下。入口至腹。或從左出右入。或從右出左入。舉身焦爛。痛切無量。何罪所致。答言。汝為人時。出家為沙彌。為僧煮菴羅果。僧中行之。至和上前。輒長與七枚。以是因緣。得如是惡。今受華報果在地獄。一鬼問言。我受此身。意欲行來。發動迴還。猶如旋風。初不得前。愁惱悶苦。不可稱計。何罪所致。答言。汝為人時。作卜問師。詭誑他人。令心罔惑。或喜或怖。皆不真實。由此因緣。得如是惡。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。內常有熱。猶懷湯火。復來燒煮。苦痛萬端。何罪所致。答言。汝為人時。作國王第一夫人。時王貴敬小夫人。汝常生嫉心。作惡方便。求欲殺之。伺其臥時。煮酥令熱。注著腹上。其人得此苦痛無量。遂便命終。由是因緣。得如是苦。今受花報果在地獄。一鬼問言。言我受此身。性多恐怖。常畏人來。收閉繫縛。枷鎖楚毒。初無歡心。何罪所致。答言。汝為人時。好行邪婬。犯人婦女。常畏發覺。心不自寧。今受花報果在地獄。或臥鐵床或抱銅柱。如是之苦。不可稱計。一鬼問言。我受此身。自然熱鐵。而有籠網。纏絡我身。燒熱焦爛。痛毒叵言。何罪所致。答言。汝為人時。常持罝網。殺諸魚獸。籠取飛鳥。以是因緣。得如是苦切。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。無有手足。如一叚肉。在於曠野。狐狼虎豹。鵰鷲眾鳥。競來搏撮。爭共食之。苦痛叵言。何罪所致。答言。汝為人時。作惡方便。若己若他。妊身之時。即便與藥。令胎消化。由是因緣。得如是苦。今受花報果在地獄。又三鬼一時來問言。我受此身。常有鐵釘。從空中下。釘我身上。入肌破骨。痛毒徹髓。何罪所致。答言。汝為人時。一人作馬師。一人作牛師。一人作象師。苟貪他財。鍼刺無道。使受痛苦。而不除痛。由是因緣。得如是苦。今受花報果在地獄。一鬼問言。我受此身。無有頭首。眼耳鼻口。盡在胸前。何罪所致。答言。汝為人時。若見殺人。與之捉頭。歡喜而挽。無有慈心。由是因緣。得如是身。今受花報果在地獄。目連答諸鬼已。皆生敬心。走前懺悔。目連見其歡喜。更為說法。諸鬼聞已。皆大歡喜。餓鬼報應經

**佛說玉耶女經**

失譯人名附西晉錄

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時長者給孤獨。為子取婦。得豪貴長者家女。端正無雙。憍豪驁慢。不以婦禮承事姑嫜夫主。給孤獨家議曰。其婦憍慢。當以何法而教訓之。若以杖捶非善法也。若無訓教。其罪日增長者。唯佛大聖善能教訓。辦供設齋食。明日請佛。佛即受請。明日佛來將諸徒眾。給孤獨家盡出禮佛。玉耶不出。佛即放大光明紫磨金色。照玉耶室內。佛現三十二相八十種好。玉耶見佛光明相貌。即大驚怖。生畏懼心便出禮佛。佛告玉耶。女人之法。不當以倚端正而生憍慢。形貌端正。非為端正。唯心行端正。人所愛敬。是為端正。不得以倚面貌端正憍慢自恣。後生卑賤為人走使。

佛告玉耶。女人之法。有三鄣十惡。不自覺知。玉耶白佛。何等三鄣十惡。佛告玉耶。一者小時父母所鄣。二者出嫁夫主所鄣。三者老時兒子所鄣。是為三鄣。何等十惡。一者生時父母不喜。二者養育無味。三者常憂嫁娶失禮。四者處處畏人。五者與父母別離。六者倚他門戶。七者懷妊甚難。八者產生時難。九者常畏夫主。十者恒不得自在。是為十惡。玉耶聞佛說三鄣十惡。身心戰悚白佛言。唯願世尊。教我作婦之法。佛告玉耶。作婦之法。當有五等。何謂為五。一如母婦。二如臣婦。三如妹婦。四者婢婦。五者夫婦。何謂母婦。愛夫如子故。名母婦。何謂臣婦。事夫如君故。名臣婦。何謂妹婦。事夫如兄故。名妹婦。何謂婢婦。事夫如妾故。名婢婦。何謂夫婦。背親向疏永離所生。恩愛親昵同心異形。尊奉敬慎無憍慢情。善事內外家殷豐盈。待接賓客稱揚善名。最為夫婦之道。佛告玉耶。奉事姑嫜夫主。亦有五善三惡。玉耶白佛。何等五善三惡。佛告玉耶言。一者晚眠早起修治家事。所有美膳莫自向口。先進姑嫜夫主。二者看視家物。莫令漏失。三者慎其口語忍辱少瞋。四者矜莊誡慎。恒恐不及。五者一心恭孝姑嫜夫主。使有善名。親族歡喜為人所譽。是為五善何者三惡。一者未冥早眠日出不起。夫主訶瞋反見嫌罵。二者好食自噉。惡食便與姑嫜夫主。姦色欺詐妖邪萬端。三者不念生活。遊冶世間。道他好醜求人長短。鬥亂口舌。親族憎嫉。為人所賤。是為三惡。玉耶聞佛說五善三惡。信敬歡喜心生慚愧。白佛言。弟子愚癡。未見佛時。未聞法時。施自CB00985咎無量。及諸障礙不自覺知。今復聞說。開悟意解。乃知先來所行為非。自今已去。改往修來順尊所說。不復敢違。唯願聖尊。慈愍救濟聽我懺悔。得除CB00985咎。受我五戒得為弟子。佛言。善哉玉耶。聽汝懺悔。莫復更作。垂賜戒法敬奉修行。佛言。諦聽善思念之。玉耶言。唯然世尊。願樂受持。佛告玉耶。持一戒者。身手不殺恩及群生。持二戒者。清淨仁讓不盜。減己濟眾。持三戒者。貞潔不婬行無沾污持四戒者。不得妄語乃至戲笑。持五戒者。遠酒不飲不犯眾惡。護持禁戒。如救頭然。自觀身形不得久住。危命如電速。如風過庭。少壯必衰。莫恃姿容。當勤精進棄捨世榮。如菩薩法。汝今修行。可得至佛。佛道不可不學。經不可不聽。吾今得佛。稱善所致大乘教。無男無女。樂聞法者。隨願所得。玉耶白佛言。世尊。其善婦者。當得何榮。其惡婦者。當得何咎。佛告玉耶。其善婦者。現世榮譽親族敬念。受福生天。天上壽盡還生世間。王侯子孫在所生處。一切尊敬。其惡婦者。是人憎嫉無不厭患。欲令早死。命終當墮地獄畜生奴婢。展轉其中無有出期。玉耶聞說善惡婦法。心生畏懼。懇側修行即得道迹。彫刻錦繡作珠寶帳。懸繒幡蓋燒眾名香。遶塔歌唄聲徹十方。見者隨喜稽首廟堂。阿難白佛言。當何名此經。佛言。此經名教化女人。名玉耶經。若女人得聞此經。受持讀誦如法修行。捨是女身不得更受。說是經時。大眾歡喜。作禮奉行。

**玉耶經**

東晉天竺三藏竺曇無蘭譯

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。佛為四輩弟子說法。時給孤獨家。先為子娶婦長者家女。女名玉耶。端正姝好而生憍慢。不以婦禮承事妐姑夫婿。給孤長者夫妻議言。子婦不順不依法禮。設加杖捶不欲行此。置不教訶其過轉增。當如之何。長者曰。唯佛大聖善能化物。剛強弭伏無敢不從。請佛來化。妻言大善。明旦嚴服往詣佛所。頭面著地前白佛言。我家為子娶婦甚大憍慢。不以禮節承事我子。唯願世尊。明日自屈。將諸弟子到舍中飯。并為玉耶說法。令心開解改過行善。佛告長者。善哉善哉。給孤長者聞佛受請。歡喜禮佛接足而去。歸舍齋戒供辦中飯。明日佛與千二百五十弟子到長者家。長者歡喜迎佛作禮。佛坐已定。大小皆出禮佛卻住。玉耶逃藏不肯禮佛佛即變化。令長者家。屋宅牆壁。皆如琉璃水精之色內外相見。玉耶見佛有三十二相八十種好。身紫金色光明暉暉。玉耶惶怖心驚毛豎。即出禮佛頭頂懺悔卻在右面。佛告玉耶。女人不當自恃端正輕慢夫婿。何謂端正。除卻邪態八十四姤定意一心是為端正。不以顏色面目髮綵為端正也。女人身中有十惡事。何等為十。一者女人初生墮地父母不喜。二者養育視無滋味。三者女人心常畏人。四者父母恒憂嫁娶。五者與父母生相離別。六者常畏夫婿視其顏色。歡悅輒喜瞋恚則懼。七者懷妊產生甚難。八者女人小為父母所撿錄。九者中為夫婿所制。十者年老為兒孫所呵。從生至終不得自在。是為十事。女人不自覺知。玉耶長跪叉手白佛。稟受賤身不閑禮儀。唯願世尊。具說教訓為婦之法。佛告玉耶。婦事姑妐夫婿。有五善三惡。何等為五善。一者為婦當晚臥早起。櫛梳髮綵整頓衣服。洗拭面目勿有垢穢。執於作事先啟所尊。心常恭順。設有甘美不得先食。二者夫壻呵罵不得瞋恨。三者一心守夫婿。不得念邪婬。四者常願夫婿長壽。出行婦當整頓家中。五者常念夫善不念夫惡。是為五善。何等為三惡。一者不以婦禮承事姑妐夫婿。但欲美食先而噉之。未冥早臥日出不起。夫欲教呵瞋目視夫。應拒猶罵。二者不一心向夫婿。但念他男子。三者欲令夫死早得更嫁。是為三惡。玉耶默然無辭答佛。佛告玉耶。世間有七輩婦。一婦如母。二婦如妹。三婦如善知識。四婦如婦。五婦如婢。六婦如怨家。七婦如奪命。是為七輩婦。汝豈解乎。玉耶白佛。不知七婦盡何所施行。願佛為解之。佛告玉耶。諦聽諦聽善思念之。吾當為汝分別解說。何等為母婦母婦者。愛念夫婿猶若慈母。侍其晨夜不離左右。供養盡心不失時宜。夫若行來恐人輕易。見則憐念心不疲厭。憐夫如子。是為母婦。何等為妹婦。妹婦者。承事夫婿盡其敬誠。若如兄弟同氣分形。骨肉至親無有二情。尊奉敬之如妹事兄。是為妹婦。何等為善知識婦者。侍其夫婿愛念懇至。依依戀戀不能相棄。私密之事常相告示。見過依呵令行無失。善事相敬使益明慧。相愛欲令度世如善知識。是為善知識婦。何等為婦婦者。供養大人竭誠盡敬。承事夫婿謙遜順命。夙興夜寐恭恪言命。口無逸言身無逸行。有善推讓過則稱己。誨訓仁施勸進為道。心端專一無有分邪。精修婦節終無闕廢。進不犯儀退不失禮。唯和為貴。是為婦婦。何等為婢婦者。常懷畏慎不敢自慢。兢兢趣事無所避憚。心常恭恪忠孝盡節。言以柔軟性常和穆。口不犯麤邪之言。身不入放逸之行。貞良純一質朴直信。恒自嚴整。以禮自將夫婿。納幸不以憍慢。設不接遇不以為怨。或得捶杖分受不恚。及見罵辱默而不恨。甘心樂受無有二意。勸進所好不妒聲色。遇己曲薄不訴求直。務修婦節不擇衣食。專精恭恪唯恐不及。敬奉夫婿婢事大家。是為婢婦。何等為怨家婦者。見夫不歡恒懷瞋恚。晝夜思念欲得解離。無夫婦心常如寄客。狺狺鬥諍無所畏忌。亂頭墜臥不可作使。不念治家養活兒子。或行婬蕩不知羞恥。狀如犬畜毀辱親里。譬如怨家。是為怨家婦。何等為奪命婦者。晝夜不寐恚心相向。當何方便得相遠離。欲與毒藥恐人覺知。或至親里遠近寄之。作是瞋恚常共賊之。若持寶物雇人害之。或使傍夫伺而殺之。怨抂夫命。是為奪命婦。是為七輩婦。玉耶默然。

佛告玉耶。五善婦者常有顯名。言行有法眾人愛敬。宗親九族並蒙其榮。天龍鬼神皆來擁護使不抂擴。萬分之後得生天上七寶宮殿。在所自然侍從左右。壽命延長恣意所欲快樂難言。天上壽盡下生世間。當為富貴侯王子孫。端正聰慧人所奉尊。其惡婦者常得惡名。令現在身不得安寧。數為惡鬼眾毒所病。臥起不安惡夢驚怖。所願不得多逢災撗。萬分之後魂神受形。當入地獄餓鬼畜生。展轉三塗累劫不竟。

佛告玉耶。是七輩婦汝欲行何。玉耶流涕前白佛言。我心愚癡無智所作。自今以後改往修來。當如婢婦奉事妐姑夫婿。盡我壽命不敢憍慢。佛告玉耶。善哉善哉。人誰無過。能改者善莫大焉。玉耶即前請受十戒為優婆夷。佛告玉耶。持一戒者不得殺生。二者不得偷盜取他人財物。三者不得婬他男子。四者不得飲酒。五者不得妄語。六者不得惡罵。七者不得綺語。八者不得嫉妒。九者不得瞋恚。十者當信作善得福作惡得罪。信佛信法信比丘僧。是為十戒優婆夷法。終身奉行不敢違犯。佛說經已。諸弟子皆悉作禮。給孤長者姑妐大小及其玉耶。盡行澡水供養佛百味飲食。佛告玉耶。當信布施常得其福德。後世當復生長者家。玉耶言諾。佛飯畢竟。噠嚫咒願。五十善神擁護汝身。佛告玉耶。勤念經戒。玉耶言。我蒙佛恩得聞經法。皆前為佛作禮而退。

**药师琉璃光如来本愿功德经**

唐三藏法师玄奘奉诏译

    如是我闻：一时薄伽梵，游化诸国，至广严城，住乐音树下。与大比丘众八千人俱，菩萨摩诃萨三万六千，及国王、大臣，婆罗门、居士，天龙八部，人非人等，无量大众，恭敬围绕，而为说法。

    尔时，曼殊室利法王子，承佛威神，从座而起，偏袒一肩，右膝著地，向薄伽梵，曲躬合掌。白言：‘世尊！惟愿演说如是相类诸佛名号，及本大愿殊胜功德，令诸闻者业障销除，为欲利乐像法转时诸有情故'。

    尔时、世尊赞曼殊室利童子言：‘善哉！善哉！曼殊室利！汝以大悲，劝请我说诸佛名号，本愿功德，为拔业障所缠有情，利益安乐像法转时诸有情故。汝今谛听！极善思惟！当为汝说'。

    曼殊室利言：‘唯然，愿说！我等乐闻！'

    佛告曼殊师利：‘东方去此，过十殑伽沙等佛土，有世界名净琉璃，佛号药师琉璃光如来、应、正等觉，明行圆满、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、薄伽梵。'

    ‘曼殊室利！彼世尊药师琉璃光如来本行菩萨道时，发十二大愿，令诸有情，所求皆得'。

    ‘第一大愿：愿我来世，得阿耨多罗三藐三菩提时，自身光明炽然照耀无量无尽无边世界，以三十二大丈夫相，八十随形庄严其身；令一切有情如我无异'。

    ‘第二大愿：愿我来世得菩提时，身如琉璃，内外明彻，净无瑕秽；光明广大，功德巍巍，身善安住，焰网庄严过于日月；幽冥众生，悉蒙开晓，随意所趣，作诸事业'。

    ‘第三大愿：愿我来世得菩提时，以无量无边智慧方便，令诸有情皆得无尽所受用物，莫令众生，有所乏少'。

    ‘第四大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情行邪道者，悉令安住菩提道中；苦行声闻独觉乘者，皆以大乘而安立'。

    ‘第五大愿：愿我来世得菩提时，若有无量无边有情，于我法中修行梵行，一切皆令得不缺戒、具三聚戒；设有毁犯，闻我名已还得清净，不堕恶趣！'

    ‘第六大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，其身下劣，诸根不具，丑陋、顽愚、盲、聋、喑、哑、挛躄、背偻、白癞、颠狂、种种病苦；闻我名已，一切皆得端正黠慧，诸根完具，无诸疾苦'。

    ‘第七大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情众病逼切，无救无归，无医无药，无亲无家，贫穷多苦；我之名号一经其耳，众病悉除，身心安乐，家属资具悉皆丰足，乃至证得无上菩提'。

    ‘第八大愿：愿我来世得菩提时，若有女人为女百恶之所逼恼，极生厌离，愿舍女身；闻我名已，一切皆得转女成男，具丈夫相，乃至证得无上菩提'。

    ‘第九大愿：愿我来世得菩提时，令诸有情出魔罥网，解脱一切外道缠缚；若堕种种恶见稠林，皆当引摄置于正见，渐令修习诸菩萨行，速证无上正等菩提！

    ‘第十大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情王法所加，缚录鞭挞，系闭牢狱，或当刑戮，及余无量灾难凌辱，悲愁煎逼，身心受苦；若闻我名，以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦！'

    ‘第十一大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情饥渴所恼，为求食故造诸恶业；得闻我名，专念受持，我当先以上妙饮食饱足其身，后以法味毕竟安乐而建立之'。

    ‘第十二大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情贫无衣服，蚊虻寒热，昼夜逼恼；若闻我名，专念受持，如其所好即得种种上妙衣服，亦得一切宝庄严具，华鬘、涂香，鼓乐众伎，随心所玩，皆令满足'。

    ‘曼殊室利！是为彼世尊药师琉璃光如来、应、正等觉行菩萨道时，所发十二微妙上愿'。

    ‘复次、曼殊室利！彼世尊药师琉璃光如来行菩萨道时，所发大愿，及彼佛土功德庄严，我若一劫、若一劫余，说不能尽。然彼佛土，一向清净，无有女人，亦无恶趣，及苦音声；琉璃为地，金绳界道，城、阙、宫、阁，轩、窗、罗网，皆七宝成；亦如西方极乐世界，功德庄严，等无差别。于其国中，有二菩萨摩诃萨：一名日光遍照，二名月光遍照。是彼无量无数菩萨众之上首，次补佛处，悉能持彼世尊药师琉璃光如来正法宝藏。是故曼殊室利！诸有信心善男子、善女人，应当愿生彼佛世界'。

    尔时、世尊，复告曼殊室刊童子言：‘曼殊室利！有诸众生，不识善恶，惟怀贪吝，不知布施及施果报，愚痴无智，阙于信根，多聚财宝，勤加守护。见乞者来，其心不喜，设不获已而行施时，如割身肉，深生痛惜。复有无量坚贪有情，积集资财，于其自身尚不受用，何况能与父母、妻子、奴婢作使，及来乞者？彼诸有情，从此命终生饿鬼界，或傍生趣。由昔人间曾得暂闻药师琉璃光如来名故，今在恶趣，暂得忆念彼如来名，即于念时从彼处没，还生人中；得宿命念，畏恶趣苦，不乐欲乐，好行惠施，赞叹施者，一切所有悉无贪惜，渐次尚能以头目手足血肉身分施来求者，况余财物？'

    ‘复次、曼殊室利！若诸有情，虽于如来受诸学处，而破尸罗；有虽不破尸罗而破轨则；有于尸罗、轨则，虽则不坏，然毁正见；有虽不毁正见而弃多闻，于佛所说契经深义不能解了；有虽多闻而增上慢，由增上慢覆蔽心故，自是非他，嫌谤正法，为魔伴党。如是愚人，自行邪见，复令无量俱胝有情，堕大险坑。此诸有情，应于地狱、傍生、鬼趣流转无穷。若得闻此药师琉璃光如来名号，便舍恶行，修诸善法，不堕恶趣；设有不能舍诸恶行、修行善法，堕恶趣者，以彼如来本愿威力令其现前，暂闻名号，从彼命终还生人趣，得正见精进，善调意乐，便能舍家趣于非家，如来法中，受持学处无有毁犯，正见多闻，解甚深义，离增上慢，不谤正法，不为魔伴，渐次修行诸菩萨行，速得圆满'。

    ‘复次、曼殊室利！若诸有情悭贪、嫉妒，自赞毁他，当堕三恶趣中，无量千岁受诸剧苦！受剧苦已，从彼命终，来生人间，作牛、马、驼、驴，恒被鞭挞，饥渴逼恼，又常负重随路而行。或得为人，生居下贱，作人奴婢，受他驱役，恒不自在。若昔人中曾闻世尊药师琉璃光如来名号，由此善因，今复忆念，至心归依。以佛神力，众苦解脱，诸根聪利，智慧多闻，恒求胜法，常遇善友，永断魔罥，破无明壳，竭烦恼河，解脱一切生老病死忧悲苦恼'。

    ‘复次、曼殊利室！若诸有情好喜乖离，更相斗讼，恼乱自他，以身语意，造作增长种种恶业，展转常为不饶益事，互相谋害。告召山林树冢等神；杀诸众生，取其血肉祭祀药叉、罗刹婆等；书怨人名，作其形像，以恶咒术而咒诅之；厌魅蛊道，咒起尸鬼，令断彼命，及坏其身。是诸有情，若得闻此药师琉璃光如来名号，彼诸恶事悉不能害，一切展转皆起慈心，利益安乐，无损恼意及嫌恨心，各各欢悦，于自所受生于喜足，不相侵凌互为饶益'。

    ‘复次、曼殊室利！若有四众：苾刍、苾刍尼、邬波索迦、邬波斯迦，及余净信善男子、善女人等，有能受持八分斋戒，或经一年、或复三月受持学处，以此善根，愿生西方极乐世界无量寿佛所听闻正法而未定者，若闻世尊药师琉璃光如来名号，临命终时，有八大菩萨，其名曰：南无文殊师利菩萨，南无观世音菩萨，南无得大势菩萨，南无无尽意菩萨，南无宝檀华菩萨，南无药王菩萨，南无药上菩萨，南无弥勒菩萨。是八大菩萨乘空而来，示其道路，即于彼界种种杂色众宝华中，自然化生'。

    ‘或有因此，生于天上，虽生天上，而本善根，亦未穷尽，不复更生诸余恶趣。天上寿尽，还生人间，或为轮王，统摄四洲，威德自在，安立无量百千有情于十善道；或生刹帝利、婆罗门、居士大家，多饶财宝，仓库盈溢，形相端严，眷属具足，聪明智慧，勇健威猛，如大力士。若是女人，得闻世尊药师琉璃光如来名号，至心受持，于后不复更受女身'。

    ‘复次、曼殊室利！彼药师琉璃光如来得菩提时，由本愿力，观诸有情，遇众病苦瘦挛、干消、黄热等病；或被厌魅、蛊毒所中；或复短命，或时横死；欲是等病苦消除所求愿满'。

    ‘时彼世尊，入三摩地，名曰除灭一切众生苦恼。既入定已，于肉髻中出大光明，光中演说，大陀罗尼曰：“那谟薄伽筏帝，裨杀社窭噜，薛琉璃钵剌婆喝啰阇也，怛陀揭多耶，阿罗诃帝，三藐三勃陀耶。怛侄阤：唵，鞞杀逝，鞞杀逝，鞞杀社，三没揭帝娑诃”'。尔时、光中说此咒已，大地震动，放大光明，一切众生病苦皆除，受安隐乐。

    ‘曼殊室利！若见男子、女人有病苦者，应当一心，为彼病人，常清净澡漱，或食、或药、或无虫水、咒一百八遍，与彼服食，所有病苦悉皆消灭。若有所求，志心念诵，皆得如是无病延年；命终之后，生彼世界，得不退转，乃至菩提。是故曼殊室利！若有男子、女人，于彼药师琉璃光如来，至心殷重，恭敬供养者，常持此咒，勿令废忘'。

    ‘复次、曼殊室利！若有净信男子女人，得闻药师琉璃光如来应正等觉所有名号，闻已诵持。晨嚼齿木，澡漱清净，以诸香花，烧香、涂香，作众伎乐，供养形象。于此经典，若自书，若教人书，一心受持，听闻其义。于彼法师，应修供养：一切所有资身之具，悉皆施与，勿令乏少。如是便蒙诸佛护念，所求愿满，乃至菩提'。

    尔时、曼殊室利童子白佛言：‘世尊！我当誓于像法转时，以种种方便，令诸净信善男子、善女人等，得闻世尊药师琉璃光如来名号，乃至睡中亦以佛名觉悟其耳。世尊！若于此经受持读诵。或复为他演说开示；若自书、若教人书；恭敬尊重，以种种华香、涂香、末香、烧香、花鬘、璎珞、幡盖、伎乐，而为供养；以五色彩，作囊盛之；扫洒净处，敷设高座，而用安处。尔时、四大天王与其眷属，及余无量百千天众，皆诣其所，供养守护。世尊！若此经宝流行之处，有能受持，以彼世尊药师琉璃光如来本愿功德，及闻名号，当知是处无复横死；亦复不为诸恶鬼神夺其精气，设已夺者，还得如故，身心安乐'。

    佛告曼殊室利：‘如是！如是！如汝所说。曼殊室利！若有净信善男子、善女人等，欲供养彼世尊药师琉璃光如来者，应先造立彼佛形像，敷清净座而安处之。散种种花，烧种种香，以种种幢幡庄严其处。七日七夜，受八分斋戒，食清净食，澡浴香洁，著清净衣，应生无垢浊心，无怒害心，于一切有情起利益安乐，慈、悲、喜、舍平等之心，鼓乐歌赞，右绕佛像。复应念彼如来本愿功德，读诵此经，思惟其义，演说开示。随所乐求，一切皆遂：求长寿，得长寿，求富饶，得富饶，求官位得官位，求男女得男女'。

    ‘若复有人，忽得恶梦，见诸恶相；或怪鸟来集；或于住处百怪出现。此人若以众妙资具，恭敬供养彼世尊药师琉璃光如来者，恶梦、恶相诸不吉祥，皆悉隐没，不能为患。或有水、火、刀、毒、悬险、恶象、师子、虎、狼、熊、罴、毒蛇、恶蝎、蜈蚣、蚰蜒、蚊、虻等布；若能至心忆念彼佛，恭敬供养，一切怖畏皆得解脱。若他国侵扰，盗贼反乱，忆念恭敬彼如来者，亦皆解脱'。

    ‘复次、曼殊室利！若有净信善男子、善女人等，乃至尽形不事余天，唯当一心，归佛法僧，受持禁戒：若五戒、十戒，菩萨四百戒、苾刍二百五十戒，比丘尼五百戒。于所受中或有毁犯，怖堕恶趣，若能专念彼佛名号，恭敬供养者，必定不受三恶趣生。或有女人，临当产时，受于极苦；若能志心称名礼赞，恭敬供养彼如来者，众苦皆除。所生之子，身分具足，形色端正，见者欢喜，利根聪明，安隐少病，无有非人，夺其精气'。

    尔时、世尊告阿难言：‘如我称扬彼世尊药师琉璃光如来所有功德，此是诸佛甚深行处，难可解了，汝为信不？'

    阿难白言：‘大德世尊！我于如来所说契经不生疑惑，所以者何？一切如来身语意业无不清净。世尊！此日月轮可令堕落，妙高山王可使倾动，诸佛所言无有异也'。

    ‘世尊！有诸众生，信根不具，闻说诸佛甚深行处，作是思惟：云何但念药师琉璃光如来一佛名号，便获尔所功德胜利？由此不信，返生诽谤。彼于长夜失大利乐，堕诸恶趣，流转无穷！'

    佛告阿难：‘是诸有情若闻世尊药师琉璃光如来名号，至心受持，不生疑惑，堕恶趣者无有是处'。

    ‘阿难！此是诸佛甚深所行，难可信解；汝今能受，当知皆是如来威力。阿难！一切声闻、独觉，及未登地诸菩萨等，皆悉不能如实信解，唯除一生所系菩萨。阿难！人身难得；于三宝中，信敬尊重，亦难可得；闻世尊药师琉璃光如来名号，复难于是'。

    ‘阿难！彼药师琉璃光如来，无量菩萨行，无量善巧方便，无量广大愿；我若一劫，若一劫余而广说者，劫可速尽，彼佛行愿，善巧方便无有尽也！'

    尔时、众中，有一菩萨摩诃萨，名曰救脱，即从座起，偏袒一肩，右膝著地，曲躬合掌而白佛言：‘大德世尊！像法转时，有诸众生为种种患之所困厄，长病赢瘦，不能饮食，喉唇干燥，见诸方暗，死相现则，父母、亲属、朋友、知识啼泣围绕；然彼自身卧在本处，见琰魔使，引其神识至于琰魔法王之前。然诸有情，有俱生神，随其所作若罪若福，皆具书之，尽持授与琰魔法王。尔时、彼王推问其人，计算所作，随其罪福而处断之。时彼病人，亲属、知识，若能为彼归依世尊药师琉璃光如来，请诸众僧，转读此经，然七层之灯，悬五色续命神旛，或有是处彼识得还，如在梦中明了自见。或经七日，或二十一日，或三十五日，或四十九日，彼识还时，如从梦觉，皆自忆知善不善业所得果报；由自证见业果报故，乃至命难，亦不造作诸恶之业。是故净信善男子善女人等，皆应受持药师琉璃光如来名号，随力所能，恭敬供养'。

    尔时、阿难问救脱菩萨曰：‘善男子！应云何恭敬供养彼世尊药师琉璃光如来？续命旛灯复云何造'？救脱菩萨言：‘大德！若有病人，欲脱病苦，当为其人，七日七夜受持八分斋戒。应以饮食及余资具，随力所办，供养苾刍僧。昼夜六时，礼拜行道，供养彼世尊药师琉璃光如来。读诵此经四十九遍，然四十九灯；造彼如来形像七躯，一一像前各置七灯，一一灯量大如车轮，乃至四十九日光明不绝。造五色彩旛，长四十九杰手，应放杂类众生至四十九，可得过度危厄之难，不为诸横恶鬼所持'。

    ‘复次、阿难！若刹帝利、灌顶王等，灾难起时，所谓：人众疾疫难，他国侵逼难，自界叛逆难，星宿变怪难，日月薄蚀难，非时风雨难，过时不雨难。彼刹帝利灌顶王等，尔时应于一切有情起慈悲心，赦诸系闭。依前所说供养之法，供养彼世尊药师琉璃光如来。由此善根及彼如来本愿力故，令其国界即得安隐，风雨顺时，谷稼成熟，一切有情无病欢乐。于其国中，无有暴恶药叉等神恼有情者，一切恶相皆即隐没；而刹帝利灌顶王等寿命色力，无病自在，皆得增益'。

    ‘阿难！若帝后、妃主，储君、王子，大臣、辅相，中宫、彩女，百官、黎庶，为病所苦，及余厄难；亦应造立五色神旛，然灯续明，放诸生命，散杂色花，烧众名香；病得除愈，众难解脱'。

    尔时，阿难问救脱菩萨言：‘善男子！云何已尽之命而可增益'？救脱菩萨言：‘大德！汝岂不闻如来说有九横死耶？是故劝造续命旛灯，修诸福德，以修福故，尽其寿命不经苦患'。阿难问言：‘九横云何'？救脱菩萨言：‘若诸有情，得病虽轻，然无医药及看病者，设复遇医，授以非药，实不应死而便横死。又信世间邪魔、外道妖孽之师妄说祸福，便生恐动，心不自正，卜问觅祸，杀种种众生，解奏神明，呼诸魍魉，请乞福祐，欲冀延年，终不能得。愚痴迷惑，信邪倒见，遂令横死入于地狱，无有出期，是名初横。二者、横被王法之所诛戮。三者、畋猎嬉戏，耽淫嗜酒，放逸无度，横为非人夺其精气。四者、横为火焚。五者、横为水溺。六者、横为种种恶兽所啖。七者、横堕山崖。八者、横为毒药、厌祷、咒诅、起尸鬼等之所中害。九者、饥渴所困，不得饮食而便横死。是为如来略说横死，有此九种，其余复有无量诸横，难可具说！

    ‘复次、阿难！彼琰魔王主领世间名籍之记，若诸有情，不孝五逆，破辱三宝，坏君臣法，毁于性戒，琰魔法王随罪轻重，考而罚之。是故我今劝诸有情，然灯造旛，放生修福，令度苦厄，不遭众难'。

    尔时、众中有十二药叉大将，俱在会坐，所谓：宫毗罗大将，伐折罗大将，迷企罗大将，安底罗大将，頞你罗大将，珊底罗大将，因达罗大将，波夷罗大将，摩虎罗大将，真达罗大将，招杜罗大将，毗羯魔大将：此十二药叉大将，一一各有七千药叉，以为眷属。

    同时举声白佛言：‘世尊！我等今者蒙佛威力，得闻世尊药师琉璃光如来名号，不复更有恶趣之怖。我等相率，皆同一心，乃至尽形归佛法僧，誓当荷负一切有情，为作义利，饶益安乐。随于何等村城围邑，空闲林中，若有流布此经，或复受持药师琉璃光如来名号恭敬供养者，我等眷属卫护是人，皆使解脱一切苦难，诸有愿求悉令满足。或有疾厄求度脱者，亦应读诵此经，以五色缕，结我名字，得如愿已，然后解结'。

    尔时、世尊赞诸药叉大将言：‘善哉！善哉！大药叉将！汝等念报世尊药师琉璃光如来恩德者，常应如是利益安乐一切有情'。

    尔时、阿难白佛言：‘世尊！当何名此法门？我等云何奉持？'佛告阿难：此法门名说药师琉璃光如来本愿功德；亦名说十二神将饶益有情结愿神咒；亦名拔除一切业障；应如是持'！

    时薄伽梵，说是语已，诸菩萨摩诃萨，及大声闻，国王、大臣、婆罗门、居士、天龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、莫呼洛伽、人、非人等一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

**大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品**

唐罽宾国三藏般若奉诏译

尔时，普贤菩萨摩诃萨，称赞如来胜功德已，告诸菩萨及善财言：“善男子！如来功德，假使十方一切诸佛，经不可说不可说佛刹极微尘数劫，相续演说，不可穷尽！若欲成就此功德门，应修十种广大行愿。何等为十？

一者、礼敬诸佛。

二者、称赞如来。

三者、广修供养。

四者、忏悔业障。

五者、随喜功德。

六者、请转法轮。

七者、请佛住世。

八者、常随佛学。

九者、恒顺众生。

十者、普皆回向。

善财白言：‘大圣！云何礼敬乃至回向？’普贤菩萨告善财言：‘善男子！言礼敬诸佛者，所有尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹，极微尘数诸佛世尊，我以普贤行愿力故，深心信解，如对目前，悉以清净身语意业，常修礼敬。一一佛所，皆现不可说不可说佛刹极微尘数身。一一身，遍礼不可说不可说佛刹及微尘数佛。虚空界尽，我礼乃尽，以虚空界不可尽故，我此礼敬无有穷尽。如此乃至众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我礼乃尽。而众生界乃至烦恼无有尽故，我此礼敬无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言称赞如来者，所有尽法界、虚空界，十方三世一切刹土，所有极微一一尘中，皆有一切世间极微尘数佛；一一佛所，皆有菩萨海会围绕。我当悉以甚深胜解，现前知见，各以出过辩才天女微妙舌根，一一舌根，出无尽音声海，一一音声，出一切言辞海，称扬赞叹一切如来诸功德海。穷未来际，相续不断，尽于法界，无不周遍。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我赞乃尽。而虚空界乃至烦恼，无有尽故，我此赞叹无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言广修供养者，所有尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹极微尘中，一一各有一切世界极微尘数佛，一一佛所，种种菩萨海会围绕。我以普贤行愿力故，起深信解，现前知见，悉以上妙诸供养具而为供养。所谓华云、鬘云、天音乐云、天伞盖云、天衣服云、天种种香、涂香、烧香、末香，如是等云，一一量如须弥山王。然种种灯，酥灯、油灯，诸香油灯，一一灯柱如须弥山，一一灯油如大海水。以如是等诸供养具，常为供养。善男子！诸供养中，法供养最。所谓如说修行供养，利益众生供养，摄受众生供养，代众生苦供养，勤修善根供养，不舍菩萨业供养，不离菩提心供养。善男子！如前供养无量功德，比法供养一念功德，百分不及一，千分不及一，百千俱胝那由他分、迦罗分、算分、数分、喻分、优波尼沙陀分，亦不及一。何以故？以诸如来尊重法故。以如说修行，出生诸佛故。若诸菩萨行法供养，则得成就供养如来。如是修行，是真供养故。此广大最胜供养，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我供乃尽，而虚空界乃至烦恼不可尽故，我此供养亦无有尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言忏悔业障者，菩萨自念：我于过去无始劫中，由贪嗔痴，发身口意，作诸恶业，无量无边。若此恶业有体相者，尽虚空界不能容受。我今悉以清净三业，遍于法界极微尘刹一切诸佛菩萨众前，诚心忏悔，后不复造，恒住净戒一切功德。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我忏乃尽，而虚空界乃至众生烦恼不可尽故，我此忏悔无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言随喜功德者，所有尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹极微尘数诸佛如来，从初发心，为一切智，勤修福聚，不惜身命，经不可说不可说佛刹极微尘数劫，一一劫中，舍不可说不可说佛刹极微尘数头目手足。如是一切难行苦行，圆满种种波罗蜜门，证入种种菩萨智地，成就诸佛无上菩提及般涅槃，分布舍利，所有善根，我皆随喜。及彼十方一切世界，六趣四生，一切种类，所有功德，乃至一尘，我皆随喜。十方三世一切声闻及辟支佛，有学无学，所有功德，我皆随喜。一切菩萨所修无量难行苦行，志求无上正等菩提，广大功德，我皆随喜。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此随喜，无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言请转法轮者，所有尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹极微尘中，一一各有不可说不可说佛刹极微尘数广大佛刹。一一刹中，念念有不可说不可说佛刹极微尘数一切诸佛成等正觉，一切菩萨海会围绕。而我悉以身口意业，种种方便，殷勤劝请，转妙法轮。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我常劝请一切诸佛，转正法轮，无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言请佛住世者，所有尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹极微尘数诸佛如来，将欲示现般涅槃者，及诸菩萨、声闻、缘觉，有学无学，乃至一切诸善知识，我悉劝请莫入涅槃。经于一切佛刹极微尘数劫，为欲利乐一切众生。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此劝请，无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言常随佛学者，如此娑婆世界毗卢遮那如来，从初发心，精进不退，以不可说不可说身命而为布施。剥皮为纸，析骨为笔，刺血为墨，书写经典，积如须弥。为重法故，不惜身命，何况王位、城邑、聚落、宫殿、园林，一切所有，及余种种难行苦行，乃至树下成大菩提，示种种神通，起种种变化，现种种佛身，处种种众会，或处一切诸大菩萨众会道场，或处声闻及辟支佛众会道场，或处转轮圣王、小王眷属众会道场，或处刹利及婆罗门、长者、居士众会道场，乃至或处天龙八部、人非人等众会道场。处于如是种种众会，以圆满因，如大雷震，随其乐欲，成熟众生，乃至示现入于涅槃，如是一切，我皆随学。如今世尊毗卢遮那，如是尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹所有尘中一切如来，皆亦如是，于念念中，我皆随学。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此随学，无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言恒顺众生者，谓尽法界、虚空界，十方刹海所有众生，种种差别。所谓卵生、胎生、湿生、化生；或有依于地、水、火、风而生住者；或有依空及诸卉木而生住者，种种生类，种种色身，种种形状，种种相貌，种种寿量，种种族类，种种名号，种种心性，种种知见，种种欲乐，种种意行，种种威仪，种种衣服，种种饮食，处于种种村营、聚落、城邑、宫殿。乃至一切天龙八部、人非人等，无足、二足、四足、多足、有色、无色、有想、无想、非有想、非无想，如是等类，我皆于彼，随顺而转。种种承事，种种供养。如敬父母，如奉师长及阿罗汉，乃至如来，等无有异。于诸病苦，为作良医。于失道者，示其正路。于闇夜中，为作光明。于贫穷者，令得伏藏。菩萨如是平等饶益一切众生。何以故？菩萨若能随顺众生，则为随顺供养诸佛。若于众生尊重承事，则为尊重承事如来。若令众生生欢喜者，则令一切如来欢喜。何以故？诸佛如来以大悲心而为体故。因于众生，而起大悲：因于大悲，生菩提心；因菩提心，成等正觉。譬如旷野砂碛之中，有大树王，若根得水，枝叶华果悉皆繁茂。生死旷野菩提树王，亦复如是。一切众生而为树根，诸佛菩萨而为华果，以大悲水饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧华果。何以故？若诸菩萨以大悲水饶益众生，则能成就阿耨多罗三藐三菩提故。是故菩提属于众生。若无众生，一切菩萨终不能成无上正觉。善男子！汝于此义，应如是解。以于众生心平等故，则能成就圆满大悲。以大悲心随众生故，则能成就供养如来。菩萨如是随顺众生，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此随顺无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

复次，善男子！言普皆回向者，从初礼拜乃至随顺所有功德，皆悉回向，尽法界、虚空界一切众生。愿令众生，常得安乐，无诸病苦。欲行恶法，皆悉不成。所修善业，皆速成就。关闭一切诸恶趣门，开示人天涅槃正路。若诸众生，因其积集诸恶业故，所感一切极重苦果，我皆代受，令彼众生，悉得解脱，究竟成就无上菩提。菩萨如是所修回向，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此回向，无有穷尽。念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌。

善男子！是为菩萨摩诃萨十种大愿，具足圆满。若诸菩萨，于此大愿，随顺趣入，则能成熟一切众生，则能随顺阿耨多罗三藐三菩提，则能成满普贤菩萨诸行愿海。

是故善男子！汝于此义，应如是知。若有善男子、善女子，以满十方无量无边不可说不可说佛刹极微尘数一切世界，上妙七宝，及诸人天最胜安乐，布施尔所一切世界所有众生，供养尔所一切世界诸佛菩萨，经尔所佛刹极微尘数劫，相续不断，所得功德；若复有人，闻此愿王，一经于耳，所有功德，比前功德，百分不及一，千分不及一，乃至优波泥沙陀分亦不及一。或复有人，以深信心，于此大愿，受持读诵，乃至书写一四句偈，速能除灭五无间业。所有世间身心等病，种种苦恼，乃至佛刹极微尘数一切恶业，皆得消除。一切魔军、夜叉、罗刹、若鸠槃茶、若毗舍阇、若部多等，饮血啖肉诸恶鬼神，皆悉远离。或时发心，亲近守护。是故若人诵此愿者，行于世间，无有障碍。如空中月，出于云翳。诸佛菩萨之所称赞，一切人天皆应礼敬，一切众生悉应供养。此善男子，善得人身，圆满普贤所有功德。不久当如普贤菩萨，速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。若生人天，所在之处，常居胜族，悉能破坏一切恶趣，悉能远离一切恶友，悉能制服一切外道，悉能解脱一切烦恼。如师子王摧伏群兽，堪受一切众生供养。又复是人临命终时，最后刹那，一切诸根悉皆散坏；一切亲属悉皆舍离；一切威势悉皆退失；府向大臣、宫城内外、象马车乘、珍宝伏藏，如是一切无复相随。唯此愿王，不相舍离，于一切时，引导其前。一刹那中，即得往生极乐世界。到已即见阿弥陀佛、文殊师利菩萨、普贤菩萨、观自在菩萨、弥勒菩萨等。此诸菩萨，色相端严，功德具足，所共围绕。其人自见生莲华中，蒙佛授记。得授记已，经于无数百千万亿那由他劫，普于十方不可说不可说世界，以智慧力，随众生心而为利益。不久当坐菩提道场，降服魔军，成等正觉，转妙法轮。能令佛刹极微尘数世界众生，发菩提心，随其根性，教化成熟，乃至尽于未来劫海，广能利益一切众生。

善男子！彼诸众生，若闻、若信此大愿王，受持读诵，广为人说，所有功德，除佛世尊，余无知者。是故汝等，闻此愿王，莫生疑念，应当谛受。受已能读，读已能诵，诵已能持，乃至书写，广为人说。是诸人等，于一念中，所有行愿，皆得成就；所获福聚，无量无边！能于烦恼大苦海中，拔济众生，令其出离，皆得往生阿弥陀佛极乐世界。’

尔时普贤菩萨摩诃萨，欲重宣此义，普观十方而说偈言：

所有十方世界中  三世一切人师子  我以清净身语意  一切遍礼尽无余  
普贤行愿威神力  普现一切如来前  一身复现刹尘身  一一遍礼刹尘佛  
於一尘中尘数佛  各处菩萨众会中  无尽法界尘亦然  深信诸佛皆充满  
各以一切音声海  普出无尽妙言词  尽於未来一切劫  赞佛甚深功德海  
以诸最胜妙华蔓  伎乐涂香及伞盖  如是最胜庄严具  我以供养诸如来  
最胜衣服最胜香  末香烧香与灯烛  一一皆如妙高聚  我悉供养诸如来  
我以广大胜解心  深信一切三世佛  悉以普贤行愿力  普遍供养诸如来  
我昔所造诸恶业  皆由无始贪嗔痴  从身语意之所生  一切我今皆忏悔  
十方一切诸众生  二乘有学及无学  一切如来与菩萨  所有功德皆随喜  
十方所有世间灯  最初成就菩提者  我今一切皆劝请  转於无上妙法轮  
诸佛若欲示涅槃  我悉至诚而劝请  唯愿久住刹尘劫  利乐一切诸众生  
所有礼赞供养福  请佛住世转法轮  随喜忏悔诸善根  回向众生及佛道  
我随一切如来学  修习普贤圆满行  供养过去诸如来  及与现在十方佛  
未来一切天人师  一切意乐皆圆满  我愿普随三世学  速得成就大菩提  
所有十方一切刹  广大清净妙庄严  众会围绕诸如来  悉在菩提树王下  
十方所有诸众生  愿离忧患常安乐  获得甚深正法利  灭除烦恼尽无余  
我为菩提修行时  一切趣中成宿命  常得出家修净戒  无垢无破无穿漏  
天龙夜叉鸠般茶  乃至人与非人等  所有一切众生语  悉以诸音而说法  
勤修清净波罗蜜  恒不忘失菩提心  灭除障垢无有余  一切妙行皆成就  
於诸惑业及魔境  世间道中得解脱  犹如莲华不著水  亦如日月不住空  
悉除一切恶道苦  等与一切众生乐  如是经於刹尘劫  十方利益恒无尽  
我常随顺诸众生  尽於未来一切劫  恒修普贤广大行  圆满无上大菩提  
所有与我同行者  於一切处同集会  身口意业皆同等  一切行愿同修学  
所有益我善知识  为我显示普贤行  常愿与我同集会  於我常生欢喜心  
愿常面见诸如来  及诸佛子众围绕  於彼皆兴广大供  尽未来劫无疲厌  
愿持诸佛微妙法  光显一切菩提行  究竟清净普贤道  尽未来劫常修习  
我於一切诸有中  所修福智恒无尽  定慧方便及解脱  获诸无尽功德藏  
一尘中有尘数刹  一一刹有难思佛  一一佛处众会中  我见恒演菩提行  
普尽十方诸刹海  一一毛端三世海  佛海及与国土海  我遍修行经劫海  
一切如来语清净  一言具众音声海  随诸众生意乐音  一一流佛辩才海  
三世一切诸如来  於彼无尽语言海  恒转理趣妙法轮  我深智力普能入  
我能深入于未来  尽一切劫为一念  三世所有一切劫  为一念际我皆入  
我於一念见三世  所有一切人师子  亦常入佛境界中  如幻解脱及威力  
於一毛端极微中  出现三世庄严刹  十方尘刹诸毛端  我皆深入而严净  
所有未来照世灯  成道转法悟群有  究竟佛事示涅槃  我皆往诣而亲近  
速疾周遍神通力  普门遍入大乘力  智行普修功德力  威神普覆大慈力  
遍净庄严胜福力  无著无依智慧力  定慧方便威神力  普能积集菩提力  
清净一切善业力  摧灭一切烦恼力  降伏一切诸魔力  圆满普贤诸行力  
普能严净诸刹海  解脱一切众生海  善能分别诸法海  能甚深入智慧海  
普能清净诸行海  圆满一切诸愿海  亲近供养诸佛海  修行无倦经劫海  
三世一切诸如来  最胜菩提诸行愿  我皆供养圆满修  以普贤行悟菩提  
一切如来有长子  彼名号曰普贤尊  我今回向诸善根  愿诸智行悉同彼  
愿身口意恒清净  诸行刹土亦复然  如是智慧号普贤  愿我与彼皆同等  
我为遍净普贤行  文殊师利诸大愿  满彼事业尽无余  未来际劫恒无倦  
我所修行无有量  获得无量诸功德  安住无量诸行中  了达一切神通力  
文殊师利勇猛智  普贤慧行亦复然  我今回向诸善根  随彼一切常修学  
三世诸佛所称叹  如是最胜诸大愿  我今回向诸善根  为得普贤殊胜行  
愿我临欲命终时  尽除一切诸障碍  面见彼佛阿弥陀  即得往生安乐刹  
我即往生彼国已  现前成就此大愿  一切圆满尽无余  利乐一切众生界  
彼佛众会咸清净  我时于胜莲华生  亲睹如来无量光  现前授我菩提记  
蒙彼如来授记已  化身无数百俱胝  智力广大遍十方  普利一切众生界  
乃至虚空世界尽  众生及业烦恼尽  如是一切无尽时  我愿究竟恒无尽  
十方所有无边刹  庄严众宝供如来  最胜安乐施天人  经一切刹微尘劫  
若人于此胜愿王  一经于耳能生信  求胜菩提心渴仰  获胜功德过于彼  
即常远离恶知识  永离一切诸恶道  速见如来无量光  具此普贤最胜愿  
此人善得胜寿命  此人善来人中生  此人不久当成就  如彼普贤菩萨行  
往昔由无智慧力  所造极恶五无间  诵此普贤大愿王  一念速疾皆消灭  
族姓种类及容色  相好智慧咸圆满  诸魔外道不能摧  堪为三界所应供  
速诣菩提大树王  坐已降伏诸魔众  成等正觉转法轮  普利一切诸含识  
若人於此普贤愿  读诵受持及演说  果报唯佛能证知  决定获胜菩提道  
若人诵此普贤愿  我说少分之善根  一念一切悉皆圆  成就众生清净愿  
我此普贤殊胜行  无边胜福皆回向  普愿沉溺诸众生  速往无量光佛刹

尔时，普贤菩萨摩诃萨，于如来前，说此普贤广大愿王清净偈已。善财童子，踊跃无量，一切菩萨，皆大欢喜。如来赞言：‘善哉！善哉！’尔时，世尊与诸圣者菩萨摩诃萨，演说如是不可思议解脱境界胜法门时，文殊师利菩萨而为上首。诸大菩萨，及所成熟六千比丘，弥勒菩萨而为上首。贤劫一切诸大菩萨，无垢普贤菩萨而为上首。一生补处住灌顶位诸大菩萨，及余十方种种世界，普来集会。一切刹海极微尘数菩萨摩诃萨众、大智舍利弗、摩诃目犍连等而为上首。诸大声闻，并诸人天一切世主、天、龙、夜叉、乾达婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩侯罗伽、人非人等一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

**梵网经**

梵網經序

夫宗本湛然。理不可易。是以妙窮於玄原之境。萬行起於深信之宅。是以天竺法師鳩摩羅什。誦持此品以為心首。此經本有一百十二卷六十一品。什少踐於大方。齊異學於迦夷。弘始三年淳風東扇。秦主姚興。道契百王。玄心大法。於草堂之中。三千學士。與什參定。大小二乘五十餘部。唯梵網經最後誦出。時融影三百人等。一時受菩薩十戒。豈唯當時之益。乃有累劫之津。故與道融別書出此心地一品。當時有三百餘人誦此一品。故即書是品八十一部。流通於後代持誦相授。囑諸後學好道君子。願來劫不絕。共見龍華

梵網經序

沙門僧肇作

夫梵網經者。蓋是萬法之玄宗。眾經之要旨。大聖開物之真模。行者階道之正路。是以。如來權教。雖復無量。所言要趣。莫不以此為指南之說。是以秦主。識達圜中。神凝紛表。雖威綸四海。而沾想虛玄。雖風偃八荒。而靜慮塵外。故弘始三年淳風東扇。於是。詔天竺法師鳩摩羅什。在長安草堂寺。及義學沙門三千餘僧。手執梵文。口翻解釋。五十餘部。唯梵網經。一百二十卷六十一品。其中菩薩心地品第十。專明菩薩行地。是時。道融道影三百人等。即受菩薩戒。人各誦此品。以為心首。師徒義合。敬寫一品八十一部。流通於世。欲使仰希菩提者。追蹤以悟理故。冀於後代同聞焉

梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷（上）

後秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯

爾時釋迦牟尼佛。在第四禪地中摩醯首羅天王宮。與無量大梵天王不可說不可說菩薩眾說蓮花臺藏世界盧舍那佛所說心地法門品。是時釋迦身放慧光所照。從此天王宮乃至蓮花臺藏世界。其中一切世界一切眾生。各各相視歡喜快樂。而未能知此光光何因何緣。皆生疑念。無量天人亦生疑念

爾時眾中玄通華光王菩薩從大莊嚴花光明三昧起。以佛神力放金剛白雲色光光照一切世界。是中一切菩薩皆來集會。與共同心異口。問此光光為何等相。是時釋迦即擎接此世界大眾。還至蓮花臺藏世界百萬億紫金剛光明宮中。見盧舍那佛坐百萬蓮花赫赫光明座上。時釋迦佛及諸大眾。一時禮敬盧舍那佛足下已。釋迦佛言。此世界中地及虛空一切眾生。為何因何緣得成菩薩十地道。當成佛果為何等相。如如佛性本原品中廣問一切菩薩種子

爾時盧舍那佛即大歡喜。現虛空光體性本原成佛常住法身三昧。示諸大眾。是諸佛子。諦聽善思修行。我已百阿僧祇劫修行心地。以之為因初捨凡夫成等正覺號為盧舍那。住蓮花臺藏世界海。其臺周遍有千葉。一葉一世界為千世界。我化為千釋迦據千世界。後就一葉世界。復有百億須彌山百億日月百億四天下百億南閻浮提。百億菩薩釋迦坐百億菩提樹下。各說汝所問菩提薩埵心地。其餘九百九十九釋迦。各各現千百億釋迦亦復如是。千花上佛是吾化身。千百億釋迦是千釋迦化身。吾已為本原名為盧舍那佛

爾時蓮花臺藏座上盧舍那佛。廣答告千釋迦千百億釋迦。所問心地法品。諸佛當知。堅信忍中。十發趣心向果。一捨心。二戒心。三忍心。四進心。五定心。六慧心。七願心。八護心。九喜心。十頂心。諸佛當知。從是十發趣心入堅法忍中。十長養心向果。一慈心。二悲心。三喜心。四捨心。五施心。六好語心。七益心。八同心。九定心。十慧心。諸佛當知。從是十長養心入堅修忍中。十金剛心向果。一信心。二念心。三迴向心。四達心。五直心。六不退心。七大乘心。八無相心。九慧心。十不壞心。諸佛當知。從是十金剛心。入堅聖忍中。十地向果。一體性平等地。二體性善慧地。三體性光明地。四體性爾焰地。五體性慧照地。六體性華光地。七體性滿足地。八體性佛吼地。九體性華嚴地。十體性入佛界地。是四十法門品。我先為菩薩時修入佛果之根原。如是一切眾生。入發趣長養金剛十地。證當成果。無為無相大滿常住。十力十八不共行。法身智身滿足

爾時蓮花臺藏世界盧舍那佛。赫赫大光明座上。千花上佛千百億佛一切世界佛。是座中有一菩薩名華光王大智明菩薩。從坐而立白盧舍那佛言。世尊佛。上略開十發趣十長養十金剛十地名相。其一一義中未可解了。唯願說之。唯願說之。妙極金剛寶藏一切智門。如來百觀品中已明問

爾時盧舍那佛言。千佛諦聽。汝先言云何義者。發趣中

若佛子。捨心者。一切捨。國土城邑田宅金銀明珠。男女己身有為諸物一切捨無為無相。我人知見假會合成。主者造作我見十二因緣。無合無散無受者。十二入十八界五陰。一切一合相無我我所相。假成諸法。若內一切法外一切法不捨不受。菩薩爾時名如假會觀現前。故捨心入空三昧

若佛子。戒心者。非非戒無受者。十善戒無師說法。欺盜乃至邪見無集者。慈良清直正實正見捨喜等。是十戒體性。制止八倒一切性離一道清淨

若佛子。忍心者。有無相慧體性。一切空空忍一切處忍。名無生行忍一切處得名如苦忍。無量行一一名忍。無受無打無刀杖瞋心皆如如。無一一諦一相。無無相。有無有相。非非心相。緣無緣相。立住動止我人縛解。一切法如。忍相不可得

若佛子。進心者。若四威儀一切時行。伏空假會法性。登無生山。而見一切有無如有如無。大地青黃赤白一切入。乃至三寶智性。一切信進道。空無生無作無慧。起空入世諦法亦無二相。續空心通達進分善根

若佛子。定心者。寂滅無相。無相人爾時入內空。值道心眾生。不道緣不見無相。無量行無量心三昧。凡夫聖人無不入三昧。體性相應一切。以定力故。我人作者受者。一切縛見性是障因緣。散風動心不寂而滅空空八倒無緣。假靜慧觀。一切假會念念滅。受一切三界果罪性。皆由定滅而生一切善

若佛子。慧心者。空慧非無緣。知體名心。分別一切法假名主者。與道通同。取果行因入聖捨凡滅罪起福。縛解盡是體性功用。一切見常樂我淨煩惱。慧性不明故。以慧為首。修不可說觀慧入中道一諦。其無明障慧非相非來非緣非罪非八倒。無生滅慧光明焰。為照樂虛。方便轉變神通。以智體性所為慧用故

若佛子。願心者。願大求一切求。以果行因故。願心連願心連相續。百劫得佛滅罪。求求至心無生空一。願觀觀入定照。無量見縛以求心故解脫。無量妙行以求心成。菩提無量功德以求為本。初發求心中間修道。行滿願故佛果便成。觀一諦中道非照非界非沒。生見見非解慧。是願體性。一切行本原

若佛子。護心者。護三寶護一切行功德。使外道八倒惡邪見不嬈正信。滅我縛見縛無生。照達二諦觀心現前。以護根本無相護。護空無作無相。以心慧連入無生。空道智道皆明光明光護觀入空。假分分幻化幻化所起。如無如無。法體集散不可護。觀法亦爾

若佛子。喜心者。見他人得樂。常生喜悅。及一切物假空照寂。而不入有為不無寂然。大樂無合有受而化。有法而見。玄假法性。平等一觀心心行。多聞一切佛行功德。無相喜智。心心生念而靜照。樂心緣一切法

若佛子。頂心者。是人最上智。滅無我輪見疑身一切瞋等如頂。觀連觀連如頂。法界中因果。如如一道最勝上如頂。如人頂。非非身見六十二見。五眾生滅。神我主人動轉屈申。無作無受無行不可捉縛者。是人爾時入內空值道。心眾生不見緣不見非緣。住頂三昧寂滅定。發行趣道。性實我人常見八倒生。緣不二法門。不受八難。幻化果畢竟不受。唯一眾生。去來坐立修行滅罪。除十惡生十善。入道正人正智正行菩薩達觀現前不受六道果。必不退佛種性中。生生入佛家。不離正信。上十天光品廣說。盧舍那佛言。千佛汝先問。長養十心者。若佛子。慈心者。常行慈心生樂因已。於無我智中樂相應觀入法。受想行識色等大法中。無生無住無滅如幻化。如如無二。故一切修行成法輪。化被一切。能生正信不由魔教。亦能使一切眾生得慈樂果。非實非善惡果。解空體性三昧

若佛子。悲心者。以悲空空無相。悲緣行道自滅一切苦。於一切眾生無量苦中生智。不殺生緣不殺法緣不著我緣。故常行不殺不盜不婬。而一眾生不惱。發菩提心者。於空見一切法如實相。種性行中生道智心。於六親六惡親惡三品中。與上樂智。上惡緣中九品得樂。果空現時自身他一切眾生平等。一樂起大悲

若佛子。喜心者。悅喜無生心時。種性體相道智空空。喜心不著我所。出沒三世因果無集。一切有入空觀行成等喜一切眾生。起空入道捨惡知識。求善知識示我好道使諸眾生入佛法家。法中常起歡喜入法位中。復令是諸眾生入正信。捨邪見背六道苦故喜

若佛子。捨心者。常生捨心。無造無相空法中如虛空。於善惡有見無見罪福二中。平等一照。非人非我所心。而自他體性不可得為大捨。及自身肉手足男女國城。如幻化水流燈焰一切捨。而無生心常修其捨

若佛子。施心者。能以施心被一切眾生。身施口施意施財施法施。教導一切眾生內身外身國城男女田宅。皆如如相。乃至無念財物。受者施者亦內亦外無合無散。無心行化達理達施。一切相現在前行

若佛子。好語心者。入體性愛語三昧第一義諦法語義語。一切實語者皆順一語。調和一切眾生心無瞋無諍。一切法空智無緣常生愛。心行順佛意。亦順一切他人。以聖法語教諸眾生。常行如心發起善根

若佛子。利益心者。利益心時。以實智體性廣行智道。集一切明焰法門。集觀行七財。前人得利益故受身命。而入利益三昧。現一切身一切口一切意。而震動大世界。一切所為所作。他人入法種空種道種中。得益得樂。現形六道。無量苦惱之事不以為患。但益人為利

若佛子。同心者。以道性智同空無生法中。以無我智同生無二。空同原境諸法如相。常生常住常滅。世法相續流轉無量。而能現無量形身色心等業。入諸六道一切事同。空同無生。我同無物。而分身散形故。入同法三昧

若佛子。空心者。復從定心。觀慧證空心心靜緣。於我所法識界色界中。而不動轉。逆順出沒故。常入百三昧十禪支。以一念智作是見。一切我人若內若外眾住種子。皆無合散。集成起作而不可得

若佛子。慧心者。作慧見心。觀諸邪見結患等縛。無決定體性。順忍空同故。非陰非界非入非眾生。非一我非因果非三世法。慧性起光光。一焰明明見虛無受。其慧方便生長養心。是心入起空空道。發無生心。上千海明王品。已說心百法明門

盧舍那佛言。千佛汝先言金剛種子有十心若佛子。信心者。一切行以信為首眾德根本不起外道邪見心。諸見名著。結有造業必不受。入空無為法中。三相無。無無生。無生無住。住無滅滅無。有一切法空。世諦第一義諦智。盡滅異空。色空細心心空。細心心心空故。信信寂滅。無體性和合亦無依。然主者我人名用。三界假我我。無得集相。故名無相信

若佛子。念心者。作念。六念常覺乃至常施第一義諦。空無著無解。生住滅相不動不到去來。而於諸業受者。一合相迴向入法界智。慧慧相乘。乘乘寂滅。焰焰無常。光光無生。無生不起。轉易空道變前轉後。變變轉化。化化轉轉。變同時同住焰焰一相生滅一時。已變未變。變變化。亦得一受亦如是

若佛子。迴向心者。第一義空。於實法空智照有實諦。業道相續因緣中道。名為實諦。假名諸法我人主者。名為世諦。於此二有諦深深入空而無去來。幻化受果而無受。故深深心解脫

若佛子。達照心者。忍順一切實性。性性無縛無解無礙。法達義達。辭達教化達。三世因果眾生根行。如如不合不散。無實用無用無名用。用用一切空空空照達空。名為通達一切法空。空空如如相不可得

若佛子。直心者。直照取緣神我入無生智。無明神我空空中空。空空理心在有在無。而不壞道種子。無漏中道一觀。而教化一切十方眾生。轉一切眾生皆入薩婆若空真性真性真行於空。三界主者結縛而不受

若佛子。不退心者。不入一切凡夫地不起雜長養諸見。亦復不起習因相似我人。入三界業亦行空而不住退。解脫於第一中道。一合行故不行退。本際無二故而不念退。空生觀智如如相續。乘乘心入不二。常空生心一道一淨。為不退一道一照

若佛子。獨大乘心者。解解一空故。一切行心名一乘。乘一空智。智乘行乘。乘智。心心任運任用任載任一切眾生。度三界河結縛河生滅河。行者坐乘任用載用。智心趣入佛海。故一切眾生未得空智任用。不名為大乘。但名乘得度苦海

若佛子。無相心者。忘想解脫。照般若波羅蜜無二。一切結業三世法如如一諦。而行於無生空。自知得成佛。一切佛是我等者。一切賢聖是我同學。皆同無生空。故名無相心

若佛子。如如慧心者。無量法界無集無受生。生生煩惱而不縛。一切法門。一切賢所行道。一切聖所觀法。所有亦如是。一切佛教化方便法。我皆集在心中。外道一切論邪定功用。幻化魔說佛說皆分別。入二諦處非一非二。非有陰界入。是慧光明。光明照性入一切法

若佛子。不壞心者。入聖地智近解脫位。得道正門。明菩提心。伏忍順空八魔不壞。眾聖摩頂諸佛勸發。入摩頂三昧。放身光光照十方佛土。入佛儀神。出沒自在動大千界。與平等地心無二無別。而非中觀知道。以三昧力故。光中見佛無量國土。現為說法。爾時即得頂三昧。登虛空平等地。總持法門聖行滿足。心心行空。空空慧中道無相照故。一切相滅得金剛三昧門。入一切行門。入虛空平等地。如佛華經中廣說

盧舍那佛言。千佛汝先問。十地者有何義。若佛子。菩提薩埵入平等慧體性地。真實法化一切行華光滿足。四天果乘用任化。無方理化。神通十力十號十八不共法。住佛淨土。無量大願。辯才無畏。一切論一切行我皆得入。生出佛家坐佛性地。一切障礙凡夫因果畢竟不受。大樂歡喜。從一佛土入無量佛土。從一劫入無量劫。不可說法為可說法。及照見一切法。逆順見一切法。常入二諦而在第一義中。以一智知十地次第。一一事示眾生。而常心心中道。以一智知一切佛土殊品及佛所說法。而身心不變。以一智知十二因緣十惡種性。而常住善道。以一智見有無二相。以一智知入十禪支行三十七道。而現一切色身六道。以一智知十方色色。分分了起。入受色報。而心心無縛。光光照一切。是故無生信忍空慧常現在前。從一地二地乃至佛界。其中間一切法門一時而行故。略出平等地功德海藏行願。如海一渧毛頭許事

若佛子。菩提薩埵善慧體性地。清淨明達一切善根。所謂慈悲喜捨慧。一切功德本從初觀入大空慧方便道智中。見諸眾生無非苦諦皆有識心。三惡道刀杖一切苦惱緣中生識。名為苦諦三苦相者。如身初覺。從刀杖身色陰二緣中生覺。為行苦緣。次意地覺緣身覺所緣得刀杖及身創腫等法故。覺苦苦緣。重故苦苦。次受行覺二心。緣向身色陰壞創中。生苦覺故。名為壞苦緣。是以三覺次第生三心。故為苦苦。一切有心眾生。見是三苦起無量苦惱因緣故。我於是中入教化道三昧。現一切色身於六道中。十種辯才說諸法門。謂苦識苦緣刀杖緣具。苦識行身創腫發壞。內外觸中或具不具。具二緣中生識識作識受觸識。名為苦識。行二緣故心心緣色。心觸觸惱受煩毒時。為苦苦。心緣識初在根覺緣。名為苦覺。心作心受觸識覺觸。未受煩毒時。是名行苦。逼迮生覺如斲石火。於身心念念生滅。身散壞轉變化。識入壞緣緣集散心苦心惱。受念後緣染著心心不捨。是為壞苦。三界一切苦諦。復觀無明集無量心作一切業。相續相連習因集因。名為集諦。正見解脫空空智道心心。名以智道道諦。盡有果報盡有因。清淨一照體性。妙智寂滅一諦。慧品具足名根。一切慧性起空入觀。是初善根。第二觀捨一切貪著。行一切平等空捨。無緣而觀諸法空際一想。我觀一切十方地土。皆吾昔身所用故土。四大海水是吾故水一切劫火是吾昔身故所用火一切風輪是吾故所用氣。我今入此地中。法身滿足捨吾故身。畢竟不受四大分段不淨故身。是為捨品具足。第三次觀於所化一切眾生。與人天樂。十地樂。離十惡畏樂得妙華三昧樂。乃至佛樂。如是觀者慈品具足。菩薩爾時住是地中無癡無貪無瞋。入平等一諦智。一切行本。遊佛一切世界。現化無量法身。如一切眾生天華品說

若佛子。菩提薩埵光明體性地。以三昧解了智。知三世一切佛法門。十二法品名味句。重誦。記別。直語。偈。不請說。律戒。譬喻。佛界。昔事。方正。未曾有。談說。是法體性名第一義別。是名味句中說一切有為法。分分受生。初入識胎。四大增長色心名六住。於根中起實覺。未別苦樂名觸識。又覺苦樂識名三受。連連覺著受無窮。已欲我見戒取善惡有。識初名生。識終名死。是十品現在苦因緣果觀。是行相中道。我久已離故。無自體性。入光明神通。總持辯才。心心行空。而十方佛土中現劫化轉化百劫千劫。國土中養神通。禮敬佛前諮受法言。復現六道身。一音中說無量法品。而眾生各自分分得聞心所欲之法。苦空無常無我一諦之音。國土不同身心別化。是妙華光明地中略開一毛頭許。如法品解觀法門千三昧品說

若佛子。菩提薩埵體性地中。爾真焰俗。不斷不常。即生即住即滅。一世一時一有。種異異現異故。因緣中道非一非二。非善非惡非凡非佛故。佛界凡界一一。是名為世諦。其智道觀。無一無二。玄道定品。所謂說佛心行初覺定因。信覺思覺靜覺上覺念覺慧覺觀覺猗覺樂覺捨覺。是品品方便道。心心入定果。是人住定中。焰焰見法行空。若起念定。入生心定生愛。順道道法化生。名法樂忍住忍證忍寂滅忍。故諸佛於入光光華三昧中。現無量佛以手摩頂一音說法。百千起發而不出定。住定味樂定。著定貪定。一劫千劫中住定。見佛蓮花座說百法門。是人供養聽法。一劫住定。時諸佛光中摩頂。發起定品出相進相去向相故。不沒不退不墮不住。頂三昧法上樂忍。永盡無餘。即入一切佛土修行無量功德品。行行皆光明。入善權方便。化教一切眾生能使得見佛體性常樂我淨。是人生住是地中行化法門漸漸深妙華觀智入體性中道。一切法門品滿足。猶如金剛。上日月道品已明斯義

若佛子。菩提薩埵慧照體性地。法有十種力生品。起一切功德行。以一慧方便知善惡二業別行。處力品。善作惡作業智力品。一切欲求願六道生生果欲力品。六道性分別不同性力品。一切善惡根一一不同根力品。邪定正定不定是名定力品。一切因果乘是因乘是果至果處乘因道是道力品。五眼知一切法見一切受生故天眼力品。百劫事一一知宿世力品。於一切生煩惱滅一切受無明滅解脫力品。是十力品智。知自修因果。亦知一切眾生因果分別。而身心口別用。以淨國土為惡國土。以惡國土為妙樂土。能轉善作惡轉惡作善。色為非色非色為色。以男為女以女為男。以六道為非六道。非六道為六道。乃至地水火風。非地水火風。是人爾時以大方便力。從一切眾生而見不可思議。下地所不能知覺舉足下足事。是人大明智。漸漸進分分智。光光無量無量。不可說不可說法門。現在前行

若佛子。菩提薩埵體性華光地。能於一切世界中。十神通明智品。以示一切眾生種種變化。以天眼明智知三世國土中微塵等一切色。分分成六道眾生身。一一身微塵細色成大色分分知。以天耳智知十方三世六道眾生苦樂音聲。非非音。非非聲。一切法聲。以天身智知一切色。色非色。非男非女形。於一念中遍十方三世國土劫量。大小國土中微塵身。以天他心智知三世眾生心中所行。十方六道中一切眾生心心所念苦樂善惡等事。以天人智知十方三世國土中一切眾生宿世苦樂受命。一一知命續百劫。以天解脫智知十方三世眾生解脫斷除一切煩惱。若多若少從一地乃至十地滅滅皆盡。以天定心智知十方三世國土中眾生心。定不定非定非不定。起定方法有所攝受三昧百三昧。以天覺智知一切眾生已成佛未成佛。乃至一切六道人心心。亦知十方佛心中所說法。以天念智知百劫千劫大小劫中。一切眾生受命命久近。以天願智知一切眾生賢聖十地。三十心中一一行願。若求苦樂若法非法。一切求十願。百千大願品具足。是人住地中。十神通明中。現無量身心口分別用。說地功德。百千萬劫不可窮盡。而爾所釋迦略開神通明品。如觀十二因緣品中說

若佛子。菩提薩埵滿足體性地。入是法中十八聖人智品。下地所不共。所謂身無漏過。口無語罪。念無失念。離八法。一切法中捨。常在三昧。是入地六品具足。復從是智生六足智。三界結習畢竟不受故欲具足。一切功德一切法門。所求滿故進心足。一切法事一切劫事一切眾生事。以一心中一時知故念心足。是二諦相。六道眾生一切法故智慧足。知十發趣人中至一切佛無結無習故解脫足。是一切眾生知他人自我弟子無漏無諸煩習故。以智知他身解脫足。是人入六滿足明智中便起智。身隨六道眾生心行口辯說無量法門品。示一切眾生故。隨一切眾生心行。常入三昧。而十方大地動虛空化華故。能令眾生心行。以大明具足。見過去一切劫中佛出世。亦是示一切眾生心。以無著智。見現十方一切國土中一切佛。一切眾生心心所行。以神通智。見未來中一切劫一切佛出世。一切眾生從是佛受道聽法故。住是十八聖人中心心三昧。觀三界微塵等色是我故身。一切眾生是我父母。而今入是地中。一切功德一切神光。一切佛所行法。乃至八地九地中一切法門品。我皆已入故。於一切佛國土中。示現作佛成道轉法輪。示入滅度。轉化他方過去來今一切國土中

若佛子。菩提薩埵佛吼體性地。入法王位三昧。其智如佛。佛吼三昧故。十品大明定門常現在前。華光音入心三昧。其空慧者。謂內空慧門。外空慧門。有為空慧門。無為空慧門。性空慧門。無始空慧門。第一義空慧門。空空慧門。空空復空慧門。空空復空空慧門。如是十空門下地所不知。虛空平等地。不可說不可說。神通道智。以一念智。知一切法分分別異。而入無量佛國土中。一一佛前諮受法。轉法度與一切眾生。而以法藥施一切眾生。為大法師為大導師。破壞四魔。法身化化入佛界。是諸佛數。是諸九地十地數中。長養法身。百千陀羅尼門。百千三昧門。百千金剛門。百千神通門。百千解脫門。如是百千虛空平等門中。而大自在一念一時行。劫說非劫非劫說劫。非道說道道說非道。非六道眾生說六道眾生。六道眾生說非六道眾生。非佛說佛佛說非佛。而入出諸佛體性三昧中。反照順照逆照。前照後照。因照果照。空照有照。第一中道義諦照。是智唯八地所證。下地所不及。不動不到不出不入不生不滅。是地法門品。無量無量不可說不可說。今以略開地中百千分一毛頭許事。羅漢品中已明

若佛子。菩提薩埵佛花嚴體性地。以佛威儀如來三昧自在王王定。出入無時。於十方三千世界中百億日月百億四天下。一時成佛轉法輪乃至滅度。一切佛事以一心中一時示現一切眾生。一切色身。八十種好三十二相。自在樂虛空同。無量大悲光明相好莊嚴。非天非人非六道。一切法外而常行六道。現無量身無量口無量意。說無量法門。而能轉魔界入佛界。佛界入魔界。復轉一切見入佛見。佛見入一切見。佛性入眾生性。眾生性入佛性。其地光光光照。慧慧照。明焰明焰。無畏無量十力十八不共法。解脫涅槃無為一道清淨。而以一切眾生作父母兄弟。為其說法盡一切劫得道果。又現一切國土。為一切眾生相視如父如母。天魔外道相視如父母。住是地中從生死際起至金剛際。以一念心中現如是事。而能轉入無量眾生界。如是無量。略說如海一渧

若佛子。菩提薩埵入佛界體性地。其大慧空。空復空空復空。如虛空性。平等智有如來性。十功德品具足。空同一相體性無為。神虛體一法同法性。故名如來。應順四諦二諦盡生死輪際。法養法身無二。是名應供。遍覆一切世界中一切事。正智聖解脫智。知一切法有無一切眾生根故。是正遍知。明明修行佛果時足故。是明行足。善逝三世佛法。法同先佛。去佛去時善善來時善善。是名善逝。是人行是上德。入世間中教化眾生。使眾生解脫一切結縛。故名世間解脫。是人一切法上入佛威神。儀形如佛大士行處。為世間解脫。名無上士。調順一切眾生。名為丈夫。於天人中教化一切眾生。諮受法言故。是天人師。妙本無二佛性玄覺常常大滿。一切眾生禮拜故尊敬故。是佛世尊。一切人諮受奉教故。是佛地。是地中一切聖人之所入處故。名佛界地。爾時坐寶蓮花上。一切與授記歡喜。法身手摩其頂。同見同學菩薩異口同音讚歎無二。又有百千億世界中一切佛一切菩薩。一時雲集。請轉不可說法輪。虛空藏化導法門。是地有不可說奇妙法門品。奇妙三明三昧門陀羅尼門。非下地凡夫心識所知。唯佛佛無量身口心意可盡其原。如光音天品中說十無畏與佛道同

梵網經菩薩戒序

諸佛子等。合掌至心聽。我今欲說諸佛大戒序。眾集默然聽。自知有罪當懺悔。懺悔即安樂。不懺悔罪益深。無罪者默然。默然故當知眾清淨。諸大德優婆塞優婆夷等諦聽。佛滅度後於像法中。應當尊敬波羅提木叉。波羅提木叉者即是此戒。持此戒時如暗遇明如貧得寶如病得差如囚繫出獄如遠行者得歸。當知此則是眾等大師。若佛住世無異此也。怖心難生善心難發。故經云。勿輕小罪以為無殃。水滴雖微漸盈大器。剎那造罪殃墮無間。一失人身萬劫不復。壯色不停猶如奔馬。人命無常過於山水。今日雖存明亦難保。眾等各各一心勤修精進。慎勿懈怠懶惰睡眠縱意。夜即攝心存念三寶。莫以空過徒設疲勞後代深悔。眾等各各一心謹依此戒。如法修行應當學

梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷（下）

後秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯

爾時盧舍那佛。為此大眾。略開百千恒河沙不可說法門中心地。如毛頭許。是過去一切佛已說。未來佛當說。現在佛今說。三世菩薩已學當學今學。我已百劫修行是心地。號吾為盧舍那。汝諸佛轉我所說。與一切眾生開心地道。時蓮花臺藏世界赫赫天光師子座上盧舍那佛放光光。告千花上佛。持我心地法門品。而去復轉為千百億釋迦及一切眾生。次第說我上心地法門品。汝等受持讀誦一心而行

爾時千花上佛千百億釋迦。從蓮花藏世界赫赫師子座起。各各辭退舉身放不可思議光。光皆化無量佛。一時以無量青黃赤白花供養盧舍那佛。受持上說心地法門品竟。各各從此蓮花藏世界而沒。沒已入體性虛空花光三昧。還本源世界閻浮提菩提樹下。從體性虛空華光三昧出。出已方坐金剛千光王座。及妙光堂說十世界海。復從座起至帝釋宮說十住。復從座起至炎天中說十行。復從座起至第四天中說十迴向。復從座起至化樂天說十禪定。復從座起至他化天說十地。復至一禪中說十金剛。復至二禪中說十忍。復至三禪中說十願。復至四禪中摩醯首羅天王宮。說我本源蓮花藏世界盧舍那佛所說心地法門品。其餘千百億釋迦亦復如是無二無別。如賢劫品中說

爾時釋迦牟尼佛。從初現蓮花藏世界。東方來入天王宮中說魔受化經已。下生南閻浮提迦夷羅國。母名摩耶父字白淨吾名悉達。七歲出家三十成道。號吾為釋迦牟尼佛。於寂滅道場坐金剛花光王座。乃至摩醯首羅天王宮。其中次第十住處所說。時佛觀諸大梵天王網羅幢因為說。無量世界猶如網孔。一一世界各各不同別異無量。佛教門亦復如是。吾今來此世界八千返。為此娑婆世界坐金剛花光王座。乃至摩醯首羅天王宮。為是中一切大眾略開心地法門品竟。復從天王宮下至閻浮提菩提樹下。為此地上一切眾生凡夫癡闇之人。說我本盧舍那佛心地中初發心中常所誦一戒光明。金剛寶戒是一切佛本源。一切菩薩本源。佛性種子。一切眾生皆有佛性。一切意識色心是情是心皆入佛性戒中。當當常有因故。有當當常住法身。如是十波羅提木叉。出於世界。是法戒是三世一切眾生頂戴受持。吾今當為此大眾重說十無盡藏戒品。是一切眾生戒本源自性清淨

　我今盧舍那　　方坐蓮花臺

　周匝千花上　　復現千釋迦

　一花百億國　　一國一釋迦

　各坐菩提樹　　一時成佛道

　如是千百億　　盧舍那本身

　千百億釋迦　　各接微塵眾

　俱來至我所　　聽我誦佛戒

　甘露門則開　　是時千百億

　還至本道場　　各坐菩提樹

　誦我本師戒　　十重四十八

　戒如明日月　　亦如瓔珞珠

　微塵菩薩眾　　由是成正覺

　是盧舍那誦　　我亦如是誦

　汝新學菩薩　　頂戴受持戒

　受持是戒已　　轉授諸眾生

　諦聽我正誦　　佛法中戒藏

　波羅提木叉　　大眾心諦信

　汝是當成佛　　我是已成佛

　常作如是信　　戒品已具足

　一切有心者　　皆應攝佛戒

　眾生受佛戒　　即入諸佛位

　位同大覺已　　真是諸佛子

　大眾皆恭敬　　至心聽我誦

爾時釋迦牟尼佛。初坐菩提樹下成無上覺初結菩薩波羅提木叉。孝順父母師僧三寶孝順至道之法孝名為戒亦名制止。佛即口放無量光明。是時百萬億大眾諸菩薩。十八梵天六欲天子十六大國王。合掌至心聽佛誦一切佛大乘戒。佛告諸菩薩言。我今半月半月。自誦諸佛法戒。汝等。一切發心菩薩亦誦。乃至十發趣十長養十金剛十地諸菩薩亦誦。是故戒光從口出。有緣非無因故。光光非青黃赤白黑。非色非心。非有非無。非因果法。是諸佛之本源菩薩之根本。是大眾諸佛子之根本。是故大眾諸佛子應受持應讀誦善學。佛子諦聽。若受佛戒者。國王王子百官宰相。比丘比丘尼。十八梵天六欲天子。庶民黃門婬男婬女奴婢。八部鬼神金剛神畜生乃至變化人。但解法師語。盡受得戒。皆名第一清淨者

佛告諸佛子言。有十重波羅提木叉。若受菩薩戒不誦此戒者。非菩薩非佛種子。我亦如是誦。一切菩薩已學。一切菩薩當學。一切菩薩今學。已略說菩薩波羅提木叉相貌。是事應當學敬心奉持

佛言。佛子。若自殺教人殺方便讚歎殺見作隨喜。乃至咒殺。殺因殺緣殺法殺業。乃至一切有命者不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心孝順心。方便救護一切眾生。而自恣心快意殺生者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自盜教人盜方便盜盜因盜緣盜法盜業咒盜乃至鬼神有主劫賊物。一切財物一針一草不得故盜。而菩薩應生佛性孝順慈悲心。常助一切人生福生樂。而反更盜人財物者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自婬教人婬。乃至一切女人不得故婬。婬因婬緣婬法婬業。乃至畜生女諸天鬼神女。及非道行婬。而菩薩應生孝順心。救度一切眾生。淨法與人。而反更起一切人婬不擇畜生乃至母女姊妹六親行婬無慈悲心者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自妄語教人妄語方便妄語。妄語因妄語緣妄語法妄語業。乃至不見言見。見言不見。身心妄語。而菩薩常生正語正見。亦生一切眾生正語正見。而反更起一切眾生邪語邪見邪業者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自酤酒教人酤酒。酤酒因酤酒緣酤酒法酤酒業。一切酒不得酤。是酒起罪因緣。而菩薩應生一切眾生明達之慧。而反更生一切眾生顛倒之心者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自說出家在家菩薩比丘比丘尼罪過。教人說罪過。罪過因罪過緣罪過法罪過業。而菩薩聞外道惡人及二乘惡人說佛法中非法非律。常生悲心教化是惡人輩。令生大乘善信。而菩薩反更自說佛法中罪過者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自讚毀他亦教人自讚毀他。毀他因毀他緣毀他法毀他業。而菩薩應代一切眾生受加毀辱。惡事自向己好事與他人。若自揚己德隱他人好事。令他人受毀者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自慳教人慳。慳因慳緣慳法慳業。而菩薩見一切貧窮人來乞者。隨前人所須一切給與。而菩薩以惡心瞋心。乃至不施一錢一針一草。有求法者。不為說一句一偈一微塵許法。而反更罵辱者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自瞋教人瞋。瞋因瞋緣瞋法瞋業。而菩薩應生一切眾生中善根無諍之事。常生悲心。而反更於一切眾生中。乃至於非眾生中。以惡口罵辱加以手打。及以刀杖意猶不息。前人求悔善言懺謝。猶瞋不解者。是菩薩波羅夷罪

若佛子。自謗三寶教人謗三寶。謗因謗緣謗法謗業。而菩薩見外道及以惡人一言謗佛音聲。如三百鉾刺心。況口自謗不生信心孝順心。而反更助惡人邪見人謗者。是菩薩波羅夷罪

善學諸仁者。是菩薩十波羅提木叉。應當學。於中不應一一犯如微塵許。何況具足犯十戒。若有犯者不得現身發菩提心。亦失國王位轉輪王位。亦失比丘比丘尼位。亦失十發趣十長養十金剛十地佛性常住妙果。一切皆失墮三惡道中。二劫三劫不聞父母三寶名字。以是不應一一犯。汝等一切諸菩薩今學當學已學。如是十戒應當學敬心奉持。八萬威儀品當廣明

佛告諸菩薩言。已說十波羅提木叉竟。四十八輕今當說

佛言。若佛子。欲受國王位時。受轉輪王位時。百官受位時。應先受菩薩戒。一切鬼神救護王身百官之身。諸佛歡喜。既得戒已。生孝順心恭敬心。見上座和上阿闍梨大同學同見同行者。應起承迎禮拜問訊。而菩薩反生憍心慢心癡心。不起承迎禮拜。一一不如法供養。以自賣身國城男女七寶百物而供給之。若不爾者。犯輕垢罪

若佛子。故飲酒而生酒過失無量。若自身手過酒器與人飲酒者。五百世無手。何況自飲。不得教一切人飲。及一切眾生飲酒。況自飲酒。若故自飲教人飲者。犯輕垢罪

若佛子。故食肉一切肉不得食。斷大慈悲性種子。一切眾生見而捨去。是故一切菩薩不得食一切眾生肉。食肉得無量罪。若故食者。犯輕垢罪

若佛子。不得食五辛。大蒜革蔥慈蔥蘭蔥興蕖。是五種一切食中不得食。若故食者。犯輕垢罪

若佛子。見一切眾生犯八戒五戒十戒。毀禁七逆八難一切犯戒罪。應教懺悔。而菩薩不教懺悔共住同僧利養。而共布薩同一眾住說戒。而不舉其罪教悔過者。犯輕垢罪

若佛子。見大乘法師大乘同學同見同行。來入僧坊舍宅城邑。若百里千里來者。即起迎來送去禮拜供養。日日三時供養。日食三兩金百味飲食床座醫藥供事法師。一切所須盡給與之。常請法師三時說法。日日三時禮拜。不生瞋心患惱之心。為法滅身請法不懈。若不爾者。犯輕垢罪

若佛子。一切處有講毘尼經律。大宅舍中講法處。是新學菩薩應持經律卷至法師所聽受諮問。若山林樹下僧地房中。一切說法處悉至聽受。若不至彼聽受者。犯輕垢罪

若佛子。心背大乘常住經律。言非佛說。而受持二乘聲聞外道惡見一切禁戒邪見經律者。犯輕垢罪

若佛子。見一切疾病人。常應供養如佛無異。八福田中看病福田第一福田。若父母師僧弟子疾病。諸根不具百種病苦惱。皆養令差。而菩薩以惡心瞋恨。不至僧房中城邑曠野山林道路中。見病不救者犯輕垢罪

若佛子。不得畜一切刀杖弓箭鉾斧鬥戰之具。及惡網羅殺生之器。一切不得畜。而菩薩乃至殺父母尚不加報。況餘一切眾生。若故畜一切刀杖者。犯輕垢罪。如是十戒。應當學敬心奉持。下六品中當廣明

佛言。佛子。不得為利養惡心故。通國使命軍陣合會。興師相伐殺無量眾生。而菩薩不得入軍中往來。況故作國賊。若故作者。犯輕垢罪

若佛子。故販賣良人奴婢六畜。市易棺材板木盛死之具。尚不自作況教人作。若故作者。犯輕垢罪

若佛子。以惡心故無事謗他良人善人法師師僧國王貴人。言犯七逆十重。於父母兄弟六親中。應生孝順心慈悲心。而反更加於逆害墮不如意處者。犯輕垢罪

若佛子。以惡心故放大火。燒山林曠野。四月乃至九月。放火若燒他人家屋宅城邑僧房田木及鬼神官物。一切有主物不得故燒。若故燒者。犯輕垢罪

若佛子。自佛弟子及外道人。六親一切善知識。應一一教受持大乘經律。應教解義理。使發菩提心十發心十長養心十金剛心。三十心中一一解其次第法用。而菩薩以惡心瞋心。橫教他二乘聲聞經律外道邪見論等。犯輕垢罪

若佛子。應好心先學大乘威儀經律。廣開解義味。見後新學菩薩有從百里千里來求大乘經律。應如法為說一切苦行。若燒身燒臂燒指。若不燒身臂指供養諸佛非出家菩薩。乃至餓虎狼師子一切餓鬼。悉應捨身肉手足而供養之。後一一次第為說正法。使心開意解。而菩薩為利養故應答不答。倒說經律文字無前無後謗三寶說者。犯輕垢罪

若佛子。自為飲食錢物利養名譽故。親近國王王子大臣百官。恃作形勢。乞索打拍牽挽。橫取錢物一切求利。名為惡求多求。教他人求。都無慈心無孝順心者。犯輕垢罪

若佛子。學誦戒者。日夜六時持菩薩戒。解其義理佛性之性。而菩薩不解一句一偈戒律因緣。詐言能解者。即為自欺誑亦欺誑他人。一一不解一切法。而為他人作師授戒者。犯輕垢罪

若佛子。以惡心故。見持戒比丘手捉香爐行菩薩行。而鬥搆兩頭謗欺賢人無惡不造。若故作者。犯輕垢罪

若佛子。以慈心故行放生業。一切男子是我父。一切女人是我母。我生生無不從之受生。故六道眾生皆是我父母。而殺而食者。即殺我父母亦殺我故身。一切地水是我先身。一切火風是我本體。故常行放生。生生受生常住之法。教人放生。若見世人殺畜生時。應方便救護解其苦難。常教化講說菩薩戒救度眾生。若父母兄弟死亡之日。應請法師講菩薩戒經福資亡者。得見諸佛生人天上。若不爾者犯輕垢罪。如是十戒應當學敬心奉持。如滅罪品中廣明一一戒相

佛言。佛子。不得以瞋報瞋以打報打。若殺父母兄弟六親不得加報。若國主為他人殺者。亦不得加報。殺生報生不順孝道。尚不畜奴婢打拍罵辱。日日起三業口罪無量。況故作七逆之罪。而出家菩薩無慈報讎。乃至六親中故報者。犯輕垢罪

若佛子。初始出家未有所解。而自恃聰明有智。或恃高貴年宿。或恃大姓高門大解大福饒財七寶。以此憍慢而不諮受先學法師經律。其法師者。或小姓年少卑門貧窮諸根不具。而實有德一切經律盡解。而新學菩薩不得觀法師種姓。而不來諮受法師第一義諦者。犯輕垢罪

若佛子。佛滅度後。欲心好心受菩薩戒時。於佛菩薩形像前自誓受戒。當七日佛前懺悔。得見好相便得戒。若不得好相。應二七三七乃至一年。要得好相。得好相已。便得佛菩薩形像前受戒。若不得好相。雖佛像前受。戒不得戒。若現前先受菩薩戒法師前受戒時。不須要見好相何以故。以是法師師師相授故。不須好相。是以法師前受戒即得戒。以生重心故便得戒。若千里內無能授戒師。得佛菩薩形像前受戒而要見好相。若法師自倚解經律大乘學戒。與國王太子百官以為善友。而新學菩薩來問若經義律義。輕心惡心慢心。不一一好答問者。犯輕垢罪

若佛子。有佛經律大乘正法正見正性正法身而不能勤學修習而捨七寶。反學邪見二乘外道俗典。阿毘曇雜論書記。是斷佛性障道因緣。非行菩薩道。若故作者。犯輕垢罪

若佛子。佛滅後。為說法主為僧房主教化主坐禪主行來主。應生慈心善和鬥訟。善守三寶物莫無度用如自己有。而反亂眾鬥諍恣心用三寶物者。犯輕垢罪

若佛子。先在僧房中住。後見客菩薩比丘來入僧房舍宅城邑國王宅舍中。乃至夏坐安居處及大會中。先住僧應迎來送去。飲食供養房舍臥具。繩床事事給與。若無物應賣自身及以男女供給所須悉以與之。若有檀越來請眾僧。客僧有利養分。僧房主應次第差客僧受請。而先住僧獨受請不差客僧。僧房主得無量罪。畜生無異非沙門非釋種姓。若故作者。犯輕垢罪

若佛子。一切不得受別請利養入己。而此利養屬十方僧。而別受請即取十方僧物入己。八福田諸佛聖人一一師僧父母病人物自己用故。犯輕垢罪

若佛子。有出家菩薩在家菩薩及一切檀越。請僧福田求願之時。應入僧房問知事人。今欲次第請者即得十方賢聖僧而世人別請五百羅漢菩薩僧。不如僧次一凡夫僧。若別請僧者。是外道法。七佛無別請法。不順孝道。若故別請僧者。犯輕垢罪

若佛子。以惡心故為利養故。販賣男女色。自手作食自磨自舂。占相男女。解夢吉凶。是男是女。咒術工巧調鷹方法。和合百種毒藥千種毒藥蛇毒生金銀蠱毒。都無慈心。若故作者。犯輕垢罪

若佛子。以惡心故自身謗三寶。詐現親附。口便說空行在有中。為白衣通致男女交會婬色縛著。於六齋日年三長齋月。作殺生劫盜破齋犯戒者。犯輕垢罪。如是十戒。應當學敬心奉持。制戒品中廣解

佛言。佛子。佛滅度後於惡世中。若見外道一切惡人劫賊賣佛菩薩父母形像。販賣經律。販賣比丘比丘尼亦賣發心菩薩道人。或為官使。與一切人作奴婢者。而菩薩見是事已。應生慈心方便救護處處教化。取物贖佛菩薩形像。及比丘比丘尼發心菩薩一切經律。若不贖者。犯輕垢罪

若佛子。不得畜刀仗弓箭。販賣輕秤小斗。因官形勢取人財物。害心繫縛破壞成功。長養貓狸豬狗。若故作者。犯輕垢罪

若佛子。以惡心故觀一切男女等鬥。軍陣兵將劫賊等鬥。亦不得聽吹貝鼓角琴瑟箏笛箜篌歌叫伎樂之聲。不得摴蒲圍碁波羅賽戲彈碁六博拍毬擲石投壺八道行城爪鏡蓍草楊枝鉢盂髑髏。而作卜筮。不得作盜賊使命。一一不得作。若故作者。犯輕垢罪

若佛子。護持禁戒。行住坐臥日夜六時讀誦是戒。猶如金剛。如帶持浮囊欲度大海如草繫比丘。常生大乘善信。自知我是未成之佛。諸佛是已成之佛。發菩提心。念念不去心。若起一念二乘外道心者。犯輕垢罪

若佛子。常應發一切願。孝順父母師僧三寶。願得好師同學善友知識。常教我大乘經律。十發趣十長養十金剛十地。使我開解。如法修行堅持佛戒。寧捨身命念念不去心。若一切菩薩不發是願者。犯輕垢罪

若佛子。發十大願已。持佛禁戒。作是願言。寧以此身投熾然猛火大坑刀山。終不毀犯三世諸佛經律與一切女人作不淨行

復作是願。寧以熱鐵羅網千重周匝纏身。終不以破戒之身受於信心檀越一切衣服

復作是願。寧以此口吞熱鐵丸及大流猛火經百千劫。終不以破戒之口食信心檀越百味飲食

復作是願。寧以此身臥大猛火羅網熱鐵地上。終不以破戒之身受信心檀越百種床座

復作是願。寧以此身受三百鉾刺經一劫二劫。終不以破戒之身受信心檀越百味醫藥

復作是願。寧以此身投熱鐵鑊經百千劫。終不以破戒之身受信心檀越千種房舍屋宅園林田地

復作是願。寧以鐵鎚打碎此身從頭至足令如微塵。終不以破戒之身受信心檀越恭敬禮拜

復作是願。寧以百千熱鐵刀鉾挑其兩目。終不以破戒之心視他好色

復作是願。寧以百千鐵錐遍劖刺耳根經一劫二劫。終不以破戒之心聽好音聲

復作是願。寧以百千刃刀割去其鼻。終不以破戒之心貪嗅諸香

復作是願。寧以百千刃刀割斷其舌。終不以破戒之心食人百味淨食

復作是願。寧以利斧斬斫其身。終不以破戒之心貪著好觸

復作是願。願一切眾生悉得成佛。而菩薩若不發是願者。犯輕垢罪

若佛子常應二時頭陀冬夏坐禪結夏安居。常用楊枝澡豆三衣瓶鉢坐具錫杖香爐漉水囊手巾刀子火燧鑷子繩床經律佛像菩薩形像。而菩薩行頭陀時及遊方時。行來百里千里。此十八種物常隨其身。頭陀者從正月十五日至三月十五日。八月十五日至十月十五日。是二時中此十八種物。常隨其身如鳥二翼。若布薩日新學菩薩。半月半月布薩誦十重四十八輕戒。時於諸佛菩薩形像前。一人布薩即一人誦。若二人三人乃至百千人亦一人誦。誦者高座。聽者下坐。各各披九條七條五條袈裟。結夏安居一一如法。若頭陀時莫入難處。若國難惡王。土地高下草木深邃。師子虎狼水火風難。及以劫賊道路毒蛇。一切難處悉不得入。若頭陀行道乃至夏坐安居。是諸難處悉不得入。若故入者。犯輕垢罪

若佛子。應如法次第坐。先受戒者在前坐。後受戒者在後坐不問老少比丘比丘尼貴人國王王子乃至黃門奴婢。皆應先受戒者在前坐。後受戒者次第而坐。莫如外道癡人。若老若少無前無後。坐無次第兵奴之法。我佛法中先者先坐後者後坐。而菩薩不次第坐者。犯輕垢罪

若佛子。常應教化一切眾生。建立僧房山林園田立作佛塔。冬夏安居坐禪處所。一切行道處。皆應立之。而菩薩應為一切眾生講說大乘經律。若疾病國難賊難。父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日。及三七日乃至七七日。亦應讀誦講說大乘經律。齋會求福行來治生。大火所燒大水所[漂\*寸]。黑風所吹船舫。江河大海羅剎之難。亦應讀誦講說此經律。乃至一切罪報三報七逆八難。杻械枷鎖繫縛其身。多婬多瞋多愚癡多疾病。皆應讀誦講說此經律。而新學菩薩若不爾者。犯輕垢罪。如是九戒。應當學敬心奉持。梵壇品當說

佛言。佛子。與人受戒時。不得蕑擇一切國王王子大臣百官。比丘比丘尼信男信女婬男婬女。十八梵天六欲天子無根二根黃門奴婢。一切鬼神盡得受戒。應教身所著袈裟。皆使壞色與道相應。皆染使青黃赤黑紫色一切染衣。乃至臥具盡以壞色。身所著衣一切染色。若一切國土中國人所著衣服。比丘皆應與其俗服有異。若欲受戒時師應問言。汝現身不作七逆罪耶。菩薩法師不得與七逆人現身受戒。七逆者。出佛身血。殺父。殺母。殺和上。殺阿闍梨。破羯磨轉法輪僧。殺聖人。若具七遮即現身不得戒。餘一切人盡得受戒。出家人法不向國王禮拜。不向父母禮拜。六親不敬。鬼神不禮。但解師語。有百里千里來求法者。而菩薩法師。以惡心而不即與授一切眾生戒者。犯輕垢罪

若佛子。教化人起信心時。菩薩與他人作教誡法師者。見欲受戒人。應教請二師和上阿闍梨。二師應問言。汝有七遮罪不。若現身有七遮。師不應與受戒。無七遮者得受。若有犯十戒者應教懺悔。在佛菩薩形像前。日夜六時誦十重四十八輕戒。若到禮三世千佛得見好相。若一七日二三七日乃至一年要見好相。好相者。佛來摩頂見光見華種種異相。便得滅罪。若無好相雖懺無益。是人現身亦不得戒。而得增受戒。若犯四十八輕戒者。對首懺罪滅。不同七遮。而教誡師於是法中一一好解。若不解大乘經律若輕若重是非之相。不解第一義諦。習種性長養性不可壞性道種性正性。其中多少觀行出入十禪支一切行法。一一不得此法中意。而菩薩為利養故為名聞故。惡求多求貪利弟子。而詐現解一切經律。為供養故。是自欺詐亦欺詐他人。故與人受戒者。犯輕垢罪

若佛子。不得為利養故於未受菩薩戒者前若外道惡人前說此千佛大戒。邪見人前亦不得說。除國王餘一切不得說。是惡人輩不受佛戒。名為畜生。生生不見三寶。如木石無心。名為外道邪見人輩。木頭無異。而菩薩於是惡人前說七佛教戒者。犯輕垢罪

若佛子。信心出家受佛正戒。故起心毀犯聖戒者。不得受一切檀越供養。亦不得國王地上行。不得飲國王水。五千大鬼常遮其前。鬼言大賊。若入房舍城邑宅中。鬼復常掃其腳迹。一切世人罵言佛法中賊。一切眾生眼不欲見。犯戒之人畜生無異木頭無異。若毀正戒者。犯輕垢罪

若佛子。常應一心受持讀誦大乘經律。剝皮為紙刺血為墨。以髓為水析骨為筆書寫佛戒。木皮穀紙絹素竹帛亦應悉書持。常以七寶無價香花一切雜寶。為箱囊盛經律卷若不如法供養者。犯輕垢罪

若佛子。常起大悲心。若入一切城邑舍宅。見一切眾生。應當唱言。汝等眾生盡應受三歸十戒。若見牛馬豬羊一切畜生。應心念口言。汝是畜生發菩提心。而菩薩入一切處山林川野。皆使一切眾生發菩提心。是菩薩若不教化眾生者。犯輕垢罪

若佛子。常行教化起大悲心。入檀越貴人家一切眾中不得立為白衣說法。應白衣眾前高座上坐。法師比丘不得地立為四眾說法。若說法時。法師高座香花供養。四眾聽者下坐。如孝順父母敬順師教。如事火婆羅門。其說法者若不如法犯輕垢罪

若佛子。皆以信心受佛戒者。若國王太子百官四部弟子。自恃高貴破滅佛法戒律。明作制法制我四部弟子。不聽出家行道。亦復不聽造立形像佛塔經律。破三寶之罪。而故作破法者。犯輕垢罪

若佛子。以好心出家而為名聞利養。於國王百官前說七佛戒。橫與比丘比丘尼菩薩弟子作繫縛事。如師子身中蟲自食師子肉。非外道天魔能破。若受佛戒者。應護佛戒如念一子。如事父母。而菩薩聞外道惡人以惡言謗佛戒。時。如三百鉾刺心。千刀萬杖打拍其身等無有異。寧自入地獄經百劫。而不用一聞惡言破佛戒之聲。而況自破佛戒。教人破法因緣。亦無孝順之心。若故作者。犯輕垢罪。如是九戒應當學敬心奉持

諸佛子。是四十八輕戒。汝等受持。過去諸菩薩已誦。未來諸菩薩當誦。現在諸菩薩今誦。諸佛子諦聽。此十重四十八輕戒。三世諸佛已誦當誦今誦。我今亦如是誦。汝等一切大眾。若國王王子百官。比丘比丘尼信男信女。受持菩薩戒者。應受持讀誦解說書寫佛性常住戒卷。流通三世一切眾生化化不絕。得見千佛佛佛授手。世世不墮惡道八難。常生人道天中。我今在此樹下。略開七佛法戒。汝等當一心學波羅提木叉歡喜奉行。如無相天王品勸學中一一廣明。三千學士時坐聽者。聞佛自誦。心心頂戴喜躍受持

爾時釋迦牟尼佛。說上蓮花臺藏世界盧舍那佛心地法門品中十無盡戒法品竟。千百億釋迦亦如是說。從摩醯首羅天王宮至此道樹十住處說法品。為一切菩薩不可說大眾受持讀誦解說其義亦如是。千百億世界蓮花藏世界。微塵世界。一切佛心藏地藏戒藏無量行願藏。因果佛性常住藏。如如一切佛說無量一切法藏竟。千百億世界中。一切眾生受持歡喜奉行。若廣開心地相相。如佛花光王品中說

　明人忍慧強　　能持如是法

　未成佛道間　　安獲五種利

　一者十方佛　　愍念常守護

　二者命終時　　正見心歡喜

　三者生生處　　為諸菩薩友

　四者功德聚　　戒度悉成就

　五者今後世　　性戒福慧滿

　此是佛行處　　智者善思量

　計我著相者　　不能信是法

　滅盡取證者　　亦非下種處

　欲長菩提苗　　光明照世間

　應當靜觀察　　諸法真實相

　不生亦不滅　　不常復不斷

　不一亦不異　　不來亦不去

　如是一心中　　方便勤莊嚴

　菩薩所應作　　應當次第學

　於學於無學　　勿生分別想

　是名第一道　　亦名摩訶衍

　一切戲論處　　悉由是處滅

　諸佛薩婆若　　悉由是處出

　是故諸佛子　　宜發大勇猛

　於諸佛淨戒　　護持如明珠

　過去諸菩薩　　已於是中學

　未來者當學　　現在者今學

　此是佛行處　　聖主所稱歎

　我已隨順說　　福德無量聚

　迴以施眾生　　共向一切智

　願聞是法者　　疾得成佛道

**大方广圆觉修多罗了义经**

唐佛陀多罗译

善男子，无上法王，有大陀罗尼门，名为圆觉，流出一切清净真如，菩提涅槃及波罗密，教授菩萨，一切如来本起因地，皆依圆照清净觉相，永断无明，方成佛道，云何无明。

善男子，一切众生从无始来，种种颠倒，犹如迷人，四方易处，妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相，譬彼病目，见空中华及第二月。

善男子，空实无华，病者妄执，由妄执故，非唯惑此虚空自性，亦复迷彼实华生处，由此妄有轮转生死，故名无明。善男子，此无明者，非实有体，如梦中人，梦时非无，及至于醒，了无所得。如众空华，灭于虚空，不可说言有定灭处，何以故，无生处故。一切众生于无生中，妄见生灭，是故说名轮转生死。

善男子，如来因地修圆觉者，知是空华，即无轮转，亦无身心受彼生死，非作故无，本性无故，彼知觉者，犹如虚空，知虚空者，即空华相，亦不可说无知觉性，有无俱遣，是则名为净觉随顺，何以故，虚空性故，常不动故，如来藏中无起灭故，无知见故，如法界性，究竟圆满遍十方故，是则名为因地法行。

世尊，若彼众生知如幻者，身心亦幻，云何以幻还修于幻，若诸幻性一切尽灭，则无有心，谁为修行，云何复说修行如幻。若诸众生，本不修行，于生死中常居幻化，曾不了知如幻境界，令妄想心云何解脱，愿为末世一切众生，作何方便渐次修习，令诸众生永离诸幻。

善男子，彼新学菩萨，及末世众生，欲求如来净圆觉心，应当正念远离诸幻，先依如来奢摩他行，坚持禁戒，安处徒众，宴坐静室，恒作是念，我今此身，四大和合，所谓发毛爪齿，皮肉筋骨，髓脑垢色，皆归于地，唾涕脓血，津液涎沫，痰泪精气，大小便利，皆归于水，暖气归火，动转当风，四大各离，今者妄身，当在何处，即知此身，毕竟无体，和合为相，实同幻化，四缘假合，妄有六根，六根四大，中外合成，妄有缘气，于中积聚，似有缘相，假名为心。

善男子，此虚妄心，若无六尘，则不能有，四大分解，无尘可得，于中缘尘，各归散灭，毕竟无有缘心可见。

善男子，彼之众生幻身灭故，幻心亦灭，幻心灭故，幻尘亦灭，幻尘灭故，幻灭亦灭，幻灭灭故，非幻不灭，譬如磨镜，垢尽明现。

善男子，当知身心，皆为幻垢，垢相永灭，十方清净。

善男子，譬如清净摩尼宝珠，映于五色，随方各现，诸愚痴者，见彼摩尼，实有五色。

善男子，圆觉净性，现于身心，随类各应，彼愚痴者，说净圆觉，实有如是身心自相，亦复如是，由此不能远于幻化，是故我说身心幻垢，对离幻垢，说名菩萨，垢尽对除，即无对垢及说名者。

善男子，此菩萨及末世众生，证得诸幻灭影像故，尔时便得无方清净，无边虚空觉所显发，觉圆明故，显心清净，心清净故，见尘清净，见清净故，眼根清净，根清净故，眼识清净，识清净故，闻尘清净，闻清净故，耳根清净，根清净故，耳识清净，识清净故，觉尘清净，如是乃至鼻舌身意，亦复如是。

善男子，根清净故，色尘清净，色清净故，声尘清净，香味触法，亦复如是。

善男子，六尘清净故，地大清净，地清净故，水大清净，火大风大，亦复如是。

善男子，四大清净故，十二处十八界，二十五有清净，彼清净故，十力，四无所畏，四无碍智，佛十八不共法，三十七助道品清净，如是乃至八万四千陀罗尼门，一切清净。

善男子，一切实相性清净故，一身清净，一身清净故，多身清净，多身清净故，如是乃至十方众生圆觉清净。

善男子，一世界清净故，多世界清净，多世界清净故，如是乃至尽于虚空，圆裹三世，一切平等清净不动。

善男子，虚空如是平等不动，当知觉性平等不动，四大不动故，当知觉性平等不动，如是乃至八万四千陀罗尼门平等不动，当知觉性平等不动。

善男子，觉性圆满清净不动圆无际故，当知六根遍满法界，根遍满故，当知六尘遍满法界。尘遍满故，当知四大遍满法界，如是乃至陀罗尼门遍满法界。

善男子，由彼妙觉性遍满故，根性尘性无坏无杂，根尘无坏故，如是乃至陀罗尼门无坏无杂，如百千灯光照一室，其光遍满无坏无杂。

善男子，觉成就故，当知菩萨不与法缚，不求法脱，不厌生死，不爱涅槃，不敬持戒，不憎毁禁，不重久习，不轻初学。何以故，一切觉故，譬如眼光晓了前境，其光圆满，得无憎爱。何以故，光体无二，无憎爱故。

善男子，此菩萨及末世众生，修习此心得成就者，于此无修亦无成就，圆觉普照，寂灭无二，于中百千万亿阿僧祇不可说恒河沙诸佛世界，犹如空华，乱起乱灭，不即不离，无缚无脱，始知众生本来成佛，生死涅槃，犹如昨梦。

善男子，如昨梦故，当知生死及与涅槃，无起无灭，无来无去，其所证者，无得无失，无取无舍，其能证者，无作无止，无任无灭，于此证中，无能无所，毕竟无证，亦无证者，一切法性平等不坏。

善男子，彼诸菩萨如是修行，如是渐次，如是思惟，如是住持，如是方便，如是开悟，求如是法，亦不迷闷。

善男子，一切世界，始终生灭，前后有无，聚散起止，念念相续，循环往复，种种取舍，皆是轮回，未出轮回，而辩圆觉，彼圆觉性即同流转，若免轮回，无有是处，譬如动目，能摇湛水，又如定眼，由回转火，云驶月运，舟行岸移，亦复如是。

善男子，诸旋未息，彼物先住，尚不可得，何况轮转生死垢心，曾未清净，观佛圆觉而不旋复，是故汝等，便生三惑。

善男子，譬如幻翳，妄见空华，幻翳若除，不可说言此翳已灭，何时更起一切诸翳。何以故，翳华二法，非相待故，亦如空华灭于空时，不可说言虚空何时更起空华。何以故，空本无华，非起灭故，生死涅槃，同于起灭，妙觉圆照，离于华翳。

善男子，当知虚空非是暂有，亦非暂无，况复如来圆觉随顺，而为虚空平等本性。

善男子，如销金矿，金非销有，既巳成金，不重为矿，经无穷时，金性不坏，不应说言本非成就，如来圆觉，亦复如是。

善男子，一切如来妙圆觉心本无菩提及与涅槃，亦无成佛及不成佛，无妄轮回及非轮回。

善男子，但诸声闻所圆境界，身心语言皆悉断灭，终不能至彼之亲证，所现涅槃，何况能以有思惟心，测度如来圆觉境界，如取萤火烧须弥山终不能著，以轮回心生轮回见，入于如来大寂灭海，终不能至。是故我说一切菩萨及末世众生，先断无始轮回根本。

善男子，有作思惟从有心起，皆是六尘妄想缘气，非实心体，已如空华，用此思惟辩于佛境，犹如空华复结空果，辗转妄相，无有是处。

善男子，虚妄浮心，多诸巧见，不能成就圆觉方便，如是分别，非为正问。

善男子，一切众生从无始际，由有种种恩爱贪欲，故有轮回，若诸世界一切种性，卵生、胎生、湿生、化生，皆因淫欲而正性命，当知轮回，爱为根本，由有诸欲助发爱性，是故能令生死相续，欲因爱生，命因欲有，众生爱命，还依欲本，爱欲为因，爱命为果，由于欲境，起诸违顺，境背爱心而生憎嫉，造种种业，是故复生地狱饿鬼。知欲可厌，爱厌业道，舍恶乐善，复现天人，又知诸爱可厌恶故，弃爱乐舍，还滋爱本，便现有为增上善果，皆轮回故，不成圣道。是故众生欲脱生死，免诸轮回，先断贪欲，及除爱渴。

善男子，菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱，假诸贪欲而入生死，若诸末世一切众生，能舍诸欲及除憎爱，永断轮回，勤求如来圆觉境界，于清净心便得开悟。

善男子，一切众生由本贪欲，发挥无明，显出五性差别不等，依二种障而现深浅。云何二障，一者理障，碍正知见，二者事障，续诸生死；云何五性，善男子，若此二障未得断灭，名未成佛，若诸众生永舍贪欲，先除事障未断理障，但能悟入声闻缘觉，未能显住菩萨境界。

善男子，若诸末世一切众生，欲泛如来大圆觉海，先当发愿勤断二障，二障巳伏，即能悟入菩萨境界，若事理障已永断灭，即入如来微妙圆觉，满足菩提及大涅槃。

善男子，一切众生皆证圆觉，逢善知识，依彼所作因地法行，尔时修习，便有顿渐，若遇如来无上菩提正修行路，根无大小，皆成佛果，若诸众生虽求善友，遇邪见者未得正悟，是则名为外道种性，邪师过谬，非众生咎，是名众生五性差别。

善男子，菩萨唯以大悲方便，入诸世间，开发未悟，乃至示现种种形相，逆顺境界，与其同事，化令成佛，皆依无始清净愿力，若诸末世一切众生，于大圆觉起增上心，当发菩萨清净大愿，应作是言，愿我今者住佛圆觉，求善知识，莫值外道，及与二乘，依愿修行，渐断诸障，障尽愿满，便登解脱清净法殿，证大圆觉妙庄严城。

善男子，一切障碍，即究竟觉，得念失念，无非解脱，成法破法，皆名涅槃，智慧愚痴，通为般若，菩萨外道所成就法，同是菩提，无明真如无异境界，诸戒定慧及淫怒痴，俱是梵行。众生国土，同一法性，地狱天宫，皆为净土，有性无性，齐成佛道，一切烦恼，毕竟解脱，法界海慧，照了诸相，犹如虚空，此名如来随顺觉性。

善男子，是经百千万亿恒河沙诸佛所说，三世如来之所守护，十方菩萨之所皈依，十二部经清净眼目，是经名大方广圆觉陀罗尼，亦名修多罗了义，亦名秘密王三昧，亦名如来决定境界，亦名如来藏自性差别，汝当奉持。

善男子，是经唯显如来境界，唯佛如来能尽宣说，若诸菩萨及末世众生，依此修行，渐次增进，至于佛地。

善男子，是经名为顿教大乘，顿机众生从此开悟，亦摄渐修，一切群品，譬如大海，不让小流，乃至蚊虻及阿修罗，饮其水者，皆得充满。

**韩非子**

不知而言，不智；知而不言，不忠。为人臣不忠，当死；言而不当，亦当死。

以乱攻治者亡，以邪攻正者亡，以逆攻顺者亡。

言赏则不与，言罚则不行，赏罚不信，故士民不死也。

由此观之，夫战者，万乘之存亡也。

唇亡则齿寒。

故度量虽正，未必听也；义理虽全，未必用也。

爱臣太亲，必危其身；人臣太贵，必易主位；主妾无等，必危嫡子；兄弟不服，必危社稷。臣闻：千乘之君无备，必有百乘之臣在其侧，以徙其民而倾其国；万乘之君无备，必有千乘之家在其侧，以徙其威而倾其国。是以奸臣蕃息，主道衰亡。是故诸侯之博大，天子之害也；群臣之太富，君主之败也。

昔者纣之亡，周之卑，皆从诸侯之博大也。晋之分也，齐之夺也，皆以群臣之太富也。夫燕、宋之所以弑其君者，皆此类也。故上比之殷、周，中比之燕、宋，莫不从此术也。是故明君之蓄其臣也，尽之以法，质之以备。

道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。

是故人主有五壅：臣闭其主曰壅，臣制财利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行义曰壅，臣得树人曰壅。臣闭其主，则主失位；臣制财利，则主失德；臣擅行令，则主失制；臣得行义，则主失明；臣得树人，则主失党。此人主之所以独擅也，非人臣之所以得操也。

人主之道，静退以为宝。不自操事而知拙与巧，不自计虑而知福与咎。是以不言而善应，不约而善增。言已应，则执其契；事已增，则操其符。符契之所合，赏罚之所生也。故群臣陈其言，君以其言授其事，事以责其功。功当其事，事当其言则赏；功不当其事，事不当其言则诛。明君之道，臣不得陈言而不当。是故明君之行赏也，暧乎如时雨，百姓利其泽；其行罚也，畏乎如雷霆，神圣不能解也。故明君无偷赏，无赦罚。赏偷，则功臣坠其业；赦罚，则奸臣易为非。是故诚有功则虽疏贱必赏，诚有过则虽近爱必诛。疏贱必赏，近爱必诛，则疏贱者不怠，而近爱者不骄也。

国无常强，无常弱。奉法者强则国强，奉法者弱则国弱。

故当今之时，能去私曲就公法者，民安而国治；能去私行行公法者，则兵强而敌弱。

故明主使法择人，不自举也；使法量功，不自度也。能者不可弊，败者不可饰，誉者不能进，非者弗能退，则君臣之间明辩而易治，故主雠法则可也。

贤者之为人臣，北面委质，无有二心。朝廷不敢辞贱，军旅不敢辞难，顺上之为，从主之法，虚心以待令而无是非也。故有口不以私言，有目不以私视，而上尽制之。

先王之法曰：“臣毋或作威，毋或作利，从王之指；毋或作恶，从王之路。”

夫为人主而身察百官，则日不足，力不给。且上用目，则下饰观；上用耳，则下饰声；上用虑，则下繁辞。先王以三者为不足，故舍己能而因法数，审赏罚。先王之所守要，故法省而不侵。独制四海之内，聪智不得用其诈，险躁不得关其佞，奸邪无所依。远在千里外，不敢易其辞；势在郎中，不敢蔽善饰非；朝廷群下，直凑单微，不敢相逾越。

法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不辟大臣，赏善不遗匹夫。故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羡齐非，一民之轨，莫如法。厉官威名，退淫殆，止诈伪，莫如刑。刑重则不敢以贵易贱，法审则上尊而不侵；上尊而不侵，则主强而守要，故先王贵之而传之。

明主之所导制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑、德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。

人主将欲禁奸，则审合刑名者，言与事也。为人臣者陈而言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。故群臣其言大而功小者则罚，非罚小功也，罚功不当名也；群臣其言小而功大者亦罚，非不说于大功也，以为不当名也，害甚于有大功，故罚。

夫香美脆味，厚酒肥肉，甘口而病形；曼理皓齿，说情而捐精。故去甚去泰，身乃无害。

夫物者有所宜，材者有所施，各处其宜，故上下无为。使鸡司夜，令狸执鼠，皆用其能，上乃无事。

用一之道，以名为首，名正物定，名倚物徙。故圣人执一以静，使名自命，令事自定。

故曰：道不同于万物，德不同于阴阳，衡不同于轻重，绳不同于出入，和不同于燥湿，君不同于群臣。凡此六者，道之出也。道无双，故曰一。

喜之则多事，恶之则生怨。故去喜去恶，虚心以为道舍。

主施其法，大虎将怯；主施其刑，大虎自宁。法刑苟信，虎化为人，复反其真。

欲为其国，必伐其聚；不伐其聚，彼将聚众。欲为其地，必适其赐；不适其赐，乱人求益。

有国之君，不大其都；有道之臣，不贵其家；有道之君，不贵其臣。贵之富之，彼将代之。

毋弛而弓，一栖两雄；一栖两雄，其斗㘖㘖。豺狼在牢，其羊不繁。一家二贵，事乃无功。夫妻持政，子无适从。

凡人臣之所道成奸者有八术：一曰同床。何谓同床？曰：贵夫人，忧孺子，便僻好色，此人主之所惑也。托于燕处之虞，乘醉饱之时，而求其所欲，此必听之术也。为人臣者内事之以金玉，使惑其主，此之谓“同床”。二曰在旁。何谓在旁？曰：优笑侏儒，左右近习，此人主未命而唯唯，未使而诺诺，先意承旨，观貌察色，以先主心者也。此皆俱进俱退，皆应皆对，一辞同轨以移主心者也。为人臣者内事之以金玉玩好，外为之行不法，使之化其主，此之谓“在旁”。三曰父兄。何谓父兄？曰：侧室公子，人主之所亲爱也；大臣廷吏，人主之所与度计也。此皆尽力毕议，人主之所必听也。为人臣者事公子侧室以音声子女，收大臣廷吏以辞言，处约言事，事成则进爵益禄以劝其心，使犯其主，此之谓“父兄”。四曰养殃。何谓养殃？曰：人主乐美宫室台池，好饰子女狗马以娱其心，此人主之殃也。为人臣者尽民力以美宫室台池，重赋敛以饰子女狗马，以娱其主而乱其心，从其所欲而树私利其间，此谓“养殃”。五曰民萌。何谓民萌？曰：为人臣者散公财以说民人，行小惠以取百姓，使朝廷市井皆劝誉己，以塞其主而成其所欲，此之谓“民萌”。六曰流行。何谓流行？曰：人主者固壅其言谈，希于听论议，易移以辩说。为人臣者求诸侯之辩士，养国中之能说者，使之以语其私，为巧文之言，流行之辞，示之以利势，惧之以患害，施属虚辞以坏其主，此之谓“流行”。七曰威强。何谓威强？曰：君人者，以群臣百姓为威强者也。群臣百姓之所善则君善之，非群臣百姓之所善则君不善之。为人臣者聚带剑之客，养必死之士，以彰其威，明焉己者必利，不为己者必死，以恐其群臣百姓而行其私，此之谓“威强”。八曰四方。何谓四方？曰：君人者，国小则事大国，兵弱则畏强兵，大国之所索，小国必听；强兵之所加，弱兵必服。为人臣者重赋敛，尽府库，虚其国以事大国，而用其威求诱其君；甚者举兵以聚边境而制敛于内，薄者数内大使以震其君，使之恐惧，此之谓“四方”。凡此八者，人臣之所以道成奸，世主所以壅劫，失其所有也，不可不察焉。

明主之为官职爵禄也，所以进贤材劝有功也。故曰：贤材者处厚禄，任大官；功大者有尊爵，受重赏。官贤者量其能，赋禄者称其功。

十过：一曰行小忠，则大忠之贼也。二曰顾小利，则大利之残也。三曰行僻自用，无礼诸侯，则亡身之至也。四曰不务听治而好五音，则穷身之事也。五曰贪愎喜利，则灭国杀身之本也。六曰耽于女乐，不顾国政，则亡国之祸也。七曰离内远游而忽于谏士，则危身之道也。八曰过而不听于忠臣，而独行其意，则灭高名为人笑之始也。九曰内不量力，外恃诸侯，则削国之患也。十曰国小无礼，不用谏臣，则绝世之势也。

知臣莫若君，知子莫若父。

智术之士，必远见而明察，不明察不能烛私；能法之士，必强毅而劲直，不劲直不能矫奸。人臣循令而从事，案法而治官，非谓重人也。重人也者，无令而擅为，亏法以利私，耗国以便家，力能得其君，此所为重人也。智术之士，明察听用，且烛重人之阴情；能法之士，劲直听用，且矫重人之奸行。故智术能法之士用，则贵重之臣必在绳之外矣。

夫以疏远与近爱信争，其数不胜也；以新旅与习故争，其数不胜也；以反主意与同好争，其数不胜也；以轻贱与贵重争，其数不胜也；以一口与一国争，其数不胜也。法术之士操五不胜之势，以岁数而又不得见；当途之人乘五胜之资，而旦暮独说于前：故法术之士奚道得进，而人主奚时得悟乎？故资必不胜而势不两存，法术之士焉得不危！其可以罪过诬者，以公法而诛之；其不可被以罪过者，以私剑而穷之。是明法术而逆主上者，不戮于吏诛，必死于私剑矣。

与死人同病者，不可生也；与亡国同事者，不可存也。

不以功伐决智行，不以参伍审罪过，而听左右近习之言，则无能之士在廷而愚污之吏处官矣。

万乘之患大臣太重，千乘之患左右太信，此人主之所公患也。且人臣有大罪，人主有大失，臣主之利相与异者也。何以明之哉？曰：主利在有能而任官，臣利在无能而得事；主利在有劳而爵禄，臣利在无功而富贵；主利在豪杰使能，臣利在朋党用私。

所说出于为名高者也，而说之以厚利，则见下节而遇卑贱，必弃远矣。所说出于厚利者也，而说之以名高，则见无心而远事情，必不收矣。所说阴为厚利而显为名高者也，而说之以名高，则阳收其身而实疏之；说之以厚利，则阴用其言显弃其身矣。此不可不察也。

誉异人与同行者，规异事与同计者。有与同污者，则必以大饰其无伤也；有与同败者，则必以明饰其无失也。

昔者郑武公欲伐胡，故先以其女妻胡君以娱其意，因问于群臣：“吾欲用兵，谁可伐者？”大夫关其思对曰：“胡可伐。”武公怒而戮之，曰：“胡，兄弟之国也，子言伐之何也？”胡君闻之，以郑为亲己，遂不备郑，郑人袭胡，取之。宋有富人，天雨墙坏，其子曰：“不筑，必将有盗。”其邻人之父亦云。暮而果大亡其财。其家甚智其子，而疑邻人之父。此二人说者皆当矣，厚者为戮，薄者见疑，则非知之难也，处之则难也。

昔者弥子瑕有宠于卫君。卫国之法：窃驾君车者罪刖。弥子瑕母病，人闻，有夜告弥子，弥子矫驾君车以出。君闻而贤之，曰：“孝哉！为母之故，忘其犯刖罪。”异日，与君游于果园，食桃而甘，不尽，以其半啖君。君曰：“爱我哉！忘其口味，以啖寡人。”及弥子色衰爱弛，得罪于君，君曰：“是固尝矫驾吾车，又尝啖我以余桃。”故弥子之行未变于初也，而以前之所以见贤而后获罪者，爱憎之变也。

夫龙之为虫也，柔可狎而骑也；然其喉下有逆鳞径尺，若人有婴之者，则必杀人。人主亦有逆鳞，说者能无婴人主之逆鳞，则几矣！

主用术则大臣不得擅断，近习不敢卖重；官行法则浮萌趋于耕农，而游士危于战陈；则法术者乃群臣士民之所祸也。人主非能倍大臣之议，越民萌之诽，独周乎道言也，则法术之士虽至死亡，道必不论矣。

凡奸臣皆欲顺人主之心，以取信幸之势者也。是以主有所善，臣从而誉之；主有所憎，臣因而毁之。凡人之大体，取舍同者则相是也，取舍异者则相非也。今人臣之所誉者，人主之所是也，此之谓同取；人臣之所毁者，人主之所非也，此之谓同舍。夫取舍合而相与逆者，未尝闻也。此人臣之所以取信幸之道也。夫奸臣得乘信幸之势以毁誉进退群臣者，人主非有术数以御之也，非参验以审之也，必将以曩之合己信今之言，此幸臣之所以得欺主成私者也。故主必蔽于上，而臣必重于下矣，此之谓擅主之臣。

人主者，非目若离娄乃为明也，非耳若师旷乃为聪也。不任其数，而待目以为明，所见者少矣，非不弊之术也；不因其势，而待耳以为聪，所闻者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不为己视，使天下不得不为己听。故身在深宫之中，而明照四海之内，而天下弗能蔽、弗能欺者，何也？暗乱之道废，而聪明之势兴也。故善任势者国安，不知因其势者国危。

而圣人者，审于是非之实，察于治乱之情也。故其治国也，正明法，陈严刑，将以救群生之乱，去天下之祸，使强不陵弱，众不暴寡，耆老得遂，幼孤得长，边境不侵，群臣相亲，父子相保，而无死亡系虏之患，此亦功之至厚者也。愚人不知，顾以为暴。愚者固欲治而恶其所以治，皆恶危而喜其所以危者。何以知之？夫严刑重罚者，民之所恶也，而国之所以治也；哀怜百姓，轻刑罚者，民之所喜，而国之所以危也。圣人为法国者，必逆于世，而顺于道德。知之者，同于义而异于俗；弗知之者，异于义而同于俗。

世主美仁义之名而不察其实，是以大者国亡身死，小者地削主卑。何以明之？夫施与贫困者，此世之所谓仁义；哀怜百姓，不忍诛罚者，此世之所谓惠爱也。夫有施与贫困，则无功者得赏；不忍诛罚，则暴乱者不止。

夫严刑者，民之所畏也；重罚者，民之所恶也。故圣人陈其所畏以禁其邪，设其所恶以防其奸，是以国安而暴乱不起。

吾以是明仁义爱惠之不足用，而严刑重罚之可以治国也。无棰策之威，衔橛之备，虽造父不能以服马；无规矩之法，绳墨之端，虽王尔不能以成方圆；无威严之势，赏罚之法，虽尧、舜不能以为治。今世主皆轻释重罚严诛，行爱惠，而欲霸王之功，亦不可几也。故善为主者，明赏设利以劝之，使民以功赏而不以仁义赐；严刑重罚以禁之，使民以罪诛而不以爱惠免。是以无功者不望，而有罪者不幸矣。

古有伯夷、叔齐者，武王让以天下而弗受，二人饿死首阳之陵。若此臣者，不畏重诛，不利重赏，不可以罚禁也，不可以赏使也，此之谓无益之臣也。吾所少而去也，而世主之所多而求也。

亡征者，非曰必亡，言其可亡也。夫两尧不能相王，两桀不能相亡；亡王之机，必其治乱，其强弱相踦者也。木之折也必通蠹，墙之坏也必通隙。然木虽蠹，无疾风不折；墙虽隙，无大雨不坏。万乘之主，有能服术行法以为亡征之风雨者，其兼天下不难矣。

三守不完，则三劫者；三守完，则三劫者止。三劫止塞，则王矣。

为人主而大信其子，则奸臣得乘其子以成其私，故李兑傅赵王而饿主父。为人主而大信其妻，则奸臣得乘于妻以成其私，故优施傅丽姬杀申生而立奚齐。夫以妻之近与子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣。

丈夫年五十而好色未解也，妇人年三十而美色衰矣。以衰美之妇人事好色之丈夫，则身死见疏贱，而子疑不为后，此后妃、夫人之所以冀其君之死者也。唯母为后而子为主，则令无不行，禁无不止，男女之乐不减于先君，而擅万乘不疑，此鸩毒扼昧之所以用也。

医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故舆人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买。

主道者，使人臣有必言之责，又有不言之责。言无端末，辩无所验者，此言之责也；以不言避责，持重位者，此不言之责也。人主使人臣言者必知其端以责其实，不言者必问其取舍以为之责，则人臣莫敢妄言矣，又不敢默然矣，言、默则皆有责也。

初时者，魏数年东乡攻尽陶、卫，数年西乡以失其国。此非丰隆、五行、太一、王相、摄提、六神、五括、天河、殷抢、岁星非数年在西也，又非天缺、弧逆、刑星、荧惑、奎台数年在东也。故曰：龟策鬼神不足举胜，左右背乡不足以专战。然而恃之，愚莫大焉。

乱弱者亡，人之性也；治强者王，古之道也。

故曰：明法者强，慢法者弱。强弱如是其明矣，而世主弗为，国亡宜矣。语曰：“家有常业，虽饥不饿；国有常法，虽危不亡。”

明主之道，必明于公私之分，明法制，去私恩。夫令必行，禁必止，人主之公义也；必行其私，信于朋友，不可为赏劝，不可为罚沮，人臣之私义也。私义行则乱，公义行则治，故公私有分。人臣有私心，有公义。修身洁白而行公行正，居官无私，人臣之公义也；污行从欲，安身利家，人臣之私心也。明主在上，则人臣去私心行公义；乱主在上，则人臣去公义行私心，故君臣异心。君以计畜臣，臣以计事君。君臣之交，计也。害身而利国，臣弗为也；害国而利臣，君不为也。臣之情，害身无利；君之情，害国无亲。君臣也者，以计合者也。

义者，君臣上下之事，父子贵贱之差也，知交朋友之接也，亲疏内外之分也。臣事君宜，下怀上宜，子事父宜，贱敬贵宜，知交友朋之相助也宜，亲者内而疏者外宜。义者，谓其宜也，宜而为之。

礼者，所以貌情也，群义之文章也，君臣父子之交也，贵贱贤不肖之所以别也。中心怀而不谕，故疾趋卑拜以明之；实心爱而不知，故好言繁辞以信之。礼者，外饰之所以谕内也。故曰：礼以貌情也。

道有积而德有功；德者，道之功。功有实而实有光；仁者，德之光。光有泽而泽有事；义者，仁之事也。事有礼而礼有文；礼者，义之文也。故曰：“失道而后失德，失德而后失仁，失仁而后失义，失义而后失礼。”

和氏之璧，不饰以五采；隋侯之珠，不饰以银黄。其质至美，物不足以饰之。夫物之待饰而后行者，其质不美也。

先物行先理动之谓前识。前识者，无缘而忘意度也。何以论之？詹何坐，弟子侍，有牛鸣于门外。弟子曰：“是黑牛也而白在其题。”詹何曰：“然，是黑牛也，而白在其角。”使人视之，果黑牛而以布裹其角。以詹子之术，婴众人之心，华焉殆矣！故曰：“道之华也。”尝试释詹子之察，而使五尺之愚童子视之，亦知其黑牛而以布裹其角也。故以詹子之察，苦心伤神，而后与五尺之愚童子同功，是以曰：“愚之首也。”故曰：“前识者，道之华也，而愚之首也。”

人有祸，则心畏恐；心畏恐，则行端直；行端直，则思虑熟；思虑熟，则得事理。行端直，则无祸害；无祸害，则尽天年。得事理，则必成功。尽天年，则全而寿。必成功，则富与贵。全寿富贵之谓福。而福本于有祸。故曰：“祸兮福之所倚。”以成其功也。

人有福，则富贵至；富贵至，则衣食美；衣食美，则骄心生；骄心生，则行邪僻而动弃理。行邪僻，则身死夭；动弃理，则无成功。夫内有死夭之难，而外无成功之名者，大祸也。而祸本生于有福。故曰：“福兮祸之所伏。”

聪明睿智，天也；动静思虑，人也。人也者，乘于天明以视，寄于天聪以听，托于天智以思虑。故视强，则目不明；听甚，则耳不聪；思虑过度，则智识乱。目不明，则不能决黑白之分；耳不聪，则不能别清浊之声；智识乱，则不能审得失之地。目不能决黑白之色则谓之盲；耳不能别清浊之声则谓之聋；心不能审得失之地则谓之狂。盲则不能避昼日之险，聋则不能知雷霆之害，狂则不能免人间法令之祸。书之所谓“治人”者，适动静之节，省思虑之费也。所谓“事天”者，不极聪明之力，不尽智识之任。苟极尽，则费神多；费神多，则盲聋悖狂之祸至，是以啬之。啬之者，爱其精神，啬其智识也。故曰：“治人事天莫如啬。”

体道，则其智深；其智深，则其会远；其会远，众人莫能见其所极。唯夫能令人不见其事极，不见其事极者为能保其身，有其国。

工人数变业则失其功，作者数摇徙则亡其功。一人之作，日亡半日，十日则亡五人之功矣。万人之作，日亡半日，十日则亡五万人之功矣。然则数变业者其人弥众，其亏弥大矣。凡法令更则利害易，利害易则民务变，民务变谓之变业。故以理观之，事大众而数摇之则少成功，藏大器而数徙之则多败伤，烹小鲜而数挠之则贼其宰，治大国而数变法则民苦之。是以有道之君贵虚静，而重变法。

人有欲，则计会乱；计会乱，而有欲甚；有欲甚，则邪心胜；邪心胜，则事经绝；事经绝，则祸难生。由是观之，祸难生于邪心，邪心诱于可欲。可欲之类，进则教良民为奸，退则令善人有祸。奸起，则上侵弱君；祸至，则民人多伤。然则可欲之类，上侵弱君而下伤人民。夫上侵弱君而下伤人民者，大罪也。故曰：“祸莫大于可欲。”是以圣人不引五色，不淫于声乐；明君贱玩好而去淫丽。

道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：“道，理之者也。”物有理，不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，万物各异理而道尽。稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操。无常操，是以死生气禀焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。道与尧、舜俱智，与接舆俱狂，与桀、纣俱灭，与汤、武俱昌。以为近乎，游于四极；以为远乎，常在吾侧；以为暗乎，其光昭昭；以为明乎，其物冥冥。而功成天地，和化雷霆，宇内之物，恃之以成。凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成。道譬诸若水，溺者多饮之即死，渴者适饮之即生；譬之若剑戟，愚人以行忿则祸生，圣人以诛暴则福成。故得之以死，得之以生，得之以败，得之以成。

圣人之游世也无害人之心，无害人之心则必无人害，无人害则不备人。

天下之难事必作于易，天下之大事必作于细。

千丈之堤，以蝼蚁之穴溃；百尺之室，以突隙之烟焚。故曰：白圭之行堤也塞其穴，丈人之慎火也涂其隙。是以白圭无水难，丈人无火患。此皆慎易以避难，敬细以远大者也。扁鹊见蔡桓公，立有间。扁鹊曰：“君有疾在腠理，不治将恐深。”桓侯曰：“寡人无。”扁鹊出。桓侯曰：“医之好治不病以为功。”居十日，扁鹊复见曰：“君之病在肌肤，不治将益深。”桓侯不应。扁鹊出。桓侯又不悦。居十日，扁鹊复见曰：“君之病在肠胃，不治将益深。”桓侯不应。扁鹊出。桓侯又不悦。居十日，扁鹊望桓侯而还走，桓侯故使人问之。扁鹊曰：“病在腠理，汤熨之所及也；在肌肤，针石之所及也；在肠胃，火齐之所及也；在骨髓，司命之所属，无奈何也。今在骨髓，臣是以无请也。”居五日，桓侯体痛，使人索扁鹊，已逃秦矣。桓侯遂死。故良医之治病也，攻之于腠理。此皆争之于小者也。夫事之祸福亦有腠理之地，故圣人蚤从事焉。

楚庄王莅政三年，无令发，无政为也。右司马御座而与王隐曰：“有鸟止南方之阜，三年不翅，不飞不鸣，嘿然无声，此为何名？”王曰：“三年不翅，将以长羽翼；不飞不鸣，将以观民则。虽无飞，飞必冲天；虽无鸣，鸣必惊人。子释之，不谷知之矣。”处半年，乃自听政。所废者十，所起者九，诛大臣五，举处士六，而邦大治。举兵诛齐，败之徐州，胜晋于河雍，合诸侯于宋，遂霸天下。庄王不为小害善，故有大名；不蚤见示，故有大功。故曰：“大器晚成，大音希声。”

古之人目短于自见，故以镜观面；智短于自知，故以道正己。镜无见疵之罪，道无明过之恶。目失镜，则无以正须眉；身失道，则无以知迷惑。

闻古扁鹊之治其病也，以刀刺骨；圣人之救危国也，以忠拂耳。刺骨，故小痛在体，而长利在身；拂耳，故小逆在心，而久福在国。故甚病之人利在忍痛，猛毅之君以福拂耳。忍痛，故扁鹊尽巧；拂耳，则子胥不失。寿安之术也。病而不忍痛，则失扁鹊之巧；危而不拂耳，则失圣人之意。如此，长利不远垂，功名不久立。

明主之道忠法，其法忠心，故临之而治，去之而思。尧无胶漆之约于当世而道行，舜无置锥之地于后世而德结。能立道于往古，而重德于万世者之谓明主。

圣王之立法也，其赏足以劝善，其威足以胜暴，其备足以必完法。法治世之臣，功多者位尊，力极者赏厚，情尽者名立。善之生如春，恶之死如秋。故民劝极力而乐尽情，此之谓上下相得。

托天下于尧之法，则贞士不失分，奸人不侥幸。寄千金于羿之矢，则伯夷不得亡，而盗跖不敢取。尧明于不失奸，故天下无邪；羿巧于不失发，故千金不亡。

服虎而不以柙，禁奸而不以法，塞伪而不以符，此贲、育之所患，尧、舜之所难也。故设柙，非所以备鼠也，所以使怯弱能服虎也；立法，非所以避曾、史也，所以使庸主能止盗跖也；为符，非所以豫尾生也，所以使众人不相谩也。不恃比干之死节，不幸乱臣之无诈也；恃怯之所能服，握庸主之所易守。当今之世，为人主忠计，为天下结德者，利莫长于如此。故君人者无亡国之图，而忠臣无失身之画。

闻古之善用人者，必循天顺人而明赏罚。循天，则用力寡而功立；顺人，则刑罚省而令行；明赏罚，则伯夷、盗跖不乱。

释法术而任心治，尧不能正一国；去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮；废尺寸而差短长，王尔不能半中。使中主守法术，拙匠执规矩尺寸，则万不失矣。君人者能去贤巧之所不能，守中拙之所万不失，则人力尽而功名立。

夫人主不寒隙穴，而劳力于赭垩，暴雨疾风必坏。不去眉睫之祸，而慕贲、育之死；不谨萧墙之患，而固金城于远境；不用近贤之谋，而外结万乘之交于千里。飘风一旦起，则贲、育不及救，而外交不及至，祸莫大于此。当今之世，为人主忠计者，必无使燕王说鲁人，无使近世慕贤于古，无思越人以救中国溺者。如此，则上下亲，内功立，外名成。

明君之所以立功成名者四：一曰天时，二曰人心，三曰技能，四曰势位。非天时，虽十尧不能冬生一穗；逆人心，虽贲、育不能尽人力。故得天时，则不务而自生，得人心，则不趣而自劝；因技能，则不急而自疾；得势位，则不进而名成。若水之流，若船之浮。守自然之道，行毋穷之令，故曰明主。

人主之患在莫之应，故曰：一手独拍，虽疾无声。人臣之忧在不得一，故曰：右手画圆，左手画方，不能两成。

故古之能致功名者，众人助之以力，近者结之以成，远者誉之以名，尊者载之以势。如此，故太山之功长立于国家，而日月之名久着于天地。此尧之所以南面而守名，舜之所以北面而效功也。

古之全大体者，望天地，观江海，因山谷，日月所照，四时所行，云布风动；不以智累心，不以私累己；寄治乱于法术，托是非于赏罚，属轻重于权衡；不逆天理，不伤情性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察难知；不引绳之外，不推绳之内；不急法之外，不缓法之内；守成理，因自然；祸福生乎道法而不出乎爱恶，荣辱之责在乎己而不在乎人。故至安之世，法如朝露，纯朴不散；心无结怨，口无烦言。故车马不疲弊于远路，旌旗不乱于大泽，万民不失命于寇戎，雄骏不创寿于旗幢；豪杰不著名于图书，不录功于盘盂，记年之牒空虚。故曰：利莫长于简，福莫久于安。

古之牧天下者，不使匠石极巧以败太山之体，不使贲、育尽威以伤万民之性。因道全法，君子乐而大奸止。澹然闲静，因天命，持大体。故使人无离法之罪，鱼无失水之祸。

上不天则下不遍覆，心不地则物不必载。太山不立好恶，故能成其高；江海不择小助，故能成其富。故大人寄形于天地而万物备，历心于山海而国家富。上无忿怒之毒，下无伏怨之患，上下交顺，以道为舍。故长利积，大功立，名成于前，德垂于后，治之至也。

主之所用也七术，所察也六微。七术：一曰众端参观，二曰必罚明威，三曰信赏尽能，四曰一听责下，五曰疑诏诡使，六曰挟知而问，七曰倒言反事。

观听不参则诚不闻，听有门户则臣壅塞。

爱多者则法不立，威寡者则下侵上。是以刑罚不必，则禁令不行。

赏誉薄而谩者下不用，赏誉厚而信者下轻死。

问者曰：“申不害、公孙鞅，此二家之言孰急于国？”应之曰：“是不可程也。人不食，十日则死；大寒之隆，不衣亦死。谓之衣食孰急于人，则是不可一无也，皆养生之具也。今申不害言术，而公孙鞅为法。术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。法者，宪令着于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也，此臣之所师也。君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。”

是故禁奸之法：太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。

圣王明君则不然，内举不避亲，外举不避雠。是在焉从而举之，非在焉从而罚之。是以贤良遂进而奸邪并退，故一举而能服诸侯。

无数以度其臣者，必以其众人之口断之。众之所誉，从而说之；众之所非，从而憎之。

圣人之所以为治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。夫利者所以得民也，威者所以行令也，名者上下之所同道也。非此三者，虽有不急矣。

夫立法令者以废私也，法令行而私道废矣。私者所以乱法也。而士有二心私学、岩居窞路、讬伏深虑，大者非世，细者惑下，上不禁，又从而尊之，以名，化之以实，是无功而显，无劳而富也。如此，则士之有二心私学者，焉得无深虑、勉知诈、与诽谤法令以求索，与世相反者也。凡乱上反世者，常士有二心私学者也。故《本言》曰：“所以治者法也，所以乱者私也，法立，则莫得为私矣。”故曰：道私者乱，道法者治。上无其道，则智者有私词，贤者有私意。上有私惠，下有私欲，圣智成群，造言作辞，以非法措于上。上不禁塞，又从而尊之，是教下不听上、不从法也。是以贤者显名而居，奸人赖赏而富。贤者显名而居，奸人赖赏而富，是以上不胜下也。

古者有谚曰：“为政犹沐也，虽有弃发必为之。”爱弃发之费，而忘长发之利，不知权者也。夫弹痤者痛，饮药者苦，为苦惫之故，不弹痤饮药，则身不活病不已矣。今上下之接，无子父之泽，而欲以行义禁下，则交必有郄矣。且父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便、计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎！今学者之说人主也，皆去求利之心，出相爱之道，是求人主之过于父母之亲也，此不熟于论恩诈而诬也，故明主不受也。

今家人之治产也，相忍以饥寒，相强以劳苦，虽犯军旅之难，饥馑之患，温衣美食者，必是家也；相怜以衣食，相惠以佚乐，天饥岁荒，嫁妻卖子者，必是家也。故法之为道，前苦而长利；仁之为道，偷乐而后穷。圣人权其轻重，出其大利，故用法之相忍，而弃仁人之相怜也。

夫以重止者，未必以轻止也；以轻止者，必以重止矣。是以上设重刑者而奸尽止，奸尽止则此奚伤于民也？所谓重刑者，奸之所利者细，而上之所加焉者大也；民不以小利蒙大罪，故奸必止者也。所谓轻刑者，奸之所利者大，上之所加焉者小也；民慕其利而傲其罪，故奸不止也。故先圣有谚曰：“不踬于山，而踬于垤。”

故明主之治国也，适其时事以致财物，论其税赋以均贫富，厚其爵禄以尽贤能，重其刑罚以禁奸邪，使民以力得富，以事致贵，以过受罪，以功致赏而不念慈惠之赐，此帝王之政也。

明主听其言必责其用，观其行必求其功，然则虚旧之学不谈，矜诬之行不饰矣。

为故人行私谓之不弃，以公财分施谓之仁人，轻禄重身谓之君子，枉法曲亲谓之有行，弃官宠交谓之有侠，离世遁上谓之高傲，交争逆令谓之刚材，行惠取众谓之得民。不弃者吏有奸也，仁人者公财损也，君子者民难使也，有行者法制毁也，有侠者官职旷也，高傲者民不事也，刚材者令不行也，得民者君上孤也。此八者匹夫之私誉，人主之大败也。反此八者，匹夫之私毁，人主之公利也。人主不察社稷之利害，而用匹夫之私誉，索国之无危乱，不可得矣。

察士然后能知之，不可以为令，夫民不尽察。贤者然后能行之，不可以为法，夫民不尽贤。杨朱、墨翟，天下之所察也，干世乱而卒不决，虽察而不可以为官职之令。鲍焦、华角，天下之所贤也，鲍焦木枯，华角赴河，虽贤不可以为耕战之士。故人主之察，智士尽其辩焉；人主之所尊，能士尽其行焉。今世主察无用之辩，尊远功之行，索国之富强，不可得也。博习辩智如孔、墨，孔、墨不耕耨，则国何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不战攻，则国何利焉？匹夫有私便，人主有公利。不作而养足，不仕而名显，此私便也。息文学而明法度，塞私便而一功劳，此公利也。错法以道民也而又贵文学，则民之所师法也疑。赏功以劝民也而又尊行修，则民之产利也惰。夫贵文学以疑法，尊行修以贰功，索国之富强，不可得也。

古人亟于德，中世逐于智，当今争于力。

处多事之时，用寡事之器，非智者之备也；当大争之世而循揖让之轨，非圣人之治也。故智者不乘推车，圣人不行推政也。

子母之性，爱也。臣主之权，策也。母不能以爱存家，君安能以爱持国？明主者，通于富强则可以得欲矣。故谨于听治，富强之法也。明其法禁，察其谋计。法明则内无变乱之患，计得则外无死虏之祸。故存国者，非仁义也。仁者，慈惠而轻财者也；暴者，心毅而易诛者也。慈惠则不忍，轻财则好与。心毅则憎心见于下，易诛则妄杀加于人。不忍则罚多宥赦，好与则赏多无功。憎心见则下怨其上，妄诛则民将背叛。故仁人在位，下肆而轻犯禁法，偷幸而望于上；暴人在位，则法令妄而臣主乖，民怨而乱心生。故曰：仁暴者，皆亡国者也。

书约而弟子辩，法省而民讼简。是以圣人之书必着论，明主之法必详事。尽思虑，揣得失，智者之所难也；无思无虑，挈前言而责后功，愚者之所易也。明主虑愚者之所易，以责智者之所难，故智虑力劳不用而国治也。

虎豹必不用其爪牙而与鼷鼠同威，万金之家，必不用其富厚而与监门同资。有土之君，说人不能利，恶人不能害，索人欲畏重己，不可得也。

明主之国，有贵臣无重臣。贵臣者，爵尊而官大也；重臣者，言听而力多者也。明主之国，迁官袭级，官爵受功，故有贵臣。言不度行，而有伪必诛，故无重臣也。

八经第四十八

一、因情

凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用；赏罚可用则禁令可立而治道具矣。君执柄以处势，故令行禁止。柄者，杀生之制也；势者，胜众之资也。废置无度则权渎，赏罚下共则威分。是以明主不怀爱而听，不留说而计。故听言不参则权分乎奸，智力不用则君穷乎臣。故明主之行制也天，其用人也鬼。天则不非，鬼则不困。势行教严逆而不违，毁誉一行而不议。故赏贤罚暴，举善之至者也；赏暴罚贤，举恶之至者也；是谓赏同罚异。赏莫如厚，使民利之；誉莫如美，使民荣之；诛莫如重，使民畏之；毁莫如恶，使民耻之。然后一行其法，禁诛于私家。不害功罪赏罚必知之，知之道尽矣。

二、主道

力不敌众，智不尽物。与其用一人，不如用一国。故智力敌而群物胜，揣中则私劳，不中则在过。下君尽己之能，中君尽人之力，上君尽人之智。是以事至而结智，一听而公会。听不一则后悖于前，后悖于前则愚智不分；不公会则犹豫而不断，不断则事留。自取一听，则毋堕壑之累。故使之讽，讽定而怒。是以言陈之日，必有筴籍，结智者事发而验，结能者功见而谋。成败有征，赏罚随之。事成则君收其功，规败则臣任其罪。君人者合符犹不亲，而况于力乎？事智犹不亲，而况于悬乎？故非用人也不取同，同则君怒。使人相用则君神，君神则下尽。下尽下则臣上不因君而主道毕矣。

三、起乱

知臣主之异利者王，以为同者劫，与共事者杀。故明主审公私之分，审利害之地，奸乃无所乘。乱之所生六也：主母，后姬，子姓，弟兄，大臣，显贤。任吏责臣，主母不放。礼施异等，后姬不疑。分势不贰，庶适不争。权籍不失，兄弟不侵。下不一门，大臣不拥。禁赏必行，显贤不乱。臣有二因，谓外内也。外曰畏，内曰爱。所畏之求得，所爱之言听，此乱臣之所因也。外国之置诸吏者，结诛亲昵重帑，则外不籍矣。爵禄循功，请者俱罪，则内不因矣。外不籍，内不因，则奸宄塞矣。官袭节而进，以至大任，智也。其位至而任大者，以三节持之，曰质、曰镇、曰固。亲戚妻子，质也。爵禄厚而必，镇也。参伍贵帑，固也。贤者止于质，贪饕化于镇，奸邪穷于固。忍不制则下上，小不除则大诛，而名实当则径之。生害事，死伤名，则行饮食；不然，而与其雠；此谓除阴奸也。翳曰诡，诡曰易。见功而赏，见罪而罚，而诡乃止。是非不泄，说谏不通，而易乃不用。父兄贤良播出曰游祸，其患邻敌多资。僇辱之人近习曰狎贼，其患发忿疑辱之心生。藏怒持罪而不发曰增乱，其患徼幸妄举之人起。大臣两重、提衡而不踦曰卷祸，其患家隆劫杀之难作。脱易不自神曰弹威，其患贼夫酖毒之乱起。此五患者，人主之不知，则有劫杀之事，废置之事，生于内则治，生于外则乱。是以明主以功论之内，而以利资之外，故其国治而敌乱。即乱之道，臣憎则起外若眩，臣爱则起内若药。

四、立道

参伍之道：行参以谋多，揆伍以责失；行参必拆，揆伍必怒。不折则渎上，不怒则相和。折之微足以知多寡，怒之前不及其众。观听之势，其征在比周而赏异也。诛毋谒而罪同。言会众端，必揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人。四征者符，乃可以观矣。参言以知其诚，易视以改其泽，执见以得非常。一用以务近习，重言以惧远使，举往以悉其前，即迩以知其内，疏置以知其外，握明以问所暗，诡使以绝黩泄，倒言以尝所疑，论反以得阴奸，设谏以纲独为，举错以观奸动，明说以诱避过，卑适以观直谄，宣闻以通未见，作斗以散朋党，深一以警众心，泄异以易其虑。似类则合其参，陈过则明其固，知罪辟罪以止威，阴使时循以省衰，渐更以离通比，下约以侵其上，相室约其廷臣，廷臣约其官属，兵士约其军吏，遣使约其行介，县令约其辟吏，郎中约其左右，后姬约其宫媛，此之谓条达之道。言通事泄则术不行。

五、参言

明主，其务在周密。是以喜见则德偿，怒见则威分。故明主之言隔塞而不通，周密而不见。故以一得十者下道也，以十得一者上道也。明主兼行上下，故奸无所失。伍、官、连、县而邻，谒过赏，失过诛。上之于下，下之于上，亦然。是故上下贵贱相畏以法，相诲以和。民之性，有生之实，有生之名。为君者有贤知之名，有赏罚之实。名实俱至，故福善必闻矣。

六、听法

听不参则无以责下，言不督乎用则邪说当上。言之为物也以多信，不然之物，十人云疑，百人然乎，千人不可解也。呐者言之疑，辩者言之信。奸之食上也，取资乎众；籍信乎辩，而以类饰其私。人主不餍忿而待合参，其势资下也。有道之主，听言、督其用，课其功，功课而赏罚生焉，故无用之辩不留朝。任事者知不足以治职，则放官收。说大而夸则穷端，故奸得而怒。无故而不当为诬，诬而罪臣。言必有报，说必责用也，故朋党之言不上闻。凡听之道，人臣忠论以闻奸，博论以内一，人主不智则奸得资。明主之道，己喜则求其所纳，己怒则察其所构；论于已变之后，以得毁誉公私之征。众谏以效智，使君自取一以避罪。故众之谏也，败君之取也。无副言于上以设将然，今符言于后以知谩诚语。明主之道，臣不得两谏，必任其一；语不得擅行，必合其参；故奸无道进矣。

七、类柄

官之重也，毋法也；法之息也，上闇也。上闇无度则官擅为，官擅为故奉重无前，奉重无前则征多，征多故富。官之富重也，乱功之所生也。明主之道，取于任，贤于官，赏于功；言程、主喜俱必利，不当、主怒俱必害，则人不私父兄而进其仇雠。势足以行法，奉足以给事，而私无所生，故民劳苦而轻官。任事也毋重，使其宠必在爵；处官者毋私，使其利必在禄；故民尊爵而重禄。爵禄所以赏也，民重所以赏也则国治。刑之烦也，名之缪也，赏誉不当则民疑。民之重名与其重赏也均。赏者有诽焉，不足以劝；罚者有誉焉，不足以禁。明主之道，赏必出乎公利，名必在乎为上。赏誉同轨，非诛俱行，然则民无荣于赏之内。有重罚者必有恶名，故民畏。罚所以禁也，民畏所以禁则国治矣。

八、立威

行义示则主威分，慈仁听则法制毁。民以制畏上，而上以势卑下，故下肆很触而荣于轻君之俗，则主威分。民以法难犯上，而上以法挠慈仁，故下明爱施而务赇纳之政，是以法令隳。尊私行以贰主威，行赇纳以疑法，听之则乱治，不听则谤主，故君轻乎位而法乱乎官，此之谓无常之国。明主之道，臣不得以行义成荣，不得以家利为功。功名所生，必出于官法；法之所外，虽有难行，不以显焉；故民无以私名。设法度以齐民，信赏罚以尽民能，明诽誉以劝沮，名号、赏罚、法令三隅，故大臣有行则尊君，百姓有功则利上，此之谓有道之国也。

是以圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。宋人有耕田者，田中有株，兔走，触株折颈而死，因释其耒而守株，冀复得兔，兔不可复得，而身为宋国笑。今欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。

夫山居而谷汲者，膢腊而相遗以水；泽居苦水者，买庸而决窦。故饥岁之春，幼弟不饟；穰岁之秋，疏客必食；非疏骨肉爱过客也，多少之心异也。是以古之易财，非仁也，财多也；今之争夺，非鄙也，财寡也；轻辞天子，非高也，势薄也；重争土橐，非下也，权重也。

上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。

是以赏莫如厚而信，使民利之；罚莫如重而必，使民畏之；法莫如一而固，使民知之。

儒以文乱法，侠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。夫离法者罪，而诸先生以文学取；犯禁者诛，而群侠以私剑养。故法之所非，君之所取；吏之所诛，上之所养也。

国平养儒侠，难至用介士，所利非所用，所用非所利。

故明主之道，一法而不求智，固术而不慕信，故法不败，而群官无奸诈矣。

夫耕之用力也劳，而民为之者，曰：可得以富也。战之为事也危，而民为之者，曰：可得以贵也。

故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。

是故乱国之俗，其学者则称先王之道，以籍仁义，盛容服而饰辩说，以疑当世之法而贰人主之心。其言谈者，为设诈称，借于外力，以成其私而遗社稷之利。其带剑者，聚徒属，立节操，以显其名而犯五官之禁。其患御者，积于私门，尽货赂而用重人之谒，退汗马之劳。其商工之民，修治苦窳之器，聚弗靡之财，蓄积待时而侔农夫之利。此五者，邦之蠹也。人主不除此五蠹之民，不养耿介之士，则海内虽有破亡之国，削灭之朝，亦勿怪矣。

世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。故孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨，孔、墨不可复生，将谁使定后世之学乎？孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜，尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？殷、周七百馀岁，虞、夏二千馀岁，而不能定儒、墨之真；今乃欲审尧、舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎！无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。故明据先王，必定尧、舜者，非愚则诬也。愚诬之学，杂反之行，明主弗受也。

夫视锻锡而察青黄，区冶不能以必剑；水击鹄雁，陆断驹马，则臧获不疑钝利。发齿吻形容，伯乐不能以必马；授车就驾而观其末途，则臧获不疑驽良。观容服，听辞言，仲尼不能以必士；试之官职，课其功伐，则庸人不疑于愚智。故明主之吏，宰相必起于州部，猛将必发于卒伍。

盘石千里，不可谓富；象人百万，不可谓强。石非不大，数非不众也，而不可谓富强者，盘不生粟，象人不可使距敌也。

夫严家无悍虏，而慈母有败子，吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。

夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用人不得为非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。夫必恃自直之箭，百世无矢；恃自圜之木，千世无轮矣。自直之箭、自圜之木，百世无有一，然而世皆乘车射禽者何也？隐栝之道用也。虽有不恃隐栝而有自直之箭、自圜之木，良工弗贵也，何者？乘者非一人，射者非一发也。不恃赏罚而恃自善之民，明主弗贵也，何则？国法不可失，而所治非一人也。故有术之君，不随适然之善，而行必然之道。

以仁义教人，是以智与寿说也，有度之主弗受也。故善毛啬、西施之美，无益吾面，用脂泽粉黛则倍其初。言先王之仁义，无益于治，明吾法度，必吾赏罚者亦国之脂泽粉黛也。故明主急其助而缓其颂，故不道仁义。

臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也。

未有天下而无以天下为者，许由是也；已有天下而无以天下为者，尧、舜是也；毁廉求财，犯刑趋利，忘身之死者，盗跖是也。此二者，殆物也。治国用民之道也，不以此二者为量。治也者，治常者也；道也者，道常者也。殆物妙言，治之害也。天下太平之士，不可以赏劝也；天下太平之士，不可以刑禁也。然为太上士不设赏，为太下士不设刑，则治国用民之道失矣。

明主者，推功而爵禄，称能而官事，所举者必有贤，所用者必有能，贤能之士进，则私门之请止矣。夫有功者受重禄，有能者处大官，则私剑之士安得无离于私勇而疾距敌，游宦之士焉得无挠于私门而务于清洁矣？此所以聚贤能之士，而散私门之属也。

国以功授官与爵，此谓以成智谋，以威勇战，其国无敌。国以功授官与爵，则治见者省，言有塞，此谓以治去治，以言去言。

行刑重其轻者，轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑，罪重者刑轻，刑轻则事生，此谓以刑致刑，其国必削。

圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。刑胜而民静，赏繁而奸生，故治民者，刑胜治之首也，赏繁乱之本也。夫民之性，喜其乱而不亲其法。故明主之治国也，明赏则民劝功，严刑则民亲法。劝功则公事不犯，亲法则奸无所萌。故治民者，禁奸于未萌；而用兵者，服战于民心。禁先其本者治，兵战其心者胜。圣人之治民也，先治者强，先战者胜。

法重者得人情，禁轻者失事实。

告过者免罪受赏，失奸者必诛连刑。如此，则奸类发矣。奸不容细，私告任坐使然也。

**《庄子》**

# 逍遥游第一

　　北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。

《齐谐》者，志怪者也。《谐》之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。 且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟；置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在下矣，而后乃今培风，背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。 蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，枪榆枋，时则不至，而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”适莽苍者，三湌而反，腹犹果然；适百里者，宿舂粮；适千里者，三月聚粮，之二虫又何知？ 小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！ 汤之问棘也是已。

穷发之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若太山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。斥鴳笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？”此小大之辩也。

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世未数数然也。虽然，犹有未树也。夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰，至人无己，神人无功，圣人无名。   
  
　　尧让天下于许由，曰：“日月出矣而爝火不息，其于光也，不亦难乎！时雨降矣而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎！夫子立而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然。请致天下。”   
许由曰：“子治天下，天下既已治也。而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也。吾将为宾乎？鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”   
  
　　肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆，大而无当，往而不返。吾惊怖其言，犹河汉而无极也；大有径庭，不近人情焉。” 连叔曰：“其言谓何哉？” 曰：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。吾以是狂而不信也。” 连叔曰：“然。瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂唯形骸有聋盲哉？夫知亦有之。是其言也，犹时女也。之人也，之德也，将旁礴万物以为一世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也。孰肯以物为事！宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，银然丧其天下焉。”   
  
　　惠子谓庄子曰：“魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石，以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不呺然大也，吾为其无用而掊之。” 庄子曰：“夫子固拙于用大矣。宋人有善为不龟手之药者，世世以擤轫陲为事。客闻之，请买其方百金。聚族而谋曰：‘我世世为擤轫陲，不过数金；今一朝而鬻技百金，请与之。’客得之，以说吴王。越有难，吴王使之将，冬与越人水战，大败越人，裂地而封之。能不龟手，一也；或以封，或不免于擤轫陲，则所用之异也。今子有五石之瓠，何不虑以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心也夫！”   
  
　　惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。” 庄子曰：“子独不见狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；东西跳梁，不辟高下，中于机辟，死于罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之云。此能为大矣，而不能执鼠。今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉？”

# 齐物论第二

　　南郭子綦隐几而坐，仰天而嘘，盈焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。” 子綦曰：“偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁，汝闻地籁而未闻天籁夫！” 子游曰：“敢问其方。” 子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒呺。而独不闻之贮乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似逃，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，滈者，叱者，吸者，叫者，譹者，宎者，咬者，前者唱于而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调，之刁刁乎？” 子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。” 子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！”   
  
　　大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机栝，其司是非之谓也；其留若诅盟，其守胜之谓也。其杀如秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如缄，以言其老洫也；近死之心，莫使之复阳也。喜怒哀乐，虑叹变慹，姚佚启态；乐出虚，蒸出菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎！已乎！旦暮得此，其所由以生乎！

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其吱。可行己信，而不见其形，有情而无形。百骸，九窍，六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。一受其成形，不忘以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役，而不见其成功，薾然疲役，而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益？其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且柰何哉！   
  
　　夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于龆音，亦有辩乎，其无辩乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。

　　物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恑憰怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；适得而几矣。因是已。已而不知其然，谓之道。劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芧，曰：“朝三而暮四”，众狙皆怒。曰：“然则朝四而暮三”，众狙皆悦。名实未亏，而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧，是之谓两行。   
  
　　古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所之成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎，皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终。而其子又以文之纶终，终身无成。若是而可谓成乎？虽我亦成也。若是而不可谓成乎？物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。

　　今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。虽然，请尝言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？天下莫大于秋豪之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！故自无适有以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是已。

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议；春秋经世先王之志，圣人论而不辩。故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：何也？圣人怀之，众人辩之以相示也。故曰辩也者有不见也。夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不芩，大勇不忮。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者圆而几向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。   
  
　　故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然。其故何也？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间。若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎！”   
  
 啮缺问于王倪曰：“子知物之所同是乎？” 曰：“吾恶乎知之！” “子知子之所不知邪？” 曰：“吾恶乎知之！” “然则物无知邪？” 曰：“吾恶乎知之！” 虽然，尝试言之。庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，鳅然乎哉？木处则惴栗恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猿猵狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之途，樊然兮乱，吾恶能知其辩！ 啮缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？” 王倪曰：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”   
  
 瞿鹊子问乎长梧子曰：“吾闻诸夫子，圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道；无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？” 长梧子曰：“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之！且女亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸮炙。 予尝为女妄言之，女以妄听之。奚旁日月，挟宇宙？为其吻合，置其滑征，以隶相尊。众人役役，圣人愚偷，参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴。   
予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也，晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎！   
  
 梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也与女皆梦也；予谓汝梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也。 既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其鎏铑，吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？ 何谓和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也，亦无辩。化声之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”   
  
 罔两问景曰：“曩子行，今子止；曩子坐，今子起，何其无特操与？” 景曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇拽蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”   
  
 昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。

# 养生主第三

　　吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣。为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。   
  
 庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音。合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。 文惠君曰：“嘻，善哉！技盖至此乎？” 庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郄，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎？良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謋然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。” 文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”   
  
 公文轩见右师而惊曰：“是何人也？恶乎介也？天与？其人与？”曰：“天也，非人也，天之生是使独也，人之貌有与也。以是知其天也，非人也。

泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中。神虽王，不善也。”   
  
 老聃死，秦失吊之，三号而出。 弟子曰：“非夫子之友邪？” 曰：“然。” “然则吊焉若此，可乎？” 曰：“然。始也吾以为其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蕲言而言，不蕲哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解。”

指穷于为薪，火传也，不知其尽也。

# 人间世第四

　　颜回见仲尼，请行。 曰：“奚之？” 曰：“将之卫。” 曰：“奚为焉？” 曰：“回闻卫君，其年壮，其行独，轻用其国，而不见其过；轻用民死，死者以国量乎泽若蕉，民其无如矣。回尝闻之夫子曰：‘治国去之，乱国就之，医门多疾。’愿以所闻思其则，庶几其国有瘳乎？” 仲尼曰：“嘻！若殆往而刑耳！ 夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。古之至人，先存诸己而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行？ 且若亦知夫德之所荡，而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。 且德厚信矼，未达人气，名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰灾人。灾人者，人必反灾之，若殆为人灾夫！且茍为悦贤而恶不肖，恶用而求有以异？若唯无詻，王公必将乘人而斗其捷。而目将荧之，而色将平之，口将营之，容将形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。顺始无穷，若殆以不信厚言，必死于暴人之前矣！ 且昔者桀杀关龙逢，纣杀王子比干，是皆修其身以下伛拊人之民，以下拂其上者也；故其君因其修以挤之；是好名者也。昔者尧攻丛枝、胥敖，禹攻有扈，国为虚厉，身为刑戮；其用兵不止，其求实无已；是皆求名实者也。而独不闻之乎？名实者，圣人之所不能胜也，而况若乎？ 虽然，若必有以也，尝以语我来！” 颜回曰：“端而虚，勉而一，则可乎？” 曰：“恶！恶可！夫以阳为充孔扬，采色不定，常人之所不违，因案人之所感，以求容与其心。名之曰日渐之德不成，而况大德乎？将执而不化，外合而内不訾，其庸讵可乎？” “然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己皆天之所子，而独以己言蕲乎而人善之，蕲乎而人不善之邪？若然者，人谓之童子，是之谓与天为徒。外曲者，与人之为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼也，人皆为之，吾敢不为邪？为人之所为者，人亦无疵焉，是之谓与人为徒。成而上比者，与古为徒。其言虽教，谪之实也。古之有也，非吾有也。若然者，虽直不为病，是之谓与古为徒。若是则可乎？” 仲尼曰：“恶！恶可！大多政，法而不谍，虽固亦无罪。虽然，止是耳矣，夫胡可以及化？犹师心者也。” 颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。” 仲尼曰：“斋，吾将语女！有（心）而为之，其易邪？易之者，暤天不宜。” 颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒不茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎？” 曰：“是祭祀之斋，非心斋也。” 回曰：“敢问心斋。” 仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。” 颜回曰：“回之未始得使，实有回也；得使之也，未始有回也；可谓虚乎？” 夫子曰：“尽矣。吾语若！若能入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。 绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎？是万物之化也，禹舜之所纽也，伏羲几蘧之所行终，而况散焉者乎？”   
  
　　叶公子高将使于齐，问于仲尼曰：“王使诸梁也甚重，齐之待使者，盖将甚敬而不急。匹夫犹未可动也，而况诸侯乎？吾甚栗之。子常语诸梁也，曰：‘凡事若小若大，寡不道以欢成。事若不成，则必有人道之患；事若成，则必有阴阳之患。若成若不成而后无患者，唯有德者能之。’吾食也执粗而不臧，爨无欲清之人。今吾朝受命而夕饮冰，吾其内热与？吾未至乎事之情，而既有阴阳之患矣；事若不成，必有人道之患。是两也。为人臣者不足以任之，子其有以语我来！” 仲尼曰：“天下有大戒二：其一，命也；其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒。是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也；夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可柰何而安之若命，德之至也。为人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至于悦生而恶死？夫子其行可矣！ 丘请复以所闻：凡交近则必相靡以信，远则必忠之以言，言必或传之。夫传两喜两怒之言，天下之难者也。夫两喜必多溢美之言，两怒必多溢恶之言。凡溢之类妄，妄则其信之也莫，莫则传言者殃。故法言曰：‘传其常情，无传其溢言，则几乎全。’ 且以巧斗力者，始乎阳，常卒乎阴，泰至则多奇巧；以礼饮酒者，始乎治，常卒乎乱，泰至则多奇乐。凡事亦然。始乎谅，常卒乎鄙；其作始也简，其将毕也必巨。 夫言者，风波也；行者，实丧也。风波易以动，实丧易以危。故忿设无由，巧言偏辞。兽死不择音，气息茀然，于是并生心厉。克核大至，则必有不肖之心应之，而不知其然也。茍不知其然也，孰知其所终？故法言曰：‘无迁令，无劝成，过度益也。’迁令劝成殆事，美成在久，恶成不及改，可不慎与？且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。何作为报也？莫若为致命。此其难者。”   
  
　　颜阖将傅卫灵公太子，而问于蘧伯玉。曰：“有人于此，其德天杀。与之为无方，则危吾国；与之为有方，则危吾身。其知适足以知人之过，而不知其所以过。若然者，吾柰之何？” 蘧伯玉曰：“善哉问乎！戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。虽然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且为颠为灭，为崩为蹶。心和而出，且为声为名，为妖为孽。彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖。达之，入于无疵。 汝不知夫螳螂乎？怒其臂以当车辙，不知其不胜任也，是其才之美者也。戒之！慎之！积伐而美者以犯之，几矣！ 汝不知夫养虎者乎？不敢以生物与之，为其杀之之怒也；不敢以全物与之，为其决之之怒也；时其饥饱，达其怒心。虎之与人异类而媚养己者，顺也；故其杀者，逆也。 夫爱马者，以筐盛矢，以蜄盛溺。适有蚊虻仆缘，而拊之不时，则缺衔，毁首，碎胸。意有所至而爱有所亡，可不慎邪？”   
  
　　匠石之齐，至于曲辕，见栎社树。其大，蔽数千牛，絜之百围；其高，临山十仞，而后有枝；其可以为舟者旁十数。观者如市，匠伯不顾，遂行不辍。 弟子厌观之，走及匠石，曰：“自吾执斧斤以随夫子，未尝见材如此其美也。先生不肯观，行不辍，何邪？” 曰：“已矣，勿言之矣！散木也，以为舟则沈，以为棺椁则速腐，以为器则速毁，以为门户则液樠，以为柱则蠹。是不材之木也，无所可用，故能若是之寿也。”

匠石归，栎社见梦。曰：“汝将恶乎比予哉？若将比予于文木邪？夫柤梨橘柚果苽之属，实熟则剥，剥则辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不终其天年而中道夭，自掊击于世俗者也。物莫不若是。且予求无所可用久矣，几死，乃今得之，为予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若与予也，皆物也，奈何哉其相物也？而几死之散人，又恶知散木？” 匠石觉而诊其梦。弟子曰：“趣取无用，则为社，何邪？” 曰：“密！若无言！彼亦直寄焉，以为不知己者诟厉也。不为社者，且几有翦乎！且也彼其所保与众异，而以义誉之，不亦远乎？”

　　南伯子綦游乎商之丘，见大木焉，有异，结驷千乘，隐将芘其所藾。子綦曰：“此何木也哉？此必有异材夫！”仰而视其细枝，则拳曲而不可为栋梁；俯而视其大根，则轴解而不可为棺椁；咶其叶，则口烂而为伤；嗅之，则使人狂酲，三日而不已。 子綦曰：“此果不材之木也，以至于此其大也！嗟乎神人，以此不材！”

宋有荆氏者，宜楸柏桑，其拱把而上者，求狙猴之杙者斩之；三围四围，求高名之丽者斩之；七围八围，贵人富商之家求椫傍者斩之；故未终其天年，而中道已夭于斧斤，此材之患也。故解之以牛之白颡者、与豚之亢鼻者、与人有痔病者不可以适河。此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也。此乃神人之所以为大祥也。

　　支离疏者，颐隐于脐，肩高于顶，会撮指天，五管在上，两髀为胁。挫针治线，足以糊口；鼓筴播精，足以食十人。上征武士，则支离攘臂而游于其间；上有大役，则支离以有常疾不受功；上与病者粟，则受三钟与十束薪。夫支离其形者，犹足以养其身，以终天年，又况支离其德者乎？   
  
　　孔子适楚，楚狂接舆游其门曰：“凤兮！凤兮！何如德之衰也！来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。已乎！已乎！临人以德！殆乎！殆乎！画地而趋！迷阳！迷阳！无伤吾行！吾行迟曲，无伤吾足！”   
  
　　山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。

# 德充符第五

　　鲁有兀者王骀，从之游者与仲尼相若。常季问于仲尼曰：“王骀，兀者也，从之游者与夫子中分鲁。立不教，坐不议，虚而往，实而归。固有不言之教，无形而心成者邪？是何人也？” 仲尼曰：“夫子，圣人也，丘也直后而未往耳。丘将以为师，而况不若丘者乎？奚假鲁国？丘将引天下而与从之。” 常季曰：“彼兀者也，而王先生，其与庸亦远矣。若然者，其用心也独若之何？” 仲尼曰：“死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。” 常季曰：“何谓也？” 仲尼曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和；物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。” 常季曰：“彼为己，以其知，得其心；以其心，得其常心。物何为聚之哉？” 仲尼曰：“人莫鉴于流水而鉴于止水，唯止能止众止。受命于地，唯松柏独也正，冬夏青青；受命于天，唯尧舜独也正，幸能正生，以正众生。夫保始之征，不惧之实。勇士一人，雄入于九军。将求名而能自要者，而犹若是，而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎！彼且择日而登假，人则从是也。彼且何肯以物为事乎？”　   
  
　　申徒嘉，兀者也，而与郑子产同师于伯昏无人。子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。”其明日，又与合堂同席而坐。子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。今我将出，子可以止乎，其未邪？且子见执政而不违，子齐执政乎？” 申徒嘉曰：“先生之门，固有执政焉如此哉？子而说子之执政而后人者也？闻之曰：‘鉴明则尘垢不止，止则不明也，久与贤人处则无过。’今子之所取大者，先生也，而犹出言若是，不亦过乎？” 子产曰：“子既若是矣，犹与尧争善，计子之德不足以自反邪？” 申徒嘉曰：“自状其过，以不当亡者众；不状其过，以不当存者寡。知不可柰何而安之若命，唯有德者能之。游于羿之彀中，中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而适先生之所，则废然而反。不知先生之洗我以善邪？吾与夫子游十九年矣，而未尝知吾兀者也。今子与我游于形骸之内，而子索我于形骸之外，不亦过乎？” 子产蹴然改容更貌曰：“子无乃称！”   
  
　　鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼。仲尼曰：“子不谨，前既犯患若是矣。虽今来，何及矣！” 无趾曰：“吾唯不知务而轻用吾身，吾是以亡足。今吾来也，犹有尊足者存，吾是以务全之也。夫天无不覆，地无不载，吾以夫子为天地，安知夫子之犹若是也？” 孔子曰：“丘则陋矣。夫子胡不入乎？请讲以所闻！” 无趾出。孔子曰：“弟子勉之！夫无趾，兀者也，犹务学以复补前行之恶，而况全德之人乎？” 无趾语老聃曰：“孔丘之于至人，其未邪？彼何宾宾以学子为？彼且蕲以諔诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏邪？” 老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？” 无趾曰：“天刑之，安可解？”   
  
　　鲁哀公问于仲尼曰：“卫有恶人焉，曰哀骀它。丈夫与之处者，思而不能去也；妇人见之，请于父母曰：‘与为人妻宁为夫子之妾’者，十数而未止也。未尝闻有其唱者也，常和人而已矣。无君人之位以济乎人之死，无聚禄以望人之腹；又以恶骇天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前。是必有异乎人者也。寡人召而观之，果以恶骇天下。与寡人处，不至以月数，而寡人有意乎其为人也；不至乎期年，而寡人信之。国无宰，寡人传国焉。闷然而后应，泛然而若辞。寡人丑乎，卒授之国。无几何也，去寡人而行。寡人恤焉，若有亡也，若无与乐是国也。是何人者也？” 仲尼曰：“丘也尝使于楚矣，适见豚子食于其死母，少焉，眴若，皆弃之而走。不见己焉尔，不见类焉尔。所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也。战而死者，其人之葬也，不以翣资；刖者之屦，无为爱之；皆无其本矣。为天子之诸御，不爪翦，不穿耳；取妻者，止于外，不得复使；形全犹足以为尔，而况全德之人乎？今哀骀它未言而信，无功而亲，使人授己国，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。” 哀公曰：“何谓才全？” 仲尼曰：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也；日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府；使之和豫，通而不失于兑；使日夜无郄而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。” “何谓德不形？” 曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”

　　哀公异日以告闵子曰：“始也吾以南面而君天下，执民之纪而忧其死，吾自以为至通矣。今吾闻至人之言，恐吾无其实，轻用吾身而亡其国。吾与孔丘，非君臣也，德友而已矣。”   
  
　　闉跂、支离、无脤说卫灵公，灵公说之；而视全人，其脰肩肩。瓮罂大瘿说齐桓公，桓公说之；而视全人，其脰肩肩。故德有所长而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此谓诚忘。故圣人有所游，而知为孽，约为胶，德为接，工为商。圣人不谋，恶用知？不斫，恶用胶？无丧，恶用德？不货，恶用商？四者，天鬻也；天鬻者，天食也。既受食于天，又恶用人？有人之形，无人之情。有人之形，而群于人，无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也；謷也乎大哉，独成其天！   
  
　　惠子谓庄子曰：“人故无情乎？” 庄子曰：“然！” 惠子曰：“人而无情，何以谓之人？” 庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？” 惠子曰：“既谓之人，恶得无情？” 庄子曰:“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然，而不益生也。” 惠子曰：“不益生，何以有其身？” 庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣！”

# 大宗师第六

　　知天之所为、知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。 虽然，有患。夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸讵知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？

　　且有真人而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。 古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众之之息以喉。屈服者，其嗌言若哇。其耆欲深者，其天机浅。 古之真人，不知说生，不知恶死；其出不，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。 若然者，其心志，其容寂，其颡頯；凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。 故圣人之用兵也，亡国而不失人心；利泽施乎万世，不为爱人。故乐通物，非圣人也；有亲，非仁也；时天，非贤也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、务光、伯夷、叔齐、箕子、胥余、纪他、申徒狄，是役人之役，适人之适，而不自适其适者也。 古之真人，其状义而不朋，若不足而不承；与乎其坚而不觚也，张乎其虚而不华也；邴邴乎其似喜乎，崔乎其不得已乎，滀乎其进我色也，与乎止我德也，厉乎其似世乎，謷乎其未可制也；连乎其似好闲也，人乎忘其言也。以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也；以礼为翼者，所以行于世也；以知为时者，不得已于事也；以德为循者，言其与有足者至于丘也；而真人以为勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，与天为徒，其不一，与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。

　　死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。彼特以天为父，而身犹爱之，而况其卓乎？人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎？ 泉涸，鱼相与处于陆，相呴以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。夫大块，载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。 夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下而不得所遁，是恒物之大情也。特犯人之形而犹喜之。若人之形者，万化而未始有极者也，其为乐可胜计邪？故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善妖善老，善始善终，人犹效之，而况万物之所系，而一化之所待乎？

　　夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深；先天地生而不为久；长于上古而不为老。狶韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。   
  
　　南伯子葵问乎女偊曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？” 曰：“吾闻道矣。” 南伯子葵曰：“道可得学邪？” 曰：“恶！恶可！子非其人也！夫卜梁倚有圣人之才而无圣人之道，我有圣人之道而无圣人之才，吾欲以教之，庶几其果为圣人乎！不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也；其名为撄宁。撄宁也者，撄而后成者也。” 南伯子葵曰：“子独恶乎闻之？” 曰：“闻诸副墨之子，副墨之子闻诸洛诵之孙，洛诵之孙闻之瞻明，瞻明闻之聂许，聂许闻之需役，需役闻之于讴，于讴闻之玄冥，玄冥闻之参寥，参寥闻之疑始。”

　　子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。 俄而子舆有病，子祀往问之。曰：“伟哉！夫造物者将以予为此拘拘也！”曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天；阴阳之气有沴，其心间而无事，跰(足鲜）而鉴于井，曰：“嗟乎！夫造物者，又将以予为此拘拘也！” 子祀曰：“女恶之乎？” 曰：“亡，予何恶！浸假而化予之左臂以为卵，予因之以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因之以求鸮炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因乘之，岂更驾哉？且夫得者，时也；失者，顺也；安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也，而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉！” 俄而子来有病，喘喘然将死，其妻子环而泣之。子犁往问之，曰：“叱！避！无怛化！”倚其户与之语曰：“伟哉！造化又将奚以汝为？将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？” 子来曰：“子于父母，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母；彼近我死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉！夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生焉，乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰‘我且必为镆铘’，大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰‘人耳！人耳！’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？”成然寐，蘧然觉。   
  
　　子桑户、孟子反、子琴张三人相与友。曰：“孰能相与于无相与，相为于无相为？孰能登天游雾，挠挑无极，相忘以生，无所终穷？”三人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

莫然有间而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往侍事焉。或编曲，或鼓琴，相和而歌。歌曰：“嗟来桑户乎！嗟来桑户乎！而已反其真，而我犹为人猗！”子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？” 二人相视而笑曰：“是恶知礼意！”

　　子贡反，以告孔子，曰：“彼何人者邪？修行无有，而外其形骸，临尸而歌颜色不变，无以命之。彼何人者邪？” 孔子曰：“彼，游方之外者也；而丘，游方之内者也。外内不相及。而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣，以死为决（疒丸，世德堂本作疣）溃痈，夫若然者，又恶知死生先后之所在？假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘埃之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愦愦然为世俗之礼，以观众人之耳目哉？” 子贡曰：“然则夫子何方之依？” 孔子曰：“丘，天之戮民也。虽然，吾与汝共之。” 子贡曰：“敢问其方。” 孔子曰：“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰，鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。” 子贡曰：“敢问畸人。” 曰：“畸人者，畸于人而侔于天。故曰，天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。”   
  
　　颜回问仲尼曰：“孟孙才其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀。无是三者，以善处丧盖鲁国。固有无其实而得其名者乎？回壹怪之。” 仲尼曰：“夫孟孙氏尽之矣，进于知矣。唯简之而不得，夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就后；若化为物，以待其所不知之化已乎！且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪？且彼有骇形而无损心，有旦宅而无耗精。孟孙氏特觉人哭亦哭，是自其所以乃。且也相与吾之耳矣，庸讵知吾所谓吾之乎？且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎？其梦者乎？造适不及笑，献笑不及排，安排而去化，乃入于寥天一。”   
  
　　意而子见许由。许由曰：“尧何以资汝？” 意而子曰：“尧谓我：‘汝必躬服仁义而明言是非。’” 许由曰：“而奚来为轵？夫尧既黥汝以仁义，而劓汝以是非矣，汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？” 意而子曰：“虽然，吾愿游于其藩。” 许由曰：“不然。夫盲者无以与乎眉目颜色之好，瞽者无以与乎青黄黼黻之观。” 意而子曰：“夫无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之亡其知，皆在炉锤之间耳。庸讵知夫造物者之不息我黥而补我劓，使我乘成以随先生邪？” 许由曰：“噫！未可知也！我为汝言大略：吾师乎！吾师乎！齑万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地、刻雕众形而不为巧。此所游已！”   
  
　　颜回曰：“回益矣。” 仲尼曰：“何谓也？” 曰：“回忘仁义矣。” 曰：“可矣，犹未也。” 他日，复见，曰：“回益矣。” 曰：“何谓也？” 曰：“回忘礼乐矣。” 曰：“可矣，犹未也。” 他日，复见，曰：“回益矣。” 曰：“何谓也？” 曰：“回坐忘矣。” 仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？” 颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。” 仲尼曰：“同则无好也。化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”   
  
　　子舆与子桑友，而霖雨十日。子舆曰：“子桑殆病矣！”裹饭而往食之。至子桑之门，则若歌若哭，鼓琴，曰：“父邪！母邪！天乎！人乎！”有不任其声而趋举其诗焉。 子舆入，曰：“子之歌诗，何故若是？” 曰：“吾思夫使我至此极者，而弗得也！父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”

# 应帝王第七

　　啮缺问于王倪，四问而四不知。啮缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。 蒲衣子曰：“而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其犹藏仁以要人，亦得人矣，而未始出于非人。泰氏，其卧徐徐，其觉于于；一以己为马，一以己为牛；其知情信，其德甚真，而未始入于非人。”   
  
　　肩吾见狂接舆，狂接舆曰：“日中始何以语女？” 肩吾曰：“告我：‘君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸？’” 狂接舆曰：“是欺德也！其于治天下也，犹涉海凿河、而使蚊负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害，鼷鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患，而曾二虫之无知！”   
  
　　天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。” 无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圹垠之野。汝又何为以治天下感予之心为？” 又复问。 无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”   
  
　　阳子居见老聃，曰：“有人于此，向疾强梁，物彻疏明，学道不倦，如是者，可比明王乎？” 老聃曰：“是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且也虎豹之文来田，猿狙之便执斄之狗来藉。如是者，可比明王乎？” 阳子居蹴然曰：“敢问明王之治。” 老聃曰：“明王之治，功盖天下，而似不自己；化贷万物，而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”   
  
　　郑有神巫曰季咸，知人之死生、存亡、祸福、寿夭，期以岁月旬日，若神。郑人见之，皆弃而走。列子见之而心醉，归，以告壶子，曰：“始，吾以夫子之道为至矣，则又有至焉者矣。” 壶子曰：“吾与汝既其文，未既其实，而固得道与？众雌而无雄，而又奚卵焉？而以道与世亢，必信，夫故使人得而相女。尝试与来，以予示之。” 明日，列子与之见壶子。出而谓列子曰：“嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬数矣！吾见怪焉，见湿灰焉。” 列子入，泣涕沾襟以告壶子。壶子曰：“向吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆见吾杜德机也。尝又与来。” 明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：“幸矣子之先生遇我也！有瘳矣，全然有生矣！吾见其杜权矣。” 列子入，以告壶子。壶子曰：“向吾示之以天壤，名实不入，而机发于踵。是殆见吾善者机也。尝又与来。” 明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：“子之先生不斋，吾无得而相焉。试斋，且复相之。” 列子入，以告壶子。壶子曰：“吾向示之以太冲莫胜。是殆见吾冲气机也。鲵桓之审为渊，流水之审为渊。渊有九名，此处三焉。尝又与来。” 明日，又与之见壶子。立未定，自失而走。壶子曰：“追之！” 列子追之不及。反，以报壶子曰：“已来矣，已失矣，吾弗及矣。” 壶子曰：“向吾示之以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。” 然后列子自以为未始学而归，三年不出。 为其妻爨，食豕如食人，于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终。   
  
　　无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。   
  
　　南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。

# 骈拇第八

　　骈拇、枝指，出乎性哉！而侈于德；附赘、县疣，出乎形哉！而侈于性。多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。是故骈于足者，连无用之肉也；枝于手者，树无用之指也；多方骈枝于五藏之情者，淫僻于仁义之行，而多方于聪明之用也。 是故骈于明者，乱五色，淫文章，青黄黼黻之煌煌，非乎？而离朱是已。多于聪者，乱五声，淫六律，金石丝竹，黄钟大吕之声非乎？而师旷是已。枝于仁者，擢德塞性以收名声，使天下簧鼓，以奉不及之法，非乎？而曾史是已。骈于辩者，累丸结绳窜句，游心于坚白异同之间，而敝跬誉无用之言，非乎？而杨墨是已。故此皆多骈旁枝之道，非天地之至正也。

　　彼至正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为跂，长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。意仁义其非人情乎！彼仁人何其多忧也？ 且夫骈于拇者，决之则泣；枝于手者，龁之则啼。二者，或有余于数，或不足于数，其于忧一也。今世之仁人，蒿目而忧世之患；不仁之人，决性命之情而饕富贵。故意仁义其非人情乎！自三代以下者，天下何其嚣嚣也？ 且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待绳约胶漆而固者，是侵其德者也；屈折礼乐，呴俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生，而不知其所以生；同焉皆得而不知其所以得。故古今不二，不可亏也。则仁义又奚连连如胶漆、纆索，而游乎道德之间为哉？使天下惑也。

　　夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义。是非以仁义易其性与？故尝试论之：自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。臧与谷，二人相与牧羊而俱亡其羊。问臧奚事，则挟筴读书；问谷奚事，则博塞以游。二人者，事业不同，其于亡羊，均也。伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者，所死不同，其于残生伤性均也，奚必伯夷之是而盗跖之非乎！天下尽殉也。彼其所殉仁义也，则俗谓之君子；其所殉货财也，则俗谓之小人。其殉一也，则有君子焉，有小人焉；若其残生损性，则盗跖亦伯夷已，又恶取君子小人于其间哉？ 且夫属其性乎仁义者，虽通如曾史，非吾所谓臧也；属其性于五味者，虽通如俞儿，非吾所谓臧也；属其性乎五声，虽通如师旷，非吾所谓聪也；属其性乎五色，虽通如离朱，非吾所谓明也。吾所谓臧者，非仁义之谓也，臧于其德而已矣；吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣；吾所谓聪者，非谓其闻彼也，自闻而已矣；吾所谓明者，非谓其见彼也，自见而已矣。夫不自见而见彼、不自得而得彼者，是得人之得、而不自得其得者也，适人之适、而不自适其适者也。夫适人之适、而不自适其适，虽盗跖与伯夷，是同为淫僻也。余愧乎道德，是以上不敢为仁义之操，而下不敢为淫僻之行也。

# 马蹄第九

　　马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。龁草饮水，翘足而陆，此马之真性也；虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：“我善治马。”烧之，剔之，刻之，雒之，连之以羁馽，编之以皂栈，马之死者十二、三矣；饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有橛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。陶者曰：“我善治埴，圆者中规，方者中矩。”匠人曰：“我善治木，曲者中钩，直者中绳。”夫埴木之性，岂欲中规矩绳墨哉？然且世世称之曰“伯乐善治马而陶匠善治埴木”，此亦治天下者之过也！

　　吾意善治天下者不然。彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁，万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。 夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。及至圣人，蹩躠为仁，踶跂为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰用文采！五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。

　　夫马，居则食草饮水，喜则交颈相靡，怒则分背相踶，马知已此矣。夫加之以衡扼，齐之以月题，而马知介倪、闉扼、鸷曼、诡衔、窃辔。故马之知而态至盗者，伯乐之罪也。夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至圣人，屈折礼乐以匡天下之形，县企仁义以慰天下之心，而民乃始踶跂好知，争归于利，不可止也。此亦圣人之过也。

# 胠箧第十

　　将为胠箧、探囊、发匮之盗而为守备，则必摄缄縢、固扃鐍，此世俗之所谓知也。然而巨盗至，则负匮、揭箧、担囊而趋，唯恐缄縢、扃鐍之不固也。然则乡之所谓知者，不乃为大盗积者也？ 故尝试论之：世俗之所谓知者，有不为大盗积者乎？所谓圣者，有不为大盗守者乎？何以知其然邪？昔者齐国，邻邑相望，鸡狗之音相闻；罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千余里；阖四竟之内，所以立宗庙、社稷，治邑、屋、州、闾、乡、曲者，曷尝不法圣人哉？然而田成子一旦杀齐君而盗其国。所盗者岂独其国邪？并其圣知之法而盗之。故田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安，小国不敢非，大国不敢诛，世世有齐国。则是不乃窃齐国，并与其圣知之法，以守其盗贼之身乎？

　　尝试论之，世俗之所谓至知者，有不为大盗积者乎？所谓至圣者，有不为大盗守者乎？何以知其然邪？昔者龙逢斩，比干剖，苌弘胣，子胥靡，故四子之贤，而身不免于戮。故跖之徒问于跖曰：“盗亦有道乎？”跖曰：“何适而无有道邪？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备，而能成大盗者，天下未之有也。”

　　由是观之，善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行；天下之善人少而不善人多，则圣人之利天下也少，而害天下也多。故曰：唇竭则齿寒，鲁酒薄而邯郸围，圣人生而大盗起。掊击圣人，纵舍盗贼，而天下始治矣。夫川竭而谷虚，丘夷而渊实；圣人已死，则大盗不起，天下平而无故矣。 圣人不死，大盗不止。虽重圣人而治天下，则是重利盗跖也。为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺而信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？故逐于大盗揭诸侯窃仁义并斗斛权衡符玺之利者，虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁。此重利盗跖而使不可禁者，是乃圣人之过也。 故曰：“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。”彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。故绝圣弃知，大盗乃止；擿玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争。殚残天下之圣法，而民始可与论议。擢乱六律，铄绝竽瑟，塞师旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣。毁绝钩绳，而弃规矩，攦工倕之指，而天下始人有其巧矣。削曾史之行，钳杨、墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。彼人含其明，则天下不铄矣；人含其聪，则天下不累矣；人含其知，则天下不惑矣；人含其德，则天下不僻矣。彼曾史、杨、墨、师旷、工倕、离朱者，皆外立其德而爚乱天下者也，法之所无用也。

　　子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏牺氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死，而不相往来。若此之时，则至治已。今遂至使民延颈举踵曰：“某所有贤者”，赢粮而趣之，则内弃其亲而外去其主之事，足迹接乎诸侯之境，车轨结乎千里之外。则是上好知之过也。 上诚好知而无道，则天下大乱矣。何以知其然邪？夫弓弩、毕弋、机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵、罔罟、罾笱之知多，则鱼乱于水矣；削格、罗络、罝罘之知多，则兽乱于泽矣；知诈、渐毒、颉滑、坚白、解垢、同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知。故天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知者，皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，是以大乱。故上悖日月之明，下烁山川之精，中堕四时之施；惴耎之虫，肖翘之物，莫不失其性。甚矣夫，好知之乱天下也！自三代以下者是已：舍夫种种之民，而悦夫役役之佞；释夫恬淡无为，而悦夫啍啍之意。啍啍已乱天下矣！

# 在宥第十一

　　闻在宥天下，不闻治天下也。在之者，恐天下之淫其性也；宥之者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也。非德也而可长久者，天下无之。 人大喜邪？毗于阳；大怒邪？毗于阴。阴阳并毗，四时不至，寒暑之和不成，其反伤人之形乎！使人喜怒失位，居处无常，思虑不自得，中道不成章，于是乎天下始乔诘、卓鸷，而后有盗、跖、曾史之行。故举天下以赏其善者，不足；举天下以罚其恶者，不给；故天下之大，不足以赏罚。自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事。彼何暇安其性命之情哉？

　　而且说明邪？是淫于色也；说聪邪？是淫于声也；说仁邪？是乱于德也；说义邪？是悖于理也；说礼邪？是相于技也；说乐邪？是相于淫也；说圣邪？是相于艺也；说知邪？是相于疵也。天下将安其性命之情，之八者，存可也，亡可也；天下将不安其性命之情，之八者，乃始脔卷獊囊而乱天下也；而天下乃始尊之、惜之。甚矣，天下之惑也！岂直过也而去之邪！乃斋戒以言之，跪坐以进之，鼓歌以儛之。吾若是何哉？ 故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也，而后安其性命之情。故“贵以身于为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”故君子茍能无解其五藏，无擢其聪明，尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随；从容无为，而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉？

　　崔瞿问于老聃曰：“不治天下，安藏人心？”老聃曰：“女慎无撄人心。人心：排下而进上，上下囚杀；淖约柔乎刚强，廉刿雕琢；其热焦火，其寒凝冰；其疾俯仰之间而再抚四海之外，其居也渊而静，其动也县而天。偾骄而不可系者，其唯人心乎！ 昔者黄帝始以仁义撄人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。尧于是放欢兜于崇山，投三苗于三峗，流共工于幽都，此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀、跖，上有曾史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣。大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎釿锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉。天下脊脊大乱，罪在撄人心。故贤者伏处大山嵁岩之下，而万乘之君忧栗乎庙堂之上。 今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。意，甚矣哉，其无愧而不知耻也！甚矣，吾未知圣知之不为桁杨椄槢也，仁义之不为桎梏凿枘也！焉知曾史之不为桀跖矫矢也！故曰‘绝圣弃知而天下大治。’”   
  
　　黄帝立为天子十九年，令行天下。闻广成子在于空同之上，故往见之。曰：“我闻吾子达于至道，敢问至道之精。吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人，吾又欲官阴阳，以遂群生。为之柰何？” 广成子曰：“而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者，又奚足以语至道？” 黄帝退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月，复往邀之。 广成子南首而卧，黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：“吾闻夫子达于至道，敢问治身柰何而可以长久？”广成子蹶然而起，曰：“善哉问乎！来！吾语女至道：至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正；必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守女身，物将自壮。我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。” 黄帝再拜稽首曰：“广成子之谓天矣！” 广成子曰：“来！余语女。彼其物无穷，而人皆以为有终；彼其物无测，而人皆以为有极。得吾道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。今夫百昌皆生于土而反于土，故余将去女，入无穷之门，以游无极之野；吾与日月参光，吾与天地为常。当我，缗乎！远我，昏乎！人其尽死，而我独存乎！”   
  
　　云将东游，过扶摇之枝而适遭鸿蒙。鸿蒙方将拊脾雀跃而游。云将见之，倘然止，贽然立，曰：“叟何人邪？叟何为此？” 鸿蒙拊脾雀跃不辍，对云将曰：“游！” 云将曰：“朕愿有问也。” 鸿蒙仰而视云将曰：“吁！” 云将曰：“天气不和，地气郁结，六气不调，四时不节。今我愿合六气之精以育群生。为之柰何？” 鸿蒙拊脾雀跃掉头曰：“吾弗知！吾弗知！”云将不得问。又三年，东游，过有宋之野而适遭鸿蒙。云将大喜，行趋而进曰：“而忘朕邪？而忘朕邪？”再拜稽首，愿闻于鸿蒙。 鸿蒙曰：“浮游，不知所求；猖狂，不知所往；游者鞅掌，以观无妄。朕又何知？” 云将曰：“朕也自以为猖狂，而民随予所往；朕也不得已于民，今则民之放也。愿闻一言。” 鸿蒙曰：“乱天之经，逆物之情，玄天弗成；解兽之群，而鸟皆夜鸣；灾及草木，祸及昆虫。意！治人之过也！” 云将曰：“然则吾柰何？” 鸿蒙曰：“意，毒哉，仙仙乎归矣！” 云将曰：“吾遇天难，愿闻一言。” 鸿蒙曰：“意！心养！汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎涬溟。解心释神，莫然无魂，万物云云，各复其根。各复其根而不知，浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物固自生。” 云将曰：“天降朕以德，示朕以默，躬身求之，乃今也得。”再拜稽首，起辞而行。   
  
　　世俗之人，皆喜人之同乎己而恶人之异于己也。同于己而欲之，异于己而不欲者，以出乎众为心也。夫以出乎众为心者，曷常出乎众哉？因众以宁所闻，不如众技众矣，而欲为人之国者，此揽乎三王之利而不见其患者也。此以人之国侥幸也，几何侥幸而不丧人之国乎？其存人之国也，无万分之一；而丧人之国也，一不成而万有余丧矣。悲夫，有土者之不知也！

　　夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物；物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，岂独治天下百姓而已哉！出入六合，游乎九州岛，独往独来，是谓独有。独有之人，是谓至贵。

　　大人之教，若形之于影、声之于响。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，行乎无方。挈汝适复之挠挠，以游无端；出入无旁，与日无始；颂论形躯，合乎大同，大同而无己。无己，恶乎得有有？睹有者，昔之君子；睹无者，天地之友。

　　贱而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也；匿而不可不为者，事也；粗而不可不陈者，法也；远而不可不居者，义也；亲而不可不广者，仁也；节而不可不积者，礼也；中而不可不高者，德也；一而不可不易者，道也；神而不可不为者，天也。故圣人，观于天而不助，成于德而不累，出于道而不谋，会于仁而不恃，薄于义而不积，应于礼而不讳，接于事而不辞，齐于法而不乱，恃于民而不轻，因于物而不去。物者莫足为也，而不可不为。不明于天者，不纯于德；不通于道者，无自而可；不明于道者，悲夫！ 何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。

# 天地第十二

　　天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也；人卒虽众，其主君也。君原于德而成于天，故曰，玄古之君天下，无为也，天德而已矣。 以道观言，而天下之君正；以道观分，而君臣之义明；以道观能，而天下之官治；以道泛观，而万物之应备。故通于天者，道也；顺于地者，德也；行于万物者，义也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。故曰，古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。〈记〉曰：“通于一而万事毕，无心得而鬼神服。”   
  
　　夫子曰：“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。无为为之之谓天，无为言之之谓德，爱人利物之谓仁，不同同之之谓大，行不崖异之谓宽，有万不同之谓富。故执德之谓纪，德成之谓立，循于道之谓备，不以物挫志之谓完。君子明于此十者，则韬乎其事心之大也，沛乎其为万物逝也。若然者，藏金于山，藏珠于渊；不利货财，不近贵富；不乐寿，不哀夭；不荣通，不丑穷；不拘一世之利以为己私分，不以王天下为己处显。显则明，万物一府，死生同状。”   
  
　　夫子曰：“夫道，渊乎其居也，漻乎其清也。金石不得，无以鸣。故金石有声，不考不鸣。万物孰能定之？夫王德之人，素逝而耻通于事，立之本原而知通于神。故其德广，其心之出，有物采之。故形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，非王德者邪？荡荡乎，忽然出，勃然动，而万物从之乎。此之谓王德之人。视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿，大小，长短，修远。”   
  
　　黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使吃诟索之而不得也。乃使罔象，罔象得之。黄帝曰：“异哉！罔象乃可以得之乎！”   
  
　　尧之师曰许由，许由之师曰啮缺，啮缺之师曰王倪，王倪之师曰被衣。 尧问许由曰：“啮缺可以配天乎？吾藉王倪以要之。” 许由曰：“殆哉圾乎天下！啮缺之为人也，聪明睿知，给数以敏，其性过人，而又乃以人受天。彼审乎禁过，而不知过之所由生。与之配天乎？彼且乘人而无天，方且本身而异形，方且尊知而火驰，方且为绪使，方且为物絯，方且四顾而物应，方且应众宜，方且与物化而未始有恒。夫何足以配天乎？虽然，有族，有祖，可以为众父，而不可以为众父父。治，乱之率也，北面之祸也，南面之贼也。”   
  
　　尧观乎华。华封人曰：“嘻，圣人！请祝圣人。” “使圣人寿。”尧曰：“辞！”“使圣人富！”尧曰：“辞！”“使圣人多男子！”尧曰：“辞！” 封人曰：“寿、富、多男子，人之所欲也。女独不欲，何邪？” 尧曰：“多男子则多惧，富则多事，寿则多辱。是三者，非所以养德也，故辞。” 封人曰：“始也我以女为圣人邪，今然君子也。天生万民，必授之职。多男子而授之职，则何惧之有！富而使人分之，则何事之有！夫圣人，鹑居而鷇食，鸟行而无彰，天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲；千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡；三患莫至，身常无殃。则何辱之有？” 封人去之。尧随之，曰：“请问。” 封人曰：“退已！”   
  
　　尧治天下，伯成子高立为诸侯。尧授舜，舜授禹，伯成子高辞为诸侯而耕。禹往见之，则耕在野。禹趋就下风，立而问焉，曰：“昔尧治天下，吾子立为诸侯。尧授舜，舜授予，而吾子辞为诸侯而耕，敢问，其故何也？” 子高曰：“昔尧治天下，不赏而民劝，不罚而民畏。今子赏罚而民且不仁，德自此衰，刑自此立，后世之乱自此始矣。夫子阖行邪？无落吾事！”俋俋乎耕而不顾。   
  
　　泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大，合喙鸣，喙鸣合，与天地为合。其合缗缗，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。   
  
　　夫子问于老聃曰：“有人治道若相放，可不可，然不然。辩者有言曰，‘离坚白，若县寓。’若是则可谓圣人乎？” 老聃曰：“是胥易技系劳形怵心者也。执狸之狗成思（来田），猿狙之便自山林来。丘，予告若而所不能闻与而所不能言。凡有首有趾无心无耳者众，有形者与无形无状而皆存者尽无。其动，止也；其死，生也；其废，起也。此又非其所以也。有治在人，忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。”   
  
　　将闾葂见季彻曰：“鲁君谓葂也曰：‘请受教。’辞不获命，既已告矣，未知中否，请尝荐之。吾谓鲁君曰：‘必服恭俭，拔出公忠之属而无阿私，民孰敢不辑？’” 季彻局局然笑曰：“若夫子之言，于帝王之德，犹螳螂之怒臂以当车轶，则必不胜任矣。且若是，则其自为处危，其观台多物，将往投迹者众。” 蒋闾葂覤覤然惊，曰：“葂也汒若于夫子之所言矣。虽然，愿先生之言其风也。” 季彻曰：“大圣之治天下也，摇荡民心，使之成教易俗，举灭其贼心，而皆进其独志，若性之自为，而民不知其所由然。若然者，岂兄尧舜之教民，溟涬然弟之哉？欲同乎德，而心居矣。”   
  
　　子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，搰搰然用力甚多而见功寡。子贡曰：“有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？” 为圃者仰而视之曰：“奈何？”曰：“凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如泆汤，其名为槔。”为圃者忿然作色，而笑曰：“吾闻之吾师，‘有机械者，必有机事；有机事者，必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也’。吾非不知，羞而不为也！” 子贡瞒然惭，俯而不对。 有间，为圃者曰：“子奚为者邪？” 曰：“孔丘之徒也。” 为圃者曰：“子非夫博学以拟圣，于于以盖众，独弦哀歌以卖名声于天下者乎？汝方将忘汝神气，堕汝形骸，而庶几乎！而身之不能治，何暇治天下乎？子往矣，无乏吾事！”

子贡卑陬失色，顼顼然不自得，行三十里而后愈。 其弟子曰：“向之人何为者邪？夫子何故见之变容失色，终日不自反邪？” 曰：“始吾以为天下一人耳，不知复有夫人也！吾闻之夫子，‘事求可，功求成，用力少，见功多者，圣人之道’。今徒不然。执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。托生与民并行，而不知其所之，汒乎淳备哉！功利机巧，必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不为；虽以天下誉之，得其所谓，謷然不顾；以天下非之，失其所谓，傥然不受。天下之非誉，无益损焉，是谓全德之人哉！我之谓风波之民。”

　　反于鲁，以告孔子。孔子曰：“彼假修浑沌氏之术者也；识其一，不知其二；治其内，而不治其外。夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者，汝将固惊邪？且浑沌氏之术，予与汝何足以识之哉？”   
  
　　谆芒将东之大壑，适遇苑风于东海之滨。苑风曰：“子将奚之？” 曰：“将之大壑。” 曰：“奚为焉？” 曰：“夫大壑之为物也，注焉而不满，酌焉而不竭，吾将游焉。” 苑风曰：“夫子无意于横目之民乎？愿闻圣治。” 谆芒曰：“圣治乎？官施而不失其宜，拔举而不失其能，毕见其情事而行其所为，行言自为而天下化，手挠颐指，四方之民莫不俱至，此之谓圣治。” “愿闻德人。” 曰：“德人者，居无思，行无虑，不藏是非善恶。四海之内共利之之谓悦，共给之之为安；怊乎若婴儿之失其母也，傥乎若行而失其道也。财用有余而不知其所自来，饮食取足而不知其所从，此谓德人之容。” “愿闻神人。” 曰：“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡，万物复情，此之谓混冥。”   
  
　　门无鬼与赤张满稽观于武王之师。赤张满稽曰：“不及有虞氏乎！故离此患也！” 门无鬼曰：“天下均治而有虞氏治之邪？其乱而后治之与？” 赤张满稽曰：“天下均治之为愿，而何计以有虞氏为？有虞氏之药疡也，秃而施髢，病而求医。孝子操药以修慈父，其色燋然，圣人羞之。 至德之世，不尚贤，不使能；上如标枝，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。”   
  
　　孝子不谀其亲，忠臣不谄其君，臣子之盛也。亲之所言而然，所行而善，则世俗谓之不肖子；君之所言而然，所行而善，则世俗谓之不肖臣。而未知此其必然邪？世俗之所谓然而然之，所谓善而善之，则不谓之谄谀之人也。然则俗故严于亲而尊于君邪？谓己谄人，则勃然作色；谓己谀人，则怫然作色。而终身谄人也，终身谀人也，合譬饰辞聚众也，是终始本末不相坐。

　　垂衣裳，设采色，动容貌，以媚一世，而不自谓谄谀；与夫人之为徒，通是非，而不自谓众人，愚之至也。知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，终身不解；大愚者，终身不灵。三人行而一人惑，所适者犹可致也，惑者少也；二人惑则劳而不至，惑者胜也。而今也以天下惑，予虽有祈向，不可得也。不亦悲乎！ 大声不入于里耳，《折杨》、《皇华》，则嗑然而笑。是故高言不止于众人之心，至言不出，俗言胜也。以二缶钟惑，而所适不得矣。而今也以天下惑，予虽有祈向，其庸可得邪？知其不可得也而强之，又一惑也，故莫若释之而不推。不推，谁其比忧？厉之人夜半生其子，遽取火而视之，汲汲然唯恐其似己也。   
  
　　百年之木，破为牺尊，青黄而文之，其断在沟中。比牺尊于沟中之断，则美恶有间矣；其于失性，一也。桀跖与曾史，行义有间矣，然其失性，均也。且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭熏鼻，困惾中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。而杨墨乃始离跂自以为得，非吾所谓得也。夫得者困，可以为得乎？则鸠鸮之在于笼也，亦可以为得矣。且夫趣舍声色，以柴其内；皮弁、鹬冠、搢笏、修绅，以约其外；内支盈于柴栅，外重纆缴，睆睆然在纆缴之中，而自以为得；则是罪人交臂、历指，而虎豹在于囊槛，亦可以为得矣。

# 天道第十三

　　天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。明于天、通于圣、六通四辟于帝王之德者，其自为也，昧然无不静者矣。圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以铙心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况圣人之心静乎？天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静、恬淡、寂漠、无为者，天地之平而道德之至，故帝王、圣人休焉。休则虚，虚则实，实者伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也，则任事者责矣。无为则俞俞，俞俞者，忧患不能处，年寿长矣。夫虚静、恬淡、寂漠、无为者，万物之本也。明乎此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。以此退居而闲游，则江海山，林之士服；以此进为而抚世，则功大名显，而天下一也。静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。   
  
　　夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天地和者也；所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。 庄子曰：“吾师乎！吾师乎！齑万物而不为戾；泽及万世而不为仁；长于上古而不为寿；覆载天地，刻雕众形而不为巧，此之谓天乐。故曰：‘知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。’故知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责。故曰：‘其动也天，其静也地，一心定而王天下；其魄不祟，其魂不疲，一心定而万服物。’言以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。天乐者，圣人之心，以畜天下也。”   
  
　　夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道，则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。故古之王天下者，知虽落天地，不自虑也；辩虽雕万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。天不产而万物化，地不长而万物育，帝王无为而天下功。故曰：莫神于天，莫富于地，莫大于帝王。故曰：帝王之德配天地。此乘天地，驰万物，而用人群之道也。   
  
　　本在于上，末在于下；要在于主，详在于臣。三军、五兵之运，德之末也；赏罚利害，五刑之辟，教之末也；礼法度数，形名比详，治之末也；钟鼓之音，羽旄之容，乐之末也；哭泣衰绖，隆杀之服，哀之末也。此五末者，须精神之运，心术之动，然后从之者也。 末学者，古人有之，而非所以先也。君先而臣从，父先而子从，兄先而弟从，长先而少从，男先而女从，夫先而妇从。夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊，地卑，神明之位也；春夏先，秋冬后，四时之序也。万物化作，萌区有状；盛衰之杀，变化之流也。夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎？宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。语道而非其序者，非其道也；语道而非其道者，安取道？ 是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁义次之；仁义已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原省已明，而是非次之；是非已明，而赏罚次之；赏罚已明，而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身；知谋不用，必归其天，此之谓大平，治之至也。 故书曰：“有形，有名。”形名者，古人有之，而非所以先也。古之语大道者，五变而形名可举也，九变而赏罚可言也。骤而语形名，不知其本也；骤而语赏罚，不知其始也。倒道而言，迕道而说者，人之所治也，安能治人？骤而语形名赏罚，此有知治之具，非知治之道；可用于天下，不足以用天下，此之谓辩士，一曲之人也。礼法数度，形名比详，古人有之，此下之所以事上，非上之所以畜下也。   
  
　　昔者舜问于尧曰：“天王之用心何如？” 尧曰：“吾不敖无告，不废穷民，苦死者，嘉孺子而哀妇人。此吾所以用心已。” 舜曰：“美则美矣，而未大也。” 尧曰：“然则何如？” 舜曰：“天德而土宁，日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施矣。” 尧曰：“胶胶扰扰乎！子，天之合也；我，人之合也。” 夫天地者，古之所大也，而黄帝尧舜之所共美也。故古之王天下者，奚为哉？天地而已矣。   
  
　　孔子西藏书于周室。子路谋曰：“由闻周之征藏史有老聃者，免而归居。夫子欲藏书，则试往因焉。” 孔子曰：“善。” 往见老聃，而老聃不许，于是翻十二经以说。 老聃中其说，曰：“大谩，愿闻其要。” 孔子曰：“要在仁义。” 老聃曰：“请问，仁义，人之性邪？” 孔子曰：“然。君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也，又将奚为矣？”老聃曰：“请问，何谓仁义？” 孔子曰：“中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。” 老聃曰：“意！几乎后言！夫兼爱，不亦迂乎？无私焉，乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣。又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意！夫子乱人之性也！”   
  
　　士成绮见老子，而问曰：“吾闻夫子圣人也，吾固不辞远道而来愿见，百舍重趼而不敢息。今观夫子，非圣人也。鼠壤有余蔬，而弃妹，不仁也；生熟不尽于前，而积敛无崖。” 老子漠然不应。 士成绮明日复见，曰：“昔者吾有刺于子，今吾心正郄矣，何故也？” 老子曰：“夫巧知神圣之人，吾自以为脱焉。昔者子呼我牛也而谓之牛，呼我马也而谓之马。茍有其实，人与之名而弗受，再受其殃。吾服也恒服，吾非以服有服。” 士成绮雁行避影，履行，遂进而问：“修身若何？”

　　老子曰：“而容崖然，而目冲然，而颡頯然，而口阚然，而状义然，似系马而止也；动而持，发也机，察而审，知巧而睹于泰，凡以为不信。边竟有人焉，其名为窃。”   
  
　　夫子曰：“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。广广乎其无所不容也，渊渊乎其不可测也。形德仁义，神之末也，非至人孰能定之？夫至人有世，不亦大乎？而不足以为累。天下奋柄，而不与之偕；审乎无假而不与利迁。极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。通乎道，合乎德，退仁义，宾礼乐，至人之心有所定矣。”   
  
　　世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之哉，犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉？

　　桓公读书于堂上。轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问，公之所读者何言邪？” 公曰：“圣人之言也。” 曰：“圣人在乎？” 公曰：“已死矣。” 曰：“然则君之所读者，古人之糟魄已夫！” 桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎？有说则可，无说则死。” 轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”

# 天运第十四

　　“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一东一西，有上彷徨，孰嘘吸是？孰居无事而披拂是？敢问何故？” 巫咸祒曰：“来！吾语女：天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。九洛之事，治成德备，监临下土，天下戴之，此谓上皇。”   
  
　　商大宰荡问仁于庄子。庄子曰：“虎狼，仁也。” 曰：“何谓也？” 庄子曰：“父子相亲，何为不仁？” 曰：“请问至仁。” 庄子曰：“至仁无亲。” 大宰曰：“荡闻之，无亲则不爱，不爱则不孝。谓至仁不孝，可乎？” 庄子曰：“不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非过孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至于郢，北面而不见冥山，是何也？则去之远也。故曰：以敬孝易，以爱孝难，以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。夫德遗尧舜而不为也，利泽施于万世，天下莫知也，岂直太息而言仁孝乎哉？夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：至贵，国爵并焉；至富，国财并焉；至显，名誉并焉。是以道不渝。”   
  
　　北门成问于黄帝曰：“帝张咸池之乐于洞庭之野，吾始闻之惧，复闻之怠，卒闻之惑；荡荡默默，乃不自得。” 帝曰：“汝殆其然哉！吾奏之以人，征之以天，行之以礼义，建之以大清。四时迭起，万物循生；一盛一衰，文武伦经；一清一浊，阴阳调和，流光其声；蛰虫始作，吾惊之以雷霆；其卒无尾，其始无首；一死一生，一偾一起；所常无穷，而一不可待。汝故惧也。 吾又奏之以阴阳之和，烛之以日月之明；其声能短能长，能柔能刚；变化齐一，不主故常；在谷满谷，在坑满坑；涂却守神，以物为量。其声挥绰，其名高明。是故鬼神守其幽，日月星辰行其纪；吾止之于有穷，流之于无止。予欲虑之而不能知也，望之而不能见也，逐之而不能及也；傥然立于四虚之道，倚于槁梧而吟。目知穷乎所欲见，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虚，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。 吾又奏之以无怠之声，调之以自然之命，故若混逐丛生，林乐而无形；布挥而不曳，幽昏而无声；动于无方，居于窈冥；或谓之死，或谓之生；或谓之实，或谓之荣；行流散徙，不主常声。世疑之，稽于圣人。圣也者，达于情而遂于命者也。天机不张而五官皆备，此之谓天乐，无言而心说。故有焱氏为之颂曰：‘听之不闻其声，视之不见其形，充满天地，苞裹六极。’汝欲听之而无接焉，而故惑也。 乐也者，始于惧，惧，故祟；吾又次之以怠，怠，故遁；卒之于惑，惑，故愚；愚故道，道可载而与之俱也。”   
  
　　孔子西游于卫。颜渊问师金曰：“以夫子之行为奚如？” 师金曰：“惜乎，而夫子其穷哉！” 颜渊曰：“何也？” 师金曰：“夫刍狗之未陈也，盛以箧衍，巾以文绣，尸祝齐戒以将之。及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爨之而已；将复取而盛以箧衍，巾以文绣，游居寝卧其下，彼不得梦，必且数瞇焉。今而夫子，亦取先王已陈刍狗，聚弟子游居寝卧其下。故伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，是非其梦邪？围于陈蔡之间，七日不火食，死生相与邻，是非其眯邪？ 夫水行莫如用舟，而陆行莫如用车。以舟之可行于水也而求推之于陆，则没世不行寻常。古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蕲行周于鲁，是犹推舟于陆也，劳而无功，身必有殃。彼未知夫无方之传，应物而不穷者也。 且子独不见夫桔槔者乎？引之则俯，舍之则仰。彼人之所引，非引人也，故俯仰而不得罪于人。故夫三皇五帝之礼义法度，不矜于同而矜于治。故譬三皇五帝之礼义法度，其犹柤梨橘柚，其味相反而皆可于口。 故礼义法度者，应时而变者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必龁啮挽裂，尽去而后慊。观古今之异，犹猿狙之异乎周公也。故西施病心而颦其里，其里之丑人见之而美之，归亦捧心而颦其里。其里之富人见之，坚闭门而不出；贫人见之，挈妻子而去之走。彼知颦美而不知颦之所以美。惜乎，而夫子其穷哉！”   
  
　　孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛见老聃。 老聃曰：“子来乎？吾闻，子北方之贤者也，子亦得道乎？” 孔子曰：“未得也。” 老子曰：“子恶乎求之哉？” 曰：“吾求之于度数，五年而未得也。” 老子曰：“子又恶乎求之哉？” 曰：“吾求之于阴阳，十有二年而未得。” 老子曰：“然。使道而可献，则人莫不献之于其君；使道而可进，则人莫不进之于其亲；使道而可以告人，则人莫不告其兄弟；使道而可以与人，则人莫不与其子孙。然而不可者，无它也，中无主而不止，外无正而不行。由中出者，不受于外，圣人不出；由外入者，无主于中，圣人不隐。名，公器也，不可多取。仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿而不可久处；觏而多责。 古之至人，假道于仁，托宿于义，以游逍遥之虚，食于茍简之田，立于不贷之圃。逍遥，无为也；茍简，易养也；不贷，无出也。古者谓是采真之游。 以富为是者，不能让禄；以显为是者，不能让名；亲权者，不能与人柄。操之则栗，舍之则悲，而一无所鉴，以窥其所不休者，是天之戮民也。怨恩取与谏教生杀，八者，正之器也；唯循大变无所湮者为能用之。故曰：正者，正也。其心以为不然者，天门弗开矣。”   
  
　　孔子见老聃而语仁义。老聃曰：“夫播糠眯目，则天地四方易位矣；蚊虻噆肤，则通昔不寐矣。夫仁义憯然乃愤吾心，乱莫大焉。吾子使天下无失其朴，吾子亦放风而动，总德而立矣，又奚杰然揭仁义，若负建鼓而求亡子者邪？夫鹄不日浴而白，乌不日黔而黑。黑白之朴，不足以为辩；名誉之观，不足以为广。泉涸，鱼相与处于陆，相呴以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖！”

　　孔子见老聃归，三日不谈。弟子问曰：“夫子见老聃，亦将何规哉？” 孔子曰：“吾乃今于是乎见龙！龙，合而成体，散而成章，乘云气而养乎阴阳。予口张而不能嗋，予又何规老聃哉？” 子贡曰：“然则人固有尸居而龙见，雷声而渊默，发动如天地者乎？赐亦可得而观乎？”遂以孔子声见老聃。 老聃方将倨堂而应，微曰：“予年运而往矣，子将何以戒我乎？” 子贡曰：“夫三王五帝之治天下不同，其系声名一也。而先生独以为非圣人，如何哉？” 老聃曰：“小子少进！子何以谓不同？” 对曰：“尧授舜，舜授禹，禹用力而汤用兵，文王顺纣而不敢逆，武王逆纣而不肯顺，故曰不同。” 老聃曰：“小子少进！余语汝三皇五帝之治天下。黄帝之治天下，使民心一，民有其亲死不哭而民不非也。尧之治天下，使民心亲，民有为其亲杀其杀而民不非也。舜之治天下，使民心竞，民孕妇十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始谁，则人始有夭矣。禹之治天下，使民心变，人有心而兵有顺，杀盗非杀人，自为种而天下耳，是以天下大骇，儒墨皆起。其作始有伦，而今乎妇女。何言哉？余语汝：三皇五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中堕四时之施。其知憯于蛎虿之尾、鲜规之兽，莫得安其性命之情者，而犹自以为圣人！不可耻乎，其无耻也？” 子贡蹴蹴然立不安。   
  
　　孔子谓老聃曰：“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣，孰知其故矣；以奸者七十二君，论先王之道而明周召之迹，一君无所钩用。甚矣夫！人之难说也，道之难明邪！” 老子曰：“幸矣，子之不遇治世之君也！夫六经，先王之迹也，岂其所以迹哉！今子之言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉？夫白鶂之相视，眸子不运而化；虫，雄鸣于上风，雌应于下风而化；类自为雌雄而化。性不可易，命不可变，时不可止，道不可壅。茍得于道，无自而不可；失焉者，无自而可。” 孔子不出三月，复见曰：“丘得之矣。乌鹊孺，鱼傅沫，细要者化，有弟而兄啼。久矣夫！丘不与化为人！不与化为人，安能化人？” 老子曰：“可。丘得之矣！”

# 刻意第十五

　　刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，为亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴渊者之所好也。语仁义忠信，恭俭推让，为修而已矣；此平世之士，教诲之人，游居学者之所好也。语大功，立大名，礼君臣，正上下，为治而已矣；此朝廷之士，尊主强国之人，致功并兼者之所好也。就薮泽，处闲旷，钓鱼闲处，为无而已矣；此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。 若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道引而寿，无不忘也，无不有也，澹然无极而众美从之。此天地之道，圣人之德也。

　　故曰，夫恬惔寂寞，虚无无为，此天地之平而道德之质也。故曰，圣人休休焉则平易矣，平易则恬惔矣。平易恬惔，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。 故曰，圣人之生也天行，其死也物化；静而与阴同德，动而与阳同波；不为福先，不为祸始；感而后应，迫而后动，不得已而后起。去知与故，循天之理。故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。其生若浮，其死若休。不思虑，不豫谋。光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧。其神纯粹，其魂不罢。虚无恬惔，乃合天德。 故曰，悲乐者，德之邪；喜怒者，道之过；好恶者，德之失。故心不忧乐，德之至也；一而不变，静之至也；无所于忤，虚之至也；不与物交，惔之至也；无所于逆，粹之至也。故曰，形劳而不休则弊，精用而不已则劳，劳则竭。 水之性，不杂则清，莫动则平；郁而不流，亦不能清；天德之象也。故曰，纯粹而不杂，静一而不变，惔而无为，动而以天行，此养神之道也。

　　夫有干越之剑者，柙而藏之，不敢用也，宝之至也。精神四达并流，无所不极：上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象，其名为同帝。 纯素之道，唯神是守；守而勿失，与神为一；一之精通，合于天伦。野语有之曰：“众人重利，廉士重名，贤人尚志，圣人贵精。”故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。

# 缮性第十六

　　缮性于俗，学以求复其初；滑欲于俗，思以求致其明；谓之蔽蒙之民。 古之治道者，以恬养知。生而无以知为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，义也；义明而物亲，忠也；中纯而行实，信也；体乎情而制文，礼也；顺乎容而饰节，乐也；礼乐遍行，则天下乱矣。彼正而蒙己德，德则不冒，冒则物必失其性也。

　　古之人，在混芒之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。 逮德下衰，及燧人伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心与心识知，而不足以定天下，然后附之以文，益之以博；文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。 由是观之，世丧道矣，道丧世矣。世与道交相丧也，道何由兴乎世，世亦何由兴乎道哉？道无以兴乎世，世无以兴乎道，虽圣人不在山林之中，其德隐矣。 隐，故不自隐。

　　古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大谬也。当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待；此存身之道也。 古之存身者，不以辩饰知，不以知穷天下，不以知穷德，危然处其所而反其性已，又何为哉！道固不小行，德固不小识；小识伤德，小行伤道。故曰：正己而已矣。乐全之谓得志。 古之所谓得志者，非轩冕之谓也，谓其无以益其乐而已矣。今之所谓得志者，轩冕之谓也。轩冕在身，非性命也，物之傥来，寄者也。寄之，其来不可圉，其去不可止。故不为轩冕肆志，不为穷约趋俗，其乐彼与此同，故无忧而已矣。今寄去则不乐。由是观之，虽乐，未尝不荒也。故曰：丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。

# 秋水第十七

　　秋水时至，百川灌河，泾流之大，两涘渚崖之间，不辩牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端，于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：“野语有之曰：‘闻道百以为莫己若者’，我之谓也。且夫我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义者，始吾弗信；今我睹子之难穷也，吾非至于子之门则殆矣，吾长见笑于大方之家。” 北海若曰：“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。今尔出于崖涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可与语大理矣。天下之水，莫大于海，万川归之，不知何时止而不盈；尾闾泄之，不知何时已而不虚，春秋不变，水旱不知。此其过江河之长，不可为量数。而吾未尝以此自多者，自以比形于天地而受气于阴阳，吾在天地之间，犹小石小木之在大山也，方存乎见少，又奚以自多！计四海之在天地之间也，不似礨空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉；人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉；此其比万物也，不似豪末之在于马体乎？五帝之所连，三王之所争，仁人之所忧，任士之所劳，尽此矣。伯夷辞之以为名，仲尼语之以为博，此其自多也，不似尔向之自多于水乎？”

　　河伯曰：“然则吾大天地而小豪末，可乎？” 北海若曰：“否。夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。是故大知观于远近，故小而不寡，大而不多，知量无穷；证曏今故，故遥而不闷，掇而不跂，知时无止；察乎盈虚，故得而不喜，失而不忧，知分之无常也；明乎坦涂，故生而不说，死而不祸，知终始之不可故也。计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时；以其至小求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。由此观之，又何以知豪末之足以定至细之倪！又何以知天地之足以穷至大之域！” 河伯曰：“世之议者皆曰：‘至精无形，至大不可围。’是信情乎？” 北海若曰：“夫自细视大者不尽，自大视细者不明。夫精，小之微也；垺，大之殷也；故异便。此势之有也。夫精粗者，期于有形者也；无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。是故大人之行，不出乎害人，不多仁恩；动不为利，不贱门隶；货财弗争，不多辞让；事焉不借人，不多食乎力，不贱贪污；行殊乎俗，不多辟异；为在从众，不贱佞谄；世之爵禄不足以为劝，戮耻不足以为辱；知是非之不可为分，细大之不可为倪。闻曰：‘道人不闻，至德不得，大人无己。’约分之至也。” 河伯曰：“若物之外，若物之内，恶至而倪贵贱？恶至而倪小大？” 北海若曰：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小，知天地之为稊米也，知豪末之为丘山也，则差数等矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无；知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非；知尧舜之自然而相非，则趣操睹矣。 昔者尧舜让而帝，之哙让而绝；汤武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧桀之行，贵贱有时，未可以为常也。梁丽可以冲城，而不可以窒穴，言殊器也；骐骥骅骝，一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱鸺夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也。故曰，盖师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理、万物之情者也。是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣。然且语而不舍，非愚则诬也。帝王殊禅，三代殊继。差其时、逆其俗者，谓之篡夫；当其时、顺其俗者，谓之义徒。默默乎河伯！女恶知贵贱之门，小大之家！”

　　河伯曰：“然则我何为乎，何不为乎？吾辞受趣舍，吾终奈何？” 北海若曰：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍；无拘而志，与道大蹇。何少何多，是谓谢施；无一而行，与道参差。严乎若国之有君，其无私德；繇繇乎若祭之有社，其无私福；泛泛乎其若四方之无穷，其无所畛域。兼怀万物，其孰承翼？是谓无方。万物一齐，孰短孰长？道无终始，物有死生，不恃其成；一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止；消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。” 河伯曰：“然则何贵于道邪？” 北海若曰：“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。故曰：天在内，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎德；蹢躅而屈伸，反要而语极。” 曰：“何谓天？何谓人？” 北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。”   
  
　　夔怜蚿，蚿怜蛇，蛇怜风，风怜目，目怜心。 夔谓蚿曰：“吾以一足趻踔而行，予无如矣。今子之使万足，独奈何？” 蚿曰：“不然。子不见夫唾者乎？喷则大者如珠，小者如雾，杂而下者不可胜数也。今予动吾天机，而不知其所以然。” 蚿谓蛇曰：“吾以众足行，而不及子之无足，何也？” 蛇曰：“夫天机之所动，何可易邪？吾安用足哉？” 蛇谓风曰：“予动吾脊胁而行，则有似也。今子蓬蓬然起于北海，蓬蓬然入于南海，而似无有，何也？” 风曰：“然。予蓬蓬然起于北海而入于南海也，然而指我则胜我，蹴我亦胜我。虽然，夫折大木，蜚大屋者，唯我能也，故以众小不胜为大胜也。为大胜者，唯圣人能之。”   
  
　　孔子游于匡，卫人围之数匝，而弦歌不惙。子路入见，曰：“何夫子之娱也？” 孔子曰：“来！吾语女。我讳穷久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，时也。当尧舜而天下无穷人，非知得也；当桀纣而天下无通人，非知失也；时势适然。夫水行不避蛟龙者，渔父之勇也；陆行不避兕虎者，猎夫之勇也；白刃交于前，视死若生者，烈士之勇也；知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧者，圣人之勇也。由！处矣！吾命有所制矣！” 无几何，将甲者进，辞曰：“以为阳虎也，故围之。今非也，请辞而退。”   
  
　　公孙龙问于魏牟曰：“龙少学先王之道，长而明仁义之行；合同异，离坚白；然不然，可不可；困百家之知，穷众口之辩；吾自以为至达已。今吾闻庄子之言，汒焉异之。不知论之不及与？知之弗若与？今吾无所开吾喙，敢问其方。” 公子牟隐机大息，仰天而笑曰：“子独不闻夫埳井之蛙乎？谓东海之鳖曰：‘吾乐与！出跳梁乎井干之上，入休乎缺甃之崖；赴水则接腋持颐，蹶泥则没足灭跗；还虷蟹与科斗，莫吾能若也。且夫擅一壑之水，而跨埳井之乐，此亦至矣，夫子奚不时来入观乎？’东海之鳖左足未入，而右膝已絷矣。于是逡巡而却，告之海曰：‘夫千里之远，不足以举其大；千仞之高，不足以极其深。禹之时，十年九潦，而水弗为加益；汤之时，八年七旱，而崖不为加损。夫不为顷久推移，不以多少进退者，此亦东海之大乐也。’于是埳井之蛙闻之，适适然惊，规规然自失也。 且夫知不知是非之竟，而犹欲观于庄子之言，是犹使蚊负山，商蚷驰河也，必不胜任矣。且夫知不知论极妙之言，而自适一时之利者，是非怨井之蛙与？彼且方跐黄泉而登大皇，无南无北，奭然四解，沦于不测；无东无西，始于玄冥，反于大通。子乃规规然而求之以察，索之以辩，是直用管窥天，用锥指地也，不亦小乎！子往矣！且子独不闻夫寿陵余子之学行于邯郸与？未得国能，又失其故行矣，直匍匐而归耳。今子不去，将忘子之故，失子之业。” 公孙龙口呿而不合，舌举而不下，乃逸而走。   
  
　　庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：“愿以境内累矣！” 庄子持竿不顾，曰：“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？” 二大夫曰：“宁生而曳尾涂中。” 庄子曰：“往矣！吾将曳尾于涂中。”   
  
　　惠子相梁，庄子往见之。或谓惠子曰：“庄子来，欲代子相。”于是惠子恐，搜于国中三日三夜。 庄子往见之，曰：“南方有鸟，其名为鹓雏，子知之乎？夫鹓雏，发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓雏过之，仰而视之曰：‘吓！’今子欲以子之梁国而吓我邪？”   
  
庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼之乐也。” 惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？” 庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？” 惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。” 庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”

# 至乐第十八

　　天下有至乐无有哉？有可以活身者无有哉？今奚为奚据？奚避奚处？奚就奚去？奚乐奚恶？ 夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声。若不得者，则大忧以惧，其为形也亦愚哉！ 夫富者，苦身疾作，多积财而不得尽用，其为形也亦外矣。夫贵者，夜以继日，思虑善否，其为形也亦疏矣。人之生也，与忧俱生，寿者惛惛，久忧不死，何之苦也！其为形也亦远矣。烈士为天下见善矣，未足以活身。吾未知善之诚善邪，诚不善邪？若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人。故曰：“忠谏不听，蹲循勿争。”故夫子胥争之，以残其形，不争，名亦不成。诚有善无有哉？

　　今俗之所为与其所乐，吾又未知乐之果乐邪，果不乐邪？吾观夫俗之所乐：举群趣者，誙誙然如将不得已，而皆曰乐者，吾未之乐也，亦未之不乐也。果有乐无有哉？吾以无为诚乐矣，又俗之所大苦也。故曰：“至乐无乐，至誉无誉。” 天下是非果未可定也。虽然，无为可以定是非。至乐活身，唯无为几存。请尝试言之：天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。故曰：天地无为也而无不为也，人也孰能得无为哉？   
  
　　庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。 惠子曰：“与人居，长子、老，身死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！” 庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无慨然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我噭噭然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”   
  
　　支离叔与滑介叔观于冥伯之丘，昆仑之虚，黄帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹶蹶然恶之。 支离叔曰：“子恶之乎？” 滑介叔曰：“亡，予何恶！生者，假借也；假之而生生者，尘垢也。死生为昼夜。且吾与子观化而化及我，我又何恶焉！”   
  
　　庄子之楚，见空髑髅，髐然有形，撽以马捶，因而问之，曰：“夫子贪生失理而为此乎？将子有亡国之事，斧钺之诛，而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑，而为此乎？将子有冻馁之患，而为此乎？将子之春秋故及此乎？” 于是语卒，援髑髅，枕而卧。夜半，髑髅见梦曰：“子之谈者似辩士。视子所言，皆生人之累也，死则无此矣。子欲闻死之说乎？” 庄子曰：“然。” 髑髅曰：“死，无君于上，无臣于下；亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。” 庄子不信，曰：“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤，反子父母妻子闾里知识，子欲之乎？” 髑髅深矉蹙頞曰：“吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎？”   
  
　　颜渊东之齐，孔子有忧色。子贡下席而问曰：“小子敢问，回东之齐，夫子有忧色，何邪？” 孔子曰：“善哉汝问！昔者管子有言，丘甚善之，曰：‘褚小者不可以怀大，绠短者不可以汲深。’夫若是者，以为命有所成而形有所适也，夫不可损益。吾恐回与齐侯言尧舜黄帝之道，而重以燧人神农之言。彼将内求于己而不得，不得则惑，人惑则死。 且女独不闻邪？昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏九韶以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鳅鲦，随行列而止，委蛇而处。彼唯人言之恶闻，奚以夫譊譊为乎！咸池九韶之乐，张之洞庭之野，鸟闻之而飞，兽闻之而走，鱼闻之而下入，人卒闻之，相与还而观之。鱼处水而生，人处水而死，彼必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事，名止于实，义设于适，是之谓条达而福持。”   
  
　　列子行食于道从，见百岁髑髅，攓蓬而指之曰：“唯予与汝知而未尝死、未尝生也。若果养乎？予果欢乎？” 种有几？得水则为继，得水土之际则为蛙蠙之衣，生于陵屯则为陵舄，陵舄得郁栖则为乌足。乌足之根为蛴螬，其叶为胡蝶。胡蝶胥也化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鸲掇。鸲掇千日为鸟，其名为干余骨。干余骨之沫为斯弥，斯弥为食醯。颐辂生乎食醯，黄軦生乎九猷，瞀芮生乎腐蠸。羊奚比乎不笋，久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。

# 达生第十九

　　达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务命之所无柰何。养形必先之以物，物有余而形不养者有之矣。有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣。生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生；而养形果不足以存生，则世奚足为哉！虽不足为而不可不为者，其为不免矣。

　　夫欲免为形者，莫如弃世。弃世则无累，无累则正平，正平则与彼更生，更生则几矣。事奚足弃而生奚足遗？弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始。形精不亏，是谓能移；精而又精，反以相天。   
  
　　子列子问关尹曰：“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。请问何以至于此？” 关尹曰：“是纯气之守也，非知巧果敢之列。居，予语女！凡有貌象声色者，皆物也，物与物何以相远？夫奚足以至乎先？是形色而已。则物之造乎不形而止乎无所化，夫得是而穷之者，物焉得而止焉！彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始，壹其性，养其气，合其德，以通乎万物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郄，物奚自入焉？ 夫醉者之坠车，虽疾不死。骨节与人同而犯害与人异，其神全也。乘亦不知也，坠亦不知也，死生惊惧不入乎其胸中，是故遻物而不慑。彼得全于酒而犹若是，而况得全于天乎？圣人藏于天，故莫之能伤也。复雠者不折镆干，虽有忮心者不怨飘瓦，是以天下平均。故无攻战之乱，无杀戮之刑者，由此道也。 不开人之天，而开天之天，开天者德生，开人者贼生。不厌其天，不忽于人，民几乎以其真！”   
  
　　仲尼适楚，出于林中，见痀偻者承蜩，犹掇之也。 仲尼曰：“子巧乎！有道邪？” 曰：“我有道也。五六月，累丸二而不坠，则失者锱铢；累三而不坠，则失者十一；累五而不坠，犹掇之也。吾处身也，若厥株拘；吾执臂也，若槁木之枝；虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得？” 孔子顾谓弟子曰：“用志不分，乃凝于神，其痀偻丈人之谓乎！”   
  
　　颜渊问仲尼曰：“吾尝济乎觞深之渊，津人操舟若神。吾问焉，曰：‘操舟可学邪？’曰：‘可。善游者数能。若乃夫没人，则未尝见舟而便操之也。’吾问焉而不吾告，敢问何谓也？” 仲尼曰：“善游者数能，忘水也。若乃夫没人之未尝见舟而便操之也，彼视渊若陵，视舟之覆犹其车却也。覆却万方陈乎前而不得入其舍，恶往而不暇！以瓦注者巧，以钩注者惮，以黄金注者殙。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者，内拙。”   
  
　　田开之见周威公。威公曰：“吾闻祝肾学生，吾子与祝肾游，亦何闻焉？” 田开之曰：“开之操拔篲以侍门庭，亦何闻于夫子！” 威公曰：“田子无让，寡人愿闻之。” 开之曰：“闻之夫子曰：‘善养生者，若牧羊然，视其后者而鞭之。’” 威公曰：“何谓也？” 田开之曰：“鲁有单豹者，岩居而谷饮，不与民共利，行年七十而犹有婴儿之色；不幸遇饿虎，饿虎杀而食之。有张毅者，高门县薄，无不走也，行年四十而有内热之病以死。豹养其内而虎食其外，毅养其外而病攻其内，此二子者，皆不鞭其后者也。”   
  
　　仲尼曰：“无入而藏，无出而阳，柴立其中央。此三者得，其名必极。夫畏涂者，十杀一人，则父子兄弟相戒也，必盛卒徒而后敢出焉，不亦知乎！人之所取畏者，衽席之上，饮食之间，而不知为之戒者，过也。”   
  
　　祝宗人玄端以临牢筴，说彘曰：“汝奚恶死？吾将三月豢汝，十日戒，三日齐，藉白茅，加汝肩尻乎雕俎之上，则汝为之乎？”为彘谋，曰不如食以糠糟而错之牢策之中，自为谋，则茍生有轩冕之尊，死得于腞楯之上、聚偻之中则为之。为彘谋则去之，自为谋则取之，所异彘者何也？   
  
　　桓公田于泽，管仲御，见鬼焉。公抚管仲之手曰：“仲父何见？”对曰：“臣无所见。” 公反，诶诒为病，数日不出。齐士有皇子告敖者曰：“公则自伤，鬼恶能伤公？夫忿滀之气，散而不反，则为不足；上而不下，则使人善怒；下而不上，则使人善忘；不上不下，中身当心，则为病。” 桓公曰：“然则有鬼乎？” 曰：“有。沈有履，灶有髻。户内之烦壤，雷霆处之；东北方之下者，倍阿鲑蠪跃之；西北方之下者，则泆阳处之。水有罔象，丘有峷，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇。” 公曰：“请问，委蛇之状何如？” 皇子曰：“委蛇，其大如毂，其长如辕，紫衣而朱冠。其为物也，恶闻雷车之声，则捧其首而立。见之者殆乎霸。” 桓公辴然而笑曰：“此寡人之所见者也。”于是正衣冠与之坐，不终日而不知病之去也。   
  
　　纪渻子为王养斗鸡。 十日而问：“鸡已乎？”曰：“未也，方虚憍而恃气。” 十日又问，曰：“未也。犹应向景。” 十日又问，曰：“未也。犹疾视而盛气。” 十日又问，曰：“几矣。鸡虽有鸣者，已无变矣，望之若木鸡矣，其德全矣，异鸡无敢应者，反走矣。”   
  
　　孔子观于吕梁，县水三十仞，流沫四十里，鼋鼍鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之，以为有苦而欲死也，使弟子并流而拯之。数百步而出，被髪行歌而游于塘下。 孔子从而问焉，曰：“吾以子为鬼，察子则人也。请问，蹈水有道乎？” 曰：“亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汩倶出，从水之道而无私焉。此吾所以蹈之也。” 孔子曰：“何谓[始乎故，长乎性，成乎命]？” 曰：“吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。”   
  
　　梓庆削木为鐻，鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：“子何术以为焉？” 对曰：“臣工人，何术之有！虽然，有一焉。臣将为鐻，未尝敢以耗气也，必齐以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐五日，不敢怀非誉巧拙；齐七日，辄然忘吾有四枝形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外骨消；然后入山林，观天性；形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉；不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其是与！”   
  
　　东野稷以御见庄公，进退中绳，左右旋中规。庄公以为造父弗过也，使之钩百而反。 颜阖遇之，入见曰：“稷之马将败。”公密而不应。 少焉，果败而反。公曰：“子何以知之？” 曰：“其马力竭矣，而犹求焉，故曰败。”   
  
　　工倕旋而盖规矩，指与物化而不以心稽，故其灵台一而不桎。忘足，屦之适也；忘要，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。   
  
　　有孙休者，踵门而诧子扁庆子曰：“休居乡，不见谓不修，临难，不见谓不勇；然而田原不遇岁，事君不遇世，宾于乡里，逐于州部，则胡罪乎天哉？休恶遇此命也？” 扁子曰：“子独不闻夫至人之自行邪？忘其肝胆，遗其耳目，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业，是谓[为而不恃，长而不宰]。今汝饰知以矜愚，修身以明污，昭昭乎若揭日月而行也。汝得全而形躯，具而九窍，无中道夭于聋盲跛蹇而比于人数，亦幸矣，又何暇乎天之怨哉？子往矣！” 孙子出。扁子入，坐有间，仰天而叹。弟子问曰：“先生何为叹乎？” 扁子曰：“向者休来，吾告之以至人之德，吾恐其惊而遂至于惑也。” 弟子曰：“不然。孙子之所言是邪，先生之所言非邪，非固不能惑是。孙子之所言非邪，先生之所言是邪，彼固惑而来矣，又奚罪焉？” 扁子曰：“不然。昔者有鸟止于鲁郊，鲁君说之，为具太牢以飨之，奏九韶以乐之，鸟乃始忧悲眩视，不敢饮食。此之谓以己养养鸟也。若夫以鸟养养鸟者，宜栖之以深林，游之以平陆，浮之以江湖，食之以鳅鲦，委蛇而处而已矣。今休，款启寡闻之民也，吾告之以至人之德，譬之载鼷以车马，乐鴳以钟鼓也。彼又恶能无惊乎哉？”

# 山木第二十

　　庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂，伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年。” 庄子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而享之。竖子请曰：“其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？”主人曰：“杀不能鸣者。” 明日，弟子问于庄子曰：“昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死；先生将何处？” 庄子笑曰：“周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为；一上一下，以和为量。浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪？此神农黄帝之法则也。若夫万物之情、人伦之传，则不然。合则离，成则毁，廉则剉，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺，胡可得而必哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之乡乎！”   
  
　　市南宜僚见鲁侯，鲁侯有忧色。市南子曰：“君有忧色，何也？” 鲁侯曰：“吾学先王之道，修先君之业；吾敬鬼尊贤，亲而行之，无须臾离居；然不免于患，吾是以忧。” 市南子曰：“君之除患之术浅矣！夫丰狐文豹，栖于山林，伏于岩穴，静也；夜行昼居，戒也；虽饥渴隐约，犹旦胥疏于江湖之上而求食焉，定也；然且不免于罔罗机辟之患。是何罪之有哉？其皮为之灾也。今鲁国独非君之皮邪？吾愿君刳形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与而不求其报；不知义之所适，不知礼之所将；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可乐，其死可葬。吾愿君去国捐俗，与道相辅而行。” 君曰：“彼其道远而险，又有江山，我无舟车，柰何？” 市南子曰：“君无形倨，无留居，以为君车。” 君曰：“彼其道幽远而无人，吾谁与为邻？吾无粮，我无食，安得而至焉？” 市南子曰：“少君之费，寡君之欲，虽无粮而乃足。君其涉江而浮海，望之而不见其崖，愈往而不知其所穷。送君者皆自崖而反，君自此远矣！故有人者，累，见有于人者，忧。故尧，非有人，非见有于人也。吾愿去君之累，除君之忧，而独与道游于大莫之国。方舟而流于河，有虚船来触舟，虽有惼心之人不怒；有一人在其上，则呼张歙之；一呼而不闻，再呼而不闻，于是三呼邪，则必以恶声随之。向也不怒而今也怒，向也虚而今也实。人能虚己以游世，其孰能害之？”   
  
　　北宫奢为卫灵公赋敛以为钟，为坛乎郭门之外，三月而成上下之县。 王子庆忌见而问焉，曰：“子何术之设？” 奢曰：“一之间，无敢设也。奢闻之，‘既雕既琢，复归于朴。’侗乎其无识，傥乎其怠疑，萃乎芒乎，其送往而迎来；来者勿禁，往者勿止；从其强梁，随其曲傅，因其自穷，故朝夕赋敛而毫毛不挫，而况有大涂者乎？”   
  
　　孔子围于陈蔡之间，七日不火食。 大公任往吊之，曰：“子几死乎？”曰：“然。” “子恶死乎？”曰：“然。” 任曰：“予尝言不死之道。东海有鸟焉，其名曰意怠。其为鸟也，翂翂翐翐，而似无能；引援而飞，迫胁而栖；进不敢为前，退不敢为后；食不敢先尝，必取其绪。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免于患。直木先伐，甘井先竭。子其意者饰知以惊愚，修身以明污，昭昭乎如揭日月而行，故不免也。昔吾闻之大成之人曰：‘自伐者无功，功成者堕，名成者亏。’孰能去功与名而还与众人？道流而不明居，得行而不名处；纯纯常常，乃比于狂；削迹捐势，不为功名。是故无责于人，人亦无责焉。至人不闻，子何喜哉？” 孔子曰：“善哉！”辞其交游，去其弟子，逃于大泽；衣裘褐，食杼栗；入兽不乱群，入鸟不乱行。鸟兽不恶，而况人乎？   
  
　　孔子问子桑雽曰：“吾再逐于鲁，伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，围于陈蔡之间。吾犯此数患，亲交益疏，徒友益散，何与？” 子桑雽曰：“子独不闻殷人之亡与？林回弃千金之璧，负赤子而趋。或曰：“为其布与？赤子之布寡矣；为其累与？赤子之累多矣；弃千金之璧，负赤子而趋，何也？’林回曰：‘彼以利合，此以天属也。’夫以利合者，迫穷祸患害相弃也；以天属者，迫穷祸患害相收也。夫相收与相弃亦远矣。且君子之交淡如水，小人之交甘如醴；君子淡以亲，小人甘以绝。彼无故以合者，则无故以离。” 孔子曰：“敬闻命矣！”徐行翔佯而归，绝学捐书，弟子无挹于前，其爱益加进。 异日，桑雽又曰：“舜之将死，真泠[王引之说作“乃命”]禹曰：‘汝戒之哉！形莫若缘，情莫若率；缘则不离，率则不劳；不离不劳，则不求文以待形；不求文以待形，固不待物。’”   
  
　　庄子衣大布而补之，正緳系履而过魏王。魏王曰：“何先生之惫邪？” 庄子曰：“贫也，非惫也。士有道德不能行，惫也；衣弊履穿，贫也，非惫也；此所谓非遭时也。王独不见夫腾猿乎？其得柟梓豫章也，揽蔓其枝，而王长其间，虽羿蓬蒙不能眄睨也。及其得柘棘枳枸之间也，危行侧视，振动悼栗；此筋骨非有加急而不柔也，处势不便，未足以逞其能也。今处昏上乱相之间，而欲无惫，奚可得邪？此比干之见剖心征也夫！”   
  
　　孔子穷于陈蔡之间，七日不火食，左据槁木，右击槁枝，而歌猋氏之风，有其具而无其数，有其声而无其宫角，木声与人声，犁然有当于人之心。 颜回端拱还目而窥之。仲尼恐其广己而造大也，爱己而造哀也，曰：“回，无受天损易，无受人益难。无始而非卒也，人与天一也。夫今之歌者其谁乎？” 回曰：“敢问[无受天损易]。” 仲尼曰：“饥渴寒暑，穷桎不行，天地之行也，运物之泄也，言与之偕逝之谓也。为人臣者，不敢去之。执臣之道犹若是，而况乎所以待天乎！” “何谓[无受人益难]？” 仲尼曰：“始用四达，爵禄并至而不穷，物之所利，乃非己也，吾命其在外者也。君子不为盗，贤人不为窃。吾若取之，何哉？故曰，鸟莫知于鷾鸸，目之所不宜处，不给视，虽落其实，弃之而走。其畏人也，而袭诸人间，社稷存焉尔。” “何谓[无始而非卒]？” 仲尼曰：“化其万物而不知其禅之者，焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。” “何谓[人与天一]邪？” 仲尼曰：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝而终矣！”   
  
　　庄周游于雕陵之樊，睹一异鹊，自南方来者，翼广七尺，目大运寸，感周之颡，而集于栗林。庄周曰：“此何鸟哉？翼殷不逝，目大不睹！”蹇裳躩步，执弹而留之。睹一蝉，方得美荫，而忘其身；螳螂执翳而搏之，见得而忘其形；异鹊从而利之，见利而忘其真。庄周怵然曰：“噫！物固相累，二类相召也！”捐弹而反走，虞人逐而谇之。 庄周反入，三月不庭。蔺且从而问之：“夫子何为顷间甚不庭乎？” 庄周曰：“吾守形而忘身，观于浊水而迷于清渊。且吾闻诸夫子曰：‘入其俗，从其令。’今吾游于雕陵而忘吾身，异鹊感吾颡，游于栗林而忘真，栗林虞人以吾为戮，吾是以不庭也！”   
  
　　阳子之宋，宿于逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人恶，恶者贵而美者贱。阳子问其故，逆旅小子对曰：“其美者自美，吾不知其美也；其恶者自恶，吾不知其恶也。” 阳子曰：“弟子记之！行贤而去自贤之行，安往而不爱哉！”

# 田子方第二十一

　　田子方侍坐于魏文侯，数称谿工。 文侯曰：“谿工，子之师邪？” 子方曰：“非也，无择之里人也；称道数当，故无择称之。” 文侯曰：“然则子无师邪？” 子方曰：“有。” 曰：“子之师谁邪？” 子方曰：“东郭顺子。” 文侯曰：“然则夫子何故未尝称之？” 子方曰：“其为人也真，人貌而天虚，缘而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。无择何足以称之？” 子方出，文侯傥然终日不言，召前立臣而语之曰：“远矣，全德之君子！始吾以圣知之言、仁义之行为至矣，吾闻子方之师，吾形解而不欲动，口钳而不欲言。吾所学者直土梗耳！夫魏，真为我累耳！”   
  
　　温伯雪子适齐，舍于鲁。鲁人有请见之者，温伯雪子曰：“不可。吾闻中国之君子，明乎礼义而陋于知人心，吾不欲见也。” 至于齐，反，舍于鲁，是人也又请见。温伯雪子曰：“往也蕲见我，今也又蕲见我，是必有以振我也。” 出而见客，入而叹。明日，见客，又入而叹。其仆曰：“每见之客也，必入而叹，何耶？” 曰：“吾固告子矣：‘中国之民，明乎礼义而陋于知人心。’昔之见我者，进退，一成规，一成矩；从容，一若龙，一若虎。其谏我也似子，其道我也似父，是以叹也。” 仲尼见之而不言，而出。子路曰：“吾子欲见温伯雪子久矣，见之而不言，何邪？” 仲尼曰：“若夫人者，目击而道存矣，亦不可以容声矣。”   
  
　　颜渊问于仲尼曰：“夫子步亦步，夫子趋亦趋，夫子驰亦驰；夫子奔逸绝尘，而回瞠若乎后矣！” 夫子曰：“回，何谓邪？” 曰：“夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趋，亦趋也；夫子辩，亦辩也；夫子驰，亦驰也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸绝尘而回瞠若乎后者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。” 仲尼曰：“恶！可不察与？夫哀莫大于心死，而人死亦次之。日出东方，而入于西极，万物莫不比方，有目有趾者，待是而后成功，是出则存，是入则亡。万物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待尽；效物而动，日夜无隙，而不知其所终；熏然其成形，知命不能规乎其前，丘以是日徂。 吾终身与汝交一臂而失之，可不哀与？女殆著乎吾所以著也。彼已尽矣，而女求之以为有，是求马于唐肆也。吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。虽然，女奚患焉？虽忘乎故吾，吾有不忘者存。”   
  
　　孔子见老聃，老聃新沐，方将被髪而干，慹然似非人。孔子便而待之，少焉见，曰：“丘也眩与，其信然与？向者先生形体掘若槁木，似遗物离人而立于独也。” 老聃曰：“吾游心于物之初。” 孔子曰：“何谓邪？” 曰：“心困焉而不能知，口辟焉而不能言，尝为汝议乎其将：至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端而莫知其所穷。非是也，且孰为之宗？” 孔子曰：“请问游是。” 老聃曰：“夫得是，至美至乐也，得至美而游乎至乐，谓之至人。” 孔子曰：“愿闻其方。” 曰：“草食之兽，不疾易薮；水生之虫，不疾易水；行小变而不失其大常也，喜怒哀乐不入于胸次。夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支、百体将为尘垢，而死生、终始将为昼夜，而莫之能滑；而况得丧、祸福之所介乎？弃隶者若弃泥涂，知身贵于隶也。贵在于我，而不失于变。且万化而未始有极也，夫孰足以患心？已为道者解乎此。” 孔子曰：“夫子德配天地，而犹假至言以修心，古之君子，孰能脱焉？”老聃曰：“不然。夫水之于汋也，无为而才自然矣；至人之于德也，不修而物不能离焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉？” 孔子出，以告颜回，曰：“丘之于道也，其犹醯鸡与！微夫子之发吾覆也，吾不知天地之大全也！”   
  
　　庄子见鲁哀公。哀公曰：“鲁多儒士，少为先生方者。” 庄子曰：“鲁少儒。” 哀公曰：“举鲁国而儒服，何谓少乎？” 庄子曰：“周闻之：儒者冠圜冠者，知天时；履句屦者，知地势；绶佩玦者，事至而断。君子有其道者，未必为其服也；为其服者，未必知其道也。公固以为不然，何不号于国中曰，‘无此道而为此服者，其罪死’？” 于是哀公号之，五日，而鲁国无敢儒服者，独有一丈夫儒服而立乎公门。公即召而问以国事，千转万变而不穷。 庄子曰：“以鲁国而儒者一人耳，可谓多乎？”   
  
　　百里奚爵禄不入于心，故饭牛而牛肥，使秦穆公忘其贱，与之政也。有虞氏死生不入于心，故足以动人。 宋元君将画图，众史皆至，受揖而立，舐笔和墨，在外者半。有一史后至者，儃儃然不趋，受揖不立，因之舍。公使人视之，则解衣般礴裸。君曰：“可矣，是真画者也！”   
  
　　文王观于臧，见一丈人钓，而其钓莫钓；非持其钓有钓者也，常钓也。 文王欲举而授之政，而恐大臣父兄之弗安也；欲终而释之，而不忍百姓之无天也。于是旦而属之大夫曰：“昔者，寡人梦见良人，黑色而髯，乘驳马而偏朱蹄，号曰：‘寓而政于臧丈人，庶几乎民有瘳乎！’” 诸大夫蹴然曰：“先君王也。” 文王曰：“然则卜之。” 诸大夫曰：“先君之命，王其无它，又何卜焉？”遂迎臧丈人而授之政。典法无更，偏令无出。三年，文王观于国，则列士坏植散群，长官者不成德，斔斛不敢入于四境。列土坏植散群，则尚同也；长官者不成德，则同务也；斔斛不敢入于四境，则诸侯无二心也。 文王于是焉以为大师，北面而问曰：“政可以及天下乎？”臧丈人昧然而不应，泛然而辞，朝令而夜遁，终身无闻。 颜渊问于仲尼曰：“文王其犹未邪？又何以梦为乎？” 仲尼曰：“默，汝无言！夫文王尽之也，而又何论刺焉？彼直以循斯须也。”   
  
　　列御寇为伯昏无人射，引之盈贯，措杯水其肘上，发之，适矢复沓，方矢复寓。当是时，犹象人也。 伯昏无人曰：“是射之射，非不射之射也。尝与汝登高山，履危石，临百仞之渊，若能射乎？” 于是无人遂登高山，履危石，临百仞之渊，背逡巡，足二分垂在外，揖御寇而进之。御寇伏地，汗流至踵。 伯昏无人曰：“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恂目之志，尔于中也殆矣夫！”   
  
　　肩吾问于孙叔敖曰：“子三为令尹而不荣华，三去之而无忧色。吾始也疑子，今观子之鼻间栩栩然，子之用心独柰何？” 孙叔敖曰：“吾何以过人哉！吾以其来不可却也，其去不可止也，吾以为得失之非我也，而无忧色而已矣。我何以过人哉！且不知其在彼乎，其在我乎？其在彼邪？亡乎我；在我邪？亡乎彼。方将踌躇，方将四顾，何暇至乎人贵人贱哉！” 仲尼闻之曰：“古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得劫，伏羲、黄帝不得友。死生亦大矣，而无变乎己，况爵禄乎？若然者，其神经乎大山而无介，入乎渊泉而不濡，处卑细而不惫，充满天地。既以与人，己愈有。”   
  
　　楚王与凡君坐。少焉，楚王左右曰凡亡者三。凡君曰：“凡之亡也，不足以丧吾存。夫‘凡之亡，不足以丧吾存’，则楚王存，不足以存存。由是观之，则凡未始亡，而楚未始存也。”

# 知北游第二十二

　　知北游于玄水之上，登隐弅之丘，而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰：“予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”三问而无为谓不答也，非不答，不知答也。 知不得问，反于白水之南，登狐阕之上，而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰：“唉！予知之，将语若。”中欲言而忘其所欲言。 知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。” 知问黄帝曰：“我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？” 黄帝曰：“彼无为谓真是也，狂屈似之；我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华而乱之首也。’故曰：‘为道者日损，损之又损，以至于无为；无为而无不为也。’今已为物也，欲复归根，不亦难乎？其易也，其唯大人乎！生也死之徒，死也生之始。孰知其纪？人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：‘通天下一气耳。圣人故贵一。’” 知谓黄帝曰：“吾问无为谓，无为谓不应我；非不我应，不知应我也。吾问狂屈，狂屈中欲告我而不我告；非不我告，中欲告而忘之也。今予问乎若，若知之，奚故不近？” 黄帝曰：“彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予与若终不近也，以其知之也。” 狂屈闻之，以黄帝为知言。   
  
　　天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。 今彼神明至精，与彼百化，物已死生方圆，莫知其根也，扁然而万物自古以固存。六合为巨，未离其内；秋豪为小，待之成体。天下莫不沈浮，终身不故；阴阳四时运行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知。此之谓本根，可以观于天矣。   
  
　　啮缺问道乎被衣，被衣曰：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝容，道将为汝居，汝瞳焉如新生之犊而无求其故！” 言未卒，啮缺睡寝。被衣大说，行歌而去之，曰：“形若槁骸，心若死灰，真其实知，不以故自持。媒媒晦晦，无心而不可与谋。彼何人哉？”   
  
　　舜问乎丞曰：“道可得而有乎？” 曰：“汝身非汝有也，汝何得有夫道？” 舜曰：“吾身非吾有也，孰有之哉？” 曰：“是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也；子孙非汝有，是天地之委蜕也。故行不知所往，处不知所持，食不知所味。天地之强阳气也，又胡可得而有邪？”   
  
　　孔子问于老聃曰：“今日晏闲，敢问至道。” 老聃曰：“汝齐戒，疏瀹而心，澡雪而精神，掊击而知。夫道，窅然难言哉！将为汝言其崖略。 夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。故九窍者胎生，八窍者卵生。其来无迹，其往无方，无门无崖，四达之皇皇也。邀于此者，四肢强，思虑恂达，耳目聪明，其用心不劳，其应物无方。天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！ 且夫博之不必知，辩之不必慧，圣人以断之矣。若夫益之而不加益，损之而不加损者，圣人之所保也。渊渊乎其若海，魏魏乎其若山，终则复始也，运量万物而不匮。则君子之道，彼其外与！万物皆往资焉而不匮，此其道与！ 中国有人焉，非阴非阳，处于天地之间，直且为人，将反于宗。自本观之，生者，喑醷物也。虽有寿夭，相去几何？须臾之说也。奚足以为尧桀之是非？果蓏有理，人伦虽难，所以相齿。圣人遭之而不违，过之而不守。调而应之，德也；偶而应之，道也；帝之所兴，王之所起也。 人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。注然，勃然，莫不出焉；油然，漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人类悲之。解其天弢，堕其天帙，纷乎宛乎，魂魄将往，乃身从之，乃大归乎！不形之形，形之不形，是人之所同知也，非将至之所务也，此众人之所同论也。彼至则不论，论则不至。明见无值，辩不若默。道不可闻，闻不若塞。此之谓大得。”   
  
　　东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？” 庄子曰：“无所不在。” 东郭子曰：“期而后可。” 庄子曰：“在蝼蚁。” 曰：“何其下邪？” 曰：“在稊稗。” 曰：“何其愈下邪？” 曰：“在瓦甓。” 曰：“何其愈甚邪？” 曰：“在屎溺。” 东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市，履狶也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周、徧、咸三者异名同实，其指一也。 尝相与游乎无何有之宫，同合而论，无所终穷乎！尝相与无为乎！澹而静乎！漠而清乎！调而闲乎。寥已吾志，无往焉而不知其所至。去而来而不知其所止，吾已往来焉而不知其所终；彷徨乎冯闳，大知入焉，而不知其所穷。物物者与物无际，而物有际者，所谓物际者也；不际之际，际之不际者也。谓盈虚衰杀，彼为盈虚，非盈虚；彼为衰杀，非衰杀；彼为本末，非本末；彼为积散，非积散也。”   
  
　　妸荷甘与神农同学于老龙吉。神农隐几阖户昼瞑，妸荷甘日中奓户而入，曰：“老龙死矣！”神农隐几拥杖而起，嚗然放杖而笑，曰：“天知予僻陋慢诞，故弃予而死。已矣！夫子无所发予之狂言而死矣夫！” 弇堈吊闻之，曰：“夫体道者，天下之君子所系焉。今于道，秋豪之端万分未得处一焉，而犹知藏其狂言而死，又况夫体道者乎？视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以谕道，而非道也。” 于是泰清问乎无穷曰：“子知道乎？” 无穷曰：“吾不知。”又问乎无为。无为曰：“吾知道。” 曰：“子之知道，亦有数乎？” 曰：“有。” 曰：“其数若何？” 无为曰：“吾知道之可以贵，可以贱，可以约，可以散，此吾所以知道之数也。” 泰清以之言也问乎无始，曰：“若是，则无穷之弗知与无为之知，孰是而孰非乎？” 无始曰：“不知，深矣；知之，浅矣；弗知内矣，知之外矣。” 于是泰清中[崔本“中”作“卬”]而叹曰：“弗知乃知乎？知乃不知乎？孰知不知之知？” 无始曰：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。孰知形形之不形乎？道不当名。” 无始曰：“有问道而应之者，不知道也；虽问道者，亦未知道。道无问，问无应。无问问之，是问穷也；无应应之，是无内也。以无内待问穷，若是者，外不观乎宇宙，内不知乎太初，是以不过乎昆仑，不游乎太虚。”   
  
　　光曜问乎无有曰：“夫子有乎？其无有乎？” 无有弗应也。光曜不得问，而孰视其状貌，窅然空然，终日视之而不见，听之而不闻，搏之而不得也。 光曜曰：“至矣！其孰能至此乎？予能有无矣，而未能无无也；及为无有矣，何从至此哉？”   
  
　　大马之捶钩者，年八十矣，而不失豪芒。大马曰：“子巧与？有道与？” 曰：“臣有守也。臣之年二十，而好捶钩，于物无视也，非钩无察也。是用之者，假不用者也以长得其用，而况乎无不用者乎？物孰不资焉？”   
  
　　冉求问于仲尼曰：“未有天地，可知邪？” 仲尼曰：“可。古犹今也。” 冉求失问而退，明日复见，曰：“昔者吾问‘未有天地可知乎？’夫子曰：‘可。古犹今也。’昔日吾昭然，今日吾昧然，敢问何谓也？” 仲尼曰：“昔之昭然也，神者先受之；今之昧然也，且又为不神者求邪？无古无今，无始无终。未有子孙而有子孙，可乎？” 冉求未对。仲尼曰：“已矣，未应矣！不以生生死，不以死死生。死生有待邪？皆有所一体。有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。圣人之爱人也终无已者，亦乃取于是者也。”   
  
　　颜渊问乎仲尼曰：“回尝闻诸夫子曰：‘无有所将，无有所迎。’回敢问其游。” 仲尼曰：“古之人外化而内不化，今之人内化而外不化。与物化者，一不化者也。安化安不化，安与之相靡，必与之莫多。狶韦氏之囿，黄帝之圃，有虞氏之宫，汤武之室。君子之人，若儒墨者师，故以是非相赍也，而况今之人乎！圣人处物不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。唯无所伤者，为能与人相将迎。山林与！皋壤与！使我欣欣然而乐与！乐未毕也，哀又继之。哀乐之来，吾不能御，其去弗能止。悲夫，世人直为物逆旅耳！夫知遇而不知所不遇，知能能而不能所不能。无知无能者，固人之所不免也。夫务免乎人之所不免者，岂不亦悲哉！至言去言，至为去为。齐知之所知，则浅矣！”

# 庚桑楚第二十三

　　老聃之役有庚桑楚者，偏得老聃之道，以北居畏垒之山，其臣之画然知者去之，其妾之挈然仁者远之；拥肿之与居，鞅掌之为使。居三年，畏垒大壤。畏垒之民相与言曰：“庚桑子之始来，吾洒然异之。今吾日计之而不足，岁计之而有余。庶几其圣人乎！子胡不相与尸而祝之，社而稷之乎？” 庚桑子闻之，南面而不释然。弟子异之。庚桑子曰：“弟子何异于予？夫春气发而百草生，正得秋而万宝成。夫春与秋，岂无得而然哉？天道已行矣。吾闻至人，尸居环堵之室，而百姓猖狂不知所如往。今以畏垒之细民，而窃窃焉欲俎豆予于贤人之间，我其杓之人邪？吾是以不释于老聃之言。” 弟子曰：“不然。夫寻常之沟洫，巨鱼无所还其体，而鲵鳅为之制；步仞之丘陵，巨兽无所隐其躯，而孽狐为之祥。且夫尊贤授能，先善与利，自古尧舜以然，而况畏垒之民乎？夫子亦听矣！” 庚桑子曰：“小子，来！夫函车之兽，介而离山，则不免于罔罟之患；吞舟之鱼，砀而失水，则蝼蚁能苦之。故鸟兽不厌高，鱼鳖不厌深。夫全其形生之人，藏其身也，不厌深眇而已矣。 且夫二子者，又何足以称扬哉？是其于辩也，将妄凿垣墙而殖蓬蒿也。简发而栉，数米而炊，窃窃乎又何足以济世哉？举贤则民相轧，任知则民相盗。之数物者，不足以厚民。民之于利甚勤，子有杀父，臣有杀君，正昼为盗，日中穴阫。吾语女，大乱之本，必生于尧舜之间，其末存乎千世之后。千世之后，其必有人与人相食者也！” 南荣趎蹴然正坐曰：“若趎之年者已长矣，将恶乎托业以及此言邪？” 庚桑子曰：“全汝形，抱汝生，无使汝思虑营营。若此三年，则可以及此言矣。” 南荣趎曰：“目之与形，吾不知其异也，而盲者不能自见；耳之与形，吾不知其异也，而聋者不能自闻；心之与形，吾不知其异也，而狂者不能自得。形之与形亦辟矣，而物或间之邪，欲相求而不能相得？今谓趎曰：‘全汝形，抱汝生，勿使汝思虑营营。’趎勉闻道达耳矣！” 庚桑子曰：“辞尽矣。曰[奔蜂不能化藿蠋，越鸡不能伏鹄卵]，鲁鸡固能矣。鸡之与鸡，其德非不同也，有能与不能者，其才固有巨小也。今吾才小，不足以化子。子胡不南见老子？” 南荣趎赢粮，七日七夜至老子之所。 老子曰：“子自楚之所来乎？” 南荣趎曰：“唯。” 老子曰：“子何与人偕来之众也？”南荣趎惧然顾其后。 老子曰：“子不知吾所谓乎？” 南荣趎俯而惭，仰而叹曰：“今者吾忘吾答，因失吾问。” 老子曰：“何谓也？” 南荣趎曰：“不知乎？人谓我朱愚。知乎？反愁我躯。不仁则害人，仁则反愁我身，不义则伤彼，义则反愁我己。我安逃此而后可？此三言者，趎之所患也，愿因楚而问之。” 老子曰：“向吾见若眉睫之间，吾因以得汝矣；今汝又言而信之。若规规然若丧父母，揭竿而求诸海也。女亡人哉，惘惘乎！汝欲反汝情性而无由入，可怜哉！” 南荣趎请入就舍，召其所好，去其所恶，十日自愁，复见老子。 老子曰：“汝自洒濯，熟哉郁郁乎！然而其中津津乎犹有恶也。夫外韄者不可繁而捉，将内揵；内韄者不可缪而捉，将外揵。外内韄者，道德不能持，而况放道而行者乎？” 南荣趎曰：“里人有病，里人问之，病者能言其病，然其病，病者犹未病也。若趎之闻大道，譬犹饮药以加病也，趎愿闻卫生之经而已矣。” 老子曰：“卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍诸人而求诸己乎？能翛然乎？能侗然乎？能儿子乎？儿子终日嗥而嗌不嗄，和之至也；终日握而手不掜，共其德也；终日视而目不瞚，偏不在外也。行不知所之，居不知所为，与物委蛇，而同其波。是卫生之经已。” 南荣趎曰：“然则是至人之德已乎？” 曰：“非也。是乃所谓冰解冻释者所能乎！夫至人者，相与交食乎地，而交乐乎天，不以人物利害相撄，不相与为怪，不相与为谋，不相与为事；翛然而往，侗然而来。是谓卫生之经已。” 曰：“然则是至乎？” 曰：“未也。吾固告汝曰：‘能儿子乎？’儿子动不知所为，行不知所之；身若槁木之枝而心若死灰。若是者，祸亦不至，福亦不来。祸福无有，恶有人灾也？”   
  
　　宇泰定者，发乎天光。发乎天光者，人见其人，物见其物。人有修者，乃今有恒；有恒者，人舍之，天助之。人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。

　　学者，学其所不能学也；行者，行其所不能行也；辩者，辩其所不能辩也。知止乎其所不能知，至矣；若有不即是者，天钧败之。

　　备物以将形，藏不虞以生心，敬中以达彼。若是而万恶至者，皆天也，而非人也，不足以滑成，不可内于灵台。灵台者有持，而不知其所持，而不可持者也。 不见其诚己而发，每发而不当，业入而不舍，每更为失。

　　为不善乎显明之中者，人得而诛之；为不善乎幽闇之中者，鬼得而诛之。明乎人，明乎鬼者，然后能独行。

　　券内者，行乎无名；券外者，志乎期费。行乎无名者，唯庸有光；志乎期费者，唯贾人也，人见其跂，犹之魁然。与物穷者，物入焉；与物且者，其身之不能容，焉能容人？不能容人者无亲，无亲者尽人。兵莫憯于志，镆铘为下；寇莫大于阴阳，无所逃于天地之间。非阴阳贼之，心则使之也。   
  
　　道通，其分也，其成也毁也。所恶乎分者，其分也以备；所以恶乎备者，其有以备。故出而不反，见其鬼；出而得，是谓得死。灭而有实，鬼之一也。

　　以有形者象无形者而定矣。 出无本，入无窍。有实而无乎处，有长而无乎本剽，有所出而无窍者有实。有实而无乎处者，宇也。有长而无本剽者，宙也。有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也，万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。圣人藏乎是。

　　古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，弗可以加矣。其次以为有物矣，将以生为丧也，以死为反也，是以分已。其次曰始无有；既而有生，生俄而死；以无有为首，以生为体，以死为尻；孰知有无、死生之一守者？吾与之为友。是三者虽异，公族也，昭景也，著戴也，甲氏也，著封也，非一也。

　　有生，黬也，披然曰移是。尝言移是，非所言也。虽然，不可不知也。腊者之有膍胲，可　　　　　散而不可散也；观室者周于寝庙，又适其偃焉，为是举移是。 请常言移是。是以生为本，以知为师，因乘以是非；果有名实，因以己为质，使人以为己节，因以死偿节。若然者，以用为知，以不用为愚，以彻为名，以穷为辱。移是，今之人也，是蜩与学鸠同于同也。   
  
　　蹍市人之足，则辞以放骜，兄则以妪，大亲则已矣。故曰：至礼不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲，至信辟金。

　　彻志之勃，解心之谬，去德之累，达道之塞。贵富显严名利六者，勃志也。容动色理气意六者，谬心也。恶欲喜怒哀乐六者，累德也。去就取与知能六者，塞道也。此四六者不荡胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。

　　道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。性之动，谓之为；为之伪，谓之失。知者，接也；知者，谟也；知者之所不知，犹睨也。动以不得已之谓德，动无非我之谓治，名相反而实相顺也。   
  
　　羿工乎中微，而拙乎使人无己誉。圣人工乎天，而拙乎人。夫工乎天而俍乎人者，唯全人能之。唯虫能虫，唯虫能天。全人恶天？恶人之天？而况吾天乎人乎！   
  
　　一雀过羿，羿必得之，威也；以天下为之笼，则雀无所逃。是故汤以庖人笼伊尹，秦穆公以五羊之皮笼百里奚。是故非以其所好而笼之而可得者，无有也。

　　介者移画，外非誉也；胥靡登高而不惧，遗死生也。夫复謵不馈而忘人，忘人，因以为天人矣。故敬之而不喜，侮之而不怒者，唯同乎天和者为然。出怒不怒，则怒出于不怒矣；出为无为，则为出于无为矣。欲静则平气，欲神则顺心，有为也欲当，则缘于不得已，不得已之类，圣人之道。

# 徐无鬼第二十四

　　徐无鬼因女商见魏武侯。武侯劳之曰：“先生病矣！苦于山林之劳，故乃肯见于寡人。” 徐无鬼曰：“我则劳于君，君有何劳于我？君将盈耆欲，长好恶，则性命之情病矣；君将黜耆欲，掔好恶，则耳目病矣。我将劳君，君有何劳于我？”武侯超然不对。 少焉，徐无鬼曰：“尝语君：吾相狗也。下之质执饱而止，是狸德也；中之质若视日，上之质若亡其一。吾相狗，又不若吾相马也。吾相马，直者中绳，曲者中钩，方者中矩，圆者中规，是国马也，而未若天下马也。天下马有成材，若恤若失，若丧其一；若是者，超轶绝尘，不知其所。”武侯大悦而笑。

　　徐无鬼出，女商曰：“先生独何以说吾君乎？吾所以说吾君者，横说之，则以〈诗〉、〈书〉、〈礼〉、〈乐〉，从说之，则以〈金板〉、〈六弢〉，奉事而大有功者不可为数，而吾君未尝启齿。今先生何以说吾君，使吾君说若此乎？” 徐无鬼曰：“吾直告之吾相狗马耳。” 女商曰：“若是乎？” 曰：“子不闻夫越之流人乎？去国数日，见其所知而喜；去国旬月，见所尝见于国中者喜；及期年也，见似人者而喜矣；不亦去人滋久，思人滋深乎？夫逃虚空者，藜藋柱乎鼪鼬之径，良位其空，闻人足音跫然而喜矣，又况乎昆弟、亲戚之謦欬其侧者乎？久矣夫，莫以真人之言謦欬吾君之侧乎！”   
  
　　徐无鬼见武侯，武侯曰：“先生居山林，食芧栗，厌葱韭，以宾寡人，久矣夫！今老邪？其欲干酒肉之味邪？其寡人亦有社稷之福邪？” 徐无鬼曰：“无鬼生于贫贱，未尝敢饮食君之酒食，将来劳君也。” 君曰：“何哉，奚劳寡人？” 曰：“劳君之神与形。” 武侯曰：“何谓邪？” 徐无鬼曰：“天地之养也一，登高不可以为长，居下不可以为短。君独为万乘之主，以苦一国之民，以养耳目鼻口，夫神者不自许也。夫神者，好和而恶奸；夫奸，病也，故劳之。唯君所病之，何也？” 武侯曰：“欲见先生久矣。吾欲爱民，而为义偃兵，其可乎？” 徐无鬼曰：“不可。爱民，害民之始也；为义偃兵，造兵之本也；君自此为之，则殆不成。凡成美，恶器也；君虽为仁义，几且伪哉！形固造形，成固有伐，变固外战。君亦必无盛鹤列于丽谯之间，无徒骥于锱坛之宫，无藏逆于得，无以巧胜人，无以谋胜人，无以战胜人。夫杀人之士民，兼人之土地，以养吾私与吾神者，其战不知孰善？胜之恶乎在？君若勿已矣！修胸中之诚，以应天地之情而勿撄。夫民死已脱矣，君将恶乎用夫偃兵哉？”   
  
　　黄帝将见大隗乎具茨之山，方明为御，昌寓骖乘，张若、謵朋前马，昆阍、滑稽后车。至于襄城之野，七圣皆迷，无所问涂。 适遇牧马童子，问涂焉，曰：“若知具茨之山乎？” 曰：“然。” “若知大隗之所存乎？” 曰：“然。” 黄帝曰：“异哉小童！非徒知具茨之山，又知大隗之所存。请问为天下。” 小童曰：“夫为天下者，亦若此而已矣，又奚事焉？予少而游于六合之内。予适有瞀病，长者教予曰：‘若乘日之车而游于襄城之野。’今予病少痊，予又且复游于六合之外。夫为天下亦若此而已。予又奚事焉？” 黄帝曰：“夫为天下者，则诚非吾子之事；虽然，请问为天下。”小童辞。 黄帝又问。小童曰：“夫为天下者，亦奚以异乎牧马者哉？亦去其害马者而已矣！” 黄帝再拜稽首，称天师而退。   
  
　　知士无思虑之变则不乐，辩士无谈说之序则不乐，察士无凌谇之事则不乐，皆囿于物者也。 招世之士兴朝，中民之士荣官，筋力之士矜难，勇敢之士奋患，兵革之士乐战，枯槁之士宿名，法律之士广治，礼教之士敬容，仁义之士贵际。农夫无草莱之事则不比，商贾无市井之事则不比。庶人有旦暮之业则劝，百工有器械之巧则壮。钱财不积则贪者忧，权势不尤则夸者悲。势物之徒乐变，遭时有所用，不能无为也。此皆顺比于岁，不物于易者也，驰其形性，潜之万物，终身不反，悲夫！   
  
　　庄子曰：“射者，非前期而中，谓之善射，天下皆羿也，可乎？” 惠子曰：“可。” 庄子曰：“天下非有公是也，而各是其所是，天下皆尧也，可乎？” 惠子曰：“可。” 庄子曰：“然则儒、墨、杨、秉四，与夫子为五，果孰是邪？或者若鲁遽者邪？其弟子曰：‘我得夫子之道矣，吾能冬爨鼎而夏造冰矣。’鲁遽曰：‘是直以阳召阳，以阴召阴，非吾所谓道也！吾示子乎吾道。’于是为之调瑟。废一于堂，废一于室，鼓宫宫动，鼓角角动，音律同矣。夫或改调一弦，于五音无当也，鼓之，二十五弦皆动，未始异于声，而音之君已。且若是者邪？” 惠子曰：“今夫儒、墨、杨、秉，且方与我以辩，相拂以辞，相镇以声，而未始吾非也，则奚若矣？” 庄子曰：“齐人蹢子于宋者，其命阍也不以完；其求钘钟也以束缚，其求唐子也而未始出域，有遗类矣！夫楚人寄而蹢阍者，夜半于无人之时，而与舟人鬬，未始离于岑而足以造于怨也。”   
  
　　庄子送葬，过惠子之墓，顾谓从者曰：“郢人垩慢其鼻端，若蝇翼，使匠石斫之。匠石运斤成风，听而斫之，尽垩而鼻不伤，郢人立不失容。宋元君闻之，召匠石曰：‘尝试为寡人为之。’匠石曰：‘臣则尝能斫之。虽然，臣之质死久矣。’自夫子之死也，吾无以为质矣！吾无与言之矣！”   
  
　　管仲有病，桓公问之，曰：“仲父之病病矣，可不讳云！至于大病，则寡人恶乎属国而可？” 管仲曰：“公谁欲与？” 公曰：“鲍叔牙。” 曰：“不可。其为人洁廉，善士也；其于不己若者，不比之；又一闻人之过，终身不忘。使之治国，上且钩乎君，下且逆乎民。其得罪于君也，将弗久矣！” 公曰：“然则孰可？” 对曰：“勿已，则隰朋可。其为人也，上忘而下畔，愧不若黄帝而哀不己若者。以德分人谓之圣，以财分人谓之贤。以贤临人，未有得人者也；以贤下人，未有不得人者也。其于国有不闻也，其于家有不见也。勿已，则隰朋可。”   
  
　　吴王浮于江，登乎狙之山。众狙见之，恂然弃之而走，逃于深蓁。有一狙焉，委蛇攫搔，见巧于王。王射之，敏给搏捷矢。王命相者趋射之，狙执死。 王顾谓其友颜不疑曰：“之狙也，伐其巧恃其便以敖予，以至此殛也！戒之哉！嗟乎，无以汝色骄人哉！”颜不疑归，而师董梧，以助其色，去乐辞显，三年而国人称之。   
  
　　南伯子綦隐几而坐，仰天而嘘。颜成子入见，曰：“夫子，物之尤也。形固可使若槁骸，心固可使若死灰乎？” 曰：“吾尝居山穴之中矣。当是时也，田禾一睹我，而齐国之众三贺之。我必先之，彼故知之；我必卖之，彼故鬻之。若我而不有之，彼恶得而知之？若我而不卖之，彼恶得而鬻之？嗟乎！我悲人之自丧者，吾又悲夫悲人者，吾又悲夫悲人之悲者，其后而日远矣。”   
  
　　仲尼之楚，楚王觞之，孙叔敖执爵而立，市南宜僚受酒而祭曰：“古之人乎！于此言已！” 曰：“丘也闻不言之言矣，未之尝言，于此乎言之。市南宜僚弄丸而两家之难解，孙叔敖甘寝秉羽而郢人投兵。丘愿有喙三尺。” 彼之谓不道之道，此之谓不言之辩，故德总乎道之所一，而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德不能同也；知之所不能知者，辩不能举也；名若儒墨而凶矣。故海不辞东流，大之至也；圣人并包天地，泽及天下，而不知其谁氏。是故生无爵，死无谥，实不聚，名不立，此之谓大人。狗不以善吠为良，人不以善言为贤，而况为大乎？夫为大不足以为大，而况为德乎？夫大备矣，莫若天地；然奚求焉，而大备矣。知大备者，无求，无失，无弃，不以物易己也。反己而不穷，循古而不摩，大人之诚。   
  
　　子綦有八子，陈诸前，召九方歅曰：“为我相吾子，孰为祥？” 九方歅曰：“梱也为祥。” 子綦瞿然喜曰：“奚若？” 曰：“梱也将与国君同食以终其身。” 子綦索然出涕曰：“吾子何为以至于是极也？” 九方歅曰：“夫与国君同食，泽及三族，而况父母乎？今夫子闻之而泣，是御福也。子则祥矣，父则不祥。” 子綦曰：“歅，汝何足以识之，而梱祥邪？尽于酒肉，入于鼻口矣，而何足以知其所自来？吾未尝为牧而牂生于奥，未尝好田而鹑生于宎，若勿怪，何邪？吾所与吾子游者，游于天地。吾与之邀乐于天，吾与之邀食于地；吾不与之为事，不与之为谋，不与之为怪；吾与之乘天地之诚而不以物与之相撄，吾与之一委蛇而不与之为事所宜。今也然有世俗之偿焉！凡有怪征者，必有怪行，殆乎，非我与吾子之罪，几天与之也！吾是以泣也。” 无几何，而使梱之于燕，盗得之于道，全而鬻之则难，不若刖之则易，于是刖之而鬻于齐，适当渠公之街，然身食肉而终。   
  
　　啮缺遇许由，曰：“子将奚之？” 曰：“将逃尧。” 曰：“奚谓邪？” 曰：“夫尧，畜畜然仁，吾恐其为天下笑。后世其人与人相食与！夫民，不难聚也；爱之则亲，利之则至，誉之则劝，致其所恶则散。爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假夫禽贪者器。是以一人之断制利天下，譬之犹一覕也。夫尧知贤人之利天下也，而不知其贼天下也，夫唯外乎贤者知之矣。”   
  
　　有暖姝者，有濡需者，有卷娄者。 所谓暖姝者，学一先生之言，则暖暖姝姝而私自说也，自以为足矣，而不知未始有物也，是以谓暖姝者也。 濡需者，豕虱是也，择疏鬣自以为广宫大囿，奎蹏曲隈，乳间股脚，自以为安室利处，不知屠者之一旦鼓臂布草操烟火，而己与豕俱焦也。此以域进，此以域退，此其所谓濡需者也。 卷娄者，舜也。羊肉不慕蚁，蚁慕羊肉，羊肉膻也。舜有膻行，百姓悦之，故三徙成都，至邓之虚而十有万家。尧闻舜之贤，举之童土之地，曰冀得其来之泽。舜举乎童土之地，年齿长矣，聪明衰矣，而不得休归。所谓卷娄者也。

　　是以神人恶众至，众至则不比，不比则不利也。故无所甚亲，无所甚疏，抱德炀和以顺天下，此谓真人。于蚁弃知，于鱼得计，于羊弃意。 以目视目，以耳听耳，以心复心。若然者，其平也绳，其变也循。古之真人，以天待人，不以人入天。古之真人，得之也生，失之也死；得之也死，失之也生。

　　药也其实，堇也，桔梗也，鸡癕也、豕零也，是时为帝者也，何可胜言？

　　句践也以甲楯三千栖于会稽。唯种也能知亡之所以存，唯种也不知其身之所以愁。故曰：鸱目有所适，鹤胫有所节，解之也悲。 故曰：风之过河也有损焉，日之过河也有损焉。请只风与日相与守河，而河以为未始其撄也，恃源而往者也。故水之守土也审，影之守人也审，物之守物也审。 故目之于明也殆，耳之于聪也殆，心之于殉也殆。凡能其于府也殆，殆之成也不给改。祸之长也兹萃，其反也缘功，其果也待久。而人以为己宝，不亦悲乎？故亡国戮民无已，不知问是也。 故足之于地也践，虽践，恃其所不蹍而后善博也；人之于知也少，虽少，恃其所不知而后知天之所谓也。

　　知大一，知大阴，知大目，知大均，知大方，知大信，知大定，至矣。大一通之，大阴解之，大目视之，大均缘之，大方体之，大信稽之，大定持之。 尽有天，循有照，冥有枢，始有彼。则其解之也似不解之者，其知之也似不知之也，不知而后知之。其问之也，不可以有崖，而不可以无崖。颉滑有实，古今不代，而不可以亏，则可不谓有大扬搉乎？阖不亦问是已，奚惑然为！以不惑解惑，复于不惑，是尚大不惑。

# 则阳第二十五

　　则阳游于楚，夷节言之于王，王未之见，夷节归。 彭阳见于王果，曰：“夫子何不谭我于王？” 王果曰：“我不若公阅休。” 彭阳曰：“公阅休何为者邪？” 曰：“冬则擉鳖于江，夏则休乎山樊。有过而问者，曰‘此吾宅也。’夫夷节已不能，而况我乎？吾又不若夷节。夫夷节之为人也，无德而有知，不自许，以之神其交，固颠冥乎富贵之地，非相助以德，相助消也。夫冻者假衣于春，暍者反冬乎冷风。夫楚王之为人也，形尊而严，其于罪也，无赦如虎；非夫佞人正德，其孰能桡焉？ 故圣人，其穷也使家人忘其贫，其达也使王公忘爵禄而化卑。其于物也，与之为娱矣；其于人也，乐物之通而保己焉；故或不言而饮人以和，与人并立而使人化。父子之宜，彼其乎归居，而一闲其所施。其于人心者，若是其远也。故曰待公阅休。”   
  
　　圣人达绸缪，周尽一体矣，尚不知其所以然，性也。复命摇作而以天为师，人则从而命之也。忧乎知而所行恒无几时，其有止也若之何！ 生而美者，人与之鉴，不告则不知其美于人也。若知之，若不知之，若闻之，若不闻之，其可喜也终无已，人之好之亦无已，性也。圣人之爱人也，人与之名，不告则不知其爱人也。若知之，若不知之，若闻之，若不闻之，其爱人也终无已，人之安之亦无已，性也。

　　旧国旧都，望之畅然；虽使丘陵草木之缗，入之者十九，犹之畅然。况见见闻闻者也，以十仞之台县众间者也？

　　冉相氏得其环中，以随成兴物，无终无始，无几无时。日与物化者，一不化者也，阖尝舍之！夫师天而不得师天，与物皆殉，其以为事也若之何？夫圣人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，与世偕行而不替，所行之备而不洫，其合之也若之何？汤得其司御门尹登恒为之傅之，从师而不囿；得其随成，为之司其名；之名嬴法，得其两见。仲尼之尽虑，为之傅之。容成氏曰：“除日无岁，无内无外。”   
  
　　魏莹与田侯牟约，田侯牟背之。魏莹怒，将使人刺之。 犀首[公孙衍]闻而耻之，曰：“君为万乘之君也，而以匹夫从雠！衍请受甲二十万，为君攻之，虏其人民，系其牛马，使其君内热发于背。然后拔其国。忌也出走，然后抶其背，折其脊。” 季子闻而耻之，曰：“筑十仞之城，城者既十仞矣，则又坏之，此胥靡之所苦也。今兵不起七年矣，此王之基也。衍乱人，不可听也。” 华子闻而丑之，曰：“善言伐齐者，乱人也；善言勿伐者，亦乱人也；谓伐之与不伐乱人也者，又乱人也。” 君曰：“然则若何？” 曰：“君求其道而已矣！” 惠子闻之，而见戴晋人。戴晋人曰：“有所谓蜗者，君知之乎？” 曰：“然。” “有国于蜗之左角者曰触氏，有国于蜗之右角者曰蛮氏，时相与争地而战，伏尸数万，逐北旬有五日而后反。” 君曰：“噫！其虚言与？” 曰：“臣请为君实之。君以意在四方上下有穷乎？” 君曰：“无穷。”曰：“知游心于无穷，而反在通达之国，若存若亡乎？” 君曰：“然。” 曰：“通达之中有魏，于魏中有梁，于梁中有王。王与蛮氏，有辩乎？” 君曰：“无辩。” 客出而君惝然若有亡也。 客出，惠子见。君曰：“客，大人也，圣人不足以当之。” 惠子曰：“夫吹管也，犹有嗃也；吹剑首者，吷而已矣。尧舜，人之所誉也；道尧舜于戴晋人之前，譬犹一吷也。”   
  
　　孔子之楚，舍于蚁丘之浆。其邻有夫妻臣妾登极者，子路曰：“是稯稯何为者邪？” 仲尼曰：“是圣人仆也。是自埋于民，自藏于畔。其声销，其志无穷，其口虽言，其心未尝言，方且与世违而心不屑与之俱。是陆沈者也，是其市南宜僚邪？” 子路请往召之。 孔子曰：“已矣！彼知丘之着于己也，知丘之适楚也，以丘为必使楚王之召己也；彼且以丘为佞人也。夫若然者，其于佞人也，羞闻其言，而况亲见其身乎？而何以为存？” 子路往视之，其室虚矣。   
  
　　长梧封人问子牢曰：“君为政焉勿卤莽，治民焉勿灭裂。昔予为禾，耕而卤莽之，则其实亦卤莽而报予；芸而灭裂之，其实亦灭裂而报予。予来年变齐，深其耕而熟耰之，其禾蘩以滋，予终年厌飧。” 庄子闻之曰：“今人之治其形，理其心，多有似封人之所谓。遁其天，离其性，灭其情，亡其神，以众为。故卤莽其性者，欲恶之孽，为性萑苇蒹葭，始萌以扶吾形，寻擢吾性；并溃漏发，不择所出，漂疽疥痈，内热溲膏是也。”   
  
　　柏矩学于老聃，曰：“请之天下游。” 老聃曰：“已矣！天下犹是也。” 又请之，老聃曰：“汝将何始？” 曰：“始于齐。” 至齐，见辜人焉，推而强之，解朝服而幕之，号天而哭之，曰：“子乎！子乎！天下有大灾，子独先离之！莫为盗？莫为杀人？荣辱立，然后睹所病；货财聚，然后睹所争。今立人之所病，聚人之所争，穷困人之身，使无休时，欲无至此，得乎？ 古之君人者，以得为在民，以失为在己；以正为在民，以枉为在己。故一形有失其形者，退而自责。今则不然，匿为物而愚不识，大为难而罪不敢，重为任而罚不胜，远其涂而诛不至。民知力竭，则以伪继之，日出多伪，士民安取不伪？夫力不足则伪，知不足则欺，财不足则盗。盗窃之行，于谁责而可乎？”   
  
　　蘧伯玉行年六十而六十化，未尝不始于是之而卒诎之以非也，未知今之所谓是之非五十九非也。万物有乎生而莫见其根，有乎出而莫见其门。人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而后知，可不谓大疑乎？已乎！已乎！且无所逃。此所谓然与，然乎？   
  
　　仲尼问于太史大弢、伯常骞、 狶韦曰：“夫卫灵公饮酒湛乐，不听国家之政；田猎毕弋，不应诸侯之际；其所以为‘灵公’者何邪？” 大弢曰：“是因是也。”伯常骞曰：“夫灵公有妻三人，同滥而浴。史鳅奉御而进所，搏币而扶翼。其慢若彼之甚也，见贤人若此其肃也，是其所以为‘灵公’也。” 狶韦曰：“夫灵公也死，卜葬于故墓，不吉；卜葬于沙丘，而吉。掘之数仞，得石椁焉；洗而视之，有铭焉，曰：‘不冯其子，灵公夺而埋之。’夫灵公之为‘灵’也久矣。之二人何足以识之？”   
  
　　少知问于大公调曰：“何谓丘里之言？” 大公调曰：“丘里者，合十姓百名而以为风俗也。合异以为同，散同以为异。今指马之百体而不得马，而马系于前者，立其百体而谓之马也。是故丘山积卑而为高，江河合小以为大，大人合并而为公。是以自外入者，有主而不执；由中出者，有正而不距。四时殊气，天不赐，故岁成；五官殊职，君不私，故国治；文武殊材，大人不赐，故德备；万物殊理，道不私，故无名。无名故无为，无为而无不为。时有终始，世有变化。祸福淳淳，至有所拂者而有所宜；自殉殊面，有所正者有所差。比于大泽，百材皆度；观于大山，木石同坛。此之谓丘里之言。” 少知曰：“然则谓之道，足乎？” 大公调曰：“不然。今计物之数，不止于‘万’，而期曰‘万物’者，以数之多者号而读之也。是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公。因其大以号而读之则可也，已有之矣，乃将得比哉！则若以斯辩，譬犹狗马，其不及远矣。” 少知曰：“四方之内，六合之里，万物之所生恶起？” 大公调曰：“阴阳相照相盖相治，四时相代相生相杀，欲恶去就于是桥起，雌雄片合于是庸有。安危相易，祸福相生，缓急相争，聚散相成。此名实之可纪，精微之可志也。随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始。此物之所有，言之所尽，知之所至，极物而已。睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。” 少知曰：“季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正于其情？孰偏于其理？” 大公调曰：“鸡鸣狗吠，是人之所知；虽有大知，不能以言读其所自化，又不能以意其所将为。斯而析之，精至于无伦，大至于不可围。或之使，莫之为，未免于物而终以为过。或使则实，莫为则虚。有名有实，是物之居；无名无实，在物之虚。可言可意，言而愈疏。未生不可忌，已死不可徂。死生非远也，理不可睹。或之使，莫之为，疑之所假。吾观之本，其往无穷；吾求之末，其来无止。无穷无止，言之无也，与物同理；或使莫为，言之本也，与物终始。道不可有，有不可无。道之为名，所假而行。或使莫为，在物一曲，夫胡为于大方？言而足，则终日言而尽道；言而不足，则终日言而尽物。道物之极，言默不足以载；非言非默，议其有极。”

# 外物第二十六

　　外物不可必，故龙逢诛，比干戮，箕子狂，恶来死，桀纣亡。人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信，故伍员流于江，苌弘死于蜀，藏其血三年而化为碧。人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱，故孝己忧而曾参悲。木与木相摩则然，金与火相守则流。阴阳错行，则天地大絯，于是乎有雷有霆，水中有火，乃焚大槐。有甚忧两陷而无所逃，螴蜳不得成，心若县于天地之间，慰愍沈屯，利害相摩，生火甚多，众人焚和，月固不胜火，于是乎有僓然而道尽。   
  
　　庄周家贫，故往贷粟于监河侯。监河侯曰：“诺。我将得邑金，将贷子三百金，可乎？” 庄周忿然作色曰：“周昨来，有中道而呼者。周顾视车辙中，有鲋鱼焉。周问之曰：‘鲋鱼，来！子何为者邪？’对曰：‘我，东海之波臣也。君岂有斗升之水而活我哉？’周曰：‘诺。我且南游吴越之土，激西江之水而迎子，可乎？’鲋鱼忿然作色曰：‘吾失我常与，我无所处。吾得斗升之水然活耳，君乃言此，曾不如早索我于枯鱼之肆！’”   
  
　　任公子为巨钩大缁，五十犗以为饵，蹲乎会稽，投竿东海，旦旦而钓，期年不得鱼。已而，大鱼食之，牵巨钩，錎没而下；警扬而奋鬐，白波若山，海水震荡，声侔鬼神，惮赫千里。任公子得若鱼，离而腊之，自制河以东，苍梧以北，莫不厌若鱼者。已而后世辁才讽说之徒，皆惊而相告也。夫揭竿累，趣灌渎，守鲵鲋，其于得大鱼难矣，饰小说以干县令，其于大达亦远矣，是以未尝闻任氏之风俗，其不可与经于世亦远矣。   
  
　　儒以《诗》、《礼》发冢。大儒胪传曰：“东方作矣，事之何若？” 小儒曰：“未解裙襦，口中有珠。《诗》固有之曰：‘青青之麦，生于陵陂。生不布施，死何含珠为！’接其鬓，压其顪，而以金椎控其颐，徐别其颊，无伤口中珠！”   
  
　　老莱子之弟子出薪，遇仲尼，反以告，曰：“有人于彼，修上而趋下，末偻而后耳，视若营四海。不知其谁氏之子。” 老莱子曰：“是丘也。召而来。” 仲尼至。曰：“丘！去汝躬矜与汝容知，斯为君子矣。” 仲尼揖而退，蹙然改容而问曰：“业可得进乎？” 老莱子曰：“夫不忍一世之伤而鹜万世之患，抑固窭邪？亡其略弗及邪？惠以欢为鹜，终身之丑，中民之行进焉耳，相引以名，相结以隐。与其誉尧而非桀，不如两忘而闭其所誉。反无非伤也，动无非邪也。圣人踌躇以兴事，以每成功。柰何哉其载焉终矜尔？”   
  
　　宋元君夜半而梦人被髪窥阿门，曰：“予自宰路之渊，予为清江使河伯之所，渔者余且得予。” 元君觉，使人占之，曰：“此神龟也。” 君曰：“渔者有余且乎？” 左右曰：“有。” 君曰：“令余且会朝。” 明日，余且朝。君曰：“渔何得？” 对曰：“且之网得白龟焉，其圆五尺。” 君曰：“献若之龟。” 龟至，君再欲杀之，再欲活之，心疑，卜之，曰：“杀龟以卜，吉。”乃刳龟，七十二钻而无遗策。 仲尼曰：“神龟能见梦于元君，而不能避余且之网；知能七十二钻而无遗策，不能避刳肠之患。如是，则知有所困，神有所不及也。虽有至知，万人谋之。鱼不畏网而畏鹈鹕。去小知而大知明，去善而自善矣。婴儿生无石师而能言，与能言者处也。”   
  
　　惠子谓庄子曰：“子言无用。” 庄子曰：“知无用而始可与言用矣。夫地非不广且大也，人之所用容足耳。然则厕足而垫之致黄泉，人尚有用乎？”惠子曰：“无用。” 庄子曰：“然则无用之为用也，亦明矣。” 庄子曰：“人有能游，且得不游乎？人而不能游，且得游乎？夫流遁之志，决绝之行，噫，其非至知厚德之任与？覆坠而不反，火驰而不顾，虽相与为君臣，时也，易世而无以相贱。故曰至人不留行焉。 夫尊古而卑今，学者之流也。且以狶韦氏之流观今之世，夫孰能不波，唯至人乃能游于世而不僻，顺人而不失己。彼教不学，承意不彼。 目彻为明，耳彻为聪，鼻彻为颤，口彻为甘，心彻为知，知彻为德。凡道不欲壅，壅则哽，哽而不止则跈，跈则众害生。物之有知者恃息，其不殷，非天之罪。天之穿之，日夜无降，人则顾塞其窦。胞有重阆，心有天游。室无空虚，则妇姑勃谿；心无天游，则六凿相攘。大林丘山之善于人也，亦神者不胜。

　　德溢乎名，名溢乎暴，谋稽乎誸，知出乎争，柴生乎守，官事果乎众宜。春雨日时，草木怒生，铫鎒于是乎始修，草木之到植者过半而不知其然。

　　静然可以补病，眦滅可以休老，宁可以止遽。虽然，若是，劳者之务也，非佚者之所未尝过而问焉。圣人之所以駴天下，神人未尝过而问焉；贤人所以駴世，圣人未尝过而问焉；君子所以駴国，贤人未尝过而问焉；小人所以合时，君子未尝过而问焉。

　　演门有亲死者，以善毁爵为官师，其党人毁而死者半。

　　尧与许由天下，许由逃之；汤与务光，务光怒之,纪他闻之，帅弟子而踆于窾水，诸侯吊之,三年，申徒狄因以踣河。

　　荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉？”

# 寓言第二十七

　　寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。 寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。与己同则应，不与己同则反；同于己为是之，异于己为非之。 重言十七，所以已言也，是为耆艾。年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人。 卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。言无言，终身言，未尝不言；终身不言，未尝不言。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者天倪也。   
  
　　庄子谓惠子曰：“孔子行年六十而六十化：始时所是，卒而非之；未知今之所谓是之非五十九非也。” 惠子曰：“孔子勤志服知也？” 庄子曰：“孔子谢之矣，而其未之尝言。孔子云：‘夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法，利义陈乎前，而好恶是非直服人之口而已矣。使人乃以心服，而不敢蘁立，定天下之定。’已乎已乎！吾且不得及彼乎！”   
  
　　曾子再仕而心再化，曰：“吾及亲仕，三釜而心乐；后仕，三千钟而不洎，吾心悲。” 弟子问于仲尼曰：“若参者，可谓无所县其罪乎？” 曰：“既已县矣。夫无所县者，可以有哀乎？彼视三釜三千钟，如观雀蚊虻相过乎前也！”   
  
　　颜成子游谓东郭子綦曰：“自吾闻子之言，一年而野，二年而从，三年而通，四年而物，五年而来，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死，不知生，九年而大妙。 生有为，死也。劝公，以其死，有自也；而生阳也，无自也。而果然乎？恶乎其所适？恶乎其所不适？天有历数，地有人据，吾恶乎求之？莫知其所终，若之何其无命也？莫知其所始，若之何其有命也？有以相应也，若之何其无鬼邪？无以相应也，若之何其有鬼邪？”   
  
　　众罔两问于景曰：“若向也俯而今也仰，向也括而今也被髪，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？” 景曰：“搜搜也，奚稍问也！予有而不知其所以。予，蜩甲也，蛇蜕也，似之而非也。火与日，吾屯也；阴与夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而况乎以[无]有待者乎？彼来，则我与之来；彼往，则我与之往；彼强阳，则我与之强阳。强阳者又何以有问乎？”   
  
　　阳子居南之沛，老聃西游于秦，邀于郊，至于梁而遇老子。老子中道仰天而叹曰：“始以汝为可教，今不可也！” 阳子居不答。至舍，进盥漱巾栉，脱屦户外，膝行而前曰：“向者弟子欲请夫子，夫子行不闲，是以不敢。今闲矣，请问其过。” 老子曰：“而睢睢盱盱，而谁与居？大白若辱，盛德若不足。” 阳子居蹴然变容，曰：“敬闻命矣！” 其往也，舍迎将，其家公执席，妻执巾栉，舍者避席，炀者避灶；其反也，舍者与之争席矣。

# 让王第二十八

　　尧以天下让许由，许由不受。又让于子州支父，子州支父曰：“以我为天子，犹之可也。虽然，我适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。”夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎！唯无以天下为者，可以托天下也。

　　舜让天下于子州支伯。子州支伯曰：“予适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。”故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以异乎俗者也。

　　舜以天下让善卷，善卷曰：“余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意自得。吾何以天下为哉？悲夫！子之不知余也！”遂不受。于是去而入深山，莫知其处。

　　舜以天下让其友石户之农，石户之农曰：“卷卷乎后之为人，葆力之士也！”以舜之德为未至也，于是夫负妻戴，携子以入于海，终身不反也。   
  
　　大王亶父居邠，狄人攻之；事之以皮帛而不受，事之以犬马而不受，事之以珠玉而不受，狄人之所求者土地也。大王亶父曰：“与人之兄居而杀其弟，与人之父居而杀其子，吾不忍也。子皆勉居矣！为吾臣与为狄人臣奚以异！且吾闻之：‘不以所用养害所养。’”因杖而去之。民相连而从之，遂成国于岐山之下。夫大王亶父，可谓能尊生矣。能尊生者，虽贵富不以养伤身，虽贫贱不以利累形。今世之人，居高官尊爵者，皆重失之。见利轻亡其身，岂不惑哉！

　　越人三世弒其君，王子搜患之，逃乎丹穴。而越国无君，求王子搜不得，从之丹穴。王子搜不肯出，越人熏之以艾。乘以王舆。王子搜援绥登车，仰天而呼曰：“君乎！君乎！独不可以舍我乎！”王子搜非恶为君也，恶为君之患也。若王子搜者，可谓不以国伤生矣，此固越人之所以欲得为君也。   
  
　　韩、魏相与争侵地。子华子见昭僖侯，昭僖侯有忧色。子华子曰：“今使天下书铭于君之前，书之言曰：‘左手攫之则右手废，右手攫之则左手废，然而攫之者必有天下。’君能攫之乎？” 昭僖侯曰：“寡人不攫也。” 子华子曰：“甚善！自是观之，两臂重于天下也，身亦重于两臂。韩之轻于天下亦远矣，今之所争者，其轻于韩又远。君固愁身伤生以忧戚不得也！” 僖侯曰：“善哉！教寡人者众矣，未尝得闻此言也。”子华子可谓知轻重矣。   
  
　　鲁君闻颜阖得道之人也，使人以币先焉。颜阖守陋闾，苴布之衣，而自饭牛。鲁君之使者至，颜阖自对之。使者曰：“此颜阖之家与？”颜阖对曰：“此阖之家也。”使者致币，颜阖对曰：“恐听者谬而遗使者罪，不若审之。”使者还，反审之，复来求之，则不得已。故若颜阖者，真恶富贵也。 故曰：道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉！凡圣人之动作也，必察其所以之与其所以为。今且有人于此，以随侯之珠弹千仞之雀，世必笑之。是何也？则其所用者重而所要者轻也。夫生者，岂特随侯之重哉？   
  
　　子列子穷，容貌有饥色。客有言之于郑子阳者，曰：“列御寇，盖有道之士也，居君之国而穷，君无乃为不好士乎？”郑子阳即令官遗之粟。子列子见使者，再拜而辞。 使者去，子列子入，其妻望之而拊心曰：“妾闻为有道者之妻子，皆得佚乐，今有饥色。君过而遗先生食，先生不受，岂不命邪？”子列子笑，谓之曰：“君非自知我也。以人之言而遗我粟，至其罪我也又且以人之言，此吾所以不受也。”其卒，民果作难而杀子阳。

　　楚昭王失国，屠羊说走而从于昭王。昭王反国，将赏从者，及屠羊说。屠羊说曰：“大王失国，说失屠羊；大王反国，说亦反屠羊。臣之爵禄已复矣，又何赏之有？” 王曰：“强之！” 屠羊说曰：“大王失国，非臣之罪，故不敢伏其诛；大王反国，非臣之功，故不敢当其赏。” 王曰：“见之！” 屠羊说曰：“楚国之法，必有重赏大功而后得见，今臣之知不足以存国，而勇不足以死寇。吴军入郢，说畏难而避寇，非故随大王也。今大王欲废法毁约而见说，此非臣之所以闻于天下也。” 王谓司马子綦曰：“屠羊说居处卑贱而陈义甚高，子綦为我延之以三旌之位。” 屠羊说曰：“夫三旌之位，吾知其贵于屠羊之肆也；万钟之禄，吾知其富于屠羊之利也；然岂可以贪爵禄而使吾君有妄施之名乎？说不敢当，愿复反吾屠羊之肆。”遂不受也。   
  
　　原宪居鲁，环堵之室，茨以生草；蓬户不完，桑以为枢；而瓮牖二室，褐以为塞；上漏下湿，匡坐而弦。 子贡乘大马，中绀而表素，轩车不容巷，往见原宪。原宪华冠縰履，杖藜而应门。 子贡曰：“嘻！先生何病？” 原宪应之曰：“宪闻之：‘无财谓之贫，学而不能行谓之病。’今宪，贫也，非病也。” 子贡逡巡而有愧色。 原宪笑曰：“夫希世而行，比周而友，学以为人，教以为己，仁义之慝，舆马之饰，宪不忍为也。”   
  
　　曾子居卫，缊袍无表，颜色肿哙，手足胼胝。三日不举火，十年不制衣，正冠而缨绝，捉衿而肘见，纳屦而踵决。曳縰而歌商颂，声满天地，若出金石。天子不得臣，诸侯不得友。故养志者忘形，养形者忘利，致道者忘心矣。   
  
　　孔子谓颜回曰：“回，来！家贫居卑，胡不仕乎？” 颜回对曰：“不愿仕。回有郭外之田五十亩，足以给飦粥；郭内之田十亩，足以为丝麻；鼓琴足以自娱，所学夫子之道者，足以自乐也。回不愿仕。” 孔子愀然变容曰：“善哉回之意！丘闻之，‘知足者不以利自累也，审自得者失之而不惧，行修于内者无位而不怍。’丘诵之久矣，今于回而后见之，是丘之得也。”   
  
　　中山公子牟谓瞻子曰：“身在江海之上，心居乎魏阙之下，柰何？” 瞻子曰：“重生。重生则利轻。” 中山公子牟曰：“虽知之，未能自胜也。” 瞻子曰：“不能自胜则从，神无恶乎？不能自胜而强不从者，此之谓重伤。重伤之人，无寿类矣。” 魏牟，万乘之公子也，其隐岩穴也，难为于布衣之士；虽未至乎道，可谓有其意矣。   
  
　　孔子穷于陈、蔡之间，七日不火食，藜羹不糁，颜色甚惫，而弦歌于室。颜回择菜于外，子路子贡相与言曰：“夫子再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，穷于商周，围于陈蔡，杀夫子者无罪，藉夫子者无禁。弦歌鼓琴，未尝绝音，君子之无耻也若此乎？” 颜回无以应，入告孔子。孔子推琴喟然而叹曰：“由与赐，细人也。召而来，吾语之。” 子路、子贡入。子路曰：“如此者，可谓穷矣！” 孔子曰：“是何言也！君子通于道之谓通，穷于道之谓穷。今丘抱仁义之道以遭乱世之患，其何穷之为！故内省而不穷于道，临难而不失其德，天寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。陈蔡之隘，于丘其幸乎！” 孔子削然反琴而弦歌，子路扢然执干而舞。子贡曰：“吾不知天之高也，地之下也。” 古之得道者，穷亦乐，通亦乐。所乐非穷通也，道德于此，则穷通为寒暑风雨之序矣。故许由娱于颍阳而共伯得乎共首。   
  
　　舜以天下让其友北人无择，北人无择曰：“异哉后之为人也，居于畎亩之中而游尧之门！不若是而已，又欲以其辱行漫我！吾羞见之。”因自投清泠之渊。   
  
　　汤将伐桀，因卞随而谋，卞随曰：“非吾事也。” 汤曰：“孰可？” 曰：“吾不知也。” 汤又因瞀光而谋，瞀光曰：“非吾事也。” 汤曰：“孰可？” 曰：“吾不知也。” 汤曰：“伊尹何如？” 曰：“强力忍垢，吾不知其它也。” 汤遂与伊尹谋伐桀，克之，以让卞随。卞随辞曰：“后之伐桀也谋乎我，必以我为贼也；胜桀而让我，必[以]我为贪也。吾生乎乱世，而无道之人再来漫我以其辱行，吾不忍数闻也。”乃自投椆水而死。 汤又让瞀光曰：“知者谋之，武者遂之，仁者居之，古之道也。吾子胡不立乎？” 瞀光辞曰：“废上，非义也；杀民，非仁也；人犯其难，我享其利，非廉也。吾闻之曰，非其义者，不受其禄，无道之世，不践其土。况尊我乎？吾不忍久见也。”乃负石而自沈于庐水。   
  
　　昔周之兴，有士二人处于孤竹，曰伯夷叔齐。二人相谓曰：“吾闻西方有人，似有道者，试往观焉。”至于岐阳。武王闻之，使叔旦往见之，与盟曰：“加富二等，就官一列。”血牲而埋之。 二人相视而笑曰：“嘻！异哉！此非吾所谓道也。昔者神农之有天下也，时祀尽敬而不祈喜；其于人也，忠信尽治而无求焉。乐与政为政，乐与治为治，不以人之坏自成也，不以人之卑自高也，不以遭时自利也。今周见殷之乱而遽为政，上谋而下行货，阻兵而保威，割牲而盟以为信，扬行以说众，杀伐以要利，是推乱以易暴也。吾闻古之士，遭治世不避其任，遇乱世不为茍存。今天下暗，殷德衰，其并乎周以涂吾身也，不如避之，以洁吾行。”二子北至于首阳之山，遂饿而死焉。若伯夷、叔齐者，其于富贵也，茍可得已，则必不赖。高节戾行，独乐其志，不事于世，此二士之节也。

# 盗跖第二十九

　　孔子与柳下季为友，柳下季之弟，名曰盗跖。盗跖从卒九千人，横行天下，侵暴诸侯，穴室枢户，驱人牛马，取人妇女；贪得忘亲，不顾父母兄弟，不祭先祖。所过之邑，大国守城，小国入保，万民苦之。

　　孔子谓柳下季曰：“夫为人父者，必能诏其子；为人兄者，必能教其弟。若父不能诏其子，兄不能教其弟，则无贵父子兄弟之亲矣。今先生，世之才士也，弟为盗跖，为天下害，而弗能教也，丘窃为先生羞之。丘请为先生往说之。” 柳下季曰：“先生言为人父者必能诏其子，为人兄者必能教其弟，若子不听父之诏，弟不受兄之教，虽今先生之辩，将柰之何哉？且跖之为人也，心如涌泉，意如飘风，强足以距敌，辩足以饰非，顺其心则喜，逆其心则怒，易辱人以言。先生必无往。” 孔子不听，颜回为驭，子贡为右，往见盗跖。盗跖乃方休卒徒大山之阳，脍人肝而餔之。

孔子下车而前，见谒者曰：“鲁人孔丘，闻将军高义，敬再拜谒者。” 谒者入通，盗跖闻之大怒，目如明星，发上指冠，曰：“此夫鲁国之巧伪人孔丘非邪？为我告之：‘尔作言造语，妄称文武，冠枝木之冠，带死牛之胁，多辞缪说，不耕而食，不织而衣，摇唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下学士不反其本，妄作孝弟而侥幸于封侯富贵者也。子之罪大极重，疾走归！不然，我将以子肝益昼餔之膳！’” 孔子复通曰：“丘得幸于季，愿望履幕下。” 谒者复通，盗跖曰：“使来前！” 孔子趋而进，避席反走，再拜盗跖。盗跖大怒，两展其足，案剑嗔目，声如乳虎，曰：“丘来前！若所言，顺吾意则生，逆吾心则死。” 孔子曰：“丘闻之，凡天下有三德：生而长大，美好无双，少长贵贱见而皆说之，此上德也；知维天地，能辩诸物，此中德也；勇悍果敢，聚众率兵，此下德也。凡人有此一德者，足以南面称孤矣。今将军兼此三者，身长八尺二寸，面目有光，唇如激丹，齿如齐贝，音中黄钟，而名曰盗跖，丘窃为将军耻不取焉。将军有意听臣，臣请南使吴越，北使齐鲁，东使宋卫，西使晋楚，使为将军造大城数百里，立数十万户之邑，尊将军为诸侯，与天下更始，罢兵休卒，收养昆弟，共祭先祖。此圣人才士之行，而天下之愿也。”

　　盗跖大怒曰：“丘来前！夫可规以利而可谏以言者，皆愚陋恒民之谓耳。今长大美好，人见而悦之者，此吾父母之遗德也。丘虽不吾誉，吾独不自知邪？ 且吾闻之，好面誉人者，亦好背而毁之。今丘告我以大城众民，是欲规我以利而恒民畜我也，安可久长也！城之大者，莫大乎天下矣。尧舜有天下，子孙无置锥之地；汤武立为天子，而后世绝灭；非以其利大故邪？ 且吾闻之，古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炀之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。尧舜作，立群臣，汤放其主，武王杀纣。自是之后，以强陵弱，以众暴寡。汤武以来，皆乱人之徒也。 今子修文武之道，掌天下之辩，以教后世，缝衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主，而欲求富贵焉，盗莫大于子。天下何故不谓子为盗丘，而乃谓我为盗跖？ 子以甘辞说子路而使从之，使子路去其危冠，解其长剑，而受教于子，天下皆曰孔丘能止暴禁非。其卒之也，子路欲杀卫君而事不成，身菹于卫东门之上，是子教之不至也。 子自谓才士圣人邪？则再逐于鲁，削迹于卫，穷于齐，围于陈蔡，不容身于天下。子教子路菹此患，上无以为身，下无以为人，子之道岂足贵邪？ 世之所高，莫若黄帝，黄帝尚不能全德，而战涿鹿之野，流血百里。尧不慈，舜不孝，禹偏枯，汤放其主，武王伐纣，文王拘羑里。此六子者，世之所高也，孰论之，皆以利惑其真而强反其情性，其行乃甚可羞也。 世之所谓贤士，伯夷叔齐。伯夷叔齐辞孤竹之君而饿死于首阳之山，骨肉不葬。鲍焦饰行非世，抱木而死。申徒狄谏而不听，负石自投于河，为鱼鳖所食。介子推至忠也，自割其股以食文公，文公后背之，子推怒而去，抱木而燔死。尾生与女子期于梁下，女子不来，水至不去，抱梁柱而死。此六子者，无异于磔犬流豕操瓢而乞者，皆离名轻死，不念本养寿命者也。 世之所谓忠臣者，莫若王子比干、伍子胥。子胥沈江，比干剖心，此二子者，世谓忠臣也，然卒为天下笑。自上观之，至于子胥、比干，皆不足贵也。 丘之所以说我者，若告我以鬼事，则我不能知也；若告我以人事者，不过此矣，皆吾所闻知也。今吾告子以人之情，目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈。人上寿百岁，中寿八十，下寿六十，除病瘦死丧忧患，其中开口而笑者，一月之中不过四五日而已矣。天与地无穷，人死者有时，操有时之具而托于无穷之间，忽然无异骐骥之驰过隙也。不能说其志意，养其寿命者，皆非通道者也。 丘之所言，皆吾之所弃也，亟去走归，无复言之！子之道，狂狂汲汲，诈巧虚伪事也，非可以全真也，奚足论哉！”

　　孔子再拜趋走，出门上车，执辔三失，目芒然无见，色若死灰，据轼低头，不能出气。归到鲁东门外，适遇柳下季。柳下季曰：“今者阙然数日不见，车马有行色，得微往见跖邪？” 孔子仰天而叹曰：“然。” 柳下季曰：“跖得无逆汝意若前乎？” 孔子曰：“然。丘所谓无病而自灸也，疾走料虎头，编虎须，几不免虎口哉！”   
  
　　子张问于满茍得曰：“盍不为行？无行则不信，不信则不任，不任则不利。故观之名，计之利，而义真是也。若弃名利，反之于心，则夫士之为行，不可一日不为乎！” 满茍得曰：“无耻者富，多信者显。夫名利之大者，几在无耻而信。故观之名，计之利，而信真是也。若弃名利，反之于心，则夫士之为行，抱其天乎！” 子张曰：“昔者桀纣贵为天子，富有天下，今谓臧聚曰汝行如桀纣，则有怍色，有不服之心者，小人所贱也。仲尼墨翟，穷为匹夫，今谓宰相曰，子行如仲尼墨翟，则变容易色称不足者，士诚贵也。故势为天子，未必贵也；穷为匹夫，未必贱也；贵贱之分，在行之美恶。” 满茍得曰：“小盗者拘，大盗者为诸侯，诸侯之门，义士存焉。昔者桓公小白杀兄入嫂，而管仲为臣；田成子常杀君窃国，而孔子受币。论则贱之，行则下之，则是言行之情悖战于胸中也，不亦拂乎！故〈书〉曰：‘孰恶孰美？成者为首，不成者为尾。’” 子张曰：“子不为行，即将疏戚无伦，贵贱无义，长幼无序。五纪六位，将何以为别乎？” 满茍得曰：“尧杀长子，舜流母弟，疏戚有伦乎？汤放桀，武王杀纣，贵贱有义乎？王季为适，周公杀兄，长幼有序乎？儒者伪辞，墨者兼爱，五纪六位将有别乎？ 且子正为名，我正为利。名利之实，不顺于理，不监于道。吾日与子讼于无约曰：‘小人殉财，君子殉名。其所以变其情，易其性，则异矣；乃至于弃其所为而殉其所不为，则一也。’故曰：无为小人，反殉而天；无为君子，从天之理。若枉若直，相而天极；面观四方，与时消息。若是若非，执而圆机；独成而意，与道徘徊。无转而行，无成而义，将失而所为。无赴而富，无殉而成，将弃而天。 比干剖心，子胥抉眼，忠之祸也；直躬证父，尾生溺死，信之患也；鲍子立干，申子不自理，廉之害也；孔子不见母，匡子不见父，义之失也。此上世之所传，下世之所语，以为士者正其言，必其行，故服其殃，离其患也。”   
  
　　无足问于知和曰：“人卒未有不兴名就利者。彼富则人归之，归则下之，下则贵之。夫见下贵者，所以长生安体乐意之道也。今子独无意焉，知不足邪，意知而力不能行邪，故推正不忘邪？” 知和曰：“今夫此人以为与己同时而生，同乡而处者，以为夫绝俗过世之士焉；是专无主正，所以览古今之时，是非之分也，与俗化。世去至重，弃至尊，以为其所为也；此其所以论长生安体乐意之道，不亦远乎？惨怛之疾，恬愉之安，不监于体；怵惕之恐，欣欢之喜，不监于心；知为为，而不知所以为，是以贵为天子，富有天下，而不免于患也。” 无足曰：“夫富之于人，无所不利，穷美究势，至人之所不得逮，贤人之所不能及，侠人之勇力而以为威强，秉人之知谋以为明察，因人之德以为贤良，非享国而严若君父。且夫声色滋味权势之于人，心不待学而乐之，体不待象而安之。夫欲恶避就，固不待师，此人之性也。天下虽非我，孰能辞之？” 知和曰：“知者之为，故动以百姓，不违其度，是以足而不争，无以为故不求。不足故求之，争四处而不自以为贪；有余故辞之，弃天下而不自以为廉。廉贪之实，非以迫外也，反监之度。势为天子而不以贵骄人，富有天下而不以财戏人。计其患，虑其反，以为害于性，故辞而不受也，非以要名誉也。尧舜为帝而雍，非仁天下也，不以美害生也；善卷、许由得帝而不受，非以虚辞让也，不以事害己。此皆就其利，辞其害，而天下称贤焉，则可以有之，彼非以兴名誉也。”无足曰：“必持其名，苦体绝甘，约养以持生，则亦久病长厄而不死者也。” 知和曰：“平为福，有余为害者，物莫不然，而财其甚者也。今富人，耳营钟鼓管钥之声，口嗛于刍豢醪醴之味，以感其意，遗忘其业，可谓乱矣；侅溺于冯气，若负重行而上也[“也”依成本作“阪”]，可谓苦矣；贪财而取慰，贪权而取竭，静居则溺，体泽则冯，可谓疾矣；为欲富就利，故满若堵耳而不知避，且冯而不舍，可谓辱矣；财积而无用，服膺而不舍，满心戚醮，求益而不止，可谓忧矣；内则疑劫请之贼，外则畏寇盗之害，内周楼疏，外不敢独行，可谓畏矣。此六者，天下之至害也，皆遗忘而不知察，及其患至，求尽性竭财，单以反一日之无故而不可得也。故观之名则不见，求之利则不得，缭意绝体而争此，不亦惑乎！”

# 说剑第三十

　　昔赵文王喜剑，剑士夹门，而客三千余人；日夜相击于前，死伤者岁百余人，好之不厌。如是三年，国衰，诸侯谋之。

　　太子悝患之，募左右，曰：“孰能说王之意止剑士者，赐之千金。”左右曰：“庄子当能。” 太子乃使人以千金奉庄子。庄子弗受，与使者俱，往见太子曰：“太子何以教周，赐周千金？” 太子曰：“闻夫子明圣，谨奉千金以币从者。夫子弗受，悝尚何敢言！” 庄子曰：“闻太子所欲用周者，欲绝王之喜好也。使臣上说大王而逆王意，下不当太子，则身刑而死，周尚安所事金乎？使臣上说大王，下当太子，赵国何求而不得也？” 太子曰：“然。吾王所见，唯剑士也。” 庄子曰：“诺。周善为剑。” 太子曰：“然吾王所见剑士，皆蓬头突鬓垂冠，曼胡之缨，短后衣，嗔目而语难，王乃说之。今夫子必儒服而见王，事必大逆。” 庄子曰：“请治剑服。”

　　治剑服，三日，乃见太子。太子乃与见王，王脱白刃待之。庄子入殿门不趋，见王不拜。王曰：“子欲何以教寡人，使太子先？” 曰：“臣闻大王喜剑，故以剑见王。” 王曰：“子之剑何能禁制？” 曰：“臣之剑，十步一人，千里不留行。” 王大悦之，曰：“天下无敌矣！” 庄子曰：“夫为剑者，示之以虚，开之以利，后之以发，先之以至。愿得试之。” 王曰：“夫子休就舍，待命令设戏请夫子。”

　　王乃校剑士七日，死伤者六十余人，得五六人，使奉剑于殿下，乃召庄子。王曰：“今日试使士敦剑。” 庄子曰：“望之久矣。” 王曰：“夫子所御杖，长短何如？” 曰：“臣之所奉皆可。然臣有三剑，唯王所用，请先言而后试。” 王曰：“愿闻三剑。” 曰：“有天子剑，有诸侯剑，有庶人剑。” 王曰：“天子之剑何如？” 曰：“天子之剑，以燕谿石城为锋，齐岱为锷，晋魏为脊，周宋为镡，韩魏为夹；包以四夷，裹以四时；绕以渤海，带以常山；制以五行，论以刑德；开以阴阳，持以春夏，行以秋冬。此剑，直之无前，举之无上，案之无下，运之无旁，上决浮云，下绝地纪。此剑一用，匡诸侯，天下服矣。此天子之剑也。” 文王芒然自失，曰：“诸侯之剑何如？” 曰：“诸侯之剑，以知勇士为锋，以清廉士为锷，以贤良士为脊，以忠圣士为镡，以豪桀士为夹。此剑，直之亦无前，举之亦无上，案之亦无下，运之亦无旁；上法圆天以顺三光，下法方地以顺四时，中和民意以安四乡。此剑一用，如雷霆之震也，四封之内，无不宾服而听从君命者矣。此诸侯之剑也。” 王曰：“庶人之剑何如？” 曰：“庶人之剑，蓬头突鬓垂冠，曼胡之缨，短后之衣，嗔目而语难。相击于前，上斩颈领，下决肝肺。此庶人之剑，无异于鬬鸡，一旦命已绝矣，无所用于国事。今大王有天子之位而好庶人之剑，臣窃为大王薄之。” 王乃牵而上殿。宰人上食，王三环之。庄子曰：“大王安坐定气，剑事已毕奏矣。”

　　于是文王不出宫三月，剑士皆服毙其处也。

# 渔父第三十一

　　孔子游乎缁帷之林，休坐乎杏坛之上。弟子读书，孔子弦歌鼓琴，奏曲未半。 有渔父者，下船而来，须眉交白，被髪揄袂，行原以上，距陆而止，左手据膝，右手持颐以听。曲终而招子贡子路，二人俱对。 客指孔子曰：“彼何为者也？” 子路对曰：“鲁之君子也。” 客问其族。子路对曰：“族孔氏。” 客曰：“孔氏者何治也？” 子路未应，子贡对曰：“孔氏者，性服忠信，身行仁义，饰礼乐，选人伦，上以忠于世主，下以化于齐民，将以利天下。此孔氏之所治也。” 又问曰：“有土之君与？” 子贡曰：“非也。” “侯王之佐与？” 子贡曰：“非也。” 客乃笑而还，行言曰：“仁则仁矣，恐不免其身；苦心劳形以危其真。呜呼，远哉其分于道也！”

　　子贡还，报孔子。孔子推琴而起曰：“其圣人与！”乃下求之，至于泽畔，方将杖拏而引其船，顾见孔子，还乡而立。孔子反走，再拜而进。 客曰：“子将何求？” 孔子曰：“曩者先生有绪言而去，丘不肖，不知何谓，窃待于下风，幸闻咳唾之音以卒相丘也！” 客曰：“嘻！甚矣子之好学也！” 孔子再拜而起曰：“丘少而修学，以至于今，六十九岁矣，无所得闻至教，敢不虚心！” 客曰：“同类相从，同声相应，固天之理也。吾请释吾之所有而经子之所以。子之所以者，人事也。天子诸侯大夫庶人，此四者自正，治之美也，四者离位而乱莫大焉。官治其职，人忧其事，乃无所陵。故田荒室露，衣食不足，征赋不属，妻妾不和，长少无序，庶人之忧也；能不胜任，官事不治，行不清白，群下荒怠，功美不有，爵禄不持，大夫之忧也；廷无忠臣，国家昏乱，工技不巧，贡赋不美，春秋后伦，不顺天子，诸侯之忧也；阴阳不和，寒暑不时，以伤庶物，诸侯暴乱，擅相攘伐，以残民人，礼乐不节，财用穷匮，人伦不饬，百姓淫乱，天子有司之忧也。今子既上无君侯有司之势，而下无大臣职事之官，而擅饰礼乐，选人伦，以化齐民，不泰多事乎！ 且人有八疵，事有四患，不可不察也。非其事而事之，谓之摠；莫之顾而进之，谓之佞；希意道言，谓之谄；不择是非而言，谓之谀；好言人之恶，谓之谗；析交离亲，谓之贼；称誉诈伪以败恶人，谓之慝；不择善否，两容颊适，偷拔其所欲，谓之险。此八疵者，外以乱人，内以伤身，君子不友，明君不臣。所谓四患者：好经大事，变更易常，以挂功名，谓之叨；专知擅事，侵人自用，谓之贪；见过不更，闻谏愈甚，谓之很；人同于己则可，不同于己，虽善不善，谓之矜。此四患也。能去八疵，无行四患，而始可教已。” 孔子愀然而叹，再拜而起曰：“丘再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，围于陈蔡。丘不知所失，而离此四谤者何也？” 客凄然变容曰：“甚矣子之难悟也！人有畏影恶迹而去之走者，举足愈数而迹愈多，走愈疾而影不离身，自以为尚迟，疾走不休，绝力而死。不知处阴以休影，处静以息迹，愚亦甚矣！子审仁义之间，察同异之际，观动静之变，适受与之度，理好恶之情，和喜怒之节，而几于不免矣。谨修而身，慎守其真，还以物与人，则无所累矣。今不修之身而求之人，不亦外乎！” 孔子愀然曰：“请问何谓真？” 客曰：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者虽悲不哀，强怒者虽严不威，强亲者虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主，功成之美，无一其迹矣。事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此。不能法天而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。惜哉，子之蚤湛于人伪而晚闻大道也！” 孔子又再拜而起曰：“今者丘得遇也，若天幸然。先生不羞而比之服役，而身教之。敢问舍所在，请因受业而卒学大道。” 客曰：“吾闻之，可与往者与之，至于妙道；不可与往者，不知其道，慎勿与之，身乃无咎。子勉之！吾去子矣，吾去子矣！”乃刺船而去，延缘苇间。

　　颜渊还车，子路援绥，孔子不顾，待水波定，不闻拏音而后敢乘。 子路傍车而问曰：“由得为役久矣，未尝见夫子遇人如此其威也。万乘之主，千乘之君，见夫子未尝不分庭伉礼，夫子犹有倨敖之容。今渔父杖拏逆立，而夫子曲要磬折，言拜而应，得无太甚乎？门人皆怪夫子矣，渔父何以得此乎？” 孔子伏轼而叹曰：“甚矣由之难化也！湛于礼义有间矣，而朴鄙之心至今未去。进，吾语汝！夫遇长不敬，失礼也；见贤不尊，不仁也。彼非至人，不能下人，下人不精，不得其真，故长伤身。惜哉！不仁之于人也，祸莫大焉，而由独擅之。且道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之则败，顺之则成。故道之所在，圣人尊之。今渔父之于道，可谓有矣，吾敢不敬乎？”

# 列御寇第三十二

　　列御寇之齐，中道而反，遇伯昏瞀人。伯昏瞀人曰：“奚方而反？” 曰：“吾惊焉。” 曰：“恶乎惊？” 曰：“吾尝食于十浆，而五浆先馈。” 伯昏瞀人曰：“若是，则汝何为惊已？” 曰：“夫内诚不解，形谍成光，以外镇人心，使人轻乎贵老，而齑其所患。夫浆人特为食羹之货，[无]多余之赢，其为利也薄，其为权也轻，而犹若是，而况于万乘之主乎！身劳于国而知尽于事，彼将任我以事而效我以功，吾是以惊。” 伯昏瞀人曰：“善哉观乎！女处己，人将保女矣！” 无几何而往，则户外之屦满矣。伯昏瞀人北面而立，敦杖蹙之乎颐，立有间，不言而出。 宾者以告列子，列子提屦，跣而走，暨乎门，曰：“先生既来，曾不发药乎？” 曰：“已矣，吾固告汝曰人将保汝，果保汝矣。非汝能使人保汝，而汝不能使人无保汝也，而焉用之感豫出异也！必且有感，摇而本才，又无谓也。与汝游者又莫汝告也，彼所小言，尽人毒也。莫觉莫悟，何相孰也？巧者劳而知者忧，无能者无所求，饱食而敖游，泛若不系之舟，虚而敖游者也。”   
  
　　郑人缓也呻吟裘氏之地。只三年而缓为儒，河润九里，泽及三族，使其弟墨。儒墨相与辩，其父助翟。十年而缓自杀。其父梦之，曰：“使而子为墨者予也。阖胡尝视其良，既为秋柏之实矣？”

　　夫造物者之报人也，不报其人而报其人之天。彼故使彼。夫人以己为有以异于人以贱其亲，齐人之井饮者相捽也。故曰今之世皆缓也。自是，有德者以不知也，而况有道者乎！古者谓之遁天之刑。

　　圣人安其所安，不安其所不安；众人安其所不安，不安其所安。

　　庄子曰：“知道易，勿言难。知而不言，所以之天也；知而言之，所以之人也；古之人，天而不人。”

　　朱泙漫学屠龙于支离益，单千金之家，三年技成而无所用其巧。

　　圣人以必不必，故无兵；众人以不必必之，故多兵；顺于兵，故行有求。兵，恃之则亡。

　　小夫之知，不离苞苴竿牍，敝精神乎蹇浅，而欲兼济道物，太一形虚。若是者，迷惑于宇宙，形累不知太初。彼至人者，归精神乎无始而甘冥乎无何有之乡。水流乎无形，发泄乎太清。悲哉乎！汝为知在毫毛，而不知大宁！   
  
　　宋人有曹商者，为宋王使秦。其往也，得车数乘；王说之，益车百乘。反于宋，见庄子曰：“夫处穷闾厄巷，困窘织屦，槁项黄馘者，商之所短也；一悟万乘之主而从车百乘者，商之所长也。” 庄子曰：“秦王有病召医，破痈溃痤者得车一乘，舐痔者得车五乘，所治愈下，得车愈多。子岂治其痔邪，何得车之多也？子行矣！”   
  
　　鲁哀公问乎颜阖曰：“吾以仲尼为贞干，国其有瘳乎？” 曰：“殆哉圾乎仲尼！方且饰羽而画，从事华辞，以支为旨，忍性以视民，而不知不信，受乎心，宰乎神，夫何足以上民！彼宜女与？予颐与？误而可矣。今使民离实学伪，非所以视民也，为后世虑，不若休之。难治也。”   
  
　　施于人而不忘，非天布也。商贾不齿，虽以事齿之，神者弗齿。   
  
　　为外刑者，金与木也；为内刑者，动与过也。宵人之离外刑者，金木讯之；离内刑者，阴阳食之。夫免乎外内之刑者，唯真人能之。   
  
　　孔子曰：“凡人心险于山川，难于知天。天犹有春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情。故有貌愿而益，有长若不肖，有顺怀而达，有坚而缦，有缓而焊。故其就义若渴者，其去义若热。故君子远使之而观其忠，近使之而观其敬，烦使之而观其能，卒然问焉而观其知，急与之期而观其信，委之以财而观其仁，告之以危而观其节，醉之以酒而观其侧，杂之以处而观其色。九征至，不肖人得矣。”   
  
　　正考父一命而伛，再命而偻，三命而俯，循墙而走，孰敢不轨？如而夫者，一命而吕巨，再命而于车上舞，三命而名诸父，孰协唐许？   
  
　　贼莫大乎德有心而心有睫，及其有睫也而内视，内视而败矣。凶德有五，中德为首。何谓中德？中德也者，有以自好也而吡其所不为者也。 穷有八极，达有三必，形有六府。美髯长大壮丽勇敢，八者俱过人也，因以是穷。缘循，偃佒，困畏不若人，三者俱通达。知慧外通，勇动多怨，仁义多责。达生之情者傀，达于知者肖，达大命者随，达小命者遭。   
  
　　人有见宋王者，锡车十乘，以其十乘骄稚庄子。 庄子曰：“河上有家贫恃纬萧而食者，其子没于渊，得千金之珠。其父谓其子曰：‘取石来锻之！夫千金之珠，必在九重之渊而骊龙颔下，子能得珠者，必遭其睡也。使骊龙而寤，子尚奚微之有哉？’今宋国之深，非直九重之渊也；宋王之猛，非直骊龙也；子能得车者，必遭其睡也。使宋王而寤，子为齑粉夫！”   
  
　　或聘于庄子。庄子应其使曰：“子见夫牺牛乎？衣以文绣，食以刍叔；及其牵而入于太庙，虽欲为孤犊，其可得乎？”   
  
　　庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：“吾以天地为棺椁，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾葬具岂不备邪？何以加此？” 弟子曰：“吾恐乌鸢之食夫子也！” 庄子曰：“在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也？”

以不平平，其平也不平；以不征征，其征也不征。明者唯为之使，神者征之。夫明之不胜神也久矣，而愚者恃其所见入于人，其功外也，不亦悲乎？

# 天下第三十三

　　天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。古之所谓道术者，果恶乎在？曰：“无乎不在。”曰：“神何由降？明何由出？”“圣有所生，王有所成，皆原于一。”

不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，熏然慈仁，谓之君子。以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决，其数一二三四是也，百官以此相齿，以事为常，以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养，民之理也。

　　古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。

　　天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。   
  
　　不侈于后世，不靡于万物，不晖于数度，以绳墨自矫而备世之急，古之道术有在于是者。墨翟禽滑厘闻其风而说之，为之大过，已之大循。作为《非乐》，命之曰《节用》；生不歌，死无服。墨子泛爱兼利而非斗，其道不怒；又好学而博，不异，不与先王同，毁古之礼乐。 黄帝有《咸池》，尧有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，汤有《大濩》，文王有《辟雍》之乐，武王、周公作《武》。古之丧礼，贵贱有仪，上下有等，天子棺椁七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子独生不歌，死不服，桐瓣三寸而无椁，以为法式。以此教人，恐不爱人；以此自行，固不爱己。未败墨子道，虽然，歌而非歌，哭而非哭，乐而非乐，是果类乎？其生也勤，其死也薄，其道大觳；使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，柰天下何！离于天下，其去王也远矣。 墨子称道曰：“昔禹之湮洪水，决江河而通四夷九州岛也，名山三百，支川三千，小者无数。禹亲自操槀耜而九杂天下之川；腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也而形劳天下也如此。”使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跂跷为服，日夜不休，以自苦为极，曰：“不能如此，非禹之道也，不足谓墨。”

　　相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》，而倍谲不同，相谓别墨；以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应；以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。

　　墨翟禽滑厘之意则是，其行则非也。将使后世之墨者，必自苦以腓无胈胫无毛相进而已矣。乱之上也，治之下也。虽然，墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也。才士也夫！   
  
　　不累于俗，不饰于物，不茍于人，不忮于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止，以此白心，古之道术有在于是者。宋钘尹文闻其风而悦之，作为华山之冠以自表，接万物以别宥为始；语心之容，命之曰心之行，以聏合欢，以调海内，请欲置之以为主。见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍者也，故曰上下见厌而强见也。 虽然，其为人太多，其自为太少；曰：“请欲固置五升之饭足矣。”先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夜不休，曰：“我必得活哉！”图傲乎救世之士哉！曰：“君子不为苛察，不以身假物。”以为无益于天下者，明之不如已也，以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内，其小大精粗，其行适至是而止。

　　公而不当，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往，古之道术有在于是者。彭蒙田骈慎到闻其风而悦之，齐万物以为首，曰：“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩之，知万物皆有所可，有所不可，故曰选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。” 是故慎到弃知去己而缘不得已，泠汰万物以为道理。曰知不知，将薄知而后邻伤之者也，謑髁无任而笑天下之尚贤也，纵脱无行而非天下之大圣，椎拍輐断，与物宛转，舍是与非，茍可以免，不师知虑，不知前后，魏然而已矣。推而后行，曳而后往，若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧，全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰至于若无知之物而已，无用贤圣，夫块不失道。豪桀相与笑之曰：“慎到之道，非生人之行而至死人之理，适得怪焉。” 田骈亦然，学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰：“古之道人，至于莫之是莫之非而已矣。其风窢然，恶可而言？”常反人，不见观，而不免于魭断。其所谓道非道，而所言之韪不免于非。彭蒙田骈慎到不知道。虽然，概乎皆尝有闻者也。   
  
　　以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹老聃闻其风而悦之，建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。 关尹曰：“在己无居，形物自着。其动若水，其静若镜，其应若响。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未尝先人而常随人。” 老聃曰：“知其雄，守其雌，为天下溪；知其白，守其辱，为天下谷。”人皆取先，己独取后，曰受天下之垢；人皆取实，己独取虚，无藏也故有余，岿然而有余。其行身也，徐而不费，无为也而笑巧；人皆求福，己独曲全，曰茍免于咎。以深为根，以约为纪，曰坚则毁矣，锐则挫矣。常宽容于物，不削于人，可谓至极。 关尹老聃乎！古之博大真人哉！   
  
　　芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归，古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之，以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不傥，不以觭见之也。以天下为沈浊，不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。其书虽环玮而连犿无伤也。其辞虽参差而諔诡可观。彼其充实不可以已，上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆，其于宗也，可谓稠适而上遂者矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。   
  
　　惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意，曰：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。南方无穷而有穷，今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北越之南是也。泛爱万物，天地一体也。” 惠施以此为大，观于天下而晓辩者，天下之辩者相与乐之。卵有毛，鸡三足，郢有天下，犬可以为羊，马有卵，丁子有尾，火不热，山出口，轮不蹍地，目不见，指不至，侒不绝，龟长于蛇，矩不方，规不可以为圆，凿不围枘，飞鸟之景未尝动也，镞矢之疾而有不行不止之时，狗非犬，黄马骊牛三，白狗黑，孤犊未尝有母，一尺之捶，日取其半，万世不竭。辩者以此与惠施相应，终身无穷。

　　桓团公孙龙辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也。

　　惠施日以其知与人之辩，特与天下之辩者为怪，此其柢也。 然惠施之口谈，自以为最贤，曰天地其壮乎！施存雄而无术。南方有倚人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说，说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪。以反人为实而欲以胜人为名，是以与众不适也。弱于德，强于物，其涂隩矣。由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸？夫充一尚可，曰愈贵道，几矣！惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。惜乎！惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反，是穷响以声，形与影竞走也。悲夫！

VIVO 2004－05－17 整理

参校本：上海古籍出版社 1994年杨柳桥《庄子译诂》

**墨子**

太上无败，其次败而有以成，此之谓用民。

今有五锥，此其銛，銛者必先挫。有五刀，此其错，错者必先靡。是以甘井近竭，招木近伐，灵龟近灼，神蛇近暴。是故比干之殪，其抗也；孟贲之杀，其勇也；西施之沈，其美也；吴起之裂，其事也。故彼人者，寡不死其所长，故曰太盛难守也。

故虽有贤君，不爱无功之臣；虽有慈父，不爱无益之子。是故不胜其任而处其位，非此位之人也；不胜其爵而处其禄，非此禄之主也。良弓难张，然可以及高入深；良马难乘，然可以任重致远；良才难令，然可以致君见尊。是故江河不恶小谷之满己也，故能大。圣人者，事无辞也，物无违也，故能为天下器。是故江河之水，非一源之水也；千镒之裘，非一狐之白也。

其直如矢，其平如砥，不足以覆万物。是故溪陕者速涸，逝浅者速竭，墝埆者其地不育。

君子战虽有陈，而勇为本焉；丧虽有礼，而哀为本焉；士虽有学，而行为本焉。是故置本不安者，无务丰末；近者不亲，无务来远；亲戚不附，无务外交；事无终始，无务多业；举物而暗，无务博闻。

谮慝之言，无入之耳；批扞之声，无出之口。

志不强者智不达，言不信者行不果。据财不能以分人者，不足与友；守道不笃，遍物不博，辩是非不察者，不足与游。

子墨子言见染丝者而叹曰：染于苍则苍，染于黄则黄，所入者变，其色亦变，五入必，而已则为五色矣。故染不可不慎也！

故曰：莫若法天。天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。

天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。

故曰：“爱人利人者，天必福之。恶人贼人者，天必祸之。”曰：“杀不辜者，得不祥焉。”

昔之圣王禹、汤、文、武，兼爱天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立为天子，天下诸侯皆宾事之。暴王桀、纣、幽、厉，兼恶天下之百姓，率以诟天侮鬼，其贼人多，故天祸之，使遂失其国家，身死为僇于天下，后世子孙毁之，至今不息。故为不善以得祸者，桀、纣、幽、厉是也；爱人利人以得福者，禹、汤、文、武是也。爱人利人以得福者有矣，恶人贼人以得祸者亦有矣。

子墨子曰：国有七患。七患者何？城郭沟池不可守，而治宫室，一患也。边国至境，四邻莫救，二患也。先尽民力无用之功，赏赐无能之人，民力尽于无用，财宝虚于待客，三患也。仕者持禄，游者爱佼，君修法讨臣，臣慑而不敢拂，四患也。君自以为圣智而不问事，自以为安强而无守备，四邻谋之不知戒，五患也。所信者不忠，所忠者不信，六患也。畜种菽粟不足以食之，大臣不足以事之。赏赐不能喜，诛罚不能威，七患也。以七患居国，必无社稷。以七患守城，敌至国倾。七患之所当，国必有殃。

凡五谷者，民之所仰也，君之所以为养也。故民无仰则君无养，民无食则不可事。故食不可不务也，地不可不力也，用不可不节也。五谷尽收则五味尽御于主，不尽收则不尽御。一谷不收谓之馑，二谷不收谓之旱，三谷不收谓之凶，四谷不收谓之馈，五谷不收谓之饥。岁馑，则仕者大夫以下皆损禄五分之一。旱，则损五分之二。凶，则损五分之三。馈，则损五分之四。饥，则尽无禄，禀食而已矣。故凶饥存乎国，人君彻鼎食五分之五，大夫彻县，士不入学，君朝之衣不革制，诸侯之客，四邻之使，雍飧而不盛，彻骖騑，涂不芸，马不食粟，婢妾不衣帛，此告不足之至也。

故时年岁善，则民仁且良；时年岁凶，则民吝且恶。

故仓无备粟，不可以待凶饥；库无备兵，虽有义不能征无义。城郭不备全，不可以自守。心无备虑，不可以应卒。

故曰：以其极赏，以赐无功，虚其府库，以备车马衣裘奇怪。苦其役徒，以治宫室观乐。死又厚为棺椁，多为衣裘。生时治台榭，死又修坟墓。故民苦于外，府库单于内。上不厌其乐，下不堪其苦。故国离寇敌则伤，民见凶饥则亡，此皆备不具之罪也。且夫食者，圣人之所宝也。故《周书》曰：“国无三年之食者，国非其国也；家无三年之食者，子非其子也。”此之谓国备。

为宫室之法，曰：室高足以辟润湿，边足以圉风寒，上足以待雪霜雨露，宫墙之高足以别男女之礼。

圣人有传：天地也，则曰上下；四时也，则曰阴阳；人情也，则曰男女；禽兽也，则曰牡牝、雄雌也。真天壤之情，虽有先王不能更也。

凡此五者，圣人之所俭节也，小人之所淫佚也。俭节则昌，淫佚则亡，此五者不可不节。

昔诸侯倦于听治，息于钟鼓之乐；士大夫倦于听治，息于竽瑟之乐；农夫春耕夏耘，秋敛冬藏，息于聆缶之乐。

周成王之治天下也，不若武王。武王之治天下也，不若成汤。成汤之治天下也，不若尧舜。故其乐逾繁者，其治逾寡。自此观之，乐非所以治天下也。

是故国有贤良之士众，则国家之治厚，贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。

是故古者圣王之为政也，言曰：“不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不近。”

故古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令，曰：“爵位不高则民弗敬，蓄禄不厚则民不信，政令不断则民不畏。”举三者授之贤者，非为贤赐也，欲其事之成。故当是时，以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄。故官无常贵，而民无终贱。有能则举之，无能则下之。举公义，辟私怨，此若言之谓也。

是故子墨子言曰：得意贤士不可不举，不得意贤士不可不举，尚欲祖述尧、舜、禹、汤之道，将不可以不尚贤。夫尚贤者，政之本也。

今王公大人之君人民，主社稷，治国家，欲修保而勿失，故不察尚贤为政之本也？何以知尚贤之为政本也？曰：自贵且智者为政乎愚且贱者，则治；自愚且贱者为政乎贵且智者，则乱。是以知尚贤之为政本也。故古者圣王甚尊尚贤，而任使能，不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色。贤者，举而上之，富而贵之，以为官长。不肖者抑而废之，贫而贱之以为徒役，是以民皆劝其赏，畏其罚，相率而为贤。是以贤者众，而不肖者寡，此谓进贤。然后圣人听其言，迹其行，察其所能而慎予官，此谓事能。故可使治国者，使治国。可使长官者，使长官。可使治邑者，使治邑。凡所使治国家、官府、邑里，此皆国之贤者也。贤者之治国也，蚤朝晏退，听狱治政，是以国家治而刑法正。贤者之长官也，夜寝夙兴，收敛关市、山林、泽梁之利，以实官府，是以官府实而财不散。贤者之治邑也，蚤出莫入，耕稼、树艺、聚菽粟，是以菽粟多而民足乎食。故国家治则刑法正，官府实则万民富。上有以絜为酒醴粢盛，以祭祀天鬼。外有以为皮币，与四邻诸侯交接。内有以食饥息劳，将养其万民，外有以怀天下之贤人。是故上者天鬼富之，外者诸侯与之，内者万民亲之，贤人归之。以此谋事则得，举事则成，入守则固，出诛则强。故唯昔三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武之所以王天下、正诸侯者，此亦其法已。

古者圣王唯毋得贤人而使之，般爵以贵之，裂地以封之，终身不厌。贤人唯毋得明君而事之，竭四肢之力，以任君之事，终身不倦。若有美善，则归之上，是以美善在上，而所怨谤在下，宁乐在君，忧戚在臣。故古者圣王之为政若此。

故先王言曰：“贪于政者，不能分人以事；厚于货者，不能分人以禄。”事则不与，禄则不分，请问：天下之贤人将何自至乎王公大人之侧哉？若苟贤者不至乎王公大人之侧，则此不肖者在左右也。不肖者在左右，则其所誉不当贤，而所罚不当暴。王公大人尊此以为政乎国家，则赏亦必不当贤，而罚亦必不当暴。若苟赏不当贤，而罚不当暴，则是为贤者不劝，而为暴者不沮矣。是以入则不慈孝父母，出则不长弟乡里，居处无节，出入无度，男女无别。使治官府则盗窃，守城则倍畔，君有难则不死，出亡则不从，使断狱则不中，分财则不均，与谋事不得，举事不成，入守不固，出诛不强。故虽昔者三代暴王桀、纣、幽、厉之所以失措其国家，倾覆其社稷者，已此故也。何则？皆以明小物而不明大物也。今王公大人有一衣裳不能制也，必藉良工。有一牛羊不能杀也，必藉良宰。故当若之二物者，王公大人未知以尚贤使能为政也。逮至其国家之乱，社稷之危，则不知使能以治之。

故以尚贤使能为政而治者，夫若言之谓也。以下贤不使能为政而乱者，若吾言之谓也。

故古圣王以审以尚贤使能为政，而取法于天。虽天亦不辩贫富贵贱，远迩亲疏，贤者举而尚之，不肖者抑而废之。

《周颂》道之曰：“圣人之德，若天之高，若地之普。其有昭于天下也，若地之固，若山之承，不坼不崩。若日之光，若月之明，与天地同常。”则此言圣人之德章明博大，埴固以修久也。故圣人之德，盖总乎天地者也。

曰：今也天下之士君子，皆欲富贵而恶贫贱。曰：然。女何为而得富贵而辟贫贱？莫若为贤。为贤之道将奈何？曰：有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。若此，则饥者得食，寒者得衣，乱者得治。若饥则得食，寒则得衣，乱则得治，此安生生。

是故昔者，尧有舜，舜有禹，禹有皋陶，汤有小臣，武王有闳夭、泰颠、南宫括、散宜生，而天下和，庶民阜。是以近者安之，远者归之。日月之所照，舟车之所及，雨露之所渐，粒食之所养，得此莫不劝誉。

夫明虖天下之所以乱者，生于无政长，是故选天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，又选择天下之贤可者，置立之以为三公。天子、三公既以立，以天下为博大，远国异土之民、是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君。诸侯国君既已立，以其力为未足，又选择其国之贤可者，置立之以为正长。正长既已具，天子发政于天下之百姓，言曰：“闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之。所非，必皆非之。上有过，则规谏之。下有善，则傍荐之。上同而不下比者，此上之所赏，而下之所誉也。意若闻善而不善，不以告其上。上之所是弗能是，上之所非弗能非。上有过弗规谏，下有善弗傍荐。下比不能上同者，此上之所罚，而百姓所毁也。”上以此为赏罚，甚明察以审信。是故里长者，里之仁人也。里长发政里之百姓，言曰：“闻善而不善，必以告其乡长。乡长之所是，必皆是之。乡长之所非，必皆非之。去若不善言，学乡长之善言。去若不善行，学乡长之善行。则乡何说以乱哉？”察乡之所治者，何也？乡长唯能壹同乡之义，是以乡治也。乡长者，乡之仁人也。乡长发政乡之百姓，言曰：“闻善而不善者，必以告国君。国君之所是，必皆是之。国君之所非，必皆非之。去若不善言，学国君之善言。去若不善行，学国君之善行。则国何说以乱哉？”察国之所以治者，何也？国君唯能壹同国之义，是以国治也。国君者，国之仁人也。国君发政国之百姓，言曰：“闻善而不善，必以告天子。天子之所是，皆是之。天子之所非，皆非之。去若不善言，学天子之善言，去若不善行，学天子之善行。则天下何说以乱哉？”察天下之所以治者，何也？天子唯能一同天下之义，是以天下以治也。

是故子墨子言曰：古者圣王为五刑，请以治其民。譬若丝缕之有纪，罔置之有纲，所连收天下之百姓不尚同其上者也。

夫既尚同乎天子，而未上同乎天者，则天灾将犹未止也。故当若天降寒热不节，雪霜雨露不时，五谷不孰，六畜不遂，疾灾戾疫，飘风苦雨，荐臻而至者，此天之降罚也，将以罚下人之不尚同乎天者也。故古者圣王，明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求兴天下之利，除天下之害：是以率天下之万民，斋戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼。其事鬼神也，酒醴粢盛不敢不蠲洁，牺牲不敢不腯肥，圭璧币帛不敢不中度量，春秋祭祀不敢失时几，听狱不敢不中，分财不敢不均，居处不敢怠慢。曰：其为正长若此。是故上者，天鬼有厚乎其为政长也，下者，万民有便利乎其为政长也。天鬼之所深厚而能强从事焉，则天鬼之福可得也。万民之所便利而能强从事焉，则万民之亲可得也。其为政若此。是以谋事得、举事成、入守固、出诛胜者，何故之以也？曰：唯以尚同为政者也。故古者圣王之为政若此。

上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱。何以知其然也？上之为政，得下之情，则是明于民之善非也。若苟明于民之善非也，则得善人而赏之，得暴人而罚之也。善人赏而暴人罚，则国必治。上之为政也，不得下之情，则是不明于民之善非也，若苟不明于民之善非，则是不得善人而赏之，不得暴人而罚之。善人不赏而暴人不罚，为政若此，国众必乱。故赏罚不得下之情，而不可不察者也。

古者有语焉，曰：“一目之视也，不若二目之视也。一耳之听也，不若二耳之听也。一手之操也，不若二手之强也。”

圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利。弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利。臣自爱，不爱君，故亏君而自利。此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也，不爱子，故亏子而自利。兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利。君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然。盗爱其室，不爱异室，故窃异室以利其室。贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱。虽至大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物，具此而已矣！察此何自起，皆起不相爱。

故天下兼相爱则治，交相恶则乱。

子墨子言曰：仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。然则天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰：今若国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调，此则天下之害也。

今诸侯独知爱其国，不爱人之国，是以不惮举其国，以攻人之国。今家主独知爱其家，而不爱人之家，是以不惮举其家，以篡人之家。今人独知爱其身，不爱人之身，是以不惮举其身，以贼人之身。是故诸侯不相爱，则必野战。家主不相爱，则必相篡。人与人不相爱，则必相贼。君臣不相爱，则不惠忠。父子不相爱，则不慈孝。兄弟不相爱，则不和调。天下之人皆不相爱，强必执弱，富必侮贫，贵必敖贱，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。是以仁者非之。

子墨子言：视人之国，若视其国。视人之家，若视其家。视人之身，若视其身。是故诸侯相爱，则不野战。家主相爱，则不相篡。人与人相爱，则不相贼。君臣相爱，则惠忠。父子相爱，则慈孝。兄弟相爱，则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，以相爱生也。是以仁者誉之。

夫爱人者，人必从而爱之。利人者，人必从而利之。恶人者，人必从而恶之。害人者，人必从而害之。

昔者晋文公好士之恶衣，故文公之臣皆牂羊之裘，韦以带剑，练帛之冠，入以见于君，出以践于朝。是其故何也？君说之，故臣为之也。昔者楚灵王好士细要，故灵王之臣皆以一饭为节，胁息然后带，扶墙然后起。比期年，朝有黧黑之色。是其故何也？君说之，故臣能之也。昔越王句践好士之勇，教驯其臣，和合之，焚舟失火，试其士曰：“越国之宝尽在此！”越王亲自鼓其士而进之，土闻鼓音，破碎乱行，蹈火而死者，左右百人有馀，越王击金而退之。

仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。今吾本原兼之所生，天下之大利者也。吾本原别之所生，天下之大害者也。

是以老而无妻子者，有所侍养以终其寿。幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身。

人之生乎地上之无几何也，譬之犹驷驰而过隙也。

今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下。有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕身。朕身有罪，无及万方。

周《诗》曰：“王道荡荡，不偏不党，王道平平，不党不偏。其直若矢，其易若底。君子之所履，小人之所视。”

先王之所书《大雅》之所道，曰：“无言而不仇，无德而不报。投我以桃，报之以李。”即此言爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也。

今若夫兼相爱、交相利，此其有利，且易为也，不可胜计也。我以为则无有上说之者而已矣。苟有上说之者，劝之以赏誉，威之以刑罚，我以为人之于就兼相爱、交相利也，譬之犹火之就上、水之就下也，不可防止于天下。

故兼者，圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也。此圣王之道，而万民之大利也。

今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义，又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至入人栏厩，取人马牛者，其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至杀不辜人也，扡其衣裘、取戈剑者，其不义又甚入人栏厩、取人马牛。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之别乎？

杀一人，谓之不义，必有一死罪矣。若以此说往，杀十人，十重不义，必有十死罪矣。杀百人，百重不义，必有百死罪矣。当此天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知而非，从而誉之，谓之义。情不知其不义也，故书其言以遗后世。若知其不义也，夫奚说书其不义以遗后世哉？

今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知白黑之辩矣。少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。今小为非，则知而非之。大为非攻国，则不知而非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？是以知天下之君子也，辩义与不义之乱也。

今师徒唯毋兴起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏为者也。春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛，此不可以春秋为者也。今唯毋废一时，则百姓饥寒冻馁而死者，不可胜数。今尝计军上，竹箭、羽旄、幄幕、甲盾、拨劫，往而靡弊腑冷不反者，不可胜数。又与其矛、戟、戈、剑、乘车，其列住碎折靡弊而不反者，不可胜数。与其牛马，肥而往，瘠而反，往死亡而不反者，不可胜数。与其途道之修远，粮食辍绝而不继，百姓死者，不可胜数也。与其居处之不安，食饭之不时，饥饱之不节，百姓之道疾病而死者，不可胜数。丧师多不可胜数，丧师尽不可胜计，则是鬼神之丧其主后，亦不可胜数。国家发政，夺民之用，废民之利。

古者有语：唇亡则齿寒。

古者有语曰：“君子不镜于水，而镜于人。镜于水，见面之容。镜于人，则知吉与凶。”

是故古之知者之为天下度也，必顺虑其义而后为之行。是以动，则不疑速通成。得其所欲，而顺天、鬼、百姓之利，则知者之道也。是故古之仁人有天下者，必反大国之说，一天下之和，总四海之内，焉率天下之百姓，以农臣事上帝、山川、鬼神。利人多，功故又大，是以天赏之，鬼富之，人誉之，使贵为天子，富有天下，名参乎天地，至今不废。此则知者之道也，先王之所以有天下者也。

今王公大人、天下之诸侯则不然。将必皆差论其爪牙之士，皆列其舟车之卒伍，于此为坚甲利兵，以往攻伐无罪之国，入其国家边境，芟刈其禾稼，斩其树木，堕其城郭以湮其沟池，攘杀其牲牷，燔溃其祖庙，劲杀其万民，覆其老弱，迁其重器，卒进而柱乎斗，曰：“死命为上，多杀次之，身伤者为下。又况失列北桡乎哉？罪死无赦！”以“譂”其众。

是故子墨子曰：今且天下之王公大人士君子，中情将欲求兴天下之利，除天下之害，当若繁为攻伐，此实天下之巨害也。今欲为仁义，求为上士，尚欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利，故当若非攻之为说，而将不可不察者此也。

圣人为政一国，一国可倍也；大之为政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其国家去其无用之费，足以倍之。圣王为政，其发令兴事、使民用财也。无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。

昔者圣王为法曰：“丈夫年二十，毋敢不处家。女子年十五，毋敢不事人。”

故子墨子曰：去无用之费，圣王之道，天下之大利也。

古者明王圣人所以王天下、正诸侯者，彼其爱民谨忠，利民谨厚，忠信相连，又示之以利，是以终身不餍，殁世而不卷，古者明王圣人，其所以王天下、正诸侯者，此也。

是故古者圣王制为节用之法，曰：凡天下群百工，轮车、鞼匏、陶冶、梓匠，使各从事其所能。曰：凡足以奉给民用，则止。诸加费不加于民利者，圣王弗为。

古者圣王制为节葬之法，曰：衣三领，足以朽肉，棺三寸，足以朽骸，堀穴深不通于泉，流不发泄，则止。死者既葬，生者毋久丧用哀。

仁者之为天下度也，辟之无以异乎孝子之为亲度也。今孝子之为亲度也，将奈何哉？曰：亲贫则从事乎富之，人民寡则从事乎众之，众乱则从事乎治之。当其于此也，亦有力不足，财不赡，智不智，然后已矣。无敢舍馀力，隐谋遗利，而不为亲为之者矣。若三务者，孝子之为亲度也，既若此矣。虽仁者之为天下度，亦犹此也。曰：天下贫则从事乎富之，人民寡则从事乎众之，众而乱则从事乎治之。当其于此，亦有力不足，财不赡，智不智，然后已矣。无敢舍馀力，隐谋遗利，而不为天下为之者矣。若三务者，此仁者之为天下度也，既若此矣。

若送从，曰天子杀殉，众者数百，寡者数十。将军、大夫杀殉，众者数十，寡者数人。

又曰：上士之操丧也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，使王公大人行此，则必不能蚤朝。五官六府，辟草木，实仓廪。使农夫行此，则必不能蚤出夜入，耕稼树艺。使百工行此，则必不能修舟车，为器皿矣。使妇人行此，则必不能夙兴夜寐，纺绩织纴。细计厚葬，为多埋赋之财者也。计久丧，为久禁从事者也。财以成者，扶而埋之。后得生者，而久禁之。以此求富，此譬犹禁耕而求获也，富之说无可得焉。是故求以富家而既已不可矣。

古圣王制为葬埋之法，曰：“棺三寸足以朽体，衣衾三领足以覆恶。以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，垄若参耕之亩，则止矣。”

是故求以富国家，甚得贫焉。欲以众人民，甚得寡焉。欲以治刑政，甚得乱焉。求以禁止大国之攻小国也，而既已不可矣。欲以干上帝鬼神之福，又得祸焉。上稽之尧、舜、禹、汤、文、武之道，而政逆之。下稽之桀、纣、幽、厉之事，犹合节也。若以此观，则厚葬久丧，其非圣王之道也。

今执厚葬久丧者言曰：厚葬久丧，果非圣王之道，夫胡说中国之君子为而不已、操而不择哉？子墨子曰：此所谓便其习而义其俗者也。昔者越之东，有輆沐之国者，其长子生，则解而食之，谓之宜弟。其大父死，负其大母而弃之，曰鬼妻不可与居处。此上以为政，下以为俗，为而不已，操而不择。则此岂实仁义之道哉？此所谓便其习而义其俗者也。楚之南，有炎人国者，其亲戚死，朽其肉而弃之，然后埋其骨，乃成为孝子。秦之西，有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上谓之登遐，然后成为孝子。此上以为政，下以为俗，为而不已，操而不择，则此岂实仁义之道哉？此所谓便其习而义其俗者也。若以此若三国者观之，则亦犹薄矣。若以中国之君子观之，则亦犹厚矣。如彼则大厚，如此则大薄，然则葬埋之有节矣。故衣食者，人之生利也，然且犹尚有节；葬埋者，人之死利也，夫何独无节于此乎？子墨子制为葬埋之法，曰：棺三寸，足以朽骨；衣三领，足以朽肉。掘地之深，下无菹漏，气无发泄于上，垄足以期其所，则止矣。哭往哭来，反从事乎衣食之财，佴乎祭祀，以致孝于亲。故曰子墨子之法，不失死生之利者，此也。

故子墨子言曰：今天下之士君子，中请将欲为仁义，求为上士，上欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利，故当若节丧之为政，而不可不察此者也。

天下有义则生，无义则死。有义则富，无义则贫。有义则治，无义则乱。

且夫义者，政也。无从下之政上，必从上之政下。是故庶人竭力从事，未得次己而为政，有士政之。士竭力从事，未得次己而为政，有将军、大夫政之。将军、大夫竭力从事，未得次己而为政，有三公、诸侯政之。三公、诸侯竭力听治，未得次己而为政，有天子政之。天子未得次己而为政，有天政之。天子为政于三公、诸侯、士、庶人，天下之士君子固明知，天之为政于天子，天下百姓未得之明知也。故昔三代圣王禹、汤、文、武，欲以天之为政于天子，明说天下之百姓，故莫不犓牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福于天。我未尝闻天下之所求祈福于天子者也，我所以知天之为政于天子者也。

故天子者，天下之穷贵也，天下之穷富也。故於富且贵者，当天意而不可不顺。顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。

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

我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。

子墨子言曰：今天下之君子之欲为仁义者，则不可不察义之所从出。既曰不可以不察义之所欲出，然则义何从出？子墨子曰：义不从愚且贱者出，必自贵且知者出。何以知义之不从愚且贱者出，而必自贵且知者出也？曰：义者，善政也。何以知义之为言政也？曰：天下有义则治，无义则乱，是以知义之为善政也。夫愚且贱者，不得为政乎贵且知者，然后得为政乎愚且贱者，此吾所以知义之不从愚且贱者出，而必自贵且知者出也。然则孰为贵？孰为知？曰：天为贵、天为知而已矣。然则义果自天出矣。

天子为善，天能赏之。天子为暴，天能罚之。天子有疾病祸祟，必斋戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼，则天能除去之。

天之意，不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相营，有道相教，有财相分也。又欲上之强听治也，下之强从事也。上强听治，则国家治矣。下强从事，则财用足矣。若国家治，财用足，则内有以洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以为环璧珠玉，以聘挠四邻。诸侯之冤不兴矣，边境兵甲不作矣。内有以食饥息劳，持养其万民，则君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝。故唯毋明乎顺天之意，奉而光施之天下，则刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧。

故古者圣王，明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求兴天下之利，而除天下之害。是以天之为寒热也节，四时调，阴阳雨露也时，五谷孰，六畜遂，疾灾戾疫凶饥则不至。

爱人利人，顺天之意，得天之赏者，有矣。憎人贼人，反天之意，得天之罚者，亦有矣。

是故子墨子之有天之，辟人无以异乎轮人之有规，匠人之有矩也。今夫轮人操其规，将以量度天下之圜与不圜也，曰：“中吾规者谓之圜，不中吾规者谓之不圜。”是以圜与不圜，皆可得而知也。此其故何？则圜法明也。匠人亦操其矩，将以量度天下之方与不方也，曰：“中吾矩者谓之方，不中吾矩者谓之不方。”是以方与不方皆可得而知之。此其故何？则方法明也。故子墨子之有天之意也，上将以度天下之王公大人为刑政也，下将以量天下之万民为文学、出言谈也。观其行，顺天之意，谓之善意行。反天之意，谓之不善意行。观其言谈，顺天之意，谓之善言谈。反天之意，谓之不善言谈。观其刑政，顺天之意，谓之善刑政。反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。是故子墨子曰：今天下之王公大人士君子，中实将欲遵道利民，本察仁义之本，天之意不可不顺也。顺天之意者，义之法也。

今有人于此，入人之场园，取人之桃李瓜姜者，上得且罚之，众闻则非之。是何也？曰：不与其劳，获其实，已非其有所取之故。而况有逾于人之墙垣，抯格人之子女者乎！与角人之府库，窃人之金玉蚤絫者乎！与逾人之栏牢，窃人之牛马者乎！而况有杀一不辜人乎！今王公大人之为政也，自杀一不辜人者，逾人之墙垣，抯格人之子女者，与角人之府库，窃人之金玉蚤絫者，与逾人之栏牢，窃人之牛马者，与入人之场园，窃人之桃李瓜姜者，今王公大人之加罚此也，虽古之尧、舜、禹、汤、文、武之为政，亦无以异此矣。今天下之诸侯，将犹皆侵凌攻伐兼并，此为杀一不辜人者数千万矣！此为逾人之墙垣，格人之子女者，与角人府库，窃人金玉蚤絫者数千万矣！逾人之栏牢，窃人之牛马者，与入人之场园，窃人之桃李瓜姜者数千万矣！

天之志者，义之经也。

逮至昔三代圣王既没，天下失义，诸侯力正。是以存夫为人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟长贞良也，正长之不强于听治，贱人之不强于从事也。民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃、毒药、水火，退无罪人乎道路率径，夺人车马、衣裘以自利者，并作由此始，是以天下乱。此其故何以然也？则皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉！

虽有深溪博林、幽涧毋人之所，施行不可以不董，见有鬼神视之。

且《禽艾》之道之曰：“得玑无小，灭宗无大。”则此言鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之。

古之今之为鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。

仁之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。将以为法乎天下，利人乎即为，不利人乎即止。且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安，以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。

民有三患，饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息，三者民之巨患也。

昔者齐康公兴乐万，万人不可衣短褐，不可食糠糟，曰：“食饮不美，面目颜色不足视也；衣服不美，身体从容丑羸不足观也。”是以食必粱肉，衣必文绣。此掌不从事乎衣食之财，而掌食乎人者也。

今人固与禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫异者也。今之禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛以为衣裘。因其蹄蚤以为绔屦。因其水草以为饮食。故唯使雄不耕稼树蓺，雌亦不纺绩织纴，衣食之财固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生君子不强听治，即刑政乱；贱人不强从事，即财用不足。今天下之士君子以吾言不然。然即姑尝数天下分事，而观乐之害。王公大人蚤朝晏退，听狱治政，此其分事也。士君子竭股肱之力，亶其思虑之智，内治官府，外收敛关市、山林、泽梁之利，以实仓廪府库，此其分事也。农夫蚤出暮入，耕稼树蓺，多聚叔粟，此其分事也。妇人夙兴夜寐，纺绩织纴，多治麻丝葛绪、綑布縿，此其分事也。

执有命者之言曰：“命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭。命，虽强劲何益哉？”

言必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。

义人在上，天下必治，上帝、山川、鬼神必有干主，万民被其大利。

是故古之圣王，发宪出令，设以为赏罚以劝贤。是以入则孝慈于亲戚，出则弟长于乡里，坐处有度，出入有节，男女有辨。是故使治官府则不盗窃，守城则不崩叛，君有难则死，出亡则送。此上之所赏，而百姓之所誉也。执有命者之言曰：“上之所赏，命固且赏，非贤故赏也。上之所罚，命固且罚，命固且罚，不暴故罚也。”是故入则不慈孝于亲戚，出则不弟长于乡里，坐处不度，出入无节，男女无辨。是故治官府则盗窃，守城则崩叛，君有难则不死，出亡则不送。此上之所罚，百姓之所非毁也。执有命者言曰：“上之所罚，命固且罚，不暴故罚也。上之所赏，命固且赏，非贤故赏也。”以此为君则不义，为臣则不忠，为父则不慈，为子则不孝，为兄则不长，为弟则不弟。而强执此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。

今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治，则刑政乱；下不从事，则财用不足。上无以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下无以降绥天下贤可之士，外无以应待诸侯之宾客，内无以食饥衣寒，将养老弱。故命上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。而强执此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也！

凡出言谈、由文学之为道也，则不可而不先立义法。若言而无义，譬犹立朝夕于员钧之上也，则虽有巧工，必不能得正焉。然今天下之情伪，未可得而识也。

《太誓》之言也，于《去发》曰：“恶乎君子！天有显德，其行甚章。为鉴不远，在彼殷王。谓人有命，谓敬不可行，谓祭无益，谓暴无伤。上帝不常，九有以亡。上帝不顺，祝降其丧。惟我有周，受之大帝。”

今天下之君子之为文学、出言谈也，非将勤劳其惟舌，而利其唇呡也，中实将欲其国家邑里万民刑政者也。今也王公大人之所以蚤朝晏退，听狱治政，终朝均分而不敢怠倦者，何也？曰：彼以为强必治，不强必乱，强必宁，不强必危，故不敢怠倦。今也卿大夫之所以竭股肱之力，殚其思虑之知，内治官府，外敛关市、山林、泽梁之利，以实官府而不敢怠倦者，何也？曰：彼以为强必贵，不强必贱。强必荣，不强必辱，故不敢怠倦。今也农夫之所以蚤出暮入，强乎耕稼树蓺，多聚叔粟而不敢怠倦者，何也？曰：彼以为强必富，不强必贫，强必饱，不强必饥，故不敢怠倦。今也妇人之所以夙兴夜寐，强乎纺绩织纴，多治麻丝葛绪，捆布縿而不敢怠倦者，何也？曰：彼以为强必富，不强必贫，强必暖，不强必寒，故不敢怠倦。今虽毋在乎王公大人，蕢若信有命而致行之，则必怠乎听狱治政矣，卿人夫必怠乎治官府矣，农夫必怠乎耕稼树蓺矣，妇人必怠乎纺绩织纴矣。王公大人怠乎听狱治政，卿大夫怠乎治官府，则我以为天下必乱矣。农夫怠乎耕稼树蓺，妇人怠乎纺绩织纴，则我以为天下衣食之财将必不足矣。若以为政乎天下，上以事天鬼，天鬼不使；下以持养百姓，百姓不利，必离散不可得用也。是以入守则不固，出诛则不胜。故虽昔者三代暴王桀、纣、幽、厉之所以共抎其国家、倾覆其社稷者，此也。

曰：命者，暴王所作，穷人所术，非仁者之言也。

夫一道术学业仁义也，皆大以治人，小以任官，远施周偏，近以修身，不义不处，非理不行，务兴天下之利，曲直周旋，利则止，此君子之道也。以所闻孔某之行，则本与此相反谬也！

夫儒，浩居而自顺者也，不可以教下。好乐而淫人，不可使亲治。立命而怠事，不可使守职。宗丧遂哀，不可使慈民。机服勉容，不可使导众。孔某盛容修饰以蛊世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之礼以示仪，务趋翔之节以观众，博学不可使议世，劳思不可以补民，累寿不能尽其学，当年不能行其礼，积财不能赡其乐，繁饰邪术以营世君，盛为声乐以淫遇民，其道不可以期世，其学不可以导众。今君封之，以利齐俗，非所以导国先众。

孔某穷于蔡、陈之间，藜羹不糂。十日，子路为享豚，孔某不问肉之所由来而食。号人衣以酤酒，孔某不问酒之所由来而饮。哀公迎孔某，席不端弗坐，割不正弗食。子路进，请曰：“何其与陈、蔡反也？”孔某曰：“来，吾语女。曩与女为苟生，今与女为苟义。”夫饥约则不辞妄取以活身，赢饱则伪行以自饰。污邪诈伪，孰大于此？

鼎成三足而方，不炊而自烹，不举而自臧，不迁而自行。以祭于昆吾之虚，上乡！

治徒娱、县子硕问于子墨子曰：“为义孰为大务？”子墨子曰：“譬若筑墙然，能筑者筑，能实壤者实壤，能欣者欣，然后墙成也。为义犹是也，能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。”

巫马子谓子墨子曰：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”子墨子曰：“今有燎者于此，一人奉水将灌之，一人掺火将益之，功皆未至，子何贵于二人？”巫马子曰：“我是彼奉水者之意，而非夫掺火者之意。”子墨子曰：“吾亦是吾意，而非子之意也。”

巫马子谓子墨子曰：“子之为义也，人不见而耶，鬼而不见而富，而子为之，有狂疾。”子墨子曰：“今使子有二臣于此，其一人者见子从事，不见子则不从事。其一人者见子亦从事，不见子亦从事，子谁贵于此二人？”巫马子曰：“我贵其见我亦从事，不见我亦从事者。”子墨子曰：“然则是子亦贵有狂疾也。”

子夏之徒问于子墨子曰：“君子有斗乎？”子墨子曰：“君子无斗。”子夏之徒曰：“狗豨犹有斗，恶有士而无斗矣？”子墨子曰：“伤矣哉！言则称于汤文，行则譬于狗豨，伤矣哉！”

巫马子谓子墨子曰：“舍今之人而誉先王，是誉槁骨也。譬若匠人然，智槁木也，而不智生木。”子墨子曰：“天下之所以生者，以先王之道教也。今誉先王，是誉天下之所以生也。可誉而不誉，非仁也。”

子墨子曰：“和氏之璧、隋侯之珠、三棘六异，此诸侯之所谓良宝也。可以富国家，众人民，治刑政，安社稷乎？曰：不可。所为贵良宝者，为其可以利也。而和氏之璧、隋侯之珠、三棘六异，不可以利人，是非天下之良宝也。今用义为政于国家，人民必众，刑政必治，社稷必安。所为贵良宝者，可以利民也，而义可以利人，故曰：义，天下之良宝也。”

去之苟道，受狂何伤！古者周公旦非关叔，辞三公，东处于商盖，人皆谓之狂，后世称其德，扬其名，至今不息。且翟闻之：为义非避毁就誉。去之苟道，受狂何伤！

公孟子曰：“君子不作，术而已。”子墨子曰：“不然。人之其不君子者，古之善者不诛，今也善者不作。其次不君子者，古之善者不遂，己有善则作之，欲善之自己出也。今诛而不作，是无所异于不好遂而作者矣。吾以为古之善者则诛之，今之善者则作之，欲善之益多也。”

子墨子曰：“万事莫贵于义。今谓人曰：‘予子冠履，而断子之手足，子为之乎？’必不为。何故？则冠履不若手足之贵也。又曰：‘予子天下，而杀子之身，子为之乎？’必不为。何故？则天下不若身之贵也。争一言以相杀，是贵义于其身也。故曰：万事莫贵于义也。”

子墨子自鲁即齐，过故人，谓子墨子曰：“今天下莫为义，子独自苦而为义，子不若已。”子墨子曰：“今有人于此，有子十人，一人耕而九人处，则耕者不可以不益急矣。何故？则食者众而耕者寡也。今天下莫为义，则子如劝我者也，何故止我？”

凡言凡动，利于天鬼百姓者为之；凡言凡动，害于天鬼百姓者舍之。凡言凡动，合于三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武者为之；凡言凡动，合于三代暴王桀、纣、幽、厉者舍之。

言足以迁行者常之，不足以迁行者勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。

为义而不能，必无排其道。譬若匠人之斫而不能，无排其绳。

古之圣王，欲传其道于后世，是故书之竹帛，镂之金石，传遗后世子孙，欲后世子孙法之也。今闻先王之遗而不为，是废先王之传也。

昔者周公旦朝读书百篇，夕见漆十士，故周公旦佐相天子，其修至于今。翟上无君上之事，下无耕农之难，吾安敢废此？

商人之四方，市贾信徙，虽有关梁之难，盗贼之危，必为之。今士坐而言义，无关梁之难，盗贼之危，此为信徙，不可胜计，然而不为。则士之计利，不若商人之察也。

吾言足用矣，舍言革思者，是犹舍获而攈粟也。以其言非吾言者，是犹以卵投石也，尽天下之卵，其石犹是也，不可毁也。

今夫世乱，求美女者众，美女虽不出，人多求之。今求善者寡，不强说人，人莫之知也。且有二生，于此善筮，一行为人筮者，一处而不出者。行为人筮者与处而不出者，其糈孰多？

丧礼，君与父母、妻、后子死，三年丧服。伯父、叔父、兄弟期，族人五月；姑、姊、舅、甥皆有数月之丧。或以不丧之间诵诗三百，弦诗三百，歌诗三百，舞诗三百。若用子之言，则君子何日以听治？庶人何日以从事？

公孟子曰：“三年之丧，学吾之慕父母。”子墨子曰：“夫婴儿子之知，独慕父母而已。父母不可得也，然号而不止，此亓故何也？即愚之至也。然则儒者之知，岂有以贤于婴儿子哉？”

儒之道足以丧天下者，四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天、鬼不说，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺椁，多为衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶后起，杖后行，耳无闻，目无见，此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有，贫富寿夭、治乱安危有极矣，不可损益也。为上者行之，必不听治矣。为下者行之，必不从事矣。此足以丧天下。

有游于子墨子之门者，子墨子曰：“盍学乎？”对曰：“吾族人无学者。”子墨子曰：“不然。夫好美者，岂曰吾族人莫之好，故不好哉？夫欲富贵者，岂曰我族人莫之欲，故不欲哉？好美、欲富贵者，不视人犹强为之，夫义，天下之大器也，何以视人必强为之？”

世俗之君子，皆知小物而不知大物。今有人于此，窃一犬一彘，则谓之不仁，窃一国一都，则以为义。譬犹小视白谓之白，大视白则谓之黑。

若以翟之所谓忠臣者，上有过则微之以谏，己有善则访之上，而无敢以告，匡其邪而入其善，尚同而无下比。是以美善在上而怨雠在下，安乐在上而忧慼在臣。

翟虑耕而食天下之人矣，盛，然后当一农之耕，分诸天下，不能人得一升粟。籍而以为得一升粟，其不能饱天下之饥者，既可睹矣。翟虑织而衣天下之人矣，盛，然后当一妇人之织，分诸天下，不能人得尺布。籍而以为得尺布，其不能煖天下之寒者，既可睹矣。翟虑被坚执锐救诸侯之患，盛，然后当一夫之战，一夫之战，其不御三军，既可睹矣。翟以为不若诵先王之道而求其说，通圣人之言而察其辞，上说王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，国必治。匹夫徒步之士用吾言，行必修。故翟以为虽不耕而食饥，不织而衣寒，功贤于耕而食之、织而衣之者也。故翟以为虽不耕织乎，而功贤于耕织也。

凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同。国家贫，则语之节用、节葬。国家憙音湛湎，则语之非乐、非命。国家滛僻无礼，则语之尊天、事鬼。国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。

昔者楚人与越人舟战于江，楚人顺流而进，迎流而退，见利而进，见不利则其退难。越人迎流而进，顺流而退，见利而进，见不利则其退速。越人因此若埶，亟败楚人。公输子自鲁南游楚，焉始为舟战之器，作为钩强之备，退者钩之，进者强之，量其钩强之长，而制为之兵。楚之兵节，越之兵不节，楚人因此若埶，亟败越人。公输子善其巧，以语子墨子曰：“我舟战有钩强，不知子之义亦有钩强乎？”子墨子曰：“我义之钩强，贤于子舟战之钩强。我钩强，我钩之以爱，揣之以恭。弗钩以爱则不亲，弗揣以恭则速狎，狎而不亲则速离。故交相爱，交相恭，犹若相利也。今子钩而止人，人亦钩而止子，子强而距人，人亦强而距子。交相钩，交相强，犹若相害也。故我义之钩强，贤于子舟战之钩强，”

公输子削竹木以为鹊，成而飞之，三日不下。公输子自以为至巧。子墨子谓公输子曰：“子之为鹊也，不如匠之为车辖，须臾斫三寸之木，而任五十石之重。故所为巧，利于人谓之巧，不利于人谓之拙。”

公输盘为楚造云梯之械，成，将以攻宋。子墨子闻之，起于齐，行十日十夜而至于郢，见公输盘。

公输盘曰：“夫子何命焉为？”子墨子曰：“北方有侮臣，愿藉子杀之。”公输盘不说。子墨子曰：“请献十金。”公输盘曰：“吾义固不杀人。”子墨子起，再拜曰：“请说之。吾从北方闻子为梯，将以攻宋。宋何罪之有？荆国有馀于地，而不足于民，杀所不足而争所有馀，不可谓智。宋无罪而攻之，不可谓仁。知而不争，不可谓忠。争而不得，不可谓强。义不杀少而杀众，不可谓知类。”公输盘服。子墨子曰：“然乎不已乎？”公输盘曰：“不可，吾既已言之王矣。”子墨子曰：“胡不见我于王？”公输盘曰：“诺。”

子墨子见王，曰：“今有人于此，舍其文轩，邻有敝舆，而欲窃之。舍其锦绣，邻有短褐而欲窃之。舍其粱肉，邻有糠糟而欲窃之。此为何若人？”王曰：“必为窃疾矣。”子墨子曰：“荆之地方五千里，宋之地方五百里，此犹文轩之与敝舆也。荆有云梦，犀兕麋鹿满之，江汉之鱼鳖鼋鼍为天下富，宋所为无雉兔狐狸者也，此犹粱肉之与糠糟也。荆有长松、文梓、楩楠、豫章，宋无长木，此犹锦绣之与短褐也。臣以三事之攻宋也，为与此同类，臣见大王之必伤义而不得。”王曰：“善哉！虽然，公输盘为我为云梯，必取宋。”

于是见公输盘。子墨子解带为城，以牒为械，公输盘九设攻城之机变，子墨子九距之。公输盘之攻械尽，子墨子之守圉有馀。公输盘诎，而曰：“吾知所以距子矣，吾不言。”子墨子亦曰：“吾知子之所以距我，吾不言。”楚王问其故，子墨子曰：“公输子之意，不过欲杀臣。杀臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。虽杀臣，不能绝也。”

楚王曰：“善哉！吾请无攻宋矣，”子墨子归，过宋。天雨，庇其闾中，守闾者不内也。故曰：治于神者，众人不知其功。争于明者，众人知之。

**荀子**

学不可以已。青，取之於蓝而青於蓝；冰，水为之而寒於水。木直中绳，輮以为轮，其曲中规，虽有槁暴，不复挺者，輮使之然也。故木受绳则直，金就砺则利，君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。故不登高山，不知天之高也；不临深谿，不知地之厚也；不闻先王之遗言，不知学问之大也。

神莫大于化道，福莫长于无祸。

吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也。吾尝跂而望矣，不如登高之博见也。登高而招，臂非加长也，而见者远；顺风而呼，声非加疾也，而闻者彰。假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也。

南方有鸟焉，名曰蒙鸠，以羽为巢，而编之以发，系之苇苕，风至苕折，卵破子死。巢非不完也，所系者然也。西方有木焉，名曰射干，茎长四寸，生于高山之上，而临百仞之渊，木茎非能长也，所立者然也。蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。兰槐之根是为芷，其渐之滫，君子不近，庶人不服。其质非不美也，所渐者然也。故君子居必择乡，游必就士，所以防邪辟而近中正也。

物类之起，必有所始。荣辱之来，必象其德。肉腐出虫，鱼枯生蠹。怠慢忘身，祸灾乃作。强自取柱 ，柔自取束。邪秽在身，怨之所构。施薪若一，火就燥也，平地若一，水就湿也。草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也。是故质的张，而弓矢至焉；林木茂，而斧斤至焉；树成荫，而众鸟息焉。醯酸而蚋聚焉。故言有招祸也，行有招辱也，君子慎其所立乎！

积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积蹞步，无以致千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。螾无爪牙之利，筋骨之强，上食埃土，下饮黄泉，用心一也。蟹八跪而二螯，非蛇蟺之穴，无可寄托者，用心躁也。是故无冥冥之志者，无昭昭之明；无惛惛之事者，无赫赫之功。行衢道者不至，事两君者不容。目不能两视而明，耳不能两听而聪。螣蛇无足而飞，梧鼠五技而穷。

昔者瓠巴鼓瑟，而流鱼出听；伯牙鼓琴，而六马仰秣。故声无小而不闻，行无隐而不形。玉在山而草木润，渊生珠而崖不枯。

君子之学也，入乎耳，着乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蝡而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口；口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉！古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。故不问而告谓之傲，问一而告二谓之囋。傲、非也，囋、非也；君子如向矣。

学莫便乎近其人。礼乐法而不说，诗书故而不切，春秋约而不速。方其人之习君子之说，则尊以遍矣，周于世矣。

不道礼宪，以诗书为之，譬之犹以指测河也，以戈舂黍也，以锥餐壶也，不可以得之矣。故隆礼，虽未明，法士也；不隆礼，虽察辩，散儒也。

故必由其道至，然后接之；非其道则避之。故礼恭，而后可与言道之方；辞顺，而后可与言道之理；色从而后可与言道之致。故未可与言而言，谓之傲；可与言而不言，谓之隐；不观气色而言，谓瞽。故君子不傲、不隐、不瞽，谨顺其身。

百发失一，不足谓善射；千里蹞步不至，不足谓善御；伦类不通，仁义不一，不足谓善学。学也者，固学一之也。一出焉，一入焉，涂巷之人也；其善者少，不善者多，桀纣盗跖也；全之尽之，然后学者也。

君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之。使目非是无欲见也 ，使口非是无欲言也，使心非是无欲虑也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五声，口好之五味，心利之有天下。是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。天见其明，地见其光，君子贵其全也。

见善，修然必以自存也；见不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，菑然必以自恶也。故非我而当者，吾师也；是我而当者，吾友也；谄谀我者，吾贼也。故君子隆师而亲友，以致恶其贼。好善无厌，受谏而能诫，虽欲无进，得乎哉！小人反是：致乱而恶人之非己也；致不肖而欲人之贤己也；心如虎狼，行如禽兽，而又恶人之贼己也。谄谀者亲，谏争者疏，修正为笑，至忠为贼，虽欲无灭亡，得乎哉！

扁善之度：以治气养生，则后彭祖；以修身自名，则配尧禹。宜于时通，利以处穷，礼信是也。凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提僈；食饮，衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾；容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固、僻违、庸众而野。故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。

以善先人者谓之教，以善和人者谓之顺；以不善先人者谓之谄，以不善和人者谓之谀。是是非非谓之知，非是是非谓之愚。伤良曰谗，害良曰贼。是谓是，非谓非曰直。窃货曰盗，匿行曰诈，易言曰诞。趣舍无定谓之无常。保利弃义谓之至贼。多闻曰博，少闻曰浅。多见曰闲，少见曰陋。难进曰偍，易忘曰漏。少而理曰治，多而乱曰秏。

治气养心之术：血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇胆猛戾，则辅之以道顺；齐给便利，则节之以动止；狭隘褊小 ，则廓之以广大；卑湿重迟贪利，则抗之以高志；庸众驽散，则劫之以师友；怠慢僄弃，则照之以祸灾；愚款端悫，则合之以礼乐，通之以思索。凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。

志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣。传曰：“君子役物，小人役于物。”此之谓矣。身劳而心安，为之；利少而义多，为之；事乱君而通，不如事穷君而顺焉。故良农不为水旱不耕，良贾不为折阅不市，士君子不为贫穷怠乎道。

体恭敬而心忠信，术礼义而情爱人；横行天下，虽困四夷，人莫不贵。劳苦之事则争先，饶乐之事则能让，端悫诚信，拘守而详；横行天下，虽困四夷，人莫不任。体倨固而心势诈，术顺墨而精杂污；横行天下，虽达四方，人莫不贱。劳苦之事则偷儒转脱，饶乐之事则佞兑而不曲，辟违而不悫，程役而不录：横行天下，虽达四方，人莫不弃。

故蹞步而不休，跛鳖千里；累土而不辍，丘山崇成。厌其源，开其渎，江河可竭。一进一退，一左一右，六骥不致。彼人之才性之相县也，岂若跛鳖之与六骥足哉！然而跛鳖致之，六骥不致，是无它故焉，或为之，或不为尔！道虽迩，不行不至；事虽小，不为不成。其为人也多暇日者，其出入不远矣。

好法而行，士也；笃志而体，君子也；齐明而不竭，圣人也。人无法，则伥伥然；有法而无志其义，则渠渠然；依乎法，而又深其类，然后温温然。

礼者，所以正身也，师者，所以正礼也。无礼何以正身？无师吾安知礼之为是也？礼然而然，则是情安礼也；师云而云，则是知若师也。情安礼，知若师，则是圣人也。故非礼，是无法也；非师，是无师也。不是师法，而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也，舍乱妄无为也。故学也者，礼法也。夫师以身为正仪，而贵自安者也。

老老而壮者归焉，不穷穷而通者积焉，行乎冥冥而施乎无报，而贤不肖一焉。人有此三行，虽有大过，天其不遂乎！

君子之求利也略，其远害也早，其避辱也惧，其行道理也勇。君子贫穷而志广，富贵而体恭，安燕而血气不惰，劳倦而容貌不枯，怒不过夺，喜不过予。

书曰：“无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。”

君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。

君子易知而难狎，易惧而难胁，畏患而不避义死，欲利而不为所非，交亲而不比，言辩而不辞，荡荡乎其有以殊于世也。

君子能亦好，不能亦好；小人能亦丑，不能亦丑。君子能则宽容易直以开道人，不能则恭敬繜绌以畏事人；小人能则倨傲僻违以骄溢人，不能则妒嫉怨诽以倾覆人。故曰：君子能则人荣学焉，不能则人乐告之；小人能则人贱学焉，不能则人羞告之。是君子小人之分也。

君子宽而不僈，廉而不刿，辩而不争，察而不激，直立而不胜，坚强而不暴，柔从而不流，恭敬谨慎而容。夫是之谓至文。

君子崇人之德，扬人之美，非谄谀也；正义直指，举人之过，非毁疵也；言己之光美，拟于舜禹，参于天地，非夸诞也；与时屈伸，柔从若蒲苇，非慑怯也；刚强猛毅，靡所不信，非骄暴也。以义变应，知当曲直故也。

君子大心则敬天而道，小心则畏义而节；知则明通而类，愚则端悫而法；见由则恭而止，见闭则敬而齐；喜则和而理，忧则静而理；通则文而明，穷则约而详。小人则不然：大心则慢而暴，小心则淫而倾；知则攫盗而渐，愚则毒贼而乱；见由则兑而倨，见闭则怨而险；喜则轻而翾，忧则挫而慑；通则骄而偏，穷则弃而儑。传曰：“君子两进，小人两废。”

君子大心则敬天而道，小心则畏义而节；知则明通而类，愚则端悫而法；见由则恭而止，见闭则敬而齐；喜则和而理，忧则静而理；通则文而明，穷则约而详。小人则不然：大心则慢而暴，小心则淫而倾；知则攫盗而渐，愚则毒贼而乱；见由则兑而倨，见闭则怨而险；喜则轻而翾，忧则挫而慑；通则骄而偏，穷则弃而儑。传曰：“君子两进，小人两废。”

君子治治，非治乱也。曷谓邪？曰：礼义之谓治，非礼义之谓乱也。故君子者，治礼义者也，非治非礼义者也。然则国乱将弗治与？曰：国乱而治之者，非案乱而治之之谓也。去乱而被之以治。人污而修之者，非案污而修之之谓也，去污而易之以修。故去乱而非治乱也，去污而非修污也。治之为名，犹曰君子为治而不为乱，为修而不为污也。

君子絜其身而同焉者合矣，善其言而类焉者应矣。故马鸣而马应之，牛鸣而牛应之，非知也，其势然也。故新浴者振其衣，新沐者弹其冠，人之情也。其谁能以己之潐潐，受人之掝掝者哉！

君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。惟仁之为守，惟义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣。诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。天不言而人推其高焉，地不言而人推其厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也。君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威：夫此顺命，以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作于心，见于色，出于言，民犹若未从也；虽从必疑。天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其类至。操之则得之，舍之则失之。操而得之则轻，轻则独行，独行而不舍，则济矣。济而材尽，长迁而不反其初，则化矣。

君子位尊而志恭，心小而道大；所听视者近，而所闻见者远。是何邪？则操术然也。故千人万人之情，一人之情也。天地始者，今日是也。百王之道，后王是也。君子审后王之道，而论百王之前，若端拜而议。推礼义之统，分是非之分，总天下之要，治海内之众，若使一人。故操弥约，而事弥大。五寸之矩，尽天下之方也。故君子不下室堂，而海内之情举积此者，则操术然也。

公生明，偏生闇，端悫生通，诈伪生塞，诚信生神，夸诞生惑。此六生者，君子慎之，而禹桀所以分也。

欲恶取舍之权：见其可欲也，则必前后虑其可恶也者；见其可利也，则必前后虑其可害也者，而兼权之，孰计之，然后定其欲恶取舍。如是则常不失陷矣。凡人之患，偏伤之也。见其可欲也，则不虑其可恶也者；见其可利也，则不虑其可害也者。是以动则必陷，为则必辱，是偏伤之患也。

人之所恶者，吾亦恶之。夫富贵者，则类傲之；夫贫贱者，则求柔之。是非仁人之情也，是奸人将以盗名于晻世者也，险莫大焉。故曰：盗名不如盗货。田仲史不如盗也。

憍泄者，人之殃也；恭俭者，偋五兵也。虽有戈矛之刺，不如恭俭之利也。故与人善言，暖于布帛；伤人之言，深于矛戟。故薄薄之地，不得履之，非地不安也，危足无所履者，凡在言也。

快快而亡者、怒也，察察而残者、忮也，博而穷者、訾也，清之而俞浊者、口也，豢之而俞瘠者、交也，辩而不说者、争也，直立而不见知者、胜也，廉而不见贵者、刿也，勇而不见惮者、贪也，信而不见敬者、好剸行也。此小人之所务，而君子之所不为也。

斗者，忘其身者也，忘其亲者也，忘其君者也。行其少顷之怒，而丧终身之躯，然且为之，是忘其身也；家室立残，亲戚不免乎刑戮，然且为之，是忘其亲也；君上之所恶也，刑法之所大禁也，然且为之，是忘其君也。忧忘其身，内忘其亲，上忘其君，是刑法之所不舍也，圣王之所不畜也。乳彘不触虎，乳狗不远游，不忘其亲也。人也，忧忘其身，内忘其亲，上忘其君，则是人也，而曾狗彘之不若也。

凡斗者，必自以为是，而以人为非也。己诚是也，人诚非也，则是己君子 ，而人小人也；以君子与小人相贼害也，忧以忘其身，内以忘其亲，上以忘其君，岂不过甚矣哉！是人也，所谓以狐父之戈钃牛矢也。将以为智邪？则愚莫大焉；将以为利邪？则害莫大焉；将以为荣邪？则辱莫大焉；将以为安邪？则危莫大焉。人之有斗，何哉？我欲属之狂惑疾病邪？则不可，圣王又诛之。我欲属之鸟鼠禽兽邪？则又不可，其形体又人，而好恶多同。人之有斗，何哉？我甚丑之。

有狗彘之勇者，有贾盗之勇者，有小人之勇者，有士君子之勇者。争饮食，无廉耻，不知是非，不辟死伤，不畏众强，牟牟然惟利饮食之见，是狗彘之勇也。为事利，争货财，无辞让，果敢而振，猛贪而戾，牟牟然惟利之见，是贾盗之勇也。轻死而暴，是小人之勇也。义之所在，不倾于权，不顾其利，举国而与之不为改视，重死持义而不桡，是士君子之勇也。

鯈魾者，浮阳之鱼也，胠于沙而思水，则无逮矣。挂于患而思谨，则无益矣。自知者不怨人，知命者不怨天；怨人者穷，怨天者无志。失之己，反之人，岂不迂乎哉！

荣辱之大分，安危利害之常体：先义而后利者荣，先利而后义者辱；荣者常通，辱者常穷；通者常制人，穷者常制于人，是荣辱之大分也。材悫者常安利，荡悍者常危害；安利者常乐易，危害者常忧险；乐易者常寿长，忧险者常夭折，是安危利害之常体也。

志意致修，德行致厚，智虑致明，是天子之所以取天下也。政令法，举措时，听断公，上则能顺天子之命，下则能保百姓，是诸侯之所以取国家也。志行修，临官治，上则能顺上，下则能保其职，是士大夫之所以取田邑也。循法则、度量、刑辟、图籍、不知其义，谨守其数，慎不敢损益也；父子相传，以持王公，是故三代虽亡，治法犹存，是官人百吏之所以取禄职也。孝弟原悫，軥录疾力，以敦比其事业，而不敢怠傲，是庶人之所以取暖衣饱食，长生久视，以免于刑戮也。饰邪说，文奸言，为倚事，陶诞突盗，惕悍憍暴，以偷生反侧于乱世之间，是奸人之所以取危辱死刑也。其虑之不深，其择之不谨，其定取舍楛僈，是其所以危也。

材性知能，君子小人一也；好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道则异矣：小人也者，疾为诞而欲人之信己也，疾为诈而欲人之亲己也，禽兽之行而欲人之善己也；虑之难知也，行之难安也，持之难立也，成则必不得其所好，必遇其所恶焉。故君子者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之亲己也；修正治辨矣，而亦欲人之善己也；虑之易知也，行之易安也，持之易立也，成则必得其所好，必不遇其所恶焉。是故穷则不隐，通则大明，身死而名弥白。小人莫不延颈举踵而愿曰：“知虑材性，固有以贤人矣。”夫不知其与己无以异也。则君子注错之当，而小人注错之过也。故孰察小人之知能，足以知其有余，可以为君子之所为也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅。是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。仁义德行，常安之术也，然而未必不危也；污僈突盗，常危之术也，然而未必不安也。故君子道其常，而小人道其怪。

凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也 ，是无待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美恶，耳辨声音清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。可以为尧禹，可以为桀跖，可以为工匠，可以为农贾，在势注错习俗之所积耳。是又人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。为尧禹则常安荣，为桀跖则常危辱；为尧禹则常愉佚，为工匠农贾则常烦劳；然而人力为此，而寡为彼，何也？曰：陋也。尧禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修为，待尽而后备者也。

人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。人之生固小人，又以遇乱世，得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。君子非得势以临之，则无由得开内焉。今是人之口腹，安知礼义？安知辞让？安知廉耻隅积？亦呥呥而嚼，乡乡而饱已矣。人无师无法，则其心正其口腹也。今使人生而未尝睹刍豢稻粱也，惟菽藿糟糠之为睹，则以至足为在此也，俄而粲然有秉刍豢稻梁而至者，则瞲然视之曰：此何怪也？彼臭之而嗛于鼻，尝之而甘于口，食之而安于体，则莫不弃此而取彼矣。今以夫先王之道，仁义之统，以相群居，以相持养，以相藩饰，以相安固邪。以夫桀跖之道，是其为相县也，几直夫刍豢稻梁之县糟糠尔哉！然而人力为此，而寡为彼，何也？曰：陋也。陋也者，天下之公患也，人之大殃大害也。故曰：仁者好告示人。告之、示之、靡之、儇之、鈆之、重之，则夫塞者俄且通也，陋者俄且僩也，愚者俄且知也。是若不行，则汤武在上曷益？桀纣在上曷损？汤武存，则天下从而治，桀纣存，则天下从而乱。如是者，岂非人之情，固可与如此，可与如彼也哉！

人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也；然而穷年累世不知不足，是人之情也。今人之生也，方知畜鸡狗猪彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；余刀布，有囷窌，然而衣不敢有丝帛；约者有筐箧之藏，然而行不敢有舆马。是何也？非不欲也，几不长虑顾后，而恐无以继之故也？于是又节用御欲，收歛蓄藏以继之也。是于己长虑顾后，几不甚善矣哉！今夫偷生浅知之属，曾此而不知也，粮食大侈，不顾其后，俄则屈安穷矣。是其所以不免于冻饿，操瓢囊为沟壑中瘠者也。况夫先王之道，仁义之统，诗书礼乐之分乎！彼固为天下之大虑也，将为天下生民之属，长虑顾后而保万世也。其流长矣，其温厚矣，其功盛姚远矣，非顺孰修为之君子，莫之能知也。故曰：短绠不可以汲深井之泉，知不几者不可与及圣人之言。夫诗书礼乐之分，固非庸人之所知也。故曰：一之而可再也，有之而可久也，广之而可通也，虑之而可安也，反鈆察之而俞可好也。以治情则利，以为名则荣，以群则和，以独则足，乐意者其是邪！

夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也；然则从人之欲，则势不能容，物不能赡也。故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分，皆使人载其事，而各得其宜。然后使谷禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯，莫不以仁厚知能尽官职。夫是之谓至平。故或禄天下，而不自以为多，或监门御旅，抱关击柝，而不自以为寡。

相人，古之人无有也，学者不道也。古者有姑布子卿，今之世梁有唐举，相人之形状颜色，而知其吉凶妖祥，世俗称之。古之人无有也，学者不道也。故相形不如论心，论心不如择术；形不胜心，心不胜术；术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也。形相虽善而心术恶，无害为小人也。君子之谓吉，小人之谓凶。故长短小大，善恶形相，非吉凶也。古之人无有也，学者不道也。

今世俗之乱君，乡曲之儇子，莫不美丽姚冶，奇衣妇饰，血气态度拟于女子；妇人莫不愿得以为夫，处女莫不愿得以为士，弃其亲家而欲奔之者，比肩并起。然而中君羞以为臣，中父羞以为子，中兄羞以为弟，中人羞以为友；俄则束乎有司，而戮乎大市，莫不呼天啼哭，苦伤其今，而后悔其始。

人有三不祥：幼而不肯事长，贱而不肯事贵，不肖而不肯事贤，是人之三不祥也。人有三必穷：为上则不能爱下，为下则好非其上 ，是人之一必穷也；乡则不若，偝则谩之，是人之二必穷也；知行浅薄，曲直有以相县矣，然而仁人不能推，知士不能明，是人之三必穷也。人有此三数行者，以为上则必危，为下则必灭。

人之所以为人者何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。今夫狌狌形状亦二足而无毛也，然而君子啜其羹，食其胾。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子，而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。

辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王；圣王有百，吾孰法焉？曰：文久而灭，节族久而绝，守法数之有司，极礼而褫。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也；舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君，而事人之君也。故曰：欲观千岁，则数今日；欲知亿万，则审一二；欲知上世，则审周道；欲审周道，则审其人所贵君子。故曰：以近知远，以一知万，以微知明。此之谓也。

圣人何以不可欺？曰：圣人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一也。类不悖，虽久同理，故乡乎邪曲而不迷，观乎杂物而不惑，以此度之。五帝之外无传人，非无贤人也，久故也。五帝之中无传政，非无善政也，久故也。禹汤有传政而不若周之察也，非无善政也，久故也。传者久则论略，近则论详，略则举大，详则举小。愚者闻其略而不知其详，闻其详而不知其大也。是以文久而灭，节族久而绝。

凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言；虽辩，君子不听。法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚。故赠人以言，重于金石珠玉；观人以言，美于黼黻文章；听人以言，乐于钟鼓琴瑟。故君子之于言无厌。鄙夫反是：好其实不恤其文，是以终身不免埤污佣俗。故易曰：“括囊，无咎无誉。”腐儒之谓也。

凡说之难，以至高遇至卑，以至治接至乱。未可直至也，远举则病缪，近世则病佣。善者于是间也，亦必远举而不缪，近世而不佣，与时迁徙，与世偃仰，缓急嬴绌，府然若渠匽檃栝之于己也。曲得所谓焉，然而不折伤。故君子之度己则以绳，接人则用抴。度己以绳，故足以为天下法则矣；接人用抴，故能宽容，因众以成天下之大事矣。故君子贤而能容罢，知而能容愚，博而能容浅，粹而能容杂，夫是之谓兼术。

谈说之术：矜庄以莅之，端诚以处之，坚强以持之，譬称以喻之，分别以明之 ，欣驩芬芗以送之，宝之，珍之，贵之，神之。如是则说常无不受。虽不说人，人莫不贵。夫是之谓为能贵其所贵。

君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚焉。是以小人辩言险，而君子辩言仁也。言而非仁之中也，则其言不若其默也，其辩不若其吶也。言而仁之中也，则好言者上矣，不好言者下也。故仁言大矣：起于上所以道于下，政令是也；起于下所以忠于上，谋救是也。故君子之行仁也无厌、志好之、行安之，乐言之；故言君子必辩。

若夫总方略，齐言行，壹统类，而群天下之英杰，而告之以大古，教之以至顺，奥窔之间，簟席之上，敛然圣王之文章具焉，佛然平世之俗起焉，六说者不能入也，十二子者不能亲也。无置锥之地，而王公不能与之争名，在一大夫之位，则一君不能独畜，一国不能独容，成名况乎诸侯，莫不愿以为臣，是圣人之不得势者也，仲尼子弓是也。一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属莫不从服，六说者立息，十二子者迁化，则圣人之得势者，舜禹是也。

今夫仁人也，将何务哉？上则法舜禹之制，下则法仲尼子弓之义，以务息十二子之说。如是则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹着矣。

信信、信也，疑疑、亦信也。贵贤、仁也，贱不肖、亦仁也。言而当、知也，默而当，亦知也 ，故知默犹知言也。故多言而类，圣人也；少言而法，君子也；多言无法，而流湎然，虽辩，小人也。故劳力而不当民务，谓之奸事，劳知而不律先王，谓之奸心；辩说譬谕，齐给便利，而不顺礼义，谓之奸说。此三奸者，圣王之所禁也。知而险，贼而神，为诈而巧，言无用而辩，辩不惠而察，治之大殃也。行辟而坚，饰非而好，玩奸而泽，言辩而逆，古之大禁也。知而无法，勇而无惮，察辩而操僻，淫大而用之，好奸而与众，利足而迷，负石而坠，是天下之所弃也。

兼服天下之心：高上尊贵，不以骄人；聪明圣知，不以穷人；齐给速通，不争先人；刚毅勇敢，不以伤人；不知则问，不能则学，虽能必让，然后为德。遇君则修臣下之义，遇乡则修长幼之义，遇长则修子弟之义，遇友则修礼节辞让之义，遇贱而少者，则修告导宽容之义。无不爱也，无不敬也，无与人争也，恢然如天地之苞万物。如是，则贤者贵之，不肖者亲之；如是，而不服者，则可谓訞怪狡猾之人矣，虽则子弟之中，刑及之而宜。

士君子之所能不能为：君子能为可贵，而不能使人必贵己；能为可信，而不能使人必信己；能为可用，而不能使人必用己。故君子耻不修，不耻见污；耻不信，不耻不见信；耻不能，不耻不见用。是以不诱于誉，不恐于诽，率道而行，端然正己，不为物倾侧：夫是之谓诚君子。

吾语汝学者之嵬容：其冠絻，其缨禁缓，其容简连；填填然，狄狄然，莫莫然 ，瞡瞡然，瞿瞿然，尽尽然，盱盱然；酒食声色之中，则瞒瞒然，瞑瞑然；礼节之中，则疾疾然，訾訾然；劳苦事业之中，则儢儢然，离离然，偷儒而罔，无廉耻而忍謑诟，是学者之嵬也。

弟陀其冠，衶禫其辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也。正其衣冠，齐其颜色，嗛然而终日不言，是子夏氏之贱儒也。偷儒惮事，无廉耻而耆饮食，必曰君子固不用力，是子游氏之贱儒也。

彼王者则不然：致贤而能以救不肖，致强而能以宽弱，战必能殆之而羞与之斗，委然成文，以示之天下 ，而暴国安自化矣，有灾缪者然后诛之。故圣王之诛也綦省矣。文王诛四，武王诛二，周公卒业，至于成王，则安以无诛矣。故道岂不行矣哉！文王载百里地，而天下一；桀纣舍之，厚于有天下之势，而不得以匹夫老。故善用之，则百里之国足以独立矣；不善用之，则楚六千里而为雠人役。故人主不务得道，而广有其势，是其所以危也。

持宠处位，终身不厌之术：主尊贵之，则恭敬而僔；主信爱之，则谨慎而嗛；主专任之，则拘守而详：主安近之，则慎比而不邪；主疏远之，则全一而不倍；主损绌之，则恐惧而不怨。贵而不为夸，信而不处谦，任重而不敢专。财利至，则善而不及也，必将尽辞让之义，然后受。福事至则和而理，祸事至则静而理。富则广施，贫则用节。可贵可贱也，可富可贫也，可杀而不可使为奸也：是持宠处位终身不厌之术也。虽在贫穷徒处之势，亦取象于是矣。夫是之谓吉人。

孔子曰：“巧而好度，必节；勇而好同，必胜；知而好谦，必贤。”

天下之行术，以事君则必通，以为仁则必圣。立隆而勿贰也，然后恭敬以先之，忠信以统之，慎谨以行之，端悫以守之，顿穷则从之疾力以申重之。君虽不知，无怨疾之心；功虽甚大，无伐德之色；省求多功，爱敬不倦；如是则常无不顺矣。以事君则必通，以为仁则必圣，夫之谓天下之行术。

少事长，贱事贵，不肖事贤，是天下之通义也。有人也，势不在人上 ，而羞为人下，是奸人之心也。志不免乎奸心，行不免乎奸道，而求有君子圣人之名，辟之，是犹伏而咶天，救经而引其足也。说必不行矣，俞务而俞远。故君子时诎则诎，时伸则伸也。

儒者在本朝则美政，在下位则美俗。

志意定乎内，礼节修乎朝，法则度量正乎官，忠信爱利形乎下。行一不义，杀一无罪，而得天下，不为也。

先王之道，人之隆也，比中而行之．曷谓中？曰：礼义是也．道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也．君子之所谓贤者，非能遍能人之所能之谓也；君子之所谓知者，非能遍知人之所知之谓也；君子之所谓辩者，非能遍辩人之所辩之谓也；君子之所谓察者，非能遍察人之所察之谓也；有所止矣。相高下，视硗肥，序五种，君子不如农人；通货财，相美恶，辩贵贱，君子不如贾人；设规矩，陈绳墨，便备用，君子不如工人；不恤是非然不然之情，以相荐樽，以相耻怍，君子不若惠施、邓析。若夫谲德而定次，量能而授官，使贤不肖皆得其位，能不能皆得其官，万物得其宜，事变得其应，慎墨不得进其谈，惠施、邓析不敢窜其察，言必当理，事必当务，是然后君子之所长也。

凡事行，有益于理者，立之；无益于理者，废之。夫是之谓中事。凡知说，有益于理者，为之；无益于理者，舍之。夫是之谓中说。事行失中，谓之奸事；知说失中，谓之奸道。奸事、奸道，治世之所弃，而乱世之所从服也。若夫充虚之相施易也，“坚白”“同异”之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，辩士之所不能言也，虽有圣人之知，未能偻指也。不知无害为君子，知之无损为小人。工匠不知，无害为巧；君子不知，无害为治。王公好之则乱法，百姓好之则乱事。而狂惑戆陋之人，乃始率其群徒，辩其谈说，明其辟称，老身长子，不知恶也。夫是之谓上愚，曾不如相鸡狗之可以为名也。

故君子无爵而贵，无禄而富，不言而信，不怒而威，穷处而荣，独居而乐！岂不至尊、至富、至重、至严之情举积此哉！故曰：贵名不可以比周争也，不可以夸诞有也，不可以势重胁也，必将诚此然后就也。争之则失，让之则至；遵道则积，夸诞则虚。故君子务修其内，而让之于外；务积德于身，而处之以遵道。如是，则贵名起如日月，天下应之如雷霆。故曰：君子隐而显，微而明，辞让而胜。诗曰：“鹤鸣于九皋，声闻于天。”此之谓也。鄙夫反是：比周而誉俞少，鄙争而名俞辱，烦劳以求安利，其身俞危。诗曰：“民之无良，相怨一方，受爵不让，至于己斯亡。”此之谓也。

以从俗为善，以货财为宝，以养生为己至道，是民德也。行法至坚，不以私欲乱所闻：如是，则可谓劲士矣。行法至坚，好修正其所闻，以桥饰其情性；其言多当矣，而未谕也；其行多当矣，而未安也；其知虑多当矣，而未周密也；上则能大其所隆，下则能开道不己若者：如是，则可谓笃厚君子矣。修百王之法，若辨白黑；应当时之变，若数一二；行礼要节而安之，若生四枝；要时立功之巧，若诏四时；平正和民之善，亿万之众而搏若一人：如是，则可谓圣人矣。

井井兮其有理也，严严兮其能敬己也，分分兮其有终始也，猒猒兮其能长久也，乐乐兮其执道不殆也，照照兮其用知之明也，修修兮其用统类之行也，绥绥兮其有文章也，熙熙兮其乐人之臧也，隐隐兮其恐人之不当也：如是，则可谓圣人矣。此其道出乎一。曷谓一？曰：执神而固。曷谓神？曰：尽善挟治之谓神，万物莫足以倾之之谓固。神固之谓圣人。

圣人也者，道之管也：天下之道管是矣，百王之道一是矣。故诗书礼乐之道归是矣。诗言是其志也，书言是其事也，礼言是其行也，乐言是其和也，春秋言是其微也，故风之所以为不逐者，取是以节之也，小雅之所以为小雅者，取是而文之也，大雅之所以为大雅者，取是而光之也，颂之所以为至者，取是而通之也。天下之道毕是矣。乡是者臧，倍是者亡；乡是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未尝有也。

造父者，天下之善御者也，无舆马则无所见其能。羿者，天下之善射者也，无弓矢则无所见其巧。大儒者，善调一天下者也，无百里之地，则无所见其功。舆固马选矣，而不能以至远，一日而千里，则非造父也。弓调矢直矣，而不能射远中微，则非羿也。用百里之地，而不能以调一天下，制强暴，则非大儒也。

故有俗人者，有俗儒者，有雅儒者，有大儒者。不学问，无正义，以富利为隆，是俗人者也。逢衣浅带，解果其冠，略法先王而足乱世术，缪学杂举，不知法后王而一制度，不知隆礼义而杀诗书；其衣冠行伪已同于世俗矣，然而不知恶；其言议谈说已无异于墨子矣，然而明不能别；呼先王以欺愚者而求衣食焉；得委积足以揜其口，则扬扬如也；随其长子，事其便辟，举其上客，亿然若终身之虏而不敢有他志：是俗儒者也。法后王，一制度，隆礼义而杀诗书；其言行已有大法矣，然而明不能齐法教之所不及，闻见之所未至，则知不能类也；知之曰知之，不知曰不知，内不自以诬，外不自以欺，以是尊贤畏法而不敢怠傲：是雅儒者也。法先王，统礼义，一制度；以浅持博，以古持今，以一持万；苟仁义之类也，虽在鸟兽之中，若别白黑；倚物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之，无所儗作；张法而度之，则晻然若合符节：是大儒者也。

故人主用俗人，则万乘之国亡；用俗儒，则万乘之国存；用雅儒，则千乘之国安；用大儒，则百里之地，久而后三年，天下为一，诸侯为臣；用万乘之国，则举错而定，一朝而伯。

不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。行之，明也；明之为圣人。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失豪厘，无他道焉，已乎行之矣。故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。不闻不见，则虽当，非仁也。其道百举而百陷也。

故人无师无法而知，则必为盗，勇则必为贼，云能则必为乱，察则必为怪，辩则必为诞；人有师有法，而知则速通，勇则速畏，云能则速成，察则速尽，辩则速论。故有师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。人无师法，则隆性矣；有师法，则隆积矣。而师法者，所得乎积，非所受乎性。性不足以独立而治。性也者，吾所不能为也，然而可化也。积也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。习俗移志，安久移质。并一而不二，则通于神明，参于天地矣。

故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁，至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极，涂之人－－百姓，积善而全尽，谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣，故圣人也者，人之所积也。人积耨耕而为农夫，积斲削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子。工匠之子，莫不继事，而都国之民安习其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。故人知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣。纵情性而不足问学，则为小人矣；为君子则常安荣矣，为小人则常危辱矣。凡人莫不欲安荣而恶危辱，故唯君子为能得其所好，小人则日徼其所恶。

人论：志不免于曲私，而冀人之以己为公也；行不免于污漫，而冀人之以己为修也；甚愚陋沟瞀，而冀人之以己为知也：是众人也。志忍私，然后能公；行忍情性，然后能修；知而好问，然后能才；公修而才，可谓小儒矣。志安公，行安修，知通统类，如是则可谓大儒矣。大儒者，天子三公也；小儒者，诸侯、大夫、士也；众人者，工农商贾也。礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也。

请问为政？曰：贤能不待次而举，罢不能不待须而废，元恶不待教而诛，中庸不待政而化。分未定也，则有昭缪。虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。故奸言，奸说，奸事，奸能，遁逃反侧之民，职而教之，须而待之，勉之以庆赏，惩之以刑罚。安职则畜，不安职则弃。五疾，上收而养之，材而事之，官施而衣食之，兼覆无遗。才行反时者死无赦。夫是之谓天德，是王者之政也。

马骇舆，则君子不安舆；庶人骇政，则君子不安位。马骇舆，则莫若静之；庶人骇政，则莫若惠之。选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷。如是，则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位。传曰：“君者、舟也，庶人者、水也；水则载舟，水则覆舟。”此之谓也。故君人者，欲安、则莫若平政爱民矣；欲荣、则莫若隆礼敬士矣；欲立功名、则莫若尚贤使能矣。是人君之大节也。三节者当，则其余莫不当矣。三节者不当，则其余虽曲当，犹将无益也。孔子曰：“大节是也，小节是也，上君也；大节是也，小节一出焉，一入焉，中君也；大节非也，小节虽是也，吾无观其余矣。”

成侯、嗣公聚敛计数之君也，未及取民也。子产取民者也，未及为政也。管仲为政者也，未及修礼也。故修礼者王，为政者强，取民者安，聚敛者亡。故王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐箧，实府库。筐箧已富，府库已实，而百姓贫：夫是之谓上溢而下漏。入不可以守，出不可以战，则倾覆灭亡可立而待也。故我聚之以亡，敌得之以强。聚敛者，召寇、肥敌、亡国、危身之道也，故明君不蹈也。

王夺之人，霸夺之与，强夺之地。夺之人者臣诸侯，夺之与者友诸侯，夺之地者敌诸侯。臣诸侯者王 ，友诸侯者霸，敌诸侯者危。

用强者：人之城守，人之出战，而我以力胜之也，则伤人之民必甚矣；伤人之民甚，则人之民必恶我甚矣；人之民恶我甚，则日欲与我斗。人之城守，人之出战，而我以力胜之，则伤吾民必甚矣；伤吾民甚，则吾民之恶我必甚矣；吾民之恶我甚，则日不欲为我斗。人之民日欲与我斗，吾民日不欲为我斗，是强者之所以反弱也。地来而民去，累多而功少，虽守者益，所以守者损，是以大者之所以反削也。诸侯莫不怀交接怨，而不忘其敌，伺强大之间，承强大之敝，此强大之殆时也。

知强大者不务强也，虑以王命，全其力，凝其德。力全则诸侯不能弱也，德凝则诸侯不能削也，天下无王霸主，则常胜矣：是知强道者也。

彼霸者则不然：辟田野，实仓廪，便备用，案谨募选阅材伎之士，然后渐庆赏以先之 ，严刑罚以纠之。存亡继绝，卫弱禁暴，而无兼幷之心，则诸侯亲之矣。修友敌之道，以敬接诸侯，则诸侯说之矣。所以亲之者，以不幷也；幷之见，则诸侯疏矣。所以说之者，以友敌也；臣之见，则诸侯离矣。故明其不幷之行，信其友敌之道，天下无王霸主，则常胜矣。是知霸道者也。

闵王毁于五国，桓公劫于鲁庄，无它故焉，非其道而虑之以王也。

彼王者不然：仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也；义眇天下，故天下莫不贵也；威眇天下，故天下莫敢敌也。以不敌之威，辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也。知此三具者，欲王而王，欲霸而霸，欲强而强矣。

王者之制：道不过三代，法不二后王；道过三代谓之荡，法二后王谓之不雅。衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用皆有等宜。声、则非雅声者举废，色、则凡非旧文者举息，械用，则凡非旧器者举毁，夫是之谓复古，是王者之制也。

王者之论：无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚。朝无幸位，民无幸生。尚贤使能，而等位不遗；析愿禁悍，而刑罚不过。百姓晓然皆知夫为善于家，而取赏于朝也；为不善于幽，而蒙刑于显也。夫是之谓定论。是王者之论也。

王者之法：等赋、政事、财万物，所以养万民也。田野什一，关市几而不征，山林泽梁，以时禁发而不税。相地而衰政。理道之远近而致贡。通流财物粟米，无有滞留，使相归移也。四海之内若一家，故近者不隐其能，远者不疾其劳，无幽闲隐僻之国，莫不趋使而安乐之。夫是之为人师。是王者之法也。

北海则有走马吠犬焉，然而中国得而畜使之。南海则有羽翮、齿革、曾青、丹干焉，然而中国得而财之。东海则有紫紶、鱼盐焉，然而中国得而衣食之。西海则有皮革、文旄焉，然而中国得而用之。故泽人足乎木，山人足乎鱼，农夫不斲削、不陶冶而足械用，工贾不耕田而足菽粟。故虎豹为猛矣，然君子剥而用之。故天之所覆，地之所载，莫不尽其美，致其用，上以饰贤良，下以养百姓而安乐之。夫是之谓大神。

天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也；为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之摠也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。故丧祭、朝聘、师旅一也；贵贱、杀生、与夺一也；君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也；农农、士士、工工、商商一也。

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。

故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物；故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。能以事亲谓之孝，能以事兄谓之弟，能以事上谓之顺，能以使下谓之君。

君者，善群也。群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。故养长时，则六畜育；杀生时，则草木殖；政令时，则百姓一，贤良服。

圣王之制也：草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也。鼋鼍鱼鳖鳅鳣孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。

序官：宰爵知宾客、祭祀、响食牺牲之牢数。司徒知百宗、城郭、立器之数。司马知师旅、甲兵、乘白之数。修宪命，审诗商，禁淫声，以时顺修，使夷俗邪音不敢乱雅，大师之事也。修堤梁，通沟浍，行水潦，安水臧，以时决塞，岁虽凶败水旱，使民有所耘艾，司空之事也。相高下，视肥硗，序五种，省农功，谨蓄藏，以时顺修，使农夫朴力而寡能，治田之事也。修火宪，养山林薮泽草木、鱼鳖、百索，以时禁发，使国家足用，而财物不屈，虞师之事也。顺州里，定廛宅，养六畜，闲树艺，劝教化，趋孝弟，以时顺修，使百姓顺命，安乐处乡，乡师之事也。论百工，审时事，辨功苦，尚完利，便备用，使雕琢文采不敢专造于家，工师之事也。相阴阳，占祲兆，钻龟陈卦，主攘择五卜，知其吉凶妖祥，伛巫跛击之事也。修采清，易道路，谨盗贼，平室律，以时顺修，使宾旅安而货财通，治市之事也。抃急禁悍，防淫除邪，戮之以五刑，使暴悍以变，奸邪不作，司寇之事也。本政教，正法则，兼听而时稽之，度其功劳，论其庆赏，以时慎修，使百吏免尽，而众庶不偷，冢宰之事也。论礼乐，正身行，广教化，美风俗，兼覆而调一之，辟公之事也。全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不顺比从服，天王之事也。故政事乱，则冢宰之罪也；国家失俗，则辟公之过也；天下不一，诸侯俗反，则天王非其人也。

具具而王，具具而霸，具具而存，具具而亡。用万乘之国者，威强之所以立也，名声之所以美也，敌人之所以屈也，国之所以安危臧否也，制与在此，亡乎人。王、霸、安存、危殆、灭亡，制与在我，亡乎人。

此五等者，不可不善择也，王、霸、安存、危殆、灭亡之具也。善择者制人，不善择者人制之。善择之者王，不善择之者亡。夫王者之与亡者，制人之与人制之也，是其为相县也亦远矣。

万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。皆有可也，知愚同；所可异也，知愚分。势同而知异，行私而无祸，纵欲而不穷，则民心奋而不可说也。如是，则知者未得治也；知者未得治，则功名未成也；功名未成，则群众未县也；群众未县，则君臣未立也。无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官。离居不相待则穷，群居而无分则争；穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。强胁弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政：如是，则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。事业所恶也，功利所好也，职业无分：如是，则人有树事之患，而有争功之祸矣。男女之合，夫妇之分，婚姻娉内，送逆无礼：如是，则人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。

足国之道：节用裕民，而善臧其余。节用以礼，裕民以政。彼裕民，故多余。裕民则民富，民富则田肥以易，田肥以易则出实百倍。上以法取焉，而下以礼节用之，余若丘山，不时焚烧，无所臧之。夫君子奚患乎无余？故知节用裕民，则必有仁圣贤良之名，而且有富厚丘山之积矣。此无他故焉，生于节用裕民也。不知节用裕民则民贫，民贫则田瘠以秽，田瘠以秽则出实不半；上虽好取侵夺，犹将寡获也。而或以无礼节用之，则必有贪利纠譑之名，而且有空虚穷乏之实矣。此无他故焉，不知节用裕民也。

礼者，贵贱有等；长幼有差，贫富轻重皆有称者也。故天子袾裷衣冕，诸侯玄裷衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必称位，位必称禄，禄必称用，由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。量地而立国，计利而畜民，度人力而授事，使民必胜事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜，必时臧余，谓之称数。故自天子通于庶人，事无大小多少，由是推之。故曰：“朝无幸位，民无幸生。”此之谓也。轻田野之赋，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时，如是则国富矣。夫是之谓以政裕民。

人之生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者 ，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；贵之者，是贵天下之本也。古者先王分割而等异之也，故使或美，或恶，或厚，或薄，或佚或乐，或劬或劳，非特以为淫泰夸丽之声，将以明仁之文，通仁之顺也。故为之雕琢、刻镂、黼黻文章，使足以辨贵贱而已，不求其观；为之钟鼓、管磬、琴瑟、竽笙，使足以辨吉凶、合欢、定和而已，不求其余；为之宫室、台榭，使足以避燥湿、养德、辨轻重而已，不求其外。

故曰：君子以德，小人以力；力者，德之役也。百姓之力，待之而后功；百姓之群，待之而后和；百姓之财，待之而后聚；百姓之势，待之而后安；百姓之寿，待之而后长；父子不得不亲，兄弟不得不顺，男女不得不欢。少者以长，老者以养。故曰：“天地生之，圣人成之。”此之谓也。

今之世而不然：厚刀布之敛，以夺之财；重田野之赋，以夺之食；苛关市之征，以难其事。不然而已矣，有掎絜伺诈，权谋倾覆 ，以相颠倒，以靡敝之。百姓晓然皆知其污漫暴乱，而将大危亡也。是以臣或弒其君，下或杀其上，粥其城，倍其节，而不死其事者，无他故焉，人主自取之。

墨子之言昭昭然为天下忧不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私忧过计也。今是土之生五谷也，人善治之，则亩数盆，一岁而再获之。然后瓜桃枣李一本数以盆鼓；然后荤菜百疏以泽量；然后六畜禽兽一而剸车；鼋、鼍、鱼、鳖、鳅、鳣以时别，一而成群；然后飞鸟、凫、雁若烟海；然后昆虫万物生其间，可以相食养者，不可胜数也。夫天地之生万物也，固有余，足以食人矣；麻葛茧丝、鸟兽之羽毛齿革也，固有余，足以衣人矣。夫有余不足，非天下之公患也，特墨子之私忧过计也。

天下之公患，乱伤之也。胡不尝试相与求乱之者谁也？我以墨子之“非乐”也，则使天下乱；墨子之“节用”也，则使天下贫，非将堕之也 ，说不免焉。墨子大有天下，小有一国，将蹙然衣粗食恶，忧戚而非乐。若是则瘠，瘠则不足欲；不足欲则赏不行。墨子大有天下，小有一国，将少人徒，省官职，上功劳苦，与百姓均事业，齐功劳。若是则不威；不威则罚不行。赏不行，则贤者不可得而进也；罚不行，则不肖者不可得而退也。贤者不可得而进也，不肖者不可得而退也，则能不能不可得而官也。若是，则万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和，天下敖然，若烧若焦，墨子虽为之衣褐带索，嚽菽饮水，恶能足之乎？既以伐其本，竭其原，而焦天下矣。

故先王圣人为之不然：知夫为人主上者，不美不饰之不足以一民也，不富不厚之不足以管下也，不威不强之不足以禁暴胜悍也，故必将撞大钟，击鸣鼓，吹笙竽，弹琴瑟，以塞其耳；必将錭琢刻镂，黼黻文章，以塞其目；必将刍豢稻粱，五味芬芳，以塞其口。然后众人徒，备官职，渐庆赏，严刑罚，以戒其心。使天下生民之属，皆知己之所愿欲之举在是于也，故其赏行；皆知己之所畏恐之举在是于也，故其罚威。赏行罚威，则贤者可得而进也，不肖者可得而退也，能不能可得而官也。若是则万物得宜，事变得应，上得天时，下得地利，中得人和，则财货浑浑如泉源，汸汸如河海，暴暴如丘山，不时焚烧，无所臧之。夫天下何患乎不足也？故儒术诚行，则天下大而福，使而功，撞钟击鼓而和。

故国君长民者，欲趋时遂功，则和调累解，速乎急疾；忠信均辨，说乎庆赏矣；必先修正其在我者，然后徐责其在人者，威乎刑罚。三德者诚乎上，则下应之如景向，虽欲无明达，得乎哉！

故曰：上一则下一矣，上二则下二矣。辟之若屮木枝叶必类本。

不利而利之，不如利而后利之之利也。不爱而用之，不如爱而后用之之功也。利而后利之，不如利而不利者之利也。爱而后用之，不如爱而不用者之功也。利而不利也，爱而不用也者，取天下者也。利而后利之，爱而后用之者，保社稷者也。不利而利之，不爱而用之者，危国家者也。

观国之强弱贫富有征验：上不隆礼则兵弱，上不爱民则兵弱，已诺不信则兵弱，庆赏不渐则兵弱，将率不能则兵弱。上好功则国贫，上好利则国贫，士大夫众则国贫，工商众则国贫，无制数度量则国贫。下贫则上贫，下富则上富。故田野县鄙者，财之本也；垣窌仓廪者，财之末也。百姓时和，事业得叙者，货之源也；等赋府库者，货之流也。故明主必谨养其和，节其流，开其源，而时斟酌焉。潢然使天下必有余，而上不忧不足。如是，则上下俱富，交无所藏之。是知国计之极也。故禹十年水，汤七年旱，而天下无菜色者，十年之后，年谷复熟，而陈积有余。是无它故焉，知本末源流之谓也。故田野荒而仓廪实，百姓虚而府库满，夫是之谓国蹶。伐其本，竭其源，而并之其末，然而主相不知恶也，则其倾覆灭亡可立而待也。以国持之，而不足以容其身，夫是之谓至贫，是愚主之极也。将以取富而丧其国，将以取利而危其身，古有万国，今有十数焉，是无它故焉，其所以失之一也。君人者亦可以觉矣。

持国之难易：事强暴之国难，使强暴之国事我易。事之以货宝，则货宝单，而交不结；约信盟誓，则约定而畔无日；割国之锱铢以赂之，则割定而欲无厌。事之弥烦，其侵人愈甚，必至于资单国举然后已。虽左尧而右舜，未有能以此道得免焉者也。譬之是犹使处女婴宝珠，佩宝玉，负戴黄金，而遇中山之盗也，虽为之逢蒙视，诎要挠腘，君卢屋妾，由将不足以免也。故非有一人之道也，直将巧繁拜请而畏事之，则不足以持国安身。故明君不道也。必将修礼以齐朝，正法以齐官，平政以齐民；然后节奏齐于朝，百事齐于官，众庶齐于下。如是，则近者竞亲，远方致愿，上下一心，三军同力，名声足以暴炙之，威强足以捶笞之，拱揖指挥，而强暴之国莫不趋使，譬之是犹乌获与焦侥搏也。故曰：事强暴之国难，使强暴之国事我易。

国者，天下之利用也；人主者，天下之利势也。得道以持之，则大安也，大荣也，积美之源也；不得道以持之，则大危也，大累也，有之不如无之；及其綦也，索为匹夫不可得也，齐愍、宋献是也。

故用国者，义立而王，信立而霸，权谋立而亡。三者明主之所谨择也，仁人之所务白也。

仲尼无置锥之地，诚义乎志意，加义乎身行，箸之言语，济之日，不隐乎天下，名垂乎后世。

国者，天下之大器也，重任也，不可不善为择所而后错之，错险则危；不可不善为择道然后道之，涂薉则塞；危塞则亡。彼国错者，非封焉之谓也，何法之道，谁子之与也。故道王者之法，与王者之人为之，则亦王；道霸者之法，与霸者之人为之，则亦霸；道亡国之法，与亡国之人为之，则亦亡。

故与积礼义之君子为之则王，与端诚信全之士为之则霸，与权谋倾覆之人为之则亡。

故曰：“粹而王，驳而霸，无一焉而亡。”

国无礼则不正。礼之所以正国也，譬之：犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。

国危则无乐君，国安则无忧民。乱则国危，治则国安。今君人者，急逐乐而缓治国，岂不过甚矣哉！譬之是由好声色 ，而恬无耳目也，岂不哀哉！夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。－－此五綦者，人情之所必不免也。养五綦者有具。无其具，则五綦者不可得而致也。万乘之国，可谓广大富厚矣，加有治辨强固之道焉，若是则恬愉无患难矣，然后养五綦之具具也。故百乐者，生于治国者也；忧患者，生于乱国者也。急逐乐而缓治国者，非知乐者也。故明君者，必将先治其国，然后百乐得其中。闇君者，必将急逐乐而缓治国，故忧患不可胜校也，必至于身死国亡然后止也，岂不哀哉！将以为乐，乃得忧焉；将以为安，乃得危焉；将以为福，乃得死亡焉，岂不哀哉！于乎！君人者，亦可以察若言矣。故治国有道，人主有职。若夫贯日而治详，一日而曲列之，是所使夫百吏官人为也，不足以是伤游玩安燕之乐。若夫论一相以兼率之，使臣下百吏莫不宿道乡方而务，是夫人主之职也。若是则一天下，名配尧禹。之主者，守至约而详，事至佚而功，垂衣裳，不下簟席之上，而海内之人莫不愿得以为帝王。夫是之谓至约，乐莫大焉。

传曰：农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方而议，则天子共己而已矣。

百里之地，可以取天下。

夫贵为天子，富有天下，名为圣王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同欲也，而王者兼而有是者也。重色而衣之，重味而食之，重财物而制之，合天下而君之，饮食甚厚，声乐甚大，台谢甚高，园囿甚广，臣使诸侯，一天下，是又人情之所同欲也，而天子之礼制如是者也。制度以陈，政令以挟，官人失要则死，公侯失礼则幽，四方之国，有侈离之德则必灭，名声若日月，功绩如天地，天下之人应之如景向，是又人情之所同欲也，而王者兼而有是者也。故人之情，口好味，而臭味莫美焉；耳好声，而声乐莫大焉；目好色，而文章致繁，妇女莫众焉；形体好佚，而安重闲静莫愉焉；心好利，而谷禄莫厚焉。合天下之所同愿兼而有之，睪牢天下而制之若制子孙，人苟不狂惑戆陋者，其谁能睹是而不乐也哉！欲是之主，并肩而存；能建是之士，不世绝；千岁而不合，何也？曰：人主不公，人臣不忠也。人主则外贤而偏举，人臣则争职而妒贤，是其所以不合之故也。人主胡不广焉，无恤亲疏，无偏贵贱，惟诚能之求？若是，则人臣轻职业让贤，而安随其后。如是，则舜禹还至，王业还起；功壹天下，名配舜禹，物由有可乐，如是其美焉者乎！呜呼！君人者，亦可以察若言矣。杨朱哭衢涂，曰：“此夫过举蹞步，而觉跌千里者夫！”哀哭之。此亦荣辱、安危、存亡之衢已，此其为可哀，甚于衢涂。呜呼！哀哉！君人者，千岁而不觉也。

无国而不有治法，无国而不有乱法；无国而不有贤士，无国而不有罢士；无国而不有愿民，无国而不有悍民；无国而不有美俗，无国而不有恶俗。两者并行而国在，上偏而国安，在下偏而国危；上一而王，下一而亡。故其法治，其佐贤，其民愿，其俗美，而四者齐，夫是之谓上一。如是则不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服。故汤以亳，文王以鄗，皆百里之地也，天下为一，诸侯为臣，通达之属，莫不从服，无它故焉，四者齐也。桀纣即厚有天下之势，索为匹夫而不可得也，是无它故焉，四者并亡也。故百王之法不同，若是所归者一也。

主道治近不治远，治明不治幽，治一不治二。主能治近则远者理，主能治明则幽者化，主能当一则百事正。夫兼听天下，日有余而治不足者，如此也，是治之极也。既能治近，又务治远；既能治明，又务见幽；既能当一，又务正百，是过者也，过犹不及也。辟之是犹立直木而求其影之枉也。不能治近，又务治远；不能察明，又务见幽；不能当一，又务正百，是悖者也。辟之是犹立枉木而求其影之直也。故明主好要，而闇主好详；主好要则百事详，主好详则百事荒。君者、论一相，陈一法，明一指，以兼覆之，兼照之，以观其盛者也。相者，论列百官之长，要百事之听，以饰朝廷臣下百吏之分，度其功劳，论其庆赏，岁终奉其成功以效于君。当则可，不当则废。故君人劳于索之，而休于使之。

用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三得者具而天下归之，三得者亡而天下去之；天下归之之谓王，天下去之之谓亡。汤武者，修其道，行其义，兴天下同利，除天下同害，天下归之。故厚德音以先之，明礼义以道之，致忠信以爱之，赏贤使能以次之，爵服赏庆以申重之，时其事，轻其任，以调齐之，潢然兼覆之，养长之，如保赤子。生民则致宽，使民则綦理，辩政令制度，所以接天下之人百姓，有非理者如豪末，则虽孤独鳏寡，必不加焉。是故百姓贵之如帝，亲之如父母，为之出死断亡而不愉者，无它故焉，道德诚明，利泽诚厚也。乱世则不然，污漫突盗以先之，权谋倾覆以示之，俳优、侏儒、妇女之请谒以悖之，使愚诏知，使不肖临贤，生民则致贫隘，使民则极劳苦。是故，百姓贱之如尪，恶之如鬼，日欲司间而相与投借之，去逐之。卒有寇难之事，又望百姓之为己死，不可得也，说无以取之焉。

儒者为之不然，必将曲辨：朝廷必将隆礼义而审贵贱，若是、则士大夫莫不敬节死制者矣。百官则将齐其制度，重其官秩，若是、则百吏莫不畏法而遵绳矣。关市几而不征，质律禁止而不偏，如是、则商贾莫不敦悫而无诈矣。百工将时斩伐，佻其期日，而利其巧任，如是，则百工莫不忠信而不楛矣。县鄙则将轻田野之税，省刀布之歛，罕举力役，无夺农时，如是、农夫莫不朴力而寡能矣。士大夫务节死制，然而兵劲。百吏畏法循绳，然后国常不乱。商贾敦悫无诈，则商旅安，货通财，而国求给矣。百工忠信而不楛，则器用巧便而财不匮矣。农夫朴力而寡能，则上不失天时，下不失地利，中得人和，而百事不废。是之谓政令行，风俗美，以守则固，以征则强，居则有名，动则有功。此儒之所谓曲辨也。

有乱君，无乱国；有治人，无治法，羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。法者、治之端也；君子者、法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。不知法之义，而正法之数者，虽博临事必乱。故明主急得其人，而闇主急得其势。急得其人，则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其势，则身劳而国乱，功废而名辱，社稷必危。故君人者，劳于索之，而休于使之。

合符节，别契券者，所以为信也；上好权谋，则臣下百吏诞诈之人乘是而后欺。探筹、投钩者，所以为公也；上好曲私，则臣下百吏乘是而后偏。衡石称县者，所以为平也；上好覆倾，则臣下百吏乘是而后险。斗斛敦概者，所以为啧也；上好贪利，则臣下百吏乘是而后丰取刻与，以无度取于民。故械数者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。官人守数，君子养原；原清则流清，原浊则流浊。故上好礼义，尚贤使能，无贪利之心，则下亦将綦辞让，致忠信，而谨于臣子矣。如是则虽在小民，不待合符节，别契券而信，不待探筹投钩而公，不待冲石称县而平，不待斗斛敦概而啧。故赏不用而民劝，罚不用而民服，有司不劳而事治，政令不烦而俗美。百姓莫敢不顺上之法，象上之志，而劝上之事，而安乐之矣。故借歛忘费，事业忘劳，寇难忘死，城郭不待饰而固，兵刃不待陵而劲，敌国不待服而诎，四海之民不待令而一，夫是之谓至平。

请问为人君？曰：以礼分施，均遍而不偏。请问为人臣？曰：以礼侍君，忠顺而不懈。请问为人父？曰：宽惠而有礼。请问为人子？曰：敬爱而致文。请问为人兄？曰：慈爱而见友。请问为人弟？曰：敬诎而不苟。请问为人夫？曰：致功而不流，致临而有辨。请问为人妻？曰：夫有礼则柔从听侍，夫无礼则恐惧而自竦也。此道也，偏立而乱，俱立而治，其足以稽矣。请问兼能之奈何？曰：审之礼也。

请问为国？曰闻修身，未尝闻为国也。君者仪也，民者景也，仪正而景正。君者盘也，民者水也，盘圆而水圆。君者盂也，盂方而水方。君射则臣决。楚庄王好细腰，故朝有饿人。

晓然独明于先王之所以得之，所以失之，知国之安危臧否，若别白黑。是其人也，大用之，则天下为一，诸侯为臣；小用之，则威行邻敌；纵不能用，使无去其疆域，则国终身无故。故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。

道者，何也？曰：君之所道也。君者，何也？曰：能群也。能群也者，何也？曰：善生养人者也，善班治人者也，善显设人者也，善藩饰人者也。善生养人者人亲之，善班治人者人安之，善显设人者人乐之，善藩饰人者人荣之。四统者俱，而天下归之，夫是之谓能群。不能生养人者，人不亲也；不能班治人者，人不安也；不能显设人者，人不乐也；不能藩饰人者，人不荣也。四统者亡，而天下去之，夫是之谓匹夫。故曰：道存则国存，道亡则国亡。省工贾，众农夫，禁盗贼，除奸邪：是所以生养之也。天子三公，诸侯一相，大夫擅官，士保职，莫不法度而公：是所以班治之也。论德而定次，量能而授官，皆使人载其事，而各得其所宜，上贤使之为三公，次贤使之为诸侯，下贤使之为士大夫：是所以显设之也。修冠弁衣裳，黼黻文章，琱琢刻镂，皆有等差：是所以藩饰之也。故由天子至于庶人也，莫不骋其能，得其志，安乐其事，是所同也；衣暖而食充，居安而游乐，事时制明而用足，是又所同也。若夫重色而成文章，重味而成珍备，是所衍也。圣王财衍，以明辨异，上以饰贤良而明贵贱，下以饰长幼而明亲疏。上在王公之朝，下在百姓之家，天下晓然皆知其所以为异也，将以明分达治而保万世也。故天子诸侯无靡费之用，士大夫无流淫之行，百吏官人无怠慢之事，众庶百姓无奸怪之俗，无盗贼之罪，其能以称义遍矣。故曰：治则衍及百姓，乱则不足及王公。

至道大形：隆礼至法则国有常，尚贤使能则民知方，纂论公察则民不疑，赏克罚偷则民不怠，兼听齐明则天下归之；然后明分职 ，序事业，材技官能，莫不治理，则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣：如是，则德厚者进而佞说者止，贪利者退而廉节者起。书曰：“先时者杀无赦，不逮时者杀无赦。”人习其事而固，人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也。故职分而民不慢，次定而序不乱，兼听齐明而百姓不留。如是，则臣下百吏至于庶人，莫不修己而后敢安止，诚能而后敢受职；百姓易俗，小人变心，奸怪之属莫不反悫，夫是之谓政教之极。故天子不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功，块然独坐而天下从之如一体，如四胑之从心，夫是之谓大形。

为人主者，莫不欲强而恶弱，欲安而恶危，欲荣而恶辱，是禹桀之所同也。要此三欲，辟此三恶，果何道而便？曰：在慎取相，道莫径是矣。故知而不仁，不可；仁而不知，不可；既知且仁，是人主之宝也，王霸之佐也。

语曰：好女之色，恶者之孽也；公正之士，众人之痤也；修道之人，污邪之贼也。

故明主有私人以金石珠玉，无私人以官职事业，是何也？曰：本不利于所私也。彼不能而主使之，则是主闇也；臣不能而诬能，则是臣诈也。主闇于上，臣诈于下，灭亡无日，俱害之道也。

故人主无便嬖左右足信者，谓之闇；无卿相辅佐足任使者，谓之独；所使于四邻诸侯者非其人，谓之孤；孤独而晻，谓之危。国虽若存，古之人曰亡矣。

人臣之论：有态臣者，有篡臣者，有功臣者，有圣臣者。－－内不足使一民，外不足使距难，百姓不亲，诸侯不信；然而巧敏佞说，善取宠乎上，是态臣者也。上不忠乎君，下善取誉乎民，不恤公道通义，朋党比周，以环主图私为务，是篡臣者也。内足使以一民，外足使以距难，民亲之，士信之，上忠乎君，下爱百姓而不倦，是功臣者也。上则能尊君，下则能爱民，政令教化，刑下如影，应卒遇变，齐给如响，推类接誉，以待无方，曲成制象，是圣臣者也。故用圣臣者王，用功臣者强，用篡臣者危，用态臣者亡。态臣用则必死，篡臣用则必危，功臣用则必荣，圣臣用则必尊。

故谏争辅拂之人，社稷之臣也，国君之宝也，明君之所尊厚也，而闇主惑君以为己贼也。故明君之所赏，闇君之所罚也；闇君之所赏，明君之所杀也。

迫胁于乱时，穷居于暴国，而无所避之，则崇其美，扬其善，违其恶，隐其败，言其所长，不称其所短，以为成俗。

书曰：“从命而不拂，微谏而不倦，为上则明，为下则逊。”

诗曰：“不敢暴虎，不敢冯河。人知其一，莫知其它。战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”

恭敬、礼也；调和、乐也；谨慎、利也；斗怒、害也。故君子安礼乐利，谨慎而无斗怒，是以百举而不过也。小人反是。

川渊深而鱼鳖归之，山林茂而禽兽归之，刑政平而百姓归之，礼义备而君子归之。故礼及身而行修，义及国而政明，能以礼挟而贵名白，天下愿，令行禁止，王者之事毕矣。诗曰：“惠此中国，以绥四方。”此之谓也。川渊者，鱼龙之居也，山林者、鸟兽之居也，国家者、士民之居也。川渊枯、则鱼龙去之，山林险，则鸟兽去之，国家失政、则士民去之。无土则人不安居，无人则土不守，无道法则人不至，无君子则道不举。故土之与人也，道之与法也者，国家之本作也。君子也者，道法之总要也，不可少顷旷也。得之则治，失之则乱；得之则安，失之则危；得之则存，失之则亡，故有良法而乱者有之矣，有君子而乱者，自古及今，未尝闻也，传曰：“治生乎君子，乱生于小人。”此之谓也。

程者，物之准也，礼者，节之准也；程以立数，礼以定伦；德以叙位，能以授官。凡节奏欲陵，而生民欲宽；节奏陵而文，生民宽而安；上文下安，功名之极也，不可以加矣。

君者，国之隆也，父者，家之隆也。隆一而治，二而乱。自古及今，未有二隆争重，而能长久者。

赏不欲僭，刑不欲滥。赏僭则利及小人，刑滥则害及君子。若不幸而过，宁僭勿滥。与其害善，不若利淫。

故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已。

凡在大王，将率末事也。臣请遂道王者诸侯强弱存亡之效，安危之势：君贤者其国治，君不能者其国乱；隆礼贵义者其国治，简礼贱义者其国乱；治者强，乱者弱，是强弱之本也。上足卬则下可用也，上不卬则下不可用也；下可用则强，下不可用则弱，是强弱之常也。隆礼效功，上也；重禄贵节，次也；上功贱节，下也，是强弱之凡也。好士者强，不好士者弱；爱民者强，不爱民者弱；政令信者强，政令不信者弱；民齐者强，民不齐者弱；赏重者强，赏轻者弱；刑威者强，刑侮者弱；械用兵革攻完便利者强，械用兵革窳楛不便利者弱。重用兵者强，轻用兵者弱；权出一者强，权出二者弱，是强弱之常也。

知莫大乎弃疑，行莫大乎无过，事莫大乎无悔，事至无悔而止矣，成不可必也。故制号政令欲严以威，庆赏刑罚欲必以信，处舍收藏欲周以固，徙举进退欲安以重，欲疾以速；窥敌观变欲潜以深，欲伍以参；遇敌决战必道吾所明，无道吾所疑：夫是之谓六术。无欲将而恶废，无急胜而忘败，无威内而轻外，无见利而不顾其害，凡虑事欲孰而用财欲泰：夫是之谓五权。所以不受命于主有三：可杀而不可使处不完，可杀而不可使击不胜，可杀而不可使欺百姓：夫是之谓三至。凡受命于主而行三军，三军既定，百官得序，群物皆正，则主不能喜，敌不能怒：夫是之谓至臣。虑必先事，而申之以敬，慎终如始，终始如一：夫是之谓大吉。凡百事之成也，必在敬之；其败也，必在慢之。故敬胜怠则吉，怠胜敬则灭；计胜欲则从，欲胜计则凶。战如守，行如战，有功如幸，敬谋无圹，敬事无圹，敬吏无圹，敬众无圹，敬敌无圹：夫是之谓五无圹。谨行此六术、五权、三至，而处之以恭敬无圹，夫是之谓天下之将，则通于神明矣。

将死鼓，御死辔，百吏死职，士大夫死行列。闻鼓声而进，闻金声而退，顺命为上，有功次之；令不进而进，犹令不退而退也，其罪惟均。不杀老弱，不猎禾稼，服者不禽，格者不舍，奔命者不获。凡诛，非诛其百姓也，诛其乱百姓者也；百姓有扞其贼，则是亦贼也。以故顺刃者生，苏刃者死，奔命者贡。微子开封于宋，曹触龙断于军，殷之服民，所以养生之者也，无异周人。故近者歌讴而乐之，远者竭蹙而趋之，无幽闲辟陋之国，莫不趋使而安乐之，四海之内若一家，通达之属莫不从服，夫是之谓人师。

王者有诛而无战，城守不攻，兵格不击，上下相喜则庆之，不屠城，不潜军，不留众，师不越时。故乱者乐其政，不安其上，欲其至也。

彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也；义者循理，循理故恶人之乱之也。彼兵者所以禁暴除害也，非争夺也。故仁者之兵，所存者神，所过者化，若时雨之降，莫不说喜。是以尧伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣，此四帝两王，皆以仁义之兵，行于天下也。故近者亲其善，远方慕其德，兵不血刃，远迩来服，德盛于此，施及四极。

汝所谓便者，不便之便也；吾所谓仁义者，大便之便也。彼仁义者，所以修政者也；政修则民亲其上，乐其君，而轻为之死。故曰：凡在于军，将率末事也。

礼者、治辨之极也，强固之本也，威行之道也，功名之总也，王公由之所以得天下也，不由所以陨社稷也。故坚甲利兵不足以为胜，高城深池不足以为固，严令繁刑不足以为威。由其道则行，不由其道则废。

古之兵，戈矛弓矢而已矣，然而敌国不待试而诎；城郭不辨，沟池不抇，固塞不树，机变不张；然而国晏然不畏外而固者，无它故焉，明道而钧分之，时使而诚爱之，下之和上也如影向，有不由令者，然后俟之以刑。故刑一人而天下服，罪人不邮其上，知罪之在己也。是故刑罚省而威流，无它故焉，由其道故也。古者帝尧之治天下也，盖杀一人，刑二人，而天下治。传曰：“威厉而不试，刑错而不用。”此之谓也。

凡人之动也，为赏庆为之，则见害伤焉止矣。

政令以定，风俗以一，有离俗不顺其上，则百姓莫不敦恶，莫不毒孽，若祓不祥；然后刑于是起矣。是大刑之所加也，辱孰大焉！将以为利邪？则大刑加焉，身苟不狂惑戆陋，谁睹是而不改也哉！然后百姓晓然皆知循上之法，像上之志，而安乐之。于是有能化善、修身、正行、积礼义、尊道德，百姓莫不贵敬，莫不亲誉；然后赏于是起矣。是高爵丰禄之所加也，荣孰大焉！将以为害邪？则高爵丰禄以持养之；生民之属，孰不愿也！雕雕焉县贵爵重赏于其前，县明刑大辱于其后，虽欲无化，能乎哉！故民归之如流水，所存者神，所为者化。××××之属为之化而顺，暴悍勇力之属为之化而愿，旁辟曲私之属为之化而公，矜纠收缭之属为之化而调，夫是之谓大化至一。

凡兼人者有三术：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。彼贵我名声，美我德行，欲为我民，故辟门除涂，以迎吾入。因其民，袭其处，而百姓皆安。立法施令，莫不顺比。是故得地而权弥重，兼人而兵俞强：是以德兼人者也。非贵我名声也，非美我德行也，彼畏我威，劫我势，故民虽有离心，不敢有畔虑，若是则戎甲俞众，奉养必费。是故得地而权弥轻，兼人而兵俞弱：是以力兼人者也。非贵我名声也，非美我德行也，用贫求富，用饥求饱，虚腹张口，来归我食。若是，则必发夫掌窌之粟以食之，委之财货以富之，立良有司以接之，已期三年，然后民可信也。是故得地而权弥轻，兼人而国俞贫：是以富兼人者也。故曰：以德兼人者王，以力兼人者弱，以富兼人者贫，古今一也。

兼幷易能也，唯坚凝之难焉。齐能幷宋，而不能凝也，故魏夺之。燕能幷齐，而不能凝也，故田单夺之。韩之上地，方数百里，完全富足而趋赵，赵不能凝也，故秦夺之。故能幷之，而不能凝，则必夺；不能幷之，又不能凝其有，则必亡。能凝之，则必能幷之矣。得之则凝，兼幷无强。古者汤以薄，武王以滈，皆百里之地也，天下为一，诸侯为臣，无他故焉，能凝之也。故凝士以礼，凝民以政；礼修而士服，政平而民安；士服民安，夫是之谓大凝。以守则固，以征则强，令行禁止，王者之事毕矣。

刑范正，金锡美，工冶巧，火齐得，剖刑而莫邪已。然而不剥脱，不砥厉，则不可以断绳。剥脱之，砥厉之，则劙盘盂，刎牛马，忽然耳。彼国者，亦强国之剖刑已。然而不教诲，不调一，则入不可以守，出不可以战。教诲之，调一之，则兵劲城固，敌国不敢婴也。彼国者亦有砥厉，礼义节奏是也。故人之命在天，国之命在礼。人君者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而亡。

子发之致命也恭，其辞赏也固。夫尚贤使能，赏有功，罚有罪，非独一人为之也 ，彼先王之道也，一人之本也，善善恶恶之应也，治必由之，古今一也。古者明主之举大事，立大功也，大事已博，大功已立，则君享其成，群臣享其功，士大夫益爵，官人益秩，庶人益禄。是以为善者劝，为不善者沮，上下一心，三军同力，是以百事成，而功名大也。今子发独不然：反先王之道，乱楚国之法，堕兴功之臣，耻受赏之属，无僇乎族党，而抑卑其后世，案独以为私廉，岂不过甚矣哉！

处胜人之势，行胜人之道，天下莫忿，汤武是也。处胜人之势，不以胜人之道，厚于有天下之势，索为匹夫不可得也，桀纣是也。然则得胜人之势者，其不如胜人之道远矣！

人之所恶何也？曰：污漫、争夺、贪利是也。人之所好者何也？曰：礼义、辞让、忠信是也。今君人者，譬称比方则欲自并乎汤武，若其所以统之，则无以异于桀纣，而求有汤武之功名，可乎？故凡得胜者，必与人也；凡得人者，必与道也。道也者，何也？礼义、辞让、忠信是也。故自四五万而往者，强胜非众之力也，隆在信矣。自数百里而往者，安固非大之力也，隆在修政矣。今已有数万之众者也，陶诞比周以争与；已有数百里之国者也，污漫突盗以争地；然则是弃己之所安强，而争己之所以危弱也；损己之所不足，以重己之所有余。若是其悖缪也，而求有汤武之功名，可乎！辟之，是犹伏而咶天，救经而引其足也。说必不行矣，愈务而愈远。为人臣者，不恤己行之不行，苟得利而已矣，是渠冲入穴而求利也，是仁人之所羞而不为也。故人莫贵乎生，莫乐乎安；所以养生安乐者，莫大乎礼义。人知贵生乐安而弃礼义，辟之，是犹欲寿而歾颈也，愚莫大焉。故君人者，爱民而安，好士而荣，两者亡一焉而亡。诗曰：“价人维藩，大师维垣。”此之谓也。

孙卿子曰：其固塞险，形势便，山林川谷美，天材之利多，是形胜也。入境，观其风俗，其百姓朴，其声乐不流污，其服不佻，甚畏有司而顺，古之民也。及都邑官府，其百吏肃然，莫不恭俭、敦敬、忠信而不楛，古之吏也。入其国，观其士大夫，出于其门，入于公门；出于公门，归于其家，无有私事也；不比周，不朋党，倜然莫不明通而公也，古之士大夫也。观其朝廷，其朝闲，听决百事不留，恬然如无治者，古之朝也。故四世有胜，非幸也，数也。是所见也。故曰：佚而治，约而详，不烦而功，治之至也，秦类之矣。虽然，则有其諰矣。兼是数具者而尽有之，然而县之以王者之功名，则倜倜然其不及远矣！是何也？则其殆无儒邪！故曰粹而王，驳而霸，无一焉而亡。此亦秦之所短也。

积微，月不胜日，时不胜月，岁不胜时。凡人好敖慢小事，大事至然后兴之务之，如是，则常不胜夫敦比于小事者矣。是何也？则小事之至也数，其县日也博，其为积也大；大事之至也希，其县日也浅，其为积也小。故善日者王，善时者霸，补漏者危，大荒者亡。故王者敬日，霸者敬时，仅存之国危而后戚之。亡国至亡而后知亡，至死而后知死，亡国之祸败，不可胜悔也。霸者之善箸焉，可以时托也；王者之功名，不可胜日志也。财物货宝以大为重，政教功名反是，能积微者速成。诗曰：“德輶如毛，民鲜克举之。”

凡奸人之所以起者，以上之不贵义，不敬义也。夫义者，所以限禁人之为恶与奸者也。今上不贵义，不敬义，如是，则天下之人百姓，皆有弃义之志，而有趋奸之心矣，此奸人之所以起也。且上者下之师也，夫下之和上，譬之犹响之应声，影之像形也。故为人上者，不可不顺也。夫义者，内节于人，而外节于万物者也；上安于主，而下调于民者也；内外上下节者，义之情也。然则凡为天下之要，义为本，而信次之。古者禹汤本义务信而天下治，桀纣弃义倍信而天下乱。故为人上者，必将慎礼义，务忠信，然后可。此君人者之大本也。堂上不粪，则郊草不瞻旷芸；白刃扞乎胸，则目不见流矢；拔戟加乎首，则十指不辞断；非不以此为务也，疾养缓急之有相先者也。

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣。

不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深、其人不加虑焉；虽大、不加能焉；虽精、不加察焉，夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。

列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事，而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天功。唯圣人为不求知天。

天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也 ，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。财非其类以养其类，夫是之谓天养。顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣；则天地官而万物役矣。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。

故大巧在所不为，大智在所不虑。所志于天者，已其见象之可以期者矣；所志于地者，已其见宜之可以息者矣：所志于四时者，已其见数之可以事者矣；所志于阴阳者，已其见和之可以治者矣。官人守天，而自为守道也。

治乱，天邪？曰：日月星辰瑞历，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非天也。时邪？曰：繁启蕃长于春夏，畜积收臧于秋冬，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非地也。

天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广，君子不为小人之匈匈也辍行。天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣。君子道其常，而小人计其功。诗曰：“礼义之不愆，何恤人之言兮！”

若夫志意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日进，与小人之所以日退，一也。君子小人之所以相县者，在此耳。

星队木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也！是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也；上闇而政险，则是虽无一至者，无益也。夫星之队，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也；怪之，可也；而畏之，非也。

楛耕伤稼，楛耨失岁，政险失民；田薉稼恶，籴贵民饥，道路有死人：夫是之谓人祆。政令不明，举错不时，本事不理，勉力不时，则牛马相生，六畜作祆：夫是之谓人祆。礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至：夫是之谓人祆。祆是生于乱。三者错，无安国。

雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。

在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在物者莫明于珠玉，在人者莫明于礼义。故日月不高，则光明不赫；水火不积，则晖润不博；珠玉不睹乎外，则王公不以为宝；礼义不加于国家，则功名不白。故人之命在天，国之命在礼。君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而亡矣。

大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！思物而物之，孰与理物而勿失之也！愿于物之所以生，孰与有物之所以成！故错人而思天，则失万物之情。

百王之无变，足以为道贯。一废一起，应之以贯，理贯不乱。不知贯，不知应变。贯之大体未尝亡也。乱生其差，治尽其详。故道之所善，中则可从，畸则不可为，匿则大惑。水行者表深，表不明则陷。治民者表道，表不明则乱。礼者，表也。非礼，昏世也；昏世，大乱也。故道无不明，外内异表，隐显有常，民陷乃去。

万物为道一偏，一物为万物一偏。愚者为一物一偏，而自以为知道，无知也。慎子有见于后，无见于先。老子有见于诎，无见于信。墨子有见于齐，无见于畸。宋子有见于少，无见于多。有后而无先，则群众无门。有诎而无信，则贵贱不分。有齐而无畸，则政令不施，有少而无多，则群众不化。书曰：“无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。”

主者、民之唱也，上者、下之仪也。彼将听唱而应，视仪而动；唱默则民无应也，仪隐则下无动也；不应不动，则上下无以相有也。若是，则与无上同也！不祥莫大焉。故上者、下之本也。上宣明，则下治辨矣；上端诚，则下愿悫矣；上公正，则下易直矣。治辨则易一，愿悫则易使，易直则易知。易一则强，易使则功，易知则明，是治之所由生也。上周密，则下疑玄矣；上幽险，则下渐诈矣；上偏曲，则下比周矣。疑玄则难一，渐诈则难使，比周则难知。难一则不强，难使则不功，难知则不明，是乱之所由作也。故主道利明不利幽，利宣不利周。故主道明则下安，主道幽则下危。故下安则贵上，下危则贱上。故上易知，则下亲上矣；上难知，则下畏上矣。下亲上则上安，下畏上则上危。故主道莫恶乎难知，莫危乎使下畏己。传曰：“恶之者众则危。”书曰：“克明明德。”诗曰：“明明在下。”故先王明之，岂特玄之耳哉！

故天子唯其人。天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王。圣人备道全美者也，是县天下之权称也。桀纣者、其志虑至险也，其志意至闇也，其行为至乱也；亲者疏之，贤者贱之，生民怨之。禹汤之后也，而不得一人之与；刳比干，囚箕子，身死国亡，为天下之大僇，后世之言恶者必稽焉，是不容妻子之数也。故至贤畴四海，汤武是也；至罢不能容妻子，桀纣是也。今世俗之为说者，以桀纣为有天下，而臣汤武，岂不过甚矣哉！譬之，是犹伛巫跛匡大自以为有知也。

故可以有夺人国，不可以有夺人天下；可以有窃国，不可以有窃天下也。可以夺之者可以有国，而不可以有天下；窃可以得国，而不可以得天下。是何也？曰：国、小具也，可以小人有也，可以小道得也，可以小力持也；天下者、大具也，不可以小人有也，不可以小道得也，不可以小力持也。国者、小人可以有之，然而未必不亡也；天下者，至大也，非圣人莫之能有也。

凡刑人之本，禁暴恶恶，且惩其未也。杀人者不死，而伤人者不刑，是谓惠暴而宽贼也，非恶恶也。故象刑殆非生于治古，并起于乱今也。治古不然。凡爵列、官职、赏庆、刑罚，皆报也，以类相从者也。一物失称，乱之端也。夫德不称位，能不称官，赏不当功，罚不当罪，不祥莫大焉。昔者武王伐有商，诛纣，断其首，县之赤旆。夫征暴诛悍，治之盛也。杀人者死，伤人者刑，是百王之所同也，未有知其所由来者也。刑称罪，则治；不称罪，则乱。故治则刑重，乱则刑轻，犯治之罪固重 ，犯乱之罪固轻也。书曰：“刑罚世轻世重。”

彼王者之制也，视形势而制械用，称远迩而等贡献，岂必齐哉！故鲁人以榶，卫人用柯 ，齐人用一革，土地刑制不同者，械用、备饰不可不异也。故诸夏之国同服同仪，蛮、夷、戎、狄之国同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者终王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王，夫是之谓视形势而制械用，称远近而等贡献；是王者之制也。

语曰：“浅不足与测深，愚不足与谋智，坎井之蛙，不可与语东海之乐。”

是有两端矣。有义荣者，有势荣者；有义辱者，有势辱者。志意修，德行厚，知虑明，是荣之由中出者也，夫是之谓义荣。爵列尊，贡禄厚，形势胜，上为天子诸侯，下为卿相士大夫，是荣之从外至者也，夫是之谓势荣。流淫污僈，犯分乱理，骄暴贪利，是辱之由中出者也，夫是之谓义辱。詈侮捽搏，捶笞膑脚，斩断枯磔，借靡后缚，是辱之由外至者也，夫是之谓势辱。是荣辱之两端也。故君子可以有势辱，而不可以有义辱；小人可以有势荣，而不可以有义荣。有势辱无害为尧，有势荣无害为桀。义荣势荣，唯君子然后兼有之；义辱势辱，唯小人然后兼有之。是荣辱之分也。圣王以为法，士大夫以为道，官人以为守，百姓以成俗，万世不能易也。

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。

故礼者养也。刍豢稻梁，五味调香，所以养口也；椒兰芬苾，所以养鼻也；雕琢刻镂，黼黻文章，所以养目也；钟鼓管磬，琴瑟竽笙，所以养耳也；疏房檖貌，越席床笫几筵，所以养体也。故礼者养也。

君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。故天子大路越席，所以养体也；侧载睪芷，所以养鼻也；前有错衡，所以养目也；和鸾之声，步中武象，趋中韶护，所以养耳也；龙旗九斿，所以养信也；寝兕持虎，蛟韅、丝末、弥龙，所以养威也；故大路之马必信至，教顺，然后乘之，所以养安也。孰知夫出死要节之所以养生也！孰知夫出费用之所以养财也！孰知夫恭敬辞让之所以养安也！孰知夫礼义文理之所以养情也！故人苟生之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠惰偷懦之为安，若者必危；苟情说之为乐，若者必灭。故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。故儒者将使人两得之者也，墨者将使人两丧之者也，是儒墨之分也。

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖 ，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼、上事天，下事地，尊先祖，而隆君师。是礼之三本也。

故王者天太祖，诸侯不敢坏，大夫士有常宗，所以别贵始；贵始得之本也。郊止乎天子，而社止于诸侯，道及士大夫，所以别尊者事尊，卑者事卑，宜大者巨，宜小者小也。故有天下者事七世，有一国者事五世，有五乘之地者事三世，有三乘之地者事二世，持手而食者不得立宗庙，所以别积厚，积厚者流泽广，积薄者流泽狭也。

大飨，尚玄尊，俎生鱼，先大羹，贵食饮之本也。飨，尚玄尊而用酒醴，先黍稷而饭稻粱。祭，齐大羹而饱庶羞，贵本而亲用也。贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文，以归大一，夫是之谓大隆。故尊之尚玄酒也，俎之尚生鱼也，豆之先大羹也，一也。利爵之不醮也，成事之俎不尝也，三臭之不食也，一也。大昏之未发齐也，太庙之未入尸也，始卒之未小敛也，一也。大路之素未集也，郊之麻絻也，丧服之先散麻也，一也。三年之丧，哭之不反也，清庙之歌，一唱而三叹也，县一钟，尚拊膈，朱弦而通越也，一也。

凡礼，始乎梲，成乎文，终乎悦校。故至备，情文俱尽；其次 ，情文代胜；其下复情以归大一也。天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！立隆以为极，而天下莫之能损益也。本末相顺，终始相应，至文以有别，至察以有说，天下从之者治，不从者乱，从之者安，不从者危，从之者存，不从者亡，小人不能测也。

礼之理诚深矣，“坚白”“同异”之察入焉而溺；其理诚大矣，擅作典制辟陋之说入焉而丧；其理诚高矣，暴慢恣孳轻俗以为高之属入焉而队。故绳墨诚陈矣，则不可欺以曲直；衡诚县矣，则不可欺以轻重；规矩诚设矣，则不可欺以方圆；君子审于礼，则不可欺以诈伪。故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道之极也。然而不法礼，不足礼，谓之无方之民；法礼，足礼，谓之有方之士。礼之中焉能思索，谓之能虑；礼之中焉能勿易，谓之能固。能虑、能固，加好者焉，斯圣人矣。故天者，高之极也；地者，下之极也；无穷者，广之极也；圣人者，人道之极也。故学者，固学为圣人也，非特学无方之民也。

礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀为要。文理繁，情用省，是礼之隆也。文理省，情用繁，是礼之杀也。文理情用相为内外表墨，并行而杂，是礼之中流也。故君子上致其隆，下尽其杀，而中处其中。步骤驰骋厉鹜不外是矣。是君子之坛宇宫廷也。人有是，士君子也；外是，民也；于是其中焉，方皇周挟，曲得其次序，是圣人也。故厚者，礼之积也；大者，礼之广也；高者，礼之隆也；明者，礼之尽也。诗曰：“礼仪卒度，笑语卒获。”此之谓也。

礼者，谨于治生死者也。生、人之始也，死、人之终也，终始俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终 ，终始如一，是君子之道，礼义之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知，而慢其无知也，是奸人之道而倍叛之心也。君子以倍叛之心接臧谷，犹且羞之，而况以事其所隆亲乎！故死之为道也，一而不可得再复也，臣之所以致重其君，子之所以致重其亲，于是尽矣。故事生不忠厚，不敬文，谓之野；送死不忠厚，不敬文，谓之瘠。君子贱野而羞瘠，故天子棺椁七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。然后皆有衣衾多少厚薄之数，皆有翣菨文章之等，以敬饰之，使生死终始若一；一足以为人愿，是先王之道，忠臣孝子之极也。天子之丧动四海，属诸侯；诸侯之丧动通国，属大夫；大夫之丧动一国，属修士；修士之丧动一乡，属朋友；庶人之丧合族党，动州里；刑余罪人之丧，不得合族党，独属妻子，棺椁三寸，衣衾三领，不得饰棺，不得昼行，以昏殣，凡缘而往埋之，反无哭泣之节，无衰麻之服，无亲疏月数之等，各反其平，各复其始，已葬埋，若无丧者而止，夫是之谓至辱。

礼者，谨于吉凶不相厌者也。紸纩听息之时，则夫忠臣孝子亦知其闵矣，然而殡敛之具，未有求也；垂涕恐惧，然而幸生之心未已，持生之事未辍也。卒矣，然后作具之。故虽备家必踰日然后能殡，三日而成服。然后告远者出矣，备物者作矣。故殡久不过七十日，速不损五十日。是何也？曰：远者可以至矣，百求可以得矣，百事可以成矣；其忠至矣，其节大矣，其文备矣。然后月朝卜日，月夕卜宅，然后葬也。当是时也，其义止，谁得行之？其义行，谁得止之？故三月之葬，其貌以生设饰死者也，殆非直留死者以安生也，是致隆思慕之义也。

丧礼之凡，变而饰，动而远，久而平。故死之为道也，不饰则恶，恶则不哀；尒则翫，翫则厌，厌则忘，忘则不敬。一朝而丧其严亲，而所以送葬之者，不哀不敬，则嫌于禽兽矣，君子耻之。故变而饰，所以灭恶也；动而远，所以遂敬也；久而平，所以优生也。

礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。故文饰、麤恶 ，声乐、哭泣，恬愉、忧戚；是反也；然而礼兼而用之，时举而代御。故文饰、声乐、恬愉，所以持平奉吉也；麤恶、哭泣、忧戚，所以持险奉凶也。故其立文饰也，不至于窕冶；其立麤恶也，不至于瘠弃；其立声乐、恬愉也，不至于流淫、惰慢；其立哭泣、哀戚也，不至于隘慑伤生，是礼之中流也。

故情貌之变，足以别吉凶，明贵贱亲疏之节，期止矣。外是，奸也；虽难，君子贱之。故量食而食之，量要而带之，相高以毁瘠，是奸人之道，非礼义之文也，非孝子之情也，将以有为者也。故说豫、娩泽，忧戚、萃恶，是吉凶忧愉之情发于颜色者也。歌谣、謷笑、哭泣、谛号，是吉凶忧愉之情发于声音者也。刍豢、稻梁、酒醴，餰鬻、鱼肉、菽藿、酒浆，是吉凶忧愉之情发于食饮者也。卑絻、黼黻、文织，资麤、衰绖、菲繐、菅屦，是吉凶忧愉之情发于衣服者也。疏房、檖貌、越席、床笫、几筵，属茨、倚庐、席薪、枕块，是吉凶忧愉之情发于居处者也。两情者，人生固有端焉。若夫断之继之，博之浅之，益之损之，类之尽之，盛之美之，使本末终始，莫不顺比，足以为万世则，则是礼也。非顺孰修为之君子，莫之能知也。

故曰：性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。天能生物，不能辨物也，地能载人，不能治人也；宇中万物生人之属，待圣人然后分也。诗曰：“怀柔百神，及河乔岳。”此之谓也。

丧礼者，以生者饰死者也，大象其生以送其死也。故事死如生，事亡如存，终始一也。始卒 ，沐浴、鬠体、饭唅，象生执也。不沐则濡栉三律而止，不浴则濡巾三式而止。充耳而设瑱，饭以生稻，唅以槁骨，反生术矣。设亵衣，袭三称，缙绅而无钩带矣。设掩面儇目，鬠而不冠笄矣。书其名，置于其重，则名不见而柩独明矣。荐器：则冠有鍪而毋縰，瓮庑虚而不实，有簟席而无床笫，木器不成斲，陶器不成物，薄器不成内，笙竽具而不和，琴瑟张而不均，舆藏而马反，告不用也。具生器以适墓，象徙道也。略而不尽，貌而不功，趋舆而藏之，金革辔靷而不入，明不用也。象徙道，又明不用也，是皆所以重哀也。故生器文而不功，明器貌而不用。凡礼，事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由来者也。故圹垄、其貌象室屋也；棺椁、其貌象版盖斯象拂也；无帾丝歶缕翣，其貌以象菲帷帱尉也。抗折，其貌以象槾茨番阏也。故丧礼者，无他焉，明死生之义，送以哀敬，而终周藏也。故葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其铭诔系世，敬传其名也。事生，饰始也；送死，饰终也；终始具，而孝子之事毕，圣人之道备矣。刻死而附生谓之墨，刻生而附死谓之惑，杀生而送死谓之贼。大象其生以送其死，使死生终始莫不称宜而好善，是礼义之法式也，儒者是矣。

三年之丧，何也？曰：称情而立文，因以饰群，别亲疏贵贱之节，而不可益损也。故曰：无适不易之术也。创巨者其日久，痛甚者其愈迟，三年之丧，称情而立文，所以为至痛极也。齐衰、苴杖、居庐、食粥、席薪、枕块，所以为至痛饰也。三年之丧，二十五月而毕，哀痛未尽，思慕未忘，然而礼以是断之者，岂不以送死有已，复生有节也哉！凡生天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类。今夫大鸟兽则失亡其群匹，越月踰时，则必反铅；过故乡，则必徘徊焉，鸣号焉，踯躅焉，踟蹰焉，然后能去之也。小者是燕爵，犹有啁焦之顷焉，然后能去之。故有血气之属莫知于人，故人之于其亲也，至死无穷。将由夫愚陋淫邪之人与，则彼朝死而夕忘之；然而纵之，则是曾鸟兽之不若也，彼安能相与群居而无乱乎！将由夫修饰之君子与，则三年之丧，二十五月而毕，若驷之过隙，然而遂之，则是无穷也。故先王圣人安为之立中制节，一使足以成文理，则舍之矣。

然则何以分之？曰：至亲以期断。是何也？曰：天地则已易矣，四时则已无矣，其在宇中者莫不更始矣，故先王案以此象之也。然则三年何也？曰：加隆焉，案使倍之，故再期也。由九月以下何也？曰：案使不及也。故三年以为隆，缌麻、小功以为杀，期、九月以为间。上取象于天，下取象于地，中取则于人，人所以群居和一之理尽矣。故三年之丧，人道之至文者也，夫是之谓至隆。是百王之所同也，古今之所一也。

君之丧，所以取三年，何也？曰：君者、治辨之主也，文理之原也，情貌之尽也 ，相率而致隆之，不亦可乎？诗曰：“恺悌君子，民之父母。”彼君子者，固有为民父母之说焉。父能生之，不能养之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也。三年毕矣哉！乳母、饮食之者也，而三月；慈母、衣被之者也，而九月；君曲备之者也，三年毕乎哉！得之则治，失之则乱，文之至也。得之则安，失之则危，情之至也。两至者俱积焉，以三年事之，犹未足也，直无由进之耳。故社，祭社也；稷、祭稷也；郊者，并百王于上天而祭祀之也。

三月之殡，何也？曰：大之也，重之也。所致隆也，所致亲也，将举措之，迁徙之，离宫室而归丘陵也，先王恐其不文也，是以繇其期，足之日也。故天子七月，诸侯五月，大夫三月，皆使其须足以容事，事足以容成，成足以容文，文足以容备，曲容备物之谓道矣。

祭者，志意思慕之情也。愅诡唈僾而不能无时至焉。故人之欢欣和合之时，则夫忠臣孝子亦愅诡而有所至矣。彼其所至者，甚大动也；案屈然已，则其于志意之情者惆然不嗛，其于礼节者阙然不具。故先王案为之立文，尊尊亲亲之义至矣。故曰：祭者、志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗；其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也。故钟鼓管磬，琴瑟竽笙，韶夏护武，汋桓箾简象，是君子之所以为愅诡其所喜乐之文也。齐衰、苴杖、居庐、食粥、席薪、枕块，是君子之所以为愅诡其所哀痛之文也。师旅有制，刑法有等，莫不称罪，是君子之所以为愅诡其所敦恶之文也。卜筮视日、斋戒、修涂、几筵、馈荐、告祝，如或飨之。物取而皆祭之，如或尝之。毋利举爵，主人有尊，如或觞之。宾出，主人拜送，反易服，即位而哭，如或去之。哀夫！敬夫！事死如事生，事亡如事存，状乎无形，影然而成文。

乐者，圣王之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗。故先王导之以礼乐，而民和睦。夫民有好恶之情，而无喜怒之应则乱；先王恶其乱也，故修其行，正其乐，而天下顺焉。故齐衰之服，哭泣之声，使人之心悲。带甲婴胄，歌于行伍，使人之心伤；姚冶之容，郑卫之音，使人之心淫；绅、端、章甫，舞韶歌武，使人之心庄。故君子耳不听淫声，目不视邪色，口不出恶言，此三者，君子慎之。凡奸声感人而逆气应之，逆气成象而乱生焉；正声感人而顺气应之，顺气成象而治生焉。唱和有应，善恶相象，故君子慎其所去就也。君子以钟鼓道志 ，以琴瑟乐心；动以干戚，饰以羽旄，从以磬管。故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时。故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。故曰：乐者、乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲；以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。故乐者，所以道乐也，金石丝竹，所以道德也；乐行而民乡方矣。故乐也者，治人之盛者也，而墨子非之。

乱世之征：其服组，其容妇。其俗淫，其志利，其行杂，其声乐险，其文章匿而采，其养生无度，其送死瘠墨，贱礼义而贵勇力，贫则为盗，富则为贼；治世反是也。

凡人之患，蔽于一曲，而闇于大理。

故为蔽：欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也。

远方莫不致其珍，故目视备色，耳听备声，口食备味，形居备宫，名受备号，生则天下歌，死则四海哭，夫是之谓至盛。

昔宾孟之蔽者，乱家是也。墨子蔽于用而不知文。宋子蔽于欲而不知得。慎子蔽于法而不知贤。申子蔽于势而不知知。惠子蔽于辞而不知实。庄子蔽于天而不知人。故由用谓之道，尽利矣。由欲谓之道，尽嗛矣。由法谓之道，尽数矣。由势谓之道，尽便矣。由辞谓之道，尽论矣。由天谓之道，尽因矣。此数具者，皆道之一隅也。夫道者体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅，而未之能识也。故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。孔子仁知且不蔽，故学乱术足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。

圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲、无恶、无始、无终、无近、无远、无博、无浅、无古、无今，兼陈万物而中县衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不两也，然而有所谓壹；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所谓虚；不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异；异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一；不以夫一害此一谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋；故心未尝不动也；然而有所谓静；不以梦剧乱知谓之静。未得道而求道者，谓之虚壹而静。作之：则将须道者之虚则人，将事道者之壹则尽，尽将思道者静则察。知道察，知道行，体道者也。虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。恢恢广广，孰知其极？睪睪广广，孰知其德？涫涫纷纷，孰知其形？明参日月，大满八极，夫是之谓大人。夫恶有蔽矣哉！

心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诎申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。故曰：心容－－其择也无禁，必自现，其物也杂博，其情之至也不贰。

农精于田，而不可以为田师；贾精于市，而不可以为市师；工精于器，而不可以为器师。有人也，不能此三技 ，而可使治三官。曰：精于道者也。精于物者也。精于物者以物物，精于道者兼物物。故君子壹于道，而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察；以正志行察论，则万物官矣。昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成。处一危之，其荣满侧；养一之微，荣矣而未知。故道经曰：“人心之危，道心之微。”危微之几，惟明君子而后能知之。故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见鬒眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决麤理矣。故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷独传者，壹也。好乐者众矣，而夔独传者，壹也；好义者众矣，而舜独传者，壹也。倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御：自古及今，未尝有两而能精者也。曾子曰：“是其庭可以搏鼠，恶能与我歌矣！”

辟耳目之欲，远蚊虻之声，可谓危矣；未可谓微也。夫微者，至人也。至人也，何忍！何强！何危！故浊明外景，清明内景，圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣；夫何强！何忍！何危！故仁者之行道也，无为也；圣人之行道也，无强也。仁者之思也恭，圣者之思也乐。此治心之道也。

凡观物有疑，中心不定，则外物不清。吾虑不清，未可定然否也。冥冥而行者，见寝石以为伏虎也，见植林以为后人也：冥冥蔽其明也。醉者越百步之沟，以为蹞步之浍也；俯而出城门，以为小之闺也：酒乱其神也。厌目而视者，视一为两；掩耳而听者，听漠漠而以为哅哅：势乱其官也。故从山上望牛者若羊，而求羊者不下牵也：远蔽其大也。从山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也：高蔽其长也。水动而景摇，人不以定美恶：水势玄也。瞽者仰视而不见星，人不以定有无：用精惑也。有人焉以此时定物，则世之愚者也。彼愚者之定物，以疑决疑，决必不当。夫苟不当，安能无过乎？

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而无所疑止之，则没世穷年不能无也。其所以贯理焉虽亿万，已不足浃万物之变，与愚者若一。学、老身长子，而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣王。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。故学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人。向是而务，士也；类是而几，君子也；知之，圣人也。故有知非以虑是，则谓之惧；有勇非以持是，则谓之贼；察孰非以分是，则谓之篡；多能非以修荡是，则谓之知；辩利非以言是，则谓之詍。

周而成，泄而败，明君无之有也。宣而成，隐而败，闇君无之有也。故人君者，周则谗言至矣，直言反矣；小人迩而君子远矣！诗云：“墨以为明，狐狸而苍。”此言上幽而下险也。君人者，宣则直言至矣，而谗言反矣；君子迩而小人远矣！诗云：“明明在下，赫赫在上。”此言上明而下化也。

后王之成名：刑名从商，爵名从周，文名从礼，散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期，远方异俗之乡，则因之而为通。

散名之在人者：生之所以然者谓之性；性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪；虑积焉，能习焉，而后成谓之伪。正利而为谓之事。正义而为谓之行。所以知之在人者谓之知；知有所合谓之智。所以能之在人者谓之能；能有所合谓之能。性伤谓之病。节遇谓之命。

异形离心交喻，异物名实玄纽，贵贱不明，同异不别；如是，则志必有不喻之患 ，而事必有困废之祸。故知者为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也。

然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形体、色理以目异；声音清浊、调竽奇声以耳异；甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味、以口异；香、臭、芬、郁、腥、臊、漏、庮、奇臭、以鼻异；疾、痒、凔、热、滑、铍、轻、重以形体异；说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。五官簿之而不知，心征知而无说，则人莫不然谓之不知。此所缘而以同异也。

然后随而命之，同则同之，异则异之。单足以喻则单，单不足以喻则兼；单与兼无所相避则共；虽共不为害矣。知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也，犹使同实者莫不同名也。故万物虽众，有时而欲无举之，故谓之物；物也者，大共名也。推而共之，共则有共 ，至于无共然后止。有时而欲偏举之，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后至。名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成，谓之实名。名有固善，径易而不拂，谓之善名。物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化。有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也。此制名之枢要也。后王之成名，不可不察也。

今圣王没，天下乱，奸言起，君子无势以临之，无刑以禁之，故辨说也。实不喻，然后命，命不喻，然后期，期不喻，然后说，说不喻，然后辨。故期命辨说也者，用之大文也，而王业之始也。名闻而实喻，名之用也。累而成文，名之丽也。用丽俱得，谓之知名。名也者，所以期累实也。辞也者，兼异实之名以论一意也。辨说也者，不异实名以喻动静之道也。期命也者，辨说之用也。辨说也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说。正名而期，质请而喻，辨异而不过，推类而不悖。听则合文，辨则尽故。以正道而辨奸，犹引绳以持曲直。是故邪说不能乱，百家无所窜。有兼听之明，而无矜奋之容；有兼覆之厚，而无伐德之色。说行则天下正，说不行则白道而冥穷。是圣人之辨说也。

性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽。欲虽不可尽，可以近尽也。欲虽不可去，求可节也。所欲虽不可尽，求者犹近尽；欲虽不可去，所求不得，虑者欲节求也。道者、进则近尽，退则节求，天下莫之若也。

心忧恐，则口衔刍豢而不知其味，耳听钟鼓而不知其声，目视黼黻而不知其状，轻暖平簟而体不知其安。故向万物之美而不能嗛也。假而得间而嗛之，则不能离也。故向万物之美而盛忧，兼万物之美而盛害，如此者，其求物也，养生也？粥寿也？故欲养其欲而纵其情，欲养其性而危其形，欲养其乐而攻其心，欲养其名而乱其行，如此者，虽封侯称君，其与夫盗无以异；乘轩戴絻，其与无足无以异。夫是之谓以己为物役矣。心平愉，则色不及佣而可以养目，声不及佣而可以养耳，蔬食菜羹而可以养口，麤布之衣，麤紃之履，而可以养体。局室、芦帘、稿蓐、敝机筵，而可以养形。故虽无万物之美而可以养乐，无势列之位而可以养名。如是而加天下焉，其为天下多，其私乐少矣。夫是之谓重己役物。

无稽之言，不见之行，不闻之谋，君子慎之。

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。故枸木必将待檃栝、烝矫然后直；钝金必将待砻厉然后利；今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治，今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治，古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也，始皆出于治，合于道者也。今人之化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣孳，而违礼义者为小人。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者 ，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事，而在人者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。是性伪之分也。今人之性，目可以见，耳可以听；夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。

今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也；然而孝子之道，礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。故陶人埏埴而为器，然则器生于陶人之伪，非故生于人之性也。故工人斲木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。若夫目好色，耳好听，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪。是性伪之所生，其不同之征也。故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度；然则礼义法度者，是圣人之所生也。故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。夫好利而欲得者，此人之情性也。假之有弟兄资财而分者，且顺情性，好利而欲得，若是，则兄弟相拂夺矣；且化礼义之文理，若是，则让乎国人矣。故顺情性则弟兄争矣，化礼义则让乎国人矣。凡人之欲为善者，为性恶也。夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者，必求于外。故富而不愿财，贵而不愿势，苟有之中者，必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也。今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则性而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱，不知礼义则悖。然则性而已，则悖乱在己。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也：是善恶之分也矣。今诚以人之性固正理平治邪，则有恶用圣王，恶用礼义哉？虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉？今不然，人之性恶。故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。是圣王之治而礼义之化也。今当试去君上之势，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也。若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下悖乱而相亡，不待顷矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。故善言古者，必有节于今；善言天者，必有征于人。凡论者贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。今孟子曰：“人之性善。”无辨合符验，坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉！故性善则去圣王，息礼义矣。性恶则与圣王，贵礼义矣。故檃栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。直木不待檃栝而直者，其性直也。枸木必将待檃栝烝矫然后直者，以其性不直也。今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后始出于治，合于善也。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。今将以礼义积伪为人之性邪？然则有曷贵尧禹，曷贵君子矣哉！凡贵尧禹君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。然则圣人之于礼义积伪也，亦犹陶埏而为之也。用此观之，然则礼义积伪者，岂人之性也哉！所贱于桀跖小人者，从其性，顺其情，安恣孳，以出乎贪利争夺。故人之性恶明矣，其善者伪也。

今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。

有圣人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。多言则文而类，终日议其所以，言之千举万变，其统类一也：是圣人之知也。少言则径而省，论而法，若佚之以绳：是士君子之知也。其言也谄，其行也悖，其举事多悔：是小人之知也。齐给便敏而无类，杂能旁魄而无用，析速粹孰而不急，不恤是非，不论曲直，以期胜人为意，是役夫之知也。

有上勇者，有中勇者，有下勇者。天下有中，敢直其身；先王有道，敢行其意；上不循于乱世之君，下不俗于乱世之民；仁之所在无贫穷，仁之所亡无富贵；天下知之，则欲与天下同苦乐之；天下不知之，则傀然独立天地之间而不畏：是上勇也。礼恭而意俭，大齐信焉，而轻货财；贤者敢推而尚之，不肖者敢援而废之：是中勇也。轻身而重货，恬祸而广解苟免，不恤是非然不然之情，以期胜人为意：是下勇也。

繁弱、钜黍，古之良弓也，然而不得排檠则不能自正。桓公之葱，太公之阙，文王之录，庄君之曶，阖闾之干将、莫邪、钜阙、辟闾，此皆古之良剑也，然而不加砥厉则不能利，不得人力则不能断。骅骝、騹骥、纤离、绿耳，此皆古之良马也，然而必前有衔辔之制，后有鞭策之威，加之以造父之驶，然后一日而致千里也。夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之。得贤师而事之，则所闻者尧舜禹汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者，靡使然也。今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也，所见者污漫淫邪贪利之行也，身且加于刑戮而不自知者，靡使然也。传曰：“不知其子视其友，不知其君视其左右。”靡而已矣！靡而已矣！

天子无妻，告人无匹也。四海之内无客礼，告无适也。足能行，待相者然后进；口能言，待官人然后诏。不视而见，不听而聪，不言而信，不虑而知，不动而功，告至备也。天子也者，势至重，形至佚，心至愈，志无所诎，形无所劳，尊无上矣。诗曰：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”

故刑当罪则威，不当罪则侮；爵当贤则贵，不当贤则贱。古者刑不过罪，爵不踰德。故杀其父而臣其子，杀其兄而臣其弟。刑罚不怒罪，爵赏不踰德，分然各以其诚通。是以为善者劝，为不善者沮；刑罚綦省，而威行如流，政令致明，而化易如神。传曰：“一人有庆，兆民赖之。”

故尊圣者王，贵贤者霸，敬贤者存，慢贤者亡，古今一也。故尚贤，使能，等贵贱，分亲疏，序长幼，此先王之道也。故尚贤使能，则主尊下安；贵贱有等，则令行而不流；亲疏有分，则施行而不悖；长幼有序，则事业捷成而有所休。故仁者，仁此者也；义者，分此者也；节者，死生此者也；忠者，惇慎此者也；兼此而能之备矣；备而不矜，一自善也，谓之圣。不矜矣，夫故天下不与争能，而致善用其功。有而不有也，夫故为天下贵矣。诗曰：“淑人君子，其仪不忒；其仪不忒，正是四国。”

托地而游宇，友风而子雨，冬日作寒，夏日作暑，广大精神，请归之云。

天下不治，请陈佹诗：天地易位，四时易乡。列星殒坠，旦暮晦盲。幽闇登昭，日月下藏。公正无私，见谓从横。志爱公利，重楼疏堂。无私罪人，憼革贰兵。道德纯备，谗口将将。仁人绌约，敖暴擅强。天下幽险，恐失世英。螭龙为蝘蜓，鸱枭为凤凰。比干见刳，孔子拘匡。昭昭乎其知之明也，郁郁乎其遇时之不祥也，拂乎其欲礼义之大行也，闇乎天下之晦盲也，皓天不复，忧无疆也。千岁必反，古之常也。弟子勉学，天不忘也。圣人共手，时几将矣。与愚以疑，愿闻反辞。

其小歌曰：念彼远方，何其塞矣，仁人绌约，暴人衍矣。忠臣危殆，谗人服矣。琁、玉、瑶、珠，不知佩也，杂布与帛，不知异也。闾娵子奢，莫之媒也；嫫母力父，是之喜也。以盲为明，以聋为聪。以危为安，以吉为凶。呜呼上天，曷维其同！

聘人以圭，问士以璧，召人以瑗，绝人以玦，反绝以环。

水行者表深，使人无陷；治民者表乱，使人无失，礼者，其表也。先王以礼义表天下之乱；今废礼者，是弃表也，故民迷惑而陷祸患，此刑罚之所以繁也。

夫行也者，行礼之谓也。礼也者，贵者敬焉，老者孝焉，长者弟焉，幼者慈焉，贱者惠焉。

君子之于子，爱之而勿面，使之而勿视，道之以道而勿强。

礼以顺人心为本，故亡于礼经而顺于人心者，皆礼也。

礼之大凡：事生，饰驩也；送死，饰哀也；军旅，施威也。

亲亲、故故、庸庸、劳劳，仁之杀也；贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。行之得其节，礼之序也。仁，爱也，故亲；义，理也，故行；礼，节也，故成。仁有里，义有门；仁，非其里而处之，非仁也；义，非其门而由之，非义也。推恩而不理，不成仁；遂理而不敢，不成义；审节而不和，不成礼；和而不发，不成乐。故曰：仁义礼乐，其致一也。君子处仁以义，然后仁也；行义以礼，然后义也；制礼反本成末，然后礼也。三者皆通，然后道也。

吉事尚尊，丧事尚亲。

为人臣下者，有谏而无讪，有亡而无疾，有怨而无怒。

礼者，人之所履也，失所履，必颠蹶陷溺。所失微而其为乱大者，礼也。

礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。故人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁。君臣不得不尊，父子不得不亲，兄弟不得不顺，夫妇不得不驩，少者以长，老者以养。故天地生之，圣人成之。

霜降逆女，冰泮杀止，十日一御。

士有妒友，则贤交不亲；君有妒臣，则贤人不至。蔽公者谓之昧，隐贤者谓之妒，奉妒昧者谓之交谲。交谲之人，妒昧之臣，国之薉孽也。

口能言之，身能行之，国宝也。口不能言，身能行之，国器也。口能言之，身不能行，国用也。口言善，身行恶，国妖也。治国者敬其宝，爱其器，任其用，除其妖。

不富无以养民情，不教无以理民性。故家五亩宅，百亩田，务其业，而勿夺其时，所以富之也。立大学，设庠序，修六礼，明七教，所以道之也。诗曰：“饮之食之，教之诲之。”王事具矣。

迷者不问路，溺者不问遂，亡人好独。

“义”与“利”者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利；然而能使其欲利不克其好义也。虽桀纣不能去民之好义；然而能使其好义不胜其欲利也。故义胜利者为治世，利克义者为乱世。上重义则义克利，上重利则利克义。故天子不言多少，诸侯不言利害，大夫不言得丧，士不通货财。有国之君不息牛羊，错质之臣不息鸡豚，冢卿不修币，大夫不为场园，从士以上皆羞利而不与民争业，乐分施而耻积藏；然故民不困财，贫窭者有所窜其手。

上好义，则民闇饰矣！上好富，则民死利矣！二者治乱之衢也。

汤旱而祷曰：“政不节与？使民疾与？何以不雨至斯极也！宫室荣与？妇谒盛与？何以不雨至斯之极也！苞苴行与？谗夫兴与？何以不雨至斯极也！”

天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。故古者，列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。

君子之学如蜕，翻然迁之。故其行效，其立效，其置颜色、出辞气效。无留善，无宿问。

君子隘穷而不失，劳倦而不苟，临患难而不忘细席之言。岁不寒无以知松柏，事不难无以知君子无日不在是。

不足于行者，说过；不足于信者，诚言。故春秋善胥命，而诗非屡盟，其心一也。善为诗者不说，善为易者不占，善为礼者不相，其心同也。

曾子曰：“孝子言为可闻，行为可见。言为可闻，所以说远也；行为可见，所以说近也；近者说则亲，远者悦则附；亲近而附远，孝子之道也。”

人之于文学也，犹玉之于琢磨也。诗曰：“如切如磋，如琢如磨。”谓学问也。和之璧，井里之厥也，玉人琢之，为天子宝。子赣季路故鄙人也，被文学，服礼义，为天下列士。

国风之好色也，传曰：“盈其欲而不愆其止。其诚可比于金石，其声可内于宗庙。”小雅不以于污上，自引而居下，疾今之政以思往者，其言有文焉，其声有哀焉。

国将兴，必贵师而重傅，贵师而重傅，则法度存。国将衰，必贱师而轻傅；贱师而轻傅，则人有快；人有快则法度坏。

君人者不可以不慎取臣，匹夫不可不慎取友。友者、所以相有也。道不同，何以相有也？均薪施火，火就燥；平地注水，水流湿。夫类之相从也，如此其着也，以友观人，焉所疑？取友善人，不可不慎，是德之基也。

是非疑，则度之以远事，验之以近物，参之以平心，流言止焉，恶言死焉。

虞舜、孝己孝而亲不爱，比干、子胥忠而君不用，仲尼、颜渊知而穷于世。劫迫于暴国而无所辟之，则崇其善，扬其美，言其所长，而不称其所短也。

君子能为可贵，不能使人必贵己；能为可用，不能使人必用己。

孔子曰：“聪明圣知，守之以愚；功被天下，守之以让；勇力抚世，守之以怯，富有四海，守之以谦：此所谓挹而损之之道也。”

人有恶者五，而盗窃不与焉：一曰：心达而险；二曰：行辟而坚；三曰：言伪而辩；四曰：记丑而博；五曰：顺非而泽。

孔子观于东流之水。子贡问于孔子曰：“君子之所以见大水必观焉者，是何？”孔子曰：“夫水遍与诸生而无为也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似义，其洸洸乎不淈尽，似道。若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖约微达，似察。以出以入以就鲜絜，似善化。其万折也必东，似志。是故见大水必观焉。

入孝出弟，人之小行也。上顺下笃，人之中行也；从道不从君，从义不从父，人之大行也。若夫志以礼安，言以类使，则儒道毕矣。虽尧舜不能加毫末于是矣。孝子所不从命有三：从命则亲危，不从命则亲安，孝子不从命乃衷；从命则亲辱，不从命则亲荣，孝子不从命乃义；从命则禽兽，不从命则修饰，孝子不从命乃敬。故可以从命而不从，是不子也；未可以从而从，是不衷也；明于从不从之义，而能致恭敬，忠信、端悫、以慎行之，则可谓大孝矣。传曰：“从道不从君，从义不从父。”此之谓也。故劳苦、雕萃而能无失其敬，灾祸、患难而能无失其义，则不幸不顺见恶而能无失其爱，非仁人莫能行。

昔万乘之国，有争臣四人，则封疆不削；千乘之国，有争臣三人，则社稷不危；百乘之家，有争臣二人，则宗庙不毁。父有争子，不行无礼；士有争友，不为不义。故子从父，奚子孝？臣从君，奚臣贞？审其所以从之之谓孝、之谓贞也。

奋于言者华，奋于行者伐，色知而有能者，小人也。故君子知之曰知之，不知曰不知，言之要也；能之曰能之，不能曰不能，行之至也。言要则知，行至则仁；既仁且知，夫恶有不足矣哉！

子路入，子曰：“由！知者若何？仁者若何？”子路对曰：“知者使人知己，仁者使人爱己。”子曰：“可谓士矣。”子贡入，子曰：“赐！知者若何？仁者若何？”子贡对曰：“知者知人，仁者爱人。”子曰：“可谓士君子矣。”颜渊入，子曰：“回！知者若何？仁者若何？”颜渊对曰：“知者自知，仁者自爱。”子曰：“可谓明君子矣。”

子路问于孔子曰：“君子亦有忧乎？”孔子曰：“君子其未得也，则乐其意，既已得之，又乐其治。是以有终生之乐，无一日之忧。小人者其未得也 ，则忧不得；既已得之，又恐失之。是以有终身之忧，无一日之乐也。”

夫鱼鳖鼋鼍犹以渊为浅而堀其中，鹰鸢犹以山为卑而增巢其上，及其得也必以饵。故君子能无以利害义，则耻辱亦无由至矣。

夫玉者，君子比德焉。温润而泽，仁也；栗而理，知也；坚刚而不屈，义也；廉而不刿，行也；折而不挠，勇也；瑕适并见，情也；扣之，其声清扬而远闻，其止辍然，辞也。故虽有珉之雕雕，不若玉之章章。

曾子曰：“同游而不见爱者，吾必不仁也；交而不见敬者，吾必不长也；临财而不见信者，吾必不信也。三者在身曷怨人！怨人者穷，怨天者无识。失之己而反诸人，岂不亦迂哉！”

南郭惠子问于子贡曰：“夫子之门何其杂也？”子贡曰：“君子正身以俟，欲来者不距，欲去者不止。且夫良医之门多病人，檃栝之侧多枉木，是以杂也。”

孔子曰：“君子有三恕：有君不能事，有臣而求其使，非恕也；有亲不能报，有子而求其孝，非恕也；有兄不能敬 ，有弟而求其听令，非恕也。士明于此三恕，则可以端身矣。”

孔子曰：“君子有三思而不可不思也：少而不学，长无能也；老而不教，死无思也；有而不施，穷无与也。是故君子少思长，则学；老思死，则教；有思穷，则施也。”

语曰：‘桓公用其贼，文公用其盗。故明主任计不信怒，闇主信怒不任计。计胜怒则强，怒胜计则亡。

臣闻之，鸟穷则啄，兽穷则攫，人穷则诈。自古及今，未有穷其下而能无危者也。

执一无失，行微无怠，忠信无倦，而天下自来。执一如天地，行微如日月，忠诚盛于内，贲于外，形于四海，天下其在一隅邪！

其在中蘬之言也，曰：“诸侯自为得师者王，得友者霸，得疑者存，自为谋而莫己若者亡。”

吾语女：我，文王之为子，武王之为弟，成王之为叔父，吾于天下不贱矣；然而吾所执贽而见者十人，还贽而相见者三十人，貌执之士者百有余人，欲言而请毕事者千有余人，于是吾仅得三士焉，以正吾身，以定天下。吾所以得三士者，亡于十人与三十人中，乃在百人与千人之中。故上士吾薄为之貌，下士吾厚为之貌，人人皆以我为越踰好士，然故士至；士至而后见物，见物然后知其是非之所在。戒之哉！女以鲁国骄人，几矣！夫仰禄之士犹可骄也，正身之士不可骄也。彼正身之士，舍贵而为贱，舍富而为贫，舍佚而为劳，颜色黎黑而不失其所，是以天下之纪不息，文章不废也。

语曰：缯丘之封人，见楚相孙叔敖曰：“吾闻之也：处官久者士妒之，禄厚者民怨之，位尊者君恨之。为相国有此三者，而不得罪于楚之士民何也？”孙叔敖曰：“吾三相楚而心愈卑 ，每益禄而施愈博，位滋尊而礼愈恭，是以不得罪于楚之士民也。”

为人下者乎？其犹土也。深抇之而得甘泉焉，树之而五谷蕃焉，草木殖焉，禽兽育焉；生则立焉，死则入焉；多其功，而不“息”德。

为说者曰：“孙卿不及孔子。”是不然。孙卿迫于乱世，遒于严刑，上无贤主，下遇暴秦，礼义不行 ，教化不成，仁者绌约，天下冥冥，行全刺之，诸侯大倾。当是时也，知者不得虑，能者不得治，贤者不得使。故君上蔽而无睹，贤人距而不受。然则孙卿怀将圣之心，蒙佯狂之色，视天下以愚。诗曰：“既明且哲，以保其身。”此之谓也。是其所以名声不白，徒与不众，光辉不博也。今之学者，得孙卿之遗言余教，足以为天下法式表仪。所存者神，所过者化，观其善行，孔子弗过。世不详察，云非圣人，奈何！天下不治，孙卿不遇时也。德若尧禹，世少知之；方术不用，为人所疑；其知至明，循道正行，足以为纪纲。呜呼！贤哉！宜为帝王。天地不知，善桀纣，杀贤良，比干剖心，孔子拘匡，接舆避世，箕子佯狂，田常为乱，阖闾擅强。为恶得福，善者有殃。今为说者，又不察其实，乃信其名。时世不同，誉何由生？不得为政，功安能成？志修德厚，孰谓不贤乎！

**about_blank_img_0忠经**

（汉）马融

序曰：《忠经》者，盖出於《孝经》也。仲尼说《孝经》而敦事君之义，则知孝者俟忠而成。是所以答君亲之恩，明臣子之行，忠不可废于国，孝不可弛于家。孝既有经，忠则犹阙，故述仲尼之意，撰《忠经》焉。今皇上含庖轩之道，茂勋华之德，弼贤俾能，无远不奉。忠之与孝，天下攸同。臣融岩野之臣，性则愚朴，沐浴德泽，其可默乎？作为此经，庶少裨补，诚则辞理薄陋，不足以称。为忠之所存，存于劝善；劝善之大，何以加于忠孝者哉？夫定卑高以章目，引诗书以明义，皆师于古，曷敢徒然？其或异同，从忠孝之宜也。或对之以象其意，或迁之以就其类，或损之以简其文，或益之以备其事。以忠应孝，亦分为十有八章。所以弘其至公，勉其诚信，本为政之大体，陈君事之要道，始于立德，终于成功，此《忠经》之义也。谨序。

天地神明章第一

昔在至理，上下一德，以徵天休，忠之道也。天之所覆，地之所载，人之所覆，莫大乎忠。忠者，中也，至公无私。天无私，四时行；地无私，万物生；人无私，大亨贞。忠也者，一其心之谓矣。为国之本，何莫由忠。忠能固君臣，安社稷，感天地，动神明，而况于人乎？夫忠，兴于身，著于家，成于国，其行一焉。是故一于其身，忠之始也；一于其家，忠之中也；一于其国，忠之终也。身一，则百禄至；家一，则六亲各；国一，则万人理。《书》云：“惟精惟一，允执厥中。”

圣君章第二

惟君以圣德，监于万邦。自下至上，各有尊也。故王者，上事于天，下事于地，中事于宗庙，以临于人。则人化之，天下尽忠，以奉上也。是以兢兢戒慎，日增其明，禄贤官能，式敷大化，惠泽长久，万民咸怀。故得皇猷丕丕，行于四方，扬于后代，以保社稷，以光祖考，尽圣君之忠也。《诗》云：“昭事上帝，聿怀多福。”

冢臣章第三

为臣事君，忠之本也，本立而化成。冢臣于君，可谓一体，下行而上信，故能成其忠。夫忠者，岂惟奉君忘身，徇国忘家，正色直辞，临难死节而已矣！在乎沉谋潜运，正己安人，任贤以为理，端委而自化。尊其君，有天地之大，日明之明，阴阳之和，四时之信，圣德洋溢，颂声作焉。《书》云：“元首明哉，股肱良哉，庶事康哉。”

百工章第四

有国之建，百工惟才，守位谨常，非忠之道。故君子之事上也，人则献其谋，出则行其政，居则思其道，动则有仪。秉职不回，言事无惮，苟利社稷，则不顾其身。上下用成，故昭君德，盖百工之忠也。《诗》云：“靖共尔位，好事正直。”

守宰章第五

在官惟明，莅事惟平，立身惟清。清则无欲，平则不曲，明能正俗，三者备矣，然后可以理人。君子尽其忠能，以行其政令，而不理者，未之闻也。夫人莫不欲安，君子顺而安之，莫不欲富，君子教以富之。笃之以仁义，以固其心，道之以礼乐，以和其气。宣君德，以弘其大化，明国法，以至于无刑。视君之人，如观乎子，则人爱之，如爱其亲，盖守宰之忠也。《诗》云：“恺悌君子，民之父母。”

兆人章第六

天地泰宁，君之德也，君德昭明，则阴阳风雨以和，人赖之而生也。是故只承君之法度，行孝悌于其家，服勤稼穑，以供王职，此兆人之忠也。《书》云：“一人无良，万邦以贞。”

政理章第七

夫化之以德，理之上也，则人日迁善而不知；施之以政，理之中也，则人不得不为善；惩之以刑，理之下也，则人畏而不敢为非也。刑则在省于中，政则在简而能，德则在博而久。德者，为理之本也；任政，非德则薄；任刑，非德则残。故君子务于德，修于政，谨于刑。固其忠，以明其信，行之匪懈，何不理之人乎？《诗》云：“敷政优优，百禄是遒。”

武备章第八

王者立武，以威四方，安万人也。淳德布洽，戎夷秉命。统军之帅，仁以怀之，义以厉之，礼以训之，信以行之，赏以劝之，刑以严之，行此六者，谓之有利。故得帅，尽其心，竭其力，致其命，是以攻之则克，守之则固，武备之道也。《诗》云：“赳赳武夫，公侯干城。”

观风章第九

惟臣，以天子之命，出于四方，以观风。听不可以不聪，视不可以不明。聪则审于事，明则辨于理，理辨则忠，事审则分。君子去其私，正其色，不害理以伤物，不惮势以举任。惟善是与，惟恶是除。以之而陟则有成，以之而克则无怨，夫如是，则天下敬职，万邦以宁。《诗》云：“载驰载驱，周爰谘诹。”

保孝行章第十

夫惟孝者，必贵本于忠。忠苟不行，所率犹非其道。是以忠不及之，而失其守，匪惟危身，辱及亲也。故君子行其孝，必先以忠，竭其忠，则福禄至矣。故得尽爱敬之心，则养其亲，施及于人，此之谓保孝行也。《诗》云：“孝子不匮，永锡尔类。”

广为国章第十一

明主之为国也，任于正，去于邪。邪则不忠，忠则必正，有正然后用其能。是故师保道德，股肱贤良。内睦以文，外威以武，被服礼乐，提防政刑。故得大化兴行，蛮夷率服，人臣和悦，邦国平康。此君能任臣，下忠上信之所致也。《诗》云：“济济多士，文王以宁。”

广至理章第十二

古者圣人以天下之耳目为视聪，天下之心为心，端旒而自化，居成而不有，斯可谓至理也已矣。王者思于至理，其远乎哉？无为，而天下自清；不疑，而天下自信；不私，而天下自公。贱珍，则人去贪；彻侈，则人从俭；用实，则人不伪；崇让，则人不争。故得人心和平，天下淳质，乐其生，保其寿，优游圣德，以为自然之至也。《诗》云：“不识不知，顺帝之则。”

扬圣章第十三

君德圣明，忠臣以荣，君德不足，忠臣以辱。不足则补之，圣明则扬之，古之道也。是以虞有德，皋陶歌之，文王之道，周公颂之，宣王中兴，吉甫诵之。故君子，臣于盛明之时，必扬之，盛德流满天下，传于后代，其忠矣夫。

辨忠章十四

大哉？忠之为道也，施之于迩，则可以保家邦，施之于远，则可以极天地。故明王为国，必先辨忠。君子之言，忠而不佞；小人之言，佞而似忠，而非闻之者，鲜不惑矣。忠而能仁，则国德彰；忠而能智，则国政举；忠而能勇，则国难清，故虽有其能，必曰忠而成也。仁而不忠，则私其恩；智而不忠，则文其诈；勇而不忠，则易其乱，是虽有其能，以不忠而败也。此三者，不可不辨也。《书》云：“旌别淑忒，其是谓乎。”

忠谏章第十五

忠臣之事君也，莫先于谏，下能言之，上能听之，则王道光矣。谏于未形者，上也；谏于已彰者，次也；谏于既行者，下也。违而不谏，则非忠臣。夫谏，始于顺辞，中于抗义，终于死节，以成君休，以宁社稷。《书》云：“木从绳则正，后从谏则圣。”

证应章第十六

惟天鉴人，善恶必应。善莫大于作忠，恶莫大于不忠。忠则福禄至焉，不忠则刑罚加焉。君子守道，所以长守其休，小人不常，所以自陷其咎。休咎之徵也，不亦明哉？《书》云：“作善降之百祥，作不善降之百殃。”

报国章第十七

为人臣者，官于君，先后光庆，皆君之德，不思报国，岂忠也哉？君子有无禄，而益君，无有禄，而已者也。报国之道有四：一曰贡贤，二曰献猷，三曰立功，四曰兴利。贤者国之干，猷者国之规，功者国之将，利者四之用，是皆报国之道，惟其能而行之。《诗》云：“无言不酬，无德不报，况忠臣之于国乎。”

尽忠章第十八

天下尽忠，淳化而行也。君子尽忠，则尽其心，小人尽忠，则尽其力。尽力者，则止其身，尽心者，则洪于远。故明王之理也，务在任贤，贤臣尽忠，则君德广矣。政教以之而美，礼乐以之而兴，刑罚以之而清，仁惠以之而布。四海之内，有太平音，嘉祥既成，告于上下，是故播于《雅》、《颂》，传于后世。

**素书**

黄石公（张良）

原始章第一

夫道、德、仁、义、礼，五者一体也。道者，人之所蹈，使万物不知其所由；德者，人之所得，使万物各得其所欲；仁者，人之所亲，有慈惠恻隐之心，以遂其生成；义者，人之所宜，赏善罚恶，以立功立事；礼者，人之所履，夙兴夜寐，以成人伦之序。夫欲为人之本，不可无一焉。贤人君子明于盛衰之道，通乎成败之数，审乎治乱之势，达乎去就之理，故潜居抱道，以待其时。若时至而行，则能极人臣之位；得机而动，则能成绝代之功。其不遇，没身而已。是以其道足高，而名重于后代。右第一章，言道不可以无始。

正道章第二

德足以怀远，信足以一异，义足以得众，才足以鉴古，明足以照下，此人之俊也。行足以为仪表，智足以决嫌疑，信足以使守约，廉足以使分财，此人之豪也。守职而不废，处义而不回，见嫌而不苟免，见利而不苟得，此人之杰也。右第二章，言道不可以非正。

求人之志章第三

绝嗜禁欲，所以除累；抑非损恶，所以禳过；贬酒阙色，所以无污；避嫌远疑，所以不误；博学切问，所以广知；高行微言，所以修身；恭俭谦约，所以自守；深计远虑，所以不穷；亲仁友直，所以扶颠；近恕笃行，所以接人；任材使能，所以济务；瘅恶斥谗，所以止乱；推古验今，所以不惑；先揆后度，所以应卒；设变致权，所以解结；括囊顺会，所以无咎；橛橛梗梗，所以立功；孜孜淑淑，所以保终。右第三章，言志不可以妄求。

本德宗道章第四

夫志心笃行之术，长莫长于博谋，安莫安于忍辱，先莫先于修德，乐莫乐于好善，神莫神于至诚；明莫明于体物；吉莫吉于知足，苦莫苦于多愿，悲莫悲于精散，病莫病于无常，短莫短于苟得，幽莫幽于贪鄙，孤莫孤于自恃，危莫危于任疑，败莫败于多私。右第四章，言本宗不可以离德。

遵义章第五

以明示下者暗，有过不知者弊，迷而不返者惑，以言取怨者祸，令与心乖者废，后令谬前者毁，怒而无威者犯，好直辱人者殃，戮辱所任者危，慢其所敬者凶，貌合心离者孤，亲谗远忠者亡，近色远贤者惛，女谒公行者乱，私人以官者浮，凌下取胜者侵，名不胜实者耗，略己而责人者不治，自厚而薄人者弃，以过弃功者损，群下外异者沦，既用不任者疏，行赏吝色者沮，多许少与者怨，既迎而拒者乖，薄施厚望者不报，贵而忘贱者不久，念旧怨而弃新功者凶，用人不得正者殆，强用人者不畜，为人择官者乱，失其所强者弱，决策于不仁者险，阴计外泄者败，厚敛薄施者凋。战士贫、游士富者衰，货赂公行者昧，闻善忽略、记过不忘者暴，所任不可信、所信不可任者浊，牧人以德者集，绳人以刑者散。小功不赏，则大功不立，小怨不赦，则大怨必生。赏不服人、罚不甘心者叛，赏及无功、罚及无罪者酷。听谗而美、闻谏而仇者亡。能有其有者安，贪人之有者残。右第五章，言遵而行之者义也。

安礼章第六

怨在不舍小过，患在不预定谋。福在积善，祸在积恶，饥在贱农，寒在惰织，安在得人，危在失事。富在迎来，贫在弃时。上无常躁，下无疑心。轻上生罪，侮下无亲。近臣不重，远臣轻之。自疑不信人，自信不疑人。枉士无直友，曲上无直下，危国无贤人，乱政无善人。爱人深者求贤急，乐得贤者养人厚。国将霸者士皆归，邦将亡者贤先避。地薄者大物不产，水浅者大物不游，树秃者大禽不栖，林疏者大兽不居。山峭者崩，泽满者溢。弃玉取石者盲，羊质虎皮者饰。衣不举领者倒，走不视地者颠。柱弱者屋坏，辅弱者国倾。足寒伤心，人怨伤国。山将崩者下先隳，国将衰者人先弊。根枯枝朽，人困国残。与覆车同轨者倾，与亡国同事者灭。见已生者慎将生，恶其迹者须避之。畏危者安，畏亡者存。夫人之所行，有道则吉，无道则凶。吉者百福所归，凶者百祸所攻，非其神圣，自然所钟。务善策者无恶事，无远虑者有近忧。同志相得，同仁相忧，同恶相党，同爱相求，同美相妒，同智相谋，同贵相害，同利相忌，同声相应，同气相感，同类相依，同义相亲，同难相济，同道相成，同艺相规，同巧相胜，此乃数之所得，不有与理违。释己而教人者逆，正己而化人者顺，逆者难从，顺者易行，难从则乱，易行则理。如此，理身，理家，理国，可也。右第六章，言安而履之谓礼。

**管子**

凡有地牧民者，务在四时，守在仓廪。国多财则远者来，地辟举则民留处，仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱，上服度则六亲固，四维张则君令行。故省刑之要，在禁文巧；守国之度，在饰四维；顺民之经，在明鬼神，祗山川，敬宗庙，恭祖旧。不务天时则财不生，不务地利则仓廪不盈。野芜旷则民乃（营）【荒】，上无量则民乃妄，文巧不禁则民乃淫，不（璋）【障】两原则刑乃繁。不明鬼神则陋民不悟，不祗山川则威令不闻，不敬宗庙则民乃上校，不恭祖旧则孝悌不备。四维不张，国乃灭亡。

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

政之所（兴）【行】，在顺民心；政之所废，在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之。能佚乐之，则民为之忧劳；能富贵之，则民为之贫贱；能存安之，则民为之危坠；能生育之，则民为之灭绝。故刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心。故刑罚繁而意不恐，则令不行矣；杀戮众而心不服，则上位危矣。故从其四欲，则远者自亲；行其四恶，则近者叛之。故知予之为取者，政之宝也。

错国于不倾之地，积于不涸之仓，藏于不竭之府，下令于流水之原，使民于不争之官。明必死之路，开必得之门。不为不可成，不求不可得，不处不可久，不行不可复。错国于不倾之地者，授有德也；积于不涸之仓者，务五谷也；藏于不竭之府者，养桑麻育六畜也；下令于流水之原者，令顺民心也；使民于不争之官者，使各为其所长也；明必死之路者，严刑罚也；开必得之门者，信庆赏也；不为不可成者，量民力也；不求不可得者，不强民以其所恶也；不处不可久者，不偷取一（世）【时】也；不行不可复者，不欺其民也。故授有德，则国安；务五谷，则食足；养桑麻育六畜，则民富；令顺民心，则威令柠；使民各为其所长，则用备；严刑罚，则民远邪；信庆赏，则民轻难；量民力，则事无不成；不强民以其所恶；则诈伪不生；不偷取一（世）【时】，则民无怨心；不欺其民，则下亲其上。

以家为乡，乡不可为也；以乡为国，国不可为也；以国为天下，天下不可为也。以家为家，以乡为乡，以国为国，以天下为天下。毋曰不同生，远者不听；毋曰不同乡，远者不行；毋曰不同国，远者不从。如地如天，何私何亲？如月如日，唯君之节。

御民之辔，在上之所贵；道民之门，在上之所先；召民之路，在上之所好恶。故君求之则臣得之，君嗜之则臣食之，君好之则臣服之，君恶之则臣匿之。毋蔽汝恶，毋异汝度，贤者将不汝助。言室满室，言堂满堂，是谓圣王。城郭沟渠不足以固守，兵甲强力不足以应敌，博地多财不足以有众，唯有道者能备患于未形也，故祸不萌。

天下不患无臣，患无君以使之；天下不患无财，患无人以分之。故知时者可立以为长，无私者可置以为政，审于时而察于用，而能备官者，可奉以为君也。缓者后于事，吝于财者失所亲，信小人者失士。

必得之事，不足赖也。必诺之言，不足信也。小谨者不大立，（訾）【飺】食者不肥体。

邪气入内，正色乃衰。君不君则臣不臣，父不父则子不子。上失其位则下逾其节。上下不和，令乃不行。衣冠不正则宾者不肃，进退无仪则政令不行。且怀且威，则君道备矣。莫乐之则莫哀之，莫生之则莫死之。往者不至，来者不极。

道之所言者一也，而用之者异。有闻道而好为家者，一家之人也；有闻道而好为乡者，一乡之人也；有闻道而好为国者，一国之人也；有闻道而好为天下者，天下之人也；有闻道而好定万物者，天（下）【地】之配也。道往者其人莫来，道来者其人莫往。道之所设，身之化也。持满者与天，安危者与人。失大之度，虽满必涸；上下不和，虽安必危。欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安。其道既得，莫知其为之，其功既成；莫知其释之，藏之无形。大之道也，疑今者察之古，不知来者视之往。万事之生也，异趣而同归，古今一也。

生栋覆屋，怨怒不及。弱子下瓦，慈母操箠。天道之极，远者自亲。人事之起，近亲造怨。万物之于人也，无私近也，无私远也。巧者有余，而拙者不足。其功顺天者天助之，其功逆天者天违之。天之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。顺天者有其功，逆大者怀其凶，不可复振也。（乌鸟之狡）【乌集之交】，虽善不亲；不重之结，虽固必解。道之用也，贵其重也。毋与不可，毋强不能，毋告不知。与不可，强不能，告不知，谓之劳而无功。见与之（交）【友】，几于不亲；见哀之（役）【交】，几于不结；见施之德，几于不报。四方所归，心行者也。独王之国，劳而多祸；独国之君，卑而不威；自媒之女，丑而不信。未之见而亲焉，可以往矣；久而不忘焉，可以来矣。日月不明，天不易也。山高而不见，地不易也。言而不可复者，君不言也。行而不可再者，君不行也。凡言而不可复，行而不可再者，有国者之大禁也。

万乘之国，兵不可以无主；土地博大，野不可以无吏；百姓殷众，官不可以无长；操民之命，朝不可以无政。地博而国贫者，野不辟也；民众而兵弱者，民无取也。故末产不禁则野不辟，赏罚不信则民无取。野不辟，民无取，外不可以应敌，内不可以固守。

地辟而国贫者，舟舆饰，台榭广也；赏罚信而兵弱者，轻用众，使民劳也。舟车饰，台榭广，则赋敛厚矣；轻用众，使民劳，则民力竭矣。赋敛厚，则下怨上矣；民力竭，则令不行矣，下怨上，令不行，而求敌之勿谋己，不可得也。

欲为天下者，必重用其国；欲为其国者，必重用其民；欲为其民者，必重尽其民力。无以畜之，则往而不可止也；无以牧之，则处而不可使也。远人至而不去，则有以畜之也；民众而可一，则有以牧之也。见其可也，喜之有徵；见其不可也，恶之有刑。赏罚信于其所见，虽其所不见，其敢为之乎？见其可也，喜之无徵；见其不可也，恶之无刑。赏罚不信于其所见，而求其所不见之为之化，不可得也。厚爱利足以亲之，明智礼足以教之。上身服以先之，审度量以闲之，乡置师以（说）道之。然后申之以宪令、劝之以庆赏，振之以刑罚。故百姓皆说为善，则暴乱之行无由至矣。

地之生财有时，民之用力有倦，而人君之欲无穷。以有时与有倦养无穷之君，而度量不生于其间，则上下相疾也。是以臣有杀其君，子有杀其父者矣。故取于民有度，用之有止，国虽小必安；取于民无度，用之不止，国虽大必危。

地之不辟者，非吾地也；民之不牧者，非吾民也。凡牧民者，以其所积者食之，不可不审也。其积多者其食多，其积寡者其食寡，无积者不食。或有积而不食者，则民离上；有积多而食寡者，则民不力；有积寡而食多者，则民多诈；有无积而徒食者，则民偷幸。故离上、不力、多诈、偷幸，举事不成，应敌不用。故曰，察能授官，班禄赐予，使民之机也。

野与市争民，家与府争货，金与粟争贵，乡与朝争治。故野不积草，农事先也；府不积货，藏于民也；市不成肆，家用足也；朝不合众，乡分治也。故野不积草、府不积货、市不成肆、朝不合众，治之至也。

地之守在城，城之守在兵，兵之守在人，人之守在粟。故地不辟则城不固，有身不治，奚待于人？有人不治，奚待于家？有家不治，奚待于乡？有乡不治，奚待于国？有国不治，奚待于天下？天下者，国之本也；国者，乡之本也；乡者，家之本也；家者，人之本也；人者，身之本也；身者，治之本也，故上不好本事，则末产不禁；末产不禁，则民缓于时事而轻地利。轻地利而求田野之辟，仓廪之实，不可得也。

商贾在朝，则货财上流；妇（言人）【人言】事，则赏罚不信；男女无别，则民无廉耻。货财上流，赏罚不信，民无廉耻，而求百姓之安难，兵士之死节，不可得也，朝廷不肃，贵贱不明，长幼不分，度量不审，衣服无等，上下凌节，而求百姓之尊主政令，不可得也。上好诈谋间欺，臣下赋敛竞得，使民偷壹，则百姓疾怨，而求下之亲上，不可得也。有地不务本事，君国不能壹民，而求宗庙社稷之无危，不可得也。上恃龟筮，好用巫医，则鬼神骤祟，故功之不立，名之不章，为之患者三：有独王者，有贫贱者，有日不足者。

一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。一树一获者，谷也；一树十获者，木也；一树百获者，人也。我苟种之，如神用之，举事如神，唯王之门。

凡牧民者，欲民之正也。欲民之正，则微邪不可不禁也。微邪者，大邪之所生也。微邪不禁，而求大邪之无伤国，不可得也。凡牧民者，欲民之有礼也。欲民之有礼，则小礼不可不谨也。小礼不谨于国，而求百姓之行大礼，不可得也。凡牧民者，欲民之有义也。欲民之有义，则小义不可不行。小义不行于国，而求百姓之行大义，不可得也。凡牧民者，欲民之有廉也。欲民之有廉，则小廉不可不修也。小廉不修于国，而求百姓之行大廉，不可得也。凡牧民者，欲民之有耻也。欲民之有耻，则小耻不可不饰也。小耻不饰于国，而求百姓之行大耻，不可得也。凡牧民者，欲民之（修小礼、行小义、饰小廉、谨小耻）【谨小礼、行小义、修小廉、饰小耻】、禁微邪，此厉民之道也，民之（修小礼、行小义、饰小廉、谨小耻）【谨小礼、行小义、修小廉、饰小耻】、禁微邪，治之本也。

凡牧民者，欲民之可御也。欲民之可御，则法不可不（审）【重】。法者，将立朝廷者也。将立朝廷者，则爵服不可不贵也。爵服加于不义，则民贱其爵服；民贱其爵服，则人主不尊；人主不尊；则令不行矣。法者，将用民力者也。将用民力者，则禄赏不可不重也。禄赏加于无功，则民轻其禄赏；民轻其禄赏，则上无以劝民；上无以劝民，则令不行矣。法者，将用民能者也。将用民能者，则授官不可不审也。授官不审，则民间其治；民间其治，则理不上通；理不上通，则下怨其上；下怨其上，则令不行矣。法者，将用民之死命者也。用民之死命者，则刑罚不可不审。刑罚不审，则有辟就；有辟就则杀不辜而赦有罪；杀不辜而赦有罪，则国不免于贼臣矣。故夫爵服贱、禄赏轻、民间其治、贼臣首难，此谓败国之教也。

君之所审者三：一曰德不当其位，二曰功不当其禄，三曰能不当其官。此三本者，治乱之原也。故国有德义未明于朝者，则不可加于尊位；功力未见于国者，则不可授以重禄；临事不信于民者，则不可使任大官。故德厚而位卑者谓之过，德薄而位尊者谓之失。宁过于君子，而毋失于小人。过于君子，其为怨浅；失于小人，其为祸深。是故国有德义未明于朝而处尊位者，则良臣不进；有功力未见于国而有重禄者，则劳臣不劝；有临事不信于民而任大官者，则材臣不用。三本者审，则下不敢求。三本者不审，则邪臣上通，而便辟制威。如此则明塞于上，而治壅于下，正道捐弃，而邪事日长。三本者审，则便辟无威于国，道涂无行禽，疏远无蔽狱，孤寡无隐治。故曰刑省治寡，朝不合众。

君之所慎者四：一曰大德不至仁，不可以授国柄；二曰见贤不能让，不可与尊位；三曰罚避亲贵，不可使主兵；四曰不好本事，不务地利，而轻赋敛，不可与都邑。此四务者，安危之本也。故曰卿相不得众，国之危也；大臣不和同，国之危也；兵主不足畏，国之危也；民不怀其产，国之危也。故大德至仁，则操国得众；见贤能让，则大臣和同；罚不避亲贵，则威行于邻敌；好本事，务地利，重赋敛，则民怀其产。

君之所务者五：一曰山泽不救于火，草木不植成，国之贫也；二曰沟渎不遂于隘，障水不安其藏，国之贫也；三曰桑麻不植于野，五谷不宜其地，国之贫也；四曰六畜不育于家，瓜瓠荤菜百果不备具，国之贫也；五曰工事竞于刻镂，女事繁于文章，国之贫也。故曰山泽救于火，草木植成，国之富也；沟渎遂于隘，障水安其藏，国之富也；桑麻植于野，五谷宜其地，国之富也：六畜育于家，瓜瓠荤莱百果备具，国之富也；工事无刻镂，女事无文章，国之富也。

分国以为五乡，乡为之师。分乡以为五州，州为之长。分州以为十里，里为之尉。分里以为十游，游为之宗。十家为什，五家为伍，什伍皆有长焉。筑障塞匿，一道路，（博）【抟】出入。审闾闬，慎筦键，筦藏于里尉。置闾有司，以时开闭。闾有司观出入者，以复于里尉。凡出入不时，衣服不中，圈属群徒不顺于常者，闾有司见之，复无时。若在长家子弟、臣妾、属役、宾客，则里尉以谯于游宗，游宗以谯于什伍，什伍以谯于长家。谯敬而勿复。一再则宥，三则不赦。

孟春之朝，君自听朝，论爵赏校官，终五日。季冬之夕，君自听朝，论罚罪刑杀，亦终五日。正月之朔，百吏在朝，君乃出令，布宪于国。五乡之师，五属大夫，皆受宪于太史。大朝之日，五乡之师，五属大夫，皆身习宪于君前。太史既布宪，入籍于太府，宪籍分于君前。五乡之师出朝，遂于乡官，致于乡属，及于游宗，皆受宪。宪既布，乃反致令焉，然后敢就舍。宪未布，令未致，不敢就舍；就舍谓之留令，罪死不赦。五属大夫，皆以行车朝，出朝不敢就舍，遂行。至都之日，遂于庙，致属吏，皆受宪。宪既布，乃发使者致令，以布宪之日，蚤晏之时。宪既布，使者以发，然后敢就舍，宪未布，使者未发，不敢就舍；就舍谓之留令，罪死不赦。宪既布，有不行宪者，谓之不从令，罪死不赦。考宪而有不合于太府之籍者，侈曰专制，不足曰亏令，罪死不赦。首宪既布，然后可以布宪。

修火宪，敬山泽林薮积草；（夫）【天】财之所出，以时禁发焉，使民【足】于宫室之用，薪蒸之（所）积，虞师之事也。决水潦，通沟渎，修障防，安水藏，使时水虽过度，无害于五谷；岁虽凶旱，有所秎获，司空之事也。相高下，视肥墝，观地宜，明诏期，前后农夫，以时均修焉；使五谷桑麻皆安其处，（由）【申】田之事也。行乡里，视宫室，观树艺，简六畜，以时钧修焉；劝勉百姓，使力作毋偷，怀乐家室，重去乡里，乡师之事也。论百工，审时事，辨功苦，上完利，监壹五乡，以时钧修焉；使刻镂文采，毋敢造于乡，工师之事也。

度爵而制服，量禄而用财。饮食有量，衣服有制，宫室有度，六畜人徒有数，舟车陈器有禁。修生则有轩冕、服位、谷禄、田宅之分，死则有棺椁、绞衾、圹垄之度。虽有贤身贵体，毋其爵不敢服其服；虽有富家多资，毋其禄不敢用其财。天子服文有章，而夫人不敢以燕以飨庙；将军大夫以朝，官吏以命：士止于带缘。散民不敢服杂采，百工商贾，不得服长鬈貂。刑余戮民，不敢服（絻）【丝】，不敢畜连乘车。

寝兵之说胜，则险阻不守；兼爱之说胜，则士卒不战；全生之说胜，则廉耻不立；私议自贵之说胜，则上令不行；群徒比周之说胜，则贤不肖不分；金玉货财之说胜，则爵服下流；观乐玩好之说胜，则奸民在上位；请谒任举之说胜，则绳墨不正；谄谀饰过之说胜，则巧佞者用。

期而致，使而往，百姓舍己以上为心者，教之所期也。始于不足见，终于不可及，一人服之，万人从之，训之所期也。未之令而为，未之使而往，上不加勉，而民自尽竭，俗之所期也。好恶形于心，百姓化于下：罚未行而民畏恐，赏未加而民劝勉，诚信之所期也。为而无害，成而不议，得而莫之能争，天道之所期也。为之而成，求之而得，上之所欲，小大必举，事之所期也。令则行，禁则止，宪之所及，俗之所被，如百体之从心，政之所期也。

凡立国都，非于大山之下，必于广川之上。高毋近旱而水用足，下毋近水而沟防省。因天材，就地利，故城郭不必中规矩，道路不必中准绳。

无为者帝，为而无以为者王，为而不贵者霸。不自以为所贵，则君道也；贵而不过度，则臣道也。

地者政之本也，朝者义之理也，市者货之准也，黄金者用之量也，诸侯之地千乘之国者器之制也。五者其理可知也，为之有道。地者政之本也，是故地可以正政也。地不平均和调，则政不可正也；政不正，则事不可理也。春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长，阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化也。然则阴阳正矣，虽不正，有余不可损，不足不可益也。天（地），莫之能损益也。然则可以正政者，地也；故不可不正也。正地者，其实必正。长亦正，短亦正，小亦正，大亦正，长短大小尽正。（正）【地】不正则官不理，官不理则事不治，事不治则货不多。是故何以知货之多也？曰事治。何以知事之治也？曰货多。货多事治，则所求于天下者寡矣。为之有道。

朝者义之理也。是故爵位正而民不怨，民不怨则不乱，然后义可理。（理）不正则不可以（治而不可不）理也。故一国之人不可以皆贵，皆贵则事不成而国不利也。为事之不成国之不利也，使无贵者则民不能自理也。是故辨于爵列之尊卑，则知先后之序，贵贱之义矣。为之有道。

市者货之准也。是故百货贱则百利不得，百利不得则百事治，百事治则百用节矣。是故事者生千虑，成千务，失于傲。不虑则不生，不务则不成，不傲则不失，故曰，市者可以知治乱，可以知多寡，而不能为多寡。为之有道。

黄金者用之量也。辨于黄金之理则知侈俭，知侈俭则百用节矣。故俭则伤事，侈则伤货。俭则金贱，金贱则事不成，故伤事。侈则金贵，金贵则货贱，故伤货。货尽而后知不足，是不知量也；事已而后知货之有余，是不知节也。不知量，不知节，不可谓之有道。

地之不可食者，山之无木者，百而当一。涸泽，百而当一。地之无草木者，百而当一。（樊）【楚】棘杂处，民不得入焉，百而当一。薮，镰缠得入焉，九而当一。蔓山，其木可以为材，可以为轴，斤斧得入焉，九而当一。泛山，其木可以为棺，可以为车，斤斧得入焉，十而当一。流水，网罟得入焉，五而当一。林，其木可以为棺，可以为车，斤斧得入焉，五而当一。泽，网罟得入焉，五而当一。命之曰地均，以实数。

方六里，命之曰暴，五暴命之曰部，五部命之曰聚。聚者有市，无市则民乏。五聚命之曰某乡，四乡命之曰方，官制也。官成而立邑：五家而伍，十家而连，五连而暴，五暴而长，命之曰某乡；四乡命之曰都，邑制也。邑成而制事：四聚为一离，五离为一制，五制为一田，二田为一夫，三夫为一家，事制也。事成而制器：方六里，为一乘之地也。一乘者，四马也。一马，其甲七，其蔽五；四乘，其甲二十有八，其蔽二十，白徒三十人奉车两，器制也。

三岁修封，五岁修界，十岁更制，经正也。十仞见水不大潦，五尺见水不大旱。（十一仞见水轻征，十分去二三，二则去三四）【一仞见水轻征，十分去一，二则去二，三则去三】，四则去四，五则去半，比之于山。五尺见水，十分去一，（四则去三，三则去二，二则去一，三尺而见水）【四则去二，三则去三，二则去四，一尺而见水】，比之于泽。

距国门以外，穷四竟之内，丈夫二犁，童五尺一犁，以为三日之功。正月令农始作，服于公田农耕。及雪释，耕始焉，芸卒焉。士，（闻）【闲】见、博学、意察，而不为君臣者，与功而不与分焉。贾，知贾之贵贱、日至于市，而不为官贾者，与功而不与分焉。工，治容貌功能，日至于市，而不为官工者，与功而不与分焉。不可使而为工，则视（货）【贷】离之实，而出夫粟。

是故智者知之，愚者不知，不可以教民；巧者能之，拙者不能，不可以教民。非一令而民服之也，不可以为大善；非夫人能之也，不可以为大功。是故非诚贾不得食于贾，非诚工不得食于工，非诚农不得食于农，非信士不得立于朝。是故官虚而莫敢为之请，君有珍车珍甲而莫之敢有，君举事臣不敢诬其所不能。君知臣，臣亦知君知己也。故臣莫敢不竭力俱操其诚以来。

道曰，均地分力，使民知时也。民乃知时日之蚤晏，日月之不足，饥寒之至于身也。是故夜寝蚤起，父子兄弟不忘其功，为而不倦，民不惮劳苦。故不均之为恶也，地利不可竭，民力不可殚。不告之以时而民不知，不道之以事而民不为。与之分货，则民知得正矣；审其分，则民尽力矣。是故不使而父子兄弟不忘其功。

圣人之所以为圣人者，善分民也。圣人不能分民，则犹百姓也，于己不足，安得名圣？是故有事则用，无事则归之于民，唯圣人为善托业于民。民之生也，辟则愚，（闭）【闲】则类。上为一，下为二。

时之处事精矣，不可藏而舍也。故曰，今日不为，明日（忘）【亡】货。昔之日已往而不来矣。

上地方八十里，万室之国一，千室之都四。中地方百里，万室之国一，千室之都四。下地方百二十里，万室之国一，千室之都四。以上地方八十里与下地方百二十里，通于中地方百里。

言是而不能立，言非而不能废，有功而不能赏，有罪而不能诛，若是而能治民者，未之有也。是必立，非必废，有功必赏，有罪必诛，若是安治矣？未也。是何也？曰形势器械未具，犹之不治也。形势器械具，四者备，治矣。不能治其民，而能强其兵者，未之有也。能治其民矣，而不明于为兵之数，犹之不可。不能强其兵，而能必胜敌国者，未之有也。能强其兵，而不明于胜敌国之理，犹之不胜也。兵不必胜敌国，而能正天下者，未之有也。兵必胜敌国矣，而不明正天下之分，犹之不可。故曰：治民有器，为兵有数，胜敌国有理，正天下有分。

则、象、法、化、决塞、心术、计数：根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生，物虽（不）甚多；皆均有焉，而未尝变也，谓之则。义也、名也、时也、似也、类也、比也、状也，谓之象。尺寸也、绳墨也、规矩也、衡石也、斗斛也、角量也，谓之法。渐也、顺也、靡也，久也、服也、习也，谓之化。予夺也、险易也、利害也、难易也、开闭也、杀生也，谓之决塞。实也、诚也、厚也、施也、度也、恕也，谓之心术。刚柔也、轻重也、大小也、实虚也、远近也、多少也，谓之计数。

不明于则，而欲（出号令）【措仪画制】，犹立朝夕于运均之上，（檐）【摇】竿而欲定其末。不明于象，而欲论材审用，犹绝长以为短，续短以为长。不明于法，而欲治民一众，犹左书而右息之。不明于化，而欲变俗易教，犹朝揉轮而夕欲乘车。不明于决塞，而欲驱众移民，犹使水逆流。不明于心术，而欲行令于人，犹倍招而必（拘）【射】之。不明于计数，而欲举大事，犹无舟楫而欲经于水险也。故曰：错仪画制，不知则不可；论材审用，不知象不可；和民一众，不知法不可；变俗易教，不知化不可；驱众移民，不知决塞不可；布令必行，不知心术不可；举事必成，不知计数不可。

百匿伤上威，奸吏伤官法，奸民伤俗教，贼盗伤国众。威伤则重在下，法伤则货上流，教伤则从令者不辑，众伤则百姓不安其居。重在下则令不行，货上流则官徒毁，从令者不辑则百事无功，百姓不安其居则轻民处而重民散。轻民处，重民散，则地不辟；地不辟则六畜不育；六畜不育则国贫而用不足；国贫而用不足，则兵弱而士不厉；兵弱而士不厉，则战不胜而守不固；战不胜而守不固，则国不安矣。故曰：常令不审，则百匿胜；官爵不审，则奸吏胜；符籍不审，则奸民胜；刑法不审，则盗贼胜，国之四经败，人君泄见危。人君泄，则言实之士不进；言实之士不进，则国之情伪不竭于上。

世主所贵者，宝也；所亲者，戚也；所爱者，民也；所重者，爵禄也。（亡）【明】君则不然。致所贵，非宝也；致所亲，非戚也；致所爱，非民也；致所重，非爵禄也。故不为重宝亏其命，故曰：令贵于宝。不为爱亲危其社稷，故曰：社稷戚于亲。不为爱人枉其法，故曰：法爱于人。不为重禄爵分其威，故曰：威重于爵禄。不通此四者，则反于无有。故曰：冶人如治水潦，养人如养六畜，用人如用草木。（居）【君】身论道行理，则群臣服教，百吏严断，莫敢开私焉。论功计劳，未尝失法律也。便辟、左右、大族、尊贵、大臣，不得增其功焉。疏远、卑贱、隐不知之人，不忘其劳。故有罪者不怨上，（爱）【受】赏者无贪心，则列陈之士，皆轻其死而安难，以要上事；本兵之极也。

为兵之数：存乎聚财，而财无敌；存乎论工，而工无敌；存乎制器，而器无敌；存乎选士，而士无敌：存乎政教，而政教无敌；存乎服习，而服习无敌；存乎遍知天下，而遍知天下无敌；存乎明于机数，而明于机数无敌。故兵未出境，而无敌者八。是以欲正天下，财不盖天下，不能正天下；财盖天下，而工不盖天下，不能正天下；工盖天下，而器不盖天下，不能正天下；器盖天下，而士不盖天下，不能正天下；士盖天下，而教不盖天下，不能正天下；教盖天下，而习不盖天下，不能正天下；习盖天下，而不遍知天下，不能正天下；遍知天下，而不明于机数；不能正天下。故明于机数者，用兵之势也。大者时也，小者计也。

是故器成卒选，则士知胜矣。遍知天下，审御机数，则独行而无敌矣。所爱之国，而独利之；所恶之国，而独害之，则令行禁止。是以圣王贵之。胜一而服百，则天下畏之矣；立少而观多，则天下怀之矣；罚有罪，赏有功，则天下从之矣。故聚天下之精（财）【材】，论百工之锐器；春秋角试以练，精锐为右。成器不课不用，不试不藏。收天下之豪杰，有天下之骏雄。故举之如飞鸟，动之如雷电，发之如风雨，莫当其前，莫害其后，独出独入，莫敢禁圉。成功立事，必顺于礼义；故不礼不胜天下，不义不胜人。故贤知之君，必立于胜地，故正天下而莫之敢御也。

故凡攻伐之为道也，计必先定于内，然后兵出乎境。计未定于内而兵出乎境，是则战之自胜，攻之自毁也，是故张军而不能战，围邑而不能攻，得地而不能实，三者见一焉，则可破毁也。故不明于敌人之政，不能加也；不明于敌人之情，不可约也；不明于敌人之将，不先军也；不明于敌人之士，不先陈也。是故以众击寡，以治击乱，以富击贫，以能击不能，以教卒、练士击驱众、白徒，故十战十胜，百战百胜。

故有风雨之行，故能不远道里矣。有飞鸟之举，故能不险山河矣。有雷电之战，故能独行而无敌矣。有水旱之功，故能攻国救邑。有金城之守，故能定宗庙、育男女矣。有一体之治，故能出号令、明宪法矣。风雨之行者，速也。飞鸟之举者，轻也。雷电之战者，士不齐也。水旱之功者，野不收、耕不获也。金城之守者，用货财，设耳目也。一体之治者，去奇说，禁雕俗也。不远道里，故能威绝域之民。不险山河，故能服恃固之国。独行无敌，故令行而禁止，故攻国救邑，不恃权与之国，故所指必听。定宗庙，育男女，天下莫之能伤，然后可以有国。制仪法，出号令，莫不响应，然后可以治民一众矣。

喜无以赏，怒无以杀。喜以赏，怒以杀，怨乃起，令乃废。骤令不行，民心乃外；外之有徒，祸乃始牙。众之所忿，（置）【寡】不能图。举所美，必观其所终；废所恶、必计其所穷。庆勉敦敬以显之，富禄有功以劝之，爵贵有名以休之。兼爱无遗，是谓君心。必先顺教，万民乡风；旦暮利之，众乃胜任。

取人以己，成事以质。审用财，慎施报，察称量。故用财不可以啬，用力不可以苦。用财啬则费，用力苦则劳。民不足，令乃辱；民苦殃，令不行。施报不得，祸乃始昌；祸昌不寤，民乃自图。

正法直度，罪杀不赦；杀僇必信，民畏而惧。武威既明，令不再行。顿卒怠倦以辱之，罚罪（宥）【有】过以惩之，杀僇犯禁以振之。植固不动，倚邪乃恐。倚革邪化，令往民移，法天合德，象（法）【地】无亲，参于日月，（佐）【伍】于四时。悦【众】在【爱】施，有众在废私，召远在修近，闭祸在除怨。（修）【备】长在乎任贤，（高安）【安高】在乎同利。

通之以道，畜之以惠，亲之以仁，养之以义，报之以德，结之以信，接之以礼，和之以乐，期之以事。（攻）【考】之以（官）【言】，发之以力，威之以（诚）【诫】。一举而上下得终，再举而民无不从，三举而地辟（散）【政】成，四举而农佚粟十，五举而务轻金九，六举而絜知事变；七举而外内为用，八举而胜行威立，九举而帝事成形。

杀僇以聚财，劝勉以选众，使二分具本。发善必审于密，执威必明于中。

【处虚守静，人人物物则皇。】【率】常至命，尊贤授德则帝。身仁行义，服忠用信则王。审谋章礼，选士利械则霸。定生处死，谨贤修伍则众。信赏审罚，爵材禄能则强。计凡付终，务本饬末则富。明法审数，立常备能则治。同异分官则安。

礼，和之以乐，期之以事。（攻）【考】之以（官）【言】，发之以力，威之以（诚）【诫】。一举而上下得终，再举而民无不从，三举而地辟（散）【政】成，四举而农佚粟十，五举而务轻金九，六举而絜知事变；七举而外内为用，八举而胜行威立，九举而帝事成形。

器成不守，经不知；教习不著，发不意。经不知，故莫之能圉；发不意，故莫之能应。莫之能应，故全胜而无害；莫之能圉，故必胜而无敌。

始乎无端，卒乎无穷。始乎无端，道也；卒乎无穷，德也。道不可量，德不可数。不可量，则众强不能图；不可数，则为诈不敢乡。两者备施，动静有功。

畜之以道，养之以德。畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能习，习故能偕，偕习以悉，莫之能伤也。

古之圣王，所以取明名广誉、厚功大业，显于天下，不忘于后世，非得人者，未之尝闻。暴王之所以失国家，危社稷，覆宗庙，灭于天下，非失人者，未之尝闻。今有土之君，皆处欲安，动欲威，战欲胜，守欲固，大者欲王天下，小者欲霸诸侯，而不务得人，是以小者兵挫而地削，大者身死而国亡。故曰：人不可不务也，此天下之极也。

然则得人之道，莫如利之；利之之道，莫如教之以政。故善为政者，田畴垦而国邑实，朝廷闲而官府治，公法行而私曲止，仓廪实而囹圄空，贤人进而奸民退。其君子，上中正而下谄谀；其士民，贵勇武而贱得利；其庶人，好耕农而恶饮食，于是财用足而饮食薪菜饶。是故上必宽裕而有解舍，下必听从而不疾怨，上下和同而有礼义，故处安而动威，战胜而守固，是以一战而正诸侯。不能为政者，田畴荒而国邑虚，朝廷凶而官府乱，公法废而私曲行，仓廪虚而囹圄实，贤人退而奸民进。其君子，上诌谀而下中正；其士民，贵得利而贱武勇；其庶人，好饮食而恶耕农，于是财用匮而饮食薪菜乏。上弥残（苟）【苛】而无解舍，下愈覆鸷而不听从，上下交引而不和同，故处不安而动不威，战不胜而守不固。是以小者兵挫而地削，大者身死而国亡。故以此观之，则政不可不慎也。

德有六兴，义有七体，礼有八经，法有五务，权有三度。所谓六兴者何？曰：辟田畴，（利）【制】坛宅，修树艺，劝士民，勉稼穑，修墙屋，此谓厚其生。发伏利，输墆积，修道途，便关市，慎将宿，此谓输之以财。导水潦，利陂沟，决潘渚，溃泥滞，通郁闭，慎津梁，此谓遗之以利。薄徵敛，轻征赋，弛刑罚，赦罪戾，宥小过，此谓宽其政。养长老，慈幼孤，恤鳏寡，问疾病，吊祸丧，此谓匡其急。衣冻寒，食饥渴，匡贫窭，振罢露，资乏绝，此谓振其穷。凡此六者，德之兴也。六者既布，则民之所欲，无不得矣。夫民必得其所欲，然后听上；听上，然后政可善为也。故曰：德不可不兴也。

曰：民知德矣，而未知义，然后明行以导之义。义有七体。七体者何？曰：孝悌慈惠，以养亲戚；恭敬忠信，以事君上；中正比宜，以行礼节；整齐撙诎，以辟刑僇；纤啬省用，以备饥馑；敦懞纯固，以备祸乱；和协辑睦，以备寇戎。凡此七者，义之体也。夫民必知义然后中正，中正然后和调，和调乃能处安，处安然后动威，动威乃可以战胜而守固。故曰：义不可不行也。

曰：民知义矣，而未知礼，然后饰八经以导之礼。所谓八经者何？曰：上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度。凡此八者，礼之经也。故上下无义则乱，贵贱无分则争，长幼无等则倍，贫富无度则失。上下乱，贵贱争，长幼倍，贫富失，而国不乱者，未之尝闻也。是故圣王饬此八礼以导其民。八者各得其义，则为人君者，中正而无私；为人臣者，忠信而不党；为人父者，慈惠以教；为人子者，孝悌以肃；为人兄者，宽裕以诲；为人弟者，比顺以敬：为人夫者，敦懞以固；为人妻者，劝勉以贞。夫然，则下不倍上，臣不杀君，贱不逾贵，少不陵长，远不间亲，新不间旧，小不加大，淫不破义。凡此八者，礼之经也。夫人必知礼然后恭敬，恭敬然后尊让，尊让然后少长贵贱不相逾越，少长贵贱不相逾越，故乱不生而患不作。故曰：礼不可不谨也。

曰：民知礼矣，而未知务，然后布法以任力。任力有五务，五务者何？曰：君择臣而任官，大夫任官辩事，官长任事守职，士修身功材，庶人耕农树艺。君择臣而任官，则事不烦乱；大夫任官辩事，则举措时；官长任事守职，则动作和；士修身功材，则贤良发；庶人耕农树艺，则财用足。故曰：凡此五者，力之务也。夫民必知务然后心一，心一然后意专，心一而意专，然后功足观也。故曰：力不可不务也。

曰：民知务矣，而未知权，然后考三度以动之。所谓三度者何？曰：上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺，此所谓三度。故曰：天时不祥，则有水旱；地道不宜，则有饥馑；人道不顺，则有祸乱。此三者之来也，政召之。曰：审时以举事，以事动民，以民动国，以国动天下。天下动，然后功名可成也。故民必知权，然后举错得；举错得，则民和辑；民和辑，则功名立矣。故曰：权不可不度也。

故曰：五经既布，然后逐奸民，诘诈伪，屏谗慝，而毋听淫辞，毋作淫巧。若民有淫行邪性，树为淫辞，作为淫巧，以上謟君上而下惑百姓，移国动众，以害民务者，其刑死流，故曰，凡人君之所以内夫百姓，外失诸侯，兵挫而地削，名卑而国亏，社稷灭覆，身体危殆，非生于（谄）【謟】淫者，未之尝闻也。何以知其然也？曰：淫声（谄）【謟】耳，淫观（谄）【謟】目，耳目之所好（谄）【謟】心，心之所好伤民。民伤而身不危者，未之尝闻也。

曰：实圹虚，垦田畴，修墙屋，则国家富；节饮食，撙衣服，则财用足；举贤良，务功劳，布德惠，则贤人进；逐奸人，诘诈伪，去谗慝，则奸人止；（修）【备】饥馑，救灾害，振罢露，则国家定。

明王之务，在于强本事，去无用，然后民可使富；论贤人，用有能，而民可使治；薄税敛，毋（苟）【苛】于民，待以忠爱，而民可使亲。三者，霸王之事也。事有本，而仁义其要也。今工以巧矣，而民不足于备用者，其悦在玩好；农以劳矣，而天下饥者，其悦在珍怪；（方丈陈于前，）女以巧矣，而天下寒者，其悦在文绣。是故博带梨，大袂列，文绣染，刻镂削，雕琢（采）【平】。关几而不征，市鄽而不税。古之良工，不劳其智巧以为玩好；是故无用之物，守法者不（失）【生】。

春采生，秋采蓏，夏处阴，冬处阳。此言圣人之动静、开阖、诎信、（浧）【逞】儒、取与之必因于时也。时则动，不时则静。是以古之士有意而未可阳也，故愁其治言，（含）【阴】愁而藏之也。贤人之处乱世也，知道之不可行，则沉抑以辟罚，静默以侔免。辟之也，犹夏之就凊，冬之就温焉；可以无及于寒暑之灾矣。非为畏死而不忠也。夫强言以为僇，而功泽不加，进伤为人君严之义，退害为人臣者之生，其为不利弥甚。故退身不舍端，修业不息版，以待清明。故微子不与于纣之难，而封于宋，以为殷主。先祖不灭，后世不绝。故曰：大贤之德长。

明乃哲，哲乃明，奋乃苓，明哲乃大行。此言擅美主盛自奋也，以琅汤凌轹人。人之败也常自此。是故圣人著之简策，传之以告后进曰：奋，盛；苓，落也。盛而不落者，未之有也。故有道者不平其称，不满其量，不依其（乐）【槩】，不致其度。爵尊则肃士，禄丰则务施，功大而不伐，业明而不矜。夫名实之相怨久矣，是故绝而无交，惠者知其不可两守，乃取一焉。故安而无忧。

鸟飞准绳。此言大人之义也。夫鸟之飞也，必还山集谷。不还山则困，不集谷则死。山与谷之处也，不必正直。而还山集谷，曲则曲矣，而名绳焉，以为鸟起于北，意南而至于南，起于南，意北而至于北。苟大意得，不以小缺为伤。故圣人美而著之曰：千里之路，不可扶以绳；万家之都，不可平以准。言大人之行，不必以先（帝）常，义立之谓贤。故为上者之论其下也，不可以失此术也。

可浅可深，可沉可浮，可曲可直，可言可默。此言指意要功之谓也。天不一时，地不一利，人不一事。是以著业不得不多（人之）【分】，名位不得不殊方。明者察干事，故不官于物，而旁通于道。道也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。是故辩于一言，察于一治，攻于一事者，可以曲说，而不可以广举。圣人由此知言之不可兼也，故博为之治，而计其意；知事之不可兼也，故（名）【各】为之说，而况其功。岁有春秋冬夏，月有上下中旬，日有朝暮，夜有昏晨，半星辰序，各有其司。故曰：天不一时。山陵岑岩，渊泉闳流，泉逾瀷而不尽，薄承瀷而不满，高下肥硗，物有所宜。故曰：地不一利。乡有俗，国有法，食饮不同味，衣服异采，世用器械，规矩绳准，称量数度，品有所成。故曰，人不一事。

夫天地一险一易，若鼓之有楟，擿挡则击。言苟有唱之，必有和之，和之不差，因以尽天地之道。景不为曲物直，响不为恶声美，是以圣人明乎物之性者，必以其类来也。故君子绳绳乎慎其所先。

管子曰：道之在天者，日也；其在人者，心也。故曰：有气则生，无气则死，生者以其气；有名则治，无名则乱，治者以其名。

枢言曰：爱之，利之，益之，安之，四者道之出。帝王者用之。而天下治矣。帝王者，审所先所后：先民与地则得矣，先贵与骄则失矣。是故先王慎（贵在）所先所后。

人主不可以不慎贵，不可以不慎民，不可以不慎富。慎贵在举贤，慎民在置官，慎富在务地。故人主之卑尊轻重在此三者，不可不慎。

为善者，非善也，故善无以为也。故先王贵善。王主积于民，霸主积于（将）战士，衰主积于贵人，亡主积于妇女珠玉。故先王慎其所积。

疾之，疾之，万物之师也。为之，为之，万物之时也。强之，强之，万物之指也。

凡国有三制：有制人者，有为人之所制者，有不能制人、人亦不能制者。何以知其然？德盛义尊，而不好加名于人；人众兵强，而不以其国造难生患；天下有大事，而好以其国后。如此者，制人者也，德不盛，义不尊，而好加名于人；人不众，兵不强，而好以其国造难生患；恃与国，幸名利。如此者，人之所制也。人进亦进，人退亦退，人劳亦劳，人佚亦佚，进退劳佚，与人相胥。如此者，不能制人，人亦不能制也。

爱人甚，而不能利也；憎人甚，而不能害也。故先王贵当，贵周。周者，不出于口，不见于色；一龙一蛇。一日五化之谓周。故先王不以一过二。先王不独举，不擅功。

人故相憎也，人之心悍，故为之法。法出于礼，礼出于治。治、礼道也。万物待治礼而后定。凡万物，阴阳两生而参视。先王因其参而慎所入所出。以卑为卑，卑不可得；以尊为尊，尊不可得。桀、舜是也。先王之所以最重也。

圣人用其心，沌沌乎博而圜，豚豚乎莫得其门，纷纷乎若乱丝，（遗遗）【逡逡】乎若有从治。故曰，欲知者知之，欲利者利之，欲勇者勇之，欲贵者贵之。彼欲贵，我贵之，人谓我有礼；彼欲勇，我勇之，人谓我恭；彼欲利，我利之，人谓我仁；彼欲知，我知之，人谓我慜。戒之，戒之，微而异之，动作必思之，无令人识之，卒来者必备之信之者，仁也。不可欺者，智也。既智且仁，是谓成人。

贱固事贵，不肖固事贤。贵之所以能成其贵者，以其贵而事贱也；贤之所以能成其贤者，以其贤而事不肖也。恶者，美之充也。卑者，尊之充也。贱者，贵之充也。故先王贵之。

天以时使，地以材使，人以德使，鬼神以祥使，禽兽以力使。所谓德者，先之之谓也。故德莫如先，应適莫如后。（先王）用一阴二阳者，霸；尽以阳者，王；以一阳二阴者，削；尽以阴者，亡。量之不以少多，称之不以轻重，度之不以短长。不审此三者，不可举大事。

凡国之亡也，以其长者也；人之自失也，以其所长者也。故善游者死于粱池，善射者死于中野。命属于食，治属于事。无善事而有善治者，自古及今，未尝之有也。

凡人之名三：有治也者，有耻也者，有事也者，事之名二：正之，察之。五者而，天下治矣。名正则治，名倚则乱，无名则死，故先王贵名。

日益之而患少者，唯忠；日损之而患多者。唯欲。多忠少欲，智也，为人臣者之广道也。为人臣者，非有功劳于国也，家富而国贫，为人臣者之大罪也；为人臣者，非有功劳于国也，爵尊而主卑，为人臣者之大罪也。无功劳于国而贵富者；其唯尚贤乎？

先王重荣辱，荣辱在为。天下无私爱也，无私憎也，为善者有福，为不善者有祸、祸福在为。故先王重为。明赏不费，明刑不暴。赏罚明，则德之至者也，故先王贵明。

釜鼓满、则人概之；人满，则天概之，故先王不满也。

大城不可以不完，郭周不可以外通，里域不可以横通，闾闬不可以毋阖，宫垣关闭不可以不（修）【备】。故大城不完，则乱贼之人谋；郭周外通，则奸遁逾越者作；里域横通，则攘夺窃盗者不止；闾闬无阖，外内交通，则男女无别；宫垣不备，关闭不固，虽有良货，不能守也。故形势不得力非，则奸邪之人悫愿；禁罚威严，则简慢之人整齐；宪令著明，则蛮夷之人不敢犯；赏庆信必，则有功者劝；教训习俗者众，则（君）民化变而不自知也。是故明君在上位，刑省罚寡，非可刑而不刑，非可罪而不罪也；明君者，闭其门，塞其涂，弇其迹，使民毋由接于淫非之地，是以民之道正行善也若性然。故罪罚寡而民以治矣。

行其田野，视其耕芸，计其农事，而饥饱之国可以知也。其耕之不深，芸之不谨，地宜不任，草田多秽，耕者不必肥，荒者不必墝，以人猥计其野，草田多而辟田少者，虽不水旱，饥国之野也。若是而民寡，则不足以守其地；若是而民众，则国贫民饥；以此遇水旱，则众散而不收。彼民不足以守者，其城不固；民饥者，不可以使战；众散而不收，则国为丘墟。故曰，有地君国而不务耕芸，寄生之君也。故曰：行其田野，视其耕芸，计其农事，而饥饱之国可知也。

行其山泽，观其桑麻，计其六畜之产，而贫富之国可知也。夫山泽广大，则草木易多也；壤地肥饶，则桑麻易植也；荐草多衍，则六畜易繁也。山泽虽广，草木毋禁；壤地虽肥，桑麻毋数；荐草虽多，六畜有征，闭货之门也。故曰，时货不遂，金玉虽多，谓之贫国也。故曰：行其山泽，观其桑麻，计其六畜之产，而贫富之国可知也。

入国邑，视宫室，观车马衣服，而侈俭之国可知也。夫国城大而田野浅狭者，其野不足以养其民；城域大而人民寡者，其民不足以守其城；宫营大而室屋寡者，其室不足以实其宫；室屋众而人徒寡者，其人不足以处其室；囷仓寡而台榭繁者，其藏不足以共其费。故曰，主上无积而宫室美，氓家无积而衣服修，乘车者饰观望，步行者杂文采，本资少而末用多者，侈国之俗也。国侈则用费，用费则民贫，民贫则奸智生，奸智生则邪巧作。故奸邪之所生，生于匮不足；匮不足之所生，生于侈；侈之所生，生于毋度。故曰，审度量，节衣服，俭财用，禁侈泰，为国之急也。不通于若计者，不可使用国。故曰：入国邑，视宫室，观车马衣服，而侈俭之国可知也。

课凶饥，计师役，观台榭，量国费，而实虚之国可知也。凡田野万家之众，可食之地，方五十里，可以为足矣。万家以下，则就山泽可矣；万家以上，则去山泽可矣。彼野悉辟而民无积者，国地小而食地浅也；田半垦而民有余食而粟米多者，国地大而食地博也。国地大而野不辟者，君好货而臣好利者也；辟地广而民不足者，上赋重，流其藏者也。故曰，粟行于三百里，则国毋一年之积；粟行于四百里，则国毋（二）【半】年之积；粟行于五百里，则众有饥色。其稼亡三之一者，命曰小凶；小凶三年而大凶，大凶则众有（大）遗苞矣。什一之师，什三毋事，则稼亡三之一。稼亡三之一，而非有故（盖）积也，则道有（损）【捐】瘠矣。什一之师，三年不解，非有余食也，则民有鬻子矣。故曰：山林虽近，草木虽美，宫室必有度，禁发必有时，是何也？曰：大木不可独伐也，大木不可独举也，大木不可独运也，大木不可加之薄墙之上。故曰，山林虽广，草木虽美，禁发必有时；国虽充盈，金玉虽多，宫室必有度；江海虽广，池泽虽博，鱼鳖虽多，罔罟必有正，船网不可一财而成也。非私草木爰鱼鳖也，恶废民于生谷也。故曰，先王之禁山泽之作者，（博）【抟】民于生谷也。彼民非谷不食，谷非地不生，地非民不动，民非作力，毋以致财。天（下）【财】之所生，生于用力，（用）力之所生，生于劳身。是故主上用财毋已，是民用力毋休也，故曰，台榭相望者，其上下相怨也。民毋余积者，其禁不必止；众有遗苞者，其战不必胜；道有（损）【捐】瘠者，其守不必固。故令不必行，禁不必止，战不必胜，守不必固，则危亡随其后矣。故曰：课凶饥，计师役，观台榭，量国费，实虚之国可知也。

入州里，观习俗，听民之所以化其上，而治乱之国可知也。州里不鬲，闾闬不设，出入毋时，早晏不禁，则攘夺窃盗，攻击残贼之民，毋自胜矣。食谷水，巷凿井，场圃接，树木茂，宫墙毁坏，门户不闭，外内交通，则男女之别，毋自正矣。乡毋长游，里毋士舍，时无会同，丧烝不聚，禁罚不严，则齿长辑睦，毋自生矣。故昏礼不谨，则民不修廉；论贤不乡举，则士不及行；货财行于国，则法令毁于官；请谒得于上，则党与成于下；乡官毋法制，百姓群徒不从，此亡国弑君之所自生也。故曰：入州里，观习俗，听民之所以化其上者，而治乱之国可知也。

入朝廷，观左右本（求）朝之臣，论上下之所贵贱者，而强弱之国可知也。功多为上，禄赏为下，则积劳之臣不务尽力；治行为上，爵列为下，则豪桀材臣不务竭能。便辟左右，不论功能而有爵禄，则百姓疾怨非上，贱爵轻禄；金玉货财商贾之人，不论志行而有爵禄也，则上令轻，法制毁。权重之人，不论才能而得尊位，则民倍本行而求外势。彼积劳之人不务尽力，则兵士不战矣；豪桀材人不务竭能，则内治不别矣；百姓疾怨非上，贱爵轻禄，则上毋以劝众矣；上令轻，法制毁，则君毋以使臣，臣毋以事君矣；民倍本行而求外势，则国之情伪竭在敌国矣。故曰：入朝廷，观左右本（求）朝之臣，论上下之所贵贱者，而强弱之国可知也。

置法出令，临众用民，计其威严宽惠行于其民与不行于其民；【而兴废之国】可知也。法虚立而害疏远，令一布而不听者存，贱爵禄而毋功者富，然则众必轻令而上位危。故曰；良田不在战士，三年而兵弱；赏罚不信，五年而破；上卖官爵，（十）【七】年而亡；倍人伦而禽兽行，十年而灭。战不胜，弱也；地四削，入诸侯，破也；离本国、徙都邑，亡也；有者异姓，灭也。故曰：置法出令，临众用民，计威严宽惠（而）行于其民不行于其民，【而兴废之国】可知也。

计敌与，量上意，察国本，观民产之所有余不足，而存亡之国可知也。敌国强而与国弱，谏臣死而谀臣尊；私情行而公法毁，然则与国不恃其亲，而敌国不畏其强；豪杰不安其位，而积劳之人不怀其禄。悦商贩而不务本货，则民偷处而不事积聚。豪杰不安其位，则良臣出；积劳之人不怀其禄，则兵士不用；民偷处而不事积聚，则囷仓空虚。如是而君不为变，然则攘夺、窃盗、残贼、进取之人起矣。内者廷无良臣，兵士不用，囷仓空虚，而外有强敌之忧，则国居而自毁矣。故曰：计敌与，量上意，察国本，观民产之所有余不足，而存亡之国可知也。

故以此八者，观人主之国，而人主毋所匿其情矣。

法制不议，则民不相私；刑杀毋赦，则民不偷于为善；爵禄毋假，则下不乱其上。三者藏于官则为法，施于国则成俗，其余不强而冶矣。

昔者圣王之治人也，不贵其人博学也，欲其人之和同以听令也。《泰誓》曰：“纣有臣亿万人，亦有亿万之心；武王有臣三千而一心。”故纣以亿万之心亡，武王以一心存。故有国之君，苟不能同人心，一国威，齐士义，通上之治以为下法，则虽有广地众民，犹不能以为安也，君失其道，则大臣比权重以相举于国，小臣必循利以相就也。故举国之士以为（亡）【己】党，行公道以为私惠，进则相推于君，退则相誉于民，各便其身，而忘社稷，以广其居；聚徒（威）【成】群，上以蔽君，下以索民，此皆弱君乱国之道也。

交人则以为己赐，举人则以为己劳，仕人则与分其禄者，圣王之禁也。

用不称其人，家富于其列，其禄甚寡而资财甚多者，圣王之禁也。

审饰小节以示民，时言大事以动上，远交以逾群，假爵以临朝者，圣王之禁也。

守委闲居，博分以致众，勤身遂行，说人以货财，济人以买誉，其身甚静，而使人求者，圣王之禁也。

行辟而坚，言诡而辩，术非而博，顺恶而泽者，圣王之禁也。

圣王之身，治世之时，德行必有所是，道义必有所明，故士莫敢诡俗异礼，以自见于国；莫敢布惠缓行，修上下之交，以（和）【私】亲于民；（故）莫敢超等逾官，渔利苏功，以取顺其君。圣王之治民也，进则使无由得其所利，退则使无由避其所害，必使反乎安其位，乐其群，务其职，荣其名，而后止矣。故逾其官而离其群者，必使有害；不能其事而失其职者，必使有耻。是故圣王之教民也，以仁错之，以耻使之，修其能、致其所成而止。故曰：绝而定，静而治，安而尊，举错而不变者，圣王之道也。

凡君国之重器，莫重于令。令重则君尊，君尊则国安；令轻则君卑，君卑则国危。故安国在乎尊君，尊君在乎行令，行令在乎严罚。罚严令行，则百吏皆恐；罚不严，令不行，则百吏皆喜。故明君察于治民之本，本莫要于令。故曰：亏令者死，益令者死，不行令者死，留令者死，不从令者死。五者死而无赦，唯令是视。故曰：令重而下恐。

为上者不明，令出虽自上，而论可与不可者在下。夫倍上令以为威，则行恣于己以为私，百吏奚不喜之有？且夫令出虽自上，而论可与不可者在下，是威下系于民也。威下系于民，而求上之毋危，不可得也。令出而留者无罪，则是教民不敬也。令出而不行者毋罪，行之者有罪，是皆教民不听也。令出而论可与不可者在官，是威下分也。益损者毋罪，则是教民邪途也。如此，则巧佞之人，将以此成私为交；比周之人，将以此阿党取与；贪利之人，将以此收货聚财；懦弱之人，将以此阿贵（事富）【富，事】便辟；伐矜之人，将以此买誉成名。故令一出，示民邪途五衢，而求上之毋危，下之毋乱，不可得也。

朝有经臣，国有经俗，民有经产。何谓朝之经臣？察身能而受官，不诬于上；谨于法令以治，不阿党；竭能尽力而不尚得，犯难离患而不辞死；受禄不过其功，服位不侈其能，不以毋实虚受者，朝之经臣也。何谓国之经俗？所好恶不违于上，所贵贱不逆于令；毋上拂之事，毋下比之说，毋侈泰之养，毋逾等之服；谨于乡里之行，而不逆于本朝之事者，国之经俗也。何谓民之经产？畜长树艺，务时殖谷，力农垦草，禁止末事者，民之经产也。故曰：朝不贵经臣，则便辟得进，毋功虚取；奸邪得行，毋能上通。国不服经俗，则臣下不顺，而上令难行。民不务经产，则仓廪空虚，财用不足。便辟得进，毋功虚取，奸邪得行，毋能上通，则大臣不和。臣下不顺，上令难行，则应难不捷。仓廪空虚，财用不足，则国毋以固守。三者见一焉，则敌国制之矣。

故国不虚重，兵不虚胜，民不虚用，令不虚行。凡国之重也，必待兵之胜也，而国乃重。凡兵之胜也，必待民之用也，而兵乃胜；凡民之用也，必待令之行也，而民乃用。凡令之行也、必待近者之胜也，而令乃行。故禁不胜于亲贵，罚不行于便辟，法禁不诛于严重，而害于疏远，庆赏不施于卑贱，（二三）而求令之必行，不可得也。能不通于官（受）【爵】，禄赏不当于功，号令逆于民心，动静诡于时变，有功不必赏，有罪不必诛，令焉不必行，禁焉不必止，在上位无以使下，而求民之必用，不可得也。将帅不严威，民心不专一，阵士不死制，卒士不轻敌，而求兵之必胜，不可得也。内守不能完，外攻不能服，野战不能制敌，侵伐不能威四邻，而求国之重，不可得也。德不加于弱小，威不信于强大，征伐不能服天下，而求霸诸侯，不可得也。威有与两立，兵有与分争，德不能怀远国，令不能一诸侯，而求王天下，不可得也。

凡先王治国之器三，攻而毁之者六。明（王）【主】能胜（其）【六】攻，故不益于三者，而自有国、正天下。乱（王）【主】不能胜（其）【六】攻，故亦不损于三者，而自有天下而亡。三器者何也？曰：号令也，斧钺也，禄赏也。六攻者何也？曰：亲也，贵也，货也，色也，巧佞也，玩好也。三器之用何也？曰：非号令毋以使下，非斧钺毋以威众，非禄赏毋以劝民。六攻之败何也？曰：虽不听，而可以得存者；虽犯禁，而可以得免者；虽毋功，而可以得富者。凡国有不听而可以得存者，则号令不足以使下；有犯禁而可以得免者，则斧钺不足以威众；有毋功而可以得富者，则禄赏不足以劝民。号令不足以使下，斧钺不足以威众，禄赏不足以劝民，若此，则民毋为自用。民毋为自用，则战不胜；战不胜，而守不固；守不固，则敌国制之矣。然则先王将若之何？曰，不为六者变更于号令，不为六者疑错于斧钺，不为六者益损于禄赏。若此，则远近一心；远近一心，则众寡同力；众寡同力；则战可以必胜，而守可以必固。非以并兼攘夺也，以为天下政治也，此正天下之道也。

闻贤而不举，殆；闻善而不索，殆；见能而不使，殆；亲人而不固，殆；同谋而离，殆；危人而不能，殆；废人而复起，殆；可而不为，殆；足而不施，殆；几而不密，殆。人主不周密，则正言直行之士危；正言直行之士危，则人主孤而毋内；人主孤而毋内，则人臣党而成群。使人主孤而毋内、人臣党而成群者，此非人臣之罪也，人主之过也。

民毋重罪，过不大也，民毋大过，上毋赦也。上赦小过，则民多重罪，积之所生也。故曰：赦出则民不敬，惠行则过日益。惠赦加于民，而囹圄虽实，杀戮虽繁，奸不胜矣。故曰：邪莫如蚤禁之。赦过遗善，则民不励。有过不赦，有善不遗，励民之道，于此乎用之矣。故曰：明君者，事断者也。

君有三欲于民，三欲不节，则上位危。三欲者何也？一曰求，二曰禁，三曰令。求必欲得，禁必欲止，令必欲行。求多者，其得寡；禁多者，其止寡；令多者，其行寡。求而不得，则威日损；禁而不止，则刑罚侮；令而不行，则下凌上。故未有能多求而多得者也，未有能多禁而多止者也，未有能多令而多行者也。故曰：上苛则下不听，下不听而强以刑罚，则为人上者众谋矣。为人上而众谋之，虽欲毋危，不可得也。号令已出又易之，礼义已行又止之；度量已制又迁之，刑法已错又移之。如是，则庆赏虽重，民不劝也；杀戮虽繁，民不畏也。故曰：上无固植，下有疑心。国无常经，民力必竭，数也。

上不行君令，下不合于乡里，变更自为，易国之成俗者，命之曰不牧之民。不牧之民，绳之外也；绳之外诛。使贤者食于能，斗士食于功。贤者食于能，则上尊而民从；斗士食于功，则卒轻患而傲敌。上尊而民从，卒轻患而傲敌。二者设于国，则天下治而主安矣。

凡赦者，小利而大害者也，故久而不胜其祸。毋赦者，小害而大利者也，故久而不胜其福。故赦者，奔马之委辔；毋赦者，痤雎之（矿）【砭】石也。爵不尊、禄不重者，不与图难犯危，以其道为未可以求之也。是故先王制轩冕所以著贵贱，不求其美；设爵禄所以守其服，不求其观也。使君子食于道，小人食于力。君子食于道，则上尊而民顺；小人食于力，则财厚而养足。上尊而民顺，财厚而养足，四者备体，则胥（足上尊）时而王不难矣。

文有三侑，武毋一赦。惠者，多赦者也，先易而后难，久而不胜其祸：法者，先难而后易，久而不胜其福。故惠者，民之仇雠也；法者，民之父母也。太上以制制度，其次失而能追之，虽有过，亦不甚矣。

明君制宗庙，足以设宾祀，不求其美；为宫室台榭，足以避燥湿寒暑，不求其大；为雕文刻镂，足以辨贵贱，不求其观。故农夫不失其时，百工不失其功，商无废利，民无游日，财无砥墆。

凡大国之君尊，小国之君卑。大国之君所以尊者，何也？曰：为之用者众也。小国之君所以卑者，何也？曰：为之用者寡也。然则为之用者众则尊，为之用者寡则卑，则人主安能不欲民之众为己用也？使民众为己用，奈何？曰：法立令行，则民之用者众矣；法不立，令不行，则民之用者寡矣。

蹈白刃，受矢石，入水火，以听上令；上令尽行，禁尽止。引而使之，民不敢转其力；推而战之，民不敢爱其死。不敢转其力，然后有功；不敢爱其死，然后无敌。进无敌，退有功，是以三军之众皆得保其首领，父母妻子完安于内。故民未尝可与虑始，而可与乐成功。是故仁者、知者、有道者，不与（大）【人】虑始。

凡人君之所以为君者，势也。故人君失势，则臣制之矣。势在下，则君制于臣矣；势在上，则臣制于君矣。故君臣之易位，势在下也。在臣期年，臣虽不忠，君不能夺也；在子期年，子虽不孝，父不能服也。故《春秋》之记，臣有弑其君、子有弑其父者矣。故曰：堂上远于百里，堂下远于千里，门庭远于万里。今步者一日，百里之情通矣；堂上有事，十日而君不闻，此所谓远于百里也。步者十日，千里之情通矣；堂下有事，一月而君不闻，此所谓远于千里也。步者百日，万里之情通矣，门庭有事，期年而君不闻，此所谓远于万里也。故请入而不出谓之灭，出而不入谓之绝，入而不至谓之侵，出而道止谓之壅。灭绝侵壅之君者，非杜其门而守其户也、为政之有所不行也。故曰：令重于宝，社稷先于亲戚，法重于民，威权贵于爵禄。故不为重宝轻号令，不为亲戚后社稷，不为爱民枉法律，不为爵禄分威权。故曰：势非所以予人也。

政者，正也。正也者，所以正定万物之命也。是故圣人精德立中以生正，明正以治国。故正者，所以止过而逮不及也。过与不及也，皆非正也；非正，则伤国一也。勇而不义伤兵，仁而（不法伤正）【不正伤法】。故军之败也，生于不义；法之侵也，生于不正。故言有辨而非务者，行有难而非善者。故言必中务，不苟为辩；行必思善，不苟为难。

凡民从上也，不从口之所言，从情之所好者也；上好勇，则民轻死；上好仁，则民轻财。故上之所好，民必甚焉。是故明君知民之必以上为心也，故置法以自治，立仪以自正也。故上不行，则民不从；彼民不服法死制，则国必乱矣。是以有道之君，行法修制，先民服也。

凡论人有要：矜物之人，无大士焉。彼矜者，满也；满者，虚也。满虚在物，在物为制也。矜者，细之属也。凡论人而远古者，无高士焉。既不知古而易其功者，无智土焉。德行成于身而远古，卑人也。事无资，遇时而简其业者，愚士也。钓名之人，无贤士焉。钓利之君，无王主焉。贤人之行其身也，忘其有名也；王主之行其道也，忘其成功也。贤人之行，王主之道，其所不能已也。

明君公国一民以听于世，忠臣直进以论其能。明君不以禄爵私所爱，忠臣不诬能以干爵禄。君不私国，臣不诬能，行此道者，虽未大治，正民之经也。今以诬能之臣事私国之君，而能济功名者，古今无之。诬能之人易知也。臣度之先王者，舜之有天下也，禹为司空，契为司徒，皋陶为李，后稷为田。此四士者，天下之贤人也，犹尚精一德以事其君。今诬能之人，服事任官，皆兼四贤之能。自此观之，功名之不立，亦易知也。故列尊禄重，无以不受也；势利官大，无以不从也；以此事君，此所谓诬能篡利之臣者也。世无公国之君，则无直进之士；无论能之主，则无成功之臣。昔者三代之相授也，安得二天下而（杀）【试】之。

贫民伤财，莫大于兵；危国忧主，莫速于兵。此四患者明矣，古今莫之能废也。兵当废而不废，则（古今）惑也；（此二者）不【当】废而欲废之，则亦惑也。此二者伤国一也。黄帝唐虞，帝之隆也，资有天下，制在一人。当此之时也，兵不废。

今德不及三帝，天下不顺，而求废兵，不亦难乎？故明君知所擅，知所患。国治而民务积，此所（谓）擅也。动与静，此所患也。是故明君审其所擅，以备其所患也。

猛毅之君，不免于外难；懦弱之君，不免于内乱。猛毅之君者轻诛，轻诛之流，道正者不安；道正者不安、则材能之臣去亡矣。彼智者知吾情伪，为敌谋我，则外难自是至矣。故曰：猛毅之君，不免于外难。懦弱之君者重诛，重诛之过，行邪者不革；行邪者久而不革，则群臣比周；群臣比周，则蔽美扬恶；蔽美扬恶，则内乱自是起。故曰：懦弱之君，不免于内乱。

明一者皇，察道者帝，通德者王，谋得兵胜者霸。故夫兵，虽非备道至德也，然而所以辅王成霸。

大度之书曰：举兵之日而境内不贫，战而必胜，胜而不死，得地而国不败。为此四者若何？举兵之日而境内不贫者，计数得也。战而必胜者，法度审也。胜而不死者，教器备利，而敌不敢校也。得地而国不败者，因其民也。因其民，则（号制）有发也。教器备利，则有制也。法度审，则有守也。计数得，则有明也。治众有数，胜敌有理。察数而知理，审器而识胜，明理而胜敌。定宗庙，遂男女，官四分，则可以定威德；制法仪，出号令，然后可以一众治民。

三官不缪，五教不乱，九章著明，则危危而无害，穷穷而无难。故能致远以数，纵强以制。三官：一曰鼓，鼓所以任也，所以起也，所以进也；二曰金，金所以坐也，所以退也，所以免也；三曰旗，旗所以立兵也，所以（利）【制】兵也，所以偃兵也。此之谓三官。有三令，而兵法治也。五教：一曰教其目以形色之旗，二曰教其（身）【耳】以号令之数，三曰教其足以进退之度，四曰教其手以长短之利，五曰教其心以赏罚之诚。五教各习，而士负以勇矣。九章：一曰举日章，则昼行；二曰举月章，则夜行；三曰举龙章，则行水；四曰举虎章，则行林；五曰举鸟章，则行陂；六曰举蛇章，则行泽；七曰举鹊章，则行陆；八曰举狼章，则行山；九曰举韟章，则载食而驾。九章既定，而动静不过。三官、五教、九章，始乎无端，卒乎无穷。始乎无端者，道也；卒乎无穷者，德也。道不可量，德不可数也。故不可量，则众强不能图；不可数，则伪诈不敢向。两者备施，则动静有功。径乎不知，发乎不意。径乎不知，故莫之能御也；发乎不意，故莫之能应也。故全胜而无害。因便而教，准利而行。教无常，行无常。两者备施，动乃有功。

器成教施，追亡逐遁若飘风，击刺若雷电。绝地不守，恃固（不）【必】拔，中处而无敌，令行而不留。器成教施，散之无方，聚之不可计。教器备利，进退若雷电，而无所疑匮。一气专定，则傍通而不疑；厉士利械，则涉难而不匮。进无所疑，退无所匮，敌乃为用。凌山坑，不待钩梯；历水谷，不须舟辑。径于绝地，攻于恃固，独出独入而莫之能止。宝不独入，故莫之能止；宝不独见，故莫之能敛。无名之至，尽尽而不意。故不能疑神。

畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能谐，谐故能辑，谐辑以悉，莫之能伤。

无守也，故能守胜。数战则士罢，数胜则君骄，夫以骄君使罢民，则国安得无危？故至善不战，其次一之。破大胜强，一之至也。乱之不以变，乘之不以诡，胜之不以诈，一之实也。近则用实，远则施号；力不可量，强不可度，气不可极，德不可测，一之原也。众若时雨，寡若飘风，一之终也。

（利）【制】適，器之至也；用敌，教之尽也。不能致器者，不能（利）【制】適；不能尽教者，不能用敌。不能用敌者穷，不能致器者困。

鲁君乃遂束缚管仲与召忽。管仲谓召忽曰：“子惧乎？”召忽曰：“何惧乎？吾不蚤死，将胥有所定也；今既定矣，令子相齐之左，必令忽相齐之右。虽然，杀君而用吾身，是再辱我也。子为生臣，忽为死臣。忽也知得万乘之政而死，公子纠可谓有死臣矣。子生而霸诸侯，公子纠可谓有生臣矣。死者成行，生者成名，名不两立，行不虚至。子其勉之，死生有分矣。”乃行，入齐境，自刎而死。管仲遂入。君子闻之曰：“召忽之死也，贤其生也：管仲之生也，贤其死也。”

异日，公告管仲曰：“欲以诸侯之间无事也，小修兵革。”管仲曰：“不可。百姓病，公先与百姓，而藏其兵。与其厚于兵，不如厚于人。齐国之社稷未定，公未始于人而始于兵，外不亲于诸侯，内不亲于民。”

管仲曰：“诸侯之君，不贪于土。贪于土必勤于兵、勤于兵必病于民，民病则多诈。夫诈密而后动者胜，诈则不信于民。夫不信于民则乱，内动则危于身。是以古之人闻先王之道者，不竞于兵。”

既行之，管仲又请曰：“诸侯之礼，令齐以豹皮往，小侯以鹿皮报；齐以马往，小侯以犬报。”

从今以往二年，嫡子不闻孝，不闻爱其弟，不闻敬老国良，三者无一焉，可诛也。诸侯之臣及国事，三年不闻善，可罚也。君有过，大夫不谏；士庶人有善，而大夫不进，可罚也。士庶人闻之吏贤、孝、悌，可赏也。

桓公践位十九年，弛关市之征，五十而取一。赋禄以粟，案田而税。二岁而税一，上年什取三，中年什取二，下年什取一；岁饥不税，岁饥弛而税。

桓公使鲍叔识君臣之有善者，晏子识不仕与耕者之有善者；高子识工贾之有善者，国子为李，隰朋为东国，宾胥无为西土，弗郑为宅。凡仕者近宫，不仕与耕者近门，工贾近市。三十里置遽，委焉，有司职之。（从）【凡】诸侯欲通，吏从行者，令一人为负以车；若宿者，令人养其马，食其委。客与有司别契，至国（八）【入】契费。义数而不当，有罪。凡庶人欲通，乡吏不通，七日，囚，（出）【士】欲通，吏不通，五日，囚。贵人子欲通，吏不通，二日，囚。凡具吏进诸侯士而有善，观其能之大小以为之赏，有过无罪。令鲍叔进大夫，劝国家，得（之）成而不悔，为上举。从政治为次。野为原，又多不发，起讼不骄，次之。劝国家，得（之）成而悔；从政虽治而不能，野原又多发；起讼骄，行此三者为下。令晏子进贵人之子，出不仕，处不华，而友有少长，为上举；得二，为次；得一，为下。士处靖，敬老与贵，交不失礼，行此三者，为上举；得二，为次；得一，为下。耕者（农）农用力，应于父兄，事贤多，行此三者，为上举；得二，为次；得一，为下。令高子进工贾，应于父兄，筝长养老，承事敬，行此三者，为上举；得二者，为次；得一者，为下。令国子以情断狱。三大夫既已选举，使县行之。管仲进而举言，上而见之于君，以卒年君举。管仲告鲍叔曰：“劝国家，不得成而悔，从政不治不能、野原又多而发，讼骄，凡三者，有罪元赦。”告晏子曰：“贵人子处华，下交，好饮食，行此三者，有罪无赦。士出入无常，不敬老而营富，行此三者，有罪无赦。耕者出入不应于父兄，用力不农，不事贤，行此三者，有罪无赦。”告（国）【高】子曰：“工贾出入不应父兄，承事不敬，而违老治危，行此三者，有罪无赦，凡于父兄无过，州里称之，吏进之，君用之。有善无赏，有过无罚。吏不进，（廉意）【废弃】。于父兄无过，于州里莫称，吏进之，君用之。善，为上赏；不善，吏有罚。”君谓国子：“凡贵贱之义，入与父俱，出与师俱，上与君俱。凡三者，遇贼不死，不知贼，则无赦。断狱，情与义易，义与禄易，（易）禄可无敛，有（可）【罪】无赦。”

管仲会国用，三分二在宾客，其一在国，管仲惧而复之。公曰：“吾子犹如是乎？四邻宾客，入者说，出者誉，光名满天下。入者不说，出者不誉，污名满天下。壤可以为粟，木可以为货。粟尽则有生，货散则有聚。君人者，名之为贵，财安可有？”管仲曰：“此君之明也。”公曰：“民办军事矣，则可乎？”对曰：“不可，甲兵未足也。请薄刑罚，以厚甲兵。”于是死罪不杀，刑罪不罚，使以甲兵赎。死罪以犀甲一戟，刑（罚）【罪】以胁盾一戟，过罚以金（军）【钧】，无所（计）【抑】而讼者，成以束矢。公曰：“甲兵既足矣，吾欲诛大国之不道者，可乎？”对曰：“爱四封之内，而后可以恶竟外之不善者；安卿大夫之家，而后可以危救敌之国；赐小国地，而后可以诛大国之不道者；举贤良，而后可以废慢法鄙贱之民。是故先王必有置也，而后必有废也；必有利也，而后必有害也。”桓公曰：“昔三王者，既弑其君，今言仁义，则必以三王为法度，不识其故何也？”对曰：“昔者禹平治天下，及桀而乱之，汤放桀，以定禹功也。汤平治天下，及纣而乱之，武王伐纣，以定汤功也。且善之伐不善也，自古至今，未有改之。君何疑焉？”公又问曰：“古之亡国其何失？”对曰：“计得地与宝，而不计失诸侯；计得财委，而不计失百姓；计见亲，而不计见弃。三者之属一，足以削；遍而有者，亡矣。古之隳国家，陨社稷者，非故且为之也，必少有乐焉，不知其陷于恶也。”

桓公谓管仲曰：“请致仲父。”公与管仲父而将饮之，掘新井而柴焉。十日斋戒，召管仲。管仲至，公执爵，夫人执尊，觞三行，管仲趋出。公怒曰：“寡人斋戒十日而饮仲父，寡人自以为修矣。仲父不告寡人而出，其故何也？”鲍叔、隰朋趋而出，及管仲于途，曰：“公怒。”管仲反，入，倍屏而立，公不与言。少进中庭，公不与言。少进傅堂，公曰：“寡人斋戒十日而饮仲父，自以为脱于罪矣。仲父不告寡人而出，未知其故也。”对曰：“臣闻之，沉于乐者洽于忧，厚于味者薄于行，慢于朝者缓于政，害于国家者危于社稷，臣是以敢出也。”公遽下堂曰：“寡人非敢自为（修）【偷】也，仲父年长，虽寡人亦衰矣，吾愿一朝安仲父也。”对曰：“臣闻壮者无怠，老者无偷，顺天之道，必以善终者也。三王失之也，非一朝之萃，君奈何其偷乎？”管仲走出，君以宾客之礼再拜送之。明日，管仲朝，公曰：“寡人愿闻国君之信。”对曰：“民爱之，邻国亲之，天下信之，此国君之信。”公曰：“善。请间信安始而可？”对曰：“始于为身，中于为国，成于为天下。”公曰：“请问为身。”对曰：“道血气，以求长年、长心、长德。此为身也。”公曰：“请问为国。”对曰：“远举贤人，慈爱百姓，外存亡国，继绝世，起诸孤；薄税敛，轻刑罚，此为国之大礼也。”【公曰：“请问为天下。”对曰】：“法行而不苛，刑廉而不赦，有司宽而不凌；菀浊困滞（皆）【者】，法度不亡，往行不来，而民游世矣，此为天下也。”

桓公自莒反于齐，使鲍叔牙为宰。鲍叔辞曰：“臣，君之庸臣也。君有加惠于其臣，使臣不冻饥，则是君之赐也。若必治国家，则非臣之所能也，其唯管夷吾乎。臣之所不如管夷吾者五：宽惠爱民，臣不如也；治国不失秉，臣不如也；忠信可结于诸侯，臣不如也；制礼义可法于四方，臣不如也；介胃执枹，立于军门，使百姓皆加勇，臣不如也。夫管仲，民之父母也，将欲治其子，不可弃其父母。”公曰：“管夷吾亲射寡人，中钩，殆于死，今乃用之，可乎？”鲍叔曰：“彼为其君动也，君若宥而反之，其为君亦犹是也。”

士农工商四民者，国之石民也，不可使杂处，杂处则其言哤，其事乱。是故圣王之处士必于闲燕，处农必就田野，处工必就官府，处商必就市井。（今）【令】夫士群萃而州处，闲燕则父与父言义，子与子言孝，其事君者言敬，长者言爱，幼者言弟。旦昔从事于此，以教其子弟，少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成；其子弟之学不劳而能。夫是故士之子常为士。（今）【令】夫农群萃而州处，审其四时，权节（具）【其】【用】，备其械器（用），比耒耜谷芨。及寒击槁除田，以待时乃耕，深耕、均种、疾耰。先雨芸耨，以待时雨。时雨既至，挟其枪刈耨镈，以旦暮从事于田野，税衣就功，别苗莠，列疏遬。首戴苎蒲，身服袯襫，沾体涂足，暴其发肤，尽其四支之力，以疾从事于田野。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成；其子弟之学不劳而能。是故农之子常为农，朴野而不慝，其秀才之能为士者，则足赖也，故以耕则多粟，以仕则多贤，是以圣王敬（畏）【农】戚农。（今）【令】夫工群萃而州处，相良材，审其四时，辨其功苦，权节其用，论比（计制）【汁财】，（断）器尚完利。相语以事，相示以功，相陈以巧，相高以知（事）。旦昔从事于此，以教其子弟。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成，其子弟之学不劳而能。夫是故工之子常为工。（今）【令】夫商群萃而州处，观凶饥，审国变，察其四时而监其乡之货，以知其市之贾。负任担荷，服牛辂马，以周四方；料多少，计贵贱，以其所有，易其所无，买贱鬻贵。是以羽旄不求而至，竹筋有余于国；奇怪时来，珍异物聚。旦昔从事于此，以教其子弟。相语以利，相示以时，相陈以知贾。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教不肃而成；其子弟之学不劳而能。夫是故商之子常为商。相地而衰其政，则民不移矣。正【不】旅旧，则民不惰。山泽各以其时至，则民不苟。陵陆、丘（井）【阜】、田畴均，则民不惑。无夺民时，则百姓富；牺牲不劳，则牛马育。”

桓公又问曰：“寡人欲修政以干时于天下，其可平？”管子对曰：“可。”公曰：“安始而可？”管子对曰：“始于爱民。”公曰：“爱民之道奈何？”管子对曰：“公修公族，家修家族，使相连以事，相及以禄，则民相亲矣。放旧罪，修旧宗，立无后，则民殖矣。省刑罚，薄赋敛，则民富矣。乡建贤士，使教于国，则民有礼矣。出令不改，则民正矣。此爱民之道也。”公曰：“民富而（以）亲，则可以使之乎？”管于对曰：“举财长工，以（止）【足】民用；陈力尚贤，以劝民知；加刑无苛，以济百姓。行之无私，则足以容众矣；出言必信，则令不穷矣。此使民之道也。”

于是乎管子乃制五家以为轨，轨为之长；十轨为里，里有司；四里为连，连为之长；十连为乡，乡有良人，以为军令。是故五家为轨，五人为伍，轨长率之。十轨为里，故五十人为小戎，里有司率之。四里为连，故二百人为卒，连长率之。十连为乡，故二千人为旅，乡良人率之。五乡一（师）【帅】，故万人一军，五乡之（师）【帅】率之。三军故有中军之鼓，有高子之鼓，有国子之鼓。春以田，曰蒐，振旅。秋以田，曰獼，治兵。是故卒伍政定于里，军旅政定于郊。内教既成，令不得迁徙。故卒伍之人，人与人相保，家与家相爱，少相居，长相游，祭祀相福，死丧相恤，祸福相忧，居处相乐，行作相和，哭泣相哀。是故夜战其声相闻，足以无乱；昼战其目相见，足以相识；欢欣足以相死，是故以守则固，以战则胜。君有此教士三万人，以横行于天下，诛无道，以定周室，天下大国之君莫之能圉也。

高子、国子退而修乡，乡退而修连，连退而修里，里退而修轨，轨退而修家。是故匹夫有善，故可得而举也；匹夫有不善，故可得而诛也。政既成，乡不越长，朝不越爵。罢士无伍，罢女无家。士三出妻，逐于境外。女三嫁，入于舂谷。是故民皆勉为善。士与其为善于乡，不如为善于里；与其为善于里，不如为善于家。是故士莫敢言一朝之便，皆有终岁之汁；莫敢以终岁为议，皆有终身之功。

正月之朝，五属大夫复事于公，择其寡功者而谯之曰：“列地分民者若一，何故独寡功？何以不及人？教训不善，政事其不治，一再则宥，三则不赦。”

制重罪入以兵甲、犀胁、二戟，轻罪入兰、盾、鞈革、二戟，小罪入以金钧分，宥薄罪入以半钧，无坐抑而讼狱者，正三禁之而不直，则入一束矢以罚之。美金以铸戈、剑、矛、戟，试诸狗马；恶金以铸斤、斧、鉏、夷、锯、欘，试诸木土。

故兵一出而大功十二。故东夷、西戎、南蛮、北狄、中诸侯国，莫不宾服。与诸侯饰牲为载书，以誓要于上下（荐）【庶】神。然后率天下定周室，大朝诸侯于阳谷。故兵车之会六，乘车之会三，九合诸侯，一匡天下。甲不解垒，兵不解翳，弢无弓，服无矢，寝武事，行文道，以朝天子。

恒公忧天下诸侯。鲁有夫人庆父之乱，而二君弑死，国绝无后。桓公闻之，使高子存之。男女不淫，马牛选具。执玉以见，请为关内之侯，而桓公不使也。狄人攻邢，桓公筑夷仪以封之。男女不淫，马牛选具。执玉以见，请为关内之侯，而桓公不使也。狄人攻卫，卫人出旅干曹，桓公城楚丘封之。其畜以散亡，故桓公予之系马三百匹，天下诸侯称仁焉。于是天下之诸侯知桓公之为己勤也，是以诸侯之归之也譬若市人。桓公知诸侯之归己也，故使轻其币而重其礼。故使天下诸侯以疲马犬羊为币，齐以良马报。诸侯以（缕）【缦】帛（布）鹿皮四（分）【介】以为币，齐以文锦虎豹皮报。诸侯之使垂橐而入，（）载而归。故（钧）【钓】之以爱，致之以利，结之以信，示之以武。是故天下小国诸侯，既服桓公，莫之敢倍而归之。喜其爱而贪其利，信其仁而畏其武。桓公知天下小国诸侯之多与己也，于是又大施（忠）【惠】焉。可为忧者为之忧，可为谋者为之谋，可为动者为之动。伐谭莱而不有也，诸侯称仁焉。通齐国之鱼盐东莱，使关市几而不正，壥而不税，以为诸侯之利，诸侯称宽焉。筑蔡、鄢陵、培夏、灵父丘，以卫戎狄之地，所以禁暴于诸侯也。筑五鹿、中牟、邺、盖与、（社）【牡】丘，以卫诸夏之地，所以示劝于中国也。教大成。是故天下之于桓公，远国之民望如父母，近国之民从如流水。故行地滋远，得人弥众，是何也？怀其文而畏其武。故杀无道，定周室，天下莫之能圉，武事立也。定三革，偃五兵，朝服以济河，而无怵惕焉，文事胜也。是故大国之君惭愧，小国诸侯附比。是故大国之君事如臣仆，小国诸侯欢如父母。夫然，故大国之君不尊，小国诸侯不卑。是故大国之君不骄，小国诸侯不慑。于是列广地以益狭地，损有财以与无财。周其君子，不失成功；周其小人，不失成命。夫如是，居处则顺，出则有成功。不称动甲兵之事，以遂文武之迹于天下。

三日，公曰：“寡人有大邪三，其犹尚可以为国乎？”对曰：“臣未得闻。”公曰：“寡人不幸而好田，晦夜而至禽侧，田莫不见禽而后反。诸侯使者无所致，百官有司无所复。”对曰：“恶则恶矣，然非其急者也。”公曰：“寡人不幸而好酒，日夜相继，诸侯使者无所致、百官有司无所复。”对曰：“恶则恶矣，然非其急者也。”公曰、“寡人有污行，不幸而好色，而姑姊【妹】有不嫁者。”对曰：“恶则恶矣，然非其急者也。”公作色曰：“此三者且可，则恶有不可者矣？”对曰：“人君唯优与不敏为不可，优则亡众，不敏不及事。”

相三月，请论百官。公曰；“诺。”管仲曰：“升降揖让，进退闲习，辨辞之刚柔，臣不如隰朋，请立为大行。垦草入邑，辟土聚粟多众，尽地之利，臣不如宁戚，请立为大司田。平原广牧，车不结辙，士不旋踵，鼓之而三军之士视死如归，臣不如王子城父，请立为大司马。决狱折中，不杀不辜，不诬无罪，臣不如宾胥无，请立为大司理。犯君颜色，进谏必忠，不辟死亡，不挠富贵，臣不如东郭牙，请立以为大谏之官。此五子者，夷吾一不如；然而以易夷吾，夷吾不为也。君若欲治国强兵，则五子者存矣；若欲霸王，夷吾在此。”

明日，皆朝于太庙之门朝，定令于百吏。使税者百一钟，孤幼不刑，泽梁时纵，关讥而不征，市书而不赋；近者示之以忠信，远者示之以礼义。行此数年，而民归之如流水。

霸王之形：象天则地，化人易代，创制天下，等列诸侯，宾属四海，时匡天下；大国小之，曲国正之，强国弱之，重国轻之；乱国并之，暴工残之：僇其罪，卑其列，维其民，然后王之。夫丰国之谓霸，兼正之国之谓王。夫王者有所独明。德共者不取也，道同者不王也。夫争天下者，以威易危暴，王之常也。君人者有道，霸王者有时。国修而邻国无道，霸王之资也。夫国之存也，邻国有焉；国之亡也，邻国有焉。邻国有事，邻国得焉；邻国有事，邻国亡焉。天下有事，则圣王利也。国危，则圣人知矣。夫先王所以王者，资邻国之举不当也。举而不当，此邻敌之所以得意也。

以天下之财，利天下之人；以明威之振，合天下之权；以遂德之行，结诸侯之亲；以好佞之罪，刑天下之心；因天下之威，以广明王之伐；攻逆乱之国，赏有功之劳；封贤圣之德，明一人之行，而百姓定矣。夫先王取天下也，术术乎大德哉，物利之谓也。夫使国常无患，而名利并至者，神圣也；国在危亡，而能寿者，明圣也。是故先王之所师者，神圣也；其所赏者，明圣也。夫一言而寿国，不听而国亡，若此者，大圣之言也。夫明王之所轻者马与玉，其所重者政与军。若失主不然，轻予人政，而重予人马；轻予人军，而重与人玉；重宫门之营，而轻四境之守，所以削也。

夫国大而政小者，国从其政；国小而政大者，国益大。大而不为者，复小；强而不理者，复弱；众而不理者，复寡；贵而无礼者，复贱；重而凌节者，复轻，富而骄肆者，复贫。故观国者观君，观军者观将，观备者观野。其君如明而非明也，其将如贤而非贤也，其人如耕者而非耕也，三守既失，国非其国也。地大而不为，命曰土满；人众而不理，命曰人满；兵威而不止，命曰武满。三满而不止，国非其国也。地大而不耕，非其地也；卿贵而不臣，非其卿也；人众而不亲，非其人也。

夫无土而欲富者忧，无德而欲王者危，施薄而求厚者孤。夫上夹而下苴、国小而都大者弑。主尊臣卑，上威下敬，令行人服，理之至也。使天下两天子，天下不可理也：一国而两君，一国不可理也；一家而两父，一家不可理也。夫令，不高不行，不抟不听。尧舜之人，非生而理也；桀纣之人，非生而乱也。故理乱在上也。夫霸王之所始也，以人为本。本理则国固，本乱则国危。故上明则下敬，政平则人安，士教和则兵胜敌，使能则百事理，亲仁则上不危，任贤则诸侯服。

霸王之形，德义胜之，智谋胜之，兵战胜之，地形胜之，动作胜之，故王之。夫善用国者，因其大国之重，以其势小之；因强国之权，以其势弱之；因重国之形，以其势轻之。强国众，合强以攻弱，以图霸。强国少，合小以攻大，以图王。强国众，而言王势者，愚人之智也；强国少，而施霸道者，败事之谋也。夫神圣，视天下之形，知动静之时；视先后之称，知祸福之门。强国众，先举者危，后举者利。强国少，先举者王，后举者亡。战国众，后举可以霸；战国少，先举可以王。

夫先王之争天下也以方（心）【正】，其立之也以整齐，其理之也以平易。立政出令用人道，施爵禄用地道，举大事用天道。是故先王之伐也，伐逆不伐顺，伐险不伐易，伐过不伐【不】及。四封之内，以正使之；诸侯之会，以权致之。近而不服者，以地患之；远而不听者，以刑危之。（一）【二】而伐之，武也；服而舍之，文也；文武具满，德也。夫轻重强弱之形，诸侯合则强，孤则弱。骥之材，而百马（伐）【代】之，骥必罢矣。强最一（伐）【代】，而天下（共）【攻】之，国必弱矣。强国得之也以收小，其失之也以恃强。小国得之也以制节，其失之也以离强。夫国小大有谋，强弱有形。服近而强远，王国之形也；合小以攻大，敌国之形也；以负海攻负海，中国之形也；折节事强以避罪，小国之形也。自古以至今，未尝有（先能）【能先】作难，违时易形，以立功名者；无有常先作难，违时易形，（无）【而】不败者也。夫欲臣伐君，正四海者，不可以兵独攻而取也。必先定谋虑，便地形，利权称，亲与国，视时而动，王者之术也。夫先王之伐也，举之必义，用之必暴，相形而知可，量力而知攻，攻得而知时。是故先王之伐也，必先战而后攻，先攻而后取地。故善攻者料众以攻众，料食以攻食，料备以攻备。以众攻众，众存不攻；以食攻食，食存不攻；以备攻备，备存不攻。释实而攻虚，释坚而攻膬，释难而攻易。

先王之游也，春出，原农事之不本者，谓之游。秋出，补人之不足者，谓之夕。夫师行而粮食其民者，谓之亡。从乐而不反者，谓之荒。先王有游夕之业于人，无荒亡之行于身。

仁从中出，义从外作。仁故不以天下为利，义故不以天下为名。仁故不代王，义故七十而致政。是故圣人上德而下功，尊道而贱物。道德当身，故不以物惑。是故身在草茅之中，而无慑意；南面听天下，而无骄色。如此，而后可以为天下王。所以谓德者不动而疾，不（相）告而知，不为而成，不召而至，是德也。故天不动，四时云，（下）而万物化：君不动，政令陈，（下）而万功成；心不动，使四肢耳目，而万物情。寡交多亲，谓之知人。寡事成功，谓之知用。闻一言以贯万物，谓之知道。多言而不当，不如其寡也；博学而不自反，必有邪。孝弟者，仁之祖也；忠信者，交之庆也。内不考孝弟，外不正忠信，泽其四经而诵学者，是亡其身者也。

君之所以卑尊，国之所以安危者，莫要于兵。故诛暴国必以兵，禁辟民必以刑。然则兵者外以诛暴，内以禁邪。故兵者尊主安国之经也，不可废也。若夫世主则不然，外不以兵，而欲诛暴，则地必亏矣；内不以刑，而欲禁邪，则国必乱矣。

故凡用兵之计，三惊当一至，三至当一军，三军当一战。故一期之师，十年之蓄积殚；一战之费，累代之功尽。今交刃接兵而后利之，则战之自（胜）【败】者也。攻城围邑，主人易子而食之，析骸而爨之，则攻之自拔者也。是以圣人小征而大匡，不失天时，不空地利，用日维梦，其数不出于计。故计必先定而兵出于竟。计未定而兵出于竟，则战之自败，攻之自毁者也。

得众而不得其心，则与独行者同实；兵不完利，与无操者同实；甲不坚密，与俴者同实；弩不可以及远，与短兵同实；射而不能中，与无矢者同实；中而不能入，与无镞者同实；将徒人，与（俴）【残】者同实；短兵待远矢，与坐而待死者同实。故凡兵有大论，必先论其器、论其士、论其将、论其主。故曰：器滥恶不利者，以其士予人也；士不可用者，以其将予人也；将不知兵者，以其主予人也；主不积务于兵者，以其国予人也。故一器成，往夫具，而天下无战心；二器成，惊夫具，而天下无守城；三器成，游夫具，而天下无聚众。所谓无战心者，知战必不胜，故曰无战心；所谓无守城者，知城必拔，故曰无守城；所谓无聚众者，知众必散，故曰无聚众。

治者所道富也，治而未必富也，必知富之事，然后能富。富者所道强也，而富未必强也，必知强之数，然后能强。强者所道胜也，而强未必胜也，必知胜之理，然后能胜。胜者所道制也，而胜未必制也，必知制之分，然后能制。是故治国有器，富国有事、强国有数，胜国有理，制天下有分。

吏啬夫任事，（人）【民】啬夫任教。教在百姓，论在不挠，赏在信诚，体之以君臣，其诚也【可】以守战。如此，则（人）【民】啬夫之事究矣。吏啬夫尽有訾程事律，论法辟、衡权、斗斛、文劾，不以私论，而以事为正。如此，则吏啬夫之事究矣。（人）【民】啬夫成教、吏啬夫成律之后，则虽有敦悫忠信者不得善也；而戏豫怠傲者不得败也。如此，则人君之事究矣。是故为人君者因其业，乘其事，而稽之以度。有善者，赏之以列爵之尊、田地之厚，而民不慕也。有过者，罚之以废亡之辱、僇死之刑，而民不疾也。

天有常象，地有常形，人有常礼。一设而不更，此谓三常。兼而一之，人君之道也；分而职之，人臣之事也。君失其道，无以有其国；臣失其事，无以有其位。然则上之畜下不妄，而下之事上不虚矣。上之畜下不妄，则所出法制度者明也；下之事上不虚，则循义从令者审也。上明下审，上下同德，代相序也。君不失其威，下不旷其产，而莫相德也。是以上之人务德，而下之人守节。义礼成形于上，而善下通于民，则百姓上归亲于主，而下尽力于农矣。故曰：君明、相信、五官肃、士廉、农愚、商工愿、则上下体而外内别也，民性因而三族制也。

夫为人君者，荫德于人者也；为人臣者，仰生于上者也。为人上者，量功而食之以足；为人臣者，受任而处之以教。布政有均，民足于产，则国家丰矣。以劳受禄，则民不幸生；刑罚不颇，则下无怨心；名正分明，则民不惑于道。道也者，上之所以导民也。是故道德出于君，制令传于相，事业程于官，百姓之力也，胥令而动者也。是故君人也者，无贵如其言；人臣也者，无爱如其力。言下力上，而臣主之道毕矣。是故主画之，相守之；相画之，官守之；官画之，民役之；则又有符节、印玺、典法、策籍以相揆也。此明公道而灭奸伪之术也。

论材量能，谋德而举之，上之道也；专意一心，守职而不劳，下之事也。为人君者，下及官中之事，则有司不任；为人臣者，上共专于上，则人主失威。是故有道之君，正其德以莅民，而不言智能聪明。智能聪明者，下之职也；所以用智能聪明者，上之道也。上之人明其道，下之人守其职，上下之分不同任，而复合为一体。

治国无法，则民朋党而下比，饰巧以成其私。法制有常，则民不散而上合，竭情以纳其忠。是以不言智能，而（顺）【百】事治、国患解，大臣之任也。不言（于）聪明，而善人举，奸伪诛，视听者众也。

故曰：主身者，正德之本也；官（治）者，耳目之制也。身立而民化，德正而官治。治官化民，其要在上。是故君子不求于民。是以上及下之事谓之矫，下及上之事谓之胜。为上而矫，悖也；为下而胜，逆也。国家有悖逆反迕之行，有土主民者失其纪也。是故别交正分之谓理，顺理而不失之谓道，道德定而民有轨矣。有道之君者，善明设法，而不以私防者也。而无道之君，既已设法，则舍法而行私者也。为人上者释法而行私，则为人臣者援私以为公。公道不违，则是私道不违者也。行公道而托其私焉，寖久而不知，奸心得无积乎？奸心之积也，其大者有侵逼杀上之祸、其小者有比周内争之乱。此其所以然者，由主德不立，而国无常法也。主德不立，则妇人能食其意；国无常法，则大臣敢侵其势。大臣假于女之能，以规主情；妇人嬖宠假于男之知，以援外权。于是乎外夫人而危太子，兵乱内作，以召外寇。此危君之征也。

道者，（诚）【成】人之姓也，非在人也。而圣王明君，善知而道之者也。是故治民有常道，而生财有常法。道也者，万物之要也。为人君者，执要而待之，则下虽有奸伪之心，不敢（杀）【试】也。夫道者虚设，其人在则通，其人亡则塞者也。非兹是无以理人，非兹是无以生财，民治财育，其福归于上。是以知明君之重道法而轻其国也。故君一国者，其道君之也。王天下者，其道王之也。大王天下，小君一国，其道临之也。是以其所欲者能得诸民，其所恶者能除诸民。所欲者能得诸民，故贤材遂；所恶者能除诸民，故奸伪省。如冶之于金，陶之于埴，制在工也。

是故将与之，惠厚不能供；将杀之，严威不能振。严威不能振，惠厚不能供，声实有间也。有善者不留其赏，故民不私其利；有过者不宿其罚，故民不疾其威。（威）【赏】罚之制，无逾于民，则人归亲于上矣。如天雨然，泽下尺，生上尺。

古者未有君臣上下之别，未有夫妇妃匹之合，兽处群居，以力相征。于是智者诈愚，强者凌弱，老幼孤独不得其所。故智者假众力以禁强虐，而暴人止。为民兴利除害，正民之德，而民师之。是故道术德行，出于贤人。其从义理兆形于民心，则民反道矣。名物处，（违）【韪】（是）非（之）分，则赏罚行矣。上下设，民生体，而国都立矣。是故国之所以为国者，民体以为国；君之所以为君者，赏罚以为君。

神圣者王，仁智者君，武勇者长，此天之道，人之情也。天道人情，通者质，宠者从，此数之因也。是故始于患者，不与其事；亲其事者，不规其道。是以为人上者患而不劳也，百姓劳而不患也。君臣上下之分索，则礼制立矣。是故以人役上，以力役明，以刑役心，此物之理也。心道进退，而形道滔（赶）【迂】。进退者主制，滔（赶）【迂】者主劳。主劳者方，主制者圆。圆者运，运者通，通则和。方者执，执者固，固则信。君以利和，臣以节信，则上下无邪矣。故曰：君人者制仁，臣人者守信。此言上下之礼也。

君之在国都也，若心之在身体也。道德定于上，则百姓化于下矣。戒心形于内，则容貌动于外矣，正也者，所以明其德。知得诸己，知得诸民，从其理也。知失诸民，退而修诸己，反其本也。所求于己者多，故德行立。所求于人者少，故民轻给之。故君人者上注，臣人者下注。上注者，纪天时，务民力。下注者，发地利，足财用也。故能饰大义，审时节，上以礼神明，下以义辅佐者，明君之道。能据法而不阿，上以匡主之过，下以振民之病者，忠臣之所行也。

君子食于道，则义审而礼明，义审而礼明，则伦等不逾，虽有偏卒之大夫，不敢有幸心，则上无危矣。齐民食于力则作本，作本者众，农以听命。是以明君立世，民之制于上，犹草木之制于时也。故民迂则流之，民流（通）则迂之。决之则行，塞之则止。虽有明君，能决之，又能塞之。决之则君子行于礼，塞之则小人笃于农。君子行于礼，则上尊而民顺；小民笃于农，则财厚而备足。上尊而民顺，财厚而备足，四者备体，（顷）【须】时而王不难矣。

四肢六道，身之体也。四正五官，国之体也。四肢不通，六道不达，曰失。四正不正，五官不官，曰乱。是故国君聘妻于异姓，设为姪娣、命妇、宫女，尽有法制，所以治其内也。明男女之别，昭嫌疑之节，所以防其奸也。是以中外不通，谗慝不生；妇言不及官中之事，而诸臣子弟无宫中之交，此先王所以明德圉奸，昭公威私也。

国之所以乱者四，其所以亡者二。内有疑妻之妾，此宫乱也；庶有疑適之子，此家乱也；朝有疑相之臣，此国乱也；任官无能，此众乱也。四者无别，主失其体。群官朋党，以怀其私，则失族矣；国之几臣，阴约闭谋以相待也，则失援矣。失族于内，失援于外，此二亡也。故妻必定，子必正，相必直立以听，官必中信以敬。故曰：有宫中之乱，有兄弟之乱，有大臣之乱，有中民之乱，有小人之乱。五者一作，则为人上者危矣。宫中乱曰妒纷，兄弟乱曰党偏，大臣乱曰称述、中民乱曰詟谆，小民乱曰财匮。财匮生薄，詟谆生慢，称述、党偏、妒纷生变。

身不善之患，毋患人莫己知。丹青在山，民知而取之；美珠在渊，民知而取之。是以我有过为，而民毋过命。民之观也察矣，不可遁逃以为不善。故我有善，则立誉我；我有过，则立毁我。当民之毁誉也，则莫归问于家矣，故先王畏民。操名从人，无不强也；操名去人，无不弱也。虽有天子诸侯，民皆操名而去之，则捐其地而走矣，故先王畏民。

善罪身者，民不得罪也；不能罪身者，民罪之。故称身之过者，强也；洽身之节者，惠也；不以不善归人者，仁也。故明王有过则反之于身，有善则归之于民。有过而反之身则身惧，有善而归之民则民喜。往喜民，来惧身，此明王之所以治民也。今夫桀纣不然，有善则反之于身，有过则归之于民。归之于民则民怒，反之于身则身骄。往怒民，来骄身，此其所以失身也。故明王惧声以感耳，惧气以感目。以此二者有天下矣，可毋慎乎？匠人有以感斤，故绳可得断也，羿有以感弓矢，故彀可得中也。造父有以感辔策，故遬兽可及，远道可致。天下者，无常乱，无常治。不善人在则乱，善人在则治，在于既善，所以感之也。

仲父命寡人东，寡人东；令寡人西，寡人西。仲父之命于寡人，寡人敢不从乎？

公曰：“嗟兹乎！圣人之言长乎哉！死者无知则已，若有知，吾何面目以见仲父于地下！”乃援素幭以裹首而绝。死十一日，虫出于户，乃知桓公之死也。

以（繬）【缁】缘（繬）【缁】，吾何以知其美也？以素缘素，吾何以知其善也？仲父已语我其善，而不语我其恶，吾岂知善之为善也？

请问诸侯之化弊？弊也者，家也。家也者，以因人之所重而行之。（吾君长）来猎【之】君，长虎豹之皮；用功力之君，上金玉币；好战之君，上甲兵。甲兵之本，必先于田宅。今吾君战，则请行民之所重。

饮食者也，侈乐者也，民之所愿也。足其所欲，赡其所愿，则能用之耳。今使衣皮而冠角，食野草，饮野水，孰能用之？伤心者不可以致功。故尝至味而，罢至乐而。雕卵然后瀹之，雕橑然后爨之。丹沙之穴不塞，则商贾不处。富者靡之，贫者为之，此百姓之怠生，百振而食。非独自为也，为之畜化。

为国者，反民性，然后可以与民戚。民欲佚而教以劳，民欲生而教以死。劳教定而国富，死教定而威行。

百姓无宝，以利为首。一上一下，唯利所处。利然后能通，通然后成国。

功未成者，不可以独名；事未道者，不可以言名。成功然后可以独名，事道然后可以言名，然后可以承致酢。

是故之时，陈财之道可以行。今也利散而民察，必放之（身）然后行。公曰：谓何？长丧以（）【毁】其时，重送葬以起（身）【其】财，一亲往，一亲来，所以合亲也。此谓众约。问，用之若何？巨瘗堷，所以使贫民也；美垄墓，所以【使】文明也；巨棺椁，所以起木工也；多衣衾，所以起女工也。犹不尽，故有次浮也，有差樊，有瘗藏。作此相食，然后民相利，守战之备合矣。

虽强，令必忠以义；国虽弱，令必敬以哀。强弱不犯，则人欲听矣。先人而自后而无以为仁也，加功于人而勿得，所橐者远矣，所争者外矣。明无私交，则无内怨；与大则胜，私交众则怨杀。

以时事天，以天事神，以神事鬼，故国无（罪）【罚】而君寿，而民不（杀）【役】智运谋而（杂）【离】橐刃焉。

心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道。九窍循理；嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。故曰上离其道，下失其事。毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使弊其羽翼；毋先物动，以观其则。动则失位，静乃自得。

道，不远而难极也，与人并处而难得也。虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。

虚无无形谓之道，化育万物谓之德，君臣父子人间之事谓之义，登降揖让、贵贱有等、亲疏之体谓之礼，简物、小（未）【大】一道，杀僇禁诛谓之法。

天曰虚，地曰静，乃不（伐）【忒】。洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存。纷乎其若乱，静之而自治。强不能遍立，智不能尽谋。物固有形，形固有名，名当，谓之圣人。故必知不言【之言】，无为之事，然后知道之纪。殊形异埶，不与万物异理，故可以为天下始。

人之可杀，以其恶死也；其可不利，以其好利也。是以君子不（休）【怵】乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去智与故。其应也，非所设也；其动也，非所取也。过在自用，罪在变化。是故有道之君【子】，其处也若无知，其应物也若偶之。静因之道也。

道在天地之间也，其大无外，其小无内，故曰“不远而难极也”。虚之与人也无间，唯圣人得虚道，故曰“并处而难得”。世人之所职者精也。去欲则宣，宣则静矣，静则精。精则独立矣，独则明，明则神矣。神者至贵也，故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰“不洁则神不处”。

天之道，虚其无形。虚则不屈，无形则无所（位）【低】，无所（位）【低】，故遍流万物而不变，德者，道之舍，物得以生生，知得以职道之精。故德者得也。得也者，其谓所得以然也。以无为之谓道，舍之之谓德。故道之与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也。义者，谓各处其宜也。礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也，故礼者谓有理也。理也者，明分以谕义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。法者所以同出，不得不然者也，故杀僇禁诛以一之也。故事督乎法，法出乎权，权出于道。

形不正者，德不来；中不精者，心不冶。正形饰德，万物毕得，翼然自来，神莫知其极，昭知天下，通于四极。是故曰：无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。是故意气定，然后反正。气者身之充也，行者正之义也。充不美则心不得，行不正则民不服。是故圣人若天然，无私覆也；若地然，无私载也。私者，乱天下者也。

凡物载名而来，圣人因而财之，而天下治。实不伤，不乱于天下，而天下治。专于意，一于心，耳目端，知远之（证）【近】。能专乎？能一乎？能毋卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能毋问于人而自得之于己乎？故曰，思之。思之不得，鬼神教之。非鬼神之力也。其精气之极也。

一气能变曰精、一事能变曰智。（慕）【募】选者，所以等事也；极变者，所以应物也。（慕）【募】选而不乱，极变而不烦，执一之君子执一而不失，能君万物，日月之与同光，天地之与同理。

圣人裁物，不为物使。心安，是国安也；心治，是国治也。治也者心也，安也者心也。治心在于中，治言出于口，治事加于民，故功作而民从，则百姓治矣。所以操者非刑也，所以危者非怒也。民人操，百姓治，道其本至也，至不至无，非（所人）【人所】而乱。

凡在有司执制者之（利）【制】，非道也。圣人之道，若存若亡，援而用之，殁世不亡。与时变而不化，应物而不移，日用之而不化。

人能正静者，筋肕而骨强；能戴大圆者，体乎大方；镜大清者，视乎大明。正静不失，日新其德，昭知天下，通于四极。（金）【全】心在中不可匿，外见于形容，可知于颜色。善气迎人，亲如弟兄；恶气迎人，害于戈兵。不言之言，闻于雷鼓。全心之形，明于日月，察于父母。昔者明王之爱天下，故天下可附；暴王之恶天下，故天下可离。故货之不足以为爱，刑之不足以为恶。货者爱之末也，刑者恶之末也。

凡民之生也，必以正平；所以失之者，必以喜乐哀怒，节怒莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬。外敬而内静者，必反其性。

岂无利事哉？我无利心。岂无安处哉？我无安心。心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。凡心之形，过知失生。

是故内聚以为原。泉之不竭，表里遂通；泉之不涸，四支坚固。能令用之，被及四（固）【圄】。

是故圣人一言解之，上察于天，下察于地。

建（当）【常】立（有）【首】，以靖为宗，以时为宝，以政为仪，和则能久。非吾仪虽利不为，非吾（当）【常】虽利不行，非吾道虽利不取。上之随天，其次随人。人不倡不和，天不始不随。故其言也不废，其事也不（随）【堕】。

原始计实，本其所生。知其象则索其形，缘其理则知其情，索其端则知其名。故苞物众者，莫大于天地；化物多者，莫多于日月；民之所急，莫急于水火。然而，天不为一物在其时，明君圣人亦不为一人枉其法。天行其所行而万物被其利，圣人亦行其所行而百姓被其利。是故万物均、（既夸众）【百姓平】矣。是以圣人之治也，静身以待之，物至而名自治之。正名自治之，（奇身名废）【奇名自废】。名正法备，则圣人无事。不可常居也，不可废舍也。随变断事也，知时以为度。大者宽，小者局，物有所余有所不足。

兵之出，出于人；其人入，入于身。兵之胜，从于适；德之来，从于身。故曰：祥于鬼者义于人，兵不义不可，强而骄者损其强，弱而骄者亟死亡；强而卑（义）【者】信其强，弱而卑（义）【者】免于罪。是故骄之余卑，卑之余骄。

道者，一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足。此谓道矣。小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服，殊无取焉则民反，其身不免于贼。左者，出者也；右者，人者也。出者而不伤人，入者自伤也。不日不月，而事以从；不卜不筮，而谨知吉凶。是谓宽乎形，徒居而致名。去善之言，为善之事，事成而顾反无名。能者无名，从事无事。审量出入，而观物所载。

孰能法无法乎？始无始乎？终无终乎？弱无弱乎？故曰：美哉岪岪。故曰（有）【不】中有中，孰能得夫中之衷乎？故曰功成者隳，名成者亏。故曰，孰能弃名与功而还与众人同？孰能弃功与名而还反无成？无成（有）贵其【有】成也，有成贵其无成也。日极则仄，月满则亏。极之徒仄，满之徒亏，巨之徒灭。孰能（己无）【亡］己乎？效夫天地之纪。

人言善亦勿听，人言恶亦勿听，持而待之，空然勿两之，淑然自清。无以旁言为事成，察而征之，无听辩，万物归之，美恶乃自见。

天或维之，地或载之。天莫之维，则天以坠矣；地莫之载，则地以沉矣。夫天不坠，地不沉，夫或维而载之也夫！又况于人？人有治之，辟之若夫雷鼓之动也。夫不能自摇者，夫或摇之。夫或者何？若然者也。视则不见，听则不闻，洒乎天下满，不见其塞。集于颜色，知于肌肤，责其往来，莫知其时。薄乎其方也，韕乎其圜也，韕韕乎莫得其门。故口为声也，耳为听也，目有视也，手有指也，足有履也，事物有所比也。

“当生者生，当死者死”，言有西有东，各死其乡。置常立仪，能守贞乎？常事通道，能官人乎？故书其恶者，言其薄者。上圣之人，口无虚习也，手无虚指也，物至而命之耳。发于名声，凝于体色，此其可谕者也。不发于名声，不凝于体色，此其不可谕者也。及至于至者，教存可也，教亡可也。故曰：济于舟者和于水矣，义于人者祥（其）【于〕神矣。

自知曰稽，知人曰济。知苟适，可为天下周。内固之，一可为长久。论而用之，可以为天下王。

故曰：思索精者明益衰，德行修者王道狭，卧名利者写生危，知周于六合之内者，吾知生之有为阻也。持而满之，乃其殆也。名满于天下，不若其已也。名进而身退，天之道也。

道之大如天，其广如地，其重如石，其轻如羽。民之所以，知者寡。故曰：何道之近而莫之（与）能服也，弃近而就远何以费力也。故曰：欲爱吾身，先知吾情，（君亲）【周视】六合，以考内身。以此知象，乃知行情。既知行情，乃知养生。左右前后，周而复所。执仪服象，敬迎来者。今夫来者，必道其道，无迁无衍，命乃长久。和以反中，形性相葆。一以无贰，是谓知道。将欲服之，必一其端，而固其所守。责其往来，莫知其时，索之于天，与之为期，不失其期，乃能得之。

地者，万物之本原，诸生之根菀也，美恶、贤不官、愚俊之所生也。水者，地之血气，如筋脉之通流者也。故曰：水，具材也。

准也者，五量之宗也；素也者，五色之质也；淡也者，五味之中也。是以水者，万物之准也，诸生之淡也，（违）【韪】非得失之质也，是以无不满，无不居也，集于天地而藏于万物，产于金石，集于诸生，故曰水神。集于草木，根得其度，华得其数，实得其量，乌鲁得之，形体肥大，羽毛丰茂，文理明著。万物莫不尽其几、反其常者，水之内度适也。

夫玉之所贵者，九德出焉。夫玉温润以泽，仁也；邻以理者，知也；坚而不蹙，义也；廉而不刿，行也；鲜而不垢，洁也；折而不挠，勇也；瑕适皆见，精也；茂华光泽，并通而不相陵，容也；叩之，其音清（搏）【抟】彻远，纯而不（杀）【淆】，辞也；是以人主贵之，藏以为室，剖以为符瑞，九德出焉。

人，水也。男女精气合，而水流形。三月如咀。咀者何？曰五味。五昧者何？曰五藏。酸主脾，咸主肺，辛主肾，苦主肝，甘主心。五藏已具，而后生【五】（肉）【内】。脾生隔，肺生骨，肾生脑，肝生革，心生肉。五内已具，而后发为九窍。脾发为鼻，肝发为目，肾发为耳，肺发为窍。五月而成，十月而生。生而目视，耳听，心虑。目之所（以）视，非特山陵之见也，察于荒忽。耳之所听，非特雷鼓之闻也，察干（淑湫）【 啾】。心之所虑，非特知于粗粗也，察于微眇，故修要之精。

伏暗能存而能亡者，蓍龟与龙是也。龟生于水，发之于火，于是为万物先，为祸福正。龙生干水，被五色而游，故神。欲小则化如蚕蠋，欲大则（藏）【函】于天（下）【地】，欲尚则凌于云气，欲下则入千深泉；变化无日，上下无时，谓之神。龟与龙，伏暗能存而能亡者也。

或世见，或世不见者，牛蟡与庆忌。故涸泽数百岁，谷之不徙，水之不绝者，生庆忌。庆忌者，其状若人，其长四寸，衣黄衣，冠黄冠，戴黄盖，乘小马，好疾驰，以其名呼之，可使千里外一日反报，此涸泽之精也。涸川之精者，生于蟡。蟡者，一头而两身，其形若蛇，其长八尺，以其名呼之，可（以）【使】取鱼鳖。此涸川水之精也。

夫齐之水（道）【遒】躁而复，故其民贪粗而好勇；楚之水淖弱而清，故其民轻果而（贼）【敢】；越之水浊重而洎，故其民愚疾而垢；秦之水泔冣而稽，淤滞而杂，故其民贪戾罔而好事；（齐）晋之水枯旱而运，淤滞而杂，故其民谄谀葆诈，巧佞而好利；燕之水萃下而弱，沈滞而杂，故其民愚戆而好贞，轻疾而易死；宋之水轻劲而清，故其民（闲）【简】易而好正。是以圣人之化世也，其解在水。故水一则人心正，水清则民心易。一则欲不污，民心易则行无邪。是以圣人之治于世也，不人告也，不户说也，其枢在水。

是故阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也；刑德者，四时之合也。刑德合于时则生福，诡则生祸。

中央曰土，土德实辅四时入出，以风雨节，土益力。土生皮肌肤。其德和平用均，中正无私，实辅四时：春嬴育，夏养长。秋聚收，冬闭藏。大寒乃极，国家乃昌，四方乃服，此谓岁德。岁掌和，和为雨。

是故春凋，秋荣，冬雷，夏有霜雪，此皆气之贼也。刑德易节失次，则贼气遬至；贼气遬至，则国多灾殃。是故圣王务时而寄政焉，作教而寄武，作祀而寄德焉。此三者圣王所以合于天地之行也。日掌阳，月掌阴，星掌和。阳为德，阴为刑，和为事。是故日食，则失德之国恶之；月食，则失刑之国恶之；彗星见，则失和之国恶之；风与日争明，则失（生）【正】之国恶之。是故，圣王日食则修德，月食则修刑，彗星见则修和，风与日争明则修（生）【正】。此四者，圣王所以免于天地之诛也。信能行之，五谷蕃息，六畜殖，而甲兵强。治积则昌，暴虐积则亡。

道生天地，德出贤人。道生德，德生正，正生事。是以圣王治天下，穷则反，终则始。德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬。刑德不失，四时如一。刑德离乡，时乃逆行。作事不成，必有大殃。月有三政，王事必理，以为久长。不中者死，失理者亡。国有四时，固执王事，四守有所，三政执辅。

昔黄帝以其缓急作五声，以政五钟。令其五钟，一曰青钟大音，二曰赤钟重心，三曰黄钟洒光，四曰景钟昧其明，五曰黑钟隐其常。五声既调，然后作立五行以正天时，五官以正人位。人与天调，然后天地之美生。

夫静与作，时以为主人，时以为客，贵得度。知静之修，居而自利；知作之从，每动有功。故曰，无为者帝，其此之谓矣。

逆节萌生，天地未形，先为之政，其事乃不成，缪受其刑。天因人，圣人因天。天时不作勿为客，人事不起勿为始。慕和其众，以修天地之从。人先生之，天地（刑）【形】之，圣人成之，则与天同极。正静不争，动作不（贰）【忒】，素质不留，与地同极。未得天极，则隐于德；已得天极，则致其力。既成其功，顺守其从，人不能代。

兽厌走，而有伏网罟。一偃一侧，不然不得。大文三曾，而贵义与德；大武三曾，而偃武与力。

制断五刑，各当其名，罪人不怨，善人不惊，曰刑。正之、服之、胜之、饰之，必严其令，而民则之，曰政。如四时之不貣，如星辰之不变，如宵如昼，如阴如阳，如日月之明，曰法。爱之、生之、养之、成之，利民不德，天下亲之，曰德。无德无怨，无好无恶，万物崇一，阴阳同度，曰道，刑以弊之，政以命之，法以遏之，德以养之，道以明之。

凡民之所以守战至死而不德其上者，有数以至焉。曰：大者亲戚坟墓之所在也，田宅富厚足居也。不然，则州县乡党与宗族足怀乐也。不然，则上之教训、习俗，慈爱之于民也厚，无所往而得之。不然，则山林泽谷之利足生也。不然，则地形险阻，易守而难攻也。不然，则罚严而可畏也。不然，则赏明而足劝也。不然，则有深怨于敌人也。不然，则有厚功干上也。此民之所以守战至死而不德其上者也。

圣君任法而不任智，任数而不任说，任公而不任私，任大道而不任小物，然后身佚而天下治。失君则不然，舍法而任智，故民舍事而好誉；舍数而任说，故民舍实而好言；舍公而好私，故民离法而妄行；舍大道而任小物，故上劳烦，百姓迷惑，而国家不治。

故明王之所恒者二：一曰明法而固守之，二曰禁民私而收使之，此二者主之所恒也，夫法者，上之所以一民使下也；私者，下之所以侵法乱主也。

故曰：有生法，有守法，有法于法。夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。君臣上下贵贱皆从法，此谓为大治。

故主有三术：夫爱人不私赏也，恶人不私罚也，置仪设法以度量断者，上主也。爱人而私赏之，恶人而私罚之，倍大臣，离左右，专以其心断者，中主也。臣有所爱而为私赏之，有所恶而为私罚之，倍其公法，损其正心，专听其大臣者，危主也。故为人主者，不重爱人，不重恶人；重爱曰失德，重恶曰失威。威德皆失，则主危也。

故明王之所操者六：生之、杀之、富之、贫之、贵之、贱之。此六柄者，主之所操也。主之所处者四：一曰文，二曰武，三曰威，四曰德。此四位者，主之所处也。借人以其所操，命曰夺柄；借人以其所处，命曰失位。夺柄失位，而求令之行，不可得也。法不平，令不全，是亦夺柄失位之道也。故有为枉法，有为毁令，此圣君之所以自禁也。故贵不能威，富不能禄，贱不能事，近不能亲，美不能淫也。植固而不动，奇邪乃恐，奇革而邪化，令往而民移。故圣君（失）【设】度量，置仪法，如天地之坚，如列星之固，如日月之明，如四时之信，然故令往而民从之。而失君则不然，法立而还废之，令出而后反之，枉法而从私，毁令而不全。是贵能威之，富能禄之，贱能事之，近能亲之，美能淫之也。此五者不禁于身，是以群臣百姓人挟其私而幸其主，彼幸而得之，则主日侵。彼幸而不得，则怨日产。夫日侵而产怨，此失君之所慎也。

治世则不然，不知亲疏、远近、贵贱、美恶，以度量断之。其杀戮人者不怨也，其赏赐人者不德也。以法制行之，如天地之无私也，是以官无私论，士无私议，民无私说，皆虚其匈以听于上。上以公正论，以法制断，故任天下而不重也。今乱君则不然，有私视也，故有不见也；有私听也，故有不闻也；有私虑也，故有不知也。夫私者，壅蔽失位之道也。上舍公法而听私说，故群臣百姓皆设私立方以教于国，群党比周以立其私，请谒任举以乱公法，人用其心以幸于上。上无度量以禁之，是以私说日益，而公法日损，国之不冶，从此产矣。

夫君臣者，天地之位也；民者，众物之象也。各立其所职以待君令，群臣百姓安得各用其心而立私乎？故遵主令而行之，虽有伤败，无罚；非主令而行之，虽有功利，罪死。然故下之事上也，如响之应声也；臣之事主也，如影之从形也。故上令而下应，主行而臣从，此治之道也。

威不两错，政不二门。以法治国则举错而已。是故有法度之制者，不可巧以诈伪；有权衡之称者，不可欺以轻重；有寻丈之数者，不可差以长短。今主释法以誉进能，则臣离上而下比周矣；以党举官，则民务交而不求用矣。是故官之失其治也，是主以誉为赏，以毁为罚也。

夫万民不和，国家不安，失非在上，则过在下。今使人君行逆不修道，诛杀不以理，重赋敛，竭民财，急使令，罢民力，财竭则不能毋侵夺，力罢则不能毋堕倪。民已侵夺、堕倪，因以法随而诛之，则是诛罚重而乱愈起。夫民劳苦困不足，则简禁而轻罪，如此则失在上，失在上而上不变，则万民无所托其命。今人主轻刑政，宽百姓，薄赋敛，缓使令，然民淫躁行私而不从制，饰智任诈，负力而争，则是过在下。过在下，人君不廉而变，则暴人不胜，邪乱不止。暴人不胜，邪乱不止，则君人者势伤而威日衰矣。

故古之所谓明君者，非一君也。其设赏有薄有厚，其立禁有轻有重，迹行不必同，非故相反也，皆随时而变，因俗而动。夫民躁而行僻，则赏不可以不厚，禁不可以不重。故圣人设厚赏，非侈也；立重禁，非戾也。赏薄则民不利，禁轻则邪人不畏。设人之所不利，欲以使，则民不尽力；立人之所不畏，欲以禁，则邪人不止。是故陈法出令而民不从。故赏不足劝，则士民不为用；刑罚不足畏，则暴人轻犯禁。民者，服于威杀然后从，见利然后用，被治然后正，得所安然后静者也。

夫利莫大于治，害莫大于乱。夫五帝三王所以成功立名，显于后世者，以为天下致利除害也。事行不必同，所务一也。

圣人者，明于治乱之道，习于人事之终始者也。其治人民也，期于利民而止。故其位齐也，不慕古，不留今，与时变，与俗化。

凡治国之道，必先富民。民富则易治也，民贫则难治也。奚以知其然也？民富则安乡重家，安乡重家则敬上畏罪，敬上畏罪则易治也。民贫则危乡轻家，危乡轻家则敢凌上犯禁，凌上犯禁则难治也。故治国常富，而乱国常贫。是以善为国者，必先富民，然后治之。

不生粟之国亡，粟生而死者霸，粟生而不死者王。粟也者，民之所归也；粟也者，财之所归也；粟也者，地之所归也。粟多则天下之物尽至矣。故舜一徙成邑，二徙成都，参徙成国。舜非严刑罚重禁令，而民归之矣，去者必害，从者必利也。先王者善为民除害兴利，故天下之民归之。

凡物之精，（此）【化】则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故（民）【此】气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以（音）【意】。敬守勿失，是谓成德，德成而智出，万物（果）【毕】得。

夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不复，其来不舍。谋乎莫闻其音，卒乎乃在于心；冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生。不见其形；不闻其声，而序其成，谓之道。凡道无所，善心安爱。心静气理，道乃可止。彼道不远，民得以产；彼道不离，民因以知。是故卒乎其如可与索，眇眇乎其如穷无所。彼道之情，恶音与声，修心静（音）【意】，道乃可得。道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也；人之所失以死，所得以生也；事之所失以败，所得以成也。凡道无根无茎，无叶无荣。万物以生，万物以成，命之曰道。

天主正，地主平，人主安静。春秋冬夏，天之时也；山陵川谷，地之枝也；喜怒取予，人之谋也。是故圣人与时变而不化，从物而不移。能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。气，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，过知失生。

一物能化谓之神，一事能变谓之智。化不易气，变不易智，唯执一之君子能为此乎！执一不失，能君万物。君子使物，不为物使，得一之理。治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。一言得而天下服，一言定而天下听，（公）【此】之谓也。

形不正，德不来；中不静，心不治。正形摄德，天仁地义，则淫然而自至神明之极，照乎知万物。中（义）守不忒，不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。

有神自在身，一往一来，奠之能思。失之必乱，得之必治。敬除其舍，精将自来。精想思之，宁念治之，严容畏敬，精将至定。得之而勿舍，耳目不淫。

心无他图，正心在中，万物得度。道满天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州。何谓解之？在于心安。我心治，官乃治，我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。

心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，（音）【意】以先言。（音）【意】然后形，形然后言，言然后使，使然后治。不治必乱，乱乃死。

精存自生，其外安荣，内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂通。乃能穷天地，破四海。中无惑意，外无邪灾，心全于中，形全于外，不逢天灾，不遇人窖，谓之圣人。

凡道，必周必密，必宽必舒，必坚必固，守善勿舍，逐淫泽薄，既知其极，反于道德。全心在中，不可蔽匿，（和）【知】于形容，见于肤色。善气迎人，亲于弟兄；恶气迎人，害于戎兵。不言之声，疾于雷鼓；心气之形，明于日月，察于父母。赏不足以劝善，刑不足以惩过，气意得而天下服，心意定而天下听。

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。察和之道，其精不见，其征不丑。平正擅匈，（论治）【沦洽】在心。此以长寿。忿怒之失度，乃为之图。节其五欲，去其二凶，不喜不怒，平正擅匈。

凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。

凡人之生也，必以其欢。忧则失纪，怒则失端。忧悲喜怒，道乃无处。爱欲静之，遇乱正之，勿引勿推，福将自归。彼道自来，可藉与谋，静则得之，躁则失之。灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害。心能执静，道将自定。得道之人，理丞而（屯）【毛】泄，匈中无败。节欲之道，万物不害。

故一人之治乱在其心，一国之存亡在其主。天下得失，道一人出。主好本则民好垦草莱，主好货则人贾市，主好宫室则工匠巧，主好文采则女工靡。夫楚王好小腰而美人省食，吴王好剑而国士轻死。死与不食者，天下之所共恶也，然而为之者何也？从主之所欲也。

夫亡国踣家者，非无壤土也，其所事者，非其功也。夫凶岁雷旱，非无雨露也，其燥湿非其时也。乱世烦政，非无法令也，其所诛赏者非其人也。暴主迷君，非无心腹也，其所取舍非其术也。故明主有六务四禁。六务者何也？一曰节用，二曰贤佐，三曰法度，四曰必诛，五曰天时，六曰地宜。四禁者何也？春无杀伐，无割大陵，倮大衍，伐大木，斩大山，行大火，诛大臣，收谷赋。夏无遏水达名川，塞大谷，动土功，射鸟兽。秋毋赦过、释罪、缓刑。冬无赋爵赏禄，伤伐五（谷）【藏】。故春政不禁则百长不生，夏政不禁则五谷不成，秋政不禁则奸邪不胜，冬政不禁则地气不藏。四者俱犯，则阴阳不和，风雨不时，大水漂州流邑，大风（漂）【飘】屋折树，火暴焚地燋草；天冬雷，地冬霆，草木夏落而秋荣；蛰虫不藏，宜死者生，宜蛰者鸣；苴多螣蟆，山多虫（螟）【蚊】；六畜不蕃，民多夭死；国贫法乱，逆气下生。故曰：台榭相望者，亡国之庑也；驰车充国者，追寇之马也；羽剑珠饰者，斩生之斧也；文采纂组者，燔功之窑也。明王知其然，故远而不近也。能去此取彼，则人主道备矣。夫法者，所以兴功惧暴也；律者，所以定分止争也；令者，所以令人知事也。法律政令者，吏民规矩绳墨也。夫矩不正，不可以求方；绳不信，不可以求直。法令者，君臣之所共立也；权势者，人主之所独守也。故人主失守则危，臣吏失守则乱。罪决于吏则治，权断于主则威，民信其法则亲。是故明王审法慎权，下上有分。夫凡私之所起，必生于主。夫上好本则端正之士在前，上好利则毁誉之士在侧；上多喜善赏，不随其功，则士不为用；数出重法，而不克其罪，则奸不为止。明王知其然，故见必然之政，立必胜之罚。故民知所必就，而知所必去，推则往，召则来，如坠重于高，如渎水于地。故法不烦而吏不劳，民无犯禁，故有百姓无怨于上（上亦）【矣】。

禁藏于胸胁之内，而祸避于万里之外。能以此制彼者，唯能以己知人者也。夫冬日之不滥，非爱冰也；夏日之不炀，非爱火也，为不适于身便于体也。夫明王不美宫室，非喜小也；不听钟鼓，非恶乐也，为其伤于本事，而妨于教也。故先慎于己而后彼，官亦慎内而后外，民亦务本而去末。

居民于其所乐，事之于其所利，赏之于其所善，罚之于其所恶，信之于其所余财，功之于其所无诛。于下无诛者，必诛者也；有诛者，不必诛者也。以有刑至无刑者，其法易而民全；以无刑至有刑者，其刑烦而奸多。夫先易者后难，先难而后易，万物尽然。明王知其然，故必诛而不赦，必赏而不迁者，非喜予而乐其杀也，所以为人致利除害也。

夫施功而不钧，位虽高为用者少；赦罪而不一，德虽厚不誉者多；举事而不时，力虽尽其功不成；刑赏不当，断斩虽多，其暴不禁。夫公之所加，罪虽重下无怨气；私之所加，赏虽多士不为欢。

凡人之情：得所欲则乐，逢所恶则忧，此贵贱之所同有也。近之不能勿欲，远之不能勿忘，人情皆然，而好恶不同，各行所欲，而安危异焉，然后贤不肖之形见也。夫物有多寡，而情不能等；事有成败，而意不能同；行有进退，而力不能两也。故立身于中，养有节；宫室足以避燥湿，食饮足以和血气，衣服足以适寒温，礼仪足以别贵贱，游虞足以发欢欣，棺椁足以朽骨，衣衾足以朽肉，坟墓足以道记。不作无补之功，不为无益之事，故意定而不营气情。气情不营则耳目穀、衣食足；耳目穀、衣食足，则侵争不生，怨怒无有，上下相亲，兵刃不用矣。

故凡治乱之情，皆道上始。故善者圉之以害，牵之以利。能利害者，财多而过寡矣。夫凡人之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避。其商人通贾，倍道兼行，夜以续日，千里而不远者，利在前也。渔人之入海，海深万仞，就波逆流乘危百里，宿夜不出者，利在水也。故利之所在，虽千仞之山，无所不上，深（源）【渊】之下，无所不入焉。故善者（势）【执】利之在，而民自美安，不推而往，不引而来，不烦不扰，而民自富。如鸟之覆卵，无形无声，而唯见其成。

四时事备，而民功百倍矣。故春仁、夏忠、秋急、冬闭，顺天之时，约地之宜，忠人之和，故风雨时，五谷实，草木美多，六畜蕃息，国富兵强，民材而令行，内无烦扰之政，外无强敌之患也。

夫动静顺然后和也，不夫其时然后富，不失其法然后治。故国不虚富，民不虚治。不治而昌，不乱而亡者，自古至今未尝有也。故国多私勇者其兵弱，吏多私智者其法乱，民多私利者其国贫。故德莫若博厚，使民死之；赏罚莫若必成，使民信之。

夫法之制民也，犹陶之于埴，冶之于金也。故审利害之所在，民之去就，如火之于燥湿，水之于高下。夫民之所生，衣与食也；食之所生，水与土也。所以富民有要，食民有率，率三十亩而足于卒岁。

入国四旬，五行九惠之教。一曰老老，二曰慈幼，三曰恤孤，四曰养疾，五曰合独，六曰问（疾）【病】，七曰通穷，八曰振困，九曰接绝。

目贵明，耳贵聪，心贵智。以天下之目视则无不见也，以天下之耳听则无不闻也，以天下之心虑则无不知也。

桓公曰：“愿闻五害之说。”管仲对曰：“水，一害也；旱，一害也；风雾雹霜，一害也；厉，一害也；虫，一害也。此谓五害。五害之属，水最为大。五害已除，人乃可治。”

先生施教，弟子是则。温恭自虚，所受是极。见善从之，闻义则服。温柔孝悌，毋骄恃力。志毋虚邪，行必正直。游居有常，必就有德。颜色整齐，中心必式。夙兴夜寐，衣带必饰；朝益暮习，小心翼翼。一此不解，是谓学则。

春者，阳气始上，故万物生。夏者，阳气毕上，故万物长。秋者，阴气始下，故万物收。冬者，阴气毕下，故万物藏。故春夏生长，秋冬收藏，四时之节也。

天，覆万物而制之；地，载万物而养之；四时，生长万物而收藏之。古以至今，不更其道。

蛟龙，水虫之神者也。乘于水则神立，失于水则神废。人主，天下之有威者也。得民则威立，失民则威废。蛟龙待得水而后立其神，人主待得民而后成其威。

虎豹，兽之猛者也，居深林广泽之中则人畏其威而载之。人主，天下之有势者也，深居则人畏其势。故虎豹去其幽而近于人，则人得之而易其威。人主去其门而迫于民，则民轻之而傲其势。

人主之所以令则行禁则止者，必令于民之所好而禁于民之所恶也。民之情莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害。故上令于生、利人，则令行；禁于杀、害人，则禁止。令之所以行者，必民乐其政也，而令乃行。

起居时，饮食节，寒暑适，则身利而寿命益，起居不时，饮食不节，寒暑不适，则形体累而寿命损。人惰而侈则贫，力而俭则富。

明主之动（静）【作】得理义，号令顺民心，诛杀当其罪，赏赐当其功，故虽不用牺牲珪璧祷于鬼神，鬼神助之，天地与之，举事而有福。乱主之动作失义理，号令逆民心，诛杀不当其罪，赏赐不当其功，故虽用牺牲珪璧祷于鬼神，鬼神不助，天地不与，举事而有祸。故曰：“牺牲珪璧不足以享鬼神。”

民，利之则来，害之则去。民之从利也，如水之走下，于四方无择也。故欲来民者，先起其利，虽不召而民自至。设其所恶，虽召之而民不来也。

莅民如父母，则民亲爱之。道之纯厚，遇之（有）【真】实，虽不言曰吾亲民，而民亲矣。莅民如仇雠，则民疏之。道之不厚，遇之无实，诈伪并起，虽言曰吾亲民，民不亲也。

圣人之诺已也，先论其理义，计其可否。义则诺，不义则已；可则诺，不可则已。故其诺未尝不信也。小人不义亦诺，不可亦诺，言而必诺。故其诺未必信也。

海不辞水，故能成其大；山不辞土石，故能成其高；明主不厌人，故能成其众；士不厌学，故能成其圣。

人主能安其民，则事其主如事其父母。故主有忧则忧之，有难则死之。主视民如土，则民不为用，主有忧则不忧，有难则不死。

民之所以守战至死而不衰者，上之所以加施于民者厚也。故上施厚，则民之报上亦厚；上施薄，则民之报上亦薄。故薄施而厚责，君不能得之于臣，父不能得之于子。

天之道，满而不溢，盛而不衰。明主法象天道，故贵而不骄，富而不奢，行理而不惰。故能长守贵富，久有天下而不失也。

明主之治天下也，必用圣人，而后天下治；妇人之求夫家也，必用媒，而后家事成。故治天下而不用圣人，则天下乖乱而民不亲也；求夫家而不用媒，则丑耻而人不信也。故曰，“自媒之女，丑而不信。”

（版）法者，法天地之位，象四时之行，以治天下。四时之行，有寒有暑，圣人法之，故有文有武。天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。春生于左，秋杀于右；夏长于前，冬藏于后。生长之事，文也；收藏之事，武也。是故文事在左，武事在右，圣人法之，以行法令，以治事理。

是故明君审察事理，慎观终始，为必知其所成，成必知其所用，用必知其所利害。为而不知所成，成而不知所用，用而不知所利害，谓之妄举。妄举者，其事不成，其功不立。

治之本二：一曰人，二曰事。人欲必用，事欲必工。人有逆顺，事有称量。人心逆则人不用，事失称量则事不工。事不工则伤，人不用则怨。故曰：“取人以己，成事以质。”

成事以质者，用称量也。取人以己者，度恕而行也。度恕者，度之于己也，己之所不安，勿施于人。

治国有三器，乱国有六攻。明君能胜六攻而立三器，则国治；不肖之君不能胜六攻而立三器，故国不治。三器者何也？曰：号令也、斧钺也、禄赏也。六攻者何也？亲也、贵也、货也、色也、巧佞也、玩好也。三器之用何也？曰：非号令无以使下，非斧钺无以畏众，非禄赏无以劝民。六攻之败何也？曰：虽不听而可以得存，虽犯禁而可以得免，虽无功而可以得富。夫国有不听而可以得存者，则号令不足以使下；有犯禁而可以得免者，则斧钺不足以畏众；有无功而可以得富者，则禄赏不足以劝民。号令不足以使下，斧钺不足以畏众，禄赏不足以劝民，则人君无以自守也。然则明君奈何？明君不为六者变更号令，不为六者疑错斧钺，不为六者益损禄赏。

凡人君者，覆载万民而兼有之，烛临万族而事使之。是故以天地、日月、四时为主、为质，以治天下。天覆而无外也，其德无所不在；地载而无弃也，安固而不动，故莫不生殖。圣人法之以覆载万民，故莫不得其职（姓），得其职（姓），则莫不为用。故曰：“法天合德，象地无亲。”

日月之明无私，故莫不得光。圣人法之，以烛万民，故能审察，则无遗善，无隐奸。无遗善，无隐奸，则刑赏信必。刑赏信必，则善劝而奸止。故曰：“参于日月。”

凡人者，莫不欲利而恶害，是故与天下同利者，天下持之；擅天下之利者，天下谋之。天下所谋，虽立必隳；天下所持，虽高不危。

明主在上位，有必治之势，则群臣不敢为非。是故群臣之不敢欺主者，非爱主也，以畏主之威势也；百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。故明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。

明主之治也，县爵禄以劝其民，民有利于上，故主有以使之；立刑罚以威其下，下有畏于上，故主有以牧之。故无爵禄则主无以劝民，无刑罚则主无以威众。故人臣之行理奉命者，非以爱主也，且以就利而避害也；百官之奉法无奸者，非以爱主也，欲以（爱）【受】爵禄而避罚也。

人臣之所以畏恐而谨事主者，以欲生而恶死也。使人不欲生，不恶死，则不可得而制也。夫生杀之柄，专在大臣，而主不危者，未尝有也。故治乱不以法断而决于重臣，生杀之柄不制于主而在群下，此寄生之主也。故人主专以其威势予人，则必有劫杀之患；专以其法制予人，则必有乱亡之祸。如此者，亡主之道也。

明主之择贤人也，言勇者试之以军，言智者试之以官。试于军而有功者则举之，试于官而事治者则用之。故以战功之事定勇怯，以官职之治定愚智；故勇怯愚智之见也，如白黑之分。乱主则不然，听言而不试，故妄言者得用；任人而不（官）【课】，故不肖者不困。故明主以法案其言而求其实，以官任其身而课其功，专任法不自举焉。

明主之道，立民所欲而求其功，故为爵禄以劝之；立民所恶以禁其邪，故为刑罚以畏之。故案其功而行赏，案其罪而行罚，如此则群臣之（举）【誉】无功者，不敢进也；毁无罪者，不能退也。

制群臣，擅生杀，主之分也；县令仰制，臣之分也。威势尊显，主之分也；卑贱畏敬，臣之分也。令行禁止，主之分也；奉法听从，臣之分也。故君臣相与，高下之处也，如天之与地也；其分画之不同也，如白之与黑也。故君臣之间明别，则主尊臣卑。如此，则下之从上也，如响之应声；臣之法主也，如景之随形。故上令而下应，主行而臣从，以令则行，以禁则止，以求则得。此之谓易治。

王国守始，国用一不足则加一焉，国用二不足则加二焉，国用三不足则加三焉，国用四不足则加四焉，国用五不足则加五焉，国用六不足则加六焉，国用七不足则加七焉，国用八不足则加八焉，国用九不足则加九焉，国用十不足则加十焉。人君之守高下，岁藏三分，十年则必有（五）【三】年之余。若岁凶旱水泆，民失本，则修宫室台榭，以前无狗后无彘者为庸。故修宫室台榭，非丽其乐也，以平国策也。今至于其亡策乘马之君，春秋冬夏，不知时终始，作功起众，立宫室台榭。民失其本事，君不知其失诸春策，又失诸夏秋之策（数）也。

乘马之准，与天下齐准。彼物轻则见泄，重则见射。此斗国相泄，轻重之家相夺也。至于王国，则持流而止矣。

桓公曰：“乘马之数尽于此平？”管子对曰：“布织财物，皆立其赀。财物之货与币高下，谷独贵独贱。”桓公曰：“何谓独贵独贱？”管子对曰：“谷重而万物轻，谷轻而万物重。”

故视岁而藏，县时积岁，国有十年之蓄，富胜贫，勇胜怯，智胜愚，微胜不微，有义胜无义，练士胜驱众。凡十胜者尽有之，故发如风雨，动如雷霆，独出独入，莫之能禁止，不待权（舆）【与】。

一女必有一针一刀，若其事立；耕者必有一耒一耜一铫，若其事立；行服连轺輂者必有一斤一锯一锥一凿，若其事立。不尔而成事者天下无有。

国有十年之蓄，而民不足于食，皆以其技能望君之禄也；君有山海之金，而民不足于用，是皆以其事业交接于君上也。故人君挟其食，守其用，据有余而制不足，故民无不累于上也。五谷食米，民之司命也；黄金刀币，民之通施也。故善者执其通施以御其司命，故民力可得而尽也。

夫民者亲信而死利，海内皆然。民予则喜，夺则怒，民情皆然。先王知其然，故见予之形，不见夺之理。故民爱可洽于上也。租籍者，所以强求也：租税者，所虑而请也。王霸之君去其所以强求，废其所虑而请，故天下乐从也。

利出于一孔者，其国无敌；出二孔者，其兵（不）【半】诎；出三孔者，不可以举兵；出四孔者，其国必亡。先王知其然，故塞民之（养）【羡】，隘其利途。故予之在君，夺之在君，贫之在君，富之在君。故民之戴上如日月，亲君若父母。

岁有凶穰，故谷有贵贱；令有缓急，故物有轻重。然而人君不能治，故使蓄贾游市，乘民之不给，百倍其本。分地若一，强者能守；分财若一，智者能收。智者有什倍人之功，愚者有不赓本之事。然而人君不能调，故民有相百倍之生也。夫民富则不可以禄使也，贫则不可以罚威也。法令之不行，万民之不治，贫富之不齐也。

岁适美，则市粜无予，而狗彘食人食。岁适凶，则市籴釜十繦，而道有饿民。

故善者委施于民之所不足，操事于民之所有余。夫民有余则轻之，故人君敛之以轻；民不足则重之，故人君散之以重。敛积之以轻，散行之以重，故君必有十倍之利，而财之櫎可得而平也。

凡轻重之大利，以重射轻，以贱泄平。万物之满虚随财，准平而不变，衡绝则重见。人君知其然，故守之以准平，使万室之都必有万钟之藏，藏繦千万；使千室之都必有千钟之藏，藏繦百万。春以奉耕，夏以奉芸。耒耜械器，种（镶）【穰】粮食，毕取赡于君。故大贾蓄家不得豪夺吾民矣。然则何？君养其本谨也。春赋以敛缯帛，夏贷以收秋实，是故民无废事而国无失利也。

凡五谷者，万物之主也。谷贵则万物必贱，谷贱则万物必贵。两者为敌，则不俱平。故人君御谷物之秩相胜，而操事于其不平之间。故万民无籍而国利归于君也。夫以室庑籍，谓之毁成；以六畜籍，谓之止生；以田亩籍，谓之禁耕；以正人籍，谓之离情；以正户籍，谓之养赢。五者不可毕用，故王者遍行而不尽也。故天子籍于币，诸侯籍于食。中岁之谷，粜石十钱。大男食四石，月有四十之籍；大女食三石，月有三十之籍：吾子食二石，月有二十之籍。岁凶谷贵，籴石二十钱，则大男有八十之籍，大女有六十之籍，吾子有四十之籍。是人君非发号令收啬而户籍也，彼人君守其本委谨，而男女诸君吾子无不服籍者也。一人廪食，十人得余；十人廪食，百人得余；百人廪食，千人得余。夫物多则贱，寡则贵，散则轻，聚则重。人君知其然，故视国之羡不足而御其财物。谷贱则以币予食，布帛贱则以币予衣。视物之轻重而御之以准，故贵贱可调而君得其利。

玉起于禺氏，金起于汝汉，珠起于赤野，东西南北距周七千八百里。水绝壤断，舟车不能通。先王为其途之远，其至之难，故托用于其重，以珠玉为上币，以黄金为中币，以刀布为下币。三币握之则非有补于暖也，食之则非有补于饱也，先王以守财物，以御民事，而平天下也。今人君籍求于民，令曰十日而具，则财物之贾什去一；令曰八日而具，则财物之贾什去二；令曰五日而具，则财物之贾什去半；朝令而夕具，则财物之贾什去九。先王知其然，故不求于万民而籍于号令也。

春十日不害耕事，夏十日不害芸事，秋十日不害敛实，冬二十日不害除田。此之谓时作。

行田畴，田中有木者，谓之谷贼。宫中四荣，树其余曰害女功。宫室械器非山无所仰。然后君立三等之租于山，曰：握以下者为柴楂，把以上者为室奉，三围以上为棺椁之奉；柴楂之租若干，室奉之租若干，棺椁之租若干。

彼重则见射，轻则见泄，故与天下调。泄者，失权也；见射者，失策也。不备天权，下相求备，准下阴相隶。此刑罚之所起而乱之之本也。

桓公问管子曰：“轻重准施之矣，策尽于此乎？”管子曰：“未也，将御神用宝。”桓公曰：“何谓御神用宝？”管子对曰：“北郭有掘阙而得龟者，此检数百里之地也。”桓公曰：“何谓得龟百里之地？”管子对曰：“北郭之得龟者，令过之平盘之中。君请起十乘之使，百金之提，命北郭得龟之家曰：‘赐若服中大夫。’曰：‘东海之子类于龟，托舍于若。赐若大夫之服以终而身，劳若以百金。’之龟为无赀，而藏诸泰台，一日而衅之以四牛，立宝曰无赀。还四年，伐孤竹。丁氏之家粟可食三军之师行五月，召丁氏而命之曰；‘吾有无赀之宝于此。吾今将有大事，请以宝为质于子，以假子之邑粟。’丁氏北乡再拜，入粟，不敢受宝质。桓公命丁氏曰：‘寡人老矣，为子者不知此数。终受吾质！’丁氏归，革筑室，赋籍藏龟。还四年，伐孤竹，谓丁氏之粟中食三军五月之食。桓公立贡数：文行中七【千金】，年龟中四千金，黑白之子当千金。凡贡制，中二齐之壤策也，用贡：国危出宝，国安行流。”桓公曰：“何谓流？”管子对曰：“物有豫，则君失策而民失生矣。故善为天下者，操于二豫之外。”桓公曰：“何谓二豫之外？”管子对曰：“万乘之国，不可以无万金之蓄饰；千乘之国，不可以无千金之蓄饰；百乘之国，不可以无百金之蓄饰。以此与令进退，此之谓乘时。”

禄肥则士不死，币轻则士简赏，万物轻则士偷幸。三怠在国，何数之有？彼谷（十）【七】藏于上，三游于下，谋士尽其虑，智士尽其知，勇士轻其死。请士所谓妄言也。不通于轻重，谓之妄言。

王者藏于民，霸者藏于大夫，残国亡家藏于箧。

民富君无与贫，民贫君无与富。故赋无钱布，府无藏财，赀藏于民。

苟山之见荣者，谨封而为禁。有动封山者，罪死而不赦。有犯令者，左足入、左足断；右足入，右足断。

恶食无盐则肿，守圉之本，其用盐独重。

夫善用本者，若以（身）【舟】济于大海，观风之所起。天下高则高，天下下则下。

桓公曰，“‘事名二、正名五而天下治’，何谓‘事名二’？”对曰：“天策阳也，壤策阴也，此谓‘事名二’。”“何谓‘正名五’？”对曰：“权也，衡也，规也，矩也，准也，此谓‘正名五’。其在色者，青黄白黑赤也；其在声者，宫商羽徵角也；其在味者，酸辛咸苦甘也。二五者，童山竭泽，人君以数制之人。味者所以守民口也，声者所以守民耳也，色者所以守民目也。人君失二五者亡其国，大夫失二五者亡其势，民失二五者亡其家。此国之至机也，谓之国机。”

一岁耕，五岁食，粟贾五倍。一岁耕，六岁食，粟贾六倍。二年耕而十一年食。夫富能夺，贫能予，乃可以为天下。且天下者，处兹行兹，若此而天下可壹也。夫天下者，使之不使，用之不用。故善为天下者，毋曰使之，使不得不使；毋曰用之，用不得不用也。

阴山之马具驾者千乘，马之平贾万也，金之平贾万也。吾有伏金千斤，为此奈何？”管子对曰：“君请使与正籍者，皆以币还于金，吾至四万，此一为四矣。吾非埏埴摇炉（櫜）【橐】而立黄金也，今黄金之重一为四者，数也。珠起于赤野之末光，黄金起于汝汉水之右衢，玉起于禺氏之边山。此度去周七千八百里，其涂远，其至阨。故先王度用其重而因之，珠玉为上币，黄金为中币，刀布为下币。先王高下中币，（利）【制】下上之用。”

上农挟五，中农挟四，下农挟三。上女衣五，中女衣四，下女衣三。农有常业，女有常事。一农不耕，民有为之饥者；一女不织，民有为之寒者。饥寒冻饿，必起于粪土。

管子曰：“神农之数曰：‘一谷不登，减一谷，谷之法什倍。二谷不登，减二谷，谷之法再十倍。’夷疏满之，无食者予之陈，无种者贷之新，故无什倍之贾，无倍称之民。”

女华者，桀之所爱也，汤事之以千金；曲逆者，桀之所善也，汤事之以千金。内则有女华之阴，外则有曲逆之阳，阴阳之议合，而得成其天子。此汤之阴谋也。

万乘之国必有万金之贾，千乘之国必有干金之贾，百乘之国必有百金之贾，非君之所赖也，君之所与。故为人君而不审其号令，则中一国而二君二王也。

国多财则远者来，地辟举则民留处；仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。

故使父不得子其子，兄不得弟其弟，妻不得有其夫，唯重禄重赏为然耳，故不远道里而能威绝域之民，不险山川而能服有恃之国，发若雷霆，动若风雨，独出独入，莫之能圉。

一农之事必有一耜、一铫。一镰、一鎒、一椎、一铚，然后成为农。一车必有一斤、一锯、一釭、一钻、一凿、一銶、一轲，然后成为车。一女必有一刀、一锥、一箴、一鉥，然后成为女。请以令断山木，鼓山铁。是可以无籍而用尽。

国有十岁之蓄，而民食不足者，皆以其事业望君之禄也。君有山海之财，而民用不足者，皆以其事业交接于上者也。故租籍，君之所宜得也；正籍者，君之所强求也。亡君废其所宜得而敛其所强求，故下怨上而令不行。民，夺之则怒，予之则喜。民情固然。先王知其然，故见予之所，不见夺之理。故五谷粟米者，民之司命也；黄金刀布者，民之通货也。先王善制其通货以御其司命，故民力可尽也。

泉雨五尺，其君必辱；食称之国必亡，待五谷者众也。故树木之胜霜露者不受令于天，家足其所者不从圣人。故夺然后予，高然后下，喜然后怒，天下可举。

桓公曰：“吾欲杀正商贾之利而益农夫之事，为此有道乎？”管子对曰：“粟重而万物轻，粟轻而万物重，两者不衡立。故杀正商贾之利而益农夫之事，则请重粟之价（金）【釜】三百。若是则田野大辟，而农夫劝其事矣。”桓公曰：“重之有道乎？”管子对曰：“请以令与大夫城藏，使卿、诸侯藏千钟，令大夫藏五百钟，列大夫藏百钟，富商蓄贾藏五十钟，内可以为国委，外可以益农夫之事。”桓公曰：“善。”下令卿诸侯令大夫城藏。农夫辟其五谷，三倍其贾。则正商失其事，而农夫有百倍之利矣。

龙斗于马谓之阳，牛山之阴。管子入复于桓公曰：“天使使者临君之郊，请使大夫（初）【袀】饬、左右玄服【迎】天之使者乎！”天下闻之曰：“神哉齐桓公，天使使者临其郊。”不待举兵，而朝者八诸侯。此乘天威而动天下之道也。故智者役使鬼神而愚者信之。

桓公曰：“五衢之民，衰然多衣弊而屦穿，寡人欲使帛、布、丝、纩之贾贱，为之有道乎？”管子曰：“请以令沐途旁之树枝，使无尺寸之阴。”桓公曰：“诺。”行令未能一岁，五衢之民皆多衣帛完屦。桓公召管子而问曰：“此其何故也？”管子对曰：“途旁之树未沐之时，五衢之民，男女相好往来之市者，罢市相睹树下，谈语终日不归。男女当壮，扶辇推舆，相睹树下，戏笑超距，终日不归。父兄相睹树下，论议玄语，终日不归。是以田不发，五谷不播，桑麻不种，茧缕不治。内严一家而三不归，则帛、布、丝、纩之贾安得不贵？”桓公曰：“善。”

桓公曰：“鲁粱之于齐也，（千榖）【车毂】也，蜂螫也，齿之有唇也。今吾欲下鲁梁，何行而可？”管子对曰：“鲁粱之民俗为绨。公服绨，令左右服之，民从而眼之。公因令齐勿敢为，必仰于鲁梁，则是鲁梁释其农事而作绨矣。”桓公曰：“诺。”即为服于泰山之阳，十日而服之。管子告鲁梁之贾人曰：“子为我致绨千匹，赐子金三百斤；什至而金三千斤。”则是鲁梁不赋于民，财用足也。鲁梁之君闻之，则教其民为绨。十三月，而管子令人之鲁梁，鲁梁郭中之民道路扬尘，十步不相见，绁繑而踵相随，车毂齺，骑连伍而行。管子曰：“鲁梁可下矣。”公曰，“奈何？”管子对曰：“公宜服帛，率民去绨。闭关，毋与鲁粱通使。”公曰：“诺。”后十月，管子令人之鲁梁，鲁梁之民饿馁相及，应声之正无以给上。鲁梁之君即令其民去绨修农。谷不可以三月而得，鲁梁之人籴十百，齐粜十钱。二十四月，鲁梁之民归齐者十分之六；三年，鲁梁之君请服。

清神生心，心生规，规生矩，矩生方，方生正，正生历，历生四时，四时生万物。圣人因而理之，道遍矣。

民生而无父母谓之孤子；无妻无子，谓之老鳏；无夫无子，谓之老寡。此三人者，皆就官而（众）【食】，可事者不可事者，食如言而勿遗。多者为功，寡者为罪，是以路无行乞者也。路有行乞者，则相之罪也。

**商君书**

代立不忘社稷，君之道也；错法务民主长，臣之行也。

公孙鞅曰：“臣闻之：‘疑行无成，疑事无功。’君亟定变法之虑，殆无顾天下之议之也。且夫有高人之行者，固见负于世；有独知之虑者，必见骜于民。语曰：‘愚者暗于成事，知者见于未萌。民不可与虑始，而可与乐成。’郭偃之法曰：‘论至德者，不和于俗；成大功者，不谋于众。’法者所以爱民也，礼者所以便事也。是以圣人苟可以强国，不法其故，苟可以利民，不循其礼。”

臣闻之：圣人不易民而教，知者不变法而治。因民而教者，不劳而功成；据法而治者，吏习而民安。

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

臣闻之：利不百，不变法；功不十，不易器。臣闻：法古无过，循礼无邪。

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

孝公曰：“善！吾闻穷巷多怪，曲学多辩。愚者之笑，智者哀焉；狂夫之乐，贤者丧焉。拘世以议，寡人不之疑矣。”于是遂出垦草令。

无以外权爵任与官，则民不贵学问，又不贱农。民不贵学，则愚；愚，则无外交；无外交，则国安不殆。民不贱农，则勉农而不偷。

废逆旅，则奸伪、躁心、私交、疑农之民不行，逆旅之民无所于食，则必农。

重刑而连其罪，则褊急之民不斗，很刚之民不讼，怠惰之民不游，费资之民不作，巧谀、恶心之民无变也。五民者不生于境内，则草必垦矣。

令军市无有女子。而命其商，令人自给甲兵，使视军兴；又使军市无得私输粮者。

重关市之赋，则农恶商，商有疑惰之心。

凡人主之所以劝民者，官爵也；国之所以兴者，农战也。今民求官爵，皆不以农战，而以巧言虚道，此谓劳民。劳民者，其国必无力；无力者，其国必削。

国待农战而安，主待农战而尊。夫民之不农战也，上好言而官失常也。常官则国治，壹务则国富。国富而治，王之道也。

《诗》、《书》、礼、乐、善、修、仁、廉、辩、慧，国有十者，上无使守战。国以十者治，敌至必削，不至必贫。国去此十者敌不敢至，虽至必却；兴兵而伐，必取；按兵不伐，必富。国好力者以难攻，以难攻者必兴；好辩者以易攻，以易攻者必危。故圣人明君者，非能尽其万物也，知万物之要也。

故曰：百人农、一人居者王，十人农、一人居者强，半农半居者危。故治国者欲民者之农也。国不农，则与诸侯争权不能自持也，则众力不足也。故诸侯挠其弱，乘其衰，土地侵削而不振，则无及已。

夫民之不可用也，见言谈游士事君之可以尊身也、商贾之可以富家也、技艺之足以餬口也。民见此三者之便且利也，则必避农。避农，则民轻其居，轻其居则必不为上守战也。

是以明君修政作壹，去无用，止浮学事淫之民，壹之农，然后国家可富，而民力可抟也。

农、商、官三者，国之常官也。三官者，生虱官者六：曰“岁”曰“食”曰“美”曰“好”曰“志”曰“行”。六者有朴，必削。三官之朴三人，六官之朴一人。以治法者，强；以治政者，削；常官治者，迁官。治大，国小；治小，国大。强之，重削；弱之，重强。夫以强攻强者亡，以弱攻强者王。国强而不战，毒输于内，礼乐虱官生，必削；国遂战，毒输于敌，国无礼乐虱官，必强。举荣任功曰强，虱官生必削。农少、商多，贵人贫、商贫、农贫，三官贫，必削。

国有礼、有乐、有《诗》、有《书》、有善、有修、有孝、有弟、有廉、有辩。国有十者，上无使战，必削至亡；国无十者，上有使战，必兴至王。国以善民治奸民者，必乱至削；国以奸民治善民者，必治至强。国，用《诗》、《书》、礼、乐、孝、弟、善、修治者，敌至，必削国；不至，必贫国。不用八者治，敌不敢至；虽至，必却；兴兵而伐，必取；取，必能有之；按兵而不攻，必富。国好力，曰以难攻；国好言，曰以易攻。国以难攻者，起一得十；国以易攻者，出十亡百。

重罚轻赏，则上爱民，民死上；重赏轻罚，则上不爱民，民不死上。兴国行罚，民利且畏；行赏，民利且爱。国无力而行知巧者，必亡。怯民使以刑，必勇；勇民使以赏，则死。怯民勇，勇民死，国无敌者强，强必王。贫者使以刑，则富；富者使以赏，则贫。治国能令贫者富，富者贫，则国多力，多力者王。王者刑九赏一，强国刑七赏三，削国刑五赏五。

国作壹一岁，十岁强；作壹十岁，百岁强，作壹百岁，千岁强。千岁强者王。威，以一取十，以声以实，故能为威者王。能生不能杀，曰自攻之国，必削；能生能杀，曰攻敌之国，必强。故攻官、攻力、攻敌，国用其二舍其一，必强；令用三者，威，必王。

十里断者，国弱；九里断者，国强。以日治者王，以夜治者强，以宿治者削。

以刑去刑国治，以刑致刑国乱，故曰：行刑重轻，刑去事成，国强；重重而轻轻，刑至事生，国削。刑生力，力生强，强生威，威生惠，惠生于力。举粟生而金死，粟死而金生。本物贱，事者众，买者少，农困而奸劝，其兵力以成勇战，战以成知谋。

弱，国必削至亡。金一两生于竟内，粟十二石死于竟外；粟十二石生于竟内，金一两死于竟外。国好生金于竟内，则金粟两死，仓府两虚，国弱；国好生粟于竟内，则金粟两生，仓府两实，国强。

强国知十三数：竟内仓、口之数，壮男、壮女之数，老、弱之数，官、士之数，以言说取食者之数，利民之数，马、牛、刍藁之数。欲强国，不知国十三数，地虽利，民虽众，国愈弱至削。

国无怨民曰强国。兴兵而伐，则武爵武任，必胜。按兵而农，粟爵粟任，则国富。兵起而胜敌、按兵而国富者王。

辩慧，乱之赞也，礼乐，淫佚之征也，慈仁，过之母也，任誉，奸之鼠也。乱有赞则行，淫佚有征则用，过有母则生，奸有鼠则不止。八者有群，民胜其政；国无八者，政胜其民。民胜其政，国弱；政胜其民，兵强。故国有八者，上无以使守战，必削至亡。国无八者，上有以使守战，必兴至王。

用善，则民亲其亲；任奸，则民亲其制。合而复者，善也；别而规者，奸也。章善，则过匿；任奸，则罪诛。过匿，则民胜法；罪诛，则法胜民。民胜法，国乱；法胜民，兵强。故曰：以良民治，必乱至削；以奸民治，必治至强。

国以难攻，起一取十，国以易攻，起十亡百。国好力曰以难攻，国好言曰以易攻。民易为言，难为用。国法作民之所难，兵用民之所易而以力攻者，起一得十；国法作民之所易，兵用民之所难而以言攻者，出十亡百。

罚重，爵尊；赏轻，刑威。爵尊，上爱民；刑威，民死上。故兴国行罚，则民利；用赏，则上重。法详，则刑繁；法繁，则刑省。民治则乱，乱而治之又乱。故治之于其治，则治；治之于其乱，则乱。民之情也治，其事也乱。故行刑，重其轻者，轻者不生，则重者无从至矣，此谓治之于其治者。行刑。重其重者，轻其轻者，轻者不止，则重者无从止矣，此谓治之于其乱也。故重轻则刑去事成，国强；重重而轻轻，则刑至而事生，国削。

民勇，则赏之以其所欲；民怯，则杀之以其所恶。故怯民使之以刑则勇，勇民使之以赏则死。怯民勇，勇民死，国无敌者必王。

民贫则弱国，富则淫，淫则有虱，有虱则弱。故贫者益之以刑，则富；富者损之以赏，则贫。治国之举，贵令贫者富，富者贫。贫者富，国强，富者贫，三官无虱。国久强而无虱者必王。

刑生力，力生强，强生威，威生德，德生于刑。故刑多，则赏重；赏少，则刑重。民之有欲有恶也，欲有六淫，恶有四难。从六淫，国弱；行四难，兵强。故王者刑于九而赏出一。刑于九则六淫止，赏出一则四难行。六淫止，则国无奸；四难行，则兵无敌。民之所欲万，而利之所出一。民非一，则无以致欲，故作一。作一，则力抟；力抟，则强。强而用，重强。故能生力，能杀力，曰攻敌之国，必强。塞私道，以穷其志；启一门，以致其欲，使民必先行其所要，然后致其所欲，故力多。力多而不用，则志穷；志穷，则有私；有私，则有弱。故能生力，不能杀力，曰自攻之国，必削。故曰：王者，国不蓄力，家不积粟。国不蓄力，下用也；家不积粟，上藏也。

国治——断家王，断官强，断君弱。重轻，刑去。常官，则治。省刑，要保，赏不可倍也。有奸必告之，则民断于心，上令而民知所以应。器成于家，而行于官，则事断于家。故王者刑赏断于民心，器用断于家。治明则同，治暗则异。同则行，异则止，行则治，止则乱。治，则家断；乱，则君断。治国者贵不断，故以十里断者弱，以五里断者强。家断则有余，故曰：日治者王。官断则不足，故曰：夜治者强。君断则乱，故曰：宿治者削。故有道之国，治不听君，民不从官。

凡世主之患，用兵者不量力，治草莱者不度地。故有地狭而民众者，民胜其地；地广而民少者，地胜其民。民胜其地，务开；地胜其民者，事徕。开，则行倍。民过地，则国功寡而兵力少；地过民，则山泽财物不为用。

夫地大而不垦者，与无地同；民众而不用者，与无民同。故为国之数，务在垦草；用兵之道，务在壹赏。私利塞于外，则民务属于农；属于农，则朴；朴，则畏令。私赏禁于下，则民力抟于敌；抟于敌，则胜。奚以知其然也？夫民之情，朴则生劳而易力，穷则生知而权利。易力则轻死而乐用，权利则畏罚而易苦。易苦则地力尽，乐用则兵力尽。夫治国者，能尽地力而致民死者，名与利交至。

民之性：饥而求食，劳而求佚，苦则索乐，辱则求荣，此民之情也。民之求利，失礼之法；求名，失性之常。奚以论其然也？今夫盗贼，上犯君上之所禁，而下失臣民之礼，故名辱而身危，犹不止者，利也。其上世之士，衣不眗肤，食不满肠，苦其志意，劳其四肢，伤其五脏，而益裕广耳，非性之常也，而为之者，名也。故曰：名利之所凑，则民道之。

主操名利之柄而能致功名者，数也。圣人审权以操柄，审数以使民。数者臣主之术，而国之要也。故万乘失数而不危、臣主失术而不乱者，未之有也。今世主欲辟地治民而不审数，臣欲尽其事而不立术，故国有不服之民，主有不令之臣。故圣人之为国也，入令民以属农，出令民以计战。夫农，民之所苦；而战，民之所危也。犯其所苦行其所危者，计也。故民生则计利，死则虑名。名利之所出，不可不审也。利出于地，则民尽力；名出于战，则民致死。入使民尽力，则草不荒；出使民致死，则胜敌。胜故而草不荒，富强之功可坐而致也。

夫治国舍势而任说说，则身修而功寡。故事《诗》、《书》谈说之士，则民游而轻其君；事处士，则民远而非其上；事勇士，则民竞而轻其禁；技艺之士用，则民剽而易徙；商贾之士佚且利，则民缘而议其上。故五民加于国用，则田荒而兵弱。谈说之士，资在于口；处士，资在于意；勇士，资在于气；技艺之士，资在于手；商贾之士，资在于身。

圣人非能以世之所易胜其所难也，必以其所难胜其所易。故民愚，则知可以胜之；世知，则力可以胜之。臣愚，则易力而难巧；世巧，则易知而难力。故神农教耕而王天下，师其知也；汤、武致强而征诸侯，服其力也。

民之生：度而取长，称而取重，权而索利。明君慎观三者，则国治可立，而民能可得。国之所以求民者少，而民之所以避求者多，入使民属于农，出使民壹于战，故圣人之治也，多禁以止能，任力以穷诈。两者偏用，则境内之民壹；民壹，则农；农，则朴；朴，则安居而恶出。故圣人之为国也，民资藏于地，而偏托危于外。资藏于地则朴，托危于外则惑。民入则朴，出则惑，故其农勉而战戢也。

夫刑者，所以禁邪也；而赏者，所以助禁也。羞辱劳苦者，民之所恶也；显荣佚乐者，民之所务也。故其国刑不可恶而爵禄不足务也，此亡国之兆也。

故圣人之为治也，刑人无国位，戮人无官任。刑人有列，则君子下其位；衣锦食肉，则小人冀其利。君子下其位则羞功，小人冀其利则伐奸。故刑戮者所以止奸也，而官爵者所以劝功也。

天地设而民生之。当此之时也，民知其母而不知其父，其道亲亲而爱私。亲亲则别，爱私则险。民众，而以别、险为务，则民乱。当此时也，民务胜而力征。务胜则争，力征则讼，讼而无正，则莫得其性也。故贤者立中正，设无私，而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣。凡仁者以爱利为务，而贤者以相出为道。民众而无制，久而相出为道，则有乱。故圣人承之，作为土地、货财、男女之分。分定而无制，不可，故立禁；禁立而莫之司，不可，故立官；官设而莫之一，不可，故立君。既立君，则上贤废而贵贵立矣。然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。上贤者以道相出也，而立君者使贤无用也。亲亲者以私为道也，而中正者使私无行也。此三者非事相反也，民道弊而所重易也，世事变而行道异也。故曰：王道有绳。

夫王道一端，而臣道亦一端，所道则异，而所绳则一也。故曰：民愚，则知可以王；世知，则力可以王。民愚，则力有余而知不足；世知，则巧有余而力不足。民之生，不知则学力尽则服。故神农教耕而王天下，师其知也；汤、武致强而征诸侯，服其力也。夫民愚，不怀知而问；世知，无余力而服。故以王天下者并刑，力征诸侯者退德。

圣人不法古，不修今。法古则后于时，修今则塞于势。周不法商，夏不法虞，三代异势，而皆可以王。故兴王有道，而持之异理。

古之民朴以厚，今之民巧以伪。故效于古者，先德而治；效于今者，前刑而法。此俗之所惑也。今世之所谓义者，将立民之所好，而废其所恶；此其所谓不义者，将立民之所恶，而废其所乐也。二者名贸实易，不可不察也。立民之所乐，则民伤其所恶；立民之所恶，则民安其所乐。何以知其然也？夫民忧则思，思则出度；乐则淫，淫则生佚。故以刑治则民威，民威则无奸，无奸则民安其所乐。以义教则民纵，民纵则乱，乱则民伤其所恶。吾所谓利者，义之本也；而世所谓义者，暴之道也。夫正民者，以其所恶，必终其所好；以其所好，必败其所恶。

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

古者，民釱生而群处，乱，故求有上也。然则天下之乐有上也，将以为治也。今有主，而无法，其害与无主同；有法不胜其乱，与无法同。天下不安无君，而乐胜其法，则举世以为惑也。夫利天下之民者莫大于治，而治莫康于立君，立君之道莫广于胜法，胜法之务莫急于去奸，去奸之本莫深于严刑。故王者以赏禁，以刑劝；求过不求善，藉刑以去刑。

凡将立国，制度不可不察也，治法不可不慎也，国务不可不谨也，事本不可不抟也。制度时，则国俗可化，而民从制；治法明，则官无邪；国务壹，则民应用；事本抟，则民喜农而乐战。夫圣人之立法、化俗，而使民朝夕从事于农也，不可不变也。夫民之从事死制也，以上之设荣名、置赏罚之明也，不用辩说私门而功立矣。故民之喜农而乐战也，见上之尊农战之士，而下辩说技艺之民，而贱游学之人也。故民壹务，其家必富，而身显于国。上开公利而塞私门，以致民力；私劳不显于国，私门不请于君。若此，而功臣劝，则上令行而荒草辟，淫民止而奸无萌。治国能抟民力而壹民务者，强；能事本而禁末者，富。

故圣人之为国也，不法古不修今，因世而为之治，度俗而为之法。故法不察民之情而立之，则不成；治宜于时而行之，则不干。

古之明君错法而民无邪，举事而材自练，赏行而兵强。此三者，治之本也。

同列而相臣妾者，贫富之谓也；同实而相并兼者，强弱之谓也；有地而君或强或弱者，乱治之谓也。苟有道里，地足容身，士民可致也；苟容市井，财货可聚也。有土者不可以言贫，有民者不可以言弱。地诚任，不患无财；民诚用，不畏强暴。德明教行，则能以民之有为己用矣。故明主者用非其有，使非其民。

明王之所贵，惟爵其实，爵其实而荣显之。不荣，则民不急列位；不显，则民不事爵；爵易得也，则民不贵上爵；列爵禄赏不道其门，则民不以死争位矣。人君而有好恶，故民可治也。人君不可以不审好恶。好恶者赏罚之本也。夫人情好爵禄而恶刑罚，人君设二者以御民之志，而立所欲焉。夫民力尽而爵随之，功立而赏随之，人君能使其民信于此如明日月，则兵无敌矣。

凡战法必本于政胜，则其民不争，不争则无以私意，以上为意。故王者之政，使民怯于邑斗，而勇于寇战。民习以力攻难，故轻死。

大战胜，逐北无过十里。小战胜，逐北无过五里。

兵起而程敌，政不若者，勿与战；食不若者，勿与久；敌众勿为客；敌尽不如，击之勿疑。

王者之兵，胜而不骄，败而不怨。胜而不骄者，术明也；败而不怨者，知所失也。

四战之国贵守战，负海之国贵攻战。四战之国，好举兴兵以距四邻者，国危。四邻之国一兴事，而己四兴军，故曰国危。四战之国，不能以万室之邑舍巨万之军者，其国危。故曰：四战之国务在守战。

守城之道，盛力也。故曰客，治簿檄，三军之多，分以客之候车之数。三军：壮男为一军，壮女为一军，男女之老弱者为一军，此之谓三军也。壮男之军，使盛食、厉兵，陈而待敌。壮女之军，使盛食、负垒，陈而待令；客至而作土以为险阻及耕格阱；发梁撤屋，给从从之，不洽而赺之，使客无得以助攻备。老弱之军，使牧牛马羊彘，草木之可食者收而食之，以获其壮男女之食。而慎使三军无相过。壮男过壮女之军，则男贵女，而奸民有从谋，而国亡；喜与，其恐有蚤闻，勇民不战。壮男壮女过老弱之军，则老使壮悲，弱使强怜；悲怜在心则使勇民更虑，而怯民不战。故曰：慎使三军无相过。此盛力之道。

六虱：曰礼、乐；曰《诗》、《书》；曰修善，曰孝弟；曰诚信，曰贞廉；曰仁、义；曰非兵，曰羞战。国有十二者，上无使农战，必贫至削。十二者成群，此谓君之治不胜其臣，官之治不胜其民，此谓六虱胜其政也。十二者成朴，必削。是故，兴国不用十二者，故其国多力，而天下莫能犯也。兵出，必取；取，必能有之；按兵而不攻，必富。朝廷之吏，少者不毁也，多者不损也，效功而取官爵，虽有辩言，不能以相先也，此谓以数治。以力攻者，出一取十；以言攻者，出十亡百。国好力，此谓以难攻；国好言，此谓以易攻。

重刑少赏，上爱民，民死赏。多赏轻刑，上不爱民，民不死赏。利出一空者其国无敌，利出二空者国半利，利出十空者其国不守。重刑，明大制；不明者，六虱也。六虱成群，则民不用。是故，兴国罚行则民亲，赏行则民利。行罚，重其轻者，轻其重者，轻者不至，重者不来。此谓以刑去刑，刑去事成；罪重刑轻，刑至事生，此谓以刑致刑，其国必削。

国之所以治者三：一日法，二日信，三日权。法者，君臣之所共操也；信者，君臣之所共立也；权者，君之所独制也，人主失守则危。君臣释法任私必乱。故立法明分，而不以私害法，则治。权制独断于君则威。民信其赏，则事功成；信其刑，则奸无端。惟明主爱权重信，而不以私害法。故上多惠言而不克其赏，则下不用；数加严令而不致其刑，则民傲死。凡赏者，文也；刑者，武也。文武者，法之约也。故明主任法。明主不蔽之谓明，不欺之谓察。故赏厚而信，刑重而必；不失疏远，不违亲近，故臣不蔽主，而下不欺上。

世之为治者，多释法而任私议，此国之所以乱也。先王县权衡，立尺寸，而至今法之，其分明也。夫释权衡而断轻重，废尺寸而意长短，虽察，商贾不用，为其不必也。故法者，国之权衡也。夫倍法度而任私议，皆不知类者也。不以法论知、能、贤、不肖者，惟尧；而世不尽为尧。是故先王知自议誉私之不可任也，故立法明分，中程者赏之，毁公者诛之。赏诛之法，不失其议，故民不争。不以爵禄便近亲，则劳臣不怨；不以刑罚隐疏远，则下亲上。故授官予爵不以其劳，则忠臣不进；行赏赋禄不称其功，则战士不用，凡人臣之事君也，多以主所好事君。君好法，则臣以法事君；君好言，则臣以言事君。君好法，则端直之士在前；君好言，则毁誉之臣在侧。

谚曰：“蠹众而木折，隙大而墙坏。”

齐人有东郭敞者，犹多愿，愿有万金。其徒请赒焉，不与，曰：“吾将以求封也。”其徒怒而去之宋。曰：“此爱于无也，故不如以先与之有也。”

圣人之为国也，壹赏，壹刑，壹教。壹赏则兵无敌，壹刑则令行，壹教则下听上。夫明赏不费，明刑不戮，明教不变，而民知于民务，国无异俗。明赏之犹至于无赏也，明刑之犹至于无刑也，明教之犹至于无教也。

所谓壹刑者，刑无等级，自卿相、将军以至大夫、庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。忠臣孝子有过。必以其数断。守法守职之吏有不行王法者，罪死不赦，刑及三族。周官之人，知而讦之上者，自免于罪，无贵贱，尸袭其官长之官爵田禄。故曰：重刑，连其罪，则民不敢试。民不敢试，故无刑也。夫先王之禁，刺杀，断人之足，黥人之面，非求伤民也，以禁奸止过也。故禁奸止过，莫若重刑。刑重而必得，则民不敢试，故国无刑民。国无刑民，故曰：明刑不戮。

是父兄、昆弟、知识、婚姻、合同者，皆曰：“务之所加，存战而已矣。”夫故当壮者务于战，老弱者务于守，死者不悔，生者务劝，此臣之所谓壹教也。民之欲富贵也，共阖棺而后止，而富贵之门必出于兵，是故民闻战而相贺也，起居饮食所歌谣者，战也。此臣之所谓明教之犹至于无教也。

圣人治国也，易知而难行也。是故圣人不必加，凡主不必废；杀人不为暴，赏人不为仁者，国法明也。圣人以功授官予爵，故贤者不忧；圣人不宥过，不赦刑，故奸无起。圣人治国也，审壹而已矣。

昔者昊英之世，以代木杀兽，人民少而木兽多，黄帝之世，不蹵不卵，官无供备之民，死不得用椁。事不同，皆王者，时异也。神农之世，男耕而食，妇织而衣；刑政不用而治，甲兵不起而王。神农既没，以强胜弱，以众暴寡，故黄帝作为君臣上下之义、义子兄弟之礼、夫妇妃匹之合，内行刀锯，外用甲兵。故时变也。由此观之，神农非高于黄帝也，然其名尊者，以适于时也。故以战去战，虽战可也；以杀去杀，虽杀可也；以刑去刑，虽重刑可也。

昔之能制天下者，必先制其民者也；能胜强敌者，必先胜其民者也。故胜民之本，在制民，若治于金、陶于土也。本不坚，则民如飞鸟禽兽，其孰能制之？民本，法也。故善治者塞民以法，而名地作矣。

名尊地广，以至王者，何故？名卑地削，以至于亡者，何故？战罢者也。不胜而王不败而亡者，自古及今未尝有也，民勇者，战胜；民不勇者，战败。能壹民于战者，民勇；不能壹民于战者，民不勇，圣王见王之致于兵也，故举国而责之于兵。入其国，观其治，兵用者强。奚以知民之见用者也？民之见战也，如饿狼之见肉，则民用矣。凡战者，民之所恶也。能使民乐战者王。强国之民，父遗其子，史遗其弟，妻遗其夫，皆曰：“不得，无返！”又曰：“失法离令，若死，我死。乡治之。行间无所逃，迁徙无所入。”行间之治，连以五，辨之以章，束之以令。拙无所处，罢无所生。是以三军之众，从令如流，死而不旋踵。

国之乱也，非其法乱也，非法不用也。国皆有法，而无使法必行之法。国皆有禁奸邪、刑盗贼之法，而无使奸邪、盗贼必得之法，为奸邪盗贼者死刑，而奸邪、盗贼不止者，不必得。必得而尚有奸邪、盗贼者，刑轻也，刑轻者，不得诛也；必得者，刑者众也。故善治者，刑不善而不赏善，故不刑而民善。不刑而民善，刑重也。刑重者，民不敢犯，故无刑也；而民莫敢为非，是一国皆善也，故不赏善而民善。赏善之不可也，犹赏不盗。故善治者，使跖可信，而况伯夷乎？不能治者，使伯夷可疑，而况跖乎？势不能为奸，虽跖可信也；势得为奸，虽伯夷可疑也。

不作而食，不战而荣，无爵而尊，无禄而富，无官而长，此之谓奸民。

恃天下者，天下去之；自恃者，得天下。得天下者，先自得者也；能胜强敌者，先自胜者也。

圣人知必然之理、必为之时势，故为必治之政。战，必勇之民；行，必听之令。是以兵出而无敌，令行而天下服从。黄鹄之飞，一举千里，有必飞之备也；丽丽、巨巨，日走千里，有必走之势也；虎、豹、熊、罴，鸷而无敌，有必胜之理也。圣人见本然之政，知必然之理，故其制民也，如以高下制水，如以燥湿制火。故曰：仁者能仁于人，而不能使人仁；义者能爱于人，而不能使人爱。是以知仁义之不足以治天下也。圣人有必信之性，又有使天下不得不信之法。所谓义者，为人臣忠，为人子孝，少长有礼，男女有别；非其义也，饿不苟食，死不苟生。此乃有法之常也。圣王者，不贵义而贵法。法必明，令必行，则已矣。

民弱国强，国强民弱。故有道之国务在弱民。朴则强，淫则弱。弱则轨，淫则越志。弱则有用，越志则强。故曰：以强去强者，弱；以弱去强者，强。

故兵行敌之所不敢行，强；事兴敌之所羞为，利。

法有，民安其次；主变，事能得齐。国守安，主操权，利。故主贵多变，国贵少变。

农、商、官三者国之常食官也。农辟地，商致物，官法民。三官生虱六，曰“岁”，曰“食”；曰“美”，曰“好”；曰“志”，曰“行”。六者有朴必削。农有余食，则薄燕于岁；商有淫利有美好，伤器；官设而不用，志、行为卒。六虱成俗，兵必大败。

法枉治乱，任善言多。治众国乱，言多兵弱。法明治省，任力言息。治省国治，言息兵强。故治大，国小；治小，国大。

政作民之所恶，民弱；政作民之所乐，民强。民弱国强，民强国弱。故民之所乐民强，民强而强之，兵重弱。民之所乐民强，民强而弱之，兵重强。故以强，重弱；弱，重强。王。以强政强，弱，弱存；以弱政弱，强，强去。强存则弱，强去则王。故以强政弱，削；以弱政强，王也。

今当世之用事者，皆欲为上圣，举法之谓也。背法而治，此任重道远而无马、牛，济大川而无舡、楫也。

民之外事，莫难于战，故轻法不可以使之。

故欲战其民者，必以重法。赏则必多，威则必严，淫道必塞，为辩知者不贵，游宦者不任，文学私名不显。赏多威严，民见战赏之多则忘死，见不战之辱则苦生。赏使之忘死，而威使之苦生，而淫道又塞，以此遇敌，是以百石之弩射瓢叶也，何不陷之有哉？

民之内事，莫苦于农，故轻治不可以使之。

故为国者，边利尽归于兵，市利尽归于农。边利归于兵者强，市利归于农者富。故出战而强、入休而富者，王也。

古者未有君臣、上下之时，民乱而不治。是以圣人列贵贱，制爵位，立名号，以别君臣上下之义。地广，民众，万物多，故分五官而守之。民众而奸邪生；故立法制、为度量以禁之。是故有君臣之义、五官之分、法制之禁，不可不慎也。

民之于利也，若水于下也，四旁无择也。

故明主慎法制。言不中法者不听也，行不中法者不高也，事不中法者不为也。言中法，则辩之；行中法，则高之；事中法，则为之。故国治而地广，兵强而主尊，此治之至也。

凡知道者，势、数也。故先王不恃其强而恃其势；不恃其信，而恃其数。今，夫飞蓬遇瓢风而行千里，乘风之势也；探渊者知千仞之深，县绳之数也。故托其势者，虽远必至；守其数者，虽深必得。今夫幽夜，山陵之大，而离娄不见；清朝日撽，则上别飞鸟，下察秋豪。故目之见也，托日之势也。得势之至，不参官而洁，陈数而物当。

故至治，夫妻、交友不能相为弃恶盖非，而不害于亲，民人不能相为隐。

凡世莫不以其所以乱者治，故小治而小乱，大治而大乱，人主莫能世治其民，世无不乱之国。

千乘能以守者，自存也；万乘能以战者，自完也；虽桀为主，不肯诎半辞以下其敌。外不能战，内不能守，虽尧为主，不能以不臣谐所谓不若之国。自此观之，国之所以重，主之所以尊者，力也。于此二者力本，而世主莫能致力者，何也？使民之所苦者无耕，危者无战。二者，孝子难以为其亲，忠臣难以为其君。今欲驱其众民，与之孝子忠臣之所难，臣以为，非劫以刑而驱以赏莫可。而今，夫世俗治者，莫不释法度而任辩慧，后功力而进仁义，民故不务耕战。彼民不归其力于耕，即食屈于内；不归其节于战，则兵弱于外。入而食屈于内，出而兵弱于外，虽有地万里、带甲百万，与独立平原一贯也。

法令皆副，置一副天子之殿中，为法令为禁室，有铤钥，为禁而以封之，内藏法令一副禁室中，封以禁印。有擅发禁室印，及入禁室视禁法令，及禁一字以上，罪皆死不赦。一岁受法令以禁令。

天子，置三法官；殿中，置一法官；御史，置一法官及吏；丞相，置一法官。诸侯、郡、县皆各为置一法官及吏，皆此秦一法官。郡、县、诸侯一受宝来之法令，学问并所谓。吏民知法令者，皆问法官。故天下之吏民，无不知法者，吏明知民知法令也。故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也。遇民不修法，则问法官，法官即以法之罪告之，民即以法官之言正告之吏。吏知其如此，故吏不敢以非法遇民，民又不敢犯法。如此，天下之吏民，虽有贤良辩慧不能开一言以枉法；虽有千金，不能以用一铢。故知诈贤能者皆作而为善，皆务自治奉公。民愚则易治也，此所生于法明白易知而必行。

法令者，民之命也，为治之本也，所以备民也。为治而去法令，犹欲无饥而去食也，欲无寒而去衣也，欲东而西行也，其不几亦明矣。一兔走，百人逐之，非以兔为可分以为百，由名之未定也。夫卖兔者满市，而盗不敢取，由名分已定也。故名分未定，尧、舜、禹、汤且皆如鹜焉而逐之；名分已定，贪盗不取。今法令不明，其名不定，天下之人得议之。其议，人异而无定。人主为法于上，下民议之于下，是法令不定，以下为上也。此所谓名分之不定也。夫名分不定，尧、舜犹将皆折而奸之而况众人乎？此令奸恶大起、人主夺威势、亡国灭社稷也道也。今先圣人为书而传之后世，必师受之，乃知所谓之名；不师受之，而人以其心意议之，至死不能知其名与其意。故圣人必为法令置官也置吏也，为天下师，所以定名分也，名分定，则大诈贞信，巨盗愿悫，而各自治也。故夫名分定，势治之道也；名分不定，势乱之道也。故势治者不可乱，势乱者不可治。夫势乱而治之，愈乱；势治而治之，则治。故圣王治治，不治乱。

夫微妙意志之言，上知之所难也。夫不待法令绳墨，而无不正者，千万之一也。故圣人以千万治天下，故夫知者而后能知之，不可以为法，民不尽知；贤者而后知之，不可以为法，民不尽贤。故圣人为法必使之明白易知，名正，愚知遍能知之；为置法官，置主法之吏，以为天下师，令万民无陷于险危。故圣人立天下而无刑死者非不刑杀也，行法令明白易知，为置法官吏为之师，以道之知，万民皆知所避就，避祸就福，而皆以自治也。

**新书**

汉·贾谊

秦孝公据崤函之固，拥雍州之地，君臣固守以窥周室，有席卷天下，包举宇内，囊括四海之意，并吞八荒之心。

当此之时，齐有孟尝，赵有平原，楚有春申，魏有信陵。此四君者，皆明智而忠信，宽厚而爱人，尊贤而重士，约从离衡，兼韩、魏、燕、赵、宋、卫、中山之众。于是六国之士，有宁越、徐尚、苏秦、杜赫之属为之谋，齐明、周最、陈轸、召滑、楼缓、翟景、苏后、乐毅之徒通其意，吴起、孙膑、带佗、倪良、王寥、田忌、廉颇、赵奢之朋制其兵。

秦有馀力而制其弊，追亡逐北，伏尸百万，流血漂橹，因利乘便，宰割天下，分裂山河，疆国请伏，弱国入朝。

斩木为兵，揭干为旗，天下云合响应，赢粮而景从，山东豪杰并起而亡秦族矣。

一夫作难而七庙堕，身死人手，为天下笑者，何也？仁心不施，而攻守之势异也。

夫寒者利裋褐，而饥者甘糟糠。

故先王者，见终始之变，知存亡之由，是以牧民之道，务在安之而已矣。

鄙谚曰：“前事之不忘，后事之师也。”是以君子为国，观之上古，验之当世，参之人事，察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化应时，故旷日长久而社稷安矣。

臣窃惟事势，可为痛惜者一，可为流涕者二，可为长大息者六。若其它倍理而伤道者，难遍以疏举。进言者皆曰“天下已安矣”，臣独曰“未安”；或者曰“天下已治矣”，臣独曰“未治”。恐逆意触死罪，虽然，诚不安，诚不治，故不敢顾身，敢不昧死以闻。夫曰天下安且治者，非至愚无知，因谀者耳，皆非事实知治乱之体者也。夫抱火措之积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之安，偷安者也。方今之势，何以异此！

晏子曰：“唯以政顺乎神，为可以益寿。”发子曰：“至治之极，父无死子，兄无死弟，涂无襁褓之葬，各以其顺终。”谷食之法，固百以是，则至尊之寿轻百年耳。古者五帝皆逾百岁，以此言信之。

礼：祖有功，宗有德。始取天下为功，始治天下为德。

臣谨稽之天地，验之往古，案之当时之务，日夜念此至孰也，独太息悲愤，非时敢忽也。虽使禹舜生而为陛下，无以易此？

衣服疑者，是谓争先；厚泽疑者，是谓争赏；权力疑者，是谓争强；等级无限，是谓争尊。彼人者，近则冀幸，疑则比争。是以等级分明，则下不得疑；权力绝尤，则臣无冀志。故天子之于其下也，加五等已往，则以为臣例；臣之于下也，加五等已往，则以为仆。仆则亦臣礼也，然称仆不敢称臣者，尊天子，避嫌疑也。

制服之道，取至适至和以予民，至美至神进之帝。奇服文章，以等上下而差贵贱。是以高下异则名号异，则权力异，则事势异，则旗章异，则符瑞异，则礼宠异，则秩禄异，则冠履异，则衣带异，则环佩异，则车马异，则妻妾异，则泽厚异，则宫室异，则床席异，则器皿异，则食饮异，则祭祀异，则死丧异。故高则此品周高，下则此品周下。加人者品此临之，埤人者品此承之。迁则品此者进，绌则品此者损。贵周丰，贱周谦；贵践有级，服位有等。等级既设，各处其检，人循其度。擅退则让，上僣则诛。建法以习之，设官以牧之。是以天下见其服而知贵贱，望其章而知其势，使人定其心，各着其目。

故众多而天下不眩，传远而天下识祗。卑尊已着，上下已分，则人伦法矣。于是主之与臣，若日之与星以。臣不几可以疑主，贱不几可以冒贵。下不凌等则上位尊，臣不逾级则主位安。谨守伦纪，则乱无由生。

故大人者，不怵小廉，不牵小行，故立大便以成大功。

海内之势，如身之使臂，臂之使指，莫不从制。诸侯之君敢自杀不敢反，志知必菹醢耳。不敢有异心，辐凑并进而归命天子。

屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不顿者，所排击，所剥割，皆象理也。然至髋髀之所，非斤则斧矣。仁义恩厚者，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。势已定，权已足矣，乃以仁义恩厚因而泽之，故德布而天下有慕志。

善不可谓小而无益，不善不可谓小而无伤。非以小善为一足以利天下，小不善为一足以乱国家也。当夫轻始而傲微，则其流而令于大乱，是故子民者谨焉。

古者周礼：天子葬用隧，诸侯县下。

夫乐者，所以载国；国者，所以载君。彼乐亡而礼从之，礼亡而政从之，政亡而国从之，国亡而君从之。

阶级

人主之尊，辟无异堂陛。陛九级者，堂高大几六尺矣。若堂无陛级者，堂高殆不过尺矣。天子如堂，群臣如陛，众庶如地，此其辟也。故堂之上，廉远地则堂高，近地则堂卑。高者难攀，卑者易陵，理势然也。故古者圣王制为列等，内有公卿大夫士，外有公侯伯子男，然后有官师小吏，施及庶人，等级分明，而天子加焉，故其尊不可及也。

鄙谚曰：“欲投鼠而忌器”，此善喻也。鼠近于器，尚惮而弗投，恐伤器也，况乎贵大臣之近于主上乎。廉丑礼节，以治君子，故有赐死而无戮辱，是以系、缚、榜、笞、髡、刖、黥、劓之罪，不及士大夫，以其离主上不远也。礼：不敢齿君之路马，蹴其刍者有罪，见君之几杖则起，遭君之乘舆则下，入正门则趋。君之宠臣，虽或有过，刑戮不加其身，尊君之势也，此则所以为主上豫远不敬也，所以体貌群臣而厉其节也。今自王侯三公之贵，皆天子之改容而礼也，古天子之所谓伯父伯舅也，今与众庶徒隶同黥劓髡刖笞傌弃市之法，然则堂下不亡陛乎？被戮辱者不太迫乎？廉耻不行也，大臣无乃握重权大官，而有徒隶无耻之心乎？夫望夷之事，二世见当以重法者，投鼠而不忌器之习也。

臣闻之曰：“履虽鲜，弗以加枕；冠虽弊，弗以苴履。”夫尝以在贵宠之位，天子改容而尝体貌之矣，吏民尝俯伏以敬畏之矣，今而有过，令废之可也，退之可也，赐之死可也。若夫束缚之，系绁之，输之司空，编之徒官。司寇牢正徒长小吏骂詈而榜笞之，殆非所以令众庶见也。夫卑贱者习知尊贵者之事，一旦吾亦乃可以加也，非所以习天下也，非尊尊贵贵之化也。夫天子之所尝敬，众庶之所尝宠，死而死尔，贱人安宜得此而顿辱之哉。

豫让事中行之君，智伯伐中行，灭之，豫让移事智伯。及赵灭智伯，豫让舋面变容，吸炭变声，必报襄子，五起而弗中，襄子一夕而五易卧。人问豫让，让曰：“中行众人畜我，我故众人事之；智伯国士遇我，故为之国士用。”故此一豫让也，反君事雠，行若狗彘，已而折节致忠，行出乎烈士，人主使然也。故人主遇其大臣，如遇犬马，彼将犬马自为也；如遇官徒，彼将官徒自为也。顽顿无耻，奊苟无节，廉耻不立，则且不自好，则苟若而可，见利则趋，见便则夺。主上有败，困而揽之矣；主上有患，则吾苟免而已，立而观之耳。有便吾身者，则欺卖而利之耳，人主将何便于此！群下至众，而主至少也，所托财器职业者，率于群下也，但无耻，但苟安，则主最病。

故古者礼不及庶人，刑不至君子，所以厉宠臣之节也。古者大臣，有坐不廉而废者，不谓曰不廉，曰簠簋不饰；坐污秽男女无别者，不谓污秽，曰帷簿不修；坐罢软不胜任者，不谓罢软，曰下官不职。故贵大臣定有其罪矣，犹未斥然正以呼之也，尚迁就而为之讳也。故其在大谴大诃之域者，闻谴诃则白冠牦缨，盘水加剑，造清室而请其罪尔。上弗使执缚系引而行也。其中罪者，闻命而自弛，上不使人颈盭而加也。其有大罪者，闻命则北面再拜，跪而自裁，上不使人捽抑而刑也。曰子大夫自有过耳，吾遇子有礼矣。遇之有礼，故群臣自喜。厉以廉耻，故人务节行。上设廉耻礼义以遇其臣，而群臣不以节行而报其上者，即非人类也。

故化成俗定，则为人臣者，主尔忘身，国尔忘家，公尔忘私。利不苟就，害不苟去，唯义所在，主上之化也。故父兄之臣，诚死宗庙；法度之臣，诚死社稷；辅翼之臣，诚死君上；守卫捍敌之臣，诚死城廓封境。故曰圣人有金城者，比物此志也。彼且为我死，故吾得与之俱生；彼且为我亡，故吾得与之俱存。夫将为我危，故吾得与之皆安。顾行而忘利，守节而服义，故可以托不御之权，可以托五尺之孤，此厉廉耻行礼义之所致也。主上何丧焉？此之不为，而顾彼之行，故曰可为长大息者也。

夫立君臣，等上下，使父子有礼，六亲有纪，此非天之所设也。夫人之所设，弗为特此植则僵，不循则坏。秦灭四维不张，故君臣乖而相攘，上下乱僣而无差，父子六亲殃僇而失其宜，奸人并起，万民离畔，凡十三岁而社稷为墟。今而四维犹未备也，故奸人冀幸，而众下疑惑矣！岂如今定经制，今主主臣臣，上下有差，父子六亲各得其宜，奸人无所冀幸，群众信上而不疑惑哉！此业一定，世世常安而后有所持循矣。若夫经制不定，是犹渡江河无维楫，中流而遇风波也，船必覆败矣。

今者何如，进取之时去矣，并兼之势过矣。胡以孝弟循顺为？善书而为吏耳。胡以行义节为？家富而出官耳。骄耻偏而为祭尊，黥劓者攘臂而为政。行虽狗彘也，苟家富财足，隐机盱视而为天子耳。唯告罪昆弟，欺突伯父，逆于父母乎，然钱财多也，衣服修也，我何妨为世之基公。唯爱季母，妻公之接女乎，车马严也，走犬良也。矫诬而家美，盗贼而财多，何伤？欲交，吾择贵宠者而交之；欲势，择吏权者而使之。取妇嫁子，非有权势，吾不与婚姻；非有贵戚，不与兄弟；非富大家，不与出人。因何也？今俗侈靡以出伦踰等相骄，以富过其事相竞。今世贵空爵而贱良，俗靡而尊奸；富民不为奸而贫为里侮也，廉吏释官而归为邑笑；居官敢行奸而富为贤吏，家处者犯法为利为材士。

夫百人作之，不能衣一人也，欲天下之无寒，胡可得也？一人耕之，十人聚而食之，欲天下之无饥，胡可得也？饥寒切于民之肌肤，欲其无为奸邪盗贼，不可得也。

铜布于下，为天下灾，何以言之？铜布于下，则民铸钱者，大抵必杂以铅铁焉，黥罪日繁，此一祸也。铜布于下，伪钱无止，钱用不信，民愈相疑，此二祸也。铜布于下，采铜者弃其田畴，家铸者损其农事，谷不为则邻于饥，此三祸也。故不禁铸钱，则钱常乱，黥罪日积，是陷阱也。且农事不为，有疑为灾，故民铸钱不可不禁。上禁铸钱，必以死罪。铸钱者禁，则钱必还重；钱重则盗铸钱者起，则死罪又复积矣，铜使之然也。故铜布于下，其祸博矣。

今博祸可除，七福可致。何谓七福？上收铜勿令布下，则民不铸钱，黥罪不积，一。铜不布下，则伪钱不繁，民不相疑，二。铜不布下，不得采铜，不得铸钱，则民反耕田矣，三。铜不布下，毕归于上，上挟铜积以御轻重，钱轻则以术敛之，钱重则以术散之，则钱必治矣，四。挟铜之积，以铸兵器，以假贵臣，小大多少，各有制度，以别贵贱，以差上下，则等级明矣，五。挟铜之积，以临万货，以调盈虚，以收畸羡，则官必富，而末民困矣，六。挟铜之积，制吾弃财，以与匈奴逐争其民，则敌必怀矣。此谓之“七福”。

王者之法：民三年耕而馀一年之食，九年而馀三年之食，三十岁而民有十年之蓄。故禹水九年，汤旱七年，甚也野无青草，而民无饥色，道无乞人。岁复之后，犹禁陈耕。古之为天下，诚有具也。王者之法：国无九年之蓄，谓之不足；无六年之蓄，谓之急；无三年之蓄，曰国非国也。

天下之势方倒县，窃愿陛下省之也。凡天子者，天下之首也，何也？上也。蛮夷者，天下之足也，何也？下也。蛮夷征令，是主上之操也；天子共贡，是臣下之礼也。足反居上，首顾居下，是倒县之势也。天下倒县，莫之能解，犹为国有人乎？非特倒县而已也，又虑躄，且病痱。

古之正义，东西南北，苟舟车之所达，人迹之所至，莫不率服，而后云天子；德厚焉，泽湛焉，而后称帝；又加美焉，而后称皇。

禹有十年之蓄，故免九年之水；汤有十年之积，故胜七岁之旱。夫蓄积者，天下之大命也，苟粟多而财有馀，何向而不济？以攻则取，以守则固，以战则胜，怀柔附远，何招而不至？管子曰：“仓廪实，知礼节；衣食足，知荣辱。”民非足也，而可治之者，自古及今，未之尝闻。古人曰：“一夫不耕，或为之饥；一妇不织，或为之寒。”生之有时而用之无节，则物力必屈。古之为天下者至悉也，故其蓄积足恃。今背本而以末，食者甚众，是天下大残。从生之害者甚盛，是天下之大贼也。汰流、淫佚、侈磨之俗日以长，是天下之大祟也。残贼公行，莫之或止；大命贬败，莫之振救。何计者也，事情安所取？生之者甚少而靡之者甚众，天下之势，何以不危？汉之为汉，几四十岁矣，公私之积，犹可哀痛也。故失时不雨，民且狼顾矣；岁恶不入，请卖爵鬻子，既或闻耳矣，安有为天下阽危若此而上不惊者！世之有饥荒，天下之矣常也，禹汤被之。即不幸有方二三千里之旱，国何以相恤？卒然边境有急，数十百万之众，国何以馈之矣？兵旱相乘，天下大屈，勇力者聚徒而横击，罢夫羸老易子孙而齩其骨。故法未必通也，远方之疑者并举而争起矣，为人上者乃试而图之，岂将有及乎？可以为富安天下，而直以为此廪廪也，窃为陛下惜之。王制曰：“国无九年之蓄，谓之不足；无六年之蓄，谓之急；无三年之蓄，国非其国也。”其王制若此之迫也，陛下奈何不使吏计所以为此？可以流涕者又是也。

傅职

或称春秋，而为之耸善而抑恶，以革劝其心。教之礼，使知上下之则；或为之称诗而广道显德，以驯明其志；教之乐，以疏其秽而填其浮气；教之语，使明于上世，而知先王之务明德于民也；教之故志，使知废兴者而戒惧焉；教之任术，使能纪万官之职任，而知治化之仪；教之训典，使知族类疏戚，而隐比驯焉。此所谓学太子以圣人之德者也。

或明惠施以道之忠，明长复以道之信，明度量以道之义，明等级以道之礼，明恭俭以道之孝，明敬戒以道之事，明慈爱以道之仁，明僩雅以道之文，明除害以道之武，明精直以道之罚，明正德以道之赏，明斋肃以道之教，此所谓教太子也。

左右前后，莫非贤人以辅相之，摠威仪以先后之，摄体貌以左右之，制义行以宣翼之，章恭敬以监行之，勤劳以劝之，孝顺以内之，敦笃以固之，忠信以发之，德言以扬之，此所谓顺者也，此傅人之道也，非贤者不能行。

天子不谕于先圣人之德，不知君国畜民之道，不见礼义之正，不察应事之理，不博古之典传，不僩于威仪之数，诗书礼乐无经，天子学业之不法，凡此其属太师之任也，古者齐太公职之。

天子不恩于亲戚，不惠于庶民，无礼于大臣，不忠于刑狱，无经于百官，不哀于丧，不敬于祭，不诫于戎事，不信于诸侯，不诚于赏罚，不厚于德，不强于行，赐予侈于左右近臣，?授于疏远卑贱，不能惩忿忘欲，大行大礼大义大道，不从太师之教，凡此其属太傅之任也，古者鲁周公职之。

天子处位不端，受业不敬，教诲讽诵诗书礼乐之不经不法不古，言语不序，音声不中律，将学趋让进退即席不以礼，登降揖让无容，视瞻俯仰周旋无节，妄咳唾数顾趋行，色不比顺，隐琴肆瑟，凡此其属太保之任也，古者燕召公职之。

天子燕辟废其学，左右之习诡其师。荅远方诸侯，遇贵大人，不知大雅之辞；荅左右近臣，不知已诺之适，简问小诵之不博不习，凡此其属少师之任也，古者史佚职之。

天子居处出入不以礼，衣服冠带不以制，御器在侧不以度，杂彩从美不以章，忿怒说喜不以义，赋与?让不以节，小行小礼小义小道，不从少师之教：凡此其属少傅之任也。

天子居处燕私安所易，乐而湛，夜漏屏人而数，饮酒而醉，食肉而饱，饱而强食，饥而惏，而暍，寒而懦，寝而莫宥，坐而莫侍，行而莫先莫后。帝自为开户，自取玩好，自执器皿，亟顾还面，而器御之不举不臧，折毁丧伤，凡此其属少保之任也。

干戚戈羽之舞，管钥琴瑟之会，号呼歌谣，声音不中律，燕乐雅讼逆乐序，凡此其属，诏工之任也。

不知日月之不时节，不知先王之讳与国之大忌，不知风雨雷电之眚，凡此其属太史之任也。

《学礼》曰：“帝入东学，上亲而贵仁，则亲疏有序而恩相及。帝入南学，上齿而贵信，则长幼有差而民不诬矣。帝入西学，上贤而贵德，则贤智在位而功不遗矣。帝入北学，上贵而尊爵，则贵贱有等而下不逾矣。帝入太学，承师问道，退习而考于太傅，太傅罚其不则而匡其不及，则德智长而理道得矣。此五学者既成于上则百姓黎民化辑于下矣。”

太子有过，史必书之，史之义，不得书过则死。过书而宰收其膳，宰之义，不得收膳即死。

《明堂之位》曰：“笃仁而好学，多闻而道顺。天子疑则问，应而不穷者谓之道。道者，道天子以道者也，常立于前，是周公也。诚立而敦断，辅善而相义者谓之辅。辅者，辅天子之意者也，常立于左，是太公也。洁廉而切直，匡过而谏邪者谓之拂。拂者，拂天子之过者也，常立于右，是召公也。博闻强记，捷给而善对者谓之承。承者，承天子之遗忘者也，常立于后，是史佚也。”故成王中立听朝，则四圣维之，是以虑无失计而举无过事。

夫殷、周之所以长久者，其已事可知也，然而不能从，是不法圣智也。秦之亟绝者，其轨迹可见也，然而不避，是后车又覆也。夫存亡之反，治乱之机，其要在是矣。天下之命，县于太子；太子之善，在于蚤谕教与选左右。心未滥而先谕教，则化易成也；夫开于道术，知义理之指，则教之功也。若其服习积贯，则左右而已矣。夫胡越之人，生而同声，嗜欲不异，及其长而成俗也，累数译而不能相通，行有虽死而不相为者，则教习然也。臣故曰：“选左右、蚤谕教最急。”夫教得而左右正，则太子正矣，太子正而天下定矣。《书》曰：“一人有庆，兆民赖之。”

纣将与武王战，纣陈其卒，左臆右臆，鼓之不进，皆还其刃，顾以乡纣也。纣走还于寝庙之上，身斗而死，左右弗肯助也。纣之官卫舆纣之躯，弃之玉门之外。民观之者皆进蹴之，蹈其腹，蹶其肾，践其肺，履其肝。周武王乃使人帷而守之，民之观者搴帷而入，提石之者犹未肯止。

梁尝有疑狱，群臣半以为当罪，半以为不当，虽梁王亦疑。梁王曰：“陶之朱叟，以布衣而富侔国，是必有奇智。”乃召朱公而问之曰：“梁有疑狱，吏半以为当罪，半以为不当，虽寡人亦疑焉，为吾决是奈何？”朱公曰：“臣鄙人也，不知当狱。然臣家有二白璧，其色相如也，其径相如也，其泽相如也。然其价也，一者千金，一者五百金。”王曰：“径与色、泽皆相如也，一者千金，一者五百金，何也？”朱公曰：“侧而视之，其一者厚倍之，是以千金。”王曰：“善。”故狱疑则从去，赏疑则从予，梁国说。

有上主者，有中主者，有下主者。上主者，可引而上，不可引而下；下主者，可以引而下，不可引而上；中主者，可引而上，可引而下。故上主者，尧、舜是也。夏禹、契、后稷与之为善则行，鲧、驩兜欲引而为恶则诛。故可与为善，而不可与为恶。下主者，桀、纣是也，虽侈、恶来进与为恶则行，比干、龙逢欲引而为善则诛。故可与为恶，而不可与为善。所谓中主者，齐桓公是也。得管仲、隰朋则九合诸侯，任竖貂、易牙则饿死胡宫，虫流而不得葬。故材性乃上主也，贤人必合，而不肖人必离，国家必治，无可忧者也。若材性下主也，邪人必合，贤正必远，坐而须亡耳，又不可胜忧矣。故其可忧者，唯中主尔，又似练丝，染之蓝则青，染之缁则黑，得善佐则存，无善佐则亡，此其不可不忧者耳。

大相上承大义而启治道，总百官之要，以调天下之宜；正身行，广教化，修礼乐，以美风俗；兼领而和一之，以合治安。故天下失宜，国家不治，则大相之任也。上执政职。

大拂秉义立诚，以翼上志；直议正辞，以持上行；批天下之患，匡诸侯之过。令或郁而不通，臣或盭而不义，大拂之任也。中执政职。

大辅闻善则以献，知善则以献，明号令，正法则，颁度量，论贤良，次官职，以时巡循，使百吏敬率其业。故经义不衷，贤不肖失序，大辅之任也。下执事职。

故道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军、莅官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬、撙节、退让以明礼。

礼者，所以固国家，定社稷，使君无失其民者也。主主臣臣，礼之正也；威德在君，礼之分也；尊卑、大小、强弱有位，礼之数也。礼：天子爱天下，诸侯爱境内，大夫爱官属，士庶各爱其家。失爱不仁，过爱不义。故礼者，所以守尊卑之经、强弱之称者也。礼：天子适诸侯之宫，诸侯不敢自阼阶。阼附者，主之阶也。天子适诸侯，诸侯不敢有宫，不敢为主人礼也。君仁臣忠，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼之至也。君惠则不厉，臣忠则不贰，父慈则教，子孝则协，兄爱则友，弟敬则顺，夫和则义，妻柔则正，姑慈则从，妇听则婉，礼之质也。

礼者，所以节义而没不沓。故飨饮之礼，先爵于卑贱而后贵者始羞，淆膳下浃而乐人始奏。觞不下遍，君不尝羞；淆不下浃，上不举乐。故礼者，所以恤下也。由余曰：“干肉不腐，则左右亲；苞苴时有，筐篚时至，则群臣附；官无蔚藏，腌陈时发，则戴其上。”

乐也者，上下同之。故礼，国有饥人，人主不飧；国有冻人，人主不裘；报囚之日，人主不举乐。岁凶谷不登，台扉不涂，榭彻干侯，马不食谷，驰道不除，食减膳，飨祭有阙。故礼者，自行之义，养民之道也。受计之礼，主所亲拜者二：闻生民之数则拜之，闻登谷则拜之。《诗》曰：“君子乐胥，受天之祜。”胥者，相也。祜，大福也。夫忧民之忧者，民必忧其忧；乐民之乐者，民亦乐其乐。与士民若此者，受天之福矣。

礼，圣王之于禽兽也，见其生不忍见其死，闻其声不尝其肉，隐弗忍也。故远庖厨，仁之至也。

明君在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容貌可观，作事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章，以承其上，以接其等，以临其下，以畜其民。故为之上者敬而信之，等者亲而重之，下者畏而爱之，民者肃而乐之。是以上下和协而土民顺一。故能宗揖其国以藩卫天子，而行义足法。夫有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之文。富不可为量，多不可为数。

潜龙入而不能出，故曰：“勿用”。勿用者，不可也。龙之神也，其惟兹龙乎？能与细细，能与巨巨，能与高高，能与下下。吾故曰：龙变无常，能幽能章。故圣人者，在小不宝，在大不宨；狎而不能作，习而不能顺；姚不惽，卒不妄；饶裕不赢，迫不自丧；明是审非，察中居宜。此之谓有威仪。

邹穆公有令，食凫雁者必以秕，毋敢以粟。于是仓毋秕而求易于民，二石粟而一石秕。吏以请曰：“以秕食雁，为无费也。今求秕于民，二石粟而易一石秕，以秕食雁，则费甚矣。请以粟食之。”公曰：“去！非而所知也。夫百姓煦牛而耕，曝背而耘，苦勤而不敢惰者，岂为鸟兽也哉？粟米，人之上食也，奈何其以养鸟也？且汝知小计而不知大会。周谚曰：‘囊漏贮中’，而独弗闻与？夫君者，民之父母也，取仓之粟，移之与民，此非吾粟乎？鸟苟食邹之秕，不害邹之粟而已。粟之在仓与其在民，于吾何择？”邹民闻之，皆知其私积之与公家为一体也。

楚王欲淫邹君，乃遗之技乐美女四人。穆公朝观，而夕毕以妻死事之孤，故妇人年弗称者弗蓄，节于身而弗众也。王舆不衣皮帛，御马不食禾菽，无淫僻之事，无骄燕之行，食不众味，衣不杂采，自刻以广民，亲贤以定国，亲民如子。邹国之治，路不拾遗，臣下顺从，若手之投心。是故以邹子之细，鲁、卫不敢经，齐、楚不能胁。邹穆公死，邹之百姓若失慈父，行哭三月。四境之邻于邹者，士民乡方而道哭，抱手而忧行。酤家不雠其酒，屠者罢列而归，傲童不讴歌，舂筑者不相杵，妇女抉珠瑱，丈夫释玦靬，琴瑟无音，期年而后始复。故爱出者爱反，福往者福来。《易》曰：“鸣鹤在阴，其子和之。”其此之谓乎！故曰：天子有道，守在四夷；诸侯有道，守在四邻。

晋文公出畋，前驱还白：“前有大蛇，高若堤，横道而处。”文公曰：“还车而归。”其御曰：“臣闻：‘祥则迎之，见娇则凌之。’今前有妖，请以从吾者攻之。”文公曰：“不可。吾闻之曰：天子梦恶则修道，诸侯梦恶则修政，大夫梦恶则修官，庶人梦恶则修身。若是，则祸不至。今我有失行，而天招以夭我，我若攻之，是逆天命也。”乃归，斋宿而请于庙曰：“孤实不佞，不能尊道，吾罪一；执政不贤，左右不良，吾罪二；饬政不谨，民人不信，吾罪三；本务不修，以咎百姓，吾罪四；斋肃不庄，粢盛不洁，吾罪五。请兴贤遂能而章德行善，以道百姓，毋复前过。”乃退而修政。居三月，而梦天诛大蛇，曰：“尔何敢当明君之路！”文公觉，使人视之，蛇已鱼烂矣。文公大说，信其道而行之不解，遂至于伯。故曰：见妖而迎以德，妖反为福也。

齐桓公之始伯也，翟人伐燕，桓公为燕北伐翟，乃至于孤竹，反，而使燕君复召公之职。桓公归，燕君送桓公入齐地百六十六里。桓公问于管仲曰：“礼，诸侯相送，固出境乎？”管仲曰：“非天子不出境。”桓公曰：“然则燕君畏而失礼也，寡人恐后世之以寡人能存燕而朝之也！”乃下车而令燕君还车，乃剖燕君所至而与之，遂沟以为境而后去。诸侯闻桓公之义，口不言而心皆服矣。故九合诸侯，莫不乐听；扶兴天子，莫不劝从。诚退让人，人孰弗戴也？

孙叔敖之为婴儿也，出游而还，忧而不食。其母问其故。泣而对曰：“今日吾见两头蛇，恐去死无日矣。”其母曰：“今蛇安在？”曰：“吾闻见两头蛇者死，吾恐他人又见，吾已埋之也。”其母曰：“无忧，汝不死。吾闻之，有阴德者，天报以福。”人闻之，皆谕其能仁也。及为令尹，未治而国人信之。

怀王问于贾君曰：“人之谓知道者先生，何也？”贾君对曰：此博号也，大者在人主，中者在卿大夫，下者在布衣之士。乃其正名，非为先生也，为先醒也。彼世主不学道理，则嘿然惽于得失，不知治乱存亡之所由，忳忳然犹醉也。而贤主者学问不倦，好道不厌，惠然独先乃学道理矣。故未治也知所以治，未乱也知所以乱，未安也知所以安，未危也知所以危。故昭然先寤乎所以存亡矣。故曰‘先醒’，辟犹俱醉而独先发也。故世主有先醒者，有后醒者，有不醒者。

故先醒者，当时而伯；后醒者，三年而复；不醒者，枕土而死，为虎狼食。呜呼！戒之哉！

若诛伐顺理而当辜，杀三军而无咎；诛杀不当辜，杀一匹夫，其罪闻皇天。故曰：天之处高，其听卑，其牧芒，其视察。故凡自行，不可不谨慎也。

文王昼卧，梦人登城而呼己曰：“我东北陬之枯骨也，速以王礼葬我。”文王曰：“诺！”觉，召吏视之，信有焉。文王曰：“速以人君礼葬之。”吏曰：“此无主矣，请以五大夫。”文王曰：“吾梦中己许之矣，奈何其倍之也！”士民闻之，曰：“我君不以梦之故而倍枯骨，况于生人乎？”于是，下信其上。

豫让事中行之君，智伯灭中行氏，豫让徙事智伯。及赵襄子破智伯，豫让剂面而变容，吞炭而为哑，乞其妻所而妻弗识。乃伏刺襄子，五起而弗中。襄子患之，食不甘味，一夕而五易卧，见不全身。人谓豫让曰：“子不死中行而反事其雠，何无可耻之甚也？今必碎身靡躯以为智伯，何其与前异也？”豫让曰：“我事中行之君，与帷而衣之，与关而枕之。夫众人畜我，我故众人事之。及智伯分吾以服衣，馅吾以鼎实，举袂而为礼。是以国士遇我，我故国士报之。”故曰：“士为知己者死，女为悦己者容”，非冗言也，故在主而已。

翟王使使至楚，楚王欲夸之，故飨客于章华之台上。上者三休，而乃至其上。楚王曰：“翟国亦有此台乎？”使者曰：“否。翟，窭国也，恶见此台也？翟王之自为室也，堂高三尺，壤陛三絫，茆茨弗剪，采椽弗刮。且翟王犹以作之者大苦，居之者大佚。翟国恶见此台也！”楚王愧。

《诗》曰：“恺悌君子，民之父母。”言圣王之德也。《易》曰：“鸣鹤在阴，其子和之。”言士民之报也。《书》曰：“大道亶亶，其去身不远，人皆有之，舜独以之。”夫射而不中者，不求之鹄，而反修之于己。君国子民者，反求之己，而君道备矣。

官人

王者官人有六等：一曰师，二曰友，三曰大臣，四曰左右，五曰侍御，六曰厮役。

知足以为源泉，行足以为表仪。问焉则应，求焉则得。入人之家，足以重人之家，入人之国，足以重人之国者，谓之师。知足以为砻砺，行足以为辅助，仁足以访议，明于进贤，敢于退不肖，内相匡正，外相扬美，谓之友。知足以谋国事，行足以为民率，仁足以合上下之欢，国有法则退而守之，君有难则进而死之，职之所守，君不得以阿私托者，大臣也。修身正行，不怍于乡曲，道语谈说，不怍于朝廷。智能不困于事业，服一介之使，能合两君之驩，执戟居前，能举君之失过，不难以死持之者，左右也。不贪于财，不淫于色，事君不敢有二心。居君旁，不敢泄君之谋。君有失过，虽不能正谏，以其死持之，憔悴有忧色，不劝听从者，侍御也。柔色伛偻，唯谀之行，唯言之听，以睚眦之闲事君者，厮役也。

故与师为国者，帝；与友为国者，王；与大臣为国者，伯；与左右为国者，强；与侍御为国者，若存若亡；与厮役为国者，亡可立待也。

取师之礼，黜位而朝之；取友之礼，以身先焉；取大臣之礼，以皮币先焉；取左右之礼，使使者先焉；取侍御之礼，以令至焉；取厮役之礼，以令召矣。

师至，则清朝而侍，小事不进。友至，则清殿而侍，声乐技艺之人不并见。大臣奏事，则徘优侏儒逃隐，声乐技艺之人不并奏。左右在侧，声乐不见。侍御者在侧，子女不杂处。

故君乐雅乐，则友大臣可以侍；君乐燕乐，则左右侍御者可以侍；君开北房，从熏服之乐，则厮役从。清晨听治，罢朝而论议，从容泽燕。夕时开北房，从熏服之乐，是以听治论议，从容泽燕，矜庄皆殊序，然后帝王之业可得而行也。

道术

曰：“数闻道之名矣，而未知其实也。请问道者何谓也？”对曰：“道者，所从接物也。其本者谓之虚，其末者谓之术。虚者，言其精微也，平素而无设施也。术也者，所从制物也，动静之数也。凡此皆道也。”

曰：“请问虚之接物，何如？”对曰：“镜仪而居，无执不臧，美恶毕至，各得其当。衡虚无私，平静而处，轻重毕悬，各得其所。明主者，南面而正，清虚而静，令名自宣，命物自定，如鉴之应，如衡之称，有舋和之，有端随之，物鞠其极，而以当施之。此虚之接物也。”

曰：“请问术之接物何如？”对曰：“人主仁而境内和矣，故其士民莫弗亲也；人主义而境内理矣，故其士民莫弗顺也；人主有礼而境内肃矣，故其士民莫弗敬也；人主有信而境内贞矣，故其士民莫弗信也；人主公而境内服矣，故其士民莫弗戴也；人主法而境内轨矣，故其士民莫弗辅也。举贤则民化善，使能则官职治，英俊在位则主尊，羽翼胜任则民显，操德而固则威立，教顺而必则令行。周听则不蔽，稽验则不惶，明好恶则民心化，密事端则人主神。术者，接物之队。凡权重者必谨于事，令行者必谨于言，则过败鲜矣。此术之接物之道也。其为原无屈，其应变无极，故圣人尊之。夫道之详，不可胜述也。”

曰：“请问品善之体何如？”对曰：“亲爱利子谓之慈，反慈为嚚；子爱利亲谓之孝，反孝为孽。爱利出中谓之忠，反忠为倍。心省恤人谓之惠；反惠为困。兄敬爱弟谓之友，反友为虐。弟敬爱兄谓之悌，反悌为敖。接遇慎容谓之恭，反恭为媟。接遇肃正谓之敬，反敬为嫚。言行抱一谓之贞，反贞为伪。期果言当谓之信，反信为慢。衷理不辟谓之端，反端为(足方)。据当不倾谓之平，反平为险。行善决衷谓之清，反清为浊。辞利刻谦谓之廉，反廉为贪。兼覆无私谓之公，反公为私。方直不曲谓之正，反正为邪。以人自观谓之度，反度为妄。以己量人谓之恕，反恕为荒。恻隐怜人谓之慈，反慈为忍。厚志隐行谓之洁，反洁为汰。施行得理谓之德，反德为怨。放理洁静谓之行，反行为污。功遂自却谓之退，反退为伐。厚人自薄谓之让，反让为冒。心兼爱人谓之仁，反仁为戾。行充其宜谓之义，反义为懵。刚柔得适谓之和，反和为乖。合得密周谓之调，反调为盭。优贤不逮谓之宽，反宽为阨。包众容易谓之裕，反裕为褊。欣熏可安谓之熅，反熅为鸷。安柔不苛谓之良，反良为啮。缘法循理谓之轨，反轨为易。袭常缘道谓之道，反道为辟。广较自敛谓之俭，反俭为侈。费弗过适谓之节，反节为靡。僶勉就善谓之慎，反慎为怠。思恶勿道谓之戒，反戒为傲。深知祸福谓之知，反知为愚。亟见窕察谓之慧，反慧为童。动有文体谓之礼，反礼为滥。容服有义谓之仪，反仪为诡。行归而过谓之顺，反顺为逆。动静摄次谓之比，反比为错。容志审道谓之?，反?为野。辞令就得谓之雅，反雅为陋。论物明辩谓之辩，反辩为讷。纤微皆审谓之察，反察为旄。诚动可畏谓之威，反威为圂。临制不犯谓之严，反严为软。仁义修立谓之任，反任为欺。伏义诚必谓之节，反节为罢。持节不恐谓之勇，反勇为怯。信理遂惔谓之敢，反敢为揜。志操精果谓之诚，反诚为殆。克行遂节谓之必，反必为怛。凡此品也，善之体也，所谓道也。”

故守道者谓之士，乐道者谓之君子，知道者谓之明，行道者谓之贤。且明且贤，此谓圣人。

六术

德有六理，何谓六理？道、德、性、神、明、命，此六者，德之理也。六理无不生也，已生而六理存乎所生之内，是以阴阳天地人，尽以六理为内度，内度成业，故谓之六法。六法藏内，变流而外遂，外遂六术，故谓之六行。是以阴阳各有六月之节，而天地有六合之事，人有仁义礼智信之行。行和则乐兴，乐兴则六，此之谓六行。阴阳天地之动也，不失六行，故能合六法。人谨修六行，则亦可以合六法矣。

然而人虽有六行，微细难识，唯先王能审之。凡人弗能自至，是故必待先王之教，乃知所从事。是以先王为天下设教，因人所有以之为训，道人之情，以之为真，是故内本六法，外体六行，以与诗、书、易、春秋、礼、乐六者之术，以为大义，谓之六艺。令人缘之以自修，修成则得六行矣。六行不正，反合六法。艺之所以六者，法六法而体六行故也，故曰六则备矣。

六者非独为六艺本也，他事亦皆以六为度。声音之道，以六为首，以阴阳之节为度，是故一岁十二月分而为阴阳，各六月，是以声音之器十二钟，钟当一月，其六钟阴声，六钟阳声，声之术律是而出，故谓之六律。六律和五声之调，以发阴阳天地人之清声，而内合六行六法之道。是故五声宫、商、角、征、羽，唱和相应而调和，调和而成理谓之音。声五也，必六而备，故曰声与音六。夫律之者，象测之也，所测者六，故曰六律。

人之戚属，以六为法。人有六亲。六亲始曰父，父有二子，二子为昆弟，昆弟又有子，子从父而昆弟，故为从父昆弟，从父昆弟又有子，子从祖而昆弟，故为从祖昆弟，从祖昆弟又有子，子从曾祖而昆弟，故为从曾祖昆弟，曾祖昆弟又有子，子为族兄弟。备于六，此之谓六亲。亲之始于一人，世世别离，分为六亲。亲戚非六，则失本末之度，是故六为制而止矣。六亲有次，不可相踰，相踰则宗族扰乱，不能相亲。是故先王设为昭穆三庙，以禁其乱。何为三庙？上室为昭，中室为穆，下室为孙嗣令子。各以其次，上下更居，三庙以别，亲疏有制。丧服称亲疏以为重轻，亲者重，疏者轻，故复有麤衰、齐衰、大红、细红、缌麻备六，各服其所当服。夫服则有殊，此先王之所以禁乱也。

数度之道，以六为法，数加于少，而度出于居。数度之始，始于微细。有形之物，莫细于毫。是故立一毫以为度始，十毫为发，十发为牦，十牦为分，十分为寸，十寸为尺，备于六。故先王以为天下事用也。

事之以六为法者，不可胜数也。此所言六，以效事之尽以六为度者，谓六理，可谓阴阳之六节，可谓天地之六法，可谓人之六行。

道德说

德有六理，何谓六理？曰道、德、性、神、明、命。此六者，德之理也。诸生者皆生于德之所生，而能象人德者，独玉也。写德体，六理尽见于玉也，各有状，是故以玉效德之六理。泽者鉴也，谓之道；腒如窃膏，谓之德；湛而润，厚而胶，谓之性；康若泺流，谓之神；光辉谓之明；礐乎坚哉，谓之命。此之谓六理。鉴生空窍而通之以道，德生理通之以六德之华离状。六德者，德之有六理，理离状也。性生气而通之以晓，神生变而通之以化，明生识而通之以知，命生形而通之以定。

德有六美，何谓六美？有道，有仁，有义，有忠，有信，有密，此六者德之美也。道者德之本也，仁者德之出也，义者德之理也，忠者德之厚也，信者德之固也，密者德之高也。

六理、六美，德之所以生阴阳天地人与万物也，固为所生者法也。故曰：道此之谓道，德此之谓德，行此之谓行，所谓行此者德也。是故着此竹帛谓之书，书者此之著者也，诗者此之志者也，易者此之占者也，春秋者此之纪者也，礼者此之体者也，乐者此之乐者也，祭祀鬼神为此福者也，博学辩议为此辞者也。

道者无形，平和而神。道物有载物者，毕以顺理和适行。故物有清而泽。泽者鉴也，鉴以道之神，模贯物形，通达空窍，奉一出入为先，故谓之鉴。鉴者所以能见也，见者目也，道德施物精微而为目。是故物之始形也，分先而为目，目成也，形乃从。是以人及有因之在气，莫精于目，目清而润泽若濡，无毳秽杂焉，故能见也。由此观之，目足以明道德之润泽矣，故曰泽者鉴也。生空窍通之以道。

德者，离无而之有，故润则腒然浊而始形矣，故六理发焉。六理所以为变而生也，所生有理，然则物得润以生，故谓润德。德者，变及物理之所出也，未变者道之颂也。道冰而为德，神载于德。德者，道之泽也。道虽神必载于德，而颂乃有所因，以发动变化而为变。变及诸生之理，皆道之化也。各有条理，以载于德，德受道之化而发之，各不同状。德润，故曰如膏谓之德。德生理，通之以六德之华离状。

性者，道德造物，物有形而道德之神专而为一气，明其润益厚矣。浊而胶相连在物之中，为物莫生，气皆集焉，故谓之性。性，神气之所会也，性立则神气晓晓然发而通行于外矣。与外物之感相应，故曰润厚而胶谓之性。性生气，通之以晓。

神者，道德神气发于性也。康若泺流，不可物效也，变化无所不为，物理及诸变之起，皆神之所化也，故曰康若泺流谓之神。理生变，通之以化。

明者，神气在内，则无光而为知，明则有辉于外矣。外内通一，则为得失，事理是非皆职于知，故曰光辉谓之明。明生识，通之以知。

命者，物皆得道德之施以生，则泽润性气神明，及形体之位分、数度，各有极量指奏矣。此皆所受其道德，非以嗜欲取舍然也。其受此具也，礐然有定矣，不可得辞也，故曰命。命者，不得毋生，生则有形，形而道德性神明因载于物形，故礐坚谓之命。命生形，通之以定。

物所道始谓之道，所得以生谓之德。德之有也，以道为本，故曰道者德之本也。德生物，又养物，则物安利矣。安利物者，仁行也。仁行出于德，故曰仁者德之出也。德生理，理立则有宜适之谓义。义者，理也，故曰义者德之理也。德生物，又养长之而弗离也，得以安利。德之遇物也忠厚，故曰忠者德之厚也。德之忠厚也，信固而不易，此德之常也，故曰信者德之固也。德生于道而有理，守理则合于道，与道理密而弗离也，故能畜物养物，物莫不仰恃德，此德之高，故曰密者德之高也。道而勿失，则有道矣；得而守之，则有德矣；行有无休，则行成矣。故曰道此之谓道，德此之谓德，行此之谓行。诸此言者，尽德变；变也者，理也。

书者，着德之理于竹帛而陈之，令人观焉，以着所从事，故曰：“书者，此之著者也。”诗者，志德之理，而明其指，令人缘之以自成也，故曰“诗者，此之志者也。”易者，察人之精德之理与弗循，而占其吉凶，故曰“易者，此之占者也。”春秋者，守往事之合德之理与不合，而纪其成败，以为来事师法，故曰“春秋者，此之纪者也。”礼者，体德理而为之节文，成人事，故曰“礼者，此之体者也。”乐者，书、诗、易、春秋、礼五者之道备，则合于德矣，合则驩然大乐矣，故曰“乐者，此之乐者也。”人能修德之理，则安利之，谓福。莫不慕福，弗能必得，而人心以为鬼神能与于利害，是故具牺牲俎豆粢盛，斋戒而祭鬼神，欲以佐成福，故曰祭祀鬼神，为此福者也。德之理尽施于人，其在人也，内而难见，是以先王举德之颂而为辞语，以明其理，陈之天下，令人观焉。垂之后世，辩议以审察之，以转相告。是故弟子随师而问，博学以达其知，而明其辞以立其诚，故曰博学辩议，为此辞者也。

德毕施物，物虽有之，微细难识。夫玉者，真德象也。六理在玉，明而易见也。是以举玉以谕物之所受于德者，与玉一体也。

大政上

闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也。闻之于政也，民无不为命也。国以为命，君以为命，吏以为命。故国以民为存亡，君以民为盲明，吏以民为贤不肖，此之谓民无不为命也。闻之于政也，民无不为功也。故国以为功，君以为功，吏以为功。国以民为兴坏，君以民为强弱，吏以民为能不能，此之谓民无不为功也。闻之于政也，民无不为力也，故国以为力，君以为力，吏以为力。故夫战之胜也，民欲胜也；攻之得也，民欲得也；守之存也，民欲存也。故率民而守，而民不欲存，则莫能以存矣。故率民而攻，民不欲得，则莫能以得矣。故率民而战，民不欲胜，则莫能以胜矣。故其民之为其上也，接敌而喜，进而不能止，敌人必骇，战由此胜也。夫民之于其上也，接而惧，必走去，战由此败也。故夫菑与福也，非粹在天也，必在士民也。呜呼，戒之戒之！夫士民之志，不可不要也。呜呼，戒之戒之！

行之善也，粹以为福己矣。行之恶也，粹以为菑己矣。故受天之福者，天不功焉。被天之菑，则亦无怨天矣，行自为取之也。知善而弗行，谓之不明；知恶而弗改，必受天殃。天有常福，必与有德；天有常菑，必与夺民时。故夫民者，至贱而不可简也，至愚而不可欺也。故自古至于今，与民为雠者，有迟有速，而民必胜之。知善而弗行谓之狂，知恶而不改谓之惑，故夫狂与惑者，圣王之戒也，而君子之愧也。呜呼，戒之戒之！岂其以狂与惑自为之，明君而君子乎，闻善而行之如争，闻恶而改之如雠，然后祸菑可离，然后保福也。戒之戒之！

诛赏之慎焉。故与其杀不辜也，宁失于有罪也。故夫罪也者，疑则附之去已。夫功也者，疑则附之与已。则此毋有无罪而见诛，毋有有功而无赏者矣。戒之哉，戒之哉！诛赏之慎焉。故古之立刑也，以禁不肖，以起怠惰之民也。是以一罪疑，则弗遂诛也，故不肖得改也。故一功疑，则必弗倍也，故愚民可劝也。是以上有仁誉，而下有治名。疑罪从去，仁也；疑功从予，信也。戒之哉，戒之哉！慎其下，故诛而不忌，赏而不曲。不反民之罪而重之，不灭民之功而弃之。故上为非则谏而止之，以道弼之；下为非则矜而恕之，道而赦之，柔而假之。故虽有不肖民，化而则之。故虽昔者之帝王，其所贵其臣者，如此而已矣。

人臣之道，思善则献之于上，闻善则献之于上，知善则献之于上。夫民者，唯君者有之；为人臣者，助君理之。故夫为人臣者，以富乐民为功，以贫苦民为罪。故君以知贤为明，吏以爱民为忠。故臣忠则君明，此之谓圣王。故官有假，而德无假，位有卑，而义无卑，故位下而义高者，虽卑贵也，位高而义下者，虽贵必穷。呜呼，戒之哉，戒之哉！行道不能，穷困及之。

夫一出而不可反者，言也；一见而不可得揜者，行也。故夫言与行者，知愚之表也，贤不肖之别也。是以智者慎言慎行，以为身福；愚者易言易行，以为身菑。故君子言必可行也，然后言之，行必可言也，然后行之。呜呼，戒之哉，戒之哉！行之者在身，命之者在人，此福菑之本也。道者福之本，祥者福之荣也。无道者必失福之本，不祥者必失福之荣。故行而不缘道者，其言必不顾义矣。故纣自谓天王也，桀自谓天子也，已灭之后，民以相骂也。以此观之，则位不足以为尊，而号不足以为荣矣。故君子之贵也，士民贵之，故谓之贵也。故君子之富也，士民乐之，故谓之富也。故君子之贵也，与民以福，故士民贵之。故君子之富也，与民以财，故士民乐之。故君子富贵也，至于子孙而衰，则士民皆曰何君子之道衰也，数也。不肖暴者祸及其身，则士民皆曰，何天诛之迟也。

夫民者，万世之本也，不可欺。凡居于上位者，简士苦民者是谓愚，敬士爱民者是谓智。夫愚智者，士民命之也。故夫民者，大族也，民不可不畏也。故夫民者，多力而不可适也。呜呼，戒之哉，戒之哉！与民为敌者，民必胜之。君能为善，则吏必能为善矣；吏能为善，则民必能为善矣。故民之不善也，吏之罪也；吏之不善也，君之过也。呜呼，戒之，戒之！故夫士民者，率之以道，然后士民道也；率之以义，然后士民义也；率之以忠，然后士民忠也；率之以信，然后士民信也。故为人君者，其出令也，其如声，士民学之，其如响，曲折而从君，其如景矣。呜呼，戒之哉，戒之哉！君乡善于此，则佚佚然协民皆乡善于彼矣，犹景之象形也。君为恶于此，则啍啍然协民皆为恶于彼矣，犹响之应声也。是以圣王而君子乎，执事而临民者日戒慎一日，则士民亦日戒慎一日矣，以道先民也。

道者，圣王之行也，文者圣王之辞也，恭敬者圣王之容也，忠信者圣王之教也。夫圣人也者，贤智之师也。仁义者，明君之性也。故尧舜禹汤之治天下也，所谓明君也，士民乐之，皆即位百年然后崩，士民犹以为大数也。桀纣，所谓暴乱之君也，士民苦之，皆即位数十年而灭，士民犹以为大久也。故夫诸侯者，士民皆爱之，则其国必兴矣；士民皆苦之，则国必亡矣。故夫士民者，国家之所树，而诸侯之本也，不可轻也。呜呼！轻本不祥，实为身殃，戒之哉，戒之哉！

大政下

易使喜，难使怒者，宜为君。识人之功，而忘人之罪者，宜为贵。故曰：“刑罚不可以慈民，简泄不可以得士。”故欲以刑罚慈民，辟其犹以鞭狎狗也，虽久弗亲矣。故欲以简泄得士，辟其犹以弧怵鸟也，虽久弗得矣。故夫士者，弗敬则弗至。故夫民者，弗爱则弗附。故欲求士必至，民必附，惟恭与敬，忠与信，古今毋易矣。渚泽有枯水，而国无枯士矣。故有不能求士之君，而无不可得之士。故有不能治民之吏，而无不可治之民。故君明而吏贤矣，吏贤而民治矣。故见其民而知其吏，见其吏而知其君矣。故君功见于选吏，吏功见于治民。故劝之其上者，由其下而上睹矣，此道之谓也。故治国家者，行道之谓，国家必宁，信道而不为，国家必空。故政不可不慎也，而吏不可不选也，而道不可离也。呜呼，戒之哉！离道而灾至矣。

无世而无圣，或不得知也，无国而无士，或弗能得也。故世未尝无圣也，而圣不得圣王，则弗起也。国未尝无士也，不得君子，则弗助也。圣明则士闇饰矣。故圣王在上位，则士百里而有一人，则犹无有也。故王者衰，则士没矣。故暴乱在位，则士千里而有一人，则犹比肩也。故国者有不幸，而无明君。君明也，则国无不幸而无贤士矣。故自古而至于今，泽有无水，国无无士，故士易得而难求也，易致而难留也。故求士而不以道，周遍境内不能得一人焉；故求士而以道，则国中多有之，此之谓士易得而难求也。故待士而以敬，则士必居矣；待士而不以道，则士必去矣，此之谓士易致而难留也。

王者有易政而无易国，有易吏而无易民。故因是国也而为安，因是民也而为治。故汤以桀之乱氓为治，武王以纣之北卒为强。故民之治乱在于吏，国之安危在于政，故是以明君之于政也，慎之，于吏也，选之，然后国兴也。故君能为善，则吏必能为善矣。吏能为善，则民必能为善矣。故民之不善也，失之者吏也；故民之善者，吏之功也。故吏之不善也，失之者君也；故吏之善者，君之功也。是故君明而吏贤，吏贤而民治矣。故苟上好之，其下必化之，此道之谓也。

夫民之为言也，暝也；萌之为言也，盲也。故惟上之所扶而以之，民无不化也，故曰民萌民萌哉，直言其意而为之名也。夫民者贤不肖之材也，贤不肖皆具焉，故贤人得焉，不肖者伏焉，技能输焉，忠信饰焉。故民者，积愚也。故夫民者，虽愚也，明上选吏焉，必使民与焉。故士民誉之，则明上察之，见归而举之。故士民苦之，则明上察之，见非而去之。故王者取吏不妄，必使民唱，然后和之。故夫民者，吏之程也。察吏于民，然后随之。夫民至卑也，使之取吏焉，必取其爱焉。故十人爱之有归，则十人之吏也；百人爱之有归，则百人之吏也；千人爱之有归，则千人之吏也；万人爱之有归，则万人之吏也。故万人之吏，选卿相焉。

夫民者，诸侯之本也；教者，政之本也；道者，教之本也。有道然后教也，有教然后政治也，政治然后民劝之，民劝之然后国丰富也。故国丰且富，然后君乐也，忠臣之功也。臣之忠者，君之明也。臣忠君明，此之谓政之纲也。故国也者行之纲，然后国臧也。故君之信，在于所信，所信不信，虽欲论信也，终身不信矣，故所信不可不慎也。事君之道，不过于事父，故不肖者之事父也，不可以事君。事长之道，不过于事兄，故不肖者之事兄也，不可以事长。使下之道，不过于使弟，故不肖者之使弟也，不可以使下。交接之道，不过于为身，故不肖者之为身也，不可以接友。慈民之道，不过于爱其子，故不肖者之爱其子，不可以慈民。居官之道，不过于居家，故不肖者之于家也，不可以居官。夫道者，行之于父，则行之于君矣；行之于兄，则行之于长矣；行之于弟，则行之于下矣；行之于身，则行之于友矣；行之于子，则行之于民矣；行之于家，则行之于官矣。故士则未仕而能以试矣。圣王选举也，以为表也，问之然后知其言，谋焉然后知其极，任之以事，然后知其信。故古圣王君子不素距人，以此为明察也。

国之治政在诸侯、大夫、士，察之理，在其与徒。君必择其臣，而臣必择其所与。故察明者，贤乎人之辞，不出于室而无不见也。察明者乘人，不出其官，而无所不入也。故王者居于中国，不出其国，而明于天下之政，何也？则贤人之辞也，不离其位，而境内亲之者，谓之人为之行之也。故爱人之道，言之者谓之其府；故爱人之道，行之者谓之其礼。故忠诸侯者，无以易敬士也；忠君子者，无以易爱民也。诸侯不得士，则不能兴矣；故君子不得民；则不能称矣。故士能言道而弗能行者谓之器，能行道而弗能言者谓之用，能言之能行之者谓之实。故君子讯其器，任其用，乘其实，而治安兴矣。呜呼，人耳人耳！

诸侯即位享国，社稷血食，而政有命国无君也；官有政长，而民有所属，而政有命国无吏也；官驾百乘，而食食千人，政有命国无人也。何也？君之为言也，考也。故君也者，道之所出也。贤人不举，而不肖人不去，此君无道也，故政谓此国无君也。吏之为言，理也。故吏也者，理之所出也，上为非而不敢谏，下为善而不知劝，此吏无理也，故政谓此国无吏也。官驾百乘，而食食千人，近侧者不足以问谏，而由朝假不足以考度，故政谓此国无人也。呜呼，悲哉！君者，群也，无人谁据？无据必蹶，政谓此国素亡也。

黄帝曰：道若川谷之水，其出无已，其行无止。故服人而不为仇，分人而不譐者，其惟道矣。故播之于天下，而不忘者，其惟道矣。是以道高比于天，道明比于日，道安比于山。故言之者见谓智，学之者见谓贤，守之者见谓信，乐之者见谓仁，行之者见谓圣人。故惟道不可窃也，不可以虚为也。故黄帝职道义，经天地，纪人伦，序万物，以信与仁为天下先。然后济东海，入江内，取绿图，西济积石，涉流沙，登于昆仑，于是还归中国，以平天下，天下太平，唯躬道而已。

颛顼曰：功莫美于去恶而为善，罪莫大于去善而为恶。

帝喾曰：缘道者之辞而与为道已，缘巧者之事而学为巧已，行仁者之操而与为仁已。

帝喾曰：“德莫高于博爱人，而政莫高于博利人。故政莫大于信，治莫大于仁。吾慎此而矣。”

帝尧曰：“吾存心于先古，加志于穷民，痛万姓之罹罪，忧众生之不遂也。故一民或饥，曰此我饥之也；一民或寒，曰此我寒之也；一民有罪，曰此我陷之也。”仁行而义立，德博而化富，故不赏而民劝，不罚而民治，先恕而后行，是故德音远也。

汤曰：学圣王之道者，譬其如日；静思而独居，譬其若火。夫舍学圣之道，而静居独思，譬其若去日之明于庭，而就火之光于室也。然可以小见，而不可以大知。是故明君而君子，贵尚学道，而贱下独思也。故诸君子得贤而举之，得贤而与之，譬其若登山乎。得不肖而举之，得不肖而与之，譬其若下渊乎。故登山而望，其何不临，而何不见？陵迟而入渊，其孰不陷溺？是以明君慎其举，而君子慎其与，然后福可必归，菑可必去也。

汤曰：药食尝于卑，然后至于贵；药言献于贵，然后闻于卑。故药食尝于卑，然后至于贵，教也；药言献于贵，然后闻于卑，道也。故使人味食，然后食者，其得味也多；若使人味言，然后闻言者，其得言也少。故以是明上之于言也，必自也听之，必自也择之，必自也聚之，必自也藏之，必自也行之。故道以数取之为明，以数行之为章，以数施之万姓为藏。是故求道者，不以目而以心；取道者，不以手而以耳。致道者以言，入道者以忠，积道者以信，树道者以人。故人主有欲治安之心，而无治安之故者，虽欲治显荣也，弗得矣。故治安不可以虚成也，显荣不可以虚得也。故明君敬士察吏爱民，以参其极，非此者，则四美不附矣。

周文王问于粥子曰：“敢问君子将入其职，则其于民也何如？”粥子对曰：“唯，疑。请以上世之政诏于君王。政曰：君子将入其职，则其于民也，旭旭然如日之始出也。”周文王曰：“受命矣。”曰：“君子既入其职，则其于民也何若？”对曰：“君子既入其职，则其于民也暯暯然如日之正中。”周文王曰：“受命矣。”曰：“君子既去其职，则其于民也何若？”对曰：“君子既去其职，则其于民也暗暗然如日之已入也。故君子将入而旭旭者，义先闻也；既入而暯暯者，民保其福也；既去而暗暗者，民失其教也。周文王曰：“受命矣。”

周武王问于王子旦曰：“敢问治有必成，而战有必胜乎？攻有必得，而守有必存乎？”王子旦对曰：“有。政曰：诸侯政平于内，而威于外矣。君子行修于身，而信于舆人矣，治民民治，而荣于名矣。故诸侯凡有治心者，必修之以道，而与之以敬，然后能以成也。凡有战心者，必修之以政，而兴之以义，然后能以胜也。凡有攻心者，必结之以约，而谕之以信，然后能以得也。凡有守心者，必固之以和，而谕之以爱，然后能有存也。”周武王曰：“受命矣。”师尚父曰：“吾闻之于政也，曰：天下圹圹，一人有之；万民藂藂，一人理之。故天下者，非一家之有也，有道者之有也。故夫天下者，唯有道者理之，唯有道者纪之，唯有道者使之，唯有道者宜处而久之。故夫天下者，难得而易失也，难常而易亡也。故守天下者，非以道则弗得而长也。故夫道者，万世之宝也。”周武王曰：“受命矣。”

周成王年二十岁，即位享国。亲以其身见于粥子之家而问焉。曰：“昔者先王与帝修道而道修，寡人之望也，亦愿以教。敢问兴国之道柰何？”粥子对曰：“唯，疑。请以上世之政诏于君王。政曰：兴国之道，君思善则行之，君闻善则行之，君知善则行之。位敬而常之，行信而长之，则兴国之道也。”周成王曰：“受命矣。”

周成王曰：“敢问于道之要柰何？”粥子对曰：“唯，疑，请以上世之政诏于君王。政曰：为人下者敬而肃，为人上者恭而仁，为人君者敬士爱民，以终其身，此道之要也。”周成王曰：“受命矣。”

周成王曰：“敢问治国之道若何？”粥子曰：“唯，疑。请以上世之政诏于君王。政曰：治国之道，上忠于主，而中敬其士，而下爱其民。故上忠其主者，非以道义，则无以入忠也；而中敬其士，不以礼节，无以谕敬也；下爱其民，非以忠信，则无以谕爱也。故忠信行于民，礼节谕于士，道义入于上，则治国之道也。虽治天下者，由此而已。”周成王曰：“受命矣。”

周成王曰：“寡人闻之：有上人者，有下人者，有贤人者，有不肖人者，有智人者，有愚人者。敢问上下之人何以为异？”粥子对曰：“唯，疑，请以上世之政诏于君王。政曰：凡人者，若贱若贵，若幼若老。闻道志而藏之，知道善而行之，上人矣。闻道而弗取藏也，知道而弗取行也，则谓之下人也。故夫行者善，则谓之贤人矣；行者恶，则谓之不肖矣。故夫言者善，则谓之智矣；言者不善，则谓之愚矣。故智愚之人有其辞矣，贤不肖之人别其行矣，上下之人等其志矣。”周成王曰：“受命矣。”

周成王曰：“寡人闻之：圣王在上位，使民富且寿云。若夫富，则可为也；若夫寿，则不在天乎？”粥子曰：“唯，疑。请以上世之政诏于君王。政曰：圣王在上位，则天下不死军兵之事，故诸侯不私相攻，而民不私相斗，阋不私相煞也。故圣王在上位，则民免于一死，而得一生矣。圣王在上，则君积于道，而吏积于德，而民积于用力，故妇为其所衣，丈夫为其所食，则民无冻馁矣。圣王在上，则民免于二死，而得二生矣。圣王在上，则君积于仁，而吏积于爱，而民积于顺，则刑罚废矣，而民无夭遏之诛。故圣王在上，则民免于三死，而得三生矣。圣王在上，则使民有时，而用之有节，则民无厉疾。故圣王在上，则民免于四死，而得四生矣。故圣王在上，则使盈境内，兴贤良，以禁邪恶。故贤人必用，而不肖人不作，则已得其命矣。故夫富且寿者，圣王之功也。”周成王曰：“受命矣。”

晋叔向聘于周，发币大夫，及单靖公。靖公享之，俭而敬，宾礼赠贿同是礼而从。享燕无私，送不过郊，语说昊天有成命。既而叔向告人曰：“吾闻之曰：‘一姓不再兴。’今周有单子以为臣，周其复兴乎？昔史佚有言曰：‘动莫若敬，居莫若俭，德莫若让，事莫若资。’今单子皆有焉。夫宫室不崇，器无虫镂，俭也；身恭除洁，外内肃给，敬也；燕好享赐，虽欢不踰等，让也；宾之礼事，称上而差，资也。若是而加之以无私，重之以不侈，能辟怨矣。居俭动敬德让事资而能辟怨，以为卿佐，其有不兴乎？夫昊天有成命，颂之盛德也。其诗曰：‘昊天有成命，二后受之，成王不敢康，夙夜基命宥谧。”谧者，宁也，亿也。命者，制令也。基者，经也，势也。夙，早也。康，安也。后，王也。二后，文王、武王。成王者，武王之子，文王之孙也。文王有大德，而功未就，武王有大功，而治未成。及成王承嗣，仁以临民，故称昊天焉。不敢怠安，蚤兴夜寐，以继文王之业，布文陈纪，经制度，设牺牲，使四海之内，懿然葆德，各遵其道，故曰有成承顺武王之功，奉扬文王之德。九州之民，四荒之国，歌谣文武之烈，絫九译而请朝，致贡职以供祀，故曰二后受之。方是时也，天地调和，神民顺亿，鬼不厉祟，民不谤怨，故曰宥谧。成王质仁圣哲，能明其先，能承其亲，不敢惰懈，以安天下，以敬民人。今单子美说其志也，以佐周室，吾故曰周其复兴乎。”故周平王既崩以后，周室稍稍衰弱不坠。当单子之佐政也，天子加尊，周室加兴。

吾非诸史也，焉知天道？吾见晋君之容，而听三郄之语矣，殆必有祸矣。君子目以正体，足以从之，是以观容而知其心。今晋侯视远而足高，目不在体，而足不步目，其心必异矣。体目不相从，何以能久？夫合诸侯，国之大事也，于是观存亡之征焉。故国将有福，其君步言视听，必皆得适顺善，则可以知德矣。视远曰绝其义，足高曰弃其德，言爽曰反其信，听淫曰离其名。夫目以处义，足以践德，口以庇信，耳以听名者也，故不可不慎也。偏亡者有咎，既亡则国从之。今晋侯无一可焉，吾是以云。夫郄氏，晋之宠人也。是族在晋，有三卿五大夫，贵矣，亦可以戒惧矣。今郄伯之语犯，郄叔讦，郄季伐。犯则凌人，吁则诬人，伐则揜人。有是宠也，而益之以三怨，其谁能忍之？齐国武子亦将有祸。齐，乱国也。立于淫乱之朝，而好尽言以暴人过，怨之本也。惟善人能受尽言。今齐既乱，其能善乎？

易曰：“正其本而万物理，失之毫厘，差以千里，故君子慎始。”春秋之元，诗之关雎，礼之冠婚，易之乾坤，皆慎始敬终云尔。素成，谨为子孙婚妻嫁女，必择孝悌世世有行义者，如是则其子孙慈孝，不敢淫暴，党无不善，三族辅之。故凤凰生而有仁义之意，虎狼生而有贪戾之心，两者不等，各以其母。呜呼，戒之哉！无养乳虎，将伤天下，故曰素成胎教之道，书之玉版，藏之金柜，置之宗庙，以为后世戒。

易曰：“正其本而万物理，失之毫厘，差以千里，故君子慎始。”春秋之元，诗之关雎，礼之冠婚，易之乾坤，皆慎始敬终云尔。

素成，谨为子孙婚妻嫁女，必择孝悌世世有行义者，如是则其子孙慈孝，不敢淫暴，党无不善，三族辅之。故凤凰生而有仁义之意，虎狼生而有贪戾之心，两者不等，各以其母。呜呼，戒之哉！无养乳虎，将伤天下，故曰素成胎教之道，书之玉版，藏之金柜，置之宗庙，以为后世戒。

周妃后妊成王于身，立而不跛，坐而不差，笑而不諠，独处不倨，虽怒不骂，胎教之谓也。成王生，仁者养之，孝者襁之，四贤傍之。成王有知，而选太公为师，周公为傅，前有与计，而后有与虑也。是以封于泰山而禅于梁父，朝诸侯，一天下。

卫灵公之时，蘧伯玉贤而不用，弥子瑕不肖而任事。史?患之，数言蘧伯玉贤而不听。病且死，谓其子曰：“我即死，治丧于北堂。吾生不能进蘧伯玉而退弥子瑕，是不能正君也。生不能正君者，死不当成礼。死而置尸于北堂，于我足矣。”灵公往吊，问其故，其子以父言闻。灵公戚然易容而寤曰：“吾失矣。”立召蘧伯玉而进之，召弥子瑕而退之。徙丧于堂，成礼而后去。卫国以治，史?之力也。夫生进贤而退不肖，死且未止，又以尸谏，可谓忠不衰矣。

故无常安之国，无宜治之民，得贤者显昌，失贤者危亡。自古及今，未有不然者也。

**新 语**

陆贾

传曰：“天生万物，以地养之，圣人成之。”功德参合，而道术生焉。

故曰：张日月，列星辰，序四时，调阴阳，布气治性，次置五行，春生夏长，秋收冬藏，阳生雷电，阴成霜雪，养育群生，一茂一亡，润之以风雨，曝之以日光，温之以节气，降之以殒霜，位之以众星，制之以斗衡，苞之以六合，罗之以纪纲，改之以灾变，告之以祯祥，动之以生杀，悟之以文章。

故在天者可见，在地者可量，在物者可纪，在人者可相。

于是先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道，民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之别，长幼之序。于是百官立，王道乃生。

夫人者，宽博浩大，恢廓密微，附远宁近，怀来万邦。故圣人怀仁仗义，分明纤微，忖度天地，危而不倾，佚而不乱者，仁义之所治也。行之于亲近而疏远悦，修之于闺门之内而名誉驰于外。故仁无隐而不著，无幽而不彰者。

是以君子握道而治，据德而行，席仁而坐，杖义而强，虚无寂寞，通动无量。故制事因短，而动益长，以圆制规，以矩立方。

夫谋事不并仁义者后必败，殖不固本而立高基者后必崩。故圣人防乱以经艺，工正曲以准绳。德盛者威广，力盛者骄众。齐桓公尚德以霸，秦二世尚刑而亡。

故虐行则怨积，德布则功兴，百姓以德附，骨肉以仁亲，夫妇以义合，朋友以义信，君臣以义序，百官以义承，曾、闵以仁成大孝，伯姬以义建至贞，守国者以仁坚固，佐君者以义不倾，君以仁治，臣以义平，乡党以仁恂恂，朝廷以义便便，美女以贞显其行，烈士以义彰其名，阳气以仁生，阴节以义降，鹿鸣以仁求其群，关雎以义鸣其雄，春秋以仁义贬绝，诗以仁义存亡，干、坤以仁和合，八卦以义相承，书以仁叙九族，君臣以义制忠，礼以仁尽节，乐以礼升降。

仁者道之纪，义者圣之学。学之者明，失之者昏，背之者亡。陈力就列，以义建功，师旅行阵，德仁为固，仗义而强，调气养性，仁者寿长，美才次德，义者行方。君子以义相褒，小人以利相欺，愚者以力相乱，贤者以义相治。谷梁传曰：“仁者以治亲，义者以利尊。万世不乱，仁义之所治也。”

善言古者合之于今，能述远者考之于近。故说事者上陈五帝之功，而思之于身，下列桀、纣之败，而戒之于己，则德可以配日月，行可以合神灵，登高及远，达幽洞冥，听之无声，视之无形，世人莫睹其兆，莫知其情，校修五经之本末，道德之真伪，既□其意，而不见其人。

世俗以为自古而传之者为重，以今之作者为轻，淡于所见，甘于所闻，惑于外貌，失于中情。圣人不贵寡，而世人贱众，五谷养性，而弃之于地，珠玉无用，而宝之于身。圣人不用珠玉而宝其身，故舜弃黄金于崭岩之山，捐珠玉于五湖之渊，将以杜淫邪之欲，绝琦玮之情。

故良马非独骐骥，利剑非惟干将，美女非独西施，忠臣非独吕望。今有马而无王良之御，有剑而无砥砺之功，有女而无芳泽之饰，有士而不遭文王，道术蓄积而不舒，美玉韫椟而深藏。故怀道者须世，抱朴者待工，道为智者设，马为御者良，贤为圣者用，辩为智者通，书为晓者传，事为见者明。故制事者因其则，服药者因其良。书不必起仲尼之门，药不必出扁鹊之方，合之者善，可以为法，因世而权行。

故性藏于人，则气达于天，纤微浩大，下学上达，事以类相从，声以音相应，道唱而德和，仁立而义兴，王者行之于朝廷，疋夫行之于田，治末者调其本，端其影者正其形，养其根者则枝叶茂，志气调者即道冲。故求远者不可失于近，治影者不可忘其容，上明而下清，君圣而臣忠。或图远而失近，或道塞而路穷。季孙贪颛臾之地，而变起萧墙之内。夫进取者不可不顾难，谋事者不可不尽忠；故刑立则德散，佞用则忠亡。

辅政第三

夫居高者自处不可以不安，履危者任杖不可以不固。自处不安则坠，任杖不固则仆。是以圣人居高处上，则以仁义为巢，乘危履倾，则以圣贤为杖，故高而不坠，危而不仆。

昔者，尧以仁义为巢，舜以稷、契为杖，故高而益安，动而益固。处宴安之台，承克让之涂，德配天地，光被八极，功垂于无穷，名传于不朽，盖自处得其巢，任杖得其人也。秦以刑罚为巢，故有覆巢破卵之患；以李斯、赵高为杖，故有顿仆跌伤之祸，何者？所任者非也。故杖圣者帝，杖贤者王，杖仁者霸，杖义者强，杖谗者灭，杖贼者亡。

故怀刚者久而缺，持柔者久而长，躁疾者为厥速，迟重者为常存，尚勇者为悔近，温厚者行宽舒，怀急促者必有所亏，柔懦者制刚强，小慧者不可以御大，小辨者不可以说众，商贾巧为贩卖之利，而屈为贞良，邪臣好为诈伪，自媚饰非，而不能为公方，藏其端巧，逃其事功。

故智者之所短，不如愚者之所长。文公种米，曾子驾羊。相士不熟，信邪失方。察察者有所不见，恢恢者何所不容。朴质者近忠，便巧者近亡。

君子远荧荧之色，放铮铮之声，绝恬美之味，疏嗌呕之情。天道以大制小，以重颠轻。以小治大，乱度干贞。谗夫似贤，美言似信，听之者惑，观之者冥。故苏秦尊于诸侯，商鞅显于西秦。世无贤智之君，孰能别其形。故尧放驩兜，仲尼诛少正卯；甘言之所嘉，靡不为之倾，惟尧知其实，仲尼见其情。故干圣王者诛，遏贤君者刑，遭凡王者贵，触乱世者荣。郑儋亡齐而归鲁，齐有九合之名，而鲁有干时之耻。夫据千乘之国，而信谗佞之计，未有不亡者也。故诗云：“谗人罔极，交乱四国。”众邪合心，以倾一君，国危民失，不亦宜乎！

无为第四

道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔舜治天下也，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧天下之心，然而天下大治。周公制作礼乐，郊天地，望山川，师旅不设，刑格法悬，而四海之内，奉供来臻，越裳之君，重译来朝。故无为者乃有为也。

秦始皇设刑罚，为车裂之诛，以敛奸邪，筑长城于戎境，以备胡、越，征大吞小，威震天下，将帅横行，以服外国，蒙恬讨乱于外，李斯治法于内，事逾烦天下逾乱，法逾滋而天下逾炽，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲治也，然失之者，乃举措太众、刑罚太极故也。

是以君子尚宽舒以其身，行身中和以致疏远；民畏其威而从其化，怀其德而归其境，美其治而不敢违其政。民不罚而畏，不赏而劝，渐渍于道德，而被服于中和之所致也。

夫法令所以诛暴也，故曾、闵之孝，夷、齐之廉，此宁畏法教而为之者哉？故尧、舜之民，可比屋而封，桀、纣之民，可比屋而诛，何者？化使其然也。故近河之地湿，而近山之木长者，以类相及也。高山出云，丘阜生气，四渎东流，百川无西行者，小象大而少从多也。

夫王者之都，南面之君，乃百姓之所取法则者也，举措动作，不可以失法度。昔者，周襄王不能事后母，出居于郑，而下多叛其亲。秦始皇骄奢靡丽，好作高台榭，广宫室，则天下豪富制屋宅者，莫不仿之，设房闼，备厩库，缮雕琢刻画之好，博玄黄琦玮之色，以乱制度。齐桓公好妇人之色，妻姑姊妹，而国中多淫于骨肉。楚平王奢侈纵恣，不能制下，检民以德，增驾百马而行，欲令天下人饶财富利，明不可及，于是楚国逾奢，君臣无别。故上之化下，犹风之靡草也。王者尚武于朝，则农夫缮甲兵于田。故君子之御下也，民奢应之以俭，骄淫者统之以理；未有上仁而下贼，让行而争路者也。故孔子曰：“移风易俗。”岂家令人视之哉？亦取之于身而已矣。

夫君子直道而行，知必屈辱而不避也。故行不敢苟合，言不为苟容，虽无功于世，而名足称也；虽言不用于国家，而举措之言可法也。

故殊于世俗，则身孤于士众。夫邪曲之相衔，枉桡之相错，正直故不得容其间。谄佞之相扶，谗口之相誉，无高而不可上，无深而不可往者何？以党辈众多，而辞语谐合。

夫众口毁誉，浮石沈木。群邪相抑，以直为曲。视之不察，以白为黑。夫曲直之异形，白黑之殊色，乃天下之易见也，然而目缪心惑者，众邪误之。

秦二世之时，赵高驾鹿而从行，王曰：“丞相何为驾鹿？”高曰：“马也。”王曰：“丞相误邪，以鹿为马也。”高曰：“乃马也。陛下以臣之言为不然，愿问群臣。”于是乃问群臣，群臣半言马半言鹿。当此之时，秦王不能自信其直目，而从邪臣之言。鹿与马之异形，乃众人之所知也，然不能别其是非，况于闇昧之事乎？易曰：“二人同心，其义断金。”群党合意，以倾一君，孰不移哉！

人有与曾子同姓名者杀人，有人告曾子母曰：“参乃杀人。”母方织，如故，有顷复告云，若是者三，曾子母投杼逾垣而去。曾子之母非不知子不杀人也，言之者众。夫流言之并至，众人之所是非，虽贤智不敢自毕，况凡人乎？

故邪臣之蔽贤，犹浮云之鄣日月也，非得神灵之化，罢云霁翳，令归山海，然后乃得睹其光明，暴天下之濡湿，照四方之晦冥。今上无明王圣主，下无贞正诸侯，诛鉏奸臣贼子之党，解释凝滞纰缪之结，然后忠良方直之人，则得容于世而施于政。故孔子遭君暗臣乱，众邪在位，政道隔于三家，仁义闭于公门，故作公陵之歌，伤无权力于世，大化绝而不通，道德施而不用，故曰：无如之何者，吾末如之何也已矣。夫言道因权而立，德因势而行，不在其位者，则无以齐其政，不操其柄者，则无以制其刚。诗云：“有斧有柯。”言何以治之也。

慎微第六

夫建大功于天下者必先修于闺门之内，垂大名于万世者必先行之于纤微之事。是以伊尹负鼎，居于有莘之野，修道德于草庐之下，躬执农夫之作，意怀帝王之道，身在衡门之里，志图八极之表，故释负鼎之志，为天子之佐，克夏立商，诛逆征暴，除天下之患，辟残贼之类，然后海内治，百姓宁。曾子孝于父母，昏定晨省，调寒温，适轻重，勉之于糜粥之间，行之于衽席之上，而德美重于后世。此二者，修之于内，着之于外；行之于小，显之于大。

颜回一箪食，一瓢饮，在陋巷之中，人不堪其忧，回也不改其乐。礼以行之，逊以出之。盖力学而诵诗、书，凡人所能为也；若欲移江、河，动太山，故人力所不能也。如调心在己，背恶向善，不贪于财，不苟于利，分财取寡，服事取劳，此天下易知之道，易行之事也，岂有难哉？若造父之御马，羿之用弩，则所谓难也。君子不以其难为之也，故不知以为善也，绝气力，尚德也。

夫目不能别黑白，耳不能别清浊，口不能言善恶，则所谓不能也。故设道者易见晓，所以通凡人之心，而达不能之行。道者，人之所行也。夫大道履之而行，则无不能，故谓之道。故孔子曰：“道之不行也。”言人不能行之。故谓颜渊曰：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫。”言颜渊道施于世而莫之用。由人不能怀仁行义，分别纤微，忖度天地，乃苦身劳形，入深山，求神仙，弃二亲，捐骨肉，绝五谷，废诗、书，背天地之宝，求不死之道，非所以通世防非者也。

若汤、武之君，伊、吕之臣，因天时而行罚，顺阴阳而运动，上瞻天文，下察人心，以寡服众，以弱制强，革车三百甲卒三千，征敌破众，以报大雠，讨逆乱之君，绝烦浊之原，天下和平，家给人足，匹夫行仁，商贾行信，齐天地，致鬼神，河出图，洛出书，因是之道，寄之天地之间，岂非古之所谓得道者哉。

夫播布革，乱毛发，登高山，食木实，视之无优游之容，听之无仁义之辞，忽忽若狂痴，推之不往，引之不来，当世不蒙其功，后代不见其才，君倾而不扶，国危而不持，寂寞而无邻，寥廓而独寐，可谓避世，而非怀道者也。故杀身以避难则非计也，怀道而避世则不忠也。

是以君子居乱世，则合道德，采微善，绝纤恶，修父子之礼，以及君臣之序，乃天地之信道，圣人之所不失也。故隐之则为道，布之则为文，诗在心为志，出口为辞，矫以雅僻，砥砺钝才，雕琢文彩，抑定狐疑，通塞理顺，分别然否，而情得以利，而性得以治，绵绵漠漠，以道制之，察之无兆，遁之恢恢，不见其行，不睹其仁，湛然未悟，久之乃殊，论思天地，动应枢机，俯仰进退，与道为依，藏之于身，优游待时。故道无废而不兴，器无毁而不治。孔子曰：“有至德要道以顺天下。”言德行而其下顺之矣。

质美者以通为贵，才良者以显为能。

凡人莫不知善之为善，恶之为恶；莫不知学问之有益于己，怠戏之无益于事也。然而为之者情欲放溢，而人不能胜其志也。人君莫不知求贤以自助，近贤以自辅；然贤圣或隐于田里，而不预国家之事者，乃观听之臣不明于下，则闭塞之讥归于君；闭塞之讥归于君，则忠贤之士弃于野；忠贤之士弃于野，则佞臣之党存于朝；佞臣之党存于朝，则下不忠于君；下不忠于君，则上不明于下；上不明于下，是故天下所以倾覆也。

天地之性，万物之类，怀德者众归之，恃刑者民畏之，归之则充其侧，畏之则去其域。故设刑者不厌轻，为德者不厌重，行罚者不患薄，布赏者不患厚，所以亲近而致远也。

夫形重者则心烦，事众者则身劳；心烦者则刑罚纵横而无所立，身劳者则百端回邪而无所就。是以君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼于巷，老幼不愁于庭，近者无所议，远者无所听，邮无夜行之卒，乡无夜召之征，犬不夜吠，鸡不夜鸣，耆老甘味于堂，丁男耕耘于野，在朝者忠于君，在家者孝于亲；于是赏善罚恶而润色之，兴辟雍庠序而教诲之，然后贤愚异议，廉鄙异科，长幼异节，上下有差，强弱相扶，大小相怀，尊卑相承，雁行相随，不言而信，不怒而威，岂待坚甲利兵、深牢刻令、朝夕切切而后行哉？

怀异虑者不可以立计，持两端者不可以定威。故治外者必调内，平远者必正近。纲维天下，劳神八极者，则忧不存于家。养气治性，思通精神，延寿命者，则志不流于外。据土子民，治国治众者，不可以图利，治产业，则教化不行，而政令不从。

目以精明，耳以主听，口以别味，鼻以闻芳，手以之持，足以之行，各受一性，不得两兼，两兼则心惑，二路者行穷，正心一坚，久而不忘，在上不逸，为下不伤，执一统物，虽寡必众，心佚情散，虽高必崩，气泄生疾，寿命不长，颠倒无端，失道不行。故气感之符，清洁明光，情素之表，恬畅和良，调密者固，安静者详，志定心平，血脉乃强，秉政图两，失其中央，战士不耕，朝士不商，邪不奸直，圆不乱方，违戾相错，拨剌难匡。

治以道德为上，行以仁义为本。故尊于位而无德者绌，富于财而无义者刑，贱而好德者尊，贫而有义者荣。

夫怀璧玉，要环佩，服名宝，藏珍怪，玉斗酌酒，金罍刻镂，所以夸小人之目者也；高台百仞，金城文画，所以疲百姓之力者也。故圣人卑宫室而高道德，恶衣服而勤仁义，不损其行，以好其容，不亏其德，以饰其身，国不兴不事之功，家不藏不用之器，所以稀力役而省贡献也。璧玉珠玑，不御于上，则翫好之物弃于下；琱琢刻画之类，不纳于君，则淫伎曲巧绝于下。

故安危之要，吉凶之符，一出于身；存亡之道，成败之事，一起于善行；尧、舜不易日月而兴，桀、纣不易星辰而亡，天道不改而人道易也。

故世衰道失，非天之所为也，乃君国者有以取之也。恶政生恶气，恶气生灾异。螟虫之类，随气而生；虹蜺之属，因政而见。治道失于下，则天文变于上；恶政流于民，则螟虫生于野。

圣人承天之明，正日月之行，录星辰之度，因天地之利，等高下之宜，设山川之便，平四海，分九州，同好恶，一风俗。易曰：“天垂象，见吉凶，圣人则之；天出善道，圣人得之。”言御占图历之变，下衰风化之失，以匡盛衰，纪物定世，后无不可行之政，无不可治之民，故曰：“则天之明，因地之利。”

夫善道存乎心，无远而不至也；恶行着乎己，无近而不去也。周公躬行礼义，郊祀后稷，越裳奉贡而至，麟凤白雉草泽而应。殷纣无道，微子弃骨肉而亡。行善者则百姓悦，行恶者则子孙怨。是以明者可以致远，否者可以失近。

夫长于变者，不可穷以诈。通于道者，不可惊以怪。审于辞者，不可惑以言。达于义者，不可动以利。是以君子博思而广听，进退顺法，动作合度，闻见欲众，而采择欲谨，学问欲博而行己欲敦，见邪而知其直，见华而知其实，目不淫于炫耀之色，耳不乱于阿谀之词，虽利之以齐、鲁之富而志不移，谈之以王乔、赤松之寿，而行不易，然后能壹其道而定其操，致其事而立其功也。

故仁者在位而仁人来，义者在朝而义士至。是以墨子之门多勇士，仲尼之门多道德，文王之朝多贤良，秦王之庭多不详。故善者必有所主而至，恶者必有所因而来。夫善恶不空作，祸福不滥生，唯心之所向，志之所行而已矣。

**新 论**

汉·桓谭

王霸第二

夫上古称三皇、五帝，而次有三王、五霸，此皆天下君之冠首也。故言三皇以道治，而五帝用德化；三王由仁义，五霸用权智。其说之曰：无制令刑罚，谓之皇；有制令而无刑罚，谓之帝；赏善诛恶，诸侯朝事，谓之王；兴兵众，约盟誓，以信义矫世，谓之霸。王者，往也，言其惠泽优游，天下归往也。五帝以上久远，经传无事，唯王霸二盛之美，以定古今之理焉。夫王道之治，先除人害，而足其衣食，然后教以礼仪，而威以刑诛，使知好恶去就，是故大化四凑，天下安乐，此王者之术。霸功之大者，尊君卑臣，权统由一，政不二门，赏罚必信，法令着明，百官修理，威令必行，此霸者之术。王道纯粹，其德如彼；霸道驳杂，其功如此；俱有天下，而君万民，垂统子孙，其实一也。汤、武则久居诸侯方伯之位，德惠加于百姓。夫王道之主，其德能载，包含以统干元也。儒者或曰：“图王不成，其弊亦可以霸”。此言未是也。传曰：“孔氏门人，五尺童子，不言五霸事者，恶其违仁义而尚权诈也”。

明镜，龟策也。章程，斛斗也。铨衡，丈尺也。维针艾方药者，已病之具也，非良医不能以愈人。材能德行者，治国之器也，非明君不能以立功。医无针药，可作为求买,以行术伎，不须必自有也。君无材德，可选任明辅，不待必躬能也。由是察焉，则材能德行，国之针药也，其得立[功效](http://action.vogate.com/click/click.php?ads_id=649&site_id=6235007045035925&click=1&url=http%3A//my.vogate.com/zyklqbs&v=0&k=%u529F%u6548&s=http%3A//www.cnstory.org/%25D6%25D0%25B9%25FA%25C0%25FA%25CA%25B7%25CE%25C4%25BB%25AF/%25B7%25C7%25CB%25C4%25BF%25E2%25C0%25E0%25B9%25C5%25BC%25AE/%25D4%25D3%25C2%25DB/%25D0%25C2%25C2%25DB.html&rn=276663)，乃在君辅。传曰：“得十良马，不如得一伯乐；得十利剑，不如得一欧冶。”多得善物，不如少得能知物。知物者之致善珍，诊益广，非特止于十也。

夫圣人乃千载一出，贤人君子所想思而不可得见者也。切直忠正，则汲黯之敢谏诤也。前世俊士，立功垂名，图画于殿阁宫省，此乃国之大宝，亦无价矣。虽积和璧，累夏璜，囊隋侯，箧夜光，未足喻也。伊、吕、良、平，何世无之？但人君不知，群臣勿用也。捕猛兽者，不使[美人](http://action.vogate.com/click/click.php?ads_id=345&site_id=6235007045035925&click=1&url=http%3A//kshow.firemax.cn&v=0&k=%u7F8E%u4EBA&s=http%3A//www.cnstory.org/%25D6%25D0%25B9%25FA%25C0%25FA%25CA%25B7%25CE%25C4%25BB%25AF/%25B7%25C7%25CB%25C4%25BF%25E2%25C0%25E0%25B9%25C5%25BC%25AE/%25D4%25D3%25C2%25DB/%25D0%25C2%25C2%25DB.html&rn=456091)举手；钓巨鱼者，不使稚子轻预。非不亲也，力不堪也。奈何万乘之主而不择人哉？

凡人性难极也，难知也；故其绝异者，常为世俗所遗失焉。

贤有五品：谨敕于家事，顺悌于伦党，乡里之士也；作健晓惠，文史无害，县廷之士也；信诫笃行，廉平公，理下务上者，州郡之士也；通经术，名行高，能达于从政，宽和有固守者，公辅之士也；才高卓绝，疏殊于众，多筹大略，能图世建功者，天下之士也。居家循理，乡里和顺，出入恭敬，言语谨逊，谓之善士。言求取辅佐之术，既得之，又有大难三，而止善二。为世之事，中庸多，大材少，少不胜众，一口不能与一国讼，持孤特之论，干雷同之计，以疏贱之处，逆贵近之心，则万不合，此一难也。夫建踔殊。为非常，乃世俗所不能见也，又使明智图事，而与众平之，亦必不足，此二难也。既听纳，有所施行，而事未及成，谗人随而恶之，即中道狐疑，或使言者还受其尤，此三难也。智者尽心竭言，以为国造事，众间之，则反见疑，壹不当合，遂被谮想，虽有十善，隔以一恶去，此一止善也。材能之士，世所嫉妒，遭遇明君，乃壹兴起，既幸得之，又复随众，弗与知者，虽有若仲尼，犹且出走，此二止善也。是故非君臣致密坚固，割心[相信](http://action.vogate.com/click/click.php?ads_id=972&site_id=6235007045035925&click=1&url=http%3A//www.qstr5420.com&v=0&k=%u76F8%u4FE1&s=http%3A//www.cnstory.org/%25D6%25D0%25B9%25FA%25C0%25FA%25CA%25B7%25CE%25C4%25BB%25AF/%25B7%25C7%25CB%25C4%25BF%25E2%25C0%25E0%25B9%25C5%25BC%25AE/%25D4%25D3%25C2%25DB/%25D0%25C2%25C2%25DB.html&rn=317361)，动无间疑，若伊、吕之见用，[传说](http://action.vogate.com/click/click.php?ads_id=652&site_id=6235007045035925&click=1&url=http%3A//my.vogate.com/ntidjel&v=0&k=%u4F20%u8BF4&s=http%3A//www.cnstory.org/%25D6%25D0%25B9%25FA%25C0%25FA%25CA%25B7%25CE%25C4%25BB%25AF/%25B7%25C7%25CB%25C4%25BF%25E2%25C0%25E0%25B9%25C5%25BC%25AE/%25D4%25D3%25C2%25DB/%25D0%25C2%25C2%25DB.html&rn=409066)通梦，管、鲍之信任，则难以遂功竟意矣。

凡人耳目所闻见，心意所知识，性情所好恶，利害所去就，亦皆同务焉。若材能有大小，智略有深浅，听明有暗照，质行有薄厚，亦则异度焉。非有大材深智，则不能见其大体。大体者，皆是当之事也。夫言是而计当，遭变而用权，常守正，见事不惑，内有度量，不可倾移而诳以谲异，为知大体矣。

动如雷震，住如岳立，攻如奔电，取如疾风，前轻后重，内实外虚。周亚夫严猛哮吼之用，可谓国之大将军。世有围棋之戏，或言是兵法之类也。及为之，上者远棋疏张置，以会围，因而伐之，成多得道之胜。中者，则务相绝遮要，以争便求利，故胜负狐疑，须计数而定。下者，则守边隅，趋作目，以自生于小地，然亦必不如。察薛公之言黥布反也，上计云取吴、楚，并齐、鲁、及燕、赵者，此广地道之谓也；中计云取吴、楚，并韩、魏，塞成皋，据敖仓，此趋遮要争利者也；下计云取吴、下蔡，据长沙，以临越，此守边隅、趋作目者也。

夫言行在于美善，不在于众多。出一美言善行，而天下从之，或见一恶意丑事而万民违，可不慎乎！故易曰：“言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主。所以动天地者也。”

成汤不省纳，无补于士民，士民向之者，嘉其有德惠也。齐宣之活牛，无益于贤人，贤人善之者，贵其有仁心也。文王葬枯骨，无益于众庶，众庶悦之者，其恩义动人也。王翁之残死人，观人五藏，无损于生人。生人恶之者，以残酷示之也。维此四事，忽微而显着，纤细而犹大，故二圣以兴，一君用称，王翁以亡。知大体与不知者远矣。

圣王治国，崇礼让，显仁义，以尊贤爱民为务。是为卜筮维寡，祭祀用稀。

是故良医医其未发，而明君绝其本谋。后世多损于杜塞未萌，而勤于攻击已成，谋臣稀赏，而斗士常荣，犹彼人，殆失事之重轻。

王者初兴，皆先建根本，广立藩屏，以自树党，而强固国基焉。是以周武王克殷，未下舆而封黄帝、尧、舜、夏、殷之后，及同姓亲属、功臣、德行，以为羽翼，佐助鸿业，永垂流于后嗣。乃者强秦罢去诸侯，而独自恃，任一身，子弟无所封，孤弱无与，是以为帝十四岁而亡。汉高祖始定天下，背亡秦之短计，导殷、周之长道，裒显功德，多封子弟，后虽多以骄佚败亡，然汉之基本，得以定成，而异姓强臣，不能复倾。至景、武之世，见诸王数作乱，因抑夺其权势，而王但得虚尊，坐食租税，故汉朝遂弱，孤单特立，是以王翁不兴兵领士，而径取天下。又怀贪功独专之利，不肯封建子孙及同姓戚属，为藩辅之固，故兵起莫之救助也。传曰：“与死人同病者，不可为医；与亡国同政者，不可为谋。”王翁行甚类暴秦，故亦十五岁而亡失。猎射禽兽者，始欲中之，恐其创不大也；既已得之，又恶其伤肉多也。鄙人有得酱而美之，及饭，恶与人共食，即小唾其中，共者怒，因涕其酱，遂弃而俱不得食焉。彼亡秦、王翁，欲取天下时，乃乐与人分之；及已得而重爱不肯与，是惜肉唾之类也。昔齐桓公出，见一故墟而问之。或对曰：“郭氏之墟也。”复问：“郭氏曷为墟？”曰：“善善而恶恶焉。”桓公曰:“善善恶恶乃所以为存，而反为墟，何也？”曰：“善善而不能用，恶恶而不能去。彼善人知其贵己而不用，则怨之；恶人见其贱己而不好，则仇之。夫与善人为怨，恶人为仇，欲毋亡得乎？”乃者王翁善天下贤智材能之士，皆征聚，而不肯用，使人怀诽谤而怨之。更始帝恶诸王假号无义之人，而不能去，令各心狠而仇之。是以王翁见攻而身死，宫室烧尽；更始帝为诸王假号而出走，令城郭残。二主皆有善善恶恶之费，故不免于祸难大灾，卒使长安大都，坏败为墟，此大非之行也。

余前作王翁掌教大夫时，有男子毕康杀其母。有诏：“燔烧其子尸，暴其罪于天下。”余谓此事不宜宣布，上封是云：“昔宣帝时，公卿大夫朝会廷中，丞相语次言：‘闻枭生子，子长，且食其母，乃能飞，宁然邪？’时有贤者应曰：‘但闻乌子反哺其母耳。’丞相大惭，自悔其言之非也。群士皆少丞相，而多彼贤人。贤人之言，有益于德化也。是故君子掩恶扬善，鸟兽尚与之讳，而况于人乎？不宜发扬也。”呈衣冠于裸川。

龙无尺水，无以升天。圣人无尺土，无以王天下。谶出河图洛书，但有兆朕，而不可知。后人妄复加增依托，称是孔丘，误之甚也。张子侯曰：“扬子云西道孔子也，乃贫如此。”吾应曰：“子云亦东道孔子也。昔仲尼岂独是鲁孔子？亦齐、楚圣人也。”画水镂冰，与时消释。孔子以四科教士，随其所喜，譬如市肆，多列杂物，欲置之者并至。圣人天然之姿，所以绝人远者也。昔颜渊有高妙次圣人之才，闻一知十。子贡对齐景公曰：“臣之事仲尼，譬如渴而操杯器就江海饮，满腹而去，又焉知看江海之深？”

祛蔽第八

颜渊所以命短，慕孔子，所以殇其年也。关东鄙语曰：“人闻长安乐，则出门西向而笑。知（如闻？）肉味美，则对屠门而大嚼。”此犹时人虽不别圣,亦复欣慕。如庸马与良马相追衔尾，至暮共列宿所，良马鸣食如故，庸马垂头不复食；何异颜渊与孔子优劣。

余少时见扬子云之丽文高论，不自量年少新进，而猥欲逮及。尝激一事，而作小赋，用精思太剧，而立感动发病，弥日瘳。子云亦言，成帝时，赵昭仪方大幸，每上甘泉，诏使作赋，为之卒暴，思精苦，始成，遂因倦小卧，梦其五藏出在地，以手收而内之。及觉，病喘悸，大少气。病一岁。由此言之，尽思虑，伤[精神](http://action.vogate.com/click/click.php?ads_id=661&site_id=6235007045035925&click=1&url=http%3A//my.vogate.com/oafzgon&v=0&k=%u7CBE%u795E&s=http%3A//www.cnstory.org/%25D6%25D0%25B9%25FA%25C0%25FA%25CA%25B7%25CE%25C4%25BB%25AF/%25B7%25C7%25CB%25C4%25BF%25E2%25C0%25E0%25B9%25C5%25BC%25AE/%25D4%25D3%25C2%25DB/%25D0%25C2%25C2%25DB.html&rn=889497)也。

庄周病剧，弟子对泣之。应曰：“我今死，则谁先？更百年生，则谁后？必不得免，何贪于须臾？”

余前为王翁典乐大王，见乐家书记言：“文帝时，得魏文侯时乐人窦公，年百八十岁，两目皆盲。文帝奇而问之曰：‘何因？能服食而至此邪？’对曰：‘臣年十三失明，父母哀其不及众技事，教臣为乐，使鼓琴，日讲习以为常事。臣不能导引，无所服饵也。不知寿得何力。’”余以为窦公少盲，专一内视，精不外鉴，恒逸乐，所以益性命也。

齐桓公行，见麦丘人，问其年几何，对曰：“八十三矣。”公曰：“以子寿，祝寡人乎？”对曰；“使主君甚寿，金玉是贱，以人为宝。”

余尝过故陈令、同郡杜房，见其读老子书，言：“老子用恬淡养性，致寿数百岁；今行其道，宁能延年却老乎？”余应之曰：“虽同形名，而质性才干乃各异度，有强弱坚脆之姿焉，爱养适用之，直差愈耳。譬犹衣履器物，爱之则完，全乃久。”余见其旁有麻烛，而垂一尺所，则因以喻事。言：“精神居形体，犹火之然烛矣。如善扶持，随火而侧之，可毋灭而竟烛。烛无，火亦不能独行于虚空，又不能后然其。犹人之耆老，齿堕发白，肌肉枯腊，而精神弗为之能润泽内外周遍，则气索而死，如火烛之俱尽矣。人之遭邪伤病，而不遇供养良医者，或强死，死则肌肉筋骨，常若火之顷刺风而不获救护，亦道灭，则肤余干长焉。余尝夜坐饮内中，然麻烛，烛半压欲火，即自曰敕视，见其皮有剥，乃扶持转侧，火遂度而复。则维人身，或有亏剥，剧能养慎善持，亦可以得度。又人莫能识其始生时，则老亦死不当自知。夫古昔平和之世，人民蒙美盛而生，皆[坚强](http://action.vogate.com/click/click.php?ads_id=660&site_id=6235007045035925&click=1&url=http%3A//my.vogate.com/vksbmsm&v=0&k=%u575A%u5F3A&s=http%3A//www.cnstory.org/%25D6%25D0%25B9%25FA%25C0%25FA%25CA%25B7%25CE%25C4%25BB%25AF/%25B7%25C7%25CB%25C4%25BF%25E2%25C0%25E0%25B9%25C5%25BC%25AE/%25D4%25D3%25C2%25DB/%25D0%25C2%25C2%25DB.html&rn=400776)老寿，咸百年左右乃死，死时忽如卧出者，犹果物谷实久老则自堕落矣，后世遭衰薄恶气，娶嫁又不时，勤苦过度，是以身生子皆俱伤，而筋骨血气不充强，故多凶短折，中年夭卒。其遇病，或疾痛恻怛，然后终绝，故咨嗟憎恶，以死为大故。昔齐景公美其国，嘉其乐，云：‘使古而无死，何若？’晏子曰：‘上帝以人之殁为善，仁者息焉，不仁者如焉。’今不思勉广，日学自通，以趋立身扬名，如但贪利长生，多求延寿益年，则惑之不解者也。”或难曰：“以烛火喻形神，恐似而非焉。今人之肌肤，时剥伤而自愈者，血气通行也。彼蒸烛缺伤，虽有火居之，不能复全。是以神气而生长，如火烛不能自补完，盖其所以为异也，而何欲同之？应曰：“火则从一端起，而人神气则于体，当从内稍出合于外，若由外腠达于内，固未必由端往也。譬犹炭火之赤，如水过渡之，亦小灭，然复生焉；此与人血气生长肌肉等，顾其终极，或为灸，或为耳。曷为不可以喻哉！”

余后与刘伯师夜脂火坐语，灯中脂索，而炷焦秃，将灭息，则以示晓伯师，言人衰老亦如彼秃灯矣。又为言前麻烛事。伯师曰：“灯烛尽，当益其脂，易其烛；人老衰，亦如彼自缵。”余应曰：“人即禀形体而立，犹彼持灯一烛，及其尽极，安能自尽易？尽易之乃在人。人之傥亦在天，天或能为。他其肌骨血气充强，则形神枝而久生，恶则绝伤，犹火之随脂烛多少长短为迟速矣。欲灯烛自尽易以不能，但促敛旁脂以染渍其头，转侧蒸干使火得安居，则皆复明焉。及本尽者，亦无以。今人之养性，或能使堕齿复生，白髪更黑，肌颜光泽，如彼促脂转烛者，至寿极亦独死耳。明者知其难求，故不以自劳，愚者欺或，而冀获尽脂易烛之力，故汲汲不息。又草木五谷，以阴阳气生于土，及其长大成实，实复入土，而后能生，犹人与禽兽昆虫，皆以雄雌交接相生。生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。而欲变易其性，求为异道，惑之不解者也。”

卫后园有送葬时乘舆马十匹，吏卒养视，善饮，不能乘，而马皆六十岁乃死。余与刘子骏言养性无益，其兄子伯玉曰：“天生杀人药，必有生人药也。”余曰：“钩吻不与人相宜，故食则死，非为杀人生也。譬若巴豆毒鱼，石贼鼠，桂害獭，杏核杀狗，天非故为作也。”

人抱天地之体，怀纯粹之精，有生之最灵者也。是以貌动于木，言信于金，视明于火，听聪于水，思睿于土。五行之用，动静还与神通。貌恭则肃，肃时雨若；言从则，使若；视明则哲，哲时燠若；听聪则谋，谋时寒若；心严则圣，圣时风若。金木水火皆载于土，雨燠寒皆发于风，貌言视听皆生于心。

王者造明堂、辟雍。所以承天行化也。天称明，故命曰明堂。上圆法天，下方法地，八窗法八风，四达法四时，九室法九州，十二坐法十二月，三十六户法三十六雨，七十二牖法七十二风。为四面堂，各从其色，以仿四方。王者作圆池如璧形，实水其中，以环壅之，故曰辟雍。言其上承天地，以班教令，流转王道，周而复始。

举网以纲，千目皆张；振裘持领，万毛自整。治大国者亦当如此。以贤代贤谓之顺，以不肖代不肖谓之乱。

通人扬子云因众儒之说天，以天为如盖转，常左旋，日月星辰随而东西，乃图画形体行度，参以四时历数、昏明昼夜，欲为世人立纪律，以垂法后嗣。余难之曰：“春、秋分昼夜欲等，平旦，日出于卯，正东方，暮，日入于酉，正西方。今以天下人占视之，此乃人之卯酉，非天卯酉。天之卯酉，当北斗极。北斗极，天枢，枢，天轴也；犹盖有保斗矣，盖虽转而保斗不移。天亦转，周匝，斗极常在，知为天之中也。仰视之，又在北，不正在人上。而春、秋分时，日出入乃在斗南。如盖转，则北道远南道近，彼昼夜刻漏之数何从等乎？”子云无以解也。后与子云奏事待报，坐白虎殿廊庑下，以寒故，背日曝背。有顷，日光去，背不复曝焉。因以示子云曰：“天即盖转而日西行，其光影当照此廊下而稍东耳，无乃是，反应浑天家法焉！”子云立坏其所作。则儒家以天为左转，非也。

余小时闻闾巷言：“孔子东游，见两小儿辩斗，问其故。一儿曰：‘我以日始出时近，日中时远。’一儿以日初出远，日中时近。”长水校尉平陵关子阳以为：“日之去人，上方远而四旁近。何以知之？星宿昏时出东方，其间甚疏，相离丈余。及夜半，在上方，视之甚数，相离唯一二尺。以准度望之，逾益明白。故知天上之远于旁也。日为天阳，火为地阳，地阳上升，天阳下降。今置火于地，从旁与上诊其热，远近殊不同，乃差半焉。日中，正在上覆盖人，人当天阳之冲，故热于始出时。又新从太阴中来，故复凉于其西在桑榆间。大小虽同，气犹不如清朝也。”桓君山曰：“子阳之言，岂其然乎！”

余少时学，好离骚，博观他书，辄欲反学。扬子云工于赋，王君大习兵器，余欲从二子学。子云曰：“能读千赋，则善赋。”君大曰：“能观千剑，则晓剑。”谚曰：“伏习象神，巧者不过习者之门。”

琴道第十六

昔神农氏继宓义而王天下，亦上观法于天，下取法于地，近取诸身，远取诸物，于是始削桐为琴，绳丝为弦，以通神明之德，合天地之和焉。琴长三尺六寸有六分，象期之数。厚寸有八，象三六数。广六寸，象六律。上圆而敛，法天。下方而平，法地。上广下狭，法尊卑之礼。琴隐长四十五分，隐以前长八分。五弦，第一弦为宫，其次商、角、征、羽。文王、武王各加一弦,以为少宫、少商。下征七弦，总会枢极。足以通万物而考治乱也。八音之中，惟丝最密，而琴为之首。

琴之言禁也，君子守以自禁也。大声不震哗而流漫，细声不湮灭而不闻。八音广博，琴德最优。古者圣贤，玩琴以养心。夫遭遇异时，穷则独善其身而不失其操，故谓之“操”。“操”以鸿雁之音。达则兼善天下，无不通畅，故谓之“畅”。《尧畅》经逸不存。《舜操》者，昔虞舜圣德玄远，遂升天子，喟然念亲，巍巍上帝之位不足保，援琴作“操”，其声清以微。《禹操》者,昔夏之时，洪水襄陵沈山，禹乃援琴作“操”，其声清以溢，潺潺，志在深河。《微子操》：微子伤殷之将亡，终不可奈何，见鸿鹄高飞，援琴作“操”，其声清以淳。《文王操》者，文王之时，纣无道，烂金为格，溢酒为池，宫中相残，骨肉成泥，璇室瑶台，蔼云翳风，钟声雷起，疾动天地，文王躬被法度，阴行仁义，援琴作“操”，故其声纷以扰，骇角震商。《伯夷操》，《箕子操》，其声淳以激。

晋师旷善知音。卫灵公将之晋，宿于濮水之上，夜闻新声，召师涓告之，曰：“为我听写之。”曰：“臣得之矣。”遂之晋。晋平公飨之。酒酣，灵公曰：“有新声，愿奏之。”乃令师涓鼓琴。未终，师旷止之，曰：“此亡国之声也。”

雍门周以琴见孟尝君。孟尝君曰：“先生鼓琴，亦能令文悲乎？”对曰：“臣之所能令悲者：先贵而后贱，昔富而今贫，摈压穷巷，不交四邻，不若身材高妙，怀质抱真，逢谗罹谤，怨结而不得信；不若交欢而结爱，无怨而生离，远赴绝国，无相见期；不若幼无父母，壮无妻儿，出以野泽为邻，入用堀穴为家，困于朝夕，无所假贷。若此人者，但闻飞乌之号，秋风鸣条，则伤心矣。臣一为之援琴而太息，未有不凄恻而涕泣者也。今若足下，居则广厦高堂，连闼洞房，下罗帷，来清风，倡优在前，谄谀侍侧，扬《激楚》，舞郑妾，流声以娱耳，练色以淫目。水戏则舫龙舟，建羽旗，鼓吹乎不测之渊。野游则登平原，驰广囿，强弩下高鸟，勇士格猛兽，置酒娱乐，沈醉忘归。方此之时，视天地曾不若一指，虽有善鼓琴，未能动足下也。孟尝君曰：“固然。”雍门周曰：“然臣窃为足下有所常悲。夫角帝而困秦者，君也；连五国而伐楚者，又君也。天下未尝无事，不从即衡。从成则楚王，衡成则秦帝。夫以秦、楚之强而报弱薛，譬犹磨萧斧而伐朝菌也。有识之士，莫不为足下寒心酸鼻。天道不常盛，寒暑更进退，千秋万岁之后，宗庙必不血食。高台既以倾，曲池有已平，坟墓生荆棘，狐兔穴其中，游儿牧竖，踯躅其足而歌其上，行人见之凄怆，曰：‘孟尝君之尊贵，亦犹若是乎！于是，孟尝君喟然太息，涕泪承睫而未下。雍门周引琴而鼓之，徐动宫征，叩角羽，初终，而成曲。孟尝君遂嘘欷而就之，曰：“先生鼓琴，令文立若亡国之人也。”

宣帝元康、神爵之间，丞相奏能鼓雅琴者渤海赵定、梁国龙德，召见温室，拜为侍郎。黄门工鼓琴者有任真卿。虞长倩能传其度数、妙曲、遗声。成少伯工吹竽，见安昌侯张子夏鼓瑟，谓曰：“音不通千曲以上，不足以为知音。”

**潜夫论**

王符

天地之所贵者人也，圣人之所尚者义也，德义之所成者智也，明智之所求者学问也。虽有至圣，不生而知；虽有至材，不生而能。故志曰：黄帝师风后，颛顼师老彭，帝喾师祝融，尧师务成，舜师纪后，禹师墨如，汤师伊尹，文、武师姜尚，周公师庶秀，孔子师老聃。若此言之而信，则人不可以不就师矣。夫此十一君者，皆上圣也，犹待学问，其智乃博，其德乃硕，而况于凡人乎？

是故工欲善其事，必先利其器；士欲宣其义，必先读其书。易曰：“君子以多志前言往行以畜其德。”是以人之有学也，犹物之有治也。故夏后之璜，楚和之璧，虽有玉璞卞和之资，不琢不错，不离砾石。夫瑚簋之器，朝祭之服，其始也，乃山野之木、蚕茧之丝耳。使巧倕加绳墨而制之以斤斧，女工加五色而制之以机杼，则皆成宗庙之器，黼黻之章，可羞于鬼神，可御于王公。而况君子敦贞之质，察敏之才，摄之以良朋，教之以明师，文之以礼、乐，导之以诗、书，赞之以周易，明之以春秋，其不有济乎？

诗云：“题彼鹡鸰，载飞载鸣。我日斯迈，而月斯征。夙兴夜寐，无忝尔所生。”是以君子终日干干进德修业者，非直为博己而已也，盖乃思述祖考之令问，而以显父母也。

孔子曰：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”“耕也，馁在其中；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”箕子陈六极，国风歌北门，故所谓不忧贫也。岂好贫而弗之忧邪？盖志有所专，昭其重也。是故君子之求丰厚也，非为嘉馔、美服、淫乐、声色也，乃将以底其道而迈其德也。

夫道成于学而藏于书，学进于振而废于穷。是故董仲舒终身不问家事，景君明经年不出户庭，得锐精其学而显昭其业者，家富也；富佚若彼，而能勤精若此者，材子也。倪宽卖力于都巷，匡衡自鬻于保徒者，身贫也；贫阨若彼，而能进学若此者，秀士也。当世学士恒以万计，而究涂者无数十焉，其故何也？其富者则以贿玷精，贫者则以乏易计，或以丧乱期其年岁，此其所以逮初丧功而及其童蒙者也。是故无董、景之才，倪、匡之志，而欲强捐家出身旷日师门者，必无几矣。夫此四子者，耳目聪明，忠信廉勇，未必无俦也，而及其成名立绩，德音令问不已，而有所以然，夫何故哉？徒以其能自托于先圣之典经，结心于夫子之遗训也。

是故造父疾趋，百步而废，自托乘舆，坐致千里；水师泛轴，解维则溺，自托舟楫，坐济江河。是故君子者，性非绝世，善自托于物也。人之情性，未能相百，而其明智有相万也。此非其真性之材也，必有假以致之也。君子之性，未必尽照，及学也，骢明无蔽，心智无滞，前纪帝王，顾定百世。此则道之明也，而君子能假之以自彰尔。

夫是故道之于心也，犹火之于人目也。中阱深室，幽黑无见，及设盛烛，则百物彰矣。此则火之耀也，非目之光也，而目假之，则为己明矣。天地之道，神明之为，不可见也。学问圣典，心思道术，则皆来睹矣。此则道之材也，非心之明也，而人假之，则为己知矣。

是故索物于夜室者，莫良于火；索道于当世者，莫良于典。典者，经也。先圣之所制；先圣得道之精者以行其身，欲贤人自勉以入于道。故圣人之制经以遗后贤也，譬犹巧倕之为规矩准绳以遗后工也。

昔倕之巧，目茂圆方，心定平直，又造规绳矩墨以诲后人。试使奚仲、公班之徒，释此四度，而效倕自制，必不能也；凡工妄匠，□规秉矩，错准引绳，则巧同于倕也。是故倕以其心来制规矩后工以规矩往合倕心也，故度之工，几于倕矣。

先圣之智，心达神明，性直道德，又造经典以遗后人。试使贤人君子，释于学问，抱质而行，必弗具也；及使从师就学，按经而行，聪达之明，德义之理，亦庶矣。是故圣人以其心来造经典，后人以经典往合圣心也，故修经之贤，德近于圣矣。

诗云：“高山仰止，景行行止。”“日就月将，学有缉熙于光明。”是故凡欲显勋绩扬光烈者，莫良于学矣。

凡为治之大体，莫善于抑末而务本，莫不善于离本而饰末。夫为国者以富民为本，以正学为（基）。民富乃可教，学正乃得义，民贫则背善，学淫则诈伪，入学则不乱，得义则忠孝。故明君之法，务此二者，以为成太平之基，致休征之祥。

夫富民者，以农桑为本，以游业为末；百工者，以致用为本，以巧饰为末；商贾者，以通货为本，以鬻奇为末：三者守本离末则民富，离本守末则民贫，贫则阨而忘善，富则乐而可教。教训者，以道义为本，以巧辩为末；辞语者，以信顺为本，以诡丽为末；列士者以孝悌为本，以交游为末；孝悌者，以致养为本，以华观为末；人臣者，以忠正为本，以媚爱为末：五者守本离末则仁义兴，离本守末则道德崩。慎本略末犹可也，舍本务末则恶矣。

夫用天之道，分地之利，六畜生于时，百物聚于野，此富国之本也。游业末事，以收民利，此贫邦之原也。忠信谨慎，此德义之基也。虚无谲诡，此乱道之根也。故力田所以富国也。今民去农桑，赴游业，披采众利，聚之一门，虽于私家有富，然公计愈贫矣。百工者，所使备器也。器以便事为善，以胶固为上。今工好造雕琢之器巧伪饬之，以欺民取贿，虽于奸工有利，而国界愈病矣。商贾者，所以通物也，物以任用为要，以坚牢为资。今商竞鬻无用之货、淫侈之币，以惑民取产，虽于淫商有得，然国计愈失矣。此三者，外虽有勤力富家之私名，然内有损民贫国之公实。故为政者，明督工商，勿使淫伪，困辱游业，勿使擅利，宽假本农，而宠遂学士，则民富国平矣。

夫教训者，所以遂道术而崇德义也。今学问之士，好语虚无之事，争着雕丽之文，以求见异于世，品人鲜识，从而高之，此伤道德之实，而或蒙夫之大者也。诗赋者，所以颂善丑之德，泄哀乐之情也，故温雅以广文，兴喻以尽意。今赋颂之徒，苟为饶辩屈蹇之辞，竞陈诬罔无然之事，以索见怪于世，愚夫戆士，从而奇之，此悖孩童之思，而长不诚之言者也。尽孝悌于父母，正操行于闺门，所以为列士也。今多务交游以结党助，偷世窃名以取济渡，夸末之徒，从而尚之，此逼贞士之节，而眩世俗之心者也。养生顺志，所以为孝也。今多违志俭养，约生以待终，终没之后，乃崇饬丧纪以言孝，盛飨宾旅以求名，诬善之徒，从而称之，此乱孝悌之真行，而误后生之痛者也。忠正以事君，信法以理下，所以居官也。今多奸谀以取媚，挠法以便佞，苟得之徒，从而贤之，此灭贞良之行，而开乱危之原者也：五者，外虽有振贤才之虚誉，内有伤道德之至实。

凡此八者，皆衰世之务，而闇君之所固也。虽未即于篡弒，然亦乱道之渐来也。

夫本末消息之争，皆在于君，非下民之所能移也。夫民固随君之好，从利以生者也。是故务本则虽虚伪之人皆归本，居末则虽笃敬之人皆就末。且冻馁之所在，民不得不去也；温饱之所在，民不得不居也。故衰闇之世，本末之人，未必贤不肖也，祸福之所，势不得无然尔。故明君莅国，必崇本抑末，以遏乱危之萌。此诚治之危渐，不可不察也。

世人之论也，靡不贵廉让而贱财利焉，及其行也，多释廉甘利。

象以齿焚身，蚌以珠剖体；匹夫无辜，怀璧其罪。呜呼问哉！无德而富贵者，固可豫吊也。

且夫利物莫不天之财也。天之制此财也，犹国君之有府库也。赋赏夺与，各有众寡，民岂得强取多哉？故人有无德而富贵，是凶民之窃官位盗府库者也，终必觉，觉必诛矣。盗人必诛，况乃盗天乎？得无受祸焉？邓通死无簪，胜、跪伐其身。是故天子不能违天富无功，诸侯不能违帝厚私劝。非违帝也，非违天也。帝以天为制，天以民为心，民之所欲，天必从之。是故无功庸于民而求盈者，未尝不力颠也；有勋德于民而谦损者，未尝不光荣也。自古于今，上以天子，下至庶人，蔑有好利而不亡者，好义而不彰者也。

故君子曰：财贿不多，衣食不赡，声色不妙，威势不行，非君子之忧也。行善不多，申道不明，节志不立，德义不彰，君子耻焉。是以贤人智士之于子孙也，厉之以志，弗厉以诈；劝之以正，弗劝以诈；示之以俭，弗示以奢；贻之以言，弗贻以财。是故董仲舒终身不问家事，而疏广不遗赐金。子孙若贤，不待多富，若其不贤，则多以征怨。故曰：无德而贿丰，祸之胎也。

昔曹羁有言：“守天之聚，必施其德义。德义弗施，聚必有阙。”今□家赈而贷乏，遗赈贫穷，恤矜疾苦，则必不□居富矣。易曰：“天道亏盈以冲谦。”故以仁义□于彼者，天赏之于此；以邪取于前者，衰之于后。是以持盈之道，挹而损之，则亦可以免于亢龙之悔、乾坤之愆矣。

所谓贤人君子者，非必高位厚禄富贵荣华之谓也，此则君子之所宜有，而非其所以为君子者也。所谓小人者，非必贫贱冻馁辱阨穷之谓也，此则小人之所宜处，而非其所以为小人者也。

奚以明之哉？夫桀、纣者，夏殷之君王也，崇侯、恶来，天子之三公也，而犹不免于小人者，以其心行恶也。伯夷、叔齐，饿夫也，傅说胥靡，而井伯虞虏也，然世犹以为君子者，以为志节美也。

　故论士苟定于志行，勿以遭命，则虽有天下不足以为重，无所用不足以为轻，处隶圉不足以为耻，抚四海不足以为荣。况乎其未能相县若此者哉？故曰：宠位不足以尊我，而卑贱不足以卑己。

夫令誉从我兴，而二命自天降之。诗云：“天实为之，谓之何哉！”故君子未必富贵，小人未必贫贱，或潜龙未用，或亢龙在天，从古以然。今观俗士之论也，以族举德，以位命贤，兹可谓得论之一体矣，而未获至论之淑真也。

故曰：仁重而势轻，位蔑而义荣。

昔自周公不求备于一人，况乎其德义既举，乃可以它故而弗之采乎？由余生于五狄，越蒙产于八蛮，而功施齐、秦，德立诸夏，令名美誉，载于图书，至今不灭。张仪，中国之人也；卫鞅，康叔之孙也，而皆谗佞反复，交乱四海。由斯观之，人之善恶，不必世族；性之贤鄙，不必世俗。中堂生负苞，山野生兰芷。夫和氏之璧，出于璞石；隋氏之珠，产于蜃蛤。诗云：“采葑采菲，无以下体。”故苟有大美可尚于世，则虽细行小瑕曷足以为累乎？

处士不得直其行，朝臣不得直其言，此俗化之所以败，闇君之所以孤也。齐侯之以夺国，鲁公之以放逐，皆败绩厌覆于不暇，而用及治乎？故德薄者恶闻美行，政乱者恶闻治言，此亡秦之所以诛偶语而坑术士也。

夫国不乏于妒男也，犹家不乏于妒女也。

谚曰：“一犬吠形，百犬吠声。”世之疾此固久矣哉！吾伤世之不察真伪之情也，故设虚义以喻其心曰：今观宰司之取士也，有似于司原之佃也。昔有司原氏者，燎猎中野。鹿斯东奔，司原纵噪之。西方之众有逐狶者，闻司原之噪也，竞举音而和之。司原闻音之众，则反辍己之逐而往伏焉，遇夫俗恶之狶。司原喜，而自以获白瑞珍禽也，尽刍豢单囷仓以养之。豕俛仰嚘咿，为作容声，司原愈益珍之。居无何，烈风兴而泽雨作，灌巨豕而恶涂渝，逐骇惧，真声出，乃知是家之艾猳尔。此随声逐响之过也，众遇之未赴信焉。

国之所以治者君明也，其所以乱者君闇也。君之所以明者兼听也，其所以闇者偏信也。是故人君通必兼听，则圣日广矣；庸说偏信，则愚日甚矣。

夫朝臣所以统理，而多比周则法乱；贤人所以奉己，而隐遯伏野则君孤。法乱君孤而能存者，未之尝有也。是故明君莅众，务下言以昭外，敬纳卑贱以诱贤也。其无讵言，未必言者之尽可用也，乃惧距无用而让有用也；其无慢贱，未必其人尽贤也，乃惧慢不肖而绝贤望也。是故圣王表小以厉大，赏鄙以招贤，然后良士集于朝，下情达于君也。故上无遗失之策，官无乱法之臣。此君民之所利，而奸佞之所患也。

凡南面之大务，莫急于知贤；知贤之近途，莫急于考功。功诚考则治乱暴而明，善恶信则直贤不得见障蔽，而佞巧不得窜其奸矣。

夫剑不试则利钝闇，弓不试则劲挠诬，鹰不试则巧拙惑，马不试则良驽疑。此四者之有相纷也，由不考试故得然也。今群臣之不试也，其祸非直止于诬、闇、疑、惑而已，又必致于怠慢之节焉。

今则不然，令长守相不思立功，贪残专恣，不奉法令，侵冤小民。州司不治，令远诣阙上书讼诉。尚书不以责三公，三公不以让州郡，州郡不以讨县邑，是以凶恶狡猾易相冤也。侍中、博士谏议之官，或处位历年，终无进贤嫉恶拾遗补阙之语，而贬黜之忧。群僚举士者，或以顽鲁应茂才，以桀逆应至孝，以贪饕应廉吏，以狡猾应方正，以谀谄应直言，以轻薄应敦厚，以空虚应有道，以嚚闇应明经，以残酷应宽博，以怯弱应武猛，以愚顽应治剧，名实不相副，求贡不相称。富者乘其材力，贵者阻其势要，以钱多为贤，以刚强为上。凡在位所以多非其人，而官听所以数乱荒也。

夫圣人为天口，贤人为圣译。是故圣人之言，天之心也。贤者之所说，圣人之意也。

国之所以存者治也，其所以亡者乱也。人君莫不好治而恶乱，乐存而畏亡。然尝观上记，近古以来，亡代有三，秽国不数，夫何故哉？察其败，皆由君常好其所乱，而恶其所治；憎其所以存，而爱其所以亡。是故虽相去百世，县年一纪，限隔九州，殊俗千里，然其亡征败迹，若重规袭矩，稽节合符。故曰：虽有尧、舜之美，必考于周颂；虽有桀、纣之恶，必讥于版、荡。殷鉴不远，在夏后之世。

夫与死人同病者，不可生也；与亡国同行者，不可存也。岂虚言哉！何以知人之且病也？以其不嗜食也。何以知国之将乱也？以其不嗜贤也。是故病家之厨，非无嘉馔也，乃其人弗之能食，故遂于死也。乱国之官，非无贤人也，其君弗之能任，故遂于亡也。

上医医国，其次下医医疾。夫人治国，固治身之象。疾者身之病，乱者国之病也。身之病待医而愈，国之乱待贤而治。治身有黄帝之术，治世有孔子之经。然病不愈而乱不治者，非针石之法误，而五经之言诬也，乃因之者非其人。苟非其人，则规不圆而矩不方，绳不直而准不平，钻燧不得火，鼓石不下金，驱马不可以追速，进舟不可以涉水也。凡此八者，天之张道，有形见物，苟非其人，犹尚无功，则又况乎怀道术以抚民氓，乘六龙以御天心者哉？

夫治世不得真贤，譬犹治疾不得真药也。治疾当得真人参，反得支罗服；当得麦门冬，反得烝穬麦。己而不识真，合而服之，病以侵剧，不自知为人所欺也。乃反谓方不诚而药皆无益于疗病，因弃后药而弗敢饮，而便求巫觋者，虽死可也。人君求贤，下应以鄙，与直不以枉。己不引真，受猥官之，国以侵乱，不自知为下所欺也。乃反谓经不信而贤皆无益于救乱，因废真贤不复求进，更任俗吏，虽灭亡可也。三代以下，皆以支罗服、烝穬麦合药，病日痁而遂死也。

凡人君之治，莫大于和阴阳。阴阳者，以天为本。天心顺则阴阳和，天心逆则阴阳乖。天以民为心，民安乐则天心顺，民愁苦则天心逆。民以君为统，君政善则民和治，君政恶则民冤乱。君以恤民为本，臣忠良则君政善，臣奸枉则君政恶。以选为本，选举实则忠贤进，选虚伪则邪党贡。选以法令为本，法令正则选举实，法令诈则选虚伪。法以君为主，君信法则法顺行，君欺法则法委弃。君臣法令之功，必效于民。故君臣法令善则民安乐，民安乐则天心慰，天心慰则阴阳和，阴阳和则五谷丰，五谷丰而民眉寿，民眉寿则兴于义，兴于义而无奸行，无奸行则世平，而国家宁、社稷安，而君尊荣矣。是故天心阴阳、君臣、民氓、善恶相辅至而代相征也。

夫天者国之基也，君者民之统也，臣者治之材也。工欲善其事，必先利其器。是故将致太平者，必先调阴阳；调阴阳者，必先顺天心；顺天心者，必先安其人；安其人者，必先审择其人。是故国家存亡之本，治乱之机，在于明选而已矣。圣人知之，故以为黜陟之首。书曰：“尔安百姓，何择非人？”此先王致太平而发颂声也。

由此观之，衰世群臣诚少贤也，其官益大者罪益重，位益高者罪益深尔。故曰：治世之德，衰世之恶，常与爵位自相副也。

孔子曰：“国有道，贫且贱焉，耻也；国无道，富且贵焉，耻也。”诗伤“皎皎白驹，在彼空谷”，“巧言如流，俾躬处休。”盖言衰世之士，志弥洁者身弥贱，佞弥巧者官弥尊也。方以类聚，物以群分，同明相见，同听相闻，惟圣知圣，惟贤知贤。

周公之为宰辅也，以谦下士，故能得真贤。祁奚之为大夫也，举雠荐子，故能得正人。今世得位之徒，依女妹之宠以骄士，借亢龙之势以陵贤，而欲使志义之士，匍匐曲躬以事己，毁颜谄谀以求亲，然后乃保持之，则贞士采薇冻馁，伏死岩穴之中而已尔，岂有肯践其阙而交其人者哉？

凡有国之君，未尝不欲治也，而治不世见者，所任不贤故也。世未尝无贤也，而贤不得用者，群臣妒也。主有索贤之心，而无得贤之术，臣有进贤之名，而无进贤之实，此以人君孤危于上，而道独抑于下也。

夫国君之所以致治者公也，公法行则轨乱绝。佞臣之所以便身者私也，私术用则公法夺。列士之所以建节者义也，正节立则丑类代。

是以明圣之君于正道也，不专驱于贵宠，惑于嬖媚，不弃疏远，不轻幼贱，又参而任之。故有周之制也，天子听政，使三公至于列士献典，良史献书，师箴，瞍赋，蒙诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而无败也。

末世则不然，徒信贵人骄妒之议，独用苟媚蛊惑之言，行丰礼者蒙愆咎，论德义者见尤恶，于是谀臣又从以诋訾之法，被以议上之刑，此贤士之始困也。夫诋訾之法者，伐贤之斧也，而骄妒者，噬贤之狗也。人君内秉伐贤之斧，权噬贤之狗，而外招贤，欲其至也，不亦悲乎！

世有莫盛之福，又有莫痛之祸。处莫高之位者，不可以无莫大之功。窃亢龙之极贵者，未尝不破亡也。成天地之大功者，未尝不蕃昌也。

五代之臣，以道事君，以仁抚世，泽及草木，兼利外内，普天率土，莫不被德，其所安全，真天工也。是以福祚流衍，本枝百世。季世之臣，不思顺天，而时主是谀，谓破敌者为忠，多杀者为贤。白起、蒙恬，秦以为功，天以为贼。息夫、董贤，主以为忠，天以为盗。此等之俦，虽见贵于时君，然上不顺天心，下不得民意，故卒泣血号咷，以辱终也。易曰：“德薄而位尊，智小而谋大，力少而任重，鲜不及矣。”是故德不称其任，其祸必酷；能不称其位，其殃必大。

且夫窃位之人，天夺其鉴，神惑其心。是故贫贱之时，虽有鉴明之资，仁义之志，一旦富贵，则背亲捐旧，丧其本心。皆疏骨肉而亲便辟，薄知友而厚狗马。财货满于仆妾，禄赐尽于猾奴。宁见朽贯千万，而不忍赐人一钱；宁积粟腐仓，而不忍贷人一斗。人多骄肆，负债不偿，骨肉怨望于家，细民谤讟于道。前人以败，后争袭之，诚可伤也。

历观前世贵人之用心也，与婴儿等。婴儿有常病，贵臣有常祸，父母有常失，人君有常过。婴儿常病，伤饱也；贵臣常祸，伤宠也。父母常失，在不能已于媚子；人君常过，在不能已于骄臣。哺乳太多，则必掣纵而生■；贵富太盛，则必骄佚而生过。是故媚子以贼其躯者，非一门也；骄臣用灭其家者，非一世也。或以背叛横逆不道，或以德薄不称其贵。文昌奠功，司命举过，观恶深浅，称罪降罚，或捕格斩首，或拉髆掣胸，掊死深阱，衔刀都市，殭尸破家，覆宗灭族者，皆无功于民氓者也。而后人贪权冒宠，蓄积无极，思登颠陨之台，乐循覆车之迹，愿裨福祚，以备员满贯者，何世无之﹖

夫鸟以山为卑而橧巢其上，鱼以渊为浅而穿穴其中，卒所以得之者饵也。贵戚惧家之不吉而聚诸令名，惧门之不坚而为作铁枢，卒其以败者，非苦禁忌少而门枢朽也，常苦崇财货而行骄僭，虐百姓而失民心尔。

孔子曰：“不患无位，患己不立。”是故人臣不奉遵礼法，竭精思职，推诚辅君，效功百姓，下自附于民氓，上承顺于天心，而乃欲任其私知，窃君威德，以陵下民，反戾天地，欺诬神明，偷进苟得，以自奉厚；居累卵之危，而图泰山之安，为朝露之行，而思传世之功，譬犹始皇之舍德任刑，而欲计一以至于万也。岂不惑哉！

王者以四海为一家，以兆民为通计。一夫不耕，天下必受其饥者；一妇不织，天下必受其寒者。今举世舍农桑，趋商贾，牛马车舆，填塞道路，游手为巧，充盈都邑，治本者少，浮食者众。商邑翼翼，四方是极。今察洛阳，浮末者什于农夫，虚伪游手者什于浮末。是则一夫耕，百人食之，一妇桑，百人衣之，以一奉百，孰能供之﹖天下百郡千县，巿邑万数，类皆如此，本末何足相供﹖则民安得不饥寒﹖饥寒并至，则安能不为非﹖为非则奸宄，奸宄繁多，则吏安能无严酷﹖严酷数加，则下安能无愁怨﹖愁怨者多，则咎征并臻，下民无聊，而上天降灾，则国危矣。

夫贫生于富，弱生于强，乱生于治，危生于安。是故明王之养民也，忧之劳之，教之诲之，慎微防萌，以断其邪。

凡山陵之高，非削成而崛起也，必步增而稍上焉。川谷之卑，非截断而颠陷也，必陂池而稍下焉。是故积上不止，必致嵩山之高；积下不已，必极黄泉之深。

非独山川也，人行亦然，有布衣积善不怠，必致颜、闵之贤，积恶不休，必致桀、跖之名。非独布衣也，人臣亦然，积正不倦，必生节义之志，积邪不止，必生暴弒之心。非独人臣也，国君亦然，政教积德，必致安泰之福，举错数失，必致危亡之祸。故仲尼曰：汤、武非一善而王也，桀、纣非一恶而亡也。三代之废兴也，在其所积。积善多者，虽有一恶，是为过失，未足以亡。积恶多者，虽有一善，是为误中，未足以存。人君闻此，可以悚惧。布衣闻此，可以改容。

且夫邪之与正，犹水与火不同原，不得并盛。正性胜，则遂重己不忍亏也，故伯夷饿死而不恨。邪性胜，则忸怵而不忍舍也，故王莽窃位而不惭。

德輶如毛，为仁由己。莫与并■，自求辛螫。祸福无门，惟人所召。天之所助者顺也，人之所尚者信也，履信思乎顺，又以尚贤，是以吉无不利也。亮哉斯言！可无思乎﹖

夫十步之闲，必有茂草，十室之邑，必有俊士。贤材之生，日月相属，未尝乏绝。

夫高论而相欺，不若忠论而诚实。且攻玉以石，治金以盐，濯锦以鱼，浣布以灰。夫物固有以贱治贵，以丑治好者矣。智者弃其所短而采其所长，以致其功，明君用士亦犹是也。物有所宜，不废其材，况于人乎？

太古之时，烝黎初载，未有上下，而自顺序，天未事焉，君未设焉。后稍矫虔，或相陵虐，侵渔不止，为萌巨害。于是天命圣人使司牧之，使不失性，四海蒙利，莫不被德，佥共奉戴，谓之天子。

故天之立君，非私此人也，以役民，盖以诛暴除害利黎元也。是以人谋鬼谋，能者处之。

当此之时也，九州之内，合三千里，尔八百国。其班禄也，以上农为正，始于庶人在官者，禄足以代耕，盖食九人。诸侯下士亦然。中士倍下士，食十八人。上士倍中士，食三十六人。大夫倍之，食七十二人。小国之卿，二于大夫。次国之卿，三于大夫。大国之卿，四于大夫，食二百八十八人。君各什其卿。天子三公采视公侯，盖方百里。卿采视伯，方七十里。大夫视子男，方五十里。元士视附庸，方三十里。功成者封。是故官政专公，不虑私家；子弟事学，不干财利，闭门自守，不与民交争，而无饥寒之道，而不陷；臣养优而不隘，吏爱官而不贪，民安静而强力，此则太平之基立矣。乃惟慎贡选，明必黜陟，官得其人，人任其职；钦若昊天，敬授民时，同我妇子，馌彼南亩；上务节礼，正身示下，下悦其政，各乐竭己奉戴其上。是以天地交泰，阴阳和平，民无奸匿，机衡不倾，德气流布而颂声作也。

且夫国无常治，又无常乱，法令行则国治，法令弛则国乱；法无常行，亦无常弛，君敬法则法行，君慢法则法弛。

是诚封三公以旌积德，试列侯以除素餐，上合建侯之义，下合黜刺之法。贤材任职，则上下蒙福，素餐委国，位无凶人。诚如此，则诸侯必内思制行而助国矣。今则不然，有功不赏，无德不削，甚非劝善惩恶，诱进忠贤，移风易俗之法术也。

昔宣皇帝兴于民间，深知之，故常叹曰：“万民所以安田里无忧患者，政平讼治也。与我共此者，其惟良二千石。”于是明选守相，其初除者，必躬见之，观其志趣，以昭其能，明察其治，重其刑赏。奸宄减少、户口增息者，赏赐金帛，爵至封侯。其耗乱无状者，皆衔刀沥血于市。赏重而信，罚痛而必，群臣畏劝，竞思其职。故能致治安而世升平，降凤皇而来麒麟，天人悦喜，符瑞并臻，功德茂盛，立为中宗。由此观之，牧守大臣者，诚盛衰之本原也，不可不选练也；法令赏罚者，诚治乱之枢机也，不可不严行也。

国之所以为国者，以有民也；民之所以为民者，以有谷也；谷之所以丰殖者，以有人功也；功之所以能建者，以日力也。治国之日舒以长，故其民闲暇而力有余；乱国之日促以短，故其民困务而力不足。

所谓治国之日舒以长者，非谒羲和而令安行也，又非能增分度而益漏刻也。乃君明察而百官治，下循正而得其所，则民安静而力有余，故视日长也。所谓乱国之日促以短者，非谒羲和而令疾驱也，又非能减分度而损漏刻也。乃君不明则百官乱而奸宄兴，法令鬻而役赋繁，则希民困于吏政，仕者穷于典礼，冤民鬻狱乃得直，烈士交私乃见保，奸臣肆心于上，乱化流行于下，君子载质而车驰，细民怀财而趋走，故视日短也。

诗云：“王事靡盬，不遑将父。”言在古闲暇而得行孝，今迫促不得养也。孔子称庶则富之，既富则教之。是故礼义生于富足，盗窃起于贫穷，富足生于宽暇，贫穷起于无日。圣人深知，力者乃民之本也，而国之基，故务省役而为民爱日。是以尧敕羲和，钦若昊天，敬授民时；邵伯讼不忍烦民，听断棠下，能兴时雍而致刑错。

五代不同礼，三家不同教，非其苟相反也，盖世推移而俗化异也。俗化异则乱原殊，故三家符世，皆革定法。高祖制三章之约，孝文除克肤之刑，是故自非杀伤盗臧，文罪之法，轻重无常，各随时宜，要取足用劝善消恶而已。

夫立法之大要，必令善人劝其德而乐其政，邪人痛其祸而悔其行。

无慢制而成天下者，三皇也；画则象而化四表者，五帝也；明法禁而和海内者，三王也。行赏罚而齐万民者，治国也；君立法而下不行者，乱国也；臣作政而君不制者，亡国也。

是故民之所以不乱者，上有吏；吏之所以无奸者，官有法；法之所以顺行者，国有君也；君之所以位尊者，身有义也。义者君之政也，法者君之命也。人君思正以出令，而贵贱贤愚莫得违也，则君位于上，而民氓治于下矣。人君出令而贵臣骄吏弗顺也，则君几于弒，而民几于乱矣。

夫法令者，君之所以用其国也。君出令而不从，是与无君等。主令不从则臣令行，国危矣。

夫法令者，人君之衔辔棰策也，而民者，君之舆马也。若使人臣废君法禁而施己政令，则是夺君之辔策，而己独御之也。

议者必将以为刑杀当不用，而德化可独任。此非变通者之论也，非叔世者之言也。夫上圣不过尧、舜，而放四子，盛德不过文、武，而赫斯怒。诗云：“君子如怒，乱庶遄沮；君子如祉，乱庶遄已。”是故君子之有喜怒也，盖以止乱也。故有以诛止杀，以刑御残。

且夫治世者若登丘矣，必先蹑其卑者，然后乃得履其高。是故先致治国，然后三王之政乃可施也；道齐三王，然后五帝之化乃可行也；道齐五帝，然后三皇之道乃可从也。

太古之民，淳厚敦朴，上圣抚之，恬澹无为，体道履德，简刑薄威，不杀不诛，而民自化，此德之上也。德稍弊薄，邪心孳生，次圣继之，观民设教，作为诛赏，以威劝之，既作五兵，又为之宪，以正厉之。诗云：“修尔舆马，弓矢戈兵，用戒作则，用逖蛮方。”故曰：兵之设也久矣。涉历五代，以迄于今，国未尝不以德昌而以兵强也。

凡人所以肯赴死亡而不辞者，非为趋利，则因以避害也。无贤鄙愚智皆然，顾其所利害有异尔。不利显名，则利厚赏也；不避耻辱，则避祸乱也。非此四者，虽圣王不能以要其臣，慈父不能以必其子。明主深知之，故崇利显害以与下市，使亲疏贵贱贤鄙愚智，皆必顺我令乃得其欲，是以一旦军鼓雷震，旌旗并发，士皆奋激，竞于死敌者，岂其情厌久生，而乐害死哉？乃义士且以徼其名，贪夫且以求其赏尔。

孙子曰：“将者，智也，仁也，敬也，信也，勇也，严也。”是故智以折敌，仁以附众，敬以招贤，信以必赏，勇以益气，严以一令。故折敌则能合变，众附爱则思力战，贤智集则英谋得，赏罚必则士尽力，勇气益则兵势自倍，威令一则惟将所使。必有此六者，乃可折冲擒敌，辅主安民。

饶士处世，但患无典尔。故苟有土地，百姓可富也；苟有市列，商贾可来也；苟有士民，国家可强也；苟有法令，奸邪可禁也。

圣王之政，普覆兼爱，不私近密，不忽疏远，吉凶祸福，与民共之，哀乐之情，恕以及人，视民如赤子，救祸如引手烂。是以四海欢悦，俱相得用。

谚曰：“痛不着身言忍之，钱不出家言与之。”

且夫国以民为基，贵以贱为本。是以圣王养民，爱之如子，忧之如家，危者安之，亡者存之，救其灾患，除其祸乱。是故鬼方之伐，非好武也，玁狁于攘，非贪土也，以振民育德，安疆宇也。

且夫物有盛衰，时有推移，事有激会，人有变化。智者揆象，不其宜乎！孟明补阙于河西，范蠡收责于姑胥，是以大功建于当世，而令名传于无穷也。

且凡四海之内者，圣人之所以遗子孙也；官位职事者，群臣之所以寄其身也。传子孙者，思安万世；寄其身者，各取一阕。

且夫士重迁，恋慕坟墓，贤不肖之所同也。民之于徙，甚于伏法。伏法不过家一人死尔。诸亡失财货，夺土远移，不习风俗，不便水土，类多灭门，少能还者。代马望北，狐死首丘，边民谨顿，尤恶内留。虽知祸大，犹愿守其绪业，死其本处，诚不欲去之极。太守令长，畏恶军事，皆以素非此土之人，痛不着身，祸不及我家，故争郡县以内迁。至遣吏兵，发民禾稼，发彻屋室，夷其营壁，破其生业，强劫驱掠，与其内入，捐弃羸弱，使死其处。当此之时，万民怨痛，泣血叫号，诚愁鬼神而感天心。然小民谨劣，不能自达阙廷，依官吏家，迫将威严，不敢有挚。民既夺土失业，又遭蝗旱饥匮，逐道东走，流离分散，幽、冀、兖、豫，荆、扬、蜀、汉，饥饿死亡，复失太半。边地遂以丘荒，至今无人。

是故凡卜筮者，盖所问吉凶之情，言兴衰之期，令人修身慎行以迎福也。

圣人甚重卜筮，然不疑之事，亦不问也。甚敬祭祀，非礼之祈，亦不为也。故曰：“圣人不烦卜筮”，“敬鬼神而远之”。夫鬼神与人殊气异务，非有事故，何奈于我？故孔子善楚昭之不祀河，而恶季氏之旅泰山。今俗人筴于卜筮，而祭非其鬼，岂不惑哉！

夫鱼处水而生，鸟据巢而卵。即不推其本祖，谐音而可，即呼鸟为鱼，可内之水乎？呼鱼为鸟，可栖之木邪？此不然之事也。命驹曰犊，终必为马。是故凡姓之有音也，必随其本生祖所王也。太皞木精，承岁而王，夫其子孙咸当为角。神农火精，承荧惑而王，夫其子孙咸当为征。黄帝土精，承镇而王，夫其子孙咸当为宫。少皞金精，承太白而王，夫其子孙咸当为商。颛顼水精，承辰而王，夫其子孙咸当为羽。虽号百变，音行不易。

今一宅也，同姓相代，或吉或凶；一官也，同姓相代，或迁或免；一宫也，成、康居之日以兴，幽、厉居之日以衰。由此观之，吉凶兴衰不在宅明矣。

移风易俗之本，乃在开其心而正其精。今民生不见正道，而长于邪淫诳惑之中，其信之也，难卒解也。惟王者能变之。

凡人吉凶，以行为主，以命为决。行者，己之质也；命者，天之制也。在于己者，固可为也；在于天者，不可知也。巫觋祝请，亦其助也，然非德不行。巫史祝祈者，盖所以交鬼神而救细微尔，至于大命，末如之何。譬民人之请谒于吏矣，可以解微过，不能脱正罪。设有人于此，昼夜慢侮君父之教，干犯先王之禁，不克己心，思改过善，而苟骤发请谒，以求解免，必不几矣。不若修己，小心畏慎，无犯上之必令也。

夫妖不胜德，邪不伐正，天之经也。虽时有违，然智者守其正道，而不近于淫鬼。所谓淫鬼者，闲邪精物，非有守司真神灵也。

且人有爵位，鬼神有尊卑。天地山川、社稷五祀、百辟卿士有功于民者，天子诸侯所命祀也。若乃巫觋之谓独语，小人之所望畏，土公、飞尸、咎魅、北君、衔聚、当路、直符七神，及民间缮治微蔑小禁，本非天王所当惮也。

故人身体形貌皆有象类，骨法角肉各有分部，以著性命之期，显贵贱之表，一人之身，而五行八卦之气具焉。

人之相法，或在面部，或在手足，或在行步，或在声响。面部欲溥平润泽，手足欲深细明直，行步欲安稳覆载，音声欲温和中宫。头面手足，身形骨节，皆欲相副称。此其略要也。

虽然，人之有骨法也，犹万物之有种类，材木之有常宜。巧匠因象，各有所授，曲者宜为轮，直者宜为舆，檀宜作辐，榆宜作毂，此其正法通率也。若有其质，而工不材，可如何？故凡相者，能期其所极，不能使之必至。十种之地，膏壤虽肥，弗耕不获；千里之马，骨法虽具，弗策不致。

夫觚而弗琢，不成于器；士而弗仕，不成于位。若此者，天地所不能贵贱，鬼神所不能贫富也。或王公孙子，仕宦终老，不至于谷。或庶隶厮贱，无故腾跃，穷极爵位。此受天性命，当必然者也。诗称“天难忱斯”，性命之质，德行之招，参错授受，不易者也。

然其大要，骨法为主，气色为候。五色之见，王废有时。智者见祥，修善迎之，其有忧色，循行改尤。愚者反戾，不自省思，虽休征见相，福转为灾。于戏君子，可不敬哉！

凡梦：有直，有象，有精，有想，有人，有感，有时，有反，有病，有性。

阴雨之梦，使人厌迷；阳旱之梦，使人乱离；大寒之梦，使人怨悲；大风之梦，使人飘飞。此谓感气之梦也。春梦发生，夏梦高明，秋冬梦熟藏。此谓应时之梦也。阴病梦寒，阳病梦热，内病梦乱，外病梦发，百病之梦，或散或集。此谓气之梦也。人之情心，好恶不同，或以此吉，或以此凶。当各自察，常占所从。此谓性情之梦也。

夫占梦必谨其变故，审其征候，内考情意，外考王相，即吉凶之符，善恶之效，庶可见也。

且凡人道见瑞而修德者，福必成，见瑞而纵恣者，福转为祸；见妖而骄侮者，祸必成，见妖而戒惧者，祸转为福。

易曰：“使知惧，又明于忧患与故。”凡有异梦感心，以及人之吉凶，相之气色，无问善恶，常恐惧修省，以德迎之，乃其逢吉，天禄永终。

夫尧、舜之相于，人也，非戈与伐也，其道同仁，不相害也。舜、伐何如弗得俱坚？尧、伐何如不得俱贤哉？且夫尧、舜之德，譬犹偶烛之施明于幽室也，前烛即尽照之矣，后烛入而益明。此非前烛昧而后烛彰也，乃二者相因而成大光，二圣相德而致太平之功也。是故大鹏之动，非一羽之轻也；骐骥之速，非一足之力也。众良相德，而积施乎无极也。尧、舜两美，盖其则也。

夫譬喻也者，生于直告之不明，故假物之然否以彰之。

夫君子也者，其贤宜君国而德宜子民也。宜处此位者，惟仁义人，故有仁义者，谓之君子。昔荀卿有言：“夫仁也者爱人，爱人，故不忍危也；义也者聚人，聚人，故不忍乱也。”是故君子夙夜箴规，蹇蹇匪懈者，忧君之危亡，哀民之乱离也。故贤人君子，推其仁义之心，爱之君犹父母也，爱居世之民犹子弟也。父母将临颠陨之患，子弟将有陷溺之祸者，岂能墨乎哉！是以仁者必有勇，而德人必有义也。

语曰：“人惟旧，器惟新。昆弟世疏，朋友世亲。”此交际之理，人之情也。今则不然，多思远而忘近，背故而向新；或历载而益疏，或中路而相捐，牾先圣之典戒，负久要之誓言。斯何故哉？退而省之，亦可知也。势有常趣，理有固然。富贵则人争附之，此势之常趣也；贫贱则人争去之，此理之固然也。

夫与富贵交者，上有称举之用，下有货财之益。与贫贱交者，大有赈贷之费，小有假借之损。今使官人虽兼桀、跖之恶，苟结驷而过士，士犹以为荣而归焉，况其实有益者乎？使处子虽苞颜、闵之贤，苟被褐而造门，人犹以为辱而恐其复来，况其实有损者乎？

故富贵易得宜，贫贱难得适。好服谓之奢僭，恶衣谓之困厄，徐行谓之饥馁，疾行谓之逃责，不候谓之倨慢，数来谓之求食，空造以为无意，奉贽以为欲贷，恭谦以为不肖，抗扬以为不德。此处子之羁薄，贫贱之苦酷也。

夫交利相亲，交害相疏。是故长誓而废，必无用者也。交渐而亲，必有益者也。俗人之相于也，有利生亲，积亲生爱，积爱生是，积是生贤，情苟贤之，则不自觉心之亲之，口之誉之也。无利生疏，积疏生憎，积憎生非，积非生恶，情苟恶之，则不自觉心之外之，口之毁之也。是故富贵虽新，其势日亲；贫贱虽旧，其势日疏，此处子所以不能与官人竞也。世主不察朋交之所生，而苟信贵臣之言，此絜士所以独隐翳，而奸雄所以党飞扬也。

恩有所结，终身无解；心有所矜，贱而益笃。诗云：“淑人君子，其仪一兮，心如结兮。”故岁寒然后知松柏之后雕，世隘然后知其人之笃固也。

富贵未必可重，贫贱未必可轻。人心不同好，度量相万亿。许由让其帝位，俗人有争县职，孟轲辞禄万钟，小夫贪于升食。故曰：鹑鷃群游，终日不休，乱举聚跱，不离蒿茆。鸿鹄高飞，双别乖离，通千达万，志在陂池。鸾凤翱翔黄历之上，徘徊太清之中，随景风而飘飖，时抑扬以从容，意犹未得，喈喈然长鸣，蹶号振翼，陵朱云，薄斗极，呼吸阳露，旷旬不食，其意尚犹嗛嗛如也。三者殊务，各安所为。是以伯夷采薇而不恨，巢父木栖而自愿。由斯观诸，士之志量，固难测度。凡百君子，未可以富贵骄贫贱，谓贫贱之必我屈也。

世有大难者四，而人莫之能行也，一曰恕，二曰平，三曰恭，四曰守。夫恕者仁之本也，平者义之本也，恭者礼之本也，守者信之本也。四者并立，四行乃具，四行具存，是谓真贤。四本不立，四行不成，四行无一，是谓小人。

所谓恕者，君子之人，论彼恕于我，动作消息于心；己之所无，不以责下，我之所有，不以讥彼；感己之好敬也，故接士以礼，感己之好爱也，故遇人有恩；己欲立而立人，己欲达而达人；善人之忧我也，故先劳人，恶人之忘我也，故常念人。凡品则不然，论人不恕己，动作不思心；无之己而责之人，有之我而讥之彼；己无礼而责人敬，己无恩而责人爱；贫贱则非人初不我忧也，富贵则是我之不忧人也。行己若此，难以称仁矣。

所谓平者，内怀鸤鸠之恩，外执砥矢之心；论士必定于志行，毁誉必参于效验；不随俗而雷同，不逐声而寄论；苟善所在，不讥贫贱，苟恶所错，不忌富贵；不谄上而慢下，不厌故而敬新。凡品则不然，内偏颇于妻子，外僭惑于知友；得则誉之，怨则谤之；平议无埻的，讥誉无效验；苟阿贵以比党，苟剽声以群吠；事富贵如奴仆，视贫贱如佣客；百至秉权之门，而不一至无势之家。执心若此，难以称义矣。

所谓恭者，内不敢傲于室家，外不敢慢于士大夫；见贱如贵，视少如长；其礼先入，其言后出；恩意无不答，礼敬无不报；睹贤不居其上，与人推让；事处其劳，居从其陋，位安其卑，养甘其薄。凡品则不然，内慢易于妻子，外轻侮于知友；聪明不别真伪，心思不别善丑；愚而喜傲贤，少而好陵长；恩意不相答，礼敬不相报；睹贤不相推，会同不能让；动欲择其佚，居欲处其安，养欲擅其厚，位欲争其尊；见人谦让，因而嗤之，见人恭敬，因而傲之，如是而自谓贤能智能。为行如此，难以称忠矣。

所谓守者，心也。有度之士，情意精专，心思独睹，不驱于险墟之俗，不惑于众多之口；聪明悬绝，秉心塞渊，独立不惧，遯世无闷，心坚金石，志轻四海，故守其心而成其信。凡器则不然，内无持操，外无准仪；倾侧险诐，求同于世，口无定论，不恒其德，二三其行。秉操如此，难以称信矣。

呜呼哀哉！凡今之人，言方行圆，口正心邪，行与言谬，心与口违；论古则知称夷、齐、原、颜，言今则必官爵职位；虚谈则知以德义为贤，贡荐则必阀阅为前。处子虽躬颜、闵之行，性劳谦之质，秉伊、吕之才，怀救民之道，其不见资于斯世也，亦已明矣！

人君之称，莫大于明；人臣之誉，莫美于忠。此二德者，古来君臣所共愿也。

夫帝王者，其利重矣，其威大矣。徒悬重利，足以劝善；徒设严威，可以惩奸。乃张重利以诱民，操大威以驱之，则举世之人，可令冒白刃而不恨，赴汤火而不难，岂云但率之以共治而不宜哉？若鹰，野鸟也，然猎夫御之，犹使终日奋击而不敢怠，岂有人臣而不可使尽力者乎？

鸣鹤在阴，其子和之。相彼鸟矣，犹求友声。故人君不开精诚以示贤忠，贤忠亦无以得达。易曰：“王明并受其福。”是以忠臣必待明君乃能显其节，良吏必得察主乃能成其功。君不明，则大臣隐下而遏忠，又群司舍法而阿贵。

凡为人上，法术明而赏罚必者，虽无言语而势自治。治势一成，君自不能乱也，况臣下乎？法术不明而赏罚不必者，虽日号令，然势自乱。乱势一成，君自不能治也，况臣下乎？是故势治者，虽委之不乱；势乱者，虽懃之不治也。尧、舜恭己无为而有余，势治也；胡亥、王莽驰骛而不足，势乱也。故曰：善者求之于势，弗责于人。是以明王审法度而布教令，不行私以欺法，不黩教以辱命，故臣下敬其言而奉其禁，竭其心而称其职。此由法术明而威权任也。

夫术之为道也，精微而神，言之不足，而行有余；有余，故能兼四海而照幽冥。权之为势也，健悍以大，不待贵贱，操之者重；重，故能夺主威而顺当世。是以明君未尝示人术而借下权也。孔子曰：“可与权。”是故圣人显诸仁，藏诸用，神而化之，使民宜之，然后致其治而成其功。功业效于民，美誉传于世，然后君乃得称明，臣乃得称忠。此所谓明据下作，忠依上成，二人同心，其利断金也。

上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合幷，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪，天地壹郁，万物化淳，和气生人，以统理之。

是故天本诸阳，地本诸阴，人本中和。三才异务，相待而成，各循其道，和气乃臻，机衡乃平。

天道曰施，地道曰化，人道曰为。为者，盖所谓感通阴阳而致珍异也。人行之动天地，譬犹车上御驰马，蓬中擢舟船矣。虽为所覆载，然亦在我何所之可。

是故道德之用，莫大于气。道者，气之根也。气者，道之使也。必有其根，其气乃生；必有其使，变化乃成。是故道之为物也，至神以妙；其为功也，至强以大。天之以动，地之以静，日之以光，月之以明，四时五行，鬼神人民，亿兆丑类，变异吉凶，何非气然？

是故法令刑赏者，乃所以治民事而致整理尔，未足以兴大化而升太平也。夫欲历三王之绝迹，臻帝、皇之极功者，必先原元而本本，兴道而致和，以淳粹之气，生敦庞之民，明德义之表，作信厚之心，然后化可美而功可成也。

人君之治，莫大于道，莫盛于德，莫美于教，莫神于化。道者所以持之也，德者所以苞之也，教者所以知之也，化者所以致之也。民有性，有情，有化，有俗。情性者，心也，本也。化俗者，行也，末也。末生于本，行起于心。是以上君抚世，先其本而后其末，顺其心而理其行。心精苟正，则奸匿无所生，邪意无所载矣。

圣深知之，皆务正己以为表，明礼义以为教，和德气于未生之前，正表仪于咳笑之后。民之胎也，合中和以成；其生也，立方正以长。是以为仁义之心，廉耻之志，骨着脉通，与体俱生，而无麤秽之气，无邪淫之欲。虽放之大荒之外，措之幽冥之内，终无违礼之行；投之危亡之地，纳之锋锷之间，终无苟全之心。

是故上圣不务治民事而务治民心，故曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”导之以德，齐之以礼，务厚其情而明则务义，民亲爱则无相害伤之意，动思义则无奸邪之心。夫若此者，非法律之所使也，非威刑之所强也，此乃教化之所致也。圣人甚尊德礼而卑刑罚，故舜先敕契以敬敷五教，而后命皋陶以五刑三居。是故凡立法者，非以司民短而诛过误，乃以防奸恶而救祸败，检淫邪而内正道尔。

诗云：“民之秉夷，好是懿德。”故民有心也，犹为种之有园也。遭和气则秀茂而成实，遇水旱则枯槁而生孽。民蒙善化，则人有士君子之心；被恶政，则人有怀奸乱之虑。故善者之养天民也，犹良工之为曲豉也。起居以其时，寒温得其适，则一荫之曲豉尽美而多量。其遇拙工，则一荫之曲豉皆臭败而弃捐。今六合亦由一荫也，黔首之属犹豆麦也，变化云为，在将者尔。遭良吏则皆怀忠信而履仁厚，遇恶吏则皆怀奸邪而行浅薄。忠厚积则致太平，奸薄积则致危亡。是以圣帝明王，皆敦德化而薄威刑。德者所以修己也，威者所以治人也。上智与下愚之民少，而中庸之民多。中民之生世也，犹铄金之在炉也，从笃变化，惟冶所为，方圆薄厚，随镕制尔。

是故世之善否，俗之薄厚，皆在于君。上圣和德气以化民心，正表仪以率群下，故能使民比屋可封，尧、舜是也。其次躬道德而敦慈爱，美教训而崇礼让，故能使民无争心而致刑错，文、武是也。其次明好恶而显法禁，平赏罚而无阿私，故能使民辟奸邪而趋公正，理弱乱以致治强，中兴是也。治天下，身处污而放情，怠民事而急酒乐，近顽童而远贤才，亲谄谀而疏正直，重赋税以赏无功，妄加喜怒以伤无辜，故能乱其政以败其民，弊其身以丧其国者，幽、厉是也。

昔者圣王观象于乾坤，考度于神明，探命历之去就，省群臣之德业，而赐姓命氏，因彰德功。传称民之彻官百，王公之子弟千世能听其官者，而物赐之姓，是谓百姓。姓有彻品十，于王谓之千品。昔尧赐契姓子，赐弃姓姬；赐禹姓姒，氏曰有夏；伯夷为姜，氏曰有吕。下及三代，官有世功，则有官族，邑亦如之。后世微末，因是以为姓，则不能改也。故或传本姓，或氏号邑谥，或氏于国，或氏于爵，或氏于官，或氏于字，或氏于事，或氏于居，或氏于志。若夫五帝三王之世，所谓号也；文、武、昭、景、成、宣、戴、桓，所谓谥也；齐、鲁、吴、楚、秦、晋、燕、赵，所谓国也；王氏、侯氏、王孙、公孙，所谓爵也；司马、司徒、中行、下军，所谓官也；伯有、孟孙、子服、叔子，所谓字也；巫氏、匠氏、陶氏，所谓事也；东门、西门、南宫、东郭、北郭，所谓居也；三乌、五鹿、青牛、白马，所谓志也：凡厥姓氏，皆出属而不可胜纪也。

**法 言**

杨雄

学，行之，上也；言之，次也；教人，又其次也。咸无焉，为众人。

学以治之，思以精之，朋友以磨之，名誉以崇之，不倦以终之，可谓好学也已矣。

学者，所以修性也。视、听、言、貌、思，性所有也。学则正，否则邪。

一巷之市，不胜异意焉；一卷之书，不胜异说焉。一巷之市，必立之平。一卷之书，必立之师。

学者，所以求为君子也。求而不得者有矣，夫未有不求而得之者也。睎骥之马，亦骥之乘也。睎颜之人，亦颜之徒也。

大人之学也为道，小人之学也为利。子为道乎？为利乎？

频频之党，甚于鸒斯，亦贼夫粮食而已矣。朋而不心，面朋也。友而不心，面友也。

或谓：“子之治产，不如丹圭之富。”曰：“吾闻先生相与言，则以仁与义；市井相与言，则以财与利。如其富，如其富。”或曰：“先生生无以养也，死无以葬也，如之何？”曰：“以其所以养，养之至也。以其所以葬，葬之至也。”

或曰：“使我纡朱怀金，其乐不可量也！”曰：“纡朱怀金者之乐，不如颜氏子之乐。颜氏子之乐也内，纡朱怀金者之乐也外。”或曰：“请问屡空之内。”曰：“颜不孔，虽得天下，不足以为乐。”“然亦有苦乎？”曰：“颜苦孔之卓之至也。”或人瞿然曰：“兹苦也，祇其所以为乐也与？”

曰：“有教立道，无止仲尼；有学术业，无止颜渊。”或曰：“立道，仲尼不可为思矣。术业，颜渊不可为力矣。”曰：“未之思也，孰御焉？”

或问：“吾子少而好赋。”曰：“然。童子雕虫篆刻。”俄而曰：“壮夫不为也。”或曰：“赋可以讽乎？”曰：“讽乎！讽则已，不已，吾恐不免于劝也。”或曰：“雾縠之组丽。”曰：“女工之蠹矣。”

诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫。如孔氏之门用赋也，则贾谊升堂，相如入室矣。如其不用何？

或问：“交五声、十二律也，或雅或郑，何也？”曰：“中正则雅，多哇则郑。”“请问本。”曰：“黄钟以生之，中正以平之，确乎郑、卫不能入也！”

或曰：“女有色，书亦有色乎？”曰：“有。女恶华丹之乱窈窕也，书恶淫辞之淈法度也。”或问：“君子尚辞乎？”曰：“君子事之为尚。事胜辞则伉，辞胜事则赋，事、辞称则经。足言足容，德之藻矣！”

观书者譬诸观山及水，升东岳而知众山之逦迤也，况介丘乎？浮沧海而知江河之恶沱也，况枯泽乎？舍舟航而济乎渎者，末矣；舍五经而济乎道者，末矣。弃常珍而嗜乎异馔者，恶睹其识味也？委大圣而好乎诸子者，恶睹其识道也？”

则可谓仲尼乎？”曰：“其文是也，其质非也。”“敢问质。”曰：“羊质而虎皮，见草而说，见豺而战，忘其皮之虎矣。”

圣人虎别，其文炳也。君子豹别，其文蔚也。辩人狸别，其文萃也。狸变则豹，豹变则虎。

好书而不要诸仲尼，书肆也。好说而不要诸仲尼，说铃也。君子言也无择，听也无淫，择则乱，淫则辟。述正道而稍邪哆者有矣，未有述邪哆而稍正也。

多闻则守之以约，多见则守之以卓。寡闻则无约也，寡见则无卓也。

绿衣三百，色如之何矣！纻絮三千，寒如之何矣！

震风陵雨，然后知夏屋之为帡幪也；虐政虐世，然后知圣人之为郛郭也。

或曰：“人各是其所是而非其所非，将谁使正之？”曰：“万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。”或曰：“恶睹乎圣而折诸？”曰：“在则人，亡则书，其统一也。”

人之性也善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与？

或曰：“孔子之事多矣，不用，则亦勤且忧乎？”曰：“圣人乐天知命，乐天则不勤，知命则不忧。”

圣人之辞，可为也；使人信之，所不可为也。是以君子强学而力行。珍其货而后市，修其身而后交，善其谋而后动，成道也。

上交不谄，下交不骄，则可以有为矣。或曰：“君子自守，奚其交？”曰：“天地交，万物生；人道交，功勋成，奚其守？”

好大而不为，大不大矣；好高而不为，高不高矣。

或问“仁、义、礼、智、信之用”。曰，“仁，宅也；义，路也；礼，服也；智，烛也：信，符也。处宅，由路、正服，明烛，执符，君子不动，动斯得矣。”

有意哉！孟子曰：“夫有意而不至者有矣，未有无意而至者也。”

或曰：“田圃田者莠乔乔，思远人者心忉忉。”曰：“日有光，月有明。三年不目日，视必盲；三年不目月，精必蒙。荧魂旷枯，糟莩旷沈，擿埴索涂，冥行而已矣。”

或问：“何如斯谓之人？”曰：“取四重，去四轻，则可谓之人。”曰：“何谓四重？”曰：“重言，重行，重貌，重好。言重则有法，行重则有德，貌重则有威，好重则有观。”“敢问四轻。”曰：“言轻则招忧，行轻则招辜，貌轻则招辱，好轻则招淫。”

山雌之肥，其意得乎！或曰：“回之箪瓢，臞如之何？”曰：“明明在上，百官牛羊，亦山雌也。暗暗在上，箪瓢捽茹，亦山雌也，何其臞？千钧之轻，乌获力也；箪瓢之乐，颜氏德也。”

或问：“人有倚孔子之墙，弦郑、卫之声，诵韩、庄之书，则引诸门乎？”曰：“在夷貊则引之，倚门墙则麾之。惜乎衣未成而转为裳也。”

圣人耳不顺乎非，口不肄乎善。贤者耳择口择，众人无择焉。或问：“众人？”曰：“富，贵，生。”“贤者”？曰：“义。”“圣人”？曰：“神。”观乎贤人，则见众人；观乎圣人，则见贤人；观乎天地，则见圣人。天下有三好：众人好己从，贤人好己正，圣人好己师。天下有三检：众人用家检，贤人用国检，圣人用天下检。天下有三门：由于情欲，入自禽门：由于礼义，入自人门；由于独智，入自圣门。

上士之耳训乎德，下士之耳顺乎己。

言不惭，行不耻者，孔子惮焉。

道、德、仁、义、礼，譬诸身乎？夫道以导之，德以得之，仁以人之，义以宜之，礼以体之，天也。合则浑，离则散，一人而兼统四体者，其身全乎！

老子之言道德，吾有取焉耳。及捶提仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。

圣人之言似于水火。或问“水火”。曰：“水，测之而益深，穷之而益远；火，用之而弥明，宿之而弥壮。”

或问：“八荒之礼，礼也，乐也，孰是？”曰，“殷之以中国。”或曰：“孰为中国？”曰：“五政之所加，七赋之所养，中于天地者为中国。过此而往者，人也哉？”

深知器械、舟车、宫室之为，则礼由已。

或问：“道有因无因乎？”曰：“可则因，否则革。”

或问“无为”。曰：“奚为哉！在昔虞、夏，袭尧之爵，行尧之道，法度彰，礼乐著，垂拱而视天下民之阜也，无为矣。绍桀之后，纂纣之馀，法度废，礼乐亏，安坐而视天下民之死，无为平？”

或问：“太古涂民耳目，惟其见也闻也，见则难蔽，闻则难塞。”曰：“天之肇降生民，使其目见耳闻，是以视之礼，听之乐。如视不礼，听不乐，虽有民，焉得而涂诸。”

申、韩之术，不仁之至矣，若何牛羊之用人也？若牛羊用人，则狐狸、蝼蚓不膢腊也与？或曰：“刀不利，笔不銛，而独加诸砥，不亦可乎？”曰：“人砥，则秦尚矣！”

或曰：“庄周有取乎？”曰：“少欲。”“邹衍有取乎？”曰：“自持。至周罔君臣之义，衍无知于天地之间，虽邻不觌也。”

或问“神”。曰：“心。”“请问之。”曰：“潜天而天，潜地而地。天地，神明而不测者也。心之潜也，犹将测之，况于人乎？况于事伦乎？”“敢问潜心于圣。”曰：“昔乎，仲尼潜心于文王矣，达之；颜渊亦潜心于仲尼矣，未达一间耳。神在所潜而已矣。”

人心其神矣夫？操则存，舍则亡。能常操而存者，其惟圣人乎？

圣人存神索至，成天下之大顺，致天下之大利，和同天人之际，使之无间也。

龙蟠于泥，蚖其肆矣。蚖哉，蚖哉！恶睹龙之志也与！或曰：“龙必欲飞天乎？”曰：“时飞则飞，时潜则潜，既飞且潜，食其不妄。形其不可得而制也与？”曰：“圣人不制，则何为乎羑里？”曰：“龙以不制为龙，圣人以不手为圣人。”

或曰：“经可损益与？”曰：“《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，或因或作而成于仲尼，其益可知也。故夫道非天然，应时而造者，损益可知也。”

或问：“圣人之经不可使易知与？”曰：“不可。天俄而可度，则其覆物也浅矣。地俄而可测，则其载物也薄矣。大哉，天地之为万物郭，五经之为众说郛。”

君子之言，幽必有验乎明；远必有验乎近，大必有验乎小，微必有验乎著，无验而言之谓妄。君子妄乎？不妄。

言不能达其心，书不能达其言，难矣哉。惟圣人得言之解，得书之体。白日以照之，江河以涤之，灏灏乎其莫之御也。面相之，辞相适，捈中心之所欲，通诸人之嚍嚍者，奠如言。弥纶天下之事，记久明远，著古昔之<口昏><口昏>，传千里之忞忞者，莫如书。故言，心声也。书，心画也。声画形，君子小人见矣！声画者，君子小人之所以动情乎！

或曰：“淮南、太史公者，其多知与？何其杂也。”曰：“杂乎杂，人病以多知为杂。惟圣人为不杂。”

书不经，非书也。言不经，非言也。言、书不经，多多赘矣！

或问“文”。曰：“训。”问“武”。曰：“克。”未达。曰：“事得其序之谓训，胜己之私之谓克。”

为之而行，动之而光者，其德乎？或曰：“知德者鲜，何其光？”曰：“我知，为之；不我知亦为之，厥光大矣。必我知而为之，光亦小矣。”

或问“人”。曰：“艰知也。”曰：“焉难？”曰：“太山之与蚁垤，江河之与行潦，非难也。大圣之与大佞，难也。乌呼！能别似者为无难。”

聪明其至矣乎？不聪，实无耳也；不明，实无目也。“敢问大聪明。”曰：“眩眩乎，惟天为聪，惟天为明。夫能高其目而下其耳者，匪天也夫？”

或问：“小每知之，可谓师乎？”曰：“是何师与？是何师与？天下小事为不少矣，每知之，是谓师乎？师之贵也，知大知也。小知之师亦贱矣。”

孟子疾过我门而不入我室。或曰：“亦有疾乎？”曰：“摭我华而不食我实。”

或问：“鸟有凤，兽有麟，鸟、兽皆可凤、麟乎？”曰：“群鸟之于凤也，群兽之于麟也，形性。岂群人之于圣乎？”

或曰：“甚矣！圣道无益于庸也。圣读而庸行，盍去诸？”曰：“甚矣！子之不达也。圣读而庸行，犹有闻焉。去之，抏也。抏秦者，非斯乎？投诸火。”

或问：“人何尚？”曰：“尚智。”曰：“多以智杀身者，何其尚？”曰：“昔乎皋陶以其智为帝谟，杀身者远矣！箕子以其智为武王陈《洪范》，杀身者远矣！”

或问“命”。曰：“命者，天之命也，非人为也。人为不为命。”“请问人为。”曰：“可以存亡，可以死生，非命也。命不可避也。”或曰：“颜氏之子，冉氏之孙。”曰：“以其无避也。若立岩墙之下，动而征病，行而招死，命乎！命乎！”

吉人凶其吉，凶人吉其凶。

辰乎辰！曷来之迟，去之速也，君子兢诸。

或问“君子”。“在治曰若凤，在乱曰若凤。”或人不谕。曰：“未之思矣！”曰：“治则见，乱则隐。鸿飞冥冥，弋人何篡焉。鹪明遴集，食其洁者矣！凤鸟跄跄，匪尧之庭。”

或问：“尧将让天下于许由，由耻。有诸？”曰：“好大者为之也。顾由无求于世而已矣！允喆尧儃舜之重，则不轻于由矣。好大累克，巢父洒耳，不亦宜乎？灵场之威，宜夜矣乎！”

或问“哲”。曰：“旁明厥思。”问“行”。曰：“旁通厥德。”

多闻见而识乎至道者，至识也。多闻见而识乎邪道者，迷识也。如贤人谋之，美也，诎人而从道。如小人谋之，不美也，诎道而从人。

或问：“五经有辩乎？”曰：“惟五经为辩。说天者莫辩乎《易》，说事者莫辩乎《书》，说体者莫辩乎《礼》，说志者莫辩乎《诗》，说理者莫辩乎《春秋》。舍斯，辩亦小矣。”

或曰：“良玉不雕，美言不文，何谓也？”曰：“玉不雕，玙璠不作器。言不文，典谟不作经。”

或曰：“君子听声乎？”曰：“君子惟正之听；荒乎淫，拂乎正，沈而乐者，君子不听也。”

或问：“周宝九鼎，宝乎？”曰：“器宝也。器宝，待人而后宝。”

惠以厚下，民忘其死。忠以卫上，君念其赏。自后者，人先之。自下者，人高之。诚哉，是言也！

或问：“圣人有诎乎？”曰：“有。”曰：“焉诎乎？”曰：“仲尼于南子，所不欲见也；阳虎，所不欲敬也。见所不见，敬所不敬，不诎如何？”曰：“卫灵公问陈，则何以不诎？”曰：“诎身，将以信道也。如诎道而信身，虽天下不为也。”

圣人重其道而轻其禄，众人重其禄而轻其道。圣人曰：“于道行与？”众人曰：“于禄殖与？”

或问：“孔子之时，诸侯有知其圣者与？”曰：“知之。”“知之则曷为不用？”曰：“不能。”曰：“知圣而不能用也，可得闻乎？”曰：“用之则宜从之，从之则弃其所习，逆其所顺，强其所劣，捐其所能，冲冲如也。非天下之至，孰能用之！”

或问，“孔子知其道之不用也，则载而恶乎之？”曰：“之后世君子。”曰：“贾如是，不亦钝乎？”曰：“众人愈利而后钝，圣人愈钝而后利。关百圣而不惭，蔽天地而不耻，能言之类，莫能加也。贵无敌，富无伦，利孰大焉。”

赫赫乎日之光，群目之用也；浑浑乎圣人之道，群心之用也。

或曰：“圣人无益于庸也。”曰：“世人之益者，仓廪也，取之如单。仲尼，神明也，小以成小，大以成大，虽山川、丘陵、草木、鸟鲁，裕如也。如不用也，神明亦末如之何矣。”

或问：“圣人占天乎？”曰：“占天地。”“若此，则史也何异？”曰：“史以天占人，圣人以人占天。”

圣人之言远如天，贤人之言近如地。

圣人矢口而成言，肆笔而成书。言可闻而不可殚，书可观而不可尽。

或问：“何如动而见畏？”曰：“畏人。”“何如动而见侮？”曰：“侮人。”夫见畏与见侮，无不由己。

庄、杨荡而不法，墨、晏俭而废礼，申、韩险而无化，邹衍迂而不信。

或问：“何以治国？”曰，“立政。”曰：“何以立政？”曰：“政之本，身也，身立则政立矣。”

为政日新。或人：“敢问日新。”曰：“使之利其仁，乐其义，厉之以名，引之以美，使之陶陶然之谓日新。”

或问“民所勤”。曰：“民有三勤。”曰：“何哉所谓三勤？”曰：“政善而吏恶，一勤也；吏善而政恶，二勤也；政、吏骈恶，三勤也。禽兽食人之食，土木衣人之帛。谷人不足于昼，丝人不足于夜之谓恶政。”

圣人，文质者也。车服以彰之，藻色以明之，声音以扬之，诗书以光之。笾豆不陈，玉帛不分，琴瑟不铿，钟鼓不抎，则吾无以见圣人矣。

或曰：“人君不可不学《律》、《令》。”曰：“君子为国，张其纲纪，谨其教化。导之以仁，则下不相贼；莅之以廉，则下不相盗；临之以正，则下不相诈；修之以礼义，则下多德让。此君子所当学也。如有犯法，则司狱在。”

或曰：“齐得夷吾而霸，仲尼曰小器。请问大器。”曰：“大器其犹规矩准绳乎？先自治而后治人之谓大器。”

民可使觌德，不可使觌刑。觌德则纯，觌刑则乱。

圣人乐陶成天下之化，使人有士君子之器者也。故不遁于世，不离于群。遁离者，是圣人乎？

甄陶天下者，其在和乎？刚则甈，柔则坏。

什一，天下之中正也。多则桀，寡则貊。

井田之田，田也。肉刑之刑，刑也。田也者，与众田之。刑也者，与众弃之。

或问“浑天”。曰：“落下闳营之，鲜于妄人度之，耿中丞象之，几乎！几乎！莫之能违也。”“请问‘盖天’。”曰：“盖哉！盖哉！应难未几也。”

或问：“赵世多神，何也？”曰：“神怪茫茫，若存若亡，圣人曼云。”

或问：“六国并，其已久矣。一病一瘳，迄始皇三载而咸，时激、地保、人事乎？”曰：“具。”“请问事。”曰：“孝公以下，强兵力农，以蚕食六国，事也。”“保。”曰：“东沟大河，南阻高山，西采雍、梁，北卤泾垠，便则申，否则蟠，保也。”“激。”曰：“始皇方斧，将相方刀，六国方木，将相方肉，激也。”

天不人不因，人不天不成。

或问：“仲尼大圣，则天曷不胙？”曰：“无土。”“然则舜、禹有土乎？”曰：“舜以尧作土，禹以舜作土。”

或问：“圣人表里？”曰：“威仪文辞，表也；德行忠信，里也。”

或问：“《周官》？”曰：“立事。”“《左氏》？”曰：“品藻。”“太史史迁？”曰：“实录。”

“周之顺、赧以成周而西倾，秦之惠文、昭襄，以西山而东并，孰愈？”曰：“周也羊，秦也狼。”“然则狼愈欤？”曰：“羊狼一也。”

或问：“仪、秦学乎鬼谷术，而习乎纵横言，安中国者，各十馀年，是夫？”曰：“诈人也，圣人恶诸。”曰：“孔子读而仪、秦行，何如也？”曰：“甚矣！凤鸣而鸷翰也。”“然则子贡不为欤？”曰：“乱而不解，子贡耻诸；说而不富贵，仪、秦耻诸。”

世称东方生之盛也，言不纯师，行不纯表，其流风、遗书，蔑如也。或曰：“隐者也。”曰：“昔之隐者，吾闻其语矣，又闻其行矣。”或曰：“隐道多端。”曰：“固也！圣言圣行，不逢其时，圣人隐也。贤言贤行，不逢其时，贤者隐也。谈言谈行，而不逢其时，谈者隐也。昔者箕子之漆其身也，狂接舆之被其发也，欲去而恐罹害者也。箕子之《洪范》．接舆之歌凤也哉！”或问：“东方生名过实者，何也？”曰：“应谐，不穷，正谏，秽德。应谐似优，不穷似哲，正谏似直，秽德似隐。”“请问名。”曰：“诙达。”“恶比？”曰：“非夷尚容，依隐玩世，其滑稽之雄乎！”或问：“柳下惠非朝隐者与？”曰：“君子谓之不恭。古者高饿显，下禄隐。”

妄誉，仁之贼也；妄毁，义之贼也。贼仁近乡原，贼义近乡讪。

或问：“子，蜀人也，请人。”曰：“有李仲元者，人也。”“其为人也，奈何？”曰：“不屈其意，不累其身。”曰：“是夷、惠之徒与？”曰：“不夷不惠，可否之间也。”“如是，则奚名之不彰也？”曰：“无仲尼，则西山之饿夫与东国之绌臣恶乎闻？”曰：“王阳、贡禹遇仲尼乎？”曰：“明星皓皓，华藻之力也与？”曰：“若是，则奚为不自高？”曰：“皓皓者，己也；引而高之者，天也。子欲自高邪？仲元，世之师也。见其貌者，肃如也；闻其言者，愀如也；观其行者，穆如也。郸闻以德诎人矣，未闻以德诎于人也。仲元，畏人也。”或曰：“育、贲。”曰：“育、贲也，人畏其力，而侮其德。”“请条。”曰：“非正不视，非正不听，非正不言，非正不行。夫能正其视听言行者，昔吾先师之所畏也。如视不视，听不听，言不言，行不行，虽有育、贲，其犹侮诸！”

或问：“君子言则成文，动则成德，何以也？”曰：“以其弸中而彪外也。般之挥斤，羿之激矢。君子不言，言必有中也；不行，行必有称也。”

或问：“君子之柔刚。”曰：“君子于仁也柔，于义也刚。”

或曰：“仲尼之术，周而不泰，大而不小，用之犹牛鼠也。”曰：“仲尼之道，犹四渎也，经营中国，终入大海。它人之道者，西北之流也，纲纪夷貊，或入于沱，或沦于汉。”

或曰：“圣人之道若天，天则有常矣，奚圣人之多变也？”曰：“圣人固多变。子游、子夏得其书矣，未得其所以书也；宰我、子贡得其言矣，未得其所以言也；颜渊、闵子骞得其行矣，未得其所以行也。圣人之书、言、行，天也。天其少变乎？”

或曰：“圣人自恣与？何言之多端也。”曰：“子未睹禹之行水与？一东一北，行之无碍也。君子之行，独无碍乎？如何直往也！水避碍则通于海，君子避碍则通于理。”

君子好人之好，而忘己之好；小人好己之恶，而忘人之好。

或曰：“子于天下则谁与？”曰：“与夫进者乎！”或曰：“贪夫位也，慕夫禄也，何其与？”曰：“此贪也，非进也。夫进也者，进于道，慕于德，殷之以仁义。进而进，退而退，日孳孳而不自知倦者也。”或曰：“进进则闻命矣，请问退进。”曰：“昔乎，颜渊以退为进，天下鲜俪焉。”或曰：“若此，则何少于必退也？”曰：“必进易俪，必退易俪也。进以礼，退以义，难俪也。”

或曰：“人有齐死生，同贫富，等贵贱，何如？”曰：“作此者，其有惧乎？信死生齐，贫富同，贵贱等，则吾以圣人为嚣嚣。”

通天、地、人曰儒，通天、地而不通人曰伎。

人必先作，然后人名之；先求，然后人与之。人必其自爱也，而后人爱诸；人必其自敬也，而后人敬诸。自爱，仁之至也。自敬，礼之至也。未有不自爱敬而人爱敬之者也。

有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。

君子忠人，况己乎？小人欺己，况人乎？

父母，子之天地与？无天何生？无地何形？天地裕于万物乎？万物裕于天地乎？裕父母之裕，不裕矣。事父母自知不足者，其舜乎？

不可得而久者，事亲之谓也。孝子爱日。

“子有含菽缊絮而致滋美其亲，将以求孝也。人曰伪，如之何？”曰：“假儒衣书，服而读之，三月不归，孰曰非儒也？”或曰：“何以处伪？”曰：“有人则作，无人则辍之谓伪。观人者，审其作辍而已矣。”

或问“君”。曰：“明光。”问“臣”。曰：“若禔。”“敢问何谓也？”曰：“君子在上，则明而光其下；在下，则顺而安其上。”

天地之得，斯民也；斯民之得，一人也；一人之得，心矣。

或问“大”。曰：“小。”问“远”。曰“迩。”未达。曰：“天下为大，治之在道，不亦小乎？四海为远，治之在心，不亦迩乎？”

或问“群言之长，群行之宗”。曰：“群言之长，德言也；群言之宗，德行也。”

芒芒圣德，远人咸慕，上也；武义璜璜，兵征四方，次也；宗夷猾夏，蠢迪王人，屈国丧师，无次也。

君人者，务在殷民阜财，明道信义，致帝者之用，成天地之化，使粒食之民粲也，晏也。享于鬼神，不亦飨乎？

**白虎通义**

汉·班固

天子者，爵称也。爵所以称天子者何？王者父天母地，为天之子也。故《援神契》曰：“天覆地载谓之天子，上法斗极。”《钩命决》曰：“天子，爵称也。”帝王之德有优劣，所以俱称天子者何？以其俱命于天，而王治五千里内也。《尚书》曰：“天子作民父母，以为天下王。”何以知帝亦称天子也，以法天下也？《中候》曰：“天子臣放勋。”《书·逸篇》曰：“厥兆天子爵。”何以“言皇”亦称天子也？以其言天覆地载俱王天下也。故《易》曰：“伏羲氏之王天下也。”

爵有五等，以法五行也；或三等者，法三光也。或法三光，或法五行何？质家者据天，故法三光；文家者据地，故法五行。《含文嘉》曰：“殷爵三等，周爵五等，各有宜也。”《王制》曰：“王者之制禄爵凡五等。”谓公、侯、伯、子、男。此周制也。所以名之为公侯者何。公者，通公正无私之意也。侯者，候也。候逆顺也。《春秋传》曰：“王者之后称公，其余人皆千乘，象雷震百里所润同。大国称侯，小者伯、子、男也。”《王制》曰：“公、侯田方百里，伯七十里，子、男五十里。”伯者百也。子者，孳也。孳孳无已也。男者，任也。

公、卿、大夫者，何谓也？内爵称也。曰公、卿、大夫何？爵者，尽也，各量其职尽其才也。公之为言公正无私也；卿之为言章，善明理也；大夫之为言大，扶进人者也。

妇人无爵何？阴卑无外事，是以有“三从”之义：未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子。故夫尊于朝，妻荣于室，随夫之行，故《礼·郊特牲》曰：“妇人无爵，坐以夫之齿。”《礼》曰：“生无爵，死无谥。”《春秋》录夫人皆有谥，夫人何以知非爵也？《论语》曰：“邦君之妻，君称之曰夫人，国人称之曰君夫人。”即令是爵，君称之与国人称之不当异也。庶人，称匹夫者。匹，偶也。与其妻为偶，阴阳相成之义也，一夫一妇成一室。明君人者，不当使男女有过时无匹偶也。《论语》曰：“匹夫匹妇之为谅也。”

爵人于朝者，示不私人以官，与众共之义也。封诸侯于庙者，示不自专也，明法度，皆祖之制也，举事必告焉。

大夫功成未封而死，不得追爵赐之者，以其未当股肱也。

王者改元年，即事天地；诸侯改元，即事社稷。《王制》曰：“夫丧三年不祭，唯祭天地社稷，为越绋而行事。”《春秋传》曰“天子三年然后称王”者，谓称王统事发号令也。《尚书》曰“高宗谅阴三年”是也。《论语》曰：“君薨，百官总己听于冢宰三年。”缘孝子之心，则三年不当也，故三年除丧，乃即位统事。即位践阼为主，南面朝臣下称王，以发号令也。故天子、诸侯凡三年即位，终始之义乃备，所以谅阴三年，卒孝子之道。故《论语》曰：“古之人皆然，君薨，百官总己听于冢宰三年。”

帝王者何？号也。号者，功之表也，所以表功明德，号令臣下者也。德合天地者称帝，仁义合者称王，别优劣也。《礼记·谥法》曰：“德象天地称帝，仁义所在称王。”帝者天号，王者五行之称也。皇者何谓也？亦号也。皇，君也，美也，大也。天之总，美大称也，时质，故总之也。号之为皇者，煌煌人莫违也。烦一夫、扰一士以劳天下不为皇也，不扰匹夫匹妇故为皇。故黄金弃于山，珠玉捐于渊，岩居穴处，衣皮毛，饮泉液，吮露英，虚无寥廓，与天地通灵也。号言为帝者何？帝者，谛也，象可承也；王者，往也，天下所归往。《钩命决》曰：“三皇步，五帝趋，三王驰，五伯骛。”

或称天子，或称帝王何？以为接上称天子者，明以爵事天也；接下称帝王者，得号天下至尊言称，以号令臣下也。

三皇者，何谓也？谓伏羲、神农、燧人也。或曰伏羲、神农、祝融也。《礼》曰：“伏羲、神农、祝融，三皇也。”谓之伏羲者何。古之时未有三纲、六纪，民人但知其母，不知其父，能覆前而不能覆后，卧之詓詓，起之吁吁，饥即求食，饱即弃余，茹毛饮血而衣皮苇。于是伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇正五行，始定人道，画八卦以治下。治下伏而化之，故谓之伏羲也。谓之神农何？古之人民，皆食禽兽肉，至于神农，人民众多，禽兽不足。于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作。神而化之，使民宜之，故谓之神农也。谓之燧人何？钻木燧取火，教民熟食，养人利性，避臭去毒，谓之燧人也。谓之祝融何？祝者，属也；融者，续也。言能属续三皇之道而行之，故谓祝融也。

三皇者，何谓也？谓伏羲、神农、燧人也。或曰伏羲、神农、祝融也。《礼》曰：“伏羲、神农、祝融，三皇也。”谓之伏羲者何。古之时未有三纲、六纪，民人但知其母，不知其父，能覆前而不能覆后，卧之詓詓，起之吁吁，饥即求食，饱即弃余，茹毛饮血而衣皮苇。于是伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇正五行，始定人道，画八卦以治下。治下伏而化之，故谓之伏羲也。谓之神农何？古之人民，皆食禽兽肉，至于神农，人民众多，禽兽不足。于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作。神而化之，使民宜之，故谓之神农也。谓之燧人何？钻木燧取火，教民熟食，养人利性，避臭去毒，谓之燧人也。谓之祝融何？祝者，属也；融者，续也。言能属续三皇之道而行之，故谓祝融也。

五帝者，何谓也？《礼》曰：黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜，五帝也。《易》曰：“黄帝、尧舜、氏作。”《书》曰：“帝尧、帝舜。”黄者中和之色，自然之姓，万世不易。黄帝始作制度，得其中和，万世常存，故称黄帝也。谓之颛顼何？颛者，专也；顼者，正也；能专正天人之道，故谓之颛顼也。谓之帝喾者何也？喾者，极也，言其能施行穷极道德也。谓之尧者何？尧犹峣峣也，至高之貌，清妙高远，优游博衍，众圣之主，百王之长也。谓之舜者何？舜犹舛舛也，言能推信尧道而行之。

三王者，何谓也？夏、殷、周也。故《礼·士冠经》曰：“周弁、殷鼾、夏收，三王共皮弁也。”所以有夏殷周号何，以为王者受命，必立天下之美号以表功自克，明易姓为子孙制也。夏、殷、周者，有天下之大号也。百王同天下，无以相别，改制天子之大礼号，以自别于前，所以表著已之功业也。必改号者，所以明天命已著，欲显扬己于天下也。己复袭先王之号与继体守文之君，无以异也，不显不明，非天意也。故受命王者必择天下美号，表著已之功业，明当致施是也。所以预自表克于前也。

五霸者，何谓也？昆吾氏、大彭氏、豕韦氏、齐桓公、晋文公也。昔三王之道衰，而五霸存其政，率诸侯朝天子，正天下之化，兴复中国，攘除夷狄，故谓之霸也。昔昆吾氏，霸于夏者也；大彭氏、豕韦氏，霸于殷者也；齐桓、晋文，霸于周者也。或曰：五霸，谓齐桓公、晋文公、秦穆公、楚庄王、吴王阖闾也。霸者，伯也，行方伯之职，会诸侯，朝天子，不失人臣之义，故圣人与之。非明王之张法。霸犹迫也，把也，迫胁诸侯，把持其政。

或曰：五霸，谓齐桓公、晋文公、秦穆公、宋襄公、楚庄王也。

谥者何也？谥之为言引也，引烈行之迹也。所以进劝成德，使上务节也。故《礼·特牲》曰：“古者生无爵，死无谥。”此言生有爵，死当有谥也。死乃谥之何？言人行终始不能若一，故据其终始，后可知也。

谥，或一言，或两言何？文者，以一言为谥；质者，以两言为谥。故尚书曰：高宗殷宗也。汤死后称成汤，以两言为谥也。

夫人无谥者何？无爵故无谥。或曰：夫人有谥。夫人一国之母，修闺门之内，群下亦化之，故设谥以彰其善恶。《春秋传》曰：“葬宗恭姬。”《传》曰：“称谥何？贤也。”《传》曰：“哀姜者何？庄公夫人也。”卿大夫妻无谥何？贱也。八妾所以无谥何？卑贱无所能务，犹士卑小，不得有谥也。太子夫人无谥何？本妇人随夫，太子无谥，其夫人不得有谥也。

五祀者，何谓也？谓门、户、井、灶、中霤也。所以祭何？人之所处出入、所饮食，故为神而祭之。何以知五祀谓门、户、井、灶、中霤也？《月令》曰：“其祀户。”又曰：“其祀灶。”“其祀中霤。”“其祀门。”“其祀井。”

独大夫已上得祭之何？士者，位卑禄薄，但祭其先祖耳。《礼》曰：“天子祭天地，诸侯祭山川，卿、大夫祭五祀，士祭其祖。”《曲礼》曰：“天地四时山川五祀，岁遍；诸侯方祀，山川五祀，岁遍；卿大夫祭五祀；士祭其先。非所当祭而祭之名曰淫祀。淫祀无福。”

祭五祀所以岁一遍何？顺五行也。故春即祭户。户者，人所出入，亦春万物始触户而出也。夏祭灶者，火之主人，所以自养也，夏亦火王，长养万物。秋祭门。门以闭藏自固也，秋亦万物成熟，内备自守也。冬祭井。井者，水之生藏任地中，冬亦水王，万物伏藏。六月祭中霤。中霤者，象土在中央也，六月亦土王也。故《月令》春言“其祀户，祭先脾”，夏言“其祀灶，祭先肺”，秋言“其祀门，祭先肝”，冬言“其祀井，祭先肾”，中央言“其祀中霤，祭先心。”

王者所以有社稷何？为天下求福报功。人非土不立，非谷不食。土地广博，不可遍敬也；五谷众多，不可一一祭也。故封土立社，示有土尊。稷，五谷之长，故封稷而祭之也。

社无屋何？达天地气。故《郊特牲》曰：“太社稷，必受霜露风雨，以达天地之气。”社稷所以有树何？尊而识之，使民人望见师敬之，又所以表功也。故《周官》曰：“司社而树之，各以土地所生。”《尚书》亡篇曰：“太社唯松，东社唯柏，南社唯梓，西社唯栗，北社唯槐。”

其坛大何？如《春秋文义》曰：“天子之社稷广五丈，诸侯半之。”其色如何？《春秋传》曰：“天子有太社焉，东方青色，南方赤色，西方白色，北方黑色，上冒以黄土。故将封东方诸侯，青土，苴以白茅。谨敬洁清也。”

礼乐者，何谓也？礼之为言履也，可履践而行乐者；乐也，君子乐得其道，小人乐得其欲。王者所以盛礼乐何？节文之喜怒。乐以象天，礼以法地。人无不含天地之气，有五常之性者，故乐所以荡涤，反其邪恶也，礼所以防淫佚，节其侈靡也。故《孝经》曰：“安上治民，莫善于礼；移风易俗，莫善于乐。”子曰：“乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；族长乡里之中，长幼同听之，则莫不和顺；在闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲。故乐者，所以崇和顺，比物饰节，节奏合以成文，所以合和父子、君臣，附亲万民也。是先王立乐之意也。故听其雅、颂之声，志意得广焉，执干戚习俯仰屈信，容貌得齐焉；其辍兆，要其节奏，行列得正焉，进退得齐焉。故乐者天地之命、中和之纪、人情之所不能免焉也。夫乐者，先王之所以饰喜也；军旅鈇钺，所以饰怒也。故先王之喜怒，皆得其齐焉，喜则天下和之，怒则暴乱者畏之。先王之道，礼乐可谓盛矣。”闻角声，莫不恻隐而慈者；闻徵声，莫不喜养好施者；闻啇声，莫不刚断而立事者；闻羽声，莫不深思而远虑者；闻宫声，莫不温润而宽和者也。

礼所揖让何？所以尊人自损也，不争。《论语》曰：“揖让而升，下而饮，其争也君子。”故“君使臣以礼，臣事君以忠。”“谦谦君子，利涉大川。”以贵下贱，大得民也。屈己敬人，君子之心。故孔子曰：“为礼不敬，吾何以观之哉！”夫礼者，阴阳之际也，百事之会也，所以尊天地，傧鬼神，序上下，正人道也。

乐所以必歌者何？夫歌者，口言之也。中心喜乐，口欲歌之，手欲舞之，足欲蹈之。故《尚书》曰：“前歌后舞，假于上下。”礼贵忠何？礼者，盛不足节有余，使丰年不奢，凶年不俭，贫富不相悬也。乐尚雅？雅者，古正也，所以远郑声也。孔子曰：“郑声淫何？郑国土地民人，山居谷浴，男女错杂，为郑声以相悦怿，故邪僻声，皆淫色之声也。”

太平乃制礼作乐何？夫礼乐，所以防奢淫。天下人民饥寒，何乐之乎！功成作乐，治定制礼。乐言作、礼言制何？乐者，阳也，阳倡始，故言作；礼者，阴也，阴制度于阳，故言制。乐象阳，礼法阴也。

《礼记》曰：“黄帝乐曰《咸池》，颛顼乐曰《六茎》，帝喾乐曰《五英》，尧乐曰《大章》，舜乐曰《箫韶》，禹乐曰《大夏》，汤乐曰《大护》。周乐曰《大武象》，周公之乐曰《酌》，合曰《大武》。”黄帝曰《咸池》者，言大施天下之道而行之，天之所生，地之所载，咸蒙德施也；颛顼曰《六茎》者，言和律历以调阴阳，茎者著万物也；帝喾曰《五英》者，言能调和五声以养万物，调其英华也；尧曰《大章》，大明天地人之道也；舜曰《箫韶》者，舜能继尧之道也，禹曰《大夏》者，言禹能顺二圣之道而行之，故曰《大夏》也；汤曰《大护》者，言汤承衰，能护民之急也；周公曰《酌合》者，言周公辅成王，能斟酌文武之道而成之也；武王曰《象》者，象太平而作乐，示已太平也；合曰《大武》者，天下始乐周之征伐行武，故诗人歌之：“王赫斯怒，爰整其旅。”当此之时，天下乐文王之怒，以定天下，故乐其武也。周室中制《象汤》乐何？殷纣为恶日久，其恶最甚，斫涉刳胎，残贼天下。武王起兵，前歌后舞。克殷之后，民人大喜，故中作所以节喜盛。

《礼·王制》曰：“东方曰夷，被发文身；又曰：南方曰蛮，雕题交趾；西方曰戎，被发衣皮；北方曰狄，衣羽毛穴居。”

歌者在堂上，舞在堂下何？歌者象德，舞者象功，君子上德而下功。

王者食所以有乐何？乐食天下之太平、富积之饶也，明天子至尊，非功不食，非德不饱，故《传》曰：“天子食时举乐。”王者所以日食者何？明有四方之物，食四时之功也。四方不平，四时不顺，有彻乐之法焉，所以明至尊著法戒也。王平居中央，制御四方。平旦食，少阳之始也；昼食，太阳之始也；脯食，少阴之始也；暮食，太阴之始也。《论语》曰：“亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦。”诸侯三饭，卿大夫再饭，尊卑之差也。《弟子职》曰：“暮食士偃礼。”士也；食力无数，庶人职在耕桑，戮力劳役，饭即食，饱即作，故无数。

礼乐者，何谓也？礼之为言履也，可履践而行乐者。君子乐得其道，小人乐得其欲。声者，何谓。声鸣也，闻其声即知其所生；音者，饮也，言其刚柔清浊和而相饮也。《尚书》曰：“予欲闻六律、五声、八音。”五声者，何谓也？宫、商、角、徵、羽，土谓宫，金谓商，木谓角，火谓徵，水谓羽。月令曰：盛德在木，其音角。又曰：盛德在火，其音徵，盛德在金，其音商，盛德在水，其音羽。所以名之为角者，跃也，阳气动跃；徵者，止也，阳气止；商者，张也，阴气开张，阳气始降也；羽者，纡也，阴气在上，阳气在下；宫者，容也，含也，含容四时者也。

八音者，何谓也？《乐记》曰：“土曰埙，竹曰管，皮曰鼓，匏曰笙，丝曰弦，石曰磬，金曰钟，木曰柷敔。”此谓八音也。法《易》八卦也，万物之数也；八音，万物之声也。所以用八音何？天子承继万物，当知其数。既得其数，当知其声，即思其形。如此蜎飞蠕动，无不乐其音者，至德之道也。天子乐之，故乐用八音。《乐记》曰：“埙，坎音也；管，艮音也；鼓，震音也；弦，离音也；钟，兑音也；祝敔，乾音也。”埙在十一月，埙之为言勋也，阳气于黄泉之下，勋蒸而萌；匏之言施也，在十二月，万物始施而劳。笙者，太蔟之气，象万物之生，故曰笙。有七正之节焉，有六合之和焉，天下乐之，故谓之笙。鼓，震音烦气也。万物愤懑震动而出，雷以动之，温以暖之，风以散之，雨以濡之，奋至德之声，感和平之气也，同声相应，同气相求，神明报应，天地佑之，其本乃在万物之始耶，故谓之鼓也。鞀者，震之气也，上应卯星以通王道，故谓之鞀也。箫者，中之气，万物生于无声，见于无形，僇也，箫也，故谓之箫。箫者以禄为本，言承天继物为民，本人力加，地道化，然后万物戮也，故谓之箫也。瑟者，啬也，闲也，所以惩忽宫商角则宜。君父有节，臣子有义，然后四时和，四时和然后万物生，故谓之瑟也。琴者，禁也，所以禁止淫邪、正人心也。磬者，夷则之气也，象万物之盛也，其气磬，故曰磬，有贵贱焉，有亲踈焉，有长幼焉，朝廷之礼，贵不让贱，所以有尊卑也；乡党之礼，长不让幼，所以明有年也；宗庙之礼，亲不让踈，所以有亲也。此三者行然后王道得，王道得然后万物成，天下乐用磬也。钟之为言动也，阴气用事，万物动成，钟为气，用金声也。镈者，时之气声也，节度之所生也。君臣有节度则万物昌，无节度则万物亡，亡与昌正相迫，故谓之镈。柷敔者，终始之声，万物之所生也。阴阳顺而复，故曰柷；承顺天地，序迎万物，天下乐之，故乐用柷。柷，始也；敔，终也。一说笙、柷、鼓、箫、瑟、埙、钟、磬也。如其次，笙在北方，柷在东北方，鼓在东方，琴在南方，埙在西南方，钟在西方，磬在北方。

王者所以立三公、九卿何？曰：天虽至神，必因日月之光；地虽至灵，必有山川之化；圣人虽有万人之德，必须俊贤三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，以顺天成其道。司马主兵，司徒主人，司空主地。王者受命为天、地、人之职，故分职以置三公，各主其一，以效其功。一公置三卿，故九卿也。天道莫不成于三：天有三光，日、月、星；地有三形，高、下、平；人有三尊，君、父、师。故一公三卿佐之，一卿三大夫佐之，一大夫三元士佐之。天有三光然后而能遍照，各自有三法，物成于三：有始、有中、有终，明天道而终之也。三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十官，下应十二子。《别名记》曰：司徒典民，司空主地，司马顺天。天者施生，所以主兵何？兵者，为诸除害也，所以全其生、卫其养也，故兵称天。寇贼猛兽，皆为除害者所主也。《论语》曰：“天下有道，则礼乐、征伐自天子出。”司马主兵，言马者，马阳物，乾之所为，行兵用焉，不以伤害为度，故言马也；司徒主人，不言徒人者，徒众也，重民；司空主土，不言土言空者，空尚主之，何况于实？以微见著。

诸侯世位，大夫不世，安法？所以诸侯南面之君，体阳而行，阳道不绝；大夫人臣，北面，体阴而行，阴道绝。以男生内向，有留家之义；女生外向，有从夫之义。此阳不绝、阴有绝之效也。

君薨，适夫人无子，有育遗腹，必待其产立之何？专适重正也。《曾子问》曰：“立适以长不以贤何？以言为贤不肖，不可知也。”《尚书》曰：“惟帝其难之。”立子以贵不以长，防爱憎也。《春秋传》曰：“适以长不以贤，立子以贵不以长也。”

始封诸侯无子死，不得与兄弟何？古者象贤也，弟非贤者子孙。《春秋传》曰：“善善及子孙。”不言及昆弟，昆弟尊同，无相承养之义，以闵公不继庄公也，昆弟不相继。至继体诸侯无子，得及亲属者，以其俱贤者子孙也。重其先祖之功，故得及之。

《礼服传》曰：“大宗不可绝。同宗则可以为后、为人作子何？明小宗可以绝，大宗不可绝。故舍己之父，往为后于大宗，所以尊祖，重不绝大宗也。”《春秋传》曰：“为人后者，为人子者。”

京师者，何谓也？千里之邑号也。京，大也；师，众也。天子所居，故以大众言之，明诸侯，法日月之径千里。《春秋传》曰：“京曰天子之居也。”《王制》曰：“天子之田方千里”。

五行者，何谓也？谓金、木、水、火、土也。言行者，欲言为天行气之义也。地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也，谓其位卑。卑者亲视事，故自周于一行，尊于天也。《尚书》：“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”水位在北方，北方者，阴气在黄泉之下，任养万物；水之为言淮也，阴化沾濡任生木。木在东方。东方者，阴阳气始动，万物始生。木之为言触也，阳气动跃，火在南方，南方者，阳在上，万物垂枝。火之为言委随也，言万物布施；火之为言化也，阳气用事，万物变化也。金在西方，西方者，阴始起，万物禁止。金之为言禁也。土在中央者，主吐含万物。土之为言吐也。何知东方生？《乐记》曰：“春生，夏长，秋收，冬藏。”土所以不名时，地，土别名也，比于五行最尊，故不自居部职也。《元命苞》曰：“土之为位而道在，故大不预化，人主不任部职。”

五行之性或上或下何？火者，阳也，尊，故上；水者，阴也，卑，故下；木者，少阳；金者，少阴，有中和之性，故可曲可直，从革；土者最大，苞含物，将生者出者，将归者，不嫌清浊为万物。《尚书》曰：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。”五行所以二阳三阴何？土尊，尊者配天，金木水火，阴阳自偶。

水味所以咸何？是其性也。所以北方咸者，万物咸与，所以坚之也，犹五味得咸乃坚也。木味所以酸何？东方，万物之生也，酸者以达生也，犹五味得酸乃达也。火味所以苦何？南方主长养，苦者所以长养也，犹五味须苦可以养也。金味所以辛何？西方煞伤成物，辛所以煞伤之也，犹五味得辛乃委煞也。土味所以甘何？中央者，中和也，故甘，犹五味以甘为主也。《尚书》曰：“润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。”北方其臭朽者何？北方水，万物所幽藏也，又水者受垢浊，故臭腐朽也。东方者木也，万物新出地中，故其臭膻。南方者水也，盛阳承动，故其臭焦。西方者金也，万物成熟，始复诺，故其臭腥。中央土也，主养，故其臭香也。《月令》曰：“东方其臭膻，南方其臭焦，中央其臭香，西方其臭腥，北方其臭朽。”所以名之为东方者，动方也，万物始动生也。南方者，任养之方，万物怀任也。西方者，迁方也，万物迁落也。北方者，伏方也，万物伏藏也。

五行所以更王何？以其转相生，故有终始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。

五行所以相害者，天地之性，众胜寡，故水胜火也；精胜坚，故火胜金；刚胜柔，故金胜木；专胜散，故木胜土；实胜虚，故土胜水也。火阳，君之象也；水阴，臣之义也。臣所以胜其君何？此谓无道之君也，故为众阴所害，犹纣王也。是使水得施行，金以盖之，土以应之，欲温则温，欲寒，亦何从得害火乎？曰：五行各自有阴阳，木生火所以还烧其母何？曰金胜木，火欲为木害金。金者，坚强难消，故母以逊体助火烧金，此自欲成子之义。又阳道不相离，故为两盛火死子乃继之。

水、火不可加人功为用，金、木加人功何？火者盛阳，水者盛阴者也。气盛不变，故不可加人功为人用。金木者不能自成，故须人加功，以为人用也。

五行之性，火热水寒，有温水，无寒火何？明臣可为君，君不可更为臣。五行常在，火乍亡何？水太阴也，刑者故常在。金少阴，木少阳，微气无变，故亦常在火。太阳精微，人君之象。象尊常藏，犹天子居九重之内，臣下卫之也。藏于木者，依于仁也，木自主金，须人取之乃成，阴卑不能自成也。

天子所以内明而外昧，人所以外明而内昧何？明天人欲相向而治也。行有五、时有四何？四时为时、五行为节，故木王即谓之春，金王即谓之秋，土尊不任职，君不居部，故时有四也。子不肯禅何法？法四时火不兴土而兴金也。父死子继何法？法木终火王也。兄死弟及何法？夏之承春也。善善及子孙何法？法春生待夏复长也。恶恶止其身何法？法秋煞不待冬也。主幼臣摄政何法？法土用事于季孟之间也。子之复雠，何法？法土胜水、水胜火也。子顺父、臣顺君、妻顺夫何法？法地顺天也。

男不离父母何法？法火不离木也。女离父母何法？法水流去金也。娶妻亲迎何法？法日入，阳下阴也。君让臣何法？法月三十日，名其功也。善称君、过称己何法？法阴阳共叙共生，阳名生，阴名煞。臣有功归于君何法？法归明于日也。臣法君何法？法金正木也。子谏父何法？法火揉直木也。臣谏君不从则去何法？法水润下、达于上也。君子远子近孙何法？法木远火近土也。亲属臣谏不相去何法？法水木枝叶不相离也。父为子隐何法？法木之藏火也。子为父隐何法？法水逃金也。君有众民何法？法天有众星也。王者赐先亲近、后疏远何法？法天雨，高者先得之也。

长幼何法？法四时有孟、仲、季也。朋友何法？法水合流相承也。父母生子养长子何法？法水生木长大也。子养父母何法？法夏养长木，此火养母也。不以父命废主命何法？法金不畏土而畏火。阳舒阴急何法？法日行迟月行疾也。有分土无分民何法？法四时各有分而所生者通也。若言东，东方天下皆生也。君一娶九女何法？法九州象天之施也。不娶同姓何法？法五行异类乃相生也。子丧父母何法？法木不见水则憔悴也。丧三年何法？法三年一闰，天道终也。父丧子、夫丧妻何法？法一岁物有终始，天气亦为之变也。年六十闭房何法？法六月阳气衰也。人有五藏六府何法？法五行六合也。人目何法？法日月明也。日照昼，月照夜，人目所不更照何法？目亦更用事也。王者监二王之后何法？法木须金以正，须水以润也。明王先赏后罚何法？法四时先生后煞也。

国有三军何？所以戒非常，伐无道，尊宗庙，重社稷，安不忘危也。何以言有三军也？《论语》曰：“子行三军，则谁与？”《诗》云：“周王于迈，六师及之。”三军者何法？法天、地、人也。以为五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，师二千五百人，师为一军，六师一万五千人也。《传》曰：“一人必死，十人不能当；百人必死，千人不能当；千人必死，万人不能当；万人必死，横行天下。”虽有万人，犹谦让自以为不足，故复加五千人，因法月数。月者，群阴之长也。十二月足以穷尽阴阳备物成功。二千人亦足以征伐不义，致太平也。《谷梁传》曰：“天子有六军，诸侯上国三军，次国二军，下国一军。”诸侯所以一军者何？诸侯，蕃屏之臣也，任兵革之重，距一方之难，故得有一军也。

王法年此受兵何？重不绝人嗣也。师行不必胜，故须其有世嗣。年六十归兵者何？不忍并斗人父子也。《王制》曰：“六十不预服戎。”又曰：“八十一子不从政，九十家不从政，父母之丧三年不从政，齐衰、大功三月不从政，废疾非人不养者一人不从政。”

古者师出不逾时者，为怨思也。天道一时生。一时养。人者，天之贵物也。逾时则内有怨女，外有旷夫。

子得为父报仇者，臣子于君父，其义一也。忠臣孝子所以不能已，以恩义不可夺也。故曰：父之仇不与共天下，兄弟之仇不与共国，朋友之仇不与同朝，族人之仇不共邻。故《春秋传》曰：“子不复仇，非子。”檀弓记。子夏问曰：“居兄弟之仇如之何？仕不与同国，衔君命，遇之不斗。”父母以义见杀，子不复仇者，为往来不止也。《春秋》曰：“父不受诛，子复仇，可也。”

臣所以有谏君之义何？尽忠纳诚也。爱之能无劳乎？忠焉能无诲乎？《孝经》曰：“天子有诤臣七人，虽无道，不失其天下；诸侯有诤臣五人，虽无道，不失其国；大夫有诤臣三人，虽无道，不失其家；士有诤友，则身不离于令名；父有诤子，则身不陷于不义。”

天子置左辅、右弼、前疑、后承，以顺。左辅主修政，剌不法。右弼主纠，周言失倾。前疑主纠度，定德经。后承主匡正，常考变天。四弼兴道，率主行仁。

谏者何？谏间也，因也，更也，是非相间革更其行也。人怀五常，故有五谏：谓讽谏，顺谏，窥谏，指谏，伯谏。讽谏者，智也，患祸之萌，深睹其事，未彰而讽告，此智性也。顺谏者，仁也，出词逊顺，不逆君心，仁之性也。窥谏者，礼也，视君颜色，不悦且却，悦则复前，以礼进退，此礼之性也。指谏者，信也，指质相其事也，此信之性也。伯谏者，义也，恻隐发于中，直言国之害，励志忘生，为君不避丧身，义之性也。孔子曰：“谏有五，吾从讽之谏。事君，进思尽忠，退思补过，去而不讪，谏而不露。”

明王所以立谏诤者，皆为重民而求已失也。《礼·保傅》曰：“于是立进善之旌，悬诽谤之木，建招谏之鼓。”王法立史记事者，以为臣下之仪样，人之所取法则也。动则当应礼，是以必有记过之史，撤膳之宰。《礼·玉藻》曰：“动则左史书之，言则右史书之。”《礼·保傅》曰：王失度，则史书之，工诵之，三公进读之，宰夫撤其膳。是以天子不得为非。故史之义，不书则死，宰不撤膳亦死。

朋友相为隐者，人本接朋结友，为欲立身扬名也。朋友之道有四焉，通财不在其中，近则正之，远则称之，乐则思之，患则死之。

夫妻相为隐乎？《传》曰：“曾去妻，藜蒸不熟。问曰：‘妇有七出，不蒸亦预乎？’曰：‘吾闻之也，绝交令可友，弃妻令可嫁也。黎蒸不熟而已。何问其故？”此为隐之也。

《含文嘉》曰：“天子射熊。诸侯射麋，大夫射虎、豹，士射鹿、豕。”天子所以射熊何？示服猛，巧佞也。熊为兽猛巧者，非但当服猛也。示当服天下巧佞之臣也。诸侯射麋者，示达远迷惑人也。麋之言迷也。大夫射虎豹何？示服猛也。士射鹿、豕者？示除害也。各取德所能服也。

臣七十悬车致仕者，臣以执事趋走为职，七十阳道极，耳目不聪明，跂踦之属，是以退去，避贤者，所以长庶耻也。悬车，示不用也。致仕者，致其事于君。君不使自去者，尊贤者也。故《曲礼》曰：“大夫七十而致仕。”《王制》曰：“七十致政。”

卿大夫老，有盛德者留，赐之几杖，不备之以筋力之礼。在家者，三分其禄，以一与之，所以厚贤也。人年七十，卧非人不温，适四方，乘安车，与妇人俱，自称曰老夫。《曲礼》曰：“大夫致仕，若不得谢，则必赐之几杖。”《王记》曰：“臣致仕于君者，养之以其禄之半。”几杖所以扶助衰也，故《王制》曰：“五十杖于家，六十杖于乡，七十杖于国，八十杖于朝。”臣老归，年九十，君欲有问，则就其室，以珍从，明尊贤也。故《礼·祭义》云：“八十不仕朝，于君问就之。”

古者所以年十五入太学何？以为八岁毁齿，始有识知，入学学书计。七八十五，阴阳备，故十五成童志明，入太学，学经术。学之为言觉也，悟所不知也。故学以治性，虑以变情。故玉不琢，不成器；人不学，不知道。子夏曰：“百工居肆以致其事，君子学以致其道。”故《礼》曰：“十年曰幼，学。”《论语》曰：“吾十有五而志于学，三十而立。”又曰：“生而知之者，上也；学而知之者，次也。”是以虽有自然之性，必立师傅焉。《论语谶》曰：“五帝立师，三王制之。传曰：黄帝师力牧。帝颛顼师绿图，帝喾师赤松子，帝尧师务成子，帝舜师尹寿，禹师国先生，汤师伊尹，文王师吕望，武王师尚父，周公师虢叔，孔子师老聃。”天子太子，诸侯世子，皆就师于外，尊师重先生之道也。《礼》曰：“有来学者，无往教者也。”《易》曰：“匪我求童蒙，童蒙求我。”《王制》曰：“小学在公宫南之左，太学在郊。”又曰：“天子、太子、群后之太子、公卿大夫之元士嫡子皆造焉。”

天子立辟雍何？所以行礼乐、宣德化也。辟者壁也，象璧圆又以法天；于雍水，侧象教化流行也。辟之为言积也，积天下之道德也；雍之为言壅也，壅天下之残贼。故谓之辟雍也。《王制》曰：“天子曰辟雍，诸侯曰泮宫。”外圆者，欲使观之均平也。又欲言外圆内方。明德当圆、行当方也。

乡曰庠，里曰序。庠者，庠礼义；序者，序长幼也。《礼·五帝记》曰：“帝庠序之学，则父子有亲，长幼有序，善如尔舍。”明令必次外然后前民者也，未见于仁，故立庠序以导之也。教民者，皆里中之老而有道德者，为右师，教里中之子弟以道艺、孝悌、行义。立五帝之德，朝则坐于里之门，弟子皆出就农而后罢。示如之，皆入而复罢。其有出入不时，早晏不节，有过，故使语之，言心无由生也。若既收藏，皆入教学，立春而就事，其有贤才美质知学者，足以闻其心，顽钝之民亦足以别于禽兽，而知人伦，故无不教之民。

天子所以有灵台者何？所以考天人之心，察阴阳之会，揆星辰之证验，为万物获福无方之元。《诗》云：“经始灵台。”天子立明堂者，所以通神灵，感天地，正四时，出教化，宗有德，重有道，显有能，褒有行者也。明堂，上圆下方，八窗四闼，布政之宫，在国之阳。上圆法天，下方法地，八窗象八风，四闼法四时，九室法九州，十二坐法十二月，三十六户法三十六两，七十二牖法七十二风。

天所以有灾变何？所以谴告人君，觉悟其行，欲令悔过修德，深思虑也。《授神契》曰：“行有玷缺，气逆于天，情感变出，以戒人也。”

王者所以亲耕、后亲桑何？以率天下农蚕也。天子亲耕以供郊庙之祭，后之亲桑以供祭服。《祭义》曰：“天子三推，三公五推，卿大夫七推。”耕于东郊何？东方少阳，农事始起。桑于西郊何？西方少阴，女功所成。故《曾子问》曰：“天子耕东田而三反之。”《周官》曰：“后亲桑，率外内妇蚕于北郊。”《礼·祭义》曰：“古者天子诸侯，必有公桑蚕室，近外水为之，筑周棘墙，而外闭之者也。”

王者易姓而起，必升封泰山何？教告之义也。始受命之时，改制应天，天下太平，功成封禅，以告太平也。所以必于泰山何？万物所交代之处也。必于其上何？因高告高，顺其类也，故升封者增高也，下禅梁甫之山基广厚也。刻石纪号者，著己之功迹也，以自效放也。天以高为尊，地以厚为德，故增泰山之高以放天，附梁甫之基以报地，明天地之所命，功成事遂，有益于天地，若高者加高，厚者加厚矣。或曰：封者，金泥银绳。或曰：石泥金绳，封以印玺。故孔子曰：“升泰山，观易姓之王，可得而数者七十有余。”

天下太平符瑞所以来至者，以为王者承统理，调和阴阳，阴阳和，万物序，休气充塞，故符瑞并臻，皆应德而至。德至天则斗极明，日月光，甘露降；德至地则嘉禾生，蓂荚起，秬鬯出，太平感；德至文表则景星见，五纬顺轨；德至草木朱草生，木连理；德至鸟兽则凤皇翔，鸾鸟舞，麒麟臻，白虎到，狐九尾，白雉降，白鹿见，白鸟下；德至山陵则景云出，芝实茂，陵出黑丹，阜出莲莆，山出器车，泽出神鼎；德至渊泉则黄龙见，醴泉通，河出龙图，洛出龟书，江出大贝，海出明珠；德至八方则祥风至佳气时喜，钟律调，音度施，四夷化，越裳贡。

嘉禾者，大禾也，成王时有三苗异亩而生，同为一穗大几盈车，长几充箱。民有得而上之者，成王访周公而问之，公曰：“三苗为一穗，天下当和为一乎！”以是果有越裳氏重九译而来矣。

王者所以巡狩者何？巡者循也，狩牧也，为天下循行守牧民也。道德太平，恐远近不同化，幽隐有不得所，考礼义，正法度，同律历，计时月，皆为民也。

巡狩所以四时出何？当承宗庙，故不逾时也。以夏之仲月者，同律度当得其中也。二月、八月昼夜分，五月、十一月阴阳终。《尚书》曰：“二月东巡守，至于岱宗。五月南巡狩，至于南岳。八月西巡狩，至于西岳。十有一月朔巡狩，至于北岳。”

岳者何谓也？岳之为言桶，桶功德。东方为岱宗者？言万物更相代于东方也。南方为霍山者？霍之为言护也，言万物护也，太阳用事，护养万物也。西方为华山者？华之为言获也，言万物成熟，可得获也。北方为恒山？恒者，常也，万物伏藏于北方，有常也。中央为嵩山，言其后大之也。故《尚书大传》曰：“五岳谓岱山、霍山、华山、恒山、嵩山也。”谓之渎何？渎者，浊也，中国垢浊，发源，东注海，其功著大，故称渎也。《尔雅》云：“江、河、淮、济，为四渎也。”

王者所以不臣三，何也？谓天王之后，妻之父母，夷狄也。

王者有蹔不臣者五，谓祭尸、受授之师，将帅用兵、三老、五更。不臣祭尸者，方与尊者配也。不臣受授之师者，尊师重道，欲使极陈天人之意也，故《礼·学记》曰：“当其为师，则不臣也。当其为尸，则不臣也。”不臣将帅用兵者，重士众为敌国，国不可从外治，兵不可从内御，欲成其威，一其令。《春秋》之义，兵不称使，明不可臣也。不臣三老、五更者，欲率天下，为人子弟。《礼》曰：“父事三老，兄事五更。”

天子下至士，皆有蓍龟者，重事决疑，亦不自专。《尚书》曰：“女则有大疑，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善乎蓍龟。

圣人者何？圣者，通也，道也，声也。道无所不通，明无所不照，闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。《礼别名记》曰：“五人曰茂，十人曰选，百人曰俊，千人曰英，倍英曰贤，万人曰杰，万杰曰圣。”

圣人未没时，宁知其圣乎？曰知之。《论语》曰：“太宰问子贡曰：‘夫子圣者欤？’孔子曰：‘太宰知我乎？’”圣人亦自知圣乎？曰：知之。孔子曰：“文王既没，文不在兹乎。”

又圣人皆有表异，《传》曰：“伏羲禄、衡连珠、唯大目、鼻龙伏，作《易》八卦以应枢。黄帝颜，得天匡阳，上法中宿，取象文昌。颛顼戴午，是谓清明，发节移度，盖象招摇。帝喾骈齿，上法月参，康度成纪，取理阴阳。尧眉八彩，是谓通明，历象日月、璇玑玉衡。舜重瞳子，是谓玄景，上应摄提，以象三光。”《礼》曰：“禹耳三漏，是谓大通，兴利除害，决河疏江。皋陶马喙，是谓至诚，决狱明白，察于人情。汤臂三肘，是谓柳翼，攘去不义，万民咸息。文王四乳，是谓至仁，天下所归，百姓所亲。武王望羊，是谓摄扬，盱目陈兵，天下富昌。周公背偻，是谓强俊，成就周道，辅于幼主。孔子反宇，是谓尼甫，立德泽所兴，藏元通流。”圣人所以能独见前睹，与神通精者，盖皆天所生也。

风者何谓也？风之为言萌也，养物成功，所以象八卦。阳立于五，极于九，五九四十五日变，变以为风，阴合阳以生风。距冬至四十五日条风至。条者，王也。四十五日明庶风至。明庶者，迎众也。四十五日清明风至。清明者，青芒也。四十五日景风至。景大风，阳气长养。四十五日凉风至。凉，寒也，行阴气也。四十五日昌盍风至。戒收藏也。四十五日不周风至。不周者，不交也，阴阳未合化也。四十五日广莫风。广莫者，大也，同阳气也。故曰：条风至地暖，明庶风至万物产，清明风至物形乾，景风至棘造实，凉风至黍禾乾，昌盍风至生荠麦，不周风至蛰虫匿，广莫风至则万物伏。是以王者承顺之，条风至则出轻刑、解稽留，明庶风至则修封疆、埋田畴，清明风至出币帛、使诸侯，景风至则爵有德、封有功，凉风至报地德，化四乡，昌盍风至则申象刑、饰囷仓，不周风至则筑宫室、修城郭，广莫风至则断大辟、行狱刑。

商、贾何谓也？商之为言，商其远近、度其有亡、通四方之物，故谓之商也。贾之为言固，固有其用物以待民来，以求其利者也。行曰商，止曰贾。

何谓五瑞，谓珪、璧、琮、璜、璋也。《礼》曰：“天子珪尺有二寸。”又曰：“博三寸，剡上寸半，厚半寸。半珪为璋。方中圆外曰璧。半璧曰璜。圆中牙身玄外曰琮。《礼记王度》曰：“王者，有象君之德，燥不轻，湿不重，薄不浇，廉不伤，疵不掩，是以人君宝之。”天子之纯玉尺有二寸。公侯九寸，四玉一石也。伯、子、男俱三玉二石也。

五玉者各何施？盖以为璜以徵召，璧以聘问，璋以发兵，珪以信质，琮以起土功之事也。

妇人之制以枣栗暇修者，妇人无专制之义，御众之任，交接辞让之礼，职在供养馈食之间，其义一也。故后夫人以枣栗暇修者，凡内修阴也。又取其朝早起，栗战慄自正也。暇修者，脯也。故《春秋传》曰：“宗妇觌用币，非礼也。然则枣栗云乎？暇修云乎？”

王者受命必改朔何？明易姓，示不相袭也。明受之于天，不受之于人，所以变易民心，革其耳目，以助化也。故《丧服大传》曰：“王始起，改正朔、易服色、殊徽号、异器械、别衣服也。”是以禹舜虽继太平，犹宜改以应天。王者改作乐，必得天应而后作何？重改制也。《春秋瑞应传》曰：“敬受瑞应而王，改正朔，易服色。”《易》曰：“汤武革命，顺乎天而应乎民”也。

王者所以存二王之后何也？所以尊先王，通天下之三统也。明天下非一家之有，谨敬谦让之至也。故封之百里，使得服其正色，用其礼乐，永事先祖。

王者，必一质一文何？以承天地，顺阴阳。阳之道极则阴道受，阴之道极则阳道受，明二阴二阳不能相继也。质法天、文法地而已，故天为质，地受而化之，养而成之，故为文。《尚书大传》曰：“王者一质一文，据天地之道。”《礼三正记》曰：“质法天，文法地也。”帝王始起，先质后文者，顺天下之道、本末之义、先后之序也。事莫不先有质性，乃后有文章也。

王者设三教何？承衰救弊，欲民反正道也。三王之有失，故立三教，以相指受。夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。继周尚黑，制与夏同。三者如顺连环，周而复始，穷则反本。

教者，何谓也？教者，效也。上为之，下效之，民有质朴，不教而成。故《孝经》曰：“先王见教之可以化民。”《论语》曰：“不教民战，是谓弃之。”《尚书》曰：“以教祗德。”《诗》云：“尔之教矣，欲民斯效。”

三纲者何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故君为臣纲，夫为妻纲。又曰：“敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧。”何谓纲纪？纲者，张也；纪者，理也。大者为纲，小者为纪，所以张理上下，整齐人道也。人皆怀五常之性，有亲爱之心，是以纲纪为化，若罗网之有纪纲而万目张也。《诗》云：“亹亹我王，纲纪四方。”

君臣，父子，夫妇，六人也，所以称三纲何？一阴一阳谓之道。阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，故六人为三纲。三纲法天、地、人，六纪法六合。君臣法天，取象日月屈信归功天也。父子法地，取象五行转相生也。夫妇法人，取象人合阴阳有施化端也。六纪者为三纲之纪者也。师长君臣之纪也，以其皆成己也；诸父兄弟父子之纪也，以其有亲恩连也；诸舅朋友夫妇之纪也，以其皆有同志为纪助也。

父子者，何谓也？父者，矩也，以法度教子；子者，孳孳无已也。故《孝经》曰：“父有争子，则身不陷于不义。”夫妇者，何谓也？夫者，扶也，以道扶接也；妇者，服也，以礼屈服。《昏礼》曰：“夫亲脱妇之缨。”《传》曰：“夫妇判合也。”朋友者，何谓也？朋者，党也；友者，有也。《礼记》曰：“同门曰朋，同志曰友。”朋友之交，近则谤其言，远则不相讪。一人有善，其心好之；一人有恶，其心痛之。货则通而不计，共忧患而相救。生不属，死不托。故《论语》曰：“子路云：‘愿车马衣轻裘，与朋友共敝之。’”又曰：“朋友无所归，生于我乎，死于我乎殡。”朋友之道，亲存不得行者二：不得许友以其身，不得专通财之恩。友饥则白之于父兄，父兄许之，乃称父兄与之，不听则止。故曰：友饥为之减餐，大寒为之不重裘。故《论语》曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之也！”

男称兄弟，女称姊妹何？男女异姓，故别其称也。何以言之？《礼亲属记》曰：“男子先生称兄，后生称弟；女子先生为姊，后生为妹。”父之昆弟不俱谓之世叔，父之女昆弟俱谓之姑，何也？以为诸父曰内，亲也，故别称之也；姑当外适人，疏，故总言之也。至姊妹亦当外适人，所以别诸姊妹何？以为事诸姑礼等，可以外出又同，故称略也；至姊妹虽欲有略之，姊尊妹卑，其礼异也。《诗》云：“问我诸姑，遂及伯姊。”谓之舅姑者何？舅者，旧也；姑者，故也。旧、故之者，老人之称也。谓之姊妹何？姊者，咨也；妹者，末也。谓之兄弟何？兄者，况也；况父法也；弟者，悌也，心顺行笃也。称夫之父母谓之舅姑何？尊如父而非父者，舅也；亲如母而非母者，姑也。故称夫之父母为舅姑也。

性情者，何谓也？性者，阳之施；情者，阴之化也。人禀阴阳气而生，故内怀五性六情。情者，静也，性者，生也，此人所禀六气以生者也。故《钩命决》曰：“情生于阴，欲以时念也；性生于阳，以就理也。阳气者仁，阴气者贪，故情有利欲，性有仁也。”

五性者何？谓仁、义、礼、智、信也。仁者，不忍也，施生爱人也；义者，宜也，断决得中也；礼者，履也，履道成文也；智者，知也，独见前闻，不惑于事，见微者也；信者，诚也，专一不移也。故人生而应八卦之体，得五气以为常，仁、义、礼、智、信是也。六情者，何谓也？喜、怒、哀、乐、爱、恶谓六情，所以扶成五性。性所以五，情所以六者何？人本含六律五行气而生，故内有五藏六府，此情性之所由出入也。《乐动声仪》曰：“官有六府，人有五藏。”

宗者，何谓也？宗尊也，为先祖主也，宗人之所尊也。《礼》曰：“宗人将有事，族人皆侍。”圣者所以必有宗何也？所以长和睦也。大宗能率小宗；小宗能率群弟，通于有无，所以纪理族人者也。

族者何也？族者，凑也，聚也，谓恩爱相流凑也。生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。《尚书》曰：“以亲九族。”

人所以有姓者何？所以崇恩爱、厚亲亲、远禽兽、别婚姻也。故世别类，使生相爱，死相哀，同姓不得相娶，皆为重人伦也。姓生也，人所禀天气所以生者也。《诗》云：“天生烝民。”《尚书》曰：“平章百姓。”姓所以有百者何？以为古者圣人吹律定姓，以纪其族。人含五常而生，声有五音，宫、商、角、徵、羽，转而相杂，五五二十五，转生四时，故百而异也。气殊音悉备，故殊百也。

所以有氏者何？所以贵功德，贱伎力。或氏其官，或氏其事。闻其氏即可知，其所以勉人为善也。

人必有名何？所以吐情自纪，尊事人者也。《论语》曰：“名不正，则言不顺。”

称号所以有四何？法四时用事先后，长幼兄弟之象也，故以时长幼号曰伯、仲、叔、季也。伯者，长也，伯者子最长，迫近父也。仲者，中也。叔者，少也。季者，幼也。适长称伯，伯禽是也。庶长称孟，以鲁大夫孟氏。

始起之天，始起先有太初，后有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相连，视之不见，听之不闻，然后剖判清浊。既分，精出曜布，度物施生。精者为三光，号者为五行。行生情，情生汁中，汁中生神明，神明生道德，道德生文章。故《乾凿度》云：“太初者，气之始也。太始者，形兆之始也；太素者，质之始也。阳唱阴和，男行妇随也。”

天左旋，日、月、五星右行何？日、月、五星比天为阴，故右行。右行者，犹臣对君也。《含文嘉》曰：“计日月，右行也。”《刑德放》曰：“日月东行。”

而日行迟，月行疾何？君舒臣劳也。日日行一度，月日行十三度十九分度之七。《感精符》曰：“三纲之义，日为君，月为臣也。”日月所以悬昼夜者何？助天行化，照明下地。故《易》曰：“悬象著明，莫大乎日月。”

春夏秋冬。时者，期也，阴阳消息之期也。四时天异名何？天尊各据其盛者为名也。春秋物变盛，冬夏气变盛。春曰苍天，夏曰昊天，秋曰旻天，冬曰上天。

圣人治天下，必有刑罚何？所以佐德助治，顺天之度也。故悬爵赏者，示有劝也；设刑罚者，明有所惧也。刑所以五何？法五行也。科条三千者，应天地人情也。五刑之属三千，大辟之属二百，宫辟之属三百，腓辟之属五百，劓、墨辟之属各千。张布罗众，非五刑不见。劓、墨何，其下刑者也。腓者其膑。宫者，女子淫，执置宫中，不得出也；丈夫淫，割去其势也。大辟者，谓死也。

刑不上大夫何？尊大夫。礼不下庶人，欲勉民使至于士。故礼为有知制，刑为无知设也。庶人虽有千金衣币，不得服。刑不上大夫者，据礼无大夫刑。或曰：挞笞之刑也。礼不及庶人者，谓酬酢之礼也。

孔子所以定《五经》者何？以为孔子居周之末世，王道陵迟，礼乐废坏，强陵弱，众暴寡，天子不敢诛，方伯不敢伐。闵道德之不行，故周流应聘，冀行其圣德。自卫反鲁，自知不用，故追定《五经》以行其道。故孔子曰：“《书》曰：“孝乎，惟孝，友于兄弟，施于有政。是以为政也。”孔子未定《五经》如何？周衰道失，纲散纪乱，五教废坏，故五常之经咸失其所，象《易》失理，则阴阳万物失其性而乖。设法谤之言，并作《书》三千篇，作《诗》三百篇，而歌谣怨诽也。

经所以有五何？经，常也。有五常之道，故曰《五经》：《乐》仁、《书》义、《礼》礼、《易》智、《诗》信也。人情有五性，怀五常，不能自成，是以圣人象天五常之道而明之，以教人成其德也。

《五经》何谓？谓《易》、《尚书》、《诗》、《礼》、《春秋》也？《礼·解》曰：“温柔宽厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属词比事，《春秋》教也。”

人道所以有嫁娶何？以为情性之大，莫若男女。男女之交，人情之始，莫若夫妇。《易》曰：“天地氤氲，万物化淳。男女称精，万物化生。”人承天地施阴阳，故设嫁娶之礼者，重人伦、广继嗣也。《礼·保傅》记曰：“谨为子嫁娶，必择世有仁义者。”

男不自专娶，女不自专嫁，必由父母，须媒妁何？远耻防淫佚也。《诗》云：“娶妻如之何？必告父母。”又曰：“娶妻如之何？匪媒不得。”

男三十而娶，女二十而嫁，阳数奇，阴数偶。男长女幼者，阳舒，阴促。男三十，筋骨坚强，任为人父；女二十，肌肤充盛，任为人母。合为五十，应大衍之数，生万物也。故《礼·内则》曰：“男三十壮有室，女二十壮而嫁。”

七岁之阳也，八岁阴也，七八十五阴阳之数备，有相偶之志。故《礼记》曰：“女子十五许嫁，笄而字。”礼之称字，阴系于阳，所以专一之节也。阳尊无所系，二十五系者，就阴节也。阳舒而阴促。三十数三终，奇，阳节也。二十数再终，偶，阴节也。阳小成于阴，大成于阳，故二十而冠，三十而娶。阴小成于阳，大成于阴，故十五而笄，二十而嫁也。

一说《春秋穀梁传》曰：“男二十五系，女十五许嫁，感阴阳也。”阳数七，阴数八，男八岁毁齿，女七岁毁齿。阳数奇三，三八二十四，加一为五而系心也；阴数偶，再成十四，四加一为五，故十五许嫁也。各加一者，明专一系心。所以系心者何？防其淫佚也。

《礼》曰：“女子十五许嫁。纳采、问名、纳吉、请期、亲迎，以雁贽。纳徵曰玄纁，故不用雁。”贽用雁者，取其随时南北，不失其节，明不夺女子之时也。又取飞成行、止成列也，明嫁娶之礼，长幼有序，不相逾越也。又婚礼贽不用死雉，故用雁也。纳徵，玄纁、束帛、离皮，玄三法天，纁二法地也，阳奇阴偶，明阳道之大也。离皮者，两皮也，以为庭实。庭实，偶也。《礼·昏经》曰：“纳采、问名、纳吉、请期、亲迎，皆用雁。纳徵束帛、离皮。”

《礼》曰：“嫁女之家，不绝火三日，思相离也。娶妇之家，三日不举乐，思嗣亲也。”感亲年衰老代至也。《礼》曰：“婚礼不贺，人之序也。”

娶妻不先告庙到者，示不必安也。婚礼请期，不敢必也。妇入三月，然后祭行。舅姑既殁，亦妇入三月，奠采于庙。三月一时，物有成者，人之善恶可得知也。然后可得事宗庙之礼。曾子曰：“女未庙见而死，归葬于女氏之党，示未成妇也。”

嫁娶必以春者？春天地交通，万物始生，阴阳交接之时也。《诗》云：“士如归妻，迨冰未泮。”《周官》曰：“仲春之月，合会男女。令男三十娶，女二十嫁。”《夏小正》曰：“二月，冠子娶妇之时。”

夫有恶行，妻不得去者，地无去天之义也。夫虽有恶，不得去也。故《礼·郊特牲》曰：“一与之齐，终身不改。”悖逆人伦，杀妻父母，废绝纲纪，乱之大者，义绝乃得去也。

　天子、诸侯，一娶九女者何？重国广继嗣也。适也者何？法地有九州，承天之施，无所不生也。娶九女，亦足以成君施也。九而无子，百亦无益也。《王度记》曰：“天子，一娶九女。”《春秋公羊传》曰：“诸侯娶一国，则二国往媵之，以侄娣从之。”侄者何？兄之子也。娣者何？女弟也。或曰：天子娶十二女，法天有十二月，万物必生也。必一娶何？防淫泆也，为其弃德嗜色，故一娶而已，人君无再娶之义也。

备侄娣从者，为其必不相嫉妒也。一人有子，三人共之，若己生之。不娶两娣何？博异气也。娶三国女何？广异类也。恐一国血脉相似，俱无子也。侄娣年虽少，犹从适人者，明人者。明人君无再娶之义也。还待年于父母之国，未任答君子也。《诗》云：“侄娣从之，祁祁如云。韩侯顾之，烂其盈门。”《公羊传》曰：“叔姬归于纪。”明待年也。二国来媵，谁为尊者？大国为尊，国等以德，德同以色。质家法天尊左，文家法地尊右。

不娶同姓者，重人伦，防淫泆，耻与禽兽同也。《论语》曰：“君娶于吴为同姓，谓之吴孟子。”《曲礼》曰：“买妾不知姓则卜之。”外属小功已上亦不得娶也，以《春秋传》曰：“讥娶母党也。”

卿、大夫一妻二妾者何？尊贤重继嗣也。不备侄娣何？北面之臣贱，不足尽执人骨肉之亲。《礼·服经》曰：“贵臣贵妾。”明有卑贱妾也。士一妻何？下卿大夫礼。《丧服小记》曰：“士妾有子，则为之緦。”

妇人学事舅姑，不学事必父母者，示妇与夫一体也。《礼·内则》曰：“妾事夫人如事舅姑，尊嫡绝妒嫉之原。”《礼·服传》曰：“妾事女君与事舅姑同也。”妇事夫有四礼焉：鸡初鸣，咸盥漱，栉纵笄总而朝，君臣之道也；恻隐之恩，父子之道也；会计有无，兄弟之道也；闺阃之内，衽席之上，朋友之道也。闻见异词，故设此也。

妻者，何谓？妻者，齐也，与夫齐体，自天子下至庶人其义一也。妾者，接也，以时接见也。

嫁娶者，何谓也？嫁者，家也，妇人外成，以出適人为家。娶者，取也。男女谓男者，任也，任功业也；女者，如也，从如人也。在家从父母，既嫁从夫，夫殁从子也。《传》曰：“妇人有三从之义也。”夫妇者，何谓也？夫者，扶也，扶以人道者也；妇者，服也，服于家事，事人者也。配疋者何？谓相与为偶也。婚姻者，何谓也？昏时行礼，故谓之婚也，妇人因夫而成；故曰姻。《诗》云：“不惟旧因。”谓夫也。又曰：“燕尔新婚。”谓妇也。所以昏时行礼何？示阳下阴也，婚亦阴阳交时也。

诸侯为天子斩衰三年何？普天之下，莫非王土。率土之宾，莫非王臣。臣之于君，犹子之于父。明至尊、臣子之义也。《丧服经》曰：“诸侯为天子，斩衰三年。”天子为诸侯。绝其何？示同爱百姓，明不独亲也。故《礼·中庸》曰：“期之丧达乎诸侯，三年之丧达乎天子。”卿大夫降緦，重公正也。

礼，庶人国君服齐衰三月。王者崩，京师之民丧三月何？民贱，故思浅，故三月而已。天子七月而葬，诸侯五月而葬者，则民始哭，素服；先葬三月，成齐衰；期月以成礼，葬君也。礼不下庶人何？所以为民制何？礼不下庶人者，尊卑制度也。服者，恩从内发，故为之制也。

王者崩，臣下服之有先后何？恩有浅深远近，故制有日月。《檀弓》记曰：“天子崩，三日祝先服，五日官长服，七日国中男女服，三月天下服。”

三年之丧何二十五月？以为古民质，痛于死者，不封不树，丧期无数，亡之则除。后代圣人因天地万物有终始而为之制，以期断之。父至尊，母至亲，故为于隆，以尽孝子恩。恩爱至深，加之则倍，故再期二十五月也。礼有取于三，故谓之三年，缘其渐三年之气也。故《春秋传》曰：“三年之丧，其实二十五月也。”三年之丧不以闰月数何？以言其期也。期者，复其时也。大功已下月数，故以闰月除。《礼·士虞经》曰：“言期而小祥。”“又期而大祥。”

丧礼必制衰麻何？以副意也。服以饰情，情貌相配，中外相应，故吉凶不同服，歌哭不同声。所以表中诚也。布衰裳、麻绖、箭笄、绳缨、苴杖，为略及本绖者，亦示也。故总而载之，示有丧也。腰绖者，以代绅带也，所以结之何？思慕肠若结也。必再结之何？明思慕无已。

所以必杖者，孝子失亲，悲哀哭泣，三日不食，身体羸病，故杖以扶身，明不以死伤生也。礼童子妇人不杖者，以其不能病也。《礼》曰：“斩衰三日不食，齐衰二日不食，大功一日不食，小功、緦麻一日不食再不食可也。”以竹何？取其名也。竹者蹙也，桐者痛也。父以竹，母以桐何？竹者阳也，桐者阴也。竹何以为阳？竹断而用之，质，故为阳；桐削而用之，加人功，文，故为阴也。故《礼》曰：“苴杖，竹也。削杖，桐也。”

所以必居倚庐何？孝子哀，不欲闻人之声，又不欲居故处，居中门之外。倚木为庐，质反古也。不在门外何？戒不虞故也。故《礼·大传》曰：“父母之丧，居倚庐。”于中门外，东墙下，户北面。练而居垩室，无馀之室。又曰：“妇人不居倚庐。”又曰：“天子七日，又曰：“公、诸侯五日，卿、大夫三日而成服。”

居外门内、东壁下、为庐，寝苫块，哭无夜时，不脱绖带。既虞，寝有席，疏食饮水，朝一哭，夕一哭而已。既练，舍外寝，居垩室，始食菜果，及素食，哭无时。二十五月而大祥，饮醴酒，食干肉。二十七月而禫，通祭宗庙，去丧之杀也。

丧礼不言者何？思慕尽情也。言不文者，指谓士民。不言而事成者，国君、卿、大夫杖而谢宾。财少恃力，面垢作身。不言而事具者，故号哭尽情。

丧有病得饮酒食肉何？所以辅人生己，重先祖遗支体也。故《曲礼》曰：“居丧之礼，头有疮则沐，身有疡则浴，有疾则饮酒食肉。五十不致毁，七十唯衰麻在身，饮酒食肉。”又曰：“父母有疾，食肉不至变味，饮酒不至变貌，笑不至矧，怒不至詈，琴瑟不御。”

《书》曰：“成王崩。”天子称崩何？别尊卑，异死生也。天子曰崩，大尊像，崩之为言，崩伏强天下，抚击，失神明，黎庶殒涕，海内悲凉。诸侯曰薨，国失阳。薨之言奄也，奄然亡也。大夫曰卒，精耀终卒。卒之为言终于国也。士曰不禄，失其忠节，不忠终君之禄。禄之言消也，身消名彰。庶人曰死，魂去亡。死之为言澌，精气穷也。崩、薨纪于国何？以为有尊卑之礼，谥号之制即有矣。礼始于黄帝，至舜尧而备。《易》言复者，据遂也。《书》殂落、死者矣，各自见义。尧皆僣痛之，舜见终，各一也。

丧者，何谓也？丧者，亡。人死谓之丧何？言其亡，不可复得见也。不直言丧何？为孝子心不忍言。《尚书》曰：“武王既丧。”《丧终》曰：“死为適室。”知据死者称丧也，生者丧痛之亦称丧。《礼》曰：“丧服斩衰。”《易》曰：“不封不树，丧期无数。”《孝经》曰：“孝子之丧亲也，是施生者也。”天子下至庶人，俱言丧何？欲言身体发肤，俱受之父母，其痛一也。

崩薨三日乃小敛何？夺孝子之恩以渐也。一日之时，属纩于口上，以候绝气；二日之时，尚冀其生；三日之时，魂气不返，终不可奈何。故《礼·士丧经》曰：“御者四人皆坐，持体属纩，以候绝气。”《礼》曰：“天子、诸侯，三日小敛；大夫、士二日小敛。”属纩于口者，孝子欲生其亲也。

所以有棺椁何？所以掩藏形恶也，不欲令孝子见其毁坏也。棺之为言之貌，所以藏尸令貌全也；椁之为言廓，所以开廓辟土无令迫棺也。

尸柩者，何谓也？尸之为言失也，陈也，失气亡神，形体独陈；柩之为言究也，久也，不复章也。《曲礼》曰：“在床曰尸，在棺曰柩。”

封、树者，所以为识。故《檀弓》曰：“古也墓而不坟，今邱也。东西南北之人也，不可以不识也。于是封之，崇曰尺。”春秋《含文嘉》曰：“天子坟高三仞，树以松；诸侯半之，树以柏；大夫八尺，树以栾；士四尺，树以槐；庶人无坟，树以杨柳。”

王者所以祭天何？缘事父以事天也。祭天必以祖配何？自内出者，无匹不行，自外至者，无主不止。故推其始祖，配以宾主，顺天意也。五帝、三王祭天，一用夏正何？夏正得天之数也。天地交，万物通，始终之正。故《易干凿度》云“三王之郊，一用夏正”也。祭天必在郊何？天体至清，故祭必于郊，取其清洁也。

王者所以立宗庙何？曰：生死殊路，故敬鬼神而远之。缘生以事死，敬亡若事存，故欲立宗庙而祭之。此孝子之心所以追养继孝也。宗者、尊也，庙者、貌也。象先祖之尊貌也。所以有室何？所以象生之居也。祭宗庙所以禘祫何？尊人君，贵功德，广孝道也。位尊德盛，所及弥远。谓之禘祫何？禘之为言谛也。序昭穆，谛父子也。祫者、合也。毁庙之主，皆合食于太祖也。三年一禘。周以后稷、文、武特七庙，后稷为始，与文王为太祖，武王为太宗。

诸侯所以贡士于天子者，进贤劝善者也。天子聘求之者，贵义也。治国之道，本在得贤。得贤则治，失贤则乱。故《月令》季春之月：“开府库，出币帛，周天下，勉诸侯，聘名士，礼贤者。”有贡者复有聘者何？以为诸侯贡士，庸才者贡其身，盛德者贡其名。及其幽隐，诸侯所遗失，天子之所昭，故聘之也。

车所以立乘者何？制车以步，故立乘。车中不内顾何？仰即观天，俯即察地，前闻和鸾之声，旁见四方之运，此车教之道。《论语》曰：“升车必正立执绥，车中不内顾。”所以有和鸾者何？以正威仪，节行舒疾也。鸾者在衡，和者在轼，马动则鸾鸣，鸾鸣则和应。其声鸣曰和敬，舒则不鸣，疾则失音，明得其和也。故《诗》云：“和鸾雍雍，万福攸同。”《鲁训》曰：“和、设轼者也。鸾、设衡者也。”

**春秋繁露**

(汉)董仲舒

春秋之辞多所况，是文约而法明也。

恶无故自来，君子不耻，内省不疚，何忧于志是已矣。

春秋分十二世以为三等：有见、有闻、有传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世。故哀、定、昭，君子之所见也，襄、成、文、宣，君子之所闻也，僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。于所见，微其辞，于所闻，痛其祸，于传闻，杀其恩，与情俱也。是故逐季氏，而言又雩，微其辞也；子赤杀，弗忍书日，痛其祸也；子般杀，而书乙未，杀其恩也。屈伸之志，详略之文，皆应之，吾以其近近而远远、亲亲而疏疏也，亦知其贵贵而贱贱、重重而轻轻也，有知其厚厚而薄薄、善善而恶恶也，有知其阳阳而阴阴、白白而黑黑也。百物皆有合偶，偶之合之，仇之匹之，善矣。诗云：‘威仪抑抑，德音秩秩，无怨无恶，率由仇匹。’此之谓也。然则春秋义之大者也，得一端而博达之，观其是非，可以得其正法，视其温辞，可以知其塞怨，是故于外道而不显，于内讳而不隐，于尊亦然，于贤亦然，此其别内外、差贤不肖、而等尊卑也。义不讪上，智不危身，故远者以义讳，近者以智畏，畏与义兼，则世逾近，而言逾谨矣，此定、哀之所以微其辞。以故用则天下平，不用则安其身，春秋之道也。

是故春秋之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正诸侯之即位，以诸侯之即位，正竟内之治，五者俱正，而化大行。

鲁桓忘其忧，而祸逮其身；齐桓忧其忧，而立功名。推而散之，凡人有忧而不知忧者，凶，有忧而深忧之者，吉。

春秋有经礼，有变礼。为如安性平心者、经礼也；至有于性虽不安，于心虽不平，于道无以易之，此变礼也。是故昏礼不称主人，经礼也；辞穷无称，称主人，变礼也。天子三年然后称王，经礼也；有故，则未三年而称王，变礼也。妇人无出境之事，经礼也；母为子娶妇，奔丧父母，变礼也。明乎经变之事，然后知轻重之分，可与适权矣。

春秋慎辞，谨于名伦等物者也。是故小夷言伐而不得言战，大夷言战而不得言获，中国言获而不得言执，各有辞也。有小夷避大夷而不得言战，大夷避中国而不得言获，中国避天子而不得言执，名伦弗予，嫌于相臣之辞也。是故大小不踰等，贵贱如其伦，义之正也。

大旱者，阳灭阴也，阳灭阴者，尊厌卑也，固其义也，虽大甚，拜请之而已，敢有加也。大水者，阴灭阳也，阴灭阳者，卑胜尊也，日食亦然，皆下犯上，以贱伤贵者，逆节也，故鸣鼓而攻之，朱丝而胁之，为其不义也，此亦春秋之不畏强御也。故变天地之位，正阴阳之序，直行其道，而不忘其难，义之至也。是故胁严社而不为不敬灵，出天王而不为不尊上，辞父之命而不为不承亲，绝母之属而不为不孝慈，义矣夫！

春秋之听狱也，必本其事而原其志。志邪者，不待成；首恶者，罪特重；本直者，其论轻。是故逢丑父当斮，而辕涛涂不宜执，鲁季子追庆父，而吴季子释阖庐，此四者，罪同异论，其本殊也。俱欺三军，或死或不死；俱弒君，或诛或不诛；听讼折狱，可无审耶！故折狱而是也，理益明，教益行；折狱而非也，闇理迷众，与教相妨。教，政之本也，狱，政之末也，其事异域，其用一也，不可不以相顺，故君子重之也。

古之人有言曰：“不知来，视诸往。”今春秋之为学也，道往而明来者也，然而其辞体天之微，效难知也，弗能察，寂若无，能察之，无物不在。是故为春秋者，得一端而多连之，见一空而博贯之，则天下尽矣。鲁僖公以乱即位，而知亲任季子，季子无恙之时，内无臣下之乱，外无诸侯之患，行之二十年，国家安宁；季子卒之后，鲁不支邻国之患，直乞师楚耳；僖公之情，非辄不肖，而国衰益危者，何也？以无季子也。以鲁人之若是也，亦知他国之皆若是也，以他国之皆若是，亦知天下之皆若是也，此之谓连而贯之，故天下虽大，古今虽久，以是定矣。以所任贤，谓之主尊国安，所任非其人，谓之主卑国危，万世必然，无所疑也。其在易曰：“鼎折足，覆公餗。”夫鼎折足者，任非其人也，覆公餗者，国家倾也。是故任非其人，而国家不倾者，自古至今，未尝闻也。

春秋立义，天子祭天地，诸侯祭社稷，诸山川不在封内不祭。有天子在，诸侯不得专地，不得专封，不得专执天子之大夫，不得舞天子之乐，不得致天子之赋，不得适天子之贵。君亲无将，将而诛，大夫不得世，大夫不得废置君命。立适以长不以贤，立子以贵不以长，立夫人以适不以妾，天子不臣母后之党，亲近以来远，未有不先近而致远者也。故内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄，言自近者始也。

春秋何贵乎元而言之？元者，始也，言本正也；道，王道也；王者，人之始也。王正，则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下；王不正，则上变天，贼气幷见。

王者，民之所往，君者，不失其群者也；故能使万民往之，而得天下之群者，无敌于天下。

颜渊死，子曰：“天丧予。”子路死，子曰：“天祝予。”西狩获麟，曰：“吾道穷，吾道穷。”三年，身随而卒。阶此而观，天命成败，圣人知之，有所不能救，命矣夫！

是以君子以天下为忧也，患乃至于弒君三十六，亡国五十二，细恶不绝之所致也。辞已喻矣，故曰立义以明尊卑之分，强干弱枝，以明大小之职；别嫌疑之行，以明正世之义；采摭托意，以缫失礼；善无小而不举，恶无小而不去，以纯其美；别贤不肖，以明其尊；亲近以来远，因其国而容天下，名伦等物，不失其理，公心以是非，赏善诛恶，而王泽洽，始于除患，正一而万物备，故曰：大矣哉其号，两言而管天下，此之谓也。

春秋，大义之所本耶！六者之科，六者之恉之谓也，然后援天端，布流物，而贯通其理，则事变散其辞矣。故志得失之所从生，而后差贵贱之所始矣；论罪源深浅定法诛，然后绝属之分别矣；立义定尊卑之序，而后君臣之职明矣；载天下之贤方，表谦义之所在，则见复正焉耳；幽隐不相踰，而近之则密矣，而后万变之应无穷者，故可施其用于人，而不悖其伦矣。是以必明其统于施之宜，故知其气矣，然后能食其志也；知其声矣，而后能扶其精也；知其行矣，而后能遂其形也；知其物矣，然后能别其情也；故倡而民和之，动而民随之，是知引其天性所好，而压其情之所憎者也。如是则言虽约，说必布矣；事虽小，功必大矣；声响盛化铉于物，散入于理；德在天地，神明休集，并行而不竭，盈于四海而讼咏。

春秋二百四十二年之文，天下之大，事变之博，无不有也，虽然，大略之要，有十指。十指者，事之所系也，王化之所由得流也。举事变，见有重焉，一指也；见事变之所至者，一指也；因其所以至者而治之，一指也；强干弱枝，大本小末，一指也；别嫌疑，异同类，一指也；论贤才之义，别所长之能，一指也；亲近来远，同民所欲，一指也；承周文而反之质，一指也；木生火，火为夏，天之端，一指也；切刺讥之所罚，考变异之所加，天之端，一指也。举事变，见有重焉，则百姓安矣；见事变之所至者，则得失审矣；因其所以至而治之，则事之本正矣；强干弱枝，大本小末，则君臣之分明矣；别嫌疑，异同类，则是非著矣；论贤才之义，别所长之能，则百官序矣；承周文而反之质，则化所务立矣；亲近来远，同民所欲，则仁恩达矣；木生火，火为夏，则阴阳四时之理相受而次矣；切刺讥之所罚，考变异之所加，则天所欲为行矣。统此而举之，仁往而义来，德泽广大，衍溢于四海，阴阳和调，万物靡不得其理矣。说春秋凡用是矣，此其法也。

人始生有大命，是其体也，有变命存其间者，其政也，政不齐，则人有忿怒之志，若将施危难之中，而时有随遭者，神明之所接，绝属之符也，亦有变其间，使之不齐如此，不可不省之，省之则重政之本矣。

天地之生万物也以养人，故其可适者，以养身体；其可威者，以为容服；礼之所为兴也。剑之在左，青龙之象也；刀之在右，白虎之象也；韨之在前，赤鸟之象也；冠之在首，玄武之象也；四者、人之盛饰也。夫能通古今，别然不然，乃能服此也。盖玄武者，貌之最严有威者也，其像在后，其服反居首，武之至而不用矣。（圣人之所以超然，虽欲从之，末由也已！）夫执介胄而后能拒敌者，故非圣人之所贵也，君子显之于服，而勇武者消其志于貌也矣。故文德为贵，而威武为下，此天下之所以永全也。

春秋至意有二端，不本二端之所从起，亦未可与论灾异也，小大微著之分也。夫览求微细于无端之处，诚知小之将为大也，微之将为著也，吉凶未形，圣人所独立也。（虽欲从之，末由也已，此之谓也。）故王者受命，改正朔，不顺数而往，必迎来而受之者，授受之义也。故圣人能系心于微，而致之著也。是故春秋之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正诸侯之即位，以诸侯之即位，正竟内之治，五者俱正，而化大行。故书日蚀，星陨，有蜮，山崩，地震，夏大雨水，冬大雨雹，陨霜不杀草，自正月不雨，至于秋七月，有鹳鹆来巢，春秋异之，以此见悖乱之征，是小者不得大，微者不得著，虽甚末，亦一端，孔子以此效之，吾所以贵微重始是也，因恶夫推灾异之象于前，然后图安危祸乱于后者，非春秋之所甚贵也，然而春秋举之以为一端者，亦欲其省天谴，而畏天威，内动于心志，外见于事情，修身审己，明善心以反道者也，岂非贵微重始、慎终推效者哉！

天高其位而下其施，藏其形而见其光；高其位，所以为尊也，下其施，所以为仁也，藏其形，所以为神，见其光，所以为明；故位尊而施仁，藏神而见光者，天之行也。故为人主者，法天之行，是故内深藏，所以为神，外博观，所以为明也，任群贤，所以为受成，乃不自劳于事，所以为尊也，泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。故为人主者，以无为为道，以不私为宝，立无为之位，而乘备具之官，足不自动，而相者导进，口不自言，而摈者赞辞，心不自虑，而群臣效当，故莫见其为之，而功成矣，此人主所以法天之行也。为人臣者，法地之道，暴其形，出其情，以示人，高下险易，坚耎刚柔，肥臞美恶，累可就财也，故其形宜不宜，可得而财也。为人臣者，比地贵信，而悉见其情于主，主亦得而财之，故王道威而不失，为人臣常竭情悉力，而见其短长，使主上得而器使之，而犹地之竭竟其情也，故其形宜可得而财也。

君人者，国之元，发言动作，万物之枢机，枢机之发，荣辱之端也，失之豪厘，驷不及追。故为人君者，谨本详始，敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精养神，寂寞无为，休形无见影，揜声无出响，虚心下士，观来察往，谋于众贤，考求众人，得其心，遍见其情，察其好恶，以参忠佞，考其往行，验之于今，计其蓄积，受于先贤，释其雠怨，视其所争，差其党族，所依为臬，据位治人，用何为名，累日积久，何功不成？可以内参外，可以小占大，必知其实，是谓开阖。君人者，国之本也，夫为国，其化莫大于崇本，崇本则君化若神，不崇本则君无以兼人，无以兼人，虽峻刑重诛，而民不从，是所谓驱国而弃之者也，患庸甚焉！何谓本？曰：天地人，万物之本也，天生之，地养之，人成之；天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也；无孝悌，则亡其所以生，无衣食，则亡其所以养，无礼乐，则亡其所以成也；三者皆亡，则民如麋鹿，各从其欲，家自为俗，父不能使子，君不能使臣，虽有城郭，名曰虚邑，如此，其君枕块而僵，莫之危而自危，莫之丧而自亡，是谓自然之罚，自然之罚至，裹袭石室，分障险阻，犹不能逃之也。明主贤君，必于其信，是故肃慎三本，郊祀致敬，共事祖祢，举显孝悌，表异孝行，所以奉天本也；秉耒躬耕，采桑亲蚕，垦草殖谷，开辟以足衣食，所以奉地本也；立辟雍庠序，修孝悌敬让，明以教化，感以礼乐，所以奉人本也；三者皆奉，则民如子弟，不敢自专，邦如父母，不待恩而爱，不须严而使，虽野居露宿，厚于宫室，如是者，其君安枕而卧，莫之助而自强，莫之绥而自安，是谓自然之赏，自然之赏至，虽退让委国而去，百姓襁负其子，随而君之，君亦不得离也，故以德为国者，甘于饴蜜，固于胶漆，是以圣贤勉而崇本，而不敢失也，君人者，国之证也，不可先倡，感而后应，故居倡之位，而不行倡之势，不居和之职，而以和为德，常尽其下，故能为之上也。

体国之道，在于尊神。尊者，所以奉其政也，神者，所以就其化也，故不尊不畏，不神不化。夫欲为尊者，在于任贤；欲为神者，在于同心；贤者备股肱，则君尊严而国安；同心相承，则变化若神；莫见其所为，而功德成，是谓尊神也。天积众精以自刚，圣人积众贤以自强；天序日月星辰以自光，圣人序爵禄以自明；天所以刚者，非一精之力，圣人所以强者，非一贤之德也。故天道务盛其精，圣人务众其贤；盛其精而壹其阳，众其贤而同其心；壹其阳，然后可以致其神，同其心，然后可以致其功；是以建治之术，贵得贤而同心。为人君者，其要贵神，神者，不可得而视也，不可得而听也，是故视而不见其形，听而不闻其声；声之不闻，故莫得其响，不见其形，故莫得其影；莫得其影，则无以曲直也，莫得其响，则无以清浊也；无以曲直，则其功不可得而败，无以清浊，则其名不可得而度也。所谓不见其形者，非不见其进止之形也，言其所以进止不可得而见也；所谓不闻其声者，非不闻其号令之声也，言其所以号令不可得而闻也；不见不闻，是谓冥昏，能冥则明，能昏则彰，能冥能昏，是谓神。人君贵居冥而明其位，处阴而向阳，恶人见其情，而欲知人之心。是故为人君者，执无源之虑，行无端之事，以不求夺，以不问问；吾以不求夺，则我利矣，彼以不出出，则彼费矣；吾以不问问，则我神矣，彼以不对对，则彼情矣。故终日问之，彼不知其所对，终日夺之，彼不知其所出，吾则以明，而彼不知其所亡。故人臣居阳而为阴，人君居阴而为阳，阴道尚形而露情，阳道无端而贵神。

民无所好，君无以权也；民无所恶，君无以畏也；无以权，无以畏，则君无以禁制也；无以禁制，则比肩齐势，而无以为贵矣。故圣人之治国也，因天地之性情，孔窍之所利，以立尊卑之制，以等贵贱之差，设官府爵禄，利五味，盛五色，调五声，以诱其耳目；自令清浊昭然殊体，荣辱踔然相驳，以感动其心；务致民令有所好，有所好，然后可得而劝也，故设赏以劝之；有所好，必有所恶，有所恶，然后可得而畏也，故设罚以畏之；既有所劝，又有所畏，然后可得而制；制之者，制其所好，是以劝赏而不得多也；制其所恶，是以畏罚而不可过也。所好多，则作福；所恶多，则作威；作威则君亡权，天下相怨；作福则君亡德，天下相贼。故圣人之制民，使之有欲，不得过节；使之敦朴，不得无欲；无欲有欲，各得以足，而君道得矣。国之所以为国者，德也，君之所以为君者，威也，故德不可共，威不可分，德共则失恩，威分则失权，失权则君贱，失恩则民散，民散则国乱，君贱则臣叛。是故为人君者，固守其德，以附其民，固执其权，以正其臣。声有顺逆，必有清浊，形有善恶，必有曲直，故圣人闻其声，则别其清浊，见其形，则异其曲直，于浊之中，必知其清，于清之中，必知其浊，于曲之中，必见其直，于直之中，必见其曲，于声无小而不取，于形无小而不举，不以著蔽微，不以众掩寡，各应其事，以致其报，黑白分明，然后民知所去就，民知所去就，然后可以致治，是为象则。为人君者，居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形，执一无端，为国源泉，因国以为身，因臣以为心，以臣言为声，以臣事为形，有声必有响，有形必有影，声出于内，响报于外，形立于上，影应于下，响有清浊，影有曲直，响所报，非一声也，影所应，非一形也。故为君，虚心静处，聪听其响，明视其影，以行赏罚之象，其行赏罚也，响清则生清者荣，响浊则生浊者辱，影正则生正者进，影枉则生枉者绌，揽名考质，以参其实，赏不空施，罚不虚出，是以群臣分职而治，各敬而事，争进其功，显广其名，而人君得载其中，此自然致力之术也，圣人由之，故功出于臣，名归于君也。

考绩之法，考其所积也。天道积聚众精以为光；圣人积聚众善以为功；故日月之明，非一精之光也；圣人致太平，非一善之功也。明所从生，不可为源，善所从出，不可为端，量势立权，因事制义。故圣人之为天下兴利也，其犹春气之生草也，各因其生小大，而量其多少；其为天下除害也，若川渎之写于海也，各顺其势倾侧，而制于南北；故异孔而同归，殊施而钧德，其趣于兴利除害，一也。是以兴利之要，在于致之，不在于多少；除害之要，在于去之，不在于南北。考绩绌陟，计事除废，有益者谓之公，无益者谓之烦，揽名责实，不得虚言，有功者赏，有罪者罚，功盛者赏显，罪多者罚重，不能致功，虽有贤名，不予之赏，官职不废，虽有愚名，不加之罚，赏罚用于实，不用于名，贤愚在于质，不在于文，故是非不能混，喜怒不能倾，奸轨不能弄，万物各得其冥，则百官劝职，争进其功。

气之清者为精，人之清者为贤，治身者以积精为宝，治国者以积贤为道。身以心为本，国以君为主；精积于其本，则血气相承受；贤积于其主，则上下相制使；血气相承受，则形体无所苦；上下相制使，则百官各得其所；形体无所苦，然后身可得而安也；百官各得其所，然后国可得而守也。夫欲致精者，必虚静其形；欲致贤者，必卑谦其身，形静志虚者，精气之所趣也；谦尊自卑者，仁贤之所事也。故治身者，务执虚静以致精；治国者，务尽卑谦以致贤；能致精，则合明而寿；能致贤，则德泽洽而国太平。

春秋曰：“王正月。”传曰：“王者庸谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何以谓之王正月？曰：王者必受命而后王，王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继人，通以己受之于天也。王者受命而王，制此月以应变，故作科以奉天地，故谓之王正月也。

王者制官：三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，凡百二十人，而列臣备矣。吾闻圣王所取，仪金天之大经，三起而成，四转而终，官制亦然者，此其仪与！三人而为一选，仪于三月而为一时也；四选而止，仪于四时而终也。三公者、王之所以自持也，天以三成之，王以三自持，立成数以为植，而四重之，其可以无失矣，备天数以参事，治谨于道之意也，此百二十臣者，皆先王之所与直道而行也。是故天子自参以三公，三公自参以九卿，九卿自参以三大夫，三大夫自参以三士，三人为选者四重，自三之道以治天下，若天之四重，自三之时以终始岁也，一阳而三春，非自三之时与！而天四重之，其数同矣。天有四时，时三月；王有四选，选三臣；是故有孟、有仲、有季，一时之情也；有上、有下、有中，一选之情也；三臣而为一选，四选而止，人情尽矣。人之材固有四选，如天之时固有四变也；圣人为一选，君子为一选，善人为一选，正人为一选，由此而下者，不足选也；四选之中，各有节也；是故天选四堤，十二而人变尽矣；尽人之变，合之天，唯圣人者能之，所以立王事也。何谓天之大经？三起而成日，三日而成规，三旬而成月，三月而成时，三时而成功；寒暑与和，三而成物；日月与星，三而成光；天地与人，三而成德；由此观之，三而一成，天之大经也。以此为天制，是故礼三让而成一节，官三人而成一选，三公为一选，三卿为一选，三大夫为一选，三士为一选，凡四选三臣，应天之制，凡四时之三月也。是故其以三为选。取诸天之经；其以四为制，取诸天之时；其以十二臣为一条，取诸岁之度；其至十条而止，取之天端。何谓天之端？曰：天有十端，十端而止已，天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端，凡十端而毕，天之数也。天数毕于十，王者受十端于天，而一条之率，每条一端以十二时，如天之每终一岁以十二月也，十者，天之数也，十二者，岁之度也，用岁之度，条天之数，十二而天数毕，是故终十岁而用百二十月，条十端亦用百二十臣，以率被之，皆合于天，其率三臣而成一慎，故八十一元士为二十七慎，以持二十七大夫，二十七大夫为九慎，以持九卿，九卿为三慎，以持三公，三公为一慎，以持天子，天子积四十慎，以为四选，选一慎三臣，皆天数也。是故以四选率之，则选三十人，三四十二，百二十人，亦天数也；以十端四选，十端积四十慎，慎三臣，三四十二，百二十人，亦天数也；以三公之劳率之，则公四十人，三四十二，百二十人，亦天数也。故散而名之，为百二十臣，选而宾之，为十二长，所以名之虽多，莫若谓之四选十二长，然而分别率之，皆有所合，无不中天数者也。求天数之微，莫若于人，人之身有四肢，每肢有三节，三四十二，十二节相持，而形体立矣；天有四时，每一时有三月，三四十二，十二月相受，而岁数终矣；官有四选，每一选有三人，三四十二，十二臣相参，而事治行矣；以此见天之数，人之形，官之制，相参相得也，人之与天多此类者，而皆微忽，不可不察也。天地之理，分一岁之变，以为四时，四时亦天之四选已，是故春者，少阳之选也，夏者，太阳之选也，秋者，少阴之选也，冬者，太阴之选也，四选之中，各有孟仲季，是选之中有选，故一岁之中有四时，一时之中有三长，天之节也。人生于天，而体天之节，故亦有大小厚薄之变，人之气也，先王因人之气，而分其变，以为四选，是故三公之位，圣人之选也，三卿之位，君子之选也，三大夫之位，善人之选也，三士之位，正直之选也，分人之变，以为四选，选立三臣，如天之分岁之变，以为四时，时有三节也；天以四时之选，与十二节相和而成岁，王以四位之选，与十二臣相砥砺而致极，道必极于其所至，然后能得天地之美也。

且天之生民，非为王也；而天立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天予之，其恶足以贼害民者，天夺之。

孔子曰：“不患贫而患不均。”故有所积重，则有所空虚矣。大富则骄，大贫则忧，忧则为盗，骄则为暴，此众人之情也。圣者则于众人之情，见乱之所从生，故其制人道而差上下也，使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧，以此为度而调均之，是以财不匮而上下相安，故易治也。今世弃其度制，而各从其欲，欲无所穷，而俗得自恣，其势无极，大人病不足于上，而小民羸瘠于下，则富者愈贪利而不肯为义，贫者日犯禁而不可得止，是世之所以难治也。

孔子曰：“君子不尽利以遗民。”诗云：“彼有遗秉，此有不敛穧，伊寡妇之利。”故君子仕则不稼，田则不渔，食时不力珍，大夫不坐羊，士不坐犬。诗曰：“采葑采菲，无以下体，德音莫违，及尔同死。”以此防民，民犹忘义而争利，以亡其身。天不重与，有角不得有上齿，故已有大者，不得有小者，天数也。夫已有大者，又兼小者，天不能足之，况人乎！故明圣者象天所为为制度，使诸有大奉禄，亦皆不得兼小利、与民争利业，乃天理也。

凡百乱之源，皆出嫌疑纤微，以渐寖稍长，至于大。圣人章其疑者，别其微者，绝其纤者，不得嫌，以蚤防之。圣人之道，众堤防之类也，谓之度制，谓之礼节，故贵贱有等，衣服有制，朝廷有位，乡党有序，则民有所让而不敢争，所以一之也。

凡衣裳之生也，为盖形暖身也，然而染五采、饰文章者，非以为益冗肤血气之情也，将以贵贵尊贤，而明别上下之伦，使教亟行，使化易成，为治为之也。若去其度制，使人人从其欲，快其意，以逐无穷，是大乱人伦而靡斯财用也，失文采所遂生之意矣。上下之伦不别，其势不能相治，故苦乱也；嗜欲之物无限，其势不能相足，故苦贫也。今欲以乱为治，以贫为富，非反之制度不可。古者天子衣文，诸侯不以燕，大夫衣褖，士不以燕，庶人衣缦，此其大略也。

有大功德者受大爵土，功德小者受小爵土，大材者执大官位，小材者受小官位，如其能宣，治之至也。故万人者曰英，千人者曰俊，百人者曰杰，十人者曰豪，豪杰俊英不相陵，故治天下如视诸掌上。

春秋之所治，人与我也；所以治人与我者，仁与义也；以仁安人，以义正我；故仁之为言人也，义之为言我也，言名以别矣。仁之于人，义之于我者，不可不察也，众人不察，乃反以仁自裕，而以义设人，诡其处而逆其理，鲜不乱矣。是故人莫欲乱，而大抵常乱，凡以闇于人我之分，而不省仁义之所在也。是故春秋为仁义法，仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人；我不自正，虽能正人，弗予为义；人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。

远而愈贤，近而愈不肖者，爱也，故王者爱及四夷，霸者爱及诸侯，安者爱及封内，危者爱及旁侧，亡者爱及独身。独身者，虽立天子诸侯之位，一夫之人耳，无臣民之用矣，如此者，莫之亡而自亡也。春秋不言伐梁者，而言梁亡，盖爱独及其身者也，故曰：仁者爱人，不在爱我，此其法也。

义者，谓宜在我者，宜在我者，而后可以称义，故言义者，合我与宜以为一言，以此操之，义之为言我也，故曰：有为而得义者，谓之自得，有为而失义者，谓之自失；人好义者，谓之自好，人不好义者，谓之不自好。以此参之，义，我也，明矣。

仁者，人也，义者，我也，此之谓也。君子求仁义之别，以纪人我之间，然后辨乎内外之分，而著于顺逆之处也。是故内治反理以正身，据礼以劝福，外治推恩以广施，宽制以容众。孔子谓冉子曰：“治民者，先富之而后加教。”语樊迟曰：“治身者，先难后获。”以此之谓治身之与治民所先后者不同焉矣。诗曰：“饮之食之，教之诲之。”先饮食而后教诲，谓治人也；又曰：“坎坎伐辐，彼君子兮，不素餐兮！”先其事，后其食，谓治身也。春秋刺上之过，而矜下之苦；小恶在外弗举，在我书而诽之；凡此六者，以仁治人，义治我；躬自厚而薄责于外，此之谓也。且论已见之，而人不察，曰：君子攻其恶，不攻人之恶。不攻人之恶，非仁之宽与！自攻其恶，非义之全与！此之谓仁造人，义造我，何以异乎！故自称其恶，谓之情，称人之恶，谓之贼；求诸己，谓之厚，求诸人，谓之薄；自责以备，谓之明，责人以备，谓之惑；是故以自治之节治人，是居上不宽也，以治人之度自治，是为礼不敬也；为礼不敬则伤行，而民弗尊，居上不宽则伤厚，而民弗亲；弗亲则弗信，弗尊则弗敬；二端之政诡于上而僻行之，则诽于下；仁义之处，可无论乎！夫目不视，弗见；心弗论，不得；虽有天下之至味，弗嚼，弗知其旨也；虽有圣人之至道，弗论，不知其义也。

莫近于仁，莫急于智。不仁而有勇力材能，则狂而操利兵也；不智而辩慧獧给，则迷而乘良马也。故不仁不智而有材能，将以其材能，以辅其邪狂之心，而赞其僻违之行，适足以大其非，而甚其恶耳。其强足以覆过，其御足以犯轴，其慧足以惑愚，其辨足以饰非，其坚足以断辟，其严足以拒谏，此非无材能也，其施之不当，而处之不义也。有否心者，不可藉便执，其质愚者，不与利器，论之所谓不知人也者，恐不知别此等也。仁而不智，则爱而不别也；智而不仁，则知而不为也。故仁者所爱人类也，智者所以除其害也。

仁者，憯怛爱人，谨翕不争，好恶敦伦，无伤恶之心，无隐忌之志，无嫉妒之气，无感愁之欲，无险诐之事，无辟违之行，故其心舒，其志平，其气和，其欲节，其事易，其行道，故能平易和理而无争也，如此者，谓之仁。

智者见祸福远，其知利害蚤，物动而知其化，事兴而知其归，见始而知其终，言之而无敢哗，立之而不可废，取之而不可舍，前后不相悖，终始有类，思之而有复，及之而不可厌，其言寡而足，约而喻，简而达，省而具，少而不可益，多而不可损，其动中伦，其言当务，如是者，谓之智。

其大略之类，天地之物，有不常之变者，谓之异，小者谓之灾，灾常先至，而异乃随之，灾者，天之谴也，异者，天之威也，谴之而不知，乃畏之以威，诗云：“畏天之威。”殆此谓也。凡灾异之本，尽生于国家之失，国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之，而不知变，乃见怪异以惊骇之；惊骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁，而不欲陷人也。谨案：灾异以见天意，天意有欲也、有不欲也，所欲、所不欲者，人内以自省，宜有惩于心，外以观其事，宜有验于国，故见天意者之于灾异也，畏之而不恶也，以为天欲振吾过，救吾失，故以此报我也。

天之生人也，使人生义与利，利以养其体，义以养其心，心不得义，不能乐，体不得利，不能安，义者、心之养也，利者、体之养也，体莫贵于心，故养莫重于义，义之养生人大于利。奚以知之？今人大有义而甚无利，虽贫与贱，尚荣其行以自好，而乐生，原宪、曾、闵之属是也；人甚有利而大无义，虽甚富，则羞辱大，恶恶深，祸患重，非立死其罪者，即旋伤殃忧尔，莫能以乐生而终其身，刑戮夭折之民是也。夫人有义者，虽贫能自乐也；而大无义者，虽富莫能自存；吾以此实义之养生人大于利而厚于财也。

民不能知，而常反之，皆忘义而殉利，去理而走邪，以贼其身，而祸其家，此非其自为计不忠也，则其知之所不能明也，今握枣与错金以示婴儿，婴儿必取枣而不取金也，握一斤金与千万之珠以示野人，野人必取金而不取珠也。故物之于人，小者易知也，其于大者难见也，今利之于人小，而义之于人大者，无怪民之皆趋利而不趋义也，固其所闇也，圣人事明义以照耀其所闇，故民不陷。诗云：“示生显德行。”此之谓也。先王显德以示民，民乐而歌之以为诗，说而化之以为俗，故不令而自行，不禁而自止，从上之意，不待使之，若自然矣，故曰：圣人天地动、四时化者，非有他也，其见义大，故能动，动故能化，化故能大行，化大行故法不犯，法不犯故刑不用，刑不用则尧舜之功德，此大治之道也，先圣传授而复也。故孔子曰：“谁能出不由户，何莫由斯道也！”

仁人者，正其道不谋其利，修其理不急其功，致无为而习俗大化，可谓仁圣矣，三王是也。

天地者，万物之本、先祖之所出也，广大无极，其德昭明，历年众多，永永无疆。天出至明，众知类也，其伏无不炤也；地出至晦，星日为明不敢闇，君臣、父子、夫妇之道取之此。大礼之终也，臣子三年不敢当，虽当之，必称先君，必称先人，不敢贪至尊也。百礼之贵，皆编于月，月编于时，时编于君，君编于天，天之所弃，天下弗佑，桀纣是也；天子之所诛绝，臣子弗得立，蔡世子、逢丑父是也；王父父所绝，子孙不得属，鲁庄公之不得念母、卫辄之辞父命是也；故受命而海内顺之，犹众星之共北辰，流水之宗沧海也，况生天地之间，法太祖先人之容貌，则其至德，取象众名尊贵，是以圣人为贵也。

礼者，继天地、体阴阳，而慎主客、序尊卑、贵贱、大小之位，而差外内、远近、新故之级者也，以德多为象，万物以广博众多历年久者为象。其在天而象天者，莫大日月，继天地之光明莫不照也；星莫大于大辰，北斗常星，部星三百，卫星三千，大火二十六星，伐十三星，北斗七星，常星九辞，二十八宿，多者宿二十八九，其犹蓍百茎而共一本，龟千岁而人宝，是以三代传决疑焉。其得地体者，莫如山阜。人之得天得众者，莫如受命之天子，下至公侯伯子男，海内之心，悬于天子，疆内之民，统于诸侯。

治天下之端，在审辨大；辨大之端，在深察名号。名者，大理之首章也，录其首章之意，以窥其中之事，则是非可知，逆顺自著，其几通于天地矣。是非之正，取之逆顺；逆顺之正，取之名号；名号之正，取之天地；天地为名号之大义也。古之圣人，謞而效天地，谓之号，鸣而施命，谓之名。名之为言鸣与命也，号之为言謞而效也，謞而效天地者为号，鸣而命者为名，名号异声而同本，皆鸣号而达天意者也。天不言，使人发其意；弗为，使人行其中；名则圣人所发天意，不可不深观也。受命之君，天意之所予也。故号为天子者，宜视天为父，事天以孝道也；号为诸侯者，宜谨视所候奉之天子也；号为大夫者，宜厚其忠信，敦其礼义，使善大于匹夫之义，足以化也；士者，事也；民者，瞑也；士不及化，可使守事从上而已。五号自赞，各有分，分中委曲，曲有名，名众于号，号其大全。名也者，名其别离分散也，号凡而略，名详而目，目者，遍辨其事也，凡者，独举其大也。享鬼神者号一，曰祭；祭之散名：春曰祠，夏曰礿，秋曰尝，冬曰烝。猎禽兽者号一，曰田；田之散名：春苗，秋搜，冬狩，夏狝；无有不皆中天意者。物莫不有凡号，号莫不有散名如是。是故事各顺于名，名各顺于天，天人之际，合而为一。同而通理，动而相益，顺而相受，谓之德道。

深察王号之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黄科、往科；合此五科以一言，谓之王。王者，皇也，王者，方也，王者，匡也，王者，黄也，王者，往也。是故王意不普大而皇，则道不能正直而方；道不能正直而方，则德不能匡铉周遍；德不能匡铉周遍，则美不能黄；美不能黄，则四方不能往；四方不能往，则不全于王。故曰：天覆无外，地载兼爱，风行令而一其威，雨布施而均其德，王术之谓也。

深察君号之大意，其中亦有五科：元科，原科，权科，温科，群科：合此五科以一言，谓之君。君者，元也，君者，原也，君者，权也，君者，温也，君者，群也。是故君意不比于元，则动而失本；动而失本，则所为不立；所为不立，则不效于原；不效于原，则自委舍；自委舍，则化不行；用权于变，则失中适之宜；失中适之宜，则道不平、德不温；道不平、德不温，则众不亲安；众不亲安，则离散不群；离散不群，则不全于君。

故性比于禾，善比于米；米出禾中，而禾未可全为米也；善出性中，而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外，非在天所为之内也。天之所为，有所至而止，止之内谓之天性，止之外谓人事，事在性外，而性不得不成德。民之号，取之瞑也，使性而已善，则何故以瞑为号？以霣者言，弗扶将，则颠陷猖狂，安能善。性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见，当其未觉，可谓有见质，而不可谓见。今万民之性，有其质而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有善质，而未可谓善，与目之瞑而觉，一概之比也。静心徐察之，其言可见矣。性而瞑之未觉，天所为也；效天所为，为之起号，故谓之民。民之为言，固犹瞑也，随其名号，以入其理，则得之矣。是正名号者于天地，天地之所生，谓之性情，性情相与为一瞑，情亦性也，谓性已善，奈其情何？故圣人莫谓性善，累其名也。身之有性情也，若天之有阴阳也，言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也，穷论者无时受也。名性不以上，不以下，以其中名之。性如茧、如卵，卵待覆而成雏，茧待缫而为丝，性待教而为善，此之谓真天。天生民性有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王，王承天意以成民之性为任者也；今案其真质而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟已善，则王者受命尚何任也？其设名不正，故弃重任而违大命，非法言也。春秋之辞，内事之待外者，从外言之。今万民之性，待外教然后能善，善当与教，不当与性，与性则多累而不精，自成功而无贤圣，此世长者之所误出也，非春秋为辞之术也。不法之言，无验之说，君子之所外，何以为哉！

质于禽兽之性，则万民之性善矣；质于人道之善，则民性弗及也。万民之性善于禽兽者许之，圣人之所谓善者弗许，吾质之命性者，异孟子。孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善；吾上质于圣人之所为，故谓性未善。善过性，圣人过善。

善如米，性如禾，禾虽出米，而禾未可谓米也；性虽出善，而性未可谓善也。米与善，人之继天而成于外也，非在天所为之内也；天所为，有所至而止，止之内谓之天，止之外谓之王教，王教在性外，而性不得不遂，故曰：性有善质，而未能为善也，岂敢美辞，其实然也。天之所为，止于茧麻与禾，以麻为布，以茧为丝，以米为饭，以性为善，此皆圣人所继天而进也，非情性质朴之能至也，故不可谓性。正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人，圣人之所名，天下以为正。今按圣人言中本无性善名，而有善人吾不得见之矣，使万民之性皆已能善，善人者何为不见也，观孔子言此之意，以为善甚难当；而孟子以为万民性皆能当之，过矣。圣人之性，不可以名性，斗筲之性，又不可以名性，名性者，中民之性。中民之性，如茧如卵，卵待覆二十日，而后能为雏；茧待缲以涫汤，而后能为丝；性待渐于教训，而后能为善；善，教训之所然也，非质朴之所能至也，故不谓性。性者，宜知名矣，无所待而起生，而所自有也；善所自有，则教训已非性也。是以米出于粟，而粟不可谓米；玉出于璞，而璞不可谓玉；善出于性，而性不可谓善；其比多在物者为然，在性者以为不然，何不通于类也？卵之性未能作雏也，茧之性未能作丝也，麻之性未能为缕也，粟之性未能为米也。

性者，天质之朴也，善者，王教之化也；无其质，则王教不能化，无其王教，则质朴不能善。质而不以善性，其名不正，故不受也。

古之圣人见天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之，为其远者，目不能见，其隐者，耳不能闻，于是千里之外，割地分民，而建国立君，使为天子视所不见，听所不闻，朝者召而闻之也，诸侯之为言犹诸候也。

河间献王问温城董君曰：“孝经曰：‘夫孝，天之经，地之义。’何谓也？”对曰：“天有五行：木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金、金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏，藏，冬之所成也。是故父之所生，其子长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。诸父所为，其子皆奉承而续行之，不敢不致如父之意，尽为人之道也。故五行者，五行也。由此观之，父授之，子受之，乃天之道也。故曰：夫孝者，天之经也。此之谓也。”王曰：“善哉！天经既得闻之矣，愿闻地之义。”对曰：“地出云为雨，起气为风，风雨者，地之所为，地不敢有其功名，必上之于天，命若从天气者，故曰天风天雨也，莫曰地风地雨也；勤劳在地，名一归于天，非至有义，其庸能行此；故下事上，如地事天也，可谓大忠矣。土者，火之子也，五行莫贵于土，土之于四时，无所命者，不与火分功名；木名春，火名夏，金名秋，水名冬，忠臣之义，孝子之行取之土；土者，五行最贵者也，其义不可以加矣。五声莫贵于宫，五味莫美于甘，五色莫盛于黄，此谓孝者地之义也。”王曰：“善哉！”

为生不能为人，为人者，天也，人之人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也。喜，春之答也，怒，秋之答也，乐，夏之答也，哀，冬之答也，天之副在乎人，人之情性有由天者矣，故曰受，由天之号也。为人主也，道莫明省身之天，如天出之也，使其出也，答天之出四时，而必忠其受也，则尧舜之治无以加，是可生可杀而不可使为乱，故曰：非道不行，非法不言。此之谓也。

传曰：唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。君命顺，则民有顺命；君命逆，则民有逆命；故曰：一人有庆，兆民赖之。此之谓也。

传曰：天生之，地载之，圣人教之。君者，民之心也，民者，君之体也；心之所好，体必安之；君之所好，民必从之。故君民者，贵孝弟而好礼义，重仁廉而轻财利，躬亲职此于上而万民听，生善于下矣。故曰：先王见教之可以化民也。此之谓也。

衣服容貌者，所以说目也，声音应对者，所以说耳也，好恶去就者，所以说心也。故君子衣服中而容貌恭，则目说矣；言理应对逊，则耳说矣；好仁厚而恶浅薄，就善人而远僻鄙，则心说矣。故曰：行思可乐，容止可观。此之谓也。

天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也，水，五行之终也，土，五行之中也，此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水而火受木，土受火，金受土，水受金也。诸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也；常因其父，以使其子，天之道也。是故木已生而火养之，金已死而水藏之，火乐木而养以阳，水克金而丧以阴，土之事火竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。五行之为言也，犹五行欤？是故以得辞也。圣人知之，故多其爱而少严，厚养生而谨送终，就天之制也。以子而迎成养，如火之乐木也；丧父，如水之克金也；事君，若土之敬天也；可谓有行人矣。五行之随，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气；是故木主生而金主杀，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之数也。土居中央，为之天润，土者，天之股肱也，其德茂美，不可名以一时之事，故五行而四时者，土兼之也，金木水火虽各职，不因土，方不立，若酸咸辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也，土者，五行之主也，五行之主土气也，犹五味之有甘肥也，不得不成。是故圣人之行，莫贵于忠，土德之谓也。人官之大者，不名所职，相其是矣；天官之大者，不名所生，土是矣。

是故春秋君不名恶，臣不名善，善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义比于地，故为人臣者，视地之事天也；为人子者，视土之事火也，虽居中央，亦岁七十二日之王，傅于火，以调和养长，然而弗名者，皆幷功于火，火得以盛，不敢与父分功，美孝之至也。是故孝子之行，忠臣之义，皆法于地也，地事天也，犹下之事上也，地，天之合也，物无合会之义。是故推天地之精，铉阴阳之类，以别顺逆之理，安所加以不在？在上下，在大小，在强弱，在贤不肖，在善恶，恶之属尽为阴，善之属尽为阳，阳为德，阴为刑，刑反德而顺于德，亦权之类也，虽曰权，皆在权成。是故阳行于顺，阴行于逆；逆行而顺，顺行而逆者，阴也。是故天以阴为权，以阳为经；阳出而南，阴出而北；经用于盛，权用于末；以此见天之显经隐权，前德而后刑也。故曰：阳，天之德，阴，天之刑也，阳气暖而阴气寒，阳气予而阴气夺，阳气仁而阴气戾，阳气宽而阴气急，阳气爱而阴气恶，阳气生而阴气杀。是故阳常居实位而行于盛，阴常居空位而行于末，天之好仁而近，恶戾之变而远，大德而小刑之意也，先经而后权，贵阳而贱阴也。故阴，夏入居下，不得任岁事，冬出居上，置之空处也；养长之时伏于下，远去之，弗使得为阳也；无事之时，起之空处，使之备次陈守闭塞也；此皆天之近阳而远阴，大德而小刑也。是故人主近天之所近，远天之所远，大天之所大，小天之所小。是故天数右阳而不右阴，务德而不务刑；刑之不可任以成世也，犹阴之不可任以成岁也；为政而任刑，谓之逆天，非王道也。

古之造文者，三画而连其中，谓之王；三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也，取天地与人之中以为贯，而参通之，非王者庸能当是。是故王者唯天之施，施其时而成之，法其命而循之诸人，法其数而以起事，治其道而以出法，治其志而归之于仁。仁之美者在于天，天仁也，天覆育万物，既化而生之，有养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人，察于天之意，无穷极之仁也。人之受命于天也，取仁于天而仁也，是故人之受命天之尊，父兄子弟之亲，有忠信慈惠之心，有礼义廉让之行，有是非逆顺之治，文理灿然而厚，知广大有而博，唯人道为可以参天。天常以爱利为意，以养长为事，春秋冬夏皆其用也；王者亦常以爱利天下为意，以安乐一世为事，好恶喜怒而备用也；然而主之好恶喜怒，乃天之春夏秋冬也，其俱暖清寒暑，而以变化成功也；天出此物者，时则岁美，不时则岁恶；人主出此四者，义则世治，不义则世乱，是故治世与美岁同数，乱世与恶岁同数，以此见人理之副天道也。天有寒有暑，夫喜怒哀乐之发，与清暖寒暑其实一贯也，喜气为暖而当春，怒气为清而当秋，乐气为太阳而当夏，哀气为太阴而当冬，四气者，天与人所同有也，非人所能蓄也，故可节而不可止也，节之而顺，止之而乱。人生于天，而取化于天，喜气取诸春，乐气取诸夏，怒气取诸秋，哀气取诸冬，四气之心也。四肢之答各有处，如四时；寒暑不可移，若肢体；肢体移易其处，谓之壬人；寒暑移易其处，谓之败岁；喜怒移易其处，谓之乱世。明王正喜以当春，正怒以当秋，正乐以当夏，正哀以当冬，上下法此，以取天之道。春气爱，秋气严，夏气乐，冬气哀；爱气以生物，严气以成功，乐气以养生，哀气以丧终，天之志也。是故春气暖者，天之所以爱而生之，秋气清者，天之所以严以成之，夏气温者，天之所以乐而养之，冬气寒者，天之所以哀而藏之；春主生，夏主养，秋主收，冬主藏；生溉其乐以养，死溉其哀以藏，为人子者也。故四时之行，父子之道也；天地之志，君臣之义也；阴阳之理，圣人之法也。阴，刑气也，阳，德气也，阴始于秋，阳始于春，春之为言犹偆偆也，秋之为言犹湫湫也，偆偆者，喜乐之貌也，湫湫者，忧悲之状也。是故春喜、夏乐、秋忧、冬悲，悲死而乐生，以夏养春，以冬藏秋，大人之志也。是故先爱而后严，乐生而哀终，天之当也；而人资诸天，天固有此，然而无所之，如其身而已矣。人主立于生杀之位，与天共持变化之势，物莫不应天化，天地之化如四时，所好之风出，则为暖气，而有生于俗；所恶之风出，则为清气，而有杀于俗；喜则为暑气，而有养长也；怒则为寒气，而有闭塞也。人主以好恶喜怒变习俗，而天以暖清寒暑化草木，喜怒时而当，则岁美，不时而妄，则岁恶，天地人主一也。然则人主之好恶喜怒，乃天之暖清寒暑也，不可不审其处而出也，当暑而寒，当寒而暑，必为恶岁矣；人主当喜而怒，当怒而喜，必为乱世矣。是故人主之大守在于谨藏而禁内，使好恶喜怒，必当义乃出，若暖清寒暑之必当其时乃发也，人主掌此而无失，使乃好恶喜怒未尝差也，如春秋冬夏之未尝过也，可谓参天矣。深藏此四者而勿使妄发，可谓天矣。

春，爱志也，夏，乐志也，秋，严志也，冬，哀志也，故爱而有严，乐而有哀，四时之则也。喜怒之祸，哀乐之义，不独在人，亦在于天；而春夏之阳，秋冬之阴，不独在天，亦在于人。人无春气，何以博爱而容众；人无秋气，何以立严而成功；人无夏气，何以盛养而乐生；人无冬气，何以哀死而恤丧。天无喜气，亦何以暖而春生育；天无怒气，亦何以清而冬杀就；天无乐气，亦何以疏阳而夏养长；天无哀气，亦何以瞠阴而冬闭藏。故曰：天乃有喜怒哀乐之行，人亦有春秋冬夏之气者，合类之谓也。匹夫虽贱，而可以见德刑之用矣。是故阴阳之行，终各六月，远近同度，而所在异处。阴之行，春居东方，秋居西方，夏居空右，冬居空左，夏居空下，冬居空上，此阴之常处也；阳之行，春居上，冬居下，此阳之常处也。阴终岁四移，而阳常居实，非亲阳而疏阴，任德而远刑与！天之志，常置阴空处，稍取之以为助，故刑者，德之辅，阴者，阳之助也，阳者，岁之主也，天下之昆虫随阳而出入，天下之草木随阳而生落，天下之三王随阳而改正，天下之尊卑随阳而序位，幼者居阳之所少，老者居阳之所老，贵者居阳之所盛，贱者居阳之所衰，藏者言其不得当阳，不当阳者，臣子是也，当阳者，君父是也。故人主南面以阳为位也，阳贵而阴贱，天之制也。

天地之常，一阴一阳，阳者，天之德也，阴者，天之刑也。

天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏；四者，天人同有之，有其理而一用之，与天同者大治，与天异者大乱，故为人主之道，莫明于在身之与天同者而用之，使喜怒必当义而出，如寒暑之必当其时乃发也，使德之厚于刑也，如阳之多于阴也。是故天之行阴气也，少取以成秋，其余以归之冬；圣人之行阴气也，少取以立严，其余以归之丧，丧亦人之冬气。故人之太阴不用于刑而用于丧，天之太阴不用于物而用于空，空亦为丧，丧亦为空，其实一也，皆丧死亡之心也。

天无常于物，而一于时，时之所宜，而一为之。故开一、塞一、起一、废一，至毕时而止，终有复始于一，一者，一也。是于天凡在阴位者，皆恶乱善，不得主名，天之道也。故常一而不灭，天之道。事无大小，物无难易，反天之道无成者。是以目不能二视，耳不能二听，手不能二事。一手画方，一手画圆，莫能成。人为小易之物，而终不能成，反天之不可行，如是。是故古之人，物而书文，心止于一中者，谓之忠；持二中者，谓之患；患，人之中不一者也，不一者，故患之所由生也，是故君子贱二而贵一。人孰无善，善不一，故不足以立身；治孰无常？常不一，故不足以致功。

凡物必有合；合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有后，必有表，必有里，有美必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也。阴者，阳之合，妻者，夫之合，子者，父之合，臣者，君之合，物莫无合，而合各相阴阳。阳兼于阴，阴兼于阳，夫兼于妻，妻兼于夫，父兼于子，子兼于父，君兼于臣，臣兼于君，君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴，夫为阳，妻为阴，阴阳无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。举而上者，抑而下也，有屏而左也，有引而右也，有亲而任也，有疏而远也，有欲日益也，有欲日损也，益其用而损其妨，有时损少而益多，有时损多而益少，少而不至绝，多而不至溢。阴阳二物，终岁各壹出，壹其出，远近同度而不同意，阳之出也，常县于前而任事，阴之出也，常县于后而守空处，此见天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也。是故仁义制度之数，尽取之天，天为君而覆露之，地为臣而持载之，阳为夫而生之，阴为妇而助之，春为父而生之，夏为子而养之，秋为死而棺之，冬为痛而丧之，王道之三纲，可求于天。天出阳为暖以生之，地出阴为清以成之，不暖不生，不清不成，然而计其多少之分，则暖暑居百而清寒居一，德教之与刑罚犹此也。故圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天。

天之道，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏，暖暑清寒，异气而同功，皆天之所以成岁也。圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬，庆赏罚刑，异事而同功，皆王者之所以成德也。庆赏罚刑，与春夏秋冬，以类相应也，如合符，故曰：王者配天，谓其道。天有四时，王有四政，若四时，通类也，天人所同有也。庆为春，赏为夏，罚为秋，刑为冬。庆赏罚刑之不可不具也，如春夏秋冬不可不备也；庆赏罚刑，当其处不可不发，若暖暑清寒，当其时不可不出也；庆赏罚刑各有正处，如春夏秋冬各有时也；四政者不可以相干也，犹四时不可相干也；四政者不可以易处也，犹四时不可易处也。故庆赏罚刑有不行于其正处者，春秋讥也。

天德施，地德化，人德义。天气上，地气下，人气在其间。春生夏长，百物以兴，秋杀冬收，百物以藏。故莫精于气，莫富于地，莫神于天，天地之精所以生物者，莫贵于人。人受命乎天也，故超然有以倚；物疢疾莫能为仁义，唯人独能为仁义；物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也；观人之体，一何高物之甚，而类于天也。物旁折取天之阴阳以生活耳，而人乃烂然有其文理，是故凡物之形，莫不伏从旁折天地而行，人独题直立端向，正正当之。是故所取天地少者旁折之，所取天地多者正当之，此见人之绝于物而参天地。

今平地注水，去燥就湿；均薪施火，去湿就燥；百物去其所与异，而从其所与同。故气同则会，声比则应，其验皦然也。试调琴瑟而错之，鼓其宫，则他宫应之，鼓其商，而他商应之，五音比而自鸣，非有神，其数然也。美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也，如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。帝王之将兴也，其美祥亦先见，其将亡也，妖孽亦先见，物故以类相召也，故以龙致雨，以扇逐暑，军之所处，生以棘楚，美恶皆有从来以为命，莫知其处所。天将阴雨，人之病故为之先动，是阴相应而起也；天将欲阴雨，又使人欲睡卧者，阴气也；有忧，亦使人卧者，是阴相求也；有喜者，使人不欲卧者，是阳相索也；水得夜，益长数分，东风而酒湛溢；病者至夜，而疾益甚；鸡至几明，皆鸣而相薄，其气益精；故阳益阳，而阴益阴，阴阳之气因可以类相益损也。天有阴阳，人亦有阴阳，天地之阴气起，而人之阴气应之而起，人之阴气起，天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。明于此者，欲致雨，则动阴以起阴，欲止雨，则动阳以起阳，故致雨，非神也，而疑于神者，其理微妙也。非独阴阳之气可以类进退也，虽不祥祸福所从生，亦由是也，无非已先起之，而物以类应之而动者也，故聪明圣神，内视反听，言为明圣内视反听，故独明圣者知其本心皆在此耳。故琴瑟报，弹其宫，他宫自鸣而应之，此物之以类动者也，其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也，又相动无形，则谓之自然，其实非自然也，有使之然者矣，物固有实使之，其使之无形。

天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者，行也，其行不同，故谓之五行。五行者，五官也，比相生而间相胜也。故为治，逆之则乱，顺之则治。

木者春，生之性，农之本也。劝农事，无夺民时，使民岁不过三日，行什一之税，进经术之士，挺群禁，出轻系，去稽留，除桎梏，开门阖，通障塞，恩及草木，则树木华美，而朱草生，恩及鳞虫，则鱼大为，鳣鲸不见，群龙下。如人君出入不时，走狗试马，驰骋不反宫室，好淫乐，饮酒沈琨，纵恣不顾政治，事多发役，以夺民时，作谋增税，以夺民财，民病疥搔温体，足胻痛，咎及于木，则茂木枯槁，工匠之轮多伤败，毒水渰群，漉陂如渔，咎及鳞虫，则鱼不为，群龙深藏，鲸出现。

火者夏，成长，本朝也。举贤良，进茂才，官得其能，任得其力，赏有功，封有德，出货财，振困乏，正封疆，使四方。恩及于火，则火顺人，而甘露降；恩及羽虫，则飞鸟大为，黄鹄出见，凤凰翔。如人君惑于谗邪，内离骨肉，外疏忠臣，至杀世子，诛杀不辜，逐忠臣，以妾为妻，弃法令，妇妾为政，赐予不当，则民病血，壅肿，目不明。咎及于火，则大旱，必有火灾，摘巢探鷇，咎及羽虫，则飞鸟不为，冬应不来，枭鸱群鸣，凤凰高翔。

土者夏中，成熟百种，君之官，循宫室之制，谨夫妇之别，加亲戚之恩，恩及于土，则五谷成而嘉禾兴，恩及倮虫，则百姓亲附，城郭充实，贤圣皆颉，仙人降。如人君好淫佚，妻妾过度，犯亲戚，侮父兄，欺罔百姓，大为台榭，五色成光，雕文刻镂，则民病心腹宛黄，舌烂痛，咎及于土，则五谷不成，暴虐妄诛，咎及倮虫，倮虫不为，百姓叛去，贤圣放亡。

金者秋，杀气之始也。建立旗鼓、杖把旄钺，以诛贼残，禁暴虐，安集，故动众兴师，必应义理，出则祠兵，入则振旅，以闲习之，因于搜狩，存不忘亡，安不忘危，修城郭，缮墙垣，审群禁，饬兵甲，警百官，诛不法，恩及于金石，则凉风出，恩及于毛虫，则走兽大为，麒麟至。如人君好战，侵陵诸侯，贪城邑之赂，轻百姓之命，则民病喉咳嗽，筋挛，鼻鼽塞，咎及于金，则铸化凝滞，冻坚不成，四面张罔，焚林而猎，咎及毛虫，则走兽不为，白虎妄搏，麒麟远去。

水者冬，藏至阴也，宗庙祭祀之始，敬四时之祭，禘祫昭穆之序，天子祭天，诸侯祭土，闭门闾，大搜索，断刑罚，执当罪，饬关梁，禁外徙，恩及于水，则醴泉出，恩及介虫，则鼋鼍大为，灵龟出。如人君简宗庙，不祷祀，废祭祀，执法不顺，逆天时，则民病流肿、水张、痿痹、孔窍不通，咎及于水，雾气冥冥，必有大水，水为民害，咎及介虫，则龟深藏，鼋鼍呴。

五行变至，当救之以德，施之天下，则咎除；不救以德，不出三年，天当雨石。木有变，春凋秋荣，秋木在，春多雨，此繇役众，赋敛重，百姓贫穷叛去，道多饥人；救之者，省繇役，薄赋敛，出仓谷，振困穷矣。火有变，冬温夏寒，此王者不明，善者不赏，恶者不绌，不肖在位，贤者伏匿，则寒暑失序，而民疾疫；救之者，举贤良，赏有功，封有德。土有变，大风至，五谷伤，此不信仁贤，不敬父兄，淫泆无度，宫室荣；救之者，省宫室，去雕文，举孝悌，恤黎元。金有变，毕昴为回三覆，有武，多兵，多盗寇，此弃义贪财，轻民命，重货赂，百姓趣利，多奸轨；救之者，举廉洁，立正直，隐武行文，束甲械。水有变，冬湿多雾，春夏雨雹，此法令缓，刑罚不行；救之者，忧囹圄，案奸宄，诛有罪，蒐五日。

五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思，何谓也？夫五事者，人之所受命于天也，而王者所修而治民也，故王者为民，治则不可以不明，准绳不可以不正。王者貌曰恭，恭者，敬也；言曰从，从者，可从；视曰明，明者，知贤不肖，分明黑白也；听曰聪，聪者，能闻事而审其意也；思曰容，容者，言无不容。恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，容作圣。何谓也？恭作肃，言王者诚能内有恭敬之姿，而天下莫不肃矣。从作乂，言王者言可从，明正从行，而天下治矣。明作哲，哲者，知也，王者明，则贤者进，不肖者退，天下知善而劝之，知恶而耻之矣。聪作谋，谋者，谋事也，王者聪，则闻事与臣下谋之，故事无失谋矣。容作圣，圣者，设也，王者心宽大无不容，则圣能施设，事各得其宜也。

孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”彼岂无伤害于人，如孔子徒畏之哉！以此见天之不可不畏敬，犹主上之不可不谨事，不谨事主，其祸来至显，不畏敬天，其殃来至闇，闇者不见其端，若自然也，故曰：堂堂如天殃。言不必立校，默而无声，潜而无形也。由是观之，天殃与主罚所以别者，闇与显耳，不然其来逮人，殆无以异，孔子同之，俱言可畏也。天地神明之心，与人事成败之真，固莫之能见也，唯圣人能见之，圣人者，见人之所不见者也，故圣人之言亦可畏也，奈何如废郊礼？郊礼者，人所最甚重也，废圣人所最甚重，而吉凶利害在于冥冥不可得见之中，虽已多受其病，何从知之！故曰：问圣人者，问其所为，而无问其所以为也，问其所以为，终弗能见，不如勿问，问为而为之，所不为而勿为，是与圣人同实也，何过之有！

春秋之义，国有大丧者，止宗庙之祭，而不止郊祭，不敢以父母之丧废事天地之礼也。父母之丧，至哀痛悲苦也，尚不敢废郊也，庸足以废郊者，故其在礼亦曰：丧者不祭，唯祭天为越丧而行事。夫古之畏敬天而重天郊如此甚也，今群臣学士不探察曰：“万民多贫，或颇饥寒，足郊乎！”是何言之误，天子父母事天，而子孙畜万民，民未遍饱，无用祭天者，是犹子孙未得食，无用食父母也，言莫逆于是，是其去礼远也。先贵而后贱，庸贵于天子，天子号天之子也，奈何受为天子之号，而无天子之礼，天子不可不祭天也，无异人之不可以不食父，为人子而不事父者，天下莫能以为可，今为天之子而不事天，何以异是。是故天子每至岁首，必先郊祭以享天，乃敢为地，行子礼也；每将兴师，必先郊祭以告天，乃敢征伐，行子道也。

古者岁四祭，四祭者，因四时之生庸而祭其先祖父母也。故春曰祠，夏曰礿，秋曰尝，冬曰蒸，此言不失其时以奉祭先祖也，过时不祭，则失为人子之道也。祠者，以正月始食韭也，礿者，以四月食麦也，尝者，以七月尝黍稷也，蒸者，以十月进初稻也，此天之经也，地之义也，孝子孝妇缘天之时，因地之利，地之菜茹瓜果，艺之稻麦黍稷，菜生谷熟，永思吉日，供具祭物，斋戒沐浴，洁清致敬，祀其先祖父母，孝子孝妇不使时过已，处之以爱敬，行之以恭让，亦殆免于罪矣。

父者，子之天也，天者，父之天也，无天而生，未之有也。天者，万物之祖，万物非天不生，独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参然后生，故曰：父之子也可尊，母之子也可卑，尊者取尊号，卑者取卑号，故德侔天地者，皇天右而子之，号称天子；其次有五等之爵以尊之，皆以国邑为号；其无德于天地之间者，州、国、人、民；甚者不得系国邑，皆绝骨肉之属，离人伦，谓之阍盗而已，无名姓号氏于天地之间，至贱乎贱者也；其尊至德，巍巍乎不可以加矣，其卑至贱，冥冥其无下矣。

五谷食物之性也，天之所以为人赐也，宗庙上四时之所成，受赐而荐之宗庙，敬之性也，于祭之而宜矣。宗庙之祭物之厚无上也，春上豆实，夏上尊实，秋上朹实，冬上敦实。豆实，韭也，春之所始生也；尊实，麰也，夏之所受初也；朹实，黍也，秋之所先成也；敦实，稻也，冬之所毕熟也。始生故曰祠，善其司也；夏约故曰礿，贵所受初也；先成故曰尝，尝言甘也；毕熟故曰蒸，蒸言众也；奉四时所受于天者而上之，为上祭，贵天赐且尊宗庙也，孔子受君赐则以祭，况受天赐乎！一年之中，天赐四至，至则上之，此宗庙所以岁四祭也。故君子未尝不食新，新天赐至，必先荐之，乃敢食之，尊天敬宗庙之心也。尊天，美义也；敬宗庙，大礼也。圣人之所谨也，不多而欲洁清，不贪数而欲恭敬。君子之祭也，躬亲之，致其中心之诚，尽敬洁之道，以接至尊，故鬼享之，享之如此，乃可谓之能祭。祭者，察也，以善逮鬼神之谓也，善乃逮不可闻见者，故谓之察，吾以名之所享，故祭之不虚，安所可察哉！祭之为言际也与，祭然后能见不见，见不见之见者，然后知天命鬼神，知天命鬼神，然后明祭之意，明祭之意，乃知重祭事。

循天之道以养其身，谓之道也。天有两和，以成二中，岁立其中，用之无穷，是北方之中用合阴，而物始动于下，南方之中用合阳，而养始美于上。其动于下者，不得东方之和不能生，中春是也；其养于上者，不得西方之和不能成，中秋是也。然则天地之美恶在？两和之处，二中之所来归，而遂其为也。是故东方生而西方成，东方和生，北方之所起；西方和成，南方之所养长；起之，不至于和之所不能生；养长之，不至于和之所不能成；成于和，生必和也；始于中，止必中也；中者，天地之所终始也，而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中，中者，天地之美达理也，圣人之所保守也，诗云：“不刚不柔，布政优优。”此非中和之谓与！是故能以中和理天下者，其德大盛，能以中和养其身者，其寿极命。男女之法，法阴与阳，阳气起于北方，至南方而盛，盛极而合乎阴；阴气起乎中夏，至中冬而盛，盛极而合乎阳；不盛不合。

故天地之化，春气生，而百物皆出，夏气养，而百物皆长，秋气杀，而百物皆死，冬气收，而百物皆藏。是故惟天地之气而精，出入无形，而物莫不应，实之至也。君子法乎其所贵，天地之阴阳当男女，人之男女当阴阳，阴阳亦可以谓男女，男女亦可以谓阴阳。天地之经，至东方之中，而所生大养，至西方之中，而所养大成，一岁四起，业而必于中，中之所为，而必就于和，故曰和其要也。和者，天之正也，阴阳之平也，其气最良，物之所生也，诚择其和者，以为大得天地之奉也。天地之道，虽有不和者，必归之于和，而所为有功；虽有不中者，必止之于中，而所为不失。是故阳之行，始于北方之中，而止于南方之中；阴之行，始于南方之中，而止于北方之中。阴阳之道不同，至于盛，而皆止于中，其所始起，皆必于中。中者，天地之太极也，日月之所至而却也，长短之隆，不得过中。天地之制也，兼和与不和，中与不中，而时用之，尽以为功，是故时无不时者，天地之道也。顺天之道，节者、天之制也，阳者、天之宽也，阴者、天之急也，中者、天之用也，和者、天之功也，举天地之道，而美于和，是故物生皆贵气而迎养之。

故君子道至气则华而上，凡气从心，心、气之君也，何为而气不随也，是以天下之道者，皆言内心其本也。故仁人之所以多寿者，外无贪而内清净，心和平而不失中正，取天地之美，以养其身，是其且多且治。

民皆知爱其衣食，而不爱其天气，天气之于人，重于衣食，衣食尽，尚犹有闲，气尽而立终。故养生之大者，乃在爱气，气从神而成，神从意而出，心之所之谓意，意劳者神扰，神扰者气少，气少者难久矣；故君子闲欲止恶以平意，平意以静神，静神以养气，气多而治，则养身之大者得矣。古之道士有言曰：“将欲无陵，固守一德。”此言神无离形，而气多内充，而忍饥寒也。和乐者，生之外泰也，精神者，生之内充也，外泰不若内充，而况外伤乎！忿恤忧恨者，生之伤也，和说劝善者，生之养也，君子慎小物而无大败也，行中正，声向荣，气意和平，居处虞乐，可谓养生矣。凡养生者，莫精于气，是故春袭葛，夏居密阴，秋避杀风，冬避重漯，就其和也；衣欲常漂，食欲常饥，体欲常劳，而无长佚居多也。

是故男女体其盛，臭味取其胜，居处就其和，劳佚居其中，寒暖无失适，饥饱无过平，欲恶度理，动静顺性，喜怒止于中，忧惧反之正，此中和常在乎其身，谓之得天地泰，得天地泰者，其寿引而长，不得天地泰者，其寿伤而短。短长之质，人之所由受于天也，是故寿有短长，养有得失，及至其末也，大率而必雠于此，莫之得离，故寿之为言，犹雠也。天下之人虽众，不得不各雠其所生，而寿夭于其所自行。自行可久之道者，其寿雠于久，自行不可久之道者，其寿亦雠于不久，久与不久之情，各雠其生平之所行，如命后至，不可得胜，故曰：寿者，雠也。然则人之所自行，乃与寿夭相益损也；其自行佚，而寿长者，命益之也，其自行端，而寿短者，命损之也。以天命之所损益，疑人之所得失，此大惑也。是故天长之而人伤之者，其长损；天短之而人养之者，其短益。夫损益者皆人，人其天之继欤！出其质而人弗继，岂不哀哉！

天地之行美也，是以天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神也；见其光，所以为明也；序列星，所以相承也；近至精，所以为刚也；考阴阳，所以成岁也；降霜露，所以生杀也。为人君者，其法取象于天，故贵爵而臣国，所以为仁也；深居隐处，不见其体，所以为神也；任贤使能，观听四方，所以为明也；量能授官，贤愚有差，所以相承也；引贤自近，以备股肱，所以为刚也；考实事功，次序殿最，所以成世也；有功者进，无功者退，所以赏罚也。是故天执其道，为万物主，君执其常，为一国主；天不可以不刚，主不可以不坚；天不刚，则列星乱其行，主不坚，则邪臣乱其官；星乱则亡其天，臣乱则亡其君；故为天者，务刚其气，为君者，务坚其政，刚坚然后阳道制命。地卑其位而上其气，暴其形而著其情，受其死而献其生，成其事而归其功。卑其位，所以事天也；上其气，所以养阳也；暴其形，所以为忠也；著其情，所以为信也；受其死，所以藏终也；献其生，所以助明也；成其事，所以助化也；归其功，所以致义也。为人臣者，其法取象于地，故朝夕进退，奉职应对，所以事贵也；供设饮食，候视疢疾，所以致养也；委身致命，事无专制，所以为忠也；竭愚写情，不饰其过，所以为信也；伏节死难，不惜其命，所以救穷也；推进光荣，褒扬其善，所以助明也；受命宣恩，辅成君子，所以助化也；功成事就，归德于上，所以致义也。是故地明其理，为万物母；臣明其职，为一国宰；母不可以不信，宰不可以不忠；母不信，则草木伤其根；宰不忠，则奸臣危其君；根伤则亡其枝叶，君危则亡其国；故为地者，务暴其形；为臣者，务著其情。

一国之君，其犹一体之心也：隐居深宫，若心之藏于胸；至贵无与敌，若心之神无与双也；其官人上士，高清明而下重瘘，若身之贵目而贱足也；任群臣无所亲，若四肢之各有职也；内有四辅，若心之有肝肺脾肾也；外有百官，若心之有形体孔窍也；亲圣近贤，若神明皆聚于心也；上下相承顺，若肢体相为使也；布恩施惠，若元气之流皮毛腠理也；百姓皆得其所，若血气和平，形体无所苦也；无为致太平，若神气自通于渊也；致黄龙凤皇，若神明之致玉女芝英也。君明，臣蒙其功，若心之神，体得以全；臣贤，君蒙其恩，若形体之静，而心得以安；上乱，下被其患，若耳目不聪明，而手足为伤也；臣不忠，而君灭亡，若形体妄动，而心为之丧。是故君臣之礼，若心之与体；心不可以不坚，君不可以不贤；体不可以不顺，臣不可以不忠；心所以全者，体之力也；君所以安者，臣之功也。

天有和、有德、有平、有威，有相受之意，有为政之理，不可不审也。春者，天之和也，夏者，天之德也，秋者，天之平也，冬者，天之威也。天之序，必先和然后发德，必先平然后发威，此可以见不和不可以发庆赏之德，不平不可以发刑罚之威，又可见德生于和，威生于平也，不和无德，不平无威，天之道也，达者以此见之矣。我虽有所愉而喜，必先和心以求其当，然后发庆赏以立其德；虽有所忿而怒，必先平心以求其政，然后发刑罚以立其威，能常若是者，谓之天德，行天德者，谓之圣人。为人主者，居至德之位，操杀生之势，以变化民，民之从主也，如草木之应四时也，喜怒当寒暑，威德当冬夏，冬夏者，威德之合也，寒暑者，喜怒之偶也，喜怒之有时而当发，寒暑亦有时而当出，其理一也。当喜而不喜，犹当暑而不暑；当怒而不怒，犹当寒而不寒；当德而不德，犹当夏而不夏；当威而不威，犹当冬而不冬也；喜怒威德之不可以不直处而发也，如寒暑冬夏之不可不当其时而出也，故谨善恶之端，何以效其然也？春秋采善不遗小，掇恶不遗大，讳而不隐，罪而不忽，□□以是非，正理以褒贬，喜怒之发，威德之处，无不皆中，其应可以参寒暑冬夏之不失其时已，故曰圣人配天。

天之生有大经也，而所周行者，又有害功也，除而杀殛者，行急皆不待时也，天之志也。而圣人承之以治，是故春修仁而求善，秋修义而求恶，冬修刑而致清，夏修德而致宽，此所以顺天地，体阴阳；然而方求善之时，见恶而不释，方求恶之时，见善亦立行，方致清之时，见大善亦立举之，方致宽之时，见大恶亦立去之。以效天地之方生之时有杀也，方杀之时有生也。是故志意随天地，缓急仿阴阳，然而人事之宜行者，无所郁滞，且恕于人，顺于天，天人之道兼举，此谓执其中。天非以春生人，以秋杀人也，当生者曰生，当死者曰死，非杀物之义待四时也。而人之所治也，安取久留当行之理而必待四时也。此之谓壅。非其中也。人有喜怒哀乐，犹天之有春夏秋冬也，喜怒哀乐之至其时而欲发也，若春夏秋冬之至其时而欲出也，皆天气之然也。其宜直行而无郁滞，一也。天终岁乃一遍此四者，而人主终日不知过此四之数，其理故不可以相待。且天之欲利人，非直其欲利谷也，除秽不待时，况秽人乎！

世治而民和，志平而气正，则天地之化精，而万物之美起；世乱而民乖，志僻而气逆，则天地之化伤，气生灾害起。是故治世之德润草木，泽流四海，功过神明。乱世之所起，亦复若是。皆因天地之化，以成败物，乘阴阳之资，以任其所为。故为恶愆人力而功伤，名自过也。天地之间，有阴阳之气，常渐人者，若水常渐鱼也。所以异于水者，可见与不可见耳，其澹澹也。然则人之居天地之间，其犹鱼之离水，一也，其无间。若气而淖于水，水之比于气也，若泥之比于水也。是天地之间，若虚而实，人常渐是澹澹之中，而以治乱之气与之流通相殽也。

天道施，地道化，人道义，圣人见端而知本，精之至也，得一而应万类之治也。动其本者，不知静其末，受其始者，不能辞其终。利者，盗之本也，妄者，乱之始也，夫受乱之始，动盗之本，而欲民之静，不可得也。故君子非礼而不言，非礼而不动；好色而无礼则流，饮食而无礼则争，流争则乱。夫礼，体情而防乱者也，民之情不能制其欲，使之度礼。目视正色，耳听正声，口食正味，身行正道，非夺之情也，所以安其情也。变谓之情，虽持异物，性亦然者，故曰内也。变情之变，谓之外，故虽以情，然不为性说，故曰外物之动性，若神之不守也。积习渐靡物之微者也，其入人不知，习忘乃为常然若性，不可不察也。纯知轻思则虑达，节欲顺行则伦得，以僩静为宅，以礼义为道，则文德。是故至诚遗物而不与变，躬宽无争而不以与俗推，众强弗能入。蜩蜕浊秽之中，含得命施之理，与万物迁徙而不自失者，圣人之心也。

**嵇康集**

五言古意一首

双鸾匿景曜，戢翼太山崖。抗首漱朝露，晞阳振羽仪。长鸣戏云中，时下息兰池。自谓绝尘埃，终始永不亏。何意世多艰，虞人来我维。云网塞四区，高罗正参差。奋迅势不便，六翮无所施。隐姿就长缨，卒为时所羁。单雄翩独逝，哀吟伤生离。徘徊恋俦侣，慷慨高山陂。鸟尽良弓藏，谋极身必危。吉凶虽在己，世路多崄巇。安得反初服，抱玉宝六奇。逍遥游太清，携手长相随。

四言赠兄秀才入军诗十八首

七

人生寿促，天地长久。百年之期，孰云其寿。思欲登仙，以济不朽。缆辔踟蹰，仰顾我友。

八

我友焉之，隔兹山梁。谁谓河广，一苇可航。徒恨永离，逝彼路长。瞻仰弗及，徙倚彷徨。

九  
   
良马既闲，丽服有晖。左揽繁弱，右接忘归。风驰电逝，蹑景追飞。凌厉中原，顾盻生姿。

十一

凌高远盻，俯仰咨嗟。怨彼幽絷，室迩路遐。虽有好音，谁与清歌。虽有姝颜，谁与发华。仰讯高云，俯托轻波。乘流远遁，抱恨山阿。

十二

轻车迅迈，息彼长林。春木载荣，布叶垂阴。习习谷风，吹我素琴。交交黄鸟，顾俦弄音。感悟驰情，思我所钦。心之忧矣，永啸长吟。

十三

浩浩洪流，带我邦畿。萋萋绿林，奋荣扬晖。鱼龙瀺灂，山鸟羣飞。驾言出游，日夕忘归。思我良朋，如渴如饥。愿言不获，怆矣其悲。

十四

息徒兰圃，秣马华山。流磻平皋，垂纶长川。目送归鸿，手挥五弦。俯仰自得，游心太玄。嘉彼钓叟，得鱼忘筌。郢人逝矣，谁与尽言。

十五

闲夜肃清，朗月照轩。微风动袿，组帐高褰。旨酒盈樽，莫与交欢。鸣琴在御，谁与鼓弹。仰慕同趣，其馨若兰。佳人不存，能不永叹。

十六

乘风高逝，远登灵丘。托好松乔，携手俱游。朝发太华，夕宿神州。弹琴咏诗，聊以忘忧。

十七

琴诗自乐，远游可珍。含道独往，弃智遗身。寂乎无累，何求于人。长寄灵岳，怡志养神。

十八

流俗难悟，逐物不还。至人远鉴，归之自然。万物为一，四海同宅。与彼共之，予何所惜。生若浮寄，暂见忽终。世故纷纭，弃之八戎。泽雉虽饥，不愿园林。安能服御，劳形苦心。身贵名贱，荣辱何在。贵得肆志，纵心无悔。

幽愤诗一首

嗟余薄祜，少遭不造。哀茕靡识，越在襁褓。母兄鞠育，有慈无威。恃爱肆姐，不训不师。爰及冠带，冯宠自放。抗心希古，任其所尚。托好老庄，贱物贵身。志在守朴，养素全真。曰余不敏，好善闇人。子玉之败，屡增惟尘。大人含弘，藏垢怀耻。民之多僻，政不由己。惟此褊心，显明臧否。感悟思愆，怛若创痏。欲寡其过，谤议沸腾。性不伤物，频致怨憎。昔惭柳惠，今愧孙登。内负宿心，外恧良朋。仰慕严郑，乐道闲居。与世无营，神气晏如。咨予不淑，婴累多虞。匪降自天，实由顽疏。理弊患结，卒致囹圄。对答鄙讯，絷此幽阻。实耻讼冤，时不我与。虽曰义直，神辱志沮。澡身沧浪，岂云能补？嗈嗈鸣雁，奋翼北游。顺时而动，得意忘忧。嗟我愤叹，曾莫能俦。事与愿违，遘兹淹留。穷达有命，亦又何求？古人有言，善莫近名。奉时恭默，咎悔不生。万石周慎，安亲保荣。世务纷纭，秖搅予情。安乐必诫，乃终利贞。煌煌灵芝，一年三秀。予独何为，有志不就。惩难思复，心焉内疚。庶勖将来，无馨无臭。采薇山阿，散发岩岫。永啸长吟，颐性养寿。

述志诗二首

一

潜龙育神躯，跃鳞戏兰池。延颈慕大庭，寝足俟皇羲。庆云未垂景，盘桓朝阳陂。悠悠非吾匹，畴肯应俗宜。殊类难徧周，鄙议纷流离。轗轲丁悔吝，雅志不得施。耕耨感宁越，马席激张仪。逝将离羣侣，杖策追洪崖。焦股振六翮，罗者安所羁。浮游太清中，更求新相知。比翼翔云汉，饮露餐琼枝。多念世间人，夙驾咸驱驰。冲静得自然，荣华安足为。

二

斥鷃擅蒿林，仰笑神凤飞。坎井蝤蛙宅，神龟安所归。恨自用身拙，任意多永思。远实与世殊，义誉非所希。往事既已谬，来者犹可追。何为人事间，自令心不夷。慷慨思古人，梦想见容辉。愿与知己遇，舒愤启幽微。岩穴多隐逸，轻举求吾师。晨登箕山巅，日夕不知饥。玄居养营魄，千载长自绥。

思亲诗

奈何愁兮愁无聊，恒恻恻兮心若抽。愁奈何兮悲思多，情郁结兮不可化。奄失恃兮孤茕茕，内自悼兮啼失声。思报德兮邈已绝，感鞠育兮情剥裂。嗟母兄兮永潜藏，想形容兮内摧伤。感阳春兮思慈亲，欲一见兮路无因。望南山兮发哀叹，感机杖兮涕汍澜。念畴昔兮母兄在，心逸豫兮寿四海。忽已逝兮不可追，心穷约兮但有悲。上空堂兮廓无依，覩遗物兮心崩摧。中夜悲兮当告谁，独收泪兮抱哀戚。日远迈兮思予心，恋所生兮泪流襟。慈母没兮谁与骄，顾自怜兮心忉忉。诉苍天兮天不闻，泪如雨兮叹成云。欲弃忧兮寻复来，痛殷殷兮不可裁。

答二郭诗三首

一

天下悠悠者，不能趋上京。二郭怀不羣，超然来北征。乐道托莱庐，雅志无所营。良时遘其愿，遂结欢爱情。君子义是亲，恩好笃平生。寡智自生灾，屡使众衅成。豫子匿梁侧，聂政变其形。顾此怀怛惕，虑在茍自宁。今当寄他域，严驾不得停。本图终宴婉，今更不克幷。二子赠嘉诗，馥如幽兰馨。恋土思所亲，能不气愤盈。

二

昔蒙父兄祚，少得离负荷。因疏遂成懒，寝迹北山阿。但愿养性命，终己靡有他。良辰不我期，当年值纷华。坎凛趣世教，常恐婴网罗。羲农邈已远，拊膺独咨嗟。朔戒贵尚容，渔父好扬波。虽逸亦已难，非余心所嘉。岂若翔区外，餐琼漱朝霞。遗物弃鄙累，逍遥游太和。结友集灵岳，弹琴登清歌。有能从我者，古人何足多。

三

详观凌世务，屯险多忧虞。施报更相市，大道匿不舒。夷路值枳棘，安步将焉如。权智相倾夺，名位不可居。鸾凤避罻罗，远托昆仑墟。庄周悼灵龟，越稷畏王舆。至人存诸己，隐璞乐玄虚。功名何足殉，乃欲列简书。所好亮若兹，杨氏叹交衢。去去从所志，敢谢道不俱。

酒会诗

乐哉苑中游，周览无穷已。百卉吐芳华，崇台邈高跱。林木纷交错，玄池戏鲂鲤。轻丸毙翔禽，纤纶出鳣鲔。坐中发美赞，异气同音轨。临川献清酤，微歌发皓齿。素琴挥雅操，清声随风起。斯会岂不乐，恨无东野子。酒中念幽人，守故弥终始。但当体七弦，寄心在知己。

四言诗十一首

一

淡淡流水，沦胥而逝。泛泛柏舟，载浮载滞。微啸清风，鼓檝容裔。放棹投竿，优游卒岁。

二

婉彼鸳鸯，戢翼而游。俯唼绿藻，托身洪流。朝翔素濑，夕栖灵洲。摇荡清波，与之沉浮。

三

藻泛兰池，和声激朗。操缦清商，游心大象。倾昧修身，惠音遗响。钟期不存，我志谁赏。

四

敛弦散思，游钓九渊。重流千仞，或饵者悬。猗与庄老，栖迟永年。寔惟龙化，荡志浩然。

七

泆泆白云，顺风而回。渊渊绿水，盈坎而颓。乘流远逝，自躬兰隈。杖策答诸，纳之素怀。长啸清原，惟以告哀。

十一

微风清扇，云气四除。皎皎亮月，丽于高隅。兴命公子，携手同车。龙骥翼翼，扬镳踟蹰。肃肃宵征，造我友庐。光灯吐辉，华幔长舒。鸾觞酌醴，神鼎烹鱼。弦超子野，叹过绵驹。流咏太素，俯赞玄虚。孰克英贤，与尔剖符。

五言诗三首

一

人生譬朝露，世变多百罗。茍必有终极，彭聃不足多。仁义浇淳朴，前识丧道华。留弱丧自然，天真难可和。郢人审匠石，钟子识伯牙。真人不屡存，高唱谁当和。

二

修夜家无为，独步光庭侧。仰首看天衢，流光曜八极。抚心悼季世，遥念大道逼。飘飘当路士，悠悠进自棘。得失自己来，荣辱相蚕食。朱紫虽玄黄，太素贵无色。渊淡体至道，色化同消息。

三

俗人不可亲，松乔是可邻。何为秽浊间，动摇增垢尘。慷慨之远游，整驾俟良辰。轻举翔区外，濯翼扶桑津。徘徊戏灵岳，弹琴咏泰真。沧水澡五藏，变化忽若神。恒娥进妙药，毛羽翕光新。一纵发开阳，俯视当路人。哀哉世间人，何足久托身。

余少好音声，长而玩之。以为物有盛衰，而此无变；滋味有厌，而此不倦。可以导养神气，宣和情志，处穷独而不闷者，莫近于音声也。是故复之而不足，则吟咏以肆志；吟咏之不足，则寄言以广意。然八音之器，歌舞之象，历世才士，并为之赋。颂其体制，风流莫不相袭；称其材干，则以危苦为上；赋其声音，则以悲哀为主；美其感化，则以垂涕为贵。丽则丽矣；然未尽其理也。推其所由，似元不解音声；览其旨趣，亦未达礼乐之情也。众器之中，琴德最优。故缀叙所怀，以为之赋。

若次其曲引为宜，别广陵止息，东武太山；飞龙鹿鸣；鹍鸡游弦。更唱迭奏，声若自然。流楚窈窕，惩躁雪烦。下逮谣俗，蔡氏五曲。王昭楚妃，千里别鹤。犹有一切，承闲簉乏，亦有可观者焉。然非夫旷远者，不能与之嬉游。非夫渊静者，不能与之间止。非夫放达者，不能与之无。非夫至精者，不能与之析理也。若论其体势，详其风声；器和故响逸，张急故声清；闲辽故音库，弦长故徽鸣。性洁静以端理，含至德之和平。诚可以感荡心志，而发幽情矣。是故语汇感者闻之，则莫不憯懔惨凄，愀怆伤心。含哀懊咿，不能自禁。其康乐者闻之，则欨愉欢释，忭舞踊溢。留连兰漫，嗢噱终日。若和平者听之，则怡养悦愉，淑穆玄真。恬虚乐古，弃事遗身。是以伯夷以之廉，颜回以之仁，比干以之贵，尾生以之信，惠施以之辩给，万石以之讷慎。其余触类而长，所致非一；同归殊涂，或文或质。总中和以统物，咸日用而不失。其感人动物，盖亦弘矣。

乱曰：愔愔琴德，不可测兮，体清心远，邈难极兮，良质美手，遇今世兮，纷纶翕响，冠众艺兮。识音者希，孰能珍兮，能尽雅琴，唯至人兮。

与山巨源绝交书

康白：足下昔称吾于颍川，吾尝谓之知音。然经怪此，意尚未熟悉于足下，何从便得之也？前年从河东还，显宗、阿都说足下议以吾自代；事虽不行，知足下故不知之。足下傍通，多可而少怪，吾直性狭中，多所不堪，偶与足下相知耳。间闻足下迁，惕然不喜；恐足下羞庖人之独割，引尸祝以自助，手荐鸾刀，漫之膻腥。故具为足下陈其可否。

吾昔读书，得并介之人，或谓无之，今乃信其真有耳。性有所不堪，真不可强。今空语同知有达人，无所不堪，外不殊俗，而内不失正，与一世同其波流，而悔吝不生耳。老子、庄周，吾之师也，亲居贱职；柳下惠、东方朔，达人也，安乎卑位。吾岂敢短之哉！又仲尼兼爱，不羞执鞭；子文无欲卿相，而三登令尹。是乃君子思济物之意也。所谓达能兼善而不渝，穷则自得而无闷。以此观之，故尧、舜之君世，许由之岩栖，子房之佐汉，接舆之行歌，其揆一也。仰瞻数君，可谓能遂其志者也。故君子百行，殊途而同致，循性而动，各附所安。故有处朝廷而不出，入山林而不反之论。且延陵高子臧之风，长卿慕相如之节，志气所托，不可夺也。

吾每读尚子平、台孝威传，慨然慕之，想其为人。少加孤露，母兄见骄，不涉经学。性复疏懒，筋驽肉缓，头面常一月十五日不洗；不大闷痒，不能沐也。每常小便而忍不起，令胞中略转，乃起耳。又纵逸来久，情意傲散，简与礼相背，懒与慢相成，而为侪类见宽，不功其过。又读《庄》、《老》，重增其放。故使荣进之心日颓，任实之情转笃。此由禽鹿，少见驯育，则服从教制；长而见羁，则狂顾顿缨，赴蹈汤火；虽饰以金镳，飧以嘉肴，逾思长林而志在丰草也。

阮嗣宗口不论人过，吾每师之，而未能及。至性过人，与物无伤，唯饮酒过差耳。至为礼法之士所绳，疾之如仇，幸赖大将军保持之耳。以不如嗣宗之贤，而有慢驰之阕；又不识人情，暗于机宜；无万石之慎，而有好尽之累，久与事接，疵衅日兴，虽欲无患，其可得乎？又人伦有礼，朝庭有法，自惟至熟，有必不堪者七，甚不可者二。卧喜晚起，而当关呼之不置，一不堪也。抱琴行吟，弋钩草野，而吏卒守之，不得妄动，二不堪也。危坐一时，痹不得摇,性复多虱，把搔无已，而当裹以章服，揖拜上官，三不堪也。素不便书，又不喜作书，而人间多事，堆案盈机，不相酬答，则犯教伤义，欲自勉强，则不能久，四不堪也。不喜吊丧，而人道以此为重，己未见恕者所怨，至欲见中伤者；虽瞿然自责，然性不可化，欲降心顺俗，则诡故不情，亦终不能获无咎无誉，如此五不堪也。不喜俗人，而当与之共事，或宾客盈坐，鸣声聒耳，嚣尘臭处，千变百伎，在人目前，六不堪也。心不耐烦，而官事鞅掌，机务缠其心，世故繁其虑，七不堪也。又每非汤、武而薄周、孔，在人间不止此事，会显世教所不容，此其甚不可一也。刚肠疾恶，轻肆直言，遇事而发，此甚不可二也。以促中小心之性，统此九患，不有外难，当有内病，宁可久处人间邪？

又闻道士遗言，饵术、黄精，令人久寿，意甚信之。游山泽，观鱼鸟，心甚乐之。一行作吏，此事便废，安能舍其所乐，而从其所惧哉！

夫人之相知，贵识其天性，因而济之。禹不逼伯成子高，全其节也。仲尼不假盖于子夏，护其短也。近诸葛孔明不逼元直以入蜀，华子鱼不强幼安以卿相。此可谓能相始终，真相知也。足下见直木必不可为轮，曲者不可为桷，盖不欲以枉其天才，令得其所也。故四民有业，各以得志为乐，唯达者为能通之，此足下度内耳。不可自见好章甫，强越人以文冕也；己嗜臭腐，养鸳雏以死鼠也。吾顷学养生之术，方外荣华，去滋味，游心于寂寞，以无为为贵，纵无九患，尚不顾足下所好者。又有心闷疾，顷转增笃，私意自试，不能堪其所不乐。自卜已审，若道尽途穷则已耳。足下无事冤之，令转于沟壑也。

吾新失母兄之欢，意常凄切。女年十三，男年八岁，未及成人，况复多病，顾此悢悢，如何可言。今但愿守陋巷，教养子孙；时与亲旧叙阔，陈说平生。浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣。足下若嬲之不置，不过欲为官得人，以益时用耳。足下旧知吾潦倒粗疏，不切事情，自惟亦皆不如今日之贤能也。若以俗人皆喜荣华，独能离之，以此为快；此最近之，可得言耳。然使长才广度，无所不淹，而能不营，乃可贵耳。若吾多病困，欲离事自全，以保余年，此真所乏耳。岂可见黄门而称贞哉！若趣欲共登王途，期于相致，共为欢益，一旦迫之，必发其狂疾。自非重怨，不至于此也。

野人有快炙背而美芹子者，欲献之至尊，虽有区区之意，亦已疏矣。愿足下勿似之。其意如此。既以解足下，并以为别。嵇康白。

卜疑

有弘达先生者，恢廓其度，寂寥疏阔。方而不制，廉而不割。超世独步，怀玉被褐。交不苟合，仁不期达。常以为忠信笃敬，直道而行之，可以居九夷，游八蛮。浮沧海，践河源。甲兵不足忌，猛兽不为患。是以机心不存，泊然纯素，从容纵肆，遗忘好恶，以天道为一指，不识品物之细故也。然而大道既隐，智巧滋繁。世俗胶加，人情万端。利之所在，若鸟之追鸾。富为积蠹，贵为聚怨。动者多累，静者鲜患。尔乃思丘中之隐士，乐川上之执竿也。于是远念长想，超然自失。郢人既没，谁为吾质？圣人吾不得见，冀闻之于数术。乃适太史贞父之庐而访之，曰：“吾有所疑，愿子卜之。”

贞父乃危坐操蓍，拂几陈龟，曰：“君何以命之？”先生曰：“吾宁愤陈诚，谠言帝庭，不屈王公乎？将卑懦委随，承旨倚靡，为面从乎？宁恺悌弘覆，施而不德乎？将进趣世利，苟容偷合乎？宁隐居行义，推至诚乎？将崇饰矫诬，养虚名乎？宁斥逐凶佞，守正不倾，明臧否乎？将傲倪滑稽，挟智任术，为智囊乎？宁与王乔、赤松为侣乎？将进伊挚而友尚父乎？宁隐鳞藏彩，若渊中之龙乎？将舒翼扬声，若云间之鸿乎？宁外化其形，内隐其情，屈身随时，陆沈无名，虽在人间，实处冥冥乎？将激昂为清，锐思为精，行与世异，心与俗并，所在必闻，恒营营乎？宁寥落闲放，无所矜尚，彼我为一，不争不让，游心皓素，忽然坐忘，追羲农而不及，行中路而惆怅乎？将慷慨以为壮，感慨以为亮，上干万乘，下凌将相，尊严其容，高自矫抗，常如失职，怀恨怏怏乎？宁聚货千亿，击锺鼎食，枕藉芬芳，婉娈美色乎？将苦身竭力，翦除荆棘，山居谷饮，倚岩而息乎？宁如伯奋、仲堪，二八为偶，排摈共鲧，令失所乎？将如箕山之夫，颖水之父，轻贱唐、虞而笑大禹乎？宁如泰伯之隐德潜让而不扬乎？将如季札之显节义，慕为子臧乎？宁如老聃之清净微妙，守玄抱一乎？将如庄周之齐物，变化洞达而放逸乎？宁如夷吾之不吝东缚，而终立霸功乎？将如鲁连之轻世肆志，高谈从容乎？宁如市南子之神勇内固，山渊其志乎？将如毛公、蔺生之龙骧虎步，慕为壮士乎？此谁得谁失？何凶何吉？时移俗易，好贵慕名，臧文不让位于柳季，公孙不归美于董生，贾谊一当于明主，绛灌作色而扬声。况今千龙并驰，万骥徂征。纷纭交竞，逝若流星。敢不惟思，谋于老成哉？”

太史贞父曰：“吾闻至人不相，达人不卜。若先生者，文明在中，见素表璞。内不愧心，外不负俗；交不为利，仕不谋禄。鉴乎古今，涤情荡欲。夫如是，吕梁可以游，汤谷可以浴。方将观大鹏于南溟，又何忧于人间之委曲！”

推此而言，凡所食之气，蒸性染身，莫不相应。岂惟蒸之使重而无使轻，害之使暗而无使明，熏之使黄而无使坚，芬之使香而无使延哉？故神农曰“上药养命，中药养性”者，诚知性命之理，因辅养以通也。而世人不察，惟五谷是见，声色是耽，目惑玄黄，耳务淫哇。滋味煎其府藏，醴醪鬻其肠胃，香芳腐其骨髓，喜怒悖其正气，思虑销其精神，哀乐殃其平粹。夫以蕞尔之躯，攻之者非一涂，易竭之身，而外内受敌，身非木石，其能久乎？

善养生者则不然矣。清虚静泰，少私寡欲；知名位之伤德，故忽而不营，非欲而强禁也；识厚味之害性，故弃而弗顾，非贪而后抑也；外物以累心不存，神气以醇白独着；旷然无忧患，寂然无思虑，又守之以一，养之以和，和理日济，同乎大顺。然后蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳，绥以五弦，无为自得，体妙心玄，忘欢而后乐足，遗生而后身存，若此以往，庶可与羡门比寿、王乔争年，何为其无有哉！

是以古之人，知酒色为甘鸩，弃之如遗；识名位为香饵，逝而不顾。使动足资生，不滥于物，知正其身，不营于外。背其所害，向其所利，此所以用智遂生之道也。故智之为美，美其益生而不羡，生之为贵，贵其乐和而不交。岂可疾智而轻身，勤欲而贱生哉？

奉法循理，不絓世网，以无罪自尊，以不仕为逸。游心乎道义，偃息乎卑室。恬愉无遌，而神气条达。岂须荣华，然后乃贵哉？耕而为食，蚕而为衣，衣食周身，则余天下之财。犹渴者饮河，快然以足，不羡洪流。岂待积敛，然后乃富哉？君子之用心若此。盖将以名位为赘瘤，资财为尘垢也。安用富贵乎？故世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳！意足者，虽耦耕甽亩，被褐啜菽，岂不自得。不足者虽养以天下，委以万物，犹未惬然。则足者不须外，不足者无外之不须也。无不须，故无往而不乏；无所须，故无适而不足。不以荣华肆志，不以隐约趋俗。混乎与万物并行，不可宠辱，此真有富贵也。故遗贵欲贵者，贱及之；故忘富欲富者，贫得之。理之然也。今居荣华而忧，虽与荣华偕老，亦所以终身长愁耳。

难曰：感而思室，饥而求食，自然之理也。诚哉是言！今不使不室不食，但欲令室食得理耳。夫不虑而欲，性之动也；识而后感，智之用也。性动者，遇物而当，足则无余；智用者，从感而求，倦而不已。故世之所患，祸之所由，常在于智用，不在于性动。今使瞽者遇室，则西施与嫫母同情；聩者忘味，则糟糠与精稗等甘。岂识贤、愚、好、丑，以爱憎乱心哉？君子识智以无恒伤生，欲以逐物害性。故智用则收之以恬，性动则纠之以和，使智止于恬，性足于和。然后神以默醇，体以和成，去累除害，与彼更生。所谓不见可欲，使心不乱者也。纵令滋味常染于口，声色已开于心，则可以至理遣之，多算胜之。何以言之也？夫欲官不识君位，思室不拟亲戚，何者知其所不得，则不当生心也。故嗜酒者自抑于鸩醴，贪食者忍饥于漏脯。知吉凶之理，故背之不惑，弃之不疑也。岂恨向不得酣饮与大嚼哉？

声无哀乐论

有秦客问于东野主人曰：“闻之前论曰：‘治世之音安以乐，亡国之音哀以思。’夫治乱在政，而音声应之；故哀思之情，表于金石；安乐之象，形于管弦也。又仲尼闻韶，识虞舜之德；季札听弦，知众国之风。斯已然之事，先贤所不疑也。今子独以为声无哀乐，其理何居？若有嘉讯，今请闻其说。”

主人应之曰：“斯义久滞，莫肯拯救，故令历世滥于名实。今蒙启导，将言其一隅焉。夫天地合德，万物贵生，寒暑代往，五行以成。故章为五色，发为五音；音声之作，其犹臭味在于天地之间。其善与不善，虽遭遇浊乱，其体自若而不变也。岂以爱憎易操、哀乐改度哉？及宫商集比，声音克谐，此人心至愿，情欲之所锺。故人知情不可恣，欲不可极故，因其所用，每为之节，使哀不至伤，乐不至淫，斯其大较也。然‘乐云乐云，锺鼓云乎哉？’哀云哀云，哭泣云乎哉？因兹而言，玉帛非礼敬之实，歌舞非悲哀之主也。何以明之？夫殊方异俗，歌哭不同。使错而用之，或闻哭而欢，或听歌而戚，然而哀乐之情均也。今用均同之情，而发万殊之声，斯非音声之无常哉？然声音和比，感人之最深者也。劳者歌其事，乐者舞其功。夫内有悲痛之心，则激切哀言。言比成诗，声比成音。杂而咏之，聚而听之，心动于和声，情感于苦言。嗟叹未绝，而泣涕流涟矣。夫哀心藏于苦心内，遇和声而后发。和声无象，而哀心有主。夫以有主之哀心，因乎无象之和声，其所觉悟，唯哀而已。岂复知‘吹万不同，而使其自已’哉。风俗之流，遂成其政；是故国史明政教之得失，审国风之盛衰，吟咏情性以讽其上，故曰‘亡国之音哀以思’也。”

“夫喜、怒、哀、乐、爱、憎、惭、惧，凡此八者，生民所以接物传情，区别有属，而不可溢者也。夫味以甘苦为称，今以甲贤而心爱，以乙愚而情憎，则爱憎宜属我，而贤愚宜属彼也。可以我爱而谓之爱人，我憎而谓之憎人，所喜则谓之喜味，所怒而谓之怒味哉？由此言之，则外内殊用，彼我异名。声音自当以善恶为主，则无关于哀乐；哀乐自当以情感，则无系于声音。名实俱去，则尽然可见矣。且季子在鲁，采《诗》观礼，以别《风》、《雅》，岂徒任声以决臧否哉？又仲尼闻《韶》，叹其一致，是以咨嗟，何必因声以知虞舜之德，然后叹美邪？今粗明其一端，亦可思过半矣。”

秦客难曰：“八方异俗，歌哭万殊，然其哀乐之情，不得不见也。夫心动于中，而声出于心。虽托之于他音，寄之于余声，善听察者，要自觉之不使得过也。昔伯牙理琴而锺子知其所志；隶人击磬而子产识其心哀；鲁人晨哭而颜渊审其生离。夫数子者，岂复假智于常音，借验于曲度哉？心戚者则形为之动，情悲者则声为之哀。此自然相应，不可得逃，唯神明者能精之耳。夫能者不以声众为难，不能者不以声寡为易。今不可以未遇善听，而谓之声无可察之理；见方俗之多变，而谓声音无哀乐也。”

又云：“贤不宜言爱，愚不宜言憎。然则有贤然后爱生，有愚然后憎成，但不当共其名耳。哀乐之作，亦有由而然。此为声使我哀，音使我乐也。苟哀乐由声，更为有实，何得名实俱去邪？”

又云：“季子采《诗》观礼，以别《风》、《雅》；仲尼叹《韶》音之一致，是以咨嗟。是何言欤？且师襄奏操，而仲尼睹文王之容；师涓进曲，而子野识亡国之音。宁复讲诗而后下言，习礼然后立评哉？斯皆神妙独见，不待留闻积日，而已综其吉凶矣；是以前史以为美谈。今子以区区之近知，齐所见而为限，无乃诬前贤之识微，负夫子之妙察邪？”

主人答曰：“难云：虽歌哭万殊，善听察者要自觉之，不假智于常音，不借验于曲度，锺子之徒云云是也。此为心悲者，虽谈笑鼓舞，情欢者，虽拊膺咨嗟，犹不能御外形以自匿，诳察者于疑似也。以为就令声音之无常，犹谓当有哀乐耳。”又曰：“季子听声，以知众国之风；师襄奏操，而仲尼睹文王之容。案如所云，此为文王之功德，与风俗之盛衰，皆可象之于声音：声之轻重，可移于后世；襄涓之巧，能得之于将来。若然者，三皇五帝，可不绝于今日，何独数事哉？若此果然也。则文王之操有常度，韶武之音有定数，不可杂以他变，操以余声也。则向所谓声音之无常，锺子之触类，于是乎踬矣。若音声无常，锺子触类，其果然邪？则仲尼之识微，季札之善听，固亦诬矣。此皆俗儒妄记，欲神其事而追为耳，欲令天下惑声音之道，不言理以尽此，而推使神妙难知，恨不遇奇听于当时，慕古人而自叹，斯所□大罔后生也。夫推类辨物，当先求之自然之理；理已定，然后借古义以明之耳。今未得之于心，而多恃前言以为谈证，自此以往，恐巧历不能纪。”“又难云：哀乐之作，犹爱憎之由贤愚，此为声使我哀而音使我乐；苟哀乐由声，更为有实矣。夫五色有好丑，五声有善恶，此物之自然也。至于爱与不爱，喜与不喜，人情之变，统物之理，唯止于此；然皆无豫于内，待物而成耳。至夫哀乐自以事会，先遘于心，但因和声以自显发。故前论已明其无常，今复假此谈以正名号耳。不为哀乐发于声音，如爱憎之生于贤愚也。然和声之感人心，亦犹酒醴之发人情也。酒以甘苦为主，而醉者以喜怒为用。 其见欢戚为声发，而谓声有哀乐，不可见喜怒为酒使，而谓酒有喜怒之理也。”

秦客难曰：“夫观气采色，天下之通用也。心变于内而色应于外，较然可见，故吾子不疑。夫声音，气之激者也。心应感而动，声从变而发。心有盛衰，声亦隆杀。同见役于一身，何独于声便当疑邪！夫喜怒章于色诊，哀乐亦宜形于声音。声音自当有哀乐，但暗者不能识之。至锺子之徒，虽遭无常之声，则颖然独见矣，今蒙瞽面墙而不悟，离娄昭秋毫于百寻，以此言之，则明暗殊能矣。不可守咫尺之度，而疑离娄之察；执中痛之听，而猜锺子之聪；皆谓古人为妄记也。”

主人答曰：“难云：心应感而动，声从变而发，心有盛衰，声亦降杀，哀乐之情，必形于声音，锺子之徒，虽遭无常之声，则颖然独见矣。必若所言，则浊质之饱，首阳之饥，卞和之冤，伯奇之悲，相如之含怒，不占之怖祗，千变百态，使各发一咏之歌，同启数弹之微，则锺子之徒，各审其情矣。尔为听声者不以寡众易思，察情者不以大小为异，同出一身者，期于识之也。设使从下，则子野之徒，亦当复操律鸣管，以考其音，知南风之盛衰，别雅、郑之淫正也？夫食辛之与甚噱，熏目之与哀泣，同用出泪，使狄牙尝之，必不言乐泪甜而哀泪苦，斯可知矣。何者？肌液肉汗，踧笮便出，无主于哀乐，犹簁酒之囊漉，虽笮具不同，而酒味不变也。声俱一体之所出，何独当含哀乐之理也？且夫《咸池》、《六茎》，《大章》、《韶夏》，此先王之至乐，所以动天地、感鬼神。今必云声音莫不象其体而传其心，此必为至乐不可托之于瞽史，必须圣人理其弦管，尔乃雅音得全也。‘舜命夔击石拊石，八音克谐，神人以和。’以此言之，至乐虽待圣人而作，不必圣人自执也。何者？音声有自然之和，而无系于人情。克谐之音，成于金石；至和之声，得于管弦也。夫纤毫自有形可察，故离瞽以明暗异功耳。若乃以水济水，孰异之哉？”

秦客难曰：“虽众喻有隐，足招攻难，然其大理，当有所就。若葛卢闻牛鸣，知其三子为牺；师旷吹律，知南风不竞，楚师必败；羊舌母听闻儿啼，而审其丧家。凡此数事，皆效于上世，是以咸见录载。推此而言，则盛衰吉凶，莫不存乎声音矣。今若复谓之诬罔，则前言往记，皆为弃物，无用之也。以言通论，未之或安。若能明斯所以，显其所由，设二论俱济，愿重闻之。”

主人答曰：“吾谓能反三隅者，得意而忘言，是以前论略而未详。今复烦循环之难，敢不自一竭邪？夫鲁牛能知牺历之丧生，哀三子之不存，含悲经年，诉怨葛卢；此为心与人同，异于兽形耳。此又吾之所疑也。且牛非人类，无道相通，若谓鸣兽皆能有言，葛卢受性独晓之，此为称其语而论其事，犹译传异言耳，不为考声音而知其情，则非所以为难也。若谓知者为当触物而达，无所不知，今且先议其所易者。请问：圣人卒人胡域，当知其所言否乎？难者必曰知之。知之之理何以明之？愿借子之难以立鉴识之域。或当与关接识其言邪？将吹律鸣管校其音邪？观气采色和其心邪？此为知心自由气色，虽自不言，犹将知之，知之之道，可不待言也。若吹律校音以知其心，假令心志于马而误言鹿，察者固当由鹿以知马也。此为心不系于所言，言或不足以证心也。若当关接而知言，此为孺子学言于所师，然后知之，则何贵于聪明哉？夫言，非自然一定之物，五方殊俗，同事异号，举一名以为标识耳。夫圣人穷理，谓自然可寻，无微不照。理蔽则虽近不见，故异域之言不得强通。推此以往，葛卢之不知牛鸣，得不全乎？”又难云：“师旷吹律，知南风不竞，楚多死声。此又吾之所疑也。请问师旷吹律之时，楚国之风邪，则相去千里，声不足达；若正识楚风来入律中邪，则楚南有吴、越，北有梁、宋，苟不见其原，奚以识之哉？凡阴阳愤激，然后成风。气之相感，触地而发，何得发楚庭，来入晋乎？且又律吕分四时之气耳，时至而气动，律应而灰移，皆自然相待，不假人以为用也。上生下生，所以均五声之和，叙刚柔之分也。然律有一定之声，虽冬吹中吕，其音自满而无损也。今以晋人之气，吹无韵之律，楚风安得来入其中，与为盈缩邪？风无形，声与律不通，则校理之地，无取于风律，不其然乎？岂独师旷多识博物，自有以知胜败之形，欲固众心而托以神微，若伯常骞之许景公寿哉？”又难云：“羊舌母听闻儿啼而审其丧家。复请问何由知之？为神心独悟暗语而当邪？尝闻儿啼若此其大而恶，今之啼声似昔之啼声，故知其丧家邪？若神心独悟暗语之当，非理之所得也。虽曰听啼，无取验于儿声矣。若以尝闻之声为恶，故知今啼当恶，此为以甲声为度，以校乙之啼也。夫声之于音，犹形之于心也。有形同而情乖，貌殊而心均者。何以明之？圣人齐心等德而形状不同也。苟心同而形异，则何言乎观形而知心哉？且口之激气为声，何异于籁钥纳气而鸣邪？啼声之善恶，不由儿口吉凶，犹琴瑟之清浊不在操者之工拙也。心能辨理善谈，而不能令内钥调利，犹瞽者能善其曲度，而不能令器必清和也。器不假妙瞽而良，钥不因惠心而调，然则心之与声，明为二物。二物之诚然，则求情者不留观于形貌，揆心者不借听于声音也。察者欲因声以知心，不亦外乎？今晋母未待之于老成，而专信昨日之声，以证今日之啼，岂不误中于前世好奇者从而称之哉？”

秦客难曰：“吾闻败者不羞走，所以全也。吾心未厌而言，难复更从其馀。今平和之人，听筝笛琵琶，则形躁而志越；闻琴瑟之音，则听静而心闲。同一器之中，曲用每殊，则情随之变：奏秦声则叹羡而慷慨；理齐楚则情一而思专，肆姣弄则欢放而欲惬；心为声变，若此其众。苟躁静由声，则何为限其哀乐，而但云至和之声，无所不感，托大同于声音，归众变于人情？得无知彼不明此哉？”

主人答曰：“难云：琵琶、筝、笛令人躁越。又云：曲用每殊而情随之变。此诚所以使人常感也。琵琶、筝、笛，间促而声高，变众而节数，以高声御数节，故使人形躁而志越。犹铃铎警耳，锺鼓骇心，故‘闻鼓鼙之音，思将帅之臣’，盖以声音有大小，故动人有猛静也。琴瑟之体，间辽而音埤，变希而声清，以埤音御希变，不虚心静听，则不尽清和之极，是以听静而心闲也。夫曲用不同，亦犹殊器之音耳。齐楚之曲，多重故情一，变妙故思专。姣弄之音，挹众声之美，会五音之和，其体赡而用博，故心侈于众理；五音会，故欢放而欲惬。然皆以单、复、高、埤、善、恶为体，而人情以躁、静而容端，此为声音之体，尽于舒疾。情之应声，亦止于躁静耳。夫曲用每殊，而情之处变，犹滋味异美，而口辄识之也。五味万殊，而大同于美；曲变虽众，亦大同于和。美有甘，和有乐。然随曲之情，尽于和域；应美之口，绝于甘境，安得哀乐于其间哉？然人情不同，各师所解。则发其所怀；若言平和，哀乐正等，则无所先发，故终得躁静。若有所发，则是有主于内，不为平和也。以此言之，躁静者，声之功也；哀乐者，情之主也。不可见声有躁静之应，因谓哀乐者皆由声音也。且声音虽有猛静，猛静各有一和，和之所感，莫不自发。何以明之？夫会宾盈堂，酒酣奏琴，或忻然而欢，或惨尔而泣，非进哀于彼，导乐于此也。其音无变于昔，而欢戚并用，斯非‘吹万不同’邪？夫唯无主于喜怒，亦应无主于哀乐，故欢戚俱见。若资偏固之音，含一致之声，其所发明，各当其分，则焉能兼御群理，总发众情邪？由是言之，声音以平和为体，而感物无常；心志以所俟为主，应感而发。然则声之与心，殊涂异轨，不相经纬，焉得染太和于欢戚，缀虚名于哀乐哉？”

秦客难曰：“论云：猛静之音，各有一和，和之所感，莫不自发，是以酒酣奏琴而欢戚并用。此言偏并之情先积于内，故怀欢者值哀音而发，内戚者遇乐声而感也。夫音声自当有一定之哀乐，但声化迟缓不可仓卒，不能对易。偏重之情，触物而作，故今哀乐同时而应耳；虽二情俱见，则何损于声音有定理邪？”

主人答曰：“难云：哀乐自有定声，但偏重之情，不可卒移。故怀戚者遇乐声而哀耳。即如所言，声有定分，假使《鹿鸣》重奏，是乐声也。而令戚者遇之，虽声化迟缓，但当不能使变令欢耳，何得更以哀邪？犹一爝之火，虽未能温一室，不宜复增其寒矣。夫火非隆寒之物，乐非增哀之具也。理弦高堂而欢戚并用者，直至和之发滞导情，故令外物所感得自尽耳。难云：偏重之情，触物而作，故令哀乐同时而应耳。夫言哀者，或见机杖而泣，或睹舆服而悲，徒以感人亡而物存，痛事显而形潜，其所以会之，皆自有由，不为触地而生哀，当席而泪出也。今见机杖以致感，听和声而流涕者，斯非和之所感，莫不自发也。”

秦客难曰：“论云：酒酣奏琴而欢戚并用。欲通此言，故答以偏情感物而发耳。今且隐心而言，明之以成效。夫人心不欢则戚，不戚则欢，此情志之大域也。然泣是戚之伤，笑是欢之用。盖闻齐、楚之曲者，唯睹其哀涕之容，而未曾见笑噱之貌。此必齐、楚之曲，以哀为体，故其所感，皆应其度量；岂徒以多重而少变，则致情一而思专邪？若诚能致泣，则声音之有哀乐，断可知矣。”

主人答曰：“虽人情感于哀乐，哀乐各有多少。又哀乐之极，不必同致也。夫小哀容坏，甚悲而泣，哀之方也；小欢颜悦，至乐心喻，乐之理也。何以明之？夫至亲安豫，则恬若自然，所自得也。及在危急，仅然后济，则抃不及儛。由此言之，儛之不若向之自得，岂不然哉？，至夫笑噱虽出于欢情，然自以理成又非自然应声之具也。此为乐之应声，以自得为主；哀之应感，以垂涕为故。垂涕则形动而可觉，自得则神合而无忧，是以观其异而不识其同，别其外而未察其内耳。然笑噱之不显于声音，岂独齐楚之曲邪？今不求乐于自得之域，而以无笑噱谓齐、楚体哀，岂不知哀而不识乐乎？”

秦客问曰：“仲尼有言：‘移风易俗，莫善于乐。’即如所论，凡百哀乐，皆不在声，即移风易俗，果以何物邪？又古人慎靡靡之风，抑慆耳之声，故曰：‘放郑声，远佞人。’然则郑卫之音击鸣球以协神人，敢问郑雅之体，隆弊所极；风俗称易，奚由而济？幸重闻之，以悟所疑。”

主人应之曰：“夫言移风易俗者，必承衰弊之后也。古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治，君静于上，臣顺于下，玄化潜通，天人交泰，枯槁之类，浸育灵液，六合之内，沐浴鸿流，荡涤尘垢，群生安逸，自求多福，默然从道，怀忠抱义，而不觉其所以然也。和心足于内，和气见于外，故歌以叙志，儛以宣情。然后文之以采章，照之以风雅，播之以八音，感之以太和，导其神气，养而就之。迎其情性，致而明之，使心与理相顺，气与声相应，合乎会通，以济其美。故凯乐之情，见于金石，含弘光大，显于音声也。若以往则万国同风，芳荣济茂，馥如秋兰，不期而信，不谋而诚，穆然相爱，犹舒锦彩，而粲炳可观也。大道之隆，莫盛于兹，太平之业，莫显于此。故曰：‘移风易俗，莫善于乐。’乐之为体，以心为主。故无声之乐，民之父母也。至八音会谐，人之所悦，亦总谓之乐，然风俗移易，不在此也。夫音声和比，人情所不能已者也。是以古人知情之不可放，故抑其所遁；知欲之不可绝，故因其所自。为可奉之礼，制可导之乐。口不尽味，乐不极音。揆终始之宜，度贤愚之中。为之检则，使远近同风，用而不竭，亦所以结忠信，着不迁也。故乡校庠塾亦随之变，丝竹与俎豆并存，羽毛与揖让俱用，正言与和声同发。使将听是声也，必闻此言；将观是容也，必崇此礼。礼犹宾主升降，然后酬酢行焉。于是言语之节，声音之度，揖让之仪，动止之数，进退相须，共为一体。君臣用之于朝，庶士用之于家，少而习之，长而不怠，心安志固，从善日迁，然后临之以敬，持之以久而不变，然后化成，此又先王用乐之意也。故朝宴聘享，嘉乐必存。是以国史采风俗之盛衰，寄之乐工，宣之管弦，使言之者无罪，闻之者足以自诫。此又先王用乐之意也。若夫郑声，是音声之至妙。妙音感人，犹美色惑志。耽盘荒酒，易以丧业，自非至人，孰能御之？先王恐天下流而不反，故具其八音，不渎其声；绝其大和，不穷其变；捐窈窕之声，使乐而不淫，犹大羹不和，不极勺药之味也。若流俗浅近，则声不足悦，又非所欢也。若上失其道，国丧其纪，男女奔随，淫荒无度，则风以此变，俗以好成。尚其所志，则群能肆之，乐其所习，则何以诛之？托于和声，配而长之，诚动于言，心感于和，风俗一成，因而名之。然所名之声，无中于淫邪也。淫之与正同乎心，雅、郑之体，亦足以观矣。”

夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存于矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。“矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大无违；越名任心，故是非无措也。是故言君子则以无措为主，以通物为美；言小人则以匿情为非，以违道为阙。何者？匿情矜吝，小人之至恶；虚心无措，君子之笃行也。是以大道言：“及吾无身，吾又何患？”无以生为贵者，是贤于贵生也。由斯而言夫至人之用心，固不存有措矣。是故伊尹不惜贤于殷汤，故世济而名显；周旦不顾嫌而隐行，故假摄而化隆；夷吾不匿情于齐桓，故国霸而主尊。其用心岂为身而系乎私哉！故《管子》曰：“君子行道，忘其为身。”斯言是矣！君子之行贤也。不察于有度而后行也；任心无邪，不议于善而后正也；显情无措，不论于是而后为也。

以君子既有其质，又观其鉴。贵夫亮达，希而存之；恶夫矜吝，弃而远之。所措一非，而内愧乎神；贱隐一阙，而外惭其形。言无苟讳，而行无苟隐。不以爱之而苟善，不以恶之而苟非。心无所矜，而情无所系，体清神正，而是非允当。忠感明天子，而信笃乎万民；寄胸怀于八荒，垂坦荡以永日。斯非贤人君子高行之美异者乎！

难张辽叔自然好学论

夫民之性，好安而恶危，好逸而恶劳，故不扰而其愿得，不逼则其志从。洪荒之世，大朴未亏。君无文于上，民无竞于下。物全理顺，莫不自得。饱则安寝，饥则求食。怡然鼓腹，不知为至德之世也。若此，则安知仁义之端，礼律之文？及至人不存，大道陵迟，乃始作文墨以传其意；区别群物，使有类族；造立仁义，以婴其心；制为名分，以检其外；勤学讲文，以神其教。故六经纷错，百家繁炽，开荣利之途，故奔骛而不觉。是以贪生之禽，食园池之梁菽；求安之士，乃诡志以从俗。操笔执觚，足容苏息；积学明经，以代稼穑。是以困而后学，学以致荣；计而后习，好而习成。有似自然，故令吾子谓之自然耳。推其原也，六经以抑引为主，人性以从容为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。故知仁义务于理伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。由是言之：则鸟不毁以求驯，兽不群而求畜。则人之真性无为，正当自然耽此礼学矣。

论又云：嘉肴珍膳，虽所未尝，尝必美之，适于口也。处在暗室，睹烝烛之光，不教而悦得于心，况以长夜之冥，得照太阳，情变郁陶，而发其蒙。虽事以末来，情以本应，则无损于自然好学。

难曰：夫口之于甘苦，身之于痛痒，感物而动，应事而作，不须学而后能，不待借而后有，此必然之理，吾所不易也。今子以必然之理，喻未必然之好学，则恐似是而非之议。学如一粟之论，于是乎在也。今子立六经以为准，仰仁义以为主，以规矩为轩驾，以讲诲为哺乳。由其途则通，乖其路则滞；游心极视，不睹其外；终年驰聘，思不出位。聚族献议，唯学为贵。执书擿句，俯仰咨嗟；使服膺其言，以为荣华。故吾子谓六经为太阳，不学为长夜耳。今若以明堂为丙舍，以诵讽为鬼语，以六经为芜秽，以仁义为臭腐，睹文籍则目瞧，修揖让则变伛，袭章服则转筋，谭礼典则齿龋。于是兼而弃之，与万物为更始，则吾子虽好学不倦，犹将阙焉。则向之不学，未必为长夜，六经未必为太阳也。俗语曰：乞儿不辱马医，若遇上古无文之治，可不学而获安，不勤而得志，则何求于六经，何欲于仁义哉？以此言之，则今之学者，岂不先计而后学？苟计而后动，则非自然之应也。子之云云，恐故得菖蒲菹耳！

大师箴

浩浩太素，阳曜阴凝。二仪陶化，人伦肇兴。厥初冥昧，不虑不营。欲以物开，患以事成。犯机触害，智不救生。宗长归仁，自然之情。故君道自然，必托贤明。茫茫在昔，罔或不宁。赫胥既往，绍以皇羲。默静无文，大朴未亏。万物熙熙，不夭不离。爰及唐虞，犹笃其绪。体资易简，应天顺矩。絺褐其裳，土木其宇。物或失性，惧若在予。畴咨熙载，终禅舜禹。夫统之者劳，仰之者逸。至人重身，弃而不恤。故子州称疚，石户乘桴。许由鞠躬，辞长九州。先王仁爱，愍世忧时。哀万物之将颓，然后莅之。

下逮德衰，大道沈沦。智惠日用，渐私其亲。惧物乖离，攘臂立仁。利巧愈竞，繁礼屡陈。刑教争施，犬性丧真。季世陵迟，继体承资。凭尊恃势，不友不师。宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心。竭智谋国，不吝灰沈。赏罚虽存，莫劝莫禁。若乃骄盈肆志，阻兵擅权。矜威纵虐，祸蒙丘山。刑本惩暴，今以胁贤。昔为天下，今为一身。下疾其上，君猜其臣。丧乱弘多，国乃陨颠。故殷辛不道，首缀素旗。周朝败度，彘人是谋。楚灵极暴，干溪溃叛。晋厉残虐，栾书作难。主父弃礼，鷇胎不宰。秦皇荼毒，祸流四海。是以亡国继踵，古今相承。丑彼摧灭，而袭其亡征。初安若山，后败如崩。临刃振锋，悔何所增！

故居帝王者，无曰我尊，慢尔德音。无曰我强，肆于骄淫。弃彼佞幸，纳比逆颜。谀言顺耳，染德生患。悠悠庶类，我控我告。唯贤是授，何必亲戚？顺乃造好，民实胥效。治乱之原，岂无昌教？穆穆天子，思问其愆。虚心导人，允求谠言。师臣司训，敢告在前。

**曹植集**

东征赋（并序）

建安十九年，王师东征吴寇，余典禁兵，卫宫省。然神武一举，东吴必克，想见振旅之盛，故作赋一篇。  
登城隅之飞观兮，望六师之所营。幡旗转而心异兮，舟楫动而伤情。顾身微而任显兮，愧任重而命轻。嗟我愁其何为兮，心遥思而悬旌。师旅凭皇穹之灵祐兮，亮元勋之必举。挥朱旗以东指兮，横大江而莫御。循戈橹于清流兮，泛云梯而容与。禽元帅于中舟兮，振灵威于东野。

游观赋

静闲居而无事，将游目以自娱。登北观而启路，涉云际之飞除。从罴熊之武士，荷长戟而先驱。罢若云归，会如雾聚。车不及回，尘不获举。奋袂成风，挥汗如雨。

玄畅赋（并序）

夫富者非财也，贵者非宝也。或有轻爵禄而重荣声者，或有反性命而以徇功名者。是以孔老异旨，杨墨殊义。聊作斯赋，名曰《玄畅》。庶以陶神知机，摛理表微。  
夫何希世之大人，罄天壤而作皇。该仁圣之上义，据神位以统方。补五帝之漏月，缀三代以维纲。侥余生之幸禄，遘九二之嘉祥。上同契于稷卨，降合颖于伊望。思荐宝以继佩，怨和璞之始镌。思黄钟以协律，怨伶夔之不存。嗟所图之莫合，怅蕴结而延志。希鹏举以抟天，蹶青云而奋羽。企驷跃而改驾，任中才之展御。望前泬而致策，顾后乘而安驱。匪逞迈之短脩，取全贞而保素。弘道德以为宇，筑无怨以作藩。播慈惠以为圃，耕柔顺以为田。不愧景而惭魄，信乐天之何欲。逸千载而流声，超遗黎而度俗。

幽思赋

倚高台之曲隅，处幽僻之闲深。望翔云之悠悠，羌朝霁而夕阴。顾秋华而零落，感岁暮而伤心。观跃鱼于南沼，聆鸣鹤于北林。搦秦筝而慷慨，扬大雅之哀吟。仰清风以叹息，寄予思于悲弦。信有心而在远，重登高以临川。何余心之烦错，宁翰墨之能传。

节游赋

览宫宇之显丽，实大人之攸居。建三台于前处，飘飞陛以凌虚。连云阁以远径，营观榭于城隅。亢高轩以回眺，缘云霓而结疏。仰西岳之崧岑，临漳淦之清渠。观靡靡而无终，何眇眇而难殊。亮灵后之所处，非吾人之所庐。于是仲春之月，百卉丛生。萋萋蔼蔼，翠叶朱茎。竹林青葱，珍果含荣。凯风发而时鸟欢，微波动而水虫鸣。感气运之和润，乐时泽之有成。遂乃浮素盖，御骅骝，命友生，携同俦。诵风人之所叹，遂驾言而出游。步北园而驰骛，庶翱翔以写忧。望洪池之滉瀁，遂降集乎轻舟。浮沈蚁于金罍，行觞爵于好求。丝竹发而响厉，悲风激于中流。且容与以尽观，聊永日而望愁。嗟羲和之奋迅，怨曜灵之无光。念人生之不永，若春日之微霜。谅遗名之可纪，信天命之无常。愈志荡以淫游，非经国之大纲。罢曲宴而旋服，遂言归乎旧房。

临观赋

登高墉兮望四泽，临长流兮送远客。春风畅兮气通灵，草含干兮木交茎。丘陵崛兮松柏青，南园薆兮果载荣。乐时物之逸豫，悲余志之长违。叹《东山》之愬勤，歌《式微》以诉归。进无路以效公，退无隐以营私。俯无鳞以游遁，仰无翼以翻飞。

闲居赋

何吾人之介特，去朋匹而无俦。出靡时以娱志，入无乐以销忧。何岁月之若骛，复民生之无常。感阳春之发节，聊轻驾之远翔。登高丘以延企，时薄暮而起雨。仰归云以载奔，遇兰蕙之长圃。冀芬芳之可服，结春蘅以延伫。入虚廊之闲馆，步生风之广庑。践密迩之修除，即蔽景之玄宇。翡鸟翔于南枝，玄鹤鸣于北野。青鱼跃于东沼，白鸟戏于西渚。遂乃背通谷，对渌波，藉文茵，翳春华。丹毂更驰，羽骑相过。

慰子赋

彼凡人之相亲，小离别而怀恋。况中殇之爱子，乃千秋而不见。入空室而独倚，对孤帏而切叹。痛人亡而物在，心何忍而复观。日晼脕而既没，月代照而舒光。仰列星以至晨，衣沾露而含霜。惟逝者之日远，怆伤心而绝肠。

叙愁赋（并序）

时家二女弟，故汉皇帝聘以为贵人。家母见二弟愁思，故令予作赋曰：  
嗟妾身之微薄，信未达乎义方。遭母氏之圣善，奉恩化之弥长。迄盛年而始立，修女职于衣裳。承师保之明训，诵六列之篇章。观图像之遗形，窃庶几乎英皇。委微躯于帝室，充末列于椒房。荷印绂之令服，非陋才之所望。对床帐而太息，慕二亲以增伤。扬罗袖而掩涕，起出户而彷徨。顾堂宇之旧处，悲一别之异乡。

秋思赋

四节更王兮秋气悲，遥思惝恍兮若有遗。原野萧条兮烟无依，云高气静兮露凝衣。野草变色兮茎叶稀，鸣蜩抱木兮雁南飞。归室解裳兮步庭前，月光照怀兮星依天。居一世兮芳景迁，松乔难慕兮谁能仙。长短命也兮独何悲。

九愁赋

嗟离思之难忘，心惨毒而含哀。践南畿之末境，越引领之徘徊。眷浮云以太息，愿攀登而无阶。匪徇荣而愉乐，信旧都之可怀。恨时王之谬听，受奸枉之虚辞。扬天威以临下，忽放臣而不疑。登高陵而反顾，心怀愁而荒悴。念先宠之既隆，哀后施之不遂。虽危亡之不豫，亮无远君之心。刈桂兰而秣马，舍余车于西林。愿接翼于归鸿，嗟高飞而莫攀。因流景而寄言，响一绝而不还。伤时俗之趋险，独怅望而长愁。感龙鸾而匿迹，如吾身之不留。窜江介之旷野，独眇眇而泛舟。思孤客之可悲，愍予身之翩翔。岂天监之孔明，将时运之无常。谓内思而自策，筭乃昔之愆殃。以忠言而见黜，信无负于时王。俗参差而不齐，岂毁誉之可同。竞昏瞀以营私，害予身之奉公。共朋党而妒贤，俾予济乎长江。嗟大化之移易，悲性命之攸遭。愁慊慊而继怀，惟惨惨而情挽。旷年载而不回，长去君兮悠远。御飞龙之蜿蜿，扬翠霓之华旌。绝气霄而高骛，飘弭节于天庭。披轻云而下观，览九土之殊形。顾南郢之邦壤，咸芜秽而倚倾。骖盘桓而思服，仰御骧以悲鸣。纡予袂而收涕，仆夫感以失声。履先王之正路，岂淫径之可遵。知犯君之招咎，耻干媚而求亲。顾旋复之无泬，长自弃于遐滨。与麋鹿以为群，宿林薮之葳蓁。野萧条而极望，旷千里而无人。民生期于必死，何自苦以终身。宁作清水之沈泥，不为浊路之飞尘。践蹊隧之危阻，登岧峣之高岑。见失群之离兽，觌偏栖之孤禽。怀愤激以切痛，若回刃之在心。愁戚戚其无为，游绿林而逍遥。临白水以悲啸，猿惊听而失条。亮无怨而弃逐，乃余行之所招。

愍志赋（并序）

或人有好邻人之女者，时无良媒，礼不成焉，彼女遂行适人。有言之于余者，余心感焉，乃作赋曰：  
窃托音于往昔，迄来春之不从。思同游而无路，情壅隔而靡通。哀莫哀于永绝，悲莫悲于生离。岂良时之难俟，痛余质之日亏。登高楼以临下，望所欢之攸居。去君子之清宇，归小人之蓬庐。欲轻飞而从之，迫礼防之我拘。

出妇赋

妾十五而束带，辞父母而适人。以才薄之陋质，奉君子之清尘。承颜色以接意，恐疏贱而不亲。悦新昏而忘妾，哀爱惠之中零。遂摧颓而失望，退幽屏于下庭。痛一旦而见弃，心忉怛以悲惊。衣入门之初服，背床室而出征。攀仆御而登车，左右悲而失声。嗟冤结而无诉，乃愁苦以长穷。恨无愆而见弃，悼君施之不终。

洛神赋

黄初三年，余朝京师，还济洛川。古人有言：斯水之神名曰宓妃。感宋玉对楚王说神女之事，遂作斯赋。其词曰：  
余从京域，言归东藩。背伊阙，越鸑辕，经通谷，陵景山。日既西倾，车殆马烦。尔乃税驾乎蘅皋，秣驷乎芝田，容与乎阳林，流盻乎洛川。于是精移神骇，忽焉思散。俯则未察，仰以殊观。睹一丽人，于岩之畔。尔乃援御者而告之曰：“尔有觌于彼者乎？彼何人斯，若此之艳也？”御者对曰：“臣闻河洛之神，名曰宓妃。然则君王之所见也，无乃是乎？其状若何？臣愿闻之。”  
余告之曰：“其形也，翩若惊鸿，婉若游龙。荣曜秋菊，华茂春松。仿佛兮若轻云之蔽月，飘飖兮若流风之回雪。远而望之，皎若太阳升朝霞。迫而察之，灼若芙蕖出渌波。秾纤得中，修短合度。肩若削成，腰如约素。延颈秀项，皓质呈露。芳泽无加，铅华弗御。云髻峨峨，修眉联娟。丹唇外朗，皓齿内鲜。明眸善睐，靥辅承权。瑰姿艳逸，仪静体闲。柔情绰态，媚于语言。奇服旷世，骨像应图。披罗衣之璀灿兮，珥瑶碧之华琚。戴金翠之首饰，缀明珠以耀躯。践远游之文履，曳雾绡之轻裾。微幽兰之芳蔼兮，步踟蹰于山隅。”  
于是忽焉纵体，以遨以嬉。左倚采旄，右荫桂旗。攘皓腕于神浒兮，采湍濑之玄芝。余情悦其淑美兮，心振荡而不怡。无良媒以接欢兮，托微波而通辞。愿诚素之先达兮，解玉珮而要之。嗟佳人之信修兮，羌习礼而明诗。抗琼珶以和予兮，指潜渊而为期。执眷眷之款实兮，惧斯灵之我欺。感交甫之弃言兮，怅犹豫而狐疑。收和颜而静志兮，申礼防以自持。  
于是洛灵感焉，徙倚彷徨。神光离合，乍阴乍阳。竦轻躯以鹤立，若将飞而未翔。践椒途之郁烈，步蘅薄而流芳。超长吟以永慕兮，声哀厉而弥长。尔乃众灵杂遝，命俦啸侣。或戏清流，或翔神渚，或采明珠，或拾翠羽。从南湘之二妃，携汉滨之游女。叹匏瓜之无匹兮，咏牵牛之独处。扬轻袿之绮靡兮，翳修袖以延伫。体迅飞凫，飘忽若神。凌波微步，罗袜生尘。动无常则，若危若安。进止难期，若往若还。转眄流精，光润玉颜。含辞未吐，气若幽兰。华容婀娜，令我忘餐。于是屏翳收风，川后静波。冯夷鸣鼓，女娲清歌。腾文鱼以警乘，鸣玉銮以偕逝。六龙俨其齐首，载云车之容裔。鲸鲵踊而夹毂，水禽翔而为卫。  
于是越北沚，过南冈，纡素领，回清阳。动朱唇以徐言，陈交接之大纲。恨人神之道殊，怨盛年之莫当。抗罗袂以掩涕兮，泪流襟之浪浪。悼良会之永绝兮，哀一逝而异乡。无微情以效爱，献江南之明榼。虽潜处于太阴，长寄心于君王。忽不悟其所舍，怅神宵而蔽光。  
于是背下陵高，足往神留。遗情想像，顾望怀愁。冀灵体之复形，御轻舟而上溯。浮长川而忘反，思绵绵而增慕。夜耿耿而不寐，沾繁霜而至曙。命仆夫而就驾，吾将归乎东路。揽鋋辔以抗策，怅盘桓而不能去。

登台赋

从明后之嬉游兮，聊登台以娱情。见天府之广开兮，观圣德之所营。建高殿之嵯峨兮，浮双阙乎太清。立冲天之华观兮，连飞阁乎西城。临漳川之长流兮，望众果之滋荣。仰春风之和穆兮，听百鸟之悲鸣。天功怛其既立兮，家愿得而获呈。扬仁化于宇内兮，尽肃恭于上京。虽桓文之为盛兮，岂足方乎圣明。休矣美矣，惠泽远扬。翼佐皇家兮，宁彼四方。同天地之矩量兮，齐日月之辉光。永贵尊而无极兮，等年寿于东王。

宝刀赋（并序）

建安中，家父魏王命有司造宝刀五枚，三年乃就，以龙、虎、熊、鸟、雀为识。太子得一，余及余弟饶阳侯各得一焉。其余二枚，家王自杖之。赋曰：  
有皇汉之明后，思明达而玄通。飞文藻以博致，扬武备以御凶。乃炽火炎炉，融铁挺英。乌获奋椎，欧冶是营。扇景风以激气，飞光鉴于天庭。爰告祠于太乙，乃感梦而通灵。然后砺以五方之石，鉴以中黄之壤。规圆景以定环，摅神思而造象。垂华纷之葳蕤，流翠采之滉瀁。故其利陆断犀革，水断龙角。轻击浮截，刃不纤流。逾南越之巨阙，超西楚之泰阿。实真人之攸御，永天禄而是荷。

大暑赋

炎帝掌节，祝融司方，羲和按辔，南雀舞衡。映扶桑之高炽，燎九日之重光。大暑赫其遂蒸，玄服革而尚黄。蛇折鳞于灵窟，龙解角于皓苍。遂乃温风赫戏，草木垂干，山坼海沸，沙融砾烂。飞鱼跃渚，潜鼋浮岸。鸟张翼而远栖，兽交逝而云散。  
于时黎庶徙倚，棋布叶分。机女绝综，农夫释耘。背暑者不群而齐迹，向阴者不会而成群。于是大人迁居宅幽，缓神育灵。云屋重构，闲房肃清。寒泉涌流，玄木奋荣。积素冰于幽馆，气飞结而为霜。奏白雪于琴瑟，朔风感而增凉。

白鹤赋

嗟皓丽之素鸟兮，含奇气之淑祥。薄幽林以屏处兮，荫重景之余光。狭单巢于弱条兮，惧冲风之难当。无沙棠之逸志兮，欣六翮之不伤。承邂逅之侥幸兮，得接翼于鸾凰。同毛衣之气类兮，信休息之同行。痛美会之中绝兮，遘严灾而逢殃。并太息而祗惧兮，抑吞声而不扬。伤本规之违忤，怅离群而独处。恒窜伏以穷栖，独哀鸣而戢羽。冀大网之解结，得奋翅而远游。聆雅琴之清韵，记六翮之末流。

蝉赋

唯夫蝉之清素兮，潜厥类乎太阴。在炎阳之仲夏兮，始游豫乎芳林。实淡泊而寡欲兮，独咍乐而长吟。声噭噭而弥厉兮，似贞士之介心。内含和而弗食兮，与众物而无求。栖高枝而仰首兮，赖朝露之清流。隐柔桑之稠叶兮，快闲居而遁暑。  
苦黄雀之作害兮，患螗螂之劲斧。冀飘翔而远托兮，毒蜘蛛之网罟。欲降身而卑窜兮，惧草虫之袭予。免众难而弗获兮，遥迁集乎宫宇。依名果之茂阴兮，托修干以静处。  
有翩翩之狡童兮，步容与于园圃。体离朱之聪视兮，姿才捷于猿猴。条罔叶而不挽兮，树无干而不绿。翳轻躯而奋进兮，跪侧足以自闲。恐余身之惊骇兮，精曾睨而目连。持柔竿之冉冉兮，运微粘而我缠。欲翻飞而愈滞兮，知性命之长捐。委厥体于膳夫，归炎炭而就燔。秋霜纷以宵下，晨风烈其过庭。气憯怛而薄躯，足攀木而失茎。吟嘶哑以沮败，状枯槁以丧形。  
辞曰：《诗》叹鸣蜩声嘒嘒兮，盛阳则来大阴逝兮。皎皎贞素俟夷节兮，帝臣是戴尚其洁兮。

离缴雁赋（并序）

余游于武陵中，有雁离缴，不能复飞，顾命舟人追而得之。故怜而赋焉。

怜孤雁之偏特，情惆焉而内伤。寻淑类之殊异兮，禀上天之休祥。含中和之纯气，赴四节而征行。远玄冬于南裔，避炎夏于朔方。白露凄以飞扬兮，秋风发乎西商。感节运之复至兮，假魏道而翱翔。接羽翮以南北兮，情逸豫而永康。望范氏之发机兮，播纤缴以凌云。挂微躯之轻翼，忽颓落而离群。旅暗惊而鸣远，徒矫首而莫闻。甘充君之下厨，膏函牛之鼎镬。蒙生全之顾覆，何恩施之隆博。于是纵躯归命，无虑无求。饥食粱稻，渴饮清流。

鹞雀赋

鹞欲取雀，雀言：“雀微贱，身卑些少，肌肉瘠瘦，所得盖少。君欲相啖，实不足饱。”鹞得雀言，初不敢语。“顷来纮轲，资粮乏旅。三日不食，略思死鼠。今日相得，宁复置汝。”雀得鹞言，意甚怔营。“性命至重，雀鼠贪生。君得一食，我命是倾。皇天降鉴，贤者是听。”鹞得雀言，意甚怛惋。“当死弊雀，头如果蒜。不早首服，烈颈大唤。”行人闻之，莫不往观。雀得鹞言，意甚不移。依一枣树，丛蕽多刺。目如擘椒，跳萧二翅。“我虽当死，略无可避。”鹞乃置雀，良久方去。二雀相逢，似是公妪。相将入草，共上一树。仍叙本末，辛苦相语：“向者共出，为鹞所捕。赖我翻捷，体素便附。说我辩语，千条万句。欺恐舍长，令儿大怖。我之得免，复胜于兔。自今徙意，莫复相妒。”

蝙蝠赋

曰：吁何奸气，生兹蝙蝠。形殊性诡，每变常式。行不由足，飞不假翼。明伏暗动，□□□□。尽似鼠形，谓鸟不似。二足为毛，飞而含齿。巢不哺飐，空不乳子。不容毛群，斥逐羽族。下不蹈陆，上不凭木。

芙蓉赋

览百卉之英茂，无斯华之独灵。结修根于重壤，泛清流而擢茎。竦芳柯以从风，奋纤枝之璀璨。其始荣也，皦若夜光寻扶桑。其扬晖也，晃若九阳出旸谷。芙蓉蹇产，菡萏星属，丝条垂珠，丹荣吐绿，焜焜韠韠，烂若龙烛。观者终朝，情犹未足。于是狡童媛女，相与同游。擢素手于罗袖，接红葩于中流。

酒赋

余览扬雄《酒赋》，辞甚瑰玮，颇戏而不雅。聊作《酒赋》，粗究其终始。赋曰：  
嘉仪氏之造思，亮兹美之独珍。仰酒旗之景曜，协嘉号于天辰。穆生以醴而辞楚，侯嬴感爵而轻身。谅千钟奇慕，何百觚之足云。其味亮升，久载休名。有宜城醪醴，苍梧缥清。或秋藏冬发，或春酝夏成。或云拂潮涌，或素蚁浮萍。尔乃王孙公子，游侠翱翔。将承芬以接意，会陵云于朱堂。献酬交错，宴笑无方。于是饮者并醉，纵横讙哗。或扬袂屡舞，或叩剑清歌。或颦噈辞觞，或奋爵横飞。或叹骊驹既驾，或称朝露未晞。于斯时也，质者或文，刚者或仁。卑者忘贱，窭者忘贫。于是矫俗先生闻之而叹曰：“噫！夫言何容易。此乃淫荒之源，非作者之事。若耽于觞酌，流情纵逸，先王所禁，君子所斥。”

七哀

明月照高楼，流光正徘徊。上有愁思妇，悲叹有余哀。借问叹者谁，言是宕子妻。君行逾十年，孤妾常独栖。君若清路尘，妾若浊水泥。浮沈各异势，会合何时谐？愿为西南风，长逝入君怀。君怀良不开，贱妾当何依。

送应氏（二首）

步登北邙阪，遥望洛阳山。洛阳何寂寞，宫室尽烧焚。垣墙皆顿擗，荆棘上参天。不见旧耆老，但睹新少年。侧足无行径，荒畴不复田。游子久不归，不识陌与阡。中野何萧条，千里无人烟。念我平生居，气结不能言。

又

清时难屡得，嘉会不可常。天地无终极，人命若朝霜。愿得展嬿婉，我友之朔方。亲昵并集送，置酒此河阳。中馈岂独薄，宾饮不尽觞。爱至望苦深，岂不愧中肠。山川阻且远，别促会日长。愿为比翼鸟，施翮起高翔。

杂诗其一

高台多悲风，朝日照北林。之子在万里，江湖回且深。方舟安可极，离思故难任。孤雁飞南游，过庭长哀吟。翘思慕远人，愿欲托遗音。形影忽不见，翩翩伤我心。

杂诗其二

转蓬离本根，飘飖长随风。何意回飙举，吹我入云中。高高上无极，天路安可穷。类此游客子，捐躯远从戎。毛褐不掩形，薇藿常不充。去去莫复道，沈忧令人老。

杂诗其三

西北有织妇，绮缟何缤纷。明晨秉机杼，日昃不成文。太息终长夜，悲啸入青云。妾身入空闺，良人行从军。自期三年归，今已历九春。飞鸟绕树翔，噭噭鸣索群。愿为南流景，驰光见我君。

杂诗其四

南国有佳人，容华若桃李。朝游江北岸，夕宿潇湘沚。时俗薄朱颜，谁为发皓齿。俯仰岁将暮，荣耀难久恃。

杂诗其五

仆夫早严驾，吾将远行游。远游欲何之？吴国为我仇。将骋万里途，东路安足由。江介多悲风，淮泗驰急流。愿欲一轻济，惜哉无方舟。闲居非吾志，甘心赴国忧。

杂诗其六

飞观百余尺，临牖御棂轩。远望周千里，朝夕见平原。烈士多悲心，小人偷自闲。国仇亮不塞，甘心思丧元。拊剑西南望，思欲赴太山。弦急悲声发，聆我慷慨言。

赠白马王彪

黄初四年五月，白马王、任城王与余俱朝京师。会节气，日不阳，任城王薨。至七月，与白马王还国。后有司以二王归藩，道路宜异宿止，意毒恨之。盖以大别在数日，是用自剖，与王辞焉，愤而成篇。  
谒帝承明庐，逝将归旧疆。清晨发皇邑，日夕过首阳。伊洛广且深，欲济川无梁。泛舟越洪涛，怨彼东路长。顾瞻恋城阙，引领情内伤。大谷何寥廓，山树郁苍苍。霖雨泥我途，流潦浩从横。中逵绝无轨，改辙登高岗。修阪造云日，我马玄以黄。  
玄黄犹能进，我思郁以纡。郁纡将何念？亲爱在离居。本图相与偕，中更不克俱。鸱枭鸣衡轭，豺狼当路衢。苍蝇间白黑，谗巧令亲疏。欲还绝无蹊，揽辔止踟蹰。  
踟蹰亦何留？相思无终极。秋风发微凉，寒蝉鸣我侧。原野何萧条，白日忽西匿。归鸟赴乔林，翩翩厉羽翼。孤兽走索群，御草不遑食。感物伤我怀，抚心长太息。  
太息将何为？天命与我违。奈何念同生，一往形不归。孤魂翔故域，灵柩寄京师。存者忽复过，亡殁身自衰。人生处一世，去若朝露晞。年在桑榆间，影响不能追。自顾非金石，咄唶令心悲。  
心悲动我神，弃置莫复陈。丈夫志四海，万里犹比邻。恩爱苟不亏，在远分日亲。何必同衾帱，然后展殷勤。忧思成疾疹，无乃儿女仁。仓卒骨肉情，能不怀苦辛？  
苦辛何虑思，天命信可疑。虚无求列仙，松子久吾欺。变故在须臾，百年谁能持？离别永无会，执手将何时？王其爱玉体，俱享黄发期。收泪即长路，援笔从此辞。

朔风

仰彼朔风，用怀魏都。愿骋代马，倏忽北徂。凯风永至，思彼蛮方。愿随越鸟，翻飞南翔。  
四气代谢，悬景运周。别如俯仰，脱若三秋。昔我初迁，朱华未希。今我旋止，素雪云飞。  
俯降千仞，仰登天阻。风飘蓬飞，载离寒暑。千仞易陟，天阻可越。昔我同袍，今永乖别。  
子好芳草，岂忘尔贻。繁华将茂，秋霜悴之。君不垂眷，岂云其诚。秋兰可喻，桂树冬荣。  
弦歌荡思，谁与销愁。临川慕思，何为泛舟。岂无和乐，游非我怜。谁忘泛舟，愧无榜人。

矫志

芳桂虽香，难以饵鱼。尸位素餐，难以成居。磁石引铁，于金不连。大朝举士，愚不闻焉。抱璧途乞，无为贵宝。履仁遘祸，无为贵道。鸳雏远害，不羞卑栖。灵虬避难，不耻污泥。都蔗虽甘，杖之必折。巧言虽美，用之必灭。济济唐朝，万邦作孚。逢蒙虽巧，必得良弓。贤主虽智，必得英雄。螗螂见叹，齐士轻战。越王轼蛙，国以死献。道远知骥，世伪知贤。覆之焘之，顺天之矩。泽如凯风，惠如时雨。口为禁闼，舌为发机。门机之关，楛矢不追。

闺情（二首）

揽衣出中闺，逍遥步两楹。闲房何寂寥，绿草被阶庭。空穴自生风，百鸟翩南征。春思安可忘，忧戚与君并。佳人在远道，妾身单且茕。欢会难再逢，芝兰不重荣。人皆弃旧爱，君岂若平生。寄松为女萝，依水如浮萍。赍身奉衿带，朝夕不堕倾。傥终顾眄恩，永副我中情。

有美一人，被服纤罗。妖姿艳丽，蓊若春华。红颜韠晔，云髻嵯峨。弹琴抚节，为我弦歌。清浊齐均，既亮且和。取乐今日，遑恤其他。

三良

功名不可为，忠义我所安。秦穆先下世，三臣皆自残。生时等荣乐，既没同忧患。谁言捐躯易，杀身诚独难。揽涕登君墓，临穴仰天叹。长夜何冥冥，一往不复还。黄鸟为悲鸣，哀哉伤肺肝。

责躬

於穆显考，时惟武皇。受命于天，宁济四方。朱旗所拂，九土披攘。玄化滂流，荒服来王。超商越周，与唐比踪。笃生我皇，奕世载聪。武则肃烈，文则时雍。受禅于汉，君临万邦。万邦既化，率由旧章。广命懿亲，以藩王国。帝曰尔侯，君兹青土。奄有海滨，方周于鲁。车服有辉，旗章有叙。济济俊乂，我弼我辅。伊尔小子，恃宠骄盈。举挂时网，动乱国经。作藩作屏，先轨是堕。傲我皇使，犯我朝仪。国有典刑，我削我黜。将寘于理，元凶是率。明明天子，时惟笃类。不忍我刑，暴之朝肆。违彼执宪，哀予小子。改封兖邑，于河之滨。股肱弗置，有君无臣。荒淫之阙，谁弼余身。茕茕仆夫，于彼冀方。嗟予小子，乃罹斯殃。赫赫天子，恩不遗物。冠我玄冕，要我朱绂。光光大使，我荣我华。剖符授玉，王爵是加。仰齿金玺，俯执圣策。皇恩过隆，祗承怵惕。咨我小子，顽凶是婴。逝惭陵墓，存愧阙庭。匪敢傲德，实恩是恃。威灵改加，足以没齿。昊天罔极，生命不图。常惧颠沛，抱罪黄垆。愿蒙矢石，建旗东岳。庶立毫厘，微功自赎。危躯授命，知足免戾。甘赴江湘，奋戈吴越。天启其衷，得会京畿。迟奉圣颜，如渴如饥。心之云慕，怆矣其悲。天高听卑，皇肯照微。

情

微阴翳阳景，清风飘我衣。游鱼潜绿水，翔鸟薄天飞。眇眇客行士，徭役不得归。始出严霜结，今来白露晞。游子叹《黍离》，处者歌《式微》。慷慨对嘉宾，凄怆内伤悲。

杂诗

悠悠远行客，去家千余里。出亦无所之，入亦无所止。浮云翳日光，悲风动地起。

言志

庆云未时兴，云龙潜作鱼。神鸾失其俦，还从燕雀居。

箜篌引

置酒高殿上，亲友从我游。中厨办丰膳，烹羊宰肥牛。秦筝何慷慨，齐瑟和且柔。阳阿奏奇舞，京洛出名讴。乐饮过三爵，缓带倾庶羞。主称千金寿，宾奉万年酬。久要不可忘，薄终义所尤。谦谦君子德，磬折何所求。惊风飘白日，光景驰西流。盛时不再来，百年忽我遒。生存华屋处，零落归山丘。先民谁不死，知命复何忧。

仙人篇

仙人览六著，对博太山隅。湘娥拊琴瑟，秦女吹笙竽。玉樽盈桂酒，河伯献神鱼。四海一何局，九州安所如。韩终与王乔，要我于天衢。万里不足步，轻举凌太虚。飞腾逾景云，高风吹我躯。回驾观紫微，与帝合灵符。阊阖正嵯峨，双阙万丈余。玉树扶道生，白虎挟门枢。驱风游四海，东过王母庐。俯观五岳间，民生如寄居。潜光养羽翼，进趋且徐徐。不见昔轩辕，升龙出鼎湖。徘徊九天上，与尔长相须。

妾薄命

携玉手，喜同车，比上云阁飞除。钓台蹇产清虚，池塘灵沼可娱。仰泛龙舟绿波，俯擢神草枝柯。想彼宓妃洛河，退咏汉女湘娥。日月既逝西藏，更会兰室洞房。华灯步障舒光，皎若日出扶桑。促樽合坐行觞，主人起舞娑盘。能者穴触别端，腾觚飞爵阑干。同量等色齐颜，任意交属所欢。朱颜发外形兰，袖随礼容极情。妙舞仙仙体轻，裳解履遗绝缨。俯仰笑喧无呈，览持佳人玉颜。齐举金爵翠盘，手形罗袖良难。腕弱不胜珠环，坐者叹息舒颜。御巾裛粉君傍，中有霍纳都梁，鸡舌五味杂香，进者何人齐姜，恩重爱深难忘。召延亲好宴私，但歌杯来何迟。客赋既醉言归，主人称露未晞。

白马篇

白马饰金羁，连翩西北驰。借问谁家子？幽并游侠儿。少小去乡邑，扬名沙漠垂。宿昔秉良弓，楛矢何参差。控弦破左的，右发摧月支。仰手接飞猱，俯身散马蹄。狡捷过猴猿，勇剽若豹螭。边城多惊急，虏骑数迁移。羽檄从北来，厉马登高堤。长驱蹈匈奴，左顾陵鲜卑。弃身锋刃端，性命安可怀。父母且不顾，何言子与妻。名在壮士籍，不得中顾私。捐躯赴国难，视死忽如归。

名都篇

名都多妖女，京洛出少年。宝剑直千金，被服丽且鲜。斗鸡东郊道，走马长楸间。驰驱未能半，双兔过我前。揽弓捷鸣镝，驱上彼南山。左挽因右发，一纵双禽连。余巧未及展，仰手接飞鸢。观者咸称善，众工归我妍。归来宴平乐，美酒斗十千。脍鲤皪胎濩，炮鳖炙熊蹯。鸣俦啸匹侣，列坐竟长筵。连翩击鞠壤，巧捷惟万端。白日西南驰，光景不可攀。云散还城邑，清晨复来还。

薤露行

天地无穷极，阴阳转相因。人居一世间，忽若风吹尘。愿得展功勤，输力于明君。怀此王佐才，慷慨独不群。鳞介尊神龙，走兽宗麒麟。虫兽犹知德，何况于士人。孔氏删诗书，王业粲已分。骋我径寸翰，流藻垂华芬。

豫章行

穷达难豫图，祸福信亦然。虞舜不逢尧，耕耘处中田。太公未遭文，渔钓终渭川。不见鲁孔丘，穷困陈蔡间。周公下白屋，天下称其贤。

美女行

美女妖且闲，采桑歧路间。柔条纷冉冉，落叶何翩翩。攘袖见素手，皓腕约金环。头上金爵钗，腰佩翠琅玕。明珠交玉体，珊瑚间木难。罗衣何飘飘，轻裾随风还。顾眄遗光彩，长啸气若兰。行徒用息驾，休者以忘餐。借问女何居？乃在城南端。青楼临大路，高门结重关。容华耀朝日，谁不希令颜。媒氏何所营？玉帛不时安。佳人慕高义，求贤良独难。众人徒嗷嗷，安知彼所观。盛年处房室，中夜起长叹。

五游咏

九州不足步，愿得凌云翔。逍遥八纮外，游目历遐荒。披我丹霞衣，袭我素霓裳。华盖芬菴蔼，六龙仰天骧。曜灵未移景，倏忽造昊苍。阊阖启丹扉，双阙曜朱光。徘徊文昌殿，登陟太微堂。上帝休西棂，群后集东厢。带我琼瑶佩，嗽我沆瀣浆。蜘勣玩灵芝，徙倚弄华芳。王子奉仙药，羡门进奇方。服食享遐纪，延寿保无疆。

梁甫行

八方各异气，千里殊风雨。剧哉边海民，寄身于草野。妻子像禽兽，行止依林阻。柴门何萧条，狐兔翔我宇。

怨歌行

为君既不易，为臣良独难。忠信事不显，乃有见疑患。周公佐成王，金縢功不刊。推心辅王政，二叔反流言。待罪居东国，泣涕常流连。皇灵大动变，震雷风且寒。拔树偃秋稼，天威不可干。素服开金縢，感悟求其端。公旦事既显，成王乃哀叹。吾欲竟此曲，此曲悲且长。今日乐相乐，别后莫相忘。

君子行

君子防未然，不处嫌疑间。瓜田不纳履，李下不正冠。叔嫂不亲授，长幼不并肩。和光得其柄，谦恭甚独难。周公下白屋，吐哺不及餐。一沐三握发，后人称圣贤。

吁嗟篇

吁嗟此转蓬，居世何独然。长去本根逝，宿夜无休闲。东西经七陌，南北越九阡。卒遇回风起，吹我入云间。自谓终天路，忽然下沉泉。惊飙接我出，故归彼中田。当南而更北，谓东而反西。宕宕当何依？忽亡而复存。飘飖周八泽，连翩历五山。流转无恒处，谁知吾苦艰。愿为中林草，秋随野火燔。糜灭岂不痛，愿与株荄连。

鰕<魚且>篇

愬游潢潦，不知江海流。燕雀戏藩柴，安识鸿鹄游。世士诚明性，大德固无俦。驾言登五岳，然后小陵丘。俯观上路人，势利惟是谋。仇高念皇家，远怀柔九州。抚剑而雷息，猛气纵横浮。泛泊徒嗷嗷，谁知壮士忧。

种葛篇

种葛南山下，葛藟自成阴。与君初婚时，结发恩义深。欢爱在枕席，宿昔同衣衾。窃慕《棠棣》篇，好乐和瑟琴。行年将晚暮，佳人怀异心。恩纪旷不接，我情遂抑沈。出门当何顾？徘徊步北林。下有交颈兽，仰见双栖禽。攀枝长叹息，泪下沾罗衿。良马知我悲，延颈代我吟。昔为同池鱼，今为商与参。往古皆欢遇，我独困于今。弃置委天命，悠悠安可任？

浮萍篇

浮萍寄清水，随风东西流。结发辞严亲，来为君子仇。恪勤在朝夕，无端获罪尤。在昔蒙恩惠，和乐如瑟琴。何意今摧颓，旷若商与参。茱萸自有芳，不若桂与兰。佳人虽成列，不若故所欢。行云有反期，君恩傥中还。慊慊仰天叹，愁心将何诉。日月不恒处，人生忽若寓。悲风来入帷，泪下如垂露。发箧造新衣，裁缝纨与素。

野田黄雀行

高树多悲风，海水扬其波。利剑不在掌，结友何须多。不见篱间雀，见鹞自投罗。罗家得雀喜，少年见雀悲。拔剑捎罗网，黄雀得飞飞。飞飞摩苍天，来下谢少年。

怨歌行（七解晋曲所奏）

明月照高楼，流光正徘徊。上有愁思妇，悲叹有余哀。（一解）  
借问叹者谁？自云客子妻。夫行逾十载，贱妾常独栖。（二解）  
念君过于渴，思君剧于饥。君为高山柏，妾为浊水泥。（三解）  
北风行萧萧，烈烈入吾耳。心中念故人，泪堕不能止。（四解）  
沈浮各异路，会合当何谐。愿作东北风，吹我入君怀。（五解）  
君怀常不开，贱妾当何依。恩情中道绝，流止任东西。（六解）  
我欲竟此曲，此曲悲且长。今日乐相乐，别后莫相忘。（七解）

学官颂

自五帝典绝，三皇礼废，应期命世，齐贤等圣者，莫高于孔子也。故有若曰：“出乎类，拔乎萃，诚所谓性与天道，不可得而闻矣。”由也务学，名在前志，宰予昼寝，粪土作诫。过庭子弟，诗礼明记。歌以咏言，文以骋志。予今不述，后贤曷识。於铄尼父，生民之杰。性与天成，该圣备艺。德伦三五，配皇作烈。玄镜独鉴，神明昭晰。仁塞宇宙，志凌云霓。学者三千，莫不俊乂。唯仁是凭，惟道足恃。钻仰弥高，请益不已。

谢妻改封表

玺书：今以东阿王妃为陈王妃，并下印绶，因故上前所假印，以其拜授书以即日到。臣辄奉诏拜：其才质低下，谬同受私，遇宠素餐，臣为其首。陛下体乾坤育物之德，东海含容之大。乃复随例，显封大国，光扬章灼，非臣负薪之才所宜克当，非臣秽衅所宜蒙获。夙夜忧叹，念报罔极。洪施遂隆，既荣枝干，猥复正臣妃为陈妃。光耀宣朗，非妾妇憃愚所当蒙被。葵藿草物，犹感恩养。况臣含气，衔佩弘惠，没而后已。诚非翰墨屡辞所能报答。

求自试表（二首之一）

臣植言：臣闻士之生世，入则事父，出则事君。事父尚于荣亲，事君贵于兴国。故慈父不能爱无益之子，仁君不能畜无用之臣。夫论德而授官者，成功之君也。量能而受爵者，毕命之臣也。故君无虚授，臣无虚受。虚授谓之谬举，虚受谓之尸禄。《诗》之素餐所由作也。昔二虢不辞两国之任，其德厚也。旦、奭不让燕、鲁之封，其功大也。今臣蒙国重恩，三世于今矣。正值陛下升平之际，沐浴圣泽，潜润德教，可谓厚幸矣。而位窃东藩，爵在上列，身被轻暖，口厌百味，目极华靡，耳倦丝竹者，爵重禄厚之所致也。退念古之受爵禄者，则异于此，皆以功勤济国，辅主惠人。今臣无德可述，无功可纪，若此终年，无益国朝，将挂风人彼己之讥。是以上惭玄冕，俯愧朱绂。  
方今天下一统，九州晏如。顾西尚有违命之蜀，东有不臣之吴。使边境未得脱甲，谋士未得高枕者，诚欲混同宇内，以致大和也。故启灭有扈而夏功昭，成克商奄而周德著。今陛下以圣明统世，将欲卒文武之功，继成康之隆，简贤授能，以方叔、邵虎之臣，镇卫四境，为国爪牙者，可谓当矣。然而高鸟未挂于轻缴，渊鱼未悬于钩饵者，恐钓射之术或未尽也。昔耿弇不俟光武，亟击张步，言不以贼遗于君父也。故车右伏剑于明毂，雍门刎首于齐境。若此二子，岂恶生而尚死哉？诚忿其慢主而凌君也。夫君之宠臣，欲以除患兴利，臣之事君，必杀身静乱以功报主也。昔贾谊弱冠，求试属国，请系单于之颈，而制其命。终军以妙年使越，欲得长缨缨其王羁致北阙。此二臣者，岂好为夸主而曜世俗哉？志或郁结，欲逞其才力，输能于明君也。昔汉武为霍去病治第，辞曰：“匈奴未灭，臣无以家为。”夫忧国忘家，捐躯济难，忠臣之志也。今臣居外，非不厚也，而寝不安席，食不遑味者，以二方未克为念。  
伏见先帝武臣宿兵，年耆即世者，有闻矣。虽贤不乏世，宿将旧卒由习战也。窃不自量，志在授命，庶立毛发之功，以报所受之恩。若使陛下出不世之诏，效臣锥刀之用，使得西属大将军，当一校之队。若东属大司马，统扁舟之任。必乘危蹈险，骋舟奋骊，突刃触锋，为士卒先。虽未能擒权馘亮，庶将虏其雄率，歼其丑类，必效须臾之捷，以灭终身之愧，使名挂史笔，事列朝荣。虽身分蜀境，首悬吴阙，犹生之年也。如微才弗试，没世无闻，徒荣其躯，而丰其体，生无益于事，死无损于数。虚荷上位，而忝重禄，禽息鸟视，终于白首，此徒圈牢之养物，非臣之所志也。  
流闻东军失备，师徒小衄，辍食弃餐，奋袂攘衽，抚剑东顾，而心已驰于吴会矣。臣昔从先武皇帝，南极赤岸，东临沧海，西望玉门，北出玄塞，伏见所以行师用兵之势，可谓神妙也。故兵者不可预言，临难而制变者也。志欲自效于明时，立功于圣世。每览史籍，观古忠臣义士出一朝之命，以徇国家之难，身虽屠裂，而功名著于景钟，名绩垂于竹帛，未尝不抚心而叹息也。臣闻明主使臣不废有罪，故奔北，败军之将用而秦，鲁以成其功。绝缨、盗马之臣赦，而楚、赵以济其难。臣窃感先帝早崩，威王弃世，臣独何人，以堪长久。常恐先朝露填沟壑，坟土未干而身名并灭。臣闻骐骥长鸣，伯乐昭其能；卢狗悲号，韩国知其才。是以效之齐、秦之路，以逞千里之任。试之狡兔之捷，以验搏噬之用。今臣志狗马之微功，窃自惟度，终无伯乐、韩国之举。是以於悒而窃自痛者也。  
夫临博而企竦，闻乐而窃抃者，或有赏音而识道也。昔毛遂，赵之陪隶，犹假锥囊之喻以寤主立功，何况巍巍大魏，多士之朝，而无慷慨死难之臣乎？夫自衒自媒者，贞女之丑行也。干时求进者，道家之明忌也。而臣敢陈闻于陛下者，诚与国分形同气，忧患共之者也。冀以尘雾之微，补益山海，荧烛末光，增辉日月。是以敢冒其丑，而献其忠，知必为朝士所笑。圣主不以人废言，伏惟陛下少垂神听，臣则幸矣。

求自试表（二首之二）

五帝之世非皆智；三季之末非皆愚，用与不用，知与不知也。夫相者，文德昭者也；将者，武功烈者也。文德昭，则可以匡国朝，叙百揆，稷、契、夔、龙是矣。武功烈，则可以征不庭，广邦境，南仲、方叔是也。昔伊尹之为媵臣，至贱也；吕尚之处渔钓，至陋也。及其见举于汤、文，诚合志同，岂复假近习之荐，因左右之介哉？发骐骥于吴坂，可谓困矣。及其伯乐相之，孙子御之，形体不劳，而坐取千里。伯乐善御马，明君善御臣，诚任贤使能之明效也。昔段干木，修德于闾阎，秦师为之辍攻，而文侯以安。穰苴授节于邦境，燕、晋为之退师，而景公无患。皆简德尊贤之所致也。愿陛下垂高宗、傅岩之明，以显中兴之功。

谏伐辽东表

臣伏以辽东负阻之国，势便形固，带以辽海。今轻军远攻，师疲力屈，彼有其备，所谓以逸待劳，以饱待饥者也。以臣观之，诚未易攻也。若国家攻而必克，屠襄平之城，悬公孙之首，得其地不足以偿中国之费，虏其民不足以补三军之失，是我所获不如所丧也。若其不拔，旷日持久，暴师于野。然天时不测，水湿无常，彼我之兵连于城下，进则有高城深池，无所施其功，退则有归途不通，道路纤好。东有待衅之吴，西有伺隙之蜀。吴起东南，则荆、扬骚动。蜀应西境，则雍、凉三分。兵不解于外，民罢困于内。促耕不解其饥，疾蚕不救其寒。夫渴而后穿井，  
饥而后殖种，可以图远，难以应卒也。臣以为当今之务在于省徭役、薄赋敛、勤农桑，三者既备，然后令伊管之，臣得施其术，孙吴之将得奋其力。若此则太平之基可立而待，康哉之歌可坐而闻。曾何忧于二敌？何惧于公孙乎？今不恤邦畿之内而劳神于蛮貊之域，窃为陛下不取也。

求通亲亲表

臣植言：臣闻天称其高者，以无不覆；地称其广者，以无不载；日月称其明者，以无不照；江海称其大者，以无不容。故孔子曰：“大哉，尧之为君。惟天为大，惟尧则之。”夫天德于万物可谓弘广矣。盖尧之为教，先亲后疏，自近及远。其《传》曰：“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。”及周文王亦崇厥化。其《诗》曰：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”是以雍雍穆穆，风人咏之。昔周公吊管、蔡之不咸，广封懿亲以藩屏王室。《传》曰：“周之宗盟，异姓为后。”诚骨肉之恩，爽而不离，亲亲之义，实在敦固。未有义而后其君，仁而遗其亲者也。  
伏惟陛下资帝唐钦明之德，体文王翼翼之仁，惠洽椒房，恩昭九族。群臣百僚，番休递上。执政不废于公朝，下情得展于私室。亲理之路通，庆吊之情展，诚可谓恕己治人，推惠施恩者矣。至于臣者，人道绝绪，禁固明时，臣窃自伤也。不敢乃望交气类，修人事，叙人伦。近且婚媾不通，兄弟永绝，吉凶之问塞，庆吊之礼废，恩纪之违甚于路人，隔阂之异殊于胡越。今臣以一切之制，永无朝觐之望，至于注心皇极，结情紫闼，神明知之矣。然天实为之，谓之何哉。退惟诸王常有戚戚具尔之心，愿陛下沛然垂诏，使诸国庆问，四节得展，以叙骨肉之欢恩，全怡怡之笃义。妃妾之家，膏沐之遗，岁得再通，齐义于贵宗，等惠于百司。如此则古人之所叹，风雅之所咏，复存于圣世矣。  
臣伏自惟省，岂无锥刀之用？及观陛下之所拔授，若以臣为异姓。窃自料度，不后于朝士矣。若得辞远游，戴武弁，解朱组，佩青绂，驸马、奉车，趣得一号，安宅京室，执鞭珥笔，出从华盖，入侍辇毂，承答圣问，拾遗左右，乃臣丹情之至愿，不离于梦想者也。远慕《鹿鸣》君臣之宴，中咏《棠棣》匪他之诫，下思《伐木》友生之义，终怀《蓼莪》罔极之哀。每四节之会，块然独处。左右唯仆隶，所对唯妻子，高谈无所与陈，发义无所与展，未尝不闻乐而拊心，临觞而叹息也。臣伏以为犬马之诚不能动人，譬人之诚不能动天。崩城陨霜，臣初信之，以臣心况，徒虚语耳。若葵藿之倾叶，太阳虽不为之回光，然终向之者，诚也。臣窃自比葵藿，若降天地之施，垂三光之明者，实在陛下。  
臣闻文子曰：“不为福始，不为祸先。”今之否隔，反于同忧，而臣独唱言者，窃不愿于圣世使有不蒙施之物。有不蒙施之物，必有惨毒之怀。故《柏舟》有天只之怨，《谷风》有弃予之叹。伊尹耻其君不为尧舜，孟子曰：“不以舜之所以事尧事其君者，不敬其君者也。”臣之愚蔽固非虞伊，至于欲使陛下崇光，被时雍之美，宣缉熙章明之德者，是臣慺慺之诚。窃所独守，实怀鹤立企伫之心。敢复陈闻者，冀陛下傥发天聪而垂神听也。

上卞太后诔表

大行皇太后资坤元之性，体载物之仁，齐美姜嫄，等德任姒。佐政内朝，惠加四海，草木荷恩，含气受润。庶钟元吉，承育万祚。何图一旦早弃明朝，背绝臣庶，悲痛靡告。臣闻铭以述德，诔尚及哀。是以冒越谅闇之礼，作诔一篇，知不足赞扬明贵，以展臣《蓼莪》之思。忧荒情散，不足观采。晋左九嫔《上元皇后诔表》曰：“伏惟圣善宣慈，仁洽六宫，含弘光大，德润四海。”窃闻之前志，卑不诔尊，少不诔长。扬雄，臣也，而诔汉后；班固，子也，而诔其父，皆以述扬景行，显之竹帛。岂所谓三代不同礼，随时而作者乎？

黄初五年令

夫远不可知者，天也；近不可知者，人也。《传》曰：“知人则哲，尧犹病诸。”谚曰：“人心不同，其若面焉。”“唯女子与小人为难养也，近之则不逊，远之则怨。”《诗》云：“忧心悄悄，愠于群小。”自世间人或受宠而背恩，或无故而入叛，违顾左右，旷然无信。大嚼者，咋断其舌，右手执斧，左手执钺。伤夷一身之中，尚有不可信，况于人乎？唯无深瑕潜衅隐过匿愆，乃可以为人。君上行刀锯于左右耳，前后无其人也。谚曰：“谷千驽，不如养一驴。又曰：谷驽养虎，大无益也。”乃知韩昭侯之使藏币褷，良有以也。使臣有三品，有可以仁义化者，有可以恩惠驱者，此二者不足以导之，则当以刑罚，复不足以率之，则明所以不畜。故唐尧至仁，不能容无益之子；汤武至圣，不能养无益之臣。九折臂知为良医，吾知所以待下矣。诸吏各敬尔在位，孤推一概之平。功之宜赏，於疏必与；罪之宜戮，在亲不赦。此令之行，有若皎日。於戏群臣，其览之哉。

上责躬诗表

臣植言：臣自抱衅归蕃，刻肌刻骨，追思罪戾，昼分而食，夜分而寝。诚以天纲不可重罹，圣恩难可再恃。窃感《相鼠》之篇，无礼遄死之义，形影相吊，五情愧赧。以罪弃生，则违古贤夕改之劝；忍垢苟全，则犯诗人胡颜之讥。伏惟陛下德象天地，恩隆父母，施畅春风，泽如时雨。是以不别荆棘者，庆云之惠也。七子均养者，鸤鸠之仁也。舍罪责功者，明君之举也。矜愚爱能者，慈父之恩也。是以愚臣徘徊于恩泽，而不敢自弃者也。  
前奉诏书，臣等绝朝，心离志绝，自分黄耇永无执珪之望，不图圣诏猥垂齿召。至止之日，驰心辇毂，僻处西馆，未奉阙庭，踊跃之怀，瞻望反侧，不胜犬马恋主之情。谨拜表并献诗二首。词旨浅末，不足采览。贵露下情，冒颜以闻。臣植诚惶诚恐，顿首顿首，死罪死罪。

释愁文

予以愁惨，行吟路边，形容枯悴，忧心如醉。有玄灵先生见而问之曰：“子将何疾？以至于斯？”答曰：“吾所病者，愁也。”先生曰：“愁是何物，而能病子乎？”答曰：“愁之为物，惟惚惟恍，不召自来，推之弗往。寻之不知其际，握之不盈一掌。寂寂长夜，或群或党。去来无方，乱我精爽。其来也，难退；其去也，易追。临餐困于哽咽，烦冤毒于酸嘶。加之以粉饰不泽，饮之以兼肴不肥，温之以金石不消，摩之以神膏不希，授之以巧笑不悦，乐之以丝竹增悲，医和绝思而无措，先生岂能为我蓍龟乎？”先生作色而言曰：“予徒辩子之愁形，未知子愁所由而生，我独为子言其发矣。今大道既隐，子生末季。沉溺流俗，眩惑名位，濯缨弹冠，谘趣荣贵。坐不安席，食不终味，遑遑汲汲，或憔或悴。所鬻者名，所拘者利，良由华薄，凋损正气。吾将赠子以无为之药，给子以淡薄之汤，刺子以玄虚之针，灸子以淳朴之方，安子以恢廓之宇，坐子以寂寞之床。使王乔与子遨游而逝，黄公与子咏歌而行，庄生与子具养神之馔，老聃与子致爱性之方。  
趣避路以栖迹，乘轻云以翱翔。”于是精骇魂散，改心回趣，愿纳至言，仰崇玄度。众愁忽然不辞而去。

七启

昔枚乘作《七发》，傅毅作《七激》，张衡作《七辨》，崔袴作《七依》，辞各美丽，余有慕之焉。遂作《七启》，并命王粲作焉。  
玄微子隐居大荒之庭，飞遁离俗，澄神定灵，轻禄傲贵，与物无营，耽虚好静，羡此永生。独驰思乎天云之际，无物象而能倾。于是镜机子闻而将往说焉。驾超野之驷，乘追风之舆，经迥漠，出幽墟，入乎泱漭之野，遂届玄微子之所居。其居也，左激水，右高岑，背洞壑，对芳林。冠皮弁，被文裘，出山岫之潜穴，倚峻岩而嬉游。志飘飘焉，峣峣焉，似若狭六合而隘九州，若将飞而未游，若举翼而中留。于是镜机子攀葛藟而登，距岩而立，顺风而称曰：“予闻君子不遁俗而遗名，智士不背世而灭勋。今吾子弃道艺之华，遗仁义之英，耗精神乎虚廓，废人事之纪经。譬若画形于无象，造响于无声，未之思乎？何所规之不通也？”  
玄微子俯而应之曰：“嘻！有是言乎？夫太极之初，浑沌未分，万物纷错，与道俱隆。盖有形必朽，有迹必穷，茫茫元气，谁知其终。名秽我身，位累我躬。窃慕古人之所志，仰庄老之遗风。假灵龟以托喻，宁掉尾于途中。”  
镜机子曰：“夫辨言之艳，能使穷泽生流，枯木发荣，庶感灵而激神，况近在乎人情。仆将为君子说游观之至娱，演声色之妖靡，论变巧之至妙，敷道德之弘丽，愿闻之乎？”玄微子曰：“吾子整身倦世，探隐拯沈，不远遐路，幸见光临，将敬涤耳以听玉音。”  
镜机子曰：“芳菰精稗，霜蓄露葵，玄熊素肤，肥豢秾肌。蝉翼之割，剖纤析微，累如叠筼，离若散雪，轻随风飞，刃不转切。山筜斥祇，珠翠之珍。搴芳莲之巢龟，脍西海之飞鳞，臛江东之潜鼍，皪汉南之鸣鹑。糅以芳酸，甘和既醇，玄冥适咸，蓐收调辛，紫兰丹椒，施和必节，滋味既殊，遗芳射越。乃有春清缥酒，康狄所营。应化则变，感气而成，弹徵则苦发，扣宫则甘生。于是盛以翠樽，酌以雕觞，浮蚁鼎沸，酷烈馨香。可以和神，可以娱肠，此肴馔之妙也。子能从我而食之乎？”玄微子曰：“予甘藜藿，未暇此食也。”  
镜机子曰：“步光之剑，华藻繁缛。饰以文犀，雕以翠绿，缀以骊龙之珠，错以荆山之玉。陆断犀象，未足称隽，随波截鸿，水不渐刃。九旒之冕，散曜垂文，华组之缨，从风纷纭。佩则结绿悬黎，宝之妙微，符采照烂，流景扬辉。黼黻之服，妙縠之裳，金华之舄，动趾遗光。繁饰参差，微鲜若霜。绲佩绸缪，或雕或错。薰以幽若，流芳肆布。雍容闲步，周旋驰曜。南威为之解颜，西施为之巧笑，此容饰之妙也，子能从我而服之乎？”玄微子曰：“予好毛褐，未暇此服也。”  
镜机子曰：“驰骋足用荡思，游猎可以娱情，仆将为吾子驾云龙之飞驷，饰玉辂之繁缨，垂宛虹之长绥，抗招摇之华旍，持忘归之矢，秉繁弱之弓，忽蹑景而轻鹜，逸奔骥而超遗风。于是谿填谷塞，榛薮平夷。缘山置置，弥野张罘，下无漏迹，上无逸飞，鸟集兽屯，然后会围。獠徒云布，武骑雾散，丹旗曜野，戈殳皓旰。曳文狐，掩狡兔，捎鹔鷞，拂振鹭。当轨见藉，值足遇践。飞轩电逝，兽随轮转，翼不暇张，足不及腾，动触飞锋，举挂轻罾。搜林索险，探薄穷阻，腾山赴壑，风厉焱举。机不虚发，中必饮羽。于是人稠网密，地胁势逼。哮阚之兽，张牙奋鬛，志在触突，猛气不綍。乃使北宫、东郭之畴，生抽豹尾，分裂貙肩，形不抗手，骨不隐拳，批熊碎掌，拉虎摧斑。野无毛类，林无羽群，积兽如陵，飞翮成云。于是骇钟鸣鼓，收旌弛旆，顿网纵网，罴獠回迈。骏騄齐骧，扬銮飞沫，俯倚金较，仰抚翠盖。雍容暇豫，娱志方外，此羽猎之妙也，子能从我而观之乎？”玄微子曰：“余性乐恬静，未暇此观也。”  
镜机子曰：“闲宫显敞，云屋皓旰，崇景山之高基，迎清风而立观。彤轩紫柱，文榱华梁，绮井含葩，金墀玉厢。温房则冬服絺绤，清室则中夏含霜。华阁缘云，飞陛陵虚。俯视流星，仰观八隅。升龙攀而不逮，眇天际而高居。繁巧神怪，变容异形，班输无所措其斧斤，离娄为之失睛。丽草交植，殊品诡类。绿叶朱荣，熙天曜日。素水盈沼，丛木成林。飞翮陵高，鳞甲隐深。于是逍遥暇豫，忽若忘归。乃使任子垂钩，魏氏发机，芳饵沈水，轻缴弋飞。落翳云之翔鸟，援九渊之灵龟。然后采菱华，擢水蘋，弄珠蚌，戏鲛人。讽《汉广》之所咏，觌游女于水滨。耀神景于中沚，被轻縠之纤罗，遗芳烈而静步，抗皓手而清歌。歌曰：望云际兮有好仇，天路长兮往无由。佩兰蕙兮为谁修？嬿婉绝兮我心愁。此宫馆之妙也，子能从我而居之乎？”玄微子曰：“余耽岩穴，未暇居此也。”  
镜机子曰：“既游观中原，逍遥闲宫，情放志荡，淫乐未终。亦将有才人妙妓，遗世越俗，扬北里之流声，绍阳阿之妙曲。尔乃御文轩，临彤庭，琴瑟交弹，左篪右笙，钟鼓俱振，箫管齐鸣。然后姣人乃被文縠之华袿，振轻绮之飘飖，戴金摇之燿烁，扬翠羽之双翘。挥流芳，燿飞文，历盘鼓，焕缤纷。长袖随风，悲歌入云。趫捷若飞，蹈虚远蹠，陵跃超骧，蜿蝉挥霍。翻尔鸿翥，濈然凫没。纵轻体以迅赴，景追形而不逮。飞声激尘，依违厉响。才捷若神，形难为象。于是为欢未泄，白日西颓，乐散变饰，微步中闺。玄眉弛兮铅华落，收乱发兮拂兰泽，形媠服兮扬幽若。红颜宜笑，睇眄流光，时与吾子，携手同行。践飞除，即闲房，华烛烂，幄幕张，动朱唇，发清商，扬罗袂，振华裳。九秋之夕，为欢未央。此声色之妙也，子能从我而游之乎？”玄微子曰：“予愿清虚，未暇此游也。”  
镜机子曰：“予闻君子乐奋节以显义，烈士甘危躯以成仁。是以雄俊之徒，交党结伦，重气轻命，感分遗身。故田光伏剑于北燕，公叔毕命于西秦。果毅轻断，虎步谷风，威慑万乘，华夏称雄。”词未及终而玄微子曰：“善！”镜机子曰：“此乃游侠之徒耳，未足称妙。若夫田文、无忌之俦，乃上古之俊公子也。皆飞仁扬义，腾跃道艺，游心无方，抗志云际，陵轹诸侯，驱驰当世。挥袂则九野生风，慷慨则气成虹蜺。吾子若当此之时，能从我而友之乎？”玄微子曰：“予亮愿焉，然方于大道有累，如何？”  
镜机子曰：“世有圣宰，翼帝霸世。同量乾坤，等曜日月，玄化参神，与灵合契。惠泽播于黎蒸，威灵振乎无外。超隆平于殷周，踵羲皇而齐泰。显朝惟清，王道遐均，民望如草，我泽如春。河滨无洗耳之士，乔岳无巢居之民。是以俊乂来仕，观国之光，举不遗材，进各异方。赞典礼于辟雍，讲文德于明堂，正流俗之华说，综孔氏之旧章。散乐移风，国静民康，神应休臻，屡获嘉祥。故甘露纷而晨降，景星宵而舒光，观龙游于神渊，聆鸣凤于高岗。此霸道之至隆，而雍熙之盛际。然主上犹尚以沈恩之未广，惧声教之未厉，采英奇于仄陋，宣皇明于岩穴。此甯子商歌之秋，而吕望所以投纶而逝也。吾子为太和之民，不欲仕陶唐之世乎？”于是玄微子攘袂而兴曰：“伟哉言乎！近者吾子所述华淫，欲以厉我，祗搅予心。至闻天下穆清，明君莅国，览虚盈之正义，知顽素之迷惑。令予廓尔，身轻若飞。愿反初服，从子而归。”

九咏

芙蓉车兮桂衡，结萍盖兮翠旌，四苍虬兮翼毂，驾陵鱼兮骖鲸。菌荐兮兰席，蕙帱兮苓床。抗南箕兮簸琼蕊，挹天河兮涤玉觞。灵既降兮泊静默，登文阶兮坐紫房。服春荣兮猗靡，云居绕兮容裔，冠北辰兮岌峨，带冕虹兮陵厉。兰肴御兮玉俎陈，雅音奏兮文芃罗。感《汉广》兮羡游女，扬《激楚》兮咏湘娥。临回风兮浮汉渚，目牵牛兮眺织女。交有际兮会有期，嗟痛吾兮来不时。来无见兮进无闻，泣下雨兮叹成云。先后悔其靡及，冀后王之一寤。犹搦辔而繁策，驰覆车之危路。群秉舟而无楫，将何川而能度。何世俗之蒙昧，悼邦国之未静。焚椒兰其望治，由倒裳而求领。寻湘汉之长流，采芳岸之灵芝。遇游女于水裔，采菱华而结词。野萧条以极望，旷千里而无人。民生期于必死，何自苦以终身。宁作清水之沉泥，不为浊路之飞尘。

与杨德祖书

植白：数日不见，思子为劳，想同之也。仆少小好为文章，迄至于今二十有五年矣。然今世作者可略而言也。昔仲宣独步于汉南，孔璋鹰扬于河朔，伟长擅名于青土，公幹振藻于海隅，德琏发迹于此魏，足下高视于上京。当此之时，人人自谓握灵蛇之珠，家家自谓抱荆山之玉。吾王于是设天网以该之，顿八纮以掩之，今悉集兹国矣。然此数子犹复不能飞骞绝迹，一举千里也。以孔璋之才，不闲于辞赋，而多自谓与司马长卿同风。譬画虎不成反为狗者也。前有书嘲之，反作论盛道仆赞其文。夫钟期不失听，于今称之。吾亦不能妄叹者，畏后世之嗤余也。  
世人著述不能无病，仆尝好人讥弹其文，有不善应时改定。昔丁敬礼尝作小文，使仆润饰之。仆自以才不过若人，辞不为也。敬礼谓仆：“卿何所疑难，文之佳恶，吾自得之，后世谁相知定吾文者邪？”吾常叹此达言，以为美谈。昔尼父之文辞与人通流，至于制《春秋》，游夏之徒乃不能措一辞。过此而言不病者，吾未之见也。  
盖有南威之容，乃可以论于淑媛，有龙渊之利，乃可以议于断割。刘季绪才不能逮于作者，而好诋诃文章，掎摭利病。昔田巴毁五帝，罪三王，訾五霸于稷下，一旦而服千人。鲁连一说，使终身杜口。刘生之辩未若田氏，今之仲连求之不难，可无叹息乎？人各有好尚。兰茝荪蕙之芳，众人所好，而海畔有逐臭之夫。咸池六茎之发，众人所乐，而墨翟有非之之论。岂可同哉？  
今往仆少小所著辞赋一通相与。夫街谈巷说，必有可采；击辕之歌，有应风雅；匹夫之思，未易轻弃也。辞赋小道，固未足以揄扬大义，彰示来世也。昔扬子云，先朝执戟之臣耳，犹称壮夫不为也。吾虽薄德，位为藩侯，犹庶几戮力上国，流惠下民，建永世之业，流金石之功。岂徒以翰墨为勋绩，辞赋为君子哉？若吾志未果，吾道不行，将采庶官之实录，辨时俗之得失，定仁义之衷，成一家之言。虽未能藏之于名山，将以传之于同好。非要之皓首，岂今日之论乎？其言之不惭，恃惠子之知我也。  
明早相迎，书不尽怀。曹植白。

与吴季重书

植白：季重足下，前日虽因常调，得为密坐。虽燕饮弥日，其于别远会稀，犹不尽其劳积也。若夫觞酌陵波于前，笳箫发音于后，足下鹰扬其体，凤观虎视，谓萧、曹不足俦，卫、霍不足侔也。左顾右眄，谓若无人，岂非吾子壮志哉？过屠门而大嚼，虽不得肉，贵且快意。当斯之时，愿举太山以为肉，倾东海以为酒，伐云梦之竹以为笛，斩泗滨之梓以为筝。食若填巨壑，饮若灌漏卮。其乐固难量，岂非大丈夫之乐哉？然日不我与，曜灵急节，面有逸景之速，别有参商之阔。思抑六龙之首，顿羲和之辔，折若木之华，闭濛汜之谷，天路高邈，良无由缘。怀  
恋反侧，如何如何。  
得所来讯，文采委曲，晔若春荣，浏若清风，申咏反覆，旷若复面。其诸贤所著文章，想还所治，复申咏之也。可令喜事小史，讽而诵之。夫文章之难，非独今也。古之君子犹亦病诸。家有千里骥而不珍焉；人怀盈尺，和氏无贵矣。夫君子而不知音乐，古之达论谓之通而蔽。墨翟不好伎，何为过朝歌而回车乎？足下好伎，值墨翟回车之县，想足下助我张目也。  
又闻足下在彼，自有佳政。夫求而不得者有之矣，未有不求而自得者也。且改辙而行，非良乐之御；易民而治，非楚、郑之政。愿足下勉之而已矣。适对嘉宾，口授不悉，往来数相闻。曹植白。

任城王诔

昔二虢佐文，旦、奭翼武。於休我王，魏之元辅。将崇懿迹，等号齐、鲁。如何奄忽，命不是与。仁者悼没，兼彼殊类。矧我同生，能不憯阻？目想宫墀，心在平素。仿佛魂神，驰情陵墓。凡夫爱命，达者徇名。王虽薨徂，功著丹青。人谁不没，德贵有遗。乃作诔曰：  
幼有令质，光耀珪璋。孝殊闵氏，义达参商。温温其恭，爰柔克刚。心存建业，王室是匡。矫矫元戎，雷动雨徂。横行燕代，威慑北胡。奔虏无窜，还战高柳。王率壮士，常为君首。宜究长年，永保皇家。如何奄忽，景命不遐。同盟饮泪，百寮咨嗟。

光禄大夫荀侯诔

如冰之清，如玉之洁。法而不威，和而不爇。百寮欷歔，天子沾缨。机女投杼，农夫辍耕。轮结辙而不转，马悲鸣而倚衡。

文帝诔

惟黄初七年，五月七日，大行皇帝崩。呜呼哀哉！于时天震地骇，崩山陨霜，阳精薄景，五纬错行。百姓呼嗟，万国悲悼。若丧考妣，恩过慕唐。擗踊郊野，仰想穹苍。佥曰何辜，早世殒丧。呜呼哀哉！悲夫大行，忽焉光灭，永弃万国，云往雨绝。承问荒忽，惽懵哽咽。袖锋抽刃，欲自僵毙，追慕三良，甘心同穴。感惟南风，惟以郁滞。终于偕没，指景自誓。考诸先记，寻之哲言，生若浮寄，惟德可论。朝闻夕逝，孔志所存。皇虽一没，天禄永延。何以述德？表之素旃。何以咏功？宣之管弦。乃作诔曰：  
皓皓太素，两仪始分。中和产物，肇有人伦。爰暨三皇，实秉道真。降逮五帝，继以懿纯。三代制作，踵武立勋。季嗣不维，纲漏于秦。崩乐灭学，儒坑礼焚。二世而歼，汉氏乃因。弗求古训，嬴政是遵。王纲帝典，阒尔无闻。末光幽昧，道究运迁。乾坤回历，简圣授贤。乃眷大行，属以黎元。龙飞启祚，合契上玄。五行定纪，改号革年。明明赫赫，受命于天。仁风偃物，德以礼宣。祥惟圣质，嶷在幼妍。研几六典，学不过庭。潜心无罔，亢志青冥。才秀藻朗，如玉之莹。听察无响，瞻睹未形。其刚如金，其贞如琼。如冰之洁，如砥之平。爵功无私，戮违无轻。心镜万机，揽照下情。思良股肱，嘉昔伊、吕。搜扬侧陋，举汤代禹。拔才岩穴，取士蓬户。唯德是萦，弗拘祢祖。宅土之表，率民以渐。道义是图，弗营厥险。六合是虞，齐契共遵。下以纯民，民由朴俭。恢折规矩，克绍前人。科条品制，褒贬以因。乘殷之辂，行夏之辰。金根黄屋，翠葆龙鳞。绋冕崇丽，衡紞惟新。尊肃礼容，瞩之若神。方牧妙举，钦于恤民。虎将荷节，镇彼四邻。朱旗所剿，九壤被震。畴克不若，孰敢不臣？县旌海表，万里无尘。虏备凶彻，鸟殪江岷。摧若涸鱼，乾若脯鳞。肃慎纳贡，越裳效珍。条支绝域，众子内宾。德侪先皇，功侔太古。上灵降瑞，黄初叔祐。河龙洛龟，陵波游下。平均应绳，神鸾翔舞。数荚阶除，系风扇暑。皓兽素禽，飞走郊野。神钟宝鼎，形自旧土。云英甘露，瀸途被宇。灵芝冒沼，朱华阴渚。回回凯风，祁祁甘雨。稼穑丰登，我稷我黍。家佩惠君，户蒙慈父。图致大和，洽德全义。将登介山，先皇作俪。镌石纪勋，兼录众瑞。方隆封禅，归功天地。宾礼百灵，勋命视规。望祭四岳，燎封奉柴。肃于南郊，宗祀上帝。三牲既供，夏禘秋尝。元侯佐祭，献璧奉璋。鸾舆幽蔼，龙旂太常。爰迄太庙，钟鼓锽锽。颂德咏功，八佾锵锵。皇祖既飨，烈考来享。神具醉止，降兹福祥。天地震荡，大行康之。三辰暗昧，大行光之。皇纮惟绝，大行纲之。神器莫统，大行当之。礼乐废弛，大行张之。仁义陆沈，大行扬之。潜龙隐凤，大行翔之。疏狄遐康，大行匡之。在位七载，元功仍举。将永大和，绝迹三五。宜作物师，长为神主。寿终金石，等算东父。如何奄忽，摧身后土。俾我茕茕，靡瞻靡顾。嗟嗟皇穹，胡宁忍务。呜呼哀哉！明监吉凶，体远存亡。深垂典制，申之嗣皇。圣上虔奉，是顺是将。乃耕玄宇，基为首阳。拟迹谷林，追尧慕唐。合山同陵，不树不疆。涂车刍灵，珠玉靡藏。百神警待，来宾幽堂。耕禽田兽，望魂之翔。于是俟大隧之致功兮，练元辰之淑祯。潜华体于梓宫兮，冯正殿以居灵。顾望嗣之号咷兮，存临者之悲声。悼晏驾之既往兮，感容车之速征。浮飞魂于轻霄兮，就黄墟以灭形。背三光之昭晰兮，归玄宅之冥冥。嗟一往之不反兮，痛濆闼之长扃。咨远臣之眇眇兮，成凶讳以怛惊。心孤绝而靡告兮，纷流涕而交颈。思恩荣以横奔兮，阂阙塞之峣峥。顾衰绖以轻举兮，迫关防之我婴。欲高飞而遥憩兮，惮天网之远经。遥投骨于山足兮，报恩养于下庭。慨拊心而自悼兮，惧施重而命轻。嗟微躯之是效兮，甘九死而忘生。几司命之役籍兮，先黄发而陨零。天盖高而察卑兮，冀神明之我听。独郁伊而莫诉兮，追顾景而怜形。奏斯文以写思兮，结翰墨以敷诚。呜呼哀哉！

金瓠哀辞

金瓠，予之首女，虽未能言，固已授色知心矣。生十九旬而夭折，乃作此辞。辞曰：  
在襁褓而抚育，向孩笑而未言。不终年而夭绝，何见罚于皇天？信吾罪之所招，悲弱子之无愆。去父母之怀抱，灭微骸于粪土。天长地久，人生几时。先后无觉，促尔有期。

行女哀辞

行女生于季秋，而终于首夏。三年之中，二子频丧。伊上灵之降命，何短修之难裁。或华发以终年，或怀妊而逢灾。感前哀之未阕，复新殃之重来。方朝华而晚敷，比辰露而先晞。感逝者之不追，怅情忽而失度。天盖高而无阶，怀此恨其谁诉。

辩道论

世有方士，吾王悉所招致。甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郗俭，始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号数百岁。所以集之于魏国者，诚恐此人之徒接奸诡以欺众，行妖恶以惑民。故聚而禁之也。岂复欲观神仙于瀛洲，求安期于边海，释金辂而履云舆，弃文骥而求飞龙哉？  
夫帝者位殊万国，富有天下，威尊彰明，齐光日月，宫殿阙庭，焜耀紫微。何顾乎王母之宫，昆仑之域哉？夫三乌被役，不如百官之美也；素女姮娥，不若椒房之丽也；云衣羽裳，不若黼黻之饰也；驾螭载霓，不若乘舆之盛也；琼蕊玉华，不若王圭之洁也。而顾为匹夫所罔，纳虚妄之辞，信眩惑之说。隆礼以招弗臣，倾产以供虚求，散王爵以荣之，清闲馆以居之。经年累稔，终无一验。虽复诛其身，灭其族，纷然足为天下笑矣。若夫玄黄所以娱目，铿鎗所以乐耳，媛妃所以绍先，刍豢所以悦口也。何必甘无味之味，听无声之乐，观无彩之色也。

令禽恶鸟论

国人有以伯劳生献者，王召见之。侍臣曰：“世同恶伯劳之鸣，敢问何谓也？”王曰：“《月令》：‘仲夏穀始鸣。’《诗》云：‘七月鸣穀。’七月，夏之五月，穀则博劳也。昔尹吉甫信后妻之谗，杀孝子伯奇。其弟伯封求而不得，作《黍离》之诗，俗传云：吉甫后悟，追伤伯奇。出游于田，见鸟鸣于桑，其声噭然，吉甫动心，曰：“无乃伯奇乎？”鸟乃抚翼，其音尤切。吉甫曰：“果吾子也。”乃顾曰：“伯劳乎？是吾子，栖吾舆；非吾子，飞勿居。”言未卒，鸟寻声而栖于盖。归入门，集于井干之上，向室而号。吉甫命后妻载弩射之，遂射杀后妻，以谢之。故俗恶伯劳之鸣，言所鸣之家，必有尸也。此好事者附名为之说，令俗人恶之，而今普传恶之，斯实否也。伯劳以五月而鸣，应阴气之动，阳为仁养，阴为贼害，伯劳盖贼害之鸟也。屈原曰：“鶗鴂之先鸣，使百草为之不芳。”其声鵙鵙然，故俗憎之。若其为人灾害，愚民之所信，通人之所略也。鸟鸣之恶自取憎，人言之恶自取灭，不能有累于当世也。而凶人之行弗可易，枭穀之鸣不可更者，天性然也。昔荆之枭，将徙巢于吴。鸠遇之曰：“子将安之？”枭曰：“将巢于吴。”鸠曰：“何去荆而巢吴乎？”枭曰：“荆人恶予之声。”鸠曰：“子能革子之声则免，无为去荆而巢吴也。子不能革子之音，则吴楚之民不异情也。为子计者，莫若宛颈戢翼，终身勿复鸣也。”昔会朝议者，有人问曰：“宁有闻枭食其母乎？”有答之者曰：“尝闻乌反哺，未闻枭食母也。”问者惭，唱不善也。得蟮者，莫不驯而放之，为利人也。得蚤者，莫不糜之齿牙，为害身也。鸟兽昆虫，犹以名声见异。况夫吉士之与凶人乎？

**阮籍集**

東平賦

夫九州有方圓，九野有形勢，區域高下，物有其制：開之則通，塞之則否；流之則行，壅之則止；崇之則成丘陵，汙之則為藪澤；逶迤漫衍，繞以大壑。

及至分之國邑，樹之表物，四時儀其象，陰陽其氣，傍通迴蕩，有（刑）〔形〕有德，雲升雷動，一叫一默；或由之安，乃用期惑。

若觀夫隅隈之缺，幽荒之塗，忽漠之域，窮野之都；奇偉譎詭，不可勝圖。

乃有遍游之士，浩養之雅，淩驚飈，躡浮霄，清濁俱逝，吉凶相招。是以伶倫游鳳于昆侖之陽，鄒子噏溫于黍穀之陰，伯高登降于尚季之上，羨門逍遙于三山之岑；上敖玄圃，下遊鄧林。鳳鳥自歌，翔鸞自舞，嘉穀蕃殖，匪我稷黍。

其厄陋則有橫術之場，鹿豕之墟，匪修潔之攸麗，于穢累之所如。西則首仰阿甄，傍通戚蒲，桑閑濮上，淫荒所廬。三晋縱橫，鄭衛紛敷，豪俊淩屬，徒屬留居。是以强禦橫于戶牖，怨毒奮于床隅，仍鄉飲而作慝，豈待久而發諸。

〔厥〕（士）〔土〕惟中，劉王是聚。高危臨城，窮川帶宇。叔氏婚族，實在其湄，背險向水，垢污多私。是以其州閭鄙邑，莫言或非，殪情戾慮，以殖厥資。其土田則原壤蕪荒，樹藝失時，疇畝不辟，荊棘不治，流潢餘溏，洋溢靡之。

東當三齊，西接鄒魯，長塗千里，受茲商旅；力閑爲率，師使以輔，驕僕纖邑，于焉斯處。川澤捷徑，洞庭荊楚，遺風過〔焉〕，是徑是宇。

由而紹俗，靡則靡觀，非夷罔式，導斯作殘。是以其唱和矜勢，背理向奸，向氣逐利，因畏惟愆。其居處壅翳蔽塞，窕邃弗章，倚以陵墓，帶以曲房；是故居之則心昏，言之則志哀，悸罔徙易，靡所寤懷。

其外有濁河縈其溏，清濟盪其樊。其北有連岡，崺<山靡>崎巇，山陵崔巍，雲電相干，長風振厲，蕭條（太）〔大〕原。其南則浮汶湛湛，行潦成池，深林茂樹，蓊鬱參差，群鳥翔天，百獸交馳。

雖黔首之不淑兮，黨山澤之足彌。古哲人之微貴兮，好政教之有儀。彼玄真之所寶兮，樂寂寞之無知。咨閭閻之散感兮，因回風以揚聲。瞻荒榛之蕪穢兮，顧東山之葱青。（其）〔甘〕丘裏之舊言兮，發新詩以慰情。信嚴霜之未滋兮，豈丹木之再榮。《北門》悲于殷憂兮，《小弁》哀于獨誠。鷗端一而慕仁兮，何淳樸之靡逞；彼羽儀之感志兮，矧伊人之匪靈。

時憋悃以遙思兮，飈飄颻以欲歸。欽丕游于陵顛兮，舉斯群而競飛。物脩化而神樂兮，寧遐觀之可追。

乘松舟以載險兮，雖無維而自縶，騁驊騮于狹路兮，顧蹇驢而弗及。資章甫以遊越兮，見犀光而先入；被文繡而賈戎兮，識旃裘之必襲。奉淳德之平和兮，孰斯邦之可集。將言歸于美俗兮，請王子與俱游。漱玉液之滋怡兮，飲白水之清流。遂虛心而後已兮，又何懷乎患憂。

重曰：嘉年時之淑清兮，美春陽以肇夏。託思飆而載行兮，因形骸以成駕。遵閑維而長驅兮，問迷罔于菀風。玄雲興而四周兮，寒雨淪而下降。忽一寤而喪軌兮，蹈空虛而遂征。扶搖蔽于合墟兮，咸池照乎增城。欣煌熠之朝顯兮，喜太陽之炎精。測虛舟以遑思兮，聊逍遙于清溟。謹玄真之諶訓兮，想至人之有形。繡靡睹其紛錯兮，慮彌遠而度逼，幷旋軫于畎澮兮，若空桑之可即。言淫衍而莫止兮，心綿綿而未息。集舒誥以鑒戒兮，（賜）〔悵〕眾誨之難測。神遙遙以抒歸兮，畏雙環之在側。咨禽鳥之不群兮，悼悠悠之無極。

咸藜藿之易修兮，攝左右之相譽。懼從風而永去兮，托顓頊于鮒隅。雖琴瑟之畢存兮，豈聲曲之復舒？慮遨遊以覿奇兮，彼上騰其焉如？紛晻曖以亂錯兮，漫浩瀁而未靜。理都繆而改據兮，竦端委而自整。制規矩以儀衡兮，占我龜以觀省。眺茲輿之所撤兮，實斯近而匪遠。豈三年之無問兮，將一往而九反。顧杲日之初開兮，馳曲陵而飾容。時零落之飄颻兮，試枯菀之必從。

釋遼遙之闊度兮，習約結之常契。巡襄城之閒收兮，誦純一之遺誓。被風雨之沾濡兮，安敢軒翥而游署。竊悄悄之眷貞兮，泰恬淡而永世。豈淹留以爲感兮，將易貌乎殊方。乃擇高以登栖兮，永欣欣而樂康。

首陽山賦   
  
正元元年秋，余尚爲中郎，在大將軍府，獨往南墻下，北望首陽山，作賦曰：   
  
在茲年之末歲兮，端旬首而重陰。風<風王>回以曲至兮，雨旋轉而纖襟。蟋蟀鳴乎東房兮，鵜鴂號乎西林，時將暮而無儔兮，慮凄愴而感心。振沙衣而出門兮，纓委絕而靡尋。步徙倚以遙思兮，喟嘆息而微吟。將修飾而欲往兮，衆齒差齒差而笑人。靜寂寞而獨立兮，亮孤植而靡因。懷分索之情一兮，穢群僞之射真。信可實而弗離兮，寧高舉而自儐。聊仰首以廣俯兮，瞻首陽之罔岑。樹叢茂以傾倚兮，紛蕭爽而揚音。下崎嶇而無薄兮，上洞徹而無依。鳳翔過而不集兮，鳴梟群而幷栖。揚遙逝而遠去兮，二老窮而來歸。實囚軋而處斯兮，焉暇豫而敢誹。嘉粟屏而不存兮，故甘死而采薇。彼背殷而從昌兮，投危敗而弗遲；此進而不合兮，又何稱乎仁義？肆壽夭而弗豫兮，競毀譽以爲度。察前載之是雲兮，何美論之足慕。苟道求之在細兮，焉子誕而多辭？且清虛以守神兮，豈慷慨而言之？托言于夷齊，其思長，其旨遠。

鳩賦   
  
嘉平中得兩鳩子，常食以黍稷，後卒爲狗所殺，故爲作賦。

伊嘉年之茂惠，洪肇恍惚以發蒙。有期緣之奇鳥，以鳴鳩之攸同。翔雕木以胎隅，寄增巢于裔松；噏雲霧以消息，游朝陽以相從。曠逾旬而育類，嘉七子之修容。始戢翼而樹羽，遭金風之蕭瑟。既顛覆而靡救，又振落而莫弼。陵桓山以徘徊，臨舊鄉而思入；揚哀鳴以相送，悲一往而不集。終飄遙以流離，傷弱子之悼栗。何依恃以育養？賴兄弟之親戚。背草萊以求仁，托君子之靜室。甘黍稷之芳饎，安戶牖之無疾。潔文襟以交頸，坑華麗之艶溢。端妍姿以鑒飾，好威儀之如一。聊俯仰以逍遙，求愛媚于今日。何飛翔之羡慕，願投報而忘畢。值狂犬之暴怒，加楚害于微躬。欲殘沒以麋滅，遂捐弃而淪失。

獼猴賦

昔禹平水土而使益驅禽，滌蕩川穀兮櫛梳山林，是以神奸形于九鼎而异物來臻。故豐狐文豹釋其表，閑尾騶虞獻其珍，誇父獨鹿祓其豪，青馬三騅弃其群：此以其壯而殘其生者也。

若夫熊狚之游臨江兮，見厥功以乘危；夔負淵以肆志兮，楊震聲而〔衣〕皮。處閒曠而或昭兮，何幽隱之罔隨；鼷畏逼以潛身兮，穴神丘之重深。終或餌以求食兮，焉鑿之而能禁？誠有利而可欲兮，雖希覿而爲禽。故近者不稱歲，遠者不歷年，大則有稱于萬年，細者則爲笑于目前。

夫獼猴直其微者也，猶繫累于下陳。體多似而匪類，形乖殊而不純。外察慧而內無度兮，故人面而獸心。性褊淺而幹進兮，似韓非之囚秦，揚眉額而驟眒兮，似巧言而偽真。藩從後之繁眾兮，猶伐樹而喪鄰。整衣冠而偉服兮，懷項王之思歸。耽嗜慾而眄視兮，有長卿之妍姿。舉頭吻而作態兮，動可增而自新。沐蘭湯而滋穢兮，匪宋朝之媚人。終蚩弄而處紲兮，雖近習而不親。多才伎其何為〔兮〕，固受垢而貌侵。姿便捷而好技兮，超超騰躍乎岑巖。既〔投林以〕東避兮，遂中岡而被尋。嬰徽纏以拘制兮，顧西山而長吟；緣榱桷以容與兮，志豈忘乎鄧林。庶君子之嘉惠，設奇視以盡心，且須臾以永日，焉逸豫而自矜，斯伏死于堂下，長滅沒乎形神。

清思賦

餘以爲形之可見，非色之美；音之可聞，非聲之善。昔黃帝登仙于荊山之上，振咸池于南〔岳〕之岡，鬼神其幽，而夔牙不聞其章。女娃耀榮于東海之濱，而翩翻于洪西之旁，林石之隕從，而瑤臺不照其光。是以微妙無形，寂寞無聽，然後乃可以窈窕而淑清。故白日麗光，則季後不步其容；鍾鼓閶鉿，則延子不揚其聲。

夫清虛廖廓，則神物來集；飄颻恍惚，則洞幽貫冥；冰心玉質，則激潔思存；恬淡無欲，則泰志適情。伊衷慮之遒好兮，又焉處而靡逞。寒風邁于黍穀兮，誨子而游鶄。申孺悲而（毋）〔母〕歸兮，吳鴻哀而象生。茲感激以達神，豈浩瀁而弗營。志不覬而神正，心不蕩而自誠。固秉一而內脩，堪粵止之匪傾。惟清朝而夕晏兮，指濛汜以永寧。是時羲和既頽，玄夜始扃，望舒整轡，素風來征，輕帷連揚，華茵肅清，彭蚌微吟，螻蛄徐鳴。望南山之崔巍兮，顧北林之青。大陰潜乎後房兮，明月耀乎前庭。迺申展而缺寐兮，忽一悟而自驚。

焉長靈以遂寂兮，將有歙乎所之。意流蕩而改慮兮，心震動而有思。若有來而可接兮，若有去而不辭。嗟博賤而失庚，情散越而靡治。豈覺察而明真兮，誠雲夢其如茲。驚奇聲之異〔造〕兮，鑑殊色之在斯。開丹桂之琴瑟兮，聆崇陵之參差。始徐唱而微響兮，情悄慧以蜲。

遂招雲以致氣兮，乃振動而大駭。聲飂飂以洋洋，若登崑崙而臨西海，超遙茫渺，不能究其所在。心瀁瀁而無所終薄兮，思悠悠而未半，鄧林殪于大澤兮，欽邳悲于瑤岸。徘徊夷由兮，猗靡廣衍。遊平圃以長望兮，乘脩水之華旂。長思肅以永至兮，滌平衢之大夷。循路曠以徑通兮，辟閨闥而洞闈。羨要眇之飄游兮，倚東風以揚輝。沐洧淵以淑密兮，體清潔而靡譏。厭白玉以爲面兮，披丹霞以爲衣。襲九英之曜精兮，珮瑤光以發微。服倏煜以繽紛兮，綷衆采以相綏。色熠熠以流爛兮，紛雜錯以葳蕤。象朝雲之一合兮，似變化之相依；麾常儀使先好兮，命河女以胥歸。步容與而特進兮，眄兩楹而升墀；振瑤谿而鳴玉兮，播陵陽之婓婓。蹈消漺之危跡兮，躡離散之輕微。釋安朝之朱履兮，踐席假而集帷。敷斯來之在室兮，乃飄忽之所晞。馨香發而外揚兮，媚顏灼以顯姿。清言竊其如蘭兮，辭婉婉而靡違。託精靈之運會兮，浮日月之餘暉。假淳氣之精微兮，幸備嬿以自私，願申愛于今夕兮，尚有訪乎是非。被芬芳之夕兮，將暫往而永歸。觀悅懌而未靜兮，言未究而心悲。嗟雲霓之可憑兮，翻揮翼而俱飛。

弃中堂之局促兮，遺戶牖之不處。惟幕張而靡禦兮，幾筵設而莫輔。載雲輿之奄靄兮，乘夏後之兩龍，折丹木以蔽陽兮，竦芝蓋之三重，翩翼翼以左右兮，紛悠悠以容容。瞻朝霞之相承兮，似美人之懷憂。采色雜以成文兮，忽離散而不留。若將言之未發兮，又氣變而飄浮。若垂髦而失鬋兮，飾未集而形消；（自）〔目〕流盻而自別兮，心欲來而貌遼。

紛綺靡而未盡兮，先列宿之規矩。時黨莽而陰曀兮，忽不識乎舊宇。邁黃妖之崇臺兮，雷師奮而下雨。內英哲與長年兮，笞離倫與膺賈。摧魍魎而折鬼神兮，直徑登乎所期。歷四方而縱懷兮，誰雲顧乎或疑。超高躍而疾騖兮，至北極而放之。援閒維以相示兮，臨寒門而長辭。既不以萬物累心兮，豈一女子之足思！

（元）〔亢〕父賦

吾嘗遊（元）〔亢〕父，登其城，使人愁思，作賦以詆之，言不足樂也。

（元）〔亢〕父者，九州之窮（也）〔地〕，先代之幽虛者也。故其城郭卑小局促，危隘不遐；其土田則汙除漸淤，泥涅槃洿。方池邊屬兮容水滂沱，穢菜惟産兮不食實多，地下沈陰兮受氣匪和，太陽不周兮殖物靡嘉。故其人民頑嚚檮杌，下愚難化。

其區域壅絕斷塞，分迫旋淵，終始同貫，本末相牽，疇昔訖今，曠世歷年。钜野瀦其後，窮齊盡其前，甽澮不暢，垢濁實臻，不肖群聚，屋空無賢。故其民放散肴亂，藪竄澤居，比迹麋鹿，齊志豪（樞）〔貙〕。是以其原壤不辟，樹藝希疏，莧葦彌皋，蚊虻慘膚也。

于其遠險，則右金鄉而左高平，崇陵崔巍，深溪崢嶸；美類不處，熊虎是生，故人民被害嚼齧，禽性獸情。爾之近阻，則鳴鳩蔭其前，曲城發其後；鴟梟群翔之可悼，豈有志于須臾？故其人民狼風豺氣，盩電無厚。

南望春申，東瞻孟嘗，（豪）〔袤〕界薛邑，境邊山陽；逆旅行舍，奸盜所藏。北臨平陸，齊之西封；捷徑燕趙，逃齒逍遙；故其人民側匿頗僻，隱蔽不公，懷私抱詐，爽匿是從，禮義不設，淳化匪同。

先哲遺言，有昭有（襲）〔聾〕。如何君子，栖遲斯邦！

為鄭沖勸晉王牋

沖等死罪。伏見嘉命顯至，竊聞明公固讓，沖等眷眷，實有愚心，以爲聖王作制，百代同風，褒德賞功，有自來矣。

昔伊尹，有莘氏之媵臣耳，一佐成湯，遂荷“阿衡”之號；周公藉已成之勢，據既安之業，光宅曲阜，奄有龜蒙；呂尚，磻溪之漁者，一朝指麾，乃封營丘。自是以來，功薄而賞厚者不可勝數，然賢哲之士猶以為美談。

況自先相國以來，世有明德，翼輔魏室，以綏天下，朝無闕政，民無謗言。前者明公西征靈州，北臨沙漠，榆中以西，望風震服，羌戎東馳，迴首內向；東誅叛逆，全軍獨剋，禽闔閭之將，斬輕銳之卒以萬萬計，威加南海，名懾三越；宇內康寧，苛慝不作，是以殊俗畏威，東夷獻舞。故聖上覽乃昔以來禮典舊章，開國光宅，顯茲太原。

明公宜承聖旨，受茲介福，允當天人。元功盛勳光光如彼；國土嘉祚巍巍如此，內外協同，靡愆靡違。由斯征伐，則可朝服濟江，掃除吳會；西塞江源，望祀岷山；回戈弭節以麾天下，遠無不服，邇無不肅，（今）〔令〕大魏之德，光于唐虞，明公盛勛，超于桓文。然後臨滄州而謝支伯，登箕山而揖許由，豈不盛（平）〔乎〕！至公至（乎）〔平〕，誰與為鄰！何必勤勤小讓也哉！

沖等不通大體，敢以陳聞。

詣蔣公奉記辭辟命

籍死罪死罪。伏惟明公以含一之德，據上臺之位，群英翹首，俊賢抗足。開府之日，人人自以爲掾屬，辟書始下，而下走爲首。

昔子夏處西河之上而文侯擁彗，鄒子居黍穀之陰而昭王陪乘。夫布衣韋帶之士，孤居獨立，王公大人所以屈體而下之者，爲道存也。今籍無鄒蔔之德，而有其陋，猥煩大禮，何以當之。

方將耕于東皋之陽，輸黍稷之餘稅，以避當塗者之路。負薪疲病，足力不强，補吏之召，非所克堪。乞回謬恩，以光清舉。

違由鄙鈍，學行固野，進無和俗崇譽之高，退無靜默恬沖之操；猥見顯飾，非所被荷。舊素尪瘵，守病委劣，拜謁之命，未敢堪任。

昔榮期帶索，仲尼不易其三樂；仲子守志，楚王不奪其灌園。貪榮塞賢，昧進負譏，憂望交集，五情相愧。明公侔蹤魯衛，勳隆桓文，廣延俊傑，恢崇大業。乞降期會，以避清路。畢願家巷，惟蒙于許。

與晉文王書薦盧播

蓋聞興化濟治，在于得人；收奇拔异，聖賢高致。是以八士歸周，周道以隆；虞舜登庸，元凱鹹事。

伏惟明公公侯，皇靈誕秀，九德光被，應期作輔，論道敷化，開闢四門，延納羽翼賢士，以贊雍熙。是以英俊之士願排皇闥，策名委質，真廌之徒輻輳大府；誠以鄧林、昆吾、翔鳳所栖；懸黎和肆，垂棘所集。

伏見鄙州別駕，同郡盧播，年三十二，字景宣。少有才秀之異，長懷淑茂之量；耽道悅禮，仗義依仁；研精墳典，升堂睹奧；聰鑒物理，〔心〕通玄妙。貞固足以幹事，忠敬足以肅朝，明斷足以質疑，機密足以應權，臨煩不惑，在急彌明。若得佐時理物，則政事之器；銜命聘享，則專對之才。潛心圖籍，文學之宗；敷藻載述，良史之表。

然而學不為人，行不求達，故久沈淪，未階太清。誠後門之秀偉，當時之利器，宜蒙旌命，和味鼎鉉。孔子曰：“如有所譽，必有所試。”播之所能，著在已效。不敢虛飾，取謗大府。

答伏義書

藉白：

承音覽旨，有心翰跡。夫九蒼之高，迅羽不能尋其巔；四溟之深，幽鱗不能測其底；矧無毛分所能論哉！且玄雲無定體，應龍不常儀：或朝濟夕卷，翕忽代興；或泥潛天飛，晨降宵升，舒體則八維不足以暢迹，促節則無閒足以從容；是又瞽夫所不能瞻，瑣蟲所不能解也。然則弘脩淵邈者，非近力所能究矣；靈變神化者，非局器所能察矣。何吾子之區區而吾真之務求乎！

人力勢不能齊，好尚舛異。鸞鳳淩雲漢以舞翼，鳩鵷悅蓬林以翱翔；螭浮八濱以濯鱗，鱉娛行潦而群逝；斯用情各從其好以取樂焉。據此非彼，胡可齊乎？

夫人之立節也，將舒網以籠世，豈樽樽以入罔；方開模以範俗，何暇毀質以通檢。若良運未協，神機無準，則騰精抗志，邈世高超，蕩精舉于玄區之表，攄妙節于九垓之外而翱翔之乘景躍踸，踔陵忽慌，從容與道化同逌，逍遙與日月幷流，交名虛以齊變，及英祇以等化，上乎無上，下乎無下，居乎無室，出乎無門，齊萬物之去留，隨六氣之虛盈，總玄網于太極，撫天一于寥廓，飄埃不能揚其波，飛塵不能垢其潔，徒寄形軀于斯域，何精神之可察。雖業無不聞，略無不稱，而明有所逮，未可怪也。

觀君子之趨：欲衒傾城之金，求百錢之售；製造天之禮，擬膚寸之檢；勞王躬以役物，守臊穢以自畢；沈牛跡之浥薄，慍河漢之無根；其陋可愧，其事可悲。亮規略之懸逾，信大道之弘幽，且局步于常衢，無爲思遠以自愁。

比連疹憒，力喻不多。阮籍白。

老子贊

陰陽不測，變化無倫，飄颻太素，歸虛反真。

通易論

阮子曰：易者何也？乃昔之玄真，往古之變經也。庖犧氏當天地一終，值人物憔悴，利用不存，法制夷昧，神明之德不通，萬古之情不類；于是始作八卦。引而伸之，觸類而長之，分陰陽，序剛柔，積山澤，連水火，雜而一之，變而通之，終于未濟，六十四卦盡而不窮。是以天地象而萬物形，吉凶著而悔吝生，事用有取，變化有成。南面聽斷，向明而治；結繩而爲網罟，致日中之貨，修耒耜之利以教，天下皆得其所。

黃帝、堯、舜應時當務，各有攸取，窮神知化，述則天序。庖犧氏布演六十四卦之變；後世聖人觀而因之，象而用之。禹、湯之經皆在，而上古之文不存；至乎文王，故繫其辭，于是歸藏氏逝而周典經興。上下無常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適，故謂之“易”。

易之爲書也，本天地，因陰陽，推盛衰，出自幽微以致明著。故乾元初“潛龍勿用”，言大人之德隱而未彰，潛而未達，待時而興，循變而發。天地既設，屯蒙始生，需以待時，訟以立義，師以聚衆，比以安民，是以“先王以建萬國，親諸侯”，收其心也。原而積之，畜而制之，是以上下和洽，“裁成天地之道，輔相天地之宜以左右民”，順其理也。先王既沒，德法乖易，上陵下替，君臣不制，剛柔不和，天地不交，是以君子一類求同，遏惡揚善，以致其大。謙而光之，裒多益寡，崇聖善以命，雷出于地，于是大人得位，明聖又興，故先王作樂薦上帝，昭明其道以答天貺。于是萬物服從，隨而事之，子遵其父，臣承其君，臨馭統一，大觀天下，是以先王以省方觀民、設教，儀之以度也。包而有之，合而含之，故先王用之以明罰敕法。自上乃下，貴復其賤，美成亨盡，時極日至，先王閉關，商旅不行，後不省方，以靜民也。季葉既衰，非謀之獲，應運順天，不妄而作，故先王茂對時育萬物，施仁布澤以樹其德也。萬物歸隨，如法流承，養善反惡，利積生害，剛過失柄，習坎以位，上失其道，下喪其群，于是大人繼明，照于四方，顯其德也。自乾元以來，施平而明，盛衰有時，剛柔無常，或得或失，一陰一陽，出入吉凶，由暗察彰；文明以止，有翼不飛，隨之乃存，取之者歸，施之以若，用之在微，貴變慎小，與物相追；非知來藏往者莫之能審也。

易之為書也，覆燾天地之道，囊括萬物之情，道至而反，事極而改。“反”用應時，“改”用當務。應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利。澤施而天下服，此天下之所以順自然，惠生類也。富貴侔天地，功名充六合，莫之能傾，莫之能害者，道不逆也。天地，易之主也，萬物，易之心也；故虛以受之，感以和之。男下女上，通其氣也；柔以承剛，久其類也；順而持之，遁而退之。上隆下積，剛動大壯。正大必用，力盛則望；明升惟進，光大則傷；聚以處身，異以成類。乖離既解，緩以為失。損益有時，察以主使。揚于王庭，乘五馬敗。剛既决柔，上索下合，令臣遭明君，以柔遇剛，品物鹹亨。剛據中正，天下大行，是以後用施命誥四國，貴離教也。于是天地萃聚，百姓合用，升而不已，届極及下，井養不窮，卑不能通，不可弗革。改以成器，尊卑有分，長幼有序。主之以震，守之以威。動不可終，敵應而行。漸以進之，爲人求位，君子之欲進者也。臣之求君，陰之從陽，委之歸誠，乃得其所。歸而應之，專而一之，陽德受歸，道豐位大也。賢人君子，有眾以成其大也。窮侈喪大夫之位，群而靡容，容而無所。卑身下意，利見大人。巽以申命，柔順乎剛。入而說之，說而教之，順而應人。渙然成章，風行水上，有文有光，男行不窮，女位乎外，衆陰承五，上同在中，從初更始，乘木有功，故先王以享于帝，立廟，奉天建國也。剛柔分適得中，節之以制，其道不窮。信愛結內，剛得中位，誠發于心，庶物唯類。大得則虧，甚往則過，既應于遠，默則不利，故君子是以行重乎恭，喪重乎哀，篤僞薄也。小過下泰，不宜于上，下止上動，有飛鳥之象焉。初六坎下，上六離體，飛鳥以凶，是以灾眚也。柔處中，剛失位，利與時行，過而欲遂，小亨正象，陰皆乘陽，陽剛淩替，君臣易位，亂而不已，非中之謂，故君子思患而豫防之，慮其敗也。通變無窮，周敗又始，剛未出，陰在中，柔濟不遺，遂度不窮，則象河洛，神物設教而天下服。慎辨居方，陰陽相求，初與之道，遠作之由也。

卦體開闔，乾以一為開，坤以二為闔。乾坤成體而剛柔有位，故木老于未，水生于申，而坤在西南；火老于戌，木生于亥，而乾在西北；剛柔之際也，故謂之父母。陽承震動，發而相承，專制遂行，萬物以興，故謂之長男；水老于辰，金生于巳，一氣存之，終而復起，故巽爲長女；震發于風，陰德有紀，火中鶪鳴，母道將始，故離爲中女；又在西北，健戰將升，季陰幼昧，衰而不勝，故兌爲少女。倉中拔留，肇幽爲陽，在中未達，含而未章，故坎爲中男；周流接合，萬物既終，造微更始，明而未融，故艮爲少男。乾圓坤方，女柔男剛，健柔時推，而福禍是將，循化知生，從變見亡；故吉凶成敗，不可亂也。

大過何也？棟橈莫輔，大者過也。先王之馭世也，刑設而不犯，罰著而不施，習坎剛中，惟以心亨，王正其德，公守厥職，上下不疑，臣主無惑。納約自牖，非戶何咎？車騎中門，劍戟在闥，雖置叢棘，凶已三歲，上六失道，刑决也。故高宗伐鬼方，柔道中也；三年有賞，德乃豐也。同人五號，思其終也；旅上之美，樂其窮也。是以失刑者嚴而不檢，喪德者高而不尊，故君子正義以守位，固法以威民，何衢則亨，滅耳而凶也。小過何也？踰位淩上，害正危身，小者過也。既濟初六終亂何也？水加日上，三陰乘陽，以力求濟，不止必亡，故初吉終亂也。未濟上六，飲酒無咎，何也？過而莫改，危而弗閒，誰咎之也！無妄何也？無望而至，非會合陰陽之違行也。六三，無妄之災，或繫之牛，行人得之，邑人災，何也？有國而不收其民，有衆而不修其器，行人得之，不亦災乎？九五之疾勿藥，何也？非常之厚，離以為同，無妄之疾，灾以除凶，天時成敗，何疾之功？勿藥有喜，不成何識也。

龍者何也？陽健之類，盛德尊貴之喻也。配天之厚，盛德莫高之謂尊貴。大人受命，處中當陽，德之至也。亢龍有悔何也？繼守承貴，有因而德不（克）〔充〕者也。欲大而不顧其小，甘侈而不思其匱，居正上位而無卑，有貴勞而無據，喪志危身，是以悔也。先王何也？大人之功也。故建萬國，親諸侯，樹其義也；作樂薦上帝，正其命也；省方觀民，施其令也；明罰敕法，督其政也；閉關不行，靜亂民也；茂時育德，應顯其福也；享帝立廟，昭其祿也。稱聖王所造，非承平之謂也。後者何也？成君定位，據業修制，保教守法，畜履治安者也。故自然成功濟用，已至大通，後成天地之道以左右民也。成化理決，施令誥方，因統紹衰。中處將正之務，非應初受命之事也。上者何也？日月相易，盛衰相及，致飾則利之未捷受，故王后不稱，君子不錯，上以厚下，道自然也。君子者何也？佐聖扶命，翼教明法，觀時而行，有道而臣人者也。因正德以理其義，察危廢以守其身，故經綸以正盈，果行以遂義，飲食以須時，辯義以作事，皆所以章先王之建國，輔聖人之神志也。見險慮難，思患預防，別物居方，慎初敬始，皆人臣之行，非大君之道也。大人者何也？龍德潜達，貴賤通明，有位無稱，大以行之，故大過滅示天下幽明，大人發輝重光，繼明照于四方，萬物仰生，合德天地，不爲而成，故大人虎變，天德興也。

君子曰：易，順天地，序萬物，方圓有正體，四時有常位，事業有所麗，鳥獸有所萃，故萬物莫不一也。陰陽性生，性故有剛柔；剛柔情生，情故有愛惡。愛惡生得失，得失生悔吝，悔吝著而吉凶見。八卦居方以正性，蓍龜圓通以索情。情性交而利害出，故立仁義以定性，取蓍龜以制情。仁義有偶而禍福分，是故聖人以建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節。順之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。故犯之以別求者，雖吉必凶；知之以守篤者，雖窮必通。故寂寞者德之主，恣睢者賊之原，進往者反之初，終盡者始之根也。是以未至不可坼也，已用不可越也。紂有天下之號，而比匹夫之類，鄰周處小侯之細，而享于西山之賓。外內之應已施，而貴賤之名未分，何也？天道未究，善惡未淳也。是以明夫天之道者不欲，審乎人之德者不憂。在上而不淩乎下，處卑而不犯乎貴，故道不可逆，德不可拂也。是以聖人獨立無悶，大群不益，釋之而道存，用之而不可既。

由此觀之，易以通矣。

通老論

聖人明于天人之理，達于自然之分，通于治化之體，審于大慎之訓，故君臣垂拱，完太素之樸，百姓熙怡、保性命之和。

道者，法自然而為化，侯王能守之，萬物將自化。《易》謂之“太極”，《春秋》謂之“元”，老子謂之“道”。

三皇依道，五帝（伏）〔仗〕德，三王施仁，五霸行義，強國任智：蓋優劣之異，薄厚之降也。。

達莊論

伊單閼之辰，執徐之歲，萬物權輿之時，季秋遙夜之月，先生徘徊翱翔，迎風而游，往遵乎赤水之上，來登乎隱坌之丘，臨乎曲轅之道，顧乎泱漭之州，恍然而止，忽然而休，不識曩之所以行，今之所以留；悵然而無樂，愀然而歸白素焉。平晝閑居，隱幾而彈琴。

于是縉紳好事之徒相與聞之，共議撰辭合句，啓所常疑。乃窥鑒整飾，嚼齒先引，推年躡踵，相隨俱進。奕奕然步，<月啇><月啇>然視，投〔跡〕蹈階，趨而翔至。差肩而坐，恭袖而檢，猶豫相林，莫肯先占。

有一人，是其中雄桀也，乃怒目擊勢而大言曰：“吾生乎唐虞之後，長乎文武之裔，遊乎成康之隆，盛乎今者之世，誦乎六經之教，習乎吾儒之迹，被沙衣，冠飛翮，垂曲裙，揚雙鶂有日矣；而未聞乎至道之要，有以异之于斯乎！且大人稱之，細人承之。願聞至教，以發其疑。”先生曰：“何哉，子之所疑者？”客曰：“天道貴生，地道貴貞，聖人修之，以建其名，吉凶有分，是非有經，務利高勢，惡死重生，故天下安而大功成也。今莊周乃齊禍福而一死生，以天地爲一物，以萬類爲一指，無乃僥惑以失真，而自以爲誠者也？”

于是先生乃撫琴容與，慨然而嘆，俯而微笑，仰而流眄，噓精神，言其所見曰：“昔人有欲觀于閬峰之上者，資端冕，服驊騮，至乎昆侖之下，沒而不反。端冕者，常服之飾；驊騮者，凡乘之耳；非所以矯騰增城之上，遊玄圃之中也。且燭龍之光，不照一堂之上，鏜山之口，不談曲室之內。今吾將墮崔巍之高，杜衍謾之流，言子之所由，幾其寤而獲及乎！

天地生于自然，萬物生于天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？地流其燥，天抗其濕。月東出，日西入，隨以相從，解而後合，升謂之陽，降謂之陰。在地謂之理，在天謂之文。蒸謂之雨，散謂之風；炎謂之火，凝謂之冰；形謂之石，象謂之星；朔謂之朝，晦謂之冥；通謂之川，回謂之淵；平謂之土，積謂之山。男女同位，山澤通氣，雷風不相射，水火不相薄。天地合其德，日月順其光，自然一體，則萬物經其常，入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷。是以重陰雷電，非异出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。

人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也。性者，五行之正性也；情者，游魂之變欲也；神者，天地之所以馭者也。以生言之，則物無不壽；推之以死，則物無不夭。自小視之，則萬物莫不小；由大觀之，則萬物莫不大。殤子為壽，彭祖為夭；秋毫爲大，泰山爲小；故以死生為一貫，是非為一條也。

別而言之，則鬚眉異名；合而說之，則體之一毛也。彼六經之言，分處之教也；莊周之雲，致意之辭也。大而臨之，則至極無外；小而理之，則物有其制。夫守什伍之數，審左右之名，一曲之說也；循自然，住天地者，寥廓之談也。凡耳目之〔耆〕，名分之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足，裂肢體也。然後世之好异者不顧其本，各言我而已矣，何待于彼。殘生害（姓）〔性〕，還為讎敵，斷割肢體，不以為痛；目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安，故疾疢萌則生不盡，禍亂作則萬物殘矣。

夫至人者，恬于生而靜于死。生恬則情不惑，死靜則神不離，故能與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜，心氣平治，不消不虧。是以廣成子處崆峒之山以入無窮之門，軒轅登崑崙之阜而遺玄珠之根，此則潛身者易以為活，而離本者難與永存也。

馮夷不遇海若，則不以己爲小，雲將不失于其濛鴻，則無以知其少。由斯言之，自是者不章，自建者不立，守其有者有據，持其無者無執。月弦則滿，日朝則襲，咸池不留陽穀之上，而懸車之後將入也。故求得者喪，爭明者失，無欲者自足，空虛者受實。夫山靜而穀深者，自然之道也；得之道而正者，君子之實也。是以作智造巧者害于物，明是考非者危其身，修飾以顯潔者惑于生，畏死而崇生者失其貞。故自然之理不得作，天地不泰而日月爭隨，朝夕失期而晝夜無分；競逐趨利，舛倚橫馳，父子不合，君臣乖離。故復言以求信者，梁下之誠也；克己以爲人者，郭外之仁也；竊其雉經者，亡家之子也；刳腹割肌者，亂國之臣也；曜菁華，被沆瀣者，昏世之士也；履霜露，蒙塵埃者，貪冒之民也；潔己以尤世，脩身以明洿者誹謗之屬也；繁稱是非，背質追文者，迷罔之倫也；誠非媚悅，以容求孚，故被珠玉以赴水火者，桀紂之終也；含菽采薇，交餓而死，顔夷之窮也。是以名〔利〕之塗開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情爍也。

故至道之極，混一不分，同爲一體，（乃）〔得〕失無聞。伏羲氏結繩，神農教耕，逆之者死，順之者生。又安知貪洿之為罰，而貞白之為名乎！使至德之要，無外而已。大均淳固，不貳其紀，清靜寂寞，空豁以俟，善惡莫之分，是非無所爭，故萬物反其所而得其情也。

儒墨之後，堅白幷起，吉凶連物，得失在心，結徒聚黨，辯說相侵。昔大齊之雄，三晋之士，嘗相與瞑目張膽，分別此矣，鹹以爲百年之生難致，而日月之蹉無常，皆盛僕馬，修衣裳，美珠玉，飾帷墻，出媚君上，入欺父兄，矯厲才智，競逐縱橫，家以慧子殘，國以才臣亡，故不終其天年而大自割繁其于世俗也。是以山中之木，本大而莫傷。復萬數竅相和，忽焉自已。夫雁之不存，無其質而濁其文；死生無變，而龜之見寶，知吉凶也。故至人清其質而濁其文，死生無變而未始有雲。

夫別言者，懷道之談也；折辯者，毀德之端也；氣分者，一身之疾也；二心者，萬物之患也。故夫裝束馬軾者，行以離支；慮在成敗者，坐而求敵；踰阻攻險者，趙氏之人也；舉山填海者，燕楚之人也。莊周見其若此，故述道德之妙，叙無爲之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無爲之心而逍遙于一世；豈將以希鹹陽之門而與稷下爭辯也哉？

夫善接人者，導焉而已，無所逆之。故公孟季子衣繡而見，墨子弗攻；中山子牟心在魏（關）〔闕〕，而詹子不距。因其所以來，用其所以至，循而泰之，使自居之，發而開之，使自舒之。且莊周之書何足道哉！猶未聞夫太始之論，玄古之微言乎！直能不害于物而形以生，物無所毀而神以清，形神在我而道德成，忠信不離而上下平。茲容今談而同古，齊說而意殊，是心能守其本，而口發不相須也。”

于是二三子者，風搖波蕩，相視<月啇>脈，亂次而退，踼跌失迹。隨而望之，耳後頗亦以是，知其無實喪氣而慚愧于衰僻也。

樂論

劉子問曰：“孔子雲：‘安上治民，莫善于禮；移風易俗，莫善于樂。’夫禮者，男女之所以別，父子之所以成，君臣之所以立，百姓之所以平也；爲政之具靡先于此，故安上治民莫善于禮也。夫金、石、絲、竹，鍾鼓管弦之音，幹、戚、羽、旄，進退俯仰之容，有之何益于政，無之政何損于化，而曰移風易俗莫善于樂乎？”

阮先生曰：“善哉！子之問也。昔者孔子著其都乎，且未舉其略也。今將為子論其凡，而子自備詳焉。”

“夫樂者，天地之體，萬物之性也。合其體，得其性，則和；離其體，失其性，則乖。昔者聖人之作樂也，將以順天地之性，體萬物之生也，故定天地八方之音，以迎陰陽八風之聲，均黃鍾中和之律，開群生萬物之情氣，故律呂協則陰陽和，音聲適而萬物類，男女不易其所，君臣不犯其位，四海同其觀，九州一其節，奏之圜丘而天神下降，奏之方岳而地祇上應；天地合其德則萬物合其生，刑賞不用而民自安矣。

乾坤易簡，故雅樂不煩；道德平淡，故無聲無味。不煩則陰陽自通，無味則百物自樂，日遷善成化而不自知，風俗移易而同于是樂，此自然之道，樂之所始也。

其後聖人不作，道德荒壞，政法不立，智慧擾物，化廢欲行，各有風俗。故造子之教謂之風，習而行之謂之俗。楚越之風好勇，故其俗輕死；鄭衛之風好淫，故其俗輕蕩。輕死，故有火焰赴水之歌；輕蕩，故有桑閑、濮上之曲。各歌其所好，各咏其所爲，欲之者流涕，聞之者嘆息，背而去之，無不慷慨。懷永日之娛，抱長夜之歎，相聚而合之，群而習之，靡靡無已，弃父子之親，弛君臣之制，匱室家之禮，廢耕農之業，忘終身之樂，崇淫縱之俗；故江淮之南其民好殘，漳、汝之閒其民好奔，吳有雙劍之節，趙有扶琴之客。氣發于中，聲入于耳，手足飛揚，不覺其駭。

好勇則犯上，淫放則弃親。犯上則君臣逆，棄親則父子乖；乖逆交爭，則患生禍起。禍起而意愈异，患生而慮不同。故八方殊風，九州异俗，乖離分背，莫能相通，音异氣別，曲節不齊。故聖人立調適之音，建平和之聲，制便事之節，定順從之容，使天下之爲樂者莫不儀焉。自上以下，降殺有等，至于庶人，鹹皆聞之。歌謠者詠先王之德，俯仰者習先王之容，器具者象先王之式，度數者應先王之制；入于心，淪于氣，心氣和洽，則風俗齊一。

聖人之爲進退俯仰之容也，將以屈形體，服心意，便所修，安所事也。歌咏詩曲，將以宣平和，著不逮也。鍾鼓所以節耳，羽旄所以制目，聽之者不傾，視之者不衰；耳目不傾不衰則風俗移易，故移風易俗莫善于樂也。故八音有本體，五聲有自然，其同物者以大小相君。有自然，故不可亂；大小相君，故可得而平也。若夫空桑之琴，雲和之瑟，孤竹之管，泗濱之磬，其物皆調和淳均者，聲相宜也，故必有常處；以大小相君，應黃鍾之氣，故必有常數。有常處，故其器貴重；有常數，故其制不妄。貴重，故可得以事神；不妄，故可得以化人。其物係天地之象，故不可妄造；其凡似遠物之音，故不可妄易。雅頌有分，故人神不雜；節會有數，故曲折不亂；周旋有度，故俯仰不惑，歌咏有主，故言語不悖。導之以善，綏之以和，守之以衷，持之以久；散其群，比其文，扶其夭，助其壽，使去風（能）〔俗〕之偏習，歸聖王之大化。

先王之為樂也，將以定萬物之情，一天下之意也，故使其聲平，其容和。下不思上之聲，君不欲臣之色，上下不爭而忠義成。夫正樂者，所以屏淫聲也，故樂廢則淫聲作。漢哀帝不好音，罷省樂府，而不知制正禮；樂法不修，淫聲遂起。張放、淳于長驕縱過度，丙（疆）〔强〕、景武（當益）〔富溢〕于世。罷樂之後，下移踰肆。身不是好而淫亂愈甚者，禮不設也。

刑、教一體，禮、樂，外、內也。刑弛則教不獨行，禮廢則樂無所立。尊卑有分，上下有等，謂之禮；人安其生，情意無哀，謂之樂。車服、旌旗、宮室、飲食，禮之具也；鐘磬鞞鼓、琴瑟、歌舞，樂之器也。禮逾其制則尊卑乖，樂失其序則親疏亂。禮定其象，樂平其心；禮治其外，樂化其內；禮樂正而天下平。

昔衛人求繁纓、曲縣而孔子嘆息，蓋惜禮壞而樂崩也。夫鍾者聲之主也，縣者鍾之制也。鍾失其制則聲失其主；主制無常則怪聲幷出。盛衰之代相及，古今之變若一，故聖教廢毀則聰慧之人幷造奇音。景王喜大鍾之律，平王好師延之曲，公卿大夫拊手嗟嘆，庶人群生踴躍思聞，正樂遂廢，鄭聲大興，雅頌之詩不講，而妖淫之曲是尋。延年造傾城之歌，而孝武思孊嫚之色；壅門作松柏之音，湣王念未寒之服。故猗靡哀思之音發，愁怨偷薄之辭興，則人後有縱欲奢侈之意，人後有內顧自奉之心；是以君子惡大淩之歌，憎北裏之舞也。

昔先王制樂，非以縱耳目之觀，崇曲房之嬿也。必通天地之氣，靜萬物之神也；固上下之位，定性命之真也。故清廟之歌詠成功之績，賓饗之詩稱禮讓之則，百姓化其善，異俗服其德；此淫聲之所以薄，正樂之以貴也。

然禮與變俱，樂與時化，故五帝不同制，三王各异造，非其相反，應時變也。夫百姓安服淫亂之聲，殘壞先王之正，故後王必更作樂，各宣其功德于天下，通其變使民不倦。然但改其名目，變造歌咏，至于樂聲，平和自若；故黃帝詠雲門之神，少昊歌鳳鳥之迹，《咸池》、《六英》之名既變，而黃鍾之宮不改易。故達道之化者可與審樂，好音之聲者不足與論律也。

舜命夔與典樂，教冑子以中和之德也：‘詩言志，歌咏言，聲依咏，律和聲。八音克諧，無相奪倫，神人以和。’又曰：‘予欲聞六律、五聲、八音，在治曶，以出納五言。女聽！’夫煩手淫聲，汨湮心耳，乃忘平和，君子弗聽。言正樂通平易簡，心澄氣清，以聞音律，出納五言也。夔曰：‘戛擊鳴球，搏拊琴瑟以咏，祖考來格；虞賓在位，群後德讓，下管鞀鼓，合止祝敔，笙鏞以閑，鳥獸蹌蹌；簫韶九成，鳳凰來儀。’夔曰：‘于。予擊石拊石，百獸率舞，〔庶尹允諧〕。’詩言志，歌咏言，操磬鳴琴，以聲依律，述先王之德，故祖考之神來格也；笙鏞以閒，正樂聲希，治修無害，故繁毓蹌蹌然也；樂有節適，九成而已，陰陽調達，和氣均通，故遠鳥來儀也；質而不文，四海合同，故繫石拊石，百獸率舞也〕。言天下治平，萬物得所，音聲不譁，漠然未兆，故眾官皆和也。故孔子在齊聞韶，三月不知肉味，言至樂使人無欲，心平氣定，不以肉為滋味也。以此觀之，知聖人之樂和而已矣。

自西陵、青陽之樂皆取之竹，聽鳳凰之鳴，尊長風之象，采大林之，當時之所不見，百姓之所希聞，故天下懷其德而化其神也。夫雅樂周通則萬物和，質靜則聽不淫，易簡則節制令神，靜重則服人心：此先王造樂之意也。自後衰末之為樂也，其物不真，其器不固，其制不信，取于近物，同于人閑，各求其好，恣意所存，閭裏之聲競高，永巷之音爭先，童兒相聚以咏富貴，芻牧負戴以歌賤貧，君臣之職未廢，而一人懷萬心也。

當夏後之末，興女萬人，衣以文綉，食以糧肉，端噪晨歌，聞之者憂戚，天下苦其殃，百姓傷其毒。殷之季君，亦奏斯樂，酒池肉林，夜以繼日；然咨嗟之音未絕，而敵國已收其琴瑟矣。滿堂而飲酒，樂奏而流涕，此非皆有憂者也，則此樂非樂也。當王居臣之時，奏新樂于廟中，聞之者皆爲之悲咽。桓帝聞楚琴，悽愴傷心，倚扆而悲，慷慨長息曰：‘善哉乎！為琴若此，一而已足矣。’順帝上恭陵，過樊衢，聞鳥鳴而悲，泣下橫流，曰：‘善哉鳥鳴！’使左右吟之，曰：‘使絲聲若是，豈不樂哉！’夫是謂以悲爲樂者也。誠以悲為樂，則天下何樂之有？天下無樂，而有陰陽調和，災害不生，亦已難矣。樂者，使人精神平和，衰氣不入，天地交泰，遠物來集，故謂之樂也。今則流涕感動，噓唏傷氣，寒暑不適，庶物不遂，雖出絲竹，宜謂之哀，奈何俯仰嘆息以此稱樂乎！昔季流子向風而鼓琴，聽之者泣下沾襟，弟子曰：‘善哉鼓琴！亦已妙矣。’季流子曰：‘樂謂之善，哀謂之傷；吾為哀傷，非為善樂也。’以此言之，絲竹不必為樂，歌詠不必為善也，故墨子之非樂也。悲夫！以哀爲樂者，胡疪玄耽哀不變，故願爲黔首；李斯隨哀不返，故思逐狡兔；嗚呼！君子可不鑒之哉！”

琵琶箏笛，閒促而聲高；琴瑟之體，閒遼而聲埤。

〔故歌以叙志，舞以宣情，然後文之以采章，昭之以風雅，播之以八音，感之以太和〕。

大人先生傳

大人先生蓋老人也，不知姓字。陳天地之始，言神農黃帝之事，昭然也；莫知其生年之數。嘗居蘇門之山，故世或謂之閑。養性延壽，與自然齊光。其視堯、舜之所事，若手中耳。以萬裏爲一步，以千歲爲一朝。行不赴而居不處，求乎大道而無所寓。先生以應變順和，天地爲家，運去勢隤，魁然獨存。自以為能足與造化推移，故默探道德，不與世同。自好者非之，無識者怪之，不知其變化神微也。而先生不以世之非怪而易其務也。先生以為中區之在天下，曾不若蠅蚊之著帷，故終不以為事，而極意乎異方奇域，遊覽觀樂非世所見，徘徊無所終極。遺其書於蘇門之山而去。天下莫知其所如往也。  
  
或遺大人先生書，曰：“天下之貴，莫貴於君子。服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式。立則磬折，拱若抱鼓。動靜有節，趨步商羽，進退周旋，鹹有規矩。心若懷冰，戰戰慄慄。束身修行，日慎一日。擇地而行，唯恐遺失。頌周、孔之遺訓，嘆唐、虞之道德，唯法是修，爲禮是克。手執珪璧，足履繩墨，行欲爲目前檢，言欲爲無窮則。少稱鄉閭，長聞邦國，上欲圖三公，下不失九州牧。故挾金玉，垂文組，享尊位，取茅土。揚聲名於後世，齊功德於往古。奉事君上，牧養百姓。退營私家，育長妻子。卜吉宅，慮乃億祉。遠禍近福，永堅固己。此誠士君子之高致，古今不易之美行也，今先生乃披髮而居巨海之中，與若君子者遠，吾恐世之嘆先生而非之也。行為世所笑，身無自由達，則可謂恥辱矣。身處困苦之地，而行爲世俗之所笑，吾爲先生不取也。”  
  
于是大人先生乃逌然而嘆，假雲霓而應之曰：“若之雲尚何通哉！夫大人者，乃與造物同體，天地幷生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。天地制域于內，而浮明開達于外。天地之永，固非世俗之所及也。吾將為汝言之。  
  
往者天嘗在下，地嘗在上，反覆顛倒，未之安固。焉得不失度式而常之？天因地動，山陷川起，雲散震壞，六合失理，汝又焉得擇地而行，趨步商羽？往者群氣爭存，萬物死慮，支體不從，身爲泥土，根拔枝殊，鹹失其所，汝又焉得束身修行，磬折抱鼓？李牧功而身死，伯宗忠而世絕，進求利而喪身，營爵賞而家滅，汝又焉得挾金玉萬億，祇奉君上，而全妻子乎？  
  
且汝獨不見夫虱之處于褌中，逃乎深縫，匿乎壞絮，自以爲吉宅也。行不敢離縫際，動不敢出褌襠，自以爲得繩墨也。饑則齧人，自以為無窮食也。然炎丘火流，焦邑滅都，群虱死于褌中而不能出。汝君子之處區內，亦何异夫虱之處褌中乎？悲夫！而乃自以爲遠禍近幅，堅無窮也。亦觀夫陽烏游于塵外，而鷦鷯戲于蓬艾，小大固不相及，汝又何以爲若君子聞于余乎？  
  
且近者，夏喪于商，周播之劉，耿薄爲墟，豐、鎬成丘。至人未一顧，而世代相酬。厥居未定，他人已有。汝之茅土，誰將與久？是以至人不處而居，不修而治，日月爲正，陰陽爲期，豈吝情乎世，繫累于一時，乘東雲，駕西風，與陰守雌，據陽爲雄。志得欲從，物莫之窮。又何不能自達而畏夫世笑哉？  
  
昔者天地開闢，萬物並生。大者恬其性，細者靜其形。陰藏其氣，陽發其精，害無所避，利無所爭。放之不失，收之不盈；亡不為夭，存不為壽。福無所得，禍無所咎；各從其命，以度相守。明者不以智勝，闇者不以愚敗，弱者不以迫畏，強者不以力盡。蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不違其紀。惟茲若然，故能長久。今汝造音以亂聲，作色以詭形，外易其貌，內隱其情。懷欲以求多，詐僞以要名；君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。欺愚誑拙，藏智自神。强者睽視而淩暴，弱者憔悴而事人。假廉而成貪，內險而外仁，罪至不悔過，幸遇則自矜。馳此以奏除，故循滯而不振。  
  
夫無貴則賤者不怨，無富則貧者不爭，各足于身而無所求也。恩澤無所歸，則死敗無所仇。奇聲不作，則耳不易聽；淫色不顯，則目不改視。耳目不相易改，則無以亂其神矣。此先世之所至止也。今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，趨天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國、戮君、潰敗之禍。此非汝君子之為乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳！而乃目以爲美行不易之道，不亦過乎！  
  
今吾乃飄颻于天地之外，與造化爲友，朝飧湯穀，夕飲西海，將變化遷易，與道周始。此之於萬物，豈不厚哉！故不通於自然者，不足以言道；闇於昭昭者不足與達明，子之謂也。”  
  
先生既申若言，天下之喜奇者異之，慷愾者高之。其不知其體，不見其情，猜耳其道，虛偽之名。莫識其真，弗達其情，雖异而高之，與嚮之非怪者，蔑如也。至人者，不知乃貴，不見乃神。神貴之道存乎內，而萬物運於天外矣。故天下終而不知其用也。  
  
逌乎有宋，扶搖之野。有隱士焉，見之而喜，自以爲均志同行也。曰：“善哉！吾得之見而舒憤也。上古質樸純厚之道已廢，而末枝遺華並興。豺虎貪虐，群物無辜，以害為利，殞性亡驅。吾不忍見也，故去而處茲。人不可與為儔，不若與木石為鄰。安期逃乎蓬山，用李潛乎丹水，鮑焦立以枯槁，萊維去而逌死。亦由茲夫！吾將抗志顯高，遂終于斯。禽生而獸死，埋形而遺骨，不復返餘之生乎！夫志均者相求，好合者齊顔，與夫子同之。”  
  
于是，先生乃舒虹霓以蕃塵，傾雪蓋以蔽明，倚瑤厢而徘徊，總衆轡而安行，顧而謂之曰：“泰初真人，唯大之根。專氣一志，萬物以存。退不見後，進不睹先，發西北而造制，啓東南以爲門。微道德以久娛，跨天地而處尊。夫然成吾體也。是以不避物而處，所賭則寧；不以物爲累，所逌則成。仿徉是以舒其意，浮騰足以逞其情。故至人無宅，天地為客；至人無主，天地為所；至人無事，天地為故。無是非之別，無善惡之異。故天下被其澤，而萬物所以熾也。若夫惡彼而好我，自是而非人，忿激以爭求，貴志而賤身，伊禽生而獸死，尚何顯而獲榮？悲夫！子之用心也！薄安利以忘生，要求名以喪體，誠與彼其無詭，何枯槁而逌死？子之所好，何足言哉？吾將去子矣。”乃揚眉而蕩目，振袖而撫裳，令緩轡而縱策，遂風起而雲翔。彼人者瞻之而垂泣，自痛其志；衣草木之皮，伏於巖石之下，懼不終夕而死。  
  
先生過神宮而息，漱吾泉而行，迴乎逌而遊覽焉，見薪於阜者，嘆曰：“汝將焉以是終乎哉？”  
  
薪者曰：“是終我乎？不以是終我乎？且聖人無懷，何其哀？盛衰變化，常不於茲？藏器于身，伏以俟時，孫刖足以擒龐，睢折脅而乃休，百里困而相嬴，牙既老而弼周。既顛倒而更來兮，固先窮而後收。秦破六國，兼幷其地，夷滅諸侯，南面稱帝。姱盛色，崇靡麗。鑿南山以爲闕，表東海以爲門，門萬室而不絕，圖無窮而永存。美宮室而盛帷□，擊鐘鼓而揚其章。廣苑囿而深池沼，興渭北而建鹹陽。驪木曾未及成林，而荊棘已叢乎阿房。時代存而迭處，故先得而後亡。山東之徒虜，遂起而王天下。由此視之，窮達詎可知耶？且聖人以道德爲心，不以富貴爲志；以無為用，不以人物為事。尊顯不加重，貧賤不自輕，失不自以為辱，得不自以為榮。木根挺而枝遠，葉繁茂而華零。無窮之死，猶一朝之生。身之多少，又何足營？”  
  
因嘆曰而歌曰：“日沒不周方，月出丹淵中。陽精蔽不見，陰光大為雄。亭亭在須臾，厭厭將復東。離合雲霧兮，往來如飄風。富貴俛仰間，貧賤何必終？留侯起亡虜，威武赫夷荒。召平封東陵，一旦爲布衣。枝葉托根柢，死生同盛衰。得志從命生，失勢與時隤。寒暑代征邁，變化更相推。禍福無常主，何憂身無歸？推茲由斯理，負薪又何哀？”  
  
先生聞之，笑曰：“雖不及大，庶免小也。”乃歌曰：“天地解兮六和開，星辰霄兮日月隤，我騰而上將何懷？衣弗襲而服美，佩弗飾而自章，上下徘徊兮誰識吾常？遂去而遐浮，肆雲轝，興氣蓋，徜徉回翔兮漭瀁之外。建長星以爲旗兮，擊雷霆之康蓋。開不周而出車兮，出九野之夷泰。坐中州而一顧兮，望崇山而迴邁。端餘節而飛旃兮，縱心慮乎荒裔，釋前者而弗修兮，馳蒙間而遠逌。棄世務之眾為兮，何細事之足賴？虛形體而輕舉兮，精微妙而神豐。命夷羿使寬日兮，召忻來使緩風。攀扶桑之長枝兮，登扶搖之隆崇。躍潛飄之冥昧兮。洗光曜之昭明。遺衣裳而弗服兮，服雲氣而遂行。朝造駕乎湯穀兮，夕息馬乎長泉。時崦嵫而易氣兮，揮若華以照冥。左朱陽以舉麾兮，右玄陰以建旗，變容飾而改度，遂騰竊以修征。  
  
陰陽更而代邁，四時奔而相逌，惟仙化之倏忽兮，心不樂乎久留。驚風奮而遺樂兮，雖雲起而忘憂，忽電消而神逌兮，歷寥廓而遐遊。佩日月以舒光兮，登徜徉而上浮，壓前進于彼逌道兮，將步足乎虛州。掃紫宮而陳席兮，坐帝室而忽會酬。萃眾音而奏樂兮，聲驚渺而悠悠。五帝舞而再屬兮，六神歌而代週。樂啾啾肅肅，洞心達神，超遙茫茫，心往而忘返，慮大而志矜。  
  
粵大人微而弗復兮，揚雲氣而上陳。召大幽之玉女兮，接上王之美人。體雲氣之逌暢兮，服太清之淑貞。合歡情而微授兮，先艶溢其若神。華茲燁以俱發兮，采色煥其幷振。傾玄麾而垂鬢兮，曜紅顏而自新。時曖靆而將逝兮，風飄颻而振衣。雲氣解而霧離兮，靄奔散而永歸。心惝惘而遙思兮，眇迴目而弗晞。  
  
揚清風以爲旟兮，翼旋軫而反衍。騰炎陽而出疆兮，命祝融而使遣。驅玄冥以攝堅兮，蓐收秉而先戈。勾芒奉轂，浮驚朝霞，寥廓茫茫而靡都兮，邈無儔而獨立。倚瑤廂而一顧兮，哀下土之憔悴。分是非以為行兮，又何足與比類？霓旌飄兮雲旗藹，樂游兮出天外。”  
  
大人先生披髮飛鬢，衣方離之衣，繞紱陽之帶。含奇芝，嚼甘華，吸浮霧，餐霄霞，興朝雲，颺春風。奮乎太極之東，遊乎崑崙之西，遺轡隤策，流盼乎唐、虞之都。惘然而思，悵爾若忘，慨然而嘆曰：“嗚呼！時不若歲，歲不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。彼勾勾者自以爲貴夫世矣，而惡知夫世之賤乎茲哉？故與世爭貴，貴不足尊；與世爭富，富不足先。必超世而絕群，遺俗而獨往，登乎太始之前，覽乎忽漠之初，慮周流于無外，志浩蕩而自舒，飄颻于四運，翻翱翔乎八隅。欲從而仿佛，洸瀁而靡拘，細行不足以爲毀，聖賢不足以爲譽。變化移易，與神明扶。廓無外以爲宅，周宇宙以爲廬，强八維而處安，據制物以永居。夫如是，則可謂富貴矣。是故不與堯、舜齊德，不與湯、武並功，王、許不足以為匹，楊、丘豈能與比縱？天地且不能越其壽，廣成子曾何足與並容？激八風以揚聲，躡元吉之高踪，被九天以開除兮，來雲氣以馭飛龍，專上下以制統兮，殊古今而靡同。夫世之名利，胡足以累之哉？故提齊而踧楚，掣趙而蹈秦，不滿一朝而天下無人，東西南北莫之與鄰。悲夫！子之修飾，以餘觀之，將焉存乎于茲？”  
  
先生乃去之，紛泱莽，軌湯洋，流衍溢，歷度重淵，跨青天，顧而逌覽焉。則有逍遙以永年，無存忽合，散而上臻。霍分離蕩，漾漾洋洋，飆湧雲浮，達於搖光。直馳騖乎太初之中，而休息乎無為之宮。太初何如？無後無先。莫究其極，誰識其根。邈渺綿綿，乃反覆乎大道之所存。莫暢其究，誰曉其根。辟九靈而求索，曾何足以自隆？登其萬天而通觀，浴太始之和風。漂逍遙以遠遊，遵大路之無窮。遣太乙而弗使，陵天地而徑行。超濛鴻而遠迹，左蕩莽而無涯，右幽悠而無方，上遙聽而無聲，下修視而無章。施無有而宅神，永太清乎敖翔。

崔魏高山勃玄雲，朔風橫厲白雪紛，積水若陵寒傷人。陰陽失位日月隤，地坼石裂林木摧，火冷陽凝寒傷懷。陽和微弱隆陰竭，海凍不流綿絮折，呼吸不通寒傷裂。氣併代動變如神，寒倡熱隨害傷人。熙與真人懷太清，精神專一用意平，寒暑勿傷莫不驚，憂患靡由素氣寧。浮霧淩天恣所經，往來微妙路無傾，好樂非世又何爭。人且皆死我獨生。  
  
真人游，駕八龍，曜日月，載雲旗。徘徊逌，樂所之。真人游，太階夷，□原辟，天地開。雨濛濛，風 。登黃山，出栖遲。江河清，洛無埃，雲氣消，真人來，惟樂哉！時世易，好樂隤，真人去，與天回。反未央，延年壽，獨敖世。望我□，何時反？趈漫漫，路日遠。

先生從此去矣，天下莫知其所終極。蓋陵天地而與浮明遨遊無始終，自然之至真也。鴝鵒不逾濟，貉不度汶，世之常人，亦由此矣。曾不通區域，又况四海之表、天地之外哉！若先生者，以天地為卵耳。如小物細人欲論其長短，議其是非，豈不哀也哉！

（摶）〔搏〕赤猿帖

僕不想欻爾夢（摶）〔搏〕赤猿，其力甚于貔虎，良久反覆。餘乃觀天，背地，睹窮，亦當不爽。但僕之不達，安得不憂。吉乎？執我。凶乎？詳告。三月，阮籍白繇君。

孔子誄

養徒三千，升堂七十。潜神演思，因史作書。考混元于無形，本造化于太初。

弔某公文

沈漸荼酷，仁義同違。如何不弔，玉碎冰摧。

詠懷詩三首

其一

天地絪縕，元精代序。清陽曜靈，和風容與。明日映天，甘露被宇。蓊鬱高松，猗那長楚。草蟲哀鳴，鶬鶊振羽。感時興思，企首延佇。於赫帝朝，伊衡作輔。才非允文，器非經武。適彼沅湘，託分漁父。優哉！游哉！爰居爰處。

其二

月明星稀，天高氣寒。桂旗翠旌，珮玉鳴鸞。濯纓醴泉，被服蕙蘭。思從二女，適彼湘沅。靈幽聽微，誰觀玉顏？灼灼春華，綠葉含丹。日月逝矣，惜爾華繁！

其三

清風肅肅，脩夜漫漫。嘯歌傷懷，獨寐寤言。臨觴拊膺，對食忘餐。世無萱草，令我哀歎。鳴鳥求友，《谷風》刺愆。重華登庸，帝命凱元。鮑子傾蓋，仲父佐桓。回濱嗟虞，敢不希顔！志存明規，匪慕彈冠。我心伊何？其芳若蘭。

詠懷八十二首

其一

夜中不能寐，起坐彈鳴琴。薄帷鑒明月，清風吹我襟。孤鴻號外野，翔鳥鳴北林。徘徊將何見，憂思獨傷心。

其二

二妃遊江濱，逍遙從風翔。交甫解佩環，婉孌有芬芳。猗靡情歡愛，千載不相忘。傾城迷下蔡，容好結中腸。感激生憂思，萱草樹蘭房。膏沐為誰施，其雨怨朝陽。如何金石交，一旦更離傷。

其三

嘉樹下成蹊，東園桃與李。秋風吹飛藿，零落從此始。繁華有憔悴，堂上生荊杞。驅馬舍之去，去上西山趾；一身不自保，何況戀妻子！凝霜被野草，歲暮亦雲已。

其四

天馬出西北，由來從東道。春秋非有托，富貴焉常保。清露被皋蘭，凝霜沾野草。朝為媚少年，夕暮成醜老。自非王子晉，誰能常美好。

其五

平生少年時，輕薄好絃歌。西游鹹陽中，趙李相經過。娛樂未終極，白日忽蹉跎。驅馬復來歸，反顧望三河。黃金百鎰盡，資用常苦多。北臨太行道，失路將如何！

其六

昔聞東陵瓜，近在青門外。連畛距阡陌，子母相鉤帶。五色曜朝日，嘉賓四面會。膏火自煎熬，多財為患害。布衣可終身，寵祿豈足賴。

其七

炎暑惟茲夏，三旬將欲移。芳樹垂綠葉，青雲自逶迤。四時更代謝，日月遞參差。徘徊空堂上，忉怛莫我知。願覩卒歡好，不見悲別離。

其八

灼灼西隤日，餘光照我衣。迴風吹四壁，寒鳥相因依。周周尚銜羽，蛩蛩亦念飢。如何當路子，磬折忘所歸！豈爲誇譽名，憔悴使心悲。寧與燕雀翔，不隨黃鵠飛。黃鵠遊四海，中路將安歸？

其九

步出上東門，北望首陽岑。下有采薇士，上有嘉樹林。良辰在何許？凝霜霑衣襟。寒風振山岡，玄雲起重陰。鳴雁飛南征，鶗鴂發哀音。素質游商聲，凄愴傷我心。

其十

北裏多奇舞，濮上有微音。輕薄閑游子，俯仰乍浮沈。捷徑從狹路，僶俯趨荒淫，焉見王子喬，乘雲翔鄧林。獨有延年術，可以慰我心。

其十一

湛湛長江水，上有楓樹林。皋蘭被徑路，青驪逝駸駸。遠望令人悲，春氣感我心。三楚多秀士，朝雲進荒淫。朱華振芬芳，高蔡相追尋。一為黃雀哀，淚下誰能禁？

其十二

昔日繁華子，安陵與龍陽。夭夭桃李花，灼灼有輝光。悅懌若九春，磬折似秋霜。流盻發姿媚，言笑吐芬芳。攜手等歡愛，夙昔同衾裳。願爲雙飛鳥，比翼共翱翔。丹青著明誓，永世不相忘。

其十三

登高臨四野，北望青山阿。松柏翳岡岑，飛鳥鳴相過。感慨懷辛酸，怨毒常苦多。李公悲東門，蘇子狹三河。求仁自得仁，豈復歎咨嗟？

其十四

開秋兆凉氣，蟋蟀鳴床帷。感物懷殷憂，悄悄令心悲。多言焉所告，繁辭將訴誰！微風吹羅袂，明月耀清輝。晨鶏鳴高樹，命駕起旋歸。

其十五

昔年十四五，志尚好書詩。被褐懷珠玉，顏閔相與期。開軒臨四野，登高望所思。丘墓蔽山岡，萬代同一時。千秋萬歲後，榮名安所之！乃悟羨門子，噭噭令自嗤。

其十六

徘徊蓬池上，還顧望大梁。綠水揚洪波，曠野莽茫茫。走獸交橫馳，飛鳥相隨翔。是時鶉火中，日月正相望。朔風厲嚴寒，陰氣下微霜。羈旅無儔匹，俯仰懷哀傷。小人計其功，君子道其常。豈惜終憔悴，詠言著斯章。

其十七

獨坐空堂上，誰可與歡者！出門臨永路，不見行車馬。登高望九州，悠悠分曠野。孤鳥西北飛，離獸東南下。日暮思親友，晤言用自寫。

其十八

懸車在西南，羲和將欲傾。流光耀四海，忽忽至夕冥。朝爲咸池輝，濛汜受其榮。豈知窮達士，一死不再生。視彼桃李花，誰能久熒熒！君子在何許？嘆息未合幷，瞻仰景山松，可以慰吾情。

其十九

西方有佳人，皎若白日光。被服纖羅衣，左右珮雙璜。修容耀姿美，順風振微芳。登高眺所思，舉袂當朝陽。寄顔雲霄閑，揮袖淩虛翔。飄颻恍惚中，流眄顧我傍。悅懌未交接，晤言用感傷。

其二十

楊朱泣歧路，墨子悲染絲。揖讓長離別，飄颻難與期。豈徒燕婉情，存亡誠有之。蕭索人所悲，禍釁不可辭。趙女媚中山，謙柔愈見欺。嗟嗟塗上士，何用自保持？

其二十一

于心懷寸陰，羲陽將欲冥。揮袂撫長劍，仰觀浮雲征。雲間有玄鶴，抗志揚哀聲。一飛沖青天，曠世不再鳴。豈與鶉鷃遊，連翩戲中庭。

其二十二

夏後乘雲輿，誇父爲鄧林。存亡從變化，日月有浮沉。鳳皇鳴參差，伶倫發其音。王子好簫管，世世相追尋。誰言不可見，青鳥明我心。

其二十三

東南有射山，汾水出其陽。六龍服氣輿，雲蓋切天綱。仙者四五人，逍遙晏蘭房。寢息一純和，呼噏成露霜。沐浴丹淵中，炤燿日月光。豈安通靈臺，游瀁去高翔。

其二十四

殷憂令志結，怵愓常若驚。逍遙未終晏，朱陽忽西傾。蟋蟀在戶牅，蟪蛄鳴中庭。心腸未相好，誰雲亮我情。願爲雲間鳥，千里一哀鳴。三芝延瀛洲，遠遊可長生。

其二十五

拔劍臨白刃，安能相中傷。但畏工言子，稱我三江旁。飛泉流玉山，懸車棲扶桑。日月徑千里，素風發微霜。勢路有窮達，咨嗟安可長。

其二十六

朝登洪坡顛，日夕望西山。荊棘被原野，群鳥飛翩翩。鸞鷖時棲宿，性命有自然。建木誰能近，射幹復嬋娟。不見林中葛，延蔓相勾連。

其二十七

周鄭天下交，街術當三河。妖冶閒都子，煥燿何芬葩。玄髮發朱顔，睇眄有光華。傾城思一顧，遺視來相誇。願為三春遊，朝陽忽蹉跎。盛衰在須臾，離別將如何。

其二十八

若花燿四海，扶桑翳瀛洲。日月經天塗，明暗不相讎。嚴達自有常，得失又何求。豈效路上童，携手共遨游。陰陽有變化，誰雲沈不浮，朱鱉躍飛泉，夜飛過吳洲。俛仰運天地，再撫四海流。繫累名利場，駑駿同一輈。豈若遺耳目，升遐去殷憂。

其二十九

昔余游大梁，登于黃華顛。共工宅玄冥，高臺造青天。幽荒邈悠悠，悽愴懷所憐。所憐者誰子？明察自照妍。應龍沈冀州，妖女不得眠。肆侈陵世俗，豈雲永厥年！

其三十

驅車出門去，意欲遠征行。征行安所如？背弃誇與名。誇名不在己，但願適中情。單帷蔽皎日，高榭隔微聲。讒邪使交疏，浮雲令晝冥。嬿婉同衣裳，一顧傾人城。從容在一時，繁華不再榮。晨朝奄復暮，不見所歡形。黃鳥東南飛，寄言謝友生。

其三十一

駕言發魏都，南向望吹臺。簫管有遺音，梁王安在哉！戰士食糟糠，賢者處蒿萊。歌舞曲未終，秦兵已復來。夾林非吾有，朱宮生塵埃。軍敗華陽下，身竟為土灰！

其三十二

朝陽不再盛，白日忽西幽。去此若俯仰，如何似九秋，人生若塵露，天道邈悠悠。齊景升丘山，涕泗紛交流。孔聖臨長川，，惜逝忽若浮。去者餘不及，來者吾不留。願登太華山，上與松子游。漁父知世患，乘流泛輕舟。

其三十三

一日復一夕，一夕復一朝。顏色改平常，精神自損消。胸中懷湯火，變化故相招。萬事無窮極，知謀苦不饒。但恐須臾間，魂氣隨風飄。終身履薄冰，誰知我心焦！

其三十四

一日復一朝，一昏復一晨。容色改平常，精神自飄淪。臨觴多哀楚，思我故時人。對酒不能言，凄愴懷酸辛。願耕東皋陽，誰與守其真？愁苦在一時，高行傷微身。曲直何所爲？龍蛇為我鄰。

其三十五

世務何繽紛，人道苦不遑。壯年以時逝，朝露待太陽。願攬羲和轡，白日不移光。天階路殊絕，雲漢邈無梁。濯髮暘穀濱，遠游昆岳傍。登彼列仙岨，采此秋蘭芳。時路烏足爭，太極可翱翔。

其三十六

誰言萬事艱，逍遙可終生。臨堂翳華樹，悠悠念無形。仿徨思親友，倏忽復至冥。寄言東飛鳥，可用慰我情。

其三十七

嘉時在今辰，零雨灑塵埃。臨路望所思，日夕復不來。人情有感慨，蕩漾焉能排。揮涕懷哀傷，辛酸誰語哉！

其三十八

炎光延萬裏，洪川蕩湍瀨。彎弓掛扶桑，長劍倚天外。泰山成砥礪，黃河為裳帶。視彼莊周子，榮枯何足賴。捐身棄中野，烏鳶作患害。豈若雄傑士，功名從此大。

其三十九

壯士何慷慨，志欲威八荒。驅車遠行役，受命念自忘。良弓挾烏號，明甲有精光。臨難不顧生，身死魂飛揚。豈為全軀士？效命爭戰場。忠為百世榮，義使令名彰。垂聲謝後世，氣節故有常。

其四十

混元生兩儀，四象運衡璣。曒日布炎精，素月垂景輝。晷度有昭回，哀哉人命微！飄若風塵逝，忽若慶雲晞。修齡適餘願，光寵非己威。安期步天路，松子與世違。焉得淩霄翼，飄颻登雲湄。嗟哉尼父志！何為居九夷！

其四十一

天網彌四野，六翮掩不舒。隨波紛綸客，汎汎若浮鳧。生命無期度，朝夕有不虞。列仙停修齡，養志在沖虛。飄颻雲日間，邈與世路殊。榮名非己寶，聲色焉足娛。采藥無旋返，神仙志不符。逼此良可惑，令我久躊躇。

其四十二

王業須良輔，建功俟英雄。元凱康哉美，多士頌聲隆。陰陽有舛錯，日月不常融。天時有否泰，人事多盈沖。園綺遯南嶽，伯陽隱西戎。保身念道真，寵耀焉足崇。人誰不善始，尠能剋厥終。休哉上世士，萬載垂清風！

其四十三

鴻鵠相隨飛，飛飛適荒裔。雙翮臨長風，須臾萬裏逝。朝餐琅玕實，夕宿丹山際。抗身青雲中，網羅孰能制？豈與鄉曲士，携手共言誓。

其四十四

儔物終始殊，修短各异方。琅玕生高山，芝英耀朱堂。熒熒桃李花，成蹊將夭傷。焉敢希千術，三春表微光。自非淩風樹，憔悴烏有常。

其四十五

幽蘭不可佩，朱草爲誰榮？修竹隱山陰，射幹臨增城。葛藟延幽谷，綿綿瓜瓞生。樂極消靈神，哀深傷人情。竟知憂無益，豈若歸太清！

其四十六

鷽鳩飛桑榆，海鳥運天地。豈不識宏大，羽翼不相宜。招搖安可翔，不若棲樹枝。下集蓬艾間，上遊園圃籬。但爾亦自足，用子為追隨。

其四十七

生命辰安在，憂戚涕沾襟。高鳥翔山岡，燕雀栖下林。青雲蔽前庭，素琴悽我心。崇山有鳴鶴，豈可相追尋。

其四十八

鳴鳩嬉庭樹，焦明遊浮雲。焉見孤翔鳥，翩翩無匹群。死生自然理，消散何繽紛。

其四十九

步游三衢旁，惆悵念所思。豈為今朝見，恍惚誠有之。澤中生喬松，萬世未可期。高鳥摩天飛，淩雲共游嬉。豈有孤行士，垂涕悲故時。

其五十

清露為凝霜，華草成蒿萊。誰雲君子賢，明達安可能。乘雲招松喬，呼噏永矣哉！

其五十一

丹心失恩澤，重德喪所宜。善言焉可長，慈惠未易施。不見南飛燕，羽翼正差池。高子怨新詩，三閭悼乖離。何為混沌氏，倏忽體貌隳。

其五十二

十日出暘穀，弭節馳萬裏。經天耀四海，倏忽潜濛汜。誰言焱炎久，遊沒何行俟。逝者豈長生，亦去荊與杞。千歲猶崇朝，一餐聊自已。是非得失間，焉足相譏理。計利知術窮，哀情遽能止。

其五十三

自然有成理，生死道無常。智巧萬端出，大要不易方。如何誇毗子，作色懷驕腸。乘軒驅良馬，憑幾向膏粱。被服纖羅衣，深榭設閑房。不見日夕華，翩翩飛路傍。

其五十四

誇談快憤懣，情慵發煩心。西北登不周，東南望鄧林。曠野彌九州，崇山抗高岑。一餐度萬世，千歲再浮沈。誰雲玉石同？淚下不可禁。

其五十五

人言願延年，延年欲焉之？黃鵠呼子安，千秋未可期。獨坐山嵓中，惻愴懷所思。王子一何好！猗靡相攜持。悅懌猶今辰，計校在一時。置此明朝事，日夕將見欺。

其五十六

貴賤在天命，窮達自有時。婉孌佞邪子，隨利來相欺。孤思損惠施，但爲讒夫蚩。鶺鴒鳴雲中，載飛靡所期。焉知傾側士，一旦不可持。

其五十七

驚風振四野，迴雲蔭堂隅。床帷爲誰設？幾杖爲誰扶？雖非明君子，豈闇桑與榆？世有此聾瞶，芒芒將焉如？翩翩從風飛，悠悠去故居。離麾玉山下，遺棄毀與譽。

其五十八

危冠切浮雲，長劍出天外。細故何足慮，高度跨一世。非子爲我禦，逍遙游荒裔。顧謝西王母，吾將從此逝。豈與蓬戶士，彈琴誦言誓。

其五十九

河上有丈人，緯蕭棄明珠。甘彼藜藿食，樂是蓬蒿廬。豈效繽紛子，良馬騁輕輿。朝生衢路旁，夕瘞橫術隅。歡笑不終晏，俛仰復欷歔。鑒茲二三者，憤懣從此舒。

其六十

儒者通六藝，立志不可幹。違禮不為動，非法不肯言。渴飲清泉流，饑食幷一簞。歲時無以祀，衣服常苦寒。屣履詠《南風》，縕袍笑華軒。信道守詩書，義不受一餐。烈烈褒貶辭，老氏用長歎！

其六十一

少年學擊刺，妙伎過曲城。英風截雲霓，超世發奇聲。揮劍臨沙漠，飲馬九野坰。旗幟何翩翩，但聞金鼓鳴。軍旅令人悲，烈烈有哀情。念我平常時，悔恨從此生。

其六十二

平晝整衣冠，思見客與賓。賓客者誰子？倏忽若飛塵。裳衣佩雲氣，言語究靈神。須臾相背弃，何時見斯人！

其六十三

多慮令志散，寂寞使心憂。翱翔觀陂澤，撫劍登輕舟。但願長閒暇，後歲復來遊。

其六十四

朝出上東門，遙望首陽基。松柏鬱森沈，鸝黃相與嬉。逍遙九曲間，徘徊欲何之。念我平居時，鬱然思妖姬。

其六十五

王子十五年，游衍伊洛濱，朱顔茂春華，辯慧懷清真。焉見浮丘公，舉手謝時人。輕蕩易恍惚，飄颻棄其身。飛飛鳴且翔，揮翼且酸辛。

其六十六

塞門不可出，海水焉可浮。朱明不相見，奄昧獨無侯。持瓜思東陵，黃雀誠獨羞。失勢在須臾，帶劍上吾丘。悼彼桑林子，涕下自交流。假乘汧渭間，鞍馬去行遊。

其六十七

洪生資制度，被服正有常。尊卑設次序，事物齊紀綱。容飾整顔色，磬折執圭璋。堂上置玄酒，室中盛稻粱。外厲貞素談，戶內滅芬芳。放口從衷出，復說道義方。委曲周旋儀，姿態愁我腸。

其六十八

北臨乾昧谿，西行遊少任。遙顧望天津，駘蕩樂我心。綺靡存亡門，一遊不再尋。儻遇晨風鳥，飛駕出南林。漭瀁瑤光中，忽忽肆荒淫。休息晏清都，超世又誰禁。

其六十九

人知結交易，交友誠獨難。險路多疑惑，明珠未可幹。彼求饗太牢，我欲幷一餐。損益生怨毒，咄咄復何言。

其七十

有悲則有情，無悲亦無思。苟非嬰網罟，何必萬裏畿。翔風拂重霄，慶雲招所晞。灰心寄枯宅，曷顧人間姿。始得忘我難，焉知嘿自遺。

其七十一

木槿榮丘墓，煌煌有光色。白日頹林中，翩翩零路側。蟋蟀吟戶牖，蟪蛄鳴荊棘。蜉蝣玩三朝，采采修羽翼。衣裳為誰施？俛仰自收拭。生命幾何時？慷慨各努力。

其七十二

脩塗馳軒車，長川載輕舟。性命豈自然，勢路有所由。高名令志惑，重利使心憂。親昵懷反側，骨肉還相仇。更希毀珠玉，可用登遨遊。

其七十三

橫術有奇士，黃駿服其箱。朝起瀛洲野，日夕宿明光。再撫四海外，羽翼自飛揚。去置世上事，豈足愁我腸。一去長離絕，千歲復相望。

其七十四

猗歟上世士，恬淡志安貧。季葉道陵遲，馳騖紛垢塵。甯子豈不類？揚歌誰肯殉？栖栖非我偶，徨徨非己倫。咄嗟榮辱事，去來味道真。道真信可娛，清潔存精神。巢由抗高節，從此適河濱。

其七十五

梁東有芳草，一朝再三榮。色容艷姿美，光華耀傾城。豈為明哲士，妖蠱諂媚生。輕薄在一時，安知百世名。路端便娟子，但恐日月傾。焉見冥靈木，悠悠竟無形。

其七十六

秋駕安可學，東野窮路旁。綸深魚淵潛，矰設鳥高翔。泛泛乘輕舟，演漾靡所望。吹噓誰以益？江湖相捐忘。都冶難為顏，脩容是我常。茲年在松喬，恍惚誠未央。

其七十七

咄嗟行至老，僶俛常苦憂。臨川羨洪波，同始异支流。百年何足言，但苦怨與讎。讎怨者誰子？耳目還相羞。聲色爲胡越，人情自逼遒。招彼玄通士，去來歸羨游。

其七十八

昔有神仙士，乃處射山阿。乘雲禦飛龍，噓嘰瓊華。可聞不可見，慷慨歎咨嗟。自傷非儔類，愁苦來相加。下學而上達，忽忽將如何！

其七十九

林中有奇鳥，自言是鳳凰。清朝飲醴泉，日夕棲山岡。高鳴徹九州，延頸望八荒。適逢商風起，羽翼自摧藏。一去崑崙西，何時復迴翔！但恨處非位，愴恨使心傷。

其八十

出門望佳人，佳人豈在茲？三山招松喬，萬世誰與期？存亡有長短，慷慨將焉知？忽忽朝日隤，行行將何之？不見季秋草，摧折在今時。

其八十一

昔有神仙者，羨門及松喬。噏習九陽間，升遐嘰雲霄。人生樂長久，百年自言遼。白日隕隅穀，一夕不再朝。豈若遺世物，登明遂飄颻。

其八十二

墓前熒熒者，木槿耀朱華。榮好未終朝，連飆隕其葩。豈若西山草，琅玕與丹禾。垂影臨增城，餘光照九阿。寧微少年子，日久難咨嗟。

歌二首

採薪者歌

日沒不周西，月出丹淵中。陽精蔽不見，陰光代為雄。亭亭在須臾，厭厭將復隆。離合雲霧兮，往來如飄風。富貴俯仰間，貧賤何必終。留侯起亡虜，威武赫荒夷。邵平封東陵兮，一旦爲布衣。枝葉托根柢，死生同盛衰。得志從命升，失勢與時隤。寒暑代征邁兮，變化更相推。禍福無常主，何憂身無歸。推茲由斯理，負薪又何哀。

大人先生歌

天地解兮六合開，星辰隕兮日月頽，我騰而上將何懷！

附錄

阮籍四言詩十首

陽精炎赫，卉木蕭森。穀風扇暑，密雲重陰。激電震光，迅雷遺音。零雨降集，飄溢北林。泛泛輕舟，載浮載沉。感往悼來，懷古傷今。生年有命，時過慮深。何用寫思，嘯歌長吟。誰能秉志，如玉如金。處哀不傷，在樂不淫。恭承明訓，以慰我心。

立象昭回，陰陽攸經。秋風夙厲，白露宵零。脩林彫殞，茂草收榮。良時忽邁，朝日西傾。有始有終，誰能久盈。太微開塗，三辰垂精。峨峨群龍，躍奮紫庭。鱗分委瘁，時高路清。爰潛爰默，韜影隱形。願保今日，永符脩齡。

璣衡運速，四節佚宣。冬日凄悕，玄雲蔽天。素冰彌澤，白雪依山。□□逝往，譬（波）〔彼〕流川。人誰不設，貴使名全。大道夷敞，蹊徑爭先。玄黃塵垢，紅紫光鮮。嗟我孔父，聖懿通玄。非義之榮，忽若塵煙。雖無靈德，願潜于淵。

朝雲四集，日夕布散。素景垂光，明星有爛。肅肅翔鸞，雍雍鳴雁。今我不樂，歲月其晏。姜叟毗周，子房翼漢。應期佐命，庸勳靜亂。身用功顯，德以名讚。世無曩事，器非時幹。委命有□，承天無怨。嗟爾君子，胡爲永嘆。

日月隆光，克鑒天聰。三後臨朝，三八登庸。升我俊髦，黜彼頑凶。太上立德，其次立功。仁風廣被，玄化潛通。幸遭盛明，此時雍。栖遲衡門，唯志所從。出處殊塗，俯仰异容。瞻歎古烈。思邁高蹤。嘉此箕山，忽彼虞龍。

登高望遠，周覽八隅。山川悠邈，長路乖殊。感彼墨子，懷此楊朱。抱影鵠立，企首踟躕。仰瞻翔鳥，俯視游魚。丹林雲霏，綠葉風舒。造化絪縕，萬物紛敷。大則不足，約則有餘。何用養志，守以沖虛。猶願異世，萬載同符。

微微我徒，秩秩大猷。研精典素，思心淹留。乃命僕夫，興言出游。浩浩洪川，汎汎楊舟。仰瞻景曜，俯視波流。日月東遷，景曜西幽。寒往暑來，四節代周。繁華茂春，密葉殞秋。盛年衰邁，忽焉若浮，逍遙逸豫，與世無尤。

我徂北林，遊彼河濱。仰攀瑤幹，俯視素綸。隱鳳棲翼，潛龍躍鱗。幽光韜影，體化應神。君子邁德，處約思純。貨殖招譏，簞瓢稱仁。夷叔採薇，清高遠震。齊景千駟，爲此埃塵。嗟爾後進，茂茲人倫。蓽門圭竇，謂之道真。

華容艷色，曠世特彰。妖冶殊麗，婉若清揚。鬒髮娥眉，綿邈流光。藻采綺靡，從風遺芳。回首悟精，魂射飛揚。君子克己，心絜冰霜。泯泯亂昏，在昔二王。瑤臺璇室，長夜金梁。殷氏放夏，周剪紂商。于戲後昆，可爲悲傷。

晨風掃塵，朝雨灑路。飛駟龍騰，哀鳴外顧。攬轡按策，進退有度。樂往哀來，悵然心悟。念彼恭人，眷眷懷顧。日月運往，歲聿雲暮。嗟餘幼人，既頑且固。豈不志遠，才難企慕。命非金石，身輕朝露。焉知松喬，頤神太素。逍遙區外，登我年祚。

《藝文類聚》卷二十六引阮籍四言咏懷詩

天地絪縕，元精代序。清陽曜靈，和氣容與。於赫帝朝，伊衡作輔。才非允文，器非經武，適彼沅湘，託介漁父，優哉！游哉！爰居爰處。

月明星稀，天高氣寒。嘯歌傷懷，獨寤寐言。臨觴撫膺，對食忘餐。世無萱草，令我哀歎！

《太平禦覽》卷一引阮籍詩

焉得喬松，頤神太素，逍遙區外，登我年祚。

**曹丕集**

《浮淮赋》

建安十四年，王师自谯东征，大兴水军，泛舟万艘。时予从行，始入淮口，行泊东山，睹师徒，观旌帆，赫哉盛矣，虽孝武盛唐之狩，舳舻千里，殆不过也。乃作斯赋云：

溯淮水而南迈兮，泛洪涛之湟波。仰嵓冈之崇阻兮，经东山之曲阿。浮飞舟之万艘兮，建干将之铦戈。扬云旗之缤纷兮，聆榜人之讙哗。乃撞金钟，爰伐雷鼓。白旄冲天，黄钺扈扈。武将奋发，骁骑赫怒。于是警风泛，涌波骇。众帆张，群棹起。争先逐进，莫适相待。

《沧海赋》

美百川之独宗，壮沧海之威神。经扶桑而遐逝，跨天涯而托身。惊涛暴骇，腾(聊)[踊]澎湃，铿訇隐潾，涌沸凌迈。于是鼋鼍渐离，泛滥淫游；鸿弯孔鹄，哀鸣相求；扬鳞濯翼，载沉载浮；仰唼芳芝，俯漱清流；巨鱼横奔，厥势吞舟。尔乃钓大贝，采明珠；搴悬黎，收武夫。窥大麓之潜林，睹摇木之罗生；上蹇产以交错，下来风之冷冷；振绿叶以葳蕤，吐芬葩而扬荣。

《济川赋》

临济川之层淮，览洪波之容裔。濞腾扬以相薄，激长风而亟逝；漫浩汗而难测，眇不睹其垠际。于是龟龙神嬉，鸿鸾群翔；鳞介霍驿，载止载行；俯唼菁藻，仰餐若芳；永号长吟，延首相望；美玉昭晰以曜晖，明珠灼灼而流光。于是游览即厌，日亦西倾；朱旗电曜，击鼓雷鸣；长驱风厉，悠尔北征。思魏都以偃息，托华屋而邀游；酌玄清于金罍，腾羽觞以献酬。

《临涡赋》

[上]建安[十]八年至谯，余兄弟从上拜坟墓，遂乘马游观，经东国，遵涡水，相佯乎高树之下，驻马书鞭，作临涡之赋。曰：

荫高树兮临曲阿，微风起今水增波。鱼颉颃兮鸟逶迤，雌雄鸣兮声相和。藻藻生兮散茎柯，春(水)[木]繁兮发丹华。

《校猎赋》

[高宗征于鬼方兮，黄帝有事于阪泉。愠贼备之作戾兮，忿吴夷之不藩。将训兵于海威兮，因大蒐乎田隙。]披高门而方轨，迈夷途而直驾。长铩糺(电)[霓]，飞旗拂天；部曲按列，什伍相连；峙如丛林，动若奔山。[抗冲天之素旄兮，靡格泽之修旃。雄戟趪而跃厉兮，黄钺扈而扬鲜。]超崇岸之层崖，厉障澨之双川。[千乘乱扰，万骑奔走。经营原隰，腾越峻岨。彤弓斯彀，戈铤具举。]列翠星陈。戎车方毂；风回云转，埃连飙属。雷响震天地，噪声荡山岳。遂躏封稀，(籍)[藉]麈鹿，捎飞鸢，接鸑鷟，聚者成丘陵，散者填溪谷，流血赫其[舟][丹]野，羽毛纷其翳目。考功效绩，(斑)[班]赐有叙。分授甘炰，飞酌清酤；割鲜野(享)[烹]，举爵鸣鼓；銮舆促节，骋辔回翔，望雀台而增举，涉幽（渐+土）之花梁。[登路寝而听政，总群司之纪纲。消摇后庭，休息闲房。步辇西园，还坐玉堂。]

《登台赋》

建安十七年春游西园，登铜雀台，命余兄弟并作。其词曰：

登高台以骋望，好灵雀之丽娴。飞阁崛其特起，层楼俨以承天。步逍遥以容与，聊游目于西山。溪谷纡以交错，草木郁其相连。风飘飘而吹衣，鸟飞鸣而过前。申踌躇以周览，临城隅之通川。

《登城赋》

孟春之月，唯岁权舆。和风初畅，有穆其舒。驾言东道，陟彼城楼，逍遥远望，乃欣以娱。平原博敞，中田辟除。嘉麦被垄，缘路带衢。流茎散叶，列绮相扶。水幡幡其长流，鱼裔裔而东驰。风飘颻而既臻，日掩萲而卤移。望旧馆而言旋，永优游而无为。

《感物赋》

丧乱以来，天下城郭丘墟，惟从太仆君宅尚在。南征荆州，还过乡里，舍焉。乃种诸蔗于中庭，涉夏历秋，先盛后衰，悟兴废之无常，慨然永叹，乃作斯赋：

伊阳春之散节，悟乾坤之交灵。瞻玄云之蓊郁，仰沉阴之杳冥。降甘雨之丰霈，垂长溜之冷冷。掘中堂而为圃，植诸蔗于前庭。涉炎夏而既盛，迄凛秋而将衰。岂在斯之独然，信人物其有之。

《感离赋》

建安十六年，上西征，余居守，老母诸弟皆从，不胜思慕，乃作赋曰：

秋风动兮(大)[天]气凉，居常不快兮中心伤。出北园兮徬徨，望众墓兮成行。柯条憯兮无色，绿草变兮萎黄。感微霜兮零落，随风雨兮飞扬。日薄暮兮无悰，思不衰兮愈多。招延伫兮良从，忽蜘蹰兮忘家。

《离居赋》

惟离居之可悲，廓独处于空床。愁耿耿而不寐，历冬夜之悠长。惊风厉于闺闼，忽增激兮于中房。动帷裳之晻薆，(彼)[对]明烛之无光。

《永思篇》

仰北辰而永思，溯悲风以增伤。哀遐路之漫漫，痛长河之无梁。愿托乘于浮云，嗟逝速之难当。

《悼夭赋》

族弟文仲亡时年十一，母氏伤其夭逝，追悼无已，余以宗族之爱，乃作斯赋。

气纡结以填胸，不知涕之纵横。时徘徊于旧处，睹灵衣之在床。感遗物之如故，痛尔身之独亡。愁端坐而无聊，心戚戚而不宁。步广厦而踟蹰，览萱草于中庭。悲风萧其夜起，秋气憯以厉情。仰瞻天而太息，闻别鸟之哀鸣。

《寡妇赋》

陈留阮元瑜[与余有旧，薄命]早亡，每感存其遗孤，未尝不怆然伤心，故作斯赋。[以叙其妻子悲苦之情，命王粲并作之。]

惟生民兮艰危，于孤寡兮常悲。人皆处兮欢乐，我独怨兮无依。抚遗孤兮太息，俛哀伤兮告谁。三辰周兮递照，寒暑运兮代臻。历夏日兮苦长，涉秋夜兮漫漫。(后)[微]霜陨兮集庭，燕雀飞兮吾前。去秋兮就冬，改节兮时寒。水凝兮成冰，雪落兮翻翻。伤薄命兮寡独，内惆怅兮自怜。

《出妇赋》

念在昔之恩好，似比翼之相亲。惟方今之疏绝，若惊风之吹尘。夫色衰而爱绝，信古今其有之。伤茕独之无恃，恨胤嗣之不滋。甘没身而同穴，终百年之常期。信无子而应出，自典礼之常度。悲谷风之不答，怨昔人之忽故。被入门之初服，出登车而就路。遵长途而南迈，马踌躇而回顾。野鸟铩而高飞，怆哀鸣而相慕。抚騑服而展节，即临溯之旧城。践麋鹿之曲蹊，听百鸟之群鸣。情怅恨而顾望，心郁结其不平。

《愁霖赋》

脂余车而秣马，将言旋乎邺都。玄云暗其四塞，雨濛濛而袭予。途渐洳以沉滞，潦淫衍而横湍。岂在余之惮劳，哀行旅之艰难。仰皇天而太息，悲白日之不旸。思若水以照路，假龙烛之末光。

《喜霁赋》

乃命驾而言归，启吉日而北巡。厌群荫之至愿，感上下之神明。密云兴之坱北，甘雨降以洒尘。既洒尘而为涂，唯平路之未晞。激清风以漂潦，发皎日之阳晖。振余策而长驱，忽临食而忘机。[思寄身于鸿雁，举六翮而轻飞。]

《弹棋赋》

唯弹棋之嘉巧，邈超绝其无俦。苞上智之弘略，允贯微而洞幽。局则荆山妙璞，发藻扬晖，丰腹高隆，庳根四颓，平如砥砺，滑若柔荑。棋则玄木北干，素树西枝，洪纤若一，修短无差，象筹列植，一据双螭，滑石雾散，云布四垂。然后直扣先纵，二八次举，缘边间造，长邪迭取。尔乃详观夫变化之理，屈伸之形，联翩靃绎，展转盘萦，或暇豫安存，或穷困侧倾，或接党连兴，或孤据偏停。于时观者莫不虚心竦踊，咸侧息而延伫，或雷抃以大噱，或战悸而不能语。

《玛瑙勒赋》

玛瑙，玉属也。出自西(役)[域]，文理交错，有似玛瑙。故其方人因以名之。或以系颈，或以饰勒。余有斯勒，美而赋之。命陈琳、王粲并作。辞曰(一作“其词曰”)：

有奇章之珍物，寄中山之崇冈。禀金德之灵施，含白虎之华章。扇朔方之玄气，喜南离之焱阳。歙中区之黄采，曜东夏之纯苍。苞五色之明丽，配皎日之流光。命夫良工，是剖是镌。追形逐好，从宜索便。乃加砥砺，刻方为圆。沈光内灼，浮景外鲜。繁文缛藻，交采接连。[奇章□□，够瓅其间。]嘉镂锡之盛美，感戎马之首饰。图兹物之攸宜，信君子之所服。尔乃藉彼朱罽，华勒用成。骈居列跱，焕若罗星。比堂误截数语，蒙作陈琳，今合《艺文》、《御览》正之。

《柳赋》

昔建安五年，上与袁绍战于官渡。是时余始植斯柳。自彼迄今，十有五载矣。左右仆御已多亡。感物伤怀，乃作斯赋曰：

伊中域之伟木兮，瑰姿妙其可珍。禀灵祗之笃施兮，与造化乎相因。四气迈而代运兮，去冬节而涉春。彼庶卉之未动兮，固战萌而先辰。盛德迁而南移兮，星鸟正而司分。应隆时而繁育兮，扬翠叶之青纯。修干偃蹇以虹指兮，柔条阿那而蛇伸。上扶疏而字散兮，下交错而龙鳞。在余年之二七，植斯柳乎中庭。始围寸而高尺，今连拱而九成。嗟日月之逝迈，忽舋舋以遄征。昔周游而处此，今倏忽而弗形。感遗物而怀故，俯惆怅以伤情。于是曜灵次乎鹑首兮，景风扇而增暖。丰弘阴而博覆兮，躬恺悌而弗倦。四马望而倾盖兮，行旅仰而回眷。秉至德而不伐乎，岂简卑而择贱。含精灵而奇生兮，保休体之丰衍。惟尺断而能植兮，信永贞而可羡。

《槐赋》

文昌殿中槐树，盛暑之时，余数游其下，美而赋之。王桀直登贤门，小阁外亦有槐树，乃就使赋曰：

有大邦之美树，惟令质之可嘉。托灵根于丰壤，被日月之光华。周长廊而开趾，夹通门而骈罗。承文昌之邃宇，望迎风之曲阿。修干纷其漼错，绿叶萋而重阴。上幽蔼而云覆，下茎立而擢心。伊暮春之既替，即首夏之初期，鸿雁游而送节，凯凤翔而迎时。天清和而温润，气恬淡以安治。违隆暑而适体，谁谓此之不怡。

《莺赋》

堂前有笼莺，晨夜哀鸣，凄若有怀，怜而赋之曰：

怨罗人之我困，痛密网而在身。顾穷悲而无告，知时命之将泯。升华堂而进御，奉明后之威神。唯今日之侥幸，得去死而就生。托幽笼以栖息，厉清风而哀鸣。

《迷迭香赋》

余种迷迭于中庭，嘉其扬条吐香，馥有令芳，乃为之赋曰：

生中堂以游观兮，览芳草之树庭。重妙［叶〕于纤枝兮，扬修干而结茎。承灵露以润根兮，嘉日月而敷荣。随回风以摇动兮，吐芬气之穆清。薄西夷之秽俗兮，越万里而来征。岂众卉之足方兮，信希世而特生。

《蔡伯喈女赋》

家公与蔡伯喈有管、鲍之好，乃命使者周近持玄玉璧于匈奴，赎其女还，以妻屯田郡都命使者（一作以妻屯田都尉使者）。

《定正朔诏》

孔子称“行夏之时，乘殷之辂，服周之晃，乐则《韶舞》。”此圣人集群代之美事，为后王制法也。《传》曰：“夏数为得天”。朕承唐、虞之美，至于正朔，当以虞、夏故事。若殊徽号，异器械，制礼乐，易服色，用牲币，自当随（上）[土］德之数。每四时之季月，服（五）[黄]十八日，腊以丑，牲用帛。其饰节旄，自当赤，但节幡黄耳。其馀郊祀天地朝会四时之服，宜如汉制。宗庙所服。一如周礼。

《追崇孔子诏》

昔仲尼资大圣之才，怀帝王之器，当衰周之未，无受命之运，在鲁、卫之朝，教化乎洙、泗之上，栖栖焉，遑遑焉，欲屈己以存道。贬身以救世。于是王公终莫能用之，乃退考五代之礼，修素王之事，因鲁史而制《春秋》，就太师而正《雅》、《颂》，俾千载之后，莫不宗其文以述作，仰其圣以成谋。咨！可谓命世之大圣，亿载之师表者也。遭天下大乱，百祀堕坏，旧居之庙，毁而不修，褒成之后，绝而莫继，阙里不闻讲颂之声，四时不睹蒸尝之位，岂斯所谓崇礼报功，盛德百世必祀者哉！其以议郎孔羡为宗圣侯，邑百户，奉孔子祀。令鲁郡修起旧庙，置百户吏卒以守卫之，又于其外广为屋室以居学者。

《为汉帝置守冢诏》

朕承符运，受终革命。其敬事山阳公，如舜之宗尧，有始有卒，传之无穷。前群司奉处正朔，欲使一皆从魏制，意所不安。其令山阳公于其国中正朔、服色、祭祀、礼乐，自如汉典。又为武、昭、宣、明帝置守冢各三百家。

《息兵诏》

孙权残害民物，朕以寇不可长，故分命猛将，三道并征。今征东诸军，与权党吕、范等水战则斩首四万，获船万艘。大司马据守濡须，其所禽获亦以万数。中军征南，攻围江陵。左将军张郃等舳舻直渡，击其南渚，贼赴水溺死者数千人。又为地道攻城，城中外雀鼠不得出入，此几上肉耳。而贼中疠气疾病，夹江涂地，恐相染污。昔周武伐殷，旋师孟津，汉祖征隗嚣，还军高平，皆知天时而度贼情也。且成汤解三面之网，天下归仁。今开江陵之围，以缓成死之禽，且休力役，罢省繇戍，畜养士民，咸使安息。

《灾异免策三公诏》

灾异之作，以谴元首，而归过股肱，岂禹汤罪己之义乎？其令百官各虔厥职，后有天地之眚，勿复劾三公。

《拜日东郊诏》

汉氏不拜日于东郊，而旦夕常于殿下东面拜日，烦亵似家人之事，非事天郊神之道也。

《禁母后预政诏》

夫妇人与政，乱之本也。自今以后，群臣不得奏事太后，后族之家不得当辅政之任，又不得横受茅土之爵。以此诏传后世，若有背违，天下共诛之。

《改封诸王为县王诏》

先王建国，随时而制。汉祖增秦所置郡，至光武以天下损耗，并省郡县。以今比之，益不及焉。其改封诸王皆为县王。

《鹈鹕集灵芝池诏》

此诗人所谓污泽也。《曹诗》“刺恭公远君子而近小人”，今岂有贤智之士处于下位者乎？否则斯鸟何为而至［哉]？其博举天下隽德茂才、独行君子，以答曹人之刺。

《取士不限年诏》

今之计、考，古之贡士也。十室之邑，必有忠信。若限年然后取士，是吕尚、周晋不显于前世也。其令郡国所选，勿拘老幼，儒通经术，吏达文法，到皆试用。有司纠故不以实者。

《轻刑诏》

近之不绥，何远之怀？今事多而民少，上下相弊以文法，百姓无所措其手足。昔太山之哭者，以为苛政甚于猛虎，吾备儒者之风，服圣人之遗教，岂可以目玩其辞，行违其诫者哉？广议轻刑以惠百姓。

《平准诏》

今与孙骠骑和通，商旅当日月而至。而百贾偷利喜贱。其物平价又与其绢，故官逆为平准耳。宜岂少此物辈那。

《禁复仇诏》

丧乱以来，兵革纵横，天下之人，多相残害者。昔田横杀郦商之兄，张步害伏湛之子，汉氏二祖下诏，使不得相仇。［贾复、寇询私相怨憾，至怀手剑之忿。光武召而和之，卒共同舆而载。］今兵戎始息，字内初定。民之存者，非流亡之孤，则锋刃之馀。当相亲爱，养老长幼。自今以后，宿有仇怨者，皆不得相仇。[敢有复私仇者，皆族之。]

《禁淫祀诏》

先王制礼，所以昭孝事祖，大则郊社，其次宗庙。三辰五行，名山大川，非此族也，不在祀典。叔世衰乱，崇信巫史，至乃宫殿之内，户牖之间，无不沃酹，甚矣甚惑也。自今，其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，著于令典。

《罢墓祭诏》

先帝躬履节俭，遗诏省约。子以述父为孝，臣以系事为忠。古不墓祭，皆设于庙。高陵上殿，屋皆毁坏，车马还厩，衣服藏府，以从先帝俭德之志。

《外国遣使奉献诏》

西戎即叙，氐羌来王，《诗》、《书》美之。顷者，西域［外夷］并款塞内附，其遣使者抚劳之。

《下颖川诏》

颖川，先帝所由起兵征伐也。官渡之役，四方瓦解，远近顾望，而此郡守义，丁壮荷戈，老弱负粮。昔汉祖以秦中为国本，光武恃河内为王基，今朕速于此登坛受禅，天以此郡翼成大魏。

《答临淄侯植诏》

植表欲祭先王操于北河之上，博士鹿伏、韩益等以为，礼公子不得称先君，公子之子不得祖诸侯，谓不得立庙而祭也。礼又曰：庶子不得祭宗庙。遂诏答之。

得月二十八日表，知侯推情，欲祭先王于河上。览省上下，悲伤感切，将欲遣礼，以纾侯敬恭之意。会博士鹿优等奏礼如此，故写以示，开国承家，顾迫礼制，惟侯存心，与吾同之。

《答北海王衮诏》

黄初三年，黄龙见邺西漳水，衮上书赞诵，赐黄金十斤，诏答。

昔唐叔归禾，东平献颂，斯皆骨肉赞美，以彰懿亲。王研精坟典，耽味道真，文雅焕炳，朕甚嘉之。王其克慎明德，以终令问。

《论孙权诏》

权前对浩周，自陈不敢自远，乐委质长为外臣，又前后辞旨，头尾击地，此鼠子自知不能保尔许地也。又今与周书，请以十二月遣子，复欲遣孙长绪、张子布随子俱来，彼二人皆权股肱心腹也。又欲为子于京师求妇，此权无异心之明效也。

《诏王朗等三公》

孙权欲遣子登入侍，不至。是时车驾徙许昌，大兴屯田，欲举军东征。朗上疏谏帝，以成军遂行，临江而还，诏王朗等三公。

三世为将，道家所忌，穷兵黩武，古有成戒。况连年水旱，士兵损耗，而功作倍于前，劳役兼于昔，进不灭贼，退不和民。夫屋漏在上，知之在下，然迷而知反，失道不远，过而能改，谓之不过。今将休息，栖备高山，沈权九渊，割除摈弃，投之画外。车驾当以今月中旬到谯，淮、汉众军，亦各还反，不腊西归矣。

《答蒋济诏》

文帝即王位，转济为相国长史，及践阼，出为东中郎将，济请留，诏曰：

高祖歌曰：“安得猛士守四方！”天下未宁，要须良臣以镇边境。如其无事，乃还鸣玉，未为后也。

《与夏侯尚诏》

文帝诏尚。尚以示散骑常侍蒋济。济言于帝曰：“作威作福，书之明诫，天子无戏言，古人所慎。”于是追收前诏。

卿腹心重将，特当任使。恩施足死，惠爱可怀。作威作福，杀人活人。

《报何夔诏》

盖礼贤亲旧，帝王之常务也。以亲则君有辅弼之勋焉，以贤则君有醇固之茂焉。夫有阳德者必有阳报，今君疾虽未瘳，神明听之矣。君其即安，以顺朕意。

《与于禁诏》

昔汉高脱衣以衣韩信，光武解绶以带李忠，诚皆人主当时贵敬功劳。［效心之至也。］今以远游冠与将军。（一作今赐将军以魏王时自所佩朱黻及远游冠。）

《于禁复官诏》

昔苟林父败绩于邲，孟明丧师于殽，秦晋不替，使复其位。其后晋获狄土，秦霸西戎。区区小国，犹尚若斯，而况万乘乎？樊城之败，水灾暴至，非战之咎，其复禁等官。

《追赠夏侯尚诏》

尚自少侍从，尽诚竭节，虽云异姓，其犹骨肉，是以人为腹心，出当爪牙。智略深敏，谋谟过人，不幸早殒，命也奈何！赠征南大将军，昌陵侯印绶。

《封朱灵鄃侯诏》

将军佐命先帝，典兵历年，威过方、邵，功逾绛、灌，图籍所美，何以加焉？朕受天命，帝有海内，元功之将，社稷之臣，皆朕所与同福共庆，传之无穷者也。今封鄃侯。富贵不归故乡，如夜行衣绣。若平常所志，愿勿难言。

《答孟达诏》

王雄为西部从事，与达同僚，及为泽郡大守，达表荐之。诏报达。雄后历幽州刺史。

昔萧何荐韩信，邓禹进吴汉，惟贤知贤也。雄有胆智技能，文武之姿，吾宿知之。今便以参散骑之选，方使少在吾门下，知指归，便大用之矣。天下之士，欲使皆先历散骑，然后出据州郡，是吾本意也。

《手报司马芝诏》

芝为河南尹，曹洪乳母与临汾公主侍者共祀无涧神，系狱。卞大后遣黄门传令，芝不通，辄敕洛阳狱考竟，芝上疏谢罪，帝报之。

省表，明卿至心，欲奉诏书，以权行事，是也。此乃卿奉诏之意，何谢之有？后黄门复往，慎勿通也。

《封张辽李典子为关内侯诏》

合肥之役，辽、典以步卒八百，破贼十万，自古用兵，未之有也。使贼至今夺气，可渭国之爪牙矣。其分辽、典邑各百户，赐一子爵关内侯。

《制诏三公》

上古之始有君也，必崇恩化以美风俗，然百姓顺教而刑辟厝焉。今朕承帝王之绪，其以延康元年为黄初元年，议改正朔，易服色，殊徽号，同律度量，承土行，大赦天下。自殊死以下，诸不当得赦，皆赦除之。

《服色如奏诏》

服色如所奏。其馀宜如虞承唐，但腊日用丑耳，此亦圣人之制也。

《改雒为洛诏》

[汉]火行也。火忌水，故“洛”去水而加“佳”。魏于行次为土。土， 水之牡也。水得土而乃流，土得水而柔，故除“佳”加水，化“雒”为“洛”。

《曹植贬封安乡侯诏》

黄初二年，监国谒者灌均希旨奏植醉酒悖慢，劫胁使者，有司请治罪，帝以太后故，贬爵安乡侯。

植，朕之同母弟。朕于天下无所不容，而况植乎？骨肉之亲，舍而不诛，其改封植。

《与群臣•又》

盖闻千钟百觚，尧、舜之饮也。惟酒无量，仲尼之能也。姬旦酒殽不彻，故能制礼作乐。汉高婆娑巨醉，故能斩蛇鞠旅。

《诏司马懿》

文帝以懿为抚军大将军，车驾自广陵还洛阳，诏懿，于是帝留镇许昌。

吾东，抚军当总西事。吾西，抚军当总东事。

《答许芝上代汉图谶令》

昔周文三分天下有其二，以服事殷，仲尼叹其至德；公旦履天子之籍，听天下之断，终然复子明辟，《书》美其人。吾虽德不及二圣，敢忘高山景行之义哉？若夫唐尧、舜、禹之迹，皆以圣质茂德处之，故能上和灵祗，下宁万姓，流称今日。今吾德至薄也，人至鄙也，遭遇际会，幸承先王馀业，恩未被四海，泽未及天下，虽倾仓竭府以振魏国百姓，犹寒者未尽暖、饥者未尽饱。夙夜忧惧，弗敢遑宁，庶欲保全发齿，长守今日，以没于地，以全魏国，下见先王，以塞负荷之责。望狭志局，守此而已；虽屡蒙祥瑞，当之战惶，五色无主。若芝之言，岂所闻乎？心栗手悼，书不成字，辞不宣口。吾间作诗曰：“丧乱悠悠过纪，白骨纵横万里，哀哀下民靡恃，吾将佐时整理，复子明辟致仕。”庶欲守此辞以自终，卒不虚言也。宜宣示远近，使昭赤心。

《答辛毗等令》

下四方以明孤款心，是也。至于览馀辞，岂余所谓哉？宁所堪哉？诸卿指论，未若孤自料之审也。夫虚谈谬称，鄙薄所弗当也。且闻比来东征，经郡县，历屯田，百姓面有饥色，衣或短褐不完，罪皆在孤。是以上惭众瑞，下愧士民。由斯言之，德尚未堪偏王，何言帝者也！宜止息此议，无重吾不德，使逝之后，不愧后之君子。

《答司马懿等令》

世之所不足者，道义也；所有馀者，苟妄也。常人之性，贱所不足，贵所有馀，故曰“不患无位，患所以立”。孤虽寡德，庶自免于常人之贵。夫“石可破而不可夺坚，丹可磨而不可夺赤”。丹石微物，尚保斯质，况吾托士人之末列，曾受教于君子哉？且於陵仲子以仁为富，柏城子高以义为贵，鲍焦感子贡之言，弃其蔬而槁死，薪者讥季札失辞，皆委重而弗视。吾独何人？昔周武，大圣也，使叔旦盟胶鬲于四内，使号公约微子于共头，故伯夷、叔齐相与笑之曰：“昔神农氏之有天下，不以人之坏自成，不以人之卑自高”以为周之伐殷以恭也。吾德非周武而义惭夷、齐，庶欲远苟妄之失道，立丹石之不夺，迈於陵之所富，蹈柏成之所贵，执鲍焦之贞至，遵薪者之清节。故曰：“三军可夺帅，匹夫不可夺志。”吾之斯志，岂可夺哉？

《让禅令》

当奉还玺绶为让章。吾岂奉此诏承此贶邪？昔尧让天下与许由，子州支甫、舜亦让于善卷、石户之农、北人无择，或退而耕颖之阳，或辞以幽忧之疾，或远入山林，莫知其处，或携子入海，终身不返，或以为辱，自投深渊。且颜歜惧太璞之不完，守知足之明分，王子搜乐丹穴之潜处，被重而不出，柳下惠不以三公之贵易其介，曾参不以晋、楚之富易其仁：斯九士者，咸高节而尚义，轻富而贱贵，故书名千载，于今称焉。求仁得仁，仁岂在远？孤独何为不如哉？义有蹈东海而逝，不奉汉朝之诏也。亟为上章还玺绶，宣之天下使咸闻焉。

《让禅第二令》

昔柏成子高辞夏禹而匿野，颜阖辞鲁币而远迹，夫以王者之重，诸侯之贵，而二子忽之，何则？其节高也。故烈士徇荣名，义夫高贞介，虽蔬食瓢饮，乐在其中。是以仲尼师王骀，而子产嘉申徒。今诸卿皆孤股肱腹心，足以明孤，而今咸若斯，则诸卿游于形骸之内，而孤求为形骸之外，其不相知，未足多怪。亟为上章还玺绶，勿复纷纷也。

《让禅第三令》

夫古圣王之治也，至德合乾坤，惠泽均造化，礼教优乎昆虫，仁恩洽乎草木，日月所照，戴天履地，含气有生之类，靡不被服清风，沐浴玄德，是以金革不起，苛慝不作，风雨应节，祯祥触类而见。今百姓寒者未暖，饥者未饱，鳏者未室，寡者未嫁，权、备尚存，未可舞以干戚，方将整以齐斧。戎役未息于外，士民未安于内，耳未闻康哉之歌，目未睹击壤之戏，婴儿未可托于高巢，馀粮未可以宿于田亩:人事未备，至于此也。夜未曜景星，治未通真人，河未出良马，山未出象车，蓂荚未植阶庭，萐莆未生庖厨，王母未献白环，渠搜未见珍裘：灵瑞未效，又如彼也。昔东户季子、容成、大庭、轩辕、赫胥之君，咸得以此就功勒名。今诸卿独不可少假孤精心竭虑，以和天人，以格至理，使彼众事备，群瑞效，然后安，乃议此乎？何遽相愧相迫之如是也？速为让章，上还玺绶，无重吾不德也。

《答刘廙等令》

天下重器，王者正统，以圣德当之，犹有惧心，吾何人哉？且公卿未至乏主，斯岂小事，且宜以待固让之后，乃当更议其可耳。

《答苏林等令》

凡斯皆宜圣德，故曰：“苟非其人，道不虚行。”天瑞虽彰，须德而光；吾德薄之人，胡足以当之？今让，冀见听许，外内咸使闻知。

《答华歆等令》

以德则孤不足，以时则戎虏未灭。若以群贤之灵，得保首领，终君魏国，于孤足矣。若孤者，胡足以辱四海？至乎天瑞人事，皆先王圣德遗庆，孤何有焉？是以未敢闻命。

《又答相国歆等令》

昔者大舜饭糗茹草，将终身焉，斯则孤之前志也。及至承尧禅，被珍裘，妻二女，若固有之，斯则顺天命也。群公卿士诚以天命不可拒，民望不可违，孤亦易以辞焉？

《薄税令》

关津所以通商旅，池苑所以御灾荒，设禁重税，非所以便民；其除池御之禁，轻关津之税，皆复什一。

《以郑称为武德傅令》

龙渊、太阿出昆吾之金，和氏之壁由井里之田；砻之以砥砺，错之以他山，故能致连城之价，为命世之宝。学亦人之砥砺也，称笃学大儒，勉以经学辅侯，宜旦夕入侍，曜明其志。

《追封邓公策》

惟黄初二年八月丙午，皇帝曰：咨尔邓哀侯冲，昔皇天钟美于尔躬，俾聪哲之才，成于弱年。当永享显祚，克成厥终。如何不禄，早世夭昏，朕承天序，享有四海，并建亲亲，以藩王室，惟尔不逮斯荣，且葬礼未备。追悼之怀，怆然攸伤。今迁葬于高陵，使使持节兼谒者仆射郎中陈承，追赐号曰邓公，祠以大牢。魂而有灵，休兹宠荣。

《策孙权九锡文》

盖圣王之法，以德设爵，以功制禄；劳大者禄厚，德威者礼丰。故叔旦有夹辅之勋，太公有鹰扬之功，并启土宇，并受备物，所以表章元功，殊异贤哲也。近汉高祖受命之初，分裂膏腴以王八姓，斯则前世之懿事，后王之元龟也。朕以不德，承运革命，君临万国，秉统天机，思齐先代，坐而待旦。惟君天资忠亮，命世作佐，深睹历数，达见废兴，远遣行人，浮于潜汉。望风影附，抗疏称藩，兼纳纤郗南方之贡，普遣诸将来还本朝，忠肃内发，款诚外昭，信著金石，义盖山河，朕甚嘉焉。今封君为吴王，使使持节太常高平侯贞，授君玺绶策书，金虎符第一至第五，左竹使符第一至第十，以大将军使持节督交州，领荆州牧事，锡君青土，苴以白茅，对扬朕命，以尹东夏。其上故骠骑将军南昌侯印绶符策。今又加君九锡，其敬听后命，以君绥安东南，纲纪江外，民夷安业，无或携贰，是用锡君大辂戎辂各一，玄牡二驷。君务财劝农，仓库盈积，是用锡君衮冕之服，赤舄副焉。君化民以德，礼教兴行，是用锡君轩县之乐。君宣导休风，怀柔百越，是用锡君朱户以居。君运其才谋，官方任贤，是用锡君纳陛以登。君忠勇并奋，清除好慝，是用锡君虎贲之士百人。君振威陵迈，宣力荆南，枭灭凶丑，罪人斯得，是用锡君鈇钺各一。君文和于内，武信于外，是用锡君彤弓一、彤矢百、玈弓十、玈矢千。君以忠肃为基，恭勤为德，是用锡君秬鬯一卣，圭瓒副焉。钦哉！敬敷训典，以副朕命，以勖相我国家，永终尔显烈。

《答卞兰教》

赋者，言事类之因附也；颂者，美盛德之形容也，故作者不虚其辞，受者必当其实。兰此赋，岂吾实哉？昔吾邱寿王一陈宝鼎，何武等徒以歌颂，犹受金帛之赐，兰事虽不谅，义足嘉也。今赐牛一头。

《让禅表》

皇帝陛下：奉被今月乙卯玺书，伏听册命，五内惊震，精爽散越，不知所处。臣前上还相位，退守藩国，圣恩听许。臣虽无古人量德度身自定之志，保己存性，实其私愿。不寤陛下猥损过谬之命，发不世之诏，以加无德之臣。且闻尧禅重华，举其克谐之德，舜授文命，采其齐圣之美，犹下咨四岳，上观璇玑。今臣德非虞、夏，行非二君，而承历数之谘，应选授之命，内自揆抚，无德以称。且许由匹夫，犹拒帝位，善卷布衣，而逆虞诏。臣虽鄙蔽，敢忘守节以当大命，不胜至愿。谨拜章陈情，使行相国永寿少府粪土臣毛宗奏，并上玺绶。

《让禅第二表》

奉今月戊戌玺书，重新圣命，伏听册告，肝胆战悸，不知所措。天下神器，禅代重事，故尧将禅舜，纳于大麓，舜之命禹，玄圭告功；烈风不迷，九州攸平，询事考言，然后乃命，而犹执谦让于德不嗣。况臣顽固，质非二圣，乃应天统，受终明诏；敢守微节，归志箕山，不胜大愿。谨拜表陈情，使并奉上玺绶。

《让禅第三表》

臣闻舜有宾于四门之勋，乃受禅于陶唐，禹有存国七百之功，乃承禄于有虞。臣以蒙蔽，德非二圣，猥当天统，不敢闻命。敢屡抗疏，略陈私愿，庶章通紫庭，得全微节，情达宸极，永守本志。而音重复衔命，申制诏臣，臣实战惕，不发玺书，而音迫于严诏，不敢复命。愿陛下驰传骋驿，召音还台。不胜至诚。［谨使宗奉书。］

《与吴质书》

质为朝歌长，迁元城令，太祖西征，太子南在孟津小城，与质书。

五月二十八日，丕白。季重无恙！途路虽局，官守有限，愿言之怀，良不可任。足下所治僻左，书问致简，益用增劳。每念昔日南皮之游，诚不可忘。既妙思六经，逍遥百氏，弹棋间设，终以博奕，高谈娱心，哀筝顺耳。弛骛北场，旅食南馆，浮甘瓜于清泉，沈朱李于寒水。白日既匿，继以朗月，同乘并载，以游后园。舆轮徐动，宾从无声，清风夜起，悲笳微吟，乐往哀来，怆然伤怀，余顾而言，斯乐难常，足下之徒，咸以为然。今果分别，各在一方。元瑜长逝，化为异物，每一念至，何时可言？方今蕤宾纪时，景风扇物，天意和暖，众果具繁。时驾而游，北遵河曲，从者鸣笳以启路，文学托乘于后车，节同时异，物是人非，我劳如何！今遣骑到邺，故使枉道相过。行矣自爱，丕白。

《又与吴质书》

魏志云：阮瑀以十七岁卒，徐干、陈琳、应玚、刘桢以二十二年卒，质时为元城令，太子与书。

二月三日，丕白。岁月易得，别来行复四年。三年不见，《东山》犹叹其远，况又过之，思何可支？虽书疏往返，未足解其劳结。昔年疾疫，亲故多离其灾，徐、陈、应、刘，一时俱逝，痛可言邪！昔日游处，行则连舆，止则接席，何曾须臾相失！每至觞酌流行，丝竹并奏，酒酣耳热，仰而赋诗，当此之时，忽然不自知乐也。谓百年已分，长共相保，何图数年之间，零落略尽，言之伤心。倾撰其遗文，都为一集。观其姓名，已鬼为录。追思昔游，犹在心目，而此诸子，北为粪壤，可复道哉！观古今文人，类不护细行，鲜皆能以名节自立。而伟长独怀文抱质，恬淡寡欲，有箕山之志，可谓彬彬君子矣。著《中论》二十馀篇，成一家之业，辞义典雅，足传于后，此子为不朽矣。德琏常斐然有述作意，其才学足以著书，美志不遂，良可痛息。间者历览诸子之文，对之抆泪，既痛逝者，行自念也。孔璋章表殊健，微为繁富。公干有逸气，但未遒耳。至其五言诗，妙绝当时。元瑜书记翩翩，致足乐也。仲宣独自善于辞赋，惜其体弱，不足起其文。至于所善，古人无以远过也。昔伯牙绝弦于钟期，仲尼覆醢于子路，愍知音之难遇，伤门人之莫逮也。诸子但为末及古人，自一时之隽也。今之存者，已不逮矣！

后生可畏，来者难诬，然吾与足下不及见也。行年已长大，所怀万端，时有所虑，至乃通夕不瞑，何时复类昔日?已成老翁，但未白头耳。光武言：“年已三十，在军十年，所更非一。”吾德虽不及，年与之齐。以犬羊之质，服虎豹之文，无众星之明，假日月之光，动见瞻观，何时易邪?恐永不复得为昔日游也。少壮真当努力，年一过往，何可攀援?古人思秉烛夜游，良有以也。顷何以自娱?颇复有所造述否?东望于邑，裁书叙心。丕白。

《又与吴质书》

初，曹真、曹休与质等俱在渤海游处，及太子即王位，休、真以宗亲，并受封爵，出为列将。而质故为长史，王顾质有望，故称二人以慰之。

南皮之游，存者三人，烈祖龙飞，或将或侯。今惟吾子，栖迟下仕，从我游处，独不及门，瓶磬罍耻。能无怀愧。路不云远，今复相闻。

《与钟繇谢玉玦书》

太祖征汉中，太子在孟津，闻繇有玉玦，密使临淄侯因人说之，繇遂送焉，太子与繇书。

丕白。良玉比德君子，珪璋见美诗人。晋之垂棘，鲁之璠玙，宋之结绿，楚之和璞，价越万金，贵重都城，有称畴昔，流声将来。是以垂棘出晋，虞、虢双禽；和璧入秦，相如抗书。窃见玉书，称美玉白如截肪，黑譬纯漆，赤拟鸡冠，黄侔蒸栗。侧闻斯语，未睹厥状。虽德非君子，义无诗人，高山景行，私所慕仰。然四宝邈焉已远，秦、汉末闻有良比也。求之旷年，不遇厥真，私愿不果，饥渴未副。近日南阳宗惠叔称君侯昔有美玦，闻之惊喜，笑与抃会。当自白书，恐传言未审，是以令舍弟子建因荀仲茂时从容喻鄙旨。乃不忽遗，厚见周称，邺骑既到，宝玦初至，捧匣跪发，五内震骇，绳穷匣开，烂然满目。猥以蒙鄙之姿，得睹希世之宝，不烦一介之使，不损连城之价，既有秦昭章台之观，而无蔺生诡夺之诳。嘉贶益腆，敢不钦承!谨奉赋一篇，以赞扬丽质。丕白。

《与钟繇五熟釜书》

繇为相国，以五熟鼎范因太子铸之，釜成，太子与繇书。

昔有黄三鼎，周之九宝，咸以一体使调一味，岂若斯釜五味时芳?盖鼎之烹饪，以飨上帝，以养圣贤，昭德祈福，莫斯之美。故非大人，莫之能造；故非斯器，莫宜盛德。今之嘉釜，有逾兹美。夫周之尸臣，宋之考父，卫之孔悝，晋之魏颗，彼四臣者，并以功德勒名钟鼎。今执事寅亮大魏，以隆盛化，堂堂之德，于斯为盛。诚太常之所宜铭，彝器之所宜勒。故作斯铭，勒之釜口，庶可赞扬洪美，垂之不朽。

《与钟繇九日送菊书》

岁月往来，忽逢九月九日。九为阳数，而日月并应，俗嘉其名，以为宜于长久，故以享宴高会。是月律中无射，言群木百草无有射地而生。惟芳菊纷然独荣，非夫含乾坤之纯和，体芳芳之淑气，孰能如此?故屈平悲冉冉之将老，思餐秋菊之落英，辅体延年，莫斯之贵，谨奉一束，以助彭祖之术。

《答繇钦书》

披书欢笑，不能自胜，奇才妙伎，何其善也。顷守臣王孙世有女曰琐，年始九岁，梦与神通。寤而悲吟，哀声激切，涉历六载，于今十五。近者督将，具以状闻。是日博延众贤，遂奏名倡，曲极数弹，欢情未逞。乃令从官，引内世女，须臾而至，厥状甚美。素颜玄发，皓齿丹唇。详而问之，云善歌舞。于是提袂徐进，扬蛾微眺，芳声清激。逸足横集，然后修容饰妆，改曲变度，斯可谓声协钟石，气应风律。今之妙舞莫巧于绛树，清歌莫激于宋脂，岂能上乱灵祗，下变庶(特)[物]。漂悠风云，横厉无方，若斯也哉。固非车子喉啭长吟所能逮也。吾炼色知声，雅应此选。谨卜良日，纳之闲房。

《与吴监书》

中国珍果甚多，且复为说蒲萄：当其朱夏涉秋，尚有馀暑，醉酒宿醒，掩露而食，甘而不饴，脆而不酸，冷而不寒，味长汁多，除烦解倦。又酿以为酒，甘于曲蘖，善醉而易醒。道之固以流羡咽嗌，况亲食之耶?南方有橘酢，正裂人牙，时有甜耳。即远方之果，宁有匹者乎?

《与王朗书》

帝初在东宫，疫病大起，时人雕伤，帝深感叹。与大理王朗书。故论撰所著《典论》、诗、赋百馀篇，集诸儒于肃成门内，讲论大义，侃侃无倦。

人生有七尺之形，死为一棺之土。唯立德扬名，可以不朽；其次莫如著篇籍。疫疠数起，士人雕落，余独何人，能全其寿?

《又》

丕白：不爱江汉之珠，而爱巴蜀之钩。此言难得之贵宝，不若易有之贱物。

《又》

蚤虱虽细，虑于安寝，鼷鼠至微，犹毁效牛也。

《又报孙权书》

前使于禁、郭及夫所道吾纤骊马，本欲使禁自致之。念将军傥欲速得，今故以付徐奉往。此二马，朕之常所自乘，甚调，良善走，数万匹之极选者，乘之真可乐也。中国虽饶马，其知名绝足，亦时有之耳。

《又》

权以使聘魏，具上破备获印绶及首级、所得土地并表将吏功勤，宜加爵赏，文帝报使，致鼲子裘、明光铠、騑马，又以素书所作《典论》及诗、赋与权，诏答之。

老虏边窟，越险深入，旷日持久，内迫罢弊，外困智力，故见身于鸡头，分兵拟西陵，其计不过谓可转是前迹以摇动江东。根未著地，摧折其支，虽未刳备五藏，使身首分离，其所降诛，亦足使虏部众凶惧。昔吴汉先烧荆门，后发夷陵，而子阳无所逃其死，来歙始袭略阳，文叔喜之而知隗嚣无所施其巧。今讨此虏，正似其事，将军勉建方略，务全独克。

《又报孙权书》

权外托事魏，而诚心不款。魏遣侍中辛毗、尚书桓阶往，与盟誓，并征任子，登辞让不受。魏乃命曹休等数道攻吴，时扬、越蛮夷多未平复内难未弭，权卑辞上书自解厉，若必不见置，当奉还土地，寄命交州。帝报之。

君生于扰攘之际，本有从横之志，降身奉国，以享兹祚。自君策名以来，贡献盈路。讨备之功，国朝仰成。埋而掘之，古人之所耻。朕之与君，大义已定，岂乐劳师远临江汉。廊庙之议，王者所不得专；三公上君过失，皆有本末。朕以不明，虽有曾母投杼之疑，犹冀言者不信，以为国福。故先遣使者犒劳，又遣尚书侍中践修前言，以定任子。君遂设辞。不欲使进，议者怪之。又前都尉浩周劝君遣子，乃实朝臣交谋，以此卜君，君果有辞，外引隗嚣遣子不终，内喻窦融守忠而已。世殊时异，人各有心。浩周之还，口陈指麾，益令议者发明众嫌，终始之本，无所据杖，故遂俯仰从群臣议。今省上事，款诚深至，心用慨然，凄怆动容。即日下诏，敕诸军但深沟高垒，不得妄进。若君必效忠节，以解疑义，登身朝到，夕召(其)[兵]还。此言之诚，有如大江。

《与孟达书》

延康元年，达率部曲四千馀家归魏。时文帝初即王位，既宿如有达，闻其来，甚悦，逆与达书，达至，拜散骑常侍，领新城太守，后反，诛。

近日有命，末足达旨，何者?昔伊挚背商而归周，百里去虞而入秦，乐毅感鸱夷以蝉蜕，王遵识逆顺以去就，皆审废兴之符效，知成败之必然，故丹青画其形容，良史载其功勋。闻卿姿度纯茂，器量优绝，当聘能明时，收名传记。今者翻然濯鳞清流，甚相嘉乐，虚心西望，依依若旧，下笔属辞，欢心从之。昔虞卿入赵，再见取相；陈平就汉，一觐参乘。孤今于卿，情过于往，故致所御马物以昭忠爱。

《又与孟达书》

今者海内清定，万里一统，三垂无边尘之警，中夏无狗吠之虞，以是驰阁阔禁，与世无疑。保官空虚，初无资任。卿来相就，当明孤意，慎勿令家人缤纷道路，以亲骇疏也。若卿欲来相见，且当先安部曲，有所保固，然后徐徐轻骑来东。

《送剑书》

仆有剑一枚，明珠标首，蓝玉饰靶，用给左右，以除妖氛。

《典论自序》

初平之元，董卓杀主鸩后，荡覆王室。是时四海既困中平之政，兼恶卓之凶逆。家家思乱，人人自危。山东牧守，咸以《春秋》之义，卫人讨州吁于濮，言人人皆得讨贼，于是大兴义兵。名豪大侠，富室强族，飘扬云会，万里相赴。兖豫之师，战于荥阳。河内之甲，军于孟津，卓遂迁大驾，西都长安。而山东大者连郡国，中者婴城邑，小者聚阡陌，以还相吞并。会黄巾盛于海岳，山寇暴于并冀。乘胜转攻，席卷而南。乡邑望烟而奔，城郭睹尘而溃。百姓死亡，暴骨如莽。余时年五岁。上以四方扰乱，教余学射，六岁而知射。又教余骑马，八岁而知骑射矣。以时之多难，故每征，余常从。建安初，上南征荆州，至宛，张绣降，旬日而反。亡兄孝廉子修、从兄安民遇害。时余年十岁，乘马得脱。夫文武之道，各随时而用。生于中平之季，长于戎旅之间，是以少好弓马，于今不衰，逐禽辄十里，驰射常百步。日多体健，心每不厌。建安十年， 始定冀州，濊貊贡良弓，燕代献名马。时岁之暮春，句芒司节，和风扇物，弓燥手柔，草浅兽肥，与族兄子丹，猎于邺西终日，手获獐鹿九，雉兔三十。后军南征，次曲蠡，尚书令苟彧奉使犒军，见余，谈论之末，彧言：“闻君善左右射，此实难能。”余言执事未睹夫项发口纵，俯马蹄而仰月支也。彧喜笑曰：“乃尔。”余曰：“将有常径，的有常所，虽每发辄中，非至妙也。若夫驰平原，赴丰草，要狡兽，截轻禽，使弓不虚弯，所中必洞，斯则妙矣。”时军祭酒张京在坐，顾彧拊手曰：“善。”予又学击剑，阅师多矣。四方之法各异， 唯京师为善。桓灵之间，有虎贲王越，善斯术，称于京师。河南史阿，言昔与越游具得其法。余从阿学之，精熟。尝与平虏将军刘勋、奋威将军邓展等共饮。宿闻展善有手臂，晓五兵；又称其能空手入白刃。余与论剑良久，谓言将军法非也，余顾尝好之，又得善术。固求与余对。时酒酣耳热．方食芋蔗，便以为杖，下殿数交， 三中其臂。左右大笑。展意不平，求更为之。余言吾法急属，难相中面，故齐臂耳。展言愿复一交。余知其欲突以取交中也，因伪深进，展果寻前，余却脚剿，正截其颡。坐中惊视。余还坐，笑曰：“昔阳庆使淳于意去其故方，更授以秘术。今余亦愿邓将军捐弃故伎，更受要道也，一坐尽欢。夫事不可自谓己长。余少晓持复，自谓无对。俗名双戟为坐铁室，镶楯为蔽木户。后从陈国袁敏学，以单攻复，每为若神。对家不知所出。先日，若逢敏于狭路，直决耳。余于他戏弄之事少所喜，唯弹棋略尽其巧，少为之赋。昔京师先工有马合乡侯、东方安世、张公子，常恨不得与彼数子者对。上雅好诗书文籍，虽在军旅，手不释卷。每定省从容，常言：“人少好学则思专，长则善忘。长大而能勤学者，难吾与袁伯业 耳。余是以少涌诗论。及长而备历五经四部、史汉、诸子百家之言，靡不毕览。所著书论诗赋，凡六十篇。至若智而能愚，勇而能怯，仁以接物，恕以及下，以付后之良史。

《建安诸序》

维建安二十四年二月丙午，魏太子丕造刀三，其二曰“含章”，彩似丹霞。又曰造“百辟”宝剑三，其二曰“流彩虹”。

李尤，字伯宗，少有文章。贾逵荐尤有相如、扬雄之风，拜兰台令史，与刘桢等共撰《汉记》。

王粲长于词赋，陈琳、阮瑀之章表书记，今之俊也。

建安二十四年二月壬午，魏太子辟造百辟宝剑，长四尺二寸，选兹良金，令彼国工精而炼之。至于百辟，淬以清漳，砺以礛<石诸>，光似流星，名曰“飞景。”

余好击剑，命彼国工，以为宝器，饰以文玉，表以通犀。

余好击剑，善以短乘长，精而炼之，其始成也。五色骇炉，巨橐自鼓，云物仿佛，飞鸟翔舞。

昔周鲁宝雍狐之戟，屈卢之矛，孤父之戈，徐氏匕首，凡斯皆上世名器，君子虽有文事，必有武备矣。

魏太子造百辟匕首三：其一理似坚冰，名曰“清刚”；其二曜似朝日，名曰“扬文”；其三状似龙文，名曰“龙鳞”。

昔者周鲁宝赤刀孟劳。

丕造百辟宝刀，其一文似灵龟，名曰“灵宝”，其二彩似丹霞，名白“含章”，其三锋似崩霜，刀身剑铗，名曰“素质”。又作露陌刀，一名“龙鳞”。

酒以成礼，过则败德。孝灵之末，朝政堕废，官司并湎于酒，贵戚尤甚。流俗沈荒，故作《酒诲》以戒，孝灵帝末，群官百司并湎于酒，斗酒至千钱。

《典论论文》

[夫]文人相轻，自古而然。傅毅之于班固，伯仲之间耳，而固小之，与弟超书曰：“武仲以能属文，为兰台令史，下笔不能自休。”夫人善于自见，而文非一体，鲜能备善，是以各以所长，相轻所短。里话曰：“家有弊帚，享之千金。”斯不自见之患也。

今之文人，鲁国孔融文举，广陵陈琳孔璋，山阳王架仲宣，北海徐干伟长，陈留阮瑀元瑜，汝南应玚德琏，东平刘桢公干，斯七子者，于学无所遗，于辞无所假，咸以自骋骥騄于千里，仰齐足而并驰。以此相服，亦良难矣。盖君子审己以度人，放能免于斯累而作“论文”。

王粲长于辞赋，徐干时有齐气，然察之匹也。如粲之《初征入》、《登楼》、《槐赋》、《征思》，于之《玄猿》、《漏卮》、《圆扇》、《橘赋》，虽张、蔡不过也。然于他文，未能称是。琳、瑀之章表书记，今之俊也。应玚和而不壮。刘桢壮而不密。孔融体气高妙，有过人者，然不能持论，理不胜辞，至于(以至乎)杂以嘲戏。及其[时有]所善，扬、班［之]俦也。

常人贵远贱近，向声背实，又患暗于自见，谓己为贤。夫文，本同而末异。盖奏议宜雅，书论宜理，铭诔尚实，诗赋欲丽：此四科不同，故能之者偏也；唯通才能备其体。

文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致。譬诸音乐，曲度虽均，节奏同检；至于引气不齐，巧拙有素，虽在父兄，不能以遗子弟。

盖文章，经国之大业，不朽之盛事。年寿有时而尽，乐荣止乎其身，二者必至之常期，末若文章之无穷。是以古之作者、寄身于翰墨，见意于篇籍，不假良史之辞，不托飞驰之势。而声名自传于后。故西伯幽而演《易》，周旦显而制《礼》，不以隐约而不务，不以康乐而加思。夫然，则古人贱尺壁而重寸阴，惧乎时之过已。而人多不强力，贫贱则惧于饥寒，富贵流于逸乐，遂营目前之务，而遗千载之功。日月逝于上，体貌衰于下，忽然与万物迁化，斯亦志士大痛也!融等已逝，唯干著《论》，成一家言。

[或问屈原相如之赋孰愈。曰：“优游案衍，屈原之尚也；穷侈极妙，相如之长也。然原据托譬喻，其意周旋，绰有馀度。长卿子云，意未能及已。

余观贾谊《过秦论》，发周秦之得失，通古今之制义。洽以三代之风，润以各人之化。斯可谓作者矣。

李尤字伯宗，年少有文章，贾逵荐尤有相如扬雄之风，拜兰台令史，与刘珍等共撰《汉记》。(点校按，此条与“建安诸序”重复)

议郎马融，以永兴中帝猎广成，融从。是时北州遭水潦蝗虫。融撰《上林颂》以讽。]

《典论论方术》

颍川部俭能辟谷，饵伏苓。甘陵甘始，亦善行气，老有少容。庐江左慈，知补导之术，并为军吏。初，俭之至，市伏苓价暴数倍。议郎安平李覃学其辟谷，餐伏苓，饮寒水，中泄利。殆至陨命。后始来，众人无不鸱视狼顾，呼吸吐纳。军谋祭酒弘农董芬为之过差，气闭不通，良久乃苏。左慈到，又竞受其补导之术，至寺人严峻，往从问受。阉竖真无事于斯术也，人之逐声，乃至于是，光和中，北海王和平亦好道术，自以当仙。济南孙邕少事之，从至京师。会和平病死，邕因葬之东陶。有书百馀卷，药数囊，悉以送之。后弟子夏荣言其尸解，邕至今恨不取其宝书仙药。刘向惑于鸿宝之说，君游眩于子政之言，古今愚谬，岂惟一人哉！

《周成汉昭论》

或方周成王与汉昭帝，佥高成而下昭。余以为周成王体上圣之休气，禀贤妣之胎诲，周召为保傅，吕尚为太师，口能言，则行人称辞；足能履，则相者导仪，目厌威容之美，耳饱仁义之声，所谓沈渍玄流，而沐浴清风者矣。犹有咎悔，聆二叔之谤，使周公东迁，皇天赫怒，显明厥咎，犹启诸《金滕》，稽诸国史，然后乃悟。不亮周公之圣德，而信《金滕》之教言，岂不暗哉！夫孝昭，父非武王，母非邑姜，养惟盖主，相则桀、光，体不承圣，化不胎育，保无仁孝之质，佐无隆平之治，所谓生于深宫之中，长于妇人之手，然而德与性成，行与休并，年在二七，早智夙达，发燕书之诈，亮霍光之诚，岂将有启《金滕》，信国史而后乃悟哉！使夫昭、成均年而立，易世而化，贸臣而治，换乐而歌，则汉不独少，周不独多也。

《汉文帝论》

昔有苗不宾，重华舞以干戚，尉佗称帝，孝文抚以恩德，吴王不朝，锡之几杖以抚其意，而天下赖安，能弘三章之教，恺悌之化，欲使曩时累息之民，得阔步高谈，无危惧之心。若贾谊之才敏，筹画国政，特贤臣之器，管、晏之姿，岂若孝文大人之量哉！（帝集诸儒于肃城门内讲论大义，尝嘉汉文宽仁玄默，务欲以德化民，有览圣之风。时诸儒或以孝文虽贤，其通达国体不如贾谊。帝由是著《太宗论》。）

《汉武帝论》

孝武帝承累世之遗业，遇中国之殷阜，府库徐钱帛，仓廪畜腐米。因此有意平灭匈奴而廓清边境矣。故即位之初，从王恢之书，设马邑之谋。自元光以迄征和，四十五载之间征匈奴四十馀，举逾广漠。绝梓岭，封狼居胥，禅姑峄，梁北河，观兵瀚海。刈单于之旗，剿阏氏之首，探符离之窟，扫五王之庭，纳休屠毗耶之附，获祭天金人之宝，斩名王以十数，馘首虏以万计。既穷追其败亡，又摧破其积聚。虏不暇于救死扶伤，疲于孕重堕殡。元封初，躬执武节，告以天子自将，惧以两越之诛，易彼符号，可为威震匈奴矣。

《交友论》

夫阴阳交，万物成；君臣交，邦国治；士庶交，德行光。同忧乐，共富贵，而友道备矣。《易》曰：”上下交而其志同。”由此观之，交乃人伦之本务，王道之大义，非特士友之志也。［夷吾侈而鲍叔廉，此其志不同也；张疏洁而陈遵污，此其行不齐也。]《 白虎通》曰：“朋友之道有四：近则正之，远则称之，乐则思之，患则死之。”扬子《法言》曰：“朋而不心，面朋也；友而不心，面友也。”《说苑》曰：“魏文侯叹田子方曰：‘自友方也，君臣益亲，百姓益附，吾是以知友士之功焉’”。

《田畴辞封议》

昔薳敖逃禄，传载其美，所以激浊世，励贪夫，贤于尸禄素餐之人也。故可得而小，不可得而毁。至于田畴，方斯近矣。免官加刑。于法为重。

《连珠三首》

盖闻琴瑟高张则哀弹发，节士抗行则荣名至，是以申胥流音于南极，苏武扬声于朔裔。

盖闻四节异气以成岁，君子殊道以成名，故微子奔走而显，比干剖心而荣。

盖闻驽蹇服御，良乐咨嗟；铅刀剖截，欧冶叹息。故少师幸而季梁惧，宰嚭任而伍员忧。

《露陌刀铭》

于铄良刀，胡炼亶时，譬诸鳞角，靡所任兹。不逢不若，永世宝持。利用卫身，以威弗治。

《赐钟繇五熟釜铭》

于赫有魏，作汉藩辅。厥相惟钟，实干心膂。靖恭夙夜，匪遑安处。百僚师师，楷兹度矩。

《即位告天文》

皇帝臣丕，敢用玄牡，昭告于皇皇后帝：汉历世二十有四，践年四百二十有六，四海困穷，王纲不立，五纬错行，灵祥并见，推术数者，虑之古道，咸以为天之历数，运终兹世。凡诸嘉祥，民神之意，比昭有汉数尽之极，魏家之符。汉主以神器宜授于臣，宪章有虞，致位于丕。丕震畏天命，虽休勿休，群公庶尹六事之人，外及将士，洎于蛮夷君长，佥曰：“天命不可以辞拒，神器不可以久旷，群臣不可以无主，万机不可以无统。”丕抵承皇象，敢不钦承。卜之守龟，兆有大横，筮之三易，兆有革兆；谨择元日，与群僚登坛，受帝玺绶，告类于尔大神。唯尔有神，尚飨永吉，兆民之望，祚于有魏世享。

《武帝哀策文》

痛神曜之幽潜，哀鼎俎之虚置。舒皇德而咏思，遂腷臆以莅事。矧乃小子，夙遭不造，茕茕在疚。呜呼皇考，产我曷晚，弃我曷早？群臣子辅，夺我哀愿，猥抑奔墓，俯就权变。卜葬既从，大隧既通。漫漫长夜，窈窈玄宫。有晦无明，曷有所穷。卤簿既整，三官骈罗。前驱建旗，方相执戈，弃此宫庭，陟彼山阿。

《弟苍舒诔》

曹冲字苍舒，文帝之弟也。少聪察岐嶷，有成人之智。年十三，病卒。曹公哀甚，为聘甄氏亡女与合葬，赠骑都尉印绶。

唯建安十有(五)[三]年，五月甲成，童子曹苍舒卒。呜呼哀哉!乃作诔曰：

于惟淑弟，懿矣纯良。诞丰令质，荷天之光。既哲且仁，爱柔克刚。被德之容，兹义肇行。猗欤公子，终然允减。宜逢介祉，以永无疆。如何吴天，雕斯俊英。呜呼哀哉!惟人之生，忽若朝露，役役百年，亹亹宣行暮。矧尔夙天，十三而忘，何辜于天，景命不遂。兼悲增伤，诧保失气。水思长怀，哀尔阁极。贻尔良妃，腏尔嘉服。越以乙酉，宅彼城隅。增丘峨峨，寝庙渠渠。姻媾云会，充路盈衢。悠悠群司，岌岌其车，倾都荡邑，爱迄尔居。魂而有灵，庶可以娱。呜呼哀!

《终制》

礼，国君即位为稗，存不忘亡也。昔尧葬谷林，通树之；禹葬会稽，农不易亩，故葬于山林，则合乎山林。封树之制，非上古也。吾无取焉。寿陵因山为体，无为封树，无立寝殿，造园邑，通神道。夫葬也者，藏也，欲人之不得见也。骨无痛痒之知，家非栖神之宅，礼不墓祭，欲存亡之不黩也，为棺停足以朽骨，衣衾足以朽肉而已。故吾营此丘墟不食之地，欲使易代之后不知其处。无施苇炭，无藏金银铜铁，一以瓦器，合古涂车、刍灵之义。棺但漆际会三过，饭含无以珠玉，无施珠襦玉匣，诸愚俗所为也。季孙以玙璠敛，孔子历级而救之，譬之暴骸中原。宋公厚葬，君子谓华元、乐莒不臣，以为弃君于恶。汉文帝之不发，霸陵无求也；光武之掘，原陵封树也。霸陵之完，功在释之；原陵之掘，罪在明帝。是释之忠以利君，明帝爱以害亲也。忠臣孝子，宜思仲尼、丘明、释之之言，鉴华元、乐莒，明帝之戒，存于所以安君定亲，使魂灵万载无危，斯则贤圣之忠孝矣。自古及今，未有不亡之国，亦无不掘之墓也。丧乱以来，汉氏诸陵，无不发掘，至乃烧取玉匣金缕，骸骨并尽，是焚如之刑也。岂不重痛哉!祸踪乎厚葬封树。“桑、霍为我戒”，不亦明乎?其皇后及贵人以下，不随王之国者，有终没皆葬涧西，前又以表其处矣。盖舜葬苍梧，二纪不从。延陵葬子，远在赢博。魂而有灵，无不之也，一涧之间，不足为远。若违今诏，妄有所变改造施，吾为戮尸地下，戮而重戮，死而重死。臣子为蔑死君父，不忠不孝，使死者有知，将不福汝。其以此诏藏之宗庙，副在尚书、秘书、三府。

《临高台》

《诗纪》云：此曲三段，辞不相属“鹄欲南游”以下乃古辞《飞鹄行》也。汉曲大略意同。

临台高，高以轩。下有水，清且寒，中有黄鹄往且翻。行为臣，当尽忠，愿令皇帝陛下三千岁，宜居此宫。鹄欲南游，雌不能随。我欲躬衔汝，口噤不能开。[我]欲负之，毛衣摧颓。五里一顾，六里徘徊。

《钓竿》

崔豺《古今注》云：钓竿者，伯常子避仇河滨为渔者，其妻思之而作也。每至河侧辄歌之。后司马相如作《钓竿诗》，遂传为乐曲，汉辞今亡。

东越河济水，遥望大海涯。钓竿何珊珊，鱼尾何簁簁。行路之好者，芳饵欲何为。

《十五》

《古今乐录》云：十五歌，文帝辞，后改歌瑟调西山，此似未全。

登山而远望，溪谷多所有。楩楠千馀尺，众草芝盛茂，华叶耀人目。五色难可纪。雉雊山鸡鸣，虎啸谷风起。号罴当我道，狂顾动牙齿。

《陌上桑》

弃故乡，离室宅，远从军旅万里客。披荆棘，求阡陌，侧足独窘步，路局苲。虎豹啤动，鸡惊禽失，群鸣相索。登南山，奈何蹈盘石，树木丛生鬱差错。寝篙草，荫松柏，涕泣雨面沾枕席。伴旅单，稍稍日零落。惆怅窃自怜，相痛惜。

《短歌行》

《古今乐录》云：王僧虔《技录》曰：《短歌行》“仰瞻”一曲，此曲声制最美，辞不可入乐府。

仰瞻帏幕，俯察几筵，其物如故，其人不存。一解神灵倏忽，弃我退迁，靡瞻靡恃，泣涕涟涟。二解哟哟游鹿，草草鸣麑，翩翩飞鸟，挟子巢栖。三解我独孤茕，怀此百离，忧心孔疚，莫我能知。四解人亦有言，“忧令人老”，嗟我白发，生一何早。五解长吟永叹，怀我圣考。曰：“仁者寿”，胡不是保。六解。(右一曲,魏晋乐所奏。魏遗令节朔奏乐，魏文制此辞，自抚筝和歌，歌者云贵官弹筝，此也。)

《猛虎行》

与君媾新欢，托配于二仪。充列于紫微，升降焉可知。梧桐攀凤翼，云雨散洪池。

《燕歌行》

秋风萧瑟天气凉，草木摇落露为霜，一解群燕辞归雁南翔。念君客游多思肠，二解慊慊思归恋故乡，君何淹留寄他方!三解贱妾茕茕守空房，忧来思君不敢忘，四解不觉泪下沾衣裳。援琴鸣弦发清商，五解短歌微吟不能长。明月皎皎照我床，六解星汉西流夜未央。牵牛织女遥相望，尔独何辜限河梁?七解。(多思肠一作思断肠。右一曲晋乐所奏。)

《燕歌行》

别日何易会日难，山川悠远路漫漫。釉陶思君未敢言，寄(声)浮云往不还。涕零雨面毁容颜，谁能怀忧独不叹。展诗清歌聊自宽，乐往哀来摧肺肝。耿耿伏枕不能眠，披衣出户步东西。仰看星月观云间，飞鸧晨鸣声可怜，留连顾怀不能存。右一曲本辞。

《秋胡行》

尧任舜禹，当复何为。百兽率舞，凤凰来仪。得人则安，失之则危。唯贤知贤，人不易知。歌以咏言，诚不易移。鸣条之役，万举必全。明德通灵，降福自天。

泛泛绿池，中有浮萍。寄身流波，随风靡倾。芙蓉含芳，菡萏垂荣。朝采其实，夕佩其英。采之遗谁，所思在庭。双鱼比目，鸳鸯交颈。有美一人，婉如清扬。知音识曲，善为乐方。右曲一作《浮萍篇》，“有美”四句，又见《善哉行》。

《秋胡行》

朝与佳人期，日夕殊不来。嘉看不尝，旨酒停杯。寄言飞鸟，告余不能。俯折兰英，仰结桂枝。佳人不在，结之何为。从尔何所之，乃在大海隅。灵若道言，贻尔明珠。企予望之，步立踌蹰。佳人不来，何得斯须。

《善哉行》

[其一]

上山采薇，薄暮苦饥。溪谷多风，霜露沾衣。野雉群雊，猿猴相追。还望故乡，鬱何垒垒。高山有崖，林木有枝。忧来无方，人莫之知。人生如寄，多忧何为。今我不乐，岁月如驰。汤汤川流，中有行舟。随波转薄，有似客游。策我良马，被我轻裘。载驰载驱，聊以忘忧。岁一作日，如一作其。

[其二]

有美一人，婉如清扬。研姿巧笑，和媚心肠。知音识曲，善为乐方。哀弦微妙，清气含芳。流郑激楚，度宫中商。感心动耳，绣丽难忘。离鸟夕宿，在彼中洲。延颈鼓翼，悲鸣相求。眷然顾之，使我心愁。嗟尔昔人，何以忘忧。

《同前》

朝日乐相乐，酣饮不知醉。悲弦激新声，长笛吹清气。弦歌感人肠，四座皆欢悦。寥寥高堂上，凉风入我室。持满如不盈，有德者能卒。君子多苦心，所愁不但一。慊慊下白屋，吐握不可失。众宾饱满归，主人若不悉。比翼翔云汉，罗者安所羁。冲静得自然，荣华何足为。

《同前》

朝游高台观，夕宴华池阴。大酋奉甘醪，狩人献嘉禽。齐倡发东舞，秦筝奏西音。有客从南来，为我弹清琴。五音纷繁会，柑者激微吟。淫鱼乘波听，踊跃自浮沈。飞鸟翻翔舞，悲呜集北林。乐极哀情来，寥亮摧肝心。清角岂不妙，德薄所不任。大哉子野言，弭弦且自禁。右二曲，魏晋乐所奏。

《丹霞蔽日行》

丹霞蔽日，采虹垂天。谷水潺潺，木落翩翩。孤禽失群，悲鸣云间。月盈则冲，华不再繁。古来有之，嗟我何言。

《折杨柳行》

西山一何高，高高殊无极。上有两仙童，不饮亦不食。与我一丸药，光耀有五色。服药四五日，身轻生羽翼。轻举乘浮云，候忽行万亿。流览观四海，茫茫非所识。彭祖称七百，悠悠安可原?老耽适西戎，于今竞不还。王乔假虚辞，赤松垂空言。达人识真伪，愚夫好妄传。迫念往古事，愦愦千万端。百家多迂怪，圣道我所观。右一曲魏晋乐所奏。《古今诗话》云：相州栖霞谷，乔顺二子服飞龙药，十年不饥。

《饮马长城窟行》

浮舟横大江，讨彼犯荆虏。武将齐贯婢，征人伐金鼓。长戟十万队，幽冀百石驾。发机若雷电，一发连四五。

《上留田行》

世居一何不同?上留田！富人食稻与(梁)[粱]。上留田!贫子食糟与糠。上留田！贫贱亦何伤?上留田!禄命悬在苍天。上留田!今尔叹息，将欲谁怨?上留田!

《大墙上篙行》

《古今乐录》云：王僧虔《技录》有《大墙上蒿行》，今不歌。

阳春无不长成，草木群类。随大风起，零落若何翩翩，中心独立一何茕!四时舍我驱驰，今我隐约欲何为?人生居天地间，忽如飞鸟栖枯枝。我今隐约欲何为?

适君身体所服，何不您君口腹所尝?冬被貂鼲温暖，夏当服绮罗轻凉。行力自苦。我将欲何为?不及君少壮之时，乘坚车策肥马良。上有仓浪之天，今我难得久来视；下有蠕蠕之地，今我难得久来履；何不您意邀游，从君所喜?

带我宝剑。今尔何为自低昂?悲丽平壮观，白如积雪，利若秋霜。骏犀标首，玉琢中央。帝王所服，辟除凶殃。御左右，奈何致福祥(一作服之御左右，除凶致吉祥)。吴之辟闾，越之步光，楚之龙泉，韩有墨阳，苗山之铤，羊头之钢，知名前代，咸自谓丽且美，曾不知君剑良绮难忘。

冠青云之崔嵬，纤罗为缨，饰以翠翰，既美且轻。表容仪，俯仰垂光荣。宋之章甫，齐之高冠，亦自谓美，盖何足观。

排金铺，坐玉堂。风尘不起，天气清凉。奏桓瑟，舞赵倡。女娥长歌，声协宫商。感心动耳，荡气回肠，酌桂酒，脍鲤鲂。与佳人期为乐康。前奉玉尼，为我行觞。今日乐，不可忘。乐未央。为乐常苦迟，岁月逝，忽若飞。为何自苦，使我心悲?

《艳歌何尝行》

何尝快独无忧?但当饮醇酒，炙肥牛。长兄为二千石，中兄被貂裘。小弟虽无官爵，鞍马馺馺，往来王侯长者游。但当在王侯殿上，快独樗蒲六博，坐对弹棋。男儿居世，各当(驽)[努]力。蹙迫日暮，殊不久留。少小相触抵，寒苦常相随。忿恚患安足诤?吾中道与卿共别离。约身奉事君，礼节不可亏。上惭仓浪之天，下顾黄口小儿。奈何复老心皇皇，独悲谁能知?少小下为趋,曲前为艳。

《煌煌京洛行》

《古今乐录》云：王僧虔《技录》云，《煌煌京洛行》歌，文帝“园桃”一篇，《乐府解题》云：晋乐奏文帝夭夭园桃。

夭夭园桃，无子空长。虚美难假，偏轮不行。淮阴五刑，鸟尽弓藏。保身全名，独有子房。大愤不收，褒衣无带。多言寡诚，抵令事败。苏秦之说，六国以亡。倾侧卖主，车裂固当。贤矣陈轸，忠而有谋。楚怀不从，祸卒不救。祸夫吴起，智小谋大，西河何健，伏尸何劣。嗟彼郭生，古之雅人，智矣燕昭，可谓得臣。峨峨仲连，齐之高士，北辞千金，东蹈沧海。

《月重轮行》

三辰垂光，照临四海。焕哉何煌煌，悠悠与天地久长。愚见自前，圣睹万年。明暗相绝，何可胜言。

《黎阳作二首》

[其一]

朝发邺城，夕宿韩陵。霖雨载涂，舆人困穷。载驰载驱，沐雨栉风。舍我高殿，何为泥中。在昔周武，爱暨公旦。载主而征，救民涂炭。彼此一时，惟天所赞。我独何人，馀不静乱。

[其二]

殷殷其雷，濛濛其雨。我徒我车，涉此艰阻。遵彼洹湄，言刈其楚。班之中路，涂潦是御。磷磷大车，载低载昂。嗷嗷仆夫，载仆载僵。蒙涂冒雨，沾衣濡裳。

《黎阳作》

干骑随风靡，万骑正龙骧。金鼓震上下，干戚纷纵横。白族若素霓，丹旗发朱光。迫思太王德，胥宇识足减。经历万岁林，行行到黎阳。

《于谯作》

清夜延贵客，明烛发高光。丰膳漫星陈，旨酒盈玉觞。弦歌奏新曲，游响拂丹梁。馀音赴迅节，慷慨时激扬。献酬纷交错，雅舞何锵锵。罗缨从风飞，长剑自低昂。穆穆众君子，和合同乐康。(馀一作繁。)

《孟津》

良辰启初节，高会构欢娱(一作高构极欢娱)。通天拂景云，俯临四达衡。羽爵浮象樽，珍膳盈豆区。清歌发妙曲，乐正奏笙竿。曜灵忽西迈，炎烛继望舒。朔日浮黄河，长驱旋鄴都。

《芙蓉池作》

乘辇夜行游，逍遥步西园。双渠相溉灌，嘉木绕通川。卑枝拂羽盖，修条摩苍天。惊风扶轮毂，飞鸟翔我前。丹霞夹明月，华星出云间。上天垂光彩，五色一何鲜。寿命非松乔，谁能得神仙？邀游快心意，保己终百年。

《于玄武陂作》

兄弟其行游，驱车出西城。野田广开辟，川渠互相经。黍稷何郁郁，流波激悲声。菱茨覆绿水，芙蓉发丹荣。柳垂重荫绿，向我池边生。乘渚望长洲，群鸟欢哗鸣。萍藻泛滥浮，澹澹随风倾。忘忧共容与，畅此千秋情。

《至广陵于马上作》

外编云：广陵观兵。魏志：黄初六年十月，行幸广陵故城，临江观兵，戎卒十馀万，旌旗数百里，帝于马上为诗。是岁大寒冰。舟不得入江，乃引还。

观兵临江水，水流何汤汤。戈矛成山林，玄甲耀日光。猛将怀暴怒，胆气正纵横。谁云江水广，一苇可以航。不战屈敌虏，戢兵称贤良。古公宅岐邑，实始剪殷商。孟献营虎牢，郑人俱稽颡。克国务耕殖，先零自破亡。兴农淮泗间，筑室都徐方。量宜运权略，六军咸悦康。岂如《东山》诗，悠悠多忧伤。(僧皎然云：魏文军至扬于，见洪涛浪汹，叹曰：固天所以隔南北也。赋诗而还。魏文集无此诗，且魏文雄才智略，本非庸主，如何有此?示弱于孙权，取笑于刘备，陈寿谬矣。按，寿正史但云引还，不言赋诗，《魏书》注载此诗，未尝示弱也。岂客子常畏人邪?杂诗《魏书》不载。)

《杂诗二首》

集云枹中作，下篇云于黎阳作,吕延济以此诗未即位，方为汉征伐，李善云，当时实至广陵，则此与马上诗为同时矣。今观弃置诗，与天隔南北意合，或近是斗。

[其一]

漫漫秋夜长，烈烈北风凉。展转不能寐，披衣起仿徨。彷徨忽已久，白露沾我裳。俯视清水波，仰看明月光。天汉回西流，三五正纵横。草虫鸣何悲，孤雁独南翔。郁郁多悲思，绵绵思故乡。愿飞安得翼，欲济河无梁。向风长叹息，断绝我中肠。

[其二]

西北有浮云，亭亭如车盖。惜哉时不遇，适与飘风会。吹我东南行，行行至吴会。吴会非我乡，安得久留滞。弃置勿复陈，客子常畏人。(《艺苑尼言》云：读于桓“客子常畏人”，及答吴朝歌、钟大理书，似少年美资，负才性而好货好色，且当不得恒享者，桓灵宝技艺差相埒，而气尚过之，子桓乃得千年天子，都所不解。)

《清河作》

方舟戏长水，湛澹自浮沈。弦歌发中流，悲响有馀音。音声入君怀，凄怆伤人心。心伤安所念，但愿恩情深。愿为晨风鸟，双飞翔北林。(湛澹，《艺文》)作澹澹，悲响有馀音，—作悲风漂馀音。)

《清河见挽船士新婚与妻别作》

《艺文》作徐干《为挽船士与新娶妻别》，《玉台》作文帝，今从之。

与君结新婚，宿昔当别离。凉风动秋草，蟋蟀鸣相随。冽冽寒蝉吟，蝉吟抱枯枝。枯枝时飞扬，身体忽迁移。不悲身迁移，但惜岁月驰。岁月无穷极，会合安可知?愿为双黄鹄，比翼戏清池。

《黎阳作》

奉辞讨罪遐征，晨过黎山巉峥。东济黄河金营。北观故宅顿倾，中有高楼亭亭，荆棘绕蕃丛生。南望果园青青，霜露惨凄宵零，被桑梓兮伤情。

《寡妇》

友人阮元瑜早亡，伤其妻[子]孤寡。为作此诗。

霜露纷兮交下，木叶落兮凄凄。候雁叫兮云中，归燕翩兮徘徊。妾心感兮怅惆，白日急兮西颓。守长夜兮思君，魂一夕兮九乖。怅延伫兮仰视，星月随兮天回。徒引领兮入房，窃自怜兮孤栖。愿从君兮终没，愁何可兮久怀。（思君一作君思。）

《令诗》

《汉献帝传》云，太史丞许芝条上魏王代汉图谶，王下令辞，其诗在令中。

丧乱悠悠过纪，白骨纵横万里。哀哀下民靡恃，吾将佐时整理。复子明辟致仕。

《于明津作》

遥遥山上亭，皎皎云间星。远望使心怀，游子恋所生。驱车出北门，遥望河阳城。(古辞《长歌行》与此同，后有六句云：凯风吹长棘，夭夭枝叶倾。黄鸟飞相追，咬咬弄音声。仁立望西河，泣下沾罗缨。)

《失题》

巾车出邺宫，校猎东桥津。重置施密网，(皿+干) 罼飘如云。弯弓忽高驰，一发连双麕。后阙

《见挽船士兄弟辞别诗》

[郁郁河边树，青青野田草。]舍我故乡客，将适万里道。妻子牵衣袂，落泪沾怀抱。[还附幼童子，顾托兄与嫂。辞诀末及终，严驾一何早。负笮引文舟(航行)，饱渴常不饱(食)。谁令尔贫贱，咨嗟何所道。]

《夏日诗》

夏时饶温(清)和，避暑就清凉。比(北)坐高阁下，延宾作名倡。弦歌随风厉，吐羽含微商。嘉肴重叠来，珍果在一傍。棋局纵横陈，博弈合双扬。巧拙更胜负，欢笑乐人肠。从朝至日夕，安知夏节长。

《游猎诗》

行行游且猎，且猎路南隅。弯我乌号弓，骋我于骊驹。走者贯锋镝，伏者值戈殳。白日未及移，手获三十馀。

《董逃行》

晨背大河南辕，跋涉遐路漫漫。师徒百万哗喧，戈矛若林成山，旌旗拂日蔽天。

《遗句》

蜘蛛网户牖，野草当阶生。(《文选》卷二十九《杂诗》注引)

酒人献三清，丝中列南厢。

王韩独何人?翱翔随天涂。(《文选》二十八《前缓歌声》注引)

回头四向望，眼中无故人。(《文选》二十五《答张士然》诗注引)

绢绡白如雪，轻华比蝉翼。(《白帖》二引）

画舸覆堤。(《唐语林》二引)

兰芷生兮芙蓉披。(《文选》三十一《杂体诗》注引)

《禁诽谤诏》

敢以诽谤相告者，以所告者罪罪之。(《三国志•魏书•高柔传》)

《伐吴诏》

制诏。昔轩辕不为酌涿鹿之师，则蚩尤之妖不灭；唐尧不兴丹水之陈，则南蛮之难不平；汉武不行吕嘉之罚，则横浦之表不附；光武不加嚣述之诛，则陇蜀之乱不清。故曰：非威不服，非兵不定。孙权小丑，凭江悖暴，因有外心。凶顽有性，故奋武锐，顺天行诛。骁骑龙骧，猛将武步，或修勾践潜涉之口顽，或图韩信夏口之证愚。接舡以水攻阵，六军以陆横击，征南进运，以围江陵，多获舟船，斩首执俘，降者盈路，牛酒日至。大司马及征东诸将，卷甲长驱，其舟队今已向济，今车驾自东，为之瞻镇。云行天步，乘衅而运。贼进退道迫，首尾有难，不为楚灵乾溪之溃，将有彭宠萧墙之变，必自色烂，不复血刃，宜慎终动静以闻。(《全三国文》卷五)

《诏报孙邕》

生敬其人，死辞其室。追远敬终，违而得道者也。(《全三国文》卷六)

《制傍枝入嗣大位不得加父母尊号诏》

依汉祖之尊太上皇是也。且礼不以父命辞王父命，汉氏诸侯之入，皆受天子之命胤于宗也。而犹顾其私亲，僭拟天号，岂所谓为人后之义哉！后代若诸侯入嗣者，皆不得追加其私考为皇妣为后也。敢有佞媚妖惑之人，欲悦时主，缪建非义之事，以乱正统者，此股肱大臣所当擒诛也。其著乎甲令，书之金策，藏诸宗庙，副乎三府。尚书中书，亦当各藏一通。(《全三国文卷五)

《论太宗》

文帝慈孝，宽仁弘厚，躬修玄默，以俭率下，奉生送终，事从约省。美声塞于宇宙，仁风畅于四海。

文帝思贤甚于饥渴，用人速于顺流。（均见《全三国文》卷八）

《论周成汉昭》

或有方周成王于汉昭帝者，余以为周氏体圣考之淑气，禀贤妣之胎教，周邵为保傅，吕尚为大师，咳笑必含仁义之声，观听必觌礼义之容，弘践祚之义，隆太平之化，礼乐兴于上，颂声作于下。时成王年二十二，享国三十年。世永治长。德与年丰。夫孝昭，父非武王，母非邑姜。体不承圣，化不胎育。保失仁义之德，佐无隆平之治。所谓生深宫中。长妇人手矣，德与体并，智与性成，孝昭亡崩，年二十有一，承衰弊之世，牧凋落之民。臣无淑圣之智，身有短折之期，欲高隆周，岂不谬哉！（《全三国文》卷八，其附于《论周成汉昭》下，并注为《艺文类聚》十二引）

《酒诲》

酒以成礼，过则败德。而流俗芳沈，作《酒诲》。

孝灵之末，朝政堕废，群官百司，并湎于酒，贵戚尤甚。斗酒至千钱。中常侍张让子奉为太医令，与人饮酒，辄制引衣裳，发露行体，以为戏乐。将罢，又乱其舄履，使大小差踦，无不颠倒僵仆，踒跌手足，因随而笑之。（《北堂书钞》一百四十八）

雒阳令郭珍，居财巨亿，每暑夏召客，侍婢数十，盛装饰，被罗縠，袒裸其中，使之进酒。（《太平御览》四百七十二）

荆州牧刘表，跨有南土，子弟骄贵，并好酒，为三爵：大曰伯雅，次曰中雅，小曰季雅。伯雅受七胜，中雅受六胜，季雅受五胜，又设大针于杖端，客有醉酒寝地者，辄以谗刺之，验其醉醒，是酷于赵敬侯以筒酒灌人也。大驾都许，使光禄大夫刘松北镇袁绍军，与绍子弟日共宴饮。松尝以盛夏三伏之际，昼夜酣饮极醉，至于无知。云以避一时之暑，二方化之。故南荆有三雅之爵，河朔有避暑之饮。（《初学记》三、《太平御览》四百九十七）（上均见《全三国文》卷八）

《内诫》

三代之亡，由乎妇人。故《诗》刺艳妻，《书）诫哲妇，斯已著在篇籍矣。近事之若此者众，或在布衣细人，其失不足以败政乱俗。至于二袁，过窃声名，一世豪士，而术以之失，绍以之灭。斯有国者所宜慎也。是以录之，庶以为诫于后，作内诫。

古之有国有家者，无不患贵臣擅朝，宠妻专室。故女无美恶，入宫见妒。士无贤愚，入朝见嫉。夫宠幸之欲专受擅权，其来尚矣。然莫不恭慎于明世，而恣雎于闲时者，度主以行志也。故龙阳临钓而泣，以塞美人之路。郑袖伪隆其爱，以残魏女之貌。司隶冯方女，国色也，世乱避地扬州，袁术登城，见而悦之，遂纳焉，甚爱幸之。诸妇害其宠。给言将军以贵人有节志，但见时宜数涕泣，示忧愁也，若如此，必长见敬重。冯氏女以为然。后每见术辄垂涕。术果以为有心志，益哀之。诸妇因是共绞杀，悬之于厕梁，言其哀怨自杀。术诚以为不得志而死，厚加殡敛。袁绍妻刘氏甚妒忌，绍死，僵尸未殡，宠妾五人，妻尽杀之。以为死者有知，当复见绍于地下，乃髡头墨面，以毁其形，追妒亡魂。戮及死人，恶妇之为，一至是哉！其少子尚，又为尽杀死者之家，嫔说恶母，蔑死先父。行暴逆，忘大义，灭其宜矣。绍听顺妻意，欲以尚为嗣，又不时决定。身死而二子争国，举宗涂地，社稷为墟。上定冀州屯邺，舍绍之第。余亲涉其庭，登其堂，游其阁，寝其房。栋字未堕，陛除自若，忽然而他姓处之，绍虽登蔽乎?亦由恶妇。(《治要》)

上洛都尉王琰，获高于，以功封侯。其妻哭于室，以为琰富贵，将更娶安媵，而夺己爱故也。(《三国志•袁绍传》注)

(上均见《全三国文》卷八)

《论郤俭等事》

夫生者必死，成之必败，天地所不能变，圣贤所不能免。然而惑者望乘风云，与螭龙共驾，适不死之国，国即丹溪。其人浮游列缺，翱翔倒景，饥餐琼蕊，渴饮飞泉。然死者相袭，丘垄相望。逝者莫反，潜者莫形，足以觉也。(《文选》郭景纯《游仙诗》注张孟阳《七哀诗》注)

然人形性，同于庶类，劳则早毙，逸则晚死。(《意林》)

淳于意诊赵章，谓其命在五日，后至七日乃死。章嗜粥，内脏充实，故得延日也。(《北堂书钞》一百四十四)

陈思王《辨道论》云：世有方士，吾王悉招致之，甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郤俭。始能行气，俭善辟谷，悉号三百岁人。自王与太子及余之兄弟，咸以为调笑，不全信之。然尝试郤俭辟谷百日，犹有寝处，行步起居自若也。夫人不食七日则死，而俭乃能如是。左慈修房中之术，差可以终命。然非有志至精，莫能行也。甘始老而少容，自诸术士咸共归之。王命郤孟节主领诸人。

一说皇甫隆遇青牛道士，姓封，名君达，其馀养性法，即可放用。大略云：“体欲尝少劳，无过虚，食去肥浓；节酸咸，灭思虑，损喜怒，除驰逐，慎房宝施写。秋冬闭藏，详别篇。” 武帝行之有效。王仲统云：甘始左元放东郭延年行容成御妇人法，并为丞相所录问。行其术，亦得其验。降就道士刘景受云母九子丸方，年三百岁。莫知所在。武帝恒御此药，亦云有验，刘德治淮南王狱，得枕中鸿宝苑秘书。及子向，咸共奇之，信黄白之术可成，谓神仙之道可致。卒亦无验，乃以罹罪也。刘根不觉饥渴，或谓能忍盈虚。王仲都当盛夏之月，十炉火灸之不热。当严冬之时，裸之而不寒。桓君山以为性耐寒暑，君山以无仙道，好奇者为之，前者已述焉。（《博物志》七）

《博物志》又云：魏王所集方士名：上党王真，陇西封君达，甘陵甘始，鲁女生，谯国华佗字元化，东郭延年，唐霅，冷寿元，河南卜式、张貂、苏子训，汝南费长房、鲜奴辜。魏国军吏河南赵圣师，阳城郤俭字孟节，庐江左慈字元放。右十六人。魏文帝东阿王仲长统所说，皆能断谷不食，分形隐没，出入不由门户。左慈能变形，幻人视听，厌刻鬼魅，皆此类也。《周礼》所谓怪民，王制称挟左道者也。

（上均见《全三国文）卷八）

《奸谗》

佞邪秽政，爱恶败坏。国有此二事，欲不危亡，不可得也。何进灭于吴匡、张璋，袁绍亡于审配、郭图，刘表昏于蔡瑁、张允。孔子曰：“是人殆。”信矣。古事已列于载籍，聊复论此数子，以为后之监诫，作《奸谗》。

中平之初，大将军何进，弟车骑苗，并开府，近士吴匡、张璋，各以异端有宠于进。而苗恶其为人，匡、璋毁苗而称进。进闻而嘉之，以为一于己。后灵帝崩，进为宦者韩悝等所害。匡、漳忌苗，遂劫进之众，杀苗于北烟。而何氏灭矣。昔郑昭公杀于渠弥，鲁隐公死于羽父，苗也能无及此乎。夫忠臣之事主也，尊其父以重其子，奉其兄以敬其弟。故曰：爱其人者，及其屋乌。况乎骨肉之间哉!而进独何嘉焉?袁绍之子，谭长而慧，尚少而美。绍妻爱尚，数称其才，绍亦雅奇其貌，欲以为后。未显而绍死。别驾审配，护军逢纪，宿以骄侈不为谭所善，于是外顺绍妻，内虑私害，矫绍之遗命，奉尚为嗣，颖川郭图、辛评，与配、纪有隙，惧有后患，相与依谭。盛陈嫡长之义，激以细降之辱。劝其为乱，而谭亦素有意焉。与尚亲振干戈，欲相屠裂。王师承天人之符应，以席卷乎河朔，遂走尚枭谭，擒配馘图。二子既灭，臣无余绍遏因运(《全三国文》注：句有脱文)得收英雄之谋，假士民之力。东苞巨海之实，西举全晋之地，南阻北渠黄河，北有劲弓胡马。地方二千里，众数十万，可谓威矣。当此之时，无敌于天下，视霸王易于覆手，而不能抑遏愚妻，显别嫡庶，婉恋私爱，宠子以貌。其后败绩丧师，身以疾死，邪臣饰奸，二子相屠，坟土末干，而宗庙为墟，其误至矣。刘表长子曰琦。表始爱之，称其类己。久之，为少于琼纳后妻蔡氏之侄，至蔡氏有宠，其弟蔡瑁，表甥张允，并幸于表。惮琦之长，欲图毁之，而琮日睦于蔡氏，允、瑁为之先后。琮之有善，虽小必闻，有过，虽大必蔽。蔡氏称美于内。瑁、允叹德于外。表曰然之，而琦益疏矣。出为江夏太守，监兵于外。瑁、允阴司其过阙，随而毁之。美无显而不掩，阀无微而不露。于是表忿怒之色日发，诮让之书日至，而琮坚为嗣矣。故曰容刀生于身疏，积爱出于近习，岂谓是邪?昔泄柳申详，无人乎穆公之侧，则不能安其身。君臣则然，父子亦犹是乎?后表疾病，琦归省疾。琦素慈孝，瑁、允恐其见表，父子相感，更有托后之意，谓曰：“将军命君抚临江夏，为国东藩，其任至重。今释众而来，必见谴怒，伤亲之欢心，以增其病，非孝敬也。”遂遏于户外，使不得见，琦流涕而去。士民闻而伤焉。虽易牙杜宫、竖牛虚器，何以加此！琦岂忘晨凫北犬之献乎?隔户牖而不达，何言千里之中山。嗟呼!父子之间，何至是也!表卒，琮竟嗣立，以侯与琦。琦怒投印，伪辞奔丧，内有讨瑁、允之意。会王师已临其郊，琮举州请罪，琦遂奔于江南。昔伊戾费忌，以无宠而作谗，江充焚丰，以负罪而造蛊，高斯之诈也贪权，躬宠之阁也欲贵，皆近取乎骨肉之间，以成其凶逆。悲夫!匡、璋、配、图、瑁、允之徒，固未足多怪，以后监前，无不烹俎夷灭，为百世戮试。然昧于一往者，奸利之心笃也，其谁离父子，隔昆弟，成奸于朝，制事于须臾，皆缘压隙以措意，托气应以发事，挟宜愠之成画，投必忿之常心，势如憞怒，应若发机。虽在圣智，不能自免，况乎中材之人?若夫爱盎之谏淮南，田叔之救梁孝，杜邺之结二王，安国之和两主。仓庚之称诗，史丹之引过，周昌犯色以庭争，叔孙切谏以陈诫，三老抗疏以理冤，千秋托灵以寤主。彼数公者，或显德于前朝，或扬声于上世，或累迁而登相，或受金于帝宝，其言既酬，福亦随之。斯可谓善处骨肉之间矣。(上均见《全三国文》卷八)

《剑铭》

昔者周鲁宝刀孟劳，雍狐之戟，屈庐之矛，孤父之戈，楚越太阿纯钩，徐氏匕首。凡斯皆上世名器。君子虽有文事，必有武备矣。余好击剑，善以短乘长。选兹良金，命彼国工，精而炼之。至于百辟，其始成也。五色充炉，巨橐自鼓。灵物仿佛，飞鸟翔舞，以为宝器九，剑三：一曰飞景，二曰流采，三曰华锋。刀三：一曰灵宝，二曰含章，三曰素质。匕首二：一曰清刚，二曰扬文。露陌刀一：曰龙鳞。因姿定名。以铭其柎，工非欧冶子，金非昆吾，亦一时之良也。铭曰：

唯建安廿有四载二月甲午，魏太子丕造百辟宝剑三，长四尺二寸，重一斤十有五两，淬以清漳，厉以礛<石诸>，饰以文玉，表以通犀，光似流星，名曰飞景。其二名流采，色似采虹，长四尺二寸，重一斤十有四两。

魏太子丕造百辟宝刀三：其一长四尺三寸六分，重三斤六两。文似灵龟，名曰灵宝。其二采似丹霞，名曰含章。长四尺三寸三分，重三斤十两。其三锋似霜。刀身剑铗，名曰素质，长四尺三寸，重二斤九两。

魏太子造百辟匕首二：其一理似坚冰，名曰清刚，其二曙似朝日，名曰扬文。又造百辟露陌刀一，长三尺二才，状如龙文，名曰龙鳞。(《全三国文》卷八)

《敕豫州禁吏民往老子亭祷祝》

告豫州刺史，老聃贤人，未宜先孔子。不知鲁郡为孔子立庙成未?汉桓帝不师圣法，正以嬖臣而事老子，欲以求福，良足笑也。此祠之兴由桓帝。武皇帝以老子贤人，不毁其屋。朕亦以此亭当路，行来者辄往瞻视，而楼屋倾颓，傥能压人，故令修整。昨过视之，殊整顿。恐小人谓此为神，安往祷祝，违犯常禁，宜宣告吏民，咸使知闻。(《全三国文》卷六)

《太子》

余蒙隆宠，忝当上嗣，忧惶踧踖，上书自陈。欲繁辞博称，则父子之间不文也。欲略言直说，则喜惧之心不达也。里语曰：“汝无自誉，观汝作家书。”其言难也。(《全三国文》卷八)

《代刘勋出妻王氏作二首》

[其一]

翩翩床前帐，张(可)以蔽光辉。昔将尔同去，今将尔同(共)归。缄藏箧笥里，当复何时披。

[其二]

谁言去妇薄?去妇情更重。千里不唾井，况乃昔所奉。远望未为遥，踟蹰不及共。(《玉台新咏》)(点校按，此诗《陈思王集》亦收)

《缺名》

汝南许劭，与族兄靖，俱避地江东，保吴郡，争论于太守许贡坐。至于手足相及。

君子谨乎约己，弘乎接物。

欲得二女充备六宫，佐宣阴阳，聿修古义。

结绳而治。

北海郑玄，学之渊府。

逾长城之阻。登单于之台。

天下无切玉之刀、火浣之布。

火性酷烈，无含生之气。

火尚能砾石销金，何为不烧其布。

法者主之柄，吏者民之命。法欲简而明，吏欲公而平。

主与民有三求：求其为己劳，求其为己死，求其为己生。

桓灵之际，阉寺专命于上，布衣横议于下。千禄者弹货以奉贵，要名者倾身以事势。位成乎私门，名定乎横巷。由是户异议，人殊论。论无常检，事无定价。长爱恶，兴朋党。

应玚云：“人生固有人心。”答云：“在亲曰孝，施物曰仁。仁者有事之实名，非无事之虚称。善者道之母，群行之主。”

如彼登山，乃勤以求高；如被浮川，乃勤以求远。唯心弗勤，时亦靡克。

尧崩，舜避尧子于南河之南；舜崩，禹避舜子于阳城；禹崩，益避禹于于箕山之阴。

(上均见《全三国文》卷八)

**陆机集**

文赋

余每观才士之所作，窃有以得其用心。夫放言谴辞，良多变矣，妍蚩好恶，可得而言。每自属文，尤见其情。恒患意不称物，文不逮意。盖非知之难，能之难也。故作《文赋》，以述先士之盛藻，因论作文之利害所由，它日殆可谓曲尽其妙。至于操斧伐柯，虽取则不远，若夫随手之变，良难以辞逮。盖所能言者具于此云。

佇中区以玄览，颐情志于典坟。遵四时以叹逝，瞻万物而思纷。悲落叶于劲秋，喜柔条于芳春。心懔懔以怀霜，志眇眇而临云。詠世德之骏烈，诵先人之清芬。游文章之林府，嘉丽藻之彬彬。慨投篇而援笔，聊宣之乎斯文。

其始也，皆收视反听，耽思傍讯。精骛八极，心游万仞。其致也，情曈曨而弥鲜，物昭晰而互进。倾群言之沥液、漱六艺之芳润。浮天渊以安流，濯下泉而潜浸。于是沉辞怫悦，若游鱼衔钩，而出重渊之深；浮藻联翩，若翰鸟婴缴，而坠曾云之峻。收百世之阙文，採千载之遗韻。谢朝华于已披，启夕秀于未振。观古今于须臾，抚四海于一瞬。然后选义按部，考辞就班。抱景者咸叩，怀响者毕弹。或因枝以振叶，或沿波而讨源。或本隐以之显，或求易而得难。或虎变而兽扰，或龙见而鸟澜。或妥帖而易施，或岨峿而不安。罄澄心以凝思，眇众虑而为言。笼天地于形内，挫万物于笔端。始躑躅于燥吻，终流离于濡翰。理扶质以立干，文垂条而结繁。信情貌之不差，故每变而在颜。思涉乐其必笑，方言哀而已叹。或操觚以率尔，或含毫而邈然。

伊兹事之可乐，固圣贤之可钦。课虚无以责有，叩寂寞而求音。函绵邈于尺素，吐滂沛乎寸心。言恢之而弥广，思按之而逾深。播芳蕤之馥馥，发青条之森森。粲风飞而猋竖，郁云起乎翰林。

体有万殊，物无一量。纷纭挥霍，形难为状。辞程才以效伎，意司契而为匠。在有无而僶俛，当浅深而不让。虽离方而遯圆，期穷形而尽相。故夫夸目者尚奢，惬心者贵当。言穷者无隘，论达者唯旷。

诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮。碑披文以相质，诔缠绵而悽怆。铭博约而温润，箴顿挫而清壮。颂优游以彬蔚，论精微而朗畅。奏平徹以闲雅，说炜晔而谲诳。虽区分之在兹，亦禁邪而制放。要辞达而理举，故无取乎冗长。

其为物也多姿，其为体也屡迁；其会意也尚巧，其遣言也贵妍。暨音声之迭代，若五色之相宣。虽逝止之无常，故崎錡而难便。苟达变而相次，犹开流以纳泉；如失机而后会，恒操末以续颠。谬玄黄之秩叙，故淟涊而不鲜。

或仰逼于先条，或俯侵于后章；或辞害而理比，或言顺而意妨。离之则双美，合之则两伤。考殿最于锱铢，定去留于毫芒；苟铨衡之所裁，固应绳其必当。

或文繁理富，而意不指适。极无两致，尽不可益。立片言而居要，乃一篇之警策；虽众辞之有条，必待兹而效绩。亮功多而累寡，故取足而不易。

或藻思綺合，清丽千眠。炳若缛绣，悽若繁絃。必所拟之不殊，乃闇合乎曩篇。虽杼轴于予怀，忧他人之我先。苟伤廉而愆义，亦虽爱而必捐。

或苕发颖竖，离众绝致；形不可逐，响难为系。块孤立而特峙，非常音之所纬。心牢落而无偶，意徘徊而不能揥。石韫玉而山辉，水怀珠而川媚。彼榛楛之勿翦，亦蒙荣于集翠。缀《下里》于《白雪》，吾亦济夫所伟。

或讬言于短韻，对穷迹而孤兴，俯寂寞而无友，仰寥廓而莫承；譬偏絃之独张，含清唱而靡应。或寄辞于瘁音，徒靡言而弗华，混妍蚩而成体，累良质而为瑕；象下管之偏疾，故虽应而不和。或遗理以存异，徒寻虚以逐微，言寡情而鲜爱，辞浮漂而不归；犹絃么而徽急，故虽和而不悲。或奔放以谐和，务嘈囋而妖冶，徒悦目而偶俗，故高声而曲下；寤《防露》与桑间，又虽悲而不雅。或清虚以婉约，每除烦而去滥，阙大羹之遗味，同朱絃之清氾；虽一唱而三叹，固既雅而不艳。

若夫丰约之裁，俯仰之形，因宜适变，曲有微情。或言拙而喻巧，或理朴而辞轻；或袭故而弥新，或沿浊而更清；或览之而必察，或研之而后精。譬犹舞者赴节以投袂，歌者应絃而遣声。是盖轮扁所不得言，故亦非华说之所能精。

普辞条与文律，良余膺之所服。练世情之常尤，识前脩之所淑。虽发于巧心，或受蚩于拙目。彼琼敷与玉藻，若中原之有菽。同橐籥之罔穷，与天地乎并育。虽纷蔼于此世，嗟不盈于予掬。患挈缾之屡空，病昌言之难属。故踸踔于短垣，放庸音以足曲。恒遗恨以终篇，岂怀盈而自足？惧蒙尘于叩缶，顾取笑乎鸣玉。

若夫应感之会，通塞之纪，来不可遏，去不可止，藏若景灭，行犹响起。方天机之骏利，夫何纷而不理？思风发于胸臆，言泉流于唇齿；纷葳蕤以馺遝，唯豪素之所拟；文徽徽以溢目，音冷冷而盈耳。及其六情底滞，志往神留，兀若枯木，豁若涸流；揽营魂以探赜，顿精爽而自求；理翳翳而愈伏，思轧轧其若抽。是以或竭情而多悔，或率意而寡尤。虽兹物之在我，非余力之所戮。故时抚空怀而自惋，吾未识夫开塞之所由。

伊兹文之为用，固众理之所因。恢万里而无阂，通亿载而为津。俯殆则于来叶，仰观象乎古人。济文武于将坠，宣风声于不泯。塗无远而不弥，理无微而弗纶。配霑润于云雨，象变化乎鬼神。被金石而德广，流管絃而日新。

豪士赋 并序

夫立德之基有常，而建功之路不一。何则？循心以为量者存乎我，因物以成务者系乎彼。存夫我者，隆杀止乎其域；系乎物者，丰约唯所遭遇。落叶俟微（风）〔飙〕以陨，而风之力盖寡；孟尝遭雍门以泣，而琴之感以末。何者？欲陨之叶无所假烈风，将坠之泣不足繁哀响也。是故苟时启于天，理尽于民，庸夫可以济圣贤之功，斗筲可以定烈士之业，故曰「才不半古，而功已倍之」，盖得之于时势也。历观古今，僥一时之功而居伊周之位者有矣。

夫我之自我，智士犹婴其累；物之相物，昆虫皆有此情。夫以自我之量而挟非常之勋，神器晖其顾盻，万物随其俯仰，心玩居常之安，耳饱从谀之说，岂识乎功在身外，任出才表者哉！且好荣恶辱，有生之所大期；忌盈害上，鬼神犹且不免。人主操其常柄，天下服其大节，故曰“天可雠乎”。而时有袨服荷戟，立乎庙门之下，援旗誓众，奋于阡陌之上，况乎代主制命，自下裁物者哉！广树恩不足以敌怨，勤兴利不足以补害，故曰代大匠斲者，必伤其手。且夫政由宁氏，忠臣所为慷慨；祭则寡人，人主所不久堪。是以君奭鞅鞅，不悦公旦之举；高平师师，侧目博陆之势。而成王不遣嫌吝于怀，宣帝若负芒刺于背，非其然者欤？

嗟乎！（先）〔光〕于四表，德莫富焉；王曰叔父亲莫昵焉；登帝天位，功莫厚焉；守节没齿，忠莫至焉。而倾侧颠沛，仅而自全。则伊生抱明允以婴戮，文子怀忠敬而齿剑，固其所也。因斯以言，（大）〔夫〕以笃圣穆亲如彼之懿，大德至忠如此之盛，尚不能取信于人主之怀，止谤于众多之口，过此以往，恶睹其可！安危之理，断可识矣。又况乎饕大名以冒道家之忌，运短才而易圣哲所难者哉！身危由于势过，而不知去势以求安；祸积起于宠盛，而不知辞宠以招福。见百姓之谋己，则申宫警守，以崇不畜之威；惧万民之不服，则严刑峻制，以贾伤心之怨。然后威穷乎震主，而怨行乎上下。众心日陊，危机将发，而方偃仰瞪眄，谓足以夸世，笑古人之未工，忘己事之已拙，知曩勋之可矜，暗成败之有会。是以事穷运尽，必于颠仆；风起尘合，而祸至常酷也。圣人忌功名之过己，恶宠禄之逾量，盖为此也。

夫恶欲之大端，贤愚所共有，而游子徇高位于生前，志士思垂名于身后，受生之分，唯此而已。夫盖世之业，名莫大焉；震主之势，位莫盛焉；率意无违，欲莫（盛）〔顺〕焉。借使伊人颇览天道，知尽不可益，盈难久持，超然自引，高揖而退，则巍巍之盛仰邈前贤，洋洋之风俯冠来籍，而大欲不乏于身，至乐无愆乎旧，节弥效而德弥广，身愈逸而名愈劭，此之不为，彼之必昧，然后河海之迹堙为穷流，一篑之衅积成山岳，名编凶顽之条，身厌荼毒之痛，岂不谬哉！故聊赋焉，庶使百世少有寤云。

世有豪士兮，遭国颠沛。摄穷运之归期，当众通之所会。苟时至而理尽，譬摧枯而振败。因天地以运动，恒才琐而功大。于是礼极上典，服尽晖崇。仪北辰以葺宇，实兰室而桂宫。抚玉衡而枢极，运万物乎掌中。伊天道之刚健，犹时至而必保。日罔中而弗昃，月何盈而不阙。袭覆车之危轨，笑前乘之未完。若知险而退止，趋归蕃而自戢。推璇玑以长谢，顾万物而高揖。讫浮云以迈志，岂咎婸之能集。挤为山以自陨，叹祸至于何及。

叹逝赋 并序

昔每闻长老追计平生同时亲故，或雕落已尽，或仅有存者。余年方四十，而懿亲戚属亡多存寡，昵交密友亦不半在。或所曾共游一涂，同宴一室，十年之内，索然已尽。以是思哀，哀可知矣。乃为赋曰：

伊天地之运流，纷升降而相袭。日望空以骏驱，节循虚而警立。嗟人生之短期，孰长年之能执！时飘忽其不再，老晼晚其将及。怼琼蕊之无征，恨朝霞之难挹。望汤谷以企予，惜此景之屡戢。悲夫，川阅水以成川，水滔滔而日度，世阅人而为世，人冉冉而行暮。人何世而弗新，世何人之能故？野每春其必华，草无朝而遗露。经终古而常然，率品物其如素。譬日及之在条，恒虽尽而不寤。虽不寤而可悲。心惆焉而自伤。亮造化之若兹，吾安取夫久长！

痛灵根之夙殒，怨具尔之多丧。悼堂构之颓瘁，愍城阙之丘荒。亲弥懿其已逝，交何戚而不亡。咨余命之方殆，何视天之茫茫。伤怀凄其多念，戚貌瘁而鲜欢。幽情发而成绪，滞思叩而兴端。惨此世之无乐，咏在昔而为言。

居充堂而衍宇，行连驾而比轩。弥年时其讵几，夫何往而不残。或冥邈而既尽，或寥廓而仅半。信松茂而柏悦，嗟芝焚而蕙叹。苟性命之弗殊，岂同波而异澜。瞻前轨之既覆，知此路之良难。启四体之深悼，惧兹形之将然。毒娱情之寡方，怨感目之多颜。谅多颜之感目，神何适而获怡。寻平生于响像，览前物而怀之。步寒林以凄恻，玩春翘而有思。触万类以生悲，叹同节而异时。年弥往而念广，涂薄暮而意迮。亲落落而日稀，友靡靡而愈索。顾旧要于遗存，得十一于千百。乐隤心其如忘，哀缘情而来宅。托末契于后生，余将老而为客。

然后弭节安怀，妙思天造，精浮神沦，忽在世表。寤大暮之同寐，何矜晚以怨早。指彼日之方除，岂兹情之足搅。感秋华于衰木，瘁零露于丰草。在殷忧而弗违，夫何云乎识道！将颐天地之大德，遗圣人之洪宝，解心累于末迹，聊优游以娱老。

拟古七首

拟西北有高楼

高楼一何峻。苕苕峻而安。绮窗出尘冥。飞阶蹑云端。佳人抚琴瑟。纤手清且闲。芳草随风结。哀响馥若兰。玉容谁能顾。倾城在一弹。伫立望日昃。踯躅再三叹。不怨伫立久。但愿歌者欢。思驾归鸿羽。比翼双飞翰。

拟东城一何高

西山何其峻。层曲郁崔嵬。零露弥天坠。蕙叶凭林衰。寒暑相因袭。时逝忽如遗。三闾结飞辔。大耋悲落晖。曷为牵世务。中心怅有违。京洛多妖丽。玉颜侔琼蕤。闲夜抚鸣琴。惠音清且悲。长歌赴促节。哀响逐高徽。一唱万夫欢。再唱梁尘飞。思为河曲鸟。双游丰水湄。

拟兰若生春阳

嘉树生朝阳。凝霜封其条。执心守时信。岁寒不敢雕。美人何其旷。灼灼在云霄。隆想弥年时。长啸入风飘。引领望天末。譬彼向阳翘。

拟苕苕牵牛星

昭昭天汉晖。粲粲光天步。牵牛西北向。织女东南顾。华容一河冶。挥手如振素。怨彼河无梁。悲此年岁暮。跂彼无良缘。睆焉不得度。引领望大川。双涕如沾露。

拟青青河畔草

靡靡江蓠草。熠熠生河侧。皎皎彼姝女。阿那当轩织。粲粲妖容姿。灼灼华美色。良人游不归。偏栖独只翼。空房来悲风。中夜起叹息。

拟庭中有奇树

欢友兰时往。迢迢匿音徽。虞渊引绝景。四节游若飞。芳草久已茂。佳人竟不归。踯躅遵林渚。惠风入我怀。感物恋所欢。采此欲贻谁。

拟涉江采芙蓉

上山采琼蘂。穹谷饶芳兰。采采不盈掬。悠悠怀所欢。故乡一何旷。山川阻且难。沉思钟万里。踯躅独吟叹。

为顾彦先赠妇二首

一

辞家远行游。悠悠三千里。京洛多风尘。素衣化为缁。修身悼忧苦。感念同怀子。隆思乱心曲。沉欢滞不起。欢沉难克兴。心乱谁为理。愿假归鸿翼。翻飞浙江汜。

二

东南有思妇。长叹充幽闼。借问叹何为。佳人眇天末。游宦久不归。山川修且阔。形影参商乖。音息旷不达。离合非有常。譬彼弦与筈。愿保金石志。慰妾长饥渴。

为周夫人赠车骑

碎碎织细练。为君作褠襦。君行岂有愿。忆君是妾夫。昔者得君书。闻君在高平。今时得君书。闻君在京城。京城华丽所。璀璨多异端。男儿多远志。岂知妾念君。昔者与君别。岁聿薄将暮。日月一何速。素秋坠湛露。湛露何冉冉。思君随岁晚。对食不能飱。临觞不能饭。

艳歌行

扶桑升朝晖。照此高台端。高台多妖丽。洞房出清颜。淑貌耀皎日。惠心清且闲。美目扬玉泽。娥眉象翠翰。鲜肤一何润。彩色若可餐。窈窕多容仪。婉媚巧笑言。暮春春服成。粲粲绮与纨。金雀垂藻翘。琼佩结瑶璠。方驾扬清尘。濯足洛水澜。蔼蔼风云会。佳人一何繁。南崖充罗幕。北渚盈軿轩。清川含藻景。高岸被华丹。馥馥芳袖挥。泠泠纎指弹。悲歌吐清音。雅舞播幽兰。丹唇含九秋。姘迹凌七盘。赴曲迅惊鸿。蹈节如集鸾。绮态随颜变。澄姿无定源。俯仰纷阿那。顾步咸可欢。遗芳结飞飙。浮景映清湍。

前缓声歌

游仙聚灵族。高会层城阿。长风万里举。庆云郁嵯峨。宓妃兴洛浦。王韩起泰华。北征瑶台女。南要湘川娥。肃肃霄驾动。翩翩翠盖罗。羽旗栖琐鸾。玉衡吐鸣和。太容挥高弦。洪崖发清歌。献酬旣已周。轻轩垂紫霞。揔辔扶桑枝。濯足旸谷波。清晖溢天门。垂庆惠皇家。

塘上行

江蓠生幽渚。微芳不足宣。被蒙风雨会。移君华池边。发藻玉台下。垂影沧浪渊。沾润旣已渥。结根奥且坚。四节游不处。繁华难久鲜。淑气与时殒。余芳随风捐。天道有迁易。人理无常全。男欢智倾愚。女爱衰避妍。不惜微躯退。但惧苍蝇前。愿君广末光。照妾薄暮年。

拟行行重行行

悠悠行迈远。戚戚忧思深。此思亦何思。思君徽与音。音徽日夜离。缅邈若飞沉。王鲔怀河岫。晨风悲北林。游子眇天末。还期不可寻。惊飙褰反信。归云难寄音。伫立想万里。沉忧萃我心。揽衣有余带。循形不盈襟。去去遗情累。安处抚清琴。

拟明月何皎皎

安寝北堂上。明月入我牖。照之有余辉。揽之不盈手。凉风绕曲房。寒蝉鸣高柳。踟蹰感节物。我行永已久。游宦会无成。离思难独守。

燕歌行

四时代序逝不追。寒风习习落叶飞。蟋蟀在堂露盈阶。念君远游常苦悲。君何缅然久不归。贱妾悠悠心无违。白日旣没明镫辉。寒禽赴林匹鸟栖。双鸠关关宿河湄。忧来感物涕不晞。非君之念思为谁。别日何早会何迟。

挽歌三首

一

卜择考休贞，嘉命咸在兹。夙驾警徒御，结辔顿重基。龙{巾荒}被广柳，前驱矫轻旗。殡宫何嘈嘈，哀响沸中闱。闱中且勿喧，听我《薤露》诗。死生各异伦，祖载当有时。舍爵两楹位。启殡进灵轜。饮饯觞莫举，出宿归无期。帷袵旷遗影，栋宇与子辞。周亲咸奔凑，友朋自远来。翼翼飞轻轩，骎骎策素骐。按辔遵长薄，送子长夜台。呼子子不闻，泣子子不知。叹息重榇侧，念我畴昔时。三秋犹足收，万世安可思。殉殁身易亡，救子非所能。含言〖言〗哽咽，挥涕涕流离。

二

重阜何崔嵬，玄庐窜其间。磅礡立四极，穹崇效苍天。测听阴沟涌，卧观天井悬。〖广霄〗何寥廓，大暮安可晨。人往有返岁，我行无归年。昔居四民宅，今托万鬼邻。昔为七尺躯，今成灰与尘。金玉昔所佩，鸿毛今不振。丰肌飨蝼蚁，妍骸永夷泯。寿堂延魑魅，虚无自相宾。蝼蚁尔何怨？魑魅我何亲？拊心痛荼毒，永叹莫为陈。

三

流离亲友思，惆怅神不泰。素骖伫轜轩，玄驷骛飞盖。哀鸣兴殡宫，回迟悲野外。魂舆寂无响，但见冠与带。备物象平生，长旌谁为斾。悲风鼓行轨，倾云结流蔼，振策指灵丘，驾言从此逝。

日出东南隅行

扶桑升朝晖，照此高台端。高台多妖丽，浚房出清颜。淑貌耀皎白，惠心清且闲。美目扬玉泽，峨眉象翠翰。鲜肤一何润，秀色若可餐。窈窕多容仪，婉媚〖巧〗笑言。暮春春服成，粲粲绮与纨。金雀垂藻翘，琼佩结瑶璠。方驾扬清尘，濯足洛水澜。蔼蔼风云会，佳人一何繁。南崖充罗幕，北渚盈軿轩。清川含藻景，高岸被华丹。馥馥芳袖挥，泠泠织指弹。悲歌吐清响，雅韵播幽兰。丹唇含九秋，妍迹凌七盘。赴曲迅惊鸿，蹈节如集鸾。绮态随颜变，沉姿无定源。俯仰纷阿那，顾步咸可欢。遗芳结飞飙，浮景映清湍。冶容不足咏，春游良可叹。

长歌行

逝矣经天日，悲哉带地川。寸阴无停晷，尺波徒自旋。年往迅劲矢，时来亮急弦。远期鲜克及，盈数固希全。容华夙夜零，体泽坐自捐。兹物苟难停，吾寿安得延。俛仰逝将过，倏忽几何间。慷慨亦焉诉，天道良自然。但恨功名薄，竹帛无所宣。迨及岁未暮，长歌乘我闲。

短歌行

置酒高堂，悲歌临觞。人生几何，逝如朝霜。时无重至，华不再扬。苹以春晖，兰以秋芳。来日苦短，去日苦长。今我不乐，蟋蟀在房。乐以会兴，悲以别章。岂曰无感，忧为子忘。我酒既旨，我肴既臧。短歌可咏，长夜无荒。

猛虎行

渴不饮盗泉水，热不息恶木阴。恶木岂无枝，志士多苦心。整驾肃时命，杖策将远寻。饥食猛虎窟，寒栖野雀林。日归功未建，时往岁载阴。崇云临岸骇，鸣条随风吟。静言幽谷底，长啸高山岑。急弦无懦响，亮节难为音。人生诚未易，曷云开此襟。眷我耿介怀，俯仰愧古今。

君子行

天道夷且简，人道险而难。休咎相乘蹑，翻覆若波澜。去疾苦不远，疑似实生患。近火固宜热，履冰岂恶寒。掇蜂灭天道，拾尘惑孔颜。逐臣尚何有，弃友焉足叹。福钟恒有兆，祸集非无端。天损未易辞，人益犹可欢。朗鉴岂远假，取之在倾冠。近情苦自信，君子防未然。

从军行

若哉远征人，飘飘穷四遐。南陟五岭巅，北戍长城阿。溪谷深无底，崇山郁嵯峨。奋臂攀乔木，振迹涉流沙。隆暑固已惨，凉风严且苛。夏条焦鲜藻，寒冰结冲波。胡马如云屯，越旗亦星罗。飞锋无绝影，鸣镝自相和。朝餐不免冑，夕息常负戈。苦哉远征人，拊心悲如何！

鞠歌行

朝云升，应龙攀，乘风远游腾云端。鼓钟歇，岂自欢，急弦高张思和弹。时希值，年夙愆，循己虽易人知难。王阳登，贡公欢，罕生既没国子叹。嗟千载，岂虚言，邈矣远念情忾然。

苦寒行

北游幽朔城，凉野多险艰。俯入穹谷底，仰陟高山盘。凝冰结重涧，积雪被长峦。阴云兴岩侧，悲风鸣树端。不覩白日景，但闻寒鸟喧。猛虎凭林啸，玄猿临岸叹。夕宿乔木下，惨惨〖恒〗鲜欢。渴饮坚冰浆，饥待零露餐。离思固已〖久〗，寤寐莫与言。剧哉行役人，慊慊恒苦寒。

豫章行

泛舟清川渚，遥望高山阴。川陆殊途轨，懿亲将远寻。三荆欢同株，四鸟悲异林。乐会良自古，悼别岂独今。寄世将几何，日昃无停阴。前路既已多，后途随年侵。促促薄暮景，亹亹鲜克禁。曷为复以兹，曾是怀苦心。远节婴物浅，近情能不深。行矣保嘉福，景绝继以音。

董桃行

和风习习薄林，柔条布叶垂阴。鸣鸠拂羽相寻，仓鹒喈喈弄音，感时悼逝伤心。日月相追周旋，万里倏忽几年，人皆冉冉西迁。盛时一往不还，慷慨乖念凄然。昔为少年无忧，常怪秉烛夜游，翩翩宵征何求，于今知此有由。但为老去年遒，盛固有衰不疑。长夜冥冥无期，何不驱驰及时。聊乐永日自怡，赍此遗情何之。人生居世为安，岂若及时为欢。世道多故万端，忧虑纷错交颜，老行及之长叹。

长安有狭斜行

伊洛有歧路，歧路交朱轮。轻盖承华景，腾步蹑飞尘。鸣玉岂朴儒，凭轼皆俊民。烈心厉劲秋，丽服鲜芳春。余本倦游客，豪彦多旧亲。倾盖承芳讯，欲鸣当及晨。守一不足矜，歧路良可遵。规行无旷迹，矩步岂逮人。投足绪已尔，四时不必循。将遂殊涂轨，要子同归津。

中妇织流黄

江蓠生幽渚，微芳不足宣。被蒙风雨会，移居华池边。发藻玉台下，垂影沧浪泉。沾润既已渥，结根奥且坚。四节逝不处，繁华难久鲜。淑气与时殒，余芳随风捐。天道有迁易，人理无常全。男欢智倾愚，女爱衰避妍。不惜微躯退，恒惧苍蝇前。愿君广末光，照妾薄暮年。

秋胡行

道虽一致，涂有万端。吉凶纷蔼，休咎之源。人鲜知命，命未易观。生亦何惜，功名所勤。

陇西行

我静如镜，民动如烟。事以形兆，应以象悬。岂日无才，世鲜兴贤。

折杨柳行

邈矣垂天景，壮哉奋地雷。隆隆岂久响，华〖光〗恒西隤。日落似有竟，时逝恒若催。仰悲朗月运，坐观璇盖回。盛门无再入，衰房莫苦闿。人生固已短，出处鲜为谐。慷慨惟昔人，兴此千载怀。升龙悲绝处，葛虆变条枚。寤寐岂虚叹，曾是感与摧。弭意无足〖欢〗，愿言有余哀。

顺东西门行

出西门，望天庭，阳谷既虚崦嵫盈。感朝露，悲人生，〖逝〗者若斯安得停。桑枢戒，蟋蟀鸣，我今不乐岁聿征。迨未暮，及时平，置酒高堂宴友生。激朗笛，弹哀筝，取乐今日尽欢情。

饮马长城窟行

驱马陟阴山，山高马不前。往问阴山候，劲虏在燕然。戎车无停轨，旌旆屡徂迁。仰凭积雪岩，俯涉坚冰川。冬来秋未反，去家邈以绵。猃狁亮未夷，征人岂徒旋。末德争先鸣，凶器无两全。师克薄赏行，军没微躯捐。将遵甘、陈迹，收功单于旃。振旅劳归〖士〗，受爵藁街传。

上留田行

嗟行人之蔼蔼，骏马陟原风驰。轻舟泛川雷迈，寒往暑来相寻。零雪霏霏集宇，悲风徘徊入襟。岁华冉冉方除，我思缠绵未纾，感时悼逝凄如。

门有车马客行

门有车马客，驾言发故乡。念君久不归，濡迹涉江湘。投袂赴门涂，揽衣不及裳。拊膺携客泣，掩泪叙温凉。借问邦族间，恻怆论存亡。亲友多零落，旧齿皆凋丧。市朝互迁易，城阙或丘荒。坟垄日月多，松柏郁茫茫。天道信崇替，人生安得长。慷慨惟平生，俛仰独悲伤。

日重光行

日重光，奈何天回薄。日重光，冉冉其游如飞征。日重光，今我日华华之盛。日重光，倏忽过，亦安停。日重光，盛往衰，亦必来。日重光，譬如四时，固恒相催。日重光，惟命有分可营。日重光，但惆怅才志。日重光，身没之后无遗名。

月重轮行

人生一时，月重轮。盛年焉可恃，月重轮。吉凶倚伏，百年莫我与期。临川曷悲悼，兹去不从肩，月重轮。功名不勖之，善哉古人，扬声敷闻九服，身名流何穆。既自才难，既嘉运，亦易愆。俛仰行老，存没将何观？志士慷慨独长叹，独长叹。

棹歌行

迟迟暮春日，天气柔且嘉。元吉隆初已，濯秽游黄河。龙舟浮鹢首，羽旗垂藻葩。乘风宣飞景，逍遥戏中波。名讴激清唱，榜人纵棹歌。投纶沉洪川，飞缴入紫霞。

泰山吟

泰山一何高，迢迢造天庭。峻极周已远，层云郁冥冥。梁甫亦有馆，蒿里亦有亭。幽涂延万鬼，神房集百灵。长吟泰山侧，慷慨激楚声。

梁甫吟

玉衡既已骖，羲和若飞凌。四运寻环转，寒暑自相惩。冉冉年时暮，迢迢天路征。招摇东北指，大火西南升。悲风无绝响，玄云互相仍。丰水凭川结，霜露弥天凝。年命时相逝，庆云鲜克乘。履信多愆期，思顺焉足凭。忾忾临川响，非此孰为兴。哀吟梁甫巅，慷慨独抚膺。

东武吟行

投迹短世间，高步长生闱。濯发冒云冠，洗身被羽衣。饥从韩众餐，寒就佚女栖。

班婕妤

婕妤去辞宠，淹留终不见。寄情在玉阶，托意唯团扇。春苔暗阶除，秋草芜高殿。黄昏履綦绝，愁来空雨面。

庶人挽歌辞

死生各异方。昭非神色袭。贵贱礼有差。外相盛已集。魂衣何盈盈。旟旐何习习。父母拊棺号。兄弟扶筵泣。灵轜动轇轕。龙首矫崔嵬。挽歌挟毂唱。嘈嘈一何悲。浮云中容与。飘风不能回。渊鱼仰失梁。征鸟俯坠飞。念彼平生时。延宾陟此帏。宾阶有邻迹。我降无登辉。

庶人挽歌辞

一

陶犬不知吠。瓦鸡焉能鸣。安寝重丘下。仰闻析筑声。

二

埏埴为涂车。束薪作蒭灵。

王侯挽歌辞

孤魂虽有识。良接难为符。操心玄芒内。注血治鬼区。

挽歌辞

一

在昔良可悲。魂往一何戚。念我平生时。人道多拘役。

二

五常侵轨仪。夕气牵徽墨。随和乏良聘。枝{马关}或鸩毒。

驾言出北阙行

驾言出北阙。踯躅遵山陵。长松何郁郁。丘墓互相承。念昔徂殁子。悠悠不可胜。安寝重冥庐。天壤莫能兴。人生何所促。忽如朝露凝。辛苦百年间。戚戚如履冰。仁智亦何补。迁化有明征。求仙鲜克仙。太虚不可凌。良会罄美服。对酒宴同声。

君子有所思行

命驾登北山。延伫望城郭。廛里一何盛。街巷纷漠漠。甲第崇高闼。洞房结阿阁。曲池何湛湛。清川带华薄。邃宇列绮窗。兰室接罗幕。淑貌色斯升。哀音承颜作。人生诚行迈。容华随年落。善哉膏粱士。营生奥且博。宴安消灵根。酖毒不可恪。无以肉食资。取笑葵与藿。

壮哉行

萋萋春草生。王孙犹有情。差池燕始飞。夭袅桃始荣。灼灼桃悦色。飞飞燕弄声。檐上云结阴。涧下风吹清。幽树虽改观。终始在初生。松茑欢蔓延。樛葛欣累萦。眇然游宦子。悟言来未幷。鼻感改朔气。心伤变节荣。侘傺岂徒然。澶漫绝音形。风来不可托。鸟去岂为听。

悲哉行

游客芳春林。春芳伤客心。和风飞清响。鲜云垂薄阴。蕙草饶淑气。时鸟多好音。翩翩鸣鸠羽。喈喈仓庚吟。幽兰盈通谷。长秀被高岑。女萝亦有托。蔓葛亦有寻。伤哉客游士。忧思一何深。目感随气草。耳悲咏时禽。寤寐多远念。缅然若飞沉。愿托归风响。寄言遗所钦。

齐讴行

营丘负海曲。沃野爽且平。洪川控河济。崇山入高冥。东被姑尤侧。南界聊摄城。海物错万类。陆产尚千名。孟诸吞楚梦。百二侔秦京。惟师恢东表。桓后定周倾。天道有迭代。囚道无久盈。鄙哉牛山叹。未及至人情。爽鸠茍已徂。吾子安得停。行行将复去。长存非所营。

吴趋行

楚妃且勿叹。齐娥且莫讴。四坐并清听。听我歌吴趋。吴趋自有始。请从阊门起。阊门何峨峨。飞阁跨通波。重栾承游极。回轩启曲阿。蔼蔼庆云被。泠泠鲜风过。山泽多藏育。土风清且嘉。泰伯导仁风。仲雍扬其波。穆穆延陵子。灼灼光诸华。王迹隤阳九。帝功兴四遐。大皇自富春。矫手顿世罗。邦彦应运兴。粲若春林葩。属城咸有士。吴邑最为多。八族未足侈。四姓实名家。文德熙淳懿。武功侔山河。礼让何济济。流化自滂沱。淑美难穷纪。商搉为此歌。

百年歌十首

一

一十时。颜如蕣华晔有晖。体如飘风行如飞。娈彼孺子相追随。终朝出游薄暮归。六情逸豫心无违。清酒将炙奈乐何。清酒将炙奈乐何。

二

二十时。肤体彩泽人理成。美目淑貌灼有荣。被服冠带丽且清。光车骏马游都城。高谈雅步何盈盈。清酒将炙奈乐何。清酒将炙奈乐何。

三

三十时。行成名立有令闻。力可扛鼎志干云。食如漏巵气如熏。辞家观国综典文。高冠素带焕翩纷。清酒将炙奈乐何。清酒将炙奈乐何。

四

四十时。体力克壮志方刚。跨州越郡还帝乡。出入承明拥大珰。清酒将炙奈乐何。清酒将炙奈乐何。

五

五十时。荷旄仗节镇邦家。鼓钟嘈囋赵女歌。罗衣綷粲金翠华。言笑雅舞相经过。清酒将炙奈乐何。清酒将炙奈乐何。

六

六十时。年亦耆艾业亦隆。骖驾四牡入紫宫。轩冕婀那翠云中。子孙昌盛家道丰。清酒将炙奈乐何。清酒将炙奈乐何。

七

七十时。精爽颇损膂力愆。清水明镜不欲观。临乐对酒转无欢。揽形修发独长叹。

八

八十时。明已损目聪去耳。前言往行不复纪。辞官致禄归桑梓。安车驷马入旧里。乐事告终忧事始。

九

九十时。日告耽瘁月告衰。形体虽是志意非。言多谬误心多悲。子孙朝拜或问谁。指景玩日虑安危。感念平生泪交挥。

十

百岁时。盈数已登肌内单。四支百节还相患。目若浊镜口垂涎。呼吸嚬蹙反侧难。茵褥滋味不复安。

放歌行

容华夙夜零。无故自消歇。

赠顾令文为宜春令诗五首

一

蔼蔼芳林。有集惟岳。亹亹明哲。在彼鸿族。沦心浑无。游精大朴。播我徽猷。□彼振玉。

二

彼玉之振。光于厥潜。大明贞观。重泉匪深。我有好爵。相尔在阴。翻飞名都。宰物于南。

三

礼弊则伪。朴散在华。人之秉夷。则是惠和。变风兴教。非德伊何。我友敬矣。俾人作歌。

四

交道虽博。好亦勤止。比志同契。惟予与子。三川既旷。江亦永矣。悠悠我思。托迈千里。

五

吉甫之役。清风既沉。非子之艳。诗谁云寻。我来自东。贻其好音。岂有桃李。恧子琼琛。将子无矧。属之翰林。娈彼静女。此惟我心。

赠武昌太守夏少明诗六首

一

穆穆君子。明德允迪。拊翼负海。翻飞上国。天子命之。曾是在服。西踰崤冈。北临河曲。

二

尔政既均。尔化既淳。旧污孔修。德以振人。雍雍鸣鹤。亦闻于天。释厥缁衣。爰集崇贤。

三

羽仪既奋。令问不已。庆云烟煴。鸿渐载起。峨峨紫闼。侯戾侯止。彤管有炜。纳言崇祉。

四

既考尔工。将胙尔庸。大君有命。俾守于东。允文允武。威灵以隆。之子于迈。介夫在戎。

五

悠悠武昌。在江之隈。吴未丧命。为蕃为畿。惟此惠君。人胥攸希。弈弈重光。照尔绣衣。

六

人道靡常。高会难期。之子于远。曷云归哉。心乎爱矣。永言怀之。瞻彼江介。惟用作诗。

皇太子宴玄圃宣猷堂有令赋诗

三正迭绍。洪圣启运。自昔哲王。先天而顺。羣辟崇替。降及近古。黄晖既渝。素灵承祜。乃眷斯顾。祚之宅土。三后始基。世武丕承。协风旁骇。天晷仰澄。淳曜六合。皇庆攸兴。自彼河汾。奄齐七政。时文惟晋。世笃其圣。钦翼昊天。对扬成命。九区克咸。讴歌以咏。皇上纂隆。经教弘道。于化既丰。在工载考。俯厘庶绩。仰荒大造。仪刑祖宗。妥绥天保。笃生我后。克明克秀。体辉重光。承规景数。茂德渊冲。天姿玉裕。蕞尔小臣。邈彼荒遐。弛厥负担。振缨承华。匪愿伊始。惟命之嘉。

赠冯文罴迁斥丘令诗八首

一

于皇圣世。时文惟晋。受命自天。奄有黎献。阊阖既辟。承华再建。明明在上。有集惟彦。

二

奕奕冯生。哲问允迪。天保定子。靡德不铄。迈心玄旷。矫志崇邈。遵彼承华。其容灼灼。

三

嗟我人斯。戢翼江潭。有命集止。翻飞自南。出自幽谷。及尔同林。双情交映。遗物识心。

四

人亦有言。交道实难。有頍者弁。千载一弹。今我与子。旷世齐欢。利断金石。气惠秋兰。

五

羣黎未绥。帝用勤止。我求明德。肆于百里。佥曰尔谐。俾民是纪。乃眷北徂。对扬帝祉。

六

畴昔之游。好合缠绵。借曰未给。亦既三年。居陪华幄。出从朱轮。方骥齐镳。比迹同尘。

七

之子既命。四牡项领。遵涂远蹈。腾轨高骋。庆云扶质。清风承景。嗟我怀人。其迈惟永。

八

否泰有殊。穷达有违。及子春华。从尔秋晖。逝将去我。陟彼朔陲。非子之念。心孰为悲。

答贾谧诗十一首

序

余昔为太子洗马。鲁公贾长渊以散骑常侍侍东宫积年。余出补吴王郎中令。元康六年入为尚书郎。鲁公赠诗一篇。作此答之云尔。

一

伊昔有皇。肇济黎蒸。先天创物。景命是膺。降及羣后。迭毁迭兴。邈矣终古。崇替有征。

二

在汉之季。皇纲幅裂。大辰匿晖。金虎曜质。雄臣驰鹜。义夫赴节。释位挥戈。言谋王室。

三

王室之乱。靡邦不泯。如彼坠景。曾不可振。乃眷三哲。俾乂斯民。启土虽难。改物承天。

四

爰兹有魏。即宫天邑。吴实龙飞。刘亦岳立。干戈载扬。俎豆载戢。民劳师兴。国玩凯入。

五

天厌霸德。黄祚告衅。狱讼违魏。讴歌适晋。陈留归蕃。我皇登禅。庸岷稽颡。三江改献。

六

赫矣隆晋。奄宅率土。对扬天人。有秩斯祜。惟公太宰。光翼二祖。诞育洪胄。纂戎于鲁。

七

东朝既建。淑问峨峨。我求明德。济同以和。鲁公戾止。衮服委蛇。思媚皇储。高步承华。

八

昔我逮兹。时惟下僚。及子栖迟。同林异条。年殊志比。服舛义稠。游跨三春。情固二秋。

九

祗承皇命。出纳无违。往践蕃朝。来步紫微。升降秘阁。我服载晖。孰云匪惧。仰肃明威。

十

分索则易。携手实难。念昔良游。兹焉永叹。公子云感。贻此音翰。蔚彼高藻。如玉如兰。

十一

惟汉有木。曾不踰境。惟南有金。万邦作咏。民之胥好。捐狂厉圣。仪刑在昔。予闻子命。

与弟清河云诗十首

一

于穆予宗。禀精东岳。诞育祖考。造我南国。南国克靖。实繇洪绩。惟帝念功。载繁其锡。其锡惟何。玄冕衮衣。金石假乐。旄钺授威。匪威是信。称丕远德。奕世台衡。扶帝紫极。

二

笃生二昆。克明克俊。遵涂结辙。承风袭问。帝曰钦哉。纂戎列祚。双组式带。绶章载路。即命荆楚。对扬休顾。肇敏厥绩。武功聿举。烟煴芳素。绸缪江浒。昊天不吊。胡宁弃予。

三

嗟予人斯。胡德之微。阙彼遗轨。则此顽违。王事靡盬。旍斾屡振。委籍奋戈。统厥征人。祁祁征人。载肃载闲。骙骙戎马。有骃有翰。昔予翼考。惟斯伊抚。今予小子。缪寻末绪。

四

有命自天。崇替靡常。王师乘运。席卷江湘。虽备官守。位从武臣。守局下列。譬彼飞尘。洪波电击。与众同湮。颠踣西夏。收迹旧京。俯惭堂构。仰懵先灵。孰云忍媿。寄之我情。

五

伊我俊弟。咨尔士龙。怀袭瑰玮。播殖清风。非德莫懃。非道莫弘。垂翼东畿。耀颖名邦。绵绵洪统。非尔孰崇。依依同生。恩笃情结。义存并济。胡乐之悦。愿尔偕老。携手黄发。

六

昔我西征。扼腕川湄。掩涕即路。挥袂长辞。六龙促节。逝不我待。自往迄兹。旷年八祀。悠悠我思。非尔焉在。昔并垂发。今也将老。衔哀茹戚。契阔充饱。嗟我人斯。胡恤之早。

七

天步多艰。性命难誓。常惧陨毙。孤魂殊裔。存不阜物。没不增壤。生若朝风。死犹绝景。视彼蜉蝣。方之乔客。眷此黄垆。譬之毙宅。匪身是吝。亮会伊借。其惜伊何。言纡其思。其思伊何。悲彼旷载。

八

出车戒涂。言告言归。蓐食警驾。夙兴宵驰。蒙雨之阴。照月之辉。陵陵峻坂。川越洪漪。爰届爰止。步彼高堂。失尔朔迈。良愿中荒。我心永怀。匪悦匪康。

九

昔我斯逝。兄弟孔备。今予来思。我凋我瘁。昔我斯逝。族有余荣。今我来思。堂有哀声。我行其道。鞠为茂草。我履其房。物存人亡。拊膺涕泣。血泪彷徨。

十

企伫朔路。言欢尔归。心存言宴。目想容辉。迫彼窀穸。载驱东路。系情桑梓。肆力丘墓。栖迟中流。心怀罔极。眷言顾之。使我心恻。

皇太子赐燕诗

明明隆晋。茂德有赫。思媚上帝。配天光宅。诞育皇储。仪刑在昔。徽言时宣。福禄来格。劳谦降贵。肆敬下臣。肇彼先驱。翻成嘉宾。

赠潘尼诗

水会于海。云翔于天。道之所混。孰后孰先。及子虽殊。同升太玄。舍彼玄冕。袭此云冠。遗情市朝。永志丘园。静犹幽谷。动若挥兰。

答潘尼诗

于穆同心。如琼如琳。我东曰徂。来饯其琛。彼美潘生。实综我心。探子玉怀。畴尔惠音。

祖会太极东堂诗

帝谓御事。及尔同欢。我自嘉礼。以寿永观。思乐华殿。祗承圣颜。

元康四年从皇太子祖会东堂诗

巍巍皇代。奄宅九围。帝在在洛。克配紫微。八风应律。日月重晖。普历丘宇。时罔不绥。

讲汉书诗

税驾金华。讲学秘馆。有集惟髦。芳风雅宴。

祖道清正诗

□□□题。允藩克正。惟是喉舌。光翼明圣。

赠潘岳诗

佥曰吾生。明德惟允。

诗

恢恢天网。飞沉是收。受兹下臣。腾光清霄。

诗

瓮余残酒。膝有横琴。

赠冯文罴诗

昔与二三子。游息承华南。拊翼同枝条。翻飞各异寻。茍无凌风翮。徘徊守故林。慷慨谁为感。愿言怀所钦。发轸清洛汭。驱马大河阴。伫立望朔涂。悠悠逈且深。分索古所悲。志士多苦心。悲情临川结。苦言随风吟。愧无杂佩赠。良讯代兼金。夫子茂远猷。颖诚寄惠音。

于承明作与弟士龙诗

牵世婴时网。驾言远徂征。饮饯岂异族。亲戚弟与兄。婉娈居人思。纡郁游子情。明发遗安寐。晤言涕交缨。分途长林侧。挥袂万始亭。伫眄要遐景。倾耳玩余声。南归憇永安。北迈顿承明。永安有昨轨。承明子弃予。俯仰悲林薄。慷慨含辛楚。怀往欢绝端。悼来忧成绪。感别惨舒翮。思归乐遵渚。

赠弟士龙诗

行矣怨路长。惄焉伤别促。指途悲有余。临觞欢不足。我若西流水。子为东峙岳。慷慨逝言感。徘徊居情育。安得携手俱。契阔成騑服。

赠尚书郎顾彦先诗二首

一

大火贞朱光。积阳熙自南。望舒离金虎。屏翳吐重阴。凄风迕时序。苦雨遂成霖。朝游忘轻羽。夕息忆重衾。感物百忧生。缠绵自相寻。与子隔萧墙。萧墙阻且深。形影旷不接。所托声与音。音声日夜阔。何用慰吾心。

二

朝游游层城。夕息旋直庐。迅雷中霄激。惊电光夜舒。玄云拖朱阁。振风薄绮疏。丰注溢修溜。潢潦浸阶除。停阴结不解。通衢化为渠。沈稼湮梁颍。流民泝荆徐。眷言怀桑梓。无乃将为鱼。

赠顾交趾公真诗

顾侯体明德。清风肃已迈。发迹翼藩后。改授抚南裔。伐鼓五岭表。扬旌万里外。远绩不辞小。立德不在大。高山安足凌。巨海犹萦带。惆怅瞻飞驾。引领望归斾。

答张士然诗

洁身跻秘阁。秘阁峻且玄。终朝理文案。薄暮不遑眠。驾言巡明祀。致敬在祈年。逍遥春王圃。踯躅千亩田。回渠绕曲陌。通波扶直阡。嘉谷垂重颖。芳树发华颠。余固水乡士。摠辔临清渊。戚戚多远念。行行遂成篇。

赠从兄车骑诗

孤兽思故薮。离鸟悲旧林。翩翩游宦子。辛苦谁为心。髣髴谷水阳。婉娈昆山阴。营魄怀兹土。精爽若飞沉。寤寐靡安豫。愿言思所钦。感彼归途艰。使我怨慕深。安得忘归草。言树背与襟。斯言岂虚作。思鸟有悲音。

为陆思远妇作诗

二合兆嘉偶。女子礼有行。洁己入德门。终远母与兄。如何躭时宠。游宦忘归宁。虽为三载妇。顾景媿虚名。岁暮饶悲风。洞房凉且清。拊枕循薄质。非君谁见荣。离君多悲心。寤寐劳人情。敢忘桃李陋。侧想瑶与琼。

祖道毕雍孙刘边仲潘正叔诗

皇储延髦俊。多士出幽遐。过蒙时来运。与子游承华。执笏崇贤内。振缨层城阿。毕刘赞文武。潘生莅邦家。感别怀远人。愿言叹以嗟。

赴太子洗马时作诗

希世无高符。营道无烈心。靖端肃有命。假檝越江潭。亲友赠予迈。挥泪广川阴。抚膺解携手。永叹结遗音。无迹有所匿。寂寞声必沉。肆目眇不及。缅然若双潜。南望泣玄渚。北迈涉长林。谷风拂修薄。油云翳高岑。亹亹孤兽骋。嘤嘤思鸟吟。感物恋堂室。离思一何深。伫立慨我叹。寤寐涕盈衿。惜无怀归志。辛苦谁为心。

赴洛道中作诗二首

一

总辔登长路。呜咽辞密亲。借问子何之。世网婴我身。永叹遵北渚。遗思结南津。行行遂已远。野途旷无人。山泽纷纡余。林薄杳阡眠。虎啸深谷底。鸡鸣高树巅。哀风中夜流。孤兽更我前。悲情触物感。沉思郁缠绵。伫立望故乡。顾影凄自怜。

二

远游越山川。山川修且广。振策陟崇丘。安辔遵平莽。夕息抱影寐。朝徂衔思往。顿辔倚高岩。侧听悲风响。清露坠素辉。明月一何朗。抚枕不能寐。振衣独长想。

东宫作诗

羇旋远游宦。托身承华侧。抚剑遵铜辇。振缨尽祇肃。岁月一何易。寒暑忽已革。载离多悲心。感物情凄恻。慷慨遗安豫。永叹废寝食。思乐乐难诱。曰归归未克。忧苦欲何为。缠绵胸与臆。仰瞻凌霄鸟。羡尔归飞翼。

吴王郎中时从梁陈作诗

在昔蒙嘉运。矫迹入崇贤。假翼鸣凤条。濯足升龙渊。玄冕无丑士。冶服使我妍。轻剑拂鞶厉。长缨丽且鲜。谁谓伏事浅。契阔踰三年。薄言肃后命。改服就藩臣。夙驾寻清轨。远游越梁陈。感物多远念。慷慨怀古人。

拟今日良宴会诗

闲夜命欢友。置酒迎风馆。齐僮梁甫吟。秦娥张女弹。哀音绕栋宇。遗响入云汉。四座咸同志。羽觞不可算。高谈一何绮。蔚若朝霞烂。人生无几何。为乐常苦晏。譬彼伺晨鸟。扬声当及旦。曷为恒忧苦。守此贫与贱。

拟青青陵上柏诗

冉冉高陵苹。习习随风翰。人生当几时。譬彼浊水澜。戚戚多滞念。置酒宴所欢。方驾振飞辔。远游入长安。名都一何绮。城阙郁盘桓。飞阁缨虹带。层台冒云冠。高门罗北阙。甲第椒与兰。侠客控绝景。都人骖玉轩。遨游放情愿。慷慨为谁叹。

拟明月皎夜光诗

岁暮凉风发。昊天肃明明。招摇西北指。天汉东南倾。朗月照闲房。蟋蟀吟户庭。翻翻归鴈集。嘒嘒寒蝉鸣。畴昔同宴友。翰飞戾高冥。服美改声听。居愉遗旧情。织女无机杼。大梁不架楹。

招隐诗

明发心不夷。振衣聊踯躅。踯躅欲安之。幽人在浚谷。朝采南涧藻。夕息西山足。轻条象云构。密叶成翠幄。激楚伫兰林。回芳薄秀木。山溜何泠泠。飞泉漱鸣玉。哀音附灵波。颓响赴曾曲。至乐非有假。安事浇淳朴。富贵茍难图。税驾从所欲。

遨游出西城诗

遨游出西城。按辔循都邑。逝物随节改。时风肃且熠。迁化有常然。盛衰自相袭。靡靡年时改。冉冉老已及。行矣勉良图。使尔修名立。

园葵诗二首

一

种葵北园中。葵生郁萋萋。朝荣东北倾。夕颖西南晞。零露垂鲜泽。朗月耀其辉。时逝柔风戢。岁暮商猋飞。曾云无温夜。严霜有凝威。幸蒙高墉德。玄景荫素蕤。丰条并春盛。落叶后秋衰。庆彼晚雕福。忘此孤生悲。

二

翩翩晚雕葵。孤生寄北蕃。被蒙覆露惠。微躯后时残。庇足周一智。生理各万端。不若闻道易。但伤知命难。

赠斥丘令冯文罴诗

一

夙驾出东城。送子临江曲。密席接同志。羽觞飞酃渌。登楼望峻陂。时逝一何速

二

与子别所期。耀灵缘扶木。

赠顾彦先诗

清夜不能寐。悲风入我轩。立影对孤躯。哀声应苦言。

赠纪士诗

琼瓌俟丰价。窈窕不自鬻。有美峨眉子。惠音清且淑。修姱协姝丽。华颜婉如玉。

招隐诗二首

一

驾言寻飞遯。山路郁盘桓。芳兰振蕙叶。玉泉涌微澜。嘉卉献时服。灵朮进朝飡。

二

寻山求逸民。穹谷幽且遐。清泉荡玉渚。文鱼跃中波。

尸乡亭诗

东游观巩洛。逍遥丘墓间。秋草漫长柯。寒木入云烟。发轸有夙宴。息驾无愚贤。

为顾彦先作诗

肃肃素秋节。湛湛浓露凝。太阳夙夜降。少阴忽已升。

三月三日诗

迟迟暮春日。天气柔且嘉。元吉隆初巳。濯秽游黄河。

东宫诗

软颜收红蘂。玄鬓吐素华。冉冉逝将老。咄咄奈老何。

春咏

节运同可悲。莫若春气甚。和风未及燠。遗凉清且凛。

诗八首

一

太素卜令宅。希微启奥基。玄冲纂懿文。虚无承先师。

二

澄神玄漠流。栖心太素域。弭节欣高视。俟我大梦觉。

三

老蚕晚绩缩。老女晚嫁辱。曾不如老鼠。翻飞成蝙蝠。

四

轨迹未及安。长辔忽已整。道遐觉日短。忧深使心褊。

五

物情竞纷纭。至理自宜贯。达观傥不融。居然见真膺。

六

惆怅怀平素。岂乐于兹同。岂宴栖末景。游豫蹑余踪。

七

佳谷垂金颖。

八

石龟尚怀海。我宁忘故乡。

饮酒乐

蒲萄四时芳醇，瑠璃千钟旧宾。夜饮舞迟销烛，朝醒弦促催人。

飲酒樂

飲酒須飲多，人生能幾何！百年須受樂，莫厭管弦歌。

七征

玄虚子耽性冲素，雍容玄泊，弃时俗而弗徇，甘渔钓于一壑。乃有通微大夫，怨皇（后）〔居〕之失宝，伤鸿誓之后闻，策玄黄于榛险，凭穴岩而放言。

通微大夫曰：“奇膳玉食，穷滋致丰。简牺羽族，考牲毛宗。俯出沉鲔，仰落归鸿。剖柔胎于孕豹，宰潜肝乎豢龙。拾朝阳之遗卵，纳丹穴之飞凰。神宰奇稔，嘉禾之穗。含滋发馨，素颖玉锐。〔勺药调以充饥，芳馨发而协气〕。灼若皓雪之颓玄云，皎若明珠之积缁匮。素虮踊而瀺灂，滋芬溢而相徽。〔云沸渊涌，秋醪春酒，兼温增奇，浮藻吐秀〕。味虽浓而弗爽，气既惠而复奇。介景福于眉寿，裕温克乎齐圣。子能飨之乎？”

通微大夫曰：“丰居华殿，奇构磊落。万宇云覆，千楹林错。仰绥瑰木，俯积瑌石。敷延袤之广庑，矫凌霄之高阁。秀清晖乎云表，腾藻荫之奕奕。珍观清榭，岳立连行。云阶飞陛，仰陟穹苍。耸浮柱而虬立，施飞檐以龙翔。回房旋室，缀珠袭玉。图画神仙，延佑承福。悬闼高达，长廊回属。于是登渐台，理俊音，镜玄沚，望长林，逐狡兽，弋轻禽。览壮艺以悦观，聆和乐而怡心。子能居之乎？”

通微大夫曰：“金石谐而齐响，埙箎协而和鸣。于是才人进羽钥，玄弁被藻袭。俯萦领以鸿归，仰矫首而鹤立。激长歌而丹唇，发铿锵乎柔木。合清商以绝节，挥流征而赴曲。奏商荆之高叹，咏易水之清角。尔乃睹蛾眉之群丽，容既都而又闲。矫纤腰以逐节，顿皓足于鼓盘。舒妍晖以妖韶，若陵危之未安。”

通微大夫曰：“盖闻洙北有采唐之思，淇上有送予之叹。《关睢》以寤寐为戚，《溱洧》以谑浪为欢。若夫妖嫔艳女，搜群擢俊。穆藻仪于令表，茂当年之柔嫚。罄妍规之约绰，体每变而增闲。秀红蕤其愉愉，若余颖之可飡。若夫灵晷潜，祖颜退，羽觞升，清琴厉。因清明以宣诚，流（徽）〔微〕睇而授爱。纤手挥而鸣佩铿，华衿被则芳尘萃。子其纳之乎？”

通微大夫曰：“涂有殊而一致，业有殊而名约，各因姿以效绩，期寄响于天人也。孰与显奇踪于万邦，抚六辔而高游，瞰八宇以摅眄，齐清风乎诸侯？言成否泰，气作温凉。弭侵略于强暴，综坠纪乎危邦。子岂不愿斯之雍容乎？”

通微大夫曰：“明主应期，抚民以德。配仁风于黄唐，齐威灵乎宸极。彝伦幸序，庶绩咸乂。荡流风于雍俗，给天民乎齐泰。是以玄灵感而表应，嘉神繁而毕觌。舞唐庭之来仪，鸣岐阳之鸑鷟。应天监之休命，荷神听之介福。然圣主达持盈之宝术，寤经国之在贤。各毕荣于分局，期赞化于大钧。吾子岂不欲縻好爵于天宇，显列业乎帝臣欤！”

玄虚子作而言曰：“甚哉！鄙人之惑也。犹穷绳自逸于井干，凭河盗本于黄川。钦至论，敷敝衽，谨闻命于王孙。”

吊魏武帝文 一首并序

元康八年，机始以台郎出补著作，游乎秘阁，而见魏武帝遗令，慨然叹息伤怀者久之。客曰：“夫始终者万物之大归，死生者性命之区域，是以临丧殡而后悲，睹陈根而绝哭。今乃伤心百年之际，兴哀无情之地，意者无乃知哀之可有，而未识情之可无乎？”

机答之曰：“日蚀由乎交分，山崩起于朽壤，亦云数而已矣。然百姓怪焉者，岂不以资高明之质而不免卑浊之累，居常安之势而终婴倾离之患故〔乎〕？夫以回天倒日之力而不能振形骸之内，济世夷难之智而受困魏阙之下，已而格乎上下者藏于区区之木，光于四表者翳乎蕞尔之土，雄心摧于弱情，壮图终于哀志，长算屈于短日，远迹顿于促路。呜呼！岂特瞽史之异阙景，黔黎之怪颓岸乎？观其所以顾命冢嗣，贻谋四子，经国之略既远，隆家之训亦弘。又云：‘吾在军中，持法是也，至于小忿怒、大过失，不当效也。’善乎达人之谠言矣。持姬女而指季豹，以示四子曰：‘以累汝。’因泣下。伤哉！曩以天下自任，今以爱子托人，同乎尽者无余，而得乎亡者无存，然而婉娈房闼之内，绸缪家人之务，则几乎密与！又曰：‘吾婕妤妓人，皆着铜雀台。于台堂上施八尺床、繐帐，朝晡上脯糒之属，月朝十五日，辄向帐作妓。汝等时时登铜雀台，望吾西陵墓田。’又云：‘余香可分与诸夫人。诸舍中无所（不）〔为〕，学作履组卖也。吾历官所得绶，皆着藏中。吾余衣裘，可别为一藏，不能者兄弟可共分之。’既而竟分焉。亡者可以勿求，存者可以勿违，求与违，不其两伤乎？悲夫！爱有大而必失，恶有甚而必得，智慧不能去其恶，威力不能全其爱，故前识所不用心，而圣人罕言焉。若乃系情累于外物，留曲念于闺房，亦贤俊之所宜废乎！”于是遂愤懑而献吊云尔。

接皇汉之末绪，值王涂之多违。伫重渊以育鳞，抚庆云而遐飞。运（礼）〔神〕道以载德，乘灵风而扇威。摧群雄而电击，举勍敌其如遗。指八极以远略，必剪焉而后绥。厘三才之阙典，启天地之禁闱。举修网之绝纪，纽大音之解徽。扫云物以贞观，要万涂而来归。丕大德以宏覆，援日月而齐晖。济元功于九有，固举世之所推。

彼人事之大造，夫何往而不臻。将覆篑于浚谷，挤为山乎九天。苟理穷而性尽，岂长算之所研？悟临川之有悲，固梁木其必颠。当建安之三八，实大命之所艰。虽光昭于曩载，将税驾于此年。惟降神之绵邈，眇千载而远期。信斯武之未丧，膺灵符而在兹。虽龙飞于文昌，非王心之所怡。愤西夏以鞠旅，溯秦川而举旗。逾镐京而不豫，临渭滨而有疑。冀翌日之云（廖）〔瘳〕，弥四旬而成灾。咏归涂以反旆，登崤渑而朅来。次洛汭而大渐，指六军曰念哉！

伊君王之赫奕，實终古之所难。威先天而盖世，力荡海而拔山。厄奚险而弗济，敌何强而不残。每因祸以（提）〔禔〕福，亦践危而必安。迄在兹而蒙昧，虑噤闭而无端。委躯命以待难，痛没世而永言。抚四子以深念，循肤体而颓叹。迨营魄之未离，假余息乎音翰。执姬女以嚬瘁，指季豹而漼焉。气冲襟以呜咽，垂睫而汍澜。违率土以静寐，戢弥天乎一棺。

咨宏度之峻邈，壮大业之允昌。思居终而恤始，命临没而肇扬。援贞吝以惎悔，虽在我而不臧。惜内顾之缠绵，恨末命之微详。纡广念于履组，尘清虑于余香。结遗情于婉娈，何命促而意长！陈法服于帷座，陪窈窕于玉房。宣备物于虚器，发哀音于旧倡。矫戚容以赴节，掩零泪而荐觞。物无微而不存，体无惠而不亡。庶圣灵之响像，想幽神之复光。苟形声之翳没，虽音景其必藏。徽清弦而独奏，进脯糒而谁尝。悼繐帐之冥漠，怨西陵之茫茫。登雀台而群悲，眝美目其何望。既睎古以遗累，信简礼而薄葬。彼裘绂于何有，贻尘谤于后王。嗟大恋之所存，故虽哲而不忘。览遗籍以慷慨，献兹文而凄伤。

辨亡论 上

昔汉氏失御，奸臣窃命，祸基京畿，毒宇内，皇纲弛紊，王室遂卑。于是群雄蜂骇，义兵四合。吴武烈皇帝慷慨下国，电发荆南，权略纷纭，忠勇伯世，威棱则夷羿震荡，兵交则丑（肤）〔虏〕授馘，遂扫清宗祊，蒸禋皇祖。于时云兴之将带州，飙起之师跨邑，哮之群风驱，熊罴之众雾集。虽兵以义合，同盟戮力，然皆苞藏祸心，阻兵怙乱，或师无谋律，丧威稔寇。忠规武节，未有如此其著者也。

武烈既没，长沙桓王逸才命世，弱冠秀发，招揽遗老，与之述业。神兵东驱，奋寡犯众，攻无坚城之将，战无交锋之虏。诛叛柔服，而江外厎定；饬法修师，则威德翕赫。宾礼名贤，而张昭为之雄；交御豪俊，而周瑜为之杰。彼二君子，皆弘敏而多奇，雅达而聪哲，故同方者以类附，等契者以气集，而江东盖多士矣。将北伐诸华，诛鉏干纪，旋皇舆于夷庚，反帝座乎紫闼，挟天子以令诸侯，清天步而归旧物。戎车既次，群凶侧目，大业未就，中世而殒。

用集我大皇帝，以奇踪袭于逸轨，睿心因于令图，从政咨于故实，播宪稽乎遗风；而加之以笃固，申之以节俭，畴咨俊茂，好谋善断，束帛旅于丘园，旌命交于涂巷。故豪彦寻声而响臻，志士希光而景骛，异人辐辏，猛士如林。于是张昭为师傅；周瑜、陆公、鲁肃、吕蒙之畴，入为腹心，出作股肱；甘宁、凌统、程普、贺齐、朱桓、朱然之徒奋其威，韩当、潘璋、黄盖、蒋钦、周泰之属宣其力；风雅则诸葛瑾、张承、步骘，以名声光国；政事则顾雍、潘浚、吕范、吕岱，以器任干职，奇伟则虞翻、陆绩、张温、张惇，以讽议举正；奉使则赵咨、沈珩，以敏达延誉；术数则吴范、赵达，以机祥协德；董袭、陈武杀身以卫主，骆统、刘基强谏以补过。谋无遗谞，举不失策。故遂割据山川，跨制荆、吴，而与天下争衡矣。魏氏常籍战胜之威，率百万之师，浮邓塞之舟，下汉阴之众，羽楫万计，龙跃顺流，锐骑千旅，虎步原隰，谟臣盈室，武将连衡，喟然有吞江浒之志，一宇宙之气。而周瑜驱我偏师，黜之赤壁，丧旗乱辙，仅而获免，收迹远遁。汉王亦凭帝王之号，帅巴、汉之民，乘危骋变，结垒千里，志报关羽之〔败〕，图收湘西之地。而陆公亦挫之西陵，覆师败绩，困而后济，绝命永安。续以濡须之寇，临川摧锐；蓬笼之战，孑轮不反。由是二邦之将，丧气挫锋，势财匮，而吴莞然坐乘其弊。故魏人请好，汉氏乞盟，遂跻天号，鼎峙而立。西屠庸、益之郊，北裂淮、汉之涘，东包百越之地，南括群蛮之表。于是讲八代之礼，搜三王之乐，告类上帝，拱揖群后。虎臣毅卒，循江而守；长棘劲铩，望飙而奋。庶尹尽规于上，四民（庶）〔展〕业于下，化协殊裔，风衍遐圻。乃俾一介行人，抚巡外域，巨象逸骏，扰于外闲，明珠玮宝，耀于内府，珍瑰重迹而至，奇玩应响而赴；輶轩骋于南荒，冲輣息于朔野；齐民免干戈之患，戎马无晨服之虞，而帝业固矣。

大皇既没，幼主莅朝，奸回肆虐。景皇聿兴，虔修遗宪，政无大阙，守文之良主也。降及归命之初，典刑未灭，故老犹存。大司马陆公以文武熙朝，左丞相陆凯以謇谔尽规，而施绩、范慎以威重显，丁奉、离斐以武毅称，孟宗、丁固之徒为公卿，楼玄、贺邵之属掌机事，元首虽病，股肱犹存。爰及末叶，群公既丧，然后黔首有瓦解之志，皇家有土崩之衅，历命应化而微，王师蹑运而发，卒散于阵，民奔于邑，城池无藩篱之固，山川无沟阜之势，非有工输云梯之械，智伯灌激之害，楚子筑室之围，燕人济西之队，军未浃辰而社稷夷矣。虽忠臣孤愤，烈士死节，将奚救哉！

夫曹、刘之将非一世所选，向时之师无曩日之众，战守之道抑有前符，险阻之利俄然未改，而成败贸理，古今诡趣，何哉？彼此之化殊，授任之才异也。

辨亡论 下

昔三方之王也，魏人据中夏，汉氏有岷、益，吴制荆、扬而奄交、广。曹氏虽功济诸华，虐亦深矣，其民怨矣。刘公因险以饰智，功已薄矣，其俗陋矣。夫吴，桓王基之以武，太祖成之以德，聪明睿达，懿度弘远矣。其求贤如不及，恤民如稚子，接士尽盛德之容，亲仁罄丹府之爱。拔吕蒙于戎行，识潘浚于系虏。推诚信士，不恤人之我欺；量能授器，不患权之我逼。执鞭鞠躬，以重陆公之威；悉委武卫，以济周瑜之师。卑宫菲食，以丰功臣之赏；披怀虚己，以纳谟士之算。故鲁肃一面而自托，士燮蒙险而致命。高张公之德，而省游田之娱；贤诸葛之言，而割情欲之欢；感陆公之规，而除刑法之烦；奇刘基之议，而作三爵之誓。屏气局蹐，以伺子明之疾；分滋损甘，以育凌统之孤。登坛慷慨，归鲁子之功；削投恶言，信子瑜之节。是以忠臣竞尽其谟，志士咸得肆力，洪规远略，固不厌夫区区者也。故百官苟合，庶务未遑。初都建业，群臣请备礼秩，天子辞而不许，曰：“天下其谓朕何！”宫室舆服，盖慊如也。爰及中叶，天人之分既定，百度之阙粗修，虽醲化懿纲，未齿乎上代，抑其体国经民之具，亦足以为政矣。地方几万里，带甲将百万，其野沃，其兵练，其器利，其财丰；东负沧海，西阻险塞，长江制其区宇，峻山带其封域，国家之利未（巨）〔见〕有弘于兹者矣。借使中才守之以道，善人御之有术，敦率遗典，勤民谨政，循定策，守常险，则可以长世永年，未有危亡之患也。

或曰：“吴、蜀唇齿之国，蜀灭则吴亡，理则然矣。”夫蜀，盖藩援之与国，而非吴人之存亡也。何则？其郊境之接，重山积险，陆无长毂之径；川厄流迅，水有惊波之艰。虽有锐师百万，启行不过千夫；舳舻千里，前驱不过百舰。故刘氏之伐，陆公喻之长蛇，其势然也。昔蜀之初亡，朝臣异谋，或欲积石以险其流，或欲机械以御其变。天子总群谊而谘之大司马陆公，公以四渎天地之所以节宣其气，固无可遏之理，而机械则彼我之所共，彼若弃长技以就所屈，即荆、扬而争舟楫之用，是天赞我也，将谨守峡口以待禽耳。逮步阐之乱，凭宝城以延强寇，重资币以诱群蛮。于时大邦之众，云翔电发，悬旍江介，筑垒遵渚，襟带要害，以止吴人之西，而（巳）〔巴〕、汉舟师，沿江东下。陆公以偏师三万，北据东坑，深沟高垒，案甲养威。反虏踠迹待戮，而不敢北窥生路，强寇败绩宵遁，丧师太半，分命锐师五千，西御水（车）〔军〕，东西同捷，献俘万计。信哉贤人之谋，岂欺我哉！自是烽燧罕警，封域寡虞。陆公没而潜谋兆，吴衅深而六师骇。夫太康之役，众未盛乎曩日之师，广州之乱，祸有愈乎向时之难，而邦家颠覆，宗庙为墟。呜呼！“人之云亡，邦国殄瘁”，不其然欤！

《易》曰“汤武革命，顺乎天”，《玄》曰“乱不极则治不形”，言帝王之因天时也。古人有言曰“天时不如地利”，《易》曰“王侯设险，以守其国”，言为国之恃险也。又曰“地利不如人和”，“在德不在险”，言守险之由人也。吴之兴也，参而由焉，孙卿所谓合其参者也。及其亡也，恃险而已，又孙卿所谓舍其参者也。夫四州之萌非无众也，大江之南非乏（后）〔俊〕也，山川之险易守也，劲利之器易用也，先政之策易循也，功不兴而祸遘者，何哉？所以用之者失也。是故先王达经国之长规，审存亡之至数，谦己以安百姓，敦惠以致人和，宽冲以诱俊乂之谋，慈和以结士民之爱。是以其安也，则黎元与之同庆；及其危也，则兆庶与之共患。安与众同庆，则其危不可得也；危与下共患，则其难不足恤也。夫然，故能保其社稷而固其土宇，《麦秀》无悲殷之思，《黍离》无愍周之感矣。

五等诸侯论

夫体国经野，先王所慎，创制垂基，思隆后叶。然而经略不同，长世异术。五等之制，始于黄唐，郡县之治，创自秦汉，得失成败，备在《典》《谟》，是以其详可得而言。

夫先王知帝业至重，天下至旷，旷不可以偏制，重不可以独任，任重必于借力，制旷终乎因人。故设官分职，所以轻其任也；并建五长，所以弘其制也。于是乎立其封（强）〔疆〕之典，财其亲之宜，使万国相维，以成盘石之固；宗庶杂居，以定维城之业。又有以见绥世之长御，识人情之大方，知其为人不如厚己，利物不如图身；安上在于悦下，为己在乎利人。故《易》曰“悦以使民，民忘其劳”，孙卿曰“不利而利之，不如利而后利之之利也”。是以分天下以厚乐，而己得与之同忧；飨天下以丰利，而我得与之共害。利博则恩笃，乐远则忧深，故诸侯享食土之实，万国受世及之祚矣。夫然，则南面之君各务其治，九服之民知有定主，上之子爱于是乎生，下之体（佑）〔信〕于是乎结，世治足以敦风，道衰足以御暴。故强毅之国不能擅一时之势，雄俊之士无所寄霸王之志。然后国安由万邦之思治，主尊赖群后之图身，譬犹众目营方，则天网自昶；四体辞难，而心膂获乂。三代所以直道，四王所以垂业也。

夫盛衰隆敝，理所固有，教之废兴，系乎其人，愿法期于必凉，明道有时而暗。故世及之制敝于强御，厚下之典漏于末折，侵弱之衅遘自三季，陵夷之祸终于七雄。昔者成汤亲照夏后之鉴，公旦目涉商人之戒，文质相济，损益有物。故五等之礼，不革于时，封畛之制，有隆焉尔者，岂玩二王之祸而暗经世之算乎？固知百世非可悬御，善制不能无敝，而侵弱之辱愈于殄祀，土崩之困痛于陵夷也。是以经始权其多福，虑终取其少祸，非谓侯伯无可乱之符，郡县非致治之具也。故国忧赖其释位，主弱凭其翼戴。及承微积敝，王室遂卑，犹保名位，祚垂后嗣，皇统幽而不辍，神器否而必存者，岂非事势使之然欤！

降及亡秦，弃道任术，惩周之失，自矜其得。寻斧始于所庇，制国昧于弱下，国庆独飨其利，主忧莫与（其）〔共〕害。虽速亡趣乱，不必一道，颠沛之衅，实由孤立。是盖思五等之小怨，忘万国之大德，知陵夷之可患，暗土崩之为痛也。周之不竞，有自来矣。国乏令主，十有余世。然片言勤王，诸侯必应，一朝振矜，远国先叛，故强晋收其请隧之图，暴楚顿其观鼎之志，岂刘、项之能窥关，胜、广之敢号泽哉！借使秦人因循周制，虽则无道，有与共弊，覆灭之祸，岂在曩日！

汉矫秦枉，大启侯王，境土逾溢，不遵旧典，故贾生忧其危，晁错痛其乱。是以诸侯阻其国家之富，凭其士民之力，势足者反疾，土狭者逆迟，六臣犯其弱纲，七子冲其漏网，皇祖夷于黥徒，西京病于东帝。是盖过正之灾，而非建侯之累也。然吕氏之难，朝士外顾；宋昌策汉，必称诸侯。逮至中叶，忌其失节，割削宗子，有名无实，天下旷然，复袭亡秦之轨矣。是以五侯作威，不忌万邦；新都袭汉，易于拾遗也。光武中兴，纂隆皇统，而犹遵覆车之遗辙，养丧家之宿疾，仅及数世，奸轨充斥。卒有强臣专朝，则天下风靡，一夫纵横，则城池自夷，岂不危哉！

在周之衰，难兴王室，放命者七臣，干位者三子，嗣王委其九鼎，凶族据其天邑，征鼙震于阃宇，锋镝流乎绛阙，然祸止畿甸，害不覃及，天下晏然，以治待乱。是以宣王兴于共和，襄惠振于晋、郑。岂若二汉阶闼暂扰，而四海已沸，孽臣朝入，而九服夕乱哉！

远惟王莽篡逆之事，近览董卓擅权之际，亿兆悼心，愚智同痛。然周以之存，汉以之亡，夫何故哉？岂世乏曩时之臣，士无匡合之志欤？盖远（续）〔绩〕屈于时异，雄心挫于卑势尔。故烈士扼腕，终委寇仇之手；中人变节，以助虐国之桀。虽复时有鸠合同志以谋王室，然上非奥主，下皆市人，师旅无先定之班，君臣无相保之志，是以义兵云合，无救劫弒之祸，民望未改，而已见大汉之灭矣。

或以“诸侯世位，不必常全，昏主暴君，有时比迹，故五等所以多乱。今之牧守，皆以官方庸能，虽或失之，其得固多，故郡县易以为治”。夫德之休明，黜陟日用，长率连属，咸述其职，而淫昏之君无所容过，何则其不治哉！故先代有以之兴矣。苟或衰陵，百度自悖，鬻官之吏以货准才，则贪残之萌皆如群后也，安在其不乱哉！故后王有以之废矣。且要而言之，五等之君，为己思治；郡县之长，为利图物。何以征之？盖企及进取，仕子之常志；修己安民，良士之所希及。夫进取之情锐，而安民之誉迟，是故侵百姓以利己者，在位所不惮；损实事以养名者，官长所夙夜也。君无卒岁之图，臣挟一时之志。五等则不然。知国为己（士）〔土〕，众皆我民；民安，己受其利；国伤，家婴其病。故前人欲以垂后，后嗣思其堂构，为上无苟且之心，群下知胶固之义。使其并贤居治，则功有厚薄；两愚处乱，则过有深浅。然则探八代之制，几可以一理贯；秦、汉之典，殆可以一言蔽矣。

晋平西将军孝侯周处碑

君讳处，字子隐，义兴阳羡人也。氏冑曩兴，焕乎坟典，华宗往茂，郁其简书。启三十之洪基，源流定鼎；运八百之远祚，枝叶封桐。轩盖列于汉庭，蝉冕播于阳羡。《二南》之价，传不朽而纷敷；《大頀》之音，声无征而必显。山高海阔，其在斯焉。

祖宾少折节，早亡。吴初，召谘议参军，举郡上计，转为州辟从事别驾，步兵校尉，光禄大夫，广平太守。父鲂，少好学，举孝廉，吴宁国长，奋威长史，怀安、钱塘县侯，丹阳西部属国都尉，立节校尉，拜裨将军、三郡都督、太中大夫，临川、豫章、鄱阳太守，晋故散骑常侍，新平、广汉二郡太守，封关内侯。簪绂扬名，台阁摽着，风化之美，奏课为能。亭亭孤美，灼灼横劭，徇高位于生前，思垂名于身后。遂以罕言不违，应期出辅。洋洋之风，俯冠来叶；巍巍之盛，仰继前贤。

君乃早孤，不弘礼制，年未弱冠，膂力绝于天下，妙气挺于人间，骑猎无畴，时英式慕，纵情寡偶，俗弊不忻，乡曲诬其害名，改节播其声誉。遂来吴事余厥弟，歡然受诲，向道朝闻，方励志而淫诗书，便好学而寻子史，文章绮合，藻思罗开。吴朝州县交辟太子洗马、东观左丞、中书右丞、五官郎中、左右国史。靖恭夙夜，恪居官次，迁大尚书仆射、东观令、太常卿、无难督。匡熙庶绩，朝廷谧宁，使持节大都督涂中京下诸军事，封章浦（廷侯）〔亭侯〕。国犹多士，君实得贤。汪洋廷阙之傍，昂藏寮采之上，射兽功犹见显，刺蛟名乃远扬。忠烈道自克修，义节情还永布，琳琅梓杞，珪壁栋梁。君着《默语》三十篇及《风土记》，并撰《吴书》。

于是吴平入晋，王浑登建业宫酾酒，既酣，乃谓君曰：“诸人亡国之余，得无戚乎？”君对曰：“汉末分崩，三方鼎立，魏灭于前，吴亡于后，亡国之戚，岂惟一人！”浑乃大惭。仕晋稍迁，总统初入，拜谘议郎，除讨虏护军、新平太守，抚和戎狄，叛羌归附，雍士美之。转为广汉太守。郡多滞讼，有经三十年不决者，处以评其枉直，一朝决遣。以母年老罢归。

寻除楚内史，未之官，征散骑常侍，处曰：“古人辞大不辞小。”乃先之楚。而郡既经丧乱，新旧杂居，风俗未一，处敦以教义，又检尸无主及白骨在野，收而葬之，然以就征，远近称叹。及居近侍，多所规讽。迁御史中丞，正绳直笔，凡所纠劾，不避宠戚。梁王彤违法，处深文案之。及吴人齐万年反，朝臣恶其强直，皆曰：“处，吴之名将子也。”忠烈果毅，庶僚振肃，英情天逸，远性霞骞。陕北留棠，遂有二天之咏；荆南度虎，犹标十部之书。

寻转散骑常侍，轻车将军。回轮出于新年，士女挥泪；褰帷望于广汉，鸡犬靡喧。振兹威略，宣其惠和，晋京遥仰，部从迎钦。是时互贼作逆，有众七万，屯于梁山。朝廷推贤，以君才兼文武，诏授建威将军，以五千兵奉辞西讨。忠概尽节，不顾身命，乃赋诗曰：“去去世事已，策马观西戎。藜藿甘梁黍，期之克令终。”言毕而战，自旦及暮，斩首万级。弦绝矢尽，番、系不救。左右劝退，处按剑怒曰：“此是吾效节授命之日，何以退为！大臣以身徇国，不亦可乎！”韩信背水之军，未遑得喻；工输萦带之势，早拟连踪。莫不梯山架壑，襁负来归。戎士（杆）〔扞〕其封疆，农人展其耕织。秋风才起，追战虏于雷霆；春水方生，挥锸同于云雨。立功立事，名将名臣者乎。

元康九年，（回灰）〔旧疾〕增加，奄捐馆舍，春秋六十有二。天子以大臣之葬，师传之礼，亲临殡壤。建武元年冬十一月甲子，追赠平西将军，封清流亭侯，谥曰孝，礼也。赐钱百万，葬地一顷，京城地五十亩为第，又赐王家田五顷。诏曰：“处母年老，加以逆旅远人，朕每悯念，给其医药酒米，赐以终年。”以太兴二年岁在己卯正月十日，葬于义兴旧原。南瞻荆岳，崇峻极之巍峨；北睇蚊川，浚清流之澄澈。

娶同郡盛氏，有四子：靖、玘、札、硕，并皆志性纯孝，过礼丧亲，坟前之树，染泪先枯，庭际之禽，闻悲乃下。遂作铭曰：

周南着美，岐山表灵。叶繁汉室，枝茂晋庭。皎皎夫子，奇特播名。幼有异行，世存风烈。早驰问望，晚怀耿节。颇尚豪雄，升名禁阙。舍爵策勋，允归明哲。辉赫大晋，封豕多故。式扬庙略，克清天步。海滨既折，江淮并溯。汉水作藩，条章斯布。俗歌揆日，人谣何暮。忠贞作相，追踪绛侯。将亭嘉茂，遽掩芳猷。潜光阳甸，返旆吴丘。〔从荣制墓，终非画游。春墟以绿，清淮自流。深沈素幰，堂寂寞，黄泉悠悠。书方易折，家揭难留〕。旧关虽入，乡路冥浮。鑴兹幽石，万代千秋。

**鲍照集**

游思赋

云径兮海冲，上潮兮送风。秋水兮驾浦，凉烟兮冒虹。暮气起兮远岸黑，阳精灭兮天际红。波茫茫兮无底，山森森兮万重。平隰兮互岸，通川兮泻壑。仰尽兮天经，俯穷兮地络。望波际兮昙昙，眺云间兮灼灼。乃江南之断山，信海上之飞鹤。指烟霞而问乡，窥林屿而访泊。俯身事而识苦，念亲爱而知乐。苦与乐其何言，悼人生之长役。舍堂宇之密亲，坐江潭而为客。对蒹葭之逐黄，视零露之方白。鸿晨惊以响湍，泉夜下而鸣石。结中洲之云萝，托绵思于遥夕。瞻荆吴之远山，望邯郸之长陌。寒风驰兮边草飞，胡沙起兮雁扬翮。虽燕越之异心，在禽鸟而同戚。怅收情而抆泪，遣繁悲而自抑。此日中其几时，彼月满而将蚀。生无患于不老，奚引忧而自逼？物因节以卷舒，道与运而升息。贱卖卜以当垆，隐我耕而子织。诚爱秦王之奇勇，不愿绝筋而称力。已矣哉！使豫章生而可知，夫何异乎丛棘。

观漏赋并序

客有观于漏者，退而叹曰：“夫及远者箭也，而定远非箭之功；为生者我也，而制生非我之情。故自箭而为心，不可凭者弦；因生以观我，不可恃者年。凭其不可恃，故以悲哉！况乎沈华密远，轻波潜耗，而感神婴虑者，又自外而伤寿，以是思生，生亦勤矣！”乃为赋云：

佩流叹于驰年，缨华思于奔月。结兰苕以望楚，弄参差以歌越。抚凝肌于迁滞，鉴雕容于仿髴。景有坠而易昏，忧无方而难歇。历玫阶而升隩，访金壶之盈阙。观腾波之吞写，箭既没而复登，波长泻而弗归。注沉冗而海漏，射悬涂而电飞。墐户牖而知天，掩云雾而测晖。创百龄于纤隐，积千里于空微。彼峥峥而行溢，此冉冉而愈衰。抚寸心而未改，只分光而永违。昔伤矢而奔禽，闻虚弦之颠仆。徒婴刃而知惧，岂潜机之能觉。惟生经之霜靡，亦悲长而欢促。恒证古而秉心，抱空意其如玉。波沉沉而东注，日滔滔而西属。落繁馨于纤草，殒丰华于乔木。对昃离而后歌，据穷蹊而方哭。虽接薪之更传，寜绝明知还续。贯古今而幷念，信寡易而多难。时不留乎激矢，生乃急于走丸。既何源之莫壅，又吹波而助澜。神怵迥而多虑，心輡而尠欢。望天涯而伫念，擢雄剑而长叹。嗟生民之永迷，躬与后而皆恤。死零落而无二，生差池之非一。理幽分于化前，算冥定于天秩。与艾骨而招病，犹刳肠而兴疾。情殊用而俱尽，事离方而同失。聊弭志以高歌，顺烟雨而沈逸。于是随秋鸿而泛渚，逐春燕而登梁。进赋诗而展念，退陈酒以排伤。物不可以两大，时无得而双昌。熏晚华而后落，槿早秀而前亡。姑屏忧已愉思，乐兹情于寸光。从江河之纡直，委天地之圆方。漏盈兮漏虚，长无绝兮芬芳。

伤逝赋

晨登南山，望美中阿。露团秋槿，风卷寒萝。凄怆伤心，悲如之何！尽若穷烟，离若箭弦。如影灭地，犹星殒天。弃华宇于明世，闭金扃 于下泉。永山河以自毕，眇千龄而弗旋。思一言于向时，邈众代于古年。逝稍远而变体，浸幽明而改时。览篇迹之如旦，娩遗意而在兹。忽若谓其不然，自惆怅而惊疑。循堂庑而下降，历帏户而升基。服委襟而褫带，器蒙管而韬丝。志存业而遗绩，身先物而长辞。岂重欢而可觏，追前感之无期。寒往暑来而不穷，哀极乐反而有终。燧已迁而礼革，月既逾而庆通。心微微而就远，迹离离而绝容。白日蔼而回阴，闺馆寂而深重。冀凭灵于前物，伫美目乎房栊。徒望思于永久，邈归来其何从？结单心于暮条，掩行泪于晨风。念沉悼而谁剧？独婴哀于逝躬。草忌霜而逼秋，人恶老而逼衰。诚衰耄之可忌，或甘愿而志违。彼一息之短景，乃累恨之长晖。寻平生之好丑，成黄尘之是非。将灭耶而尚在，何有去而无归？惟桃李之零落，生有促而非夭。观龟鹤之千祀，年能富而情少。反龄质于二涂，乱感悦于双抱。日月飘而不留，命倏忽而谁保？譬明隙之在梁，如风露之停草。发迎忧而送华，貌先悴而收藻。共甘苦其几人？曾无得而偕老。拂哀琴而抽思，启陈书而遐讨。自古来而有之，夫何怨乎天道。

芜城赋

迤平原，南驰苍梧涨海，北走紫塞雁门。拖以漕渠，轴以昆冈。重江复关之隩，四会五达之庄，当昔全盛之时，车挂轊，人驾肩，廛闬扑地，歌吹沸天。孽货盐田，铲利铜山。才力雄富，士马精妍。故能侈秦法，佚周令，划崇墉，刳浚洫，图修世以休命。是以板筑雉堞之殷，井干烽橹之勤，格高五岳，袤广三坟，崪若断岸，矗似长云，制磁石以御冲，糊頳壤以飞文。观基扃之固护，将万祀而一君。出入三代，五百余载，竟瓜剖而豆分。泽葵依井，荒葛罥途。坛罗虺蜮，阶鬬麏鼯。木魅山鬼，野鼠城狐。风嘷雨啸，昏见晨趋。鐖鹰厉吻，寒鸱吓雏，伏藏虎，乳血餐肤。崩榛塞路，峥嵘古馗。白杨早落，塞草前衰。棱棱霜气，蔌蔌风威。孤蓬自振，惊沙坐飞。灌莽杳而无际，从薄纷其相依。通持既已夷，峻隅又已颓。直视千里外，唯见起黄埃。凝思寂听，心伤已摧。若夫藻扃黼帐，歌堂舞阁之基，璇渊碧树，弋林钓渚之馆，吴蔡齐秦之声，鱼龙爵马之玩，皆熏歇烬灭，光沈响绝。东都妙姬，南国丽人，蕙心纨质，玉貌绛唇，莫不埋魂幽石，委骨穷尘；岂忆同辈之愉乐，离宫之苦辛哉？天道如何，吞恨者多，抽琴命操，为芜城之歌。歌曰：“边风起兮城上寒，井径灭兮丘陇残。千龄兮万代，共尽兮何言！”

芙蓉赋

感衣裳于楚赋，咏幽思于陈诗。访群英之艳绝，标高明于泽芝。会春陂乎夕张，搴芙蓉而水嬉。抽我衿之桂兰，点子吻之瑜辞。选群芳之徽号，口口口口口口。抱兹性之清芬，禀若华之惊绝。单蓲阳之妙手，测滮池之光洁。烁彤辉之明媚，粲雕霞之繁悦。顾椒丘而非偶，岂园桃而能埒，彪炳以蒨藻，翆景而红波。青房兮规接，紫的兮圆罗。树妖媱之弱干，散菡萏之轻荷。上星光而倒景，下龙鳞而隐波。戏棉鳞而戏映，曜绣羽以晨过。结游童之湘吹，起榜妾之江歌。备日月之温丽，非盛明而谓何？若乃当融风之暄荡，承暑雨之平渥。被瑶塘之周流，绕金渠之屈曲。排积雾而扬芬，镜洞泉而含绿。叶折水以为珠，条集露而成玉。润蓬山之琼膏，辉葱河之银烛。冠五华于仙草，超四照于灵木。杂众姿于开卷，阅群貌于昏明。无长袖之容止，信不笑之空城。森紫叶以上擢，纷湘蕊而不倾。根虽割而管彻，柯既解而丝萦。感盛衰之可怀，质始终而常清。故其为芳也绸缪，其为媚也奔发。对粉则色殊，比兰则香越。泛明彩于宵波，飞澄华于晓月。陋荆姬之朱颜，笑夏女之光发。恨狎世而贻贱，徒爱存而赏没。虽凌群以擅奇，终从岁而零歇。

园葵赋

风暖凌开，土昌泉动。游尘曝日，鸣雉依陇。主人拂黄冠，拭藜杖，布蔬种，平圻壤。通畔修直，膏亩夷敞，白茎紫蒂，豚耳鸭掌。沟东陌西，行三畦两，既区既鉏，乃露乃映。勾萌欲伸，丛牙将放。尔乃晨露夕阴，霏云四委，沉雷远震，飞雨轻洒，徐未及晞，疾而不靡，柔莩爰秀，刚甲以解。稚叶萍布，弱阴竞抽，萋萋翼翼，沃沃油油，下葳蕤而被径，上参差而覆畴，承朝阳之丽景，得倾柯之所投。仕非鲁相，有不拔之利；宾为二仲，无逸马之忧；顾菫茶而莫偶，岂苹澡之荐羞。若乃邻老谈稼，女妪归桑，拂此苇席，炊彼穄粱，甃壶援醢，曲瓢卷浆，乃羹乃瀹，堆顶盈筐，甘旨蒨脆，柔滑芬芳，消淋逐水，润胃调肠。于是既饫，彻盘投箸，回小人之腹，为君子之虑。近观物运，远访师圣，声数后彰，律理前定。乌非黔黑，鹤岂浴净？彼圆行而方止，故得之于天性，伊冬箑而夏裘，无双功于并盛。荡然任心，乐道安命。春风夕来，秋日晨映。独酌南轩，拥琴孤听。篇章间作，以歌以咏。鱼深沉而鸟高飞，熟知美色之为正？

舞鹤赋

散幽经以验物，伟胎化之仙禽。锺浮旷之藻质，抱清迥之明心。指蓬壶而翻翰，望昆阆而杨音。匝日域以回骛，穷天步而高寻。践神区其既远，积灵祀而方多。精含丹而星耀，项凝紫而烟华。引圆吭之纤婉，顿修趾之洪姱。迭霜毛而弄影，振玉羽而临霞。朝戏于芝田，夕饮乎瑶池。厌江海而游泽，掩云罗而见羁。去帝乡之岑寂，归人寰之喧卑。岁峥嵘而催暮，心惆怅而哀离。于是穷阴杀节，急景雕年。凉杀振野，箕风动天。严严苦雾，皎皎悲泉。冰塞长河，雪满群山。既而氛昏夜歇，景物澄廓。星翻汉回，晓月将落。感寒鸡之早晨，怜霜雁之违漠。临惊风之萧条，对流光之照灼。唳清响于丹墀，舞飞容于金阁。始连轩以凤跄，终宛转而龙跃。踯躅徘徊，振迅腾摧。惊身蓬集，矫翅雪飞。离纲别赴，合绪相依。将兴中止，若往而归。飒沓矜顾，迁延迟暮。逸翮后尘，翱翥先路。指会规翔，临岐矩步。态有遗妍，貌无停趣。奔机逗节，角睐分形。长扬〈一作扬翘〉缓骛，并翼连声。轻迹凌乱，浮影交横。众变繁姿，参差洊密。烟交雾凝，若无毛质。风去雨还，不可谈悉。既散魂而荡目，迷不知其所之，忽星离而云罢，整神容而自持，仰天居之崇绝，更惆惕而惊思。当是时也，燕姬色沮，巴童心耻。巾拂两停，九剑双止。虽邯郸其敢伦，岂阳阿之能拟。入卫国而乘轩，出吴都而倾市。守驯养于千龄，结长悲于万里。

野鹅赋有序

有献野鹅于临川王，世子愍其樊絷，命为之赋，其辞曰：

集陈之隼，以自远而称神；栖汉之雀，乃出幽而见珍。此璅禽其何取？亦厕景而承仁，舍水泽之歡逸，对钟鼓之悲辛。岂狗利而轻命？将感爱而投身。入长罗之逼胁，怅高缴之樊萦，邈辞朋而别偶，超烟雾而风行，跨日月以遥逝，忽瞻国而望城，践菲迹于瑶涂，升弱羽于丹庭，瞰东西之绣户，眺左右之金扃，貌纤杀而含悴，心翻越而惭惊，若坠渊而堕谷，恍不知其所宁。惟君囿之珍丽，实妙物之所殷，翔海泽之轻鸥，巢天宿之鸣鹑，鹖程材于枭猛，翚荐体之雕文，既敷容以照景，亦避翮而排云，虽居物以成偶，终在我以非群。望征云而延悼，顾委翼而自伤，无青雀之衔命，乏赤鴈之嘉祥，空秽君之园池，徒惭君之稻梁，愿引身而剪迹，抱末志而幽藏。于是流岁遂远，惨节方崇，云缠海岱，风拂崤潼，飞氛驰霰，飘沙舞蓬，视清池之初凅，望绿林之始空，立孤蒲之寒渚，托只影而为双，宛拔喙而掩眦，悲结怅而满胸。处朝昼而惟念，假外见而迁排，涉修夜之长寂，信专思而知哀，风梢梢而过树，月苍苍而照台，冰依岸而早结，霜托草而先摧，敛双翮于水裔，翘孤趾于林隈，情无方而雨集，事有限而星乖，在俄顷而犹悼，矧穷生之所怀。闻宿世之高贤，泽无微而不均，育草木而明义，爱禽鸟而昭仁，全殒卵而来凤，放乳麑而感麟。虽陋生于万物，若沙漠之一尘，茍全躯而毕命，庶魂报以自申。

尺蠖赋

智哉尺蠖，观机而作，伸非向厚，屈非向薄。当静泉渟，遇躁风惊，起轩以旷跨，伏累气而并形。冰炭弗触，锋刃靡迕，逢崄蹙蹐，值夷舒步，忌好退之见猜，哀必进而为蠹，每骧首以瞰途，常伫景而翻露。故身不豫托，地无前期，动静必观于物，消息各随乎时，从方而应，何虑何思？是以军算慕其权，国容拟其变。高贤圗之以隐沦，智士以之而藏见。笑灵蛇之久螫，羞龙德之方战，理害道而为尤，事伤生而感贱，茍见义而守勇，岂专取于弦箭。

飞蛾赋

仙鼠伺暗，飞蛾候明，均灵舛化，诡欲齐生。观齐生而欲诡，各会住以凭方。凌燋烟之浮景，赴熙焰之明光。拔身幽草下，毕命在此堂。本轻死以邀德，虽糜烂其何伤。岂学山南之文豹，避云雾而岩藏。

为柳令让骠骑表

臣言：伏承诏书，加臣骠骑将军，余如故。顾循空薄，屡坠成命，仰当天宠，伏抱惭灼。臣素陋人，本绝分望，适野谢山川之志，辍耕无鸿鹄之叹，宦希乡部，富期农牧。夙当昌朝，早值恩洽。天网分横，皇历归圣，佐轮不殷，良马未汗，功半下列，爵超上赏，奋迹腾光，参驾龙服，翰起云飞，拂翼虹路。虽曩之脱驾拖紫，弛担丹毂，方之微臣，彼安足齿。齐此而归，惧尘王度，况遂频烦，重彰滥越。伏愿天德曲成，资始令终，雨露之惠，自华及殒，特屈慈奖，降申愚固，则绸缪之施，复逾造物。不胜感跃惶骇之情，谨拜表以闻。

谢秣陵令表

臣照言：即日被尚书召，以臣为秣陵令。臣负锸下农，执羁末皂，情有局涂，志无远立，遘命逢天，得污官牒，不悟恩泽无穷，谬当奖试。用谢刀笔，猥承载职，岂是暗儒，所能克任，今便抵召，违离省闼，系恋罔极，不胜下情。谨拜表以闻。

解褐谢侍郎表

臣照言：臣孤门贱生，操无炯迹。鹑栖草泽，情不及官。不悟天明广瞩，腾滞援沉，观光幽节，闻道朝年。荣多身限，思非终报。

谢解禁止表

臣言：被宣令解臣禁止。天光郑重，不可胜逢。飞走知感，矧臣人类。臣闻获过于神，或凭尸祝以请。得罪于君，可因左右谢。臣自惟孤贱，盗幸荣级。暗涩大义，猖狂世礼，奇非阮籍，无保持之助；才愧冯衍，有輡 之因。自非圣朝，超然览臣于视听之外，则今日渥泽，更承望遭，来辰萎叶，终先朝草。小人岁暮，知能何报，徒厚恩华，忧惧叹息，不任下情，谨诣拜表以闻。

皇孙诞育上表

兼郎中令侍郎臣照言：伏承东储积庆，皇孙诞育。国启昌期，民迎福运。台禁称祉，井庐相贺。伏惟圣怀，载深鸿悆。不任下情。谨诣阁上表以闻。

征北世子诞育上表

臣等言：臣闻本枝吴疆，布诸前典；众多弥贵，信之华封。故德积则庆深，业昌则祚广。伏承王子以中气正月，锺灵纳和。诞躬紫阁，膺祚朱绂。孤矢夙陈，珪璋攸觌。云光丽辉，岩泽昭采。嘉祥爰孚，柔颜载晬。凡在氓隶，莫不忭悦。臣沾恩逾物，庆倍自中，不胜殊欢溢喜。谨奉表以闻。

拜侍郎上疏

臣言：臣北州衰沦，身地孤贱。众善必违，百行无一。生丁昌运，自比人曹。操乏端槩，业谢成迹。狙年空往，琐心靡迹。褫辔投簪，于斯终志。束菜负薪，斯与相毕。安此定命，忝比公朝不悟干罗广收，圆明兼览。雕瓠饰笙，备云和之品；潢污流藻，充金鼎之实。铩羽暴鳞，复见翻跃；枯杨寒炭，遂起烟华。未识微躬猥能及此；未知陋生，何以为报？祗奉恩命，忧愧增灼，不胜感荷屏营之情。谨诣阁拜疏以闻。

侍郎报满辞阁疏

臣言：臣所居职限满，今便收迹。金闺云路，从兹自远，鲔経沉藏，方绝光景，祗恋迟回，结涕濡泗。臣嚚杌穷贱，情嗜蹖昧，身弱涓甃，地幽井谷。本应守业，垦畛剿芿，牧鸡圈豕，以给征赋。而幼性猖狂，因顽慕勇，释担受书，废耕学文，画虎既败，学步无成。反拙归跂，还陋燕雀。日晏途远，块然自丧。加以无良，根孤伎薄，既同冯衍负困之累，复抱相如消渴之疾。志逐运离，事与衰合，束马埋轮，绝游息世。宿福余庆，爰遘盛名，煦蒸霜霰，莩甲云露，得从下走，叨迹人行，操勒负羁，班荣扈隶，矜愚训短，哀有弗及。奉此而归，足以没齿，虽摩肌发，无报天德，更冀营魂，还能结草。不胜感恋之情，谨诣阙拜，疏奉辞以闻。

转常侍上疏

臣言：即日被中曹板转臣为左常侍。臣自惟常人，触事无可，谬被拔擢，实为光荣。臣既无仿髴，上报殊绝之恩，有分每丰其过。前后轻重，辄得原恕。奖以君子之方，赦其不闲教训。大愆不责，矜泽必加。是臣所以夙夜自念，知遭遇之至深至厚也。未冀未望，便荷令荣，欣喜感悦，不敢伪让，庶保终始，身命为初。不胜下情。谨诣合拜疏谢以闻。

谢随恩被原疏

臣言：即日被曹宣命，元统内外五刑以下，浩泽荡汰，臣亦预焉。得从汉律故谬之辨，暗遭周典肆眚之科，大喜卒至，非愿所图，鱼愕鸡睨，且悚且惭。臣诚下愚，不达义方，然君尊臣泰，岂同犬马。且常侍臣渊穆，疏草即臣所作，助人为恭，犹加敬忆，自己率礼，宁敢慢忘。繇臣悴贱，可侮可诬，曾参杀人，臣岂无过。寝病幽栖，无援朝列身，孤节卑，易成论硋。幸大明临下，仁道毓物，泽洎翾走，臣覃未庆。然古人有言：“杨者易生之木也，一人植之，千人拔之，无生杨矣。”何则？植之者难，拔之者易。况臣一植之功不立，众拔之过屡至，同彼风霜，异此贞脆。书称天秩有礼，易载神幅在谦。臣之谦礼，礼谢福秩，仰衡俯愧，行叹坐戚，即欲颠市，拜恩下庭，但臣病久 不堪冒涉，小得趋驰，星驾登路。不胜荷佩之诚。谨上书以闻。

论国制启

臣启：臣闻尺之量锦，工者裁之；袤丈之木，绳墨在焉。事无巨细，非法不行。当今世问政睦，藩国相望，君举必书，动成准式。息射圣壤，十有余载，条制节文，宜其备矣，诸王列封，动静兼该。而窃见国之处事未尽善，臣之暗蔽，私心有惜，伏见彭城国旧制，犹有数卷，虽多殊革，大纲可依，愚谓宜今掌固，刊而撰之，上著朝典藩邦之度，下揆国训繁简之谊，傍酌州府宽猛之中，章程久具，永为恒制，岂伊今美，乃足贵之将来。臣沗充直员，脱以启闻，烦而非要，伏追惭悚。谨启。

谢上除启

臣言：被宣赐臣上除。臣伏事日浅，蒙荷以丰，天泽所及，且喜且惧。但臣自丁常梪，来涂阶级，非所敢冀，今日荣愿，直尔不少，冒乞停止上除。伏愿重许，干秽悚息。

谢赐药启

臣卫躬不谨，养命无术，情沦五难，妙谢九法。飙落先伤，衰疴早及。遐泽近临，猥委存䘏。同山岳，蒙灵药之赐；惠非河间，谬仙使之屈。恩逾脯糗，惠重帷席。荷对衔惭，伏抱矜渥。

谢永安令解禁止启

臣田茅下第，质非谢品。志终四民，希绝三仕，邀世逢辰，谬及推泽，恩成曲积，荣秩兼过。虽誓投纤生，昊天罔极，迄无犬马，孤惭星岁。加以沦节雪飙，沉乘款晦，值天光烛幽，神照广察，藻舋从宥，与物更禀，遂西晒阳春，湔汰秋水，缀翼云条，葺鲜决沼，洗胆明目，抃手太平，重甄再造，含气孰比？不悟干陶弥连，复垂埏饰，矫迹升等，改观非服，振缨珥笔，联承贵宠。岂臣浮朽，所可恭从，实非愚瞢，所宜循践。琐族易灰，脆漏已迫，空荷载帱，终责仰复，饮水肃事，怀火毕命。不胜屏营之情。谨启事以闻。

通世子自解启

仆以常梪，无用于世，遭逢谬幸，备受恩荣，诚愿论毕，久宜捐落。仁眷笃终，复获淹停，感今惟昔，衔佩无已。但自无堪，尸素累载。腹心之愧，窹寐为忧。今请解所职，愿蒙矜许。自奉清尘，于兹六祀，坠辰永往，遗思在心。执纸哽咽，言不自宣。

重与世子启

奉还诲，深承殷勤笃眷之重。披读末终，悲愧交集。仆以常人，所蒙隆厚，久应知退，非适今日。衔恩恋德，用缺进心。今者之请。必愿鉴许，且仆栖迟无事，呎尺馆第，餐禀风微，非旦则夕，居职还私，两者无异，而于仆无用，有以自处，岂非仁念，始终之惠。重致于日，弥深惭感。

请假启

臣启：臣居家之治，上漏下湿。暑雨将降，有惧崩压。比欲完葺，私寡功力，板锸陶涂，必须躬役。冒欲请假三十天，伏愿天恩，赐垂矜许，于启复追悚息。谨启。

又

臣启：臣所患弥留，病躯沉痼。自近蒙归，频更顿处，日夜间困或数四。委然一弊，瞻景待化，加以凶衰，婴遘惨悼。终鲜兄弟，仲由所哀，臣实百罹，孤苦风雨。天伦同气，实惟一妹，存没永诀。不获计见，封瘗泉壤临送。私怀感恨，情痛兼深。臣母年老，经离忧伤，服麁食淡，羸耗增疾。心计焦迫，进退罔踬。冒起申假百日，服愿天慈赐垂矜许，臣违福履，身事屯悴，叹息和景，眼泪春风，执启涕结，伏追惶悚。谨启。

秦始兴亡白纻舞曲启

侍郎臣鲍照启：被教作白纻舞曲歌词，谨竭庸陋，裁为四曲，附启上呈，识方淟悴，思涂猥局。言既无雅，声未能文，不足以宣赞圣旨，抽拔妙实。谨遣简余，惭随悚盈。谨启。

登大雷岸与妹书

吾自发寒雨，全行日少，加秋潦浩汗，山溪猥至，渡溯无边，险境游历，栈石星饭，结荷水宿，旅客贫幸，波路壮阔，始以今日食时，仅及大雷。涂登千里，日逾十晨，严霜惨节，悲风断肌，去亲为客，如何如何，向因涉顿，凭观川陆；遨神清渚，流睇方曛；东顾五洲之隔，西眺九派之分；窥地门之绝景，望天际之孤云。长图大念，隐心者久矣！南则积山万状，争气负高，含霞饮景，参差代雄，凌跨长陇，前后相属，带天有匝，横地无穷。东则砥原远隰，亡端靡际。寒蓬夕卷，古树云平。旋风四起，思鸟群归。静听无闻，极视不见。北则陂池潜演，湖脉通连。苎蒿攸积，葫芦所繁。栖波之鸟，水化之虫，智吞愚，强补小，号噪惊聒，纷乎其中。西则回江永指，长波天合。滔滔何穷，漫漫安竭！创古迄今，舳舻相接。思尽波涛，悲满潭壑。烟归八表，终为野尘，而是注集，长写不测，修灵浩荡，知其何故哉！西南望庐山，又特惊异，基压江潮，峰与辰汉连接。上常积云霞，雕锦缛。若华夕曜，岩泽气通，传明散彩，赫似绛天。左右青霭，表里紫霄。从岭而上，气尽金光，半山以下，纯为黛色，信可以神居帝郊，镇控湘汉者也。若潨洞所积，溪壑所射，鼓怒之所豗击，涌澓之所宕涤，则上穷荻浦，下至狶洲，南薄燕辰，北极雷淀，削长埤短，可数百里。其中腾波触天，高浪灌日，吞吐百川，写泄万壑。轻烟不流，华鼎振涾。弱草朱靡，洪涟陇蹙。散涣长惊，电透箭疾。穹溘崩聚，坻飞岭覆。回沫冠山，奔涛空谷。砧石为之摧碎，碕岸为之齑落。仰视大火，俯听波声，愁魄胁息，心惊栗矣！至于繁化殊育，诡质怪章，则有江鹅、海鸭、鱼鲛、水虎之类，豚首象鼻，芒须、针尾之族，石蟹土蚌，燕、雀蛤之俦，折甲曲牙，逆鳞反舌之属。掩沙涨，被草渚，浴雨排风，吹涝弄翮。夕景欲沉，晓雾将合，孤鹤寒啸，游鸿远吟，樵苏一叹，舟子再泣。诚足悲忧，不可说也。风吹雷飙，夜戒前路。下弦内外，望达所届。寒暑难适，汝专自慎。夙夜戒护，勿我为念。恐欲知之，聊书所睹。临涂草蹙，辞意不周。

河清颂有序

臣闻善谈天者必征象于人；工言古者先考绩于今。鸿牺以降，遐哉邈乎！镂山岳，雕篆素，昭德垂勋，可谓多矣。而史编唐尧之功，载“格于上下”；乐登文王之操，称“于昭于天”。素狐玄玉，聿彰符命；朴牛文螾，爰定祥历。鱼鸟动色，禾雉兴让。皆物不盈眦，而美溢金石。诗人于是不作，颂声为之而寝，庸非惑欤？

自我皇宋之承天命也，仰符应龙之精，俯协河龟之灵，君图帝宝，粲烂瑰英。固以业光蘘代，事华前德矣，圣上天飞践极，迄兹二十有四载。道化周流，玄泽汪濊。地平天成，含生阜熙，文同轨通，表里厘福。曜德中区，黎庶知让；观英遐外，夷貊怀惠。恤勤秩礼，散露台之金，舒国赈民，倾巨桥之粟。约违迫胁，奢去泰甚。燕无留饮，畋不盘乐。物色异人，优游鲠直，显靡失心，幽无怨魄。精照日月，是洞天情。故不劳仗斧之臣，号令不严而自肃；无辱凤举之使，灵怪不召而自彰。万里神行，飙尘不起。农商野庐，边城偃柝。冀马南金，填委内府；驯象西爵，充罗外囿。阿纨纂组之饶，衣覆宗国。鱼盐杞梓之利，傍赡荒遐。士民殷富，繁轶五陵；宫宇宏丽，崇冠三川，闾闬有盈，歌吹无绝。朱轮迭辙，华冕重肩。岂徒世无穷人，民获休息，朝呼韩、霸酤铁而已哉！是以嘉祥累仍，福应尤盛。青丘之狐，丹穴之鸟，栖阿阁，游禁园；金芝九茎，木禾六秀，铜池发，膏亩腴。宜以谒见郊庙，和协律吕，烟霏雾集，不可胜纪。然而圣上犹昧旦夙兴，若有望而未至。宏规远图，如有追而莫及。神明之贶，推而弗居也。是以琬碑镠检，盛典芜而不治；朝神省方，大化抑而未许。崇文协律之士，蕴儛颂于外；坐朝陪宴之臣，怀揄扬于内。三灵伫眷，九壤注心，既有日矣。

岁宫干维，月邅苍陆，长河巨济，异源同清，澄波万壑，洁澜千里。斯诚旷世伟观，朝启皇明者也，语曰：影从表，瑞从得，此其效焉。宣尼称“凤鸟不至，河不出图”，传曰：“俟河之清，人寿几何！”皆伤不可见者也。然则古人所未见者，今殚见之矣。孟轲曰：“千载一圣，是旦暮也。”岂不信哉！伏四皇六帝，树声长世，大宝也；泽浸群生，国富刑清，鸿德也；制礼裁乐，淳风迁俗，文教也。殊华逋羯，束颡绛阙，武功也；鸣禽跃鱼，涤秽河渠，至祥也。大宝鸿德，文教武功，其崇如此；幽明协赞，民祇与能，厥应如彼。唯天为大，尧实则之。皇哉唐哉，畴与为让？抑又闻之：势之所覃者浅，则美之所传者近；道之所感者深，则庆之所流者远。是以丰功韪命，润色縢策，盛德形容，藻被歌颂。察之上代，则奚斯、吉甫之徒鸣王銮于前；视之中古，则相如王褒之属驰金羁于后。绝景扬光，清埃继路。故班固称汉成之世，奏御者千有余篇，文章之盛，与三代同风。繇是言之，斯乃臣子旧职，国家通议，不可辍也。臣虽不敏，敢不勉乎？乃作颂曰：

窥刊崩石，捃逸残竹，巢风寂寥，羲埃绵邈。巨生大年，赡学渊闻，鞶绣成景，粉缋颛轩，徒玩井科，未睹天河。亘古通今，明鲜晦多，千龄一见，书史登科。旋我皇驾，揆景方涂，凌周躐殷，蹶唐栎虞，如彼七纬，累壁重珠。高组拨乱，首物定灵，更开天地，再铸群生。帝御三杰，龙步八垧，朔南暨教，海北腾声，沦声格高，浃遐洞冥，毚鼎迁宋，玄圭告成。大明方徽，鸿光中微，圣命谁堪？黄历攸归，谋从筮协，神与民推，黄旗西映，紫盖东辉，纳瑞螭玉，升政衡机，金轮豹饰，珠冕龙衣。正位北辰，垂拱南面，天下何思，日用罔倦，复礼归仁，观恒通变，一物有违，戚言毁膳。非躬简法，厚下安宅，谦德弥光，损道滋益。孝崇飨祀，勤隆耕籍，膳酎秋羊，封墐春胳，婴耄兼梁，鱞孤重帛。体由学染，俗以教迁，礼导刑清，乐鬯风宣，分衢让齿，折讼推田，野旌伏彦，朝赏登贤。儒训优柔，武节焱騺，文宪精弘，戎容犀利。枢铃明审，程彟周备，史砺平端，民羞幸觊。桴鼓凝埃，烽驿垂辔，销我长剑，归为农器。闽外水乡，鄣表炎国，陇首西南，渤尾东北，赩赩岭丹，浑浑泉黑，移琛云勉，转集卭僰，狼歌荐功，鸟谭陈德。治博化光，民阜财盛，班白行谣，清绮高咏，云表幽和，物章明庆，丽植雕质，蠢行藻性，仁草晨莩，德宿宵映。海无隐飙，山有黄落，牛羊内首，闾户外拓，瑞木朋生，祥禽辈作，熏风荡闺，饴露流合，器范神妙，剂调象药。匪直也斯，伟庆方溱，注彼四渎，媚此双川，伏灵遥纪，閟贶遐年，澄波海岳，镜流葱山。泉室凝淀，水府清涓，俯瞰夷都，降视骊渊，朱宫潜耀，紫阁阴鲜。昔在爽德，王风不昌，乃溢乃竭，或壅或亡。洁源滥壑，曾是未央。先民永慨，大道悠长，云何其瑞，实锺我皇？闻诸师说，天竦听密，介焉如响，匪远惟疾，矧是皇心，妙夫贞一，左右天经，户牖人术，吁谟布简，丝言盈室，秽有绵祀，清岂崇日。一人之庆，吹万禀和，灵根方固，修源重波。副睿贰哲，帝体皇柯，景云蔚岳，秀星骈罗。垂光九野，腾响四遐，辅车鼎足，盘石虎牙，世匹周室，基永汉家。秦阶既平，洪河既清，大人在上，区宇文明，樵夫议道，渔夫濯缨。臣照作颂，铺德树声。

佛影颂

形生丽怪，神照潭寂。验幽以明，考心者迹。六尘烦苦，五道绵剧。乃炳舟梁，爰悟沦溺。色丹貌缋，留相琼石。金光绝见，玉毫遗觌。俾昏作朗，效顺去逆。

凌烟楼铭有序

臣闻凭飙荐响，唱微效长，垂波鉴景，功少致深。是以冰台筑乎魏邑，凤阁起于汉京，皆所以赞生通志，感悦幽情者也。伏见所制凌烟楼，栖至崇迥，延瞰平寂，即秀神皋，因基地势。东临吴甸，西眺楚关。奔江永写，鳞岭相葺，重树穷天，通原尽日。悲积陈古，赏绝旧年。诚可以晖旷高明，澡澈远心矣。夫识缘感倾，事待言彰，匪言匪述，绵世罔传。敢作名曰：

岩岩崇楼，藐藐层隅。阶基天削，户牖云区。瞰江列楹，望景延除。积清风路，合彩烟涂。俯窥淮海，俯眺荆吴。我王结驾，藻思神居。宣此万春，修灵所扶。

飞白书势铭

秋毫精劲，霜素凝鲜。沾此瑶波，染彼松烟。超工八法，尽奇六文。鸟企龙跃，珠解泉分。轻如游雾，重似崩云。绝锋剑摧，惊势箭飞。差池燕起，振迅鸿归。临危制节，中险腾机。圭角星芒，明丽烂逸。丝萦发垂，平理端密。盈尺锦两，片字金溢。故仙芝烦弱，既匪足双；虫虎琐碎，又安能匹。君子品之，是最神笔。

药奁铭

岁霣走丸，生猒隤墙。时无骤得，年有遐方。水玉出烟，灵飞生光。龟文电衣，龙彩云裳。九芝八石，延正荡斜。二脂六体，振衰返华。毛姬饵叶，凤子藏花。景绝翠虬，气隐赩霞。深神罕别，妙奇不扬。或繁虎杖，或乱蛇床。故不世不可以服，未达不可以尝。眩精逆目，是乃为良。

石帆铭

应风剖流，息石横波，下潨地轴，上猎星罗。吐湘引汉，歙蠡吞沱，西历岷冢，北泻淮河。耿森弘蔼，积广连深，沦天测际，亘海穷阴。云旌未起，风柯不吟。崩涛山坠，鬱浪雷沉。在昔鸿荒，刊启源陆。表里民邦，经纬鸟服。瞻贞视晦，坎水巺木，乃剡乃铲，既刳既斫。飞深浮远，巢潭馆谷。涉川之利，谓易则难。临渊之戒，曰危乃安。

泊潜轻济，冥表勤言。穆戎遂留，昭御不还。徒悲猿鹤，空驾沧烟。君子彼想，祇心载惕。临简松栝，水采龙鹢。觇气涉潮，投祭沈璧。揆检含图，命辰定历。二崤虎口，周王夙趋。九折羊肠，汉臣电驱。

潜鳞浮翼，争景乘虚，衡石赤鳐，帝子察殂。青山断河，后父沉躯。川吏掌津，敢告访途。

爪步山楬文

岁舍龙纪，月巡鸟张，鲍子辞吴客楚，指兑归扬，道出关津，升高问途。北眺毡乡，南晒炎国，分国代川，揆气闽泽，四睨天宫，穷曜星络，东窥海门，侯景落日，游精八表，驶视四遐，超然永念，意类交横。信哉古人有数寸之钥，持千钧之关，非有其才施，处势要也。爪步山者，亦江中眇小山也，徒以因迥为高，据绝作雄，而凌清瞰远，擅奇含秀，是亦居势使之然也，故才之多少，不如势之多少远矣。仰望穹垂，俯视地域，涕洟江河，疣赘丘岳。虽奋风漂石，惊电剖山，地沦维陷，川鬬毁宫，毫盈发虚，曾未注言，况乎沉河浮海之高，遗金堆璧之奇，四迁八聘之策，三黜五逐之疵，贩交买名之薄，吮癕舐痔之卑，安足议其是非！

采桑   
   
季春梅始落，女工事蚕作。采桑淇洧间，还戏上宫阁。早蒲时结阴，晚篁初解箨。蔼蔼雾满闺，融融景盈幕。乳燕逐草虫，巢蜂拾花萼。是节最暄妍，佳服又新烁。绵叹对逈途，扬歌弄场藿。抽琴试抒思，荐佩果成托。承君郢中美，服义久心诺。卫风古愉艳，郑俗旧浮薄。灵愿悲渡湘，宓赋笑瀍洛。盛明难重来，渊意为谁涸。君其且调弦，桂酒妾行酌。

代挽歌   
   
独处重冥下，忆昔登高台。傲岸平生中，不为物所裁。埏门只复闭，白蚁相将来。生时芳兰体，小虫今为灾。玄鬓无复根，枯髅依青苔。忆昔好饮酒，素盘进青梅。彭韩及廉蔺，畴昔已成灰。壮士皆死尽，余人安在哉。

代东门行   
   
伤禽恶弦惊，倦客恶离声。离声断客情，宾御皆涕零。涕零心断绝，将去复还诀。一息不相知，何况异乡别。遥遥征驾远，杳杳白日晚。居人掩闺卧，行子夜中饭。野风吹秋木，行子心肠断。食梅常苦酸，衣葛常苦寒。丝竹徒满座，忧人不解颜。长歌欲自慰，弥起长恨端。

代放歌行   
   
蓼虫避葵堇，习苦不言非。小人自龌龊，安知旷士怀。鸡鸣洛城里，禁门平旦开。冠盖纵横至，车骑四方来。素带曳长飚，华缨结远埃。日中安能止，钟鸣犹未归。夷世不可逢，贤君信爱才。明虑自天断，不受外嫌猜。一言分珪爵，片善辞草莱。岂伊白璧赐，将起黄金台。今君有何疾，临路独迟回。

代陈思王京洛篇   
   
凤楼十二重，四户八绮窗。绣桷金莲花，桂柱玉盘龙。珠帘无隔露，罗幌不胜风。宝帐三千所，为尔一朝容。扬芬紫烟上，垂彩绿云中。春吹回白日，霜歌落塞鸿。但惧秋尘起，盛爱逐衰蓬。坐视青苔满，卧对锦筵空。琴瑟纵横散，舞衣不复缝。古来共歇薄，君意岂独浓。惟见双黄鹄，千里一相从。

代门有车马客行   
   
门有车马客，问客何乡士。捷步往相讯，果得旧邻里。凄凄声中情，慊慊增下俚。语昔有故悲，论今无新喜。清晨相访慰，日暮不能已。欢戚竞寻绪，谈调何终止。辞端竟未究，忽唱分途始。前悲尚未弭，后感方复起。嘶声盈我口，谈言在君耳。手迹可传心，愿尔笃行李。

代棹歌行   
   
羇客离婴时，飘飖无定所。昔失寓江介，兹春客河浒。往戢于役身，愿言永怀楚。泠泠鯈疏潭，邕邕鴈循渚。飂戾长风振，摇曳高帆举。惊波无留连，舟人不踌竚。

代白头吟   
   
直如朱丝绳，清如玉壶冰。何惭宿昔意，猜恨坐相仍。人情贱恩旧，世议逐衰兴。毫发一为瑕，丘山不可胜。食苗实硕鼠，点白信苍蝇。凫鹄远成美，薪刍前见陵。申黜褒女进，班去赵姬升。周王日沦惑，汉帝益嗟称。心赏犹难恃，貌恭岂易凭。古来共如此，非君独抚膺。

代东武吟   
   
主人且勿諠，贱子歌一言。仆本寒乡士，出身蒙汉恩。始随张校尉，占募到河源。后逐李轻车，追虏穷塞垣。密涂亘万里，宁岁犹七奔。肌力尽鞍甲，心思历凉温。将军既下世，部曲亦罕存。时事一朝异，孤绩谁复论。少壮辞家去，穷老还入门。腰鎌刈葵藿，倚杖牧鸡豚。昔如鞴上鹰，今似槛中猿。徒结千载恨，空负百年怨。弃席思君幄，疲马恋君轩。愿垂晋主惠，不愧田子魂。

代别鹤操   
   
双鹤俱起时，徘徊沧海间。长弄若天汉，轻躯似云悬。幽客时结侣，提携游三山。青缴凌瑶台，丹罗笼紫烟。海上悲风急，三山多云雾。散乱一相失，惊孤不得住。缅然日月驰，远矣绝音仪。有愿而不遂，无怨以生离。鹿鸣在深草，蝉鸣隐高枝。心自有所存，旁人那得知。

代出自蓟北门行   
   
羽檄起边亭，烽火入咸阳。征师屯广武，分兵救朔方。严秋筋竿劲，虏阵精且强。天子按剑怒，使者遥相望。雁行缘石径，鱼贯度飞梁。箫鼓流汉思，旌甲被胡霜。疾风冲塞起，沙砾自飘扬。马毛缩如猬，角弓不可张。时危见臣节，世乱识忠良。投躯报明主，身死为国殇。

代陆平原君子有所思行   
   
西上登雀台，东下望云阙。层阁肃天居，驰道直如发。绣甍结飞霞，璇题纳行月。筑山拟蓬壶，穿池类溟渤。选色遍齐代，征声匝卭越。陈钟陪夕燕，笙歌待明发。年貌不可还，身意会盈歇。蚁壤漏山阿，丝泪毁金骨。器恶含满欹，物忌厚生没。智哉众多士，服理辨昭昧。

代悲哉行   
   
羇人感淑节，缘感欲回辙。我行讵几时，华实骤舒结。覩实情有悲，瞻华意无悦。览物怀同志，如何复乖别。翩翩翔禽罗，关关鸣鸟列。翔鸣尚俦偶，所叹独乖绝。

代陈思王白马篇   
   
白马骍角弓，鸣鞭乘北风。要途问边急，杂虏入云中。闭壁自往夏，清野径还冬。侨装多阙绝，旅服少裁缝。埋身守汉境，沈命对胡封。薄暮塞云起，飞沙被远松。含悲望两都，楚歌登四墉。丈夫设计误，怀恨逐边戎。弃别中国爱，要冀胡马功。去来今何道，卑贱生所钟。但令塞上儿，知我独为雄。

代升天行   
   
家世宅关辅，胜带宦王城。备闻十帝事，委曲两都情。倦见物兴衰，骤覩俗屯平。翩翻若回掌，恍惚似朝荣。穷途悔短计，晚志重长生。从师入远岳，结友事仙灵。五图发金记，九钥隐丹经。风餐委松宿，云卧恣天行。冠霞登彩阁，解玉饮椒庭。蹔游越万里，少别数千龄。凤台无还驾，箫管有遗声。何时与汝曹，啄腐共吞腥。

松柏篇   
    
小序

余患脚上气四十余日。知旧先借傅玄集，以余病剧，遂见还。开袠，适见乐府诗龟鹤篇，于危病中见长逝词，恻然酸怀抱。如此重病，弥时不差，呼吸乏喘，举目悲矣。火药间阙而拟之。

松柏受命独，历代长不衰。人生浮且脆，鴥若晨风悲。东海迸逝川，西山导落晖。南郊悦籍短，蒿里收永归。谅无畴昔时，百病起尽期。志士惜牛刀，忍勉自疗治。倾家行药事，颠沛去迎医。徒备火石苦，奄至不得辞。龟龄安可获，岱宗限已迫。睿圣不得留，为善何所益。舍此赤县居，就彼黄垆宅。永离九原亲，长与三辰隔。属纩生望尽，阖棺世业埋。事痛存人心，恨结亡者怀。祖葬既云及，圹亦已开。室族内外哭，亲疏同共哀。外姻远近至，名列通夜台。扶舆出殡宫，低回恋庭室。天地有尽期，我去无还日。居者今已尽，人事从此毕。火歇烟既没，形销声亦灭。鬼神来依我，生人永辞诀。大暮杳悠悠，长夜无时节。郁湮重冥下，烦冤难具说。安寝委沉寞，恋恋念平生。事业有余结，刊述未及成。资储无担石，儿女皆孩婴。一朝放舍去，万恨缠我情。追忆世上事，束教以自拘。明发靡怡悆，夕归多忧虞。撤闲晨径流，辍宴式酒濡。知今瞑目苦，恨失尔时娱。遥遥远民居，独埋深壤中。墓前人迹灭，冢上草日丰。空床响鸣蜩，高松结悲风。长寐无觉期，谁知逝者穷。生存处交广，连榻舒华茵。已没一何苦，楛哉不容身。昔日平居时，晨夕对六亲。今日掩奈何，一见无谐因。礼席有降杀，三龄速过隙。几筵就收撤，室宇改畴昔。行女游归途，仕子复王役。家世本平常，独有亡者剧。时祀望归来，四节静茔丘。孝子抚坟号，父子知来不。欲还心依恋，欲见绝无由。烦冤荒陇侧，肝心尽崩抽。

代苦热行   
   
赤阪横西阻，火山赫南威。身热头且痛，鸟坠魂来归。汤泉发云潭，焦烟起石圻。日月有恒昏，雨露未尝晞。丹蛇踰百尺，玄蜂盈十围。含沙射流影，吹蛊病行晖。瘴气昼熏体，菵露夜沾衣。饥猿莫下食，晨禽不敢飞。毒淫尚多死，度泸宁具腓。生躯蹈死地，昌志登祸机。戈船荣既薄，伏波赏亦微。爵轻君尚惜，士重安可希。

代朗月行   
   
朗月出东山，照我绮窗前。窗中多佳人，被服妖且妍。靓妆坐帐里，当户弄清弦。鬓夺卫女迅，体绝飞燕先。为君歌一曲，当作朗月篇。酒至颜自解，声和心亦宣。千金何足重，所存意气间。

代堂上歌行   
   
四坐且莫諠，听我堂上歌。昔仕京洛时，高门临长河。出入重宫里，结友曹与何。车马相驰逐，宾朋好容华。阳春孟春月，朝光散流霞。轻步逐芳风，言笑弄丹葩。晖晖朱颜酡，纷纷织女梭。满堂皆美人，目成对湘娥。虽谢侍君闲，明妆带绮罗。筝笛更弹吹，高唱好相和。万曲不关心，一曲动情多。欲知情厚薄，更听此声过。

扶风歌   
   
昨辞金华殿，今次鴈门县。寝卧握秦戈，栖息抱越箭。忍悲别亲知，行泣随征传。寒烟空徘徊，朝日乍舒卷。

代少年时至衰老行   
   
忆昔少年时，驰逐好名晨。结友多贵门，出入富儿邻。绮罗艳华风，车马自扬尘。歌唱青齐女，弹筝燕赵人。好酒多芳气，肴味厌时新。今日每想念，此事邈无因。寄语后生子，作乐当及春。

代阳春登荆山行   
   
旦登荆山头，崎岖道难游。早行犯霜露，苔滑不可留。极眺入云表，穷目尽帝州。方都列万室，层城带高楼。奕奕朱轩驰，纷纷缟衣流。日氛映山浦，暄雾逐风收。花木乱平原，桑柘盈平畴。攀条弄紫茎，藉露折芳柔。遇物虽成趣，念者不解忧。且共倾春酒，长歌登山丘。

代结客少年场行   
   
骢马金络头，锦带佩吴钩。失意杯酒间，白刃起相雠。追兵一旦至，负剑远行游。去乡三十载，复得还旧丘。升高临四关，表里望皇州。九涂平若水，双阙似云浮。扶宫罗将相，夹道列王侯。日中市朝满，车马若川流。击钟陈鼎食，方驾自相求。今我独何为，埳壈怀百忧。

代贫贱苦愁行   
   
湮没虽死悲，贫苦即生剧。长叹至天晓，愁苦穷日夕。盛颜当少歇，鬓发先老白。亲友四面绝，朋知断三益。空庭惭树萱，药饵愧过客。贫年忘日时，黯颜就人惜。俄顷不相酬，恧怩面已赤。或以一金恨，便成百年隙。心为千条计，事未见一获。运圮津涂塞，遂转死沟洫。以此穷百年，不如还窀穸。

代边居行   
   
少年远京阳，遥遥万里行。陋巷绝人径，茅屋摧山冈。不覩车马迹，但见麋鹿场。长松何落落，丘陇无复行。边地无高木，萧萧多白杨。盛年日月尽，一去万恨长。悠悠世中人，争此锥刀忙。不忆贫贱时，富贵辄相忘。纷纷徒满目，何关慨予伤。不如一亩中，高会挹清浆。遇乐便作乐，莫使候朝光。

代邽街行   
   
竚立出门衢，遥望转蓬飞。蓬去旧根在，连翩逝不归。念我舍乡俗，亲好久乖违。慷慨怀长想，惆怅恋音徽。人生随事变，迁化焉可祈。百年难必果，千虑易盈亏。

箫史曲   
   
箫史爱长年，嬴女童颜。火粒愿排弃，霞雾好登攀。龙飞逸天路，凤起出秦关。身去长不返，箫声时往还。

王昭君   
   
既事转蓬远，心随鴈路绝。霜鞞旦夕惊，边笳中夜咽。

采菱歌七首

一   
   
骛舲驰桂浦，息棹偃椒潭。箫弄澄湘北，菱歌清汉南。

二   
   
弭榜搴蕙荑，停唱纫熏若。含伤拾泉花，萦念采云蕚。

三   
   
暌阔逢暄新，凄怨值妍华。愁心不可荡，春思乱如麻。

四   
   
要艳双屿里，望美两洲间。褭褭风出浦，容容日向山。

五   
   
烟曀越嶂深，箭迅楚江急。空抱琴中悲，徒望近关泣。

六   
   
缄叹凌珠渊，收慨上金堤。春芳行歇落，是人方未齐。

七   
   
思今怀近忆，望古怀远识。望古复怀今，长怀无终极。

幽兰五首

一   
   
倾辉引暮色，孤景留思颜。梅歇春欲罢，期渡往不还。

二   
   
帘委兰蕙露，帐含桃李风。揽带昔何道，坐令芳节终。

三   
    
结佩徒分明，抱梁辄乖忤。华落知不终，空愁坐相误。

四   
   
眇眇蛸挂网，漠漠蚕弄丝。空惭不自信，怯与君画期。

五   
   
陈国郑东门，古今共所知。长袖暂徘徊，驷马停路歧。

中兴歌十首

一   
   
千冬迟一春，万夜视朝日。生平值中兴，欢起百忧毕。

二   
   
中兴太平运，化清四海乐。祥景照玉台，紫烟游凤阁。

三   
   
碧楼含夜月，紫殿争朝光。彩墀散兰麝，风起自生芳。

四   
   
白日照前窗，玲珑绮罗中。美人掩轻扇，含思歌春风。

五   
   
三五容色满，四五妙华歇。已输春日欢，分随秋光没。

六   
   
北出湖边戏，前还苑中游。飞縠绕长松，驰管逐波流。

七   
   
九月秋水清，三月春花滋。千金逐良日，皆竞中兴时。

八   
   
穷泰已有分，寿夭复属天。既见中兴乐，莫持忧自煎。

九   
   
襄阳是小地，寿阳非帝城。今日中兴乐，遥冶在上京。

十   
   
梅花一时艳，竹叶千年色。愿君松柏心，采照无穷极。

代白纻舞歌词四首

一   
    
小序

侍郎臣鲍照启。被教作白纻舞歌词，谨竭庸陋，裁为四曲，附启上呈。识方淟悴，思涂猥局，言既无雅，声未能文，不足以宣赞圣旨，抽拔妙实。谨遣简余，惭随悚盈。谨启。词曰：

吴刀楚制为佩袆，纤罗雾縠垂羽衣。含商咀征歌露晞，珠履飒沓纫袖飞。凄风夏起素云回，车怠马烦客忘归。兰膏明烛承夜晖。

二   
   
桂宫柏寝拟天居，朱爵文窓韬绮疏。象床瑶席镇犀渠，雕屏匼匝组帷舒。秦筝赵瑟挟笙竽，垂珰散佩盈玉除。停觞不御欲谁须。

三   
   
三星参差露沾湿，弦悲管清月将入。寒光萧条候虫急，荆王流叹楚妃泣。红颜难长时易戢，凝华结藻久延立。非君之故岂安集。

四   
   
池中赤鲤庖所捐，琴高乘去腾上天。命逢福世丁溢恩，簪金藉绮升曲筵。恩厚德深委如山，洁诚洗志期暮年。乌白马角宁足言。

代白纻曲二首

一   
   
朱唇动，素腕举，洛阳少童邯郸女。古称渌水今白纻，催弦急管为君舞。穷秋九月荷叶黄，北风驱雁天雨霜。夜长酒多乐未央。

二   
   
春风澹荡侠思多，天色净绿气妍和。桃含红蕚兰紫芽，朝日灼烁发园华。卷幌结帷罗玉筵，齐讵秦吹卢女弦。千金雇笑买芳年。

代鸣鴈行   
   
邕邕鸣鴈鸣始旦，齐行命侣入云汉。中夜相失羣离乱，留连徘徊不忍散。憔悴容仪君不知，辛苦风霜亦何为。

拟行路难十八首

一   
   
奉君金巵之美酒，瑇瑁玉匣之雕琴。七彩芙蓉之羽帐，九华蒲萄之锦衾。红颜零落岁将暮，寒光宛转时欲沉。愿君裁悲且减思，听我抵节行路吟。不见柏梁铜雀上，宁闻古时清吹音。

二   
   
洛阳名工铸为金博山，千斵复万镂。上刻秦女携手仙，承君清夜之欢娱，列置帐里明烛前。外发龙鳞之丹彩，内含麝芬之紫烟。如今君心一朝异，对此长叹终百年。

三   
   
璇闺玉墀上椒阁，文窗绣户垂罗幕。中有一人字金兰，被服纤罗藴芳藿。春燕差池风散梅，开帏对景弄禽雀。含歌揽涕恒抱愁，人生几时得为乐。宁作野中之双凫，不愿云间之别鹤。

四   
   
泻水置平地，各自东西南北流。人生亦有命，安能行叹复坐愁。酌酒以自宽，举杯断绝歌路难。心非木石岂无感，吞声踯躅不敢言。

五   
   
君不见河边草，冬时枯死春满道。君不见城上日，今暝没尽去，明朝复更出。今我何时当然得，一去永灭入黄泉。人生苦多欢乐少，意气敷腴在盛年。且愿得志数相就，床头恒有沽酒钱。功名竹帛非我事，存亡贵贱付皇天。

六   
   
对案不能食，拔剑击柱长叹息。丈夫生世会几时，安能蝶躞垂羽翼。弃置罢官去，还家自休息。朝出与亲辞，暮还在亲侧。弄儿床前戏，看妇机中织。自古圣贤尽贫贱，何况我辈孤且直。

七   
    
愁思忽而至，跨马出北门。举头四顾望，但见松柏荆棘郁樽樽。中有一鸟名杜鹃，言是古时蜀帝魂。声音哀苦鸣不息，羽毛憔悴似人髠。飞走树间啄虫蚁，岂忆往日天子尊。念此死生变化非常理，中心恻怆不能言。

八   
   
中庭五株桃，一株先作花。阳春妖冶二三月，从风簸荡落西家。西家思妇见悲惋，零泪沾衣抚心叹。初送我君出户时，何言淹留节回换。床席生尘明镜垢，纤腰瘦削发蓬乱。人生不得恒称悲，惆怅徙倚至夜半。

九   
   
剉蘖染黄丝，黄丝历乱不可治。昔我与君始相值，尔时自谓可君意。结带与我言，死生好恶不相置。今日见我颜色衰，意中索寞与先异。还君金钗瑇瑁簪，不忍见之益愁思。

十   
   
君不见蕣华不终朝，须臾淹冉零落销。盛年妖艳浮华辈，不久亦当诣冢头。一去无还期，千秋万岁无音词。孤魂茕茕空陇间，独魄徘徊遶坟基。但闻风声野鸟吟，岂忆平生盛年时。为此令人多悲悒，君当纵意自熙怡。

十一   
   
君不见枯箨走阶庭，何时复青着故茎。君不见亡灵蒙享祀，何时倾杯竭壶罂。君当见此起忧思，宁及得与时人争。人生倐忽如绝电，华年盛德几时见。但令纵意存高尚，旨酒嘉肴相胥燕。持此从朝竟夕暮，差得亡忧消愁怖。胡为惆怅不得已，难尽此曲令君忤。

十二   
   
今年阳初花满林，明年冬末雪盈岑。推移代谢纷交转，我君边戍独稽沉。执袂分别已三载，迩来寂淹无分音。朝悲惨惨遂成滴，暮思遶遶最伤心。膏沐芳余久不御，蓬首乱鬖不设簪。徒飞轻埃舞空帷，粉筐黛器靡复遗。自生留世苦不幸，心中惕惕恒怀悲。

十三   
   
春禽喈喈旦暮鸣，最伤君子忧思情。我初辞家从军侨，荣志溢气干云霄。流浪渐冉经三龄，忽有白发素髭生。今暮临水拔已尽，明日对镜复已盈。但恐羇死为鬼客，客思寄灭生空精。每怀旧乡野，念我旧人多悲声。忽见过客问何我，宁知我家在南城。答云我曾居君乡，知君游宦在此城。我行离邑已万里，今方羇役去远征。来时闻君妇，闺中孀居独宿有贞名。亦云悲朝泣闲房，又闻暮思泪沾裳。形容憔悴非昔悦，蓬鬓衰颜不复妆。见此令人有余悲，当愿君怀不暂忘。

十四   
   
君不见少壮从军去，白首流离不得还。故乡窅窅日夜隔，音尘断绝阻河关。朔风萧条白云飞，胡笳哀急边气寒。听此愁人兮奈何，登山远望得留颜。将死胡马迹，宁见妻子难。男儿生世轗轲欲何道，绵忧摧抑起长叹。

十五   
    
君不见柏梁台，今日丘墟生草莱。君不见阿房宫，寒云泽雉栖其中。歌妓舞女今谁在，高坟垒垒满山隅。长袖纷纷徒竞世，非我昔时千金躯。随酒逐乐任意去，莫令含叹下黄垆。

十六   
   
君不见冰上霜，表里阴且寒。虽蒙朝日照，信得几时安。民生故如此，谁令摧折强相看。年去年来自如削，白发零落不胜冠。

十七   
   
君不见春鸟初至时，百草含青俱作花。寒风萧索一旦至，竟得几时保光华。日月流迈不相饶，令我愁思怨恨多。

十八   
   
诸君莫叹贫，富贵不由人。丈夫四十强而仕，余当二十弱冠辰。莫言草木委冬雪，会应苏息遇阳春。对酒叙长篇，穷途运命委皇天。但愿樽中九酝满，莫惜床头百个钱。直得优游卒一岁，何劳辛苦事百年。

梅花落   
   
中庭杂树多，偏为梅咨嗟。问君何独然，念其霜中能作花，露中能作实。摇荡春风媚春日，念尔零落逐寒风，徒有霜华无霜质。

代淮南二首

一   
    
淮南王，好长生。服食炼气读仙经。琉璃药椀牙作盘，金鼎玉匕合神丹。合神丹，戏紫房。紫房彩女弄明珰，鸾歌凤舞断君肠。

二   
   
朱城九门门九开，愿逐明月入君怀。入君怀，结君佩，怨君恨君恃君爱。筑城思坚剑思利，同盛同衰莫相弃。

代雉朝飞   
   
雉朝飞，振羽翼，专场挟雌恃强力。媒已惊，翳又逼，蒿间潜彀卢矢直。刎绣颈，碎锦臆，绝命君前无怨色。握君手，执杯酒，意气相倾死何有。

代北风凉行   
   
北风凉，雨雪雱，京洛女儿多严妆。遥艳帷中自悲伤，沉吟不语若有忘。问君何行何当归，苦使妾坐自伤悲。卢年至，虑颜衰。情易复，恨难追。

代春日行   
   
献岁发，吾将行。春山茂，春日明。园中鸟，多嘉声。梅始发，桃始荣。泛舟舻，齐棹惊。奏采菱，歌鹿鸣。风微起，波微生。弦亦发，酒亦倾。入莲池，折桂枝。芳袖动，芬叶披。两相思，两不知。

代夜坐吟   
   
冬夜沉沉夜坐吟，含声未发已知心。霜入幕，风度林。朱灯灭，朱颜寻。体君歌，逐君音。不贵声，贵意深。

代空城雀   
   
雀乳四鷇，空城之阿。朝食野粟，夕饮冰河。高飞畏鸱鸢，下飞畏网罗。辛伤伊何言，怵迫良已多。诚不及青鸟，远食玉山禾。犹胜吴宫燕，无罪得焚窠。赋命有厚薄，长叹欲如何。

侍宴覆舟山诗二首

一   
   
息雨清上郊，开云照中县。游轩越丹居，晖烛集凉殿。凌高跻飞楹，追焱起流宴。枑苑含灵羣，嵓庭藏物变。明辉烁神都，丽气冠华甸。目远幽情周，礼洽深恩遍。

二   
   
繁霜飞玉闼，爱景丽皇州。清跸戒驰路，羽盖伫宣游。神居既崇盛，嵓崄信环周。礼俗陶德声，昌会溢民讴。惭无胜化质，谬从云雨浮。

从拜陵登京岘诗   
   
孟冬十月交，杀盛阴欲终。风烈无劲草，寒甚有凋松。军井冰昼结，士马毡夜重。晨登岘山首，霜雪凝未通。息鞍循陇上，支剑望云峰。表里观地险，升降究天容。东岳覆如砺，瀛海安足穷。伤哉良永矣，驰光不再中。衰贱谢远愿，疲老还旧邦。深德竟何报，徒令田陌空。

蒜山被始兴王命作诗   
   
暮冬霜朔严，地闭泉不流。玄武藏木阴，丹乌还养羞。劳农泽既周，役车时亦休。高薄符好蒨，藻驾及时游。鹿苑岂淹睇，兔园不足留。升峤眺日軏，临逈望沧洲。云生玉堂里，风靡银台陬。陂石类星悬，屿木似烟浮。形胜信天府，珍宝丽皇州。白日回清景，芳醴洽欢柔。参差出寒吹，飉戾江上讴。王德爱文雅，飞瀚洒鸣球。美哉物会昌，衣道服光猷。

登庐山诗二首

一   
   
悬装乱水区，薄旅次山楹。千岩盛阻积，万壑势回萦。巃嵸高昔貌，纷乱袭前名。洞涧窥地脉，耸树隐天经。松磴上迷密，云窦下纵横。阴冰实夏结，炎树信冬荣。嘈囋晨鹍思，叫啸夜猿清。深崖伏化迹，穹岫閟长灵。乘此乐山性，重以远游情。方跻羽人途，永与烟雾幷。

二   
   
访世失隐沦，从山异灵士。明发振云冠，升峤远栖趾。高岑隔半天，长崖断千里。氛雾承星辰，潭壑洞江汜。崭绝类虎牙，巑岏象熊耳。埋冰或百年，韬树必千祀。鸡鸣清涧中，猨啸白云里。瑶波逐穴开，霞石触峯起。回亘非一形，参差悉相似。倾听凤管宾，缅望钓龙子。松桂盈膝前，如何秽城市。

从登香炉峯诗   
   
辞宗盛荆梦，登歌美凫绎。徒收杞梓饶，曾非羽人宅。罗景蔼云扃，沾光扈龙策。御风亲列涂，乘山穷禹迹。含啸对雾岑，延萝倚峯壁。青冥摇烟树，穹跨负天石。霜崖灭土膏，金涧测泉脉。旋渊抱星汉，乳窦通海碧。谷馆驾鸿人，岩栖咀丹客。殊物藏珍怪，奇心隐仙籍。高世伏音华，绵古遁精魄。萧瑟生哀听，参差远惊觌。惭无献赋才，洗污奉毫帛。

从庾中郎游园山石室诗   
   
荒涂趣山楹，云崖隐灵室。冈涧纷萦抱，林障沓重密。昏昏磴路深，活活梁水疾。幽隅秉昼烛，地牖窥朝日。怪石似龙章，瑕璧丽锦质。洞庭安可穷，漏井终不溢。沈空绝景声，崩危坐惊栗。神化岂有方，妙象竟无述。至哉炼玉人，处此长自毕。

登翻车岘诗   
   
高山绝云霓，深谷断无光。昼夜沦雾雨，冬夏结寒霜。淖坂既马领，碛路又羊肠。畏涂疑旅人，忌辙覆行箱。升岑望原陆，四眺极川梁。游子思故居，离客迟新乡。新知有客慰，追故游子伤。

登黄鹤矶诗   
   
木落江渡寒，鴈还风送秋。临流断商弦，瞰川悲棹讴。适郢无东辕，还夏有西浮。三崖隐丹磴，九派引沧流。泪竹感湘别，弄珠怀汉游。岂伊药饵泰，得夺旅人忧。

登云阳九里埭诗   
   
宿心不复归，流年抱衰疾。既成云雨人，悲绪终不一。徒忆江南声，空录齐后瑟。方绝萦弦思，岂见绕梁日。

自砺山东望震泽诗   
    
澜漫潭洞波，合沓崿嶂云。涨岛远不测，冈涧近难分。幽篁愁暮见，思鸟伤夕闻。以此藉沉疴，栖迹别人羣。结言非尽书，有念岂敷文。

三日游南苑诗   
   
采苹及华月，追节逐芳云。腾蒨溢林疏，丽日晔山文。清潭圆翠会，花薄缘绮纹。合樽遽景斜，折荣组芬。

赠故人马子乔诗六首

一   
    
踯躅城上羊，攀隅食玄草。俱共日月辉，昏明独何早。夕风飘野箨，飞尘被长道。亲爱难重陈，怀忧坐空老。

二   
   
寒灰灭更燃，夕华晨更鲜。春冰虽暂解，冬水复还坚。佳人舍我去，赏爱长絶缘。欢至不留日，感物辄伤年。

三   
   
松生陇坂上，百尺下无枝。东南望河尾，西北隐昆崖。野风振山籁，朋鸟夜惊离。悲凉贯年节，葱翠恒若斯。安得草木心，不怨寒暑移。

四   
   
种橘南池上，种杏北池中。池北既少露，池南又多风。早寒逼晚岁，衰恨满秋容。湘滨有灵鸟，其字曰鸣鸿。一挹缯缴痛，长别远无双。

五   
   
皎如川上鹄，赫似握中丹。宿心谁不欺，明白古所难。凭楹观皓露，洒酒荡忧颜。永念平生意，穷光不忍还。淹留徒攀桂，延伫空结兰。

六   
   
双剑将别离，先在匣中鸣。烟雨交将夕，从此遂分形。雌沈吴江里，雄飞入楚城。吴江深无底，楚阙有崇扃。一为天地别，岂直限幽明。神物终不隔，千游傥还幷。

答客诗   
   
幽居属有念，含意未连词。会客从外来，问君何所思。澄神自惆怅，嘿虑久回疑。谓宾少安席，方为子陈之。我以筚门士，负学谢前基。爱赏好徧越，放纵少矜持。专求遂性乐，不计缉名期。欢至独斟酒，忧来辄赋诗。声交稍希歇，此意更坚滋。浮生急驰电，物道险弦丝。深忧寡情谬，进伏两暌时。愿赐卜身要，得免后贤嗤。

和王丞诗   
   
限生归有穷，长意无已年。秋心日逈绝，春思坐连绵。衔协旷古颜，斟酌高代贤。遯迹俱浮海，采药共还山。夜听横石波，朝望宿岩烟。明涧子㳂越，飞萝予萦牵。性好必齐遂，迹幽非妄传。灭志身世表，藏名琴酒间。

日落望江赠荀丞诗   
   
旅人乏愉乐，薄暮增思深。日落岭云归，延颈望江阴。乱流灇大壑，长雾匝高林。林际无穷极，云边不可寻。惟见独飞鸟，千里一扬音。推其感物情，则知游子心。君居帝京内，高会日挥金。岂念慕羣客，咨嗟恋景沉。

秋日示休上人诗   
   
枯桑叶易零，疲客心易惊。今兹亦何早，已闻络纬鸣。回风灭且起，卷蓬息复征。怆怆簟上寒，凄凄帐里清。物色延暮思，霜露逼朝荣。临堂观秋草，东西望楚城。白杨方萧瑟，坐叹从此生。

答休上人菊诗   
   
酒出野田稻，菊生高冈草。味貌复何奇，能令君倾倒。玉椀徒自羞，为君慨此秋。金盖覆牙柈，何为心独愁。

吴兴黄浦亭庾中郎别诗   
   
风起洲渚寒，云上日无辉。连山眇烟雾，长波迥难依。旅鴈方南过，浮客未西归。已经江海别，复与亲眷违。奔景易有穷，离袖安可挥。欢觞为悲酌，歌服成泣衣。温念终不渝，藻志远存追。役人多牵滞，顾路惭奋飞。昧心附远翰，炯言藏佩韦。

与伍侍郎别诗   
   
民生如野鹿，知爱不知命。饮龁且攒聚，翘陆歘惊迸。伤我慕类心，感尔食苹性。漫漫鄢郢途，渺渺淮海径。子无金石质，吾有犬马病。忧乐安可言，离会孰能定。钦哉慎所宜，砥德乃为盛。贫游不可忘，久交念敦敬。

送别王宣城诗   
   
发郢流楚思，涉淇兴卫情。既逢青春献，复值白苹生。广望周千里，江郊蔼微明。举爵自惆怅，歌管为谁清。颍阴腾前藻，淮阳流昔声。树道慕高华，属路伫深馨。

送从弟道秀别诗   
    
参差生密念，踯躅行思悲。悲思恋光景，密念盈岁时。岁时多阻折，光景乏安怡。以此苦风情，日夜惊悬旗。登山临朝日，扬袂别所思。浸淫旦潮广，澜漫宿云滋。天阴惧先发，路远常早辞。篇诗后相忆，杯酒今无持。游子苦行役，冀会非远期。

赠傅都曹别诗   
   
轻鸿戏江潭，孤鴈集洲沚。邂逅两相亲，缘念共无已。风雨好东西，一隔顿万里。追忆栖宿时，声容满心耳。落日川渚寒，愁云绕天起。短翮不能翔，徘徊烟雾里。

和傅大农与僚故别诗   
   
绝节无缓响，伤鴈有哀音。非同年岁意，谁共别离心。伊昔谬通涂，冠屣预人林。浮江望南岳，登潮窥海阴。孰谓游居浅，慕美久相深。萋萋春草秀，嘤嘤喜候禽。长物尽明茂，尊盛独幽沉。之子安所适，我方栖旧岑。坠欢岂更接，明爱邈难寻。

送盛侍郎饯候亭诗   
   
沾霜袭冠带，驱驾越城闉。北临出塞道，南望入乡津。高墉宿寒雾，平野走秋尘。君为坐堂子，我乃负羁人。欣悲岂等志，甘苦诚异身。结涕园中草，憔悴悲此春。

与荀中书别诗   
   
劳舟厌长浪，疲斾倦行风。连翩感孤志，契阔伤贱躬。亲交笃离爱，眷恋置酒终。敷文勉征念，发藻慰愁容。思君吟涉洧，抚己谣渡江。惭无黄鹤翅，安得久相从。愿遂宿知意，不使旧山空。

从过旧宫诗   
   
肃装属云旅，奉靷承末涂。严恭履桑梓，加敬览枌榆。灵命藴川渎，帝宝伏篇图。虎变由石纽，龙翔自鼎湖。功冠生民如，道妙神器初。宫陛留前制，歌思溢今衢。余祥见云物，遗像存陶渔。泉流信清沪，原野实甘荼。岂伊爱酆鄗，天险兼上腴。东秦邦北门，非亲谁克居。仁声日月懋，惠泽云雨敷。卢令美何歇，唐风久不渝。微臣逢世庆，征赋备人徒。空费行苇德，采束谢生刍。

从临海王上荆初发新渚诗   
   
客行有苦乐，但问客何行。扳龙不待翼，附骥绝尘冥。梁珪分楚牧，羽鹢指全荆。云舻掩江汜，千里被连旌。戾戾旦风遒，嘈嘈晨鼓鸣。收缆辞帝郊，扬棹发皇京。狐兔怀窟志，犬马恋主情。抚襟同太息，相顾俱涕零。奉役涂未启，思归思已盈。

还都道中诗三首

一   
   
悦怿遂还心，踊跃贪至勤。鸣鸡戒征路，暮息落日分。急流腾飞沫，回风起江濆。孤兽啼夜侣，离鸿噪霜羣。物哀心交横，声切思纷纭。叹慨诉同旅，美人无相闻。

二   
   
风急讯湾浦，装高偃樯舳。夕听江上波，远极千里目。寒律惊穷蹊，爽气起乔木。隐隐日没岫，瑟瑟风发谷。鸟还暮林諠，潮上水结洑。夜分霜下凄，悲端出遥陆。愁来攒人怀，覉心苦独宿。

三   
   
久宦迷远川，川广每多惧。薄止闾边亭，关历险程路。霮䨴冥寓岫，蒙昧江上雾。时凉籁争吹，流洊浪奔趣。恻焉增愁起，搔首东南顾。茫然荒野中，举目皆凛素。回风扬江泌，寒禽栖动树。太息终晨漏，企我归飙遇。

上浔阳还都道中作诗   
   
昨夜宿南陵，今旦入芦洲。客行惜日月，崩波不可留。侵星赴早路，毕景逐前俦。鳞鳞久云起，猎猎晚风遒。腾沙郁黄雾，翻浪扬白鸥。登舻眺淮甸，掩泣望荆流。绝目尽平原，时见远烟浮。倐忽坐还合，俄思甚兼秋。未尝违户庭，安能千里游。谁令乏古节，贻此越乡忧。

还都至三山望石头城诗   
   
泉源安首流，川末澄远波。晨光被水族，晓气歇林阿。两江皎平逈，三山郁骈罗。南帆望越峤，北榜指齐河。关扃绕天邑，襟带抱尊华。长城非壑崄，峻岨似荆芽。攒楼贯白日，摛堞隐丹霞。征夫喜观国，游子迟见家。流连入京引，踯躅望乡歌。弥前叹景促，逾近勌路多。偕萃犹如兹，弘易将谓何。

还都口号诗   
   
分壤蕃帝华，列正蔼皇宫。礼燕及年暇，朝奏因岁通。维舟歇金景，结棹俟昌风。钲歌首寒物，归吹践开冬。阴沉烟塞合，萧瑟凉海空。驰霜急归节，幽云惨天容。旌鼓贯玄涂，羽鹢被长江。君王迟京国，游子思乡邦。恩世共渝洽，身愿两扳逢。勉哉河济客，勤尔尺波功。

行京口至竹里诗   
   
高柯危且竦，锋石横复仄。复涧隐松声，重崖伏云色。冰开寒方壮，风动鸟倾翼。斯志逢凋严，孤游值曛逼。兼涂无憩鞍，半菽不遑食。君子树令名，细人効命力。不见长河水，清浊俱不息。

发后渚诗   
   
江上气早寒，仲秋始霜雪。从军乏衣粮，方冬与家别。萧条背乡心，凄怆清渚发。凉埃晦平皋，飞潮隐修樾。孤光独徘徊，空烟视升灭。涂随前峰远，意逐后云结。华志分驰年，韶颜惨惊节。推琴三起叹，声为君断绝。

阳岐守风诗   
   
差池玉绳高，掩蔼瑶井没。广岸屯宿阴，悬崖栖归月。役人喜先驰，军令申早发。洲逈风正悲，江寒雾未歇。飞云日东西，别鹤方楚越。尘衣孰挥澣，蓬思乱光发。

发长松遇雪诗   
   
土牛既送寒，奠陵方浃驰。振风摇地局，封雪满空枝。江渠合为陆，天野浩无涯。饮泉冻马骨，斵冰伤役疲。昆明岂不惨，黍谷宁可吹。

咏史诗   
   
五都矜财雄，三川养声利。百金不市死，明经有高位。京城十二衢，飞甍各鳞次。仕子彯华缨，游客竦轻辔。明星晨未稀，轩盖已云至。宾御纷飒沓，鞍马光照地。寒暑在一时，繁华及春媚。君平独寂寞，身世两相弃。

蜀四贤咏   
   
渤渚水浴凫，舂山玉抵鹊。皇汉方盛明，羣龙满阶阁。君平因世闲，得还守寂寞。闭帘注道德，开封述天爵。相如达生旨，能屯复能跃。陵令无人事，毫墨时洒落。褒气有逸伦，雅缋信炳博。如令圣纳贤，金珰易羁络。良遮神明游，岂伊覃思作。玄经不期赏，虫篆散忧乐。首路或参差，投驾均远托。身表既非我，生内任丰薄。

拟古诗八首

一   
   
鲁客事楚王，怀金袭丹素。既荷主人恩，又蒙令尹顾。日晏罢朝归，舆马塞衢路。宗党生光辉，宾仆远倾慕。富贵人所欲，道得亦何惧。南国有儒生，迷方独沦误。伐木清江湄，设罝守毚兔。

二   
   
十五讽诗书，篇翰靡不通。弱冠参多士，飞步游秦宫。侧覩君子论，预见古人风。两说穷舌端，五车摧笔锋。羞当白璧贶，耻受聊城功。晚节从世务，乘障远和戎。解佩袭犀渠，卷袠奉卢弓。始愿力不及，安知今所终。

三   
   
幽幷重骑射，少年好驰逐。毡带佩双鞬，象弧插雕服。兽肥春草短，飞鞚越平陆。朝游鴈门上，暮还楼烦宿。石梁有余劲，惊雀无全目。汉虏方未和，边城屡翻覆。留我一白羽，将以分虎竹。

四

凿井北陵隈，百丈不及泉。生事本澜漫，何用独精坚。幼壮重寸阴，衰暮反轻年。放驾息朝歌，提爵止中山。日夕登城隅，周回视洛川。街衢积冻草，城郭宿寒烟。繁华悉何在，宫阙久崩填。空谤齐景非，徒称夷叔贤。

五   
   
伊昔不治业，倦游观五都。海岱饶壮士，蒙泗多宿儒。结发起跃马，垂白对讲书。呼我升上席，陈鳝发瓢壶。管仲死已久，墓在西北隅。后面崔嵬者，桓公旧冢庐。君来诚既晚，不覩崇明初。玉琬徒见传，交友义渐疏。

六   
   
束薪幽篁里，刈黍寒涧阴。朔风伤我肌，号鸟惊思心。岁暮井赋讫，程课相追寻。田租送函谷，兽藁输上林。河渭冰未开，关陇雪正深。苔击官有罚，呵辱吏见侵。不谓乘轩意，伏枥还至今。

七   
   
河畔草未黄，胡雁已矫翼。秋蛩挟户吟，寒妇成夜织。去岁征人还，流传旧相识。闻君上陇时，东望久叹息。宿昔改衣带，旦暮异容色。念此忧如何，夜长忧向多。明镜尘匣中，宝瑟生网罗。

八   
   
蜀汉多奇山，仰望与云平。阴崖积夏雪，阳谷散秋荣。朝朝见云归，夜夜闻猿鸣。忧人本自悲，孤客易伤情。临堂设樽酒，留酌思平生。石以坚为性，君勿惭素诚。

绍古辞七首

一   
    
橘生湘水侧，菲陋人莫传。逢君金华宴，得在玉几前。三川穷名利，京洛富妖妍。恩荣难久恃，隆宠易衰偏。观席妾凄怆，覩翰君泫然。徒抱忠孝志，犹为葑菲迁。

二   
   
昔与君别时，蚕妾初献丝。何言年月驶，寒衣已捣治。绦绣多废乱，篇帛久尘缁。离心壮为剧，飞念如悬旗。石席我不爽，德音君勿叹。

三   
   
瑟瑟凉海风，竦竦寒山木。纷纷覉悲盈，慊慊夜弦促。访言山海路，千里歌别鹤。弦绝空咨嗟，形音谁赏录。辛苦异人状，美貌改如玉。徒畜巧言鸟，不解心款曲。

四   
   
孤鸿散江屿，连翩遵渚飞。含嘶衡桂浦，驰顾河朔畿。攒攒劲秋木，昭昭净冬晖。窗前涤欢爵，帐里缝舞衣。芳岁犹自可，日夜望君归。

五   
   
凭楹翫夜月，逈眺出谷云。还山路已远，往海不及羣。徘徊清淮汭，顾慕广江濆。物情乖喜歇，守操古难闻。三越丰少姿，容态倾动君。

六   
   
开黛覩容颜，临镜访遥涂。君子事河源，弥祀阙还书。春风扫地起，飞尘生绮疏。文袿为谁设，罗帐空卷舒。不怨身孤寂，但念星隐隅。

七   
   
暖岁节物早，万萌迎春达。春风夜㛹娟，春雾朝晻霭。软兰叶可采，柔桑条易捋。怨咽对风景，闷瞀守闺闼。天传愁民命，含生但契阔。忧来无行伍，历乱如覃葛。

学古诗   
   
北风十二月，雪下如乱巾。实是愁苦节，惆怅忆情亲。会得两少妾，同是洛阳人。嬛绵好眉目，闲丽美腰身。凝肤皎若雪，明净色如神。骄爱生盼瞩，声媚起朱唇。衿服杂缇缋，首饰乱琼珍。调弦俱起舞，为我唱梁尘。人生贵得意，怀愿待君申。幸值严冬暮，幽夜方未晨。齐衾久两设，角枕已双陈。愿君早休息，留歌待三春。

古辞   
   
容华不待年，何为客游梁。九月寒阴合，悲风断君肠。叹息空房妇，幽思坐自伤。劳心结远路，惆怅独未央。

拟青青陵上柏诗   
   
涓涓乱江泉，绵绵横海烟。浮生旅昭世，空事叹华年。书翰幸闲暇，我酌子萦弦。飞镳出荆路，骛服指秦川。渭滨富皇居，鳞馆匝河山。舆童唱秉椒，棹女歌采莲。孚愉鸾阁上，窈窕凤楹前。娱生信非谬，安用求多贤。

学刘公干体诗五首

一   
   
欲宦乏王事，结主远恩私。为身不为名，散书徒满帷。连冰上冬月，披雪拾园葵。圣灵烛区外，小臣良见遗。

二   
    
曀曀寒野雾，苍苍阴山柏。树逈雾萦集，山寒野风急。岁物尽沦伤，孤贞为谁立。赖树自能贞，不计迹幽涩。

三   
   
胡风吹朔雪，千里度龙山。集君瑶台上，飞舞两楹前。兹晨自为美，当避艳阳天。艳阳桃李节，皎洁不成妍。

四   
   
荷生渌泉中，碧叶齐如规。回风荡流雾，珠水逐条垂。彪炳此金塘，藻耀君王池。不愁世赏绝，但畏盛明移。

五   
   
白日正中时，天下共明光。北园有细草，当昼正含霜。乖荣顿如此，何用独芬芳。抽琴为尔歌，弦断不成章。

拟阮公夜中不能寐诗   
   
漏分不能卧，酌酒乱繁忧。惠气凭夜清，素景缘隟流。鸣鹤时一闻，千里绝无俦。伫立为谁久，寂寞空自愁。

学陶彭泽体诗   
   
长忧非生意，短愿不须多。但使尊酒满，朋旧数相过。秋风七八月，清露润绮罗。提瑟当户坐，叹息望天河。保此无倾动，宁复滞风波。

数名诗   
   
一身仕关西，家族满山东。二年从车驾，斋祭甘泉宫。三朝国庆华，休沐还旧邦。四牡曜长路，轻盖若飞鸿。五侯相饯送，高会集新丰。六乐陈广坐，组帐扬春风。七盘起长袖，庭下列歌钟。八珍盈雕俎，绮肴纷错重。九族共瞻迟，宾友仰徽容。十载学无就，善宦一朝通。

建除诗   
   
建旗出炖煌，西讨属国羗。除去徒与骑，战车罗万箱。满山又填谷，投鞍合营墙。平原亘千里，旗鼓转相望。定舍后未休，候骑敕前装。执戈无暂顿，弯弧不解张。破灭西零国，生虏郅支王。危乱悉平荡，万里置关梁。成军入玉门，士女献壶浆。收功在一时，历世荷余光。开壤袭朱绂，左右佩金章。闭帷草太玄，兹事殆愚狂。

白云诗   
   
探灵喜解骨，测化善腾天。情高不恋俗，厌世乐寻仙。炼金宿明馆，屑玉止瑶渊。凤歌出林阙，龙驾戾蓬山。凌崖采三露，攀鸿戏五烟。昭昭景临霞，汤汤风媚泉。命娥双月际，要媛两星间。飞虹眺卷河，泛雾弄轻弦。笛声谢广宾，神道不复传。一逐白云去，千龄犹未旋。

临川王服竟还田里诗   
   
送旧礼有终，事君惭懦薄。税驾罢朝衣，归志愿巢壑。寻思邈无报，退命愧天爵。舍耨将十龄，还得守场藿。道经盈竹笥，农书满尘阁。怆怆秋风生，戚戚寒纬作。丰雾粲草华，高月丽云崿。屏迹勤躬稼，衰疾倚芝药。顾此谢人羣，岂直止商洛。

行药至城东桥诗   
   
鸡鸣关吏起，伐鼓早通晨。严车临逈陌，延瞰历城闉。蔓草缘高隅，修杨夹广津。迅风首旦发，平路塞飞尘。扰扰游宦子，营营市井人。怀金近从利，抚剑远辞亲。争先万里涂，各事百年身。开芳及稚节，含彩吝惊春。尊贤永照灼，孤贱长隐沦。容华坐销歇，端为谁苦辛。

园中秋散诗   
   
负疾固无豫，晨衿怅已单。气交蓬门疏，风数园草残。荒墟半晚色，幽庭怜夕寒。既悲月户清，复切夜虫酸。流枕商声苦，骚杀年志阑。临歌不知调，发兴谁与欢。傥结弦上情，岂孤林下弹。

观圃人艺植诗   
   
善贾笑蚕渔，巧宦贱农牧。远养遍关市，深利穷海陆。乘轺实金羁，当垆信珠服。居无逸身伎，安得坐粱肉。徒承属生幸，政缓吏平睦。春畦及耘艺，秋场早芟筑。泽阅既繁高，山营又登熟。抱锸垄上餐，结茅野中宿。空识己尚淳，宁知俗翻覆。

过铜山掘黄精诗   
   
土昉閟中经，水芝鞱内策。宝饵缓童年，命药驻衰历。矧蓄终古情，重拾烟雾迹。羊角栖断云，榼口流隘石。铜溪昼森沉，乳窦夜涓滴。既类风门磴，复像天井壁。蹀蹀寒叶离，灇灇秋水积。松色随野深，月露依草白。空守江海思，岂愧梁郑谷。得仁古无怨，顺道今何惜。

卖玉器者诗   
   
小序

见卖玉器者，或人欲买，疑其是珉，不肯成市。聊作此诗，以戏买者。

泾渭不可杂，珉玉当早分。子实旧楚客，蒙俗谬前闻。安知理孚采，岂识质明温。我方历上国，从洛入函辕。扬光十贵室，驰誉四豪门。奇声振朝邑，高价服乡村。宁能与尔曹，瑜瑕稍辨论。

怀远人   
   
哀乐生有端。离会起无因。去事难重念。恍惚似如神。属期眇已远。后遇邈无辰。驰风扫遥路。轻萝含夕尘。思君成首疾。欲息眉不伸。

梦归乡诗   
   
衔泪出郭门，抚剑无人逵。沙风暗塞起，离心眷乡畿。夜分就孤枕，梦想暂言归。孀妇当户叹，缫丝复鸣机。慊款论久别，相将还绮闱。历历檐下凉，胧胧帐里辉。刈兰争芬芳，采菊竞葳蕤。开奁夺香苏，探袖解缨徽。寐中长路近，觉后大江违。惊起空叹息，恍惚神魂飞。白水漫浩浩，高山壮巍巍。波澜异往复，风霜改荣衰。此土非吾土，慷慨当告谁。

春羁诗   
   
征人叹道遐，去乡愒路迩。佳期每无从，淮阳非尺咫。春日都游心，劳情出徙倚。岫远云烟绵，谷屈泉靡迤。风起花四散，露浓条旖旎。暄妍正在兹，摧抑多嗟思。嘶声名边坚，岂我箱中纸。染翰饷君琴，新声忆解子。

岁暮悲诗   
   
霜露迭濡润，草木互荣落。日夜改运周，今悲复如昨。昼色苦沉阴，白雪夜回薄。皦洁冒霜鴈，飘扬出风鹤。天寒多颜苦，妍容逐丹壑。丝罥千里心，独宿乏然诺。岁暮美人还，寒壶与谁酌。

在江陵叹年伤老诗   
   
五难未易夷，三命戒渊抱。方瞳起松髓，頳发疑桂脑。役生良自休，大患安足保。开帘窥景夕，备属云物好。翾翾燕弄风，袅袅柳垂道。池渎乱苹萍，园楥美花草。节如惊灰异，零落就衰老。

夜听妓诗二首

一   
   
夜来坐几时，银汉倾露落。澄沧入闺景，葳蕤被园藿。丝管感暮情，哀音遶梁作。芳盛不可恒，及岁共为乐。天明坐当散，琴酒驶弦酌。

二   
   
兰膏消耗夜转多，乱筵杂坐更弦歌。倾情逐节宁不苦，特为盛年惜容华。

翫月城西门廨中诗   
    
始见西南楼，纤纤如玉钩。末映东北墀，娟娟似蛾眉。蛾眉蔽珠栊，玉钩隔琐窗。三五二八时，千里与君同。夜移衡汉落，徘徊帷幌中。归华先委露，别叶早辞风。客游厌苦辛，仕子倦飘尘。休澣自公日，宴慰及私辰。蜀琴抽白雪，郢曲发阳春。肴干酒未阕，金壶启久沦。回轩驻轻盖，留酌待情人。

喜雨诗   
    
营社达羣阴，屯云揜积阳。河井起龙蒸，日魄敛游光。族云飞泉室，震风沉羽乡。升雰浃地维，倾润泻天潢。平洒周海岳，曲潦溢川庄。惊雷鸣桂渚，回涓流玉堂。珍木抽翠条，炎卉濯朱芳。关市欣九赋，京廪开万箱。无谢尧为君，何用知柏皇。

苦雨诗   
   
连阴积浇灌，滂沱下霖乱。沉云日夕昏，骤雨望朝旦。蹊泞走兽稀，林寒鸟飞晏。密雾冥下溪，聚云屯高岸。野雀无所依，羣鸡聚空馆。川梁日子广，怀人邈渺漫。徒酌相思酒，空急促明弹。

咏白雪诗   
    
白珪诚自白，不如雪光妍。工随物动气，能逐势方圆。无妨玉颜媚，不夺素缯鲜。投心障苦节，隐迹避荣年。兰焚石既断，何用恃芳坚。

三日诗   
   
气暄动思心，柳青起春怀。时艳怜花药，服净悦登台。提觞野中饮，爱心烟未开。露色染春草，泉源洁冰苔。泥泥濡露条，袅袅承风栽。凫雏掇苦荠，黄鸟衔樱梅。解衿欣景预，临流竞覆杯。美人竟何在，浮心空自摧。

咏秋诗   
   
秋兰徒晚绿，流风渐不亲。飙我垂思幕，惊此梁上尘。沈阴安可久，丰景将遂沦。何由忽灵化，暂见别离人。

秋夕诗   
   
虑涕拥心用，夜默发思机。幽闺溢凉吹，闲庭满清晖。紫兰花已歇，青梧叶方稀。江上凄海戾，汉曲惊朔霏。发斑悟壮晚，物谢知岁微。临宵嗟独对，抚赏怨情违。踌躇空明月，惆怅徒深帷。

秋夜诗二首

一   
   
夜久膏既竭，启明旦未央。环情倦始复，空闺起晨装。幸承天光转，曲影入幽堂。徘徊集通隟，宛转烛回梁。帷风自卷舒，帘露视成行。岁役急穷晏，生虑备温凉。丝纨夙染濯，绵绵夜裁张。冬雪旦夕至，公子乏衣裳。华心爱零落，非直惜容光。愿君翦众念，且共覆前觞。

二   
   
遁迹避纷喧，货农栖寂寞。荒径驰野鼠，空庭聚山雀。既远人世欢，还赖泉卉乐。折柳樊场圃，负绠汲潭壑。霁旦见云峯，风夜闻海鹤。江介早寒来，白露先秋落。麻垄方结叶，瓜田已扫箨。倾晖忽西下，回景思华幕。攀萝席中轩，临觞不能酌。终古自多恨，幽悲共沦铄。

和王护军秋夕诗   
   
散漫秋云远，萧萧霜月寒。惊飙西北起，孤鴈夜往还。开轩当户牖，取琴试一弹。停歌不能和，终曲久辛酸。金气方劲杀，隆阳微且单。泉涸甘井竭，节徙芳岁残。生事各多少，谁共知易难。投章心藴结，千里途轻纨。愿托孤老暇，觞思暂开餐。

冬至诗   
   
舟迁庄甚笑，水流孔急叹。景移风度改，日至晷回换。眇眇负霜鹤，皎皎带云鴈。长河结瓓玕，层冰如玉岸。哀哀古老容，惨颜愁岁晏。催促时节过，逼迫聚离散。美人还未央，鸣筝谁与弹。

冬日诗   
   
严云乱山起，白日欲还次。曛雾蔽穷天，夕阴晦寒地。烟霾有氛氲，精光无明异。风急野田空，饥禽稍相弃。含生共通闭，怀贤孰为利。天规茍平圆，宁得已偏媚。瀚海有归潮，衰容不还稚。君今且安歌，无念老方至。

望水诗   
   
刷鬓垂秋日，登高观水长。千涧无别源，万壑共一广。流驶巨石转，湍回急沫上。苕苕岭岸高，照照寒洲爽。东归难忖恻，日逝谁与赏。临川忆古事，目孱千载想。河伯自矜大，海若沉渺莽。

望孤石诗   
   
江南多暖石，杂树茂寒峯。朱华抱白云，阳条熙朔风。蚌节流绮藻，辉石乱烟虹。泄云去无极，驰波往不穷。啸歌清漏毕，徘徊朝景终。浮生会当几，欢酌每盈衷。

山行见孤桐诗   
   
桐生丛石里，根孤地寒阴。上倚崩岸势，下带洞阿深。奔泉冬激射，雾雨夏霖浮。未霜叶已肃，不风条自吟。昏明积若思，昼夜叫哀禽。弃妾望掩泪，逐臣对抚心。虽以慰单危，悲凉不可任。幸愿见雕斵，为君堂上琴。

咏双燕诗二首

一   
   
双燕戏云崖，羽翰始差池。出入南闺里，经过北堂陲。意欲巢君幕，层楹不可窥。沉吟芳岁晚，徘徊韶景移。悲歌辞旧爱，衔泪觅新知。

二   
   
可怜云中燕，旦去暮来归。自知羽翅弱，不与鹄争飞。寄声谢飞鹄，往事子毛衣。琐心诚贫薄，叵吝节荣衰。阴山饶苦雾，危节多劲威。岂但避霜雪，当儆野人机。

酒后诗   
   
晨节无两淹，年意不俱处。自非羽酌欢，何用慰愁旅。

讲易诗   
   
云泽翔羽姬，横盖招益人。贲园无金尚，履道易书绅。

可爱诗   
   
风帷闪珠带，月幌垂雾罗。魏粲缝秋裳，赵艳习春秋。

夜听声诗   
   
辞乡不觉远，欢寡忧自繁。何用慰秋望，清烛视夜翻。

在荆州与张使君李居士联句   
   
桥磴支吾辙，篁路拂轻鞍。三尹无喜色，一适或垂竿。

与谢尚书庄三联句   
   
霞辉兮涧朗，日静兮川澄。风轻桃欲开，露重兰未胜。水光溢兮松雾动，山烟叠兮石露凝。掩映晨物彩，连绵夕羽兴。

月下登楼连句   
   
髴髣萝月光，缤纷篁雾阴。乐来乱忧念，酒至歇忧心。露入觉牖高，萤蜚测苑深。清气澄永夜，流吹不可临。密峯集浮碧，疏澜道瀛寻。嗽玉延幽性，攀桂藉知音。辰意事沦晦，良欢戒勿祲。昭景有遗驷，疏贾无留金。

字谜三首

一   
   
二形一体，四支八头。四八一八，飞泉仰流。

二   
   
头如刀，尾如钩。中央横广，四角六抽。右面负两刃，左边双属牛。

三   
   
干之一九，只立无偶。坤之二六，宛然双宿。

赠顾墨曹诗   
   
昏明易远，离会难揆。云辙泉分，西舻东轨。

拟古诗   
   
中坐溢朱组，步柈簉琼弁。礼登伫眷情，乐阕延皇眄。

诗   
   
竖儒守一经，未足识行藏。

**谢灵运集**

山居赋

古巢居穴处曰岩栖，栋宇居山曰山居，在林野曰丘园，在郊郭曰城傍，四者不同，可以理推。言心也，黄屋实不殊于汾阳。即事也，山居良有异乎市廛。抱疾就闲，顺从性情，敢率所乐，而以作赋。扬子云云：“诗人之赋丽以则。”文体宜兼，以成其美。今所赋既非京都宫观游猎声色之盛，而叙山野草木水石谷稼之事，才乏昔人，心放俗外，咏于文则可勉而就之，求丽，邈以远矣。览者废张、左之艳辞，寻台、皓之深意，去饰取素，傥值其心耳。意实言表，而书不尽，遗迹索意，托之有赏。其辞曰：  
  
谢子卧疾山顶，览古人遗书，与其意合，悠然而笑曰：夫道可重，故物为轻；理宜存，故事斯忘。古今不能革，质文咸其常。合宫非缙云之馆，衢室岂放勋之堂。迈深心于鼎湖，送高情于汾阳。嗟文成之却粒，愿追松以远游。嘉陶朱之鼓棹，乃语种以免忧。判身名之有辨，权荣素其无留。孰如牵犬之路既寡，听鹤之涂何由哉。  
  
若夫巢穴以风露贻患，则《大壮》以栋宇祛敝；宫室以瑶璇致美，则白贲以丘园殊世。惟上托于岩壑，幸兼善而罔滞。虽非市朝而寒暑均和，虽是筑构而饰朴两逝。  
  
昔仲长愿言，流水高山；应璩作书，邙阜洛川。势有偏侧，地阙周员。铜陵之奥，卓氏充鈲槻(鈲摫)之端；金谷之丽，石子致音徽之观。徒形域之荟蔚，惜事异于栖槃。至若凤、丛二台，云梦、青丘，漳渠、淇园，橘林、长洲，虽千乘之珍苑，孰嘉遁之所游。且山川之未备，亦何议于兼求。  
  
览明达之抚运，乘机缄而理默。指岁莫而归休，咏宏徽于刊勒。狭三闾之丧江，矜望诸之去国。选自然之神丽，尽高栖之意得。  
  
仰前哲之遗训，俯性情之所便。奉微躯以宴息，保自事以乘闲。愧班生之夙悟，惭尚子之晚研。年与疾而偕来，志乘拙而俱旋。谢平生于知游，栖清旷于山川。  
  
其居也，左湖右江，往渚还汀。面山背阜，东徂西倾。抱含吸吐，款跨纡萦。绵联邪亘，侧直齐平。  
  
近东则上田、下湖，西溪、南谷，石瑑、石滂，闵硎、黄竹。决飞泉于百仞，森高薄于千麓。写长源于远江，派深毖于近渎。  
  
近南则会以双流，萦以三洲。表里回游，离合山川。崿崩飞于东峭，槃傍薄于西阡。拂青林而激波，挥白沙而生涟。  
  
 近西则杨、宾接峰，塘崲连纵。室、壁带溪，曾、孤临江。竹缘浦以被绿，石照涧而映红。月隐山而成阴，木鸣柯以起风。  
  
近北则二巫结湖，两通沼。横、石判尽，休、周分表。引修堤之逶迤，吐泉流之浩溔。山下而回泽，濑石上而开道。  
  
远东则天台、桐柏，方石、太平，二韭、四明，五奥、三菁。表神异于纬牒，验感应于庆灵。凌石桥之莓苔，超楢溪之纡萦。  
  
远南则松箴、栖鸡，唐嵫、漫石。崪、嵊对岭，、孟分隔。入极浦而邅回，迷不知其所适。上嵚崎而蒙笼，下深沉而浇激。  
  
远西则□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□。  
  
远北则长江永归，巨海延纳。崑涨缅旷，岛屿绸沓。山纵横以布护，水回沉而萦浥。信荒极之绵眇，究风波之睽合。  
  
徒观其南术之□□□生□□成衍□岸测深，相渚知浅。洪涛满则曾石没，清澜减则沉沙显。及风兴涛作，水势奔壮。于岁春秋，在月朔望。汤汤惊波，滔滔骇浪。电击雷崩，飞流洒漾。凌绝壁而起岑，横中流而连薄。始迅转而腾天，终倒底而见壑。此楚贰心醉于吴客，河灵怀惭于海若。  
  
尔其旧居曩宅，□□今园，枌槿尚援，基井具存。曲术周乎前后，直陌矗其东西。岂伊临溪而傍沼，乃抱阜而带山。考封域之灵异，实兹境之最然。葺骈梁于岩麓，栖孤栋于江源。敞南户以对远岭，辟东窗以瞩近田。田连冈而盈畴，岭枕水而通阡。  
  
阡陌纵横，塍埒交经。导渠引流，脉散沟并。蔚蔚丰秫，苾苾香秔。送夏蚤秀，迎秋晚成。兼有陵陆，麻麦粟菽。候时觇节，递艺递熟。供粒食与鼠饮，谢工商与衡牧。生何待于多资，理取足于满腹。  
  
自园之田，自田之湖。泛滥川上，缅邈水区。浚潭涧而窈窕，除菰洲之纡馀。毖温泉于春流，驰寒波而秋徂。风生浪于兰渚，日倒景于椒涂。飞渐榭于中沚，取水月之欢娱。旦延阴而物清，夕栖芬而气敷。顾情交之永绝，觊云客之暂如。  
  
水草则萍藻蕰菼，雚蒲芹荪，蒹菰苹蘩，蕝荇菱莲。虽备物之偕美，独扶渠之华鲜。播绿叶之郁茂，含红敷之缤翻。怨清香之难留，矜盛容之易阑。必充给而后搴，岂蕙草之空残。眷《叩弦》之逸曲，感《江南》之哀叹。秦筝倡而溯游往，《塘上》奏而旧爱还。  
  
《本草》所载，山泽不一。雷、桐是别，和、缓是悉。参核六根，五华九实。二冬并称而殊性，三建异形而同出。水香送秋而擢蒨，林兰近雪而扬猗。卷柏万代而不殒，伏苓千岁而方知。映红葩于绿蒂，茂素蕤于紫枝。既住年而增灵，亦驱妖而斥疵。  
  
其竹则二箭殊叶，四苦齐味。水石别谷，巨细各汇。既修竦而便娟，亦萧森而蓊蔚。露夕沾而凄阴，风朝振而清气。捎玄云以拂杪，临碧潭而挺翠。蔑上林与淇澳，验东南之所遗。企山阳之游践，迟鸾鹥之栖托。忆崑园之悲调，慨伶伦之哀龠。卫女行而思归咏，楚客放而防露作。  
  
其木则松柏檀栎，□□桐榆。檿柘榖楝，楸梓柽樗。刚柔性异，贞脆质殊。卑高沃塉，各随所如。干合抱以隐岑，杪千仞而排虚。凌冈上而乔竦，荫涧下而扶疏。沿长谷以倾柯，攒积石以插株。华映水而增光，气结风而回敷。当严劲而葱倩，承和煦而芬腴。送坠叶于秋晏，迟含萼于春初。  
  
植物既载，动类亦繁。飞泳骋透，胡可根源。观貌相音，备列山川。寒燠顺节，随宜匪敦。

鱼则鱿鳢鲋鱮，鳟鲩鲢鳊，鲂鲔魦鳜，鲿鲤鲻鳣。辑采杂色，锦烂云鲜。唼藻戏浪，泛苻流渊。或鼓鳃而湍跃，或掉尾而波旋。鲈鮆乘时以入浦，鳡沿濑以出泉。  
  
鸟则鲲鸿鶂鹄，鹙鹭鸨。鸡鹊绣质，鶷鸐绶章。晨凫朝集，时鷮山梁。海鸟违风，朔禽避凉。荑生归北，霜降客南。接响云汉，侣宿江潭。聆清哇以下听，载王子而上参。薄回涉以弁翰，映明壑而自耽。  
  
山上则猿狸獾，犴獌猰。山下则熊罴豺虎，羱鹿麕麖。掷飞枝于穷崖，踔空绝于深硎。蹲谷底而长啸，攀木杪而哀鸣。  
  
缗纶不投，罝罗不披。磻弋靡用，蹄筌谁施。鉴虎狼之有仁，伤遂欲之无崖。顾弱龄而涉道，悟好生之咸宜。率所由以及物，谅不远之在斯。抚鸥䱔而悦豫，杜机心于林池。  
  
敬承圣诰，恭窥前经。山野昭旷，聚落膻腥。故大慈之弘誓，拯群物之沦倾。岂寓地而空言，必有贷以善成。钦鹿野之华苑，羡灵鹫之名山。企坚固之贞林，希庵罗之芳园。虽粹容之缅邈，谓哀音之恒存。建招提于幽峰，冀振锡之息肩。庶灯王之赠席，想香积之惠餐。事在隔而思通，理匪绝而可温。  
  
爰初经略，杖策孤征。入涧水涉，登岭山行。陵顶不息，穷泉不停。栉风沐雨，犯露乘星。研其浅思，罄其短规。非龟非筮，择良选奇。翦榛开径，寻石觅崖。四山周回，双流逶迤。面南岭，建经台；倚北阜，筑讲堂。傍危峰，立禅室；临浚流，列僧房。对百年之高木，纳万代之芬芳。抱终古之泉源，美膏液之清长。谢丽塔于郊郭，殊世间于城傍。欣见素以抱朴，果甘露于道场。  
  
苦节之僧，明发怀抱。事绝人徒，心通世表。是游是憩，倚石构草。寒暑有移，至业莫矫。观三世以其梦，抚六度以取道。乘恬知以寂泊，含和理之窈窕。指东山以冥期，实西方之潜兆。虽一日以千载，犹恨相遇之不蚤。  
  
贱物重巳，弃世希灵。骇彼促年，爱是长生。冀浮丘之诱接，望安期之招迎。甘松桂之苦味，夷皮褐以颓形。羡蝉蜕之匪日，抚云霓其若惊。陵名山而屡憩，过岩室而披情。虽未阶于至道，且缅绝于世缨。指松菌而兴言，良未齐于殇彭。  
  
山作水役，不以一牧。资待各徒，随节竞逐。陟岭刊木，除榛伐竹。抽笋自篁，擿箬于谷。扬縢(一作杨胜)所拮，秋冬葍蕧。野有蔓草，猎涉蘡薁。亦酝山清，介尔景福。苦以术成，甘以熟。慕椹高林，剥芨岩椒。掘蒨阳崖，擿鮮阴标。昼见搴茅，宵见索绹。芟菰翦蒲，以荐以茭。既圯既埏，品收不一。其灰其炭，咸各有律。六月采蜜，八月扑栗。备物为繁，略载靡悉。  
  
若乃南北两居，水通陆阻。观风瞻云，方知厥所。南山则夹渠二田，周岭三苑。九泉别涧，五谷异巘。群峰参差出其间，连岫复陆成其坂。众流溉灌以环近，诸堤拥抑以接远。远堤兼陌，近流开湍。凌阜泛波，水往步还。还回往匝，枉渚员蛮。呈美表趣，胡可胜单。抗北顶以葺馆，殷南峰以启轩。罗曾崖于户里，列镜澜于窗前。因丹霞以赪楣，附碧云以翠椽。视奔星之俯驰，顾□□之未牵。鹍鸿翻翥而莫及，何但燕雀之翩鹮。氿泉傍出，潺湲于东檐；桀壁对跱，硿礲于西霤。修竹葳蕤以翳荟，灌木森沉以蒙茂。萝曼延以攀援，花芬薰而媚秀。日月投光于柯间，风露披清于㟪岫。夏凉寒燠，随时取适。阶基回互，橑棂乘隔。此焉卜寝，玩水弄石。迩即回眺，终岁罔斁。伤美物之遂化，怨浮龄之如借。眇遁逸于人群，长寄心于云霓。  
  
因以小湖，邻于其隈。众流所凑，万泉所回。氿滥异形，首毖终肥。别有山水，路邈缅归。  
  
求归其路，乃界北山。栈道倾亏，蹬阁连卷。复有水径，缭绕回圆。弥弥平湖，泓泓澄渊。孤岸竦秀，长洲芊绵。既瞻既眺，旷矣悠然。及其二川合流，异源同口。赴隘入险，俱会山首。濑排沙以积丘，峰倚渚以起阜。石倾澜而峭岩，木映波而结薮。径南漘以横前，转北崖而掩后。隐丛灌故悉晨暮，托星宿以知左右。  
  
山川涧石，州岸草木。既标异于前章，亦列同于后牍。山匪砠而是岵，川有清而无浊。石傍林而插岩，泉协涧而下谷。渊转渚而散芳，岸靡沙而映竹。草迎冬而结葩，树陵霜而振绿。向阳则在寒而纳煦，面阴则当暑而含雪。连冈则积岭以隐嶙，举峰则群竦以。浮泉飞流以写空，沉波潜溢于洞穴。凡此皆异所而咸善，殊节而俱说。  
  
春秋有待，朝夕须资。既耕以饭，亦桑贸衣。艺菜当肴，采药救颓。自外何事，顺性靡违。法音晨听，放生夕归。研书赏理，敷文奏怀。凡厥意谓，杨较以挥。且列于言，诫特此推。  
  
北山二园，南山三苑。百果备列，乍近乍远。罗行布株，迎早候晚。猗蔚溪涧，森疏崖巘。杏坛、柰园、橘林、栗圃。桃李多品，梨枣殊所。枇杷林檎，带谷映渚。椹梅流芬于回峦，椑柿被实于长浦。  
  
畦町所艺，含蕊藉芳，蓼蕺葼荠，葑菲苏姜。绿葵眷节以怀露，白薤感时而负霜。寒葱标倩以陵阴，春藿吐苕以近阳。  
  
弱质难恒，颓龄易丧。抚鬓生悲，视颜自伤。承清府之有术，冀在衰之可壮。寻名山之奇药，越灵波而憩辕。采石上之地黄，摘竹下之天门。摭曾岭之细辛，拔幽涧之溪荪。访钟乳于洞穴，讯丹阳于红泉。  
  
安居二时，冬夏三月。远僧有来，近众无阙。法鼓朗响，颂偈清发。散华霏蕤，流香飞越。析旷劫之微言，说像法之遗旨。乘此心之一毫，济彼生之万理。启善趣于南倡，归清畅于北机。非独惬于予情，谅佥感于君子。山中兮清寂，群纷兮自绝。周听兮匪多，得理兮俱悦。寒风兮搔屑，面阳兮常热。炎光兮隆炽，对阴兮霜雪。憩曾台兮陟云根，坐涧下兮越风穴。在兹城而谐赏，传古今之不灭。  
  
好生之笃，以我而观。惧命之尽，吝景之欢。分一往之仁心，拔万族之险难。招惊魂于殆化，收危形于将阑。漾水性于江流，吸云物于天端。睹腾翰之颉颃，视鼓鳃之往还。驰骋者倘能狂愈，猜害者或可理攀。  
  
哲人不存，怀抱谁质。糟粕犹在，启縢剖袠。见柱下之经二，睹濠上之篇七。承未散之全朴，救已颓于道术。嗟夫！六艺以宣圣教，九流以判贤徒。国史以载前纪，家传以申世模。篇章以陈美刺，论难以核有无。兵技医日，龟荚筮梦之法，风角冢宅，算数律历之书。或平生之所流览，并于今而弃诸。验前识之丧道，抱一德而不渝。  
  
伊昔龆齓，实爱斯文。援纸握管，会性通神。诗以言志，赋以敷陈。箴铭诔颂，咸各有伦。爰暨山栖，弥历年纪。幸多暇日，自求诸己。研精静虑，贞观厥美。怀欣成章，含笑奏理。  
  
若乃乘摄持之告，评养达之篇。畏绝迹之不远，惧行地之多艰。均上皇之自昔，忌下衰之在旃。投吾心于高人，落宾名于圣贤。广灭景于崆峒，许遁音于箕山。愚假驹以表谷，涓隐岩以搴芳。莱庇蒙以织畚。皓栖商而颐志，卿寝茂而敷辞。郑别谷而永逝。梁去霸而之会，□□□□□□。高居唐而胥宇，台依崖而穴墀。咸自得以穷年，眇贞思于所遗。  
  
暨其窈窕幽深，寂寞虚远。事与情乖，理与形反。既耳目之靡端，岂足迹之所践。蕴终古于三季，俟通明于五眼。权近虑以停笔，抑浅知而绝简。

撰征賦並序

蓋聞昏明殊位，貞晦異道，雖景度回革，亂多治寡，是故升平難於恆運，剝喪易以橫流。皇晉〔受命〕河汾，來遷吳楚，數歷九世，年踰十紀，西秦無一援之望，東周有三辱之憤，可謂積禍纏釁，固以久矣。況迺陵塋幽翳，情敬莫遂，日月推薄，帝心彌遠。慶靈將升，時來不爽，相國宋公，得一居貞，回乾運軸，內匡寰表，外清遐陬。每以區宇未統，側席盈慮。值天祚攸興，昧弱授機，龜筮元謀，符瑞景徵。於是仰祗俯協，順天從兆，興止戈之師，躬暫勞之討，以義熙十有二年五月丁酉，敬戒九伐，申命六軍，治兵于京畿，次師于汳上。靈檣千艘，輜萬乘，羽騎盈塗，飛旍蔽日。別命群帥，誨謨惠策，法奇於《三略》，義祕於《六韜》。所以鉤棘未曜，殞前禽於金墉；威弧始彀，走鈒隼於滑臺。曾不踰月，二方獻捷。宏功懋德，獨絕古今。天子感〈東山〉之劬勞，慶格天之光大，明發興於鑒寐，使臣遵于原隰。余攝官承乏，謬充殊役，〈皇華〉愧於先〈雅〉，靡盬於征人。以仲冬就行，分春反命。塗經九守，路踰千里。沿江亂淮，薄泗、汳，詳觀城邑，周覽丘墳，眷言古，其懷已多。昔皇祖作藩，受命淮、徐，道固苞桑，勳由仁積。年月多歷，市朝已改，永為洪業，纏懷清厤。於是采訪故老，尋履往，而遠感深慨，痛心殞涕。遂寫集聞見，作賦〈撰征〉，俾事運遷謝，託此不朽。其詞曰：

系列山之洪緒，承火正之明光。立熙載於唐后，申讚事於周王。疇庸命而順位，錫寶珪以徹疆。歷尚代而平顯，降中葉以繁昌。業服道而德徽，風行世而化揚。投前蹤以永冀，省輶質以遠傷。睽謀始于蓍蔡，違用舍於行藏。

庇常善之罔棄，憑曲成之不遺。昭在幽而偕煦，賞彌久而愈私。顧晚草之薄弱，仰青春之葳蕤。引蔓穎於松上，擢纖枝於蘭逵。施隆貸而有渥，報涓塵而無期。歡太階之休明，穆皇道之緝熙。

惟王建國，辨方定隅，內外既正，華夷有殊。惟昔〈小雅〉，逮於班書，戎蠻孔熾，是殛是誅。是以宣王用棘於獫狁，高帝方事於匈奴。然侵鎬至涇，自塞及平。闚郊伺鄙，〔圍郭攻城〕。慕攜王之矯虔，階喪亂之（末）〔未〕寍。竊彊秦之三輔，陷隆周之兩京。雄崤、澠以制險，據繞霤而作扃。家永懷於故壤，國願言於先塋。俟太平之曠期，屬應運之聖明。坤寄通於四瀆，乾假照於三辰。水潤土以顯比，火炎天而同人。惟上相之叡哲，當草昧而經綸。總九流以貞觀，協五材而平分。時來之機，悟先於介石，納隍之誡，一援於生民。龜筮允臧，人鬼同情。順天行誅，司典詳刑。樹牙選徒，秉鉞抗旍。弧矢罄楚孝之心智，戈棘單吳子之精靈。

迅三翼以魚麗，襄兩服以雁逝。陣未列於都甸，威已振於秦、薊。灑嚴霜於渭城，被和風於洛汭。就終古以比猷，考墳冊而莫契。昔西怨於東徂，今北伐而南悲。豈朝野之恆情，動萬乘之幽思。歌零雨於〈豳風〉，興〈采薇〉於周詩。慶金墉之凱定，眷戎車之遷時。佇千里而感遠，涉弦望而懷期。詔微臣以勞問，奉王命於河湄。夕飲餞以俶裝。旦出宿而言辭。歲既晏而繁慮，日將邁而戀乖。闕敬恭於桑梓，謝履（長）〔綦〕於庭階。冒沈雲之晻藹，迎素雪之紛霏。凌結湍而凝清，風矜籟以揚哀。情在本而易阜，物雖末而難懷。眷余勤以就道，苦憂來其城頹。

爾乃經雉門，啟浮梁，眺鍾巖，越查塘。覽永嘉之紊維，尋建武之緝綱。于時內慢神器，外侮戎狄。君子橫流，庶萌分析。主晉有祀，福祿來格。明兩降覽，三七辭。元誕德以膺緯，回光於陽宅。明思服於下武，興繼代以消逆。簡文（思）〔因心〕以秉道，故恩用而刑廢。孝武捨己以杖賢，亦寍外而治內。觀日化而就損，庶雍熙之可對。閔隆安之致寇，傷龜玉之毀碎。漏妖凶於滄洲，纏舋難而盈紀。時焉依於晉、鄭，國有蹙於百里。賴英謨之經營，弘兼濟以忘己。主寰內而緩虞，澄海外以漬滓。至如昏祲蔽景，鼎祚傾基。〈黍離〉有歎，〈鴻雁〉無期。瞻天命之貞符，秉順動而履機。率駿民之思效，普邦國而同歸。盪積霾之穢氛，啟披陰之光暉。反平陵之杳藹，復七廟之依（俙）〔稀〕。務役簡而農勸，每勞賞而忠甄。（變）〔燮〕時雍於祖宗，〔布乂安於海甸〕。埽逋醜於漢渚，滌僭逆於岷山。羈巢處於西木，引鼻飲於源淵。惠要襋而思韙，援冠弁而來虔。

視冶城而北屬，懷文獻之收揚。匪元首之康哉，孰股肱之惟良。譬觀曲而識節，似綴組以成章。業彌纏而彌微，事愈有而莫傷。

次石頭之雙岸，究孫氏之初基。幸漢庶之漏網，憑江介以抗維。初鵲起於富春，果鯨躍於川湄。匝三世而國盛，歷五偽而宗夷。察成敗之相仍，猶脣亡而齒寒。載十二而謂紀，豈蜀滅而吳安。眾咸昧於謀兆，羊獨悟於理端。請廣武以誨情，樹襄陽以作藩。拾建業其如遺，沿萬里而誰難。疾魯荒之詖辭，惡京陵之譖言。責當朝之憚貶，對曩籍而興歎。

敦怙寵而判違，敵既勍而國圮。彼問鼎而何階，必先賊於君子。原性分之異託，雖殊塗而歸美。或卷舒以愚智，或治亂其如矢。謝昧而託規，卒安身以全里。周顯節而犯逆，抱正情而喪己。

薄四望而尤眄，歎王路之中鯁。蠢於越之妖燼，敢凌蹈於五嶺。崩雙嶽於中流，擬凶威於荊郢。隱雷霆於帝坐，飛芒鏃於宮省。於時朝有遷都之議，人無守死之志。師旅痛於久勤，城墉闕於素備。安危勢在不侔，眾寡形於見事。於赫淵謀，研其神策。緩轡待機，追奔躡。遇雷池而振曜，次彭蠡而殲滌。穆京甸以清晏，撒多壘而寍役。

造白石之祠壇，懟二豎之無君。踐掖庭以幽辱，淩祧社而火焚。愍文康之罪己，嘉忠武之立勳。道有屈於災蝕，功無謝於如仁。

訊落星之饗旅，索舊棲於吳餘。階戺而不見，橫榛卉以荒除。彼生成之樂辰，亦猶今之在余。慨齊吟於爽鳩，悲唐歌於〈山樞〉。

弔偽孫於（徐）〔涂〕首，率君臣以奉疆。時運師以伐罪，偏投書於武王。迄西北之落紐，乏東南以振綱。誠鉅平之先覺，實中興之後祥。據左史之攸徵，胡影之可量。

過江乘而責始，知遇雄之無謀。厭紫微之宏凱，甘陵波而遠遊。越雲夢而南泝，臨浙河而東浮。彀連弩於川上，候蛟龍於中流。

爰薄方與，乃屆歐陽。入夫江都之域，次乎廣陵之鄉。易千里之曼曼，泝江流之湯湯。洊赤圻以經復，越二門而起漲。眷北路以興思，看東山而怡目。林叢薄，路逶迤，石參差，山盤曲。水激瀨而駿奔，日映石而知旭。審兼照之無偏，怨歸流之難濯。羡輕魵之涵泳，觀翔鷗之落啄。在飛沈其順從，顧微躬而緬邈。

於是抑懷蕩慮，揚搉易難。利涉以吉，天險以艱。于敵伊阻，在國斯便。勾踐行霸於琅邪，夫差爭長於黃川。葛相發歎而思正，曹后愧心於千魂。登高堞以詳覽，知吳濞之衰盛。戒東南之逆氣，成劉后之駴聖。藉鹽鐵之殷阜，臨淮楚之剽輕。盛几杖而弭心，怒抵局而遂爭。忿爰盎之扶禍，惜徒傷於家令。匪條侯之忠毅，將七國之陵正。褎漢藩之治民，訪賢以昭明。侯文辯其誰在，曰鄒陽與枚生。據忠辭於吳朝，執義說於梁庭。敷高才於兔園，雖正言而免刑。闕里既已千載，深儒流於末學。欽仲舒之睟容，遵縫掖於前躅。對園囿而不闚，下帷幙而論屬。相端、非之兩驕，遭弘、偃之雙慝。恨有道之無時，步險塗以側足。

聞宣武之大閱，反師旅於此廛。自皇運之都東，始昌業以濟難。抗素旄於秦嶺，揚朱旗於巴川。懼帝系之墜緒，故黜昏而崇賢。嘉收功已垂世，嗟在嗣而覆旃。德非陟而繼宰，舋踰禹其必顛。

造步（兵）〔丘〕而長想，欽太傅之遺武。思嘉遁之餘風，紹素履之落緒。民志應而願稅，國屯難而思撫。譬乘舟之待楫，象提釣之假縷。總出入於和就，兼仁用於默語。弘九流以四維，復先陵而清舊宇。卻西州之成功，指東山之歸予。惜圖南之啟運，恨鵬翼之未舉。

發津潭而迥邁，逗白馬以憩舲。貫射陽而望邗溝，濟通淮而薄（甬）〔角〕城。城坡兮淮驚波，平原遠兮路交過。面艽野兮悲橋梓，急流兮苦磧沙。敻千里而無山，緬百谷而有居。被宿莽以迷徑，生煙而知墟。□□□□□□，謂信美其可娛。身少長於樂土，實長歎於荒餘。

〔哀神形之〕具瘁，值歲寒之窮節。視曾雲之崔巍，聆悲飆之掩屑。彌晝夜以滯淫，怨凝陰之方結。望新晴於落日，起明光於躋月。眷轉（篷）〔蓬〕之辭根，悼朔雁之赴越。披微物而疚情，此思心其可說。問徭役其幾時，駭閱景於興沒。感曰歸於〈采薇〉，予來思於雨雪。豈初征之懼對，冀鸛鳴之在垤。

〔停驂騑于〕踰宿，騖吾楫於邳鄉。奚車正以事夏，虺左相以輔湯。綿三代而享邑，廁踐土之一匡。嗟仲幾之寵侮，遂捨存以徵亡。喜宰之善對，美士彌之能綱。

升曲垣之逶迤，訪淮陰之所都。原入跨之達恥，俟遭時以遠圖。捨西楚以擇木，迨南漢以定謨。亂孟津而魏滅，攀井陘而趙徂。播靈威於齊橫，振餘猛於龍且。觀讓通而告狶，曷始智而終愚。

迄沂上而停枻。登高（圮）〔圯〕而不進。石幽期而知賢，張揣景而示信。本文成之素心，要王子於雲仞。豈無累於清霄，直有概於貞吝。始熙績於武關，（率）〔卒〕敷功於皇胤。處夷險以解挫，弘憂虞以時順。矜若華之翳晷，哀飛驂之落駿。傷粒食而興念，眷逸翮而思振。

戾臣山而東顧，美相公之前代。嗟殘虜之將糜，熾餘猋於海濟。驅鮐稚於淮曲，暴鰥孤於泗澨。託（未）〔末〕命〔于風〕雲，冀靈武之北閱。惟授首之在晨，當盛暑而選徒。肅嚴威以振響，漸溫澤而沾腴。既雲撒於朐城，遂席卷於齊都。曩四關其奚阻，道一變而是孚。

傷炎季之崩弛，長逆布以滔天。假父子以詐愛，借兄弟以偽恩。相魏武以譎狂，宄謨奮於東藩。桴未譟於東郭，身已馘於樓門。

審貢牧於前說，證所作於舊徐。聆泗川之浮磬，翫夷水之蠙珠。草漸苞於熾壤，桐孤榦於嶧隅。慨禹於尚世，惠遺文於《夏書》。

紛征邁之淹留，彌懷古於舊章。商伯文於故服，咸徵名於彭殤。眺靈壁之曾峰，投呂縣之迅梁。想蹈水之行歌，雖齊汩其何傷。啟仲尼之嘉問，告性命以依方。豈苟然於迂論，聆寓言於達莊。

於是濫石橋，登戲臺。策馬釣渚，息轡城隅。永感四山，零淚雙渠。怨物華之推驛，慨舟壑之遞遷。謂徂歲之悠闊，結幽思之方根。感皇祖之徽德，爰識沖而量淵。降（峻）〔俊〕明以鏡鑑，迴風猷以昭宣。道既底於國難，惠有覃於黎元。士頌歌於政教，民謠詠於渥恩。兼〈採芑〉之致美，協〈漢廣〉之發言。彊虎氐之搏翼，灟雲網於所禁。驅黔萌以蘊崇，取園陵而湮沈。錫殘落於河西，序淪胥於漢陰。攻方城而折扃，擾譙潁其誰任。世闕才而貽亂，時得賢而興治。救祖考之邦壤，在幽人而枉志。體飛書之遠情，悟犒師之通識。迨明達之高覽，契古今而同事。拔淵謨於潛機，騁神鋒於雲。驅斥澤而風靡，蹙坑谷而鳥竄。中華免夫左衽，江表此焉緩帶。既剋黜於肥六，又作鎮於彭沛。晏皇圖於國內，震天威於河外。埽東齊而（己）〔已〕寍，指西崤而將泰。值秉均而代謝，寔大業之興廢。心無忝於樂生，事有像於燕惠。抱明哲之不伐，奉宏勳而是稅。捐七州以爰來，歸五湖以投袂。屈盛績於平生，申遠期於暮歲。

訪曩載於宋鄙，採《陽秋》於魯經。晉申好於東吳，鄭憑威於南荊。故反師於曹門，將以塞於夷（陵）〔庚〕。納五叛以長寇，伐三邑以侵彭。美西鉏之忠辭，快韓厥之奇兵。

追項王之故臺，霸楚之遺端。挺宏志於總角，奮英勢於弱冠。氣蓋天而倒日，力拔山而傾湍。始飆起於勾越，中電激於衡關。興偏慮於攸吝，忘即易於所難。忌陳錦而莫照，思反鄉而有歎。且夫殺義害嬰，而豐疑，賢不策，失位誰持。迨理屈而愈閉，方怨天而懷悲。對駿騅以發憤，傷虞姝於末詞。

陟亞父之故營，諒謀始之非託。遭衰嬴之崩綱，值威炎之結絡。迄皓首於阜陵，猶謬覺於然諾。視一人於三傑，豈在己之庸弱。置豐沛而不舉，故自同於俎鑊。

發汴口而游歷，迄西山而弭轡。觀終古之幽憤，懷元王之沖粹。丁戰國之權爭，方（括）〔恬〕心於道肆。學浮丘以就德，友三儒以成類。潔流始於初源，累仁基於前美。撥楚族之休烈，傳芳素於來祀。彊見譽於清虛，德致稱於千里。或避寵以辭姻，或遺榮而不仕。政直言以安身，駿絕才以喪己。驅信道之成終，表昧世之虧始。悟介焉之已差，則不俟於終日。既防萌於未著，雖念德其何益。

爾乃孟陬發節，雷隱蟄驚。散葉荑柯，芳蘤飾萌。麥萋萋於旄丘，柳依依於高城。相雎鳩之集河，觀鳴鹿之食（萍）〔苹〕。沂泗遠兮清川急，秋冬近兮緒風襲。風流蕙兮水增瀾，訴愁衿兮鑑戚顏。愁盈根而薀際，戚發條而成端。嗟我行之彌日，待征邁而言旋。荷慶雲之優渥，周雙七於此。陶逸豫於京甸，違險難於行川。轉歸（弦）〔舷〕而眷戀，望修檣而流漣。願關鄴之遄清，遲華鑾之凱旋。穆淳風於六合，溥洪澤於八埏。頒賢愚於大小，順規矩於方圓。固四民之獲所，宜稅稷於萊田。苦邯鄲之難步，庶行迷之易痊。長守朴以終稔，亦拙者之政焉。

歸塗賦

昔文章之士，多作行旅賦，或欣在觀國，或怵在斥徒，或述職邦邑，或羈役戎陣。事由於外，興不自已，雖高才可推，求懷未愜。今量分告退，反身草澤，經塗履運，用感其心，賦曰：

承百世之慶靈，遇千載之優渥。匪康衢之難踐，諒跬步之易局。踐寒暑以推換，眷桑梓以緬邈。褫簪帶於窮城，反巾褐於空谷。果歸期於願言，獲素念於思樂。於是舟人告辦，佇楫在川。觀（烏）〔鳥〕候風，望景測圓。背海向谿，乘潮傍山。悽悽送歸，愍愍告旋。時旻秋之杪節，天既高而物衰。雲上騰而雁翔，霜下淪而草腓。捨陰漠之舊浦，去陽景之芳蕤。林承風而飄落，水鑒月而含輝。發青田之枉渚，逗白岸之空亭。路威夷而詭狀，山側背而易形。停余舟而淹留，搜縉雲之遺。漾百里之清潭，見千仞之孤石。歷古今而長在，經盛衰而不易。

羅浮山賦並序

客夜夢見延陵茅山，在京之東南。明旦，得《洞經》所載羅浮山事云，茅山是洞庭口，南通羅浮，正與夢中意相會，遂感而作〈羅浮山賦〉曰：

若乃茅公之說，神化是悉。數非億度，道單悒憰。洞四有九，此惟其七。潛夜引輝，幽境朗日。故曰朱明之陽宮，耀真之陰室。洞穴之寶衢，海靈之雲術。伊離情之易結，諒沈念之羅浮。發潛夢於永夜，若（愬）〔〕波而乘桴。越扶嶼之細漲，上增龍之合流。鼓蘭枻以水宿，杖桂策以山遊。

嶺表賦

見五瀆之東寫，六水之南馳。揮靈海之委輸，孰石穴之永歸。

若乃長山款跨，外內乖隔。下無伏流，上無夷跡。麋兔望岡而旋歸，鴻雁峰而反翮。既陟麓而踐，遂升降於山畔。顧後路之傾巘，眺前磴之絕岸。看朝雲之抱岫，聽夕流之注澗。羅石布，怪譎橫越。非山非阜，如樓如闕。斑采類繡，明白若月。蘿蔓絕攀，苔衣流滑。

怨曉月賦

臥洞房兮當何悅，滅華燭兮弄曉月。昨三五兮既滿，今二八兮將缺。浮雲褰兮收泛灩，明舒照兮殊皎潔。墀除兮鏡鑒，房櫳兮澄澈。

長谿賦

潭結綠而澄清，瀨揚白而戴華。飛急聲之瑟汩，散輕文之漣羅。始鏡底以如玉，終積岸而成沙。

江妃賦

招魂定情，洛神清思。覃曩日之敷陳，盡古來之妍媚。矧今日之逢逆，邁前世之靈異。小腰微骨，朱衣皓齒。視騰采，靡膚膩理。姿非定容，服無常度。兩宜歡顰，俱適華素。于時升月隱山，落日映嶼。收霞斂色，迴飆拂渚。每馳情於晨暮，矧良遇之莫敘。投明瑱以申贈，覬色授而魂與。嗟佳人之眇遇，眺霄際而告語。懼展愛之未期，抑傾念而蹔佇。天台二娥，宮亭雙媛。青神接，紫衣形見。或飄翰凌煙，或潛泳浮海。萬里俄頃，寸陰未改。事雖假於雲物，心常得於無待。況分岫湘岸，延情蒼陰。隔山川之表裏，判天地之浮沈。承嘉約于往昔，寍更貳於在今。儻借訪於交甫，知斯言之可諶。蘭音未吐，紅顏若暉。留眄光溢，動袂芳菲。散雲轡之絡驛，案靈輜而徘徊。建羽旌而逶迤，奏清管之依微。慮一別之長絕，眇天末而永違。

入道至人賦

爰有名外之至人，乃入道而館真。荒聰明以削智，遁支體以逃身。於是卜居千仞，左右窮懸。幽庭虛絕，荒帳成煙。水縱橫以觸石，日參差於雲中。飛英明於對溜，積氤氳而為峰。推天地於一物，橫四海於寸心。超埃塵以貞觀，何落落此胸襟！

逸民賦

上闕于天，唯舍唯用，其見也則如遊龍，其潛也則如隱鳳。來無所從，去無所至。有酒則舞，無酒則醒。不明不晦，不昧不類。蕭條秋首，葳蕤春中。弄琴明月，酌酒和風。御清風以遠路，拂白雲而峻舉。指寰中以為期，望繫外而延佇。

辭祿賦

荷賞延之渥恩，在弱齡而覃惠。蒙聖達之眷顧，得乘（閑）〔間〕以沉泄。雖鑣羈之有名，恆遊獎而匪滯。解龜紐於城邑，反褐衣於丘窟。判人事於一朝，與世物乎長絕。自牽綴於朱絲，奄二九於斯年。服纓佩於兩（官）〔宮〕，執鞭笏於宰蕃。

感時賦

夫逝物之感，有生所同。頹年致悲，時懼其速。豈能忘懷，乃作斯賦。

相物類以迨己，閔交臂之匪賒。揆大耋之或遄，指崦嵫於西河。鑒三命於予躬，怛行年之蹉跎。于鶗之先號，挹芬芳而夙過。微靈芝之頻秀，迫朝露其如何？雖發歎之早晏，諒大暮之同科。

孝感賦

舉高檣於楊潭，眇投迹於炎州。貫廬江之長路，出彭蠡而南浮。于時月孟節季，歲亦告暨。離鄉眷壤，改時懷氣。戀丘墳而縈心，憶桑梓而零淚。孟積雪而抽筍，王斲冰以鱠鮮。荑葇葉於枯木，起春波於寒川。顧微心之庸褊，謝精靈於昭晰。擁永慕而莫從，曾遐感而靡徹。

傷己賦

嗟夫！卞賞珍於連城，孫別駿於千里。彼珍駿以貽愛，此陋容其敢擬！丁曠代之渥惠，遭謬眷於君子。眺徂歲之驟經，芳春之每始。始春芳而羨物，終歲徂而感己。貌憔悴以衰形，意幽翳而苦心。出衾裯而載坐，闢襜幌以迥臨。望步檐而周流，眺幽閨之清陰。想輕綦之往跡，飡和聲之餘音。播芬煙而不燻，張明鏡而不照。歌白華而絕曲，奏蒲生之促調。

勸伐河北表

自中原喪亂，百有餘年，流離寇戎，湮沒殊類。先帝聰明神武，哀濟群生，將欲盪定趙魏，大同文軌。使久凋反於正化，偏俗歸於華風。運謝事乖，理違願絕，仰德抱悲，恨存生盡。況陵塋未幾、凶虜伺隙，預在有識，誰不憤歎？而景平執事，並非其才，且遘紛京師，豈慮託付？遂使孤城窮陷，莫肯極忠烈、囚朔漠，緜河三千，翻為寇有，晚遣鎮戍，皆先朝之所開拓，一旦淪亡，此國恥宜雪，被於近事者也。又北境自染逆虜，窮苦備罹、徵調賦歛，靡有止巳，所求不獲。輒致誅殞、身禍家破、闔門比屋，此亦仁傷心者也。咸云西虜舍末，遠師隴外，東虜乘虛，呼可掩襲，西軍既反，得據關中，長圍咸陽，還路已絕，雖遣救援，停往河東，遂乃遠討大城，欲為首尾，而西寇深山重阻，根本自固，徒棄巢窟，未足相拯。師老於外，國虛於內。時來之會，莫復過此，觀兵耀武，實在茲日，若相持未巳，或生事變，忽值新起之眾，則異於今，茍乘其時，難為經略，雖兵食倍多，則萬全無必矣。又歷觀前代，類以兼弱為本。古今聖德，未之或殊，啟不以天時人事，理數相得，興亡之度，定期居然。固古人云，既見天殃，又見人災，乃可以謀。昔魏室之強，平定荊冀，乃乘袁劉之弱。晉室之盛，拓開吳蜀，亦因葛陸之衰，此皆前世成事，著於史策者也。自羌平之後，天下亦謂虜當俱滅，長驅滑臺，席卷下城，奪氣喪魄，指日就盡。但長安違律，潼關失守，用緩天誅，假延歲月，日來至今，十有二載，是謂一紀。曩有前言，況五胡代數齊世。虜其餘命，盡於來年，自相攻伐，兩取其困，卞莊之形，驗之今役，仰望聖，有若渴饑，注心南雲，為日已久。來蘇之冀，實歸聖明，此而弗乘，後則未兆，即日府藏誠無兼儲然。凡造大事，待富國兵強，不必乘會，於我為易，責在得時。器械既充，眾力粗足，方於前後，乃當有優，常議損益，久證冀州口數百萬有餘。田賦之沃，著自貢典，先才經創，基址猶存，澄流引源，桑麻蔽野，強富之實昭然可知。為國長久之計，孰若一往之費邪。或懲關西之敗，而謂河北難守，兩境形勢，表裏不同，關西雜居，種類不一。昔在前漢屯軍壩上通火甘泉况乃遠戍之軍值新故交代之際者乎？河北悉是舊戶，差無雜人，連嶺判阻，三關作隘。若遊騎長驅，則沙漠風靡，若嚴兵守塞，則冀方山固昔，隴西傷破，鼂錯興言，匈奴慢侮，賈誼憤歎，方於今日，皆為賒矣。晉武中主耳，值孫皓虐亂，天祚其德，亦由鉅平奉策，荀賈折謀，故能業崇當年，區宇一統。況今陛下聰明聖哲，天下歸仁，文德與武功並震，霜威共素風俱舉。協以宰輔賢明，諸王美令，岳牧宣烈，虎臣盈朝，而天或遠命，亦同敵不滅。矧伊頑虜，假日而已哉。伏為深機志務，久定神謨，臣卑賤側陋，竄景巖穴，實仰希大平之道，傾覩岱宗之封，雖乏相如之壁，庶免史談之憤，以此謝病京師，萬無恨矣，久欲上陳，懼在觸置，蒙賜恩假，暫違禁省，消渴十年，常慮朝露，抱此愚志，昧死以聞。

謝封康樂矦表

昔強氏暴虐，恃僭厯紀，既噬五都，志吞六合，遂陷沒西河，傾覆南漢，凌藉紀郢 ，跨越淮泗，于時策畫，惟疑地險，以謝咸懼君臣同泯，有生無餘，亡祖奉國威靈，董符戎重，盡心所事，剋黜禍亂，功參盤鼎，胙土南服，逮至臣身，值遭泰路，日月改輝，榮落代運，輸稅唐化，生幸無巳 。不悟天道下濟，鴻鈞曲成，乃眷遐績，式是興徵，分虎紐龜，復顯茅土，鳴玉他紱，班景元勳，澤洽往德，恩覃來胤。永惟先蹤，遠感崩結豈臣尫弱，所當忝承。臣聞至公無私，甄善則一，皇恩遠被，殘代可侔。是以信陵之賢，簡在高祖之心，望諸之道，復獲隆漢之封。 觀古歎史，欽茲盛美，豈謂榮渥，近霑微躬，傾宗殞元，心識其會，酬恩答厚，罔知所由。

詣闕上表

臣自抱疾歸山，於今三載，居非郊郭，事乖人閒，幽棲窮巖，外緣兩絕，守分養命，庶畢餘年。忽於去月二十八日得會稽太守臣顗二十七日疏云：比日異論噂， 此雖相了，百姓不許寂默。今微爲其防，披疏駭惋，不解所由，便星言奔馳，歸骨陛下，及經山陰。防衛彰赫，彭排馬槍，斷截衢巷，偵邏縱橫，戈甲竟道。不知微臣罪為何事？及見顗雖曰：見亮而裝防如此，唯有罔懼，臣昔忝近侍，豫蒙天恩，若其罪迹？炳明文字有證，非告顯戮，司敗以正國典。普天之下，自無容身之地。今虛聲為罪，何酷如之？夫自古讒謗，聖賢不兌。然致謗之來，要有由趣。或輕死重氣，結黨聚群。或勇冠鄉邦，劍客馳逐。未聞俎豆之學，欲為逆節之罪，山棲之士，而構陵上之釁。今影迹無端，假謗空設，終古之酷，未之或有。匪希其生，實悲其痛。誠復自省不疚，而抱理莫申，是以牽曳疾病，朿骸歸欸！仰憑陛下天鍳曲臨，則死之日，猶生之年也。臣憂怖彌日，嬴疾發動，尸存恍惚，不知所陳。

與盧陵王牋

會境既豐山水，是以江左嘉遁，並多居之。但季世慕榮，幽棲者寡，或復才為時 ，求弗獲從志。至若王弘之拂衣歸耕，踰厯三紀，孔之隱約窮岫。自始迄今，阮萬齡辭世好古，常若布衣。每意昔聞，虛想巖穴，若遣一介，有以相存，真可謂千載盛美也。

答范光祿書

辱告慰企，晚寒體中勝常，靈運腳諸疾，比春更甚憂慮，故人有情印如來告，企詠之結。實成饑渴，山澗幽阻，音塵濶絕，忽見諸讚，歎慰良多。可謂俗外之詠， 尋覽三復，味翫增懷。輒奉和如別，雖辭不足覩，然意寄盡此。從弟惠連，後進文悟，衰宗之美，亦有一首，並以遠呈。

又

承祗洹法業日茂，隨喜何極？六梁徽緣，竊望不絕，及時經始招提。在所住山南， 南檐臨澗，北戶背巖，以此息心，當無所忝耶？平生緬然，臨紙累歎，境昔為先， 既已因告，儻值行李，輒復承問。

答王衛軍問辨宗論書

靈運白，一悟理質以經誥。可謂俗文之談，然書不盡意，亦前世格言。幽僻無事 ，聊與同行道，人共求其衷，猥辱高難。詞徵理析，莫不精究，尋覽彌日，欣若暫對。輒復更伸前論，雖不辨酬釋來問，且示懷耳。海嶠岨迴，披敍無期，臨白增懷，眷歎良深。

與弟書

聞惡溪道中九十九里，有五十九灘。王右軍游此惡道，歎其奇絕，遂書突星瀨於右。

答弟書

前月十二日至永嘉郡，蠣不如鄞縣，車螯亦不如北海。

答綱琳二法師書

披覽雙難欣暫對，藻豐論博，蔚然滿目，可謂勝人之口。然未厭於心，聊伸前意，無由言對，執筆長懷。

遊名山志

夫衣食人生之所資，山水性分之所適，今滯所資之累，擁其所適之性耳。俗議多云，歡足本在華堂，枕嵓漱流者，乏於大志，故保其枯稿。余謂不然，君子有愛物之情、有救物之能，橫流之弊，非才不治。故時有屈己以濟彼，豈以名利之場 賢於清曠之域耶？語萬乘則鼎湖有縱轡，論儲貳則嵩山有絕控。又陶朱高揖越相， 留侯願辭漢傅，推此而言，可以明矣！

破石溪南二百餘里，又有石帆，修廣與破石，等度質色亦同。傳云古有人以破石之半為石帆，故名彼為石帆，此名破石。

永甯安固二縣中路，東南便是赤石，又枕海巫湖，三面悉高山，枕水渚山溪澗，凡有五處。南第一谷，今在所謂石壁精舍。

石門澗六處，石門遡水上兩山口，兩邊石壁，右邊右巖，下臨澗水。

神子溪，南山與七里山分流，去斤竹澗數里。

華子岡麻山第三谷，故老相傳華子期者，祿里先生弟子，翔集此頂，故華子為稱 也，桂林頂遠，則嵊尖疆中。

從臨江樓步路南上二里餘，左望湖中，右傍長江。

始甯又北轉一汀十里，直指舍下園南門樓，自南樓百步許，對橫山。

辨宗論 問答附

同遊諸道人，並業心神道，求解言外，余枕疾務寡，頗多暇日，聊申繇來之意，庶定求宗之悟。釋氏之論，聖道雖遠，積學無限，何為自絕？今去釋氏之漸悟，而取其能至，去孔氏之殆庻，而取其一極，一極異漸悟，能至非殆庻。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣！余謂二談救物之言，道家之唱，得意之說，敢以折中自許。竊謂新論為然，聊答下意，遲有所悟。

法朂問：敬覽清論，明宗極雖微，而一悟頓了，雖欣新剖，竊有所疑，夫明達者以體理絕欲。悠悠者以迷惑嬰累，絕欲本乎見理，嬰累繇於乘宗。何以言之，精云新學者離般若，便如失明者無導，是為懷理蕩患。於茲顯矣，若涉求未漸於大宗， 希仰猶累於塵垢，則永劫劬勞。期果緬邈，既懷猶豫，伏遲嘉訓。

初答：道與俗反，理不相關，故因權以通之。權雖是假，旨在非假，智雖是真，能為非真。非真不傷，真本在於濟物，非假不遂假，濟物則反本。如此之劫，無空勤期果，有如皎日。

再問：案論孔釋其道既同，救物之假亦不容異。而神道之域，雖顏也孔子所不誨實相之妙，雖愚也釋氏所比教，然則二聖建言，何乘背之甚哉？

再答：二教不同者，隨方應物，所化地異也。大而挍之，華民易於見理，難於受教 ，故閉其累學而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了而開其漸悟。漸悟雖可至，昧頓了之實。一極雖知寄，絕累學之冀。良由華人悟理，無漸而誣道，無學夷人，悟理有學，而誣道有漸。是故權實雖同，其用各異。昔向子期以儒道為壹，應吉甫謂孔老可齊，皆欲窺宗，而况真實者乎？

三問：重尋答以華夷有險易之性，故二聖敷異同之教，重方附俗，可謂美矣。然淵極朗鑒，作則於上，愚民蒙昧，伏從於下，故作則宜審其政。伏從必是其宗 ，令孔廢聖學之路，而釋開漸悟之逕，筌蹄既已紛錯，羣黎何由歸真。

三答：冬夏異姓，資春秋為始末，晝夜殊用，緣辰暮以往復。况至精之理，豈可逕接至粗之人，是故傍漸悟者，所以密造頓解。倚孔教者，所以潛成學聖。學聖不出六經，六經而得頓解，不見三藏，而已三藏果。筌蹄厯然，何疑紛錯？魚兔既獲，群黎以濟。

僧維問：承新論，法師以宗極微妙，不容階級，使夫學者窮有之極，自然之無，有若無契何需言無也。若資無以盡有者，焉得不謂之漸悟耶？

初答：夫累既未盡，無不可得，盡累之弊，始可得無耳。累盡則無，誠如符契，將除其累，要須傍教在有之時。學而非悟，悟在有表，託學以至，但階級教愚之談， 一悟得意之論矣。

維再問：論云悟在有表，得不以漸。使夫涉學希宗，當日進其明，不若使明不日進，與不言同。若日進其明者，得非漸悟乎？

再答：夫明非漸至，信由教發，何以言之？由教而信，則有日進之功，非漸所明，則無入照之分。然向道善心起，損累出垢伏，伏似無同，善似惡乖，此所務不俱非。心本無累，至夫一悟，萬滯同盡耳。

維三問：答云由教而信，則有日進之功，非漸所明，則無入照之分。夫尊教而推宗者，雖不永用當推之時，豈可不蹔令無耶？若許其蹔，合猶自賢於不合，非漸如何？

三答：蹔者假也，真者常也，假如無常，常知無假，今豈可以假如之蹔而侵常知之真哉，今蹔合賢於不合，誠如來言，竊有微證，巫臣諫莊王之言。物賒於己，故里為情，先及納夏姬之時，巳交於物。故情居理，上情理雲，更物巳相傾，亦中智之率任也。若以諫日為悟，豈容納時之惑耶？且南為聖也，北為愚也， 背北向南，非停北之謂。向南背北，非至南之稱。然向南可以至南，背北非是停北，非是停北，故愚可去矣。可以至南，故悟可得矣。

慧驎演僧維問：當假知之壹合，與真知同異？

初答：與真知異。

驎再問：以何為異？

再答：假知者累伏。故理暫為用，用暫在理，不恆其知真知者照寂，故理常為用，用常在理，故永為真知。

驎三問：累不自除，故求理以除累，今假知之一何。理實在心，在心而累不去，將何以去之乎？

三答：累起因心。心觸成累，恆觸者心日昬。教為用者心日伏，伏累彌久，至於滅累，然滅之時，在累伏之後也。伏累滅累，貌同實異，不可不察，滅累之體，物我同忘，有無壹觀。伏累之狀，他已異情，空實殊見，殊實空。異已他者，入於滯矣，壹無有。同我物者，出於照也。

驎維問：三世長於百年，三千廣於赤縣，四部多於戶口，七寶妙於石沙，此亦方有小大，故化有遠近，得不謂之然乎？

初答：事理不同，恒成四端，自有小大，各得其宜。亦有賢愚，違方而處，所謂世同時異，物是人非。譬割雞之政，亦有牛刀佩璽而聽，豈皆唐虞？今謂言游體盡於武城，長世皆覃於天下，未之聞也。俱據稱妙覺，而國土精細，不可以精細國土而言聖有優劣，景迹之應，本非所徵矣。

維再問：論曰或道廣而事狹，或事是而人非，今不可以事之大小，而格道之粗妙。 誠哉斯言，但所疑不在此耳。設令周孔實未盡極，以之應世，故自居宗，此自是世去聖遠，未足明極。夫降妙數階以接羣粗，則粗者所不測，然數階之妙，非極妙之謂。推此而言，撫世者於粗為妙，然於妙猶粗矣。以妙求粗，則無往不盡。以粗求妙，則莫覩其源。無往不盡，故謂之窮理。莫覩其源，故仰之彌高。今豈可就顏氏所崇而同之極妙耶？

再答：今不藉顏所推，而謂之為極。但謂顏為庶幾，則孔知幾矣。且許禹昌言，孔非本談，以堯則天，體無是同，同體至極，豈計有之小大耶？

維三問：凡世人所不測，而又昌言者，皆可以為聖耶？

三答：夫昌言賢者尚許其賢，昌言聖者豈得反非聖耶？日用不知，百姓之迷蒙。唯佛究盡，實相之崇高。今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。茍所不知，焉得不以昌言為信？既以釋昌為是，何以孔昌為非耶？

法綱問：云敬披高論，探研宗極，妙判權實，存旨儒道，遺教孔釋，昌言折中，允然新論，可謂激流導源，塋拂發揮矣。詳復答勖維之問，或謂因權以通，或學而非悟爾。為玄句徒設無關於胸情焉，竊所未安，何以言之？夫道形天隔，幾二險絕學不漸宗，曾無髣髴。馳騁有端，思不出位，神崖曷由而登，機峰何從而超哉？ 若勤務於有，而坐體於無者，譬猶揮毫鍾張之則。功侔羿養之能，不然明矣。蓋同有非甚礙，尚不可以翫此而善彼。豈况乎有無之至背，而反得以相通者耶？又云累既未盡，無不可得，盡累之弊，始可得無耳。論曰：夫膏肓大道，摧輈玄路， 莫尚於封有之累也。蓋有不能祛也，祛有者必無謂，有先盡有累，然後得無也。就如所言，累盡則無爾，為累之自去，實不無待。實不無待，則不能不無。故無無貴已，如彼重閽自晞，無假火日。無假火日，則不能不設。亦明無尚焉。落等級而奇，頓嗚將於是乎直矣，暇任之餘，幸思嘉釋。

來難云同有非甚礙，尚不可以翫此而善彼，豈况乎有無之至背，而反得以相通者耶？此是拘於所習，以生此疑耳。夫專翫筆札者，自可不工於弧矢，弧矢既工，復翫筆札者，何為不兼哉？若封有而不向宗，自是封者之失，造無而去滯。何為不可得背？借不兼之有，以詰能兼之無。非惟鍾胡愧射於更李，羿養蹔書於羅趙 觸類之躓，始克巧厯之歎。今請循其本，夫憑無以伏有，伏久則有忘，伏時不能知，知則不復辨。是以坐忘日損之談，近出老莊，數緣而滅，經有舊說，如此豈累之自去，實無之所濟。且明為晦新，功在火日，但火日不稱功於幽闇，般若不言惠於愚蠢耳。推此而往，詎俟多云。

慧琳問云：三復清議，辨㦎二家，斟酌儒道，實有懷於論矣。至於去釋漸悟，遺孔代庻，蒙竊惑焉。釋云有漸，故是自形者有漸。孔之無漸，亦是自道者無漸，何以知其然耶？中人可以語上，久習可以移性，孔氏之訓也。一合於道場，非十地所階，釋家之唱也，如此漸絕文論。二聖詳言，豈獨夷朿於教，華拘於理，將恐斥離之辨辭，長於新論乎？勖道人難云絕欲由於體理。當謂日損者，以理自悟也。論曰道與俗反，本不相關，故因權以通之，物濟則反本。問曰權之所假，習心者亦終以為慮乎？為曉悟之日，與經之空理，都自反耶？若其永背空談，翻為末說若始終相伏，可循教而至。不答維驎假知中殊為藻艷，但與立論有違，假者以旋迷喪理。不以鑽火致惑，茍南向可以造越，背北可以棄燕，信燕北越南矣。慮空可以洗心，捐有可以袪累，亦有愚而空聖矣。如此但當勤般若以日忘，瞻郢路而驟進，復何憂於失所乎？將恐一悟之唱，更躓於南北之譬耶？

孔雖曰語上，而云聖無階級，釋雖曰一合，而云物有佛性。物有佛性，其道有歸 所疑者漸教。聖無階級，其理可貴，所疑者殆庻。豈二聖異塗，將地使之然？斥離之歎，始事是有在辭長之論，無乃角弓耶？難云若其永背空談，翻與末說若始終相扶可循教而至。可謂公孫之辭，辨者之囿矣，夫智為權本，權為智用。今取聖之意則智，即經之辭則權，傍權以為檢。故三乘咸蹄筌，既意以歸宗，故般若為魚兔。由民多愚也，故教迂矣。若人皆得意，亦何貴於攝悟假知之論旨。明在有者能為達理之諫，是為交賒相傾，非悟道之謂，與其立論，有何相違？燕北越南，有愚空聖，其理既當，頗獲於心矣。若勤者日忘，瞻者驟進，亦實如來言，但勤未是得。瞻未是至，當其此時，可謂向宗，既得既至，可謂一悟，將無同轡來馳，而云異轍耶？

論曰繇教而信，有日進之功，非漸所明，無入照之分。問曰繇教而信，而無入照之分，則是闇信聖人，理不關心，政可無非聖之尤，何繇有日進之功，以下。

王衛軍問答

答曰：顏子體。二未及於照，則向善巳上，莫非闇信，但教有可由之理。我有求理之志，故曰關心，賜以之二回以之十。豈直免尤而巳，實有日進之功。

論曰：暫者假也，真者常也，假知無常，常知無假。又曰假知累伏，理暫為用，用暫為理不恆其知，問曰暫如為假，知者則非不知矣。但見理尚淺，未能常用耳，雖不得與真知等照，然寧無入照之分耶。若暫知未是見理，豈得云理暫用，又不知以何稱知。

答曰：不知而稱知者，正以假知得名耳，假者為名，非暫知如何，不恆其用，豈常之謂？既非常用，所以交賒相傾，故諫人言則言政理，悅己則犯所知。若以諫時為照，豈有悅時之犯，故知言理者浮談，犯知者沉惑，推此而判，自聖巳下，無淺深之照。然中人之性，有崇替之心矣。

論曰：教為用者心日伏，伏累彌久，至於滅累。問曰教為用而累伏，為云何伏耶？若都未見理，專心闇信，當其專心，維信而巳。謂此為累伏者，此是慮不能並，為此則彼廢耳，非為理累相權，能使累伏也。凡厥心數，孰不皆然？如此之伏，根本未異，一倚一伏，循環無巳，雖復彌久，累何由滅？

答曰：累伏者，屬此則廢彼，實如來告。凡厥心數，孰不皆然，亦如來旨，更恨不就學。人設言而以恒物為譏耳，譬如藥驗者疾易痊，理者吝可洗，洗吝豈循環，疾痊安能起滅，則事不侔。居然以辨，但無漏之功，故資世俗之善，善心雖在五品之數，能出三界之外矣。平叔所謂冬日之陰，輔嗣亦云遠不必攜，聊借此語，以况入無，果無阻隔。

無量壽佛頌

法藏長王宮，懷道出國城，願言四十八，弘誓拯羣生。淨土一何妙，來者皆清英， 頹年欲安寄，乘化好晨征。

王子晉讚

淑質非不麗，難以之百年。儲宮非不貴，豈若登雲天。王子愛清靜，區中寔囂喧。冀見浮丘公，與爾共繽翻。

巖下見老翁四五少年讚

盛弘之荊州記，初有採藥衡山，見一老翁，四五少年，對坐執書：

衡山採藥人，路迷糧亦絕。過息巖下坐，正見袒對說。一老四五少，仙因不可別。其書非世教，其人必賢哲。

維摩經十譬贊

聚沫泡合

水性本無泡，激流遂聚沫。即異成貌狀，消散歸虛壑。君子識根本，安事勞與奪。 愚俗駭變化，恆復生欣恒。



性內相表狀，非炎安知火。新新相推移，熒熒非向我。如何滯箸人，終嵗迷因果。

芭蕉

生分本多端，芭蕉知不一。含萼不結核，敷華何由實。至人善取譬，無宰誰能律。 莫昵緣合時，當視分散日。

聚幻

幻工作同異，誰謂復非真。一從逝物過，既往亦何陳。謬者疑久近，遠者皆自賓。 勿起離合情，會無百代人。

夢

覺謂寢無知，寐中非無見。意狀盈眼前，好惡迭萬變。既悟眇已往，惜為浮物戀。孰視婆婆盡，甯當非赤縣。

影響合

影響順形聲，資物故生理。一旦揮霍去，何因相像似。羣有靡不然，眛漠呼自己。 四色尚無本，八微欲安恃。

浮雲

泛濫明月陰，薈蔚南山雨。能為變動用，在我竟無取。俄巳就飛散，豈復得攢聚。諸法既無我，何由有我所。

電

倏爍驚電過，可見不可逐。恆物生滅後，誰復覈遲速。慎勿空留念，橫使神理恧。發已道易孚，忘情長之福。

侍汎舟贊

汎鷁西游蘭池，渚相委兮石參差，日隱雲兮月照林，風遼泠兮水漣漪。

和范光祿抵洹像讚三首

范侯遠送像讚，命余同作，神道希微，願言所屬，輒總三首，期之道場。

佛讚

惟此大覺，因心則靈，垢盡智照，數照慧明。三達非我，一援羣生，理阻心行，道絕形聲。

菩薩讚

若人仰宗，發性遺慮，以定養慧，和理斯附。爰初四等，終然十住，涉求至矣，在外皆去。

緣覺聲聞合讚

厭苦情多，兼物志少，如彼化成，權可得寶。誘以涅槃，救爾生死，肇元三車，翻承一道。

佛影銘

夫大慈弘物，因感而接物之緣，端緒不一，難以形檢，易以理測，故已備載經傳，具著記論矣，雖舟壑緬謝，像法猶在，感運欽風，日月彌深，法顯道人。至自祇洹，具說佛影，偏為靈奇。幽巖嵌壁，若有存形，容儀端莊，相好具足，莫知始終，常自湛然。廬山法師，聞風而悅，於是隨喜幽室，即考空巖，北枕峻嶺，南映滮澗，摹擬遺量，寄託青彩，豈唯像形也篤，故亦傳心者極矣。道秉道人，遠宣意旨，命余製銘，以充刊刻，石銘所始，寔由功被，未有道宗，崇大若此之比。 豈淺思膚學，所能宣述，事經徂謝，永眷罔巳。輒罄竭劣薄，以諾心許，微猷祕奧，萬不寫一。庶推誠心，頗感羣物，飛鴞有革音之期，闡提獲自拔之路，當相尋於淨土。解顏於道場，聖不欺我，致果必報，援筆興言，情迫其慨：

群生因染，六趣牽纏。七識迭用，九居屢遷。劇哉五陰，卷矣四緣。遍使轉輪，苦根迍邅。迍邅未已，轉輪在己。四緣雲薄，五陰火起。亹亹正覺，是極是理。動不傷寂，行不乖止。曉爾長夢，貞爾沈詖。以我神明，成爾靈智。我無自我，實承其義。爾無自爾，必袪其偽。偽既殊塗，義故多端。因聲成韻，即色開顏。望影知易，尋響非難。形聲之外，復有可觀。觀遠表相，就近曖景。匪質匪空，莫測莫領。倚巖煇林，傍潭鑒井。借空傳翠，激光發囧。金好冥漠，白豪幽曖。日月居諸，胡寍斯慨。曾是望僧，擁誠俟對。承風遺則，曠若有概。敬圖遺縱，疏鑿峻峰。周流步欄，窈窕房櫳。激波映墀，引月入窗；雲往拂山，風來過松。地勢既美，像形亦篤。彩淡浮色，群視沈覺。若滅若無，在摹在學。由其潔精，能感靈獨。誠之云孚，惠亦孔續。嗟爾懷道，慎勿中惕。弱喪之推，闡提之役，反路今覩，發蒙茲覿。式厲厥心，時逝流易。敢銘靈宇，敬告震錫。

書帙銘

懷幽卷頤，戢妙抱密，用舍以造，舒卷不失，亮惟勤玩，無或暇逸。

七濟

朝食既畢，摘菓堂陰，春惟枇杷，夏則林檎。

宋武帝誄

九有同悲，四海等哀。矧伊下臣，思戀徘徊。敢遵前典，式述聖徽。乃作誄曰：

舜潛歷巖，高晦泗渚。龍德而隱，風積乃舉。皇之遁世，屯難方阻。眷此區寰，閔爾淪胥。太元之季，權戚攜薄。隆安之初，主相蒙弱。嶽牧糾虔，朝廷紛錯。妖橫乘隙，蛟噴鯨躍。既擾奧區，遂斥帝廛。亂離斯瘼，不後不先。寔賴明哲，授手康旃。紀度迴薄，餘分成閏。舊晉中微，偽楚籍釁。躡彼潛機，整此英陣。推亡必朽，固存斯振。盧循負險，肆慝遐嶺，殄我江豫，迫我臺省。民既搖蕩，國將遷鼎。乘騶歸轅，式固皇境。弘危濟險，弭難釋殆。虎騎騖隰，舟師漲海。傾穴尋窠，窮幽測昧。昔去洛汭，息肩江沚。世更十君，年踰百祀。國絕興復，家成桑梓。荒默莫恤，穨國誰恥！夏典載禹，九道是行。商詔述湯，兼攻是并。勤彼周流，協此經營。仗鉞伐鼓，赫赫明明。乃敕眾師，竟執戎昭。誨以三略，惠以六韜。雲撤周京，席卷秦郊。復禮前塋，雪愧舊朝。既清西關，將旋東道。中憩徐豫，兼應燕趙。業盛曩代，惠侔大造。澤及四海，功格八表。悠悠聲教，綿綿川陸。北獻氈裘，南貢金竹。髽首冠弁，穿胸斂服。寒穴欣日，巢栖翫屋。匪惟遐譚，靈物偕就。孰是人事，自天所祐。甘露芝草，祥雲瑞宿，嘉禾連木，素鳥皓獸。昔之所感，謳頌同音；今之所應，幽顯一心。宋充虞德，晉猶唐欽。曰總八紘，於茲三齡。四維開張，九流昭明。敦儉務素，欽賢愛萌，制規作訓，闡校修經。禮樂已甄，雲雨未弘。將陟井陘，薄埽白登。北朔渴望，飛旌衡輣。東岱靈遲，玉牒金縢。天地不仁，蒼生寡福。已荷一遇，棄我何速！梁顛太穨，甘殞以贖。同軌畢至，率土咸哀。殊方均服，欒欒素縗。灑淚成雨，響叫如雷。史臣考卜，高山開基。貞龜無遠，遷靈有期。嗣皇擗摽，群后崩悲。孰云不戚，痛百在茲。惟祖之夕，流火始變。秋月未永，飛漏急箭。鳴簫哀噭，金觴虛奠。列駕長隧，發輦華殿。華殿既謝，長隧是幸。雙蓋躊躇，六閑引領。攀援容貌，眷戀俄頃。哀哀百僚，長辭含鯁。奉教百朝，執鞭三始。從履五牧，年歷十祀。天光下濟，謬蒙眷齒。愧微刀筆，頗預遊止。垂幕侍講，接筵理。修曙朗夕，登臺泛沼。匪月匪日，無晏無早。如何一旦，緬邈穹昊！徽容未遠，聖靈超然。收淚即路，含戚何言。風霜蕭瑟，山海蒼茫。地苦情矜，節速心傷。孰是幽哀，實戀我皇。情思如環，萱蘇豈忘。

宋盧陵王誄

事非淮南，而痛深於中，霧迹非任城，而暴甚於仰毒。託體皇極，衝怨至盡，豈惟有識傷懷，故亦率土棲心，蓋出罔巳之悲。以陳酸切之事云爾，誄曰：

哀哀君王，終仁且德，在枉無言，即罪有默。曾是忍辱，古來一酷，身微咎累，痛踰酖毒。何斯禍斯，乃怨乃辱，命如可延，人百其贖。矜急景之難留，悼驚波之易淪，自君王之冥漠，厯彌稔於此春。聆鳴禽之響谷，視喬木之陵雲，咸感節而興悅，獨懷悲而莫申。候射隼於高墉，赫玉典以正刑，服二辜于北犴，致九伐于南荊。發酸痛于仁詔，今寵贈于哀心，布悽楚于帝言，櫖綢繆于皇音。

曇隆法師誄

夫協理置論，百家未見其是；因心自了，一己不患其躓，而終莫相辨。我若咸歎翻淪，得拔竟知於誰？冀行跡立，則善惡靡徵；欲聲名傳，則薰蕕同歇。然意非身之所挫，期出命之所限者，目所親覿，見之若人矣。慧心朗識，發於髫辮。生自豪華，家贏金帛。加以巧乘騎，解絲竹，沫絕景於康衢，弄絃管於華肆者，非徒經旬涉朔，彌歷年稔而已。諒趙李之咸陽，程鄭之臨邛矣。既而永夜獨悟，中飲興歎曰：悲夫！欣厭迭來，終歸憂苦，不杜其根，於何超絕？且三界迴沈，諸天倏瞬。況齊景牛山，趙武企陰。催促節物，逼迫霜露。推此願言，伊何能久！慨然有擯落榮華，兼濟物我之志。母氏矜其心，姊弟申其操，遂相許諾，出家求道。一身既然，闔門離世，妻子長絕，歡娛永謝，豈唯向之靡樂，判之盛年，終古恩愛，於今仳別矣。旅舟南，投景廬嶽。一登石門香鑪峰，六年不下嶺。僧眾不堪其操，法師不改其節。援物之念，不以幽居自抗；同學嬰疾，振錫萬里相救。余時謝病東山，承風遙羨；豈望人期，頗以山招。法師至止，鄙人榮役。前詩敘粗已記之，故不重煩。及中間反山成說，款盡遂獲。接棟重崖，俱浥迴澗。茹芝朮而共餌，披法言而同卷者，再歷寒暑。非直山陽靡喜慍之容，令尹一進已之色。實明悟幽微，袪滌近滯，蕩吝澡垢，日忘其疾。庶白首同居，而乖離無象。信順莫歸，徵集何緣？晚節罹舋，遠見參尋。至止阻闊，音塵殆絕。值暑遘疾，未旬即化，誠存亡命也。此行頗實有由，承凶感痛，寔百常情。紙墨幾時，非以斯名。蓋欽志節，追感平生，自不能默已，故投懷援筆。其辭曰：

仰尋形識，俯探理類。採聲知律，拔茅觀彙。物以靈異，人以智貴。即是神明，觀鑒意謂。爰初在稚，慧心夙察。吐芳華，懷抱日月。如彼蘭苑，風過氣越。如彼天倪，雲被光發。求名約身，規操束己。儻或遇世，曾未近似。生以意泰，意管生理。孰是歡慰？程鄭趙李。家畜金繒，才練藝技。驤首揮霍，繁絃綺靡。酒娛調促，意妍服侈。朝迫景曛，夕忌星徙。悠悠白日，淒淒良夜。年往歡流，厭來情舍。苦樂環迴，終卒代謝。棄而更適，生速名借。誰能易奪？何術推移？精粗渾淆，善惡參差。即心有限，在理莫規。試覈眾肆，庶獲所窺。道家躓近，群流缺遠。假名恆誰？傍義豈反？獨有兼忘，因心則善。傷物沈迷，羨彼驅遣。變服京師，振錫廬頂。長別榮冀，永息幽嶺。舍華襲素，去繁就省。人苦其難，子取其靜。昏之視明，即愚成絕。智之秉情，對理斯涅。吝既弗袪，滯亦安拔。子之矜之，為爾苦節。節苦在己，利貞存彼。以明闇逝，以慈累徙。欲以援物，先宜濟此。發軫情違，終然理是。梁鴻攜妻，荷蓧見子。雞黍接人，行歌通己。於世曰高，於道殊鄙。始見法師，獨絕神理。形壽易盡，然諾難判。乘心即化，棄身靡歎。懷道彌厲，景命已晏。矜物辭山，終身旅館。嗚呼哀哉！魂氣隨之，延陵已了。鳶螻同施，漆園所曉。委骸空野，豈異豈矯。幸有遺餘，聊給蟲鳥。嗚呼哀哉！緬念生平，同幽共深。相率經始，偕是登臨。開石通澗，剔柯疏林。遠眺重疊，近矚嶇嶔。事寡地閒，尋微探賾。何句不研，奚疑弗析。帙舒軸卷，藏拔紙襞。問來荅往，俾日餘夕。沮溺耦耕，夷齊共薇。跡同心歡，事異意違。承疾懷灼，聞凶懣悲。孰云不痛，零淚沾衣。嗚呼哀哉！行久節移，地邊氣改。終秋中冬，踰桂投海。永念伊人，思深情倍。俯謝常人，仰愧無待。嗚呼哀哉！

廬山慧遠法師誄

道存一致，故異化同暉，德合理妙，故殊方齊致。昔釋安公振玄風於關右，法師嗣沫流於江左，聞風而說，四海同歸。爾乃懷仁山林，隱居求志。於是眾僧雲集，勤修淨行，同法餐風，棲遲道門。可謂五百之季，仰紹舍衛之風；廬山之，俯傳靈鷲之旨。洋洋乎未曾聞也！予志學之年，希門人之末。惜哉！誠願弗遂，永違此世。春秋八十有四，義熙十三年秋八月六日薨。年踰縱心，功遂身亡。有始斯終，千載垂光。嗚呼哀哉！乃為誄曰：

於昔安公，道風允被。大法將盡，穨綱是寄。體靜息動，懷真整偽。事師以孝，養徒以義。仰弘如來，宣揚法雨。俯授法師，威儀允舉。學不闚牖，鑒不出戶。粳糧雖御，獨為萇楚。朗朗高堂，肅肅法庭。既嚴既靜，愈高愈清。從容音旨，優游儀形。廣演慈悲，饒益眾生。堂堂其器，亹亹其資。角味道，辭親隨師。供奉三寶，析微辨疑。盛化濟濟，仁德怡怡。於焉問道，四海承風。有心載馳，戒德鞠躬。令聲續振，五濁暫隆。弘道讚揚，彌虚彌沖。十六王子，孺童先覺。公之出家，年未志學。如彼鄧林，甘露潤澤。如彼瓊瑤，既磨既琢。大宗戾止，座眾龍集。聿來胥宇，靈寺奚立。舊望研幾，新學時習。公之勖之，載和載輯。乃修什公，宗望交泰。乃延禪眾，親承三昧。眾美合流，可上可大。穆穆道德，超於利害。六合俱否，山崩海竭。日月沈暉，三光寢晰。眾麓摧柯，連波中結。鴻化垂緒，微風永滅。嗚呼哀哉！生盡沖素，死增傷悽。單縶土槨，示同斂骸。人天感悴，帝釋慟懷。習習遺風，依依餘淒。悲夫法師，終然是棲。室無停響，途有廣蹊。嗚呼哀哉！端木喪尼，哀直六年。仰慕洙泗，俯憚筌。今子門徒，實同斯。晨埽虛房，夕泣空山。嗚呼法師，何時復還！風嘯竹柏，雲靄巖峰。川壑如泣，山林改容。自昔聞風，志願歸依。山川路邈，心往形違。始終銜恨，宿緣輕微。安養有寄，閻浮無希。嗚呼哀哉！

善哉行

陽谷躍升，虞淵引落。景曜東隅，晼晚西薄。三春燠敷，九秋蕭索。涼來溫謝，寒往暑却。居德斯頤，積善嬉謔。陰灌陽叢，凋華墮蕚。歡去易慘，悲至難鑠。擊節當歌，對酒當酌。鄙哉愚人，戚戚懷瘼。善哉達士，滔滔處樂。

隴西行

昔在老子，至理成篇。柱小傾大，綆短絕泉。鳥之棲遊，林檀是閑。韶樂牢膳，豈伊攸便。胡為乖枉，從表方圓。耿耿僚志，慊慊丘園。善歌以咏，言理成篇。

日出東南隅行

柏梁南山，桂宮燿北泉。晨風拂幨幌，朝日照閨軒。美人臥屏席，懷蘭秀瑤璠。皎潔秋松氣，淑德春景暄。

長歌行

倐爍夕星流，昱奕朝露團。粲粲烏有停，泫泫豈暫安。徂齡速飛電，頹節騖驚湍。覽物起悲緒，顧已識憂端。朽貌改鮮色，悴容變柔顏。變改茍催促，容色烏盤桓。亹亹衰期迫，靡靡壯志闌。既慙臧孫慨，復愧楊子歎。寸陰果有逝，尺素竟無觀。幸賖道念戚，且取長歌歡。

苦寒行

嵗嵗層冰合，紛紛霰雪落。浮陽减清暉，寒禽呌悲壑。饑爨煙不興，渴汲水枯涸。

又

樵蘇無夙飲，鑿冰煑朝飡。悲矣採薇唱，苦哉有餘酸。

豫章行

短生旅長世，恒覺白日欹。覽鏡睨頹容，華顏豈久期。茍無廻戈術，坐觀落崦嵫。

相逢行

行行即長道，道長息班草。邂逅賞心人，與我傾懷抱。夷世信難值，憂來傷人，平生不可保。陽華與春渥，陰柯長秋槁。心慨榮去速，情苦憂來早。日華難久居，憂來傷人，諄諄亦至老。親黨近庇，昵君不常好。九族悲素霰，三良怨黃鳥。邇朱白即，憂來傷人，近縞潔必造。水流理就溼，火炎同歸燥。賞契少能諧，斷金斷可寶。千計莫適從，憂來傷人，萬端信紛繞。巢林宜擇木，結友使心曉。心曉形略，略邇誰能了。相逢既若舊，憂來傷人，片言代紵縞。

折楊柳行二首

鬱鬱河邊樹，青青田野草。舍我故鄉客，將適萬里道。妻妾牽衣袂，抆淚沾懷抱。還拊幼童子，顧托兄與嫂。辭訣未及終，嚴駕一何早。負笮引文舟，飢渴常不飽。誰令爾貧賤，咨嗟何所道。

騷屑出穴風，揮霍見日雪。颼颼無乆搖，皎皎幾時潔。未覺泮春冰，已復謝秋節。空對尺素遷，獨視寸陰滅。否桑未易繫，泰茅難重拔。桑茅迭生運，語默寄前哲。

泰山吟

岱宗秀維岳，崔崒剌雲天。岝崿既嶮巇，觸石輒芊綿。登封瘗崇壇，降禪藏肅然。石閭何晻藹，明堂祕靈篇。

君子有所思行

總駕越鍾陵，還願望京畿。躑躅周名都，遊目倦忘歸。市鄽無阨室，世族有高闈。密親麗華苑，軒甍飭通逵。孰是金張樂，諒由燕趙詩。長夜恣酣飲，窮年弄音徽。盛往速露墮，衰來疾風飛。餘生不歡娛，何以竟暮歸。寂寥曲肱子，瓢飲療朝饑。所秉自天性，貧富豈相譏。

悲哉行

萋萋春草生，王孫遊有情。差池鷰始飛，夭裊桃始榮。灼灼桃悅色，飛飛燕弄聲。檐上雲結陰，澗下風吹清。幽樹雖改觀，終始在初生。松蔦歡蔓延，樛葛欣虆縈。眇然遊宦子，晤言時未并。鼻感改朔氣，眼傷變節榮。侘傺豈徒然，澶漫絕音形。風來不可托，鳥去豈為聽。

會吟行

六引緩清唱，三調伫繁音。列筵皆靜寂，咸共聆會吟。會吟自有初，請從文命敷。敷績壺冀始，刋木至江汜。列宿炳天文，負海橫地理。連峯競千仞，背流各百里。滮池漑稉稻，輕雲曖松杞。兩京愧佳麗，三都豈能似。層臺指中天，高墉積崇雉。飛燕躍廣途，鷁首戲清沚。肆呈窈窕容，路曜㛹娟子。自來彌世代，賢達不可紀。勾踐善廢興，越叟識行止。范蠡出江湖，梅福入城市。東方就旅逸，梁鴻去桑梓。牽綴書土風，辭殫意未已。

緩歌行

飛客結靈友，凌空萃丹丘。習習和風起，采采彤雲浮。娥皇發湘浦，霄明出河洲。宛宛連螭轡，裔裔振龍旒。

燕歌行

孟冬初寒節氣成，悲風入閨霜依庭。秋蟬噪栁燕辭楹，念君行役怨邊城。君何崎嶇乆徂征，豈無膏沐感鸛鳴。對君不樂淚沾纓，闢窗開幌弄秦箏。調絃促柱多哀聲，遙夜明月鑒帷屏。誰知河漢淺且清，展轉思服悲明星。

鞠歌行

德不孤兮必有鄰，唱和之契冥相因。譬如虬虎兮來風雲，亦如形聲影響陳。心歡賞兮嵗易淪，隱玉藏彩疇識真。叔牙顯，夷吾親，郢既歿，匠寢斤，覽古籍，信伊人，永言知巳感良辰。

順東西門行

出西門，眺雲間，揮斤扶木墜虞泉。信道人，鑒徂川，思樂暫捨誓不旋。閔九九，傷牛山，宿心載違徒昔言。競運落，務頹年，招命儕好相追牽。酌芳酤，奏繁絃，惜寸陰，情固然。

上留田行

薄遊出彼東道，上留田。薄遊出彼東道，上留田。循聽一何矗矗，上留田。澄川一何皎皎，上留田。悠哉逷矣征夫，上留田。悠哉逷矣征夫，上留田。兩服上阪電遊，上留田。舫舟下遊颷驅，上留田。此別既乆無適，上留田。此別既乆無適，上留田。寸心繫在萬里，上留田。尺素遵此千夕，上留田。秋冬迭相去就，上留田。素雪紛紛鶴委，上留田。清風飈飈入袖，上留田。嵗云暮矣增憂，上留田。嵗 云暮矣增憂，上留田。誠知運來詎抑，上留田。熟視年往莫留，上留田。

三月三日侍宴西池詩

詳觀記牒，鴻荒莫傳。降及雲鳥，曰聖則天。虞承唐命，周襲商艱。江之永矣，皇心惟眷。矧乃暮春，蒔物芳衍。濫觴逶迤，周流蘭殿。禮備朝容，樂闋夕宴。

述祖德詩二首

序曰，大元中王父大定淮南，負荷世業，專主隆人，逮賢相徂謝，君子道消，拂衣蕃岳，考卜東山，事同樂生之時，志期范蠡之舉。

逹人貴自我，高情屬天雲。兼抱濟物性，而不一垢氛。叚生藩魏國，展季救魯人。弦高犒晋师，仲連却秦軍。臨組乍不緤，對珪寗肻分。惠物辭所賞，勵志故絕人。苕苕歷千載，遥遥播清塵。清塵竟誰嗣，明哲垂經綸。委講輟道論，改服康世屯。屯難既云康，尊主隆斯民。

中原昔喪亂，喪亂豈解已。崩騰永嘉末，逼迫太元始。河外無反正，江介有䠞圮。萬邦咸震懾，橫流賴君子。拯溺繇道情，龕暴資神理。秦趙欣來蘇，燕魏遲文軌。賢相謝世運，遠圖因事止。高揖七州外，拂衣五湖裏。隨山疏濬潭，傍巖藝枌梓。遺情捨塵物，貞觀丘壑美。

九日從宋公戲馬臺集送孔令

季秋邊朔苦，旅鴈違霜雪。凄凄陽卉腓，皎皎寒潭絜。良辰感聖心，雲旗興暮節。鳴葭戾朱宮，蘭巵獻時哲。餞宴光有孚，和樂隆所缺。在宥天下理，吹萬羣方悅。歸客遂海隅，脫冠謝朝列。弭棹薄枉渚，指景待樂闋。河流有急瀾，浮驂無緩轍。豈伊川途念，宿心愧將別。彼美丘園道，唯焉傷薄劣。

從遊京口北固應詔

玉璽戒誠信，黃屋示崇高。事為名教用，道以神理超。昔聞汾水遊，今見塵外鑣。鳴笳發春渚，稅鑾登山椒。張組眺倒景，列筵矚歸潮。遠巖映蘭薄，白日麗江臯。原隰荑綠栁，墟囿散紅桃。皇心美陽澤，萬象咸光昭。顧己枉維繫，撫志慙塲苗。工拙各所宜，終以反林巢。曾是縈舊想，覽物奏長謠。

永初三年七月十六日之郡初發都

述職期闌暑，理棹變金素。秋岸澄夕陰，火旻團朝露。辛苦誰為情，遊子值頹暮。愛似莊念昔，乆敬曾存故。如何懷土心？持此謝遠度。李牧愧長袖，卻克慙躧步。良時不見遺，醜狀不成惡。曰余亦支離，依方早有慕。生幸修明世，親蒙英達顧。空班趙氏璧，徒乖魏王瓠。從來漸二紀，始得傍歸路。將窮山海迹，永絕賞心晤。

鄰里相送至方山

祇役出皇邑，相期憩甌越。解纜及流潮，懷舊不能發。析析就衰林，皎皎明秋月。 含情易為盈，遇物難可歇。積痾謝生慮，寡慾罕所闕。資此永幽棲，豈伊年嵗別 。各勉日新志，音塵慰寂蔑。

過始寗墅

束髮懷耿介，逐物遂推遷。違志似如昨，二紀及茲年。緇磷謝清曠，疲薾慙貞堅。 拙疾相倚薄，還得靜者便。剖竹守滄海，枉帆過舊山。山行窮登頓，水陟盡洄㳂。 巖峭嶺稠叠，洲縈渚連綿。白雲抱幽石，綠蓧媚清漣。葺宇臨廻江，築觀基曾巔。 揮手告鄉曲，二載期歸旋。且為樹枌檟，無令孤願言。

富春渚

宵濟漁浦潭，旦及富春郭。定山緬雲霧，赤亭無淹薄。遡流觸驚急，臨圻阻參錯。亮乏伯昏分，險過呂梁壑。洊至宜便習，兼山貴止託。平生協幽期，淪躓困微弱。乆露干祿請，始果遠遊諾。宿心漸申寫，萬事俱零落。懷抱既招曠，外物徒龍蠖。

七里瀨

羈心積秋晨，晨積展遊晀。孤客傷逝湍，徒旅苦奔峭。石淺水潺湲，日落山照曜。荒林紛沃若，哀禽相呌嘯。遭物悼遷斥，存期得要妙。既秉上皇心，豈屑末代誚。目覩嚴子瀨，想屬任公釣。誰謂古今殊，異代可同調。

晚出西射堂

步出西城門，遙望城西岑。連障疊巘崿，青翠杳深沉。曉霜楓葉丹，夕曛嵐氣陰。節往慼不淺，感來念已深。羈雌戀舊侶，迷鳥懷故林。含情尚勞愛，如何離賞心。撫鏡華緇鬢，攬帶緩促衿。安排徒空言，幽獨賴鳴琴。

登池上樓

潛虬媚幽姿，飛鴻響遠音。薄霄愧雲浮，棲川作淵沉。進德智所拙，退耕力不任。狥祿反窮海，臥痾對空林。衾枕昧節候，褰開暫窺臨。傾耳聆波瀾，舉目眺嶇嶔。初景革緒風，新陽改故陰。池塘生春草，園栁變鳴禽。祁祁傷豳歌，萋萋感楚吟。索居易永乆，離羣難處心。持操豈獨古，無悶徵在今。

游南亭

時竟夕澄霽，雲歸日西馳。蜜林含餘清，遠峰隱半規。乆痗昏墊苦，旅館眺郊岐。澤蘭漸被徑，芙蓉始發池。未厭青春好，已觀朱明移。戚戚感物歎，星星白髮垂。藥餌情所止，衰疾忽在斯。逝將候秋水，息景偃舊崖。我志誰與亮，賞心惟良知。

游赤石進帆海

首夏猶清和，芳草亦未歇。水宿淹晨暮，陰霞屢興沒。周覽倦灜壖，况乃凌窮髮。川后時安流，天吳靜不發。揚帆採石華，掛席拾海月。溟漲無端倪，虛舟有超越。仲連輕齊組，子牟眷魏闕。矜名道不足，適己物可忽。請附任公言，終然謝天伐。

登江中孤嶼

江南倦歷覽，江北曠周旋。懷新道轉逈，尋異景不延。亂流趨正絕，孤嶼媚中川。雲日相輝映，空水共澄鮮。表靈物莫賞，蕰真誰為傳。想像崑山姿，緬邈區中緣。始信安期衍，得盡養生年。

登永嘉綠嶂山詩

裹糧杖輕策，懷遲上幽室。行源逕轉遠，距陸情未畢。澹瀲結寒姿，團欒潤霜質。澗委水屢迷，林迴巖逾宻。眷西謂初月，顧東疑落日。踐夕奄昏曙，蔽翳皆周悉。蠱上貴不事，履二美貞吉。幽人常坦步，高尚邈難匹。頤阿竟何端，寂寂寄抱一。恬如既已交，繕性自此出。

郡東山望溟海詩

開春獻初嵗，白日出悠悠。蕩志將愉樂，瞰海庶忘憂。策馬步蘭臯，緤控息椒丘。采蕙遵大薄，搴若履長洲。白花皜楊林，紫䖀瞱春流。非徒不弭忘，覽物情彌遒。萱蘇始無慰，寂寞終可求。

遊嶺門山詩

西京誰修政，龔汲稱良吏。君子豈定所，清塵慮不嗣。早蒞建德鄉，民懷虞芮意。海岸常寥寥，空館盈清思。協以上冬月，晨遊肆所喜。千圻邈不同，萬嶺狀皆異。威摧三山峭，瀄汨兩江駛。魚舟豈安流，樵拾謝西芘。人生誰云樂，貴不屈所志。

石室山詩

清旦索幽異，放舟越坰郊。莓莓蘭渚急，藐藐苔嶺高。石室冠林陬，飛泉發山椒。虛泛徑千載，崢嶸非一朝。鄉村絕聞見，樵蘇限風霄。微戎無遠覽，總笄羨廾喬。零域乆濤隱，如與心賞交。何歡不容言，摘芳弄寒條。

登上戍石皷山詩

旅人心長久，憂憂自相接。故鄉陸遙遠，川陸不可涉。汨汨莫與娛，發春托登躡。歡願既無並，戚慮庶有協。極目睞左闊，迴顧眺右狹。日末澗增波，雲生嶺逾疊。白芷競新苔，綠蘋齊初葉。摘芳芳靡諼，愉樂樂不燮。佳期緬無像，騁望誰云愜。

行田登海口盤嶼山

羈苦孰云慰，觀海藉朝風。莫辨洪波極，誰知大壑東。依稀採菱歌，彷彿含嚬容。遨遊碧沙渚，遊衍舟山峰。

白石巖下徑行田

小邑居易貧，災年民無生。知淺懼不周，愛深憂在情。舊業橫海外，無穢積頹齡。飢饉不可久，甘心務經營。千頃帶遠堤，萬里瀉長汀。洲流涓澮合，連統塍埒并。雖非楚宮化，荒闕亦黎明。雖非鄭白渠，每歲望東京。天鑒儻不孤，來茲驗微誠。

齋中讀書

昔余遊京華，未嘗廢丘壑。矧乃歸山川，心跡雙寂寞。虛館絕諍訟，空庭來鳥雀。臥疾豐暇豫，翰墨時間作。懷抱觀古今，寢食展戲謔。既笑沮溺苦，又哂子雲閤。執戟亦以疲，耕稼豈云樂。萬事難並歡，達生幸可託。

命學士講書

臥病同淮陽，宰邑曠武城。弦歌愧言子，清淨謝伏生。古人不可攀，何以報恩榮。時往歲易周，聿來政無成。曾是展予心，招學講群經。鑠金既云刃，凝土亦能型。望爾志尚隆，遠嗣竹箭聲。敢謂荀氏訓，且布蘭陵情。待罪豈久期，禮樂俟賢明。

種桑詩

詩人陳條柯，亦有美攘剔。前脩未誰故，後事資紡績。常佩知方誠，愧微富教益。浮陽驚嘉月，藝桑迨閒隙。疎欄發近郛，長行達廣場。壙流始毖泉，湎塗猶跬跡。俾此將長成，慰我海外役。

去郡

彭薛裁知耻，貢公未遺榮。或可優貪競，豈足稱達生。伊余秉微尚，拙訥謝浮名。廬園當棲巖，卑位代躬耕。顧已雖自許，心迹猶未并。無庸方周任，有疾像長卿。畢娶類尚子，薄遊似邴生。恭承古人意，促裝返柴荊。牽絲及元興，解龜在景平。負心二十載，於今廢將迎。理棹遄還期，遵渚驚脩坰。遡溪終水涉，登嶺始山行。野曠沙岸淨，天高秋月明。憩石挹飛泉，攀林搴落英。戰勝臞者肥，鑒止流歸停。即是羲唐化，獲我擊壤情。

田南樹園激流植援

樵隱俱在山，繇來事不同。不同非一事，養痾亦園中。中園屏氛雜，清曠招遠風。卜室倚北阜，啟扉面南江。激澗代汲井，插槿當列墉。群木既羅戶，眾山亦當窗。靡迤趨下田，迢遞瞰高峰。寡欲不期勞，即事罕人功。唯開蔣生徑，永懷求羊蹤。賞心不可忘，妙善冀能同。

石壁精舍還湖中作

昏旦變氣候，山水含清暉。清暉能娛人，游子憺忘歸。出谷日尚早，入舟陽已微。林壑歛暝色，雲霞收夕霏。芰荷迭映蔚，蒲稗相因依。披拂趨南徑，愉悅偃東扉。 慮澹物自輕，意愜理無違。寄言攝生客，試用此道推。

登石門最高頂

晨策尋絕壁，夕息在山棲。疏峰抗高館，對嶺臨迴溪。長林羅戶穴，積石擁階基。連巖覺路塞，密竹使徑迷。來人忘新術，去子惑故蹊。活活夕流駛，噭噭夜猿啼。沉冥豈別理，守道自不携。心契九秋榦，日翫三春荑。居常以待終，處順故安排。

昔無同懷客，共登青雲梯。

石門新營所住，四面高山。迴溪石瀨，茂林修竹。

躋險策幽居，披雲臥石門。苔滑誰能步，葛弱豈可捫。嫋嫋秋風過，萋萋春草繁。美人遊不還，佳期何繇敦。芳塵凝瑤席，清醑滿金尊。洞庭空波瀾，桂枝徒攀翻。結念屬霄漢，孤景莫與諼。俯濯石下潭，仰看條上猿。早聞夕飈急，晚見朝日暾。崖傾光難留，林深響易奔。感往慮有復，理來情無存。庶持乘日車，得以慰營魂。匪為眾人說，冀與智者論。

於南山往北山經湖中瞻眺

朝旦發陽崖，景落憩陰峰。含舟眺迴渚，停策倚茂松。側逕既窈窕，環洲亦玲瓏。俛視喬木杪，仰聆大壑淙。石橫水分流，林密蹊絕蹤。解作竟何感，升長皆丰容。初篁苞綠蘀，新蒲含紫茸。海鷗戲春岸，天鵝弄和風。撫化心無厭，覽物眷彌重。不惜去人遠，但恨莫與同。孤遊非情歎，賞廢理誰通。

從斤竹澗越嶺溪行

猿鳴誠知曙，谷幽光未顯。巖下雲方合，花上露猶泫。逶迤傍隈隩，迢遞陟陘峴。過澗既厲急，登棧亦陵緬。川渚屢徑復，乘流翫迴轉。蘋萍泛沉深，菰蒲冐清淺。企石挹飛泉，攀林摘葉卷。想見山阿人，薜蘿若在眼。握蘭勤徒結，折麻心莫展。情用賞為美，事昧竟誰辦。觀此遺物慮，一晤得所遣。

過白岸亭詩

拂衣遵沙垣，緩步入蓬屋。近澗涓密石，遠山映疎木。空翠難強名，漁釣易為曲。援蘿聆青崖，春心自相屬。交交止栩黃，呦呦食萍鹿。傷彼人百哀，嘉爾承筐樂。榮悴迭去來，窮通成休慽。未之長疎散，萬世恒抱朴。

夜宿石門詩

朝搴苑中蘭，畏彼霜下歇。暝還雲際宿，美此石上月。鳥鳴識夜棲，木落知風發。異音同至聽，殊響俱清越。妙物莫為賞，芳醑誰與伐。美人竟不來，陽阿徒晞髮。

南樓中望所遲客

杳杳日西頹，漫漫長路迫。登樓為誰思，臨江遲來客。與我別所期，期在三五夕。圓景早已滿，佳人殊未適。即事怨揆攜，感物方悽慼。孟夏非長夜，晦明如歲隔。瑤華未堪折，蘭苕已屢摘。路阻莫贈問，云何慰離折。搔首訪行人，引領冀良覿。

廬陵王墓下作

曉月發雲陽，落日次朱方。含悽泛廣川，灑淚眺連岡。眷言懷君子，沉痛切中膓。道消結憤懣，運開申悲涼。神期恒若存，德音初不忘。徂謝易永久，松栢森已行。延洲協心許，楚老惜蘭芳。解劍竟何及，撫墳徒自傷。平生疑若人，通蔽互相妨。理感心情慟，定非識所將。脆促良可哀，夭枉特兼常。一隨往化滅，安用空名揚。舉聲泣巳瀝，長歎不成章。

還舊園作見顏范二中書

辭滿豈多秩，謝病不待年。偶與張邴合，久欲還東山。聖靈昔迴眷，徵尚不及宣。何意衝飈激，烈火縱炎煙。焚玉發崑峰，餘燎遂見遷。投沙理既迫，如邛願亦愆。長與歡愛別，永絕平生緣。浮舟千仞壑，總轡萬尋巔。流沫不足險，石林豈為艱。閩中安可處，日夜念歸旋。事躓兩如直，心愜三避賢。託身青雲上，棲巖挹飛泉。盛明盪氛昏，貞休康屯邅。殊方感成貸，徵物豫采甄。感深操不固，質弱易扳纏。曾是反昔園，語往實欸然。曩基即先築，故池不更穿。果木有舊行，壤石無遠延。雖非休憩地，聊取永日閒。衛生自有經，息陰謝所牽。夫子照清素，探懷授往篇。

酬從弟惠連

寢瘵謝人徒，滅迹入雲峰。巖壑寓耳目，歡愛隔音容。永絕賞心望，長懷莫與同。末路值令弟，開顏披心胸。

心胸既云披，意得咸在斯。凌澗尋我室，散帙問所知。夕慮曉月流，朝忌曛日馳。悟對無厭歇，聚散成分離。

分離別西川，迴景歸東山。別時悲已甚，別後情更延。傾想遲嘉音，果枉濟江篇。辛勤風波事，欸曲洲渚言。

洲渚既淹時，風波子行遲。務協華京想，詎存空谷期。猶復惠來章，祗足攬余思。儻若果歸言，共陶暮春時。

暮春雖未交，仲春善遊遨。山桃發紅蕚，野蕨漸紫苞。嚶鳴已悅豫，幽居猶鬱陶。夢寐佇歸舟，釋我吝與勞。

登臨海嶠

發疆中作，與從弟惠連，可見羊何共和之。

杪秋臨遠山，山遠行不近。與子別山阿，含酸赴脩畛。中流袂就判，欲去情不忍。顧望脰未悁，汀曲舟已隱。

隱汀絕望舟，驚棹逐驚流。欲抑一生歡，并奔千里遊。日落當棲薄，繫纜臨江樓。豈惟夕情歛，憶爾共淹留。

淹留昔時歡，復增今日歎。茲情已分慮，况乃協悲端。秋泉鳴北澗，哀猿響南巒。戚戚新別心，悽悽久念攢。

攢念攻別心，旦發清溪陰。暝投剡中宿，明登天姥岑。高高入雲霓，還期那可尋。倘遇浮丘公，長絕子徽音。

發石首城

白圭尚可磨，斯言易為緇。雖抱中孚爻，猶勞貝錦詩。寸心若不亮，徵命察如絲。日月垂光景，成貸遂兼茲。出宿薄京畿，晨裝摶增颸。重經平生別，再與明知辭。故山日已遠，風波豈還時。迢迢萬里帆，茫茫終何之。遊當羅浮行，息必廬霍期。越海陵三山，遊湘歷九嶷。欽聖若旦暮，懷賢亦悽其。皎皎明發心，不為嵗寒欺。

入東道路詩

整駕辭金門，命旅惟詰朝。懷居顧歸雲，指塗泝行飈。屬值清明節，榮華感和韶。陵隰繁綠杞，墟囿粲紅桃。鷕鷕翬方雊，纖纖麥垂苗。隱軫邑里密，緬邈江海遼。滿目皆古事，心賞貴所高。魯連謝千金，延州權去朝。行路既經見，願言寄吟謠。

道路憶山中

采陵調易急，江南歌不緩。楚人心昔絕，越客腸今斷。斷絕雖殊念，俱為歸慮欸。在鄉爾思積，憶山我憤懣。追尋棲息時，偃臥任縱誕。得性非外求，自己為誰纂。不怨秋夕長，常苦夏日短。濯流激浮湍，息陰倚密竿。懷故叵新歡，含悲忘春暖。悽悽明月吹，惻惻廣陵散。殷勤訴危柱，慷慨命促管。

入彭蠡湖口

客遊倦水宿，風潮難具論。洲島驟迴合，坼岸屢崩奔。承月廳哀狖，浥露馥芳蓀。春滿綠野秀，巖高白雲屯。千念集日夜，萬感盈朝昏。攀崖照石鏡，牽葉入松門。三江事多往，九泒理空存。靈物珍怪，異人秘精魂。金膏滅明光，水碧綴流溫。徒作千里曲，絃絕念彌敦。

入華子岡是麻源第三谷

南州實炎德，桂樹陵寒山。銅陵映碧澗，石磴瀉紅泉。既枉隱淪客，亦棲肥遁賢。險徑無測度，天路非術阡。遂登群峰首，邈若騰雲煙。羽人絕髣髴，丹丘徒空筌。圖牒復磨滅，碑版誰聞傳。莫辨百代後，安知千載前。且申獨往意，承月弄潺湲。恒充俄頃用，豈為古今然。

登歸瀨三瀑布望兩溪

我行乘日垂，放舟候月圓。沫江免風濤，涉清弄漪漣。積石竦兩溪，飛泉倒三山。亦既窮登陟，荒藹橫目前。窺巖不覩景，披林豈見天。陽烏尚傾翰，幽篁未為邅。退尋平常時，安知巢穴難。風雨非攸恡，擁志誰與宣。倘有同枝條，此日即千年。

初往新安桐廬口

絺綌雖凄其，授衣尚不至。感節良已深，懷古亦云思。不有千里棹，孰申百代意。遠協尚子心，遙得許生計。既及泠風善，又即秋水駛。江山共開曠，雲日相照媚。景夕群物清，對玩咸可意。

擬魏太子鄴中集詩八首

魏太子

建安末，余時在鄴宮，朝遊夕讌，究歡愉之極。天下良辰美景，賞心樂事，四者難并。今昆弟友朋，二三諸彥，共盡之矣。古來此娛，書籍未見，何者，楚襄王時有宋玉唐景。梁孝王時有鄒枚嚴馬。遊者美矣，而其主不文。漢武帝徐樂諸才，備應對之能，而雄猜多忌，豈晤言之適，不誣方將。庶必賢於今日爾。歲月如流，零落將盡，撰文懷人，感往增愴，其辭曰：

百川赴巨海，眾星環北辰。照灼爛霄漢，遙裔起長津。天地中橫潰，家王拯生民。區宇既蕩滌，群英必來臻。忝此欽賢性，繇來常懷仁。况值眾君子，傾心隆日新。論物靡浮說，析理實敷陳。羅縷豈闕辭，窈窕究天人。澄觴滿金罍，連榻設華茵。急絃動飛聽，清歌拂梁塵。莫言相遇易，此歡信可珍。

王粲

家本秦川，貴公子孫，遭亂流寓，自傷情多。

幽厲昔崩亂，桓靈今板蕩。伊洛既燎煙，函崤沒無像。整裝辭秦川，秣馬赴楚嚷。沮漳自可美，客心非外獎。常歎詩人言，式微何繇往。上宰奉皇靈，候伯咸宗長。雲騎亂漢南，宛郢皆掃盪。排霧屬盛明，披雲對清朗。慶泰欲重疊，公子特先賞。不謂息肩願，一旦值明兩。並載遊鄴京，方舟汎河廣。綢繆清讌娛，寂寥梁棟響。既作長夜飲，豈顧乘日養。

陳琳

袁本初書記之士，故述喪亂事多。

皇漢逢迍邅，天下遭氛慝。董氏淪關西，袁家擁河北。單民易周章，窘身就羈勒。豈意事乘巳，永懷戀故國。相公實勤玉，信能定蝥賊。復覩東郡輝，重見漢朝則。餘生幸巳多，矧迺值明德。愛客不告疲，飲讌遺景刻。夜聽極星爛，朝遊窮曛黑。哀哇動梁埃，急觸盪幽默。且盡一日娛，莫知古來惑。

徐幹

少無宦情，有箕之心事。故仕世多素辭。

伊昔家臨淄，提攜弄齊瑟。置酒飲膠東，淹留憩高密。此歡謂可終，外物始難畢。搖蕩箕濮情，窮年迫憂慄。末塗幸林明，棲集建薄質。已免負薪苦，仍遊椒蘭室。清論事究萬，美話信非一。行觴奏悲歌，永夜繫白日。華屋非蓬居，時髦豈余匹。中飲顧昔心，悵焉若有失。

劉楨

卓犖偏人，而文最有氣，所得頗經奇。

貧居晏里閈，少小長東平。河袞當衝要，淪飄薄許京。廣州無逆流，招納厠群英。北渡黎陽津，南登宛郢城。既覽古今事，頗識治亂情。歡友相解達，敷奏究平生。 矧荷明哲顧，知深覺命輕。朝遊牛羊下，暮坐括揭鳴。終嵗非一日，傳卮弄清聲。晨事既難諧，歡願如今并。唯羨肅肅翰，繽紛戾高冥。

應瑒

汝潁之士，流離世故，頗有飄薄之歎。

嗷嗷雲中鴈 ，舉翮自委羽。求涼弱水湄，違寒長沙渚。顧我梁川時，緩步集潁許。一旦逢世難，淪薄恒羇旅。天下昔未定，託身早得所。官渡厠一卒，烏林預艱阻。晚節值眾賢，會同庇天宇。列坐廕華榱，金樽盈清醑。始奏延露曲，繼以闌夕語。調笑輙酬答，嘲謔無慙沮。傾軀無遺慮，在心良已敘。

阮瑀

管書記之任，故有優渥之言。

河洲多沙塵，風悲黃雲起。金羈相馳逐，連翩何窮巳。慶雲惠優渥，微薄攀多士。念昔渤海時，南皮戲清沚。今復河曲遊，鳴葭汎蘭汜。躧步陵丹梯，並坐侍君子。妍談既愉心，哀音信睦耳。傾酤係芳醑，酌言豈終始。自從食蓱來，唯見今日美。

平原侯值

公子不及世事但美遨遊然頗有憂生之嗟

朝遊登鳳閣，日暮集華沼。傾柯引弱枝，攀條摘蕙草。徒倚窮騁望，目極盡所討。西顧太行山，北眺邯鄲道。平衢修且直，白陽信裊裊。副君命飲宴，歡娛寫懷抱。良遊匪晝夜，豈云晚與早。眾賓悉精妙，清辭灑蘭藻。哀音下迴鵠，餘哇徹清昊。中山不知醉，飲德方覺飽。願以黃髮期，養生念將老。

石壁立招提精舍

四城有頓躓，三世無極已。浮歡昧眼前，沉照貫終始。壯齡緩前期，頹年追暮齒。揮霍夢幻頃，飄忽風電起。良緣迨未謝，時逝不可俟。敬擬靈鷲山，尚想衹洹軌。絕溜飛庭前，高林映窻裏。禪室棲空觀，講宇析妙理。

過瞿溪山僧

迎旭凌絕嶝，應泫歸漵浦。鑽燧斷山木，撩岸墐石戶。結架非丹薨，藉田資宿莽。同遊息心客，曖然若可覩。清霄颺浮烟，空林響法鼓。忘懷狎鷗䱔，攝生馴兕虎。忘嶺眷靈鷲，延心念淨土。若乘四等觀，永拔三界苦。

七夕詠牛女

火逝首秋節，新明弦月夕。月弦光照戶，秋首風入隙。凌峰步曾崖，憑雲肆遙胍。徒倚西北庭，竦踊東南覿。紈綺無報章，河漢有駿軛。

彭成宮中直感歲暮

草草眷徂物，契契矜歲殫。楚艷起行戚，吳趨絕歸懽。修帶緩舊裳，素鬢改朱顏。晚暮悲獨坐，鳴鶗歇春蘭。

歲暮

殷憂不能寐，苦此夜難頹。明月照積雪，朔風勁且哀。運往無淹物，年逝覺已催。

作離合

古人怨信次，十日眇未央。加我懷繾綣，口脉情亦傷。劇哉歸遊客，處子勿相忘。

登廬山絕頂望諸嶠

積峽忽復啟，平塗俄已閉。巒隴有合沓，往來無蹤轍。晝夜蔽日月，冬夏共霜雪。

夜發石關亭

隨山踰千里，浮溪將十夕。鳥歸息舟楫，星闌命行役。亭亭曉月映，泠泠朝露滴。

答惠連

懷人行千里，我勞盈十旬。別時花灼灼，別後葉蓁蓁。

初發入南城

弄波不輟手，玩景豈停目。雖未登雲峰，且以歡水宿。

東陽溪中贈答二首

可憐誰家婦，緣流灑素足。明月在雲間，迢迢不可得。

可憐誰家郎，緣流乘素舸。但問情若為，月就雲中墮。

送雷次宗

符守瑞邊楚，感念悽城壕。志苦離思結，情傷日月滔。

大林峰

積峽忽有起，平途俄已絕。巒龍有合沓，往來無蹤轍。

柟溪詩

澹瀲結寒波，檀巒秀霜質。洞合水屢迷，林迴巖愈密。

泉山詩

清旦索幽異，方舟越埛郊。石室穿林陬，飛泉發樹梢。

自敘

韓亡子房奮，秦帝魯連耻。本自江海人，忠義感君子。

臨終詩

龔勝無餘生，季業有終盡。稽公理既迫，霍生命亦殞。悽悽後霜栢，納納衝風菌。邂逅竟無時，修短非所愍。恨我君子志，不得巖下泯。送心正覺前，斯痛久鬼忍。唯願乘來生，怨親同心朕。

**范云集**

赠沈左卫诗

伊昔沾嘉惠，出入承明宫。游息万年下，经过九龙中。越鸟憎北树，胡马畏南风。愿言反渔蓨，津梁肯见通。

送别诗

东风柳线长，送郎上河梁。未尽樽前酒，妾泪已千行。不愁书难寄，但恐鬓将霜。望怀白首约，江上早归航。

望织女诗

盈盈一水边，夜夜空自怜。不辞精卫苦，河流未可填。寸情百重结，一心万处悬。愿作双青鸟，共舒明镜前。

之零陵郡次新亭诗

江干远树浮，天末孤烟起。江天自如合，烟树还相似。沧流未可源，高飘去何已。

闺思诗

春草醉春烟，深闺人独眠。积恨颜将老，相思心欲燃。几回明月夜，飞梦到郎边。

自君之出矣

自君之出矣，罗帐咽秋风。思君如蔓草，连延不可穷。

别诗

洛阳城东西，长作经时别。昔去雪如花，今来花似雪。

**何逊集**

门有车马客   
   
门有车马客，言是故乡来。故乡有书信，纵横印检开。开书看未极，行客屡相识。借问故乡来，潺湲泪不息。上言离别久，下言望应归。寸心将夜鹊，相逐向南飞。

酬范记室云诗   
   
林密户稍阴，草滋阶欲暗。风光蕋上轻，日色花中乱。相思不独欢，伫立空为叹。清谈莫共理，繁文徒可玩。高唱子自轻，继音予可惮。

夕望江桥示萧谘议杨建康主簿诗   
   
夕鸟已西度，残霞亦半消。风声动密竹，水影漾长桥。旅人多忧思，寒江复寂寥。尔情深巩落，予念返渔樵。何因适归愿，分路一扬镳。

赠诸游旧诗   
   
弱操不能植，薄伎竟无依。浅智终已矣，令名安可希。扰扰从役倦，屑屑身事微。少壮轻年月，迟暮惜光辉。一涂今未是，万绪昨如非。新知虽已乐，旧爱尽暌违。望乡空引领，极目泪沾衣。旅客长憔悴，春物自芳菲。岸花临水发，江燕遶樯飞。无由下征帆，独与暮潮归。

送韦司马别诗   
   
送别临曲渚，征人慕前侣。离言虽欲繁，离思终无绪。悯悯分手毕，萧萧行帆举。举帆越中流，望别上高楼。予起南枝怨，子结北风愁。逦逦山蔽日，汹汹浪隐舟。隐舟邈已远，徘徊落日晚。归衢并驾奔，别馆空筵卷。想子敛眉去，知予衔泪返。衔泪心依依，薄暮行人稀。暧暧入塘港，蓬门已掩扉。帘中看月影，竹里见萤飞。萤飞飞不息，独愁空转侧。北窗倒长簟，南邻夜闻织。弃置勿复陈，重陈长叹息。

与苏九德别诗   
   
宿昔梦颜色，咫尺思言偃。何况杳来期，各在天一面。踟躇暂举酒，倐忽不相见。春草似青袍，秋月如团扇。三五出重云，当知我忆君。萋萋若被径，怀抱不相闻。

聊作百一体诗

灵辄困桑下，于陵拾李螬。历齿方嗟贱，灸背岂知豪。佣畊乏旅力，倚市惮劬劳。旷日无豆飰，方冬缺缊袍。清旦开蓬荜，举目想煎熬。枢机慎仆隶，媒蘖畏朋曹。万途皆自僻，一事岂他褒。匆匆昨不定，负杖出蓬蒿。逢施同沟壑，值设乃糠糟。生途稍冉冉，逝水日滔滔。咸言等木石，谁当出羽毛。

塘边见古冢诗

行路一孤坟，路成坟欲毁。空疑年代积，不知陵谷徙。几逢秋叶黄，骤见春流弥。金蚕不可织，玉树何时蕋。陌上驱驰人，笑歌自侈靡。今日非明日，所念谁怜此。

赠王左丞诗 

櫩外莺啼罢，园里日光斜。游鱼乱水叶，轻燕逐风花。长墟上寒霭，晓树没归霞。九华暮已隐，抱郁徒交加。

日夕出富阳浦口和朗公诗 

客心愁日暮，徙倚空望归。山烟涵树色，江水映霞晖。独鹤凌空逝，双凫出浪飞。故乡千余里，兹夕寒无衣。

从镇江州与游故别诗

历稔共追随，一旦辞羣匹。复如东注水，未有西归日。夜雨滴空阶，晓灯暗离室。相悲各罢酒，何时同促膝。

与胡兴安夜别诗

居人行转轼，客子暂维舟。念此一筵笑，分为两地愁。露湿寒塘草，月映清淮流。方抱新离恨，独守故园秋。

见征人分别诗

凄凄日暮时，亲宾俱竚立。征人拔敛起，儿女牵衣泣。候骑出萧关，追兵赴马邑。且当横行去，谁论裹尸入。

相送诗

客心已百念，孤游重千里。江暗雨欲来，浪白风初起。

拟古三首联句

一

家本青山下，好上青山上。青山不可上，一上一惆怅。

二

匣中一明镜，好鉴明镜光。明镜不可鉴，一鉴一情伤。

三

少知雅琴曲，好听雅琴声。雅琴不可听，一听一沾缨。

范广州宅联句   
  
洛阳城东西，却作经年别。昔去雪如花，今来花似雪。蒙蒙夕烟起，奄奄残晖灭。非君爱满堂，宁我安车辙。

增新曲相对联句

酒阑日隐树，上客请调弦。娇人挟瑟至，逶迤未肯前。旧爱今何在，新声徒自怜。有曲无人听，徙倚高楼前。徘徊映日照，转侧被风吹。徒为相思响，伤春君不知。月昏楼上坐，含悲望别离。已切空床怨，复看花柳枝。

**江淹集**

望荆山

奉义至江汉，始知楚塞长。南关绕桐柏，西岳出鲁阳。寒郊无留影，秋日悬清光。悲风挠重林，云霞肃川涨。岁晏君如何，零泪沾衣裳。玉柱空掩露，金樽坐含霜。一闻苦寒奏，再使艳歌伤。

古意报袁功曹

从军出陇北，长望阴山云。泾渭各异流，恩情于此分。故人赠宝剑，镂以瑶华文。一言凤独立，再说鸾无羣。何得晨风起，悠哉凌也翠氛。黄鹄去千里，垂涕为报君。

征怨

荡子从征久，凤楼箫管闲。独枕凋云鬓，孤灯损玉颜。何日边尘净，庭前征马还。

游黄檗山

长望竟何极，闽云连越边。南州饶奇怪，赤县多灵仙。金峰各亏日，铜石共临天。阳岫照鸾采，阴溪喷龙泉。残杌千代木，崷崒万古烟。禽鸣丹壁上，猿啸青崖间。秦皇慕隐沦，汉武愿长年。皆负雄豪威，弃剑为名山。况我葵藿志，松术横眼前。所若同远好，临风载悠然。

古离别

远与君别者，乃至雁门关。黄云蔽千里，游子何时还。送君如昨日，檐前露已团。不惜蕙草晚，所悲道里寒。君在天一涯，妾身长别离。愿一见颜色，不异琼树枝。菟丝及水萍，所寄终不移。

班婕妤咏扇

纨扇如团月，出自机中素。画作秦王女，乘鸾向烟雾。彩色世所重，虽新不代故。窃愁凉风至，吹我玉阶树。君子恩未毕，零落在中路。

刘太尉琨伤乱

皇晋遘阳九，天下横氛雾。秦赵值薄蚀，幽并逢虎据。伊余荷宠灵，感激徇驰骛。虽无六奇术，冀与张韩遇。宁戚叩角歌，桓公遭乃举。荀息冒险难，实以忠贞故。空令日月逝，愧无古人度。饮马出城濠，北望沙漠路。千里何萧条，白日隐寒树。投袂既愤懑，抚枕怀百虑。功名惜未立，玄发已改素。时哉苟有会，治乱惟冥数。

效古

其一

岁暮怀感伤，中夕弄清琴。戾戾曙风急，团团明月阴。孤云出北山，宿鸟惊东林。谁谓人道广，忧慨自相寻。宁知霜雪后，独见松竹心。

其二

若木出海外，本自丹水阴。群帝共上下，鸾鸟相追寻。千龄犹旦夕，万世更浮沉。岂与异乡士，瑜瑕论浅深。

别赋

黯然销魂者，唯别而已矣！况秦吴兮绝国，复燕赵兮千里。或春苔兮始生，乍秋风兮暂起。是以行子肠断，百感凄恻。风萧萧而异响，云漫漫而奇色。舟凝滞于水滨，车逶迟于山侧。棹容与而讵前，马寒鸣而不息。掩金觞而谁御，横玉柱而沾轼。居人愁卧，怳若有亡。日下壁而沉彩，月上轩而飞光。见红兰之受露，望青楸之离霜。巡层楹而空掩，抚锦幕而虚凉。知离梦之踯躅，意别魂之飞扬。

故别虽一绪，事乃万族。至若龙马银鞍，朱轩绣轴，帐饮东都，送客金谷。琴羽张兮箫鼓陈，燕、赵歌兮伤美人，珠与玉兮艳暮秋，罗与绮兮娇上春。惊驷马之仰秣，耸渊鱼之赤鳞。造分手而衔涕，感寂寞而伤神。

乃有剑客惭恩，少年报士，韩国赵厕，吴宫燕市。割慈忍爱，离邦去里，沥泣共诀，抆血相视。驱征马而不顾，见行尘之时起。方衔感于一剑，非买价于泉里。金石震而色变，骨肉悲而心死。

或乃边郡未和，负羽从军。辽水无极，雁山参云。闺中风暖，陌上草薰。日出天而曜景，露下地而腾文。镜朱尘之照烂，袭青气之烟煴，攀桃李兮不忍别，送爱子兮沾罗裙。

至如一赴绝国，讵相见期？视乔木兮故里，决北梁兮永辞，左右兮魄动，亲朋兮泪滋。可班荆兮憎恨，惟樽酒兮叙悲。值秋雁兮飞日，当白露兮下时，怨复怨兮远山曲，去复去兮长河湄。

又若君居淄右，妾家河阳，同琼珮之晨照，共金炉之夕香。君结绶兮千里，惜瑶草之徒芳。惭幽闺之琴瑟，晦高台之流黄。春宫閟此青苔色，秋帐含此明月光，夏簟清兮昼不暮，冬凝兮夜何长！织锦曲兮泣已尽，回文诗兮影独伤。

傥有华阴上士，服食还仙。术既妙而犹学，道已寂而未传。守丹灶而不顾，炼金鼎而方坚。驾鹤上汉，骖鸾腾天。暂游万里，少别千年。惟世间兮重别，谢主人兮依然。

下有芍药之诗，佳人之歌，桑中卫女，上宫陈娥。春草碧色，春水渌波，送君南浦，伤如之何！至乃秋露如珠，秋月如圭，明月白露，光阴往来，与子之别，思心徘徊。

是以别方不定，别理千名，有别必怨，有怨必盈。使人意夺神骇，心折骨惊，虽渊、云之墨妙，严、乐之笔精，金闺之诸彦，兰台之群英，赋有凌云之称，辨有雕龙之声，谁能摹暂离之状，写永诀之情着乎？

**沈约集**

相逢狭路间

相逢洛阳道，击声流水车。路逢轻薄子，竚立问君家。君家诚易知，易知复易忆。龙马满街衢，飞盖交门侧。大子万户侯，中子飞而食。小子始从官，朝夕温省直。三子俱入门，赫奕多羽翼。若若青组纡，烟烟金铛色。大妇绕梁歌，中妇回交织。小妇独无事，闭门聊且即。绿绮试一弹，玄鹤方鼓翼。

拟青青河畔草

漠漠床上尘，心中忆故人。故人不可忆，中夜长叹息。叹息想容仪，不言长别离。别离稍已久，空床寄杯酒。

白马篇

白马紫金鞍，停镳过上兰。寄言狭斜子，讵知陇道难。赤坂途三折，龙堆路九盘。冰生肌里冷，风起骨中寒。功名志所急，日暮不遑飡。长驱入右地，轻举出楼兰。直去已垂涕，宁可望长安。匪期定远封，无羡轻车官。唯见恩义重，岂觉衣裳单。本持躯命答，幸遇身名完。

夜夜曲

河汉纵且横，北斗横复直。星汉空如此，宁知心有忆。孤灯暧不明，寒机晓犹织。零泪向谁道，鸡鸣徒叹息。

团扇歌二首

一

青青林中竹，可作白团扇。动摇玉郎手，因风访方便。

二

团扇复团扇，持许自障面。憔悴无复理，羞与郎相见。

酬谢宣城朓诗

王乔飞凫舄，东方金马门。从宦非宦侣，避世不避諠。揆予发皇鉴，短翮屡飞翻。晨趋朝建礼，晚沐卧郊园。宾至下尘榻，忧来命绿樽。昔贤侔时雨，今守馥兰荪。神交疲梦寐，路远隔思存。牵拙谬东汜，浮惰及西昆。顾循良菲薄，何以俪玙璠。将随渤澥去，刷羽泛清源。

新安江至清浅深见底贻京邑游好诗

眷言访舟客，兹川信可珍。洞彻随清浅，皎镜无冬春。千仞写乔树，百丈见游鳞。沧浪有时浊，清济涸无津。岂若乘斯去，俯映石磷磷。纷吾隔嚣滓，宁假濯衣巾。愿以潺湲水，沾君缨上尘。

早发定山诗

夙龄爱远壑，晚莅见奇山。标峯彩虹外，置岭白云间。倾壁忽斜竖，绝顶复孤圆。归海流漫漫，出浦水溅溅。野棠开未落，山樱发欲然。忘归属兰杜，怀禄寄芳荃。眷言采三秀，徘徊望九仙。

赤松涧诗

松子排烟去，英灵眇难测。惟有清涧流，潺湲终不息。神丹在兹化，云軿于此陟。愿受金液方，片言生羽翼。渴就华池歌，饥向朝霞食。何时当来还，延伫青岩侧。

少年新婚为之咏诗

山阴柳家女，莫言出田墅。丰容好姿颜，便僻工言语。腰肢既软弱，衣服亦华楚。红轮映早寒，画扇迎初暑。锦履并花纹，绣带同心苣。罗繻金薄厕，云鬓花钗举。我情已郁纡，何用表崎岖。托意眉间黛，申心口上朱。莫争三春价，坐丧千金躯。盈尺青铜镜，径寸合浦珠。无因达往意，欲寄双飞凫。裾开见玉趾，衫薄映凝肤。羞言赵飞燕，笑杀秦罗敷。白顾虽悴薄，冠盖耀城隅。高门列驺驾，广路从骊驹。何惭鹿卢剑，讵减府中趋，还家问乡里，讵堪持作夫。

登北固楼诗

六代旧山川，兴亡几百年。繁华今寂寞，朝市昔喧阗。夜月琉璃水，春风柳色天。伤时为怀古，垂泪国门前。

梦见美人诗

夜闻长叹息，知君心有忆。果自阊阖开，魂交覩颜色。既荐巫山枕，又奉齐眉食。立望复横陈，忽觉非在侧。那知神伤者，潺湲泪沾臆。

休沐寄怀诗

虽云万重岭，所翫终一丘。阶墀幸自足，安事远遨游。临池清溽暑，开幌望高秋。园禽与时变，兰根应节抽。凭轩搴本末，垂堂对水周。紫萚开绿筱，白鸟映青畴。艾叶弥南浦，荷花遶北楼。送日隐层阁，引月入轻帱。爨熟寒蔬剪，宾来春蚁浮。来往既云勌，光景为谁留。

三月三日率尔成章诗

丽日属元已，年芳具在斯。开花已匝树，流莺复满枝。洛阳繁华子，长安轻薄儿。东出千金堰，西临鴈鹜陂。游丝映空转，高杨拂地垂。绿帻文照耀，紫燕光陆离。清晨戏伊水，薄暮宿兰池。象筵鸣宝瑟，金瓶泛羽巵。宁忆春蚕起，日暮桑欲萎。长袂屡已拂，雕胡方自炊。爱而不可见，宿昔减容仪。且当忘情去，叹息独何为？

悼亡诗

去秋三五月，今秋还照梁。今春兰蕙草，来春复吐芳。悲哉人道异，一谢永销亡。帘屏既毁撤，帷席更施张。游尘掩虚座，孤帐覆空床。万事无不尽，徒令存者伤。

咏青苔诗

缘阶已漠漠，泛水复绵绵。微根如欲断，轻丝似更联。长风隐细草，深堂没绮钱。萦郁无人赠，葳蕤徒可怜。

为邻人有怀不至诗

影逐斜月来，香随远风入。言是定知，。欲笑翻成泣。

六忆诗四首

一

忆来时，灼灼上阶墀。勤勤叙别离，慊慊道相思。相看常不足，相见乃忘饥。

二

忆坐时，点点罗帐前。或歌四五曲，或弄两三弦。笑时应无比，嗔时更可怜。

三

忆食时，临盘动容色。欲坐复羞坐，欲食复羞食。含哺如不饥，擎瓯似无力。

四

忆眠时，人眠强未眠。解罗不待劝，就枕更须牵。复恐傍人见，娇羞在烛前。

**徐陵集**

出自蓟北门行   
   
蓟北聊长望，黄昏心独愁。燕山对古剎，代郡隐城楼。屡战桥恒断，长冰堑不流。天云如地阵，汉月带胡秋。渍土泥函谷，挼绳缚凉州。平生燕颔相，会自得封侯。

关山月二首

一   
   
关山三五月，客子忆秦川。思妇高楼上，当牕应未眠。星旗映疎勒，云阵上祁连。战气今如此，从军复几年。

二   
   
月出柳城东，微云掩复通。苍茫萦白晕，萧瑟带长风。羌兵烧上郡，胡骑猎云中。将军拥节起，战士夜鸣弓。

洛阳道二首

一   
   
绿柳三春暗，红尘百戏多。东门向金马，南陌接铜驼。华轩翼葆吹，飞盖响鸣珂。潘郎车欲满，无奈掷花何。

二   
   
洛阳驰道上，春日起尘埃。濯龙望如雾，河桥渡似雷。闻珂知马蹀，傍幰见甍开。相看不得语，密意眼中来。

乌栖曲二首

一   
   
卓女红妆期此夜，胡姬沽酒谁论价。风流荀令好儿郎，偏能傅粉复熏香。

二   
   
绣帐罗帷隐灯烛，一夜千年犹不足。唯憎无赖汝南鸡，天河未落犹争啼。

长相思二首

一   
   
长相思，望归难。传闻奉诏戍皋兰。龙城远，鴈门寒。愁来瘦转剧，衣带自然宽。念君今不见，谁为抱腰看。

二   
   
长相思，好春节。梦里恒啼悲不泄。帐中起，牕前髻。柳絮飞还聚，游丝断复结。欲见洛阳花，如君陇头雪。

走笔戏书应令诗   
   
此日乍殷勤，相嫌不如春。今宵花烛泪，非是夜迎人。舞席秋来卷，歌筵无数尘。曾经新代故，那恶故迎新。片月窥花簟，轻寒入锦巾。秋来应瘦尽，偏自着腰身。

奉和咏舞诗   
   
十五属平阳，因来入建章。主家能教舞，城中巧画妆。低鬟向绮席，举袖拂花黄。烛送空回影，衫传箧里香。当由好留客，故作舞衣长。

山斋诗   
   
桃源惊往客，鹤峤断来宾。复有风云处，萧条无俗人。山寒微有雪，石路本无尘。竹径蒙笼巧，茅斋结构新。烧香披道记，悬镜厌山神。砌水何年溜，檐桐几度春。云霞一已绝，宁辨汉将秦。

别毛永嘉诗   
   
愿子厉风规，归来振羽仪。嗟余今老病，此别空长离。白马君来哭，黄泉我讵知。徒劳脱宝剑，空挂陇头枝。

内园逐凉   
   
昔有北山北，今余东海东。纳凉高树下，直坐落花中。狭径长无迹，茅斋本自空。提琴就竹筱，酌酒劝梧桐。

**阴铿集**

广陵岸送北使   
   
行人引去节，送客舣归舻。即是观涛处，仍为郊赠衢。汀洲浪已息，邗江路不纡。亭嘶背枥马，樯啭向风乌。海上春云杂，天际晚帆孤。离舟对零雨，别渚望飞凫。定知能下泪，非但一杨朱。

江津送刘光禄不及   
   
依然临送渚，长望倚河津。鼓声随听绝，帆势与云邻。泊处空余鸟，离亭已散人。林寒正下叶，钓晚欲收纶。如何相背远，江汉与城闉。

开善寺   
   
鹫岭春光遍，王城野望通。登临情不极，萧散趣无穷。莺随入户树，花逐下山风。栋里归云白，牕外落晖红。古石何年卧，枯树几春空。淹留惜未及，幽桂在芳丛。

渡青草湖   
   
洞庭春溜满，平湖锦帆张。沅水桃花色，湘流杜若香。穴去茅山近，江连巫峡长。带天澄逈碧，映日动浮光。行舟逗远树，度鸟息危樯。滔滔不可测，一苇讵能航。

晚出新亭   
   
大江一浩荡，离悲足几重。潮落犹如盖，云昬不作峯。远戍唯闻鼓，寒山但见松。九十方称半，归途讵有踪。

晚泊五洲   
   
客行逢日暮，结缆晚洲中。戍楼因嵁险，村路入江穷。水随云度黑，山带日归红。遥怜一柱观，欲轻千里风。

五洲夜发   
   
夜江雾里阔，新月逈中明。溜船惟识火，惊凫但听声。劳者时歌榜，愁人数问更。

**陆云集**

赠鄱阳府君张仲膺诗

一   
   
神林何有，奇华妙实。皇朝如何，穷文极质。斌斌君子，升堂入室。太上有曜，子诞其辉。知机日难，子达其微。入辅帷幄，出御千里。滔滔江汉，南国之纪。

二   
   
谒帝东堂，剖符南征。天子命我，车服以荣。何以润之，德被苍生。何以济之，威振羣城。却愚以化，崇贤以仁。凤舒其翮，龙濯其鳞。忆彼荒薮，莫敢不宾。虽云旧邦，其命维新。

三   
   
卞和南金，终始一色。显允君子，穷达一德。弘仁厉道，物究其极。古贤受爵，循墙虔恭。今哲居贵，履盈如冲。接新以化，爱旧以丰。隆此嘤鸣，惇彼谷风。

四   
   
忠至宠加，孝至荣集。内崇南芬，外清名邑。炜炜棠棣，敻增其华。猗猗桑梓，厥耀孔多。被绣昼行，昔人攸羡。阶云飞藻，孰与同粲。

五   
   
人道伊何，难合易离。会如升峻，别如顺淇。嗟我怀人，曷云其来。贡言执手，涕既陨之。

答兄平原诗   
   
伊我世族，太极降精。昔在上代，轩虞笃生。厥生伊何，流祚万龄。南岳有神，乃降厥灵。诞钟祖考，彻兹神明。运步玉衡，仰和太清。宾御四门，旁穆紫庭。紫庭既穆，威声爰振。厥振伊何，播化殊邻。清风攸被，率土归仁。彤弧所弯，万里无尘。功昭王府，帝庸厥勋。黄钺授征，锡命频繁。阚如虓虎，肃兹三军。光若辰跱，亮彼公门。仍世上司，芳流庆云。纯和所产，爰育仁昆。诞丰岐嶷，实昭令闻。令闻伊何，休音允臧。先公克构，乃崇斯堂。耀颖上京，发迹扶桑。戎车出征，时惟鹰扬。鹰扬既昭，勋庸克迈。天子命我，镇弼于外。代作扞城，以表南裔。降灾匪蠲，景命颠沛。惟我贤昆，天姿秀生。含奇播越，明德惟馨。太阳散气，乃禀厥和。山川垂度，爰则厥遐。厥遐伊何，惟光惟大。惟大伊何，如岱如渭。恢此广渊，廓彼洪懿。弘道惇德，渊哉为器。统我先基，弱冠慷慨。将弘祖业，实崇奕世。咨予顽曚，蕞尔弱才。沈耀玄渚，挹庇云淇。陶化靡移，固陋于兹。瞻仰洪范，实忝先基。巍巍先基，重规累构。赫赫重光，遐风激鹜。昔我先公，爰造斯猷。今我六蔽，匪崇克扶。悠悠大道，载邈载遐。洋洋渊源，如海如河。昔我先公，斯纲斯纪。今我末嗣，乃倾乃圮。世业之颓，自予小子。仰愧灵丘，衔忧没齿。忧怀惟何，顾景惟尘。峨峨高踪，眇眇贸辰。明德继体，莫非哲人。

今我顽鄙，规范靡遵。仍世载德，荒之予身。莫峻匪岳，有俊斯登。莫高匪云，有翼斯凌。矧我成基，匪克阶升。玄黄长坂，载寐载兴。岂敢惮行，哀此负乘。芒芒高山，自予颓之。济济德义，匪我怀之。终衔永负，于其媿而。昔予言旷，泛舟东川。衔忧告辞，挥泪海滨。羲阳趣驾，炎华电征。自我不见，邈哉八龄。悠思逈望，寤言通灵。昔我往矣，辰在东嵎。今我于兹，日薄桑榆。衔艰遘愍，困瘁殷忧。哀矣我世，匪蒙灵休。开元迄兹，天迭兴微。震风隐骇，海水羣飞。王旅南征，阐耀灵威。予昆乃播，爰集朔土。载离永久，其毒太苦。上帝休命，驾言其归。多我遘愍，振荡朔垂。羁系殊俗，初愿用违。严驾东征，肃迈林野。夕秣乘马，朝整仆旅。矫矫乘马，载驱载驰。漫漫长路，或降或阶。晨风夙零，朝不皇饥。倾景儵坠，夕不存罢。虽有丰草，匪释奔驷。虽有重阴，匪遑假寐。茕茕仆夫，悠悠遄征。经彼乔木，有鸟嘤鸣。微物识侪，矧伊有情。乐兹棠棣，实欢友生。既至既觐，滞思旷年。年在旷纪，觐未浃辰。恨其永怀，忧心孔艰。天地永久，命也难长。生民忽霍，曷云其常。我之既存，靡绩靡纪。乾坤难并，寂焉其已。生若电激，没若川征。存愧松柏，逝惭生灵。匪吝性命，实悼徒生。茍克析薪，岂惮冥冥。瞻企皇极，徼福上天。冀我友生，要期永年。昔我先公，邦国攸兴。今我家道，绵绵莫承。昔我昆弟，如鸾如龙。今我友生，凋俊坠雄。家哲永徂，世业长终。华堂倾构， 广宅颓庸。高门降衡，修庭树蓬。感物悲怀，怆矣其伤。惇仁泛爱，锡予好音。晞光怀宝，焕若南金。披华玩藻，晔若翰林。咏彼清声，被之瑟琴。味此殊响，慰之予心。弘懿忘鄙，命之反复。敢投挑李，以报宝玉。冀凭光益，编诸末录。

南衡

五   
   
古人有言，诗以宣心。我之怀矣，在彼北林。北林何有，于焕斯文。琼瑰非宝，尺牍成珍。丰华非妙，得意惟神。河鲂登俎，遭逢清川。

失题

一   
   
思乐芳林，言采其菊。衡薄遵涂，中原有菽。登彼修峦，在林寤宿。彷佛佳人，清颜如玉。

二   
   
予美亡此，谁为适道。容与俟之，玄发方皓。踯躅山阿，玩此芳草。愿飡其颖，庶以遗老。

三   
   
亹亹嘉时，飘忽弃予。有瞻逝深，永叹潜浒。登愿扶桑，仰结飞晷。伊人匪存，遗芳孰与。

四   
   
精气为物，或降或升。徂落攸往，神奇有登。死生为徒，存亡曷胜。谓予不信，遗籍有征。

五   
   
闲居外物，静言乐幽。绳枢增结，瓮牖绸缪。和神当春，清节为秋。天地则尔，户庭已悠。

失题   
   
美哉良友，禀德坤灵。明照远鉴，幽微妍精。超迹皇英，质如瑶琼。赠我翰林，示我丹诚。道同契合，体异心幷。自顷西徂，合于五楼。迟想欢嬿，观我良畴。亦既至止，愿言莫由。室迩入鬲，中情则忧。抱恨东游，神往形留。何以合志，寄之此诗。何以写思，记之斯辞。我心爱矣，歌以赠之。无秘尔音，不我是贻。

答张士然诗   
   
行迈越长川，飘飖冒风尘。通波激枉渚，悲风薄丘榛。修路无穷迹，井邑自相循。百城各异俗，千室非良邻。欢旧难假合，风土岂虚亲。感念桑梓域，髣髴眼中人。靡靡日夜远，眷眷怀苦辛。

为顾彦先赠妇往返诗四首

一   
   
我在三川阳，子居五湖阴。山海一何旷，譬彼飞与沉。目想清惠姿，耳存淑媚音。独寐多远念，寤言抚空衿。彼美同怀子，非尔谁为心。

二   
   
悠悠君行迈，茕茕妾独止。山河安可踰，永路隔万里。京师多妖冶，粲粲都人子。雅步袅纤腰，巧笑发皓齿。佳丽良可美，衰贱焉足纪。远蒙眷顾言，衔恩非望始。

三   
   
翩翩飞蓬征，郁郁寒木荣。游止固殊性，浮沉岂一情。隆爱结在昔，信誓贯三灵。秉心金石固，岂从时俗倾。美目逝不顾，纤腰徒盈盈。何用结中欵，仰指北辰星。

四   
   
浮海难为水，游林难为观。容色贵及时，朝华忌日晏。皎皎彼姝子，灼灼怀春粲。西城善稚舞，总章饶清弹。鸣簧发丹唇，朱弦绕素腕。轻裾犹电挥，双袂如霞散。华容溢藻幄，哀响入云汉。知音世所希，非君谁能赞。弃置北辰星，问此玄龙焕。时暮复何言，华落理必贱。

**潘岳集**

关中诗十六首

七

哀此黎元，无罪无辜。肝脑涂地，白骨交衢。夫行妻寡，父出子孤。俾我晋民，化为狄俘。

十五

斯民如何，荼毒于秦。师旅既加，饥馑是因。疫疠淫行，荆棘成榛。绛阳之粟，浮于渭滨。

金谷集作诗

王生和鼎实，石子镇海沂。亲友各言迈，中心怅有违。何以叙离思，携手游郊畿。朝发晋京阳，夕次金谷湄。回溪萦曲阻，峻阪路威夷。绿池泛淡淡，青柳何依依。滥泉龙鳞澜，激波连珠挥。前庭树沙棠，后园植乌椑。灵囿繁石榴，茂林列芳梨。饮至临华沼，迁坐登隆坻。玄醴染朱颜，便愬杯行迟。扬桴抚灵鼓，箫管清且悲。春荣谁不慕，岁寒良独希。投分寄石友，白首同所归。

河阳县作诗二首

一

微片轻蝉翼，弱冠忝嘉招。在疚妨贤路，再升上宰朝。猥荷公叔举，连陪厕王寮。长啸归东山，拥耒耨时苗。幽谷茂纤葛，峻岩敷荣条。落英陨林趾，飞茎秀陵乔。卑高亦何常，升降在一朝。徒恨良时泰，小人道遂消。譬如野由蓬，斡流随风飘。昔倦都邑游，今掌河朔徭。登城眷南顾，凯风扬微绡。洪流何浩荡，修芒郁岧嶤。谁谓晋京远，室迩身实辽。谁谓邑宰轻，令名患不劭。人生天地间，百年孰能要。颎如槁石火，瞥若截道飙。齐都无遗声，桐乡有余谣。福谦在纯约，害盈由矜骄。虽无君人德，视民庶不恌。

二

日夕阴云起，登城望洪河。川气冒山岭，惊湍激岩阿。归鴈暎兰畤，游鱼动圆波。鸣蝉厉寒音，时菊耀秋华。引领望京室，南路在伐柯。大厦缅无觌，崇芒郁嵯峨。总总都邑人，扰扰俗化讹。依水类浮萍，寄松似悬萝。朱博纠舒慢，楚风被琅邪。曲蓬何以直，托身依丛麻。黔黎竟何常，政成在民和。位同单父邑，愧无子贱歌。岂敢陋微官，但恐忝所荷。

内顾诗二首

一

静居怀所欢，登城望四泽。春草郁青青，桑柘何奕奕。芳林振朱荣，渌水激素石。初征冰未泮，忽焉振絺绤。漫漫三千里，迢迢远行客。驰情恋朱颜，寸阴过盈尺。夜愁极清晨，朝悲终日夕。山川信悠永，愿言良弗获。引领讯归云，沉思不可释。

二

独悲安所慕，人生若朝露。绵邈寄绝域，眷恋想平素。尔情既来追，我心亦还顾。形体隔不达，精爽交中路。不见山上松，隆冬不易故。不见陵涧柏，岁寒守一度。无谓希见疏，在远分弥固。

悼亡诗三首

一

荏苒冬春谢，寒暑忽流易。之子归穷泉，重壤永幽隔。私怀谁克从，淹留亦何益。僶俛恭朝命，回心反初役。望庐思其人，入室想所历。帏屏无髣髴，翰墨有余迹。流芳未及歇，遗挂犹在壁。怅怳如或存，回遑忡惊惕。如彼翰林鸟，双栖一朝只。如彼游川鱼，比目中路析。春风缘隟来，晨溜承檐滴。寝息何时忘，沉忧日盈积。庶几有时衰，庄缶犹可击。

二

皎皎窗中月，照我室南端。清商应秋至，溽暑随节阑。凛凛凉风升，始觉夏衾单。岂曰无重纩，谁与同岁寒。岁寒无与同，朗月何胧胧。展转盻枕席，长簟竟床空。床空委清尘，室虚来悲风。独无李氏灵，髣髴覩尔容。抚衿长叹息，不觉涕沾胸。沾胸安能已，悲怀从中起。寝兴目存形，遗音犹在耳。上惭东门吴，下愧蒙庄子。赋诗欲言志，此志难具纪。命也可奈何，长戚自令鄙。

三

曜灵运天机，四节代迁逝。凄凄朝露凝，烈烈夕风厉。奈何悼淑俪，仪容永潜翳。念此如昨日，谁知已卒岁。改服从朝政，哀心寄私制。茵帱张故房，朔望临尔祭。尔祭讵几时，朔望忽复尽。衾裳一毁撤，千载不复引。亹亹朞月周，戚戚弥相愍。悲怀感物来，泣涕应情陨。驾言陟东阜，望坟思纡轸。徘徊墟墓间，欲去复不忍。徘徊不忍去，徙倚步踟蹰。落叶委埏侧，枯荄带坟隅。孤魂独茕茕，安知灵与无。投心遵朝命，挥涕强就车。谁谓帝宫远，路极悲有余。

杨氏七哀诗

漼如叶落树，邈若雨绝天。雨绝有归云，叶落何时连。山气冒冈岭，长风鼓松柏。堂虚闻鸟声，室暗如日夕。昼愁奄逮昏，夜思忽终昔。展转独悲穷，泣下沾枕席。人居天地间，飘若远行客。先后讵能几，谁能弊金石。

西征赋

    岁次玄枵，月旅蕤宾，丙丁统日，乙未御辰。潘子凭轼西征，自京徂秦。乃喟然叹曰：古往今来，邈矣悠哉！寥廓惚恍，化一气而甄三才。此三才者，天地人道。唯生与位，谓之大宝。生有脩短之命，位有通塞之遇，鬼神莫能要，圣智弗能豫。

　　当休明之盛世，託菲薄之陋质。纳旌弓于铉台，讚庶績于帝室。嗟鄙夫之常累，固既得而患失。无柳季之直道，佐士师而一黜。

　　武皇忽其升遐，八音遏于四海。天子寝于谅闇，百官听于冢宰。彼负荷之殊重，虽伊、周其犹殆。窥七贵于汉庭，畴一姓之或在？无危明以安位，祗居逼以示专。陷乱逆以受戮，匪祸降之自天。孔随时以行藏，蘧与国而舒卷。苟蔽微以缪章，患过辟之未远。悟山潜之逸士，卓长往而不返。陋吾人之拘挛，飘萍浮而蓬转。寮位儡其隆替，名节漼以隳落。危素卵之累殻，甚玄燕之巢幕。心战惧以兢悚，如临深而履薄。夕获归于都外，宵未中而难作。匪择木以棲集，尠林焚而鸟存。遭千载之嘉会，皇合德于乾坤。弛秋霜之严威，流春泽之渥恩。甄大义以明责，反初服于私门。

　　皇鉴揆余之忠诚，俄命余以末班。牧疲人于西夏，攜老幼而入关。丘去鲁而顾叹，季过沛而涕零。伊故乡之可怀，疚圣达之幽情。矧匹夫之安土，邈投身于镐京。犹犬马之恋主，窃託慕于阙庭。眷鞏、洛而掩涕，思纏緜于坟茔。

　　尔乃越平乐，过街邮；秣马皐门，税驾西周。远矣姬德，兴自高辛。思文后稷，厥初生民。率西水浒，化流岐豳。祚隆昌、发，旧邦惟新。旋牧野而历兹，愈守柔以执竞；夜申旦而不寐，憂天保之未定；惟泰山其犹危，祀八百而余庆。鉴亡王之骄淫，竄南巢以投命；坐积薪以待然，方指日而比盛。人度量之乖舛，何相越之辽迥！

　　考土中于斯邑，成建都而营筑；既定鼎于郏鄏，遂钻龟而启繇。平失道而来迁，繄二国而是佑；岂时王之无僻？赖先哲以长懋。望圉、北之两门，感虢、郑之纳惠。讨子颓之乐祸，尤阙西之効戾。重戮带以定襄，弘大顺以霸世。灵壅川以止鬭，晋演义以献说。咨景、悼以迄丐，政陵迟而弥季。俾庶朝之构逆，历两王而干位。踰十叶以逮赧，邦分崩而为二。竟横噬于虎口，输文武之神器。

　　澡孝水而濯缨，嘉美名之在兹。夭赤子于新安，坎路侧而瘗之。亭有千秋之号，子无七旬之期。虽勉励于延吴，实潜恸乎余慈。

　　眄山川以怀古，怅揽辔于中涂。虐项氏之肆暴，坑降卒之无辜。激秦人以归德，成刘后之来苏。事回泬而好还，卒宗灭而身屠。

　　经澠池而长想，停余车而不进。秦虎狼之强国，赵侵弱之馀烬。超入险而高会，杖命世之英蔺。耻东瑟之偏鼓，提西缶而接刃；辱十城之虚寿，奄咸阳以取儁。出申威于河外，何猛气之咆勃；入屈节于廉公，若四体之无骨。处智勇之渊伟，方鄙吝之忿悁，虽改日而易岁，无等级以寄言。

　　当光武之蒙尘，致王诛于赤眉。异奉辞以伐罪，初垂翅于回谿；不尤眚以掩德，终奋翼而高挥。建佐命之元勳，振皇纲而更维。

　　登崤坂之威夷，仰崇嶺之嵯峨。皐託坟于南陵，文违风于北阿。蹇哭孟以审败，襄墨縗以授戈。曾只轮之不返，緤三师以济河。值庸主之矜愎，殆肆叔于朝市。任好绰其余裕，独引过以归已。明三败而不黜，卒陵晋以雪耻。岂虚名之可立？良致霸其有以。

　　降曲崤而怜虢，託与国于亡虞。贪诱赂以卖邻，不及腊而就拘。垂棘反于故府，屈产服与晋舆。德不建而民无援，仲雍之祀忽诸。

　　我徂安阳，言涉陕郛，行乎漫瀆之口，憩乎曹阳之墟。美哉邈乎！茲土之旧也，固乃周、邵之所分，二南之所交。麟趾信于关雎，騶虞应乎鹊巢。

　　愍汉氏之剥乱，朝流亡以离析。卓滔天以大滌，劫宫庙而迁迹。俾万乘之盛尊，降遥思于征役。顾请旋于傕、汜，既获许而中惕；追皇驾而骤战，望玉辂而纵镝。痛百寮之勤王，咸毕力以致死。分身首于锋刃，洞胸腋以流矢；有褰裳以投岸，或攘袂以赴水，伤稃檝之褊小，撮舟中而掬指。

　　升曲沃而惆怅，惜兆乱而兄替；枝末大而本披，都偶国而祸结。藏札飘其高厉，委曹吴而成节；何庄武之无耻，徒利开而义闭。

　　蹑函谷之重阻，看天险之衿带，迹诸侯之勇怯，筭嬴氏之利害：或开关以延敌，竞遯逃以奔窜；有噤门而莫启，不窥兵于山外。连鸡互而不棲，小国合而成大。岂地势之安危？信人事之否泰。

　　汉六叶而拓畿，县弘农而远关。厌紫极之闲敞，甘微行以游盘。长傲宾于柏谷，妻覩貌而献餐；畴匹妇其已泰，胡厥夫之缪官！昔明王之巡幸，固清道而后往；惧衔橜之或变，峻徒御以诛赏。彼白龙之鱼服，挂豫且之密纲。轻帝重于天下，奚斯渐之可长。

　　吊戾园于湖邑，谅遭世之巫蛊。探隐伏于难明，委谗贼之赵虏。加显戮于储贰，绝肌肤而不顾。作归来之悲台，徒望思其何补？

　　纷吾既迈此全节，又继之以盘桓。问休牛之故林，感徵名于桃园。发阌乡而警策，愬黄巷以济潼。眺华岳之阴崖，觌高掌之遗迹。忆江使之反璧，告亡期于祖龙。不语怪以徵异，我闻之于孔公。

　　愠韩、马之大憝，阻关、谷以称乱。魏武赫以霆震，奉义辞以伐叛。彼虽众其焉用？故制胜于庙算。砰扬稃以振尘，繣瓦解而冰泮。超遂遁而奔狄，甲卒化位京观。

　　倦狭路之迫隘，轨崎岖以低仰；蹈秦郊而始辟，豁爽塏以宏壮。黄壤千里，沃野弥望。华实纷敷，桑麻条畅。邪界褒斜，右滨汧陇，宝鸡前鸣，甘泉后涌；面终南而背云阳，跨平原而连嶓冢。九嵕嶻嵲，太一巃嵸；吐清风之飂戾，纳归云之郁蓊。南有玄灞素浐，汤井温谷；北有清渭浊泾，兰池周曲。浸決郑、白之渠，漕引淮海之粟，林茂有鄠之竹，山挺蓝田之玉。班述陆海珍藏，张叙神皐隩区。此西宾所以言于东主，安处所以听于凭虚也，可不谓然乎？

　　劲松彰于岁寒，贞臣见于国危。入郑都而抵掌，义桓友之忠规。竭股肱于昏主，赴涂炭而不移；世善职于司徒，缁衣弊而改为。

　　履犬戎之侵地，疾幽后之诡惑。举伪烽以沮众，淫嬖褒以纵慝。军败戏水之上，身死骊山之北。赫赫宗周，烕为亡国。

　　又有继于此者，异哉秦始皇之为君也！倾天下以厚葬，自开辟而未闻。匠人劳而弗图，俾生埋以报勤。外罹西楚之祸，内受牧竖之焚。语曰：行无礼必自及。此非其効与？

　　乾坤以有亲可久，君子以厚德载物。观夫汉高之兴也，非徒聪明神武、豁达大度而已也；乃实慎终追旧，篤诚款爱；泽靡不渐，恩无不逮。率土且弗遗，而况于邻里乎？况于卿士乎？

　　于斯时也，乃摹写旧丰，制造新邑；故社易置，枌榆迁立。街衢如一，庭宇相袭；混鸡犬而乱放，各识家而竞入。

　　籍含怒于鸿门，沛跼蹐而来王。范谋害而弗许，阴授剑以约庄。白刃以万舞，危冬叶之待霜。履虎尾而不噬，实要伯于子房。樊抗愤以巵酒，咀彘肩以激扬。忽蛇变而龙摅，雄霸上而高驤。曾迁怒而横撞，碎玉斗其何伤？

　　婴罥组于轵涂，投素车而肉袒。踈饮饯于东都，畏极位之盛满。金墉郁其万雉，峻嵃峭以绳直。戾饮马之阳桥，践宣平之清阈。都中杂遝，户千人亿；华夷士女，骈田逼侧。展名京之处仪，即新馆而苙职；励疲钝以临朝，勗自强而不息。

　　于是孟秋爰谢，听览余日，巡省农功，周行庐室。街里萧条，邑居散逸。营宇寺署，斯廛管库，蕞芮于城隅者，百不处一。所谓尚冠、脩成，黄棘、宣明，建阳、昌阴，北焕、南平，皆夷漫滌荡，无其处而有其名。尔乃阶长乐，登未央，汎太液，淩建章；萦馺娑而欸駘烫，轥枍诣而轢承光；徘徊桂宫，惆怅柏梁。鷩雉雊于台陂，狐兔窟于殿旁；何黍苗之离离，而余思之芒芒！洪钟顿于毁庙，乘风废而弗县；禁省鞠为茂草，金狄迁于灞川。

　　怀乎萧、曹、魏、邴之相，辛、李、卫、霍之将；衔使则苏属国，震远则张博望；教敷而彝伦叙，兵举而皇威畅；临危而智勇奋，投命而高节亮。暨乎秺侯之忠孝淳深，陆贾之优游宴喜；长卿、渊、云之文，子长、政、骏之史；赵、张、三王之尹京，定国、释之之听理；汲长孺之正直，郑当时之推士；终童山东之英妙，贾生洛阳之才子。飞翠緌，拖鸣玉，以出入禁门者众矣。或被髮左袵，奋迅泥滓；或从容傅会，望表知里。或著显绩而婴时戮；或有大才而无贵仕。皆扬清风于上列，垂令闻而不已。想珮声之遗响，若铿锵之在耳。当音、凤、恭、显之任势也，乃熏灼四方，震耀都鄙。而死之日，曾不得与夫十余公之徒隶齿。才难，不其然乎？

望渐台而扼腕，枭巨猾而余怒。揖不疑于北阙，轼樗里于武库。酒池鉴于商辛，追覆车而不寤；曲阳僭于白虎，化奢淫而无度。命有始而必终，孰长生而久视？武雄略其焉在？近惑文成而溺五利。侔造化以制作，穷山海之奥秘。灵若翔于神岛，奔鲸浪而失水；曝鳞骼于漫沙，陨明月以双坠。擢仙掌以承露，干云汉而上至。致邛、蒟其奚难？惟余欲而是恣。纵逸游于角觝，络甲乙以珠翠。忍生民之减半，勤东岳以虚美。超长怀以遐念，若循环之无赐。

较面朝之焕炳，次后庭之猗靡。壮当熊之忠勇，深辞辇之明智。卫鬒发以光鑑，赵轻体之纤丽。咸善立而声流，亦宠极而祸侈。

　　津便门以右转，究吾境之所暨。掩细柳而抚剑，快孝文之命帅。周受命以忘身，明戎政之果毅；距华盖于垒和，案乘舆之尊辔；肃天威之临颜，率军礼以长撎。轻棘、霸之儿戏，重条侯之倨贵。

　　索杜邮其焉在？云孝里之前号。惘辍驾而容与，哀武安以兴悼。争伐赵以徇国，定庙筭之胜负；扞矢言而不纳，反推怨以归咎；未十里于迁路，寻赐剑以刎首。嗟主闇而臣嫉，祸于何而不有？

　　窥秦墟于渭城，冀阙缅其堙尽；觅陛殿之余基，裁岥岮以隐嶙。想赵使之抱璧，浏睨楹以抗愤。燕图穷而荆发，纷绝袖而自引。筑声厉而高奋，狙潜铅以脱臏。据天位其若兹，亦狼狈而可愍！简良人以自辅，谓斯忠而鞅贤。寄苛制于捐灰，矫扶苏于朔边。儒林填于坑穽，诗书炀而为烟。国灭亡以断后，身刑轘以启前。商法焉得以宿，黄犬何可得牵？野蒲变而为脯，苑鹿化以为马；假谗逆以天权，钳众口而寄坐；兵在颈而顾问，何不早而告我？愿黔黎其谁听，惟请死而获可。健子婴之果决，敢讨贼以纾祸；势土崩而莫振，作降王于路左。萧收图以相刘，料险易与众寡；羽天与而弗取，冠沐猴而纵火。贯三光而洞九泉，曾未足以喻其高下也。

　　感市闾之菆井，叹尸韩之旧处。丞属号而守阙，人百身以纳赎。岂生命之易投？诚惠爱之洽著。讦望之以求直，亦余心之所恶。想夫人之政术，实幹时之良具。苟明法以释憾，不爱才以成务；弘大体以高贵，非所望于萧传。

　　造长山而慷慨，伟龙颜之英主。胸中豁其洞开，群善湊而必举。存威格乎天区，亡坟掘而莫御。临揜坎而累抃，步毁垣以延。

　　越安陵而无讥，谅惠声之寂寞。吊爰丝之正义，伏梁剑于东郭。讯景皇于阳丘，奚信譖而矜谑？陨吴嗣于局下，盖发怒于一博；成七国之称乱；飜助逆以诛错。恨过听而无讨，兹沮善而劝恶。

　　呰孝元于渭茔，执奄尹以明贬。襃夫君之善行，废园邑以崇俭。过延门而责成，忠何辜而为戮？陷社稷之王章，俾幽死而莫鞠；忲淫嬖之凶忍，勦皇统之孕育。张舅氏之奸渐，贻汉宗之倾覆。

　　刺哀主于义域，僭天爵于高安。欲法尧而承羞，永终古而不刊。瞰康园之孤坟，悲平后之专絜。殃厥父之篡逆，蒙汉耻而不雪；激义诚而引决，赴丹爓以明节；投宫火而焦糜，从灰熛而俱灭。

　　骛横桥而旋轸，历敝邑之南垂。门礠石而梁木兰兮，构阿房之屈奇。疏南山以表阙，倬樊川以激池。役鬼傭其犹否，矧人力之所为？工徒斵而未息，义兵纷以交驰。宗祧汙而为沼，岂斯宇之独隳。

　　由伪新之九庙，夸宗虞而祖黄。驱吁嗟而妖临，搜佞哀以拜郎。誦六艺以饰奸，焚诗书而面牆。心不则于德义，虽异术而同亡。

　　宗孝宣于乐游，绍衰绪以中兴。不获事于敬养，尽加隆于园陵。兆惟奉明，邑号千人。讯诸故老，造自帝询。隐王母之非命，纵声乐以娱神；虽靡率于旧典，亦观过而知仁。

　　凭高望之阳隈，体川陆之汙隆。开襟乎清暑之馆，游目乎五祚之宫。交渠引漕，激湍生风，乃有昆明池乎其中。其池则汤汤汗汗，滉瀁弥漫，浩如河汉；日月丽天，出入乎东西；旦似汤谷，夕类虞渊。昔豫章之名宇，披玄流而特起，仪景星于天汉，列牛女以双峙。图万载而不倾，奄摧落于十纪；擢百寻之层观，今数仞之餘趾。振鹭于飞，凫跃鸿渐。乘云颉頏，随波澹淡。瀺灂惊波，唼喋菱芡。华莲烂于渌沼，青蕃蔚乎翠潋。

　　伊兹池之肇穿，肄水战于荒服；志勤远以极武，良无要于后福。而菜蔬芼实，水物惟错，乃有赡乎原陆。在皇代而物上，故毁之而又复。凡厥寮司，既富而教。咸率贫惰，同整檝棹。收罟课获，引缴举效。鳏夫有室，愁民以乐。徒观其鼓枻回轮，灑钩投網，垂饵出入，挺叉来往。纤经连白，鸣桹厉响。贯鳃尾，掣三牵两。于是弛青鲲于網钜，解赪鲤于黏徽；华鲂跃鳞，素鱮扬鬐。饔人缕切，鸾刀若飞，应刃落俎，靃靃霏霏。红鲜纷其初载，宾旅竦而迟御。既餐服以属厌，泊恬静以无欲。回小人之腹，为君子之虑。

　　尔乃端策拂茵，弹冠振衣，徘徊丰镐，如渴如饥。心翘懃以仰止，不加敬而自祗。岂三圣之敢梦？窃十乱之或希，经始灵台，成之不日；惟丰及镐，仍京其室。庶人子来，神降之吉；积德延祚，莫二其一。永惟此邦，云谁之识？越可略闻，而难臻其极。子赢锄以借父，训秦法而著色；耕让畔以闲田，沾姬化而生棘。苏张喜而诈骋，虞芮愧而讼息。由此观之，土无常俗，而教有定式。上之迁下，均之埏埴。五方杂会，风流溷淆，惰农好利，不昏作劳。密迩猃狁，戎马生郊；而制者必割，实存操刀。人之升降，与政隆替。杖信则莫不用情，无欲则赏之不窃。虽智弗能理，明弗能察；信此心也，庶免夫戾，如其礼乐，以俟来哲。

**傅玄集**

短歌行

长安高城，层楼亭亭。干云四起，上贯天庭。蜉蝣何整，行如军征。蟋蟀何感，中夜哀鸣。蚍蜉愉乐，粲粲其荣。寤寐念之，谁知我情。昔君视我，如掌中珠。何意一朝，弃我沟渠。昔君与我，如影如形。何意一去，心如流星。昔君与我，两心相结。何意今日，忽然两绝。

秋胡行

秋胡子。娶妇三日，会行仕宦。既享显爵，保兹德音。以禄颐亲，韫此黄金。覩一好妇，采桑路傍。遂下黄金，诱以逢卿。玉磨逾洁，兰动弥馨。源流洁清，水无浊波。奈何秋胡，中道怀邪。美此节妇，高行巍峩。哀哉可愍，自投长河。

惟汉行

危哉鸿门会，沛公几不还。轻装入人军，投身汤火间。两雄不俱立，亚父见此权。项庄奋剑起，白刃何翩翩。伯身虽为蔽，事促不及旋。张良慑坐侧，高祖变龙颜。赖得樊将军，虎叱项王前。嗔目骇三军，磨牙咀豚肩。空巵让霸主，临急吐奇言。威凌万乘主，指顾回泰山。神龙困鼎镬，非哙岂得全。狗屠登上将，功业信不原。健儿实可慕，腐儒安足叹。

艳歌行

日出东南隅，照我秦氏楼。秦氏有好女，自字为罗敷。首戴金翠饰，耳缀明月珠。白素为下裾，丹霞为上襦。一顾倾朝市，再顾国为虚。问女居安在，堂在城南居。青楼临大巷，幽门结重枢。使君自南来，驷马立踟蹰。遣吏谢贤女，岂可同行车。斯女长跪对，使君言何殊。使君自有妇，贱妾有鄙夫。天地正厥位，愿君改其图。

苦相篇

苦相身为女，卑陋难再陈。男儿当门户，堕地自生神。雄心志四海，万里望风尘。女育无欣爱，不为家所珍。长大逃深室，藏头羞见人。垂泪适他乡，忽如雨绝云。低头和颜色，素齿结朱唇。跪拜无复数，婢妾如严宾。情合同云汉，葵藿仰阳春。心乖甚水火，百恶集其身。玉颜随年变，丈夫多好新。昔为形与影，今为胡与秦。胡秦时相见，一绝踰参辰。

秋胡行

秋胡纳令室，三日宦他乡。皎皎洁妇姿，冷冷守空房。燕婉不终夕，别如参与商。忧来犹四海，易感难可防。人言生日短，愁者苦夜长。百草扬春华，攘腕采柔桑。素手寻繁枝，落叶不盈筐。罗衣翳玉体，回目流采章。君子倦仕归，车马如龙骧。精诚驰万里，既至两相忘。行人悦令颜，借息此树旁。诱以逢卿喻，遂下黄金装。烈烈贞女忿，言辞厉秋霜。长驱及居室，奉金升北堂。母立呼妇来，欢乐情未央。秋胡见此妇，惕然怀探汤。负心岂不惭，永誓非所望。清浊必异源，凫凤不并翔。引身赴长流，果哉洁妇肠。彼夫既不淑，此妇亦太刚。

青青河边草篇

青青河边草，悠悠万里道。草生在春时，远道还有期。春至草不生，期尽叹无声。感物怀思心，梦想发中情。梦君如鸳鸯，比翼云间翔。既觉寂无见，旷如参与商。梦君结同心，比翼游北林。既觉寂无见，旷如商与参。河洛自用固，不如中岳安。回流不及返，浮云往自还。悲风动思心，悠悠谁知者。悬景无停居，忽如驰驷马。倾耳怀音响，转目泪双堕。生存无会期，要君黄泉下。

放歌行

灵龟有枯甲，神龙有腐鳞。人无千岁寿，存质空相因。朝露尚移景，促哉水上尘。丘冢如履綦，不识故与新。高树来悲风，松柏垂威神。旷野何萧条，顾望无生人。但见狐狸迹，虎豹自成羣。孤雏攀树鸣，离鸟何缤纷。愁子多哀心，塞耳不忍闻。长啸泪雨下，太息气成云。

有女篇

有女怀芬芳，媞媞步东厢。蛾眉分翠羽，明目发清扬。丹唇翳皓齿，秀色若珪璋。巧笑露权靥，众媚不可详。令仪希世出，无乃古毛嫱。头安金步摇，耳系明月珰。珠环约素腕，翠羽垂鲜光。文袍缀藻黼，玉体映罗裳。容华既已艳，志节拟秋霜。徽音冠青云，声响流四方。妙哉英媛德，宜配侯与王。灵应万世合，日月时相望。媒氏陈束帛，羔雁鸣前堂。百两盈中路，起若鸾凤翔。凡夫徒踊跃，望绝殊参商。

墙上难为趋

门有车马客，骖服若腾飞。革组结玉佩，蘩藻纷葳蕤。冯轼垂长缨，顾盻有余辉。贫主屣弊履，整比蓝缕衣。客曰嘉病乎，正色意无疑。吐言若覆水，摇舌不可追。渭滨渔钓翁，乃为周所谘。颜回处陋巷，大圣称庶几。茍富不知度，千驷贱采薇。季孙由俭显，管仲病三归。夫差耽淫侈，终为越所围。遗身外荣利，然后享巍巍。迷者一何众，孔难知德希。甚美致憔悴，不如豚豕肥。杨朱泣路歧，失道令人悲。子贡欲自矜，原宪知其非。屈伸各异势，穷达不同资。夫惟体中庸，先天天不违。

朝时篇

昭昭朝时日，皎皎晨明月。十五入君门，一别终华发。同心忽异离，旷若胡与越。胡越有会时，参辰辽且阔。形影虽髣髴，音声寂无达。纤弦感促柱，触之哀声发。情思如循环，忧来不可遏。涂山有余恨，诗人咏采葛。蜻蛚吟床下，回风起幽闼。春荣随露落，芙蓉生木末。自伤命不绝，良辰永乖别。已尔可奈何，譬如纨素裂。孤雌翔故巢，流星光景绝。魂神驰万里，甘心要同穴。

明月篇

皎皎明月光，灼灼朝日晖。昔为春蚕丝，今为秋女衣。丹唇列素齿，翠彩发蛾眉。娇子多好言，欢合易为姿。玉颜盛有时，秀色随年衰。常恐新间旧，变故兴细微。浮萍本无根，非水将何依。忧喜更相接，乐极还自悲。

何当行

同声自相应，同心自相知。外合不由中，虽固终必离。管鲍不世出，结交安可为。

飞尘篇

飞尘秽清流，朝云蔽日光。秋兰岂不芬，鲍肆乱其芳。河决溃金堤，一手不能障。

天行篇

天行一何健，日月无高纵。百川皆赴海，三辰回泰蒙。

历九秋篇十二首

一

历九秋兮三春。遣贵客兮远宾，顾多君心所亲，乃命妙伎才人，炳若日月星辰。

二

序金罍兮玉觞。宾主递起雁行，杯若飞电绝光。交觞接巵结裳，慷慨欢笑万方。

三

奏新诗兮夫君。烂然虎变龙文，浑如天地未分。齐讴楚舞纷纷，歌声上激青云。

四

穷八音兮异伦。奇声靡靡每新，微披素齿丹唇。逸响飞薄梁尘，精爽眇眇入神。

五

坐咸醉兮沾欢。引樽促席临轩，进爵献寿翻翻。千秋要君一言，愿爱不移若山。

六

君恩爱兮不竭。譬若朝日夕月，此景万里不绝。长保初醮结发，何忧坐成胡越。

七

携弱手兮金环。上游飞阁云间，穆若鸳凤双鸾。还幸兰房自安，娱心极意难原。

八

乐既极兮多怀。盛时忽逝若颓。寒暑革御景回。春荣随风飘摧。感物动心增哀。

九

妾受命兮孤虚。男儿堕地称珠，女弱虽存若无。骨肉至亲更疏，奉事他人托躯。

十

君如影兮随形。贱妾如水浮萍，明月不能常盈。谁能无根保荣，良时冉冉代征。

十一

顾绣领兮含辉。皎日回光则微，朱华忽尔渐衰。影欲舍形高飞，谁言往思可追。

十二

荠与麦兮夏零。兰桂践霜逾馨，禄命悬天难明。妾心结意丹青，何忧君心中倾。

秦女休行

庞氏有烈妇，义声驰雍凉。父母家有重怨，仇人暴且强。虽有男兄弟，志弱不能当。烈女念此痛，丹心为寸伤。外若无意者，内潜思无方。白日入都市，怨家如平常。匿剑藏白刃，一奋寻身僵。身首为之异处，伏尸列肆旁。肉与土合成泥，洒血溅飞梁。猛气上干云霓，仇党失守为披攘。一市称烈义，观者收泪并慨忼。百男何当益，不如一女良。烈女直造县门，云父不幸遭祸殃。今仇身以分裂，虽死情益扬。杀人当伏法，义不茍活隳旧章。县令解印绶，令我伤心不忍听。刑部垂头塞耳，令我吏举不能成。烈着希代之绩，义立无穷之名。夫家同受其祚，子子孙孙咸享其荣。今我作歌咏高风，激扬壮发悲且清。

车遥遥篇

车遥遥兮马洋洋，追思君兮不可忘。君安游兮西入秦，愿为影兮随君身。君有阴兮影不见，君依光兮妾所愿。

昔思君

昔君与我兮形影潜结，今君与我兮云飞雨绝。昔君与我兮音响相和，今君与我兮落叶去柯。昔君与我兮金石无亏，今君与我兮星灭光离。

美女篇

美人一何丽，颜若芙蓉花。一顾乱人国，再顾乱人家。未乱犹可奈何。

挽歌三首

一

人生尠能百，哀情数万端。不幸婴笃病，凶候形素颜。衣衾为谁施，束带就阖棺。欲悲泪已竭，欲辞不能言。存亡自远近，长夜何漫漫。寿堂闲且长，祖载归不还。

二

人生尠能百，哀情数万婴。路柳夹灵轜，旟旐随风征。车轮结不转，百驷齐悲鸣。

三

灵坐飞尘起，魂衣正委移。芒芒丘墓间，松柏郁参差。明器无用时，桐车不可驰。平生坐玉殿，没归都幽宫。地下无刻漏，安知夏与冬。

放歌行

灵龟有枯甲，神龙有腐鳞。人无千岁寿，存质空相因。朝露尚移景，促哉水上尘。丘冢如履綦，不识故与新。高树来悲风，松柏垂威神。旷野何萧条，顾望无生人。但见狐狸迹，虎豹自成群。狐雏攀树鸣，离鸟何缤纷。愁子多哀心，塞耳不忍闻。长啸泪雨下，太息气成云。

答程晓诗

奕奕两仪，昭昭太阳。四气代升，三朝受祥。济济羣后，峨峨圣皇。元服肇御，配天垂光。伊州作弼，王室惟康。颙颙兆民，蠢蠢戎膻。率土充庭，万国奉蕃。皇泽云行，神化风宣。六合咸熙，遐迩同欢。赫赫明明，天人合和。下罔遗滞，焦朽斯华。矧我良朋，如玉之嘉。穆穆雝雝，兴颂作歌。

杂诗三首

一

志士惜日短，愁人知夜长。摄衣步前庭，仰观南鴈翔。玄景随形运，流响归空房。清风何飘飖，微月出西方。繁星衣青天，列宿自成行。蝉鸣高树间，野鸟号东厢。纤云时髣髴，渥露沾我裳。良时无停景，北斗忽低头。常恐寒节至，凝气结为霜。花叶随风摧，一绝如流光。

二

闲夜微风起，明月照高台。清响呼不应，玄景招不来。厨人进藿茹，有酒不盈杯。安贫福所与，富贵为祸媒。金玉虽高堂，于我贱蒿莱。

众星诗

朗月并众星，日出擅其明。冬寒地为裂，春和草木荣。阳德虽普济，非阴亦不成。

雨诗

徂暑未一旬，重阳翳朝霞。厥初月离毕，积日遂滂沱。屯云结不解，长溜周四阿。霖雨如倒井，黄潦起洪波。湍流激墙隅，门庭若决河。炊爨不复举，灶中生蛙虾。

诗

季冬时惨烈，猛寒不可胜。严风截人耳，素雪坠地凝。林上飞霜起，波中自生冰。未夕结重衾，崇朝不敢兴。

诗

炎旱历三时，天运失其道。河中飞尘起，野田无生草。一飡重丘山，哀之以终老。君无半粒储，形影不相保。

诗

有女殊代生，涉江采菱花。上翳青云景，下鉴渌水波。

诗

弯我繁弱弓，弄我丈八矟。一举覆三军，再举殄戎貊。

诗

飞蓬随飘起，芳草摧山泽。世有千年松，人生讵能百。

拟四愁诗四首

一

小序

昔张平子作四愁诗，体小而俗，七言类也。聊拟而作之，名曰拟四愁诗，其辞曰。

我所思兮在瀛洲，愿为双鹄戏中流。牵牛织女期在秋，山高水深路无由。愍予不遘婴殷忧，佳人贻我明月珠。何以要之比目鱼，海广无舟怀劳劬。寄言飞龙天马驹，风起云披飞龙逝。惊波滔天马不厉，何为多念心忧泄。

二

我所思兮在珠崖，愿为比翼浮清池。刚柔合德配二仪，形影一绝长别离。愍予不遘情如携，佳人贻我兰蕙草。何以要之同心鸟，火热水深忧盈抱。申以琬琰夜光宝，卞和既没玉不察。存若流光忽电灭，何为多念独藴结。

三

我所思兮在昆山，愿为鹿{鹿/巨}窥虞渊。日月回耀照景天，参辰旷隔会无缘。愍予不遘罹百艰，佳人赠我苏合香。何以要之翠鸳鸯，悬度弱水川无梁。申以锦衣文绣裳，三光骋迈景不留。鲜矣民生忽如浮，何为多念祗自愁。

四

我所思兮在朔方，愿为飞燕俱南翔。焕乎人道着三光，胡越殊心生异乡。愍予不遘罹百殃，佳人贻我羽葆缨。何以要之影与形，永增忧结繁华零。申以日月指明星，星辰有翳日月移。驽马哀鸣惭不驰，何为多念徒自亏。

歌

天时泰兮昭以阳，清风起兮景云翔。仰观兮辰象，日月兮运周。俯视兮河海，百川兮东流。

杂言诗

雷隐隐，感妾心。倾耳清听非车音。

诗

白云翩翩翔天庭，流景髣髴非君形。白云飘飘舍我高翔，青云徘徊为我愁肠。

正德舞歌

天命有晋，光济万国。穆穆圣皇，文武惟则。在天斯正，在地成德。载韬政刑，载崇礼教。我敷玄化，臻于中道。

大豫舞歌

于铄皇晋，配天受命。熙帝之光，世德惟圣。嘉乐大豫，保佑万姓。渊兮不竭，冲而用之。先帝弗违，虔奉天时。

晋鼙舞歌五首

洪业篇

宣文创洪业，盛德在泰始。圣皇应灵符，受命君四海。万国何所乐，上有明天子。唐尧禅帝位，虞舜惟恭己。恭己正南面，道化与时移。大赦荡萌渐，文教被黄支。象天则地，体无为，聪明配日月，神圣参两仪。虽有三凶类，类言无所施，象天则地，体无为，稷、契并佐命，伊、吕升王臣。兰芷登朝肆，不无失宿民。声发响自应，表立景来附。虓虎从羁制，潜龙升天路。备物立成器，变通极其数。百事以时叙，万机有常度。训之以克让，纳之以忠恕。群下仰清风，海外同欢慕。象天则地，化云布，昔日贵雕饰，今尚俭与素。昔日多纤介，今去情与故，象天则地，化云布，济济大朝士，夙夜综万机。万机无废理，明明降畴谘。臣譬列星景，君配朝日晖。事业并通济，功烈何巍巍。五帝继三皇，三王世所归。圣德应期运，天地不能违。仰之弥已高，犹天不可阶。将复御龙氏，凤皇在庭栖。

天命篇

圣祖受天命，尘期辅魏皇。入则综万机，出则征四方。朝廷无遗理，方表宁且康。道隆舜臣尧，积德踰太王。孟度阻穷险，造乱天一隅。神兵出不意，奉命致天诛。赦善戮有罪，元恶宗为虚。威风震颈蜀，武烈慑强吴。诸葛不知命，肆逆乱天常。拥徒十余万，数来寇边疆。我皇迈神武，秉钺镇雍、凉。亮乃畏天威，未战先仆僵。盈虚自然运，时变固多〖艰〗。东征陵海表，万里枭贼渊。受遗齐七政，曹爽又滔天。群凶受诛殛，百保咸来臻。黄华应福始，王凌为祸先。

景皇篇

景皇帝，聪明命世生，盛德参天地。帝王道〖大〗，创业既已难，继世亦未易。外则夏侯玄，内则张与李。三凶称逆，乱帝纪，从天行诛，穷其奸宄。〖边〗将御其渐，潜谋不得起。罪人咸伏辜，威风振万里。平衡综万机，万机无不理。召陵桓不君，内外何纷纷，众小便成群。蒙昧恣心，治乱不分。叡圣独断，济武常以文。从天惟废立，扫霓披浮云。云霓既已辟，清和未几间。羽檄首尾至，变起东南〖藩〗。俭、钦为长蛇，外则凭吴蛮。万国纷骚扰，戚戚天下惧不安。神武御六军，我皇秉钺征。俭钦起寿春，前锋据项城。出其不意，并纵奇兵。奇兵诚难御，庙胜实难支。两军不期遇，敌退计无施。虎骑惟武进，大战沙阳陂。钦乃亡魂走，奔虏若云披。天恩赦有罪，东土放鲸鲵。

大晋篇

赫赫大晋，于穆文皇。荡荡巍巍，道万陶唐。世称三皇五帝，及今重其光。九德克明，文既显，武又章。恩弘六合，兼济万方。内举元凯，朝政以纲。外简虎臣，时惟鹰扬。靡从不怀，逆命斯亡。仁配春日，威踰秋霜。济济多士，同兹兰芳。唐虞至治，四凶滔天。致讨俭、钦，罔不肃虔。化感海外，海外来宾。献其声乐，并称妾臣。〖西〗蜀猾夏，僭号方域。命将致讨，委国稽服。吴人放命，凭海阻江。飞书告谕，响应来同。先王建万国，九服为藩卫。亡秦坏诸侯，享祚不二世。历代不能复，忽踰五百岁。我皇万圣德，应期创典制。分土五等，〖藩〗国正封界。莘莘文武佐，千秋遘嘉会。洪业溢区内，仁风翔海外。

明君篇

明君御四海，听鉴尽物情。顾望有谴罚，竭忠身必荣。兰茝出茞野，万里升紫庭。茨草秽堂阶，扫截不得生。能否莫相蒙，百官正其名。恭己慎有为，有为无不成。闇君不自信，群下执异端。正直罹谮润，奸臣夺其权。虽欲尽忠诚，结舌不敢言。结舌亦何惮，尽忠为身患。清流岂不洁，飞尘浊其源。歧路令人迷，未远胜不还。忠臣言立君朝，正色不顾身。邪正不并存，譬若胡与秦。秦胡有合时，邪正各异津。忠臣遇明君，干干惟日新。群目统在纲，众星拱北辰，设令遭闇主，斥退为凡民。虽薄供时用，白茅犹可珍。冰霜昼夜结，兰桂摧为薪。邪臣多端变，用心何委曲。便僻从情指，动随君所欲。偷安乐目前，不问清与浊。积伪罔时主，养交以持禄。言行恒相违，难餍甚溪谷。昧死射干没，觉露则灭族。

云门篇

黄《云门》，唐《咸池》，虞《韶舞》，夏《夏》殷《濩》。列代有五，振铎鸣金，延《大武》。清歌发唱，形为主。声和八音，协律吕。身不虚动，手不徒举。应节合度，周其叙。时奏宫角，杂之以征羽。下餍众目，上从钟鼓。乐以移风，与德礼相辅，安有失其所。

晋宣武舞歌四首

穷武篇

穷武者丧，何但败北。柔弱亡战，国家亦废。秦始徐偃，既已作戒。前世先王鉴其机，修文整武艺。文武足相济，然后得光大。乱曰：高则亢，满则盈。亢必危，盈必倾。去危倾，守以平。冲则久，浊能清。混文武，顺天经。

**谢朓集**

王孙游

绿草蔓如丝，杂树红英发。无论君不归，君归芳已歇。

游东田诗

戚戚苦无悰，携手共行乐。寻云陟累榭，随山望菌阁。远树暧阡阡，生烟纷漠漠。鱼戏新荷动，鸟散余花落。不对芳春酒，还望青山郭。

暂使下者夜发新林至京邑山西府同僚诗

大江流日夜，客心悲未央。徒念关山近，终知返路长。秋河曙耿耿，寒渚夜苍苍。引领见京室，宫雉正相望。金波丽鳷鹊，玉绳低建章。驱车鼎门外，思见昭丘阳。驰晖不可接，何况隔两乡。风云有鸟路，江汉限无梁。常恐鹰隼击，时菊委严霜。寄言罻罗者，寥廓已高翔。

酬王晋安德元诗

稍稍枝早劲，涂涂露晚晞。南中荣橘柚，宁知鸿鴈飞。拂雾朝青阁，日旰坐彤闱。怅望一途阻，参差百虑依。春草秋更绿，鸽子未西归。谁能久京洛，缁尘染素衣。

别王丞僧孺诗

首夏实清和，余春满郊甸。花树杂为锦，月池皎如练。如何当此时，别离言与宴。留杂已郁纡，行舟亦遥衍。非君不见思，所悲思不见。

新亭渚别范零陵云诗

洞庭张乐地，潇湘帝子游。云去苍梧野，水还江汉流。停骖我怅望，辍棹子夷犹。广平听方籍，茂陵将见求。心事俱已矣，江上徒离忧。

怀故人诗

芳洲有杜若，可以赠佳期。望望忽超远，何由见所思。行行未千里，山川已间之。离居方岁月，故人不在兹。清风动帘夜，孤月照窗时。安得同携手，酌酒赋新诗。

之宣城郡出新林浦向板桥诗

江路西南永，归流东北骛。天际识归舟，云中辩江树。旅思倦摇摇，孤游昔已屡。既欢怀禄情，复协沧洲趣。嚣尘自兹隔，赏心于此遇。虽无玄豹姿，终隐南山雾。

晚登三山还望京邑诗

灞涘望长安，河阳视京县。白日丽飞甍，参差皆可见。余霞散成绮，澄江静如练。喧鸟覆春洲，杂英满芳甸。去矣方滞淫，怀哉罢欢宴。佳期怅何许，泪下如流霰。有情知望乡，谁能鬒不变。

冬日晚郡事隙诗

案牍时闲暇，偶来观卉本。飒飒满池荷，翛翛荫窗竹。檐隙自周流，房栊闲且肃。苍翠望寒山，峥嵘瞰平罢。已惕慕归心，复伤千里目。风霜旦夕甚，蕙草无芬馥。云谁美笙簧，孰是厌薖轴。愿言税逸驾，临潭饵秋菊。

冬绪羁怀示萧谘议虞田曹刘江二常侍诗

去国怀丘园，入远滞城阙。寒灯耿宵梦，清镜悲晓发。风草不留霜，冰池共如月。寂寞此闲帷，琴尊任所对。客念坐婵媛，年华稍庵薆。夙慕云泽游，共奉荆台绩。一听春莺喧，再视秋虹没。疲骖良易返，恩波不可越。谁慕临淄鼎，常希茂陵渴。依隐幸自从，求心果芜昧。方轸归与愿，故山芝未歇。

落日怅望诗

昧旦多纷喧，日晏未遑舍。落日余清阴，高枕东窗下。寒槐渐如束，秋菊行当把。借问此何时，凉风怀朔马。已伤慕归客，复思离居者。情嗜幸非多，案牍偏为寡。既乏琅琊政，方憩洛阳社。

秋夜诗

秋夜促织鸣，南邻捣衣急。思君隔九重，夜夜空伫立。北窓轻幔垂，西户月光入。何知白露下，坐视阶前湿。谁能长分居，秋尽冬复及。

和刘西曹望海台诗

沧波不可望，望极与天平。往往孤山映，处处春云生。差池远雁没，飒沓羣鳬惊。嚣尘及簿领，弃舍出重城。临川徒可羡，结网庶时营。

和宋记室省中诗

落日飞鸟还，忧来不可极。竹树澄远阴，云霞成异色。怀归欲乘电，瞻言思解翼。清扬婉禁居，秘此文墨职。无叹阻琴尊，相从伊水侧。

和王主簿季哲怨情诗

掖庭聘绝国，长门失欢宴。相逢咏蘼芜，辞宠悲团扇。花丛乱数蝶，风帘入双燕。徒使春带赊，坐惜红妆变。平生一顾重，宿昔千金贱。故人心尚尔，故心人不见。

和徐都曹出新亭渚诗

宛洛佳遨游，春色满皇州。结轸青郊路，回瞰苍江流。日华川上动，风光草际浮。桃李成蹊径，桑榆荫道周。东都已俶载，言归望绿畴。

离夜诗

玉绳隐高树，斜汉耿层台。离堂华烛尽，别幌清琴哀。翻潮尚知恨，客思眇难裁。山川不可尽，况朶故人杯。

后斋回望诗

高轩瞰四野，临牖眺襟带。望山白云里，望水平原外。夏木转成帷，秋荷渐如盖。巩洛常睠然，摇心片悬斾。

送江兵曹檀主簿朱孝廉还上国诗

方舟泛春渚，携手趋上京。安知慕归客，讵忆山中情。香风蘂上发，好鸟叶间鸣。挥袂送君已，独此夜琴声。

还涂临渚

绿水缬清波，青山绣芳质。落景皎晚阴，残花绮余日。白沙澹无际，青山眇如一。伤此物运移，惆怅望还律。白水田外明，孤岭松上出。即趣佳可淹，淹留非下秩。

**张华集**

门有车马客行

门有车马客，问君何乡士。捷步往相讯，果是旧邻里。语昔有故悲，论今无新喜。清晨相访慰，日暮不能已。词端竞未究，忽唱分途始。前悲尚未弭，后忧方复起。

轻薄篇

末世多轻薄，骄代好浮华。志意既放逸，赀财亦丰奢。被服极纤丽，肴膳尽柔嘉。童仆余粱肉，婢妾蹈绫罗。文轩树羽盖，乘马鸣玉珂。横簪刻玳瑁，长鞭错象牙。足下金鑮履，手中双莫耶。宾从焕络绎，侍御何芬葩。朝与金张期，暮宿许史家。甲第面长街，朱门赫嵯峨。苍梧竹叶清，宜城九酝醝。浮醪随觞转，素蚁自跳波。美女兴齐赵，妍唱出西巴。一顾倾城国，千金宁足多。北里献奇舞，大陵奏名歌。新声踰激楚，妙妓絶阳阿。玄鹤降浮云，鱏鱼跃中河。墨翟且停车，展季犹咨嗟。淳于前行酒，雍门坐相和。孟公结重关，宾客不得蹉。三雅来何迟，耳热眼中花。盘案互交错，坐席咸諠哗。簪珥咸堕落，冠冕皆倾邪。酣饮终日夜，明灯继朝霞。绝缨尚不尤，安能复顾他。留连弥信宿，此欢难可过。人生若浮寄，年时忽蹉跎。促促朝露期，荣乐遽几何。念此肠中悲，涕下自滂沱。但畏执法吏，礼防且切磋。

游侠篇

翩翩四公子，浊世称贤名。龙虎相交争，七国并抗衡。食客三千余，门下多豪英。游说朝夕至，辩士自纵横。孟尝东出关，济身由鸡鸣。信陵西反魏，秦人不窥兵。赵胜南诅楚，乃与毛遂行。黄歇北适秦，太子还入荆。美哉游侠士，何以尚四卿。我则异于是，好古师老彭。

博陵王宫侠曲二首

一   
   
侠客乐幽险，筑室穷山阴。獠猎野兽稀，施网川无禽。岁暮饥寒至，慷慨顿足吟。穷令壮士激，安能怀苦心。干将坐自□，繁弱控余音。耕佃穷渊陂，种粟着剑镡。收秋狭路间，一击重千金。栖迟熊罴穴，容与虎豹林。身在法令外，纵逸常不禁。

二   
   
雄儿任气侠，声盖少年场。借友行报怨，杀人租市旁。吴刀鸣手中，利剑严秋霜。腰间叉素戟，手持白头镶。腾超如激电，回旋如流光。奋击当手决，交尸自纵横。宁为殇鬼雄，义不入圜墙。生从命子游，死闻侠骨香。身没心不惩，勇气加四方。

游猎篇

岁暮凝霜结，坚冰冱幽泉。厉风荡原隰，浮云蔽昊天。玄云晻{云冘}合，素雪纷连翩。鹰隼始击鸷，虞人献时鲜。严驾鸣俦侣，揽辔过中田。戎车方四牡，文轩驭紫燕。舆徒既整饬，容服丽且妍。武骑列重围，前驱抗修旃。倐忽似回飚，络绎若浮烟。鼓噪山渊动，冲尘云雾连。轻缯拂素霓，纤网荫长川。游鱼未暇窜，归鴈不得还。由基控繁弱，公差操黄间。机发应弦倒，一纵连双肩。僵禽正狼藉，落羽何翻翻。积获被山阜，流血丹中原。驰骋未及倦，曜灵俄移晷。结罝弥薮泽，嚣声振四鄙。鸟惊触白刃，兽骇挂流矢。仰手接游鸿，举足蹴犀兕。如黄批狡兔，青骹撮飞雉。鹄鹭不尽收，鳬鹥安足视。日冥徒御劳，赏勤课能否。野飨会众宾，玄酒甘且旨。燔炙播遗芳，金觞浮素蚁。珍羞坠归云，纤肴出渌水。四气运不停，年时何亹亹。人生忽如寄，居世遽能几。至人同祸福，达士等生死。荣辱浑一门，安知恶与美。游放使心狂，覆车难再履。伯阳为我诫，检迹投清轨。

壮士篇

天地相震荡，回薄不知穷。人物禀常格，有始必有终。年时俛仰过，功名宜速崇。壮士怀愤激，安能守虚冲。乘我大宛马，抚我繁弱弓。长剑横九野，高冠拂玄穹。慷慨成素霓，啸咤起清风。震响骇八荒，奋威曜用戎。濯鳞沧海畔，驰骋大漠中。独步圣明世，四海称英雄。

励志诗九首

二   
   
吉士思秋，实感物化。日与月与，荏苒代谢。逝者如斯，曾无日夜。嗟尔庶士，胡宁自舍。

祖道征西应诏诗

赫赫大晋，奄有万方。陶以仁化，曜以天光。二迹陕西，实在我王。内饪玉铉，外惟鹰扬。四牡扬镳，玄辂振绥。庶寮羣后，饯饮洛湄。感离叹凄，慕德迟迟。

太康六年三月三日后园会诗四首

一   
   
暮春元日，阳气清明。祁祁甘雨，膏泽流盈。习习祥风，启滞导生。禽鸟翔逸，卉木滋荣。纤条被绿，翠华含英。

上巳篇

仁风导和气，勾芒御吴春。姑洗应时月，元巳启良辰。密云荫朝日，零雨洒微尘。飞轩游九野，置酒会众宾。临川悬广幕，夹水布长茵。徘徊存往古，慷慨慕先真。朋从自远至，童冠八九人。追好舞雩庭，拟迹洙泗滨。伶人理新乐，膳夫烹时珍。八音硼礚奏，肴俎从横陈。妙舞起齐赵，悲歌出三秦。春醴踰九酝，冬清过十旬。盛时不努力，岁暮将何因。勉哉众君子，茂德景日新。高飞抚凤翼，轻举攀龙鳞。

答何劭诗三首

一   
   
吏道何其迫，窘然坐自拘。缨緌为徽纆，文宪焉可踰。恬旷苦不足，烦促每有余。良朋贻新诗，示我以游娱。穆如洒清风，焕若春华敷。自昔同寮宷，于今比园庐。衰疾近辱殆，庶几并悬舆。散发重阴下，抱杖临清渠。属耳听莺鸣，流目翫鯈鱼。从容养余日，取乐于桑榆。

二   
   
洪钧陶万类，大块禀羣生。明闇信异姿，静躁亦殊形。自予及有识，志不在功名。虚恬窃所好，文学少所经。忝荷既过任，白日已西倾。道长苦智短，责重困才轻。周任有遗规，其言明且清。负乘为我戒，夕惕坐自惊。是用感嘉贶，写心出中诚。发篇虽温丽，无乃违其情。

情诗五首

一   
   
北方有佳人，端坐鼓鸣琴。终晨抚管弦，日夕不成音。忧来结不解，我思存所钦。君子寻时役，幽妾怀苦心。初为三载别，于今久滞淫。昔耶生户牖，庭内自成阴。翔鸟鸣翠偶，草虫相和吟。心悲易感激，俛仰泪流衿。愿托晨风翼，束带侍衣衾。

二   
   
明月曜清景，昽光照玄墀。幽人守静夜，回身入空帷。束带俟将朝，廓落晨星稀。寐假交精爽，觌我佳人姿。巧笑媚欢靥，联娟眸与眉。寤言增长叹，凄然心独悲。

三   
   
清风动帷帘，晨月照幽房。佳人处遐远，兰室无容光。襟怀拥虚景，轻衾覆空床。居欢惜夜促，在戚怨宵长。拊枕独啸叹，感慨心内伤。

四   
   
君居北海阳，妾在江南阴。悬邈修涂远，山川阻且深。承欢注隆爱，结分投所钦。衔恩笃守义，万里托微心。

五   
   
游目四野外，逍遥独延伫。兰蕙缘清渠，繁华荫绿渚。佳人不在兹，取此欲谁与。巢居知风寒，穴处识阴雨。不曾远别离，安知慕俦侣。

感婚诗

驾言游东邑，东邑纷禳禳。婚姻及良时，嫁娶避当梁。窈窕出闺女，嬿婉姬与姜。素颜发红华，美目流清扬。韡炜众亲盛，于我犹若常。譬彼暮春草，荣华不再阳。

拟古诗

松生垄坂上，百尺下无枝。东南望河尾，西北隐昆崖。刚风振山籁，朋鸟夜惊离。悲凉贯年节，葱翠恒若斯。安得草木心，不怨寒暑移。

赠挚仲治诗

君子有逸志，栖迟于一丘。仰荫高林茂，俯临渌水流。恬淡养玄虚，沉精研圣猷。

荷诗

荷生绿泉中，碧叶齐如规。回风荡流雾，珠水逐条垂。照灼此金塘，藻曜君玉池。不愁世赏绝，但畏盛明移。

诗

混沌无形气，奚从生两仪。元一是能分，太极焉能离。玄为谁翁子，道是谁家儿。天行自西回，日月曷东驰。

诗

清晨登陇首，坎壈行山难。岭阪峻阻曲，羊肠独盘桓。

诗

日南出野女，羣行不见夫。其状精且白，裸袒无衣襦。

正德舞歌

曰皇上天，玄鉴惟光。神器周回，五德代章。祚命于晋，世有哲王。弘济区夏，陶甄万方。大明垂耀，旁烛无疆。蚩蚩庶类，风德永康。皇道惟清，礼乐斯经。金石在县，万舞在庭。象容表庆，协律被声。轶武超濩，取节六英。同进退让，化渐无形。大和宣洽，通于幽冥。

大豫舞歌

惟天之命，符运有归。赫赫大晋，三后重晖。继明绍世，光抚九围。我皇绍期，遂在璇玑。羣生属命，奄有庶邦。慎徽五典，玄教遐通。万方同轨，率土咸雍。爰制大豫，宣德舞功。醇化既穆，王道协隆。仁及草木，惠加昆虫。亿兆夷人，悦仰皇风。不显大业，永世弥崇。

鹪鹩赋

鹪鹩，小鸟也，生于蒿莱之间，长于藩篱之下，翔集寻常之内，而生生之理足矣。色浅体陋，不为人用，形微处卑，物莫之害，繁滋族类，乘居匹游，翩翩然有以自乐也。彼鹫鹗惊鸿，孔雀翡翠，或凌赤霄之际，或托绝垠之外，翰举足以冲天，觜距足以自卫，然皆负矰婴缴，羽毛入贡。何者？有用于人也。夫言有浅而可以托深，类有微而可以喻大，故赋之云尔。

何造化之多端兮，播群形于万类。惟鹪鹩之微禽兮，亦摄生而受气。育翩翾之陋体，无玄黄以自贵。毛弗施于器用，肉弗登于俎味。鹰鹯过犹俄翼，尚何惧于罿罻。翳荟蒙笼，是焉游集。飞不飘扬，翔不翕习。其居易容，其求易给。巢林不过一枝，每食不过数粒。栖无所滞，游无所盘。匪陋荆棘，匪荣茞兰。动翼而逸，投足而安。委命顺理，与物无患。

伊兹禽之无知，何处身之似智。不怀宝以贾害，不饰表以招累。静守约而不矜，动因循以简易。任自然以为资，无诱慕于世伪。雕鹖介其觜距，鹄鹭轶于云际。稚鸡窜于幽险，孔翠生乎遐裔。彼晨凫与归雁，又矫翼而增逝。咸美羽而丰肌，故无罪而皆毙。徒衔芦以避缴，终为戮于此世。苍鹰鸷而受譄，鹦鹉惠而入笼。屈猛志以服养，块幽絷于九重。变音声以顺旨，思摧翮而为庸。恋钟岱之林野，慕陇坻之高松。虽蒙幸于今日，未若畴昔之从容。

海鸟鶢鶋，避风而至。条枝巨雀，踰岭自致。提挈万里，飘飖逼畏。夫唯体大妨物，而形瑰足玮也。阴阳陶蒸，万品一区。巨细舛错，种繁类殊。鹪螟巢于蚊睫，大鹏弥乎天隅。将以上方不足，而下比有余。普天壤以遐观，吾又安知大小之所如？

**江总集**

长安道

翠盖承轻雾，金覊照落晖。五侯新拜罢，七贵早朝归。轰轰紫陌上，蔼蔼红尘飞。日暮延平客，风花拂舞衣。

雨雪曲

雨雪隔榆溪，从军度陇西。遶阵看狐迹，依山见马蹄。天寒旗彩坏，地暗鼓声低。漫漫愁云起，苍苍别路迷。

怨诗二首

一

采桑归路河流深，忆昔相期柏树林。奈许新缣伤妾意，无由故剑动君心。

长相思二首

一

长相思，久离别。征夫去远芳音灭。湘水深，陇头咽。红罗斗帐里，绿绮清弦绝。逶迤百尺楼，愁思三秋结。

二

长相思，久别离。春风送燕入檐窥，暗开脂粉弄花枝。红楼千愁色，玉筯两行垂。心心不相照，望望何由知。

秋日登广州城南楼诗

秋城韵晚笛，危榭引清风。远气疑埋剑，惊禽似避弓。海树一边出，山云四面通。野火初烟细，新月半轮空。塞外离羣客，颜鬓早如蓬。徒怀建邺水，复想洛阳宫。不及孤飞鴈，独在上林中。

遇长安使寄裴尚书诗

传闻合浦叶，远向洛阳飞。北风尚嘶马，南冠独不归。去云目徒送，离琴手自挥。秋蓬失处所，春草屡芳菲。太息关山月，风尘客子衣。

明庆寺诗

十五诗书日，六十轩冕年。名山极历览，胜地殊留连。幽厓耸绝壁，洞穴泻飞泉。金河知证果，石室乃安禅。夜梵闻三界，朝香彻九天。山阶步皎月，涧户听凉蝉。市朝沾草露，淮海作桑田。何言望钟岭，更复切秦川 。

营湼盘忏还涂作诗

小序

祯明二年仲冬，摄山栖霞寺布法师，只尔待终。余以此月十七日宿昔入山，仰为师氏营湼盘忏，还途有此作。

可否同一贯，生死亦一条。况期灭尽者，岂是俗中要。人道离羣怆，冥期出世遥。留连入涧曲，宿昔陟岩椒。石溜冰便断，松霜日自销。向崖云叆叇，出谷雾飘飖。勿言无大隐，归来即市朝。

南还寻草市宅诗

红颜辞巩洛，白首入轘辕。乘春行故里，徐步采芳荪。径毁悲求仲，林残忆巨源。见桐犹识井，看柳尚知门。花落空难遍，莺啼静易諠。无人访语默，何处叙寒温。百年独如此，伤心岂复论。

在陈旦解酲共哭顾舍人诗

独酌一樽酒，高咏七哀诗。何言蒿里别，非复竹林期。阶荒郑公草，户閴董生帷。人随暮槿落，客共晚莺悲。年髪两如此，伤心讵几时。

别袁昌州诗二首

一

河梁望陇头，分手路悠悠。徂年惊若电，别日欲成秋。黄鹄飞飞远，青山去去愁。不言云雨散，更似东西流。

赋得携手上河梁应诏诗

早秋天气凉，分手关山长。云愁数处黑，木落几枝黄。鸟归犹识路，流去不知乡。秦川心断绝，何悟是河梁。 

衡州九日诗

秋日正凄凄，茅茨复萧瑟。姬人荐初酝，幼子问残疾。园菊抱黄华，庭榴剖珠实。聊以著书情，暂遣他乡日。

同庾信答林法师诗

客行七十岁，岁暮远徂征。塞云凝不解，陇水冻无声。君看日远近，为忖长安城。

于长安归还扬州九月九日行薇山亭赋韵诗

心逐南云逝，形随北鴈来。故乡篱下菊，今日几花开。 

哭鲁广达诗

黄泉虽抱恨，白日自留名。悲君感义死，不作负恩生。

闺怨篇

寂寂青楼大道边，纷纷白雪绮窗前。池上鸳鸯不独自，帐中苏合还空然。屏风有意障明月，灯火无情照独眠。辽西水冻春应少，蓟北鸿来路几千。愿君关山及早度，念妾桃李片时妍。

闺怨篇

蜘蛛作丝满帐中，芳草结叶当行路。红脸脉脉一生啼，黄鸟飞飞有时度。故人虽故昔经新，新人虽新复应故。

姬人怨

天寒海水惯相知，空床明月不相宜。庭中芳桂憔悴叶，井上疎桐零落枝。寒灯作花羞夜短，霜鴈多情恒结伴。非为陇水望秦川，直置思君肠自断。

**陶渊明集**

晋陶潜撰。案北齐阳休之序录潜集行世凡三本。一本八卷，无序。一本六卷，有序目，而编比颠乱，兼复阙少。一本为萧统所撰（案古人编录之书亦谓之撰，故《文选》旧本皆题梁昭明太子撰，而徐陵《玉台新咏·序》亦称撰录艳歌凡为十卷。休之称潜集为统撰，盖沿当日之称，今亦仍其旧文），亦八卷，而少《五孝传》及《四八目》。《四八目》即《圣贤群辅录》也。休之参合三本，定为十卷，已非昭明之旧。又宋庠《私记》称《隋·经籍志》潜集九卷，又云梁有五卷，录一卷。《唐志》作五卷。庠时所行，一为萧统八卷本，以文列诗前。一为阳休之十卷本。其他又数十本，终不知何者为是。晚乃得江左旧本，次第最为伦贯。今世所行，即庠称江左本也。然昭明太子去潜世近，已不见《五孝传》、《四八目》，不以入集，阳休之何出续得？且《五孝传》及《四八目》所引《尚书》自相矛盾，决不出於一手，当必依讬之文，休之误信而增之。以後诸本，虽卷帙多少，次第先後，各有不同，其窜入伪作，则同一辙，实自休之所编始。庠《私记》但疑《八儒》、《三墨》二条之误，亦考之不审矣。今《四八目》巳经睿鉴指示，灼知其赝，别著录於子部类书而详辨之。其《五孝传》文义庸浅，决非潜作。既与《四八目》一时同出，其赝亦不待言。今并删除。惟编潜诗文仍从昭明太子为八卷。虽梁时旧第今不可考，而黜伪存真，庶几犹为近古焉。  
  
-

——出《四库总目提要》

**陶渊明集序（梁昭明太子萧统撰）**

夫自衒自媒者，士女之丑行；不忮不求者，明达之用心。是以圣人韬光，贤人遁世。其故何也？含德之至，莫逾于道；亲己之切，无重于身。故道存而身安，道亡而身害。处百龄之内，居一世之中，倏忽比之白驹，寄遇谓之逆旅。宜乎与大块而盈虚，随中和而任放，岂能戚戚劳于忧畏，汲汲役于人间！齐讴赵女之娱，八珍九鼎之食，结驷连骑之荣，侈袂执圭之贵，乐既乐矣，忧亦随之。何倚伏之难量，亦庆吊之相及。智者贤人，居之甚履薄冰；愚夫贪士，竞之若泄尾闾。玉之在山，以见珍而终破；兰之生谷，虽无人而自芳。故庄周垂钓于濠，伯成躬耕于野，或货海东之药草，或纺江南之落毛。譬彼鸳雏，岂竞鸢鸱之肉；犹斯杂县，宁劳文仲之牲！至于子常、宁喜之伦，苏秦、卫鞅之匹，死之而不疑，甘之而不悔。主父偃言：“生不五鼎食，死则五鼎烹。”卒如其言，岂不痛哉！又楚子观周，受折于孙满；霍侯骖乘，祸起于负芒。饕餮之徒，其流甚众。

唐尧，四海之主，而有汾阳之心；子晋，天下之储，而有洛滨之志。轻之若脱屣，视之若鸿毛，而况于他人乎？是以至人达士，因以晦迹。或怀厘而谒帝，或披褐而负薪，鼓楫清潭，弃机汉曲。情不在于众事，寄众事以忘情者也。

有疑陶渊明诗篇篇有酒，吾观其意不在酒，亦寄酒为迹者也。其文章不群，辞彩精拔，跌宕昭彰，独超众类，抑扬爽朗，莫之与京。横素波而傍流，干青云而直上。语时事则指而可想，论怀抱则旷而且真。加以贞志不休，安道苦节，不以躬耕为耻，不以无财为病。自非大贤笃志，与道污隆，孰能如此乎？余爱嗜其文，不能释手，尚想其德，恨不同时。故加搜校，粗为区目。白璧微瑕，惟在《闲情》一赋，扬雄所谓劝百而讽一者，卒无讽谏，何足摇其笔端？惜哉！亡是可也。并粗点定其传，编之于录。

尝谓有能观渊明之文者，驰竞之情遣，鄙吝之意祛，贪夫可以廉，懦夫可以立，岂止仁义可蹈，抑乃爵禄可辞，不必傍游太华，远求柱史，此亦有助于风教也。

**卷一 诗四言**

**停云**  
  
　　〔停云，思亲友也。樽湛新醪，园列初荣，愿言不从，叹息弥襟。〕  
　  
　　霭霭停云，濛濛时雨。八表同昏，平路伊阻。  
　  
　　静寄东轩，春醪独抚。良朋悠邈，搔首延伫。  
　  
　　停云霭霭，时雨濛濛。八表同昏，平陆成江。  
　  
　　有酒有酒，闲饮东窗。愿言怀人，舟车靡从。  
　  
　　东园之树，枝条再荣。竞用新好，以招余情。  
　  
　　人亦有言，日月于征。安得促席，说彼平生。  
　  
　　翩翩飞鸟，息我庭柯。敛翮闲止，好声相和。  
　  
　　岂无他人，念子实多。愿言不获，抱恨如何！  
　  
　　**时运**  
  
　　时运，游暮春也。春服既成，景物斯和，偶影独游，欣慨交心。  
　  
　　迈迈时运，穆穆良朝。袭我春服，薄言东郊。  
　  
　　山涤馀霭，宇暧微霄。有风自南，翼彼新苗。  
　  
　　洋洋平津，乃漱乃濯。邈邈遐景，载欣载瞩。  
　  
　　称心而言，人亦易足。挥兹一觞，陶然自乐。  
　  
　　延目中流，悠悠清沂。童冠齐业，闲咏以归。  
　  
　　我爱其静，寤寐交挥。但恨殊世，邈不可追。  
　  
　　斯晨斯夕，言息其庐。花药分列，林竹翳如。  
　  
　　清琴横床，浊酒半壶。黄唐莫逮，慨独在余。  
　  
　　**荣木**  
  
　　〔荣木，念将老也。日月推迁，已复有夏，总角闻道，白首无成。〕  
　  
　　采采荣木，结根于兹。晨耀其华，夕已丧之。  
　  
　　人生若寄，憔悴有时。静言孔念，中心怅而。  
　  
　　采采荣木，于兹托根。繁华朝起，慨暮不存。  
　  
　　贞脆由人，祸福无门。匪道曷依，匪善奚敦。  
　  
　　嗟予小子，禀兹固陋。徂年既流，业不增旧。  
　  
　　志彼不舍，安此日富。我之怀矣，怛焉内疚。  
　  
　　先师遗训，余岂云坠？四十无闻，斯不足畏！  
　  
　　脂我名车，策我名骥，千里虽遥，孰敢不至！  
　  
　　**赠长沙公族祖**  
  
　　〔长沙公于余为族，祖同出大司马。昭穆既远，已为路人。经过浔阳，临别赠此。〕  
　  
　　同源分流，人易世疏。慨然寤叹，念兹厥初。  
　  
　　礼服遂悠，岁月眇徂。感彼行路，眷然踌躇。  
　  
　　于穆令族，允构斯堂。谐气冬暄，映怀圭璋。  
　  
　　爰采春花，载警秋霜。我曰钦哉，实宗之光。  
　  
　　伊余云遘，在长忘同。笑言未久，逝焉西东。  
　  
　　遥遥三湘，滔滔九江，山川阻远，行李时通。  
　  
　　何以写心，贻此话言。进篑虽微，终焉为山。  
　  
　　敬哉离人，临路凄然。款襟或辽，音问其先。  
　  
　　**酬丁柴桑**  
  
　　有客有客，爰来爰止，秉直司聪，于惠百里。  
　  
　　餐胜如归，聆善若始。  
　  
　　匪惟谐也，屡有良游。载言载眺，以写我忧。  
　  
　　放欢一遇，既醉还休。实欣心期，方从我游。  
　  
　　**答庞参军**  
  
　　庞为卫军参军，从江陵使上都，过浔阳见赠。  
　  
　　衡门之下，有琴有书，载弹载咏，爰得我娱。  
　  
　　岂无他好？乐是幽居。朝为灌园，夕偃蓬庐。  
　  
　　人之所宝，尚或未珍。不有同爱，云胡以亲？  
　  
　　我求良友，实覯怀人。欢心孔洽，栋宇惟邻。  
　  
　　伊余怀人，欣德孜孜。我有旨酒，与汝乐之。  
　  
　　乃陈好言，乃著新诗。一日不见，如何不思！  
　  
　　嘉游未斁，誓将离分，送尔于路，衔觞无欣。  
　  
　　依依旧楚，邈邈西云，之子之远，良话曷闻。  
　  
　　昔我云别，仓庚载鸣；今也遇之，霰雪飘零。  
　  
　　大藩有命，作使上京，岂忘宴安？王事靡宁。  
　  
　　惨惨寒日，肃肃其风，翩彼方舟，容裔江中。  
　  
　　勖哉征人，在始思终。敬兹良辰，以保尔躬。  
　  
　　**劝农**  
  
　　悠悠上古，厥初生民，傲然自足，抱朴含真。  
　  
　　智巧既萌，资待靡因。谁其赡之？实赖哲人。  
　  
　　哲人伊何？时为后稷。赡之伊何？实曰播殖。  
　  
　　舜既躬耕，禹亦稼穑，远若周典，八政始食。  
　  
　　熙熙令音，猗猗原陆，卉木繁荣，和风清穆。  
　  
　　纷纷士女，趋时竞逐；桑妇宵征，农夫野宿。  
　  
　　气节易过，和泽难久。冀缺携俪，沮溺结耦。  
　  
　　相彼贤达，犹勤垄亩；矧伊众庶，曳裾拱手！  
　  
　　民生在勤，勤则不匮。宴安自逸，岁暮奚冀？  
　  
　　儋石不储，饥寒交至。顾尔俦列，能不怀愧！  
　  
　　孔耽道德，樊须是鄙。董乐琴书，田园不履。  
　  
　　若能超然，投迹高轨，敢不敛衽，敬赞德美。  
　  
　　**命子**  
  
　　悠悠我祖，爰自陶唐。邈为虞宾，历世重光。  
　  
　　御龙勤夏，豕韦翼商。穆穆司徒，厥族以昌。  
　  
　　纷纷战国，漠漠衰周，凤隐于林，幽人在丘。  
　  
　　逸虬绕云，奔鲸骇流。天集有汉，眷予愍侯。  
　  
　　于赫愍候，运当攀龙，抚剑风迈，显兹武功。  
　  
　　书誓山河，启土开封。亹亹丞相，允迪前踪。  
　  
　　浑浑长源，蔚蔚洪柯。群川载导，众条载罗。  
　  
　　时有语默，运因隆窊，在我中晋，业融长沙。  
　  
　　桓桓长沙，伊勋伊德。天子畴我，专征南国。  
　  
　　功遂辞归，临宠不忒。孰谓斯心，而近可得？  
　  
　　肃矣我祖，慎终如始。直方二台，惠和千里。  
　  
　　于皇仁考，淡焉虚止，寄迹风云，冥兹愠喜。  
　  
　　嗟余寡陋，瞻望弗及。顾惭华鬓，负影只立。  
　  
　　三千之罪，无后为急。我诚念哉，呱闻尔泣。  
　  
　　卜云嘉日，占亦良时。名汝曰俨，字汝求思。  
　  
　　温恭朝夕，念兹在兹。尚想孔伋，庶其企而！  
　  
　　厉夜生子，遽而求火。凡百有心，奚特于我。  
　  
　　既见其生，实欲其可。人亦有言，斯情无假。  
　  
　　日居月诸，渐免于孩。福不虚至，祸亦易来。  
　  
　　夙兴夜寐，愿尔斯才。尔之不才，亦已焉哉！  
　  
　　**归鸟**  
  
　　翼翼归鸟，晨去于林。远之八表，近憩云岑。  
　  
　　和风不洽，翻翮求心。顾俦相鸣，景庇清阴。  
　  
　　翼翼归鸟，载翔载飞。虽不怀游，见林情依。  
　  
　　遇云颉颃，相鸣而归。遐路诚悠，性爱无遗。  
　  
　　翼翼归鸟，驯林徘徊。岂思天路，欣及旧栖。  
　  
　　虽无昔侣，众声每谐。日夕气清，悠然其怀。  
　  
　　翼翼归鸟，戢羽寒条。游不旷林，宿则森标。  
　  
　　晨风清兴，好音时交。矰缴奚施，已卷安劳？

**卷二 诗五言**

**形影神**  
  
　　贵贱贤愚，莫不营营以惜生，斯甚惑焉。故极陈形影之苦，言神辨自然以释之。好事君子，共取其心焉。  
　  
　　**形赠影**  
  
　　天地长不没，山川无改时；  
　  
　　草木得常理，霜露荣悴之。  
　  
　　谓人最灵智，独复不如兹！  
　  
　　适见在世中，奄去靡归期。  
　  
　　奚觉无一人，亲识岂相思！  
　  
　　但馀平生物，举目情凄洏。  
　  
　　我无腾化术，必尔不复疑。  
　  
　　愿君取吾言，得酒莫苟辞。  
　  
　　**影答形**  
  
　　存生不可言，卫生每苦拙。  
　  
　　诚愿游昆华，邈然兹道绝。  
　  
　　与子相遇来，未尝异悲悦；  
　  
　　憩荫若暂乖，止日终不别。  
　  
　　此同既难常，黯尔俱时灭；  
　  
　　身没名亦尽，念之五情热。  
　  
　　立善有遗爱，胡为不自竭？  
　  
　　酒云能消忧，方此讵不劣！  
　  
　　**神释**  
  
　　大钓无私力，万理自森著。  
　  
　　人为三才中，岂不以我故！  
　  
　　与君虽异物，生而相依附，  
　  
　　结托善恶同，安得不相语！  
　  
　　三皇大圣人，今复在何处？  
　  
　　彭祖寿永年，欲留不得住。  
　  
　　老少同一死，贤愚无复数。  
　  
　　日醉或能忘，将非促龄具？  
　  
　　立善常所欣，谁当为汝誉？  
　  
　　甚念伤吾生，正宜委运去。  
　  
　　纵浪大化中，不喜亦不惧，  
　  
　　应尽便须尽，无复独多虑。  
　  
　　**九日闲居**  
  
　　〔余闲居，爱重九之名。秋菊盈园，而持醪靡由，空服九华，寄怀于言。〕  
　  
　　世短意常多，斯人乐久生。  
　  
　　日月依辰至，举俗爱其名。  
　  
　　露凄暄风息，气澈天象明。  
　  
　　往燕无遗影，来雁有馀声。  
　  
　　酒能祛百虑，菊为制颓龄。  
　  
　　如何蓬庐士，空视时运倾！  
　  
　　尘爵耻虚罍，寒华徒自荣。  
　  
　　敛襟独闲谣，缅焉起深情。  
　  
　　栖迟固多娱，淹留岂无成？  
　  
　　**归园田居五首其一**  
  
　　少无适俗韵，性本爱丘山。  
　  
　　误落尘网中，一去三十年。  
　  
　　羁鸟恋旧林，池鱼思故渊。  
　  
　　开荒南野际，守拙归园田。  
　  
　　方宅十馀亩，草屋八九间；  
　  
　　榆柳荫后檐，桃李罗堂前。  
　  
　　暧暧远人村，依依墟里烟；  
　  
　　狗吠深巷中，鸡鸣桑树巅。  
　  
　　户庭无尘杂，虚室有馀闲。  
　  
　　久在樊笼里，复得返自然。  
　  
　　**归园田居五首其二**  
  
　　野外罕人事，穷巷寡轮鞅；  
　  
　　白日掩荆扉，虚室绝尘想。  
　  
　　时复墟曲中，披草共来往；  
　  
　　相见无杂言，但道桑麻长。  
　  
　　桑麻日已长，我土日已广，  
　  
　　常恐霜霰至，零落同草莽。  
　  
　　**归园田居五首其三**  
  
　　种豆南山下，草盛豆苗稀。  
　  
　　晨兴理荒秽，带月荷锄归。  
　  
　　道狭草木长，夕露沾我衣；  
　  
　　衣沾不足惜，但使愿无违！  
　  
　　**归园田居五首其四**  
  
　　久去山泽游，浪莽林野娱。  
　  
　　试携子侄辈，披榛步荒墟。  
　  
　　徘徊丘垅间，依依昔人居；  
　  
　　井灶有遗处，桑竹残朽株。  
　  
　　借问采薪者：“此人皆焉如？”  
　  
　　薪者向我言：“死没无复馀”。  
　  
　　一世异朝市，此语真不虚。  
　  
　　人生似幻化，终当归空无。  
　  
　　**归园田居五首其五**  
  
　　怅恨独策还，崎岖历榛曲。  
　  
　　山涧清且浅，遇以濯吾足。  
　  
　　漉我新熟酒，只鸡招近局。  
　  
　　日入室中暗，荆薪代明烛。  
　  
　　欢来苦夕短，已复至天旭。  
　  
　　**游斜川**  
  
　　〔辛丑正月五日，天气澄和，风物闲美。与二三邻曲，同游斜川。临长流，望曾城，鲂鲤跃鳞于将夕，水鸥乘和以翻飞。彼南阜者，名实旧矣，不复乃为嗟叹。若夫曾城，傍无依接，独秀中皋，遥想灵山，有爱嘉名。欣对不足，率尔赋诗。悲日月之遂往，悼吾年之不留。各疏年纪乡里，以记其时日。〕  
　  
　　开岁倏五日，吾生行归休。  
　  
　　念之动中怀，及辰为兹游。  
　  
　　气和天惟澄，班坐依远流；  
　  
　　弱湍驰文鲂，闲谷矫鸣鸥。  
　  
　　迥泽散游目，缅然睇曾丘。  
　  
　　虽微九重秀，顾瞻无匹俦。  
　  
　　提壶接宾侣，引满更献酬。  
　  
　　未知从今去，当复如此不？  
　  
　　中觞纵遥情，忘彼千载忧。  
　  
　　且极今朝乐，明日非所求。  
　  
　　**示周续之祖企谢景夷三郎**  
  
　　负疴颓檐下，终日无一欣。  
　  
　　药石有时闲，念我意中人。  
　  
　　相去不寻常，道路邈何因？  
　  
　　周生述孔业，祖谢响然臻。  
　  
　　道丧向千载，今朝复斯闻。  
　  
　　马队非讲肆，校书亦已勤。  
　  
　　老夫有所爱，思与尔为邻；  
　  
　　愿言诲诸子，从我颖水滨。  
　  
　　**乞食**  
  
　　饥来驱我去，不知竟何之！  
　  
　　行行至斯里，叩门拙言辞。  
　  
　　主人解余意，遗赠岂虚来？  
　  
　　谈谐终日夕，觞至辄倾杯；  
　  
　　情欣新知欢，言咏遂赋诗。  
　  
　　感子漂母惠，愧我非韩才。  
　  
　　衔戢知何谢，冥报以相贻。  
　  
　　**诸人共游周家墓柏下**  
  
　　今日天气佳，清吹与鸣弹。  
　  
　　感彼柏下人，安得不为欢！  
　  
　　清歌散新声，绿酒开芳颜。  
　  
　　未知明日事，余襟良已殚。  
　  
　　**怨诗楚调示庞主簿邓治中**  
  
　　天道幽且远，鬼神茫昧然。  
　  
　　结发念善事，黾勉六九年。  
　  
　　弱冠逢世阻，始室丧其偏。  
　  
　　炎火屡焚如，螟蜮恣中田。  
　  
　　风雨纵横至，收敛不盈廛。  
　  
　　夏日长抱饥，寒夜无被眠；  
　  
　　造夕思鸡鸣，及晨愿乌迁。  
　  
　　在己何怨天，离忧凄目前。  
　  
　　吁嗟身后名，于我若浮烟。  
　  
　　慷慨独悲歌，钟期信为贤。  
　  
　　**答庞参军**  
  
　　〔三复来贶，欲罢不能。自尔邻曲，冬春再交，款然良对，忽成旧游。俗谚云：“数面成亲旧”，况情过此者乎？人事好乖，便当语离；杨公所叹，岂惟常悲。吾抱疾多年，不复为文，本既不丰，复老病继之。辄依《周礼》往复之义，且为别后相思之资。〕  
　  
　　相知何必旧，倾盖定前言。  
　  
　　有客赏我趣，每每顾林园。  
　  
　　谈谐无俗调，所说圣人篇。  
　  
　　或有数斗酒，闲饮自欢然。  
　  
　　我实幽居士，无复东西缘。  
　  
　　物新人唯旧，弱毫多所宣。  
　  
　　情通万里外，形迹滞江山。  
　  
　　君其爱体素，来会在何年？  
　  
　　**五月旦作和戴主簿**  
  
　　虚舟纵逸棹，回复遂无穷。  
　  
　　发岁始俯仰，星纪奄将中。  
　  
　　南窗罕悴物，北林荣且丰。  
　  
　　神渊写时雨，晨色奏景风。  
　  
　　既来孰不去，人理固有终。  
　  
　　居常待其尽，曲肱岂伤冲？  
　  
　　迁化或夷险，肆志无窊隆。  
　  
　　即事如已高，何必升华嵩！  
　  
　　**连雨独饮**  
  
　　运生会归尽，终古谓之然。  
　  
　　世间有松乔，于今定何间？  
　  
　　故老赠余酒，乃言饮得仙；  
　  
　　试酌百情远，重觞忽忘天。  
　  
　　天岂去此哉！任真无所先。  
　  
　　云鹤有奇翼，八表须臾还。  
　  
　　自我抱兹独，僶俛四十年。  
　  
　　形骸久已化，心在复何言。  
　  
　　**移居二首其一**  
  
　　昔欲居南村，非为卜其宅。  
　  
　　闻多素心人，乐与数晨夕。  
　  
　　怀此颇有年，今日从兹役。  
　  
　　弊庐何必广，取足蔽床席。  
　  
　　邻曲时时来，抗言谈在昔。  
　  
　　奇文共欣赏，疑义相与析。  
　  
　　**移居二首其二**  
  
　　春秋多佳日，登高赋新诗。  
　  
　　过门更相呼，有酒斟酌之。  
　  
　　农务各自归，闲暇辄相思；  
　  
　　相思则披衣，言笑无厌时。  
　  
　　此理将不胜，无为忽去兹。  
　  
　　衣食当须纪，力耕不吾欺。  
　  
　　**和刘柴桑**  
  
　　山泽久见招，胡事乃踌躇？  
　  
　　直为亲旧故，未忍言索居。  
　  
　　良辰入奇怀，挈杖还西庐。  
　  
　　荒涂无归人，时时见废墟。  
　  
　　茅茨已就治，新畴复应畬。  
　  
　　谷风转凄薄，春醪解饥劬。  
　  
　　弱女虽非男，慰情良胜无。  
　  
　　栖栖世中事，岁月共相疏。  
　  
　　耕织称其用，过此奚所须。  
　  
　　去去百年外，身名同翳如。  
　  
　　**酬刘柴桑**  
  
　　穷居寡人用，时忘四运周。  
　  
　　榈庭多落叶，慨然已知秋。  
　  
　　新葵郁北牖，嘉穗养南畴。  
　  
　　今我不为乐，知有来岁不？  
　  
　　命室携童弱，良日登远游。  
　  
　　**和郭主簿二首其一**  
  
　　蔼蔼堂前林，中夏贮清阴；  
　  
　　凯风因时来，回飙开我襟。  
　  
　　息交游闲业，卧起弄书琴。  
　  
　　园蔬有余滋，旧谷犹储今。  
　  
　　营已良有极，过足非所钦。  
　  
　　舂秫作美酒，酒熟吾自斟，  
　  
　　弱子戏我侧，学语未成音。  
　  
　　此事真复乐，聊用忘华簪。  
　  
　　遥遥望白云，怀古一何深。  
　  
　　**和郭主簿二首其二**  
  
　　和泽周三春，清凉素秋节。  
　  
　　露凝无游氛，天高风景澈。  
　  
　　陵岑耸逸峰，遥瞻皆奇绝。  
　  
　　芳菊开林耀，青松冠岩列。  
　  
　　怀此贞秀姿，卓为霜下杰。  
　  
　　衔觞念幽人，千载抚尔诀。  
　  
　　检素不获展，厌厌竟良月。  
　  
　　**于王抚军座送客**  
  
　　秋日凄且厉，百卉具已腓。  
　  
　　爰以履霜节，登高饯将归。  
　  
　　寒气冒山泽，游云倏无依。  
　  
　　洲渚四缅邈，风水互乖违。  
　  
　　瞻夕欣良宴，离言聿云悲。  
　  
　　晨鸟暮来还，悬车敛馀辉。  
　  
　　逝止判殊路，旋驾怅迟迟。  
　  
　　目送回舟远，情随万化遗。  
　  
　　**与殷晋安别**  
  
　　〔殷先作晋安南府长史椽，因居浔阳。后作大尉参军，移家东下，作此以赠。〕  
　  
　　游好非久长，一遇尽殷勤。  
　  
　　信宿酬清话，益复知为亲。  
　  
　　去岁家南里，薄作少时邻。  
　  
　　负杖肆游从，淹留忘宵晨。  
　  
　　语默自殊势，亦知当乖分，  
　  
　　未谓事已及，兴言在兹春。  
　  
　　飘飘西来风，悠悠东去云。  
　  
　　山川千里外，言笑难为因。  
　  
　　良才不隐世，江湖多贱贫。  
　  
　　脱有经过便，念来存故人。  
　  
　　**赠羊长史**  
  
　　〔左军羊长史，衔使秦川，作此与之。〕  
　  
　　愚生三季后，慨然念黄虞。  
　  
　　得知千载外，正赖古人书。  
　  
　　贤圣留馀迹，事事在中都。  
　  
　　岂忘游心目，关河不可逾。  
　  
　　九域甫已一，逝将理舟舆。  
　  
　　闻君当先迈，负疴不获俱。  
　  
　　路若经商山，为我少踌躇，  
　  
　　多谢绮与角，精爽今何如？  
　  
　　紫芝谁复采，深谷久应芜，  
　  
　　驷马无贳患，贫贱有交娱。  
　  
　　清谣结心曲，人乖运见疏。  
　  
　　拥怀累代下，言尽意不舒。  
　  
　　**岁暮和张常侍**  
  
　　市朝凄旧人，骤骥感悲泉。  
　  
　　明旦非今日，岁暮余何言。  
　  
　　素颜敛光润，白发一已繁。  
　  
　　阔哉秦穆谈，旅力岂未愆！  
　  
　　向夕长风起，寒云没西山；  
　  
　　厉厉气遂严，纷纷飞鸟还。  
　  
　　民生鲜常在，矧伊愁苦缠。  
　  
　　屡阙清酤至，无以乐当年。  
　  
　　穷通靡攸虑，憔悴由化迁。  
　  
　　抚己有深怀，履运增慨然。  
　  
　　**和胡西曹示顾贼曹**  
  
　　蕤宾五月中，清朝起南，  
　  
　　不驶亦不迟，飘飘吹我衣。  
　  
　　重云蔽白目，闲雨纷微微。  
　  
　　流目视西园，晔晔荣紫葵。  
　  
　　于今甚可爱，奈何当复衰！  
　  
　　感物愿及时，每恨靡所挥。  
　  
　　悠悠待秋稼，寥落将赊迟。  
　  
　　逸想不可淹，猖狂独长悲。  
　  
　　**悲从弟仲德**  
  
　　衔哀过旧宅，悲泪应心零。  
　  
　　借问为谁悲？怀人在九冥。  
　  
　　礼服名群从，恩爱若同生。  
　  
　　门前执手时，何意尔先倾！  
　  
　　在数竟未免，为山不及成。  
　  
　　慈母沉哀疚，二胤才数龄。  
　  
　　双位委空馆，朝夕无哭声。  
　  
　　流尘集虚坐，宿草旅前庭。  
　  
　　阶除旷游迹，园林独馀情。  
　  
　　翳然乘化去，终天不复形。  
　  
　　迟迟将回步，恻恻悲襟盈。

**卷三 诗五言**

**始作镇军参军经曲阿**  
  
　　弱龄寄事外，委怀在琴书。  
　  
　　被褐欣自得，屡空常晏如。  
　  
　　时来苟冥会，宛辔憩通衢。  
　  
　　投策命晨装，暂与园田疏。  
　  
　　眇眇孤舟逝，绵绵归思纡。  
　  
　　我行岂不遥，登降千里馀。  
　  
　　目倦川涂异，心念山泽居。  
　  
　　望云惭高鸟，临水愧游鱼。  
　  
　　真想初在襟，谁谓形迹拘？  
　  
　　聊且凭化迁，终返班生庐。  
　  
　　**庚子岁五月中从都还阻风于规林二首**  
  
　　行行循归路，计日望旧居。  
　  
　　一欣侍温颜，再喜见友于。  
　  
　　鼓棹路崎曲，指景限西隅。  
　  
　　江山岂不险？归子念前涂。  
　  
　　凯风负我心，戢枻守穷湖。  
　  
　　高莽眇无界，夏木独森疏。  
　  
　　谁言客舟远？近瞻百里馀。  
　  
　　延目识南岭，空叹将焉如。¤  
　  
　　自古叹行役，我今始知之。  
　  
　　山川一何旷，巽坎难与期。  
　  
　　崩浪聒天响，长风无息时。  
　  
　　久游恋所生，如何淹在兹。  
　  
　　静念园林好，人间良可辞。  
　  
　　当年讵有几，纵心复何疑！  
　  
　　**辛丑岁七月赴假还江陵夜行涂口**  
  
　　闲居三十载，遂与尘事冥。  
　  
　　诗书敦宿好，林园无俗情。  
　  
　　如何舍此去，遥遥至南荆！  
　  
　　叩枻新秋月，临流别友生。  
　  
　　凉风起将夕，夜景湛虚明。  
　  
　　昭昭天宇阔，皛皛川上平。  
　  
　　怀役不遑寐，中宵尚孤征。  
　  
　　商歌非吾事，依依在耦耕。  
　  
　　投冠旋旧墟，不为好爵萦。  
　  
　　养真衡茅下，庶以善自名。  
　  
　　**癸卯岁始春怀古田舍二首**  
  
　　在昔闻南亩，当年竟未践。  
　  
　　屡空既有人，春兴岂自免？  
　  
　　夙晨装吾驾，启涂情已缅。  
　  
　　鸟哢欢新节，冷风送馀善，  
　  
　　寒竹被荒蹊，地为罕人远。  
　  
　　是以植杖翁，悠然不复返。  
　  
　　即理愧通识，所保讵乃浅。¤  
　  
　　先师有遗训：忧道不忧贫。  
　  
　　瞻望邈难逮，转欲志长勤。  
　  
　　秉耒欢时务，解颜劝农人。  
　  
　　平畴交远风，良苗亦怀新。  
　  
　　虽未量岁功，即事多所欣。  
　  
　　耕种有时息，行者无问津。  
　  
　　日入相与归，壶浆劳近邻。  
　  
　　长吟掩柴门，聊为陇亩民。  
　  
　　**癸卯岁十二月中作与从弟敬远**  
  
　　寝迹衡门下，邈与世相绝。  
　  
　　顾眄莫谁知，荆扉昼常闭。  
　  
　　凄凄岁暮风，翳翳经日雪。  
　  
　　倾耳无希声，在目皓已洁。  
　  
　　劲气侵襟袖，箪瓢谢屡设。  
　  
　　萧索空宇中，了无一可悦！  
　  
　　历览千载书，时时见遗烈。  
　  
　　高操非所攀，深得固穷节。  
　  
　　平津苟不由，栖迟讵为拙！  
　  
　　寄意一言外，兹契谁能别。  
　  
　　**乙巳岁三月为建威参军使都经钱溪**  
  
　　我不践斯境，岁月好已积。  
　  
　　晨夕看山川，事事悉如昔。  
　  
　　微雨洗高林，清飙矫云翮。  
　  
　　眷彼品物存，义风都未隔。  
　  
　　伊余何为者，勉励从兹役？  
　  
　　一形似有制，素襟不可易。  
　  
　　园田日梦想，安得久离析？  
　  
　　终怀在归舟，谅哉宜霜柏！  
　  
　　**还旧居**  
  
　　畴昔家上京，六载去还归。  
　  
　　今日始复来，侧怆多所悲。  
　  
　　阡陌不移旧，邑屋或时非。  
　  
　　履历周故居，邻老罕复遗。  
　  
　　步步寻往迹，有处特依依。  
　  
　　流幻百年中，寒暑日相推。  
　  
　　常恐大化尽，气力不及衰。  
　  
　　拨置且莫念，一觞聊可挥。  
　  
　　**戊申岁六月中遇火**  
  
　　草庐寄穷巷，甘以辞华轩。  
　  
　　正夏长风急，林室顿烧燔。  
　  
　　一宅无遗宇，舫舟荫门前。  
　  
　　迢迢新秋夕，亭亭月将圆。  
　  
　　果菜始复生，惊鸟尚未还。  
　  
　　中宵伫遥念，一盼周九天。  
　  
　　总发抱孤介，奄出四十年。  
　  
　　形迹凭化往，灵府长独闲。  
　  
　　贞刚自有质，玉石乃非坚。  
　  
　　仰想东户时，馀粮宿中田，  
　  
　　鼓腹无所思，朝起暮归眠。  
　  
　　既已不遇兹，且遂灌西园。  
　  
　　**己酉岁九月九日**  
  
　　靡靡秋已夕，凄凄风露交，  
　  
　　蔓草不复荣，园木空自凋。  
　  
　　清气澄馀滓，杳然天界高。  
　  
　　哀蝉无留响，丛雁鸣云霄。  
　  
　　万化相寻绎，人生岂不劳！  
　  
　　从古皆有没，念之中心焦。  
　  
　　何以称我情，浊酒且自陶。  
　  
　　千载非所知，聊以永今朝。  
　  
　　**庚戌岁九月中于西田获早稻**  
  
　　人生归有道，衣食固其端。  
　  
　　孰是都不营，而以求自安？  
　  
　　开春理常业，岁功聊可观。  
　  
　　晨出肆微勤，日入负耒还。  
　  
　　山中饶霜露，风气亦先寒。  
　  
　　田家岂不苦？弗获辞此难。  
　  
　　四体诚乃疲，庶无异患干。  
　  
　　盥濯息檐下，斗酒散襟颜。  
　  
　　遥遥沮溺心，千载乃相关。  
　  
　　但愿长如此，躬耕非所叹。  
　  
　　**丙辰岁八月中于下潠田舍获**  
  
　　贫居依稼穑，戮力东林隈。  
　  
　　不言春作苦，常恐负所怀。  
　  
　　司田眷有秋，寄声与我谐。  
　  
　　饥者欢初饱，束带候鸣鸡。  
　  
　　扬楫越平湖，泛随清壑回。  
　  
　　郁郁荒山里，猿声闲且哀。  
　  
　　悲风爱静夜，林鸟喜晨开。  
　  
　　曰余作此来，三四星火颓。  
　  
　　姿年逝已老，其事未云乖。  
　  
　　遥谢荷Z116翁，聊得从君栖。  
　  
　　**饮酒二十首**  
  
　　〔余闲居寡欢，兼比夜已长，偶有名酒，无夕不饮。顾影独尽，忽焉复醉。既醉之后，辄题数句自娱，纸墨遂多。辞无诠次，聊命故人书之，以为欢笑尔。〕  
　  
　　衰荣无定在，彼此更共之。  
　  
　　邵生瓜田中，宁似东陵时？  
　  
　　寒暑有代谢，人道每如兹。  
　  
　　达人解其会，逝将不复疑。  
　  
　　忽与一觞酒，日夕欢相持。¤  
　  
　　积善云有报，夷叔在西山。  
　  
　　善恶苟不应，何事空立言！  
　  
　　九十行带索，饥寒况当年。  
　  
　　不赖固穷节，百世当谁传。¤  
　  
　　道丧向千载，人人惜其情。  
　  
　　有酒不肯饮，但顾世间名。  
　  
　　所以贵我身，岂不在一生？  
　  
　　一生复能几，倏如流电惊。  
　  
　　鼎鼎百年内，持此欲何成。¤  
　  
　　栖栖失群鸟，日暮犹独飞。  
　  
　　徘徊无定止，夜夜声转悲。  
　  
　　厉响思清远，去来何依依！  
　  
　　因值孤生松，敛翮遥来归。  
　  
　　劲风无荣木，此荫独不衰。  
　  
　　托身已得所，千载不相违。¤  
　  
　　结庐在人境，而无车马喧。  
　  
　　问君何能尔？心远地自偏。  
　  
　　采菊东篱下，悠然见南山。  
　  
　　山气日夕佳，飞鸟相与还。  
　  
　　此中有真意，欲辩已忘言。¤  
　  
　　行止千万端，谁知非与是？  
　  
　　是非苟相形，雷同共誉毁。  
　  
　　三季多此事，达士似不尔。  
　  
　　咄咄俗中愚，且当从黄绮。¤  
　  
　　秋菊有佳色，裛露掇其英。  
　  
　　泛此忘忧物，远我遗世情。  
　  
　　一觞虽独进，杯尽壶自倾。  
　  
　　日入群动息，归鸟趋林鸣。  
　  
　　啸傲东轩下，聊复得此生。¤  
　  
　　青松在东园，众草没其姿。  
　  
　　凝霜殄异类，卓然见高枝。  
　  
　　连林人不觉，独树众乃奇。  
　  
　　提壶挂寒柯，远望时复为。  
　  
　　吾生梦幻间，何事绁尘羁。¤  
　  
　　清晨闻叩门，倒裳往自开。  
　  
　　问子为谁欤？田父有好怀。  
　  
　　壶浆远见候，疑我与时乖。  
　  
　　“褴褛茅檐下，未足为高栖。  
　  
　　一世皆尚同，愿君汩其泥。”  
　  
　　深感父老言，禀气寡所谐。  
　  
　　纡辔诚可学，违己讵非迷！  
　  
　　且共欢此饮，吾驾不可回。¤  
　  
　　在昔曾远游，直至东海隅。  
　  
　　道路迥且长，风波阻中途。  
　  
　　此行谁使然？似为饥所驱。  
　  
　　倾身营一饱，少许便有馀。  
　  
　　恐此非名计，息驾归闲居。¤  
　  
　　颜生称为仁，荣公言有道，  
　  
　　屡空不获年，长饥至于老。  
　  
　　虽留身后名，一生亦枯槁；  
　  
　　死去何所知，称心固为好。  
　  
　　客养千金躯，临化消其宝。  
　  
　　裸葬何必恶，人当解意表。¤  
　  
　　长公曾一仕，壮节忽失时，  
　  
　　杜门不复出，终身与世辞。  
　  
　　仲理归大泽，高风始在兹。  
　  
　　一往便当已，何为复狐疑？  
　  
　　去去当奚道，世俗久相欺。  
　  
　　摆落悠悠谈，请从余所之。¤  
　  
　　有客常同止，趣舍邈异境。  
　  
　　一士长独醉，一夫终年醒；  
　  
　　醒醉还相笑，发言各不领。  
　  
　　规规一何愚，兀傲差若颖。  
　  
　　寄言酣中客，日没烛当炳。¤  
　  
　　故人赏我趣，挈壶相与至。  
　  
　　班荆坐松下，数斟已复醉。  
　  
　　父老杂乱言，觞酌失行次。  
　  
　　不觉知有我，安知物为贵。  
　  
　　悠悠迷所留，酒中有深味。¤  
　  
　　贫居乏人工，灌木荒余宅。  
　  
　　班班有翔鸟，寂寂无行迹。  
　  
　　宇宙一何悠，人生少至百。  
　  
　　岁月相催逼，鬓边早已白。  
　  
　　若不委穷达，素抱深可惜。¤  
　  
　　少年罕人事，游好在《六经》。  
　  
　　行行向不惑，淹留遂无成。  
　  
　　竟抱固穷节，饥寒饱所更。  
　  
　　弊庐交悲风，荒草没前庭。  
　  
　　披褐守长夜，晨鸡不肯鸣。  
　  
　　孟公不在兹，终以翳吾情。¤  
　  
　　幽兰生前庭，含薰待清风；  
　  
　　清风脱然至，见别萧艾中。  
　  
　　行行失故路，任道或能通。  
　  
　　觉悟当念还，鸟尽废良弓。  
　  
　　子云性嗜酒，家贫无由得。  
　  
　　时赖好事人，载醪祛所惑。  
　  
　　觞来为之尽，是谘无不塞；  
　  
　　有时不肯言，岂不在伐国。  
　  
　　仁者用其心，何尝失显默。¤  
　  
　　畴昔苦长饥，投耒去学仕。  
　  
　　将养不得节，冻馁固缠己。  
　  
　　是时向立年，志意多所耻。  
　  
　　遂尽介然分，终死归田里。  
　  
　　冉冉星气流，亭亭复一纪。  
　  
　　世路廓悠悠，杨朱所以止。  
　  
　　虽无挥金事，浊酒聊可恃。¤  
　  
　　羲农去我久，举世少复真。  
　  
　　汲汲鲁中叟，弥缝使其淳。  
　  
　　凤鸟虽不至，礼乐暂得新。  
　  
　　洙泗辍微响，漂流逮狂秦。  
　  
　　诗书复何罪？一朝成灰尘。  
　  
　　区区诸老翁，为事诚殷勤。  
　  
　　如何绝世下，六籍无一亲！  
　  
　　终日驰车走，不见所问津。  
　  
　　若复不快饮，空负头上巾。  
　  
　　但恨多谬误，君当恕醉人。  
　  
　　**止酒**  
  
　　居止次城邑，逍遥自闲止。  
　  
　　坐止高荫下，步止荜门里。  
　  
　　好味止园葵，大欢止稚子。  
　  
　　平生不止酒，止酒情无喜。  
　  
　　暮止不安寝，晨止不能起；  
　  
　　日日欲止之，营卫止不理。  
　  
　　徒知止不乐，未知止利己；  
　  
　　始觉止为善，今朝真止矣！  
　  
　　从此一止去，将止扶桑涘。  
　  
　　清颜止宿容，奚止千万祀。  
　  
　　**述酒**  
  
　　旧注仪狄造，杜康润色之。  
　  
　　重离照南陆，鸣鸟声相闻。  
　  
　　秋草虽未黄，融风久已分。  
　  
　　素砾皛修渚，南岳无馀云；  
　  
　　豫章抗高门，重华固灵坟。  
　  
　　流泪抱中叹，倾耳听司晨。  
　  
　　神州献嘉粟，西灵为我驯。  
　  
　　诸梁董师旅，羋胜丧其身。  
　  
　　山阳归下国，成名犹不勤。  
　  
　　卜生善斯牧，安乐不为君。  
　  
　　平王去旧京，峡中纳遗薰，  
　  
　　双陵甫云育，三趾显奇文。  
　  
　　王子爱清吹，日中翔河汾；  
　  
　　朱公练九齿，闲居离世纷。  
　  
　　峨峨西岭内，偃息常所亲。  
　  
　　天容自永固，彭殇非等伦。  
　  
　　**责子**  
  
　　白发被两鬓，肌肤不复实。  
　  
　　虽有五男儿，总不好纸笔。  
　  
　　阿舒已二八，懒惰故无匹。  
　  
　　阿宣行志学，而不爱文术。  
　  
　　雍端年十三，不识六与七。  
　  
　　通子垂九龄，但觅梨与栗。  
　  
　　天运苟如此，且进杯中物。  
　  
　　**有会而作**  
  
　　〔旧谷既没，新谷未登，颇为老农，而值年灾，日月尚悠，为患未已。登岁之功，既不可希，朝夕所资，烟火裁通；旬日已来，始念饥乏。岁云夕矣，慨然永怀。今我不述，后生何闻哉！〕  
　  
　　弱年逢家乏，老至更长饥。  
　  
　　菽麦实所羡，孰敢慕甘肥！  
　  
　　惄如亚九饭，当暑厌寒衣。  
　  
　　岁月将欲暮，如何辛苦悲。  
　  
　　常善粥者心，深念蒙袂非。  
　  
　　嗟来何足吝，徒没空自遗。  
　  
　　斯滥岂攸志，固穷夙所归。  
　  
　　　馁也已矣夫，在昔余多师。  
　  
　　**蜡日**  
  
　　风雪送馀运，无妨时已和。  
　  
　　梅柳夹门植，一条有佳花。  
　  
　　我唱尔言得，酒中适何多！  
　  
　　未能明多少，章山有奇歌。

**卷四 诗五言**

**拟古九首其一**  
  
　　荣荣窗下兰，密密堂前柳。  
　  
　　初与君别时，不谓行当久。  
　  
　　出门万里客，中道逢嘉友，  
　  
　　未言心先醉，不在接杯酒。  
　  
　　兰枯柳亦衰，遂令此言负。  
　  
　　多谢诸少年，相知不忠厚；  
　  
　　意气倾人命，离隔复何有。  
　  
　　**拟古九首其二**  
  
　　辞家夙严驾，当往志无终。  
　  
　　问君今何行？非商复非戎。  
　  
　　闻有田子泰，节义为士雄；  
　  
　　斯人久已死，乡里习其风。  
　  
　　生有高世名，既没传无穷。  
　  
　　不学狂驰子，直在百年中。  
　  
　　**拟古九首其三**  
  
　　仲春遘时雨，始雷发东隅。  
　  
　　众蛰各潜骇，草木从横舒。  
　  
　　翩翩新来燕，双双入我庐，  
　  
　　先巢故尚在，相将还旧居。  
　  
　　“自从分别来，门庭日荒芜。  
　  
　　我心固匪石，君情定何如？”  
　  
　　**拟古九首其四**  
  
　　迢迢百尺楼，分明望四荒。  
　  
　　暮作归云宅，朝为飞鸟堂。  
　  
　　山河满目中，平原独茫茫。  
　  
　　古时功名士，慷慨争此场；  
　  
　　一旦百岁后，相与还北邙。  
　  
　　松柏为人伐，高坟互低昂；  
　  
　　颓基无遗主，游魂在何方？  
　  
　　荣华诚足贵，亦复可怜伤！  
　  
　　**拟古九首其五**  
  
　　东方有一士，被服常不完。  
　  
　　三旬九遇食，十年著一冠。  
　  
　　辛苦无此比，常有好容颜。  
　  
　　我欲观其人，晨去越河关。  
　  
　　青松夹路生，白云宿檐端。  
　  
　　知我故来意，取琴为我弹。  
　  
　　上弦惊《别鹤》，下弦操《孤鸾》。  
　  
　　愿留就君住，从今至岁寒。  
　  
　　**拟古九首其六**  
  
　　苍苍谷中树，冬夏常如兹。  
　  
　　年年见霜雪，谁谓不知时？  
　  
　　厌闻世上语，结友到临淄。  
　  
　　稷下多谈士，指彼决吾疑。  
　  
　　装束既有日，已与家人辞。  
　  
　　行行停出门，还坐更自思。  
　  
　　不怨道里长，但畏人我欺。  
　  
　　万一不合意，永为世笑之。  
　  
　　伊怀难具道，为君作此诗。  
　  
　　**拟古九首其七**  
  
　　日暮天无云，春风扇微和。  
　  
　　佳人美清夜，达曙酣且歌。  
　  
　　歌竟长叹息，持此感人多。  
　  
　　皎皎云间月，灼灼叶中华，  
　  
　　岂无一时好，不久当如何？  
　  
　　**拟古九首其八**  
  
　　少时壮且厉，抚剑独行游。  
　  
　　谁言行游近？张掖至幽州。  
　  
　　饥食首阳薇，渴饮易水流。  
　  
　　不见相知人，惟见古时丘。  
　  
　　路边两高坟，伯牙与庄周。  
　  
　　此士难再得，吾行欲何求！  
　  
　　**拟古九首其九**  
  
　　种桑长江边，三年望当采。  
　  
　　枝条始欲茂，忽值山河改。  
　  
　　柯叶自摧折，根株浮沧海。  
　  
　　春蚕既无食，寒衣欲谁待？  
　  
　　本不植高原，今日复何悔！  
　  
　　**杂诗十二首其一**  
  
　　人生无根蒂，飘如陌上尘。  
　  
　　分散逐风转，此已非常身。  
　  
　　落地为兄弟，何必骨肉亲！  
　  
　　得欢当作乐，斗酒聚比邻。  
　  
　　盛年不重来，一日难再晨；  
　  
　　及时当勉励，岁月不待人。  
　  
　　**杂诗十二首其二**  
  
　　白日沦西河，素月出东岭；  
　  
　　遥遥万里辉，荡荡空中景。  
　  
　　风来入房户，夜中枕席冷；  
　  
　　气变悟时易，不眠知夕永。  
　  
　　欲言无予和，挥杯劝孤影。  
　  
　　日月掷人去，有志不获骋。  
　  
　　念此怀悲凄，终晓不能静。  
　  
　　**杂诗十二首其三**  
  
　　荣华难久居，盛衰不可量。  
　  
　　昔为三春蕖，今作秋莲房。  
　  
　　严霜结野草，枯悴未遽央。  
　  
　　日月有环周，我去不再阳。  
　  
　　眷眷往昔时，忆此断人肠。  
　  
　　**杂诗十二首其四**  
  
　　丈夫志四海，我愿不知老。  
　  
　　亲戚共一处，子孙还相保。  
　  
　　觞弦肆朝日，樽中酒不燥。  
　  
　　缓带尽欢娱，起晚眠常早。  
　  
　　孰若当世士，冰炭满怀抱。  
　  
　　百年归丘垄，用此空名道！  
　  
　　**杂诗十二首其五**  
  
　　忆我少壮时，无乐自欣豫。  
　  
　　猛志逸四海，骞翮思远翥。  
　  
　　荏苒岁月颓，此心稍已去。  
　  
　　值欢无复娱，每每多忧虑。  
　  
　　气力渐衰损，转觉日不如。  
　  
　　壑舟无须臾，引我不得住。  
　  
　　前涂当几许？未知止泊处。  
　  
　　古人惜寸阴，念此使人惧。  
　  
　　**杂诗十二首其六**  
  
　　昔闻长者言，掩耳每不喜。  
　  
　　奈何五十年，忽已亲此事。  
　  
　　求我盛年欢，一毫无复意。  
　  
　　去去转欲远，此生岂再值。  
　  
　　倾家时作乐，竟此岁月驶。  
　  
　　有子不留金，何用身后置！  
　  
　　**杂诗十二首其七**  
  
　　日月不肯迟，四时相催迫；  
　  
　　寒风拂枯条，落叶掩长陌。  
　  
　　弱质与运颓，玄鬓早已白；  
　  
　　素标插人头，前涂渐就窄。  
　  
　　家为逆旅舍，我如当去客；  
　  
　　去去欲何之？南山有旧宅。  
　  
　　**杂诗十二首其八**  
  
　　代耕本非望，所业在田桑。  
　  
　　躬亲未曾替，寒馁常糟糠。  
　  
　　岂期过满腹，但愿饱粳粮。  
　  
　　御冬足大布，粗絺以应阳。  
　  
　　正尔不能得，哀哉亦可伤！  
　  
　　人皆尽获宜，拙生失其方。  
　  
　　理也可奈何，且为陶一觞！  
　  
　　**杂诗十二首其九**  
  
　　遥遥从羁役，一心处两端。  
　  
　　掩泪泛东逝，顺流追时迁。  
　  
　　日没星与昴，势翳西山巅。  
　  
　　萧条隔天涯，惆怅念常餐。  
　  
　　慷慨思南归，路遐无由缘。  
　  
　　关梁难亏替，绝音寄斯篇。  
　  
　　**杂诗十二首其十**  
  
　　闲居执荡志，时驶不可稽。  
　  
　　驱役无停息，轩裳逝东崖。  
　  
　　沉阴拟薰麝，寒气激我怀。  
　  
　　岁月有常御，我来淹已弥。  
　  
　　慷慨忆绸缪，此情久已离。  
　  
　　荏苒经十载，暂为人所羁。  
　  
　　庭宇翳馀木，倏忽日月亏。  
　  
　　**杂诗十二首其十一**  
  
　　我行未云远，回顾惨风凉。  
　  
　　春燕应节起，高飞拂尘梁。  
　  
　　边雁悲无所，代谢归北乡；  
　  
　　离鹍鸣清池，涉暑经秋霜。  
　  
　　愁人难为辞，遥遥春夜长。  
　  
　　**杂诗十二首其十二**  
  
　　袅袅松标崖，婉娈柔童子。  
　  
　　年始三五间，乔柯何可倚？  
　  
　　养色含津气，粲然有心理。  
　  
　　**咏贫士七首其一**  
  
　　万族各有托，孤云独无依。  
　  
　　暧暧空中灭，何时见馀晖？  
　  
　　朝霞开宿雾，众鸟相与飞；  
　  
　　迟迟出林翮，未夕复来归。  
　  
　　量力守故辙，岂不寒与饥？  
　  
　　知音苟不存，已矣何所悲！  
　  
　　**咏贫士七首其二**  
  
　　凄厉岁云暮，拥褐曝前轩。  
　  
　　南圃无遗秀，枯条盈北园。  
　  
　　倾壶绝馀沥，窥灶不见烟；  
　  
　　诗书塞座外，日昃不遑研。  
　  
　　闲居非陈厄，窃有愠见言。  
　  
　　何以慰吾怀？赖古多此贤。  
　  
　　**咏贫士七首其三**  
  
　　荣叟老带索，欣然方弹琴；  
　  
　　原生纳决屦，清歌畅商音。  
　  
　　重华去我久，贫士世相寻。  
　  
　　弊襟不掩肘，藜羹常乏斟。  
　  
　　岂忘袭轻裘？苟得非所钦。  
　  
　　赐也徒能辩，乃不见吾心。  
　  
　　**咏贫士七首其四**  
  
　　安贫守贱者，自古有黔娄。  
　  
　　好爵吾不荣，厚馈吾不酬。  
　  
　　一旦寿命尽，弊服仍不周。  
　  
　　岂不知其极？非道故无忧。  
　  
　　从来将千载，未复见斯俦。  
　  
　　朝与仁义生，夕死复何求！  
　  
　　**咏贫士七首其五**  
  
　　袁安困积雪，邈然不可干；  
　  
　　阮公见钱入，即日弃其官。  
　  
　　刍藁有常温，采莒足朝餐。  
　  
　　岂不实辛苦？所惧非饥寒。  
　  
　　贫富常交战，道胜无戚颜。  
　  
　　至德冠邦闾，清节映西关。  
　  
　　**咏贫士七首其六**  
  
　　仲蔚爱穷居，绕宅生蒿蓬。  
　  
　　翳然绝交游，赋诗颇能工。  
　  
　　举世无知者，止有一刘龚。  
　  
　　此士胡独然？实由罕所同。  
　  
　　介焉安其业，所乐非穷通。  
　  
　　人事固以拙，聊得长相从。  
　  
　　**咏贫士七首其七**  
  
　　昔在黄子廉，弹冠佐名州。  
　  
　　一朝辞吏归，清贫略难俦。  
　  
　　年饥感仁妻，泣涕向我流。  
　  
　　丈夫虽有志，固为儿女忧。  
　  
　　惠孙一晤叹，腆赠竟莫酬。  
　  
　　谁云固穷难？邈哉此前修。  
　  
　　**咏二疏**  
  
　　大象转四时，功成者自去。  
　  
　　借问衰周来，几人得其趣？  
　  
　　游目汉廷中，二疏复此举。  
　  
　　高啸返旧居，长揖储君傅。  
　  
　　饯送倾皇朝，华轩盈道路。  
　  
　　离别情所悲，余荣何足顾！  
　  
　　事胜感行人，贤哉岂常誉？  
　  
　　厌厌闾里欢，所营非近务。  
　  
　　促席延故老，挥觞道平素。  
　  
　　问金终寄心，清言晓未悟。  
　  
　　放意乐馀年，遑恤身后虑。  
　  
　　谁云其人亡，久而道弥著。  
　  
　　**咏三良**  
  
　　弹冠乘通津，但惧时我遗；  
　  
　　服勤尽岁月，常恐功愈微。  
　  
　　忠情谬获露，遂为君所私。  
　  
　　出则陪文舆，入必侍丹帷；  
　  
　　箴规向已从，计议初无亏。  
　  
　　一朝长逝后，愿言同此归。  
　  
　　厚恩因难忘，君命安可违？  
　  
　　临穴罔惟疑，投义志攸希。  
　  
　　荆棘笼高坟，黄鸟声正悲。  
　  
　　良人不可赎，泫然沾我衣。  
　  
　　**咏荆轲**  
  
　　燕丹善养士，志在报强嬴。  
　  
　　招集百夫良，岁暮得荆卿。  
　  
　　君子死知己，提剑出燕京；  
　  
　　素骥鸣广陌，慷慨送我行。  
　  
　　雄发指危冠，猛气充长缨。  
　  
　　饮饯易水上，四座列群英。  
　  
　　渐离击悲筑，宋意唱高声。  
　  
　　萧萧哀风逝，淡淡寒波生。  
　  
　　商音更流涕，羽奏壮士惊。  
　  
　　心知去不归，且有后世名。  
　  
　　登车何时顾，飞盖入秦庭。  
　  
　　凌厉越万里，逶迤过千城。  
　  
　　图穷事自至，豪主正怔营。  
　  
　　惜哉剑术疏，奇功遂不成！  
　  
　　其人虽已没，千载有馀情。  
　  
　　**读《山海经》十三首其一**  
  
　　孟夏草木长，绕屋树扶疏。  
　  
　　众鸟欣有托，吾亦爱吾庐。  
　  
　　既耕亦已种，时还读我书。  
　  
　　穷巷隔深辙，颇回故人车。  
　  
　　欢然酌春酒，摘我园中蔬。  
　  
　　微雨从东来，好风与之俱。  
　  
　　泛览周王传，流观山海图。  
　  
　　俯仰终宇宙，不乐复何如？  
　  
　　**读《山海经》十三首其二**  
  
　　玉台凌霞秀，王母怡妙颜。  
　  
　　天地共俱生，不知几何年。  
　  
　　灵化无穷已，馆宇非一山。  
　  
　　高酣发新谣，宁效俗中言！  
　  
　　**读《山海经》十三首其三**  
  
　　迢递槐江岭，是谓玄圃丘。  
　  
　　西南望昆墟，光气难与俦。  
　  
　　亭亭明玕照，落落清瑶流。  
　  
　　恨不及周穆，托乘一来游。  
　  
　　**读《山海经》十三首其四**  
  
　　丹木生何许？乃在峚山阳；  
　  
　　黄花复朱实，食之寿命长。  
　  
　　白玉凝素液，瑾瑜发奇光。  
　  
　　岂伊君子宝，见重我轩黄。  
　  
　　**读《山海经》十三首其五**  
  
　　翩翩三青鸟，毛色奇可怜。  
　  
　　朝为王母使，暮归三危山。  
　  
　　我欲因此鸟，具向王母言：  
　  
　　“在世无所须，惟酒与长年！”  
　  
　　**读《山海经》十三首其六**  
  
　　逍遥芜皋上，杳然望扶木。  
　  
　　洪柯百万寻，森散覆旸谷。  
　  
　　灵人侍丹池，朝朝为日浴。  
　  
　　神景一登天，何幽不见烛。  
　  
　　**读《山海经》十三首其七**  
  
　　粲粲三珠树，寄生赤水阴；  
　  
　　亭亭凌风桂，八干共成林。  
　  
　　灵凤抚云舞，神鸾调玉音，  
　  
　　虽非世上宝，爰得王母心。  
　  
　　**读《山海经》十三首其八**  
  
　　自古皆有没，何人得灵长？  
　  
　　不死复不老，万岁如平常。  
　  
　　赤泉给我饮，员丘足我粮。  
　  
　　方与三辰游，寿考岂渠央！  
　  
　　**读《山海经》十三首其九**  
  
　　夸父诞宏志，乃与日竞走。  
　  
　　俱至虞渊下，似若无胜负。  
　  
　　神力既殊妙，倾河焉足有？  
　  
　　余迹寄邓林，功竟在身后。  
　  
　　**读《山海经》十三首其十**  
  
　　精卫衔微木，将以填沧海；  
　  
　　刑天舞干戚，猛志故常在。  
　  
　　同物既无虑，化去不复悔。  
　  
　　徒设在昔心，良晨讵可待？  
　  
　　**读《山海经》十三首其十一**  
  
　　巨猾肆威暴，钦掞违帝旨。  
　  
　　<穴契>窳强能变，祖江遂独死。  
　  
　　明明上天鉴，为恶不可履。  
　  
　　长枯固已剧，蒨鹗岂足恃！  
　  
　　**读《山海经》十三首其十二**  
  
　　鸱瑽见城邑，其国有放士。  
　  
　　念彼怀王世，当时数来止。  
　  
　　青丘有奇鸟，自言独见尔。  
　  
　　本为迷者生，不以喻君子。  
　  
　　**读《山海经》十三首其十三**  
  
　　岩岩显朝市，帝者慎用才。  
　  
　　何以废共鲧？重华为之来。  
　  
　　仲父献诚言，姜公乃见猜。  
　  
　　临没告饥渴，当复何及哉！  
　  
　　**拟挽歌辞三首其一**  
  
　　有生必有死，早终非命促。  
　  
　　昨暮同为人，今旦在鬼录。  
　  
　　魂气散何之？枯形寄空木。  
　  
　　娇儿索父啼，良友抚我哭。  
　  
　　得失不复知，是非安能觉？  
　  
　　千秋万岁后，谁知荣与辱！  
　  
　　但恨在世时，饮酒不得足。  
　  
　　**拟挽歌辞三首其二**  
  
　　在昔无酒饮，今但湛空觞。  
　  
　　春醪生浮蚁，何时更能尝？  
　  
　　肴案盈我前，亲旧哭我傍。  
　  
　　欲语口无音，欲视眼无光。  
　  
　　昔在高堂寝，今宿荒草乡。  
　  
　　一朝出门去，归来良未央。  
　  
　　**拟挽歌辞三首其三**  
  
　　荒草何茫茫，白杨亦萧萧！  
　  
　　严霜九月中，送我出远郊。  
　  
　　四面无人居，高坟正嶕峣。  
　  
　　马为仰天鸣，风为自萧条。  
　  
　　幽室一已闭，千年不复朝。  
　  
　　千年不复朝，贤达无奈何！  
　  
　　向来相送人，各自还其家。  
　  
　　亲戚或馀悲，他人亦已歌。  
　  
　　死去何所道，托体同山阿。  
　  
　　**联句**  
  
　　鸣雁乘风飞，去去当何极。  
　  
　　念彼穷居士，如何不叹息。渊明  
　  
　　虽欲腾九万，扶摇竟何力！  
　  
　　远招王子乔，云驾庶可饬。愔之  
　  
　　顾侣正徘徊，离离翔天侧。  
　  
　　霜露岂不切，务从忘爱翼。循之  
　  
　　高柯濯条干，远眺同天色。  
　  
　　思绝庆未看，徒使生迷惑。渊明

**卷五 杂文**

**桃花源记并诗**  
  
　　晋太元中，武陵人捕鱼为业。缘溪行，忘路之远近。忽逢桃花林，夹岸数百步，中无杂树，芳草鲜美，落英缤纷。渔人甚异之。复前行，欲穷其林。  
　  
　　林尽水源，便得一山。山有小口，仿佛若有光，便舍船，从口入。初极狭，才通人。复行数十步，豁然开朗。土地平旷，屋舍俨然，有良田、美池、桑竹之属。阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣着，悉如外人；黄发垂髫，并怡然自乐。  
　  
　　见渔人，乃大惊，问所从来。具答之。便要还家，设酒杀鸡作食。村中闻有此人，咸来问讯。自云先世避秦时乱，率妻子邑人来此绝境，不复出焉，遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋。此人一一为具言所闻，皆叹惋。余人各复延至其家，皆出酒食。停数日，辞去。此中人语云：“不足为外人道也。”  
　  
　　既出，得其船，便扶向路，处处志之。及郡下，诣太守，说如此。太守即遣人随其往，寻向所志，遂迷，不复得路。  
　  
　　南阳刘子骥，高尚士也，闻之，欣然规往。未果，寻病终。后遂无问津者。  
　  
　　嬴氏乱天纪，贤者避其世。  
　  
　　黄绮之商山，伊人亦云逝。  
　  
　　往迹浸复湮，来径遂芜废。  
　  
　　相命肆农耕，日入从所憩。  
　  
　　桑竹垂馀荫，菽稷随时艺。  
　  
　　春蚕收长丝，秋熟靡王税。  
　  
　　荒路暧交通，鸡犬互鸣吠。  
　  
　　俎豆犹古法，衣裳无新制。  
　  
　　童孺纵行歌，斑白欢游诣。  
　  
　　草荣识节和，木衰知风厉。  
　  
　　虽无纪历志，四时自成岁。  
　  
　　怡然有馀乐，于何劳智慧？  
　  
　　奇踪隐五百，一朝敞神界。  
　  
　　淳薄既异源，旋复还幽蔽。  
　  
　　借问游方士，焉测尘嚣外？  
　  
　　愿言蹑轻风，高举寻吾契。  
　  
　　**归去来兮辞**  
  
　　余家贫，耕植不足以自给。幼稚盈室，瓶无储粟，生生所资，未见其术。亲故多劝余为长吏，脱然有怀，求之靡途。会有四方之事，诸侯以惠爱为德；家叔以余贫苦，遂见用于小邑。于时风波未静，心惮远役。彭泽去家百里，公田之利，足以为酒，故便求之。及少日，眷然有归欤之情。何则？质性自然，非矫励所得；饥冻虽切，违己交病。尝从人事，皆口腹自役。于是怅然慷慨，深愧平生之志。犹望一稔，当敛裳宵逝。寻程氏妹丧于武昌，情在骏奔，自免去职。仲秋至冬，在官八十馀日。因事顺心，命篇曰《归去来兮》。乙巳岁十一月也。  
　  
　　归去来兮，田园将芜胡不归？既自以心为形役，奚惆怅而独悲？悟已往之不谏，知来者之可追；实迷途其未远，觉今是而昨非。  
　  
　　舟遥遥以轻飏，风飘飘而吹衣。问征夫以前路，恨晨光之熹微。乃瞻衡宇，载欣载奔；僮仆欢迎，稚子候门。三径就荒，松菊犹存。携幼入室，有酒盈樽。引壶觞以自酌，眄庭柯以怡颜。倚南窗以寄傲，审容膝之易安。园日涉以成趣，门虽设而常关；策扶老以流憩，时矫首而遐观。云无心以出岫，鸟倦飞而知还；景翳翳以将入，抚孤松而盘桓。  
　  
　　归去来兮，请息交以绝游！世与我而相违，复驾言兮焉求？悦亲戚之情话，乐琴书以消忧。农人告余以春及，将有事于西畴。或命巾车，或棹孤舟。既窈窕以寻壑，亦崎岖而经丘。木欣欣以向荣，泉涓涓而始流。善万物之得时，感吾生之行休。  
　  
　　已矣乎！寓形宇内复几时，曷不委心任去留？胡为乎遑遑兮欲何之？富贵非吾愿，帝乡不可期。怀良辰以孤往，或植杖而耘耔。登东皋以舒啸，临清流而赋诗。聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑！  
　  
　　**五柳先生传**  
  
　　先生不知何许人也，亦不详其姓字。宅边有五柳树，因以为号焉。闲靖少言，不慕荣利。好读书，不求甚解，每有会意，便欣然忘食。性嗜酒，家贫不能常得。亲旧知其如此，或置酒而招之。造饮辄尽，期在必醉。既醉而退，曾不吝情去留。环堵萧然，不蔽风日；短褐穿结，箪瓢屡空；晏如也。常著文章自娱，颇示己志。忘怀得失，以此自终。  
　  
　　赞曰：  
　  
　　黔娄有言：“不戚戚于贫贱，不汲汲于富贵。”其言兹若人之俦乎？酬觞赋诗，以乐其志。无怀氏之民欤？葛天氏之民欤？  
　  
　　**晋故征西大将军长史孟府君传**  
  
　　君讳嘉，字万年，江夏鄂人也。曾祖父宗，以孝行称，仕吴司马。祖父揖，元康中为庐陵太守。宗葬武昌新阳县，子孙家焉，遂为县人也。  
　  
　　君少失父，奉母、二弟居。娶大司马长沙桓公陶侃第十女，闺门孝友，人无能间，乡闾称之。冲默有远量，弱冠俦类咸敬之。同郡郭逊，以清操知名，时在君右。常叹君温雅平旷，自以为不及。逊从弟立，亦有才志，与君同时齐誉，每推服焉。由是名冠州里，声流京邑。  
　  
　　太尉颍川庾亮，以帝舅民望，受分陕之重，镇武昌，并领江州，辟君部庐陵从事。下郡还，亮引见，问风俗得失。对曰：“嘉不知，还传当问从吏。”亮以麈尾掩口而笑。诸从事既去，唤弟翼语之曰：“孟嘉故是盛德人也。”君既辞出外，自除吏名，便步归家。母在堂，兄弟共相欢乐，怡怡如也。旬有馀日，更版为劝学从事。时亮崇修学校，高选儒官，以君望实，故应尚德之举。  
　  
　　大傅河南褚裒，简穆有器识，时为豫章太守，出朝宗亮。正旦大会州府人士，率多时彦，君在坐次甚远。裒问亮：“江州有孟嘉，其人何在？”亮云：“在坐，卿但自觅。”裒历观，遂指君谓亮曰：“将无是耶？”亮欣然而笑，喜裒之得君，奇君为裒之所得。乃益器焉。  
　  
　　举秀才，又为安西将军庾翼府功曹，再为江州别驾、巴丘令、征西大将军谯国桓温参军。  
　  
　　君色和而正，温甚重之。九月九日，温游龙山，参佐毕集，四弟二甥咸在坐。时佐吏并著戎服，有风吹君帽堕落，温目左右及宾客勿言，以观其举止。君初不自觉，良久如厕。温命取以还之。廷尉太原孙盛，为谘议参军，时在坐。温命纸笔，令嘲之。文成示温，温以着坐处。君归，见嘲笑而请笔作答，了不容思，文辞超卓，四座叹之。  
　  
　　奉使京师，除尚书删定郎，不拜。孝宗穆皇帝闻其名，赐见东堂。君辞以脚疾，不任拜起。诏使人扶入。  
　  
　　君尝为刺史谢永别驾。永，会稽人，丧亡。君求赴义，路由永兴。高阳许询有隽才，辞荣不仕，每纵心独往。客居县界，尝乘船近行，适逢君过，叹曰：“都邑美士，吾尽识之，独不识此人。唯闻中州有孟嘉者，将非是乎？然亦何由来此？”使问君之从者。君谓其使曰：“本心相过，今先赴义，寻还，就君。”及归，遂止信宿，雅相知得，有若旧交。  
　  
　　还至，转从事中郎，俄迁长史。在朝隤然，仗正顺而已。门无杂宾，尝会神情独得，便超然命驾，径之龙山，顾景酣宴，造夕乃归。温从容谓君曰：“人不可无势，我乃能驾御卿。”后以疾终于家，年五十一。  
　  
　　始自总发，至于知命，行不苟合，言无夸矜，未尝有喜愠之容。好酣饮，逾多不乱，至于任怀得意，融然远寄，傍若无人。温尝问君：“酒有何好，而卿嗜之？”君笑而答曰：“明公但不得酒中趣尔。”又问：“听妓，丝不如竹，竹不如肉？”答曰：“渐近自然。”中散大夫桂阳罗含赋之曰：“孟生善酣，不愆其意。”光禄大夫南阳刘耽，昔与君同在温府，渊明从父太常夔，尝问耽：“君若在，当已作公否？”答云：“此本是三司人。”为时所重如此。  
　  
　　渊明先亲，君之第四女也。《凯风》“寒泉”之思，实钟厥心。谨按采行事，撰为此传。惧或乖谬，有亏大雅君子之德，所以战战兢兢，若履深薄云尔。  
　  
　　赞曰：  
　  
　　孔子称：“进德修业，以及时也。”君清蹈衡门，则令问孔昭；振缨公朝，则德音允集。道悠运促，不终远业。惜哉！仁者必寿，岂斯言之谬乎！  
　  
　　**◎读史述九章余读《史记》，有所感而述之**  
  
　　○夷齐  
　  
　　二子让国，相将海隅。天人革命，绝景穷居。采薇高歌，慨想黄虞。贞风凌俗，爰感懦夫。  
　  
　　**箕子**  
  
　　去乡之感，犹有迟迟。矧伊代谢，触物皆非。哀哀箕子，云胡能夷！狡童之歌，凄矣其悲。  
　  
　　**管鲍**  
  
　　知人未易，相知实难。淡美初交，利乖岁寒。管生称心，鲍叔必安。奇情双亮，令名俱完。  
　  
　　**程杵**  
  
　　遗生良难，士为知己。望义如归，允伊二子。程生挥剑，惧兹馀耻。令德永闻，百代见纪。  
　  
　　**七十二弟子**  
  
　　恂恂舞雩，莫曰匪贤。俱映日月，共餐至言。恸由才难，感为情牵。回也早夭，赐独长年。  
　  
　　**屈贾**  
  
　　进德修业，将以及时。如彼稷契，孰不愿之？嗟乎二贤，逢世多疑。候瞻写志，感鵩献辞。  
　  
　　**韩非**  
  
　　丰狐隐穴，以文自残。君子失时，白首抱关。巧行居灾，忮辩召患。哀矣韩生，竟死《说难》。  
　  
　　**鲁二儒**  
  
　　易代随时，迷变则愚。介介若人，特为贞夫。德不百年，污我诗书。逝然不顾，被褐幽居。  
　  
　　**张长公**  
  
　　远哉长公，萧然何事？世路多端，皆为我异。敛辔朅来，独养其志。寝迹穷年，谁知斯意？  
　  
　　**扇上画赞**  
  
　　荷篠丈人 长沮桀溺 於陵仲子 张长公 丙曼容 郑次都 薛孟尝 周阳珪  
　  
　　三五道邈，淳风日尽。九流参差，互相推陨。  
　  
　　形逐物迁，心无常准。是以达人，有时而隐。  
　  
　　四体不勤，五谷不分，超超丈人，日夕在耘。  
　  
　　辽辽沮溺，耦耕自欣，入鸟不骇，杂兽斯群。  
　  
　　至矣於陵，养气浩然，蔑彼结驷，甘此灌园。  
　  
　　张生一仕，曾以事还，顾我不能，高谢人间。  
　  
　　岧岧丙公，望崖辄归，匪骄匪吝，前路威夷。  
　  
　　郑叟不合，垂钓川湄，交酌林下，清言究微。  
　  
　　孟尝游学，天网时疏，眷言哲友，振褐偕徂。  
　  
　　美哉周子，称疾闲居，寄心清尚，悠然自娱。  
　  
　　翳翳衡门，洋洋泌流，曰琴曰书，顾盼有俦。  
　  
　　饮河既足，自外皆休。缅怀千载，托契孤游。

**卷六 赋**

**感士不遇赋并序**  
  
　　〔昔董仲舒作《士不遇赋》，司马子长又为之。余尝以三馀之日，讲习之暇，读其文，慨然惆怅。夫履信思顺，生人之善行；抱朴守静，君子之笃素。自真风告逝，大伪斯兴，闾阎懈廉退之节，市朝驱易进之心。怀正志道之士，或潜玉于当年；洁己清操之人，或没世以徒勤。故夷皓有“安归”之叹，三闾发“已矣”之哀。悲夫！寓形百年，而瞬息已尽；立行之难，而一城莫赏。此古人所以染翰慷慨，屡伸而不能已者也。夫导达意气，其惟文乎！抚卷踌躇，遂感而赋之。〕  
　  
　　咨大块之受气，何斯人之独灵；禀神智以藏照，秉三五而垂名。或击壤以自欢，或大济于苍生，靡潜跃之非分，常傲然以称情。世流浪而遂徂，物群分以相形，密网裁而鱼骇，宏罗制而鸟惊。彼达人之善觉，乃逃禄而归耕。山嶷嶷而怀影，川汪汪而藏声；望轩唐而永叹，甘贫贱以辞荣。淳源汩以长分，美恶作以异途，原百行之攸贵，莫为善之可娱。奉上天之成命，师圣人之遗书，发忠孝于君亲，生信义于乡闾。推诚心而获显，不矫然而祈誉。  
　  
　　嗟乎！雷同毁异，物恶其上，妙算者谓迷，直道者云妄。坦至公而无猜，卒蒙耻以受谤；虽怀琼而握兰，徒芳洁而谁亮？哀哉，士之不遇，已不在炎帝帝魁之世。独祗修以自勤，岂三省之或废；庶进德以及时，时既至而不惠。无爰生之晤言，念张季之终蔽；愍冯叟于郎署，赖魏守以纳计。虽仅然于必知，亦苦心而旷岁。审夫市之无虎，眩三夫之献说。悼贾傅之秀朗，纡远辔于促界。悲董相之渊致，屡乘危而幸济。感哲人之无偶，泪淋浪以洒袂。承前王之清诲，曰天道之无亲；澄得一以作鉴，恒辅善而佑仁。夷投老以长饥，回早夭而又贫；伤请车以备椁，悲茹薇而殒身。虽好学与行义，何死生之苦辛！疑报德之若兹，惧斯言之虚陈。何旷世之无才，罕无路之不涩；伊古人之慷慨，病奇名之不立。广结发以从政，不愧赏于万邑；屈雄志于戚竖，竟尺土之莫及！留诚信于身后，恸众人之悲泣。商尽规以拯弊，言始顺而患入。奚良辰之易倾，胡害胜其乃急！  
　  
　　苍旻遐缅，人事无已；有感有昧，畴测其理。宁固穷以济意，不委曲而累己。既轩冕之非荣，岂缊袍之为耻。诚谬会以取拙，且欣然而归止。拥孤襟以毕岁，谢良价于朝市。  
　  
　　**闲情赋**  
  
　　初，张衡作《定情赋》，蔡邕作《静情赋》，检逸辞而宗澹泊。始则荡以思虑，而终归闲正。将以抑流宕之邪心，谅有助于讽谏。缀文之士，弈代继作。并因触类，广其辞义。余园闾多暇，复染翰为之。虽文妙不足，庶不谬作者之意乎？  
　  
　　夫何瑰逸之令姿，独旷世以秀群。表倾城之艳色，期有德于传闻。佩鸣玉以比洁，齐幽兰以争芬。淡柔情于俗内，负雅志于高云。悲晨曦之易夕，感人生之长勤。同一尽于百年，何欢寡而愁殷？褰朱帏而正坐，泛清瑟以自欣。送纤指之余好，攘皓袖之缤纷。瞬美目以流眄，含言笑而不分。曲调将半，景落西轩。悲商叩林，白云依山。仰睇天路，俯促鸣弦。神仪妩媚，举止详妍。激清音以感余，愿接膝以交言。欲自往以结誓，惧冒礼之为愆。待凤鸟以致辞，恐他人之我先。意惶惑而靡宁，魂须臾而九迁。  
　  
　　愿在衣而为领，承华首之馀芳；悲罗襟之宵离，怨秋夜之未央。愿在裳而为带，束窈窕之纤身；嗟温凉之异气，或脱故而服新。愿在发而为泽，刷玄鬓于颓肩；悲佳人之屡沐，从白水以枯煎。愿在眉而为黛，随瞻视以闲扬；悲脂粉之尚鲜，或取毁于华妆。愿在莞而为席，安弱体于三秋；悲文茵之代御，方经年而见求。愿在丝而为履，附素足以周旋；悲行止之有节，空委弃于床前。愿在昼而为影，常依形而西东；悲高树之多荫，慨有时而不同。愿在夜而为烛，照玉容于两楹；悲扶桑之舒光，奄灭景而藏明。愿在竹而为扇，含凄飙于柔握；悲白露之晨零，顾襟袖以缅邈。愿在木而为桐，作膝上之鸣琴；悲乐极以哀来，终推我而辍音。  
　  
　　考所愿而必违，徒契契以苦心。拥劳情而罔诉，步容与于南林。栖木兰之遗露，翳青松之馀阴。傥行行之有觌，交欣惧于中忄禁。竟寂寞而无见，独悁想以空寻。敛轻裾以复路，瞻夕阳而流叹。步徙倚以忘趣，色惨凄而矜颜。叶燮燮以去条，气凄凄而就寒。日负影以偕没，月媚景于云端。鸟凄声以孤归，兽索偶而不还。悼当年之晚暮，恨兹岁之欲殚。思宵梦以从之，神飘鷌而不安。若凭舟之失棹，譬缘崖而无攀。  
　  
　　于时毕昴盈轩，北风凄凄。㤯㤯不寐，众念徘徊。起摄带以伺晨，繁霜粲于素阶。鸡敛翅而未鸣，笛流远以清哀。始妙密以闲和，终寥亮而藏摧。意夫人之在兹，托行云以送怀。行云逝而无语，时奄冉而就过。徒勤思以自悲，终阻山而带河。迎清风以祛累，寄弱志于归波。尤《蔓草》之为会，诵《邵南》之馀歌。坦万虑以存诚，憩遥情于八遐。

**卷七 疏祭文**

**与子俨等疏**  
  
　　告俨、俟、份、佚、佟：  
　  
　　天地赋命，生必有死。自古贤圣，谁能独免？子夏有言：“死生有命，富贵在天。”四友之人，亲受音旨。发斯谈者，将非穷达不可妄求，寿夭永无外请故耶？  
　  
　　吾年过五十，少而穷苦。每以家弊，东西游走。性刚才拙，与物多忤。自量为己，必贻俗患，僶俛辞世，使汝等幼而饥寒。余尝感孺仲贤妻之言，败絮自拥，何惭儿子。此既一事矣。但恨邻靡二仲，室无莱妇，抱兹苦心，良独内愧。少学琴书，偶爱闲静，开卷有得，便欣然忘食。见树木交荫，时鸟变声，亦复欢然有喜。常言五六月中，北窗下卧，遇凉风暂至，自谓是羲皇上人。意浅识罕，谓斯言可保，日月遂往，机巧好疏，缅求在昔，眇然如何。  
　  
　　疾患以来，渐就衰损。亲旧不遗，每以药石见救，自恐大分将有限也。汝辈稚小家贫，每役柴水之劳，何时可免？念之在心，若何可言。然汝等虽不同生，当思四海皆兄弟之义。鲍叔、管仲，分财无猜；归生、伍举，班荆道旧，遂能以败为成，因丧立功。他人尚尔，况同父之人哉！颍川韩元长，汉末名士，身处卿佐，七十而终，兄弟同居，至于没齿。济北汜稚春，晋时操行人也，七世同财，家人无怨色。《诗》曰：“高山仰止，景行行止。”虽不能尔，至心尚之。汝其慎哉！吾复何言。  
　  
　　**祭程氏妹文**  
  
　　维晋义熙三年，五月甲辰，程氏妹服制再周。渊明以少牢之奠，俯而酹之。呜呼哀哉！  
　  
　　寒往暑来，日月浸疏；梁尘委积，庭草荒芜。寥寥空室，哀哀遗孤；肴觞虚奠，人逝焉如！谁无兄弟，人亦同生，嗟我与尔，特百常情。慈妣早世，时尚孺婴；我年二六，尔才九龄。爰从靡识，抚髫相成。咨尔令妹，有德有操。靖恭鲜言，闻善则乐。能正能和，惟友惟孝。行止中闺，可象可效。我闻为善，庆自己蹈；彼苍何偏，而不斯报！昔在江陵，重罹天罚，兄弟索居，乖隔楚越，伊我与尔，百哀是切。黯黯高云，萧萧冬月，白云掩晨，长风悲节。感惟崩号，兴言泣血。  
　  
　　寻念平昔，触事未远，书疏犹存，遗孤满眼。如何一往，终天不返！寂寂高堂，何时复践？藐藐孤女，曷依曷恃？茕茕游魂，谁主谁祀？奈何程妹，于此永已！死如有知，相见蒿里。呜呼哀哉！  
　  
　　**祭从弟敬远文**  
  
　　岁在辛亥，月惟仲秋，旬有九日，从弟敬远，卜辰云窆，永宁后土。感平生之游处，悲一往之不返。情恻恻以摧心，泪愍愍而盈眼。乃以园果时醪，祖其将行。呜呼哀哉！  
　  
　　於铄吾弟，有操有概；孝发幼龄，友自天爱。少思寡欲，靡执靡介；后己先人，临财思惠。心遗得失，情不依世；其色能温，其言则厉；乐胜朋高，好是文艺。遥遥帝乡，爰感奇心；绝粒委务，考槃山阴。淙淙悬溜，暧暧荒林，晨采上药，夕闲素琴。曰仁者寿，窃独信之；如何斯言，徒能见欺！年甫过立，奄与世辞，长归蒿里，邈无还期。惟我与尔，匪但亲友，父则同生，母则从母。相及龆齿，并罹偏咎，斯情实深，斯爱实厚。念畴昔日，同房之欢，冬无缊褐，夏渴瓢箪；相将以道，相开以颜。岂不多乏，忽忘饥寒。余尝学仕，缠绵人事，流浪无成，惧负素志。敛策归来，尔知我意，常愿携手，置彼众议。每忆有秋，我将其刈，与汝偕行，舫舟同济。三宿水滨，乐饮川界，静月澄高，温风始逝。抚杯而言，物久人脆，奈何吾弟，先我离世！  
　  
　　事不可寻，思亦何极，日徂月流，寒暑代息。死生异方，存亡有域，候晨永归，指涂载陟。呱呱遗稚，未能正言；哀哀嫠人，礼仪孔闲。庭树如故，斋宇廓然。孰云敬远，何时复还！  
　  
　　余惟人斯，昧兹近情，蓍龟有吉，制我祖行。望旐翩翩，执笔涕盈，神其有知，昭余中诚。呜呼哀哉！  
　  
　　**自祭文**  
  
　　岁惟丁卯，律中无射。天寒夜长，风气萧索。鸿雁于征，草木黄落。陶子将辞逆旅之馆，永归于本宅。故人凄其相悲，同祖行于今夕。羞以嘉蔬，荐以清酌，候颜已冥，聆音愈漠。呜呼哀哉！  
　  
　　茫茫大块，悠悠高旻。是生万物，余得为人。自余为人，逢运之贫。箪瓢屡罄，絺绤冬陈。含欢谷汲，行歌负薪。翳翳柴门，事我宵晨。春秋代谢，有务中园。载耘载耔，乃育乃繁。欣以素牍，和以七弦。冬曝其日，夏濯其泉。勤靡余劳，心有常闲。乐天委分，以至百年。  
　  
　　惟此百年，夫人爱之。惧彼无成，愒日惜时。存为世珍，没亦见思。嗟我独迈，曾是异兹。宠非己荣，涅岂吾缁。捽兀穷庐，酣饮赋诗。识运知命，畴能罔眷。余今斯化，可以无恨。寿涉百龄，身慕肥遁，从老得终，奚所复恋！寒暑逾迈，亡既异存。外姻晨来，良友宵奔。葬之中野，以安其魂。  
　  
　　窅窅我行，萧萧墓门。奢侈宋臣，俭笑王孙。廓兮已灭，慨焉已遐，不封不树，日月遂过。匪贵前誉，孰重后歌。人生实难，死如之何！呜呼哀哉！

**古诗十九首**

之一

行行重行行，与君生别离。  
相去万余里，各在天一涯。  
道路阻且长，会面安可知。  
胡马依北风，越鸟巢南枝。  
相去日已远，衣带日已缓。  
浮云蔽白日，游子不顾返。  
思君令人老，岁月忽已晚。  
弃捐勿复道，努力加餐饭。

之二

青青河畔草，郁郁园中柳。  
盈盈楼上女，皎皎当窗牖。  
娥娥红粉妆，纤纤出素手。  
昔为娼家女，今为荡子夫。  
荡子行不归，空床难独守。

之三

青青陵上柏，磊磊涧中石。  
人生天地间，忽如远行客。  
斗酒相娱乐，聊厚不为薄。  
驱车策驽马，游戏宛与洛。  
洛中何郁郁，冠带自相索。  
长衢罗夹巷，王侯多第宅。  
两宫遥相望，双阙百余尺。  
极宴娱心意，戚戚何所迫？

之四

今日良宴会，欢乐难具陈。  
弹筝奋逸响，新声妙入神。  
令德唱高言，识曲听其真。  
齐心同所愿，含意俱未申。  
人生寄一世，奄忽若飙尘。  
何不策高足，先据要路津。  
无为守贫贱，坎轲长苦辛 。

之五

西北有高楼，上与浮云齐。  
交疏结绮窗，阿阁三重阶。  
上有弦歌声，音响一何悲！  
谁能为此曲，无乃杞梁妻。  
清商随风发，中曲正徘徊。  
一弹再三叹，慷慨有余哀。  
不惜歌者苦，但伤知音稀。  
愿为双鸿鹄，奋翅起高飞。

之六

涉江采芙蓉，兰泽多芳草。  
采之欲遗谁，所思在远道。  
还顾望旧乡，长路漫浩浩。  
同心而离居，忧伤以终老。

之七

明月皎夜光，促织鸣东壁。  
玉衡指孟冬，众星何历历。  
白露沾野草，时节忽复易。  
秋蝉鸣树间，玄鸟逝安适。  
昔我同门友，高举振六翮。  
不念携手好，弃我如遗迹。  
南箕北有斗，牵牛不负轭。  
良无盘石固，虚名复何益？

之八

冉冉狐生竹，结根泰山阿。  
与君为新婚，兔丝附女萝。  
兔丝生有时，夫妇会有宜。  
千里远结婚，悠悠隔山陂。  
思君令人老，轩车来何迟！  
伤彼蕙兰花，含英扬光辉。  
过时而不采，将随秋草萎。  
君亮执高节，贱妾亦何为！

之九

庭中有奇树，绿叶发华滋。  
攀条折其荣，将以遗所思。  
馨香盈怀袖，路远莫致之。  
此物何足贵，但感别经时。

之十

迢迢牵牛星，皎皎河汉女。  
纤纤擢素手，札札弄机杼。  
终日不成章，泣涕零如雨。  
河汉清且浅，相去复几许。  
盈盈一水间，脉脉不得语。

之十一

回车驾言迈，悠悠涉长道。  
四顾何茫茫，东风摇百草。  
所遇无故物，焉得不速老。  
盛衰各有时，立身苦不早。  
人生非金石，岂能长寿考？  
奄忽随物化，荣名以为宝。

之十二

东城高且长，逶迤自相属。  
回风动地起，秋草萋已绿。  
四时更变化，岁暮一何速！  
晨风怀苦心，蟋蟀伤局促。  
荡涤放情志，何为自结束！  
燕赵多佳人，美者颜如玉。  
被服罗裳衣，当户理清曲。  
音响一何悲！弦急知柱促。  
驰情整巾带，沉吟聊踯躅。  
思为双飞燕，衔泥巢君屋。

之十三

驱车上东门，遥望郭北墓。  
白杨何萧萧，松柏夹广路。  
下有陈死人，杳杳即长暮。  
潜寐黄泉下，千载永不寤。  
浩浩阴阳移，年命如朝露。  
人生忽如寄，寿无金石固。  
万岁更相送，贤圣莫能度。  
服食求神仙，多为药所误。  
不如饮美酒，被服纨与素。

之十四

去者日以疏，生者日已亲。  
出郭门直视，但见丘与坟。  
古墓犁为田，松柏摧为薪。  
白杨多悲风，萧萧愁杀人！  
思还故里闾，欲归道无因。

之十五

生年不满百，常怀千岁忧。  
昼短苦夜长，何不秉烛游！  
为乐当及时，何能待来兹？  
愚者爱惜费，但为后世嗤。  
仙人王子乔，难可与等期。

之十六

凛凛岁云暮，蝼蛄夕鸣悲。  
凉风率已厉，游子寒无衣。  
锦衾遗洛浦，同袍与我违。  
独宿累长夜，梦想见容辉。  
良人惟古欢，枉驾惠前绥。  
愿得常巧笑，携手同车归。  
既来不须臾，又不处重闱。  
亮无晨风翼，焉能凌风飞？  
眄睐以适意，引领遥相睎。  
徒倚怀感伤，垂涕沾双扉。

之十七

孟冬寒气至，北风何惨栗。  
愁多知夜长，仰观众星列。  
三五明月满，四五蟾兔缺。  
客从远方来，遗我一书札。  
上言长相思，下言久离别。  
置书怀袖中，三岁字不灭。  
一心抱区区，惧君不识察。

之十八

客从远方来，遗我一端绮。  
相去万余里，故人心尚尔。  
文彩双鸳鸯，裁为合欢被。  
著以长相思，缘以结不解。  
以胶投漆中，谁能别离此？

之十九

明月何皎皎，照我罗床纬。  
忧愁不能寐，揽衣起徘徊。  
客行虽云乐，不如早旋归。  
出户独彷徨，愁思当告谁！  
引领还入房，泪下沾裳衣。

**周敦颐集**

**太極圖說**

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極複動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精妙合而疑。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之，吉；小人悖之，凶。故曰：“立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。”又曰：“原始反終，故知死生之說。”大哉易也，斯之至矣。

**通 书**

誠上第一

誠者，聖人之本。“大哉乾元，萬物資始”，誠之源也。“乾道變化，各正性命”，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。”元、亨，誠之通；利、貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！

誠下第二

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之原也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行非誠，非也，邪暗塞也。故誠則無事矣。至易而行難。果而確，無難焉。故曰：“一日克己復禮，天下歸仁焉。”

誠幾德第三

誠，無為，幾，善惡。德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。性焉安焉之謂聖。復焉執焉之謂賢。發微不可見，充周不可窮之謂神。

聖第四

寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形、有無之閒者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾，曰聖人。

慎動第五

動而正曰道。用而和曰德。匪仁，匪義，匪禮，匪智，匪信，悉邪矣。邪動，辱也；甚焉，害也。故君子慎動。

道第六

聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。豈不易簡！豈為難知！不守不行不廓耳。

師第七

或問曰：“曷為天下善？”曰：“師。”曰：“何謂也？”曰：“性者，剛柔、善惡，中而已矣。”“不達。”曰：“剛善，為義，為直，為斷，為嚴毅，為幹固；惡，為猛，為隘，為強梁。柔善，為慈，為順，為巽；惡，為懦弱，為無斷，為邪佞。”惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。故先覺覺後覺，闇者求於明，而師道立矣。師道立，則善人多；善人多，則朝廷正，而天下治矣。

幸第八

人之生，不幸，不聞過；大不幸﹐無恥。必有恥，則可教；聞過，則可賢。

思第九

洪範曰：“思曰睿，睿作聖。”無思，本也；思通，用也。幾動於彼，誠動於此。無思而無不通，為聖人。不思，則不能通微；不睿，則不能無不通。是則無不通，生於通微，通微，生於思。故思者，聖功之本，而吉凶之幾也。易曰：“君子見幾而作，不俟終日。”又曰：“知幾其神乎！”

志學第十

聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵，大賢也。伊尹恥其君不為堯、舜，一夫不得其所，若撻於市。顏淵“不遷怒，不貳過”“三月不違仁”。志伊尹之所志，學顏子之所學。過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。

順化第十一

天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化。大順大化，不見其跡，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。道豈遠乎哉！術豈多乎哉！

治第十二

十室之邑，人人提耳而教，且不及，況天下之廣，兆民之眾哉！曰，純其心而已矣。仁、義、禮、智四者，動靜、言貌、視聽無違之謂純。心純則賢才輔。純心要矣，用賢急焉。

禮樂第十三

禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，萬物各得其理，然後和。故禮先而樂後。

務實第十四

實勝，善也；名勝，恥也。故君子進德修業，孳孳不息，務實勝也。德業有未著，則恐恐然畏人知，遠恥也。小人則偽而已！故君子日休，小人日憂。

愛敬第十五

“有善不及？”曰：“不及，則學焉。”問曰：“有不善？”曰：“不善；則告之不善。”且勸曰：“庶幾有改乎，斯為君子。”“有善一，不善二，則學其一，而勸其二。”有語曰：“斯人有是之不善，非大惡也。”則曰：“孰無過，焉知其不能改？改，則為君子矣。不改為惡，惡者天惡之。彼豈無畏耶？烏知其不能改！”故君子悉有眾善，無弗愛且敬焉。

動靜第十六

動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極。四時運行，萬物終始。混兮闢兮！其無窮兮！

樂上第十七

古者聖王制禮法，修教化，三綱正，九疇敘，百姓大和，萬物咸若。乃作樂以宣八風之氣，以平天下之情。故樂聲淡而不傷，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡則欲心平，和則躁心釋。優柔平中，德之盛也；天下化中，治之至也。是謂道配天地，古之極也。後世禮法不修，政刑苛紊，縱欲敗度，下民困苦。謂古樂不足聽也，代變新聲，妖淫愁怨，導欲增悲，不能自止。故有賊君棄父，輕生敗倫，不可禁者矣。嗚呼！樂者古以平心，今以助欲；古以宣化，今以長怨。不復古禮，不變今樂，而欲至治者遠矣！

樂中第十八

樂者，本乎政也。政善民安，則天下之心和。故聖人作樂，以宣暢其和心，達於天地，天地之氣，感而太和焉。天地和，則萬物順，故神衹格，鳥獸馴。

樂下第十九

樂聲淡則聽心平，樂辭善則歌者慕，故風移而俗易矣。妖聲艷辭之化也，亦然。

聖學第二十

“聖可學乎”？曰：“可。”曰：“有要乎？”曰：“有。”“請問焉。”曰：“一為要。一者，無欲也，無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！”

公明第二十一

公於己者公於人，未有不公於己而能公於人也。明不至則疑生。明，無疑也。謂能疑為明，何啻千里？

理性命第二十二

厥彰厥微，匪靈弗瑩。剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。

顏子第二十三

顏子“一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。”夫富貴，人所愛也。顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地閒有至貴至愛可求，而異乎彼者，見其大、而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足。無不足則富貴貧賊處之一也。處之一則能化而齊。故顏子亞聖。

師友上第二十四

天地閒，至尊者道，至貴者德而已矣。至難得者人，人而至難得者，道德有于身而已矣。求人至難得者有於身，非師友，則不可得也已！

師友下第二十五

道義者，身有之，則貴且尊。人生而蒙，長無師友則愚。是道義由師友有之。而得貴且尊，其義不亦重乎！其聚不亦樂乎！

過第二十六

仲由喜聞過，令名無窮焉。今人有過，不喜人規，如護疾而忌醫，寧滅其身而無悟也。噫！

勢第二十七

天下，勢而已矣。勢，輕重也。極重不可反。識其重而亟反之，可也。反之，力也。識不早，力不易也。力而不競，天也。不識不力，人也。天乎？人也，何尤！

文辭第二十八

文所以載道也。輪轅飾而人弗庸，徒飾也；況虛車乎！文辭，藝也；道德，實也。篤其實，而藝者書之，美則愛，愛則傳焉。賢者得以學而至之，是為教。故曰：“言之無文，行之不遠。”然不賢者，雖父兄臨之，師保勉之，不學也；強之，不從也。不知務道德而第以文辭為能者，藝焉而已。噫！弊也久矣！

聖蘊第二十九

“不憤不啟，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。”子曰：“予欲無言。天何言哉！四時行焉，百物生焉。”然則聖人之蘊，微顏子殆不可見。發聖人之蘊，教萬世無窮者，顏子也。聖同天，不亦深乎！常人有一聞知，恐人不速知其有也，急人知而名也，薄亦甚矣！

精蘊第三十

聖人之精，畫卦以示；聖人之蘊，因卦以發。卦不畫，聖人之精，不可得而見。微卦，聖人之蘊，殆不可悉得而聞。易何止五經之源，其天地鬼神之奧乎！

乾損益動第三十一

君子乾乾，不息於誠，然必懲忿窒欲，遷善改過而後至。乾之用其善是，損益之大莫是過，聖人之旨深哉！“吉凶悔吝生乎動。”噫！吉一而已，動可不慎乎！

家人睽復無妄第三十二

治天下有本，身之謂也；治天下有則，家之謂也。本必端。端本，誠心而已矣。則必善。善則，和親而已矣。家難而天下易，家親而天下疏也。家人離，必起於婦人。故睽次家人，以“二女同居，其志不同行”也。堯所以釐降二女於媯汭，舜可襌乎？吾玆試矣。是治天下觀於家，治家觀身而已矣。身端，心誠之謂也。誠心，復其不善之動而已矣。不善之動，妄也；妄復，則無妄矣；無妄，則誠矣。故無妄次復，而曰“先王以茂對時育萬物”。深哉！

富貴第三十三

君子以道充為貴，身安為富，故常泰無不足。而銖視軒冕，塵視金玉，其重無加焉爾！

陋第三十四

聖人之道，入乎耳，存乎心，蘊之為德行，行之為事業。彼以文辭而已者，陋矣！

擬議第三十五

至誠則動，“動則變，變則化”，故曰：“擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。”

刑第三十六

天以春生萬物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止則過焉，故得秋以成。聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情勝，利害相攻，不止則賊滅無倫焉。故得刑以治。情偽微曖，其變千狀。茍非中正、明達、果斷者，不能治也。訟卦曰：“利見大人”，以“剛得中”也。噬嗑曰：“利用獄”，以“動而明”也。嗚呼！天下之廣，主刑者民之司命也。任用可不慎乎！

公第三十七

聖人之道，至公而已矣。或曰：“何謂也？”曰：“天地至公而已矣。”

孔子上第三十八

春秋，正王道，明大法也，孔子為後世王者而修也。亂臣賊子誅死者於前，所以懼生者於後也。宜乎萬世無窮，王祀夫子，報德報功之無盡焉。

孔子下第三十九

道德高厚，教化無窮，實與天地參而四時同，其惟孔子乎！

蒙艮第四十

“童蒙求我”，我正果行，如筮焉。筮，叩神也。再三則瀆矣，瀆則不告也。“山下出泉”，靜而清也。汩則亂，亂不決也。慎哉！其惟“時中”乎！“艮其背”，背非見也。靜則止，止非為也，為不止矣。其道也深乎！

**雜 著**

**文**

**養心亭說**

孟子曰：“養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。”予謂養心不止於寡焉而存耳，蓋寡焉以至於無。無則誠立、明通。誠立，賢也；明通，聖也。是聖賢非性生，必養心而至之。養心之善有大焉如此，存乎其人而已。

張子宗範有行、有文，其居背山而面水。山之麓，構亭甚清淨，予偶至而愛之，因題曰“養心”。既謝，且求說，故書以勉。

**愛蓮說**

水陸草木之花，可愛者甚蕃。晉陶淵明獨愛菊。自李唐來，世人甚愛牡丹。予獨愛蓮之出淤泥而不染，濯清漣而不妖，中通外直，不蔓不枝，香遠益清，亭亭淨植，可遠觀而不可褻玩焉。

予謂菊，花之隱逸者也；牡丹，花之富貴者也；蓮，花之君子者也。噫！菊之愛，陶後鮮有聞；蓮之愛，同予者何人？牡丹之愛，宜乎眾矣！

**吉州彭推官詩序**

敦實慶歷初，為洪川分寧縣主簿。被外臺檄，承乏袁州盧溪鎮市征之局。局鮮事，袁之進士多來講學於公齋。因談及今朝江左律詩之工。坐閒，誦吉州彭推官篇者六七人，其句字信乎能覷天巧而膾炙人口矣。俄聞分寧新邑宰，尚未踰月，而才明之譽，已飛數百里。有謂敦實曰：“邑宰太博思永，即嚮所誦之詩推官之子也。吉與袁鄰郡，父兄輩皆識推官，第為善內樂，殊忘官之高卑，齒之壯老，以至於沒。其慶將發於是乎！”敦實故又知推官之德。暨還邑局，聞推官之詩益多，亦能記誦不忘。十五年，而太博由刑部郎中直史館，益州路轉運使。敦實自南昌知縣就移僉署巴川郡判官廳公事。益、梓鄰路也。泝流赴局，過渝州，越三舍，接巴川境，閒有溫泉佛寺。艤舟遊覽，忽睹榜詩，乃推官之作。喜豁讀訖，錄本納於轉運公。公復書重謝，且曰：“願刻一石，若蒙繼以短序，尤荷厚意。”故序於詩後，而命工刻石，置寺之堂焉。實嘉祐二年正月十五日云。承奉郎守太子中舍僉署合州軍事判官廳公事周敦實撰。

**邵州遷學釋菜文**

維治平五年，歲次戊申，正月甲戌朔，三日丙子，朝奉郎尚書駕部員外郎通判永州軍州兼管內勸農事，權發遣邵州軍州事上騎都尉賜緋魚袋周敦頤，敢昭告於先聖至聖文宣王：

惟夫子道高德厚，教化無窮，實與天地參而四時同。上自國都，下及州縣，通立廟貌。州守縣令，春秋釋奠。雖天子之尊，入廟肅恭行禮。其重，誠與天地參焉。儒衣冠學道業者，列室於廟中，朝夕目瞻脺容，心慕至德，日蘊月積。幾於顏氏之子者有之。得其位，施其道，澤及生民者，代有之。然而夫子之宮可忽歟！而邵置於惡地，掩於衙門，左獄右庾，穢喧歷年。

敦頤攝守州符，嘗拜堂下，惕汗流背，起而議遷。得地東南，高明協下。用舊增新，不日成就。彩章冕服，儼坐有序，諸生既集，率僚告成。謹以禮幣藻蘋，式陳明薦，以兗國公顏子配。尚饗！

**又告先師文**

維治平五年，歲次戊申，正月甲戌朔，三日丙子，朝奉郎尚書駕部員外郎通判永州軍州兼管內勸農事，權發遣邵州軍州事上騎都尉賜緋魚袋周敦頤敢昭告於先師兗國公顏子：爰以遷修廟學成，恭修釋菜於先聖至聖文宣王。惟子睿性通微，實幾於聖。明誠道確，夫子稱賢。謹以禮幣藻蘋，式陳明獻，從祀配神。尚饗！

**書**

**上二十六叔書**

姪男敦頤啟：孟秋猶熱，伏惟二十六叔、三十一叔、諸叔母、諸兄長尊體起居萬褔。周興來，知安樂，喜無盡。敦頤守官於外，與新婦幸如常，不勞憂念。來春歸鄉，即遂拜侍。未閒，伏望順時倍加保愛，不備。姪男敦頤狀。上二十六叔、三十一叔、諸叔母、諸兄長座前。七月六日夜。

諸弟、諸姪安樂。好將息！好將息！

**與仲章姪書**

仲章：夏熱，計新婦男女安健。我此中與叔母、季老、通老、韓姐、善善以下並安。近遞中，得先公加贈官誥，贈諫議大夫，家門幸事幸事。汝備酒果香茶，詣墳前告聞先公諫議也。未相見，千萬好將息！不具。叔付仲章，六月十四日。

諸處書，立使周一父子送去。叔母、韓姐傳語：汝與新婦姪兒姪女各計安好，將息！好將息！百一、百二附兄嫂起居之間。善善與新婦安安。汝切不得來！汝切不得來！周三翁夫妻安否？周一父子看守墳塋小心否？周幼二安否？如何也？

**與傅秀才書**

敦實頓首：傅君茂才足下：昨日飯會上，草草致書，不識已達否？日惟履用休適。敦實自春來，郡事併多。又新守將至，諸要備辦。稍有一日空暇，則或過客，或節辰，或不時聚會。每會即作詩，雅則雅矣。形亦勞瘁，故尚未有意思為足下作策問，勿訝！勿訝！

遂州平紋紗輕細者，染得好皁者，告買一疋，自要作夏衫。並買樗蒲、綾褲段二箇。碎事煩聒，愧悚！愧悚！急遣人探新守次，走筆不謹。暄燠加愛加愛，不宣。敦實頓首傅君茂才足下。

**慰李才元書**

敦實幁首：變故不常，竊審尊夫人太君奄棄榮養。伏惟號天永慕，難以勝處。罔極奈何！孝思奈何！敢冀節哀以從中制，卑情不任苦痛之至。謹奉疏以慰，不宣，謹疏。四月某日，汝南周敦實疏上。

**回謁鄉官昌州司錄黃君慶牒**

承奉郎守太子中允簽書合州判官廳公事周敦實，右某謹衹候謝都曹員外，伏聽處分。件狀如前，謹牒。嘉祐元年十一月日具位某牒。

**賀傅伯成手謁嘉祐六年**

從表殿中丞、前合州從事周敦實，專謁賀新恩先輩傅弟。三月十二日手謁。

**賦**

**拙賦**

或謂予曰：“人謂子拙？”予曰：“巧，竊所恥也，且患世多巧也。”喜而賦之曰：“巧者言，拙者默；巧者勞，拙者逸；巧者賊，拙者德；巧者凶，拙者吉。嗚呼！天下拙，刑政徹。上安下順，風清幣絕。”

**正 蒙**

张载

蘇昺序

先生著正蒙書數萬言。一日，從容請曰：「敢以區別成誦何如？」先生曰：「吾之作是書也，譬之枯株，根本枝葉，莫不悉備，充榮之者，其在人功而已。又如晬盤示兒，百物具在，顧取者如何爾。」於是輒就其編，會歸義例，略效論語孟子，篇次章句，以類相從，為十七篇。

范育序

子張子校書崇文，未伸其志，退而寓於太白之陰，橫渠之陽，潛心天地，參聖學之源，七年而道益明，德益尊，著正蒙書數萬言而未出也，間因問答之言，或窺其一二。熙寧丁巳歲，天子召以為禮官，至京師，予始受其書而質問焉。其年秋，夫子復西歸，歿于驪山之下，門人遂出其書，傳者浸廣，至其疑羲獨無從取正，十有三年於茲矣。痛乎微言之將絕也！

友人蘇子季明離其書為十七篇以示予。昔者夫子之書蓋未嘗離也，故有「枯株晬盤」之說，然斯言也，豈待好之者充且擇歟？特夫子之所居也。今也離而為書，以推明夫子之道，質萬世之傳，予無加損焉爾。

惟夫子之為此書也，有六經之所未載，聖人之所不言，或者疑其蓋不必道。若清虛一大之語，適將取訾於末學，予則異焉。

自孔孟沒，學絕道喪千有餘年，處士橫議，異端間作，若浮屠老子之書，天下共傳，與六經並行。而其徒侈其說，以為大道精微之理，儒家之所不能談，必取吾書為正。世之儒者亦自許曰：「吾之六經未嘗語也，孔孟未嘗及也」，從而信其書，宗其道，天下靡然同風；無敢置疑於其間，況能奮一朝之辯，而與之較是非曲直乎哉！

子張子獨以命世之宏才，曠古之絕識，參之以博聞強記之學，質之以稽天窮地之思，與堯、舜、孔、孟合德乎數千載之間。閔乎道之不明，斯人之迷且病，天下之理泯然其將滅也，故為此言與浮屠老子辯，夫豈好異乎哉？蓋不得已也。

浮屠以心為法，以空為真，故正蒙闢之以天理之大，又曰：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」老子以無為為道，故正蒙闢之曰：「不有兩則無一。」至於談死生之際，曰「輪轉不息，能脫是者則無生滅」，或曰「久生不死」，故正蒙闢之曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」夫為是言者，豈得已哉!

使二氏者真得至道之耍、不二之理，則吾何為紛紛然與之辯哉？其為辯者，正欲排邪說，歸至理，使萬伳不惑而已。使彼二氏者，天下信之，出放孔子之前，則六經之言有不道者乎？孟子常勤勤闢楊朱墨翟矣，若浮屠老子之言聞乎孟子之耳，焉有不闢之者乎？故予曰正蒙之言不得已而云也。

嗚呼!道一而已，亙萬世，窮天地，理有易乎是哉!語上極乎高明，語下涉乎形器，語大至於無間，語小入於無朕，一有窒而不通，則於理為妄。故正蒙之言，高者抑之，卑者舉之，虛者實之，礙者通之，眾者一之，合者散之。要之立乎大中至正之矩。天之所以運，地之所以載，日月之所以明，鬼神之所以幽，風雲之所以變，江河之所以流，物理以辨，人倫以正，造端者微，成能者著，知德者祟，就業者廣，本末上下貫乎一道，過乎此者淫道之狂言也，不及乎此者邪詖之卑說也。推而放諸有形而準，推而放諸無形而準，推而放諸至動而準，推而放諸至靜而準，無不包矣，無不盡矣，無大可過矣，無細可遺矣，言若是乎其極矣，道若是乎其至矣，聖人復起，無有間乎斯文矣。

元祐丁卯歲，予居太夫人憂，蘇子又以其書屬余為之敘，泣血受書，三年不能為一辭，今也去喪而不死，尚可不為夫子言乎？雖然，爝火之微，培塿之塵，惡乎助太陽之光而益太山之高乎？蓋有不得默乎云爾，則亦不得默乎云爾。

門人范育謹序。

# 太和篇第一

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬、絪縕，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學易者見此，謂之見易。不如是，雖周公才美，其智不足稱也已。

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不異者，存神其至矣。彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常；若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷放浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤為幻化。幽明不能舉其要，遂躐等妄意而然。不悟一陰一陽範圍天地、通乎晝夜、三極大中之矩，遂使儒、佛、老、莊混然一塗。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以「有生放無」，為窮高極微之論。入德之途，不知擇術而求，多見其蔽於詖而陷於淫矣。

氣坱然太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂「絪縕」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者與！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感〈通〉聚〈結〉，為風雨，為雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。

氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云「知幽明之故」，不云「知有無之故」。盈天地之間者，法象而已；文理之察，非離不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神變易而已。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。

太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。

凡氣清則通，昏則壅，清極則神。故聚而有間則風行，〈風行則〉聲聞具達，清之驗與！不行而至，通之極與！

由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。

鬼神者，二氣之良能也。聖者，至誠得天之謂；神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。

天道不窮，寒暑〈也〉；眾動不窮，屈伸〈也〉；鬼神之實，不越二端而已矣。

兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。

感而後有通，不有兩則無一。故聖人以剛柔立本，乾坤毀則無以見易。

游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端循環不已者，立天地之大義。

「日月相推而明生，寒暑相推而歲成。」神易無方體，「一陰一陽」，「陰陽不測」，皆所謂「通乎晝夜之道」也。

晝夜者，天之一息乎！寒暑者，天之晝夜乎！天道春秋分而氣易，猶人一寤寐而魂交。魂交成夢，百威紛紜，對寤而言，一身之晝夜也；氣交為春，萬物糅錯，對秋而言，天之晝夜也。

氣本之虛則湛〈一〉無形，感而生則聚而有象。有象斯有對，對必反其為；有反斯有仇，仇必和而解。故愛惡之情同出於太虛，而卒歸於物欲，倏而生，忽而成，不容有毫髮之間，其神矣夫！

造化所成，無一物相肖者，以是知萬物雖多，其實一物；無無陰陽者，以是知天地變化，二端而已。

萬物形色，神之糟粕，性與天道云者，易而已矣。心所以萬殊者，感外物為不一也，天大無外，其為感者絪縕二端而已〈焉〉。物之所以相感者，利用出入，莫知其鄉，一萬物之妙者與！

氣與志，天與人，有交勝之理。聖人在上而下民咨，氣壹之動志也；鳳凰儀，志壹之動氣也。

# 參兩篇第二

地所以兩，分剛柔男女而效之，法也；天所以參，一太極兩儀而象之，性也。一物兩體，氣也；一故神，兩在故不測。兩故化，推行於一。此天之所以參也。地純陰凝聚於中，天浮陽運旋於外，此天地之常體也。恆星不動，純繫乎天，與浮陽運旋而不窮者也；日月五星逆天而行，并包乎地者也。地在氣中，雖順天左旋，其所繫辰象隨之，稍遲則反移徙而右爾，間有緩速不齊者，七政之性殊也。月陰精，反乎陽者也，故其右行最速；日為陽精，然其質本陰，故其右行雖緩，亦不純繫乎天，如恆星不動。金水附日前後進退而行者，其理精深，存乎物感可知矣。鎮星地類，然根本五行，雖其行最緩，亦不純繫乎地也。火者亦陰質，為陽萃焉，然其氣此日而微，故其遲倍日。惟木乃歲一盛衰，故歲歷一辰。辰者，日月一交之次，有歲之象也。

凡圜轉之物，動必有機；既謂之機，則動非自外也。古今謂天左旋，此直至粗之論爾，不考日月出沒、恒星昏曉之變。愚謂在天而運者，惟七曜而已。恒星所以為晝夜者，直以地氣乘機左旋於中，故使恒星、河漢因一作回。北為南，日月因天隱見，太虛無體，則無以驗其遷動於外也。

天左旋，處其中者順之，少遲則反右矣。

地，物也；天，神也。物無踰神之理，顧有地斯有天，若其配然爾。

地有升降，日有修短。地雖凝聚不散之物，然二氣升降其間，相從而不已也。陽日上，地日降而下者，虛也；陽日降，地日進而上者，盈也；此一歲寒暑之候也。至於一晝夜之盈虛、升降，則以海水潮汐驗之為信；然間有小大之差，則繫日月朔望，其精相感。

日質本陰，月質本陽，故於朔望之際精魄反交，則光為之食矣。

虧盈法：月於人為近，日遠在外，故月受日光常在於外，人視其終初如鉤之曲，及其中天也如半璧然。此虧盈之驗也。

月所位者陽，故受日之光，不受日之精，相望中弦則光為之食，精之不可以二也。

日月雖以形相物，考其道則有施受健順之差焉。星月金水受光於火日，陰受而陽施也。

陰陽之精互藏其宅，則各得其所安，故日月之形，萬古不變。若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪縕相揉，蓋相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之，不曰性命之理，謂之何哉？

「日月得天」，得自然之理也，非蒼蒼之形也。

閏餘生於朔，不盡周天之氣，而世傳交食法，與閏異術，蓋有不知而作者爾。

陽之德主於遂，陰之德主於閉。

陰性凝聚，陽性發散；陰聚之，陽必散之，其勢均散。陽為陰累，則相持為雨而降；陰為陽得，則飄揚為雲而升。故雲物班布太虛者，陰為風驅，斂聚而未散者也。凡陰氣凝聚，陽在內者不得出，則奮擊而為雷霆；陽在外者不得入，則周旋不舍而為風；其聚有遠近虛實，故雷風有小大暴緩。和而散，則為霜雪雨露；不和而散，則為戾氣曀霾；陰常散緩，受交於陽，則風雨調，寒暑正。

天象者，陽中之陰；風霆者，陰中之陽。

雷霆感動雖速，然其所由來亦漸爾。能窮神化所從來，德之盛者與！

火日外光，能直而施；金水內光，能闢而受。受者隨材各得，施者所應無窮，神與形、天與地之道與！

「木曰曲直」，能既曲而反申也；「金曰從革」，一從革而不能自反也。水火，氣也，故炎上潤下與陰陽升降，土不得而制焉。木金者，土之華實也，其性有水火之雜，故木之為物，水漬則生，火然而不離也，蓋得土之浮華於水火之交也。金之為物，得火之精於土之燥，得水之精於〈土〉之濡，故水火相待而不相害，鑠之反流而不耗，蓋得土之精實於水火之際也。土者，物之所以成始而成終也，地之質也，化之終也，水火之所以升降，物兼體而不遺者也。

〈水〉者﹐陰凝而陽未勝也；火者，陽麗而陰未盡也。火之炎，人之蒸，有影無形，能散而不能受光者，其氣陽也。

陽陷於陰為水，附於陰為火。

# 天道篇第三

天道四時行，百物生，無非至教；聖人之動，無非至德，夫何言哉！

天體物不遺，猶仁體事無不在也。「禮儀三百，威儀三千」，無一物而非仁也。「昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍」，無一物之不體也。

上天之載，有感必通；聖人之為，得為而為之〈應〉。

天不言而四時行，聖人神道設教而天下服。誠於此，動於彼，神之道與!｛「戍爻午行克吒成行陰陽之氣而已矣。」韓本有此一段。｝

天不言而信，神不怒而威；誠故信，無私故威。

天之不測謂神，神而有常謂天。

運於無形之謂道，形而下者不足以言之。

「鼓萬物而不與聖人同憂」，天道也。聖不可知也，無心之妙非有心所及也。

「不見而章」，已誠而明也；「不動而變」，神而化也；「無為而成」，為物不貳也。

已誠而明，故能「不見而章，不動而變，無為而成」。

「富有」，廣大不禦之盛與！「日新」，悠久無疆之道與！

天之知物不以耳目心思，然知之之理過於耳目心思。天視聽以民，明威以民，故詩書所謂帝天之命，主於民心而已焉。

「化而裁之存乎變」，存四時之變，則周歲之化可裁；存晝夜之變，則百刻之化可裁。「推而行之存乎通」，推四時而行，則能存周歲之通；推晝夜而行，則能存百刻之通。

「神而明之，存乎其人」，不知上天之載，當存文王。「默而成，存乎德行」，學者常存德性，則自然默成而信矣。

存文王，則知天載之神，存眾人，則知物性之神。

谷之神也有限，故不能通天下之聲；聖人之神惟天，故能周萬物而知。

聖人有感無隱，正猶天道之神。

形而上者，得意斯得名，得名斯得象；不得名，非得象者也。故語道至於不能象，則名言亡矣。

世人知道之自然，未始識自然之為體爾。

有天德，然後天地之道可一言而盡。

〈貞〉明不為日月所眩，〈貞〉觀不為天地所遷。

# 神化篇第四

神，天德，化，天道。德，其體，道，其用。一於氣而已。「神無方」，「易無體」，大且一而已爾。

虛明｛一作靜。｝照鑒，神之明也；無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也。

天下之動，神鼓之也，辭不鼓舞則不足以盡神。

鬼神，往來、屈伸之義，故天曰神，地曰示，人曰鬼。｛神示者歸之始，歸往者來之終。｝

形而上者，得辭斯得象矣。神為不測，故緩辭不足以盡神，〈緩則化矣；〉化為難知，故急辭不足以體化，〈急則反神。〉

氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。其在人也，〈智〉羲利〈用〉，則神化之事備矣。德盛者窮神則〈智〉不足道，知化則義不足云。天之化也運諸氣，人之化也順夫時；非氣非時，則化之名何有？化之實何施？中庸曰「至誠為能化」，孟子曰「大而化之」，皆以其德合陰陽，與天地同流而無不通也。所謂氣也者，非待其蒸鬱凝聚，接於目而後知之；苟健、順、動、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾。然則象若非氣，指何為象？時若非象，指何為時？世人取釋氏銷礙入空，學者舍惡趨善以為化，此直可為始學遣累者，薄乎云爾，豈天道神化所同語也哉！

「變則化」，由粗入精也；「化而裁之謂之變」，以著顯微也。谷神不死，故能微顯而不揜。

鬼神常不死，故誠不可揜；人有是心在隱微，必乘間而見，故君子雖處幽獨，防亦不懈。

神化者，天之良能，非人能；故大而位天德，然後能窮神知化。

大可為也，大而化不可為也，在熟而已。易謂「窮神知化」，乃德盛仁熟之致，非智力能強也。

大而化之，能不勉而大也，不已而天，則不測而神矣。

先後天而不違，順至理以推行，知無不合也。雖然，得聖人之任者皆可勉而至，猶不害於未化爾。大幾聖矣，化則位乎天德矣。

大則不驕，化則不吝。

無我而後大，大成性而後聖，聖位天德不可致知謂神。故神也者，聖而不可知。

見幾則義明，動而不括則用利，屈伸順理則身安而德滋。窮神知化，與天為一，豈有我所能勉哉？乃德盛而自致爾。

「精義入神」，事豫吾內，求利吾外也；「利用安身」，素利吾外，致養吾內也。「窮神知化」，乃養盛自致，非思勉之能強，故祟德而外，君子未或致知也。

神不可致思，存焉可也；化不可助長，順焉可也。存虛明，久至德，順變化，達時中，仁之至，義之盡也。知微知彰，不舍而繼其善，然後可以成〈人〉性矣。

聖不可知者，乃天德良能，立心求之，則不可得而知之。

聖不可知謂神，莊生繆妄，又謂有神人焉。

惟神為能變化，以其一天下之動也。人能知變化之道，其必知神之為也。

見易則神其幾矣。

「知幾其神」，由經正以貫之，則寧用終日，斷可識矣。幾者象見而未形也，形則涉乎明，不待神而後知也。「吉之先見」云者，順性命則所〈見〉皆吉也。

知神而後能饗帝饗親，見易而後能知神。是故不聞性與天道而能制禮作樂者末矣。

「精義入神」，豫之至也。

徇物喪心，人化物而滅天理者乎！存神過化，忘物累而順性命者乎！

敦厚而不化，有體而無用也；化而自失焉，徇物而喪己也。大德敦化，然後仁智一而聖人之事備。性性為能存神，物物為能過化。

無我然後得正己之盡，存神然後妙應物之感。「範圍天地之化而不過」，過則溺於空，淪於靜，既不能存夫神，又不能知夫化矣。

「旁行不流」，圓神不倚也；「百姓日用而不知」，溺於流也。

義以反經為本，經正則精：仁以敦化為深，化行則顯。義入神，動一靜也；仁敦化，靜一動也。仁敦化則無體，義入神則無方。

# 動物篇第五

動物本諸天，以呼吸為聚散之漸；植物本諸地，以陰陽升降為聚散之漸。物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。至之謂神，以其伸也：反之為鬼，以其歸也。

氣於人，生而不離、死而游散者謂魂；聚成形質，雖死而不散者謂魄。

海水凝則冰，浮則漚，然冰之才，漚之性，其存其亡，海不得而與焉。推是足以究死生之說。｛伊川程子改與為有。｝

有息者根放天，不息者根於地。根於天者不滯於用，根於地者滯於方，此動植之分也。

生有先後，所以為天序；小大、高下相並而相形焉，是謂天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然後徑正，知秩然後禮行。

凡物能相感者，鬼神施受之性也；不能感者，鬼神亦體之而化矣。

物無孤立之理，非同異、屈伸、終始以發明之，則雖物非物也；事有始卒乃成，非同異、有無相感，則不見其成，不見其成則雖物非物，故一屈伸相感而利生焉。獨見獨聞，雖小異，怪也，出於疾與妄也；共見共聞，雖大異，誠也，出陰陽之正也。

賢才出，國將昌；子孫才族將大。

人之有息，蓋剛柔相摩、乾坤闔闢之象也。

寤，形開而志交諸外也；夢，形閉而氣專乎內也。寤所以知新於耳目，夢所以緣舊於習心。醫謂饑夢取，飽夢與，凡寤〈夢〉所感，專語氣於五藏之變，容有取焉爾。

聲者，形氣相軋而成。兩氣者，谷響雷聲之類；兩形者，桴鼓叩擊之類；形軋氣，羽扇敲（二）矢之類；氣軋形人聲笙簧之類。是皆物感之良能。人皆習之而不察者爾。

形也，聲也，臭也，味也，溫涼也，動靜也，六者莫不有五行之別，同異之變，皆帝則之必察者歟！

# 誠明篇第六

誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。

天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。

義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠。

天所以長久不已之道，乃所謂誠。仁人孝子所以事天誠身，不過不已於仁孝而已。故君子誠之為貴。

誠有是物，則有終有始；為實不有，何終始之有!故曰「不誠無物」。

「自明誠」，由窮理而盡性也；「自誠明」，由盡性而窮理也。

性者萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。披自蔽塞而不知順吾理者，則亦末如之何矣。

天能〈謂〉性，人謀〈謂〉能。大人盡性，不以天能為能而以人謀為能，故曰「天地設位，聖人成能」。盡性然後知生無所得則死無所喪。未嘗無之謂體，體之謂性。

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。

知性知天，則陰陽、鬼神皆吾分內爾。天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，為物一也；受光有小大、昏明，其照納不二也。

天良能本吾良能，顧為有我所喪爾。｛明天人之本無二。｝

上達反天理，下達徇人欲者與！

性其總，合兩也；命其受，有則也；不極總之要，則不至受之分，盡性窮理而不可變，乃吾則也。天所自不能已者謂命，〈物所〉不能無感者謂性。雖然，聖人猶不以所可憂而同其無憂者，有相之道存乎我也。

湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末喪本焉爾。

心能盡性，「人能弘道」也；性不知檢其心，「非道弘人」也。

盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。至於命，然後能成己成物，不失其道。

以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。

性於人無不善，繫其善反不善反而已，過天地之化，不善反者也；命於人無不正，繫其順與不順而已，行險以僥倖，不順命者也。形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。

人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。性未成則善惡混，故亹亹而繼善者斯偽善矣。惡盡去則善因以〈成〉，故舍曰善而曰「成之者性〈也〉」。

德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理，氣之不可變者，獨死生修夭而已。故論死生則曰「有命」，以言其氣也；語富貴則曰「在天」，以言其理也。此大德所以必受命，易簡理得而成位乎天地之中也。所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也。能使天下悅且通，則天下必歸焉；不歸焉者，所乘所遇之不同，如仲尼與繼世之君也。「舜禹有天下而不與焉」者，正謂天理馴致，非氣稟當然，非志意所與也；必曰「舜禹」云者，餘非乘勢則求焉者也。

利者為神，滯者為物。是故風雷有象，不速於心，心禦見聞，不弘於性。

上智下愚，習與性相遠既甚而不可變者也。

纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣。

「不識不知，順帝之則」，有思慮知識，則喪其天矣。君子所性，與天地同流異行而已焉。

「在帝左右」，察天理而左右也，天理者時義而已。君子教人，舉天理以示之而已；其行己也，述天理而時措之也。

和樂，道之端乎！和則可大，樂則可久，天地之性，久大而已矣。

莫非天也，陽明勝則德性用，陰濁勝則物欲行。領惡而全好者，其必由學乎！

不誠不莊，可謂之盡性窮理乎？性之德也未嘗偽且慢，故知不免乎偽慢者，未嘗知其性也。

勉而後誠莊，非性也；不勉而誠莊，所謂「不言而信，不怒而威」者與！

生直理順，則吉凶莫非正也；不直其生者，非幸福於回，則免難於苟也。

「屈信相感而利生」，感以誠也；「情偽相感而利害生」，雜以偽也。至誠則順理而利，偽則不循理而害。順性命之理，則所謂吉凶，莫非正也；逆理則凶為自取，吉其險幸也。

「莫非命也，順交其正」，順性命之理，則得性命之正，滅理窮欲，人偽之招也。

# 大心篇第七

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。

由象識心，徇象喪心。知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？

人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則共知也過人遠矣。

天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不禦莫大於太虛，故必知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。

耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之耍也。

成吾身者，天之神也。不知以性成身而自謂因身發智，貪天功為己力，吾不知其知也。民何知哉？因物同異相形，萬變相感，耳目內外之合，貪天功而自謂己知爾。

體物體身，道之本也，身而體道，其為人也大矣。道能物身故大，不能物身而累於身，則藐乎其卑矣。能以天體身，則能體物也不疑。

成心忘然後可與進於道。｛成心者，私意也。｝

化則無成心矣。成心者，意之謂與！

無成心者，時中而已矣。心存無盡性之理，故聖不可知謂神。｛此章言心者亦指私心為言也。｝

以我視物則我大，以道體物我則道大。故君子之大也大於道，大於我者容不免狂而已。

燭天理如向明，萬象無所隱；窮人欲如專顧影間，區區於一物之中爾。

釋氏不知天命而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，真所謂疑冰者與！｛夏蟲疑冰，以其不識。｝

釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地。明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，所以語大語小，流遁失中。其過於大也，塵芥六合；其蔽於小也，夢幻人世。謂之窮理可乎？不知窮理而謂盡性可乎？謂之無不知可乎？塵芥六合，謂天地為有窮也；夢幻人世，明不能究所從也。

# 中正篇第八

中正然後貫天下之道，此君子之所以大居正也。蓋得正則得所止，得所止則可以弘而至於大。樂正子、顏淵，知欲仁矣。樂正子不致其學，足以為善人信人，志於仁無惡而已；顏子好學不倦，合仁與智，具體聖人，獨未至聖人之止爾。

學者中道而立，則有〈仁〉以弘之。無中道而弘，則窮大而失其居，失其居則無地以祟其德，與不及者同，此顏子所以克己研幾，必欲用其極也。未至聖而不已，故仲尼賢其進；未得中而不居，故惜夫未見其止也。

大中至正之極，文必能致其用，約必能感而通。未至於此，其視聖人恍惚前後，不可為之像，此顏子之歎乎！

可欲之謂善，志仁則無惡也。誠善於心之謂信，充內形外之謂美，塞乎天地之謂大，大能成性之謂聖，天地同流、陰陽不測之謂神。

高明不可窮，博厚不可極，則中道不可識，蓋顏子之歎也。

君子之道，成身成性以為功者也；未至於聖，皆行而未成之地爾。

大而未化，未能有其大，化而後能有其大。

知德以大中為極，可謂知至矣；擇中庸而固執之，乃至之之漸也。惟知學然後能勉，能勉然後日進而不息可期矣。

體正則不待矯而弘，未正必矯，矯而得中，然後可大。故致曲於誠者，必變而後化。

極其大而後中可求，止其中而後大可有。

大亦聖之任，雖非清和一體之偏，猶未忘於勉而大爾，若聖人，則性與天道無所勉焉。

無所雜者清之極，無所異者和之極。勉而清，非聖人之清；勉而和，非聖人之和。所謂聖者，不勉不思而至焉者也。

勉蓋末能安也，思蓋未能有也。

不尊德性，則學問從而不道;不致廣大，則精微無所立其誠；不極高明，則擇乎中庸失時措之宜矣。

絕四之外，心可存處，蓋必有事焉，而聖不可知也。

不得已，當為而為之，雖殺人皆義也；有心為之，雖善皆意也。正己而物正，大人也；正己而正物，猶不免有意之累也。有意為善，利之也，假之也；無意為善，性之也，由之也。有意在善，且為未盡，況有意於未善耶！仲尼絕四，自始學至成德，竭兩端之教也。

不得已而後為，至於不得為而止，斯智矣夫！

意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，則與天地為不相似。

天理一貫，則無意、必、固、我之鑿。意、必、固、我，一物存焉，非誠也；四者盡去，則直養而無害矣。

妄去然後得所止，得所止然後得所養而進於大矣。無所感而起，妄也；感而通，誠也；計度而知，昏也；不思而得，素也。

事豫則立，必有教以先之；盡教之善，必精義以研之。精羲入神，然後立斯立，動斯和矣。

志道則進據者不止矣，依仁則小者可游而不失和矣。

志學然後可與適道，強禮然後可與立，不惑然後可與權。博文以集義，集義以正經，正經然後一以貫天下之道。

將窮理而不順理，將精義而不徙義，欲資深且習察，吾不知其智也。

智、仁、勇，天下之達德，雖本之有差，及所以知之成之則一也。蓋謂仁者以生知、以安行此五者，智者以學知、以利行此五者，勇者以困知、以勉行此五者。

中心安仁，無欲而好仁，無畏而惡不仁，天下一人而已，惟責己一身當然爾。

行之篤者，敦篤云乎哉！如天道不已而然，篤之至也。

君子於天下，達善達不善，無物我之私。循理者共悅之，不循理者共改之。改之者，過雖在人如在己，不忘自訟;共悅者，善雖在己，蓋取諸人而為，必以與人焉。善以天下，不善以天下，是謂達善達不善。

善人云者，志於仁而未致其學，能無惡而已，「君子名之必可言也」如是。

善人，欲仁而未致其學者也。欲仁，故雖不踐成法，亦不陷放惡，有諸己也。不入於室由不學，故無自而入聖人之室也。

惡不仁，故不善未嘗不知；徒好仁而不惡不仁，則習不察，行不著。是故徒善未必盡義，徒是未必盡仁；好仁而惡不仁，然後盡仁義之道。

「篤信好學」，篤信不好學，不越為善人信士而已。「好德如好色」，好仁為甚矣；見過而內自訟，惡不仁而不使加乎其身，惡不仁為甚矣。學者不如是不足以成身，故孔子未見其人，必欺曰「已矣乎」，思之甚也。

孫其志於仁則得仁，孫其志於義則得義，惟其敏而已。

博文約禮，由至著入至簡，故可使不得叛而去。溫故知新，多識前言往行以畜德，繹舊業而知新〈益〉，思昔未至而今至，緣舊所見聞而察來，皆其義也。

責己者當知天下國家無皆非之理，故學至於不尤人，學之至也。

聞而不疑則傳言之，見而不殆則學行之，中人之德也。聞斯行，好學之徒也；見而識共善而未果於行，愈於不知者爾。「世有不知而作者」，蓋鑿也，妄也，夫子所不敢也，故曰「我無是也」。

以能問不能，以多問寡，私淑艾以教人，隱而未見之仁也。

為山平地，此仲尼所以惜顏回未至，蓋與互鄉之進也。

學者四失：為人則失多，好高則失寡，不察則易，苦難則止。

學者舍禮義，則飽食終日，無所猷為，與下民一致，所事不踰衣食之間、燕游之樂爾。以心求道，正猶以己知人，終不若彼自立彼為不思而得也。

考求跡合以免罪戾者，畏罪之人也，故曰「孝道以為無失」。

儒者窮理，故率性可以謂之道。浮圖不知窮理而自謂之性，故其說不可推而行。

致曲不貳，則德有定體；體象誠定，則文節著見；一曲致文，則餘善兼照；明能兼照，則必將徙義；誠能徙義，則德自通變；能通其變，則圓神無滯。

有不知則有知，無不知則無知，是以鄙夫有問，仲尼竭兩端而空空。易無思無為，受命乃如響。聖人一言盡天下之道，雖鄙夫有問，必竭兩端而告之；然問者隨才分各足，未必能兩端之盡也。

教人者必知至學之難易，知人之美惡，當知誰可先傳此，誰將後倦此。若灑掃應對，乃幼而孫弟之事，長後教之，人必倦弊。惟聖人於大德有始有卒，故事無大小，莫不處極。今始學之人，未必能繼，妄以大道教之，是誣也。

知至學之難易，知德也；知其美惡，知人也。知其人且知德，故能教人使入德，仲尼所以問同而答異以此。

「蒙以養正」，使蒙者不失其正，教人者之功也。盡其道，其惟聖人乎！

洪鐘未嘗有聲，由扣乃有聲；聖人未嘗有知，由問乃有知。「有如時雨之化者」，當其可，乘其間而施之，不待彼有求有為而後教之也。

志常繼則罕譬而喻，言易入則微而臧。

「凡學，官先事，土先志」，謂有官者先教之事，未官者使正其志焉。志者，教之大倫而言也。

道以德者，運於物外，使自化也。故諭人者，先其意而孫其志可也。蓋志意兩言，則志公而意私爾。

能使不仁者仁，仁之施厚矣，故聖人并答仁智以「舉直錯諸枉」。

以責人之心責己則盡道，所謂「君子之道四，丘未能一焉」者也；以愛己之心愛人則盡仁，所謂「施諸己而不願，亦勿施於人」者也；以眾人望人則易從，所謂「以人治人改而止」者也；此君子所以責己責人愛人之三術也。

有受教之心，雖蠻貊可教；為道既異，雖黨類難相為謀。

大人所存，蓋必以天下為度，故孟子教人，雖貨色之欲，親長之私，達諸天下而後已。

子而孚化之，眾好者翼飛之，則吾道行矣。

# 至當篇第九

至當之謂德，百順之謂福。德者福之基，福者德之致，無入而非百順，故君子樂得其道。

循天下之理之謂道，得天下之理之謂德，故曰「易簡之善配至德」。

「大德敦化」，仁智合一，厚且化也；「小德川流」，淵泉時出之也。

「大德不踰閑，小德出入可也」，大者器則小者不器矣。

德者得也，凡有性質而可有者也。

「日新之謂盛德」，過而不有，凝滯於心，知之細也，〈非盛德日新。惟日新，是謂盛德。〉

浩然無害，則天地合德；照無偏繫，則日月合明；天地同流，則四時合序；酬酢不倚，則鬼神合吉凶。天地合德，日月合明，然後能無方體；能無方體，然後能無我。

禮器則藏諸身，用無不利。禮運云者，語其達也；禮器云者，語其成也。達與成，體與用之道，合體與用，大人之事備矣。禮器不泥於小者，則無非禮之禮，非義之義，蓋大者器則出入小者莫非時中也。子夏謂「大德不踰閑，小德出入可也」，斯之謂爾。

禮，器則大矣．修性而非小成者與！運則化矣，達順而樂亦至焉爾。

「萬物皆備於我」，言萬物皆有素於我也；「反身而誠」，謂行無不慊於心，則樂莫大焉。

未能如玉，不足以成德；未能成德，不足以孚天下。「修己以安人」，修己而不安人，不行乎妻子，況可愾於天下。

「正己而不求於人」，不願乎外之盛者與！

仁道有本，近譬諸身，推以及人，乃其方也。必欲博施濟眾，擴之天下，施之無窮，必有聖人之才，能弘其道。

制行以己，非所以同乎人。

必物之同者，己則異矣；必物之是者，己則非矣。

能通天下之志者為能感人心，聖人同乎人而無我，故和平天下，莫盛於感人心。

道遠人則不仁。

易簡理得則知幾，知幾然後經可正。天下達道五，其生民之大經乎！經正則道前定，事豫立，不疑其所行，利用安身之要莫先焉。

性天經然後仁義行，故曰「有父子、君臣、上下，然後禮義有所錯」。

仁通極其性，故能致養而靜以安；義致行其知，故能盡文而動以變。

義，仁之動也，流於義者於仁或傷；仁，體之常也，過於仁者於義或害。

立不易方，安於仁而已乎！

安所遇而敦仁，故其愛有常心，有常心則物被常愛也。

大海無潤，因暍者有潤；至仁無恩，因不足者有恩。樂天安土，所居而安，不累於物也。

愛人然後能保其身，｛寡助則親戚畔之。｝能保其身則不擇地而安。｛不能有其身，則資安處以置之。｝不擇地而安，蓋所達者大矣；大達於天，則成性成身矣。

上達則樂天，樂天則不怨；下學則治己，治己則無尤。

不知來物，不足以利用；不通晝夜，未足以樂天。聖人成其德，不私其身，故乾乾自強，所以成之於天爾。

君子於仁聖，為不厭，誨不倦，然且自謂不能，蓋所以為能也。能不過人，故與人爭能，以能病人；大則天地合德，自不見其能也。

君子之道達諸天，故聖人有所不能；夫婦之智淆諸物，故大人有所不與。

匹夫匹婦，非天之聰明不成其為人，聖人，天聰明之盡者爾。

大人者，有容物，無去物，有愛物，無徇物，天之道然。天以直養萬物，代天而理物者，曲成而不害其直，斯盡道矣。

志大則才大，事業大，故曰「可大」，又曰「富有」；志久則氣久，德性久，故曰「可久」，又曰「日新」。

清為異物，和為徇物。

金和而玉節之則不過，知運而貞一之則不流。

道所以可久可大，以其肖天地而不離也；與天地不相似，其違道也遠矣。

久者一之純，大者兼之富。大則直不絞，方不劌，故不習而無不利。

易簡然後能知險阻，易簡理得然後一以貫天下之道。易簡故能悅諸心，知險阻故能研諸慮，知幾為能以屈為伸。

「君子無所爭」，彼伸則我屈，知也；彼屈則吾不伸而伸矣，又何爭！

無不容然後盡屈伸之道，至虛則無所不伸矣。

「君子無所爭」，知幾於屈伸之感而已。「精義入神」，交伸於不爭之地，順莫甚焉，利莫大焉。

「天下何思何慮」，明屈伸之變，斯盡之矣。

勝兵之勝，勝在至柔，明屈伸之神爾。敬斯有立，有立斯有為。

「敬，禮之輿也」，不敬則禮不行。

「恭敬撙節退讓以明禮」，仁之至也，愛道之極也。

己不勉明，則人無從倡，道無從弘，教無從成矣。禮：直斯清，撓斯昏，和斯利，樂斯安。

將致用者，幾不可緩；思進德者，徙義必精；此君子所以立多凶多懼之地，乾乾德業，不少懈於趨時也。

「動靜不失其時」，義之極也。義極則光明著見，唯其時，物前定而不疚。

有吉凶利害，然後人謀作，大業生；故無施不宜，則何業之有！

「天下何思何慮」，行其所無事斯可矣。

知祟，天也，形而上也；通晝夜〈之道〉而知，其知崇矣。知及之而不以禮性之，非己有也；故知禮成性而道義出，如天地〈設〉位而易行。

知德之難言，知之至也。孟子謂「我於辭命則不能」，又謂「浩然之氣難言」，易謂「不言而信存乎德行」，又以尚辭為聖人之道，非知德，達乎是哉？

「闇然」，修於隱也；「的然」，著於外也。

# 作者篇第十

「作者七人」，伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯，制法興王之道，非有述於人者也。以知人為難，故不輕去未彰之罪；以安民為難，故不輕變未厭之君。及舜而去之，堯君德，故得以厚吾終；舜臣德，故不敢不虔其始。

「稽眾舍己」，堯也；「與人為善」，舜也；「聞善言則拜」，禹也；「用人惟己，改過不吝」，湯也；「不聞亦式，不諫亦入」，文王也；〈皆虛其心以為天下也〉。

「別生分類」，孟子所謂明庶物．察人倫者與！

象憂喜，舜亦憂喜，所過者化也，與人為善也，隱惡也，所覺者先也。

「好問」，「好察邇言」，「隱惡揚善」，「與人為善」，「象憂亦憂，象喜亦喜」，皆行其所無事也，過化也，不藏怒也，不宿怨也。

舜之孝，湯武之武，雖順逆不同，其為不幸均矣。明庶物，察人倫，然後能精義致用，性其仁而行。湯放桀有慚德而不敢赦，執中之難也如是；天下有道而已，在人在己不見其間也，立賢無方也如是。

「立賢無方」，此湯所以公天下而不疑，周公所以於其身望道而必吾見也。｛疑周公上有「坐以待旦」四字。｝

「帝臣不蔽」，言桀有罪，己不敢違天縱赦；既已克之，今天下莫非上帝之臣，善惡皆不可揜，惟帝擇而命之，己不敢不聽。

「虞芮質厥成」，訟獄者不之紂而之文王。文王之生，所以縻縶於天下，由多助於四友之臣爾。「以杞包瓜」，文王事紂之道也，厚下以防中潰，盡人謀而聽天命者與！

上天之載，無聲臭可象，正惟儀刑文王，當冥契天德而萬邦信悅，故易曰「神而明之，存乎其人」。不以聲色為政，不革命而有中國，默順帝則而天下自歸者，其惟文王乎！

可願可欲，雖聖人之知，不越盡其才以勉焉而已。故君子之道四，雖孔子自謂未能；博施濟眾，修己安百姓，堯舜病諸。是知人能有願有欲，不能窮其願欲。

「周有八士」，記善人之富也。

重耳婉而不直，小白直而不婉。

魯政之弊，馭法者非其人而已；齊因管仲，遂併壞其法，故必再變而後至於道。

孟子以智之於賢者為有命，如晏嬰智矣，而獨不智於仲尼，非天命耶！

山〈節〉藻梲為藏龜之室，祀爰居之義；同歸於不智，宜矣。

使民義不害不能教愛，猶眾人之母不害使之義。禮樂不興，僑之病與！

獻子者忘其勢，五人者忘人之勢。不資其勢而利其有，然後能忘人之勢。若五人者有獻子之勢，則反為獻子之所賤矣。

顓臾主祀，東蒙既魯地，則是已在邦域之中矣，雖非魯臣，乃吾事社稷之臣也。

# 三十篇第十一

三十器於禮，非強立之謂也。四十精義致用，時措而不疑。五十窮理盡性，至天之命；然不可自謂之至，故曰知。六十盡人物之性，聲入心通。七十與天同德，不思不勉，從容中道。

常人之學，日益而不自知也。仲尼學行、習察異於他人，故自十五至於七十，化而裁〈之〉，其進〈德〉之盛者與！

窮理盡性，然後至於命；盡人物之性，然後耳順；與天地參，無意、必、固,我，然後範圍天地之化，從心而不踰矩；老而安死，然後不夢周公。

從心莫如夢。夢見周公，志也；不夢，欲不踰矩也，不願乎外也，順之至也，老而安死也，故曰「吾衰也久矣」。

困而不知變，民斯為下矣；不待因而喻，賢者之常也。困之進人也，為德辨，為感速，孟子謂人有德慧術知者存乎疢疾以此。自古因於內無如舜，因於外無如孔子，以孔子之聖而下學於困，則其蒙難正志，聖德日躋，必有人所不及知而天獨知之者矣，故曰「莫我知也夫」，「知我者其天乎」！

立斯立，道斯行，綏斯來，動斯和，從欲風動，神而化也。仲尼生於周，從周禮，故公旦法壞，夢寐不忘為東周之意；使其繼周而王，則其損益可知矣。

滔滔忘反者，天下莫不然，如何變易之？「天下有道，丘不與易」，知天下無道而不隱者，道不遠人；且聖人之仁，不以無道必天下而棄之也。

仁者先事後得，先難後獲，故君子事事則得食。不以事事，「雖有粟，吾得而食諸？」仲尼少也國人不知，委吏、乘田得而食之矣；及德備道尊，至是邦必聞其政，雖欲仕貧，無從以得之。「今召我者而豈徒哉」，庶幾得以事事矣，而又絕之，是誠繫滯如匏瓜不食之物也。

不待備而勉於禮樂，「先進於禮樂」者也；備而後至於禮樂，「後進於禮樂」者也。仲尼以貧賤者必待文備而後進，則於禮樂終不可得而行矣，故自謂野人而必為，所謂「不願乎其外」也。

功業不試，則人所見者藝而已。

鳳至圖出，文明之祥，伏羲、舜、文之瑞；不至則夫子之文章知其已矣。

魯禮文闕失，不以仲尼正之，如有馬者不借人以乘習。不曰禮文而曰史之闕文者，祝史所任，儀章器數而已，舉近者而言約也。

「師摯之始」，樂失其次，徒洋洋盈耳而已焉；夫子自衛反魯，一嘗治之，其後伶人賤工識樂之正。及魯益下衰，三桓僭妄，自太師以下，皆知散之四方，逾河蹈海以去亂。聖人俄頃之助，功化如此，「用我者期月而可」，豈虛語哉！

「與與如也」，君或在朝在廟，容色不忘向君也。「君召使擯，趨進翼如」，此翼如，左右在君也。「沒階趨翼如」，張拱而翔；「賓不顧矣」，相君送賓，賓去則白曰「賓不顧而去矣」，紓君敬也。

上堂如揖，恭也；下堂如授，其容紓也。

冉子請粟與原思為宰，見聖人之用財也。

聖人於物無畔援，雖佛肸、南子，苟以是心至，教之在我爾，不為已甚也如是。

「子欲居九夷」，不遇於中國，庶遇於九夷，中國之陋為可知。欲居九夷，言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦可行，何陋之有！

栖栖者，依依其君而不能忘也。固，猶不回也。

仲尼應問，雖叩兩端而竭，然言必因人為變化，所貴乎聖人之詞者，以其知變化也。

「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之」，不憚卑以求富，求之有可致之道也；然得乃有命，是求無益於得也。

愛人以德，喻於義者常多，故罕及於利；盡性者方能至命，未達之人，告之無益，故不以亟言；仁大難名，人未易及，故言之亦鮮。

顏子於天下，「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，故怒於人者不使加乎其身，愧於己者不輒貳之於後也。

顏子之徒，隱而未見，行而未成，故曰「吾聞其語而未見其人也」。

「用則行，舍則藏，惟我與爾有是夫」，顏子龍德而隱，故「遯世不見知而不悔」，與聖者同。

龍德，聖修之極也，顏子之進，則欲一朝而至焉，可謂好學也已矣。

「回非助我者」，無疑問也，有疑問，則吾得以感通其故而達夫異同者矣。

「放鄭聲，遠佞人」，顏回為邦，禮樂法度不必教之，惟損益三代，蓋所以告之也。法立而能守，則德可久，業可大，鄭聲佞人能使為邦者喪所以守，故放遠之。

「天下有道則見，無道則隱」，「君子疾沒世而名不稱」，蓋「士而懷居，不可以為土」，必也去無道，就有道。遇有道而貧且賤，君子恥之。舉天下無道，然後窮居獨善，不見知而不悔，中庸所謂「惟聖者能之」，仲尼所以獨許顏回「惟我與爾為有是」也。

仲由樂善，故車馬衣裘喜與賢者共敝；顏子樂進，故願無伐善施勞；聖人樂天，故合內外而成其仁。

子路禮樂文章未足盡為政之道，以其重然諾，言為眾信，故「片言可以折獄」，如易所謂「利用折獄」，「利用刑人」，皆非爻卦盛德，適能是而已焉。

顏淵從師，進德於孔子之門；孟子命世，修業於戰國之際；此所以潛見之不同。

犁牛之子雖無全純，然使其色騂且角，縱不為大祀所取，次祀小祀終必取之，言大者苟立，人所不棄也。

# 有德篇第十二

「有德者必有言」，「能為有」也；「志于仁而無惡」，「能為無」也。

行修言道，則當為人取，不務徇物強施以引取乎人，故往教妄說，皆取人之弊也。

「言不必信，行不必果」，志正深遠，不務硜硜信其小者。

辭取意達則止，多或反害也。

君子寧言之不顧，不規規於非義之信；寧身被困辱，不徇人以非禮之恭；寧孤立無助，不失親於可賤之人；三者知和而能以禮節之也，與上有子之言文相屬而不相蒙者。凡論語、孟子發明前文，義各未盡者皆挈之。他皆放此。

德主天下之善，善原天下之一。善同歸治，故王心一；言必主德，故王言大。

言有教，動有法；晝有為，宵有得；息有養，瞬有存。

君子於民，導使為德而禁其為非，不大望於愚者之道與！禮謂「道民以言，禁民以行」，斯之謂爾。

無徵而言，取不信，啟詐妄之道也。杞宋不足徵吾言則不言，周足徵則從之。故無徵不信，君子不言。

「便僻」，足恭；「善柔」，令色；「便佞」，巧言。

「節禮樂」，不使流離相勝，能進反以為文也。

「驕樂」，侈靡；「宴樂」，宴安。

言形則卜如響，以是知蔽固之私心，不能默然以達於性與天道。

人道知所先後，則恭不勞，慎不葸，勇不亂，直不絞，民化而歸厚矣。

膚受，陽也；其行，陰也。象生法必效，故君子重夫剛者。

歸罪為尤，罪己為悔，「言寡尤」者，不以言得罪於人也。

「己所不欲，勿施於人」，能恕己以仁人也。「在邦無怨，在家無怨」，己雖不施不欲於人，然人施放己，能無怨也。

「敬而無失」，與人接而當也；「恭而有禮」，不為非禮之恭也。

聚百順以事君親，故曰「孝者畜也」，又曰「畜君者好君也」。

事父母「先意承志」，故能辨志意之異，然後能教人。

藝者，日為之分義，涉而不有，過而不存，故曰游。

天下有道，道隨身出；天下無道，身隨道屈。

「安土」，不懷居也；有為而重遷，無為而輕遷，皆懷居也。

「老而不死是為賊」，幼不率教，長無循述，老不安死，三者皆賊生之道也。

「樂驕樂」則佚欲，「樂宴樂」則不能徙羲。

「不僭不賊」，其不忮不求之謂乎！

不穿窬，義也，謂非其有而取之曰盜，亦義也。惻隱，仁也，如天，亦仁也。故擴而充之，不可勝用。

自養，薄于人私也，厚于人私也；稱其才，隨其等，無驕吝之弊，斯得之矣。

罪己則無尤。

困辱非憂，取困辱為憂；榮利非樂，忘榮利為樂。

「勇者不懼」，死且不避而反不安貧，則其勇將何施耶？不足稱也；「仁者愛人」，彼不仁而疾之深，其仁不足稱也；皆迷謬不思之甚，故仲尼率歸諸亂云。

擠人者人擠之，侮人者人侮之。出乎爾者反乎爾，理也；勢不得反，亦理也。

克己行法為賢，樂己可法為聖，聖與賢，跡相近而心之所至有差焉。「辟世」者依乎中庸，沒世不遇而無嫌，「辟地」者不懷居以害仁，「辟色」者遠恥於將形，「辟言」者免害於禍辱，此為士清濁淹速之殊也。辟世辟地，雖聖人亦同，然憂樂於中，與「賢者」「其次者」為異，故曰逃相近而心之所至者不同。

「進賢如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚」之意，與表記所謂「事君難進而易退則位有序，易進而難退則亂也」相表裏。

「弓調而後求勁焉，馬服而後求良焉」，士必愨而後智能焉。不愨而多能，譬之豺狼不可近。

谷神能象其聲而應之，非謂能報以律呂之變也，猶卜筮叩以是言則報以是物而已，易所謂「同聲相應」是也。王弼謂「命呂者律」，語聲之變，非此之謂也。

「行前定而不疚」，光明也。大人虎變，夫何疚之有？

言從作乂，名正，其言易知，人易從。聖人不患為政難，患民難喻。

# 有司篇第十三

有司，政之綱紀也。始為政者，未暇論其賢否，必先正之，求得賢才而後舉之。

為政不以德，人不附且勞。

「子之不欲，雖賞之不竊。」欲生於不足則民盜，能使無欲則民不為盜。假設以子不欲之物賞子，使竊其所不欲，子必不竊。故為政者在乎足民，使無所不足，不見可欲而盜必息矣。

為政必身倡之，且不愛其勞，又益之以不倦。

「天子討而不伐，諸侯伐而不討」，故雖湯武之舉，不謂之討而謂之伐。陳恒弒君，孔子請討之，此必因周制鄰有弒逆諸侯當不請而討。孟子又謂「征者上伐下，敵國不相征」，然湯十一征，非賜鈇鉞，則征討之名至周始定乎！

「野九一而助」，郊之外助也。「國中什一使自賦」，郊門之內通謂之國中，田不井授，故使什而自賦其一也。

道千乘之國，不及禮樂刑政，而云「節用而愛人，使民以時」，言能如是則法行，不能如是則法不徒行，禮樂刑政亦制數而已爾。

富而不治，不若貧而治；大而不察，不若小而察。

報者，天下之利，率德而致。善有勸，不善有沮，皆天下之利也。小人私己，利於不治，君子公物，利於治。

# 大易篇第十四

大易不言有無，言有無，諸子之陋也。

易語天地陰陽，情偽至隱賾而不可惡也。諸子馳騁說辭，窮高極幽，而知德者厭其言。故言為非難，使君子樂取之為貴。

易一物而〈合〉三才：陰陽氣也，而謂之天；剛柔質也，而謂之地；仁義德也，而謂之人。

易為君子謀，不為小人謀，故撰德於卦，雖爻有小大，及繫辭其爻，必諭之以君子之義。一物而兩體，其太極之謂與！陰陽天道，象之成也；剛柔地道，法之效也；仁羲人道，性之立也。三才兩之，莫不有乾坤之道。

陰陽、剛柔、仁義之本立，而後知趨時應變，故「乾坤毀則無以見易」。

六爻各盡利而動，所以順陰陽、剛柔、仁義、性命之理也，故曰「六爻之動，三極之道也」。

陽遍體眾陰，聚陰共事一陽，理也。是故二君共一民，一民事二君，上與下皆小人之道也；一君而體二民，二民而宗一君，上與下皆君子之道也。

吉凶，變化，悔吝，剛柔，易之四象與！悔吝由鸁不足而生，亦兩而已。

尚辭則言無所苟，尚變則動必精義，尚象則法必致用，尚占則謀必知來，四者非知神之所為，孰能與於此？

易非天下之至精則詞不足〈以〉待天下之問，非深不足〈以〉通天下之志，非通變極數，則文不足以成物，象不足以制器，幾不足以成務，非周知兼體，則其神不能通天下之故，不疾而速，不行而至。

示人吉凶，其道顯矣；知來藏往，其德行神矣；語蓍龜之用也。

顯道者，危使平，易使傾，懼以終始、其要無咎之道也。神德行者，寂然不動，冥會於萬化之感而莫知為之者也。受命如響，故可與酬酢；曲盡鬼謀，故可〈與〉佑神；開物於幾先，故曰知來；明患而弭其故，故曰藏往。極數知來，前知也，前知其變，有道術以通之，君子所以措於民者遠矣。

潔靜精微，不累其跡，知足而不賊，則於易深矣。

天下之理得，元也；會而通，亨也；說諸心，利也；一天下之動，貞也。

乾之四德，終始萬物，迎之〈不見其首〉，隨之不見其〈後〉，然推本而言，當父母萬物。

彖明萬物資始，故不得不以元配乾；坤其偶也，故不得不以元配坤。

仁統天下之善，禮嘉天下之會，義公天下之利，信一天下之動。

六爻擬議，各正性命，故乾德旁通，不失太和而利且貞也。

顏氏求龍德正中而未見其止，故擇中庸得一善則拳拳服膺，歎夫子之忽焉前後也。

乾三四，位過中重剛，〈時不可舍〉，庸言庸行不足以濟之，雖大人之盛有所不安，外趨變化，內正性命，故其危其疑，艱於見德者，時不得舍也。九五，大人化矣，天德位矣，成性聖矣，故既曰「利見大人」，又曰「聖人作而萬物睹」。亢龍以位畫為言，若聖人則不失其正，何亢之有！

聖人用中之極，不勉而中，有大之極，不為其大，大人望之，所謂絕塵而奔，峻極於天，不可階而升者也。

乾之九五曰：「飛龍在天，利見大人」，乃大人造位天德，成性躋聖者爾。若夫受命首出，則所性不存焉，故不曰「位乎君位」而曰「位乎天德」，不曰「大人君矣」而曰「大人造也」。

庸言庸行，蓋天下經德達道，大人之德施於是溥矣，天下之文明於是著矣。然非窮變化之神以時措之宜，則或陷於非禮之禮，非義之義，此顏子所以求龍德正中，乾乾進德，思處其極，未敢以方體之常安吾止也。

惟君子為能與時消息，順性命、躬天德而誠行之也。精義時措，故能保合太和，健利且貞，孟子所謂始終條理，集大成於聖智者與！易曰：「大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞」，其此之謂乎！

成性則躋聖而位天德，乾九二正位於內卦之中，有君德矣，而非上治也。九五言上治者，〈通〉言乎天之德，聖人之性，故捨曰「君」而謂之「天」，見大人德與位之皆造也。

大而得易簡之理，當成位乎天地之中，時舍而不受命，乾九二有焉。及夫化而聖矣，造而位天德矣，則富貴不足以言之。

「樂則行之，憂則違之」，主於求吾志而已，無所求於外。故善世〈溥〉化，龍德而見者也；若潛而未見，則為己而已，未暇及人者也。

「成德為行」，德成自信則不疑，所行日見乎外可也。

乾九三修辭立誠，非繼日待旦如周公，不足以終其業。九四以陽居陰，故曰「在淵」，能不忘於躍，乃可免咎；「非為邪也」，終其義也。

至健而易，至順而簡，故其險其阻，不可階而升，不可勉而至。仲尼猶天，「九五飛龍在天」，其致一也。

「坤至柔而動也剛」，乃積大勢成而然也。

乾至健無體，為感速，故易知；坤至順不煩，其施普，故簡能。

坤先迷不知所從，故失道，後能順聽，則得其常矣。

造化之功，發乎動，畢達乎順，形諸明，養諸容載，遂乎說潤，勝乎健，不匱乎勞，終始乎止。

健、動、陷、止，剛之象；順、麗、入、說，柔之體。

「巽為木」，萌於下，滋於上〈也〉，「為繩直」，順以達也；「為工」，巧且順也；「為白」，〈因〉所遇而從也；「為長，為高」，木之性也；「為臭」，風也，入也；「於人為寡髮廣頭」，躁人之象也。

「坎為血卦」，周流而勞，血之象也；「為赤」，其色也。

「離為乾卦」，「於木為科上槁」，附且〈燥〉也。

「艮為小石」，堅難入也；「為徑路」，通或寡也。｛或，一本作且字。｝

「兌為附決」，內實則外附必決也；「為毀折」，物成則〈止〉，柔者必折也。

「坤為文」，眾色也；「為眾」，容載廣也。

「乾為大赤」，其正色〈也〉；「為冰」，健極而寒甚世。

「震為萑葦」，「為蒼莨竹」，「為敷」，皆蕃鮮也。

一陷溺而不得出為坎，一附麗而不能去為離。

艮一陽為主於兩陰之上，各得其位而其勢止也。易言光明者，多艮之象，著則明之義也。

蒙無遽亨之理，由九二循循行時中之亨也。

「不終日貞吉」，言疾正則吉也。仲尼以六二以陰居陰，獨無累於四，故其介如石，雖體柔順，以其在中而靜，何俟終日，必知幾而正矣。

坎維心亨，故行有尚，外雖積險，苟處之心亨不疑，則雖難必濟而往有功也。

中孚，上巽施之，下悅承之，其中必有感化而出焉者，蓋孚者覆乳之象，有必生之理。

物因雷動，雷動不妄則物亦不妄，故曰「物與無妄」。

靜之動也無休息之期，故地雷為卦，言反又言復，終則有始，循環無窮。〈入〉，指其化而裁之爾；深，其反也；幾，其復也；故曰「反復其道」，又曰「出入無疾」。

「益長裕而不設」，益以實也，妄加以不誠之益，非益也。

「井渫而不食」，強施行惻，然且不售，作易者之歎與！

闔戶，靜密也；闢戶，動達也；形開而目睹耳聞，受於陽也。

辭各指其所之，聖人之情也；指之以趨時盡利，順性命之理，臻三極之道也；能從之則不陷於凶悔矣，所謂「變動以利言」者也。然爻有攻取愛惡，本情素動，因生吉凶悔吝而不可變者，乃所謂「吉凶以情遷」者也。能深存繫辭所命，則二者之動見矣。又有義命當吉當凶、當否當亨者，聖人不使避凶趨吉，一以貞勝而不顧，如「大人否亨」、「有隕自天」、「過涉滅頂凶無咎」，損益「龜不克違」及「其命亂也」之類。三者情異，不可不察。

因爻象之既動，明吉凶於未形，故曰「爻象動乎內，吉凶見乎外」。

富有者，大無外也；日新者，久無窮也。

顯，其聚也；隱，其散也。顯且隱，幽明所以存乎象；聚且散，推盪所以妙乎神。

「變化進退之象」云者，進退之動也微，必驗之於變化之著，故察進退之理為難，察變化之象為易。

「憂悔吝者存乎介」，欲觀易象之小疵，宜存志靜，知所動之幾微也。

往之為義，有已往，有方往，臨文者不可不察。

# 樂器篇第十五

樂器有相，周召之治與！其有雅，太公之志乎！雅者正也，直己而行正也，故訊疾蹈厲者，太公之事耶！詩亦有雅，亦正言而直歌之，無隱諷譎諫之巧也。

象武，武王初有天下，象文王武功之舞，歌維清以奏之。｛成童學之。｝大武，武伍沒，嗣王象武王之功之舞，歌武以奏之。｛冠者舞之。｝酌，周公沒，嗣王以武功之成由周公，告其成於宗廟之歌也。｛十三舞焉。｝

興己之善，觀人之志，群而思無邪，怨而止禮義。入可事親，出可事君，但言君父，舉其重者也。

志至詩至，有象必可名，有名斯有體，故禮亦至焉。

幽贊天地之道，非聖人而能哉！詩人謂「后稷之穡有相之道」，贊化育之一端也。

禮矯實求稱，或文或質，居物〈之〉後而不可常也。他人才未美，故〈宜〉飾之以文，莊姜才甚美，〈故宜素以為絢〉。下文「繪事後素」，素謂其材，字雖同而義施各異。故菽色之工，材黃白者必繪以青赤，材赤黑必絢以粉素。

「陟降庭止」，上下無常，非為邪也，進德修業，欲及時也。「在帝左右」，所謂欲及時者與！江沱之媵以類行而欲喪朋，故無怨；嫡以類行而不能喪其朋，故不以媵備數，卒能自悔，得安貞之吉，乃終有慶而其嘯也歌。

采枲耳，議酒食，女子所以奉賓祭、厚君親者足矣，又思酌使臣之勞，推及求賢審官，王季、文王之心，豈是過歟！

甘棠初能使民不忍去，中能使民不忍傷，卒能使民知心敬而不瀆之以拜，非善教寖明，能取是於民哉？「振振」，勸使勉也；「歸哉歸哉」，序其情也。

卷耳，念臣下小勞則思小飲之，大勞則思大飲之，甚則知其怨苦噓欺。婦人能此，則險詖私謁害政之心知其無也。「綢直如髮」，貧者紒縱無餘，順其髮而直韜之爾。

蓼蕭、裳華「有譽處兮」，皆謂君接己溫厚，則下情得伸，讒毀不入，而美名可存也。

商頌「顧予烝嘗，腸孫之將」，言祖考來顧，以助湯孫也。

「鄂不靴靴」，兄弟之見不致文於初，本諸誠也。

采苓之詩，舍旃則無然，為言則求所得，所諅必有所試，厚之至也。

簡，略也，無所難也，甚則不恭焉。賢者仕祿，非迫於飢寒，不恭莫甚焉。「簡兮簡兮」，雖刺時君不用，然為士者不能無太簡之譏，故詩人陳其容色之盛，善御之強，與夫君子由房由敖，不語其材武者異矣。

「破我斧」，「缺我斨」，言四國首亂，烏能有為，徒破缺我斧斨而已，周公征而安之，愛人之至也。

伐柯，言正當加禮于周公，取人以身也，其終見書「予小子其新逆」。

九罭，言王見周公當大其禮命，則大人可致也。

狼跋，美周公不失其聖，卒能感人心於和平也。

甫田「歲取十千」，一成之田九萬畝，公取十千畝，九一之法也。

后稷之生當在堯舜之中年，而詩云「上帝不寧」，疑在堯時高辛子孫為二王後，而詩人稱帝爾。

唐棣枝類棘枝，隨節屈曲，則其華一偏一反，左右相矯，因得全體均正。偏喻管蔡失道，反喻周公誅殛，言我豈不思兄弟之愛以權宜合，義主在遠者爾。唐棣本文王之詩，此一章周公制作，序己情而加之，仲尼以不必常存而去之。

日出而陰升自西，日迎而會之，雨之候也，喻婚姻之得禮者也；日西矣而陰生於東，喻婚姻之失道者也。

鶴鳴而子和，言出之善者與！鶴鳴魚潛，畏聲聞之不臧者與!

「鴥彼晨風，鬱彼北林」，晨風雖摯擊之鳥，猶時得退而依深林而止也。

漸漸之石言「有豕白躑，烝涉波矣」，豕之負塗曳泥，其常性也；今豕足皆白，眾與涉波而去，水患之多為可知也。

「君子所貴乎道者三」，猶「王天下有三重焉」：言也，動也，行也。

〈耇〉造德降，則民〈諴〉和而鳳可致，故嗚鳥聞，所以為和氣之應也。

九疇次敘：民資以生莫先天材，故首曰五行；君天下必先正己，故次五事；己正然後邦得而治，故次八政；政不時舉必昏，故次五紀；五紀明然後時措得中，故次建皇極；求大中不可不知權，故次三德；權必有疑，故次稽疑；可徵然後疑決，故次庶徵；福極徵然後可不勞而治，故九以嚮勸終焉。五為數中，故皇極處之；權過中而合義者也，故三德處六。

「親親尊尊」，又曰「親親尊賢」，義雖各施，然而親均則尊其尊，尊均則親其親為可矣。若親均尊均，則齒不可以不先，此施於有親者不疑。若尊賢之等，則於親尊之殺必有權而後行。念親賈為堯舜之道，然則親之賢者先得之於竦之賢者為必然。「克明俊德」於九族而九族睦，章俊德於百姓而萬邦協，黎民雍，皋陶亦以惇敘九族、庶明勵翼為邇可遠之道，則九族勉敬之人固先明之，然後遠者可次敘而及。大學謂「克明俊德」為自明其德，不若孔氏之注愈。

義民，安分之良民而已；俊民，俊德之民也。官能則準牧無義民，治昏則俊民用微。

五言，樂語歌詠五德之言也。

「卜不習吉」，言下官將占，先決問人心，有疑乃卜，無疑則否。「朕志無疑，人謀僉同」，故無所用卜：鬼神必依，龜筮必從，故不必卜筮，玩習其吉以瀆神也。衍忒未分，有悔吝之防，此卜筮之所由作也。

# 王褅篇第十六

「禮不王不禘」，則知諸侯歲闕一祭為不禘明矣。至周以祠為春，以禴為夏，宗廟歲六享，則二享四祭為六矣。諸侯不禘，其四享與！夏商諸侯，夏特一祫，王制謂「礿則不禘，禘則不嘗」，假其名以見時祀之數爾，作記者不知文之害意，過矣。

禘於夏周為春夏，嘗於夏商為秋冬，作記者交舉，以二氣對互而言爾。

享嘗云者，享為追享朝享，禘亦其一爾，嘗以配享，亦對舉秋冬而言也。夏商以禘為時祭，知追享之必在夏也。然則夏商天子歲乃五享，禘列四祭，并祫而五也；周改禘為禴，則天子享六；諸侯不禘，又歲闕一祭，則亦四而已矣。王制所謂天子犆礿、祫禘、祫嘗、祫烝，既以禘為時祭，則祫可同時而舉，｛杓以物薄而犆嘗從舊。｝諸侯礿犆，｛如天子。｝禘一犆一祫，言於夏禘之時正為一祭，特一祫而已。然則不王不禘又著見於此矣，下又云嘗祫．烝祫，則烝嘗且祫無疑矣。若周制亦當闕一時之祭，則當云諸侯祠則不禴，禴則不嘗。

「庶子不祭祖，｛不止言王考而已。｝明其宗也」；｛明宗子當祭也。｝「不祭禰，｛以父為親之極甚者，故又發此文。｝明其宗也」；「庶子不為長子斬」，不繼祖與禰故也。｛此以服言，不以祭言，故又發此條。｝

「庶子不祭殤與無後者」，注：「不祭殤者父之庶」，蓋以殤未足語世數，特以己不祭禰故不祭之。「不祭無後者，祖之庶也」，雖無後，以其成人備世數，當祔祖以祭之，己不祭祖，故不得而祭之也。「祖庶之殤則自祭之也」，言庶孫則得祭其子之殤者，以己為其祖矣，無所祔之也。「凡所祭殤者唯適子」，此據禮天子下祭殤五，皆適子適孫之類。故知凡殤非適皆不當特祭，惟當從祖祔食。無後者，謂昆弟諸父殤與無後者，如祖廟在小宗之家，祭之如在大宗。｛見曾子問注。｝

殷而上七廟，自祖考而下五，并遠廟為祧者二，無不遷之太祖廟。至周有百世不毀之祖，則三昭三穆，四為親廟，二為文武二世室，并始祖而七。諸侯無二祧，故五；大夫無不遷之祖，則一昭一穆與祖考而三，故以祖考通謂為太祖。若祫則請於其君，并高祖干祫之。｛干祫之，不當祫而特祫之也。｝孔注：「王制謂周制」，亦粗及之而不詳爾。

「鋪筵設同几」，疑左右几一云。交鬼神異於人，故夫婦而同几，求之或於室，或於祊也。

祭社稷五祀百神者，以百神之功報天之德爾，故以天事鬼神，事之至也，理之盡也。

「天子因生以賜姓，諸侯以字為謚」，蓋以尊統上、卑統下之義。

「天子因生以賜姓」，難以命於下之人，亦尊統上之道也。據玉藻，疑天子聽朔於明堂，諸侯則於太廟，就藏朔之處告祖而行。

「受命祖廟，作龜禰宮」，次序之宜。

「公之士及大夫之眾臣為眾臣，公之卿大夫、卿大夫之室老及家邑之士為貴臣」，上言公士，所以別士於公者也；下言室老、士，所以別士於家者也。「眾臣〈杖〉不以即位」，疑義與庶子同。

適士，疑諸侯薦於天子之士及王朝爵命之通名，蓋三命方受位天子之朝，一命再命受職受服者，疑官長自辟除，未有位於王朝，故謂之官師而已。

「小事則專達」，蓋得自達于其君，不俟聞於長者，禮所謂達官者也。所謂達官之長者，得自達之長也；所謂官師者，次其長者也。然則達官之長必三命而上者，官師則中士而再命者，庶士則一命為可知。

賜官，使臣其屬也。｛若卿大夫以室老士為貴臣，未賜官刖不得臣其士也。｝

祖廟未毀，教於公官，則知諸侯於有服族人，亦引而親之如家人焉。

「下而飲」者，不勝者自下堂而受飲也，「其爭也」，爭為謙讓而已。

君子之射，以中為勝，不必以貫革為勝。侯以布，鵠以革，其不貫革而墜於地者，中鵠為可知矣，此「為力不同科」之一也。「知死而不知生，傷而不弔。」畏、壓、溺可傷尤甚，故特致哀死者、不弔生者以異之，且「如何不淑」之詞無所施焉。

博依，善依永而歌樂之也；雜服，雜習於制數服近之文也。

春秋大要天子之事也，故曰「知我者其惟春秋乎！罪我者其唯春秋乎」！

「苖而不秀者」，與下「不足畏也」為一說。

# 乾稱篇第十七

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼〈吾〉幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癃殘疾、惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。于時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊；濟惡者不才，其踐形，唯肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不傀屋漏為無忝，存心養性為匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，穎封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事，沒，吾寧也。

凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也。＊舍氣，有象否？非象，有意否？

至誠，天性也；不息，天命也。人能至誠則性盡而神可窮矣，不息則命行而化可知矣。學未至知化，非真得也。

有無虛實通為一物者，性也；不能為一，非盡性也。飲食男女皆性也，是烏可滅？然則有無皆性也，是豈無對？莊、老、浮屠為此說久矣，果暢真理乎？

天包載萬物於內，所感所性，乾坤、陰陽二端而已，無內外之合，無耳目之引取，與人物蕞然異矣。人能盡性知天，不為蕞然起見則幾矣。

有無一，內外合，｛庸聖同。｝此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見為心，故能不專以聞見為用。無所不感者虛也，感即合也，咸也。以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；若非有異則無合。天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。

感者性之神，性者感之體。｛在天在人，其究一也。｝惟屈伸、動靜、終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。

至虛之實，實而不固；至靜之動，動而不窮。實而不固，則一而散；動而不窮，則往且來。

性通極於無，氣其一物爾；命稟同於性，遇乃適然焉。人一己百，人十己千，然有不至，猶難語性，可以言氣；行同報異，猶難語命，可以言遇。

浮屠明鬼，謂有識之死受生循環，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？以人生為妄〈見〉，可謂知人乎？天人一物，輒生取舍，可謂知天乎？孔孟所謂天，彼所謂道。惑者指游魂為變為輪迥，未之思也。大學當先知天德，知天德則知聖人，知鬼神。今浮屠極論要歸，必謂死生轉流，非得道不免，謂之悟道可乎？悟則有義有命，均死生，一天人，惟知晝夜，通陰陽，體之不二。自其說熾傅中國，儒者未容窺聖學門牆，已為引取，淪胥其間，指為大道。〈乃〉其俗達之天下，至善惡、知愚、男女、臧獲，人人著信，使英才間氣，生則溺耳目恬習之事，長則師世儒宗尚之言，遂冥然被驅，因謂聖人可不修而至，大道可不學而知。故未識聖人心，已謂不必求其跡；未見君子志，已謂不必事其文。此人倫所以不察，庶物所以不明，治所以忽，德所以亂，異言滿耳，上無禮以防其偽，下無學以稽其弊。自古詖、淫、邪、遁之詞，翕然並興，一出於佛氏之門者千五百年，自非獨立不懼，精一自信，有大過人之才，何以正立其間、與之較是非，計得失！

釋氏語實際，乃知道者所謂誠也，天德也。其語到實際，則以人生為幻妄，〈以〉有為為疣贅，以世界為蔭濁，逐厭而不有，遺而弗存。就使得之，乃誠而惡明者也。儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不過者也。彼語雖似是，觀其發本要歸，與吾儒二本殊歸矣。道一而已，此是則彼非，此非則彼是，固不當同日而語。其言流遁失守，窮大則淫，推行則詖，致曲則邪，求之一卷之中，此弊數數有之。大率知晝夜陰陽則能〈知〉性命，能知性命則能知聖人，知鬼神。彼欲直語太虛，不以晝夜、陰陽累其心，則是未始見易，未始見易，則雖欲免陰陽、晝夜之累，末由也已。易且不見，又烏能更語真際！捨真際而談鬼神，妄也。所謂實際，彼徒能語之而已，未始心解也。

易謂「原始反終故知死生之說」者，謂原始而知生，則求其終而知死必矣，此夫子所以直季路之問而不隱也。

體不偏滯，乃可謂無方無體。偏滯於晝夜陰陽者物也，若道則兼體而無累也。以其兼體，故曰「一陰一陽」，又曰「陰陽不測」，又曰「一闔一闢」，又曰「通乎晝夜」。語其推行故曰「道」，語其不測故曰「神」，語其生生故曰「易」，其實一物，指事〈而〉異名爾。

大率天之為德，虛而善應，其應非思慮聰明可求，故謂之神，老氏況諸谷以此。

太虛者，氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也；合則混然，人不見其殊也。形聚為物，形潰反原，反原者，其游魂為變與所〈謂〉變者，對聚散存亡為文，非如螢雀之化，指前後身而為說也。

益物必誠，如天之生物，日進日息；自益必誠，如川之方至，日增日得。施之妄，學之不勤，欲自益且益人，難矣哉！易曰「益長裕而不設，」，信夫！

將修己，必先厚重以自持，厚重知學，德乃進而不固矣。忠信進德，惟尚友而急賢，欲勝己者親，無如改過之不吝。

戲言出於思也，戲動作於謀也。發乎聲，見乎四支，謂非己心，不明也；欲人無己疑，不能也。過言非心也，過動非誠也。失於聲，繆迷其四體，謂己當然，自誣也；欲他人己從，誣人也。或者以出於心者歸咎為己戲，失於思者自誣為己誠，不知戒其出汝者，歸咎其不出汝者，長傲且逐非，不知孰甚焉！

**經學理窟**

天無心，心都在人之心。一人私見固不足盡，至於眾人之心同一則卻是義理，總之則卻是天。故曰天曰帝者，皆民之情然也，謳歌訟獄之不之焉，人也而以為天命。

書稱天應如影響，其福禍果然否？大抵天道不可得而見，惟佔之於民，人所悅則天必悅之，所惡則天必惡之，只為人心至公也，至眾也。民雖至愚無知，惟於私己然後昏而不明，至於事不幹礙處則自是公明。大抵眾所向者必是理也，理則天道存焉，故欲知天者，佔之於人可也。

鄭衛之音，自古以為邪淫之樂，何也？蓋鄭衛之地濱大河，沙地土不厚，其間人自然氣輕浮；其地土苦，不費耕耨，物亦能生，故其人偷脫怠惰，弛慢頹靡。其人情如此，其聲音同之，故聞其樂，使人如此懈慢。其地平下，其間人自然意氣柔弱怠惰；其土足以生，古所謂「息土之民不才」者此也。若四夷則皆據高山溪谷，故其氣剛勁，此四夷常勝中國者此也。

人多言安於貧賤，其實只是計窮力屈，才短不能營畫耳，若稍動得，恐未肯安之。須是誠知義理之樂於利慾也乃能。

以有限之心，止可求有限之事；欲以致博大之事，則當以博大求之，知周乎萬物而道濟天下也。

尊其所聞則高明，行其所知則光大，凡未理會至實處，如空中立，終不曾踏著實地。性剛者易立，和者易達，人只有立與達。「己欲立而立人，己欲達而達人」，然則剛與和猶是一偏，惟大達則必立，大立則必達。

合內外，平物我，自見道之大端。

道德性命是長在不死之物也，己身則死，此則常在。

為學大益，在自求變化氣質，不爾〔皆為人之弊〕，卒無所發明，不得見聖人之奧。故學者先須變化氣質，變化氣質與虛心相表裡。

仁不得義則不行，不得禮則不立，不得智則不知，不得信則不能守，此致一之道也。

讀書少則無由考校得義精，蓋書以維持此心，一時放下則一時德性有懈，讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見。書須成誦精思，多在夜中或靜坐得之，不記則思不起，但通貫得大原後，書亦易記。所以觀書者，釋己之疑，明己之未達，每見每知所益，則學進矣，於不疑處有疑，方是進矣。

觀書且勿觀史，學理會急處，亦無暇觀也。然觀史又勝於游，山水林石之趣，始似可愛，終無益，不如游心經籍義理之間。

心解則求義自明，不必字字相校。譬之目明者，萬物紛錯於前，不足為害，若目昏者，雖枯木朽株皆足為梗。

人之迷經者，蓋己所守未明，故常為語言可以移動。己守既定，雖孔孟之言有紛錯，亦須不思而改之，復鋤去其繁，使詞簡而意備。

經籍亦須記得，雖有舜禹之智，吟而不言，不如聾盲之指麾。故記得便說得，說得便行得，故始學亦不可無誦記。

嘗謂文字若史書歷過，見得無可取則可放下，如此則一日之力可以了六七卷書。又學史不為為人，對人恥有所不知，意只在相勝。醫書雖聖人存此，亦不須大段學，不會亦不甚害事，會得不過惠及骨肉間，延得頃刻之生，決無長生之理，若窮理盡性則自會得。如文集文選之類，看得數篇無所取，便可放下，如道藏釋典，不看亦無害。既如此則無可得看，唯是有義理也。故唯六經則須著循環，能使畫夜不息，理會得六七年，則自無可得看。若義理則盡無窮，待自家長得一格則又見得別。

富貴之得不得，天也，至於道德，則在己求之而無不得者也。

戲謔直是大無益，出於無敬心。戲謔不已，不惟害事，志亦為氣所流。不戲謔亦是持氣之一端。善戲謔之事，雖不為無傷。

憂道則凡為貧者皆道，憂貧則凡為道者皆貧。

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也，質，才也。氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。惟其能克己則為能變，化卻習俗之氣性，制得習俗之氣。所以養浩然之氣是集義所生者，集義猶言積善也，義須是常集，勿使有息，故能生浩然道德之氣。

火宿之微茫，存之則烘然，少假外物，其生也易，久可以燎原野，彌天地，有本者如是也。

〔學行之乃見，至其疑處，始是實疑，於是有學〕在。可疑而不疑者不曾學，學則須疑。譬之行道者，將之南山，須問道路之(出)自〔出〕，若安坐則何嘗有疑。

張子語錄

上智下愚不移，充其德性則為上智，安於見聞則為下愚，不移者，安於所執而不移也。

毋固者不變於後，毋必者不變於前。毋四者則心虛，虛者，止善之本也，若實則無由納善矣。

富貴(者)貧賤(者)皆命也。今有人，均為勤苦，有富貴者，有終身窮餓者，其富貴者只是幸會也。求而有不得，則是求無益於得也。道義則不可言命，是求在我者也。

不知為不知，是知也，若以不知為知，則所知亦不知也。

為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平。

為學大益在自求變化氣質，不爾皆為人之弊，卒無所發明，不得見聖人之奧。

萬物皆有理，若不知窮理，如夢過一生。釋氏便不窮理，皆以為見病所致。莊生盡能明理，反至窮極亦以為夢，故稱孔子與顏淵語曰「吾與爾皆夢也」，蓋不知易之窮理也。

凡可狀，皆有也；〔凡有，皆象也〕；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神〔所以〕體物而不可遺也。

陰陽者，天之氣也，亦可謂道。剛柔緩速，人之氣也。亦可謂性。生成覆(露)〔幬〕，天之道也；亦可謂理。仁義禮智，人之道也；亦可謂性。損益盈虛，天之理也；亦可謂道。壽夭貴賤，人之理也，亦可謂命。天授於人則為命，亦可謂性。人受於天則為性；亦可謂命。形得之備，不必盡然。氣得之偏，不必盡然。道得之同，理得之異。亦可互見。此非學造至約不能區別，故互相發明，貴不碌碌也。

敦厚虛靜，仁之本；敬和接物，仁之用。

靜者善之本，虛者靜之本。靜猶對動，虛則至一。

天地以虛為德，至善者虛也。虛者天地之祖，天地從虛中來。

須知自誠明與〔自〕明誠者有異。自誠明者，先盡性以至於窮理也，謂先自其性理會來，以至窮理；自明誠者，先窮理以至於盡性也，謂先從學問理會，以推達於天性也。

問：「智愚之識殊，疑於有性；善惡之報差，疑於有命。」答曰：「性通極於無，氣其一物爾；命稟同於性，遇乃適然爾。」

盡得天下之物方要窮理，窮得理又須要實到。孟子曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」實到其間方可言知，未知者方且言識之而已。既知之，又行之惟艱。萬物皆備於我矣，又卻要強恕而行，求仁為近。

言盡物者，據其大總也。今言盡物且未說到窮理，但恐以聞見為心則不足以盡心。人本無心，因物為心，若只以聞見為心，但恐小卻心。今盈天地之間者皆物也，如只據己之聞見，所接幾何，安能盡天下之物？所以欲盡其心也。窮理則其間細微甚有分別，至如偏樂，其始亦但知其大總，更去其間比較，方盡其細理。若便謂推類，以窮理為盡物，則是亦但據聞見上推類，卻聞見安能盡物!今所言盡物，蓋欲盡心耳。

文集佚存

## 慶州大順城記

慶歷二年某月〔某〕日，經略元帥范公仲淹，鎮役總若干，建城於柔遠寨東北四十里故大順川，越某月〔某〕日，城成。汴人張載謹次其事，為之文以記其功。詞曰：

兵久不用，文張武縱，天警我宋，羌蠢而動。恃地之疆，謂兵之眾，傲侮中原，如撫而弄。天子曰：「嘻!是不可捨。養奸縱殘，何以令下!」講謨於朝，講士於野，鍖刑斧誅，選付能者。

皇皇范侯，開府於慶，北方之師，坐立以聽。公曰：「彼羌，地武兵勁，我士未練，宜勿與競，當避其疆，徐以計勝。吾視塞口，有田其中，賊騎未跡，卯橫午縱。余欲連壁，以御其沖，保兵儲糧，以俟其窮。」將吏掾曹，軍師卒走，交口同辭，樂贊公命。

月良日吉，將奮其旅，出卒於營，出器於府，出幣於帑，出糧於庾。公曰：「戒哉!無敗我舉!汝礪汝戈，汝銎汝斧，汝干汝誅，汝勤汝與!」既戒既言，遂及城所，索木箕土，編繩奮杵。

胡虜之來，百千其至，自朝及辰，眾積我倍。公曰：「無譁!是亦何害!彼奸我乘，及我未備，勢雖不敵，吾有以恃。」爰募疆弩，其眾累百，依城而陣，以堅以格。戒曰：「謹之，無以力!去則勿追，往終我役。」

賊之逼城，傷死無數，謨不我加，因潰而去。公曰：「可矣，我功汝全；無怠無遽，城之惟堅。」勞不累日，池陴以完，深矣如泉，高焉如山，百萬雄師，莫可以前。公曰：「濟矣，吾議其旋。」擇士以守，擇民而遷，書勞賞才，以飫以筵。圖到而止，薦聞於天。天子曰：「嗟!我嘉汝賢。」錫號大順，因名其川。於金於湯，保之萬年。

張載集拾遺

接物處皆是小德，統會處便是大德。

井田而不封建，猶能養而不能教；封建而不井田，猶能教而不能養；封建井田而不肉刑，猶能教養而不能使。然此未可遽行之。

為天地立心，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平。

鄭衛之音悲哀，令人意思留連，又生怠惰之意，從而致驕淫之心，雖珍玩奇貨，其始感人也亦不如是切，從而生無限嗜好，故孔子曰必放之。亦是聖人經歷過，但聖人能不為物所移耳。

**二程粹言**

### 論道篇

【1】

子曰：道外無物，物外無道。在父子則親，在君臣則敬。有適有莫於道，已為有間，又況夫毀髮而棄人倫者乎？

【2】

子曰：立言所以明道也。言之而知德者厭之，不知德者惑之，何也？由涉道不深，素無涵蓄爾。

【3】

子曰：傳道為難，續之亦不易。有一字之差，則失其本旨矣。

【4】

或謂惟太虛為虛。子曰：無非理也。惟理為實。

或曰：莫大於太虛。曰：有形則有小大，太虛何小大之可言？

【5】

子曰：有者不可謂之無。猶人知識聞見數十年之後，一旦念之，昭昭然於心，謂之無者，非也。謂之有者，果安在哉？

【6】

或問：誠者，專意之謂乎？子曰：誠者，實理也，專意何足以盡之？呂大臨曰：信哉！實有是理，故實有是物。實有是物，故實有是用。實有是用，故實有是心。實有是心，故實有是事。故曰：誠者，實理也。

【7】

或問：介甫有言：盡人道，謂之仁；盡天道，謂之聖。子曰：言乎一事，必分為二，介甫之學也。道一也。未有盡人而不盡天者也。以天人為二，非道也。子雲謂：通天地而不通人，曰伎。亦猶是也。

或曰：乾，天道也；坤，地道也。論其體則天尊地卑，其道則無二也。豈有通天地而不通人？如止云通天文地理，雖不能之，何害為儒？

【8】

子曰：上天之載，無聲無臭之可聞。其體則謂之易，其理則謂之道，其命在人則謂之性，其用無窮則謂之神。一而已矣。

【9】

子曰：陰之道，非小人也。其害陽，則小人也；其助陽成物，則君子也。利非不善也，其害義則不善也，其和義則非不善也。

【10】

子曰：誠則無不敬。未至於誠，則敬然後誠。

【11】

子曰：誠無不動者。修身則身正，治事則事理，臨人則人化，無往而不得志之正也。

【12】

或問：子所定昏禮，有婿往謝之儀，何謂也？子曰：是時也。以今視古，氣之淳漓不同矣。今人之壽夭貌象，與古亦異，而冕服俎豆未必可稱也。聖人之主化，猶禹之治水耳，順之而不逆，宜遵之而不違。隨時之義，亦因有此焉。

【13】

子曰：天下之害，皆以遠本而末勝也。峻宇雕牆，本於宮室；酒池肉林，本於飲食；淫酷殘忍，本於刑罰；窮兵黷武，本於征伐。先王治其本者，天理也。後王流於末者，人欲也。損人欲以復天理，聖人之教也。

或曰：然則未可盡去乎？

曰：本末一道也。父子主恩，必有嚴順之理；君臣主敬，必有承接之儀。禮遜有節，非威儀則不行；尊卑有序，非物采則無以別。文之與質相須，而不可缺也。及夫末勝而本喪，則寧遠浮華而質樸之為貴爾。

【14】

子曰：純於敬則己與理一。無可克者，無可復者。

【15】

子曰：質必有文，自然之理也。理必有對，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有質則有文。一不獨立，二必為文。非知道者，孰能識之？

【16】

子曰：佛者之學，若有止則有用。

【17】

子曰：觀生理可以知道。

【18】

子曰：至誠感通之道，惟知道者識之。

【19】

子曰：仁道難名，惟公近之，非指公為仁也。

【20】

子曰：聖人以生死為常事，無可懼者。佛者之學，本於畏死，故言之不已。下愚之人故易以其說自恐。至於學禪，雖異於是，然終歸於此。蓋皆利心也。

或曰：本以利心得之耶？抑亦利心求之而自有失也？

子曰：本以利心得之，故學者亦以利心失之也。莊生所謂無常化者，亦若是爾。

【21】

韓侍郎曰：道無真假。子曰：既無真則是假爾。既無假則是真矣。真假皆無，尚何有哉？必曰是者，為真非者，為假不亦顯然而易明乎？

【22】

子謂門人曰：於佛氏之說，不必窮也。苟欲窮之，而未能窮，則與之俱化矣。

曰：然則何以能不疑？

曰：曷不以其跡考之？其跡如是，其心何如哉？豈可取其跡而不求其心，探其心而不考其跡也？心跡猶形影，無可判之理。王仲淹之言非也。助佛氏之說者，必曰不當以其跡觀之，吾不信也。

【23】

義利云者，公與私之異也。較計之心一萌，斯為利矣。

【24】

子曰：便儇佼厲之人，去道遠而。

【25】

子曰：公者仁之理，恕者仁之施，愛者仁之用。子厚曰：誠，一物也。

【26】

子曰：苟非至誠，雖建功立業，亦出於事，為浮氣，其能久乎？

【27】

或問：學者多流於釋氏之說，何也？子曰：不致知也。知之既至，孰得而移之？知玉為寶，則人不能以石亂之矣。知醴之為甘，則人不能以櫱亂之矣。知聖人為大中至正，則釋氏不能以說惑之矣。

【28】

或謂佛氏所謂定，豈聖人所謂止乎？子曰：定則忘物而無所為也，止則物自付物，各得其所而我無與也。

【29】

子曰：天地不相遇則萬物不生，君臣不相遇則政治不興，聖賢不相遇則道德不亨，事物不相遇則功用不成。遇之道大矣哉！

【30】

子曰：至公無私，大同無我。雖眇然一身，在天地之間，而與天地無以異也。夫何疑焉？佛者厭苦根塵，是則自利而已。

【31】

子曰：能明善，斯可謂明也。己能守善，斯可謂誠也。

【32】

或問：孝悌為仁之本與？子曰：行仁自孝弟始。孝弟，仁之事也。仁，性也；孝弟，用也。謂孝弟為行仁之本則可，直曰仁之本則不可。

【33】

或問：仁與聖何以異？子曰：仁可以通上下而言。聖，名其極也。有人於此，一言一行仁矣，亦可謂之仁而不可謂之聖。至於盡人道者，必謂之聖，而亦可謂之仁。

【34】

子曰：仁者天下之正理，失正理則無序而不和。

【35】

或問敬。子曰：主一之謂敬。

何謂一？子曰：無適之謂一。

何以能見一以主之？子曰：齊莊整敕，其心存焉。涵養純熟，其理著矣。

【36】

子曰：忠恕猶曰中庸，不可偏廢。

【37】

子曰：至誠事親，則成人子；至誠事君，則成人臣。無不誠者。故曰：誠者自成也。

【38】

或問：中庸可擇乎？子曰：既博學之，又審問之，又謹思之，又明辨之，所以識中庸之理，而不差忒，奚為而不擇？

【39】

子曰：存道者，心無老少之異。行道者，身老則衰。故孔子曰：吾衰也久矣。

【40】

子曰：仁者必愛，指愛為仁則不可。不仁者無所知覺，指知覺為仁則不可。

【41】

子曰：可欲莫如善以有諸己為貴，若存若亡焉。而不為物所誘、俗所移者，吾未之見也。

【42】

子曰：敬以直內，義以方外，仁也。不可曰以敬直內，以義方外。謂之敬義者，猶曰行仁義云耳，何直之有？所謂直也者，必有事而勿正心是也。敬以直內，義以方外，與物同矣。故曰：敬義立而德不孤，推而放諸四海而準。

【43】

守道當確然而不變，得正則遠邪，就非則違是，無兩從之理。

【44】

子謂學者曰：夫道，恢然而廣大，淵然而深奧，於何所用其力乎？惟立誠然後有可居之地，無忠信則無物。

【45】

子曰：理素定則能見幾而作。不明於理，何幾之能見？

【46】

或問：四端不言信，何也？子曰：有不信，故言有信。譬之四方，其位已定，何不信之有？若以東為西，以南為北，斯不信矣。是故四端不言信。

【47】

劉安節問：仁與心何異？子曰：於所主，曰心；名其德，曰仁。

曰：謂仁者，心之用乎？子曰：不可。

然則猶五穀之種，待陽氣而生乎？子曰：陽氣所發，猶之情也。心猶種焉，其生之德是為仁也。

【48】

子曰：敬則無間斷，文王之純如此。

【49】

子曰：禮者，人之規範。守禮，所以立身也。安禮而和樂，斯為盛德矣。

【50】

子曰：無道而得富貴，其為可恥，人皆知之而不處焉，惟特立者能之。

【51】

子曰：子厚以清虛一大名天道，是以器言，非形而上者。

【52】

子曰：今之語道者，語高則遺卑，語本則遺末。孟子之書，雖所記不主一端，然無精粗之分，通貫言之，蔑不盡者。

【53】

子曰：凡志於求道者，可謂誠心矣。欲速助長而不中理，反不誠矣。故求道而有迫切之心，雖得之必失之。觀天地之化，一息不留，疑於速也。然寒暑之變極微，曷嘗遽哉？

【54】

子曰：語默猶晝夜爾，死生猶古今爾。

【55】

子曰：仁則一，不仁則二。

【56】

子曰：一德立則百善從之。

【57】

子曰：無一亦無三。故曰：三人行則損一人，一人行則得其友。是二而已。

【58】

子曰：天以生為道。

【59】

或問：理義何以異？子曰：在物為理，處物為義。

【60】

子曰：形而上者存於洒掃應對之間，理無小大故也。

【61】

子曰：理有盛衰，有消長，有盈益，有虛損。順之則吉，逆之則凶。君子隨時所尚，所以事天也。

【62】

子曰：理善莫過於中。中則無不正者，而正未必得中也。

【63】

或問仁。子曰：聖賢言仁多矣，會觀而體認之，其必有見矣。韓文公曰：博愛之謂仁。愛，情也；仁，性也。仁者固博愛，以博愛為盡仁則不可。

【64】

或問：何謂忠？何謂恕？子曰：維天之命，於穆不已，忠也。天地變化，草木蕃，恕也。

【65】

子曰：不偏之謂中。一物之不該，一事之不成，一息之不存，非中也。以中無偏故也。此道也，常而不可易，故既曰中，又曰庸也。

【66】

或問：商開丘之事，信乎？子曰：大道不明於天下，莊、列之徒窺測而言之也。

【67】

或曰：蹈水火白刃而無傷，巫師亦或能之，豈在誠乎？子曰：彼以邪心詭道為之，常懷欺人之意，何誠之有？

曰：然則其能者何也？子曰：西方有幻術焉，凡其所謂變化神通，以駭眾人之耳目者，皆幻也。巫師所能，迺其餘緒耳。

【68】

子曰：異端之說雖小道，必有可觀也。然其流必害，故不可以一言之中，一事之善而兼取其大體也。夫楊墨亦是舜堯而非桀紂，其是非豈不當乎？其所以是非之意，蓋竊吾之似，欲成其說耳。

【69】

子曰：介甫之言道以文焉耳矣。言道如此，己則不能然，是己與道二也。夫有道者不矜於文學之門，啟口容聲，皆至德也。

【70】

子曰：世之學者未嘗知權之義。於理所不可，則曰：姑從權。是以權為變詐之術而已也。夫臨事之際稱重輕而處之，以合於義，是之謂權，豈拂經之道哉？

【71】

或問：信在四端，猶土王四季乎？子曰：信無在無不在。在《易》則至理也，在《孟子》則配道義之氣也。

【72】

或問：夫子曰：有以發之中，有未發之中。中有二耶？子曰：非也。發而中節，是亦中也。對中而言之，則謂之和可也，以其發故也。

【73】

子謂子厚曰：道者，天下之公也。而學者欲立私說，何也？子厚曰：心不廣也。子曰：彼亦是美事。好而為之，不知迺所當為強私之也。

【74】

子曰：因人情而節文之者，禮也；行之而人情宜之者，義也。或問：喜怒哀樂未發之時，耳無所聞，目無所見乎？曰：雖無聞見而聞見之理自存汝於靜也。何如？對曰：謂之有物則不可，然昭昭乎有所知覺也。子曰：有是覺則是動矣。曰：夫子於喜怒哀樂之未發也，謂靜而已乎？子曰：汝必從事於敬，以直內則知而得之矣。曰：何以未發言中？子曰：敬而無失，所以中也。凡事事物物皆有自然之中，若俟人為布置則不中矣。

【75】

子曰：或言方有內外，是有間矣。道無間，方無內外。

【76】

或問：何謂時中？子曰：猶之過門不入，在禹稷之世為中也。時而居陋巷，則過門不入，非中矣。蓋以事言之，有時而中；以道言之，何時而不中也？

【77】

或問：外物宜惡諸？子曰：於道而無所見，則累與惡皆不得免焉。蓋亦原其當有當無爾。當有也，何惡之有？當無也，何絕之有？

【78】

子曰：理者，禮也，文也。禮者，實也，本也。文者，華也，末也。理文若二，而一道也。文過則奢，實過則儉。奢自文至，儉自實生。形影之類也。

【79】

子曰：昔聖人謂：立人之道，曰仁與義。仁者，人也，親親為大。唯能親親，故自吾老幼以及人之老幼。義者，宜也，尊賢為大。唯能尊賢，故賢者在位，能者在職。仁義，盡人之道矣。

【80】

子曰：視聽言動一於禮謂之仁。

【81】

子曰：信不足以盡誠，猶愛不足以盡仁也。

【82】

子曰：晝夜者，死生之道也。知生之道則知死矣。盡人之道則能事鬼矣。死生，人鬼，一而二，二而一者也。

【83】

子曰：仕止久速惟其可，不執於一。故曰：君子而時中也。喜怒哀樂之未發，寂然不動，故曰：天下之大本也。

【84】

子曰：能盡飲食言語之道，則能盡出處去就之道矣。能盡出處去就之道，則能盡死生之道矣，其數一也。

【85】

子曰：有形皆器也，無形惟道。

【86】

子曰：凡執守不定者，皆不仁也。

【87】

子曰：釋氏言定，異乎聖人之言止。夫於有美惡因而美惡之，美惡在物，我無心焉。苟曰吾之定，不預於物，然物未嘗忘也。聖人曰：止隨其所止而止之，止其所也。

【88】

子曰：中無定方，故不可執一。今以四方之中為中，則一方無中乎？以中外之中為中，則當外無中乎？故自室而觀之，有室之中；而自堂觀之，則室非中矣。自堂觀之，有堂之中；而自庭觀之，則堂非中矣。

【89】

子曰：集義生氣，方其未養也，氣自氣爾。惟集義以生，則氣與義合，無非道也。合非所以言氣，自其未養言之也。

【90】

或問：集義必於行事，則無所集矣。子曰：內外一事，豈獨事欲合義也？

又問：敬以直內，其能不用意乎？子曰：其始，安得不用意也？久而成焉，意亡矣。

又問：必有事焉者，其推敬而已乎？子曰：敬以涵養也。集義，然後為有事也。知敬而不知集，義不幾於兀然無所為者乎？

【91】

子曰：佛氏之道，一務上達而無下學，本末間斷，非道也。

【92】

子曰：楊墨之害，甚於申韓；佛氏之害，甚於楊墨。

【93】

子曰：《論語》所載，其猶權衡尺度歟！能以是揆事物者，長短輕重較然自見矣。

【94】

子曰：敬則虛靜，而虛靜非敬也。

【95】

子曰：一不敬則私慾萬端生焉，害仁此為大。

【96】

子曰：仁者以天地萬物為一體，莫非我也。知其皆我，何所不盡？不能有諸己，則其與天地萬物豈特相去千萬而已哉？

【97】

子曰：仁孝之理備於《西銘》之言。學者斯須不在，是即與仁孝遠矣。

【98】

子曰：無不敬宅，對越上帝之道也。

【99】

子曰：順理則無憂。

【100】

子曰：老子語道德而雜權詐，本末舛矣。申韓張蘇皆其流之弊也。申韓原道德之意，而為刑名，後世猶或師之。蘇張得權詐之說而為縱橫，其失益遠矣，今以無傳焉。

【101】

或問：釋氏有事事無礙，譬如鏡燈包含萬象無有窮盡也，此理有諸？子曰：佛氏善侈，大其說也。今一言以蔽之，曰：萬物一理耳。夫百氏諸子未有不善道德仁義者，考其歸宿則異乎聖人也。佛氏其辭皆善遁，今即其言而究之，則必曰：吾不為是也。夫已出其口，載之於書矣，遁將何之？

【102】

子曰：佛之所謂世網者，聖人所謂秉彝也。盡去其秉彝，然後為道。佛之所謂至教也。而秉彝終不可得而去也。耳聞目見，飲食男女之欲，喜怒哀樂之變，皆其性之自然。今其言曰：必盡絕是，然後得天真。吾多見其喪天真矣。學者戒之，謹之，至於自信，然後彼不能亂矣。

【103】

或問：愛何以非仁？子曰：愛出於情，仁則性也。仁無偏照，是必愛之。

【104】

子曰：謙者，治益之道。

【105】

子曰：離陰陽則無道。陰陽，氣也，形而下也。道，太虛也，形而上也。

【106】

子曰：道無體而義有方。

【107】

或問：釋氏有言下覺，如何？子曰：何必浮屠氏？孟子言之矣。以先知覺後知，以先覺覺後覺。知者，知此事也；覺者，覺此理也。

或問：變與化何別？王氏謂：因形移易謂之變，離形頓革謂之化，疑其說之善也。子曰：非也。變，未離其體也，化則舊跡盡忘，自然而已矣。故曰：動則變，變則化。惟天下至誠為能化。

【108】

子曰：盡己無歉為忠，體物無違為信。表裡之義也。

【109】

子曰：莫大於道，莫妙於神。至大至妙，宜若難言也。聖人語之，猶常事爾。使學者玩而索之，故其味長。釋氏之言夸張閎侈，將以駭人耳目而動其心。意已盡而言未已，故其味短。

【110】

子曰：聖人公心，盡天地萬物之理，各當其分，故其道平直而易行。佛氏厭苦棄捨，造作費力，皆非自然，故失之遠。

【111】

子曰：佛氏求道，猶以管窺天，惟務上見而不燭四旁，是以事至則不能變。

【112】

子曰：中庸，天理也。不極天理之高明，不足以道乎中庸。中庸乃高明之極耳，非二致也。

【113】

子曰：予奪翕張，理所有也。而老子之言非也。與之之意乃在乎取之，張之之意乃在乎翕之，權詐之術也。

【114】

子曰：禮樂大矣！然於進退之間，則已得情性之正。

【115】

子曰：一二而合為三。三見則一二亡矣。離三而為一二，一二見而三亡矣。方為一二而求三，既已成三又求一二，是不知理。

【116】

子曰：善惡皆天理。謂之惡者，或過或不及，無非惡也，楊墨之類是也。

【117】

子曰：以氣明道，氣亦形而下者耳。

【118】

子曰：靜中有動，動中有靜。故曰：動靜一源。

【119】

子曰：氣充則理正，正則不私，不私之至則神。

【120】

或問：何謂誠？何謂道乎？子曰：自性言之，為誠；自理言之，為道。其實一也。

【121】

子曰：中無定體，惟達權然後能執之。

【122】

子曰：至顯莫如理。昔有人鼓琴而見螳螂捕蟬者，或人聞之而曰：琴胡為有殺聲也？夫殺在物，見在心，而聽者以聲知之，非至顯歟？

【123】

子曰：道不遠，人不可須臾離也。此特為始學者言之耳。論道之極，無遠也，無近也，無可離、不可離也。

【124】

子曰：使萬物無一失者，斯天理中而已。

【125】

子曰：人為不善於幽隱之中者，謂人莫己知也。而天理不可欺，何顯如之？

或曰：是猶楊震所謂四知者乎？子曰：幾矣。雖然，人我之知，猶有分也。天地則無二知也。

【126】

呂大臨曰：中者，道之所由出也。子曰：非也。

大臨曰：所謂道也，性也，中也，和也，名雖不同，混之則一歟？子曰：中即道也。汝以道出於中也，又為一物矣。在天曰命，在人曰性，循性曰道，各有當也。大本言其體，達道言其用。烏得混而一之乎？

大臨曰：中即性也，循性而行，無非道者，則由中而出莫非道也。豈為性中又有中哉？子曰：性道可以合一而言，中不可并性而一。中也者，狀性與道之言也。猶稱天圓地方，而不可謂方圓即天地。方圓不可謂天地，則萬物非出於方圓矣。中不可謂之性，則道非出於中矣。中之為義，自過與不及而立名，而指中為性，可乎？性不可聲容而論也，率性之謂道，則無不中也。故稱中所以形容之也。

大臨曰：喜怒哀樂之未發，赤子之心至虛無倚，豈非中乎？此心所發，無往而不中，大人不失赤子之心，所謂允執厥中也。子曰：赤子之心已發而未遠於中者也，而爾指為中，是不明大本也。

大臨曰：聖人智周萬物，赤子未有所知，其心固不同也。孟子所言，特取其純一無偽，可與聖人同爾，非謂無毫髮之異也。無過不及之謂中，何從而知之乎？求之此心而已。此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之喜怒哀樂未發之際而已。當是時也，至虛不倚，純一無偽，以應萬物之變，何往而非禮義哉？故大臨以赤子之心為中，而曰中者，道之所由出也。子曰：非謂無毫髮之異，斯異矣。大本則無異爾。於喜怒哀樂未發之際而求中之中，去中不亦遠乎？

大臨曰：然則夫子以赤子之心為已發者，而未發之時，謂之無心可乎？子曰：心一也，有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通天下之故是也。在人所見何如耳。論愈析微則愈易差失，言之未瑩則亦擇之未精耳。

大臨曰：此則淺陋之罪也，敢不承教？

### 論學篇

【1】

子曰：識道以智為先，為學以敬為本。夫人，測其心者，茫茫然也。將治心而不知其方者，寇賊然也。天下無一物非吾度內者，故敬為學之大要。

【2】

子曰：學必先知仁。知之矣，敬以存之而已。存而不失者，心本無懈，何事於防閑也？理義益明，何事於思索也？斯道也，與物無對，大不足以明之。天地之用即我之用也，萬物之體即我之體也。

【3】

子曰：行失即惡，亦改之而已。事失即亂，亦治之而已。苟非自棄，皆君子也。

【4】

子曰：犯而校者，私己也；不校者，樂天也。

或曰：然則無當報者乎？子曰：其有報也，亦循理而已。

【5】

子曰：所處於貧賤，雖貧賤未嘗不樂。不然，雖富貴亦常歉然不自得。故曰：莫大於理，莫重於義。

【6】

子曰：彈琴而心不在焉，則不成聲。故曰：琴者，禁邪心也。

【7】

蘇昺問：修辭何以立誠？子曰：苟以修飾言語為心，是偽而已。

【8】

子曰：視聽言動無非天也。知其正與妄，斯善學矣。

【9】

子曰：世俗之言多失，正如吳楚失之輕，趙魏失之重。既通乎眾，盡正之而不得，則君子去其甚宅而已。

【10】

子曰：有過必改，罪己是也。改而已矣。常有歉悔之意，則反為心害。

【11】

子曰：學者欲得正，必以顏子為準的。

【12】

蘇洵曰：平居講習，殆空言也，何益？不若治經傳道，為居業之實耳。子曰：講習而無益，蓋未嘗有得耳。治經固學之事。苟非自有所得，則雖五經，亦空言耳。

【13】

子曰：射法具而彀不滿，發不中，未正內志耳。

【14】

子曰：今之學者有三弊：溺於文章，牽於訓詁，惑於異端。苟無三者，則將安歸，必趨於聖人之道矣。

【15】

或問：有反身而未誠者何？子曰：是視身之與誠猶二物也。必以己合彼，非能誠矣。夫身既不誠，則無樂矣。

【16】

子謂劉安節曰：善學者進德，不有異於綴文者耶？有德矣，動無不利，為無不成，何有不文？綴文之士，不專則不工，專則志局於此，又安能與天地同其大乎？呂大臨有言，學如元凱，未免成癖；文似相如，未免類俳。今之為文者，一意於詞章藻繪之美，務悅人耳目，非俳優而何？

【17】

子曰：能守節，善矣，亦貴乎適中而已。節而過中，是謂苦節，安能常且久耶？

【18】

子曰：妄動由有欲。妄動而得者，其必妄動而失，一失也。其得之必失之，二失也。況有凶咎隨之乎？是故妄得之福，災亦隨焉；妄得之得，失亦繼焉。苟或知此，亦庶幾乎不由欲而動矣。

【19】

子曰：於上深有所望，於下深有所責，其處己則莫不恕也，而可乎？

【20】

子曰：言行不足以動人，臨事而倦且怠，皆誠不至也。

【21】

子曰：人之智思因神以發，智短思敞，神不會也。會神必有道。

【22】

子曰：古人謂心廣洪大，無偏而不起之處，得見其人，亦可與語矣。

【23】

韓公與子坐，惜日之暮，喟然而嘆。子曰：常理也，古猶今也，而何歎？曰：老而將去也。子曰：勿去可也。曰：奈何而勿去？子曰：不能則去矣。

【24】

子曰：斟酌古今而去取之，非心有權度、卓然不疑者，未能差忒。

【25】

子曰：可觀莫如萬物之生意。

【26】

子曰：處患難，知其無可奈何，遂放意而不反，是安於義命者。

【27】

子曰：知過而能改，聞善而能用，克己而從義，其剛明者乎？

【28】

子曰：饑而食，渴而飲，冬而裘，夏而葛。苟有一毫私意於其間，即廢天職。

【29】

子曰：學禮義，考制度，必求聖人之意。得其意，則可以沿革矣。

【30】

或問入道之功。子曰：立志。志立則有本，譬之藝木，由毫末拱把至於合抱而干雲者，有本故也。

【31】

子曰：學者有所聞而不著乎心，不見乎行，則其所聞固自他人之言耳，於己何與焉？

【32】

子曰：思索經義，不能於簡策之外脫然有獨見，資之何由深？居之何由安？非特誤己，亦且誤人也。

【33】

或問：有人少而勇，老而怯；少而廉，老而貪，何為其然也？子曰：志不立，為氣所使故也。志勝氣則一定而不可變也，曾子易笮之際，其氣微可知也。惟其志既堅定，則雖死生之際，亦不為之動也，況老少之異乎？

【34】

或問：人有日記萬言，或妙絕技藝者，是可學乎？子曰：不可。才可勉而少進，鈍者不可使利也。惟積學明理，既久而氣質變焉，則暗者必明，弱者必立矣。

【35】

或問：為養而求仕，不免憂得失，將何以免此？子曰：志勝氣，義處命，則無憂矣。

曰：在己可免也，而親不悅，奈何？子曰：為己為親，非二事也。其如命何？人苟不知命，見利必趨，遇難必避，得喪必動，其異於小人者幾希。聖人曰命云者，為中人而設也。上智之士，惟義之安。雖曰求而得之，然安於義而無求，此樂天者之事也。至於聞有命而不能安之，則每下矣。

【36】

或問：為文有害於大學之道乎？子曰：是其為業也。不專則不工也，專則志局於此，斯害也已。學以養心，奚以文為？《五經》之言，非聖人有意於文也。至蘊所發，自然而成也。

或問：游夏以文學稱，何也？曰：汝謂其執簡秉筆，從事於詞章之技乎？

【37】

子曰：讀書將以窮理，將以致用也。今或滯心於章句之末，則無所用也。此學者之大患。

【38】

子曰：利者，眾之所同欲也。專欲利己，其害大矣。貪之甚則昏蔽而忘理義，求之極則爭奪而致怨。

【39】

子曰：學者自治極於剛，則守道愈固；勇於進，則遷善愈速。

【40】

子曰：達理故樂天而不競，內充故退遜而不矜。

【41】

子曰：物聚而無以養之，則不能存息矣。故君子動靜節宜，所以養生也；飲食衣服，所以養形也；威儀行動，所以養德也；推己及物，所以養人也。養道之所貴，惟正而已矣。

【42】

子曰：言不可以不謹。傷於易則誕，傷於煩則支己，肆則物忤出，悖則來違。君子所以非法不道也。

【43】

子曰：射中鵠，舞中節，御中度，皆誠也。

【44】

子曰：赴湯火，蹈白刃，武夫之勇可能也。克己自勝，君子之大勇不可能也。

【45】

子曰：凡夫之過多矣。能改之者，猶無過也。惟識趣汙下之人，其改之為最難，故其過最甚。

【46】

子曰：始於致知，智之事也。行所知而極其至，聖之事也。

【47】

子曰：學者好為高論，猶貧人談金，辨其體色，權其輕重，商其貴賤。其言未必非也，然終不如富人之有金，未嘗言金之美也。

【48】

子曰：進學莫先乎致知，養心莫大乎理義。

【49】

王彥霖曰：人之於善也，必其誠心欲為，然後有所得。其不欲，不可以強人也。子曰：是不然。任其自為，聽其不為，則中人以下，自棄自暴者眾矣。聖人所以貴於立教也。

【50】

彥霖再問：立德進德當何先？子曰：有既立而益進者，上也；有勇而至於立者，次也。

【51】

或問：必有事焉者，其敬而已乎？子曰：敬所以涵養也。集義，所謂必有事也。不知集義，是為無事也。

曰：義者，中理之謂乎？子曰：中理見乎事，敬在心，義在方外，然後中理矣。

曰：義與敬何以異？子曰：敬，所以持守也。有是有非，順理而行者，義也。

曰：敬猶靜歟？子曰：言靜則老氏之學也。

【52】

子曰：處屯難之時，而有致亨之道，其惟正固乎？凡處難能守正而不變者，鮮矣。

【53】

子曰：百工治器，必貴於有用。器而不可用，工不為也。學而無用，將何為也？

【54】

子曰：學而未有所知者，譬猶人之方醉也，亦何所不至？及其既醒，必惕然而恥矣。醒而不以為恥，末如之何也。

【55】

子謂周行己曰：今之進學者如登山。方於平易，皆能闊步，而一遇峻險則止矣。

【56】

子曰：根本既立，然後可以趨向。趨向既立矣，而所造有深淺不同者，勉與不勉故也。

【57】

子曰：不誠則有累，誠則無累。

【58】

子曰：學之而不養，養之而不存，是空言也。

【59】

子曰：重任必強脊膂之人迺能勝。

【60】

子曰：義有至精，理有至奧。能自得之，可謂善學矣。

【61】

子曰：自得而至於無我者，凡善言美行，無非所過之化也。

【62】

子曰：學至涵養，其所得而至於樂，則清明高遠矣。

【63】

子曰：學而不自得，則至老而益衰。

【64】

子曰：力學而得之，必充廣而行之。不然者，局局其守耳。

【65】

子曰：語學者以其所未至，不惟所聞不深，亦易忽於理。

【66】

子曰：見之既明，養之既熟，泰然而行之，其進曷禦焉？

【67】

子曰：識必見於行。如行道塗，涉暗阻，非日月之光，炬火之照，則不可進矣。故君子貴有識，力學窮理則識益明，照知不惑，迺益敏矣。

【68】

子曰：言而不行，自欺孰甚焉？

【69】

子曰：動以人則有妄動，以天則無妄。

【70】

子曰：教人者養其善心則惡自消，治民者導以敬遜則爭自止。

【71】

子曰：學必激昂自進，不至於成德，不敢安也。

【72】

或問：今有志於學，而知識蒙蔽，力不能勝其任，則如之何？曰：致知則明，明則無不勝其任者，在勉強而已。

【73】

子曰：人之於學，避其所難，而姑為其易者，斯自棄也已。大學者必志於大道。以聖人自期而猶有不至者焉。

【74】

子曰：以富貴驕人者，固不美矣。以學問驕人者，其害豈小哉？

【75】

子曰：學者當務實。一有近名之心則大本已失，尚何所學哉？

或曰：不猶賢於為利者乎？子曰：清污雖不齊，而其利心則一也。

然則沒世而名不稱，孔子何為而疾之也？子曰：非為求名也，為無善可稱耳。

【76】

或問：日新者益進乎？抑謂無弊而已乎？子曰：有進意而求益者必日新。

【77】

或問：因苦學失心者，何也？子曰：未之聞也。善學者之於心，治其亂，收其放，明其蔽，安其危，曾謂為心害乎？

【78】

子曰：不知天則於人之賢否愚智有所不盡。故學以知天為本。不知人則所親或非其人，所由者或非其道。故學者以親賢為急。

【79】

子曰：學不博者不能守約，志不篤者不能力行。

【80】

或問：學何如而謂之有得？子曰：其必默識心通乎？篤誠明理而涵養之者，次也。聞之知之，意億度之，舉非得也。

【81】

或問：學必窮理。物散萬殊，何由而窮盡其理？子曰：誦《詩》《書》，考古今，察物情，揆人事。反覆研究而思索之，求止於至善，蓋非一端而已也。

又問：泛然其何以會而通之？子曰：求一物而通萬殊，雖顏子不敢謂能也。夫亦積習既久，則脫然自有該貫。所以然者，萬物一理故也。

【82】

子曰：未有知之而不能行之者，謂知之而未能行，是知之未至也。

【83】

子曰：於所當為者用意而為之，未免私心也。

【84】

子曰：致知則智明，智明然後能擇。

【85】

或問：夫子之教必使學者涵養而後有所得，如何其涵養也？子曰：莫如敬。

【86】

子曰：學者于屏知見，息思慮為道，不失於絕聖棄智，必流於坐禪入定。夫鑒之至明，則萬物畢照，鑒之常也。而奚為使之不照乎？不能不與萬物接，則有感必應。知見而不可屏，而思慮不可息也。欲無外誘之患，惟內有主而後可。主心者，主敬也。主敬者，主一也。不一則二三矣。苟繫心於一事，則他事無自入，況於主敬乎？

【87】

或問：致知力行，其功並進乎？子曰：人謂非理勿為，則必強勉而從之。至於言穿窬不可為，不必強勉而後能也。故知有深淺，則行有遠近，此進學之效也。循禮而至於樂，則己與理一，殆非強勉之可能也。

【88】

子曰：閑邪則誠己存。非取誠於外納諸中而存之也。故役役然於不善之中求善而為之，必無入善之理。

【89】

子曰：古之言知之非艱者，吾謂知之亦未易也。今有人欲之京師，必知所出之門，所由之道，然後可往。未嘗知也，雖有欲往之心，其能進乎？後世非無美材能力行者，然鮮能明道，蓋知者難也。

【90】

或問：使從俗，可以從歟？子曰：於義有害者，胡為而可從？

【91】

子曰：學者苟有朝聞道夕可死之志，則不肯安於所不安也。不能然者，不見實理故也。

【92】

或問：何謂實理？子曰：灼然見其是非可否也。古人有視死如歸者，苟不見死重於義，如見火熱水深，無復疑，則其能者未矣。

【93】

子曰：獨處而靜思者非難，居廣而應天下者為難。

【94】

朱光庭問為善之要。子曰：孜孜而為之者，當其接物之際也，未與物接則敬而已，自敬而動，所謂為善也。

【95】

子曰：有志於道而學不加進者，是無勇也。

【96】

伯淳與吳師禮論王氏所學之失，其為我盡達之介甫。理者，天下之公也，不可私有也，非敢必為是。介甫有以告我，則愿反覆辨之。辨之而明，不有益於彼，斯有益於我矣。

【97】

子曰：學者所見所期，不可不遠且大也。及夫施於用，則必有其漸。

【98】

子曰：貴善之道，必也貴誠而不貴言，則於人有相長之益，在己無自辱之患。

【99】

子曰：古之教人，無一物不使誠心，射與舞之類是也。

【100】

子曰：怒在理而無所遷，動乎血氣則遷矣。

【101】

或謂舉子必精脩其所業，可以應有司之選，今夫子每止之，使勿習，何也？子曰：設科以文詞，取之，苟可以應科，則亦足矣。盡心力而為之，以期乎必得，是惑也。

【102】

子曰：古者家有塾，庠有三老，坐于里門，察其長幼出入揖遜之序。詠歌諷誦，無非禮義之言。今也上無所學而民風日以偷薄，父子兄弟惟知以利相與耳。今里巷之語，不可以屬耳也。以古所習如彼，欲不善，得乎？以今所習如此，欲其善，得乎？

【103】

或問：道不明於後世，其所學者為何？子曰：教之者能知之，學之者眾，不患其不明也。魯國一時賢者之眾，非特天授，由學致也。聖人既沒，曠千有餘歲，求一人如顏閔，不可得。故教不立，學不傳，人材不期壞而自壞。

【104】

或問：燕處倨肆，心不怠慢，有諸？子曰：無之。入德必自敬始，故容貌必恭也，言語必謹也。雖然，優游涵泳而養之，可也。拘迫，則不能入矣。

【105】

子曰：古所以成材之具，今舉無矣。惟出入於人心者猶在耳。學者其可不勉乎？

【106】

子曰：人多以子弟輕俊為可喜，而不知其為可憂也。有輕俊之質者，必教以通經學，使近本而不以文辭之末習，則所以矯其偏質而復其德性也。

【107】

子曰：凡人於事有少自快，則其喜懌之意猶浹洽於心而發見於外，況學而見理者乎？雖然，至於窮理而切切焉，不得其所可悅者，則亦何以養心也？

【108】

子曰：古之人十五而學，四十而仕。其未仕也，優游養德，無求進之心。故其學必至於有成。後世之人，自其為兒童，從父兄之所教，與其壯長，追逐時習之所尚，莫不汲汲於勢利也。善心何以不喪哉？

【109】

子曰：學佛者於內外之道不備也。

【110】

子曰：博奕小技也，不專心致志，猶不可得，況學聖人之道，悠悠焉何能自得也。孔子曰：吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益。不如學也。又曰：朝聞道夕死可矣。夫聖人何為而迫切至於如是其極哉？善學者當求其所以然之故，不當誦其文，過目而已也。學如不及，猶恐失之。苟曰姑俟來日，斯自棄也。

【111】

子曰：昏於天理者，嗜慾亂之耳。

【112】

子曰：子厚以禮立教，使學者有所守據也。

【113】

子曰：學者於聖人無卓然之獨見，則是聞人之言云耳因曰亦云而已。

【114】

子曰：學不純，則不得其所止，中無止，則不能不外求，譬夫家有寶藏者，豈復假人以為玩乎？

【115】

潘康仲問：學者於聖人之門，非愿其有異也，惟不能知之，是以流於不同。敢問持正之道。子曰：知之而後可守，無所知則何所守也？故學莫先乎致知。窮理格物則知無不盡。知之既盡，則無不固。

【116】

子曰：古之君子，脩德而已。德成而言，則不期於文而自文矣。退之固因學為文章，力求其所未至，以至於有得也。其曰：軻死不得其傳，非卓然見其所傳者，語不及此。

【117】

子曰：蘇呂二子皆以知見聞見為學之患，吾喜其近道，必欲堅扣明其辨，可與終其說矣。夫人之學，非自願其有差也。知之不至，則流別於殊塗，陷溺於異端，亦不得免焉耳。

【118】

子曰：呂進伯老矣，慮學問之不進，憂年數之不足，恐無所聞而遂死焉，亦可謂之好學也。

【119】

子曰：養勇之法，求之太急，故性氣輕軼而難御。凡長育人材也，教之在寬，待之以久，然後化成而俗美。

【120】

或曰：夫子有言，昔之惑人因其迷闇，今之惑人因其高明。切有疑焉夫！既曰高明，而可惑乎？子曰：語其質云爾。彼深於佛氏之學者，其質開透亦必加於人數等，所謂智者過之也，非《中庸》所謂極高明者也。聖人極高明而道中庸，其照無偏，何過之有？

【121】

子厚曰：十詩之作，將以驗天心於語默也。子曰：舍是，有言亦烏得已乎？

【122】

子謂子厚曰：關中之士語學而及政，論政而及禮樂兵刑之學，庶幾善學者！子厚曰：如其誠然，則志大不為名，亦知學貴於有用也。學古道以待今，則後世之謬不必削削而難之，舉而錯之可也。

【123】

或問：學者何習莊老之眾也？子曰：謹禮而不達者，為其所膠固焉。放情而不莊者，畏法度之拘己也，必資其放曠之說以自適，其勢則然。

【124】

或問：學者多溺於佛說，何也？子曰：學而無所得，其年齒老矣，智力屈矣，其心欲遽止焉，則又不自安，一聞超騰侈大之說，是以說而入之。

然則可反乎？子曰：深固者亦難反。嘗譬之行人，履乎坦途，其進無難也。山高乎其前，水深乎其下，而進之為難也。於是焉而有捷徑，則欣然而從之，其勢然也。夫托乎逆旅者，蓋不得家居之要爾。未有人既安於家而又樂舍於逆旅者也。

【125】

子曰：林大節少戇，然得一言，即躬履。學者可畏，莫如聞斯行之。聞而不行，十蓋九矣。

【126】

子謂門人曰：昨日之會，談空寂者紛紛，吾有所不能。噫！此風既成，其何能救也？古者釋氏盛時，尚只是崇像設教，其害小爾。今之言者，乃及乎性命道德，謂佛為不可不學，使明智之士先受其惑。嗚呼！清談甚，晉室衰，況有甚者乎！夫明智之士，中人以上之資也，其才足以自立，則反之難矣。學者必至於自信，而不惑，則彼不能亂。不然，猶之淫言美色，戒而遠之，尚恐不免也。

【127】

侯仲良曰：夫子在講筵，必廣引博喻，以曉人主。一日，講既退，范堯夫揖曰：美哉！何記憶之富也？子對曰：以不記憶也。若有心於記憶，亦不能記矣。

【128】

或有自名導氣養生者，問子亦知之乎？子曰：吾夏葛而冬裘，渴飲而饑食，節嗜慾，定心氣，如此而已。

【129】

子曰：學莫大於知本末終始。致知格物，所謂本也，始也。治天下國家，所謂末也，終也。治天下國家必本諸身。其身不正，而能治天下國家者，無之。格猶窮也，物猶理也。若曰：窮其理云爾。窮理，然後足以致知。不窮，則不能致也。

【130】

子曰：格物，適道之始。思所以格物，而已近於道矣。是何也？以收其心而不放也。

【131】

子曰：大學於誠意正心皆言其道。至於格物，則不言，獨曰：物格而後知至。此蓋可以得意，不可以言傳也。自格物而充之，然後可以至於聖人。不知格物而欲意誠心正，而後身脩者，未有能中於理者也。

【132】

子曰：學莫貴乎自得，非在人也。

【133】

子曰：見攝生者而問長生，可謂大愚。見卜者而問吉凶，可謂大惑。

【134】

子曰：學貴乎成。既成矣，將以行之也。學而不能成其業，用而不能行其學，則非學矣。

【135】

子曰：君子莫進於學，莫止於畫，莫病於自足，莫罪於自棄。進而不止，湯武所以反之而聖。

【136】

子曰：古之學者為己而物成，今之學者為人而喪己。

【137】

子曰：無好學之志，則雖聖人復出，亦無益矣。然聖人在上，而民多善者，習見之熟也，習聞之久也。涵泳其教化，深且遠也。

【138】

子曰：記問文章，不足以為人師，以其學者外也。師者何也？謂理義也。學者必求師從。師不可不謹也。

【139】

子曰：君子之學貴一。一則明。明則有功。

【140】

子曰：不思故有惑，不求故無得，不問故莫知。

【141】

子曰：進學不誠則學雜。處事不誠則事敗。自謀不誠則欺心而棄己。與人不誠則喪德而增怨。今未習曲藝，亦必誠而後精，況欲趨眾善為君子者乎？

【142】

子曰：不深思則不能造其學。

或曰：學者亦有無思而得者乎？子曰：漠然未嘗思，自以為得之者，未之有也。

【143】

子曰：德盛者物不能擾，而形不能病。臨震懼死生而色不變，當疾痛慘戚而心不動，由養之有素，非一朝一夕之力也。

【144】

子曰：學不貴博，貴於正而已。正則博言不貴。文，貴於當而已，當則文。政，不貴詳，貴於順而已。順則詳。

【145】

子曰：學也者，使人求於內也。不求於內而求於外，非聖人之學也。何謂求於外？以文為主者是也。學也者，使人求於本也。不求於本而求於末，非聖人之學也。何謂求其末？考詳略，採同異也。是二者，無益於德，君子弗之學也。

【146】

子曰：自得者所守不變。自信者所守不疑。

【147】

子曰：隨時觀理，而天下之理得矣。

【148】

子曰：人皆可以為聖人，而君子之學必至聖人而後已。不至聖人而自已者，皆自棄也。孝者所當孝，弟者所當弟，自是而推之，是亦聖人而已矣。

【149】

子曰：學以不欺闇室為始。

【150】

子曰：多聞識者，猶廣儲藥物也，知所用為貴。

【151】

子曰：講說非古也。學者必潛心積慮，涵養而自得之。今一日盡講，是以博為教非有益也。

【152】

子曰：學而為名，內不足也。

【153】

子曰：踐行其言而人不信者有矣。未有不踐言而人信之者。

【154】

子曰：恥不知而不問，終於不知而已。以為不知，必求之，終能知之矣。

【155】

子曰：有辨佞之才者，多入於不善，故學者不貴。

【156】

子曰：有慾則不剛，剛者不屈於慾。

【157】

子曰：克己之私既盡，一歸於禮，此之謂得其本心。

【158】

子曰：學貴於通。執一而不通，將不勝其疑矣。通莫如理。

【159】

子曰：難勝莫如己私。學者能克之，非大勇乎？

### 論書篇

【1】

或曰：坤者臣道也，在君亦有用乎？子曰：厚德載物，豈非人君之用？

【2】

子曰：堯夫曆差之法，妙絕乎古人矣。蓋於日月交感之際，以陰陽盈虛求之，是以不差。陰常虧，陽常盈，差之所由也。昔洛下閎之作曆也，謂數百年之後，當有一日之差乎！何承天慮其差也，則以所差之分均於所曆之年，以考每歲所差之多少，謂之歲差法，而差終不可定也。

【3】

子曰：《五經》之言，涵蓄渾然，無精粗之別。

【4】

子曰：《春秋》是是非非，因人之行事，不過當年數人而已。窮理之要也。學者不必他求，學《春秋》可以盡道矣。然以通《語》、《孟》為先。

【5】

或問《春秋》發微。子曰：述法而不通意。

【6】

子曰：易，變易也。隨時變易以從道也。至微者理，至著者象。體用一源，顯微無間。故善學者求之必自近。易於近，非知易者也。

【7】

子曰：有謂《六經》為六藝之文，何其求之於淺也？

【8】

劉絢問：孔子何為作《春秋》？子曰：由堯舜至於周，文質損益，其變極矣，其法詳矣。仲尼參酌其宜，以為萬世王制之所折中焉。此作《春秋》在之本意也。觀其告顏子為邦之道，可見矣。

【9】

子曰：《春秋》，事在二月，則書王二月；事三月，則書王三月。無事則書天時，書首月。蓋有事則道在事，無事則存天時，正王朔。天時備則歲功成，王道存則人理立，《春秋》之大義也。

【10】

子曰：《春秋》之法：中國而用夷道即夷之。韓子謂《春秋》謹嚴，深得其旨矣。

【11】

子曰：諸侯當上奉天時，下承王政。故《春秋》曰：春，王正月。明此義，則知王與天同大而人道立矣。

【12】

或問：《易》有大過，何也？子曰：聖人盡道而無過。故曰大過，亦當事之大耳。猶堯舜禪遜、湯武放伐之類也。道無不中也，無不常也。以世人所不常見，則謂之大過於常耳。是故立非常之大事，興不世之大功，成絕俗之大德，皆大過之事，而實無所過也。

【13】

子曰：《素問》出於戰國之際，或以為《三墳》者，非也。然其言亦有可取者。

或問：何說也？子曰：善言天者必有驗於人，善言古者必有驗於今，豈不當哉？若運氣，則不可用。

【14】

子曰：陰陽運動，有常而無忒。凡失其度，皆人為感之也。故《春秋》災異必書。漢儒傳其說而不得其理，是以所言多失。

【15】

子曰：《禮記》之文多謬誤者，《儒行》、《經解》非聖人之言也。夏后氏郊鯀之篇，皆未可據也。

【16】

子曰：《周禮》之書多訛闕。然周公致太平之法亦存焉。在學者審其是非而去取之爾。

【17】

子曰：《原道》之作，其言雖未盡善，然孟子之後，識道之所傳者，非誠有所見，不能斷然言之如是其明也。其識大矣。

【18】

子曰：漢儒之談經也，以三萬餘言明《舜典》二字，可謂知要乎？惟毛公、董相有儒者氣象。東京士人尚名節，加之以明禮義，則皆賢人之德業矣。本朝經典比之前代為盛。然三十年以來，議論尚同，學者於訓傳言語之中，不復致思而道不明矣。

【19】

子曰：魯威公弒君而自立，其無歲不及諸侯之盟會者，所以結外援而自固也。齊遠與戎盟，《春秋》危之而書至者，以謂戎也。苟不知鄭真陳之黨惡而同為不義，則必執之矣。此居夷浮海之意也。

【20】

子曰：自古篡弒多出於公族。蓋其自謂曰：先君之子孫也，可以君國。而國人亦以為然，從而奉之也。聖人明大義以示萬世，故入《春秋》之初，其弒君者皆絕屬籍。蓋為大惡，既自絕於先君之世矣，豈得復為子孫也？古者公侯刑死則無服，況於弒君乎？此義既明矣，而或有以屬稱者，可見其寵太過，任之太重，以階亂也。《春秋》所書，大概事同則辭同，後之學因以謂之例。然有事同而辭異者，其義各不同，蓋不可以例斷也。

【21】

子厚為二銘以啟學者，其一曰《訂頑》。《訂頑》曰云云

楊子問：《西銘》深發聖人之微意，然言體而不及用，恐其流至於兼愛，後世有聖賢，而推本而亂，未免歸過於橫渠。夫子盍為一言推明其用乎？

子曰：橫渠立言，誠有過，乃在《正蒙》。至若《訂頑》，明理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，豈墨氏之比哉？《西銘》理一而分殊，墨氏則愛合而無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一以止私勝之流，仁之方也。無別而迷兼愛，至於無父之極，義斯亡也。子比而同之，過矣。且彼欲使人推而行

之，本為用也。反謂不及用，不亦異乎？

楊子曰：時也。昔從明道，即授以此書，於是始知為學之大方，固服之，豈敢疑其失於墨氏比也。然其書以民為同胞，鰥寡孤獨為兄弟，非明者默識焉，知理一無分之殊哉？故恐其流至於兼愛，非謂其言之發與墨氏同也。夫惟理一而分殊，故聖人稱物，遠近親疏各當其分，所以施之，其心一焉，所謂平施之心，無稱物之義，疑其辭有未達也。今夫子開論，學者當無惑矣。

【22】

或問：子厚立言，得無有幾於迫切者乎？子曰：子厚之為人謹且嚴，是以其言似之。方之孟子，則寬宏舒泰有不及也。然孟子猶有英氣存焉，是以未若顏子之懿，渾然無圭角之可見也。

【23】

或曰：聖賢氣象，何自而見之？子曰：姑以其言觀之，亦可也。

【24】

子曰：《訂頑》言純而意備。仁之體也，充而盡之。聖人之事也。子厚之識，孟子之後，一人而已耳。

【25】

子謂門弟子曰：昔吾受《易》於周子，使吾求仲尼顏子之所樂。要哉！此言，二三子志之。

【26】

子曰：乾坤毀，無以見《易》，聖人以此洗心，退藏於密。夫所謂易也，此也，密也，果何物乎？聖人所以示人者，深且明矣。學者深思，當自得之。得之則於退藏之密何奚遠乎？

【27】

子曰：讀書而不留心於文義，則荒忽其本意。專精於文義，則必固滯而無所通達矣。

【28】

或問：王介甫有言，《乾》之九三，知九五之位可至而至之。如何？子曰：使人臣每懷此心，大亂之道也，且不識湯武之事矣。

然則謂何？子曰：知大人之道為可至，則學而至之，所謂始條理者，智之事也。

【29】

或問：胡先生以九四為太子爻，可乎？子曰：胡為而不可？當大臣則為大臣，當儲貳則為儲貳。顧用之如何耳。苟知其一，而不知其變，則三百八十四爻，止於三百八十四事而已矣。

【30】

子曰：夫人之說無可極者，惟朋友講習以相資益，為說之至也。

【31】

子曰：《大學》，孔子之遺言也。學者由是而學，則不迷於入德之門也。

【32】

子曰：《大學》之道，明德新民，不分物我，成德之事也。

【33】

或問：人以能立為能賢，而《易》取於隨，何也？子曰：隨者，順理之謂也。人君以之聽善，臣下以之奉命，學者以之徙義，處事以之從長，豈不立哉？言各有當也。若夫隨時而動，合宜適變，不可以為典要，非造道之深，知幾可與權者，不能與也。

【34】

子曰：由《孟子》可以觀物。

【35】

或問：窮經旨，當何所先？子曰：於《語》《孟》二書，知其要約所在，則可以觀《五經》矣。讀《語》《孟》而不知道，所謂雖多，亦奚以為？

【36】

子曰：凡書載事，容有輕重而過其實，學者當識其義而已。苟信於辭，則或有害於義，曾不若無書之為愈也。

【37】

子曰：《孟子》言三代學制，與《王制》所記不同。《王制》有漢儒之說矣。

【38】

子曰：孟子養氣之論，學者所當潛心也。勿忘勿助，養道當然，非氣也。雖然，既已名之曰氣，則非漠然無形體可識也。如其漠然無形體，尚何養之有？是故語其體則與道合，語其用則無非義也。

【39】

子曰：《易》之有象，猶人之受禮法也。

【40】

子曰：春秋之時，諸侯不稟命天王，擅相侵伐。聖人直書其事而常貴夫被侵伐者，蓋兵加於己則引咎自責，或辨諭之以禮，又不得免焉，則固其封疆，上告之天王，下告之方伯，近赴於鄰國，必有所直矣。苟不勝其忿，而與之戰，則以與之戰者為主，責己絕亂之道也。

【41】

劉絢問：讀《春秋》以何道為準？子曰：其中庸乎？欲知中庸，其惟權乎？權之為言輕重之義也。權義而上不可容聲矣。在人所見如何耳。

【42】

張閎中曰：《易》之義起於數。子曰：有理而後有象，有象而後有數。《易》者因象以明理，由象而知數。得其理而象數在其中矣。必欲窮象之隱微，盡數之毫忽，迺尋流逐末，術家之所尚，管輅郭璞之流是也，非聖人之道也。

閎中曰：象數在理中，何謂也？子曰：理無形也，故因象以明理，理既見乎辭，則可以由辭而觀象，故曰：得其理則象數舉矣。

【43】

子曰：《乾》九三，聖人之學也。《坤》六二，賢人之學也。此其大致也。若夫敬以直內，義以方外，則雖聖人不越乎此，無異道故也。

【44】

子為《易傳》成，門人再三請傳，終不可。問其故，子曰：尚不祈有少進也乎！時年已七十餘矣。

【45】

子曰：卜筮有疑心則不應。

【46】

子曰：孔子之言，莫非自然。孟子之言，莫非實事。

【47】

子曰：曆法之要以日為主。日正則餘皆可推矣。

【48】

或問：《蒙》之上九不利為寇。夫寇亦可為而聖人教之以利乎？子曰：非是之謂也。昏蒙之極，有如三苗者，征而誅之。若秦皇漢武窮兵暴虐，則自為寇也。

【49】

謝師直與明道言《春秋》，明道或可之。又言《易》，明道不可。師直無忤色。他日，又以問伊川，伊川曰：二君知《易》矣。師直曰：伯淳不我與，而子何為有是言也？子曰：忘刺史之勢而屈以下問，忘主簿之卑而直言無隱，是固《易》之道也。

【50】

子讀《春秋》，至蕭魚之會，歎曰：至哉！誠之能感人也！晉悼公推誠以待，反覆之，鄭信而不疑。鄭自是而不復背晉者二十有四年。至哉！誠之能感人也！

【51】

子曰：《春秋》，王師於諸侯，不書敗。諸侯不能敵王師也。於夷狄不書戰，夷狄不能抗王也。此理也。其敵其抗，王道之失也。

【52】

子既老，門人屢請《易傳》，教而習之，得以親質諸疑。子曰：書雖未出而《易》未嘗不傳也。但知之者鮮耳。其後黨論大興，門人弟子散而四歸，獨張繹受其書於垂絕之日。

【53】

子曰：孟子之時，去先王為未遠，其所學於古者，比後世為未缺也。然而周室班爵祿之制已不聞其詳矣。今之禮書皆掇拾秦火之餘，漢儒所傳會者多矣。而欲句為之解，字為之訓，固已不可久，又況一一追故跡而行之乎？

【54】

子曰：禮儀三千，非拂民之欲，而強其不能也。所以防其欲而使之入道也。多識於鳥獸草木之名，非教人以博雜為功也，所以由情性而明理物也。

【55】

子曰：讀書者當觀聖人所以作經之意，與聖人所以為聖人而吾之所以未至者，求聖人之心而吾之所以未得焉者。書誦而味之，中夜而思之。平其心，易其氣，闕其疑，其必有見矣。

【56】

子曰：詩書之言帝，皆有主宰之意者也；言天，皆有涵覆之意者也；言王，皆有公共無私之意也。上下數千年，若合符節。

【57】

或問：嚴父配天，何以不言武王而曰周公其人也？子曰：周家制作，皆自周公，故言禮必歸焉。

【58】

或問：周公既禱三王，而藏其文於金縢之中，豈逆知成王之信流言，將以語之乎？子曰：以近世觀焉。祝冊既用，則或焚之，或埋之。豈周公之時無焚埋之禮也？而欲敬其事，故若此乎？

【59】

子曰：禁人之惡者，獨治其惡而不絕其為惡之原，則終不得止。《易》曰：豶豕之牙，吉。見聖人處機會之際也。

【60】

子曰：先儒有言：乾位西北，坤位東南。今以天觀之，無乎不在，何獨有於西北？又曰：乾位在六子而自處於無為之地。夫風雷山澤水火之六物者，迺天之用，猶人之身，耳目口鼻各致其用，而曰：身未嘗有為也，則可乎？

【61】

子曰：盡天理，斯謂之易。

【62】

子曰：作《易》者，自天地幽明至於昆蟲草木之微，無一不合。

【63】

子曰：退之作《羑里操》，曰：臣罪當誅兮！王天聖明。可謂知文王之心矣。

【64】

子曰：作《詩》者未必皆聖賢。孔子取之也，取其止於禮義而已。然比君以碩鼠，目君為狡童，疑於禮義有害也。不以辭害意可也。

【65】

子曰：先儒以《考槃》不復見君而告之，永誓不諼吾心。實若是也，此非君子之心也。齊梁之君陋矣，乃若孟子，則每有顧戀遲留而不忍去之意。今日君一不我用，則永誓而不見也，豈君子之心哉？

或曰：然則此詩者何謂也？子曰：賢者退而窮處，雖去不忘君，然猶慕之深也。君臣之義猶父子之恩，安得不怨？故於寤寐而不忘末，陳其不得見君而告之，又自陳此情之不詐也。忠厚之至也。

【66】

子曰：上古之世淳而人朴，順事而為治耳。至堯始為治道，因事制法，著見功跡而可為常典也。不惟隨時，亦其憂患後世有作也。故作史者，以典名其書。

【67】

或曰：《大學》在止於至善，敢問何謂至善？子曰：理義精微，不可得而名言也。姑以至善目之，默識可也。

【68】

或問：《中庸》九經先尊賢而後親親，何也？子曰：道孰先於親親？然不能尊賢則不知親親之道。故堯之治必先克明峻德之人，然後以親九族。

【69】

或曰：文中子答或人學《易》之問曰：終日乾乾可也，此盡道之言也。文王之聖，純亦不已耳。子曰：凡講經義，等次推而上之焉，有不盡者。然理不若是也。終日乾乾，未足以盡《易》。在九三可也。苟曰乾乾者不已也，比已者道也，道者易也。等次推而上之，疑無不可者。然理不若是也。

【70】

子讀《易》至《履》，歎曰：上下之分明而後民志定。民志定而後可以言治也。古之時，公卿大夫而下，位各稱其德，終身居之，得其分也。有德而位不稱焉，則在上者舉而進之。士知脩其身，學成而君求之，皆非有預於己也。四民各勤其事，而所享有限，故皆有定志，而天下之心可一。後世自庶士至於公卿，日志乎尊榮；農工商賈，日志乎富侈，億兆之心，交騖於利，而天下紛然。欲其不亂，難矣。

【71】

子曰：農夫勤瘁，播種五穀絲麻，吾得而衣食之；百工技藝，作為器械，吾得而用之；甲冑之士，扞守疆圉，吾得而安之。惟有脩葺聖人之遺言，以待後之學者，茲為小補耳。

【72】

或問：制器取諸象也。而象器以為卦乎？子曰：象在乎卦，而卦不必先器也。聖人制器，不待見卦而後知象。以眾人由之，而不能知之，故設卦以示之耳。

【73】

或問：麟鳳和氣所生，太平之應也。鳳鳥不至，孔子曰：吾已矣夫！而麟見獲於春秋之季，何也？子曰：聖人之生乃天地交感，五行之秀會也。以仲尼元聖，尚生於春秋之時，而況麟乎？

【74】

子曰：《論語》一書，未易讀也。有既讀之而漠然，如未嘗讀者；有得一二而啟悅其心者；有通體誠好之者；有不知其手之舞之，足之蹈之者。

【75】

子曰：讀《論語》而不知道，所謂雖多奚為也。於是有要約精至之言，能深躬之而有所見，則不難觀《五經》矣。

【76】

子曰：艮，止其所也。萬物各止其所分，無不定矣。

### 論政篇

【1】

子曰：孔子為政，先正名。名實相須故也。一事苟則無不苟者矣。

【2】

子曰：善言治者，必以成就人才為急務。人才不足，雖有良法，無與行之矣。欲成就人才者，不患其稟質之不美，患夫師學之不明也。師學不明，雖有美質，無由成之矣。

【3】

子曰：八十四聲，各盡其清濁之極，然後可以考中聲。聲必本乎律。不得乎律，則中聲不可得矣。律者，自然之數也。今世有三命之術，以五行支幹納音推之，蓋律之遺也。而用之者末矣。欲度量權衡之，得其正，必自律起。而律必取於黃鍾，以律管定尺，蓋準氣乎天地，非積秬黍比也。秬黍積數在先王時，惟此物適於度量合，故可用也。今則不可矣。

【4】

子曰：養親之心，無有極也。貴貴尊賢之義，亦何有極乎？

【5】

子曰：古之聖王，所以能化姦惡為善良，綏仇敵為臣子者，由弗之絕也。苟無含洪之道，而與己異者一皆棄絕之，不幾於棄天下以讎君子乎？故聖人無棄物，王者重絕人。

【6】

子與韓公、范公泛舟於穎湖，有屬吏求見韓公。公既已見之，退而不悅曰：謂其以職事來也，乃求薦舉耳。子曰：公為州太守，不能求之，顧使人求君乎？范公曰：子之固每若是也。夫今世之仕者求舉，於其人，蓋常事耳。子曰：是何言也？不有求者，則遺而不及知也，是以使之求之歟？韓公無以語，愧且悔者久之。子顧范公曰：韓公可謂服義矣。

【7】

李籲問：臨政，無所用心求於恕，何如？子曰：推此心行恕，可也。用心求恕，非也。恕己所固有，不待求而後得，舉此加彼而已。

【8】

子曰：事事物物各有其所得，其所安。失其所則悖。聖人所以能使天下順治，非能為物作則也。惟止之各於其所而已。止之不得其所，則無可止之理。

【9】

子曰：養民者以愛其力為本。民力足則生養遂，然後教化可行，風俗可美。是故善為政者，必重民力。

【10】

子曰：為治而不法三代，苟道也。虞舜不可及已。三代之治，其可復必也。

【11】

子曰：封禪本於祭天，後世行之祗以自誇美而已。王仲淹曰：非古也，秦漢之侈心乎？斯言當矣。

或曰：《周頌》告於神明，非乎？子曰：陳先王之功德而非自誇美也。

【12】

子曰：聖人為戒，必於方盛之時。方盛慮衰，則可以防其滿極而圖其永久。至於既衰而後戒，則無及矣。自古天下之治，未有久而不亂者，蓋不能戒於其盛也。狃安富而驕侈生，樂舒肆則紀綱壞，忘禍亂則釁孽盟。是以浸淫滋蔓而不知亂亡之相尋也。

【13】

明道在鄠邑，政聲流聞當路，欲薦之朝，而問其所欲。對曰：夫薦士者量才之所堪，不問志之所欲。

【14】

明道守官京兆，南山有石佛，放光於頂上，遠近聚觀，男女族集，為政者畏其神而莫敢止。子使戒其徒曰：我有官守，不能往也，當取其首來觀之耳。自是光遂滅，人亦不復疑也。

【15】

子曰：聖人感天下之心，如寒暑雨暘，無所不通，無所不應者，正而已矣。正者，虛中無我之謂也。以有繫之私心膠於一隅，主於一事，其能廓然通應而無不遍乎？

【16】

子曰：治蠱必求其所以然，則知救之之道。又慮其將然則知備之之方。夫善救則前弊可革矣，善備則後利可久矣。此古聖人所以新天下、垂後世之道。

【17】子曰：古之人重改作。變政易法，人心始以為疑者，有之矣。久而必信，乃其改作之善也。始既疑之，終不復信，而能善治者，未之有也。

【18】

子謂子厚曰：議法既備，必有可行之道。子厚曰：非敢言也，顧欲載之空言，庶有取之者耳。

子曰：不行於今而後世有行之者，亡也。

【19】

子曰：聖王為治，脩刑罰以齊眾，明教化以善俗。刑罰立則教化行矣。教化行而刑措矣。雖曰尚德而不尚刑，顧豈偏廢哉？

【20】

子曰：自古聖人之救難而定亂也，設施有未暇及焉者，既安之矣，然後為可久可繼之治。自漢而下，禍亂既除，則不復有為，姑隨時維持而已，所以不能髣佛於三代與！

【21】

劉安世問百世可知之道。子曰：以三代而後觀之，秦以反道暴政亡。漢興，尚德行，崇經術，鑒前失也。學士大夫雖未必知道，然背理甚者亦鮮矣。故賊莽之時，多丈節死義之士。世祖興而褒尚之勢當然也。節久而苦，視死如歸而不明乎禮義之中也。故魏晉一變而為曠蕩浮虛之習，人紀不立，相胥為夷，五胡亂華，行之弊也。陰極則陽生，亂極則治形。隋驅除之，唐混一之。理不可易也。唐室三綱不立，自太宗啟之。故後世雖子弟不用父命。元宗使其子篡，肅宗使其弟反。選武才人以剌王妃入也，納壽王妃以武才人進也。終唐之世，夷狄數為國患，而藩鎮陵犯，卒以亡唐。及乎五季之甚，人為而致也。

【22】

子曰：守國者必設險。山河之固，城郭溝洫之阻，特其大端耳。若夫尊卑貴賤之分，明以等威，異之以物采，凡所以杜絕陵僭，限隔上下，皆險之大用也。

【23】

子曰：三代而後，漢為治，唐次之。漢大綱正，唐萬目舉。

【24】

子曰：戰國之際，小國介乎強大之間而足以自持者，先王之分界約束未亡也。今混一之形如萬頃之澤，祖宗涵濡既久矣，故人心弭然柔伏。雖有姦猾欲起而無端也。

【25】

子曰：善為治者莫善乎靜以守之。而或擾之，猶風過乎澤，波濤洶湧，平之實難。故一正則難傾，一傾則難正者，天下之勢也。

【26】

子曰：古者使以德，爵以功，世祿而不世官，故賢才眾而庶績成。及周之衰，公卿大夫皆世官，政由是敗矣。

【27】

子曰：今責罪官吏，無養廉恥之道。

或曰：何類？子曰：如徒流杖，使以銅贖之類也。古者責不廉曰簠簋不飾而已，忠厚之至也。

【28】

子曰：賜進士第，使衛士掖之，以見天子，不若使趨進而雍容也。大臣孰不由此塗出，立侍天子之側，曾無愧乎？

子厚曰：先示以第名，使以次見，則亦可矣。

【29】

有少監逮繫乎越獄。子曰：卿監以上無逮繫，為其近於君也。君有一時之命，有可必執常法，而不敢從焉。君無是命而有司請加之桎梏下，則叛法。上則無君，非之大也。

子厚曰：獄情不得則如之何？子曰：寧獄情之不得，而朝廷之大義不可虧也。

【30】

子曰：後世有治獄而無治市。周公則有其政矣。曹參之治齊，以獄市為寄，其時為近古也。

【31】

子曰：舉措合義則民心服。

【32】

子曰：治則有為治之因，亂必有致亂之因，在人而已矣。

【33】

或問：敬者，威儀儼恪之謂乎？子曰：非也。是所以成敬之具爾。

【34】

子曰：為政必立善法，俾可以垂久而傳遠。若後世變之，則未如之何矣。

【35】

子曰：古之仕者為人，今之仕者為己。

【36】

或人謀仕於子，邑尉責重，邑簿責輕。子曰：尉能治盜而已，不能使民不為盜。簿佐令治邑，宜使民不為盜也，而謂責輕，可乎？

【37】

或曰：治獄之官不可為。子曰：苟能充其職，則一郡無冤民矣。

【38】

子曰：立治有體，施治有序，酌而應之，臨時之宜也。

【39】

子曰：游文定公之門者多知稽古而愛民，誠如是，亦可從政矣。

【40】

或問：蠻夷猾夏，處之若何而後宜？子曰：諸侯方伯明大義，以攘卻之，義也。其餘列國謹固封疆，可也。若與之和好以苟免侵暴，則亂華之道也。故《春秋》謹華夷之辨。

【41】

子曰：今之度量權衡，非古法之正也。姑以為準焉，可耳。凡物不出於自然，必人為之後成。惟古人能得其自然也。

【42】

子曰：明道臨政之邦，上下響應，蓋有以協和眾情，則風動矣。天地造化，風動而已。

【43】

子曰：今代之稅，視什一為輕矣。但斂之無法而不均，是以疑於重也。

【44】

子曰：世未嘗無美材也。道不明於天下，則無與成其材。古人之為詩猶今人之樂曲，閭閻童稚皆熟，聞而樂道之，故通曉其義。後世老師宿儒尚未能明也，何以興於詩乎？古禮既廢，人倫不明，治家無法，祭則不及祖喪，必僧之用，何以立於禮乎？古人歌詠以養其性情，舞蹈以養其血氣，行步有佩玉，登車有鸞和，無故而不去琴瑟，今也俱亡之矣。何以成於樂乎？噫！古之成材也易，今之成材也難。

【45】

晉城縣有令宰書名石明道記之曰：古者諸侯之國各有史，故其善惡皆見乎後世。自秦罷侯，置守令，則史亦從而廢，其後惟有功德者，或記之，循吏與夫兇殘之極者，以酷見傳，其餘則泯然無聞矣。如漢唐之有天下皆數百年，其間郡縣之政可書亦多矣。然其所書大率纔十數人。使賢者之政不幸而無傳，其不肖者復幸而得傳，蓋其意斯與古史之意異矣。夫圖治於長久者，雖聖賢為之，且不能倉卒，苟簡而就，蓋必本之人情而為這法度，然後可使去惡而從善，則紀綱教條必審定而後行。其民之服循漸漬，亦必待久而乃淳固而不變。今之為吏，三歲而代者，固已遲之矣。使皆知禮義，自其始至即皇皇然圖所施設，則教令未熟、民情未孚而吏書已至。儻後之人所志不同，復有甚者，欲新己之政而盡去其舊，則其跡固已無餘，而況因循不職者乎？夫以易息之政而又無以託其傳，則宜其去皆未幾而善惡無聞焉。故聞古史之善而不可得，則因今有書，前政之名氏以為記者，尚近古，第其先後而記之，俾民觀其名而不忘其政，後之人得從而質其是非，以為師戒云爾。

【46】

子曰：兵以正為本。動眾以毒天下而不以正，則民不從而怨，敵生亂亡之道也。是以聖王重焉。東征西怨，義正故也。

【47】

子曰：行師之道以號令節制。行師無法，幸而不敗耳勝者，時有之矣。聖人之所戒也。

【48】

青苗之法初行，明道時居言職，言於上曰：明者見於未形，智者防於未亂。安危之本，在人情治亂之機係。事始眾心睽乖，則有言不信矣。萬邦協和，則所為必成矣。今條例司劾不行之官，駁老成之奏，乃舉一偏而盡阻公議。因小事而先動眾心，難乎其能濟矣！

【49】

子曰：唐朝政事付之尚書省，近乎六官之制，第法不具爾。宇文周官名度數，小有可觀者也。隋文之法無不善者，而多以臆決，故不足以持久。

【50】

或問：孔子何譏大閱？曰：為國者武備不可廢，則農隙而講肄焉，有時有制，保國守民之道也。魯之秋八月，則夏六月也，盛夏閱兵，妨農害人，其失政甚矣！有警而為之，無及也；無事而為之，妄動也。是以聖人不與。

【51】

子曰：居今之世，則當安今之法令。治今之世，則當酌古以處時。制度必一切更張而可為也，亦何義乎？

【52】

子曰：後漢名節之風既成，未必皆自得也，然一變可至於道矣。

【53】

子謂子厚曰：洛之俗難化於秦之俗。子厚曰：秦之士俗尤厚，亦和叔啟之有力焉。今而用禮，漸成風化矣。

子曰：由其氣質之勁，勇於行也。子厚曰：亦自吾規矩不迫也。

【54】

子曰：先王以仁義得天下而教化之。後世以智力取天下而糾持之。古今之所以相絕者遠矣。

【55】

子曰：三代而後有聖王者作，必四三王而立制矣。

或曰：夫子云三重既備，人事盡矣，而可四乎？子曰：三王之制以宜乎？今之世則四王之道也。若夫建亥為正，則事之悖繆者也。

【56】

子曰：五帝公天下，故與賢。三王家天下，故與子。論善之盡，則公而與賢，不易之道也。然賢人難得而爭奪興焉，故與子以定萬世，是亦至公之法也。

【57】

子曰：王氏之教，靡然而同是，莫大之患也。以彼之才之言而行其學，故其教易以入人始也。以利從久則心化之。今而既安矣，天下弊事一日而可革。若眾心既定，風俗已成，其何可遽改也？

【58】

子曰：赤子未有知，未能言其志意，嗜慾未可求而其母知之，何也？愛之至，謹出於誠也。視民如父母之於赤子，何失之有？

【59】

子曰：必井田，必肉刑，必封建，而後天下可為。非聖人之達道也，善治者放井田而行之而民不病，放封建而臨之而民不勞，放肉刑而用之而民不怨。得聖人之意，而不膠其跡。跡者，聖人因一時之利而利焉者耳。

【60】

子曰：治道有就本而言，有就事而言。自本而言，莫大乎引君當道。君正而國定矣。就事而言，未有不變而能有為者也。大變則大益，小變則小補。

【61】

子曰：符堅養民而用之，一敗不復振，無本故也。

【62】

子曰：用兵以能聚散為上。

【63】

子曰：古無之而今有之者，一釋老是也。

【64】

子曰：有田則有民，有民則有兵。

【65】

侯仲良侍坐，語及牛李朋黨事。子曰：作成人材難，變化人才易。元豐諸人，其才皆有用，繫君相變化之耳。凡人之情，豈甘心以小人自為也？在小人者用之。於君子，則其為用未必不賢於今之人也。

【66】

子曰：治道之要有三，曰：立志，責任，求賢。

【67】

子曰：賢不肖之在人，治亂之在國，不可歸之命。

【68】

子曰：宗子無法，則朝廷無世臣。立宗子則人知重本，朝廷之事自尊矣。古者子弟從父兄，今也父兄從子弟，由不知本也。人之所以順從而不辭者，以其有尊卑上下之分而已。苟無法以聯屬之，可乎？

【69】

子曰：漢文誅薄昭，李衛公謂註之是，溫公曰誅之非。考之於史，不見所以誅之之故，則未知昭有罪，漢遣使治之而殺漢使乎？抑將與漢使飲酒因怒而致殺也。誅之不以罪，太后憂悒不食而至於大故，則如之何？如治其罪而殺王朝之使者，雖寐不安席，食不甘味，昭之死不可免。必知權其輕重，然後可議其誅之當否也。

【70】

子曰：論治者貴識體。

【71】

子曰：治身齊家以至平天下者，治之道也。建立綱紀，分正百職，順大揆事，創制立度，以盡天下之務，治之法也。法者，道之用也。

【72】

子曰：古之時，分羲和以職天運，以正四時，遂司其方，主其時政。在堯，謂之四岳。周乃六卿之任，統天下之治者也。後世學其法者不復知其道，故星曆為一技之事，而與政分矣。

【73】

呂進明為使者河東，子問之曰：為政何先？對曰：莫要於守法。

子曰：拘於法而不得有為者，舉世皆是也。若某之意，謂猶有可遷就，不害於法而可有為者也。昔明道為邑，凡及民之事，多眾人所謂於法有礙焉者，然明道為之，未嘗大戾於法，人亦不以為駭也。謂之得伸其志，則不可求；小補焉則過之。與今為政遠矣。人雖異之，不至指為狂也。至謂之狂則必大駭。盡誠為之，不容而後去之，又何嫌乎？

【74】

子移書河東使者呂進明曰：王者父天母地，昭事之道，當於嚴敬。漢武遠祀地示於汾陽，既非禮矣。後世之人又建祠宇，其失亦甚。因唐人有妖人作《韋安道傳》，遂設以配食焉，誣瀆之惡有大於此者乎？公為使者，此而不正，尚何為哉？宜以其象投之河流，不必請於朝，不必詢於眾，不必慮後患，幸勿疑也。

【75】

子移書河東帥曰：公蒞鎮之初，僉言交至，必曰：虜既再犯，河外不復來也，可高枕矣。此特常言，未知奇勝之道也。夫攻必取者，攻其所不守也。謂其不來，乃其所以來也。今日，彼不徒興大眾，必不利於河外既空之地，是大不然。彼誠得出，吾不意破蕩數壘，已足以勞敝一道，為利大矣。何必負戴而歸，然後為利也。夫謀士悅其寬憂，計司幸於緩責，眾論既一，公雖未信，而上下之心已懈矣。故為今之計，寧捐力於不用，毋惜功而致悔。豈獨使敵人知我有備而不來，當使內地人信吾可恃而愿往，則數年之內，遂至全實，疆場安矣。此長久之策也。自古乘塞禦敵，必用驍猛，招徠撫養，多在儒將。今日之事，則異於是。某以荷德之深思所報也，是以有言，惟公念之。

### 論事篇

【1】

子曰：行事在審己，不必恤浮議。恤浮議而忘審己，其心馳矣。

【2】

子曰：息，止也，生也。一事息則一事生。生息之際，無一毫之間。碩果不食，即為復也。

【3】

子曰：久閱事機，則機心生。方其閱時而喜人其趣，則猶物之遺種，未有不生者也。

【4】

子曰：天下之事無一定之理，不進則退，不退則進。時極道窮，理當必變，惟聖人為能通其變於未窮，使其不至於極。堯舜時也。

【5】

子曰：或謂賢者好貧賤而惡富貴，是反人之情也。所以異於人者，以守義安命焉耳。

【6】

或人惡多事。子曰：莫非人事也。人而不為，俾誰為之？

【7】

子曰：天下之事，苟善處之，雖悔可以成功。不善處之，雖利反以為害。

【8】

子曰：人以料事為明則駸駸乎逆詐而億不信。

【9】

或問無妄之道，子曰：因事之當然，順理而應之。

或曰：聖人制作，以利天下，皆造端而非因也，豈妄乎？子曰：因風氣之宜，未嘗先時而開人也。如不待時，則一聖人足以盡舉，又何必累聖繼聖而後備？時乃事之端，聖人隨時而已。

【10】

子曰：疾而委身於庸醫，比之不慈不孝，況事親乎？舍藥物可也，是非君子之言也。

【11】

子曰：關中學者正禮，文乃一時之事爾。必也修身立教，然後風化及乎後世。

【12】

子曰：天地之生，萬物之成，合而後遂。天下國家至於事為之末，所以不遂者，由不合也。所以不合者由有間也。故間隔者，天下之大害，聖王之所必去也。

【13】

子曰：惟篤實可以當大事。

【14】

子曰：養不全固者，處事則不精，歷事則不記。

【15】

子曰：豫，備也。豫，逸也。事豫備則逸樂。

【16】

子曰：萬變皆在人爾，其實無一事。

【17】

子曰：一世之才，足以周一世之事。不能大治者，由用之不盡耳。

【18】

子曰：君子之遇事，一於敬而已。簡細故以自崇，非敬也。飾私智以為奇，非敬也。

【19】

子曰：謝良佐因論求舉於方州，與就試於大學，得失無以異，遂不復計較，明且勇矣。

【20】

子曰：禮院關天下之事，得其人則凡事舉可以攷古而立制，非其人未免隨俗而已。

【21】

子曰：較事大小，其弊必至於枉尺直尋。

【22】

子曰：西邊用師，非小故也。未聞一人勸止其事者，自古舉事不以大小，必度其是非可否於眾庶而不敢專也。今雖公卿，惟其言而莫違，況其下者乎？逢合之智，如此幾何？不至於一言喪邦？

【23】

子曰：凡避嫌處事者皆內不足所為誠公矣。初何嫌之？足避乎？

【24】

新法將行，明道言於上曰：天下之理，本諸簡易，而行以順道，則事無不成者。故曰：智者如禹之行水，行其所無事也。捨而行之於險阻，則不足以言智矣。自古興治雖有專任獨決，能就一時之功者，未聞輔弼之論，乖臣庶之心，戾而能有為者也。況於施置失宜、沮廢公論、國政異出、名分不正、用賤陵貴、以不肖治賢者乎！凡此皆理不克成而智者之所不行也。設令由此僥倖就緒，而興利之臣日進，尚德之風浸衰，非朝廷之福也。今天時未順，地震連年，人心日益搖動，此陛下所宜仰觀俯察而深念者也。

【25】

子曰：至顯莫如事，至微莫如理。而事理一致也，微顯一源也。古之所謂善學，以其能通於此而已。

【26】

子曰：外事之不知，非患也。人患不能自見耳。

【27】

子曰：古之強有力者將以行禮，今之強有力者將以為亂。

【28】

子曰：公天下之事，苟以私意為之，斯不公矣。

【29】

子曰：閱天下之事，至於無可疑，亦足樂矣。

【30】

子曰：世以隨俗為和，非也，流徇而已矣。君子之和和於義。

【31】

子曰：官守當事不可以苟免。

【32】

子曰：籩豆簠簋，不可用於今之世，風氣然也。不席地而椅桌，不手飯而匕箸，使其宜於世，而未有聖人亦必作之矣。

【33】

呂申公常薦處士，常秩秩既起。他日稍變其節，申公謂知人實難，以語明道，且告之悔。明道曰：然不可以是而懈好賢之心也。申公矍然謝之。

【34】

子曰：事以急而敗者十常七八。

【35】

子曰：好疑者於事未至而疑端先萌，好周者於事未形而周端先著，皆心之病也。

### 天地篇

【1】

子曰：霜，金氣也；露，星月之氣也。露結為霜，非也。雷由陰陽相薄而成，蓋沴氣也。

【2】

子曰：雨水冰，上溫而下寒也；隕霜不殺草，上寒而下溫也。

【3】

子曰：日月之為物，陰陽發見之尤盛者也。

【4】

劉安節問：人有死於雷霆者，無乃素積不善，常歉然於其心，忽然聞震則懼而死乎？子曰：非也。雷震之也。

然則雷孰使之乎？子曰：夫為不善者，惡氣也。赫然而震者，天地之怒氣也。相感而相遇故也。

曰：雷電相因，何也？子曰：動極則陽形也。是故鑽木戛竹，皆可以得火。夫二物者未嘗有火也，以動而取之故也。擊石火出亦然，惟金不可以得火，至陰之精也。然軋磨既極，則亦能熱矣。陽未嘗無也。

【5】

或問：五德之運有諸？子曰：有之。大河之患少於唐，多於今，土火異王也。

【6】

關子明推占吉凶，必言致之之由與處之之道。曰：大哉！人謀其與天地相終始乎？故雖天命，可以人勝也。善養生者引將盡之年，善保國者延既衰之祚，有是理也。

【7】

子曰：冬至之前，天地閉塞，可謂靜矣。日月運行未嘗息也，則謂之不動，可乎？故曰：動靜比相離。

【8】

子曰：致敬乎鬼神，理也。暱鬼神而求焉，斯不知矣。

【9】

子曰：陰過之時必害陽，小人道盛必害君子。欲無害者，惟過為防耳。弗過防之從，或戕之。

【10】

或問天、帝之異。子曰：以形體謂之天，以主宰謂之帝，以至妙謂之神，以功用謂之神鬼，以情性謂之乾，其實一而已。所自而名之者異也。夫天，專言之則道也。

【11】

子曰：天地所以不已，有長久之道也。人能常於可久之道，則與天地合。

【12】

或問：日月有定形乎？抑氣散而復聚也？子曰：難言也。然究其極致，則二端一而已。

【13】

范蜀公言鬼神之際，曰：佛氏謂生為此，死為彼，無是理也。子曰：公無惑，則有是言也。

蜀公曰：鬼神影響則世有之。子曰：公有所見則無是言也。

【14】

子曰：卜筮在我而應之者，蓍龜也。祭祀在我而享之者，鬼神也。夫豈有二理哉？亦一人之心而已。卜筮者以是心求之，其應如響，徇以私意及顛錯卦象而問焉，未有能應者，蓋無其理也。古之言事鬼神者，曰如有聞焉，如有見焉，則是鬼神答之矣。非真有見聞也。然則如有見聞者誰歟！

【15】

子曰：天聰明自我民聰明，言理無二也。若夫天之所為，人之所能，則各有分矣。

【16】

子曰：天地之心，以復而見。聖人未嘗復，故未嘗見其心。

【17】

子曰：天地之道，至順而已矣。大人先天不違，亦順理而已矣。

【18】

或問鬼神之有無。子曰：吾為爾言無，則聖人有是言矣；為爾言有，爾得不於吾言求之乎？

【19】

子曰：天地之間，感應而已，尚復何事？

【20】

子曰：日月之在天，猶人之有目。目無背見，日月無背照也。

【21】

子曰：氣化之在人與在天一也，聖人於其間有功用而已。

【22】

子曰：天地日月，其理一致。月受日光而不為之虧，月之光乃日之光也。地氣不上騰，天氣不下降，至於地中，生育萬物者，乃天之氣也。

【23】

或問：日食有常數者也，然治世少而亂世多，豈人事乎？子曰：天人之理甚微，非燭理明，其孰能識之？

曰：無迺天數人事交相勝負，有多寡之應耶？子曰：似之，未易言也。

【24】

子曰：君子宜獲福於天，而有貧瘁夭折者，氣之所鍾有不周耳。

【25】

子曰：天地陰陽之運，升降盈虛未嘗暫息。陽常盈，陰常虧，一盈一虧，參差不齊，而萬變生焉。故曰：物之不齊，物之情也。莊周強齊之，豈能齊也？

【26】

或謂張繹曰：吾至於閑靜之地，則洒然心悅，吾疑其未善也。繹以告子。子曰：然。社稷宗廟之中，不期敬而自敬，是平居未嘗敬也。使平居無不敬，則社稷宗廟之中何敬之？改修乎？然則以靜為悅者，必以動為厭。方其靜時，所以能悅靜之心又安在哉？

【27】

或問：人多惑於鬼神怪異之說，何也？子曰：不明理故也。求之於事，事則奚盡？求之於理，則無蔽。故君子窮理而已。

【28】

子曰：古今異宜，人有所不便者，風氣之異也。日月星辰皆氣也，亦自異於古耳。月何食？不受日光也。何為不受，與日相當，陰盛亢陽，不下於日也。古者鼓以救日月之食，然則月之食亦可鼓者，以其助陽歟？

【29】

子曰：五祀非先王之典，以為報邪，則遺其重而舉其輕者。夫門之用，顧大於井之功乎？祭門而不祭井，何說也？

【30】

子曰：當大震懼，能自安而不失者，惟誠敬而已。

【31】

子曰：動靜者，陰陽之本也。五氣之運，則參差不齊矣。

【32】

子曰：史遷曰：天與善人，伯夷非善人耶？此以私意度天道也。必曰：顏何為而夭，跖何為而壽？指一人而較之，非知天者也。

【33】

子曰：有理則有氣，有氣則有數。鬼神者，數也。數者，氣之用也。

【34】

或謂殺孝婦而旱，豈非眾冤所感邪？子曰：眾心固冤之耳。而一人之精誠，足以動天地也。

然則殺暴姑而雨，豈婦冤既釋邪？子曰：冤氣固散矣，而眾心之憤亦平也。

【35】

子曰：天地之間，善惡均於覆載，未嘗有意於簡別有也，顧處之有道耳。聖人即天地。

【36】

子曰：天地之化，雖蕩無窮，然陰陽之度，寒暑晝夜之變，莫不有常久之道，所以為中庸也。

【37】

子曰：萬物皆本乎天，人本乎祖，故以冬至祭天，而祖配之。以冬至者，氣之始也。萬物成形於帝，人成形於父，故以季秋享帝，而父配之。以季秋者，物成之時也。

【38】

子曰：事鬼神易，為尸難。孝子有思親之心，以至誠持之，則可以盡其道矣。惟尸象神，祖考所以來格者也。後世巫覡，蓋尸之遺意，但流為偽妄，不足以通幽明矣。致神必用尸，後世直以尊卑勢，遂不行三代之末，亦不得已焉而廢耳。

【39】

子曰：物之名義妤氣理通貫。天之所以為天，本何為哉？蒼蒼焉耳矣。其所以名之曰天，蓋自然之理也。名出於理，音出於氣，字書由是不可勝窮矣。

【40】

子曰：陰陽之氣有常存而不散者，日月是也。有消長而無窮者，寒暑是也。

【41】

子曰：天理生生相續不息，無為故也。使竭智巧而為之，未有能不息也。

【42】

子曰：在此而夢彼，心感通也。明乎感通則何遠近死生今古之別哉？楊定鬼神之說，其能外是乎？

【43】

子曰：老氏言虛能生氣，非也。陰陽開闔相因，無有先也，無有後也。可謂今日有陽而後明日有陰，則亦可謂今日有形而後明日有影也。

【44】

或問：天地何以不與聖人同憂也？子曰：天地不宰而成化，聖人有心而無為。

【45】

子曰：天地生物之氣象可見而不可言，善觀於此者比知道也。

### 聖賢篇

【1】

或問：聖人有過乎？子曰：聖人而有過，則不足以為聖人矣。

曰：夫子學《易》，而後無大過者，何謂也？子曰：非是之謂也。猶刪《詩》定《書》正《樂》之意也。自期年至於五十，然後乃贊《易》，則《易》道之過鮮矣。

曰：《易》亦有過乎？曰：如《八索》之類，亂《易》者多矣。

【2】

子曰：聖人之道，猶天然。門弟子親炙而冀及之，然後知其高且遠也。使誠若不可及，則趨向之心不幾於怠乎？故聖人之教，常俯而就之，曰：吾無隱乎爾，吾非生知，好古敏而求之者也。非獨使資質庸下者勉思企及，而才氣高邁者亦不敢躐等而進也。

【3】

子曰：損益文質隨時之宜，三王之法也。孔子告顏淵為邦者，萬世不易之法也。

【4】

子曰：孟子論子濯孺子之事，特曰：不背師可稱也，非言事君之道也。事君而若此，不忠之大也。

【5】

子曰：齊威之正，正舉其事爾，非大正也。管子之仁，仁之功爾，非至仁也。

【6】

或問泰伯之三讓，子曰：不立，一也；逃焉，二也；文身，三也。

【7】

或問趙盾趙境果可免乎？子曰：越境而反目，不討賊猶不免也。必也，越境而不反，然後可免耳。

【8】

子曰：泰山雖高矣，絕頂之外，無預乎山也。唐虞事業，自堯舜觀之，亦猶一點浮雲過於太虛耳。

【9】

子曰：桓魋不能害己，孔子知矣，乃微服過宋。象將殺己，舜知之矣，乃同其憂喜。飢溺而死，有命焉，而禹稷必救之。國祚修短，有數焉，而周公必祈之。性命並行而不相悖，然後明聖人之用。

【10】

子曰：顏回在陋巷，淡然進德，其聲氣若不可聞者，有孔子在焉，若孟子安得不以行道為己任哉？

【11】

或問：聖人亦有為貧之仕乎？子曰：為委吏乘田是也。

或曰：抑為之兆乎？曰：非也。為魯司寇則為之兆也。

或人因以是勉子從仕，子曰：至於飢餓不能出門戶之時，又徐為之謀耳。

【12】

子曰：子厚之氣似明道。

【13】

子曰：天子之職守宗廟，而堯舜以天下與人。諸侯之職守社稷，而大王委去之。惟聖賢乃與此，學者守法可也。

【14】

子曰：聖賢在上，天下未嘗無小人也，能使小人不敢肆其惡而已。夫小人之本心，亦未嘗不知聖賢之可說也。故四凶立堯朝，必順而聽命。聖人豈不察其終出於惡哉？亦喜其面革畏罪而已。苟誠信，其假善而不知其包藏，則危道也。是以堯舜之盛於此，未嘗無戒。戒所當戒也。

【15】

或問：伐國不問仁人，然則古之人不伐國，其伐者皆非仁人乎？子曰：展禽之時，諸侯以土地之故，暴民逞欲，不義之伐多矣。仁人所不忍見也，況忍言之乎？昔武王伐紂，則無非仁人也。

【16】

子曰：強者易抑，子路是也。弱者難彊，宰我是也。

【17】

子曰：信一也，而有深淺。七十子聞一言於仲尼，則終身守之，而未必知道。此信於人者也。若夫自信，孰得而移之？

【18】

劉安節問曰：志篤於善而夢其事者，正乎不正？子曰：是亦心動也。

孔子夢見周公，何也？子曰：聖人無非誠夢，亦誠不夢。亦誠夢，則有矣。夢見周公，則有矣。亦豈寢而必夢？夢而必見周公歟？

【19】

子語楊迪曰：近所講問，設端多矣，而不失大概。夫二三子豈皆智不足以知之？由不能自立于眾說，漂煦之間耳，信不篤故也。仲尼之門人，其所見非盡能與聖人同也，惟不敢執己而惟師之信，故求而後得夫信，而加思，乃致知之方也。若紛然用疑，終亦必亡而已矣。

【20】

子曰：其亡其亡，繫于包桑。漢王允、唐李德裕，功未及成而禍敗從之者，不知包桑之戒也。

【21】

李觀有言：使管仲而未死，內嬖復六人，何傷威公之伯乎？子曰：管仲為國政之時，齊侯之心未蠱也。既蠱矣，雖兩管仲將如之何？未有蠱心於女色而盡心於用賢也。

【22】

或問：郭璞以鳩占，何理也？子曰：舉此意，向此事，則有此兆象矣。非鳩可占也。使鳩可占，非獨鳩也。

【23】

或問：孔子不幸而遇害於匡，則顏子死之可乎？子曰：今有二人相與遠行，則患難有相死之道。況回於夫子乎？

曰：親在則可乎？子曰：今有二人相與搏虎，其致心悉力，義所當然也。至於危急之際，顧曰：吾有親，則舍而去之，是不義之大者也。其可否當預於未行之前，不當臨難而後言也。

曰：父母存，不許友以死，則如此義何？子曰：有可者，遠行捕虎之譬也。有不可者，如遊俠之徒，以親既亡，乃為人報仇而殺身，則亂民也。

【24】

子曰：知幾者，君子之獨見，非眾人所能及也。穆生為酒醴而去，免於胥靡之辱。姜肱為土室之隱，免於黨錮之禍。薛山守箕山之節，免於新室之汙。其知幾矣。

【25】

子曰：漢世之賢良舉而後，至若公孫弘猶強起之者，今則求舉而自進也，抑曰：欲廷對天子之問，言天下之事，猶可也。苟志於科目之美，為進取之資而已。得則肆，失則沮。肆則悅，沮則悲。不賢不良，孰加於此？

【26】

子曰：守節秉義而才不足以濟天下之難者，李固、王允、周顗、王導之徒是已。

【27】

劉安節問：高宗得傅說於夢，何理也？子曰：其心求賢輔，雖寤寐不忘也。故精神既至，則兆見夢。文王卜獵而獲太公，亦猶是也。

曰；豈夢之者往乎？抑見夢之者來乎？曰：猶之明鑒，有物可見，豈可謂與鑒物有來往哉？

【28】

或問：周公欲代武王之死，其有是理邪？抑曰為之命邪？子曰：其欲代其兄之死也，發於至誠，而奚命之論？然則在聖人則有可移之理也。

【29】

子曰：聖賢於亂世雖知道之將廢，不忍坐視而不救也。必區區致力於未極之間，強此之衰，難彼之進，圖其暫安，而冀其引久。苟得為之，孔孟之屑為也。王允之於漢，謝安之於晉，亦其庶矣。

【30】

子曰：仲尼無跡，顏子之跡微顯，孟子之跡著見。

【31】

子曰：顏子示不違如愚之學，於後世和氣自然，不言而化者也。孟子則顯其才用，蓋亦時焉而已矣。學者以顏子為師，則於聖人之氣象類矣。

【32】

子曰：古人以兄弟之子猶子也。而人自以私意小智觀之，不見其猶也。或謂孔子嫁其女異於兄弟之女，是又以私意小智觀之，不知聖人之心也。夫孔子蓋以因其年德相配而歸之，何避嫌之有？避嫌之事，賢者且不為，而況聖人乎？

【33】

子曰：陳平言宰相之職，近乎有學。

【34】

子曰：顏子非樂簞瓢陋巷也，不以貧累其心而改其所樂也。

【35】

子曰：伯夷不食周粟，其道雖隘，而又能不念舊惡，其量亦宏。

【36】

朱光庭問：周公仰而思之者，其果有所合乎？子曰：周公固無不合者矣。如其有之，則必若是其勤勞而不敢已也。

【37】

子曰：游酢、楊時始也為佛氏之學，既而知不足安也，則來，有所請。庶乎！其能變。

【38】

謝良佐既見明道，退而門人問曰：良佐如何？子曰：其才能廣而充之，吾道有望矣。

【39】

子曰：顏子虛中受道，子貢億度而知之。

【40】

子曰：子厚、堯夫之學，善自開大者也。堯夫細行或不謹，而其卷舒運用亦熟矣。

【41】

子曰：邦無道而自晦以免患，可以為智矣。而比干則非不知也。

【42】

子曰：顏孟知之所至，則同至於淵懿。溫淳，則未若顏子者。

【43】

觀武帝問賢良禹湯水旱厥咎何由，公孫弘曰：堯遭洪水，不聞禹世有洪水也，而不對所由姦人也。

【44】

子曰：堯舜，生而知之者也。湯武，學而至之者也。文之德似堯舜，禹之德似湯武。雖然，皆聖人也。

【45】

子曰：身之言履也。反之言歸乎正也。

【46】

子曰：仲尼元氣也。顏子猶春生也。孟子則兼秋殺，見之矣。

【47】

子曰：學聖人者必觀其氣象，《鄉黨》所載，善乎其形容也。讀而味之，想而存之，如見乎其人。

【48】

子曰：魯衛齊梁之君，不足與有為，孔孟非不知也。然自任以道，則無不可為者也。

【49】

子曰：顏子具體，顧微耳，在充之而已。孟子生而大全，顧未粹耳，在養之而已。

【50】

子曰：傳聖人之道，以篤實得之者，曾子是也。易簀之際，非幾於聖者，不及也。推此志也，禹稷之功其所優為也。

【51】

子曰：聖人無夢，氣清也。愚人多夢，氣昏也。孔子夢周公，誠也。蓋誠為夜夢之影也，學者於此亦可驗其心志之定否、操術之邪正也。

【52】

子曰：周勃入北軍，問士卒如有右袒將何處哉？已知其心為劉氏者，不必問也。當是之時，非陳平為之謀，亦不能濟矣。迎文帝於霸橋，而請問則非其時。見河東守尉於其國而嚴兵，則非其事幾於無所能者，由不知學也。

【53】

子曰：仲尼渾然乃天地也。顏子粹然猶和風慶雲也。孟子巖巖然猶泰山北斗也。

【54】

周茂叔曰：荀卿不知誠。子曰：既誠矣，尚何事於養心哉？

【55】

子曰：王仲淹隱德君子也。其書有格言，非其自著也。續之者勦入其說耳。所謂售偽必假真也。通之所得，粹矣，非荀楊所及。續經，其偽益甚矣。自漢以來制詔之足紀者，寡矣。晉宋以後，詩之足采，微矣。

【56】

孫覺問：孔明如何人也？子曰：王佐。

曰：然則何以區區守一隅，不能大有為於天下也？子曰：孔明欲定中原，與先主有成說矣。不及而死，天也。

曰：聖賢殺一不辜而得天下，則不為。孔明保一國，殺人多矣。子曰：以天下之力誅天下之賊，義有大於殺也。孔子請討陳恆，使魯用之，能不戮一人乎？

曰：三國之興，孰為正？子曰：蜀之君臣，志在復興漢室，正矣。

【57】

子曰：楊墨學仁義而失之者，則後之學者有不為仁義者，則其失豈特楊墨哉？

【58】

子曰：與巽之語，聞而多礙者，先入也。與與叔語，宜礙而信者，致誠也。

【59】

子曰：君子正己而無恤乎人。沙隨之會，晉侯怒成公後期，而不見魯。當是時，國家有難，彼曲我直，君子不以為恥也。

【60】

子曰：世云漢高能用子房，非也。子房用漢高耳。

【61】

子曰：楊子雲去就無足觀。其曰明哲煌煌，旁燭無疆，則悔其蹈亂，無先知之明也。其曰避於不虞，以保天命，則欲以苟容為全身之道也。使彼知聖賢見幾而作，其及是乎？苟至於無可奈何，則區區之命，亦安足保也？

【62】

子曰：堯夫襟懷放曠，如空中樓閣，四通八達也。

【63】

子曰：楊子雲之過，非必見於美新投閣也。夫其黽勉莽賢之間，而不能去，是安得為大丈夫哉？

【64】

子曰：韓信多多益辨，分數明而已。

【65】

子曰：君實謂其應世之具，猶葯之參苓也，可以補養和平，不可以攻治沉痼。自處如是，必有救之之術矣。

【66】

或問：舜能化瞽象於不格姦，而曷為不能化商均也？子曰：舜以天下與人，必得如已未。故難於商均之惡，豈聞如瞽象之甚焉？

【67】

子曰：張良進退出處之際，皆有理，蓋儒者也。

【68】

子曰：孔門善問，無若顏子，而乃終日如愚，無所問也。

【69】

子曰：司馬君實能受盡言，故與之言必盡。

【70】

子曰：顏子默識，曾子篤實，得聖人之道者，二子也。

【71】

或謂：顏子為人殆怯乎？子曰：孰勇於顏子？顏子曰：舜何？人也。予何？人也，有為者亦若是。有而若無，實而若虛。孰勇於顏子？

【72】

或問：漢文多災異，漢宣多祥瑞，何也？子曰：如小人日行不善，人不為言；君子以一言不善，則群起議之，一道也。白者易汙，全者易毀，一道也。以《風》《雅》考之，幽王大惡為小惡，宣王小惡為大惡，一道也。

【73】

子曰：孟子言己志，有德之言也。論聖人之事，造道之言也。

【74】

子曰：子貢之知，亞於顏子。知之而未能至之者也。

【75】

或問：伊尹出處有似乎孔子，而非聖之時，何也？子曰：其任也氣象勝。

【76】

子曰：人有顏子之德，則有孟子之事。功孟子之事，功與禹稷並。

【77】

或問：孟子何以能知言？子曰：譬之坐乎堂上，則辨其堂下之聲，如絲竹也。苟雜處乎眾言之問，群音囂囂然，己且不能自明，尚何暇他人之事乎？

【78】

子曰：孔子為宰，為陪臣，皆可以行大道。若孟子，必得賓師之位，而後行也。

【79】

子曰：明叔明辨有才氣，其於世務練習，蓋美材也。其學晚溺於佛，所謂日月至焉而已者，豈不可惜哉？

【80】

游酢得《西銘》，誦之，則渙然於心。曰：此中庸之理也，能求於語言之外也。

【81】

子曰：和叔任道，風力甚勁，而深淺潛密，則於與叔不逮。

【82】

鮮于侁問曰：顏子何以不能改其樂？子曰：知其所樂，則知其不改。謂其所樂者，何樂也？

曰：樂道而已。子曰：使顏子以道為可樂而樂乎，則非顏子矣。

他日，侁以語鄒浩。浩曰：吾雖未識夫子，而知其心矣。

【83】

或謂：佛氏引人入道，比之孔子，為徑直乎？子曰：果其徑也，則仲尼豈固使學者迂曲所行而難於有至哉？故求徑途，而之大道，是猶冒險阻，披荊棘，以祈至于四達之衢爾。

【84】

孟子曰：可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。孔子聖之時者也。知易者，莫如孟子矣。孟子曰：王者之跡熄而詩亡。詩亡而後《春秋》作。《春秋》，天子之事也。知《春秋》者，莫如孟子矣。

【85】

子曰：孔子之道，著見於行，如《鄉黨》所載者，自誠而明也。由《鄉黨》之所載而學之，以至於孔子者，自明而誠也。及其至焉，一也。

【86】

子曰：聞善言則拜者，禹之所以為聖也。以能問於不能者，顏子之所以為賢也。後之學者，有一善，則充然而自足。哀哉！

【87】

或問：舜不告而娶，為無後也。而與拂父母之心，孰重？子曰：非直不告也。告而不可，然後堯使之娶耳。堯以君命瞽瞍，舜雖不告，堯固告之矣。在瞽瞍不敢違而在舜為可娶也。君臣父子夫婦之道，於是乎皆得。

曰：然則象將殺舜，而堯不治焉，何也？子曰：象之欲殺舜，無可見之跡，發人隱匿而治之，非堯也。

【88】

子曰：伊尹之耕于萃，傅說之筑于巖，天下之事，非一一而學之；天下之賢才，非人人而知之也。明其在我者而已。

【89】

子曰：董子有言，仁人正其誼不謀其利，明其道不計其功，度越諸子遠矣。

【90】

或問：陋巷貧賤之人亦有以自樂，何獨顏子？子曰：貧賤而在陋巷，俄然處富貴，則失其本心者眾矣。顏子簞瓢由是，萬鍾由是。

【91】

子曰：有學不至而言至者，循其言可以入道。

人曰：何謂也？子曰：真積力久，則入荀卿之言也。優而柔之，使自求之饜而飫之，使自驅之若江河之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，杜預之言也。思之思之，又重新思之。思而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精誠之極也，管子之言也。此三者，循其言皆可以入道。而三子初不能及此也。

【92】

子曰：孔子教人各因其才。有以文學入者，有以政事入者，有以言語入者，有以德行入者。

【93】

子曰：老氏之言，雜權詐。秦愚黔首，其術蓋有所自。

【94】

或問：高宗之於傅說，文王之於太公，知之素矣。恐民之未信也，故假夢卜以重其事。子曰：然則是偽也，聖人無偽。

【95】

子曰：盟可用，要之則不可用。要而盟，與不盟同。使要盟而可用，則賣國背君亦可要也。是故孔子舍蒲人之約而卒適衛。

【96】

子曰：顏子之怒，在物而不在己，故不遷。

【97】

子曰：仲尼之門，不仕於大夫之家，惟顏閔、曾子數人而已。

【98】

或問：小白、子糾孰長？子曰：小白長。

何以知之？子曰：漢史不云乎？齊威殺其弟，蓋古之傳者云爾。有如子糾兄也。管仲輔之，為得正。小白既奪其國，而又殺之，則管仲之於威公，乃不與同世之仇也。若計其後功，而與其事威，聖人之言，無乃甚害於義而啟後世反復不忠之患乎？

【99】

子曰：生而知之者，謂理也，義也。若古今之故，非學不能知也。故孔子問禮樂，訪官名，而不害乎生知也。禮樂、官名，其文制有舊，非可鑿知而苟為者。

【100】

子曰：人所不可能者，聖人不為也。或曰：周公能為人臣所不能為。陋哉斯言也！

【101】

子曰：荀子謂博聞廣見，可以取道。欲力行堯舜之所行，其所學皆外也。

【102】

子曰：工尹商陽追吳師，既及之，而曰：我朝不坐宴，不與殺三人，足以反命。夫商陽惟當致力君命而乃行私情於其間，慢莫甚焉。孔子蓋不與也。其曰：殺人之中，又有禮焉，蓋記禮者之謬也。

【103】

子曰：曾子易簀之際，志於正而已矣。無所慮也。與行一不義，殺一不辜而得天下不為者同心。

【104】

子曰：孔子之道，得其傳者，曾子而已矣。時門弟子才辨明智之士，非不眾也。而傳聖人之道者，乃質魯之人也。觀易簀之事情，非幾於聖者，不足以臻此。繼其傳者有子思，則可見矣。

【105】

劉安節問：孔子未嘗以仁許人，而稱管仲，曰：如其仁。何也？子曰：闡幽之道也。子路以管仲不死子糾為未仁，其言管仲小矣。是以聖人推其有仁之功，或抑或揚，各有攸當。聖人之言類如此，學者自得可也。

【106】

子曰：在邦家而無怨，聖人發明，仲弓使之，知仁也。然在家有怨者焉，舜是也。在邦而有怨者焉，周公是也。

【107】

子曰：堯舜孔子語其聖則不異，語其事功則有異。

【108】

子曰：象憂喜，舜亦憂喜，天理人情之至也。舜之於象，周公之於管叔，其用心一也。管叔初未嘗有惡，使周公逆度其兄將畔而不使，是誠何心哉？惟管叔之畔，非周公所能知也，則其過有所不免矣。

【109】

子曰：齊王欲養弟子以萬鍾使夫國人有所矜式，其心善矣。於孟子有可處之義也。然時子以利誘孟子門人，故孟子曰：我非欲富也。如其欲富，則辭十萬而受萬乎？故當知孟子非不肯為國人矜式者，特不可以利誘耳。

【110】

子曰：不已則無間，天之道也。純則不二，文王之德也。文王，其猶天歟？

【111】

或問莊周如何？子曰：其學無禮，無本，然形容道理之言，則亦有善者。

【112】

子曰：世之傳聞強識者眾矣。其終未有不入於禪學者。特立不惑，子厚、堯夫而已。然其說之流，亦未免於有弊也。

【113】

子曰：瞻之在前，未能及也；忽焉在後，則又過也。其差甚微，其失則有過不及之異，是微也，惟顏子知之。故興卓爾之歎也。

【114】

或問：後世有作虞帝，弗可及，何也？子曰：譬之於地。肇開而種之，其資毓於物者，何如其茂也？久則漸磨矣。虞舜當未開之時，及其聰明如此其盛，宜乎！後世莫能及也。胡不觀之，有天地之盛衰，有一時之盛衰，有一月之盛衰，有一辰之盛衰。一國有幾家，一家有幾人，其榮枯休戚未有同者。陰陽消長，氣之不齊，理之常也。

【115】

子曰：知之既至，其意自誠，其心自正。顏子有不善，未嘗不知。知之至也。知之至，是以未嘗復行。有復行焉者，知之不至耳。

【116】

子曰：善惡皆天理。謂之惡者，或過或不及，無非惡也，楊墨之類是也。

【117】

明道十五六時，周茂叔論聖道之要，遂饜科舉，慨然欲為道學，而未知其方也。及氾濫於諸家，出入於釋老者幾十年，反求諸《六經》，而後得之。

【118】

明道志康節之墓曰：先生少時，自雄其才，慷慨有大志。既學，力慕高遠，謂先王之事為可必致。及其學益老，德益邵，玩心高明，觀天地運化，陰陽消長，以達乎萬物之變，然後穨然乎順，浩然乎歸。德氣粹然，望之可知其賢。然不事表暴，不設防畛，正而不諒，通而不汙，清明坦夷，洞徹中外。其與人言，必依於孝弟忠信。樂道人之善，而未嘗及其惡，故賢者樂其德，不肖者服其化。所以厚風俗，成人材之功，亦多矣。昔七十子學於仲尼，其傳可見者，惟曾子，所以告子思，而子思所以授孟子者耳。其餘門人，各以其才之所宜為學。雖同尊聖人，所因而入者，門戶則眾矣。況後此千有餘歲，師道不立，學者莫知所從來，獨先生之學得之於李挺之，挺之得之於穆伯。長推其淵源，遠有端緒。今李穆之言及其行事概可見也。先生淳一不雜，汪洋高大，乃其所自得者多矣。然而名其學者，豈所謂門戶之眾，各有所因而入者與語成德者？昔者難其居若先生之道，以其所至而論之，可謂安且成矣。

【119】

伯淳既沒，公卿大夫議以明道先生號之。子為之言曰：周公死，聖人之道不行。孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治。學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明弗善治之道，以淑諸人，以傳諸後。無真儒，則天下貿貿焉，莫知所之。人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，天不憖遺，哲人早世。學者於道，知所嚮，然後見斯人之為功；知所至，然後見斯名之稱情。山可夷，谷可堙，明道之名，亙萬古而長存也。

### 君臣篇

【1】

子曰：人君欲附天下，當顯名其道，誠意以待物，恕己以及人，發政施仁，使四海蒙其惠澤，可也。若乃暴其小惠，違道干譽，欲致天下之親己，則其道狹矣。非特人君為然也，臣之於君，竭其忠誠，致其才力，用否在君而已，不可巧言令色，曲從苟合以求人之與己也。雖鄉黨親戚亦然。

【2】

子曰：君道以人心悅服為本。

【3】

子曰：君臣朋友之際，其合不正，未有久而不離者。故賢者順理而安行，智者知幾而固守。

【4】

子曰：君子有為於天下，惟義而已，不可則止，無苟為亦無必為。

【5】

子曰：止惡當於其微，至盛而後禁，則勞而有傷矣。君惡既甚，雖以聖人救之，亦不免咈違也。民惡既甚，雖以聖人治之，亦不免於刑戮也。

【6】

子曰：人臣以忠信善道事其君者，必達其所蔽，而因其所明，乃能入矣。雖有所蔽，亦有所明，未有冥然而皆蔽者也。古之善諫者，必因君心所明而後見納。是故訐直強果者，其說多忤。溫厚明辨者，其說多行。愛戚姬，將易嫡庶，是其所蔽也。素重四老人之賢，而不能致，是其所明也。四老人之力，孰與夫公卿及天下之心？其言之切，孰與周昌、叔孫通也？高祖不從彼而從此者，留侯不攻其蔽而就其明也。趙王太后愛其少子長安君，不使為質於齊，是其蔽也。愛之，欲其富貴久長於齊，是其所明也。左師觸龍所以導之者，亦因其明爾。故其受命如響。夫教人者，亦如此而已。

【7】

子曰：小人之於君，能深奪其志，未有顯明以道合者。

【8】

子曰：王者奉若天道，動無非天者，故稱天王。命則天命也，討則天討也。盡天道者，王道也。後世以智力持天下者，霸道也。

【9】

子曰：人臣身居大位，功蓋天下，而民懷之，則危疑之地也。誠積於中，動比違理，威福不自己出，人惟知有君而已，然後位極而無逼上之嫌，勢重而無專權之過，斯可謂明哲君子矣。周公、孔明其人也。郭子儀有再造社稷之功，威震人主而上不疑之也，亦其次歟？

【10】

張子厚再召如京師。過子曰：往終無補也，不如退而閒居，講明道義，以資後學，猶之可也。子曰：何必然？義當往則往，義當來則來。

【11】

子曰：剛健之臣，事柔弱之君，而不為矯飾之行者，鮮矣！夫上下之交不誠，而以偽也，其能久相有乎？

【12】

或問：升卦有大臣之事乎？子曰：道何所不在？

曰：大臣而猶升也，則何之矣？子曰：上則升君於道，下則升賢於朝，己則止其分耳。分則當止而德則當升也。盡是道者，文王也。

【13】

子曰：士有志在朝廷而才不足者，有才可以濟而誠不足者。苟至焉，正色率下，則用之，天下治矣。

【14】

劉安節問：賜魯天子禮樂以祀周公，可乎？子曰：不可。人臣而用天子之所用，周公之法亂矣。成王之賜，伯禽之受，皆過也。王氏謂人臣有不能為之功，而周公能之，故賜以人臣不能用之禮樂，非也。人臣無不能為之功，周公亦盡其分耳。人臣所當為者而不為，則誰為之也？事親若曾子，可也。其孝非過乎子之分也。亦免責而已。臣之於君，猶子之於父，苟不盡其責之所當為，則事業何自而立？而謂人臣有不能為之功，是猶曰人子有不能為之孝也。而可乎？後世有恃功責報而怏怏於君者，必此之言夫！

【15】

子曰：當為國為之時，既盡其防慮之道矣，而猶不免，則命也。苟惟致其命，安其然，則危塞險難無足動其心者，行吾義而已，斯可謂之君子。

【16】

子曰：君子之處高位也，有拯而無隨焉。在下位也，則有當拯有當隨焉。

【17】

或問：為官僚而言事於長，理直則不見從也，則如之何？子曰：亦權其輕重而已。事重於去，則當去。事輕於去，則當留。事大於爭，則當爭。事小於爭，則當已。雖然，今之仕於官者，其有能去者，必有之矣，而吾未見之也。

【18】

范公為諫官，嘗諫上曰：今欲富國強兵，將何以為。子聞之曰：野哉！烏足以格其君。《周禮》所記，亦有強富之術，惟孟子為梁惠王言利之不可為。至於不奪不厭言兵之不可用，至於及其所愛也，庶乎其可矣。

【19】

足以：凡諫說於君，論辯於人，理勝則事明，氣忿則招拂。

【20】

子曰：臣賢於君則輔君以所不能，伊尹之於太甲，周公之於成王，孔明之於劉禪是也。臣不及君，則贊助之而已。

【21】

子曰：君子之事君也，不得其心則盡其誠，以感發其志而已。誠積而動，則雖昏蒙可開也，雖柔弱可輔也，雖不正可正也。古之人事庸君常主而克行其道者，以己誠上達而其君信之之篤耳。管仲之相威公，孔明之輔後主是也。

【22】

或問：陳平當王諸呂時何不諫？曰：王陵廷爭不從，則去其位，平自意復諫者未必不激呂氏之怒也。夫漢初君臣徒以智力相勝。勝者為君，其臣之者非心說而臣事之也。當王諸呂時而責平等以死節，庸肯苟死乎？

【23】

子曰：士方在下自進而干君，未有信而用之者也。古之君子，必待上致敬盡禮而後往者，非欲崇己以為大也，蓋尊德樂道之誠心不如是，不足與有為耳。

【24】

或謂：屯之九五曰屯其膏，然則人君亦有屯乎？子曰：非謂其名位有損也，號令有所不行，德澤有所不下，威權去己而不識，所收如魯昭公、高貴鄉公是也。或不勝其忿，起而驟正之，則致凶之道。其惟盤庚周宣乎！修德用賢，追先王之政，而諸侯復朝焉。蓋以道馴致，不以暴為之也。若唐之僖宗、昭宗是也，恬然不為，至於屯極，則有亡而已。

【25】

昔有典，選其子當遷官，而固不之遷者，其心本自以為公，而不知乃所以為私也。或曰：古者直道而行，於嫌有所不避，後世人偽競生，是以不免耳。

【26】

子曰：非無時也。時者，人之所為。蓋無其人耳。

【27】

子曰：擇才而用雖在君，以身許國則在己。道合而後進，得正則吉矣。汲汲以求遇者，終必自失，非君子自重之道也。故伊尹、武侯救世之心非不切，必待禮而後出者，以此。

【28】

子曰：事君者，知人主不當自聖，則不為諂諛之言。知人臣義無私交，則不為阿黨之計。

【29】

或問：臣子加諡於君父，當極其美，有諸？曰：正終，大事也。加君父以不正之諡，知忠孝者不為也。

【30】

子曰：人臣之義，位愈高而思所以報國者當愈勤。飢則為用，飽則飛去，是以鷹犬自期也。曾是之謂愛身乎？

【31】

或謂：禮局設官，地清而職閒，可居也。子曰：朝廷舉動一違禮，則禮官當任其責，安得謂之閑？

【32】

或曰：未有大臣如介甫得君者。子曰：介甫自知之。其求去自表於上曰：忠不足取信，事事待於自明。使君臣之契果深，而有是言乎？

【33】

子曰：君貴明，不貴察。臣貴正，不貴權。

【34】

子曰：君子不輕天下而重其身，不輕其身而重天下。凡為其所當為，不為其所不可為者而已。

【35】

或問：孔子事君盡禮而人以為諂，異矣！諂何疑於盡禮？子曰：當時事君者，於禮不能盡也。故以譏聖人，非孔子而言，必曰小人以為諂也。孔子曰：人以為諂而已，聖人道大德宏，故其言如此。

【36】

子進講，至南容三復白圭，中侍謂講至南字請隱之，子不聽。講畢，進曰：人君居兆人之上，處天下之尊，只懼怕人過為崇奉，以生驕慢之心，此皆近習諂媚以養之耳。昔仁宗之世，宮嬪謂正月為初月，易蒸餅曰炊餅，皆此類。天下至今以為非嫌名、舊名，請勿復諱也。翌日，孫覺講曰：子畏於正。子曰：以諱之故，獨無地名可稱也。謂畏於正，此何義也？

【37】

司馬溫公、呂申公、韓康公上子行義於朝，遂命以官，典西都之教。子辭不聽，又辭曰：上嗣位之初，方圖大治，首拔一人於畝，畝之中宜得英材，使天下聳動，知朝廷之急賢也。今乃使庸常之人，則天下何望？後世何觀？朝廷之舉何為？臣之受也何義？臣雖至愚，敢貪寵祿以速戾於厥躬？是以罔虞刑威，而必盡其說，愿陛下廣知人之明，以照四方，充取臣之心，以求真賢。求之以其方，待之以其道。雖聖賢，亦將為陛下出矣。況如臣者，何足道哉？

又不聽，而召之，至京師，且使校讎館閣。子以布衣造朝也，則曰：草萊之臣，蒙召而至，未見君，先受命，非禮也。既見於庭，又命之陛對，遂有講筵之除。

子退而上疏曰：知人則哲，堯舜所難。臣進對於傾刻之間，陛下見臣，何者而遽加擢任也。今之用臣，蓋非常之舉，必將責其報，效此天下之所觀聽也。苟或不然，則失望於今，而貽笑於後，可不謹哉？臣請有所言焉。古之人守成業而致盛治者，莫如周成王，其所以成德，則由乎周公。周公之輔成王也，幼而習之，所見必正事，所聞必正言，左右前後皆正人，故習與性長，化與心成。今陛下春秋方富，輔養之道不可不至也。所謂輔養之道，非所謂告詔以言，過而後諫也。尤在涵養薰陶之而已矣。今夫一日之間接賢士大夫之時多，親寺人宦官之時少，則氣質自化，德器自成。臣欲謹選賢德之士，以侍勸講。講讀既罷，常留以備訪問，從容燕語，不獨漸磨德義，至於人情、物態、稼穡艱難，日積既久，自然通達。比之深處宮闈，為益多矣。夫傳德義者，在乎防聞見之非。節嗜慾之過，保身體者，在乎適起居之宜。存畏謹之心，故左右近侍，宜選老成重厚之人，服飾器用，皆須樸實之物。俾華巧靡麗不至於前，淺俗之言不入於耳。凡動作言語，必使勸講者知之，庶幾隨事鍼規，應時諫正。調護聖躬，莫過乎此矣。人君居崇高之位，持威福之柄，百官畏懼，而莫敢仰視，萬方崇奉而所欲必得。苟非知道畏義，所養如此，其成則中常之君，無不驕肆英明之主，自然滿假。此古今同患，治亂所由也。所以周公告成王，稱前王之德，以寅畏祗懼為首云。夫儒者得以經術，進說於人君，言聽則志行，自昔抱道之士，孰不願之？顧恨弗獲。然自古君臣道合，靡不由至誠感通，信以發志。臣也，道未行於室家，善未孚於鄉黨，而何足以動人主之心乎？苟不度其誠之未至，而姑善辭說於進退之間，為一時之觀，則可矣。必欲通于神明，光于四海，久而無斁，臣知其不可也。是以欲進而思義，喜時以愧己。夫海宇至廣，賢俊非一人，願博謀群臣，旁加收擇，期得出類之賢，置諸左右，輔成聖德，則為宗社生靈之福矣。

久之，意有不合，上書太后曰：臣鄙人也，少不喜進取，以讀書求道為事，于茲幾三十年。昔在兩朝，累為當塗者薦揚臣，於是時自顧道學之不足，不願仕也。及上嗣位，陛下臨朝，大臣仰體求賢，願治之心，搜揚巖穴。首及微臣，以為召而不往，子思孟軻則可。蓋二人者，處賓師之位不往，所以規其君也。如微臣賤食土之毛為王民，召而不至，則邦有常憲矣。是以奔走承命。甫至闕庭之外，又有館職之除。方且表辭，遂蒙賜對。臣於是時，尚未有意於仕也。進至簾陛，咫尺天光，未嘗一言及於朝政，陛下視臣，豈求進者哉？既而親奉玉音，擢置經筵，事出望外，惘然驚惕。臣於斯時，雖以不才而辭，然許國之心已萌矣。辭不獲命，於是服勤厥職。夫性朴而言拙，臣之所短也。若夫愛上之心、事上之禮、告上之道，則不敢不盡也。陛下心存至公，躬行大道，開納忠言，委用耆德，直欲舉太平，不止於因循苟安而已。苟能日謹一日，天下之事，誠不足慮。而方今所謂至急，為長久之計，則莫若輔養上德。歷觀前古成就幼主，莫備於周公，為萬世之法。願陛下擴高世之見，以聖人之言為必可信，以先王之道為必可行，勿狃滯於近規，勿遷惑於眾口，然後知周公誠不我欺也。考之《立政》之書，其言常伯常任之尊，與綴衣虎賁之賤，同以為戒。要在得人以為知恤者，鮮也。終篇反覆，惟此一事而已。夫僕臣正，厥后克聖。左右侍御僕從，罔非正人，旦夕承弼，然後起居出入無違禮也。發號施令，無不善也。後世不復如此，知此以謂人主就學，所以涉書史，覽古今也。夫此一端而已。苟曰如是而足，則能文。官人可以備，勸講知書，內侍可以充輔導。又何必置官設職，求賢德之士哉？自古帝王才質鮮不過人，然完德有道之君至少，其故何哉？皆輔養不得其道，而勢位使之然也。臣服職以來，六侍扆御，但見諸臣拱手默坐，當講說者疏立案旁，解釋數行，則已肅退。如此，雖彌年積歲，所益幾何也？亦已異於周公輔成王之道矣。或以謂上方沖幼，宜爾者。不知本之論也。古之人自能食能言而教之，是故大學之法，以豫為先。蓋人之幼也，智愚未有所主，則當以格言至論，日陳於前，盈耳充腹，久自安習，若固有之者。日復一日，雖有讒說搖惑，不能入也。若為之不豫，及乎稍長，私慮偏好生於內，眾口辨言鑠於外，欲其純全，不可得已。故所急在先，而不憂其太早也。或又曰：聖上天資至美，自無違道，則尤非也。莫聖於禹，而益以丹朱傲游慢虐為之戒，禹豈不知是也？以唐太宗之聰睿，躬歷艱難，力平禍亂，年亦長矣，其始也，惡隋煬帝之侈麗，毀其層觀。未六七年，乃欲治乾陽殿矣。人心奚常之有所以聖賢，處崇高之位，當盛明之際，不忘規戒，為慮至深遠也。況幼沖之君，而可懈於閑邪拂違之道乎？夫開發之道有方，而朋習之益至切。夫學，悅而後入，宜使上心泰而體舒，然後有所悅懌。今也，前對大臣，動虞違謬，一言之出，史必書之。非所以遜人主之志而樂於學也。凡侍講讀，皆使兼視他職，比於輔導，則弗專矣。夫告於人者，非積其誠意則不能感發。古人以蒲盧喻教，謂以誠化也。今夫鍾，怒而擊之，則聲武；悲而擊之，則聲哀。誠意之入也。其於人亦猶是矣。若使營營於職事，紛紛於心思，及至上前，然後責功於簡冊，望化於頰舌，不亦淺乎？道衰學廢，世不得聞此言也久矣。雖聞之，必笑之，以為迂且誕也。陛下高識遠見，當蒙鑒采。聖學不傳，臣幸得之於遺經，不自量度，方且區區，駕其說於學，以示天下。後世不虞，幸會得備，講說於人主之側，誠使臣得以所學上沃帝聽，則聖人之道有可行之望，豈特臣之幸哉？

【38】

神宗首召伯淳，首訪致治之要。子對曰：君道稽古，正學明善惡之歸，辨忠邪之分，曉然趨道之至正，君志定而天下之治成矣。上曰：定志之道如何？子對曰：正心誠意，擇善而固執之也。夫義理不先定，則多聽而易惑，志意不先定，則守善而或移。必也以聖人之訓我必當從，以先王之治為必可法，不為後世駁雜之政所牽滯，不為流俗因循之論所遷改。信道極於篤，自知極於明。去邪勿疑，任賢勿貳，必期致治如三代之隆而後已也。然患常生於忽微，而志亦戒乎漸習。故古之人君雖從容燕閒，必有誦訓箴諫，左右前後罔匪正人，輔成德業。臣願尊禮老成，訪求儒學之士，不必勞以官職，俾目親便座講論道義，又博延俊彥陪侍，法從朝夕，延見講磨治體，則睿智益明，王猷允塞矣。今四海靡靡，日益偷薄，末俗嘵嘵，無復廉恥，蓋亦尊德樂義之風未孚，而篤誠忠厚之化尚鬱也。惟陛下稽聖人之訓，法先王之治，體乾剛健而方行之，則天下之幸。上嘉納之。

【39】

明道告神宗曰：人主當防未萌之欲。上拱手前坐，曰：當為卿戒之。因論人才。上曰：朕未之見也。曰：陛下奈何輕天下之士？上聳然曰：朕不敢。

明道之未為臺諫也，察荊公已信用矣。明道每進見，必陳君道以至誠仁愛為本，未嘗一言及功利。上始疑其迂闊而禮貌不少替也。一日，極論治道，上斂容謝曰：此堯舜之事也，朕何敢當？明道愀然曰：陛下此言，非天下之福。上益敬之。荊公畫策寖行，子意多不合，令出有不便者，即論奏之，其尤有益則論大臣不同心，謂小臣預大計，謂青苗收二分之息，謂鬻祠部度牒良民為僧，謂民情怨咨而公論壅遏，謂興利之臣日進而尚德之風寖衰。上不敢用，子遂以罪去。

【40】

明道補外官，入辭。上猶眷眷問政。他日，明道曰：當是時吾不能感動君心，顧吾學未至，德未成也。雖然，河濱之人捧土塞孟津，亦復可笑，人力不勝，以至于今，豈非命哉？

### 心性篇

【1】

劉安節問：心有限量乎？曰：天下無性外之物。以有限量之形氣，用之不以其道，安能廣大其心也？心則性也，在天為命，在人為性，所主為心，實一道也。通乎道，則何限量之有。必曰有限量，是性外有物也。

【2】

子曰：耳目能視聽，而不能遠者，氣有限也。心無遠近。

【3】

子曰：占出於自然之理，聲發於自然之氣。聽聲者知其資之善惡，善卜者知其人之姓氏。是一道也。

【4】

子曰：論性而不及氣，則不備。論氣而不及性，則不明。

【5】

子曰：沖漠無朕，而萬象森然。未應不為先，已應不為後，如百尋之木，本根枝葉則一氣也。若曰高明之極無形可見，必也。形諸軌轍之間，非也。高明之極，軌轍之間，皆一貫耳。

【6】

子曰：見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不待於見聞。

【7】

子曰：告子言生之謂性，通人物而言之也。孟子道性善，極本原而語之也。生之謂性，其言是也。然人有人之性，物有物之性，牛有牛之性，馬有馬之性，而告子一之，則不可也。使孟子不申問，告子不嗣說，烏知告子之未知義，孟子為知言。

【8】

子曰：凡物既散，則盡。未有能復歸本原之地也。造化不窮，蓋生氣也。近取諸身於出入息氣，見闔闢往來之理。呼氣既往，往則不返，非吸既往之氣而後為呼也。

【9】

子曰：上天之載，無聲無臭之可聞，其體則謂之易，其理則謂之道，其命在人則謂之性，其用無窮，則謂之神，一而已矣。

【10】

或問：性與天道是誠不可得而聞乎？子曰：可自得之而不可以言傳也。

他日，謝良佐曰：子貢即夫子之文章而知性與天道矣。使其不聞，又安能言之？夫子可謂善言，子貢可謂善聽。

【11】

子曰：人心必有所止。無止則聽於物。惟物之聽，何所往而不妄也？或曰：心在我。既已入於妄矣，將誰使之？子曰：心實使之。

【12】

子曰：視聽言動，身之用也。由中而應乎外，制乎外所以養其中也。

【13】

子曰：心本至虛，必應物無跡也。蔽交於前，其中則遷。故視聽言動，必復於禮，制於外，所以安其中也，久則誠矣。

【14】

張子曰：性通極於無。氣其一物爾。命同稟於性，遇其適然爾。力行不至，難以語性，可以言氣。行同報異，難以語命，可以言遇也。

或問：命與遇異乎？子曰：遇不遇即命也。

曰：長平死者四十萬，其命齊乎？子曰：遇白起則命也。有如四海九州之人，同日而死也，則亦常事爾。世之人以為是駭然耳，所見少也。

【15】

或問：韓文公、楊雄言性如何？子曰：其所言者才耳。

【16】

或問：盡心之道，豈謂有惻隱之心而盡乎惻隱，有羞惡之心而盡乎羞惡也？子曰：盡則無不盡。苟一一而盡之，烏乎而能盡？

【17】

韓侍郎曰：凡人視聽言動，不免幻妄者，蓋性之本不善也。子哂之曰：謂性不善者，則求一善性而易之可。

【18】

子曰：君子慮及天下，後世不止乎一身者，窮理而不盡性也。小人以一朝之忿，曾身之不惶恤，非其性之盡也。

【19】

子曰：天人無二，不必以合言。性無內外，不可以分。

【20】

子曰：理與心一而人不能會為一者，有己則喜自私，私則萬殊宜其難一也。

【21】

子曰：氣質沉靜，於受學為易。

【22】

子曰：志御氣則治，氣役志則亂。人忿慾勝志者有矣，以義理勝氣者，鮮矣。

【23】

王介甫曰：因物之性而生之，直內之敬也。成物之形而不可易，方外之義也。子曰：信斯言也，是物先有性然後坤因而生之，則可乎？

【24】

子曰：動以人則妄，動以天則無妄。

【25】

子曰：言愈多，於道未必明。故言以簡為貴。

【26】

子曰：不知性善不可以言學，知性之善而以忠信為本，是曰先立乎其大者也。

【27】

或曰：窮理，智之事也。盡性，仁之事也。至於命，聖人之事也。子曰：不然也。誠窮理則性命皆在是，蓋立言之勢不得不云爾也。

【28】

子曰：有為不善於我之側，而我不見；有言善事於我之側而我聞之者，敬也。心主於一也。

【29】

或曰：惟閉目靜坐，為可以養心。子曰：豈其然乎？有心於息慮則思慮不可息矣。

【30】

子曰：人之知識未嘗不全，其蒙者，猶寐也。呼而覺之，斯不蒙矣。

【31】

子曰：有得無得於其心氣驗之。裕然而無不充悅者，實有得也。切切然心勞而氣耗，謂已有得，皆揣度而知之者也。

【32】

子曰：所守不約，則泛然而無功。約莫如敬。

【33】

子曰：守之必嚴，執之必定。少怠而縱之，則存者亡。

【34】

子曰：義理客氣相為消長者也。以其消長多寡而君子小人之分日以相遠矣。

【35】

子曰：公則同，私則異。同者天心。

【36】

或問：人有恥不能之心，可乎？子曰：恥不能而為之，可也。恥不能而隱之，不可也。至於疾人之能，又大不可也。若小道曲藝，雖不能，君子不恥也。

【37】

或問：君子存之，何所存也？子曰：存天理也。天理未嘗亡而庶民亡之者眾矣。

【38】

或問：志乎道而玩之不樂，居之不安，何也？子曰：無乃助之長歟？

【39】

子曰：人莫不知命之不可遷也。臨患難而不能懼，處貧賤而不能變，視富貴而不能慕者，吾未見其人也。

【40】

或問敬忠孚信之別。子曰：一心之謂敬，盡心之謂忠，存之於中之謂孚，見之於事之謂信。

【42】

子曰：日得而動者，猶以手舉物，無不從也。慮而後動者，猶以物取物，有中有不中矣。

【43】

或問：人情本明，其有蔽何也？子曰：性無不善，其偏蔽者由氣稟清濁之不齊也。

【44】

子曰：德性云者，言性可貴也。性之德，言性所有也。

【45】

張子曰：太虛至清，清則無礙，無礙故神。反清則濁，濁則有礙，礙則形窒矣。子曰：神氣相極，周而無餘，謂氣外有神，神外有氣，是兩之也。清者為神，濁者何獨非神乎？

【46】

或問：獨處夜行而多懼心，何也？子曰：燭理不明也。明理則知所懼者皆妄，又何懼矣？知其妄而猶不免者，氣不充也，敬不足也。

【47】

子曰：以私己為心者，枉道，拂理，諂曲，邪佞，無所不至，不仁孰甚焉？

【48】

子曰：盡性至命必本於孝弟。窮神知化由通於禮樂。

劉安節問曰：孝弟之行何以能盡性至命也？子曰：世之言道者，以性命為高遠，孝弟為切近，而不知其一統。道無本末精粗之別，洒掃應對，形而上者在焉。世豈無孝弟之人，而不能盡心至命者，亦由之而弗知也。人見禮樂壞崩，則曰禮樂一日亡，可乎？禮樂無所不在，而未嘗亡也。則於窮神知化乎何有？

【49】

子曰：未有不能體道而能無思者。故坐忘則坐馳有忘之心，是則思而已矣。

【50】

或問：性之成，猶金之為器歟？子曰：氣比之金，可也，不可以比性。

【51】

子曰：泛乎其思之，不如守約。思則來，捨則去，思之弗熟也。

【52】

子曰：天德云者，謂所受於天者未嘗不全也，苟無污壞，則直行之耳。或有污壞，則敬以復之耳。其不必治而修，則不治而修義也。其必治而修則治而修亦義也。其全天德一也。

【53】

或問：性善而情不善乎？子曰：情者，性之動也。要歸之正而已，亦何得以不善名之？

【54】

子曰：受於天之謂性，稟於氣之謂才。才有善否，由氣稟有偏正也。性則無不善。能養其氣，以復其正，則才亦無不善矣。

【55】

或問：赤子之心與聖人之心何以異？子曰：赤子之心已發。發而去道未遠也。聖人之心如明鏡，如止水。

【56】

或問志意之別。子曰：志自所存主言之，發則意也。發而理當也，發而不當私也。

【57】

子曰：弘而不毅，則雖立毅而不弘，則無以居之。

【58】

楊迪言於子曰：心跡，固夫子以為無可判之理，迪也疑焉。子曰：然則舜同象之憂喜，孟子不以為偽，即是宜精思以得之，而何易言也？

【59】

子曰：與叔昔者之學雜，故常以思慮紛擾為患。而今也求所以虛而靜之，遂以養氣為有助也。夫養氣之道，非槁形灰心之謂也。人者生物也，不能不動，而欲槁其形，不能不思；而欲灰其心。心灰而形槁，則是死而已也。其從事於敬以直內，所患則亡矣。

【60】

游酢曰：能戒謹於不睹不聞之中，則上天之載可循序而進矣。子曰：是則然矣。雖然，其序如之何，循之又如何也？荀卿曰：始乎為士，終也為聖，其言是也。而曰性者惡也，禮者偽也，然則由士而聖人者，彼亦不知其所循之序矣。可不深思而謹擇乎？

【61】

子曰：有能全體此心，學雖未盡，但隨分以應事物，雖不中，不遠矣。

【62】

子曰：西北與東南人材不同，氣之厚薄異也。

【63】

或問：心有存亡乎？子曰：以心無形體也，自操舍言之耳。夫心之所存，一主乎事，則在此矣。子因以目視地曰：過則無聲無臭矣，其曰放心者，謂心未善而流於不善，是放心也。心則無存亡矣。

【64】

子曰：佛者平居高談，自謂見性得盡，至其應物處事，則有惘然不知者，是實未盡所得也。

【65】

或問：有言求中於喜怒哀樂未發之前，可也？子曰：求則是有思也，思則是已發也。

然則何所據依，何以用功哉？子曰：存養而已矣。及其久也，喜怒哀樂之發，不期而自中矣。

【66】

子曰：不欲則不惑，惑者由有所欲也。欲非必盤樂也，心有所向，無非欲也。

【67】

或曰：心未有所感之時，何所寓也？子曰：莫知其鄉何為而求所寓，非所以言心也。惟敬以操之而已。

【68】

子曰：邪說雖熾，終不能勝正道。以人之秉彝，不可亡也。然亦惡其善，惑人心，是以孟子欲正人心，息邪說。

【69】

子曰：人必有仁義之心，然後仁義之氣睟然達於外。

【70】

子曰：善惡云云者，猶杞柳之論也。善惡混云者，猶湍水之說也。

【71】

子曰：人性果惡耶？則聖人何為能反其性以至於斯也？

【72】

子曰：受命於天，或者服餌致壽，是天命可增益也。

【73】

子曰：卜筮將以決疑也。今之人獨計其一身之窮通而已，非惑夫？

【74】

子曰：君子以識為本，行次焉。今有人力能行之，而識不足以知之，則有異端之惑，將流蕩而不知反，好惡失其宜，是非亂其真，雖有尾生之信、曾子之孝，吾弗貴也。

【75】

子厚曰：必有事焉，而勿正心，勿忘，勿助長者，其入神之奧乎？學者欲以思慮求之，既以自累其心於不神矣，烏得而求之哉？子曰：有所事乃有思也，無思則無事矣。孟子於是論養氣之道，而未遽及夫神也。

子厚曰：勿忘者，亦不捨其靈明善應之耳。子曰：存不捨之心，安得謂之靈明？

然則其能善乎？子曰：意、必、固、我既亡之後，必有事焉。此學者所宜盡心也。

【76】

子曰：夜氣之所存者，良知也，良能也。苟擴而充之，化日晝之所梏，為夜氣之所存，然後有以至於聖人也。

【77】

子曰：甚矣！慾之害人也！人為不善，慾誘之而不知則至於滅天理而不知反。故目則欲色，耳則欲聲，鼻則欲香，口則欲味，體則欲安，此皆有以使之也。然則何以窒其慾？曰：思而已矣。覺莫要於思。惟思為能窒慾。

【78】

子曰：自性得者，皆善也。而有仁義禮智之名者，以其所施之不同。合而言之，一道也。舍而行之，是悖理而違道也。而世言道與性者，必曰超然眇乎四端之外，是亦不學之過也。

【79】

子曰：聞見之知，非德性之知。德性所知，不假聞見。

【80】

子曰：世之人樂其所不當樂，不樂其所當樂；慕其所不當慕，不慕其所當慕；皆由不思輕重之分，不知求放心而求放雞犬者也。

【81】

子曰：有一物而相離者，如形無影，不害其形成；水無波，不害其為水。有兩物而必相須者，心無目不能視，目無心不能識也。

【82】

子曰：莫大於性。小人云者，非其性然也。自溺於小而已。是故聖人閔之。

【83】

子曰：人之性猶器，受光於日。佛氏言性，猶置器日下，傾此於彼爾，日固未嘗動也。

【84】

子曰：心具天德。心有不盡，則於天德不盡。其於知天難矣。

【85】

子曰：真元之氣，氣所由生。外物之氣，不得以雜之。然必資物之氣，而後可以養元氣。本一氣也，人居天地一氣之中，猶魚之在水。飲食之真味，寒暑之節宜，皆外氣涵養之道也。

【86】

子曰：神與氣未嘗相離。不以生存，不以死亡。而佛言有一物不亡而常存，能盜胎奪蔭，則無是理也。

【87】

子曰：不誠不莊而曰盡性者，無之。性之德無偽，慢不免乎偽。慢者，未嘗知其性也。

【88】

子曰：體會必以心。謂體會非心，於是有心小性大之說。聖人之心與天為一，或者滯心於智識之間，故自見其小耳。

【89】

或問：克伐怨欲不行而非仁，何也？子曰：無是四者，非仁而何？原憲之問，在於止而不行，未免於有是心也。故曰：可以為難而已。蓋將以起原憲之問而進之，而憲不能也。

【90】

或問：君子有之，如何其存也？子曰：必有事焉，而勿正心，勿忘，勿助長，乃存之之道也。

【91】

子曰：無妄，天性也。萬物各得其性，一毫不加損矣。

【92】

子曰：感而遂通，感非自外也。

【93】

子曰：退藏於密者，用之源也。

【94】

子曰：人心私欲也，危而不安。道心天理也，微而難得。惟其如是，所以貴於精一也。精之一之，然後能執其中。中者，極至之謂也。

【95】

子曰：鳶飛戾天，魚躍于淵，言其上下察也。此子思開示學者，切要之語也。孟子曰：必有事焉，而勿正心，勿忘，其意猶是也。有得於此者，樂則生，生則烏可已也。無得於此者，役役於見聞，知思為機變之巧而已。

【96】

子曰：知命者，達理也。受命者，得其應也。天之應若影響，然得其應者，常理也。自微而觀之，未有不應者。自淺狹之所見，則謂其有差矣。天命可易乎？然有可易者，惟其有德者能之。

【97】

韓康公曰：今有人頓然明盡者，子信諸？子曰：必生而知之。然未之見也。凡所貴乎學者不謂生而知之者也。孟子曰：盡其心者知其性也。存其心，養其性，所以事天也，言其至也。佛氏於陰陽生死古今未之識也，而謂得夫形而上者，與吾聖人無二致，可乎？人才智愈明，其所陷溺愈深，可不戒乎？

【98】

子曰：學必知自傔之道。有一毫不自傔，則子厚所謂有外之心，不足以合天心也。

【99】

子曰：率氣在志，養氣在直。內有私意，則餒。無不義，則浩然。

【100】

子曰：心活則周流無窮而不滯於一隅。

【101】

子曰：質之美者，一明則既盡，濁滓混化，斯與天地同體矣。莊敬持養，抑其次也。及其至，則一也。

【102】

或問：多怒多驚何也？子曰：主心不定也。

【103】

子曰：心盡乎，智周萬物。而不盡乎，如死灰。形盡乎動容，周旋而不盡乎，如槁木。以寂滅湛靜為道者，其分遠矣。

【104】

張子厚問伯淳曰：定性未能不動，猶累於外物，何也？子曰：所謂定者，靜亦定，動亦定，無將迎，無內外。苟以物為外，牽己而從之，是以性為有內外也。性為隨於外，則當在外時，何者在內也？是有意於絕外誘而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學莫若廓然而大公。物來而順應。苟規規於外誘之除，將見滅於東，生於西也。非其日之不足，顧其端無窮，不可得而除也。人之情各有所蔽，故不能適道。其害在於內而自私也，用智也。自私則不能以有為為應跡。用智則不能以明覺為自然。今以惡外物之心而求照無物之地，是反鑒而索照也。與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則何物之為累哉？聖人之喜以物之當喜，怒以物之當怒。喜怒不繫於心而繫於物，聖人未嘗絕物而不應也。人之情易發而難制者，惟怒為甚。能以方怒之時遽忘怒心而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。

### 人物篇

【1】

子曰：萬物之始，氣化而已。既形，氣相禪，則形化長而氣化消。

【2】

子曰：人以累物為患，必以忘物為賢，其失一也。

【3】

子曰：物固有是理，因而充長之，不俟乎造為。故曰：益長裕而不設，設則偽矣。

【4】

子曰：觀物理於察己之理明，則無往而不識矣。

【5】

子曰：君子循理，故常泰。小人役於物，故多憂戚。

【6】

子曰：時者，聖人之所不能為也，而人之智愚、世之治亂，聖人必示以可易之道者，豈徒為教哉？蓋有其理也。

【7】

子曰：物形有小大精粗之不同，神則一而已。

【8】

子曰：物相入則相說。說則相入。說以正為貴。君子之道致說於民，如天地之施焉。

【9】

子曰：君子自尚，蓋非一致。有抱道不偶，而高潔自守者焉；有知止足之戒，退而保身者焉；有量能度分，安於不求者焉；有清介遠引，不屑世故者焉。孔子所謂志，則可者進退合道者也。

【10】

子曰：二氣五行，剛柔萬殊，聖人由一理，復其初也。

【11】

子曰：非仁，無以見天地。

【12】

子曰：感慨殺身，常人之所易處。死生之際，雍容就義，君子之所難。

【13】

子曰：觀物於靜中，皆有春意。

【14】

子曰：聖賢之處世，莫不於大同之中有不同焉。不能大同者，是亂常拂理而已。不能不同者，是隨俗習污而已。

【15】

子曰：一行，非所以名聖人。

【16】

子曰：有志之士，不以天下萬物撓己。己立矣，則運天下，濟萬物，必有餘裕。

【17】

或問：凡人辨論，自直其說，求勝人而無含容之氣，何也？子曰：識量狹也。聖人之有量，天資也。君子之有量，學識也。聖人與日月並照，故天地同量。下此者，猶之江海也，鍾鼎也，釜斛也，斗筲也。其涯雖異，其受也不齊，而未有不滿者也。惟道無限量，知道者，量必宏。學而充之，亦隨其知之所至而已。人有受一薦而滿者，有得一官而滿者。推而上之，至於為公輔而滿者，方其未滿，猶可蔽也。既不能承，則必盈溢不可掩也。鄧艾位登三公，年七十矣，其自處亦善，及破蜀有功，則心動矣。謝安聞符堅之敗，不形喜色。及折屐齒，則心動矣。有飲酒既醉而執禮愈恭者，雖賢於顛沛，而為酒所動一也。富貴公子折身過於謙抑，視驕傲者亦賢矣。亦為富貴所動也。

【18】

或問：視朋友之過，不告則不忠，告之不聽，則當如何？子曰：誠意交孚於未言之前，雖不言，人信之矣。不信者，誠不至也。

【19】

子曰：匹夫悍卒見難而能死者多矣。惟妻孥之牽，情慾之愛，能斷而不惑者鮮矣哉！

【20】

子曰：勇一也，而用不同。勇於氣者，小人也。勇於義者，君子也。

【21】

劉安節問：人有少而勇，老而怯；少而廉，老而貪。何為其然也？子曰：志不立，為氣所使故也。志勝氣則一定而不可變也。曾子易簣之際，其氣微可知也。惟其志既堅，則雖死生之際，亦不為之動，況老少之異乎？

【22】

子曰：以己及物，仁也。推己及物，恕也。

【23】

子曰：天下之聚，貴以正。聚不以正，於人則為苟合，於財則為悖人。

【24】

子曰：學者必識聖賢之體。聖人猶化工也，賢人猶巧工也。剪綵以為花，設色以畫之，非不宛然肖之，而欲觀生意之自然，則無也。

【25】

子曰：不以己待物而以物待物，是謂無我。

【26】

子曰：聖人之明，猶日月。不可過也。過則不明矣。

【27】

子曰：一介之士，苟存心於愛，物亦必有所濟。

【28】

子曰：氣之所鍾，有偏正，故有人物之殊；有清濁，故有智愚之等。

【29】

劉安節問：太古之時，人物同生。子曰：然。 純氣為人，繁氣為物乎？子曰：然。 其所生也無從受則氣之所化乎？子曰：然。

【30】

物窮而不變，則無不易之理。易者，變而不窮也。

【31】

子曰：萬物始生也，鬱節未通則實塞於天地之間。至於暢茂，則塞意亡矣。

【32】

子曰：哲人知幾，誠之於思乎！志士勵行，守之於為乎！順理則裕，而從欲則危乎！

【33】

子曰：君子之教人，或引之，或拒之，或各因所虧者成之而已。

【34】

張子曰：洪鍾未嘗有聲，由扣乃有聲。聖人未嘗有知，由問乃有知。子曰：謂聖人無知，則當不問之時，其猶木石乎？

張子曰：有不知則有知，無不知則無知。故曰：聖人未嘗有知，由問乃有知也。

【35】

或問：天民與大人之道何以異？子曰：順天而行道者，天民也。順天而為政者，天吏也。大人則進乎此矣。

【36】

子曰：君子處難貴守正，而不知其他也。守正而難不解，則命也。遇難而不固其守，以自放於邪濫，雖使苟免，斯亦惡德也。知義命不為也。

【37】

子曰：先儒母弟之說非也。禮云：立嫡子。母弟者，謂嫡也，非以同母為加親也。以同母為加親，是知母而不知父，非人道也。

【38】

子曰：聖人之德，無所不盛。古之稱聖人者，自其尤盛而言之。尤盛者，見於所遇也。而或以為聖人有能有不能，非知聖人者也。

【39】

子曰：厚責於吾所感，薄責於吾所應，惟君子能之。

【40】

子曰：聖人責人緩而不迫，事正則已矣。

【41】

或問：君子與小人處也，必有侵陵困辱之患，則如何？曰：於是而能反己，兢謹以遠其禍，則德益進矣。詩不曰：他山之石，可以攻玉？

【42】

子曰：人各親其親，然後能不獨親其親。

【43】

子曰：君子常過於厚，小人常過於薄。君子常過於愛，小人常過於忍。

【44】

子曰：欲利己者，必損人。欲利財者，必斂怨。

【45】

子曰：今之世稱曰善人者，豈如無惡可欲也哉？殆亦昏棄無立之異名。

【46】

子曰：聖人之心，未嘗有志，亦無不在，蓋其道合內外，體萬物。

【47】

子曰：聖人之心，雖當憂勞，未嘗不安靜，其在安靜，亦有至憂，而未嘗勞也。

【48】

子曰：萬物之理，皆至足，而人於君臣父子之間不能盡其分者多矣。

【49】

子曰：無物無理。惟格物可以盡理。

【50】

或問：聖人之道，其難知也？子曰：聖人未嘗言易，以驕人之志；亦未嘗言難，以阻人之進。蓋曰：未之思也。夫何遠之有是言也？涵蓄無窮之旨，學者宜深思也。

【51】

子曰：羈靮以御馬而不以制牛，人皆知羈靮之制在人，而不知羈靮之用本於馬也。聖人之化亦如是。

【52】

子曰：君子之道，貴乎有成，有濟物之用，而未及乎物，猶無有也。

【53】

子曰：天地萬物之理，無獨必有對。

【54】

子曰：聖人，天地之用也。

【55】

子曰：聖人盡道，以其身之所行者教人，是欲天下之人皆至於聖人之域也。佛氏逃父棄家，毀絕倫類，獨處山林之下，乃以所輕所賤者施諸人，豈聖人君子之心哉？

【56】

子曰：凡物有形，則聲色臭味具焉。四者之虛實均而實勝也。意言數象亦然。

【57】

子曰：夢之所接，無形聲。而心所感通，則有形聲之理。物生者，氣聚也。物死者，氣散也。

【58】

子曰：君子在蹇，則有以處蹇；在困，則有以處困。道無時而不可行也，不以蹇而蹇，困而困也。

【59】

子曰：元者，物之先也，未有不善者。成而後有敗，興而後有衰，得而後有失。事無不然者。故孔子贊之曰：元者，善之長也。

【60】

子曰：凡人有己，必用才。聖人忘己，何才之足言？

【61】

或問：符瑞之事有諸？子曰：有之。

聖人不道焉，何也？曰：因災異而修德，則無損。因禎祥而自恃則有害。是以不道也。

【62】

子曰：堯夫云：能物物則我為物之人也，不能物物則我為物之物也。夫人自人，物自物，其理昭矣。

【63】

子曰：合而生非來也，盡而死非往也。然而精氣歸於天，形魄歸於地，謂之往亦可矣。

【64】

子曰：與昧者語，如持掖醉人，左扶之則右仆，右扶之則左仆。欲其卓立中塗，不可得也。

【65】

子曰：莊周言神人者，非也。聖而不可知則不可得而名，故以神稱之，非謂神人加於聖人一等也。

【66】

子嘗言：昔游乎雍華之間，關西學者六七人從予行。一日亡千錢，僕者曰：非晨裝遺，必涉水沉之矣。子曰：惜哉！

有謂子曰：是誠可惜也。又有曰：微哉！千錢又何足惜也？又有曰：水中、囊中，人亡，人得，可以一視，何歎可惜也？子曰：人苟得之，則非亡矣。今迺墜諸水，則無用，吾是以歎之。

及語呂與叔曰：人之器識乃如是之不同也。與叔曰：夫三子之言如何？子曰：最後者善。與叔曰：善則善矣，觀夫子之言，則見有體而無用也。予因善誌之。既十有五年，閱故編，見之，思與叔不幸而蚤死，為之隕涕。

【67】

子曰：君子之學必日進，則日新。不日進，必日退。未有不進而不退者。惟聖人之道，無進退，以其所造者極也。

【68】

子曰：聖人之言，其遠如天，若不可階而升也。其近若地，則亦可以履而行也。

【69】

子曰：有求為聖人之志，然後可以共學。學而善思，然後可以適道。

【70】

子曰：多權者害誠，好功者害義，取名者賊心。

【71】

子曰：君子好成物，故吉。小人好敗物，故凶。

【72】

子曰：萬物皆備於我。心與事過則內之所重者更互而見。此一事重則此一事出。惟能物各付物，則無不可矣。

【73】

子曰：為有為而以無為為之，是乃有為耳。聖人無為異於是。

【74】

子曰：元氣會則生聖賢。

【75】

子曰：凡物參和交感則生離散，不和則死。

【76】

子曰：君子之於義，猶小人之於利也。唯其深喻，是以篤好。

【77】

子曰：聖人濟物之心無窮，而力或有所不及。

【78】

子曰：聚為精氣，散為游魂。聚則為物，散則為變。觀聚散則鬼神之情狀著矣。萬物之始終，不越聚散而已。鬼神者，造化之功也。

【79】

子曰：才高者多過。過則一出焉，一入焉。才卑者多不及，不及者殆且弛矣。

【80】

或曰：凡物之出，各自其氣之所勝而化焉。子曰：何以見之？

曰：如木之生新根既大，則舊根化矣。子曰：是克也。

或曰：克則木化為土而何？子曰：非化也，克也。物無一定，盛衰相因。古之人以迭王言五行盡之矣。

或曰：五行一氣也，其本一物耳。子曰：五物也。五物備，然後生。猶五常一道也，無五則亦無道。然而既曰五矣，則不可渾而為一也。

【81】

子曰：物有本末，而本末非二道也。

【82】

子曰：致中和，天地位焉，萬物育焉。曰致曰位，非聖人不能言。子思蓋得之云爾。

【83】

子曰：聖人無私無我，故功高天下，而無一介累其心。蓋有一介存焉，未免乎私己也。

【84】

子曰：聖人之心如天地之造生，養萬物而不尸其功，應物而見於彼，復何存於此？

【85】

子曰：輕浮巧利之人去仁遠矣。

【86】

子曰：天理無私，一入於私，雖欲善，其言行皆非禮。

【87】

子曰：不履聖賢之行，則亦不能入其閫奧。

【88】

子曰：不可為而為之，聖人無忘天下之心也。

【89】

子曰：隘與不恭，君子不由。拔本塞源之教也。

【90】

子曰：因是人有可喜則喜之。聖人之心本無喜也。因是人有可怒則怒之，聖人之心本無怒也。譬諸明鏡試懸，美物至則美，醜物至則醜。鏡何有美醜哉？君子役物，小人役於物。今人見可喜可怒之事，必容心其間，若不啻在己者，亦勞矣。

【91】

子曰：上下一於敬則天地自位，萬物自育，氣無不和。四靈何所不至？此聖人修己以安百姓之道也。

【92】

子曰：為惡之人原於不知思。有思則心悟。

【93】

子曰：物未嘗不齊也。強欲齊之者，非物不齊也，汝自不齊耳。

【94】

子曰：上竿而戲者，自數尺至於百尺，習化其高也。況聖人至誠妙物之功乎！

【95】

子曰：聖人一言，即全體用，不期然而然也。

【96】

子曰：人之所以為人者，以有天理也。天理之不存，則與禽獸何異矣？

【97】

或問：於傳有言，太古之時，人有牛頭蛇身者，信乎？子曰：謂之人，則無是矣。或言其賦形之有肖焉，則可謂云爾已矣。

【98】

子曰：物我一理，明此則盡彼，盡則通。此合內外之道也。語其大至天地之所以高厚，語其小至於一草一木所以如此者，皆窮理之功也。

【99】

子曰：窮物理者，窮其所以然也。天之高、地之厚、鬼神之幽顯，必有所以然者。苟曰天惟高耳，地惟厚耳，鬼神惟幽顯耳，是則辭而已，尚何有哉？

【100】

子曰：惟聖人凝然不動。

【101】

子曰：惟聖人善通變。

【102】

子曰：五行在天地之間，有則具有，無生出先後之次也。或水火金木土之五者，為有序不可也。然則精神魂魄意之五者為序亦不可也。

**传习录**

王阳明

爱问：“至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽。”先生曰：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”爱曰：“如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察。”先生叹曰：“此说之蔽久矣，岂一语所能悟？今姑就所问者言之：且如事父不成，去父上求个孝的理；事君不成，去君求个忠的理；交友治民不成，去友上、民上求个信与仁的理：都只在此心，心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。”爱曰：“闻先生如此说，爱已觉有省悟处。但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温凊定省之类有许多节目，不知亦须请求否？”先生曰：“如何不请求？只是有个头脑，只是就此心去人欲、存天理上请求。就如讲求冬温，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂；讲求夏凊，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂；只是请求得此心。此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要去求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要去求个凊的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶，须先有根然后有枝叶，不是先寻了枝叶然后去种根。《礼记》言：‘孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。’须是有个深爱做根，便自然如此。”

郑朝朔问：“至善亦须有从事物上求者？”先生曰：“至善只是此心纯乎天理之极便是，更于事物上怎生求？且试说几件看。”朝朔曰：“且如事亲，如何而为温凊之节，如何而为奉养之宜，须求个是当，方是至善，所以有学问思辩之功。”先生曰：“若只是温凊之节、奉养之宜，可一日二日讲之而尽，用得甚学问思辩？惟于温凊时，也只要此心纯乎天理之极；奉养时，也只要此心纯乎天理之极。此则非有学问思辩之功，将不免于毫厘千里之谬，所以虽在圣人犹加‘精一’之训。若只是那些仪节求得是当，便谓至善，即如今扮戏子，扮得许多温凊奉养的仪节是当，亦可谓之至善矣。”爱于是日又有省。

爱因未会先生“知行合一”之训，与宗贤、惟贤往复辩论，未能决，以问于先生。先生曰：“试举看。”爱曰：“如今人尽有知得父当孝、兄当弟者，却不能孝、不能弟，便是知与行分明是两件。”先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是安复那本体，不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说‘如好好色，如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶，亦只是不曾知臭。就如称某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟，不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛，知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了；知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必要是如此，方可谓之知，不然，只是不曾知。此却是何等紧切着实的工夫！如今苦苦定要说知行做两个，是甚么意？某要说做一个是甚么意？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用？”爱曰：“古人说知行做两个，亦是要人见个分晓，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。”先生曰：“此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知已自有行在，只说一个行已自有知在。古人所以既说一个知又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思维省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是；又有一种人，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话，若见得这个意时，即一言而足，今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行，我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个；若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。”

爱问：“昨闻先生‘止至善’之教，已觉功夫有用力处。但与朱子‘格物’之训，思之终不能合。”先生曰：“格物是止至善之功，即知至善，即知格物矣。”爱曰：“昨以先生之教推之格物之说，似亦见得大略。但朱子之训，其于《书》之‘精一’，《论语》之‘博约’，《孟子》之‘尽心知性’，皆有所证据，以是未能释然。”先生曰：“子夏笃信圣人，曾子反求诸己。笃信固亦是，然不如反求之切。今既不得于心，安可狃于旧闻，不求是当？就如朱子，亦尊信程子，至其不得于心处，亦何尝苟从？‘精一’、‘博约’、‘尽心’本自与吾说吻合，但未之思耳。朱子格物之训，未免牵合附会，非其本旨。精是一之功，博是约之功。曰仁既明知行合一之说，此可一言而喻。尽心、知性、知天，是生知安行事；存心、养性、事天，是学知利行事；夭寿不贰，修身以俟，是困知勉行事。朱子错训‘格物’，只为倒看了此意，以‘尽心知性’为‘物格知至’，要初学便去做生知安行事，如何做得？”爱问：“‘尽心知性’何以为‘生知安行’？”先生曰：“性是心之体，天是性之原，尽心即是尽性。‘惟天下至诚为能尽其性，知天地之化育。’存心者，心有未尽也。知天，如知州、知县之知，是自己分上事，已与天为一；事天，如子之事父，臣之事君，须是恭敬奉承，然后能无失，尚与天为二，此便是圣贤之别。至于‘夭寿不贰其心’，乃是教学者一心为善，不可以穷通夭寿之故，便把为善的心变动了，只去修身以俟命；见得穷通寿夭有个命在，我亦不必以此动心。事天虽与天为二，已自见得个天在面前；俟命便是未曾见面，在此等候相似：此便是初学立心之始，有个困勉的意在。今却倒做了，所以使学者无下手处。”爱曰：“昨闻先生之教，亦影响见得功夫须是如此。今闻此说，益无可疑。爱昨晚思格物的物字即是事字，皆从心上说。”先生曰：“然。身之主宰便是心；心之所发便是意；意之本体便是知；意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物；意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。《中庸》言‘不诚无物’，《大学》‘明明德’之功，只是个诚意。诚意之功只是个格物。”

先生又曰：“格物，如《孟子》‘大人格君心’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即无时无处不是存天理，即是穷理。天理即是‘明德’，穷理即是‘明明德’。”

又曰：“知是心之本体，心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知不假外求。若良知之发，更无私意障碍，即所谓‘充其恻隐之心，而仁不可胜用矣’。然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功胜私复理。即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。知致则意诚。”

爱问：“先生以博文为约礼功夫，深思之未能得，略请开示。”先生曰：“礼字即是理字。理之发见，可见者谓之文；文之隐微，不可见者谓之理：只是一物。约礼只是要此心纯是一个天理。要此心纯是天理，须就理之发现处用功。如发现于事亲时，就在事亲上学存此天理；发现于事君时，就在事君上学存此天理；发现于处富贵贫贱时，就在处富贵贫贱上学存此天理；发现于处患难夷狄时，就在处患难夷狄上学存此天理；至于作止语默，无处不然，随他发现处，即就那上面学个存天理。这便是博学之于文，便是约礼的功夫。‘博文’即是‘惟精’，‘约礼’即是‘惟一’。”

爱问：“‘道心常为一身之主，而人心每听命。’以先生精一之训推之，此语似有弊。”先生曰：“然。心一也，未杂于人谓之道心，杂以人伪谓之人心。人心之得其正者即道心；道心之失其正者即人心：初非有二心也。程子谓人心即人欲，道心即天理，语若分析而意实得之。今日道心为主而人心听命，是二心也。天理人欲不并立，安有天理为主，人欲又从而听命者？”

爱问文中子、韩退之。先生曰：“退之文人之雄耳。文中子贤儒也。后人徒以文词之故推尊退之，其实退之去文中子远甚。”爱问：“何以有拟经之失？”先生曰：“拟经恐未可尽非。且说后世儒者著述之意，与拟经如何？”爱曰：“世儒著述，近名之意不无，然期以明道；拟经纯若为名。”先生曰：“著述以明道，亦何所效法？”曰：“孔子删述《六经》，以明道也。”先生曰：“然则拟经独非效法孔子乎？”爱曰：“著述即于道有所发明。拟经似徒拟其迹，恐于道无补。”先生曰：“子以明道者使其反朴还淳而见诸行事之实乎？抑将美其言辞而徒以譊譊于世也？天下之大乱，由虚文胜而实行衰也。使道明于天下，则《六经》不必述。删述《六经》，孔子不得已也。自伏羲画卦，至于文王、周公，其间言《易》如连山、归藏之属，纷纷籍籍，不知其几，易道大乱。孔子以天下好文之风日盛，知其说之将无纪极，于是取文王、周公之说而赞之，以为惟此为得其宗。于是纷纷之说尽废，而天下之言易者始一。《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》皆然。《书》自《典》、《谟》以后，《诗》自《二南》以降，如《九丘》、《八索》，一切淫哇逸荡之词，盖不知其几千百篇；《礼》、《乐》之名物度数，至是亦不可胜穷。孔子皆删削而述正之，然后其说始废。如《书》、《诗》、《礼》、《乐》中，孔子何尝加一语？今之礼记诸说，皆后儒附会而成，已非孔子之旧。至于《春秋》，虽称孔子作之，其实皆鲁史旧文。所谓“笔者，笔其旧”；所谓‘削’者，削其繁：是有减无增。孔子述《六经》，惧繁文之乱天下，惟简之而不得，使天下务去其文以求其实，非以文教之也。《春秋》以后，繁文益盛，天下益乱。始皇焚书得罪，是出于私意；又不合焚《六经》。若当时志在明道，其诸反经叛理之说，悉取而焚之，亦正暗合删述之意。自秦、汉以降，文又日盛，若欲尽去之，断不能去；只宜取法孔子，录其近是者而表章之，则其诸怪悖之说，亦宜渐渐自废。不知文中子当时拟经之意如何？某切深有取于其事，以为圣人复起，不能易也。天下所以不治，只因文盛实衰，人出己见，新奇相高，以眩俗取誉。徒以乱天下之聪明，涂天下之耳目，使天下靡然争务修饰文词，以求知于世，而不复知有敦本尚实、反朴还淳之行：是皆著述者有以启之。”爱曰：“著述亦有不可缺者，如《春秋》一经，若无《左传》，恐亦难晓。”先生曰：“《春秋》必待《传》而后明，是歇后谜语矣，圣人何苦为此艰深隐晦之词？《左传》多是鲁史旧文，若《春秋》须此而后明，孔子何必削之？”爱曰：“伊川亦云‘传是案，经是断’；如书弑某君、伐某国，若不明其事，恐亦难断，”先生曰：“伊川此言，恐亦是相沿世儒之说，未得圣人作经之意。如书‘弑君’，即弑君便是罪。何必更问其弑君之详？征伐当自天子出，书‘伐国’，即伐国便是罪，何必更问其伐国之详？圣人述《六经》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲，于存天理、去人欲之事，则尝言之；或因人请问，各随分量而说，亦不肯多道，恐人专求之言语，故曰‘予欲无言’。若是一切纵人欲、灭天理的事，又安肯详以示人？是长乱导奸也。故孟子云：‘仲尼之门无道桓、文之事者，是以后世无传焉。’此便是孔门家法。世儒只讲得一个伯者的学问，所以要知得许多阴谋诡计，纯是一片功利的心，与圣人作经的意思正相反，如何思量得通？”因叹曰：“此非达天德者未易与言此也。”

又曰：“孔子云‘吾犹及史之阙文也’；孟子云‘尽信《书》不如无书，吾于《武成》取二三策而已’。孔子删《书》，于唐、虞、夏四五百年间不过数篇，岂更无一事？而所述止此，圣人之意可知矣。圣人只是要删去繁文，后儒却只要添上。”爱曰：“圣人作经只是要去人欲、存天理。如五伯以下事，圣人不欲详以示人，则诚然矣。至如尧、舜以前事，如何略不少见？”先生曰：“羲、黄之世，其事阔疏，传之者鲜矣。此亦可以想见其时，全是淳庞朴素，略无文采的气象。此便是太古之治，非后世可及。”爱曰：“如《三填》之类，亦有传者，孔子何以删之？”先生曰：“纵有传者，亦于世变渐非所宜。风气益开，文采日胜，至于周末，虽欲变以夏、商之俗，已不可挽，况唐、虞乎！又况羲、黄之世乎！然其治不同，其道则一。孔子于尧、舜则祖述之，于文、武则宪章之。文、武之法，即是尧、舜之道。但因时致治，其设施政令已自不同。即夏、商事业，施之于周，已有不合，故周公思兼三王，其有不合，仰而思之，夜以继日。况太古之治，岂复能行？斯固圣人之所可略也。”又曰：“专事无为，不能如三王之因时致治，而必欲行以太古之俗，即是佛、老的学术。因时致治，不能如三王之一本于道，而以功利之心行之，即是伯者以下事业。后世儒者许多讲来讲去，只是讲得个伯术。”

又曰：“唐、虞以上之治，后世不可复也，略之可也；三代以下之治，后世不可法也，削之可也；惟三代之治可行。然而世之论三代者不明其本，而徒事其末，则亦不可复矣！”

爱曰：“先儒论《六经》，以《春秋》为史。史专记事，恐与《五经》事体终或稍异。”先生曰：“以事言谓之史，以道言谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，《五经》亦史。《易》是庖羲氏之史，《书》是尧、舜以下史，《礼》、《乐》是三代史：其事同，其道同，安有所谓异？”

又曰：“《五经》亦只是史，史以明善恶，示训戒。善可为训者，时存其迹以示法；恶可为戒者，存其戒而削其事，以杜奸。”爱曰：“存其迹以示法，亦是存天理之本然；削其事以杜奸，亦是遏人欲于将萌否？”先生曰：“圣人作经，固无非是此意，然又不必泥着文句。”爱又问：“恶可为戒者，存其戒而削其事，以杜奸，何独于《诗》而不删郑、卫？先儒谓‘恶者可以惩创人之逸志’，然否？”先生曰：“《诗》非孔门之旧本矣。孔子云：‘放郑声，郑声淫。’又曰：‘恶郑声之乱雅乐也。郑、卫之音，亡国之音也。’此本是孔门家法。孔子所定三百篇，皆所谓雅乐，皆可秦之郊庙，奏之乡党，皆所以宣畅和平，涵泳德性，移风易俗，安得有此？是长淫导奸矣。此必秦火之后，世儒附会，以足三百篇之数。盖淫溢之词，世俗多所喜传，如今闾巷皆然。‘恶者可以惩创人之逸志’，是求其说而不得，从而为之辞。”

爱因旧说汩没，始闻先生之教，实是骇愕不定，无人头处。其后闻之既久，渐知反身实践，然后始信先生之学为孔门嫡传，舍是皆傍蹊小径、断港绝河矣！如说格物是诚意的工夫，明善是诚身的工夫，穷理是尽性的工夫，道问学是尊德性的工夫，博文是约礼的工夫，惟精是惟一的工夫，诸如此类，始皆落落难合，其后思之既久，不觉手舞足蹈。

陆澄问：“主一之功，如读书则一心在读书上，接客则一心在接客上，可以为主一乎？”先生曰：“好色则一心在好色上，好货则一心在好货上，可以为主一乎？是所谓逐物，非主一也。主一是专主一个天理。”

问立志。先生曰：“只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久则自然心中凝聚，犹道家所谓结圣胎也。此天理之念常存，驯至于美大圣神，亦只从此一念存养扩充去耳。”

“日间工夫，觉纷扰则静坐，觉懒看书则且看书，是亦因病而药。”

“处朋友，务相下则得益，相上则损。”

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”先生曰：“如何讲求得许多？圣人之心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者。若后世所讲，却是如此，是以与圣人之学大背。周公制礼作乐以示天下，皆圣人所能为，尧、舜何不尽为之而待于周公？孔子删述《六经》以诏万世，亦圣人所能为，周公何不先为之而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明，不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事，然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”曰：“然则所谓‘冲漠无朕而万象森然已具者’，其言如何？”曰：“是说本自好，只不善看，亦便有病痛。”

“义理无定在，无穷尽。吾与子言，不可以少有所得而遂谓止此也；再言之，十年、二十年、五十年未有止也。”他日又曰：“圣如尧、舜，然尧、舜之上，善无尽；恶如桀、纣，然桀、纣之下，恶无尽。使桀、纣未死，恶宁止此乎？使善有尽时，文王何以‘望道而未之见’？”

问：“静时亦觉意思好，才遇事便不同，如何？”先生曰：“是徒知静养而不用克己工夫也。如此临事，便要倾倒。人须在事上磨，方能立得住；方能静亦定、动亦定。”

问上达工夫。先生曰：“后儒教人才涉精微，便谓上达未当学，且说下学。是分下学、上达为二也。夫目可得见，耳可得闻，口可得言，心可得思者，皆下学也；目不可得见，耳不可得闻，口不可得言，心不可得思者，上达也。如木之栽培灌溉，是下学也；至于日夜之所息，条达畅茂，乃是上达，人安能预其力哉？故凡可用功可告语者皆下学，上达只在下学里。凡圣人所说，虽极精微，俱是下学。学者只从下学里用功，自然上达去，不必别寻个上达的工夫。”

“持志如心痛。一心在痛上，岂有工夫说闲话、管闲事。”

问：“‘惟精惟一’是如何用功？”先生曰：“惟一是惟精主意，惟精是惟一功夫，非惟精之外复有惟一也。精字从米，姑以米譬之：要得此米纯然洁白，便是惟一意；然非加舂簸筛拣惟精之工，则不能纯然洁白也。舂簸筛拣是惟精之功，然亦不过要此米到纯然洁白而已。博学、审问、慎思、明辨、笃行者，皆所以为惟精而求惟一也。他如博文者，即约礼之功，格物致知者，即诚意之功；道问学即尊德性之功；明善即诚身之功：无二说也。”

“知者行之始，行者知之成：圣学只一个功夫，知行不可分作两事。”

“只要去人欲、存天理，方是功夫。静时念念去人欲、存天理，动时念念去人欲、存天理，不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静；以宁静为主，未必能循理。”

“立志用功，如种树然。方其根芽，犹未有干；及其有干，尚未有枝；枝而后叶，叶而后花实。初种根时，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作叶想，勿作花想，勿作实想。悬想何益！但不忘栽培之功，怕没有枝叶花实？”

“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。”

“省察是有事时存养，存养是无事时省察。”

“仁、义、礼、智，也是表德。性一而已：自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心；心之发也，遇父便谓之教，遇君便谓之忠，自此以往，名至于无穷，只一性而已。犹人一而已：对父谓之子，对子谓之父，自此以往，至于无穷，只一人而已。人只要在性上用功，看得一性字分明，即万理灿然。”

一日，论为学工夫。先生曰：“教人为学，不可执一偏：初学时心猿意马，拴缚不定，其所思虑多是人欲一边，故且教之静坐、息思虑。久之，俟其心意稍定，只悬空静守如槁木死灰，亦无用，须教他省察克治。省察克治之功，则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时将好色好货好名等私逐一追究，搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容与他方便，不可窝藏，不可放他出路，方是真实用功，方能扫除廊清。到得无私可克，自有端拱时在。虽曰何思何虑，非初学时事。初学必须思省察克治，即是思诚，只思一个天理。到得天理纯全，便是何思何虑矣。”

澄问：“有人夜怕鬼者，奈何？”先生曰：“只是平时不能集义，而心有所慊，故怕。若素行合于神明，何怕之有？”子莘曰：“正直之鬼，不须怕；恐邪鬼不管人善恶，故未免怕。”先生曰：“岂有邪鬼能迷正人乎？只此一怕，即是心邪，故有迷之者，非鬼迷也，心自迷耳。如人好色，即是色鬼迷；好货，即是货鬼迷；怒所不当怒，是怒鬼迷；惧所不当惧，是惧鬼迷也。”

问孟子言“执中无权犹执一”。先生曰：“中只是天理，只是易，随时变易，如何执得？须是因时制宜，难预先定一个规矩在。如后世儒者要将道理一一说得无罅漏，立定个格式，此正是执一。”

唐诩问：“立志是常存个善念，要为善去恶否？”曰：“善念存时，即是天理。此念即善，更思何善？此念非恶，更去何恶？此念如树之根芽，立志者长立此善念而已。‘从心所欲，不逾矩’，只是志到熟处。”

问仙家元气、元神、元精。先生曰：“只是一件：流行为气，凝聚为精，妙用为神。”

曰仁云：“心犹镜也。圣人心如明镜，常人心如昏镜。近世格物之说，如以镜照物，照上用功，不知镜尚昏在，何能照！先生之格物，如磨镜而使之明，磨上用功，明了后亦未尝废照。”

“心即道，道即天，知心则知道、知天。”又曰：“诸君要实见此道，须从自己心上体认，不假外求始得。”

问：“心要逐物，如何则可？”先生曰：“人君端拱清穆，六卿分职，天下乃治。心统五官，亦要如此。今眼要视时，心便逐在色上；耳要听时，心便逐在声上，如人君要选官时，便自去坐在吏部；要调军时，便自去坐在兵部：如此岂惟失却君体，六卿亦皆不得其职。”

“善念发而知之，而充之；恶念发而知之，而遏之。知与充与遏者，志也，天聪明也。圣人只有此，学者当存此。”

去得人欲，便识天理。

心之本体原自不动。心之本体即是性，性即是理，性元不动，理元不动。集义是复其心之本体。

问：“程子云‘仁者以天地万物为一体’，何墨氏‘兼爱’反不得谓之仁？”先生曰：“此亦甚难言，须是诸君自体认出来始得。仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息。如冬至一阳生，必自一阳生，而后渐渐至于六阳，若无一阳之生，岂有六阳？阴亦然。惟其渐，所以便有个发端处；惟其有个发端处，所以生；惟其生，所以不息。譬之木，其始抽芽，便是木之生意发端处；抽芽然后发干，发干然后生枝生叶，然后是生生不息。若无芽，何以有干有枝叶？能抽芽，必是下面有个根在。有根方生，无根便死。无根何从抽芽？父子兄弟之爱，便是人心生意发端处，如木之抽芽。自此而仁民，而爱物，便是发干生枝生叶。墨氏兼爱无差等，将自家父子兄弟与途人一般看，便自没了发端处；不抽芽便知得他无根，便不是生生不息，安得谓之仁？孝弟为仁之本，却是仁理从里面发生出来。”

朋友观书，多有摘议晦庵者。先生曰：“是有心求异即不是。吾说与晦庵时有不同者，为入门下手处有毫厘千里之分，不得不辩。然吾之心与晦庵之心未尝异也。若其余文义解得明当处，如何动得一字？”

希渊问：“圣人可学而至。然伯夷、伊尹于孔子才力终不同，其同谓之圣者安在？”先生曰：“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。然圣人之才力，亦是大小不同，犹金之分两有轻重。尧、舜犹万镒，文王、孔子有九千镒，禹、汤、武王犹七八千镒，伯夷、伊尹犹四五千镒：才力不同而纯乎天理则同，皆可谓之圣人；犹分两虽不同，而足色则同，皆可谓之精金。以五千镒者而入于万镒之中，其足色同也；以夷、尹而厕之尧、孔之间，其纯乎天理同也。盖所以为精金者，在足色而不在分两；所以为圣者，在纯乎天理而不在才力也。故虽凡人而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人；犹一两之金比之万镒，分两虽悬绝，而其到足色处可以无愧，故曰：‘人皆可以为尧、舜’者以此。学者学圣人，不过是去人欲而存天理耳，犹炼金而求其足色。金之成色所争不多，则锻炼之工省而功易成，成色愈下则锻炼愈难；人之气质清浊粹驳，有中人以上，中人以下，其于道有生知安行，学知利行，其下者必须人一己百，人十己千，及其成功则一。后世不知作圣之本是纯乎天理，却专去知识才能上求圣人。以为圣人无所不知，无所不能，我须是将圣人许多知识才能逐一理会始得。故不务去天理上着工夫，徒弊精竭力，从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟，知识愈广而人欲愈滋，才力愈多，而天理愈蔽。正如见人有万镒精金，不务锻炼成色，求无愧于彼之精纯，而乃妄希分两，务同彼之万镒，锡铅铜铁杂然而投，分两愈增而成色愈下，既其梢末，无复有金矣。”时曰仁在旁，曰：“先生此喻足以破世儒支离之惑，大有功于后学。”先生又曰：“吾辈用功只求日减，不求日增。减得一分人欲，便是复得一分天理；何等轻快脱洒！何等简易！”

悔悟是去病之药，然以改之为贵。若留滞于中，则又因药发病。

德章曰：“闻先生以精金喻圣，以分两喻圣人之分量，以锻炼喻学者之工夫，最为深切。惟谓尧、舜为万镒，孔子为九千镒，疑未安。”先生曰：“此又是躯壳上起念，故替圣人争分两。若不从躯壳上起念，即尧、舜万镒不为多，孔子九千镒圣，只论精一，不论多寡。只要此心纯乎天理处同。便同谓之圣。若是力量气魄，如何尽同得？！后儒只在分两上较量，所以流入功利。若除去了比较分两的心，各人尽着自己力量精神，只在此心纯天理上用功，即人人自有，个个圆成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，无不具足。此便是实实落落明善诚身的事。后儒不明圣学，不知就自己心地良知良能上体认扩充，却去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大；不知自己是桀、纣心地，动辄要做尧，舜事业，如何做得！终年碌碌，至于老死，竟不知成就了个甚么，可哀也已！”

“种树者必培其根，种德者必养其心。欲树之长，必于始生时删其繁枝；欲德之盛，必于始学时去夫外好。如外好诗文，则精神日渐漏泄在诗文上去；凡百外好皆然。”

因论先生之门，某人在涵养上用功，某人在识见上用功，先生曰：“专涵养者日见其不足，专识见者见其有余。日不足者日有余矣，日有余者日不足矣。”

“一者天理，主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事时便是逐物，无事时便是着空。惟其有事无事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即是穷理。就穷理专一处说，便谓之居敬；就居敬精密处说，便谓之穷理；却不是居敬了别有个心穷理，穷理时别有个心居敬：名虽不同，功夫只是一事。就如《易》言‘敬以直内，义以方外’，敬即是无事时义，义即是有事时敬，两句合说一件。如孔子言‘修己以敬’，即不须言义，孟子言‘集义’即不须言敬，会得时横说竖说工夫总是一般。若泥文逐句，不识本领，即支离决裂，工夫都无下落。”

知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知，知行工夫本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。

夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也；性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪？

朱子以尽心、知性、知天为物格知致，以存心、养性、事天为诚意、正心、修身，以夭寿不贰、修身以俟为知至仁尽、圣人之事。若鄙人之见，则与朱子正相反矣。夫尽心、知性、知天者，生知安行：圣人之事也；存心、养性、事天者，学知利行：贤人之事也；夭寿不贰，修身以俟者，困知勉行，学者之事也。岂可专以尽心知性为知，存心养性为行乎？吾子骤闻此言，必又以为大骇矣。然其间实无可疑者，一为吾子言之：夫心之体，性也；性之原，天也。能尽其心，是能尽其性矣。

心即理也；学者，学此心也；求者，求此心也。

夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。天下之人心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父子兄弟如仇仇者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然。其教之大端，则尧、舜、禹之相授受，所谓“道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。而其节目则舜之命契，所谓“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”五者而已。唐、虞、三代之世，教者惟以此为教，而学者惟以此为学。当是之时，人无异见，家无异习，安此者谓之圣，勉此者谓之贤，而背此者虽其启明如朱亦谓之不肖。下至闾井、田野、农、工、商、贾之贱，莫不皆有是学，而惟以成其德行为务。何者？无有闻见之杂，记诵之烦，辞章之靡滥，功利之驰逐，而但使之孝其亲，弟其长，信其朋友，以复其心体之同然。是盖性分之所固有，而非有假于外者，则人亦孰不能之乎？学校之中，惟以成德为事，而才能之异或有长于礼乐，长于政教，长于水土播植者，则就其成德，而因使益精其能于学校之中。迨夫举德而任，则使之终身居其职而不易，用之者惟同心一德，以共安天下之民，视才之称否，而不以崇卑为轻重，劳逸为美恶；效用者亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟当其能，则终身处于烦剧而不以为劳，安于卑琐而不以为贱。当是之时，天下之人熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业以相生相养，而无有乎希高慕外之心。其才能之异若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能，若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或备其器用，集谋并力，以求遂其仰事俯育之愿，惟恐当其事者之或怠而重己之累也。故稷勤其稼，而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也；夔司其乐，而不耻于不明礼，视夷之通礼，即己之通礼也。盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视、耳听、手持、足行，以济一身之用。目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉；足不耻其无执，而手之所探，足必前焉；盖其元气充周，血脉条畅，是以痒疴呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。此圣人之学所以至易至简，易知易从，学易能而才易成者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。三代之衰，王道熄而霸术猖；孔、孟既没，圣学晦而邪说横：教者不复以此为教；而学者不复以此为学；霸者之徒，窃取先王之近似者，假之于外，以内济其私己之欲，天下靡然而宗之，圣人之道遂以芜塞，相仿相效，日求所以富强之说，倾诈之谋，攻伐之计，一切欺天罔人，苟一时之得，以猎取声利之术，若管、商、苏、张之属者，至不可名数。既其久也，斗争劫夺，不胜其祸，斯人沦于禽兽夷狄，而霸术亦有所不能行矣。世之儒者，慨然悲伤，搜猎先圣五之典章法制，而掇拾修补于煨烬之余；盖其为心，良亦欲以挽回先王之道，圣学既远，霸术之传积渍已深，虽在贤知，皆不免于习染，其所以讲明修饰，以求宣畅光复于世者，仅足以增霸者之藩篱，而圣学之门墙遂不复可观。于是乎有训诂之学，而传之以为名；有记诵之学，而言之以为博；有词章之学，而侈之以为丽。若是者纷纷籍籍，群起角立于天下，又不知其几家，万径千蹊，莫知所适。世之学者，如入百戏之场，欢谑跳踉，骋奇斗巧，献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑，而耳目眩瞀，精神恍惑，日夜遨游淹息其间，如病狂丧心之人，莫自知其家业之所归。时君世主亦皆昏迷颠倒于其说，而终身从事于无用之虚文，莫自知其所谓。间有觉其空疏谬妄，支离牵滞，而卓然自奋，欲以见诸行事之实者，极其所抵，亦不过为富强功利五霸之事业而止。圣人之学日远日晦，而功利之习愈趣愈下。其间虽尝瞽惑于佛、老，而佛、老之说卒亦未能有以胜其功利之心；虽又尝折衷于群儒，而群儒之论终亦未能有以破其功利之见。盖至于今，功利之毒沦浃于人之心髓，而习以成性也几千年矣。相矜以知，相轧以势，相争以利，相高以技能，相取以声誉。其出而仕也，理钱谷者则欲兼夫兵刑，典礼乐者又欲与于铨轴，处郡县则思藩臬之高，居台谏则望宰执之要。故不能其事，则不得以兼其官；不通其说，则不可以要其誉，记诵之广，适以长其敖也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也。是以臬、夔、稷、契所不能兼之事，而今之初学小生皆欲通其说，究其术。其称名僭号，未尝不曰吾欲以共成天下之务；而其诚心实意之所在，以为不如是则无以济其私而满其欲也。呜呼！以若是之积染，以若是之心志，而又讲之以若是之学术，宜其闻吾圣人之教，而视之以为赘疣柄凿，则其以良知为未足，而谓圣人之学为无所用，亦其势有所必至矣！呜呼，士生斯世，而尚何以求圣人之学乎！尚何以论圣人之学乎！士生斯世而欲以为学者，不亦劳苦而繁难乎！不亦拘滞而险艰乎！呜乎！可悲也已！

良知者，心之本体，即前所谓恒照者也。心之本体，无起无不起，虽妄念之发，而良知未尝不在，但人不知存，则有时而或放耳；虽昏塞之极，而良知未尝不明，但人不知察，则有时而或蔽耳，虽有时而或放，其体实未尝不在也，存之而已耳；虽有时而或蔽，其体实未尝不明也，察之而已耳。若谓良知亦有起处，则是有时而不在也，非其本体之谓矣。

夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子乎！.

理一而已。以其理之凝聚而言，则谓之性；以其凝聚之主宰而言，则谓之心；以其主宰之发动而言，则谓之意；以其发动之明觉而言，则谓之知；以其明觉之感应而言，则谓之物。故就物而言谓之格；就知而言谓之致；就意而言谓之诚；就心而言谓之正：正者，正此也；诚者，诚此也；致者，致此也；格者，格此也。皆所谓穷理以尽性也。天下无性外之理，无性外之物。

夫道，天下之公道也；学，天下之公学也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，虽异于己，乃益于己也；言之而非，虽同于己，适损于己也。益于己者，己必喜之；损于己者，己必恶之。

夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体者也，生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。世之君子惟务致其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体，求天下无治，不可得矣。古之人所以能见善不啻若己出，见恶不啻若己入，视民之饥溺犹己之饥溺，而一夫不获，若己推而纳诸沟中者，非故为是而以蕲天下之信己也，务致其良知，求自慊而已矣。尧、舜、三王之圣，言而民莫不信者，致其良知而言之也；行而民莫不说者，致其良知而行之也。是以其民熙熙皞皞，杀之不怨，利之不庸，施及蛮貊，而凡有血气者莫不尊亲，为其良知之同也。

训蒙大意示教读刘伯颂等

古之教者，教以人伦。后世记诵词章之习起，而先王之教亡。今教童子，惟当以孝弟忠信礼义廉耻为专务。其载培涵养之方，则宜诱之歌诗以发其志意，导之习礼以肃其威仪，讽之读书以开其知觉。今人往往以歌诗习礼为不切时务，此皆末俗庸鄙之见，乌足以知古人立教之意哉！   
大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检，如草木之始萌芽，舒畅之则条达，摧挠之则衰痿。今教童子，必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进自不能已。譬之时雨春风，霑被卉木，莫不萌动发越，自然日长月化；若冰霜剥落，则生意萧索，日就枯槁矣。故凡诱之歌诗者，非但发其志意而已，亦以泄其跳号呼啸于泳歌，宣其幽抑结滞于音节也；导之习礼者，非但肃其威仪而已，亦所以周旋揖让而动荡其血脉，拜起屈伸而固束其筋骸也；讽之读书者，非但开其知觉而已，亦所以沈潜反复而存其心，抑扬讽诵以宣其志也。凡此皆所以顺导其志意；调理其性情，潜消其鄙吝，默化其粗顽，日使之渐于礼义而不苦其难，入于中和而不知其故。是盖先王立教之微意也。   
若近世之训蒙稚者，日惟督以句读课仿，责其检束，而不知导之以礼，求其聪明，而不知养之以善；鞭挞绳缚，若持拘囚。彼视学舍如囹狱而不肯入，视师长如寇仇而不俗见，窥避掩覆以遂其嬉游，设诈饰诡以肆其顽鄙，偷薄庸劣，日趋下流。是盖驱之于恶而求其为善也，何可得乎？   
凡吾所以教，其意实在于此。恐时俗不察，视以为迂，且吾亦将去，故特叮咛以告。尔诸教读，其务体吾意，永以为训；毋辄因时俗之言，改废其绳墨，庶成蒙以养正之功矣。念之念之！

在虔，与于中、谦之同侍。先生曰：“人胸中各有个圣人，只自信不及，都自埋倒了。”因顾于中曰：“尔胸中原是圣人。”于中起不敢当。先生曰：“此是尔自家有的，如何要推？”于中又曰：‘不敢。’先生曰：“众人皆有之，况在于中，却何故谦起来？谦亦不得。”于中乃笑受。又论：“良知在人，随你如何不能泯灭，虽盗贼亦自知不当为盗，唤他做贼，他还忸怩。”于中曰：“只是物欲遮蔽，良心在内，自不会失；如云自蔽日，日何尝失了！”先生曰：“于中如此聪明，他人见不及此。”

有一属官，因久听讲先生之学，曰：“此学甚好。只是薄书讼狱繁难，不得为学。”先生闻之曰：“我何尝教尔离了薄书讼狱，悬空去讲学？尔既有官司之事，便从官司的事上为学，才是真格物。如问一词讼，不可因其应对无状，起个怒心；不可因他言语圆转，生个喜心；不可恶其嘱托，加意治之；不可因其请求，屈意从之；不可因自己事务烦冗，随意苟且断之；不可因旁人谮毁罗织，随人意思处之：这许多意思皆私，只尔自知，须精细省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，杜人是非，这便是格物致知。薄书讼狱之间，无非实学；若离了事物为学，却是著空。”

“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物都便知得，便做得来也。天下事物，如名物度数、草木鸟兽之类，不胜其烦。圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知；其所当知的，圣人自能问人。如‘子入太庙，每事问’之类，先儒谓‘虽知亦问，敬谨之至’。此说不可通。圣人于礼乐名物，不必尽知。然他知得一个天理，便自有许多节文度数出来。不知能问，亦即是天理节文所在。”

先生尝言：“佛氏不著相，其实著了相。吾儒著相，其实不著相。”请问。曰：“佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇：都是为个君臣、父子、夫妇著了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别：何曾著父子、君臣、夫妇的相？”

黄勉叔问：“心无恶念时，此心空空荡荡的，不知亦须存个善念否？”先生曰：“既去恶念，便是善念，便复心之本体矣。譬如日光，被云来遮蔽，云去，光已复矣。若恶念既去，又要存个善念，即是日光之中添燃一灯。”

先生曰：“吾教人致良知，在格物上用功，却是有根本的学问。日长进一日，愈久愈觉精明。世儒教人事事物物上去寻讨，却是无根本的学问。方其壮时，虽暂能外面修饰，不见有过，老则精神衰迈，终须放倒。譬如无根之树，移栽水边，虽暂时鲜好，终久要憔悴。”

问：“《易》，朱子主卜筮，程传主理，何如？”先生曰：“卜筮是理，理亦是卜筮。天下之理孰有大于卜筮者乎？只为后世将卜筮专主在占卦上看了，所以看得卜筮似小艺。不知今之师友问答，博学、审问、慎思、明辨、笃行之类，皆是卜筮，卜筮者，不过求决狐疑，神明吾心而已。《易》是问诸天人，有疑自信不及，故以《易》问天；谓人心尚有所涉，惟天不容伪耳。”

问：“‘思无邪’一言，如何便盖得三百篇之义？”先生曰：“岂特三百篇，《六经》只此一言便可该贯，以至穷古今天下圣贤的话，‘思无邪’一言也可该贯。此外更有何说？此是一了百当的功夫。”

一友问：“读书不记得如何？”先生曰：“只要晓得，如何要记得？要晓得已是落第二义了，只要明得自家本体。若徒要记得，便不晓得；若徒要晓得，便明不得自家的本体。”

王汝中、省曾侍坐。先生握扇命曰：“你们用扇。”省曾起对曰：“不敢。”先生曰：“圣人之学，不是这等捆缚苦楚的，不是妆做道学的模样。”汝中曰：“观‘仲尼与曾点言志’一章略见。”先生曰：“然。以此章观之，圣人何等宽洪包含气象！且为师者问志于群弟子，三子皆整顿以对。至于曾点，飘飘然不看那三字在眼，自去鼓起瑟来，何等狂态。及至言志，又不对师之问目，都是狂言。设在伊川，或斥骂起来了。圣人乃复称许他，何等气象！圣人教人，不是个束缚他通做一般：只如狂者便从狂处成就他，狷者便从狷处成就他。人之才气如何同得？”

朱本思问：“人有虚灵，方有良知。若草木瓦石之类，亦有良知否？”先生曰：“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、兽、草、木、山、川、土、石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾：只为同此一气，故能相通耳。”

问：“大人与物同体，如何《大学》又说个厚薄？”先生曰：“惟是道理，自有厚薄。此如身是一体，把手足捍头目，岂是偏要薄手足，其道理合如此。禽兽与草木同是爱的，把草木去养禽兽，又忍得。人与禽兽同是爱的，宰禽兽以养亲，与供祭祀，燕宾客，心又忍得。至亲与路人同是爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全，宁救至亲，不救路人，心又忍得。这是道理合该如此。及至吾身与至亲，更不得分别彼此厚薄。盖以仁民爱物，皆从此出；此处可忍，更无所不忍矣。《大学》所谓厚薄，是良知上自然的条理，不可逾越，此便谓之义；顺这个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；终始是这条理，便谓之信。”

“圣人之知，如青天之日；贤人如浮云天日；愚人如阴霾天日；虽有昏明不同，其能辨黑白则一。虽昏黑夜里，亦影影见得黑白，就是日之余光未尽处；困学功夫，亦只从这点明处精察去耳！”

问：“知譬日，欲譬云，云虽能蔽日，亦是天之一气合有的，欲亦莫非人心合有否？”先生曰：“喜怒哀惧爱恶欲，谓之七情。七者俱是人心合有的，但要认得良知明白。比如日光，亦不可指着方所；一隙通明，皆是日光所在，虽云雾四塞，太虚中色象可辨，亦是日光不灭处，不可以云能蔽日，教天不要生云。七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所着；七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽；然才有着时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣！此处能勘得破，方是简易透彻功夫。”

先生曰：“‘蒸蒸义，不格奸’，本注说象已进进于义，不至大为奸恶。舜征庸后，象犹日以杀舜为事，何大奸恶如之。舜只是自进于义，以义薰蒸，不去正他奸恶。凡文过掩慝，此是恶人常态，若要指摘他是非，反去激他恶性。舜初时致得象要杀己，亦是要象好的心太急，此就是舜之过处。经过来，乃知功夫只在自己，不去责人，所以致得克谐，此是舜动心忍性，增益不能处。古人言语，俱是自家经历过来，所以说得亲切；遗之后世，曲当人情。若非自家经过，如何得他许多苦心处？”

问：“古人论性，各有异同，何者乃为定论？”先生曰：“性无定体，论亦无定体，有自本体上说者，有自发用上说者，有自源头上说者，有自流弊处说者。总而言知，只是一个性，但所见有浅深尔。若执定一边，便不是了。性之本体原是无善无恶的，发用上也原是可以为善，可以为不善的，其流弊也原是一定善一定恶的。譬如眼有喜时的眼，有怒时的眼，直视就是看的眼，微视就是觑的眼。总而言之，只是这个眼，若见得怒时眼，就说未尝有喜的眼，见得看时眼，就说未尝有觑的眼，皆是执定，就知是错。孟子说性，直从源头上说来，亦是说个大概如此。荀子性恶之说，是从流弊上说来，也未可尽说他不是，只是见得未精耳。众人则失了心之本体。”问：“孟子从源头上说性，要人用功在源头上明彻；荀子从流弊说性，功夫只在末流上救正，便费力了。”先生曰：“然。”

“人一日间，古今世界都经过一番，只是人不见耳。夜气清明时，无视无听，无思无作，淡然平怀，就是羲皇世界。平旦时，神清气朗，雍雍穆穆，就是尧、舜世界。日中以前，礼仪交会，气象秩然，就是三代世界。日中以后，神气渐昏，往来杂扰，就是春秋、战国世界。渐渐昏夜，万物寝息，景象寂寥，就是人消物尽世界。学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇已上人。”

先生锻炼人处，一言之下，感人最深。一日，王汝止出游归，先生问曰：“游何见？”对曰：“见满街人都是圣人。”先生曰：“你看满街人是圣人，满街人到看你是圣人在。”又一日，董萝石出游而归，见先生曰：“今日见一异事。”先生曰：“何异？”对曰：“见满街人都是圣人。”先生曰：“此亦常事耳，何足为异？”盖汝止圭角未融，萝石恍见有悟，故问同答异，皆反其言而进之。洪与黄正之、张叔谦、汝中丙戌会试归，为先生道途中讲学，有信有不信。先生曰：“你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行。须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学。”洪又言：“今日要见人品高下最易。”先生曰：“何以见之？”对曰：“先生譬如泰山在前，有不知仰者，须是无目人。”先生曰：“泰山不如平地大，平地有何可见？”先生一言剪裁，剖破终年为外好高之病，在坐者莫不悚惧。

丁亥年九月，先生起复征思、田。将命行时，德洪与汝中论学。汝中举先生教言，曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在，格致诚正，修此正是复那性体功夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。”是夕侍坐天泉桥，各举请正。先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见正好相资为用，不可各执一边。我这里接人原有此二种。利根之人直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是功夫，人己内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”既而曰：“已后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨：无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶的是良知，为善去恶是格物，只依我这话头随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下功夫。利根之人，世亦难过，本体攻夫，一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小，不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。

先生曰：“先儒解格物为格天下之物，天下之物如何格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？我解格作正字义，物作事字义，《大学》之所谓身，即耳目口鼻四肢是也。欲修身，便是要目非礼勿视，耳非礼勿听，口非礼勿言，四肢非礼勿动。要修这个身，身上如何用得工夫？心者身之主宰，目虽视而所以视者心也，耳虽听而所以听者心也，口与四肢虽言动而所以言动者心也，故欲修身在于体当自家心体，当令廓然大公，无有些子不正处。主宰一正，则发窍于目，自无非礼之视；发窍于耳，自无非礼之听；发窍于口与四肢，自无非礼之言动：此便是修身在正其心。然至善者，心之本体也。心之本体，那有不善？如今要正心，本体上何处用得功？必就心之发动处才可著力也。心之发动不能无不善，故须就此处著力，便是在诚意。如一念发在好善上，便实实落落去好善；一念发在恶恶上，便实实落落去恶恶。意之所发，既无不诚，则其本体如何有不正的？故欲正其心在诚意。工夫到诚意，始有着落处。然诚意之本，又在于致知也。所谓人虽不知，而已所独知者，此正是吾心良知处。然知得善，却不依这个良知便做去，知得不善，却不依这个良知便不去做，则这个良知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不能扩充到底，则善虽知好，不能著实好了；恶虽知恶，不能著实恶了，如何得意诚？故致知者，意诚之本也。然亦不是悬空的致知，致知在实事上格。如意在于为善，便就这件事上去为；意在于去恶，便就这件事上去不为。去恶固是格不正以归于正，为善则不善正了，亦是格不正以归于正也。如此，则吾心良知无私欲蔽了，得以致其极，而意之所发，好善去恶，无有不诚矣、诚意工夫，实下手处在格物也。若如此格物，人人便做得，‘人皆可以为尧、舜’，正在此也。”

先生曰：“众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤，要格天下之物，如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去穷格。早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思乃知天下之物本无可格者。其格物之功，只在身心上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。这里意思，却要说与诸公知道。”

先生曰：“诸公在此，务要立个必为圣人之心，时时刻刻，须是一棒一条痕，一掴一掌血，方能听吾说话句句得力。若茫茫荡荡度日，譬如一块死肉，打也不知得痛痒，恐终不济事。回家只寻得旧时伎俩而已，岂不惜哉！”

先生尝语学者曰：“心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些子尘沙。些子能得几多？满眼便昏天黑地了。”又曰：“这一念不但是私念，便好的念头，亦着不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了。”

问：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了。禽兽草木益远矣，而何谓之同体？”先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”请问。先生曰：“你看这个天地中间，什么是天地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又什么教做心？”对曰：“只是一个灵明。”“可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离去我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得！”又问：“天地鬼神万物，千古见在，何没了我的灵明，便俱无了？”曰：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”

先生起行征思、田，德洪与汝中追送严滩，汝中举佛家实相幻想之说。先生曰：“有心俱是实，无心俱是幻；无心俱是实，有心俱是幻。”汝中曰：“有心俱是实，无心俱是幻，是本体上说工夫。无心俱是实，有心俱是幻，是工夫上说本体。”先生然其言。洪于是时尚未了达，数年用功，始信本体工夫合一。

先生曰：“人生大病，只是一傲字。为子而傲必不孝，为臣而傲必不忠，为父而傲必不慈，为友而傲必不信：故象与丹朱俱不肖，亦只一傲字，便结果了此生。诸君常要体此人心本是天然之理，精精明明，无纤介染着，只是一无我而已；胸中切不可有，有即傲也。古先圣人许多好处，也只是无我而已，无我自能谦。谦者众善之基，傲者众恶之魁。”

先生曰：“良知即是易，其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。此知如何捉摸得？见得透时便是圣人。”

**游仙窟**

若夫积石山者，在乎金城西南，河所经也。《书》云：“导河积石，至于龙门。”即此山是也。  
　  
　　仆从汧陇，奉使河源。嗟运命之迍邅，叹乡关之渺邈。张骞古迹，十万里之波涛；伯禹遗迹，二千年之坂磴。深谷带地，击穿崖岸之形；高岭横天，刀削冈峦之势。烟霞子细，泉石分明，实天上之灵奇，乃人间之妙绝。目所不见，耳所不闻。  
　  
　　日晚途遥，马疲人乏。行至一所，险峻非常，向上则有青壁万寻，直下则有碧潭千仞。古老相传云：“此是神仙窟也；人踪罕及，鸟路才通，每有香果琼枝，天衣锡钵，自然浮出，不知从何而至。”余乃端仰一心，洁斋三日。缘细葛，溯轻舟。身体若飞，精灵似梦。须臾之间，忽至松柏岩桃华涧，香风触地，光彩遍天。见一女子向水侧浣衣。余乃问曰：  
　  
　　“承闻此处有神仙之窟宅，故来祗候。山川阻隔，疲顿异常，欲投娘子，片时停歇；赐惠交情，幸垂听许！”  
　  
　　女子答曰：“儿家堂舍贱陋，供给单疏，只恐不堪，终无吝惜。”  
　  
　　余答曰：“下官是客，触事卑微，但避风尘，则为幸甚。”遂止余于门侧草亭中，良久乃出。余问曰：  
　  
　　“此谁家舍也？”  
　  
　　女子答曰：“此是崔女郎之舍耳。”  
　  
　　余问曰：“崔女郎何人也？”  
　  
　　女子答曰：“博陵王之苗裔，清河公之旧族。容貌似舅，潘安仁之外甥；气调如兄，崔季圭之小妹。华容婀娜，天上无俦，玉体逶迤，人间少匹。辉辉面子，荏苒畏弹穿，细细腰支，参差疑勒断。韩娥宋玉，见则愁生，绛树青琴，对之羞死。千娇百媚，造次无可比方。弱体轻身，谈之不能备尽。”  
　  
　　须臾之间，忽闻内里调筝之声。仆因咏曰：  
　  
　　“自隐多姿则，欺他独自眠。故故将纤手，时时弄小弦。耳闻犹气绝，眼见若为怜。从渠痛不肯，人更别就天。”  
　  
　　片时，遣婢桂心传语报余诗曰：“面非他舍面，心是自家心；何处关天事，辛苦漫追寻！”  
　  
　　余读诗讫，举头门中，忽见十娘半面。余则咏曰：“敛笑偷残靥，含羞露半唇，一眉犹叵耐，双眼定伤人。”  
　  
　　又遣婢桂心报余诗曰：“好是他家好，人非着意人，何须漫相弄，几许费精神！”  
　  
　　于是夜久更深，沉吟不睡，彷徨徙倚，无便披陈。彼诚既有来意，此间何能不答！遂申怀抱，因以赠书曰：  
　  
　　“余以少娱声色，早慕佳期，历访风流，遍游天下。弹鹤琴于蜀郡，饱见文君，吹凤管于秦楼，熟看弄玉。虽复赠兰解，未甚关怀，合卺横陈，何曾惬意！昔日双眠，互嫌夜短，今宵独卧，实怨更长。一种天公，两般时节。遥闻香气，独伤韩寿之心；近听琴声，似对文君之面。向来见桂心谈说十娘，天上无双，人间有一。依依弱柳，束作腰支；焰焰横波，翻成眼尾。才舒两颊，熟疑地上无华；乍出双眉，渐觉天边失月。能使西施掩面，百遍烧妆；南国伤心，千回扑镜。洛川回雪，只堪使叠衣裳；巫峡仙云，未敢为擎靴履。忿秋胡之眼拙，枉费黄金；念交甫之心狂，虚当白玉。下官寓游胜境，旅泊闲亭，忽遇神仙，不胜迷乱。芙蓉生于涧底，莲子实深；木栖出于山头，相思日远。未曾饮炭，胆热如烧；不忆吞刀，腹穿似割。无情明月，故故临窗；多事春风，时时动帐。愁人对此，将何自堪！空悬欲断之肠，请救临终之命。元来不见，他自寻常；无事相逢，却交烦恼。敢陈心素，幸愿照知！若得见其光仪，岂敢论其万一！”  
　  
　　书达之后，十娘敛色谓桂心曰：“向来剧戏相弄，真成欲逼人。”余更又赠诗一首，其词曰：  
　  
　　“今朝忽见渠姿首，不觉殷勤着心口。令人频作许叮咛，渠家太剧难求守。端坐剩心惊，愁来益不平。看时未必相看死，难时那许太难生。沉吟坐幽室，相思转成疾。自恨往还疏，谁肯交游密！夜夜空知心失眼，朝朝无便投胶漆。园裹华开不避人，闺中面子翻羞出。如今寸步阻天津，伊处留情更觅新。莫言长有千金面，终归变作一抄尘。生前有日但为乐，死后无春更著人。只可倡佯一生意，何须负持百年身？”  
　  
　　少时坐睡，则梦见十娘。惊觉揽之，忽然空手。心中怅怏，复何可论！余因咏曰：  
　  
　　“梦中疑是实，觉后忽非真。诚知肠欲断，穷鬼故调人。”  
　  
　　十娘见诗，并不肯读，即欲烧却。仆即咏曰：“未必由诗得，将诗故表怜。闻渠掷入火，定是欲相燃。”  
　  
　　十娘读诗，悚息而起。匣中取镜，箱里拈衣。衤玄服盛妆，当阶正履。仆又为诗曰：  
　  
　　“薰香四面合，光色两边披。锦障划然卷，罗帷垂半欹。红颜杂绿黛，无处不相宜。艳色浮妆粉，含香乱口脂。鬓欺蝉鬓非成鬓，眉笑蛾眉不是眉。见许实娉婷，何处不轻盈！可怜娇里面，可爱语中声。婀娜腰支细细许，<目兼><目舌>眼子长长馨。巧儿旧来镌未得，画匠迎生摸不成。相著未相识，倾城复倾国。迎风帔子郁郁金香，照日裙裾石榴色。口上珊瑚耐拾取，颊里芙蓉堪摘得。闻名腹肚已猖狂，见面精神更迷惑。心肝恰欲摧，踊跃不能裁。徐行步步香风散，欲语时时媚子开。靥疑织女留星去，眉似恒娥送月来。含娇窈窕迎前出，忍笑嫈嫇返却回。”  
　  
　　余遂止之曰：“既有好意，何须却入？”然后逶迤面，娅姹向前。十娘敛手而再拜向下官，下官亦低头尽礼而言曰：  
　  
　　“向见称扬，谓言虚假，谁知对面，却是神仙。此是神仙窟也！”  
　  
　　十娘曰：“向见诗篇，谓言凡俗，今逢玉貌，更胜文章。此是文章窟也！”  
　  
　　仆因问曰：“主人姓望何处？夫主何在？”  
　  
　　十娘答曰：“儿是清河崔公之末孙，适弘农杨府君之长子。即成大礼，随父住于河西。蜀生狡猾，屡侵边境，兄及夫主，弃笔从戎，身死寇场，茕魂莫返。儿年十七，死守一夫；嫂年十九，誓不再醮。兄即清河崔公之第五息，嫂即太原公之第三女。别宅于此，积有岁年。室宇荒凉，家途翦弊。不知上客从何而至？”  
　  
　　仆敛容而答曰：“下官望属南阳，住居西鄂。得黄石之灵术，控白水之余波。在汉则七叶貂蝉，居韩则五重卿相。鸣钟食鼎，积代衣缨。长戟高门，因修礼乐。下官堂构不绍，家业沦湑。青州刺史博望侯之孙，广武将军钜鹿侯之子。不能免俗，沉迹下寮。非隐非遁，逍遥鹏鷃之间；非吏非俗，出入是非之境。暂因驱使，至于此间。卒尔干烦，实为倾仰。”  
　  
　　十娘问曰：“上客见任何官？”  
　  
　　下官答曰：“幸属太平，耻居贫贱。前被宾贡，已入甲科；后属搜扬，又蒙高第。奉敕授关内道小县尉，见宛河源道行军总管记室。频繁上命，徒想报恩。驰骤下寮，不遑宁处。”  
　  
　　十娘曰：“少府不因行使，岂肯相过？”  
　  
　　下官答曰：“比不相知，阙为参展。今日之后，不敢差违。”  
　  
　　十娘遂回头唤桂心曰：“料理中堂，将少府安置。”  
　  
　　下官逡巡而谢曰：“远客卑微，此间幸甚。才非贾谊，岂敢升堂！”  
　  
　　十娘答曰：“向者承闻，谓言凡客；拙为礼贶，深觉面惭。儿意相当，事须引接。此间疏陋，未免风尘。入室不合推辞，升堂何须进退！”遂引入中堂。  
　  
　　于时金台银阙，蔽日干云。或似铜雀之新开，乍如灵光之且敞。梅梁桂栋，疑饮涧之长虹；反宇雕甍，若排天之娇凤。水精浮柱，的皪含星；云母饰窗，玲珑映日。长廊四注，争施玳瑁之椽；高阁三重，悉用琉璃之瓦。白银为壁，照耀于鱼鳞；碧玉缘阶，参差于雁齿。入穹崇之室宇，步步心惊；见党阆之门庭，看看眼碜。遂引少府升阶。下官答曰：  
　  
　　“客主之间，岂无先后？”  
　  
　　十娘曰：“男女之礼，自有尊卑。”  
　  
　　下官迁延而退曰：“向来有罪过，忘不通五嫂。”  
　  
　　十娘曰：“五嫂亦应自来，少府遣通，亦是周匝。”则遣桂心通，暂参屈五嫂。十娘共与少府语话片时，须臾之间，五嫂则至。罗绮缤纷，丹青暐晔。裙前麝散，髻后龙盘。珠绳络彩衫，金薄涂丹履。余乃咏曰：  
　  
　　“奇异妍雅，貌特惊新。眉间月出疑争夜，颊上华开似斗春。细腰偏爱转，笑脸特宜颦。真成物外奇稀物，实是人间断绝人。自然能举止，可念无比方。能令公子百重生，巧使王孙千遍死。黑云裁两鬓，白雪分双齿。织成绵袖骐驎儿，刺绣裙腰鹦鹉子。触处尽关怀，何曾有不佳！机关太雅妙，行步绝娃<女犀>。傍人一一丹罗袜，侍婢三三绿线鞋。黄龙透入黄金钏，白燕飞来白玉钗。”  
　  
　　相见既毕，五嫂曰：“少府跋涉山川，深疲道路，行途届此，不及伤神。”  
　  
　　下官答曰：“黾勉王事，岂敢辞劳！”  
　  
　　五嫂回头笑向十娘曰：“朝闻鸟鹊语，真成好客来。”  
　  
　　下官曰：“昨夜眼皮Z102，今朝见好人。”既相随上堂。珠玉惊心，金银曜眼。五彩龙鬓席，银绣缘边毡；八尺象牙床，绯绫帖荐褥。车渠等宝，俱映优昙之花；马瑙珍珠，并贯颇梨之线。文柏榻子，俱写豹头；兰草灯芯，并烧鱼脑。管弦寥亮，分张北户之间；杯盏交横，列坐南窗之下。各自相让，俱不肯先坐。仆曰：  
　  
　　“十娘主人，下官是客。请主人先坐。”  
　  
　　五嫂为人饶剧，掩口而笑曰：“娘子既是主人母，少府须作主人公。”  
　  
　　下官曰：“仆是何人，敢当此事！”  
　  
　　十娘曰：“五嫂向来戏语，少府何须漫怕！”  
　  
　　下官答曰：“必其不免，只可须身当。”  
　  
　　五嫂笑曰：“只恐张郎不能禁此事。”众人皆大笑。一时俱坐。即换香儿取酒。俄尔中间，擎一大钵，可受三升已来。金钿铜环，金盏银杯，江螺海蚌，竹根细眼，树癭蝎唇，九曲酒池，十盛饮器。觞则兕觥犀角，尫尫然置于座中；杓则鹅项鸭头，汛汛焉浮于酒上。遣小婢细辛酌酒，并不肯先提。五嫂曰：  
　  
　　“张郎门下贱客，必不肯先提。娘子但须把取。”  
　  
　　十娘则斜眼佯嗔曰：“少府初到此间，五嫂会些频频相弄！”  
　  
　　五嫂曰：“娘子把酒莫嗔，新妇更亦不敢。”  
　  
　　酒巡到下官，饮乃不尽。  
　  
　　五嫂曰：“何为不尽？”  
　  
　　下官答曰：“性饮不多，恐为颠沛。”  
　  
　　五嫂骂曰：“何由叵耐！女婿是妇家狗，打杀无文。但终须倾使尽，莫漫造众诸！”  
　  
　　十娘谓五嫂曰：“向来正首病发耶？”  
　  
　　五嫂起谢曰：“新妇错大罪过。”因回头熟视下官曰：“新妇细见人多矣，无如少府公者。少府公乃是仙才，本非凡俗。”  
　  
　　下官起谢曰：“昔卓王之女，闻琴识相如之器量；山涛之妻，凿壁知阮籍之贤人。诚如所言，不敢望德。”  
　  
　　十娘曰：“遣绿竹取琵琶弹，儿与少府公送酒。”

琵琶入手，未弹中间，仆乃咏曰：“心虚不可测，眼细强关情。回身已入抱，不见有娇声。”  
　  
　　十娘应声即咏曰：“怜肠忽欲断，忆眼已先开。渠未相撩拨，娇从何处来？”  
　  
　　下官当见此诗，心胆俱碎。下床起谢曰：“向来唯睹十娘面，如今始见十娘心，足使班婕妤扶轮，曹大家阁笔，岂可同年而语，共代而论哉！”请索笔砚，抄写置于怀袖。抄诗讫，十娘弄曰：“少府公非但词句断绝，亦自能书。笔似青鸶，人同白鹤。”  
　  
　　下官曰：“十娘非直才情，实能吟咏。谁知玉貌，恰有金声。”  
　  
　　十娘曰：“儿近来患嗽，声音不彻。”下官答曰：“仆近来患手，笔墨未调。”  
　  
　　五嫂笑曰：“娘子不是故夸，张郎复能应答。”  
　  
　　十娘语五嫂曰：“向来纯当漫语，元来无次第，请五嫂为作酒章。”  
　  
　　五嫂答曰：“奉命，不敢则从娘子。不是赋古诗云，断章取意，唯须得情，若不惬当，罪有科罚。”  
　  
　　十娘即遵命曰：“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好仇。”  
　  
　　次，下官曰：“南有樛木，不可休息。汉有游女，不可求思。”  
　  
　　五嫂曰：“折薪如之何？匪斧不克。娶妻如之何？匪媒不得。”  
　  
　　又次，五嫂曰：“不见复关，涕泣涟涟。既见复关，载笑载言。”  
　  
　　次，十娘曰：“女也不爽，士二其行。士也罔极，二三其德。”  
　  
　　次，下官曰：“穀则异室，死则同穴。谓余不信，有如戮皦日。”  
　  
　　五嫂笑曰：“张郎心专，赋诗大有道理。俗谚曰：‘心欲专，凿石穿。’诚能思之，何远之有！”  
　  
　　其时，绿竹弹筝。五嫂咏筝曰：“天生素面能留客，发意关情并在渠。莫怪向者频声战，良由得伴乍心虚。”  
　  
　　十娘曰：“五嫂咏筝，儿咏尺八：‘眼多本自令渠爱，口少由来每被侵；无事风声彻他耳，教人气满自填心。’”  
　  
　　下官又谢曰：“尽善尽美，无处不佳。此是下愚，预闻高唱。”  
　  
　　少时，桂心将下酒物来：东海鲻条，西山凤脯，鹿尾鹿舌，干鱼炙鱼，雁醢荇菹，鹑<月韯>桂糁，熊掌兔髀，雉臎豺唇，百味五辛，谈之不能尽，说之不能穷。  
　  
　　十娘曰：“少府亦应太饥。”唤桂心盛饭。  
　  
　　下官曰：“向来眼饱，不觉身饥。”  
　  
　　十娘笑曰：“莫相弄！且取双六局来，共少府公赌酒。”  
　  
　　仆答曰：“下官不能赌酒，共娘子赌宿。”  
　  
　　十娘问曰：“若为赌宿？”

余答曰：“十娘输筹，则共下官卧一宿；下官输筹，则共十娘卧一宿。”  
　  
　　十娘笑曰：“汉骑驴则胡步行，胡步行则汉骑驴，总悉输他便点。儿递换作，少府公太能生。”  
　  
　　五嫂曰：“新妇报娘子，亦不须赌来赌去，今夜定知娘子不免。”  
　  
　　十娘曰：“五嫂时时漫语，浪与少府作消息。”  
　  
　　下官起谢曰：“元来知剧，未敢承望。”  
　  
　　局至，十娘引手向前，眼子盱，手子腽腯。一双臂腕，切我肝肠；十个指头，刺人心髓。下官因咏局曰：  
　  
　　“眼似星初转，眉如月欲消，先须捺后脚，然后勒前腰。”  
　  
　　十娘则咏曰：“勒腰须巧快，捺脚更风流，但令细眼合，人自分输筹。”  
　  
　　须臾之间，有一婢名琴心，亦有姿首，到下官处，时复偷眼看，十娘欲似不快。五嫂大语嗔曰：“知足不辱，人生有限。娘子欲似皱眉，张郎不须斜眼。”  
　  
　　十娘佯收色嗔曰：“少府关儿何事，五嫂频频相恼！”  
　  
　　五嫂曰：“娘子少来颇盼少府，若非情想有所交通，何因眼咏朝来顿引？”  
　  
　　十娘曰：“五嫂自隐偏，儿复何曾眼引！”  
　  
　　五嫂曰：“娘子不能，新妇自取。”  
　  
　　十娘答曰：“自问少府，儿亦不知。”  
　  
　　五嫂遂咏曰：“新华发两树，分香遍一林。迎风转细影，向日动轻阴。戏蜂时隐见，飞蝶远追寻。承闻欲采摘，若个动君心？”  
　  
　　“下官为性贪多，欲两华俱采。”  
　  
　　五嫂答曰：“暂游双树下，遥见两枝芳；向日俱翻影，迎风并散香。戏蝶扶丹萼，游蜂入紫房。人今总摘取，各著一边厢。”  
　  
　　五嫂曰：“张郎太贪生，一箭射两垛。”  
　  
　　十娘则谓曰：“遮三不得一，觅两都卢失。”  
　  
　　五嫂曰：“娘子莫分疏，兔入狗突里，自来饮食，知复欲何如！”  
　  
　　下官即起谢曰：“乞浆得酒，旧来神口，打兔得獐，非意所望。”  
　  
　　十娘曰：“五嫂如许大人，专拟调合此事。少府谓言儿是九泉下人，明日在外谈道儿一钱不值。”  
　  
　　下官答曰：“向来承颜色，神气顿尽；又见清谈，心胆俱碎。岂敢在外谈说，妄事加诸，忝预人流，宁容如此！伏愿欢乐尽情，死无所恨。”  
　  
　　少时，饮食俱到。薰香满室，赤白兼前，穷海陆之珍羞，备川原之果菜，肉则龙肝凤髓，酒则玉醴琼浆。城南雀噪之禾，江上蝉鸣之稻。鸡<月韯>雉臛，鳖醢鹑羹，椹下肥肫，荷间细鲤。鹅子鸭卵，照曜于银盘；麟脯豹胎，纷纶于玉叠。熊腥纯白，蟹浆纯黄；鲜脍共红缕争辉，冷肝与青丝乱色。蒲桃甘蔗，栭枣石榴，河东紫盐，岭南丹橘。敦煌八子柰，青门五色瓜。太谷张公之梨，房陵朱仲之李。东王公之仙桂，西王母之神桃，南燕牛乳之椒，北赵鸡心之枣。千名万种，不可俱论。  
　  
　　下官起谢曰：“予与夫人娘子，本不相识，暂缘公使，邂逅相遇。玉馔珍奇，非常厚重，粉身灰骨，不能酬谢。”  
　  
　　五嫂曰：“亲则不谢，谢则不亲。幸愿张郎莫为形迹。”  
　  
　　下官曰：“既奉恩命，不敢辞逊。”当此之时，气便欲绝，不觉转眼，偷看十娘。  
　  
　　十娘曰：“少府莫看儿！”  
　  
　　五嫂曰：“还相弄！”  
　  
　　下官咏曰：“忽然心里爱，不觉眼中怜。未关双眼曲，直是寸心偏。”  
　  
　　十娘咏曰：“眼心非一处，心眼旧分离。直令渠眼见，谁遣报心知！”  
　  
　　下官咏曰：“旧来心使眼，心思眼即传。由心使眼见，眼亦共心怜。”  
　  
　　十娘咏曰：“眼心俱忆念，心眼共追寻。谁家解事眼，副著可怜心？”  
　  
　　于时五嫂遂向果子上作机警曰：“但问意如何，相知不在枣。”  
　  
　　十娘曰：“儿今正意密，不忍即分梨。”  
　  
　　下官曰：“忽遇深恩，一生有杏。”  
　  
　　五嫂曰：“当此之时，谁能忍柰！”  
　  
　　十娘曰：“暂借少府刀子割梨。”  
　  
　　下官咏刀子曰：“自怜胶漆重，相思意不穷。可惜尖头物，终日在皮中。”  
　  
　　十娘咏鞘曰：“数捺皮应缓，频磨快转多。渠今拔出后，空鞘欲如何！”  
　  
　　五嫂曰：“向来渐渐入深也。”即索棋局，共少府赌酒。下官得胜。  
　  
　　五嫂曰：“围棋出于智慧，张郎亦复太能。”  
　  
　　下官曰：“智者千虑，必有一失；愚者千虑，亦有一得。且休却。”五嫂曰：“何为即休？”仆咏曰：  
　  
　　“向来知道径，生平不忍欺。但令守行迹，何用数围棋。”  
　  
　　五嫂咏曰：“娘子为性好围棋，逢人剩戏不寻思；气欲断绝先挑眼，既得连罢即须迟。”  
　  
　　十娘见五嫂频弄，佯嗔不笑。余咏曰：  
　  
　　“千金此处有，一笑待渠为。不望全露齿，请为暂颦眉。”  
　  
　　十娘咏曰：“双眉碎客胆，两眼判君心。谁能用一笑，贱价买千金。”  
　  
　　当时有一破铜熨斗在于床侧，十娘忽咏曰：“旧来心肚热，无端强熨他。即今形势冷，谁肯重相磨！”  
　  
　　仆咏曰：“若冷头面在，生平不熨空，即今虽冷恶，人自觅残铜。”众人皆笑。  
　  
　　十娘唤香儿为少府设乐，金石并奏，箫管间响。苏合弹琵琶，绿竹吹筚篥，仙人鼓瑟，玉女吹笙。玄鹤俯而听琴，白鱼跃而应节。清音叨咷，片时则梁上尘飞；雅韵铿锵，卒尔则天边雪落。一时忘味，孔丘留滞不虚；三日绕梁，韩娥余音是实。  
　  
　　十娘曰：“少府稀来，岂不尽乐！五嫂大能作舞，且劝作一曲。”亦不辞惮。遂即逶迤而起，婀娜徐行。虫蛆面子，妒杀阳城；蚕贼容仪，迷伤下蔡。举手顿足，雅合宫商；顾后窥前，深知曲节。欲似蟠龙婉转，野鹄低昂。回面则日照莲花，翻身则风吹弱柳。斜眉盗盼，异种<女音>姑，缓步急行，穷奇造凿。罗衣熠耀，似彩凤之翔云，锦袖纷披，若青鸶之映水。千娇眼子，天上失其流星；一搦腰支，洛浦愧其回雪。光前艳后，难遇难逢；进退去来，希闻希见。两人俱起舞，共劝下官。  
　  
　　下官遂作而谢曰：“沧海之中难为水，霹雳之后难为雷。不敢推辞，定为丑拙。”遂起作舞。桂心咥咥然低头而笑。  
　  
　　十娘问曰：“笑何事？”  
　  
　　桂心曰：“笑儿等能作音声。”  
　  
　　十娘曰：“何处有能？”  
　  
　　答曰：“若其不能，何因百兽率舞？”  
　  
　　下官笑曰：“不是百兽率舞，乃是凤凰来仪。”一时大笑。  
　  
　　五嫂谓桂心曰：“莫令曲误！张郎频顾。”  
　  
　　桂心曰：“不辞歌者苦，但伤知音稀。”  
　  
　　下官曰：“路逢西施，何必须识！”遂舞，著词曰：  
　  
　　“从来巡绕四边，忽逢两个神仙。眉上冬天出柳，颊中旱地生莲。千看千处妩媚，万看万种<女便>妍。今宵若其不得，刺命过与黄泉。”又一时大笑。  
　  
　　舞毕，因谢曰：“仆实庸才，得陪清赏，赐垂音乐，惭荷不胜。”  
　  
　　十娘咏曰：“得意似鸳鸯，乖情若胡越。不向君边尽，更知何处歇！”  
　  
　　十娘曰：“儿等并无可收采，少府公云‘冬天出柳，旱地生莲’，总是相弄也。”  
　  
　　下官答曰：“十娘面上非春，翻生柳叶。”  
　  
　　十娘应声答曰：“少府头中有水，那不生莲华？”  
　  
　　下官笑曰：“十娘机警，异同著便。”  
　  
　　十娘答曰：“得便不能与，明年知有何处？”  
　  
　　于时砚在床头，下官咏笔砚曰：“摧毛任便点，爱色转须磨。所以研难竟，良由水太多。”  
　  
　　十娘忽见鸭头铛子，因咏曰：“嘴长非为嗍，项曲不由攀。但令脚直上，他自眼双翻。”  
　  
　　五嫂曰：“向来大大不逊，渐渐深入也。”  
　  
　　于时乃有双燕子，梁间相逐飞。仆因咏曰：“双燕子，联翩几万回。强知人是客，方便恼他来。”  
　  
　　十娘咏曰：“双燕子，可可事风流。即令人得伴，更亦不相求。”  
　  
　　酒巡到十娘，仆咏酒杓子曰：“尾动惟须急，头低则不平。渠今合把爵，深浅任君情。”  
　  
　　十娘即咏盏曰：“发初先向口，欲竟升头；从君中道歇，到底即须休。”  
　  
　　下官翕然起谢曰：“十娘词句，事尽入神；乃是天生，不关人学。”  
　  
　　五嫂曰：“张郎新到，无可散情,且游后园,暂释怀抱。”  
　  
　　其时园内新果万株，含春吐绿；丛花四照，散蕊翻红。激石鸣泉，流岩凿磴。无冬无夏，娇莺乱于锦枝；非古非今，花鲂跃于银池。婀娜蓊茸，清冷飋Z065；鹅鸭分飞，芙蓉间出。大竹小竹，夸渭南之千亩；花含花开，笑河阳之一县。青青岸柳，丝条拂于武昌；赫赫山杨，箭干稠于董泽。仆乃咏花曰：  
　  
　　“风吹遍树紫，日照满池丹。若为交暂折，擎就掌中看。”  
　  
　　十娘咏曰：“映水俱知笑，成蹊竟不言，即今无自在，高下任渠攀。”  
　  
　　下官即起谢曰：“君子不出游言，不胜娘子恩深。请五嫂等各制一篇。”下官咏曰：“昔时过小苑，今朝戏后园。两岁梅花匝，三春柳色繁。水明鱼影静，林翠鸟歌喧。何须杏树岭，即是桃花源。”  
　  
　　十娘咏曰：“梅蹊命道士，桃涧伫神仙。旧鱼成大剑，新龟类小钱。水湄唯见柳，池曲且生莲。欲知赏心处，桃花落眼前。”  
　  
　　五嫂咏曰：“极目游芳苑，相将对花林。露净山光出，池鲜树影沉。落花时泛酒，歌鸟惑鸣琴。是时日将夕，携樽就树阴。”  
　  
　　当时，树上忽有一李子落下官怀中，下官咏曰：“问李树：如何意不同，应来主手里，翻入客怀中？”五嫂即报诗曰：“李树子，元来不是偏，巧知娘子意，掷果到渠边。”  
　  
　　于时忽有一蜂子飞上十娘面上，十娘咏曰：“问蜂子：蜂子太无情，飞来蹈人面，欲似意相轻？”下官代蜂子答曰：“触处寻芳树，都卢少物花，试从香处觅，正值可怜花。”众人皆拊掌而笑。  
　  
　　其时，园中忽有一雉，下官命弓箭射之，应弦而倒。五嫂笑曰：“张郎才器，乃是曹植天然。今见武功，又复子南夫也。今共娘子相配，天下惟有两人耳。”  
　  
　　十娘因见射雉，咏曰：“大夫巡麦陇，处子习桑间。若非由一箭，谁能为解颜？”  
　  
　　仆答曰：“心绪恰相当，谁能护短长，一床无两好，半丑亦何妨。”  
　  
　　五嫂曰：“张郎射长垛如何？”  
　  
　　仆答曰：“且得不阙事而已。”遂射之，三发皆绕遮齐，众人称好。  
　  
　　十娘咏弓曰：“平生好须弩，得挽即低头。闻君把提快，更乞五三筹。”下官答曰：“缩干全不到，抬头则大过。若令脐下入，百放故筹多。”  
　  
　　于时，日落西渊，月临东渚。五嫂曰：“向来调谑，无处不佳；时既曛黄，且还房室。庶张郎共娘子安置。”  
　  
　　十娘曰：“人生相见，且论杯酒，房中小小，何暇匆匆！”遂引少府向十娘卧处：屏风十二扇，画障五三张，两头安彩幔，四角垂香囊；槟榔豆蔻子，苏合绿沉香，织文安枕席，乱彩叠衣箱。相随入房里，纵横照罗绮，莲花起镜台，翡翠生金履；帐口银虺装，床头玉狮子，十重蛩駏毡，八叠鸳鸯被；数个袍裤，异种妖娆；姿质天生有，风流本性饶；红衫窄裹小撷臂，绿袜帖乱细缠腰；时将帛子拂，还捉和香烧；妍华天性足，由来能装束；敛笑正金钗，含娇累绣褥；梁家妄称梳发缓，京兆何曾画眉曲。  
　  
　　十娘因在后，沉吟久不来。余问五嫂曰：“十娘何处去，应有别人邀？”  
　  
　　五嫂曰：“女人羞自嫁，方便待渠招。”言语未毕，十娘则到。  
　  
　　仆问曰：“旦来披雾，香处寻花，忽遇狂风，莲中失藕。十娘何处漫行来？”  
　  
　　十娘回头笑曰：“星留织女，遂处人间；月待恒娥，暂归天上。少府何须苦相怪！”  
　  
　　于时两人对坐，未敢相触，夜深情急透死忘生。仆乃咏曰：“千看千意密，一见一怜深。但当把手子，寸斩亦甘心。”  
　  
　　十娘敛色却行。五嫂咏曰：“他家解事在，未肯辄相嗔。径须刚捉著，遮莫造精神。”  
　  
　　余时把著手子，忍心不得。又咏曰：“千思千肠热，一念一心焦。若为求守得，暂借可怜腰。”  
　  
　　十娘又不肯，余捉手挽，两人争力。五嫂咏曰：“巧将衣障口，能用被遮身。定知心肯在，方便强邀人。”  
　  
　　十娘失声成笑，婉转入怀中。当时腹里癫狂，心中沸乱。又咏曰：“腰支一遇勒，心中百处伤。若为得口子，余事不承望。”  
　  
　　十娘嗔咏曰：“手子从君把，腰支亦任回。人家不中物，渐渐逼他来。”  
　  
　　十娘曰：“虽作拒张，又不免输他口子。”  
　  
　　口子郁郁，鼻似薰穿，舌子芬芳，颊疑钻破。  
　  
　　五嫂咏曰：“自隐风流到，人前法用多。计时应拒得，佯作不禁他。”  
　  
　　十娘曰：“昔日亦曾经弄他，今朝并复随他弄。”  
　  
　　下官起，谘请曰：“十娘有一思事，亦拟申论，犹自不敢即道，请五嫂处分。”  
　  
　　五嫂曰：“但道！不须避讳。”  
　  
　　余因咏曰：“药草俱尝遍，并悉不相宜。惟须一个物，不道亦应知。”  
　  
　　十娘答咏曰：“素手曾经捉，纤腰又被将。即今输口子，余事可平章。”  
　  
　　下官顿首而答曰：“向来惶惑，实畏参差。十娘怜悯客人，存其死命，可谓白骨再肉，枯树重花。伏地叩头，殷勤死罪。”  
　  
　　五嫂因起谢曰：“新妇曾闻：线因针而达，不因针而隐；女因媒而嫁，不因媒而亲。新妇向来专心为勾当，已后之事不敢预知。娘子安稳，新妇向房卧去也。”  
　  
　　于时夜久更深，情急意密。鱼灯四面照，蜡烛两边明。十娘即唤桂心，并呼芍药，与少府脱靴履，叠袍衣，阁幞头，挂腰带。然后自与十娘施绫被，解罗裙，脱红衫，去绿袜。花容满面，香风裂鼻。心去无人制，情来不自禁。插手红裈，交脚翠被。两唇对口，一臂支头。拍搦奶房间，摩挲髀子上。一啮一快意，一勒一伤心，鼻里酸庳，心中结缭。少时眼华耳热，脉胀筋舒。始知难逢难见，可贵可重。俄顷中间，数回相接。谁知可憎病鹊，夜半惊人；薄媚狂鸡，三更唱晓。遂则被衣对坐，泣泪相看。下官拭泪而言曰：  
　  
　　“所恨别易会难，去留乖隔，王事有限，不敢稽停。每一寻思，痛深骨髓。”  
　  
　　十娘曰：“儿与少府，平生未展。邂逅新交，未尽欢娱，忽嗟别离，人生聚散，知复如何！”因咏曰：  
　  
　　“元来不相识，判自断知闻，天公强多事，今遣若为分！”  
　  
　　仆乃咏曰：“积愁肠已断，悬望眼应穿。今宵莫闭户，梦里向渠边。”  
　  
　　少时，天晓已后，两人俱泣，心中哽咽，不能自胜。侍婢数人，并皆嘘唏，不能仰视。五嫂曰：  
　  
　　“有同必异，自惜攸然。乐尽哀生，古来常事。愿娘子稍自割舍。”下官乃将衣袖与娘子拭泪。十娘乃作别诗曰：“别时终是别，春心不值春。羞见孤鸾影，悲看一骑尘。翠柳开眉色，红桃乱脸新。此时君不在，娇莺弄杀人。”  
　  
　　五嫂咏曰：“此时经一去，谁知隔几年！双凫伤别绪，独鹤惨离弦。怨起移酲后，愁生落醉前。若使人心密，莫惜马蹄穿。”  
　  
　　下官咏曰：“忽然闻道别，愁来不自禁。眼下千行泪，肠悬一寸心。两剑俄分匣，双凫忽异林。殷勤惜玉体，勿使外人侵。”  
　  
　　十娘小名琼英，下官因咏曰：“卞和山未斫，羊雍地不耕。自怜无玉子，何日见琼英？”  
　  
　　十娘应声咏曰：“凤锦行须赠，龙梭久绝声。自恨无机杼，何日见文成？”  
　  
　　下官瞿然，破愁成笑。遂唤奴曲琴，取“相思枕”，留与十娘以为记念。因咏曰：“南国传椰子，东家赋石榴。聊将代左腕，长夜枕渠头。”  
　  
　　十娘报以双履，报诗曰：“对凫乍失伴，两燕还相属。聊以当儿心，竟日承君足。”  
　  
　　下官又遣曲琴取“扬州青铜镜”，留与十娘，并赠诗曰：“仙人好负局，隐士屡潜观。映水菱光散，临风竹影寒。月下时惊鹊，池边独舞鸾。若道人心变，从渠照胆看。”  
　  
　　十娘又赠手中扇，咏曰：“合欢游璧水，同心侍华阙。飒飒似朝风，团团如夜月。鸾姿侵雾起，鹤影排空发。希君掌中握，勿使恩情歇！”  
　  
　　十娘辞谢讫，因遣左右取“益州新样锦”一匹，直奉五嫂，因赠诗曰：“今留片子信，可以赠佳期。裁为八幅被，时复一相思。”  
　  
　　五嫂遂抽金钗送张郎，即报咏曰：“儿今赠君别，情知后会难。莫言钗意小，可以挂渠冠。”  
　  
　　更取“滑州小绫子”一匹，留与桂心、香儿数人共分。桂心已下，或脱银钗，落金钏，解帛子，施罗巾，皆白送张郎曰：“好去。若因行李，时复相过。”香儿因咏曰：“大夫存行迹，殷勤为数来。莫作浮萍草，逐浪不知回！”  
　  
　　下官拭泪而言曰：“犬马何识，尚解伤离；鸟兽无情，由知怨别。心非木石，岂忘深恩！”  
　  
　　十娘报咏曰：“他道愁胜死，儿言死胜愁。愁来百处痛，死去一时休。”  
　  
　　又咏曰：“他道愁胜死，儿言死胜愁。日夜悬心忆，知隔几年秋！”  
　  
　　下官咏曰：“人去悠悠隔两天，未审迢迢度几年？纵使身游万里外，终归意在十娘边。”  
　  
　　十娘咏曰：“天涯地角知何处，玉体红颜难再遇！但令翅羽为人生，会些高飞共君去。”  
　  
　　下官不忍相看，忽把十娘手子而别。可行至二三里，回头看数人，犹在旧处立。余时渐渐去远，声沉影灭，顾瞻不见，恻怆而去。  
　  
　　行至山口，浮舟而过。夜耿耿而不寐，心茕茕而靡托。既怅恨于啼猿，又凄伤于别鹄。饮气吞声，天道人情，有别必怨，有怨必盈。去日一何短，来宵一何长！比目绝对，双凫失伴，日日衣宽，朝朝带缓。口上唇裂，胸间气满，泪脸千行，愁肠寸断。端坐横琴，涕血流襟，千思竞起，百虑交侵。独颦眉而永结，空抱膝而长吟。望神仙兮不可见，普天地兮知余心；思神仙兮不可得，觅十娘兮断知闻；欲闻此兮肠亦乱，更见此兮恼余心。

**明夷待訪錄**

黃宗羲

題辭

余常疑孟子一治一亂之言，何三代而下之有亂無治也？乃觀胡翰所謂十二運者，起周敬王甲子以至於今，皆在一亂之運。向後二十年交入“大壯”，始得一治，則三代之盛猶未絕望也。前年壬寅夏，條具為治大法，未卒數章，遇火而止。今年自藍水返於故居，整理殘帙，此卷猶未失落於擔頭艙底，兒子某某請完之。冬十月，雨窗削筆，喟然而歎曰：昔王冕倣《周禮》，著書一卷，自謂“吾未即死，持此以遇明主，伊、呂事業不難致也”，終不得少試以死。冕之書未得見，其可致治與否，固未可知。然亂運未終，亦何能為“大壯”之交！吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶幾焉。豈因“夷之初旦，明而未融”，遂秘其言也！癸卯，梨洲老人識。

原君

有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下釋其害。此其人之勤勞必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞而己又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，量而不欲入者，許由、務光是也；入而又去之者，堯、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。豈古之人有所異哉？好逸惡勞，亦猶夫人之情也。

後之為人君者不然，以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下為莫大之產業，傳之子孫，受享無窮，漢高帝所謂“某業所就，孰與仲多”者，其逐利之情不覺溢之於辭矣。此無他，古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。今也以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然！曰“我固為子孫創業也”。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視為當然，曰“此我產業之花息也”。然則為天下之大害者，君而已矣。向使無君，人各得自私也，人各得自利也。鳴呼，豈設君之道固如是乎！

古者天下之人愛戴其君，比之如父，擬之如天，誠不為過也。今也天下之人怨惡其君，視之如寇讐，名之為獨夫，固其所也。而小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間，至桀、紂之暴，猶謂湯、武不當誅之，而妄傳伯夷、叔齊無稽之事，使兆人萬姓崩潰之血肉，曾不異夫腐鼠。豈天地之大，於兆人萬姓之中，獨私其一人一姓乎？是故武王聖人也，孟子之言，聖人之言也。後世之君，欲以如父如天之空名禁人之窺伺者，皆不便於其言，至廢孟子而不立，非導源於小儒乎！

雖然，使後之為君者，果能保此產業，傳之無窮，亦無怪乎其私之也。既以產業視之，人之欲得產業，誰不如我？攝緘縢，固扃鐍，一人之智力不能勝天下欲得之者之眾，遠者數世，近者及身，其血肉之崩潰在其子孫矣。昔人願世世無生帝王家，而毅宗之語公主，亦曰：“若何為生我家！”痛哉斯言！回思創業時，其欲得天下之心，有不廢然摧沮者乎！是故明乎為君之職分，則唐、虞之世，人人能讓，許由、務光非絕塵也；不明乎為君之職分，則市井之間，人人可欲，許由、務光所以曠後世而不聞也。然君之職分難明，以俄頃淫樂不易無窮之悲，雖愚者亦明之矣。

原臣

有人焉，視於無形，聽於無聲，以事其君，可謂之臣乎？曰：否！殺其身以事其君，可謂之臣乎？曰：否！夫視於無形，聽於無聲，資於事父也；殺其身者，無私之極則也。而猶不足以當之，則臣道如何而後可？曰：緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲強我，未之敢從也，況於無形無聲乎！非其道，即立身於其朝，未之敢許也，況於殺其身乎！不然，而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜欲，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也；君為己死而為己亡，吾從而死之亡之，此其私暱者之事也。是乃臣不臣之辨也。

世之為臣者昧於此義，以謂臣為君而設者也。君分吾以天下而後治之，君授吾以人民而後牧之，視天下人民為人君橐中之私物。今以四方之勞擾，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不講治之牧之之術。苟無系於社稷之存亡，則四方之勞擾，民生之憔悴，雖有誠臣，亦以為纖芥之疾也。夫古之為臣者，於此乎，於彼乎？

蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。是故桀、紂之亡，乃所以為治也；秦政、蒙古之興，乃所以為亂也；晉、宋、齊、梁之興亡，無與於治亂者也。為臣者輕視斯民之水火，即能輔君而興，從君而亡，其於臣道固未嘗不背也。夫治天下猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許。君與臣，共曳木之人也，若手不執紼，足不履地，曳木者唯娛笑於曳木者之前，從曳木者以為良，而曳木之職荒矣。

嗟乎！後世驕君自恣，不以天下萬民為事。其所求乎草野者，不過欲得奔走服役之人。乃使草野之應於上者，亦不出夫奔走服役，一時免於寒餓，遂感在上之知遇，不復計其禮之備與不備，躋之僕妾之間而以為當然。萬曆初，神宗之待張居正，其禮稍優，此於古之師傅未能百一。當時論者駭然居正之受無人臣禮。夫居正之罪，正坐不能以師傅自待，聽指使於僕妾，而責之反是，何也？是則耳目浸淫於流俗之所謂臣者以為鵠矣！又豈知臣之與君，名異而實同耶？

或曰：臣不與子並稱乎？曰：非也。父子一氣，子分父之身而為身。故孝子雖異身，而能日近其氣，久之無不通矣；不孝之子，分身而後，日遠日疏，久之而氣不相似矣。君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君為路人。出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也。夫然，謂之臣，其名累變。夫父子固不可變者也。

原法

三代以上有法，三代以下無法。何以言之？二帝、三王知天下之不可無養也，為之授田以耕之；知天下之不可無衣也，為之授地以桑麻之；知天下之不可無教也，為之學校以興之，為之婚姻之禮以防其淫，為之卒乘之賦以防其亂。此三代以上之法也，因未嘗為一己而立也。後之人主，既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然以為之法。然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而為郡縣，以郡縣得私於我也；漢建庶孽，以其可以藩屏於我也；宋解方鎮之兵，以方鎮之不利於我也。此其法何曾有一毫為天下之心哉！而亦可謂之法乎？

三代之法，藏天下於天下者也。山澤之利不必其盡取，刑賞之權不疑其旁落，貴不在朝廷也，賤不在草莽也。在後世方議其法之疏，而天下之人不見上之可欲，不見下之可惡，法愈疏而亂愈不作，所謂無法之法也。後世之法，藏天下於筐篋者也；利不欲其遺於下，福必欲其斂於上；用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在，吾亦鰓鰓然日唯筐篋之是虞，故其法不得不密。法愈密而天下之亂即生於法之中，所謂非法之法也。

論者謂一代有一代之法，子孫以法祖為孝。夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，後王或不勝其利欲之私以壞之。壞之者固足以害天下，其創之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋於此膠彼漆之中，以博憲章之餘名，此俗儒之勦說也。即論者謂天下之治亂不系於法之存亡。夫古今之變，至秦而一盡，至元而又一盡。經此二盡之後，古聖王之所惻隱愛人而經營者蕩然無具，苟非為之遠思深覽，一一通變，以復井田、封建、學校、卒乘之舊，雖小小更革，生民之戚戚終無已時也。即論者謂有治人無治法，吾以謂有治法而後有治人。自非法之法桎梏天下人之手足，即有能治之人，終不勝其牽挽嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡，而不能有度外之功名。使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其間。其人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。故曰有治法而後有治人。

置相

有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。

原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，則設官以治之；是官者，分身之君也。孟子曰：“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”蓋自外而言之，天子之去公，猶公、侯、伯、子、男之遞相去；自內而言之，君之去卿，猶卿、大夫、士之遞相去。非獨至於天子遂截然無等級也。昔者伊尹、周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊於大夫之攝卿，士之攝大夫耳。後世君驕臣諂，天子之位始不列於卿、大夫、士之間，而小儒遂河漢其攝位之事，以至君崩子立，忘哭泣衰絰之哀，講禮樂征伐之治，君臣之義未必全，父子之恩已先絕矣。不幸國無長君，委之母后，為宰相者方避嫌而處，寧使其決裂敗壞，貽笑千古，無乃視天子之位過高所致乎？

古者君之待臣也，臣拜，君必答拜。秦、漢以後，廢而不講，然丞相進，天子御座為起，在輿為下。宰相既罷，天子更無與為禮者矣。遂謂百官之設，所以事我，能事我者我賢之，不能事我者我否之。設官之意既訛，尚能得作君之意乎？古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子。天子之子不皆賢，尚賴宰相傳賢足相補救，則天子亦不失傳賢之意。宰相既罷，天子之子一不賢，更無與為賢者矣，不亦並傳子之意而失者乎？

或謂後之入閣辦事，無宰相之名，有宰相之實也。曰：不然。入閣辦事者，職在批答，猶開府之書記也。其事既輕，而批答之意，又必自內授之而後擬之，可謂有其實乎？吾以謂有宰相之實者，今之宮奴也。蓋大權不能無所寄，彼宮奴者，見宰相之政事墜地不收，從而設為科條，增其職掌，生殺予奪出自宰相者，次第而盡歸焉。有明之閣下，賢者貸其殘膏剩馥，不賢者假其喜笑怒駡，道路傳之，國史書之，則以為其人之相業矣。故使宮奴有宰相之實者，則罷丞相之過也。閣下之賢者，盡其能事則曰法祖，亦非為祖宗之必足法也。其事位既輕，不得不假祖宗以壓後王，以塞宮奴。祖宗之所行未必皆當，宮奴之黠者又復條舉其疵行，亦曰法祖，而法祖之論荒矣。使宰相不罷，自得以古聖哲王之行摩切其主，其主亦有所畏而不敢不從也。

宰相一人，參知政事無常員。每日便殿議政，天子南面，宰相、六卿、諫官東西面以次坐。其執事皆用士人。凡章奏進呈，六科給事中主之，給事中以白宰相，宰相以白天子，同議可否。天子批紅。天子不能盡，則宰相批之，下六部施行。更不用呈之御前，轉發閣中票擬，閣中又繳之御前，而後下該衙門，如故事往返，使大權自宮奴出也。

宰相設政事堂，使新進士主之，或用待詔者。唐張說為相，列五房於政事堂之後：一曰吏房，二曰樞機房，三曰兵房，四曰戶房，五曰刑禮房，分曹以主眾務，此其例也。四方上書言利弊者及待詔之人皆集焉，凡事無不得達。

學校

學校，所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。非謂班朝，布令，養老，恤孤，訊馘，大師旅則會將士，大獄訟則期吏民，大祭祀則享始祖，行之自辟雍也。蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣，天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校。是故養士為學校之一事，而學校不僅為養士而設也。

三代以下，天下之是非一出於朝廷。天子榮之，則群趨以為是；天子辱之，則群擿以為非。簿書、期會、錢穀、戎獄，一切委之俗吏。時風眾勢之外，稍有人焉，便以為學校中無當於緩急之習氣。而其所謂學校者，科舉囂爭，富貴熏心，亦遂以朝廷之勢利一變其本領，而士之有才能學術者，且往往自拔於草野之間，於學校初無與也，究竟養士一事亦失之矣。

於是學校變而為書院。有所非也，則朝廷必以為是而榮之；有所是也，則朝廷必以為非而辱之。偽學之禁，書院之毀，必欲以朝廷之權與之爭勝。其不仕者有刑，曰：“此率天下士大夫而背朝廷者也。”其始也，學校與朝廷無與；其繼也，朝廷與學校相反。不特不能養士，且至於害士，猶然循其名而立之何與？

東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議。宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱。三代遺風，惟此猶為相近。使當日之在朝廷者，以其所非是為非是，將見盜賊奸邪懾心於正氣霜雪之下！君安而國可保也。乃論者目之為衰世之事，不知其所以亡者，收捕黨人，編管陳、歐，正坐破壞學校所致，而反咎學校之人乎！

嗟乎！天之生斯民也，以教養讬之於君。授田之法廢，民買田而自養，猶賦稅以擾之；學校之法廢，民蚩蚩而失教，猶勢利以誘之。是亦不仁之甚，而以其空名躋之曰“君父，君父”，則吾誰欺！

郡縣學官，毋得出自選除。郡縣公議，請名儒主之。自布衣以至宰相之謝事者，皆可當其任，不拘已任未任也。其人稍有干於清議，則諸生得共起而易之，曰：“是不可以為吾師也。”其下有《五經》師，兵法、曆算、醫、射各有師，皆聽學官自擇。凡邑之生童皆裹糧從學，離城煙火聚落之處士人眾多者，亦置經師。民間童子十人以上，則以諸生之老而不仕者充為蒙師。故郡邑無無師之士，而士之學行成者，非主六曹之事，則主分教之務，亦無不用之人。

學宮以外，凡在城在野寺觀庵堂，大者改為書院，經師領之，小者改為小學，蒙師領之，以分處諸生受業。其寺產即隸於學，以贍諸生之貧者。二氏之徒，分別其有學行者，歸之學宮，其餘則各還其業。

太學祭酒，推擇當世大儒，其重與宰相等，或宰相退處為之。每朔日，天子臨幸太學，宰相、六卿、諫議皆從之。祭酒南面講學，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言無諱。

天子之子年至十五，則與大臣之子就學於太學，使知民之情偽，且使之稍習於勞苦，毋得閉置宮中，其所聞見不出宦官宮妾之外，妄自崇大也。

郡縣朔望，大會一邑之縉紳士子。學官講學，郡縣官就弟子列，北面再拜。師弟子各以疑義相質難。其以簿書期會，不至者罰之。郡縣官政事缺失，小則糾繩，大則伐鼓號於眾。其或僻郡下縣，學官不得驟得名儒，而郡縣官之學行過之者，則朔望之會，郡縣官南面講學可也。若郡縣官少年無實學，妄自壓老儒而上之者，則士子譁而退之。

擇名儒以提督學政，然學官不隸屬於提學，以其學行名輩相師友也。每三年，學官送其俊秀於提學而考之，補博士弟子；送博士弟子於提學而考之，以解禮部，更不別遣考試官。发榜所遺之士，有平日優於學行者，學官咨於提學補入之。其弟子之罷黜，學官以生平定之，而提學不與焉。

學曆者能算氣朔，即補博士弟子。其精者同入解額，使禮部考之，官於欽天監。學醫者送提學考之，補博士弟子，方許行術。歲終，稽其生死效否之數，書之於冊，分為三等：下等黜之；中等行術如故；上等解試禮部，入太醫院而官之。

凡鄉飲酒，合一郡一縣之縉紳士子。士人年七十以上，生平無玷清議者，庶民年八十以上，無過犯者，皆以齒南面，學官、郡縣官皆北面，憲老乞言。

凡鄉賢名宦祠，毋得以勢位及子弟為進退。功業氣節則考之國史，文章則稽之傳世，理學則定之言行。此外鄉曲之小譽，時文之聲名，講章之經學，依附之事功，已經入祠者皆罷之。

凡郡邑書籍，不論行世藏家，博搜重購。每書鈔印三册，一册上秘府，一册送太學，一册存本學。時人文集，古文非有師法，語錄非有心得，奏議無裨實用，序事無補史學者，不許傳刻。其時文、小說、詞曲、應酬代筆，已刻者皆追板燒之。士子選場屋之文及私試義策，蠱惑坊市者，弟子員黜革，見任官落職，致仕官奪告身。

民間吉凶，一依朱子《家禮》行事。庶民未必通諳其喪服之制度，木主之尺寸，衣冠之式，宮室之制，在市肆工藝者，學官定而付之；離城聚落，蒙師相其禮以革習俗。

凡一邑之名蹟及先賢陵墓祠宇，其修飾表章，皆學官之事。淫祠通行拆毀，但留土穀，設主祀之。故入其境，有違禮之祀，有非法之服，市懸無益之物，土留未掩之喪，優歌在耳，鄙語滿街，則學官之職不修也。

取士　上

取士之弊，至今日制科而極矣。故毅宗嘗患之也，為拔貢、保舉、准貢、特授、積分、換授，思以得度外之士。乃拔貢之試，猶然經義也，考官不遣詞臣，屬之提學，既已輕於解試矣。保舉之法，雖曰以名取人，不知今之所謂名者何憑也，勢不得不雜以賄賂請讬。及其捧檄而至，吏部以一義一論試之，視解試為尤輕矣。准貢者用解試之副榜，特授者用會試之副榜。夫副榜，黜落之餘也。其黜落者如此之重，將何以待中式者乎？積分不去貲郎，其源不能清也；換授以優宗室，其教可不豫乎！凡此六者，皆不離經義，欲得勝於科目之人，其法反不如科目之詳，所以徒為紛亂而無益於時也。

唐進士試詩賦，明經試墨義。所謂墨義者，每經問義十道，五道全寫疏，五道全寫注。宋初試士，詩、賦、論各一首，策五道，帖《論語》十，帖對《春秋》或《禮記》墨義十條，其九經、五經、三禮、三傳、學究等，設科雖異，其墨義同也。王安石改法，罷詩賦、帖經、墨義，中書撰大義式頒行，須通經有文采，乃為中格，不但如明經、墨義、粗解章句而已。然非創自安石也，唐柳冕即有“明《六經》之義，合先王之道者以為上等，其精於傳注與下等”之議。權德輿駁曰：“注疏猶可以質驗，不者有司率情上下其手，既失其末，又不得其本，則蕩然矣。”其後宋祁、王珪累有“止問大義，不責記誦”之奏，而不果行，至安石始决之。

故時文者帖書、墨義之流也。今日之弊，在當時權德輿已盡之。向若因循不改，則轉相模勒，日趨浮薄，人才終無振起之時。若罷經義，遂恐有棄經不學之士，而先王之道益視為迂闊無用之具。余謂當復墨義古法，使為經義者全寫注疏、大全、漢宋諸儒之說，一一條具於前，而後申之以己意，亦不必墨守一先生之言。由前則空疏者絀，由後則愚蔽者絀，亦變浮薄之一術也。

或曰：“以誦數精粗為中否，唐之所以賤明經也，寧復貴其所賤乎？”曰：“今日之時文，有非誦數時文所得者乎？同一誦數也，先儒之義學，其愈於餖飣之剿說亦可知矣。非謂守此足以得天下之士也，趨天下之士於平實，而通經學古之人出焉。昔之詩賦亦何足以得士！然必費考索，推聲病，未有若時文，空疏不學之人皆可為之也。”

取士　下

古之取士也寬，其用士也嚴；今之取士也嚴，其用士也寬。古者鄉舉里選，士之有賢能者，不患於不知。降而唐宋，其為科目不一，士不得與於此，尚可轉而從事於彼，是其取之之寬也。“王制”論秀士，升之司徒曰選士；司徒論選士之秀者，升之學曰俊士；大樂正論造士之秀者，升之司馬曰進士；司馬論進士之賢者，以告於王而定其論。論定然後官之，任官然後爵之，位定然後祿之。一人之身，未入仕之先凡經四轉，已入仕之後凡經三轉，總七轉，始與之以祿。唐之士，及第者未便解褐，入仕吏部，又復試之。韓退之三試於吏部無成，則十年猶布衣也。宋雖登第入仕，然亦止是簿尉令錄，榜首才得丞判，是其用之之嚴也。寬於取則無枉才，嚴於用則少倖進。

今也不然。其所以程士者，止有科舉之一途，雖使古豪傑之士若屈原、司馬遷、相如、董仲舒、楊雄之徒，舍是亦無由而進取之，不謂嚴乎哉！一日苟得，上之列於侍從，下亦置之郡縣、即其黜落而為鄉貢者，終身不復取解，授之以官，用之又何其寬也！嚴於取，則豪傑之老死丘壑者多矣；寬於用，此在位者多不得其人也。

流俗之人，徒見夫二百年以來之功名氣節，一二出於其中，遂以為科目已善，不必他求。不知科目之內，既聚此百千萬人，不應功名氣節之士獨不得入，則是功名氣節之士之得科目，非科目之能得功名氣節之士也。假使士子探籌，第其長短而取之，行之數百年，則功名氣節之士亦自有出於探籌之中者，寧可謂探籌為取士之善法耶？究竟功名氣節人物，不及漢唐遠甚，徒使庸妄之輩充塞天下。豈天下之不生才哉？則取之之法非也。吾故寬取士之法，有科舉，有薦舉，有太學，有任子，有郡邑佐，有辟召，有絕學，有上書，而用之之嚴附見焉。

科舉之法：其考校仿朱子議：第一場《易》、《詩》、《書》為一科，子午年試之；《三禮》兼《大戴》為一科，卯年試之；《三傳》為一科，酉年試之。試義各二道，諸經皆兼《四書》義一道。答義者先條舉注疏及後儒之說，既備，然後以“愚按”結之。其不條眾說，或條而不能備，竟入己意者，雖通亦不中格。有司有不依章句移文配接命題者，有喪禮服制忌諱不以為題者，皆坐罪。第二場周、程、張、朱、陸六子為一科，孫、吳武經為一科，荀、董、揚、文中為一科，管、韓、老、莊為一科，分年各試一論。第三場《左》、《國》、《三史》為一科，《三國》、《晉書》、《南北史》為一科，新、舊《唐書》、《五代史》為一科，《宋史》、有明《實錄》為一科，分年試史論各二道。答者亦必摭事實而辨是非。若事實不詳，或牽連他事而於本事反略者，皆不中格。第四場時務策三道。凡博士弟子員遇以上四年仲秋，集於行省而試之，不限名數，以中格為度。考官聘名儒，不論布衣、在位，而以提學主之。明年會試，經、子、史科，亦依鄉闈分年，禮部尚書知貢舉。登第者聽宰相鑒別，分置六部各衙門為吏，管領簿書。拔其尤者，仿古侍中之職在天子左右，三考滿常調而後出官郡縣。又拔其尤者為各部主事，落第者退為弟子員，仍取解試而後得入禮闈。

薦舉之法：每歲郡舉一人，與於待詔之列。宰相以國家疑難之事問之，觀其所對，令廷臣反覆詰難，如漢之賢良、文學以鹽鐵發策是也。能自理其說者，量才官之；或假之職事，觀其所效而後官之。若庸下之材剿說欺人者，舉主坐罪，其人報罷。若道德如吳與弼、陳獻章，則不次待之，舉主受上賞。

太學之法：州縣學每歲以弟子員之學成者，列其才能德藝以上之，不限名數，缺人則止。太學受而考之，其才能德藝與所上不應者，本生報罷。凡士子之在學者，積歲月累試，分為三等：上等則同登第者，宰相分之為侍中屬吏；中等則不取解試，竟入禮闈；下等則罷歸鄉里。

任子之法：六品以上，其子十有五年皆入州縣學，補博士弟子員，若教之十五年而無成則出學。三品以上，其子十有五年皆入太學，若教之十五年而無成則出學。今也大夫之子與庶民之子同試，提學受其請讬，是使其始進不以正，不受其請讬，非所以優門第也。公卿之子不論其賢否而仕之，賢者則困於常調，不賢者而使之在民上，既有害於民，亦非所以愛之也。

郡縣佐之法：郡縣各設六曹，提學試弟子員之高等者分置之，如戶曹管賦稅出入，禮曹主祀事、鄉飲酒、上下吉凶之禮，兵曹統民戶所出之兵、城守、捕寇，工曹主郡邑之興作，刑曹主刑獄，吏曹主各曹之遷除資俸也。滿三考升貢太學，其才能尤著者，補六部各衙門屬吏。凡廩生皆罷。

辟召之法：宰相、六部、方鎮及各省巡撫，皆得自辟其屬吏，試以職事，如古之攝官。其能顯著，然後上聞即真。

絕學者，如曆算、樂律、測望、占候、火器、水利之類是也。郡縣上之於朝，政府考其果有發明，使之待詔。否則罷歸。

上書有二：一，國家有大事或大奸，朝廷之上不敢言而草野言之者，如唐劉蕡、宋陳亮是也，則當處以諫職。若為人嗾使，因而撓亂朝政者，如東漢牢修告捕黨人之事，即應處斬。一，以所著書進覽，或他人代進，看詳其書足以傳世者，則與登第者一體出身。若無所發明，纂集舊書，且是非謬亂者，如今日趙宦光《說文長箋》、劉振《識大編》之類，部帙雖繁，卻其書而遣之。

建都

或問：北都之亡忽焉，其故何也？曰：亡之道不一，而建都失算，所以不可救也。夫國祚中危，何代無之！安祿山之禍，玄宗幸蜀；吐蕃之難，代宗幸陝；朱沘之亂，德宗幸奉天；以汴京中原四達，就使有急而形勢無所阻。當李賊之圍京城也，毅宗亦欲南下，而孤懸絕北，音塵不貫，一時既不能出，出亦不能必達，故不得已而身殉社稷。向非都燕，何遽不及三宗之事乎！

或曰：自永樂都燕，歷十有四代，豈可以一代之失，遂議始謀之不善乎？曰：昔人之治天下也，以治天下為事，不以失天下為事者也。有明都燕不過二百年，而英宗狩於土木，武宗困於陽和，景泰初京城受圍，嘉靖二十八年受圍，四十三年邊人闌入，崇禎間京城歲歲戒嚴。上下精神敝於寇至，日以失天下為事，而禮樂政教猶足觀乎？江南之民命竭於輸輓，大府之金錢靡於河道，皆都燕之為害也。

或曰：有王者起，將復何都？曰：金陵。或曰：古之言形勝者，以關中為上，金陵不與焉，何也？曰：時不同也。秦、漢之時，關中風氣會聚，田野開闢，人物殷盛；吳、楚方脫蠻夷之號，風氣樸略，故金陵不能與之爭勝。今關中人物不及吳、會久矣，又經流寇之亂，煙火聚落，十無二三，生聚教訓，故非一日之所能移也。而東南粟帛，灌輸天下，天下之有吳、會，猶富室之有倉庫匱篋也。今夫千金之子，其倉庫匱篋必身親守之，而門庭則以委之僕妾。舍金陵而勿都，是委僕妾以倉庫匱篋；昔日之都燕，則身守夫門庭矣。曾謂治天下而智不千金之子若與？

方鎮

今封建之事遠矣，因時乘勢，則方鎮可復也。自唐以方鎮亡天下，庸人狃之，遂為厲階。然原其本末則不然。當太宗分置節度，皆在邊境，不過數府，其帶甲十萬，力足以控制寇亂。故安祿山、朱泚皆憑方鎮而起，乃制亂者亦藉方鎮。其後析為數十，勢弱兵單，方鎮之兵不足相制，黃巢、朱溫遂決裂而無忌。然則唐之所以亡，由方鎮之弱，非由方鎮之強也。是故封建之弊，強弱吞併，天子之政教有所不加；郡縣之弊，疆場之害苦無已時。欲去兩者之弊，使其並行不悖，則沿邊之方鎮乎！

宜將遼東、薊州、宣府、大同、榆林、寧夏、甘肅、固原、延綏俱設方鎮，外則雲、貴亦依此例，分割附近州縣屬之。務令其錢糧兵馬，內足自立，外足捍患；田賦商稅，聽其徵收，以充戰守之用；一切政教張弛，不從中制；屬下官員亦聽其自行辟召，然後名聞。每年一貢，三年一朝，終其世兵民輯睦，疆場寧謐者，許以嗣世。

凡此則有五利：今各邊有總督，有巡撫，有總兵，有本兵，有事復設經略，事權不一，能者壞於牽制，不能者易於推委，枝梧旦夕之間，掩飾章奏之上，其未至潰決者，直須時耳。統帥專一，獨任其咎，則思慮自周，戰守自固，以各為長子孫之計，一也。國家有一警急，常竭天下之財，不足供一方之用。今一方之財自供一方，二也。邊鎮之主兵常不如客兵，故常以調發致亂，天啟之奢酋、崇禎之萊圍是也。今一方之兵自供一方，三也。治兵措餉皆出朝廷，常以一方而動四方。既各有專地，兵食不出於外，即一方不宁，他方宴如，四也。外有強兵，中朝自然顧忌，山有虎豹，藜藿不採，五也。

田制

○田制一

昔者禹則壤定賦，《周官》體國經野，則是夏之所定者，至周已不可為准矣。當是時，其國之君，於其封疆之內田土之肥瘠，民口之眾寡，時勢之遷改，視之為門以內之事也。

井田既壞，漢初十五而稅一，文、景三十而稅一，光武初行什一之法，後亦三十而稅一。蓋土地廣大，不能縷分區別，總其大勢，使瘠土之民不至於甚困而已。是故合九州之田，以下下為則，下下者不困，則天下之勢相安，吾亦可無事於縷分區別，而為則壤經野之事也。

夫三十而稅一，下下之稅也，當三代之盛，賦有九等，不能盡出於下下，漢獨能為三代之所不能為者，豈漢之德過於三代歟？古者井田養民，其田皆上之田也。自秦而後，民所自有之田也。上既不能養民，使民自養，又從而賦之，雖三十而稅，較之於古亦末嘗為輕也。

至於後世，不能深原其本末，以為什一而稅，古之法也。

漢之省賦，非通行長久之道，必欲合於古法。九州之田，不授於上而賦以什一，則是以上上為則也。以上上為則，而民焉有不困者乎？漢之武帝，度支不足，至於賣爵、貸假、榷酤、算緡、鹽鐵之事無所不舉，乃終不敢有加於田賦者，彼東郭咸陽、孔僅、桑弘羊，計慮猶未熟與？然則什而稅一，名為古法，其不合於古法甚矣。而兵興之世，又不能守其什一者，其賦之於民，不任田而任用，以一時之用制天下之賦，後王因之。後王既衰，又以其時之用制天下之賦，而後王又因之。

嗚呼！吾見天下之賦日增，而後之為民者日困於前。

儒者曰：井田不復，仁政不行，天下之民始敝敝矣。孰知魏、晉之民又困於漢，唐、宋之民又困於魏、晉？則天下之害民者，寧獨在井田之不復乎！今天下之財賦出於江南；江南之賦至錢氏而重，宋未嘗改；至張士誠而又重，有明亦未嘗改。

故一畝之賦，自三鬥起科至於七鬥，七鬥之外，尚有官耗私增。計其一歲之獲，不過一石，盡輸於官，然且不足。乃其所以至此者，因循亂世苟且之術也。吾意有王者起，必當重定天下之賦；重定天下之賦，必當以下下為則而後合於古法也。

或曰：三十而稅一，國用不足矣。夫古者千里之內，天子食之，其收之諸候之貢者，不能十之一。今郡縣之賦，郡縣食之不能十之一，其解運至於京師者十有九。彼收其十一者尚無不足，收其十九者而反憂之乎！

○田制二

自井田之廢，董仲舒有“限民名田”之議，師丹、孔光因之，令民名田無過三十頃，期盡三年而犯者沒入之。其意雖善；然古之聖君，方授田以養民，今民所自有之田，乃複以法奪之，授田之政末成而奪田之事先見，所謂行一不義而不可為也。

或者謂奪富民之田則生亂，欲複井田者，乘大亂之後，土曠人稀而後可，故漢高祖之滅秦，光武之乘漢，可為而不為為足惜。夫先王之制井田，所以遂民之生，使其繁庶也。今幸民之殺戮，為其可以便吾事，將使田既井而後，人民繁庶，或不能於吾制無齟齬，豈反謂之不幸與？

後儒言井田必不可複者，莫詳於蘇洵；言井田必可複者，莫切於胡翰、方孝孺。洵以川路、澮道、洫塗、溝畛，遂徑之制，非窮數百年之力不可。夫誠授民以田，有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其制度疆界之末乎！凡蘇洵之所憂者，皆非為井田者之所急也。胡翰、方孝孺但言其可複，其所以複之之法亦不能詳。余蓋於衛所之屯田，而知所以複井田者亦不外於是矣。世儒於屯田則言可行，於井田則言不可行，是不知二五之為十也。

每軍撥出五十畝，古之百畝也，非即周時一夫授田百畝乎？五十畝科正糧十二石，聽本軍支用，餘糧十二石，給本衛官軍俸糧，是實徵十二石也。每畝二鬥四升，亦即周之鄉遂用貢法也。天下屯田見額六十四萬四千二百四十三頃，以萬曆六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃二十八畝律之，屯田居其十分之一也，授田之法未行者，特九分耳。由一以推之九，似亦未為難行。況田有官民，官田者，非民所得而自有者也。

州縣之內，官田又居其十分之三。以實在田土均之，人戶一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尚餘田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝，以聽富民之所占，則天下之田自無不足，又何必限田、均田之紛紛，而徒為困苦富民之事乎！故吾於屯田之行，而知井田之必可複也。

難者曰：屯田既如井田，則屯田之軍日宜繁庶，何以複有銷耗也？曰：此其說有四：屯田非土著之民，雖授之田，不足以挽其鄉土之思，一也。又令少壯者守城，老弱者屯種，夫屯種而任之老弱，則所獲幾何，且彼見不屯者之未嘗不得食也，亦何為而任其勞苦乎？二也。古者什而稅一，今每畝二鬥四升，計一畝之入不過一石，則是什稅二有半矣，三也。又徵收主自武人而郡縣不與，則凡刻剝其軍者何所不為，四也。而又何怪乎其銷耗與？

○田制三

或問井田可複，既得聞命矣。若夫定稅則如何而後可？曰：斯民之苦暴稅久矣，有積累莫返之害，有所稅非所出之害，有田土無等第之害。

何謂積累莫返之害？三代之貢、助、徹，止稅田土而已。魏晉有戶、調之名，有田者出租賦，有戶者出布帛，田之外複有戶矣。

唐初立租、庸、調之法，有田則有租，有戶則有調，有身則有庸，租出穀，庸出絹，調出繒纊布麻，戶之外複有丁矣。楊炎變為兩稅，人無丁中，以貧富為差，雖租、庸、調之名渾然不見，其實並庸、調而入於租也。相沿至宋，未嘗減庸、調於租內，而複斂丁身錢米。

後世安之，謂兩稅，租也，丁身，庸、調也，豈知其為重出之賦乎？使庸、調之名不去，何至是耶！故楊炎之利於一時者少，而害於後世者大矣。有明兩稅，丁口而外，有力差，有銀差，蓋十年而一值。

嘉靖末行一條鞭法，通府州縣十歲中夏稅、秋糧、存留、起運之額，均徭、裏甲、土貢、顧募、加銀之例，一條總徵之，使一年而出者分為十年，及至所值之年一如餘年，是銀、力二差又併入於兩稅也；未幾而裏甲之值年者，雜役仍複紛然。其後又安之，謂條鞭，兩稅也：雜役，值年之差也，豈知其為重出之差乎？使銀差、力差之名不去，何至是耶！故條鞭之利於一時者少，而害於後世者大矣。

萬曆間，舊餉五百萬，其末年加新餉九百萬，崇禎間又增練餉七百三十萬，倪元璐為戶部，合三餉為一，是新餉、練餉又併入於兩稅也。至今日以為兩稅固然，豈知其所以亡天下者之在斯乎？使練餉、新餉之名不改，或者顧名而思義，未可知也。此又元璐不學無術之過也。嗟乎！稅額之積累至此，民之得有其生也亦無幾矣。

今欲定稅，須反積累以前而為之制。援田於民，以什一為則；未授之田，以二十一為則。其戶口則以為出兵養兵之賦，國用自無不足，又何事於暴稅乎！

何謂所稅非所出之害？古者任土作貢，雖諸侯而不忍強之以其地之所無，況於小民乎！故賦穀米，田之所自出也；賦布帛，丁之所自為也。其有納錢者，後世隨民所便，布一匹，直錢一千，輸官聽為九百。布直六百，輸官聽為五百，比之民間，反從降落。是錢之在賦，但與布帛通融而已。其田土之賦穀米，漢、唐以前未之有改也。及楊炎以戶口之賦並歸田土，於是布帛之折於錢者與穀米相亂，亦遂不知錢之非田賦矣。

宋隆興二年，詔溫、台、徽不通水路，其二稅物帛，許依折法以銀折輸。蓋當時銀價低下，其許以折物帛者，亦隨民所便也。然按熙寧稅額，兩稅之賦銀者六萬一百三十七兩而已，而又穀賤之時常平就糴，故雖賦銀，亦不至於甚困。

有明自漕糧而外，盡數折銀。不特折錢之布帛為銀，而歷代相仍不折之穀米，亦無不為銀矣；不特穀米不聽上納，即欲以錢准銀，亦有所不能矣。夫以錢為賦，陸贊尚曰“所供非所業，所業非所供”，以為不可，而況以銀為賦乎！天下之銀既竭，凶年田之所出不足以上供；豐年田之所出足以上供，折而為銀，則仍不足以上供也，無乃使民歲歲皆凶年乎？天與民以豐年而上複奪之，是有天下者之以斯民為雔也。

然則聖王者而有天下，其必任土所宜，出百穀者賦百穀，出桑麻者賦布帛，以至雜物皆賦其所出，斯民庶不至困瘁爾！

何謂田土無等第之害？《周禮》大司徒，不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之地家三百畝，是九則定賦之外，先王又細為之等第也。今民間田士之價，懸殊不啻二十倍，而有司之徵收，畫以一則，至使不毛之地歲抱空租，亦有歲歲耕種，而所出之息不償牛種。小民但知其為瘠土，向若如古法休一歲、二歲，未始非沃土矣。官府之催科不暇，雖欲易之，惡得而易之？何怪夫土力之日竭乎！吾見有百畝之田而不足當數十畝之用者，是不易之為害也。

今丈量天下田土，其上者依方田之法，二百四十步為一畝，中者以四百八十步為一畝，下者以七百二十步為一畝，再酌之於三百六十步、六百步為畝，分之五等。

魚鱗冊字型大小，一號以一畝准之，不得贅以奇零，如數畝而同一區者不妨數號，一畝而分數區者不妨一號。使田土之等第，不在稅額之重輕而在丈量之廣狹，則不齊者從而齊矣。

是故田之中、下者，得更番而作，以收上田之利。加其力有餘也而悉耕之，彼二畝三畝之入，與上田一畝較量多寡，亦無不可也。

兵制

○兵制一

有明之兵制，蓋三變矣：衛所之兵，變而為召募，至崇禎、弘光間又變而為大將之屯兵。衛所之弊也，官軍三百十三萬八千三百，皆仰食於民，除西北邊兵三十萬外，其所以禦寇定亂者，不得不別設兵以養之。

兵分於農，然且不可，乃又使軍分於兵，是一天下之民養兩天下之兵也。召募之弊也，如東事之起，安家、行糧、馬匹、甲仗費數百萬金，得兵十餘萬而不當三萬之選，天下已騷動矣。大將屯兵之弊也，擁眾自衛，與敵為市，搶殺不可問，宣召不能行，率我所養之兵反而攻我者，即其人也。有明之所以亡，其不在斯三者乎？

議者曰：衛所之為召募，此不得已而行之者也，召募之為大將屯兵，此勢之所趨而非制也。原夫衛所，其制非不善也。一鎮之兵足守一鎮之地，一軍之田足瞻一軍之用，衛所、屯田，蓋相表裏者也。其後軍伍銷耗，耕者無人，則屯糧不足，增以客兵，坐食者眾，則屯糧不足，於是益之以民糧，又益之以鹽糧，又益之以京運，而衛所之制始破壞矣。都燕而後，歲漕四百萬石，十有二總領衛一百四十旗，軍十二萬六千八百人，輪年值運，有月糧，有行糧，一人兼二人之食，是歲有二十五萬三千六百不耕而食之軍矣。此又衛所之制破壞於輸輓者也。

中都、大寧、山東、河南附近衛所，輪班上操，春班以三月至八月還，秋班以九月至二月還，有月糧，有行糧，一人兼二人之食，是歲有二十餘萬不耕而食之軍矣。此又衛所之制破壞於班操者也。一邊有事則調各邊之軍，應調者食此邊之新餉，其家口又支各邊之舊餉。舊兵不歸，各邊不得不補，補一名又添一名之新餉，是一兵而有三餉也。衛所之制，至是破壞而不可支矣。凡此皆末流之弊，其初制豈若是哉！

為說者曰：末流之弊，亦由其制之不善所致也，制之不善，則軍民之太分也。凡人膂力不過三十年，以七十為率，則四十年居其老弱也。軍既不得複還為民，則一軍之在伍，其為老弱者亦複四十年，如是而焉得不銷耗乎？鄉井之思，誰則無有？今以謫發充之，遠者萬里，近者千餘裏，違其土性，死傷逃竄十常八九，如是而焉得不銷耗乎？且都燕二百餘年，天下之財莫不盡取以歸京師，使東南之民力竭者，非軍也耶？

或曰：畿甸之民大半為軍，今計口而給之，故天下有荒歲而畿甸不困，此明知其無益而不可已者也。曰：若是，則非養兵也，乃養民也。天下之民不耕而待養於上，則天下之耕者當何人哉？東南之民奚罪焉！夫以養軍之故至不得不養及於民，猶可謂其制之善與？

餘以為天下之兵當取之於口，而天下為兵之養當取之於戶。其取之口也，教練之時五十而出二，調發之時五十而出一。其取之戶也，調發之兵十戶而養一，教練之兵則無資於養。如以萬曆六年戶口數目言之，人口六千六十九萬二千八百五十六，則得兵一百二十一萬三千八百五十人矣，人戶一千六十二萬一千四百三十六，則可養兵一百六萬二千一百四十三人矣。

夫五十口而出一人，則其役不為重；一十戶而養一人，則其費不為難；而天下之兵滿一百二十餘萬，亦不為少矣。王畿之內，以二十萬人更番入衛，然亦不過千里，假如都金陵，其入衛者但盡今陵所屬之郡邑，而他省不與焉。金陵人口一千五十萬二千六百五十一，則得勝兵二十一萬五百，以十萬各守郡邑，以十萬入衛，次年則以守郡邑者入衛，以入衛者歸守郡邑，又次年則調發其同事教練之兵。

其已經調發者則住糧歸家，但聽教練而已。夫五十口而出一人，而又四年方一行役，以一人計之，二十歲而入伍，五十歲而出伍，始終三十年，止曆七踐更耳，而又不出千里之遠，則為兵者其任亦不為過勞。國家無養兵之費則國富，隊伍眾老弱之卒則兵強。人主欲富國強兵而兵民太分，唐、宋以來但有彼善於此之制，其受兵之害，末嘗不與有明同也。

○兵制二

國家當承平之時，武人至大帥者，幹謁文臣，即其品級懸絕，亦必戒服，左握刀，右屬弓矢，帕首褲靴，趨入庭拜，其門狀自稱走狗，退而與其僕隸齒。兵興以後，有言於天子者曰：“今日不重武臣，故武功不立。”於是毅宗皇帝專任大帥，不使文臣節制。不二三年，武臣擁眾，與賊相望，同事虜略。李賊入京師，三輔至於青、齊諸鎮，櫛比而營，大子封公侯結其歡心，終莫肯以一矢入援。嗚呼，毅宗重武之效如此！

然則武固不當重與？曰：毅宗輕武而不重武者也。武之所重者將；湯之伐桀，伊尹為將；武之入商，太公為將；晉作六軍，其為將者皆六卿之選也。有明雖失其制，總兵皆用武人，然必聽節制於督撫或經略。則是督撫、經略，將也；總兵，偏裨也。總兵有將之名而無將之實，然且不可，況竟與之以實乎！

夫安國家，全社稷，君子之事也；供指使，用氣力，小人之事也。國塚社稷之事，孰有大於將？使小人而優為之，又何貴乎君子耶？今以天下之大讬之於小人，為重武耶，為輕武耶？是故與毅宗從死者，皆文臣也。當其時，屬之以一旅，赴賊俱死，尚冀十有一二相全，何至自殊城破之日乎？是故建義於郡縣者，皆文臣及儒生也。當其時，有所藉手以從事，勝負亦未可知，何至驅市人而戰，受其屠醢乎？

彼武人之為大帥者，方且飆浮雲起，昔之不敢一當敵者，乘時易幟，各以利刃而齒腐朽，鮑永所謂以其眾幸富貴矣，而後知承平之時待以僕隸者之未為非也。

然則彭越、黥布非古之良將與？曰：彭越、黥布，非漢王將之者也，布、越無所藉於漢王而漢王藉之，猶治病者之服烏喙藜蘆也。人見彭越、黥布之有功而欲將武人，亦猶見烏喙藜蘆之愈病而欲以為服食也。彼粗暴之徒，乘世之衰，竊亂天常，吾可以權授之，使之出落鈐鍵也哉！

然則叔孫通專言斬將搴旗之士，儒生無所言進，何也？曰：當是時，漢王已將韓信，彼通之所進者，以首爭首、以力搏力之兵子耳，豈所謂將哉？然則壯健輕死善擊刺者，非所貴與？曰：壯健輕死善擊刺之在人，猶精緻犀利之在器甲也。

弓必欲無灂，治必欲援胡之稱，甲必欲上旅下旅劄續之堅，人必欲壯健輕死善擊刺，其道一也。器甲之精緻犀利，用之者人也；人之壯健輕死善擊刺者，用之者將也。今以壯健輕死善擊刺之人而可使之為將，是精緻犀利之器甲可以不待人而戰也。

○兵制三

唐、宋以來，文武分為兩途。然其職官，內而樞密，外而閫帥州軍，猶文武參用。惟有明截然不相出入，文臣之督撫，雖與軍事而專任節制，與兵士離而不屬。是故蒞軍者不得計餉，計餉者不得蒞軍；節制者不得操兵，操兵者不得節制。方自以犬牙交制，使其勢不可為叛。

夫天下有不可叛之人，未嘗有不可叛之法。杜牧所謂“聖賢才能多聞博識之士”，此不可叛之人也。豪豬健狗之徒，不識禮義，喜虜掠，輕去就，緩則受吾節制，指顧簿書之間，急則擁兵自重，節制之人自然隨之上下。試觀崇禎時，督撫曾有不為大帥驅使者乎？此時法未嘗不在，未見其下可叛也。

有明武職之制，內設郡督府，錦衣衛，外設二十一都司，四百九十三衛，三百五十九所；平時有左右都督、都指揮使、指揮使，各系以同知、僉事及千戶、百戶、鎮撫之級，行伍有總兵、副將、參將、遊擊、千把總之名，宜悉罷平時職級，只存行伍。京營之兵，兵部尚書即為總兵，侍郎即為副將，其屬郎官即分任參、遊。設或征討，將自中出，侍郎掛印而總兵事，郎官從之者一如京營，或用巡撫為將，巡撫掛印，即以副將屬之參政，參將屬之郡守，其行間戰將勇略冠軍者，即參用於其間。苟如近世之沈希儀、萬表、俞大猷、戚繼光，又未嘗不可使之內而兵部，外而巡撫也。

自儒生久不為將，其視用兵也，一以為尚力之事，當屬之豪健之流；一以為陰謀之事，當屬之傾危之士。夫稱戈比干立矛者，士卒之事而非將帥之事也，即一人以力聞，十人而勝之矣。兵興以來，田野市井之間膂力稍過人者，當事即以奇士待之，究竟不當一卒之用。萬曆以來之將，掩敗飾功，所以欺其君父者何所不至，亦可謂之傾危矣。乃止能施之君父，不能施之寇敵。然則今日之所以取敗亡者，非不足力與陰謀可知矣。使文武合為一途，為儒生者知兵書戰策非我分外，習之而知其無過高之論，為武夫者知親上愛民為用武之本，不以粗暴為能，是則皆不可叛之人也。

財計

○財計一

後之聖王而欲天下安富，其必廢金銀乎？

古之徵貴徵賤，以粟帛為俯仰。故公上賦稅，有粟米之征、布縷之征是也，民間市易，《詩》言“握粟出蔔”，《孟子》言“通工易事，男粟女布”是也。其時之金銀，與珠玉無異，為餽問器飾之用而已。

三代以下，用者粟帛而衡之以錢，故錢與粟帛相為輕重。漢章帝時，穀帛價貴，張林言：“此錢多故也，宜令天下悉以布帛為租，市賈皆用之，封錢勿出，物皆賤矣。”

魏明帝時，廢錢用穀。桓玄輔晉，亦欲廢錢。孔琳之曰：“先王制無用之貨以通有用之財，此錢之所以嗣功龜貝也。穀帛本充衣食，分以為貨，勞毀於商販之手，耗棄於割截之用，此之為弊者，著自於曩。”然則昔之有天下者，雖錢與穀帛雜用，猶不欲使其重在錢也。

梁初唯京師及三吳、荊、郢、江、湘、梁、益用錢，其餘州郡雜以穀帛，交、廣之域全以金銀為貨。陳用錢兼以錫鐵栗帛，嶺南多以鹽米布，交易不用錢。北齊冀州之北，錢皆不行，交貿者皆絹布。後周河西諸郡或用西域金銀錢，而官不禁。

唐時民間用布帛處多，用錢處少。大曆以前，嶺南用錢之外，雜以金銀、丹砂、象齒。貞元二十年，命市井交易，以綾羅絹布雜貨與錢兼用。憲宗詔天下有銀之山必有銅，唯銀無益於人，五嶺以北，采銀一兩者流他州，官吏論罪。元和六年，貿易錢十緡以上參布帛。太和三年，飾佛像許以金銀，唯不得用銅。四年，交易百緡以上者，粟帛居半。按唐以前，自交、廣外，上而賦稅，下而市易，一切無事於金銀，其可考彰彰若是。

宋元豐十二年，蔡京當國，凡以金銀絲帛等貿易勿受，夾錫錢者以法懲治。蓋其時有以金銀為用者矣。然重和之令，命官之家，留見錢二萬貫，民庶半之，餘限二年聽易金銀之類，則是市易之在下者，未始不以錢為重也。紹興以來，歲額金一百二十八兩，銀無額，七分入內庫，三分歸有司，則是賦稅之在上者，亦未始以金銀為正供，為有司之經費也。

及元起北方，錢法不行，於是以金銀為母，鈔為子，子母相權而行，而金銀遂為流通之貨矣。明初亦嘗禁金銀交易，而許以金銀易鈔於官，則是罔民而收其利也，其誰信之！

故至今日而賦稅市易，銀乃單行，以為天下之大害。蓋銀與鈔為表裹，銀之力絀，鈔以舒之，故元之稅糧，折鈔而不折銀。今鈔既不行，錢僅為小市之用，不入貢賦，使百務並於一途，則銀力竭。元又立提舉司，置淘金戶，開設金銀場，各路聽民煽煉，則金銀之出於民間者尚多。今礦所封閉，間一開採，又使宮奴主之，以入大內，與民間無與，則銀力竭。

二百餘年，天下金銀，綱運至於燕京，如水赴壑。承平之時，猶有商賈官吏返其十分之二三，多故以來，在燕京者既盡泄之邊外，而富商、大賈、達官、猾吏，自北而南，又能以其資力盡斂天下之金銀而去。此其理尚有往而複返者乎？

夫銀力已竭，而賦稅如故也，市易如故也。皇皇求銀，將於何所！故田土之價，不當異時之什一，豈其壤瘠與？曰：否。不能為賦稅也。百貨之價，亦不當異時之什一，豈其物阜與？曰：否。市易無資也。

當今之世，宛轉湯火之民，即時和年豐無益也，即勸農沛澤無益也，吾以為非廢金銀不可。廢金銀，其利有七：粟帛之屬，小民力能自致，則家易足，一也。鑄錢以通有無，鑄者不息，貨無匱竭，二也。不藏金銀，無甚貧甚富之家，三也。輕齎不便，民難去其鄉，四也。官吏贓私難覆，五也。盜賊胠篋，負重易跡，六也。錢鈔通路，七也。然須重為之禁，盜礦者死刑，金銀市易者以盜鑄錢論而後可。

○財計二

錢幣所以為利也，唯無一時之利，而後有久遠之利。以三四錢之費得十錢之息，以尺寸之楮當金銀之用，此一時之利也。使封域之內，常有千萬財用流轉無窮，此久遠之利也。後之治天下者，常顧此而失彼，所以阻壞其始議也。

有明欲行錢法而不能行者：一曰惜銅愛工，錢既惡薄，私鑄繁興。二曰折二折三，當五當十，制度不常。三曰銅禁不嚴，分造器皿。四曰年號異文。此四害者，昔之所同。五曰行用金銀，貨不歸一。六曰賞賚、賦稅，上行於下，下不行於上。昔之害錢者四，今之害錢者六。

故今日之錢，不過資小小貿易，公私之利源皆無賴焉，是行錢與不行等也。誠廢金銀，使貨物之衡盡歸於錢。京省各設專官鼓鑄，有銅之山，官為開採，民間之器皿，寺觀之像設，悉行燒毀入局。千錢以重六斤四兩為率，每錢重一錢，製作精工，樣式畫一，亦不必冠以年號。除田土賦栗帛外，凡鹽酒征榷，一切以錢為稅。如此而患不行，吾不信也。

有明欲行鈔法而不能行者，崇禎間，桐城諸生蔣臣，言鈔法可行，歲造三千萬貫，一貫直一金，歲可得金三千萬兩。戶工侍郎王鼇永主其說，且言初年造三千萬貫，可得五千萬兩，所入既多，將金與土同價。上特設內寶鈔局，晝夜督造，募商發賣，無肯應者。大學士蔣德璟言，以一金易一紙，愚者不為。上以高皇帝之行鈔難之。德璟曰：“高皇帝似亦神道設教，然賞賜折俸而已，固不曾用之兵餉也。”

按鈔起於唐之飛錢，猶今民間之會票也，至宋而始官制行之。然宋之所以得行者，每造一界，備本錢三十六萬緡，而又佐之以鹽酒等項。蓋民間欲得鈔，則以錢入庫；欲得錢，則以鈔入庫；欲得鹽酒，則以鈔入諸務。故鈔之在手，與見錢無異。其必限之以界者，一則官之本錢，當使與所造之鈔相准，非界則增造無藝；一則每界造鈔若干，下界收鈔若干，詐偽易辨，非界則收造無數。宋之稱提鈔法如此。即元之所以得行者，隨路設立官庫，貿易金銀，平准鈔法。

有明寶鈔庫，不過倒收舊鈔，凡稱提之法俱置不講，何怪乎其終不行也！毅宗言利之臣，不詳其行壞之始末，徒見尺楮張紙居然可當金銀，但講造之之法，不講行之之法。官無本錢，民何以信！故其時言可行者，猶見彈而求炙也。

然誠使停積錢緡，五年為界，斂舊鈔而焚之，官民使用，在關即以之抵商稅，在場即以之易鹽引，亦何患其不行！且誠廢金銀，則穀帛錢緡，不便行遠，而囊括尺寸之鈔，隨地可以變易，在仕宦商賈又不得不行。德璟不言鈔與錢貨不可相離，而言神道設教，非兵餉之用；彼行之於宋、元者，何不深考乎？

○財計三

治天下者既輕其賦斂矣，而民間之習俗未去，蠱惑不除，奢侈不革，則民仍不可使富也。

何謂習俗？吉凶之禮既亡，則以其相沿者為禮。婚之筐篚也，裝資也，宴會也：喪之含殮也，設祭也，佛事也，宴會也，芻靈也。富者以之相高，貧者以之相勉矣。

何謂蠱惑？佛也，巫也。佛一耳，而有佛之宮室，佛之衣食，佛之役使，凡佛之資生器用無不備，佛遂中分其民之作業矣。巫一耳，而資於楮錢香燭以為巫，資於烹宰以為巫，資於歌吹婆娑以為巫，凡齋蘸祈賽之用無不備，巫遂中分其民之資產矣。

何謂奢侈？其甚者，倡優也，酒肆也，機坊也。倡優之費，一夕而中人之產；酒肆之費，一頓而終年之食；機坊之費，一衣而十夫之暖。

故治之以本，使小民吉凶一循於禮，投巫驅佛，吾所謂學校之教明而後可也。治之以末，倡優有禁，酒食有禁，除布帛外皆有禁。今夫通都之市肆，十室而九，有為佛而貨者，有為巫而貨者，有為倡優而貨者，有為奇技淫巧而貨者，皆不切於民用，一概痛絕之，亦庶乎救弊之一端也。此古聖王崇本抑末之道。世儒不察，以工商為末，妄議抑之。夫工固聖王之所欲來，商又使其願出於途者，蓋皆本也。

胥吏

古之胥吏者一，今之胥吏者二。古者府史胥徒，所以守簿書，定期會者也。其奔走服役，則以鄉戶充之。自王安石改差役為雇役，而奔走服役者亦化而為胥吏矣。故欲除奔走服役吏胥之害，則複差役；欲除簿書期會吏胥之害，則用士人。

何謂複差役？宋時差役，有衙前、散從、承符、弓手、手力、耆長、戶長、壯丁、色目。衙前以主官物，今庫子解戶之類。戶長以督賦稅，今坊裏長。耆長、弓手、壯丁以逐捕盜賊，今弓兵、捕盜之類。承符、手力、散從以供驅使，今皂隸、快手、承差之類。

凡今庫子、解戶、坊裏長皆為差役，弓兵、捕盜、皂隸、快手、承差則雇役也。餘意坊裏長值年之後，次年仍出一人以供雜役。

蓋吏胥之敢於為害者，其故有三：其一，恃官司之力，鄉民不敢致難；差役者，則知我之今歲致難於彼者，不能保彼之來歲不致難於我也。其二，一為官府之人，一為田野之人，既非同類，自不相顧；差役者，則儕輩爾汝，無所畏忌。其三，久在官府，則根株窟穴牢不可破；差役者，伎倆生疏，不敢弄法。是故坊裏長同勾當於官府，而鄉民之於坊裏長不以為甚害者，則差與雇之分也。

治天下者亦視其勢，勢可以為惡，雖禁之而有所不止；勢不可以為惡，其止之有不待禁也。差役者，固勢之不可以為惡者也。議者曰：自安石變法，終宋之世欲複之而不能，豈非以人不安於差役與？曰：差役之害，唯有衙前，故安石以雇募救之。今庫子、解戶且不能不仍於差役，而其無害者顧反不可複乎？宋人欲複差役，以募錢為害。吾謂募錢之害小，而胥吏之害大也。

何謂用士人？六部院寺之吏，請以進士之觀政者為之，次及任子，次及國學之應仕者。滿調則出官州縣，或曆部院屬官，不能者落職。郡縣之吏，各設六曹，請以弟子員之當廩食者充之。滿調則升之國學，或即補六部院寺之吏，不能者終身不聽出仕。郡之經歷、照磨、知事，縣之丞、簿、典史，悉行汰去。行省之法，一如郡縣。

蓋吏胥之害天下，不可枚舉，而大要有四：其一，今之吏胥，以徒隸為之，所謂皇皇求利者，而當可以為利之處，則亦何所不至，創為文網以濟其私。凡今所設施之科條，皆出於吏，是以天下有吏之法，無朝廷之法。其二，天下之吏，既為無賴子所據，而佐貳又為吏之出身，士人目為異途，羞與為伍。承平之世，士人眾多，出仕之途既狹，遂使有才者老死丘壑，非如孔孟之時，委吏、乘田、抱關、擊柝之皆士人也。其三，各衙門之佐貳，不自其長辟召，一一銓之吏部，即其名姓且不能偏，況其人之賢不肖乎！故銓部化為簽部，貽笑千古。其四，京師權要之吏，頂首皆數千金，父傳之子，兄傳之弟，其一人麗於法後而繼一人焉，則其子若弟也，不然，則其傳衣缽者也。是以今天下無封建之國，有封建之吏。誠使吏胥皆用士人，則一切反是，而害可除矣。

且今各衙門之首領官與郡縣之佐貳，在漢則為曹掾之屬，其長皆得自辟，即古之吏胥也。其後選除出自吏部，其長複自設曹掾以為吏胥，相沿至今，曹掾之名既去，而吏胥之實亦亡矣。故今之吏胥，乃曹掾之重出者也。吾之法，亦使曹掾得其實，吏胥去其重而已。

奄宦

○奄宦上

奄宦之禍，曆漢、唐、宋而相尋無已，然未有若有明之為烈也。漢、唐、宋有幹與朝政之奄宦，無奉行奄宦之朝政。今夫宰相六部，朝政所自出也。而本章之批答，先有口傳，後有票擬。天下之財賦，先內庫而後太倉。天下之刑獄，先東廠而後法司。其他無不皆然。則是宰相六部，為奄宦奉行之員而已。

人主以天下為家，故以府庫之有為己有，環衛之強為己強者，尚然末王之事。今也衣服、飲食、馬匹、甲仗、禮樂、貨賄、造作，無不取辦於禁城數裏之內，而外庭所設之衙門，所供之財賦，亦遂視之為非其有，嘵嘵而爭。使人主之天下不過此禁城數裏之內者，皆奄宦為之也。

漢、唐、宋之奄宦，乘人主之昏而後可以得志。有明則格局已定，牽挽相維，以毅宗之哲王，始而疑之，終不能舍之，卒之臨死而不能與廷臣一見，其禍未有若是之烈也！

且夫人主之有奄宦，奴婢也，其有廷臣，師友也。所求乎奴婢者使令，所求乎師友者道德。故奴婢以伺喜怒為賢，師友而喜怒其喜怒，則為容悅矣；師友以規過失為賢，奴婢而過失其過失，則為悖逆矣。

自夫奄人以為內臣，士大夫以為外臣，奄人既以奴婢之道事其主，其主之妄喜妄怒，外臣從而違之者，奄人曰：“夫非盡人之臣與，奈之何其不敬也！”人主亦即以奴婢之道為人臣之道，以其喜怒加之於奄人而受，加之於士大夫而不受，則曰：“夫非盡人之臣與，奈之何有敬有不敬也！蓋內臣愛我者也，外臣自愛者也。”於是天下之為人臣者，見夫上之所賢所否者在是，亦遂舍其師友之道而相趨於奴顏婢膝之一途。習之既久，小儒不通大義，又從而附會之曰：“君父，天也。”

故有明奏疏，吾見其是非甚明也，而不敢明言其是非，或舉其小過而遺其大惡，或勉以近事而闕於古則，以為事君之道當然。豈知一世之人心學術為奴婢之歸者，皆奄宦為之也。禍不若是其烈與！

○奄宦下

奄宦之如毒藥猛獸，數千年以來，人盡知之矣。乃卒遭其裂肝碎首者，曷故哉？豈無法以制之與？則由於人主之多欲也。夫人主受命於天，原非得已。故許由、務光之流，實見其以天下為桎梏而掉臂去之。豈料後世之君，視天下為娛樂之具。崇其宮室，不得不以女謁充之：盛其女謁，不得不以奄寺守之。此相因之勢也。

其在後世之君，亦何足責。而鄭玄之注《周禮》也，乃謂女禦八十一人當九夕，世婦二十七人當三夕，九嬪九人當一夕，三夫人當一夕，後當一夕，其視古之賢王與後世無異，則是《周禮》為誨淫之書也。

孟子言：“侍妾數百人，我得志弗為也。”是時齊、梁、秦、楚之君，共為奢僭，東西二周且無此事。若使為周公遺制，則孟子亦安為固然，“得志弗為”，則是以周公為舛錯矣。苟如玄之為言，王之妃百二十人，妃之下又有侍從，則奄之守衛服役者勢當數千人。後儒以寺人隸於塚宰，謂《周官》深得治奄之法。

夫刑餘之人，不顧禮義，兇暴是聞，天下聚兇暴滿萬，而區區以系屬塚宰，納之鈐鍵，有是理乎？且古今不貴其能治，而貴其能不亂。奄人之眾多，即未及亂，亦厝火積薪之下也。

吾意為人主者，自三宮以外，一切當罷。如是，則奄之給使令者，不過數十人而足矣。議者竊憂其嗣育之不廣也。夫天下何嘗之有！吾不能治天下，尚欲避之，況於子孫乎！彼鰓鰓然唯恐後之有天下者不出於其子孫，是乃流俗富翁之見。故堯、舜有子，尚不傳之。宋徽宗未嘗不多子，止以供金人之屠醢耳。

[选自《黄宗羲全集》，（第一册），浙江古籍出版社，1985年11月第1版。]

跋

明夷待訪錄一卷，姚江黃太沖征君著。同時顧亭林貽書，歎為王佐之才，如有用之，三代可複。是歲為康熙癸卯，年未六十，而自序稱梨洲老人。萬西郭為餘言：徵君自壬寅前，魯陽之望未絕，天南訃至，始有潮息煙沈之歎，飾巾待盡，是書於是乎出。蓋老人之稱所自來已。原本不止於此，以多嫌諱弗盡出，今並已刻之板亦毀於火。徵君著書兼輛，然散亡者什九，良可惜也。全祖望跋。

顧寧人書(丙辰一六七六)

辛醜之歲，一至武林，便思東渡娥江，謁先生之杖履，而逡巡未果。及至北方，十有五載，流覽山川，周行邊塞，粗得古人之陳跡；而離群索居，幾同傖父，年踰六十，迄無所成，如何如何!伏念炎武自中年以前，不過從諸文士之後，注蟲魚，吟風月而已。積以歲月，窮探古今，然後知後海先河，為山覆簣；而于聖賢六經之旨，國家治亂之原，生民根本之計，漸有所窺，恨未得就正有道。頃過薊門，見貴門人陳萬二君，具稔起居無恙。因出大著待訪錄，讀之再三，於是知天下之未嘗無人，百王之敝可以複起，而三代之盛可以徐還也。天下之事，有其識者未必遭其時，而當其時者或無其識，古之君子所以著書待後，有王者起，得而師之。然而易“窮則變，變則通，通則久”，聖人複起而不易吾言，可預信於今日也。炎武以管見為日知錄一書，竊自幸其中所論，同于先生者十之六七。唯奉春一策，必在關中，而秣陵僅足偏方之業，非身曆者不能知也。但鄙著恒自改竄，且有礙時未刻。其已刻八卷及錢糧論二篇，乃數年前筆也，先附呈大教。倘辱收諸同志之末，賜以抨彈，不厭往復，以開末學之愚，以貽後人，以幸萬世，曷勝禱切!同學弟顧炎武頓首。

**孟子字義疏證**

戴震

理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰艤理，曰文理；得其分則有條而不紊，謂之條理。

理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：“人以此施於我，能受之乎?”凡有所責於人，反躬而靜思之：“人以此責於我，能盡之乎?”以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。

誠以弱、寡、愚、怯與夫疾病、老幼、孤獨，反躬而思其情。人豈異於我!蓋方其靜也，未感於物，其血氣心知，湛然無有失，【揚雄方言曰﹕“湛，安也。”郭璞注云：“湛然，安貌。”】故曰“天之性”；及其感而動，則欲出於性。一人之欲，天下人之（之）〔所〕同欲也，故曰“性之欲”。好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲；反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也。情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理。【莊子﹕庖丁為文惠君解牛，自言﹕“依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然，技經肯綮之未當，而況大軱乎!”天理，即其所謂“彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間”，適如其天然之分理也。】古人所謂天理，未有如後儒之所謂天理者矣。

在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。詩曰﹕“天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。”孔子曰：“作此詩者，其知道乎!”孟子申之曰：“故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。”以秉持為經常曰則，以各如其區分曰理，以寶之於言行曰懿德。物者，事也；語其事，不出乎日用飲食而已矣；舍是而言理，非古賢聖所謂理也。

心之所同然始謂之理。謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰“是不可易也”，此之謂同然。舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷。分之，各有其不易之則，名曰理；如斯而宜，名曰義。是故明理者，明其區分也；精者，精其裁斷也。不明，往往界於疑似而生惑；不精，往往雜於偏私而害道。求理義而智不足者也，故不可謂之理義。自非聖人，鮮能無蔽；有蔽之深，有蔽之淺者。人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之為理義。吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉!

六經、孔、孟之言以及傅記群籍，理字不多見。今雖至愚之人，悖戾恣雎，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰理者，自宋以來始相習成俗，則以理為“如有物焉，得於天而具於心”，因以心之意見當之也。

凡事至而心應之，其斷於心，輒曰理如是，古賢聖未嘗以為理也。不惟古賢聖未嘗以為理，昔之人巽於今人之一替口而曰理，其亦不以為理也。昔人知在己之意見不可以理名，而今人輕言之。

味也、聲也、色也在物，而接於我之血氣；理義在事，而接於我之心知。血氣心知，有自具之能：口能辨味，耳能辨聲，目能辨色，心能辨夫理義。味與聲色，在物不在我，接於我之血氣，能辨之而悅之；其悅者，必其尤美者也；理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之；其悅者，必其至是者也。

是思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時，及其無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。凡血氣之屬，皆有精爽。其心之精爽，鉅細不同，如火光之照物，光小者，其照也近，所照者不謬也，所不照（所）〔斯〕疑謬承之，不謬之謂得理；其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闥，故於物有察有不察；察者盡其實，不察斯疑謬承之，疑謬之謂失理。失理者，限於質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。此中庸“雖愚必明”，孟子“擴而充之之謂聖人”。神明之盛也，其於事靡不得理，斯仁義禮智全矣。故禮義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬?心之神明也。人之異於禽獸者，雖同有精爽，而人能進於神明也。理義豈別若一物，求之所照所察之外；而人之精爽能進於神明，豈求諸氣稟之外哉!

孟子明人心之通於理義，與耳目鼻口之通於聲色臭味，咸根諸性，非由後起。後儒見孟子言性，則曰理羲，則曰仁義理智，不得其說，遂於氣稟之外增一理義之性，歸之孟子矣。

人物受形於天地，故恒與之相通。盈天地之間，有聲也，有色也，有臭也，有味也；舉聲色臭味，則盈天地間者無或遺矣。外內相通，其開竅也，是為耳目鼻口。五行有生克，生則相得，克則相逆，血氣之得其養、失其養繫焉，資於外足以養其內，此皆陰陽五行之所為，外之盈天地之間，內之備於吾身，外內相得無間而養道備。

凡人行一事，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失，以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。耳鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其可否。理義非他，可否之而當，是謂理義。然又非心出一意以可否之也，若心出一意以可否之，何異強制之乎!是故就事物言，非事物之外別有理義也；“有物必有則”，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具於心也；心之神明，於事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也。

人之血氣心知，其天定者往往不齊，得養不得養，遂至於大異。苟知問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學，入而不化者也。自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，我之心知，極而至乎聖人之神明矣。神明者，猶然心也，非心自心而所得者藏於中之謂也。心自心而所得者藏於中，以之言學，尚為物而不化之學，況以之言性乎!

孟子言“養心莫善於寡欲”，明乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁，實始於欲遂其生之心；使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人，生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也，然則謂“不出於正則出於邪，不出於邪則出於正”，可也；謂“不出於理則出於欲，不出於欲則出於理”，不可也。欲，其物；理，其則也。不出於邪而出於正，猶往往有意見之偏，未能得理。而宋以來之言理欲也，徒以為正邪之辨而已矣，不出於邪而出於正，則謂以理應事矣。理與事分為二而與意見合為一，是以害事。夫事至而應者，心也；心有所蔽，則於事情未之能得，又安能得理乎!

天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失；欲生於血氣，知生於心。

聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老、莊、釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也；於宋儒，則信以為同於聖人；理欲之分，人人能言之。故今之治人者視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之，尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲達之於上；上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之!嗚呼，雜乎老、釋之言以為言，其禍甚於申、韓如是也!六經、孔、孟之書，豈嘗以理為如有物焉，外乎人之性之發為情欲者，而強制之也哉!孟子告齊、梁之君，曰“與民同樂”，曰“省刑罰，薄稅斂”，曰“必使仰足以事父母，俯足以畜妻子”，曰“居者有積倉，行者有裹（囊）〔糧〕”，曰“內無怨女，外無曠夫”，仁政如是，王道如是而已矣。

性，譬則水也；欲，譬則水之流也；節而不過，則為依乎天理，為相生養之道，譬則水由地中行也；窮人欲而至於有悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事，譬則洪水橫流，汎濫於中國也。聖人教之反躬，以已之加於人，設人如是加於己，而思躬受之之情，譬則禹之行水，行其所無事，非惡汎濫而塞其流也。惡汎濫而塞其流，其立說之工者且直絕其源，是遏欲無欲之喻也。“口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也”，此後儒視為人欲之私者，而孟子曰“性也”，繼之曰“有命焉”。命者，限制之名，如命之東則不得而西，言性之欲之不可無節也。節而不過，則依乎天理；非以天理為正，人欲為邪也。天理者，節其欲而不窮人欲也。是故欲不可窮，非不可有；有而節之，使無過情，無不及情，可謂之非天理乎!

天地、人物、事為，不聞無可言之理者也，詩曰“有物有則”是也。物者，指其實體實事之名；則者，稱其純粹中正之名。實體實事，罔非自然，而歸於必然，天地、人物、事為之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事為之委曲條分，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。

聖人亦人也，以盡乎人之理，群共推為聖智。盡乎人之理非他，人倫日用盡乎其必然而已矣。推而極於不可易之為必然，乃語其至，非原其本。後儒從而過求，徒以語其至者之意言思議視如有物，謂與氣渾淪而成，聞之者習焉不察，莫知其異於六經、孔、孟之言也。舉凡天地、人物、事為，求其必然不可易，理至明顯也。從而尊大之，不徒曰天地、人物、事為之理，而轉其語曰“理無不在”，視之“如有物焉”，將使學者皓首茫然，求其物不得。非六經、孔、孟之言難知也，傳注相承，童而習之，不復致思也。

試以人之形體與人之德性比而論之，形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非“復其初”；德性資於學問，進而聖智，非“復其初”明矣。人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。然人與人較，其材質等差凡幾?古賢聖知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。

理既完全自足，難於言學以明理，故不得不分理氣為二本而咎形氣。蓋其說雜糅傅合而成，令學者眩惑其中，雖六經、孔、孟之言具在，咸習非勝是，不復求通。

就天地言之，化，其生生也；神，其主宰也，不可歧而分也。故言化則賅神，言神亦賅化；由化以知神，由化與衶以知德；德也者，天地之中正也。就人言之，有血氣，則有心知；有心知，雖自聖人而下，明昧各殊，皆可學以牖其昧而進於明。

聖人順其血氣之欲，則為相生養之道，於是視人猶己，則忠；以己推之，則恕；憂樂於人，則仁；出於正，不出於邪，則義；恭敬不侮慢，則禮；無差謬之失，則智；曰忠恕，曰仁義禮智，豈有他哉?常人之欲，縱之至於邪僻，至於爭奪作亂；聖人之欲，無非懿德。欲同也，善不善之殊致若此。欲者，血氣之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也；故歸於必然，適完其自然。夫人之生也，血氣心知而已矣。

如其說，是心之為心，人也，非天也；性之為性，天也，非人也。以天別於人，實以性為別於人也。人之為人，性之為性，判若彼此，自程子、朱子始。告子言“以人為仁義，猶以杞柳為桮棬”，孟子必辨之，為其戕賊一物而為之也，況判若彼此，豈有不戕賊者哉!蓋程子、朱子之學，借階於老、莊、釋氏，故僅以理之一字易其所謂真宰真空者而餘無所易。

天下惟一本，無所外。有血氣，則有心知; 有心知，則學以進於神明，一本然也；有血氣心知，則發乎血氣之知自然者，明之盡，使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。苟岐而二之，未有不外其一者。六經、孔、孟而下，有荀子矣，有老、莊.釋氏矣，然六經、孔、孟之道猶在也。自宋儒雜荀子及老、莊、釋氏以入六經、孔、孟之書，學者莫知其非，而六經、孔、孟之道亡矣。

道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。易曰：“一陰一陽之謂道。”洪範：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”行亦道之通稱。【詩載馳：“女子善懷，亦各有行。”毛傳云：“行，道也。”竹竿﹕“女子有行，遠兄弟父母。”鄭箋云：“行，道也。”】舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也；舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。大戴禮記曰：“分於道謂之命，形於一謂之性。”言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是。

一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。古人言辭，“之謂”“謂之”有異：凡曰“之謂”，以上所稱解下，如中庸“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”，此為性、道、教言之，若曰性也者天命之謂也，道也者率性之謂也，教也者修道之謂也；易“一陰一陽之謂道”，則為天道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也。凡曰“謂之”者，以下所稱之名辨上之實，如中庸“自誠明謂之性，自明誠謂之教”，此非為性教言之，以性教區別“自誠明”“自明誠”二者耳。易“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，本非為道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。【如言“千載而上，千載而下”。詩：“下武維周。”鄭箋云﹕“下，猶後也。”】陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。

舍聖人立言之本指，而以己說為聖人所言，是誣聖；借其語以飾吾之說，以求取信，是欺學者也。誣聖欺學者，程、朱之賢不為也。蓋其學借階於老、莊、釋氏，是故失之。凡習於先入之言，往往受其蔽而不自覺。在老、莊、釋氏就一身分言之，有形體，有神識（一），而以神識為本。推而上之，以神為有天地之本，【老氏云﹕“有物混成，先天地生。”又云﹕“道之為物，惟恍惟忽。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。”釋氏書：“問：‘如何是佛?’曰﹕‘見性為佛。’‘如何是性?’曰﹕‘作用為性。’‘如何是作用?”曰：‘在目曰見，在耳曰聞，在鼻臭香，在口談論，在手執捉，在足運奔。偏見俱該法界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂。’”】遂求諸無形無跡者為實有，而視有形有跡為幻。在宋儒以形氣神識同為己之私，而理得於天。推而上之，於理氣截之分明，以理當有其無形無跡述之實有，而視有形有跡為粗。益就彼之言而轉之，【朱子辨釋氏云﹕“儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅。”】因視氣曰“空氣”，【陳安卿云﹕“二氣流行萬古，生生不息，不成只是空氣，必有主宰之者，理是也。”】視心曰“性之郛郭”，【邵子云﹕“心者，性之郛郭。”】是彼別形神為二本，而宅於空氣宅於郛郭者為天地之神與人之神。此別理氣為二本，【朱子云﹕“天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者, 形而下之器也，生物之具也，是以人物之生，必稟此理然後有性也，稟此氣然後有形。”】而宅於空氣、宅於郛郭者，為天地之理與人之理。由考之六經、孔、孟，茫然不得所謂性與天道者，及從事老、莊、釋氏有年，覺彼之所指，獨遺夫理義而不言，是以觸於形而上下之云，太極兩儀之稱，頓然有悟，遂創為理氣之辨，不復能詳審文義。其以理為氣之主宰，如彼以神為氣之主宰也。以理能生氣，如彼以神能生氣也。【老氏云﹕“一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”】以理壞於形氣，無人欲之蔽則復其初，如彼以神受形而生，不以物欲累之則復其初也。皆改其所指神識者以指理，徒援彼例此，而實非得之於此。學者轉相傳述，適所以誣聖亂經。善夫韓退之氏曰：“學者必慎所道。道於楊、墨、老、莊、佛之學而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢以望至於海也。”此宋儒之謂也。

性者，分於陰陽五行以為血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為其本，故易曰“成之者性也。”氣化生人生物以後，各以類滋生久矣；然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流形，不特品物不同，雖一類之中又復不同。凡分形氣於父母，即為分於陰陽五行，人物以類滋生，皆氣化之自然。中庸曰：“天命之謂性。”以生而限於天，故曰天命。大戴禮記曰：“分於道謂之命，形於一謂之性。”分於道者，分於陰陽五行也。一言乎分，則其限之於始，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成其性也。然性雖不同，大致以類為之區別，故論語曰“性相近也”，此就人與人相近言之也。孟子曰：“凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之!聖人與我同類者”，言同類之相似，則異類之不相似明矣；故詰告子“生之謂性”曰：“然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與”，明乎其必不可混同言之也。天道，陰陽五行而已矣；人物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣。

凡有生，即不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生生本乎是，由其分而有之不齊，是以成性各殊。知覺運動者，統乎生之全言之也，由其成性各殊，是以本之以生，見乎知覺連動也亦殊。氣之自然潛運，飛潛動植皆同，此生生之機肖乎天地者也，而其本受之氣，與所資以養者之氣則不同。所資以養者之氣，雖由外而入，大致以本受之氣召之。五行有生克，遇其克之者則傷，甚則死，此可知性之各殊矣。本受之氣及所資以養者之氣，必相得而不相逆，斯外內為一，其分於天地之氣化以生，本相得，不相逆也。氣運而形不動者，卉木是也；凡有血氣者，皆形能動者也。由其成性各殊，故形質各殊；則其形質之動而為百體之用者，利用不利用亦殊。知覺云者，如寐而寤曰覺，心之所通曰知，百體皆能覺，而心之知覺為大。凡相忘於習則不覺，見異焉乃覺。魚相忘於水，其非生於水者不能相忘水也，則覺不覺亦有殊致矣。聞蟲鳥以為候，聞雞嗚以為辰，彼之感而覺，覺而聲應之，又覺之殊致有然矣，無非性使然也。若夫烏之反哺，雎鳩之有別，蜂蟻之知君臣，豺之祭獸，獺之祭魚，合於人之所謂仁義者矣，而各由性成。人則能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也。仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量也。知覺運動者，人物之生；知覺運動之所以異者，人物之殊其性。

孟子道性善，言必稱堯、舜，非謂盡人生而堯、舜也，自堯舜而下，其等差凡幾?則其氣稟固不齊，豈得謂非性有不同?然人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱，知羞惡，知恭敬辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善。於其知惻隱，則擴而充之，仁無不盡；於其知羞惡，則擴而充之，義無不盡；於其知恭敬辭讓，則擴而充之，禮無不盡；於其知是非，則擴而充之，智無不盡。仁義禮智，懿德之目也。孟子言“今人乍見孺子將入井，皆有休惕惻隱之心”，然則所謂惻隱、所謂仁者，非心知之外別“如有物焉藏於心”也，己知懷生而畏死，故休惕於孺子之危，惻隱於孺子之死，使無懷生畏死之心，又焉有休惕側隱之心?推之羞惡、辭讓、是非亦然。使飲食男女與夫感於物而動者脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡，有辭讓，有是非?此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知，而後儒以為別如有物湊泊附著以為性，由雜乎老、莊、釋氏之言，終昧於六經、孔、孟之言故也。

生而下愚，其人難與言理義，由自絕於學，是以不移。然苟畏威懷惠，一旦觸於所畏所懷之人，啟其心而憬然覺寤，往往有之。苟悔而從善，則非下愚矣；加之以學，則日進於智矣。以不移定為下愚，又往往在知善而不為，知不善而為之者，故曰不移，不曰不可移。雖古今不乏下愚，而其精爽幾與物等者，亦究異於物，無不可移也。

人之相去，遠近明昧，其大較也，學則就其昧焉者牖之明而已矣。人雖有智有愚，大致相近，而智愚之甚遠者蓋鮮。智愚者，遠近等差殊科，而非相反；善惡則相反之名，非遠近之名。知人之成性，其不齊在智愚，亦可知任其愚而不學不思乃流為惡。愚非惡也，人無有不善明矣。舉智而不及仁、不及禮義者，智於天地、人物、事為咸足以知其不易之則，仁有不至，禮義有不盡，可謂不易之則哉?發明孔子之道者，孟子也，無異也。

荀子知禮義為聖人之教，而不知禮義亦出於性；知禮義為明於其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。就孟子之書觀之，明理義之為性，舉仁義禮智以言性者，以為亦出於性之自然，人皆弗學而能，學以擴而充之耳。荀子之重學也，無於內而取於外；孟子之重學也，有於內而資於外。夫資於飲食，能為身之營衛血氣者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地非二也。故所資雖在外，能化為血氣以益其內，未有內無本受之氣，與外相得而徒資焉者也。問學之於德性亦然。有己之德性，而問學以通乎古賢聖之德性，是資於古賢聖所言德性裨益己之德性也。冶金若水，而不聞以金益水，以水益金，豈可云己本無善，己無天德，而積善成德，如罍之受水哉!以是斷之，荀子之所謂性，孟子非不謂之性，然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非舍其小也。

荀、揚所謂性者，古今同謂之性，即後儒稱為“氣質之性”者也，但不當遺理義而以為惡耳。在孟子時，則公都子引或曰“性可以為善，可以為不善”，或曰“有性善，有性不善”，言不同而所指之性同。荀子見於聖人生而神明者，不可概之人人，其下皆學而後善，順其自然則流於惡，故以惡加之；論似偏，與“有性不善”合，然謂禮義為聖心，是聖人之性獨善，實兼公都子兩引“或曰”之說。揚子見於長善則為善人，長惡則為惡人，故曰“人之性也善惡混”，又曰“學則正，否則邪”，與荀子論斷似參差而匪異。韓子言，“性之品有上中下三，上焉者善焉而已矣，中焉者可導而上下也，下焉者惡焉而已矣”，此即公都子兩引“或曰”之說會通為一。朱子云：“氣質之性固有美惡之不同矣，然以其初而言，皆不甚相遠也，但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。”“人之氣質，相近之中又有美惡，一定，而非習之所能移也。”直會通公都子兩引“或曰”之說解論語矣，程子云：“有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。”【朱子語類﹕“問﹕‘惡是氣稟，如何云亦不可不渭之性?”曰﹕‘既是氣稟，惡便牽引得那性不好。蓋性止是搭附在氣稟上，既是氣稟不好，便和那性壤了。’”又云﹕“如水為泥沙所混，不成不喚做水。”】此與“有性善，有性不善”合，而於“性可以為善，可以為不善”亦未嘗不兼；特彼仍其性之名，此別之曰氣稟耳。程子又云﹕“‘人生而靜’以上不容說，纔說性時，便已不是性也。”朱子釋之云：“‘人生而靜’以上是人物未生時，止可謂之理，未可名為性，所謂‘在天曰命’也。纔說性時便是人生以後，此理已墮在形氣中，不全是性之本體矣。所謂‘在人曰性’也。”據樂記，“人生而靜”與“感於物而動”對言之，謂方其未感，非謂人物未生也。中庸“天命之謂性”，謂氣稟之不齊，各限於生初，非以理為在天在人異其名也。況如其說。是孟子乃追溯人物未生，未可名性之時而曰性善；若就名性之時，已是人生以後，已墮在形氣中，安得斷之曰善?由是言之，將天下今古惟上聖之性不失其性之本體，自上聖而下．語人之性，皆失其性之本體。人之為人，舍氣稟氣質，將以何者謂之人哉?是孟子言人無有不善者，程子、朱子言人無有不惡，其視理儼如有物，以善歸理，雖顯遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程、朱乃離人而空論夫理，故謂孟子“論性不論氣不備”。若不視理如有物，而其見於氣質不善，卒難通於孟子之直斷曰善。宋儒立說，似同於孟子而實異，似異於荀子而實同也。孟子不曰“性無有不善”，而曰“人無有不善”。性者，飛潛動植之通名；性善者，論人之性也。如飛潛動植，舉凡品物之性，皆就其氣類別之。人物分於陰陽五行以成性，舍氣類，更無性之名。醫家用藥，在精辨其氣類之殊。不別其性，則能殺人。使曰“此氣類之殊者已不是性”，良醫信之乎?試觀之桃與否：取其核而種之。萌芽甲坼，根榦枝葉，為華為實，形色臭味，桃非杏也，杏非桃也，無一不可區別。由性之不同，是以然也。其性存乎核中之白，【即俗呼桃仁杏仁者。形色臭味無一或闕也。凡植禾稼卉木，畜鳥獸蟲魚，皆務知其性。知其性者，知其氣類之殊，乃能使之碩大蕃滋也。何獨至於人而指夫分於陰陽五行以成性者，曰“此已不是性也”，豈其然哉?自古及今，統人與百物之性以為言，氣類各殊是也。專言乎血氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。而荀子視禮義為常人心知所不及，故別而歸之聖人。程子、朱子見於生知安行者罕睹，謂氣質不得概之曰善，荀、揚之見固如是也。特以如此則悖於孟子，故截氣質為一性，言君子不謂之性；截理義為一性，別而歸之天，以附合孟子。其歸之天不歸之聖人者，以理為人與我。是理者，我之本無也，以理為天與我，庶幾湊泊附著，可融為一。是借天為說，聞者不復疑於本無，遂信天與之得為本有耳。彼荀子見學之不可以已，非本無，何待於學?而程子、朱子亦見學之不可以已，其本有者，何以又待於學?故謂“為氣質所污壞”，以便於言本有者之轉而如本無也。於是性之名移而加之理，而氣化生人生物，適以病性。性譬水之清，因地而污濁，【程子云﹕“有流而至海，終無所污，此何煩人力之為也；有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者，清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇，則疾清；用力緩怠，則遲清。及其清也，則卻止，是元初水也，亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來罝在一隅也。水之清，則性善之謂也。”】不過從老、莊、釋氏所謂真宰真空者之受形以後，昏昧於欲，而改變其說。特彼以真宰真空為我，形體為非我，此仍以氣質為我，難言性為非我，則惟歸之天與我而後可謂之我有，亦惟歸之天與我而後可為完全自足之物，斷之為善，惟使之截然別於我，而後雖天與我完全自足，可以咎我之壞之而待學以復之，以水之清喻性，以受污而濁喻性墮於形氣中污壞，以澄之而清喻學。水靜則能清，老、莊、釋氏之主於無欲，主於靜寂是也。因改變其說為主敬，為存理，依然釋氏教人認本來面目，教人常惺惺之法。若夫古賢聖之由博學、審問、慎思、明辨、篤行以擴而充之者，豈徒澄清已哉?程子、朱子於老、莊、釋氏既入其室，操其矛矣，然改變其言，以為六經、孔、孟如是，按諸荀子差近之，而非六經、孔、孟也。

人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，刞所資以養其血氣者，聲、色、臭、味是也。有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也，於是又知有君臣，有朋友；五者之倫，相親相治，則隨感而應為喜、怒、哀、樂。合聲、色、臭、味之欲，喜、怒、哀、樂之情，而人道備。“欲”根於血氣，故曰性也，而有所限而不可踰，則命之謂也。仁義禮智之懿不能盡人如一者，限於生初，所謂命也，而皆可以擴而充之，則人之性也。謂猶云“藉口於性”耳；君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之而不盡其材。後儒未詳審文義，失孟子立言之指。不謂性非不謂之性，不謂命非不謂之命。由此言之，孟子之所謂性，即口之於味、目之於色、耳之於聲、鼻之於臭、四肢於安佚之為性；所謂人無有不善，即能知其限而不踰之為善，即血氣心知能底於無失之為善；所謂仁義禮智，即以名其血氣心知，所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。此荀、揚之所未達，而老、莊、告子、釋氏昧焉而妄為穿鑿者也。

才者，人與百物各如其性以為形質，而知能遂區以別焉，孟子所謂“天之降才”是也。氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其為人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也；舍才質安睹所謂性哉!以人物譬之器，才則其器之質也；分於陰陽五行而成性各殊，則才質因之而殊。猶金錫之在冶，冶金似為器，則其器金也；冶錫以為器，則其器錫也；品物之不同如是矣。從而察之，金錫之精良與否，其器之為質，一如乎所冶之金錫，一類之中又復不同如是矣。為金為錫，及其金錫之精良與否，性之喻也；其分於五金之中，而器之所以為器即於是乎限，命之喻也；就器而別之，孰金孰錫，孰精良與孰否，才之喻也。故才之美惡，於性無所增，亦無所損。夫金錫之為器，一成而不變者也；人又進乎是。自聖人而下，其等差凡幾?或疑人之才非盡精良矣，而不然也。猶金之五品，而黃金為貴，雖其不美者，莫與之比貴也，況乎人皆可以為賢為聖也!後儒以不善歸氣稟；孟子所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣。其稟受之全，則性也；其體質之全，則才也。稟受之全，無可據以為言；如桃杏之性，全於核中之白，形色臭味，無一弗具，而無可見，及萌芽甲坼，根榦枝葉，桃與杏各殊；由是為華為實，形色臭味無不區以別者，雖性則然，皆據才見之耳。成是性，斯為是才。別而言之，曰命，曰性，曰才；合而言之，是謂天性。故孟子曰：“形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。”人物成性不同，故形色各殊。人之形，官器利用大遠乎物，然而於人之道不能無失，是不踐此形也；猶言之而行不逮，是不踐此言也。踐形之與盡性，盡其才，其義一也。

人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生；喜怒哀樂之情，感而接於物；美醜是非之知，極而通於天地鬼神。聲色臭味之愛畏以分，五行生克為之也；喜怒哀樂之慘舒以分，時遇順逆為之也；美醜是非之好惡以分，志慮從違為之也；是皆成性然也。有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。欲之失為私，私則貪邪隨之矣：情之失為偏，偏則乖戾隨之矣; 知之失為蔽，蔽則差謬隨之矣。不私，則其欲皆仁也，皆禮義也；不偏，則其情必和易而平恕也；不蔽，則其知乃所謂聰明聖智也。

人之初生，不食則死；人之幼稚，不學則愚；食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人；其故一也。才雖美，譬之良玉、成器而賈之，氣澤日親，久能發其光，可寶加乎其前矣；剝之蝕之，委棄不惜，久且傷壞無色，可賈減乎其前矣。又譬之人物之生，皆不病也，其後百病交侵，若生而善病者。或感於外而病，或受損於內身之陰陽五氣勝負而病；指其病則皆發乎其體，而曰天與以多病之體，不可也。

人道，人倫日用身之所行皆是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。

易言天道而下及人物，不徒曰“成之者性”，而先曰“繼之者善”，繼謂人物於天地其善固繼承不隔者也；善者，稱其純粹中正之名；性者，指其實體實事之名。一事之善，則一事合於天；成性雖殊而其善也則一，善，其必然也；性，其自然也；歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致，天地人物之道於是乎盡。在天道不分言，而在人物，分言之始明。

凡有所接於目而睹，人亦知戒慎其儀容也；有所接於耳而聞，人亦知恐懼夫愆失也。無接於目接於耳之時，或惰慢矣；惰慢之身，即不得謂之非失道。道者，居處、飲食、言動，自身而周於身之所親，無不該焉也，故曰“修身以道”；道之責諸身，往往易致差謬，故又曰“修道以仁”。此由修身而推言修道之方，故舉仁義禮以為之準則；下言達道而歸責行之之人，故舉智、仁、勇以見其能行。“修道以仁”，因及義，因又及禮，而不言智，非遺智也，明乎禮義即智也。“智仁勇三者，天下之達德”，而不言義禮，非遺義遺禮也，智所以知義，所以知禮也。仁義禮者，道於是乎盡也；智仁勇者，所以能盡道也。故仁義禮無等差，而智仁勇存乎其人，有“生知安行”、“學知利行”、“困知勉行”之殊。古賢聖之所謂道，人倫日用而已矣，於是而求其無失，則仁義禮之名因之而生。非仁義禮有加於道也，於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。

智者自負其不惑也，往往行之多謬；愚者之心惑閶，宜乎動輒愆失。賢者自信其出於正不出於邪，往往執而鮮通；不肖者陷溺其心，雖睹夫事之宜，而長惡遂非與不知等。然智愚賢不肖，豈能越人倫日用之外者哉?故曰：“人莫不飲食也，鮮能知味也。”飲食，喻人倫日用；知味，喻行之無失；使舍人倫日用以為道，是求知味於飲食之外矣。就人倫日用，舉凡出於身者求其不易之則，斯仁至義盡而合於天。人倫日用，其物也；曰仁，曰義，曰禮，其則也。專以人倫日用，舉凡出於身者謂之道，故曰“修身以道，修道以仁”，分物與則言之也; 中節之為達道，中庸之為道，合物與則言也。

仁者，生生之德也；“民之質矣，日用飲食”，無非人道所以生生者。一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。言仁可以賅義，使親愛長養不協於正大之情，則義有未盡，亦即為仁有未至。言仁可以賅禮，使無親疏上下之辨，則禮失而仁亦未為得。且言義可以賅禮，言禮可以賅義；先王之以禮教，無非正大之情；君子之精義也，斷乎親疏上下，不爽幾微。而舉義舉禮，可以賅仁，又無疑也。舉仁義禮可以賅智，智者，知此者也。易曰：“立人之道，曰仁與義。”而中庸曰：“仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。”益之以禮，所以為仁至義盡也。語德之盛者，全乎智仁而已矣，而中庸曰：“智仁勇三者，天下之達德也。”益之以勇，蓋德之所以成也。就人倫日用，究其精微之極致，曰仁，曰義，曰禮，合三者以斷天下之事，如權衡之於輕重，於仁無憾，於禮義不愆，而道盡矣。若夫德性之存乎其人，則曰智，曰仁，曰勇，三者，才質之美也，因才質而進之以學，皆可至於聖人。自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣；觀於條理之截然不可亂，可以知義矣。在天為氣化之生生，在人為其生生之心，是乃仁之為德也；在天為氣化推行之條理，在人為其心知之通乎條理而不紊，是乃智之為德也。惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。凡仁義對文及智仁對文，皆兼生生、條理而言之者也。

誠，實也。據中庸言之，所實者，智仁勇也；實之者，仁也，義也，禮也。由血氣心知而語於智仁勇，非血氣心知之外別有智，有仁，有勇以予之也。就人倫日用而語於仁，語於禮義，舍人倫日用，無所謂仁，所謂義，所謂禮也。血氣心知者，分於陰陽五行而成性者也，故曰“天命之謂性”；人倫日用，皆血氣心知所有事，故曰“率性之謂道。”全乎智仁勇者，其於人倫日用，行之而天下睹其仁，睹其禮義，善無以加焉，“自誠明”者也；學以講明人倫日用，務求盡夫仁，盡夫禮義，則其智仁勇所至，將日增益以於聖人之德之盛，“自明誠”者也。質言之，曰人倫日用；精言之，曰仁，曰義，曰禮。所謂“明善”，明此者也；所謂“誠身”，誠此者也。質言之，曰血氣心知；精言之，曰智，曰仁，曰勇。所謂“致曲”，致此者也；所謂“有誠”，有此者也。言乎其盡道，莫大於仁，而兼及義，兼及禮；言乎其能盡道，莫大於智，而兼及仁，兼及勇。是故善之端不可勝數，舉仁義禮三者而善備矣；德性之美不可勝數，舉智仁勇三者而德備矣。曰善，曰德，盡其實之謂誠。

人之患，有私有蔽；私出於情欲，蔽出於心知。無私，仁也；不蔽，智也；非絕情欲以為仁，去心知以為智也。是故聖賢之道，無私而非無欲；老、莊、釋氏，無欲而非無私；彼以無欲成其自私者也；此以無私通天下之情，遂天下之欲者也。凡異說皆主於無欲，不求無蔽；重行，不先重知。人見其篤行也，無欲也，故莫不尊信之。聖賢之學，由博學、審問、慎思、明辨而後篤行，則行者，行其人倫日用之不蔽者也，非如彼之舍人倫日用，以無欲為能篤行也。人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。

問：孟子闢楊、墨，韓退之闢老、釋，今子於宋以來儒書之言，多辭而闢之，何也?

曰：言之深入人心者，其禍於人也大而莫之能覺也；苟莫之能覺也，吾不知民受其禍之所終極。彼楊、墨者，當孟子之時，以為聖人賢人者也；老、釋者，世以為聖人所不及者也；論其人，彼各行所知，卓乎同於躬行君子，是以天下尊而信之。而孟子、韓子不能已於與辨，為其言入人心深，禍於人大也。豈尋常一名一物之訛舛比哉!孟子答公孫丑問“知言”曰：“詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。”答公都子問“外人皆稱夫子好辯”曰：“邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。”孟子兩言“聖人復起”，誠見夫詖辭邪說之深入人心，必害於事，害於政，天下被其禍而莫之能覺也。使不然，則楊、墨、告子其人，彼各行所知，固卓乎同於躬行君子，天下尊而信之，孟子胡以惡之哉?楊朱哭衢途，彼且悲求諸外者歧而又歧；墨翟之歎染絲，彼且悲人之受染，失其本性。老、釋之學，則皆貴於“抱一”，貴於“無欲”；宋以來儒者，蓋以理（之說）〔說之〕。其辨乎理欲，猶之執中無權；舉凡飢寒愁怨，飲食男女、常情隱曲之感，則名之曰“人欲”，故終其身見欲之難制；其所謂“存理”，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。何以能絕?曰“主一無適”，此即老氏之“抱一”“無欲”，故周子以一為學聖之要，且明中曰，“一者，無欲也”。天下必無舍生養之道而得存者，凡事為皆有於欲，無欲則無為矣；有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理；無欲無為又焉有理!老、莊、釋氏主於無欲無為，故不言理；聖人務在有欲有為之咸得理。是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。君子使欲出於正，不出於邪，不必無飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，於是讒說誣辭，反得刻議君子而罪之，此理欲之辨使君子無完行者，為禍如是也。以無欲然後君子，而小人之為小人也，依然行其貪邪；獨執此以為君子者，謂“不出於理則出於欲，不出於欲則出於理”，其言理也，“如有物焉，得於天而具於心”，於是未有不以意見為理之君子；且自信不出於欲，則曰“心無愧怍”夫古人所謂不愧不怍者，豈此之謂乎!不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理：此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也。夫堯、舜之憂四海困窮，文王之視民如傷，何一非為民謀其人欲之事!惟順而導之，使歸於善。今既截然分理欲為二，治己以不出於欲為理，治人亦必以不出於欲為理，舉凡民之飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃“吾重天理也，公義也”，言雖美，而用之治人，則禍其人。至於下以欺偽應乎上，則曰“人之不善”，胡弗思聖人體民之情，遂民之欲，不待告以天理公義，而人易免於罪戾者之有道也!孟子於“民之放辟邪侈無不為以陷於罪”，猶曰“是罔民也”；又曰“救死而恐不贍，奚暇治禮義”! 古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理；今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之為理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人，為禍何可勝言也哉!其所謂欲，乃帝王之所盡心於民；其所謂理，非古聖賢之所謂理；蓋雜乎老、釋之言以為言，是以弊必至此也。然宋以來儒者皆力破老、釋，不自知雜襲其言而一一傅合於經，遂曰六經、孔、孟之言；其惑人也易而破之也難，數百年於玆矣。人心所知，皆彼之言，不復知其異於六經、孔、孟之言矣；世又以躬行實踐之儒，信焉不疑。夫楊、墨、老、釋，皆躬行實踐，勸善懲惡，救人心，贊治化，天下尊而信之，帝王因尊而信之者也。孟子、韓子闢之於前，聞孟子、韓子之說，人始知其與聖人異而究不知其所以異。至宋以來儒書之言，人咸曰：“是與聖人同也；辨之，是欲立異也。”此如嬰兒中路失其父母，他人子之而為其父母，既長，不復能知他人之非其父母，雖告以親父母而決為非也，而怒其告者，故曰“破之也難”。嗚呼，使非害於事、害於政以禍人，方將敬其為人，而又何惡也!惡之者，為人心懼也。

**原善**

戴震 撰

卷上   
  
余始为原善之书三章，惧学者蔽以异趣也，复援据经言疏通证明之，而以三章者分为建首，次成上中下卷；比类合义，灿然端委毕著矣，天人之道，经之大训萃焉，以今之去古圣哲既远，治经之士，莫能综贯，习所见闻，积非成是，余言恐未足以振兹坠绪也。藏之家塾，以待能者发之。   
  
善：曰仁，曰礼，曰义，斯三者，天下之大衡也。上之见乎天道，是谓顺；实之昭为明德，是谓信；循之而得其分理，是谓常。道，言乎化之不已也；德，言乎不可渝也；理，言乎其详致也；善，言乎知常、体信、达顺也；性，言乎本天地之化，分而为品物者也。限於所分，曰命；成其气类，曰性；各如其性以有形质，而秀发於心，徵於貌色声，曰才。资以养者，存乎事；节於内者，存乎能；事能殊致，存乎才；广以类别，存乎性。有血气，斯有心知，天下之事能於是乎出，君子是以知人道之全於性也。呈其自然之符，可以知始：极於神明之德，可以知终。由心知而底於神明，以言乎事，则天下归之仁；以言乎能，则天下归之智。名其不渝谓之信，名其合变谓之权，言乎顺之谓道，言乎信之谓德，行於人伦庶物之谓道，侔於天地化育之谓诚，如听於所制者然之谓命。是故生生者，化之原；生生而条理者，化之流。动而输者，立天下之博；静而藏者，立天下之约。博者其生，约者其息；生者动而时出，息者静而自正。君子之於问学也，如生；存其心，湛然合天地之心，如息。人道举配乎生，性配乎息；生则有息，息则有生，天地所以成化也。生生者，仁乎；生生而条理者，礼与义乎！何谓礼?条理之秩然有序，其著也；何谓义?条理之截然不可乱，其著也。得乎生生者谓之仁，得乎条理者谓之智；至仁必易，人智必简，仁智而道义出於斯矣。是故生生者仁，条理者礼，断决者义，藏主者智，仁智中和曰圣人。智通礼义，以遂天下之情，备人伦之懿。至贵者仁，仁得，则父子亲；礼得，则亲疏上下之分尽；义得，则百事正；藏於智，则天地万物为量；同於生生条理，则圣人之事。   
  
易曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“形而下”者，成形质以往者也。“形而上”者，阴阳鬼神胥是也，体物者也；故曰“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。”洪范曰：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四日金，五曰土。”五行之成形质者，则器也；其体物者，道也，五行阴阳，得之而成性者也。   
  
易曰：“一阴一阳之谓道。继之者，善也；成之者，性也。”“一阴一阳”，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎！以是见天地之顺，故曰“一阴一阳之谓道”。生生，仁也；未有生生而不条理者。条理之秩然，礼至著也：条理之截然，义至著也：以是见天地之常。三者咸得，天下之懿德也，人物之常也，故曰“继之者，善也”。言乎人物之生，其善则与天地继承不隔者也。有天地，然後有人物；有人物而辩其资始，曰性。人与物同有欲，欲也者，性之事也；人与物同有觉，觉也者，性之能也。欲不失之私，则仁；觉不失之蔽，则智；仁且智，非有所加於事能也，性之德也。言乎自然之谓顺，言乎必然之谓常，言乎本然之谓德。天下之道，尽於顺；天下之教，一於常；天下之性，同之於德。性之事，配五行阴阳；性之能，配鬼神；性之德，配天地之德。人与物同有欲，而得之以生也各殊；人与物同有觉，而喻大者大，喻小者小也各殊；人与物之一善同协於天地之德，而存乎相生养之道，存乎喻大喻小之明昧也各殊；此之谓本五行阴阳以成性，故曰“成之者，性也”。善，以言乎天下之大共也；性，言乎成於人人之举凡自为。性，其本也。所谓善，无他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。君子之教也，以天下之大共，正人之所自为；性之事能，合之则中正，违之则邪僻；以天地之常，俾人咸知由其常也。明乎天地之顺者，可与语道；察乎天地之常者，可与语善；通乎天地之德者，可与语性。   
  
易曰：“天地之大德曰生。”气化之於品物，可以一言尽也。生生之谓欤！观於生生，可以知仁；观於其条理，可止知礼；失条理而能生生者，未之有也，是故可以知义。礼也，义也，胥仁之显乎！若夫条理得於心，其心渊然而条理，是为智；智也者，其仁之藏乎！生生之呈其条理，显诸仁也；惟条理，是以生生，藏诸用也。显也者，化之生於是乎见；藏也者，化之息於是乎见。生者，至动而条理也；息者，至静而用神也。卉木之株叶华实，可以观夫生；果实之白，全其生之性，可以观夫息。是故生生之谓仁，元也；条理之谓礼，亨也；察条理之正而断决於事之谓义，利也；得条理之准而藏主於中之谓智，贞也。   
  
记曰：“夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常；应感起物而动，然后心术形焉。”凡有血气心知，於是乎有欲，性之徵於欲，声色臭味而爱畏分；既有欲矣，於是乎有情，性之徵於情，喜怒哀乐而惨舒分；既有欲有情矣，於是乎有巧与智，性之徵於巧智，美恶是非而好恶分。生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也；二者，自然之苻，天下之事举矣。尽美恶之极致，存乎巧者也，宰御之权由斯而出；尽是非之极致，存乎智者也，贤圣之德由斯而备；二者，亦自然之符，精之以底於必然，天下之能举矣。记又有之曰：“人生而静，天之性也；感於物而动，性之欲也；物至知知，然後好恶形焉。好恶无节於内，知诱於外，不能反躬，天理灭矣。”人之得於天也一本，既曰“血气心知之性”，又曰“天之性”，何也?本阴阳五行以为血气心知，方其未感，湛然无失，是谓天之性，非有殊於血气心知也。是故血气者，天地之化；心知者，天地之种；自然者，天地之顺；必然者，天地之常。   
  
孟子曰：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”耳目百体之所欲，血气资之以养，所谓性之欲也，原於天地之化者也。是故在天，为天道；在人，咸根於性而见於日用事为，为人道；仁义之心，原於天地之德者也，是故在人为性之德。斯二者，一也；由天道而语於无憾，是谓天德；由性之欲而语於无失，是谓性之德。性之欲，其自然之符也；性之德，其归於必然也；归於必然适全其自然，此之谓自然之极致。诗曰：“天生烝民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。”凡动作威仪之则，自然之极致也，民所秉也。自然者，散之普为日用事为；必然者，秉之以协於中，达於天下；知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德；故曰“知其性，则知天矣”；天人道德，靡不豁然於心，故曰“尽其心”。   
  
孟子曰：“口之于味也，目之於色也，耳之於声也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也；仁之於父子也，义之於君臣也，礼之於宾主也，知之於贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”存乎材质所自为，谓之性；如或限之，谓之命，存乎材质所自为也者，性则固性也，有命焉，君子不以性而求逞其欲也；如或限之也者，命则固命也，有性焉，君子不以命而自委弃也。   
  
易曰：“成性存存，道义之门。”五行阴阳之成性也，纯懿中正，本也，由是而事能莫非道义，无他焉，不失其中正而已矣。民不知所以存之，故君子之道鲜矣。   
  
中庸曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”莫非天道也，其曰“天命”，何也?记有之：“一分於道，谓之命；形于一，谓之性。”言分於五行阴阳也。天道，五行阴阳而已矣，分而有之以成性。由其所分，限於一曲，惟人得之也全。曲与全之数，判之於生初。人虽得乎全，其闻则有明暗厚薄，亦往往限于一曲，而其曲可全。此人性之与物性异也。言乎其分於道，故曰“天命之谓性”，耳目百体之欲，求其故，本天道以成性者也。人道之有生则有养也；仁以生万物，礼以定万品，义以正万类，求其故，无地之德也，人道所由立也；咸出於性，故曰“率性之谓道”。五行阴阳者，天地之事能也；是以人之事能与天地之德协。事与天地之德协，而其见於动也亦易，与天地之德违，则遂已之欲，伤於仁而为之；从己之欲，伤於礼义而为之。能与天地之德协，而其有所倚而动也亦易。远於天地之德，则以为仁，害礼义而有不觉；以为礼义，害仁而有不觉；皆道之出乎身，失其中正也。君子知其然，精以察之，使天下之欲，一於仁，一於礼义，使仁必无憾於礼义，礼义必无撼于仁，故曰“修道之谓教”。   
  
中庸曰：“修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大；亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”仁，是以亲亲；义，是以尊贤；礼，是以有杀有等。仁至，则亲亲之道得；义至，则尊贤之道得；礼至，则於有杀有等，各止其分而靡不得。“修身以道”，道出于身也；“修道以仁”，三者至，夫然後道得也。   
  
易曰：“乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从。”“易”也者，以言乎乾道，生生也，仁也；“简”也者，以言乎坤道，条理也，智也，仁者无私，无私，则猜疑悉泯，故易知；易知则有亲，有亲则可久，可久则贤人之德，非仁而能若是乎！智者不凿，不凿，则行所无事，故易从；易从则有功，有功则可大，可大则贤人之业，非智而能若是乎！故曰“易简而天下之理得矣”，於仁无不尽也，於礼义无不尽也。   
  
卷中   
  
物之离於生者，形存而气与天地隔也；卉木之生，接时能芒达已矣；飞走蠕动之俦，有觉以怀其生矣；人之神明出於心，纯懿中正，其明德与天地合矣。是故气不与天地隔者生，道不与天地隔者圣，形强者坚，气强者力，神强者巧，知德者智。气之失，暴；神之失，凿；惑於德，愚。是故一人之身，形得其养，不若气得其养；气得其养，不若神得其养；君子理顺心泰，廓然性得其养。人有天德之知，有耳目百体之欲，皆生而见乎才者也，天也，是故谓之“性”。天德之知，人之秉节於内以与天地化育侔者也；耳目百体之欲，所受中而不可逾也。是故义配明，象天；欲配幽，法地。五色，五声，五臭，五味，天地之正也；喜怒哀乐，爱陾感念，愠懆怨愤，恐悸虑叹，饮食男女，郁悠蹙咨，惨舒好恶之情，胥成性则然，是故谓之“道”。心之精爽以知；知由是进於神明，则事至而心应之者，胥事至而以道义应，天德之知也。是故人也者，天地至盛之徵也；惟圣人然后尽其盛。天地之德，可以一言尽也，仁而巳矣；人之心，其亦可以一言尽也，仁而已矣。耳目百体之欲，喻於心，不可以是谓心之所喻也；心之所喻，则仁也。心之仁，耳目百体之欲莫不喻；则自心至於耳目百体，胥仁也。心得其常，於其有觉，君子以观仁焉；耳目百体得其顺，於其有欲，君子以观仁焉。   
  
传曰：“心之精爽，是谓魂魄。”凡有生则有精爽，从乎气为融而灵，是以别之曰“魄”；从乎气之通而神，是以别之曰“魂”。记有之：“阳之精气曰神，阴之精气曰灵；神灵者，品物之本也。”有血气，夫然後有心知，有心知，於是有怀生畏死之情，因而趋利避害。其精爽之限之，虽明昧相远，不出乎怀生畏死者，血气之伦尽然。故人莫大乎智足以择善也；择善，则心之精爽进於神明，於是乎在；是故天地之化，呈其能，曰“鬼神”；其生生也，殊其用，曰“魂魄”。魂以明而从天，魄以幽而从地；魂官乎动，魄官乎静；精能之至也。官乎动者，其用也施；官乎静者，其用也受。天之道施，地之道受；施，故制可否也；受，故虚且听也。魄之谓灵，魂之谓神；灵之盛也明德，神之盛也睿圣；明聪睿圣，其斯之谓神明欤！   
  
孟子曰：“形笆，天性也；惟圣人然後可以践形。”血气心知之得於天，形色其表也。由天道以有人物，五行阴阳，生杀异用，情变殊致。是以人物生生，本五行阴阳，徵为形色。其得之也，偏全厚薄，胜负杂糅，能否精觕，清浊昏明，烦烦员员，气衍类滋，广博袭僢，闳钜琐微，形以是形，色以是色，咸分於道；以顺则煦以治，以逆则毒。性至不同，各呈乎才；人之才，得天地之全能，通天地之全德。从生，而官器利用以驳；横生，去其畏，不暴其使。智足知飞走蠕动之性，以驯以豢；知卉木之性，良农以莳刈，良医任以处方。圣人神明其德，是故治天下之民，民莫不育於仁，莫不条贯於礼与义。   
  
洪范曰：“敬用五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。”道出於身，此其目也。“貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。”幼者见其长，知就敛饬也，非其素习於仪者也，鄙野之人或不当仪，可诘之使语塞也。示之而知美恶之情，告之而然否辨；心苟欲通，久必豁然也。观於此，可以知人之性矣，此孟子之所谓“性善”也。由是而达诸天下之事，则“恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣”。   
  
孟子曰：“心之所同然者，何也？谓理也，义也；圣人先得我心之所同然耳。”当孟子时，天下不知理义之为性，害道之言纷出以乱先王之法，是以孟子起而明之。人物之生，类至殊也；类也者，性之大别也。孟子曰：“凡同类者举相似也，何独至於人而疑之！圣人与我同类者。”诘告子生之谓性，则曰“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”盖孟子道性善，非言性於同也；人之性相近，胥善也。明理义之为性，所以正不知理义之为性者也；是故理义，性也。由孟子而後，求其说而不得，则举“性”之名而曰“理”也，是又不可。耳之於声也，天下之声，耳若其符节也；目之於色也，天下之色，目若其符节也；鼻之於臭也，天下之臭，鼻若其符节也：口之於味也，天下之味，口若其符节也；耳目鼻口之官接於物而心通其则，心之於理义也，天下之理义，心若其符节也；是皆不可谓之外也，性也。耳能辨天下之声，目能辩天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理义，人之才质，得於天若是其全也。孟子曰：“非天之降才尔殊，”曰：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也；若夫为不善，非才之罪也。”惟据才质为言，始确然可以断人之性善。人之於圣人也，其才非如物之与人异。物不足以知天地之中正，是故无节於内，各遂其自然，斯已矣；人有天德之知，能践乎中正，其自然则协天地之顺，其必然则协天地之常，莫非自然也；物之自然，不足语於此。孟子道性善，察乎人之才质所自然，有节於内之谓善也；告子谓“性无善无不善”，不辩人之大远乎物，概之以自然也。告子所谓“无善无不善”也者，静而自然，其神冲虚，以是为至道；及其动而之善，之不善，咸目为失於至道；故其言曰：-“生之谓性。”及孟子诘之，非豁然於孟子之言而後语塞也，亦穷於人与物之灵蠢殊绝，犬牛类又相绝，遂不得漫以为同耳。主才质而遗理义，荀子告子是也。荀子以血气心知之性，必教之理义，逆而变之，故谓性恶，而进其劝学修身之说。告子以上焉者无欲而静，全其无善无不善，是为至矣；下焉者，理义以梏之，使不为不善。荀子二理义於性之事能，儒者之未闻道也；告子贵性而外理义，异说之害道者也。   
  
凡远乎易论语孟子之书者，性之说大致有三：以耳目百体之欲为说，谓理义从而治之者也；以心之有觉为说，谓其神独先，冲虚自然，理欲皆後也；以理为说，谓有欲有觉，人之私也；三者之於性也，非其所去，贵其所取。彼自贵其神，以为先形而立者，是不见於精气为物，秀发乎神也；以有形体则有欲，而外形体，一死生，去情欲，以宁其神，冥是非，绝思虑，以苟语自然。不知归於必然，是为自然之极致，动静胥得，神自宁也。自孟子时，以欲为说，以觉为说，纷如矣；孟子正其遗理义而已矣。心得其常，耳目百体得其顺，纯懿中正，如是之谓理义。故理义非他，心之所同然也。何以同然？心之明之所止，於事情区以别焉，无几微爽失，则理义以名。专以性属之理，而谓坏於形气，是不见於理之所由名也、以有欲有觉为私者，荀子之所谓性恶在是也；是见於失其中正之为私，不见於得其中正，且以验形气本於天，备五行阴阳之全德，非私也；孟子之所谓性善也，人之材质良，其本然之德违焉而後不善，孟子谓之“放其良心”，谓之“失其本心”；虽放失之余，形气本於天，备五行阴阳之全德者，如物之几死，犹可以复苏。故孟子曰：“其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希。”以好恶见於气之少息犹然，是以君子不罪其形气也。   
  
孟子曰：“耳目之官不思而蔽於物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。”人之才，得天地之全能，通天地之全德，其见於思乎！诚，至矣；思诚，则立乎其大者矣。耳目之官不思，物之未交，冲虚自然，斯己矣；心之官异是。人皆有天德之知，根於心，“自诚明”也；思中正而达天德，则不蔽，不蔽，则莫能引之以入於邪，“自明诚”也。耳之能听也，目之能视也，鼻之能臭也，口之知味也，物至而迎而受之者也；心之精爽，驯而至於神明也，所以主乎耳目百体者也。声之得於耳也，色之得於目也，臭之得於鼻也，味之得于口也，耳目百体之欲，不得则失其养，所谓养其小者也；理义之得於心也，耳日百体之欲之所受裁也，不得则失其养，所谓养其大者也。“人之所以异於禽兽者几希”，虽犬之性，牛之性，当其气无乖乱，莫不冲虚自然也，动则蔽而罔罔以行。人不求其心不蔽，於是恶外物之惑己而强御之，可谓之“所以异”乎？是以老聃庄周之言尚无欲，君子尚无蔽。尚无欲者，主静以为至；君子动静一於仁。人有欲，易失之盈；盈，斯悖乎天德之中正矣；心达天德，秉中正，欲勿失之盈以夺之，故孟子曰：“养心莫善於寡欲。”禹之行水也，使水由地中行；君子之於欲也，使一於道义。治水者徒恃防遏，将塞於东而逆行於西，其甚也，决防四出，泛滥不可救；自治治人，徒恃遏御其欲，亦然。能苟焉以求静，而欲之翦抑窜绝，君子不取也。君子一於道义，使人勿悖於道义，如斯而巳矣。

卷下   
  
人之不尽其才，患二：曰私，曰蔽。私也者，生於其心为溺，发於政为党，成於行为慝，见於事为悖，为欺，其究为私己；蔽也者，其生於心也为惑，发於政为偏，成於行为谬，见於事为凿，为愚，其究为蔽之以己；凿者，其失诬；愚者，其失为固；诬而罔省，施之事亦为固。私者之安若固然，为自暴；蔽者之不求牖於明，为自弃；自暴自弃，夫然後难与言善，是以卒之为不善，非才之罪也。去私，莫如强恕；解蔽，莫如学；得所主，莫大乎忠信；得所止，莫大乎明善。是故谓之天德者三：曰仁，曰礼，曰义，善之大目也，行之所节中也；其於人伦庶物，主一则兼乎三；一或阙焉，非至善也。谓之达德者三：曰智，曰仁，曰勇；所以力于德行者三：曰忠，曰信，曰恕。竭听能之谓忠，履所明之谓信，平所施之谓恕。忠，则可进之以仁；信，则可进之以义；恕，则可进之以礼。仁者，德行之本，体万物而与天下共亲，是故忠其属也；义者，人道之宜，裁万类而与天下共睹，是故信其属也；礼者，天则之所止，行之乎人伦庶物而天下共安，於分无不尽，是故恕其属也。忠近於易，恕近於简；信以不欺近於易，信以不渝近於简。斯三者，驯而至之，夫然後仁且智；仁且智者，不私不敝者也。得乎生生者仁，反是而害於仁之谓私；得乎条理者智，隔於是而病智之谓蔽。用其知以为智，谓施诸行不缪矣，是以道不行；善人者信其行，谓见於仁厚忠信为既知矣，是以道不明。故君子克己之为贵也；独而不咸之谓己。以己蔽之者，隔於善，隔於善，隔於天下矣；无隔於善者，仁至，义尽，知天。是故一物有其条理，一行有其至当，徵之古训，协於时中，充然明诸心而後得所止。君子独居思仁，公言言义，动止应礼。达礼，义无弗精也；精义，仁无弗至也；至仁尽伦，圣人也。易简至善，圣人所欲与天下世同之也。   
  
论语曰：“性相近也，习相远也，惟上知与下愚不移。”人与物，成性至殊，天共言之者也；人之性相近，习然后相远，大别言之也。凡同类者举相似也；惟上智与下愚，明暗之生而相远，不因于习。然曰上智，曰下愚，亦从乎不移，是以命之也。“不移”者，非“不可移”也；故曰，“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”君子慎习而贵学。   
  
中庸曰：“道也者，不可须臾离也；可离，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”诗云：‘相在尔室，尚不愧於屋漏”，故君子不动而敬，不言而信。一睹闻者，身之接乎事物也；言动者，以应事物也；道出於身，其孰能离之！虽事物末至，肆其心而不检柙者，胥失道也。纯懿中正，道之则也。事至而动，往往失其中正，而可以不虞於疏乎！   
  
中庸曰：“莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。”诗云，“潜虽伏矣，亦孔之昭，”故君子内省不疚，无恶於志。“君子之所不可及者，其惟人之所不见乎！”“独”也者，方存乎志，未著於事，人之所不见也。凡见之端在隐，显之端在微，动之端在独。民多显失德行，由其动於中，悖道义也，动之端疚，动而全疚。君子内正其志，何疚之有！此之谓知所慎矣。   
  
中庸曰：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，于下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”人之有欲也，通天下之欲，仁也；人之有觉也，通天下之德，智也。恶私之害仁，恶蔽之害智；不私不蔽，则心之精爽，是为神明。静而未动，湛然全乎天德，故为“天下之大本”；及其动也，粹然不害於私，不害於蔽，故为“天下之达道”；人之材质良，性无有不善，见於此矣。“自诚明”者，於其中和，道义由之出；“自明诚”者，明乎道义中和之分，可渐以几於圣人。 “惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性。”自诚明者之致中和也。“其次致曲，曲能有诚；诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。”自明诚者之致中和也。天地位，则天下无或不得其常者也；万物育，则天下无或不得其顺者也。   
  
中庸曰：“君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”凡失之蔽也，必狭小；失之私也，必卑暗；广大高明之反也；“致广大”者，不以己之蔽害之，夫然后能“尽精微”；“极高明”者，不以私害之，夫然後能“道中庸”。“尽精微”，是以不蔽也：“道中庸”，是以不私也。人皆有不蔽之端，其“故”也，问学所得，德性日充，亦成为“故”；人皆有不私之端，其“厚”也，问学所得，德性日充，亦成为“厚”。“温故”，然后可语於致“广大”；“敦厚”，然后可语於“极高明”；“知新”，“尽精微”之渐也；“崇礼”，“道中庸”之渐也。   
  
中庸曰：“思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。”君子体仁以修身，则行修也；精义以体仁，则仁至也；达礼以精义，则义尽也。   
  
论语曰：“弟子入则孝，出则弟；谨而信，泛爱众，而亲仁；行有余力，则以学文。”大学言致知，诚意，正心，修身，为目四；言齐家，治国，平天下，为目三。弟子者，履其所明，毋怠其所受，行而未成者也。身有天下国家之责，而观其行事，於是命曰“大学”。或一家，或一国，或天下，其事必由身出之，心主之，意先之，知启之。是非善恶，疑似莫辨，知任其责也；长恶遂非，从善不力，意任其责也；见夺而沮丧，漫散无检柙，心任其责也；偏倚而生惑，身任其责也。故易曰：“君子永终知弊，”绝是四弊者，天下国家可得而理矣。其曰“致知在格物”，何也？事物来乎前，虽以圣人当之，不审察，无以尽其实也，是非善恶未易决也；“格”之云者，於物情有得而无失，思之贯通，不遗毫末，夫然後在己则不惑，施及天下国家则无憾，此之谓“致其知”。   
  
记曰：“饮食男女，人之大欲存焉；”中庸曰：“君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之达道也。”饮食男女，生养之道也，天地之所以生生也。 一家之内，父子昆弟，天属也；夫妇，牉合也；天下国家，志纷则乱，於是有君臣，明乎君臣之道者，无往弗治也；凡势孤则德行行事，穷而寡助，於是有朋友；友也者，助也，明乎朋友之道者，交相助而後济；五者，自有身而定也，天地之生生而条理也。是故去生养之道者，贼道者也。细民得其欲，君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可胜用矣；快己之欲，忘人之欲，则私而不仁。饮食之贵乎恭，贵乎让，男女之贵乎谨，贵乎别，礼也；尚廉耻，明节限，无所苟而已矣，义也，人之不相贼者，以有仁也；人之异於禽兽者，以有礼义也。专欲而不仁，无礼无义，则祸患危亡随之，身丧名辱，若影响然。为子以孝，为弟以悌，为臣以忠，为友以信，违之，悖也；为父以慈，为兄以爱，为君以仁，违之，亦悖也。父子之伦，恩之尽也；兄弟之伦，洽之尽也；君臣之伦，恩比於父子，然而敬之尽也；朋友之伦，洽比於昆弟，然而谊之尽也；夫妇之伦，恩若父子，洽若昆弟，敬若君臣，谊若朋友，然而辨之尽也。孝悌慈爱忠信，仁所务致者也；恩洽敬谊，辨其自然之符也；不务致，不务尽，则离怨凶咎随之；悖，则祸患危亡随之。非无憾於仁，无憾於礼义，不可谓能致能尽也。智以知之，仁以行之，勇以始终夫仁智，期於仁与礼义俱无憾焉，斯已矣。   
  
虞夏书曰，“日宣三德，夙夜浚明有家。”宽也，柔也，愿也，是谓三德。宽，言乎其容也；柔，言乎其顺也；愿，言乎其慤也。宽而栗，则贤否察；柔而立，则自守正；愿而恭，则表以威仪；人之材质不同，德亦因而殊科。简也，刚也，强也，是谓三德。简，言乎其不烦也；刚，言乎其能断也；强，言乎其不挠也；简而廉，则严利无废怠；刚而塞，则恻怛有仁恩；强而义，则坚持无违悖；此皆修之於家者，其德三也。书之言又曰：“日俨祗敬六德，亮采有邦。”乱也，扰也，直也，或以宽柔愿而兼之者，是谓六德；或以简刚强而兼之者，是谓六德。乱，言乎其得治理也；扰，言乎其善抚驯也；直，言乎其无隐匿也；乱而敬，则事无或失；扰而毅，则可以使民；直而温，则人甘听受；此用之于邦者，其德六也。以三德知人，人各有所近也；以六德知人之可任，其人有专长也。自古知人之难，以是观其行，其人可知也，故曰“亦行有九德”；以是论官，则官必得人也，故曰“亦言其人有德，乃言曰载采采”；德不求备於一人，故曰“翕受敷施，九德咸事，俊乂在官，百僚师师”，此官人之至道也。   
  
论语曰：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。”其君子，喻其道德，嘉其典刑；其小人，戒安其土，被其惠泽；斯四者，得士治民之大端也。中庸论“为政在人，取人以身”，自古不本诸身而能取人者，未之有也。明乎怀德怀刑，则礼贤必有道矣。易曰：“安土敦乎仁，故能爱。”书曰：“安民则惠，黎民怀之。”孟子论“民无恒产，因无恒心”；论“施仁政於民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上”；论“死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦”。明乎怀土怀惠，则为政必有道矣。   
  
洪范曰：“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道便便。”言无私於其人而党，无蔽於其事而偏也。无偏矣，而无党，则於天下之人，大公以与之也；无党矣，而无偏，则於天下之事，至明以辩之也。洪范之言又曰：“无反无侧，王道正直。”“反侧”云者，窃阖闢之机而用之，非与天地同其刚柔动静显晦也。   
  
易曰：“大君有命，开国承家，小人勿用。”自古未闻知其人而目之曰“小人”而用之者，易称“小人”，所以告也；言乎以小利悦上，以小知自见；其奉法似谨，其奔走似忠；惟大君灼知其小，知乱之恒由此起，故曰“必乱邦”也。论语曰“巧言令色，鲜矣仁”，亦谓此求容悦者也。无恻隐之实，故避其恶闻而进其所甘，迎之以其所敬而远其所慢。所为似谨似忠者二端：曰刑罚，曰货利。议过则亟疾苛察，莫之能免；征敛则无遗锱铢，多取者不减，寡取者必增，已废者复举，暂举者不废，民以益困而国随以亡。乱生於甚细，终於不救，无他，故求容悦者，为之於不觉也。是以君子难进而易退，小人反是；君子日见惮，小人日见亲。   
  
诗曰：“惠此中国，以绥四方；无纵诡随，以谨无良，式遏寇虐，撍不畏明。”言小人之使为国家，大都不出“诡随”，“寇虐”二者，无纵诡迎阿从之人，以防御其无良；遏止寇虐者，为其曾不畏天而毒于民；斯二者，悖与欺，是以然也。凡私之见为欺也，在事为诡随，在心为无良；私之见为悖也，在事为寇虐，在心为不畏天明。无良，鲜不诡随矣；不畏明，必肆其寇虐矣。   
  
诗曰：“民之罔极，职凉善背；为民不利，如云不克。民之回遹，职竞用力；民之未戾，职盗为寇。”在位者多凉德而善欺背，以为民害，则民亦相欺而罔极矣；在位者行暴虐而竞强用力，则民巧为避而回遹矣；在位者肆其贪，不异寇取，则民愁苦而动摇不定矣。凡此，非民性然也，职由於贪暴以贼其民所致。乱之本，鲜不成於上，然后民受转移於下，莫之或觉也，乃曰“民之所为不善”！用是而雠民，亦大惑矣。   
  
诗曰：“洄酌彼行潦，挹彼注兹，可以餴饎，岂弟君子，民之父母。”言君子得其性，是以锡於民也。诗曰：“敦彼行苇，牛羊勿践履，方苞方体，维叶泥泥。”仁也。

**慎言**

王廷相 撰

●原序   
  
仲尼没而微言绝：异端起而正义凿。斯道以之芜杂，其所由来渐矣。非异端能杂之，诸儒自杂之也。故拟议过贪，则援取必广；性灵弗神，则诠择失精，由是旁涉九流，淫及纬术，卒使牵合传会之妄，以迷乎圣人中庸之轨。故曰非异端能杂之，诸儒自杂之也。予自知道以来，仰观俯察，验幽核明，有会于心，即记于册。三十余年，言积数万。信阳无涯孟君见之曰：“义守中正，不惑非道，此非慎言其余乎! ”逐以慎言名之。类分为十三篇，附诸集，以藏于家。嗟乎! 讲学以明道为先，论道以稽圣为至。斯文也，间于诸儒之论，虽尠涉于刺辩，其于仲尼之道，则卫守之严，而不敢以异论杂之，盖确如也。知我罪我，其惟春秋。敢窃附于孔氏之徒云。时嘉靖丁亥冬十二月望曰，浚川王廷相序。

●道体篇   
  
道体不可言无，生有有无，天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也。有虚即有气。虚不离气，气不离虚，无所始、无所终之妙也。不可知其所至，故曰太极；不可以为象，故曰太虚。非曰阴阳之外有极有虚也。二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎! 是故即其象，可称曰有；及其化，可称曰无。而造化之元机，实未尝泯。故曰，道体不可言无，生有有无。   
  
有形亦是气，无形亦是气，道寓其中矣。有形生气也，无形元气也。元气无息，故道亦无息。是故无形者道之氐也；有形者道之显也。   
  
山泽水土，气皆入乘之，造化之大宅也，故洪而育物。气乘之无息，故育物而无息。生而循化者，造化之小物也，与曰俱销矣。气不得久而乘之也，尽化其初，气乃已。   
  
天地之始，静而无扰，故气化行焉。化生之后，动而有匹，故种类相生焉。种类繁则气扰而化生之机息矣。然有之者，肖翘之属也。   
  
象者气之成，数者象之积。   
  
气，物之原也；理，气之具也；器，气之成也。易曰：“形而上者为道，形而下者为器。”然谓之形，以气言之矣。故曰，神与性乃气所固有者，此也。   
  
天者，太虚气化之先物也，地不得而并焉。天体成则气化属之天矣；譬人化生之后，形自相禅也。是故太虚真阳之气感于太虚真阴之气，一化而为日、星、雷、电，一化而为月、云、雨、露，则水火之种具矣。有水火则蒸桔而土生焉。曰卤之成鹾，水炼之成膏，可类测矣。土则地之道也，故地可以配天，不得以对天，谓天之生之也。有土则物之生益众，而地之化益大。金木者，水火土之所出，化之最末者也。五行家谓金能生水，岂其然乎! 岂其然乎!   
  
木石之有火，母藏于子也。求其化始，日、火宗也，星、火陨也，雷、火击也，皆能焚灼，此火之元气也。谓木能生火，是以子掩其母，非化理本然之序矣，大观造化者所不取焉。   
  
木湿不燧，阴过阳也；木朽不燧，阳过阴也。火也者，阴阳得中之化与?   
  
有太虚之气而后有天地，有天地而后有气化，有气化而后有牝牡，有牝牡而后有夫妇，有夫妇而后有父子，有父子而后有君臣，有君臣而后名教立焉。是故太虚者，性之本始也；天地者，性之先物也；夫妇、父子、君臣，性之后物也；礼义者，性之善也，治教之中也。   
  
阴阳在形气，其义有四：以形言之，天地、男女、牝牡之类也；以气言之，寒暑、昼夜、呼吸之类也；总言之，凡属气者皆阳也，凡属形者皆阴也；极言之，凡有形体以至氤氲葱苍之气可象者皆阴也，所以变化、运动、升降、飞扬之不可见者皆阳也。   
  
日曝湿而气生，阴从阳也；口呵石而水生，阳从阴也。   
  
有聚气，有游气，游聚合，物以之而化。化则育，育则大，大则久，久则衰，衰则散，散则无，而游聚之本未尝息焉。   
  
气通乎形而灵。人物之所以生，气机不息也。机坏则魂气散灭矣，恶乎灵! 有附物而能者，亦乘其气机者也。顷亦散灭而巳矣。故鬼者，归也，散灭之义也。子路问死，孔子曰：“未知生，焉知死! ”子贡问死而有知，孔子曰：“赐也! 尔终当自知之，未晚也! ”夫仲尼圣者也，岂不能如后儒之辨乎! 而终不言者，圣人之意，可以识矣。   
  
庄子曰：“百昌皆生于土，皆归于土，土者所以始万物而终万物也。”得矣，而未尽焉。物有不生于土者矣；不如气焉，出于机，入于机，至矣哉!   
  
天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下造化之实体也。是故虚受乎气，非能生气也。理载于气，非能始气也。世儒谓理能生气，即老氏道生天地矣。谓理可离气而论，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地为病，而别有所谓真性矣，可乎不可乎! 由是，本然之性超乎形气之外，太极为理而生动静、阴阳，谬幽诬怪之论作矣。   
  
气至而滋息，伸乎合一之妙也。气返而游散，归乎太虚之体也。是故气有聚散无灭息。雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也；得火之灼，复化而为烟。以形观之，若有有无之分矣，而气之出入于太虚者，初未尝灭也。譬冰之于海矣，寒而为冰，聚也；融澌而为水，散也。其聚其散，冰固有有无也，而海之水无损焉。此气机开阖有无生死之说也。三才之实化极矣。   
  
阴阳，气也，变化，机也，机则神，是天地者万物之大圆也。阴阳者，造化之橐钥也。水、火、土，阴阳之大用也。故气得土之郁而含，得水之润而滋，得火之燥而坚。气有翕聚，则形有萌蘖，而生化显矣。气有盛衰，则形有壮老，而始终着矣。   
  
气得湿而化质，生物之涂也，百昌皆然矣。气之灵为魂，无质以附縻之则散。灯火离其膏木而光灭是矣。质之灵为魄，无气以流通之则死。手足不仁，而为痿痹是矣。二者相须以为用，相待而一体也。精也者，质盛而凝，气与力同科也，质衰则踈弛而精力减矣。神也者，气盛而摄，质与识同科也，气衰则虚弱而神识困矣。是故气质合而凝者，生之所由得也；气质合而灵者，性之所由得也。   
  
万物巨细柔刚，各异其材。声色、臭味，各殊其性。阅千古而不变者，气种之有定也。人不肖其父则肖其母；数世之后，必有与祖同其体貌者，气种之复其本也。   
  
阴阳也者，气之体也，阖辟动静者，性之能也。屈伸相感者，机之由也。缊絪而化者，神之妙也。生生不息，舋舋如不得已者，命之自然也。

木有津液即血，畅发即气，心之坚强即骨，皮之柔润即肉，结实即精。石者土之结，金者石之精。五金之质异者，气之种殊也。是金木之生，与人物类也者。是故水火得阴阳之精，先万物成，昆虫草木金石，后天而化。谓金木匹水火而能生物，其探道化之不精者舆！

有太虚之气，则有阴阳。有阴阳，则万物之种一本皆具。随气之美恶大小而受化，虽天之所得亦然也。阴阳之精，一化而为水火，再化而为土，万物莫不藉以生之，而其种则本于元气之固有，非水火土所得而专也。上世论五行以材用，取其养民之义也。故曰天地之生财也，本不过五，圣人节五行则治不荒。后世以五行论造化，戾于古人之论远矣，诞矣! 水、火、土，似也，昆虫、草木、金石，厥生类也，假借于造化，何居?始也小儒异端凿之，终也大儒大贤信之，坏人心之正，乱六经之言，吾为仲尼嗟哉!   
  
气者造化之本，有浑浑者，有生生者，皆道之体也。生则有灭，故有始有终。浑然者充塞宇宙，无迹无执。不见其始，安知其终。世儒止知气化，而不知气本，皆于道远。   
  
离气无道，离造化无道，离性情无道。

●乾运篇   
  
乾运之度，七政之躔，有常次也，故天之象数可得而推。风霆流行，变异突出，无机兆也，故天之神用不可得而测。   
  
阴不离于阳，阳不离于阴，曰道。故阴阳之合，有宾主偏胜之义。而偏胜者恒主之，无非道之形体也。日阳精，星阳余，风阳激，雷阳奋，电阳泄，云阳乘；月阴精，辰阴余，雨阴施，雪如之，露阴结，霜如之，皆性之不得已而然也。故造化之道，阳不足，阴有余，而阴恒宗阳；阳一阴二，而阴恒舍阳。   
  
四时寒暑，其机由日之进退，气不得而专焉。日南至而寒甚，北至而暑甚，所积既深，不可骤变也。日出而苍凉，夜阴之积未遽消，光不甚于旁达也。日中而暄热，昼阳之积盛，光复炽于下射也。阴雨之气，虽夏亦寒；晴明之曰，虽冬亦热，此不可以时拘者也。向阳多暖，背阴多寒；洼下春先，高峻雪积，此不可以南北大分拘者也。虽然，亦由日之气得行与否耳! 斯皆变也，非常也。   
  
雹之始雨也，感于阴气之冽，故旋转凝结以渐而大尔。其阴阳之浊而不和者与?谓蜥蜴所为者，得乎哉!   
  
阴遏乎阳，畜之极转而为风。大遏则大吹，小遏则小吹。夏无巨风者，阳盛之极，阴不能以遏之也。阳伏于阴，发之暴声而为雷。其声缓者，厥伏浅；其声迅者，厥伏固。冬而雷收其声者，阴盛之极，阳不得以发之也。时有之者，变也，非常也。   
  
雪之始，雨也，下遇寒气乃结。花必六出，何也?气种之自然也。草木枝干花叶，人耳目口鼻，物蹄角羽毛，胡为而然耶?气各正其性命，不得已而然尔。应阴数有诸?曰：传会之拟矣，孰主宰为之。花萼亦有然者矣。四出、五出、六出同时而成，又奚应哉!   
  
人之世也近，天地之世也久，是故先者罔以审而稽也，后者难以俟而证也。惟迹与理，可以会通矣。山石之欹侧，古地之曾倾坠也。山有壑谷，水道之荡而日下也。地有平旷，水土之漫演也。高峻者日以剥，下平者日以益，江河日趋而下，咸势之不得已也夫!   
  
三垣十二舍，经星终古不移，天亦有定体矣。曰浮气戴之，宁无一之变动也乎?   
  
星之陨也，光气之溢也，本质未始穷也，陨而即灭也。天之辟至于今，经纬之象尽矣。陨而散灭者，光气之微者也。堕而为石，感地气而凝也，阴阳妙合之义也。上下飞流不齐者，陨之机各发于所向也，如迸激而喷也。

地气夜则郁达，故遇物而凝。淸则氛氲，为霜，为露；浊则烟雾，为蒙，为木稼。日高而散，风冽而不凝者，阴化于阳之义也。

月食日，形体掩之也；日食月，闇虚射之也。日光正灼，积晕成蔽，故曰闇虚。观夫灯烛，上射黒焰，蔽光不照，足以知之。

天亦有定体，远不可测也。观恒星河汉终古不移，可以验之。七曜丽天，而非附天也，故自为运行。其动也乘天之机也，虽迟速不齐，皆顺天。   
  
日中暗黑，非地影也。质有查滓，不受日光者尔。月行九道，势有高下东西。果由地形，则人之视之，如镜受物，影当变易。今随在无殊，是由月体，而匪外入也。(月与日火皆外景，安能受物! )   
  
天体近极者高，远极者下。黄道横斜交络，故日行近极则光之被于人者久，故昼长夜短而气暑：远极则光之被于人者不久，故昼短夜长而气寒。行两极之中，则昼夜均而气清和，何也？日，大火也，近人则暑，而远人则寒也。是故阴阳过盛，四时寒暑，咸日之进退主之。谓气自有升降，何待日远近乃成寒暑! 谓地有四游，何人去极无有高下!   
  
两仪未判，太虚固气也。天地既生，中虚亦气也。是天地万物不越乎气机聚散而已。是故太虚无形，气之本体，清通而不可为象也。太虚氤氲，万物化醇，生生而不容以息也，其性命之本原乎!   
  
天之运无已，故无度数，以日行所历之数为之。日行三百六十五曰有余与天会，故天之度有三百六十五度四分度之一也。是日与度会为一日，与月会为一月，与天会为一岁。月之晦、朔、弦、望，历于日之义也。月会日而明尽，故曰晦；初离日而光苏，故曰朔；月与日相去四分天之一，如弓之张，故曰弦；月与日相去四分天之二，相对，故曰望。   
  
本乎天者，亲上，谓气之属，云雾烟火之其气，必腾上是也。本乎地者，亲下，谓质之属，土石水金之其质，必下沉是也。

●作圣篇   
  
作圣之涂，其要也二端而已矣：澄思寡欲以致睿也；补过从义以曰新也。卒以成之，曰诚。   
  
事物沓至，惟有道者能御之，盖心虚而气和尔。心虚无先物间之，气和无客意挠之。无间故能公，无挠故能平，君子可以御天下矣。

圣人之辞简，其理浑；贤人之辞繁，其理辩。

从容纯熟，与道脗合，化也。学至于化，大之迹泯矣。而曰化而后能有其大，何也?大有迹也，犹有事于外也。在外犹有存亡也，安能保而有之。化则敛于精，贯于一矣。其出入由我也，故谓之有。   
  
万物累天地，而天地不以为功，故化育不息。天地累圣人，而圣人以为己分，故穷达一道。   
  
圣人之道，贯彻上下。自洒扫应对，以至均平天下，其事理一也。自格物致知，以至精义入神，其学问一也。自悦亲信友，以至过化存神，其感应一也。故得其门者，会而极之；异其涂者，由之而不知也。古之人宁学圣人而未至，不欲以一善成名。予窃有慕焉耳。

天地无所不容，故大。圣人与物无较，故与天地同体。

大识者外伪不能累；大气者外侮不能动；大德者外物不能迁。   
  
决择以真，其道乃谆矣；弘毅以安，其德乃天矣；变化以微，其几乃神矣。

“行异者，众则高矣，不足以明大，同俗者，众则悦矣，不足以明义。何也?”王子曰：“求异，道不足也，非识之狭则性之偏累之，故离诡而不入圣。求同，志不足也，其累也怀利自全，故不能独立而合污。不入圣，安大?合污，安义?故曰‘极高明而道中庸’，不贵于行异也。‘君子和而不流’，不贵于同俗也。”  
  
义方以别众宜，智圆以周众志，故圣人合道。   
  
圣人弭事于未然，先几也，仁智之道深矣。其次，几动而圜之，得失半也。征于声色者下也，亦末之也已。   
  
天下之变故，其聚也不可纪，其散也不可一，其来也不可豫，其去也不可逐，其显设也不可迹，其倚伏也不可究。执一德，宁—隅者御之，所不达者广矣。闉厄遄至，几于曰中冥蔀矣。惟圣人之道术，不固挈于一，而参之，而衡之，而交舞之，而翕张之，而迟速之，而隐括之，譬百川委委，各至于海也。济务长功，安有穷巳。故曰：非天下之至神，其孰能与于此!   
  
仁者与物贯通而无间者也。万物并育而不相害，道并行而不相悖，天地之仁也。老者安之，朋友信之，少者怀之，圣人之仁也。故物各得其所谓之仁。   
  
圣人道德之宗正，仁义礼乐之宰摄，世固不获见之矣。其次，莫如得亚圣者，契道之真，以命令于一世焉。其次，莫如得大贤，严于守道，不惑于异端九流，以乱道真焉。下此，随波徇俗，私智害正者，纯疵交葛，吾不知其裨于道也。

随所处而安，日“安土”；随所事而安，曰“乐天”。仲尼居鲁缝掖，居宋章甫，安土之谓也。见阳货，见南子，乐天之谓也。  
  
人心之灵，贯彻上下。其微妙也，通极于鬼神；其广远也，周匝于六合。一有所不知，不足谓之尽性。命则天道发育万物者，人不得而与焉。然其情状变化，不能逃吾所感之通。故圣人穷理尽性，以至于命。   
  
道无定在，故圣人因时。尧舜以禅授，汤武以征伐，太甲、成王以继序。道无穷尽，故圣人有不能。尧舜之事，有羲轩未能行者；三代之事，有尧舜未能行者。   
  
大人治国，周于智而达于几：视之近若不足，施之远则有余；即之一若不及，参之万则适均。下士治国，求快于目前，而远则有遗；骋志于一偏，而周则或缺，见小而几迷也。

君子修道由己，穷达则付之天。穷达有幸不幸焉，皆天也。人有知不知焉，皆人也。君子守道，不务求知于人，亦不务求知于君，亦曰求尽臣道之实而已矣。是故“上不怨天，下不尤人”。  
  
圣人之心，未尝忘天下，仁也。耳闻目击，不忍民之失所也，故随其所遇，尽心力而为之。舍之则藏，道不合而即去，然亦无固必矣。沮溺之徒则自私，墨翟之徒则失己，要皆固执于一隅也。   
  
圣人心有是神，则触处洞然，故曰声入心通。圣人心有是理，则随感而应，故曰左右逢原。   
  
人与天地、鬼神、万物一气也，气一则理一，其大小、幽明、通塞之不齐者，分之殊耳。知分殊、当求其理之一；知理一、当求其分之殊。故圣人与天地合其德，与鬼神合其吉凶，与万物合其情性，能同体故尔。   
  
或问生，曰：气机也。问死，曰：气机也。孰机之?曰：大化呼吸之尔。物不求化而化至，故物生而不感；化不为物而物成，故化存而不任。不任者，顺而应，无意而游，澹而和乐者也，天之道也。是故圣人之于物也，无喜、无怒、无好、无怨、无得、无丧、无智、无功。   
  
能有为者，才也，权自由者，位也；事会几者，时也。三者失其一，皆不能以有为，故圣人得位而犹俟时。

“敬以直内，义以方外”，见圣人无私智之扰。“不识不知，顺帝之则”，见圣人循自然之天。   
  
无我者、圣学之极致也。学之始，在克己寡欲而已矣。寡之又寡，以至于无，则能大同于人而不有已矣。虽天地之度，不过如此。

●问成性篇   
  
问：成性?王子曰：人之生也，性禀不齐，圣人取其性之善者以立教，而后善恶准焉，故循其教而行者，皆天性之至善也。极精一执中之功则成矣。成则无道而非善也。故曰：“成性存存，道义之门。”   
  
未形之前，不可得而言矣，谓之至善，何所据而论?既形之后，方有所谓性矣，谓恶非性具，何所从而来?程子曰：“恶亦不可不谓之性”，得之矣。   
  
性者缘乎生者也，道者缘乎性者也，教者缘乎道者也。圣人缘生民而为治，修其性之善者以立教，名教立而善恶准焉。是故敦于教者，人之善者也；戾于教者，人之恶者也。为恶之才能，善者亦具之；为善之才能，恶者亦具之。然而不为者，一习于名敖，一循乎情欲也。夫性之善者，固不俟乎教而治矣。其性之恶者，方其未有教也，各任其情以为爱憎，由之相戕相贼，胥此以出，世道恶乎治，圣人恶乎不忧。故取其性之可以相生相安相久而有益于治者，以教后世，而仁义礼智定焉。背于此者，则恶之名立矣。故无生则性不见，无名教则善恶无准。   
  
识灵于内，性之质。情交于物，性之象。仁义中正所由成之道也。   
  
性之本然，吾从大舜焉，人心惟危，道心惟微而已。并其才而言之，吾从仲尼焉，性相近也，习相远也而已。侧隐之心，怵惕于情之可怛；羞恶之心，泚颡于事之可愧，孟子良心之端也，即舜之道心也。口之于味，耳之于声，目之于色，鼻之于嗅，四肢之于安逸，孟子天性之欲也，即舜之人心也。由是观之，二者圣愚之所同赋也，不谓相近乎?由人心而辟焉，愚不肖同归也；由道心而精焉，圣贤同涂也，不为远乎。夫是道之拟议也，会准于三才，参合于万物，圣人复起，不易吾言矣。   
  
父子兄弟，天性之亲也，仁也；君臣朋友，人道之宜也，义也；夫妇齐体而易气，介乎其间者也。同育而承宗者，仁也；犹可以离之者，义也。故曰“立人之道，曰仁舆义” 。

五伦、五常不相配，君臣、朋友，义也；父子、兄弟，仁也；夫妇恩义，仁义兼也；礼，所以节此也；智，所以知此也；信，所以实此也。

存乎体者，气之机也，故息不已焉。存乎气者，神之用也，故性有灵焉。体坏则机息，机息则气灭，气灭则神返。神也返矣，于性何有焉!   
  
或问：人心静未感物之时，可以验性善，然乎？曰：否。大舜孔子吾能保其善矣，盗跖阳虎吾未敢以为然。何也?发于外者，皆氐乎中者也，此物何从而来哉?又假孰为之乎？谓跖也、虎也、心静而能善，则动而为恶，又何变之遽夫静也?但恶之象未形尔，恶之根乎中者自若也，感即恶矣。诸儒以静而验性善者，类以圣贤成性体之也。以已而不以众，非通议矣。   
  
天者，言乎其冒物也。帝者，言乎其宰化也。神者，言乎化机之不可测也。性者，言乎其生之主也，精气合而灵，不可离而二之者也。命者，言乎其赋之非由我者也，造化神而章物，莫之为而顺者也。天道者，言乎运化之自然，四时行，百物生，乾乾而不息者也。圣人者，言乎人道之至也，穷理尽性至命，以合天之神者也

耳目开而视听生矣，魂魄拘而思识生矣。万物之情，其入我也，以耳目之灵；其契我也，以魂魄之精。耳目虚，物无不入；魂魄之精有主，盖有不受之物矣。不受也者，逆于性者是已。  
  
气附于形而称有，故阳以阴为体。形资于气而称生，故阴以阳为宗。性者阴阳之神，理生于形气，而妙乎形气者也。观夫心志好恶，魂魄起灭，精矣相待而神。是故两在则三有，一亡则三灭。   
  
气不可为天地之中，人可为天地之中。以人受二气之冲和也，与万物殊矣。性不可为人之中，善可为人之中。气有偏驳，而善则性之中和者也。是故目之于色，耳之于声，鼻之于臭，口之于味，四肢之于安逸，孟子不谓之性，以其气故也。刚善柔善，周子必欲中焉而止，以其过故也。   
  
天地之化，人生之性中焉而已。过阴过阳则不和而成育；过柔过刚则不和而成道。故化之太和者，天地之中也；性之至善者，人道之中也。故曰：“惟精惟一，允执厥中”，求止于至善而已矣。   
  
气神而精灵，魂阳而魄阴也。神发而识之远者，气之清也。灵感而记之久者，精之纯也。此魂魄之性，生之道也。气衰不足以载魄，形坏不足以凝魂，此精神之离，死之道也。

“造化生人，古今异乎?”曰：“天赋相近，何太远哉?习性之日殊尔。古也朴，今也日文；古也直，今也日巧。神凿而灵散也久矣，鸟巢之卵，焉得探而取之?六经之教，救其习之日降而已矣。”

圣愚之性，皆天赋也。气纯者纯，气浊者浊，非天固殊之也，人自遇之也。圣人治天下，必欲民性至善而顺治，故立教以导之，使其风俗同而好尚一，虽不尽善，而为恶者亦鲜矣。

●见闻篇   
  
见闻梏其识者多矣。其大有三：怪诞，梏中正之识；牵合传会，梏至诚之识；笃守显卉，梏自得之识。三识梏而圣人之道离矣。故君子之学，游心于造化之上，体究乎万物之实，求中立至诚之理而执之。闻也、见也、显卉也，参伍之而已矣。   
  
具神明之性者，学道之本也。天不畀之以神明，命也。天与之神矣，而不学以充之，是自弃者也。学矣，袭谬踵陋，不能致精以合天人，是挈明入昧也。二者皆负于天者也，是以君子咎之。寡神识而限于命者，君子弗咎也。

或问：“义集矣而气不充，有是乎？”王子曰：“否。凡以气之馁者，皆理之不直者也。义集则直矣，而何不充之有?”曰：“有不敢为者，何也?”曰：“盖有之矣，其不明诸道而慑于利害者尔，要皆鄙夫之心为之。君子之于道也，精于人物之理，达于天地造化之秘，而无不明。明则进退取舍、死生祸福咸有一定之拟，加之义集而气充，所谓‘介如石‘者有之矣，安有利害之恐以动其中乎?安有鄙吝自私之心而反自蚀其气乎?故明道者养气之助，气充者明道之成。”

事物之实核于见，信传闻者惑；事理之精契于思，凭记问者粗；事机之妙得于行，徒讲说者浅，孔门之学：多闻有择，多见而识也；思不废学，学不废思也；文犹乎人，而歉躬行之未得也。后之儒者，任耳而弃目，任载籍而弃心灵，任讲说而略行事，无怪乎驳杂曰长而蔽其涂矣。   
  
学道而寡通变，则无顺施之政；为政而离经术，不过徇俗之才，此道学、政术歧而二涂矣。故学求适用，而政自道出，则几也。物各得其分谓之仁；事适其宜谓之义；周群伦之情谓之智；其实以御物谓之诚。是道也，学之能裕于已，则礼乐刑政一以贯之而无不可施矣，此孔孟之学术也。   
  
世之学者所入之涂二；颖敏者易解悟，每暗合于道，故以性为宗，以学为资；笃厚者待资藉，始会通于道，故以学为宗，以纯为资。由所遗异，故常相诋焉。皆非也。孔子曰：“默而识之，学而不厌，何有于我! ”于己也不有焉，又何诋入也欤?   
  
梦，思也、缘也，咸心之迹也。梦较胜否，斯骄吝之心未灭已；梦较利，斯忮求之心未灭已。   
  
古人之学也尊师，故道德之成也足以裕己而成化。今之人于友不亲焉，况师乎! 无怪乎道德之不古若也。或曰：“六经周孔典籍炳也。”曰：“此其大法也。其权衡之妙，不可传者与! 其人俱往矣，不可得而亲炙矣，此惟默契道体者能之。其次莫如得师友。得也者于道也什九，不得也者于道也什一。”   
  
学有记诵而能言其义者，施之治事犹扦格焉，与道二故也。情思而能言者，由乎中出矣，行犹有滞焉者，物之变极末尽也，践履之熟而能言者，内外之契周而参伍之变神，言无不实矣，可以宰世可以议道，可以训远。   
  
或问学，曰：“明理而躬行之。”请益，曰：“改过。”请益，曰：“坚其志勿急其効，虽作圣可也。”   
  
学博而后可约，事历而后知要，性纯熟而后安礼，故圣人教人，讲学、力行并举，积久而要其成焉。故道非浅圃贿所可议也。   
  
义然后可以语命，不义则畔道矣。得也谓之道幸，丧也谓之道诛。命云乎哉! 命云乎哉!   
  
务高远而乏实践之仁，其弊也狂；务执古而无泛观之智，其弊也迂。狂则精实之学可以救之；迂则达变之学可以救之。   
  
义理明，天下无难处之事，固也。缓不能断，弱不能振，亦明而不能行矣。是故穷理，养才与气，不可偏一也。穷理在致知之精，养才气在行义之熟。   
  
学者于道，贵精心以察之，验诸天人，参诸事会，务得其实而行之，所谓自得也已。使不运吾之权度，逐逐焉惟前言之是信，几于拾果核而啖之者也，能知味也乎哉!   
  
虚明者．能求万物之情也已；公忠者．能正万物之实也巳。虚无物淆故明；忠无物挠故公。虚明也者，智之体也；公忠也者，仁之用也。是故明王修之，则天德而致治；人臣修之，以王道而辅运；学者修之，和礼义而安身。   
  
静、生之质也，非动弗灵。动、生之德也，非静弗养。圣人知乎此，精之于人事，和之于天性，顺之于德义，其机若谋，其成若符，其适若休。常之谓天道，纯之谓大德，是谓与神合机，非求于动而能若是哉! 世之人知求养而不知求灵，致虚守静，离物以培其根，而不知察于事会。是故淡而无味，静而愈寂，出恍入惚，无据无门，于道奚存乎?谚有之曰：“土闭不活，不蕲而埆；水闭不流，不蕲而溲，”言灵之不入也。   
  
学者欲要名于俗，而求异于常，未有不滛于邪说而陷于异流者。阴阳家之足以知天也，五行家之足以知命也，术数家之足以知人也，皆圣道之蟊贼也，世之惑也久矣，安得推明孔氏之徒而与之共学乎？

昏塞故狭小，虚明故广大。

人心淡然无欲，故外物不足以动其心，物不能动其心则事简，事简则心澄，心澄则神，故“感而遂通天下之故”。是故无欲者，作圣之要也。  
  
耳目之闻见，善用之足以广其心；不善用之适以狭其心。其广与狭之分，相去不远焉，在究其理之有无而已矣!

学者于贫贱富贵不动其心，死生祸福不变其守，则天下之事无不可为矣。

义以御事，有守有权。守者恒自得，于事也多迷焉；权者恒济事，于己也多迷焉。故不失己而济者，义权之上者也，不然，不如守而已矣。  
  
道无二本，心之理一，故也。事变万殊，圣人乃时措。

气有以恐惧而胜者，畏法者也；有以义理而胜者，乐天者也。易即时措之道，随时变易，无有穷已，故曰：“生生之谓易”。“感而遂通”者，能“达之天下气”；“知几其神”者，能“退藏于密”。

贪欲者、众恶之本，寡欲者、众善之基。   
  
静而无动则滞，动而无静则扰，皆不可久，此道筌也，知此而后谓之见道。天动而不息，其大体则静，观于星辰可知已。地静而有常，其大体则动，观于流泉可知已．   
  
动静者、合内外而一之道也。心未有寂而不感者，理未有感而不应者，故静为本体，而动为发用。理之分备而心之妙全，皆神化之不得已也。圣人主静，先其本体养之云尔。感而遂通，左右逢原，则静为有用，非固恶夫动也。世儒以动为客感而惟重乎静，是静是而动非，静为我真而动为客假，以内外为二，近佛氏之禅以厌外矣。

●潜心篇   
  
潜心积虑，以求精微；随事体察，以验会通；优游涵养，以致自得。苦急则不相契而入，旷荡则过高而无实，学者之大病。无事而主敬，涵养于静也。有内外交致之力，整齐严肃，正衣冠，尊瞻视，以一其外，冲淡虚明，无非僻纷扰之思，以一其内，由之不愧于屋漏矣。此学道入门第一义也。

无事而主敬，涵养于静也，有内外交致之力；整齐严肃，正衣冠，尊瞻视，以一其外，冲淡虚明，无非僻纷扰之思，以一其内，由之不愧于屋漏矣。此学道入门第一义也。

人心当思时则思，不思时则冲静而闲淡，故心气可以完养。或曰：“心不能使之不思。”曰：“涵养主一之功未深固尔。苟未深固，则淆乱而不清，岂独思扰于昼?而梦亦纷扰于夜矣。深固则渊静而贞定，无事乎绝圣弃智，而思虑可以使之伏矣，然非始学者之物也。”

格物者，正物也，物各得其当然之实，则正矣，物物而能正之，知岂有不至乎! 知至则见理真切，心无苟且妄动之患，意岂有不诚乎?意诚则心之存主皆善而无恶，邪僻偏倚之病亡矣，心岂有不正乎! 学造于心正，道之大本立矣，而家而国而天下，以此推之可也。

言以示道，心之华也。貌以表心，道之舆也。故动容出辞不背理者，心之不忘，德之有将尔。然惟纯则安。

或问：“养气助长之害如之何？”曰：“义集生气，则心无愧怍，无往而不可行。义未至而徒盛其气焉，危行不足以明道，激论不足以成德，外阻挠而中消悔者多矣，不几于害气乎哉?”

自得之学，可以终身用之。记闻而有得者，衰则忘之矣，不出于心悟故也，故君子之学，贵于深造实养，以致其自得焉。   
  
广识未必皆当，而思之自得者真；泛讲未必脗合，而习之纯熟者妙。是故君子之学，博于外而尤贵精于内；讨诸理而尤贵达于事。

心理贵涵蓄，久之可以会通冥契。何也?心之神，敛而存，荡而亡者也。有所得而固存之，日见其充积也；有所闻而固蓄之，日见其畅逢也。故“中心藏之，何日忘之”，由于不言。道听涂说，谓之弃德。

幽独之地，心能淡然不系于物，可以寡欲而养神也。穷理致思，非物事之应也，能致如应之诚，可以体物而养心也。物交于前，顺理而应，无意无必，不惟利事也，可以养性矣。物交之后，有得有失，安于所值，而喜愠不蒙焉，不惟明道也，可以养德矣。  
  
人心如匮，虚则容，实则否，道义者心之天理也，知之必践之，以为实而匮之。戾乎道义者，心之私欲也，知之且禁之，以为砂磔而弃之，匮之未盈，犹足容也；故私欲之感，或可以乘隙而入，至于天理充满，无少亏欠，匮盈而无隙可乘矣，夫安能容。故学者当蓄德以实其心。   
  
或问闻道，曰：“非言语也。”得道，曰：“非见闻也。遂于事而会于心，斯谓之闻；养于中而畅于外，斯谓之得。”   
  
淳厚者学道之基也。轻躁者其天机必浅，学也安望其至道。故变其质而后可以言学。   
  
学之大要有三：父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友，存乎性义焉；动静、云为、起居、食息存乎礼则焉；进退、取舍、死生、祸福存乎义命焉，学成而道全矣。圣人尽性弘道，亦不过此。   
  
目可以施其明，何物不视乎! 耳可以施其聪，何物不听乎! 心体虚明广大，何所不能知而度之乎! 故事物之不闻见者，耳目未尝施其聪明也；事理之有未知者，心未尝致思而度之也。故知之精由于思；行之察亦由于思。

义所当为，勇以为之，择善固执之义也。以为众所不为而止，流也，流则贼于性；以为学之未及而止，画也，画则贼于德。

思之精，习之熟，不息焉，可以会通于道；一之，可以入神。   
  
君子之学，博文强记，以为资藉也；审问明辩，以求会同也；精思研究，以致自得也，三者尽而致知之道矣。深省密察，以审善恶之几也；笃行实践，以守义理之中也；改过徙义，以极道德之实也，三者尽而力行之道得矣。由是而理有未明，道有未极，非其才之罪也，卤莽邪僻害之也。是故君子主敬以养心，精义以体道。   
  
明道莫善于致知，体道莫先于涵养。求其极，有内外交致之道。不徒讲究以为知也，而人事酬应得其妙焉，斯致知之实地也不徒静涵以为养也，而言行检制中其则焉，实致养之熟涂也。

上者师心，其次师师。孔子闻而知之，师心也；无常师，师师也。无所不师，故其道莫踰。

未有应也，“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”。既有应也，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非复勿动”，如此而已矣。  
  
必从格物致知始，则无凭虚泛妄之私；必从洒扫应对始，则无过高猎等之病。上达则存乎熟矣。   
  
夫何以谓存养？曰：“心未涉于事也，虚而无物，明而有觉，恐恐焉若或汨之也。”夫何以谓省察？曰：“事几方蒙于念也，义则行之，不义则否。履冰其慎也，恐一念不义，蹈于小人之途也。”曰：“存省、善矣，亦有不可行者，何也？”曰：“或时势之殊，始而穷理未至也，能中止以改图，亦不害其为善。故曰：‘善无常主’，此既事体量之学也。”

学有变其气质之功，则性善可学而至。不然，徒事乎口耳讲论之习，终不足以入圣。  
  
程子曰：“有意坐忘，便是坐驰”，何如?曰：“此为有意求静者言之也。”然则静不可求乎？曰：“求则不静矣，故曰坐驰。”然则何以静?曰：“主敬之纯，可以与此。静有二：有境静，有心静。酬酢己境，静也；心之思犹在，不思则心静矣。”然则心以思为主，何谓也?曰：“在应事可也。谓静以思为主，此儒之自苦者尔。有感则思，无感则不思，亦足以养神，何胶于思而为之! ”曰：‘不几于异端之虚静乎?”曰：“异端之学无物，静而寂，寂而灭；吾儒之学有主：静而感，感而应，静而不思何害?易曰：‘无思也，无为也，感而遂通天下之故’。然则仲尼几异端乎?”   
  
或问易简之道，曰：“易之神、理也，大舜孔子之卓涂也，畴其能之! ”请学诣，曰：“广大之能精微也，高明之能中庸也，可以与此焉。”请所从事，曰：“知其所不得不为与其所不屑为，于是乎得之。不屑为而致力，名曰贪侈，由骄矜之心害之也，庸人之扰扰不与焉；所当为而不为，名曰苟简，由怠肆之心害之也，庄老之无为不与焉。”   
  
养性以成其德，应事而合乎道，斯可谓学问矣。气质弗变，而迷谬于人事之实，虽记闻广博，词藻越众，而圣哲不取焉。   
  
古人之学，内外一道，达于治绩者，即其学术之蕴；修于文词者，即其操行之余。今之儒者，学与事恒二之，故讲性者有不能变其质矣；论命者有不知要于义矣；修仁义者，功利之媒矣；明经术者，刑法之资矣，皆蔽也。故习于己而不能达于事者，谓之腐儒，厥罪小；援圣假经而循利于时者，谓之俗儒，厥罪大。

古之学也，为道；今之学也，为文。古之学也，精于六经；今之学也，博于百氏。百氏未尝无所取也，驳而惑人尔。君子欲大于学，求之六经、孔、孟足矣。学能言之，足以传矣。百氏之言，文有余而道不足，反之身心之益，悠哉浅乎!况言不及道者耶?况离圣而淫于异端耶?

事理之常，顺以应之，得吾心之乐也易；事势之变，预以图之，释吾心之忧也难。

不练事者安达治几?务文词者安知治道?

交际退逊，非降志也；横逆自反，非畏人也；守道而完德，与乐天为徒者也。故能澄之不清，挠之不浊。  
  
人一受元气以生，天地之美无不备具。故知至于道，行极于德，谓之完人，足以答天矣。利达者形之影，风之声也，虽不至实至矣，故君子贵修。

●御民篇   
  
御民以道不以术，守我之正而感服不计焉，付得失于民尔。术不可久，民不可愚，虽暂得之，终必失之，民以我非诚也，故圣人王道。   
  
法久必弊，弊必变，变所以救弊也。或曰：“法无不弊，变亦弊。”曰：“然。可坐视哉! 权其利害多寡，变其太甚可也。”曰：“变有要乎？”曰：“渐。春不见其生而曰长，秋不见其杀而曰枯，渐之义也，至矣哉! ”   
  
圣人置天下于安平，莫先于植纲纪。何谓纲纪?居重以驭轻，督内以制外，柔夷以绥夏也。是故有六官率属焉，有省道敷政焉，有郡县分治焉，有王使廉察焉，有边镇防御焉，有覊縻之夷捍蔽焉。六者总之为纲，维之为纪，封建不行，势不容已之道也。王都重则外制，边镇固则内安。覊縻之夷，以不治治之，天子有道，守在四夷也。   
  
权、所以运国势，纪纲、所以系国脉，人才、所以主国命。故国之不亡者三：权不下栘，国不亡；纪纲不堕，国不亡；不用小人长国，国不亡。

三皇无为，顺民也。五帝有为矣，易简而不矜功，若无为也。三代变革，不得已也。秦、汉以还，有为而为之，不缪于道者犹可观也。呜呼，天下之势，变而不可返之道也，先王之治迹顾可返之哉？故圣人守道以御时，因势以求治。  
  
弗通于时而泥古，斯困溺于法制者也，迂；谋近小而昧远图，斯困溺于功利者也，陋。二者皆暗于道者也，谓之识局。   
  
圣王神道设教，所以辅政也。其弊也，渎于鬼神而淫于感应。礼曰：“刚毅犯人妨于政，鬼神过节妨于政。”言失鬼神之中也。后世之鬼神亵而不敬，惑而诬，皆妨政教也夫!   
  
安天下不失丘民之心，固矣。而贤智在位，豪杰得所，尤其所急焉。夫是人也，一世之标准也，王者能尽畜而有之，则天下之变在我。不幸而有乱逆者，皆愚谬之夫尔。愚谬安足成乱，故乱天下者，才智之堆也。是以圣王知之养之，学校罗之，科目录之，才艺廪之，史胥拔之，山泽之隐而不得其所者寡矣。   
  
仁、义、礼、乐维世之纲；风教、君师，作人之本。君师植风教者也，风教达礼乐者也，礼乐敷仁义者也，仁义者君师之心也，八者具而和平之治成矣。虽谓之尧舜可也。

圣王慎内修，戎狄僥障，御之而已。风不可使侈，俗不可使奸，政不可使峻，民不可使激。风侈则犯礼，犯礼则俗；奸俗奸则玩法，玩法则政峻；政峻则民怨，民怨则激乱。乱出于民怨，伤其本者矣，谁复戴之?秦二世是也；民犹有思者，虽失之，犹得之，汉光武是也。故曰：蝎之蠧木，病自内也，蛲蚘之啄人，人不可避也。

茹毛饮血，不若五谷之火熟也；缀羽被卉，不若衣裳之适体也；巢居穴处，不若宫室之安居也，标枝一野鹿，不若礼义之雍容也。珍食华腊，五谷之蠹也；锦绮文毂，衣裳之贼也；璚宇雕墙，宫室之蛊也；繁文苛政，礼义之邪也。是故治化未适也，圣人忧之于始；治化既漓也，圣人忧之于终。  
  
事势有轻重，为政有几宜。必俟大有更革而后可救其积弊者，重也；渐次而变亦可以返其未极者，轻也。施之失其宜，未有不养患而激乱者，要之贵察于几。   
  
人非乐天之心，不能制情于道，故莫不有欲。欲则贪侈，贪侈则僭，僭则乱，圣人以礼防天下，使民各安其分而不争，是故或役或承、或亢或卑、或宠奴夺、或泰或约、一受其正。奔命执分而无外慕，心定故也。是谓天下齐一、久安、长治之道乎! 失其防者反之。   
  
治安之国，其事简，其赋轻，其政平，其气和，其民乐，灾异足以警寇贼，奸宄无衅以起，夷狄仰其治而顺化，而祥瑞不与焉。危乱之国，其事繁，其赋重，其政僻以淫，其气乖。其民畏以怨，祥瑞适以肆寇贼，奸宄窃发，夷狄乘其敝而扰，而灾异不与焉。

辩上下，定民志，不可无礼；风霆流行，天命不测，不可无鬼神。然而繁仪文则渎礼，求感应则渎神。渎礼则民大困，困极则诈矣；渎神则民大骇，骇久则诬矣，非圣人设教之本始也。后世事神，用礼之遇也。是故“敬鬼神而远之”，以礼之实而治国，使忠朴有余而不弥于文，仲尼之道，隐也久矣。  
  
有圣人而后名教立。定之以天命则妄心灭；定之以礼义则遂心亡；定之以法制则纵心阻。故名教者，治世之要也。   
  
人心、道心皆天赋也，人惟循人心而行，则智者、力者、众者无不得其欲矣。愚而寡弱者、必困穷不遂者矣。岂惟是哉! 循而遂之，灭天性，亡愧耻，恣杀害，与禽兽等矣，是以圣人忧之。自其道心者，定之以仁义，齐之以礼乐，禁之以刑法，而名教立焉。由是智愚、强弱、众寡，各安其分而不争，其人心之堤防乎?

或曰：“以自然治天下可乎？”王子曰：‘此庄、老之政也。天下可以自然治，羲轩尧舜为之矣。民无统主，则强食弱也，众暴寡也，智死愚也。极也必反之，相戕相贼，报覆相寻，民之获其生者寡矣。是放任其自然者，乱之道也。美色，人情之所欲也，强而众且智者得之。货利，人情之所欲也，强而众且智者得之。安逸，人情之所欲也，强而众且智者得之。得之则乐，失之则苦，人情安得宴然而不争乎?安能皆如老、庄之徒，淡然无欲乎?安不至于乱乎?故曰极也必反之，反之者，求报也。圣人之生于时，安得不为天下求安?故仁义道德之修，非徒为己也，将以化人也，礼乐法制之设，不徒治人也，亦以安己也，势之所必然者也。谓圣人得已乎?夫法以治之，而犹有意外之奸，况荡然自由乎?云自然者，谬幽之说也。”

是故法者，拟定而不可通者也，久而弊生；道者，随时济变以取乎中者也，万世无弊。君子之治天下也，不贵同其迹，而贵于得圣人之心。不贵泥厥法，而贵于合圣人之道。诚得圣人之心舆道施之，虽不揖逊封建，亦可以垂衣而治矣。泥法而守其迹，未有不为虫鼠乐趋之地也。

天下顺治在民富，天下和静在民乐，天下兴行在民趋于正。上节俭，刚寡取于民而富矣；上简易，则动于民者寡而乐矣；上稽道于圣，则民不惑于异术而趋于正矣。   
  
圣王敬天不泥天，以人事足以胜之也，故奸宄无以乘其惑；庸主不慢天则泥天，而应天之实无闻也，故奸宄得以藉其变。   
  
正大广远，以之立法；公平明恕，以之用法。不正则戾道，不大则用小，不广则偏于一，不远则所施不久。 公平则人服，用明则情得，用恕则法行而物感，要终之仁也。   
  
世之平也，安静中和之士皆足以有为，缓急有用；苟无俊杰焉，诡特不羁之才亦可也。或曰：“诡特无行，不可!”曰：“时急其所长也，顾御之有道焉尔，德也岂悉求于众人哉!震之以敦大之气，入之以诚信之操，则受变于我而才无不效矣。”   
  
三皇草衣木食，人曰时也。王子曰：圣人俭以顺俗也。 尧舜茅茨土阶，人曰时也。王子曰：圣人俭不务饰也。此天下之大乐也。 今之时政繁矣，风侈矣，民劳矣，财困矣，生促矣，天下之大灾也。上之人乃不思而返之，其胥溺之道乎!舍是而欲有为，其为治也亦外矣。   
  
圣人为治，豫调夫国势之机， 机伏而不可见者，议之若未然，举之若无所事。一失厥会，轻者浮，重着压，强者甚，弱者微，事去而不可为矣。 故执古者，失于时宜；徇俗者，蔽于囚陋；守法者，惮于更革；举不足以论机也。通照远观，其惟神识之士乎!

●小宗篇

小宗之法，尊祖也。尊祖于上，所以合族于下。其纪有三：公庙以达孝思，仁也；公田以给婚嫁，义也；公会以齿长幼，礼也。三者行而族纪矣，族纪则治。孟子曰：“人人亲其亲，长其长，而天下平”，此之谓也。

或问孝。曰：“理世之首务。君子能尽孝亲之道，则众善集而群邪亡。始也，一乡信之。大也，天下化之。”曰：“请事。”曰：“虞舜尊亲为大，曾子养志为至，孔子以色为难，兹孝之大节也。”曰：“非富贵不足以尽之乎?”曰：“玉粲锦衣而爱敬未至，如亲之乐何?心敬辞婉而容色愉愉，虽蔬食水饮，欢也。君子亦贵乎悦亲而已。富贵者，所遇之时，非由乎我者也，孰能必得之?庶人之孝，勤四体而通神明，岂必藉轩冕哉?”

利欲昏智，败义，丧仁。

“不学而达于政，有诸?”曰: “世未有不学而能者也。学之术二：曰致知，曰履事，兼之者上也。察于圣途，谙于往范，博文之力也；练于群情，达于事几，体事之功也。然而师心独见，暗与道合，亦有不博文者也。虽然，精于仁义之术，优入尧舜之域，必知行兼举者能之矣。”  
  
不患其无才，患其无学；不患其不任，患其不忠；不患其无功，患其无志。

强率害质直，诡随害融达。

功业者，圣贤之所有事也。志不立，不足以成；志具矣，不会于时焉，亦未如之何也已。是故君子修志俟时，而无意无必焉。强以趋时，不契于几，不见道者之常尔，如时义何哉?功不足言，而志已顿衂矣。是故君子以修道责之己，以行道俟夫时，以成功归之天。

智略而能守正，贵盛而能遣权，功高而能退晦，三者明哲所以自保也。

练事之知，行乃中几；讲论之知，行尚有疑。何也？知，在我者也；几，在事者也。譬久于操舟者，风水之故审矣，焉往而不利涉?彼徒讲于操舟之术者，未涉江湖，而已不胜其恐矣，安有所济之哉？盖风水者，几之会也，非可以讲而预者也。故程子曰：“得而后动，与虑而后动异。”

命于道德，会于礼乐，化乎上下而不知所由，此之谓圣臣矣。守道正躬，不为物劫，可以托孤寄命者，此之谓淳臣矣。顺度慎行，才以济物，谦谦而不居者，此之谓名臣矣。论不亢情，和不失物，惴焉随其时者，此之谓具臣矣。

“君之望乎臣者，欲利其国也。有二臣于此，一死义而社稷亡，一忍生而社稷存，将孰从诸?”曰：“臣之事君也，尽其心力而已矣。力可以存社稷，孰轻死焉？不然，则忍心以要功利者矣。事无成而名隳，又其如殉哉！”

道不行不去，贪而害仁；及乱不能死，害义；能死，亦害智，何也?始而不能决其去也。孔子“危邦不入，乱邦不居”，先几也，殉道也，保身也，古之全德神矣夫！

“内不失贞，外不殊俗，如之何?”曰：“不能兼也。同俗则失贞，和而不同可也。”“乱世如之何? ”曰：“圣人有道焉，亦不污于俗。”

东极之民侥，南极之民谲，西极之民戾，北极之民悍，中土之民和，非民性殊于四极也，习于圣人之教然也。 蛮夷者，划疆土俗限之也，圣人之教可达，孰谓异吾民哉？   
  
事虽易，而以难处之，末有下治之变：患虽远，而以近虑之，末有不及之谋。此所谓至慎，此所谓先几。

显者，示以晦之理则闷；浅者，动以深之机则迷；愚者，诏以智之谋则惑。人各有至，不可强也。

●保傅篇

礼保傅篇曰：“太子孩提，三公三少讲明仁孝礼义，以导习之。逐去邪人，不使见恶行。比选天下端士，孝弟闳博，有道术者，以辅翼之，使之与太子居处出入。故太子乃日见正事，闻正言，行正道。”盖左右正则太子正，太子正而天下定矣，此三代所以有道之长也。嗟乎！后世人主于太子非不教也，不循乎三代之遣法矣。师保之官非不设也，不惟其道术者有之矣。左右之人非不比选也，不得舆之居处而出入矣。深宫秘禁，妇人与嬉游也亵狎燕闲，奄竖与诱掖也。彼人也，安有仁孝礼义以默化之哉?习与性成，不骄淫狂荡，则鄙亵惰慢。由是闻正言，若侏之乱耳。见正人，若芒刺之在背，是岂天下之一福也哉?人主乃不思而反之，何耶?近世太子有以文词书艺称者，不亦君子之教乎?嗟乎！彼善于妇寺之养者也，谓天下之本在兹乎?文王世子曰：“三王教世子，必以礼乐。乐所以修于内也，礼所以修于外也。礼乐交错于中，发形于外，是故其成也怿，恭敬而温文。”夫恭敬而温文，谓文词书艺而已乎?

兵者，不得已而用之者也。能算亦有损，况无算乎?能胜亦有损，况不胜乎?故势犹有可图者，自治以全之可也。书曰“舞干羽于两阶，有苗来格”，此之谓也。

王者谦则君臣和，卿大夫谦则国政和，国政和则民安，故和者治之门。问谦，曰“不自大。不自大则不矜，不矜则不自任，不自任则情平，情平则和。”问谦之繇，曰：“无欲。”无欲之繇，曰：“内足。”

好问好察，舜不自智；立贤无方，汤不任类。不自智则协众情，不任类则无私人。众情协则政平，私人无则贤用。

农困则庾虚，庾虚则兵疲，兹用可忧矣。善渔者不泄泽，善田者不竭卉，畜其利者深矣。农困、国之大疹也，乃不思而忧之!作无盆，崇土木，耗货财，是谓剥本。

征于国之危乱者，亦观其臣民之风俗尔。附权死党、奸度罔上之臣作，则淫比矣，淫比者篡。要结宾客、藏匿亡命之民作，则淫朋矣，淫朋者盗。盗之势在下，犹可为也，篡之势在上，非大力不能反，难矣哉。

皇极之建，其大有五。一曰清心志，二曰定纪网，三曰正礼教，四曰求贤才，五曰窍名实。心志清则不惑于非道，而极之本立矣；纪纲定则维制固，而国之势奠矣；礼教正则常道兴，而俗尚不惑于邪矣。贤哲用则职任得人，而治化溥矣。名实窍则上下不罔，而苟且欺蔽之风远矣。

征于国之危乱者，亦观其臣民之风俗尔。附权死党、奸度罔上之臣作，则淫比矣。淫痹贿篡。要结宾客、藏匿亡命之民作，则淫朋矣。淫朋者盛。盗之势在下，犹可为也；篡之势在上，非大力不能反，难矣哉!   
  
皇极之建，其大有五：一曰清心志，二曰定纪纲，三曰正礼教，四曰求贤才，五曰核名实。心志清则不惑于非道，而极之本立矣；纪纲定则维信制固，而国之势奠矣；礼教正则常道兴，而俗尚不惑于邪矣；贤哲用则职任得人，而治化溥矣；名实核则上下不罔，而苟且欺蔽之风远矣。

“韩魏之六国，不足以敌秦而亡于秦，陈涉之六国，反以之灭秦，何也?”曰：“六国者，所世有也。世有者，必欲曲保之，其得失重，故自守之虑常十之八九，其势也，卒至于澌亡而已。陈涉之六国，本非所有者，以秦之人攻秦也，其得失轻，故横行足以乱秦，势盛足以亡秦。传曰：‘以瓦砾注者巧，以黄金注者昏。’不直曰六国无谋。秦人之无道也。”

人主之权，不在宰相则在外戚，不在外戚则在近习，出此入彼之道也。圣帝明王，世不常有，精勤万几，无懈者难。诚如是，未有不托诸人以求自逸者，夫权安得而不移?惟贤者视君犹亲，视国犹家，兢兢焉日恐其偾也，故君逸而国亦治。斯人也，周、召是已，世亦鲜矣乎！匪其人，不亦危哉，是故慎任人之选，杜窃权之渐，遣厥孙谋，其庶几乎！

都会之形胜，关中幽燕上也。劲兵之区，莫如北鄙，阻关塞之险，易于制虏，南面以临天下，百蛮不足服也。关中天府四塞，亦足以控制戎虏，惜转漕之艰耳。故曰上泽路平而晋阳孤，唐邓服而荆襄慑，淮阳顺而吴越可以坐制，分据而主之之势也。巴蜀天险自守之区，故未乱先变，既乱后平，圣王每不急之，以为囊中物也。夫尧舜三王，天与明德，无思不服，形势不足言也，况所据复得其地者乎?下此者，未有不藉其势者也。故形胜者，三之缓，七之急也。

或问“持盈之要”，曰：“苞桑之戒，投艰之忧，心日兢兢也。”曰：“请从事。”曰：“崇节俭，禁侈踰，为天下养财；敦教化，尚气节，为天下养义；谨关塞，择将才，为天下养兵。”

清明之朝，其臣多廉；浊乱之朝，其臣多贪，势使然也。一人而遽变者，奸巧自植，与时浮沉也。防民植教，安于斯人望之?其不变者何也?以道自持，不以时之清浊异己之操者也。古谓拔俗而立，其斯人之俦乎！

世道之高下，时势之变，不容己者乎！圣贤汲汲，随时以道救之，又恶能已乎?尧舜揖让，若无与于己焉。二帝已往，一道也。禹之传子，惧圣贤不恒有，启乱也，斯又一道也。汤则放桀矣，犹惭而让贤，若自失焉；武王代商，则任之矣，伐暴救民，犹若不得已焉者。下此有意矣，自私盛也。争夺篡弒，不仁之甚者乎！嗟乎！六经安得而不修述乎?君臣父子之义，安得而不正乎?圣贤汲汲之心可以识矣。

帝王之得天下，天地之大义存焉。尧、舜、禹之揖让，嵬乎其不可及矣。汤、武之放伐，顺乎天而应乎人，君臣之际终有愧焉。汉高帝、我太祖以布衣因乱而取之，无愧焉者。高帝犹曰秦之亭长也，我太祖复中国于夷狄，盖邈乎无以尚之。唐太宗假义而终取之，又商、周之不若也。其余篡夺而已矣。

天下有不可返之势，故有不可为之时。机在人也，圣贤且奈何哉?孟子之道不得行于战国，岂皆齐、梁之君之罪哉?亦其势然尔。当是时，秦为富强之国，其民勇于战鬬，视山东之国，不啻什之二矣。六国之合从，亦岂其势之得已哉?使为秦者休兵自缉，修德睦邻，与天下之民乐生，则六国之君亦得以修德行仁，养民求贤，乘时以自治矣。然而秦不如是也，恃其兵力，日蚕食乎三晋、荆楚之域。攻己国也，不得不以兵应之；攻与国也，不得不以兵应之；秦人一出，而六国之人皆动。当是时也，民求免于死，亡困苦，不可得矣。虽有圣王不忍之心，仁义之政，安所从而施之?故曰势之不可为也。然则为六国计，当柰何?亦日养民任贤，效死勿去，听命于天而已矣。

“王纲解弛，天下崩离，君子之处当何如?”曰：“非持危拨乱之才不足返也，非至诚大公之心不足服也，不如逊而避之。”“避之不得，当何如?”曰：“不为祸始，不为道屈。吊民伐暴，以俟其时，则不始于祸矣；君臣父子，不犯其义，则不屈于道矣。”

“田不可井者三。山谷之坎壤，不可以方制，雍、冀、梁、益、荆、扬之区，平野之可井者能几何哉?一也。大河大陆之区，沟会具而水不潴，二也。 一夫百亩，夺富人之田者多矣，三也。圣人不作无益，顺其治而缘人之情，求归于治而已矣。必言可井者，迂儒之慕古也。势终不能，徒生扰攘尔。”曰：“天下初定，乘其势而为之，不亦可乎？”曰：“战争方已，务休民也。上虽易姓受命，而民之业自若也。夺而井之，定生怨激乱，仁智者之所不为也。”“然则当如何?”曰：“阡陌开而兼并生。抑豪、稽籍、正租之法善也。占田有限，所以抑也；疆界有书，所以稽也；租税有常，所以正也。抑则农之业普，稽则田之隐寡，正则贫之食足。官民之利，贫富之愿，由之而可均也，不亦善乎哉? ”

祭祀感格之道何如?曰：“难言也。”曰：“祖考精气一也，天地、山川、鬼神、元气—也，气一将无不通乎?”曰：“难言也。夫人之致祭，其礼委委容客，其物芬芬烝烝，夫惟类若人者，然后能感而享之。吾未知天地、山川之果类人否乎！吾未知鬼神、祖考之犹具体而能饮食否乎！焉能恶而知之。”曰：“圣人注祭之为何？”曰：“报本追远，仰功酬德，先王仁孝之诚，且因之以立教也。 故祭祀之道，惟圣人能知之，能言之；其余诈己之心以诈人，非愚则诬而已。”

“北虏之难治何也?”曰：“势也。不植五谷，必畜牛羊，畜牛羊，必就水草，是无恒居可依也。人不成有畜，其贫者以射猎治生，是艺骑所由精也。无恒居，则不惮于转徙；艺骑精，故易于为窃；食不足以养，故易以轻生，故曰势也。西南诸夷，碉寨为居；西域诸国，城郭土著，非要功于夷，则终世安顺，亦势也。是故圣王有作，必治其城郭，修其生理，使其各有定所可依，定业可恋。久而安，安而成俗，自无转徙窃发之患矣。此华夷之利，大造之仁也。”

君臣，天地之大义。节义，生人之大闲。守死者，仁人也，义士也；否则乱臣也，贼子也。重臣、亲臣、近臣死于义，远臣死于职守，无辞也。盖此为我君，彼即为我雠矣，安不死?先仕而今不仕者，能晦其名焉，不死亦可也，以不当君之事也。不得遁焉者，亦宜死之，龚胜是也。被举而名逮于君者，死于义可也，避而不仕亦可也。名之不达者，与庶民同也，守义不仕亦可也，虽仕亦可也盖以名分渐微，其责渐轻故尔。

“酒蘖害谷，罗绮害丝，华腊珍食害味，雕楹刻桷害木，综之害货财耗。天下圣王为民储富，必严令以禁之。”曰：“甲令具而俗日侈，何也?”曰：“习俗久而上下慢也。等威之坏在兹乎，民之穷在兹乎！以为不足计也，故慢之。甲令在而民不知禁者，由上之自慢始也。故圣王躬行节俭而近习化，近习化而近臣化，近臣化而天下不化者未之有也。金罚没官之令，待顽淫者可也。“

“古人之言曰：植遣腹，朝委裘而天下不乱也，有诸?”曰：“当是时也，天下可谓无君矣，徒恃先王之法与泽焉尔。国无君，非外戚乘之，则内奄窃之，势所必至。大奸不能以法制，大恶不可以德感，无所往而非乱阶矣。天下者，祖宗之天下也，必欲永而保之，岂无长贤乎?举而嗣之，天命永昌。遣腹之私，乱之道也。”

鸿荒之初，未有圣人，皆夷狄也；未有名教，皆禽兽也。

威福劫民，是曰权臣；德惠媚民，是曰盗臣。玩习之久，民不知其君，成篡窃矣。

“世道日文，帝王之所尚乎？”王子曰：“非然也，势日趋尔。蒉桴土鼓，而金石丝竹作焉；陶匏扫地，而玉瓒崇坛起焉；茅茨土阶，而琼宫瑶台兴焉，此不期而至者也，非日趋之势乎?文过其质，则政烦礼渎而民苦，此天下日枵也，反其质可也。礼求其实意，仪文度数可略矣；物求其实用，浮华侈费可黜矣；政求其实体，弥条苛贯可省矣。”或曰：“中古圣人之遗法也。”曰：“文乎！文乎！后世日趋于极敝而不可为者乎！能反古质，以从先进，是谓探本。执今之文，而欲天下之民乐生，是执火而求凉也，得乎战? ”

天道君德有相值者，有不相值者，皆常道也。尧、汤水旱，不相值者也，舜之凤仪，周之凰呜，适相值也。言其德，后世有作，皆弗可及也。

古之先王敬天事神，小心率众，不敢自命，敬而远之，其义直，故君子由之。后世矫天假神，若影响酬酢，其道诬，故君子正之。

唐隶问福善祸淫如何?程子曰：“此理之自然，善则有福，淫则有祸。”曰：“天福祸之乎?”曰：“理即天道也。书云‘皇天震怒’，将有人在上怒之乎?盖理应如此耳。”善恶之报不直者何也?曰：“幸不幸也。”此善言天道者矣。

●五行篇   
  
天，一也，天下之国何啻千百：譬父之于子，虽有才不才，厥爱惟均也。天象之变，皆为中国之君谴告之，偏矣。以为千百国皆应之，而国君行政之善恶，又未必一曰月而均齐也。参之中正普大之道，茫然未之有合。荡于私数，戾于圣心，必自灾异之学始。   
  
曰祛淫祀也，而渎鬼神之感应；曰击妖道也，而信天人之休咎，是启源而欲塞流矣，得乎？曰，可以动人主之趋善也。 嗟乎!是则然矣。君有邪心不务格而正之，君有僻政不务谏而反之，乃假不可知者而恐惧之，是舍本而务末也。 久而无应，将自丧其术，何善之能趋，几于佛氏之愚人矣。是故圣人通于性命之本，立于中正之途，虽以神道设教也，尊天地而不渎，敬鬼神而远之，守经正物，不饰妖诞，则风俗同而百家息矣。   
  
圣人治世，其鬼不神，非鬼之不能神也，经正而法严也。正则邪说不兴，严则妖道罔作，鄙儒诐术屏迹，若没焉耳矣。   
  
妖祥，人也，论者由物，惑矣。父慈子孝，君仁臣忠，兄友弟恭，夫和妇顺，虽山崩川竭，不足以为殃。 父子逆而君臣离，人道乖而彝伦斁，嬖幸得志而贤哲退抑，虽凤鸟庆云，不足以救其危乱之祸。何也?国家之兴替，人事之善否也。是故责人敬天者其道昌，弃人诬天者其道亡。   
  
圣人之知来，知其理也。 吉凶祸福之至，亦有不直于理者，圣人所不知也。故推测之术，圣人不贵。   
  
天地道化不齐，故数有奇耦之变，自然之则也。太极也，君也，父也，不可以二者也。 天地也，阴阳也，牝牡也，昼夜也，不可以三者也。三才不可以四，四时不可以五，五行不可以六。故曰，物之不齐，物之情也。夔一足，人两足，蟾蜍三足，马四足，知蛛六足，蟹八足，蝍蛆四十足，蚿百足，是岂物之所能为哉? 一天之道也。邵子于天地人物之道，必以四而分之，胶固矣。异于造化万有不齐之性，戾于圣人物各付物之心，牵合传会，举一而废百者矣。   
  
或问：“治世之有灾沴，君德不协于天而谴告之乎? ”曰：非然也。乱世之有瑞，夫又谁感格之! 是故尧有水，汤有旱，天地之道适然尔，尧汤奈何哉?天定胜人者，此也。尧尽治水之政，虽九年之波，而民罔鱼鳌；汤修救荒之政，虽七年之亢，而野无饿殍，人定亦能胜天者，此也，水旱何为乎哉!故国家之有灾沴，要之君臣德政足以胜之，上也。何也？天道悠而难知，人事近而易见，凡国家危乱者，咸政之不修，民之失所，上之失职也，孰见天帝诃诋乎哉！孰见天帝震怒乎哉!此应天以实不以诬者，尧、汤自修之意也。 书曰：“我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年，我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。”可谓善言天道者矣。

雨旸时若，风霆流行，天地之德化也。 世有风雷之师，云雨之巫，是人握其棹矣；土主木偶，行祷求应，是鬼司其机矣，然乎！儒者假借而罔正于道，伤造化之大伦，邪诬之俗，谁其责哉！

“祸福有所由主乎? ”曰：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。人事之相感招也，而鬼神不与焉。”曰：“福善祸淫非与？”曰：“比干剖心，盗跖老死，子谓天摄物耶?残贼暴虐，人切愤之，而祸卒被焉者，人道之不容己者也，非人力也，炊归之天尔。善之得福亦如是。干、跖幸不幸尔，非常道也。”   
  
或问：“天开于子，地辟于丑，人生于寅，必待—万八百年，有诸?”王子曰：“生成固有序矣，数何拘若是！又何齐若是!岂非以十二辰之数而强附之耶？地辟，物即生之，陆也草木昆虫，水也蛟螭鱼鳖，人亦类也，与俱生矣。盖气化之不容已如此，安能若是久乎?自尧至于兹，止三千余年尔，今视之亦甚远。曰万八百年物始生焉，谓实埋然乎哉!”   
  
天地之生物，势不得不然也，天何心哉!强食弱，大贼小，智残愚，物之势不得不然也，天又何心哉！世儒曰，天地生物为人耳。嗟乎！斯其昧也已。五谷似也；断肠裂腹之草，亦将食人乎!鸡豚似也；蚖蜿蝮蝎之属，亦将为人乎！夫人之食夫物，固曰天之为，夫人之生之也，然则虎狼攫人而食，谓天为虎狼生人可乎!蔽于近小而不致大观也矣。   
  
礼运曰：“播五行于四时，而后月生也。是以三五而盈，三五而缺。”嗟乎！月之生与月之盈缺，由于日之远近为之，与五行之播何涉乎?以其实言之，日月往来，乃成四时；今日而后月生，是四时生月矣，可乎？五行家之谬论，类如此。   
  
孔颖达曰：“万物成形，以微着为渐。 五行先后，亦以微着为次。以水最微为一，火渐着为二。”此附会洪范之说也。五行之性，火有气而无质，当作最先；水有质而不结，次之；土有体而不坚，再次之；木体坚而易化，再次之；金体固而不烁，当以为终。虽五行生成先后之序，亦不外此。孔氏之说背矣。   
  
老子之道，以自然为宗，以无为为用。 故曰“以百姓为刍狗”，任其自为也。 吾见其强凌弱，众暴寡，懊然而不平矣；而况夷狄之侵轶乎!又曰：“绝圣弃智，民利百倍。”夫民生之利，累世圣智之人遗之也；若然，则尧忧得舜，舜忧得禹，其志亦荒矣，可乎!有为者，圣人之甚不得已也，必欲无为以任其民，大乱之道也。 故老子之道，以之治身则保生，以之治国则长乱。   
  
老氏无为，正欲有为，故其道奸；佛氏有见，实无所见，故道愚。

大禹谟曰：“政在养民，水火金木土谷惟修。；言八者能修治之，使遂民用，则养生之具备矣。堤防祛害，灌溉通利，水行地中，则水政修矣。出火纳火，钻燧改火，昆虫未蛰，不以火田，则火政修矣。䮍蹄泉货，铁冶鼓铸，金政修矣。山林有禁，取木有戒，斧斤时入，木政修矣。画井限田，正疆别涂，高城深池，土政修矣。教民稼穑，播艺百谷，谷政修矣。六政既修，则民用皆足，王者生养万民之功成矣。”解书者曰：“水克火，火克金，金克木，木克土，而生五谷。或相制以泄其过，或相助以补其不足。”其后世术士算命之谈乎！于六府之政之修何所取义?遂使圣经正大纯雅之义，暗蚀于纬说之傅会，孰谓儒者之无异端乎？

虚者、气之本，故虚空即气。 质者、气之成，故天地万物有生。生者、精气为物，聚也。死者、游魂为变，归也。归者、返其本之谓也。返本复入虚空矣。佛氏老庄之徒见其然，乃以虚空、返本、无为为义，而欲弃人事之实，谬矣。嗟乎!有生则生之事作，彼佛氏、老庄，父子、君臣、夫妇、朋友之交际能离之乎! 饮食、衣服、居室之养能离之乎！不然，是生也为死之道者也，夫岂不谬！古之圣人非不知其然也，以生之事当尽，而万物之故当治，故仁、义、礼、乐兴焉，其虚空返本之义，圣人则禁之，恐惑乱乎世矣。   
  
古有自善之士，葆形而全生，绝类而远引，何如？王子曰：天靡曰，四时灭景；地靡海，百川大侵；人靡圣，万物大戾；夫奚宰而平之!故弃世而全形者，庄周、庚桑氏之流，大乱天下者也。 然则圣人不贵生乎？ 曰：圣人心乎无欲，政手简易，德乎俭素，全生之术，若揭诸曰月矣，此尧舜所以无为而难老也，曾何私私然离人而自全之。   
  
养心性，正彝伦，以成其德，此切问近思之实，孔、孟之真传也。恤惸独、谨灾患，劝农积谷、修德怀远，此养民利国之实，尧舜之遗政也。闇儒过高，讲究玄远，学失其学，治失其治，涂蔽后世大矣。   
  
元气者、天地万物之宗统。有元气则有生，有生则道显。故气也者、道之体也；道也者，气之具也。以道能生气者，虚实颠越，老、庄之谬谈也。儒者袭其故智而不察，非昏罔则固蔽，乌足以识道!

●君子篇   
  
君子有微言，无谬言；有辩言，无赘言。探道于精曰微；迷道于幽罔以惑世曰谬；析理以明道曰辩；道无所赖以明而漫言之曰赘。   
  
仁、义、礼、乐，圣王固世之道也，虽寡近功而有远效，世非有桀纣之恶，犹存也。秦人弃礼义而尚功利，虽速得之，必速失之。

君子之事上也，婉言讽谏，非以避祸也，欲其顺而信之也；直言正谏，非以要名也，欲其警而听之

也。是故于心不欺皆曰忠，于道能明皆曰义。  
  
圣人之言有尽，圣人之道无穷。圣人处其时事也，不可以有加矣；时变势殊，圣人应之则反是。是故圣人执道不执事。然则，圣人有未言、末行者，当以道求之可也。

大人公于物，小人务适己。大人得位，以其性治天下，故天下治；小人得位，亦以其性治天下，故天

下乱。

死合天理之谓仁，死尽人道之谓义。 比干剖心，申蒯断臂，弘演纳肝，豫让吞炭，要诸仁义之途，岂徒然哉!彼苟免者，生也倏忽，延命几何？一息之差，万世之谬。 既失忠贞之节，终抱忸怩之耻。生也无颜，气也不扬，与死何殊哉!

小人奸巧能移人，观其貌也恭，究其心也贼；听其言也正，察其行也盭；乘其时，谄谀便佞，无所不至，故反复难保。

小人有才，鲜不为恶。“与其得小人，不若得愚人”，诚哉是言也。

君子于贤之进也，若有助于己也而喜之；于贤之退也，若已有所失也而惜之。小人反是，于其进也，若将轧乎己也而沮抑之；于其退也，若己之自得也而幸之。吁！夫人也亦知夫贤之进退无损益于己也，而犹如是焉，要之，鄙心为之尔。

君子能达人之情而归诸道。处以形迹，适以致浅也。求以亲悦，适以致鄙也。故澹而有常，敬而有礼，得之矣。小人之望于人也，异于是，然持己有道，亦卒不得犯义焉。

智计者，中立者也，犹恋滞矣。明哲者，几先者也，即裁割矣。恋矣，危也，宁不及之?已断割矣，又乌以罹之?故君子之智贵果。

遇刚则暴而不详，不如和平致审之合宜；过明则察而多疑，不如物来顺应之为智。过刚虽善，亦失中矣，况恶乎?过察虽正，亦出于有意之私矣，况邪乎?是故君子之学，刚不贵暴，明不贵察。

君子不位而荣，道备也；不富而充，德修也。其次以名为荣，以文章为富，然自待亦末也已。

言辞支遁者，其诚困；色貌变饰者，其城矫；心气乖戾者，其诚乱；事物伏匿者，其诚偷。是故君子直言辞，正色貌，平心气，明事情，斯诚也可以考己，可以观人矣。

小人平居，意气安和，言辞柔顺，使人不觉而亲之；及其临利害也，畔道亡义，虽亲不知也，况他人乎?世岂有叛道亡义而无终败者?败必及其党，是以君子必慎其所与也  
  
人无天地普大之心，则限而不能通，偏而不能公，不足以宰天下之事，亦不足以议天下之道。

事合乎道，有义存焉；利害之不由我，有命存焉。君子明于义，故不沮情于合道之事；安于命，故不动心于利害之交。孔子主于司城贞子而不苟于脱难，辞弥子瑕而不苟于得卿，安于义命云尔。

义舆死有相轻重之时，君子审之。舍生取义，无难也，死而善于义者难。是故微子辛纣之乱，不害其仁，子路赴孔悝之难，卒伤其义。

或问君子之乐。 曰：”顺理而行，随寓而安，无得无丧，以道御之，何不乐!”曰：所由乐？曰：“穷理尽性，通之天人，斯得矣。”曰：人何以寡乐？曰：“得于内斯轻乎其外也，重于外斯失乎其内也。夫人也既重于外也，则夫利害祸福、穷通得丧，曰交于前，而劳心以图之，忧且不及矣，而况于乐乎!”

祸患迫身，圣人未尝不动心焉，付之命而已矣；其次则怨悔，其次求苟免尔。

君子不辞乎福，而能知足也；不去乎利，而能知义也。故随寓而安，有天下而不与也，其道至矣乎?

五行生克之说，始而谶纬托经，求信其术：终而儒者援纬以附于经，此天下之惑，固蔽而不可解矣。   
  
古人之学，先以义理养其心，志于道，据于德，依于仁是也。复以礼乐养其体，声音养耳，彩色养目，舞蹈养血脉，威仪养动作是也。内外交养，德性乃成，由是动合天则，而与道为一矣。今人外无所养，而气之粗鄙者多；内无所养，而心之和顺者寡。 无怪乎圣贤之不多见矣。

人主用贤，要之在图治；君子为学，要之在具夫济世之资而已。不然，虽言语文辞与典谟雅颂相匹，要为驰骛于末，终不足以系天下安危之轻重。

正道湮塞，邪说横行，多由于在上之势致之。 汉光武好图谶，故当时纬候之流，顺风趣附，遂使道之所妄，强以为真；命之所无，的以为有。郑兴、贾逵以扶同贵显；桓谭、尹敏以乖忤沦弃。嗟乎！贵贱穷通之际，守义乘道，坚而不回者，几何人哉? 中人小生慑于时威，孰能违之，而况寡超明之鉴者乎? 卒使天下后世诡圣不经，奸政坏俗，厥谁之咎哉？   
  
性与道合则为善，性与道乖则为恶，是故性出于气而主乎气，道出于性而约乎性。

“君子成人之美”，天道也，故光大正直；小人坏人之善，鬼道也，故阴险谗邪。

迂儒强执，不识古今之宜；鄙儒依阿，不顾国家之计；俗储浅陋，不达治忽之机，皆不堪委任。

诚以当大任，义以御万事，无欲以清心志，宰相之职尽矣。

不直截语道，而穿凿以求通，其蔽于成心乎!不普照于道，而强执以求辩，其蔽于私心乎！此二心者，学道之大病也。 虽然，祛其偏倚，则私心可亡。学至于成心，则习识坚固，吝其旧学而不舍，虽贤者犹不能辩其惑，而况愚不肖之无识乎？故习识害道。

非吾性分所有，皆外物已。君子尊德性，故得丧重乎内，重乎内，则善日长。小人恣情欲，故得丧重乎外，重乎外，则恶日长。是故观人者，观其所重，而君子小人可知矣。

●文王篇   
  
文王既没，文不在兹乎，孔子何以文为?王子曰：“夫文也者，道之器、实之华也。六经之所陈者，皆实行之着，无非道之所寓矣。故无文则不足以昭示来世，而圣蕴莫之睹。 尚书、政也；易、神也；诗、性情也；春秋、法也；礼、教也；圣人之蕴，不于斯可睹乎? 是故学于六经而能行之则为实，反而能言之则为华，斯于圣蕴几矣。是文也者、道也，非徒言也，此仲尼之慕于文王者也。”

变质成性，观书之逊学；善善恶恶，观诗之无邪；礼严而法恕，观春秋之公。安天地，遂人物，观礼之敬；妙感应，成变化，观易之神。神也者，学之极致也夫。

易者，圣人教民之书也；筮者，神其道，民信也。善者吉，不善凶，理自然也。苟不善焉，筮之何益?势有所轧，时不可为也。时不我与，为之何益?谓之“利贞”、“贞吉”、“贞凶”、“贞厉”，微乎深哉，决疑而已，得乎?

古之乐也朴，今之乐也文；古之乐也淡，今之乐也淫，日趋于变然也。咏叹淫液，大武已悦之矣，郑、卫安得而不繁乎?天魔羽衣，安得而不靡嫚乎?侥、舜之不能蒉桴上鼓，即三代之不能咸、韶也，后世之乐宜乎日下。虽然，圣有作者，可以反之。节淫哇，平焦杀，本人心安静之气，调之以中和之律，亦可以和神祇，衎幽明矣。  
  
乐也者，存乎道者也， 抑扬节奏之妙，存乎聪明而为之也；安静和畅之体，存乎实德而象之也。 两阶之干羽，前徒之倒戈，揖逊之雍容，驷伐之猛厉，不俟观乎韶、武而知之矣。故道之所由行，而乐之所由成也。   
  
春秋书灾异而不言事应，圣人之微其辞乎?曰：“据时书事，可以见物理之变尔；谈灾应则多诬，圣人不诬，人孰谓其辞之微！”   
  
易、书、诗、仪礼、春秋、论语，圣人之纯也，万世人道之衡准乎!孟子、荀子持仲尼之论，明仁义者也。孟之言也，闳大高明，其究也近圣；荀之言也，芜衍无绪，其究也离诡。 关、洛之学似孟子；程伯子淳粹高明，从容于道，其论得圣人之中正，上也。闽越之学，笃信显卉，美矣；而泛探博取，诠择未真，要之犹有可议，次也。   
  
尧以二女妻舜，达礼乎?圣人何安之?王子曰：“鸿荒之世，犹夫禽兽也。唐虞之际，男女有别、而礼制尚阔也。殷人五世之外许婚。周人娶妇而侄娣住媵。以今观之，犯礼伤教甚矣。当时圣人不以为非，安于时制之常故尔。 是故男女之道，在古尚疏，于今为密，礼缘仁义以渐而美者也。以是望于尧舜者，谓之不知时。”

●鲁两生篇   
  
正蒙，横渠之实学也。 致知本于精思，力行本于守礼；精思故达天而不疑，守礼故知化而有渐。   
  
文王事商，武王伐纣，其心若是班乎?王子曰：“君臣之际要诸义，圣人之心要之安。无所逃而乐天者，安于义者也。起而吊伐以康世者，义之变例也；变则骇于常也，焉得安。由是而安，非人之本心也。 是安与否，文武之所由判也，德之所以至者在是乎!善之所末尽者在是乎!乌得而班诸!”曰：“天与之，人归之，文王于斯时也亦岂得而辞!”曰：“吾不为，天孰与乎?吾不行，人孰归乎?商之子孙千亿，天尽绝之耶!微子、箕子，非圣贤之才耶?殷墟之民，岂尽顽耶？故君之义云尔，斯文王之心也。 是故窃负而逃，三让而遁，扣马谏伐以服事殷者，吾则服其道而敬其心。汤、武革命，顺乎天而应乎人者，吾则嘉其功而取其志。曰其道一者，吾末之知也。”

管仲，五伯之盛者也。以救世言，孔子不得不与其功；以学道言，孟子不得不鄙其志。

“或言许仲平仕元非义也，然乎?”曰：“吾闻之君子云：忘君事雠，非义也；以夷变夏，非道也，仲平有一于是乎?世为金人，长于元域，久矣隔绝于宋也，无君臣之分矣。守孔、孟之道，崇程、朱之学，中原伦义赖之不隳，厥功伟哉！不能尽变其俗者，势不能也，非心也。一发千钧之力，非可以成败论者。谓之非义，可乎?且夫元主中国，皆其臣也，遁而不为用，得乎哉?不能遁而死，于义何居？蔽于大道之观也已。仲尼圣者也，于道为至，不沮抑于子西，仲尼其变荆楚乎?仲平之出处可以观矣。吴幼清，宋贡士也，国亡而仕元，不于故君之义有乖乎?贷而不之非，何哉?”

温公变熙宁之法何如?曰：”恶其人并疾其法，亦甚矣！介甫固执者也，法岂无可取者乎！顾役以便江南，保甲以省兵费，经义以崇经学，存之以益治可也，因之以明至公亦可也，识不达其几，卒使绍圣以为口实，惜哉!”   
  
欧阳永叔欲自拟韩子，故以韩拟孟子。嗟乎!孔、孟志在天下后世，先自治而治人者也。 退之悠悠戏弄，然乎?谓佛骨表近之，兹谏官之疏尔；谓原道近之，兹文字之偶合尔，可以概之哉?是故论人者，当本之实学；拟人者，当核于素履。   
  
骊姬谮，太子申生知之乎？ 曰：“谋久，国人已危之，太子乌乎不知！士蔿、狐突欲其逃矣；裻之偏、玖之缺，示之以不全矣；太子亦曰，蝎谮焉避之，太子恶乎不知！”曰：知之何及于殆? 曰：“夫智之为用也，摄物裁变，酌中成德，虽大难可图也。吾闻之，寡智而专于仁，则不忍为溺爱，不违为阿顺，执义为小廉，守谅为曲信。大患远图则迟贰而不决，太子之谓也，安不及于殆!让以悦亲之心，逃以成亲之慈，远以纾己之危，泰伯之至德也，太子恶足以知之。 遁也、全父子之亲，孰与守死而陷父于灭子之不仁!生而明之，恐伤其心，孰与死而彰其嬖内之恶!君子曰，太子恭也，恭而愚。”

“杨王孙裸葬，君子谓之犯礼，何如?”王子曰：“犹未也。庄周给乌鸢之食，则荡然矣。夫生已不返矣，葬之备不备何益?圣人岂无周之心哉?而必尽其礼者，治世之道也。故礼所以约其仁也，约其义也，约其忠与孝也。忠孝仁义，所以约天下之心也。是故仁孝之俗成，则人恻怛而不遗其亲，忠义之俗成，则人激烈而不忘其君。由之，万物乐天而生，正命而死，圣人之道术不亦神乎？恶乎过于礼者，风俗之敝，僭侈之所贼也，治其太甚可也。矫之而灭礼，是恶骈而刖指，不亦伤乎哉？故圣人俭不弃礼。”

**焚书**

李贽  著

天下无一人不生知，无一物不生知，亦无一刻不生知者，但自不知耳，然又未尝不可使之知也。惟是土木瓦石不可使知者，以其无情，难告语也；贤智愚不肖不可使知者，以其有情，难告语也。除是二种，则虽牛马驴驼等，当其深愁痛苦之时，无不可告以生知，语以佛乘也。

犹水也，豪杰犹巨鱼也。欲求巨鱼，必须异水；欲求豪杰，必须异人。此的然之理也。

穿衣吃饭即是人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与饭类耳，故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣食之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。学者只宜于伦物上识真空，不当于伦物上辨伦物。故曰：“明于庶物，察于人伦。”于伦物上加明察，则可以达本而识真源；否则，只在伦物上计较忖度，终无自得之日矣。支离、易简之辨，正在于此。明察得真空，则为由仁义行，不明察，则为行仁义，入于支离而不自觉矣。可不慎乎！

“无名，天地之始”，谁其能念之！以故闭户却扫，恰然独坐。或时饱后，散步凉天，箕踞行游，出从二三年少，听彼俚歌，聆此笑语，谑弄片时，亦足供醒脾之用，可以省却枳木丸子矣。及其饱闷已过，情景适可，则仍旧如前锁门独坐而读我书也。其踪迹如此，岂诚避人哉！若乐于避人，则山林而已矣，不城郭而居也，故土而可矣，不以他乡游也。公其以我为诚然否？然则此道也，非果有夕死之大惧，朝闻之真志，聪明盖世，刚健笃生，卓然不为千圣所摇夺者，未可遽以与共学此也。盖必其人至聪至明，至刚至健，而又逼之以夕死，急之以朝闻，乃能退就实地，不惊不震，安稳而踞坐之耳。区区世名，且视为浼己也，肯耽之乎？

闲适之余，著述颇有，尝自谓当藏名山，以俟后世子云。

承谕，《李氏藏书》，谨抄录一通，专人呈览。年来有书三种，惟此一种系千百年是非，人更八百，简帙亦繁，计不止二千叶矣。更有一种，专与朋辈往来谈佛乘者，名曰《李氏焚书》，大抵多因缘语、忿激语，不比寻常套语。恐览者或生怪撼，故名曰《焚书》，言其当焚而弃之也。见在者百有余纸，陆续则不可知，今姑未暇录上。又一种则因学士等不明题中大旨，乘便写数句贻之，积久成帙，名曰《李氏说书》，中间亦甚可观。如得数年未死，将《语》、《孟》逐节发明，亦快人也。惟《藏书》宜闭秘之，而喜其论著稍可，亦欲与知音者一谈，是以呈去也。

潘雪松闻已行取， 《三经解》 刻在金华，当必有相遗。遗者多，则分我一二部。我于《南华》已无稿矣，当时特为要删太繁，故于隆寒病中不四五日涂抹之。《老子解》亦以九日成，盖为苏注未惬，故就原本添改数行。《心经提纲》则为友人写《心经》毕，尚余一幅，遂续墨而填之，以还其人。皆草草了事，欲以自娱，不意遂成木灾也！

然以余断之，上人之罪不在于后日之不归家，而在于其初之轻于出家也。何也？一出家即弃父母矣。所贵于有子者，谓其临老得力耳；盖人既老，便自有许多疾病。苟有子，则老来得力，病困时得力，卧床难移动时得力；奉侍汤药时得力、五内分割；痛苦难忍时得力，临终呜咽、分付决别七声气垂绝对得力。若此时不得力，则与宠子等矣，文何在于奔丧守札，以为他人之观乎？往往见今世学道垒人，先觉士大夫，或父母八千有余，犹闻拜疾趋，全不念风中之烛，灭在俄顷。无他，急功名而忘其亲也。此之不责，而反责彼出家儿，是为大惑，足称颠倒见矣。

复周南士

公壮年雄才，抱璞未试者也。如仆本无才可用，故自不宜于用，岂诚与云与鹤相类者哉！感愧甚矣！

夫世间惟才不易得，故曰“才难”。若无其才而虚有其名，如殷中军以竹马之好，欲与大司马抗衡，以自附于王、谢，是为不自忖度，则仆无是矣。仆惟早自揣量，故毅然告退。又性刚不能委蛇，性疏稍好静僻，以此日就鹿豕，群无赖，盖适所宜。如公大才，际明世，正宜藏蓄待时，为时出力也。

古有之矣：有大才而不见用于世者。世既不能用，而亦不求用，退而与无才者等，不使无才者疑，有才者忌。所谓容貌若愚，深藏若虚，老聃是也。今观渭滨之叟，年八十矣，犹把钓持竿不顾也。使八十而死，或不死而不遇西伯猎于渭，纵遇西伯而西伯不尊以为师，敬养之以为老，有子若发不武，不能善承父志，太公虽百万韬略，不用也。此皆所谓善藏其用者也。若夫严于陵、陈希夷，汲汲欲用之矣，而有必用之心，无必用之形，故被裘堕驴，终名隐士。虽不遁心，而能遁迹；虽不见用才，亦见隐才矣。黄、老而下 ， 可多见耶！又若有大用之才，而能委曲以求其必用，时不必明良，道不论泰否，与世浮沉，因时升降，而用常在我，卒亦舍我不用而不可得，则管夷吾辈是也。此其最高矣乎！

若乃切切焉以求用，又不能委曲以济其用，操一己之绳墨，持前王之规矩，以方柄欲入圆凿，此岂用世才哉！徒负却切切欲用本心矣。吾儒是也。幸而见几明决，不俟终日，得勇退之道焉。然削讥木，饿陈畏匡，其得免者亦幸耳，非胜算也。公今亲遭明时，抱和壁，如前数子，皆所熟厌，当必有契诣者，仆特崖略之以俟择耳。不然，欲用而不能委曲以济其用，此儒之所以卒为天下后世非笑也。

“学其可无术欤”，此公至言也，此公所得于孔子而深信之以为家法者也。仆又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？故为愿学孔子之说者，乃孟子之所以止于孟子，仆方痛撼其非夫，而公谓我愿之欤？

夫天下之民物众矣，若必欲其皆如吾之条理，则天地亦且不能。是故寒能折胶，而不能折朝市之人；热能伏金，而不能伏竞奔之子。何也？富贵利达所以厚吾天生之五官，其势然也。是故圣人顺之，顺之则安之矣。是故贪财者与之以禄，趋势者与之以爵，强有力者与之以权，能者称事而官，愞者夹持而使。有德者隆之虚位，但取具瞻，高才者处以重任，不问出入。各从所好，各骋所长，无一人之不中用。何其事之易也？虽欲饰诈以投其好，我自无好之可投；虽欲掩丑以著其美，我自无丑之可掩，何其说之难也？是非真能明明德于天下，而坐致天下太平者钦！是非真能不见一丝作为之迹，而自享心逸日休之效者钦！然则孔氏之学术亦妙矣，则虽谓孔子有学有术以教人亦可也。然则无学无术者，其兹孔子之学术钦！

圣人只教人为学耳，实能好学，则自然到此。若不肯学，而但言“不厌”“不倦”，则孔门诸子，当尽能学之矣，何以独称颜子为好学也邪？既称颜子为学不厌，而不曾说颜子为教不倦者，可知明德亲民，教立而道行，独有孔子能任之，虽颜子不敢当乎此矣。今人未明德而便亲民，未能不厌而先学不倦，未能慎言以敏于事，而自谓得道，肆口妄言之不耻，未能一日就有道以求正，而便以有道自居，欲以引正于人人。吾诚不知其何说也。

凡言者，言乎其不得不言者也。为自己本分上事，未见亲切，故取陈语以自考验，庶几合符，非有闲心事、闲工夫，欲替古人担忧也。古人往矣，自无忧可担，所以有忧者，谓于古人上乘之谈，未见有契合处，是以日夜焦心，见朋友则共讨论。

所谕岂不是，第各人各自有过活物件。以酒为乐者，以酒为生，如某是也。以色为乐者，以色为命，如某是也。至如种种，或以博弈，或以妻子，或以功业，或以文章，或以富贵，随其一件，皆可度日。独余不知何说，专以良友为生。故有之则乐，舍之则忧，甚者驰神于数千里之外。明知不可必得，而神思奔逸，不可得而制也。

答周柳塘

伏中微泄，秋候自当清泰。弟苦不小泄，是以火盛，无之奈何。楼下仅容喘息，念上天降虐，祗为大地人作恶，故重谴之，若不勉受酷责，是愈重上帝之怒。有饭吃而受热，比空腹受热者何如？以此思之，故虽热不觉热也。且天灾时行，人亦难逃，人人亦自有过活良法。

所谓君子用智，小人用力，强者有搬运之能，弱者有就食之策，自然生出许多计智。最下者无力无策，又自有身任父母之忧者大为设法区处，非我辈并生并育之民所能与谋也。盖自有受命治水之禹，承命教稼之稷，自然当任己饥己溺之事，救焚拯溺之忧，我辈安能代大匠斫哉！我辈惟是各亲其亲，各友其友。各自有亲友，各自相告诉，各各尽心量力相救助。若非吾亲友，非吾所能谋，亦非吾所宜谋也。何也？愿外之思，出位之诮也。

与耿司寇告别

新邑明睿，唯公家二三子侄可以语上。可与言而不与之言，失人，此则不肖之罪也。其余诸年少或聪明未启，或志向未专，所谓不可与言而与之言，则为失言，此则仆无是矣。虽然，宁可失言，不可失人。失言犹可，夫人岂可乎哉！盖人才自古为难也。夫以人才难得如此，苟幸一得焉，而又失之，岂不憾哉！

嗟夫！颜子没而未闻好学，在夫子时固已苦于人之难得矣，况今日乎！是以求之七十子之中而不得，乃求之于三千之众；求之三千而不得，乃不得已焉周流四方以求之。既而求之上下四方而卒无得也，于是动归予之叹曰：“归扉欤！吾党小子，亦有可裁者。”其切切焉唯恐失人如此，以是知中行真不可以必得也。狂者不蹈故袭，不践往迹，见识高矣，所谓如凤皇翔于千仞之上，谁能当之，而不信凡鸟之平常，与己均同于物类。是以见虽高而不实，不实则不中行矣。猖者行一不义、杀一不辜而得天下不为，如夷、齐之伦，其守定矣，所谓虎豹在山，百兽震恐，谁敢犯之，而不信凡走之皆兽。是以守虽定而不虚，不虚则不中行矣。

是故曾点终于狂而不实，而曾参信道之后，遂能以中虚而不易终身之定夺者，则夫子来归而后得斯人也。不然，岂不以失此人为憾乎哉！  
若夫贼德之乡愿，则虽过门而不欲其入室，盖拒绝之深矣，而肯遽以人类视之哉！而今事不得已，亦且与乡愿为侣，方且尽忠告之诚，欲以纳之于道，其为所仇疾，无足怪也，失言故耳。虽然，失言亦何害乎，所患惟恐失人耳。苟万分一有失人之悔，则终身抱痛，死且不瞑目矣。盖论好人极好相处，则乡愿为第一；论载道而承千圣绝学，则舍狂狷将何之乎？  
公今宦游半天下矣，两京又人物之渊，左顾右盼，招提接引，亦曾得斯人乎？抑求之而未得也，抑亦未尝求之者欤？抑求而得者皆非狂狷之士，纵有狂者，终以不实见弃，而清如伯夷，反以行之似廉洁者当之也？审如此，则公终不免有失人之悔矣。  
夫夷、齐就养于西伯，而不忍幸生于武王，父为西伯，则千里就食，而甘为门下之客，以其能服事殷也，子为周王，则宁饿死而不肯一食其土之薇，为其以暴易暴也。曾元之告曾于曰：“夫子之病亟矣，幸而至于旦，更易之！”曾子曰：“君子之爱人以德，世人之爱人也以姑息。吾何求哉！吾得正而毙焉，斯已矣。”元起易箦，反席未安而没。此与伯夷饿死何异，而可遂以乡愿之廉洁当之也？故学道而非此辈，终不可以得道，传道而非此辈，终不可以语道。有狂狷而不闻道者有之，未有非狂狷而能闻道者也。  
仆今将告别矣，复致意于狂狷与失人、失言之轻重者，亦谓惟此可以少答万一尔。贱眷思归，不得不遣；仆则行游四方，效古人之求友。盖孔子求友之胜己者，欲以传道，所谓智过于师，方堪传授是也。吾辈求友之胜己者，欲以证道，所谓三上洞山，九到投子是也。

试观公之行事，殊无甚异于人者。人尽如此，我亦如此，公亦如此。自朝至暮，自有知识以至今日，均之耕田而求食，买地而求种，架屋而求安，读书而求科第，居官而求尊显，博求风水以求福荫子孙。种种日用，皆为自己身家计虑，无一厘为人谋者。及乎开口谈学，便说尔为自己，我为他人，尔为自私，我欲利他；我怜东家之饥矣，又思西家之寒难可忍也；某等肯上门教人矣，是孔、孟之志也，某等不肯会人，是自私自利之徒也，某行虽不谨，而肯与人为善，某等行虽端谨，而好以佛法害人。以此而观，所讲者未必公之所行，所行者又公之所不讲，其与言顾行、行顾言何异乎？以是谓非孔圣之训可乎？翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便说是事，作生意者但说生意，力田作者但说力田，凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣。

夫所谓仙佛与儒，皆其名耳。孔子知人之好名也，故以名教诱之；大雄氏知人之怕死，故以死惧之；老氏知人之贪生也，故以长生引之：皆不得已权立名色以化诱后人，非真实也。唯颜子知之，故曰夫子善诱。

生非护惜人也，但能攻发吾之过恶，便是吾之师。吾求公施大炉锤久矣。物不经锻炼，终难成器；人不得切琢，终不成人。吾来求友，非求名也；吾来求道，非求声称也。公其勿重为我盖覆可焉！我不喜吾之无过而喜吾过之在人，我不患吾之有过而患吾过之不显。此佛说也，非魔说也；此确论也，非戏论也。

寄答耿大中丞

观二公论学，一者说得好听，而未必皆其所能行；一者说得未见好听，而皆其所能行。

盖但己能行，亦众人之所能行也。己能行而后言，是谓先行其言；己未能行而先言，则谓言不顾行。吾从其能行者而已，吾从众人之所能行者而已。

夫知己之可能，又知人之皆可能，是己之善与人同也，是无己而非人也，而何己之不能舍？既知人之可能，又知己之皆可能，是人之善与己同也，是无人而非己也，而何人之不可从？此无人无己之学，参赞位育之实，扶世立教之原，盖真有见于善与人同之极故也。今不知善与人同之学，而徒慕舍己从人之名，是有意于舍己也。有意舍己，即是有己；有意从人，即是有人。况未能舍己而徒言舍己以教人乎？若真能舍己，则二公皆当舍矣。今皆不能舍己以相从，又何日夜切切以舍己言也？教人以舍己，而自不能舍，则所云舍己从人者妄也，非大舜舍己从人之调也。言舍己者，可以反而思矣。

真舍己者，不见有己。不见有己，则无己可舍。无己可舍，故曰舍己。所以然者，学先知己故也。真从人者，不见有人。不见有人，则无人可从。无人可从，故曰从人，所以然者，学先知人故也。今不知己而但言舍己，不知人而但言从人，毋怪其执吝不舍，坚拒不从，而又日夜言舍己从人以欺人也。人其可欺乎？徒自欺耳。毋他，扶世立教之念为之祟也。扶世立教之念，先知先觉之任为之先也。先知先觉之任，好臣所教之心为之驱也。以故终日言扶世，而未尝扶得一时，其与未尝以扶世为己任者等耳。终日言立教，未尝教得一人，其与未尝以立教为己任者均焉。此可耻之大者，所谓“耻其言而过其行”者非耶！所谓“不耻不若人何若人有”者又非耶！

吾谓欲得扶世，须如赫峰之悯世，方可称真扶世人矣，欲得立教，须如严寅所之宅身，方可称真立教人矣。然二老有扶世立教之实，而绝口不道扶世立教之言；虽绝口不过扶世立教之言，人亦未尝不以扶世立教之实归之。今无其实，而自高其名，可乎？

且所谓扶世立教，参赞位育者，虽聋瞽侏跛亦能之，则仲子之言，既已契于心矣，纵能扶得世教，成得参赞位育，亦不过能侏跛聋瞽之所共能者，有何奇巧而必欲以为天下之重而任之耶！若不信侏跛聋瞽之能参赞位育，而别求所谓参赞位育以胜之，以为今之学道者皆自私自利而不知此，则亦不得谓之参赞位育矣。是一已之位育参赞也，圣人不如是也。

又与焦弱侯

郑子玄者，丘长孺父子文会友也。文虽不如其父子，而质实有耻，不肯讲学，亦可喜，故喜之。盖彼全不曾亲见颜、曾、思、孟，又不曾亲见周、程、张、朱，但见今之讲周、程、张、朱者，以为周、程、张、朱实实如是尔也，故耻而不肯讲。不讲虽是过，然使学者耻而不讲，以为周、程、张、朱卒如是而止，则今之讲周、程、张、朱者可诛也。此以为周、程、张、朱者皆口谈道德而心存高官，志在巨富；既已得高官巨富矣，仍讲道德，说仁义自若也；又从而哓哓然语人曰：“我欲厉俗而风世”。此谓败俗伤世者，莫甚于讲周、程、张、朱者也，是以益不信。不信故不讲。然则不讲亦未过矣。  
黄生过此，闻其自京师往长芦抽丰，复踉长芦长官别赴新任。至九江，遇一显者，乃舍旧从新，随转而北，冲风冒寒，不顾年老生死。既到麻城，见我言曰：“我欲游嵩、少，彼显者亦欲游嵩、少，拉我同行，是以至此。然显者俟我于城中，势不能一宿。回日当复道此，道此则多聚三五日而别，兹卒卒诚难割舍云。”其言如此，其情何如？我揣其中实为林汝宁好一口食难割舍耳。然林汝宁向者三任，彼无一任不往，往必满载而归，兹尚未厌足，如饿狗思想隔日屎，乃敢欺我以为游嵩、少。夫以游嵩、少藏林汝宁之抽丰来我，又恐林汝宁之疑其为再寻己也，复以舍不得李卓老，当再来访李卓老，以林汝宁：名利两得，身行俱全。  
我与林汝宁皆在其术中而不悟矣，可不谓巧乎！今之道学，何以异此！  
由此观之，今之所谓圣人者，其与今之所谓山人者一也，特有幸不幸之异耳。幸而能诗，则自称曰山人；不幸而不能诗，则辞却山人而以圣人名。幸而能讲良知，则自称曰圣人；不幸而不能讲良知，则谢却圣人而以山人称。展转反覆，以欺世获利，名为山人而心同商贾，口谈道德而志在穿窬。夫名山人而心商贾，既已可鄙矣，乃反掩抽丰而显嵩、少，谓人可得而欺焉，尤可鄙也！今之讲道德性命者，皆游嵩、少者也；今之患得患失，志于高官重禄，好田宅，美风水，以为子孙荫者，皆其托名于林汝宁，以为舍不得李卓老者也。然则郑子玄之不讲学，信乎其不足怪矣。  
且商贾亦何可鄙之有？挟数万之赀，经风涛之险，受辱于关吏，忍诟于市易，辛勤万状，所挟者重，所得者未。然必交结于卿大夫之门，然后可以收其利而远其害，安能傲然而坐于公卿大夫之上哉！今山人者，名之为商贾，则其实不持一文：称之为山人，则非公卿之门不履，故可贱耳。虽然，我宁无有是乎？然安知我无商贾之行之心，而释迦其衣以欺世而盗名也耶？有则幸为我加诛，我不护痛也。虽然，若其患得而又患失，买田宅，求风水等事，决知免矣。

寄答京友

“才难，不其然乎！”今人尽知才难，尽能言才难，然竟不知才之难，才到面前竟不知爱，幸而知爱，竟不见有若己有者，不啻若自其己出者。呜呼！无望之矣！

举春秋之天下，无有一人能惜圣人之才者，故圣人特发此叹，而深羡于唐、虞之隆也。

然则才固难矣，犹时时有之；而惜力者则千古未见其人焉。孔子惜才矣，又知人之才矣，而不当其位。入齐而知晏平仲，居著知郑子产，闻吴有季子，直往观其葬，其惜才也如此，使其得志，肯使之湮灭而不见哉！然则孔于之叹才难，非直叹才难也，直叹惜才者之难也；以为生才甚难，甚不可不爱惜也。

夫才有巨细。有巨才矣，而不得一第，则无凭，虽惜才，其如之何！幸而登上第，有凭据，可藉手以荐之矣，而年已过时，则虽才如张襄阳，亦安知听者不以过时而遂弃，其受荐者又安知其不以既老而自懈乎！  
夫凡有大才者，其可以小知处必寡，其暇疵处必多，非真具眼者与之言必不信”此数者，则虽大才又安所施乎？故非自己德望过人，才学冠世，为当事者所倚信，未易使人信而用之也。

嗟乎！楚倥既逝，而切骨之谈罔闻，友山日疏，而苦口之言不至。仆之迷久矣，何特今日也耶。自今已矣，不复与柳老为怨矣。且两人皆六十四岁矣，纵多寿考，决不复有六十四年在人世上明矣。如仆者，非但月化，亦且日衰，其能久乎！死期已逼，而豪气尚在，可笑也已！

盖众人之病病在好利，贤者之病病在好名。

别刘肖川书

“大”字，公要药也。不大，则自身不能庇，而能庇人乎？且未有丈夫汉不能庇人而终身受庇于人者也。大人者，庇人者也；小人者，庇于人者也。凡大人见识力量与众不同者，皆从庇人而生，日充日长，日长日昌。若徒荫于人，则终其身无有见识力量之日矣。今之人皆受庇于人者也，初不知有庇人事也。居家则庇荫于父母，居官则庇荫于官长，立朝则求庇荫于宰臣，为边帅则求庇荫于中官，为圣贤则求庇荫于孔、孟，为文章则求庇荫于班、马，种种自视，莫不皆自以为男儿，而其实则皆该子而不知也。豪杰凡民之分，只从庇人与庇荫于人处识取。

昨闻大教，谓妇人见短，不堪学道诚然哉！诚然哉！夫妇人不出阃域，而男子则桑弧蓬矢以射四方，见有长短，不待言也。公所谓短见者，谓所见不出闺阁之间；而远见者，则深察乎昭旷之原也。短见者只见得百年之内，或近而子孙，又近而一身而已；远见则超于形骸之外，出乎死生之表，极千百千万亿劫不可算数譬喻之域是已。短见者祗听得街谈巷议、市井小儿之语，而远见则能深畏乎大人，不敢侮于圣言，更不惑于流俗僧爱之口也。余窃谓欲论见之长短者当如此，不可止以妇人之见为见短也。故谓人有男女则可，谓见有男女岂可乎？

复耿侗老书

世人厌平厨喜新奇，不知育天下之至新奇，莫过于平常也。日月厨千古常新；布帛菽粟厨寒能暖，饥能饱，又何其奇也！是新奇正在于平常，世人不察，反于平常之外觅新奇，是岂得谓之新奇乎？蜀之仙姑是已。众人咸谓其能知未来过去事，争神怪之。夫过去则予已知之矣，何待他说；未来则不必知，又何用他说耶！故曰“智者不惑”。不惑于新奇，以其不忧于未来之祸害也。故又曰“仁者不忧”。不忧祸于未来，则自不求先知于幻说而为新奇所惑矣。此非真能见利不趋，见害不避，如夫子所云“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元；志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”，孰能当之。故又曰“勇者不惧”。夫合智仁勇三德而后能不厌于平常，不惑于新奇，则世人之欲知未来，而以蜀仙为奇且新，又何足怪也。

何也？不智故也。不智故不仁，故无勇，而智实力之先矣。

其病心隐者曰：“人伦有五，公舍其四，而独置身于师友贤圣之间，则偏枯不可以为训。与上訚訚，与下侃侃，委蛇之道也，公独危言危行，自贻厥咎，则明哲不可以保身。且夫道本人性，学贵平易。绳人以太难，则畔者必众；责人于道路，则居者不安；聚人以货财，则贪者竞起。亡固其自取矣。”

夫妇论因畜有感

夫妇，人之始也。有夫妇然后有父子，有父子然后有兄弟，有兄弟然后有上下。夫妇正，然后万事无不出于正。夫妇之为物始也如此。极而言之，天地一夫妇也，是故有天地然后有万物。然则天下万物皆生于两，不生于一，明矣。而又谓一能生二，迎能生气，太极能生两仪，何欤？夫厥初生人，惟是阴阳二气，男女二命，初无所谓一与理也，而何太极之有。以今观之，所谓一者果何物，所谓理者果何在，所谓太极者果何所指也？若谓二生于一，一又安从生也？一与二为二，理与气为二，阴阳与太极为二，太极与无极为二。反覆穷诘，无不是二，又乌睹所谓一者，而遽尔妄言之哉！故吾究物始，而见夫妇之为造端也。是故但言夫妇二者而已，更不言一，亦不言理。一尚不言，而况言无，无尚不言，而况言无无！何也？

恐天下惑也。夫惟多言数穷，而反以滋人之惑，则不如相忘于无言，而但与天地人物共造端于夫妇之间，于焉食息，于焉语语已矣。《易》曰：“大哉乾元，万物资始。至哉坤元，万物资生。资始资生，变化无穷。合太和，各正性命。”夫性命之正，正于太和；太和之合，合于乾坤。乾为夫，坤为妇。故性命各正，自无有不正者。然则夫妇之所系为何如，而可以如此也夫！可以如此也夫！

兵食论

民之初生，若禽兽然：穴居而野处，拾草木之实以为食。且又无爪牙以供搏噬，无羽毛以资翰蔽，其不为禽兽啖食者鲜矣。夫天之生人，以其贵于物也，而反遗之食，则不如勿生，则其势自不得不假物以为用，而弓矢戈矛甲胄杰之设备矣。盖有此生，则必有以养此生者，食也。有此身，则必有以卫此身者，兵也。食之急，故井田作；卫之急，故弓矢甲胄兴。是甲胄弓矢，所以代爪牙毛羽之用，以疾驱虎豹犀象而远之也。民之得安其居者，不以是欤！

夫子曰：“足食足兵，民信之矣。”夫为人上而使民食足兵足，则其信而戴之也何惑焉。

至于不得已犹宁死而不离者，则以上之兵食素足也。其曰“去食”“去兵”，非欲去也，不得已也。势既出于不得已，则为下者自不忍以其不得已之故，而遂不信于其上。而儒者反谓信重于兵食，则亦不达圣人立言之旨矣。然则兵之与食，果有二乎？曰：苟为无兵，食固不可得而有也，然而兵者死地也，其名恶，而非是则无以自卫，其实美也。美者难见，而恶则非其所欲闻。惟下之人不欲闻，以故上之人亦不肯以出之于口，况三令而五申之耶！是故无事而教之兵，则谓时方无事，而奈何其扰我也。其谁曰以佚道使我，虽劳不怨乎？有事而调之兵，则谓时方多事，而奈何其杀我也。其谁曰以生道杀我，虽死不怨杀者乎？凡此皆矫诬之语，不过欲以粉饰王道耳。不知王者以道化民，其又能违道以干百姓之誉乎？要必有神而明之，使民宜之，不赏而自劝，不谋而同趋；嘿而成之，莫知其然：斯为圣人笃恭不显之至德矣。

夫三王之治，本于五帝，帝轩辕氏尚矣。轩辕氏之王也，七十战而有天下，杀蚩尤于涿鹿之野，战炎帝于阪泉之原，亦深苦卫生之难，而既竭心思以维之矣。以为民至愚也，而可以利诱；至神也，而不可以忠告。于是为之井而八分之，使民咸知上之养我也。然搜狩之礼不举，得无有伤吾之苗稼者乎？且何以祭田祖而告成岁也？是故四时有田，则四时有祭；四时有祭，则四时有猎。是猎也，所以田也，故其名曰田猎焉。是故国未尝有养兵之费，而家家收获禽之功；上之人未尝有治兵之名，而入人皆三驱之选，戈矛之利，甲胄之坚，不待上之与也。射疏及远，手轻足便，不待上之试也ˉ杀击刺，童而习之，白首而不相代，不待上之操也。此其视搏猛兽如搏田兔然，又何有于即戎乎？是故入相友而出相呼，疾病相视，患难相守，不得上之教以人伦也。折中矩而旋中规，坐作进退，无不如志，不待上之教以礼也。

欢欣宴乐，鼓舞不倦，不待耀之以族旗，宣之以金鼓，献俘授域而后乐心生也。分而为八家，布而为八阵；其中为中军，八首八尾，同力相应，不待示之以六书，经之以算法，而后分数明也。此皆六艺之术，上之所以卫民之生者，然而圣人初未尝教之以六艺也。文事武备，一齐具举，又何待庠序之设，孝弟之申，如孟氏画蛇添足之云乎？彼自十五岁以前，俱已熟试而闲习之矣，而实不知上之使也，以谓上者养我者也。至其家自为战，人自为兵，礼乐以明，人伦以兴，则至于今凡几千年矣而不知，而况当时之民欤！

至矣！圣人鼓舞万民之术也。盖可使之由者同井之田，而不可使之知者则六艺之精、孝弟忠信之行也。儒者不察，以谓圣人皆于农隙以讲武事。夫搜苗弥狩，四时皆田，安知田隙？

且自田耳，易尝以武名，易尝以武事讲耶？范仲淹乃谓儒者自有名教，何事于兵。则已不知兵之急矣。张子厚复欲买田一方，自谓井田。则又不知井田为何事，而徒慕古以为名，抵益丑焉。商君知之，慨然请行，专务攻战，而决之以信赏必罚，非不顿令秦强，而车裂之惨，秦民莫哀。则以不可使知者而欲使之知，固不可也。故曰：“圣人之道，非以明民，将以愚之。鱼不可以脱于渊，国之利器不可以示人。”至哉深乎！历世宝之，太公望行之，管夷吾修之，柱下史明之。姬公而后，流而为儒，纷坛制作，务以明民，琐屑烦碎，信誓周章，而轩辕氏之政遂衰矣。

杂说

《拜月》、《西厢》，化工也；《琵琶》，画工也。夫所谓画工者，以其能夺天地之化工，而其孰知天地之无工乎？今夫天之所生，地之所长，百卉具在，人见而爱之矣，至觅其工，了不可得，岂其智固不能得之欤！要知造化无工，虽有神圣，亦不能识知化工之所在，而其谁能得之？由此观之，画工虽巧，已落二义矣。文章之事，寸心千古，可悲也夫！  
且吾闻之：追风逐电之足，决不在于牝牡骊黄之间；声应气求之夫，决不在于寻行数墨之士，风行水上之文，决不在于一字一句之奇。若夫结构之密，偶对之切；依于理道，合乎法度；首尾相应，虚实相生：种种禅病皆所以语文，而皆不可以语于天下之至文也。杂剧院本，游戏之上乘也，《西厢》、《拜月》，何工之有！盖工莫工于《琵琶》矣。此高生者，固已殚其力之所能工，而极吾才于既竭。惟作者穷巧极工，不遗余力，是故语尽而意亦尽，词竭而味索然亦随以竭。吾尝揽《琵琶》而弹之矣：一弹而叹，再弹而怨，三弹而向之怨叹无复存者。此其故何耶？岂其似真非真，所以入人之心者不深耶！盖虽工巧之极，其气力限量只可达于皮肤骨血之间，则其感人仅仅如是，何足怪哉！《西厢》、《拜月》，乃不如是。  
意者宇宙之内，本自有如此可喜之人，如化工之于物，其工巧自不可思议尔。  
且夫世之真能文者，比其初，皆非有意于为文也。其胸中有如许无状可怪之事，其喉间有如许欲吐而不敢吐之物，其口头又时时有许多欲语而莫可所以告语之处，蓄极积久，势不能遏。一旦见景生情，触目兴叹，夺他人之酒杯，浇自己之垒块；诉心中之不平，感数奇于千载。既已喷玉唾珠，昭回云汉，为章于天矣，遂亦自负，发狂大叫，流涕恸哭，不能自止。  
宁使见者闻者切齿咬牙，欲杀欲割，而终不忍藏于名山，投之水火。余览斯记，想见其为人，当其时必有大不得意于君臣朋友之间者，故惜夫妇离合因缘以发其端。于是焉喜佳人之难得，羡张生之奇遇，比云雨之翻覆，叹今人之如土。其尤可笑者：小小风流一事耳，至比之张旭、张颠、羲之、献之而又过之。尧夫云：“唐、虞揖让三杯酒，汤、武征诛一局棋。”夫征诛揖让何等也；而以一杯一局觑之，至眇小矣。  
呜呼！今古豪杰，大抵皆然。小中见大，大中见小，举一毛端建宝王刹，坐微尘里转大法轮。此自至理，非干戏论。倘尔不信，中庭月下，木落秋空，寂寞书斋，独自无赖，试取《琴心》一弹再鼓，其无尽藏不可思议，工巧固可思也。呜呼！若彼作者，吾安能见之欤！

童心说

龙洞山农叙《西厢》未语云：“知者勿谓我尚有童心可也。”夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心，失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！  
然童心胡然而遽失也？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。古之圣人，易尝不读书哉！  
然纵不读书，童心固自在也，纵多读书，亦以护此童心而使之勿失焉耳，非若学者反以多读书识义理而反障之也。夫学者既以多读书识义理障其童心矣，圣人又何用多著书立言以障学人为耶？童心既障，于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根抵；著而为文辞，则文辞不能达。盖内含以章美也，非笃实生辉光也，欲求一句有德之言，卒不可得。  
所以者何？以童心既障，而以从外入者闻见道理为之心也。  
夫既以闻见道理为心矣，则所有言皆闻见道理之言，非童心自出之言也。言虽工，于我何与，岂非以假人言假言，而事假事文似文乎？盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言，则假人喜。以假事与假人道，则假人喜；以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不再。满场是假，矮人何辩也？然则虽有天下之至文，其湮灭于假人而不尽见于后世者，又岂少哉！何也？天下之至文，未有不出于童心焉者也苟童心长存，则道理不行，闻见不立，无时不文，无人不文，无一样创制体格文字而非文者。诗何必古选，文何必先秦。降而为六朝，变而为近体；又变而为传奇，变而为院本，为杂剧，为《西厢》，为《水浒传》，为今之举子业，大贤言圣人之道，皆古今至文，不可得而时势先后论也。故吾因是而有感于童心者之自文也，更说甚么《六经》，更说甚么《语》《孟》乎？  
夫《六经》《语》《孟》非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒，懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣，孰知其大半非圣人之言乎？纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子，迂阔门徒云耳。药医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？然则《六经》《语》《孟》，乃道学之口实，假人之渊蔽也，断断乎其不可以语于童心之言明矣。呜呼！吾又安得真正大圣人童心未曾失者而与之一言文哉！

盖由中而出者谓之礼，从外而入者谓之非礼；从天降者谓之礼，从人得者谓之非礼；由不学、不虑、不思、不勉、不识、不知而至者谓之礼，由耳目闻见、心思测度、前言往行、仿佛比拟而至者谓之非礼。语言道断，心行路绝，无蹊径可寻，无涂辙可由，无藩卫可守，无界量可限，无扃钥可启，则于四勿也当不言而喻矣。未至乎此而轻谈四勿，是以圣人谓之曰：“不好学”。

学道贵虚，任道贵实。虚以受善，实焉固执。不虚则所择不精，不实则所执不固。虚而实，实而虚，真虚真实，真实真虚。此唯真人能有之，非真人则不能有也。盖真人亦自有虚实，但不可以语于真人之虚实矣。故有似虚而其中真不虚者，有似不虚而其中乃至虚者。有始虚而终实，始实而终虚者。又有众人皆信以为至虚，而君子独不谓之虚，此其人犯虚怯之病。有众人皆信以为实，而君子独不谓之实，此其人犯色取之症。真伪不同，虚实异用，虚实之端，可胜言哉！

余性好高，好高则厢做而不能下。然所不能下者，不能下彼一等倚势仗富之人耳，否则稍有片长寸善，虽隶卒人奴，无不拜也。余性好洁，好洁则狷隘而不能容。然所不能容者，不能容彼一等趋势谄富之人耳，否则果有片善寸长，纵身为大人王公，无不宾也。能下人，故其心虚；其心虚，故所取广；所取广，故其人愈高。然则言天下之能下人者，固言天下之极好高人者也。余之好高，不亦宜乎！能取人，必无遗人；无遗人，则无人不容，无人不容，则无不洁之行矣。然则言天下之能容人者，固言天下之极好洁人者也。余之好洁，不亦宜乎！今世龌龊者皆以余狷隘而不能容，倨傲而不能下。谓余自至黄安，终日锁门，而使方丹山有好个四方求友之讥。自住龙湖，虽不锁门，然至门而不得见，或见而不接礼者，纵有一二加礼之人，亦不久即厌弃。是世俗之论我如此也。殊不知我终日闭门，终日有欲见胜己之心也。终年独坐，终年有不见知己之恨也。此难与尔辈道也！其颇说得话者，又以余无目而不能知人，故卒为所欺；偏爱而不公，故卒不能与人以终始。此自谓离毛见皮，吹毛见孔，所论确矣。其实视世之龌龊者仅五十步，安足道耶！

忠义水浒传序

太史公曰：“《说难》《孤愤》，贤圣发愤之所作也。”由此观之，古之贤圣，不愤则不作矣。不愤而作，譬如不寒而颤，不病而呻吟也，虽作何观乎？《水浒传》者，发愤之所作也。盖自宋室不竞，冠屦倒施，大贤处下，不肖处上。驯致夷狄处上，中原处下，一时君相犹然处堂燕鹊，纳币称臣，甘心屈膝于犬羊已矣。施、罗二公身在元，心在宋；虽生元日，实愤宋事。是故愤二帝之北狩，则称大破辽以泄真愤；愤南渡之苟安，则称灭方腊以泄其愤∫问泄愤者谁乎？则前日啸聚水浒之强人也，欲不谓之忠义不可也。是故施、罗二公传《水浒》而复以忠义名其传焉。  
夫忠义何以归于《水浒》也？其故可知也。夫水浒之众何以一一皆忠义也？所以致之者可知也。今夫小德役大德，小贤役大贤，理也。若以小贤役人，而以大贤役于人，其肯甘心服役而不耻乎？是犹以小力缚人，而使大力者缚于人，其肯束手就缚而不辞乎？其势必至驱天下大力大贤而尽纳之水浒矣。则谓水浒之众，皆大力大贤有忠有义之人可也。然未有忠义如宋公明者也。今观一百单八人者，同功同过，同死同生，其忠义之心，犹之乎宋公明也。  
独宋公明者身居水浒之中，心在朝廷之上，一意招安，专图报国，卒至于犯大难，成大功，服毒自缢，同死而不辞，则忠义之烈也！真足以服一百单八人者之心，故能结义梁山，为一百单八人之主。最后南征方腊，一百单八人者阵亡已过半矣；又智深坐化于六和，燕青涕泣而辞主，二童就计于“混江”。宋公明非不知也，以为见几明哲，不过小丈夫自完之计，决非忠于君义于友者所忍屑矣。是之谓宋公明也，是以谓之忠义也，传其可无作欤！传其可不读欤！  
故有国者不可以不读，一读此传，则忠义不在水浒而皆在于君侧矣。贤宰相不可以不读，一读此传，则忠义不在水浒，而皆在于朝廷矣。而部掌军国之枢，督府专阃外之寄，是又不可以不读也，苟一日而读此传，则忠义不在水浒，而皆为干城心腹之选矣。否则不在朝廷，不在君侧，不在于城腹心，乌在乎？在水浒。此传之所为发愤矣。若夫好事者资其谈柄，用兵者藉其谋画，要以各见所长，乌睹所谓忠义者哉！

食之于饱，一也。南人食稻而甘，北人食黍而甘，此一南一北者未始相羡也。然使两人者易地而食焉，则又未始相弃也。独之于孔、老，犹稻黍之于南北也，足乎此者，虽无羡于彼，而顾可弃之哉！何也？至饱者各足，而真饥者无择也。

若夫大江之南，长河之北，招提梵刹，巨浸名区，携手同游，在在成聚。百粤、东瓯，罗施、鬼国，南越、闽越，滇越、腾越，穷发鸟语，人迹罕至，而先生墨汁淋漓，周遍乡县矣。至若牧童樵竖，钓老渔翁，市井少年，公门将健，行商坐贾，织妇耕夫，窃屦名儒，衣冠大盗，此但心至则受，不同所由也。况夫布衣韦带，水宿岩栖，白面书生，青衿子弟，黄冠白羽，缁衣大士、缙绅先生，象笏朱履者哉！是以车辙所至，奔走逢迎，先生抵掌其间，坐而谈笑。人望丰采，士乐简易，解带披襟，八风时至。有柳士师之宽和，而不见其不恭；有大雄氏之慈悲，而不闻其无当。同流合污，狂简斐然；良贾深藏，难识易见。居柔处下，非乡愿也。泛爱容众，真平等也。力而至，巧而中，是以难及；大而化，圣而神，夫谁则知。

篁山碑文代作

篁山庵在江西饶州德兴县界万山中，其来旧矣，而人莫知。山有灵气。唐元和间，有张庵孙者修真得道于此。造胜国至元，里人胡一真又于此山修真得道去。相传至今，山盖有二真人焉。嗣后山缺住持，庵院几废，失今不修，将不免为瓦砾之场矣。一兴一废，理固常然；既废复兴，宁独无待。此僧真空之所为作也。  
真空少修戒律，行游京师，从兴圣禅师说戒。比还故里，才到舟次，忽感异梦：仿然若见观音大士指引入篁山修行者。归而问人，人莫晓也。真空遂发愿：愿此生必见大士乃已。  
拨草穷源，寻至其地，果见大士俨然在于废院之中，真空不觉进前拜礼，伏地大哭。于是复失心誓天，务毕此生之力修整旧刹，复还故物。苦行斋心，戒律愈厉。居民长者感其至诚，协赞募化，小者输木石，大者供粮米。未及数年而庵院鼎新，圣像金灿；朝钟暮鼓，灯火荧煌。盖但大士出现，僧众有皈，旦与山陬野叟、岩畔樵夫同依佛日，获大光明。向之闷然莫晓其处者，今日共登道场，皆得同游于净土矣。向非真空严持有素，则大土必不肯见梦以相招；又非发愿勤渠，礼拜诚笃，则居民又安有肯捐身割爱，以成就此大事乎？固知僧律之所系者重也。  
佛说六波罗蜜，以布施为第一，持戒为第二。真空之所以能劝修者，戒也；众居士之所以布施者，为其能持戒也。真空守其第二，以获其第一；而众居士出其第一，以成其第二。  
可知持戒固重，而布施尤重也。布施者比持戒为益重，所谓青于篮也。众居士可以踊跃赞叹，同登极乐之乡矣，千千万万劫，宁复是此等乡里之常人耶！持戒者宁为第二，而使世人尽居第二布施波罗蜜极乐道场，所谓青出蓝也。僧真空虽居众人后，实居众人前，盖引人以皈西方，其功德益无比也，余是以益为真空喜也，向两真人已去，今戒真人复继之，千余年间，成三真人。然戒真人念佛勤，皈依切，定生西方无疑。它日如见向者两真人，幸一招之，毋使其或迷于小道，则戒真人之功德益溥矣。  
兹因其不远数千里乞言京师，欲将勒石以记，余以此得与西方之缘。戒真人见今度余也，余其可以不记乎？若其中随力散财之多寡，随分出力之广狭，兴工于某年月，讫工于某时日，殿宇之宏敞，僧房之幽邃，以至斋堂厨舍井灶之散处，其中最肯协赞之僧众，最肯竭力之檀越，各细书名实于碑之阴矣。

自赞

其性褊急，其色矜高，其词鄙俗，其心狂痴，其行率易，其交寡而面见亲热。其与人也，好求其过，前不悦其所长；其恶人也，既绝其人，又终身欲害其人。志在温饱，而自谓伯夷、叔齐；质本齐人，而自谓饱道饫德。分明一介不与，而以有莘藉口；分明豪毛不拔，而谓杨朱贼仁’与物迕，口与心违。其人如此，乡人皆恶之矣。昔子贡问夫子曰：“乡人皆恶之何如？”子曰：“未可也。”若居士，其可乎哉！

赞刘谐

有一道学，高屐大履，长袖阔带，纲常之冠，人伦之衣，拾纸墨之一二，窃唇吻之三四，自谓真仲尼之徒焉。时遇刘谐。刘谐者，聪明士，见而哂曰：“是未知我仲尼兄也。”其人勃然作色而起曰： “天不生仲尼， 万古如长夜。子何人者，敢呼仲尼而兄之？”刘谐曰：“怪得羲皇以上圣人尽日燃纸烛而行也！”其人默然自止。

人谓佛氏戒贪，我谓佛乃真大贪者。唯所贪者大，故能一刀两断，不贪恋人世之乐也。盖但释迦，即孔子亦然。孔子之于鲤，死也久矣，是孔子未尝为子牵也。鲤未死而鲤之母已卒，是孔子亦未尝为妻系也。三桓荐之，而孔子不仕，非人不用孔子，乃孔于自不欲用也。视富贵如浮云，唯与三千七十游行四方，西至晋，南走楚，日夜皇皇以求出世知已。是虽名为在家，实终身出家者矣。故余谓释迦佛辞家出家者也，孔夫子在家出家者也，非诞也。

读律肤说

淡则无味，直则无情。宛转有态，则容冶而不雅；沉着可思，则神伤而易弱。欲浅不得，欲深不得。拘于律则为律所制，是诗奴也，其失也卑，而五音不克谐；不受律则不成律，是诗魔也，其失也亢，而五音相夺伦。不克谐则无色，相夺伦则无声，盖声色之来，发于情性，由乎自然，是可以牵合矫强而致乎？故自然发于情性，则自然止乎礼义，非情性之外复有礼义可止也。惟矫强乃失之，故以自然之为美耳，又非于情性之外复有所谓自然而然也。故性格清彻者音调自然宣畅，性格舒徐者音调自然疏缓，旷达者自然浩荡，雄迈者自然壮烈，沉郁者自然悲酸，古怪者自然奇绝。有是格，便有是调，皆情性自然之谓也。莫不有情，莫不有性，而可以一律求之哉！然则所谓自然者，非有意为自然而遂以谓自然也。若有意为自然，则与矫强何异。故自然之道，未易言也。

经可解，不可解。解则通于意表，解则落于言诠。解则不执一定，不执一定即是无定，无定则如走盘之珠，何所不可。解则执定一说，执定一说即是死语，死语则如印印泥，欲以何用也？

夫经，言教也。圣人不得已而有言，故随言随扫，亦恐人执之耳。苟知凡所有相皆是虚妄，则愿力慈悲尤相之大者，生死之甚者，而可藉之以为安，执之以为成佛之根本乎？凡有佛，即便有愿，即便有慈悲。今但恐其不见佛耳，不患其无佛愿，无慈悲心也。有佛而无慈悲大愿者，我未之见也。故有佛，即便有菩萨。佛是体，菩萨是用，佛是主人翁，菩萨是管家人；佛，是圣天子，菩萨是百执事。谁能离得？若未见佛而徒兴假慈悲，殆矣！

读若无母寄书

若无母书云：“我一年老一年，八岁守你，你既舍我出家也罢，而今又要远去。你师当日出家，亦待终了父母，才出家去。你今要远去，等我死了还不迟。”若无答云：“近处住一毫也不曾替得母亲。”母云：“三病两痛自是方便，我自不欠挂你，你也安心，亦不久挂我。两不欠挂，彼此俱安。凡处就是静处，如何只要远去以求静耶？况秦苏哥从买寺与你以来，待你亦不薄，你想道情，我想世情。世情过得，就是道情。莫说我年老，就你二小孩子亦当看顾他。你师昔日出家，遇荒年也顾儿子，必是他心打不过，才如此做。设使不顾，使他流落不肖，为人笑耻”此之时，你要修静，果动心耶，不动心耶？若不动心，未有此理；若要动心，又怕人笑，又只隐忍过日。似此不曾而不动心，与今管他而动心，孰真孰假，孰优孰劣？如此看来，今时管他，迹若动心，然中心安安妥妥，却是不动心；若不管他，迹若不动，然中心隐隐痛痛，却是动心。你试密查你心：安得他好，就是常住，就是金刚。如此只听人言？只听人言，不查人心，就是被境转了。不境转了，就是你不会安心处。你到不去住心地，只要去住境地。吾恐龙潭不静，要住金刚；金刚不静，更住何处耶？你终日要讲道，我今日与你讲心。你若不信，又且证之你师，如果在境，当住金刚；如果在心，当不必远去矣。你心不静，莫说到金刚，纵到海外，益不静也。”  
卓吾子读而感曰：恭喜家有圣母，膝下有真佛。夙夜有心师，所矢皆罕音，所命皆心髓至言，颠扑不可破。回视我辈傍人隔靴搔痒之言，不中理也。又如说食示人，安能饱人，徒令傍人又笑傍人，而自不知耻也。反思向者与公数纸，皆是虚张声势，恐吓愚人，与真情实意何关乎！乞速投之水火，无令圣母看见，说我平生尽是说道理害人去也。又愿若无张挂尔圣母所示一纸，时时令念佛学道人观看，则人人皆晓然去念真佛，不肯念假佛矣。能念真佛，即是真弥陀，纵然不念一句“弥陀佛”，阿弥陀佛亦必接引。何也？念佛者必修行，孝则百行之先。若念佛名而孝行先缺，岂阿弥陀亦少孝行之佛乎？决无是理也。我以念假佛而求见阿弥陀佛，彼佛当初亦念何佛而成阿弥陀佛乎？必定亦只是寻常孝慈之人而已。言出至情，自然刺心，自然动人，自然令人痛哭，想若无必然与我同也，未有闻母此言而不痛哭者也。

既已戚戚无欢，而天台先生亦终守定“人伦之至”一语在心，时时恐余有遗弃之病。余亦守定“未发之中”一言，恐天台或未窥物始，未察伦物之原。故往来论辩，未有休时，遂成捍格，直至今日耳。今幸天诱我衷，使余舍会“未发之中”，而天台亦遂顿忘“人伦之至”。乃知学问之道，两相舍则两相从，两相守则两相病，势固然也。两舍则两忘，两忘则浑然一体，无复事矣。

一常住中所有事务，皆是道场；所作不苟，尽属修行。唯愚人不信，不肖者苟且，须赖师长教督之耳。今师不知教督，其徒又不畏慎，则所有事务令谁为之？必至于废弛荒散而已。

嗟乎！平居无事，只解打恭作揖，终日匡坐，同于泥塑，以为杂念不起，便是真实大圣大贤人矣。其稍学奸诈者，又搀入良知讲席，以阴博高官，一旦有警，则面面相觑，绝无人色，甚至互相推委，以为能明哲。盖因国家专用此等辈，故临时无人可用，又弃置此等辈有才有胆有识之者而不录，又从而弥缝禁锢之，以为必乱天下，则虽欲不作贼，其势自不可尔。设国家能用之为郡守令尹，又何止足当胜兵三十万人已耶！又设用之为虎臣武将，则阃外之事可得专之，朝廷自然无四顾之忧矣。唯举世颠倒，故使豪杰抱不平之恨，英雄怀罔措之戚，直驱之使为盗也。

八物

尝谓君子无怨，唯小人有之；君子有德必报德，而小人无之。夫君子非无怨也，不报怨也；非不报怨也，以直报怨也。苟其人可恶而可去，则报之以可恶可去之道焉；苟其人可好而可用，则报之以可好可用之道焉。其恶而去之也，好而用之也，直也，合天下之公是也。  
其或天下不知恶而去之、好而用之也，而君子亦必去之、必用之，是亦直也，合天下之公理也。夫是之谓“以直”。既谓之直，则虽无怨于我者，亦必如是报之矣，则虽谓圣人未尝报怨焉亦可也。若曰“以德报怨”，则有心矣，作伪矣，圣人不为也。至于人之有德于我者，则志在必报，虽以圣人为有心，为私厚，不计矣。何也？圣人义重者也。义重故可以托孤，而况托知己之孤乎？义重故可以寄命，而况寄有德之命乎？故曰“以德报德”。唯其人有必报之德，此世道所以攸赖，国家所以有托，纲常所以不坠，人伦所以不灭也。若小人非不报德也，可报则报，不可报则亦已而勿报，顾他日所值何如耳。苟祸患及身，则百计推托，逃避无影矣，虽有德，将安知乎？唯有报怨一念，则终始不替。然苟势盛于我，财多于我，我又可藉之以行立，则怨反为德，又其常也。盖十百千万咸如斯也。此君子小人界限之所以判也。故观君子小人者，唯观其报怨报德之间而已。故余尝以此定古今君子小人，而时时对人言之不省也。除此之外，君子小人有何分别乎？吾见在小人者更为伶俐而可用也。  
或曰：“先生既如此说矣，何先生之待小人也过严，而恶恶执怨也反过甚乎？”余曰：“不然，我之恶恶虽严，然非实察其心术之微，则不敢有恶也。纵已恶其人，苟其人或又出半言之善焉，或又有片行之当焉，则我之旧怨尽除，而亲爱又随之矣。若其人果贤，则初未尝不称道其贤，而欲其亟用之也。何也？天之生才实难，故我心唯恐其才之不得用也，易敢怨也？是以人虽怨我，而欲害我报我者终少，则以我心之直故也。”  
或曰：“先生之爱才诚然矣，然其始也取人太广，爱人太骤，其既也弃人太急，而终之收录入也亦太狭。曷不论定而后赏，勿以始广而终狭乎？”吁！不然也。夫人实难知，故吾不敢以其疑似而遂忽之，是故则见以为广，而真才难得，故吾又不敢以疑似而遂信之，是故则见以为狭耳。若其人眼即得，无复疑似，则终身不忒，（始）（如）丘长孺、周友山、梅衡湘者，固一见而遂定终身之交，不待再试也。如杨定见，如刘近城，非至今相随不舍，吾犹未敢信也。直至今日患难如一，利害如一，毁谤如一，然后知其终不肯畔我以去。夫如是，则余之广取也固宜。设余不广取，今日又安得有此二士乎？夫近城笃实人也，自不容以有二心；杨定见有气人也，故眼中亦郴可一世之士。夫此二人，皆麻城人也。友山麻城人，而麻城人不知之也。衡湘麻城人，而麻城人不知之也。若丘长孺之在麻城，则麻城诸俗恶辈直视之为败家之子矣。吾谓周友山则世之所称布帛菽粟是也，其不知也宜也。梅衡湘则古今所称伯乐之千里马，王武子之八百骏是也，其不知也亦宜也。若丘长孺虽无益于世，然不可不谓之麒麟凤凰、瑞兰芝草也。据长孺之为人，非但父母兄弟靠不得，虽至痛之妻儿亦靠他不得也。盖但妻儿靠不得，虽自己之身亦终靠他不得。其为无用极矣。然其人固上帝之所笃生，未易材者也。观其不可得而亲疏敬慢也，是岂寻橙伦可比耶！故余每以麟凤芝兰拟之，非过也。若杨定见二子者，譬则楼台殿阁，未易动摇，有足贵者。且高明之家，吉人之都，是非好恶，又自明白。  
或曰：“公之知梅衡湘似矣，然人之所以下知者，以其权智太审也。夫人而专任权智，则可以生人，亦可以杀人，如江淮河海之水然矣。”余谓衡湘虽大样，然心实细谨，非曹孟德等比也，必如曹孟德等，方可称之为江淮河海之水，如之何而遂遽以誉衡湘也哉！呜呼！  
此数公者，我固知之，而数公固各不相知也。盖有日月星辰洞然皎然，如郭林宗、许于将、司马德操者出，安能兼收而并用之耶？  
或曰：“如先生言，必如此数者，然后可以用于世耶？”曰：“不然也。此其可大用者也，最难得者也，未易多有者也。子但见麻城一时有此数人，便以为易易矣，不知我费了多少心力方得此数人乎？若其他则在在皆有，时时可用，自不待费力以求之矣。犹之鸟兽草木之生，周遍大地，任人选取也。”余既与诸侍者夜谈至此，次日偶读升庵《风赋》，遂感而论之曰：“《书》称麟凤，称其出类也。夫麟凤之希奇，实出鸟兽之类，亦犹芝草之秀异，实出草木之类也。虽曰希奇秀异，然亦何益于人世哉！意者天地之间，本自有一种无益于世而可贵者，如世之所称古董是耶！今观古董之为物，于世何益也？夫圣贤之生，小大不同，未有无益于世者。 苟有益， 则虽服箱之牛，司晨之鸡，以至一草一木，皆可珍也。”故曰《凤赋》而推广之，列为八物，而鸟兽草木与焉。吁！八物具而古今人物尽于是矣。此物伊何？日鸟兽草木，曰楼台殿阁，日芝草瑞兰，曰杉松栝柏，曰布帛菽粟，日千里八百，曰江淮河海，日日月星晨。  
夫鸟兽草木之类伙矣，然无有一羽毛一草木而不堪人世之用者。既已堪用矣，则随所取择，总无弃物也。是一物也。夫宫寺楼阁，山舍茅庐，基址一也，而高低异；本植一也，而小大异，届处一也，而广狭异。同是乡人而乡不如，则以宫室业产之良矣。譬之于鸟则宾鸿，于兽则猎犬，于草则国老，于木则从绳。同于鸟兽草木，而又不同于鸟兽草木，则以其为鸟兽草木本类之独著耳。是一物也。  
夫芝草非常，瑞兰馨香，小人所弃，君子所喜，设于世无君子亦已。譬之玩物，过目则已，何取于温？譬之好音，过耳则已，何取于饱？然虽无取于温饱，而不可不谓之希奇也。是一物也。  
夫青松翠柏，在在常有，经历岁时，栋粱遂就。噫！安可以其常有而忽之！与果木斗春，则花不如，与果木斗秋，则实不如。吁！安可以其不如而易之！世有清节之士，可以傲霜雪而不可以任栋梁者，如世之万年青草，何其滔滔也。吁！又安可以其滔滔而拟之！此赫峰之徒也。是亦一物也。夫智者好奇，以布帛菽粟为不足珍，贤者好异，以布帛菽粟为无异于人。  
唯大智大贤反是，故以其易饱易暖者自过吾之身，又以其同饱同暖者同过人之日。所谓易简而得理，无为而成化，非若人之徒欤？真若人之徒也。是亦一物也。夫马牛麟凤，俗眼视之，相去故甚远也。然千里之驹，一日而致；八百之牛，一日而程。麟乎凤乎，虽至奇且异，亦奚以异为也？士之任重致远者，大率类此。而世无伯乐，祗谓之马砒不知其能千里也，真可慨也！是又一物也。夫能生人又能杀人，能贫人又能富人，江淮河海是也。利者十五，而害者亦十五。利害相半，而趋者不倦。今世用人者知其害不察其利，是欲堙塞天下之江河而不用之也。宋王介甫欲决梁山泊以为良田，而思无置水之处。刘贡父大声叫曰：“再凿一梁山泊则可置此水矣！”然则今日江淮河海之士，既以有害而不用矣，将安所置之哉？是亦一物也，今未见其人也。  
夫智如日月，皎若辰星，照见大地，物物赋成，布帛菽粟者，决不责以霜杉雪柏之操；八百千里者，决不索以异香奇卉之呈。名川巨浸，时或泛滥崩冲；长江大河，实藉其舟揖榆灌∵楼凉殿，巍然焕然，谁不欲也，独不有鸟兽鱼鳖与之咸若，山川草木亦令多识乎？器使之下，可使无不获之夫。则知日月星辰的然兼照，真可贵矣。此一物者，实用八物，要当以此物为最也。今亦未见其人也。  
呜呼！此八物汤也，以为药则气血兼补，皆有益于身；以救世则百工效用，皆有益于治。  
用人者其尚知此八物哉！毋曰：“彼有怨于我也，彼无德于我也。虽有千金不传之秘，长生不老之方，吾只知媢嫉以恶之，而唯恐其胜己也已。”吁！观于八物之说，而后知世之用人者狭也，况加以媢嫉之人欤！

五死篇

人有五死，唯是程婴、公孙杵臼之死，纪信、奕布之死，聂政之死，屈平之死，乃为天下第一等好死。其次临阵而死，其次不屈而死。临阵而死勇也，未免有不量敌之进，同乎季路。不屈而死义也，未免有制于人之恨，同乎睢阳。虽曰次之，其实亦皆烈丈夫之死也，非凡流也。又其次则为尽忠被谗而死，如楚之伍子胥，汉之晁错是矣。是为不知其君，其名曰不智。又其次则为功成名遂而死，如秦之商君、楚之吴起、越之大夫种是矣。是为不知止足，其名亦曰不智。虽又次于前两者，然既忠于君矣，虽死有荣也；既成天下之大功矣，立万世之荣名矣，虽死何伤乎？故智者欲审处死，不可不选择于五者之间也。纵有优劣，均为善死。  
若夫卧病房榻之间，徘徊妻孥之侧，滔滔者天下皆是也。此庸夫俗子之所习惯，非死所矣，岂丈夫之所甘死乎？虽然，犹胜于临终扶病歌诗，杖策辞别，自以为不怖死，无顾恋者。  
盖在世俗观之，未免夸之为美谈，呼之为考终。然其好名说谎，反不如庸夫俗子之为顺受其正，自然而死也，等死于牖下耳，何以见其节，又何以见其烈，而徒务此虚声为耶！  
丈夫之生，原非无故而生，则其死也又岂容无故而死乎？其生也有由，则其死也必有所为，未有岑岑寂寂，卧病床褥间，扶柩推辇，埋于北邙之下，然后为得所死矣。苍梧殡虞，会稽尸夏，圣帝明王亦必由之，何况人士欤！第余老矣，欲如以前五者，又不可得矣。夫如此而死，既已不可得，如彼而死又非英雄汉子之所为，然则将何以死乎？计唯有做些小买卖耳。大买卖如公孙杵臼、聂政者，既不见买主来到，则岂可徒死而死于床褥之间乎？且我已离乡井，捐童仆，直来求买主于此矣，此间既无知己，无知已又何死也？大买卖我知其做不成也，英雄汉子，无所泄怒，既无知已可死，吾将死于不知己者以泄怒也。谨书此以告诸貌称相知者，闻死来视我，切勿收我尸！是嘱。

伤逝

生之必有死也，犹昼之必有夜也一死之不可复生，犹逝之不可复返也。人莫不欲生，然卒不能使之久生；人莫不伤逝，然卒不能止之使勿逝。既不能使之久生，则生可以不欲矣。既不能使之勿逝，则逝可以无伤矣。故吾直谓死不必伤，唯有生乃可伤耳。勿伤逝，愿伤生也！

戒众僧

佛说波罗蜜，波罗蜜有六，而持戒其一也。佛说戒、定、慧。戒、定、慧有三，而戒行其先也。戒之一字，诚未易言。戒生定，定生慧。慧复生戒，非慧离戒，慧出于戒，非慧灭戒。然则定、慧者成佛之因，戒者又定、慧之因。我释迦老子未成佛之先，前后苦行一十二年，其戒也如此，汝大众所知也。我释迦老子既成佛之后，前后说法四十九年，其戒也如此，亦汝大众所知也。若谓佛是戒空，戒是佛缚，既已得道成佛，不妨毁冲破戒，则含糊舍，归王宫，有何不可，而仍衣破袖，重持钵，何为者哉？须知父母乳哺之恩难报，必须精进以报之。所谓一子成道，九族生天，非妄言也。十方颗粒之施难消，必须精进以消之，所谓披毛戴角，酬还信施，岂诳语耶！  
然则戒之一字，众妙之门，破戒一言，众祸之本。戒之一字，如临三军，须臾不戒，丧败而奔；戒之一字，如履深谷，须臾不戒，失足而殒。故知三千威仪，重于山岳；八万细行，密如牛毛。盖是多事强为，于法不得不尔故也。毋曰“莫予觏也”，便可闲居而纵恣。一时不戒，人便已知，正目而视者，非但一目十目，盖千亿目共视之矣。毋曰“莫予指也”，便可掩耳而偷铃。一念不戒，鬼将诛之，旁观而嗔者，非但一手十手，盖千亿手共指之矣。  
严而又严，戒之又戒。自今以往，作如是观：坐受斋供，如吞热铁之丸，若不胆颤心寒，与犬豕其何异！行觅戒珠，如入清凉之阁，若复魂飞魄散，等乞丐以何殊！如此用心，始称衲子。如水行舟，风浪便覆；如车行地，敬斜即败，风浪谁作？覆没自当。欹斜谁为？颠仆自受。凡我大众，其慎之哉！除年长久参者无容赘示，间有新到比丘未知惭愧，不得不更与申明之耳。凡此大众，幸各策厉，庶称芝佛道场；猛著精神，共成龙谭胜会可矣。

总无死，何必怕死乎？然此不怕死总自十分怕死中来。世人唯不怕死，故贪此血肉之身，卒至流浪生死而不歇；圣人唯万分怕死，故穷究生死之因，直证无生而后已。无生则无死，无死则无怕，非有死而强说不怕也。自古唯佛、圣人怕死为甚，故曰“子之所慎：斋战疾”，又曰“临事而惧，若死而无悔者吾不与”，其怕死何如也？但记者不知圣人怕死之大耳，怕死之大者，必朝闻而后可免于夕死之怕也，故曰“朝闻道夕死可矣”。曰可者，言可以死而不怕也；再不复死，亦再不复怕也。

佛说三身，一时具足， 如大慧引儒书云： “‘天命之谓性’，清净法身也。‘率性之谓道’，圆满报身也。‘修道之谓教’，千百亿化身也。”最答得三身之义明白。

今我亦出家，宁有过人者，盖大有不得已焉耳，非以出家为好而后出家也，亦非以必出家乃可修道然后出家也。在家不好修道乎？缘我平生不爱属人管。夫人生出世，此身便属人管了。幼时不必言；从训蒙师时又不必言，既长而入学，即属师父与提学宗师管矣；入官，即为官管矣。弃官回家，即属本府本县公祖父母管矣。来而迎，去而送；出分金，摆酒席；出轴金，贺寿旦。一毫不谨，失其欢心，则祸患立至，其为管束至入木埋下土未已也，管束得更苦矣。我是以宁飘流四外，不归家也。其访友朋求知已之心虽切，然已亮天下无有知我者；只以不愿属人管一节，既弃官，又不肯回家，乃其本心实意。特以世人难信，故一向不肯言之。

余唯以不受管束之故，受尽磨难，一生坎坷，将大地为墨，难尽写也。为县博士，即与县令、提学触；为太学博士，即与祭酒、司业触。如秦，如陈，如潘，如吕，不一面足矣。司礼曹务，即与高尚书、殷尚书、王侍郎、万侍郎尽触也。高、殷皆入阁，潘、陈、吕皆入阁，高之扫除少年英俊名进士无数矣，独我以触迕得全，高亦人杰哉！最苦者，为员外郎，不得尚书谢、大理卿董并汪意。谢无足言矣，汪与董皆正人，不宜与余抵。然彼二人者皆急功名，清白未能过人，而自贤则十倍矣，余安得免触耶？又最苦而遇尚书赵。赵于道学有名。孰知道学益有名，而我之触益又甚也？最后为郡守，即与巡抚王触，与守道骆触。王本下流，不必道矣，骆最相知，其人最号有能有守，有文学，有实行，而终不免与之触，何耶？渠过于刻厉，故遂不免成触也。渠初以我为清苦敬我，终反以我为无用而作意害我，则知有己不知有人，今古之号为大贤君子，往往然也。记余尝苦劝骆曰：“边方杂夷，法难尽执，日过一日，与军与夷共享太平足矣。仕于此者，无家则难住；携家则万里崎岖而入，狼狈而去。尤不可不体念之！但有一能，即为贤者，岂容备责？但无人告发，即装聋哑，何须细问？盖清谨勇往，只可责已，不可责人，若尽责人，则我之清能亦不足为美矣，况天下事亦只宜如此耶！”嗟嗟！孰知余竟以此相触也哉！虽相触，然使余得以荐人，必以骆为荐首也。此余平生之大略也。上之不能如东方生之避世金马门，以万乘为僚友，含垢忍耻，游戏仕路；最上又不能如胡广之中庸，梁江总之头黑，冯道之五代。贪禄而不能忍诟，其得免于虎口，亦天之幸耳！既老而思胜算，就此一著，已非上策，尔等安得知耶！

是夜，怀林侍次，见有猫儿伏在禅椅之下。林曰：“这猫儿日间祗拾得几块带肉的骨头吃了，便知痛他者是和尚，每每伏在和尚座下而不去。”和尚叹曰：“人言最无义者是猫儿，今看养他顾他时，他即恋着不去。以此观之，猫儿义矣！”林曰：“今之骂人者动以禽兽奴狗骂人，强盗骂人，骂人者以为至重，故受骂者亦自为至重。吁！谁知此岂骂人语也！夫世间称有义者莫过于人。你看他威仪礼貌，出言吐气，好不和美！怜人爱人之状，好不切至！只是还有一件不如禽兽奴狗强盗之处。盖世上做强盗者有二：或被官司逼迫，怨气无伸，遂尔遁逃；或是盛有才力，不甘人下，倘有一个半个怜才者使之得以效用，彼必杀身图报，不肯忘恩矣。然则以强盗骂人，是不为骂人了，是反为赞叹称美其人了也。狗虽人奴，义性尤重，守护家主，逐亦不去，不与食吃，彼亦无嗔，自去吃屎，将就度日。所谓‘狗不厌家贫’是也。今以奴狗骂人，又岂当乎？吾恐不是以狗骂人，反是以人骂狗了也。至于奴之一字，但为人使而不足以使人者，咸谓之奴。世间曷尝有使人之人哉！为君者，汉唯有孝高、孝文、孝武、孝宣耳，馀尽奴也，则以奴名人，乃其本等名号，而反怒人何也？”和尚谓：“禽兽畜生强盗奴狗，既不足以骂人，则当以何者骂人乃为恰当？”林遂引数十种如蛇如虎之类，俱是骂人不得者。直商量至夜分，亦竟不得。乃叹曰：“呜呼！好看者人也，好相处者人也，祗是一付肚肠甚不可看，不可处！”林曰：“果如此，则人真难形容哉！世谓人皮包倒狗骨头，我谓狗皮包倒人骨头。未审此骂何如？”和尚曰：“亦不足以骂人。”遂去睡。

许中丞片时计取柳姬，使玉合重圆；昆仑奴当时力取红绡，使重关不阻：是皆天地间缓急有用人也，是以谓之侠耳。忠臣侠忠，则扶颠持危，九死不悔；志士侠义，则临难自奋，之死靡他。古今天下，苟不遇侠而妄委之，终不可用也。或不知其为侠而轻置之，则亦不肯为我死，为我用也。

侠士之所以贵者，才智兼资，不难于死事，而在于成事也。使死而可以成事，则死真无难矣！使死而不足以成事，则亦岂肯以轻死哉！

招魂

朱子曰：”古者人死，则以其上服升屋履危，北面而号曰‘皋某复’。遂以其衣三招之而下以覆尸。此礼所谓复也。说者以为招魂复魂，有祷祠之道，尽爱之心，盖犹冀其复生耳。  
如是而不生，则不生矣，于是乃行死事。而峻之俗，乃或以施之生人，故宋玉哀闵屈原放逐，恐其魂魄离散，遂因国俗，托帝命，假巫语以招之。其尽爱致祷，犹古遗意。是以太史公读之而哀其志焉。”李生曰：上帝命巫阳占筮屈平所在，与之魂魄。巫阳谓屈原放逐江南，魂魄不复日久，不待占而后知，筮而后与也。公宜即差掌梦之官往招其魂，速之来归耳。夫返魂还魄，生死肉骨，天帝专之，乃使阳筮之，帝之不足为明矣。故阳谓帝命难从，而自以己情来招引之也。天帝亦遂辞巫阳，而谢不能复用屈原焉。盖玉自比巫阳，而以上官、子兰等比掌梦之官，以怀、襄比天帝，辞意隐矣。其招之辞，只述上下四方之不可久处，但道故国土地、饮食、宫室、声妓、宴游之乐，宗族之美，绝不言当日事，可谓至妙至妙。善哉招也！  
痛哉招也！乐哉招也！同时景差亦有《大招辞》。至汉时淮南小山作《招隐士》。朱子曰：“淮南王安好招致宾客，客有‘八公’之徒，分造词赋，以类相从，或称大山，或称小山，汉《汉文志》有淮南王群臣赋四十四篇是也。”王逸云：“小山之徒，闵伤屈原身虽沉没，名德显闻，与隐山泽无异，故作《招隐士》之赋以彰其志。”

班氏何知，知有旧时所闻耳，而欲以贬谊，岂不可笑！董氏章句之儒也，其腐固宜。虽然，董氏特腐耳，非诈也，直至今日，则为穿窬之盗矣。其未得富贵也，养吾之声名以要朝廷之富贵，凡可以欺世盗名者，无所不至。其既得富贵也，复以朝廷之富贵养吾之声名，凡所以临难苟免者，无所不为。岂非真穿窬之人哉！是又仲舒之罪人，班固之罪人，而亦敢于随声雷同以议贾生。

琴赋

《白虎通》曰：“琴者，禁也。禁人邪恶，归于正道，故谓之琴。”余谓琴者心也，琴者吟也，所以吟其心也。人知口之吟，不知手之吟；知口之有声，而不知手亦有声也。如风撼树，但见树鸣，谓树不鸣不可也，谓树能鸣亦不可。此可以知手之有声矣。听者指谓琴声，是犹指树鸣也，不亦泥欤！尸子曰：“舜作五弦之琴，以歌南风，曰：“南风之薰兮，可以解吾民之愠兮。’因风而思民愠，此舜心也，舜之吟也。微子伤殷之将亡，见鸿雁高飞，援琴作操，不敢鸣之于口，而但鸣之于手，此微子心也，微子之吟也。文王既得后妃，则琴瑟以友之，钟鼓以乐之，向之展转反侧，寤寐思（复）者，遂不复有，故其琴为《关雎》。而孔子读而赞之曰：“《关雎》乐而不淫。”言虽乐之过矣，而不可以为过也。此非文王之心乎？非文王其谁能吟之？汉高祖以雄才大略取天下，喜仁柔之太子既有羽翼，可以安汉；又悲赵王母子属在吕后，无以自全。故其倚瑟而歌鸿鹄，虽泣下沾襟，而其声慷慨，实有慰藉之色，非汉高之心乎？非汉高又孰能吟之？  
由此观之，同一心也，同一吟也，乃谓“丝不如竹，竹不如肉”，何也？夫心同吟同，则自然亦同，乃又谓“渐近自然”，又何也？岂非叔夜所谓未达礼乐之情者耶！故曰：“言之不足，故歌咏之；歌咏之不足，故不知手之舞之。”康亦曰：“复之不足，则吟咏以肆志；吟咏之不足，则寄言以广意。”傅仲武《舞赋》云：“歌以咏言，舞以尽意。论其诗不如听其声，听其声不如察其形。”以意尽于舞，形察于声也。由此言之，有声之不如无声也审矣，尽言之不如尽意又审矣。然则谓手为无声，谓手为不能吟亦可。唯不能吟，故善听者独得其心而知其深也，其为自然何可加者，而孰云其不如肉也耶？吾又以是观之，同一琴也，以之弹于袁孝尼之前，声何夸也？以之弹于临绝之际，声何惨也？琴自一耳，心固殊也。心殊则手殊，手殊则声殊，何莫非自然者，而谓手不能二声可乎？而谓彼声自然，此声不出于自然可乎？故蔡邕闻弦而知杀心，钟子听弦而知流水，师旷听弦而识南风之不（兢），盖自然之道，得手应心．其妙固若此也。

夫古之圣贤，其生也不易，其死也不易。生不易，故生而人皆仰；死不易，故死而人尔思。于是乎前面生者，犹冀有待于后世；后而生者，又每叹恨于后时；同时而生者，又每每比之如附骥，比之如附青云。则圣贤之生死固大矣。

唐贵梅传

升庵先生《孝烈妇唐贵梅传》曰：“烈妇姓唐，名贵梅，池州贵池人也。笄年适朱，夫贫且弱。有老姑者，悍而淫，少与徽州富商有私。弘治中，富商复至池，见妇悦之，密以金帛赂姑。姑利其有，诲妇淫者以百数，弗听；迫之，亦弗听，加以箠楚，又弗听；继以炮烙，体无完肤，终不听。姑乃以妇不孝讼于官。通判慈溪毛玉受赂，倍加刑焉。本几死，然终不听也。商犹慕其色，令姑宾之。亲党咸劝妇曰：“何不吐实？’妇曰：“若然，全吾名而污吾姑乎？’乃夕易褂襡，雉经于后园古梅树下∶不知也。及旦，手持桑杖，将入室挺之。且骂且行，曰：“恶奴！早从我言，得金帛享快乐，今定何如也？’入室无见，寻至树下，乃知其死，因大恸哭。亲党咻曰：“生既以不孝讼，死乃称妪心，何以恸哭为？’姑曰：“妇在，吾犹有望；妇死，商人必倒赃。吾是以哭，非哭恶奴也。’尸悬于树三日，颜如生，樵夫牧儿见者咸堕泪。每岁梅月之下，隐隐见其形。有司以府官故，终不敢举节。余舅氏喻士积薄游至池，闻其事，作诗吊之，归，属慎为传其事。呜呼！妇生不辰，遭此悍姑。生以梅为名，死于梅之株。冰操霜清，梅乎何殊！既孝且烈，汗青宜书。有司失职，咄哉可吁！乃为作传，以附露筋碑之跗。”  
卓吾子曰：先王教化，只可行于穷乡下邑，而不可行于冠裳济济之名区；只可行于三家村里不识字之女儿，而不可行于素读书而居民上者之君子。池州通判毛玉，非素读书而居民上之君子乎？慈溪为县，又非毛玉所产之巨邑名区乎？今通判贪贿而死逼孝烈以淫，素读书而沐教化者如此，孝烈唐贵梅宁死而不受辱，未曾读书而沐圣教者如彼：则先王之教化亦徒矣。“孝烈”二字，杨太史特笔也。夫贵梅之死烈矣，于孝何与？盖贵梅所以宁死而不自白者，以姑之故也。不然，岂其不切齿痛恨于贿嘱之商，而故忍死以为之讳哉？书曰“孝烈妇”，当矣。死三日而尸犹悬，颜如生，众人虽知而终不敢举，每岁之暮，白月照梅，隐隐如见，犹翼有知者乎？吁！今之官府，不但此等之死不肯代白，纵有别项容易表白者，亦必有势与力而后肯。孰知数千里之外，无干与之人，不用请求而遂以孝烈传其事也？杨太史当代名流，有力者百计欲借一言以为重而不得，今孝烈独能得太史之传以自昭明于百世，孝烈可以死矣。  
设使当其时贵池有贤者果能慨然白之于当道，亦不过赐额挂匾，了一故事耳矣，其谁知重之乎？自此传出，而孝烈之形，吾知其不复重见于梅月之下也！升庵之闻，闻于舅喻士积。士积夙游贵池，亲见其事，曾为诗以吊之，故升庵作传，具载士积见闻始未，以上积可信也。  
然则此传不但孝烈藉以章显，士积亦附以著名矣，传岂徒作耶！  
嗟嗟！毛通判当日之为，亦只谓贪其贿而人莫知也——贵梅已死，而谁为白也。孰知不白于贵池而卒白于新都乎？今《升庵文集》盛行于世，夫谁不知传其事于此集之中者？贵池人士咸知有赃吏毛玉受贿而死逼孝烈以淫也，慈溪人士亦咸知有乡官毛玉受贿而死逼孝烈以淫也。毛玉唯无孙子则已，苟有子，则必不敢认毛玉以为父；苟有孙，则必不敢认毛玉以为祖矣。盖同乡少年倾慕太史之日久矣，读其书，阅其事，则必私相告语。私相告语，未有不窃笑而背骂者。夫毛玉之心，本欲多积金钱以遗其孙子，使孙子感己也，又安知反使孙子不敢认己也哉！太史之传，严于先王之教化明矣。余谓此传有裨于世教者弘也，故复亟读而详录之，以为孝烈之外传云。

呜呼！一个李白，生时无所容人，死而千百馀年，慕而争者无时而已。余谓李白无时不是其生之年，无处不是其生之地。亦是天上星，亦是地上英。亦是巴西人，亦是陇西人，亦是山东人，亦是会稽人，亦是浔阳人，亦是夜郎人。死之处亦荣，生之处亦荣，流之处亦荣，囚之处亦荣，不游不囚不流不到之处，读其书，见其人，亦荣亦荣！莫争莫争！

张千载

庐陵张千载，字毅甫，别号一鹗，文山之友也。文山贵时，屡辟不出。及文山自广败还，至吉州城下，千载潜出相见，曰：“丞相往燕，千载亦往。”往即寓文山囚所近侧，三年供送饮食无缺。又密造一椟，文山受命日，即藏其首，访知夫人欧阳氏在俘虏中，使火其尸，然后拾骨置囊，舁椟南归，付其家安葬。是日，文山之子梦其父怒曰：“绳钜未断！”其子惊觉，遽启视之，果有绳束其发。李卓吾既书其事，遂为之赞曰：不食其禄，肯受其缚！一绳未断，如锥刺腹。生当指冠，死当怒目。张氏何人，置囊舁椟。生死交情，千载一鹗！

李涉赠盗

唐李涉《赠盗》诗曰：“相逢不用相回避，世上如今半是君。”刘伯温《咏梁山泊分赃台》诗云：“突剡台累土成，人言暴客此分赢。饮泉清节今寥落，何但梁山独擅名！”《汉书》云：“吏皆虎而冠。”《史记》云：“此皆劫盗而不操戈矛者。”  
李卓吾曰：此皆操戈矛而不畏官兵捕盗者。因记得盗赠官吏亦有诗一首，并录附之：未曾相见心相识，敢道相逢不识君？一切萧何今不用，有赃抬到后堂分。肯怜我等夜行苦，坐者十三行十五。若谓私行不是公，我道无私公奚取？君倚奉公戴虎冠，谁得似君来路宽？月有棒钱日有廪，我等衣食何盘桓！君若十五十三俱不许，我得持强分廪去，驱我为盗宁非汝！

经史相为表里

经、史一物也。史而不经，则为秽史矣，何以垂戒鉴乎？经而不史，则为说白话矣，何以彰事实乎？故《春秋》一经，春秋一时之史也。《诗经》《书经》，二帝三王以来之史也。而《易经》则又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，变易匪常，不可以一定执也。故谓六经皆史可也。

诗画

东坡先生曰：“论画以形似，见与儿童邻。作诗必此诗，定知非诗人。”升庵曰：”此言画贵神，诗贵韵也。然其言偏，未是至者。晁以道和之云：“画写物外形，要物形不改；诗传画外意，贵有画中态。’其论始定。”卓吾子谓改形不成画，得意非画外，因复和之曰：“画不徒写形，正要形神在；诗不在画外，正写画中态。”杜子美云：“花远重重树，云轻处处山。”此诗中画也，可以作画本矣。唐人画《桃源图》，舒元舆为之记云：“烟岚草木，如带香气。熟视详玩，自觉骨戛青玉，身入镜中。”此画中诗也，绝艺入神矣。吴道子始见张僧繇画，曰：”浪得名耳。”已而坐卧其下，三日不能去。座翼初不服逸少，有家鸡野鹜之论，后乃以为伯英再生。然则入眼便称好者，决非好也，决非物色之人也，况未必是吴之与庾，而何可以易识。噫！千百世之人物，其不易识，总若此矣。

党籍碑

“安石误国之罪，本不容诛；而安石无误国之心，天地可鉴。主意于误国而误国者，残贼之小人也，不待诛也。主意利国而误国者，执拗之君子也，尚可怜也。”卓吾曰：“公但知小人之能误国，而不知君子之尤能误国也。小人误国犹可解救，若君子而误国，则未之何矣。何也？彼盖自以为君子而本心无愧也。故其胆益壮而志益决，孰能止之。如朱夫子亦犹是矣。故予每云贪官之害小，而清官之害大；贪官之害但及千百姓，清官之害并及于儿孙。  
余每每细查之，百不失一也。

朋友篇

去华友朋之义最笃，故是《纂》首纂笃友谊。夫天下无朋久矣。何也？举世皆嗜利，无嗜义者。嗜义则视死犹生，而况幼孤之托，身家之寄，（其又何辞也？）嗜利则虽生犹死，则凡攘臂而夺之食，下石以灭其口，皆其能事矣。今天下之所称友朋者，皆其生而犹死者也。此无他，嗜利者也，非嗜友朋也。今天下曷尝有嗜友朋之义哉！既未尝有嗜义之友朋，则谓之曰无朋可也。以此事君，有何赖焉？

孔明为后主写申韩管子六韬

唐子西云：“人君不论拨乱守文，要以制略为贵。《六韬》述兵权，多奇计，《管子》慎权衡，贵轻重；《申》、《韩》核名实，攻事情。施之后主，正中其病。药无高下，要在对病。万全良药，与病不对，亦何补哉？”又观《古文苑》载先主临终敕后主之言曰：“申、韩之书，益人意智，可观诵之。”《三国志》载孟孝裕问却正太子，正以虔恭仁恕答。孝裕曰：“如君所道，皆家门所有耳。吾今所问，欲知其权略知调何如也。”  
由此观之，孔明之喜申、韩审矣，然谓其为对病之药，则未敢许。夫病可以用药，则用药以对病为功，苟其用药不得，则又何病之对也？刘禅之病，牙关紧闭，口噤不开，无所用药者也，而问对病与否可欤？且申、韩何如人也？彼等原与儒家分而为六。既分为六，则各自成家；各自成家，则各各有一定之学术，各各有必至之事功。举而措之，如印印泥，走作一点不得也。独儒家者流，泛滥而靡所适从，则以所欲者众耳。故汲长孺谓其内多欲而外施仁义，而论六家要指者，又以“博而寡要，劳而少功”八字盖之，可谓至当不易之定论矣。  
孔明之语后主曰：“苟不伐贼，工业亦亡。与其坐而待亡，孰与伐之？”是孔明已知后主之必亡也，而又欲速战以幸其不亡，何哉？岂谓病虽进不得药，而药终不可不进，以故犹欲侥幸于一逞乎？吾恐司马懿、曹真诸人尚在，未可以侥幸也。六出祁山，连年动众，驱无辜赤子转斗数千里之外，既欲爱民，又欲报主，自谓料敌之审，又不免幸胜之贪，卒之胜不可幸，而将星于此乎终陨矣，盖唯多欲，故欲兼施仁义；唯其博取，是以无功徒劳。此八字者，虽孔明大圣人不能免于此矣。

愚尝论之，成大功者必不顾后患，故功无不成，商君之于秦，吴起之于楚是矣。而儒者皆欲之，不知天下之大功，果可以顾后患之心成之乎否也，吾不得而知也。此后患者必不肯成天下之大功，庄周之徒是已。是以宁为曳尾之龟，而不肯受千金之弊；宁为濠上之乐，而不肯任楚国之忧。而儒者皆欲之，于是乎又有居朝廷则忧其民，处江湖则忧其君之论。不知天下果有两头马乎否也，吾又不得而知也。墨子之学术贵俭，虽天下以我为不拔一毛不恤也，商子之学术贵法，申子之学术贵术，韩非子之学术兼贵法、术，虽天下以我为残忍刻薄不恤也。曲逆之学术贵诈，仪、秦之学术员纵横，虽天下以我为反覆不信不恤也。不惮五就之劳，以成夏、殷之绩，虽天下后世以我为事两主而兼利，割烹要而试功，立太甲而复反可也。此又伊尹之学术以任，而直谓之能忍诟焉者也。以至谯周、冯道诸老宁受祭器归晋之谤，历事五季之耻，而不忍无辜之民日遭涂炭，要皆有一定之学术，非苟苟者。各周于用，总足办事，彼区区者欲选择其名实俱利者而兼之，得乎？此无他，名教累之也。以故瞻前虑后，左顾右睁（盼）。自己既无一定之学术，他日又安有必成之事功耶？而又好说“时中”之语以自文，又况依仿陈言，规迹往事，不敢出半步者哉！故因论申、韩而推言之，观者幸勿以为余之言皆经史之所未尝有者可也。

读书乐并引

曹公云：“老而能学，唯吾与袁伯业。”夫以四分五裂，横戈支戟，犹能手不释卷，况清远闲旷哉一老子耶！虽然，此亦难强。余盖有天幸焉。天幸生我目，虽古稀犹能视细书；天幸生我手，虽古稀犹能书细字。然此未为幸也。天幸生我性，平生不喜见俗人，故自壮至老，无有亲宾往来之扰，得以一意读书。天幸生我情，平生不爱近家人，故终老龙湖，幸免俯仰逼迫之苦，而又得以一意读书。然此亦未为幸也。天幸生我心眼，开卷便见人，便见其人终始之概。夫读书论世，古多有之，或见皮面，或见体肤，或见血脉，或见筋骨，然至骨极矣。纵自谓能洞五脏，其实尚未刺骨也。此余之自谓得天幸者一也。天幸生我大胆，凡昔人之所忻艳以为贤者，余多以为假，多以为迂腐不才而不切于用；其所鄙者、弃者、唾且骂者，余皆的以为可托国托家而托身也。其是非大戾昔人如此，非大胆而何？此又余之自谓得天之幸者二也。有此二幸，是以老而乐学，故作《读书乐》以自乐焉。

天生龙湖，以待卓吾；天生卓吾，乃在龙湖。龙湖卓吾，其乐何如？四时读书，不知其余。读书伊何？会我者多。一与心会，自笑自歌；歌吟不已，继以呼呵。恸哭呼呵，涕泗滂沱。哭匪无因，书中有人；我观其人，实获我心。哭匪无因，空潭无人；未见其人，实劳我心。弃置莫读，束之高屋，怡性养神，辍歌送哭。何必读书，然后为乐？乍闻此言，若悯不谷。束书不观，吾何以欢？怡性养神，正在此间。世界何窄，方册何宽！千圣万贤，与公何冤！有身无家，有首无发，死者是身，朽者是骨。此独不朽，愿与偕殁，倚啸丛中，声震林鹘。歌哭相从，其乐无穷，寸阴可惜，曷敢从容！

富莫富于常知足

富莫富于常知足，贵莫贵于能脱俗；贫莫贫于无见识，贱莫贱于无骨力。身无一贤曰穷，朋来四方曰达；百岁荣华曰夭，万世永赖曰寿。  
解者曰：常知足则常足，故富；能脱俗则不俗，故贵。无见识则是非莫晓，贤否不分，黑漆漆之人耳，欲往何适，大类贫儿，非贫而何？无骨力则待人而行，倚势乃立，东西恃赖耳，依门傍户，真同仆妾，非贱而何？身无一贤，缓急何以，穷之极也。朋来四方，声应气求，达之至也。吾夫子之谓矣。旧以不知耻为贱亦好，以得志一时为夭尤好。然以流芳百世为寿，只可称前后烈烈诸名士耳，必如吾夫子，始可称万世永赖，无疆上寿也。

世间无根器人莫引之谈学，彼不为名便是为利，无益也。

夫为学而不求友与求友而不务胜己者，不能屈耻忍痛， 甘受天下之大炉锤， 虽曰好学，吾不信也。

老子曰：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”。“处众人之所恶，则几于道矣。”卜在黄安时，终日杜门，不能与众同尘；到麻城，然后游戏三昧，出入于花街柳市之间，始能与众同尘矣，而又未能和光也。何也？以与中丞犹有辩学诸书也。自今恩之，辩有何益！祗见纷纷不解，彼此锋锐益甚，光芒愈炽，非但无益而反涉于吝骄，自蹈于宋儒攻新法之故辙而不自知矣。岂非以不知为己，不知自适，故不能和光，而务欲以自炫其光之故与！静言思之，实为可耻。故决意去发，欲以人山之深，免与世人争长较短。盖未能对面忘情，其势不得不复为闭户独处之计耳，虽生死大事不必如此，但自愧劳扰一生，年已六十二，风前之烛，曾无几时，祝自此以往，皆未死之年，待死之身，便宜岁月日时也乎！若又不知自适，更待何时乃得自适也耶？且游戏玩耍者，众人之所同，而儒者之所恶；若落发毁貌，则非但儒生恶之，虽众人亦恶之矣。和光之道，莫甚于此，仆又何惜此几茎毛而不处于众人之所恶耶？非敢自谓庶几于道，特以居卑处辱，居退处下，居虚处独，水之为物，本自至善，人特不能似之耳。仆是以勉强为此举动，盖老而无用，尤相宜也。

夫所谓丑者，亦据世俗眼目言之耳。俗人以为丑则人共丑之，俗人以为美则人共美之。世俗非真能知丑美也，习见如是，习闻如是。闻见为主于内，而丑美遂定于外，坚于胶脂，密不可解，故虽有贤智者亦莫能出指非指，而况顽愚固执如不肖者哉！然世俗之人虽以是为定见，贤人君子虽以是为定论，而察其本心，有真不可欺者。既不可欺，故不能不发露于暗室屋漏之中，惟见以为丑，故不得不昭昭申明于大廷广众之下，亦其势然耳。夫子所谓独之不可不慎者，正此之谓也。故《大学》屡言慎独则毋自欺，毋自欺则能自慊，能自慊则能诚意。能诚意则出鬼门关矣。人鬼之分，实在于此，故我终不敢掩世俗之所谓丑者，而自沉于鬼窟之下也。

**清代学术概论**   
   
梁启超

今之恒言，曰“时代思潮”。此其语最妙于形容。凡文化发展之国，其国民于一时期中，因环境之变迁，与夫心理之感召，不期而思想之进路，同趋于一方向，于是相与呼应汹涌，如潮然。始焉其势甚微，几莫之觉；浸假而涨——涨——涨，而达于满度；过时焉则落，以渐至于衰熄。凡“思”非皆能成“潮”，能成“潮”者，则其“思”必有相当之价值，而又适合于其时代之要求者也。凡“时代”非皆有“思潮”；有思潮之时代，必文化昂进之时代也。其在我国，自秦以后，确能成为时代思潮者，则汉之经学，隋唐之佛学，宋及明之理学，清之考证学，四者而已。   
   
佛说一切流转相，例分四期。曰生、住、异、灭。思潮之流转也正然，例分四期：一、启蒙期（生），二、全盛期（住），三、蜕分期（异），四、衰落期（灭）。无论何国何时代之思潮，其发展变迁，多循斯轨。   
   
“清代思潮”果何物耶？简单言之，则对于宋明理学之一大反动，而以“复古”为其职志者也。其动机及其内容，皆与欧洲之“文艺复兴”绝相类。而欧洲当“文艺复兴期”经过以后所发生之新影响，则我国今日正见端焉。   
   
其启蒙运动之代表人物，则顾炎武、胡渭、阎若璩也。   
   
其全盛运动之代表人物，则惠栋、戴震、段玉裁、王念孙、王引之也，吾名之曰正统派。   
   
其蜕分期运动之代表人物，则康有为、梁启超也。   
   
清学之蜕分期，同时即其衰落期也。……然在此期中，犹有一二大师焉，为正统派死守最后之壁垒，曰俞樾，曰孙诒让，皆得流于高邮王氏。樾著书，惟二三种独精绝，余乃类无行之袁枚，亦衰落期之一征也。诒让则有醇无疵，得此后殿，清学有光矣。樾弟子有章炳麟，智过其师，然亦以好谈政治，稍荒厥业。而绩溪诸胡之后有胡适者，亦用清儒方法治学，有正统派遗风。   
   
综观二百余年之学史，其影响及于全思想界者，一言蔽之，曰“以复古为解放”。   
   
唐代佛学极昌之后，宋儒采之，以建设一种“儒表佛里”的新哲学，至明而全盛。此派新哲学，在历史上有极大之价值，自无待言。顾吾辈所最不慊者，其一，既采取佛说而损益之，何可讳其所自出，而反加以丑诋。其二，所创新派既并非孔孟本来面目，何必附其名而淆其实。是故吾于宋明之学，认其独到且有益之处确不少，但对于其建设表示之形式，不能曲恕，谓其既诬孔，且诬佛，而并以自诬也。明王守仁为兹派晚出之杰，而其中此习气也亦更甚，即如彼所作《朱子晚年定论》，强指不同之朱陆为同，实则自附于朱，且诬朱从我。此种习气，为思想界之障碍者有二。一曰遏抑创造，一学派既为我所自创，何必依附古人以为重？必依附古人，岂非谓生古人后者，便不应有所创造耶？二曰奖励虚伪，古人之说诚如是，则宗述之可也；并非如是，而以我之所指者实之，此无异指鹿为马，淆乱真相，于学问为不忠实，宋明学之根本缺点在于是。   
   
昔有非笑六朝经师者，谓“宁说周、孔误，不言郑、服非”。宋、元、明以来谈理学者亦然，宁得罪孔、孟，不敢议周、程、张、邵、朱、陆、王。有议之者，几如在专制君主治下犯“大不敬”律也。而所谓理学家者，盖俨然成一最尊贵之学阀而奴视群学。   
   
《尚书古文疏证》，专辨东晋晚出之《古文尚书》十六篇及同时出现之孔安国《尚书传》皆为伪书也。此书之伪，自宋朱熹、元吴澄以来，既有疑之者。顾虽积疑，然有所惮而莫敢断。自若璩此书出而谳乃定。夫辨十数篇之伪书，则何关轻重？殊不知此伪书者，千余年来。举国学子人人习之，七八岁便都上口，心目中恒视为神圣不可侵犯；历代帝王，经筵日讲，临轩发策，咸所依据尊尚。毅然悍然辞而辟之，非天下之大勇，固不能矣。自汉武帝表章六艺、罢黜百家以来，国人之对于六经，只许征引，只许解释，不许批评研究。韩愈所谓“曾经圣人手，议论安敢到？”若对于经文之一字一句稍涉疑议，便自觉陷于“非圣无法”，蹙然不自安于其良心，非特畏法网、惮清议而已。凡事物之含有宗教性者，例不许作为学问上研究之问题。一作为问题，其神圣之地位固已摇动矣！今不唯成为问题而已，而研究之结果，乃知畴昔所共奉为神圣者，其中一部分实粪土也，则人心之受刺激起惊愕而生变化，宜何如者？盖自兹以往，而一切经文，皆可以成为研究之问题矣。   
   
吾于清初大师，最尊顾、黄、王、颜，皆明学反动所产也。   
   
惠氏之学，以博闻强记为入门，以尊古守家法为究竟。士奇于九经、四史、《国语》、《国策》、楚辞之文，皆能暗诵，尝对座客诵《史记•封禅书》终篇，不失一字。（钱大昕《潜研堂集•惠天牧先生传》）栋受其教，记诵益赅洽。   
   
清代学术，论者多称为“汉学”。其实前此顾、黄、王、颜诸家所治，并非“汉学”；后此戴、段、二王诸家所治，亦并非“汉学”。其“纯粹的汉学”，则惠氏一派，洵足当之矣。   
   
“不以人蔽己，不以己自蔽”二语，实震一生最得力处。盖学问之难也，粗涉其途，未有不为人蔽者；及其稍深入，力求自脱于人蔽，而己旋自蔽矣。   
   
震又言曰：“学有三难：淹博难，识断难，精审难。……”   
   
凌廷堪为震作事略状，而系以论曰：“昔河间献王实事求是。夫实事在前，吾所谓是者，人不能强辞而非之也；吾所谓非，人不能强辞而是之也；如六书、九数及典章制度之学是也。虚理在前，吾所谓是者，人既可别持一说以为非；吾所谓非者，人亦可别持一说以为是也；如义理之学是也。”（《校礼堂集》）此其言绝似实证哲学派之口吻，而戴震之精神见焉，清学派之精神见焉。   
   
震尝言曰： “圣人之道，使天下无不达之情，求遂其欲，而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理，而其所谓理者，同于酷吏所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人。骎骎乎舍法而论理，死矣，更无可救矣！”（《东原文集》卷八与某书）又曰：程朱以‘理’为‘如有物焉，得于天而具于心’，启天下后世人人凭在己之意见面执之曰‘理’，以祸斯民。更淆以‘无欲’之说，于得理益远，于执其意见益坚，而祸斯民益烈。岂理祸斯民哉？不自知为意见也。”（《戴氏遗书》九附录答彭进士书）   
   
《疏证》一书，字字精粹，右所录者未尽其万一也。综其内容，不外欲以“情感哲学”代“理性哲学”。   
   
戴门后学，名家甚众，而最能光大其业者，莫如金坛段玉裁，高邮王念孙及念孙子引之，故世称戴、段、二王焉。玉裁所著书，最著者曰《说文解字注》、《六书音韵表》。念孙所著书，最著者曰《读书杂志》、《广雅疏证》。引之所著书，最著者曰《经义述闻》、《经传释词》。戴、段、二王之学，其所以特异于惠派者：惠派之治经也，如不通欧语之人读欧书，视译人为神圣，汉儒则其译人也，故信凭之不敢有所出入。戴派不然，对于译人不轻信焉，必求原文之正确然后即安。惠派所得，则断章零句，援古正后而已。戴派每发明一义例，则通诸群书而皆得其读。是故惠派可名之曰汉学，戴派则确为清学而非汉学。   
   
段玉裁曰：“校书定是非最难，是非有二：曰底本之是非，曰立说之是非。必先定底本之是非，而后可断其立说之是非。……何谓底本？著书者之稿本是也。何谓立说？著书者所言之义理是也。……不先正底本，则多诬古人；不断其立说之是非，则多误今人。……”（《经韵楼集》与诸同志论校书之难）   
   
一言以蔽之曰：用科学的研究法而已。试细读王氏父子之著述，最能表现此等精神。吾尝研察其治学方法：第一曰注意。凡常人容易滑眼看过之处，彼善能注意观察，发现其应特别研究之点，所谓读书得间也。如自有天地以来，苹果落地不知凡几，惟奈端能注意及之；家家日日皆有沸水，惟瓦特能注意及之。《经义述闻》所厘正之各经文，吾辈自童时即诵习如流，惟王氏能注意及之。凡学问上能有发明者，其第一步工夫必恃此也。第二曰虚己。注意观察之后，既获有疑窦，最易以一时主观的感想，轻下判断，如此则所得之“间”，行将失去。考证家决不然，先空明其心，绝不许有一毫先入之见存，惟取客观的资料，为极忠实的研究。第三曰立说，研究非散漫无纪也，先立一假定之说以为标准焉。第四曰搜证，既立一说，绝不遽信为定论，乃广集证据，务求按诸同类之事实而皆合，如动植物学家之日日搜集标本，如物理化学家之日日化验也。第五曰断案。第六曰推论。经数番归纳研究之后，则可以得正确之断案矣。既得断案，则可以推论于同类之事项而无阂也。   
   
王引之《经传释词》自序云：“……始取《尚书》二十八篇绎之，见其词之发句助句者，昔人以实义释之，往往诘为病，窃尝私为之说而未敢定也。及闻大人（指其父念孙）论《毛诗》‘终风且暴’……诸条，发明意旨，涣若冰释。……乃遂引而伸之，尽其义类。自九经、三传及周秦西汉之书，凡助语之文，遍为搜讨，分字编次，为《经传释词》十卷”。 又云： “揆之本文而协，验之他卷而通，虽旧说所无，可以心知其意。”……“凡其散见于经传者，皆可比例而知，触类长之。”   
   
正统派之学风，其特色可指者略如下：   
 一、凡立一义，必凭证据。无证据而以臆度者，在所必摈。   
二、选择证据，以古为尚。以汉唐证据难宋明，不以宋明证据难汉唐；据汉魏可以难唐，据汉可以难魏晋，据先秦西汉可以难东汉。以经证经，可以难一切传记。   
三、孤证不为定说。其无反证者姑存之，得有续证则渐信之，遇有力之反证则弃之。   
四、隐匿证据或曲解证据，皆认为不德。   
五、最喜罗列事项之同类者，为比较的研究，而求得其公则。   
六、凡采用旧说，必明引之，剿说认为大不德。   
七、所见不合，则相辩诘，虽弟子驳难本师，亦所不避，受之者从不以为忤。   
八、辩诘以本问题为范围，词旨务笃实温厚。虽不肯枉自己意见，同时仍尊重别人意见。有盛气凌轹，或支离牵涉，或影射讥笑者，认为不德。   
九、喜专治一业，为“窄而深”的研究。   
十、文体贵朴实简絜，最忌“言有枝叶”。   
当时学者，以此种学风相矜尚，自命曰“朴学”。其学问之中坚，则经学也。经学之附庸则小学，以次及于史学、天算学、地理学、音韵学、律吕学、金石学、校勘学、目录学等等，一皆以此种研究精神治之。质言之，则举凡自汉以来书册上之学问，皆加以一番磨琢，施以一种组织。其直接之效果：一，吾辈向觉难读难解之古书，自此可以读可以解。二，许多伪书及书中窜乱芜秽者，吾辈可以知所别择，不复虚糜精力。三，有久坠之绝学，或前人向不注意之学，自此皆卓然成一专门学科，使吾辈学问之内容，日益丰富。其间接之效果：一，读诸大师之传记及著述，见其“为学问而学问”，治一业终身以之，铢积累寸，先难后获，无形中受一种人格的观感，使吾辈奋兴向学。二，用此种研究法以治学，能使吾辈心细，读书得间；能使吾辈忠实，不欺饰；能使吾辈独立，不雷同；能使吾辈虚受，不敢执一自是。   
   
正统派所治之学，为有用耶？为无用耶？此甚难言。试持以与现代世界诸学科比较，则其大部分属于无用，此无可讳言也。虽然，有用无用云者，不过相对的名词。老子曰：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。”此言乎以无用为用也。循斯义也，则凡真学者之态度，皆当为学问而治学问。夫用之云者，以所用为目的，学问则为达此目的之一手段也。为学问而治学问者，学问即目的，故更无有用无用之可言。庄子称“不龟手之药，或以霸，或不免于洴澼絖”，此言乎为用不为用，存乎其人也。循斯义也，则同是一学，在某时某地某人治之为极无用者，易时易地易人治之，可变为极有用，是故难言也。其实就纯粹的学者之见地论之，只当问成为学不成为学，不必问有用与无用，非如此则学问不能独立，不能发达。夫清学派固能成为学者也，其在我国文化史上有价值者以此。

清学自当以经学为中坚。其最有功于经学者，则诸经殆皆有新疏也。其在《易》，则有惠栋之《周易述》，张惠言之《周易虞氏义》，姚配中之《周易姚氏学》。其在《书》，则有江声之《尚书集注音疏》，孙星衍之《尚书今古文注疏》，段玉裁之《古文尚书撰异》，王鸣盛之《尚书后案》。其在《诗》，则有陈奂之《诗毛氏传疏》，马瑞辰之《毛诗传笺通释》，胡承珙之《毛诗后笺》。其在《周官》，有孙诒让之《周礼正义》。其在《仪礼》，有胡承珙之《仪礼今古文疏义》，胡培珙之《仪礼正义》。其在《左传》，有刘文淇之《春秋左氏传正义》。其在《公羊传》，有孙广森之《公羊通义》，陈立之《公羊义疏》。其在《论语》，有刘宝楠之《论语正义》。其在《孝经》，有皮锡瑞之《孝经郑注疏》。其在《尔雅》，有邵晋涵之《尔雅正义》，郝懿行之《尔雅义疏》。其在《孟子》，有焦循之《孟子正义》。   
以上诸书，惟马、胡之于《诗》，非全释经传文，不能直谓之新疏。《易》诸家穿凿汉儒说，非训诂家言。清儒最善言《易》者，惟一焦循。其所著《易通释》、《易图略》、《易章句》，皆絜净精微，但非新疏体例耳。《书》则段、王二家稍粗滥。《公羊》则孔著不通家法。自余则皆博通精粹，前无古人。尤有吾乡简朝亮，著《尚书集注述疏》，《论语集注补正述疏》，志在沟通汉宋，非正统派家法，然精核处极多。十三经除《礼记》、《谷梁》外，余皆有新疏一种或数种，而《大戴礼记》则有孔广森《补注》、王聘珍《解诂》焉。此诸新疏者，类皆撷取一代经说之菁华，加以别择结撰，殆可谓集大成。其余为部分的研究之书，最著者则惠士奇之《礼说》，胡渭之《禹贡锥指》，惠栋之《易汉学》、《古文尚书考》、《明堂大道录》，焦循之《周易郑氏义》、《荀氏九家义》、《易义别录》，陈寿祺之《三家诗遗说考》，江永之《周礼疑义举要》，戴震之《考工记图》，段玉裁之《周礼仪礼汉读考》，张惠言之《仪礼图》，凌廷堪之《礼经释例》，金榜之《礼笺》，孔广森之《礼学卮言》，武亿之《三礼义证》，金鹗之《求古录礼说》，黄以周之《礼书通故》，王引之之《春秋名字解诂》，侯康之《谷梁礼证》，江永之《乡党图考》，王引之之《经义述闻》，陈寿祺之《左海经辨》，程瑶田之《通艺录》，焦循之《群经宫室图》等，其精粹者不下数百种。   
清儒以小学为治经之途径，嗜之甚笃，附庸遂蔚为大国。其在《说文》，则有段玉裁之《说文注》，桂馥之《说文义证》，王筠之《说文释例》、《说文句读》，朱骏声之《说文通训定声》。其在《说文》以外之古字书，则有戴震之《方言疏证》，江声之《释名疏证》，宋翔凤之《小尔雅训纂》，胡承珙之《小尔雅义证》，王念孙之《广雅疏证》，此与《尔雅》之邵、郝二疏略同体例。得此而六朝以前之字书，差无疑滞矣。而以极严正之训诂家法贯穴群书而会其通者，则王念孙之《经传释词》，俞樾之《古书疑义举例》最精凿。近世则章炳麟之《小学答问》，益多新理解。而马建忠学之以著《文通》，严复学之以著《英文汉诂》，为“文典学”之椎轮焉。而梁启超著《国文语原解》，又往往以证社会学。   
音韵学又小学之附庸也，而清代特盛。自顾炎武始著《音论》、《古音表》、《唐韵正》，而江永有《音学辨微》、《古韵标准》，戴震有《声韵考》、《声类表》，段玉裁有《六书音韵表》，姚文田有《说文声系》，苗夔有《说文声读表》，严可均有《说文声类》，陈澧有《切韵考》，而章炳麟《国故论衡》中论音韵诸篇，皆精绝。此学也，其动机本起于考证古音，而愈推愈密，遂能穷极人类发音官能之构造，推出声音变化之公例。刘献廷著《新韵谱》，创字母，其书不传。近世治此学者，积多数人之讨论折衷，遂有注音字母之颁定。   
典章制度一科，在清代亦为绝学。其动机起于治三《礼》，后遂泛滥益广。惠栋著《明堂大道录》，对于古制度专考一事，泐成专书者始此。徐乾学编《读礼通考》，秦蕙田编《五礼通考》，多出一时名人之手。其后则胡匡衷有《仪礼释官》，戴震有《考工记图》，沈彤有《周官禄田考》，王鸣盛有《周礼军赋说》，洪颐煊有《礼经宫室答问》，任大椿有《弁服释例》、《深衣释例》，皆专注《礼》，而焦循有《群经宫室图》，程瑶田有《通艺录》，贯通诸经焉。晚清则有黄以周之《礼书通故》，最博赡精审，盖清代礼学之后劲矣。而乐律一门，亦几蔚为大国。毛奇龄始著《竟山乐录》，项则江永著《律吕新论》、《律吕阐微》，江藩著《乐县考》，凌廷堪著《燕乐考原》，而陈澧之《声律通考》，晚出最精善。此皆足为将来著中国音乐史最好之资料也。焦循著《剧说》，专考今乐沿革，尤为切近有用矣。   
清初诸师皆治史学，欲以为经世之用。王夫之长于史论，其《读通鉴论》、《宋论》皆有特识。而后之史学家不循斯轨。黄宗羲、万斯同以一代文献自任，实为史学嫡派。康熙间，清廷方开《明史》馆，欲藉以网罗遗逸。诸师既抱所学，且藉以寄故国之思，虽多不受职，而皆间接参与其事。相与讨论体例，别择事实。古唐以后官修诸史，独《明史》称完善焉。乾隆以后，传此派者，全祖望最著。顾炎武治史，于典章制度风俗，多论列得失，然亦好为考证。乾嘉以还，考证学统一学界，其洪波自不得不及于史，则有赵翼之《廿二史札记》，王鸣盛之《十七史商榷》，钱大昕之《二十二史考异》，洪颐煊之《诸史考异》，皆汲其流。四书体例略同，其职志皆在考证史迹，订讹正谬。惟赵书于每代之后，常有多条胪列史中故实，再归纳法比较研究，以观盛衰治乱之源，此其特长也。其专考证一史者，则有惠栋之《后汉书补注》，梁玉绳之《史记志疑》、《汉书人表考》，钱大昕之《汉书辨疑》、《后汉书辨疑》、《续汉书辨疑》，梁章钜之《三国志旁证》，周寿昌之《汉书注校补》、《后汉书注补正》，杭世骏之《三国志补注》，其尤著也。自万斯同力言表志之重要，自著《历代史表》，此后表志专书，可观者多。顾栋高有《春秋大事表》，钱大昕有《后汉书补表》，周嘉猷有《南北史表》、《三国纪年表》、《五代纪年表》，洪饴孙有《三国职官表》，钱大昕有《元史氏族表》，齐召南有《历代帝王年表》。林春溥著《竹柏山房十五种》，皆考证古史，其中《战国纪年》、《孔孟年表》诸篇最精审，而官书亦有《历代职官表》。洪亮吉有《三国疆域志》、《东晋疆域志》、《十六国疆域志》，洪龆孙有《补梁疆域志》，钱仪吉有《补晋兵志》，侯康有《补三国艺文志》，倪灿有《宋史艺文志补》、《补辽金元三史艺文志》，顾櫰三有《补五代史艺文志》，钱大昕有《补元史艺文志》，郝懿行有《补宋书刑法志食货志》，皆称善本焉。而对于古代别史杂史，亦多考证笺注，则有陈逢衡之《逸周书补注》，朱右曾之《周书集训校释》，丁宗洛之《逸周书管笺》，洪亮吉之《国语注疏》，顾广圻之《国语札记》、《战国策札记》，程恩泽之《国策地名考》，郝懿行之《山海经笺疏》，陈逢衡之《竹书纪年集证》。降及晚清，研究元史，忽成为一时风尚，则有何秋涛之《元圣武亲征录校正》，李文田之《元秘史注》。凡此皆以经学考证之法，移以治史，只能谓之考证学，殆不可谓之史学。其专研究史法者，独有章学诚之《文史通义》，其价值可比刘知几《史通》。   
 自唐以后，罕能以私人独力著史，惟万斯同之《明史稿》，最称巨制。   
   
而魏源亦独力改著《元史》。柯劭劭之《新元史》，则近出之巨制也。源又有《圣武记》，记清一代大事，有条贯。而毕沅《续资治通鉴》亦称善本。   
黄宗羲始著《明儒学案》，为学史之祖。其《宋元学案》，则其子百家与全祖望先后续成之。皆清代史学之光也。   
史之缩本，则地志也。清之盛时，各省府州县皆以修志相尚，其志多出硕学之手。其在省志；《浙江通志》、《广东通志》、《云南通志》之总纂，则阮元也；《广东通志》，则谢启昆也；《湖北通志》，则章学诚原稿也。   
其在府县志：则《汾州府志》出戴震，《泾县志》、《淳化县志》出洪亮吉，《三水县志》出孙星衍，《朝邑县志》出钱坫，《偃师志》、《安阳志》出武亿，《富顺县志》出段玉裁，《和州志》、《亳州志》、《永清县志》、《天门县志》出章学诚，《凤台县志》出李兆洛，《长沙志》出董祐诚，《遵义府志》出郑珍、莫友芝。凡作者皆一时之选，其书有别裁有断制，其讨论体例见于各家文集者甚周备。欲知清代史学家之特色，当于此求之。

顾炎武、刘献廷皆酷嗜地理学，所著书皆未成，而顾祖禹之《读史方舆纪要》，言形势厄塞略尽，后人莫能尚，于是中清之地理学，亦偏于考古一途。自戴震著《水地记》、《校水经注》，而《水经》为一时研究之中心。   
孔广森有《水经释地》，全祖望有《新校水经注》，赵一清有《水经注释》，张匡学有《水经注释地》，而近人杨守敬为《水经注疏》，尤集斯学大成，（未刻，刻者仅《注疏要删》）而齐召南著《水道提纲》，则循水道治今地理也。洪颐煊有《汉志水道疏证》，陈澧有《汉书地理志水道图说》，亦以水道治汉地理。阎若璩著《四书释地》，徐善著《春秋地名考略》，江永著《春秋地名考实》，焦循著《毛诗地理释》，程恩泽著《国策地名考》，皆考证先秦地理。其考证各史地理者，则吴卓信《汉书地理志补注》，杨守敬《隋书地理志考证》最精博。其通考历代者，有陈芳绩之《历代地理沿革表》，李兆洛之《历代地理志韵编今释》，皆便检阅。而杨守敬之《历代疆域志》、《历代地理沿革图》，极综核。惜制图术未精。难言正确矣。自乾隆后边徼多事，嘉道间学者渐留意西北边新疆、青海、西藏、蒙古诸地理，而徐松、张穆、何秋涛最名家，松有《西域水道记》、《汉书西域传补注》、《新疆识略》，穆有《蒙古游牧记》，秋涛有《朔方备乘》，渐引起研究元史的兴味，至晚清尤盛。外国地理，自徐继畲著《瀛寰志略》，魏源著《海国图志》，开始端绪，而其后意不光大。近人丁谦于各史外夷传及《穆天子传》、《佛国记》、《大唐西域记》诸古籍，皆博加考证，成书二十余种，（无总名，最近浙江图书馆校刻）颇精赡。要之清代地理学偏于考古，故活学变为死学，惟据全祖望著刘献廷传，知献廷有意治“人文地理”，惜其业不竟，而后亦无继也。   
自明徐光启以后，士大夫渐好治天文算学。清初则王锡阐、梅文鼎最专精，而大师黄宗羲、江永辈皆提倡之。清圣祖尤笃嗜，召西士南怀仁等供奉内廷。风声所被，向慕尤众。圣祖著有《数理精蕴》、《历象考成》。锡阐有《晓庵新法》。文鼎有《勿庵历算全书》二十九种。江永有《慎修数学》九种。戴震校《周髀》以后迄六朝唐人算书十种，命曰《算经》。自尔而后，经学家十九兼治天算。尤专门者，李锐、董祐诚、焦循、罗士琳、张作楠、刘衡、徐有壬、邹伯奇、丁取忠、李善兰、华蘅芳。锐有《李氏遗书》，祐诚有《董方立遗书》，循有《里堂学算记》，作楠有《翠微山房数学》，衡有《六九轩算书》，有壬有《务民义斋算书》，伯奇有《邹征君遗书》，取忠有《白芙堂算学丛书》，善兰有《则古昔斋算学》。而曾国藩设江南制造局于上海，颇译泰西科学书，其算学名著多出善兰、蘅芳手，自是所谓“西学”者渐兴矣。阮元著《畴人传》，罗士琳续补之，清代斯学变迁略具焉。   
兹学中国发源甚古，而光大之实在清代，学者精研虚受，各有创获，其于西来法，食而能化，足觇民族器量焉。

金石学之在清代又彪然成一科学也。自顾炎武著《金石文字记》，实为斯学滥觞。继此有钱大昕之《潜研堂金石文字跋尾》，武亿之《金石三跋》，洪颐煊之《平津馆读碑记》，严可均之《铁桥金石跋》，陈介祺之《金石文字释》，皆考证精彻，而王昶之《金石萃编》，荟录众说，颇似类书。其专举目录者，则孙星衍、邢澍之《寰宇访碑录》。其后碑版出土日多，故《萃编》、《访碑录》等再三续补而不能尽。顾、钱一派专务以金石为考证经史之资料，同时有黄宗羲一派，从此中研究文史义例。宗羲著《金石要例》，其后梁玉绳、王芑孙、郭麐、刘宝楠、李富孙、冯登府等皆庚续有作。别有翁方纲、黄易一派，专讲鉴别，则其考证非以助经史矣。包世臣一派专讲书势，则美术的研究也。而叶昌炽著《语石》，颇集诸派之长，此皆石学也。   
其“金文学”则考证商周铜器。初，此等古物，惟集于内府，则有《西清古鉴》、《宁寿鉴古》等官书，然其文字皆摹写取姿媚，失原形，又无释文，有亦臆舛。自阮元、吴荣光以封疆大吏，嗜古而力足以副之，于是收藏浸富，遂有著录。阮有《积古斋钟鼎彝器款识》，吴有《筠清馆金石文字》，研究金文之端开矣。道咸以后日益盛，名家者有刘喜海、吴式芬、陈介祺、王懿荣、潘袒荫、吴大、罗振玉。式芬有《攟古录金文》，祖荫有《攀古楼彝器款识》，大有《愙斋集古录》，皆称精博。其所以考证，多一时师友互相赏析所得，非必著者一人私言也。自金文学兴，而小学起一革命。前此尊《说文》若六经，袝孔子以许慎，至是援古文籀文以难许者纷作。若庄述祖之《说文古籀疏证》，孙诒让之《古籀拾遗》，其著也。诸器文字既可读，其事迹出古经以外者甚多，因此增无数史料，而其花文雕镂之研究，亦为美术史上可宝之资，惜今尚未有从事者耳。最近复有龟甲文之学。龟甲文者，光绪己亥在河南汤阴县出土，殆数万片，而文字不可识，共不审为何时物。   
后罗振玉考定为殷文，著《贞卜文字》、《殷虚书契考释》、《殷虚书契待问篇》。而孙诒让著《名原》亦多根据甲文。近更有人言其物质非龟甲乃竹简云。惜文至简，足供史材者希，然文字变迁异同之迹可稽焉。   
清儒之有功于史学者，更一端焉，则校勘也。古书传习愈希者，其传钞踵刻，讹谬愈甚，驯至不可读，而其书以废。清儒则博征善本以校雠之，校勘遂成一专门学。其成绩可纪者，若汪中、毕沅之校《大戴礼记》，周廷寀、赵怀玉之校《韩诗外传》，卢文之校《逸周书》，汪中、毕沅、孙诒让之校《墨子》，谢墉之校《荀子》，孙星衍之校《孙子》、《吴子》，汪继培、任大椿、秦恩复之校《列子》，顾广圻之校《国语》、《战国策》、《韩非子》，毕沅、梁玉绳之校《吕氏春秋》，严可均之校《慎子》、《商君书》，毕沅之校《山海经》，洪颐煊之校《竹书纪年》、《穆天子传》，丁谦之校《穆天子传》，戴震、卢文之校《春秋繁露》，汪中之校《贾谊新书》，戴震之校《算经十书》，戴震、全祖望之校《水经注》，顾广圻之校《华阳国志》。诸所校者，或遵善本，或据他书所征引，或以本文上下互证，或是正其文字，或厘定其句读，或疏证其义训，往往有前此不可索解之语句，一旦昭若发蒙。其功尤钜者，则所校多属先秦诸子，因此引起研究诸子学之兴味。盖自汉武罢黜百家以后，直至清之中叶，诸子学可谓全废。若荀若墨，以得罪孟子之故，凡莫敢齿及。及考证学兴，引据惟古是尚，学者始思及六经以外，尚有如许可珍之籍。故王念孙《读书杂志》，已推勘及于诸子。其后俞樾亦著《诸子平议》，与《群经平议》并列。而汪、戴、卢、孙、毕诸贤，乃遍取古籍而校之。夫校其文必寻其义，寻其义则新理解出矣。故汪中之《荀卿子通论》、《墨子序》、《墨子后序》（并见《述学》），孙星衍之《墨子序》（平津馆丛书本《墨子》），我辈今日读之，诚觉甚平易，然在当日，固发人所未发，且言人所不敢言也。后此洪颐煊著《管子义证》，孙诒让著《墨子间诂》，王先慎著《韩非子集释》，则跻诸经而为之注矣。   
及今而稍明达之学者，皆以子与经并重。思想蜕变之枢机，有捩于彼而辟于此者，此类是已。   
吾辈尤有一事当感谢清儒者，曰辑佚。书籍经久必渐散亡，取各史艺文、经籍等志校其存佚易见也。肤芜之作，存亡固无足轻重；名著失坠，则国民之遗产损焉。乾隆中修《四库全书》，其书之采自《永乐大典》者以百计，实开辑佚之先声。此后兹业日昌，自周秦诸子，汉人经注，魏晋六朝逸史逸集，苟有片语留存，无不搜罗最录。其取材则唐宋间数种大类书，如《艺文类聚》、《初学记》、《太平御览》等最多，而诸经注疏及他书，凡可搜者无不遍。当时学者从事此业者甚多，不备举。而马国翰之《玉函山房辑佚书》，分经史子三部，集所辑至数百种，他可推矣。遂使《汉志》诸书、《隋唐志》久称已佚者，今乃累累现于吾辈之藏书目录中，虽复片鳞碎羽，而受赐则既多矣。

呜呼，自吾之生，而乾嘉学者已零落略尽，然十三岁肄业于广州之学海堂，堂则前总督阮元所创，以朴学教于吾乡者也。其规模矩矱，一循百年之旧。十六七岁游京师，亦获交当时耆宿数人，守先辈遗风不替者。中间涉览诸大师著述，参以所闻见，盖当时“学者社会”之状况，可仿佛一二焉。

大抵当时好学之士，每人必置一“札记册子”，每读书有心得则记焉。   
盖清学祖顾炎武，而炎武精神传于后者在其《日知录》。其自述曰：“所著《日知录》三十余卷，平生之志与业皆在其中。”（《亭林文集•与友人论门人书》）又曰：“承问《日知录》又成几卷，而某自别来一载，早夜诵读，反复寻觅，仅得十余条，……”（同《与人书》十）其成之难而视之重也如此。推原札记之性质，本非著书，不过储著书之资料，然清儒最戒轻率著书，非得有极满意之资料，不肯泐为定本，故往往有终其身在预备资料中者。又当时第一流学者所著书，恒不欲有一字余于己所心得之外。著专书或专篇，其范围必较广泛，则不免于所心得外摭拾冗词以相凑附，此非诸师所乐，故宁以札记体存之而已。夫吾固屡言之矣，清儒之治学，纯用归纳法，纯用科学精神。此法此精神，果用何种程序始能表现耶？第一步，必先留心观察事物，觑出某点某点有应特别注意之价值。第二步，既注意于一事项，则凡与此事项同类者或相关系者，皆罗列比较以研究之。第三步，比较研究的结果，立出自己一种意见。第四步，根据此意见，更从正面旁面反面博求证据，证据备则泐为定说，遇有力之反证则弃之。凡今世一切科学之成立，皆循此步骤，而清考证家之每立一说，亦必循此步骤也。既已如此，则试思每一步骤进行中，所需资料几何，精力几何，非用极绵密之札记安能致者？训诂学之模范的名著，共推王引之《经传释词》，俞樾《古书疑义举例》。苟一察其内容，即可知其实先有数千条之札记，后乃组织而成书。又不惟专书为然耳，即在札记本身中，其精到者，亦必先之以初稿之札记，——例如钱大昕发明古书轻唇音，试读《十驾斋养新录》本条，即知其必先有百数十条之初稿札记，乃能产出。——故顾氏谓一年仅能得十余条，非虚言也。由此观之，则札记实为治此学者所最必要，而欲知清儒治学次第及其得力处，固当于此求之，札记之书则夥矣，其最可观者，《日知录》外，则有阎若璩之《潜邱札记》，钱大昕之《十驾斋养新录》，臧琳之《经义杂记》，卢文之《钟山札记》、《龙城札记》，孙志祖之《读书脞录》，王鸣盛之《蛾术编》，汪中之《知新记》，洪亮吉之《晓读书斋四录》，赵翼之《陔余丛考》，王念孙之《读书杂志》，王引之之《经义述闻》，何焯之《义门读书记》，臧庸之《拜经日记》，梁玉绳之《瞥记》，俞正燮之《癸巳类稿》、《癸巳存稿》，宋翔风之《过庭录》，陈澧之《东塾读书记》等。其他不可殚举。各家札记，精粗之程度不同，即同一书中，每条价值亦有差别。有纯属原料性质者（对于一事项初下注意的观察者），有渐成为粗制品者（胪列比较而附以自己意见者），有已成精制品者（意见经反复引证后认为定说者），而原料与粗制品，皆足为后人精制所取资，此其所以可贵也。要之当时学者喜用札记，实一种困知勉行工夫，其所以能绵密深入而有创获者，颇恃此，而今亡矣。

清儒既不喜效宋明人聚徒讲学，又非如今之欧美有种种学会学校为聚集讲习之所，则其交换知识之机会，自不免缺乏。其赖以补之者，则函札之。　　   
后辈之谒先辈，率以问学书为贽。——有著述者则媵以著述。——先辈视其可教者，必报书，释其疑滞而奖进之。平辈亦然，每得一义，辄驰书其共学之友相商榷，答者未尝不尽其词。凡著一书成，必经挚友数辈严勘得失，乃以问世，而其勘也皆以函札。此类函札，皆精心结撰，其实即著述也。此种风气，他时代亦间有之，而清为独盛。   
其为文也朴实说理，言无枝叶，而旨壹归于雅正。语录文体，所不喜也，而亦不以奇古为尚。顾炎武之论文曰：“孔子言：“其旨远，其辞文’。又曰：“言之无文，行而不远’。曾子曰：“出辞气，斯远鄙倍’。今讲学先生从语录入者，多不善修辞。”又曰：“时有今古，非文有今古，今之不能为二汉，犹二汉之不能为《尚书》、《左氏》，乃剿取《史》、《汉》中文法以为古，甚者猎其一二字句用之于文，殊为不称，……舍今日恒用之字而借古字之通用者，文人所以自盖其俚浅也。”（《日知录》十九）清学皆宗炎武，文亦宗之。其所奉为信条者，一曰不欲，二曰不古，三曰不枝。盖此种文体于学术上之说明，最为宜矣，然因此与当时所谓“古文家”者每不相容。美文，清儒所最不擅长也。诸经师中，殆无一人能为诗者。——集中多皆有诗，然真无足观。——其能为词者，仅一张惠言。能为骈体文者，有孔广森、汪中、凌廷堪、洪亮吉、孙星衍、董祐诚，其文仍力洗浮艳，如其学风。

兹学盛时，凡名家者，比较的多耿介恬退之士。时方以科举笼罩天下，学者自宜十九从兹途出。大抵后辈志学之士未得第者，或新得第而俸入薄者，恒有先辈延主其家为课子弟。此先辈亦以子弟畜之，当奖诱增益其学；此先辈家有藏书，足供其研索；所交游率当代学者，常得陪末座以广其闻见，于是所学渐成矣。官之迁皆以年资，人无干进之心，即干亦无幸获。得第早而享年永者，则驯跻卿相，否则以词馆郎署老。俗既俭朴，事畜易周，而塞士素惯淡泊，故得与世无竞，而终其身于学。京官簿书期会至简，惟日夕闭户亲书卷，得间与同气相过从，则互出所学相质。琉璃厂书贾，渐染风气，大可人意，每过一肆，可以水日，不啻为京朝士夫作一公共图书馆，——凌延堪佣于书坊以成学，——学者滋便焉。其有外任学差或疆吏者，辄妙选名流充幕选，所至则网罗遗逸，汲引后进，而从之游者，既得以稍裕生计，亦自增其学。其学成名著而厌仕宦者，亦到处有逢迎，或书院山长，或各省府州县修志，或大族姓修谱，或有力者刻书请鉴定，皆其职业也。凡此皆有相当之报酬，又有益于学业，故学者常乐就之。吾常言：欲一国文化进展，必也社会对于学者有相当之敬礼；学者恃其学足以自养，无忧饥寒，然后能有余裕以从事于更深的研究，而学乃日新焉。

平心论之，“桐城”开派诸人，本狷洁自好，当“汉学”全盛时而奋然与抗，亦可谓有勇。不能以其末流之堕落归罪于作始。然此派者，以文而论，因袭矫揉，无所取材；以学而论，则奖空疏，阏创获，无益于社会。且其在清代学界，始终未尝占重要位置，今后亦断不复能自存，置之不论焉可耳。

段玉裁外孙龚自珍，既受训诂学于段，而好今文，说经宗庄、刘。自珍性詄宕，不检细行，颇似法之卢骚；喜为要眇之思，其文辞俶诡连犿，当时之人弗善也。而自珍益以此自熹，往往引《公羊》义讥切时政，诋排专制；晚岁亦耽佛学，好谈名理。综自珍所学，病在不深入，所有思想，仅引其绪而止，又为瑰丽之辞所掩，意不豁达。虽然，晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期。初读《定庵文集》，若受电然，稍进乃厌其浅薄。然今文学派之开拓，实自龚氏。

《新学伪经考》之要点：一、西汉经学，并无所谓古文者，凡古文皆刘歆伪作。二、秦焚书，并未厄及六经，汉十四博士所传，皆孔门足本，并无残缺。三、孔子时所用字，即秦汉间篆书，即以“文”论，亦绝无今古之目。四、刘歆欲弥缝其作伪之迹，故校中秘书时，于一切古书多所羼乱。五、刘歆所以作伪经之故，因欲佐莽篡汉，先谋湮乱孔子之微言大义。诸所主张，是否悉当，且勿论，要之此说一出，而所生影响有二：第一，清学正统派之立脚点，根本摇动。第二，一切古书，皆须从新检查估价，此实思想界之一大飓风也。有为弟子有陈千秋、梁启超者，并夙治考证学，陈尤精洽，闻有为说，则尽弃其学而学焉。《伪经考》之著，二人者多所参与，亦时时病其师之武断，然卒莫能夺也。实则此书大体皆精当，其可议处乃在小节目。乃至谓《史记》、《楚辞》经刘歆羼入者数十条，出土之钟鼎彝器，皆刘歆私铸埋藏以欺后世。此实为事理之万不可通者，而有为必力持之。实则其主张之要点，并不必借重于此等枝词强辩而始成立，而有为以好博好异之故，往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌，此其所短也。有为之为人也，万事纯任主观，自信力极强，而持之极毅。其对于客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之以从我。其在事业上也有然，其在学问上也亦有然；其所以自成家数崛起一时者以此，其所以不能立健实之基础者亦以此；读《新学伪经考》而可见也。

初，有为既从学于朱次琦毕业，退而独居西樵山者两年，专为深沉之思，穷极天人之故，欲自创一学派，而归于经世之用。有为以《春秋》“三世”之义说《礼运》，谓“升平世”为“小康”，“太平世”为“大同”。《礼运》之言曰：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所归，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养；男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏诸己；力恶其不出于身也，不必为己；……是谓大同。”此一段者，以今语释之，则民治主义存焉（天下……与能），国际联合主义存焉（讲信修睦），儿童公育主义存焉（故人不……其子），老病保险主义存焉（使老有……有所养），共产主义存焉（货恶……藏诸己），劳作神圣主义存焉（力恶……为己）。有为谓此为孔子之理想的社会制度，谓《春秋》所谓“太平世”者即此，乃衍其条理为书，略如左：

一、无国家，全世界置一总政府，分若干区域。   
二、总政府及区政府皆由民选。   
三、无家族，男女同栖不得逾一年，届期须易人。   
四、妇女有身者入胎教院，儿童出胎者入育婴院。   
五、儿童按年入蒙养院，及各级学校。   
六、成年后由政府指派分任农工等生产事业。   
七、病则入养病院，老则入养老院。   
八、胎教、育婴、蒙养、养病、养老诸院，为各区最高之设备，入者得最高之享乐。   
九、成年男女，例须以若干年服役于此诸院，若今世之兵役然。   
十、设公共宿舍、公共食堂，有等差，各以其劳作所入自由享用。   
十一、警惰为最严之刑罚。   
十二、学术上有新发明者，及在胎教等五院有特别劳绩者，得殊奖。   
十三、死则火葬，火葬场比邻为肥料工厂。   
《大同书》之条理略如是。全书数十万言，于人生苦乐之根原，善恶之标准，言之极详辩，然后说明其立法之理由。其最要关键，在毁灭家族。有为谓佛法出家，求脱苦也，不如使其无家可出；谓私有财产为争乱之源，无家族则谁复乐有私产？若夫国家，则又随家族而消灭者也。有为悬此鹄为人类进化之极轨，至其当由何道乃能致此？则未尝言。其第一眼目所谓男女同栖当立期限者，是否适于人性，则亦未甚能自完其说。虽然，有为著此书时，固一无依傍，一无剿袭，在三十年前，而其理想与今世所谓世界主义、社会主义者多合符契，而陈义之高且过之。呜呼！真可谓豪杰之士也已。

启超夙不喜桐城派古文，幼年为文，学晚汉魏晋，颇尚矜炼，至是自解放，务为平易畅达，时杂以俚语韵语及外国语法，纵笔所至不检束，学者竞效之，号新文体。老辈则痛恨，诋为野狐。然其文条理明晰，笔锋常带情感，对于读者，别有一种魔力焉。

启超自三十以后，已绝口不谈“伪经”，亦不甚谈“改制”。而其师康有为大倡设孔教会定国教祀天配孔诸义，国中附和不乏。启超不谓然，屡起而驳之，其言曰：“我国学界之光明，人物之伟大，莫盛于战国，盖思想自由之明效也。及秦始皇焚百家之语，而思想一窒；汉武帝表章六艺、罢黜百家，而思想又一窒。自汉以来，号称行孔教二千余年于兹矣，而皆持所谓表章某某、罢黜某某者为一贯之精神。故正学异端有争，今学古学有争，言考据则争师法，言性理则争道统，各自以为孔教，而排斥他人以为非孔教。……浸假而孔子变为董江都、何邵公矣，浸假而孔子变为马季长、郑康成矣，浸假而孔子变为韩退之、欧阳永叔矣，浸假而孔子变为程伊川、朱晦庵矣，浸假而孔子变为陆象山、王阳明矣，浸假而孔子变为顾亭林、戴东原矣，皆由思想束缚于一点，不能自开生面。如群猿得一果，跳掷以相攫，如群妪得一钱，诟詈以相夺，情状抑何可怜？……此二千年来保教党所生之结果也。……”（壬寅年《新民丛报》）

启超务广而荒，每一学稍涉其樊，便加论列，故其所述著，多模糊影响笼统之谈，甚者纯然错误，及其自发现而自谋矫正，则已前后矛盾矣。平心论之，以二十年前思想界之闭塞萎靡，非用此种卤莽疏阔手段，不能烈山泽以辟新局。就此点论，梁启超可谓新思想界之陈涉。虽然，国人所责望于启超不止此。以其人本身之魄力，及其三十年历史上所积之资格，实应为我新思想界力图缔造一开国规模。若此人而长此以自终，则在中国文化史上，不能不谓为一大损失也。

启超“学问欲”极炽，其所嗜之种类亦繁杂，每治一业，则沉溺焉，集中精力，尽抛其他；历若干时日，移于他业，则又抛其前所治者。以集中精力故，故常有所得；以移时而抛故，故入焉而不深。彼尝有诗题其女令娴《艺蘅馆日记》云：“吾学病爱博，是用浅且芜；尤病在无恒，有获旋失诸；百凡可效我，此二无我如。”可谓有自知之明。启超虽自知其短，而改之不勇。中间又屡为无聊的政治活动所牵率，耗其精而荒其业。识者谓启超若能永远绝意政治，且裁敛其学问欲，专精于一二点，则于将来之思想界尚更有所贡献，否则亦适成为清代思想史之结束人物而已。

嗣同对于善恶，有特别见解，谓“天地间无所谓恶，恶者名耳，非实也”，谓“俗儒以天理为善，人欲为恶，不知无人欲安得有天理”。彼欲申其“恶由名起”说，乃有极诡僻之论，曰：“恶莫大淫杀。……男女构精名淫，此淫名也。淫名亦生民以来沿习既久，名之不改，习谓为恶。向使生民之始，即相习以淫为朝聘宴飨之巨典，行诸朝庙，行诸都市，行诸稠人广众，如中国之长揖拜跪，西国之抱腰接吻，则孰知为恶者？戕害生命名杀，此杀名也。然杀为恶，则凡杀皆当为恶。人不当杀，则凡虎狼牛马鸡豚，又何当杀者，何以不并名恶也？或曰，‘人与人同类耳’。然则虎狼于人不同类也，虎狼杀人，则名虎狼为恶；人杀虎狼，何以不名人为恶也？……”

学子之求学者，其什中八九，动机已不纯洁，用为“敲门砖”，过时则抛之而已。此其劣下者，可勿论。其高秀者，则亦以“致用”为信条，谓必出所学举而措之，乃为无负。殊不知凡学问之为物，实应离“致用”之意味而独立生存，真所谓“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。质言之，则有“书呆子”，然后有学问也。

其文学，以言夫诗，真可谓衰落已极。吴伟业之靡曼，王士祯之脆薄，号为开国宗匠。乾隆全盛时，所谓袁（枚）、蒋（士铨）、赵（翼）三大家者，臭腐殆不可向迩。诸经师及诸古文家，集中多亦有诗，则极拙劣之砌韵文耳。嘉道间，龚自珍、王昙、舒位，号称新体，则粗犷浅薄。咸同后，竞宗宋诗，只益生硬，更无余味。其稍可观者，反在生长僻壤之黎简、郑珍辈，而中原更无闻焉。直至末叶，始有金和、黄遵宪、康有为，元气淋漓，卓然称大家。以言夫词，清代固有作者，驾元明而上，若纳兰性德、郭麐、张惠言、项鸿祚、谭献、郑文焯、王鹏运、朱祖谋，皆名其家，然词固所共指为小道者也。以言夫曲，孔尚任《桃花扇》、洪昇《长生殿》外，无足称者；李渔、蒋士铨之流，浅薄寡味矣。以言夫小说，《红楼梦》只立千古，余皆无足齿数。以言夫散文，经师家朴实说理，毫不带文学臭味；桐城派则以文为“司空城旦”矣。其初期魏禧、王源较可观，末期则魏源、曾国藩、康有为。清人颇自夸其骈文，其实极工者仅一汪中，次则龚自珍、谭嗣同。其最著名之胡天游、邵齐焘、洪亮吉辈，已堆垛柔曼无生气，余子更不足道。要而论之，清代学术，在中国学术史上，价值极大；清代文艺美术，在中国文艺史美术史上，价值极微；此吾所敢昌言也。

然则曷为并文学亦不发达耶？欧洲文字衍声，故古今之差变剧；中国文字衍形，故古今之差变微。文艺复兴时之欧人，虽竞相与研究希腊，或径以希腊文作诗歌及其他著述，要之欲使希腊学普及，必须将希腊语译为拉丁或当时各国通行语，否则人不能读。因此，而所谓新文体（国语新文学）者，自然发生，如六朝隋唐译佛经，产生一种新文体，今代译西籍，亦产出一种新文体，相因之势然也。我国不然，字体变迁不剧，研究古籍，无待迻译。夫《论语》、《孟子》，稍通文义之人尽能读也，其不能读《论语》、《孟子》者，则并《水浒》、《红楼》亦不能读也，故治古学者无须变其文与语。既不变其文与语，故学问之实质虽变化，而传述此学问之文体语体无变化，此清代文无特色之主要原因也。重以当时诸大师方以崇实黜华相标榜，顾炎武曰：“一自命为文人，便无足观”。（《日知录》二十）所谓“纯文艺”之文，极所轻蔑。高才之士，皆集于“科学的考证”之一途。其向文艺方面讨生活者，皆第二派以下人物，此所以不能张其军也。

盖吾稽诸历史，证诸时势，按诸我国民性，而信其于最近之将来，必能演出数种潮流，各为充量之发展。吾今试为预言于此，吾祝吾观察之不谬，而希望之不虚也。 　　   
一、自经清代考证学派二百余年之训练，成为一种遗传，我国学子之头脑，渐趋于冷静缜密。此种性质，实为科学成立之根本要素。我国对于“形” 的科学（数理的），渊源本远，根柢本厚；对于“质”的科学（物理的），因机缘未熟，暂不发展。今后欧美科学，日日输入，我国民用其遗传上极优粹之科学的头脑，凭借此等丰富之资料，瘁精研究，将来必可成为全世界第一等之科学国民。   
二、佛教哲学，本为我先民最为珍贵之一遗产，特因发达太过，末流滋弊，故清代学者，对于彼而生剧烈之反动。及清学发达太过，末流亦敝，则还元的反动又起焉。适值全世界学风，亦同有此等倾向。物质文明烂熟，而“精神上之饥饿”益不胜其苦痛。佛教哲学，盖应于此时代要求之一良药也。我国民性，对于此种学问，本有特长，前此所以能发达者在此，今后此特性必将复活。虽然，隋唐之佛教，非复印度之佛教，而今后复活之佛教亦必非复隋唐之佛教。质言之，则“佛教上之宗教改革”而已。   
三、所谓“经世致用”之一学派，其根本观念，传自孔孟，历代多倡道之，而清代之启蒙派晚出派，益扩张其范围。此派所揭橥之旗帜，谓学问有当讲求者，在改良社会增其幸福，其通行语所谓“国计民生”者是也。故其论点，不期而趋集于生计问题。而我国对于生计问题之见地，自先秦诸大哲，其理想皆近于今世所谓“社会主义”。二千年来生计社会之组织，亦蒙此种理想之赐，颇称均平健实。今此问题为全世界人类之公共问题，各国学者之头脑，皆为所恼。吾敢言我国之生计社会，实为将来新学说最好之试验场，而我国学者对于此问题，实有最大之发言权，且尤当自觉悟其对此问题应负最大之任务。   
四、我国文学美术根柢极深厚，气象皆雄伟，特以其为“平原文明”所产育，故变化较少。然其中徐徐进化之迹，历然可寻，且每与外来之宗派接触，恒能吸受以自广。清代第一流人物，精力不用诸此方面，故一时若甚衰落，然反动之征已见。今后西洋之文学美术，行将尽量收入，我国民于最近之将来，必有多数之天才家出焉，采纳之而傅益以己之遗产，创成新派，与其他之学术相联络呼应，为趣味极丰富之民众的文化运动。   
五、社会日复杂，应治之学日多，学者断不能如清儒之专研古典。而固有之遗产，又不可蔑弃，则将来必有一派学者焉，用最新的科学方法，将旧学分科整治，撷其粹，存其真，续清儒未竟之绪，而益加以精严，使后之学者既节省精力，而亦不坠其先业。世界人之治中华国学者，亦得有藉焉。

以吾所观察所希望，则与清代兴之新时代，最少当有上列之五大潮流，在我学术界中，各为猛烈之运动，而并占重要之位置。若今日者，正其启蒙期矣。吾更愿陈余义以自厉，且厉国人。   
　一、学问可嗜者至多，吾辈当有所割弃然后有所专精。对于一学，为彻底的忠实研究，不可如刘献廷所诮“只教成半个学者”（《广阳杂记》卷五），力洗晚清笼统肤浅凌乱之病。   
二、善言政者，必曰“分地自治，分业自治”，学问亦然，当分业发展，分地发展。分业发展之义易明，不赘述。所谓分地发展者，吾以为我国幅员，广埒全欧，气候兼三带，各省或在平原，或在海滨，或在山谷。三者之民，各有其特性，自应发育三个体系以上之文明。我国将来政治上各省自治基础确立后，应各就其特性，于学术上择一二种为主干。例如某省人最宜于科学，某省人最宜于文学美术，皆特别注重，求为充量之发展。必如是，然后能为本国文化、世界文化作充量之贡献。

三、学问非一派可尽。凡属学问，其性质皆为有益无害，万不可求思想统一，如二千年来所谓“表章某某、罢黜某某”者。学问不厌辨难，然一面申自己所学，一面仍尊人所学，庶不至入主出奴，蹈前代学风之弊。

**竹山词**

蒋捷

贺新郎   
秋晓   
渺渺啼鸦了，亘鱼天、寒生峭屿，五湖秋晓。竹几一灯人做梦，嘶马谁行古道。起搔首、窥星多少。月有微黄篱无影，挂牵牛、数朵青花小。秋太淡，添红枣。   
愁痕倚赖西风扫，被西风、翻催鬓鬒，与秋俱老。旧院隔霜帘不卷，金粉屏边醉倒。计无此、中年怀抱。万里江南吹箫恨，恨参差、白雁横天杪。烟未敛，楚山杳。

贺新郎   
吴江   
浪涌孤亭起，是当年、蓬莱顶上，海风飘坠。帝遣江神长守护，八柱蛟龙缠尾。斗叶出、寒烟寒雨。昨夜鲸翻坤轴动，卷雕翚、掷向虚空里。但留得，绛虹住。

五湖有客扁舟舣。怕群仙、重游到此，翠旌难驻。手拍栏杆呼白鹭，为我殷勤寄语。奈鹭也、惊飞沙渚。星月一天云万壑，鉴茫茫、宇宙知何处？鼓双楫，浩歌去。

贺新郎   
梦冷黄金屋，叹秦筝、斜鸿阵里，素弦尘扑。化作娇莺飞归去，犹认纱窗旧绿。正过雨、荆桃如菽。此恨难平君知否？似琼台、涌起弹棋局。消瘦影，嫌明烛。   
鸳楼碎泻东西玉，问芳踪、何时再展，翠钗难卜。待把宫眉横云样，描上生绡画幅。怕不是、新来妆束。彩扇红牙今都在，恨无人、解听开元曲。空掩袖，倚寒竹。

沁园春   
为老人书南堂壁   
老子平生，辛勤几年，始有此庐。也学那陶潜，篱栽些菊；依他杜甫，园种些蔬。除了雕梁，肯容紫燕，谁管门前长者车。怪近日，把一庭明月，却借伊渠。   
鬓边白雪纷如，又何苦、招宾纳宾欤？但夏榻宵眠，面风攲枕；冬檐昼短，背日观书。若有人寻，只教僮道，这屋主人今自居。休羡彼，有摇金宾辔，织翠华裾。

女冠子   
元夕   
蕙花香也，雪晴池馆如画。春风飞到，宝钗楼上，一片笙箫，琉璃光射。而今灯漫挂，不是暗尘明月，那时元夜。况年来心懒意怯，羞与蛾儿争耍。   
江城人悄初更打。问繁华谁解，再向天公借？剔残红灺，但梦里隐隐，钿车罗帕。吴笺银粉砑，待把旧家风景，写成闲话。笑绿鬟邻女，倚窗犹唱，夕阳西下。

永遇乐   
绿阴   
清逼池亭，润侵山阁，云气凝聚。未有蝉前，已无蝶后，花事随逝水。西园支径，今朝重到。半碍醉筇吟袂。除非是、莺身瘦小，暗中引雏穿去。   
梅檐溜滴，风来吹断，放得斜阳一缕。玉子敲枰，香绡落翦，声度深几许。层层离恨，凄迷如此，点破漫烦轻絮。应难认、争春旧馆，倚红杏处。

瑞鹤仙   
红叶   
缟霜霏霁雪。渐翠没凉痕，猩浮寒血。山窗梦凄切，短吟筇犹倚，莺边新樾。花魂未歇，似追惜、芳消艳灭。挽西风、再入柔柯，误染绀云成缬。   
休说。深题绵翰，浅泛琼漪，暗春曾泄，情条万结。依然是，未愁绝。最怜他南苑，空阶堆遍，人隔仙蓬怨别。锁芙蓉、小殿秋深，碎虫诉月。

瑞鹤仙   
乡城见月   
绀烟迷雁迹。渐断鼓云钟，街喧初息。风檠背寒壁。放冰蜍飞到，丝丝帘隙。琼瑰暗泣。念乡关、霜芜似织。漫将身、化鹤归来，忘却旧游端的。   
欢极。蓬壶蕖浸，花院梨溶，醉连春夕。柯云罢弈，樱桃在，梦难觅。劝清光乍可，幽窗相伴，休照红楼夜笛。怕人问、换谱伊凉，素娥未识。

木兰花慢   
冰   
傍池栏倚遍，问山影，是谁偷？但鹭敛琼丝，鸳藏绣羽，碍浴妨浮。寒流。暗冲片响，似犀椎、带月静敲秋。因念凉荷院宇，粉丸曾泛金瓯。   
妆楼。晓涩翠罂油，倦鬓理还休。更有何意绪，怜他半夜，瓶破梅愁。红裯。泪干万点，待穿来、寄与薄情收。只恐东风未转，误人日望归舟。   
  
木兰花慢   
再赋   
渺琉璃万顷，冷光射，夕阳洲。见败柳漂枝，残芦泛叶，欲去仍留。罗帱，少年梦里，正窥帘、月浸素肌柔。谁念衰翁自老，断髭冻得成虬。   
凝眸。一望绝飞鸥，宇宙正清幽。漫细敲紫砚，轻呵翠管，吟思难抽。飕飕。晚风又起，但时听、碎玉落檐头。多少梅花飞脑，醉来误整香篝。

念奴娇   
寿薛稼堂   
稼翁居士，有几多抱负，几多声价？玉立绣衣霄汉表，曾览八州风化。进退行藏，此时正要，一著高天下。黄埃扑面，不成也控羸马？   
人道云出无心，才离山后，岂是无心者？自古达官酣富贵，往往遭人描画。只有青门，种瓜闲客，千载传佳话。稼翁一笑，吾今亦爱吾稼。

声声慢   
秋声   
黄花深巷，红叶低窗，凄凉一片秋声。豆雨声来，中间夹带风声。疏疏二十五点，丽谯门、不锁更声。故人远，问谁摇玉佩，檐底铃声？   
彩角声吹月堕，渐连营马动，四起笳声。闪烁邻灯，灯前尚有砧声。知他诉愁到晓，碎哝哝、多少蛩声。诉未了，把一半，分与雁声。

满江红   
（一题作秋旅）   
秋本无愁，奈客里、秋偏岑寂。身老大、忺敲秦缶，嫩移陶甓。万误曾因疏处起，一闲且向贫中觅。笑新来、多事是征鸿，声嘹呖。   
双户掩，孤灯剔；书束架，琴悬壁。笑人间无此，小窗幽阒。浪远微听葭叶响，雨残细数梧梢滴。正依稀、梦到故人家，谁横笛。

梅花引   
荆溪阻雪   
白鸥问我泊孤舟，是身留，是心留？心若留时，何事锁眉头？风拍小帘灯晕舞，对闲影，冷清清，忆旧游。   
旧游旧游今在不？花外楼，柳下舟。梦也梦也梦不到，寒水空流。漠漠黄云，湿透木绵裘。都道无人愁似我，今夜雪，有梅花，似我愁。

解佩令   
春   
春晴也好，春阴也好，著些儿、春雨越好。春雨如丝，绣出花枝红袅。怎奈他、孟婆合皂。   
梅花风小，杏花风小，海棠风、蓦地寒峭。岁岁春光，被二十四风吹老。楝花风、尔且慢到。

一剪梅   
舟过吴江   
一片春愁待酒浇。江上舟摇，楼上帘招。秋娘容与泰娘娇。风又飘飘，雨又萧萧。   
何日归家洗客袍？银字笙调，心字香烧。流光容易把人抛。红了樱桃，绿了芭蕉。

如梦令   
夜月溪篁鸾影，晓露岩花鹤顶。半世蹋红尘，到底输他村景。村景，村景，樵斧耕蓑渔艇。

蝶恋花   
风莲   
我爱荷花花最软。锦拶云挨，朵朵娇如颤。一阵微风来自远，红低欲蘸凉波浅。   
莫是羊家张静婉。抱月飘烟，舞得腰肢倦？偷把翠罗香被展，无眠却又频翻转。

虞美人   
梳楼   
丝丝杨柳丝丝雨，春在溟濛处。楼儿忒小不藏愁，几度和云飞去觅归舟。   
天怜客子乡关远，借与花消遣。海棠红近绿栏杆，才卷朱帘却又晚风寒。   
  
虞美人   
少年听雨歌楼上，红烛昏罗帐。壮年听雨客舟中，江阔云低断雁叫西风。   
而今听雨僧庐下，鬓已星星也。悲欢离合总无情，一任阶前点滴到天明。

行香子   
舟宿兰湾   
红了樱桃，绿了芭蕉，送春归、客尚蓬飘。昨宵榖水，今夜兰皋。奈云溶溶，风淡淡，雨潇潇。   
银字笙调，心字香烧，料芳踪、乍整还凋。待将春恨，都付春潮。过窈娘堤，秋娘渡，泰娘桥。

贺新郎   
乡士以狂得罪，赋此饯行。   
甚矣君狂矣！想胸中、些儿磊块，酒浇不去，据我看来何所似？一似韩家五鬼，又一似、杨家风子。怪鸟啾啾鸣未了，被天公、捉在樊笼里。这一错，铁难铸。   
濯溪雨涨荆溪水，送君归、斩蛟桥外，水光清处。世上恨无楼百尺，装著许多俊气。做弄得、栖栖如此。临别赠言朋友事，有殷勤、六字君听取：节饮食，慎言语！

齐天乐   
元夜阅《梦华录》   
银蟾飞到觚棱外，娟娟下窥龙尾。电紫鞘轻，云红筤曲，雕玉舆穿灯底。峰缯岫绮。沸一簇人声，道随竿媚。侍女迎銮，燕娇莺姹炫珠翠。   
华胥仙梦未了，被天公澒洞，吹换尘世。淡柳湖山，浓花巷陌，惟说钱塘而已。回头汴水。望当日宸游，万里发处，但有寒芜，夜深青磷起。

贺新郎   
隐括杜诗   
绝代幽人独，掩芳姿、深居何处？乱云深谷。自说关中良家子，零落聊依草木。世丧败、谁收骨肉？轻薄儿郎为夫婿，爱新人、窈窕颜如玉。千万事，风前烛。   
鸳鸯一旦成孤宿。最堪怜、新人欢笑，旧人哀哭。侍婢卖珠回来后，相与牵萝补屋。漫采得、柏枝盈掬。日暮山中天寒也，翠绡衣、薄甚肌生粟。空敛袖，倚修竹。

高阳台   
江阴道中有怀   
宛转怜香，徘徊顾影，临芳更倚苔身。多谢残英，飞来远远随人。回头却望晴檐下，等几番、小摘微薰。到而今、独袅鞭梢，笑不成春。   
愁吟未了烟林晓，有垂杨夹路，也为轻颦。今夜山窗，还是费绕梨云。行囊不是吴笺少，问倩谁、去写花真？待归时，叶底红肥，细雨如尘。

秋夜雨   
秋夜   
黄云水驿秋笳噎，吹人双鬓如雪。愁多无奈处，漫碎把、寒花轻撅。   
红云转入香心里，夜渐深、人语初歇。此际愁更别。雁落影、西窗残月。

少年游   
（一题作春思）   
梨边风紧雪难晴，千点照溪明。吹絮窗低，唾茸窗小，人隔翠阴行。   
而今白鸟横飞处，烟树渺乡城。两袖春寒，一襟春恨，斜日淡无情。   
  
少年游   
（一题作秋思）   
枫林红透晚烟青，客思满鸥汀。二十年来，无家种竹，犹借竹为名。   
春风未了秋风到，老去万缘轻。只把平生，闲吟闲咏，谱作棹歌声。   
  
柳梢青   
游女   
学唱新腔，秋千架上，钗股敲双。柳雨花风，翠松裙褶，红腻鞋帮。   
归来门掩银釭，淡月里、疏钟渐撞。娇欲人扶，醉嫌人问，斜倚楼窗。

**珠玉词**

晏殊

谒金门   
秋露坠。滴尽楚兰红泪。往事旧欢何限意。思量如梦寐。   
人貌老于前岁。风月宛然无异。座有嘉宾尊有桂。莫辞终夕醉。

破阵子   
燕子欲归时节，高楼昨夜西风。求得人间成小会，试把金尊傍菊丛。歌长粉面红。   
斜日更穿帘幕，微凉渐入梧桐。多少襟怀言不尽，写向蛮笺曲调中。此情千万重。   
  
又   
忆得去年今日，黄花已满东篱。曾与玉人临小槛，共折香英泛酒卮。长条插鬓垂。   
人貌不应迁换，珍丛又睹芳菲。重把一尊寻旧径，所惜光阴去似飞。风飘露冷时。   
  
又   
湖上西风斜日，荷花落尽红英。金菊满丛珠颗细，海燕辞巢翅羽轻。年年岁岁情。   
美酒一杯新熟，高歌数阕堪听。不向尊前同一醉，可奈光阴似水声。迢迢去未停。

浣溪沙   
青杏园林煮酒香。佳人初试薄罗裳。柳丝无力燕飞忙。   
乍雨乍晴花自落，闲愁闲闷日偏长。为谁消瘦减容光。   
  
又   
一曲新词酒一杯。去年天气旧亭台。夕阳西下几时回。   
无可奈何花落去，似曾相识燕归来。小园香径独徘徊。

又   
淡淡梳妆薄薄衣。天仙模样好容仪。旧欢前事入颦眉。   
闲役梦魂孤烛暗，恨无消息画帘垂。且留双泪说相思。   
  
又   
小阁重帘有燕过。晚花红片落庭莎。曲阑干影入凉波。   
一霎好风生翠幕，几回疏雨滴圆荷。酒醒人散得愁多。   
  
又   
宿酒才醒厌玉卮。水沈香冷懒熏衣。早梅先绽日边枝。   
寒雪寂寥初散后，春风悠飏欲来时。小屏闲放画帘垂。

又   
杨柳阴中驻彩旌。芰荷香里劝金觥。小词流入管弦声。   
只有醉吟宽别恨，不须朝暮促归程。雨条烟叶系人情。

又   
一向年光有限身。等闲离别易销魂。酒筵歌席莫辞频。   
满目山河空念远，落花风雨更伤春。不如怜取眼前人。   
  
又   
玉碗冰寒滴露华。粉融香雪透轻纱。晚来妆面胜荷花。   
鬓亸欲迎眉际月，酒红初上脸边霞。一场春梦日西斜。

更漏子   
蕣华浓，山翠浅。一寸秋波如剪。红日永，绮筵开。暗随仙驭来。   
遏云声，回雪袖。占断晓莺春柳。才送目，又颦眉。此情谁得知。   
  
又   
塞鸿高，仙露满。秋入银河清浅。逢好客，且开眉。盛年能几时。   
宝筝调，罗袖软。拍碎画堂檀板。须尽醉，莫推辞。人生多别离。   
  
又   
雪藏梅，烟著柳。依约上春时候。初送雁，欲闻莺。绿池波浪生。   
探花开，留客醉。忆得去年情味。金盏酒，玉炉香。任他红日长。   
  
又   
  
菊花残，梨叶堕。可惜良辰虚过。新酒熟，绮筵开。不辞红玉杯。   
蜀弦高，羌管脆。慢飐舞娥香袂。君莫笑，醉乡人。熙熙长似春。

鹊踏枝   
槛菊愁烟兰泣露。罗幕轻寒，燕子双飞去。明月不谙离恨苦。斜光到晓穿朱户。   
昨夜西风凋碧树。独上高楼，望尽天涯路。欲寄彩笺兼尺素。山长水阔知何处。

凤衔杯   
青蘋昨夜秋风起。无限个、露莲相倚。独凭朱阑、愁望晴天际。空目断、遥山翠。   
彩笺长，锦书细。谁信道、两情难寄。可惜良辰好景、欢娱地。只恁空憔悴。   
  
凤衔杯  
留花不住怨花飞。向南园、情绪依依。可惜倒红斜白、一枝枝。经宿雨、又离披。   
凭朱槛，把金卮。对芳丛、惆怅多时。何况旧欢新恨、阻心期。空满眼、是相思。

清平乐   
春花秋草。只是催人老。总把千山眉黛扫。未抵别愁多少。   
劝君绿酒金杯。莫嫌丝管声催。兔走乌飞不住，人生几度三台。   
  
又   
秋光向晚，小阁初开讌。林叶殷红犹未遍。雨后青苔满院。   
萧娘劝我金卮。殷勤更唱新词。暮去朝来即老，人生不饮何为。   
  
又   
春来秋去。往事知何处。燕子归飞兰泣露。光景千留不住。   
酒阑人散忡忡。闲阶独倚梧桐。记得去年今日，依前黄叶西风。   
  
又   
金风细细。叶叶梧桐坠。绿酒初尝人易醉。一枕小窗浓睡。   
紫薇朱槿花残。斜阳却照阑干。双燕欲归时节，银屏昨夜微寒。   
  
又   
红笺小字。说尽平生意。鸿雁在云鱼在水。惆怅此情难寄。   
斜阳独倚西楼。遥山恰对帘钩。人面不知何处，绿波依旧东流。

采桑子   
春风不负东君信，遍拆群芳。燕子双双。依旧衔泥入杏梁。   
须知一盏花前酒。占得韶光。莫话匆忙。梦里浮生足断肠。   
  
又   
红英一树春来早，独占芳时。我有心期。把酒攀条惜绛蕤。   
无端一夜狂风雨，暗落繁枝。蝶怨莺悲。满眼春愁说向谁。   
  
又   
阳和二月芳菲遍，暖景溶溶。戏蝶游蜂。深入千花粉艳中。   
何人解系天边日，占取春风。免使繁红。一片西飞一片东。   
  
又   
时光只解催人老，不信多情。长恨离亭。泪滴春衫酒易醒。   
梧桐昨夜西风急，淡月胧明。好梦频惊。何处高楼雁一声。

喜迁莺   
歌敛黛，舞萦风。迟日象筵中。分行珠翠簇繁红。云髻袅珑璁。   
金炉暖。龙香远。共祝尧龄万万。曲终休解画罗衣，留伴彩云飞。   
  
又   
花不尽，柳无穷。应与我情同。觥船一棹百分空。何处不相逢。   
朱弦悄。知音少。天若有情应老。劝君看取利名场。今古梦茫茫。

撼庭秋   
别来音信千里。怅此情难寄。碧纱秋月，梧桐夜雨，几回无寐。   
楼高目断，天遥云黯，只堪顦悴同憔悴。念兰堂红烛，心长焰短，向人垂泪。

酒泉子   
春色初来，遍拆红芳千万树，流莺粉蝶斗翻飞。恋香枝。   
劝君莫惜缕金衣。把酒看花须强饮，明朝后日渐离披。惜芳时。

木兰花   
燕鸿过后莺归去。细算浮生千万绪。长于春梦几多时，散似秋云无觅处。   
闻琴解佩神仙侣。挽断罗衣留不住。劝君莫作独醒人，烂醉花间应有数。   
  
又   
池塘水绿风微暖。记得玉真初见面。重头歌韵响铮琮，入破舞腰红乱旋。   
玉钩阑下香阶畔。醉后不知斜日晚。当时共我赏花人，点检如今无一半。

诉衷情   
东风杨柳欲青青。烟淡雨初晴。恼他香阁浓睡，撩乱有啼莺。   
眉叶细，舞腰轻。宿妆成。一春芳意，三月和风，牵系人情。   
  
又   
芙蓉金菊斗馨香。天气欲重阳。远村秋色如画，红树间疏黄。   
流水淡，碧天长。路茫茫。凭高目断。鸿雁来时，无限思量。

又   
露莲双脸远山眉。偏与淡妆宜。小庭帘幕春晚，闲共柳丝垂。   
人别后，月圆时。信迟迟。心心念念，说尽无凭，只是相思。

又   
海棠珠缀一重重。清晓近帘栊。胭脂谁与匀淡，偏向脸边浓。   
看叶嫩，惜花红。意无穷。如花似叶，岁岁年年，共占春风。

殢人娇   
二月春风，正是杨花满路。那堪更、别离情绪。罗巾掩泪，任粉痕霑汙。争奈向、千留万留不住。   
玉酒频倾，宿眉愁聚。空肠断、宝筝弦柱。人间后会，又不知何处。魂梦里、也须时时飞去。

踏莎行   
细草愁烟，幽花怯露。凭阑总是销魂处。日高深院静无人，时时海燕双飞去。   
带缓罗衣，香残蕙炷。天长不禁迢迢路。垂杨只解惹春风，何曾系得行人住。   
  
又   
祖席离歌，长亭别宴。香尘已隔犹回面。居人匹马映林嘶，行人去棹依波转。   
画阁魂消，高楼目断。斜阳只送平波远。无穷无尽是离愁，天涯地角寻思遍。   
  
又   
碧海无波，瑶台有路。思量便合双飞去。当时轻别意中人，山长水远知何处。   
绮席凝尘，香闺掩雾。红笺小字凭谁附。高楼目尽欲黄昏，梧桐叶上萧萧雨。   
  
又   
绿树啼莺，雕梁别燕。春光一去如流电。当歌对酒莫沈吟，人生有限情无限。   
弱袂萦春，修蛾写怨。秦筝宝柱频移雁。尊中绿醑意中人，花朝月夜长相见。   
  
又   
小径红稀，芳郊绿遍。高台树色阴阴见。春风不解禁杨花，濛濛乱扑行人面。   
翠叶藏莺，朱帘隔燕。炉香静逐游丝转。一场愁梦酒醒时，斜阳却照深深院。

渔家傲

越女采莲江北岸。轻桡短棹随风便。人貌与花相斗艳。流水慢，时时照影看妆面。   
莲叶层层张绿繖。莲房个个垂金盏。一把藕丝牵不断。红日晚。回头欲去心撩乱。

又   
幽鹭慢来窥品格。双鱼岂解传消息。绿柄嫩香频采摘。心似织。条条不断谁牵役。   
粉泪暗和清露滴。罗衣染尽秋江色。对面不言情脉脉。烟水隔。无人说似长相忆。

又   
嫩绿堪裁红欲绽。蜻蜓点水鱼游畔。一霎雨声香四散。风飐乱。高低掩映千千万。   
总是调零终有恨。能无眼下生留恋。何似折来妆粉面。勤看玩。胜如落尽秋江岸。

瑞鹧鸪（咏红梅）   
越娥红泪泣朝云。越梅从此学妖颦。腊月初头、庾岭繁开后，特染妍华赠世人。   
前溪昨夜深深雪，朱颜不掩天真。何时驿使西归，寄与相思客，一枝新。报道江南别样春。

蝶恋花

帘幕风轻双语燕。午醉醒来，柳絮飞撩乱。心事一春犹未见。余花落尽青苔院。   
百尺朱楼闲倚遍。薄雨浓云，抵死遮人面。消息未知归早晚。斜阳只送平波远。

秋蕊香   
向晓雪花呈瑞。飞遍玉城瑶砌。何人剪碎天边桂。散作瑶田琼蕊。   
萧娘敛尽双蛾翠。回香袂。今朝有酒今朝醉。遮莫更长无睡。

山亭柳（赠歌者）   
家住西秦。赌博艺随身。花柳上、斗尖新。偶学念奴声调，有时高遏行云。蜀锦缠头无数，不负辛勤。   
数年来往咸京道，残杯冷炙谩消魂。衷肠事、托何人。若有知音见采，不辞遍唱阳春。一曲当筵落泪，重掩罗巾。

玉堂春   
帝城春暖。御柳暗遮空苑。海燕双双，拂扬帘栊。女伴相携、共绕林间路，折得樱桃插髻红。   
昨夜临明微雨，新英遍旧丛。宝马香车、欲傍西池看，触处杨花满袖风。   
  
又   
后园春早。残雪尚濛烟草。数树寒梅，欲绽香英。小妹无端、折尽钗头朵，满把金尊细细倾。   
忆得往年同伴，沈吟无限情。恼乱东风、莫便吹零落，惜取芳菲眼下明。   
  
又   
斗城池馆。二月风和烟暖。绣户珠帘，日影初长。玉辔金鞍、缭绕沙堤路，几处行人映绿杨。   
小槛朱阑回倚，千花浓露香。脆管清弦、欲奏新翻曲，依约林间坐夕阳。

破阵子（春景）   
燕子来时新社，梨花落后清明。池上碧苔三四点，叶底黄鹂一两声，日长飞絮轻。   
巧笑东郊女伴，采桑径里逢迎。疑怪昨宵春梦好，原是今朝斗草赢，笑从双脸生。   
  
玉楼春   
绿杨芳草长亭路，年少抛人容易去。楼头残梦五更钟，花底离愁三月雨。   
无情不似多情苦，一寸还成千万缕。天涯地角有穷时，只有相思无尽处。

诉衷情   
  
喧天丝竹韵融融。歌唱画堂中。玲女世间希有，烛影夜摇红。   
一同笑，饮千锺。兴何穷。功成名遂，富足年康，祝寿如松。

**樂章集**

柳永

雪梅香  
景蕭索，危樓獨立面晴空。動悲秋情緒，當時宋玉應同。漁市孤煙裊寒碧，水村殘葉舞愁紅。楚天闊，浪浸斜陽，千里溶溶。   
臨風。想佳麗，別後愁顏，鎮斂眉峰。可惜當年，頓乖雨迹雲蹤。雅態妍姿正歡洽，落花流水忽西東。無憀恨、相思意，盡分付征鴻。   
  
尾犯  
夜雨滴空階，孤館夢回，情緒蕭索。一片閒愁，想丹青難貌。秋漸老、蛩聲正苦，夜將闌、燈花旋落。最無端處，總把良宵，只恁孤眠卻。   
佳人應怪我，別後寡信輕諾。記得當初，翦香雲為約。甚時向、幽閨深處，按新詞、流霞共酌。再同歡笑，肯把金玉珠珍博。   
  
早梅芳  
海霞紅，山煙翠。故都風景繁華地。譙門畫戟，下臨萬井，金碧樓臺相倚。芰荷浦漵，楊柳汀洲，映虹橋倒影，蘭舟飛棹，游人聚散，一片湖光裏。   
漢元侯，自從破虜征蠻，峻陟樞庭貴。籌帷厭久，盛年晝錦，歸來吾鄉我里。鈴齋少訟，宴館多歡，未周星，便恐皇家，圖任勳賢，又作登庸計。   
  
鬬百花  
颯颯霜飄鴛瓦，翠幕輕寒微透，長門深鎖悄悄，滿庭秋色將晚。眼看菊蕊，重陽淚落如珠，長是淹殘粉面。鸞輅音塵遠。   
無限幽恨，寄情空殢紈扇。應是帝王，當初怪妾辭輦。陡頓今來，宮中第一妖嬈，卻道昭陽飛燕。   
  
又  
煦色韶光明媚。輕靄低籠芳樹。池塘淺蘸煙蕪，簾幕閒垂風絮。春困厭厭，拋擲鬬草工夫，冷落踏青心緒。終日扃朱戶。   
遠恨緜緜，淑景遲遲難度。年少傅粉，依前醉眠何處。深院無人，黃昏乍拆鞦韆，空鎖滿庭花雨。   
  
又  
滿搦宮腰纖細。年紀方當笄歲。剛被風流沾惹，與合垂楊雙髻。初學嚴妝，如描似削身材，怯雨羞雲情意。舉措多嬌媚。   
爭奈心性，未會先憐佳壻。長是夜深，不肯便入鴛被。與解羅裳，盈盈背立銀釭，卻道你但先睡。   
  
甘草子  
秋暮。亂灑衰荷，顆顆真珠雨。雨過月華生，冷徹鴛鴦浦。   
池上凭闌愁無侶。奈此箇、單棲情緒。卻傍金籠教共鸚鵡。念粉郎言語。  
  
又  
秋盡。葉翦紅綃，砌菊遺金粉。雁字一行來，還有邊庭信。   
飄散落花清風緊。動翠幕、曉寒猶嫩。中酒殘妝慵整頓。聚兩眉離恨。

晝夜樂  
洞房記得初相遇。便只合、長相聚。何期小會幽歡，變作離情別緒。況值闌珊春色暮。對滿目、亂花狂絮。直恐好風光，盡隨伊歸去。   
一場寂寞凭誰訴。算前言、總輕負。早知恁地難拚，悔不當時留住。其奈風流端正外，更別有，繫人心處。一日不思量，也攢眉千度。   
  
又  
秀香家住桃花徑。算神仙、纔堪並。層波細翦明眸，膩玉圓搓素頸。愛把歌喉當筵逞。遏天邊，亂雲愁凝。言語似嬌鶯，一聲聲堪聽。   
洞房飲散簾幃靜。擁香衾、歡心稱。金鐪麝嫋青煙，鳳帳燭搖紅影。無限狂心乘酒興。這歡娛、漸入嘉境。猶自怨鄰雞，道秋宵不永。

柳腰輕  
英英妙舞腰肢軟。章台柳、昭陽燕。錦衣冠蓋，綺堂筵會，是處千金爭選。顧香砌、絲管初調，倚輕風、珮環微顫。   
乍入霓裳促徧。逞盈盈、漸催檀板。慢垂霞袖，急趨蓮步，進退奇容千變。算何止、傾國傾城，暫回眸、萬人腸斷。   
  
西江月  
鳳額繡簾高卷，獸鐶朱戶頻搖。兩竿紅日上花梢。春睡厭厭難覺。   
好夢狂隨飛絮，閒愁濃勝香醪。不成雨暮與雲朝。又是韶光過了。

笛家弄  
花發西園，草薰南陌，韶光明媚，乍睛輕暖清明後。水嬉舟動，禊飲筵開，銀塘似染，金堤如繡。是處王孫，幾多游妓，往往携纖手。遣離人、對嘉景，觸目傷懷，盡成感舊。   
別久。帝城當日，蘭堂夜燭，百萬呼盧，畫閣春風，十千沽酒。未省、宴處能忘管絃，醉裏不尋花柳。豈知秦樓，玉簫聲斷，前事難重偶。空遺恨，望仙鄉，一晌消凝，淚沾襟袖。

傾杯樂  
皓月初圓，暮雲飄散，分明夜色如晴晝。漸消盡、醺醺殘酒。危閣回、涼生襟袖。追舊事、一晌凭闌久。如何媚容豔態，抵死孤歡偶。朝思暮想，自家空恁添清瘦。   
看到頭、誰與伸剖。向道我別來，為伊牽繫，度歲經年，偷眼覷、也不忍覷花柳。可惜恁、好景良宵，不曾略展雙眉暫開口。問甚時與你，深憐痛惜還依舊。

曲玉管  
隴首雲飛，江邊日晚，煙波滿目凭闌久。立望關河蕭索，千里清秋。忍凝眸。   
杳杳神京，盈盈仙子，別來錦字終難偶。斷雁無憑，冉冉飛下汀洲。思悠悠。   
暗想當初，有多少、幽歡佳會，豈知聚散難期，翻成雨恨雲愁。阻追游。每登山臨水，惹起平生心事，一場消黯，永日無言，卻下層樓。

滿朝歡  
花隔銅壺，露晞金掌，都門十二清曉。帝里風光爛漫，偏愛春杪。煙輕晝永，引鶯囀上林，魚游靈沼。巷陌乍晴，香塵染惹，垂楊芳草。   
因念秦樓彩鳳，楚觀朝雲，往昔曾迷歌笑。別來歲久，偶憶歡盟重到。人面桃花，未知何處，但掩朱扉悄悄。盡日竚立無言，贏得淒涼懷抱。   
  
夢還京  
夜來怱怱飲散，欹枕背燈睡。酒力全輕，醉魂易醒，風揭簾櫳，夢斷披衣重起。悄無寐。   
追悔當初，繡閣話別太容易。日許時、猶阻歸計。甚況味。旅館虛度殘歲。想嬌媚。那裏獨守鴛幃靜，永漏迢迢，也應暗同此意。

鳳銜杯  
有美瑤卿能染翰。千里寄、小詩長簡。想初襞苔箋，旋揮翠管紅窗畔。漸玉箸、銀鉤滿。   
錦囊收，犀軸卷。常珍重、小齋吟玩。更寶若珠璣，置之懷袖時時看。似頻見、千嬌面。  
  
又  
追悔當初孤深願。經年價、兩成幽怨。任越水吳山，似屏如障堪游玩。奈獨自、慵擡眼。   
賞煙花，聽絃管。圖歡笑、轉加腸斷。更時展丹青，強拈書信頻頻看。又爭似、親相見。

鶴沖天  
閑窗漏永，月冷霜花墮。悄悄下簾幕，殘燈火。再三追往事，離魂亂、愁腸鎖。無語沈吟坐。好天好景，未省展眉則箇。   
從前早是多成破。何況經歲月，相拋嚲。假使重相見，還得似、舊時麼。悔恨無計那。迢迢良夜。自家只恁摧挫。

柳初新  
東郊向曉星杓亞。報帝里，春來也。柳擡煙眼。花勻露臉，漸覺綠嬌紅姹。妝點層台芳榭。運神功、丹青無價。   
別有堯階試罷。新郎君、成行如畫。杏園風細，桃花浪暖，競喜羽遷鱗化。徧九陽、相將游冶。聚香塵、寶鞍驕馬。  
  
兩同心  
嫩臉修蛾，淡勻輕掃。最愛學、宮體梳妝，偏能做、文人談笑。綺筵前、舞燕歌雲，別有輕妙。   
飲散玉爐煙裊。洞房悄悄。錦帳裏、低語偏濃，銀燭下、細看俱好。那人人，昨夜分明，許伊偕老。   
  
又  
竚立東風，斷魂南國。花光媚、春醉瓊樓，蟾彩迥、夜游香陌。憶當時、酒戀花迷，役損詞客。   
別有眼長腰搦。痛憐深惜。鴛會阻、夕雨淒飛，錦書斷、暮雲凝碧。想別來，好景良時，也應相憶。

女冠子  
斷雲殘雨。灑微涼、生軒戶。動清籟、蕭蕭庭樹。銀河濃淡，華星明滅，輕雲時度。莎階寂靜無覩。幽蛩切切秋吟苦。疏篁一徑，流螢幾點，飛來又去。   
對月臨風，空恁無眠耿耿，暗想舊日牽情處。綺羅叢裏，有人人、那回飲散，略曾偕鴛侶。因循忍便瞪阻。想思不得長相聚。好天良夜，無端惹起，千愁萬緒。

惜春郎  
玉肌瓊豔新妝飾。好壯觀歌席，潘妃寶釧，阿嬌金屋，應也消得。   
屬和新詞多俊格。敢共我勍敵。恨少年、枉費疏狂，不早與伊相識。

雨霖鈴  
寒蟬淒切。對長亭晚，驟雨初歇。都門帳飲無緒，留戀處、蘭舟催發。執手相看淚眼，竟無語凝噎。念去去、千里煙波，暮靄沈沈楚天闊。   
多情自古傷離別。更那堪、冷落清秋節。今宵酒醒何處，楊柳岸、曉風殘月。此去經年，應是良辰、好景虛設。便縱有、千種風情，更與何人說。   
  
定風波  
竚立長堤，淡蕩晚風起。驟雨歇，極目蕭疏，塞柳萬株，掩映箭波千里。走舟車向此，人人奔名競利。念蕩子、終日驅驅，爭覺鄉關轉迢遞。   
何意。繡閣輕拋，錦字難逢，等閒度歲。奈泛泛旅迹，厭厭病緒，邇來諳盡，宦游滋味。此情懷、縱寫香箋，憑誰與寄。算孟光、爭得知我，繼日添憔悴。   
  
尉遲杯  
寵佳麗。算九衢紅粉皆難比。天然嫩臉修蛾，不假施朱描翠。盈盈秋水。恣雅態、欲語先嬌媚。每相逢、月夕花朝，自有憐才深意。   
綢繆鳳枕鴛被。深深處、瓊枝玉樹相倚。困極歡餘，芙蓉帳暖，別是惱人情味。風流事、難逢雙美。況已斷、香雲為盟誓。且相將、共樂平生，未肯輕分連理。   
  
慢卷紬  
閒窗燭暗，孤幃夜永，欹枕難成寐。細屈指尋思，舊事前歡，都來未盡，平生深意。到得如今，萬般追悔。空只添憔悴。對好景良辰，皺著眉兒，成甚滋味。   
紅茵翠被。當時事、一一堪垂淚。怎生得依前，似恁偎香倚暖，抱著日高猶睡。算得伊家，也應隨分，煩惱心兒裏。又爭似從前，淡淡相看，免恁牽繫。   
  
征部樂  
雅歡幽會，良辰可惜虛拋擲。每追念、狂蹤舊迹。長祗恁、愁悶朝夕。憑誰去、花衢覓。細說此中端的。道向我、轉覺厭厭，役夢勞魂苦相憶。   
須知最有，風前月下，心事始終難得。但願我、蟲蟲心下，把人看待，長似初相識。況漸逢春色。便是有，舉場消息。待這回、好好憐伊，更不輕離拆。   
  
佳人醉  
暮景蕭蕭雨霽。雲淡天高風細。正月華如水。金波銀漢，瀲灩無際。冷浸書帷夢斷，卻披衣重起。臨軒砌。   
素光遙指。因念翠蛾，杳隔音塵何處，相望同千里。儘凝睇。厭厭無寐。漸曉雕闌獨倚。

迷仙引  
纔過笄年，初綰雲鬟，便學歌舞。席上尊前，王孫隨分相許。算等閒、酬一笑，使千金慵覷。常只恐、容易蕣華偷換，光陰虛度。   
已受君恩顧，好與花為主。萬裏丹霄，何妨携手同歸去。永棄却、煙花伴侶。免教人見妾，朝雲暮雨。   
  
御街行   
前時小飲春庭院。悔放笙歌散。歸來中夜酒醺醺，惹起舊愁無限。雖看墜樓換馬，爭奈不是鴛鴦伴。   
朦朧暗想如花面。欲夢還驚斷。和衣擁被不成眠，一枕萬回千轉。惟有畫梁，新來雙燕，徹曙聞長歎。

歸朝歡  
別岸扁舟三兩隻。葭葦蕭蕭風淅淅。沙汀宿雁破煙飛，溪橋殘月和霜白。漸漸分曙色。路遙山遠多行役。往來人，隻輪雙槳，盡是名利客。   
一望鄉關煙水隔。轉覺歸心生羽翼。愁雲恨雨兩牽縈，新春殘臘相催逼。歲華都瞬息。浪萍風梗誠何益。歸去來，玉樓深處，有箇人相憶。   
  
採蓮令  
月華收，雲淡霜天曙。西征客、此時情苦。翠娥執手送臨歧，軋軋開朱戶。千嬌面、盈盈竚立，無言有淚，斷腸爭忍回顧。   
一葉蘭舟，便恁急槳淩波去。貪行色、豈知離緒，萬般方寸，但飲恨，脈脈同誰語。更回道、重城不見，寒江天外，隱隱兩三煙樹。   
  
秋夜月  
當初聚散。便喚作、無由再逢伊面。近日來、不期而會重歡宴。向尊前、閒暇裏，斂著眉兒長歎。惹起舊愁無限。   
盈盈淚眼。漫向我耳邊，作萬般幽怨。奈你自家心下，有事難見。待信真箇，恁別無縈絆。不免收心，共伊長遠。

婆羅門令  
昨宵裏、恁和衣睡。今宵裏、又恁和衣睡。小飲歸來，初更過、醺醺醉。中夜後、何事還驚起。霜天冷，風細細。觸疏窗、閃閃燈搖曳。   
空床輾轉重追想，雲雨夢、任欹枕難繼。寸心萬緒，咫尺千里。好景良天，彼此空有相憐意。未有相憐計。

西平樂  
盡日凭高目，脈脈春情緒。嘉景清明漸近，時節輕寒乍暖，天氣纔晴又雨。煙光淡蕩，妝點平蕪遠樹。黯凝竚。臺榭好、鶯燕語。   
正是和風麗日，幾許繁紅嫩綠，雅稱嬉游去。奈阻隔、尋芳伴侶。秦樓鳳吹，楚館雲約，空悵望、在何處。寂寞韶華暗度。可堪向晚，村落聲聲杜宇。

鳳棲梧  
佇倚危樓風細細。望極春愁，黯黯生天際。草色煙光殘照裏。無言誰會憑闌意。   
擬把疏狂圖一醉。對酒當歌，強樂還無味。衣帶漸寬終不悔。為伊消得人憔悴。   
又  
蜀錦地衣絲步障。屈曲回廊，靜夜閒尋訪。玉砌雕闌新月上。朱扉半掩人相望。   
旋暖熏爐溫斗帳。玉樹瓊枝，迆邐相偎傍。酒力漸濃春思蕩。鴛鴦繡被翻紅浪。

卜算子  
江楓漸老，汀蕙半凋，滿目敗紅衰翠。楚客登臨，正是暮秋天氣。引疏砧、斷續殘陽裏。對晚景、傷懷念遠，新愁舊恨相繼。   
脈脈人千里。念兩處風情，萬重煙水。雨歇天高，望斷翠峰十二。儘無言、誰會凭高意。縱寫得、離腸萬種，奈歸雲誰寄。  
  
鵲橋仙  
屆征途，携書劍，迢迢匹馬東去。慘離懷，嗟少年易分難聚。佳人方恁繾綣，便忍分鴛侶。當媚景，算密意幽歡，盡成輕負。   
此際寸腸萬緒。慘愁顏、斷魂無語。和淚眼、片時幾番回顧。傷心脈脈誰訴。但黯然凝竚。暮煙寒雨。望秦樓何處。   
  
浪淘沙  
夢覺、透窗風一綫，寒燈吹息。那堪酒醒，又聞空階，夜雨頻滴。嗟因循、久作天涯客。負佳人、幾許盟言，便忍把、從前歡會，陡頓翻成憂戚。   
愁極。再三追思，洞房深處，幾度飲散歌闌，香暖鴛鴦被，豈暫時疏散，費伊心力。殢雲尤雨，有萬般千種，相憐相惜。   
恰到如今，天長漏永，無端自家疏隔。知何時，卻擁秦雲態，願低幃昵枕，輕輕細說與，江鄉夜夜，數寒更思憶。

古傾杯  
凍水消痕，曉風生暖，春滿東郊道。遲遲淑景，煙和露潤，偏繞長堤芳草。斷鴻隱隱歸飛，江天杳杳。遙山變色，妝眉淡掃。目極千里，閒倚危樓迥眺。   
動幾許、傷春懷抱。念何處、韶陽偏早。想帝里看看，名園芳樹，爛漫鶯花好。追思往昔年少。繼日恁、把酒聽歌，量金買笑。別後暗負，光陰多少。   
  
傾杯  
離宴殷勤，蘭舟凝滯，看看送行南浦。情知道世上，難使皓月長圓，彩雲鎮聚。算人生、悲莫悲於輕別，最苦正歡娛，便分鴛侶。淚流瓊臉，梨花一枝春帶雨。   
慘黛蛾、盈盈無緒。共黯然消魂，重攜纖手，話別臨行，猶自再三、問道君須去。頻耳畔低語。知多少、他日深盟，平生丹素。從今盡把憑鱗羽。

雙聲子  
晚天蕭索，斷蓬蹤迹，乘興蘭棹東游。三吳風景，姑蘇臺榭，牢落暮靄初收。夫差舊國，香徑沒、徒有荒丘。繁華處，悄無覩，惟聞麋鹿呦呦。   
想當年、空運籌決戰，圖王取霸無休。江山如畫，雲濤煙浪，翻輸范蠡扁舟。驗前經舊史，嗟漫載、當日風流。斜陽暮草茫茫，盡成萬古遺愁。

陽臺路  
楚天晚，墜冷楓敗葉，疏紅零亂。冒征塵、匹馬驅驅，愁見水遙山遠。追念少年時，正恁鳳幃，倚香偎暖。嬉游慣。又豈知、前歡雲雨分散。   
此際空勞回首，望帝里、難收淚眼。暮煙衰草，算暗鎖、路歧無限。今宵又、依前寄宿，甚處葦村山館。寒燈畔。夜厭厭、憑何消遣。   
  
內家嬌  
煦景朝升，煙光晝斂，疏雨夜來新霽。垂楊豔杏，絲軟霞輕，繡出芳郊明媚。處處踏青鬬草，人人眷紅偎翠。奈少年、自有新愁舊恨，消遣無計。   
帝里。風光當此際。正好恁攜佳麗。阻歸程迢遞。奈好景難留，舊歡頓棄。早是傷春情緒，那堪困人天氣。但贏得、獨立高原，斷魂一餉凝睇。

宣清  
殘月朦朧，小宴闌珊，歸來輕寒凜凜。背銀釭、孤館乍眠，擁重衾、醉魄猶噤。永漏頻傳，前歡已去，離愁一枕。暗尋思、舊追游，神京風物如錦。   
念擲果朋儕，絕纓宴會，當時曾痛飲。命舞燕翩翻，歌珠貫串，向玳筵前，盡是神仙流品。至更闌、疏狂轉甚。更相將、鳳幃鴛寢。玉釵亂橫，任散盡高陽，這歡娛、甚時重恁。

定風波  
自春來、慘綠愁紅，芳心是事可可。日上花梢，鶯穿柳帶，猶壓香衾臥。暖酥消，膩雲嚲。終日厭厭倦梳裹。無那。恨薄清一去，音書無箇。   
早知恁麼。悔當初、不把雕鞍鎖。向雞窗、只與蠻牋象管，拘束教吟課。鎮相隨，莫拋躲。針線閒拈伴伊坐。和我。免使年少，光陰虛過。   
  
訴衷情近  
雨睛氣爽，竚立江樓望處。澄明遠水生光，重疊暮山聳翠。遙認斷橋幽徑，隱隱漁村，向晚孤煙起。   
殘陽裏。脈脈朱闌靜倚。黯然情緒，未飲先如醉。愁無際。暮雲過了，秋光老盡，故人千里。竟日空凝睇。   
  
又  
景闌晝永，漸入清和氣序。榆錢飄滿閒階，蓮葉嫩生翠沼。遙望水邊幽徑，山崦孤村，是處園林好。   
閒情悄。綺陌游人漸少。少年風韻，自覺隨春老。追前好。帝城信阻，天涯目斷，暮雲芳草。竚立空殘照。   
  
留客住  
偶登眺。凭小闌、豔陽時節，乍晴天氣，是處閒花芳草。遙山萬疊雲散，漲海千里，潮平波浩渺。煙村院落，是誰家綠樹，數聲啼鳥。   
旋情悄。遠信沈沈，離魂杳杳。對景傷懷，度日無言誰表。惆悵舊歡何處，後約難憑，看看春又老。盈盈淚眼，望仙鄉，隱隱斷霞殘照。

迎春樂   
近來憔悴人驚怪。為別後、相思煞。我前生、負你愁煩債。便苦恁難開解。   
良夜永、牽情無計奈。錦被裏、餘香猶在。怎得依前燈下，恣意憐嬌態。   
   
鳳歸雲   
戀帝里，金谷園林，平康巷陌，觸處繁華，連日疏狂，未嘗輕負，寸心雙眼。況佳人、盡天外行雲，掌上飛燕。向玳筵、一一皆妙選。長是因酒沈迷，被花縈絆。   
更可惜、淑景亭臺，暑天枕簟。霜月夜涼，雪霰朝飛，一歲風光，盡堪隨分，俊游清宴。算浮生事，瞬息光陰，錙銖名宦。正歡笑，試恁暫時分散。卻是恨雨愁雲，地遙天遠。   
   
拋球樂   
曉來天氣濃淡，微雨輕灑。近清明，風絮巷陌，煙草池塘，盡堪圖畫。豔杏暖、妝臉勻開，弱柳困、宮腰低亞。是處麗質盈盈。巧笑嬉嬉，爭簇鞦韆架。戲綵球羅綬，金雞芥羽，少年馳騁，芳郊綠野。占斷五陵游，奏脆管、繁絃聲和雅。   
向名園深處，爭柅畫輪，競羈寶馬。取次羅列杯盤，就芳樹、綠陰紅影下。舞婆娑，歌宛轉，彷彿鶯嬌燕姹。寸珠片玉，爭似此、濃歡無價。任他美酒，十千一斗，飲竭仍解金貂貰。恣幕天席地，陶陶盡醉太平，且樂唐虞景化。須信豔陽天，看未足、已覺鶯花謝。對綠蟻翠蛾，怎忍輕捨。   
   
殢人嬌   
當日相逢，便有憐才深意。歌筵罷、偶同鴛被。別來光景，看看經歲。昨夜裏、方把舊歡重繼。   
曉月將沈，征驂已鞴。愁腸亂、又還分袂。良辰好景，恨浮名牽繫。無分得、與你恣情濃睡。   
   
應天長   
殘蟬漸絕。傍碧砌修梧，敗葉微脫。風露淒清，正是登高時節。東籬霜乍結。綻金蕊、嫩香堪折。聚宴處，落帽風流，未饒前哲。   
把酒與君說。恁好景佳辰，怎忍虛設。休效牛山，空對江天凝咽。塵勞無暫歇。遇良會、賸偷歡悅。歌聲闋。杯興方濃，莫便中輟。

合歡帶  
身材兒、早是妖嬈。算風措、實難描。一箇肌膚渾似玉，更都來、占了千嬌。妍歌豔舞，鶯慚巧舌，柳妒纖腰。自相逢，便覺韓娥價減，飛燕聲消。   
桃花零落，溪水潺湲，重尋仙徑非遙。莫道千金酬一笑，便明珠、萬斛須邀。檀郎幸有，淩雲詞賦，擲果風標。況當年，便好相攜，鳳樓深處吹簫。   
  
少年游  
長安古道馬遲遲。高柳亂蟬棲。夕陽島外，秋風原上，目斷四天垂。   
歸雲一去無蹤迹，何處是前期。狎興生疏，酒徒蕭索，不似去年時。  
  
又  
參差煙樹灞陵橋。風物盡前朝。衰楊古柳，幾經攀折，憔悴楚宮腰。   
夕陽閒淡秋光老，離思滿蘅皋。一曲陽關，斷腸聲盡，獨自凭蘭橈。   
  
又  
層波瀲灩遠山橫。一笑一傾城。酒容紅嫩，歌喉清麗，百媚坐中生。   
牆頭馬上初相見，不準擬、恁多情。昨夜杯闌，洞房深處，特地快逢迎。  
  
又  
世間尤物意中人。輕細好腰身。香幃睡起，發妝酒釅，紅臉杏花春。   
嬌多愛把齊紈扇，和笑掩朱脣。心性溫柔，品流閒雅，不稱在風塵。   
  
又  
淡黃衫子郁金裙。長憶箇人人。文談間雅，歌喉清麗，舉措好精神。   
當初為倚深深寵，無箇事、愛嬌嗔。想得別來，舊家模樣，只是翠蛾顰。  
  
又  
鈴齋無訟宴游頻。羅綺簇簪紳。施朱傅粉，豐肌清骨，容態盡天真。   
舞裀歌扇花光裏，翻回雪、駐行雲。綺席闌珊，鳳燈明滅，誰是意中人。  
  
又  
簾垂深院冷蕭蕭。花外漏聲遙。青燈未滅，紅窗閒臥，魂夢去迢迢。   
薄情漫有歸消息，鴛鴦被、半香消。試問伊家，阿誰心緒，禁得恁無憀。   
  
又  
一生贏得是淒涼。追前事、暗心傷。好天良夜，深屏香被。爭忍便相忘。   
王孫動是經年去，貪迷戀、有何長。萬種千般，把伊情分，顛倒儘猜量。  
  
又  
日高花榭懶梳頭。無語倚妝樓。修眉斂黛，遙山橫翠，相對結春愁。   
王孫走馬長楸陌，貪迷戀、少年游。似恁疏狂，費人拘管，爭似不風流。  
  
又  
佳人巧笑值千金。當日偶情深。幾回飲散，燈殘香暖，好事盡鴛衾。   
如今萬水千山阻，魂杳杳、信沈沈。孤棹煙波，小樓風月，兩處一般心。

木蘭花  
心娘自小能歌舞。舉意動容皆濟楚。解教天上念奴羞，不怕掌中飛燕妒。   
玲瓏繡扇花藏語。宛轉香茵雲襯步。王孫若擬贈千金，只在畫樓東畔住。   
  
又  
佳娘捧板花鈿簇。唱出新聲羣豔伏。金鵝扇掩調纍纍，文杏梁高塵簌簌。   
鸞吟鳳嘯清相續。管裂絃焦爭可逐。何當夜召入連昌，飛上九天歌一曲。  
  
又  
蟲娘舉措皆溫潤。每到婆娑偏恃俊。香檀敲緩玉纖遲，畫鼓聲催蓮步緊。   
貪為顧盼誇風韻。往往曲終情未盡。坐中年少暗消魂，爭問青鸞家遠近。  
  
又  
酥娘一搦腰肢裊。回雪縈塵皆盡妙。幾多狎客看無厭，一輩舞童功不到。   
星眸顧拍精神峭。羅袖迎風身段小。而今長大懶婆娑，只要千金酬一笑。

訴衷情  
一聲畫角日西曛。催促掩朱門。不堪更倚危闌，腸斷已消魂。   
年漸晚，雁空頻。問無因。思心欲碎，愁淚難收，又是黃昏。

戚氏  
晚秋天。一霎微雨灑庭軒。檻菊蕭疏，井梧零亂惹殘煙。淒然。望江關。飛雲黯淡夕陽間。當時宋玉悲感，向此臨水與登山。遠道迢遞，行人淒楚，倦聽隴水潺湲。正蟬吟敗葉，蛩響衰草，相應喧喧。   
孤館度日如年。風露漸變，悄悄至更闌。長天淨，絳河清淺，皓月嬋娟。思緜緜。夜永對景，那堪屈指，暗想從前。未名未祿，綺陌紅樓，往往經歲遷延。   
帝里風光好，當年少日，暮宴朝歡。況有狂朋怪侶，遇當歌、對酒競留連。別來迅景如梭，舊游似夢，煙水程何限。念利名、憔悴長縈絆。追往事、空慘愁顏。漏箭移、稍覺輕寒。聽嗚咽、畫角數聲殘。對閒窗畔，停燈向曉，抱影無眠。

輪臺子  
一枕清宵好夢，可惜被、鄰雞喚覺。怱怱策馬登途，滿目淡煙衰草。前驅風觸鳴珂，過霜林、漸覺驚棲鳥。冒征塵遠況，自古淒涼長安道。行行又歷孤村，楚天闊、望中未曉。   
念勞生，惜芳年壯歲，離多歡少。歎斷梗難停，暮雲漸杳。但黯黯魂消，寸腸憑誰表。恁馳驅、何時是了。又爭似、却返瑤京，重買千金笑。   
  
引駕行  
虹收殘雨。蟬嘶敗柳長堤暮。背都門、動消黯，西風片帆輕舉。愁覩。泛畫鷁翩翩，靈鼉隱隱下前浦。忍回首、佳人漸遠，想高城、隔煙樹。   
幾許。秦樓永晝，謝閣連宵奇遇。算贈笑千金，酬歌百琲，盡成輕負。南顧。念吳邦越國，風煙蕭索在何處。獨自箇、千山萬水，指天涯去。

望遠行  
繡幃睡起。殘妝淺，無緒勻紅鋪翠。藻井凝塵，金階鋪蘚。寂寞鳳樓十二。風絮紛紛，煙蕪苒苒，永日畫闌，沈吟獨倚。望遠行，南陌春殘悄歸騎。   
凝睇。消遣離愁無計。但暗擲、金釵買醉。對好景、空飲香醪，爭奈轉添珠淚。待伊游冶歸來，故故解放翠羽，輕裙重繫。見纖腰圍小，信人憔悴。   
彩雲歸  
蘅皋向晚艤輕航。卸雲帆、水驛魚鄉。當暮天、霽色如晴晝，江練靜、皎月飛光。那堪聽、遠村羌管，引離人斷腸。此際浪萍風梗，度歲茫茫。   
堪傷。朝歡暮散，被多情、賦與淒涼。別來最苦，襟袖依約，尚有餘香。算得伊、鴛衾鳳枕，夜永爭不思量。牽情處，惟有臨歧，一句難忘。

洞仙歌  
佳景留心慣。況少年彼此，風情非淺。有笙歌巷陌，綺羅庭院。傾城巧笑如花面。恣雅態、明眸回美盼。同心綰。算國豔仙材，翻恨相逢晚。   
繾綣。洞房悄悄，繡被重重，夜永歡餘，共有海約山盟，記得翠雲偷翦。和鳴彩鳳于飛燕。閒柳徑花陰攜手徧。情眷戀。向其間、密約輕憐事何限。忍聚散。況已結深深願。願人間天上，暮雲朝雨長相見。

離別難  
花謝水流倏忽，嗟年少光陰。有天然、蕙質蘭心。美韶容、何啻值千金。便因甚、翠弱紅衰，纏緜香體，都不勝任。算神仙、五色靈丹無驗，中路委瓶簪。   
人悄悄，夜沈沈。閉香閨、永棄鴛衾。想嬌魂媚魄非遠，縱洪都方士也難尋。最苦是、好景良天，尊前歌笑，空想遺音。望斷處，杳杳巫峰十二，千古暮雲深。

夜半樂  
凍雲黯淡天氣，扁舟一葉，乘興離江渚。渡萬壑千岩，越溪深處。怒濤漸息，樵風乍起，更聞商旅相呼。片帆高舉。泛畫鷁、翩翩過南浦。   
望中酒旆閃閃，一簇煙村，數行霜樹。殘日下，漁人鳴榔歸去。敗荷零落，衰楊掩映，岸邊兩兩三三，浣沙游女。避行客、含羞笑相語。   
到此因念，繡閣輕拋，浪萍難駐。歎後約、丁寜竟何據。慘離懷，空恨歲晚歸期阻。凝淚眼、杳杳神京路。斷鴻聲遠長天暮。   
  
祭天神  
歎笑筵歌席輕拋嚲。背孤城、幾舍煙村停畫舸。更深釣叟歸來，數點殘燈火。被連緜宿酒醺醺，愁無那。寂寞擁、重衾臥。   
又聞得、行客扁舟過。篷窗近，蘭棹急，好夢還驚破。念平生、單棲蹤迹，多感情懷，到此厭厭，向曉披衣坐。   
  
過澗歇近  
淮楚。曠望極，千里火雲燒空，盡日西郊無雨。厭行旅。數幅輕帆旋落，艤棹蒹葭浦。避畏景，兩兩舟人夜深語。   
此際爭可，便恁奔名競利去。九衢塵裏，衣冠冒炎暑。回首江鄉，月觀風亭，水邊石上，幸有散髮披襟處。

安公子  
長川波瀲灩。楚鄉淮岸迢遞，一霎煙汀雨過，芳草青如染。驅驅攜書劍。當此好天好景，自覺多愁多病，行役心情厭。   
望處曠野沈沈，暮雲黯黯。行侵夜色，又是急槳投村店。認去程將近，舟子相呼，遙指漁燈一點。

輪臺子  
霧斂澄江，煙消藍光碧。彤霞襯遙天，掩映斷續，半空殘月。孤村望處人寂寞，聞釣叟、甚處一聲羌笛。九疑山畔纔雨過，斑竹作、血痕添色。感行客。翻思故國，恨因循阻隔。路久沈消息。   
正老松枯柏情如織。聞野猿啼，愁聽得。見釣舟初出，芙蓉渡頭，鴛鴦灘側。干名利祿終無益。念歲歲間阻，迢迢紫陌。翠蛾嬌豔，從別後經今，花開柳拆傷魂魄。利名牽役。又爭忍、把光景拋擲。

望漢月  
明月明月明月。爭奈作圓還缺。恰如年少洞房人，暫歡會、依前離別。   
小樓凭檻處，正是去年時節。千里清光又依舊，奈夜永、厭厭人絕。

望海潮  
東南形勝，三吳都會，錢塘自古繁華。煙柳畫橋，風簾翠幕，參差十萬人家。雲樹繞堤沙。怒濤卷霜雪，天塹無涯。市列珠璣，戶盈羅綺競豪奢。   
重湖疊巘清嘉。有三秋桂子，十里荷花。羌管弄晴，菱歌泛夜，嬉嬉釣叟蓮娃。千騎擁高牙。乘醉聽簫鼓，吟賞煙霞。異日圖將好景，歸去鳳池誇。  
  
如魚水  
輕靄浮空，亂峰倒影，瀲灩十里銀塘。繞岸垂楊。紅樓朱閣相望。芰荷香。雙雙戲、鸂鶒鴛鴦。乍雨過、蘭芷汀洲，望中依約似瀟湘。   
風淡淡，水茫茫。動一片晴光。畫舫相將。盈盈紅粉清商。紫薇郎。修禊飲、且樂仙鄉。更歸去，徧歷鑾坡鳳沼，此景也難忘。

又  
帝裏疏散，數載酒縈花繫，九陌狂游。良景對珍筵惱，佳人自有風流。勸瓊甌。絳脣啟、歌發清幽。被舉措、藝足才高，在處別得豔姬留。   
浮名利，擬拚休。是非莫掛心頭。富貴豈由人，時會高志須酬。莫閒愁。共綠蟻、紅粉相尤。向繡幄，醉倚芳姿睡，算除此外何求。

玉蝴蝶  
望處雨收雲斷，憑闌悄悄，目送秋光。晚景蕭疏，堪動宋玉悲涼。水風輕，蘋花漸老，月露冷、梧葉飄黃。遣情傷。故人何在，煙水茫茫。   
難忘，文期酒會，幾孤風月，屢變星霜。海闊山遙，未知何處是瀟湘。念雙燕、難憑遠信，指暮天、空識歸航。黯相望。斷鴻聲裏，立盡斜陽。   
  
又  
是處小街斜巷，爛游花館，連醉瑤卮。選得芳容端麗，冠絕吳姬。絳脣輕、笑歌盡雅，蓮步穩、舉措皆奇。出屏幃。倚風情態，約素腰肢。   
當時。綺羅叢裏，知名雖久，識面何遲。見了千花萬柳，比並不如伊。未同歡、寸心暗許，欲話別、纖手重攜。結前期。美人才子，合是相知。   
  
又  
誤入平康小巷，畫檐深處，珠箔微褰。羅綺叢中，偶認舊識嬋娟。翠眉開、嬌橫遠岫，綠鬢嚲、濃染春煙。憶情牽。粉牆曾恁，窺宋三年。   
遷延。珊瑚筵上，親持犀管，旋疊香牋。要索新詞，殢人含笑立尊前。接新聲、珠喉漸穩，想舊意、波臉增妍。苦留連。鳳衾鴛枕，忍負良天。

又  
淡蕩素商行暮，遠空雨歇，平野煙收。滿目江山，堪助楚客冥搜。素光動、雲濤漲晚，紫翠冷、霜巘橫秋。景清幽。渚蘭香射，汀樹紅愁。   
良儔。西風吹帽，東籬攜酒，共結歡游。淺酌低吟，坐中俱是飲家流。對殘暉、登臨休歎，賞令節、酩酊方酬。且相留。眼前尤物，琖裏忘憂。   
  
滿江紅  
暮雨初收，長川靜、征帆夜落。臨島嶼、蓼煙疏淡，葦風蕭索。幾許漁人飛短艇，盡載燈火歸村落。遣行客、當此念回程，傷漂泊。   
桐江好，煙漠漠。波似染，山如削。繞嚴陵灘畔，鷺飛魚躍。游宦區區成底事，平生況有雲泉約。歸去來、一曲仲宣吟，從軍樂。

又  
匹馬驅驅，搖征轡、溪邊谷畔。望斜日西照，漸沈山半。兩兩棲禽歸去急，對人相並聲相喚。似笑我、獨自向長途，離魂亂。   
中心事，多傷感。人是宿，前村館。想鴛衾今夜，共他誰暖。惟有枕前相思淚，背燈彈了依前滿。怎忘得、香閣共伊時，嫌更短。

洞仙歌  
乘興，閒泛蘭舟，渺渺煙波東去。淑氣散幽香，滿蕙蘭汀渚。綠蕪平畹，和風輕暖，曲岸垂楊，隱隱隔、桃花圃。芳樹外，閃閃酒旗遙舉。   
羈旅。漸入三吳風景，水村漁市，閒思更遠神京，拋擲幽會小歡何處。不堪獨倚危檣，凝情西望日邊，繁華地、歸程阻。空自歎當時，言約無據。傷心最苦。竚立對、碧雲將暮。關河遠，怎奈向、此時情緒。   
  
引駕行  
紅塵紫陌，斜陽暮草長安道，是離人、斷魂處，迢迢匹馬西征。新晴。韶光明媚，輕煙淡薄和氣暖，望花村、路隱映，搖鞭時過長亭。愁生。傷鳳城仙子，別來千里重行行。又記得臨歧，淚眼溼、蓮臉盈盈。   
消凝。花朝月夕，最苦冷落銀屏。想媚容、耿耿無眠，屈指已算回程。相縈。空萬般思憶，爭如歸去覩傾城。向繡幃、深處並枕，說如此牽情。

望遠行  
長空降瑞，寒風翦，淅淅瑤花初下。亂飄僧舍，密灑歌樓，迤邐漸迷鴛瓦。好是漁人，披得一蓑歸去，江上晚來堪畫。滿長安，高卻旗亭酒價。   
幽雅。乘興最宜訪戴，泛小棹、越溪瀟灑。皓鶴奪鮮，白鷳失素，千里廣鋪寒野。須信幽蘭歌斷，彤雲收盡，別有瑤台瓊榭。放一輪明月，交光清夜。  
  
八聲甘州  
對瀟瀟、暮雨灑江天，一番洗清秋。漸霜風淒慘，關河冷落，殘照當樓。是處紅衰翠減，苒苒物華休。惟有長江水，無語東流。   
不忍登高臨遠，望故鄉渺邈，歸思難收。歎年來蹤迹，何事苦淹留。想佳人、妝樓顒望，誤幾回、天際識歸舟。爭知我、倚闌干處，正恁凝愁。

臨江仙  
夢覺小庭院，冷風淅淅，疏雨瀟瀟。綺窗外，秋聲敗葉狂飄。心搖。奈寒漏永，孤幃悄，淚燭空燒。無端處，是繡衾鴛枕，閒過清宵。   
蕭條。牽情繫恨，爭向年少偏饒。覺新來、憔悴舊日風標。魂消。念歡娛事，煙波阻、後約方遙。還經歲，問怎生禁得，如許無聊。   
  
竹馬子  
登孤壘荒涼，危亭曠望，靜臨煙渚。對雌霓掛雨，雄風拂檻，微收煩暑。漸覺一葉驚秋，殘蟬噪晚，素商時序。覽景想前歡，指神京，非霧非煙深處。   
向此成追感，新愁易積，故人難聚。憑高盡日凝竚。贏得消魂無語。極目霽靄霏微，瞑鴉零亂，蕭索江城暮。南樓畫角，又送殘陽去。

小鎮西  
意中有箇人，芳顏二八。天然俏、自來奸黠。最奇絕。是笑時、媚靨深深，百態千嬌，再三偎著，再三香滑。   
久離缺。夜來魂夢裏，尤花殢雪。分明似舊家時節。正歡悅。被鄰雞喚起，一場寂寥，無眠向曉，空有半窗殘月。

迷神引  
一葉扁舟輕帆卷。暫泊楚江南岸。孤城暮角，引胡笳怨。水茫茫，平沙雁、旋驚散。煙斂寒林簇，畫屏展。天際遙山小，黛眉淺。   
舊賞輕拋，到此成游宦。覺客程勞，年光晚。異鄉風物，忍蕭索、當愁眼。帝城賒，秦樓阻，旅魂亂。芳草連空闊，殘照滿。佳人無消息，斷雲遠。

促拍滿路花  
香靨融春雪，翠鬢嚲秋煙。楚腰纖細正笄年。鳳幃夜短，偏愛日高眠。起來貪顛耍，只恁殘却黛眉，不整花鈿。   
有時攜手閒坐，偎倚綠窗前。溫柔情態儘人憐。畫堂春過，悄悄落花天。最是嬌癡處，尤殢檀郎，未教拆了鞦韆。

剔銀燈  
何事春工用意。繡畫出、萬紅千翠。豔杏夭桃，垂楊芳草，各鬬雨膏煙膩。如斯佳致。早晚是、讀書天氣。   
漸漸園林明媚。便好安排歡計。論籃買花，盈車載酒，百琲千金邀妓。何妨沈醉。有人伴、日高春睡。

鳳歸雲  
向深秋，雨餘爽氣肅西郊。陌上夜闌，襟袖起涼飆。天末殘星，流電未滅，閃閃隔林梢。又是曉雞聲斷，陽烏光動，漸分山路迢迢。   
驅驅行役，苒苒光陰，蠅頭利祿，蝸角功名，畢竟成何事，漫相高。拋擲雲泉，狎玩塵土，壯節等閒消。幸有五湖煙浪，一船風月，會須歸去老漁樵。

木蘭花令  
有箇人人真堪羨。問著佯羞回却面。你若無意向他人，為甚夢中頻相見。   
不如聞早還却願。免使牽人虛魂亂。風流腸肚不堅牢，只恐被伊牽惹斷。

西施  
苧蘿妖豔世難偕。善媚悅君懷。後庭恃寵，盡使絕嫌猜。正恁朝歡暮宴，情未足，早江上兵來。   
捧心調態軍前死，羅綺旋變塵埃。至今想，怨魂無主尚徘徊。夜夜姑蘇城外，當時月，但空照荒臺。

河傳  
淮岸。向晚。圓荷向背，芙蓉深淺。仙娥畫舸，露漬紅芳交亂。難分花與面。   
采多漸覺輕船滿。呼歸伴。急槳煙村遠。隱隱棹歌，漸被蒹葭遮斷。曲終人不見。

木蘭花慢  
倚危樓竚立，乍蕭索、晚晴初。漸素景衰殘，風砧韻冷，霜樹紅疏。雲衢。見新雁過，奈佳人自別阻音書。空遣悲秋念遠，寸腸萬恨縈紆。   
皇都。暗想歡游，成往事、動欷歔。念對酒當歌，低幃並枕，翻恁輕孤。歸途。縱凝望處，但斜陽暮靄滿平蕪。贏得無言悄悄，凭闌盡日踟躕。   
  
又  
拆桐花爛漫，乍疏雨、洗清明。正豔杏燒林，緗桃繡野，芳景如屏。傾城。盡尋勝去，驟雕鞍紺幰出郊坰。風暖繁絃脆管，萬家競奏新聲。   
盈盈。鬬草踏青。人豔冶、遞逢迎。向路旁往往，遺簪墮珥，珠翠縱橫。歡情。對佳麗地，任金罍罄竭玉山傾。拚却明朝永日，畫堂一枕春酲。   
  
又  
古繁華茂苑，是當日、帝王州。詠人物鮮明，土風細膩，曾美詩流。尋幽。近香徑處，聚蓮娃釣叟簇汀洲。晴景吳波練靜。萬家綠水朱樓。   
凝旒。乃睠東南，思共理、命賢侯。繼夢得文章，樂天惠愛，布政優優。鼇頭。況虛位久，遇名都勝景阻淹留。贏得蘭堂醞酒，畫船攜妓歡游。

臨江仙引  
渡口、向晚，乘瘦馬、陟平岡。西郊又送秋光。對暮山橫翠，襯殘葉飄黃。憑高念遠，素景楚天，無處不淒涼。   
香閨別來無信息，雲愁雨恨難忘。指帝城歸路，但煙水茫茫。凝情望斷淚眼，盡日獨立斜陽。   
  
又  
上國。去客。停飛蓋、促離筵。長安古道綿綿。見岸花啼露，對堤柳愁煙。物情人意，向此觸目，無處不淒然。   
醉擁征驂猶竚立，盈盈淚眼相看。況繡幃人靜，更山館春寒。今宵怎向漏永，頓成兩處孤眠。

憶帝京  
薄衾小枕天氣。乍覺別離滋味。展轉數寒更。起了還重睡。畢竟不成眠，一夜長如歲。   
也擬待、却回征轡。又爭奈、已成行計。萬種思量，多方開解，只恁寂寞厭厭地。繫我一生心，負你千行淚。

瑞鷓鴣  
全吳嘉會古風流。渭南往歲憶來游。西子方來、越相功成去，千里滄江一葉舟。   
至今無限盈盈者，盡來拾翠芳洲。最是簇簇寒村，遙認南朝路、晚煙收。三兩人家古渡頭。

安公子  
遠岸收殘雨。雨殘稍覺江天暮。拾翠汀洲人寂靜，立雙雙鷗鷺。望幾點、漁燈隱映蒹葭浦。停畫橈、兩兩舟人語。道去程今夜，遙指前村煙樹。   
游宦成羈旅。短檣吟倚閒凝竚。萬水千山迷遠近，想鄉關何處。自別後、風亭月榭孤歡聚。剛斷腸、惹得離情苦。聽杜字聲聲，勸人不如歸去。   
  
又  
夢覺清宵半。悄然屈指聽銀箭。惟有牀前殘淚燭，啼紅相伴。暗惹起、雲愁雨恨情何限。從臥來、展轉千餘徧。恁數重鴛被，怎向孤眠不暖。   
堪恨還堪歎。當初不合輕分散。及至厭厭獨自箇，却眼穿腸斷。似恁地、深情密意如何拚。雖後約、的有于飛願。奈片時難過，怎得如今便見。

傾杯  
金風淡蕩，漸秋光老、清宵永。小院新晴天氣，輕煙乍斂，皓月當軒練淨。對千里寒光，念幽期阻、當殘景。早是多情多病。那堪細把，舊約前歡重省。   
最苦碧雲信斷，仙鄉路杳，歸鴻難倩。每高歌、強遣離懷，奈慘咽、翻成心耿耿。漏殘露冷。空贏得、悄悄無言，愁緒終難整。又是立盡，梧桐碎影。

傾杯  
鶩落霜洲，雁橫煙渚，分明畫出秋色。暮雨乍歇。小檝夜泊，宿葦村山驛。何人月下臨風處，起一聲羌笛。離愁萬緒，聞岸草、切切蛩吟如織。   
為憶。芳容別後，水遙山遠，何計憑鱗翼。想繡閣深沈，爭知憔悴損、天涯行客。楚峽雲歸，高陽人散，寂寞狂蹤迹。望京國。空目斷、遠峰凝碧。

鶴沖天  
黃金榜上。偶失龍頭望。明代暫遺賢，如何向。未遂風雲便，爭不恣狂蕩。何須論得喪。才子詞人，自是白衣卿相。   
煙花巷陌，依約丹青屏障。幸有意中人，堪尋訪。且恁偎紅翠，風流事、平生暢。青春都一餉。忍把浮名，換了淺斟低唱。

傾杯樂  
樓鎖輕煙，水橫斜照，遙山半隱愁碧。片帆岸遠，行客路杳，簇一天寒色。楚梅映雪數枝豔，報青春消息。年華夢促，音信斷、聲遠飛鴻南北。   
算伊別來無緒，翠消紅減，雙帶長拋擲。但淚眼沈迷，看朱成碧。惹閒愁堆積。雨意雲情，酒心花態，孤負高陽客。夢難極。和夢也、多時間隔。

瑞鷓鴣  
吹破殘煙入夜風。一軒明月上簾櫳。因驚路遠人還遠，縱得心同寢未同。   
情脈脈，意忡忡。碧雲歸去認無蹤。只應會向前生裏，愛把鴛鴦兩處籠。

梁州令  
夢覺紗窗曉。殘燈掩然空照。因思人事苦縈牽，離愁別恨，無限何時了。   
憐深定是心腸小。往往成煩惱。一生惆悵情多少。月不長圓，春色易為老。

夜半樂  
豔陽天氣，煙細風暖，芳郊澄朗閒凝竚。漸妝點亭臺，參差佳樹。舞腰困力，垂楊綠映，淺桃穠李夭夭，嫩紅無數。度綺燕、流鶯鬬雙語。   
翠娥南陌簇簇，躡影紅陰，緩移嬌步。抬粉面、韶容花光相妒。絳綃袖舉。雲鬟風顫，半遮檀口含羞，背人偷顧。競鬬草、金釵笑爭賭。   
對此嘉景，頓覺消凝，惹成愁緒。念解佩、輕盈在何處。忍良時、孤負少年等閒度。空望極、回首斜陽暮。歎浪萍風梗知何去。

迷神引  
紅板橋頭秋光暮。淡月映煙方煦。寒溪蘸碧，繞垂楊路。重分飛，攜纖手、淚如雨。波急隋堤遠，片帆舉。倏忽年華改，向期阻。   
時覺春殘，漸漸飄花絮。好夕良天長孤負。洞房閒掩，小屏空、無心覷。指歸雲，仙鄉杳、在何處。遙夜香衾暖，算誰與。知他深深約，記得否。

**李清照集**

本集照王仲闻的《李清照集校注》1979年第1版录出

A、词

分正集、存疑、误题、补遗和佚词五部分，其中补遗为王步高、刘林的《李清照·辛弃疾全集》2002年版和刘瑜的《李清照全词》1999年版及唐圭璋的《全宋词》所出，佚词为正文不传的存目词。共收词88首，残句13则，佚词1。中有缺字以“○”相替。

一）正集（词43首，残句2则）  
  
  
南歌子   
  
天上星河转，人间帘幕垂。凉生枕簟泪痕滋，起解罗衣，聊问夜何其？   
翠贴莲蓬小，金销藕叶稀。旧时天气旧时衣，只有情怀、不似旧家时！   
  
  
转调满庭芳  
  
芳草池塘，绿阴庭院，晚晴寒透窗纱。玉钩金锁，管是客来唦。寂寞尊前席上，惟○○、海角天涯。能留否？酴醾落尽，犹赖有○○。   
当年、曾胜赏，生香熏袖，活火分茶。○○龙骄马，流水轻车。不怕风狂雨骤，恰才称，煮酒残花。如今也，不成怀抱，得似旧时那？

渔家傲  
  
天接云涛连晓雾，星河欲转千帆舞。彷佛梦魂归帝所，闻天语，殷勤问我归何处。   
我报路长嗟日暮，学诗谩有惊人句。九万里风鹏正举。风休住，蓬舟吹取三山去。   
  
  
如梦令  
  
常记溪亭日暮，沈醉不知归路。兴尽晚回舟，误入藕花深处。争渡、争渡，惊起一滩鸥鹭。   
  
  
如梦令   
  
昨夜雨疏风骤。浓睡不消残酒。试问卷帘人，却道海棠依旧。知否、知否？应是绿肥红瘦。

多丽  
  
小楼寒，夜长帘幕低垂。恨潇潇、无情风雨，夜来揉损琼肌。也不似、贵妃醉脸，也不似、孙寿愁眉。韩令偷香，徐娘傅粉，莫将比拟未新奇。细看取，屈平陶令，风韵正相宜。微风起，清芬酝藉，不减酴醾。   
渐秋阑、雪清玉瘦，向人无限依依。似愁凝、汉皋解佩，似泪洒、纨扇题诗。朗月清风，浓烟暗雨，天教憔悴度芳姿。纵爱惜，不知从此，留得几多时。人情好，何须更忆，泽畔东篱。   
  
  
菩萨蛮  
  
风柔日薄春犹早，夹衫乍著心情好。睡起觉微寒，梅花鬓上残。   
故乡何处是？忘了除非醉。沈水卧时烧，香消酒未消。   
  
  
菩萨蛮  
  
归鸿声断残云碧。背窗雪落炉烟直。烛底凤钗明，钗头人胜轻。  
角声催晓漏。曙色回牛斗。春意看花难，西风留旧寒。

浣溪沙  
  
莫许杯深琥珀浓，未成沈醉意先融，疏钟已应晚来风。   
瑞脑香消魂梦断，辟寒金小髻鬟松，醒时空对烛花红。   
  
  
浣溪沙  
  
小院闲窗春色深，重帘未卷影沈沈，倚楼无语理瑶琴。   
远岫出云催薄暮，细风吹雨弄轻阴。梨花欲谢恐难禁。   
  
  
浣溪沙  
  
淡荡春光寒食天，玉炉沈水袅残烟，梦回山枕隐花钿。   
海燕未来人斗草，江梅已过柳生绵，黄昏疏雨湿秋千。   
  
  
凤凰台上忆吹箫   
  
香冷金猊，被翻红浪，起来慵自梳头。任宝奁尘满，日上帘钩。生怕离怀别苦，多少事、欲说还休。新来瘦，非干病久，不是悲秋。   
休休！这回去也，千万遍阳关，也则难留。念武陵人远，烟锁秦楼。惟有楼前流水，应念我、终日凝眸。凝眸处，从今又添，一段新愁。   
  
  
一剪梅   
  
红藕香残玉簟秋，轻解罗裳，独上兰舟。云中谁寄锦书来，雁字回时，月满西楼。

花自飘零水自流，一种相思，两处闲愁。此情无计可消除，才下眉头，却上心头。

蝶恋花·晚止昌乐馆寄姊妹  
  
泪湿罗衣脂粉满，四叠阳关，唱到千千遍。人道山长山又断，萧萧微雨闻孤馆。   
惜别伤离方寸乱，忘了临行，酒盏深和浅。好把音书凭过雁，东莱不似蓬莱远。   
  
  
蝶恋花  
  
暖雨晴风初破冻，柳眼梅腮，已觉春心动。酒意诗情谁与共？泪融残粉花钿重。   
乍试夹衫金缕缝，山枕斜欹，枕损钗头凤。独抱浓愁无好梦，夜阑犹翦灯花弄。   
  
  
鹧鸪天  
  
寒日萧萧上锁窗，梧桐应恨夜来霜。酒阑更喜团茶苦，梦断偏宜瑞脑香。   
秋已尽，日犹长，仲宣怀远更凄凉。不如随分尊前醉，莫负东篱菊蕊黄。   
  
  
小重山   
  
春到长门春草青，江梅些子破，未开匀。碧玉笼碾玉成尘，留晓梦，惊破一瓯春。   
花影压重门，疏帘铺淡月，好黄昏。二年三度负东君，归来也，著意过今春。   
  
  
怨王孙   
  
湖上风来波浩渺，秋已暮、红稀香少。水光山色与人亲，说不尽、无穷好。   
莲子已成荷叶老，清露洗、蘋花汀草。眠沙鸥鹭不回头，似也恨、人归早。   
  
  
临江仙  
  
欧阳公做蝶恋花，有“深深深几许”之语，予酷爱之。用其语做作“庭院深深”数阕。其声即旧临江仙也。  
  
庭院深深深几许？云窗雾阁常扃。柳梢梅萼渐分明。春归秣陵树，人客建安城。   
感月吟风多少事，如今老去无成。谁怜憔悴更凋零。试灯无意思，踏雪没心情。  
  
  
醉花阴  
  
薄雾浓云愁永昼，瑞脑销金兽。佳节又重阳，玉枕纱橱，半夜凉初透。  
东篱把酒黄昏后，有暗香盈袖。莫道不销魂，帘卷西风，人比黄花瘦。

好事近   
  
风定落花深，帘外拥红堆雪。长记海棠开后，正伤春时节。   
酒阑歌罢玉尊空，青红暗明灭。魂梦不堪幽怨，更一声啼鴂。

诉衷情   
  
夜来沈醉卸妆迟，梅萼插残枝。酒醒熏破春睡，梦远不成归。  
人悄悄，月依依，翠帘垂。更挼残蕊，更捻余香，更得些时。   
  
  
行香子   
  
草际鸣蛩、惊落梧桐，正人间天上愁浓。云阶月地，关锁千重，纵浮槎来，浮槎去，不相逢。   
星桥鹊驾，经年才见，想离情别恨难穷。牵牛织女，莫是离中。甚霎儿晴，霎儿雨，霎儿风。  
  
  
孤雁儿  
世人作梅词，下笔便俗。予试作一篇，乃知前言不妄耳。   
  
藤床纸帐朝眠起，说不尽无佳思。沈香断续玉炉寒，伴我情怀如水。笛声三弄，梅心惊破，多少春情意。   
小风疏雨萧萧地，又催下千行泪。吹箫人去玉楼空，肠断与谁同倚。一枝折得，人间天上，没个人堪寄。

满庭芳  
  
小阁藏春，闲窗锁昼，画堂无限深幽。篆香烧尽，日影下帘钩。手种江梅更好，又何必、临水登楼。无人到，寂寥浑似，何逊在扬州。   
从来，知韵胜，难堪雨藉，不耐风揉。更谁家横笛，吹动浓愁。莫恨香消雪减，须信道、扫迹情留。难言处，良宵淡月，疏影尚风流。   
  
  
玉楼春  
  
红酥肯放琼苞碎，探著南枝开遍未。不知酝藉几多香，但见包藏无限意。   
道人憔悴春窗底，闷损阑干愁不倚。要来小酌便来休，未必明朝风不起。   
  
  
渔家傲  
  
雪里已知春信至，寒梅点缀琼枝腻。香脸半开娇旖旎。当庭际。玉人浴出新妆洗。   
造化可能偏有意，故教明月玲珑地。共赏金尊沈绿蚁。莫辞醉。此花不与群花比。   
  
  
清平乐  
  
年年雪里，常插梅花醉。挼尽梅花无好意，赢得满衣清泪。   
今年海角天涯，萧萧两鬓生华。看取晚来风势，故应难看梅花。  
  
  
鹧鸪天  
  
暗淡轻黄体性柔，情疏迹远只香留。何须浅碧轻红色，自是花中第一流。   
梅定妒，菊应羞，画栏开处冠中秋。骚人可煞无情思，何事当年不见收。   
  
  
添字丑奴儿   
  
窗前谁种芭蕉树，阴满中庭。阴满中庭，叶叶心心，舒展有馀清。   
伤心枕上三更雨，点滴霖霪。点滴霖霪，愁损北人，不惯起来听。

忆秦娥  
  
临高阁。乱山平野烟光薄。烟光薄。栖鸦归後，暮天闻角。   
断香残酒情怀恶。西风催衬梧桐落。梧桐落。又还秋色，又还寂寞。   
  
  
念奴娇   
  
萧条庭院，又斜风细雨、重门须闭。宠柳娇花寒食近，种种恼人天气。险韵诗成，扶头酒醒，别是闲滋味。征鸿过尽、万千心事难寄。   
楼上几日春寒，帘垂四面，玉阑干慵倚。被冷香消新梦觉，不许愁人不起。清露晨流，新桐初引，多少游春意。日高烟敛，更看今日晴未。   
  
  
永遇乐·元宵   
  
落日熔金，暮云合璧，人在何处。染柳烟浓，吹梅笛怨，春意知几许。元宵佳节，融和天气，次第岂无风雨。来相召，香车宝马，谢他酒朋诗侣。   
中州盛日，闺门多暇，记得偏重三五。铺翠冠儿、捻金雪柳、簇带争济楚。如今憔悴，风鬟霜鬓，怕见夜间出去。不如向，帘儿底下，听人笑语。   
  
  
长寿乐·南昌生日  
  
微寒应候，望日边、六叶阶蓂初秀。爱景欲挂扶桑，漏残银箭，杓回摇斗。庆高闳此际，掌上一颗明珠剖。有令容淑质，归逢佳偶。到如今，昼锦满堂贵胄。   
荣耀，文步紫禁，一一金章绿绶。更值棠棣连阴，虎符熊轼，夹河分守。况青云咫尺，朝暮重入承明后。看彩衣争献，兰羞玉酎。祝千龄，借指松椿比寿。   
  
  
蝶恋花·上巳召亲族  
  
永夜厌厌欢意少。空梦长安，认取长安道。为报今年春色好，花光月影宜相照。  
随意杯盘虽草草。酒美梅酸，恰称人怀抱。醉莫插花花莫笑，可怜春似人将老。  
  
  
武陵春   
  
风住尘香花已尽，日晚倦梳头。物是人非事事休，欲语泪先流。   
闻说双溪春尚好，也拟泛轻舟。只恐双溪舴艋舟，载不动、许多愁。   
  
  
声声慢   
  
寻寻觅觅，冷冷清清，凄凄惨惨戚戚。乍暖还寒时候，最难将息。三杯两盏淡酒，怎敌他、晚来风急。雁过也，正伤心，却是旧时相识。   
满地黄花堆积，憔悴损，如今有谁堪摘。守著窗儿，独自怎生得黑。梧桐更兼细雨，到黄昏、点点滴滴。这次第，怎一个、愁字了得？   
  
  
点绛唇   
  
寂寞深闺，柔肠一寸愁千缕。惜春春去，几点催花雨。   
倚遍阑干，只是无情绪。人何处，连天芳草，望断归来路。   
  
  
减字木兰花   
  
卖花担上，买得一枝春欲放。泪染轻匀，犹带彤霞晓露痕。  
怕郎猜道，奴面不如花面好。云鬓斜簪，徒要教郎比并看。   
  
  
摊破浣溪沙  
  
揉破黄金万点轻，剪成碧玉叶层层。风度精神如彦辅，大鲜明。  
梅蕊重重何俗甚，丁香千结苦麄生。熏透愁人千里梦，却无情。  
  
  
摊破浣溪沙  
  
病起萧萧两鬓华，卧看残月上窗纱。豆蔻连梢煎熟水，莫分茶。  
枕上诗书闲处好，门前风景雨来佳。终日向人多酝藉，木犀花。  
  
  
瑞鹧鸪·双银杏  
  
风韵雍容未甚都，尊前甘橘可为奴。谁怜流落江湖上，玉骨冰肌未肯枯。  
谁教并蒂连枝摘，醉后明皇倚太真。居士擘开真有意，要吟风味两家新。  
  
  
庆清朝慢  
  
禁幄低张，彤栏巧护，就中独占残春。容华淡伫，绰约俱见天真。待得群花过后，一番风露晓妆新。妖娆艳态，妒风笑月，长殢东君。  
东城边、南陌上，正日烘池馆，竞走香轮。绮筵散日，谁人可继芳尘。更好明光宫殿。几枝先近日边匀。金尊倒，拚了尽烛，不管黄昏。  
  
  
失调名  
  
条脱闲揎系五丝。

失调名·元旦词  
  
瑞脑烟残，沈香火冷。  
  
  
二）存疑（词14首，残句1则）  
  
怨王孙  
  
梦断、漏悄，愁浓、酒恼。宝枕生寒，翠屏向晓。门外谁扫残红？夜来风。  
玉箫声断人何处？春又去忍把归期负。此情此恨此际，拟托行云，问东君。  
  
  
怨王孙   
  
帝里春晚，重门深院。草绿阶前，暮天雁断。楼上远信谁传？恨绵绵。  
多情自是多沾惹，难拼舍，又是寒食也。秋千巷陌人静，皎月初斜，浸梨花。

生查子   
  
年年玉镜台，梅蕊宫妆困。今岁未还家，怕见江南信。  
酒从别后疏，泪向愁中尽。遥想楚云深，人远天涯近。  
  
  
丑奴儿   
  
晚来一阵风兼雨，洗尽炎光。理罢笙簧，却对菱花淡淡妆。  
绛绡缕薄冰肌莹，雪腻酥香。笑语檀郎，今夜纱橱枕簟凉。  
  
  
点绛唇   
  
蹴罢秋千，起来慵整纤纤手。露浓花瘦，薄汗轻衣透。  
见客入来，袜刬金钗溜。和羞走，倚门回首，却把青梅嗅。  
  
  
浪淘沙  
  
帘外五更风，吹梦无踪。画楼重上与谁同？记得玉钗斜拨火，宝篆成空。

回首紫金峰，雨润烟浓。一江春浪醉醒中。留得罗襟前日泪，弹与征鸿。  
  
  
临江仙  
梅  
  
庭院深深深几许？云窗雾阁春迟。为谁憔悴损芳姿。夜来清梦好，应是发南枝。  
玉瘦檀轻无限恨，南楼羌管休吹。浓香吹尽又谁知。暖风迟日也，别到杏花肥。  
  
  
殢人娇  
后亭梅开有感  
  
玉瘦香浓，檀深雪散。今年恨、探梅又晚。江楼楚馆，云闲水远。清昼永，凭栏翠帘低卷。  
坐上客来，尊前酒满。歌声共、水流云断。南枝可插，更须频剪。莫直待西楼、数声羌管。  
  
  
青玉案  
  
征鞍不见邯郸路，莫便匆匆归去。秋风萧条何以度？明窗小酌、暗灯清话，最好留连处。  
相逢各自伤迟暮。犹把新词诵奇句。盐絮家风人所许。如今憔悴、但余双泪，一似黄梅雨。  
  
  
浣溪沙  
  
髻子伤春慵更梳，晚风庭院落梅初，淡云来往月疏疏。  
玉鸭薰炉闲瑞脑，朱樱斗帐掩流苏。遗犀还解辟寒无。  
  
  
浣溪沙  
  
绣面芙蓉一笑开，斜飞宝鸭衬香腮。眼波才动被人猜。  
一面风情深有韵，半笺娇恨寄幽怀。月移花影约重来。  
  
  
浪淘沙   
  
素约小腰身，不奈伤春。疏梅影下晚妆新。袅袅娉娉何样似？一缕轻云。  
歌巧动朱唇，字字娇嗔。桃花深径一通津。怅望瑶台清夜月，还送归轮。   
  
  
鹧鸪天  
  
枝上流莺和泪闻，新啼痕间旧啼痕。一春鱼鸟无消息，千里关山劳梦魂。

无一语，对芳樽，安排肠断到黄昏。甫能炙得灯儿了，雨打梨花深闭门。

青玉案  
  
一年春事都来几？早过了三之二。绿暗红嫣浑可事。绿杨庭院，暖风帘幕，有个人憔悴。  
买花载酒长安市，又争似家山见桃李。不枉东风吹客泪。相思难表，梦魂无据，惟有归来是。  
  
  
失调名  
  
教我甚情怀。  
  
  
三）误题（词29首，残句2则）

玉烛新  
  
溪源新腊后。见几朵江梅，剪裁初就。晕酥砌玉，芳英嫩，故把春心轻漏。前村昨夜，想弄月、黄昏时候。孤岸悄，疏影横斜，浓香暗沾襟袖。

尊前赋与多才，问岭外风光，故人知否？寿阳谩斗。终不似，照水一枝清瘦。风娇雨秀。好插繁华盈首。须信羌笛无情，看看又奏。   
  
  
品令

零落残红，似胭脂颜色。一年春事，柳飞轻絮，笋添新竹。寂寞，幽对小园嫩绿。  
登临未足。怅游子、归期促。他年清梦，千里犹到，城阴溪曲。应有凌波，时为故人凝目。  
  
  
春光好  
  
看看腊尽春回。消息到、江南早梅。昨夜前村深雪里，一朵先开。  
盈盈玉蕊如裁。更风清、清香暗来。空使行人肠欲断，驻马徘徊。  
  
  
河传  
梅影  
  
香雹素质。天赋与、倾城标格。应是晓来，暗传东君消息。把孤芳，回暖律。  
寿阳粉面增妆饰。说与高楼，休更吹羌笛。花下醉赏，留取时倚阑干，斗清香，添酒力。  
  
  
七娘子  
  
清香浮动到黄昏，向水边疏影梅开粉。溪边伴，轻蕊有如浅杏。一枝儿、喜得东君信。  
风吹只怕霜侵损。更欲折来，插在多情鬓。寿阳妆面、雪肌玉莹。岭头别后微添粉。  
  
  
忆少年  
  
疏疏整整，斜斜淡淡，盈盈脉脉。徒怜暗香句，笑梨花颜色。  
羁马萧萧行又急。空回首、水寒沙白。天涯倦牢落，忍一声羌笛。   
  
  
玉楼春  
腊梅  
  
腊梅先报东风信。清似龙涎香得润。黄轻不肯整齐开，比著江梅仍更韵。  
纤枝瘦绿天生嫩。可惜轻寒摧韵横。刘郎只解误桃花，惆怅今年春又尽。  
  
  
柳梢春  
春晚  
  
子规啼血。可怜又是，春归时节。满院东风，海棠铺绣，梨花飞雪。　  
丁香露泣残枝，誚未比、愁肠寸结。自是休文，多情多感，不干风月。  
  
  
点绛唇  
春晚  
  
红杏飘香，柳含烟翠拖轻缕。水边朱户。门掩黄昏雨。   
烛影摇红，一枕伤春绪。归不去。凤楼何处。芳草迷归路。   
  
  
青玉案  
春晚  
  
凌波不过横塘路，但目送、芳尘去。锦瑟年华谁与度。月楼花院，倚牕朱户。惟有春知处。  
碧云冉冉蘅皋暮。彩笔空题断肠句。试问闲愁知几许。一川烟草，满城风絮，梅子黄时雨。　  
  
如梦令  
闺怨  
  
谁伴明窗独坐？和我影儿两个。灯尽欲眠时，影也把人抛亸。无那。无那。好个恓惶的我。  
  
  
菩萨蛮  
闺情  
  
绿云鬓上飞金雀。愁眉翠敛春烟薄。香阁掩芙蓉。画屏山几重。   
窗寒天欲曙。犹结同心苣。啼粉污罗衣。问郎归几时？  
  
  
生查子  
元夕有怀  
  
去年元夜时，花市灯如昼。月在柳梢头，人约黄昏后。   
今年元夜时，月与灯依旧。不见去年人，泪满春衫袖。  
  
  
浣溪沙  
春暮  
  
楼上晴天碧四垂，楼前芳草接天涯。劝君莫上最高梯。  
新笋看成堂下竹，落花都上燕巢泥。忍听林表杜鹃啼.   
  
  
孤鸾  
早梅  
  
天然标格，是小蕚堆红，芳姿凝白。淡伫新妆，浅点寿阳宫额。东君想留厚意，倩年年、与传消息。昨夜前村雪里，有一枝先拆。  
念故人何处水云隔。纵驿使相逢，难寄春色。试问丹青手，是怎生描得。晓来一番雨过，更那堪、数声羌笛。归去和羹未晚，劝行人休摘。  
  
  
品令  
  
急雨惊秋晓。今岁较、秋风早。一觞一咏，更须莫负，晚风残照。可惜莲花已谢，莲房尚小。  
汀蘋岸草。怎称得、人情好。有些言语，也待醉折、荷花问道。道与荷花，人比去年总老。  
  
  
捣练子  
  
欺万木，怯寒时。倚阑初认月宫姬。拭新妆，披素衣。  
孤标韵，暗香奇。冰容玉艳缀琼枝。借阳和，天付伊。  
  
  
喜团圆  
  
轻攒碎玉，玲珑竹外，脱去繁华。○殢东君，○先点破，○压群花。

瘦影生香，黄昏月馆，清浅溪沙。仙标淡伫，偏宜幺凤，肯带栖鸦。  
  
  
清平乐  
  
寒溪过雪。梅蕊春前发。照影临姿香苒苒，临水一枝风月。

梦游仿佛仙乡。绿窗曾见幽芳。事往无人共说，愁闻玉笛声长。  
  
  
二色宫桃  
  
镂玉香苞酥点蕚。正万木、园林萧索。惟有一枝雪里开，江南有信凭谁托。  
前年记赏登高阁。叹年来、旧欢如昨。听取乐天一句云，花开处、且须行乐。  
  
  
小桃红  
  
后园春早。残腊蒙烟草。数树寒梅，欲绽香英。小妹无端、折尽钗头朵，满把金尊细细倾。  
忆得往年同伴，沈吟无限情。恼乱东风、莫便吹零落，惜取芳菲眼下明。  
  
  
行香子

天与秋光，转转情伤。探金英、知近重阳。薄衣初试，绿蚁初尝。渐一番风、一番雨、一番凉。  
黄昏院落，恓恓惶惶。酒醒时、往事愁肠。那堪永夜，明月空床。闻砧声捣、蛩声细、漏声长。  
  
  
泛兰舟  
  
霜月亭亭时节，野溪开冰灼。故人信付，江南归也仗谁托。寒影低横，轻香暗度，疏篱幽院何在，秦楼朱阁。称帘幕。  
携酒共看，依依承醉更堪作。雅淡一种天然，如雪缀烟薄。肠断相逢，手捻嫩枝追思？浑似那人，浅妆梳掠。  
  
  
远朝归  
  
金谷先春，见乍开江梅，晶明玉腻。珠帘院落，人静雨疏烟细。横斜带月，又别是、一般风味。金尊里。任遗英乱点，残粉低坠。　　  
惆怅杜陇当年，念水远天长，故人难寄。山城倦眼，无绪更看桃李。当时醉魄，算依旧、徘徊花底，斜阳外。谩回首、画楼十二。  
  
  
远朝归  
  
新律才交，早旧梢南枝，朱污粉腻。烟笼淡妆，恰值雨膏初细。而今看了，记他日、酸甜滋味。多应是。伴玉簪凤钗，低挜斜坠。  
迤逦，对酒当歌，眷恋得芳心，竟日何际。春光付与，尤是见欺桃李。叮咛寄语，且莫负、尊前花底。拼沈醉。尽铜壶、漏传三二。   
  
  
十月梅  
  
千林凋尽，一阳未报，已绽南枝。独对霜天，冒寒先占花期。清香映月浮动，临浅水、疏影斜欹。孤标不似，绿李夭桃，取次成蹊。　　  
纵寿阳、妆脸偏宜。应未笑、天然雅态冰肌。寄语高楼，凭阑羌管休吹。东君自是为主，调鼎鼐、终付他时。从今点缀，百草千花，须待春归。  
  
  
真珠髻  
红梅  
  
重重山外，苒苒流光，又是残冬时节。小园幽径，池边楼畔，翠木嫩条春别。纤蕊轻苞，粉萼污、猩猩鲜血。乍几日，好景和风，次第一齐催发。　　  
天然香艳殊绝，此双成，皎皎倍增芳洁。去年因遇东归使，指远恨、意曾攀折。岂谓浮云，终不放、满枝明月。但叹息、时饮金钟，更绕丛丛繁雪。  
  
  
击梧桐  
  
雪叶红凋，烟林翠减，独有寒梅难并。瑞雪香肥，碎玉奇姿，迥得佳人风韵。清标暗折芳心，又是轻泄，江南春信。最好山前水畔，幽闲自有，横斜疏影。  
尽日凭阑，寻思无语，可惜飘琼飞粉。但怅望、王孙未赏，空使清香成。怎得移根帝苑，开时不许众芳近。免教问、深岩暗谷，结成千万恨。  
  
  
沁园春  
  
山驿萧疏，水亭清楚，仙姿太幽。望一枝颖脱，寒流林外，为传春信，风定香浮。断送光阴，还同昨夜，叶落从知天下秋。凭阑处，对冰肌玉骨，姑射来游。  
无端品笛悠悠。似怨感长门人泪流。奈微酸已寄，青青○杪，助当年太液，调鼎和馐。樵岭渔桥，依稀精彩，又何藉纷纷俗士求。孤标在，想繁红闹紫，应与包羞。  
  
  
失调名  
  
凝眸。两点春山满镜愁。  
  
  
失调名  
  
几日不来楼上望，粉红香白已争妍。  
  
  
四）补遗（词2首，残句8则）

新荷叶  
  
薄露初零，长宵共、永昼分停。绕水楼台，高耸万丈蓬瀛。芝兰为寿，相辉映、簪笏盈庭。花柔玉净，捧觞别有娉婷。  
鹤瘦松青，精神与、秋月争明。德行文章，素驰日下声名。东山高蹈，虽卿相、不足为荣。安石须起，要苏天下苍行。

木兰花令  
  
沉水香消人悄悄。楼上朝来寒料峭。春生南浦水微波，雪满东山风未扫。  
金樽莫诉连壶倒。卷起重帘留晚照。为君欲去更凭栏，人意不如山色好。  
  
  
失调名（集残句）  
  
几日不来楼上望，粉红香白几争妍。几多深恨断人肠。水晶山枕象牙床。行人舞袖拂梨花。犹将歌扇向人遮。闲愁也似月明多。罗衣消尽凭时香。直送凄凉到画屏。彩云易散月长亏。凝眸，两点春山满镜愁。  
  
  
五）佚词（词目1）

鹊桥仙 金鱼池莲

B、诗

收诗18首，残句15则。  
  
  
浯溪中兴颂诗和张文潜  
  
五十年功如电扫，华清宫柳咸阳草。五坊供奉斗鸡儿，酒肉堆中不知老。胡兵忽自天上来，逆胡亦是奸雄才。勤政楼前走胡马，珠翠踏尽香尘埃。何为出战辄披靡，传置荔枝多马死。尧功舜德本如天，安用区区纪文字。著碑铭德真陋哉，迺令神鬼磨山崖。子仪光弼不自猜，天心悔祸人心开。夏商有鉴当深戒，简策汗青今具在。君不见当时张说最多机，虽生已被姚崇卖。  
  
  
又  
  
君不见惊人废兴传天宝，中兴碑上今生草。不知负国有奸雄，但说成功尊国老。谁令妃子天上来，虢、秦、韩国皆天才。花桑羯鼓玉方响，春风不敢生尘埃。姓名谁复知安、史，健儿猛将安眠死。去天尺五抱瓮峰，峰头凿出开元字。时移势去真可哀，奸人心丑深如崖。西蜀万里尚能返，南内一闭何时开。可怜孝德如天大，反使将军称好在。呜呼，奴辈乃不能道辅国用事张后尊，乃能念春荠长安作斤卖。  
  
  
上枢密韩肖胄诗  
  
绍兴癸丑五月，枢密韩公、工部尚书胡公使虏，通两宫也。有易安室者，父祖皆出韩公门下，今家世沦替，子姓寒微，不敢望公之车尘。又贫病，但神明未衰落。见此大号令，不能忘言，作古、律诗各一章，以寄区区之意，以待采诗者云。

三年夏六月，天子视朝久。凝旒望南云，垂衣思北狩。如闻帝若曰，岳牧与群后。贤宁无半千，运已遇阳九。勿勒燕然铭，勿种金城柳。岂无纯孝臣，识此霜露悲。何必羹舍肉，便可车载脂。土地非所惜，玉帛如尘泥。谁当可将命，币厚辞益卑。四岳佥曰俞，臣下帝所知。中朝第一人，春官有昌黎。身为百夫特，行足万人师。嘉祐与建中，为政有皋夔。匈奴畏王商，吐蕃尊子仪。夷狄已破胆，将命公所宜。公拜手稽首，受命白玉犀。曰臣敢辞难，此亦何等时。家人安足谋，妻子不必辞。愿奉天地灵，愿奉宗庙威。径持紫泥诏，直入黄龙城。单于定稽颡，侍子当来迎。仁君方恃信，狂生休请缨。或取犬马血，与结天日盟。胡公清德人所难，谋同德协必志安。脱衣已被汉恩暖，离歌不道易水寒。皇天久阴后土湿，雨势未回风势急。车声辚辚马萧萧，壮士懦夫俱感泣。闾阎嫠妇亦何知，沥血投书干记室。夷虏从来性虎狼，不虞预备庸何伤。衷甲昔时闻楚幕，乘城前日记平凉。葵丘践土非荒城，勿轻谈士弃儒生。露布词成马犹倚，崤函关出鸡未鸣。巧匠何曾弃樗栎，刍荛之言或有益。不乞隋珠与和壁，只乞乡关新信息。灵光虽在应萧萧，草中翁仲今何若。遗氓岂尚种桑麻，残虏如闻保城郭。嫠家父祖生齐鲁，位下名高人比数。当时稷下纵谈时，犹记人挥汗成雨。子孙南渡今几年，漂流逐与流人伍。欲将血泪寄山河，去洒青州一抔土。  
  
  
又  
  
想见皇华过二京，壶浆夹道万人迎。连昌宫里桃应在，华萼楼前鹊定惊。但说帝心怜赤子，须知天意念苍生。圣君大信明如日，长乱何须在屡盟。  
  
  
题八咏楼  
  
千古风流八咏楼，江山留与后人愁。水通南国三千里，气压江城十四州。  
  
  
皇帝阁端午帖子  
  
日月尧天大，璇玑舜历长。侧闻行殿帐，多集上书囊。  
  
  
皇后阁端午帖子  
  
意帖初宜夏，金驹已过蚕。至尊千万寿，行见百斯男。  
  
  
夫人阁端午帖子  
  
三宫催解粽，妆罢未天明。便面天题字，歌头御赐名。  
  
  
偶成  
  
十五年前花月底，相从曾赋赏花诗。今看花月浑相似，安得情怀似昔时。  
  
  
皇帝阁春帖子  
  
莫进黄金簟，新除玉局床。春风送庭燎，不复用沈香。

贵妃阁春帖子  
  
金环半后礼，钩弋比昭阳。春生百子帐，喜入万年觞。  
  
  
乌江  
  
生当作人杰，死亦为鬼雄。至今思项羽，不肯过江东。  
  
  
分得知字  
  
学语三十年，缄口不求知。谁遣好奇士，相逢说项斯。

晓梦  
  
晓梦随疏钟，飘然蹑云霞。因缘安期生，邂逅萼绿华。秋风正无赖，吹尽玉井花。共看藕如船，同食枣如瓜。翩翩坐上客，意妙语亦佳。嘲辞斗诡辩，活火分新茶。虽非助帝功，其乐莫可涯。人生能如此，何必归故家。起来敛衣坐，掩耳厌喧哗。心知不可见，念念犹咨嗟。  
  
  
春残  
  
春残何事苦思乡，病里梳头恨最长。梁燕语多终日在，蔷薇风细一帘香。  
  
  
感怀  
  
宣和辛丑八月十日到莱，独坐一室，平生所见，皆不在目前。几上有礼韵，因信手开之，约以所开为韵作诗。偶得“子”字，因以为韵，作感怀诗云。  
  
寒窗败几无书史，公路可怜合至此。青州从事孔方君，终日纷纷喜生事。作诗谢绝聊闭门，燕寝凝香有佳思。静中我乃得至交，乌有先生子虚子。  
  
  
钓台  
  
巨舰只缘因利往，扁舟亦是为名来。往来有愧先生德，特地通宵过钓台。

失题  
  
诗情如夜鹊，三绕未能安。

失题  
  
少陵也自可怜人，更待来年试春早。

上赵挺之  
  
何况人间父子情。  
  
  
上赵挺之  
  
炙手可热心可寒。  
  
  
失题  
  
南渡衣冠少王导，北来消息欠刘琨。  
  
  
失题  
  
南来尚怯吴江冷，北狩应悲易水寒。  
  
  
咏史  
  
两汉本继绍，新室如赘疣。所以嵇中散，至死薄殷周。  
  
  
失题  
  
露花倒影柳三变，桂子飘香张九成。  
  
  
失题  
  
犹将歌扇向人遮。  
  
  
失题  
  
水晶山枕象牙床。

失题  
  
彩云易散月长亏。  
  
  
失题  
  
几多深恨断人肠。  
  
  
失题  
  
罗衣消尽恁时香。  
  
  
失题  
  
闲愁也似月明多。  
  
  
失题  
  
直送凄凉到画屏。  
  
  
失题  
  
行人舞袖拂梨花。

C、文

打马赋

岁令云徂，卢或可呼。千金一掷，百万十都。樽徂具阵，已行揖让之礼；主宾即醉，不有博奕者乎！打马爰兴，摴蒲遂废。实愽奕之上流，乃闺房之雅戏。齐驱骥騄，疑穆王万里之行；间列玄黃，类杨氏五家之队。珊珊珮响，方惊玉蹬之敲；落落星罗，忽见连钱之碎。若乃吴江枫冷，胡山叶飞；玉门关闭，沙苑草肥。临波不渡，似惜障泥。或出入用奇，有类昆阳之战；或优游仗义，正如涿鹿之师。或闻望久高，脱复庾郎之失；或声名素昧，便同癡叔之奇。亦有缓缓而归，昂昂而出。鸟道惊驰，蚁封安步。崎岖峻坂，未遇王良；跼促盐车，难逢造父。且夫丘陵云远，白云在天，心存恋豆，志在著鞭。止蹄黃叶，何异金钱。用五十六采之间，行九十一路之内。明以赏罚，覈其殿最。运指麾于方寸之中，决胜负于几微之外。且好胜者人之常情，小艺者士之末技。说梅止渴，稍苏奔竞之心；画饼充饥，少谢腾骧之志。将图实效，故临难而不迴；欲报厚恩，故知机而先退。或衔枚缓进，已踰关塞之艰；或贾勇争先，莫悟阱堑之坠。皆由不知止足，自贻尤悔。况为之不已，实见于正经；用之以诚，义必合于天德。故绕床大叫五木皆卢；沥酒一呼，六子尽赤。平生不负，遂成剑阁之师；别墅未输，已破淮淝之贼。今日岂无元子，明时不乏安石。又何必陶长沙博局之投，正当师袁彥道布帽之掷也。曰：佛狸定见卯年死，贵贱纷纷尚流徙。满眼骅骝杂騄駬。時危安得真致此。老矣谁能志千里，但愿相将过淮水。  
  
  
打马图序  
  
慧即通，通即无所不达；专即精，精即无所不妙。故疱丁之解牛，郢人之运斤，师旷之听，离娄之视，大至于尧、舜之仁，桀、纣之恶，小至于掷豆起蝇，巾角拂棋，皆臻至理者何？妙而已。后世之人，不惟学圣人之道，不到聖处。虽嬉戏之事，亦得其依稀彷彿而遂止者多矣。夫博者无他，争先术耳，故专者能之。予性喜博，凡所谓博者皆耽之，昼夜每忘寝食。但平生随多寡未尝不进者何，精而巳。自南渡來流离迁徒，尽散博具，故罕为之，然实未尝忘于胸中也。今年冬十月朔，闻淮上警报。江、浙之人，自东走西，自南走北，居山林者谋入城市，居城市者谋入山林，旁午络绎，莫卜所之。易安居士亦自临安泝流，涉严滩之险，抵金华，卜居陈氏第。乍释舟楫而见轩窗。意颇适然。更长烛明，奈此良夜乎。于是乎博奕之事讲矣。且长行、叶子、博塞、弹棋，世无传者。打揭、大小、猪窝、族鬼、胡画、数仓、赌快之类，皆鄙俚，不经见。藏洒、摴蒲、双蹙融，近渐废絕。选仙、加减、插关火，质鲁任命，无所施人智巧。大小象棋、奕棋，又惟可容二人。独采选、打马，特为闺房雅戏。尝恨采选丛繁，劳于检阅，故能通者少，难遇勍敌。打马简要，而苦无文采。按打马世有二种：一种一将十马者，谓之关西马；一种无将二十马者，谓之依经马。流行既久，各有图经凡例可考。行移赏罚，互有同异。又宣和间，人取两种马，参杂加减，大约交加徼倖，古意尽矣。所谓宣和马者是也。予独爱依经马，因取其赏罚互度，每事作数语，随事附见，使儿辈图之。不独施之博徒，实足贻诸好事。使千万世后，知命辞打马，始自易安居士也。时绍兴四年十一月二十四日，易安室序。

投翰林学士綦崇礼启  
  
清照启：素习义方，粗明诗礼。近因疾病，欲至膏肓，牛蚁不分，灰钉已具。尝药虽存弱弟，譍门唯有老兵。既尔苍皇，因成造次。信彼如簧之说，惑茲似锦之言。弟既可欺，持官文书来辄信；身几欲死，非玉镜架亦安知。僶俛难言，优柔莫决。呻吟未定，强似同归。视听才分，实难共处，忍以桑榆之晚节，配茲驵侩之下才。身既怀臭之可嫌，惟求脱去；彼素抱壁之将往，决欲杀之。遂肆侵凌，日加殴击，可念刘伶之肋，难胜石勒之拳。局天扣地，敢效谈娘之善诉；升堂入室，素非李赤之甘心。外援难求，自陈何害，岂期末事，乃得上闻。取自宸衷，付之廷尉。被桎梏而置对，同凶丑以陈词。岂惟贾生羞绛灌为伍，何啻老子与韩非同传。但祈脱死，其望偿金。友凶横者十旬，盖非天降；居囹圄者九日，岂是人为！抵雀捐金，利当安往；将头碎壁，失固可知。实自谬愚，分知狱市。此盖伏遇内翰承旨，搢绅望族，冠盖清流，日下无双，人间第一。奉天克复，本缘陆贽之词；淮蔡底平，实以会昌之诏。哀怜无告，虽未解骖；感戴鸿恩，如真出已。故茲白首，得免丹书。清照敢不省过知惭，扪心识愧。责全责智，已难逃万世之讥；败德败名，何以见中朝之士。虽南山之竹，岂能穷多口之谈；惟智者之言，可以止无根之谤。高鹏尺鷃，本异升沈；火鼠冰蚕，难同嗜好。达人共悉，童子皆知。愿赐品题，与加湔洗。誓当布衣蔬食，温故知新。再见江山，依旧一瓶一钵；重归畎亩，更须三沐三薰。忝在葭莩。敢茲尘渎。

金石录后序  
  
右金石录三十卷者何？赵侯德父所著书也。取上自三代，下迄五季，钟、鼎、甗、鬲、盘、彝、尊、敦之款识，丰碑、大碣，显人、晦士之事迹，凡见于金石刻者二千卷，皆是正伪谬，去取褒贬，上足以合圣人之道，下足以订史氏之失者，皆载之，可谓多矣。 呜呼，自王播、元载之祸，书画与胡椒无异；长舆、元凯之病，钱癖与传癖何殊。名虽不同，其惑一也。余建中辛巳，始归赵氏。时先君作礼部员外郎，丞相时作吏部侍郎。侯年二十一，在太学作学生。赵、李族寒，素贫俭。每朔望谒告出，质衣，取半千钱，步入相国寺，市碑文果实。归，相对展玩咀嚼，自谓葛天氏之民也。后二年，出仕宦，便有饭蔬衣练，穷遐方绝域，尽天下古文奇字之志。日就月将，渐益堆积。丞相居政府，亲旧或在馆阁，多有亡诗、逸史，鲁壁、汲冢所未见之书，遂力传写，浸觉有味，不能自已。后或见古今名人书画，一代奇器，亦复脱衣市易。尝记崇宁间，有人持徐熙牡丹图，求钱二十万。当时虽贵家子弟，求二十万钱，岂易得耶。留信宿，计无所出而还之。夫妇相向惋怅者数日。后屏居乡里十年，仰取俯拾，衣食有余。连守两郡，竭其俸入，以事铅椠。每获一书，即同共勘校，整集签题。得书、画、彝、鼎，亦摩玩舒卷，指摘疵病，夜尽一烛为率。故能纸札精致，字画完整，冠诸收书家。余性偶强记，每饭罢，坐归来堂烹茶，指堆积书史，言某事在某书、某卷、第几页、第几行，以中否角胜负，为饮茶先后。中即举杯大笑，至茶倾覆怀中，反不得饮而起。甘心老是乡矣。故虽处忧患困穷，而志不屈。收书既成，归来堂起书库，大橱簿甲乙，置书册。如要讲读，即请钥上簿，关出卷帙。或少损污，必惩责揩完涂改，不复向时之坦夷也。是欲求适意，而反取憀栗。余性不耐，始谋食去重肉，衣去重采，首无明珠、翠羽之饰，室无涂金、刺绣之具。遇书史百家，字不刓缺，本不讹谬者，辄市之，储作副本。自来家传周易、左氏传，故两家者流，文字最备。于是几案罗列，枕席枕藉，意会心谋，目往神授，乐在声色狗马之上。至靖康丙午岁，侯守淄川，闻金寇犯京师，四顾茫然，盈箱溢箧，且恋恋，且怅怅，知其必不为己物矣。建炎丁未春三月，奔太夫人丧南来。既长物不能尽载，乃先去书之重大印本者，又去画之多幅者，又去古器之无款识者，后又去书之监本者，画之平常者，器之重大者。凡屡减去，尚载书十五车。至东海，连舻渡淮，又渡江，至建康。青州故第，尚锁书册什物，用屋十余间，期明年春再具舟载之。十二月，金人陷青州，凡所谓十余屋者，已皆为煨烬矣。建炎戊申秋九月，侯起复知建康府。已酉春三月罢，具舟上芜湖，入姑孰，将卜居赣水上。夏五月，至池阳。被旨知湖州，过阙上殿。遂驻家池阳，独赴召。六月十三日，始负担，舍舟坐岸上，葛衣岸巾，精神如虎，目光烂烂射人，望舟中告别。余意甚恶，呼曰：“如传闻城中缓急，建炎戊申秋九月，侯起复，知建康府。已酉春三月罢，具舟上芜湖，入姑孰，将卜居赣水上。夏五月，至池阳。被旨知湖州，过阙上殿，遂驻家池阳，独赴召。六月十三日，始负担舍舟，坐岸上，葛衣岸中，精神如虎，目光烂烂射人，望舟中告别。余意甚恶，呼曰：“如传闻城中缓急奈何。”戟手遥应曰：“从众。必不得已，先弃辎重，次衣被，次书册卷轴，次古器，独所谓宗器者，可自负抱，与身俱存亡，勿忘之。”遂驰马去。途中奔驰，冒大暑，感疾。至行在，病店。七月末，书报卧病。余惊怛，念侯性素急，奈何。病店或热，必服寒药，疾可忧。遂解舟下，一日夜行三百里。比至，果大服柴胡、黄芩药，疟且痢，病危在膏盲。余悲泣，仓皇不忍问后事。八月十八日，遂不起。取笔作诗，绝笔而终，殊无分香卖履之意。葬毕，余无所之。朝廷已分遣六宫，又传江当禁渡。时犹有书二万卷，金石刻二千卷，器皿、茵褥，可待百客，他长物称是。余又大病，仅存喘息。事势日迫。念侯有妹婿，任兵部侍郎，从卫在洪州，遂遣二故吏，先部送行李往投之。冬十二月，金寇陷洪州，遂尽委弃。所谓连舻渡江之书，又散为云烟矣。独余少轻小卷轴书帖、写本李、杜、韩、柳集，世说、盐铁论，汉唐石刻副本数十轴，三代鼎鼐十数事，南唐写本书数箧，偶病中把玩，搬在卧内者，岿然独存。上江既不可往，又虏势叵测，有弟迒任敕局删定官，遂往依之。到台，守已遁。之剡出睦，又弃衣被走黄岩，雇舟入海，奔行朝，时驻跸章安，从御舟海道道之温，又之越。庚戌十二月，放散百官，遂之衢。绍兴辛亥春三月，复赴越，壬子，又赴杭。先侯疾亟时，有张飞卿学士，携玉壶过，视侯，便携去，其实珉也。不知何人传道，遂妄言有颁金之语。或传亦有密论列者。余大惶怖，不敢言，遂尽将家中所有铜器等物，欲走外廷投进。到越，已移幸四明。不敢留家中，并写本书寄剡。后官军收叛卒取去，闻尽入故李将军家。所谓岿然独存者，无虑十去五六矣。惟有书画砚墨，可五七簏，更不忍置他所。常在卧塌下，手自开阖。在会稽，卜居土民钟氏舍。忽一夕；穴壁负五簏去。余悲恸不已，重立赏收赎。后二日，邻人钟复皓出十八轴求赏，故知其盗不远矣。万计求之，其余遂不可出。今知尽为吴说运使贱价得之。所谓岿然独存者，迺十去其七八。所有一二残零不成部帙书册三数种，平平书帙，犹复爱惜如护头目，何愚也耶。今日忽阅此书，如见故人。因忆侯在东莱静治堂，装卷初就，芸签缥带，束十卷作一帙。每日晚更散，辄校勘二卷，跋题一卷。此二千卷，有题跋者五百二卷耳。今手泽如新，而墓木已拱，悲夫！昔萧绎江陵陷没，不惜国亡，而毁裂书画。杨广江都倾覆，不悲身死，而复取图书。岂人性之所著，死生不能忘之欤。或者天意以余菲薄，不足以享此尤物耶。抑亦死者有知，犹斤斤爱惜，不肯留在人间耶。何得之艰而失之易也。呜呼，余自少陆机作赋之二年，至过蘧瑗知非之两岁，三十四年之间，忧患得失，何其多也。然有有必有无，有聚必有散，乃理之常。人亡弓，人得之，又胡足道！所以区区记其终始者，亦欲为后世好古博雅者之戒云。绍兴二年、玄黓岁，壮月朔甲寅，易安室题  
  
  
词论  
  
乐府声诗并著，最盛于唐。开元天宝间，有李八郎者，能歌擅天下。时新及第进士开宴曲江，榜中一名士先召李，使易服隐姓名，衣冠故敝，精神惨沮，与同之宴所，曰：“表弟愿与坐末。”众皆不顾。既酒行，乐作，歌者进，时曹元谦、念奴为冠。歌罢，众皆咨嗟称赏。名士忽指李曰：“请表弟歌。”众皆哂，或有怒者。及转喉发声，歌一曲，众皆泣下，罗拜曰：“此李八郎也。”自后郑、卫之声日炽，流靡之变日烦，已有菩萨蛮、春光好、莎鸡子、更漏子、浣溪沙、梦江南、渔父等词，不可遍举。五代干戈，四海瓜分豆剖，斯文道熄。独江南李氏君臣尚文雅，故有“小楼吹彻玉笙寒”、“吹皱一池春水”之词。语虽奇甚，所谓亡国之音哀以思者也。逮至本朝，礼乐文武大备。又涵养百余年，始有柳屯田永者，变旧声作新声，出乐章集，大得声称于世。虽协音律，而词语尘下。又有张子野、宋子京兄弟、沈唐、元绛、晁次膺辈继出，虽时时有妙语，而破碎何足名家。至晏元献、欧阳永叔、苏子瞻，学际天人，作为小歌词，直如酌蠡水於大海，然皆句读不葺之诗尔。又往往不协音律者何耶？盖诗文分平侧，而歌词分五音，又分五声，又分六律，又分清浊轻重。且如近世所谓声声慢、雨中花、喜迁莺，既押平声韵，又押入声韵。玉楼春本押平声韵，又押上去声，又押入声。本押仄声韵，如押上声则协，如押入声，则不可歌矣。王介甫、曾子固文章似西汉，若作一小歌词，则人必绝倒，不可读也。乃知别是一家，知之者少。后晏叔原、贺方回、秦少游、黄鲁直出，始能知之。又晏苦无铺叙；贺苦少典重；秦即专主情致，而少故实，譬如贫家美女，虽极妍丽丰逸，而终乏富贵态；黄即尚故实，而多疵病，譬如良玉有瑕，价自减半矣。  
  
  
祭赵湖州文  
  
白日正中，叹庞翁之机捷。坚城自堕，怜杞妇之悲深。  
  
  
汉巴官铁量铭跋尾注  
  
此盆色类丹砂。鲁直石刻云：“其一曰秦刀，巴官三百五十戊，永平七年第二十七酉。”余绍兴庚午岁亲见之。今在巫山县治。韩晖仲云。  
  
  
贺人孪生启  
  
无午未二時之分，有伯仲两楷之似。既系臂而系足，实难弟而难兄。玉刻双璋，锦挑对褓。

**断肠词**

朱淑真

忆秦娥 正月初六日夜月

弯弯曲，新年新月钩寒玉。钩寒玉，凤鞋儿小，翠眉儿蹙。

闹蛾雪柳添妆束，烛龙火树争驰逐。争驰逐，元宵三五，不如初六。

浣溪沙 清明

春巷夭桃吐绛英，春衣初试薄罗轻。风和烟暖燕巢成。

小院湘帘闲不卷，曲房朱户闷长扃。恼人光景又清明。

生查子 元夕

去年元夜时，花市灯如昼。月上柳梢头，人约黄昏后。

今年元夜时，月与灯依旧。不见去年人，泪湿春衫袖。

生查子

寒食不多时，几日东风恶。无绪倦寻芳，闲却秋千索。

玉减翠裙交，病怯罗衣薄。不忍卷帘看，寂寞梨花落。

生查子

年年玉镜台，梅蕊宫妆困。今岁未还家，怕见江南信。

酒从别后疏，泪向愁中尽。遥想楚云深，人远天涯近。

谒金门 春半

春已半，触目此情无限。十二阑干闲倚遍，愁来天不管。

好是风和日暖，输与莺莺燕燕。满院落花帘不卷，断肠芳草远。

江城子 赏春

斜风细雨作春寒。对尊前，忆前欢，曾把梨花，寂寞泪阑干。芳草断烟南浦路，和别泪，看青山。

昨宵结得梦夤缘。水云间，悄无言，争奈醒来，愁恨又依然。展转衾裯空懊恼，天易见，见伊难。

减字木兰花 春怨

独行独坐，独唱独酬还独卧。伫立伤神，无奈轻寒著摸人。

此情谁见，泪洗残妆无一半。愁病相仍，剔尽寒灯梦不成。

眼儿媚

迟迟春日弄轻柔，花径暗香流。清明过了，不堪回首，云锁朱楼。

午窗睡起莺声巧，何处唤春愁。绿杨影里，海棠亭畔，红杏梢头。

鹧鸪天

独倚阑干昼日长，纷纷蜂蝶斗轻狂。一天飞絮东风恶，满路桃花春水香。

当此际，意偏长，萋萋芳草傍池塘。千钟尚欲偕春醉，幸有荼蘼与海棠。

清平乐 夏日游湖

恼烟撩露，留我须臾住。携手藕花湖上路，一霎黄梅细雨。

娇痴不怕人猜，和衣睡倒人怀。最是分携时候，归来懒傍妆台。

清平乐

风光紧急，三月俄三十。拟欲留连计无及，绿野烟愁露泣。

倩谁寄语春宵，城头画鼓轻敲。缱绻临歧嘱付，来年早到梅梢。

点绛唇

黄鸟嘤嘤，晓来却听丁丁木。芳心已逐，泪眼倾珠斛。

见自无心，更调离情曲。鸳帷独。望休穷目，回首溪山绿。

点降唇

风劲云浓，暮寒无奈侵罗幕。髻鬟斜掠，呵手梅妆薄。

少饮清欢，银烛花频落。恁萧索。春工已觉，点破香梅萼。

蝶恋花 送春

楼外垂杨千万缕，欲系青春，少住春还去。犹自风前飘柳絮，随春且看归何处。

绿满山川闻杜宇。便做无情，莫也愁人苦。把酒送春春不语，黄昏却下潇潇雨。

菩萨蛮

山亭水榭秋方半，凤帷寂寞无人伴。愁闷一番新，双蛾只旧颦。

起来临绣户，时有疏萤度。多谢月相怜，今宵不忍圆。

菩萨蛮 秋

秋声乍起梧桐落，蛩吟唧唧添萧索。欹枕背灯眠，月和残梦圆。

起来钩翠箔，何处寒砧作。独倚小阑干，逼人风露寒。

菩萨蛮 木樨

也无梅柳新标格，也无桃李妖娆色。一味恼人香，群花争敢当。

情知天上种，飘落深岩洞。不管月宫寒，将枝比并看。

菩萨蛮

湿云不渡溪桥冷，娥寒初破东风影。溪下水声长，一枝和月香。

人怜花似旧，花不知人瘦。独自倚阑干，夜深花正寒。

鹊桥仙 七夕

巧云妆晚，西风罢暑，小雨翻空月坠。牵牛织女几经秋，尚多少、离肠恨泪。

微凉入袂，幽欢生座，天上人间满意。何如暮暮与朝朝，更改却、年年岁岁。

念奴娇 二首催雪

冬晴无雪，是天心未肯，化工非拙。不放玉花飞堕地，留在广寒宫阙。云欲同时，霰将集处，红日三竿揭。六花翦就，不知何处施设。

应念陇首寒梅，花开无伴，对景真愁绝。待出和羹金鼎手，为把玉盐飘撒。沟壑皆平，乾坤如画，更吐冰轮洁。梁园燕客，夜明不怕灯灭。

又

鹅毛细翦，是琼珠密洒，一时堆积。斜倚东风浑漫漫，顷刻也须盈尺。玉作楼台，铅溶天地，不见遥岑碧。佳人作戏，碎揉些子抛掷。

争奈好景难留，风僝雨僽，打碎光凝色。总有十分轻妙态，谁似旧时怜惜。担阁梁吟，寂寥楚舞，笑捏狮儿只。梅花依旧，岁寒松竹三益。

卜算子

竹里一枝斜，映带林逾静。雨后清奇画不成，浅水横疏影。

吹彻小单于，心事思重省。拂拂风前度暗香，月色侵花冷。

柳梢青 梅

玉骨冰肌，为谁偏好，特地相宜，一味风流，广平休赋，和靖无诗。

倚窗睡起春迟，困无力、菱花笑窥。嚼蕊吹香，眉心点处，鬓畔簪时。

柳梢青

冻合疏篱，半飘残雪，斜卧低枝。可便相宜，烟藏修竹，月印寒池。

亭亭伫立移时，拚瘦损、无妨为伊。谁赋才情，画成愁思，写入新词。

柳梢青

雪舞霜飞，隔帘花影，微见横枝。不道寒香，解随羌管，吹到屏帷。

个中风味谁知，睡乍起、乌云甚欹。嚼蕊妆英，浅颦轻笑，酒半醒时。

西江月 春半

办取舞裙歌扇，赏春只怕春寒。卷帘无语对南山，已觉绿肥红浅。

去去惜花心懒，踏青闲步江干。恰如飞鸟倦知还，澹荡梨花深院。

月华清 梨花

雪压庭春，香浮花月，揽衣还怯单薄。欹枕裴回，又听一声干鹊。粉泪共、宿雨阑干，清梦与、寒云寂寞。除却，是江梅曾许，诗人吟作。

长恨晓风漂泊，且莫遣香肌，瘦减如削。深杏夭桃，端的为谁零落。况天气、妆点清明，对美景、不妨行乐。拌著，向花时取，一杯独酌。

绛都春 梅

寒阴渐晓。报驿使探春，南枝开早。粉蕊弄香，芳脸凝酥，琼枝小。雪天分外精神好，向白玉、堂前应到。化工不管，朱门闭也，暗传音耗。

轻渺。盈盈笑靥，称娇面爱学、宫妆新巧。几度醉吟，独倚栏杆，黄昏后，月笼疏影横斜照。更莫待、笛声吹老。便须折取归来，胆瓶插了。

酹江月

爱君嘉秀，对云庵、亲植琅玕丛簇。结翠筠、稍津润腻，叶叶竿竿柔绿。渐胤儿孙，还生过母，根出蟠蛟曲。潇潇风夜，月明光透筛玉。

雅称野客幽怀，闲窗相伴，自有清风足。终不凋零材异众，岂似寻常花木。傲雪欺霜，虚心直节，妙理皆非俗。天然孤淡，日增物外清福。

**姜夔词全集**

小重山令 赋潭州红梅   
   
人绕湘皋月坠时。斜横花树小、浸愁漪。一春幽事有谁知。东风冷，香远茜裙归。   
鸥去昔游非。遥怜花可可、梦依依。九疑云杳断魂啼。相思血，都沁绿筠枝。   
   
   
江梅引 丙辰之冬，予留梁溪，将诣淮而不得，因梦思以述志   
   
人间离别易多时。见梅枝。忽相思。几度小窗幽梦手同携。今夜梦中无觅处，漫徘徊，寒侵被，尚未知。   
湿红恨墨浅封题。宝筝空、无雁飞。俊游巷陌，算空有、古木斜晖。旧约扁舟，心事已成非。歌罢淮南春草赋，又萋萋。漂零客、泪满衣。   
   
   
蓦山溪 题钱氏溪月   
   
与鸥为客。绿野留吟屐。两行柳垂阴，是当日、仙翁手植。一亭寂寞，烟外带愁横，荷苒苒，展凉云，横卧虹千尺。   
才因老尽，秀句君休觅。万绿正迷人，更愁入、山阳夜笛。百年心事，惟有玉阑知，吟未了，放船回，月下空相忆。   
   
   
莺声绕红楼   
甲寅春，平甫与予自越来吴，携家妓观梅于孤山之西村，命国工吹笛，妓皆以柳黄为衣。   
   
十亩梅花作雪飞。冷香下、携手多时。两年不到断桥西。长笛为予吹。   
人妒垂杨绿，春风为染作仙衣。垂杨却又妒腰肢。近前舞丝丝。   
   
   
鬲溪梅令   
丙辰冬，自无锡归，作此寓意。   
   
好花不与殢香人。浪粼粼。又恐春风归去、绿成阴。玉钿何处寻。   
木兰双桨梦中云。水横陈。漫向孤山山下、觅盈盈。翠禽啼一春。   
   
   
阮郎归   
为张平甫寿，是日同宿湖西定香寺。   
   
红云低压碧玻璃。惺憁花上啼。静看楼角拂长枝。朝寒吹翠眉。   
休涉笔，且裁诗。年年风絮时。绣衣夜半草符移。月中双桨归。   
   
   
阮郎归   
   
旌阳宫殿昔徘徊。一坛云叶垂。与君闲看壁间题。夜凉笙鹤期。   
茅店酒，寿君时。老枫临路歧。年年强健得追随。名山游遍归。   
   
   
好事近 赋茉莉   
   
凉夜摘花钿，苒苒动摇云绿。金络一团香露，正纱厨人独。   
朝来碧缕放长穿，钗头罣层玉。记得如今时候，正荔枝初熟。   
   
   
点绛唇 丁未冬过吴松作   
   
燕雁无心，太湖西畔随云去。数峰清苦。商略黄昏雨。   
第四桥边，拟共天随住。今何许。凭阑怀古。残柳参差舞。   
   
   
点绛唇   
   
金谷人归，绿杨低扫吹笙道。数声啼鸟，也学相思调。   
月落潮生，掇送刘郎老。淮南好。甚时重到。陌上生春草。   
   
   
虞美人 赋牡丹   
   
西园曾为梅花醉。叶剪春云细。玉笙凉夜隔帘吹。卧看花梢摇动一枝枝。   
娉娉袅袅教谁惜。空压纱巾侧。沈香亭北又青苔。唯有当时蝴蝶自飞来。   
   
   
虞美人   
   
摩挲紫盖峰头石。上瞰苍厓立。玉盘摇动半厓花。花树扶疏一半白云遮。   
盈盈相望无由摘。惆怅归来屐。而今仙迹杳难寻。那日青楼曾见似花人。   
   
   
忆王孙 鄱阳彭氏小楼作   
   
冷红叶叶下塘秋。长与行云共一舟。零落江南不自由。两绸缪。料得吟鸾夜夜愁。   
   
   
少年游 戏平甫   
   
双螺未合，双蛾先敛，家在碧云西。别母情怀，随郎滋味，桃叶渡江时。   
扁舟载了，匆匆归去，今夜泊前溪。杨柳津头，梨花墙外，心事两人知。   
   
   
鹧鸪天 己酉之秋，苕溪记所见。   
   
京洛风流绝代人。因何风絮落溪津。笼鞵浅出鸦头袜，知是凌波缥缈身。   
红乍笑，绿长嚬。与谁同度可怜春。鸳鸯独宿何曾惯，化作西楼一缕云。   
   
   
鹧鸪天   
予与张平甫自南昌同游西山玉隆宫，止宿而反，盖乙卯三月十四日也。是日即平甫初度，因买酒茅舍，并坐古枫下。古枫，旌阳在时物也。旌阳尝以草屦悬其上，土人谓屦为屩，因名曰挂屩枫。苍山四围，平野尽绿，隔涧野花红白，照影可喜，使人采撷，以藤纠缠著枫上。少焉月出，大于黄金盆。逸兴横生，遂成痛饮。午夜乃寝。明年，平甫初度，欲治舟往封禺松竹间，念此游之不可再也，歌以寿之。   
   
曾共君侯历聘来。去年今日踏莓苔。旌阳宅里疏疏磬，挂屩枫前草草杯。   
呼煮酒，摘青梅。今年官事莫徘徊。移家径入蓝田县，急急船头打鼓催。   
   
   
鹧鸪天 丁巳元日   
   
柏绿椒红事事新。隔篱灯影贺年人。三茅钟动西窗晓，诗鬓无端又一春。   
慵对客，缓开门。梅花闲伴老来身。娇儿学作人间字，郁垒神荼写未真。   
   
   
鹧鸪天 正月十一日观灯   
   
巷陌风光纵赏时。笼纱未出马先嘶。白头居士无呵殿，只有乘肩小女随。   
花满市，月侵衣。少年情事老来悲。沙河塘上春寒浅，看了游人缓缓归。   
   
   
鹧鸪天 元夕不出   
   
忆昨天街预赏时。柳悭梅小未教知。而今正是欢游夕，却怕春寒自掩扉。   
帘寂寂，月低低。旧情惟有绛都词。芙蓉影暗三更后，卧听邻娃笑语归。   
   
   
鹧鸪天 元夕有所梦   
   
肥水东流无尽期。当初不合种相思。梦中未比丹青见，暗里忽惊山鸟啼。   
春未绿，鬓先丝。人间别久不成悲。谁教岁岁红莲夜，两处沈吟各自知。   
   
   
鹧鸪天 十六夜出   
   
辇路珠帘两行垂。千枝银烛舞僛僛。东风历历红楼下，谁识三生杜牧之。   
欢正好，夜何其。明朝春过小桃枝。鼓声渐远游人散，惆怅归来有月知。   
   
夜行船   
己酉岁，寓吴兴，同田几道寻梅北山沈氏圃，载雪而归。   
   
略彴横溪人不度。听流澌、佩环无数。屋角垂枝，船头生影，算唯有春知处。   
回首江南天欲暮。折寒香、倩谁传语。玉笛无声，诗人有句。花休道轻分付。   
   
   
杏花天影   
丙午之冬，发沔口，丁未正月二日，道金陵，北望淮楚，风日清淑，小舟挂席，容与波上。   
   
绿丝低拂鸳鸯浦。想桃叶、当时唤渡。又将愁眼与春风，待去。倚兰桡更少驻。   
金陵路、莺吟燕儛。算潮水、知人最苦。满汀芳草不成归，日暮。更移舟向甚处。   
   
   
醉吟商小品   
石湖老人谓予云：“琵琶有四曲，今不传矣，曰濩索（一曰濩弦）梁州、转关绿腰、醉吟商湖渭州、历弦薄媚也。”予每念之。辛亥之夏，予谒杨廷秀丈于金陵邸中，遇琵琶工解作醉吟商湖渭州，因求得品弦法，译成此谱，实双声耳。   
   
又正是春归，细柳暗黄千缕。暮鸦啼处。梦逐金鞍去。一点芳心休诉。琵琶解语。   
   
   
玉梅令   
石湖家自制此声，未有语实之，命予作。石湖宅南，鬲河有圃曰范村，梅开雪落，竹院深静，而石湖畏寒不出，故戏及之。   
   
疏疏雪片。散入溪南苑。春寒锁、旧家亭馆。有玉梅几树，背立怨东风，高花未吐，暗香已远。   
公来领略，梅花能劝。花长好、愿公更健。便揉春为酒，翦雪作新诗，拚一日、绕花千转。   
   
   
踏莎行   
自沔东来，丁未元日至金陵江上感梦而作。   
   
燕燕轻盈，莺莺娇软。分明又向华胥见。夜长争得薄情知，春初早被相思染。   
别后书辞，别时针线。离魂暗逐郎行远。淮南皓月冷千山，冥冥归去无人管。   
   
   
诉衷情 端午宿合路   
   
石榴一树浸溪红。零落小桥东。五日凄凉心事，山雨打船篷。   
谙世味，楚人弓。莫忡忡。白头行客，不采苹花，孤负薰风。   
   
   
浣溪沙   
予女须家沔之山阳，左白湖，右云梦；春水方生，浸数千里，冬寒沙露，衰草入云。丙午之秋，予与安甥或荡舟采菱，或举火罝兔，或观鱼簺下，山行野吟，自适其适，凭虚怅望，因赋是阙。   
   
著酒行行满袂风。草枯霜鹘落晴空。销魂都在夕阳中。   
恨入四弦人欲老，梦寻千驿意难通。当时何似莫匆匆。   
   
   
浣溪沙   
巳酉岁客吴兴，收灯夜阖户无聊，俞商卿呼之共出，因记所见。   
   
春点疏梅雨后枝。剪灯心事峭寒时。市桥携手步迟迟。   
蜜炬来时人更好，玉笙吹彻夜何其，东风落靥不成归。   
   
   
浣溪沙 辛亥正月二十四日发合肥   
   
钗燕笼云晚不忺。拟将裙带系郎船。别离滋味又今年。   
杨柳夜寒犹自舞，鸳鸯风急不成眠。些儿闲事莫萦牵。   
   
   
浣溪沙 丙辰岁不尽五日吴松作   
   
雁怯重云不肯啼。画船愁过石塘西。打头风浪恶禁持。   
春浦渐生迎棹绿，小梅应长亚门枝。一年灯火要人归。   
   
   
浣溪沙   
丙辰腊，与俞商卿、铦朴翁同寓新安溪庄舍，得腊花韵甚，赋二首。   
   
花里春风未觉时。美人呵蕊缀横枝。鬲帘飞过蜜蜂儿。   
书寄岭头封不到，影浮杯面误人吹。寂寥惟有夜寒知。   
   
又   
   
翦翦寒花小更垂。阿琼愁里弄妆迟。东风烧烛夜深归。   
落蕊半黏钗上燕，露黄斜映鬓边犀。老夫无味已多时。   
   
   
霓裳中序第一   
丙午岁，留长沙，登祝融，因得其祠神之曲，曰黄帝盐、苏合香。又于乐工故书中得商调霓裳曲十八阕，皆虚谱无辞。按沈氏乐律“霓裳道调”此乃商调。乐天诗云“散序六阕”。此特两阕，未知孰是。然音节闲雅，不类今曲。予不暇尽作，作中序一阕传于世。予方羁游，感此古音，不自知其辞之怨抑也。   
   
亭皋正望极。乱落江莲归未得。多病却无气力。况纨扇渐疏，罗衣初索。流光过隙。叹杏梁、双燕如客。人何在，一帘淡月，仿佛照颜色。   
幽寂。乱蛩吟壁。动庾信、清愁似织。沉思年少浪迹。笛里关山，柳下坊陌。坠红无信息。漫暗水、涓涓溜碧。漂零久、而今何意，醉卧酒垆侧。   
   
   
庆宫春   
绍熙辛亥除夕，予别石湖归吴兴，雪后夜过垂虹，尝赋诗云：“笠泽茫茫雁影微，玉峰重叠护云衣。长桥寂寞春寒夜，只有诗人一舸归。”后五年冬，复与俞商卿、张平甫、铦朴翁自封禺同载诣梁溪，道经吴松。山寒天迥，云浪四合。中夕相呼步垂虹，星斗下垂，错杂渔火，朔吹凛凛，卮酒不能支。朴翁以衾自缠，犹相与行吟，因赋此阕，盖过旬涂稿乃定。相翁咎予无益，然意所耽不能自已也。平甫，商卿，朴翁皆工于诗，所出奇诡，予亦强追逐之。此行既归，各得五十余解。   
   
双桨莼波，一蓑松雨，暮愁渐满空阔。呼我盟鸥，翩翩欲下，背人还过木末。那回归去，荡云雪、孤舟夜发。伤心重见，依约眉山，黛痕低压。   
采香径里春寒，老子婆娑，自歌谁答。垂虹西望，飘然引去，此兴平生难遏。酒醒波远，正凝想、明珰素袜。如今安在，唯有阑干，伴人一霎。   
   
   
齐天乐   
丙辰岁，与张功父会饮张达可之堂，闻屋壁间蟋蟀有声，功父约予同赋，以授歌者。功父先成，辞甚美。予徘徊茉莉花间，仰见秋月，顿起幽思，寻亦得此。蟋蟀，中都呼为促织，善斗。好事者或以三二十万钱致一枚，镂象齿为楼观以贮之。   
   
庾郎先自吟愁赋。凄凄更闻私语。露湿铜铺，苔侵石井，都是曾听伊处。哀音似诉。正思妇无眠，起寻机杼。曲曲屏山，夜凉独自甚情绪。   
西窗又吹暗雨。为谁频断续，相和砧杵。候馆迎秋，离宫吊月，别有伤心无数。幽诗漫与。笑篱落呼灯，世间儿女。写入琴丝，一声声更苦。〈宣政间有士大夫制蟋蟀吟〉   
   
   
满江红   
《满江红》旧调用仄韵，多不协律，如末句云“无心扑”三字，歌者将心字融入去声，方谐音律。予欲以平韵为之，久不能成。因泛巢湖，闻远岸箫鼓声。问之舟师，云：“居人为此湖神姥寿也。”予因祝曰：“得一席风径至居巢，当以平韵《满江红》为迎送神曲。”言讫，风与笔俱驶，顷刻而成。末句云“闻佩环”，则协律矣。书以绿笺，沈于白浪。辛亥正月晦也。是岁六月，复过祠下，因刻之柱间。有客来自居巢云：“士人祠姥，辄能歌此词。”按曹操至濡须口，孙权遗操书曰：“春水方生，公宜速去。”操曰：“孙权不欺孤。”乃撤军还。濡须口与东关相近，江湖水之所出入。予意春水方生，必有司之者，故归其功于姥云。   
   
仙姥来时，正一望、千顷翠澜。旌旗共、乱云俱下，依约前山。命驾群龙金作轭，相从诸娣玉为冠。向夜深、风定悄无人，闻佩环。   
神奇处，君试看。奠淮右，阻江南。遣六丁雷电，别守东关。却笑英雄无好手，一篙春水走曹瞒。又怎知、人在小红楼，帘影间。   
   
   
一萼红   
丙午人日，予客长沙别驾之观政堂。堂下曲沼，沼西负古垣，有卢橘幽篁，一径深曲。穿径而南，官梅数十株，如椒如菽，或红破白露，枝影扶疏。著屐苍苔细石间，野兴横生。亟命驾登定王台，乱湘流入麓山。湘云低昂，湘波容与。兴尽悲来，醉吟成调。   
   
古城阴。有官梅几许，红萼未宜簪。池面冰胶，墙腰雪老，云意还又沈沈。翠藤共、闲穿径竹，渐笑语、惊起卧沙禽。野老林泉，故王台榭，呼唤登临。   
南去北来何事，荡湘云楚水，目极伤心。朱户黏鸡，金盘簇燕，空叹时序侵寻。记曾共、西楼雅集，想垂杨、还嫋万丝金。待得归鞍到时，只怕春深。   
   
   
念奴娇   
予客武陵，湖北宪治在焉。古城野水，乔木参天，予与二三友日荡舟其间，薄荷花而饮，意象幽闲，不类人境。秋水且涸，荷叶出地寻丈，因列坐其下。上不见日，清风徐来，绿云自动，间于疏处窥见游人画船，亦一乐也。朅来吴兴，数得相羊荷花中。又夜泛西湖，光景奇绝，故以此句写之。   
   
闹红一舸，记来时、尝与鸳鸯为侣。三十六陂人未到，水佩风裳无数。翠叶吹凉，玉容销酒，更洒菰蒲雨。嫣然摇动，冷香飞上诗句。   
日暮青盖亭亭，情人不见，争忍凌波去。只恐舞衣寒易落，愁入西风南浦。高柳垂阴，老鱼吹浪，留我花间住。田田多少，几回沙际归路。   
   
   
念奴娇 谢人惠竹榻   
   
楚山修竹，自娟娟、不受人间袢暑。我醉欲眠伊伴我，一枕凉生如许。象齿为材，花藤作面，终是无真趣。梅风吹溽，此君直恁清苦。   
须信下榻殷勤，翛然成梦，梦与秋相遇。翠袖佳人来共看，漠漠风烟千亩。蕉叶窗纱，荷花池馆，别有留人处。此时归去，为君听尽秋雨。   
   
   
眉妩 戏张仲远   
   
看垂杨连苑，杜若侵沙，愁损未归眼。信马青楼去，重帘下，娉婷人妙飞燕。翠尊共款。听艳歌、郎意先感。便携手、月地云阶里，爱良夜微暖。   
无限风流疏散。有暗藏弓履，偷寄香翰。明日闻津鼓，湘江上，催人还解春缆。乱红万点。怅断魂、烟水遥远。又争似相携，乘一舸、镇长见。   
   
   
月下笛   
   
与客携壶，梅花过了，夜来风雨。幽禽自语。啄香心、度墙去。春衣都是柔荑剪，尚沾惹、残茸半缕。怅玉钿似扫，朱门深闭，再见无路。   
凝伫。曾游处。但系马垂杨，认郎鹦鹉。扬州梦觉，彩云飞过何许。多情须倩梁间燕，问吟袖、弓腰在否。怎知道、误了人，年少自恁虚度。   
   
清波引   
予久客古沔，沧浪之烟雨，鹦鹉之草树，头陀、黄鹤之伟观，郎官、大别之幽处，无一日不在心目间。胜友二三，极意吟赏。朅来湘浦，岁晚凄然，步绕园梅，摛笔以赋。   
   
冷云迷浦。倩谁唤、玉妃起舞。岁华如许。野梅弄眉妩。屐齿印苍藓，渐为寻花来去。自随秋雁南来，望江国、渺何处。   
新诗漫与。好风景、长是暗度。故人知否。抱幽恨难语。何时共渔艇，莫负沧浪烟雨。况有清夜啼猿，怨人良苦。   
   
   
法曲献仙音   
张彦功官舍在铁冶岭上，即昔之教坊使宅。高斋下瞰湖山，光景奇绝。予数过之，为赋此。   
   
虚阁笼寒，小帘通月，暮色偏怜高处。树鬲离宫，水平驰道，湖山尽入尊俎。奈楚客淹留久，砧声带愁去。   
屡回顾。过秋风、未成归计。谁念我、重见冷枫红舞。唤起淡妆人，问逋仙、今在何许。象笔鸾笺，甚而今、不道秀句。怕平生幽恨，化作沙边烟雨。   
   
   
琵琶仙   
《吴都赋》云“户藏烟浦，家具画船”，唯吴兴为然，春游之盛，西湖未能过也。己酉岁，予兴萧时父载酒南郭，感遇成歌。   
   
双桨来时，有人似、旧曲桃根桃叶。歌扇轻约，飞花蛾眉正奇绝。春渐远、汀洲自绿，更添了、几声啼鴂。十里扬州，三生杜牧，前事休说。   
又还是、宫烛分烟，奈愁里匆匆换时节。都把一襟芳思，与空阶榆荚。千万缕、藏鸦细柳，为玉尊、起舞回雪。想见西出阳关，故人初别。   
   
   
玲珑四犯   
越中岁暮，闻箫鼓感怀。   
   
叠鼓夜寒，垂灯春浅，匆匆时事如许。倦游欢意少，俛仰悲今古。江淹又吟恨赋。记当时、送君南浦。万里乾坤，百年身世，唯有此情苦。   
扬州柳，垂官路。有轻盈换马，端正窥户。酒醒明月下，梦逐潮声去。文章信美知何用，漫赢得、天涯羁旅。教说与。春来要、寻花伴侣。   
   
   
侧犯 咏芍药   
   
恨春易去。甚春却向扬州住。微雨。正茧栗梢头弄诗句。红桥二十四，总是行云处。无语。渐半脱宫衣笑相顾。   
金壶细叶，千朵围歌舞。谁念我、鬓成丝，来此共尊俎。后日西园，绿阴无数。寂寞刘郎，自修花谱。   
   
   
水龙吟   
黄庆长夜泛鉴湖，有怀归之曲，课予和之。   
   
夜深客子移舟处，两两沙禽惊起。红衣入桨，青灯摇浪，微凉意思。把酒临风，不思归去，有如此水。况茂林游倦，长干望久，芳心事，箫声里。   
屈指归期尚未。鹊南飞、有人应喜。画阑桂子，留香小待，提携影底。我已情多，十年幽梦，略曾如此。甚谢郎、也恨飘零，解道月明千里。   
   
   
探春慢   
予自孩幼从先人宦于古沔，女须因嫁焉。中去复来几二十年，岂惟姊弟之爱，沔之父老儿女子亦莫不予爱也。丙午冬，千岩老人约予过苕霅，岁晚乘涛载雪而下，顾念依依，殆不能去。作此曲别郑次皋、辛克清、姚刚中诸君。   
   
衰草愁烟，乱鸦送日，风沙回旋平野。拂雪金鞭，欺寒茸帽，还记章台走马。谁念漂零久，漫赢得、幽怀难写。故人清沔相逢，小窗闲共情话。   
长恨离多会少，重访问竹西，珠泪盈把。雁碛波平，渔汀人散，老去不堪游冶。无奈苕溪月，又照我、扁舟东下。甚日归来，梅花零乱春夜。   
   
   
八归 湘中送胡德华   
   
芳莲坠粉，疏桐吹绿，庭院暗雨乍歇。无端抱影销魂处，还见筿墙萤暗，藓阶蛩切。送客重寻西去路，问水面、琵琶谁拨。最可惜、一片江山，总付与啼鴂。   
长恨相从未款，而今何事，又对西风离别。渚寒烟淡，棹移人远，缥缈行舟如叶。想文君望久，倚竹愁生步罗袜。归来后、翠尊双饮，下了珠帘，玲珑闲看月。   
   
   
解连环   
   
玉鞭重倚。却沈吟未上，又萦离思。为大乔、能拨春风，小乔妙移筝，雁啼秋水。柳怯云松，更何必、十发梳洗。道郎携羽扇，那日鬲帘，半面曾记。   
西窗夜凉雨霁。叹幽欢未足，何事轻弃。问后约、空指蔷薇，算如此溪山，甚时重至。水驿灯昏，又见在、曲屏近底。念唯有、夜来皓月，照伊自睡。   
   
   
喜迁莺慢【太簇宫】   
功父新第落成   
   
玉珂朱组。又占了道人，林下真趣。窗户新成，青红犹润，双燕为君胥宇。秦淮贵人宅第，问谁记六朝歌舞。总付与、在柳桥花馆，玲珑深处。   
居士。闲记取。高卧未成，且种松千树。觅句堂深，写经窗静，他日任听风雨。列仙更教谁做，一院双成俦侣。世间住，且休将鸡犬，云中飞去。   
   
   
摸鱼儿   
辛亥秋期，予寓合肥，小雨初霁，偃卧窗下，心事悠然，起与赵君猷露坐月饮，戏吟此曲，盖欲一洗钿合金钗之尘。他日野处见之，甚为予击节也。   
   
向秋来、渐疏班扇，雨声时过金井。堂虚已放新凉入，湘竹最宜欹枕。闲记省。又还是、斜河旧约今再整。天风夜冷。自织锦人归，乘槎客去，此意有谁领。   
空赢得，今古三星炯炯。银波相望千顷。柳州老矣犹儿戏，瓜果为伊三请。云路迥。漫说道、年年野鹊曾并影。无人与问。但浊酒相呼，疏帘自卷，微月照清饮。   
   
   
扬州慢   
淳熙丙申至日，予过维扬。夜雪初霁，荠麦迷望。入其城则四顾萧条，寒水自碧。暮色渐起，戌角悲吟。予怀怆然，感慨今昔，因自度此曲。千岩老人以为有《黍离》之悲也。   
   
淮左名都，竹西佳处，解鞍少驻初程。过春风十里。尽荠麦青青。自胡马、窥江去后，废池乔木，犹厌言兵。渐黄昏，清角吹寒。都在空城。   
杜郎俊赏，算而今、重到须惊。纵豆蔻词工，青楼梦好，难赋深情。二十四桥仍在，波心荡、冷月无声。念桥边红药，年年知为谁生。   
   
   
长亭怨慢   
予颇喜自制曲，初率意为长短句，然后协以律，故前后阕多不同。桓大司马云：“昔年种柳，依依汉南。今看摇落，凄怆江潭。树犹如此，人何以堪。”此语予深爱之。   
   
渐吹尽、枝头香絮。是处人家，绿深门户。远浦萦回，暮帆零乱向何许。阅人多矣，谁得似、长亭树。树若有情时，不会得、青青如此。   
日暮。望高城不见，只见乱山无数。韦郎去也，怎忘得、玉环分付。第一是、早早归来，怕红萼、无人为主。算空有并刀，难剪离愁千缕。   
   
   
淡黄柳   
客居合肥南城赤阑桥之西，巷陌凄凉，与江左异，唯柳色夹道，依依可怜。因度此阕，以纾客怀。   
   
空城晓角，吹入垂杨陌。马上单衣寒恻恻。看尽鹅黄嫩绿，都是江南旧相识。   
正岑寂。明朝又寒食。强携酒、小桥宅。怕梨花落尽成秋色。燕燕飞来，问春何在，唯有池塘自碧。   
   
   
石湖仙【越调】   
寿石湖居士   
   
松江烟浦。是千古三高，游衍佳处。须信石湖仙，似鸱夷、翩然引去。浮云安在，我自爱、绿香红舞。容与。看世间、几度今古。   
卢沟旧曾驻马，为黄花、闲吟秀句。见说胡儿，也学纶巾欹雨。玉友金蕉，玉人金缕。缓移筝柱。闻好语。明年定在槐府。   
   
   
暗香   
辛亥之冬，予载雪诣石湖。止既月，授简索句，且徵新声。作此两曲，石湖把玩不已，使工妓隶习之，音节谐婉，乃名之曰《暗香》、《疏影》。   
   
旧时月色。算几番照我，梅边吹笛。唤起玉人，不管清寒与攀摘。何逊而今渐老，都忘却、春风词笔。但怪得、竹外疏花，香冷入瑶席。   
江国。正寂寂。叹寄与路遥，夜雪初积。翠尊易泣。红萼无言耿想忆。长记曾携手处，千树压、西湖寒碧。又片片、吹尽也，几时见得。   
   
疏影   
   
苔枝缀玉。有翠禽小小。枝上同宿。客里相逢，篱角黄昏，无言自倚修竹。照君不惯胡沙远，但暗忆、江南江北。想佩环、月夜归来，化作此花幽独。   
犹记深营旧事，那人正睡里，飞近蛾绿。莫似春风，不管盈盈，早与安排金屋。还教一片随波去，又却怨、玉龙哀曲。等恁时、重觅幽香，已入小窗横幅。   
   
   
惜红衣   
   
吴兴号水晶宫，荷花盛丽。陈简斋云：“今年何以报君恩，一路荷花相送到青墩。”亦可见矣。丁未之夏，予游千岩，数往来红香中。自度此曲，以无射宫歌之。   
   
簟枕邀凉，琴书换日，睡余无力。细洒冰泉，并刀破甘碧。墙头唤酒，谁问讯、城南诗客。岑寂。高柳晚蝉，说西风消息。   
虹梁水陌。鱼浪吹香，红衣半狼藉。维舟试望故国。眇天北。可惜渚边沙外，不共美人游历。问甚时同赋，三十六陂秋色。   
   
   
角招   
甲寅春，予与俞商卿燕游西湖，观梅于孤山之西村，玉雪照映，吹香薄人。已而商卿归吴兴，予独来，则山横春烟，新柳被水，游人容与飞花中。怅然有怀，作此寄之。商卿善歌声，稍以儒雅缘饰。予每自度曲，吟洞箫，商卿辄歌而和之，极有山林缥缈之思。今予离忧，商卿一行作吏，殆无复此乐矣。   
   
为春瘦。何堪更、绕西湖尽是垂柳。自看烟外岫。记得与君，湖上携手。君归未久。早乱落、香红千亩。一叶凌波缥缈，过三十六离宫，遣游人回首。   
犹有。画船障袖。青楼倚扇，相映人争秀。翠翘光欲溜。爱著宫黄，而今时候。伤春似旧。荡一点、春心如酒。写入吴丝自奏。问谁识，曲中心、花前友。   
   
   
徵招   
越中山水幽远。予数上下西兴、钱清间，襟抱清旷。越人善为舟，卷篷方底，舟师行歌，徐徐曳之如偃卧榻上，无动摇突兀势，以故得尽情骋望。予欲家焉而未得，作徵招以寄兴。徵招、角招者，政和间，大晟府尝制数十曲，音节驳矣。予尝考唐田畸声律要诀云：徵与二变之调，成非流美，故自古少徵调曲也。徵为去母调，如黄钟之徵，以黄钟为线，不用黄钟乃谐。故随唐旧谱，不用母声，琴家无媒调、商调之类。皆徵也，亦皆具母弦而不用。其说详于予所作琴书。然黄钟以林钟为徵，住声於林钟。若不用黄钟声，便自成林钟宫矣。故大晟府徵调兼母声，一句似林钟均，所以当时有落韵之语。予尝使人吹而听之，寄君声于臣民事物之中，清者高而亢，浊者下而遗，万宝常所谓宫离而不附者是已。因再三推寻唐谱并琴弦法而得其意。黄钟徵虽不用母声，亦不可多用变徵蕤宾、变宫庆钟声。若不用黄钟而用蕤宾、应钟，即是林钟宫矣。余十一均徵调傲此。其法可谓善矣。然无清声，只可施之琴瑟，难入燕乐。故燕乐阙徵调，不必补可也。此一曲乃予昔所制，因旧央正宫齐天乐慢前两拍是徵调，故足成之。虽兼用母声，较大晟央为无病矣。此曲依晋史名曰黄钟下微调、角招曰黄钟清角调。   
   
潮回却过西陵浦，扁舟仅容居士。去得几何时，黍离离如此。客途今倦矣。漫赢得、一襟诗思。记忆江南，落帆沙际，此行还是。   
迤逦剡中山，重相见、依依故人情味。似怨不来游，拥愁鬟十二。一丘聊复尔。也孤负、幼舆高志。水葓晚，漠漠摇烟，奈未成归计。   
   
   
秋宵吟【越调•自制曲】   
   
古帘空，坠月皎。坐久西窗人悄。蛩吟苦，渐漏水丁丁，箭壶催晓。引凉飔、动翠葆。露脚斜飞云表。因嗟念，似去国情怀，暮帆烟草。   
带眼销磨，为近日、愁多顿老。卫娘何在，宋玉归来，两地暗萦绕。摇落江枫早。嫩约无凭，幽梦又杳。但盈盈、泪洒单衣，今夕何恨未了。   
   
   
凄凉犯   
合肥巷陌皆种柳，秋风夕起骚骚然。予客居阖户，时闻马嘶。出城四顾，则荒烟野草，不胜凄黯，乃著此解。琴有凄凉调，假以为名。凡曲言犯者，谓以宫犯商、商犯宫之类。如道调宫“上”字住，双调亦“上”字住。所住字同，故道调曲中犯双调，或于双调曲中犯道调，其他准此。唐人乐书云：“犯有正、旁、偏、侧。宫犯宫为正，宫犯商为旁，宫犯角为偏，宫犯羽为侧。”此说非也。十二宫所住字各不同，不容相犯。十二宫特可犯商、角、羽耳。予归行都，以此曲示国工田正德，使以哑觱栗角吹之，其韵极美，亦曰瑞鹤仙影。   
   
绿杨巷陌。秋风起、边城一片离索。马嘶渐远，人归甚处，戍楼吹角。情怀正恶。更衰草、寒烟淡薄。似当时、将军部曲，迤逦度沙漠。   
追念西湖上，小舫携歌，晚花行乐。旧游在否，想如今、翠凋红落。漫写羊裙，等新雁、来时系著。怕匆匆、不肯寄与，误后约。   
   
   
翠楼吟   
淳熙丙午冬，武昌安远楼成，与刘去非诸友落之，度曲见志。予去武昌十年，故人有泊舟鹦鹉洲者，闻小姬歌此词，问之，颇能道其事，还吴为予言之。兴怀昔游，且伤今之离索也。   
   
月冷龙沙，尘清虎落，今年汉酺初赐。新翻胡部曲，听毡幕、元戎歌吹。层楼高峙。看槛曲萦红，檐牙飞翠。人姝丽。粉香吹下，夜寒风细。   
此地。宜有词仙，拥素云黄鹤，与君游戏。玉梯凝望久，叹芳草、萋萋千里。天涯情味。仗酒祓清愁，花销英气。西山外。晚来还卷，一帘秋霁。   
   
   
湘月   
长溪杨声伯典长沙楫棹，居濒湘江，窗见所见，如燕公、郭熙画图，卧起幽适。丙午七月既望，声伯约予与赵景鲁、景望、萧和父、裕父、时父、恭父大舟浮湘，放乎中流。山水空寒，烟月交映，凄然其为秋也。坐客皆小冠綀服，或弹琴、或浩歌、或自酌、或援笔搜句。予度此曲，即《念奴娇》之鬲指声也，于双调中吹之。鬲指亦谓之过腔，见晁无咎集。凡能吹竹者，便能过腔也。   
   
五湖旧约，问经年底事，长负清景。暝入西山，渐唤我、一叶夷犹乘兴。倦网都收，归禽时度，月上汀洲冷。中流容与，画桡不点清镜。   
谁解唤起湘灵，烟鬟雾鬓，理哀弦鸿阵。玉麈谈玄，叹坐客、多少风流名胜。暗柳萧萧，飞星冉冉，夜久知秋信。鲈鱼应好，旧家乐事谁省。   
   
   
小重山令   
赵郎中谒告迎侍太夫人，将来都下。予喜，为作此曲。   
   
寒食飞红满帝城。慈乌相对立，柳青青。玉阶端笏细陈情。天恩许，春尽可还京。   
鹊报倚门人。安舆扶上了，更亲擎。看花携乐缓行程。争迎处，堂下拜公卿。   
   
   
念奴娇 毁舍后作   
   
昔游未远，记湘皋闻瑟，灃浦捐褋。因觅孤山林处士，来踏梅根残雪。獠女供花，伧儿行酒，卧看青门辙。一丘吾老，可怜情事空切。   
曾见海作桑田，仙人云表，笑汝真痴绝。说与依依王谢燕，应有凉风时节。越只青山，吴惟芳草，万古皆沈灭。绕枝三匝，白头歌尽明月。   
   
   
卜算子 吏部梅花八咏，次韵   
   
江左咏梅人，梦绕青青路。因向凌风台下看，心事还将与。   
忆别庾郎时，又过林逋处。万古西湖寂寞春，惆怅谁能赋。   
   
又   
月上海云沈，鸥去吴波迥。行过西冷有一枝，竹暗人家静。   
又见水沈亭，举目悲风景。花下铺毡把一杯，缓饮春风影。<西冷桥在孤山之西。水沈亭在孤山北，亭废>   
   
又   
藓干石斜妨，玉蕊松低覆。日暮冥冥一见来，略比年时瘦。   
凉观酒初醒，竹阁吟才就。犹恨幽香作许慳，小迟春心透。<凉观在孤山之麓，南北梅最奇。竹阁在凉观西，今废>   
   
又   
家在马城西，今赋梅屏雪。梅雪相兼不见花，月影玲珑彻。   
前度带愁看，一饷和愁折。若使逋仙及见之，定自成愁绝。<马城在都城西北，梅屏甚见珍爱>   
   
又   
摘蕊暝禽飞，倚树悬冰落。下竺桥边浅立时，香已漂流却。   
空径晚烟平，古寺春寒恶。老子寻花第一番，常恐吴儿觉。<下竺寺前礀石上风景最妙>   
   
又   
绿萼更横枝，多少梅花样。惆怅西村一坞春，开遍无人赏。   
细草藉金舆，岁岁长吟想。枝上幺禽一两声，犹似宫娥唱。<绿萼、横枝，皆梅别种，凡二十许名。西村在孤山后，梅皆阜陵时所种>   
   
又   
象笔带香题，龙笛吟春咽。杨柳娇痴未觉愁，花管人离别。   
路出古昌源，石瘦冰霜洁。折得青须碧藓花，持向人间说。<越之昌源古梅妙天下>   
   
又   
御苑接湖波，松下春风细。云绿峨峨玉万枝，别有仙风味。   
长信昨来看，忆共东皇醉。此树婆娑一惘然，苔藓生春意。<聚景官梅，皆植之高松之下，芘荫岁久，萼尽绿。夔昨岁观梅于彼，所闻于园官者如此，未章及之>   
   
   
洞仙歌 黄木香赠辛稼轩   
   
花中惯识，压架玲珑雪。乍见缃蕤间琅叶。恨春见将了，染额人归，留得个、袅袅垂香带月。   
鹅儿真似酒，我爱幽芳，还比酴醿又娇绝。自种古松根，待看黄龙，乱飞上、苍髯五鬣。更老仙、添与笔端春，敢唤起桃花，问谁优劣。   
   
   
蓦山溪 咏柳   
   
青青官柳，飞过双双燕。楼上对春寒，卷珠帘、瞥然一见。如今春去，香絮乱因风，沾径草，惹墙花，一一教谁管。   
阳关去也，方表人肠断。几度拂行轩，念衣冠、尊前易散。翠眉织锦，红叶浪题诗。烟渡口，水亭边，长是心先乱。   
   
   
永遇乐 次韵辛克清先生   
   
我与先生，夙期已久，人间无此。不学杨郎，南山种豆，十一徵微利。云霄直上，诸公衮衮，乃作道边苦李。五千言，老来受用，肯教造物儿戏。   
东冈记得，同来胥宇，岁月几何难计。柳老悲桓，松高对阮。未办为邻地。长干白下，青楼朱阁，往往梦中槐蚁。却不如、洼尊放满，老夫未醉。   
   
   
虞美人   
括苍烟雨楼，石湖居士所造也。风景似越之蓬莱阁，而山势环绕，峰岭高秀过之，观居士题颜，且歌其所《虞美人》，夔亦作一解。   
   
阑干表立苍龙背。三面巉天翠。东游纔上小蓬莱。不见此楼烟雨未应回。   
而今指点来时路。却是冥濛处。老仙鹤驭几时归。未必山川城郭是耶非。   
   
   
永遇乐 次稼轩北固楼词韵   
   
云鬲迷楼，苔封很石，人向何处。数骑秋烟，一篙寒汐，千古空来去。使君心在，苍厓绿嶂，苦被北门留住。有尊中酒、差可饮，大旗尽绣熊虎。   
前身诸葛，来游此地，数语便酬三顾。楼外冥冥，江皋隐隐，认得征西路。中原生聚，神京耆老，南望长淮金鼓。问当时、依依种柳，至今在否。   
   
   
水调歌头 富览亭永嘉作   
   
日落爱山紫，沙涨省潮回。平生梦犹不到，一叶眇西来。欲讯桑田成海，人世了无知者，鱼鸟两相推。天外玉笙杳，子晋只空台。   
倚阑干，二三子，总仙才。尔歌远游章句，云气入吾杯。不问王郎五马，颇忆谢生双屐，处处长青苔。东望赤城近，吾兴亦悠哉。   
   
   
汉宫春 次韵稼轩   
   
云曰归欤，纵垂天曳曳，终反衡庐。扬州十年一梦，俛仰差殊。秦碑越殿，悔旧游、作计全疏。分付与、高怀老尹，管弦丝竹宁无。   
知公爱山入剡，若南寻李白，问讯何如。年年雁飞波上，愁亦关予。临皋领客，向月边、携酒携鲈。今但借、秋风一榻，公歌我亦能书。   
   
   
汉宫春 次韵稼轩蓬莱阁   
   
一顾倾吴。苧萝人不见，烟杳重湖。当时事如对弈，此亦天乎。大夫仙去，笑人间、千古须臾。有倦客、扁舟夜泛，犹疑水鸟相呼。   
秦山对楼自绿，怕越王故垒，时下樵苏。只今倚阑一笑，然则非欤。小丛解唱，倩松风、为我吹竽。更坐侍、千岩月落，城头眇眇啼乌。

据夏承焘、吴无闻《姜白石词校注》核定，补校

**南唐二主词**

李璟、李煜

中主李璟词

应天长

一钩初月临妆镜，蝉鬓凤钗慵不整。重帘静，层楼迥，惆怅落花风不定。  
柳堤芳草径，梦断辘轳金井。昨夜更阑酒醒，春愁过却病。  
  
望远行

玉（一作碧）砌花光锦绣（一作照眼）明，朱扉长日镇长扃。夜寒不去寝难成（一作余寒欲去梦难成），炉香烟冷自亭亭。  
残月（一作辽阳月）秣陵砧，不传消息但传情。黄金窗（一作台）下忽然惊：征人归日二毛生！  
  
浣溪沙

手卷真珠上玉钩，依前春恨锁重楼（一作眉头）。风里落花谁是主？思悠悠。  
青鸟不传云外信，丁香空结雨中愁。回首绿波三楚（一作峡）暮，接天流。  
按：此首一作李煜词，见《花庵词选》。  
  
浣溪沙

菡萏香销翠叶残，西风愁起绿波间。还与韶（一作容）光共憔悴，不堪看！  
细雨梦回鸡塞远（一作清漏永），小楼吹彻玉笙寒。多少（一作簌簌）泪珠无限（一作何限，一作多少）恨，倚栏杆。  
按：此首一作李煜词，见《花庵词选》。

后主李煜词

虞美人

春花秋叶（一作月）何时了，往事知多少？小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中。  
雕栏玉砌依然（一作应犹）在，只是朱颜改。问君能（一作都）有许（一作几）多愁？恰似一江春水向东流。  
  
乌夜啼

昨夜风兼雨，帘帏飒飒秋声。烛残漏滴（一作断）频攲枕，起坐不能平。  
世事漫随流水，算来一梦（一作梦里）浮生。醉乡路稳宜频到，此外不堪行。  
  
一斛珠

晓（一作晚）妆初过，沉檀轻注些儿个。向人微露丁香颗。一曲清歌，暂引樱桃破。  
罗袖裛残殷色可，杯深旋被香醪涴。绣床斜凭娇无那。烂嚼红茸，笑向檀郎唾。  
  
子夜歌

人生愁恨何能免，销魂独我情何限。故国梦重归，觉来双泪垂。  
高楼谁与上？长记秋晴望。往事已成空，还如一梦中。  
  
更漏子

金雀钗，红粉面，花里暂时相见。知我意，感君怜，此情须问天。  
香作穗，蜡成泪，还似两人心意。珊枕腻，锦衾寒，夜（一作觉）来更漏残。  
按：此首一作温庭筠词，见《花间集》，是。  
  
临江仙

樱桃落尽春归去，蝶翻金粉双飞。子规啼月小楼西。画帘珠箔（一作玉钩罗幕），惆怅卷金泥。  
门巷寂寥人去后，望残烟草低迷。炉香闲袅凤凰儿。空持罗带，回首恨依依。  
  
望江南

多少恨，昨夜梦魂中。还似旧时游上苑，车如流水马如龙。花月正春风。  
多少泪，断脸（一作沾袖）复横颐。心事莫将和泪说（一作滴），凤笙休向泪时（一作月明）吹。肠断更无疑。  
按：此首词《尊前集》、《全唐诗》、《历代诗余》均分为二阕。  
  
清平乐

别来春半，触目柔（一作愁）肠断。砌下落梅如雪乱，拂了一身还满。  
雁来音信无凭，路遥归梦难成。离恨恰（一作却）如春草，更行更远还生。  
  
采桑子

庭（一作亭）前春逐红英尽，舞态徘徊。细雨霏微（一作霏），不放双眉时暂开。  
绿窗冷静芳英（一作音）断，香印成灰。可奈情怀，欲睡朦胧入梦来。  
  
喜迁莺

晓月堕，宿云（一作烟）微，无语枕频（原作凭）攲。梦回芳草思依依，天远雁声稀。  
啼莺散，余花乱，寂寞画堂深院。片红休扫尽从伊，留待舞人归。  
  
蝶恋花

遥夜亭皋闲信步。乍过清明，早觉伤春暮。数点雨声风约住，朦胧淡月云来去。  
桃李依依春暗度。谁在秋千，笑里低低语？一片芳心千万绪，人间没个安排处。  
按：此首又见双照楼本欧阳修《近体乐府》；《花庵词选》等作李世英词。  
  
乌夜啼

林花谢了春红，太匆匆！无奈朝来寒雨晚来风。  
胭脂泪，留人醉，几时重？自是人生长恨水长东！  
  
长相思

云一涡，玉一梭。澹澹衫儿薄薄罗，轻颦双黛螺。  
秋风多，雨相和。帘外芭蕉三两窠。夜长人奈何？  
  
捣练子令

深院静，小庭空，断续寒砧断续风。无奈（一作早是）夜长人不寐，数声和月到帘栊。  
  
浣溪沙

红日已高三丈透，金炉次第添香兽。红锦地衣随步皱。  
佳人舞点（一作急）金钗溜，酒恶时拈花蕊嗅。别殿遥闻箫鼓奏。  
  
菩萨蛮

花明月暗笼（一作飞）轻雾，今宵好向郎边去。刬袜步香阶，手提金缕鞋。  
画堂南畔见，一向（一作晌）偎人颤。奴（一作好）为出来难，教郎（一作君）恣意怜。  
  
望江梅

闲梦远，南国正芳春。船上管弦江面淥，满城飞絮辊轻尘。忙（一作愁）杀看花人。  
闲梦远，南国正清（一作新）秋。千里江山寒色远（一作暮），芦花深处泊孤舟。笛在月明楼。  
按：此首《全唐诗》、《历代诗余》均分为二阕，调作《望江南》。  
  
菩萨蛮

蓬莱院闭天台女，画堂昼寝人无（一作无人）语。抛枕翠云光，绣衣闻异香。  
潜来珠琐动，惊觉银屏（一作鸳鸯）梦。脸慢（一作慢脸）笑盈盈，相看无限情。  
  
菩萨蛮

铜簧韵脆锵寒竹，新声慢奏移纤玉。眼色暗相钩，秋波横欲流。  
雨云深绣户，未（一作来）便谐衷素。宴罢又成空，魂迷春梦中。  
  
阮郎归

东风吹（一作临）水日衔山，春来长是闲。落花狼籍酒阑珊，笙歌醉梦间。  
珮声悄（一作春睡觉），晚妆残，凭谁（一作无人）整翠鬟？留连光景惜春颜，黄昏独倚栏。  
按：此首又见冯延巳《阳春集》、欧阳修《近体乐府》。  
  
浪淘沙

往事只堪哀，对景难排。秋风庭院藓侵阶。一任珠帘闲不卷，终日谁来？  
金琐（一作剑）已沉埋，壮气蒿莱。晚凉天净月华开。想得玉楼瑶殿影，空照秦淮。  
  
采桑子

辘轳金井梧桐晚，几树惊秋。昼（一作旧）雨新（一作如）愁，百尺虾须在玉钩。  
琼窗梦断双蛾皱，回首边头。欲寄鳞游，九曲寒波不溯流。  
  
虞美人

风回小院庭芜绿，柳眼春相续。凭栏半日独无言，依旧竹声新月似当年。  
笙歌未散尊前（一作罍）在，池面冰初解。烛明香暗画楼深，满鬓清霜残雪思难任（一作禁）。  
  
玉楼春

晚妆初了明肌雪，春殿嫔娥鱼贯列。笙箫吹断水云间，重按霓裳歌遍彻。  
临春谁更飘香屑？醉拍栏杆情味（一作未）切。归时休放烛光（一作花）红，待踏马啼清夜月。  
  
子夜歌

寻春须是先春早，看花莫待花枝老。缥色玉柔擎，醅浮盏面清。  
何妨频笑粲，禁苑春归晚。同醉与闲平（一作评），诗随羯鼓成。  
  
谢新恩

金窗力困起还慵。  
按：此句王国维校勘记云：“‘金窗力困起还慵’七字，据《全唐诗》、《历代诗余》，当在第三十四阕‘新愁往恨何穷’句之下，误脱于此。”  
  
谢新恩

秦楼不见吹箫女，空余上苑风光。粉英含蕊自低昂。东风恼我，才发一衿香。  
琼窗梦◇留残日，当年得恨何长。碧栏杆外映垂杨。暂时相见，如梦懒思量。  
按：此首王国维校勘记云：“此首实系《临江仙》调。”  
  
谢新恩

樱花落尽阶前月，象床愁倚薰笼。远似去年今日，恨还同。  
双鬟不整云憔悴，泪沾红抹胸。何处相思苦？纱窗醉梦中。  
  
谢新恩

庭空客散人归后，画堂半掩珠帘。林风淅淅夜厌厌，小楼新月，回首自纤纤。  
春光镇在人空老，新愁往恨何穷！（原注：下缺。一作金窗力困起还慵。）一声羌笛，惊起醉怡容。  
按：此首王国维校勘记云：“此亦《临江仙》调。”  
  
谢新恩

樱花落尽春将困，秋千架下归时。漏暗（原注：二字又疑是满阶。）斜月迟迟，花在枝。（原注：缺十二字。）彻晓纱窗下，待来君不知。  
  
谢新恩  
冉冉秋光留不住，满阶红叶暮。又是过重阳，台榭登临处。茱萸香坠，紫菊气，飘庭户，晚烟笼细雨。嗈嗈新雁咽寒（一作愁）声，愁恨年年长相似（一作侣）。  
  
破阵子

四十年来家国，三千里地山河。凤阁龙楼连霄汉，玉树琼枝（一作琼枝玉树）作烟萝，几曾识干戈？  
一旦归为臣虏，沈腰潘鬓销磨。最是仓皇辞庙日，教坊犹奏别离歌，垂泪对宫娥。  
  
浪淘沙令

帘外雨潺潺，春意阑珊。罗衾不耐（一作暖）五更寒。梦里不知身是客，一饷（一作晌）贪欢。  
独自莫凭栏，无限关（一作江）山，别时容易见时难。流水落花春去也，天上人间。  
  
[补遗]  
  
浣溪沙

风压轻云贴水飞，乍晴池馆燕争泥。沈郎多病不胜衣。  
沙上未闻鸿雁信，竹间时有（一作听）鹧鸪啼。此情唯有落花知。  
按：此首《花草粹编》、《历代诗余》等题作李璟词。也见于四印斋影印本《东坡乐府》。  
  
浣溪沙

一曲新词酒一杯，去年天气旧亭台。夕阳西下几时回。  
无可奈何花落去，似曾相识燕归来。小楼香径独徘徊。  
按：此首又见晏殊《珠玉词》。毛晋汲古阁本《珠玉词》题下注云：“向误入《南唐二主词》。”  
  
乌夜啼

无言独上西楼，月如钩。寂寞梧桐深院，锁清秋。  
剪不断，理还乱，是离愁。别是一般滋味，在心头。  
按：此首《花庵词选》题作李煜词。《花草粹编》引《古今词话》、《十国春秋》均认为是蜀主孟昶词。  
  
更漏子

柳丝（一作絮）长，春雨细，花外漏声迢递。惊塞（一作寒）雁，起城乌，画屏金鹧鸪。  
香雾薄，透重幙，惆怅谢家池阁。红烛背，乡帷垂，梦长君不知。  
按：此首《尊前集》题作李煜词，实误。《花间集》及各选本均作温庭筠词，是。  
  
长相思

一重山，两重山。山远天高烟水寒，相思枫叶丹。  
菊花开，菊花残。寒雁高飞人未还，一帘风月闲。  
按：此首《花草粹编》、《历代诗余》等均题作李煜词。也见邓肃《栟榈词》。  
  
柳枝

风情渐老见春羞，到处芳魂感旧游。多谢长条似旧识，强垂烟穗拂人头。  
按：此首张邦基《墨庄漫录》卷二云：“江南李后主（煜）常于黄罗扇上书赐宫人庆奴云（词略），想见其风流也。扇至今传在贵人家。”  
  
后庭花破子

玉树后庭前，瑶草妆镜边。去年花不老，今年月又圆。莫教偏，和月和花，天教长少年。  
按：此首四印斋本《阳春集》补遗后有附注云：“《词辨》上卷引陈氏《乐书》曰：‘《后庭花破子》，李后主、冯延巳相率为之。’此词李作冯作，惜未载明，各本选录李词，亦无此阕。”  
  
三台令

不寐倦长更，披衣出户行。月寒秋竹冷，风切夜窗声。  
按：此首沈雄《古今词话》引《教坊记》作李煜词。  
  
捣练子

云鬓乱，晚妆残，带恨眉儿远岫攒。斜托香腮春笋嫩（一作懒），为谁和泪倚栏杆。  
按：此首杨慎《词林万选》作李煜词。  
  
浣溪沙

转烛飘蓬一梦归，欲寻陈迹怅人非。天教心愿与身违。  
待月池馆空逝水，映花楼阁谩斜晖。登临不惜更沾衣。  
按：此首《历代诗余》作李煜词。也见冯延巳《阳春集》。  
  
渔父

浪花有意千重雪，桃李无言一队春。一壶酒，一竿身，世上（一作快活）如侬有几人。  
  
渔父

一棹春风一叶舟，一纶茧缕一轻钩。花满渚，酒满瓯，万顷波中得自由。  
按：以上二首《翰府名谈》、《花草粹编》、《全唐诗》、《历代诗余》均作李煜词。

**王安石词**

桂枝香   
   
登临送目。正故国晚秋，天气初肃。千里澄江似练，翠峰如簇。归帆去棹残阳里，背西风、酒旗斜矗。彩舟云淡，星河鹭起，画图难足。   
念往昔、繁华竞逐。叹门外楼头，悲恨相续。千古凭高，对此谩嗟荣辱。六朝旧事随流水，但寒烟、芳草凝绿。至今商女，时时犹唱后庭遗曲。   
   
   
菩萨蛮   
   
数家茅屋闲临水。单衫短帽垂杨里。今日是何朝。看予度石桥。   
梢梢新月偃。午醉醒来晚。何物最关情。黄鹂三两声。   
   
   
渔家傲（二之一）   
   
灯火已收正月半。山南山北花撩乱。闻说洊亭新水漫。骑款段。穿云入坞寻游伴。   
却拂僧床褰素幔。千岩万壑春风暖。一弄松声悲急管。吹梦断。西看窗日犹嫌短。   
   
   
渔家傲（二之二）   
   
平岸小桥千嶂抱。柔蓝一水萦花草。茅屋数间窗窈窕。尘不到。时时自有春风扫。   
午枕觉来闻语鸟。欹眠似听朝鸡早。忽忆故人今总老。贪梦好。茫然忘了邯郸道。   
   
   
清平乐   
   
云垂平野。掩映竹篱茅舍。阒寂幽居实潇洒。是处绿娇红冶。   
丈夫运用堂堂。且莫五角六张。若有一卮芳酒，逍遥自在无妨。   
   
   
浣溪沙   
   
百亩中庭半是苔。门前白道水萦回。爱闲能有几人来。   
小院回廊春寂寂，山桃溪杏两三栽。为谁零落为谁开。   
   
   
诉衷情（和俞秀老鹤词·五之一）   
   
常时黄色见眉间。松桂我同攀。每言天上辛苦，不肯饵金丹。   
怜水静，爱云闲。便忘还。高歌一曲，岩谷迤逦，宛似商山。   
   
   
诉衷情（五之二）   
   
练巾藜杖白云间。有兴即跻攀。追思往昔如梦，华毂也曾丹。   
尘自扰，性长闲。更无还。达如周召，究似丘轲，祗个山山。   
   
   
诉衷情（五之三）   
   
茫然不肯住林间。有处即追攀。将他死语图度，怎得离真丹。   
浆水价，匹如闲。也须还。何如直截，踢倒军持，赢取沩山。   
   
   
诉衷情（五之四）   
   
营巢燕子逞翱翔。微志在雕梁。碧云举翮千里，其奈有鸾皇。   
临济处，德山行。果承当。自时降住，一切天魔，扫地焚香。   
   
   
诉衷情（又和秀老·五之五）   
   
莫言普化祗颠狂。真解作津梁。蓦然打个斤斗，直跳过羲皇。   
临济处，德山行。果承当。将他建立，认作心诚，也是寻香。   
   
   
南乡子（二之一）   
   
嗟见世间人。但有纤毫即是尘。不住旧时无相貌，沈沦。只为从来认识神。   
作麽有疏亲。我自降魔转法轮。不是摄心除妄想，求真。幻化空身即法身。   
   
   
南乡子（二之二）   
   
自古帝王州，郁郁葱葱佳气浮。四百年来成一梦，堪愁。晋代衣冠成古丘。   
绕水恣行游。上尽层城更上楼。往事悠悠君莫问，回头。槛外长江空自流。   
   
   
浪淘沙令   
   
伊吕两衰翁。历遍穷通。一为钓叟一耕佣。若使当时身不遇，老了英雄。   
汤武偶相逢。风虎云龙。兴王只在笑谈中。直至如今千载后，谁与争功。   
   
   
望江南（归依三宝赞·四之一）   
   
归依众，梵行四威仪。愿我遍游诸佛土，十方贤圣不相离。永灭世间痴。   
   
   
望江南（四之二）   
   
归依法，法法不思议。愿我六根常寂静，心如宝月映琉璃。了法更无疑。   
   
   
望江南（四之三）   
   
归依佛，弹指越三祇。愿我速登无上觉，还如佛坐道场时。能智又能悲。   
   
   
望江南（四之四）   
   
三界里，有取总灾危。普愿从生同我愿，能于空有善思惟。三宝共住持。   
   
   
甘露歌   
   
折得一枝香在手。人间应未有。疑是经春雪未消。今日是何朝。   
   
   
甘露歌   
   
尽日含毫难比兴。都无色可并。万里晴天何处来。真是屑琼瑰。   
   
甘露歌   
   
天寒日暮山谷里。的砾愁成水。池上渐多枝上稀。唯有故人知。   
   
   
雨霖铃   
   
孜孜矻矻。向无明里、强作窠窟。浮名浮利何济，堪留恋处，轮回仓猝。幸有明空妙觉，可弹指超出。缘底事、抛了全潮，认一浮沤作瀛渤。本源自性天真佛。只些些、妄想中埋没。贪他眼花阳艳，谁信道、本来无物。一旦茫然，终被阎罗老子相屈。便纵有、千种机筹，怎免伊唐突。   
   
   
西江月（红梅）   
   
梅好惟嫌淡伫，天教薄与胭脂。真妃初出华清池。酒入琼姬半醉。   
东阁诗情易动，高楼玉管休吹。北人浑作可花疑。惟有青枝不似。   
   
   
清平乐   
   
留春不住。费尽莺儿语。满地残红宫锦污。昨夜南园风雨。小怜初上琵琶。晓来思绕天涯。不肯画堂朱户，春风自在杨花。   
   
   
生查子   
   
雨打江南树。一夜花开无数。绿叶渐成阴，下有游人归路。   
与君相逢处。不道春将暮。把酒祝东风，且莫恁、匆匆去。   
   
   
谒金门   
   
春又老。南陌酒香梅小。遍地落花浑不扫。梦回情意悄。红笺寄与添烦恼。细写相思多少。醉后几行书字小。泪痕都揾了。   
   
   
千秋岁引（秋景）   
   
别馆寒砧，孤城画角。一派秋声入寥廓。东归燕从海上去，南来雁向沙头落。楚台风，庚楼月，宛如昨。   
无奈被些名利缚。无奈被他情担阁。可惜风流总闲却。当初谩留华表语，而今误我秦楼约。梦阑时，酒醒后，思量著。

**片玉词**

周邦彦

瑞龙吟　大石　春景

章台路。还见褪粉梅梢，试花桃树。愔愔坊陌人家，定巢燕子，归来旧处。  
黯凝伫。因念个人痴小，乍窥门户。侵晨浅约宫黄，障风映袖，盈盈笑语。  
前度刘郎重到，访邻寻里，同时歌舞。唯有旧家秋娘，声价如故。吟笺赋笔，犹记燕台句。知谁伴、名园露饮，东城闲步。事与孤鸿去。探春尽是，伤离意绪。官柳低金缕。归骑晚、纤纤池塘飞雨。断肠院落，一帘风絮。  
  
锁窗寒　越调  
暗柳啼鸦，单衣伫立，小帘朱户。桐花半亩，静锁一庭愁雨。洒空阶、夜阑未休，故人剪烛西窗语。似楚江暝宿，风灯零乱，少年羁旅。  
迟暮。嬉游处。正店舍无烟，禁城百五。旗亭唤酒，付与高阳俦侣。想东园、桃李自春，小唇秀靥今在否。到归时、定有残英，待客携尊俎。  
  
风流子　大石  
新绿小池塘。风帘动、碎影舞斜阳。羡金屋去来，旧时巢燕，土花缭绕，前度莓墙。绣阁凤帏深几许，曾听得理丝簧。欲说又休，虑乖芳信，未歌先咽，愁近清觞。  
遥知新妆了，开朱户，应自待月西厢。最苦梦魂，今宵不到伊行。问甚时说与，佳音密耗，寄将秦镜，偷换韩香。天便教人，霎时厮见何妨。  
  
渡江云　小石  
晴岚低楚甸，暖回雁翼，阵势起平沙。骤惊春在眼，借问何时，委曲到山家。涂香晕色，盛粉饰、争作妍华。千万丝、陌头杨柳，渐渐可藏鸦。  
堪嗟。清江东注，画舸西流，指长安日下。愁宴阑、风翻旗尾，潮溅乌纱。今宵正对初弦月，傍水驿、深舣蒹葭。沈恨处，时时自剔灯花。  
  
应天长　商调  
条风布暖，霏雾弄晴，池塘遍满春色。正是夜堂无月，沈沈暗寒食。梁间燕，前社客。似笑我、闭门愁寂。乱花过，隔院芸香，满地狼藉。  
长记那回时，邂逅相逢，郊外驻油壁。又见汉宫传烛，飞烟五侯宅。青青草，迷路陌。强带酒、细寻前迹。市桥远，柳下人家，犹自相识。  
  
荔枝香近　歇指  
照水残红零乱，风唤去。尽日测测轻寒，帘底吹香雾。黄昏客枕无憀，细响当窗雨。看两两相依燕新乳。  
楼下水，渐绿遍、行舟浦。暮往朝来，心逐片帆轻举。何日迎门，小槛朱笼报鹦鹉。共剪西窗蜜炬。  
  
第二  
夜来寒侵酒席，露微泫。舄履初会，香泽方薰，无端暗雨催人，但怪灯偏帘卷。回顾，始觉惊鸿去云远。  
大都世间，最苦唯聚散。到得春残，看即是、开离宴。细思别后，柳眼花须更谁剪。此怀何处消遣。  
  
还京乐　大石  
禁烟近，触处、浮香秀色相料理。正泥花时候，奈何客里，光阴虚费。望箭波无际。迎风漾日黄云委。任去远，中有万点，相思清泪。  
到长淮底。过当时楼下，殷勤为说，春来羁旅况味。堪嗟误约乖期，向天涯、自看桃李。想而今、应恨墨盈笺，愁妆照水。怎得青鸾翼，飞归教见憔悴。  
  
扫地花　双调  
晓阴翳日，正雾霭烟横，远迷平楚。暗黄万缕。听鸣禽按曲，小腰欲舞。细绕回堤，驻马河桥避雨。信流去。想一叶怨题，今在何处。  
春事能几许。任占地持杯，扫花寻路。泪珠溅俎。叹将愁度日，病伤幽素。恨入金徽，见说文君更苦。黯凝伫。掩重关、遍城钟鼓。  
  
解连环　商调　春景  
怨怀无托。嗟情人断绝，信音辽邈。信妙手、能解连环，似风散雨收，雾轻云薄。燕子楼空，暗尘锁、一床弦索。想移根换叶。尽是旧时，手种红药。  
汀洲渐生杜若。料舟依岸曲，人在天角。谩记得、当日音书，把闲语闲言，待总烧却。水驿春回，望寄我、江南梅萼。拚今生，对花对酒，为伊泪落。  
  
玲珑四犯　大石  
侬李夭桃，是旧日潘郎，亲试春艳。自别河阳，长负露房烟脸。憔悴鬓点吴霜，念想梦魂飞乱。叹画阑玉砌都换。才始有缘重见。  
夜深偷展香罗荐。暗窗前、醉眠葱茜。浮花浪蕊都相识，谁更曾抬眼。休问旧色旧香，但认取、芳心一点。又片时一阵，风雨恶，吹分散。  
  
丹凤吟　越调  
迤逦春光无赖，翠藻翻池，黄蜂游阁。朝来风暴，飞絮乱投帘幕。生憎暮景，倚墙临岸，杏靥夭斜，榆钱轻薄。昼永惟思傍枕，睡起无憀，残照犹在亭角。  
况是别离气味，坐来但觉心绪恶。痛引浇愁酒，奈愁浓如酒，无计消铄。那堪昏暝，簌簌半檐花落。弄粉调朱柔素手，问何时重握。此时此意，长怕人道著。

满江红　仙吕  
昼日移阴，揽衣起、春帷睡足。临宝鉴、绿云撩乱，未忺妆束。蝶粉蜂黄都褪了，枕痕一线红生肉。背画栏、脉脉悄无言，寻棋局。  
重会面，犹未卜。无限事，萦心曲。想秦筝依旧，尚鸣金屋。芳草连天迷远望，宝香薰被成孤宿。最苦是、蝴蝶满园飞，无人扑。  
  
瑞鹤仙　高平  
悄郊原带郭。行路永，客去车尘漠漠。斜阳映山落。敛余红、犹恋孤城栏角。凌波步弱。过短亭、何用素约。有流莺劝我，重解绣鞍，缓引春酌。  
不记归时早暮，上马谁扶，醒眠朱阁。惊飙动幕。扶残醉，绕红药。叹西园、已是花深无地，东风何事又恶。任流光过却。犹喜洞天自乐。  
  
西平乐　小石  
元丰初，予以布衣西上，过天长道中。后四十余年，辛丑正月，避贼复游故地。感叹岁月，偶成此词。  
稚柳苏晴，故溪歇雨，川迥未觉春赊。驼褐寒侵，正怜初日，轻阴抵死须遮。叹事逐孤鸿尽去，身与塘蒲共晚，争知向此，征途迢递，伫立尘沙。追念朱颜翠发，曾到处、故地使人嗟。  
道连三楚，天低四野，乔木依前，临路欹斜。重慕想、东陵晦迹，彭泽归来，左右琴书自乐，松菊相依，何况风流鬓未华。多谢故人，亲驰郑驿，时倒融尊，劝此淹留，共过芳时，翻令倦客思家。  
  
浪淘沙　商调  
昼阴重，霜凋岸草，雾隐城堞。南陌脂车待发。东门帐饮乍阕。正拂面垂杨堪缆结。掩红泪、玉手新折。念汉浦离鸿去何许，经时信音绝。  
情切。望中地远天阔。向露冷风清，无人处、耿耿寒漏咽。嗟万事难忘，唯是轻别。翠尊未竭。凭断云留取，西楼残月。罗带光销纹衾叠。连环解、旧香顿歇。怨歌永、琼壶敲尽缺。恨春去、不与人期，弄夜色，空余满地梨花雪。  
  
忆旧游 越调  
记愁横浅黛，泪洗红铅，门掩秋宵。坠叶惊离思，听寒螀夜泣，乱雨潇潇。凤钗半脱云鬓，窗影烛光摇。渐暗竹敲凉，疏萤照晚，两地魂销。  
迢迢。问音信，道径底花阴，时认鸣镳。也拟临朱户，叹因郎憔悴，羞见郎招。旧巢更有新燕，杨柳拂河桥。但满目京尘，东风竟日吹露桃。  
  
春景  
蓦山溪　大石  
湖平春水，荇萦船尾。空翠入衣襟，拊轻桹、游鱼惊避。晚来潮上，迤逦没沙痕，山四倚。云渐起。鸟度屏风里。  
周郎逸兴，黄帽侵云水。落日媚沧洲，泛一棹、夷犹未已。玉箫金管，不共美人游，因个甚，烟雾底。独爱莼羹美。  
  
少年游　黄钟  
南都石黛扫晴山。衣薄耐朝寒。一夕东风，海棠花谢，楼上卷帘看。  
而今丽日明如洗，南陌暖雕鞍。旧赏园林，喜无风雨，春鸟报平安。  
  
第二  
朝云漠漠散轻丝。楼阁淡春姿。柳泣花啼，九街泥重，门外燕飞迟。  
而今丽日明金屋，春色在桃枝。不似当时，小桥冲雨，幽恨两人知。  
  
秋蕊香　双调  
乳鸭池塘水暖。风紧柳花迎面。午妆粉指印窗眼。曲里长眉翠浅。  
问知社日停针线。探新燕。宝钗落枕春梦远。帘影参差满院。  
  
渔家傲　般涉  
灰暖香融销永昼。蒲萄架上春藤秀。曲角栏干群雀斗。清明后。风梳万缕亭前柳。  
日照钗梁光欲溜。循阶竹粉沾衣袖。拂拂面红如著酒。沈吟久。昨宵正是来时候。  
  
第二  
几日轻阴寒测测。东风急处花成积。醉踏阳春怀故国。归未得。黄鹂久住如相识。  
赖有蛾眉能暖客。长歌屡劝金杯侧。歌罢月痕来照席。贪欢适。帘前重露成涓滴。  
  
南乡子　商调  
晨色动妆楼。短烛荧荧悄未收。自在开帘风不定，飕飕。池面冰澌趁水流。  
早起怯梳头。欲绾云鬟又却休。不会沈吟思底事，凝眸。两点春山满镜愁。  
  
望江南　大石  
游妓散，独自绕回堤。芳草怀烟迷水曲，密云衔雨暗城西。九陌未沾泥。  
桃李下，春晚未成蹊。墙外见花寻路转，柳阴行马过莺啼。无处不凄凄。  
  
浣沙溪　黄钟  
争挽桐花两鬓垂。小妆弄影照清池。出帘踏袜趁蜂儿。  
跳脱添金双腕重，琵琶拨尽四弦悲。夜寒谁肯剪春衣。  
  
第二  
雨过残红湿未飞。珠帘一行透斜晖。游蜂酿蜜窃香归。  
金屋无人风竹乱，衣篝尽日水沈微。一春须有忆人时。  
  
第三  
楼上晴天碧四垂。楼前芳草接天涯。劝君莫上最高梯。  
新笋已成堂下竹，落花都上燕巢泥。忍听林表杜鹃啼。  
  
迎春乐　双调  
清池小圃开云屋。结春伴、往来熟。忆年时、纵酒杯行速。看月上、归禽宿。  
墙里修篁森似束。记名字、曾刊新绿。见说别来长，沿翠藓、封寒玉。  
  
第二  
桃蹊柳曲闲踪迹。俱曾是、大堤客。解春衣、贳酒城南陌。频醉卧、胡姬侧。  
鬓点吴霜嗟早白。更谁念、玉溪消息。他日水云身，相望处、无南北。  
  
点绛唇　仙吕  
台上披襟，快风一瞬收残雨。柳丝轻举。蛛网粘飞絮。  
极目平芜，应是春归处。秋凝伫。楚歌声苦。村落黄昏鼓。  
  
一落索　双调  
眉共春山争秀。可怜长皱。莫将清泪湿花枝，恐花也、如人瘦。  
清润玉箫闲久。知音稀有。欲知日日倚阑愁，但问取、亭前柳。  
  
第二  
杜宇思归声苦。和春催去。倚阑一霎酒旗风，任扑面、桃花雨。  
目断陇云江树。难逢尺素。落霞隐隐日平西，料想是、分携处。  
  
垂丝钓　商调  
缕金翠羽。妆成才见眉妩。倦倚绣帘，看舞风絮。愁几许。寄凤丝雁柱。春将暮。向层城苑路。  
钿车似水，时时花径相遇。旧游伴侣。还到曾来处。门掩风和雨。梁间燕语。问那人在否。  
  
夏景  
满庭芳　中吕  
风老莺雏，雨肥梅子，午阴嘉树清圆。地卑山近，衣润费炉烟。人静乌鸢自乐，小桥外、新绿溅溅。凭栏久，黄芦苦竹，拟泛九江船。  
年年。如社燕，飘流瀚海，来寄修椽。且莫思身外，长近尊前。憔悴江南倦客，不堪听、急管繁弦。歌筵畔，先安簟枕，容我醉时眠。  
  
隔浦莲　大石  
新篁摇动翠葆。曲径通深窈。夏果收新脆，金丸落、惊飞鸟。浓霭迷岸草。蛙声闹。骤雨鸣池沼。  
水亭小。浮萍破处，帘花檐影颠倒。纶巾羽扇，困卧北窗清晓。屏里吴山梦自到。惊觉。依然身在江表。  
  
法曲献仙音　大石  
蝉咽凉柯，燕飞尘幕，漏阁签声时度。倦脱纶巾，困便湘竹，桐阴半侵朱户。向抱影凝情处。时闻打窗雨。  
耿无语。叹文园、近来多病，情绪懒，尊酒易成间阻。缥缈玉京人，想依然、京兆眉妩。翠幕深中，对徽容、空在纨素。待花前月下，见了不教归去。  
  
过秦楼　大石  
水浴清蟾，叶喧凉吹，巷陌马声初断。闲依露井，笑扑流萤，惹破画罗轻扇。人静夜久凭阑，愁不归眠，立残更箭。叹年华一瞬，人今千里，梦沈书远。  
空见说、鬓怯琼梳，容销金镜，渐懒趁时匀染。梅风地溽，虹雨苔滋，一架舞红都变。谁信无憀，为伊才减江淹，情伤荀倩。但明河影下，还看稀星数点。  
  
侧犯　大石  
暮霞霁雨，小莲出水红妆靓。风定。看步袜江妃照明镜。飞萤度暗草，秉烛游花径。人静。携艳质、追凉就槐影。  
金环皓腕，雪藕清泉莹。谁念省。满身香、犹是旧荀令。见说胡姬，酒垆寂静。烟锁漠漠，藻池苔井。  
  
塞翁吟　大石  
暗叶啼风雨，窗外晓色珑璁。散水麝，小池东。乱一岸芙蓉。蕲州簟展双纹浪，轻帐翠缕如空。梦念远别、泪痕重。淡铅脸斜红。  
忡忡。嗟憔悴、新宽带结，羞艳冶、都销镜中。有蜀纸、堪凭寄恨，等今夜、洒血书词，剪烛亲封。菖蒲渐老，早晚成花，教见薰风。  
  
苏幕遮　般涉  
燎沈香，消溽暑。鸟雀呼晴，侵晓窥檐语。叶上初阳乾宿雨、水面清圆，一一风荷举。  
故乡遥，何日去。家住吴门，久作长安旅。五月渔郎相忆否。小楫轻舟，梦入芙蓉浦。

浣沙溪  
日射攲红蜡蒂香。风乾微汗粉襟凉。碧纱对掩簟纹光。  
自剪柳枝明画阁，戏抛莲菂种横塘。长亭无事好思量。  
  
第二  
翠葆参差竹径成。新荷跳雨泪珠倾。曲阑斜转小池亭。  
风约帘衣归燕急，水摇扇影戏鱼惊。柳梢残日弄微晴。  
  
第三  
薄薄纱厨望似空。簟纹如水浸芙蓉。起来娇眼未惺憁。  
强整罗衣抬皓腕，更将纨扇掩酥胸。羞郎何事面微红。  
  
第四  
宝扇轻圆浅画缯。象床平稳细穿藤。飞蝇不到避壶冰。  
翠枕面凉频忆睡，玉箫手汗错成声。日长无力要人凭。  
  
点绛唇　仙吕  
征骑初停，酒行莫放离歌举。柳汀莲浦。看尽江南路。  
苦恨斜阳，冉冉催人去。空回顾。淡烟横素。不见扬鞭处。  
  
诉衷情　商调  
出林杏子落金盘。齿软怕尝酸。可惜半残青紫，犹有小唇丹。  
南陌上，落花间。雨斑斑。不言不语，一段伤春，都在眉间。  
  
风流子　大石　秋景  
秋怨枫林凋晚叶，关河迥，楚客惨将归。望一川暝霭，雁声哀怨，半规凉月，人影参差。酒醒后，泪花销凤蜡，风幕卷金泥。砧杵韵高，唤回残梦，绮罗香减，牵起余悲。  
亭皋分襟地，难拚处、偏是掩面牵衣。何况怨怀长结，重见无期。想寄恨书中，银钩空满，断肠声里，玉箸还垂。多少暗愁密意，唯有天知。  
  
华胥引　黄钟　秋思  
川原澄映，烟月冥蒙，去舟如叶。岸足沙平，蒲根水冷留雁唼。别有孤角吟秋，对晓风呜轧。红日三竿，醉头扶起还怯。  
离思相萦，渐看看、鬓丝堪镊。舞衫歌扇，何人轻怜细阅。点检从前恩爱，但凤笺盈箧。愁剪灯花，夜来和泪双叠。  
  
宴清都　中吕  
地僻无钟鼓。残灯灭，夜长人倦难度。寒吹断梗，风翻暗雪，洒窗填户。宾鸿谩说传书，算过尽、千俦万侣。始信得、庾信愁多，江淹恨极须赋。  
凄凉病损文园，徽弦乍拂，音韵先苦。淮山夜月，金城暮草，梦魂飞去。秋霜半入清镜，叹带眼、都移旧处。更久长、不见文君，归时认否。  
  
四园竹　官本作西园竹　小石  
浮云护月，未放满朱扉。鼠摇暗壁，萤度破窗，偷入书帏。秋意浓，闲伫立、庭柯影里。好风襟袖先知。  
夜何其。江南路绕重山，心知谩与前期。奈向灯前堕泪，肠断萧娘，旧日书辞。犹在纸。雁信绝，清宵梦又稀。  
  
齐天乐　正宫　秋思  
绿芜凋尽台城路，殊乡又逢秋晚。暮雨生寒，鸣蛩劝织，深阁时闻裁剪。云窗静掩。叹重拂罗裀，顿疏花簟。尚有綀囊，露萤清夜照书卷。  
荆江留滞最久，故人相望处，离思何限。渭水西风，长安乱叶，空忆诗情宛转。凭高眺远。正玉液新篘，蟹螯初荐。醉倒山翁，但愁斜照敛。  
  
木兰花　高平　暮秋饯别  
郊原雨过金英秀。风扫霜威寒入袖。感君一曲断肠歌，劝我十分和泪酒。  
古道尘清榆柳瘦。系马邮亭人散后。今宵灯尽酒醒时，可惜朱颜成皓首。  
  
霜叶飞　大石  
露迷衰草。疏星挂，凉蟾低下林表。素娥青女斗婵娟，正倍添凄悄。渐飒飒、丹枫撼晓。横天云浪鱼鳞小。似故人相看，又透入、清辉半饷，特地留照。  
迢递望极关山，波穿千里，度日如岁难到。凤楼今夜听秋风，奈五更愁抱。想玉匣、哀弦闭了。无心重理相思调。见皓月、牵离恨，屏掩孤颦，泪流多少。  
  
蕙兰芳引　仙吕  
寒莹晚空，点清镜、断霞孤鹜。对客馆深扃，霜草未衰更绿。倦游厌旅，但梦绕、阿娇金屋。想故人别后，尽日空疑风竹。  
塞北氍毹，江南图障，是处温燠。更花管云笺，犹写寄情旧曲。音尘迢递，但劳远目。今夜长，争奈枕单人独。  
  
塞垣春　大石  
暮色分平野。傍苇岸、征帆卸。烟村极浦，树藏孤馆，秋景如画。渐别离气味难禁也。更物象、供潇洒。念多材浑衰减，一怀幽恨难写。  
追念绮窗人，天然自风韵娴雅。竟夕起相思，谩嗟怨遥夜。又还将、两袖珠泪，沈吟向寂寥寒灯下。玉骨为多感，瘦来无一把。  
  
丁香结　商调  
苍藓沿阶，冷萤粘屋，庭树望秋先陨。渐雨凄风迅。澹暮色，倍觉园林清润。汉姬纨扇在，重吟玩、弃掷未忍。登山临水，此恨自古，销磨不尽。  
牵引。记试酒归时，映月同看雁阵。宝幄香缨，熏炉象尺，夜寒灯晕。谁念留滞故国，旧事劳方寸。唯丹青相伴，那更尘昏蠹损。  
  
氐州第一　商调　秋景  
波落寒汀，村渡向晚，遥看数点帆小。乱叶翻鸦，惊风破雁，天角孤云缥缈。官柳萧疏，甚尚挂、微微残照。景物关情，川途换目，顿来催老。  
渐解狂朋欢意少。奈犹被、思牵情绕。座上琴心，机中锦字，觉最萦怀抱。也知人、悬望久，蔷薇谢、归来一笑。欲梦高唐，未成眠、霜空又晓。  
  
解蹀躞　商调  
候馆丹枫吹尽，面旋随风舞。夜寒霜月，飞来伴孤旅。还是独拥秋衾，梦余酒困都醒，满怀离苦。  
甚情绪。深念凌波微步。幽房暗相遇。泪珠都作，秋宵枕前雨。此恨音驿难通，待凭征雁归时，带将愁去。  
  
少年游　商调  
并刀如水，吴盐胜雪，纤手破新橙。锦幄初温，兽烟不断，相对坐调笙。  
低声问向谁行宿，城上已三更。马滑霜浓，不如休去，直是少人行。  
  
庆春宫　越调  
云接平冈，山围寒野，路回渐转孤城。衰柳啼鸦，惊风驱雁，动人一片秋声。倦途休驾，澹烟里、微茫见星。尘埃憔悴，生怕黄昏，离思牵萦。  
华堂旧日逢迎。花艳参差，香雾飘零。弦管当头，偏怜娇凤，夜深簧暖笙清。眼波传意，恨密约、匆匆未成。许多烦恼，只为当时，一饷留情。  
  
醉桃源　大石  
冬衣初染远山青。双丝云雁绫。夜寒袖湿欲成冰。都缘珠泪零。  
情黯黯，闷腾腾。身如秋后蝇。若都随马逐郎行。不辞多少程。  
  
第二  
菖蒲叶老水平沙。临流苏小家。画阑曲径宛秋蛇。金英垂露华。  
烧蜜炬，引莲娃。酒香薰脸霞。再来重约日西斜。倚门听暮鸦。  
  
点绛唇　仙吕  
孤馆迢迢，暮天草露沾衣润。夜来秋近。月晕通风信。  
今日原头，黄叶飞成阵。知人闷。故来相趁。共结临岐恨。  
  
夜游宫　般涉  
叶下斜阳照水。卷轻浪、沈沈千里。桥上酸风射眸子。立多时，看黄昏，灯火市。  
古屋寒窗底。听几片、井桐飞坠。不恋单衾再三起。有谁知，为萧娘，书一纸。  
  
第二  
客去车尘未敛。古帘暗、雨苔千点。月皎风清在处见。奈今宵，照初弦，吹一箭。  
池曲河声转。念归计，眼迷魂乱。明日前村更荒远。且开尊，任红鳞，生酒面。  
  
诉衷情　商调  
堤前亭午未融霜。风紧雁无行。重寻旧日岐路，茸帽北游装。  
期信杳，别离长。远情伤。风翻酒幔，寒凝茶烟，又是何乡。  
  
伤情怨　林钟  
枝头风势渐小。看暮鸦飞了。又是黄昏，闭门收返照。  
江南人去路缈。信未通、愁已先到。怕见孤灯，霜寒催睡早。  
  
红林檎近　双调　冬景  
高柳春才软，冻梅寒更香。暮雪助清峭，玉尘散林塘。那堪飘风递冷，故遣度幕穿窗。似欲料理新妆。呵手弄丝簧。  
冷落词赋客，萧索水云乡。援毫授简，风流犹忆东梁。望虚檐徐转，回廊未扫，夜长莫惜空酒觞。  
  
第二  
风雪惊初霁，水乡增暮寒。树杪堕飞羽，檐牙挂琅玕。才喜门堆巷积，可惜迤逦销残。渐看低竹翩翻。清池涨微澜。  
步屐晴正好，宴席晚方欢。梅花耐冷，亭亭来入冰盘。对前山横素，愁云变色，放杯同觅高处看。  
  
满路花　仙吕  
金花落烬灯，银砾鸣窗雪。夜深微漏断，行人绝。风扉不定，竹圃琅玕折。玉人新间阔。著甚情悰，更当恁地时节。  
无言攲枕，帐底流清血。愁如春后絮，来相接。知他那里，争信人心切。除共天公说。不成也还，似伊无个分别。  
  
解语花　高平　元宵  
风销焰蜡，露浥烘炉，花市光相射。桂华流瓦。纤云散，耿耿素娥欲下。衣裳淡雅。看楚女、纤腰一把。箫鼓喧，人影参差，满路飘香麝。  
因念都城放夜。望千门如昼，嬉笑游冶。钿车罗帕。相逢处，自有暗尘随马。年光是也。唯只见、旧情衰谢。清漏移，飞盖归来，从舞休歌罢。  
  
六么令　仙吕　重九  
快风收雨，亭馆清残燠。池光静横秋影，岸柳如新沐。闻道宜城酒美，昨日新醅熟。轻镳相逐。冲泥策马，来折东篱半开菊。  
华堂花艳对列，一一惊郎目。歌韵巧共泉声，间杂琮琤玉。惆怅周郎已老，莫唱当时曲。幽欢难卜。明年谁健，更把茱萸再三嘱。  
  
倒犯　仙吕调　新月  
霁景、对霜蟾乍升，素烟如扫。千林夜缟。徘徊处、渐移深窈。何人正弄、孤影蹁跹西窗悄。冒霜冷貂裘，玉斝邀云表。共寒光、饮清醥。  
淮左旧游，记送行人，归来山路窎。驻马望素魄，印遥碧、金枢小。爱秀色、初娟好。念漂浮、绵绵思远道。料异日宵征，必定还相照。奈何人自衰老。  
  
大酺　越调　春雨  
对宿烟收，春禽静，飞雨时鸣高屋。墙头青玉旆，洗铅霜都尽，嫩梢相触。润逼琴丝，寒侵枕障，虫网吹粘帘竹。邮亭无人处，听檐声不断，困眠初熟。奈愁极顿惊，梦轻难记，自怜幽独。  
行人归意速。最先念、流潦妨车毂。怎奈向、兰成憔悴，卫玠清羸，等闲时、易伤心目。未怪平阳客，双泪落、笛中哀曲。况萧索、青芜国。红糁铺地，门外荆桃如菽。夜游共谁秉烛。  
  
玉烛新　双调　梅花  
溪源新腊后。见数朵江梅，剪裁初就。晕酥砌玉芳英嫩，故把春心轻漏。前村昨夜，想弄月、黄昏时候。孤岸峭，疏影横斜，浓香暗沾襟袖。  
尊前赋与多材，问岭外风光，故人知否。寿阳谩斗。终不似，照水一枝清瘦。风娇雨秀。好乱插、繁花盈首。须信道，羌管无情，看看又奏。  
  
花犯　小石　梅花  
粉墙低，梅花照眼，依然旧风味。露痕轻缀。疑净洗铅华，无限佳丽。去年胜赏曾孤倚。冰盘同宴喜。更可惜，雪中高树，香篝熏素被。  
今年对花最匆匆，相逢似有恨，依依愁悴。吟望久，青苔上、旋看飞坠。相将见、脆丸荐酒，人正在、空江烟浪里。但梦想、一枝潇洒，黄昏斜照水。  
  
丑奴儿　大石　梅花  
肌肤绰约真仙子，来伴冰霜。洗尽铅黄。素面初无一点妆。  
寻花不用持银烛，暗里闻香。零落池塘。分付余妍与寿阳。  
  
水龙吟　越调　梨花  
素肌应怯余寒，艳阳占立青芜地。樊川照日，灵关遮路，残红敛避。传火楼台，妒花风雨，长门深闭。亚帘栊半湿，一枝在手，偏勾引、黄昏泪。  
别有风前月底。布繁英、满园歌吹。朱铅退尽，潘妃却酒，昭君乍起。雪浪翻空，粉裳缟夜，不成春意。恨玉容不见，琼英谩好，与何人比。  
  
六丑　中吕　落花  
正单衣试酒，恨客里、光阴虚掷。愿春暂留，春归如过翼。一去无迹。为问花何在，夜来风雨，葬楚宫倾国。钗钿堕处遗香泽。乱点桃蹊，轻翻柳陌。多情为谁追惜。但蜂媒蝶使，时叩窗隔。  
东园岑寂。渐蒙笼暗碧。静绕珍丛底，成叹息。长条故惹行客。似牵衣待话，别情无极。残英小、强簪巾帻。终不似一朵，钗头颤袅，向人攲侧。漂流处、莫趁潮汐。恐断红、尚有相思字，何由见得。  
  
虞美人　正宫  
金闺平帖春云暖。昼漏花前短。玉颜酒解艳红消。一面捧心啼困、不成娇。  
别来新翠迷行径。窗锁玲珑影。砑绫小字夜来封。斜倚曲阑凝睇、数归鸿。  
  
第二  
廉纤小雨池塘遍。细点看萍面。一双燕子守朱门。比似寻常时候、易黄昏。  
宜城酒泛浮香絮。细作更阑语。相将羁思乱如云。又是一窗灯影、两愁人。  
  
兰陵王　越调　柳  
柳阴直。烟里丝丝弄碧。隋堤上、曾见几番，拂水飘绵送行色。登临望故国。谁识。京华倦客。长亭路，年去岁来，应折柔条过千尺。  
闲寻旧踪迹。又酒趁哀弦，灯照离席。梨花榆火催寒食。愁一箭风快，半篙波暖，回头迢递便数驿。望人在天北。  
凄恻。恨堆积。渐别浦萦回，津堠岑寂。斜阳冉冉春无极。念月榭携手，露桥闻笛。沈思前事，似梦里，泪暗滴。  
  
蝶恋花　商调　柳  
爱日轻明新雪后。柳眼星星，渐欲穿窗牖。不待长亭倾别酒。一枝已入骚人手。  
浅浅挼蓝轻蜡透。过尽冰霜，便与春争秀。强对青铜簪白首。老来风味难依旧。  
  
第二  
桃萼新香梅落后。暗叶藏鸦，苒苒垂亭牖。舞困低迷如著酒。乱丝偏近游人手。  
雨过朦胧斜日透。客舍青青，特地添明秀。莫话扬鞭回别首。渭城荒远无交旧。  
  
第三  
蠢蠢黄金初脱后。暖日飞绵，取次粘窗牖。不见长条低拂酒。赠行应已输先手。  
莺掷金梭飞不透。小榭危楼，处处添奇秀。何日隋堤萦马首。路长人倦空思旧。  
  
第四  
小阁阴阴人寂后。翠幕褰风，烛影摇疏牖。夜半霜寒初索酒。金刀正在柔荑手。  
彩薄粉轻光欲透。小叶尖新，未放双眉秀。记得长条垂鷁首。别离情味还依旧。

西河　大石　金陵  
佳丽地。南朝盛事谁记。山围故国绕清江，髻鬟对起。怒涛寂寞打孤城，风樯遥度天际。  
断崖树，犹倒倚。莫愁艇子曾系。空余旧迹郁苍苍，雾沈半垒。夜深月过女墙来，赏心东望淮水。  
酒旗戏鼓甚处市。想依稀、王谢邻里。燕子不知何世。入寻常、巷陌人家，相对如说兴亡，斜阳里。  
  
归去难　仙吕　期约  
佳约人未知，背地伊先变。恶会称停事，看深浅。如今信我，委的论长远。好来无可怨。洎合教伊，因些事后分散。

密意都休，待说先肠断。此恨除非是，天想念。坚心更守，未死终相见。多少闲磨难。到得其时，知他做甚头眼。  
  
三部乐　商调  
梅雪浮玉飞琼，向邃馆静轩，倍增清绝。夜窗垂练，何用交光明月。近闻道、官阁多梅，趁暗香未远，冻蕊初发。倩谁摘取，寄赠情人桃叶。  
回文近传锦字，道为君瘦损，是人都说。祅知染红著手，胶梳粘发。转思量、镇长堕睫。都只为、情深意切。欲报消息，无一句、堪愈愁结。  
  
菩萨蛮　正平　梅雪  
银河宛转三千曲。浴凫飞鹭澄波绿。何处是归舟。夕阳江上楼。  
天憎梅浪发。故下封枝雪。深院卷帘看。应怜江上寒。  
  
品令　商调　梅花  
夜阑人静。月痕寄、梅梢疏影。帘外曲角栏干近。旧携手处，花发雾寒成阵。  
应是不禁愁与恨。纵相逢难问。黛眉曾把春衫印。后期无定。断肠香销尽。  
  
玉楼春　仙吕　惆怅  
玉琴虚下伤心泪。只有文君知曲意。帘烘楼迥月宜人，酒暖香融春有味。  
萋萋芳草迷千里。惆怅王孙行未已。天涯回首一销魂，二十四桥歌舞地。  
  
黄鹂绕碧树　双调　春情  
双阙笼嘉气，寒威日晚，岁华将暮。小院闲庭，对寒梅照雪，淡烟凝素。忍当迅景，动无限、伤春情绪。犹赖是、上苑风光渐好，芳容将煦。  
草荚兰芽渐吐。且寻芳、更休思虑。这浮世、甚驱驰利禄，奔竞尘土。纵有魏珠照乘，未买得流年住。争如盛饮流霞，醉偎琼树。  
  
满路花　仙吕　思情  
帘烘泪雨干，酒夺愁城破。冰壶防饮渴，培残火。朱消粉退，绝胜新梳裹。不是寒宵短，日上三竿，殢人犹要同卧。  
如今多病，寂寞章台左。黄昏风弄雪，门深锁。兰房密爱，万种思量过。也须知有我。著甚情悰，你但忘了人呵。  
  
绮寮怨　中吕　思情  
上马人扶残醉，晓风吹未醒。映水曲、翠瓦朱檐，垂杨里、乍见津亭。当时曾题败壁，蛛丝罩、淡墨苔晕青。念去来、岁月如流，徘徊久、叹息愁思盈。  
去去倦寻路程。江陵旧事，何曾再问杨琼。旧曲凄清。敛愁黛、与谁听。尊前故人如在，想念我、最关情。何须渭城。歌声未尽处，先泪零。  
  
拜星月　高平　秋思  
夜色催更，清尘收露，小曲幽坊月暗。竹槛灯窗，识秋娘庭院。笑相遇，似觉琼枝玉树，暖日明霞光烂。水眄兰情，总平生稀见。  
画图中、旧识春风面。谁知道、自到瑶台畔。眷恋雨润云温，苦惊风吹散。念荒寒、寄宿无人馆。重门闭、败壁秋虫叹。怎奈向、一缕相思，隔溪山不断。  
  
尉迟杯　大石　离恨  
隋堤路。渐日晚、密霭生深树。阴阴淡月笼沙，还宿河桥深处。无情画舸，都不管、烟波隔南浦。等行人、醉拥重衾，载将离恨归去。  
因念旧客京华，长偎傍、疏林小槛欢聚。冶叶倡条俱相识，仍惯见、珠歌翠舞。如今向、渔村水驿，夜如岁、焚香独自语。有何人、念我无憀，梦魂凝想鸳侣。  
  
绕佛阁　大石　旅情  
暗尘四敛。楼观迥出，高映孤馆。清漏将短。厌闻夜久，签声动书幔。桂华又满。闲步露草，偏爱幽远。花气清婉。望中迤逦，城阴度河岸。  
倦客最萧索，醉倚斜桥穿柳线。还似汴堤，虹梁横水面。看浪飐春灯，舟下如箭。此行重见。叹故友难逢，羁思空乱。两眉愁、向谁舒展。  
  
一寸金　小石　江路  
州夹苍崖，下枕江山是城郭。望海霞接日，红翻水面，晴风吹草，青摇山脚。波暖凫鹥作。沙痕退、夜潮正落。疏林外、一点炊烟，渡口参差正寥廓。  
自叹劳生，经年何事，京华信漂泊。念渚蒲汀柳，空归闲梦，风轮雨楫，终辜前约。情景牵心眼，流连处、利名易薄。回头谢、冶叶倡条，便入渔钓乐。  
  
蝶恋花　商调　秋思  
月皎惊乌栖不定。更漏将残，轣辘牵金井。唤起两眸清炯炯。泪花落枕红棉冷。  
执手霜风吹鬓影。去意徊徨，别语愁难听。楼上阑干横斗柄。露寒人远鸡相应。  
  
如梦令　中吕　思情  
尘满一絣文绣。泪湿领巾红皱。初暖绮罗轻，腰胜武昌官柳。长昼。长昼。困卧午窗中酒。  
  
第二  
门外迢迢行路。谁送郎边尺素。巷陌雨余风，当面湿花飞去。无绪。无绪。闲处偷垂玉箸。  
  
月中行　怨恨  
蜀丝趁日染干红。微暖面脂融。博山细篆霭房栊。静看打窗虫。  
愁多胆怯疑虚幕，声不断、暮景疏钟。团团四壁小屏风。啼尽梦魂中。  
  
浣沙溪　黄钟  
日薄尘飞官路平。眼前喜见汴河倾。地遥人倦莫兼程。  
下马先寻题壁字，出门闲记榜村名。早收灯火梦倾城。  
  
第二  
贪向津亭拥去车。不辞泥雨溅罗襦。泪多脂粉了无余。  
酒酽未须令客醉，路长终是少人扶。早教幽梦到华胥。  
  
第三  
不为萧娘旧约寒。何因容易别长安。预愁衣上粉痕干。  
幽阁深沈灯焰喜，小炉邻近酒杯宽。为君门外脱归鞍。  
  
点绛唇　仙吕　伤感  
辽鹤归来，故乡多少伤心地。寸书不寄。鱼浪空千里。  
凭仗桃根，说与凄凉意。愁无际。旧时衣袂。犹有东门泪。  
  
少年游　黄钟　楼月  
檐牙缥缈小倡楼。凉月挂银钩。聒席笙歌，透帘灯火，风景似扬州。  
当时面色欺春雪，曾伴美人游。今日重来，更无人问，独自倚阑愁。  
  
望江南　大石　咏妓  
歌席上，无赖是横波。宝髻玲珑攲玉燕，绣巾柔腻掩香罗。人好自宜多。  
无个事，因甚敛双蛾。浅淡梳妆疑见画，惺松言语胜闻歌。何况会婆娑。  
  
意难忘　中吕　美咏  
衣染莺黄。爱停歌驻拍，劝酒持觞。低鬟蝉影动，私语口脂香。檐露滴，竹风凉。拚剧饮淋浪。夜渐深，笼灯就月，子细端相。  
知音见说无双。解移宫换羽，未怕周郎。长颦知有恨，贪耍不成妆。些个事，恼人肠。试说与何妨。又恐伊、寻消问息，瘦减容光。  
  
迎春乐　双调　携妓  
人人花艳明春柳。忆筵上、偷携手。趁歌停舞罢来相就。醒醒个、无些酒。  
比目香囊新刺绣。连隔座、一时薰透。为甚月中归，长是他、随车后。  
  
定风波　商调　美情  
莫倚能歌敛黛眉。此歌能有几人知。他日相逢花月底。重理。好声须记得来时。  
苦恨城头更漏永，无情岂解惜分飞。休诉金尊推玉臂。从醉。明朝有酒遣谁持。  
  
红罗袄　大石　秋悲  
画烛寻欢去，羸马载愁归。念取酒东垆，尊罍虽近，采花南浦，蜂蝶须知。  
自分袂、天阔鸿稀。空怀梦约心期。楚客忆江蓠。算宋玉、未必为秋悲。  
  
玉楼春　大石  
当时携手城东道。月堕檐牙人睡了。酒边难使客愁惊，帐底不教春梦到。  
别来人事如秋草。应有吴霜侵翠葆。夕阳深锁绿苔门，一任卢郎愁里老。  
  
第二  
大堤花艳惊郎目。秀色秾华看不足。休将宝瑟写幽怀，座上有人能顾曲。  
平波落照涵赪玉。画舸亭亭浮澹渌。临分何以祝深情，只有别离三万斛。  
  
第三  
玉奁收起新妆了。鬓畔斜枝红袅袅。浅颦轻笑百般宜，试著春衫犹更好。  
裁金簇翠天机巧。不称野人簪破帽。满头聊插片时狂，顿减十年尘土貌。  
  
第四  
桃溪不作从容住。秋藕绝来无续处。当时相候赤栏桥，今日独寻黄叶路。  
烟中列岫青无数。雁背夕阳红欲暮。人如风后入江云，情似雨余粘地絮。  
  
夜飞鹊　道宫　别情  
河桥送人处，凉夜何其。斜月远堕余辉。铜盘烛泪已流尽，霏霏凉露沾衣。相将散离会，探风前津鼓，树杪参旗。华骢会意，纵扬鞭、亦自行迟。  
迢递路回清野，人语渐无闻，空带愁归。何意重红满地，遗钿不见，斜迳都迷。兔葵燕麦，向残阳、欲与人齐。但徘徊班草，欷歔酹酒，极望天西。  
  
早梅芳 二首 别恨  
花竹深，房栊好。夜阒无人到。隔窗寒雨，向壁孤灯弄余照。泪多罗袖重，意密莺声小。正魂惊梦怯，门外已知晓。  
去难留，话未了。早促登长道。风披宿雾，露洗初阳射林表。乱愁迷远览，苦语萦怀抱。谩回头，更堪归路杳。  
  
第二　牵情  
缭墙深，丛竹绕。宴席临清沼。微呈纤履，故隐烘帘自嬉笑。粉香妆晕薄，带紧腰围小。看鸿惊凤翥，满座叹轻妙。  
酒醒时，会散了。回首城南道。河阴高转，露脚斜飞夜将晓。异乡淹岁月，醉眼迷登眺。路迢迢，恨满千里草。  
  
凤来朝　越调　佳人  
逗晓看娇面。小窗深、弄明未遍。爱残朱宿粉云鬟乱。最好是、帐中见。  
说梦双蛾微敛。锦衾温、酒香未断。待起难舍拚。任日炙、画栏暖。  
  
芳草渡　别恨  
昨夜里，又再宿桃源，醉邀仙侣。听碧窗风快，珠帘半卷疏雨。多少离恨苦。方留连啼诉。凤帐晓，又是匆匆，独自归去。  
愁睹。满怀泪粉，瘦马冲泥寻去路。谩回首、烟迷望眼，依稀见朱户。似痴似醉，暗恼损、凭阑情绪。澹暮色，看尽栖鸦乱舞。  
  
感皇恩　大石　标韵  
露柳好风标，娇莺能语。独占春光最多处。浅颦轻笑，未肯等闲分付。为谁心子里，长长苦。  
洞房见说，云深无路。凭仗青鸾道情素。酒空歌断，又被涛江催去。怎奈向、言不尽，愁无数。  
  
虞美人　三首　正宫  
灯前欲去仍留恋。肠断朱扉远。未须红雨洗香腮。待得蔷薇花谢、便归来。  
舞腰歌版闲时按。一任傍人看。金炉应见旧残煤。莫使恩情容易、似寒灰。  
  
第二  
疏篱曲径田家小。云树开清晓。天寒山色有无中。野外一声钟起、送孤蓬。  
添衣策马寻亭堠。愁抱惟宜酒。菰蒲睡鸭占陂塘。纵被行人惊散、又成双。  
  
第三  
玉觞才掩朱弦悄。弹指壶天晓。回头犹认倚墙花。只向小桥南畔、便天涯。  
银蟾依旧当窗满。顾影魂先断。凄风休飐半残灯。拟倩今宵归梦、到云屏。  
  
玉团儿　双调  
铅华淡伫新妆束。好风韵、天然异俗。彼此知名，虽然初见，情分先熟。  
炉烟淡淡云屏曲。睡半醒、生香透肉。赖得相逢，若还虚过，生世不足。  
  
又  
妍姿艳态腰如束。笑无限、桃粗杏俗。玉体横陈，云鬟斜坠，春睡还熟。  
夕阳斗转阑干曲。乍醉起、余霞衬肉。搦粉搓酥，剪云裁雾，比并不足。  
  
粉蝶儿慢  
宿雾藏春，余寒带雨，占得群芳开晚。艳初弄秀，倚东风娇懒。隔叶黄鹂传好音，唤入深丛中探。数枝新，比昨朝、又早红稀香浅。  
眷恋。重来倚槛。当韶华、未可轻辜双眼。赏心随分乐，有清尊檀板。每岁嬉游能几日，莫使一声歌欠。忍因循、片花飞、又成春减。  
  
红窗迥　仙吕  
几日来、真个醉。不知道、窗外乱红，已深半指。花影被风摇碎。拥春酲乍起。  
有个人人，生得济楚，来向耳畔，问道今朝醒未。情性儿、慢腾腾地。恼得人又醉。  
  
念奴娇　大石  
醉魂乍醒，听一声啼鸟，幽斋岑寂。淡日朦胧初破晓，满眼娇睛天色。最惜香梅，凌寒偷绽，漏泄春消息。池塘芳草，又还淑景催逼。  
因念旧日芳菲，桃花永巷，恰似初相识。荏苒时光，因惯却、觅雨寻云踪迹。奈有离拆，瑶台月下，回首频思忆。重愁叠恨，万般都在胸臆。  
  
燕归梁　高平晓  
帘底新霜一夜浓。短烛散飞虫。曾经洛浦见惊鸿。关山隔、梦魂通。  
明星晃晃，回津路转，榆影步花骢。欲攀云驾倩西风。吹清血、寄玲珑。  
  
南浦　中吕  
浅带一帆风，向晚来、扁舟稳下南浦。迢递阻潇湘，衡皋迥，斜舣蕙兰汀渚。危樯影里，断云点点遥天暮。菡萏里风，偷送清香，时时微度。  
吾家旧有簪缨，甚顿作天涯，经岁羁旅。羌管怎知情，烟波上，黄昏万斛愁绪。无言对月，皓彩千里人何处。恨无凤翼身，只待而今，飞将归去。  
  
醉落魄　中吕  
葺金细弱。秋风嫩、桂花初著。蕊珠宫里人难学。花染娇荑，羞映翠云幄。  
清香不与兰荪弱。一枝云鬓巧梳掠。夜凉轻撼蔷薇萼。香满衣襟，月在凤凰阁。  
  
留客住  
嗟乌兔。正茫茫、相催无定，只恁东生西没，半均寒暑。昨见花红柳绿，处处林茂。又睹霜前篱畔，菊散余香，看看又还秋暮。  
忍思虑。念古往贤愚，终归何处。争似高堂，日夜笙歌齐举。选甚连宵彻昼，再三留住。待拟沈醉扶上马，怎生向、主人未肯交去。  
  
长相思　高调  
夜色澄明。天街如水，风力微冷帘旌。幽期再偶，坐久相看才喜，欲叹还惊。醉眼重醒。映雕阑修竹，共数流萤。细语轻盈。尽银台、挂蜡潜听。  
自初识伊来，便惜妖娆艳质，美眄柔情。桃溪换世，鸾驭凌空，有愿须成。游丝荡絮，任轻狂、相逐牵萦。但连环不解，流水长东，难负深盟。

看花回　越调  
秀色芳容明眸，就中奇绝。细看艳波欲溜，最可惜、微重重红绡轻帖。匀朱傅粉，几为严妆时涴睫。因个甚、底死嗔人，半饷斜眄费贴燮。  
斗帐里、浓欢意惬。带困眼、似开微合。曾倚高楼望远，似指笑频瞤，知他谁说。那日分飞，泪雨纵横光映颊。揾香罗，恐揉损，与他衫袖裛。  
  
又  
蕙风初散轻暖，霁景微澄洁。秀蕊乍开乍敛，带雨态烟痕，春思纡结。危弦弄响，来去惊人莺语滑。无赖处，丽日楼台，乱纷岐路思奇绝。  
何计解、粘花系月。叹冷落、顿辜佳节。犹有当时气味，挂一缕相思，不断如发。云飞帝国，人在天边心暗折。语东风，共流转，谩作匆匆别。  
  
月下笛　越调  
小雨收尘，凉蟾莹彻，水光浮璧。谁知怨抑。静倚官桥吹笛。映宫墙、风叶乱飞，品高调侧人未识。想开元旧谱，柯亭遗韵，尽传胸臆。  
阑干四绕，听折柳徘徊，数声终拍。寒灯陋馆，最感平阳孤客。夜沈沈、雁啼甚哀，片云尽卷清漏滴。黯凝魂，但觉龙吟万壑天籁息。  
  
无闷　冬  
云作轻阴，风逗细寒，小溪冰冻初结。更听得、悲鸣雁度空阔。暮雀喧喧聚竹，听竹上清响风敲雪。洞户悄，时见香消翠楼，兽煤红爇。  
凄切。念旧欢聚，旧约至此，方惜轻别。又还是、离亭楚梅堪折。暗想莺时似梦，梦里又却是，似莺时节。要无闷，除是拥炉对酒，共谭风月。  
  
琴调相思引  
生碧香罗粉兰香。冷绡缄泪倩谁将。故人何在，烟水隔潇湘。  
花落燕□春欲老，絮吹思浪日偏长。一些儿事，何处不思量。  
  
青房并蒂莲　维扬怀古  
醉凝眸。正楚天秋晚，远岸云收。草绿莲红，□映小汀洲。芰荷香里鸳鸯浦，恨菱歌、惊起眠鸥。望去帆、一派湖光，棹声咿哑橹声柔。  
愁窥汴堤细柳，曾舞送莺时，锦缆龙舟。拥倾国纤腰皓齿，笑倚〔迷〕楼。空令五湖夜月，也羞照三十六宫秋。正浪吟、不觉回桡，水花风叶两悠悠。  
  
满庭芳　忆钱唐  
山崦笼春，江城吹雨，暮天烟淡云昏。酒旗渔市，冷落杏花村。苏小当年秀骨，萦蔓草、空想罗裙。潮声起，高楼喷笛，五两了无闻。  
凄凉，怀故国，朝钟暮鼓，十载红尘。似梦魂迢递，长到吴门。闻道花开陌上，歌旧曲、愁杀王孙。何时见、□□唤酒，同倒瓮头春。  
  
又  
花扑鞭梢，风吹衫袖，马蹄初趁轻装。都城渐远，芳树隐斜阳。未惯羁游况味，征鞍上、满目凄凉。今宵里，三更皓月，愁断九回肠。  
佳人，何处去，别时无计，同引离觞。但唯有相思，两处难忘。去即十分去也，如何向、千种思量。凝眸处，黄昏画角，天远路岐长。  
  
又  
白玉楼高，广寒宫阙，暮云如幛褰开。银河一派，流出碧天来。无数星躔玉李，冰轮动、光满楼台。登临处，全胜瀛海，弱水浸蓬莱。  
云鬟，香雾湿，月娥韵压，云冻江梅。况餐花饮露，莫惜裴徊。坐看人间如掌，山河影、倒入琼杯。归来晚，笛声吹彻，九万里尘埃。  
  
青玉案  
良夜灯光簇如豆。占好事、今宵有。酒罢歌阑人散后。琵琶轻放，语声低颤，灭烛来相就。  
玉体偎人情何厚。轻惜轻怜转唧溜。雨散云收眉儿皱。只愁彰露，那人知后。把我来僝僽。  
  
一剪梅  
一剪梅花万样娇。斜插梅枝，略点眉梢。轻盈微笑舞低回，何事尊前拍误招。  
夜渐寒深酒渐消。袖里时闻玉钏敲。城头谁恁促残更，银漏何如，且慢明朝。  
  
鹊桥仙令　歇〔指〕（拍）  
浮花浪蕊，人间无数，开遍朱朱白白。瑶池一朵玉芙蓉，秋露洗、丹砂真色。  
晚凉拜月，六铢衣动，应被搊娥认得。翩然欲上广寒宫，横玉度、一声天碧。  
  
花心动　双调  
帘卷青楼，东风暖，杨花乱飘晴昼。兰袂褪香，罗帐褰红，绣枕旋移相就。海棠花谢春融暖，偎人恁、娇波频溜。象床稳，鸳衾谩展，浪翻红绉。  
一夜情浓似酒。香汗渍鲛绡，几番微透。鸾困凤慵，娅姹双眉，画也画应难就。问伊可煞□□人厚。梅萼露、胭脂檀口。从此后纤腰为郎管瘦。  
  
双头莲　双调  
一抹残霞，几行新雁，天染云断，红迷阵影，隐约望中，点破晚空澄碧。助秋色。门掩西风，桥横斜照，青翼未来，浓尘自起，咫尺凤帏，合有人相识。  
叹乖隔。知甚时恣与，同携欢适。度曲传觞，并鞯飞辔，绮陌画堂连夕。楼头千里，帐底三更，尽堪泪滴。怎生向，无聊但只听消息。  
  
大有　小石  
仙骨清羸，沈腰憔悴，见傍人、惊怪消瘦。柳无言，双眉尽日齐斗。都缘薄幸赋情浅，许多时、不成欢偶。幸自也，总由他，何须负这心口。  
令人恨、行坐儿断了更思量，没心求守。前日相逢，又早见伊仍旧。却更被温存后。都忘了、当时僝僽。便搊撮、九百身心，依前待有。  
  
丑奴儿　下二阕清真集不载  
南枝度腊开全少，疏影当轩。一种宜寒。自共清蟾别有缘。  
江南风味依然在，玉貌韶颜。今夜凭阑。不似钗头子细看。  
  
又  
香梅开后风传信，绣户先知。雾湿罗衣。冷艳须攀最远枝。  
高歌羌管吹遥夜，看即分披。已恨来迟。不见娉婷带雪时。  
  
蝶恋花　下五阕清真集不载  
鱼尾霞生明远树。翠壁粘天，玉叶迎风举。一笑相逢蓬海路。人间风月如尘土。  
剪水双眸云鬓吐。醉倒天瓢，笑语生青雾。此会未阑须记取。桃花几度吹红雨。  
  
又  
美盼低迷情宛转。爱雨怜云，渐觉宽金钏。桃李香苞秋不展。深心黯黯谁能见。  
宋玉墙高才一觇。絮乱丝繁，苦隔春风面。歌板未终风色便。梦为蝴蝶留芳甸。  
  
又  
晚步芳塘新霁后。春意潜来，迤逦通窗牖。午睡渐多浓似酒。韶华已入东君手。  
嫩绿轻黄成染透。烛下工夫，泄漏章台秀。拟插芳条须满首。管交风味还胜旧。  
  
又  
叶底寻花春欲暮。折遍柔枝，满手真珠露。不见旧人空旧处。对花惹起愁无数。  
却倚阑干吹柳絮。粉蝶多情，飞上钗头住。若遣郎身如蝶羽。芳时争肯抛人去。  
  
又  
酒熟微红生眼尾。半额龙香，冉冉飘衣袂。云压宝钗撩不起。黄金心字双垂耳。  
愁入眉痕添秀美。无限柔情，分付西流水。忽被惊风吹别泪。只应天也知人意。  
  
减字木兰花　清真集不载  
风鬟雾鬓。便觉蓬莱三岛近。水秀山明。缥缈仙姿画不成。  
广寒丹桂。岂是夭桃尘俗世。只恐乘风。飞上琼楼玉宇中。  
  
木兰花令 清真集不载，原本二首，考"残春一阵狂风雨"是六一词，删

歌时宛转饶风措。莺语清圆啼玉树。断肠归去月三更，薄酒醒来愁万绪。孤灯翳翳昏如雾。枕上依稀闻笑语。恶嫌春梦不分明，忘了与伊相见处。  
  
蓦山溪　此二阕清真集不载  
楼前疏柳，柳外无穷路。翠色四天垂，数峰青、高城阔处。江湖病眼，偏向此山明，愁无语。空凝伫。两两昏鸦去。  
平康巷陌，往事如花雨。十载却归来，倦追寻、酒旗戏鼓。今宵幸有，人似月婵娟，霞袖举。杯深注。一曲黄金缕。  
  
又  
江天雪意，夜色寒成阵。翠袖捧金蕉，酒红潮、香凝沁粉。帘波不动，新月淡笼明，香破豆，烛频花，减字歌声稳。  
恨眉羞敛，往事休重问。人去小庭空，有梅梢、一枝春信。檀心未展，谁为探芳丛，消瘦尽，洗妆匀，应更添风韵。  
  
南柯子　清真集俱不载  
宝合分时果，金盘弄赐冰。晓来阶下按新声。恰有一方明月、可中庭。  
露下天如水，风来夜气清。娇羞不肯傍人行。扬下扇儿拍手、引流萤。  
  
又  
腻颈凝酥白，轻衫淡粉红。碧油凉气透帘栊。指点庭花低映、云母屏风。  
恨逐瑶琴写，书劳玉指封。等闲赢得瘦仪容。何事不教云雨、略下巫峰。  
  
关河令　清真集不载，时刻清商怨  
秋阴时晴向暝。变一庭凄冷。伫听寒声，云深无雁影。  
更深人去寂静。但照壁、孤灯相映。酒已都醒，如何消夜永。  
  
长相思　晓行　清真集俱不载  
举离觞。掩洞房。箭水泠泠刻漏长。愁中看晓光。  
整罗裳。脂粉香。见扫门前车上霜。相持泣路傍。  
  
又　闺怨  
马如飞。归未归。谁在河桥见别离。修杨委地垂。  
掩面啼。人怎知。桃李成阴莺哺儿。闲行春尽时。  
  
又　舟中作  
好风浮。晚雨收。林叶阴阴映鷁舟。斜阳明倚楼。  
黯凝眸。忆旧游。艇子扁舟来莫愁。石城风浪秋。  
  
又  
沙棠舟。小棹游。池水澄澄人影浮。锦鳞迟上钩。  
烟云愁。箫鼓休。再得来时已变秋。欲归须少留。  
  
万里春　清真集不载  
千红万翠。簇定清明天气。为怜他、种种清香，好难为不醉。  
我爱深如你。我心在、个人心里。便相看、老却春风，莫无些欢意。  
  
鹤冲天　溧水长寿乡作　清真集俱不载  
梅雨霁，暑风和。高柳乱蝉多。小园台榭远池波。鱼戏动新荷。  
薄纱厨，轻羽扇。枕冷簟凉深院。此时情绪此时天。无事小神仙。  
  
又  
白角簟，碧纱厨。梅雨乍晴初。谢家池畔正清虚。香散嫩芙蕖。  
日流金，风解愠。一弄素琴歌舞。慢摇纨扇诉花笺。吟待晚凉天。  
  
西河　清真集不载  
长安道，潇洒西风时起。尘埃车马晚游行，霸陵烟水。乱鸦栖鸟夕阳中，参差霜树相倚。  
到此际。愁如苇。冷落关河千里。追思唐汉昔繁华，断碑残记。未央宫阙已成灰，终南依旧浓翠。  
对此景、无限愁思。绕天涯、秋蟾如水。转使客情如醉。想当时、万古雄名，尽作往来人、凄凉事。  
  
瑞鹤仙　清真集不载  
暖烟笼细柳。弄万缕千丝，年年春色。晴风荡无际，浓于酒、偏醉情人调客。阑干倚处，度花香、微散酒力。对重门半掩，黄昏淡月，院宇深寂。  
愁极。因思前事，洞房佳宴，正值寒食。寻芳遍赏，金谷里，铜驼陌。到而今、鱼雁沈沈无信，天涯常是泪滴。早归来，云馆深处，那人正忆。  
  
浪淘沙　清真集不载  
万叶战，秋声露结，雁度砂碛。细草和烟尚绿，遥山向晚更碧。见隐隐、云边新月白。映落照、帘幕千家，听数声何处倚楼笛。装点尽秋色。  
脉脉。旅情暗自消释。念珠玉、临水犹悲感，何况天涯客。忆少年歌酒，当时踪迹。岁华易老，衣带宽、懊恼心肠终窄。飞散后、风流人阻，蓝桥约、怅恨路隔。马蹄过、犹嘶旧巷陌。叹往事、一一堪伤，旷望极。凝思又把阑干拍。  
  
南乡子　下四阕清真集不载  
秋气绕城闉。暮角寒鸦未掩门。记得佳人冲雨别，吟分。别绪多于雨后云。  
小棹碧溪津。恰似江南第一春。应是采莲闲伴侣，相寻。收取莲心与旧人。  
  
又  
寒夜梦初醒。行尽江南万里程。早是愁来无会处，时听。败叶相传细雨声。  
书信也无凭。万事由他别后情。谁信归来须及早，长亭。短帽轻衫走马迎。  
  
又　咏秋夜  
户外井桐飘。淡月疏星共寂寥。恐怕霜寒初索被，中宵。已觉秋声引雁高。  
罗带束纤腰。自剪灯花试彩毫。收起一封江北信，明朝。为问江头早晚潮。  
  
又　拨燕巢  
轻软舞时腰。初学吹笙苦未调。谁遣有情知事早，相撩。暗举罗巾远见招。  
痴騃一团娇。自折长条拨燕巢。不道有人潜看著，从教。掉下鬟心与凤翘。  
  
浣溪沙慢　清真集不载  
水竹旧院落，樱笋新蔬果。嫩英翠幄，红杏交榴火。心事暗卜，叶底寻双朵。深夜归青琐。灯尽酒醒时，晓窗明、钗横鬓亸。  
怎生那。被间阻时多。奈愁肠数叠，幽恨万端，好梦还惊破。可怪近来，传语也无个。莫是瞋人呵。真个若瞋人，却因何、逢人问我。  
  
夜游宫　清真集不载  
一阵斜风横雨。薄衣润、新添金缕。不谢铅华更清素。倚筠窗，弄么弦，娇欲语。  
小阁横香雾。正年少、小娥愁绪。莫是栽花被花妒。甚春来，病恹恹，无会处。  
  
诉衷情　清真集不载  
当时选舞万人长。玉带小排方。喧传京国声价，年少最无量。  
花阁迥，酒筵香。想难忘。而今何事，佯向人前，不认周郎。  
  
虞美人　一本无此首  
淡云笼月松溪路。长记分携处。梦魂连夜绕松溪。此夜相逢恰似、梦中时。  
海山陡觉风光好。莫惜金尊倒。柳花吹雪燕飞忙。生怕扁舟归去、断人肠。  
  
烛影摇红  
芳脸匀红，黛眉巧画宫妆浅。风流天付与精神，全在娇波眼。早是萦心可惯。向尊前、频频顾眄。几回相见，见了还休，争如不见。  
烛影摇红，夜阑饮散春宵短。当时谁会唱阳关，离恨天涯远。争奈云收雨散。凭阑干、东风泪满。海棠开后，燕子来时，黄昏深院。  
  
失调名  
露叶烟梢寒色重，攒星低映小珠帘。  
  
十六字令  
眠。月影穿窗白玉钱。无人弄，移过枕函边。  
  
南乡子　秋怀  
夜阔梦难收。宋玉多情我结俦。千点漏声万点泪。悠悠。霜月鸡声几段愁。  
难展皱眉头。怨句哀吟送客秋。蟋蟀床前调夜曲，啾啾。又听惊人雁过楼。

**淮海居士长短句**

秦观

望海潮  
  
星分牛斗，疆连淮海，扬州万井提封。花发路香，莺啼人起，珠帘十里东风。豪俊气如虹。曳照春金紫，飞盖相从。巷入垂杨，画桥南北翠烟中。  
追思故国繁雄。有迷楼挂斗，月观横空。纹锦制帆，明珠溅雨，宁论爵马鱼龙？往事逐孤鸿。但乱云流水，萦带离宫。最好挥毫万字，一饮拚千钟！

望海潮

秦峰苍翠，耶溪潇洒，千岩万壑争流。鸳瓦雉城，谯门画戟，蓬莱燕阁三休。天际识归舟。泛五湖烟月，西子同游。茂草台荒，苎萝村冷起闲愁。  
何人览古凝眸？怅朱颜易失，翠被难留。梅市旧书，兰亭古墨，依稀风韵生秋。狂客鉴湖头。有百年台沼，终日夷犹。最好金龟换酒，相与醉沧洲。

望海潮  
  
梅英疏淡，冰澌溶泄，东风暗换年华。金谷俊游，铜驼巷陌，新晴细履平沙。长记误随车。正絮翻蝶舞，芳思交加。柳下桃蹊，乱分春色到人家。  
西园夜饮鸣笳。有华灯碍月，飞盖妨花。兰苑未空，行人渐老，重来是事堪嗟。烟暝酒旗斜。但倚楼极目，时见栖鸦。无奈归心，暗随流水到天涯。

望海潮  
  
奴如飞絮，郎如流水，相沾便肯相随。微月户庭，残灯帘幕，匆匆共惜佳期。才话暂分携。早抱人娇咽，双泪红垂。画舸难停，翠帏轻别两依依。  
别来怎表相思？有分香帕子，合数松儿。红粉脆痕，青笺嫩约，丁宁莫遣人知。成病也因谁？更自言秋杪，亲去无疑。但恐生时注著，合有分于飞。

沁园春  
  
宿霭迷空，腻云笼日，昼景渐长。正兰皋泥润，谁家燕喜；蜜脾香少，触处蜂忙。尽日无人帘幕挂，更风递、游丝时过墙。微雨后，有桃愁杏怨，红泪淋浪。  
风流寸心易感，但依依伫立，回尽柔肠。念小奁瑶鉴，重匀绛蜡；玉笼金斗，时熨沉香。柳下相将游冶处，便回首、青楼成异乡。相忆事，纵蛮笺万叠，难写微茫。

水龙吟  
赠妓娄东玉

小楼连远横空，下窥绣毂雕鞍骤。珠帘半卷，单衣初试，清明时候。破暖轻风，弄晴微雨，欲无还有。卖花声过尽，斜阳院落，红成阵、飞鸳甃。  
玉佩丁东别后，怅佳期、参差难又。名缰利锁，天还知道，和天也瘦。花下重门，柳边深巷，不堪回首。念多情、但有当时皓月，向人依旧。

八六子

倚危亭，恨如芳草，萋萋刬尽还生。念柳外青骢别后，水边红袂分时，怆然暗惊。  
无端天与娉婷。夜月一帘幽梦，春风十里柔情。怎奈向、欢娱渐随流水，素弦声断，翠绡香减；那堪片片飞花弄晚，濛濛残雨笼晴。正销凝，黄鹂又啼数声。

风流子  
初春

东风吹碧草，年华换、行客老沧洲。见梅吐旧英，柳摇新绿，恼人春色，还上枝头。寸心乱，北随云黯黯，东逐水悠悠。斜日半山，暝烟两岸。数声横笛，一叶扁舟。  
青门同携手，前欢记、浑似梦里扬州。谁念断肠南陌，回首西楼。算天长地久，有时有尽。奈何绵绵，此恨难休。拟待倩人说与，生怕人愁。

梦扬州

晚云收。正柳塘、烟雨初休。燕子未归，恻恻轻寒如秋。小栏外、东风软，透绣帏、花蜜香稠。江南远，人何处？鹧鸪啼破春愁。  
长记曾陪燕游。酬妙舞清歌，丽锦缠头。殢酒为花，十载因谁淹留？醉鞭拂面归来晚，望翠楼、帘卷金钩。佳会阻，离情正乱，频梦扬州。

雨中花

指点虚无征路，醉乘斑虬，远访西极。正天风吹落，满空寒白。玉女明星迎笑，何苦自淹尘域？正火轮飞上，雾卷烟开，洞观金碧。  
重重观阁，横枕鳌峰，水面倒衔苍石。随处有奇香幽火，杳然难测。好是蟠桃熟后，阿环偷报消息。任青天碧海，一枝难遇，占取春色。

一丛花

年时，今夜见师师，双颊酒红滋。疏帘半卷微灯外，露华上、烟袅凉飔。簪髻乱抛，偎人不起，弹泪唱新词。  
佳期，谁料久参差？愁绪暗萦丝。想应妙舞清歌罢，又还对、秋色嗟咨。惟有画楼，当时明月，两处照相思。

鼓笛慢

乱花丛里曾携手，穷艳景，迷欢赏。到如今，谁把雕鞍锁定，阻游人来往？好梦随春远，从前事、不堪思想。念香闺正杳，佳欢未偶，难留恋，空惆怅！  
永夜婵娟未满，叹玉楼、几时重上。那堪万里，却寻归路，指阳关孤唱。苦恨东流水，桃源路、欲回双桨。仗何人、细与丁宁问呵，我如今怎向？

促拍满路花

露颗添花色，月彩投窗隙。春思如中酒，恨无力。洞房咫尺，曾寄青鸾翼。云散无踪迹。罗帐薰残，梦回无处寻觅。  
轻红腻白，步步熏兰泽。约腕金环重，宜装饰。未知安否？一向无消息。不似寻常忆。忆后教人，片时存济不得。

长相思

铁瓮城高，蒜山江阔，干云十二层楼。开尊待月，掩箔披风，依然灯火扬州。绮陌南头。记歌名宛转，乡号温柔。曲槛俯清流。想花阴、谁系兰舟？  
念凄绝秦弦，感深荆赋，相望几许凝愁。勤勤裁尺素，奈双鱼、难渡瓜洲。晓鉴堪羞，潘鬓点、吴霜渐稠。幸于飞、鸳鸯未老，不应同是悲秋。

满庭芳

山抹微云，天连衰草，画角声断谯门。暂停征棹，聊共引离尊。多少蓬莱旧事，空回首、烟霭纷纷。斜阳外，寒鸦万点，流水绕孤村。  
销魂。当此际，香囊暗解，罗带轻分。谩赢得、青楼薄幸名存。此去何时见也？襟袖上、空惹啼痕。伤情处，高城望断，灯火已黄昏。

满庭芳

红蓼花繁，黄芦叶乱，夜深玉露初零。霁天空阔，云淡楚江清。独棹孤篷小艇，悠悠过、烟渚沙汀。金钩细，丝纶慢卷，牵动一潭星。  
时时，横短笛，清风皓月，相与忘形。任人笑生涯，泛梗飘萍。饮罢不妨醉卧，尘劳事、有耳谁听？江风静，日高未起，枕上酒微醒。

满庭芳

碧水惊秋，黄云凝暮，败叶零乱空阶。洞房人静，斜月照徘徊。又是重阳近也！几处处、砧杵声催。西窗下，风摇翠竹，疑是故人来。  
伤怀，增怅望，新欢易失，往事难猜。问篱边黄菊，知为谁开？谩道愁须殢酒，酒未醒，愁已先回。凭栏久，金波渐转，白露点苍苔。

江城子

西城杨柳弄春柔。动离忧，泪难收。犹记多情，曾为系归舟。碧野朱桥当日事，人不见，水空流。  
韶华不为少年留。恨悠悠，几时休？飞絮落花时候、一登楼。便做春江都是泪，流不尽，许多愁。

江城子

南来飞燕北归鸿。偶相逢，惨愁容。绿鬓朱颜，重见两衰翁。别后悠悠君莫问，无限事，不言中。  
小槽春酒滴珠红。莫匆匆，满金钟。饮散落花流水、各西东。后会不知何处是？烟浪远，暮云重。

江城子

枣花金钏约柔荑。昔曾携，事难期。咫尺玉颜，和泪锁春闺。恰似小园桃与李，虽同处，不同枝。  
玉笙初度颤鸾篦，落花飞，为谁吹？月冷风高，此恨只天知。任是行人远定处，重想见，是何时？

满园花

一向沉吟久，泪珠盈襟袖。我当初不合、苦撋就。惯纵得软顽，见底心先有。行待痴心守。堪捻著脉子，倒把人来僝僽。  
近日来、非常罗皂丑。倾听也须眉皱。怎掩得众人口？待收了孛罗，罢了从来斗。从今后，休道共我，梦见也、不能得勾。

迎春乐

菖蒲叶叶知多少，惟有个、蜂儿妙。雨晴红粉齐开了。露一点、娇黄小。  
早是被、晓风力暴，更春共、斜阳俱老。怎得香香深处，作个蜂儿抱？

鹊桥仙

纤云弄巧，飞星传恨，银汉迢迢暗度。金风玉露一相逢，便胜却人间无数。  
柔情似水，佳期如梦，忍顾鹊桥归路。两情若是久长时，又岂在朝朝暮暮？

菩萨蛮

虫声泣露惊秋枕，罗帏泪湿鸳鸯锦。独卧玉肌凉，残更与恨长。  
阴风翻翠幔，雨涩灯花暗。毕竟不成眠，鸦啼金井寒。

减字木兰花

天涯旧恨，独自凄凉人不问。欲见回肠，断尽金炉小篆香。  
黛蛾长敛，任是东风吹不展。困倚危楼，过尽飞鸿字字愁。

木兰花  
  
秋容老尽芙蓉院，草上霜花匀似剪。西楼促坐酒杯深，风压绣帘香不卷。  
玉纤慵整银筝雁，红袖时笼金鸭暖。岁华一任委西风，独有春红留醉脸。

画堂春

落红铺径水平池，弄晴小雨霏霏。杏园憔悴杜鹃啼，无奈春归。  
柳外画楼独上，凭栏手捻花枝。放花无语对斜晖，此恨谁知？

千秋岁

水边沙外，城郭春寒退。花影乱，莺声碎。飘零疏酒盏，离别宽衣带。人不见，碧云暮合空相对。  
忆昔西池会，鵷鹭同飞盖。携手处，今谁在？日边清梦断，镜里朱颜改。春去也，飞红万点愁如海。

踏莎行  
  
雾失楼台，月迷津渡，桃源望断无寻处。可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮。  
驿寄梅花，鱼传尺素，砌成此恨无重数。郴江幸自绕郴山，为谁流下潇湘去？

蝶恋花  
  
晓日窥轩双燕语，似与佳人，共惜春将暮。屈指艳阳都几许，可无时霎闲风雨。  
流水落花无问处，只有飞云，冉冉来还去。持酒劝云云且住，凭君碍断春归路。

一落索

杨花终日空飞舞，奈久长难驻。海潮虽是暂时来，却有个、堪凭处。  
紫府碧云为路，好相将归去。肯如薄幸五更风，不解与、花为主。

丑奴儿

夜来酒醒清无梦，愁倚栏杆。露滴轻寒，雨扶芙蓉泪不干。  
佳人别后音尘悄，瘦尽难拚。明月无端，已过红楼十二间。

南乡子

妙手写徽真，水剪双眸点绛唇。疑是当年窥宋玉，东邻，只露墙头一半身。  
往事已酸辛，谁记当年翠黛颦？尽道有些堪恨处，无情，任是无情也动人。

醉桃源

碧天如水月如眉，城头银漏迟。绿波风动画船移，娇羞初见时。  
银烛暗，翠帘垂，芳心两自知。楚台魂断晓云飞，幽欢难再期。

河传

乱花飞絮，又望空斗合，离人愁苦。那更夜来，一霎薄情风雨，暗掩将，春色去。  
篱枯壁尽因谁做？若说相思，佛也眉儿聚。莫怪为伊，底死萦肠惹肚。为没教，人恨处。

河传

恨眉醉眼，甚轻轻觑著，神魂迷乱。常记那回，小曲栏杆西畔，鬓云松，罗袜刬。  
丁香笑吐娇无限，语软声低，道我何曾惯。云雨未谐，早被东风吹散。闷损人，天不管。

浣溪沙

漠漠轻寒上小楼，晓阴无赖似穷秋。淡烟流水画屏幽。  
自在飞花轻似梦，无边丝雨细如愁。宝帘闲挂小银钩。

浣溪沙

香靥凝羞一笑开，柳腰如醉暖相挨。日长春困下楼台。  
照水有情聊整鬓，倚栏无绪更兜鞋。眼边牵系懒归来。

浣溪沙

霜缟同心翠黛连，红绡四角缀金钱。恼人香爇是龙涎。  
枕上忽收疑是梦，灯前重看不成眠。又还一段恶因缘。

浣溪沙

脚上鞋儿四寸罗，唇边朱粉一樱多。见人无语但回波。  
料得有心怜宋玉，只应无奈楚襄何。今生有分共伊么？

浣溪沙

锦帐重重卷暮霞，屏风曲曲斗红牙。恨人何事苦离家。  
枕上梦魂飞不去，觉来红日又西斜。满庭芳草衬残花。

如梦令

门外鸦啼杨柳，春色著人如酒。睡起熨沉香，玉腕不胜金斗。消瘦，消瘦，还是褪花时候。  
  
如梦令

遥夜沉沉如水，风紧驿亭深闭。梦破鼠窥灯，霜送晓寒侵被。无寐，无寐，门外马嘶人起。

如梦令

幽梦匆匆破后，妆粉乱痕沾袖。遥想酒醒来，无奈玉销花瘦。回首，回首，绕岸夕阳疏柳。

如梦令

楼外残阳红满，春入柳条将半。桃李不禁风，回首落英无限。肠断，肠断，人共楚天俱远。

如梦令

池上春归何处？满目落花飞絮。孤馆悄无人，梦断月堤归路。无绪，无绪，帘外五更风雨。

阮郎归

褪花新绿渐团枝，扑人风絮飞。秋千未拆水平堤，落红成地衣。  
游蝶困，乱莺啼，怨春春怎知？日长早被酒禁持，那堪更别离！

阮郎归

宫腰袅袅翠鬟松，夜堂深处逢。无端银烛殒秋风，灵犀得暗通。  
身有恨，恨无穷，星河沉晓空。陇头流水各西东，佳期如梦中。

阮郎归

潇湘门外水平铺，月寒征棹孤。红妆饮罢少踟蹰，有人偷向隅。  
挥玉箸，酒真珠，梨花春雨余。人人尽道断肠初，那堪肠已无！

阮郎归

湘天风雨破寒初，深沉庭院虚。丽谯吹罢小单于，迢迢清夜徂。  
乡梦断，旅魂孤。峥嵘岁又除。衡阳犹有雁传书，郴阳和雁无。

满庭芳

北苑研膏，方圭圆璧。万里名动京关。碎身粉骨，功合上凌烟。尊俎风流战胜，降春睡，开拓愁边。纤纤捧，香泉溅乳，金缕鹧鸪斑。  
相如方病酒，一觞一咏，实有群贤。便扶起灯前，醉玉颓山。搜揽胸中万卷，还倾动、三峡词源。归来晚，文君未寝，相对小妆残。

满庭芳

晓色云开，春随人意，骤雨才过还晴。古台芳榭，飞燕蹴红英。舞困榆钱自落，秋千外，绿水桥平。东风里，朱门映柳，低按小秦筝。  
多情，行乐处，珠钿翠盖，玉辔红缨。渐酒空金榼，花困蓬瀛。豆蔻梢头旧恨，十年梦，屈指堪惊。凭栏久，疏烟淡日，寂寞下芜城。

满庭芳

雅燕飞觞，清谈挥尘，使君高会群贤。密云双凤，初破缕金团。窗外炉烟似动，开瓶试、一品香泉。轻淘起，香生玉尘，雪溅紫瓯圆。  
娇鬟，宜美盼，双擎翠袖，稳步红莲。坐中客翻愁，酒醒歌阑。点上纱笼画烛，花骢弄、月影当轩。频相顾，余欢未尽，欲去且留连。

桃源忆故人

玉楼深锁薄情种，清夜悠悠谁共？羞见枕衾鸳凤，闷即和衣拥。  
无端画角严城动，惊破一番新梦。窗外月华霜重，听彻梅花弄。

调笑令  
王昭君  
诗曰：“汉宫选女适单于，明妃敛袂登毡车。玉容寂寞花无主，顾影低徊泣路隅。行行渐入阴山路，目送征鸿入云去。独抱琵琶恨更深，汉宫不见空回顾。”

回顾，汉宫路，捍拨檀槽鸾对舞。玉容寂寞花无主，顾影偷弹玉箸。未央宫殿知何处？目送征鸿南去。  
  
  
调笑令  
乐昌公主  
诗曰：“金陵往昏帝王州，乐昌主第最风流。一朝隋后到江上，共抱凄凄去国愁。越公万骑鸣箫鼓，剑拥玉人天上去。空携破镜望红尘，千古江枫笼辇路。”

辇路，江枫古。楼上吹箫人在否？菱花半璧香尘污，往日繁华何处？旧欢新爱谁是主，啼笑两难分付。  
  
  
调笑令  
崔徽

诗曰：“蒲中有女号崔徽，轻似南山翡翠儿。使君当日最宠爱，坐中对客常拥持。一见裴郎心似醉，夜解罗衣与门吏。西门寺里乐未央，乐府至今歌翡翠。”

翡翠，好容止，谁使庸奴轻点缀？裴郎一见心如醉，笑里偷传深意。罗衣中夜与门吏，暗结城西幽会。

调笑令  
无双

诗曰：“尚书有女名无双，蛾眉如画学新妆。姊家仙客最明俊，舅母唯只呼王郎。尚书往日先曾许，数载暌违今复遇。闻说襄江二十年，当时未必轻相慕。”  
  
相慕，无双女，当日尚书先曾许。王郎明俊神仙侣，肠断别离情苦。数年暌恨今复遇，笑指襄江归去。

调笑令  
灼灼

诗曰：“锦城春暖花欲飞，灼灼当庭舞柘枝。相君上客河东秀，自言那复傍人知。妾愿身为梁上燕，朝朝暮暮长相见。云收月堕海沉沉，泪满红绡寄肠断。”

肠断，绣帘卷，妾愿身为梁上燕。朝朝暮暮长相见，莫遣恩迁情变。红绡粉泪知何限？万古空传遗怨。  
  
  
调笑令  
盼盼  
诗曰：“百尺楼高燕子飞，楼上美人颦翠眉。将军一去音容远，只有年年旧燕归。春风昨夜来深院，春色依然人不见。只余明月照孤眠，唯望旧恩空恋恋。”

恋恋，楼中燕，燕子楼空春日晚。将军一去音容远，空锁楼中深怨。春风重到人不见，十二栏杆倚遍。  
  
  
调笑令  
莺莺  
诗曰：“崔家有女名莺莺，未识春光先有情。河桥兵变依萧寺，红愁绿惨见张生。张生一见春情重，明月拂墙花树动。夜半红娘拥抱来，脉脉惊魂若春梦。”

春梦，神仙洞，冉冉拂墙花树动。西厢待月知谁共？更觉玉人情重。红娘深夜行云送，困亸钗横金凤。  
  
  
调笑令  
采莲

诗曰：“若耶溪边天气秋，采莲女儿溪岸头。笑隔荷花共人语，烟波渺渺荡轻舟。数声水调红娇晚，棹转舟回笑人远。肠断谁家游冶郎，尽日踟蹰临柳岸。”

柳岸，水清浅，笑折荷花呼女伴。盈盈日照新妆面，水调空传幽怨。扁舟日暮笑声远，对此令人肠断。  
  
  
调笑令  
烟中怨  
诗曰：“鉴湖楼阁与云齐，楼上女儿名阿溪。十五能为绮丽句，平生未解出幽闺。谢郎巧思诗裁剪，能使佳人动幽怨。琼枝璧月结芳期，斗帐双双成眷恋。”

眷恋，西湖岸，湖面楼台侵云汉。阿溪本是飞琼伴，风月朱扉斜掩。谢郎巧思诗裁剪，能动芳怀幽怨。  
  
  
调笑令  
离魂记  
诗曰：“深闺女儿娇复痴，春愁春恨那复知？舅兄唯有相拘意，暗想花心临别时。离舟欲解春江暮，冉冉香魂逐君去。重来两身复一身，梦觉春风话心素。”

心素，与谁语？始信别离情最苦。兰舟欲解春江暮，精爽随君归去。异时携手重来处，梦觉春风庭户。  
  
  
虞美人

高城望断尘如雾，不见联骖处。夕阳村外小湾头，只有柳花无数送归舟。  
琼枝玉树频相见，只恨离人远。欲将幽恨寄青楼，争奈无情江水不西流。

虞美人

碧桃天上栽和露，不是凡花数。乱山深处水萦回，可惜一枝如画为谁开？  
轻寒细雨情何限！不道春难管。为君沉醉又何妨，只恨酒醒时候断人肠。

虞美人

行行信马横塘畔，烟水秋平岸。绿荷多少夕阳中，知为阿谁凝恨背西风？  
红妆艇子来何处，荡浆偷相顾。鸳鸯惊起不无愁，柳外一双飞去却回头。

点绛唇

醉漾轻舟，信流引到花深处。尘缘相误，无计花间住。  
烟水茫茫，千里斜阳暮。山无数，乱红如雨，不记来时路。

点绛唇

月转乌啼，画堂宫徵生离恨。美人愁闷，不管罗衣褪。  
清泪斑斑，挥断柔肠寸。嗔人问，背灯偷揾，拭尽残妆粉。

品令

幸自得，一分索强，教人难吃。好好地、恶了十来日，恰而今、较些不？  
须管啜持教笑，又也何须胳织！衠依赖、脸儿得人惜，放软顽、道不得。

品令

掉又惧，天然个品格，于中压一。帘儿下、时把鞋儿踢，语低低、笑咭咭。  
每每秦楼相见，见了无门怜惜。人前强、不欲相沾识，把不定、脸儿赤。

南歌子  
  
玉漏迢迢，银汉淡淡横。梦回宿酒未全醒，已被邻鸡催起怕天明。  
臂上妆犹在，襟间泪尚盈。水边灯水渐人行，天外一钩残月带三星。

南歌子

愁鬓香云坠，娇眸水玉裁。月幈风幌为谁开？天外不知音耗百般猜。  
玉露沾庭砌，金风动琯灰。相看有似梦初回，只恐又抛人去几时来。

南歌子

香墨弯弯画，燕脂淡淡匀。揉蓝衫子杏黄裙，独倚玉栏无语点檀唇。  
人去空流水，花飞半掩门。乱山何处觅行云？又是一钩新月照黄昏。

临江仙

千里潇湘挼蓝浦，兰桡昔日曾经。月高风定露华清。微波澄不动，冷浸一天星。  
独倚危樯情悄悄，遥闻妃瑟泠泠。新声含尽古今情。曲终人不见，江上数峰青。

临江仙

髻子偎人娇不整，眼儿失睡微重。寻思模样早心忪。断肠携手，何事太匆匆？  
不忍残红犹在臂，翻疑梦里相逢。遥怜南埭上孤篷。夕阳流水，红满泪痕中。

好事近  
梦中作

春路雨添花，花动一山春色。行到小溪深处，有黄鹂千百。  
飞云当面化龙蛇，夭矫转空碧。醉卧古藤阴下，了不知南北。

捣练子

心耿耿，泪双双，皎月清风冷透窗。人去秋来宫漏永，夜深无语对银釭。

行香子

树绕村庄，水满陂塘。倚东风、豪兴徜徉。小园几许，收尽春光。有桃花红，李花白，菜花黄。  
远远苔墙，隐隐茅堂。颺青旗、流水桥傍。偶然乘兴，步过东岗。正莺儿啼，燕儿舞，蜂儿忙。

如梦令  
  
门外绿阴千顷，两两黄鹂相应。睡起不胜情，行到碧梧金井。人静，人静，风弄一枝花影。

如梦令

莺嘴啄花红溜，燕尾点波绿皱。指冷玉笙寒，吹彻小梅春透。依旧，依旧，人与绿杨俱瘦。

生查子

眉黛远山长，新柳开青眼。楼阁断霞明，罗幕春寒浅。  
杯嫌玉漏迟，烛厌金刀剪。月色匆飞来，花影和帘卷。

木兰花慢

过秦淮旷望，迥萧洒，绝纤尘。爱清景风蛩，吟鞭醉帽，时度疏林。秋来政情味淡，更一重烟水一重云。千古行人旧恨，尽应分付今人。  
渔村，望断衡门。芦荻浦，雁先闻。对触目凄凉，红凋岸蓼，翠减汀蘋。凭高正千嶂暗，便无情、至此也销魂。江月知人念远，上楼来照黄昏。

虞美人影

碧纱影弄东风晓，一夜海棠开了。枝上数声啼鸟，妆点知多少。  
妒云恨雨腰肢袅，眉黛不堪重扫。薄幸不来春老，羞带宜男草。

浣溪沙

青杏园林煮酒香，佳人初试薄罗裳。柳丝摇曳燕飞忙。  
乍雨乍晴花易老，闲愁闲闷日偏长。为谁消瘦减容光？  
  
  
醉蓬莱

见扬州独有，天下无双，号为琼树。占断天风，岁花开两次。九朵一苞，攒成环玉，心似珠玑缀。瓣瓣玲珑，枝枝洁净，世上无花类。  
冷露朝凝，香风远送，信是琼瑶贵。断得天宫有，此地久难留住。翰苑才人，贵家公子，都要看花去。莫吝金钱，好寻诗伴，日日花前醉。  
  
御街行

银烛生花如红豆，这好事、而今有。夜阑人静曲屏深，借宝瑟、轻轻招手。可怜一阵白蘋风，故灭烛，教相就。  
花带雨冰肌香透。恨啼鸟、辘轳声晓，岸柳微风吹残酒。断肠时、至今依旧，镜中消瘦。那人知后，怕你来僝僽。

阮郎归

春风吹雨绕残枝，落花无可飞。小池寒绿欲生漪，雨晴还日西。  
帘半卷，燕双归，讳愁无奈眉。翻身整顿著残棋，沉吟应劫迟。

眼儿媚  
  
楼上黄昏杏花寒，斜月小栏杆。一双燕子，两行归雁，画角声残。  
绮窗人在东风里，无语对春闲。也应似旧，盈盈秋水，淡淡春山。  
  
  
满江红  
姝丽

越艳风流，占天上、人间第一。须信道、绝尘标致，倾城颜色。翠绾垂螺双髻小，柳柔花媚娇无力。笑从来、到处只闻名，今相识。  
脸儿美，鞋儿窄。玉纤嫩，酥胸白。自觉愁肠搅乱，坐中狂客。金缕和杯曾有分，宝钗落枕知何日？谩从今、一点在心头，空成忆。

念奴娇  
小孤山

长江滚滚东流去，激浪飞珠溅雪。独见一峰青崒嵂，当住中流万折。应是天公，恐他澜倒，特向江心设。屹然今古，舟郎指点争说。  
岸边无数青山，萦回紫翠，掩映云千叠。都让洪涛恣汹涌，却把此峰孤绝。薄暮烟霏，高空日焕，谙历阴晴彻。行人过此，为君几度击楫。  
  
昭君怨

隔叶乳鸦声软，啼断日斜阴转。杨柳小腰肢，画楼西。  
役损风流心眼，眉上新愁无限。极目送行云，此时情。

西江月

愁黛颦成月浅，啼妆印得花残。只消鸳枕夜来闲，晓镜心情便懒。  
醉帽檐头风细，征衫袖口香寒。绿江春水寄书难，携手佳期又晚。  
  
  
画堂春

东风吹柳日初长，雨余芳草斜阳。杏花零落燕泥香，睡损红妆。  
宝篆烟消龙凤，画屏云锁潇湘。夜寒微透薄罗裳，无限思量。

宴桃源

去岁迷藏花柳，恰恰如今时候。心绪几曾欢？赢得镜中消瘦。生受，生受，更被养娘催绣。

海棠春

流莺窗外啼声巧，睡未足、把人惊觉。翠被晓寒轻，宝篆沉烟袅。  
宿酲未解宫娥报，道别院、笙歌会早。试问海棠花，昨夜开多少？

忆秦娥

暮云碧，佳人不见愁如织。愁如织，两行征雁，数声羌笛。  
锦书难寄西飞翼，无言只是空相忆。空相忆，纱窗月淡，影双人只。

菩萨蛮  
  
金风蔌蔌惊黄叶，高楼影转银蟾匝。梦断绣帘垂，月明乌鹊飞。  
新愁知几许？欲似柳千缕。雁已不堪闻，砧声何处村？  
  
忆秦娥  
灞桥雪

诗曰：“驴背吟诗清到骨，人间别是闲勋业。云台烟阁久销沉，千载人图灞桥雪。”

灞桥雪，茫茫万径人踪灭。人踪灭，此时方见，乾坤空阔。  
骑驴老子真奇绝，肩山吟耸清寒冽。清寒冽，只缘不禁，梅花撩拨。  
  
  
忆秦娥  
曲江花

诗曰：“帝城东畔富韶华，满路飘香烂彩霞。多少风流年少客，马足踏遍曲江花。”

曲江花，宜春十里锦云遮。锦云遮，水边院落，山上人家。  
茸茸细草承香车，金鞍玉勒争年华。争年华，酒楼青旆，歌板红牙。  
  
  
忆秦娥  
庾楼月

诗曰：“碧天如水纤云灭，可是高人清兴发。徙倚危栏有所思，江头一片庾楼月。”

庾楼月，月天涵映秋澄彻。秋澄彻，凉风清露，瑶台银阙。  
桂花香满蟾蜍窟，胡床兴发霏谈雪。霏谈雪，谁家凤管，夜深吹彻。  
  
  
忆秦娥  
楚台风

诗曰：“谁将彩笔弄雌雄，长日君王在渚宫。一段潇湘凉意思，至今都入楚台风。”

楚台风，萧萧瑟瑟穿帘栊。穿帘栊，沧江浩渺，绮阁玲珑。  
飘飘彩笔摇长虹，泠泠仙籁鸣虚空。鸣虚空，一栏修竹，几壑疏松。  
  
  
金明池  
  
琼苑金池，青门紫陌，似雪杨花满路。云日淡、天低昼永，过三点两点细雨。好花枝、半出墙头，似怅望、芳草王孙何处。更水绕人家，桥当门巷，燕燕莺莺飞舞。  
怎得东君长为主？把绿鬓朱颜，一时留住。佳人唱、金衣莫惜，才子倒、玉山休诉。况春来、倍觉伤心，念故国情多，新年愁苦。纵宝马嘶风，红尘拂面，也则寻芳归去。

夜游宫

何事东君又去？满空院、落花飞絮。巧燕呢喃向人语。何曾解，说伊家，些子苦？  
况是伤心绪。念个人、久成暌阻。一觉相思梦回处。连宵雨，更那堪，闻杜宇！

一斛珠  
秋闺

碧云寥廓，倚栏怅望情离索。悲秋自觉罗衣薄。晓镜空悬，懒把青丝掠。  
江山满眼今非昨，纷纷木叶风中落。别巢燕子辞帘幕。有意东君，故把红丝缚。

青门饮

风起云间，雁横天末，严城画角，梅花三奏。塞草西风，冻云笼月，窗外晓寒轻透。人去香犹在，孤衾长闲余绣。恨与宵长，一夜熏炉，添尽香兽。  
前事空劳回首。虽梦断春归，相思依旧。湘瑟声沉，庾梅信断，谁念画眉人瘦？一句难忘处，怎忍辜、耳边轻咒。任人攀折，可怜又学，章台杨柳。

鹧鸪天

枝上流莺和泪闻，新啼痕间旧啼痕。一春鱼鸟无消息，千里关山劳梦魂。  
无一语，对芳尊，安排肠断到黄昏。甫能炙得灯儿了，雨打梨花深闭门。

醉乡春  
唤起一声人悄，衾冷梦寒窗晓。瘴雨过，海棠开，春色又添多少。  
社瓮酿成微笑，半缺椰瓢共舀。觉倾倒，急投床，醉乡广大人间小。

南歌子  
赠东坡侍妾朝云

霭霭迷春态，溶溶媚晓光。何期容易下巫阳，只恐使君前世是襄王。  
暂为清歌驻，还因暮雨忙。瞥然归去断人肠，空使兰台公子赋高唐。

南歌子

夕露沾芳草，斜阳带远村。几声残角起谯门，撩乱栖鸦飞舞弄黄昏。  
天共高城远，香余绣被温。客程常是可销魂，怎向心头横著个人人。

南歌子

楼迥迷云日，溪深涨晓沙。年来憔悴费铅华，楼上一天春思浩无涯。  
罗带宽腰素，真珠溜脸霞。海棠开尽柳飞花，薄幸只知游荡不思家。

**花外集**

王沂孙

天香  
龙涎香

孤峤蟠烟，层涛蜕月，骊宫夜采铅水。泛远槎风，梦深薇露，化作断魂心字。红瓷候火，还乍识、冰环玉指。一缕萦帘翠影，依稀海天云气。  
几回殢娇半醉。剪春灯、夜寒花碎。更好故溪飞雪．小窗深闭。荀令如今顿老，总忘却、尊前旧风味。谩惜余熏，空黄素被。

花犯  
苔梅

古蝉娟，苍鬟素靥、盈盈瞰流水。断魂十里。叹绀缕飘零，难寄离思、故山岁晚谁堪寄。琅玕聊自倚。谩记我、绿蓑冲雪，邓舟寒浪里。  
三花两蕊破蒙茸，依依似有恨、明珠轻委。云卧稳，蓝衣正、护春憔悴。罗浮梦、半蟾挂晓，么凤冷、山中人乍起。又唤取、玉奴归去，余香空翠被。

露华  
碧桃

绀葩乍坼。笑烂漫娇红，不是春色。换了素妆，重把青螺轻拂。旧歌共渡烟江，却占玉奴标格。风霜峭、瑶台种时，付与仙骨。   
闲门昼掩凄恻。似淡月梨花，重化清魄。尚带唾痕香凝，怎忍攀摘？嫩绿渐满溪阴，蔌蔌新粉云出。芳艳冷、刘郎朱应认得。

露华   
前题

晚寒伫立，记铅轻黛浅，初认冰魂。绀罗衬玉，犹凝茸唾香痕。净洗妒春颜色，胜小红、临水湔裙。烟渡远，应怜旧曲，换叶移根。  
山中去年人到、怪月悄风轻，闲掩重门。琼肌瘦损，那堪燕子黄昏。几片故溪浮玉，似夜归、深雪前村。芳梦冷，双禽误宿粉云。

南浦  
春水

柳下碧粼粼，认曲尘乍生，包嫩如染。清溜满银塘，东风细、参差縠纹初遍。别君南浦，翠眉曾照波痕浅。再来涨绿迷旧处，添却残红几片。  
葡萄过雨新痕，正拍拍轻鸥，翩翩小燕。帘影蘸楼阴，芳流去、应有泪珠千点。沧浪一舸，断魂重唱苹花怨。采香幽径鸳鸯睡，谁道湔裙人远？

南浦  
前题

柳外碧连天，漾翠纹渐平，低蘸云影。应是雪初消，巴山路、峨眉乍窥清镜。绿痕无际，几番漂荡江南恨。弄波素袜知甚处？空把落红流尽。  
何时橘里莼乡，泛一舸翩翩，东风归兴。孤梦绕沧浪，苹花岸、漠漠雨昏烟瞑。连筒接缕，故溪深掩柴门静。只愁双燕衔芳去，拂破蓝光千顷。　

声声慢  
催雪

风声怂恿，云意商量，连朝滕六迟疑。茸帽貂裘。兔园准拟吟诗。红炉旋添兽炭，办金船、羔酒镕脂。问剪水，工夫犹未，还待何时？  
休被梅花争白，好夸奇斗巧，早遍琼枝。彩索金铃，佳人等塑狮儿，怕寒绣帏慵起，梦梨云、说与春知。莫误了，约生猷、船过剡溪。

高阳台  
纸被

霜楮刳皮，冰花擘茧，满腔絮湿湘帘。抱瓮工夫，何须待吐吴蚕。水香玉色难裁剪，更绣针、茸线休拈。伴梅花、暗卷春风，斗帐孤眠。  
篝熏鹊锦熊毡、任粉融脂涴，犹怯痴寒。我睡方浓，笑他欠此清缘。揉来细软烘烘暖。尽何妨、挟纩装绵。酒魂醒，半榻梨云，起坐诗禅。

疏影  
咏梅影

琼妃卧月，任素裳瘦损，罗带重结。石径春寒，碧藓参差，相思曾步芳屟。离魂分破东风恨，又梦入、水孤云阔。算如今，也厌娉婷，带了一痕残雪。  
犹记奁半掩，冷枝画未就，归掉轻折。几度黄昏，忽到窗前，重想故人初别。苍虬欲卷涟漪去，慢蜕却、连环香骨。早翠荫蒙茸，不似一枝情绝。

无闷  
雪意

阴积龙荒，寒度雁门，西北高楼独倚。怅短景无多，乱山如此。欲唤飞琼起舞，怕搅碎、纷纷银河水。冻云一片，藏花护玉，未教轻坠。  
清致，悄无似。有照水一枝，已搀着意。误几度凭栏，莫愁凝睇。应是梨花梦好，未肯放、东风来人世。待翠管、吹破苍茫，看取玉壶天地。

眉妩  
新月

渐新痕悬柳，淡彩穿花，依约破初瞑。便有团圆意，深深拜，相逢谁在香径？画眉未稳，料素娥、犹带离恨。最堪爱、一曲银钩小，宝帘挂秋冷。  
千古盈亏休问。叹漫磨玉斧，难补金镜。太液池犹在。凄凉处、何人重赋清景？故山夜永。试待他、窥户端正。看云外山河，还老桂花旧影。

水龙吟  
牡丹

晓寒慵揭珠帘，牡丹院落花开未？玉栏杆畔，柳丝一把，和风半倚。国色微酣，天香乍染，扶春不起。自真妃舞罢，谪仙赋后，繁华梦、如流水。  
池馆家家芳事。记当时、买栽无地。争如一朵，幽人独对，水边竹际。把酒花前。剩拚醉了，醒来还醉。怕洛中春色，匆匆又入，杜鹃声里。

水龙吟  
海棠

世间无此娉婷，玉环未破东风睡。将开半敛，似红还白，余花怎化？偏占年华，禁烟才过，夹衣初试。叹黄州一梦，燕宫绝笔，无人解、看花意。  
犹记花阴同醉。小栏杆、月高人起。千枝媚色，一庭芳景，清寒似水。银烛延娇，绿房留艳，夜深花底。怕明朝、小雨濛濛，便化作燕支泪。

水龙吟  
落叶

晓霜初著青林，望中故国凄凉早。萧萧渐积，纷纷犹坠，门荒径悄。渭水风生，洞庭波起，几番秋杪。想重厓半没，千峰尽出，山中路、无人到。  
前度题红杳杳。溯宫沟、暗流空绕、啼螀未歇，飞鸿欲过，此时怀抱。乱影翻窗，碎声敲砌，愁人多少。望吾庐甚处，只应今夜，满庭谁扫。

水龙吟  
白莲

淡妆不扫蛾眉，为谁伫立羞明镜。真妃解语，西施净洗，娉婷顾影。薄露初习，纤尘不染，移根玉井。想飘然一叶，飕飕短发，中流卧、浮烟艇。  
可惜瑶台路回。抱凄凉、月中难认。相逢还是，冰壶浴罢，牙床酒醒。步袜空留，舞裳微褪，粉残香冷。望海山依约，时时梦想，素波千顷。

水龙吟  
前题

翠云遥拥环妃，夜深按彻霓裳舞。铅华净洗，涓涓出浴，盈盈解语。太液荒寒。海山依约，断魂何许？甚人间别有，冰肌雪艳？娇无奈、频相顾。  
三十六陂烟雨。旧凄凉、向谁堪诉。如今谩说，汕姿自洁，苦心更苦。罗袜初停。玉珰还解，早凌波去。试乘风一叶，重来月底，与修花谱。

绮罗香  
秋思

屋角疏星，庭阴暗水，犹记藏鸦新树。试折梨花，行入小栏深处。听粉片。簌簌飘阶，有人在、夜窗无语。料如今、门掩孤灯，画屏尘满断肠句。  
佳期浑似流水，还见梧桐几叶，轻敲朱户。一片秋声，应做两边愁绪。江路远、归雁无凭，写绣笺、倩谁将去？谩无聊，犹掩芳樽，醉听深夜雨。

绮罗香  
红叶

玉杵余丹，金刀剩彩，重染吴江孤树。几点朱铅，几度怨啼秋暮。惊旧梦、绿鬓轻凋，诉新恨、绛唇微注。最堪怜、同拂新霜，绣蓉一镜晚妆妒。  
千林摇落渐少，何事西风老色，争妍如许。二月残花，空误小车山路。重认取，流水荒沟，怕犹有、寄情芳语。但凄凉、秋苑斜阳，冷枝留醉舞。

绮罗香  
前题

夜滴研朱，晨妆试酒，寒树偷分春艳。赋冷吴江，一片试霜犹浅。惊汉殿、绛点初凝。认隋苑、彩技重剪。间仙丹、炼熟何迟？少年色换已秋晚。  
疏枝频撼暮雨，俏得西风几度，舞衣吹断。绿水荒沟，终是赋情人远。空一似、零落桃花，又等闲、误他刘阮。且留取，闲写幽情，石阑三四片。

齐天乐  
萤

碧痕初化池塘草，荧荧野光相趁。扇薄星流，盘明露滴，零落秋原飞燐。练裳暗近。记穿柳生凉，度荷分瞑。误我残编，翠囊空叹梦无准。  
楼阴时过数点，倚栏人未睡，曾赋幽恨。汉苑飘苔，秦陵坠叶，千古凄凉不尽。何人为省？但隔水余晖，傍林残影。已觉萧疏，更堪秋夜永！

齐天乐  
蝉

绿槐千村西窗悄，厌厌昼眠惊起。饮露身轻，吟风翅薄，半剪冰笺谁寄？凄凉倦耳。谩重拂琴丝，怕寻冠珥。短梦深宫，向人犹自诉憔悴。  
残虹收尽过雨，晚来频断续，都是秋意。病叶难留，纤柯易老，空忆斜阳身世。窗明月碎。甚已绝余音，尚遗枯蜕。鬓影参差，断魂青镜里。

齐天乐  
前题

一襟余恨宫魂断，年年翠阴庭树。乍咽凉柯，还移暗叶，重把离愁深诉。西窗过雨。怪瑶珮流空，玉筝调柱。镜暗妆残，为谁娇鬓尚如许？  
铜汕铅泪似洗，叹携盘去远，难贮零露。病翼惊秋，枯形阅世，消得斜阳几度。余音更苦，甚独抱清高，顿成凄楚。谩想薰风，柳丝千万缕。

齐天乐  
赠秋崖道人西归

冷烟残水山阴道，家家拥门黄叶。故里鱼肥，初寒雁落，孤艇将归时节。江南恨切，问还与河人，共歌新阕？换尽秋芳，想渠西子更愁绝。  
当时无限旧事，叹繁华似梦，如今休说。短褐临流，幽怀倚石，山色重逢都别。江云冻结，算只有梅花，尚堪攀折。寄取相思，一枝和夜雪。

齐天乐  
四明别友

十洲三岛曾行处，离恨几番悽惋。坠叶重题，枯条旧折，萧飒那逢秋半。登临顿懒，更葵箑难留，苎衣将换。试语孤怀，岂无人与共幽怨？  
迟迟终是也别，算何如趁取，凉生江满。挂月催程，收风借泊，休忆征帆已远。山阴路畔。纵鸣壁犹蛩，过楼初雁。政恐黄花，等人归较晚。

一萼红  
石屋探梅

思飘飘。拥仙姝独步，明月照苍翘。在候犹迟，庭阴不扫。门掩山意萧条。抱芳恨、佳人分薄，似未许、芳魄化春娇。雨涩风悭，雾轻波细，湘梦迢迢。  
谁伴碧尊雕俎？笑琼肌皎皎，绿鬓萧萧。青凤啼空，玉龙舞夜，遥睇河汉光摇。末须赋、疏香淡影，且同倚、枯藓听吹箫。听久余音欲绝，寒透鲛绡。

一萼红  
丙午春赤城山中题花光卷

玉婵娟。甚春余雪尽，犹未跨青鸾。疏萼无香，柔条独秀，应恨流落人间。记曾照、黄昏淡月，渐瘦影、移上小栏杆。一点清魂，半枝空色，芳意班班。  
重省嫩寒清晓，过断桥流水，问信孤山。冰粟微销，尘衣不浣，相见还误轻攀。未须讶、东南倦客，掩铅泪、看了又重看。故国吴天树老，雨过风残。

一萼红  
红梅

占芳菲。趁东风妩媚，重拂淡燕支。青凤衔丹，琼奴试酒，惊换玉质冰姿。甚春色、江南太早，有人怪、和雪杏花飞。藓珮萧疏。茜裙零乱，山意霏霏。  
空惹别愁无数，照珊瑚海影，冷月枯枝。吴艳离魂，蜀妖浥泪，孤负多少心期。岁寒事、无人共省，破丹雾、应有鹤归时。可惜鲛绡碎剪，不寄相思。

一萼红  
前题

翦丹云。怕江皋路冷，千叠护清芬。弹泪绡单，凝妆枕重，惊认消瘦冰魂。为谁趁、东风换色，任绎雪、飞满绿罗裙。吴苑双身；蜀城高髻，忽到柴门。  
欲寄故人千里，恨燕支太薄，寂寞春痕。玉管难留，金尊易注，几度残醉纷纷。谩重记、罗浮梦觉，步芳影、如宿杏花村。一树珊瑚淡月，独照黄昏。

一萼红  
初春怀旧

小庭深。有苍苔老树，风物似山林。侵户清寒，捎池急雨，时听飞过啼禽。扫荒径、残梅似雪，甚过了、人日更多阴？压酒人家，试灯天气，相次登临。  
犹记旧游亭馆，正垂杨引缕，嫩草抽簪。罗带同心，泥金半臂，花畔低唱轻斟。又争信、风流一别，念前事、空惹恨沉沉。野服山筇醉赏，不似如今。

解连环  
橄榄

万珠悬碧，想炎荒树密，◇◇◇◇。恨绛娣、先整吴帆，正鬟翠逞娇，故林难别。岁晚相逢，荐青子、独夸冰颊。点红盐乱落，最是夜寒，酒醒时节。  
霜槎蝟芒冻裂，把孤花细嚼。时嚥芳冽。断味惜、回涩余甘，似重省家山，旧游风月。崖蜜重尝，到了输他清绝。更留人、绀丸半颗，素瓯泛雪。

三姝媚  
次周公谨故京送别韵

兰缸花半绽。正西窗凄凄，断萤新雁。别人逢稀，谩相看华发，共成销黯。总是飘零，更休赋、梨花秋苑。何况如今，离思难禁，俊才都减。  
今夜山高江浅。又月落帆空，酒醒人远。彩袖乌纱，解愁人、惟有断歌幽婉。一信东风，再约着、红腮青眼。只恐扁舟西去，苹花弄晚。

三姝媚  
樱桃

红缨悬翠葆。渐金铃枝深，瑶阶花少。万颗燕支，赠旧情争奈，弄珠人老。扇底清歌，还记得、樊姬娇小。几度相思，红豆都销，碧丝空袅。  
芳意荼縻开早。正夜色瑛盘，素蟾低照。荐笋同时，叹故园春事，已无多了。贮满筠笼，偏暗触、天涯怀抱。谩想青衣初见，花阴梦好。

庆清朝  
榴花

玉局歌残，金陵句绝。年年负却薰风。西邻窈窕，独怜入户飞红。前度绿阴载酒，枝头色比舞裙同。何须拟，蜡珠作蒂，缃彩成丛？  
谁在旧家殿阁，自太真仙去，扫地春空。朱旛护取，如今应误花工。颠倒绛英满径，想无车马到山中。西风后，尚余数点，还胜春浓。

庆宫春  
水仙花

明玉擎金，纤罗飘带，为君起舞回雪。柔影参差，幽芳零乱，翠围腰瘦一捻。岁华相误，记前度、湘皋怨别。哀弦重听，都是凄凉，未须弹彻。  
国香到此谁怜？烟冷沙昏，顿成愁绝。花恼难禁，酒销欲尽，门外冰澌初结。试招仙魄，怕今夜、瑶簪冻折。携盘独出，空想咸阳，故宫落月。

高阳台

残萼梅酸，新沟水绿，初晴节序暄妍。独立雕栏，谁怜枉度华年？朝朝准拟清明近，料燕翎、须寄银笺。又争知、一字相思，不到吟边。  
双蛾不拂青鸾冷，任花阴寂寂，掩户闲眠。屡卜佳期，无凭却恨金钱。何人寄与天涯信，趁东风、急整归船。纵飘零、满院杨花，犹是春前。

高阳台  
陈君衡远游未还，周公谨有怀人之赋，倚歌和之

驼褐轻装，狨鞯小队，冰河夜渡流澌。朔雪平沙，飞花乱拂峨眉。琵琶已是凄凉调，更赋情、不比当时。想如今，人在龙庭，初劝金卮。  
一枝芳信应难寄，向山边水际，独抱相思。江雁孤回，天涯人自归迟。归来依旧秦淮碧，问此愁、还有谁知？对东风、空似垂杨，零乱千丝。

高阳台  
和周草窗寄越中诸友韵

残雪庭阴，轻寒帘影，霏霏玉管春葭。小帖金泥，不知春在谁家。相思一夜窗前梦，奈个人、水隔天遮。但凄然、满树幽香，满地横斜。  
江南自是离愁苦，况游骢古道，归雁平沙。怎得银笺，殷勤与说年华。如今处处生芳草，纵凭高、不见天涯。更消他，几度东风，几度飞花。

扫花游  
秋声

商飙乍发，渐淅淅初闻，萧萧还住。顿惊倦旅。背青灯吊影，起吟愁赋。断续无凭，试立荒庭听取。在何许？但落叶满阶，惟有高树。  
迢递归梦阻，正老耳难禁，病怀凄楚。故山院宇，想边鸿孤唳，砌蛩私语。数点相和，更著芭蕉细雨。避无处，这闲愁、夜深尤苦。

扫花游  
绿阴

小庭荫碧，遇骤雨疏风，剩红如扫。翠交径小。问攀条弄蕊，有谁重到？谩说青青，比似花时更好。怎知道，自一别汉南，遗恨多少。  
清昼人悄悄。任密护帘寒，暗迷窗晓，旧盟误了。又新枝嫩子，总随春老。渐隔相思，极目长亭路杳。搅怀抱，听蒙茸、数声啼鸟。

扫花游  
前题

卷帘翠湿，过几阵残寒，几番风雨。问春住否？但匆匆暗里，换将花去。乱碧迷人，总是江南旧村。谩凝伫，念昔日采香，今更何许？  
芳径携酒处，又荫得青青，嫩苔无数。故林晚步，想参差渐满，野塘山路。倦枕闲床，正好微曛院宇。送凄楚，怕凉声、又催秋暮。

扫花游  
前题

满庭嫩碧，渐密叶迷窗，乱枝交路。断红甚处？但匆匆换得，翠痕无数。暗影沉沉，静锁清和院宇。试凝伫，怕一点旧香，犹在幽树。  
浓阴知几许？且拂簟清眠，引筇闲步。杜郎老去，算寻芳较晚，倦怀难赋。纵胜花时，到了愁风怨雨。短亭暮，漫青青、怎遮春去？  
  
锁窗寒  
春思

趁酒梨花，催诗柳絮，一窗春怨。疏疏过雨，洗尽满阶芳片。数东风、二十四番，几番误了西园宴。认小帘朱户，不如飞去，旧巢双燕。  
曾见，双蛾浅。自别后多应，黛痕不展。扑蝶花阴，怕看题诗团扇。试凭他、流水寄情，溯红不到春更远。但无聊、病酒厌厌，夜月荼縻院。

锁窗寒  
春寒

料峭东风，廉纤细雨，落梅飞尽。单衣恻恻，再整金猊香烬。误千红、试妆较迟，故国不似清明近。但满庭柳色，柔丝羞舞，淡黄犹凝。  
芳景，还重省。向薄晓窥帘，嫩阴攲枕。桐花渐老，已做一番风信。又看看、绿遍西湖，早催塞北归雁影。等旧时、为带将归，并带江南恨。

锁窗寒

出谷莺迟，踏沙雁少，殢阴庭宇。东风似水，尚掩沉香双户。恁莓阶、雪痕乍铺，那回已趁飞梅去。奈柳边占得，一庭新瞑，又还留住。  
前度，西园路。记半袖争持，斗娇眉妩。琼肌暗怯，醉立千红深处。问如今、山馆水村，共谁翠幄熏蕙炷？最难禁、向晚凄凉，化作梨花雨。

应天长

疏帘蝶粉，幽径燕泥，花间小雨初足。又是禁城寒食，轻舟泛晴渌。寻芳地，来去熟，尚仿佛、大堤南北。望杨柳、一片阴阴，摇曳新绿。  
重访艳歌人，听取春声，犹是杜郎曲。荡漾去年春色，深深杏花屋。东风曾共宿。记小刻、近窗新竹。旧游远，沉醉归来，满院银烛。

八六子

扫芳林，几番风雨，匆匆老尽春禽。渐薄润侵衣不断，嫩凉随扇初生，晚窗自吟。  
沉沉，幽径芳寻。晻霭苔香帘净，萧疏竹影庭深。谩淡却、蛾眉晨妆慵扫，宝钗虫散，绣屏鸾破，当时暗水和云泛酒，空山留月听琴。料如今，门前数重翠阴。

摸鱼儿

洗芳林、夜来风雨，匆匆还送春去。方才送得春归了，那又送君南浦。君听取，怕此际、春归也过吴中路。君行到处，便快折湖边，千条翠柳，为我系春住。  
春还住，休索吟春伴侣。残花今已尘土。姑苏台下烟波远，西子近来何许。能唤否？又恐怕、残春到了无凭据。烦君妙语，更为我将春，连花带柳，写入翠笺句。

摸鱼儿  
莼

玉帘寒、翠痕微断，浮空清影零碎。碧芽也抱春洲怨，双卷小缄芳字。还又似，系罗带、相思几点青钿缀。吴中旧事，怅酪乳争奇，鲈鱼谩好，谁与共秋醉？  
江湖兴，昨夜西风又起。年年轻误归计。如今不怕归无准，却怕故人千里。何况是，正落日垂虹，怎赋登临意？沧浪梦里。纵一舸重游，孤怀暗老，余恨渺烟水。

声声慢

啼螀门静，落叶阶深，秋声又入吾庐。一枕新凉，西窗晚雨疏疏。旧香旧色换却，但满川，残柳荒蒲。茂陵远，任岁华冉冉，老尽相如。  
昨夜西风初起，想莼边呼棹、橘后思书。短景凄然，残歌空叩铜壶。当时送行共约，雁归时、人赋归欤？雁归也，问人归、如雁也无？

声声慢

高寒户牖，虚白尊罍，千山尽入孤光。玉影如空，天葩暗落清香。平生此兴不浅，记当年、独据胡床。怎知道，是岁华换却，处处堪伤！  
已是南楼曲断，纵疏花淡月，也只凄凉。冷雨斜风，何况独掩西窗。天涯故人总老，谩相思、永夜相望。断梦远，趁秋声、一片渡江。

声声慢   
和周草窗

迎门高髻，倚扇清吭，娉婷未数西州。浅拂朱铅，春风二月梢头。相逢靓妆俊语，有旧家、京洛风流。断肠句，试重拈彩笔，与赋闲愁。  
犹记凌波欲去，问明珰罗袜，却为谁留？枉梦相思，几回南浦行舟。莫辞玉樽起舞，怕重来、燕子空楼。谩惆怅，抱琵琶、闲过此秋。

醉蓬莱  
归故山

扫西风门径，黄叶凋零，白云萧散。柳换枯阴，赋归来何晚？爽气霏霏，翠蛾眉妩，聊慰登临眼。故国如尘，故人如梦，登高还懒。  
数点寒英，为谁零落，楚魄难招，暮寒堪揽。步屟荒篱，谁念幽芳远？一室秋灯，一庭秋雨，更一声秋雁。试引芳尊，不知消得，几多依黯？

法曲献仙音  
聚景亭梅，次草窗韵

层绿峨峨，纤琼皎皎，倒压波痕清浅。过眼年华，动人幽意，相逢几番春换。记唤酒，寻芳处，盈盈褪妆晚。  
已销黯。况凄凉、近来离思，应忘却、明月夜深归辇。荏苒一枝春，恨东风、人似天远。纵有残花，洒征衣、铅泪都满。但殷勤折取，自遣一襟幽怨。

醉落魄

小窗银烛，轻鬟半拥钗横玉。数声春调清真曲，拂拂珠帘，残影乱红扑。  
垂杨学画蛾眉绿，年年芳草迷金谷。如今休把佳期卜。一掬春情，斜月杏花屋。

长亭怨  
重过中庵故园

泛孤艇、东皋过遍，尚记当日，绿阴门掩。屐齿莓阶，酒痕罗袖，事何限。欲寻前迹，空惆怅、成秋苑。自约赏花人，别后总、风流云散。  
水远。怎知流水外，却是乱山尤远。天涯梦短，想忘了、绮疏雕槛。望不尽、冉冉斜阳，抚乔木、年华将晚。但数点红英，犹识西园凄婉。

西江月  
为赵元父赋雪梅图

褪粉轻盈琼靥，护香重叠冰绡。数枝谁带玉痕描，夜夜东风不扫。  
溪上横斜影淡，梦中落莫魂销。峭寒未肯放春娇，素被独眼清晓。

踏莎行  
题草窗词卷

白石飞仙，紫霞凄调，断歌人听知音少。几番幽梦欲回时，旧家池馆生青草。  
风月交游，山川怀抱，凭谁说与春知道。空留离恨满江南，相思一夜苹花老。

淡黄柳

甲戌冬，别周公谨丈于孤山中。次冬，公谨游会稽，相会一月。又次冬，公谨自剡还，执手聚别，且复别去。怅然于怀，敬赋此解

芳边短笛，初结孤山约。雨悄风轻寒漠漠。翠镜秦鬟钗别，同折幽芳怨摇落。  
素裳薄，重拈旧红萼。叹携手，转离索。料青禽、一梦春无几。后夜相思，素蟾低照，谁扫花阴共酌？

金盏子

雨叶吟蝉，露草流萤，岁华将晚。对静夜无眠，稀星散、时度绛河清浅。甚处画角凄凉，引轻寒催燕。西楼外、斜月未沉，风急雁行吹断。  
此际怎消遣？要相见、除非待梦见。盈盈洞房泪眼，看人似、冷落过秋纨扇。痛惜小院桐阴，空啼鸦零乱。厌厌地、终日为伊，香愁粉怨。

更漏子

日衔山，山带雪，笛弄晚风残月。湘梦断，楚魂迷，金河秋雁飞。  
别离心，思忆泪，锦带已伤憔悴。蛩韵急，杵声寒，征衣不用宽。

锦堂春  
七夕

桂嫩传香，榆高送影，轻罗小扇凉生。正鸳机梭静，凤渚桥成。穿线人来月底，曝衣花入风庭。看星残靥碎，露滴珠融，笑掩云扃。  
彩盘凝望仙子，但三星隐隐，一水盈盈。暗想凭肩私语，鬓乱钗横。珠网飘丝罥恨，玉签传点催明。算人间待巧，似恁匆匆，有甚心情？

锦堂春  
中秋

露掌秋深，花签漏永，那堪此夕新晴。正纤尘飞尽，万籁无声。金镜开奁弄影，玉壶盛水侵棱。纵帘斜树隔，烛暗花残，不碍虚明。  
美人凝恨歌黛，念经年间阻，只恐云生。早是宫鞋鸳小，翠鬓蝉轻。蟾润妆梅夜发，桂熏仙骨香清。看姮娥此际，多情又似无情。

如梦令

妾似春茧抽楼，君似筝弦移柱。无语结同心，满地落花飞絮。归去，归去，遥指乱云遮处。  
  
青房并蒂莲

醉凝眸，是楚天秋晓，湘岸云收。草绿兰红，浅浅小汀洲。芰荷香里鸳鸯浦，恨菱歌、惊起眠鸥。望云帆、一片孤光，棹声伊轧橹声柔。  
愁窥汴堤翠柳，曾舞送当时，锦缆龙舟。拥倾国、纤腰皓齿，笑倚迷楼。空令五湖夜月，也羞照、三十六宫秋。正朗吟、不觉回桡，水花枫叶两悠悠。

**梅溪词**

史达祖

绮罗香  
咏春雨  
  
做冷欺花，将烟困柳，千里偷催春暮。尽日冥迷，愁里欲飞还住。惊粉重、蝶宿西园，喜泥润、燕归南浦。最妨它、佳约风流，钿车不到杜陵路。  
沈沈江上望极，还被春潮晚急，难寻官渡。隐约遥峰，和泪谢娘眉妩。临断岸、新绿生时，是落红、带愁流处。记当日、门掩梨花，剪灯深夜语。

双双燕  
咏燕  
  
过春社了，度帘幕中间，去年尘冷。差池欲住，试入旧巢相并。还相雕梁藻井。又软语、商量不定。飘然快拂花梢，翠尾分开红影。  
芳径，芹泥雨润。爱贴地争飞，竞夸轻俊。红楼归晚，看足柳昏花暝。应自栖香正稳。便忘了、天涯芳信。愁损翠黛双蛾，日日画阑独凭。

阳春曲  
  
杏花烟，梨花月，谁与晕开春色。坊巷晓愔愔，东风断、旧火销处近寒食。少年踪迹，愁暗隔、水南山北。还是宝络雕鞍，被莺声、唤来香陌。  
记飞盖西园，寒犹凝结。惊醉耳、谁家夜笛。灯前重帘不挂，殢华裾、粉泪曾拭。如今故里信息，赖海燕、年时相识。奈芳草、正锁江南，梦春衫怨碧。

海棠春令  
  
似红如白含芳意，锦宫外、烟轻雨细。燕子不知愁，惊堕黄昏泪。  
烛花偏在红帘底，想人怕、春寒正睡。梦著玉环娇，又被东风醉。

夜行船  
  
正月十八日闻卖杏花有感  
  
不剪春衫愁意态，过收灯、有些寒在。小雨空帘，无人深巷，已早杏花先卖。  
白髮潘郎宽沈带，怕看山、忆它眉黛。草色拖裙，烟光惹鬓，常记故园挑菜。

东风第一枝  
咏春雪  
  
巧沁兰心，偷黏草甲，东风欲障新暖。谩凝碧瓦难留，信知暮寒轻浅。行天入镜，做弄出、轻松纤软。料故园、不卷重帘，误了乍来双燕。  
青未了、柳回白眼。红欲断、杏开素面。旧游忆著山阴，后盟遂妨上苑。寒炉重暖，便放慢春衫针线。恐凤靴，挑菜归来，万一灞桥相见。

又  
壬戌闰腊望，雨中立癸亥春，与高宾王各赋  
  
草脚愁苏，花心梦醒，鞭香拂散牛土。旧歌空忆珠帘，彩笔倦题绣户。黏鸡贴燕，想立断、东风来处。暗惹起、一掬相思，乱若翠盘红楼。  
今夜觅、梦池秀句。明日动、探花芳绪。寄声沽酒人家，预约俊游伴侣。怜它梅柳，乍忍俊、天街酥雨。待过了一月灯期，日日醉扶归去。

又  
灯夕清坐 或作 元夕  
  
酒馆歌云，灯街舞绣，笑声喧似箫鼓。太平京国多欢，大酺绮罗几处。东风不动，照花影、一天春聚。耀翠光、金缕相交，苒苒细吹香雾。  
羞醉玉、少年丰度，怀艳雪、旧家伴侣。闭门明月关心，倚窗小梅索句。吟情欲断，念娇俊、知人无据。想袖寒、珠络藏香，夜久带愁归去。

玉楼春  
社前一日  
  
游人等得春晴也，处处旗亭堪系马。雨前秾杏尚娉婷，风后残梅无顾藉。  
忌拈针线还逢社，斗草赢多裙欲卸。明朝双燕定归来，叮嘱重帘休放下。

又  
赋梨花  
  
玉容寂寞谁为主，寒食心情愁几许。前身清澹似梅妆，遥夜依微留月佳。

香迷胡蝶飞时路，雪在秋千来往处。黄昏着了素衣裳，深闭重门听夜雨。

喜迁莺  
  
月波疑滴。望玉壶天近，了无尘隔。翠眼圈花，冰丝织练，黄道宝光相直。自怜诗酒瘦，难应接、许多春色。最无赖，是随香趁烛，曾伴狂客。  
踪迹。谩记忆，老了杜郎，忍听东风笛。柳院灯疏，梅厅雪在，谁与细倾春碧。旧情拘未定，犹自学、当年游历。怕万一，误玉人寒夜、窗际帘隙。

万年欢  
春思  
  
两袖梅风，谢桥边、岸痕犹带阴雪。过了匆匆灯市，草根青发。燕子春愁未醒，误几处、芳音辽绝。烟溪上、采绿人归，定应愁沁花骨。  
非干厚情易歇。奈燕台句老，难道离别。小径吹衣，曾记故里风物。多少惊心旧事，第一是、侵阶罗袜。如今但、柳髮唏春，夜来和露梳月。

阮郎归  
  
龙香吹袖白藤鞭，帽檐冲柳烟。一春几度画桥边，东风听管弦。  
花活计，酒因缘，从人嘲少年。真须吟就绿杨篇，湾头寄小怜。

又  
月下感事  
  
旧时明月旧时身，旧时梅萼新。旧时月底似梅人，梅春人不春。  
香入梦，粉成尘，情多多断魂。芙蓉孔雀夜温温，愁痕即泪痕。

眼儿媚  
寄赠  
  
潘郎心老不成春，风味隔花尘。帘波浸笋，窗纱分柳，还过天津。  
近时无觅湘云处，不记是行人。楼高望远，应将秦镜，多照施颦。

又  
代答  
  
儿家七十二鸳鸯，珠佩锁瑶箱。期花等月，秦台吹玉，贾袖传香。  
十年白玉堂前见，直是剪柔肠。将愁去也，不成今世，终误王昌。

忆瑶姬  
骑省之悼也  
  
娇月笼烟，下楚领、香分两朵湘云。花房渐密时，弄杏笺初会，歌里殷勤。沉沉夜久西窗，屡隔兰灯幔影昏。自彩鸾、飞入芳巢，绣屏罗荐粉光新。  
十年未始轻分。念此飞花，可怜柔脆销春。空馀双泪眼，到旧家时节，谩染愁巾。神仙说道凌虚，一夜相思玉样人。但起来、梅发窗前，哽咽疑是君。

南歌子  
  
采绿随双桨，看山藉一筇。关南桃树几番红。昨夜诗情频在、雨声中。  
花径无云隔，苔垣只梦通。旧欢一饷可过从。试觅鸳鸯新杏、简春风。

风流子  
  
红楼横落日，萧郎去、几度碧云飞。记窗眼递香，玉台妆罢，马蹄敲月，沙路人归。如今但，一莺通信息，双燕说相思。入耳上歌，怕听琴缕，断肠新句，羞染乌丝。  
相逢南溪上，桃花嫩娇样，浅淡罗衣。恰是怨深腮赤，愁重声迟。怅东风巷陌，草迷春恨，软尘庭户，花误幽期。多少寄来芳字，都待还伊。

又  
  
飞琼神仙客，因游戏、误入古桃源。藉吟笺赋笔，试融春恨，舞裙歌扇，聊应尘缘。遣人怨，乱云天一角，弱水路三千。还因秀句，意流江外，便随轻梦，身堕愁边。  
风流休相误，寻芳纵来晚，尚有它年。只为赋情不浅，弹泪风前。想雾帐吹香，独怜奇俊，露杯分酒，谁伴婵娟。好在夜轩凉月，空自团圆。

金盏子  
  
奖绿催红，仰一番膏雨，始张春色。未踏画桥烟，江南岸、应是草秾花密。尚忆溅裙蘋溪，觉诗愁相觅。光风外，除是倩莺烦燕，谩通消息。  
梨花夜来白。相思梦、空阑一林月。深深柳枝巷陌，难重遇、弓弯两袖云碧。见说倦理秦筝，怯春葱无力。空遗（遣）恨，当时留秀句，苍苔蠹壁。

杏花天  
清明  
  
软波拖碧蒲芽短，画桥外、花晴柳暖。今年自是清明晚，便觉芳情较懒。  
春衫瘦、东风剪剪，过花坞、香吹醉面。归来立马斜阳岸，隔岸歌声一片。

又  
  
古城官道花如霰，便恰限、花间再见。双眉最现愁深浅，隔雨春山两点。  
回头但、垂杨带苑，想今夜、铜驼梦远。行人去了莺声怨，此度关心未免。

又  
  
细风微月垂杨院，记年少、春愁一点。栖莺未觉花梢颤，踏损残红几片。  
长安共、日边近远，况老去、芳情渐减。屏山几夜春寒浅，却将因而梦见。

又  
  
扇香曾靠腮边粉，旧尘埋、月轮有晕。南风未似愁来近，前事临窗隐隐。  
凉花畔、云歌露饮，梦断了、终难再问。鸳鸯带上三生恨，将泪揩磨不尽。

三姝媚  
  
烟光摇缥瓦。望晴檐多风，柳花如洒。锦瑟横床，想泪痕尘影，凤弦常下。倦出犀帷，频梦见、王孙骄马。讳道相思，偷理绡裙，自惊腰衩。  
惆怅南楼遥夜。记翠箔张灯，枕肩歌罢。又入铜驼，遍旧家门巷，首询声价。可惜东风，将恨与、闲花俱谢。记取崔徽模样，归来暗写。

寿楼春  
寻春服感念

裁春衫寻芳。记金刀素手，同在晴窗。几度因风残絮，照花斜阳。谁念我，今无肠。自少年、消磨疏狂。但听雨挑灯，欹床病酒，多梦睡时妆。  
飞花去，良宵长。有丝阑旧曲，金谱新腔。最恨湘云人散，楚兰魂伤。身是客，愁为乡。算玉箫、犹逢韦郎。近寒食人家，相思未忘蘋藻香。

于飞乐  
鸳鸯怨曲  
  
绮翼（兼羽）（兼羽），问谁常借春陂。生愁近渚风微。紫山深，金殿暖，日暮同归。白头相守，情虽定、事却难期。  
带恨飞来，烟埋秦草，年年枉梦红衣。旧沙间，香颈冷，合是单栖。将终怨魂，何年化、连理芳枝。

南浦  
  
玉树晓飞香，待倩它、和愁点破妆镜。轻嫩一天春，平白地、都护雨昏烟暝。幽花露湿，定应独把阑干凭。谢屐未蜡，安排共文鹓，重游芳径。  
年来梦里扬州，怕事随歌残，情趁云冷。娇眄隔东风，无人会、莺燕暗中心性。深盟纵约，尽同晴雨全无定。海棠梦在，相思过西园，秋千红影。

探芳信  
  
谢池晓。被酒滞春眠，诗萦芳草。正一阶梅粉，都未有人扫。细禽啼处东风软，嫩约关心早。未烧灯，怕有残寒，故园稀到。  
说道试妆了。也为我相思，占它怀抱。静数窗棂，最欢听，鹊声好。半年白玉台边话，屡见琼钩小。指芳期，夜月花阴梦老。

祝英台近  
  
柳枝愁，桃叶恨，前事怕重记。红药开时，新梦又溱洧。此情老去须休，春风多事，便老去、越难回避。  
阻幽会。应念偷剪酴醾，柔条暗萦系。节物移人，春暮更憔悴。可堪竹院题诗，藓阶听雨，寸心外、安愁无地。

又  
蔷薇  
  
绾流苏，垂锦绶，烟外红尘逗。莫倚莓墙，花气酽如酒。便愁醺醉青虬，蜿蜿无力，戏穿碎、一屏新绣。  
谩怀旧，如今姚魏俱无，风标较消瘦。露点摇香，前度剪花手。见郎和笑拖裙，匆匆欲去，蓦忽地、罥留芳袖。

又  
  
落花深，芳草暗，春到断肠处。金勒骄风，欲过大堤去。翠楼葛领西边，恰如曾约，画阑映、一枝琼树。  
正凝伫。芳意欺月矜春，浑欲便偷许。多少莺声，不敢寄愁与。谢郎日日西湖，如今归后，几时见、倚帘吹絮。

钗头凤  
寒食饮绿亭  
  
春愁远，春梦乱，凤钗一股轻尘满。江烟白，江波碧，柳户清明，燕帘寒食。忆忆忆。  
莺声晚，箫声短，落花不许春拘管。新相识。休相失，翠陌吹衣，画楼横笛。得得得。

西江月  
闺思  
  
西月淡窥楼角，东风暗落檐牙。一灯初见影窗纱，又是重帘不下。  
幽思屡随芳草，闲愁多似杨花。杨花芳草遍天涯，绣被春寒夜夜。

又  
赋木犀香数珠

三十六宫月冷，百单八颗香悬。只宜结赠散花天，金粟分身显现。  
指嫩香随甲影，颈寒秋入云边。未忘灵鹫旧因缘，赢得今生圆转。

又  
  
一片秋香世界，几层凉雨阑干。青天不惜烂银盘，借与先生为劝。  
酒唤诗来酒外，人言身在人间。如何得似碧云闲，且共嫦娥相伴。

又  
舟中赵子野有词见调，即意和之  
  
裙折绿罗芳草，冠梁白玉芙蓉。次公筵上见山公，红绶欲衔双凤。  
已向冰奁约月，更来玉界乘风。凌波袜冷一尊同，莫负彩舟凉梦。

庆清朝  
  
坠絮孳萍，狂鞭孕竹，偷移红紫池亭。馀花未落，似供残蝶经营。赋得送春诗了，夏帷撺断绿阴成。桑麻外，乳鸠稚燕，别样芳情。  
荀令旧香易冷，叹俊游疏懒，枉自销凝。尘侵谢屐，幽径斑驳苔生。便觉寸心尚老，故人前度谩丁宁。空相误，祓兰曲水，挑菜东城。

桃源忆故人  
  
双鸳蹙月天津近，归后嫩情常剩。灯市一年愁凝，心共梅花冷。  
网尘洞户春沉静，衰尽冶游情性。羞见素娥娇影，明似愁鸾镜。

又  
赋桃花  
  
明霞烘透春机杼，春在明霞多处。我是有诗渔父，一梦秦天古。  
柳枝巷陌深朱户，墙外风流一树。十五年来凝伫，弹尽胭脂雨。

花心动  
  
风约帘波，锦机寒、难遮海棠烟雨。夜酒未苏，春枕犹欹，曾是误成歌舞。半褰薇帐云头散，奈愁味、不随香去。尽沉静、文园更渴，有人知否。  
懒记温柔旧处。偏只怕临风，见他桃树。绣户锁尘，锦瑟空弦，无复画眉心绪。待拈银管书春恨，被双燕、替人言语。意不尽，垂杨几千万缕。

解佩令  
  
人行花坞，衣沾香雾。有新词、逢春分付。屡欲传情，奈燕子、不曾飞去。倚珠帘、咏郎秀句。  
相思一度，秾愁一度。最难忘、遮灯私语。澹月梨花，借梦来、花边廊庑。指春衫、泪曾溅处。

菩萨蛮  
夜景  
  
梨花不碍东城月，月明照见空阑雪。雪底夜香微，褰帘拜月归。  
锦衾幽梦短，明日南堂宴。宴罢小楼台，春风来不来。

又  
赋玉蕊花  
  
唐昌观里东风软，齐王宫外芳名远。桂子典刑边，梅花伯仲间。  
笼茸锼暖雪，琐细雕晴月。谁驾七香车，绿云飞玉沙。

又  
赋软香  
  
广寒夜捣玄霜细，玉龙睡重痴涎坠。斗合一团娇，偎人暖欲消。  
心情虽软弱，也要人抟搦。宝扇莫惊秋，班姬应更愁。

贺新郎  
  
花落台池静。自春衫闲来，老了旧香荀令。酒既相违诗亦可，此外云沉梦冷。又催唤、官河兰艇。匝岸烟霏吹不断，望楼阴、欲带朱桥影。和草色，入轻暝。  
裙边竹叶多应剩。怪南溪见后，无个再来芳信。胡蝶一生花里活，难制窃香心性。便有段、新愁随定。落日年年宫树绿，堕新声、玉笛西风劲。谁伴我，月中听。

又  
  
绿障南城树。有高楼衔城，楼下芰荷无数。客自倚阑鱼亦避，恐是持竿伴侣。对别浦、扁舟容与。杨柳影间风不到，倩诗情、飞过鸳鸯浦。人正在，断肠处。  
两山带着冥冥雨。想低帘短额，谁见恨时眉妩。别为清尊眠锦瑟，怕被歌留愁住。便欲趁、采莲归去。前度刘郎虽老矣，奈年来、犹道多情句。应笑煞，旧鸥鹭。

又  
  
鹊翅西风浅。乍疏云垂幔，近月银钩将卷。天上应闲支机石，前度芳盟谁践。便好织、回文锦献。乞得秾欢今夜里，算盈盈、一水曾何远。宁不会，暗相见。  
彩楼吹断闲针线。想幽情嫩约，别有藓庭花院。青鸟沉沉音尘绝，烟锁蓬莱宫殿。渐木杪、参旗西转。不怕天孙成间阻，怕人间、薄幸心肠变。又学得，易分散。

又  
六月十五日夜西湖月下  
  
同住西山下。是天地中间，爱酒能诗之社。船向西陵佳处放，尘世必无知者。暑不到、雪宫风榭。楚竹忽然呼月上，被东西，几叶云萦惹。云散去，笑声罢。  
清尊莫为婵娟泻。为狂吟醉舞，毋失晋人风雅。踏碎桥边杨柳影，不听渔樵闲话。更欲举、空杯相谢。北斗以南如此几，想吾曹、便是神仙也，问今夜，是何夜。

又  
湖上高宾王、赵子野同赋  
  
西子相思切。委萧萧、风裳水佩，照人清越。山染蛾眉波曼睩，聊可与之娱悦。便莫赋、湘妃罗袜。怕见绿荷相倚恨，恨白鸥、占了凉波阔。拣凉处，放船歇。  
道人不是尘埃物。纵狂吟魂魄，吹乱一巾凉髮。不觉引杯浇肺渴，正要清歌骇发。更坐上、其人冰雪。截取断虹堪作钓，待玉奁、今夜来时节。也胜钓，石城月。

夜合花  
赋笛  
  
冷截龙腰，偷拿鸾爪，楚山长锁秋云。梅叶未落，年年怨入江城。千嶂碧，一声清。杜人间、儿女箫笙。共凄凉处，琵琶湓浦，长啸苏门。  
当时低度西邻。天淡阑干欲暮，曾赋高情。子期老矣，不堪带酒重听。纤手静，七星明。有新声、应更魂惊。梦回人世，寥寥夜月，空照天津。

又  
  
柳锁莺魂，花翻蝶梦，自知愁染潘郎。轻衫未揽，犹将泪点偷藏。念前事，怯流光。早春窥、酥雨池塘。向销凝里，梅开半面，情满徐妆。  
风丝一寸柔肠。曾在歌边惹恨，烛底萦香。芳机瑞锦，如何未织鸳鸯。人扶醉，月依墙。是当初、谁敢疏狂。把闲言语，花房夜久，各自思量。

留春令  
金林檎咏  
  
秀肌丰靥，韵多香足，绿匀红注。剪取东风入金盘，断不买、临邛赋。  
宫锦机中春富裕，劝玉环休妒。等得明朝酒消时，是闲淡、雍容处。

又  
咏梅花  
  
故人溪上，挂愁无奈，烟梢月树。一涓春水点黄昏，便没顿、相思处。  
曾把芳心深相许，故梦劳诗苦。闻说东风亦多情，被竹外、香留住。

瑞鹤仙  
  
杏烟娇湿鬓。过杜若汀洲，楚衣香润。回头翠楼近。指鸳鸯沙上，暗藏春恨。归鞭隐隐。便不念、芳盟未稳。自箫声、吹落云东，再数故园花信。  
谁问。听歌窗罅，倚月钩阑，旧家轻俊。芳心一寸，相思后，总灰尽。奈春风多事，吹花摇柳，也把幽情唤醒。对南溪、桃萼翻红，又成瘦损。

又  
赋红梅  
  
馆娃春睡起。为发妆酒暖，脸霞轻腻。冰霜一生里。厌从来冷淡，粉腮重洗。胭脂暗试，便无限、芳秾气味。向黄昏、竹外寒深，醉里为谁偷倚。  
娇媚。春风模样，霜月心肠，瘦来肌体。孤香细细，吹梦到，杏花底。被高楼横管，一声惊断，却对南枝洒泪。谩相思、桃叶桃根，旧家姊妹。

点绛唇  
  
花落苔香，断无人肯行鹓甃。晚风翻绣，吹醒东窗酒。  
犹卧氍毹，明月知人瘦。香消后，乱愁依旧，闲损胡酥手。

又  
六月十四日夜，与社友泛湖过西陵桥，已子夜矣  
  
山月随人，翠蘋分破秋山影。钓船归尽，桥外诗心迥。  
多少荷花，不盖鸳鸯冷。西风定，可怜潘鬓，偏浸秦台镜。

青玉案  
  
蕙花老尽离骚句，绿染遍、江头树。日午酒消听骤雨。青榆钱小，碧苔钱古，难买东君住。  
官河不碍遗鞭路，被芳草、将愁去。多定红楼帘影暮。兰灯初上，夜香初炷，犹自听鹦鹉。

浣溪沙  
  
不见东山月露香，姚家借得小芬芳。乱莺随趁过宫墙。

香珀碾花娇有意，绿茸绣叶涩无光。御封春酒几时尝。

蝶恋花  
  
二月东风吹客袂。苏小门前，杨柳如腰细。胡蝶识人游冶地，旧曾来处花开未。  
几夜湖山生梦寐，评泊寻芳，只怕春寒里。令岁清明逢上巳，相思先到溅裙水。

临江仙  
  
草脚青回细腻，柳梢绿转条苗。旧游重到合魂销。棹横春水渡，人凭赤阑桥。  
归梦有时曾见，新愁未肯相饶。酒香红被夜迢迢。莫教无用月，来照可怜宵。

又  
  
倦客如今老矣，旧时不奈春何。几曾湖上不经过。看花南陌醉，驻马翠楼歌。  
远眼愁随芳草，湘裙忆著春罗。枉教装得旧时多。向来箫鼓地，犹见柳婆娑。

又  
闺思  
  
愁与西风应有约，年年同赴清秋。旧游帘幕记扬州。一灯人著梦，双燕月当楼。  
罗带鸳鸯尘暗淡，更须整顿风流。天涯万一见温柔。瘦应因此瘦，羞亦为郎羞。

汉宫春  
友人与星娘雅有旧分，别去则黄冠矣，托予寄情  
  
花隔东垣，咏燕台秀句，结带谋欢。匆匆旧盟，有限飞梦重关。南塘夜月，照湘琴、别鹤孤鸾。天便遣、消愁易长，春衣常恁香寒。  
唐昌故宫何许，顿剪霞裁雾，摆落尘缘。一声步虚，婉婉云驻天坛。凄凉故里，想香车、不到人间。羞再见、东阳带眼，教人依旧思凡。

兰陵王  
南湖以碧莲见寄，走笔次韵  
  
汉江侧，月弄仙人佩色。含情久，摇曳楚衣，天水空濛染娇碧。文漪簟影织，凉骨时将粉饰。谁曾见，罗袜去时，点点波间冷云积。  
相思旧飞鹢。谩想象风裳，追恨瑶席。涉江几度和愁摘。记雪映双腕，刺萦丝缕，分开绿盖素袂湿。放新句吹入。  
寂寂，意犹昔。念净社因缘，天许相觅。飘萧羽扇摇团白。屡侧卧寻梦，倚阑无力。风标公子，欲下处、似认得。

风入松  
茉莉花  
  
素馨柎萼太寒生，多剪春冰。夜深绿雾侵凉月，照晶晶、花叶分明。人卧碧纱橱净，香吹雪练衣轻。  
频伽衔得堕南薰，不受纤尘。若随荔子华清去，定空埋、身外芳名。借重玉炉沉炷，起予石鼎汤声。

隔浦莲  
  
红尘飞不到处，此地知无暑。乱竹分幽径，虚堂中自回互。阴壑生暗雾，飞泉注。气入闲尊俎，快风度。  
齐宫楚榭，如今空锁烟树。何人伴我，梦赋雪车冰柱。惟有蝉声助冷语。惊寤，飞云来献凉雨。

又  
荷花  
  
洛神一醉未醒，俯鉴窥红影。万绿森相卫，西风静、不放冷。侵晓鸥梦稳，非尘境。棹月香千顷，锦机靓。  
亭亭不语，多应嗔赋玉井。西湖游子，惯识雨愁烟恨。只恐吴娃暗折赠。耿耿，柔丝容易萦损。

凤来朝  
五日感事  
  
晕粉就妆镜，掩金闺、彩丝未整。趁无人、学指鸳鸯颈。恨谁踏、藓花径。  
一梦蒲香葵冷，堕银瓶、脆绳挂井。扇底弄团圆影。只此是、沈郎病。

玉簟凉  
  
秋是愁乡。自锦瑟断弦，有泪如江。平生花里活，奈旧梦难忘。蓝桥云树正绿，料抱月、几夜眠香。河汉阻，但凤音传恨，阑影敲凉。  
新妆。莲娇试晓，梅瘦破春，因甚却扇临窗。红巾衔翠翼，早弱水茫茫。柔指各自未剪，问此去、莫负王昌。芳信准，更敢寻、红杏西厢。

鹊桥仙  
七夕舟中  
  
河深鹊冷，云高鸾远，水佩风裳缥缈。却推离恨下人间，第一个、黄昏过了。  
舟行有恨，愁来无限，去去长安渐杳。应将巧思入相思，觉泪比、银湾较少。

湘江静  
  
暮草堆青云浸浦。记匆匆、倦篙曾驻。渔榔四起，沙鸥未落，怕愁沾诗句。碧袖一声歌，石城怨、西风随去。沧波荡晚，菰蒲弄秋，还重到、断魂处。  
酒易醒，思正苦，想空山、桂香悬树。三年梦冷，孤吟意短，屡烟钟津鼓。屐齿厌登临，移橙后、几番凉雨。潘郎渐老，风流顿减，闲居未赋。

玲珑四犯  
  
雨入愁边，翠树晚无人，风叶如剪。竹尾通凉，却怕小帘低卷。孤坐便怯诗悭，念后赏、旧曾题遍。更暗尘、偷锁鸾影，心事屡羞团扇。  
卖花门馆生秋草，怅弓弯、几时重见。前欢尽属风流梦，天共朱楼远。闻道秀骨病多，难自任、从来恩怨。料也和前度，金笼鹦鹉，说人情浅。

又  
京口寄所思  
  
阔甚吴天，顿放得、江南离绪多少。一雨为秋，凉气小窗先到。轻梦听彻风蒲，又散入、楚空清晓。问世间、愁在何处，不离淡烟衰草。  
簟纹独浸芙蓉影，想凄凄、欠郎偎抱。即今卧得云衣冷，山月仍相照。方悔翠袖，易分难聚，有玉香花笑。待雁来先寄，新词归去，且教知道。

八归  
  
秋江带雨，寒沙萦水，人瞰画阁愁独。烟蓑散响惊诗思，还被乱鸥飞去，秀句难续。冷眼尽归图画上，认隔岸、微茫云屋。想半属、渔市樵村，欲暮竞然竹。  
须信风流未老，凭持尊酒、慰此凄凉心目。一鞭南陌，几篙官渡，赖有歌眉舒绿。只匆匆眺远，早觉闲愁挂乔木。应难奈、故人天际，望彻淮山，相思无雁足。

过龙门  
  
一带古苔墙，多听寒螀。箧中针线早销香。燕尾宝刀窗下梦，谁剪秋裳。  
宫漏莫添长，空费思量。鸳鸯难得再成双。昨夜楚山花簟里，波影先凉。

又  
春愁  
  
醉月小红楼，锦瑟箜篌。夜来风雨晓来收。几点落花饶柳絮，同为春愁。  
寄信问晴鸥，谁在芳洲。绿波宁处有兰舟。独对旧时携手地，情思悠悠。

玉胡蝶  
  
晚雨未摧宫树，可怜闲叶，犹抱凉蝉。短景归秋，吟思又接愁边。漏初长、梦魂难禁，人渐老、风月俱寒。想幽欢。土花庭甃，虫网阑干。  
无端。啼蛄搅夜，恨随团扇，苦近秋莲。一笛当楼，谢娘悬泪立风前。故园晚、强留诗酒，新雁远、不致寒暄。隔苍烟。楚香罗袖，谁伴婵娟。

齐天乐  
白髮  
  
秋风早入潘郎鬓，斑斑遽惊如许。暖雪侵梳，晴丝拂领，栽满愁城深处。瑶簪谩妒，便羞插宫花，自怜衰暮。尚想春情，旧吟凄断茂陵女。  
人间公道惟此，叹朱颜也恁，容易堕去。涅了重缁，搔来更短，方悔风流相误。郎潜几缕，渐疏了铜驼，俊游俦侣。纵有黟黟，奈何诗思苦。

又  
秋兴  
  
阑干只在鸥飞处，年年怕吟秋兴。断浦沉云，空山挂雨，中有诗愁千顷。波声未定，望舟尾拖凉，渡头笼暝。正好登临，有人歌罢翠帘冷。  
悠然魂堕故里，奈闲情未了，还被吹醒。拜月虚檐，听蛩坏砌，谁复能怜娇俊。忧心耿耿，寄桐叶芳题，冷枫新咏。莫遣秋声，树头喧夜永。

又  
赋橙  
  
犀纹隐隐莺黄嫩，篱落翠深偷见。细雨重移，新霜试摘，佳处一年秋晚。荆江未远。想橘友荒凉，木奴嗟怨。就说风流，草泥来趁蟹螯健。  
并刀寒映素手，醉魂沉夜饮，曾倩排遣。沆瀣含酸，金罂裹玉，蔌蔌吴盐轻点。瑶姬齿软，待惜取团圆，莫教分散。入手温存，帕罗香自满。

又  
湖上即席分韵得羽字  
  
鸳鸯拂破蘋花影，低低趁凉飞去。画里移舟，诗边就梦，叶叶碧云分雨。芳游自许，过柳影闲波，水花平渚。见说西风，为人吹恨上瑶树。  
阑干斜照未满，杏墙应望断，春翠偷聚。浅约挼香，深盟捣月，谁是窗间青羽。孤筝几柱，问因甚参差，暂成离阻。夜色空庭，待归听俊语。

又  
中秋宿真定驿  
  
西风来劝凉云去，天东放开金镜。照野霜凝，入河桂湿，一一冰壶相映。殊方路永，更分破秋光，尽成悲境。有客踌躇，古庭空自吊孤影。  
江南朋旧在许，也能怜天际，诗思谁领。梦断刀头，书开虿尾，别有相思随定。忧心耿耿，对风鹊残枝，露蛩荒井。斟酌姮娥，九秋宫殿冷。

燕归梁  
  
楚梦吹成树外云，乍雁影斜分。黄花心事一帘尘，但频忆、小腰身。  
今宵素壁冰弦冷，怕弹断、沈郎魂。秋衣因甚满愁痕，是干预，几黄昏。

燕归梁  
  
独卧秋窗桂未香，怕雨点飘凉。玉人只在楚云傍，也著泪、过昏黄。  
西风今夜梧桐冷，断无梦、到鸳鸯。秋钲二十五声长，请各自，奈思量。

月当厅  
  
白壁旧带秦城梦，因谁拜下，杨柳楼心。正是夜分，鱼钥不动香深。时有露萤自照，占风裳、可喜影麸金。坐来久，都将凉意，尽付沉吟。  
残云事绪无人拾，恨匆匆、药娥归去难寻。缀取雾窗，会唱几拍清音。犹有老来印愁处，冷光应念雪翻簪。空独对、西风紧，弄一井桐阴。

秋霁  
  
江水苍苍，望倦柳愁荷、共感秋色。废阁先凉，古帘空暮，雁程最嫌风力。故园信息，爱渠入眼南山碧。念上国，谁是、鲙鲈江汉未归客。  
还又岁晚，瘦骨临风，夜闻秋声、吹动岑寂。露蛩悲清灯冷屋，翻书愁上鬓毛白。年少俊游浑断得。但可怜处，无奈苒苒魂惊，采香南浦，剪梅烟驿。

满江红  
中秋夜潮  
  
万水归阴，故潮信、盈虚因月。偏只到、凉秋半破，斗成双绝。有物揩磨金镜净，何人拿攫银河决。想子胥、今夜见嫦娥，沉冤雪。  
光直下，蛟龙穴。声直上，蟾蜍窟。对望中天地，洞然如刷。激气已能驱粉黛，举杯便可吞吴越。待明朝、说似与儿曹，心应折。

又  
书怀  
  
好领青衫，全不向、诗书中得。还也费、区区造物，许多心力。未暇买田清颍尾，尚须索米长安陌。有当时、黄卷满前头，多惭德。  
思往事，嗟儿剧。怜牛后，怀鸡肋。奈棱棱虎豹，九重关隔。三径就荒秋自好，一钱不直贫相逼。对黄花、常待不吟诗，诗成癖。

又  
九月二十一日出京怀古  
  
缓辔西风，叹三宿、迟迟行客。桑梓外、锄耰渐入，柳坊花陌。双阙远腾龙凤影，九门空锁鸳鸾翼。更无人、擫笛傍官（宫）墙，苔花碧。  
天相汉，民怀国。天厌虏，臣离德。趁建瓴一举，并收鳌极。老子岂无经世术，诗人不预平戎策。办一襟、风月看升平，吟春色。

恋绣衾  
  
吴梅初试涧谷春，夜幽幽、江雁叫云。人正在、孤窗底，被秾愁、醺破醉魂。  
雨窗只剩残灯影，伴罗衣、无限泪痕。瘦骨怕、红绵冷，说年时、斗帐夜分。

又  
  
黄花惊破九日愁，正寒城、风雨怨秋。愁便是、秋心也，又随人、来到画楼。  
因缘幸自天安顿，更题红、不禁御沟。待写与、相思话，为怕奴、憔悴且休。

又  
席上梦锡、汉章同赋  
  
天风入扇吹苎衣，小红楼、夜气正微。有人在、冰弦外，水精帘、花影自移。  
阳台只是虚无梦，便不成、凉夜误伊。想闲了、流离簟，就一身、明月伴归。

换巢鸾凤  
梅意  
  
人若梅娇。正愁横断坞，梦绕溪桥。倚风融汉粉，坐月怨秦箫。相思因甚到纤腰。定知我今，无魂可销。佳期晚，谩几度、泪痕相照。  
人悄，天眇眇。花外语香，时透郎怀抱。暗握荑苗，乍尝樱颗，犹恨侵阶芳草。天念王昌忒多情，换巢鸾凤教偕老。温柔乡，醉芙蓉、一帐春晓。

惜奴娇  
  
香剥酥痕，自昨夜、春愁醒。高情寄、冰桥雪岭。试约黄昏，便不误、黄昏信。人静，倩娇娥、留连秀影。  
吟鬓簪香，已断了、多情病。年年待、将春管领。镂月描云，不枉了、闲心性。谩听。谁敢把、红儿比并。

龙吟曲  
问梅刘寺  
  
夜寒幽梦飞来，小梅影下东风晓。蝶魂未冷，吾身良是，悠然一笑。竹杖敲苔，布鞋踏冻，岁常先到。傍苍林却恨，储风养月，须我辈、新诗吊。  
永以南枝为好，怕从今、逢花渐老。愁消秀句，寒回斗酒，春心多少。之子逃空，伊人遁世，又还惊觉。但归来，对月高情耿耿，寄白云杪。

又  
雪  
  
梦回虚白初生，便凝冷月通窗户。不知夜久，都无人见，玉妃起舞。银界回天，琼田易地，晃然非故。想儿童健意，生愁霁色，情频在、窥帘处。  
一片樵林钓浦，是天教、王维画取。未如授简，先将高兴，收归妙句。江路梅愁，灞陵人老，又骑驴去。过章台，记得春风乍见，倚帘吹絮。

又  
陪节欲行，留别社友  
  
道人越布单衣，兴高爱学苏门啸。有时也伴，四佳公子，五陵年少。歌里眠香，酒酣喝月，壮怀无挠。楚江南，每为神州未复，阑干静、慵登眺。  
今日征夫在道，敢辞劳、风沙短帽。休吟稷穗，休寻乔木，独怜遗老。同社诗囊，小窗针线，断肠秋早。看归来，几许吴霜染鬓，验愁多少。

鹧鸪天  
  
睡袖无端几折香，有人丹脸可占霜。半窗月印梅犹瘦，一律瓶笙夜正长。  
情艳艳，酒狂狂。小屏谁与画鸳鸯。解衣恰恨敲金钏，惊起春风傍枕囊。

又  
灯市书事  
  
御路东风拂醉衣，卖灯人散烛笼稀。不知月底梅花冷，只忆桥边步袜归。  
闲梦淡，旧游非。夜深谁在小帘帏。罘罳儿下围炉坐，明处将人立地时。

又  
  
搭柳阑干倚伫频，杏帘胡蝶绣床春。十年花骨东风泪，几点螺香素壁尘。  
箫外月，梦中云。秦楼楚殿可怜身。新愁换尽风流性，偏恨鸳鸯不念人。

又  
卫县道中，有怀其人  
  
雁足无书古塞幽，一程烟草一程愁。帽檐尘重风吹野，帐角香销月满楼。  
情思乱，梦魂浮。缃裙多忆敝貂裘。官河水静阑干暖，徙倚斜阳怨晚秋。

惜黄花  
九月七日定兴道中  
  
涵秋寒渚，染霜丹树。尚依稀，是来时、梦中行路。时节正思家，远道仍怀古。更对着、满城风雨。  
黄花无数，碧云欲暮。美人兮，美人兮、未知何处。独自卷帘栊，谁为开尊俎。恨不得、御风归去。

玉烛新  
  
疏云萦碧岫。带晚日摇光，半江寒皱。越溪近远，空频向、过雁风边回首。酸心一缕，念水北、寻芳归后。轻醉醒、堤月笼沙，鞍松宝轮飞骤。  
秦楼屡约芳春，记扇背题诗，帕罗沾酒。庾（瘦）愁易就。因惊断、梦里桃源难又。临风话旧。想日暮、梅花孤瘦。还静倚、修竹相思，盈盈翠袖。

一剪梅  
  
谁写梅溪字字香。沙边幽梦，常恁芬芳。不如花解伴昏黄。只怕东风，吹断人肠。  
小阁无灯月浸窗。香吹罗袖，酒映宫妆。如今竹外怕思量。谷里佳人，一片冰霜。

又  
追感  
  
秦客当楼泣凤箫。宫衣香断，不见纤腰。隔年心事又今宵。折尽冰弦，何用鸾胶。  
些子轻魂几度销。兰骚蕙些，无计重招。东窗一段月华娇。也带春愁，飞上梅梢。

醉落魄  
  
鸳鸯意惬。空分付、有情眉睫。齐家莲子黄金叶。争比秋苔，靴凤几番蹑。  
墙阴月白花重叠，忽忽（匆匆）软语屡惊怯。宫香锦字将盈箧。雨长新寒，今夜梦魂接。

又  
浙江送人，时子振之官越幕  
  
江痕妥帖，日光熨动黄金叶。阑干直下愁相接。一朵红莲，飞上越人楫。  
鲤鱼波上丁宁切，诗筒如线不曾别。明年好个春风客。五鹗交飞，身在玉皇阙。

醉公子  
咏梅寄南湖先生  
  
神仙无皋泽。琼裾珠佩，卷下尘陌。秀骨依依，误向山中，得与相识。溪岸侧。倚高情、自锁烟翠，时点空碧。念香襟沾恨，酥手剪愁，今后梦魂隔。  
相思暗惊清吟客，想玉照堂前树三百。雁翅霜轻，凤羽寒深，谁护春色。诗鬓白。总多因、水村携酒，烟墅留屐。更时带、明月同来，与花为表德。

步月  
  
剪柳章台，问梅东阁，醉中携手初归。逗香帘下，璀璨镂金衣。正依约、冰丝射眼，更荏苒、蟾玉四飞。轻尘外，双鸳细蹙，谁赋洛滨妃。  
霏霏。红雾绕，步摇共鬓影，吹入花围。管弦将散，人静烛笼稀。泥私语、香樱乍破，怕夜寒、罗袜先知。归来也，相偎未肯入重帏。

**龙川词**

陈亮

水调歌头　送章德茂大卿使虏

不见南师久，谩说北群空。当场只手，毕竟还我万夫雄。自笑堂堂汉使，得似洋洋河水，依旧只流东。且复穹庐拜，会向藁街逢。  
尧之都，舜之壤，禹之封。于中应有，一个半个耻臣戎。万里腥膻如许，千古英灵安在，磅礴几时通。胡运何须问，赫日自当中。

念奴娇　至金陵

江南春色，算来是、多少胜游清赏。妖冶廉纤，只做得，飞鸟向人偎傍。地辟天开，精神朗慧，到底还京样。人家小语，一声声近清唱。  
因念旧日山城，个人如画，已作中州想。郑禹笑人无限也，冷落不堪惆怅。秋水双明，高山一弄，著我些悲壮。南徐好住，片帆有分来往。

贺新郎　同刘元实唐与正陪叶丞相饮

修竹更深处。映帘栊、清阴障日，坐来无暑。水激泠泠如何许，跳碎危栏玉树。都不系、人间朝暮。东阁少年今老矣，况樽中有酒嫌推去。犹著我，名流语。  
大家绿野陪容与。算等闲、过了薰风，又还商素。手弄柔条人健否，犹忆当时雅趣。恩未报、恐成辜负。举目江河休感涕，念有君如此何愁虏。歌未罢，谁来舞。

满江红　怀韩子师尚书

曾洗乾坤，问何事、雄图顿屈。试著眼、阶除当下，又添英物。北向争衡幽愤在，南来遗恨狂酋失。算凄凉部曲几人存，三之一。  
诸老尽，郎君出。恩未报，家何恤。念横飞直上，有时还戢。笑我只知存饱暖，感君元不论阶级。休更上百尺旧家楼，尘侵帙。

桂枝香　观木樨有感寄吕郎中

天高气肃。正月色分明，秋容新沐。桂子初收，三十六宫都足。不辞散落人间去，怕群花、自嫌凡俗。向他秋晚，唤回春意，几曾幽独。  
是天上、余香胜馥。怪一树香风，十里相续。坐对花旁，但见色浮金粟。芙蓉只解添秋思，况东篱、凄凉黄菊。入时太浅，背时太远，爱寻高躅。

三部乐　七月送丘宗卿使虏

小屈穹庐，但二满三平，共劳均佚。人中龙虎，本为明时而出。只合是、端坐王朝，看指挥整办，扫荡飘忽。也持汉节，聊过旧家宫室。  
西风又还带暑，把征衫著上，有时披拂。休将看花泪眼，闻弦酸骨。对遗民、有如皎日。行万里、依然故物。入奏几策，天下里、终定于一。

水调歌头　癸卯九月十五日寿朱元晦

人物从来少，篱菊为谁黄。去年今日，倚楼还是听行藏。未觉霜风无赖，好在月华如水，心事楚天长。讲论参洙泗，杯酒到虞唐。  
人未醉，歌宛转，兴悠扬。太平胸次，笑他磊磈欲成狂。且向武夷深处，坐对云烟开敛，逸思入微茫。我欲为君寿，何许得新腔。

念奴娇　登多景楼

危楼还望，叹此意、今古几人曾会。鬼设神施，浑认作、天限南疆北界。一水横陈，连岗三面，做出争雄势。六朝何事，只成门户私计。  
因笑王谢诸人，登高怀远，也学英雄涕。凭却长江管不到，河洛腥膻无际。正好长驱，不须反顾，寻取中流誓。小儿破贼，势成宁问疆场。

贺新郎　寄辛幼安和见怀韵

老去凭谁说。看几番、神奇臭腐，夏裘冬葛。父老长安今余几，后死无仇可雪。犹未燥、当时生发。二十五弦多少恨，算世间、那有平分月。胡妇弄，汉宫瑟。  
树犹如此堪重别。只使君、从来与我，话头多合。行矣置之无足问，谁换妍皮痴骨。但莫使、伯牙弦绝。九转丹砂牢拾取，管精金、只是寻常。龙共虎，应声裂。

瑞云浓慢　六月十一日寿罗春伯

蔗浆酪粉，玉壶冰醑，朝罢更闻宣赐。去天咫尺，下拜再三，幸今有母可遗。年年此日，共道月入怀中最贵。向暑天，正风云会遇，有恁嘉瑞。  
鹤冲霄，鱼得水。一超便、直入神仙地。植根江表，开拓两河，做得黑头公未。骑鲸赤手，问如何、长鞭尺棰。向来王谢风流，只今管是。

阮郎归　重午寿外舅

波光渺渺浸晴陂，有亭湖岸西。芰荷香拂柳丝垂，升堂献寿卮。  
红约腕，绿侵衣，愿祝届期颐。花间妙语欲无诗，一年歌一词。

祝英台近　六月十一日送叶正则如江陵

驾扁舟，冲剧暑。千里江上去。夜宿晨兴，一一旧时路。百年忘了旬头，被人馋破，故纸里、是争雄处。  
怎生诉。欲待细与分疏，其如有凭据。包裹生鱼，活底怎遭遇。相逢樽酒何时，征衫容易，君去也、自家须住。

蝶恋花　甲辰寿元晦

手捻黄花还自笑。笑比渊明，莫也归来早。随世功名浑草草，五湖却共繁华老。  
冷淡家生冤得道。旖旎妖娆，春梦如今觉。管个岁华须到了，此花之后花应少。

水调歌头　和吴允成游灵洞韵

人爱新来景，龙认旧时湫。不论三伏，小住便觉凛生秋。我自醉眠其上，任是水流其下，湍激若为收。世事如斯去，不去为谁留。  
本无心，随所寓，触虚舟。东山始末，且向灵洞与沈浮。料得神仙窟穴，争似提封万里，大小几琉球。但有君才具，何用问时流。

念奴娇　送戴少望参选

西风带暑，又还是、长途利牵名役。我已无心，君因甚，更把青衫为客。邂逅卑飞，几时高举，不露真消息。大家行处，到头须管行得。  
何处寻取狂徒，可能著意，更问渠侬骨。天上人间，最好是、闹里一般岑寂。瀛海无波，玉堂有路，稳著青霄翼。归来何事，眼光依旧生碧。

卜算子　九月十八日寿徐子才

悄静菊花天，洗尽梧桐雨。倍九周遭烂漫开，祝寿当头取。  
顶戴御袍黄，叠秀金棱吐。仙种花容晚节香，人愿争先睹。

贺新郎　酬辛幼安再用韵见寄

离乱从头说。爱吾民、金缯不爱，蔓藤累葛。壮气尽消人脆好，冠盖阴山观雪。亏杀我、一星星发。涕出女吴成倒转，问鲁为齐弱何年月。丘也幸，由之瑟。  
斩新换出旗麾别。把当时、一桩大义，拆开收合。据地一呼吾往矣，万里摇肢动骨。这话霸、又成痴绝。天地洪炉谁扇韛，算于中、安得长坚铁。淝水破，关东裂。

垂丝钓　九月七日自寿

菊花细雨，萧萧红蓼汀渚。景物渐幽，风致如许。秋未暮，又值吾初度。  
看天宇。正澄清欲往，登高未也，红尘当面飞舞。几人吊古，乌帽牢收取。短发还羞觑，遐寿身、近五云深处。

彩凤飞　十月十六日寿钱伯

同人立玉，天如水，特地如何撰。海南沈烧著，欲寒犹暖。算从头，有多少、厚德阴功，人家上，一一旧时香案。煞经惯。  
小驻吾州才尔，依然欢声满。莫也教、公子王孙眼见。这些儿、颖脱处，高出书卷。经纶自入手，不了判断。

鹧鸪天　怀王道甫

落魄行歌记昔游，头颅如许尚何求。心肝吐尽无余事，口腹安然岂远谋。  
才怕暑，又伤秋，天涯梦断有书不。大都眼孔新来浅，羡尔微官作计周。

谒金门　送徐子宜如新安

新雨足，洗尽山城袢褥。见说好峰三十六，峰峰如立玉。  
四海英游追逐，事业相时伸缩。入境德星须做福，只愁金诏趣。

天仙子　七月十五日寿内

一夜秋光先著柳，暑力平明羞失守。西风不放入帘帏，饶永昼，沈烟透。半月十朝秋定否。  
指点芙蕖凝伫久，高处成莲深处藕。百年长共月团圆，女进男，酒称寿。一点浮云人似旧。

水调歌头　和赵用锡

事业随人品，今古几麾旌。向来谋国，万事尽出汝书生。安识鲲鹏变化，九万里风在下，如许上南溟。斥鷃旁边笑，河汉一头倾。  
叹世间，多少恨，几时平。霸图消歇，大家创见又成惊。邂逅汉家龙种，正尔乌纱白纻，驰鹜觉身轻。樽酒从渠说，双眼为谁明。

洞仙歌　丁未寿朱元晦

秋容一洗，不受凡尘涴。许大乾坤这回大。向上头，些子是雕鹗抟空，篱底下，只有黄花几朵。  
骑鲸汗漫，那得人同坐。赤手丹心扑不破。问唐虞、禹汤文武，多少功名，犹自是、一点浮云铲过。且烧却、一瓣海南沈，任拈取，千年陆沈奇货。

祝英台近　九月一日寿俞德载

嫩寒天，金气雨，揽断一秋事。仝样霏微，还作小晴意。世间万宝都成，些儿无欠，只待与、黄花为地。  
好招致。对此郁郁葱葱，新篘未成醉。翻手为云，造物等儿戏，也知富贵来时，一班呈露，便做出人中祥瑞。

踏莎行　怀叶八十推官

书册如仇，旧游浑讳。有怀不断人应异。千山上去梦魂轻，片帆似下蛮溪水。  
已共酒杯，长坚海誓。见君忽忘花前醉。从来解事苦无多，不知解到毫芒未。

南乡子　谢永嘉诸友相饯

人物满东瓯，别我江心识俊游。北尽平芜南似画，中流。谁系龙骧万斛舟。  
去去几时休，犹自潮来更上头。醉墨淋漓人感旧，离愁。一夜西风似夏不。

三部乐　七月廿六日寿王道甫

入脚西风，渐去去来来，早三之一。春花无数，毕竟何如秋实。不须待、名品如麻，试为君屈指，是谁层出。十朝半月，争看抟空霜鹘。  
从来别真共假，任盘根错节，更饶仓卒。还他济时好手，封侯奇骨。没些儿、蹒姗勃窣。也不是、峥嵘突兀。百二十岁，管做彻、元分人物。

贺新郎　怀辛幼安用前韵

话杀浑闲说。不成教、齐民也解，为伊为葛。樽酒相逢成二老，却忆去年风雪。新著了、几茎华发。百世寻人犹接踵，叹只今两地三人月。写旧恨，向谁瑟。  
男儿何用伤离别。况古来、几番际会，风从云合。千里情亲长晤对，妙体本心次骨。卧百尺、高楼斗绝。天下适安耕且老，看买犁卖剑平家铁。壮士泪，肺肝裂。

点绛唇　咏梅

月一夜相思，水边清浅横枝瘦。小窗如昼，情共香俱透。  
清入梦魂，千里人长久。君知否。雨僝云僽，格调还依旧。

又

圣节电绕璇枢，此时昌运生真主。庆联簪组，喜气生绵宇。  
宴启需云，湛露恩均布。锵韶濩。凤歌鸾舞，玉斝飞香醑。

又

碧落蟠桃，春风种在琼瑶苑。几回花绽，一子千年见。  
香染丹霞，摘向流虹旦。深深愿。万年天算，玉颗常来献。

又

烟雨楼台，晓来独上无滋味。落花流水，掩映渔樵市。  
酒圣诗狂，只遣愁无计。频凝睇。问人天际，曾见归舟未。

南歌子

池草抽新碧，山桃褪小红。寻春闲过小园东。春在乱花深处、鸟声中。  
游蹬归敲月，春衫醉舞风。谁家三弄学元戎。吹起闲愁、容易上眉峰。

好事近

篱菊吐寒花，香弄小园秋色。携手画阑西畔，忆去年同摘。  
小亭依旧锁西风，往事已无迹。懒向碧云深处，问征鸿消息。

又

横玉叫清宵，帘外月侵残烛。人在画楼高处，倚阑干几曲。  
穿云裂石韵悠扬，风细断还续。惊落小梅香粉，点一庭苔绿。

又　咏梅

的皪两三枝，点破暮烟苍碧。好在屋檐斜入，傍玉奴横笛。  
月华如水过林塘，花阴弄苔石。欲向梦中飞蝶，恐幽香难觅。

浣溪沙

小雨翻花落画檐，兰堂香注酒重添。花枝能语出朱帘。  
缓步金莲移小小，持杯玉笋露纤纤。此时谁不醉厌厌。

采桑子

桃花已作东风笑，小蕊嫣然。春色暄妍，缓步烟霞到洞天。  
一杯满泻蒲桃绿，且共留连。醉倒花前，也占红香影里眠。

朝中措

蓼花风淡水云纤，倚阁卷重帘。索寞败荷翠减，萧疏晚□红添。  
魂销天末，眉横远岫，斜挂新蟾。谁信故人千里，此时却到眉尖。

柳梢青

柳丝烟织。掩映小池，鳞鳞波碧。几片飞花，半檐残雨，长亭愁寂。  
凭高望断江南，怅千里、疏烟淡日。斗草风流，弄梅情分，教人思忆。

浪淘沙

霞尾卷轻绡。柳外风摇。断虹低系碧山腰。古往今来离别地，烟水迢迢。  
归雁下平桥。目断魂销。夕阳无限满江皋。杨柳杏花相对晚，各自无聊。

又

梅院落晓风酸。春入西园。芳英吹破玉阑干。墙外红尘飞不到，彻骨清寒。  
清浅小堤湾。瘦竹团栾。水光疏影有无间。仿佛浣沙溪上见，波面云鬟。

小重山

碧幕霞绡一缕红。槐枝啼宿鸟，冷烟浓。小楼愁倚画阑东。黄昏月，一笛碧云风。  
往事已成空。梦魂飞不到，楚王宫。翠绡和泪暗偷封。江南阔，无处觅征鸿。

转调踏莎行　上巳道中作

洛浦尘生，巫山梦断。旗亭烟草里，春深浅。梨花落尽，酴醿又绽。天气也似，寻常庭院。  
向晚情怀，十分恼乱。水边佳丽地，近前细看。娉婷笑语，流觞美满。意思不到，夕阳孤馆。

品令　咏雪梅

潇洒林塘暮。正迤逦、香风度。一番天气，又添作琼枝玉树。粉蝶无踪，疑在落花深处。深沈庭院，也卷起、重帘否。十分春色，依约见了，水村竹坞。怎向江南，更说杏花烟雨。

最高楼　咏梅

春乍透，香早暗偷传。深院落，斗清妍。紫檀枝似流苏带，黄金须胜辟寒钿。更朝朝，琼树好，笑当年。  
花不向沈香亭上看。树不著唐昌宫里玩。衣带水，隔风烟。铅华不御凌波处，蛾眉淡扫至尊前。管如今，浑似了，更堪怜。

青玉案

武陵溪上桃花路。见征骑、匆匆去。嘶入斜阳芳草渡。读书窗下，弹琴石上，留得销魂处。  
落花冉冉春将暮，空写池塘梦中句。黄犬书来何日许。辋川轻舸，杜陵尊酒，半夜灯前雨。

诉衷情

独凭江槛思悠悠，斜日堕林邱。鸳鸯属玉飞处，急桨荡轻舟。  
红蓼岸，白苹洲。夜来秋。数声渔父，一曲水仙，歌断还愁。

南乡子

风雨满苹洲。绣阁银屏一夜秋。当日袜尘何处去，溪楼。怎对烟波不泪流。  
天际目归舟。浪卷涛翻一叶浮。也似我侬魂不定，悠悠。宋玉方悲庾信愁。

一丛花　溪堂玩月作

冰轮斜辗镜天长，江练隐寒光。危阑醉倚人如画，隔烟村、何处鸣桹。乌鹊倦栖，鱼龙惊起，星斗挂垂杨。  
芦花千顷水微茫，秋色满江乡。楼台恍似游仙梦，又疑是、洛浦潇湘。风露浩然，山河影转，今古照凄凉。

清平乐　秋晚，伯成兄往龙兴山中，意其登山临水，不无闺房之思，作此词恼之

银屏绣阁，不道鲛绡薄。嘶骑匆匆尘漠漠，还过夕阳村落。  
乱山千叠无情，今宵遮断愁人。两处香消梦觉，一般晓月秋声。

渔家傲　重阳日作

漠漠平沙初落雁，黄花浊酒情何限。红日渐低秋渐晚。听客劝，金荷莫诉真珠满。  
坐上少年差气岸，题诗落帽从来惯。戏马龙山当日燕。真奇观，尊前未觉风流远。

丑奴儿　咏梅

黄昏山驿消魂处，枝亚疏篱。枝亚疏篱，酝籍香风蜜打围。  
隔篱鸡犬谁家舍，门掩斜晖。门掩斜晖，花落花开总不知。

滴滴金

断桥雪霁闻啼鸟。对林花、弄晴晓。画角吹香客愁醒，见梢头红小。  
团酥剪蜡知多少。向风前、压春倒。江嶂人烟画图中，有短篷香绕。

七娘子　三衢道中作

风流家世传张绪，似灵和新种垂杨缕。绮席摛词，银台奏赋。当年梦绕蓬山路。  
卖花声断蓝桥暮，记吟鞭醉帽曾经处。蜀郡归来，荆州老去。心情零乱随风絮。

醉花阴　重九，诸公招饮于兹者十有六人，偶掇醉花阴腔，折墍书之壁间，聊以志时耳

峻极云端潇洒寺，赋我登高意。好景属清游，玉友黄花，谩续龙山事。

秋风满座芝兰媚，杯酒随宜醉。行乐任天真，一笑和同，休问无携妓。

又　再用前韵姓

姓名未勒慈恩寺。谁作山林意。杯酒且同欢，不许时人，轻料吾曹事。  
可怜风月于人媚。那对花前醉。珍重主人情，闻说当年，宴出红妆妓。

汉宫春

雪月相投。看一枝才爆，惊动香浮。微阳未放线路，说甚来由。先天一着，待辟开、多少旬头。却引取，春工入脚，争教消息停留。  
官不容针时节，做一般孤瘦，无限清幽。随缘柳绿柳白，费尽雕锼。疏林野水，任横斜、谁与妆修。猛认得，些儿合处，不堪持献君侯。

暮花天

天意微悭，春工多裕，长须末后殷勤。骨瘦挽先，肌韵恰好，花头径尺徐陈。红黄粉紫，更牛家、姚魏为真。留几种，蒂殢中州，异时齐顿浑身。  
承平当日开多少，笙歌何限，是甚人人。气入江南，心知芍药，彷佛前事犹存。名品应须，认旧家、雨露方新。成一处，蓓蕾根株，剩看诸谱纷纷。

新荷叶

艳态还幽，谁能洁净争妍。淡抹疑浓，肯将自在求怜。终嫌独好，任毛嫱、西子差肩。六郎涂涴，似和不似依然。  
赫日如焚，诸余只凭光鲜。雨过风生，也应百事随缘。香须道地，对一池、著甚沈烟。根株好在，淤泥白藕如椽。

秋兰香

未老金茎，些子正气，东篱淡伫齐芳。分头添样白，同局几般黄。向闲处、须一一排行。浅深饶间新妆。那陶令，漉他谁酒，趁醒消详。  
况是此花开后，便蝶乱无花，管甚蜂忙。你从今、采却蜜成房。秋英诚商量。多少为谁，甜得清凉。待说破，长生真诀，要饱风霜。

汉宫春　见早梅呈吕一郎中郑四六监岳（题从永乐大典卷二千八百零八梅字韵补）

雪满江头，怪一枝不耐，还漏微阳。诗人越样眼浅，早自成章。群葩如绣，到那时、争爱春长。须知道，未通春信，是谁饱试风霜。  
堪笑红炉画阁，问从来寒气，损甚容光。枝头有花恁好，映带新妆。寒窗愁绝，嗅清芬、不料饥肠。都缘是，此君小异，费他万种消详。

桂枝香

仙风透骨。向夏叶丛中，春花重出。骏发天香，不是世间尤物。占些空阔闲田地，共霜轮、伴他秋实。浅非冷蕊，深非幽艳，中无倚握。  
任点取、龙涎笃耨。儿女子看承，万屈千屈。做数珠见，刻画毋盐唐突。不知几树栾团着，但口吻、非鸣云室。是耶非也，书生见识，圣贤心术。

水龙吟

钱王霸图成时，多应是百年遗树。羞将高古，为渠遮映，鱼盐调度。且向空山，趁时多事，四垂盘踞。算兴衰坐阅，权奇磊块，世间□、□斤斧。  
又见当天明圣，便弹丸、也难分土。一番整顿，旧家草木，新来雨露。铁石心肠，虬龙根干，亭亭天柱。纵茯苓下结，茑罗高际，怎堪攀附。

临江仙

五百年间非一日，可堪只到今年。云龙欲化艳阳天。从来耆旧传，不博地行仙。  
昨夜风声何处度，典型犹在南山。自怜不结傍时缘。著鞭非我事，避路只渠贤。

水龙吟　春恨

闹花深处层楼，画帘半卷东风软。春归翠陌，平莎茸嫩，垂杨金浅。迟日催花，淡云阁雨，轻寒轻暖。恨芳菲世界，游人未赏，都付与、莺和燕。  
寂寞凭高念远。向南楼、一声归雁。金钗斗草，青丝勒马，风流云散。罗绶分香，翠绡封泪，几多幽怨。正销魂，又是疏烟淡月，子规声断。

洞仙歌

雨琐窗秋暮，梦高唐人困。独立西风万千恨。又檐花落处，滴碎空阶，芙蓉院，无限秋容老尽。  
枯荷摧欲折，多少离声，锁断天涯诉幽闷。似蓬山去后，方士来时，挥粉泪、点点梨花香润。断送得、人间夜霖铃，更叶落梧桐，孤灯成晕。

虞美人　春愁

东风荡扬轻云缕，时送萧萧雨。水边台榭燕新归。一口香泥湿带、落花飞。  
海棠糁径铺香绣，依旧成春瘦。黄昏庭院柳啼鸦。记得那人和月、折梨花。

眼儿媚　春愁

试灯天气又春来，难说是情怀。寂寥聊似，扬州何逊，不为江梅。  
扶头酒醒炉香炧，心绪未全灰。愁人最是，黄昏前后，烟雨楼台。

思佳客　春感

花拂阑干柳拂空，花枝绰约柳鬟松。蝶翻淡碧低边影，莺啭浓香杪处风。  
深院落，小帘栊，寻芳犹忆旧相逢。桥边携手归来路，踏皱残花几片红。

浣溪沙　南湖望中

爽气朝来卒未阑，可能着我屋千间。不须拄笏望西山。  
柳外霎时征马骏，沙头尽日白鸥闲。称心容易足君欢。

贺新郎　人有见诳以六月六日生者，且言喜唱贺新郎，因用东坡屋字韵追寄

镂刻黄金屋。向炎天、蔷薇水洒，净瓶儿浴。湿透生绡裙微褪，谁把琉璃籍玉。更管甚、微凉生熟。磊浪星儿无著处，唤青奴、记度新翻曲。娇不尽，蕲州竹。  
一泓曲水鳞鳞蹙。粉生红、香脐皓腕，藕双莲独。拂掠乌云新妆晚，无奈纤腰似束。白笃耨、霞觞浮绿。三岛十洲身在否、是天花、只怕凡心触。才乱坠，便籁簌。

又　又有实告以九月二十七日者，因和叶少蕴缕字韵并寄

昵昵骈头语。笑黄花、重阳去也，不成分数。倾国容华随时换，依旧清歌妙舞。苦未冷、都无星暑。恰好良辰花共酒，斗尊前、见在阳台女。朝共暮，定何许。  
蓼红徙倚明汀渚。正萧萧、迎风夹岸，淡烟微雨。笃耨龙涎烧未也，好向儿家祝取。是有分、分工须与。以色事人能几好，愿衾稠、无缝休离阻。心一片，丝千缕。

**龙洲词**

刘过

沁园春　御阅还上郭殿帅

玉带猩袍，遥望翠华，马去似龙。拥貂蝉争出，千官鳞集，貔貅不断，万骑云从。细柳营开，团花袍窄，人指汾阳郭令公。山西将，算韬钤有种，五世元戎。  
旌旗蔽满寒空。鱼阵整、从容虎帐中。想刀明似雪，纵横脱鞘，箭飞如雨，霹雳鸣弓。威撼边城，气吞胡虏，惨淡尘沙吹北风。中兴事，看君王神武，驾驭英雄。

又　题黄尚书夫人书壁后

缓辔徐驱，儿童聚观，神仙画图。正芹塘雨过，泥融路软，金莲自策，小小篮舆。傍柳题诗，穿花劝酒，嗅蕊攀条得自如。经行处，有苍松夹道，不用传呼。  
清泉怪石盘纡。信风景江淮各异殊。记东城赋就，纱笼素壁，西山句好，帘卷晴珠。白玉堂深，黄金印大，无此文君载后车。挥毫罢，看淋漓雪壁，真草行书。

又　寄辛稼轩

古岂无人，可以似吾，稼轩者谁。拥七州都督，虽然陶侃，机明神鉴，未必能诗。常衮何如，羊公聊尔，千骑东方侯会稽。中原事，纵匈奴未灭，毕竟男儿。  
平生出处天知。算整顿乾坤终有时。问湖南宾客，侵寻老矣，江西户口，流落何之。尽日楼台，四边屏幛，目断江山魂欲飞。长安道，奈世无刘表，王粲畴依。

又　寄孙竹湖

问讯竹湖，竹如之何，如何未归。道吴山越水，无非佳处，来无定止，去亦何之。莫是秋来，未能忘耳，心与孤云相伴飞。愁无奈，但北窗寄傲，南涧题诗。  
人生万事成痴。算世上久无公是非。恨云台突兀，无君子者，雪堂寥落，有美人兮。疏雨梧桐，微云河汉，钟鼎山林无限悲。阳山县，是昌黎误汝，汝误昌黎。

又　卢蒲江席上，时有新第宗室

一剑横空，飞过洞庭，又为此来。有汝阳琎者，唱名殿陛，玉川公子，开宴尊罍。四举无成，十年不调，大宋神仙刘秀才。如何好，将百千万事，付两三杯。  
未尝戚戚于怀。问自古英雄安在哉。任钱塘江上，潮生潮落，姑苏台畔，花谢花开。盗号书生，强名举子，未老雪从头上催。谁羡汝，拥三千珠履，十二金钗。

又　寿

玉带金鱼，绿鬓朱颜，神仙画图。把擎天柱石，空留绿野，济川舟楫，闲舣西湖。天欲安刘，公归重赵，许大元勋谁得如。平章处，看人如伊吕，世似唐虞。  
不须别样规模。但收揽人才多用儒。况自昔军中，胆能寒虏，而今胸次，气欲吞胡。紫府真人，黑头元宰，收敛神功寂似无。归来好，正芝香枣熟，鹤瘦松臞。

又　寄稼轩承旨

斗酒彘肩，风雨渡江，岂不快哉。被香山居士，约林和靖，与东坡老，驾勒吾回。坡谓西湖，正如西子，浓抹淡妆临镜台。二公者，皆掉头不顾，只管衔杯。  
白云天竺飞来。图画里、峥嵘楼观开。爱东西双涧，纵横水绕，两峰南北，高下云堆。逋曰不然，暗香浮动，争似孤山先探梅。须晴去，访稼轩未晚，且此徘徊。

又

柳思花情，湖山应怪，先生又来。想旧时谈舌，依然解使，六丁奔走，驱斥风雷。翠袖传觞，金貂换酒，痛饮何妨三百杯。人间世，算谪仙去后，谁是天才。  
碧窗画鼓船斋。胸次与乾坤一样开。试云间招手，下呼余子，逡巡去矣，但觉尘埃。若是花时，无风无雨，一日须来一百回。教人道，看玉山自倒，不用相推。

又　张路分秋阅

万马不嘶，一声寒角，令行柳营。见秋原如掌，枪刀突出，星驰铁骑，阵势纵横。人在没幢，戎韬总制，羽扇从容裘带轻。君知否，是山西将种，曾系诗盟。  
龙蛇纸上飞腾。看落笔四筵风雨惊。便尘沙出塞，封侯万里，印金如斗，未惬平生。拂拭腰间，吹毛剑在，不斩楼兰心不平。归来晚，听随军鼓吹，已带边声。

又　观竞渡

画鷁凌风，红旗翻雪，灵鼍震雷。叹沈湘去国，怀沙吊古，江山凝恨，父老兴哀。正直难留，灵修已化，三户真能存楚哉。空江上，但烟波渺渺，岁月洄洄。  
持杯。西眺徘徊。些千载忠魂来不来。谩争标夺胜，鱼龙喷薄，呼声贾勇，地裂山摧。香黍缠丝，宝符插艾，犹有樽前儿女怀。兴亡事，付浮云一笑，身在天涯。

又　赠王禹锡

自注铜瓶，作梅花供，尊前数枝。说边头旧话，人生消得，几番行役，问我何之。小队红旗，黄金大印，直待封侯知几时。杯行处，且淋漓一醉，明日东西。  
如椽健笔鸾飞。还为写春风陌上词。便平生豪气，销磨酒里，依然此乐，儿辈争知。霜重貂裘，夜寒如水，饮到月斜犹未归。仙山路，有笙簧度曲，声到琴丝。

又　送王玉良

万里湖南，江山历历，皆吾旧游。看飞凫仙子，张帆直上，周郎赤壁，鹦鹉汀洲。吸尽西江，醉中横笛，人在岳阳楼上头。波涛静，泛洞庭青草，重整兰舟。  
长沙会府风流。有万户娉婷帘玉钩。恨楚城春晚，岸花樯燕，还将客送，不与人留。且唤阳城，更招元结，摩抚之余歌咏休。心期处，算世间真有，骑鹤扬州。

又　咏别

一别三年，一日三秋，庶几见之。念丹霞秋冷，风巾雾屦，五湖春暖，雨笠烟蓑。山水光中，要人携手，独欠金华俞紫芝。谁知道，向酴醿香里，杯酒同持。  
油然川泳云飞。但口不能言心自知。便狂敲铜斗，我歌君和，醉拈如意，我舞君随。风韵如君，岂堪言别，别后如之何勿思。须金玉，再相逢莫负，芷约兰期。

又　王汝良自长沙归

一笛横风，稳转船头，系楫大江。还有人争说，鸣琴手段，教侬重吐，锦绣肝肠。不复少年，插花槌鼓，雅意在乎云水乡。阳关泪，笑琼姬犹恋，奇俊王郎。  
谈兵齿颊冰霜。有万户侯封何用忙。借烟霞且作，诗中队仗，鹭鹓已是，归日班收行。收敛平生，筹边胸次，以酒浇之书传香。消凝处，怕三更枕上，疏雨潇湘。

又　美人指甲

销薄春冰，碾轻寒玉，渐长渐弯。见凤鞋泥污，偎人强剔，龙涎香断，拨火轻翻。学抚瑶琴，时时欲剪，更掬水鱼鳞波底寒。纤柔处，试摘花香满，镂枣成班。  
时将粉泪偷弹。记绾玉曾教柳傅看。算恩情相著，搔便玉体，归期暗数，画遍阑干。每到相思，沈吟静处，斜倚朱唇皓齿间。风流甚，把仙郎暗掐，莫放春闲。

又　美人足

洛浦凌波，为谁微步，轻尘暗生。记踏花芳径，乱红不损，步苔幽砌，嫩绿无痕。衬玉罗悭，销金样窄，载不起、盈盈一段春。嬉游倦，笑教人款捻，微褪些跟。  
有时自度歌声。悄不觉、微尖点拍频。忆金莲移换，文鸳得侣，绣茵催衮，舞凤轻分。懊恨深遮，牵情半露，出没风前烟缕裙。知何似，似一钩新月，浅碧笼云。

水调歌头

春事能几许，密叶著青梅。日高花困，海棠风暖想都开。不惜春衣典尽，只怕春光归去，片片点苍苔。能得几时好，追赏莫徘徊。  
雨飘红，风换翠，苦相催。人生行乐，且须痛饮莫辞杯。坐则高谈风月，醉则恣眠芳草，醒后亦佳哉。湖上新亭好，何事不曾来。

又

弓剑出榆塞，铅椠上蓬山。得之浑不费力，失亦匹如閒。未必古人皆是，未必今人俱错，世事沐猴冠。老子不分别，内外与中间。  
酒须饮，诗可作，铗休弹。人生行乐，何自催得鬓毛斑。达则牙旗金甲，穷则蹇驴破帽，莫作两般看。世事只如此，自有识鸮鸾。

又　寿王汝良

文采汉机轴，人物晋风流。丈夫有此，便可谈笑觅封侯。试问湘南水石，今古阅人多矣，曾见此公不。名姓出天上，声誉塞南州。  
斩楼兰，擒颉利，志须酬。青衫何事，犹在楚尾与吴头。闻道长安灞水，尽是三槐风月，好奉板舆游。此曲为君寿，为我唤歌喉。

念奴娇　留别辛稼轩

知音者少，算乾坤许大，著身何处。直待功成方肯退，何日可寻归路。多景楼前，垂虹亭下，一枕眠秋雨。虚名相误，十年枉费辛苦。  
不是奏赋明光，上书北阙，无惊人之语。我自匆忙天未许，赢得衣裾尘土。白璧追欢，黄金买笑，付与君为主。莼鲈江上，浩然明日归去。

又　七夕

并肩楼上，小阑干、独记年时凭处。百岁光阴弹指过，消得几番寒暑。鹊去桥空，燕飞钗在，不见穿针女。老怀凄断，夜凉知共谁诉。  
不管天上人间，秋期月影，两处相思苦。闲揭纱窗人未寝，泪眼不曾晴雨。花落莲汀，叶喧梧井，孤雁应为侣。浩歌而已，一杯长记时序。

糖多令　安远楼小集，侑觞歌板之姬黄其姓者，乞词于龙洲道人，为赋此糖多令，同柳阜之、刘去非、石民瞻、周嘉仲、陈孟参、孟容，时八月五日也

芦叶满汀洲，寒沙带浅流。二十年、重过南楼。柳下系舟犹未稳，能几日、又中秋。  
黄鹤断矶头，故人今在不。旧江山、浑是新愁。欲买桂花同载酒，终不是、少年游。

满江红　同襄阳帅泛湖

猎猎风蒲，画船转、碧湾沙浦。都不是、蓼汀桃岸，橘洲梅渚。指点山公骑马地，经由羊祜登山处。悄一如、人在水晶宫，销烦暑。  
薰风动，帘旌举。秦筝奏，凌波舞。拚冰壶沈醉，晚凉归去。侵岸一篙杨柳浪，过云几点荷花雨。倚楼人、十里凭阑干，神仙侣。

又　高帅席上

敌面风轻，一两点、海棠微雨。春总在、英雄元帅，晓来游处。楼阁万家帘幕卷，江郊十里旌旗驻。有黄鹂、百舌啭新声，垂杨舞。  
寒食近，喧箫鼓。车马闹，铜鞮路。尽不妨沈醉，与花为主。风韵可将图画比，笑谈尽是惊人语。问何如、邹湛岘山头，陪羊祜。

又　寿

霜树啼鸦，梅欲放、小春清晓。庆初度、佩环风外，笑声云表。一柱独擎梁栋重，十年整顿乾坤了。种春风、桃李满人间，知多少。  
功甚大，心常小。居廊庙，思耕钓。奈华夷休戚，系王颦笑。盟府山河书带砺，成周师保须周召。看貂蝉、绿鬓本天人，真难老。

谒金门　次京口赋

归不去。船泊早春梅渚。试听玉人歌白苎。行云无觅处。  
翦烛写诗无语。漠漠寒生窗户。明日短篷眠夜雨。宝钗留半股。

又

秋兴恶。愁怯罗衾风弱。雨线垂垂晴又落。轻烟笼翠箔。  
休道旅怀萧索。生怕香浓灰薄。桂子莫教孤酒约。诗情浑落魄。

贺新郎　平原纳宠姬，能奏方响，席上有作

倦舞轮袍后。正鸾慵凤困，依然怨新怀旧。别有艳妆来执乐，春笋微揎罗袖。试一曲、琅璈初奏。莫放珠帘容易卷，怕人知、世有梨园手。钗玉冷，钏金瘦。  
烛花对翦明于昼。画堂深、屏山掩翠，炭红围兽。错认佩环犹未是，依约雏莺啭柳。任箭滴、铜壶银漏。一片雄心天外去，为声清、响彻云霄透。人醉也，尚呼酒。

又　春思

院宇重重掩。醉沈沈、亭阴转午，绣帘高卷。金鸭香浓喷宝篆，惊起雕梁语燕。正一架、酴醿开遍。嫩萼梢头舒素脸。似月娥、初试宫妆浅。风力嫩，异香软。  
佳人无意拈针线。绕朱阑、六曲徘徊，为他留恋。试把花心轻轻数，暗卜归期近远。柰数了、依然重怨。把酒问春春不管。枉教人、只恁空肠断。肠断处，怎消遣。

又

老去相如倦。向文君说似，而今怎生消遣。衣袂京尘曾染处，空有香红尚软。料彼此、魂销肠断。一枕新凉眠客舍，听梧桐、疏雨秋声颤。灯晕冷，记初见。  
楼低不放珠帘卷。晚妆残、翠钿狼藉，泪痕凝面。人道愁来须殢酒，无奈愁深酒浅。但寄兴、焦琴纨扇。莫鼓琵琶江上曲，怕荻花、枫叶俱凄怨。云万叠，寸心远。

又　游西湖

睡觉莺啼晓。醉西湖、两峰日日，买花簪帽。去尽酒徒无人问，唯有玉山自倒。任拍手、儿童争笑。一舸乘风翩然去，避鱼龙、不见波声悄。歌韵歇，唤苏小。  
神仙路远蓬莱岛。紫云深、参差禁树，有烟花绕。人世红尘西障日，百计不如归好。付乐事、与他年少。费尽柳金梨雪句，问沈香亭北何时召。心未惬，鬓先老。

又　赠张彦功

晓印霜花步。梦半醒、扶上雕鞍，马嘶人去。岚湿青丝双辔冷，缓鞚野梅江路。听画角、吹残更鼓。悲壮寒声撩客恨，甚貂裘、重拥愁无数。霜月白，照离绪。  
青楼回首家何处。早山遥、水阔天低，断肠烟树。谁念天涯牢落况，轻负暖烟浓雨。记酒醒、香销时语。客里归鞯须早发，怕天寒、风急相思苦。应为我，翠眉聚。

又　赠邻人朱唐卿

多病刘郎瘦。最伤心、天寒岁晚，客他乡久。大舸翩翩何许至，元是高阳旧友。便一笑、相欢携手。为问武昌城下月，定何如、扬子江头柳。追往事，两眉皱。  
烛花细翦明于昼。唤青娥、小红楼上，殷勤劝酒。昵昵琵琶恩怨语，春笋轻笼翠袖。看舞彻、金钗微溜。若见故乡吾父老，道长安、市上狂如旧。重会面，几时又。

又

弹铗西来路。记匆匆、经行十日，几番风雨。梦里寻秋秋不见，秋在平芜远树。雁信落、家山何处。万里西风吹客鬓，把菱花、自笑人如许。留不住，少年去。  
男儿事业无凭据。记当年、悲歌击楫，酒酣箕踞。腰下光铓三尺剑，时解挑灯夜语。谁更识、此时情绪。唤起杜陵风月手，写江东渭北相思句。歌此恨，慰羁旅。

水龙吟　寄陆放翁

谪仙狂客何如，看来毕竟归田好。玉堂无此，三山海上，虚无缥缈。读罢离骚，酒香犹在，觉人间小。任菜花葵麦，刘郎去后，桃开处、春多少。  
一夜雪迷兰棹。傍寒溪、欲寻安道。而今纵有，新诗冰柱，有知音否。想见鸾飞，如椽健笔，檄书亲草。算平生、白傅风流，未可向、香山老。

又

庆流阅古无穷，相门又见生名世。致君事业，全如忠献，经天纬地。十二年间，挺身为国，勋庸知几。便书之竹帛，铭之彝鼎，勤劳意、竟谁记。  
一自平章庶政，觉人心、顿然兴起。朝廷既正，乾坤交泰，华夷欢喜。行定中原，锦衣归相，分茅□□。看貂蝉绿鬓，中书上考，过三千岁。

祝英台近

笑天涯，还倦客。欲起病无力。风雨春归，一日近一日。看人结束征衫，前呵骑马，腰剑上、陇西平贼。  
鬓分白。只可归去家山，无田种瓜得。空抱遗书，憔悴小楼侧。杜鹃不管人愁，月明枝上，直啼到、枕边相觅。

柳梢青　送卢梅坡

泛菊杯深，吹梅角远，同在京城。聚散匆匆，雪边孤雁，水上浮萍。  
教人怎不伤情。觉几度、魂飞梦惊。后夜相思，尘随马去，月逐舟行。

霜天晓角

霜天晓角。梦回滋味恶。酒醒不禁寒力，纱窗外、月华薄。  
拥衾思旧约。无情风透幕。惟有梅花相伴，不成是、也吹落。

辘轳金井　席上赠马佥判舞姬

翠眉重扫。后房深、自唤小蛮娇小。绣带罗垂，报浓妆才了。堂虚夜悄。但依约、鼓箫声闹。一曲梅花，尊前舞彻，梨园新调。  
高阳醉、玉山未倒。看鞋飞凤翼，钗梁微袅。秋满东湖，更西风凉早。桃源路杳。记流水、泛舟曾到。桂子香浓，梧桐影转，月寒天晓。

好事近　咏茶筅

谁斫碧琅玕，影撼半庭风月。尚有岁寒心在，留得数茎华发。  
龙孙戏弄碧波涛，随手清风发。滚到浪花深处，起一窝香雪。

四字令

情深意真。眉长鬓青。小楼明月调筝。写春风数声。  
思君忆君。魂牵梦萦。翠销香暖云屏。更那堪酒醒。

蝶恋花　赠张守宠姬

帘幕闻声歌已妙。一曲尊前，真个梅花早。眉黛两山谁为扫。风流京兆江南调。  
醉得白须人易老。老去侯鲭，旧也曾年少。后夜短篷霜月晓。梦魂依约云山绕。

又

宝鉴年来微有晕。懒照容华，人远天涯近。昨夜灯花还失信。无心更唱江城引。  
行过短墙回首认。醉撼花梢，红雨飞成阵。拌了为郎憔悴损。庞儿恰似江梅韵。

临江仙

满院花香晴昼永，愔愔亭户无人。谁将心绪管青春。游丝知我懒，江柳也眉颦。  
近水远山都积恨，可堪芳草如茵。何曾一日不思君。无书凭朔雁，有泪在罗巾。

又

数叠小山亭馆静，落花红雨园林。画楼风月想重临。琵琶金凤语，长笛水龙吟。  
青眼已伤前遇少，白头孤负知音。苔墙藓井夜沈沈。无聊成独坐，有恨即沾襟。

又

长短驿亭南北路，蒙茸醉拥驼裘。雪天行计欠人留。严风催酒醒，微雨替梅愁。  
自作小词呵冻写，冷金淡衬银钩。此情知得几时休。寒云迷洛浦，残梦绕秦楼。

又　茶词

红袖扶来聊促膝，龙团共破春温。高标终是绝尘氛。两箱留烛影，一水试云痕。  
饮罢清风生两腋，余香齿颊犹存。离情凄咽更休论。银鞍和月载，金碾为谁分。

江城子

海棠风韵玉梅春。小腰身。晓妆新。长是花时，犹系茜罗裙。一撮精神娇欲滴，说不似，画难真。  
楼前江柳又江云。隔音尘。泪沾巾。一点征帆，烟浪渺无津。万斛相思红豆子，凭寄与，个中人。

又

淡香幽艳露华浓。晚妆慵。略匀红。春困恹恹，□□鬓云松。早是自来莲步小，新样子，为谁弓。  
画堂西畔曲栏东。醉醒中，苦匆匆。卷上珠帘，依旧半床空。香炧满炉人未寝，花弄月，竹摇风。

浣溪沙　赠妓徐楚楚

黄鹤楼前识楚卿。彩云重叠拥娉婷。席间谈笑觉风生。  
标格胜如张好好，情怀浓似薛琼琼。半帘花月听弹筝。

又　春晚书情

墙外蒙蒙雨湿烟。参差小树绿阴圆。残春中酒落花前。  
海燕成巢终是客，鳏鱼入夜几曾眠。人间一段恶因缘。

又　留别

著意寻芳已自迟。可堪容易送春归。酒阑无奈思依依。  
杨柳小桥人远别，梨花深巷月斜辉，此情惟我与君知。

又

谁把幽香透骨薰。韵高全似玉楼人。几时劝酒不深颦。  
竹里绝怜闲体态，月边无限好精神。一枝斜插坐生春。

又

雾鬓云鬟已懒梳。君休乔木妾归欤。且来卖酒伴相如。  
骨细肌丰周昉画，肉多韵胜子瞻书。琵琶弦索尚能无。

满庭芳

浅约鸦黄，轻匀螺黛，故教取次梳妆。减轻琶面，新样小鸾凰。每为花娇玉软，慵对客、斜倚银床。春来病，兰薰半歇，满笐舞衣裳。  
悲凉。人事改，三春秾艳，一夜繁霜。似人归洛浦，云散高唐。痛念平生情分，孤负我、临老风光。罗裙在，凭谁留意，去觅反魂香。

西江月

细雨黄梅初熟，微风燕子交飞。手拈团扇写新题。心事恹恹难寄。  
片月只堪供恨，双星却有重期。石榴裙子正芬菲。知为何人慵系。

又

素面偏宜酒晕，晓妆净洗啼痕。只疑身是玉梅魂。长为春风瘦损。  
冉冉烟生兰渚，娟娟月挂愁村。落花飞絮耿黄昏。又是一番新恨。

又　武昌妓徐楚楚号问月索题

楼上佳人楚楚，天边皓月徐徐。呼童忙为卷虾须。试问中情几句。  
圆少却因底事，缺多毕竟何如。嫦娥无语谩踌躇。飞过画栏西去。

天仙子　初赴省别妾

别酒醺醺容易醉，回过头来三十里。马儿只管去如飞，牵一会，坐一会，断送杀人山共水。  
是则青衫终可喜，不道恩情拚得未。雪迷村店酒旗斜，去也是，住也是，烦恼自家烦恼你。

又

彩笔恹恹慵赋咏，斗草闲来寻小径。西园春事只供愁，当好景，成孤另，春又那知人欲病。  
洗尽残妆临晚镜，淡玉一团浆水莹。强持檀板近芳樽，云遏定，君须听，低唱月来花弄影。

六州歌头　题岳鄂王庙

中兴诸将，谁是万人英。身草莽，人虽死，气填膺。尚如生。年少起河朔，弓两石，剑三尺，定襄汉，开虢洛，洗洞庭。北望帝京。狡兔依然在，良犬先烹。过旧时营垒，荆鄂有遗民。忆故将军。泪如倾。  
说当年事，知恨苦，不奉诏，伪耶真。臣有罪，陛下圣，可鉴临。一片心。万古分茅土，终不到，旧奸臣。人世夜，白日照，忽开明。衮佩冕圭百拜，九泉下、荣感君恩。看年年三月，满地野花春。卤簿迎神。

又

镇长准，一都会，古扬州。升平日，珠帘十里春风、小红楼。谁知艰难去，边尘暗，胡马扰，笙歌散，衣冠渡，使人愁。屈指细思，血战成何事，万户封侯。但琼花无恙，开落几轻秋。故垒荒丘。似含羞。  
怅望金陵宅，丹阳郡，山不断绸缪。兴亡梦，荣枯泪，水东流。甚时休。野灶炊烟里，依然是，宿貔貅。叹灯火，今萧索，尚淹留。莫上醉翁亭，看蒙蒙雨、杨柳丝柔。笑书生无用，富贵拙身谋。骑鹤东游。

沁园春　送辛幼安弟赴桂林官

天下稼轩，文章有弟，看来未迟。正三齐盗起，两河民散，势倾似土，国泛如杯。猛士云飞，狂胡灰灭，机会之来人共知。何为者，望桂林西去，一骑星驰。  
离筵不用多悲。唤红袖佳人分藕丝。种黄柑千户，梅花万里，等闲游戏，毕竟男儿。入幕来南，筹边如北，翻覆手高来去棋。公余且，画玉簪珠履，倩米元晖。

八声甘州　送湖北招抚吴猎

问紫岩去后汉公卿，不知几貂蝉。谁能借留侯箸，著祖生鞭。依旧尘沙万里，河洛染腥膻。谁识道山客，衣钵曾传。  
共记玉堂对策，欲先明大义，次第筹边。况重湖八桂，袖手已多年。望中原驱驰去也，拥十州、牙纛正翩翩。春风早，看东南王气，飞绕星躔。

四犯翦梅花　上建康钱大郎寿

水殿风凉，赐环归、正是梦熊华旦叠雪罗轻，称云章题扇西清侍宴。望黄伞、日华笼辇。金券三王，玉堂四世，帝恩偏眷。  
临安记、龙飞凤舞，信神明有后，竹梧阴满。笑折花看，橐荷香红润。功名岁晚。带河与、砺山长远。麟脯杯行，狨鞯坐稳，内家宣劝。

小桃红　在襄州作

晚入纱窗静。戏弄菱花镜。翠袖轻匀，玉纤弹去，小妆红粉。画行人、愁外两青山，与尊前离恨。  
宿酒醺难醒。笑记香肩并。暖借莲腮，碧云微透，晕眉斜印。最多情、生怕外人猜，拭香津微搵。

竹香子　同郭季端访旧不遇，有作

一琐窗儿明快。料想那人不在，熏笼脱下旧衣裳，件件香难赛。  
匆匆去得忒煞。这镜儿、也不曾盖。千朝百日不曾来，没这些儿个采。

祝英台近　同妓游帅司东园

窄轻衫，联宝辔，花里控金勒。有底风光，都在画阑侧。日迟春暖融融，杏红深处，为花醉、一鞭春色。  
对娇质。为我歌捧瑶觞，欢声动阡陌。□似多情，飞上鬓云碧。晚来约住青骢，蹋花归去，乱红碎、一庭风月。

临江仙　四景

半雨半晴模样，乍寒乍热天时。榴花香逐湿风飞。绿云翻翠浪，水急转前溪。  
谁识清凉意思，珊瑚枕冷先知。秋光预若借些儿。剩催金粟闹，素魄好扬辉。

鹧鸪天

楼外云山千万重。画眉人隔小帘栊。风垂舞柳春犹浅，雪点酥胸暖未融。  
携手处，又相逢。夜阑心事与郎同。一杯自劝羔儿酒，十幅销金暖帐笼。

清平乐　赠妓

忔憎憎地。一捻儿年纪。待道瘦来肥不是。宜著淡黄衫子。  
唇边一点樱多。见人频敛双蛾。我自金陵怀古，唱时休唱西河。

西江月

堂上谋臣尊俎，边头将士干戈。天时地利与人和。燕可伐欤曰可。  
今日楼台鼎鼐，明年带砺山河。大家齐唱大风歌。不日四方来贺。

临江仙

行道桥南无酒卖，老天犹困英雄。

糖多令

解缆蓼花湾。好风吹去帆。二十年、重过新滩。洛浦凌波人去后，空梦绕、翠屏间。  
飞雾湿征衫。苍苍烟树寒。望星河、低处长安。绮陌红楼应笑我，为梅事、过江南。

贺新郎

水浴芙蓉净。护浓香、迟开半敛，靓妆临镜。长忆耶溪薰风里，年少红颜照映。夜露冷、酒随香醒。回首当时同舟侣，为相思、怕折琼瑶柄。千万缕，意难罄。  
玻璃三万六千顷。洗精神、尘埃尽绝，敻然端整。浪蕊年来都慵问，爱此浓情淡性。待移种、灵根玉井。太一真人今何在，取高花、十丈供烟艇。来伴我，泛清影。

清平乐

新来塞北，传到真消息。赤地居民无一粒，更五单于争立。  
维师尚父鹰扬，熊罴百万堂堂。看取黄金假钺，归来异姓真王。

西吴曲　怀襄阳

说襄阳、旧事重省。记铜驼巷陌、醉还醒。笑莺花别后，刘郎憔悴萍梗。倦客天涯，还买个、西风轻艇。便欲访、骑马山翁，问岘首、那时风景。  
楚王城里，知几度轻过，摩挲故宫柳瘿。漫吊景。冷烟衰草凄迷，伤心兴废，赖有阳春古郢。乾坤谁望，陆百里路中原，空老尽英雄，肠断剑锋冷。

行香子　山水扇面

佛寺云边。茅舍山前。树阴中、酒旆低悬。峰峦空翠，溪水青连，只欠梅花，欠沙鸟，欠渔船。  
无限风烟。景趣天然。最宜他。隐者盘旋。何人村墅，若个林泉。恰似欹湖，似枋口，似斜川。

望江南　元宵

元宵景，天气正融融。柳线正垂金落索，梅花初谢玉玲珑。明月映高空。  
贤太守，欢乐与民同。箫鼓聒残灯火市，轮蹄踏破广寒宫。良夜莫匆匆。

石湖词

范成大

满 江 红

冬 至

寒谷春生，熏叶气，玉筒吹谷。新阳后，便占新岁，吉云清穆。休把心情关药裹，但逢节序添诗轴。笑强颜，风物岂非痴，终非俗。

清昼永，佳眠熟。门外事，何时足。且团（□栾）同社，笑歌相属，著意调停云露酿，从头检举梅花曲。纵不能，将醉作生涯，休拘束。

又

始生之日，丘宗卿使君携具来为寿。坐中赋词，次韵谢之。

竹里行厨，来问讯，诸侯宾老。春满座，弹丝未遍，挥毫先了。云避仁风收雨脚，日随和气薰林表。向尊前，来访白髯翁，衰何早。

志千里，功名兆。光万丈，文章耀。洗冰壶胸次，月秋霜晓。应念一堂尘网暗，故将百和香云绕。算赏心，情语古来多，如今少。

又

雨后携家游西湖，荷花盛开。

柳外轻雷，催几阵，雨丝飞急。雷雨过，半川荷气，粉融香浥。弄蕊攀条春一笑，从教水溅罗衣湿。打梁州，箫鼓浪花中，跳鱼立。

山倒影，云千叠，横浩荡，舟如叶。有采菱清些，桃根双楫。忘却天涯漂泊地，尊前不放闲愁入。任碧筒，十丈卷金波，长鲸吸。

又

罨画溪山，行欲遍，风蒲还举。天渐远，水云初静。柁楼人语。月色波光看不定，玉虹横卧金鳞舞。算五湖今夜只扁舟，追千古。

怀往事，渔樵侣。曾共醉，松江渚。算今年依旧，一杯沧浦。宇宙此身元是客，不须怅望家何许。但中秋，时节好溪山，皆吾土。

千 秋 岁

重到桃花坞

北城南埭，玉水方流汇。青樾里，红尘外。万桃春不老，双竹寒相对。回首处，满城明月曾同载。

分散西园盖。消减东阳带。人事改，花源在。神仙虽可学，功行无边醉。新酒好，就船况有鱼堪买。

浣 溪 沙

烛下海棠

倾坐东风百媚生。万红无语笑逢迎。照妆醒睡蜡烟轻。

采蝀横斜春不夜，绛霞浓淡月微明。梦中重到锦宫城。

又

催下珠帘护绮丛。花枝红里烛枝红。烛光花影夜葱茏。

锦地绣天香雾里。珠星壁月彩云中。人间别有几春风。

又

新安驿席上留别

送尽残冬更出游。风前踪迹似沙鸥。浅斟低唱小淹留。

月见西楼清夜醉，雨添南浦绿波愁。有人无计恋行舟。

又

歙浦钱塘一水通。闲云如幕碧重重。吴山应在碧云东。

无力海棠风淡荡，半眠官柳日葱茏。眼前春色为谁浓。

又

元夕后三日王文明席上

宝髻双双出绮丛。妆光梅影各春风。收灯时候却相逢。

鱼子笺中词宛转，龙香拨上语玲珑。明朝车马莫西东。

又

红锦障泥杏叶鞯。解鞍呼渡忆当年。马骄不肯上航船。

茅店竹篱开席市，绛裙青袂𣃁姜田。临平风物故依然。

又

白玉堂前绿绮疏。烛残歌罢困相扶。问人春思肯浓无。

梦里粉香浮枕簟，觉来烟月满琴书。个侬情分更何如。

朝 中 措

丙午立春大雪，是岁十二月九日丑时立春。

东风半夜度关山。和雪到阑干。怪见梅梢未暖，情知柳眼犹寒。

青丝菜甲，银泥饼饵，随分杯盘。已把宜春镂胜，更将长命题旛。

又

身闲身健是生涯，何况好年华。看了十分秋月，重阳更插黄花。

消磨景物，瓦盆社酿，石鼎山茶。饱吃红莲香饭，侬家便是仙家。

又

系船沽酒碧帘坊。酒满胜鹅黄。醉后西园八梦，东风柳色花香。

水浮天处，夕阳如锦，恰似鲈乡。中有忆人双泪，几时流到横塘。

又

海棠如雪殿春余。禽哢晚晴初。倦客长惭杜宇，佳辰且醉提壶。

逍遥放浪，还他渔子，输与樵夫。一棹何时归去，扁舟终要江湖。

又

天容云意写秋光。木叶半青黄。珍重西风祛暑，轻衫早怯秋凉。

故人情分，留连病客，孤负清觞。陌上千愁易散。尊前一笑难忘。

蝶 恋 花

春涨一篙添水面。芳草鹅儿，绿满微风岸。画舫夷犹湾百转，横塘塔近依前远。

江国多寒农事晚。村北村南，谷雨才耕遍。秀麦连冈桑叶贱。看看尝面收新茧。

南 柯 子

槁项诗余瘦，愁肠酒后柔。晚凉团扇欲知秋。卧看明河银影。界天流。

鹤警人初静，虫吟夜更幽。佳辰只合草花筹。除了一天风月，更何求。

又

怅望梅花驿，凝情杜若洲。香云低处有高楼。可惜高楼，不近木兰舟。

缄素双鱼远，题红片叶秋。欲绕江水寄离愁。江已东流，那肯更西流。

又

七夕

银渚盈盈渡，金风缓缓吹。晚香浮动五云飞。月姊妒人。嚬画一弯眉。

短夜难留处，斜河欲淡时。半愁半喜是佳期。一度相逢，添得两相思。

水调歌头

细数十年事，十处过中秋。今年新梦，忽到黄鹤旧山

头。老子箇中不浅，此会天教重见，今古一南楼。星汉

淡无色，玉镜独空浮。 敛秦烟，收楚雾，熨江流。关

河离合，南北依旧照清愁。想见姬娥冷眼，应笑归来霜

鬓，空敝黑貂裘。酾酒问蟾兔，肯去伴沧洲。

又

燕山九日作

万里汉家使，双节照清秋。旧京行遍，中夜呼禹济黄

流。寥落桑榆西北，无限太行紫翠，相伴过卢沟，岁晓

客多病，风露冷貂裘。 对重九，须烂醉，莫牵愁。黄

花为我，一笑不管鬓霜羞。袖里天书咫尺，眼底关河百

二，歌罢此生浮。惟有平安信，随雁到南州。

西 江 月

十月谁云春小，一年两见红娇。人间霜叶满庭皋。别有东风不老。 百媚朝天淡粉，六铢步月生绡。云英寂寞

倚蓝桥，谁伴玉京霜晓。

又

北客开眉乐岁，东君著意华年。遮风藏雨晚云天。应怕

杏梢红浅。 不惜灯前放夜，从教雪后留寒。水晶帘箔

万花钿。听彻南楼晓箭。

鹊 桥 仙

七 夕

双星良夜，耕慵织懒，应被群仙相妒。娟娟月姊满眉

嚬，更无奈，风姨吹雨。 相逢草草，争如休见，重搅

别离心绪。新欢不抵旧愁多，倒添了，新愁归去。

宜 男 草

篱菊滩芦被霜后。袅长风，万重高柳。天为谁，展尽湖

光渺渺，应为我，扁舟入手。 桔中曾醉洞庭酒。辗云

涛，挂帆南斗。追旧游，不减商山杳杳，犹有人，能相

记否。

又

舍北烟霏舍南浪。雪倾篱，雨荒薇涨。问小桥，别后谁

过，惟有迷鸟羁雌来往。 重寻山水问无恙。扫柴荆，

土花尘网。留小桃，先试光风，从此芝草琅玕日长。

秦 楼 月

窗纱薄，日穿红幔催梳掠。催梳掠，新晴天气，画檐闻

鹊。 海棠逗晓都开却。小云先在阑干角。阑干角，杨

花满地，夜来风恶。

又

珠帘狭，卷帘春院花围合。花围合，昼长人静，双双蝴

蝶。 花前苦𣨼金蕉叶。瞢腾午睡扶头怯。扶头怯。闲

愁无限。远山斜叠。

又

香罗薄，带围宽尽无人觉。无人觉，东风日暮，一帘花

落。 西园空锁秋千索。帘垂帘卷闲池阁。闲池阁。黄

昏香火，画楼吹角。

又

楼阴缺，阑干影卧东厢月。东厢月，一天风露，杏花如

雪。 隔烟催漏金虬咽。罗帏暗淡灯花结。灯花结，片

时春梦，江南天阔。

又

浮云集，轻雷隐隐初惊蛰。初惊蛰，鹁鸠鸣怒，绿杨风

急。 玉炉烟重香罗浥。拂墙浓杏燕支湿。燕支湿。花

梢缺处，画楼人立。

念 奴 娇

双峰叠障，过天风海雨，无边空碧。月姊年年应好在，

玉阙琼宫愁寂。谁唤痴云，一杯未尽，夜气寒无色。碧

城凝望，高楼缥缈西北。 肠断桂冷蟾孤，佳期如梦，又

把阑干拍。雾鬓风鬟相借问，浮世几回今夕。圆缺晴

阴，古今同恨，我更长为客。婵娟明夜，尊前谁念南

陌。

又

十年旧事，醉京花蜀酒，万葩千萼。一棹归来吴下看，

俯仰心情今昨。强倚雕阑，羞簪雪鬓，老恐花枝觉。揩

摩愁眼，雾中相对依约。 闻道家宴团（□栾），光风转夜，月

傍西楼落。打彻梁州春自远，不饮何时欢乐。沾惹天香，留连国艳，莫散灯前酌。袜尘生处，为君重赋河洛。

又

吴波浮动，看中流翻月，半江金碧。醉舞空明三万顷，不管姮娥愁寂。指点琼楼，凭虚有路，鲸背横东极。水

云飘荡，阑干千丈无力。 家世回首沧洲，烟波渔钓，有

鸱夷仙迹。一笑闲身游物外，来访扁舟消息。天上今

宵，人间此地，我是风前客。涛生残夜，鱼龙惊听横

笛。

又

水乡霜落，望西山一寸，脩眉横碧。南浦潮生帆影去，

日落天青江白。万里浮云，被风吹散，又被风吹积。尊

前歌罢，满空凝淡寒色。 人世会少离多，都来名利，似

蝇头蝉翼。赢得长亭车马路，千古羁愁如织。我辈情

钟，匆匆相见。一笑真难得。明年谁健，梦魂飘荡南

北。

又

和徐尉游石湖

湖山如画，系孤篷柳，莫惊鱼鸟。料峭春寒花未遍，先

共疏梅索笑。一梦三年，松风依旧，萝月何曾老。邻家

相向，这回真个归到。 绿鬓新点吴霜，尊前强健，不怕

衰翁号。赖有风流车马客，来觅香云花岛。似我粗豪，

不通姓字，只要银瓶倒，奔名逐利，乱帆谁在天表。

惜 分 飞

易散浮云难再聚，遮莫相随百步。谁唤行人去。石湖烟

浪渔樵侣。 重别西楼肠断否。多少凄风苦雨，休梦江南

路，路长梦短无寻处。

梦玉人引

送行人去，犹追路，再相觅。天末交情，长是合堂同

席。从此尊前，便顿然少个，江南羁客。不忍匆匆，少

驻船梅驿。 酒斟虽满，尚少如别泪万千滴。欲语吞

声，结心相对呜咽。灯火凄清，笙歌无颜色。从别后，

尽相忘，算也难忘今夕。

又

共登临处，飘然袂，倚空碧。雨卷云飞，长有桂娥

看客。箫鼓生春，遍锦城如画，雪山无色。一梦才成，

况天涯南北。 舞余歌罢，料宣华，回首尽陈迹。万里秦

吴，有情应问消息。我欲归耕，如何重来得。故人若望

江南，且折梅花相忆。

如 梦 令

罨画屏中客住，水色山光无数。斜日满江声。何处撑来

小渡。休去，休去，惊散一洲鸥鹭。

又

两两莺啼何许。寻遍绿阴浓处。天气润罗衣，病起却饮

微暑。休雨，休雨，明日榴花端午。

菩 萨 蛮

小轩今日开窗了。揉蓝染碧缘阶草。檐佩可怜风，杏梢

烟雨红。 飘零欢事少，鬓点吴霜早。天色不愁人，眼前

无限春。

又

元夕立春

雪林一夜收寒了，东风恰向灯前到。今夕是何年，新春

新月圆。 绮丛香雾隔，犹记疏狂客，留取缕金旛，夜

蛾相并看。

又

黄梅时节春萧索，越罗香润吴纱薄。丝雨日胧明，柳梢

红未晴。 多愁多病后，不识曾中酒。愁病送春归，恰

如中酒时。

临 江 仙

羽扇纶巾风袅袅，东厢月到蔷薇，新声谁唤出罗帏。龙

须将笛绕，雁字入筝飞。陶写中年须个里，留连月扇云

衣。周郎去后赏音稀。为君持酒听，那肯带春归。

又

万事灰心犹薄宦，尘埃未免劳形。故人相见似河清。恰

逢梅柳动，高兴逐春生。 卜昼匆匆还卜夜，仍须月坠

河倾。明年我去白鸥盟。金闺三玉树，好向紫霄程。

减字木兰花

玉烟浮动，银阙三山连海冻。翠袖阑干，不怕楼高酒力

寒。 双松冻折，忽忆衰翁容易别。想见鸥边，压损年时

小钓船。

又

折残金菊，橙子香时新酒熟。谁伴芳尊，先问梅花借小春。 道人破戒。染酒题诗金凤带。愁病相关，不似年时

酒量宽。

又

枕书睡熟，珍重月明相伴宿。宝鸭金寒，香满围屏宛转

山。 鸡人声杳，瑶井玉绳相对晓。黯淡窗纱，却下风帘

护烛花。

又

腊前三白，春到西园还见雪。红紫花迟，借作东风万玉

枝。 归田计决。麦饭熟时应快活。身在高楼，心在山

阴一叶舟。

鹧 鸪 天

休舞银貂小契丹。满堂宾客尽关山。从今袅袅盈盈处，

谁复端端正正看。 模泪易，写愁难。潇湘江上竹枝斑。

碧云日暮无书寄，寥落烟中一雁寒。

又

荡漾西湖采绿苹。扬鞭南埭衮红尘。桃花暖日茸茸笑，

杨柳光风浅浅嚬。 章贡水，郁孤云。多情争似桂江春。

崔徽卷轴瑶姬梦，纵有相逢不是真。

又

嫩绿重重看得成。曲阑幽槛小红英。酴醿架上蜂儿闹，

杨柳行间燕子轻。春晼晚，客飘零。残花浅酒片时清。

一杯且买明朝事，送了斜阳月又生。

又

雪 梅

压蕊拈须粉作团。疏香辛苦颤朝寒。须知风月寻常见，

不似层层带雪看。 春髻重，晓眉湾。一枝斜并缕金旛。

酒红不解东风冻，惊怪钗头玉燕干。

好 事 近

云幕暗千山，肠断玉楼金阙。应是高唐小妇，妒姮娥清

绝。 夜凉不放酒杯寒。醉眼渐生缬。何待桂华相照，

有人人如月。

又

昨夜报春来，的皪岭梅开雪。携手玉人同赏，比看谁奇

绝。 阑干倚遍忆多情，怕角声呜咽。与折一枝斜戴。

衬鬓云梳月。

卜 算 子

凉夜竹堂虚。小睡匆匆醒。银漏无声月上阶，满地阑干

影。 何处最知秋，风在梧桐井。不惜骖鸾弄玉箫，露

湿衣裳冷。

又

云压小桥深，月到重门静。冷蕊疏枝半不禁，更著横窗

影。 回首故园春，往事难重省。半夜清香入梦来，从

此熏炉冷。

三 登 乐

一碧鳞鳞，横万里，天垂吴楚。四无人，艣声自语。向

浮云，西下处，水村烟树。何处系船，暮涛涨浦。 正江

南，摇落后，好山无数。尽乘流，兴来便去。对青灯，

独自叹。一生羁旅，欹枕梦寒，又还夜雨。

又

路转横塘，风卷地，水肥帆饱。眼双明，旷怀浩渺。问

菟裘，无恙否。天教重到。木落雾收，故山更好。 过溪

门，休荡桨，恐惊鱼鸟。算年来，识翁者少。喜山林，

踪迹在，何曾如扫。归鬓任霜，醉红未老。

又

今夕何期，披岫幌，云关重启。引冰壶，素空似洗。卷

帘中，欹枕上，月星浮水。天镜夜明。半窗万里。 盼庭

柯，都老大，树犹如此。六年前，转头未几，唤邻翁，

来语旧，同𥬠新蚁。秉烛夜阑，又疑梦里。

又

方帽冲寒，重检校，旧时农圃。荒三径，不知何许。但

姑苏台下，有苍然平楚。人笑此翁，又来访古。 况五

湖，元自有，扁舟祖武。记沧洲，白鸥伴侣。叹年来，

孤负了，一蓑烟雨。寂寞暮潮，唤回棹去。

浪 淘 沙

黯淡养花天。小雨能悭。烟轻云薄有无间。官柳丝丝都绿

遍，犹有春寒。 空翠湿征鞍。马首千山。多情若是肯

俱还。别有玉杯承露冷，留共君看。

寄人觅梅

霜余好探梅消息。日日溪桥侧。不如君有似梅人，歌里

工嚬妍笑两眉春。 疏枝冷蕊风情少。却称衰翁老。

从教来作静中邻，冷淡无言无笑也无嚬。

又

落梅时节冰轮满。何似中秋看。琼楼玉宇一般明，只为

姮娥添了万枝灯。 锦江城下杯残后，还照鄞江酒。天东相见说天西，除却衰翁和月更谁知。

又

玉箫惊报同云重。仍怪金瓶冻。清明将近雪花翻，不道

海棠消瘦柳丝寒。 王孙沈醉狨毡幕。谁怕罗花薄，烛灯

香雾两厌厌。仿佛有人愁损上眉尖。

又

红 木 犀

谁将击碎珊瑚玉，装上交枝粟。恰如娇小万琼妃。除罢

额黄嫌怕污燕支。 夜深未受清香绝。风露溶溶月，满

身花影弄凄凉。无限月和风露一齐香。

醉 落 魄

元 夕

春城胜绝，暮林风舞催花发。垂云卷尽添空阔，吹上新

年，美满十分月。 红蕖影下勾丝抹。老来牵强随时

节，无人知道心情别。惟有蛾儿，惊见鬓边雪。

补遗

醉 落 魄

栖鸟飞绝，绛河绿雾星明灭。烧香曳簟眠清樾。花影吹

笙，满地淡黄月。 好风碎竹声如雪。昭华三弄临风

咽。鬓丝撩乱纶巾折。凉满北窗， 休共软红说。《绝妙

好词》

朝 中 措

长年心事寄林扃。尘鬓已星星。芳意不如水远，归心欲

与云平。 留连一醉，花残日永，雨后山明。从此量船

载酒，莫教闲却春情。《绝妙好词》

眼 儿 媚

萍乡道中乍晴，卧舆中困甚，小憩柳塘。

酣酣日脚紫烟浮。妍暖破轻裘。困人天气，醉人花底，

午梦扶头。 春慵恰似春塘水，一片縠纹愁。溶溶泄

泄，东风无力，欲皱还休。

霜天晓角

梅

晚晴风歇，一夜春威折，脉脉花疏天淡，云来去，数枝

雪。 胜绝。愁亦绝。此情谁共说。惟有两行低雁，知

人倚，画楼月。《绝妙好词》

惜 分 飞

南浦舟中与江西帅漕酌别，夜后忽大雪。

画戟锦车皆雅故，箫鼓留连客住。南浦春波暮。难忘罗

袜生尘处。 明日船旗应不驻，且唱断肠新句，卷尽珠

帘雨。雪花一夜随人去。《花庵词选》

菩 萨 蛮

湘 东 驿

客行忽到湘东驿。明朝真是潇湘客。晴碧万重云，几时逢故人。 江南如塞北，别后书难得。先自雁来稀，那

堪春半时。《花庵词选》

满 江 红

清江风帆甚快，作此与客剧饮歌之。

千古东流，声卷地，云涛如屋。横浩渺，樯竿十丈，不

胜帆腹。夜雨翻江春浦涨，船头鼓急风初熟。似当年，

呼禹乱黄川，飞梭速。 击楫誓，空惊俗。休拊髀，都

生肉。任炎天冰海，一杯相属。荻笋蒌芽新入馔，鹍弦

凤吹能翻曲，笑人间，何处似尊前，添银烛。《花庵词选》

谒 金 门

宜春道中野塘春水可喜，有怀旧隐。

塘水碧，仍带麴尘颜色。泥泥縠纹无气力。东风如爱

惜。 恰似越来溪侧。也有一双鸂鶒，只欠柳丝千百

尺。系船春弄笛。《花庵词选》

秦 楼 月

寒食日湖南提举胡元高家席上闻琴。

湘江碧。故人同作湘中客。湘中客。东风回雁，杏花寒

食。 温温月到蓝桥侧。醒心弦里春无极。春无极，明朝

残梦，马嘶南陌。《花庵词选》

玉 楼 春

梅 花

佳人无对甘幽独，竹雨松风相澡浴。山深翠袖自生寒，夜久玉肌元不粟。 却寻千树烟江曲，道骨仙风终绝俗。

绛裙缟袂各朝元，只有散仙名萼绿。《全芳备祖》

醉 落 魄

海 棠

马蹄尘扑。春风得意笙歌逐。款门不问谁家竹。只拣红

妆，高处烧银烛。 碧鸡坊里花如屋。燕王宫下花成

谷。不须悔唱关山曲。只为海棠，也合来西蜀。《全芳

备祖》

玉 楼 春

牡 丹

云横水绕芳尘陌，一万重花春拍拍。蓝桥仙路不崎岖，

醉舞狂歌容倦客。 真香解语人倾国，知是紫云谁敢

觅。满蹊桃李不能言，分付仙家君莫惜。《全芳备祖》

菩 萨 蛮

木 芙 蓉

冰明玉润天然色。凄凉拚作西风客。不肯嫁东风，殷勤

霜露中。 绿窗梳洗晚，笑把玻璃盏。斜日上妆台，酒

红和困来。《全芳备祖》

水 龙 吟

寿 留 守

仙翁家在丛霄，五云八景来尘表。黄扉紫闼，化钧高

妙。风霆挥扫。漠北寒烟，峤南和气，笑谈都了。自玉

麟归去，金牛再款，却回首，人间少。 天与丹台旧籍，

笑苍生，祝公难老。春葩秋叶，暄寒易变，壶天长好。

物外新闻，凤歌鸾翥，龙蟠虎绕。想知心高会，寒霜夜

永，尽横参晓。《翰墨全书》

酹 江 月

严子陵钓台

浮生有几，叹欢娱常少，忧愁相属。富贵功名皆由命，何

必区区仆仆。燕蝠尘中，鸡虫影里，见了还追逐。山间

林下，几人真个幽独。 谁似当日严君，故人龙衮，独抱

羊裘宿。试把渔竿都掉了，百种千般拘束。两岸烟林，

半溪山影，此处无荣辱。荒台遗像，至今嗟咏不足。

《花草粹编》

醉 落 魄

雪晴风作。松梢片片轻鸥落。玉楼天半褰珠箔。一笛梅

花，吹裂冻云幕。 去年小猎漓山脚。弓刀湿遍犹横槊。

今年翻怕貂裘薄。寒似去年，人比去年觉。《阳春白

雪》

霜天晓角

少年豪纵。袍锦团花凤。曾是京城游子，驰宝马，飞金

鞚。 旧游浑似梦。鬓点吴霜重。多少燕情莺意，都写

入，玻璃瓮。《阳春白雪》

法驾导引

步 虚 词

琳霄境，却似化人宫。梵炁弥罗融万象，玉楼十二倚晴

空。一片宝光中。《芦浦笔记》

又

浮黎路，依约太微间。雪色宝阶千万丈。人间遥作白虹

看，幢节度高寒。同前

又

刚风起，背负玉虚廷。九素烟光寒一色。扶阑四面是青

冥。环拱万珠星。同前

又

流铃响，龙驭籋云来。夹道搴华笼彩仗，红云扶辂辗天

街。迎驾鹤毰毸。同前

又

钧天奏，流韵满空明。琪树玲珑珠网碎，仙风吹作步虚声。相和八鸾鸣。同前

又

楼阑外，辇道插非烟。闲上郁霄台上看，空歌来自始青

天。扬袂揖飞仙。同前

辑佚

菩 萨 蛮

寓直晚对内殿

彤楼鼓密催金钥。沉沉青琐重重幕。宣唤晚朝天，五云

笼暝烟。 风急东华路。暖扇遮微雨。看雾扑人衣，上

林鸟满枝。《咸淳临安志》卷十五

满 江 红

山绕西湖，曾同泛，一篙春绿。重会面，未温往事，先

翻新曲，劲柏乔松霜雪后，知心惟有孤生竹。对荒园，

犹解两高歌，空惊俗。 人更健，情逾熟。樱共柳，冰

和玉。恐相逢如梦，夜阑添烛。别后书来客怅望，尊前

酒到休拘束。笑箪瓢，未足已能狂，那堪足。《永乐大

典》卷二千二百六十六湖字韵引范石湖《大全集》

水调歌头

人日

元日至人日，未有不阴时，新年叶气，无处人物不熙熙。万岁声从天下，一札恩随春到，光采动天鸡。寿域遍寰海，直过雪山西。 忆曾预，宣王册，捧金卮。如

今万里，魂梦空绕五云飞。想见大庭宫馆，重起三山楼

观，双指赭黄衣。此会古无有，何止古来稀。《永乐大

典》卷三千零一人字韵引范石湖词

浣 溪 沙

江村道中

十里西畴熟稻香。槿花篱落竹丝长。垂垂山果挂青黄。

浓雾知秋晨气润，薄云遮日午阴凉。不须飞盖护戎装。

《永乐大典》三千五百七十六村字韵引范石湖《大全集》

破 阵 子

祓 禊

漂泊天隅佳节，追随花下群贤。只欠山阴修禊帖，却比

兰亭有管弦。舞裙香未湔， 泪竹斑中宿雨，折桐雪里蛮

烟。唤起杜陵饥客恨，人在长安曲水边。碧云千叠山。

《永乐大典》卷一万三千九百九十三禊宇韵引范石湖《大全集》

鹧 鸪 天

席 上 作

楼观青红倚快晴，惊看陆地涌蓬瀛。南园花影笙歌地，

东岭松风鼓角声。 山绕水，水萦城。柳边沙外古今情。

坐中更有挥毫客，一段风流画不成。《永乐大典》卷二万

零三百五十三席字韵引范石湖词

水调歌头

万里筹边处，形胜压坤维。恍然旧观重见，鸳瓦拂参

旗。夜夜东山衔月，日日西山横雪，白羽弄空晖，人语

半霄碧，惊倒路傍儿。 分弓了，青剑罢，倚阑时，苍茫

平楚无际，千古镇烟霏。野旷岷嶓江动，天阔崤函云

拥，太白暝中低。老矣汉都护，却望玉关归。《全蜀艺

文志》卷二十五

鹧 鸪 天

仗下仪容笔下文，天风驾鹤住仙真。榴花三日迎端午，

蕉叶千春纪诞辰。经圀志，立朝身。暂烦高手活吴民。

明朝莫遣书丹篆，怕引新符刻玉麟。北京图书馆珍藏明钞

本《诗渊》

洞 仙 歌

碧城风物，有湖中天地。长笑羲娥不停轨。记蟠桃枝

上，金母嗔尝，回首处，还又三千岁矣。料仙人拊顶，

曾授长生，名在云琼赐书里。懒上郁萧台，应厌高寒，

飘然下，赤城游戏。且山泽留连作臞仙，不要管蓬莱，

海中尘起。北京图书馆珍藏明钞本《诗渊》

西 江 月

樱笋园林绿暗。槐榆院落清和。年年高会引笙歌，戏采

人随燕贺。 一笑难逢身健，十分休惜颜酡。还将瓜枣

送金荷，遍照金章满座。北京图书馆珍藏明钞本《诗渊》

临 江 仙

功行三千宜五福，长生何假金丹。从教沧海又成田，琼

枝春不老，壁月夜长妍。 上界从来官府满，何妨游戏

人间。年年强健到尊前，莫辞杯潋滟，君是酒中仙。北京图书馆珍藏明钞本《诗渊》

鹧 鸪 天

绣户当年瑞气充。紫阳驾鹤下天风。万山秀色浑钟尽，

六月炎光一洗空。 蕉叶满，彩衣重。刻符持节尽人

雄。坐中金母欣余庆，欢醉周公劝鲁公。北京图书馆珍藏

明钞本《诗渊》

满 江 红

天气新晴，寻昨梦，池塘春早。雨过湔裙，水上柳丝风

袅。却忆去年今日，桃花人面依前好。惟今年，酒量却

添多，银杯小。 谁劝我，玉山倒。催细抹。翻新调。渐

金猊压锦，喷首云绕。笼帕飞来双翠袖，弓弯内样人间

少。为留连，春色伴山翁，都休老。

清 平 乐

降嵩储昂，仙驭来尘表，身佩安危人不老，化国风光长

好。功名南北天涯。欢声蛮峤胡沙。草木何□□露，小

春桃李都花。北京图书馆珍藏明钞本《诗渊》

又

何须轻举，上界多官府。身似灵光长镇鲁，俯仰人间今

古， 雨余帘卷江流，朱颜流映琼舟。不假岗陵□寿，

西山低似西楼。北京图书馆珍藏明钞本《诗渊》

VIVO OCR、校对，以《石湖词校注》（黄畲，齐鲁书社1989年）为底本

**東坡樂府**

蘇軾

    
東坡樂府卷上

水龍吟   
  
古來雲海茫茫，道山絳闕知何處？人間自有，赤城居士，龍蟠鳳翥。淸淨無為，坐忘遺照，八篇奇語。向玉霄東望，蓬萊晻靄，有雲駕、驂風馭。行盡九州四海，笑紛紛、落花飛絮。臨江一見，謫仙風采，無言心許。八表神遊，浩然相對，酒酣箕踞。待垂天賦就，騎鯨路穩，約相將去。   
  
又　贈趙晦之吹笛侍兒

楚山修竹如雲，異材秀出千林表。龍鬚半翦，鳳膺微漲，玉肌勻繞。木落淮南，雨晴雲夢，月明風嫋。自中郎不見，桓伊去後，知辜負、秋多少？聞道嶺南太守，後堂深、綠珠嬌小。綺窗學弄，梁州初遍，霓裳未了。嚼徵含宮，泛商流羽，一聲雲杪。為使君洗盡，蠻風瘴雨，作霜天暁。   
    
又　次韻章質夫楊花詞

似花還似非花，也無人惜從教墜。拋家傍路，思量卻是，無情有思。縈損柔腸，困酣嬌眼，欲開還閉。夢隨風萬里，尋郎去處，又還被、鶯呼起。不恨此花飛盡，恨西園、落紅難綴。曉來雨過，遺蹤何在？一池萍碎。春色三分，二分塵土，一分流水。細看來、不是楊花，點點是離人淚。

又　閭丘大夫孝終公顯嘗守黃州，作棲霞樓，為郡中勝絕。元豊五年，余謫居黃。正月十七日，夢扁舟渡江，中流回望，樓中歌樂雜作，舟中人言，公顯方會客也。覺而異之，乃作此曲，蓋越調《鼓笛慢》。公顯時已致仕，在蘇州。

小舟橫截春江，臥看翠壁紅樓起。雲閒笑語，使君高會，佳人半醉。危柱哀絃，艷歌餘響，繞雲縈水。念故人老大，風流未減，空回首、煙波裏。推枕惘然不見，但空江、月明千里。五湖聞道，扁舟歸去，仍攜西子。雲夢南州，武昌東岸，昔遊應記。料多情夢裏，端來見我，也參差是。

滿庭芳　元豐七年四月一日，余將去黃移汝，留別雪堂鄰里二三君子。會李仲覽自江東來別，遂書以遺之。

歸去來兮，吾歸何處，萬里家在岷峨。百年強半，來日苦無多。坐見黃州再閏，兒童盡、楚語吳歌。山中友，雞豚社酒，相勸老東坡。云何、當此去？人生底事，來往如梭！待閑看秋風，洛水清波。好在堂前細柳，應念我、莫剪柔柯。仍傳語，江南父老，時與曬漁蓑。   
    
又   
    
香靉雕盤，寒生冰筯，畫堂別是風光。主人情重，開宴出紅妝。膩玉圓搓素頸，藕絲嫩、新織仙裳。歌聲罷，虛簷轉月，餘韻尚悠颺。人間何處有？司空見慣，應謂尋常。坐中有狂客，惱亂愁腸。報導金釵墜也，十指露、春筍纖長。親曾見，全勝宋玉，想像賦高唐。   
    
又   
    
蝸角虛名，蠅頭微利，算來着甚幹忙。事皆前定，誰弱又誰強。且趁閑身未老，須放我、些子疏狂。百年裏，渾教是醉，三萬六千場。思量、能幾許？憂愁風雨，一半相妨。又何須抵死，說短論長。幸對清風皓月，苔茵展、雲幕高張。江南好，千鐘美酒，一曲滿庭芳。   
    
又　有王長官者，棄官黃州三十三年，黃人謂之王先生。因送陳慥來過余，因為賦此。

三十三年，今誰存者，算祗君與長江。凜然蒼檜，霜幹苦難雙。聞道司州古縣，雲溪上、竹塢松窗。江南岸，不因送子，寧肯過吾邦？摐摐、疏雨過，風林舞破，煙蓋雲幢。願持此邀君，一飲空缸。居士先生老矣，真夢裏、相對殘釭。歌聲斷，行人未起，船鼓已逢逢。   
    
又　余年十七，始與劉仲達往來於眉山，今年四十九，相逢於泗上。淮水淺凍，久留郡中，晦日同遊南山，話舊感慨，因作《滿庭芳》云。

三十三年，飄流江海，萬里煙浪雲帆。故人驚怪，憔悴老青衫。我自疏狂異趣，君何事、奔走塵凡？流年盡，窮途坐守，船尾凍相銜。巉巉、淮浦外，層樓翠壁，古寺空巖。步攜手林間。笑挽纖纖。莫上孤峯盡處，縈望眼、雲海相攙。家何在？因君問我，歸夢遶松杉。   
    
又　余謫居黃州五年，將赴臨汝，作《滿庭芳》一篇別黃人。既至南都，蒙恩放歸陽羨，復作一篇。   
    
歸去來兮，清溪無底，上有千仞嵯峨。畫樓西畔，天遠夕陽多。老去君恩未報，空回首、彈鋏悲歌。船頭轉，長風萬里，歸馬住平坡。 無何、何處有？銀潢盡處，天女停梭。問何事人間，久戲風波？顧謂同來稚子，應爛汝、腰下長柯。青衫破，群仙笑我，千縷掛煙蓑。   
    
水調歌頭　黃州快哉亭贈張偓佺  
    
落日繡簾捲，亭下水連空。知君為我新作，窗戶濕青紅。長記平山堂上，欹枕江南煙雨，杳杳沒孤鴻。認得醉翁語，山色有無中。一千頃，都鏡淨，倒碧峯。忽然浪起，掀舞一葉白頭翁。堪笑蘭台公子，未解莊生天籟，剛道有雌雄。一點浩然氣，千里快哉風。   
    
又　余去歲在東武，作《水調歌頭》以寄子由。今年子由相從彭門百餘日，過中秋而去，作此曲以別。余以其語過悲，乃為和之，其意以不早退為戒，以退而相從之樂為慰云。  
    
安石在東海，從事鬢驚秋。中年親友難別，絲竹緩離愁。一旦功成名遂，准擬東還海道，扶病入西州。雅志困軒冕，遺恨寄滄洲。歲云暮，須早計，要褐裘。故鄉歸去千里，佳處輒遲留。我醉歌時君和，醉倒須君扶我，惟酒可忘憂。一任劉玄德，相對臥高樓。   
    
又　丙辰中秋，歡飲達旦，大醉，作此篇兼懷子由。   
    
明月幾時有？把酒問青天。不知天上宮闕，今夕是何年。我欲乘風歸去，唯恐瓊樓玉宇，高處不勝寒。起舞弄清影，何似在人間！轉朱閣，低綺戶，照無眠。不應有恨，何事長向別時圓！人有悲歡離合，月有陰晴圓缺，此事古難全。但願人長久，千里共嬋娟。   
    
又　歐陽文忠公嘗問余：琴詩何者最善？答以退之《聽穎師琴》詩。公曰：“此詩固奇麗，然非聽琴，乃聽琵琶詩也。余深然之。建安章質夫家善琵琶者，乞為歌詞，余久不作，特取退之詞，稍加隱括，使就聲律，以遺之云。   
    
昵昵兒女語，燈火夜微明。恩冤爾汝來去，彈指淚和聲。忽變軒昂勇士，一鼓填然作氣，千里不留行。回首暮雲遠，飛絮攪青冥。眾禽裏，真彩鳳，獨不鳴。躋攀寸步千險，一落百尋輕。煩子指間風雨，置我腸中冰炭，起坐不能平。推手從歸去，無淚與君傾。   
    
又　子由徐州中秋作   
    
離別一何久，七度過中秋。去年東武今夕，明月不勝愁。豈意彭門城下，同泛清河古汴，船上載涼州。鼓吹助清賞，鴻雁起汀洲。坐中客，翠羽帔，紫綺裘。素娥無賴西去，曾不為人留。今夜清樽對客，明夜孤帆水驛，依舊照離憂。但恐同王粲，相對永登樓。   
    
滿江紅　董毅夫名鉞，自梓漕得罪，罷官東川，歸鄱陽，過東坡于齊安。怪其豐暇自得，余問之。曰：“吾再娶柳氏，三日而去官。吾固不戚戚，而憂柳氏不能忘懷於進退也。已而欣然，同憂患如處富貴，吾是以益安焉。”命其侍兒歌其所作《滿江紅》。嗟歎之不足，乃次其韻。   
    
憂喜相尋，風雨過、一江春綠。巫峽夢、至今空有，亂山屏簇。何似伯鸞攜德耀，簞瓢未足清歡足。漸粲然，光彩照階庭，生蘭玉。幽夢裏，傳心曲。腸斷處，憑他續。文君婿知否？笑君卑辱。君不見《周南》歌《漢廣》，天教夫子休喬木。便相將、左手抱琴書，雲間宿。   
    
又　寄鄂州朱使君壽昌   
    
江漢西來，高樓下、蒲萄深碧。猶自帶、岷峨雪浪，錦江春色。君是南山遺愛守，我為劍外思歸客。對此間、風物豈無情，殷勤說。江表傳，君休讀。狂處士，真堪惜。空洲對鸚鵡，葦花蕭瑟。不獨笑書生爭底事，曹公黃祖俱飄忽。願使君、還賦謫仙詩，追黃鶴。   
    
又　東武會流杯亭，上巳日作。城南有坡，土色如丹，其下有堤，壅邞淇水入城。

東武南城，新堤就、邞淇初溢。微雨過、長林翠阜，臥紅堆碧。枝上殘花吹盡也，與君試向江頭覓。問向前、猶有幾多春，三之一。官裏事，何時畢。風雨外，無多日。相將泛曲水，滿城爭出。君不見蘭亭修禊事，當時坐上皆豪逸。到如今、修竹滿山陰，空陳跡。   
    
又   
    
清潁東流，愁來送、征鴻去翮。情亂處、青山白浪，萬重千疊。辜負當年林下語、對床夜雨聽蕭瑟。恨此生、長向別離中，凋華髮。一樽酒，黃河側。無限事，從頭說。相看恍如昨，許多年月。衣上舊痕餘苦淚，眉間喜氣占黃色。便與君、池上覓殘春，花如雪。   
    
又　正月十三日，雪中送文安國還朝。   
    
天豈無情，天也解、多情留客。春向暖，朝來底事，尚飄輕雪？君遇時來紆組綬，我應老去尋泉石。恐異時、杯酒復相思，雲山隔。浮世事，俱難必。人縱健，頭應白。何辭更一醉，此歡難覓。不用向佳人訴離恨，淚珠先已凝雙睫。但莫遣、新燕卻來時，音書絕。   
    
念奴嬌　赤壁懷古   
    
大江東去，浪淘盡、千古風流人物。故壘西邊，人道是、三國周郎赤壁。亂石崩雲，驚濤裂岸，捲起千堆雪。江山如畫，一時多少豪傑！遙想公瑾當年，小喬初嫁了，雄姿英發。羽扇綸巾，談笑間、強虜灰飛煙滅。故國神遊，多情應笑，我早生華髮。人間如夢，一樽還酹江月。

千秋嵗　重陽徐州作   
    
淺霜侵綠，髮少仍新沐。冠直縫，巾橫幅。美人憐我老，玉手簪金菊。秋露重，真珠滿袖沾餘馥。座上人如玉，花映花奴肉。蜂蝶亂，飛相逐。明年人縱健，詞會應難復。須細看，晚來明月和銀燭。   
    
歸朝歡　和蘇伯堅固  
    
我夢扁舟浮震澤，雪浪搖空千頃白。覺來滿眼是廬山，依天無數開青壁。此生長接淅，與君同是江南客。夢中遊，覺來清賞，同作飛梭擲。明日西風還掛席，唱我新詞淚沾臆。靈均去後楚山空，澧陽蘭芷無顔色。君才如夢得，武陵更在西南極。竹枝詞，莫傜新唱。誰謂古今隔？   
    
永遇樂　孫巨源以八月十五日離海州，坐別于景疏樓上；既而與余會於潤州，至楚州乃別。余以十一月十五日至海州，與太守會于景疏樓上，作此詞以寄巨源。  
    
長憶別時，景疏樓上，明月如水。美酒清歌，留連不住，月隨人千里。別來三度，孤光又滿，冷落共誰同醉？捲珠簾、淒然顧影，共伊到明無寐。今朝有客，來從濉上，能道使君深意。憑仗清淮，分明到海，中有相思淚。而今何在？西垣清禁，夜永露華侵被。此時看、回廊曉月，也應暗記。   
    
又　彭城夜宿燕子樓，夢盼盼，因作此詞。一雲徐州夜夢覺，此登燕子樓作。  
    
明月如霜，好風如水，清景無限。曲港跳魚，圓荷瀉露，寂寞無人見。紞如三鼓，鏗然一葉，黯黯夢雲驚斷。夜茫茫，重尋無處，覺來小園行遍。天涯倦客，山中歸路，望斷故園心眼。燕子樓空，佳人何在？空鎖樓中燕。古今如夢，何曾夢覺，但有舊歡新怨。異時對、黃樓夜景，為余浩歎。   
    
雨中花慢　初至密州，以累年旱，齋戒累月，方春牡丹盛開，遂不獲一賞。至九月，忽開千葉一朵，雨中特為置酒，遂作。  
    
今歲花時深院，盡日東風，輕颺茶煙。但有綠苔芳草，柳絮榆錢。聞道城西，長廊古寺，甲第名園。有國豔帶酒，天香染袂，為我留連。清明過了，殘紅無處，對此淚灑樽前。秋向晚、一枝何事，向我依然？高會聊追短景，清商不假餘妍。不如留取，十分春態，付與明年。   
    
沁園春　赴密州，早行，馬上寄子由。  
    
孤館燈青，野店雞號，旅枕夢殘。漸月華收練，晨霜耿耿；雲山摛錦，朝露團團。世路無窮，勞生有限，似此區區長鮮歡。微吟罷，憑征鞍無語，往事千端。   
當時共客長安，似二陸初來俱少年。有筆頭千字，胸中萬卷；致君堯舜，此事何難。用捨由時，行藏在我，袖手何妨閑處看。身長健，但優遊卒歲，且鬬樽前。   
    
泛金船　流杯亭和楊元素  
    
無情流水多情客，勸我如相識。杯行到手休辭卻，似軒冕相逼。曲水池上，小字更書年月。還對茂林修竹，似永和節。纖纖素手如霜雪，笑把秋花插。樽前莫怪歌聲咽，又還是輕別。此去翱翔，遍上玉堂金闕。欲問再來何歲？應有華髮。   
    
一叢花　初春病起  
    
今年春淺臘侵年，冰雪破春妍。東風有信無人見，露微意、柳際花邊。寒夜縱長，孤衾易暖，鐘鼓漸清圓。朝來初日半衘山，樓閣淡疏煙。遊人便作尋芳計，小桃杏、應已爭先。衰病少悰，疏慵自放，惟愛日高眠。   
    
八聲甘州　寄參寥子  
    
有情風萬里捲潮來，無情送潮歸。問錢塘江上，西興浦口，幾度斜暉？不用思量今古，俯仰昔人非。誰似東坡老，白首忘機。記取西湖西畔，正春山好處，空翠煙霏。算詩人相得，如我與君稀。約它年、東還海道，願謝公、雅志莫相違。西州路，不應回首，為我沾衣。   
  
洞仙歌   
  
江南臘盡，早梅花開後。分付新春與垂柳。細腰肢、自有入格風流。仍更是、骨體清英雅秀。   
永豐坊那畔，盡日無人，惟見金絲弄晴晝。斷腸是飛絮時，綠葉成陰，無箇事，一成消瘦。又莫是東風逐君來，便吹散眉間，一點春皺。   
  
又　余七歲時，見眉州老尼，姓朱，忘其名，年九十餘。自言嘗隨其師入蜀主孟昶宮中。一日，大熱，蜀主與花蕊夫人夜納涼摩訶池上，作一詞，朱具能記之。今四十年，朱已死久矣，人無知此詞者，但記其首兩句。暇日尋味，豈《洞仙歌令》乎！乃為足之云。   
  
冰肌玉骨，自清涼無汗。水殿風來暗香滿。繡簾開，一點明月窺人，人未寢、欹枕釵橫鬢亂。起來攜素手，庭戶無聲，時見疏星渡河漢。試問夜如何？夜已三更，金波淡，玉繩低轉。但屈指西風幾時來？又不道流年，暗中偷換。

三部樂

美人如月。乍見掩暮雲，更繪妍絕。算應無恨，安用陰晴圓缺。嬌甚空只成愁，待下牀又嬾，未語先咽。數日不來，落盡一庭紅葉。今朝置酒強起，問為誰減動，一分香雪？何事散花却病，維摩無疾?却低眉慘然不答，唱金縷一聲怨切。堪折便折，且惜取年少花發。

無愁可解　國工花日新作越調解愁，洛陽劉几壽伯聞而悅之，戲作俚語之詞，天下傳詠，以謂幾於遠者。龍丘子猶笑之，此雖免乎愁，猶有所解也。若夫遊於自然而託於不得已，人樂亦樂，人愁亦愁，彼且惡乎解哉！乃反其詞，作無愁可解云。

光景百年，看便一世，生來不識愁味。問愁何處來，更開解箇甚底?萬事從來風過耳，何用不着心裏。你喚做展却眉頭，便是達者，也則恐未。

此理、本不通言，何曾道、歡遊勝如名利。道即渾是錯，不道如何即是?這裏元無我與你。甚喚做物情之外?若須待醉了、方開解時，問無酒、怎生醉?

戚氏

玉龜山，東皇靈姥統群仙。絳闕岧嶢，翠房深迥，倚霏烟。幽閑、志蕭然，金城千里鎖嬋娟。當時穆滿巡狩，翠華曾到海西邊。風露明霽，鯨波極目，勢浮輿蓋方圓。正迢迢麗日，玄圃清寂，瓊草芊綿。

爭解綉勒香韉。鸞輅駐蹕，八馬戲芝田。瑤池近、畫樓隱隱，翠鳥翩翩。肆華筵，間作脆管鳴弦，宛若帝所鈞天。稚顔皓齒，綠發方瞳，圓極恬淡高妍。

盡倒瓊壺酒，獻金鼎藥，固大椿年。縹緲飛瓊妙舞，命雙成奏曲醉留連。雲璈韵響瀉寒泉。浩歌暢飲，斜月低河漢。漸綺霞，天際紅深淺。動歸思，回首塵寰。爛漫游，玉輦東還。杏花風，數裏響鳴鞭。望長安路，依稀柳色，翠點春妍。

醉蓬萊　余譎居黃州，三見重九，每歲與太守徐君猷會于栖霞樓．今年公將去，乞郡湖南，念此惘然，故作是詞。

笑勞生一夢，羈旅三年，又還重九。華髮蕭蕭，對荒園搔首。賴有多情，好飲無事，似古人賢守。歲歲登高，年年落帽，物華依舊。

此會應須爛醉，仍把紫菊紅萸，細看重嗅。搖落霜風，有手栽雙柳。來歲今朝，爲我西顧，酹羽觴江口。會與州人，飲公遺愛，一江醇酎。

賀新郎  
   
乳燕飛華屋。悄無人、桐陰轉午，晚凉新浴。手弄生綃白團扇，扇手一時似玉。漸困倚、孤眠清熟。簾外誰來推綉戶，枉教人、夢斷瑤台曲。又却是，風敲竹。   
石榴半吐紅巾蹙。待浮花浪蕊都盡，伴君幽獨。濃艶一枝細看取，芳心千重似束。又恐被、秋風驚綠。若待得君來向此，花前對酒不忍觸。共粉泪，兩簌簌。

哨遍　陶淵明賦《歸去來》，有其詞而無其聲。餘既治東坡，築雪堂于上，人俱笑其陋。獨鄱陽董毅夫過而悅之，有卜鄰之意。乃取《歸去來》詞，稍加概括，使就聲律，以遺毅夫，使家僮歌之，時相從于東坡。釋耒而和之，扣牛角而爲之節，不亦樂乎 。

爲米折腰，因酒弃家，口體交相累。歸去來，誰不遣君歸？覺從前皆非今是。露未晞，征夫指予歸路，門前笑語喧童稚。嗟舊菊都荒，新松暗老，吾年今已如此。但小窗容膝閉柴扉，策杖看孤雲暮鴻飛。雲山無心，鳥倦知還，本非有意。   
噫！歸去來兮，我今忘我兼忘世。親戚無浪語，琴書中有真味。步翠麓崎嶇，泛溪窈窕，涓涓暗谷流春水。觀草木欣榮，幽人自感，吾生行且休矣。念寓形宇內復幾時。不自覺皇皇欲何之？委吾心、去留誰計。神仙知在何處，富貴非吾志。但知臨水登山嘯咏，自引壺觴自醉。此生天命更何疑，且乘流、遇坎還止。

又   
   
睡起畫堂，銀蒜押簾，珠幕雲垂地。初雨歇，洗出碧羅天，正溶溶養花天氣。一霎暖風迴芳草，榮光浮動，卷皺銀塘水。方杏靨勻酥，花鬚吐綉，園林排比紅翠。見乳燕捎蝶過繁枝，忽一綫爐香逐游絲。晝永人間，獨立斜陽，晚來情味。   
便乘興携將佳麗。深入芳菲裏。撥胡琴語，輕攏慢撚總伶俐。看緊約羅裙，急趣檀板，霓裳入破驚鴻起。顰月臨眉，醉霞橫臉，歌聲悠颺雲際。任滿頭紅雨落花飛。漸鳷鵲樓西玉蟾低。尚徘徊、未盡歡意。君看今古悠悠，浮宦人間世。這些百歲光陰幾日？三萬六千而已。醉鄉路穩不妨行，但人生、要適情耳。

木蘭花令  
   
霜餘已失長淮闊，空聽潺潺清潁咽。佳人猶唱醉翁詞，四十三年如電抹。   
草頭秋露流珠滑，三五盈盈還二八。與予同是識翁人，唯有西湖波底月。   
   
又　次馬仲玉韻   
   
知君仙骨無寒暑，千載相逢猶旦暮。故將別語惱佳人，欲看梨花枝上雨。   
落花已逐風回去，花本無心鶯自訴。明朝歸路下塘西，不見鶯啼花落處。   
   
又   
   
梧桐葉上三更雨，驚破夢魂無覓處。夜凉枕簟已知秋，更聽寒蛩促機杼。   
夢中歷歷來時路，猶在江亭醉歌舞。樽前必有問君人，爲道別來心與緒。

西江月 寶云真覺院賞瑞香   
   
公子眼花亂發，老夫鼻觀先通。領巾飄下瑞香風，驚起謫仙春夢。   
後土祠中玉蕊，蓬萊殿後鞓紅。此花清色更纖穠，把酒何人心動？   
   
又 坐客見和，復次韵。   
   
小院朱欄幾曲，重城畫鼓三通。更看微月轉光風，歸去香雲入夢。   
翠袖爭浮大白，皁羅半插斜紅。燈花零落酒花穠，妙語一時飛動。   
   
又 再用前韵，戲曹子方。   
   
怪此花枝怨泣，託君詩句名通。憑將草木記吳風，繼取相如雲夢。   
點筆袖沾醉墨，謗花面有慚紅。知君却是爲情穠，怕見此花撩動。   
   
又   
   
聞道雙銜鳳帶，不妨單着鮫綃。夜香知與阿誰燒？悵望水沉烟裊。   
雲鬢風前綠卷，玉顔醉裏紅潮。莫教空度可憐宵，月與佳人共僚。   
   
又 重九  
   
點點樓頭細雨，重重江外平湖。當年戲馬會東徐，今日凄凉南浦。   
莫恨黃花未吐，且教紅粉相扶。酒闌不必看茱萸，俯仰人間今古。   
   
又　送建溪雙井茶、谷簾泉與勝之，徐君猷家後房，甚慧麗，自陳叙本貴種也。   
   
龍焙今年絕品，谷簾自古珍泉。雪芽雙井散神仙，苗裔來從北苑。   
湯發雲腴釅白，盞浮花乳輕圓。人間誰敢更爭妍？鬭取紅窗粉面。   
   
又　姑熟再見勝之，次前韻。   
   
別夢已隨流水，泪巾猶裛香泉。相如依舊是臞仙，人在瑤台閬苑。   
花霧縈風縹緲，歌珠滴水清圓。蛾眉新作十分妍，走馬歸來便面。   
   
又  
   
世事一場大夢，人生幾度秋凉。夜來風葉已鳴廊，看取眉頭鬢上。   
酒賤常愁客少，月明多被雲妨。中秋誰與共孤光，把盞凄然北望。   
   
西江月 送錢待制穆父   
   
莫嘆平齊落落，且應去魯遲遲。與君各記少年時，須信人生如寄。   
白髮千莖相送，深杯百罰休辭。拍浮何用酒爲池，我已爲君德醉。   
   
又   
   
玉骨那愁瘴霧，冰姿自有仙風。海仙時遣探芳叢，倒挂綠毛么鳳。   
素面翻嫌粉涴，洗粧不褪唇紅。高情已逐曉雲空，不與梨花同夢。

又 公自序云：頃在黃州，春夜行蕲水中，過酒家，飲酒醉，乘月至一溪橋上，解鞍，曲肱醉臥少休。及覺已曉，亂山攢擁，流水鏘然，疑非塵世也。書此語橋柱上。

照野瀰瀰淺浪，橫空隱隱層霄。障泥未解玉驄驕，我欲醉眠芳草。   
可惜一溪風月，莫教蹋碎瓊瑤。解鞍欹枕綠楊橋，杜宇一聲春曉。   
   
又   
   
三過平山堂下，半生彈指聲中。十年不見老仙翁，壁上龍蛇飛動。   
欲弔文章太守，仍歌楊柳春風。休言萬事轉頭空，未轉頭時皆夢。   
   
又   
   
昨夜扁舟京口，今朝馬首長安。舊官何物對新官，只有湖山公案。   
此景百年幾變，個中下語千難。使君才氣卷波瀾，與把新詩判斷。

鷓鴣天  
   
林斷山明竹隱墻，亂蟬衰草小池塘。翻空白鳥時時見，照水紅蕖細細香。   
村舍外，古城傍，杖藜徐步轉斜陽。殷勤昨夜三更雨，又得浮生一日凉。   
   
又 陳公密出侍兒素姐，歌紫玉簫曲，勸老人酒，老人飲盡，爲賦此詞。   
   
笑撚紅梅嚲翠翹，揚州十裏最妖嬈。夜來綺席親曾見，撮得精神滴滴嬌。   
嬌後眼，舞時腰，劉郎幾度欲魂消。明朝酒醒知何處？腸斷雲間紫玉簫。

又 元真子漁父詞極清麗，恨其曲度不傳，故嘗加其語，以浣溪沙歌之矣。元真子詞雲：“西塞山邊白鷺飛，桃花流水鱖魚肥。青箬笠，綠蓑衣，斜風細雨不須歸。”表弟李如箎言漁父詞以鷓鴣天歌之，甚協音律，但語少聲多耳。因以憲宗畫像訪求元真子文章，及其兄鶴齡勸歸之意，足前後數句。

西塞山邊白鷺飛，桃花流水鱖魚肥。朝廷尚覓元真子，何處于今更有詩?

青箬笠，綠蓑衣，斜風細雨不須歸。人間欲避風波險，一日風波十二時。

少年遊 端午贈黃守徐君猷   
   
銀塘朱檻麹塵波，圓綠卷新荷。蘭條薦浴，菖花釀酒，天氣尚清和。   
好將沉醉酬佳節，十分酒，一分歌。獄草烟深，訟庭人悄，無吝宴遊過。   
   
又 潤州作，代人寄遠。  
   
去年相送，餘杭門外，飛雪似楊花。今年春盡，楊花似雪，猶不見還家。   
對酒捲簾邀明月，風露透窗紗。恰似姮娥憐雙燕，分明照、畫梁斜。

望江南  
   
春已老，春服幾時成？曲水浪低蕉葉穩，舞雩風軟紵羅輕。酣詠樂升平。   
微雨過，何處不催耕。百舌無言桃李盡，柘林深處鵓鴣鳴。春色屬蕪菁。   
   
又 超然台作  
   
春未老，風細柳斜斜。試上超然臺上看，半壕春水一城花。烟雨暗千家。   
寒食後，酒醒却咨嗟。休對故人思故國，且將新火試新茶。詩酒趁年華。   
   
卜算子  
   
蜀客到江南，長憶吳山好。吳蜀風流自古同，歸去應須早。   
還與去年人，共藉西湖草。莫惜樽前子細看，應是容顔老。   
   
卜算子 黄州定惠院寓居作   
  
缺月挂疏桐，漏斷人初靜。誰見幽人獨往來？縹緲孤鴻影。   
驚起却回頭，有恨無人省。揀盡寒枝不肯棲，楓落吳江冷。

瑞鷓鴣  
   
碧山影裏小紅旗，儂是江南踏浪兒。拍手欲嘲山簡醉，齊聲爭唱浪婆詞。   
西興渡口帆初落，漁浦山頭日未欹。儂欲送潮歌底曲，樽前還唱使君詩。   
   
十拍子   
   
白酒新開九醞，黃花已過重陽。身外儻來都似夢，醉裏無何即是鄉。東坡日月長。   
玉粉旋烹茶乳，金虀新搗橙香。强染霜髭扶翠袖，莫道狂夫不解狂。狂夫老更狂。   
   
清平樂  
   
清淮濁汴，更在江西岸。紅旆到時黃葉亂，霜入梁王故苑。   
秋原何處携壺？停驂訪古踟蹰。雙廟遺風尚在，漆園傲吏應無。   
   
昭君怨 金山送柳子玉

誰作桓伊三弄，驚破綠窗幽夢。新月與愁烟，滿江天。   
人欲去還不去，明日落花飛絮。飛絮送行舟，水東流。

采桑子　潤州甘露寺多景樓，天下之殊景也。甲寅仲冬，余同孫巨源、王正仲參會于此。有胡琴者，姿色尤好。三公皆一時英秀，景之秀，妓之妙，真爲希遇。飲闌，巨源請於余曰：“殘霞晚照，非奇才不盡。”余作此詞。

多情多感仍多病，多景樓中。樽酒相逢，樂事回頭一笑空。   
停杯且聽琵琶語，細撚輕攏。醉臉春融，斜照江天一抹紅。

更漏子　送孫巨源   
   
水涵空，山照市，西漢二疏鄉里。新白髮，舊黃金，故人恩義深。   
海東頭，山盡處，自古空槎來去。槎有信，赴秋期，使君行不歸。

華胥引  
   
平時十月幸蘭湯，玉甃瓊梁。五家車馬如水，珠璣滿路旁。   
翠華一去掩方床，獨留烟樹蒼蒼。至今清夜月，依前過繚墻。

蘇幕遮　咏選仙圖   
   
暑籠晴，風解慍。雨後餘清，暗襲衣裾潤。一局選仙逃暑困。笑指樽前，誰向青霄近？   
整金盆，輪玉筍。鳳駕鸞車，誰敢爭先進。重五休言升最緊。縱有碧油，到了輸堂印。

生查子　送蘇伯固   
   
三度別君來，此別真遲暮。白盡老髭鬚，明日淮南去。   
酒罷月隨人，淚濕花如霧。後月送君時，夢繞湖邊路。

青玉案　和賀方回韵送伯固歸吳中   
   
三年枕上吳中路。遣黃耳、隨君去。若到松江呼小渡。莫驚鷗鷺，四橋盡是，老子經行處。輞川圖上看春暮。常記高人右丞句。作箇歸期天已許。春衫猶是，小蠻針綫，曾濕西湖雨。

烏夜啼  
   
莫怪歸心速，西湖自有蛾眉。若見故人須細說，白髮倍當時。   
小鄭非常强記，二南依舊能詩。更有鱸魚堪切膾，兒輩莫教知。

臨江仙　龍丘子自洛之蜀，載二侍女，戎裝駿馬，至溪山佳處，輒留數日，見者以為異人。其後十年，築室黃崗之北，號曰靜安居士。作此詞贈之。

細馬遠馱雙侍女，青巾玉帶紅靴。溪山好處便爲家。誰知巴峽路，却見洛城花。   
面旋落英飛玉蘂，人間春日初斜。十年不見紫雲車。龍丘新洞府，鉛鼎養丹砂。   
   
又  
   
詩句端來磨我鈍，鈍錐不解生芒。歡顔爲我解冰霜。酒闌清夢覺，春草滿地塘。   
應念雪堂坡下老，昔年共採芸香。功成名遂早還鄉。回車來過我，喬木擁千章。   
   
又　辛未離杭至潤，別張弼秉道  
   
我勸髯張歸去好，從來自己忘情。塵心消盡道心平。江南與塞北，何處不堪行！   
俎豆庚桑真過矣，憑君說與南榮。願聞吳越報豐登。君王如有問，結襪賴王生。   
   
又　送李公恕

自古相從休務日，何妨低唱微吟。天垂雲重作春陰。坐中人半醉，簾外雪將深。   
聞道分司狂禦史，紫雲無路追尋。凄風寒雨更駸駸。問囚長損氣，見鶴忽驚心。   
   
又　送王緘   
   
忘却成都來十載，因君未免思量。憑將清泪灑江陽。故山知好在，孤客自悲凉。   
坐上別愁君未見，歸來欲斷無腸。殷勤且更盡離觴。此身如傳舍，何處是吾鄉！   
   
又　夜到揚州，席上作。   
   
樽酒何人懷李白？草堂遙指江東。珠簾十裏卷香風。花開花謝，離恨幾千重。   
輕舸渡江連夜到，一時驚笑衰容。語音猶自帶吳儂。夜闌對酒，依舊夢魂中。

又　惠州改前韻   
   
九十日春都過了，貪忙何處追遊？三分春色一分愁。雨翻榆莢陣，風轉柳花毬。   
我與使君皆白首，休誇年少風流。佳人斜倚合江樓。水光都眼淨，山色總眉愁。

又　風水洞作  
   
四大從來都遍滿，此間風水何疑。故應爲我發新詩。幽花香澗谷，寒藻舞淪漪。   
借與玉川生兩腋，天仙未必相思。還憑流水送人歸。層巔餘落日，草露已沾衣。   
   
又　送錢穆父   
   
一別都門三改火，天涯踏盡紅塵。依然一笑作春溫。無波真古井，有節是秋筠。   
惆悵孤帆連夜發，送行淡月微雲。樽前不用翠眉顰。人生如逆旅，我亦是行人。   
   
又　疾愈，登望湖樓，贈項長官  
   
多病休文都瘦損，不堪金帶垂腰。望湖樓上暗香飄。和風春弄袖，明月夜聞簫。   
酒醒夢回清漏永，隱床無限更潮。佳人不見董嬌饒。徘徊花上月，空度可憐宵。   
   
又  
   
夜飲東坡醒復醉，歸來髣髴三更。家童鼻息已雷鳴。敲門都不應，倚杖聽江聲。   
長恨此身非我有，何時忘却營營！夜闌風靜縠紋平。小舟從此逝，江海寄餘生。   
   
又  
   
冬夜夜寒冰合井，畫堂明月侵幃。青釭明滅照悲啼。青釭挑欲盡，粉泪裛還垂。   
未盡一樽先掩淚，歌聲半帶清悲。情聲兩盡莫相違。欲知腸斷處，梁上暗塵飛。   
   
漁家傲　金陵賞心亭送王勝之龍圖。王守金陵，視事一日，移南郡   
   
千古龍蟠幷虎踞，從公一吊興亡處。渺渺斜風吹細雨。芳草渡，江南父老留公住。   
公駕風車淩彩霧，紅鸞驂乘青鸞馭。却訝此洲名白鷺。非吾侶，翩然欲下還飛去。   
   
又　送吉守江郎中   
   
送客歸來燈火盡，西樓淡月凉生暈。明日潮來無定準。潮來穩，舟橫渡口重城近。   
江水似知孤客恨，南風爲解佳人慍。莫學時流輕久困。頻寄問，錢塘江上須忠信。   
   
又　七夕   
   
皎皎牽牛河漢女，盈盈臨水無由語。望斷碧雲空日暮。無尋處，夢回芳草生春浦。   
鳥散餘花紛似雨，汀洲蘋老香風度。明月多情來照戶。但攬取，清光長送人歸去。   
   
又　送張元康省親秦州。或作秦亭。   
   
一曲陽關情幾許？知君欲向秦川去。白馬皁貂留不住。回首處，孤城不見天霏霧。   
到日長安花似雨，故關楊柳初飛絮。漸見靴刀迎夾路。誰得似，風流膝上王文度！

定風波　十月九日，孟亨之置酒秋香亭，有雙拒霜獨向君猷而開。坐客喜笑，以為非使君莫可當此花，故作是篇。

兩兩輕紅半暈腮，依依獨爲使君回。若道使君無此意，何爲，雙花不向別人開？   
但看低昂烟雨裏，不已，勸君休訴十分杯。更問樽前狂副使，來歲，花開時節與誰來？   
   
又　三月七日，沙湖道中遇雨，雨具先去，同行皆狼狽，余獨不覺。已而遂晴。故作此。  
   
莫聽穿林打葉聲，何妨吟嘯且徐行。竹杖芒鞋輕勝馬，誰怕？一蓑烟雨任平生。  
料峭春風吹酒醒，微冷，山頭斜照却相迎。回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴。

又　重陽   
   
與客攜壺上翠微，江涵秋影雁初飛。塵世難逢開口笑，年少，菊花須插滿頭歸。

酩酊但酬佳節了，雲嶠，登臨不用怨斜輝。古往今來誰不老，多少，牛山何必更沾衣。   
   
又

莫怪鴛鴦繡帶長，腰輕不勝舞衣裳。薄倖只貪遊冶去，何處？垂楊繫馬恣輕狂。

花謝絮飛春又盡，堪恨，斷弦塵管伴啼粧。不信歸來但自看，怕見，爲郎憔悴却羞郎。   
   
又　送元素  
   
今古風流阮步兵，平生遊宦愛東平。千里遠來還不住，歸去，空留風韵照人清。   
紅粉樽前添懊惱，休道，如何留得許多情。記取明年花絮亂，看泛，西湖總是斷腸聲。

又　元豐五年七月六日，王文甫家飲釀白酒，大醉，集古句作墨竹詞。   
   
雨洗娟娟嫩葉光，風吹細細綠筠香。秀色亂侵書帙晚，簾捲，清陰微過酒樽凉。   
人畫竹身肥擁腫，何用？先生落筆勝蕭郎。記得小軒岑寂夜，廊下，月和疏影上東墻。

又　咏紅梅   
   
好睡慵開莫厭遲，自憐冰臉不時宜。偶作小紅桃杏色，閑雅，尚餘孤瘦雪霜姿。   
休把閑心隨物態，何事？酒生微暈沁瑤肌。詩老不知梅格在，吟咏，更看綠葉與青枝。

又　余昔與張子野、劉孝叔、李公擇、陳令舉、楊元素會于吳興。時子野作六客詞，其卒章雲：“見說賢人聚吳分，試問，也應旁有老人星。”凡十五年，再過吳興，而五人者皆已亡矣。時張仲謀與曹子方、劉景文、蘇伯固、張秉道爲坐客，仲謀請作後六客詞云。

月滿苕溪照夜堂，五星一老鬭光芒。十五年間真夢裏，何事？長庚配月獨凄凉。   
   
綠■髮■蒼顔同一醉，還是，六人吟笑水雲鄉。賓主談鋒誰得似？看取，曹劉今對兩蘇張。   
   
又　海南歸，贈王定國侍兒寓娘。   
   
長羨人間琢玉郎，天應乞與點酥娘。自作清歌傳皓齒，風起，雪飛炎海變清凉。   
萬里歸來年愈少，微笑，笑時猶帶嶺梅香。試問嶺南應不好？却道，此心安處是吾鄉。

南鄉子

晚景落瓊杯，照眼雲山翠作堆。認得岷峨春雪浪，初來，萬頃蒲萄漲淥醅。

春雨暗陽臺，亂灑歌樓濕粉腮。一陣東風來捲地，吹迴，落照江天一半開。

又　梅花詞和楊元素

寒雀滿疏籬，爭抱寒柯看玉蕤。忽見客來花下坐，驚飛，踏散芳英落酒巵。

痛飲又能詩，坐客無氊醉不知。花謝酒闌春到也，離離，一點微酸已著枝。

又　席上勸李公擇酒

不到謝公臺，明月清風好在哉！舊日髯孫何處去？重來，短李風流更上才。

秋色漸摧頽，滿院黃英映酒杯。看取桃花春二月，爭開，盡是劉郎去後栽。

又　重九，涵輝樓呈徐君猷。

霜降水痕收，淺碧鱗鱗露遠洲。酒力漸消風力軟，颼颼，破帽多情却戀頭。

佳節若爲酬？但把清樽斷送秋。萬事到頭都是夢，休休，明日黃花蝶也愁。

又　送述古

回首亂山橫，不見居人祇見城。誰似臨平山上塔，亭亭，迎客西來送客行。

歸路晚風清，一枕初寒夢不成。今夜殘燈斜照處，熒熒，秋雨晴時淚不晴。

又

冰雪透香肌，姑射仙人不似伊。濯錦江頭新樣錦，非宜，故着尋常淡薄衣。暖日下重幃，春睡香凝索起遲。曼倩風流緣底事？當時，愛被西真喚作兒。

又　和楊元素，時移守密州。

東武望餘杭，雲海天涯兩渺茫。何日功成名遂了，還鄉，醉笑陪公三萬場。

不用訴離觴。痛飲從來別有腸。今夜送歸燈火冷，河塘，墮淚羊公却姓楊。

又　和楊元素

凉簟碧紗厨，一枕清風晝睡餘。睡聽晚衙無箇事，徐徐，讀盡牀頭幾卷書。

搔首賦“歸歟”，自覺功名懶更疏。若問使君才與氣，何如？占得人間一味愚。

又

裙帶石榴紅，却水殷勤解贈儂。應許逐鶏鶏莫怕，相逢，一點靈心必暗通。

何處遇良工？琢刻天真半欲空。願作龍香雙鳳撥，輕攏，長在環兒白雪胸。

又

旌旗滿江湖，詔發樓船萬舳艫。投筆將軍因笑我，迂儒，帕首腰刀是丈夫。

粉泪怨離居，喜子垂窗報捷書。試問伏波三萬語，何如？一斛明珠換綠珠。

又　雙荔枝

天與化工知，賜得衣裳總是緋。每向華堂深處見，憐伊，兩箇心腸一片兒。

自小便相隨，綺席歌筵不暫離。苦恨人人分拆破，東西，怎得成雙似舊時？

又　集句

寒玉細凝膚，清歌一曲倒金壺。冶葉倡條徧相識，爭如？豆寇花梢二月初。

年少即須臾，芳時偷得醉工夫。羅帳細垂銀燭背，歡娛，豁得平生俊氣無！

又

悵望送春杯，漸老逢春能幾回？花滿楚城愁遠別，傷懷，何况清絲急管催。

吟斷望鄉台，萬里歸心獨上來。景物登臨閑始見，徘徊，一寸相思一寸灰。

又

何處倚闌干，弦管高樓月正圓。胡蝶夢中家萬里，依然，老去愁來强自寬。

明鏡借紅顔，須著人間比夢間。蠟燭半籠金翡翠，更闌，綉被焚香獨自眠。

又　宿州上元

千騎試春遊，小雨如酥落便收。能使江東歸老客，遲留，白酒無聲滑瀉油。  
飛火亂星毬，淺黛橫波翠欲流。不似白雲鄉外冷，溫柔，此去淮南第一州。

東坡樂府卷下

菩薩蠻　七夕，朝天門上作。   
   
畫檐初挂彎彎月，孤光未滿先憂缺。遙認玉簾鈎，天孫梳洗樓。   
佳人言語好，不願求新巧。此恨固應知，願人無別離。   
   
又　七夕   
   
風回仙馭雲開扇，更闌月墮星河轉。枕上夢魂驚，曉來疏雨零。   
相逢雖草草，長共天難老。終不羨人間，人間日似年。   
   
又   
   
城隅靜女何人見，先生日夜歌“彤管”。誰識蔡姬賢，江南顧彥先。   
先生那久困，湯沐須名郡。惟有謝夫人，從來是擬倫。

又  
   
買田陽羨吾將老，從來不爲溪山好。來往一虛舟，聊從造物游。   
有書仍懶著，且漫歌歸去。筋力不辭詩，要須風雨時。

又   
   
綉簾高捲傾城出，燈前瀲灩橫波溢。皓齒發清歌，春愁入翠蛾。   
凄音休怨亂，我已無腸斷。遺響下清虛，纍纍一串珠。   
   
又　贈徐君猷笙妓   
   
碧紗微露纖摻玉，朱唇漸暖參差竹。越調變新聲，龍吟澈骨清。   
夜闌殘酒醒，惟覺霜袍冷。不見斂眉人，燕脂覓舊痕。   
   
又　西湖送述古   
   
秋風湖上蕭蕭雨，使君欲去還留住。今日謾留君，明朝愁殺人。   
佳人千點淚，灑向長河水。不用斂雙蛾，路人啼更多。   
   
又　杭妓往蘇，迓新守楊元素，寄蘇守王規甫。   
   
玉童西迓浮丘伯，洞天冷落秋蕭瑟。不用許飛瓊，瑤台空月明。   
清香凝夜宴，借與韋郎看。莫便向姑蘇，扁舟下五湖。   
   
又　席上和陳令舉

天憐豪俊腰金晚，故教月向松江滿。清景爲淹留，從君都占秋。   
身閑惟有酒，試問遨遊首。帝夢已遙思，悤悤歸去時。   
   
又　靈璧寄彭門故人   
   
娟娟缺月西南落，相思撥斷琵琶索。枕泪夢魂中，覺來眉暈重。   
華堂堆燭泪，長笛吹新水。醉客各西東，應思陳孟公。   
   
又　潤州和元素   
   
玉笙不受朱唇暖，離聲凄咽胸填滿。遺恨幾千秋，心留人不留。   
他年京國酒，墮泫泪攀枯柳。莫唱“短因緣”，長安遠似天。

又　回文   
   
落花閑院春衫薄，薄衫春院閑花落。遲日恨依依，依依恨日遲。   
夢回鶯舌弄，弄舌鶯回夢。郵便問人羞，羞人問便郵。   
   
又   
   
火雲凝汗揮珠顆，顆珠揮汗凝雲火。瓊暖碧紗輕，輕紗碧暖瓊。   
暈腮嫌枕印，印枕嫌腮暈。閑照晚粧殘，殘粧晚照閑。   
   
又   
   
嶠南江淺紅梅小，小梅紅淺江南嶠。窺我向疏籬，籬疏向我窺。   
老人行即到，到即行人老。離別惜殘枝，枝殘惜別離。   
   
又　回文四時閨怨   
   
翠鬟斜幔雲垂耳，耳垂雲幔斜鬟翠。春晚睡昏昏，昏昏睡晚春。   
細花梨雪墜，墜雪梨花細。顰淺念誰人，人誰念淺顰。   
   
又

柳庭風散人眠晝，晝眠人靜風庭柳。香汗薄衫凉，凉衫薄汗香。   
手紅冰盌藕，藕盌冰紅手。郎笑藕絲長，長絲藕笑郎。   
   
又   
   
井桐雙照新妝粧冷，冷粧新照雙桐井。羞對井花愁，愁花井對羞。   
影孤憐夜永，永夜憐孤影。樓上不宜秋，秋宜不上樓。

又

雪花飛暖融香頰，頰香融暖飛花雪。欺雪任單衣，衣單任雪欺。  
別時梅子結，結子梅時別。歸不恨開遲，遲開恨不歸。

浣溪沙   
   
縹緲紅粧照淺溪，薄雲疏雨不成泥，送君何處古臺西。   
廢沼夜來秋水滿，茂林深處晚鶯啼，行人腸斷草凄迷。   
   
又　送葉淳老   
   
陽羨姑蘇已買田，相逢誰信是前緣，莫教便唱“水如天”。   
我作洞霄君作守，白頭相對故依然，西湖知有幾同年！

又　重九   
   
珠檜絲杉冷欲霜，山城歌舞助凄凉，且餐山色飲湖光。   
共挽朱轓留半日，强揉青蘂作重陽，不知明日爲誰黃？   
   
又   
   
霜鬢真堪插拒霜，哀弦危柱作伊凉，暫時流轉爲風光。   
未遣清樽空北海，莫因長笛賦山陽，金釵玉腕瀉鵝黃。   
   
又   
   
傅粉郎君又粉奴，莫教施粉與施朱，自然冰玉照香酥。   
有客能爲神女賦，憑君送與雪兒書，夢魂東去覓桑榆。   
   
又　咏橘   
   
菊暗荷枯一夜霜，新苞綠葉照林光，竹籬茅舍出青黃。   
香霧噀人驚半破，清泉流齒怯初嘗，吳姬三日手猶香。   
   
浣溪沙　公守湖，辛未上元日，作會於伽藍中。時長老法惠在坐，人有獻剪綵花者，甚奇，謂有初春之興，作浣溪沙二首，因寄袁公濟。

雪頷霜髯不自驚，更將剪綵發春榮，羞顔未醉已先赬。   
莫唱黃鶏幷白髮，且呼張丈喚殷兄，有人歸去欲卿卿。

又   
   
料峭東風翠幕驚，雲何不飲對公榮，水晶盤瑩玉鱗赬。   
花影莫辜三夜月，朱顔未稱五年兄，翰林子墨主人卿。   
   
又　徐門石潭謝雨，道上作五首。潭在城東二十里，常與泗水增減，清濁相應。  
   
照日深紅暖見魚，連溪綠暗晚藏烏。黃童白叟聚睢盱。   
麋鹿逢人雖未慣，猿猱聞鼓不須呼。歸來說與採桑姑。   
   
又  
   
旋抹紅粧看使君，三三五五棘籬門，相排踏破蒨羅裙。   
老幼扶攜收麥社，烏鳶翔舞賽神村，道逢醉叟臥黃昏。   
   
又   
   
麻葉層層檾葉光，誰家煮繭一村香？隔籬嬌語絡絲娘。   
垂白杖藜擡醉眼，扶青搗麨欠饑腸，問言豆葉幾時黃?   
   
又   
   
簌簌衣巾落棗花，村裏村北響繰車，牛衣古柳賣黃瓜。   
酒困路長惟欲睡，日高人渴謾思茶，敲門試問野人家。   
   
又   
   
軟草平落過雨新，輕沙走馬路無塵，何時收拾耦耕身？   
日暖桑麻光似潑，風來蒿艾氣如薰，使君元是此中人。   
   
又

道字嬌訛苦未成，未應春閤夢多情，朝來何事綠鬟傾？   
綵索身輕長趁燕，紅窗睡重不聞鶯，困人天氣近清明。   
   
又　自杭移密守，席上別楊元素，時重九前一日。   
   
縹緲危樓紫翠間，良辰樂事古難全，感時懷舊獨凄然。   
璧月瓊枝空夜夜，菊花人貌自年年，不知來歲與誰看？   
   
又   
   
桃李溪邊駐畫輪，鷓鴣聲裏倒清樽，夕陽雖好近黃昏。   
香在衣裳粧在臂，水連芳草月連雲，幾時歸去不銷魂？   
   
又  
   
四面垂楊十頃荷，問雲何處最花多？畫樓南畔夕陽過。   
天氣乍凉人寂寞，光陰須得酒消磨，且來花裏聽笙歌。   
   
又　贈閭丘朝議，時還徐州   
   
一別姑蘇已四年，秋風南浦送歸船，畫簾重見水中仙。   
霜鬢不須催我老，杏丹依舊駐君顔，夜闌相對夢魂間。   
   
又   
   
怪見眉間一點黃，詔書催發羽書忙，從教嬌淚洗紅粧。   
上殿雲霄生羽翼，論兵齒頰帶冰霜，歸來衫袖有天香。   
   
又　贈陳海州，陳嘗為眉令，有聲。   
   
長記鳴琴子賤堂，朱顔綠發映垂楊，如今秋鬢數莖霜。   
聚散交遊如夢寐，升沉閑事莫思量，仲卿終不忘桐鄉。   
   
又   
   
風壓輕雲貼水飛，乍晴池館燕爭泥，沈郎多病不勝衣。   
沙上不聞鴻雁信，竹間時有鷓鴣啼，此情惟有落花知。   
   
又　紹聖元年十月二十三日，舆程鄉令侯晉叔、歸善簿譚汲，同游大雲寺，野飲松下，仍設松黄湯，作此闋。余家近釀酒，名之曰“萬家春”，蓋嶺南萬戶酒也。

羅襪空飛洛浦塵，錦袍不見謫仙人，攜壺藉草亦天真。   
玉粉輕黃千歲藥，雪花浮動“萬家春”，醉歸江路野梅新。   
   
又   
   
白雪清詞出坐間，愛君才器兩俱全，异鄉風景却依然。   
可恨相逢能幾日，不知重會是何年？茱萸子細更重看。   
   
又　元豐七年十二月二十四日，從泗州劉倩叔游南山。   
   
細雨斜風作小寒，淡烟疏柳媚晴灘，入淮清洛漸漫漫。   
雪沫乳花浮午盞，蓼茸蒿筍試春盤，人間有味是清歡。   
   
又　送梅廷老赴上黨學官   
   
門外東風雪灑裾，山頭回首望三吳，不應彈鋏爲無魚。   
上黨從來天下脊，先生元是古之儒，時平不用魯連書。   
   
又   
   
慚愧今年二麥豐，千歧細浪舞晴空，化工餘力染夭紅。   
歸去山公應倒載，闌街拍手笑兒童，甚時名作“錦薰籠”。   
   
又   
   
芍藥櫻花兩鬭新，名園高會送芳辰，洛陽初夏廣陵春。   
紅玉半開菩薩面，丹砂濃點柳枝唇，樽前還有箇中人。   
   
又　席上贈楚守田待問小鬟   
   
學畫鴉兒正妙年。陽城下蔡困嫣然，憑君莫唱“短因緣”。   
霧帳吹笙香嫋嫋，霜庭按舞月娟娟，曲終紅袖落雙纏。   
   
又   
   
一夢江湖費五年，歸來風物故依然，相逢一醉是前緣。   
遷客不應常眊燥，使君爲出小嬋娟，翠鬟聊着小詩纏。   
   
又　端午  
   
輕汁微微透碧紈，明朝端午浴芳蘭，流香漲膩滿晴川。   
彩線輕纏紅玉臂，小符斜掛綠雲鬟，佳人相見一千年。   
   
又   
   
徐邈能中酒聖賢，劉伶席地幕青天，潘郎白璧爲誰連？   
無可奈何新白髮，不如歸去舊青山，恨無人借買山錢。   
   
又   
   
傾蓋相看勝白頭，故山空復夢松楸，此心安處是菟裘。   
賣劍買牛吾欲老，乞漿得酒更何求？願爲同社宴清秋。   
   
又

炙手無人傍屋頭，蕭蕭晚雨脫梧楸，誰憐季子敝貂裘？   
顧我已無當世望，似君須向古人求，歲寒松柏肯驚秋？   
   
又   
   
畫隼橫江喜再遊，老魚跳檻識清謳，流年未肯付東流。   
黃菊籬邊無悵望，白雲鄉里有溫柔，挽回霜鬢莫教休。

又   
   
入袂輕飄不破塵，玉簪犀璧醉佳辰，一番紅粉爲誰新？   
團扇不堪題往事，新絲那解繫行人，酒闌滋味似殘春。

又   
   
風捲珠簾自上鈎，蕭蕭亂葉報新秋，獨攜纖手上高樓。   
缺月向人舒窈窕，三星當戶照綢繆，香生霧縠見纖柔。   
   
又　游蘄水清泉寺，寺臨蘭溪，溪水西流。   
   
山下蘭芽短浸溪，松間沙路淨無泥，蕭蕭暮雨子規啼。   
誰道人生無再少，門前流水尚能西，休將白髮唱黃鶏。   
   
又   
   
西塞山邊白鷺飛，散花洲外片帆微，桃花流水鱖魚肥。   
自庇一身青箬笠，相隨到處綠蓑衣，斜風細雨不須歸。   
   
又　十二月二日雨後微雪，太守徐君猷酒見過，座上作浣溪沙三首。明日酒醒，雪大作，又作二首。  
   
覆塊青青麥未蘇，江南雲葉暗隨車，臨皋烟景世間無。   
雨脚半收簷斷綫，雪林初下瓦跳珠，歸來冰顆亂黏鬚。   
   
又   
   
醉夢醺醺曉未蘇，門前轣轆使君車，扶頭一盞怎生無？   
廢圃寒蔬挑翠羽，小槽春酒凍真珠。清香細細嚼梅須。   
   
又   
   
雪裏餐氊例姓蘇，使君載酒爲回車，天寒酒色轉頭無。   
薦士已聞飛鶚表，報恩應不用蛇珠，醉中還許攬桓鬚。

又   
   
半夜銀山上積蘇，朝來九陌帶隨車，濤江烟渚一時無。   
空腹有詩衣有結，濕薪如桂米如珠，凍吟誰伴撚髭須？

又   
   
萬頃風濤不記蘇，雪晴江上麥千車，但令人飽我愁無。   
翠袖倚風縈柳絮，絳唇得酒爛櫻珠，樽前呵手鑷霜鬚。

南歌子　杭州端午   
   
山與歌眉斂，波同醉眼流。游人都上十三樓，不羨竹西歌吹古揚州。   
菰黍連昌歜，瓊彝倒玉舟。誰家水調唱歌頭。聲繞碧山飛去晚雲留。

又   
   
雨暗初疑夜，風回便報晴。淡雲斜照着山明，細草軟沙溪路馬蹄輕。

卯酒醒還困，仙村夢不成。藍橋何處覓雲英，只有多情流水伴人行。

又　送行甫赴馀姚  
   
日出西山雨，無晴又有晴。亂山深處過清明，不見綵繩花板細腰輕。

盡日行桑野，無人與目成。且將新句琢瓊英，我是世間閑客此閑行。

又  
   
帶酒衝山雨，和衣睡晚晴。不知鐘鼓報天明，夢裏栩然蝴蝶一身輕。   
老去才都盡，歸來計未成。求田問舍笑豪英，自愛湖邊沙路免泥行。   
   
又  
   
日薄花房綻，風和麥浪輕。夜來微雨洗郊坰，正是一年春好近清明。   
已改煎茶火，猶調入粥餳。使君高會有餘清，此樂無聲無味最難名。

又　八月十八日觀湖潮  
   
海上乘槎侶，仙人萼綠華。飛升元不用丹砂，住在潮頭來處渺天涯。   
雷輥夫差國，雲翻海若家。坐中安得弄琴牙？寫取余聲歸向水仙誇。   
  
又  
   
苒苒中秋過，蕭蕭兩鬢華。寓身化世一塵沙，笑看潮來潮去了生涯。   
方士三山路，漁人一葉家。早知身世兩聱牙，好伴騎鯨公子賦雄誇。

又　冷齋夜話：東坡鎮錢塘，無日不在西湖，嘗攜妓謁大通禪師。大通慍於色，東坡作長短句，令妓歌之。   
  
師唱誰家曲，宗風嗣阿誰？借君拍板與門搥，我也逢場作戲莫相疑。   
溪女方偷眼，山僧莫皺眉。却愁彌勒下生遲，不見老婆三五少年時。   
   
又　別潤守許仲塗  
   
欲執河梁手，還升月旦堂。酒闌人散月侵廊，北客明朝歸去雁南翔。   
窈窕高明玉，風流鄭季莊。一時分散水雲鄉，惟有落花芳草斷人腸。   
   
又　湖州作  
   
山雨瀟瀟過，溪橋瀏瀏清。小園幽榭枕蘋汀，門外月華如水綵舟橫。   
苕岸霜花盡，江湖雪陣平。兩山遙指海門青，回首水雲何處覓孤城。   
   
又  
   
紫陌尋春去，紅塵拂面來。無人不道看花回，惟見石榴新蘂一枝開。   
冰簟堆雲髻，金樽灩玉醅。綠陰青子莫相催，留取紅巾千點照池臺。

又　黃州臘八日，飲懷民小閣  
   
衛霍元勳後，韋平外族賢。吹笙只合在緱山，閑駕綵鸞歸去趁新年。   
烘暖燒香閣，輕寒浴佛天。他時一醉畫堂前，莫忘故人憔悴老江邊。   
   
又  
   
笑怕薔薇罥，行憂寶瑟僵。美人依約在西厢，只恐暗中迷路認餘香。   
午夜風翻幔，三更月到床。簟紋如水玉肌凉，何物與儂歸去有殘粧。   
   
又  
   
寸恨誰云短，綿綿豈易裁。半年眉綠未曾開，明月好風閑處是人猜。   
春雨消殘凍，溫風到冷灰。樽前舞雪爲誰回？留取曲終一拍待君來。   
   
又　楚守周豫出舞鬟  
   
紺綰雙蟠髻，雲欹小偃巾。輕盈紅臉小腰身，叠鼓忽催花拍鬭精神。   
空闊輕紅歇，風和約柳春。蓬山才調最清新，勝似纏頭千錦共藏珍。

又  
   
琥珀裝腰佩，龍香入領巾。只應飛燕是前身，共看剝葱纖手舞凝神。   
柳絮風前轉，梅花雪裏春。鴛鴦翡翠兩爭新，但得周郎一顧勝珠珍。

又   
   
古岸開青葑，新渠走碧流。會看光滿萬家樓，記取他年扶病入西州。

佳節連梅雨，餘生寄葉舟。只將菱角與鶏頭，更有月明千頃一時留。

江城子　陶淵明以正月五日遊斜川，臨流班坐，顧瞻南阜，愛曾城之獨秀，乃作斜川詩，至今使人想見其處。元豐壬戌之春，余躬耕於東坡，築雪堂居之，南挹四望亭之後丘，西控北山之微泉，慨然而嘆，此亦斜川之遊也。乃作長短句，以江城子歌之。

夢中了了醉中醒。只淵明，是前生。走遍人間、依舊却躬耕。昨夜東坡春雨足，烏鵲喜，報新晴。   
雪堂西畔暗泉鳴。北山傾，小溪橫。南望亭丘、孤秀聳曾城。都是斜川當日境，吾老矣，寄餘齡。   
   
又　孤山竹閣送述古  
   
翠蛾羞黛怯人看。掩霜紈，淚偷彈。且盡一尊、收淚唱陽關。謾道帝城天樣遠，天易見，見君難。   
畫堂新創近孤山。曲闌干，爲誰安？飛絮落花、春色屬明年。欲棹小舟尋舊事，無處問，水連天。   
   
又　湖上與張先同賦  
   
鳳凰山下雨初晴。水風清，晚霞明。一朵芙蕖、開過尚盈盈。何處飛來雙白鷺，如有意，慕娉婷。   
忽聞江上弄哀箏。苦念情，遣誰聽。烟斂雲收、依約是湘靈。欲待曲終尋問取，人不見，數峰青。   
   
又　密州出獵

老夫聊發少年狂。左牽黃，右擎蒼。錦帽貂裘、千騎卷平崗。爲報傾城隨太守，親射虎，看孫郎。   
酒酣胸膽尚開張。鬢微霜，又何妨！持節雲中、何日遣馮唐？會挽彫弓如滿月，西北望，射天狼。   
   
又　別徐州   
   
天涯流落思無窮。既相逢，却匆匆。攜手佳人、和淚折殘紅。爲問東風餘幾許？春縱在，與誰同！   
隋堤三月水溶溶。背歸鴻，去吳中。回首彭城、清泗與淮通。欲寄相思千點泪，流不到，楚江東。   
   
又　東武雪中送客   
   
相從不覺又初寒。對樽前，惜流年。風緊離亭、冰結淚珠圓。雪意留君君不住，從此去，少清歡。

轉頭山下轉頭看。路漫漫，玉花翻。雲海光寬、何處是超然？知道故人相念否，攜翠袖，倚朱欄。   
   
又　大雪有懷朱康叔使君，亦知使君之念我也，作此以寄之。   
   
黃昏猶是雨纖纖。曉開簾，欲平簷。江闊天低、無處認青帘。孤坐凍吟誰伴我？揩病目，撚衰髯。   
使君留客醉厭厭。水晶鹽，爲誰甜？手把梅花、東望憶陶潜。雪似故人人似雪，雖可愛，有人嫌。   
   
又　陳直方妾嵇，錢塘人也，求新詞，為作此。錢塘人好唱陌上花緩緩曲，余嘗作數絕以紀其事。  
  
玉人家在鳳凰山。水雲間，掩門閑。門外行人、立馬看弓彎。十裏春風誰指似？斜日映，綉簾斑。   
多情好事與君還。閔新鰥，拭餘潸。明月空江、香霧著雲鬟。陌上花開春盡也，聞舊曲，破朱顔。   
   
又　乙卯正月二十日夜記夢  
   
十年生死兩茫茫。不思量，自難忘。千里孤墳、無處話凄凉。縱使相逢應不識，塵滿面，鬢如霜。   
夜來幽夢忽還鄉。小軒窗，正梳粧。相顧無言、惟有淚千行。料得年年斷腸處，明月夜，短松崗。

蝶戀花  
   
花褪殘紅青杏小。燕子飛時，綠水人家繞。枝上柳綿吹又少，天涯何處無芳草！   
牆裏鞦韆牆外道。牆外行人，牆裏佳人笑。笑漸不聞聲漸悄，多情却被無情惱。

又　代人贈別  
   
一顆櫻桃樊素口。不要黃金，只要人長久。學畫鴉兒猶未就，眉間已作傷春皺。   
撲蝶西園隨伴走。花落花開，漸解相思瘦。破鏡重來人在否？章臺折盡青青柳。   
   
又　京口得鄉書   
   
雨後春容清更麗。只有離人，幽恨終難洗。北固山前三面水，碧瓊梳擁青螺髻。   
一紙鄉書來萬里。問我何年，真箇成歸計？回首送春拚一醉，東風吹破千行淚。

又  
   
簌簌無風花自墮。寂寞園林，柳老櫻桃過。落日有情還照坐，山青一點橫雲破。   
路盡河回人轉柁。繫纜漁村，月暗孤燈火。憑仗飛魂招楚些，我思君處君思我。   
   
又　密州上元  
   
燈火錢塘三五夜。明月如霜，照見人如畫。帳底吹笙香吐麝，更無一點塵隨馬。   
寂寞山城人老也。擊鼓吹簫，却入農桑社。火冷燈稀霜露下，昏昏雪意雲垂野。   
   
又　微雪，客有善吹笛擊鼓者。方醉中，有人送苦寒詩求和，遂以此答之。  
   
簾外東風交雨霰。簾裏佳人，笑語如鶯燕。深惜今年正月暖，燈光酒色搖金盞。   
摻鼓漁陽撾未遍。舞褪瓊釵，汗濕香羅輭。今夜何人吟古怨。清詩未了冰生硯。   
   
又　過漣水軍贈趙晦之  
   
自古漣漪佳絕地。繞郭荷花，欲把吳興比。倦客塵埃何處洗？真君堂下寒泉水。   
左海門前魚酒市。夜半潮來，月下孤舟起。傾蓋相逢拚一醉，雙鳧飛去人千里。   
   
又  
   
雲水縈回溪上路。叠叠青山，環繞溪東注。月白沙汀翹宿鷺，更無一點塵來處。   
溪叟相看私自語。底事區區，苦要爲官去？樽酒不空田百畝，歸來分取閑中趣。

减字木蘭花  
   
雲鬟傾倒，醉倚闌干風月好。憑仗相扶，誤入仙家碧玉壺。   
連天衰草，下走湖南西去道。一舸姑蘇，便逐鴟夷去得無！

又　贈潤守許仲途，且以鄭容落籍、高瑩從良爲句首。   
   
鄭莊好客，容我樽前先墮幘。落筆生風，籍籍聲名不負公。   
高山白早，瑩骨冰膚那解老。從此南徐，良夜清風月滿湖。

又　西湖食荔枝   
   
閩溪珍獻，過海雲帆來似箭。玉座金盤，不貢奇葩四百年。   
輕紅釅白，雅稱佳人纖手擘。骨細肌香，恰是當年十八娘。   
   
又　送東武令趙昶失官歸海州   
   
賢哉令尹，三仕已之無喜慍。我獨何人，猶把虛名玷搢紳？   
不如歸去，二頃良田無覓處。歸去來兮，待有良田是幾時？  
   
又　彭門留別   
   
玉觴無味，中有佳人千點淚。學道忘憂，一念還成不自由。   
如今未見，歸去東園花似霰。一語相開，匹似當初本不來。   
   
又　送趙令  
   
春光亭下，流水如今何在也！歲月如梭，白首相看擬奈何？   
故人重見，世事年來千萬變。官况闌珊，慚愧青松守歲寒。   
   
又　祕閣古笑林云：“晉元帝生子，宴百官，赐束帛，殷羡謝曰：‘臣等無功受賞。’帝曰：‘此事豈容卿有功乎！’同舍每以爲笑。”余過吳興，而李公擇適生子，三日會客，求歌辭，乃為作此戲之，舉座皆絕倒。

維熊佳夢，釋氏老君親抱送。壯氣橫秋，未滿三朝已食牛。   
犀錢玉果，利市平分霑四坐。多謝無功，此事如何着得儂？   
   
又  
   
曉來風細，不會鵲聲來報喜。却羨寒梅，先覺春風一夜來。   
香箋一紙，寫盡回文機上意。欲卷重開，讀遍千回與萬回。

又  
   
天臺舊路，應恨劉郎來又去。別酒頻傾，忍聽陽關第四聲。   
劉郎未老，懷戀仙鄉重得到。只恐因循，不見而今勸酒人。

又　錢塘西湖，有詩僧清順。所居藏春塢，門前有二古松，各有凌霄花絡其上，順常晝臥其下。時余為郡，一日屏騎從過之，松風騷然，順指落花求韻，余為賦此。

雙龍對起，白甲蒼髯煙雨裏。疏影微香，下有幽人晝夢長。

湖風清軟，雙鵲飛來爭噪晚。翠颭紅輕，時上凌霄百尺英。

又  
   
琵琶絕藝，年紀都來十一二。撥弄么弦，未解將心指下傳。   
主人嗔小，欲向春風先醉倒。已屬君家，且更從容等待他。   
   
又　己卯儋耳春詞   
   
春牛春杖，無限春風來海上。便丐春工，染得桃紅似肉紅。   
春幡春勝，一陣春風吹酒醒。不似天涯，捲起楊花似雪花。   
   
又　雪  
   
雲容皓白，破曉玉英紛似織。風力無端，欲學楊花更耐寒。   
相如未老，梁苑猶能陪俊少。莫惹閑愁，且折江梅上小樓。   
   
又  
   
玉房金蕊，宜在玉人纖手裏。淡月朦朧，更有微微弄袖風。   
溫香熟美，醉慢雲鬟垂兩耳。多謝春工，不是花紅是玉紅。   
   
又　二月十五夜，舆趙德麟小酌聚星堂。  
   
春庭月午，搖蕩香醪光欲舞。步轉回廊，半落梅花婉娩香。   
輕煙薄霧，總是少年行樂處。不似秋光，只與離人照斷腸。   
   
又　贈勝之  
   
天然宅院，賽了千千幷萬萬。說與賢知，表德元來是勝之。   
今來十四，海裏猴兒奴子是。要賭休癡，六隻骰兒六點兒。

又  
   
空牀響琢，花上春禽冰上雹。醉夢樽前，驚起湖風入座寒。   
轉關鑊索，春水流弦霜入撥。月墮更闌，更請宮高奏獨彈。   
   
又　又五月二十四日，會于無咎之隨齋，主人汲泉置大盆中，漬白芙蓉，坐客翛然，無復有病暑意。

回風落景，散亂東墻疏竹影。滿座清微，入袖寒泉不濕衣。   
夢回酒醒，百尺飛瀾鳴碧井。雪灑冰麾，散落佳人白玉肌。   
   
又　以大琉璃杯勸王仲翁  
   
海南奇寶，鑄出團團如栲栳。曾到崑崙，乞得山頭玉女盆。   
絳州王老，百歲癡頑推不倒。海口如門，一派黃流已電奔。

行香子　茶詞  
   
綺席纔終，歡意猶濃。酒闌時高興無窮。共誇君賜，初拆臣封。看分香餅，黃金縷，密雲龍。   
鬭贏一水，功敵千鐘。覺凉生兩腋清風。暫留紅袖，少却紗籠。放笙歌散，庭館靜，略從容。   
   
又   
   
三入承明，四至九卿。問書生何辱何榮？金張七葉，紈綺貂纓。無汗馬事，不獻賦，不明經。   
成都卜肆，寂寞君平。鄭子真巌谷躬耕。寒灰炙手，人重人輕。除竺乾學，得無念，得無名。   
   
又   
   
清夜無塵，月色如銀。酒斟時須滿十分。浮名浮利，虛苦勞神。嘆隙中駒，石中火，夢中身。   
雖抱文章，開口誰親。且陶陶樂盡天真。幾時歸去，作箇閑人。對一張琴，一壺酒，一溪雲。   
   
又　病起小集   
   
昨夜霜風，先入梧桐。渾無處回避衰容。問公何事，不語書空？但一回醉，一回病，一回慵。   
朝來庭下，飛英如霰，似無言有意催儂。都將萬事，付與千鐘。任酒花白，眼花亂，燭花紅。   
   
又　丹陽寄述古   
   
携手江村，梅雪飄裙。情何限處處銷魂。故人不見，舊曲重聞。向望湖樓，孤山寺，涌金門。   
尋常行處，題詩千首，綉羅衫與拂紅塵。別來相憶，知是何人？有湖中月，江邊柳，隴頭雲。   
   
又　過七裏灘  
   
一葉舟輕，雙槳鴻驚。水天清影湛波平。魚翻藻鑑，鷺點烟汀。過沙溪急，霜溪冷，月溪明。   
重重似畫，曲曲如屏。算當年虛老嚴陵。君臣一夢，今古空名。但遠山長，雲山亂，曉山青。

又   
   
北望平川，野水荒灣。共尋春飛步孱顔。和風弄袖，香霧縈鬟。正酒酣時，人語笑，白雲間。   
飛鴻落照，相將歸去。澹娟娟玉宇清閑。何人無事，宴坐空山？望長橋上，燈火亂，使君還。

點絳唇　己巳重九，和蘇堅。   
   
我輩情鐘，古來誰似龍山宴。而今楚甸，戲馬餘飛觀。   
顧謂佳人，不覺秋强半。箏聲遠，鬢雲吹亂，愁入參差雁。   
   
又　庚午重九   
   
不用悲秋，今年身健還高宴。江村海甸，總作空花觀。   
尚想橫汾，蘭菊紛相半。樓船遠，白雲飛亂，空有年年雁。   
   
又　再和，送錢公永。   
   
莫唱陽關，風流公子方終宴。秦山禹甸，縹緲真奇觀。   
北望平原，落日山銜半。孤帆遠，我歌君亂，一送西飛雁。   
   
又   
   
醉漾輕舟，信流引到花深處。塵緣相誤，無計花間住。   
烟水茫茫，千里斜陽暮。山無數，亂紅如雨，不記來時路。   
   
又   
   
月轉烏啼，畫堂宮徵生離恨。美人愁悶，不管羅衣褪。   
清淚斑斑，揮斷柔腸寸。嗔人問，背燈偷揾，拭盡殘粧粉。

皁羅特髻  
   
採菱拾翠，算似此佳名，阿誰消得？採菱拾翠，稱使君知客。千金買採菱拾翠，更羅袖滿把真珠結。採菱拾翠，正髻鬟初合。   
真箇、採菱拾翠，但深憐輕拍。一雙子採菱拾翠，綉衾下抱着俱香滑。採菱拾翠，待到京尋覓。

虞美人  
   
定場賀老今何在？幾度新聲改。怨聲坐使舊聲闌。俗耳只知繁手不須彈。   
斷弦試問誰能曉？七歲文姬小。試教彈作輥雷聲，應有開元遺老淚縱橫。   
   
又   
   
歸心正似三春草，試著萊衣小。橘懷幾日向翁開？懷祖已嗔文度不歸來。   
禪心已斷人間愛，只有平交在。笑論瓜葛一枰同，看取靈光新賦有家風。   
   
又　有美堂贈述古  
   
湖山信是東南美，一望彌千里。使君能得幾回來？便使樽前醉倒更徘徊。   
沙河塘裏燈初上，水調誰家唱？夜闌風靜欲歸時，惟有一江明月碧琉璃。   
   
又   
  
波聲拍枕長淮曉，隙月窺人小。無情汴水自東流，只載一船離恨向西州。   
竹溪花浦曾同醉，酒味多于淚。誰教風鑑在塵埃，醞造一場煩惱送人來。

醉落魄   
   
醉醒醒醉，憑君會取愁滋味。濃斟琥珀香浮蟻，一到愁腸，別有陽春意。   
須將幕席爲天地，歌前起舞花前睡。從他落魄陶陶裏，猶勝醒醒，惹得閑憔悴。   
   
又　席上呈楊元素   
   
分携如昨，人生到處萍飄泊。偶然相聚還離索，多病多愁，須信從來錯。   
樽前一笑休辭却，天涯同是傷淪落。故山猶負平生約，西望峨嵋，長羨歸飛鶴。   
   
又　蘇州閶門留別   
   
蒼顏華髮，故山歸計何時决？舊交新貴音書絕，惟有佳人，猶作慇懃別。   
離亭欲去歌聲咽，瀟瀟細雨凉吹頰。淚珠不用羅巾裛。彈在羅衫，圖得見時說。   
   
又　離京口作   
  
輕雲微月，二更酒醒船初發。孤城回望蒼烟合，記得歌時，不記歸時節。   
巾偏扇墜滕床滑，覺來幽夢無人說。此生飄蕩何時歇？家在西南，長作東南別。

如夢令　元豐一七年十二月十八日，浴泗州雍熙塔下，戲作如夢令兩闋。此曲本唐莊宗製，名憶仙姿，嫌其名不雅，故改為如夢令。莊宗作詞，卒章云：“如夢，如夢，和淚出門相送。”因取以爲名云。

水垢何曾相受，細看兩俱無有。寄語揩背人，盡日勞君揮肘。輕手，輕手，居士本來無垢。

又   
   
自淨方能淨彼，我自汗流呀氣。寄語澡浴人，且共肉身游戲。但洗，但洗，俯爲世間一切。   
   
又   
   
爲向東坡傳語，人在玉堂深處。別後有誰來？雪壓小橋無路。歸去，歸去，江上一犂春雨。   
   
又

手種堂前桃李，無限綠陰青子。簾外百舌兒，驚起五更春睡。居士，居士，莫忘小橋流水。

阮郎歸  
   
綠槐高柳咽新蟬，薰風初入弦。碧紗窗下水沉烟，碁聲驚晝眠。   
微雨過，小荷翻，榴花開欲燃。玉盆纖手弄清泉，瓊珠碎却圓。   
   
又　梅花   
   
暗香浮動月黃昏，堂前一樹春。東風何事入西鄰？兒家常閉門。   
雪肌冷，玉容真，香腮粉未勻。折花欲寄嶺頭人。江南日暮春。   
   
又　一年三過蘇，最後赴密州時，有問這回來不來？其色凄然。太守王規甫嘉之，合作此詞。一本名醉桃源。   
   
一年三度過蘇臺，清樽長是開。佳人相問苦相猜，這回來下來？   
情未盡，老先催，人生真可咍。它年桃李阿誰栽？劉郎雙鬢衰。

雙荷葉　湖州賈耘老小妓名雙荷葉  
   
雙溪月，清光偏照雙荷葉。雙荷葉，紅心未偶，綠衣偷結。   
背風迎雨流珠滑，輕舟短棹先秋折。先秋折，烟鬟未上，玉杯微缺。

殢人嬌　小王都尉席上贈侍人  
   
滿院桃花，盡是劉郎未見。於中更一枝纖軟。仙家日月，笑人間春晚。濃睡起、驚飛亂紅千片。   
密意難傳，羞容易變。平白地爲伊腸斷。問君終日，怎安排心眼？須信道、司空自來見慣。   
   
又   
   
白髮蒼顔，正是維摩境界。空方丈散花何礙？朱唇筯點，更髻鬟生采。這些箇，千生萬生只在。   
好事心腸，着人情態。閑窗下斂雲凝黛。明朝端午，待學紉蘭爲佩。尋一首好詩要書裙帶。   
   
又　戲邦直   
   
別賀來時，燈火熒煌無數。向青瑣隙中偷覷。元來便是，共綵鸞仙侶。方見了、管須低聲說與。   
百子流蘇，千枝寶炬。人間有洞房煙霧。春來何事，故拋人別處？坐望斷、樓中遠山歸路。

訴衷情　送述古迓元素   
   
錢塘風景古今奇，太守例能詩。先驅負弩何在？心已浙江西。   
花盡後，葉飛時，雨凄凄。若爲情緒？更問新官，向舊官啼。   
   
又   
   
海棠珠綴一重重，清曉近簾櫳。胭脂誰與勻淡？偏向臉邊濃。   
看葉嫩，惜花紅，意無窮。如花似葉，歲歲年年，共占春風。   
   
又   
   
小蓮初上琵琶絃，彈破碧雲天。分明繡閣幽恨，都向曲中傳。   
膚瑩玉，鬢梳蟬，綺窗前。素娥今夜，故故隨人，似鬭嬋娟。

謁金門  
   
秋帷裏，長漏伴人無寐。低玉枕凉輕繡被，一番秋氣味。   
曉色又侵窗紙，窗外鶏聲初起。聲斷幾聲還到耳，已明聲未已。   
   
又   
   
秋池閣，風傍曉庭簾幕。霜葉未衰吹未落，半驚鴉喜鵲。   
自笑浮名情薄，似與世人疏略。一片懶心雙懶脚，好教閑處着。   
   
又   
   
今夜雨，斷送一年殘暑。坐聽潮聲來別浦，明朝何處去？   
辜負金樽綠醑，來歲今宵圓否？酒醒夢回愁幾許，夜闌還獨語。

好事近　黃州送君猷   
   
紅粉莫悲啼，俯仰半年離別。看取雪堂坡下，老農夫凄切。   
明年春水漾桃花，柳岸隘舟楫。從此滿城歌吹，看黃州闐咽。   
   
又　西湖夜歸   
   
湖上雨晴時，秋水半篙初沒。朱檻俯窺寒鑑，照衰顔華髮。   
醉中吹墮白綸巾，溪風漾流月。獨棹小舟歸去，任烟波飄兀。

鵲橋仙　七夕送陳令舉   
   
緱山仙子，高情雲渺，不學痴牛騃女。鳳簫聲斷月明中，舉手謝時人欲去。   
客槎曾犯，銀河波浪，尚帶天風海雨。相逢一醉是前緣，風雨散、飄然何處？   
   
又　七夕和蘇堅   
   
乘槎歸去，成都何在？萬里江濤漢漾。與君各賦一篇詩，留織女鴛鴦機上。   
還將舊曲，重賡新韵，須信吾儕天放。人生何處不兒嬉，看乞巧朱樓綵舫。

河滿子　湖州寄南守馮當世   
   
見說岷峨凄愴，旋聞江漢澄清。但覺秋來歸夢好，西南自有長城。東府三人最少，西山八國初平。   
莫負花溪縱賞，何妨藥市微行。試問當壚人在否？空教是處聞名。唱着子淵新曲，應須分外含情。

陽關曲　中秋作，本名小秦王，入腔即陽關曲。   
   
暮雲收盡溢清寒，銀漢無聲轉玉盤。此生此夜不長好，明月明年何處看？   
   
又   
   
受降城下紫髯郎，戲馬臺南舊戰場。恨君不取契丹首，金甲牙旗歸故鄉。   
   
又　答李公擇   
   
濟南春好雪初晴，纔到龍山馬足輕。使君莫忘霅溪女，還作陽關腸斷聲。

畫堂春　寄子由   
   
柳花飛處麥搖波。晚湖淨，鑑新磨。小舟飛棹去如梭，齊唱採菱歌。   
平野水雲溶漾，小樓風日晴和。濟南何在暮雲多，歸去奈愁何！

天仙子   
   
走馬探花花發末？人與化工俱不易。千回來繞百回看，蜂作婢，鶯爲使。穀雨清明空屈指。   
白髮盧郎情未已。一夜翦刀收玉蘂。樽前還對斷腸紅，人有淚，花無意。明日酒醒應滿地。

翻香令　此詞蘇次言傳於伯固家，云老人自製腔名。  
   
金爐猶暖麝煤殘，惜香更把寶釵翻。重聞處、餘薰在，這一番氣味勝從前。   
背人偷蓋小蓬山。更將沉水暗同然。且圖得、氤氲久，為情深嫌怕斷頭煙。

桃源憶故人  
   
華胥夢斷人何處？聽得鶯啼紅樹。幾點薔薇香雨，寂寞閑庭戶。   
暖風不解留花住，片片着人無數。樓上望春歸去，芳草迷歸路。

調笑令　效韋應物體  
   
漁父，漁父，江上微風細雨。青蓑黃箬裳衣，紅酒白魚暮歸。歸暮，歸暮，長笛一聲何處？   
   
又  
   
歸雁，歸雁，飲啄江南南岸。將飛却下盤桓，塞外春來苦寒。寒苦，寒苦，藻荇欲生且住。

荷花媚　湖州賈耘老小妓號雙荷葉   
   
霞苞電荷碧。天然地、別是風流標格。重重青蓋下，千嬌照水，好紅紅白白。   
每悵望明月清風夜，甚低迷不語，妖邪無力。終須放船兒去，清香深處住，看伊顔色。

VIVO OCR、校對，依據底本為陳允吉編校《東坡樂府》（上海古籍出版社，1979年第一版）

**论人类不平等的起源和基础**

假如对于出生的地方也可以选择的话，我一定会选择这样一个国家：它的幅员的大小决不超出人们才能所及的范围以外，也就是说能够把它治理得好。在这个国家中，每个人都能胜任他的职务，没有一个人需要把他所负的责任委托给别人。在这样一个国家中，人民彼此都互相认识，邪恶的阴谋，或谦逊的美德，都不能不呈现于公众的眼前并受公众的评断。在那里互相往来，互相认识的良好习惯，将使人们对祖国的热爱与其说是热爱土地，勿宁说是热爱公民。

我情愿生在这样一个国家：在那里主权者和人民只能有唯一的共同利益，因之政治机构的一切活动，永远都只是为了共同的幸福。这只有当人民和主权者是同一的时候才能作到。因此，我愿意生活在一个法度适宜的民主政府之下。

我愿意自由地生活，自由地死去。也就是说，我要这样地服从法律：不论是我或任何人都不能摆脱法律的光荣的束缚。这是一种温和而有益的束缚，即使是最骄傲的人，也同样会驯顺地受这种束缚，因为他不是为了受任何其他束缚而生的。

所以我愿意不但国内的任何人都不能自以为居于法律之上，而且国外的任何人也不能迫使这一国家承认他的权威。因为，不管一个国家的政体如何，如果在它管辖范围内有一个人可以不遵守法律，所有其他的人就必然会受这个人的任意支配；如果有一个本国人为首领，同时又另有一个外国人为首领，那么无论他们能够作到怎样的分权，既不可能二者都很好地被人服从，也不可能把国家治理得好。

我决不想住在一个新成立的共和国里，不管它有多么好的法律。我怕的是政府的组织不合当时的需要，不适合于新的公民，或者公民不适合于新的政府，而使这个国家难免刚一产生便有发生动摇或被灭亡的危险。因为关于自由这一问题，正如富有营养的固体食物或醇酒一样，对那些习惯于这种饮食的体质强壮的人固然大有补益；但是对于生理上不宜于这种欲食的身体软弱的人，则极不相宜，终于会败坏他们的健康或使他们沉醉。人民一旦习惯于某种主人，就再也不能脱离他。倘若他们企图打破束缚，那就反而会更远地离开自由；因为他们常常会把与自由相对立的那种放荡不羁当作自由，结果他们的革命，差不多总是使他们落到只有加重他们的桎梏的那些煽惑家们的手里。罗马人虽然是一切自由民族的模范，但他们在脱离了塔尔干王朝的压迫时，还没有自治的能力。由于奴隶制以及塔尔干王朝所强迫他们从事的卑贱劳动而丧失了人格的罗马人，起初不过是一群愚民，须以极大的明智加以教养和治理，才能使这些在暴政统治下，精神颓废甚至可以说变成癡呆的人们，逐渐习惯于呼吸健康的自由空气，渐渐获得纯正的风俗和养成英勇的精神；这种纯正的风俗和英勇的精神终于使罗马人成为各民族中最受人尊敬的民族。所以我将寻找一个幸福而安宁的共和国作为我的祖国：这个国家一切陈腐古老的东西，在某种程度上，都已在悠久的岁月中逐渐消失，它所遭受过的种种侵害适足以发扬和巩固居民们的勇敢和对祖国的热爱。这个共和国的公民，由于久已习惯于富于理智的独立自主，他们不仅是自由的，而且不愧是自由的。

我愿意选择这样一个国家作为我的祖国：它幸运地没有强大的力量，因之没有征服他国的野心，同时更幸运地由于它所处的地位也没有被别国征服的恐惧。它是处在许多国家中的一个自由的城市，这些国家不但没有一国有意侵略它，而且每一个国家还注意防止其他的国家来侵略它。总之，它是一个不但不会引起邻邦的野心，而且于必要时还可以合理地指望邻邦的帮助的共和国。因此，处在这样幸运的地位中，我

们可以想见这个国家除了它自己本身以外，没有什么可怕的。

公民们所以要受军事训练，与其说是由于准备自卫的需要，勿宁说是为了保持尚武的精神和英勇的气概。这种尚武的精神和英勇的气概，是最适合于自由，最能助长对自由的爱好的。

我将选择一个立法权属于全体公民的国家作为我的祖国：因为有谁比公民自己更了解在怎样条件下，他们才更适于在同一个国家里营共同生活呢？但是我并不赞成象罗马人的那种平民公决，因为在那里，国家的首长和对保卫国家最关怀的人反而不能参与那些往往与国家安全有关的决议，并且由于一种极荒谬的措施，政府官员不能享受一般公民所能享受的权利。

相反地，为了阻止那些谋求私利的和考虑欠周的计划，为了阻止曾使雅典人终归失败的那类危险性的改革，我希望任何人都没有任意提出新法律的权利；我希望仅只官员们才有这种权利；我希望那些官员们行使这种权利时，是那么审慎小心；在人民方面，认可这些法律时，是那么慎重；而法律的公布，也是那么郑重其事。这样，在宪法被动摇以前，人们已有足够的时间来确信法律主要是由于有了悠久的历史才变得神圣可敬。我希望人民很快就会鄙弃那些天天都在变更着的法律，人们同时也会鄙弃这样一种人，他们惯于以改良为借口忽视旧日的习惯，由于矫正小的弊端，反而引起更大的弊端。

我特别要逃避一个因下面的情形而必定治理得不好的共和国：那里的人民，相信可以不要政府官员，或者只给这些官员以一种不确定的权力，因而轻率地自行掌管民政和执行法律。从自然状态中直接产生出来的最初的政府的粗糙组织，想必是这样，这点也就是使雅典共和国复亡的政治缺陷之一。

但是我将选择这样一个共和国：那里的人民很满意自己有权批准法律；他们可以根据首长们的提议集体地来决定最重要的公共事务；建立一些受人尊重的法庭；慎重地划分国家的省份和县份；每年选举公民中最能干、最正直的人员来掌管司法和治理国家。在这样的共和国里，政府官员的道德就可以证明人民的贤智，官员与人民可以说是相得益彰。因此，即使偶有不幸的误会搅乱了大家的和睦时，人们就是在盲目和错误中，也都能保持一定的节制，大家依然互相尊敬，共同遵守法律。这就是诚挚而永久和睦的征兆和保证。

光荣、伟大、至高无上的执政们！这就是在我为自己选定的祖国里所要寻求的优点。倘若上帝能在这个国家里再增加一种可爱的环境，赋予它温和的气候、肥沃的土地、和天下最美丽的风景，那末，为了满足我的幸福，我只希望在这幸运的祖国怀抱里，享受以上一切的好处，和同胞们安宁地生活在温暖的社会里，并且依照他们的榜样，和他们仁爱相待，友好相处，并向他们尽道德上应尽的责任，死后留下一个善良、正直和有道德的爱国者的光荣美名。

我又怎能忘记在共和国里占人口半数的可贵的妇女们呢？是她们给男人以幸福，是她们的温柔和智慧保持着共和国的安宁和善良风俗。可爱而有德行的女同胞们，你们女性的命运将永远支配着我们男性的命运。当你们只是为了国家的光荣和公共幸福才运用你们在家庭中所特有的纯洁威权的时候，我们是多么幸运啊！在斯巴达，妇女曾占优越地位；同样，你们也有资格在日内瓦占着优越地位。什么样粗野男子能够抵抗从一位温柔的妻子口中发出的充满了美德和理智的声音呢？看见了你们那简单而朴素的装饰，这种由于从你们本身的风采而获得了光辉的、似乎是最有利于美的装饰，有谁不鄙视无聊的奢华呢？你们的责任是：要用你们那霭然可亲的、纯洁的威力和善于诱导的聪明，来保持人们对国家法律的热爱以及同胞之间的和睦；要用幸福的婚姻使那些不和的家庭重归于好；特别是要用你们易于使人听从的和霭的教导和你们那种谦逊优雅的谈吐，来改正我们的青年们可能在别国沾染的恶习。他们在那些国家里，没有学到他们可以从中获益的许多有用的东西；除去在道德堕落的女人丛中学来的轻佻语调和可笑的姿态之外，他们从那些国家里仅仅带回了一种对于所谓荣华富贵的赞赏，其实这种荣华富贵，只不过是奴隶身份微不足道的补偿，与崇高的自由永远是不相称的。因此，希望你们永远象现在一样，作一个善良风俗坚贞的守卫者，人类和平的良好纽带；为了国民的职责和道德，继续行使你们那些基于良知和自然的权利吧。

我觉得人类的各种知识中最有用而又最不完备的，就是关于“人”的知识。我敢说，戴尔菲城神庙里唯一碑铭上的那句箴言的意义，比伦理学家们的一切巨著都更为重要、更为深奥。因此，我把这篇论文的题目，看作是哲学上所能提出的最耐人寻味的问题之一。但是不幸得很，对我们说来，这也是哲学家所能解决的最棘手的问题之一。因为，如果我们不从认识人类本身开始，怎么能够认识人与人之间不平等的起源呢？因时间的推移和事物的递嬗应使人类的原来体质发生了一些变化，我们若不通过这些变化，怎么能够看出最初由自然形成的人究竟是什么样子呢？我们又怎么能把人的本身所固有的一切，和因环境与人的进步使他的原始状态有所添加或有所改变的部分区别开来呢？正如格洛巨斯石象，由于时间、海洋和暴风雨的侵蚀，现在已经变得不象一位天神，而象一只凶残的野兽一样，人类在社会的环境中，由于继续发生的千百种原因；由于获得了无数的知识和谬见；由于身体组织上所发生的变化；由于情欲的不断激荡等等，它的灵魂已经变了质，甚至可以说灵魂的样子，早已改变到几乎不可认识的程度。我们现在再也看不到一个始终依照确定不移的本性而行动的人；再也看不到他的创造者曾经赋予他的那种崇高而庄严的淳朴，而所看到的只是自以为合理的情欲与处于错乱状态中的智慧的畸形对立。

自然法的真正的定义之所以难于确定而且模糊不清，就是因为我们不认识人的本性的缘故。布尔拉马基说过：法的观念，尤其是自然法的观念，显然就是关于人的本性的观念。他继续说道：所以正应该由人的本性、由人的体质、由人的状态来阐述这门科学的原理。

人们往往先寻求一些为了公共利益，最适于人们彼此协议共同遵守的规则，然后把这些规则综和起来，便称之为自然法；他们的唯一根据就是那些规则通过普遍的实践可能使人得到好处。无疑地，这是下定义的一种最简便的方法，同时也可以说是以武断的态度来解释事物性质的一种最简便的方法。

那么，把所有的只能使我们认识已经变成现今这个样子的人类的那些科学书籍搁置一旁，来思考一下人类心灵最初的和最简单的活动吧。我相信在这里可以看出两个先于理性而存在的原理：一个原理使我们热烈地关切我们的幸福和我们自己的保存；另一个原理使我们在看到任何有感觉的生物、主要是我们的同类遭受灭亡或痛苦的时候，会感到一种天然的憎恶。

一个人并非仅仅由于他接受了后天的智慧的教训，才对别人尽他应尽的义务；而是，只要他不抗拒怜悯心的自然冲动，他不但永远不会加害于人，甚至也不会加害于其他任何有感觉的生物，除非在正当的情况下，当他自身的保存受到威胁时，才不得不先爱护自己。用这个方法，我们也可以结束关于禽兽是否也属于自然法范围这一久已存在的问题的争论；因为很明显，禽兽没有智慧和自由意志，它们是不能认识这个法则的。但是，因为它们也具有天赋的感性，在某些方面，也和我们所具有的天性一样，所以我们认为它们也应当受自然法支配，人类对于它们也应担负某种义务。实际上，我所以不应当伤害我的同类，这似乎并不是因为他是一个有理性的生物，而是因为他是一个有感觉的生物。这种性质，既然是人与禽兽所共有的，至少应当给予禽兽一种权利，即在对人毫无益处的情况下，人不应当虐待禽兽。

我认为在人类中有两种不平等：一种，我把它叫作自然的或生理上的不平等，因为它是基于自然，由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性质的不同而产生的；另一种可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它是起因于一种协议，由于人们的同意而设定的，或者至少是它的存在为大家所认可的。第二种不平等包括某一些人由于损害别人而得以享受的各种特权，譬如：比别人更富足、更光荣、更有权势，或者甚至叫别人服从他们。

为了正确地判断人的自然状态，必须从人的起源来观察人类，也可以说必须从人的最初胚胎的时期来研究人类。

如果天然肥沃的大地照原始状态那样存在着，覆盖着大地的无边森林不曾受到任何刀斧的砍伐，那么，这样的大地到处都会供给各种动物以食物仓库和避难所。分散于各种动物之中的人们，观察了而且模拟了它们的技巧，因而逐渐具有了禽兽的本能。此外，人还有这样一个优点：各种禽兽只有它自己所固有的本能，人本身也许没有任何一种固有的本能，但却能逐渐取得各种禽兽的本能，同样地，其他动物分别享受的种种食料大部分也可以作为人的食物，因此人比其他任何一种动物都更容易觅取食物。

生活方式上的极度不平等，一些人的过度闲逸，另一些人的过度劳累；食欲和性欲的易于激起和易于得到满足；富人们过于考究的食品，供给他们增加热量的养分，同时却使他们受到消化不良的苦痛；穷人们的食物不但粗劣，甚至时常缺乏这种食物，以致一有机会他们便不免贪食，因而加重肠胃的负担；彻夜不眠以及种种的过度；各种情欲的放纵，体力的疲劳和精神的涸竭；在种种情况下人们所感受到的无数烦恼和痛苦，使他们的心灵得不到片刻安宁。这一切都是不幸的凭证，足以证明人类的不幸大部分都是人类自己造成的，同时也证明，如果我们能够始终保持自然给我们安排的简朴、单纯、孤独的生活方式，我们几乎能够完全免去这些不幸。如果自然曾经注定了我们是健康的人，我几乎敢于断言，思考的状态是违反自然的一种状态，而沉思的人乃是一种变了质的动物。当人们想到野蛮人——至少是我们还没有用强烈的酒浆败坏了他们的体质的那些野蛮人——的优良体质时，当人们知道他们除受伤和衰老以外几乎不晓得其他疾病时，我们便不得不相信：循着文明社会的发展史，便不难作出人类的疾病史。

自然用一种偏爱来对待所有在它照管之下的那些动物，这种偏爱好象是在表示自然如何珍视它对这些动物加以照管的权利。在森林里的马、猫、雄牛、甚至驴子，比在我们家里所饲养的大都有更高大的身躯，更强壮的体质，更多的精力、体力和胆量。它们一旦变成了家畜，便失去这些优点的大半，而且可以说，我们照顾和饲养这些牲畜的一切细心，结果反而使它们趋于退化。人也是这样，在他变成社会的人和奴隶的时候，也就成为衰弱的、胆小的、卑躬屈节的人；他的安乐而萎靡的生活方式，把他的力量和勇气同时销磨殆尽。而且野蛮人和文明人之间的差异，比野兽和家畜之间的差异必然还要大一些。因为自然对人和兽虽然一视同仁，而人给自己比给他所驯养的动物安排的种种享受要多得多，这便是人的退化所以更为显著的特殊原因。

第一个为自己制作衣服或建筑住处的人，实际上不过是给自己创造了一些很不必要的东西。因为在此以前没有这些东西，他也照样生活，而且我们不能理解为什么他在长大以后反而不能忍受他自幼就能忍受的那种生活。

在我看来，任何一个动物无非是一部精巧的机器，自然给这部机器一些感官，使它自己活动起来，并在某种程度上对于一切企图毁灭它或干扰它的东西实行自卫。在人体这部机器上，我恰恰看到同样的东西，但有这样一个差别：在禽兽的动作中，自然支配一切，而人则以自由主动者的资格参与其本身的动作。禽兽根据本能决定取舍，而人则通过自由行为决定取舍。因此，禽兽虽在对它有利的时候，也不会违背自然给它规定的规则，而人则往往虽对自己有害也会违背这种规则。

因此，在一切动物之中，区别人的主要特点的，与其说是人的悟性，不如说是人的自由主动者的资格。自然支配着一切动物，禽兽总是服从；人虽然也受到同样的支配，却认为自己有服从或反抗的自由。而人特别是因为他能意识到这种自由，因而才显示出他的精神的灵性。因为，物理学能够在某种意义上解释感官的机械作用和观念的形成，但是在人的意志力或者勿宁说选择力方面以及对于这种力的意识方面，我们只能发现一些纯精神性的活动，这些活动都不能用力学的规律来解释。

野蛮人由于缺乏各种智慧，只能具有因自然冲动而产生的情感。他的欲望决不会超出他的生理上的需要。在宇宙中他所认识的唯一需要就是食物、异性和休息；他所畏惧的唯一灾难就是疼痛和饥饿。我说疼痛，而不说死亡，因为一般动物从来不知道死亡是怎么一回事；对死亡的认识和恐怖，乃是人类脱离动物状态后最早的“收获”之一。

他（野蛮人）的想象不能给他描绘什么；他的心灵不会向他要求什么。由于他那有限的一点需要十分容易随手得到满足，而他又远没有达到一定程度的知识水平，因而也没有取得更高知识的欲望，所以他既不可能有什么预见，也不可能有什么好奇心。自然景象，一经他熟悉以后，便再也引不起他的注意。万物的秩序、时节的运转总是始终如一的。他没有足够的智慧来欣赏那些最伟大的奇迹，我们不能设想他已有了人所必须具备的智慧，使他会来观察一下他每日所见到的事物。在他那什么都搅扰不了的心灵里，只有对自己目前生存的感觉，丝毫没有将来的观念，无论是多么近的将来。他的计划，也象他的眼光那样局促，几乎连一天以内的事情都预见不到。现在加拉伊波人的预见程度，还是这样。他们早上卖掉棉褥，晚上为了再去买回而痛哭，全不能预见当天晚上还要用它。

其实在原始状态中，既没有住宅，也没有茅屋，又没有任何种类的财产，每个人随便住在一个地方，而且往往只住一夜。男女两性的结合也是偶然的，或因巧遇，或因机缘，或因意愿关系，并不需要语言作为他们彼此间表达意思的工具。他们的分离也是同样很容易的。母亲哺乳幼儿，起初只是为了她自己生理上的需要，后来由于习惯使她觉得小孩可爱，她才为了小孩的需要而喂养他们。但是，孩子一旦有了自己寻找食物的能力，就毫不迟疑地离开母亲；而且，他们除了永不失散，谁也看得见谁以外，几乎没有任何其他保持互相认识的方法，因此他们往往会很快就互不相识了。

我暂且中止我的初步探讨，请评判员们暂停阅读，仅就物质名词的创造，也就是说语言中最易发现的部分来考虑一下，语言要能够把人类一切思想都表达出来；要采取固定的形式；要能够当众讲说并对社会发生影响，还有多少路程要走呢！请你们想想，要发现数〔十四〕、抽象的词、过去时和动词的各种时态、小品词、造句法，要连接词句、要进行推理、要形成言词的全部逻辑，曾经需要多少时间和知识呢！至于我，已被越来越多的困难吓住了，我相信：语言单凭人类的智能就可以产生并建立起来几乎已被证明是不可能的事。

产生自尊心的是理性，而加强自尊心的则是思考。理性使人敛翼自保，远离一切对他有妨碍和使他痛苦的东西。哲学使人与世隔绝，正是由于哲学，人才会在一个受难者的面前暗暗地说：“你要死就死吧，反正我很安全”。只有整个社会的危险，才能搅扰哲学家的清梦，把他从床上拖起。人们可以肆无忌惮地在他窗下杀害他的同类，他只把双手掩住耳朵替自己稍微辩解一下，就可以阻止由于天性而在他内心激发起来的对被害者的同情。野蛮人绝没有这种惊人的本领，由于缺乏智慧和理性，他总是丝毫不加思索地服从于人类的原始感情。当发生骚乱时，或当街头发生争吵时，贱民们蜂拥而至，谨慎的人们则匆匆走避；把厮打着的人劝开，阻止上流人互相伤害的正是群氓，正是市井妇女。

因此我们可以肯定地说，怜悯心是一种自然的情感，由于它调节着每一个人自爱心的活动，所以对于人类全体的相互保存起着协助作用。正是这种情感，使我们不加思索地去援救我们所见到的受苦的人。正是这种情感，在自然状态中代替着法律、风俗和道德，而且这种情感还有一个优点，就是没有一个人企图抗拒它那温柔的声音。正是这种情感使得一切健壮的野蛮人，只要有希望在别处找到生活资料，绝不去掠夺幼弱的小孩或衰弱的老人艰难得来的东西。正是这种情感不以“你要人怎样待你，你就怎样待人”这句富有理性正义的崇高格言，而以另一句合乎善良天性的格言：“你为自己谋利益，要尽可能地少损害别人”来启示所有的人。后一句格言远不如前一句完善，但也许更为有用。总之，我们与其在那些微妙的论证中，不如在这种自然情感中，去探求任何一个人在作恶时，即使他对于教育的格言一无所知，也会感到内疚的原因。虽然苏格拉底和具有他那种素质的人能够通过理性获得美德，但如果人类的保存仅仅依赖于人们的推理，则人类也许久已不复存在。

原始人的情欲是那样的不强烈，同时又受到怜悯心如此有益的约束，所以与其说原始人是邪恶的，勿宁说他们是粗野的；与其说他们有意加害于人，不如说他们更注意防范可能遭到的侵害，因此在原始人之间不易发生十分危险的争执。因为他们之间没有任何种类的交往，所以他们不知道什么叫作虚荣、尊崇、重视和轻蔑；他们丝毫没有“你的”和“我的”这种概念；也没有任何真正的公正观念；他们把可能遭受的暴行视为是一种易于弥补的损害，而不认为是一种应予惩罚的侮辱。他们甚至连报复的念头都没有，除非有时象狗吞咬向它投掷的石头一样，机械地立刻表示反抗。由于以上原因，他们的争执的对象，如果不比食物更令人动心的话，他们的争执很少会发生流血的后果。

夫妻间永久忠实的义务，只会促成通奸行为，而那些关于贞操和荣誉的法律本身，则必然会助长淫乱之风，增加堕胎事件。

我们可以作出这样的结论：漂泊于森林中的野蛮人，没有农工业、没有语言、没有住所、没有战争、彼此间也没有任何联系，他对于同类既无所需求，也无加害意图，甚至也许从来不能辨认他同类中的任何人。这样的野蛮人不会有多少情欲，只过着无求于人的孤独生活，所以他仅有适合于这种状态的感情和知识。他所感觉到的只限于自己的真正需要，所注意的只限于他认为迫切需要注意的东西，而且他的智慧并不比他的幻想有更多的发展。即使他偶尔有所发明，也不能把这种发明传授给别人，因为他连自己的子女都不认识。技术随着发明者的死亡而消灭。在这种状态中，既无所谓教育，也无所谓进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。许多世纪都在原始时代的极其粗野的状态中度了过去；人类已经古老了，但人始终还是幼稚的。

实际上，我们很容易理解，在那些区分人与人之间的各种差别中，有许多被认为是天然的差别，其实这些差别完全是习惯和人们在社会中所采取的各种不同的生活方式的产物。因此，一个人体质的强弱以及依存于体质的体力的大小，往往取决于他是在艰苦环境中成长起来的，抑或是在娇生惯养中成长起来的，而不是取决于他的身体的先天禀赋。智力的强弱，也是一样。教育不仅能在受过教育的人和没受过教育的人之间造成差别，而且还随着所受教育程度的不同而增大存在于前者之间的差别。因为一个巨人和一个矮人，在同一道路上行走，二人每走一步，彼此之间的距离必更为增大。假如我们把流行于文明社会各种不同等级之中的教育和生活方式上的不可思议的多样性，来和吃同样食物，过同样生活，行动完全一样的动物和野蛮人的生活的单纯一致比较一下，便会了解人与人之间在自然状态中的差别，应当是如何小于

在社会状态中的差别，同时也会了解，自然的不平等在人类中是如何由于人为的不平等而加深了。

每个人都会理解，奴役的关系，只是由人们的相互依赖和使人们结合起来的种种相互需要形成的。因此，如不先使一个人陷于不能脱离另一个人而生活的状态，便不可能奴役这个人。这种情形在自然状态中是不存在的。在那种状态中，每个人都不受任何束缚，最强者的权力也不发生作用。

谁第一个把一块土地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：“不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！”这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！

人的最原始的感情就是对自己生存的感情；最原始的关怀就是对自我保存的关怀。土地的产品，供给他一切必要的东西；本能促使他去利用这些东西。饥饿以及种种欲望，使他反复地经历了各种不同的生存方式，其中之一促使他绵延他的种类；而这种绵延种类的盲目倾向，由于缺乏任何内心情感，因而只能产生一种纯动物性的行为。需要一经满足，两性便互不相识，而孩子本身，一旦能够离开母亲独立生存，也就与她毫无关系了。

经验告诉他，追求幸福乃是人类活动的唯一动力，因而他能够区分两种情况：一、由于共同利益，他可以指望同类的帮助，这是一种稀有的情况；二、由于彼此间的竞争，他不能信任他的同类，这是更稀有的情况。在第一种情况下，他和他的同类结合成群，或者至多也不过结合成某种自由的团体，这种团体并不拘束任何人，它的存续期间也不会超过促使该团体形成的那种临时需要的存在期间。在第二种情况下，每个人为了力求获取自己的利益，如果相信自己有足够的力量，便公开使用强力，如果觉得自己比较弱，便使用智巧。

当人们满足于自己的粗陋的小屋的时候；当人们还局限于用荆刺和鱼骨缝制兽皮衣服、用羽毛和贝壳来装饰自己、把身体涂上各种颜色、把弓箭制造得更为精良和美观、用石斧作渔船或某些粗糙的乐器的时候；总之，当他们仅从事于一个人能单独操作的工作和不需要许多人协助的手艺的时候，他们都还过着本性所许可的自由、健康、善良而幸福的生活，并且在他们之间继续享受着无拘无束自由交往的快乐。但是，

自从一个人需要另一个人的帮助的时候起；自从人们觉察到一个人据有两个人食粮的好处的时候起；平等就消失了、私有制就出现了、劳动就成为必要的了、广大的森林就变成了须用人的血汗来灌溉的欣欣向荣的田野；不久便看到奴役和贫困伴随着农作物在田野中萌芽和滋长。

冶金术和农业这两种技术的发明，引起了这一巨大的变革。使人文明起来，而使人类没落下去的东西，在诗人看来是金和银，而在哲学家看来是铁和谷物。冶金术和农业这两种技术，都是美洲野蛮人所不知道的，因此他们一直停留在未开化状态；其他民族，在还不能同时运用这两种技术的时候，好象也仍然停留在野蛮状态。欧洲的开化，与其他各洲相比，虽不算早，但我们至少可以说它的文明在发展的过程中较少间断，因此，文明化的程度也较高；其所以如此，最主要原因之一，或许是因为欧洲不仅是产铁最多，同时也是产麦子最为丰富的地方。

我们不能理解一个人要把原非自己创造的东西据为己有，除了因为添加了自己的劳动以外，还能因为添加了什么别的东西？只有劳动才能给予耕种者对于他所耕种的土地的出产物的权利，因而也给予他对于土地本身的权利，至少是到收获时为止。这样年复一年地下去，连续占有就很容易转化为私有。

这时，人类的一切能力都发展了，记忆力和想象力展开了活动；自尊心加强了；理性活跃起来了；智慧已几乎达到了它可能达到的最完善的程度。这时，一切天赋的性质都发挥了作用，每个人的等级和命运不仅是建立在财产的多寡以及每个人有利于人或有害于人的能力上，而且还建立在聪明、美丽、体力、技巧、功绩或才能等种种性质上。只有这些性质才能引起人的重视，所以，每个人都必须很快地具有这些性质或常常利用这些性质。自己实际上是一种样子，但为了本身的利益，不得不显出另一种样子。于是，“实际是”和“看来是”变成迥然不同的两回事。由于有了这种区别便产生了浮夸的排场；欺人的诡计以及随之而来的一切邪恶。另一方面，从前本是自由、自主的人，如今由于无数新的需要，可以说已不得不受整个自然界的支配，特别是不得不受他的同类的支配。纵使他变成了他的同类的主人，在某种意义上说，却同时也变成了他的同类的奴隶：富有，他就需要他们的服侍；贫穷，他就需要他们的援助；不穷不富也决不能不需要他们。于是他必须不断地设法使他们关心他的命运，并使他们在实际上或在表面上感到为他的利益服务，便可以获得他们自己的利益。这样，就使得他对一部分人变得奸诈和虚伪；对另一部分人变得专横和冷酷，并且，当他不能使一些人畏惧自己，或者当他认为服侍另一些人对他没有什么好处的时候，他便不得不欺骗他所需要的一切人。最后，永无止境的野心，与其说是出于真正需要，勿宁说是为了使自己高人一等的聚积财富的热狂，使所有的人都产生一种损害他人的阴险意图和一种隐蔽的嫉妒心。这种嫉妒心是特别阴险的，因为它为了便于达到目的，往往戴着伪善的面具。总而言之，一方面是竞争和倾轧，另一方面是利害冲突，人人都时时隐藏着损人利己之心。这一切灾祸，都是私有财产的第一个后果，同时也是新产生的不平等的必然产物。

在人们还没有发明代表财富的符号以前，财富的内容只包括土地和家畜，只包括人们能够占有的现实财产。而当不动产在数量和面积上增长到布满了整个地面并都互相毗连起来的时候，一个人只有损害他人才能扩大自己的财产。那些或因软弱或因懒惰错过了取得财产机会的人们，虽然没有失掉任何东西，却变成了穷人。因为他们周围的一切都变了，只有他们自己没有变，于是他们不得不从富人手里接受或抢夺

生活必需品。从此，由于富人和穷人彼此间各种不同的性格，开始产生了统治和奴役或者暴力和掠夺。在富人方面，他们一认识了统治的快乐，便立即鄙弃一切其他的快乐。并且，因为他们可以利用旧奴隶来制服新奴隶，所以他们只想征服和奴役他们的邻人。他们好象饿狼一样，尝过一次人肉以后，便厌弃一切别的食物，而只想吃人了。

这样，因为最强者或最贫者把他们的力量或他们的需要视为一种对他人财产上的权利，而这种权利按照他们的看法就等于所有权，所以平等一被破坏，继之而来的就是最可怕的混乱。这样，因为富人的豪夺、穷人的抢劫以及一切人毫无节制的情欲，扼杀了自然怜悯心和还很微弱的公正的声音，于是使人变得悭吝、贪婪和邪恶。在最强者的权利和先占者的权利之间发生了无穷尽的冲突，这种冲突只能以战斗和残杀而终结。新产生的社会让位于最可怕的战争状态：堕落而悲惨的人类，再也不能从已踏上的道路折回，再也不能抛弃已经获得的那些不幸的获得物，同时他们努力以赴的只不过是滥用使自己获得荣誉的种种能力，从而为自己招致恶果，并终于使自己走到了毁灭的边缘。

在这种目的下，富人向他的邻人们述说一种可怕的情势：如果所有的人彼此都武装起来相对抗，就会使某些人的富有和另一些人的贫穷，都变成了沉重的负担，无论是在贫穷或在富有之中，任何人都得不到安宁。在述说了这种情势之后，富人就很容易地造出一些动听的理由，诱导他们来达到自己的目的。他向他们说：“咱们联合起来吧，好保障弱者不受压迫，约束有野心的人，保证每个人都能占有属于他自己的东

西。因此，我们要创立一种不偏袒任何人的、人人都须遵守的维护公正与和平的规则。这种规则使强者和弱者同样尽相互间的义务，以便在某种程度上，补偿命运的不齐。总之，不要用我们的力量来和我们自己作对，而要把我们的力量集结成一个至高无上的权力，这个权力根据明智的法律来治理我们，以保卫所有这一团体中的成员，防御共同的敌人，使我们生活在永久的和睦之中。”

社会和法律就是这样或者应当是这样起源的。它们给弱者以新的桎梏，给富者以新的力量；它们永远消灭了天赋的自由，使自由再也不能恢复；它们把保障私有财产和承认不平等的法律永远确定下未，把巧取豪夺变成不可取消的权利；从此以后，便为少数野心家的利益，驱使整个人类忍受劳苦、奴役和贫困。

人民之所以要有首领，乃是为了保卫自己的自由，而不是为了使自己受奴役，这是无可争辩的事实，同时也是全部政治法的基本准则。普林尼曾对图拉真说：我们所以拥戴一个国王，为的是他能保证我们不作任何主人的奴隶。

文明人毫无怨声地带着他的枷锁，野蛮人则决不肯向枷锁低头，而且，他宁愿在风暴中享自由，不愿在安宁中受奴役；正如一匹被驯服了的马，耐心地忍受着鞭策和踢马刺，而一匹未驯服的马则一接近马缰辔就竖起鬣毛，用蹄击地，激烈地抗拒。所以，不应当根据被奴役的人民的堕落状态，而应当根据一切自由民族为抵抗压迫而作出的惊人事迹来判断人的天性是倾向奴役或反对奴役。我知道前一种人只是不断地夸耀他们在枷锁下所享受的和平和安宁，其实他们是把最悲惨的奴隶状态称为和平。但是，当我看到后一种人宁肯牺牲快乐、安宁、财富、权力、甚至生命来保存他们这项唯一的财产——也就是丧失了这项财产的人那么藐视的财产——的时候；当我看到生来自由的一些野兽，因憎恨束缚向牢笼栏干撞坏了头的时候；当我看到成千成万的赤裸裸的野蛮人，鄙视欧洲人的淫逸生活，只为保存他们的独立自主而甘冒饥饿、炮火、刀剑和死亡的危险的时候，我感到讨论“自由”的问题，并不是奴隶们的事情。

至于父权，许多学者认为专制政治和整个社会都是由父权派生出来的，我们用不着援引洛克和锡得尼相反的论证，只须指明以下几点就够了：世界上没有比父权的温和与专制政治的残暴更相径庭的了，因为父权的行使与其说是为了命令者的利益，毋宁说是为了服从者的利益。依照自然法，父亲只是在他的子女还需要他的扶助的时候，他才是子女的主人。过了这个时期，他们便处于同等的地位了，子女完全脱离父亲而独立，对父亲只有尊敬的义务而没有服从的义务，因为报恩只是一种应尽的义务，而不是一种可以强求的权利。因此，我们不能说文明社会是从父权派生出来的，相反地，却应该说父权是从文明社会汲取了它的主要的力量。一个人只是在子女们聚居在他的周围的时候，才能被认为是这些子女的父亲。父亲的财产——他仅只是他的财产的真正主人——乃是保持其子女对他的从属关系的纽带。他可以根据每个子女是否经常遵从他的意志克尽孝道来决定每人所应继承的部分。至于臣民对于暴君，则不能期待任何类似的恩惠，因为臣民自身及其一切都属于暴君所有，或者至少暴君自己认为是如此，所以当暴君把臣民自己的一些财产留给他们的时候，他们还不得不把它当作一种恩惠来接受。暴君剥夺臣民，算是公正；暴君让臣民活着，算是施恩。

一个人抛弃了自由，便贬低了自己的存在，抛弃了生命，便完全消灭了自己的存在。因为任何物质财富都不能抵偿这两种东西，所以无论以任何代价抛弃生命和自由，都是既违反自然同时也违反理性的。

人类的政治组织是多么需要比单纯的理性更为坚固的基础；并且为了公共的安宁，是多么需要神意的参与，以便给予最高权力以一种神圣不可侵犯的性质，从而可以剥夺臣民对于最高权力这种不幸的自由处分的权利。宗教即便有它的弊端，只要对人们作这样一件有益的事情，便足以使人们热爱它而且皈依它，因为它节省下来的人类的血，多于因宗教狂热病而流出的血。

政府的各种不同的形式，是由政府成立时存在于个人之间或大或小的差异而产生的。如果有一个人在能力、道德、财富或声望上都是卓越的，而他独自被选为长官，那么，这个国家便成为君主政体的国家。如果有一些彼此不相上下的人，他们都高出别人一等，而一齐被选，那么，这个国家便成为贵族政体的国家。如果人们的财产或才能并不是那么不平均，而他们距离自然状态又并不很远，那么，他们便共同保持着最高的行政而组成民主政体的国家。

当一个人的财产条件不比别人优越时，人们所以选举他，是根据他的功绩，因为功绩给人以自然的威望；同时也根据他的年龄，因为年长的人处理事务富有经验，议决事情头脑冷静。希伯来人的“长者”，斯巴达的“元老”，罗马的“元老院”，甚至我们所谓领主一词的字源上的意义，都指明在从前年老是如何受人尊敬。越是老年人当选，选举就越频繁，也就越使人觉得麻烦。于是阴谋发生了、派系形成了、党派的冲突尖锐化了、内战的火焰燃起了；公民的生命终于为所谓国家的幸福而牺牲。人们于是又处于从前那种无政府状态的前夕。有野心的权贵们，往往利用这种情况，把职位永远把持在自己家族之手。人民已经习惯于依附、安宁、和生活的安乐，再也不能摆脱身上的枷锁；为了确保自己的安宁，他们甘愿让人加重对自己的奴役。这样，已经成为世袭的首领们，就逐渐习惯于把官爵看作自己的家产，把自己看作是国家的所有主，而起初他们只不过是国家的官吏。这样，他们也就习惯于把他们的同胞叫作奴隶，把这些奴隶当牲畜一样算在他们的财产的数目之内，而自称是与神齐等的王中之王。

如果我们从这些各种不同的变革中观察不平等的进展，我们便会发现法律和私有财产权的设定是不平等的第一阶段；官职的设置是第二阶段；而第三阶段，也就是最末一个阶段，是合法的权力变成专制的权力。因此，富人和穷人的状态是为第一个时期所认可的；强者和弱者的状态是为第二个时期所认可的；主人和奴隶的状态是为第三个时期所认可的。这后一状态乃是不平等的顶点，也是其他各个阶段所终于要达到的阶段，直到新的变革使政府完全瓦解，或者使它再接近于合法的制度为止。

政治上的差别，必然会引起社会上人民间的差别。在人民与其首长之间日益增长着的不平等，不久在个人与个人之间也显示出来了，并且因欲望、才能和境遇的不同而形成千百种不同的表现形态。当权的官员若不安置一群肖小，并把一部分权力分给他们，就不可能篡夺非法的权力。而且，公民们也只是在一种盲目的贪心引诱之下，才会受人压迫。他们宁向下看，而不往上看，因此，在他们看来，统治别人比不依附于人更为可贵。他们同意戴上枷锁，为的是反转来能把枷锁套在别人身上。很难强使一个决不好命令他人的人去服从别人；最有智谋的政治家也不能使那些以自由为唯一愿望的人们屈服。但是不平等是很容易伸展到野心家和怯懦者之间的，因为他们随时都在准备着冒风险，准备着依时运的顺逆，或者去统治人，或者去侍奉人，这二者对他们说来，几乎是没有什么差别的。因此，就必然会出现这样一个时代，人民竟被眩惑到这样的程度，以至于只要统治者对一个最渺小的人说：“让你和你的族人，都作显贵人物吧”，他立刻就在众人面前显得尊贵起来，而且自己也觉得尊贵起来了。他的后裔和他相隔的世代愈远，便愈显得尊贵。使他们成为显贵的原因越久远和越估不透，其效果也就起大；一个家庭里无所事事的人数越多，这个家庭也就越煊赫。

即使没有政府的干预，声望和权威的不平等，在个人与个人之间，也将是不可避免的，因为人们一结成社会，就不得不互相比较，并从他们继续不断的互相利用中注意到所发现的彼此间的差异。这些差异可分为许多种类。但是，由于通常人们主要是根据财富、爵位或等级、权势和个人功绩等方面的差异来互相评价，因此我可以证明这种种力量的协和或冲突，是一个国家组织得好坏的最可靠的标志。我可以指明，在这四种不平等中，个人的身分是其他各种不平等的根源，财富则是最后的一个。而各种不平等最后都必然会归结到财富上去。因为财富是最直接有益于幸福，又最易于转移，所以人们很容易用它来购买其余的一切。通过这种观察，我们能够确切地判断每个民族距离其原始制度的远近和走向腐败的顶点的进程。我可以指出，毁灭着我们全体的那种热衷于声望、荣誉和特权的普遍愿望，是如何在锻炼着、并使我们互相较量着我们的才能和力量；是如何在刺激着我们的欲望，并使欲望日益增多，以及如何使所有的人都相互竞争、对抗，或者勿宁说都成为仇敌，使无数有野心的人追逐于同一竞赛场上，因而每天都造成许多失败、成功和种种灾祸。我可以说明，正是由于每个人都渴望别人颂扬自己，正是由于每个人都几乎终日如疯似狂地想出人头地，才产生了人间最好和最坏的事物：我们的美德和我们的恶行；我们的科学和我们的谬误；我们的征服者和我们的哲学家；也就是说，在极少数的好事物之中有无数的坏事物。最后，我可以证明，人们所以会看见一小撮有钱有势的人达到了富贵的顶点，而群众却匍匐呻吟于黑暗和贫困之中，乃是因为前者对于他们所享有的一切，越是别人被剥夺了的东西，他们才越觉得可贵，如果情况并没有改变，只要人民不再是贫困的人，他们也就不再是幸福的人了。

我们可以看到：凡是足以离间已经结合起来的人们，从而削弱他们的力量的那种事件；凡是足以给社会一种和睦的假象，而实际上是在散布分裂种籽的那种事件；凡是足以使各等级的人们因权利、利益的矛盾而相互猜疑和憎恨，因而有利于制服一切人并加强统治者的权力的那种事件，首领们无不在那里蓄意加以制造或煽动的。

正是在这种混乱和这些变革之中，暴君政治逐渐抬起它的丑恶的头，吞没它在国家各部门中所发现的一切善良和健全的东西，终于达到了蹂躏法律和人民并在共和国的废墟上建立起它的统治的目的。在这最后一次变化以前的时期，必然是一个骚乱和灾难的时期。但是最后，一切都被这恶魔吞没殆尽，人民既不再有首领，也不再有法律，而只有暴君。从这个时候起，无所谓品行和美德的问题了。因为凡是属于专制政治所统治的地方，谁也不能希望从忠贞中得到什么。专制政治是不容许有任何其他的主人的，只要它一发令，便没有考虑道义和职责的余地。最盲目的服从乃是奴隶们所仅存的唯一美德。

这里是不平等的顶点，这是封闭一个园圈的终极点，它和我们所由之出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的，正是因为他们都等于零。臣民除了君主的意志以外没有别的法律；君主除了他自己的欲望以外，没有别的规则。这样，善的观念，正义的原则，又重新消失了。在这里一切又都回到最强者的唯一权力上来，因而也就是回到一个新的自然状态。然而这种新的自然状态并不同于我们曾由之出发的那种自然状态，因为后者是纯洁的自然状态，而前者乃是过度腐化的结果。但是，这两种状态之间在其他方面的差别则是那么小，而且政府契约已被专制政治破坏到这种程度，以致暴君只在他是最强者的时候，才是主子；当他被驱逐的时候，他是不能抱怨暴力的。以绞杀或废除暴君为结局的起义行动，与暴君前一日任意处理臣民生命财产的行为是同样合法。暴力支持他；暴力也推翻他。一切事物都是这样按照自然的顺序进行着，无论这些短促而频繁的革命的结果如何，任何人都不能抱怨别人的不公正，他只能怨恨自己的过错或不幸。

野蛮人和文明人的内心和意向的深处是如此的不同，以致造成文明人至高幸福的东西，反而会使野蛮人陷于绝望。野蛮人仅只喜爱安宁和自由；他只愿自由自在地过着闲散的生活，即使斯多葛派的恬静也比不上他对身外一切事物的那样淡漠。相反地，社会中的公民则终日勤劳，而且他们往往为了寻求更加勤劳的工作而不断地流汗、奔波和焦虑。他们一直劳苦到死，甚至有时宁愿去冒死亡的危险，来维持自己的生存，或者舍弃生命以求永生。他们逢迎自己所憎恶的显贵人物和自己所鄙视的富人，不遗余力地去博得为那些人服务的荣幸；他们骄傲地夸耀自己的卑贱，夸耀那些人对他们的保护；他们以充当奴隶为荣，言谈之间，反而轻视那些未能分享这种荣幸的人们。

《论人类不平等的起源和基础》 (法)卢梭著，李常山译，商务印书馆，1962

**瓦尔登湖**

[美] 梭罗（徐迟 译）

经济篇

正是一个人怎么看待自己，决定了此人的命运，指向了他的归宿。   
   
人类在过着静静的绝望的生活。所谓听天由命，正是肯定的绝望。你从绝望的城市走到绝望的村庄，以水貂和麝鼠的勇敢来安慰自己。在人类的所谓游戏与消遣底下，甚至都隐藏着一种凝固的、不知又不觉的绝望。   
   
无论如何古老的思想与行为，除非有确证，便不可以轻信。在今天人人附和或以为不妨默认的真理，很可能在明天变成虚无缥缈的氤氲，但还会有人认为是乌云，可以将一阵甘霖洒落到大地上来。把老头子认为办不到的事来试办一下，你往往办成功了。老人有旧的一套，新人有新的一套。古人不知添上燃料便可使火焰不灭：新人却把干柴放在水壶底下：谚语说得好："气死老头子"，现在的人还可以绕着地球转，迅疾如飞鸟呢。老年人，虽然年纪一把，未必能把年轻的一代指导得更好，甚至他们未必够得上资格来指导；因为他们虽有不少收获，却也已大有损失。我们可以这样怀疑，即使最聪明的人，活了一世，他又能懂得多少生活的绝对价值呢。实际上，老年人是不会有什么极其重要的忠告给予年轻人的。他们的经验是这样地支离破碎，他们的生活已经是这样地惨痛的失败过了，他们必须知道大错都是自己铸成的；也许，他们还保留若干信心，这与他们的经验是不相符合的，却可惜他们已经不够年轻了。我在这星球上生活了三十来年，还没有听到过老长辈们一个字，可谓有价值的，堪称热忱的忠告的。他们什么也没告诉过我，也许他们是不能告诉我什么中肯的意见了。这里就是生命，一个试验，它的极大部分我都没有体验过；老年人体验过了，但却于我无用。如果我得到了我认为有用的任何经验，我一定会这样想的，这个经验嘛，我的老师长们可是提都没有提起过的呢。   
   
所以，对人体而言，最大的必需品是取暖，保持我们的养身的热量。我们是何等地辛苦，不但为了食物、衣着、住所，还为了我们的床铺——那些夜晚的衣服而辛苦着，从飞鸟巢里和飞鸟的胸脯上，我们掠夺羽毛，做成住所中的住所，就像鼹鼠住在地窟尽头草叶的床中一样！可怜人常常叫苦，说这是一个冰冷的世界；身体上的病同社会上的病一样，我们大都归罪于寒冷。在若干地区，夏天给人以乐园似的生活。在那里除了煮饭的燃料之外，别的燃料都不需要；太阳是他的火焰，太阳的光线煮熟了果实；大体说来，食物的种类既多，而且又容易到手，衣服和住宅是完全用不到的，或者说有一半是用不到的。在目前时代，在我们国内，根据我自己的经验，我觉得只要有少数工具就足够生活了，一把刀，一柄斧头，一把铲子，一辆手推车，如此而已，对于勤学的人，还要灯火和文具，再加上儿本书，这些已是次要的必需品，只要少数费用就能购得。   
   
大部分的奢侈品，大部分的所谓生活的舒适，非但没有必要，而且对人类进步大有妨碍。所以关于奢侈与舒适，最明智的人生活得甚至比穷人更加简单和朴素。中国、印度、波斯和希腊的古哲学家都是一个类型的人物，外表生活再穷没有，而内心生活再富不过。我们都不够理解他们。然而可惊的一点是，我们居然对于他们知道得不少呢。近代那些改革家，各民族的救星，也都如此。唯有站在我们所谓的甘贫乐苦这有利地位上，才能成为大公无私的聪明的观察者。无论在农业，商业，文学或艺术中，奢侈生活产生的果实都是奢侈的。近来是哲学教授满天飞，哲学家一个没有。然而教授是可羡的，因为教授的生活是可羡的。但是，要做一个哲学家的活，不但要有精美的思想，不但要建立起一个学派来，而且要这样地爱智慧，从而按照了智慧的指示，过着一种简单、独立、大度、信任的生活。解决生命的一些问题，不但要在理论上，而且要在实践中。大学问家和思想家的成功，通常不是帝王式的，也不是英豪式的，反而是朝臣式的成功。他们应付生活，往往求其与习俗相符合，像他们的父辈一般，所以一点不能成为更好的人类的始祖。可是，为什么人类总在退化？是什么使得那些家族没落的？使国家衰亡的糜侈是什么性质的呢？在我们的生活中，我们能否确定自己并未这样？哲学家甚至在生活的外形上也是处在时代前列的。他不像他同时代人那样地吃喝、居住、穿着、取暖。一个人既是哲学家，怎会没有比别人更好的养身的保持体温的方法呢？   
   
很久以前我丢失了一头猎犬，一匹栗色马和一只斑鸠，至今我还在追踪它们。我对许多旅客描述它们的情况、踪迹以及它们会响应怎样的叫唤。我曾遇到过一二人，他们曾听见猎犬吠声，奔马蹄音，甚至还看到斑鸠隐入云中。他们也急于追寻它们回来，像是他们自己遗失了它们。   
   
我到瓦尔登湖上去的目的，并不是去节俭地生活，也不是去挥霍，而是去经营一些私事，为的是在那儿可以尽量少些麻烦；免得我因为缺乏小小的常识，事业又小，又不懂得生意经，做出其傻甚于凄惨的事情来。   
   
一位绅士有腿伤，是很平常的事，这是有办法补救的；如果裤脚管破了，却无法补救；因为人们关心的并不是真正应该敬重的东西，只是关心那些受人尊敬的东西。   
   
巴黎的猴王戴上了一顶旅行帽，全美国的猴子学了样。   
   
我们可以想象那个时候，人类还在婴孩期，有些进取心很强的人爬进岩穴去找荫蔽。每个婴孩都在一定程度上再次重复了这部世界史，他们爱户外，不管雨天和冷天。他们玩房屋的游戏，骑竹马，出于本能。谁不回忆到自己小时候窥望一个洞穴，或走近一个洞穴时的兴奋心情？我们最原始时代的祖先的天性还遗留在我们的体内。从洞穴，我们进步到上覆棕榈树叶树皮树枝，编织拉挺的亚麻的屋顶，又进步到青草和稻草屋顶，木板和盖板屋顶，石头和砖瓦屋顶。   
   
假若说，文明乃是人的生活条件的一种真正改进，——我想这话是很对的，虽然只有智者才能改进他们的有利条件，——那未，它必然能证明，它不提高价钱就把更好的房屋建造起来；所谓物价，乃是用于交换物品的那一部分生命，或者立即付出，或者以后付出。这一地区的普通房屋也许要八百元一幢，为了节俭地储蓄起这一笔数目的钱，恐怕要一个劳动者十年以至十五年的生命，还必须是没有家累的才行；——这是以每一个人的劳动，每天值一元来计算的，若有人收入多一些，别的人收入就要少一些——这样，他通常必须耗费他的大半辈子生命，才能赚得了他的一幢"尖屋"。假定他依旧是租房居住的，那他还只是在两件坏事中作了一次可疑的选择。   
   
有人给文明人的生活设计了一套制度，无疑是为了我们的好处，这套制度为了保存种族的生活，能使种族的生活更臻完美，却大大牺牲了个人的生活。   
   
文明造出了皇宫，可是要造出贵族和国王却没那么容易。如果文明人所追求的并不比野蛮人追求的来得更加高贵些，如果他们把大部分的时间都只是用来获得粗鄙的必需品和舒适的生活，那未他何必要有比野蛮人更好的住房呢？   
   
也许可以看到一点，正如一些人的外表境遇高出于野蛮人，另一些的外表境遇就成正比例地低于他们。一个阶级的奢侈全靠另一个阶级的贫苦来维持。一面是皇宫，另一面是济贫院和"默默无言的贫穷人"。筑造那些法老王陵墓的金字塔的百万工人只好吃些大蒜头，他们将来要像像样样地埋葬都办不到。完成了皇宫上的飞檐，入晚回家的石工，大约是回到一个比尖屋还不如的草棚里。   
   
大多数人似乎从来没有想过，一座房屋算什么，虽然他们不该穷困，事实上却终身穷困了，因为他们总想有一座跟他们邻人的房屋一样的房屋。好像你只能穿上裁缝给你制成的任何衣服，你逐渐放弃了棕桐叶的帽子或上拨鼠皮的软帽，你只能对这时代生活的艰难感慨系之了，因为你买不起一顶皇冠！要发明一座比我们所已经有的，更便利、更华美的房屋是可能的，但大家承认，已有的房屋我们都还买不起。难道我们老要研究怎样得到越来越多的东西，而不能有时满足于少弄一点东西呢？难道要那些可尊敬的公民们，庄严地用他们的言教和身教，来教育年轻人早在老死以前就置备好若干双多余的皮鞋和若干把雨伞，以及空空的客房，来招待不存在的客人吗？我们的家具为什么不能像阿拉伯人或印第安人那样地简单呢？我们把民族的救星尊称为天上的信使，给人类带来神灵礼物的使者，当我想到他们的时候，我想来想去，想不出他们的足踵后面，会有仆役随从，会有什么满载着时式家具的车辆。如果我同意下面这种说法，那会怎么样呢——那不是一种奇怪的同意吗？——那说法就是我们在道德上和智慧上如果比阿拉伯人更为优越，那未我们的家具也应该比他们的更复杂！目前，我们的房屋正堆满了家具，都给家具弄脏了呢，一位好主妇宁愿把大部分家具扫入垃圾坑，也不愿让早上的工作放着不干。早上的工作呵！在微红色的曙光中，在曼依的音乐里，世界上的人该做什么样的早晨的工作呢？我桌上，有三块石灰石，非得天天拂拭它们不可，真叫我震惊，我头脑中的灰尘还来不及拂拭呢，赶快嫌恶地把它们扔出窗子去。你想，我怎么配有一个有家具的房屋呢？我宁可坐在露天，因为草叶之上，没有灰尘，除非是人类已经玷辱过了的地方。   
   
一八四五年三月尾，我借来一柄斧头，走到瓦尔登湖边的森林里，到达我预备造房子的地点附近，就开始砍伐一些箭矢似的高耸入云的还年幼的白松来做我的木材。   
   
一个人造他自己的房屋，跟一头飞鸟造巢，是同样的合情合理。谁知道呢，如果世人都自己亲手造他们自己住的房子，又简单地老实地用食物养活了自己和一家人，那末诗的才能一定会在全球发扬光大，就像那些飞禽，它们在这样做的时候，歌声唱遍了全球。可是，唉！我们不喜欢燕八哥和杜鹃，它们跑到别个鸟禽所筑造的巢中去下蛋，那叽叽喳喳的不协和乐音并不能使行路经过的人听了快乐。难道我们永远把建筑的快乐放弃给木匠师傅？在大多数的人类经验中，建筑算得了什么呢？在我所有的散步中，还绝对没有碰到过一个人正从事着建造自己住的房屋这样简单而自然的工作。我们是属于社会的。不单裁缝是一个人的九分之一，还有传教士，商人，农夫也有这么多呢。这种分工要分到什么程度为止？最后有什么结果？毫无疑问，别人可以来代替我们思想罗；可是如果他这么做是为了不让我自己思想，这就很不理想了。

我想，学生或那些想从学校中得益的人，如果能自己来奠基动工，事情就会好得多。学生得到了他贪求的空闲与休息，他们根据制度，逃避了人类必需的任何劳动，得到的只是可耻的、无益的空闲，而能使这种空闲变为丰富收获的那种经验，他们却全没有学到。   
   
“可是，”有人说，“你总不是主张学生不该用脑，而是应该用手去学习吧？”我不完全是这样的主张，我主张的东西他应该多想一想；我主张他们不应该以生活为游戏，或仅仅以生活作研究，还要人类社会花高代价供养他们，他们应该自始至终，热忱地生活。除非青年人立刻进行生活的实践，他们怎能有更好方法来学习生活呢？我想这样做才可以像数学一样训练他们的心智。举例以明之。如果我希望一个孩子懂得一些科学文化，我就不愿意走老路子，那不过是把他送到附近的教授那儿去，那里什么都教，什么都练习，只是不教生活的艺术也不练习生活的艺术；——只是从望远镜或显微镜中考察世界，却从不教授他用肉眼来观看；研究了化学，却不去学习他的面包如何做成，或者什么工艺，也不学如何挣来这一切的，虽然发现了海王星的卫星，却没有发现自己眼睛里的微尘，更没有发现自己成了哪一个流浪汉的卫星；他在一滴醋里观察怪物，却要被他四周那些怪物吞噬。一个孩子要是自己开挖出铁矿石来，自己熔炼它们，把他所需要知道的都从书本上找出来，然后他做成了一把他自己的折刀——另一个孩子则一方面在冶金学院里听讲冶炼的技术课，一方面收到他父亲给他的一把洛杰斯牌子的折刀，——试想过一个月之后，哪一个孩子进步得更快？又是哪一个孩子会给折刀割破了手的呢？……真叫我吃惊，我离开大学的时候，说是我已经学过航海学了！——其实，只要我到港口去打一个转身，我就会学到更多这方面的知识。甚至贫困的学生也学了，并且只被教授以政治经济学，而生活的经济学，那是哲学的同义语，甚至没有在我们的学院中认真地教授过。结果弄成了这个局面，因儿子在研究亚当·斯密，李嘉图和萨伊，父亲却陷入了无法摆脱的债务中。   
   
这种花了一个人的生命中最宝贵的一部分来赚钱，为了在最不宝贵的一部分时间里享受一点可疑的自由，使我想起了那个英国人，为了他可以回到英国去过一个诗人般的生活，他首先跑到印度去发财。   
   
它活埋了它自己。说到金字塔，本没有什么可惊奇的，可惊的是有那么多人，竟能屈辱到如此地步，花了他们一生的精力，替一个鲁钝的野心家造坟墓，其实他要是跳尼罗河淹死，然后把身体喂野狗都还更聪明些，更有气派些呢。

人这种动物，比起别的动物来，更能够适应各种气候和各种环境。我也没有在面包里放什么盐，苏打，或别的酸素，或碱。   
   
我的家具，一部分是我自己做的——其余的没花多少钱，但我没有记账——包括一张床，一只桌子，三只凳子，一面直径三英寸的镜子，一把火钳和柴架，一只壶，一只长柄平底锅，一个煎锅，一只勺子，一只洗脸盆，两副刀叉，三只盘，一只杯子，一把调羹、一只油罐，和一只糖浆缸，还有一只上了日本油漆的灯。   
   
因为我对某些事物有所偏爱，而又特别的重视我的自由，因为我能吃苦，而又能获得些成功，我并不希望花掉我的时间来购买富丽的地毡，或别的讲究的家具，或美味的食物，或希腊式的或哥特式的房屋。如果有人能毫无困难地得到这一些，得到之后，更懂得如何利用它们，我还是让他们去追求。有些人的"勤恳"，爱劳动好像是生就的，或者因为劳动可以使他们免得干更坏的事；对于这种人，暂时我没有什么话说。至于那些人，如果有了比现在更多的闲暇，而不知如何处理，那我要劝他们加倍勤恳地劳动，——劳动到他们能养活自己，取得他们的自由证明书。我自己是觉得，任何职业中，打短工最为独立不羁，何况一年之内只要三四十天就可以养活自己。短工的一天结束于太阳落山的时候，之后他可以自由地专心于他自己选定的跟他的劳动全不相干的某种活动；而他的雇主要投机取巧，从这个月到下一个月，一年到头得不到休息。   
   
简单一句活，我已经确信，根据信仰和经验，一个人要在世间谋生，如果生活得比较单纯而且聪明，那并不是苦事，而且还是一种消遣；那些比较单纯的国家，人们从事的工作不过是一些更其人工化的国家的体育运动。流汗劳动来养活自己，并不是必要的，除非他比我还要容易流汗   
   
一千人在砍着罪恶的树枝，只有一个人砍伐了罪恶的根，说不定那个把时间和金钱在穷人身上花得最多的人，正是在用他那种生活方式引起最多的贫困与不幸，现在他却在徒然努力于挽救之道。正是道貌岸然的蓄奴主，拿出奴隶生产的利息的十分之一来，给其余的奴隶星期日的自由。有人为表示对穷人赐恩而叫他到厨房去工作。为什么他们自己不下厨房工作，这不是更慈悲了吗？你吹牛说，你的收入的十分之一捐给慈善事业了，也许你应该捐出十分之九，就此结束。那未，社会收回的只是十分之一的财富。这是由于占有者的慷慨呢，还是由于持正义者的疏忽呢？   
   
我并不要从慈善应得的赞美中减去什么，我只要求公平，对一切有利于人类的生命与工作应一视同仁。我不以为一个人的正直和慈善是主要的价值，它们不过是他的枝枝叶叶。那种枝叶，褪去了叶绿素，做成了药茶给病人喝，就是它有了一些卑微的用处，多数是走四方的郎中用它们。我要的是人中的花朵和果实；让他的芬芳传送给我，让他的成熟的馨香在我们交接中熏陶我。他的良善不能是局部的、短暂的行为，而是常持的富足有余，他的施与于他无损，于他自己，也无所知。这是一种将万恶隐藏起来的慈善。慈善家经常记着他要用自己散发出来的那种颓唐悲戚的气氛，来绕住人类，美其名曰同情心。我们应该传播给人类的是我们的勇气而不是我们的失望，是我们的健康与舒泰，而不是我们的病容，可得小心别传染了疾病。   
   
一切健康、成就，使我高兴，尽管它遥远而不可及；一切疾病、失败使我悲伤，引起恶果，尽管它如何同情我，或我如何同情它。所以，如果我们要真的用印第安式的、植物的、磁力的或自然的方式来恢复人类，首先让我们简单而安宁，如同大自然一样，逐去我们眉头上垂挂的乌云，在我们的精髓中注入一点儿小小的生命。不做穷苦人的先知，努力做值得生活在世界上的一个人。

我生活的地方；我为何生活

你们要尽可能长久地生活得自由，生活得并不执著才好。执迷于一座田园，和关在县政府的监狱中，简直没有分别。   
   
每一个早晨都是一个愉快的邀请，使得我的生活跟大自然自己同样地简单，也许我可以说，同样地纯洁无暇。我向曙光顶礼，忠诚如同希腊人。我起身很早，在湖中洗澡；这是个宗教意味的运动，我所做到的最好的一件事。据说在成汤王的浴盆上就刻着这样的字："苟日新，日日新，又日新。"我懂得这个道理。黎明带国来了英雄时代。在最早的黎明中，我坐着，门窗大开，一只看不到也想象不到的蚊虫在我的房中飞，它那微弱的吟声都能感动我，就像我听到了宣扬美名的金属喇叭声一样。这是荷马的一首安魂曲，空中的《伊利亚特》和《奥德赛》，歌唱着它的愤怒与漂泊。此中大有宇宙本体之感；宣告着世界的无穷精力与生生不息，直到它被禁。黎明啊，一天之中最值得纪念的时节，是觉醒的时辰。那时候，我们的昏沉欲睡的感觉是最少的了；至少可有一小时之久，整日夜昏昏沉沉的官能大都要清醒起来。但是，如果我们并不是给我们自己的禀赋所唤醒，而是给什么仆人机械地用肘子推醒的；如果并不是由我们内心的新生力量和内心的要求来唤醒我们，既没有那空中的芬香，也没有回荡的天籁的音乐，而是工厂的汽笛唤醒了我们的，——如果我们醒时，并没有比睡前有了更崇高的生命，那末这样的白天，即便能称之为白天，也不会有什么希望可言；要知道，黑暗可以产生这样的好果子，黑暗是可以证明它自己的功能并不下于白昼的。一个人如果不能相信每一天都有一个比他亵渎过的更早、更神圣的曙光时辰，他一定是已经对于生命失望的了，正在摸索着一条降入黑暗去的道路。感官的生活在休息了一夜之后，人的灵魂，或者就说是人的官能吧，每天都重新精力弥漫一次，而他的禀赋又可以去试探他能完成何等崇高的生活了。可以纪念的一切事，我敢说，都在黎明时间的氛围中发生。《吠陀经》说："一切知，俱于黎明中醒。"诗歌与艺术，人类行为中最美丽最值得纪念的事都出发于这一个时刻。所有的诗人和英雄都像曼依，那曙光之神的儿子，在日出时他播送竖琴音乐。以富于弹性的和精力充沛的思想追随着太阳步伐的人，白昼对于他便是一个永恒的黎明。这和时钟的鸣声不相干，也不用管人们是什么态度，在从事什么劳动。早晨是我醒来时内心有黎明感觉的一个时候。改良德性就是为了把昏沉的睡眠抛弃。人们如果不是在浑浑噩噩地睡觉，那为什么他们回顾每一天的时候要说得这么可怜呢？他们都是精明人嘛。如果他们没有给昏睡所征服，他们是可以干成一些事的。几百万人清醒得足以从事体力劳动，但是一百万人中，只有一个人才清醒得足以有效地服役于智慧；一亿人中，才能有一个人，生活得诗意而神圣。清醒就是生活。我还没有遇到过一个非常清醒的人。要是见到了他，我怎敢凝视他呢？   
   
我们没有来坐铁路，铁路倒乘坐了我们。你难道没有想过，铁路底下躺着的枕木是什么？每一根都是一个人，爱尔兰人，或北方佬。铁轨就铺在他们身上，他们身上又铺起了黄沙，而列车平滑地驰过他们。我告诉你，他们真是睡得熟呵。每隔几年，就换上了一批新的枕木，车辆还在上面奔驰着；如果一批人能在铁轨之上愉快地乘车经过，必然有另一批不幸的人是在下面被乘坐被压过去的。当我们奔驰过了一个梦中行路的人，一根出轨的多余的枕木，他们只得唤醒他，突然停下车子，吼叫不已，好像这是一个例外。我听到了真觉得有趣，他们每五英里路派定了一队人，要那些枕木长眠不起，并保持应有的高低，由此可见，他们有时候还是要站起来的。   
   
对于一个哲学家，这些被称为新闻的，不过是瞎扯，编辑和读者就只不过是在喝茶的长舌妇。然而不少人都贪婪地听着这种瞎扯。   
   
嬉戏地生活着的儿童，反而更能发现生活的规律和真正的关系，胜过了大人，大人不能有价值地生活，还以为他们是更聪明的，因为他们有经验，这就是说，他们时常失败。   
   
我们如大自然一般自然地过一天吧，不要因硬壳果或掉在轨道上的蚊虫的一只翅膀而出了轨。让我们黎明即起，不用或用早餐，平静而又无不安之感；任人去人来，让钟去敲，孩子去哭，——下个决心，好好地过一天。为什么我们要投降，甚至于随波逐流呢？   
   
如果你直立而面对着事实，你就会看到太阳闪耀在它的两面，它好像一柄东方的短弯刀，你能感到它的甘美的锋镝正剖开你的心和骨髓，你也欢乐地愿意结束你的人间事业了。生也好，死也好，我们仅仅追求现实。如果我们真要死了，让我们听到我们喉咙中的咯咯声，感到四肢上的寒冷好了；如果我们活着，让我们干我们的事务。   
   
时间只是我垂钓的溪。我喝溪水，喝水时候我看到它那沙底，它多么浅啊。它的汨汨的流水逝去了，可是永恒留了下来。我愿饮得更深；在天空中打鱼，天空的底层里有着石子似的星星。我不能数出"一"来。我不知道字母表上的第一个字母。我常常后悔，我不像初生时聪明了。智力是一把刀子；它看准了，就一路切开事物的秘密。我不希望我的手比所必需的忙得更多些。我的头脑是手和足。我觉得我最好的官能都集中在那里。我的本能告诉我，我的头可以挖洞，像一些动物，有的用鼻子，有的用前爪，我要用它挖掘我的洞，在这些山峰中挖掘出我的道路来。我想那最富有的矿脉就在这里的什么地方；用探寻藏金的魔杖，根据那升腾的薄雾，我要判断；在这里我要开始开矿。

阅读   
   
可以读荷马或埃斯库罗斯的希腊文原著的学生，决无放荡不羁或奢侈豪华的危险，因为他读了原著就会在相当程度之内仿效他们的英雄，会将他们的黎明奉献给他们的诗页。   
   
有些人说过，古典作品的研究最后好像会让位给一些更现代化、更实用的研究；但是，有进取心的学生还是会时常去研究古典作品的，不管它们是用什么文字写的，也不管它们如何地古老。因为古典作品如果不是最崇高的人类思想的记录，那又是什么呢？它们是唯一的，不朽的神示卜辞。便是求神问卜于台尔菲和多多那，也都得不到的，近代的一些求问的回答，在古典作品中却能找到。我们甚至还不消研究大自然，因为她已经老了。读得好书，就是说，在真实的精神中读真实的书，是一种崇高的训练，这花费一个人的力气，超过举世公认的种种训练。这需要一种训练，像竞技家必须经受的一样，要不变初衷，终身努力。书本是谨慎地，含蓄地写作的，也应该谨慎地，含蓄地阅读。   
   
文字是圣物中之最珍贵者。它比之别的艺术作品既跟我们更亲密，又更具有世界性。这是最接近于生活的艺术。它可以翻译成每一种文字，不但给人读，而且还吐纳在人类的唇上；不仅是表现在油画布上，或大理石上，还可以雕刻在生活自身的呼吸之中的。一个古代人思想的象征可以成为近代人的口头禅。两千个夏天已经在纪念碑似的希腊文学上，正如在希腊的大理石上面，留下了更成熟的金色的和秋收的色彩，因为他们带来了他们自己的壮丽的天体似的气氛，传到了世界各地，保护他们免受时间剥蚀。书本是世界的珍室，多少世代与多少国土的最优良的遗产。书，最古老最好的书，很自然也很适合于放在每一个房屋的书架上。它们没有什么私事要诉说，可是，当它们启发并支持了读者，他的常识使他不能拒绝它们。它们的作者，都自然而然地，不可抗拒地成为任何一个社会中的贵族，而他们对于人类的作用还大于国王和皇帝的影响。当那目不识丁的，也许还是傲慢的商人，由于苦心经营和勤劳刻苦，挣来了闲暇以及独立，并厕身于财富与时髦的世界的时候，最后他不可避免地转向那些更高级，然而又高不可攀的智力与天才的领域，而且只会发觉自己不学无术，发觉自己的一切财富都是虚荣，不可以自满，于是便进一步地证明了他头脑清楚，他煞费心机，要给他的孩子以知识文化，这正是他敏锐地感到自己所缺少的；他就是这样成了一个家族的始祖。   
   
没有学会阅读古典作品原文的人们对于人类史只能有一点很不完备的知识，惊人的是它们并没有一份现代语文的译本，除非说我们的文化本身便可以作为这样的一份文本的话。荷马还从没有用英文印行过，埃斯库罗斯和维吉尔也从没有，——那些作品是这样优美，这样坚实，美丽得如同黎明一样；后来的作者，不管我们如何赞美他们的才能，就有也是极少能够比得上这些古代作家的精美、完整与永生的、英雄的文艺劳动。   
   
伟大诗人的作品人类还从未读通过呢，因为只有伟大的诗人才能读通它们。它们之被群众阅读，有如群众之阅览繁星，至多是从星象学而不是从天文学的角度阅览的。许多人学会了阅读，为的是他们的可怜的便利，好像他们学算术是为了记账，做起生意来不至于受骗；可是，阅读作为一种崇高的智力的锻炼，他们仅仅是浅涉略知，或一无所知；然而就其高级的意义来说，只有这样才叫阅读，决不是吸引我们有如奢侈品，读起来能给我们催眠，使我们的崇高的官能昏昏睡去的那种读法，我们必须踮起足尖，把我们最灵敏、最清醒的时刻，献予阅读才对。   
   
假定一个人刚刚读完了一部也许是最好的英文书，你想他可以跟多少人谈论这部书呢？再假定一个人刚刚读了希腊文或拉丁文的古典作品，就是文盲也知道颂扬它的；可是他根本找不到一个可谈的人。他只能沉默。我们大学里几乎没有哪个教授，要是已经掌握了一种艰难的文字，还能以同样的比例掌握一个希腊诗人的深奥的才智与诗情，并能用同情之心来传授给那些灵敏的、有英雄气质的读者的；至于神圣的经典，人类的圣经，这里有什么人能把它们的名字告诉我呢？大多数人还不知道唯有希伯来这个民族有了一部经典。任何一个人都为了拣一块银币而费尽了心机，可是这里有黄金般的文字，古代最聪明的智者说出来的话，它们的价值是历代的聪明人向我们保证过的；——然而我们读的只不过是识字课本，初级读本和教科书，离开学校之后，只是"小读物"与孩子们和初学者看的故事书；于是，我们的读物，我们的谈话和我们的思想，水平都极低，只配得上小人国和侏儒。   
   
我希望认识一些比康科德这片土地上出生的更要聪明的人，他们的名字在这里几乎听都没有听到过。难道我会听到柏拉图的名字而不读他的书吗？好像柏拉图是我的同乡，而我却从没有见过他，——好像是我的近邻而我却从没有听到过他说话，或听到过他的智慧的语言。可是，事实不正是这样吗？他的《对话录》包含着他不朽的见解，却躺在旁边的书架上，我还没有读过它。我们是愚昧无知、不学无术的文盲；在这方面，我要说，两种文盲之间并没有什么区别，一种是完全目不识丁的市民，另一种是已经读书识字了，可是只读儿童读物和智力极低的读物。我们应该像古代的圣贤一样地美好，但首先要让我们知道他们的好处。我们真是一些小人物，在我们的智力的飞跃中，可怜我们只飞到比报章新闻稍高一些的地方。   
   
我们夸耀说，我们属于十九世纪，同任何国家相比，我们迈着最大最快的步子。可是想想这市镇，它对自己的文化贡献何其微小。我不想谀赞我的市民同胞们，也不要他们谈赞我，因为这样一来，大家便没有进步了。应当像老牛般需要刺激——驱赶，然后才能快跑。我们有个相当像样的普通学校的制度，但只是为一般婴儿的；除了冬天有个半饥饿状态的文法学堂，最近还有了一个根据政府法令简陋地草创的图书馆，但却没有我们自己的学院。我们在肉体的疾病方面花了不少钱，精神的病害方面却没有花什么，现在已经到了时候，我们应该有不平凡的学校。我们不该让男女儿童成年后就不再受教育了。到了时候，一个个村子应该是一座座大学，老年的居民都是研究生，——如果他们日子过得还宽裕的话，——他们应该有裕闲时间，把他们的余年放在从事自由学习上。难道世界永远只局限于一个巴黎或一个牛津？难道学生们不能寄宿在这里，在康科德的天空下受文科教育？难道我们不能请一位阿伯拉尔来给我们讲学？可叹啊！因为我们忙于养牛，开店，我们好久没有上学堂，我们的教育是可悲地荒芜了。在这个国土上，我们的城镇在某些方面应当替代欧洲贵族的地位。它应当是美术的保护者。它是很富的。它只缺少气量和优美。在农民和商人看重的事业上它肯出钱，可是要它举办一些知识界都知道是更有价值得多的事业时，它却认为那是乌托邦的梦想。感谢财富和政治，本市花了一万七千元造了市政府，但也许一百年内它不会为了生命的智慧贝壳内的真正的肉，花这么多钱。为冬天办文法学校，每年募到一百二十五元，这笔钱比市内任何同样数目的捐款都花得更实惠。我们生活在十九世纪，为什么我们不能享受十九世纪的好处？为什么生活必须过得这样偏狭？如果我们要读报纸，为什么不越过波士顿的闲谈，立刻来订一份全世界最好的报纸呢？不要从"中立"的报纸去吮吸柔软的食物，也不要在新英格兰吃娇嫩的"橄榄枝"了。让一切有学问的社团到我们这里来报告，我们要看看他们懂不懂得些什么。为什么要让哈泼斯兄弟图书公司和里亭出版公司代替我们挑选读物？正像趣味高雅的贵族，在他的周围要结聚一些有助于他的修养的——天才——学识——机智——书籍——绘画——雕塑——音乐——哲学的工具等等；让城镇村子也这样做吧，——不要只请一个教师，一个牧师，一个司事，以为办教区图书馆，选举三个市政委员就可以到此为止了，困为我们拓荒的祖先仅有这么一点事业，却也在荒凉的岩石上挨过了严冬。集体的行为是符合我们制度的精神的：我确实相信我们的环境将更发达，我们的能力大于那些贵族们。新英格兰请得起全世界的智者，来教育她自己，让他们在这里食宿，让我们不再过乡曲的生活。这是我们所需要的不平凡的学校。我们并不要贵族，但让我们有高贵的村子。如果这是必需的，我们宁可少造一座桥，多走几步路，但在围绕着我们的黑暗的"无知深渊"上，架起至少一个圆拱来吧。

声   
   
有时候，在一个夏天的早晨里，照常洗过澡之后，我坐在阳光下的门前，从日出坐到正午，坐在松树，山核桃树和黄栌树中间，在没有打扰的寂寞与宁静之中，凝神沉思，那时鸟雀在四周唱歌，或默不作声地疾飞而过我的屋子，直到太阳照上我的西窗，或者远处公路上传来一些旅行者的车辆的辚辚声，提醒我时间的流逝。   
   
我的生活方式至少有这个好处，胜过那些不得不跑到外面去找娱乐、进社交界或上戏院的人，因为我的生活本身便是娱乐，而且它永远新奇。这是一个多幕剧，而且没有最后的一幕。如果我们常常能够参照我们学习到的最新最好的方式来过我们的生活和管理我们的生活，我们就绝对不会为无聊所困。只要紧紧跟住你的创造力，它就可以每一小时指示你一个新的前景。

寂寞   
   
大体说来，我居住的地方，寂寞得跟生活在大草原上一样。在这里离新英格兰也像离亚洲和非洲一样遥远。可以说，我有我自己的太阳、月亮和星星，我有一个完全属于我自己的小世界。   
   
我从不觉得寂寞，也一点不受寂寞之感的压迫，只有一次，在我进了森林数星期后，我怀疑了一个小时，不知宁静而健康的生活是否应当有些近邻，独处似乎不很愉快。   
   
有了思想，我们可以在清醒的状态下，欢喜若狂。只要我们的心灵有意识地努力，我们就可以高高地超乎任何行为及其后果之上；一切好事坏事，就像奔流一样，从我们身边经过。我们并不是完全都给纠缠在大自然之内的。我可以是急流中一片浮木，也可以是从空中望着尘寰的因陀罗。看戏很可能感动了我；而另一方面，和我生命更加攸关的事件却可能不感动我。我只知道我自己是作为一个人而存在的；可以说我是反映我思想感情的一个舞台面，我多少有着双重人格，因此我能够远远地看自己犹如看别人一样。不论我有如何强烈的经验，我总能意识到我的一部分在从旁批评我，好像它不是我的一部分，只是一个旁观者，并不分担我的经验，而是注意到它：正如他并不是你，他也不能是我。等到人生的戏演完，很可能是出悲剧，观众就自己走了。   
   
一个在思想着在工作着的人总是单独的，让他爱在哪儿就在哪儿吧，寂寞不能以一个人离开他的同伴的里数来计算。真正勤学的学生，在剑桥学院最拥挤的蜂房内，寂寞得像沙漠上的一个托钵僧一样。农夫可以一整天，独个儿地在田地上，在森林中工作，耕地或砍伐，却不觉得寂寞，因为他有工作；可是到晚上，他回到家里，却不能独自在室内沉思，而必须到"看得见他那里的人"的地方去消遣一下，用他的想法，是用以补偿他一天的寂寞；因此他很奇怪，为什么学生们能整日整夜坐在室内不觉得无聊与"忧郁"；可是他不明白虽然学生在室内，却在他的田地上工作，在他的森林中采伐，像农夫在田地或森林中一样，过后学生也要找消遣，也要社交，尽管那形式可能更加凝炼些。   
   
让我来举几个比喻，或能传达出我的某些状况。我并不比湖中高声大笑的潜水鸟更孤独，我并不比瓦尔登湖更寂寞。我倒要问问这孤独的湖有谁作伴？然而在它的蔚蓝的水波上，却有着不是蓝色的魔鬼，而是蓝色的天使呢。太阳是寂寞的，除非乌云满天，有时候就好像有两个太阳，但那一个是假的。上帝是孤独的，——可是魔鬼就绝不孤独；他看到许多伙伴；他是要结成帮的。我并不比一朵毛蕊花或牧场上的一朵蒲公英寂寞，我不比一张豆叶，一枝酢酱草，或一只马蝇，或一只大黄蜂更孤独。我不比密尔溪，或一只风信鸡，或北极星，或南风更寂寞，我不比四月的雨或正月的溶雪，或新屋中的第一只蜘蛛更孤独。

访客   
   
我不能不发现我的访客的若干特点。女孩子，男孩子，少妇，一到森林中就很快活。他们看着湖水，看着花，觉得时间过得很愉快。一些生意人，却只感到寂寞，只想着生意经，只觉得我住得不是离这太远就是离那太远，甚至有些农民也如此，虽然他们说，他们偶尔也爱作林中闲游，其实很明显，他们并不爱好。这些焦灼安的人啊，他们的时间都花在谋生或者维持生活上了；一些牧师，开口闭口说上帝，好像这题目是他们的专利品，他们也听不见各种不同的意见；医生，律师，忙碌的管家妇则趁我不在家的时候审察我的碗橱和床铺，——不然某夫人怎样知道我的床单没有她的干净？——有些已经不再年轻的年轻人，以为跟着职业界的老路走，是最安全的办法了，——这些人一般都说我这种生活没有好处。

村子   
   
有一天下午，在我的第一个夏天将要结束的时候，我进村子里去，找鞋匠拿一只鞋子，我被捕了，给关进了监狱里去，因为正如我在另外一篇文章里面说明了的，我拒绝付税给国家，甚至不承认这个国家的权力，这个国家在议会门口把男人、女人和孩子当牛马一样地买卖。我本来是为了别的事到森林中去的。但是，不管一个人走到哪里，人间的肮脏的机关总要跟他到哪里，伸出于来攫取他，如果他们能够办到，总要强迫他回到属于他那共济会式的社会中。真的，我本可以强悍地抵抗一下，多少可以有点结果的，我本可以疯狂地反对社会，但是我宁可让社会疯狂地来反对我，因为它才是那绝望的一方。

湖   
   
茀灵特的湖！我们的命名就这样子的贫困！在这个水天之中耕作，又强暴地糟蹋了湖岸的一个污秽愚昧的农夫，他有什么资格用他自己的姓名来称呼这一个湖呢？很可能是一个悭吝的人，他更爱一块大洋或一只光亮的角子的反光，从中他可以看到自己那无耻的厚脸；连野鸭飞来，他也认为它们是擅入者；他习惯于残忍贪婪地攫取东西，手指已经像弯曲的鹰爪，这个湖的命名不合我的意。我到那里去，决不是看这个茀灵特去，也决不是去听人家说起他；他从没有看见这个湖，从没有在里面游泳过，从没有爱过它，从没有保护过它，从没有说过它一个好字眼儿，也从没有因为上帝创造了它而感谢过上帝。这个湖还不如用在湖里游泳的那些鱼的名字，用常到这湖上来的飞禽或走兽的名字，用生长在湖岸上的野花的名字，或者用什么野人或野孩子的名字，他们的生命曾经和这个湖交织在一起的；而不要用他的名字，除了同他志趣相投的邻人和法律给他的契据以外，他对湖没有什么所有权，——他只想到金钱的价值；他的存在就诅咒了全部的湖岸，他竭尽了湖边的土地，大约还要竭泽而渔呢；他正在抱怨的只是这里不是生长英吉利于草或蔓越橘的牧场，——在他看来，这确实是无法补偿的，——他甚至为了湖底的污泥可以卖钱，宁愿淘干湖水。湖水又不能替他转动磨子，他不觉得欣赏风景是一种权利。我一点不敬重他的劳动，他的田园处处都标明了价格，他可以把风景，甚至可以把上帝都拿到市场上去拍卖，如果这些可以给予他一些利益；他到市场上去就是为了他那个上帝；在他的田园上，没有一样东西是自由地生长的，他的田里没有生长五谷，他的牧场上没有开花，他的果树上也没有结果，都只生长了金钱；他不爱他的水果的美，他认为非到他的水果变成了金钱时，那些水果才算成熟。让我来过那真正富有的贫困生活吧。越是贫困的农夫们，越能得到我的敬意与关切！居然是个模范农场！那里的田舍像粪坑上的菌子一样耸立着，人，马，牛，猪都有清洁的或不洁的房间，彼此相互地传染！人像畜生一样住在里面！一个大油渍，粪和奶酪的气味混在一起！在一个高度的文明底下，人的心和人的脑子变成了粪便似的肥料！仿佛你要在坟场上种上豆！这样便是所谓的模范农场！

更高的规律   
   
青年往往通过打猎接近森林，并发展他身体里面最有天性的一部分。他到那里去，先是作为一个猎人，一个钓鱼的人，到后来，如果他身体里已播有更善良生命的种子，他就会发现他的正当目标也许是变成诗人，也许成为自然科学家，猎枪和钓竿就抛诸脑后了。   
   
好在我身兼屠夫，杂役，厨师，又兼那吃一道道菜肴的老爷，所以我能根据不寻常的全部经验来说话。我反对吃兽肉的主要理由是因为它不干净，再说，在捉了，洗了，煮了，吃了我的鱼之后，我也并不觉得它给了我什么了不起的营养。既不足道，又无必要，耗资却又太大。一个小面包，几个土豆就很可以了，既少麻烦，又不肮脏。我像许多同时代人一样，已经有好几年难得吃兽肉或茶或咖啡等等了；倒不是因为我找出了它们的缺点，而是因为它们跟我的想法不适应。对兽肉有反感并不是由经验引起的，而是一种本能。卑贱的刻苦生活在许多方页都显得更美，虽然我并不曾做到，至少也做到了使我的想象能满意的地步。我相信每一个热衷于把他更高级的、诗意的官能保存在最好状态中的人，必然是特别地避免吃兽肉，还要避免多吃任何食物的。昆虫学家认为这是值得注意的事实，——我从柯尔比和斯班司的书中读到，——"有些昆虫在最完美状态中，虽有饮食的器官，并不使用它们，"他们把这归纳为"一个一般性的规则，在成虫时期的昆虫吃得比它们在蛹期少得多，贪吃的蛹一变而为蝴蝶，……贪婪的蛆虫一变而为苍蝇之后"，只要有一两滴蜜或其他甘洌液体就很满足了。蝴蝶翅下的腹部还是蛹的形状。就是这一点东西引诱它残杀昆虫。大食者是还处于蛹状态中的人；有些国家的全部国民都处于这种状态，这些国民没有幻想，没有想象力，只有一个出卖了他们的大肚皮。   
   
说人是一种食肉动物，不是一种责备吗？是的，把别的动物当作牺牲品，在很大一个程度里，可以使他活下来，事实上的确也活下来了；可是，这是一个悲惨的方式，——任何捉过兔子，杀过羊羔的人都知道，——如果有人能教育人类只吃更无罪过、更有营养的食物，那他就是人类的恩人。不管我自己实践的结果如何，我一点也不怀疑，这是人类命运的一部分，人类的发展必然会逐渐地进步到把吃肉的习惯淘汰为止，必然如此，就像野蛮人和较文明的人接触多了之后，把人吃人的习惯淘汰掉一样。   
   
我相信一个聪明人的唯一饮料是白开水，酒并不是怎样高贵的液体，试想一杯热咖啡足以捣毁一个早晨的希望，一杯热茶又可以把晚上的美梦破坏掉！啊，受到它们的诱惑之后，我曾经如何地堕落过！甚至音乐也可以使人醉倒。就是这一些微小的原因竟毁灭过希腊和罗马，将来还要毁灭英国和美国。   
   
放纵了生殖的精力将使我们荒淫而不洁；克制了它则使我们精力洋溢而得到鼓舞。贞洁是人的花朵；创造力、英雄主义、神圣等等只不过是它的各种果实。当纯洁的海峡畅通了，人便立刻奔流到上帝那里。我们一忽儿为纯洁所鼓舞，一忽儿因不洁而沮丧。自知身体之内的兽性在一天天地消失，而神性一天天地生长的人是有福的，当人和劣等的兽性结合时，便只有羞辱。   
   
一切的淫欲，虽然有许多形态，却只是一个东西，纯洁的一切也只是一个东西。一个人大吃大喝，男女同居，或淫荡地睡觉，只是一回事。   
   
每一个人都是一座圣庙的建筑师。他的身体是他的圣殿，在里面，他用完全是自己的方式来崇敬他的神，他即使另外去琢凿大理石，他还是有自己的圣殿与尊神的。我们都是雕刻家与画家，用我们的血，肉，骨骼做材料。任何崇高的品质，一开始就使一个人的形态有所改善，任何卑俗或淫欲立刻使他变成禽兽。

春天   
   
一场柔雨，青草更青。我们的展望也这样，当更好的思想注入其中，它便光明起来。我们有福了，如果我们常常生活在“现在”，对任何发生的事情，都能善于利用，就像青草承认最小一滴露水给它的影响；别让我们惋借失去的机会，把时间耗费在抱怨中，而要认为那是尽我们的责任。春天已经来到了，我们还停留在冬天里。在一个愉快的春日早晨，一切人类的罪恶全部得到了宽赦。这样的一个日子是罪恶消融的日子。阳光如此温暖，坏人也会回头。由于我们自己恢复了纯洁，我们也发现了邻人的纯洁。也许，在昨天，你还把某一个邻居看做贼子醉鬼，或好色之徒，不是可怜他，就是轻视他，对世界你也是非常悲观；可是太阳照耀得光亮而温和，在这个春天的第一个黎明，世界重新创造，你碰到他正在做一件清洁的工作，看到他的衰颓而淫欲的血管中，静静的欢乐涨溢了，在祝福这一个新日子，像婴孩一样纯洁地感受了春天的影响，他的一切错误你一下子都忘记了。不仅他周身充满着善意，甚至还有一种圣洁的风味缭绕着，也许正盲目地无结果地寻求着表现，好像有了一种新的本能，片刻之间，向阳的南坡上便没有任何庸俗的笑声回荡。你看到他纠曲的树皮上有一些纯洁的芽枝等着茁生，要尝试这一年的新生活，这样柔和，新鲜，有如一株幼树。他甚至于已经进入了上帝的喜悦中间。为什么狱吏不把牢狱的门打开，——为什么审判官不把他手上的案件撤销，——为什么布道的人不叫会众离去；这是因为这些人不服从上帝给他们的暗示，也因为他们不愿接受上帝自由地赐给一切人的大赦。

结束语   
   
不论你的生命如何卑贱，你要面对它，生活它；不要躲避它，更别用恶言咒骂它。它不像你那样坏。你最富的时候，倒是最穷。爱找缺点的人就是到天堂里也找得到缺点。尽管贫困，你要爱你的生活。甚至在一个济贫院里，你也还有愉快，高兴，光荣的时辰。夕阳反射在济贫院的窗上，像射在富户人家窗上一样光亮，在那门前，积雪同在早春溶化。我只看到，一个安心的人，在那里也像在皇官中一样，生活得心满意足而富有愉快的思想。城镇中的穷人，我看，倒往往是过着最独立不羁的生活。也许因为他们很伟大，所以受之无愧。大多数人以为他们是超然的，不靠城镇来支援他们；可是事实上他们是往往用了不正当的手段来对付生活，他们毫不是超脱的，毋宁是不体面的。视贫穷如园中之花草而像圣人一样地耕植它吧！不要找新花样，无论是新朋友或新衣服，来麻烦你自己。找旧的；回到那里去。万物不变；是我们在变。你的衣服可以卖掉，但要保留你的思想。上帝将保证你不需要社会。如果我得整天躲在阁楼的一角，像一只蜘蛛一样，只要我还能思想，世界对于我还是一样地大。哲学家说，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”不要焦虑求发展，不要屈服于玩弄你的影响；这些全是浪费。卑贱像黑暗，闪耀着极美的光。贫穷与卑贱的阴影围住了我们，“可是瞧啊！我们的眼界扩大了。”我们常常被提醒，即使赐给我们克洛索斯的巨富，我们的目的一定还是如此，我们的方法将依然故我。况且，你如果受尽了贫穷的限制，例如连书报都买不起了，那时你也不过是被限制于最有意义、最为重要的经验之内了：你不能不跟那些可以产生最多的糖和最多淀粉的物质打交道。最接近骨头地方的生命最甜蜜。你不会去做无聊的事了。在上的人宽宏大度，不会使那在下的人有任何损失。多余的财富只能够买多余的东西，人的灵魂必需的东西，是不需要花钱买的。

**结构主义**

皮亚杰

目录

第一章 导言和问题的地位

第二章 数学结构和逻辑结构

第三章 物理学结构和生物学结构

第四章 心理学的结构

第五章 语言学的结构主义

第六章 结构在社会研究中的利用

第七章 结构主义和哲学

结论

1．定义

所以，显然，如若人们要从反对不同意见的角度来给结构主义下定义，要从坚持结构主义曾经反对过的各种态度方面去下定义，那么我们就只能找到与科学史和思想史上的种种曲折变化相联系的分歧和矛盾了。反之，把结构观念的积极特征作为中心，我们就至少能够从所有的结构主义里找到两个共同的方面：一方面，是一个要求具有内在固有的可理解性的理想或种种希望，这种理想或希望是建立在这样的公设上的：即一个结构是本身自足的，理解一个结构不需要求助于同它本性无关的任何因素；另一方面，是已经取得的一些成就，它达到这样的程度：人们已经能够在事实上得到某些结构，而且这些结构的使用表明结构具有普遍的、并且显然是有必然性的某几种特性，尽管它们是有多样性的。

关于第一个近似点，结构是一个由种种转换规律组成的体系。这个转换体系作为体系（相对于其各成分的性质而言）含有一些规律。正是由于有一整套转换规律的作用，转换体系才能保持自己的守恒或使自己本身得到充实。而且，这种种转换并不是在这个体系的领域之外完成的，也不求助于外界的因素。总而言之，一个结构包括了三个特性：整体性、转换性、和自身调整性。

关于第二个近似点，结构应该是可以形式化（或译：公式化〕的。不过这可以是指在发现结构之后很久，或者是紧接着在发现结构的初期阶段。需要说明的是，用形式化表示结构乃是理论家的任务，然而结构本身对于理论家而言是独立的；这个形式化，可以直接用数理逻辑方程式表达出来，或者通过控制论模式作为中间阶段。所以，形式化可能存在着不同的过渡阶段，这要取决于理论家的决定。对于他所发现的结构的存在方式，要在每一个特定的研究领域里去加以说明。

转换的概念，首先使我们可以为问题划定一个范围。因为，如果要把形式主义这个术语的一切意义包容在结构这个观念里，结构主义就得把一切不是严格经验主义的、而求助于形式或本质的哲学理论，从柏拉图到胡塞尔，主要经过康德，都包括在内，甚至还要包括经验主义的某些变种，如求助于句法学和语义学的形式来解释逻辑的“逻辑实证主义”。然而，按照现时所确定的意义，逻辑本身却并不总是包括作为整体又作为一些转换规律的结构的，“种种结构”的：现时的逻辑学在许多方面仍然还是从属于相当顽强的原子论的，逻辑结构主义还只是刚刚有了个开端。

2．整体性

他们告诉了我们：一个整体并不是一个诸先决成分的简单总和；但是，他们把整体看作先于成分，或者看作是在这些成分发生接触的同时所得到的产物，这样，他们就把自己的任务简单化了，就有把组成规律的本性这种中心问题丢到一边去的危险。

这种立场，就是运算结构主义的立场。这种立场，从一开始就采取了一种重视关系的态度；按照这种态度，认为真正重要的事情，既不是要人必须接受成分，也不是要人必须接受这样的整体而又说不出所以然来，而是在这些成分之间的那些关系；换句话说，就是组成的程序或过程（依人们说的是主观意向性运算还是客观现实而定），因为这个全体只是这些关系或组成程序或过程的一个结果，这些关系的规律就是那个体系的规律。

3．转换

4．自身调整性

结构的第三个基本特性是能自己调整；这种自身调整性质带来了结构的守恒性和某种封闭性。试从上述这两个结果来开始说明，它们的意义就是，一个结构所固有的各种转换不会越出结构的边界之外，只会产生总是属于这个结构并保存该结构的规律的成分。例如，做加法或减法，把完全是任意的两个整数一个加上另一个或从一个中减去另一个，人们总是得到整数，而且它们证实这些数目的“加法群”的那些规律。正是在这种意义上，结构把自身封闭了起来；但这种封闭性丝毫不意味所研究的这个结构不能以子结构的名义加入到一个更广泛的结构里去。只是这个结构总边界的变化，并未取消原先的边界，并没有归并现象，仅有联盟现象。子结构的规律并没有发生变化，而仍然保存着。所以，所发生的变化，是一种丰富现象。

节奏、调节作用和运算，这些是结构的自身调整或自身守恒作用的三个主要程序：人人都可以自由地从这些程序中发现这些结构“真实”构造过程的各个阶段，也可把在没有时间性的形式下、几乎是柏拉图主义式的那些运算机制放在基础上，从而引出其余的一切，把次序颠倒过来。但是，至少从新结构的构造过程的观点来看，应该把两个等级的调节作用区分开来。有一些调节作用，仍然留在已经构成或差不多构造完成了的结构的内部，成为在平衡状态下完成导致结构自身调整的自身调节作用。另一些调节作用，却参与构造新的结构，把早先的一个或多个结构合并构成新结构，并把这些结构以在更大结构里的子结构的形式，整合在新结构里面。

5. 群的概念

因为群可能被看做是各种“结构”的原型，而且，在某些人们所提出的东西必须加以论证的领域里，当它具备了一些精确的形式时，群能提供最坚实的理由，使人们对其结构主义的未来，抱有希望。

群作为转换作用与守恒作用不可分割的结合，是构造论的无与伦比的工具。这不仅由于群是一个转换的体系，而且还因为，并且主要因为，通过一个群分化成它的子群，以及有可能通过这些子群之一过渡到另一些子群，这些转换在某种程度上是可以加以配方的。就是因为这样，除了被位移图形的大小之外（因此是距离），位移群让它的角、平行线、直线等保持不变。于是人们能使大小改变而保持其余一切不变，就得到一个较普遍的群，而原位移群成了这个更普遍的群中的一个子群：这就是相似群，可以在不改变形状的情况下放大图象。接着，人们可以改变图象的各个角，但是保持它原来的平行线和直线等，这样就得到了一个更普遍的群，而上述相似群就成了它的一个子群, 这就是“仿射”几何群，例如，把一个菱形改变成另一个菱形，这个群就要发生作用。继续把平行线改变而保留直线，于是就得到一个“射影”群（透视等），先前那些图象所构成的群就成了它嵌套的子群了。最后，连这些直线也不保留，而在某种程度上把某些图象看作是有弹性的，唯一被保留下来的是图象上各个点之间一一对应的、或对应连续的对应关系，于是这就产生了最普遍的群，即拓扑学所特有的“同型拓扑”（homeomorphies）群。这样，各种不同的几何学原先看来是静态的、纯粹图形化的、分散在不相联系的章节里描写的模型，现在使用群结构之后，就正好形成了一个巨大的构造，其转换作用，因为有了子群之间的嵌套接合关系（emboltement），就可以使得从一个子结构向另一个子结构过渡成为可能（且不谈普通测量学；我们可以依靠拓扑学，从普通测量学中引出非欧几何或欧氏几何的特殊测量学，从而再回到位移群上来）。

6．母结构

这种归纳法，导致发现了三种“母结构”，即所有其它结构的来源，而它们之间被认为是再不能互相合并了（三这个数目，是经逆退式分析得到的结果，不是某种先验构造的结果）。首先是各种“代数结构”，代数结构的原型就是群，但是还有群的派生物（“环“[anneaux英文为rings]、“体”[corps英文为field]，等等）。代数结构都是以存在着正运算和逆运算为其特点，即有从否定意义上体现的可逆性（如T是正运算，T-1是它的逆运算，则T-1·T=0）。其次，我们可以看到有研究关系的各种“次序结构”，它的原型是“网”（reseau或treillis，英文为lattice或network)，也就是一种普遍性可以和群相比拟的结构，这种结构最近才有人进行研究（戴德金德（Dedekind〕、比尔霍夫（Birkhoff〕等人）。“网”用“后于”（succede）和“先于”（precede）的关系把它的各成分联系起来；因为每两个成分中总包含有一个最小的“上界”（后来的诸成分中最近的那个成分，或“上限”[supremum]）和一个最大的“下界”（前面成分中最高的那个成分，或“下限[infimum]）。网和群一样，适用于相当大量的情况（例如，适用于一个集合中的“部分集合”或“单化复合体”[simplexe]，或适用于一个群和它的那些子群，等等）。网的可逆性普遍形式不再是逆向性关系了，而是相互性关系：如用加号（+）替换乘号（·）、用“先于”关系替换“后于”关系，就使“A·B先于A＋B”这样一个命题转换成了“A＋B后于A·B”这样一个命题了。最后，第三类母结构是拓扑学性质的，是建立在邻接性、连续性和界限概念上的结构。

人们可以惊奇地看到，儿童在发展过程中最初使用的一些运算，也就是从他加在客体上的动作的普遍协调中直接取得的运算，正好可以分为三大范畴，划分的标准，根据：运算的可逆性来自逆向性，象代数结构一样（在这个儿童的特殊情况下，是分类结构和数的结构）；或运算的可逆性来自互反性，象次序结构一样（在这个特殊情况下，是序列、序列对应关系、等等）；或者是运算组合系统不是以近似与差别为基础，而是来自邻近性、连续性、和界限的规律，这就组成了一些初级的拓扑学结构（从心理发生学的观点来看，这些结构先于矩阵结构和投影结构，与种种几何学的发展历史正好相反，但却与理论推衍产生的顺序相符！）。

7．逻辑结构

因此，从广义的观点出发，我们可以同意，每一个逻辑体系（逻辑体系是有无数个的）都能组成一个结构，因为每一个逻辑体系都具有整体性、转换性和自身调整性这三个性质。然而，一方面，这是些专门为此（ad hoc）建立起来的“结构”。而不管我们是否说出来，结构主义的真实倾向却是要达到“自然的”结构；“自然的”这个概念有点模棱两可，并且经常是名声不好的，它或者是指在人性中深深扎根的意思（有重又回到先验论上去的危险），或者相反是指有一个某种意义上独立于人性的绝对存在，它只是应该适应人性而已（这第二个意思有重又回到超经验的本质上去的危险）。

不存在只有形式自身的形式，也不存在只有内容自身的内容，每个（从感知一运动性动作到运算，或从运算到理论等等的）成分都同时起到对于被它所统属的内容而言是形式，而对于比它高一级的形式而言又是内容的作用。初等算术是一个形式，这是毫无疑问的；但是，初等算术在超穷算术中成了一个内容（作为“可数的幂”）。结果是，在每一个层次上，一定内容的可能的形式化，仍然是受到这个内容的性质所限制的。相对于各种具体的动作来说，“自然逻辑”虽然是一个形式，但“自然逻辑”的形式化并不能推得很远；直觉数学的形式化能推得远得多，虽则对这些直觉数学要加以修正，才能对直觉数学作形式化的处理；依次类推。

9．物理学的结构和因果关系

总起来说，存在着一些不依赖于人的物理结构，但是这些物理结构却符合于我们的运算结构，其中包括可能看来是精神活动所特有的性质，即建立在可能性的基础上、并把现实放置在这个潜在可能的系统里的性质。这种因果关系结构与运算结构的紧密联系，在依靠部分地是人为建立起来的模型上的情况、或在过程的开展与实验者的活动不可分的微观物理学的特殊情况下，是相当可以理解的（从而产生了爱丁顿[Eddington]的比较清醒的话，他认为，不断地重又找到“群”的形式是大自然了）； 相反，当许多不同来源的知识符合点表明我们外部的结构有客观性时，在运算结构与因果关系结构之间存在紧密关系却提出了一个问题。关于这种情况，最简单的解释就是要记得，首先我们是在动作本身里面去发现因果关系的，不是在梅恩·德·比朗（Maine de Biran） 的那种形而上学意义上说的一种“自我”的动作之中去发现因果关系的，而是在感觉-运动性和工具性动作中，幼儿就已经发现了运动的传递性以及推力和抵抗力的作用了。然而， 动作也是运算的源泉；这并不是因为动作预先包含了运算，就如同动作也并不包含全部的因果关系一样，而是因为在动作的普遍协调中包括一定量的初级结构，它们足以做反映抽象和后来的构造过程的出发点。

11.心理学中结构主义的开端与“格式塔”理论

正因为“格式塔”是被人这样认为的，所以并不妨碍“格式塔”代表一种使相当数目的结构主义者喜欢的“结构”类型。这些结构主义者没有明说或者已明说出来的理想，就是要找出一些他们可以认为是“纯粹”的结构来，因为他们所要的结构没有历史，更没有发生过程，没有功能，而且和主体没有关系。在哲学领域里要建立这样的本质是容易的，因为哲学领域中的发明有不受任何限制的自由；然而，在可以查核的现实世界领域里却很难遇到这样的情况。“格式塔”就给我们提供了这样一种假设：所以认真地审查这个假设的价值是重要的。

“格式塔”结构主义的中心观念是整体性观念。

正因为一个场里的所有成分都一直属于整体，每一局部的变化部会引起整体的改组，所以，知觉整体的第一个规律，就是不仅存在有作为整体的整体特性，而且整体的量值也并不等于各部分的总和。

第二个基本规律是知觉整体有采取可能的“最优形式”的倾向（“优良形式”优先律）。这些“优良形式”的特征，是具有简单性、规律性、对称性、连续性、成分之间的邻近性等等。在场的假设中，这就是平衡以及最少量动作这些物理原理的一些效应（极值效应[extremum]，如肥皂泡完形的情况：面积最小而体积最大），等等。

总而言之，早在知觉领域中，主体就已经不是单纯的这样一个剧院：它的舞台上上演着不受主体影响的、被一种自动的物理平衡作用规律事先调节好了的各种戏剧：主体乃是演员，甚至时常还是这些造结构过程的作者，他随着这些造结构过程的逐渐展开，用由反对外界干扰的补偿作用所组成的积极平衡作用——因而也就是用一个连续不断的自身调节作用，来调整这些造结构过程。

12．结构与智力的发生过程

当然，人的结构并不是没有出发点的；如果说任何结构都是一种发生过程的结果的话，那未在事实面前应该决然地承认，发生过程总是从一个比较简单的结构向一个更复杂的结构的过渡，而且这样一个过程是按照没有止境的后退过程进行的（根据现有的知识）。所以，逻辑结构的构造过程，就有一些作为出发点的材料，但这些材料并不是最原始的，它们只表示是我们无法再往上追溯时所取作分析的开端；这些材料还不具备从它们当中将要抽象出来的东西，和在构造过程中以后要从它们产生的东西。这些作为出发点的材料，我们用一个总的名称“动作的普遍协调作用”来表示，意指一切感知-运动协调作用所共有的联系，而不先去对各种水平作细节的分析：无论是有机体的自发运动和无疑是从自发运动稳定了的分化作用所产生的那些反射；或者更进一步的反射的复合体，以及如新生儿吮乳这样的本能编码了的复合体，以及经过习得的习惯，直到感知-运动性智力或手段性［即工具性］行为开始为止，都包括在内。而在所有这些根源于天赋而后天获得分化的行为里，人们从中可以又找到某些共同的功能因素和某些共同的结构成分。功能因素就是同化作用，即一种行为主动产生并与新的事物整合成一体的过程（例如，婴儿吸吮拇指时就把这拇指整合在他的吮乳图式中），以及种种同化图式对于客体多样性的顺应作用。结构成分主要地就是某些次序关系（在反射中的运动次序、在一个习惯里的那些反射的运动次序、在手段和所追求的目的之间的种种接合中的运动次序），全部嵌套接合关系（一个简单图式，例如用手抓，从属于另一个较复杂的图式，例如把手拉），和全部对应关系（例如在再认性同化作用中的对应关系等）。

所以，我们看到，在主张逻辑结构绝对预成论和主张逻辑结构自由或偶然发明论之间，还有构造论的地位。这种构造过程，因为它对平衡作用不断增加的需要而要进行自我调整（如果调整的确是为了得到既灵活又稳定的一个平衡状态，那么，这种需要在构造过程中只会有增加），就会导致同时建立起一种最终的必然性和一种具备可逆性的不受时间限制的程式。当然，人们总可以说，主体这样只是重新找到了潜在地永恒存在的结构而已；而因为数理逻辑科学更多地是些研究可能性的科学，而较少地是研究实在世界的科学，它们是可以满足于这种柏拉图主义来供其学科内部的应用的。但是，如果我们要把彼此分割的知识发展为一种科学认识论，我们就要想一下，这个潜在的可能性又该放在什么位置上呢？把潜在可能性放在本质的基础上，只是一种用待决问题作论据的错误逻辑理由而已。

13．结构与功能

在第12节里所提到的构造过程中，导致结构形成的主要功能（生物学意义上的功能）是“同化作用”的功能，我们用它来代替在非结构主义理论的原子论图式中的“联想”的功能。事实上，同化作用是能产生某些图式的，并由此产生结构。从生物学的观点看，有机体在同环境中的物体或能量所发生的每一个相互作用里，就在顺应环境的同时把物体或能量与自身的结构加以同化，同化作用是使有机体的种种形式具有恒久性和连续性的因素。在行为的领域中，一个动作有重复的倾向（再生同化作用），从而产生一种图式，它有把有机体自己起作用所需要的新旧客体整合于自身的倾向（认知同化作用和统括同化作用）。因此同化作用是不断地建立关系和产生对应以及“应用”（或“贴合”，即“applications”）等的源泉。在概念性表象的层次上，同化作用终于产生了这些普遍性图式，即各种结构。但是，同化作用并不就是结构：因为同化作用只是产生结构的种种构造过程的一个功能方面，它在每个特殊情况中都介入进来，但是迟早要导致产生相互性的同化作用，也就是使种种结构相互之间联结得日益紧密的各种联系。

19. 克洛德.列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）的人类学结构主义

列维-斯特劳斯说得好，如果必须把内容重新整合在形式里，那同样重要的就是要记得，既不存在绝对意义上的形式，也不存在绝对意义上的内容。在现实世界里也和在数学里一样，任何形式，对于包含这个形式的那些更高级的形式而言，就是内容；任何内容，对于这个内容所包含的那些内容来说，就是形式。

所以，认知功能或实践功能的平衡作用，包含了为解释理性图式所必须的一切东西：一个调整好了的转换体系和一扇面向可能性的门户，这就是从有时间性的形成作用过渡到非时间性的相互联系的两个条件。

结论

不存在没有构造过程的结构，无论是抽象的构造过程，或是发生学的构造过程。但是，正如人们已经看到的，这两类构造过程并不是象人们习惯上所想象的那样地相距很远的。自从哥德尔开始，人们在数理逻辑理论中把结构区分为或多或少地强或弱的，那些最强的结构只能在种种初级的（弱的）结构之后建立起来，而那些最强的结构对于弱结构的完成又是必要的；因此抽象结构的体系成了与永远不会完结的整体构造过程密切相关的了；这个不会完结的整体构造过程要受到形式化的限制，也就是说，正如我们假设过的，事实上，一个内容永远是下一级内容的形式，而一个形式永远是比它更高级的形式的内容。在这种情况下，抽象的构造过程只是一个发生过程的形式化了的倒转，因为发生过程也是通过反映抽象而进行的，不过是从较低水平的阶段开始的。当然，在有些领域里，发生过程的资料是不知道的，或者可以说是失掉了，例如在人种学里，自然人们只好打肿脸充胖子而安排得把发生过程看成是没有用的。但是，在象智慧心理学里这样，发生过程为日常观察所不能不接受，人们就看到在发生过程和结构之间，有着必然的相互依存关系的事实：发生过程从来就是从一个结构向另一个结构的形成过渡，但是它是一个从最弱导向最强的形成过渡；而结构从来只是一个转换的体系，不过它的根基是运算系统，所以是有赖于适当工具的预先形成的。

总之，当人们有把结构主义当成一种哲学的倾向时，威胁结构主义的永远存在着的危险是结构的实在论；只要人们一忘记在结构和成为结构的来源的各种运算之间的关系，就会到这种实在论里去找出路。反之，在人们记得结构首先是、并且主要是一束转换关系的情况下，那就会排除以下的情况：或者把结构跟客体所固有的物理算子或生物算子分离开来，或者把结构同主体所完成的运算分离开来。结构只代表这些运算的组成规律或平衡形式；结构并不是先于它们或高于它们的、为它们所依靠的实体。事实上，与任何活动相对而言，运算本身就是互相协调，组织成体系：正是这些体系通过它们构造过程的本身构成了种种结构，而并不是这些结构事先决定了动作和种种构造过程，能先于动作和构造过程而存在。所以，在这本小书里所分析的结构主义的关键，在于运算的第一性，以及这种第一性在数学或物理的科学认识论里、在智慧心理学里、和在社会的实践和理论之间的关系里所包含有的一切意义。在把种种结构同它们的来源切断时，人们才可以把结构当做是形式化的本质；当结构不是停留在字面上，也就是把结构重新放进它们的来源中去时，人们才能重新建立起结构与发生构造论即历史构造论之间不可分割的紧密关系，和与主体的种种活动之间的不可分割的紧密关系。

商务印书馆1984年版，倪连生 王琳 译

**夢窗詞**　　   
　　彊邨老人定本   
　　   
　　四明 吳文英 君特

　　   
　　瑣窗寒 無射商俗名越調犯中呂又犯正宮   
　　玉蘭   
　　紺縷堆雲，清顋潤玉，汜人初見。蠻腥未洗，海客一懷悽惋。渺征槎、去乘閬風，占香上國幽心展。□遺芳掩色，真姿凝澹。返魂騷畹。 一盼。千金換。又笑伴鴟夷，共歸吳苑。離煙恨水，夢杳南天秋晚。比來時、瘦肌更銷，冷熏沁骨悲鄉遠。最傷情、送客咸陽，佩結西風怨。   
　　   
　　尉遲杯 夾鍾商俗名雙調   
　　賦楊公小蓬萊   
　　垂楊徑。洞鑰啟、時見流鶯迎。涓涓暗谷流紅，應有緗桃千頃。臨池笑靨，春色滿、銅華弄妝影。記年時、試酒湖陰，褪花曾采新杏。 蛛窗繡網玄經。纔石硯開匳，雨潤雲凝。小小蓬萊香一掬，愁不到、朱嬌翠靚。清尊伴、人閒永日，斷琴和、棋聲竹露冷。笑從前、醉臥紅塵，不知仙在人境。   
　　   
　　渡江雲三犯 中呂商俗名小石調   
　　西湖清明   
　　羞紅顰淺恨，晚風未落，片繡點重茵。舊隄分燕尾，桂棹輕鷗，寶勒倚殘雲。千絲怨碧，漸路入、仙隖迷津。腸漫囘、隔花時見，背面楚腰身。 逡巡。題門惆悵，墮履牽縈。數幽期難凖，還始覺、留情緣眼，寬帶因春。明朝事與孤煙冷，做滿湖、風雨愁人。山黛暝、塵波澹綠無痕。   
　　   
　　三部樂 黃鍾商俗名大石調   
　　賦姜石帚漁隱   
　　江鶂初飛，蕩萬里素雲，際空如沐。詠情吟思，不在秦箏金屋。夜潮上、明月蘆花，傍釣蓑夢遠，句清敲玉。翠罌汲曉，欸乃一聲秋曲。 越裝片篷障雨，瘦半竿渭水，鷺汀幽宿。那知煗袍挾錦，低簾籠燭。鼓春波、載花萬斛。帆鬣轉、銀河可掬。風定浪息，蒼茫外、天浸寒綠。   
　　   
　　霜葉飛 黃鍾商   
　　重九   
　　斷煙離緒。關心事，斜陽紅隱霜樹。半壺秋水薦黃花，香噀西風雨。縱玉勒、輕飛迅羽。淒涼誰弔荒臺古。記醉蹋南屏，綵扇咽、寒蟬倦夢，不知蠻素。 聊對舊節傳杯，塵牋蠹管，斷闋經歲慵賦。小蟾斜影轉東籬，夜冷殘蛩語。早白髮、緣愁萬縷。驚飆從捲烏紗去。漫細將、茱萸看，但約明年，翠微高處。   
　　   
　　瑞鶴仙 林鍾羽俗名高平調   
　　淚荷拋碎璧。正漏雲篩雨，斜捎窗隙。林聲怨秋色。對小山不迭，寸眉愁碧。涼欺岸幘。暮砧催、銀屏翦尺。最無聊、燕去堂空，舊幕暗塵羅額。 行客。西園有分，斷柳淒花，似曾相識。西風破屐。林下路，水邊石。念寒蛩殘夢，歸鴻心事，那聽江村夜笛。看雪飛、蘋底蘆梢，未如鬢白。   
　　   
　　又   
　　晴絲牽緒亂。對滄江斜日，花飛人遠。垂楊暗吳苑。正旗亭煙冷，河橋風煗。蘭情蕙盼。惹相思、春根酒畔。又爭知、吟骨縈銷，漸把舊衫重翦。 淒斷。流紅千浪，缺月孤樓，總難留燕。歌塵凝扇。待憑信，拌分鈿。試挑鐙欲寫、還依不忍，牋幅偷和淚捲。寄殘雲、賸雨蓬萊，也應夢見。   
　　   
　　又   
　　贈絲鞋莊主   
　　藕心抽瑩繭。引翠鍼行處，冰花成片。金門從迴輦。兩玉鳧飛上，繡絨塵輭。絲絇侍宴。曳天香、春風宛轉。傍星辰、直上無聲，緩躡素雲歸晚。 奇踐。平康得意，醉蹋香泥，潤紅沾線。良工詫見。吳蠶唾，海沈楦。任真珠裝綴，春申客屨，今日風流霧散。待宣供、禹步宸遊，退朝燕殿。   
　　   
　　又   
　　丙午重九   
　　亂雲生古嶠。記舊遊惟怕，秋光不早。人生斷腸草。歎如今搖落，暗驚懷抱。誰臨晚眺。吹臺高、霜歌縹緲。想西風、此處留情，肯著故山衰帽。 聞道。萸香西市，酒熟東鄰，浣花人老。金鞭騕褭。追吟賦，倩年少。想重來新雁，傷心湖上，銷減紅深翠窈。小樓寒、睡起無聊，半簾晚照。   
　　   
　　又   
　　壽史雲麓   
　　記年時茂苑。正畫堂凝香，璇奎初煥。天邊歲華轉。向九重春近，仙桃傳宴。銀罌翠管。寶香飛、蓬萊小殿。荷玉皇、恩重千秋，翠麓峻齊雲漢。 須看。鴻飛高處，地闊天寬，弋人空羨。梅清水煗。苕溪上，幾吟卷。算金門聽漏，玉墀班早，贏得風霜滿面。總不如、綠野身安，鏡中未晚。   
　　   
　　又   
　　癸卯歲壽方蕙巖寺簿   
　　轆轤春又轉。記旋草新詞，江頭憑雁。乘槎上銀漢。想車塵纔蹋，東華紅輭。何時賜見。漏聲移、深宮夜半。問蓴鱸、今幾西風，未覺歲華遲晚。 一片。丹心白髮，露滴研朱，雅陪清宴。班囘柳院。蒲團底，小禪觀。望罘罳明月，初圓此夕，應共嬋娟茂苑。願年年、玉兔長生，聳秋井幹。   
　　   
　　又   
　　餞郎糾曹之嚴陵   
　　夜寒吳館窄。漸酒闌燭暗，猶分香澤。輕帆展爲翮。送高鴻飛過，長安南陌。漁磯舊迹。有陳蕃、虛牀挂壁。掩庭扉、蛛網黏花，細草靜搖春碧。 還憶。洛陽年少，風露秋檠，歲華如昔。長吟墮幘。暮潮送，富春客。算玉堂不染，梅花清夢，宮漏聲中夜直。正逋仙、清瘦黃昏，幾時覓得。   
　　   
　　又   
　　贈道女陳華山內夫人   
　　彩雲棲翡翠。聽鳳笙吹下，飛軿天際。晴霞翦輕袂。澹春姿雪態，寒梅清泚。東皇有意。旋安排、闌干十二。早不知、爲雨爲雲，盡日建章門閉。 堪比。紅綃纖素，紫燕輕盈，內家標致。遊仙舊事，星斗下，夜香裏。□華峰□□，紙屏橫幅，春色長供午睡。更醉乘、玉井秋風，采花弄水。   
　　   
　　滿江紅 夷則宮俗名仙呂宮   
　　澱山湖   
　　雲氣樓臺，分一派、滄浪翠蓬。開小景、玉盆寒浸，巧石盤松。風送流花時過岸，浪搖晴練欲飛空。算鮫宮、祇隔一紅塵，無路通。 神女駕，淩曉風。明月佩，響丁東。對兩蛾猶鎖，怨綠煙中。秋色未教飛盡雁，夕陽長是墜疏鐘。又一聲、欸乃過前巖，移釣篷。   
　　   
　　又   
　　甲辰歲盤門外寓居過重午   
　　結束蕭仙，嘯梁鬼、依還未滅。荒城外、無聊閒看，野煙一抹。梅子未黃愁夜雨，榴花不見簪秋雪。又重羅、紅字寫香詞，年時節。 簾底事，憑燕說。合歡縷，雙條脫。自香消紅臂，舊情都別。湘水離魂菰葉怨，揚州無夢銅華闕。倩臥簫、吹裂晚天雲，看新月。   
　　   
　　解連環 夷則商俗名商調   
　　暮檐涼薄。疑清風動竹，故人來邈。漸夜久、閒引流螢，弄微照素懷，暗呈纖白。夢遠雙成，鳳笙杳、玉繩西落。掩綀帷倦入，又惹舊愁，汗香闌角。 銀缾恨沈斷索。歎梧桐未秋，露井先覺。抱素影、明月空閒，早塵損丹青，楚山依約。翠冷紅衰，怕驚起、西池魚躍。記湘娥、絳綃暗解。褪花墜萼。   
　　   
　　又   
　　留别姜石帚   
　　思和雲結。斷江樓望睫，雁飛無極。正岸柳、衰不堪攀，忍持贈故人，送秋行色。歲晚來時，暗香亂、石橋南北。又長亭暮雪，點點淚痕，總成相憶。 杯前寸陰似擲。幾酬花唱月，連夜浮白。省聽風、聽雨笙簫，向別枕倦醒，絮颺空碧。片葉愁紅，趁一舸、西風潮汐。歎滄波、路長夢短，甚時到得？   
　　   
　　夜飛鵲 黃锺商   
　　蔡司戶席上南花   
　　金規印遙漢，庭浪無紋。清雪冷沁花薰。天街曾醉美人畔，涼枝移插烏巾。西風驟驚散，念梭懸愁結，蔕翦離痕。中郎舊恨，寄橫竹，吹裂哀雲。 空賸露華煙彩，人影斷幽坊，深閉千門。渾似飛仙入夢，襪羅微步，流水青蘋。輕冰潤□，悵今朝、不共清尊。怕雲槎來晚，流紅信杳，縈斷秋魂。   
　　   
　　一寸金 中吕商   
　　贈筆工劉衍   
　　秋入中山，臂隼牽盧縱長獵。見駭毛飛雪，章台獻穎，臞腰束縞，湯沐疏邑。筤管刊瓊牒。蒼梧恨、帝娥暗泣。陶郎老、憔悴玄香，禁苑猶催夜俱入。 自歎江湖，雕龍心盡，相攜蠹魚篋。念醉魂悠颺，折釵錦字，黠髯掀舞，流觴春帖。還倚荆溪楫。金刀氏、尚傳舊業。勞君爲、脫帽篷窗，寓情題水葉。   
　　   
　　又   
　　秋壓更長，看見姮娥瘦如束。正古花搖落，寒蛩滿地，參梅吹老，玉龍橫竹。霜被芙蓉宿。紅緜透、尚欺暗燭。年年記、一種淒涼，繡幌金圓挂香玉。 頑老情懷，都無歡事，良宵愛幽獨。歎畫圖難倣，橘村砧思，笠蓑有約，蓴洲漁屋。心景憑誰語，商絃重、袖寒轉軸。疏籬下、試覓重陽，醉擘青露菊。   
　　   
　　繞佛閣 黃鍾商   
　　與沈野逸東皋天街廬樓追涼小飲   
　　夜空似水，橫漢靜立，銀浪聲杳。瑤鏡匳小。素娥乍起、樓心弄孤照。□絮雲未巧。梧韻露井，偏借秋早。晴暗多少。怕教徹膽，蟾光見懷抱。 浪迹尚爲客，恨滿長安千古道。還記暗螢、穿簾街語悄。歎步影歸來，人鬢花老。紫簫天渺。又露飲風前，涼墮輕帽。酒杯空、數星橫曉。   
　　   
　　又   
　　贈李季隱   
　　蒨霞豔錦，星媛夜織，河漢鳴杼。紅翠萬縷。送幽夢與、人閒繡芳句。□怨宮恨羽。孤劒漫倚，無限淒楚。□□□□。賦情縹緲，東風颺花絮。 鏡裏半髯雪，向老春深鶯曉處。長閉翠陰、幽坊楊柳戶。看故苑離離，城外禾黍。短藜青屨。笑寄隱閒追，雞社歌舞。最風流、墊巾沾雨。   
　　   
　　拜星月慢 林鍾羽   
　　姜石帚以盆蓮數十置中庭宴客其中   
　　絳雪生涼，碧霞籠夜，小立中庭蕪地。昨夢西湖，老扁舟身世。歎遊蕩，暫賞、吟花酌露尊俎，冷玉紅香罍洗。眼眩魂迷，古陶洲十里。 翠參差、澹月平芳砌。甎花滉、小浪魚鱗起。霧盎淺障青羅，洗湘娥春膩。蕩蘭煙、麝馥濃侵醉。吹不散、繡屋重門閉。又怕便、綠減西風，泣秋檠燭外。   
　　   
　　水龍吟 無射商   
　　惠山酌泉   
　　豔陽不到青山，古陰冷翠成秋苑。吳娃點黛，江妃擁髻，空濛遮斷。樹密藏溪，草深迷市，峭雲一片。二十年舊夢，輕鷗素約，霜絲亂、朱顏變。 龍吻春霏玉濺。煮銀鉼、羊腸車轉。臨泉照影，清寒沁骨，客塵都浣。鴻漸重來，夜深華表，露零鶴怨。把閒愁換與，樓前晚色，棹滄波遠。   
　　   
　　又   
　　用見山韻餞別   
　　夜分溪館漁鐙，巷聲乍寂西風定。河橋送遠，玉簫吹斷，霜絲舞影。薄絮秋雲，澹蛾山色，宦情歸興。怕煙江渡後，桃花又汎，宮溝上、春流緊。 新句欲題還省。透香煤、重牋誤隱。西園已負，林亭移酒，松泉薦茗。攜手同歸處，玉奴喚、綠窗春近。想驕驄、又蹋西湖，二十四番花信。   
　　   
　　又   
　　賦張斗墅家古松五粒   
　　有人獨立空山，翠髯未覺霜顏老。新香秀粒，濃光綠浸，千年春小。布影參旗，障空雲蓋，沈沈秋曉。駟蒼虯萬里，笙吹鳳女，驂飛乘、天風嫋。 般巧。霜斤不到。漢遊仙、相從最早。皴鱗細雨，層陰藏月，朱絃古調。問訊東橋，故人南嶺，倚天長嘯。待淩霄謝了，山深歲晚，素心纔表。   
　　   
　　又   
　　壽嗣榮王   
　　望中璇海波新，汎槎又帀銀河轉。金風細嫋，龍枝聲奏，鈞簫秋遠。南極飛仙，夜來催駕，祥光重見。紫霄承露掌，瑤池蔭密，蟠桃秀、螽蓮綻。 新棟晴翬淩漢。半涼生、蘭檠書卷。繡裳五色，昆臺十二，香深簾捲。花萼樓高處，連清曉、千秋傳宴。賜長生玉字，鸞迴鳳舞，下蓬萊殿。   
　　   
　　又   
　　壽尹梅津   
　　望春樓外滄波，舊年照眼青銅鏡。鍊成寶月，飛來天上，銀河流影。紺玉鉤簾處，橫犀麈、天香分鼎。記殷雲殿鎖，裁花翦露，曲江畔、春風勁。 槐省。紅塵晝靜，午朝囘、吟生晚興。春霖繡筆，鶯邊清曉，金狨旋整。閬苑芝仙貌，生綃對、綠窗深景。弄瓊英數點，宮梅信早，占年光永。   
　　   
　　又   
　　送萬信州   
　　幾番時事重論，座中共惜斜陽下。今朝翦柳，東風送客，功名近也。約住飛花，暫聽留燕，更攀情話。問千牙過闕，一封入奏，忠孝事、都應寫。 聞道蘭臺清暇。載鴟夷、煙江一舸。貞元舊曲，如今誰聽，惟公和寡。兒騎空迎，舜瞳迴盼，玉階前借。便急囘煗律，天邊海上，正春寒夜。   
　　   
　　又   
　　過秋壑湖上舊居寄贈   
　　外湖北嶺雲多，小園暗碧鶯啼處。朝囘勝賞，墨池香潤，吟船繫雨。霓節千妃，錦帆一箭，攜將春去。算歸期未卜，青煙散後，春城詠、飛花句。 黃鶴樓頭月午。奏玉龍、江梅解舞。薰風紫禁，嚴更清夢，思懷幾許。秋水生時，賦情還在，南屏別墅。看章臺走馬，長隄種取，柔絲千樹。   
　　   
　　又   
　　癸卯元夕   
　　澹雲籠月微黃，柳絲淺色東風緊。夜寒舊事，春期新恨，眉山碧遠。塵陌飄香，繡簾垂戶，趁時妝面。鈿車催去急，珠囊袖冷，愁如海、情一線。 猶記初來吳苑。未清霜、飛驚雙鬢。嬉遊是處，風光無際，舞蔥歌蒨。陳迹征衫，老容華鏡，歡悰都盡。向殘鐙夢短，梅花曉角，爲誰吟怨。   
　　   
　　又   
　　壽梅津   
　　杜陵折柳狂吟，硯波尚溼紅衣露。仙桃宴早，江梅春近，還催客句。宮漏傳雞，禁門嘶騎，宦情熟處。正黃編夜展，天香字煗，春蔥翦、紅蜜炬。 宮帽鸞枝醉舞。思飄颺、臞仙風舉。星羅萬卷，雲驅千陣，飛毫海雨。長壽杯深，探春腔穩，江湖同賦。又看看便繫、金狨鶯曉，傍西湖路。   
　　   
　　玉燭新 夾鍾商   
　　花穿簾隙透。向夢裏銷春，酒中延晝。嫩篁細掐，相思字、墮粉輕黏綀袖。章臺別後，展繡絡、紅蔫香舊。□□□，應數歸舟，愁凝畫闌眉柳。 移鐙夜語西窗，逗曉帳迷香，問何時又。素紈乍試，還憶是、繡嬾思酸時候。蘭清蕙秀。總未比、蛾眉螓首。誰訴與，惟有金籠，春簧細奏。   
　　   
　　解語花 林锺羽   
　　梅花   
　　門橫皺碧，路入蒼煙，春近江南岸。暮寒如翦。臨溪影、一一半斜清淺。飛霙弄晚。蕩千里、暗香平遠。端正看，瓊樹三枝，總似蘭昌見。 酥瑩雲容夜煗。伴蘭翹清瘦，簫鳳柔婉。冷雲荒翠，幽棲久、無語暗申春怨。東風半面。料準擬、何郎詞卷。歡未闌，煙雨青黃，宜晝陰庭館。   
　　   
　　又   
　　立春風雨中餞處靜   
　　檐花舊滴，帳燭新啼，香潤殘冬被。澹煙疏綺。淩波步、暗阻傍牆挑薺。梅痕似洗。空點點、年華別淚。花鬢愁，釵股籠寒，綵燕沾雲膩。 還鬬辛盤蔥翠。念青絲牽恨，曾試纖指。雁囘潮尾。征帆去、似與東風相避。泥雲萬里。應翦斷、紅情綠意。年少時，偏愛輕憐，和酒香宜睡。   
　　   
　　慶春宮 無射商   
　　越中錢得閒園   
　　春屋圍花，秋池沿草，舊家錦藉川原。蓮尾分津，桃邊迷路，片紅不到人閒。亂篁蒼暗，料惜把、行題共刪。小晴簾捲，獨占西牆，一鏡清寒。 風光未老吟潘。嘶騎征塵，祗付憑闌。鳴瑟傳杯，辟邪翻燼，繫船香斗春寬。晚林青外，亂鴉著、斜陽幾山。粉消莫染，猶是秦宮，綠擾雲鬟。   
　　   
　　又   
　　殘葉翻濃，餘香棲苦，障風怨動秋聲。雲影搖寒，波塵銷膩，翠房人去深扃。晝成淒黯，雁飛過、垂楊轉青。闌干橫暮，酥印痕香，玉腕誰憑。 菱花乍失娉婷。別岸圍紅，千豓傾城。重洗清杯，同追深夜，豆花寒落愁鐙。近歡成夢，斷雲隔、巫山幾層。偷相憐處，熏盡金篝，銷瘦雲英。   
　　   
　　塞垣春   
　　丙午歲旦   
　　漏瑟侵瓊管。潤鼓借、烘爐煗。藏鉤怯冷，畫雞臨曉，鄰語鶯囀。殢綠窗、細呪浮梅琖。換蜜炬、花心短。夢驚囘，林鴉起，曲屏春事天遠。 迎路柳絲裙，看爭拜東風，盈灞橋岸。髻落寶釵寒，恨花勝遲燕。漸街簾影轉。還似新年，過郵亭、一相見。南陌又鐙火，繡囊塵香淺。   
　　   
　　宴清都 夾鍾羽俗名中呂調   
　　餞榮王仲亨還京   
　　翠羽飛梁苑。連催發，暮檣留話江燕。塵街墮珥，瑤扉乍鑰，綵繩雙罥。新煙暗葉成陰，效翠嫵、西陵送遠。又趁得、蕊露天香，春留建章花晚。 歸來笑折仙桃，瓊樓宴萼，金漏催箭。蘭亭秀語，烏絲潤墨，漢宮傳玩。紅敧醉玉天上，倩鳳尾、時題畫扇。問幾時、重駕巫雲，蓬萊路淺。   
　　   
　　又   
　　連理海棠   
　　繡幄鴛鴦柱。紅情密，膩雲低護秦樹。芳根兼倚，花梢鈿合，錦屏人妒。東風睡足交枝，正夢枕、瑤釵燕股。障灎蠟、滿照歡叢，嫠蟾冷落羞度。 人閒萬感幽單，華清慣浴，春盎風露。連鬟竝煗，同心共結，向承恩處。憑誰爲歌長恨，暗殿鎖、秋鐙夜語。敘舊期、不負春盟，紅朝翠暮。   
　　   
　　又   
　　壽榮王夫人   
　　萬壑蓬萊路。非煙霽，五雲城闕深處。璇源嫓鳳，瑤池種玉，鍊顏金姥。長虹夢入仙懷，便洗日、銅華翠渚。向瑞世、獨占長春，蟠桃正飽風露。 殷勤漢殿傳卮，隔江雲起，暗飛青羽。南山壽石，東周寶鼎，千秋鞏固。何時地拂龍衣，待迎入、玉京閬圃。看□□、賸擁湖船，三千綵御。   
　　   
　　又   
　　壽秋壑   
　　翠帀西門柳。荆州昔，未來時正春瘦。如今賸舞，西風舊色，勝東風秀。黃粱露溼秋江，轉萬里、雲檣蔽晝。正虎落、馬靜晨嘶，連營夜沈刁斗。 含章換幾桐陰，千官邃幄，韶鳳還奏。席前夜久，天低宴密，御香盈袖。星槎信約長在，醉興渺、銀河賦就。對小弦、月挂南樓，涼浮桂酒。   
　　   
　　又   
　　送馬林屋赴南宮分韻得動字   
　　柳色春陰重。東風力，快將雲雁高送。書檠細雨，吟窗亂雪，井寒筆凍。家林秀橘霜老，笑分得、蟾邊桂種。應茂苑、斗轉蒼龍，唯潮獻奇吳鳳。 玉眉暗隱華年，淩雲氣壓，千載雲夢。名牋澹墨，恩袍翠草，紫騮青鞚。飛香杏園新句，眩醉眼、春遊乍縱。弄喜音、鵲繞庭花，紅簾影動。   
　　   
　　又   
　　萬里關河眼。愁凝處，渺渺殘照紅斂。天低遠樹，潮分斷港，路迴淮甸。吟鞭又指孤店。對玉露、金風送晚。恨自古、才子佳人，此景此情多感。 吳王故苑。別來良朋雅集，空歎蓬轉。揮毫記燭，飛觴趕月，夢銷香斷。區區去程何限。倩片紙、丁寧過雁。寄相思，寒雨鐙窗，芙蓉舊院。   
　　   
　　齊天樂 黄锺宫俗名正宫   
　　與馮深居登禹陵   
　　三千年事殘鴉外，無言倦憑秋樹。逝水移川，高陵變谷，那識當時神禹。幽雲怪雨。翠蓱溼空梁，夜深飛去。雁起青天，數行書似舊藏處。 寂寥西窗久坐，故人慳會遇，同翦鐙語。積蘚殘碑，零圭斷璧，重拂人閒塵土。霜紅罷舞。漫山色青青，霧朝煙暮。岸鎖春船，畫旗喧賽鼓。   
　　   
　　又   
　　白酒自酌有感   
　　芙蓉心上三更露，茸香漱泉玉井。自洗銀舟，徐開素酌，月落空杯無影。庭陰未暝。度一曲新蟬，韻秋堪聽。瘦骨侵冰，怕驚紋簟夜深冷。 當時湖上載酒，翠雲開處，共雪面波鏡。萬感瓊漿，千莖鬢雪，煙鎖藍橋花徑。留連暮景。但偷覓孤歡，強寬秋興。醉倚修篁，晚風吹半醒。   
　　   
　　又   
　　齊雲樓   
　　淩朝一片陽臺影，飛來太空不去。棟與參橫，簾鉤斗曲，西北城高幾許。天聲似語。便閶闔輕排，虹河平遡。問幾陰晴，霸吳平地漫今古。 西山橫黛瞰碧，眼明應不到，煙際沈鷺。臥笛長吟，層霾乍裂，寒月溟濛千里。憑虛醉舞。夢凝白闌干，化爲飛霧。淨洗青紅，驟飛滄海雨。   
　　   
　　又   
　　新煙初試花如夢，疑收楚峰殘雨。茂苑人歸，秦樓燕宿，同惜天涯爲旅。遊情最苦。早柔綠迷津，亂莎荒圃。數樹梨花，晚風吹墮半汀鷺。 流紅江上去遠，翠尊曾共醉，雲外別墅。澹月鞦韆，幽香巷陌，愁結傷春深處。聽歌看舞。駐不得當時，柳蠻櫻素。睡起懨懨，洞簫誰院宇。   
　　   
　　又   
　　竹深不放斜陽度，橫披澹墨林沼。斷莽平煙，殘莎賸水，宜得秋深纔好。荒亭旋掃。正著酒寒輕，弄花春小。障錦西風，半圍歌袖半吟草。 獨遊清興易嬾，景饒人未勝，樂事長少。柳下交車，尊前岸幘，同撫雲根一笑。秋香未老。漸風雨西城，暗敧客帽。背月移舟，亂鴉溪樹曉。   
　　   
　　又   
　　會江湖諸友汎湖   
　　麯塵猶沁傷心水，歌蟬暗驚春換。露藻清啼，煙蘿澹碧，先結湖山秋怨。波簾翠捲。歎霞薄輕綃，汜人重見。傍柳追涼，暫疏懷袖負紈扇。 南花清鬬素靨，畫船應不載，坡靜詩卷。汎酒芳筩，題名蠹壁，重集湘鴻江燕。平蕪未翦。怕一夕西風，鏡心紅變。望極愁生，暮天蓤唱遠。   
　　   
　　又   
　　煙波桃葉西陵路，十年斷魂潮尾。古柳重攀，輕鷗聚別，陳迹危亭獨倚。涼颸乍起。渺煙磧飛帆，暮山橫翠。但有江花，共臨秋鏡照憔悴。 華堂燭暗送客，眼波囘盼處，芳豓流水。素骨凝冰，柔蔥蘸雪，猶憶分瓜深意。清尊未洗。夢不溼行雲，漫沾殘淚。可惜秋宵，亂蛩疏雨裏。   
　　   
　　又   
　　壽榮王夫人   
　　玉皇重賜瑤池宴，瓊筵第二十四。萬象澄秋，羣裾曳玉，清澈冰壺人世。鼇峰對起。許分得鈞天，鳳絲龍吹。翠羽飛來，舞鸞曾賦曼桃字。 鶴胎曾夢電繞，桂根看驟長，玉幹金蕊。少海波新，芳茅露滴，涼入堂階綵戲。香霖乍洗。擁蓮媛三千，羽裳風佩。聖姥朝元，鍊顏銀漢水。   
　　   
　　又   
　　贈姜石帚   
　　餘香纔潤鸞綃汗，秋風夜來先起。霧鎖林深，藍浮野闊，一笛漁蓑鷗外。紅塵萬里。就中決銀河，冷涵空翠。岸觜沙平，水楊陰下晚初艤。 桃溪人住最久，浪吟誰得到，蘭蕙疏綺。硯色寒雲，籤聲亂葉，蘄竹紗紋如水。笙歌醉裏。步明月丁東，靜傳環佩。更展芳塘，種花招燕子。   
　　   
　　丹鳳吟 無射商   
　　賦陳宗之芸居樓   
　　麗景長安人海，避影繁華，結廬深寂。鐙窗雪戶，光映夜寒東壁。心彫鬢改，鏤冰刻水，縹簡離離，風籤索索。怕遣花蟲蠹粉，自采秋芸熏架，香汎纖碧。 更上新梯窈窕，暮山澹著城外色。舊雨江湖遠，問桐陰門巷，燕曾相識。吟壺天小，不覺翠蓬雲隔。桂斧月宮三萬手，計元和通籍。輭紅滿路，誰聘幽素客。   
　　   
　　掃花遊 夾鍾商   
　　西湖寒食   
　　冷空澹碧，帶翳柳輕雲，護花深霧。豓晨易午。正笙簫競渡，綺羅爭路。驟捲風埃，半掩長蛾翠嫵。散紅縷。漸紅溼杏泥，愁燕無語。 乘葢爭避處。就解佩旗亭，故人相遇。恨春太妒。濺行裙更惜，鳳鉤塵汙。酹入梅根，萬點啼痕暗樹。峭寒暮。更蕭蕭、隴頭人去。   
　　   
　　又   
　　春雪   
　　水雲共色，漸斷岸飛花，雨聲初峭。步帷素嫋。想玉人誤惜，章臺春老。岫斂愁蛾，半洗鉛華未曉。艤輕棹。似山陰夜晴，乘興初到。 心事春縹緲。記徧地棃花，弄月斜照。舊時鬬草。恨淩波路鑰，小庭深窈。凍歰瓊簫，漸入東風郢調。煗囘早。醉西園、亂紅休掃。   
　　   
　　又   
　　贈芸隱   
　　草生夢碧，正燕子簾幃，影遲春午。倦茶薦乳。看風籤亂葉，老沙昏雨。古簡蟫篇，種得雲根療蠹。最清楚。帶明月自鋤，花外幽圃。 醒眼看醉舞。到應事無心，與閒同趣。小山有語。恨逋仙占卻，暗香吟賦。煗通書牀，帶草春搖翠露。未歸去。正長安、輭紅如霧。   
　　   
　　又   
　　送春古江村   
　　水園沁碧，驟夜雨飄紅，竟空林島。豓春過了。有塵香墜鈿，尚遺芳草。步繞新陰，漸覺交枝徑小。醉深窈。愛綠葉翠圓，勝看花好。 芳架雪未掃。怪翠被佳人，困迷清曉。柳絲繫棹。問閶門自古，送春多少。倦蝶慵飛，故撲簪花破帽。酹殘照。掩重城、暮鐘不到。   
　　   
　　又   
　　賦瑤圃萬象皆春堂   
　　煗波印日，倒秀影秦山，曉鬟梳洗。步帷豓綺。正梁園未雪，海棠猶睡。藉綠盛紅，怕委天香到地。畫船繫。舞西湖暗黃，虹臥新霽。 天夢春枕被。和鳳筑東風，宴歌曲水。海宮對起。燦驪光乍溼，杏梁雲氣。夜色瑤臺，禁蠟初傳翡翠。喚春醉。問人間、幾番桃李。   
　　   
　　應天長 夷則商   
　　吳門元夕   
　　麗花鬬靨，清麝濺塵，春聲徧滿芳陌。竟路障空雲幕，冰壺浸霞色。芙蓉鏡，詞賦客。競繡筆、醉嫌天窄。素娥下，小駐輕鑣，眼亂紅碧。 前事頓非昔，故苑年光，渾與世相隔。向暮巷空人絕，殘鐙耿塵壁。淩波恨，簾戶寂。聽怨寫、墮梅哀笛。竚立久，雨暗河橋，譙漏疏滴。   
　　   
　　風流子 黃鍾商   
　　芍藥   
　　金谷已空塵。薰風轉、國色返春魂。半敧雪醉霜，舞低鸞翅，絳籠蜜炬，綠映龍盆。窈窕繡窗人睡起，臨砌脈無言。慵整墮鬟，怨時遲暮，可憐憔悴，啼雨黃昏。 輕橈移花市，秋娘渡、飛浪濺溼行裙。二十四橋南北，羅薦香分。念碎劈芳心，縈思千縷，贈將幽素，偷翦重雲。終待鳳池歸去，催詠紅翻。   
　　   
　　又   
　　前題   
　　溫柔酣紫曲，揚州路、夢繞翠盤龍。似日長傍枕，墮妝偏髻，露濃如酒，微醉敧紅。自別楚嬌天正遠，傾國見吳宮。銀燭夜闌，暗聞香澤，翠陰秋寂，重返春風。 芳期嗟輕誤，花君去、腸斷妾若爲容。惆悵舞衣疊損，露綺千重。料繡窗曲理，紅牙拍碎，禁階敲徧，白玉盂空。猶記弄花相謔，十二闌東。   
　　   
　　過秦樓 黃鍾商   
　　芙蓉   
　　藻國淒迷，麯瀾澄映，怨入粉煙藍霧。香籠麝水，膩漲紅波，一鏡萬妝爭妒。湘女歸魂，佩環玉冷無聲，凝情誰愬。又江空月墮，淩波塵起，彩鴛愁舞。 還暗憶、鈿合蘭橈，絲牽瓊腕，見的更憐心苦。玲瓏翠屋，輕薄冰綃，穩稱錦雲留住。生怕哀蟬，暗驚秋被紅衰，啼珠零露。能[原注：去聲]西風老盡，羞趁東風嫁與。   
　　   
　　法曲獻仙音 黃鍾商   
　　秋晚紅白蓮   
　　風拍波驚，露零秋覺，斷綠衰紅江上。豔拂潮妝，澹凝冰靨，別翻翠池花浪。過數點斜陽雨，啼綃粉痕冷。 宛相向。指汀洲、素雲飛過，清麝洗、玉井曉霞佩響。寸藕折長絲，笑何郎、心似春蕩。半掬微涼，聽嬌蟬、聲度蔆唱。伴鴛鴦秋夢，酒醒月斜輕帳。   
　　   
　　又   
　　放琴客和宏庵韻   
　　落葉霞翻，敗窗風咽，暮色淒涼深院。瘦不關秋，淚緣輕別，情消鬢霜千點。悵翠冷搔頭燕，那能語恩怨。 紫簫遠。記桃根、向隨春渡，愁未洗、鉛水又將恨染。粉縞歰離箱，忍重拈、鐙夜裁翦。望極藍橋，彩雲飛、羅扇歌斷。料鶯籠玉鎖，夢裏隔花時見。   
　　   
　　還京樂 黃鍾商   
　　友人汎湖命樂工以箏苼琵琶方響迭奏   
　　宴蘭漵，促奏絲縈管裂飛繁響。似漢宮人去，夜深獨語，胡沙淒哽。對雁斜玫柱，瓊瓊弄月臨秋影。鳳吹遠，河漢去杳，天風飄冷。 汎清商竟。轉銅壺敲漏，瑤牀二八青娥，環佩再整。蔆歌四碧無聲，變須臾、翠翳紅暝。歎梨園、今調絕音希，愁深未醒。桂楫輕如翼，歸霞時點清鏡。   
　　   
　　塞翁吟 黃鍾商   
　　贈宏庵   
　　草色新宮綬，還跨紫陌驕驄。好花是，晚開紅。冷菊最香濃。黃簾綠幕蕭蕭夢，鐙外換幾秋風。敘往約，桂花宮。爲別翦珍叢。 雕櫳。行人去、秦腰褪玉，心事稱、吳妝暈濃。向春夜、閏情賦就，想初寄、上國書時，唱入眉峰。歸來共酒，窈窕紋窗，蓮卸新蓬。   
　　   
　　又   
　　餞梅津除郎赴闕   
　　有約西湖去，移棹曉折芙蓉。算纔是，稱心紅。染不盡薰風。千桃過眼春如夢，還認錦疊雲重。弄晚色，舊香中。旋撐入深叢。 從容。情猶賦、冰車健筆，人未老、南屏翠峰。轉河影、浮槎信早，素妃叫、海月歸來，太液池東。紅衣卸了，結子成蓮，天勁秋濃。   
　　   
　　丁香結 夷則商   
　　秋日海棠   
　　香嫋紅霏，影高銀燭，曾縱夜遊濃醉。正錦溫瓊膩。被燕蹋、煗雪驚翻庭砌。馬嘶人散後，秋風換、故園夢裏。吳霜融曉，陡覺暗動偷春花意。 還似。海霧冷仙山，喚覺環兒半睡。淺薄朱脣，嬌羞豓色，自傷時背。簾外寒挂澹月，向日鞦韆地。懷春情不斷，猶帶相思舊子。   
　　   
　　六幺令 夷則宮   
　　七夕   
　　露蛩初響，機杼還催織。婺星爲情慵嬾，竚立明河側。不見津頭艇子，望絕南飛翼。雲梁千尺。塵緣一點，囘首西風又陳迹。 那知天上計拙，乞巧樓南北。瓜果幾度淒涼，寂寞羅池客。人事囘廊縹緲，誰見金釵擘。今夕何夕。杯殘月墮，但耿銀河漫天碧。   
　　   
　　蕙蘭芳引 林鍾商俗名歇指調   
　　賦藏一家吳郡王畫蘭   
　　空翠染雲，楚山迥、故人南北。秀骨冷盈盈，清洗九秋澗綠。奉車舊畹，料未許、千金輕儥。淺笑還不語，蔓草羅裙一幅。 素女情多，阿眞嬌重，喚起空谷。弄野色煙姿，宜掃怨蛾澹墨。光風入戶，媚香傾國。湘佩寒、幽夢小窗春足。   
　　   
　　隔浦蓮近 黃鍾商   
　　泊長橋過重午   
　　榴花依舊照眼。愁褪紅絲腕。夢繞煙江路，汀菰綠薰風晚。年少驚送遠。吳蠶老、恨緒縈抽繭。 旅情嬾。扁舟繫處，青簾濁酒須換。一番重午，旋買香蒲浮琖。新月湖光蕩素練。人散。紅衣香在南岸。   
　　   
　　垂絲釣近 夷則商   
　　雲麓先生以畫舫載洛花宴客   
　　聽風聽雨春殘，花落門掩。乍倚玉蘭，旋翦天豓。攜醉靨、放遡溪遊纜。波光撼。映燭花黯澹。 碎霞澄水，吳宮初試蔆鑑。舊情頓減。孤負深杯灩。衣露天香染。通夜飲，問漏移幾點。   
　　   
　　荔枝香近 黃鍾宮   
　　送人遊南徐   
　　錦帶吳鉤，征思橫雁水。夜吟敲落霜紅，船傍楓橋繫。相思不管年華，喚酒吳娃市。因話駐馬新隄步秋綺。 淮楚尾。暮雲送、人千里。細雨南樓，香密錦溫曾醉。花谷依然，秀靨偷春小桃李。爲語夢窗憔悴。   
　　   
　　又   
　　七夕   
　　睡輕時聞、晚鵲噪庭樹。又說今夕、天津西畔重歡遇。蛛絲暗鎖紅樓，燕子穿簾處。天上未比人間更情苦。 秋鬢改，妒月姊、長眉嫵。過雨西風，數葉井梧愁舞。夢入藍橋，幾點疏星映朱戶。淚溼沙邊凝竚。   
　　   
　　西河 中呂商   
　　陪鶴林登袁園   
　　春乍霽。清漣畫舫融洩。螺雲萬疊暗凝愁，黛蛾照水。漫將西子比西湖，溪邊人更多麗。 步危徑、攀豓蕊。掬霞到手紅碎。青虵細折小迴廊，去天半咫。畫闌日暮起東風，棋聲吹下人世。 海棠藉雨半繡地。正殘寒、初御羅綺。除酒銷春何計。向沙頭更續、殘陽一醉。雙玉杯和流花洗。   
　　   
　　浪淘沙慢 夷則商   
　　賦李尚書山園   
　　夢仙到、吹笙路杳，度巘雲滑。溪谷冰綃未裂。金鋪晝鎖乍掣。見竹靜、梅深春海闊。有新燕、簾底低說。念漢履無聲跨鯨遠，年年謝橋月。 曲折。畫闌盡日憑熱。半蜃起、玲瓏樓閣畔，縹緲鴻去絕。飛絮颺東風，天外歌闋。睡紅醉纈。還是催、寒食看花時節。 花下蒼苔盛羅襪。銀燭短、漏壺易竭。料池柳、不攀春送別。倩玉兔、別擣秋香，更醉蹋、千山冷翠飛晴雪。   
　　   
　　西平樂慢 中呂商   
　　過西湖先賢堂傷今感昔泫然出涕   
　　岸壓郵亭，路敧華表，隄樹舊色依依。紅索新晴，翠陰寒食，天涯倦客重歸。歎廢綠平煙帶苑，幽渚塵香蕩晚，當時燕子，無言對立斜暉。追念吟風賞月，十載事、夢惹綠楊絲。 畫船爲市，夭妝豓水，日落雲沈，人換春移。誰更與、苔根洗石，菊井招魂，漫省連車載酒，立馬臨花，猶認薦紅傍路枝。歌斷宴闌，榮華露草，冷落山丠，到此徘徊。細雨西城，羊曇醉後花飛。   
　　   
　　瑞龍吟 黃鍾商俗名大石調犯正平調   
　　蓬萊閣   
　　墮虹際。層觀翠冷玲瓏，五雲飛起。玉虯縈結城根，澹煙半野，斜陽半市。 瞰危睇。門巷去來車馬，夢遊宮蟻。秦鬟古色凝愁，鏡中暗換，明眸皓齒。 東海青桑生處，勁風吹淺，瀛洲清泚。山影汎出瓊壺，碧樹人世。槍芽焙綠，曾試雲根味。巖流濺、涎香慣攪，嬌龍春睡。露草啼清淚。酒香斷到，文丠廢隧。今古秋聲裏。情漫黯、寒鴉孤村流水。半空畫角，落梅花地。   
　　   
　　又   
　　送梅津   
　　黯分袖。腸斷去水流蓱，住船繫柳。吳宮嬌月嬈花，醉題恨倚，蠻江豆蔻。 吐春繡。筆底麗情多少，眼波眉岫。新園鎖卻愁陰，露黃漫委，寒香半畝。 還背垂虹秋去，四橋煙雨，一宵歌酒。猶憶翠微攜壺，烏帽風驟。西湖到日，重見梅鈿皺。誰家聽、琵琶未了，朝驄嘶漏。印剖黃金籀。待來共凭，齊雲話舊。莫唱朱櫻口。生怕遣、樓前行雲知後。淚鴻怨角，空教人瘦。   
　　   
　　又   
　　德清清明競渡   
　　大溪面。遙望繡羽衝煙，錦棱飛練。桃花三十六陂，鮫宮睡起，嬌雷乍轉。 去如箭。催趁戲旗遊鼓，素瀾雪濺。東風冷溼蛟腥，澹陰送晝，輕霏弄晚。 洲上青蘋生處，鬬春不管，懷沙人遠。殘日半開一川，花影零亂。山屏醉纈，連棹東西岸。闌干倒、千紅妝靨，鉛香不斷。傍暝疏簾捲。翠漣皺淨，笙歌未散。簪柳門歸嬾。猶自有、玉龍黃昏吹怨。重雲暗閣，春霖一片。   
　　   
　　大酺 無射商   
　　荷塘小隱   
　　峭石帆收，歸期差，林沼年銷紅碧。漁蓑樵笠畔，買佳鄰翻葢，浣花新宅。地鑿桃陰，天澄藻鏡，聊與漁郎分席。滄波耕不碎，似藍田初種，翠煙生璧。料情屬新蓮，夢驚春草，斷橋相識。 平生江海客。秀懷抱、雲錦當秋織。任歲晚、陶籬菊暗，逋塚梅荒，總輸玉井嘗甘液。忍棄紅香葉。集楚裳、西風催著。正明月、秋無極。歸隱何處，門外垂楊天窄。放船五湖夜色。   
　　   
　　解蹀躞 夷則商   
　　醉雲又兼醒雨，楚夢時來往。倦蜂剛著棃花、惹遊蕩。還作一段相思，冷波葉舞愁紅，送人雙槳。 暗凝想。情共天涯秋黯，朱橋鎖深巷。會稀投得輕分、頓惆悵。此去幽曲誰來，可憐殘照西風，半妝樓上。   
　　   
　　倒犯 夾鍾商   
　　贈黃復庵   
　　茂苑、共鶯花醉吟，歲華如許。江湖夜雨。傳書問、雁多幽阻。清溪上，慣來往扁舟、輕如羽。到興嬾歸來，玉冷耕雲圃。按瓊簫，賦金縷。 囘首詞場，動地聲名，春雷初啟戶。枕水臥漱石，數閒屋，梅一隖。待共結、良朋侶。載清尊、隨花追野步。要未若城南，分取溪隈住。晝長看柳舞。   
　　   
　　花犯 中呂商   
　　謝黃復庵除夜寄古梅枝   
　　翦橫枝，清溪分影，翛然鏡空曉。小窗春到。憐夜冷孀娥，相伴孤照。古苔淚鎖霜千點，蒼華人共老。料淺雪、黃昏驛路，飛香遺凍草。 行雲夢中認瓊娘，冰肌瘦，窈窕風前纖縞。殘醉醒，屏山外、翠禽聲小。寒泉貯、紺壺漸煗，年事對、青鐙驚換了。但恐舞、一簾胡蝶，玉龍吹又杳。   
　　   
　　又   
　　郭希道送水仙索賦   
　　小娉婷，清鉛素靨，蜂黃暗偷暈。翠翹敧鬢。昨夜冷中庭，月下相認。睡濃更苦淒風緊。驚囘心未穩。送曉色、一壺蔥蒨，纔知花夢準。 湘娥化作此幽芳，淩波路，古岸雲沙遺恨。臨砌影，寒香亂、凍梅藏韻。熏爐畔、旋移傍枕，還又見、玉人垂紺鬒。料喚賞、清華池館，臺杯須滿引。   
　　   
　　蝶戀花   
　　題華山道女扇   
　　北斗秋橫雲髻影。鶯羽衣輕，腰減青絲賸。一曲遊仙聞玉磬。月華深院人初定。 十二闌干和笑凭。風露生寒，人在蓮花頂。睡重不知殘酒醒。紅簾幾度啼鴉暝。   
　　   
　　又   
　　九日和吳見山韻   
　　明月枝頭香滿路。幾日西風，落盡花如雨。倒照秦眉天鏡古。秋明白鷺雙飛處。 自摘霜蔥宜薦俎。可惜重陽，不把黃花與。帽墮笑憑纖手取。清歌莫送秋聲去。   
　　   
　　浣溪沙   
　　仲冬望後出迓履翁舟中即興   
　　新夢遊仙駕紫鴻。數家鐙火灞橋東。吹簫樓外凍雲重。 石瘦溪根船宿處，月斜梅影曉寒中。玉人無力倚東風。   
　　   
　　又   
　　題李中齋舟中梅屏   
　　冰骨清寒瘦一枝。玉人初上木蘭時。嬾妝斜立澹春姿。 月落溪窮清影在，日長春去畫簾垂。五湖水色掩西施。   
　　   
　　又   
　　觀吳人歲旦遊承天   
　　千葢籠花鬬勝春。東風無力掃香塵。盡沿高閣步紅雲。 閒裏暗牽經歲恨，街頭多認舊年人。晚鐘催散又黃昏。   
　　   
　　又   
　　琴川慧日寺臘梅   
　　蝶粉蜂黃大小喬。中庭寒盡雪微銷。一般清瘦各無聊。 窗下和香封遠訊，牆頭飛玉怨鄰簫。夜來風雨洗春嬌。   
　　   
　　又   
　　門隔花深夢舊遊。夕陽無語燕歸愁。玉纖香動小簾鉤。 落絮無聲春墮淚，行雲有影月含羞。東風臨夜冷於秋。   
　　   
　　又   
　　波面銅花冷不收。玉人垂釣理纖鉤。月明池閣夜來秋。 江燕話歸成曉別，水花紅減似春休。西風梧井葉先愁。   
　　   
　　又   
　　題史菊屏扇   
　　門巷深深小畫樓。闌干曾識凭春愁。新蓬遮卻繡鴛遊。 桃觀日斜香掩戶，蘋溪風起水東流。紫萸玉腕又逢秋。   
　　   
　　又   
　　桂   
　　曲角深簾隱洞房。正嫌玉骨易愁黃。好花偏占一秋香。 夜氣清時初傍枕，曉光分處未開窗。可憐人似月中孀。   
　　   
　　玉樓春   
　　京市舞女   
　　茸茸貍帽遮梅額。金蟬羅翦胡衫窄。乘肩爭看小腰身，倦態強隨閒鼓笛。 問稱家住城東陌。欲買千金應不惜。歸來困頓殢春眠，猶夢婆娑斜趁拍。   
　　   
　　又   
　　爲故人母壽   
　　華堂夜宴連清曉。醉裏笙歌雲窈嫋。釀來千日酒初嘗，過卻重陽秋更好。 阿兒早晚成名了。玉樹階前春滿抱。天邊金鏡不須磨，長與妝樓懸晚照。   
　　   
　　點絳唇   
　　推枕南窗，揀花寒入單紗淺。雨簾不捲。空礙調雛燕。 一握柔蔥，香染榴巾汗。音塵斷。畫羅閒扇。山色天涯遠。   
　　   
　　又   
　　時霎清明，載花不過西園路。嫩陰綠樹。正是春留處。 燕子重來，往事東流去。征衫貯。舊寒一縷。淚濕風簾絮。   
　　   
　　又   
　　試鐙夜初晴   
　　捲盡愁雲，素娥臨夜新梳洗。暗塵不起。酥潤淩波地。 輦路重來，彷彿鐙前事。情如水。小樓熏被。春夢笙歌裏。   
　　   
　　秋蕊香   
　　和吳見山落桂   
　　寶月驚塵墮曉。愁鎖空枝斜照。古苔幾點露螢小。銷減秋光旋少。 佩丸尚憶春酥嫋。故人老。斷香忍和淚痕掃。魂返東籬夢窅。   
　　   
　　又   
　　七夕   
　　嬾浴新涼睡早。雪靨酒紅微笑。倚樓起把繡鍼小。月冷波光夢覺。 怕聞井葉西風到。恨多少。粉河不語墮秋曉。雲雨人閒未了。   
　　   
　　訴衷情   
　　陰陰綠潤暗啼鴉。陌上斷香車。紅雲深處春在，飛出建章花。 春此去，那天涯。幾煙沙。忍教芳草，狼藉斜陽，人未歸家。   
　　   
　　又   
　　柳腰空舞翠裙煙。盡日不成眠。花塵浪捲清晝，漸變晚陰天。 吳社水，繫遊船。又經年。東風不管，燕子初來，一夜春寒。   
　　   
　　又   
　　片雲載雨過江鷗。水色澹汀洲。小蓮玉慘紅怨，翠被又經秋。 涼意思，到南樓。小簾鉤。半窗鐙暈，幾葉芭蕉，客夢牀頭。   
　　   
　　又   
　　七夕   
　　西風吹鶴到人閒。涼月滿緱山。銀河萬里秋浪，重載客槎還。 河漢女，巧雲鬟。夜闌干。釵頭新約，鍼眼嬌顰，樓上秋寒。   
　　   
　　夜遊宮   
　　竹窗聽雨坐久隱几就睡旣覺見水仙娟娟於鐙影中   
　　窗外捎溪雨響，映窗裏、嚼花鐙冷。渾似瀟湘繫孤艇。見幽仙，步淩波，月邊影。 香苦欺寒勁。牽夢繞、滄濤千頃。夢覺新愁舊風景。紺雲敧，玉搔斜，酒初醒。   
　　   
　　又   
　　春語鶯迷翠柳。煙隔斷、晴波遠岫。寒壓重簾幔拕繡。袖爐香，倩東風，與吹透。 花訊催時候。舊相思、偏供閒晝。春澹情濃半中酒。玉痕銷，似梅花，更清瘦。   
　　   
　　醉桃源   
　　荷塘小隱賦燭影   
　　金丸一樹帶霜華。銀臺搖豓霞。燭陰樹影兩交加。秋紗機上花。 飛醉筆，駐吟車。香深小隱家。明朝新夢付啼鴉。歌闌月未斜。   
　　   
　　又   
　　贈盧長笛   
　　沙河塘上舊遊嬉。盧郎年少時。一聲長笛月中吹。和雲和雁飛。 驚物換，歎星移。相看兩鬢絲。斷腸吳苑草淒淒。倚樓人未歸。   
　　   
　　又   
　　芙蓉   
　　青春花姊不同時。淒涼生較遲。豓妝臨水最相宜。風來吹繡漪。 驚舊事，問長眉。月明仙夢回。憑闌人但覺秋肥。花愁人不知。   
　　   
　　又   
　　會飲豐樂樓   
　　翠陰濃合曉鶯隄。春如日墜西。畫圖新展遠山齊。花深十二梯。 風絮晚，醉魂迷。隔城聞馬嘶。落紅微沁繡鴛泥。鞦韆教放低。   
　　   
　　如夢令   
　　春在綠窗楊柳。人與流鶯俱瘦。眉底暮寒生，簾額時翻波皺。風驟。風驟。花徑啼紅滿袖。   
　　   
　　又   
　　鞦韆爭鬧粉牆。閒看燕紫鶯黃。啼到綠陰處，喚回浪子閒忙。春光。春光。正是拾翠尋芳。   
　　   
　　望江南   
　　賦畫靈照女   
　　衣白苧，雪面墮愁鬟。不識朝雲行雨處，空隨春夢到人閒。留向畫圖看。 慵臨鏡，流水洗花顏。自織蒼煙湘淚冷，誰撈明月海波寒。天澹霧漫漫。   
　　   
　　又   
　　茶   
　　松風遠，鶯燕靜幽坊。妝褪宮梅人倦繡，夢囘春草日初長。瓷盌試新湯。 笙歌斷，情與絮悠颺。石乳飛時離鳳怨，玉纖分處露花香。人去月侵廊。   
　　   
　　定風波   
　　密約偷香□蹋青。小車隨馬過南屏。囘首東風銷鬢影。重省。十年心事夜船鐙。 離骨漸塵橋下水，到頭難滅景中情。兩岸落花殘酒醒。煙冷。人家垂柳未清明。   
　　   
　　月中行   
　　和黃復庵   
　　疏桐翠井早驚秋。葉葉雨聲愁。鐙前倦客老貂裘。燕去柳邊樓。 吳宮寂寞空煙水，渾不認、舊采蓤洲。秋花旋結小盤虯。蝶怨夜香留。   
　　   
　　虞美人   
　　背庭緣恐花羞墜。心事遙山裏。小簾愁捲月籠明。一寸秋懷禁得幾蛩聲。 井梧不放西風起。供與離人睡。夢和新月未圓時。起看檐蛛結網又尋思。   
　　   
　　菩薩蠻   
　　落花夜雨辭寒食。塵香明日城南陌。玉靨溼斜紅。淚痕千萬重。 傷春頭竟白。來去春如客。人瘦綠陰濃。日長簾影中。   
　　   
　　又   
　　綠波碧草長隄色。東風不管春狼藉。魚沫細痕圓。燕泥花唾乾。 無情牽怨抑。畫舸紅樓側。斜日起憑闌。垂楊舞曉寒。   
　　   
　　賀新郎   
　　湖上有所贈   
　　湖上芙蓉早。向北山、山深霧冷，更看花好。流水茫茫城下夢，空指遊仙路杳。笑蘿障、雲屏親到。雪玉肌膚春溫夜，飲湖光、山淥成花貌。臨澗水，弄清照。 著愁不盡宮眉小。聽一聲、相思曲裏，賦情多少。紅日闌干鴛鴦枕，那枉裙腰褪了。算誰識、垂楊秋嫋。不是秦樓無緣分，點吳霜、羞帶簪花帽。但殢酒，任天曉。   
　　   
　　又   
　　爲德清趙令君賦小垂虹   
　　浪影龜紋皺。蘸平煙、青紅半溼，枕溪窗牖。千尺晴霞慵臥水，萬疊羅屏擁繡。漫幾度、吳船囘首。歸雁五湖應不到，問蒼茫、釣雪人知否。樵唱杳，度深秀。 重來趁得花時候。記留連、空山夜雨，短亭春酒。桃李新栽成蹊處，盡是行人去後。但東閣、官梅清瘦。欸乃一聲山水綠，燕無言、風定垂簾晝。寒正悄，嚲吟袖。   
　　   
　　江城梅花引   
　　贈倪梅村   
　　江頭何處帶春歸。玉川迷。路東西。一雁不飛、雪壓凍雲低。十里黃昏成曉色，竹根籬。分流水、過翠微。 帶書傍月自鋤畦。苦吟詩。生鬢絲。半黃煙雨，翠禽語、似說相思。惆悵孤山、花盡草離離。半幅寒香家住遠，小簾垂。玉人誤、聽馬嘶。   
　　   
　　婆羅門引 無射羽俗名羽調   
　　爲懷寜趙仇香賦   
　　香霏汎酒，瘴花初洗玉壺冰。西風乍入吳城。吹徹玉笙何處，曾說董雙成。柰司空經慣，未暢高情。 瑤臺幾層。但夢繞、曲闌行。空憶雙蟬□翠，寂寂秋聲。堂空露涼，倩誰喚、行雲來洞庭。團扇月、只隔煙屏。   
　　   
　　又   
　　郭清華席上爲放琴客而新有所盼賦以見喜   
　　風漣亂翠，酒霏飄汗洗新妝。幽情暗寄蓮房。弄雪調冰重會，臨水暮追涼。正碧雲不破，素月微行。 雙成夜笙，斷舊曲、解明璫。別有紅嬌粉潤，初試霓裳。分蓮調郎。又拈惹、花茸碧唾香。波暈切、一盼秋光。   
　　   
　　祝英臺近   
　　悼得趣贈宏庵   
　　黯春陰，收燈後，寂寞幾簾戶。一片花飛，人駕彩雲去。應是蛛網金徽，拍天寒水，恨聲斷、孤鴻洛浦。 對君訴。團扇輕委桃花，流紅爲誰賦。□□□□，從今醉何處。可憐憔悴文園，曲屏春到，斷腸句、落梅愁雨。   
　　   
　　又   
　　餞陳少逸被倉臺檄行部   
　　問流花，尋夢草，雲煗翠微路。錦雁峰前，淺約晝行處。不教嘶馬飛春，一匳越境，那銷盡、紅吟綠賦。 送人去。長絲初染柔黃，晴和曉煙舞。心事偷占，鶯漏漢宮語。趁得羅葢天香，歸來時候，共留取、玉闌春住。   
　　   
　　又   
　　春日客龜溪遊廢園   
　　采幽香，巡古苑，竹冷翠微路。鬬草溪根，沙印小蓮步。自憐兩鬢清霜，一年寒食，又身在、雲山深處。 晝閒度。因甚天也慳春，輕陰便成雨。綠暗長亭，歸夢趁風絮。有情花影闌干，鶯聲門徑，解留我、霎時凝竚。   
　　   
　　又   
　　上元   
　　晚雲開，朝雪霽，時節又鐙市。夜約遺香，南陌少年事。笙簫一片紅雲，飛來海上，繡簾捲、緗桃春起。 舊遊地。素蛾城闕年年，新妝趁羅綺。玉練冰輪，無塵涴流水。曉霞紅處啼鴉，良宵一夢，畫堂正、日長人睡。   
　　   
　　又   
　　除夜立春   
　　翦紅情，裁綠意，花信上釵股。殘日東風，不放歲華去。有人添燭西窗，不眠侵曉，笑聲轉、新年鶯語。 舊尊俎。玉纖曾擘黃柑，柔香繫幽素。歸夢湖邊，還迷鏡中路。可憐千點吳霜，寒銷不盡，又相對、落梅如雨。   
　　   
　　西子妝慢   
　　湖上清明薄遊   
　　流水麯塵，豓陽醅酒，畫舸遊情如霧。笑拈芳草不知名，□淩波、斷橋西堍。垂楊漫舞。總不解、將春繫住。燕歸來，問綵繩纖手，如今何許。 歡盟誤。一箭流光，又趁寒食去。不堪衰鬢著飛花，傍綠陰、冷煙深樹。玄都秀句。記前度、劉郎曾賦。最傷心、一片孤山細雨。   
　　   
　　江南春 中呂商   
　　賦張樂翁杜衡山莊   
　　風響牙籤，雲寒古硯，芳銘猶在棠笏。秋牀聽雨，妙謝庭、春草吟筆。城市喧鳴轍。清溪上、小山秀潔。便向此、搜松訪石，葺屋營花，紅塵遠避風月。 瞿塘路，隨漢節。記羽扇綸巾，氣淩諸葛。青天萬里，料漫憶、蓴絲鱸雪。車馬從休歇。榮華事、醉歌耳熟。天與此翁，芳芷嘉名，紉蘭佩兮瓊玦。   
　　   
　　夢芙蓉   
　　趙昌芙蓉圖梅津所藏   
　　西風搖步綺。記長隄驟過，紫騮十里。斷橋南岸，人在晚霞外。錦溫花共醉。當時曾共秋被。自別霓裳，應紅銷翠冷，霜枕正慵起。 慘澹西湖柳底。搖蕩秋魂，夜月歸環佩。畫圖重展，驚認舊梳洗。去來雙翡翠。難傳眼恨眉意。夢斷瓊娘，仙雲深路杳，城影蘸流水。   
　　   
　　高山流水 黃鍾商   
　　丁基仲側室善絲桐賦詠曉達音呂備歌舞之妙   
　　素絃一一起秋風。寫柔情、都在春蔥。徽外斷腸聲，霜霄暗落驚鴻。低顰處、翦綠裁紅。仙郎伴、新製還賡舊曲，映月簾櫳。似名花竝蒂，日日醉春濃。 吳中。空傳有西子，應不解、換徵移宮。蘭蕙滿襟懷，唾碧總噴花茸。後堂深、想費春工。客愁重、時聽蕉寒雨碎，淚溼瓊鍾。恁風流也稱，金屋貯嬌慵。   
　　   
　　霜花腴 無射商   
　　重陽前一日汎石湖   
　　翠微路窄，醉晚風、憑誰爲整敧冠。霜飽花腴，燭消人瘦，秋光作也都難。病懷強寬。恨雁聲、偏落歌前。記年時、舊宿淒涼，暮煙秋雨野橋寒。 妝靨鬢英爭豓，度清商一曲，暗墜金蟬。芳節多陰，蘭情稀會，晴暉稱拂吟牋。更移畫船。引佩環、邀下嬋娟。算明朝、未了重陽，紫萸應耐看。   
　　   
　　澡蘭香 林鍾羽   
　　淮安重午   
　　盤絲繫腕，巧篆垂簪，玉隱紺紗睡覺。銀缾露井，綵箑雲窗，往事少年依約。爲當時、曾寫榴裙，傷心紅綃褪萼。黍夢光陰漸老，汀洲煙蒻。 莫唱江南古調，怨抑難招，楚江沈魄。薰風燕乳，暗雨梅黃，午鏡澡蘭簾幕。念秦樓、也擬人歸，應翦菖浦自酌。但悵望、一屢新蟾，隨人天角。   
　　   
　　玉京謠   
　　陳仲文自號藏一葢取坡詩中萬人如海一身藏語爲度夷則商犯無射宮腔製此贈之   
　　蝶夢迷清曉，萬里無家，歲晚貂裘敝。載取琴書，長安閒看桃李。爛繡錦、人海花場，任客燕、飄零誰計。春風裏。香泥九陌，文梁孤壘。 微吟怕有詩聲翳。鏡慵看、但小樓獨依。金屋千嬌，從他鴛煗秋被。蕙帳移、煙雨孤山，待對影、落梅清泚。終不似。江上翠微流水。   
　　   
　　探芳新 林鍾羽   
　　吳中元日承天寺遊人   
　　九街頭，正輭塵潤酥，雪銷殘溜。禊賞衹園，花豓雲陰籠晝。層梯峭空麝散，擁淩波、縈翠袖。歎年端、連環轉，爛漫遊人如繡。 腸斷迴廊竚久。便寫意濺波，傳愁蹙岫。漸沒飄鴻，空惹閒情春瘦。椒杯香乾醉醒，怕西窗、人散後。暮寒深，遲囘處、自攀庭柳。   
　　   
　　鳳池吟   
　　慶梅津自畿漕除右司郎官   
　　萬丈巍臺，碧罘罳外，衮衮野馬遊塵。舊文書几閣，昏朝醉暮，覆雨翻雲。忽變清明，紫垣敕使下星辰。經年事靜，公門如水，帝甸陽春。 長□父老相語，幾百年見此，獨駕冰輪。又鳳鳴黃幕，玉霄平遡，鵲錦新恩。畫省中書，半紅梅子薦鹽新。歸來晚，待賡吟、殿閣南薰。   
　　   
　　暗香 夷則宮   
　　送魏句濱宰吳縣解組分韻得闔字   
　　縣花誰葺。記滿庭燕麥，朱扉斜闔。妙手作新，公館青紅曉雲溼。天際疏星趁馬，簾晝隙、冰絃三疊。盡換卻、吳水吳煙，桃李靚春靨。 風急。送帆葉。正雁水夜清，臥虹平帖。輭紅路接。塗粉闈深早催入。懷煗天香宴果，花隊簇、輕軒銀蠟。更問訊、湖上柳，兩隄翠帀。   
　　   
　　暗香疏影 夾鍾宮   
　　賦墨梅   
　　占春壓一。捲峭寒萬里，平沙飛雪。數點酥鈿，淩曉東風□吹裂。獨曳橫梢瘦影，入廣平、裁冰詞筆。記五湖、清夜推篷，臨水一痕月。 何遜揚州舊事，五更夢半醒，胡調吹徹。若把南枝，圖入淩煙，香滿玉樓瓊闕。相將初試紅鹽味，到煙雨、青黃時節。想雁空、北落冬深，澹墨晚天雲闊。   
　　   
　　念奴嬌   
　　賦德清縣圃明秀亭   
　　思生晚眺，岸烏紗平步，春雲層綠。罨畫屏風開四面，各樣鶯花結束。寒欲殘時，香無著處，千樹風前玉。遊蜂飛過，隔牆疑是金谷。 偏稱晚色橫煙，愁凝峨髻，澹生綃裙幅。縹緲孤山南畔路，相對花房竹屋。溪足沙明，巌陰石秀，夢冷吟亭宿。松風古澗，高調月夜清曲。   
　　   
　　惜紅衣   
　　余從姜石帚遊苕霅閒三十年矣重來傷今感昔聊以詠懷   
　　鷺老秋絲，蘋愁暮雪，鬢那不白。倒柳移栽，如今暗溪碧。烏衣細語，傷絆惹、茸紅曾約。南陌。前度劉郎，尋流花蹤跡。 朱樓水側。雪面波光，汀蓮沁顏色。當時醉近繡箔，夜吟寂。三十六磯重到，清夢冷雲南北。買釣舟溪上，應有煙蓑相識。   
　　   
　　江南好   
　　友人還中吳密圍坐客杯深情浹不覺沾醉越翼日吾儕載酒問奇字時齋示江南好詞紀前夕之事輒次韻   
　　行錦歸來，畫眉添嫵，暗塵重拂雕櫳。穩缾泉煗，花隘鬬春容。圍密籠香晻靄，煩纖手、親點團龍。溫柔處，垂楊嚲髻，□暗豆花紅。 行藏多是客，鶯邊話別，橘下相逢。算江湖幽夢，頻繞殘鐘。好結梅兄礬弟，莫輕侶、西燕南鴻。偏宜醉，寒欺酒力，簾外凍雲重。   
　　   
　　雙雙燕   
　　小桃謝後，雙雙燕，飛來幾家庭戶。輕煙曉暝，湘水暮雲遙度。簾外餘寒未捲，共斜入、紅樓深處。相將占得雕梁，似約韶光留住。 堪舉。翩翩翠羽。楊柳岸，泥香半和梅雨。落花風輭，戲促亂紅飛舞。多少呢喃意緒。盡日向、流鶯分訴。還過短牆，誰會萬千言語。   
　　   
　　無悶   
　　催雪   
　　霓節飛瓊，鸞駕弄玉，杳隔平雲弱水。倩皓鶴傳書，衞姨呼起。莫待粉河凝曉，趁夜月、瑤笙飛環佩。正蹇驢吟影，茶煙竈冷，酒亭門閉。 歌麗。汎碧蟻。放繡簾半鉤，寶臺臨砌。要須借東君，灞陵春意。曉夢先迷楚蝶，早風戾、重寒侵羅被。還怕掩、深院棃花，又作故人清淚。   
　　   
　　水調歌頭   
　　賦魏方泉望湖樓   
　　屋下半流水，屋上幾青山。當心千頃明鏡，入座玉光寒。雲起南峰未雨，雲斂北峰初霽，健筆寫青天。俯瞰古城堞，不礙小闌干。 繡鞍馬，輭紅路，乍囘班。層梯影轉亭午，信手展緗編。殘照遊船收盡，新月畫簾纔捲，人在翠壺閒。天際笛聲起，塵世夜漫漫。   
　　   
　　洞仙歌   
　　方庵春日花勝宴客爲得雛慶花翁賦詞俾屬韻末   
　　芳辰良宴，人日春朝竝。細縷青絲裹銀餅。更玉犀金綵，沾座分簪，歌圍煗，梅靨桃脣鬬勝。 露房花曲折，鶯入新年，添箇宜男小山枕。待枝上，飽東風，結子成陰，藍橋去、還覓瓊漿一飲。料別館、西湖最情濃，爛畫舫月明，醉宮袍錦。   
　　   
　　秋思 夾鍾商   
　　荷塘爲括蒼名姝求賦其聽雨小閣   
　　堆枕香鬟側。驟夜聲、偏稱畫屏秋色。風碎丳珠，潤侵歌板，愁壓眉窄。動羅箑清商，寸心低訴敘怨抑。映夢窗，零亂碧。待漲綠春深，落花香汎，料有斷紅流處，暗題相憶。 歡酌。檐花細滴。送故人、粉黛重飾。漏侵瓊瑟。丁東敲斷，弄晴月白。怕一曲、霓裳未終，催去驂鳳翼。歎謝客、猶未識。漫瘦卻東陽，鐙前無夢到得。路隔重雲雁北。   
　　   
　　江神子   
　　賦碧沼小庵   
　　長安門外小林丠。碧壺秋。浴輕鷗。不放啼紅，流水透宮溝。時有晴空雲過影，華鏡裏，翳魚遊。 綺羅塵滿九衢頭。晚香樓。夕陽收。波面琴高，仙子駕黃虯。清磬數聲人定了，池上月，照虛舟。   
　　   
　　又   
　　喜雨上麓翁   
　　一聲玉磬下星壇。步虛闌。露華寒。平曉阿香，油壁碾青鸞。應是老鱗眠不得，雲礮落，雨瓢翻。 身閒猶耿寸心丹。炷爐煙。暗祈年。隨處蛙聲，鼓吹稻花田。秋水一池蓮葉晚，吟喜雨，拍闌干。   
　　   
　　又   
　　李別駕招飲海棠花下   
　　翠紗籠袖映紅霏。冷香飛。洗凝脂。睡足嬌多，還是夜深宜。翻怕迴廊花有影，移燭暗，放簾垂。 尊前不按駐雲詞。料花枝。妒蛾眉。丁屬東風，莫送片紅飛。春重錦堂人盡醉，和曉月，帶花歸。   
　　   
　　又   
　　送桂花吳憲時已有檢詳之命未赴闕   
　　天街如水翠塵空。建章宮。月明中。人未歸來，玉樹起秋風。寶粟萬釘花露重，催賜帶，過垂虹。 夜涼沈水繡簾櫳。酒香濃。霧濛濛。釵列吳娃，騕褭帶金蟲。三十六宮蟾觀冷，留不住，佩丁東。   
　　   
　　又   
　　十日荷塘小隱賞桂呈朔翁   
　　西風來晚桂開遲。月宮移。到東籬。簌簌驚塵，吹下半冰規。擬喚阿嬌來小隱，金屋底，亂香飛。 重陽還是隔年期。蝶相思。客情知。吳水吳煙，愁裏更多詩。一夜看承應未別，秋好處，雁來時。   
　　   
　　又   
　　送翁五峰自鶴江還鄉   
　　西風一葉送行舟。淺遲留。艤汀洲。新浴紅衣，綠水帶香流。應是離宮城外晚，人竚立，小簾鉤。 新歸重省別來愁。黛眉頭。半痕秋。天上人閒，斜月繡鍼樓。湘浪莫迷花蝶夢，江上約，負輕鷗。   
　　   
　　沁園春   
　　冰漕鑿方泉賓客請以名齋邀賦   
　　澄碧西湖，輭紅南陌，銀河地穿。見華星影裏，仙棋局靜，清風行處，瑞玉圭寒。斜谷山深，望春樓遠，無此崢嶸小渭川。一泓地，解新波不涸，獨障狂瀾。 老蘇而後坡仙。繼菊井嘉名相與傳。試摩挲勁石，無令角折，丁寧明月，莫涴規圓。漫結鷗盟，那知魚樂，心止中流別有天。無塵夜，聽吾伊正在，秋水闌干。   
　　   
　　又   
　　送翁賓暘遊鄂渚   
　　情如之何，暮塗爲客，忍堪送君。便江湖天遠，中宵同月，關河秋近，何日清塵。玉麈生風，貂裘明雪，幕府英雄今幾人。行須早，料剛腸肯殢，淚眼離顰。 平生秀句清尊。到帳動風開自有神。聽夜鳴黃鶴，樓高百尺，朝馳白馬，筆掃千軍。賈傅才高，岳家軍在，好勒燕然石上文。松江上，念故人老矣，甘臥閒雲。   
　　   
　　珍珠簾   
　　春日客龜溪過貴人家隔牆聞簫鼓聲疑是按舞竚立久之   
　　蜜沈燼煗萸煙嫋。層簾捲、竚立行人官道。麟帶壓愁香，聽舞簫雲渺。恨縷情絲春絮遠，悵夢隔、銀屏難到。寒峭。有東風嫩柳，學得腰小。 還近綠水清明，歎孤身如燕，將花頻繞。細雨溼黃昏，半醉歸懷抱。蠹損歌紈人去久，漫淚沾、香蘭如笑。書杳。念客枕幽單，看看春老。   
　　   
　　風入松   
　　爲友人放琴客賦   
　　春風吳柳幾番黃。歡事小蠻窗。梅花正結雙頭夢，被玉龍、吹散幽香。昨夜鐙前歌黛，今朝陌上啼妝。 最憐無侶伴雛鶯。桃葉已春江。曲屏先煗鴛衾慣，夜寒深、都是思量。莫道藍橋路遠，行雲只隔幽坊。   
　　   
　　又   
　　聽風聽雨過清明。愁草瘞花銘。樓前綠暗分攜路，一絲柳，一寸柔情。料峭春寒中酒，交加曉夢啼鶯。 西園日日掃林亭。依舊賞新晴。黃蜂頻撲鞦韆索，有當時、纖手香凝。惆悵雙鴛不到，幽階一夜苔生。   
　　   
　　又   
　　桂   
　　蘭舟高蕩漲波涼。愁被矮橋妨。暮煙疏雨西園路，誤秋娘、淺約宮黃。還泊郵亭喚酒，舊曾送客斜陽。 蟬聲空曳別枝長。似曲不成商。御羅屏底翻歌扇，憶西湖、臨水開窗。和醉重尋幽夢，殘衾已斷熏香。   
　　   
　　又   
　　麓翁園堂宴客   
　　一番疏雨洗芙蓉。玉冷佩丁東。轆轤聽帶秋聲轉，早涼生、傍井梧桐。歡宴良宵好月，佳人修竹清風。 臨池飛閣乍青紅。移酒小垂虹。貞元供奉棃園曲，稱十香、深蘸瓊鍾。醉夢孤雲曉色，笙歌一派秋空。   
　　   
　　又   
　　鄰舟妙香   
　　畫船簾密不藏香。飛作楚雲狂。傍懷半捲金爐燼，怕煗銷、春日朝陽。清馥晴熏殘醉，斷煙無限思量。 憑闌心事隔垂楊。樓燕鎖幽妝。梅花偏惱多情月，慰溪橋、流水昏黃。哀曲霜鴻悽斷，夢魂寒蝶幽颺。   
　　   
　　鶯啼序   
　　豐樂樓節齋新建   
　　天吳駕雲閬海，凝春空燦綺。倒銀海、蘸影西城，四碧天鏡無際。彩翼曳、扶搖宛轉，雩龍降尾交新霽。近玉虛高處，天風笑語吹墜。 清濯緇塵，快展曠眼，傍危闌醉倚。面屏障、一一鶯花，薜蘿浮動金翠。慣朝昏、晴光雨色，燕泥動、紅香流水。步新梯，藐視年華，頓非塵世。 麟翁衮舄，領客登臨，座有誦魚美。翁笑起、離席而語，敢詫京兆，以役爲功，落成奇事。明良慶會，賡歌熙載，隆都觀國多閒暇，遣丹青、雅飾繁華地。平瞻太極，天街潤納璇題，露床夜沈秋緯。 清風觀闕，麗日罘罳，正午長漏遲。爲洗盡、脂痕茸唾，淨捲麯塵，永晝低垂，繡簾十二。高軒駟馬，峨冠鳴佩，班囘花底修禊飲，御爐香、分惹朝衣袂。碧桃數點飛花，湧出宮溝，遡春萬里。   
　　   
　　又   
　　殘寒正欺病酒，掩沈香繡戶。燕來晚、飛入西城，似說春事遲暮。畫船載、清明過卻，晴煙冉冉吳宮樹。念羈情遊蕩，隨風化爲輕絮。 十載西湖，傍柳繫馬，趁嬌塵輭霧。遡紅漸、招入仙溪，錦兒偷寄幽素。倚銀屏、春寬夢窄，斷紅溼、歌紈金縷。暝隄空，輕把斜陽，總還鷗鷺。 幽蘭旋老，杜若還生，水鄉尚寄旅。別後訪、六橋無信，事往花委，瘞玉埋香，幾番風雨。長波妒盼，遙山羞黛，漁鐙分影春江宿，記當時、短楫桃根渡。青樓彷彿，臨分敗壁題詩，淚墨慘澹塵土。 危亭望極，草色天涯，吹鬢侵半苧。暗點檢、離痕歡唾，尚染鮫綃，嚲鳳迷歸，破鸞慵舞。殷勤待寫，書中長恨，藍霞遼海沈過雁，漫相思、彈入哀箏柱。傷心千里江南，怨曲重招，斷魂在否。   
　　   
　　又   
　　荷和趙修全韻   
　　橫塘棹穿豓錦，引鴛鴦弄水。斷霞晚、笑折花歸，紺紗低護鐙蕊。潤玉瘦、冰輕倦浴，斜拕鳳股盤雲墜。聽銀牀聲細。梧桐漸攪涼思。 窗隙流光，冉冉迅羽，訴空粱燕子。誤驚起、風竹敲門，故人還又不至。記琅玕、新詩細掐，早陳迹、香痕纖指。怕因循，羅扇恩疏，又生秋意。 西湖舊日，畫舸頻移，歎幾縈夢寐。霞佩冷，疊瀾不定，麝靄飛雨，乍溼鮫綃，暗盛紅淚。綀單夜共，波心宿處，瓊簫吹月霓裳舞，向明朝、未覺花容悴。嫣香易落，囘頭澹碧銷煙，鏡空畫羅屏裹。 殘蟬度曲，唱徹西園，也感紅怨翠。念省慣、吳宮幽憩。暗柳追涼，曉岸參斜，露零漚起。絲縈寸藕，留連歡事。桃笙平展湘浪影，有昭華、穠李冰相倚。如今鬢點淒霜，半篋秋詞，恨盈蠹紙。   
　　   
　　天香   
　　熏衣香   
　　珠絡玲瓏，羅囊閒鬬，酥懷煗麝相倚。百和花鬚，十分風韻，半襲鳳箱重綺。茜垂四角，慵未揭、流蘇春睡。熏度紅薇院落，煙銷畫屏沈水。 溫泉絳綃乍試。露華侵、透肌蘭泚。漫省淺溪月夜，暗浮花氣。荀令如今老矣。但未減、韓郎舊風味。遠寄相思，餘熏夢裏。   
　　   
　　又   
　　臘梅   
　　蟫葉黏霜，蠅苞綴凍，生香遠帶風峭。嶺上寒多，溪頭月冷，北枝瘦、南枝小。玉奴有姊，先占立、牆陰春早。初試宮黃澹薄，偷分壽陽纖巧。 銀燭淚深未曉。酒鍾慳、貯愁多少。記得短亭歸馬，暮衙蜂鬧。豆蔻釵梁恨嫋。但悵望、天涯歲華老。遠信難，吳雲雁杳。   
　　   
　　玉漏遲 夷则商   
　　瓜涇度中秋夕賦   
　　雁邊風訊小，飛瓊望杳，碧雲先晚。露冷闌干，定怯藕絲冰腕。淨洗浮空片玉，勝花影、春鐙相亂。秦鏡滿。素娥未肯，分秋一半。 每圓處卽良宵，甚此夕偏饒，對歌臨怨。萬里蟬娟，幾許霧屏雲幔。孤兔淒涼照水，曉風起、銀河西轉。摩淚眼。瑤臺夢囘人遠。   
　　   
　　金琖子 夾鍾商   
　　賦秋壑西湖小築   
　　卜築西湖，種翠蘿猶傍，輭紅塵裹。來往載清吟，爲偏愛吾廬，畫船頻繫。笑攜雨色晴光，入春明朝市。石橋鎖，煙霞五百名仙，第一人是。 臨酒論深意。流光轉、鶯花任亂委。泠然九秋肺腑，應多夢、巌扃冷雲空翠。漱流枕石幽情，寫猗蘭綠綺。專城處，他山小隊登臨，待西風起。   
　　   
　　又   
　　吳城連日賞桂一夕風雨悉已零落獨寓窗晚花方作小蕾未及見開有新邑之役朅來西館籬落閒嫣然一枝可愛見似人而喜爲賦此解   
　　賞月梧園，恨廣寒宮樹，曉風搖落。莓砌掃珠塵，空腸斷、熏鑪燼銷殘萼。殿秋尚有餘花，鎖煙窗雲幄。新雁又、無端送人江上，短亭初泊。 籬角。夢依約。人一笑、惺忪翠袖薄。悠然醉魂喚醒，幽叢畔、淒香霧雨漠漠。晚吹乍顫秋聲，早屏空金雀。明朝想，猶有數點蜂黃，伴我斟酌。   
　　   
　　永遇樂 林鍾商   
　　過李氏晚妝閣見壁閒舊所題詞遂再賦   
　　春酌沈沈，晚妝的的，仙夢遊慣。錦漵維舟，青門倚葢，還被籠鶯喚。裴郎歸後，崔娘沈恨，漫客請傳芳卷。聯題在，頻經翠袖，勝隔紺紗塵幔。 桃根杏葉，膠黏緗縹，幾囘凭闌人換。峨髻愁雲，蘭香膩粉，都爲多情褪。離巾拭淚，征袍染醉，強作酒朋花伴。留連怕，風姨浪妒，又吹雨斷。   
　　   
　　又   
　　乙巳中秋風雨   
　　風拂塵徽，雨侵涼榻，纔動秋思。緩酒銷更，移鐙傍影，淨洗芭蕉耳。銅華滄海，愁霾重嶂，燕北雁南天外。算陰晴，渾似幾番，渭城故人離會。 青樓舊日，高歌取醉，喚出玉人梳洗。紅葉流光，蘋花兩鬢，心事成秋水。白凝虛曉，香吹輕燼，倚窗小缾疏桂。問深宮，姮娥正在，妒雲第幾。   
　　   
　　又   
　　探梅次時齋韻   
　　閣雪雲低，捲沙風急，驚雁失序。戶掩寒宵，屏閒冷夢，鐙颭脣似語。堪憐窗景，都閒刺繡，但續舊愁一縷。鄰歌散，羅襟印粉，袖溼蒨桃紅露。 西湖舊日，留連清夜，愛酒幾將花誤。遣襪塵銷，題裙墨黯，天遠吹笙路。吳臺直下，緗梅無限，未放野橋香度。重謀醉，揉香弄影，水清淺處。   
　　   
　　玉蝴蝶 夷則商   
　　角斷籤鳴疏點，倦螢透隙，低弄書光。一寸悲秋，生動萬種淒涼。舊衫染、唾凝花碧，別淚想、妝洗蜂黃。楚魂傷。雁汀沙冷，來信微茫。 都忘。孤山舊賞，水沈熨露，岸錦宜霜。敗葉題詩，御溝應不到流湘。數客路、又隨淮月，羨故人、還買吳航。兩凝望。滿城風雨，催送重陽。   
　　   
　　絳都春 夷則羽俗名仙呂調   
　　爲郭清華內子壽   
　　香深霧煗。正人在、錦瑟華年深院。舊日漢宮，分得紅蘭滋吳苑。臨池羞落梅花片。弄水月、初勻妝面。紫煙籠處，雙鸞共跨，洞簫低按。 歌管。紅圍翠袖，凍雲外，似覺東風先轉。繡畔晝遲，花底天寬春無限。仙郎驕馬瓊林宴。待捲上、珠簾教看。更傳鶯入新年，寶釵夢燕。   
　　   
　　又   
　　餞李太博赴括蒼山別駕   
　　羈雲旅雁。斂倦羽、寄樓牆陰年晚。問字翠尊，刻燭紅牋慳曾展。冰灘鳴佩舟如箭。笑烏幘、臨風重岸。傍鄰垂柳，清霜萬縷，送將人遠。 吳苑。千金未惜，買新賦、共賞文園詞翰。流水翠微，明月清風平分半。梅深驛路香不斷。萬玉舞、罘罳東畔。料應花底春多，輭紅霧煗。   
　　   
　　又   
　　題蓬萊閣鐙屏履翁帥越   
　　螺屏煗翠。正霧捲暮色，星河浮霽。路幕遞香，街馬衝塵東風細。梅槎淩海橫鼇背。倩穩載、蓬萊雲氣。寶階斜轉，冰娥素影，夜清如水。 應記。千秋化鶴，舊華表、認得山川猶是。暗解繡囊，爭擲金錢遊人醉。笙歌曉度晴霞外。又上苑、春生一葦。便教接宴鶯花，萬紅鏡裹。   
　　   
　　又   
　　爲李篔房量珠賀   
　　情黏舞線。悵駐馬灞橋，天寒人遠。旋翦露痕，移得春嬌栽瓊苑。流鶯常語煙中怨。恨三月、飛花零亂。豓陽歸後，紅藏翠掩，小坊幽院。 誰見。新腔按徹，背鐙暗、共倚篔屏蔥蒨。繡被夢輕，金屋妝深沈香換。梅花重洗春風面。正溪上、參橫月轉。竝禽飛上金沙，瑞香霧煗。   
　　   
　　又   
　　燕亡久矣京口適見似亡人悵怨有感   
　　南樓墜燕。又鐙暈夜涼，疏簾空捲。葉吹暮喧，花露晨晞秋光短。當時明月娉婷伴。悵客路、幽扃俱遠。霧鬟依約，除非照影，鏡空不見。 別館。秋娘乍識，似人處、最在雙波凝盼。舊色舊香，閒雨閒雲情終淺。丹青誰畫眞眞面。便祗作、梅花頻看。更愁花變棃霙，又隨夢散。   
　　   
　　又   
　　余往來清華池館六年賦詠屢矣感昔傷今益不堪懷乃復作此解   
　　春來雁渚。弄豓冶、又入垂楊如許。困舞瘦腰，啼溼宮黃池塘雨。碧沿蒼蘚雲根路。尚追想、淩波微步。小樓重上，憑誰爲唱，舊時金縷。 凝竚。煙蘿翠竹，欠羅袖、爲倚天寒日暮。強醉梅邊，招得花奴來尊俎。東風須惹春雲住。□莫把、飛瓊吹去。便教移取熏籠，夜溫繡戶。   
　　   
　　惜秋華 夾鍾商   
　　重九   
　　細響殘蛩，傍鐙前、似說深秋懷抱。怕上翠微，傷心亂煙殘照。西湖鏡掩塵沙，翳曉影、秦鬟雲擾。新鴻，喚淒涼、漸入紅萸烏帽。 江上故人老。視東籬秀色、依然娟好。晚夢趁、鄰杵斷，乍將愁到。秋娘淚溼黃昏，又滿城、雨輕風小。閒了。看芙蓉、畫船多少。   
　　   
　　又   
　　八日飛翼樓登高   
　　思渺西風，悵行蹤、浪逐南飛高雁。怯上翠微，危樓更堪憑晚。蓬萊對起幽雲，澹野色、山容愁捲。清淺。瞰滄波、靜銜秋痕一線。 十載寄吳苑。慣東籬深把、露黃偷翦。移暮影、照越鏡，意銷香斷。秋娥賦得閒情，倚翠尊、小眉初展。深勸。待明朝、醉巾重岸。   
　　   
　　又   
　　七夕   
　　露罥蛛絲，小樓陰墮月，秋驚華鬢。宮漏未央，當時鈿釵遺恨。人閒夢隔西風，算天上、年華一瞬。相逢，縱相疏、勝卻巫陽無準。 何處動涼訊。聽露井梧桐、楚騷成韻。彩雲斷、翠羽散，此情難問。銀河萬古秋聲，但望中、婺星清潤。輕俊。度金鍼、漫牽方寸。   
　　   
　　又   
　　七夕前一日送人歸鹽官   
　　數日西風，打秋林棗熟，還催人去。瓜果夜深，斜河擬看星度。悤悤便倒離尊，悵遇合、雲銷蓱聚。留連，有殘蟬韻晚，時歌金縷。 綠水暫如許。柰南牆冷落、竹煙槐雨。此去杜曲，已近紫霄尺五。扁舟夜宿吳江，正水佩霓裳無數。眉嫵。問別來、解相思否。   
　　   
　　又   
　　木芙蓉   
　　路遠仙城，自王郎去後，芳卿憔悴。錦段鏡空，重鋪步障新綺。凡花瘦不禁秋，幻膩玉、腴紅鮮麗。相攜。試新妝乍畢，交扶輕醉。 長記斷橋外。驟玉驄過處、千嬌凝睇。昨夢頓醒，依約舊時眉翠。愁邊暮合碧雲，倩唱入、六幺聲裏。風起。舞斜陽、闌干十二[原注：大曲六幺王子高芙蓉城事有樓名碧雲]。   
　　   
　　惜黃花慢 夷則羽   
　　菊   
　　粉靨金裳。映繡屏認得，舊日蕭娘。翠微高處，故人帽底，一年最好，偏是重陽。避春祗怕春不遠，望幽徑、偷理秋妝。殢醉鄉。寸心似翦，飄蕩愁觴。 潮顋笑入清霜。鬬萬花樣巧，深染蜂黃。露痕千點，自憐舊色，寒泉半掬，百感幽香。雁聲不到東籬畔，滿城但、風雨淒涼。最斷腸。夜深怨蝶飛狂。   
　　   
　　又   
　　次吳江小泊夜飲僧窗惜別邦人趙簿攜小妓侑尊連歌數闋皆清眞詞酒盡已四鼓賦此餞尹梅津   
　　送客吳皋。正試霜夜冷，楓落長橋。望天不盡，背城漸杳，離亭黯黯，恨水迢迢。翠香零落紅衣老，暮愁鎖、殘柳眉梢。念瘦腰。沈郎舊日，曾繫蘭橈。 仙人鳳咽瓊簫。悵斷魂送遠，九辨難招。醉鬟留盼，小窗翦燭，歌雲載恨，飛上銀霄。素秋不解隨船去，敗紅趁、一葉寒濤。夢翠翹。怨鴻料過南譙。   
　　   
　　十二郎   
　　垂虹橋上有垂虹亭屬吴江   
　　素天際水，浪拍碎、凍雲不凝。記曉葉題霜，秋鐙吟雨，曾繫長橋過艇。又是賓鴻重來後，猛賦得、歸期纔定。嗟繡鴨解言，香鱸堪釣，尚廬人境。 幽興。爭如共載，越娥妝鏡。念倦客依前，貂裘茸帽，重向淞江照影。酹酒蒼茫，倚歌平遠，亭上玉虹腰冷。迎醉面，暮雪飛花，幾點黛愁山暝。   
　　   
　　醉蓬萊 夷則商   
　　七夕和方南山   
　　望碧天書斷，寶枕香留，淚痕盈袖。誰識秋娘，比行雲纖瘦。象尺熏鑪，翠鍼金縷，記倚牀同繡。月嚲瓊梳，冰銷粉汗，南花熏透。 盡是當時，少年清夢，臂約痕深，帕綃紅皺。憑鵲傳音，恨語多輕漏。潤玉留情，沈郎無柰，向柳陰期候。數曲催闌，雙鋪深掩，風環鳴獸。   
　　   
　　燭影搖紅 黃鍾商   
　　毛荷塘生日留京不歸賦以寄意   
　　西子西湖，賦情合載鴟夷棹。斷橋直去是孤山，應爲梅花到。幾度吟昏醉曉。背東風、偷閒鬬草。亂鴉啼後，解佩歸來，春懷多少。 千里蟬娟，茂園今夜同清照。櫻脂茸唾聽吟詩，爭似還家好。昵昵西窗語笑。鳳雲深、瓊簫縹緲。顧春如舊，柳帶同心，花枝壓帽。   
　　   
　　又   
　　麓翁夜宴園堂   
　　新月侵階，彩雲林外笙簫透。銀臺雙引繞花行，紅墜香沾袖。不管籤聲轉漏。更明朝、棋消永晝。靜中閒看，倦羽飛還，遊雲出岫。 隨處春光，翠陰那只西湖柳。去年溪上牡丹時，還試長安酒。都把愁懷抖擻。笑流鶯、啼春漫瘦。曉風惡盡，妒雪寒銷，青梅如豆。   
　　   
　　又   
　　餞馮深居翼日其初度   
　　飛盡西園，晚秋卻勝春天氣。霜花開盡錦屏空，紅葉新裝綴。時放清杯汎水。暗淒涼、東風舊事。夜吟不絕，松影闌干，月籠寒翠。 莫唱陽關，但憑綵袖歌千歲。秋星入夢隔明朝，十載吳宮會。一棹囘潮度葦。正西窗、鐙花報喜。柳蠻櫻素，試酒爭憐，不教不醉。   
　　   
　　又   
　　元夕雨   
　　碧澹山姿，暮寒愁沁歌眉淺。障泥南陌潤輕酥，鐙火深深院。入夜笙歌漸煗。綵旗翻、宜男舞徧。恣遊不怕，素襪塵生，行裙紅濺。 銀燭籠紗，翠屏不照殘梅怨。洗妝清靨溼春風，宜帶啼痕看。楚夢留情未散。素娥愁、天深信遠。曉窗移枕，酒困香殘，春陰簾捲。   
　　   
　　又   
　　壽嗣榮王   
　　天桂飛香，御花簇座千秋宴。笑從王母摘仙桃，瓊醴雙金琖。掌上龍珠照眼。映蘿圖、星暉海潤。浮槎遠到，水淺蓬萊，秋明河漢。 寶月將弦，晚鉤斜挂西簾捲。未須十日便中秋，爭看清光滿。淨洗紅塵障面。賀朝霖、催班正殿。喜囘天上，紫府開筵，瑤池宣勸。   
　　   
　　又   
　　賦德清縣圃古紅梅   
　　莓鎖虹梁，稽山祠下當時見。橫斜無分照溪光，珠網空凝徧。姑射青春對面。駕飛虯、羅浮路遠。千年春在，新月苔池，黃昏山館。 花滿河陽，爲君羞褪晨妝蒨。雲根直下是銀河，客老秋槎變。雨外紅鉛洗斷。又晴霞、驚飛暮管。倚闌祗怕，弄水鱗生，乘東風便。   
　　   
　　又   
　　越上霖雨應禱   
　　秋入鐙花，夜深檐影琵琶語。越娥青鏡洗紅埃，山鬬秦眉嫵。相閒金茸翠畝。認城陰、春耕舊處。晚春相應，新稻炊香，疏煙林莽。 清磬風前，海沈宿嫋芙蓉炷。阿香秋夢起嬌啼，玉女傳幽素。人駕梅槎未渡。試梧桐、聊分宴俎。采蓤別調，留取蓬萊，霎時雲住。   
　　   
　　醜奴兒慢 黃鍾商   
　　麓翁飛翼樓觀雪   
　　東風未起，花上纖塵無影。峭雲溼，凝酥深隖，乍洗梅清。釣捲愁絲，冷浮虹氣海空明。若耶門閉，扁舟去嬾，客思鷗輕。 幾度問春，倡紅冶翠，空媚陰晴。看眞色、千巌一素，天澹無情。醒眼重開，玉鉤簾外曉峰青。相扶輕醉，越王臺上，更最高層。   
　　   
　　又   
　　雙清樓在錢塘門外   
　　空濛乍斂，波影簾花晴亂。正西子、梳妝樓上，鏡舞青鸞。潤逼風襟，滿湖山色入闌干。天虛鳴籟，雲多易雨，長帶秋寒。 遙望翠凹，隔江時見，越女低鬟。算堪羨、煙沙白鷺，暮往朝遠。歌管重城，醉花春夢半香殘。乘風邀月，持杯對影，雲海人閒。   
　　   
　　木蘭花慢   
　　虎丠陪倉幕遊時魏益齋已被親擢陳芬窟李方庵皆將滿秩   
　　紫騮嘶凍草，曉雲鎖、岫眉顰。正蕙雪初銷，松腰玉瘦，憔悴眞眞。輕藜漸穿險磴，步荒苔、猶認瘞花痕。千古興亡舊恨，半丠殘日孤雲。 開尊。重弔吳魂。嵐翠冷、洗微醺。問幾曾夜宿，月明起看，劍水星紋。登臨總成去客，更輭紅、先有探芳人。囘首滄波故苑，落梅煙雨黃昏。   
　　   
　　又   
　　重遊虎丠   
　　步層丠翠莽，□□處、更春寒。漸晚色催陰，風花弄雨，愁起闌干。驚翰。帶雲去杳，任紅塵、一片落人閒。青塚麒麟有恨，臥聽簫鼓遊山。 年年。葉外花前。腰豓楚、鬢成潘。歎寶匳瘞久，青蓱共化，裂石空磐。塵緣。酒沾粉汙，問何人、從此濯清泉。一笑掀髯付與，寒松瘦倚蒼巒。   
　　   
　　又   
　　送翁五峰遊江陵   
　　送秋雲萬里，算舒捲、總何心。歎路轉羊腸，人營燕壘，霜滿蓬簪。愁侵。庾塵滿袖，便封侯、那羨漢淮陰。一醉蓴絲膾玉，忍教菊老松深。 離音。又聽西風，金井樹、動秋吟。向暮江目斷，鴻飛渺渺，天色沈沈。沾襟。四絃夜語，問楊瓊、往事到寒砧。爭似湖山歲晚，靜梅香底同斟。   
　　   
　　又   
　　重泊垂虹   
　　酹清杯問水，慣曾見、幾逢迎。自越棹輕飛，秋蓴歸後，杞菊荒荊。孤鳴。舞鷗慣下，又漁歌、忽斷晚煙生。雪浪閒銷釣石，冷楓頻落江汀。 長亭。春恨何窮，目易盡、酒微醒。悵斷魂西子，淩波去杳，環佩無聲。陰晴。最無定處，被浮雲、多翳鏡華明。向曉東風霽色，綠楊樓外山青。   
　　   
　　又   
　　餞韓似齋赴江東鹾幕   
　　潤寒梅細雨，捲鐙火、暗塵香。正萬里胥濤，流花漲膩，春共東江。雲檣。未傳燕語，過罘罳、垂柳舞鵝黃。留取行人繫馬，輭紅深處聞鶯。 悠颺。霽月清風，凝望久、鄮山蒼。又紫簫一曲，還吹別調，楚際吳旁。仙方。袖中秘寶，遣蓬萊、弱水變飛霜。寒食春城秀句，趁花飛入宮牆。   
　　   
　　又   
　　餞趙山臺   
　　指罘罳曉月，動涼信、又催歸。正玉漲松波，花穿畫舫，無限紅衣。青絲。傍橋淺繫，問笛中、誰奏鶴南飛。西子冰銷冷處，素娥寶鏡圓時。 清奇。好借秋光，臨水色、寫瑤卮。向醉中織就，天孫雲錦，一杼新詩。依稀。數聲禁漏，又東華、塵染帽檐緇。爭似西風小隊，便乘鱸膾秋肥。   
　　   
　　又   
　　施芸隱隨繡節過浙東作詞留別用其韻以餞   
　　幾臨流送遠，漸荒落、舊郵亭。念西子初來，當時望眼，啼雨難晴。娉婷。素紅共載，到越吟、翻調倚吳聲。得意東風去棹，怎憐會重離輕。 雲零。夢繞浮觴，流水畔、敘幽情。恨賦筆分攜，江山委秀，桃李荒荊。經行。問春在否，過汀洲、暗憶百花名。鶯縷爭堪細折，御黃隄上重盟。   
　　   
　　喜遷鶯 太簇宮俗名中管高宮   
　　同丁基仲過希道家看牡丹   
　　凡塵流水。正春在、絳闕瑤階十二。煗日明霞，天香盤錦，低映曉光梳洗。故苑浣花沈恨，化作妖紅斜紫。困無力，倚闌干，還倩東風扶起。 公子。留意處，羅蓋牙籤，一一花名字。小扇翻歌，密圍留客，雲葉翠溫羅綺。豓波紫金杯重，人倚妝臺微醉。夜和露，翦殘枝，點點花心清淚。   
　　   
　　又   
　　吳江與閒堂王臞庵家   
　　煙空白鷺。乍飛下、似呼行人相語。細縠春波，微痕秋月，曾認片帆來去。萬頃素雲遮斷，十二紅簾鉤處。黯愁遠，向虹腰，時送斜陽凝竚。 輕許。孤夢到，海上璣宮，玉冷深窗戶。遙指人閒，隔江煙火，漠漠水葓搖暮。看葺斷磯殘釣，替卻珠歌雪舞。吟未了，去悤悤，清曉一闌煙雨。   
　　   
　　又   
　　福山蕭寺歲除   
　　江亭年暮。趁飛雁、又聽，數聲柔艣。藍尾杯單，膠牙餳澹，重省舊時羈旅。雪舞野梅籬落，寒擁漁家門戶。晚風峭，作初番花訊，春還知否。 何處。圍豓冶、紅燭畫堂，博簺良宵午。誰念行人，愁先芳草，輕送年華如羽。自剔短檠不睡，空索綵桃新句。便歸好，料鵝黃，已染西池千縷。   
　　   
　　又   
　　甲辰冬至寓越兒輩尚留瓜涇蕭寺   
　　冬分人別。渡倦客晚潮，傷頭俱雪。雁影秋空，蝶情春蕩，幾處路窮車絕。把酒共溫寒夜，倚繡添慵時節。又底事，對愁雲江國，離心還折。 吳越。重會面，點檢舊吟，同看鐙花結。兒女相思，年華輕送，鄰戶斷聲噎。待移杖藜，雪後猶怯蓬萊寒闊。最起晚，任鴉林催曉，梅窗沈月。   
　　   
　　探芳信 夾鍾羽   
　　與李方庵聯舟入杭時方庵至嘉興索舊燕同載是夕雪大作林麓洲渚皆瓊瑤方庵馳小序求詞且約訪蔡公甫   
　　夜寒重。見羽葆將迎，飛瓊入夢。整素妝歸處，中宵按瑤鳳。舞春歌夜棠棃岸，月冷和雲凍。畫船中、太白仙人，錦袍初擁。 應過語溪否，試笑挹中郎，還叩清弄。粉黛湖山，欠攜酒、共飛鞚。洗杯時換銅觚水，待作梅花供。問何時、帶雨鋤煙自種。   
　　   
　　又   
　　丙申歲吳鐙市盛常年余借宅幽坊一時名勝遇合置杯酒接殷勤之歡甚盛事也分鏡字韻   
　　煗風定。正賣花吟春，去年曾聽。旋自洗幽蘭，銀缾釣金井。斗窗香煗慳留客，街鼓還催暝。調雛鶯、試遣深杯，喚將愁醒。 鐙市又重整。待醉勒遊韁，緩穿斜徑。暗憶芳盟，綃帕淚猶凝。吳宮十里吹笙路，桃李都羞靚。繡簾人、怕惹飛梅翳鏡。   
　　   
　　又   
　　爲春瘦。更瘦如梅花，花應知否。任枕函雲墜，離懷半中酒。雨聲樓閣春寒裏，寂寞收鐙後。甚年年、鬬草心期，探花時候。 嬌嬾強拈繡。暗背裏相思，閒供晴晝。玉合羅囊，蘭膏漬紅豆。舞衣疊損金泥鳳，妒折闌干柳。幾多愁、兩點天涯遠岫。   
　　   
　　又   
　　麓翁小園早飲客供棋事琴事   
　　轉芳徑。見霧捲晴漪，魚弄遊影。旋解纓濯翠，臨流撫蓤鏡。半林竹色香處，意足多新詠。試衣單、雁欲來時，舊寒纔定。 門巷對深靜。但酒敵春濃，棋消日永。舊曲猗蘭，待留向、月中聽。藻萍密布官溝水，任汎流紅冷。小闌干、笑拍東風醉醒。   
　　   
　　又   
　　賀麓翁祕閣滿月   
　　探春到。見綵花釵頭，玉燕來早。正紫龍眠重，明月弄清曉。夜塵不浸銀河水，金盎供新澡。鎮帷犀、護緊東風，秀藏芝草。 星斗粲懷抱。問霧煗藍田，玉長多少。禁苑傳香，柳邊語、聽鶯報。片雲飛趁春潮去，紅輭長安道。試囘頭、一點蓬萊翠小。   
　　   
　　聲聲慢   
　　詠桂花   
　　藍雲籠曉，玉樹懸秋，交加金釧霞枝。人起昭陽，禁寒粉粟生肌。濃香最無著處，漸冷香、風露成霏。繡茵展，怕空階驚墜，化作螢飛。 三十六宮愁重，問誰持金鍤，和月都移。掣鎖西廂，清尊素手重攜。秋來鬢華多少，任烏紗、醉壓花低。正搖落，歎淹留、客又未歸。   
　　   
　　又   
　　友人以梅蘭瑞香水仙供客曰四香分韻得風字   
　　雲深山隖，煙冷江皋，人生未易相逢。一笑鐙前，釵行兩兩春容。清芳夜爭眞態，引生香、撩亂東風。探花手，與安排金屋，懊惱司空。 憔悴敧翹委佩，恨玉奴銷瘦，飛趁輕鴻。試問知心，尊前誰最情濃。連呼紫雲伴醉，小丁香、纔吐微紅。還解語，待攜歸、行雨夢中。   
　　   
　　又   
　　陪幕中餞孫無懷於郭希道池亭閏重九前一日   
　　檀欒金碧，婀娜蓬萊，遊雲不蘸芳洲。露柳霜蓮，十分點綴成秋。新彎畫眉未穩，似含羞、低護牆頭。愁送遠，駐西臺車馬，共惜臨流。 知道池亭多宴，掩庭花、長是驚落秦謳。膩粉闌干，猶聞凭袖香留。輸他翠漣拍甃，瞰新妝、時浸明眸。簾半捲，帶黃花、人在小樓。   
　　   
　　又   
　　飲時貴家卽席三姬求詞   
　　春星當戶，眉月分心，羅屏繡幕圍香。歌緩□□，輕塵暗簌文梁。秋桐汎商絲雨，恨未囘、飄雪垂楊。連寶鏡，更一家姊妹，曾入昭陽。 鶯燕堂深誰到，爲殷勤、須放醉客疏狂。量減離懷，孤負蘸甲清觴。曲中倚嬌佯誤，算只圖、一顧周郎。花鎮好，駐年華、長在瑣窗。   
　　   
　　又   
　　宏庵宴席客有持桐子侑俎者自云其姬親剝之   
　　寒筲驚墜，香豆初收，銀牀一夜霜深。亂瀉明珠，金盤來薦清斟。綠窗細剝檀皺，料水晶、微損春簪。風韻處，惹手香酥潤，櫻口脂侵。 重省追涼前事，正風吟莎井，月碎苔陰。顆顆相思，無情漫攪秋心。銀臺翦花杯散，夢阿嬌、金屋沈沈。甚時見，露十香、釵燕墜金。   
　　   
　　又   
　　畿漕廨建新樓上尹梅津   
　　清漪銜苑，御水分流，阿階西北青紅。朱栱浮雲，碧窗宿霧濛濛。璇題淨橫秋影，笑南飛、不過新鴻。延桂影，見素娥梳洗，微步瓊空。 城外湖山十里，想無時長敞，罨畫簾櫳。暗柳囘隄，何須繫馬金狨。鶯花翰林千首，彩毫飛、海雨天風。鳳池上，又相思、春夜夢中。   
　　   
　　又   
　　贈藕花洲尼   
　　六銖衣細，一葉舟輕，黃蘆堪笑浮槎。何處汀洲，雲瀾錦浪無涯。秋姿澹凝水色，豓眞香、不染春華。笑歸去，傍金波開戶，翠屋爲家。 囘施紅妝青鏡，與一川平綠，五月晴霞。赬玉杯中，西風不到窗紗。端的舊蓮深薏，料采蓤、新曲羞誇。秋瀲灩，對年年、人勝似花。   
　　   
　　又   
　　壽魏方泉   
　　鶯圍橙徑，鱸躍蓴波，重來雨過中秋。酒市漁鄉，西風勝似春柔。宿舂去年村墅，看黃雲、還委西疇。鳳池去，信吳人有分，借與遲留。 應是香山續夢，又凝香追詠，重到蘇州。青鬢江山，足成千歲風流。圍腰御仙花底，襯月中、金粟香浮。夜宴久，攬秋雲、平倚畫樓。   
　　   
　　又   
　　餞魏繡使泊吳江爲友人賦   
　　旋移輕鷁，淺傍垂虹，還因送客遲留。淚雨橫波，遙山眉上新愁。行人倚闌心事，問誰知、只有沙鷗。念聚散，幾楓丹霜渚，蓴綠春洲。 漸近香菰炊黍，想紅絲織字，未遠青樓。寂寞漁鄉，爭如連醉溫柔。西窗夜深翦燭，夢頻生、不放雲收。共悵望，認孤煙、起處是州。   
　　   
　　高陽臺   
　　豐樂樓分韻得如字   
　　修竹凝妝，垂楊駐馬，憑闌淺畫成圖。山色誰題，樓前有雁斜書。東風緊送斜陽下，弄舊寒、晚酒醒餘。自銷凝，能幾花前，頓老相如。 傷春不在高樓上，在鐙前敧枕，雨外熏鑪。怕艤遊船，臨流可柰清臞。飛紅若到西湖底，攪翠瀾、總是愁魚。莫重來，吹盡香緜，淚滿平蕪。   
　　   
　　又   
　　落梅   
　　宮粉雕痕，仙雲墮影，無人野水荒灣。古石埋香，金沙鎖骨連環。南樓不恨吹橫笛，恨曉風、千里關山。半飄零，庭上黃昏，月冷闌干。 壽陽空理愁鸞。問誰調玉髓，暗補香瘢。細雨歸鴻，孤山無限春寒。離魂難倩招清些，夢縞衣、解佩溪邊。最愁人，啼鳥晴明，葉底青圓。   
　　   
　　又   
　　送王歷陽以右曹赴闕   
　　淝水秋寒，淮隄柳色，別來幾換年光。紫馬行遲，纔生夢草池塘。便乘丹鳳天邊去，禁漏催、春殿稱觴。過松江，雪弄飛花，冰解鳴璫。 芳洲酒社詞場。賦高臺陳迹，曾醉吳王。重上逋山，詩清月瘦昏黃。春風侍女衣篝畔，早鵲袍、已煗天香。到東園，應費新題，千樹苔蒼。   
　　   
　　又   
　　壽毛荷塘   
　　風嫋垂楊，雪銷蕙草，何如清潤潘郎。風月襟懷，揮豪倚馬成章。仙都觀裏桃千樹，映麯塵、十里荷塘。未歸來，應戀花洲，醉玉吟香。 東風晴晝濃如酒，正十分皓月，一半春光。燕子重來，明朝傳夢西窗。朝寒幾煗金鑪燼，料洞天、日月偏長。杏園詩，應待先題，嘶馬平康。   
　　   
　　又   
　　過種山卽越文種墓   
　　帆落迴潮，人歸故國，山椒感慨重遊。弓折霜寒，機心已墮沙鷗。鐙前寶劒清風斷，正五湖、雨笠扁舟。最無情，巌上閒花，腥染春愁。 當時白石蒼松路，解勒囘玉輦，霧掩山羞。木客歌闌，青春一夢荒丠。年年古苑西風到，雁怨啼、綠水葓秋。莫登臨，幾樹殘煙，西北高樓。   
　　   
　　倦尋芳 林鍾羽   
　　花翁遇舊歡吳門老妓李憐邀分韻同賦此詞   
　　墜缾恨井，分鏡迷樓，空閉孤燕。寄別崔徽，清瘦畫圖春面。不約舟移楊柳繫，有緣人映桃花見。敘分攜，悔香瘢漫爇，綠鬟輕翦。 聽細語、琵琶幽怨。客鬢蒼華，衫袖溼徧。漸老芙蓉，猶自帶霜宜看。一縷情深朱戶掩，兩痕愁起青山遠。被西風，又驚吹、夢雲分散。   
　　   
　　又   
　　上元   
　　海霞倒影，空霧飛香，天市催晚。暮靨宮梅，相對畫樓簾捲。羅襪輕塵花笑語，寶釵爭豓春心眼。亂簫聲，正風柔柳弱，舞肩交燕。 念窈窕、東鄰深巷，鐙外歌沈，月上花淺。夢雨離雲，點點漏壺清怨。珠絡香銷空念往，紗窗人老羞相見。漸銅壺，閉春陰、曉寒人倦。   
　　   
　　又   
　　餞周糾定夫   
　　暮帆挂雨，冰岸飛梅，春思零亂。送客將歸，偏是故宮離苑。醉酒曾同涼月舞，尋芳還隔紅塵面。去難留，悵芙蓉路窄，綠楊天遠。 便繫馬、鶯邊清曉，煙草晴花，沙潤香輭。爛錦年華，誰念故人遊倦。寒食相思隄上路，行雲應在孤山畔。寄新吟，莫空囘、五湖春雁。   
　　   
　　三姝媚 夷則商   
　　吹笙池上道。爲王孫重來，旋生芳草。水石清寒，過半春猶自，燕沈鶯悄。穉柳闌干，晴蕩漾、禁煙殘照。往事依然，爭忍重聽，怨紅淒調。 曲榭方亭初掃。印蘚迹雙鴛，記穿林窈。頓隔年華，似夢囘花上，露晞平曉。恨逐孤鴻，客又去、清明還到。便鞚牆頭歸騎，青梅已老。   
　　   
　　又   
　　過都城舊居有感   
　　湖山經醉慣。潰春衫、啼痕酒痕無限。又客長安，歎斷襟零袂，涴塵誰浣。紫曲門荒，沿敗井、風搖青蔓。對語東鄰，猶是曾巢，謝堂雙燕。 春夢人閒須斷。但怪得、當年夢緣能短。繡屋秦箏，傍海棠偏愛，夜深開宴。舞歇歌沈，花未減、紅顏先變。竚久河橋欲去，斜陽淚滿。   
　　   
　　又   
　　姜石帚館水磨方氏會飲總宜堂卽事寄毛荷塘   
　　酣春青鏡裏。照晴波明眸，暮雲愁髻。半綠垂絲，正楚腰纖瘦，舞衣初試。燕客飄零，煙樹冷、青驄曾繫。畫館朱樓，還把清尊，慰春憔悴。 離苑幽芳深閉。恨淺薄東風，褪花銷膩。綵箑翻歌，最賦情、偏在笑紅顰翠。暗拍闌干，看散盡、斜陽船市。付與金衣清曉，花深未起。   
　　   
　　晝錦堂 中呂商   
　　舞影鐙前，簫聲酒外，獨鶴華表重歸。舊雨殘雲仍在，門巷都非。愁結春情迷醉眼，老憐秋鬢倚蛾眉。難忘處、猶恨繡籠，無端誤放鶯飛。 當時。征路遠，歡事差，十年輕負心期。楚夢秦樓，相遇共歎相違。淚香沾溼孤山雨，瘦腰折損六橋絲。何時向、窗下翦殘紅燭，夜杪參移。   
　　   
　　漢宮春 夾鍾商   
　　追和尹梅津賦俞園牡丹   
　　花姥來時，帶天香國豓，羞掩名姝。日長半嬌半困，宿酒微蘇。沈香檻北，比人閒、風異煙殊。春恨重，盤雲墜髻，碧花翻吐瓊盂。 洛苑舊移仙譜，向吳娃深館，曾奉君娛。猩脣露紅未洗，客鬢霜鋪。蘭詞沁壁，過西園、重載雙壺。休漫道，花扶人醉，醉花卻要人扶。   
　　   
　　又   
　　壽梅津   
　　名壓年芳，倚竹根新影，獨照清漪。千年禹梁蘚碧，重發南枝。冰凝素質，遣凡桃、羞濯塵姿。寒正峭，東風似海，香浮夜雪春霏。 練鵲錦袍仙使，有青娥傳夢，月轉參移。逋山傍鶯繫馬，玉翦新辭。宮妝鏡裹，笑人閒、花信都遲。春未了，紅鹽薦鼎，江南煙雨黃時。   
　　   
　　又   
　　壽王虔州   
　　懷得銀符，捲朝衣歸袖，猶惹天香。星移太微幾度，飛出西江。吳城駐馬，趁鱸肥、臘蟻初嘗。紅霧底，金門候曉，爭如小隊春行。 何用倚樓看鏡，算橘中深趣，日月偏長。江山待吟秀句，梅靨催妝。東風水煗，弄煙嬌、語燕飛牆。來歲醉，鵲樓勝處，紅圍舞袖歌裳。   
　　   
　　秋霽   
　　雲麓園長橋   
　　一水盈盈，漢影隔遊塵，淨洗寒綠。秋沐平煙，日囘西照，乍驚飲虹天北。彩闌翠馥。錦雲直下花成屋。試縱目。空際醉，乘風露，跨黃鵠。 追想縹緲，釣雪松江，恍然煙蓑，秋夢重續。問何如、臨池膾玉。扁舟空艤洞庭宿。也勝飲、湘然楚竹。夜久人悄，玉妃喚月歸來，桂笙聲裏，水宮六六。   
　　   
　　花心動   
　　郭清華新軒   
　　入眼青紅，小玲瓏、飛檐度雲微溼。繡檻展春，金屋寬花，誰管采蓤波狹。翠深知是深多少，都不放、夕陽紅入。待裝綴、新漪漲翠，小圜荷葉。 此去春風滿篋。應時鎖蛛絲，淺虛塵榻。夜雨試鐙，晴雪吹梅，趁取玳簪重盍。捲簾不解招新燕，春須笑、酒慳歌歰。半窗掩，日長困生翠睫。   
　　   
　　又   
　　柳   
　　十里東風，嫋垂楊、長似舞時腰瘦。翠館朱樓，紫陌青門，處處燕鶯晴晝。乍看搖曳金絲細，春淺映、鵝黃如酒。嫩陰裹，煙滋露染，翠嬌紅溜。 此際雕鞍去久。空追念郵亭，短枝盈首。海角天涯，寒食清明，淚點絮花沾袖。去年折贈行人遠，今年恨、依然纖手。斷腸也，羞眉畫應未就。   
　　   
　　龍山會 夷則商   
　　陪毘陵幕府諸名勝載酒雙清賞芙蓉   
　　石徑幽雲冷，步障深深，豓錦青紅亞。小橋和夢過，仙佩杳、煙水茫茫城下。何處不秋陰，問誰借、東風豓冶。最嬌嬈，愁侵醉頰，淚銷紅灑。 搖落翠莽平沙，競挽斜陽，駐短亭車馬。曉妝羞未墮，沈恨起、金谷魂飛深夜。驚雁落清歌，酹花倩、觥船快瀉。去未捨。待月向井梧梢上挂。   
　　   
　　八聲甘州   
　　陪庾幕諸公遊靈巌   
　　渺空煙四遠，是何年、青天墜長星。幻蒼厓雲樹，名娃金屋，殘霸宮城。箭徑酸風射眼，膩水染花腥。時靸雙鴛響，廊葉秋聲。 宮裏吳王沈醉，倩五湖倦客，獨釣醒醒。問蒼波無語，華髮奈山青。水涵空、闌干高處，送亂鴉、斜日落漁汀。連呼酒，上琴臺去，秋與雲平。   
　　   
　　又   
　　姑蘇臺和施芸隱韻   
　　步晴霞倒影洗閒愁，深杯灩風漪。望越來清淺，吳歈杳靄，江雁初飛。輦路淩空九險，粉冷濯妝池。歌舞煙霄頂，樂景沈暉。 別是青紅闌檻，對女牆山色，碧澹宮眉。問當時遊鹿，應笑古臺非。有誰招、扁舟漁隱，但寄情、西子卻題詩。閒風月，暗銷磨盡，浪打鷗磯。   
　　   
　　又   
　　和梅津   
　　記行雲夢影步淩波，仙衣翦芙蓉。念杯前燭下，十香搵袖，玉煗屏風。分種寒花舊盎，蘚土蝕吳蛩。人遠雲槎渺，煙海沈蓬。 重訪樊姬鄰里，怕等閒易別，那忍相逢。試潛行幽曲，心蕩□悤悤。井梧彫、銅鋪低亞，映小眉、瞥見立驚鴻。空惆悵，醉秋香畔，往事朦朧。   
　　   
　　新雁過妝樓 夾鍾羽   
　　夢醒芙蓉。風檐近、渾疑佩玉丁東。翠微流水，都是惜別行蹤。宋玉秋花相比瘦，賦情更苦似秋濃。小黃昏，紺雲暮合，不見征鴻。 宜城當時放客，認燕泥舊迹，返照樓空。夜闌心事，鐙外敗壁哀蛩。江寒夜楓怨落，怕流作題情腸斷紅。行雲遠，料澹蛾人在，秋香月中。   
　　   
　　又   
　　中秋後一夕李方庵月庭延客命小妓過新水令坐閒賦詞   
　　閬苑高寒。金樞動、冰宮桂樹年年。翦秋一半，難破萬戶連環。織錦相思樓影下，細釵暗約小簾閒。共無眠。素娥慣得，西墜闌干。 誰知壺中自樂，正醉圍夜玉，淺鬬嬋娟。雁風自勁，雲氣不上涼天。紅牙潤沾素手，聽一曲清歌雙霧鬟。徐郎老，恨斷腸聲在，離鏡孤鸞。   
　　   
　　淒涼犯 夷則羽俗名仙呂調犯雙調   
　　重臺水仙   
　　空江浪闊。清塵凝、層層刻碎冰葉。水邊照影，華裾曳翠，露搔淚溼。湘煙暮合。□塵襪、淩波半涉。怕臨風、□欺瘦骨，護冷素衣疊。 樊姊玉奴恨，小鈿疏脣，洗妝輕怯。汜人最苦，粉痕深、幾重愁靨。花隘香濃，猛熏透、霜綃細摺。倚瑤臺，十二金錢暈半掐。   
　　   
　　尾犯 黃鍾宮   
　　贈陳浪翁重客吳門   
　　翠被落紅妝，流水膩香，猶共吳越。十載江楓，冷霜波成纈。鐙院靜、涼花乍翦，桂園深、幽香旋折。醉雲吹散，晚樹細蟬，時替離歌咽。 長亭曾送客，爲偷賦、錦雁留別。淚接孤城，渺平蕪煙闊。半蓤鏡、青門重售，采香隄、秋蘭共結。故人憔悴，遠夢越來谿畔月。   
　　   
　　又   
　　甲辰中秋   
　　紺海掣微雲，金井暮涼，梧韻風急。何處樓高，想清光先得。江汜冷、冰綃乍洗，素娥忺，蓤花再拭。影留人去，忍向夜深，簾戶照陳迹。 竹房苔徑小，對日暮、數盡煙碧。露蓼香涇，記年時相識。二十五、聲聲秋點，夢不認、屏山路窄。醉魂幽颺，滿地桂陰無人惜。   
　　   
　　東風第一枝 黃鍾商   
　　傾國傾城，非花非霧。春風十里獨步。勝如西子妖嬈，更比太眞澹泞。鉛華不御。漫道有、巫山洛浦。似恁地、標格無雙，鎮鎖畫樓深處。 曾被風、容易送去。曾被月、等閒留住。似花翻使花羞，似柳任從柳妒。不教歌舞。恐化作、彩雲輕舉。信下蔡陽城俱迷，看取宋玉詞賦。   
　　   
　　夜合花 黃鍾商   
　　自鶴江入京泊葑門外有感   
　　柳暝河橋，鶯晴臺苑，短策頻惹春香。當時夜泊，溫柔便入深鄉。詞韻窄，酒杯長。翦蠟花、壺箭催忙。共追遊處，淩波翠陌，連棹橫塘。 十年一夢淒涼。似西湖燕去，吳館巢荒。重來萬感，依前喚酒銀罌。溪雨急，岸花狂。趁殘鴉、飛過蒼茫。故人樓上，憑誰指與，芳草斜陽。   
　　   
　　探春慢   
　　龜翁下世後登研意   
　　徑苔深，念斷無故人，輕敲幽戶。細草春囘，目送流光一羽。重雲冷，哀雁斷，翠微空，愁蝶舞。蕩鳴澌，遊蓬小，夢枕殘雲驚寤。 還識西湖醉路。向柳下竝鞍，銀袍吹絮。事影難追，那負鐙牀聞雨。冰溪憑誰照影，有明月、乘興去。暗相思，梅孤瘦、共江亭暮。   
　　   
　　   
　　夢窗詞集彊邨遺書本終

**西游补**

董说

名花才放锦成堆，压尽群葩敢斗奇。

细剪明霞迎日笑，弱含芳露向风欹。

云怜国色来为护，蝶恋天香去欲迟。

拟向春宫问颜色，玉环娇倚半酣时。

牡丹不红，徒弟心红。牡丹花落尽，正与未开同。

行者道：“师父，我一向有句话要对你说，恐怕一时冲撞，不敢便讲。师父，你一生有两大病：一件是多用心，一件是文字禅。多用心者，如你怕长怕短的便是；文字禅者，如你歌诗论理，谈古证令，讲经说偈的便是。文字禅无关正果，多用心反召妖魔。去此二病，好上西方！”

却说行者不曾辨得新唐真假，平空里又见师父要做将军，又惊又骇，又愁又闷；急跳身起来，去看师父下落。忽然听得天上有人说话，慌忙仰面看看，见四五百人持斧操斤，轮刀振臂，都在那里凿天。行者心中暗想：“他又不是值日功曹，面貌又不是恶曜凶星，明明是下界平人，如何却在这要干这样勾当？若是妖精变化感人，看他面上又无恶气。思想起来，又不知是天生痒疥，要人搔背呢？不知是天生多骨，请个外科先生在此刮洗哩？不知是嫌天旧了，凿去旧天，要换新天；还是天生帷障，凿去假天，要见真天？不知是天河壅涨，在此下泻呢？不知是重修灵霄殿，今日是黄道吉日，在此动工哩？不知还是天喜风流，教人千雕万刻，凿成锦绣画图？不知是玉帝思凡，凿成一条御路，要常常下来？不知天血是红的，是白的？不知天皮是一层的，两层的？不知凿开天胸，见天有心，天无心呢？不知天心是偏的，是正的呢？不知是嫩天，是老天呢？不知是雄天，是雌天呢？不知是要凿成倒挂天山，赛过地山哩？不知是凿开天口，吞尽阎浮世界哩？就是这等，也不是下界平人有此力量；待我上前问问，便知明白。”

行者奇骇不已，抬头忽见四壁都是宝镜砌成，团团有一百万面。镜之大小异形，方圆别制，不能细数，粗陈其概：天皇兽纽镜，白玉心镜，自疑镜，花镜，风镜，雌雄二镜，紫锦荷花镜，水镜，冰台镜，铁面芙蓉镜，我镜，人镜，月镜，海南镜，汉武悲夫人镜，青锁镜，静镜，无有镜，秦李斯铜篆镜，鹦鹉镜，不语镜，留容镜，轩辕正妃镜，一笑镜，枕镜，不留景镜，飞镜。

顷刻间，便有千万人，挤挤拥拥，叫叫呼呼，齐来看榜。初时但有喧闹之声，继之以哭泣之声，继之以怒骂之声；须臾，一簇人儿各自走散：也有呆坐石上的，也有丢碎鸳鸯瓦砚；也有首发如蓬，被父母师长打赶；也有开了亲身匣，取出玉琴焚之，痛哭一场；也有拔床头剑自杀，被一女子夺住；也有低头呆想，把自家廷对文字三回而读；也有大笑拍案叫“命，命，命”；也有垂头吐红血；也有几个长者费些买春钱，替一人解闷；也有独自吟诗，忽然吟一句，把脚乱踢石头；也有不许僮仆报榜上无名者；也有外假气闷，内露笑容，若曰应得者；也有真悲真愤，强作喜容笑面。独有一班榜上有名之人：或换新衣新履；或强作不笑之面；或壁上题诗；或看自家试文，读一千遍，袖之而出；或替人悼叹，或故意说试官不济；或强他人看刊榜，他人心虽不欲，勉强看完；或高谈阔论，话今年一榜大公；或自陈除夜梦谶；或云这番文字不得意。

孙行者呵呵大笑道：“老孙五百年前曾在八卦炉中，听得老君对玉史仙人说着：‘文章气数：尧、舜到孔子是’纯天运‘，谓之’大盛‘；孟子到李斯是’纯地运‘，谓之’中盛‘；此后五年该是’水雷运‘，文章气短而身长，谓之’小衰‘；又八百年，轮到’山水运‘上，便坏了，便坏了！’当时玉史仙人便问：‘如何大坏？’老君道：‘哀哉！一班无耳无目，无舌无鼻，无手无脚，无心无肺，无骨无筋，无血无气之人，名曰秀才；百年只用一张纸，盖棺却无两句书！做的文字，更有蹊跷：混沌死过几万年还放他不过；尧、舜安坐在黄庭内，也要牵来！呼吸是清虚之物，不去养他，却去惹他；精神是一身之宝，不去静他，却去动他！你道这个文章叫做什么？原来叫做’纱帽文章‘！会做几句，便是那人福运，便有人抬举他，便有人奉承他，便有人恐怕他。’当时老君说罢，只见玉史仙人含泪而去。我想将起来，那第一名的文字，正是‘山水运’中的文字哩。我也不要管他，再到‘天字第二号’去看！”

行者转身便走。不多时，走到天歌舍，只见一只水磨长书桌上，摆一个银漆盒儿，合着一盒月殿奇香粉；银盒右边排着一个碧琉璃盏儿，放一盏桃浪胭脂絮；银盒左边排着一个紫花盂，盂内放一根扎头带；又有一个细壶儿，放一壶画眉青黛。东边排大油梳一个，小油梳三个；西边排着青玉油梳一套，次青玉油梳五斜，小青玉油梳五斜；西南排大九纹犀油梳四枚，小赤石梳四枚；东北方排冰玉细瓶，瓶中一罐百香蜜水，又有一只百乳云纹爵，爵中注着六七分润指甲的酒浆；西北摆着方空玉印纹石盆，盆中放清水，水中放着几片奇石子，石子上横放一只竹节柄小棕刷；东南方摆着玄软刷四柄，小玄软刷十柄，人发软刷六柄；人发软刷边又排一个水油半面梳一斜，牙方梳二斜，又有金钳子一把，玉镶剪刀一把，洁面刀一把，清烈蔷簇露一盏，洗手？？米粉一钟，绿玉香油一盏，都摆在一面青铜古镜边。行者见了镜子，慌忙照照，看比真美人何如，只见镜中自己形容更添颜色。当时便有侍女儿簇拥行者，做髻的做髻，更衣的更衣。

行者便叫曹判使：“你去取一部小说来与我消闲。”判使禀：“爷，这里极忙，没得工夫看小说。”便呈上一册黄面历，又禀：“爷，前任的爷都是看历本的。”行者翻开看看，只见头就是十二月，却把正月住脚；每月中打头就是三十日，或二十九日，又把初一做住脚，吃了一惊道：“奇怪！未来世界中历日都是逆的，到底想来不通。”

行者仰天大笑道：“宰相到身，要待他怎么？”高总判禀：“爷，如今天下有两样待宰相的：一样是吃饭穿衣、娱妻弄子的臭人，他待宰相到身，以为华藻自身之地，以为惊耀乡里之地，以为奴仆诈人之地；一样是卖国倾朝，谨具平天冠，奉申白玉玺，他待宰相到身，以为揽政事之地，以为制天子之地，以为恣刑赏之地。秦桧是后边一样。”

行者又叫吹转真形，便问秦桧：“我且问你，你这三日闲不过，怎么消闲？”秦桧道：“秦桧那得工夫？”行者道：“你做奸贼，不要杀西戎，退北虏；不要立纲常，正名分，有甚没工夫呢？”秦桧道：“爷爷，我三日里看官忙，看着心姓秦的，便把银朱红点着名姓上；点大的大姓秦，点小的小姓秦。大姓秦的，后日封官大些；小姓秦的，后日封官时节小小儿吃亏。又有一种不姓秦又姓秦，不姓赵又姓赵的空着，后日竟行斥逐罢了。撞着稍稍心姓赵的，却把浓墨涂圈，圈大罪大，圈小罪小，或灭满门，或罪妻孥，或夷三党，或诛九族，凭着秦桧方寸儿。”行者大怒，高叫：“张、邓两兄！张、邓两兄！你为何不早早打死他，放他在世界之内，干出这样勾当！也罢，邓公不用霹雳，还有孙公霹雳！”便叫一万名拟雷公鬼使，各执铁鞭一个，打得秦桧无影无踪。

行者道：“你这三日怎么闲得过？”秦桧道：“犯鬼三日也没得闲。吾入朝时，见宋陛下和议已决，甜蜜蜜的事体做得成了。出得朝门，随即摆上家宴，在铜乌楼中为灭宋扶金兴秦立业之贺，大醉一日。次日，家中大宴；心姓秦的官儿，当日便奏着金人乐，弄个‘飞花刀儿舞’，并不用宋家半件东西，说宋家半个字眼，又大醉一日。第三日，独坐扫忠书室，大笑一日，到晚又醉。”行者道：“这三日倒有些酒趣。今日还有几杯美酒，奉献丞相！”便叫二百名钻子鬼扛出一坛人脓水，灌入秦桧口中。行者仰天大笑，道：“宋太祖辛辛苦苦的天下，被秦桧快快活活儿送了！”秦桧道：“今日这个人脓酒忒不快活！咳！爷爷，后边做秦桧的也多，现今做秦桧的也不少，只管叫秦桧独独受苦怎的？”行者道：“谁叫你做现今秦桧的师长，后边秦桧的规模！”登时又叫金爪精鬼取锯子过来，缚定秦桧，解成万片。

战了数合，不分胜负。那将军道：“住了！我若不通出家谱，不表出名姓，便杀了你，你做鬼的时节还要认我做无名小将！等我话个明白吧：我波罗蜜王不是别人，我是大闹天宫齐天大圣孙行者嫡嫡亲亲的儿子！”

行者听得，暗想道：“奇怪！难道前日搬了真戏文哩？如今真赃现在，还有何处着假？但不知我还有四个儿子在哪里？又不知我的夫人死也未曾？倘或未死，如今不知做什么勾当？又不知此是最小儿子呢，还是最大儿子呢？我欲待问他详细，只是师父将令森严，不敢触犯。且探他一探看。”便喝道：“孙行者是我义兄，他不曾说有儿子，为何突然有起儿子来？”

那将军道：“你还不晓其中之故：我蜜王与我家父行者，原是不相识的父子。家父行者初起在水帘洞里妖精出身，结义一个牛魔王家伯。家伯有一个不同床之元配罗刹女住在芭蕉洞里者，此即家母也。只因东南有一唐僧，要到西天会会佛祖，请家父行者权为徒弟；西方路上，受尽于辛万苦。忽然一日撞着了火焰危山，师徒几众，愁苦无边。家父当时有些见识，他道：‘一日为师，终身为父。暂灭弟兄之义，且报师父之恩。’径到芭蕉洞里，初时变作牛魔王家伯，骗我家母；后来又变作小虫儿钻入家母腹中，住了半日，无限搅抄。当时家母忍痛不过，只得将芭蕉扇递与家父行者。家父行者得了芭蕉扇，扇凉了火焰山，竟自去了。到明年五月，家母忽然产下我蜜王。我一日长大一日，智慧越高。想将起来，家母腹中一番，便生了我，其为家父行者之嫡系正派，不言而可知也。”话得孙行者哭不得，笑不得。

行者便问：“鲭鱼是何等妖精，能造乾坤世界？”虚空主人道：“天地初开，清者归于上，浊者归于下；有一种半清半浊归于中，是为人类；有一种大半清小半浊归于花果山，即生悟空；有一种大半浊小半清归于小月洞，即生鲭鱼。鲭鱼与悟空同年同月同日同时出世。只是悟空属正。鲭鱼属邪，神通广大，却胜悟空十倍。他的身于又生得忒大，头枕昆仑山，脚踏幽迷国；如今实部天地狭小，权住在幻部中，自号青青世界。”行者道：“何谓幻部、实部？”主人道：“造化有三部：一无幻部，一幻部，一实部。”

**小山詞**   
   
宋•晏幾道

臨江仙   
鬭草階前初見，穿針樓上曾逢。羅裙香露玉釵風。靚粧眉沁緑，羞臉粉生紅。   
流水便隨春遠，行雲終與誰同？酒醒長恨錦屏空。相尋夢裏路，飛雨落花中。   
   
又   
身外閑愁空滿，眼中歡事常稀。明年應賦送君詩。細從今夜數，相會幾多時？   
淺酒欲邀誰勸？深情惟有君知。東溪春近好同歸。柳垂江上影，梅謝雪中枝。   
   
又   
淡水三年歡意，危絃幾夜離情。曉霜紅葉舞歸程。客情今古道，秋夢短長亭。   
淥酒尊前清淚，陽關疊裏離聲。少陵詩思舊才名。雲鴻相約處，煙霧九重城。   
   
又   
淺淺餘寒春半，雪消蕙草初長。煙迷柳岸舊池塘。風吹梅蕊鬧，雨細杏花香。   
月墮枝頭歡意，從前虛夢高唐。覺來何處放思量。如今不是夢，真個到伊行。   
   
又   
長愛碧闌干影，芙蓉秋水開時。臉紅凝露學嬌啼。霞觴熏冷艷，雲髻嫋纖枝。   
煙雨依前時候，霜叢如舊芳菲。與誰同醉采香歸？去年花下客，今似蝶分飛。   
   
又   
旖旎仙花解語，輕盈春柳能眠。玉樓深處綺窗前。夢回芳草夜，歌罷落梅天。   
沉水濃熏繍被，流霞淺酌金船。緑嬌紅小正堪憐。莫如雲易散，須似月頻圓。   
   
又   
夢後樓臺高鎖，酒醒簾幕低垂。去年春恨卻來時。落花人獨立，微雨燕雙飛。   
記得小蘋初見，兩重心字羅衣。琵琶絃上說相思。當時明月在，曾照彩雲歸。

又   
東野亡來無麗句，于君去後少交親。追思往事好沾巾。白頭王建在，猶見詠詩人。   
學道深山空自老，留名千載不干身。酒筵歌席莫辭頻。爭如南陌上，占取一年春。   
   
蝶戀花   
卷絮風頭寒欲盡。墜粉飄紅，日日香成陣。新酒又添殘酒困，今春不減前春恨。   
蝶去鶯飛無處問。隔水高樓，望斷雙魚信。惱亂層波橫一寸，斜陽只與黃昏近。   
   
又  
初撚霜紈生悵望。隔葉鶯聲，似學秦娥唱。午睡醒來慵一餉，雙紋翠簟鋪寒浪。   
雨罷蘋風吹碧漲。脈脈荷花，淚臉紅相向。斜貼緑雲新月上，彎環正是愁眉樣。   
   
又   
庭院碧苔紅葉遍。金菊開時，已近重陽宴。日日露荷凋緑扇，粉塘煙水澄如練。   
試倚凉風醒酒面。雁字來時，恰向層樓見。幾點護霜雲影轉，誰家蘆管吹秋怨。   
   
又  
喜鵲橋成催鳳駕。天為歡遲，乞與初涼夜。乞巧雙蛾加意畫。玉鈎斜傍西南掛。   
分鈿擘釵涼葉下。香袖憑肩，誰記當時話？路隔銀河猶可借，世間離恨何年罷！   
   
又   
碧草池塘春又晚。小葉風嬌，尚學娥粧淺。雙燕來時還念遠，珠簾繡戶楊花滿。   
緑柱頻移絃易斷。細看秦箏，正似人情短。一曲啼烏心緒亂，紅顏暗與流年換。   
   
又   
碾玉釵頭雙鳳小。倒暈工夫，畫得宮眉巧。嫩麹羅裙賸碧草，鴛鴦繡字春衫好。   
三月露桃芳意早。細看花枝，人面爭多少。水調聲長歌未了，掌中杯盡東池曉。   
   
又   
醉別西樓醒不記。春夢秋雲，聚散真容易。斜月半窗還少睡，畫屏閑展吳山翠。   
衣上酒痕詩裏字。點點行行，總是凄凉意。紅燭自憐無好計，夜寒空替人垂淚。   
   
又  
欲减羅衣寒未去，不卷珠簾，人在深深處。殘杏枝頭花幾許，啼紅正恨清明雨。   
盡日沉香煙一縷。宿酒醒遲，惱破春情緒。遠信還因歸燕誤，小屏風上西江路。   
   
又  
千葉早梅誇百媚。笑面凌寒，內樣粧先試。月臉冰肌香細膩，風流新稱東君意。   
一捻年光春有味。江北江南，更有誰相比。橫玉聲中吹滿地，好枝長恨無人寄。   
   
又  
金翦刀頭芳意動。彩蕊開時，不怕朝寒重。晴雪半消花𩮡𩮰，曉粧呵盡香酥凍。   
十二樓中雙翠鳳。縹緲歌聲，記得江南弄。醉舞春風誰可共？秦雲已有鴛屏夢。   
   
又  
笑艷秋蓮生緑浦。紅臉青腰，舊識淩波女。照影弄粧嬌欲語，西風豈是繁華主。   
可恨良辰天不與。纔過斜陽，又是黃昏雨。朝落暮開空自許，竟無人解知心苦。   
   
又  
碧落秋風吹玉樹。翠節紅旌，晚過銀河路。休笑星機停弄杼，鳳幃已在雲深處。   
樓上金針穿繡縷。誰管天邊，隔歲分飛苦。試等夜闌尋別緒，淚痕千點羅衣露。   
   
又  
碧玉高樓臨水住。紅杏開時，花底曾相遇。一曲陽春春已暮，曉鶯聲斷朝雲去。   
遠水來從樓下路。過盡流波，未得魚中素。月細風尖垂柳渡，夢魂長在分襟處。   
   
又  
夢入江南煙水路。行盡江南，不與離人遇。睡裏消魂無說處，覺來惆悵消魂誤。   
欲盡此情書尺素。浮雁沉魚，終了無憑據。却倚緩絃歌別緒，斷腸移破秦箏柱。   
   
又  
黃菊開時傷聚散。曾記花前，共說深深願。重見金英人未見，相思一夜天涯遠。   
羅帶同心閑結遍。帶易成雙，人恨成雙晚。欲寫彩箋書別怨，淚痕早已先書滿。   
   
又  
彩袖殷勤捧玉鐘，當年拚却醉顏紅。舞低楊柳樓心月，歌罢桃花扇影風。   
從別後，憶相逢，幾回魂夢與君同。今宵賸把銀釭照，猶恐相逢是夢中。   
   
又  
一醉醒來春又殘，野棠梨雨淚闌干。玉笙聲裏鸞空怨，羅幕香中燕未還。   
終易散，且長閑。莫教離恨損朱顔。誰堪共展鴛鴦錦，同過西樓此夜寒。   
   
又   
梅蕊新粧桂葉眉，小蓮風韵出瑤池。雲隨緑水歌聲轉，雪繞紅綃舞袖垂。   
傷別易，恨歡遲，惜無紅錦為裁詩。行人莫便消魂去，漢渚星橋尚有期。   
   
又  
守得蓮開結伴遊，約開萍葉上蘭舟。來時浦口雲隨棹，采罷江邊月滿樓。   
花不語，水空流，年年拚得為花愁。明朝萬一西風動，爭向朱顔不耐秋。   
   
又   
鬭鴨池南夜不歸，酒闌紈扇有新詩。雲隨碧玉歌聲轉，雪繞紅瓊舞袖回。   
今感舊，欲沾衣，可憐人似水東西。回頭滿眼凄凉事，秋月春風豈得知。   
   
又   
當日佳期鵲誤傳，至今猶作斷腸仙。橋成漢渚星波外，人在鸞歌鳳舞前。   
歡盡夜，別經年，別多歡少奈何天。情知此會無長計，咫尺涼蟾亦未圓。   
   
又   
題破香箋小砑紅，詩篇多寄舊相逢。西樓酒面垂垂雪，南苑春衫細細風。   
花不盡，柳無窮，別來歡事少人同。憑誰問取歸雲信，今在巫山第幾峰？   
   
又   
清潁尊前酒滿衣，十年風月舊相知。憑誰細話當時事，腸斷山長水遠詩。   
金鳳闕，玉龍墀，看君來換錦袍時。姮娥已有殷勤約，留著蟾宮第一枝。   
   
又   
醉拍春衫惜舊香，天將離恨惱疏狂。年年陌上生秋草，日日樓中到夕陽。   
雲渺渺，水茫茫，征人歸路許多長。相思本是無憑語，莫向花箋費淚行。   
   
又   
小令尊前見玉簫，銀燈一曲太妖嬈。歌中醉倒誰能恨，唱罷歸來酒未消。   
春悄悄，夜迢迢，碧雲天共楚宮遙。夢魂慣得無拘檢，又踏楊花過謝橋。   
   
又   
楚女腰肢越女腮，粉圓雙蕊髻中開。朱絃曲怨愁春盡，淥酒杯寒記夜來。   
新擲果，舊分釵，冶遊音信隔章臺。花間錦字空頻寄，月底金鞍竟未回。   
   
又   
十里樓臺依翠微，百花深處杜鵑啼。殷勤自與行人語，不似流鶯取次飛。   
驚夢覺，弄晴時，聲聲只道不如歸。天涯豈是無歸意，爭奈歸期未可期。   
   
又   
陌上濛濛殘絮飛。杜鵑花裏杜鵑啼。年年底事不歸去？怨月愁煙長為誰。   
梅雨細，曉風微，倚樓人聽欲沾衣。故園三度羣花謝，曼倩天涯猶未歸。   
   
又   
曉日迎長歲歲同，太平簫鼓間歌鐘。雲高未有前村雪，梅小初開昨夜風。   
羅幕翠，錦筵紅，釵頭羅賸寫宜冬。從今屈指春期近，莫使金尊對月空。   
   
又   
小玉樓中月上時，夜來惟許月華知。重簾有意藏私語，雙燭無端惱暗期。   
傷別易，恨歡遲，歸來何處驗相思？沈郎春雪愁消臂，謝女香膏懶畫眉。   
   
又   
手拈香箋憶小蓮，欲將遺恨倩誰傳？歸來獨臥逍遙夜，夢裏相逢酩酊天。   
花易落，月難圓，只應花月似歡緣。秦箏算有心情在，試寫離聲入舊絃。   
   
又   
九日悲秋不到心，鳳城歌管有新音。風凋碧柳愁眉淡，露染黃花笑靨深。   
初見雁，已聞砧，綺羅叢裏賸登臨。須教月戶纖纖玉，細捧霞觴灩灩金。   
   
又   
碧藕花開水殿涼，萬年枝外轉紅陽。升平歌管隨天仗，祥瑞封章滿禦牀。   
金掌露，玉爐香，歲華方共聖恩長。皇州又奏圜扉靜，十樣宮眉捧壽觴。   
   
又   
緑橘梢頭幾點春，似留香蕊送行人。明朝紫鳳朝天路，十二重城五碧雲。   
歌漸咽，酒初醺，儘將紅淚濕湘裙。贛江西畔從今日，明月清風憶使君。   
   
生查子   
金鞭美少年，去躍青驄馬。牽系玉樓人，繍被春寒夜。   
消息未歸來，寒食梨花謝。無處說相思，背面鞦韆下。   
   
又   
輕勻兩臉花，淡掃雙眉柳。會寫錦箋時，學弄朱絃後。   
今春玉釧寬，昨夜羅裙皺。無計奈情何，且醉金杯酒。   
   
又   
關山魂夢長，魚雁音塵少。兩鬢可憐青，只爲相思老。   
歸夢碧紗窗，說與人人道。真個別離難，不似相逢好。   
   
又   
墜雨已辭雲，流水難歸浦。遺恨幾時休，心抵秋蓮苦。   
忍淚不能歌，試托哀絃語。絃語愿相逢，知有相逢否？   
   
又   
一分殘酒霞，兩點愁蛾暈。羅幕夜猶寒，玉枕春先困。   
心情剪綵慵，時節燒燈近。見少別離多，還有人堪恨。   
   
又   
輕輕製舞衣，小小裁歌扇。三月柳濃時，又向津亭見。   
垂淚送行人，濕破紅粧面。玉指袖中彈，一曲清商怨。   
   
又   
紅塵陌上遊，碧柳堤邊住。纔趁彩雲來，又逐飛花去。   
深深美酒家，曲曲幽香路。風月有情時，總是相思處。   
   
又   
長恨涉江遙，移近溪頭住。閑蕩木蘭舟，誤入雙鴛浦。   
無端輕薄雲，暗作廉纖雨。翠袖不賸寒，欲向荷花語。   
   
又   
遠山眉黛長，細柳腰肢嫋。粧罷立春風，一笑千金少。   
歸去鳳城時，說與青樓道。遍看潁川花，不似師師好。   
   
又   
落梅庭榭香，芳草池塘緑。春恨最關情，日過闌干曲。   
幾時花裏閑，看得花枝足。醉後莫思家，借取師師宿。   
   
又   
狂花頃刻香，晚蝶纏綿意。天與短因緣，聚散常容易。   
傳唱入離聲，惱亂雙蛾翠。遊子不堪聞，正是衷腸事。   
   
又   
官身幾日閑，世事何時足。君貌不長紅，我鬢無重緑。   
榴花滿琖香，金縷多情曲。且盡眼中歡，莫嘆時光促。   
   
又   
春從何處歸？試向溪邊問。岸柳弄嬌黃，隴麥回青潤。   
多情美少年，屈指芳菲近。誰寄嶺頭梅，來報江南信？  
   
南鄉子   
淥水帶青潮，水上朱闌小渡橋。橋上女兒雙笑靨，妖嬈，倚著闌干弄柳條。   
月夜落花朝，减字偷聲按玉簫。柳外行人回首處，迢迢，若比銀河路更遙。   
   
又   
小蕊受春風，日日宮花花樹中。恰向柳綿撩亂處，相逢，笑靨旁邊心字濃。   
歸路草茸茸，家在秦樓更近東。醒去醉來無限事，誰同？說著西池滿面紅。   
   
又   
花落未須悲，紅蕊明年又滿枝。惟有花間人別後，無期，水闊山長雁字遲。   
今日最相思，記得攀條話別離。共說春來春去事，多時，一點愁心入翠眉。   
   
又   
何處別時難？玉指偷將粉淚彈。記得來時樓上燭，初殘，待得清霜滿畫闌。   
不慣獨眠寒，自解羅衣襯枕檀。百媚也應愁不睡，更闌，惱亂心情半被閑。   
   
又   
畫鴨懶熏香，繡茵猶展舊鴛鴦。不似同衾愁易曉，空牀，細剔銀燈怨漏長。   
幾夜月波涼，夢魂隨月到蘭房。殘睡覺來人又遠，難忘，便是無情也斷腸。   
   
又   
眼約也應虛，昨夜歸來鳳枕孤。且據如今情分裏，相於，只恐多時不似初。   
深意託雙魚，小剪蠻箋細字書。更把此情重問得，何如，共結因緣久遠無？  
   
又   
新月又如眉，長笛誰教月下吹？樓倚暮雲初見雁，南飛，漫道行人雁後歸。   
意欲夢佳期，夢裏關山路不知。卻待短書來破恨，應遲，還是涼生玉枕時。   
   
清平樂   
留人不住，醉解蘭舟去。一棹碧濤春水路，過盡曉鶯啼處。   
渡頭楊柳青青，枝枝葉葉離情。此後錦書休寄，畫樓雲雨無憑。   
   
又   
千花百草，送得春歸了。拾蕊人稀紅漸少，葉底杏青梅小。   
小瓊閑抱琵琶，雪香微透輕紗。正好一枝嬌艷，當筵獨占韶華。   
   
又   
煙輕雨小，紫陌香塵少。謝客池塘生緑草，一夜紅梅先老。   
旋題羅帶新詩，重尋楊柳佳期。强半春寒去後，幾番花信來時。   
   
又   
可憐嬌小，掌上承恩早。把鏡不知人易老，欲占朱顔長好。   
畫堂秋月佳期，藏鈎賭酒歸遲。紅燭淚前低語，緑箋花裏新詞。   
   
又   
紅英落盡，未有相逢信。可恨流年凋緑鬢，睡得春酲欲醒。   
鈿箏曾醉西樓，朱絃玉指梁州。曲罷翠簾高卷，幾回新月如鈎。   
   
又   
春雲緑處，又見歸鴻去。側帽風前花滿路，冶葉倡條情緒。   
紅樓桂酒新開，曾攜翠袖同來。醉弄影娥池水，短簫吹落殘梅。   
   
又   
波紋碧皺，曲水清明後。折得疏梅香滿袖，暗喜春紅依舊。   
歸來紫陌東頭，金釵換酒消愁。柳影深深細路，花梢小小層樓。   
   
又   
西池煙草，恨不尋芳早。滿路落花紅不掃，春色漸隨人老。   
遠山眉黛嬌長，清歌細逐霞觴。正在十洲殘夢，水心宮殿斜陽。   
   
又   
蕙心堪怨，也逐春風轉。丹杏牆東當日見，幽會緑窗題遍。   
眼中前事分明，可憐如夢難憑。都把舊時薄倖，只消今日無情。   
   
又   
么絃寫意，意密絃聲碎。書得鳳箋無限事，猶恨春心難寄。   
臥聽疏雨梧桐，雨餘淡月朦朧。一夜夢魂何處，挪回楊葉樓中。   
   
又   
笙歌宛轉，臺上吳王宴。宮女如花倚春殿，舞綻縷金衣線。   
酒闌畫燭低迷，彩鴛驚起雙棲。月底三千繍戶，雲間十二瓊梯。   
   
又   
暫來還去，輕似風頭絮。縱得相逢留不住，何況相逢無處？   
去時約略黃昏，月華却到朱門。別後幾番明月，素娥應是消魂。   
   
又   
雙紋彩袖，笑捧金船酒。嬌妙如花輕似柳，勤客千春長壽。   
艷歌更倚疏絃，有情須醉尊前。恰是可憐時候，玉嬌今夜初圓。   
   
又   
寒催酒醒，曉陌飛霜定。背照畫簾殘燭影，斜月光中人靜。   
錦衣才子西征，萬重雲水初程。翠黛倚門相送，鶯腸斷處難聲。   
   
又   
蓮開欲遍，一夜秋聲轉。殘緑斷紅香片片，長是西風堪怨。   
莫愁家住溪邊，采蓮心事年年。誰管水流花謝，月明昨夜蘭船。   
   
又   
沉思暗記，幾許無憑事。菊靨開殘秋少味，閑卻畫闌風意。   
夢雲歸處難尋，微涼暗入香襟。猶恨那回庭院，依前月淺燈深。   
   
又   
鶯來燕去，宋玉牆東路。草草幽歡能幾度？便有繫人心處。   
碧天秋月無端，別來長照關山。一點懨懨誰會？依前憑暖闌干。   
   
又   
心期休問，只有尊前分。勾引行人添別恨，因是語低香近。   
勸人滿酌金鐘，清歌唱徹還重。莫道後期無定，夢魂猶有相逢。   
   
木蘭花   
鞦韆院落重簾暮，彩筆閑來題繍戶。牆頭丹杏雨餘花，門外緑楊風後絮。   
朝雲信斷知何處，應作襄王春夢去。紫騮認得舊遊踪，嘶過畫橋東畔路。   
   
又   
小顰若解愁春暮，一笑留春春也住。晚紅初減謝池花，新翠已遮瓊苑路。   
湔裙曲水曾相遇，挽斷羅巾容易去。啼珠彈盡又成行，畢竟心情無會處。   
   
又   
小蓮未解論心素，狂似鈿箏絃底柱。臉邊霞散酒初醒，眉上月殘人欲去。   
舊時家近章臺住，盡日東風吹柳絮。生憎繁杏緑陰時，正礙粉牆偷眼覷。   
   
又   
風簾向曉寒成陣，來報東風消息近。試從梅蒂紫邊尋，更繞柳枝柔處問。   
來遲不是春無信，開晚却疑花有恨。又應添得幾分愁，二十五絃彈未盡。   
   
又   
念奴初唱離亭宴，會作離聲勾別怨。當時垂淚憶西樓，濕盡羅衣歌未遍。   
難逢最是身強健，無定莫如人聚散。已拚歸袖醉相扶，更惱香檀珍重勸。   
   
又   
玉真能唱朱簾靜，憶在雙蓮池上聽。百分蕉葉醉如泥，却向斷腸聲裏醒。   
夜涼水月鋪明鏡，更看嬌花閑弄影。曲終人意似流波，休問心期何處定。   
   
又   
阿茸十五腰肢好，天與懷春風味早。畫眉勻臉不知愁，殢酒熏香偏稱小。   
東城楊柳西城草，月會花期如意少。思量心事薄輕雲，緑鏡臺前還自笑。   
   
又   
初心已恨花期晚，別後相思長在眼。蘭衾猶有舊時香，每到夢回珠淚滿。   
多應不信人腸斷，幾夜夜寒誰共暖？欲將恩愛結來生，只恐來生緣又短。   
   
減字木蘭花   
長亭晚送，都似緑窗前日夢。小字還家，恰應紅燈昨夜花。   
良時易過，半鏡流年春欲破。往事難忘，一枕高樓到夕陽。   
   
又   
留春不住，恰似年光無味處。滿眼飛英，彈指東風太淺情。   
箏絃未穩，學得新聲難破恨。轉枕花前，且占香紅一夜眠。   
   
又  
長楊輦路，緑滿當年攜手處。試逐春風，重到宮花花樹中。   
芳菲繞遍，今日不如前日健。酒罷凄凉，新恨猶添舊恨長。   
   
泛清波摘遍   
催花雨小，著柳風柔，都似去年時候好。露紅煙緑，儘有狂情鬭春早。長安道，鞦韆影裏，絲管聲中，誰放艷陽輕過了。倦客登臨，暗惜光陰恨多少。   
楚天渺，歸思正如亂雲，短夢未成芳草。空把吳霜鬢華，自悲清曉。帝城杳，雙鳳舊約漸虛，孤鴻後期難到。且趁朝花夜月，翠尊頻倒。   
   
洞仙歌   
春殘雨過，緑暗東池道。玉艷藏羞媚赬笑。記當時、已恨飛鏡歡疏，那至此，仍苦題花信少。   
連環情未已，物是人非，月下疏梅似伊好。澹秀色，暗寒香，粲若春容，何心願、閑花凡草。但莫使、情隨歲華遷，便杳隔秦源，也須能到。   
   
菩薩蠻   
來時楊柳東橋路，曲中暗有相期處。明月好因緣，欲圓還未圓。   
卻尋芳草去，畫扇遮微雨。飛絮莫無情，閑花應笑人。   
   
又   
個人輕似低飛燕，春來綺陌時相見。堪恨兩橫波，惱人情緒多。   
長留青鬢住，莫放紅顏去。占取艷陽天，且教伊少年。   
   
又   
鸞啼似作留春語，花飛鬭學回風舞。紅日又平西，畫簾遮燕泥。   
煙光還自老，緑鏡人空好。香在去年衣，魚箋音信稀。   
   
又   
春風未放花心吐，尊前不擬分明語。酒色上來遲，緑鬢紅杏枝。   
今朝眉黛淺，暗恨歸時遠。前夜月當樓，相逢南陌頭。   
   
又   
嬌香淡染胭脂雪，愁春細畫彎彎月。花月鏡邊情，淺粧勻未成。   
佳期應有在，試倚鞦韆待。滿地落英紅，萬條楊柳風。   
   
又   
香蓮燭下勻丹雪，粧成笑弄金階月。嬌面賸芙蓉，臉邊天與紅。   
玳筵雙揭鼓，喚上華茵舞。春淺未禁寒，暗嫌羅袖寬。   
   
又   
哀箏一弄湘江曲，聲聲寫盡湘波緑。纖指十三絃，細將幽恨傳。   
當筵秋水慢，玉柱斜飛雁。彈到斷腸時，春山眉黛低。   
   
又   
江南未雪梅花白，憶梅人是江南客。猶記舊相逢，淡煙微月中。   
玉容長有信，一笑歸來近。懷遠上樓時，晚雲和雁低。   
   
又   
相逢欲話相思苦，淺情肯信相思否？還恐漫相思，淺情人不知。   
憶昔攜手處，月滿窗前路。長到月來時，不眠猶待伊。   
   
玉樓春   
雕鞍好爲鶯花住，占取東城南陌路。儘教春思亂如雲，莫管世情輕似絮。   
古來多被虛名誤，寧負虛名身莫負。勸君頻入醉鄉來，此是無愁無恨處。   
   
又   
一尊相遇春風裏，詩好似君人有幾？吳姬十五語如絃，能唱當時樓下水。   
良辰易去如彈指，金琖十分須盡意。明朝三丈日高時，共拚醉頭扶不起。   
   
又   
瓊酥酒面風吹醒，一縷斜紅臨晚鏡。小顰微笑盡妖繞，淺注輕勻長淡凈。   
手挼梅蕊尋香徑，正是佳期期未定。春來還爲個般愁，瘦損宮腰羅帶賸。   
   
又   
清歌學得秦娥似，金屋瑤臺知姓字。可憐春恨一生心，長帶粉痕雙袖淚。   
從來懶話低眉事，今日新聲誰會意？坐中應有賞音人，試問回腸斷曾未？  
   
又   
旗亭西畔朝雲住，沉水香煙長滿路。柳陰分到畫眉邊，花片飛來垂手處。   
粧成儘任秋娘妒，嫋嫋盈盈當繡戶。臨風一曲醉朦騰，陌上行人凝恨去。   
   
又   
離鸞照罷塵生鏡，幾點吳霜侵緑鬢。琵琶絃上語無憑，豆蔻梢頭春有信。   
相思拚損朱顔盡，天若多情終欲問。雪窗休記夜來寒，桂酒已消人去恨。   
   
又   
東風又作無情計，艷粉嬌紅吹滿地。碧樓簾影不遮愁，還似去年今日意。   
誰知錯管春殘事，到處登臨曾費淚。此時金琖只須深，看盡落花能幾醉。   
   
又   
斑騅路與陽臺近，前度無題初借問。暖風鞭袖儘閑垂，微月簾櫳曾暗認。   
梅花未足憑芳信，絃語豈堪傳素恨。翠眉饒似遠山長，寄與此愁顰不盡。   
   
又   
紅綃學舞腰肢軟，旋織舞衣宮樣染。織成雲外雁行斜，染作江南春水淺。   
露桃宮裏隨歌管。一曲霓裳紅日晚。歸來雙袖酒成痕，小字香箋無意展。   
   
又   
當年信道情無價，桃葉尊前論別夜。臉紅心緒學梅粧，眉翠工夫如月畫。   
來時醉倒旗亭下，知是阿誰扶上馬。憶曾挑盡五更燈，不記臨分多少話。   
   
又   
采蓮時候慵歌舞，永日閑從花裏度。暗隨蘋末曉風來，直待柳梢斜月去。   
停橈共說江頭路，臨水樓臺蘇小住。細思巫峽夢回時，不减秦源腸斷處。   
   
又   
芳年正是香英嫩，天與嬌波長入鬢。蕊珠宮裏舊承恩，夜拂銀屏朝把鏡。   
雲情去住終難信，花意有無休更問。醉中同盡一杯歡，歸後各成孤枕恨。   
   
又   
輕風拂柳冰初綻，細雨消塵雲未散。紅窗青鏡待粧梅，緑陌高樓催送雁。   
華羅歌扇金蕉琖，記得尋芳心緒慣。鳳城寒盡又飛花，歲歲春光常有限。   
   
阮郎歸   
粉痕閑印玉尖纖，啼紅傍晚匳。舊寒新暖尚相兼，梅疏待雪添。   
春冉冉，恨懨懨，章臺對卷簾。個人鞭影弄涼蟾，樓前側帽檐。   
   
又   
來時紅日弄窗紗，春紅入睡霞。去時庭樹欲棲鴉，香屏掩月斜。   
收翠羽，整粧華，青驪信又差。玉笙猶戀碧桃花，今宵未憶家。   
   
又  
舊香殘粉似當初，人情恨不如。一春猶有數行書，秋來書更疏。   
衾鳳冷，枕鴛孤，愁腸待酒舒。夢魂縱有也成虛，那堪和夢無。   
   
又  
天邊金掌露成霜，雲隨雁字長。緑杯紅袖稱重陽，人情似故鄉。   
蘭佩紫，菊簪黃，殷勤理舊狂。欲將沉醉換悲凉，清歌莫斷腸。   
   
又   
晚粧長趁景陽鐘，雙蛾着意濃。舞腰浮動緑雲濃，櫻桃半點紅。   
憐美景，惜芳容，沉思暗記中。春寒簾幕幾重重，楊花盡日風。   
   
歸田樂   
試把花期數，便早有、感春情緒。看即梅花吐，願花更不謝，春且長住。只恐花飛又春去。   
花開還不語，問此意、年年春還會否？絳唇青鬢，漸少花前語。對花又記得，舊曾遊處，門外垂楊未飄絮。   
   
浣溪沙   
二月春花厭落梅，仙源歸路碧桃催。渭城絲雨勸離杯。   
歡意似雲真薄倖，客鞭搖柳正多才。鳳樓人待錦書來。   
   
又   
臥鴨池頭小苑開，暄風吹盡北枝梅。柳長莎軟路縈回。   
靜避緑陰鶯有意，漫隨遊騎絮多才。去年今日憶同來。   
   
又   
二月和風到碧城，萬條千縷緑相迎。舞煙眠雨過清明。   
粧鏡巧眉偷葉樣，歌樓妍曲借枝名。晚秋霜霰莫無情。   
   
又   
白紵春衫楊柳鞭，碧蹄驕馬杏花韉。落英飛絮冶遊天。   
南陌暖風吹舞榭，東城凉月照歌筵。賞心多是酒中仙。   
   
又   
牀上銀屏幾點山，鴨爐香過瑣窗寒。小雲雙枕恨春閑。   
惜別漫成良夜醉，解愁時有翠箋還。那回分袂月初殘。   
   
又   
緑柳藏烏靜掩關，鴨爐香細瑣窗閑。那回分袂月初殘。   
惜別漫成良夜醉，解愁時有翠箋還。欲尋雙葉寄情難。   
   
又   
家近旗亭酒易酤，花時長得醉工夫。伴人歌笑懶粧梳。   
戶外緑楊春繫馬，床前紅燭夜呼盧。相逢還解有情無。   
   
又   
日日雙眉鬭畫長，行雲飛絮共輕狂。不將心嫁冶遊郎。   
濺酒滴殘歌扇字，弄花熏得舞衣香。一春彈淚說凄凉。   
   
又   
飛鵲臺前暈翠蛾，千金新換絳仙螺。最難加意為顰多。   
幾處睡痕留醉袖，一春愁思近橫波。遠山低盡不成歌。   
   
又   
午醉西橋夕未醒，雨花凄斷不堪聽。歸時應減鬢邊青。   
衣化客塵今古道，柳含春意短長亭。鳳樓爭見路旁情。   
   
又   
一樣宮粧簇彩舟，碧羅團扇自障羞。水仙人在鏡中遊。   
腰自細來多態度，臉因紅處轉風流。年年相遇緑江頭。   
   
又   
已拆鞦韆不奈閑，却隨胡蝶到花間。旋尋雙葉插雲鬢。   
幾摺湘裙煙縷細，一鈎羅襪素蟾彎。緑窗紅豆憶前歡。   
   
又   
閑弄箏絃懶繫裙，鉛華消盡見天真。眼波低處事還新。   
悵恨不逢如意酒，尋思難值有情人。可憐虛度瑣窗春。   
   
又   
團扇初隨碧簟收，畫檐歸燕尚遲留。靨朱眉翠喜清秋。   
風意未應迷狹路，燈痕猶自記高樓。露花煙葉與人愁。   
   
又   
翠閣朱闌倚處危，夜凉閑捻彩簫吹。曲中雙鳳已分飛。   
緑酒細傾消別恨，紅箋小寫問歸期。月華風意似當時。   
   
又   
唱得紅梅字字香，柳枝桃葉盡深藏。遏雲聲裏送雕觴。   
纔聽便拚衣袖濕，欲歌先倚黛眉長。曲終敲損燕釵梁。   
   
又   
小杏春聲學浪仙，疏梅清唱替哀絃。似花如雪繞瓊筵。   
腮粉月痕粧罷後，臉紅蓮艷酒醒前。今年水調得人憐。   
   
又   
銅虎分符領外臺，五雲深處彩旌來。春隨紅旆過長淮。   
千裏袴襦添舊暖，萬家桃李間新栽。使星回首是三臺。   
   
又   
浦口蓮香夜不收，水邊風裏欲生秋。棹歌聲細不驚鷗。   
涼月送歸思往事，落英飄去起新愁。可堪題葉寄東樓。   
   
又   
莫問逢春能幾回，能歌能笑是多才。露花猶有好枝開。   
緑鬢舊人皆老大，紅梁新燕又歸來。儘須珍重掌中杯。   
   
又   
樓上燈深欲閉門，夢雲歸去不留痕。幾年芳草憶王孫。   
向日闌干依舊緑，試將前事倚黃昏。記曾來處易消魂。   
   
六么令   
緑陰春盡，飛絮繞香閣。晚來翠眉宮樣，巧把遠山學。一寸狂心未說，已向橫波覺。畫簾遮匝。新翻曲妙，暗許閑人帶偷搯。   
前度書多隱語，意淺愁難答。昨夜詩有回紋，韵險還慵押。都待笙歌散了，記取留時霎。不消紅蠟。閑雲歸後，月在庭花舊闌角。   
   
又  
雪殘風信，悠颺春消息。天涯倚樓新恨，楊柳幾絲碧。還是南雲雁少，錦字無端的。寶釵瑤席。彩絃聲裏，拚作尊前未歸客。   
遙想疏梅此際，月底香英白。別後誰繞前溪，手揀繁枝摘？莫道傷高恨遠，付與臨風笛。儘堪愁寂。花時往事，更有多情個人憶。   
   
又   
日高春睡，喚起懶裝束。年年落花時候，慣得嬌眠足。學唱宮梅便好，更暖銀笙逐。黛蛾低緑。堪教人恨，却似江南舊時曲。   
常記東樓夜雪，翠幕遮紅燭。還是芳酒杯中，一醉光陰促。曾笑陽臺夢短，無計憐香玉。此歡難續。乞求歌罷，借取歸雲畫堂宿。   
   
更漏子   
檻花稀，池草遍，冷落吹笙庭院。人去日，燕西飛。燕歸人未歸。   
數書期，尋夢意。彈指一年春事。新悵望，舊悲涼，不堪紅日長。   
   
又   
柳間眠，花裏醉，不惜繡裙鋪地。釵燕重，鬢蟬輕，一雙梅子青。   
粉箋書，羅袖淚，還有可憐新意。遮悶緑，掩羞紅，晚來團扇風。   
   
又   
柳絲長，桃葉小，深院斷無人到。紅日淡，緑煙晴，流鶯三兩聲。   
雪香濃，檀暈少，枕上臥枝花好。春思重，曉粧遲，尋思殘夢時。   
   
又   
露華高，鳳信遠，宿醉畫簾低卷。梳洗倦，冶遊慵。緑窗春睡濃。   
彩條輕，金縷重，昨日小橋相送。芳草恨，落花愁，去年同倚樓。   
   
又   
出牆花，當路柳，借問芳心誰有？紅解笑，緑能顰，千般惱亂春。   
北來人，南去客，朝暮等閑攀折。憐晚秀，惜殘陽，情知枉斷腸。   
   
又   
欲論心，先掩淚，零落去年風味。閑臥處，不言時，愁多只自知。   
到情深，俱是怨，惟有夢中相見。猶似舊，奈人禁，偎人說寸心。   
   
河滿子   
對人偷勻玉筯，背人學寫銀鈎。繫誰紅豆羅帶角，心情正著春遊。那日楊花陌上，多時杏子牆頭。   
眼底關山無奈，夢中雲雨空休。問看幾許憐才意，兩蛾藏盡離愁。難拚此回腸斷，終須鎖定紅樓。   
   
又   
緑綺琴中心事，齊紈扇上時光。五陵年少渾薄倖，輕如曲水飄香。夜夜魂消夢峽，年年淚盡啼湘。   
歸雁行邊遠字，驚鶯舞處離腸。蕙樓多少鉛華在，從來錯倚紅粧。可羨鄰姬十五，金釵早嫁王昌。   
   
于飛樂   
曉日當簾，睡痕猶占香顋。輕盈笑倚鸞臺。暈殘紅，勻宿翠，滿鏡花開。嬌蟬鬢畔，插一枝、淡蕊疏梅。   
每到春深，多愁饒恨，粧成懶下香階。意中人，從別後，縈繫情懷。良辰好景，相思字、喚不歸來。   
   
愁倚闌令   
憑江閣，看煙鴻，恨春濃。還有當年聞笛淚，灑東風。   
時候草緑花紅，斜陽外、遠水溶溶。渾似阿蓮雙枕畔，畫屏中。   
   
又  
花陰月，柳梢鶯，近清明。長恨去年今夜雨，灑離亭。   
枕上懷遠詩成，紅箋紙、小砑吳綾。寄與征人教念遠，莫無情。   
   
又  
春羅薄，酒醒寒。夢初殘，欹枕片時雲雨事，已關山。   
樓上斜日闌干。樓前路、曾試雕鞍。拚却一襟懷遠淚，倚闌看。   
   
御街行   
年光正似花梢露，彈指春還暮。翠眉仙子望歸來，倚遍玉城珠樹。豈知別後，好風良月，往事無尋處。   
狂情錯向紅塵住，忘了瑤臺路。碧桃花蕊已應開，欲伴彩雲飛去。回思十載，朱顔青鬢，枉被浮名誤。   
   
又   
街南緑樹春饒絮，雪滿遊春路。樹頭花艷雜嬌雲，樹底人家朱戶。北樓閑上，疏簾高卷，直見街南樹。   
闌干倚盡猶慵去，幾度黃昏雨。晚春盤馬踏青苔，曾傍緑陰深駐。落花猶在，香屏空掩，人面知何處。   
   
浪淘沙   
高閣對橫塘，新燕年光。柳花殘夢隔瀟湘。緑浦歸帆看不見，還是斜陽。   
一笑解愁腸，人會娥粧。藕絲衫袖鬱金香。曳雪牽雲留客醉，且伴春狂。   
   
又   
小緑間長紅，露蕊煙叢。花開花落昔年同。惟恨花前攜手處，往事成空。   
山遠水重重，一笑難逢。已拚長在別離中。霜鬢知他從此去，幾度春風。   
   
又   
麗曲醉思仙，十二哀絃。穠蛾叠柳臉紅蓮。多少雨條煙葉恨，紅淚離筵。   
行子惜流年，鶗鴂枝邊。吳堤春水艤蘭船。南去北來今漸老，難負尊前。

又

翠幕綺筵張，淑景難忘。陽關聲巧繞雕梁。美酒十分誰與共？玉指持觴。

曉枕夢高唐，略話衷腸。小山池院竹風涼。明夜月圓簾四卷，今夜思量。  
   
醜奴兒   
昭華鳳管知名久，長閉簾櫳。日日春慵，閑倚庭花暈臉紅。   
應說金穀無人後，此會相逢。三弄臨風，送得當筵玉盞空。   
   
又  
日高庭院楊花轉，閑淡春風。鶯語惺忪，似笑金屏昨夜空。   
嬌慵未洗勻粧手，閑印斜紅。新恨重重，都與年時舊意同。   
   
訴衷情   
種花人自蕊宮來，牽衣問小梅。今年芳意何似？應向舊枝開。   
憑寄語，謝瑤臺，客無才。粉香傳信，玉盞開筵，莫待春回。   
   
又   
凈揩粧臉淺勻眉，衫子素梅兒。苦無心緒梳洗，閑淡也相宜。   
雲態度，柳腰肢，入相思。夜來月底，今日尊前，未當佳期。   
   
又   
渚蓮霜曉墜殘紅，依約舊秋同。玉人團扇恩淺，一意恨西風。   
雲去住，月朦朧，夜寒濃。此時還是，淚墨書成，未有歸鴻。   
   
又   
憑觴靜憶去年秋，桐落故溪頭。詩成自寫紅葉，和恨寄東流。   
人脈脈，水悠悠，幾多愁。雁書不到，蝶夢無憑，漫倚高樓。   
   
又   
小梅風韻最妖嬈，開處雪初消。南枝欲附春信，長恨隴人遙。   
閑記憶，舊江皋，路迢迢。暗香浮動，疏影橫斜，幾處溪橋。   
   
又   
長因蕙草記羅裙，緑腰沉水熏。闌干曲處人靜，曾共倚黃昏。   
風有韻，月無痕，暗消魂。擬將幽恨，試寫殘花，寄與朝雲。   
   
又   
御紗新制石榴裙，沉香慢火熏。越羅雙帶宮樣，飛鷺碧波紋。   
隨錦字，疊香痕，寄文君。繫來花下，解向尊前，誰伴朝雲？   
   
又   
都人離恨滿歌筵，清唱倚危絃。星屏別後千里，更見是何年？   
驄騎穩，繍衣鮮，欲朝天。北人歡笑，南國悲涼，迎送金鞭。   
   
破陣子   
柳下笙歌庭院，花間姊妹鞦韆。記得春樓當日事，寫向紅窗夜月前。憑誰寄小蓮？  
絳蠟等閑陪淚，吳蠶到了纏綿。緑鬢能供多少恨？未肯無情比斷絃。今年老去年。   
   
好女兒   
緑遍西池，梅子青時。儘無端、盡日東風惡，更霏微細雨，惱人離恨，滿路春泥。   
應是行雲歸路，有閑淚、灑相思。想旗亭、望斷黃昏月，又依前誤了，紅箋香信，翠袖歡期。   
   
又   
酌酒殷勤，儘更留春。忍無情、便賦餘花落，待花前細把，一春心事，問個人人。   
莫似花開還謝，願芳意、且長新。倚嬌紅、待得歡期定，向水沉煙底，金蓮影下，睡過佳辰。   
   
點絳唇   
花信來時，恨無人似花依舊。又成春瘦，折斷門前柳。   
天與多情，不與長相守。分飛後，淚痕和酒，占了雙羅袖。   
   
又   
明日征鞭，又將南陌垂楊折。自憐輕別，拚得音塵絕。   
杏子枝邊，倚處闌干月。依前缺，去年時節，舊事無人說。   
   
又

碧水東流，漫題涼葉津頭寄。謝娘春意，臨水顰雙翠。   
日日驪歌，空費行人淚。成何計，未如濃醉，閑掩紅樓睡。   
   
又   
粧席相逢，旋勻紅淚歌金縷。意中曾許，欲共吹花去。   
長愛荷香，柳色殷橋路。留人住，淡煙微雨，好個雙棲處。   
   
又   
湖上西風，露花啼處秋香老。謝家春草，唱得清商好。   
笑倚蘭舟，轉盡新聲了。煙波渺，暮雲稀少，一點涼蟾小。   
   
兩同心   
楚鄉春晚，似入仙源。拾翠處、閑隨流水，踏青路、暗惹香塵。心心在，柳外青簾，花下朱門。   
對景且醉芳尊，莫話消魂。好意思、曾同明月，惡滋味、最是黃昏。相思處，一紙紅箋，無限啼痕。   
   
少年遊   
緑勾闌畔，黃昏淡月，攜手對殘紅。紗窗影裏，朦騰春睡，繁杏小屏風。   
須愁別後，天高海闊，何處更相逢。幸有花前，一杯芳酒，歡計莫匆匆。   
   
又   
西溪丹杏，波前媚臉，珠露與深勻。南樓翠柳，煙中愁黛，絲雨惱嬌顰。   
當年此處，聞歌殢酒，曾對可憐人。今夜相思，水長山遠，閑臥送殘春。   
   
又   
離多最是，東西流水，終解兩相逢。淺情終似，行雲無定，猶到夢魂中。   
可憐人意，薄于雲水，佳會更難重。細想從來，斷腸多處，不與者番同。   
   
又   
西樓別後，風高露冷，無奈月分明。飛鴻影裏，搗衣砧外，總是玉關情。   
王孫此際，山重水遠，何處賦西征。金閨魂夢枉丁寧。尋盡短長亭。   
   
又   
雕梁燕去，裁詩寄遠，庭院舊風流。黃花醉了，碧梧題罷，閑臥對高秋。   
繁雲破後，分明素月，凉影挂金鈎。有人凝澹倚西樓，新樣兩眉愁。   
   
虞美人   
閑敲玉鐙隋堤路，一笑開朱戶。素雲凝澹月嬋娟。門外鴨頭春水、木蘭船。   
吹花拾蕊嬉遊慣，天與相逢晚。一聲長笛倚樓時，應恨不題紅葉、寄相思。   
   
又   
飛花自有牽情處，不向枝邊墜。隨風飄蕩已堪愁，更伴東流流水、過秦樓。   
樓中翠黛含春怨，閑倚闌干見。遠彈雙淚惜香紅，暗恨玉顏光景、與花同。   
   
又   
曲闌干外天如水，昨夜還曾倚。初將明月比佳期，長向月圓時候、望人歸。   
羅衣著破前香在。舊意誰教改？一春離恨懶調絃，猶有兩行閑淚、寶箏前。   
   
又  
疏梅月下歌金縷。憶共文君語。更誰情淺似春風。一夜滿枝新緑、替殘紅。   
蘋香已有蓮開信。兩槳佳期近。采蓮時節定來無？醉後滿身花影、倩人扶。   
   
又   
玉簫吹遍煙花路，小謝經年去。更教誰畫遠山眉？又是陌頭風細、惱人時。   
時光不解年年好，葉上秋聲早。可憐蝴蝶易分飛，只有杏梁雙燕、每來歸。   
   
又  
秋風不似春風好，一夜金英老。更誰來憑曲闌干？惟有雁邊斜月、照關山。   
雙星舊約年年在，笑盡人情改。有期無定是無期，說與小雲新恨、也低眉。   
   
又   
小梅枝上東君信，雪後花期近。南枝開盡北枝開，長被隴頭遊子、寄春來。   
年年衣袖年年淚，總為今朝意。問誰同是憶花人？賺得小鴻眉黛、也低顰。   
   
又   
濕紅箋紙回紋字，多少柔腸事。去年雙燕欲歸時，還是碧雲千裏、錦書遲。   
南樓風月長依舊，別恨無端有。倩誰橫笛倚危闌？今夜落梅聲裏、怨關山。   
   
又  
一絃彈盡仙韶樂。曾破千金學。玉樓銀燭夜深深，愁見曲中雙淚、落香襟。   
從來不奈離聲怨，幾度朱絃斷。未知誰解賞新音，長是好風明月、暗知心。   
   
采桑子   
鞦韆散後朦朧月，滿院人閑。幾處雕闌，一夜風吹杏粉殘。   
昭陽殿裏春衣就，金縷初幹。莫信朝寒，明日花前試舞看。   
   
又   
花前獨占春風早，長愛江梅。秀艷清杯，芳意先愁鳳管催。   
尋香已閑人後，此恨難裁。更晚須來，却恐初開勝未開。   
   
又   
蘆鞭墜遍楊花陌，晚見珍珍。疑是朝雲，來作高唐夢裏人。   
應憐醉落樓中帽，長帶歌塵。試拂香茵，留解金鞍睡過春。   
   
又   
日高庭院楊花轉，閑淡春風。昨夜匆匆，顰入遙山翠黛中。   
金盆水冷菱花凈，滿面殘紅。欲洗猶慵，絃上啼烏此夜同。   
   
又   
征人去日殷勤囑，莫負心期。寒雁來時，第一傳書慰別離。   
輕春織就機中素，淚墨題詩。欲寄相思，日日高樓看雁飛。   
   
又   
花時惱得瓊枝瘦，半被殘香。睡損梅粧，紅淚今春第一行。   
風流笑伴相逢處，白馬遊韁。共折垂楊，手撚芳條說夜長。   
   
又   
春風不負年年信，長趁花期。小錦堂西，紅杏初開第一枝。   
碧簫度曲留人醉，昨夜歸遲。短恨憑誰，鶯語殷勤月落時。   
   
又   
秋來更覺消魂苦，小字還稀。坐想行思，怎得相看似舊時。   
南樓把手憑肩處，風月應知。別後除非，夢裏時時得見伊。   
   
又   
誰將一點凄凉意，送入低眉。畫箔閑垂，多是今宵得睡遲。   
夜痕記盡窗間月，曾誤心期。準擬相思，還是窗間記月時。   
   
又   
宜春苑外樓堪倚，雪意方濃。雁影冥濛，正共銀屏小景同。   
可無人解相思處，昨夜東風。梅蕊應紅，知在誰家錦字中。   
   
又   
白蓮池上當時月，今夜重圓。曲水蘭船，憶伴飛瓊看月眠。   
黃花緑酒分携後，淚濕吟箋。舊事年年，時節南湖又采蓮。   
   
又   
高吟爛醉淮西月，詩酒相留。明日歸舟，碧藕花中醉過秋。   
文姬贈別雙團扇，自寫銀鈎。散盡離愁，携得清風出畫樓。   
   
又   
前歡幾處笙歌地，長負登臨。月幌風襟，猶憶西樓著意深。   
鶯花見盡當時事，應笑如今。一寸愁心，日日寒蟬夜夜砧。   
   
又   
無端惱破桃源夢，明日青樓。玉膩花柔，不學行雲易去留。   
應嫌衫袖前香冷，重傍金虬。歌扇風流，遮盡歸時翠黛愁。   
   
又   
年年此夕東城見，歡意匆匆。明日還重，卻在樓臺縹緲中。   
垂螺拂黛清歌女，曾唱相逢。秋月春風，醉枕香衾一歲同。   
   
又   
雙螺未學同心綰，已占歌名。月白風清，長倚昭華笛裏聲。   
知音敲盡朱顔改，寂寞時情。一曲離亭，借與青樓忍淚聽。   
   
又   
西樓月下當時見，淚粉偷勻。歌罷還顰，恨隔爐煙看未真。   
別來樓外垂楊縷，幾換青春。倦客紅塵，長記樓中粉淚人。   
   
又   
非花非霧前時見，滿眼嬌春。淺笑微顰，恨隔垂簾看未真。   
殷勤借問家何處？不在紅塵。若是朝雲，宜作今宵夢裏人。   
   
又   
當時月下分飛處，依舊凄凉。也會思量，不道孤眠夜更長。   
淚痕揾遍鴛鴦枕，重繞回廊。月上東窗，長到如今欲斷腸。   
   
又   
湘妃浦口蓮開盡，昨夜紅稀。懶過前溪，閑艤扁舟看雁飛。   
去年謝女池邊醉，晚雨霏微。記得歸時，旋折新荷蓋舞衣。   
   
又   
別來長記西樓事，結遍蘭襟。遺恨重尋，絃斷相如緑綺琴。   
何時一枕逍遙夜，細話初心。若問如今，也似當時著意深。   
   
又   
紅窗碧玉新名舊，猶綰雙螺。一寸秋波，千斛明珠覺未多。   
小來竹馬同遊客，慣聽清歌。今日蹉跎，惱亂工夫暈翠蛾。   
   
又   
昭華鳳管知名久，長閉簾櫳。聞道春慵。方倚庭花暈臉紅。   
可憐金穀無人後，此會相逢。三弄臨風。送得當筵玉盞空。   
   
又   
金風玉露初凉夜，秋草窗前。淺醉閑眠，一枕江風夢不圓。   
長情短恨難憑寄，枉費紅箋。試拂么絃，卻恐琴心可暗傳。   
   
又   
心期昨夜尋思遍，猶負殷勤。齊鬥堆金，難買丹誠一寸真。   
須知枕上尊前意，占得長春。寄語東鄰，似此相看有幾人。   
   
踏莎行   
柳上煙歸，池南雪盡，東風漸有繁華信。花開花謝蝶應知，春來春去鶯能問。   
夢意猶疑，心期欲近，雲箋字字縈方寸。宿粧曾比杏花紅，憶人細把香英認。   
   
又  
宿雨收塵，朝霞破暝，風光暗許花期定。玉人呵手試粧時，粉香簾幕陰陰靜。   
斜雁朱絃，孤鸞緑鏡，傷春誤了尋芳興。去年今日杏牆西，啼鶯喚得閑愁醒。   
   
又  
緑徑穿花，紅樓壓水，尋芳誤到蓬萊地。玉顏人是蕊珠仙，相逢展盡雙蛾翠。   
夢草閑眠，流觴淺醉，一春總見瀛洲事。別來雙燕又西飛，無端不寄相思字。   
   
又  
雪盡寒輕，月斜煙重，清歡猶記前時共。迎風朱戶背燈開，拂檐花影侵簾動。   
繡枕雙鴛，香苞翠鳳，從來往事都如夢。傷心最是醉歸時，眼前少個人人送。   
   
滿庭芳   
南苑吹花，西樓題葉，故園歡事重重。憑闌秋思，閑記舊相逢。幾處歌雲夢雨，可憐便、漢水西東。別來久，淺情未有，錦字繫征鴻。   
年光還少味，開殘檻菊，落盡溪桐。漫留得尊前，淡月西風。此恨誰堪共說？清愁付、緑酒杯中。佳期在，歸時待把，香袖看啼紅。   
   
留春令   
畫屏天畔，夢回依約，十洲雲水。手撚紅箋寄人書，寫無限、傷春事。   
別浦高樓曾漫倚，對江南千里。樓下分流水聲中，有當日、憑高淚。   
   
又   
采蓮舟上，夜來陡覺，十分秋意。懊惱寒花暫時香，與情淺、人相似。   
玉蕊歌清招晚醉，戀小橋風細。水濕紅裙酒初消，又記得、南溪事。   
   
又  
海棠風橫，醉中吹落，香紅強半。小粉多情怨花飛，仔細把、殘香看。   
一抹濃檀秋水畔，縷金衣新換。鸚鵡杯深艷歌遲，更莫放、人腸斷。   
   
風入松   
柳陰庭院杏梢牆，依舊巫陽。鳳簫已遠青樓在，水沉難復暖前香。臨鏡舞鸞離照，倚箏飛雁辭行。   
墜鞭人意自凄凉，淚眼回腸。斷雲殘雨當年事，到如今、幾處難忘。兩袖曉風花陌，一簾夜月蘭堂。   
   
又   
心心念念憶相逢，別恨誰濃？就中懊惱難拚處，是擘釵分鈿匆匆。却似桃源路失，落花空記前蹤。   
彩箋書盡浣溪紅，深意難通。強歡殢酒圖消遣，到醒來、愁悶還重。若是初心未改，多應此意須同。   
   
清商怨   
庭花香信尚淺，最玉樓先暖。攀覺春衾，江南依舊遠。   
回紋錦字暗剪，漫寄與、也應歸晚。要問相思，天涯獨自短。   
   
秋蕊香   
池苑清陰欲就，還傍送春時候。眼中人去難歡偶，誰共一杯芳酒？  
朱闌碧砌皆如舊，記攜手。有情不管別離久，情在相逢終有。   
   
又   
歌徹郎君秋草，別恨遠山眉小。無情莫把多情惱，第一歸來須早。   
紅塵自古長安道，故人多。相思不比相逢好，此別朱顔應老。   
   
思遠人   
紅葉黃花秋意晚，千里念行客。飛雲過盡，歸鴻無信，何處寄書得？  
淚彈不盡臨窗滴，就硯旋研墨。漸寫到別來，此情深處，紅箋為無色。   
   
碧牡丹   
翠袖疏紈扇，凉葉催歸燕。一夜西風，幾處傷高懷遠。細菊枝頭，開嫩香還遍，月痕依舊庭院。   
事何限，恨望秋意晚。離人鬢華將換。靜憶天涯，路比此情猶短。試約鸞箋，傳素期良願，南雲應有新雁。   
   
長相思   
長相思，長相思。若問相思甚了期，除非相見時。   
長相思，長相思。欲把相思說似誰，淺情人不知。   
   
醉落魄   
滿街斜月，垂鞭自唱陽關徹。斷盡柔腸思歸切。都為人人，不許多時別。   
南橋昨夜風吹雪，短長亭下征塵歇。歸時定有梅堪折。欲把離愁，細撚花枝說。   
   
又  
鸞孤月缺，兩春惆悵音塵絕。如今若負當時節。信道歡緣，枉向衣襟結。   
若問相思何處歇？相逢便是相思徹。儘饒別後留心別。也待相逢，細把相思說。   
   
又  
天教命薄，青樓占得聲名惡。對酒當歌尋思着。月戶星窗，多少舊期約。   
相逢細語初心錯，兩行紅淚尊前落。霞觴且共深深酌。惱亂春宵，翠被都閑却。   
   
又  
休休莫莫，離多還是因緣惡。有情無奈思量着。月夜佳期，近寫青箋約。   
心心口口長恨昨，分飛容易當時錯。後期休似前歡薄。買斷青樓，莫放春閑却。   
   
望仙樓   
小春花信日邊來，未上江樓先坼。今歲東君消息，還自南枝得。   
素衣染盡天香，玉酒添成國色。一自故溪疏隔，腸斷長相憶。   
   
鳳孤飛   
一曲畫樓鐘動，宛轉歌聲緩。綺席飛塵滿，更少待、金蕉暖。   
細雨輕寒今夜短，依前是、粉牆別館。端的歡期應未晚，奈歸雲難管。   
   
西江月   
愁黛顰成月淺，啼粧印得花殘。只消鴛枕夜來閑，曉鏡心情便懶。   
醉帽檐頭風細，征衫袖口香寒。緑江春水寄書難，攜手佳期又晚。   
   
又   
南苑垂鞭路冷，西樓把袂人稀。庭花猶有鬢邊枝，且插殘紅自醉。   
畫幕凉催燕去，香屏曉放雲歸。依前青枕夢回時，試問閑愁有幾？   
   
武陵春   
緑蕙紅蘭芳信歇，金蕊正風流。應爲詩人多怨秋，花意與消愁。   
梁王苑路香英密，長記舊嬉遊。曾看飛瓊戴滿頭，浮動舞梁州。   
   
又   
九日黃花如有意，依舊滿珍叢。誰似龍山秋興濃，吹帽落西風。   
年年歲歲登高節，歡事旋成空。幾處佳人此會同，今在淚痕中。   
   
又  
煙柳長堤知幾曲，一曲一魂消。秋水無情天共遙，愁送木蘭橈。   
熏香繍被心情懶，期信轉迢迢。記得來時倚畫橋，紅淚滿鮫綃。   
   
解佩令   
玉階秋感，年華暗去。掩深宮、團扇無緒。記得當時，自翦下、機中輕素。點丹青、畫成秦女。   
凉襟猶在，朱絃未改，忍霜紈、飄零何處。自古悲涼，是情事、輕如雲雨。倚么絃、恨長難訴。   
   
行香子   
晚緑寒紅，芳意匆匆，惜年華、今與誰同？碧雲零落，數字征鴻。看渚蓮凋，宮扇舊，怨秋風。   
流波墜葉，佳期何在？想天教、離恨無窮。試將前事，閑倚梧桐。有消魂處，明月夜，粉屏空。   
   
慶春時   
倚天樓殿，升平風月，彩仗春移。鶯絲鳳竹，長生調裏，迎得翠輿歸。   
雕鞍遊罷，何處還有心期。濃熏翠被，深停畫燭，人約月西時。   
   
又   
梅梢已有，春來音信，風意猶寒。南樓暮雪，無人共賞，閑却玉闌干。   
殷勤今夜，涼月還似眉彎。尊前爲把，桃根麗曲，重倚四絃看。   
   
喜團圓   
危樓靜鎖，窗中遠岫，門外垂楊。珠簾不禁春風度，解偷送餘香。   
眠思夢想，不如雙燕，得到蘭房，別來只是，憑高淚眼，感舊離腸。   
   
憶悶令   
取次臨鸞勻畫淺，酒醒遲來晚。多情愛惹閑愁，長黛眉低斂。   
月底相逢花不見，有深深良願。願期信、似月如花，須更教長遠。   
   
梁州令   
莫唱陽關曲，淚濕當年金縷。離歌自古最消魂，聞歌更在魂消處。   
南樓楊柳多情緒，不繫行人住。人情却似飛絮，悠揚便逐春風去。   
   
燕歸梁   
蓮葉雨，蓼花風，秋恨幾枝紅。遠煙收盡水溶溶，飛雁碧雲中。   
衷腸事，魚箋字，情緒年年相似。憑高雙袖晚寒濃，人在月橋東。

［補錄］  
  
胡搗練  
小亭初報一枝梅，惹起江南歸興。遙想玉溪風景，水漾橫斜影。  
异香直到醉鄉中，醉後還因香醒。好是玉容相並，人與花爭瑩。  
  
撲蝴蝶  
風梢雨葉，綠遍江南岸。思歸倦客，尋芳來最晚。酒邊紅日初長，陌上飛花正滿。凄凉數聲弦管，怨春短。  
玉人應在，明月樓中畫眉懶。魚箋錦字，多時音信斷。恨如去水空長，事與行雲漸遠。羅衾舊香餘暖。  
  
醜奴兒  
夜來酒醒清無夢，愁倚闌干。露滴輕寒，雨打芙蓉泪不乾。  
佳人別後音塵悄，瘦盡難拚。明月無端，已過紅樓十二間。

謁金門  
溪聲急，無數落花漂出。燕子分泥蜂釀蜜，遲遲艶風日。  
須信芳菲隨失，況複佳期難必。擬把此情書萬一，愁多翻閣筆。

**宗教的本质**

不依靠人的本质的实体，亦即那不具人的本质、人的特性、人的个性的实体，真正说来，不是别的东西，就是自然。

人的信赖感，是宗教的基础；而这种依赖感的对象，亦即人所依靠并且人也自己感觉到依靠的那个东西，本来不是别的东西，就是自然。

宗教乃是对于我之所以为我的思量和承认（Beherzigung und Bekennung）。无论如何，我总不是一个离开光、离开空气、离开水、离开大地、离开食料而存在的东西，总是一个依靠自然的东西。这种依赖性在动物和动物阶段的野蛮人中，是个不自觉、不自省的依赖性；将它提升到意识中，表象它、思量它、承认它，就是进入宗教。因此一切生命都依傍于季节的变化，而惟独人则用戏剧式的观念，用度节日的行为，来庆贺这个变化。这些仅仅表示季节变迁或月亮盈亏变化的节日，乃是人类最古老最原始的本来的宗教表白。

一个人，一个民族，一个氏族，并非依靠一般的自然，也非依靠一般的大地，而是依靠这一块土地、这一个国度；并非依靠一般的水，而是依靠这一处水、这一条河、这一口泉。埃及人离了埃及就不成为埃及人，印度人离了印度就不成为印度人。普遍的人既然可以将他的普遍的本质当作上帝崇拜，那么，那些肉体和灵魂都束缚在自己的土地上面、将自己的本质限制在自己民族和氏族的特质中而不放在人性之中的古代闭塞的民族，当然有同样的充分理由把他们国度中的一些山岳、树木、动物、河川泉源当作神来崇拜，因为他们的整个存在、整个本质确乎只是寄托在他们的国度、他们的自然的特质上面。

有一种空想的看法，认为人只有藉天道、藉助于“超人性的”存在者，如神、精魂、灵鬼、天使之类，才能超脱动物的境地。人当然并不是孤立地仅仅靠着自己便成了他之所以为他；他必须有另一些存在者的支持才能成为他之所以为他。不过这些存在者并不是超自然的、想象的产物，而是实在的、自然的事物，并不是人以上的，而是人以下的事物；因为一切支持人作自觉的、有意的、通常单独被称为人性的行为的东西，一切优良的禀赋，都不是从上而降，而是从下而出，不是自天而降，而是由自然的深处而来的。这些帮助人的东西，这些保护人的精灵主要是动物。只有凭藉动物，人才能超升到动物之上；只有藉动物之助，人类的文化种子才能滋长。

动物是人不可少的必要的东西；人的存在便依靠动物；而人的存在和生命所依靠的那个东西，对于人说，就是上帝。至于基督教徒不再将自然当作上帝崇拜，那只是因为按照他们的信仰看来，他们的存在并非依靠自然，而是依靠一个异于自然者的意志；可是他们所以把这一个异于自然的东西当作神圣的或最高的存在者，所以把它当作上帝崇拜，只是因为他们把它看成他们的存在和生命的创造者与维持者。因此神的崇拜只不过依附在自我崇拜上面，只不过是自我崇拜的一个现象。如果我轻视我自己，轻视我的生命——在原始的正常的情形之下，人对于他自己与他的生命是不加区别的——，我怎样会赞美和崇拜那为这个可怜的、被轻视的生命所依靠的东西呢？因此，在我所加于生命原因上面的那个价值里，只是那意识的对象才成为价值，我又不知不觉地将这价值加到我的生命上面，加在我自己身上。因此生命的价值升得越高，那些生命赐予者——诸神——的价值和尊严自然也就抬得越高。如果人还不知道金银的价值和用途，金神和银神怎么会发出光彩呢？希腊人充实的生命和对生命的爱，与印地安人孤寂的生命和对生命的蔑视，中间有多么大的不同啊！但是希腊神话与印地安寓言之间，奥林普山的神人之父与那伟大的印地安袋鼠或响尾蛇——印地安人的始祖——之间，又有多么大的不同！

我有充分的理由守着那与我最切近的实体，守着我的父母，把他们当作使我存在的原因，向他们作宗教的崇敬。

显示于自然之中的神圣实体（即神。——译者），并不是什么别的东西，就是自然本身，自然本身以一种神圣实体的姿态显示于人，呈现于人，强加于人。古代墨西哥人的许多神中，也有一位盐神。这位盐神给我们打开了迷惆，以亲切的方式使我们看出了一般的自然神的本质。盐（岩盐）以它的经济效用、医疗效用、工业效用给我们描述出那有神论者所盛赞的自然的有用和恩惠，以它对眼睛和心情的效用，以它的色彩、它的光泽。它的透明表现出自然的美丽，以它的晶体结构和形相表现出自然的和谐和规律性，以它之由相反的质料组成，表现出自然之由相反的元素结合成一个整体——表现着一种结合，这种结合素来被有神论者认为足以证明有一个异于自然的主宰自然者存在着，认为这是一个颠扑不破的证明，因为他们由于不认识自然而不知道正是这些相反的质料或本质自己互相吸引，彼此凭藉又已结成一个整体。那么盐神是什么东西呢？这一位领域、存在、启示、作用和特性都包含在盐里面的神，究竟是个什么东西呢？并不是什么别的东西，就是盐本身，它由于它的特性和功效，在人看来，好象是一个具有神性者，即是说，一个施惠的、庄严的、值得赞美与景慕的实体。荷马便明明白白地说盐是神圣的。那么，盐神既然只是盐之神性的映像和表征，整个世界或自然的上帝也就是自然的神性的映像和表征了。

自然的存在，并不像有神论者所妄想的那样，寄托在上帝的存在上面，决非如此！恰好相反：上帝的存在，以至于对上帝存在的信仰，只是寄托在自然的存在之上。你之所以迫不得已把上帝想成7个存在的实体，只是因为你被自然本身所迫，以自然的存在作为你的存在和你的意识的前提，而上帝的最初基本概念所表示的正好就是：上帝的存在是先于你的存在的，是假定在先的。换句话说，我们如果相信上帝是存在于人的心情、人的理性之外，绝对地存在着，不管有没有人，不管人是否想到他，不管人是否企求他，他都同样存在，那么，在这信仰里以至于在这信仰的对象里支配你的，并不是别的，正是自然。自然的存在并不需要人的存在来支持，更说不上要依赖人的理智和心情作为基础。

上帝是最有能力的或全能的实体——也就是说，上帝能作人所不能作的事，能作无限地越出人力以外的事，因此将一种认为自己有限、无力、一无所有的自卑感注入了人心。

总之，从精神里面推出自然，意思等于算账不找掌柜，等于处女不与男子交情但藉圣灵而生出救世主，等于从水平做出酒，等于用语言呼风唤雨，用语言移山倒海，用语言使瞎子复明（以上都是“新约”里关于耶稣基督的记载。——译者）。把那些次级的、作为解释自然现象的根据的迷信原因——奇迹、魔鬼、精灵等扔开，却听任一切迷信的最初的原因原封不动地保留着，这是何等懦弱的事，何等愚昧的事！

从无理智进到理智，乃是到人生哲学的途径，而从理智进到无理智，则是到神学疯人院去的直路。不把精神放在自然之上，却倒过来把自然放在精神之上，也就是说，不把头脑放在下身之上，放在肚子之上，而把肚子放在头脑之上。较高的要以较低的为前提，较低的并不以较高的为前提，理由很简单，因为它必须要有个东西在它下面，才能站得更高些。一个东西越是高高在上，它所假定的东西也就越多。正因为如此，最高的东西并不是那最初的东西，而是那最晚、最后、依赖性最大、需要最多、最复杂的东西，正如在地球形成史中，最重、最重要的石头并不是那些最早的岩石——板岩和花冈岩，而是那些最晚、最近的产物——玄武岩和密致的火山岩。一样东西有了没有任何前提的光荣，也就有了什么都不是的光荣。

发生的意思就是个体化；个体事物是发生出来的，反之，普遍的、无个性的自然元素或基质不是发生出来的，物质不是发生出来的。然而个体化了的事物就质上说是比无个性的东西更高、更具神性的东西。生，的确是羞耻的；死，的确是痛苦的；但是一个人若不愿生与死，便是放弃做一个生物。永恒排斥生命，生命排斥永恒。个体事物虽然以另一个产生它的东西为前提，然而那个产生者并不因此位于被产生者之上，却位于被产生者之下。产生事物的那个东西诚然是存在的原因，并且就这点说，是最根本的东西，但同时又只是另一个事物的存在的工具、材料和基础，就这点说，乃是一个从属的东西。婴儿以母亲的体质为营养，吸取母亲的血肉和气力来滋养他自己，拿母亲的血液来红润他的面颊。而婴儿乃是母亲的骄傲，她把他放在自己之上，把自己的存在、自己存在的幸福放在婴儿的幸福之下；即使是母兽，也是把自己的生命牺牲给它的幼兽的生命的。一个生物的最大的耻辱是死，然而死的根由是生殖。所谓生殖就是牺牲自己，就是抑己从众，就是舍己于众，就是将自己的个性和特质牺牲给另一个生物。世界上最矛盾、最颠倒、最荒唐的事，莫过于让自然物由一个最高最完满的精神实体产生出来。依照这个程序顺推下去，创造物既然是创造者的摹本，人类的婴儿也就不是从卑下深藏的器官子宫里生出来，而是从那最高的有机体脑袋里生出来的了。

“生命的来源是无法解释和不可思议的”；即或如此，这种不可思议也不能证明你接受那些被神学从人类知识的漏洞中抽引出来的迷信的推论是对的，也不能证明你越出自然原因的范围是对的，因为你只能说：我不能从这些我所知道的自然现象和原因，或者从我直到现在所知道的这些自然现象和原因来解释生命，不能说：生命根本不能根据自然来解释，除非你自命已经将自然之海洋中的最后一滴水汲尽。这种不可思议，也不能证明你假定一些虚构的东西来解释那个无法解释的东西是对的，也不能证明你援引一个什么都解释不了的解释来自欺欺人是对的，也不能证明你把你对于那些自然的、物质的原因的无知化为这些原因的无有是对的，也不能证明你有理由把你的无知神圣化、人格化、对象化成为一个可以消除这种无知的东西；这东西所表示的不是别的，只不过是你的无知的本性，只不过是缺乏积极的、物质的理由来解释而已。因为你用来解释你的生命的那个非物质、无形体、非自然、非现世的实体，除了正好用来准确表示那些物质的、有形的、自然的、世间的原因在理智上不存在以外，又表示什么东西呢？可是你并不如此老实而谦虚地说：我不知道原因，我不能够解释，我缺乏资料、缺乏材料，而竟因为你不知道物质原因、不知道自然原因，却将你脑子中的这种缺乏、这种否定、这种空虚凭着幻想转化为积极的东西，转化为一些非物质的、亦即不是物质不是自然的东西。此外，无知倒是自安于非物质、无形体、非自然的东西，凭着它那个分不开的伙伴——那个老是与其高无比、高不可攀的东西打交道的放荡不羁的幻想，马上把无知所创造的这些可怜的东西高高捧成了超自然、超物质的东西。

实际上，一切都只按照自然程序发生，原本先于摹本，实物先于影像，对象先于思想；然而在超自然的奇迹的神学领域中，则是摹本先于原本，影像先于实物。圣奥古斯丁说：“如果世界不存在我们便不能认识世界，但是如果上帝不认识世界世界便不能存在；这是一件很奇异的事，不过确乎是真实的。”这句话的意思等于说：世界先被认识、被思想，然后才是实在的；世界之所以存在，只是因为它被思想，存在是认识或思想的一个后果，原本是摹本的一个后果，实物是影像的一个后果。

世界之呈现于我们并不是通过思想，至少不是通过形而上或超自然的（hyperphysisch）、从实际世界抽象出来的、将其真正最高的本质置于这个抽象作用之中的思想；世界是通过生活、通过直觉、通过感觉而呈现于我们的。对于一个抽象的、仅仅有思想的实体，光是不存在的，因为它并没有眼睛，也没有一点温暖，因为它并没有感觉，对于它，根本就没有什么世界，因为它并没有器官来感受世界，真正说来，对于它，什么东西都不存在。因此，世界之呈现于我们，只是由于我们不是逻辑的或形而上的实体，而是异于而且多于逻辑学家和形而上学家的实体。

用一种好象出于自愿的精神的自我外化、自我否定、自我背弃来解释（按指黑格尔的学说。——译者），不过实际上这是与精神的内在本质相矛盾的，是很勉强的解释。然而，如果自然在抽象思想的立场上化为乌有，反过来在实在世界观的立场上这个创造世界的精神也就化为乌有。在这个立场上，凡是由上帝推出世界、由精神推出自然、由形而上学推出物理学、由抽象事物推出实际事物等一切演绎，都被证明为只不过是逻辑的游戏。

在宗教中只是和他自身发生关系，他的上帝只是他自己的本质，在最粗陋、最低级的宗教里，人崇拜那些离人最远、最不像人的物体、星辰、石头、树木，甚至蟹螫、蜗牛壳，他所以崇拜这些东西，只是因为他已经把自己放在这些东西里面，把这些东西想成像他自己那样的东西，或至少把它们想成充满了像他自己那样的东西。

什么地方数学上的确定性宣告终结，什么地方神学便宣告开始——即使在今天，对于愚昧的人还是如此。宗教的看法，是把必然的规律——在特殊现象和偶然现象中的——看作一个有主意的、能赏赐的实体。另一方面，欧里披德（Euripides希腊悲剧诗人）笔下的居克罗普（Cyclop，是希腊神话中的独眼的牧羊巨人。——译者）则抱与此相反的意见，亦即反宗教与无神的意见，他说：“不管大地愿意不愿意，它必须长出草来喂养我的畜群。”

宗教的整个本质表现并集中在献祭之中。献祭的根源便是依赖感——恐惧、怀疑、对后果的无把握、未来的不可知、对于所犯罪行的良心上的咎责，而献祭的结果、目的则是自我感——自信、满意、对后果的有把握、自由和幸福。去献祭时，是自然的奴仆，但是献祭归来时，是自然的主人。因此，对自然的依赖感诚然是宗教的根源，但是这种依赖性的消灭，从自然手中获得解放，则是宗教的目的。换句话说，自然的神性诚然是宗教的、并且是一切宗教以及基督教的基础，但是人的神性则是宗教的最终目的。

宗教的前提，是意志与能力之间、愿望与获得之间、目的与结果之间、想象与实际之间、思与是之间的对立或矛盾。在意志、愿望、想象中，人是一个不受限制的、自由的、无所不能的东西——上帝；但是在能力。获得和实际中，则是一个有条件的、有所依的、有限制的东西——人，是一个在有限制的、与上帝相反的实体这意义之下的人。“谋事在人，成事在天。”“人谋划，而宙斯以另一个方式来完成。”思想、愿望是我的；但我所思所欲的却不是我的，而是在我以外，不依靠我的。破除这个矛盾或对立，乃是宗教的意图和目的；而矛盾赖以破除，那个就我的愿望和想象说是可能的而就我的能力说却非我所能的东西赖以变为可能、甚至变为现实的实体，正是神性的实体。

在热情中——宗教只生根于热情、于感情之中——人把自己的本质推放到自身以外，把没有生命的东西当作有生命的东西看待，把没有意志的东西当作有意志的东西看待，用自己的叹息使对象成为有生命的东西，因为在热情中，要和一个无感情的东西打交道是不可能的。感情并不遵循理智指示给它的轨道；它使人热情奔放，不可抑制；它使人觉得胸腔太狭窄了；它必须把自己扩展到外界去，因此把无情感的自然事物变成有同感的事物。被人的情感祝咒过的、与情感息息相通、符合一致、趋于同化、因而本身充溢情感的自然，就是成为。宗教的对象的自然，就是成为神性的实体的自然。祝祷是宗教的根源，是宗教的本质自身——诸神的本质并不是别的，就是祝祷的本质也诸神是超人的、超自然的实体；但是祝祷岂不也是超人超自然的事情吗？譬如说，当我进行祝祷、要作一个解脱凡躯桎梏的东西的时候，在我的希冀和我的幻想之中我是否还是一个人呢？不是的！一个人若没有希冀，也就没有神灵。希腊人为什么要这样强调诸神的不朽和有福呢？因为他们自己不愿意死，不愿意无福。什么地方你听不见人悲歌人生的无常和苦恼，什么地方你也就听不见人歌颂不死的和幸福的天神。人心中的泪水，只有在幻想的天界里蒸发消散而化为神灵的云雾。荷马从奥克安诺斯的宇宙洪流中引出了诸神，可是这个充满诸神的洪流实际上只是人类情感的流溢而已。

诸神能够做到人所企望的事，也就是说，诸神执行了人心的法则。在人仅为心者，在神即为身；人们只能在意志中、在幻想中、在心中、亦即只能在精神方面办到的事，例如在刹那之间置身千里以外之类，就是诸神在身体方面所能作的事。诸神乃是充实了的、肉体化了的、现实化了的人愿——乃是人心或意志的已经破除的自然限制，乃是不受限制的意志的实体，乃是体力与意志力相同的实体。宗教的这种超自然力量的反宗教现象是未开化民族的巫术；在这巫术中，人的单纯意志显然就是支配自然的上帝。

宗教——至少从根源上说、从本质上说——并没有什么别的任务和目的，只是要把一个不通俗的、不神秘的自然实体转化成一个熟知的、神秘的实体，为了便利人的那些目的而把那本身坚强顽固的自然放在心的热焰中软化，因此和教育或文化抱同一个目的，教育或文化的目的也正好不是别的，只是要在理论方面把自然弄成一个可以了解的东西，在实践方面把自然弄成一个如人意的、适合人的需要的东西，所不同的只是文化用手段来达到目的，并且用的是窃自自然本身的手段，宗教则不用手段，或者用祈祷、虔信。圣礼、巫术等超自然的手段，这其实是一回事。因此，在人类文化的进程中，凡是变成了教育、自发活动、人本学的事情，起初都是宗教或神学的事情，譬如法理学（日耳曼人的神判、棺判、神托判）（Ordalien，神判是把嫌疑犯带到神前，让他探汤握火，如果受伤就认为有罪；Bahrrecht，棺判是把嫌疑犯带到柜前，让他伸手摸一摸尸首，如果尸首流血，就判定这人是凶手；Rechtsorakel，神托判是向神祷告求承，用乱卜的方法决定罪人。——译者）、政治学（希腊人的神托）、药剂学等，在未开化的民族中至今是宗教的事情。当然文化总落在宗教愿望之后，因为文化并不能扬弃人类的基于本质上的那些限制。因此，譬如说，文化很可以达到长寿术，但是永不会达到长生不死。长生不死终究是一个无限制的不可实现的宗教愿望。

在自然宗教中，人仰赖一个与真正的宗教的意志和感情恰恰相反的对象；因为他把他的情感奉献给一个本身无情感的东西，把他的理智奉献给一个本身无理智的东西；他把他要放在自己下面的东西放在自己之上；他服役于他所要统驭的东西，崇拜那实际上他所厌恶的东西，正好向他所要乞求来抗拒的那个东西求助。所以希腊人用泰坦（Titane，是古希腊神话中的巨神。——译者）的名号向风献祭以平息它的狂暴；所以罗马人给寒热病建庙，好教它不为灾害；所以通古斯人（Tungusen，指蒙古、满族人。——译者）在瘟疫流行的时候虔敬地以隆重的礼拜来向瘟疫恳求，请求它离开他们的帐幕（据巴拉斯）（Pallas，一七四———一八—一年，德国博物学家。——译者）；所以几内亚的毗达人（Widaher）向波涛汹涌的海献祭，让它平静下来，不要妨碍他们捕鱼；所以印地安人当疾风暴雨临近的时候要祈求空气的马尼托（精灵、神、实体），在渡河的时候要祈求河海的马尼托，好教他使一切危险离开他们；所以在一般情形下，许多民族都直率地并不崇拜那善良的自然实体，而崇拜那凶恶的。至少在他们看来是凶恶的自然实体。在自然宗教中，人向一尊塑像、一具尸体作爱的表白；因此人为了使自己的话能被听见而采用最无希望最狂妄的办法，是无足怪的；人为了使自然人化而做出野蛮无人性的事，为了使自然获得人的感觉而流血牺牲，是无足怪的。所以北日耳曼人公然相信：“血祭可以使木质的偶像具有人的语言和感觉，同样亦可以使血祭坛中所崇奉的石头说话并有颁发神谕的能力。”但是这一切使自然灵化的企图都归无效：自然并不答覆人的诉苦和问题；并且无情地将人挥开，听其自处。

人有一些限制，而这些限制至少是人站在宗教立场上想象到、感觉到的限制，譬如说，人不能知道未来，不能长生，不能连续不断无忧无虑地幸福，不能有一个无重量的身体，不能像天神一样飞翔，不能像耶和华（Jehovah，犹太教的上帝。——译者）一样发出雷霆，不能任意使形相变大或隐身不见，不能像天使一样毫无肉欲和冲动地生活。总之，不能随心所欲。这些限制只不过是对于想象或幻想的限制，实际上并不是限制，因为它们是必然地以本质为根据的。是建立在事物的本性上的；因此那不受这些限制约束的无限制的神性的实体，也只不过是一个想象中的。幻想中的实体，只是为幻想所统治的感觉或心情的实体。所以凡是宗教的对象，不管它是一个蜗牛壳也好，一块石卵也好，只要作为宗教的对象，便只是一个心情的实体、想象的实体、幻想的实体。我们说：人们并不是崇拜石头、动物、树木、河流本身，而只是崇拜它们里面的神灵，崇拜它们的马尼托，崇拜它们的精灵，根据便在此。然而这些自然物的精灵并不是别的，只是对于自然物的表象，只是自然物的影像，或者只是作为被表像物、作为想象物的自然物，与作为实在物、可感物的自然物不同，正如死人的精灵并不是别的，只是记忆中尚未消失的对死人的表象和死人的影像——一些作为想象物的一度实际存在的东西，然而这些东西，在一个信教的，亦即无教养的、不分对象与对于对象的表象的人看来，乃是实在的、自存的东西。所以人在宗教中的那种虔诚而不由自主的自欺，在自然宗教中是一个清楚的、明显的真理，因为人在自然宗教中给他的宗教对象造了眼睛和耳朵，他明知这些东西是人造的、石头的或木头的眼睛和耳朵，然而仍旧相信这是真实的眼睛和耳朵。所以人在自然宗教中只是为了不看、为了一无所见而有眼睛，只是为了不想、为了一无所知而有心思。自然宗教乃是表象与实在之间、想象与真实之间的显著的矛盾。一个东西实际上是块石头或木头，在表象中便是一个活的东西，就看得见的说，并不是神，而是完全另外一个东西，但是就看不见的说，就信仰说，是一个神。因此自然宗教常有痛遭揭穿骗局的危险，因为只消举斧一挥，便可以使它信服：并没有血从它所崇拜的树木里流出来，所以树里面并没有住着活的神灵。宗教怎样躲避这些它在自然崇拜中所遭遇到的严重矛盾，怎样避免揭穿骗局呢？只有靠把它的对象本身弄成一个看不见的、根本感觉不到的对象，弄成一个东西，这东西只是一个信仰中、想象中、幻想中的对象，总之，只是一个精神中的对象，因而本身是一个精神性的东西。

正如人由一个仅仅是物理的实体变成一个政治的实体，总之，变成一个异于自然而集中于自身的实体，人的上帝也由一个仅仅是物理的实体变成一个政治的、异于自然的实体。因此，人送到将自己从自然分开，因而进到一个异于自然的上帝，首先只是靠使自己和别人联合起来成为一个公社，在公社里面，那些异于自然力量的、仅在思想或想象中存在的力量，那些政治的、伦理的、抽象的力量，法律、舆论、荣誉、道德的力量，对于他成了他的意识和依赖感的对象，人的物理上的存在成了他的人本的、公民的或伦理的存在的附属品；自然力量、支配生死的力量被贬抑为政治力量或伦理力量的一个附属品和工具。

东方没有西方那样生动进步的历史，是什么缘故呢？因为在东方，人并不因人而忘记自然，并不因人眼的光芒而忘记星辰和宝石的光芒，并不因修辞学上的“雷电”而忘记气象学上的雷电，并不因日常事务的进行而忘记太阳和星辰的运行，并不因时尚的变迁而忘记季节的变迁。东方人虽然在君王的、政治的力量和尊严的光芒面前拜倒尘埃，但是这个光芒只不过是日月光芒的一个反照；君王对于他并不是一个尘世的、人性的东西，而是一个天上的、神性的东西。但是在一个神的旁边，人便不见了；只有当尘世失去神性，神灵升到天上，由实在的事物变成想象的事物的时候，人民才有自己的地位，才能毫不拘束地表现为人，保持人的权利。东方人之于西方人，有如乡下人之于城里人。乡下人靠自然，城里人靠人；乡下人照着气压表行事，城里人照着文件行事；乡下人照着永远不变的黄道星座行事，城里人照着变化不停的荣誉、风尚和舆论行事。所以只有城里的人创造历史，只有人类的“虚荣”才是历史的原则。只有能够把自然的力量牺牲于舆论的力量、把他的生命牺牲于他的名誉、把他的肉体存在牺牲于他的在后世人口中和心中的存在的人，才能够从事历史的事业。

希腊喜剧家阿那桑得里德（Anaxandride）在阿典奈斯（Athenäus，希腊修辞学家、文法家，住在埃及。——译者）家里对埃及人演说道：“我不适合于你们的社会，我们的道德和法律不一致，你们崇拜牛，我拿牛来祭神，在你们，鳗鱼是一位大神，在我是一味佳肴，你们见了猪肉就怕，我吃得津津有味，你们崇拜狗，我只要它咬去一块点心就打它，你们见了一只猫有毛病就发慌，我正中下怀，把它剥下皮来，你们重视鼩鼱，可是我一点也不重视。”

只有我自己所创造出来的东西，才完全在我的掌握之中。从创作里面，才产生出所有权来。孩子是我的，因为我是他的父亲。所以在创造中才证实了、实现了与穷尽了统治。

有神论者们把上帝一统（Einheit）的学说解释成一个在来源上是超自然的、启示的学说，没有考虑到人本身禀有一神论的根源，上帝一统的根据是人的意识与精神的一统。世界在我眼前展示得形形色色、千变万化，然而这些形形色色、千变万化的事物，日月、星辰、天地、远的、近的、显的、晦的，还都归我的精神、我的头脑所统摄。人的精神或意识这个在宗教的亦即无教养的人看来神奇而起自然的实体，这个没有时间空间限制、不为一定的物种所限、本身并不是一个东西或可见的实体，却包括一切事物、一切事物的实体，乃是一神论拿来放在世界的顶上、并且使之成为世界的原因的东西。上帝说世界，上帝思想世界，世界就存在；上帝说世界不存在，上帝不思想、不愿意有世界，世界就不存在，也就是说，我可以在我的思想中、在我的表象力或想象力中使一切事物发生与消灭、产生与消失，因此也可以使世界本身随我的意思生灭。这一个从无中创造出世界、并且可以任意再使世界化为乌有的上帝，不是别的，就是人类抽象力和想象力的实体，在抽象和想象之中，我可以随便把世界表象为存在的或不存在的，可以建立它的存在，也可以取消它的存在。一神论把这个主观的无有（Nichtsein），把在表象中的世界的这个无有弄成世界在客观上、在实际中的无有。多神论、一般自然宗教把实在的事物弄成表象的事物，弄成想象中的事物，一神论把表象的事物、把想象、思想弄成实在的事物，甚至于把表象力、想象力、思想力的实体弄成最实在的、绝对的、最高的实体。有一位神学家说，上帝权力所及的范围和人类表象力所及的范围一样大。可是表象力的限度在什么地方呢？什么是想象力所办不到的事情呢？一切存在的东西，我都可以把它想象成不存在，一切不存在的东西，我都可以把它想象成实在；因此我可以把“这个”世界想象成不存在，把无数个别的世界想象成实在。被想象为实在的东西，是可能的东西。然而上帝这个实体是无所不能的，从能力上说，乃是无数个世界的创造者，乃是一切可能、一切可以想象的东西的总体，也就是说，他不是别的，只是实现了的、对象化了的、被思想成或表象成实在而且最实在、成为绝对实体的那个人类想象力、思想力、表象力的实体。

如果你认为“上帝人”（Gottmensch）是人类的幻想和自我神化的一个产物，那么你也得承认自然创造者是人类想象力的产物，也是因人类将自己提升到自然之上而造成的产物，如果你愿意有一个不带任何人的形相、人的属性的实体——不论这些属性是理智上的、还是心理幻想方面的——，那么就得勇敢地、彻底地把神整个抛开，只仰仗、只依傍那纯粹的、干净的、无神的自然，把它作为你的存在的最后基础。只要你还让神有一种异于自然的特殊性存在，你就是让一种人的特殊性存在，只要你在上帝里只是体现你自己的特殊性，你就是在原始本体里只是神化你自己的本质：因为你要找出异于人的东西，既然只有自然，只知道自然，那么反过来你要找出异于自然的东西，也就只有人，只知道人。

把人的实体看成一个异于人的客观实体，简言之，把人的实体对象化，是有着一个前提的，这个前提便是：把异于人的客观实体人化，或把自然看成一个人的实体。只是因为这个缘故，意志和理智在人看来是自然的原动力或原因，因为自然的天目的的作用在他的理智之光中对于他成了有所为的作用，成了目的，因此自然在他看来是一个甚至有灵性的实体，或至少也是一个纯粹的理智物（Verstandessache）。正如万物之为太阳所见——太阳神“赫里阿（Helios）全视全闻”——，乃是因为人在太阳光中看见万物，万物本身之为被思想的事物，乃是因为人思想万物，万物之为理智体（Verstandeswer），乃是因为万物对于人是个理智对象。

人颠倒了事物的自然秩序：他把真正意义的世界头朝下放着，把金字塔的尖端弄成了金字塔的基础——把在头脑中或对于头脑是第一位的东西，把某某事物所以存在的理由，弄成了在实际中是第一位的东西，弄成了某某事物藉以存在的原因。一件事物的理由在头脑中跑到事物本身前面去了。因为这个缘故，所以人把理性或理智的实际、把思想实体当成了第一实体、根本实体——不仅在逻辑上是第一，而且在物理上也是第一。

成为宗教对象的上帝和创造者，只是人类的创造者，只是自别于自然而提升到自然之上的人类的创造者，在这个创造者身上，人意识到他自己，发现其中表现着使人的本性异于外界自然的那些特性，并且表现得和人在宗教中所想象的一样。路德说：“洗礼中所创造的、倒在婴儿身上的水，也是水，但不是创造者的水，而是救主上帝的水。”我与动植物共有着自然的水，但不是洗礼水；前者使我同于其他自然物，后者使我异于其他自然物。然而宗教的对象并不是自然的水，而是洗礼水；所以宗教的对象也不是自然水的创造者，而是洗礼水的创造者。自然水的创造者必然本身是一个自然的实体，因此不是宗教的、亦即不是超自然的实体。水是一个作为感觉对象的、可见的实体，因此它的特性和作用并不引导我们到一个超感性的原因上；但是洗礼水并不是“肉眼”的对象，它是一个精神的、不可见的、越感觉的，亦即只对信仰存在、只在观念中想象中存在并起作用的实体——因而这一个实体也需要一个精神的、只在信仰中想象中存在的实体为原因。自然水只洗净我肉体上的污秽，洗礼水则洗净我道德上的污秽和罪恶；前者只解除我对于尘世暂时的生命的渴望，后者则满足我对于永生的要求；前者只有狭窄的、一定的、有限的效果，后者却有无穷的、全能的效果，有超越水的本性的效果，因此有使神性实体的不为自然限制所约束的本质现实化、客观化的效果，有使人类信仰力、想象力的不为经验和理智限制所约束的和无限制的本质现实化、客观化的效果。

当然啰，神学世界中的情形，正和政治世界中的情形是一样的：绞死小贼，放跑大贼。

伊壁鸠鲁说，诸神存在于众多世界之间的空隙里面。好极了；他们只存在于空的空间里，存在于现实世界与观念世界之间的空隙里、法则与法则的应用之间的空隙里、行为与行为的后果之间的空隙里、现在与将来之间的空隙里。神是表象出来的实体，是表象、想象中的实体，是那些因此严格说来不靠现在而存在、只靠将来和过去而存在的实体。靠过去而存在的诸神是不复存在的、死的、只是尚在人心和表象中存在着的实体，对于他们的崇拜，在许多民族中是全部的宗教，在大多数民族中是宗教的一个重要的基本部分。但是将来对于人心所起的作用，要远比过去来得大；过去只留给人平静的感觉，将来则使我们面；陆地狱的恐怖和天堂的幸福。因此从坟墓里爬出来的神本身只是神的影子；真正的活的神，雨水、阳光、雷电、生死、天堂、地狱的主宰，其所以存在，也只是归功于那率制生死的恐惧和希望之力，这两种势力以表象中的实体照耀着将来的黑暗深渊。现在是最平淡不过的、完成了的、决定了的、永不能改变的、成就了的、排外的；在现在中，想象和实际打成一片；因此在现在中，神没有立足之处，没有用武之地；现在是无神的。但是将来则是诗的领域，是无限可能与偶然的领域——将来的事物可以如此可以如彼，可以如我所愿，也可以如我所虞；它还没有堕入不可变更的顽强命运；它还高悬在‘平凡的”实际与现实之上，而飘摇于有无之间；它还属于另外一个“不可见的”世界，一个不被重力定律约束、只被头脑活动定律支配的世界。这个世界便是神的世界。现在属于我，但将来则属于神。我现在存在；这个当前的、可是当然立刻就要过去的瞬间，神不再能从我身上剥夺去；已经发生的事，像古人所说过的那样，即使是上帝的全能，也无法使它不发生。但是我会不会在下一个瞬间存在？我的生命的下一个瞬间是不是依靠我的意志？还是与现在这一个瞬间有必然的关联？不是？偶然多到无法计数：我脚下的地板，我头上的屋顶，一个闪电，一颗枪弹，一块石头，以至于一颗我没有放进食道而放过气管的葡萄，每一瞬间都可以使现在这个瞬间永远与将要来的那个瞬间脱离关系。然而慈悲的诸神在防止着这种强暴的拆散；他们用他们灵气所造的不可毁伤的身体，填满了人身上会遭受到一切可能危害侵袭的孔隙；他们把将临的瞬间连接到过去的瞬间上；他们联络将来与现在；他们在无间断的衔接中具备着、拥有着人们——有孔隙的神——仅仅在间隙中、仅仅间断地具备和拥有的一切。

奇迹把一个在这个特别情况下并不是良好的自然作用或特性弄成一个是良好的或至少是无害的特性；它使我在不幸坠入水中时并不沉下去，并不淹死，使火不烧死我，使掉到我头上的石头打不死我，总之，使一时好、一时歹，一时与人为友、一时与人为敌的实体变成一个永远善良的实体。上帝和奇迹仅赖出乎常规的例外而存在。神性是人的缺陷和限制的取消，正是这缺陷和限制引起出乎常规的例外，奇迹则取消了自然中的缺陷和限制。

信仰一位上帝，若不是信仰作为一个人性（主观的）实体的自然（客观实体），就是信仰作为自然实体的人性实体。前一种信仰是自然宗教、多神教，后一种信仰是精神-人类宗教、一神教。多神教徒把自己奉献给自然，给自然一只人眼和一颗人心；一神教徒把自然奉献给自己，给人眼人心以支配自然的力量和权威；多神教徒使人依靠自然，一神教徒使自然依靠人；前者说如果自然不存在，我就不存在；后者反转来说如果我不存在，世界、自然就不存在。

时候是会到的，到了这时候，李希登贝格（Lichtenberg）的预言就要实现，对于一位一般的上帝的信仰，因而对于一位理性主义的上帝的信仰，将要被视为迷信，正和现在那对于肉体的、行奇迹的、亦即基督教的上帝的信仰之被当作迷信一样，自然与理性的纯净光明将要代替简单信仰的圣烛之光、代替理性信仰的薄暮之光，来照耀人类，来温暖人类。

声音是耳朵的客观本质，是耳朵的上帝，光是眼睛的客观本质，是眼睛的上帝；声音只对耳朵存在，光只对眼睛存在；在耳朵里你有着你在声音里所有的，有着颤动的、振动的物体，紧张的皮膜，胶状的物质；在眼睛里你则有着感光的器官。因此把上帝弄成一个物理学、天文学、动物学的对象或实体，正如同把声音弄成一个眼睛的对象一样。正如声音只存在于耳朵里，只对耳朵存在，上帝也只存在于宗教里，只对宗教存在，只存在于信仰里，只对信仰存在。正如作为听觉对象的声音或声调只是耳朵的本质，作为一个对象的上帝，作为一个只是宗教对象、信仰对象的上帝，也只表示着宗教的本质、信仰的本质。但是什么东西使一个对象成为宗教的对象呢？像我们所见的那样：只是人类的幻想或想象以及人心。你崇拜耶和华也好，崇拜阿比斯也好，崇拜雷神也好，崇拜基督也好，你和黄金海岸的黑人一样崇拜你的影子也好，你像年老的波斯人一样崇拜你的灵魂也好，你崇拜“丹田之气”（Flatus Ventris）或你的精灵也好，总之，不管你崇拜的是一个可感的或是一个精神的实体——都是一样的；宗教的对象只不过是某一个东西，只要这个东西是一个幻想的对象、感情的对象、信仰的对象便行；正因为宗教的对象就其为宗教的对象说，并不在实际中存在，反倒与实际矛盾，所以它只是一个信仰的对象。譬如说，人的不朽或作为不朽的实体的人，是一个宗教的对象，但是正因为如此，它只是一个信仰的对象，因为实际所显示的正好与此相反，是人皆有死。信仰就是把不是的想象为是的，例如想象这幅图像是活的东西，这面包是肉，这酒是血，也就是说，是它所不是的。因此，如果你希望用望远镜在天文学的天上找到上帝，或者用放大镜在一个植物园中找到上帝，或者用矿物学上用的锤子在地质学的矿山里找到上帝，或者用解剖刀和显微镜在动物和人的肺脏里找到上帝，那就暴露了对宗教的最大的无知——你只有在信仰中，只有在想象中，只有在人心中找到他；因为上帝本身并不是别的，只是幻想或想象的实体，只是人心的实体。

希腊人并不愿意永生，他们只是不愿意老和死，他们并不愿意绝对不死，他们只愿意现在还不死——不快意的事临到人身上总是太早些——，只愿意不要在盛年死，不要暴死，不要痛苦地死；他们不希望享天福，他们只希望享幸福，只希望无牵累地、轻松地生活；他们并不像基督教徒那样不满他们受制于自然的必然性，受制于性欲、睡眠、饮食等需求；他们在他们的愿望中仍旧安于人性的限制；他们并不是无中生有的创造者，他们并不从水中造出酒，他们只是净化和蒸馏自然的水，循自然的途径把水化为神的液汁；他们并不从单纯的想象中，而从现实世界的材料中创造出神圣的、幸福的生活的内容；他们在这个世界的土地上建立起精神的天域。希腊人并不将神圣的、亦即可能的东西当作实在的东西的原型、目标和尺度，而将实在的东西当作可能的东西的尺度。即使当他们凭着哲学而将他们的神灵精致化与精神化了的时候，他们的愿望也仍然留在实际的基地上，留在人性的基地上。神是实在化了的愿望，而哲学家、思想家，就其为哲学家、思想家说，他们的最高愿望、最大幸福便是安静地思想。因此，希腊哲学家们的神——至少是那位最杰出的希腊哲学家、所谓哲学上的宙斯亚里士多德的神——都是安静的思想家；天福、神性寓于思想的无间断的活动里。不过这活动、这天福本身就是在这个世界之内、在人性以内——虽然人性是有间断的——的实在的幸福，一种确定的。特殊的、因此在基督教徒看来是有限制的、贫乏的、与幸福的本质相矛盾的幸福；因为基督教徒没有有限制的上帝，而有无限制的、超出一切自然必然性的、超人的、世外的、超越的上帝，就是说：他们有着无限制的。超越的、超世间的、超自然的、超人类本质的、亦即绝对幻想的愿望。基督教徒愿意无限地比奥林普山的诸神优胜和幸福；他们的愿望是一个天堂，在这个天堂里自然的一切限制、一切必然性都告消除，一切愿望都得到满足，在这个天堂里，没有愿望、没有烦恼、没有创伤、没有斗争、没有情欲、没有扰乱、没有日与夜、光明与黑暗、逸乐与痛苦的轮转，不像希腊人的天堂所有的那样。总之：他们的信仰对象不再是一位有限的、一定的上帝，不再是一位有宙斯、波赛东或赫派司多等一定名号的上帝，而是那绝对的上帝，那无名的上帝，因为他们的愿望的对象不是一个有名的、有限的、尘世的幸福，不是一个一定的满足，不是爱情的满足，也不是优美音乐的满足，也不是道德自由的满足，也不是思想的满足，而是一个包括一切的满足，因此洋溢充沛、越过一切观念一切概念的满足，那无穷的、无限的、不可言说的、不可描述的天福的满足。天福与神性是一回事。作为信仰想象的对象的天福。一般地作为理论对象的天福，就是神性，作为心灵、意志、愿望的对象的神性；一般地作为实践对象的神性，就是天福。或者更可以说：神性是一个表象，这表象的本质和真相就是天福。天福的要求达到什么程度，神性的表象就达到什么程度——并不更超越一步。谁若不再有超自然的愿望，谁也就不再有超自然的本质。

作者：费尔巴哈　译者：王太庆　出版社：商务印书馆　日期：1999年

**忏悔录**

奥古斯丁

卷一

向天主呼吁，就是请天主降至我身，那末我将怎样向我的天主，向我的主、天主呼吁？我心中是否有地方足以使我的天主降临，使创造天地的主宰降至我身？主、我的天主，我身上真的有可以容纳你的地方吗？你所造的天地，复载我们的天地能容纳你吗？是否由于一切存在没有你便不能存在，为此凡存在的便容纳你：这样，我既然存在，何必要求你降至我身？因为除非你在我身上，否则我便无由存在。我不在黄泉，而你在那里；即便“我进入地狱，你也还在那里”。

我的天主，假如你不在我身，我便不存在，绝对不存在。而且“一切来自你，一切通过你，一切在你之中”，是否更可以说，我除非在你之中，否则不能存在？主，确然如此，确然如此。那末既然我是在你之中，我更从何处向你呼吁？你从何处降至我身？我的天主，你曾说：“我充塞天地”，我岂将凌跨天地之外，使你能降来我身？

既然你充塞天地，天地能包容你吗？是否你充塞天地后，还有不能被天地包容的部分？你充塞天地后，余下的部分安插在哪里？是否你充塞一切，而不须被任何东西所包容，因为你充塞一切，亦即是包容一切？一只瓶充满了你，并没有把你固定下来，瓶即使破碎，你并不散溢。你倾注在我们身内，但并不下坠，反而支撑我们；你并不涣散，反而收敛我们。

但你充塞一切，是否你全体充塞一切？是否一切不能包容你全体，仅能容纳你一部分，而一切又同时容纳你的同一部分？是否各自容纳一部分，大者多而小者少？这样你不是有大的部分和小的部分了？或是你不论在哪里，便整个在哪里，而别无一物能占有你全体？

至高、至美、至能、无所不能、至仁、至义、至隐、无往而不在，至美、至坚、至定、但又无从执持，不变而变化一切，无新无故而更新一切：“使骄傲者不自知地走向衰亡”；行而不息，晏然常寂，总持万机，而一无所需；负荷一切，充裕一切，维护一切，创造一切，养育一切，改进一切；虽万物皆备，而仍不弃置。你爱而不偏，嫉而不愤，悔而不怨，蕴怒而仍安；你改变工程，但不更动计划；你采纳所获而未有所失；你从不匮乏，但因所获而欢乐；你从不悭吝，但要求收息。谁能对你格外有所贡献，你便若有所负，但谁能有丝毫不属于你呢？你并无亏欠于人，而更为之偿；你免人债负，而仍无所损。我能说什么呢？我的天主，我的生命，我神圣的甘饴，谈到你，一人能说什么呢？但谁对于你默而不言，却是祸事，因为即使这人谈得滔滔不绝，还和未说一样。

从此有人乳养着我，我的母亲，我的乳母，并不能自己充实她们的乳房，是你，主，是你按照你的安排，把你布置在事物深处所蕴藏的，通过她们，给我孩提时的养料。你又使我在你所赐予之外不再有所求，使乳养我的人愿意把你所给予她们的给我，她们本着天赋的感情，肯把自你处大量得来的东西给我。我从她们那里获得滋养，这为她们也有好处；更应说这滋养并不来自她们，而是通过她们，因为一切美好来自你天主，我的一切救援来自我的天主。

我的幼年早已死去，而我还活着。主啊，你是永永地生活着，在你身上没有丝毫死亡，在世纪之前，在一切能称为以往之前，你存在着，你是主，你所创造的万物的主宰、在你身上存在着种种过往的本原，一切变和不变的权舆，一切暂时的无灵之物的永恒原因；天主，求你告诉我，求你的慈爱矜怜我，告诉我是否我的孩提之年继续前一时期已经消逝的我，是否我在母胎之时度着这一时期的生命？因为有人向我谈到这一段生命，而我自己也看到妇人的怀孕。我的天主，我的甘饴，在这个时期以前我是怎样？是否我曾生活在某一地方，曾是某一人？因为没有一人能答复我，我的父母，别人的经验，我的记忆，都不能作答。你是否要哂笑我向你提出这些问题？你不是命我照我所领悟的赞美你、歌颂你吗？

可见婴儿的纯洁不过是肢体的稚弱，而不是本心的无辜。我见过也体验到孩子的妒忌：还不会说话，就面若死灰，眼光狠狠盯着一同吃奶的孩子。谁不知道这种情况？母亲和乳母自称能用什么方法来加以补救。不让一个极端需要生命粮食的弟兄靠近丰满的乳源，这是无罪的吗？但人们对此都迁就容忍，并非因为这是小事或不以为事，而是因为这一切将随年龄长大而消失。这是唯一的理由，因为如果在年龄较大的孩子身上发现同样的情况，人们决不会熟视无睹的。

主，我的天主，你给孩子生命和肉体，一如我们看见的，你使肉体具有官能、四肢、美丽的容貌，又渗入生命的全部力量，使之保持全身的和谐。你命我在这一切之中歌颂你，“赞美你，歌颂你至高者的圣名”，因为你是全能全善的天主，即使你仅仅创造这一些，也没有一人能够做到：你是万有的唯一真原，化育万类的至美者，你的法则制度一切。

我自小就憎恨读希腊文，究竟什么原因，即在今天我还是不能明白。我酷爱拉丁文，当然不是启蒙老师教的，而是所谓文法先生教的拉丁文，因为学习阅读、书写、计算时所读的初步拉丁文，和一切希腊文一样，在我是同样感到艰涩而厌倦。什么缘故？当然是随着罪恶和渺茫的生命而来的：“我是血气，不过是一阵去而不返的风。”我过去和现在所以能阅读各种书籍和写出我所要写的文字都靠我早年所读的书；这些最早获得的学识，比了逼我背诵的不知哪一个埃涅阿斯的流浪故事，当然更好、更可靠。当时我为狄多的死，为她的失恋自尽而流泪；而同时，这可怜的我，对那些故事使我离弃你天主而死亡，却不曾流一滴泪。

我背弃了你，却去追逐着受造物中最不堪的东西；我这一团泥土只会钻入泥土，假如有人禁止我阅读，我便伤心，因为不能阅读使我伤心的书本。当时认为这些荒诞不经的文字，比起我阅读书写的知识，是更正经、更有价值的文学。

我童年时爱这种荒诞不经的文字过于有用的知识，真是罪过。可是当时“一一作二、二二作四”，在我看来是一种讨厌的歌诀，而对于木马腹中藏着战士啊，大火烧特洛伊城啊，“克利攸塞的阴魂出现”啊，却感到津津有味！

于此可见，识字出于自由的好奇心，比之因被迫而勉强遵行的更有效果。

哪一个道貌俨然的夫子肯认真地听受一个和他们出于同一泥沼的人的呼喊：“荷马虚构这些故事，把凡人的种种移在神身上，我宁愿把神的种种移在我们身上？”说得更确切一些：荷马编造这些故事，把神写成无恶不作的人，使罪恶不成为罪恶，使人犯罪作恶，不以为仿效坏人，而自以为取法于天上神灵。

我童年时可怜地躺在这些风尚的门口，那里是我鏖战的沙场，那里我更怕违犯文法，不怕因自己犯文字错误而妒忌不犯错误的人。

我的天主，我向你诉说以往种种，并向你忏悔我当时获得赞扬的往事，而当时我的生活标准便是使那些称道我的人满意，我尚未看出垢污的深渊，“我失足于其中，远远离开了你的双目”。

在你眼中还有什么人比我更恶劣呢？由于我耽于嬉游，欢喜看戏，看了又急于依样葫芦去模仿，撒了无数的谎，欺骗伴读的家人，欺骗教师与父母，甚至连那些称道我的人也讨厌我。我还从父母的伙食间中，从餐桌上偷东西吃，以满足我口腹之欲，或以此收买其他儿童从事彼此都喜爱的游戏。在游戏中，我甚至挟持了求胜的虚荣心，住往占夺了欺骗的胜利。但假如我发现别人用此伎俩，那我绝不容忍，便疾言厉色地重重责备，相反，我若被人发觉而向我交涉时，却宁愿饱以老拳，不肯退让。

这是儿童的天真吗？不是，主，不是，请许我如此说，我的天主。因为就是这一切，从对伴读家人、老师，对胡桃、弹子、麻雀是如此，进而至于对官长、君主，对黄金、土地、奴隶也就如此；随着年龄一年一年伸展，一如戒尺之后继之以更重的刑具。

因此谦逊的征象仅存于儿童的娇弱：我们的君主啊，你说：“天国属于此类”，即是此意。

卷二

我十六岁这一年，由于家中经济拮据而辍学，闲在家中，和父母一起生活，情欲的荆棘便长得高出我头顶，没有一人来拔掉它。相反，我的父亲在浴室中看见我发育成熟，已经穿上青春的苦闷，便高兴地告诉我母亲，好像从此可以含饴弄孙了；他带着一种醉后的狂喜，就是这种狂喜使世界忘却自己的创造者，不爱你而爱受造物，这是喝了一种无形的毒酒，使意志倾向卑鄙下流。但你在我母亲心中已经开始建造你的宫殿，准备你的居处。我的父亲不过是一个“望教者”，而且还是最近的事。为此，虽则我这时尚未奉教，我母亲却怀着虔诚的忧惧惊恐，为我担心，怕我“不面向你，而是背着你”踏上歧途。

唉！只能怨我自己！我远离着你而前进，我的天主，我敢说你缄默不语吗？这时你真的一言不发吗？你通过我的母亲、你的忠心的婢女，在我耳边再三叮咛。可是这些话一句也没有进入我的心房，使我照着做。她教我，我记得她曾非常关切地私下告诫我，不要犯奸淫，特别是不要私通有夫之妇。

我认为这不过是妇人的唠叨，听从这种话是可耻的。其实这都是你的话，而我不知道，我还以为你不声不响，这不过是她饶舌；你却通过她对我讲话，你在她身上受到我、受到“你的仆人，你的婢女的儿子”的轻蔑。但我不知道；我如此盲目地奔向堕落，以致在同辈中我自愧不如他们的无耻，听到他们夸耀自己的丑史，越秽亵越自豪，我也乐于仿效，不仅出于私欲，甚至为了博取别人的赞许。除了罪恶外有什么值得谴责呢？我却为了不受谴责，越加为非作歹，并且由于我缺乏足以和那些败类媲美的行径，便捏造我没有做过的事情，害怕我越天真越不堪，越纯洁越显得鄙陋。

瞧，我和那些伙伴们行走在巴比伦的广场上，我在污泥中打滚，好像进入玉桂异香丛中。无形的敌人要我胶着在这个泥沼内，越来践踏我、诱惑我，因为我极易受诱惑。她、我的生身之母，虽则已经逃出巴比伦城，但尚在城郊踽踽而行；她诰诫我要纯洁，但听到丈夫所说关于我的种种，虽则觉察到情形不妙，前途危险，却并不设法用夫妇之爱来加以限制，即使不能根本解决。她不愿如此做，因为害怕妻室之累妨碍了我的前途，所谓前途，并非我母亲所希望的、寄托在你身上的、身后的前途，而是学问上的前途。我的父母都渴望我在学问上有所成就：父亲方面，他几乎从不想到你，对我却抱着许多幻想；母亲呢，则认为传统的学问不仅没有害处，反而为我日后获致你能有不少帮助。

主，你的法律惩罚偷窃，这法律刻在人心中，连罪恶也不能把它磨灭。哪一个窃贼自愿让另一个窃贼偷他的东西？哪一个富人任凭一个迫于贫困的人偷窃？我却愿意偷窃，而且真的做了，不是由于需要的胁迫，而是由于缺乏正义感，厌倦正义，恶贯满盈。因为我所偷的东西，我自己原是有的，而且更多更好。我也并不想享受所偷的东西，不过为了欣赏偷窃与罪恶。

在我家葡萄园的附近有一株梨树，树上结的果实，形色香味并不可人。我们这一批年轻坏蛋习惯在街上游戏，直至深夜；一次深夜，我们把树上的果子都摇下来，带着走了。我们带走了大批赃物，不是为了大嚼，而是拿去喂猪。虽则我们也尝了几只，但我们所以如此做，是因为这勾当是不许可的。

请看我的心，我的天主啊，请看我的心，它跌在深渊的底里，你却怜悯它，让我的心现在告诉你，当我作恶毫无目的，为作恶而作恶的时候，究竟在想什么。罪恶是丑陋的，我却爱它，我爱堕落，我爱我的缺点，不是爱缺点的根源，而是爱缺点本身。我这个丑恶的灵魂，挣脱你的扶持而自趋灭亡，不是在耻辱中追求什么，而是追求耻辱本身。

因为骄傲模仿伟大，独有你天主是凌驾一切之上；贪婪追求地位光荣，但尊荣永远是属于你的；有权势者的暴虐企图使人畏惧，但惟有你天主才能使人敬畏，一人在何时何地，用什么方法、凭借什么能越出你的权力？轻薄的巧言令色想博得爱怜，但什么也不能比你的慈爱更有抚慰的力量，比你美丽光明的真理更有实益地值得爱恋；好奇心仿佛在追求知识，你却洞悉一切事物的底蕴。愚蠢也挂上纯约质朴的美名，但有什么比你更纯一、更纯洁，因为你的行动和罪恶完全对立。懒惰自诩为恬静，但除了主以外，什么是真正的恬静？奢侈想赢得充盈富裕的称号，而你才是涵有一切不朽甘饴的无尽库藏。挥霍弋取了慷慨大量的影子，而你才是一切美好的宽绰的施主。悭吝希望多所积聚，而你却具备一切。妒忌妄想高人一等，但谁能超过你呢？愤怒渴求报复，但谁比你的报复更公正呢？恐惧害怕意外的变故损害心爱的东西？担心自己的安全，但在你能有不测的遭遇吗？能使你所爱的和你脱离吗？除了在你左右，还有可靠的安全吗？悲伤是因丧失了所贪求的东西而憔悴，它想和你一样不可能有所丧失。

这个不堪的我，从那些现在想起还使我面红耳赤的事件，特别从这次因爱偷窃而干的偷窃，得到什么果实呢？什么也得不到，因为偷窃本身就是虚无；这不过更显出我的可怜。但假如我是单独一人，我便不会如此——据我回忆，我当时的心情是如此——我单独一人，决不会干这勾当。可见我还欢喜伙伴们的狼狈为奸，因此说我只爱偷窃不爱其他，是不正确的，但也能说是正确的，因为狼狈为奸也不过是虚无。

但究竟如何呢？除了驱除阴霾、照耀我心的天主外，谁能指点我？谁促使我追究、分析、思考？假如我欢喜所偷的果子，想享受这些果子，那末为满足我的欲望，我单独也能干这勾当，不需要同谋者的相互激励，燃起我的贪心，使我心痒难忍。但由于我的喜爱不在那些果子，因此是在乎罪恶本身，在乎多人合作的犯罪行为。

卷三

人们愿意看自己不愿遭遇的悲惨故事而伤心，这究竟为了什么？一人愿意从看戏引起悲痛，而这悲痛就作为他的乐趣。这岂非一种可怜的变态？一个人越不能摆脱这些情感，越容易被它感动。一人自身受苦，人们说他不幸；如果同情别人的痛苦，便说这人有恻隐之心。但对于虚构的戏剧，恻隐之心究竟是什么？戏剧并不鼓励观众帮助别人，不过引逗观众的伤心，观众越感到伤心，编剧者越能受到赞赏。如果看了历史上的或竟是捕风捉影的悲剧而毫不动情，那就败兴出场，批评指摘，假如能感到回肠荡气，便看得津津有味，自觉高兴。

但那时这可怜的我贪爱哀情的刺激，追求引致悲伤的机会；看到出于虚构的剧中人的不幸遭遇，扮演的角色越是使我痛哭流涕，越称我心意，也就越能吸引我。我这一头不幸的牲口，不耐烦你的看护，脱离了你的牧群，染上了可耻的、龌龊不堪的疥疠，这又何足为奇呢？我从此时起爱好痛苦，但又并不爱深入我内心的痛苦——因为我并不真正愿意身受所看的种种——而仅仅是爱好这种耳闻的、凭空结构的、犹如抓着我浮皮肤的痛苦，可是一如指甲抓碎皮肤时那样，这种爱好在我身上也引起了发炎、肿胀、化脓和可憎的臭腐。

血气未定的我和这些人一起，读雄辩术的课本，希望能有出众的口才：这不过为了享受人间荣华的可鄙而浮薄的目的。遵照规定的课程，我读到一个名西塞罗的著作，一般人更欣赏他的词藻过于领会他的思想。书中有一篇劝人读哲学的文章，篇名是《荷尔顿西乌斯》。

这一本书使我的思想转变，使我的祈祷转向你，使我的希望和志愿彻底改变。我突然看到过去虚空的希望真是卑不足道，便怀着一种不可思议的热情，向往着不朽的智慧，我开始起身归向你。

因此，我蹈入了骄傲、狂妄、巧言令色的人们的圈子中，他们口中藏着魔鬼的陷阱，含着杂有你的圣名和耶稣基督、“施慰之神”、“圣神”等字样的诱饵。他们语语不离这些名字，但不过是掉弄唇舌而发出虚音，心中毫无真理。他们口口声声：“真理、真理”，不断和我谈论真理，却没有一丝一毫的真理；他们不仅对于身为真理的你，而且对于你所创造的世界也发出种种荒谬的论调：关于世界，即使哲学家们所论确切，我为爱你的缘故，也应置之不顾，你是我最慈爱的父亲，万美之美。

由于缺乏真理而心烦虑乱，我追寻你、我的天主，——我现在向你忏悔：在我怙恶不悛的时候，你已经怜悯我——但是仅仅用肉体的感觉，而不是用你所赋与我们足以制服毒虫猛兽的理智。你幽邃沉潜，在我心坎深处之外，你又高不可及，超越我心灵之巅。

正义本质绝无变易，也不把全部条例施行于任何一个时代，而是因时制宜，为每一时代制定相应的法令。

至于违反风俗习惯的罪行，应随不同的习俗加以禁邂，某一城市或某一国家，或因习惯或由法律所订定的规章，不应为市民或侨民随意破坏。任何部分如与整体不合即是缺陷。但如天主所命令的和一地的习惯规章抵触，即使从未执行，应即实施，若已废弛，应予恢复。君王有权在所统治的城邑中颁布前人或本人从前未曾制订的新法，凡是服从新法，并不违犯本城的旧章，而不服从恰就违反本城的制度，因为服从君王是人类社会共同的准则，那末对万有的君王、天主的命令更应该毫不犹豫地服从。人类社会中权力有尊卑高下之序，下级服从上级，天主则凌驾一切之上。

对于侮辱他人，或对人施行暴力，二者都是蓄意损害他人的罪行，则和违反天性的罪行相同。这两种罪行的起因，或是为了报复，如仇人的陷害仇人；或为夺取别人所有，如强盗的抢劫行旅；或为逃避祸患，如一人恐惧另一人；或出于妒忌，如不幸者妒忌另一人的幸福，如得势者畏恨别人势力与自己相埒；或仅仅出于幸灾乐祸，如观看角斗的观众，或戏弄嘲笑别人。

一定是你倾听她的心声，全能的好天主啊！你照顾着每一人，仿佛只照顾一个人，你照顾全人类，犹如照顾一人。

卷四

我从十九岁到二十八岁，九年之久，陈溺于种种恶业之中，自惑惑人，自欺欺人，公开是教授所谓“自由学术”，暗中则使用虚伪的宗教幌子，前者是出于骄傲，后者则由于迷信，而二者都是虚妄。我一面追求群众的渺茫名誉，甚至剧场中的喝采，诗歌竞赛中柴草般的花冠、无聊的戏剧和猖狂的情欲，而另一面却企图澡雪这些污秽：我供应那些所谓“优秀分子”和“圣人们”饮食，想从他们的肚子里泡制出天使和神道来解救我们。我和那些受我欺骗或同我一起受人欺骗的朋友们从事于这种荒谬绝伦的勾当。

在这些年代中，我和一个女子同居着，我们两人不是经过当时所谓合法的婚姻而结合的，而是由于苦闷的热情，我忘却了理智而结识的。但我仅有她一人，我对她是始终如一，并无其他外遇。在她身上，我亲自体验到为子嗣而黾勉同心的婚姻与肉欲冲动的结合有很大的差别，后者违反了双方的意愿而生育子女，但对所生的也不得不加以爱护。

在这些年代中，我在本城开始我的教书生涯时，结识了一个非常知己的朋友，他和我一起研究学问，又同在旺盛的青年时代。他本是和我一起长大、一起就学、一起游戏的。但幼时我们两人还没有深切的爱情，虽则后来也不能谓是真正的友谊，因为只有你把那些具有“因我们所领受的圣神而倾注于我们心中的爱”而依附你的人联结在一起的友谊才是真正的友谊。但那时我和他的交谊真是无比甜蜜，同时，因嗜好相同，更增加了我们的投契。我又使他放弃了他青年时代尚未真诚彻底认识的真正信仰，把他拖到了我母亲为我痛哭的荒诞危险的迷信之中。他的思想已经和我一起走上了歧途，而我的心也已经不能没有他。你是复仇的天主，同时也是慈爱的泉源，你紧紧追赶着逃避你的人，你用奇妙的方式使我们转向你；这温柔的友谊为我说来是超过我一生任何幸福，可是还不到一年，你便使他脱离了人世。

我为何要说这些话？现在不是提问题的时候，而是向你忏悔的时候。那时我真不幸。任何人，凡爱好死亡的事物的，都是不幸的：一旦丧失，便会心痛欲裂。其实在丧失之前，痛苦早已存在，不过尚未感觉到而已。那时我的心境是如此。我满腹辛酸而痛哭，我停息在痛苦之中。我虽则如此痛苦，但我爱我这不幸的生命，过于爱我的朋友。因为我虽则希望改变我的生命，但我不愿丧失我的生命，宁愿丧失朋友；我不知道我那时是否肯为了他而取法传说中的奥莱斯得斯和彼拉得斯，如果不是虚构的话，他们两人愿意同生同死，不能同生，则不如同死。但当时我的内心产生了一种与此完全相反的情绪：一面我极度厌倦生活，一面却害怕死。我相信我当时越爱他，便越憎恨、越害怕死亡，死亡抢走了我的朋友，死亡犹如一个最残酷的敌人，既然吞噬了他，也能突然吞下全人类。我记得我当时的思想如此。

时间并不闲着，并非无所事事的悠然而逝：通过我们的感觉，时间在我们心中进行看令人惊奇的工作。时间一天又一天的来来去去，在它来时去时，把新的希望、新的回忆注入我心中，逐渐恢复我旧时的寻欢作乐，迫使痛苦撤退；但替代的虽不是新的痛苦，却是造成新痛苦的因素。何以这痛苦能轻易地深入我内心呢？原因是由于我爱上一个要死亡的人，好像他不会死亡一样，这是把我的灵魂洒在沙滩上。

朋友之间彼此相爱便是如此，甚至可以到达这样的程度：如果对朋友不以爱还爱，会觉得良心的谴责；对朋友只要求善意的表示。因此，一个朋友死去，便会伤心，蒙上痛苦的阴影，甜蜜变成辛酸，心灵完全沉浸在泪水中，死者的丧失生命，恍如生者的死亡。

如果你欢喜肉体，你该因肉体而赞颂天主，把你的爱上升到肉体的创造者，不要因欢喜肉体而失欢于天主。如果你欢喜灵魂，你应在天主之中爱灵魂，因为灵魂也变易不定，谁有固着于天主之中，才能安稳，否则将走向毁灭。因此你该在天主之中爱灵魂，尽量采取灵魂，拉它们和你一起归向天主；你该对它们说：“爱天主，是天主创造了一切，天主并不遥远。天主并非创造万物后便功成身退；万有来自天主，就存在于天主之中。哪里闻到真理的气息，天主就在哪里。天主在人心曲中，而心却远远离开天主。“叛逆的人，回心转意吧！”依附于创造你们的天主。和他一起，你们便能站住，获得安宁。为何你们要走上崎岖的道路？你们要上哪里去呢？你们所爱的美好都来自他，但惟有归向他，才是美好甘饴，否则即变成苦涩。

我还没有看出这个大问题的关键在于你的妙化之中，惟有你全能天主才能创造出千奇万妙。我的思想巡视了物质的形相，给美与适宜下了这样的定义：美是事物本身使人喜爱，而适宜是此一事物对另一事物的和谐，我从物质世界中举出例子来证明我的区分。我进而研究精神的性质，由于我对精神抱着错误的成见，不可能看出精神的真面目。真理的光芒冲击我的眼睛，可是我使我跃跃欲试的思想从无形的事物转向线条、颜色、大小；既然在思想中看不到这种种，我便认为我不能看见我的精神。另一面，在德行中我爱内心的和平，在罪恶中我憎恨内心的混乱，我注意到前者具有纯一性而后者存在分裂，因此我以为理性、真理和至善的本体即在乎纯一性。同时糊涂的我认为至恶的本体存在于无灵之物的分裂中，恶不仅是实体，而且具有生命，但并不来自你万有之源。

前者、我名之为“莫那特斯”，作为一种无性别的精神体；后者我名之为“第亚特斯”，如罪恶中的愤怒，放浪中的情欲等，我真不知道在说什么。原因是我当时并不懂得，也没有人告诉我，恶并非实体，我们的理智也不是不变的至善。

主、我的天主，我们希望常在你的羽翼之下，请你保护我们，扶持我们；你将怀抱我们，我们从孩提到白发将受你的怀抱，因为我们的力量和你在一起时才是力量，如果靠我们自身，便只是脆弱。我们的福利，在你身边，才能保持不失；一离开你，便走入歧途。主啊，从今起，我们要回到你身边，为了不再失足，我们的福利在你身边是不会缺乏的，因为你即是我们的福利。我们不必担心过去离开你，现在回来时找不到归宿，因为我们流亡在外时，我们的安宅并不坍毁，你的永恒即是我们的安宅！

卷五

人们对这些成就表示赞叹，没有这种知识的人感到惊愕，那些行家却沾沾自喜。目无神明的骄傲使他们和你的无限光明隔绝；他们能预测日蚀，却看不到自身的晦蚀。原因是他们不能本着宗教精神探求他们所以能探求以上种种的才能来自何处。即使他们发现是你创造他们，也不肯把自己贡献于你，使你保持着所创造的工程：他们祭祀自己，却不肯以自身祭祀你，他们不肯宰杀和“空中飞鸟”一样的好高鹜远的意愿、和“海中鳞介”一样的“潜行深渊”的好奇心，以及和“田野的牲畜”一样的快乐，使你天主能以销铄一切的烈火烧毁他们导致死亡的欲望，赋予他们不朽的生命。

主、真理的天主，是否只要通晓这些事理，就能使你愉悦？一人精通这一切而不认识你，是不幸的，相反，不知道这一切而能认识你，是有福的。一人既认识你，又明白这一切，并不因这些知识而更有福。相反，如果能认识你，能以敬事天主之礼光荣你，感谢你，不使思想陷于虚妄，那末他的幸福完全得之于你。

一人有一棵树，虽则不知道这树高几肘，粗几肘，却能享用这棵树而感谢你，比了另一人知道有多少高，有多少桠枝，并不占有这树，也不认识这树的创造者，一定更好。对于信徒也如此，世间一切财富都属于他，“似乎一无所有，却一切都有”；他归向你，一切为你服务，即使连北斗星的轨道也不知道，但毫无疑义，这人比起一人能计算天体星辰，称量元素，却忽视了“用尺度、数字、衡量处置万物”的你，一定更好。

我的天主啊，你用奇妙隐秘的方式教导我，我的所以相信，是因为你的教诲都是正确的，不论在什么地方，凡真理照耀之处，除了你，别无其他真理的导师。我受你的教导，已能懂得一件事不能因为说得巧妙，便成为真理，也不能因言语的朴拙而视为错误；但也不能因言语的粗率而视为真理，因言语典雅而视为错误；总之，智与愚，犹如美与恶的食物，言语的巧拙，不过如杯盘的精粗，不论杯盘精粗，都能盛这两类食物。

我的所以愿意前往罗马，不是由于劝我的朋友们所许给我的较优的待遇和较高的地位，——虽则当时我对二者并非无动于衷——主要的，几乎唯一的原因，是由于我听说罗马的青年能比较安静地读书，受比较严格的纪律的约束，不会乱哄哄地、肆无忌惮地冲进另一位教师的教室，没有教师的许可，绝不容许学生闯进去。相反，在迦太基，学生的恣肆真是令人痛恨，无法裁制，他们恬不知耻地横冲直撞、近乎疯狂地扰乱为每一学生的利益而制定的秩序。他们带着一种令人惊奇的冥顽不灵干出种种不正当的行为，如果不是有习惯纵容他们，竟应受法律的处分。这种习惯更显示出他们的不堪，因为他们做了你的永恒的法律所绝不容许的事，还行所无事地自以为逍遥法外；其实他们的盲目行动即是一种惩罚，他们所身受的害处远过于加给别人的害处。

天主啊，你是知道我为何离此而他往，可是你并不向我点明，也不指示我的母亲；我的出走使她悲痛欲绝，她一直跟我到海滨。她和我寸步不离，竭力要留住我，或跟我一起动身；我欺骗她，推说有朋友等候顺风开船，在他出发之前，我不愿离开他。我说谎，欺骗了我的母亲，欺骗了这样一位母亲！我竟出走了。你的慈爱宽赦了我这一罪行，因为你保留了满身丑恶的我不被海水淹没引导我到你恩宠的泉水中洗涤我，并擦干了我母亲每天在你面前为我流在地上的泪水。

为此我也相信存在着恶的本体，是一团可怖的、丑陋的、重浊的东西——摩尼教名之为“地”——或是一种飘忽轻浮的气体，这是他们想像中在地上爬行的恶神。由于我尚有一些宗教情感，我不得不相信善神不能创造恶的本体，因此我把这团东西和善对峙着，二者都是无限的，恶的势力比较小，善的势力比较大；从这个害人的原则上，产生了其他一切侮辱神明的谬论。

卷六

我本来能够用信仰来治疗我的疾病，澡雪我的思想，使之趋向你永久存在而没有丝毫欠缺的真理；可是犹如一人受了庸医的害，往往对良医也不敢信任，同样我灵魂的病，本来只能靠信仰来治疗的，但由于害怕信仰错误，便不愿治疗，拒绝你亲手配制的、施送世界各地的病人的、具有神效的信仰良医。

你采取什么办法促使我感觉到处境的可怜呢？这是在我准备朗诵一篇歌颂皇帝的文章的那一天。文中说了许多谎言，而这些谎言会获得知音的激赏。这时我的心惦念着这件事，燃烧着狂热的思想。我走过米兰某一条街道时，看见一个贫窭的乞丐，大概喝饱了酒，欣欣然自得其乐。我不禁叹息着对同行的几个朋友说起，我们醉生梦死带来了多少痛苦，在欲望的刺激下费尽心机作出如许努力，而所背负的不幸的包袱却越来越沉重的压在我身上，我们所求的不过是安稳的快乐，这乞丐却已先我而得，而我们还可能终无所获。这个乞丐花得几文钱，便获得当前的满足，而我正在艰辛困顿中百般追寻。果然他所得的快乐并非真正的快乐，可是我所贪求的比这更属渺茫。总之他是兴高采烈，我是神情颓丧，他是无忧无虑，我是顾虑重重。如果有人问我：“你愿意快乐呢，还是愿意忧患？”当然我回答说：“愿意快乐。”如果再问我：“你愿意和那个乞丐一样，还是像你现在这样？”我却仍愿在徊徨疑虑中与我周旋。这是由于错误的偏见，并非由于真理。因我不应自以为学问富裕而比他优越，我的学问并不给我快乐，不过是取悦于他人的一套伎俩，不是为教育人们，只是讨人们的欢喜。为此，你要用纪律的杖“打碎我的骸骨”。

世间种种也自有可爱之处，也有相当的甜味，不应轻易和它们割断关系，因为以后再想返回到它们那里是可耻的。目前已经差不多就要得到一些地位了。可是在其他方面，我还贪求些什么？我已交上不少有势力的朋友；如果我不是急于想出人头地，至少已能谋得一个主任的职位。娶上一个有些财产的妻子，不致加重我的负担。我的愿望不过如此。许多大人物，最值得我取法的人物，不是结婚后依然从事研究智慧吗？

我们两人都很少注意到婚姻的光荣在乎夫妇和谐与养育子女的责任。对于我，主要是贪求情欲的满足，情欲俘虏我，磨折我；对于阿利比乌斯，则是好奇诱导他步武我的后尘。

我们这一批朋友，不论思想上或谈话中，都讨厌人生的扰攘不安，经过讨论后，几乎都已拿定主意要去过遁世无问的生活，我们的计划是如此：把我们所有的都拿出来，作为共有的产业，凭我们真诚的友谊，不分彼此，将全体所有合而为一，全部产业既属于每一人也属于全体。我们认为这个团体大约有十人，其中有几人比较富裕，最富有的是我们的同乡和我自幼即非常投契的罗玛尼阿努斯，他由于严重的事故而来到朝中的；他对这件事最热心，由于他雄厚的家产远远超过其余诸人，所以每有建议，余人很是重视。

我的罪恶正在不断增长。经常和我同居的那个女子，视为我结婚的障碍，竟被迫和我分离了。我的心本来为她所占有，因此如受刀割。这创伤的血痕很久还存在着。她回到非洲，向你主立誓不再和任何男子交往。她把我们两人的私生子留在我身边。

但是不幸的我，还比不上一个女子，不能等待两年后才能娶妻，我何尝爱婚姻，不过是受肉情的驱使，我又去找寻另一个对象，一个情妇，好像在习惯的包庇下，继续保持、延长或增加我灵魂的疾疚，直至正式结婚。

卷七

“谁创造了我？不是我的天主吗？天主不仅是善的，而且是善的本体。那末为何我愿作恶而不愿从善？是否为了使我承受应受的惩罚？既然我整个造自无比温良的天主，谁把辛苦的种子撒在我身上，种在我心中？如果是魔鬼作祟，则魔鬼又是从哪里来的呢？如果好天使因意志败坏而变成魔鬼，那末既然天使整个来自至善的创造者，又何从产生这坏意志，使天使变成魔鬼。”

我说：“这是天主以及天主所创造的万物，天主是美善的，天主的美善远远超越受造之物。美善的天主创造美善的事物，天主包容、充塞着受造之物。恶原来在哪里？从哪里来的？怎样钻进来的？恶的根荄、恶的种籽在哪里？是否并不存在？既然不存在，为何要害怕而防范它呢？如果我们不过是庸人自扰，那末这种怕惧太不合理，仅是无谓地刺激、磨折我们的心；既然没有怕惧的理由，那末我们越是怕惧，越是不好。以此推想，或是我们所怕惧的恶是存在的，或是恶是由于我们怕惧而来的。既然美善的天主创造了一切美善，恶又从哪里来呢？当然受造物的善，次于至善的天主，但造物者与受造物都是善的，则恶确从哪里来的呢？是否创造时，用了坏的质料，给予定型组织时，还遗留着不可能转化为善的部分？但这为了什么？既然天主是全能，为何不能把它整个转变过来，不遗留丝毫的恶？最后，天主为何愿意从此创造万物，而不用他的全能把它消灭净尽呢？是否这原质能违反天主的意愿而存在？如果这原质是永恒的，为何天主任凭它先在以前无限的时间中存在着，然后从此创造万物？如果天主是突然问愿意有所作为，那末既是全能，为何不把它消灭而仅仅保留着整个的、真正的、至高的、无限的善？如果天主是美善，必须创造一些善的东西，那末为何不销毁坏的质料，另造好的质料，然后再以此创造万物？如果天主必须应用不受他创造的质料，然后能创造好的东西，那末天主不是全能了！”

两人对这种儿戏般的术数热切探究竟似着迷一般。甚至家中牲畜生产也记录时辰，为她观察星辰的位置，用以增加这种术数的经验。

你指示我反求诸己，我在你引导下进入我的心灵，我所以能如此，是由于“你已成为我的助力”。我进入心灵后，我用我灵魂的眼睛——虽则还是很模糊的——瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永定之光。这光，不是肉眼可见的、普通的光，也不是同一类型而比较强烈的、发射更清晰的光芒普照四方的光。不，这光并不是如此的，完全是另一种光明。这光在我思想上，也不似油浮于水，天复于地；这光在我之上，因为它创造了我，我在其下，因为我是它创造的。谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒。惟有爱能认识它。

永恒的真理，真正的爱，可爱的永恒，你是我的天主，我日夜向你呻吟。我认识你后，你就提升我，使我看到我应见而尚未能看见的东西。你用强烈的光芒照灼我昏沉的眼睛，我既爱且惧，屏营战栗，我发觉我是远离了你飘流异地，似乎听到你发自天际的声音对我说：“我是强者的食粮；你壮大后将从我为饮食。可是我不像你肉体的粮食，你不会吸收我使我同于你，而是你将合于我。”

我已清楚看出，一切可以朽坏的东西，都是“善”的；惟有“至善”，不能朽坏，也惟有“善”的东西，才能朽坏，因为如果是至善，则是不能朽坏，但如果没有丝毫“善”的成分，便也没有可以朽坏之处。因为朽坏是一种损害，假使不与善为敌，则亦不成其为害了。因此，或以为朽坏并非有害的，这违反事实；或以为一切事物的朽坏，是在砍削善的成分：这是确无可疑的事实。如果一物丧失了所有的“善”，便不再存在。因为如果依然存在的话，则不能再朽坏，这样，不是比以前更善吗？若说一物丧失了所有的善，因之进而至于更善，则还有什么比这论点更荒谬呢？因此，任何事物丧失了所有的善，便不再存在。事物如果存在，自有其善的成分。因此，凡存在的事物，都是善的；至于“恶”，我所追究其来源的恶，并不是实体；因为如是实体，即是善；如是不能朽坏的实体，则是至善；如是能朽坏的实体，则必是善的，否则便不能朽坏。

我从经验体验到同样的面包，健康时啖之可口，抱病时食之无味；良目爱光亮，而病眼则有羞明之苦；这是不足为奇的。你的正义尚且遭到恶人的憎恨，何况你所造的毒蛇昆虫了，毒蛇昆虫本身也是好的，适合于受造物的下层。恶人越和你差异，便越趋向下流；越和你接近，便越适应上层受造物。我探究恶究竟是什么，我发现恶并非实体，而是败坏的意志叛离了最高的本体，即是叛离了你天主，而自趋于下流，是“委弃自己的肺腑”，而表面膨胀。

卷八

我看见教会中人才济济，各人有进修的方式。我已经讨厌我在世俗场中的生活，这生活已成为我的负担。我先前热中名利，现在名利之心已不能催促我忍受如此沉重的奴役了。由于我热爱你的温柔敦厚和你美轮美奂的住所，过去的尘情俗趣在我已不堪回首。但我对女人还是辗转反侧，不能忘情。使徒并不禁止我结婚，虽则他劝我们更能精进，希望人人能和他一样。不中用的我却选择了比较方便的行径；仅仅为了这一事，我便为其他一切缠扰得没精打采，种种顾虑将我磨难，因我既已接受婚约的约束，对于我不愿承当的其他负担也必须配合着夫妇生活而加以适应。

我去谒见西姆普利齐亚努斯，对于蒙受你的恩宠而言，他是当时主教安布罗西乌斯的授洗者，安布罗西乌斯也敬爱他犹如父亲一般。我向他讲述了我所犯错误的曲折情况。他听到我读到柏拉图派的一些著作，这些著作是由已故罗马雄辩术教授维克托利努斯译成拉丁文的，我曾听说维克托利努斯将近逝世之前信了基督教；当时西姆普利齐亚努斯向我道贺，因为我没有涉猎其他满纸谰言的形而下的哲学著作，至于柏拉图派的学说，却用各种方式表达天主和天主的“道”。

在罗马，誓文有一定格式，凡将受洗礼的人事先将誓文记住，届时站在高处，向教友群众朗诵。那时神职人员请维克托利努斯采用比较隐秘的方式，凡比较胆怯怕羞的人往往得乐取这种方式，但维克托利努斯宁愿在神圣的群众之前表示自己的得救。他以为他所教的雄辩术与救援无关，尚且公开讲授，不怕在疯狂的人群之前发挥自己的见解，那末更何惮于在你的驯顺的羊群前宣布你的言论？因此他上台宣誓了，听众认识他的，都在相互指称他的名字，带着低低的赞叹声。可是谁不认识他呢？在皆大欢喜中，可以听到勉强抑制的欢呼：“维克托利努斯！维克托利努斯！”大家一看见他登台，欢欣鼓舞的情绪突然爆发了，但很快就肃静下来，都聚精会神地倾听着。他带着非常的信心，朗朗诵读着真实的信仰誓文。大家都想拥抱他，把他迎接到自己心中。的确大家都用敬爱和欢乐的双手去拥抱他。

人们对于所爱的东西失而复得，比了保持不失感到更大的快乐，这种心情究竟从何而来的呢？许多事例证明这一点，一切都提出证据，叫喊说：“确然如此”。战胜的元首举行凯旋礼，如果不战，不会胜利；战争中危险愈大，则凯旋时快乐也愈甚。航海者受风浪的簸弄，受复舟的威胁，都胆战心惊等待与波臣为伍，忽然风浪平息，过去的恐怖换取了这时欣慰。一个亲爱的人害病，脉息显示他病势严重，希望他转好的人们，心中是和他一起害病。等到病势减极，虽则元气尚未恢复，还不能行走，但人们所感到的愉快绝不是他未曾患病、健步行走时所能感觉的。人生愉快的心情，不仅来自突然的、出乎意外的遭遇，也来自预定的、自寻的烦恼。一人不先感到饥渴，便享受不到饮食的乐趣。酒鬼先吃些咸涩的东西，引起舌根的不快，然后饮酒时酣畅地消除这种苦味。习惯规定订婚后不立即结婚，使未婚夫经过一个时期的想望，成婚后对妻子更加爱护。

对于可耻的、卑鄙的乐趣是如此；对于许可的、合法的快乐是如此；对于最真诚的、正当的友谊也是如此；甚至对于儿子的“死而复生、失而复得”也不例外；无论哪种情况，事前忧患愈重，则所得快乐也愈大。

世俗的包袱，犹如在梦中一般，柔和地压在我身上；我想望的意念，犹如熟睡的人想醒寐时所作的挣扎，由于睡意正浓而重复入睡。谁也不愿意沉沉昏睡，凡头脑健全的人都愿意醒着。但四体非常疲乏时，往往想多睡片刻。即使起身的时间已到，不宜再睡，可是还有些依依不舍。同样，我已确知献身于你的爱比屈服于我的私欲更好。前者使我服膺，驯服了我；后者使我依恋，缠绕着我。你对我说：“你这睡着的人，应当醒过来，从死中复活，基督就要光照你了。”我是没有一句话回答你。你处处使我看出你所说的都真实可靠，真理已经征服了我，我却没有话回答，只吞吞吐吐、懒洋洋的说：“立刻来了！”“真的，立刻来了！”“让我等一会儿。”但是“立刻”，并没有时刻；“一会儿”却长长地拖延下去。我的内心喜爱你的法律是无济于事的，因为“我肢体中另有一种法律，和我心中的法律交战，把我掳去，叫我顺从肢体中犯罪的法律。”犯罪的法律即是习惯的威力，我的心灵虽然不愿，但被它挟持，被它掌握；可惜我是自愿入其彀中，所以我是负有责任的。我真可怜：“除了通过我们的主耶稣基督，依靠你的恩宠外，谁能救我脱离这死亡的肉身？”

我倔强，我抗拒，并不提出抗拒的理由。理由已经说尽，都已遭到驳斥。剩下的只是沉默的恐惧，和害怕死亡一样，害怕离开习惯的河流，不能再畅饮腐败和死亡。

灵魂命令肉体，肉体立即服从；灵魂命令自己，却抗拒不服。灵魂命手动作，手便应命而动，发令和执行几乎不能区分先后，但灵魂总是灵魂，手是属于肉体的。灵魂命令灵魂愿意什么，这是命令自己，却不见动静。这种怪事哪里来的呢？原因何在？我说，灵魂发令愿意什么，如果灵魂不愿，便不会发令，可是发了命令，却并不执行。

其实灵魂并不完全愿意，所以发出的命令也不是完全的命令。命令的尺度完全符合愿意的尺度，不执行的尺度也遵照不愿意的尺度，因为意志下令，才有意愿，这意愿并非另外一物，即是意志本身。于此可见，灵魂不是以它的全心全意发出命令，才会令出不行。如果全心全意发出命令，则即无此命令，意愿亦已存在。因此意志的游移，并非怪事，而是灵魂的病态。虽则有真理扶持它，然它被积习重重压着，不能昂然起立。因此可见我们有双重意志，双方都不完整，一个有余，则一个不足。

因此，希望他们感觉一人身上有彼此对立的双重意志时，不再主张有一善一恶两个对立的灵魂，具有两种对立的本体，来自两个对立的本原。你，真实无妄的天主，你是反对他们，驳斥他们，揭露他们：一人有两个坏主意，譬如一人考虑用毒药或用武器去杀人；强占这一家或那一家的田地；财色不能兼得时，考虑花大量金钱去享乐，还是一毛不拔做守财奴；又如两种娱乐在同一天举行，考虑去看戏还是去看赛车；还可以加上第三个主意：如有机会，到别人家中去偷东西；或是第四个主意：如果有同样的机会，去和人幽会；这些机会如果同时来到，都合他的心意，但不能同时进行，这样那人的灵魂就被四种或更多的对立意志所脔割，因为人们的欲望简直太多了！但摩尼教徒对这一大批不同的本性往往只字不提！

对于好的意志也是如此。如果我问他们：“爱读使徒的书信好不好？欣赏一篇庄严的圣诗好不好？解释《福音》好不好？”他们一定说：“好。”那末，如果同时欢喜这一切，我们的心不是被不同的意志东拉西扯吗？这些意愿都好，可能彼此相持不让，直至我选择其中之一，使分歧的意志成为统一。

同样，永远的真福在上提携我们，而尘世的享受在下控引我们，一个灵魂具有二者的爱好，但二者都不能占有整个意志，因此灵魂被重大的忧苦所割裂；真理使它更爱前者，而习惯又使它舍不下后者。

我灵魂深处，我的思想把我的全部罪状罗列于我心目之前。巨大的风暴起来了，带着倾盆的泪雨。为了使我能嚎啕大哭，便起身离开了阿利比乌斯，——我觉得我独自一人更适宜于尽情痛哭——我走向较远的地方，避开了阿利比乌斯，不要因他在场而有所拘束。

我当时的情况，他完全看出，因为我不知道说了什么话，说时已是不胜呜咽。我起身后，他非常诧异，留在我们并坐的地方。我不知道怎样去躺在一棵无花果树下，尽让泪水夺眶而出。这是我向你奉上的，你理应哂纳的祭献。我向你说了许多话，字句已记不起，意思是如此：“主啊，你的发怒到何时为止？请你不要记着我过去的罪恶。”我觉得我的罪恶还抓住我不放。我呜咽着喊道：“还要多少时候？还要多少时候？明天吗？又是明天！为何不是现在？为何不是此时此刻结束我的罪恶史？”

我说着，我带着满腹辛酸痛哭不止。突然我听见从邻近一所屋中传来一个孩子的声音——我分不清是男孩子或女孩子的声音——反复唱着：“拿着，读吧！拿着，读吧！”立刻我的面色变了，我集中注意力回想是否听见过孩子们游戏时有这样几句山歌；我完全想不起来。我压制了眼泪的攻势，站起身来。我找不到其他解释，这一定是神的命令，叫我翻开书来，看到哪一章就读哪一章。我曾听说安东尼也偶然读福音，读到下面一段，似乎是对他说的：“去变卖你所有的，分给穷人；你积财于天，然后来跟随我”。这句话使他立即归向你。

我急忙回到阿利比乌斯坐的地方，因为我起身时，把使徒的书信集留在那里。我抓到手中，翻开来，默默读着我最先看到的一章：“不可耽于酒食，不可溺于淫荡，不可趋于竞争嫉妒，应被服主耶稣基督，勿使纵恣于肉体的嗜欲。”我不想再读下去，也不需要再读下去了。我读完这一节，顿觉有一道恬静的光射到心中，溃散了阴霾笼罩的疑阵。

我用手或其他方法在书上作一标记，合上书本，满面春风地把一切经过告诉阿利比乌斯。他也把他的感觉——我也不知道——告诉我。他要求看我所读的一节。我指给他看。他接着再读下去，我并不知下文如何。接下去的一句是：“信心软弱的人，你们要接纳他。”他向我说，这是指他本人而言的。这忠告使他坚定于善愿，也正是符合他的优良品性，我早已望尘莫及的品性。他毫不犹豫，一无纷扰地和我采取同一行止。

我们便到母亲那里，把这事报告她。她听了喜形于色。我们叙述了详情细节，她更是手舞足蹈，一如凯旋而归，便向你歌颂，“你所能成全于我们的，超越我们的意想，”因为她看到你所赐与我的远远超过她长时期来哀伤痛哭而祝祷的。你使我转变而归向你，甚至不再追求室家之好，不再找寻尘世的前途，而一心站定在信仰的金科玉律之中，一如多少年前，你启示她我昂然特立的情景。她的哀伤一反而成为无比的喜乐，这喜乐的真纯可爱远过于她所想望的含饴弄孙之乐。

卷九

我是谁？我是怎样一个人？什么坏事我没有做过？即使不做，至少说过；即使不说，至少想过。但你，温良慈爱的主，你看见死亡深入我的骨髓，你引手在我的心源中疏沦秽流。我便蠲弃我以前征逐的一切，追求你原来要的一切。

这时你用牙痛来磨难我，痛得我连话都不能讲。我想起请在场的亲友们代我祈求你一切救援的天主。我写在蜡板上递给他们看。我们双膝刚刚下跪，热切祷告，我便霍然而愈了。多么剧烈的疼痛：怎样消失的呢？主，我的天主！我真是惶恐不安，我承认，因为我一生从未经历过这样的情况。

阿利比乌斯愿意和我一起受洗，同沾复生恩宠。这时他已满怀谦抑，具有领受你的“圣事”的精神；他非常坚强地压制肉身，竟敢在意大利冰冻的土地上赤足步行。

不久以前，米兰教会开始采用这样一种慰勉人心的方法，即弟兄们同气同心，热情歌唱。大约一年前，幼主瓦楞提尼亚努斯的太后优斯提那受了阿利阿派教徒的盅惑，信从异端，迫害你的安布罗西乌斯。虔诚的群众夜间也留在圣堂中拚与他们的主教，你的仆人同生同死。我的母亲，你的婢女，为了关心此事，彻夜不睡，并且站在最前，一心以祈祷为生活。我们虽则尚未具有你的“圣神”的热情，但和全城居民一样焦急不安。这时惟恐民众因忧郁而精神沮丧，便决定仿效东方的习惯，教他们歌唱圣曲圣诗。这方式保留下来，至今世界各地所有教会几乎都采行了。

也就在这时，你梦示你的主教安布罗西乌斯，指明普罗泰西乌与盖尔瓦西乌斯两位殉教者葬身之处。你在神秘的库藏中保存两人的遗体经历多少寒暑而不臭不腐，等到这适当时间出而昭示于人，借以抑制一个身为太后的妇人的横暴。遗体掘出之后，以隆重的仪式奉迎至安布罗西乌斯的圣堂中，这时不仅那些受秽魔骚扰的人恢复了平静，连魔鬼也自己直认失败。更有一个全城知名的、多年失明的人，听到万民欢庆之声，询悉缘由，便起身请人引导他前去。到了那里，他请求准许他以手帕一触“你所珍视的神圣的死者”的灵柩，他这样做了，把手帕按在眼上，双目立即复明。这消息轰传远近，便庄严热烈地展开了对你的歌颂。那个一心树敌的妇人虽并未转向健全的信仰，但她肆虐教会的凶焰不得不被压伏。

我的母亲除了追怀她生身之母劬劳抚育之外，更称道一位老年保姆对她的尽心教导。我的外祖父小时候已由这个女子带领长大，一如姑娘们惯常背负着孩子。因此这个教友家庭中，主人们对这位赤胆忠心的老妇人都很尊重，所有的女孩子都托她管教，她便尽心照顾，必要时用神圣的严规约束她们，而寻常教导她们时也是周详审慎。

除了女孩子们和父母同桌进用极俭朴的三餐外，为了不纵容她们沾染不良的习惯，即使极感口渴、也不许她们随便喝水，对她们发出极合情理的告诫：“现在你们只喝清水，因为没有办法喝到酒；将来你们出嫁后，成为伙食储藏室的主妇，会觉得清水淡而无味，取酒而饮便会成为习惯。”她这样一面开导，一面监督，禁住了孩童的饕餮，而女孩子们对饮水也就有合理的节制，哪里更会有不合体统的嗜好？

事虽如此，但我母亲仍然渐有酒的爱好。这是你的婢女亲口告诉自己的儿子的。她的父母见她是一个循规蹈矩的女孩子，往往叫她从酒桶中取酒。她把酒杯从桶口去舀，在注入酒瓶之前，先用舌头舐上一舐，并不多喝，因为她并不想喝。她所以如此，不是为了嗜酒，而是出于孩子的稚气，喜动而好玩，孩子的这种倾向惟有在家长管束下加以纠正。

这样，每天增加一些，——“凡忽视小事，便逐渐堕落”——习惯而成自然，后来津津有味地要举杯引满了。

那时，她把这位贤明的老妈和她的严峻禁诫已置之脑后了！主啊，你是常常关心着我们，对于这种隐匿的疾患，除了你的救药外，还有其他有效的方剂吗？父亲、母亲和保姆都不在旁，你却鉴临着；你创造我们，呼唤我们，潜引默导，甚至通过其他人物，完成有益于灵魂的行动。

我的天主，你那时在做什么？你怎样照顾她呢？你怎样治疗她呢？你不是用别人锐利刺耳的谩骂作为你秘传去疾的砭熨方法一下子把腐烂部分消蚀了？

经常陪她到酒窖去盛酒的使女，一次和这位小姐争吵起来，那时只有她们两人，这使女抓住她的弱点，恶毒地骂她：“女酒鬼。”她受了这种刺激，立即振发了羞恶之心，便从此痛改前非，涓滴不饮了。

朋友们的投其所好，往往足以害人，而敌人的凌侮却常能发人猛省。当然你处理这些人，仅凭他们损害别人的意愿，而不是依照你利用他们所得的善果。那个使女发怒时，只想使女公子难堪，并不想纠正她的缺点；她或是由于两人吵架的时间和地点别无人在，或是以为历时已久而方始揭发可能对自己反有嫌疑，遂乘着没有旁人的机会才敢放肆。

但是你，天地的主宰，千仞的悬瀑，时代的洪流，无一不随你的意旨而盘旋、而奔注；你用一个人的积怒治疗了另一人的积习。明察者不应以别人听我的忠告而去恶从善，便自以为出于我的力量。

我父亲的心地很好，不过易于发怒，她在丈夫躁性发作时，照常言容温婉，等待他火气平息，才伺机解释自己所持的理由，指出他可能过于急躁，未加思考。许多夫人们，丈夫的气性不算太坏，但还不免受到殴辱，以致脸上伤痕累累，她们闺中谈话往往批评丈夫的行为，我的母亲却批评她们的长舌，带着玩笑的口吻，给她们进尽忠言：在听人读婚约的时候，她以此为卖身契，因此主张谨守闺范，不应和丈夫抗争。这些妇女知道她嫁着一个粗暴的丈夫，但传闻中或形迹上，从未听到或看出巴特利西乌斯曾殴打妻子或为家庭琐事而发生口舌，因此都很诧异，闲谈中向她询问原因，她便把上述的见解告诉她们。凡是受她指导的，琴瑟和好，每来向她致谢；不肯遵照的，依旧遭受折磨。

由于坏丫头的簸弄是非，她的婆婆开始也生她的气，但后来便为她的温顺忍耐所感动，竟把女仆们造成家庭间、姑媳间不和的谗言向儿子和盘托出，命令处罚她们。我父亲听从我祖母的话，并且为了整顿家规，保持家人和睦起见，便鞭责了我祖母所愤斥的女仆；祖母还声言谁再说媳妇的坏话，将同样受责；从此无人再敢妄言，家人之间融融泄泄，值得后人怀念。

我们的谈话得到这样一个结论：我们肉体官感的享受不论若何丰美，所发射的光芒不论若何灿烂，若与那种生活相比，便绝不足道；我们神游物表，凌驾日月星辰丽天耀地的穹苍，冉冉上升，怀着更热烈的情绪，向往“常在本体”。我们印于心，诵于口，目击神工之缔造，一再升腾，达于灵境，又飞越而进抵无尽无极的“膏壤”；在那里，你用真理之粮永远“牧养着以色列”，在那里生命融合于古往今来万有之源，无过去、无现在、无未来的真慧。真慧既是永恒，则其本体自无所始，自无所终，而是常在；若有过去未来，便不名永恒。

大约五天之后，她发热病倒了。病中，有一天她失去知觉，辨别不清左右的人。我们赶到后，即觉清醒，她望着我和我的弟弟，似要找什么东西似地问我们说：“我刚才在哪里？”接着见我忧急的神情，便说：“你们将你们的母亲葬在这里。”我不作声，竭力忍住眼泪。我的弟弟表示最好是回到本乡，不要死在异地。她听了面现忧色，用责备的目光望着他，怪他作如此打算，后又望着我说：“你听他说什么。”稍待，又对我们两人说：“随便你们葬我在哪里，不要为此操心。我要求你们一件事：以后你们不论到什么地方，在天主台前要想起我。”她勉强说完了这句话，便沉默不语了。病势加剧，痛苦也加甚了。

无形无象的天主，我想到你散播在信徒心中的恩宠结出的奇妙果实，我欣喜，我感谢你；我想起她自知不久于人世，曾亦非常关心死后埋骨之处，预备与丈夫合葬。他们两人和谐的生活，使她怀着生前同心死则同穴的意愿——人心真不易向往神圣的事物：——使后人羡慕她渡海而归后，自己的躯壳还能与丈夫的遗骸同埋于一坯土中。

你在何时以无量慈爱使这种无聊的愿望从她心中剔去，我不得而知；但在明了真相后，我只能赞叹欣慰；其实在我们凭窗谈论中，她说：“我现在还有何事可为？”的时候，也已经不表示怀有死于故乡的愿望了。我又听说我们在梯伯河口时，一天她同我的几位朋友，以慈母的肫挚，论及轻视浮生而重视死亡，那时我不在旁，我的朋友们都惊奇这位老太太的德行——这是你赋界给她的——因而问她是否忧及殁后葬身远城，她说：“对天主自无远近之分，不必顾虑世界末日天主会不认识地方而不来复活我！”

病后第九天，这个具有圣德的至诚的灵魂离开了肉躯，享年五十有六，这时我年三十三岁。

我给她闭上了眼睛，无比的悲痛涌上心头，化为泪水；我的两眼在意志的强制下，吸干了泪壑的泉源；这样挣扎真觉非常难受。在她气绝之时，我的儿子阿得奥达多斯嚎啕大哭，我们力加阻止，才不出声。而我幼稚的情感也几乎要放声大哭，却被他的青年的声音、心灵的声音所抑止而不再出声。因为我们认为对于这样的安逝，不宜哀伤恸哭：一般认为丧事中必须哀哭，无非是为悼念死者的不幸，似乎死者已全部毁灭。但我母亲的死亡并非不幸，且自有不死者在。以她的一生而论，我们对这一点抱有真诚的信念和肯定的理由。

但我为何感到肝肠欲裂呢？这是由于母子相处亲爱温煦的生活突然决裂而给我的创痛。她在病中见我小心侍候，便抚摩我，叫我“乖孩子”，并且很感动地说，从未听我对她说过一句生硬忤逆的话，想到她这种表示，可以使我感到安慰。

卷十

我内心的良医，请你向我清楚说明我撰写此书有何益处。忏悔我已往的罪过——你已加以赦免而掩盖，并用信仰和“圣事”变化我的灵魂，使我在你里面获得幸福——能激励读者和听者的心，使他们不再酣睡于失望之中，而叹息说：“没有办法”；能促使他们在你的慈爱和你甘饴的恩宠中苏醒过来，这恩宠将使弱者意识到自己的懦弱而转弱为强。对于心地良好的人们，听一个改过自新者自述过去的罪恶是一件乐事，他们的喜乐不是由于这人的罪恶，而是因为这人能改过而迁善。

我的天主，我的良心每天向你忏悔，我更信赖你的慈爱，过于依靠我的纯洁。但现在我在你面前，用这些文字向人们忏悔现在的我，而不是忏悔过去的我，请问这有什么用处？忏悔已往的好处，我已经看到，已经提出。但许多人想知道现在的我，想知道写这本《忏悔录》的时候我是怎样一个人，有些人认识我，有些人不认识我，有些人听过我的谈话，或听别人谈到我，但他们的双耳并没有准对我的心，而这方寸之心才是真正的我。为此他们愿意听我的忏悔，要知道耳目思想所不能接触的我的内心究竟如何；他们会相信我，因为不如此，他们不可能认识我。好人的所以为好人在乎爱，爱告诉他们我所忏悔的一切并非诳语，爱也使我信任他们。

要超越我本性的力量，拾级而上，趋向创造我的天主。我到达了记忆的领城、记忆的殿廷，那里是官觉对一切事物所感受而进献的无数影像的府库。凡官觉所感受的，经过思想的增、损、润饰后，未被遗忘所吸收掩埋的，都庋藏在其中，作为储备。

我置身其间，可以随意征调各式影像，有些一呼即至，有些姗姗来迟，好像从隐秘的洞穴中抽拔出来，有些正当我找寻其他时，成群结队，挺身而出，好像毛遂自荐地问道：“可能是我们吗？”这时我挥着心灵的双手把它们从记忆面前赶走，让我所要的从躲藏之处出现。有些是听从呼唤，爽快地、秩序井然地鱼贯而至，依次进退，一经呼唤便重新前来。在我叙述回忆时，上述种种便如此进行着。

在那里，一切感觉都分门别类、一丝不乱地储藏着，而且各有门户：如光明、颜色以及各项物象则属于双目，声音属耳，香臭属鼻，软硬、冷热、光滑粗糙、轻重，不论身内身外的、都属全身的感觉。记忆把这一切全都纳之于庞大的府库，保藏在不知哪一个幽深屈曲的处所，以备需要时取用。一切都各依门类而进，分储其中。但所感觉的事物本身并不入内，库藏的仅是事物的影象，供思想回忆时应用。

谁都知道这些影象怎样被官觉摄取，藏在身内。但影象怎样形成的呢？没有人能说明。因为即使我置身于黑暗寂静之中，我能随意回忆颜色，分清黑白或其他色彩之间的差别，声音绝不会出来干扰双目所汲取的影象，二者同时存在，但似乎分别储藏着。我随意呼召，它们便应声而至；我即使箝口结舌，也能随意歌唱；当我回忆其他官感所收集的库藏时，颜色的影象虽则在侧，却并不干涉破坏；虽则我并不嗅闻花朵，但凭仗记忆也自能辨别玉簪与紫罗兰的香气；虽则不饮不食，仅靠记忆，我知道爱蜜过于酒，爱甜而不爱苦涩。

这一切都在我身内、在记忆的大厦中进行的。那里，除了遗忘之外，天地海洋与宇宙之间所能感觉的一切都听我指挥。那里，我和我自己对晤，回忆我过去某时某地的所作所为以及当时的心情。那里，可以复查我亲身经历或他人转告的一切；从同一库藏中，我把亲身体验到的或根据体验而推定的事物形象，加以组合，或和过去联系，或计划将来的行动、遭遇和希望，而且不论瞻前顾后，都和在目前一样。我在满储着细大不捐的各式影象的窈深缭曲的心灵中，自己对自己说：“我要做这事，做那事”，“假使碰到这种或那种情况……”，“希望天主保佑，这事或那事不要来……”我在心中这么说，同时，我说到的各式影象便从记忆的府库中应声而至，如果没有这些影象，我将无法说话。

我的天主，记忆的力量真伟大，太伟大了！真是一所广大无边的庭宇！谁曾进入堂奥？但这不过是我与性俱生的精神能力之一，而对于整个的我更无从捉摸了。那末，我心灵的居处是否太狭隘呢？不能收容的部分将安插到哪里去？是否不容于身内，便安插在身外？身内为何不能容纳？关于这方面的问题，真使我望洋兴叹，使我惊愕！

人们赞赏山岳的崇高，海水的汹涌，河流的浩荡，海岸的逶迤，星辰的运行，却把自身置于脑后；我能谈论我并未亲见的东西，而我目睹的山岳、波涛、河流、星辰和仅仅得自传闻的大洋，如果在我记忆中不具有广大无比的天地和身外看到的一样，我也无从谈论，人们对此却绝不惊奇。而且我双目看到的东西，并不被我收纳在我身内；在我身内的，不是这些东西本身，而是它们的影象，对于每一个影象我都知道是由哪一种器官得来的。

但记忆的辽廓天地不仅容纳上述那些影象。那里还有未曾遗忘的学术方面的知识，这些知识好像藏在更深邃的府库中，其实并非什么府库；而且收藏的不是影象，而是知识本身。无论文学、论辩学以及各种问题，凡我所知道的，都藏在记忆之中。这不是将事物本身留在身外仅取得其影象。也不是转瞬即逝的声音，仅通过双耳而留遗影象，回忆时即使声息全无，仍似余韵在耳；也不像随风消失的香气，刺激嗅觉，在记忆中留下影象，回忆时如闻香泽；也不比腹中食物，已经不辨滋味，但回忆时仍有余味；也不以肉体所接触的其他东西，即使已和我们隔离，但回忆时似乎尚可捉摸。这一类事物，并不纳入记忆，仅仅以奇妙的速度摄取了它们的形影，似被分储在奇妙的仓库中，回忆时又奇妙地提取出来。

有人提出，对每一事物有三类问题，即：是否存在？是什么？是怎样？当我听到这一连串声音时，虽则这些声音已在空气中消散，但我已记取了它们的影象。至于这些声音所表达的意义，并非肉体的官感所能体味，除了我心灵外，别处都看不到。我记忆所收藏的，不是意义的影象，而是意义本身。

这些思想怎样进入我身的呢？如果它们能说话，请它们答复。我敲遍了肉体的每一门户，没有找到它们的入口处。因为眼睛说：“如果它们有颜色的话，我自会报告的。”耳朵说：“如果它们有声音，我们自会指示的。”鼻子说：“如果有香气，必然通过我。”味觉说：“如果没有滋味，不必问我。”触觉说：“如果不是物体，我无法捉摸，捉摸不到，便无法指点。”

那末它们来自何处，怎样进入我的身内呢？我不清楚。我的获知，不来自别人传授，而系得之于自身，我对此深信不疑，我嘱咐我自身妥为保管，以便随意取用。但在我未知之前，它们在哪里？它们尚未进入我记忆之中。那末它们究竟在哪里？我何以听人一说，会肯定地说：“的确如此，果然如此。”可见我记忆的领域中原已有它们存在着，不过藏匿于邃密的洞穴，假使无人提醒，可能我绝不会想起它们。

于此可见，这一类的概念，不是凭借感觉而摄取的虚影，而是不通过印象，即在我们身内得见概念的真面目；这些概念的获致，是把记忆所收藏的零乱混杂的部分，通过思考加以收集，再用注意力好似把概念引置于记忆的手头，这样原来因分散、因疏略而躲藏着的，已和我们的思想相稔，很容易呈现在我们思想之中。

我们已经获致的，上文所谓在我们手头的概念，我们的记忆中不知藏有多少，人们名之为学问、知识。这些概念，如果霎时不想它们，便立即引退，好像潜隐到最幽远的地方，必须重新想到它们时，再把它们从那里——因为它们并无其他藏身之处——抽调出来，重新加以集合，才会认识，换言之，是由分散而合并，因此拉丁文的思考：“Cogitere”，源于Cogere（集合），一如“agitare”的源于“agere”，“factitare”的源于facere。但cogitare一字为理智所擅有，专指内心的集合工作。

记忆还容纳着数字、衡量的关系与无数法则。这都不是感觉所镌刻在我们心中的，因为都是无色、无声、无臭、无味、无从捉摸的。人们谈论这些关系法则时，我听到代表数字衡量的声音，但字音与意义是两回事。字音方面有希腊语、拉丁语，意义却没有希腊、拉丁或其他语言的差别。我看见工人划一条细如蜘丝的线，但线的概念并非我肉眼所见的线的形象。任何人知道何谓“直线”，即使不联系到任何物质，也知道直线是什么。通过肉体的每一官能，我感觉到一、二、三、四的数字，但计数的数字，却又是一回事，并非前者的印象，而是绝对存在的。由于肉眼看不到，可能有人讪笑我的话，我对他们的讪笑只能表示惋惜。

以上种种，我用记忆牢记着，我还记得我是怎样得来的。我又听到反对者的许多谬论，我也牢记着，尽管是谬论，而我的牢记不忘却并不虚假。我又记得我怎样分别是非，我现在更看出分别是非是一回事，回想过去怎样经过熟思而分别是非又是一回事。这样，我记得屡次理解过，而对于目前的理解分析我又铬刻在记忆之中，以便今后能记起我现在理解过。因此我现在记得我从前曾经记忆过，而将来能想起我现在的记忆。这完全凭借记忆的力量。

记忆又拥有我内心的情感，但方式是依照记忆的性质，和心灵受情感冲动时迥乎不同。

我现在并不快乐，却能回想过去的快乐；我现在并不忧愁，却能回想过去的忧愁；现在无所恐惧，无所觊觎。而能回想过去的恐惧、过去的愿望。有时甚至能高兴地回想过去的忧患、或忧伤地回想以往的快乐。

对于肉体的感觉，不足为奇，因为肉体是肉体，灵魂是灵魂。譬如我愉快地回想肉体过去的疼痛，这是很寻常的。奇怪的是记忆就是心灵本身。因为我们命一人记住某事时，对他说：“留心些，记在心里”；如果我们忘掉某事，便说：“心里想不起来了”，或说：“从心里丢掉了”：称记忆为“心”。

既然如此，那末当我愉快地回想过去的忧愁时，怎会心灵感到愉快而记忆缅怀忧愁？我心灵愉快，因为快乐存在心中，但为何忧愁在记忆之中，而记忆不感到忧愁？那末记忆是否不属于心灵了？这谁也不敢如此说的。

那末记忆好似心灵之腹，快乐或忧愁一如甜的或苦的食物，记忆记住一事，犹如食物进入腹中，存放腹中，感觉不到食物的滋味了。

设想这个比喻，当然很可笑，但二者并非绝无相似之处。

又如我根据记忆，说心灵的感情分：愿望、快乐、恐惧、忧愁四种，我对每一种再分门类，加上定义；所有论列，都得之于记忆，取之于记忆，但我回想这些情感时，内心绝不感受情绪的冲动。这些情感，在我回忆之前，已经在我心中，因此我能凭借回忆而取出应用。

可能影象是通过回忆，从记忆中提出来，犹如食物的反刍，自胃返回口中。但为何谈论者或回忆者在思想的口腔中感觉不到快乐的甜味或忧愁的苦味？是否二者并不完全相仿，这一点正是二者的差别？如果一提忧愁或恐惧，就会感到忧惧，那末谁再肯谈论这些事呢？另一方面，如果在记忆中除了符合感觉所留影象的字音外，找不到情感的概念，我们也不可能谈论。这些概念，并不从肉体的门户进入我心，而是心灵本身体验这些情感后，交给记忆，或由记忆自动记录下来。

我的天主，记忆的力量真伟大，它的深邃，它的千变万化，真使人望而生畏；但这就是我的心灵，就是我自己，我的天主，我究竟是什么？我的本性究竟是怎样的？真是一个变化多端、形形色色、浩无涯际的生命！

瞧，我记忆的无数园地洞穴中充塞着各式各类的数不清的事物，有的是事物的影象，如物质的一类；有的是真身，如文学艺术的一类；有的则是不知用什么概念标识着的，如内心的情感——即使内心已经不受情感的冲动，记忆却牢记着，因为内心的一切都留在记忆之中——我在其中驰骋飞翔，随你如何深入，总无止境：在一个法定死亡的活人身上，记忆的力量、生命的力量真是多么伟大！

我的天主，我真正的生命，我该做什么？我将超越我本身名为记忆的这股力量，我将超越它而飞向你、温柔的光明。你有什么吩咐？你高高在上照临看我，我将凭借我的心神，上升到你身边，我将超越我身上名为记忆的这股力量，愿意从你可接触的一面到达你左右，愿意从你可攀附的一面投入你的怀抱。飞禽走兽也有记忆，否则它们找不到巢穴，做不出习惯的动作，因为没有记忆，便没有习惯。我将超越记忆而达到你天主，达到使我不同于走兽，使我比飞禽更聪明的天主那里。我将超越记忆而寻获你。但在哪里寻获你，真正的美善、可靠的甘饴，我将在哪里寻获你？如果在记忆之外寻获你，那末我已忘掉了你。如果我忘掉你，那末我怎能寻获你呢？

主，在向你忏悔的仆人心中，决不存有以任何快乐为幸福的观念。因为有一种快乐决不是邪恶者所能得到的，只属于那些为爱你而敬事你、以你本身为快乐的人们。幸福生活就是在你左右、对于你、为了你而快乐；这才是幸福，此外没有其他幸福生活。谁认为别有幸福，另求快乐，都不是真正的快乐。可是这些人的意志始终抛不开快乐的影象。

主啊，求你垂怜这可怜的我。我的罪恶的忧苦和良好的喜乐正在交绥，我不知胜负谁属。主啊，求你垂怜这可怜的我。我并不隐藏我的创伤，你是良医，我患着病；你是无量慈悲，我是真堪怜悯。“人生岂不是一个考验”吗？谁愿担受艰难？你命我们忍受，不命我们喜爱。一人能欢喜地忍受，但谁也不会喜爱所忍受的。即使因忍受而快乐，但能不需忍受则更好。在逆境中希望顺利，在顺境中担心厄逆。两者之间能有中间吗？能有不受考验的人生吗？世间使人踌躇满志的事是真可诅咒的；由于患得患失，由于宴安鸩毒，更该受双重的诅咒。世间的逆境也应受诅咒，由于贪恋顺境，由于逆境的艰苦，由于耐心所受的磨难，应受三重诅咒。人的一生真是处于连续不断的考验中！

因为我内心一片黑暗，使我看不出我本身能做什么，以致扪心自问我有什么能力时，我也轻易不敢自信，除了经验已经证明外，我内心一切往往最难测度。人的一生既是连续不断的考验，对于生活谁也不能有恃无恐，一人能改恶从善，也能变好为坏。唯一的希望，唯一的依赖，唯一可靠的保证是你的慈爱。

人们对衣、履、器物以及图像等类，用各种技巧修饰得百般工妙，只求悦目，却远远越出了朴素面实用的范围，更违反了虔肃的意义；他们劳神外物，钻研自己的制作，心灵中却抛弃了自身的创造者，摧毁了创造者在自己身上的工程。

我的天主，我的光荣，就在这一方面我也要歌颂你，向为我而自作牺牲的祭献者献上歌颂之祭，因为艺术家得心应手制成的尤物，无非来自那个超越我们灵魂、为我们的灵魂所日夜想望的至美。创造或追求外界的美，是从这至美取得审美的法则，但没有采纳了利用美的法则。这法则就在至美之中，但他们视而不见，否则他们不会舍近求远，一定能为你保留自己的力量，不会消耗力量于疲精劳神的乐趣。

我们于此能更明显地确定快感与好奇通过感觉有些什么作用：快感追求美丽、和谐、芬芳、可口、柔和，而好奇则在追求相反的感觉作为尝试，不是为了自寻烦恼，而是为了试验，为了认识。

观看血淋淋的死尸有什么快感呢？可是那里躺着一具尸体，人们便趋之若骛，看得不寒而栗，觉得凄惨。人们害怕梦见死尸，一似醒时有人强迫他们去看，或听到似有什么好看的情状才被吸引着去看。

对于其他感觉也是如此，不能一一论列。由于好奇的毛病，舞台上便演出种种离奇怪诞的戏剧。好奇心驱使我们追究外界的秘密，这些秘密知道了一无用处，而人们不过为好奇而想知道，别无其他目的。好奇使人们为了同样的虚妄知识，从事巫术。好奇甚至使人们在宗教中试探神明，不为人的幸福，仅仅为了长见识而要求灵迹。

卷十一

天地存在着，天地高呼说它们是受造的，因为它们在变化。凡不是受造而自有，则在他身上不能有先无而后有的东西，不能有变化的东西。

谁能遏止这种思想，而凝神伫立，稍一揽取卓然不移的永恒的光辉，和川流不息的时间作一比较，可知二者绝对不能比拟，时间不论如何悠久，也不过是流光的相续，不能同时伸展延留，永恒却没有过去，整个只有现在，而时间不能整个是现在，他们可以看到一切过去都被将来所驱除，一切将来又随过去而过去，而一切过去和将来却出自永远的现在。谁能把定人的思想，使它驻足谛观无古往无今来的永恒怎样屹立着调遣将来和过去的时间？

对于提出：“天主创造天地前在做什么？”这样的问题的人，我如此答复。

我不采用那种打趣式的答语来解决这严重问题，说：“天主正在为放言高论者准备地狱。”看清楚是一回事，打趣是另一回事。我不作这样的答复。我对不知道的事宁愿回答说：“不知道”，不愿嘲笑探赜索隐的人或赞许解答乖误的人。

时间究竟是什么？谁能轻易概括地说明它？谁对此有明确的概念，能用言语表达出来？可是在谈话之中，有什么比时间更常见，更熟悉呢？我们谈到时间，当然了解，听别人谈到时间，我们也领会。

那末时间究竟是什么？没有人问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了。但我敢自信地说，我知道如果没有过去的事物，则没有过去的时间；没有来到的事物，也没有将来的时间，并且如果什么也不存在，则也没有现在的时间。

既然过去已经不在，将来尚未来到，则过去和将来这两个时间怎样存在呢？现在如果永久是现在，便没有时间，而是永恒。现在的所以成为时间，由于走向过去；那末我们怎能说现在存在呢？现在所以在的原因是即将不在；因此，除非时间走向不存在，否则我便不能正确地说时间不存在。

有一点已经非常明显，即：将来和过去并不存在。说时间分过去、现在和将来三类是不确当的。或许说：时间分过去的现在、现在的现在和将来的现在三类，比较确当。这三类存在我们心中，别处找不到；过去事物的现在便是记忆，现在事物的现在便是直接感觉，将来事物的现在便是期望。如果可以这样说，那末我是看到三类时间，我也承认时间分三类。

人们依旧可以说：时间分过去、现在、将来三类；既然习惯以讹传讹，就这样说吧。这我不管，我也不反对、不排斥，只要认识到所说的将来尚未存在，所说的过去也不存在。我们谈话中，确当的话很少，许多话是不确切的，但人们会理解我们所要说的是什么。

但将来尚未存在，怎样会减少消耗呢？过去已经不存在，怎样会增加呢？这是由于人的思想工作有三个阶段，即：期望，注意与记忆。所期望的东西，通过注意，进入记忆。谁否定将来尚未存在？但对将来的期望已经存在心中。谁否定过去已不存在？但过去的记忆还存在心中。谁否定现在没有长度，只是疾驰而去的点滴？但注意能持续下去，将来通过注意走向过去。因此，并非将来时间长，将来尚未存在，所谓将来长是对将来的长期等待；并非过去时间长，过去已不存在，所谓过去长是对过去的长期回忆。

我要唱一支我所娴熟的歌曲，在开始前，我的期望集中于整个歌曲；开始唱后，凡我从期望抛进过去的，记忆都加以接受，因此我的活动向两面展开：对已经唱出的来讲是属于记忆，对未唱的来讲是属于期望；当前则有我的注意力，通过注意把将来引入过去。这活动越在进行，则期望越是缩短，记忆越是延长，直至活动完毕，期望结束，全部转入记忆之中。整个歌曲是如此，每一阕、每一音也都如此；这支歌曲可能是一部戏曲的一部分，则全部戏曲亦然如此；人们的活动不过是人生的一部分，那末对整个人生也是如此；人生不过是人类整个历史的一部分，则整个人类史又何尝不如此。

我将坚定地站立在你天主之中，在我的范畴、你的真理之中；我将不再遇到人们所提出的无聊的问题，这些人染上了惩罚性的病症，感觉到超过他们本能的饥渴，因此要问：“天主在造天地之前，做些什么？”或：“既然以前从来不做什么，怎会想起创造些东西？”

主啊，使他们好好考虑自己的问题，使他们认识到既然不存在时间，便谈不到“从来”二字。说一人从来不做什么，不等于说这人没有一时做过事吗？希望他们认识到没有受造之物，就没有时间，不要再这样胡说。更希望他们“专心致志于目前种种”，懂得你是在一切时间之前，是一切时间的永恒创造者；任何时间，任何受造之物，即使能超越时间，也不能和你同属永恒。

卷十二

真正的理智教我如果要想像一个绝无形相的东西，必须摆脱一切形相，可是我做不到，因为我很快就会想不具任何形相的东西即是空虚，我无法想像形相与空虚之间一种既无形相又非空虚、近乎空虚而未显形相的东西。

任何存在都来自你，因为一切只要存在都来自你。但一样东西和你差别越大，则和你距离也越远，当然这不是指空间的距离。

主啊，你不能一会儿如此，一会儿如彼，你是始终如是，是“圣、圣、圣，全能的主、天主”。你在来自你的“元始”中，在生自你本体的智慧中，自空虚而肇成品类。

你创造天地，并非从你本体中产生天地，因为如果生自你的本体，则和你的“独子”相等，从而也和你相等；反之，凡不来自你的本体的，也决不能和你相等。但除了你三位一体、一体三位的天主外，没有一物可以供你创造天地。因此，你只能从空无所有之中创造天地，一大一小的天地；由于你的全能和全善，你创造了一切美好：庞大的天和渺小的地。除了你存在外，别无一物供你创造天地：一个近乎你的天，一个近乎空虚的地，一个上面只有你，另一个下面什么也没有。

“智慧受造于万物之前”：虽则在此以前找不到时间，但这智慧并非和你天主完全平等、同是永恒的智慧，你通过永恒的智慧创造万物，即是“在元始之中创造了天地”。这里所说的智慧是受造的智慧，是有理性的受造物；它仰望你的光明，自身也成为光明，因此虽是受造，也名为智慧。但犹如光明有照耀与被照耀之分，同样智慧也分为创造的智慧与受造的智慧，同样正义也分为使人成为义人的正义与一人获得义德后所具有的正义，即你的仆人使徒保罗所说的：“使我们成为天主的正义。”你在造其他万物之前，先造了某一种智慧，它是受造的智慧，具有理性和思想，它是属于你的圣城、我们的慈母、自由而永恒的天都，——这天，不就是歌颂你的诸天之天、“属于天主的天外之天吗？”——在此以前找不到时间，因为它是在创造时间之前；在它以前，是创世者的永恒，它的来自创世者，不在时间方面，因为时间尚未存在，而是由于本身的受造。

我的天主，凡承认你的真理在我心灵中所说的话都是确实可信的，我愿意在你面前和他们一谈。至于否定这一切的人们，任凭他们去狂吠吧，他们只会闹得使自己糊涂；我要努力去劝说他们平心静气，向你的“道”敞开心门。假如他们不愿而拒绝我，那末我恳求你、我的天主，“不要对我缄口不语。”请你在我心中据实说，因为只有你能如此说。我将听凭这些人欢嘘尘土来蒙蔽自己的眼睛，我将由心灵深处向你唱出爱情之歌，发出我羁旅生涯中无法形容的呻吟，我是念念不忘耶路撒冷，一心向往着耶路撒冷、我的故乡、我的母亲耶路撒冷，也向往着你、耶路撒冷的君王、它的照耀者、它的父亲、它的保护人、它的所天、它的纯洁而炽盛的幸福、它的可靠的快乐、它的不可名状的至宝、它的一切，因为你是唯一的、真正的至善；我决不再舍弃你，直至你、我的天主、我的慈爱，收敛整个支离放失的我，改变丑恶不堪的我，永远坚定我于这位最可爱的母亲的和平之中，那里有我精神的鲜果，那里是我的信念的来源。

因为，主，确无可疑的是：你创造了天地。确无可疑的是：“元始”即是你的智慧，在智慧之中，你创造了一切。确无可疑的是：这有形可见的世界分为两部分，用天地二字可以总括你所造的一切。确无可疑的是：在我们意识中，一切可变的东西，是具有形相方面的某种欠缺，因此能够接受形相，亦能改变形相。确无可疑的是：凡与不变的形相紧密结合的，便不受时间的影响，即使本身可能变化，而事实不会改变。确无可疑的是：未具形相的物质，近乎空虚，也不能有时间的变迁。确无可疑的是：物质造成一样东西，按照习惯，能用成品的名称称原来的物质，因此造成天地的任何无形物质也能称为天地。确无可疑的是：在成形的东西中，没有比“地”和“深渊”更接近于无形相的原质。确无可疑的是：不仅一切已造的和已成形的东西是出于你的创造，甚至可能创造和可能成形的东西，都可能由你创造，因为一切来自你。确无可疑的是：凡从无形以至成形，一定先是没有形相，然后接受形相。

因此，如果有人对我说：“摩西和我所见相同”，另一人说：“不，我的见解即是摩西的思想”，我认为更符合宗教精神的答复是如此：“如果两说都正确，为何摩西不是兼有这两种见解呢？如果尚有第三、第四或其他正确的见解，为何不相信摩西都已经看到呢？独一无二的天主通过摩西，使圣经配合后世许多读者，并使读者看出种种不同的、但都正确的解释。”

至于我一面，我从心坎中敢大胆声明：“如果我享有最高威权而有所著述，我宁愿如此写，使每人能在我的文字中看到他们每人对事物所具有的正确见解，不愿仅仅表达出一种正确意义而排斥其他一切并不错误、并不和我抵触的见解。因此，我的天主，我不愿如此冒昧地设想摩西这样的伟人没有从你那里获得这样的愿望。摩西下笔时，定已想到我们在这些文字中所能发现的、所不能发现的以及尚未发现而可能发现的真理。

卷十三

爱把我们送到这安宅之中，你的“圣神”顾念我们的卑贱，把我们从死亡的门户中挽救出来。我们在良好的意愿中享受和平。物体靠本身的重量移向合适的地方。重量不一定向下，而是向合适的地方。火上炎，石下堕。二者各受本身重量的推动，各从其所。水中注油，油自会上浮，油上注水，水必然下沉；各为本身的重量推动而自得其所。任何事物不得其所，便不得安定，得其所便得安定。我的重量即是我的爱。爱带我到哪里，我便到哪里。你的恩宠燃烧我们，提掖我们上升，我们便发出热忱冉冉向上。我们的心灵拾级上升时，唱着“升阶之歌”。你的火，你的有益的火燃烧我们，我们在迈进，向着耶路撒冷的和平上升，“听到我们要到主的圣殿去，我是多么高兴！”良好的意志把我们安置在哪里，我们只求永远定居在哪里，别无其他愿望。

谁能明彻全能的天主的三位呢？可是谁不在谈论三位一体？谈的真是三位一体吗？关于天主的三位，不论谈什么，极少人能知道自己究竟在谈什么。人们在议论，争辩，但没有内心的和平，谁也不能得其真谛。

我愿意人们对自身的三个方面思索一下。这三个方面和天主的三位当然大相径庭，我提出来只是为了使人们学习、钻研，能体会出二者的差异。

我所说的三个方面是：存在、认识和意志。我存在，我认识，我愿意：我是有意识、有意志；我意识到我存在和我有意志；我也愿意我存在和认识。

生命在这三方面是多么纯一而不可分割：一个生命，一个思想，一个本体；不可分割却又截然分清。谁能领会的，希望他细细体会。希望每人面对着自身，观察自身，然后答复我。

只有你是绝对的存在，同样只有你才真正认识：你是不变地存在着，不变地认识着，不变地愿意着；你的本体不变地认识、愿意着；你的理智不变地存在、愿意；你的意志不变地存在、认识着；在你看来，受你光照的可变受造物，要和你一样认识你不变的光明，这是不合理的。为此，我的灵魂在你眼中犹如“一片干旱的土地”，因为我的灵魂不能光照自己，也不能浇灌自己，因此只有到你生命之泉边，同样也只有在你的光明中能看见光明。

看见某一事物的美好时，是天主在他身上看见事物的美好，因此天主在受造物身上受到人的敬爱。这爱仅能靠天主所赐予的“圣神”而获致，因为“天主的爱是凭借他所赐与的‘圣神’而倾注在我们心中”。通过“圣神”我们看见了各种存在事物的美好，因为这美好并不来自有限度的存在，而来自绝对存在。

主、我感谢你。我们看见了天和地，即物质受造物的上下两部，或物质的和精神的受造物：我们看见了划分黑暗的光，点缀着物质世界或整个受造物的各个部分。我们看见了诸水分为上下后中间的穹苍，即宇宙的最初物体，或现在名为天的空间，飞鸟翱翔于其间，中有汽化的水，晴夜凝而为露，重浊的水流而为雨。我们又见万流委输、海色的壮丽，大陆上圹壤的原野和长满花卉树木景物宜人的腴壤，我们又昂首而见“光体”，太阳充分照耀着白昼，黑夜则有月色星光的抚慰，同时又成为时间的标识。我们又见卑湿之处滋生了鳞介鲸鲵和飞翔的禽鸟，因鸟翼所凭的浓厚空气是由水蒸发而成的。我们看见地面点缀了动物和依照你的肖像而造的人类，人凭借了和你相似之处，就是说凭借了理性和理智，统治百兽；犹如人的灵魂上一面是通过思考而发号施令，一面是服从号令，犹如行动受理智的指挥而获得正确方向，同样女子以肉体言，来自男子，虽则在理智和灵性方面具有同样的天赋，但由于性别的不同，女性应隶属于男性。

我们看见了这种种，每一样都已美好，而综合一切尤为美好。

希望你的工程歌颂你，使我们爱你，也希望我的爱你，使你所造的万类也歌颂你。万物在时间之中，有始终，有升沉，有盛衰，有美丑。因此它们有晨有夕，或幽而隐，或明而显。它们是由你创造，不是从你身上分出，也不是你身外先期存在之物分化而出的；它们是来自同样受造的，也就是说来自同时受你创造的原质，你不分时间的先后，把无形的原质形成万有。

天地的质和天地的形，二而非一，你从虚无中创造了原质，又从不具形相的原质创造世界的一切品类，但这两项工作是同时的，原质的受造和形相的显现并无时间的间隔。

一如现在你在我们身上工作，同样到了那一天，你将在我们心中安息。一如我们的工作是你通过我们而工作，同样，我们的安息将是你在我们身上安息。主，你是永久工作，永久休息；你不随时间而见，不随时间而动，不随时间而安息，但你使我们见于时间之中，你创造了时间，你也制定了时间后的安息。

我们看见你所造的一切，因为它们存在，为你，则由于你看见这一切，因此这一切存在。我们用官感看见它们存在，用心灵看见它们的美好；为你，则如果看出应该创造的东西，便看见它已经存在。

我们先前离弃了你，陷于罪戾，以后依恃你的“圣神”所启发的向善之心，才想自拔。你，唯一的、至善的天主，你有不息的仁恩，我们凭仗你的宠锡，做了一些善行，但不是永久的。我们希望功成行满后，能安息在你无极的圣善之中。你至美无以复加，你永安不能有极，因为你的本体即是你的安息。

哪一人能使另一人理解这一点？哪一位天使能使别一位天使理解？哪一位天使能使世人理解？只能向你要求，向你追寻，向你叩门：惟有如此，才能获致，才能找到，才能为我洞开户牖。

奥古斯丁 著 周士良 译 页数:328 出版社:商务印书馆 出版日期:1963

拉丁语：http://ccat.sas.upenn.edu/jod/latinconf/latinconf.html

**茶花女**

小仲马 著 王振孙 译

我认为只有在深入地研究了人以后，才能创造人物，就像要讲一种语言就得先认真学习这种语言一样。

既然我还没到能够创造的年龄，那就只好满足于平铺直叙了。

因此，我请读者相信这个故事的真实性，故事中所有的人物，除女主人公以外，至今尚在人世。

此外，我记录在这里的大部分事实，在巴黎还有其他的见证人；如果光靠我说还不足为凭的话，他们也可以为我出面证实。由于一种特殊的机缘，只有我才能把这个故事写出来，因为唯独我洞悉这件事情的始末，除了我谁也不可能写出一篇完整、动人的故事来。

我瞧着所有这些东西，每一件都使我联想到那个可怜的姑娘的一次肉体买卖。我心想，天主对她尚算仁慈，没有让她遭受通常的那种惩罚，而是让她在晚年之前，带着她那花容月貌，死在穷奢极侈的豪华生活之中。对这些妓女来说，衰老就是她们的第一次死亡。

的确，还有什么比放荡生活的晚年——尤其是女人的放荡生活的晚年——更悲惨的呢？这种晚年没有一点点尊严，引不起别人的丝毫同情，这种抱恨终生的心情是我们所能听到的最悲惨的事情，因为她们并不是追悔过去的失足，而是悔恨错打了算盘，滥用了金钱。

玛格丽特长得很漂亮，但是，这些女人生前考究的生活越是闹得满城风雨，她们死后也就越是无声无息。她们就像某些星辰，陨落时和初升时一样黯淡无光。如果她们年纪轻轻就死了，那么她们所有的情人都会同时得到消息；因为在巴黎，一位名妓的所有情人彼此几乎都是密友。大家会相互回忆几件有关她过去的逸事，然后各人将依然故我，丝毫不受这事的影响，甚至谁也不会因此而掉一滴眼泪。

的确，玛格丽特可真是个绝色女子。

她身材颀长苗条稍许过了点分，可她有一种非凡的才能，只要在穿着上稍稍花些功夫，就把这种造化的疏忽给掩饰过去了。她披着长可及地的开司米大披肩，两边露出绸子长裙的宽阔的镶边，她那紧贴在胸前藏手用的厚厚的暖手笼四周的褶裥都做得十分精巧，因此无论用什么挑剔的眼光来看，线条都是无可指摘的。

她的头样很美，是一件绝妙的珍品，它长得小巧玲珑，就像缪塞所说的那样，她母亲好像是有意让它生得这么小巧，以便把它精心雕琢一番。

在一张流露着难以描绘其风韵的鹅蛋脸上，嵌着两只乌黑的大眼睛，上面两道弯弯细长的眉毛，纯净得犹如人工画就的一般，眼睛上盖着浓密的睫毛，当眼帘低垂时，给玫瑰色的脸颊投去一抹淡淡的阴影；细巧而挺直的鼻子透出股灵气，鼻翼微鼓，像是对情欲生活的强烈渴望；一张端正的小嘴轮廓分明，柔唇微启，露出一口洁白如奶的牙齿；皮肤颜色就像未经人手触摸过的蜜桃上的绒衣：这些就是这张美丽的脸蛋给您的大致印象。

黑玉色的头发，不知是天然的还是梳理成的，像波浪一样地鬈曲着，在额前分梳成两大绺，一直拖到脑后，露出两个耳垂，耳垂上闪烁着两颗各值四五千法郎的钻石耳环。

玛格丽特过着热情纵欲的生活，但是她的脸上却呈现出处女般的神态，甚至还带着稚气的特征，这真使我们百思而不得其解。

每逢首场演出，玛格丽特必定光临。每天晚上，她都在剧场里或舞会上度过。只要有新剧本上演，准可以在剧场里看到她。她随身总带着三件东西：一副望远镜、一袋蜜饯和一束茶花，而且总是放在底层包厢的前栏上。

一个月里有二十五天玛格丽特带的茶花是白的，而另外五天她带的茶花却是红的，谁也摸不透茶花颜色变化的原因是什么，而我也无法解释其中的道理。在她常去的那几个剧院里，那些老观众和她的朋友们都像我一样注意到了这一现象。

除了茶花以外，从来没有人看见过她还带过别的花。因此，在她常去买花的巴尔戎夫人的花店里，有人替她取了一个外号，称她为茶花女，这个外号后来就这样给叫开了。

而且玛格丽特从这次旅行回来以后显得从未有过的妩媚娇艳，她正当二十妙龄，她的病看起来已大有起色，但实际上并未根除，因此激起了她狂热的情欲，这种情欲往往也就是肺病的症状。

公爵的朋友们总是说公爵和玛格丽特在一起有损公爵的名誉，他们不断地监视她的行动，想抓住她行为不端的证据。一天，他们来告诉公爵，并向他证实，玛格丽特在拿准公爵不会去看她的时候，接待了别人，而且这种接待往往一直要延续到第二天。公爵知道后心里非常痛苦。

“精装书一册，装订考究，书边烫金，书名《玛侬·莱斯科》，扉页上写着几个字，十法郎。”

诚然，玛侬是死在荒凉的沙漠里的，但是她是死在一个真心爱她的情人的怀抱里的。玛侬死后，这个情人为她挖了一个墓穴，他的眼泪洒落在她身上，并且连同他的心也一起埋葬在里面了。而玛格丽特呢，她像玛侬一样是个有罪的人，也有可能像玛侬一样弃邪归正了；但正如我所看到的那样，她是死在富丽豪华的环境里的。她就死在她过去一直睡觉的床上，但在她的心里却是一片空虚，就像被埋葬在沙漠中一样，而且这个沙漠比埋葬玛侬的沙漠更干燥、更荒凉、更无情。

可怜的女人哪！如果说爱她们是一种过错，那么至少也应该同情她们。你们同情见不到阳光的瞎子，同情听不到大自然音响的聋子，同情不能用声音来表达自己思想的哑巴；但是，在一种虚假的所谓廉耻的借口之下，你们却不愿意同情这种心灵上的瞎子，灵魂上的聋子和良心上的哑巴。这些残疾逼得那个不幸的受苦的女人发疯，使她无可奈何地看不到善良，听不到天主的声音，也讲不出爱情、信仰的纯洁的语言。

我只信奉一个原则：没有受到过“善”的教育的女子，天主几乎总是向她们指出两条道路，让她们能殊途同归地走到他的跟前：一条是痛苦，一条是爱情。

聪明人全都致力于同一个目的，一切伟大的意志都服从于同一个原则：我们要善良，要朝气蓬勃，要真实！邪恶只不过是一种空虚的东西，我们要为行善而感到骄傲，最重要的是，我们千万不要丧失信心。不要轻视那些既不是母亲、姐妹，又不是女儿、妻子的女人。不要减少对亲族的尊重，和对自私的宽容。既然上天对一个忏悔的罪人比对一百个从来没有犯过罪的正直的人更加喜欢，就让我们尽力讨上天的喜欢吧，上天会赐福给我们的。在我们行进的道路上，给那些被人间欲望所断送的人留下我们的宽恕吧，也许一种神圣的希望可以拯救他们，就像那些老婆子在劝人接受她们的治疗方法时所说的：即使没有什么好处，也不会有什么坏处。

当然，我想从细小的论题里面得出伟大的结论，似乎太狂妄、太大胆了。但是，一切都存在于渺小之中，我就是相信这种说法的人。孩子虽然幼小，但他是未来的成人；脑袋虽然狭窄，但它蕴藏着无限的思想；眼珠儿才不过一丁点儿大，它却可以看到广阔的天地。

您要知道，我的朋友，两年以来，每当我遇见这个姑娘的时候，就会产生一种说不出来的感觉。

我会莫名其妙地脸色泛白，心头狂跳。我有一个朋友是研究秘术的，他把我这种感觉称为“流体的亲力”；而我却很简单地相信我命中注定要爱上玛格丽特，我预感到了这点。

我第一次是在交易所广场絮斯商店门口遇到她的。一辆敞篷四轮马车停在那儿，一个穿着一身白色衣服的女人从车上下来。她走进商店的时候引起了一阵低低的赞叹声。而我却像被钉在地上似的，从她进去一直到她出来，一动都没有动。我隔着橱窗望着她在店铺里选购东西。我原来也可以进去，但是我不敢。我不知道这个女人是什么人，我怕她猜出我走进店铺的用意而生气。然而那时候，我也没有想到以后还会见到她。

阿尔封斯·卡尔在一本书名为《烟雾》的小说里说：一天晚上，有一个男人尾随着一个非常俊俏的女人；她体态优美，容貌艳丽，使他一见倾心。为了吻吻这个女人的手，他觉得就有了从事一切的力量，战胜一切的意志和克服一切的勇气。这个女人怕她的衣服沾上泥，撩了一下裙子，露出了一段迷人的小腿，他都几乎不敢望一眼。正当他梦想着怎样才能得到这个女人的时候，她却在一个街角留住了他，问他是不是愿意上楼到她家里去。他回头就走，穿过大街，垂头丧气地回到了家里。

我记起了这段描述。本来我很想为这个女人受苦，我担心她过快地接受我，怕她过于匆忙地爱上我；我宁愿经过长期等待，历尽艰辛以后才得到这种爱情。我们这些男人就是这种脾气；如果能使我们头脑里的想象赋有一点诗意，灵魂里的幻想高于肉欲，那就会感到无比的幸福。

总之，如果有人对我说：“今天晚上您可以得到这个女人，但是明天您就会被人杀死。”我会接受的。如果有人对我说：“花上十个路易，您就可以做她的情夫。”我会拒绝的，而且会痛哭一场，就像一个孩子在醒来时发现夜里梦见的宫殿城堡化为乌有一样。

在拿蜜饯的时候，她对我望了望，我垂下眼睛，脸涨得绯红。

她俯身在她邻座那个女人的耳边轻轻地说了几句话，随后两个人都放声大笑起来。

不用说是我成了她们的笑柄；我发窘的模样更加让她们笑个不停。那时我本来就有一个情妇，她是一个小家碧玉，温柔而多情。她那多情的性格和她伤感的情书经常使我发笑。由于我这时的感受，我终于懂得了我从前对她的态度一定使她非常痛苦，因此有五分钟之久我爱她就像一个从未爱过任何女人的人一样。

“她笑了，她对我说，她从来也没有看见过像您那样滑稽的人；但是您决不要以为您失败了，对这些姑娘您不必那么认真。她们不懂得什么是风度，什么是礼貌；这就像替狗洒香水一样，它们总觉得味道难闻，要跑到水沟里去打滚洗掉。”

她对我端详了一会儿，又拿起望远镜想仔细瞧瞧我，她肯定觉得我面熟，但一下子又想不起我是谁。因为当她放下望远镜的时候，嘴角上浮现出一丝微笑，这是女人用来致意的一种非常妩媚的笑容，显然她在准备回答我即将向她表示的敬意。但是我对她的致意一点反应也没有，似乎故意要显得比她高贵，我装出一副她记起了我，我倒已经把她忘掉了的神气。

这个女人我越看越入迷。她美得令人心醉。甚至连她的瘦削也成了一种风韵。

我陷入了遐想。

我究竟怎么啦？连我自己也说不清楚，我对她的生活满怀同情，对她的美貌赞赏不已。她不愿接受一个漂亮、富有、准备为她倾家荡产的年轻人，这种冷漠的神态使我原谅了她过去所有的过失。

在这个女人身上，有某种单纯的东西。

可以看出她虽然过着放荡的生活，但内心还是纯洁的。她举止稳重，体态婀娜，玫瑰色的鼻翅微微张翕着，大大的眼睛四周有一圈淡蓝色，表明她是一种天性热情的人，在这样的人周围，总是散发着一股逗人情欲的香味；就像一些东方的香水瓶一样，不管盖子盖得多严，里面香水的味儿仍然不免要泄漏出来。

不知是由于她的气质，还是由于她疾病的症状，在这个女人的眼里不时闪烁着一种希冀的光芒，这种现象对她曾经爱过的人来说，也许等于是一种天启。但是那些爱过玛格丽特的人是不计其数的，而被她爱过的人则还没有计算呢。

总之，这个姑娘似乎是一个失足成为妓女的童贞女，又仿佛是一个很容易成为最多情、最纯洁的贞节女子的妓女。在玛格丽特身上还存在着一些傲气和独立性：这两种感情在受了挫伤以后，可能起着与廉耻心同样的作用。我一句话也没有讲，我的灵魂似乎钻到了我的心坎里，而我的心灵又仿佛钻到了我的眼睛里。

每饮一杯香槟酒，她的面颊上就泛起一阵发烧的红晕。夜宵开始时，她咳嗽还很轻微，慢慢地她越咳越厉害，不得不把头仰靠在椅背上，每当咳嗽发作时，她的双手便用力按住胸脯。

她身体孱弱，每天还要过这样的放荡生活，以此折磨自己，我真为她心疼。

后来，我担心的事终于发生了，在夜宵快结束时，玛格丽特一阵狂咳，这是我来到她家里以来她咳得最厉害的一次，我觉得她的肺好像在她胸膛里撕碎了。可怜的姑娘脸涨得绯红，痛苦地闭上了眼睛，拿起餐巾擦着嘴唇，餐巾上随即染上了一滴鲜血，于是她站起身来，奔进了梳妆间。

“如果我保重自己的身体，我反而会死去，现在支撑着我的，就是我现在过的这种充满狂热的生活。说到保重自己的身体，那只是指那些有家庭、有朋友的上流社会的太太小姐们说的，而我们这些人呢，一旦我们不能满足情人的虚荣心，不能供他们寻欢作乐，消愁解闷，他们就会把我们撇在一边，我们就只好度日如年地忍受苦难，这些事我知道得一清二楚，哼！我在床上躺了两个月，第三个星期之后就谁也不来看我了。”

“我对您来说确实算不了什么，”我接着说，“但是，如果您不嫌弃的话，我会像一个兄弟一样来照顾您，不离开您，我会治好您的病。等您身体复原之后，只要您喜欢，再恢复您现在这种生活也行；但是我可以肯定，您一定会喜欢过清静生活的，这会使您更加幸福，会使您永远这样美丽。”

“今儿晚上您这样想，那是因为您酒后伤感，但是，您自夸的那份耐心您是不会有的。”

“请听我对您说，玛格丽特，您曾经生了两个月的病，在这两个月里面，我每天都来打听您的病情。”

“这倒不假，但是为什么您不上楼来呢？”

“因为那时候我还没有认识您。”

“跟我这样一个姑娘还有什么不好意思的呢？”

“跟一个女人在一起总会有点儿不好意思，至少我是这样想的。”

“这么说，您真的会来照顾我吗？”

“是的。”

“您每天都留在我身边吗？”

“是的。”

“甚至每天晚上也一样吗？”

“任何时间都一样，只要您不讨厌我。”

“您把这叫做什么？”

“忠诚。”

“这种忠诚是从哪儿来的呢？”

“来自一种我对您无法克制的同情。”

“这样说来您爱上我了吗？您干脆就这样说，不是更简单吗？”

“这是可能的，但是，即使我有一天要对您说，那也不是在今天。”

“您最好还是永远也别对我讲的好。”

“为什么？”

“因为这样表白只能有两种结果。”

“哪两种？”

“或者是我拒绝您，那您就会怨恨我；或者是我接受您，那您就有了一个多愁善感的情妇；一个神经质的女人，一个有病的女人，一个忧郁的女人，一个快乐的时候比痛苦还要悲伤的女人，一个吐血的、一年要花费十万法郎的女人，对公爵这样一个有钱的老头儿来说是可以的，但是对您这样一个年轻人来说是很麻烦的。我以前所有的年轻的情夫都很快地离开了我，那就是证据。”

我什么也没有回答，我听着这种近乎忏悔的自白，依稀看到在她纸醉金迷的生活的外表下掩盖着痛苦的生活。可怜的姑娘在放荡、酗酒和失眠中逃避生活的现实。这一切使我感慨万端，我一句话也说不出来。

“不谈了吧，”玛格丽特继续说，“我们简直是在讲孩子话。把手递给我，一起回餐室去吧，别让他们知道我们在干什么。”

“您高兴去就去吧，但是我请您允许我留在这儿。”

“为什么？”

“因为您的快乐使我感到非常痛苦。”

“那么，我就愁眉苦脸好啦。”

“啊，玛格丽特，让我跟您讲一件事，这件事别人或许也经常对您说，您因为听惯了，也不会把它当回事。但这的确是我的心里话，我以后也永远不会再跟您讲第二遍了。”

“什么事？……”她微笑着对我说，年轻的母亲在听她们的孩子讲傻话时常带着这种微笑。

“自从我看到您以后，我也不知道是怎么回事，更不知道是为了什么，您在我的生命中就占了一个位置，我曾想忘掉您，但是办不到，您的形象始终留在我的脑海里。我已经有两年没有看到您了，但今天，当我遇到您的时候，您在我心坎里所占的位置反而更加重要了。最后，您今天接待了我，我认识了您，知道了您所有奇特的遭遇，您成了我生命中不可缺少的人，别说您不爱我，即使您不让我爱您，我也会发疯的。”

“但您有多么可怜啊，我要学D太太说过的话来跟您讲了，‘那么您很有钱罗！’难道您不知道我每个月要花上六、七千法郎。这种花费已经成了我生活上的需要，难道您不知道，可怜的朋友，要不了多久，我就会使您破产的。您的家庭会停止供给您一切费用，以此来教训您不要跟我这样一个女人一起生活。像一个好朋友那样爱我吧，但是不能超过这个程度。您常常来看看我，我们一起谈谈笑笑，但是用不着过分看重我，因为我是分文不值的。您心肠真好，您需要爱情。但是要在我们这个圈子里生活，您还太年轻，也太容易动感情，您还是去找个有夫之妇做情妇吧。您看，我是个多好的姑娘，我跟您说话有多坦率。”

“我有言在先，只要我喜欢，我要怎么着就怎么着，我不会把我的生活琐事告诉您的。很久以来我一直在找一个年轻听话的情人，他要对我多情而不多心，他接受我的爱但又并不要求权利。这样的人我还从来没有找到过。男人们总是这样的，一旦他们得到了他们原来难以得到的东西，时间一长，他们又会感到不满足了，他们进而要求了解他们情人的目前、过去、甚至将来的情况。在他们逐渐跟情人熟悉以后，就想控制她，情人越迁就，他们就越得寸进尺。倘使我现在打定主意要再找一个情人的话，我希望他具有三种罕见的品格：信任我，听我的话，而且不多嘴。”

Mais je vous en préviens, je veux être libre de faire ce que bon me semblera, sans vous donner le moindre détail sur ma vie. Il y a longtemps que je cherche un amant jeune, sans volonté, amoureux sans défiance, aimé sans droits. Je n'ai jamais pu en trouver un. Les hommes, au lieu d'être satisfaits qu'on leur accorde longtemps ce qu'il eussent à peine espéré obtenir une fois, demandent à leur ma?tresse compte du présent, du passé et de l'avenir même. A mesure qu'ils s'habituent à elle, ils veulent la dominer, et ils deviennent d'autant plus exigeants qu'on leur donne tout ce qu'ils veulent. Si je me décide à prendre un nouvel amant maintenant, je veux qu'il ait trois qualités bien rares, qu'il soit confiant, soumis et discret.

我一夜没有合眼。

我失魂落魄，如痴似醉。一忽儿我觉得自己还不够漂亮，不够富有，不够潇洒，没有资格占有这样一个女人；一忽儿，我为自己能占有她而沾沾自喜，得意洋洋。接着我又担心玛格丽特是在逢场作戏，对我只不过是几天的热情，我预感到这种关系很快就会结束，并不会有好收场。我心里在想，晚上还是不到她家里去的好，而且要把我的疑虑写信告诉她，然后离开她。接着，我又产生了无限的希望和无比的信心。我做了一些对未来的不可思议的美梦。我心里想要给这位姑娘医好肉体上和精神上的创伤，要和她一起白头到老，她的爱情将比最纯洁无瑕的爱情更使我幸福。

被一个纯洁的少女所爱，第一个向她揭示神秘之爱的奥秘；当然，这是一种极大的幸福，但这也是世界上最简单不过的事情。赢得一颗没有谈过恋爱的心，这就等于进入一个没有设防的城市。教育、责任感和家庭都是最机警的哨兵，但是一个十六岁的少女，任何机警的哨兵都免不了会被她骗过的，大自然通过她心爱的男子的声音对她作第一次爱情的启示，这种启示越是显得纯洁，它的力量也就越是猛烈。

少女越是相信善良就越是容易失身，如果不是失身于情人的话，至少是失身于爱情。因为一个人丧失了警惕就等于失去了力量，得到这样一个少女的爱情虽说是一个胜利，但这种胜利是任何一个二十五岁的男子想什么时候要就什么时候能够到手的。在这些少女的周围，确实是戒备森严。但是要把所有这些可爱的小鸟关在连鲜花也不必费心往里抛的笼子里，修道院的围墙还不够高，母亲的看管还不够严，宗教戒条的作用还不够持久。因此，这些姑娘们该有多么向往别人不让她们知道的外部世界啊！她们该有多么相信这个世界一定是非常引人入胜的，当她们第一次隔着栅栏听到有人来向她们倾诉爱情的秘密时该有多么高兴，对第一次揭开那神奇帐幕一角的那只手，她们该是怎样地祝福它啊！

但是要真正地被一个妓女所爱，那是一个极其难得的胜利，她们的肉体腐蚀了灵魂，情欲灼伤了心灵，放纵的生活养成了她们的铁石心肠。别人对她们讲的话，她们早已听腻了，别人使用的手腕她们也都熟悉，她们即使有过爱情也已经卖掉了。她们的爱情不是出于感情，而是为了金钱。她们工于心计，因此远比一个被母亲和修道院看守着的处女防范得周密。她们把那些不在做生意范围之内的爱情叫做逢场作戏，她们经常会有一些这样的爱情，她们把这种爱情当作消遣，当作借口，当作安慰，就好像那些放高利贷的人，他们盘剥了成千的人，有一天他借了二十个法郎给一个快要饿死的穷人，没有要他付利息，没有逼着他写借据，就自以为罪已经赎清了。

再说，当天主允许一个妓女萌发爱情的时候，这个爱情，开始时好像是一个宽恕，后来几乎总是变成一种对她的惩罚。没有忏悔就谈不上宽恕。如果一个女人过了一段应该受到谴责的生活，突然觉得自己有了一种深刻的、真诚的、不能自制的爱情，这种她从来以为不可能有的爱情，当她承认这个爱情的时候，那个被她爱的男子就可以统治她了！这个男子有多么得意，因为他有权对她说，“您的爱情跟做买卖也差不离”。然而，这是一种残酷的权利。

这时候她们真不知道怎样来表明她们的真心。有一个寓言讲过：一个孩子跟农民们恶作剧，一直在田野里叫“救命啊，熊来啦！”闹着玩。有一天熊真的来了，那些被他骗过的人这一次不再相信他的呼救声，他终于被熊吃掉了；这就像那些可怜的姑娘萌发了真正的爱情的时候一样。她们说谎次数太多，以致别人不再相信她们了，她们后悔莫及地葬身于她们自己的爱情之中。

因此，也会有一些真正忠于爱情，认真从良的妓女。

但是，当一个激起这种超脱的爱情的男子有一颗宽宏的心，愿意接受这个女人而不去回忆她的过去，当他投身于这个爱情之中；总之，当他被她所爱一样地爱上了她时，这个人顿时就享尽了人间所有美好的感情，经过这次爱情以后，他再也不会爱上别人了。

在没有经历过以后发生的那些事情之前，我是不可能预感到这些想法的，所以尽管我爱着玛格丽特，却没有产生过相似的念头，今天我才有了这些想法。一切都过去了，这些想法是已经发生的事所产生的自然后果。

“啊！我亲爱的，您太老脑筋了！我见过多少人而且还都是些最高贵，最英俊，最富有的人，他们都在做我劝您做的这种事。何况干这种事又不费什么力气，用不到害臊，大可问心无愧！这样的事司空见惯。而且作为巴黎的妓女，她们不同时有那么三四个情人的话，您要她们怎样来维持那样的排场呢？不可能有谁有一笔那么巨大的家产来独力承担像玛格丽特那样一个姑娘的花费的。每年有五十万法郎的收入，在法国也可算是一个大财主了。可是，我亲爱的朋友，有了五十万法郎的年金还是应付不了，这是因为：一个有这样一笔进款的男人，总有一座豪华的住宅，还有一些马匹、仆役、车辆，还要打打猎，还要应酬交际。一般说一个这样的人总是结过婚的，他有孩子，要跑马，要赌钱，要旅行，谁知道他还要干些什么！这些生活习惯已经根深蒂固，一旦改变，别人就要以为他破产了，就会有流言蜚语。这样算下来，这个人即使每年有五十万法郎的收入，他一年里面花在一个女人身上的钱决不能超过四万到五万法郎，这已经是相当多的了。那么，这个女人就需要别的情人来弥补她开支的不足，玛格丽特已经算是不错的了，像天上掉下了奇迹似的遇上了一个有万贯家财的老头儿，他的妻子和女儿又都死掉了，他的那些侄子外甥自己也很有钱。因此玛格丽特可以有求必应，不必付什么代价，但即便他是这么一个大富翁，每年也至多给她七万法郎，而且我可以断定，假如玛格丽特再要求得多一些，尽管他家大业大，并且也疼爱她，他也会拒绝的。”

“在巴黎，那些一年只有两三万法郎收入的年轻人，也就是说，那些勉强能够维持他们自己那个圈子里的生活的年轻人，如果他们有一个像玛格丽特那样的女人做情妇的话，他们心里很明白，他们给她的钱还不够付她的房租和仆役的工资。他们不会对她说他们知道这些情况，他们视而不见，装聋作哑，当他们玩够了，就一走了之。如果他们爱好虚荣，想负担一切开销，那就会像个傻瓜似的落得个身败名裂，在巴黎欠下十万法郎的债，最后跑到非洲去送掉性命完事。您以为那些女人就会因此而感激他们吗？根本不会；相反，她们会说她们为了他们而牺牲了自己的利益，会说在他们相好的时候，倒贴了他们钱财。啊！您觉得这些事很可耻，是吗？这些都是事实。您是一个可爱的青年，我从心底里喜欢您，我在妓女圈子里已经混了二十个年头了，我知道她们是些什么人，也知道应该怎样来看待她们，因此，我不愿意看到您把一个漂亮姑娘的逢场作戏当了真。

“再说，除此之外，”普律当丝继续说，“如果公爵发现了你们的私情，要她在您和他之间选择，而玛格丽特因为爱您而放弃了伯爵和公爵，那么她为您作出的牺牲就太大了，这是无可争辩的事实，您能为她作出同样的牺牲吗？您？当您感到厌烦了，当您不再需要她的时候，您怎样来赔偿她为您蒙受的损失呢？什么也没有！您可能会把她和她那个天地隔绝开来，那个天地里有她的财产和她的前途，她也可能把她最美好的岁月给了您，而您却会把她忘得一干二净。倘若您是一个普通的男人，那么您就会揭她过去的伤疤，对她说您也只不过像她过去的情人那样离开了她，使她陷入悲惨的境地；或者您是一个有良心的人，觉得有责任把她留在身边，那么您就要为自己招来不可避免的不幸。因为，这种关系对一个年轻人来说是可以原谅的，但对一个成年人来说就不一样了。这种男人们的第二次、也是最后一次的爱情，成了您一切事业的累赘，它不容于家庭，也使您丧失雄心壮志。所以，相信我的话吧，我的朋友，您要实事求是些，是什么样的女人就当什么样的女人来对待，无论在哪一方面，也不要让自己去欠一个妓女的情分。”

白天，我收到一封信，上面写着这样几句话：

亲爱的孩子：

我有点不舒服，医生嘱咐我休息，今晚我要早些睡，我们就不见面了。但是为了给您补偿，明天中午我等您。我爱您。

我第一个念头就是：她在骗我！

我额头上沁出一阵冷汗，我已经深深地爱上了这个女人，因此这个猜疑使我心烦意乱。

再见吧，亲爱的玛格丽特，我希望自己能像一个百万富翁似地爱您，但是我力不从心；您希望我能像一个穷光蛋似地爱您，我却又不是那么一无所有。那么让我们大家都忘记了吧，对您来说是忘却一个几乎是无关紧要的名字，对我来说是忘却一个无法实现的美梦。

Adieu, ma chère Marguerite; je ne suis ni assez riche pour vous aimer comme je le voudrais, ni assez pauvre pour vous aimer comme vous le voudriez. Oublions donc, vous, un nom qui doit vous être à peu près indifférent, moi, un bonheur qui me devient impossible.

那时候我觉得最可怕的就是：理智告诉我是我错了；事实上，无论从哪个角度去想，都应该说玛格丽特是爱我的。第一，她准备跟我两个人单独到乡下去避暑；第二，没有任何原因迫使她做我的情妇。我的财产是不够她日常开销的，甚至还满足不了她一时兴起的零星开支。因此，她唯一有希望在我身上得到的是一种真诚的感情。她的生活充满了商业性的爱情，这种真诚的感情能使她得到休息；我却在第二天就毁了她这种希望，她两夜的恩情换来的是我无情的嘲笑。因此我的行为不但很可笑，而且很粗暴。我又没有付过她一个钱，哪有权利来谴责她的生活？我第二天就溜之大吉，这不就像一个情场上的寄生虫，生怕别人拿帐单要他付饭钱么？怎么！我认识玛格丽特才三十六个小时，做她的情人才二十四个小时，我就在跟她怄气了！她能分身来爱我，我非但不感到幸福，还想一人独占她，强迫她一下子就割断她过去的一切关系，而这些关系是她今后的生活来源。我凭什么可以责备她？一点也没有。她完全可以和某些大胆泼辣的女人一样，直截了当地告诉我说她要接待另外一个情人，但她没有这样做，她写信对我说她不舒服。我没有相信她信里的话，我没有到除了昂坦街以外的巴黎各条街道上去溜达，我没有跟朋友们一起去消磨这个晚上，等到第二天在她指定的时间再去会她，却扮演起奥赛罗的角色来了，我窥视她的行动，自以为不再去看她是对她的惩罚。实际上恰恰相反，她应该为这种分离感到高兴，她一定觉得我愚蠢到极点，她的沉默甚至还谈不上是怨恨我，而是看不起我。

我们这些受命运摆布的女人，我们有一些古怪的愿望和不可思议的爱情。我们有时为了某一件事，有时候又为了另一件事而委身于人。有些人为我们倾家荡产，却一无所得，也有些人只用一束鲜花就换得了我们。我们凭一时高兴而随心所欲，这是我们仅有的消遣和唯一的借口。我委身于你①比谁都快，这我可以向你起誓，为什么呢？因为你看到我吐血就握住我的手，还流了眼泪，因为你是唯一真正同情我的人。我要告诉你一个笑话：从前我有一只小狗，当我咳嗽的时候，它总是用悲哀的神气瞅着我，它是我唯一喜爱过的动物。

它死的时候，我哭得比死了亲娘还要伤心，我的的确确挨了我母亲十二年的打骂。就这样，我一下子就爱上了你，就像爱上了我的狗一样。如果男人们都懂得用眼泪可以换到些什么，他们就会更讨人的喜爱，我们也不会这样挥霍他们的钱财了。

我对您说过了，我是没有财产的。我父亲过去和现在都是C城的总税务官，他为人正直，名声极好，因此他借到了担任这个职位所必需的保证金。这个职务给他每年带来四万法郎的收入，十年做下来，他已偿还了保证金，并且还替我妹妹攒下了嫁妆。我父亲是一个非常值得尊敬的人。我母亲去世后留下六千法郎的年金，他在谋到他所企求的职务那天就把这笔年金平分给我和我妹妹了。后来在我二十一岁那年，父亲又在我那笔小小的收入上增加了一笔每年五千法郎的津贴费，我就有了八千法郎一年。他对我说，如果在这笔年金收入之外，我还愿意在司法界或者医务界里找一个工作的话，那么我在巴黎的日子就可以过得很舒服。因此我来到了巴黎，攻读法律，得到了律师的资格，就像很多年轻人一样，我把文凭放在口袋里，让自己稍许过几天巴黎那种懒散的生活。我非常省吃俭用，可是全年的收入只够我八个月的花费。夏天四个月我在父亲家里过，这样合起来就等于有一万两千法郎的年金收入，还赢得了一个孝顺儿子的美誉，而且我一个铜子的债也不欠。

因此我懂得了，由于世界上没有任何东西可以使我忘掉我的情妇，我必须找到一个方法来应付我为她而增加的花费。而且，这个爱情已使我神魂颠倒，只要我离开玛格丽特，我就度日如年，我感到需要投身于某种情欲来消磨这些时间，要让日子过得异常迅速来使我忘却时间的流逝。

如果哪天夜晚我不去昂坦街，一个人呆在家里的话，我是睡不着的。我妒火中烧，无法入睡，我的思想和血液如同在燃烧一般，而赌博可以暂时转移我心中燃烧着的激情，把它引向另一种热情，我不由自主地投身到里面去了，一直赌到我应该去会我情妇的时间为止。因此，从这里我就看到了我爱情的强烈，不管是赢是输，我都毫不留恋地离开赌桌，并为那些仍旧留在那里的人感到惋惜，他们是不会像我一样在离开赌桌的时候带着幸福的感觉的。

对大部分人来说，赌博是一种需要，对我来说却是一服药剂。

如果我不爱玛格丽特，我也不会去赌博。

因此，在赌钱的过程中，我能相当冷静，我只输我付得出的钱，我只赢我输得起的钱。

人们总是把乡村和爱情联系起来，这是很有道理的。没有比这明亮的田野或者寂静的树林里的蓝天、芳草、鲜花和微风更能和您心爱的女人相配了。不论您多么爱一个女人，不论您多么信任她，不论她过去的行为可以保证她将来的忠实，您多少总会有些妒意的。如果您曾经恋爱过，认认真真地恋爱过，您一定会感到必须把您想完全独占的人与世界隔绝。不管您心爱的女人对周围的人是如何冷若冰霜，只要她跟别的男人和事物一接触，似乎就会失去她的香味和完整。这是我比别人体会更深的。我的爱情不是一种普通的爱情，我像一个普通人恋爱时所能做的那样恋爱着，但是我爱的是玛格丽特·戈蒂埃，这就是说在巴黎，我每走一步都可能碰到一个曾经做过她情人的人，或者是即将成为她情人的人。至于在乡下，我们完全置身于那些我们从来没有遇到过、也不关心我们的人中间，在这一年一度春意盎然的大自然怀抱中，在远离城市的喧闹声的地方，我可以倾心相爱，而用不到带着羞耻、怀着恐惧地去爱。

妓女的形象在这里渐渐消失了。我身旁是一个叫做玛格丽特的年轻美貌的女人，我爱她，她也爱我，过去的一切已经没有痕迹，未来是一片光明。太阳就像照耀着一个最纯洁的未婚妻那样照耀着我的情妇。我们双双在这富有诗意的地方散步，这些地方仿佛造得故意让人回忆起拉马丁的诗句和斯居杜的歌曲。玛格丽特穿一件白色的长裙，斜依在我的胳臂上。晚上，在繁星点点的苍穹下，她向我反复絮叨着她前一天对我说的话。远处，城市仍在继续它喧闹的生活，我们的青春和爱情的欢乐景象丝毫不受它的沾染。

我整天整天地偎依在我情妇的身旁。我们打开了面向花园的窗子，望着鲜花盛开的夏景，我们在树荫下并肩享受着这个不论是玛格丽特还是我，都从来也没有尝到过的真正的生活。

您知道爱一个女人是怎么一回事，您知道白天是怎么匆匆而过，晚上又是怎样地相亲相爱，难舍难分。您不会不知道共同分享和相互信赖的热烈爱情，可以把一切事物搁置脑后；在这个世界上，除了这个自己爱恋着的女人，其他似乎全属多余。我在后悔过去曾经在别的女人身上用过一番心思；我看不到除了自己手里捏着的手以外，还有什么可能去握别人的手。我的头脑里既不思索，也不回忆，心里唯有一个念头，凡是可能影响这个念头的思想都不能接受。每天我都会在自己情妇身上发现一种新的魅力和一种前所未有的快感。

人生只不过是为了满足不断的欲望，灵魂只不过是维持爱情圣火的守灶女神。

到了晚上，我们经常坐在可以俯视我们房子的小树林里，倾听着夜晚和谐悦耳的天籁，同时两人都在想着不久又可相互拥抱直到明天。有时我们整天睡在床上，甚至连阳光都不让透进房来。窗帘紧闭着，外界对于我们来说，暂时停止了活动。只有纳尼娜才有权打开我们的房门，但也只是为了送东西给我们吃；我们就在床上吃，还不停地痴笑和嬉闹。接着又再打一会儿瞌睡。我们就像沉没在爱河之中的两个顽强的潜水员，只是在换气的时候才浮出水面。

做妓女的专等人家来爱她们，而她们永远也不会去爱人；要不然，她们就要攒钱，以便到了三十岁的时候，她们就可以为一个一无所有的情人这么个奢侈品而自己掏腰包。

像我们这样的关系，如果做女人的还有一点点自尊心的话，她就应该忍受所有可能的牺牲，也决不向她的情人要钱，否则她的爱情就跟卖淫无异。你爱我，这我完全相信。但是你不知道那种爱我这样女人的爱情有多么脆弱。谁能料到呢？也许在某一个困难或者烦恼的日子里，你会把我们的爱情想象成一件精心策划的买卖。

不幸的是，爸爸，放逐妓女的圣玛格丽特岛已经没有了，而且即使它还存在，您又能把她发送到那里去的话，我也会随着戈蒂埃小姐一起去的。您说怎么办？也许是我错了，但是我只有在做这个女人的情人时才感到有幸福。

玛格丽特并不是您想象中的那种姑娘。这种爱情非但不会把我引向邪路，相反能在我身上发展成最最崇高的感情。真正的爱情始终是使人上进的，不管激起这种爱情的女人是什么人。如果您认识玛格丽特，您就会明白我没有任何危险。她像最高贵的女人一样高贵。别的女人身上有多少贪婪，她身上就有多少无私。

玛格丽特的形象一直萦回在我的脑际，我过去和现在都深深地爱着这个女人，根本不可能一下子就把她丢在脑后，我要么爱她，要么就恨她，尤其是无论是爱她还是恨她，我必须再见到她，而且要立即见到她。

如果我看到玛格丽特日子不怎么好过，如果我可以给她一些帮助来满足我的报复心理，我可能会原谅她，一定不会再想给她什么苦头吃。但是我看到她很幸福，至少表面上看来是这样，别人已经取代了我供应她那种我不能继续供应的奢侈生活。我们之间关系的破裂是她一手造成，因此带有卑鄙的性质，我的自尊心和我的爱情都受到了侮辱，她必须为我受到的痛苦付出代价。

我不能对这个女人的所作所为淡然处之；而最能使她感到痛苦的，也许莫过于我的无动于衷；不但在她眼前，而且在其他人眼前，我都必须装得若无其事。

您可以对她这样说，我已经原谅她了。她是一个好心肠的妓女，但只不过是一个妓女；她这样对待我，我本来是早该预料到的，我甚至还感谢她有这样的决心。因为今天我还在自问我那种要跟她永不分离的想法会有什么后果。那时候我简直荒唐。

不幸的是那股邪恶的激情一直纠缠着我，我一门心思想找一个折磨这个可怜的女人的方法。

喔！男人在他那狭隘的欲望受到伤害时，变得有多么渺小和卑鄙啊！

当我跟奥林普讲话的时候，从玛格丽特向她投过来的那些眼光更使我明白了这一点。一个男人做了这个女人的情人就可以和N先生感到同样的骄傲，而且她的姿色也足以引起玛格丽特过去在我身上引起过的同样的情欲。

她怀着高度的自尊心来对付我每天给她的侮辱。不过她看上去很痛苦，因为不论我在哪里遇到她，我看到她的脸色总是一次比一次苍白，一次比一次忧伤。我对她的爱情过于强烈以致变成了仇恨，看到她每天都这样痛苦，我心里很舒服。

我希望我们不要像仇人似的见面，仅此而已。我还要跟您再握一次手，您有了一位您喜欢的、年轻美貌的情妇，愿你俩幸福，把我忘了吧。

喔！这真是一个奇妙的夜晚，玛格丽特的生命几乎全部倾注在她给我的狂吻里面。我是这样地爱她，以致在我极度兴奋的爱情之中，我曾想到是不是杀了她，让她永远不会属于别人。

我像个醉汉似的回到了家里，您知道在我那嫉妒得发狂的一刹那间我干了什么？这一刹那就足够我做出一件可耻的事，您知道我干了什么？我心想这个女人在嘲笑我，我想象她在跟伯爵两人促膝谈心，对他重复着她昨天晚上对我讲过的那些话，还不让打扰他们。于是我拿起一张五百法郎的钞票，写了下面这张纸条一起给她送了去。

今天早晨您走得太匆忙了，我忘了付钱给您。这是您的过夜钱。

“我的孩子，请您别把我就要跟您讲的话往坏的方面想；不过您要懂得生活对于心灵有时是残酷的，但这是一种需要，所以必须忍受。您心地好，您的灵魂里有很多善良的想法是一般女人所没有的，她们也许看不起您，但却及不上您。不过请您想一想，一个人除了情妇之外还有家庭；除了爱情之外还有责任；要想到一个人在生活中经过了充满激情的阶段以后就到了需要受人尊敬的阶段，这就需要有一个稳固的靠得住的地位。我儿子没有财产，然而他准备把他从母亲那里继承来的财产过户给您。如果他接受了您即将作出的牺牲，他也许出于荣誉和尊严就要把他这笔财产给您作为报答。您有了这笔财产，生活就永远不会受苦。但是您的这种牺牲他不能接受，因为社会不了解您，人们会以为同意接受您的牺牲可能出自于一个不光彩的原因，以致玷辱我家的门楣。人们可不管阿尔芒是不是爱您，您是不是爱他；人们可不管这种相互之间的爱情对他是不是一种幸福，对您是不是说明在重新做人；人们只看到一件事，就是阿尔芒·迪瓦尔竟然能容忍一个妓女，我的孩子，请原谅我不得不对您说的这些话，容忍一个妓女为了他而把所有的东西统统卖掉。往后的日子就是埋怨和懊悔，相信这句话吧，对您和别人都一样，你们两个人就套上了一条你们永远不能砸碎的锁链。那时候你们怎么办呢？你们的青春将要消逝，我儿子的前途将被断送；而我，他的父亲，我原来等待着两个孩子的报答，却只能有一个孩子来报答我了。

“您年轻漂亮，生活会给您安慰的；您是高贵的，做一件好事可以赎清您很多过去的罪过。阿尔芒认识您才六个月，他就忘记了我。我给他写了四封信，他一次也没有想到写回信给我，也许我死了他还不知道呢！

“阿尔芒是那么爱您，不管您怎样下决心今后不再像过去那样生活，他也决不会因他的景况不佳而让您过苦日子的，而清苦生活跟您的美貌是不相称的。到那时候，谁知道他会干出些什么事来！我知道他已经在赌钱了，我也知道他没有对您讲过；但是他很可能在感情冲动的时候，把我多年积蓄起来的钱输掉一部分。这些钱是为了替我女儿置嫁妆，也是为了阿尔芒，也是为了我老来能有一个安静的晚年而储存起来的，还得准备对付其他可能发生的意外事情。

“再说您是不是可以肯定您再也不会留恋为了他而抛弃的那种生活呢？您过去是爱他的，您是不是能肯定以后决不再爱别人呢？随着年龄的增长，如果爱情的梦想让位于对事业的勃勃雄心，你们的关系就会给您情人的生活带来某些您可能无法逾越的障碍，到那时候，难道您不觉得痛苦吗？夫人，这一切您要考虑考虑，您爱阿尔芒，您就只能用这个方式向他证明您的爱情：为他的前途而牺牲您的爱情。现在还没有发生什么不幸的事，但是以后会发生的，可能比我预料的还要糟。阿尔芒可能会嫉妒一个曾经爱过您的人，他会向他挑衅，会和他决斗，最后他还会被杀死。您想想，到那时候，在我面前，在这个要求您为他儿子生命负责的父亲面前，您将会感到多么痛苦啊！

“总之，我的孩子，把一切全告诉了您吧，因为我还没有把一切全说出来，要知道我是为什么到巴黎来的，我有一个女儿，我刚才跟您提到过她，她年轻漂亮，像一个天使那样纯洁。她在恋爱，她同样也在把这种爱情当作她一生的美梦。我把这一切都写信告诉阿尔芒了，但是他的全部心思都在您身上，他没有给我写回信。现在我的女儿快要结婚了，她要嫁给她心爱的男人，她要走进一个体面的家庭，这个家庭希望能门当户对。我未来的女婿家庭知道了阿尔芒在巴黎的行为，向我宣称，如果阿尔芒继续这样生活下去，他们将收回前言。一个女孩子的前途就掌握在您手里了，她可从来没有冒犯过您啊，而且她是应该有一个美好的未来的。

“您有权利去破坏她未来的美好生活吗？您下得了手吗？既然您爱阿尔芒，既然您痛悔前非，玛格丽特，把我女儿的幸福给我吧。”

我只不过是一个妓女，不管我讲得多么有理，这种关系看起来总是像一种自私的打算；我过去的生活已经使我没有权利来梦想这样的未来，那么我必须对我的习惯和名誉所造成的后果承担责任。总之，我爱您，阿尔芒。迪瓦尔先生对我像父亲般的态度，我对他产生了纯洁的感情，我就要赢得的这个正直的老人对我的尊敬，我相信以后也必定会得到的您对我的尊敬，所有这一切都在我心里激起了一个崇高的思想，这些思想使我在自己心目中变得有了价值，并使我产生了一种从未有过的圣洁的自豪感。当我想到这个为了他儿子的前途而向我恳求的老年人，有一天会告诉他女儿要把我的名字当作一个神秘的朋友的名字来祈祷，我的思想境界就与过去截然不同了，我的内心充满了骄傲。

您父亲最后又吻了我一次。我感到有两滴感激的泪珠滴落在我的前额上，这两滴泪珠就像对我过去所犯的错误的洗礼。就在我刚才同意委身于另一个男人的时候，一想到用这个新的错误所赎回的东西时我自豪得满脸生光。

原谅我吧，就像我已经原谅了您从那天起所给我的一切苦难一样。

我不停地咳血。啊！如果您看见我，一定会难受的。您在一个阳光明媚，气候温和的环境中是很幸福的，不像我这样，冰雪的严冬整个压在我胸口上。今天我起来了一会儿，隔着窗帘，我看到了窗外的巴黎生活，这种生活我已经跟它绝缘了。有几张熟脸快步穿过大街，他们欢乐愉快，无忧无虑，没有一个人抬起头来望望我的窗口。但是也有几个年轻人来过，留下了姓名。过去曾有过一次，在我生病的时候，您每天早晨都来打听我的病况，而那时候您还不认识我，您只是在我第一次认识您的时候从我那里得到过一次无礼的接待。我现在又病了，我们曾在一起过了六个月，凡是一个女人的心里能够容纳得下和能够给人的爱情，我都拿出来给了您。您在远方，您在咒骂我，我得不到您一句安慰的话。

我回到巴黎，依照我听到的那样写下了这篇故事。这篇故事唯一可取之处就是它的真实性，不过也许会引起争论。

我并没有从这个故事中得出这样的结论：所有像玛格丽特那样的姑娘都能像她一样地为人；远非如此，但是我知道她们之中有一位姑娘，在她的一生中曾产生过一种严肃的爱情，她为了这个爱情遭受痛苦，直至死去。我把我听到的事讲给读者听，这是一种责任。

我并不是在宣扬淫乱邪恶，但是不论在什么地方听到有这种高贵的受苦人在祈求，我都要为他作宣传。

法文版 http://www.worldwideschool.org/library/books/lang/french/LaDameauxCamelias/Chap1.html

**洛丽塔**

纳博科夫 著 于晓丹 译

洛丽塔，我生命之光，我欲念之火。我的罪恶，我的灵魂。

洛一丽一塔：舌尖向上，分三步，从上颚往下轻轻落在牙齿上。洛。丽。塔。

在早晨，她就是洛，普普通通的洛，穿一只袜子，身高四尺十寸。穿上宽松裤时，她是洛拉。在学校里她是多丽。

正式签名时她是多洛雷斯。可在我的怀里，她永远是洛丽塔。

我那位非常上镜头的母亲死于一次意外事故(野餐、雷击)，那时我三岁，因此，除却存留了黑暗过去里一小袋的温暖，在记忆的洞穴和幽谷中，她什么都不存在；倘若你能忍受得了我的文体(我是在监视下写作)，我记忆中童年的太阳也已经下沉：你们当然都知道日光消逝后芬芳的余辉悬浮在茂盛的灌木丛周围，或突然地被漫步者闯入又踏过；山脚下，夏日的黄昏中，小虫也在那里飞舞；一种柔软的温暖，金色的小虫。

作为一个大学生，在伦敦和巴黎，雇佣女子对我足够了。我的学习过于琐细，非常紧张，尽管并不特别有成绩。最初，我计划象好多落魄才子那样，拿个精神病学的学位；但我比这还落魄；我被压抑过度，医生，一种特殊的疲惫出现了；于是我转向英语文学，这科里许多失败的诗人最后都成了穿苏格兰呢、抽烟袋的教师。巴黎适合我。我和流亡者大谈苏联电影。我和铀矿学家—起坐在“第二人像”里。我在偏僻的小报上发表歪歪扭扭的小品文。我还创作模仿他人风格的打油诗：

……冯·库尔普小姐

或许会扭转身，她的手在门上；我不会跟随她。也不跟随弗莱斯卡。

亦不跟那只鸟仔。

我的一篇题为“济慈致本杰明·贝利信中的普鲁斯特式主题”的论文，六位还是七位学者读了，都咯咯笑起来。我为一家著名出版公司完成了《英国诗歌的历史缩影》，然后着手为英美学生编写法国文学手册，这项工作占去我四十岁至四十九岁之间的全部时间——我被捕时，最后一卷就即将出版了。

现在我想介绍这样一种观点。在九岁和十四岁年龄限内的一些处女，能对一些着了魔的游历者，尽管比他们小两倍甚或好几倍，显示出她们真实的本性，不是人性的，而是山林女神般的(也就是说，鬼性的)；而这些被选中的小生命，我想命名她们为“性感少女”。

显然我是用时间概念代替了空间概念。实际上，我是想让读者把“九岁”和“十四岁”看作界限——如镜的沙滩和玫瑰色的岩石——一个到处出没着我的性感少女们的幽灵的魔岛界限，那海岛就镶嵌在一片雾气腾腾的汪洋之中。在这个年龄限内的女孩子是否都是性感少女呢？当然不是。否则我们这些熟谙此道者，我们这些孤独的过客，我们这些癖色贪花之人，岂不早就癫狂了。漂亮并不是标准；而粗俗，至少就一个特定的阶层而言，并不一定损害什么神秘的特性：惹人发狂的优雅，难以捉摸的、诡诈的、灵魂分裂的、阴险的诱惑力，这些都是使性感少女有别于她们同代人的特性，那些同代人比之即将出现的时间的虚渺岛屿———洛丽塔，还有与她相似的女孩儿在上边嬉耍——来说，更无比依赖于此时存在的空间世界。在相同年龄限度内，真正性感少女的数量，大大低于那些暂时只显平淡的、或只是好看的、或“娇小可爱的”、甚或是“甜美迷人”、平常的、直率的、无拘无束的、皮肤冰冷的、有人昧的小女孩，鼓着小肚子，梳着小辫子，成年以后可能会也可能不会出落成大美人(看看那些蠢笨的矮胖女人，穿着黑色长统袜，戴着白草帽，让人比喻为幕布上令人眩目的星星)。拿一群女学生或女童子军的照片给一位严肃正经的男子，并让他推选一张最漂亮的，他不一定要挑其中的性感少女。你必须是一个艺术家，一个狂人，一个无限忧郁的造物，你的欲望是冒着热毒的气泡，你诡谲的坚毅里有一股超肉欲的火焰永远通红，为了立刻辩认出，通过难以形容的特征——轮廓象猫一样的脸颊，柔软的四肢，还有其它一些使温柔的眼泪感到失望和羞愧的标志，我不能罗列下去——在所有孩子中辨认出那个销魂夺魄的小鬼人精；她末被他们发现，自己对自己神奇的力量也一无所知。

另外，由于时间的观念在事物中起着非常奇妙的作用，学生们理当不觉惊奇地懂得，男人和少女之间应该有一条年龄断沟，我说，无论如何不能少于十年，一般是三十年或四十年，在一些特别情况下甚至多达九十个年，这样能使后者属于性感少女之列。这是一个焦点调节的问题，是内在眼睛能颤栗着超越特定距离的问题。

青春期以前的婚配和同居在东印度某些地区仍是常事。雷布查人八十岁老头可以和八岁女孩交媾，并无人怪罪。但丁疯狂地爱上了他的贝雅特里奇时，她只有九岁，璀灿的少女时期，这是在1274年的佛罗伦萨，在明媚的五月里一次私人宴会上，她化了妆，珠光宝气，可爱极了，穿一件深红色裙袍。当彼特拉克疯狂地爱上了他的劳琳时，她也不过是个十二岁金发耀眼的性感少女，在风中、在花粉和尘埃中奔跑着，是飞舞的一只花朵，象画中描绘的，从沃克吕兹山区飞到了那片美丽的平原。

我的小杯里盛满了狂乱的意念。

一次翻船。一个环状珊瑚岛。单独和一位落水旅客浑身颤抖的孩子在一起。亲爱的，这只是个游戏！当我坐在公园硬梆梆的长凳上，假装陶醉在一本颤抖的书中，我幻想的冒险是多么妙不可言。围在安静的学者身边，性感少女们自由地嬉玩，仿佛他是一个亲熟的塑像或是一株古树的影辉。一次，一个精致的小美人，穿着格子呢裙，在一阵笑闹中将全副武装笨重的双足放在长凳上靠近我，又斜伸出她柔软、赤裸的双臂系紧她旱冰鞋的带子，我便在阳光中融化了，我的书成了一种掩饰，她的红褐色卷发垂落在她瘦削的膝上，我享受到的叶影在她明媚的肢体上摇曳、消逝，我的脸颊在她的身边幽明不定了。另一次，一个红头发的女学生在地铁车上靠着我，我瞥见到她腋窝下泄露的一小片赤褐色存留定我的血液里几个星期不褪。我能列出一长串这种一厢情愿的小浪漫。有些在地狱浓郁的香气中消散了。比如，我偶然在阳台上看见街对面一扇亮灯的窗户里有个性感少女正在镜前脱衣。如此形影相吊，如此销魂，这景色生出了一种勾心摄魄的诱惑力，促使我全速跑向我孤独的尤物。然而突然，糟糕得很，我崇拜的那副美好的裸体投入了台灯下一双男人赤裸的臂膀，他穿着内衣裤，读着报纸，靠在敞开的窗边，沉浸在炎热、潮湿、绝望的夏夜里。

跳绳。跳房子。那位穿黑衣的老妇人，坐在长凳上我的身边，坐在我快乐的拷问台上(一个性感少女正在我脚下摸找一块丢失的大理石子)，问我是不是肚子疼，这个侮慢无礼的女巫。啊，走开吧，让我独自呆在我春情勃动的公园里，呆在我生满青苔的花圃中。让她们永远在我身边嬉耍吧，永远不要长大。

一天上午我们从一家办公大楼出来，她的证件基本办妥；在我身边蹒跚的瓦莱里亚，突然剧烈地摇动起她狮子狗一样的脑袋，却又一言不发。我让她持续片刻，然后问她是不是心中有事，她回答说(我把她的法语翻译过来，我想，必然就是一句斯拉夫人的陈词滥调)：“我生活中还有另一个男人。”

在现在的丈夫听来，这是最丑陋的语言。它们使我晕头转向，我承认。若象一般诚实的粗夫，就在街上随便什么地方揍她一顿，但这并不可取。多少年来的隐痛已经教会我超人的自制。所以我把她招进一辆已经在路边缓行多时的出租车，在这种较为秘密的地方，轻声建议她解释一下她的粗话。

一股突增的愤怒使我窒息——并非因为我对那个可笑形象，亨伯特夫人，有什么特殊兴趣，而是因为合法与不合法结合的事应完全由我一人决断，而她，瓦莱里亚，是喜剧妻子，如今竟厚颜无耻地准备按她的方式来摆布我的安逸和命运。

我要她情人的名字。我重复一遍我的问话；但她坚持象滑稽表演似地嘟哝着，论述她和我在一起的不幸福，申明她立刻离婚的计划。“他到底是谁？”我终于吼出来，用拳头猛击她的膝盖；而她；毫不退缩，盯着我，好象答案太简单，根本用不着说，然后迅速地耸耸肩，指了指出租车司机的胖脖子。

我们又走过一间很小的食品室，进到用饭间，它和我们已经称赞过的走廊是平行的。我看见地板上有双白袜子。黑兹夫人吐噜了一句道歉的话，立刻弯下身，随手把它扔进边柜里，我们草草地检查了中间摆着一只果盘的红木餐桌，果盘里只有一个还发着亮光的李子核。我在兜里摸索着火车时刻表，偷偷掏出来，以最快的速度找出了一趟车。穿过用饭间，我仍跟在黑兹夫人身后，突然眼前出现了一片绿叶——“游廊，”我的指引者唱道，然后，未经半点提示，一排蓝色的海浪便从我心底涌起，在太阳沐浴的一块草垫上，半裸着，跪着，以膝盖为轴转过身，我的“里维埃拉”之恋正透过墨镜向我窥视。

那是—个同样的孩子——同样的少女，同样蜂蜜样的肩膀，同样象绸子一样柔嫩的脊背，同样的一头栗色头发。一条圆点花纹头巾系在她胸间，她的胸躲开了我苍老而贪婪的双眼，却躲不开我年轻回忆的注视，那对青春期的乳房我曾经在—个不朽的日子抚摸过。仿佛我是神语中小公主们(失踪了，遭绑架了，被发现时穿着吉普赛人的破衣烂衫，她赤裸的身体在衣服下对着国王和他的猎犬微笑)的保护人，我发现了她胁上一个微小的沉褐色黑痣。带着敬畏和喜悦(国王乞求享受，喇叭嘟嘟响着，保护人酩酊大醉)，我又看见她可爱的绷紧的小腹。我的嘴刚刚还停在上面；还有那不成熟的小屁股，我曾吻过她短裤的带子留在上面的那块扇形印迹——这就是在“罗彻斯玫瑰”后面最后那个疯狂而不朽的日子。那以后生活的二十五年，就惭渐缩小成一个颤栗的点，以致终于消失了。

我发现要恰如其份地表现一刹那的那种颤栗、那种动了感情发现的碰撞，真是最为困难。在太阳投射的时刻，我的目光滑过了跪着的孩子(她的眼睛在那副严肃的墨镜后闪烁——小大夫会治愈我所有的疼痛)，我从她身边走过，打起成人的伪装(一个高大、漂亮的东欧人，电影圈里的绅士)，但我灵魂的真空却把她闪光的美丽每一处细节都吸在眼里，又把它和我死去的心爱人一一对比。当然，片刻之后，她，这个新人儿，这个洛丽塔，我的洛丽塔，便要彻底遮蔽她天体的原色。我想强调的是，我对她的发现乃是在扭曲的过去里建筑的那座“海边王国”的致命后果。在这两件事之间的一切只是一系列的摸索和失策，以及误入歧途的享乐。

但是，我没有错觉。我的判断仅把所有这一切都视作由一位癖嗜未成熟果子的狂人演出的一场哑剧。说实在的，对我来说全都一样。我所知道的是，当那叫黑兹的女人和我走下楼梯，走进透不过气的花园时，我的双膝便象潺潺微波中那双膝盖的倒影，我的唇便象沙，还有——“那是我的洛，”她说，“这些是我的百合花。”

“是的，”我说，“是的。它们很美，很美，很美。”

在纽约和芝加哥，女孩子青春发育的适中年龄被认为是13岁另九个月。就个人来说，这个年龄可以从十岁，或更早，到十七岁间的任何一年，弗吉尼娅被哈里.埃德加占有时，尚不满十四岁。他教她代数。我想象得出这。他们在弗罗里达的匹兹堡度了蜜月。“波波先生”，亨伯特·亨伯特在巴黎教的某个班里的一名男孩是这样称呼诗人的诗人的。

据对儿童具有性兴趣的作家说，我有能使小姑娘开始受生理感应的一切特质：刮净的下巴，肌肉发达的大手，低而宏亮的嗓音，宽阔的肩膀。另外，还有人传说我很象洛迷恋极了的某些流行歌曲男歌手或小伙子男演员。

暗自谋划了一番，结果在她母亲的卧室里碰见了她。她正扳开左眼想弄出一粒沙子。穿了一件斜纹格子花罩袍。尽管我确实喜爱她那股醉人的棕香，也很希望她能常常洗洗头发。我们一同走进温暖的绿色浴室的镜面，它倒映出一棵白杨在蓝天里和我们在一起。猛地抓住她的肩膀，又温柔地握住她太阳穴两侧，然后将她转过身。“就在这儿，”她说，“我能觉到了。”“瑞士农民总用舌尖。“把它舔出来吗？“对，想试试？“好啊，”她说。轻柔地，我把颤抖的舌尖舔过她滚动带咸味的眼球。“真好，真好，”她说，眨眨眼。“跑了。“另外一只呢？“你坏，”她说，“另外一只什么也没——”这时她发现了我靠过去的嘴唇的激动。“行啊，”她合作地说，忧郁的亨伯特·亨伯特便弯身朝向她温热、仰起的红脸，将唇压在她急跳的眼帘上。她笑起来，擦过我的身朝屋外跑去。我的心立刻四分五裂。我这一生从来没有过——甚至在法国我抚摸我的小恋人时——也没有过——

不一会儿，我听见我的心上人跑上楼梯。我的心被一种力量扩胀了，它几乎要把我摧毁。我连忙套上睡裤，一把拉开门：几乎同时，洛丽塔到了，穿着礼拜日的长裙，气喘嘘嘘，而后扑进了我的怀里，她天真的嘴在男性黑乎乎的上下唇凶猛压迫下软化了，我颤抖的小心肝！下一瞬间我听见她——活生生的未被奸污的——稀哩哗啦急促跑下楼。

当新娘是寡妇，新郎是鳏夫；当前者在“我们伟大的小城”居住不到两年，后者则不满一月；当光生只盼一切倒楣事越快越好地结束，夫人又带着宽容的微笑屈服了；那么，我的读者，婚礼一般说来就是一件“静悄悄”的喜事。新娘可能会省却桔花的皇冠，安心她的指尖罩，也不会在一本祈祷书中带上一枝白兰。新娘的小女儿或许能为亨与亨的结合仪式添加一笔生动的朱红色，但我知道我不敢对被迫于困境的洛丽塔过于温柔，因此同意此时不值得把那孩子从她衷爱的Q营地拉走。

我实际上已经看到了命运的代理人。我已经触摸到命运的肉体——以及它厚厚的垫肩。一阵奇幻又怪异的变化突然到来，这就是手段。在这错综复杂的情形中(匆匆忙忙的家庭主妇，打滑的路面，一条讨厌的狗，陡坡，大型号小汽车，车轮边的绅士)，我能隐约辨认出我自己卑鄙的责任。如果我不是这样一个傻瓜——或这样一位直觉的天才——能保藏好那本日记，那么，明辨一切之后的愤怒和火辣辣的羞辱感所制造的流液就不会在夏洛特跑向邮筒时迷蒙了她的眼睛。但即使蒙蔽了，假使不是那凑巧的命运，那并发的幻影混淆了那汽车和那狗和那太阳和那阴影和那潮湿和那软弱的和那强壮的以及那石头在它约蒸馏器中、仍然可能什么都不至发生。再会，马林！宽厚的命运礼节地握手(象比尔离开房间前又做过的)，将我从呆钝中带离出来；我流了泪。隐审团的女士们、先生们——我流了泪。

我不知道在这些悲剧的记录里，我是否已经充分强调过本作者的好容貌——伪塞尔特人，迷人的猿猴，小男孩似的男子气——令各种年龄、各秒背景的女性特别着迷这一点。当然，用第一人称作如此声明听起来可能很可笑。但每时每刻我都必须将我的容貌提醒给我的读者，这很象职业小说家的容貌，他既已给他的角色安排了某些奇癖，或一条狗，每次这角色在故事发展过程中出现，他都必须再提及那狗、或那奇癖。现在这一事件可能更是如此。如果我的故事想赢得恰当的理解，则应把我阴郁的漂亮相貌萦记心里。青春期的洛着迷于亨伯特的魅力，恰如她着迷于打嗝似的流行音乐；而成年的洛蒂则是带着一种成熟的占有欲爱我，那正是我现在所悔恨和尊敬的，自不待说。琼·法洛，三十一岁，神经不正常，很显然，也正发展着对我强烈的好感。她很漂亮，象雕刻的印第安人那种类型，肤色象烧焦了的黄土。她的嘴唇象深红色大水螅，只要一做出她那象狗叫一样特殊的笑，就露出枯黄的大牙和深白的齿龈。她很高，不是穿长袍配凉鞋，就是穿飘逸的裙子和芭蕾拖鞋，随时喝任何强度的烈性酒，曾流产两次，写关于动物的小说，画画，读者知道的，风景画，已经在进行癌症治疗了，活不过三十三岁；只是无奈，她对我无任何吸引力。在我离开前几秒钟，琼(她和我站在过道上)自认为我有些惊慌，用她总在颤抖的手指捧住我的太阳穴，她又蓝又亮的眼睛里满是眼泪水，竞试图来粘着我的唇，但末成功。

“你好自珍重，”她说，“代我吻你的孩子。”

一阵雷声又震撼了房子上下，她又说：

“或许，在什么地方，有一天，在一个不这么痛苦的时刻，我们又会见面。”(琼，不管你怎样，不管你在哪儿，在负时空里或正灵魂时间里，原谅我这一切，包括这个括弧)。

“听着，洛。让我们把这件事彻底解决一下。从一切实际的目的考虑，我是你的父亲。我对你有一种伟大的温情。你母亲不在时，我必须对你的幸福负责。我们并不富有，我们旅行时，我们不得不——我们会常常被放在一起。两个人共用一间屋，不可避免要陷入一种——我该怎么说呢——一种——”“乱伦，”洛说——走进了橱室，又走了出来发出年轻的金色的笑声，再打开隔壁的门，小心冀翼地用她惊异又迷茫的眼睛朝里偷看片刻以免重犯另一个错误，才钻进了浴室。

我之所以最终能滞留在兴奋的颤栗、以及对那遥远夜晚的摸索中，是因为我坚持要证明我现在不是、从来也不是、将来也不可能是一个兽性恶棍。我偷行过的那个温和朦胧的境地是诗人的遗产——不是罪犯潜巡的地狱。如果我够到了我的目标，我的狂热就会全部化作柔情，是一种即使她清醒时也感觉不到其热力的内心燃烧。但是我仍然希望她能渐渐陷入彻底的昏迷，这样我便可以体味更多，而不仅仅是她的晶莹。因此在趋向靠近当中，因为混乱的感觉将她变形为月光透下的眼状斑点或是覆满松软茸草、鲜花盛开的灌木，我于是梦见我重获知觉，梦见我躺卧在期待中。

陪审团严正的女绅士们！我想过，在我敢于把自己坦露给多洛雷斯·黑兹之前，大概已经是消逝了多少月，甚或多少年；但现在六点时她已大醒，到六点十五分我们就形式上成了情人。我将要告诉你们一件怪事：是她诱惑了我。

从那时起，我们开始了遍游美国的旅行。在各种类型的住宿地中，我很快就喜欢上了“实用汽车旅馆”——干净，整洁，安全隐蔽之处，是睡觉、吵架、和好、贪婪而违法私通的理想地。开始，我害怕周围不断增长的怀疑，急急地付了两套房的钱，每套都有一张双人床。我不知道此种男女分组式的安排意义何在，既然这样不完全的分离，即将房间分割成两个相连的爱巢，只能写就关于隐私的伪打油诗。不一会儿，此种正当杂交的想法就具有了可能性(两对年轻人快乐地交换伙伴，或是一个孩子装睡亲耳听到悉悉碎碎的响声)，这使我勇气倍增，偶尔也占用有一张普通床加一张儿童床、或有两张单人床的房间。那是天堂的监狱，黄色的窗罩垂落在地，创造出威尼斯清晨的幻景和阳光灿烂，而实际上，那是宾夕法尼亚，下着雨。

天真和诡计、可爱和粗鄙、蓝色愠怒和玫瑰色欢笑的结合体，洛丽塔，当她任性时，她能是个脾气暴躁的乳臭小女，我原先对她毫无规律的阵发性厌烦情绪、来势凶猛的腹痛，她四仰八叉、无精打采、眼神迟钝，以及所谓偷懒的样子——是种普遍流行的小丑作态，她知道是很粗野的恶少作派——都毫无准备。

我摘引一段：正常的女孩子——正常，指你——正常的女孩子总是想极力讨她父亲的欢心。她从他们身上感觉到后者是使自己中意却又很难捉摸的男性先使(“难捉摸”是好事，在波洛纽期看来！)。聪明的母亲(你可怜的母亲如果还活着，一定是聪明的)应该鼓励父女之间的友谊，认识到——宽恕其方式的平庸——女孩子是从她和父亲的交往由形成自己的恋爱观和对男性的理想的。那么，这本有趣的书所说的交往是指什么——提示了什么？我再摘引一句：西西里人把父女之间的性关系视为天理，而涉及这种关系的女孩也不会遭受其社会的唾弃。我是西西里人的大崇拜者，他们是优秀的运动员，优秀的音乐家，优秀而正直的人民，洛，也是伟大的情人。

事实就是这样。因为世上没有一种至高无上的幸福能与爱抚性感少女相比。那种至福至喜是绝无仅有的，它是属于另一种感觉平面的。尽管我们有争吵，尽管她言语粗鄙，尽管她吹毛求疵，动不动变颜变色，尽管这一切都卑劣、危险、根本无望，我仍然沉醉在我自选的天堂里——天堂的穹空布满地狱之火的颜色——但仍然是天堂。

我是有些夸张。一个夏天的中午，就在树际线以下，颜色极深的花朵(我乐意称其为飞燕草)拥挤在一条欢闹的山溪边，洛丽塔和我，竟真地发现了一个与世隔绝的浪漫地，距我们停放汽车的那个路口约一百英尺远。这一处山坡仿佛从未有人迹踏过。最后一棵一息尚存的松树抓住了一块巨石上方的呼吸孔。一只山拨鼠冲我鸣叫又缩了回去。我给洛铺好漆布，干皱的花在下面发出一连串轻微的噼啪声。维纳斯来了又走了。为斜坡加冠的锯齿形悬崖峭壁和蔓延在我们脚下的一大团乱糟糟灌木，仿佛要保护我们躲避太阳，同时也躲避开人类。啊，我没有注意到离我们几英尺远有一条侧路在灌木和石块中若隐若现地蜿蜒着。

就是在这个地方，我们比以往更近于被人发现；无疑，这一经历永远抑制了我对乡村恋情的渴望。

我记得交欢完毕，全部完毕，她在我怀里抽泣；——这一年里，每一阵脾气过后表示致谦的眼泪风暴在她已是那么频繁，要不然那一年会是多么今人惊羡。我刚刚收回她迫使我在感清冲动时未加思索做出的某项愚蠢承诺，她便躺在地上哭闹，掐我抚爱她的手，我则快乐地笑着，但那残酷的、令人不能相信、令人不能忍受并且我猜想是永久的恐怖，此刻仍然是我蓝色冲动中的一个黑点；我们这样躺着，突然发生了一件事，我可怜的心险些被敲出心窍，我看见两个陌生又美丽的孩子，黑幽幽不动声色的眼睛，小农牧神和小精灵，他们相同的平直黑发和无血色的面颊表明，即使不是孪生，也是一母同胞。他们俯下身张大嘴看我们，两人都穿着挂满山花的蓝制服。我急忙拉出漆布掩住羞处——同时在几步外的矮灌木中，有个象圆点花斑皮球一样的东西滚着滚着变形成了一个梳着乌黑短发渐渐抬起身的胖太太，她一面机械地往她的花束里加了一朵野百合，一面从她蓝宝石塑就的可爱孩子身后窥视着我们。

在我为写交待而被好心的监狱当局准许使用的报纸中，侥幸留有我的一张条型地图，我从中找到了一些匆匆记下的备忘录，可以帮我做如下统计。从一九四七年八月至一九四八年八月奢侈的一年里，膳宿费约五千五百元，汽油、机油及修理费一千二百三十四元，另有各种额外花销，数目也差不多；因此，在一百五十天的实际旅游(我们行程约二万七千英里！)外加约二百天的停顿中，我这谦卑的食利者花费了八千元左右，或最好说一万元，因为象我这么马虎，一定忘记了不少的项目。

简单说，我们采取的教育手段对交流思想比对写作技巧更感兴趣。就是说，我们敬仰莎士比亚和其它事物。我们要求我们的女孩子们自由地与周围活生生的世界交流，而不是一头扎进发霉的故纸堆里。或许我们仍是在摸索，但我们是理智地摸索着，象妇科医生诊断肿瘤一样。亨伯格先生，我们是以生物体和社会团体的观点进行思维的。我们已经清除了传统上是赠给年轻女子的大量无关紧要的格言，这些格言很早就显出与她们将来主宰自己的生活——愤世嫉俗者还会加上一句——以及她的丈夫的生活所需要的知识、技能和态度格格不人。亨伯森先生，我们这么说吧：一颗星球的位置固然重要，但冰箱摆在厨房里最实用的地方对于未来的家庭主妇也许更重要。你说你希望女孩从学校获得的一切就是扎扎实实的教育。但我们所讲的教育意味着什么？过去，它主要是口头形式的；我是说，你可以叫孩子背下一部百科全书，他或她能消化学校所能给予的一切知识，甚至更多。亨莫博士，你是否想到，中世纪的约会形式对于现代青春期少年已不如如今的周末约会有生命力(霎眼)？——说句玩笑，我听说比尔兹利大学的精神分析学家数日前还允许自己约会了一次。我们不仅生活在思想的世界，还活在物质的世界。不经实践的言辞是空洞的。多萝西·亨莫森怎么能对希腊和东方人的奴隶和妾室感兴趣呢？

在我们闪着欢迎光芒的门厅里，我的洛丽塔脱掉毛衣，甩甩她缀满水珠的头发，两只赤裸的胳膊向我伸来，曲起一条腿：

“抱我上楼吧。今晚我觉得有那么一种浪漫劲；”生理学家也许会有兴趣知道，在这关头，我只能——我想是最非凡的情形——借另一场暴风雨泄下我山洪般的泪水。

你可以嘲笑我，可以威胁逐出法庭，但我仍要高喊出我的真理，直到将我窒息，将我掐得半死。我一定要让世界知道，我是多么热爱我的洛丽塔，这个洛丽塔，苍白的，被玷污了的，怀着别人的孩子已显出身孕的洛丽塔，但仍然是那灰色的眼睛，仍然是那黑亮的睫毛，仍然是金褐色的皮肤，仍然是卡门西塔，仍然是我的洛丽塔；让我们改变（我们的）生活吧，我的卡门，让我们到一个我们永远不再分开的地方去生活吧；俄亥俄？马萨诸塞的荒野？不要紧，纵然她的眼睛黯然如近视的鱼眼，纵然她的乳头肿胀，溢出乳汁来，纵然她那美丽，年轻，鲜嫩，天鹅绒般纤软的三角区被玷污了，被撕裂了——纵然这样，我只要看一眼你那忧郁的面容，听一听你那年轻沙哑的声音，我仍会万般柔情翻涌，我的洛丽塔。

我的小卡门，我问她……“最后一句话，”我用糟透了的英语谨慎地说，“你能肯，肯定——嗯，当然不是明天，也不是后天，而是——嗯——将来的某一天，任何哪一天，你或许会来与我一起生活？如果你能给我些微希望，我将造一个崭新的上帝，并用沙哑的哭喊感谢他。”

哎!我仍不能够超越简单的人性，无论我找到了什么样的精神慰藉，无论给我一个什么样磐石般实在的来世，也不能使我的洛丽塔忘掉我强施于她的那罪恶的淫欲。除非向我征明——向现在的我，今天的我，征明，连同我的心，我的胡须，我整个腐败的肉体——一个名叫多洛雷斯·黑兹的北美小姑娘，被一个狂人夺去了童年，但这在无限的生命历程中，一点点也无关紧要，除非这一点能够得到证明(如若能够，那么生命也就成了一个玩笑)，我找不到什么能医疗我的痛苦，我只有忧郁的心境和诡辩的言语所产生的局部缓解。

我爱你，我是个怪物，但我爱你。我卑鄙无耻，蛮横残忍，等等等等，但我爱你，我爱你!有些时候我知道你是怎样的感觉，而知道更是要命啊，我的小宝贝。洛丽塔小姑娘，勇敢的多丽·希勒。

不久，我就被逮下车。(嗨，梅尔莫斯，万分感谢，老朋友)——而且，的确，我盼望对着无数只手臂投降，他们移动我，搬我出去时，我一点点合作也不付出，就那么悠然地、舒舒服服地、懒懒地把自己缴出了。我象个病人，从我的虚弱无力和警察与救护人员给我的绝对可靠的援助中，我得到一种怪异的乐趣。当我停在那高高的斜坡上等待他们向我跑来时，我终于唤起了最后一个奇怪、让人绝望的幻景。

五十六天前，我开始写《洛丽塔》时，先是在精神病房里等候诊断，后来是在这暖融融的、封闭的隔离室里，我想我要在审判时用上所有这些笔记，当然，不是为救我的性命，而是为挽救我的灵魂。然而，写到一半的时候，我觉得我不能把活着的洛丽塔暴露出来。在与外界隔绝的开庭审理过程中，我也许还会用到这部回忆录中的一些部分，但出版的日期必须推迟。

因为一些看起来比其本身更明显的原因，我反对死刑；我相信，这种态度会和判决的法官是一致的，如果我自己来审判我自己，我就会以强奸罪判处亨伯特至少三十五年徒刑，而对其余指控不予受理。但即使这样，我死了多年以后，多丽·希勒很可能仍然活着。于是在一份签过字的合法遗嘱的影响和鼓励下，我作出了如下的决定：只有等洛丽塔不再活在世上时，这本回忆录才能出版。

所以，当读者们打开这本书的时候，我们俩都已不在人世了。但既然血液仍在我写字的手掌里奔流，你仍象我一样受着上帝的保佑，我便仍然可以从这儿向阿拉斯加的你说说话。

忠实于你的狄克。不要让别的男人碰你。不要与陌生人搭讪。我希望你会爱你的孩子。我希望他是个男孩儿。你的那个丈夫，我希望，会永远待你好，否则，我的鬼魂，象黑烟，象一个发狂的巨人的鬼魂将把他一条一条撕碎。不要可怜克。奎。上帝必须在他与亨·亨之间选择一个，上帝让亨·亨至少多活了几个月，好让他使你能活在未来几代人的心里。我正在想欧洲野牛和天使，在想持久的颜料的秘密，预言家的十四行诗，艺术的避难所。而这是你与我能共享的唯一的永恒，我的洛丽塔。

**物性论**

第一卷

序诗(1—145)

罗马的母亲，群神和众生的欢乐，

维娜丝，生命的给予者，

在悄然运行的群星底下，

你使生命充满航道纵横的海洋，

和果实累累的土地，——

因为一切生物只由于你才不断地被孕育，

只由于你才生出来看见这片阳光——

在你面前，女神啊，在你出现的时候，

狂暴的风和巨大的云块逃奔了，

为了你，巧妙多计的大地长出香花，

为了你，平静的海面微笑着，

而宁静的天宇也为你发出灿烂的光彩！

因为当春天的容貌刚一出现，

而养育万物的风也从西方无阻地吹来，

天空的第一群飞鸟，为你所迷，

就歌唱你的到来，啊，女神，

牲畜变野了，就在快乐的田野奔跳，

或者泅过满满的湍流。

骤然为魅力所驱，

所有的生命都跟随着你，

走向任何你带头前往的地方，

这样，遍历洋海，群山和急流，

遍历禽鸟的巢林和绿色的原野，

在每个胸中燃烧起爱情的引诱。

你不断带来无数世代的生物，各如其类。

既然只是你统御着宇宙，

没有你就没有什么能生长

而来到这明亮光朗的境界，

也没有什么欢乐的或可爱的能生出来，

所以我渴求你和我合作这诗篇，

我要冒昧地用它来论说自然，

以献给我的明米佑；是你愿望他

在他一生中任何时候都美德胜人——

因此，神圣的，请给我的诗章

以不朽的魅力。同时让全世界各地

一切战争的野蛮行为都停息下来，

因为只有你才能够

给予安静的和平来帮助人类，

因为那指挥着战争的野蛮行为者，

那有力的战神，他常常地

把他的强壮的身体投进你的怀抱，

为爱情的永恒创伤所征服，——

在你怀里，翘起头来张开嘴

用他的眼睛注视着你，

他的贪馋的眼光啮食着爱情，

他的气息贴住你的双唇。

当他这样躺着的时候，我的女神，

用你神圣的身体从四围从上面把他拥抱，

从你两唇倾吐出柔和的声音。

来为罗马的人争取和平！光辉的女神！

因为，在国家多难的时日。

我就不能从事于我这件工作，

而思绪不被骚扰；在那种事变中，

这个明米佑家族的光辉的后裔

也不能疏忽国家的事务。

当人类在大地上到处悲惨地呻吟，

人所共见地在宗教的重压底下，

而她则在天际昂然露出头来

用她凶恶的脸孔怒视人群的时候——

是一个希腊人首先敢于

抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖；

没有什么神灵的成名或雷电的轰击

或天空的吓人的雷霆能使他畏惧；

相反地它更激起他勇敢的心，

以愤怒的热情第一个去劈开

那古老的自然之门的横木，

就这样他的意志和坚实的智慧战胜了；

就这样他旅行到远方，

远离这个世界的烈焰熊熊的墙垒，

直至他游遍了无穷无尽的大宇。

然后他，一个征服者，向我们报导

什么东西能产生，什么东西不能够，

以及每样东西的力量

如何有一定的限制，

有它那永久不易的界碑。

由于这样，宗教现在就被打倒，

而他的胜利就把我们凌霄举起。

物质是永恒的(146—328)

能驱散这个恐怖、这心灵中的黑暗的，

不是初升太阳眩目的光芒，

也不是早晨闪亮的箭头，

而是自然的面貌和规律。

这个教导我们的规律乃开始于：

未有任何事物从无中生出。

恐惧所以能统治亿万众生，

只是因为人们看见大地宇寰

有无数他们不懂其原因的现象，

因此以为有神灵操纵其间。

而当一朝我们知道无中不能生有，

我们就将更清楚看到我们寻求的:

那些由之万物才被创造的原素，

以及万物之成如何是未借神助。

假如一切都可以从无中生出，

则任何东西就能从任何东西产生，

而不需要一定的种子。

人能从大海升起，鱼类从陆地出来，

羽毛丰盛的鸟禽从天空骤然爆出，

牛羊牲畜，以及一切的猛兽，

就会漫山遍野到处都是:

同样的果子也不会老守住它的老树，

而是那→种果子都能从任何枝干

随便地换来换去长出来。真的，

如果每种东西不是自有产生它的物体，

事物怎能够每样都有它不变的老母亲？

但是，既然一切都从一定的种子产生，

所以每样被产生而来到这个光之岸的东西，

其来源乃是这一东西自己的质料，

自己的原初物体所寄托的东西。

不是随便什么都能从随便什么生成，

因为每样东西都有自己的独有的力。

每样东西都从自己合法的种子缓缓长大，

借长大而延续它自己的种类。

此外，自然也把一切东西

再分解为它们的原初物体，

没有什么东西曾彻底毁灭消失。

因为任何东西如果是每部分皆不免于死，

它就会从我们眼前被骤然抢去而毁灭，

既然不需要什么力量来分开

它的诸部分，把它的结带松解。

但是事实上因为所有的东西

都是带着不朽的种子存在着，

所以自然不容许任何东西灭亡或崩溃，

除非一种外力用打击来把它粉碎，

或一种内力进人它空虚的小隙将它肢解。

再者，如果“时间”，

那用岁月破坏世上一切的作业者，

是将全部消灭，将物质整个耗尽，

那么从何处维娜丝还能使许多世代的生物，

各如其类地复活到生命的亮光中来？

而当它们复活之后，巧妙的大地又怎能

以她古老的食物充实而养育它们——

按照物类的不同，各各给以适当的食品？

而大海底下的水泉，

或自远方奔流而来的内陆河流，

又怎能使深不可测的大洋永远水满？

以太又能从哪里取得东西来养育星辰？

因为已逝的岁月和无限的年代

一定早已把一切有死物类的形骸吃光:

但如果是“远古”已有那些种子

所有这些物类皆从它们吸取生命，

那些种子无疑地是永不会死，

也没有什么东西会归于乌有。

并且同样的力量会同样毁坏所有的东西，

如果它们不是由永恒的物质所维系，

各部分都被束缚着，或松，或紧。

轻轻的一触会足以招致毁灭。

因为最微小的力量会使物的组织松懈，

如果在物里面没有半点不朽的东西。

但现在，由于原始组分的钩链

是以不同的方式连结起来的，

而质料又是永存的，因此，

物就能保持自己安全不受伤害，

除非遇到一种强力足以破坏各物的经纬；

可见没有什么东西会归于无有；

在崩溃时一切都化为原初质料。

任何东西都不绝对消灭，虽然看来好象如此；

因为自然永远以一物建造他物，

从不让任何东西产生，

除非有他物的死来作补偿。

现在，既然我已教给你

事物不能从无中产生，

当产生之后也不能使归于无有，

你切不要怀疑我的话，

说我们的眼睛并没有看见事物的始基:

因为，你该记住那些别的东西，

人们知道它们存在于这个世界中，

但是它们却不能被我们看见。

虚空(329—417)

但世界并非到处都被物体挤满堵住：

因为在物体里面存在着虚空——

认识了这一点，对你帮忙会不少，

它会使你免于日夕疑惑不止，

永远究问一切而不信我的话。

因此必定有一种虚空，

一种其中无物而不可触的空间。

如果不是这样，东西就绝不能运动；

既然物体那种能堵塞的本性

就会永远到处对一切发生作用。

这样就没有什么东西能推向前进，

因为没有什么东西会让路给它先开步。

除原子和虚空外，无物自存(418—482)

现在，回头再来编写

我的已经开始了的论说；

独立存在的全部自然，

是由两种东西所构成：

因为存在着物体和虚空，

而物体是在虚空里面，

以不同的方向在其中运动。

人类的共同本能宣称物体存在着，

除非这根深蒂固的基本信念不欺骗我们，

我们就不能依赖什么东西

来帮助我们处理深奥的问题，

当我们用心智企图有所证明的时候。

而如果没有我们称为虚空的空间、场所，

那么正如我刚才在上面所已经指出，

物体就无处安置，根本也不能移动。

此外，你也不能声称有什么东西

能离开物体存在，与虚空也无涉——

说它是自然里面的第三种东西。

因为任何东西如果它是存在，

那么就必定是某种东西，

如果这东西是具有可触性的。

那么不管它是多么轻微，

也会以它的或大或小的贡献，

对物体的总量有所增加；

但是如果它是不可触的，

并且不能阻止任何东西

通过自己随便来去，

那么，它就不外是那种

我们称为虚空、称为无的东西。

再者，任何本身存在着的东西，

一定或是有所动作，或是承受动作。

再不然就必定是具有这样的性质：

谆物能在其中运动和存在。

但是除了物体之外，

没有什么能动作或承受动作；

除虚空之外，没有什么能提供场所。

所以除了虚空和物体以外，

在一切东西中找不到第三种的自然——

这种第三者在任何时候

也不出现在我们的感觉范围中，

也不被任何人由心智推理所把握。

在所有的创造物中，不管你提起什么，

你将发现它不过是前面两种东西的特质，

或者这两种东西所产生的偶然事件。

特质完全不能够从事物割裂分开

而不引起事物致命的解体，例如：

重量之于石头，热之于火，

流动性之于水，

可触性之于有形体的东西，

不可触性之于看不见的虚空。

但奴役、贫穷、富裕、

自由、战争、和谐，

以及其他一切时来时去，

而物体的本性却停留不变的东西，

我们正确地习惯于称之为偶然事件。

原子的特性(483—634)

物体可以分两种：

一种是事物的始基，

一种是始基结合而成的东西，

始基没有什么能加以毁灭，

因为由于它们坚实的躯体。

它们结果总是战胜，

虽然好象不容易相信

事物里面有什么躯体坚实的东西；

因为雷电通过房屋的围墙，

不下于人声和呼唤；铁在火里面

会白热起来；石块会燃烧。

并发出猛烈的气息而爆碎；

坚实的黄金受热就熔化而变软；

冷而硬的黄铜会为烈焰所熔化；

温热和冰冷会透过银制的东西，

因为当我们把银杯端在手里的时候，

我们常常感觉到它的热或冷，

如果从上面把液露倒进闪亮的杯壁间：

可见坚实的东西实在找不到。

但既然真的推理和事物的本性

强迫着我们，所以请你留意听听，

我将用少许诗句来揭露如何存在着

带着坚实和永存的躯体的东西——

我所教导的事物的种子和始基，

我们四周的一切皆由它们所构成。

首先，既然我们认识到物性可分两方面，

是两种东西而且它们绝对不相同：——

物体，和一切事物在其中运动的空间——

因此每方都必定是独立自存，完全纯粹；

哪里是虚空，哪里就没有物体，

而物体所在的地方，

也就完全不存在着虚空。

所以原始物体是坚实而不带半点虚空。

但既然一切的创造物里面都有虚空，

在虚空四周就必定全是坚实的物质；

你也不能借真的推理证明什么东西

隐藏着包容着一个虚空在自己里面，

除非你承认包容者乃是坚实的东西。

要知道那能够把物的虚空包容着的，

不能不是物质结合而成的东西。

所以，物质具有坚实的躯体，

就能够是永恒的，尽管其他

一切所有的万物都烟消云散。

再者，如果没有半点虚空的

东西，

那么世界就会整个是坚实的，

正如没有一些物体来填满

它们所占的地方，存在着的大宇

就会只是一个无物的虚空。

因此可以确信：虚空和物体

互相间隔着，彼此互有区别。

既然自然并非完全充满也并非完全空虚。

因此必定有某些物体，它们能够

把虚空的和充实的东西分别开来；

这些物体既不能从外面用打击来破坏，

也不能由侵入从内部来撕碎，

也不能由世界上任何袭击来颠覆——

因为，任何东西如果不包含虚空，

似乎就不能被粉碎破坏或切成两块，

也不会吸入湿气和那袭人的寒冷，

或刺痛的火焰，这三个老破坏；

但是一件东西里面越多虚空，

就越会在这三者的袭击之下完全动摇。

所以，如果象我们已经指出的那样，

原初物体是坚实而没有虚空的，

那末它们就必定是永恒的；

则所有的东西老早就该已全归于乌有，

而我们四周所看见的一切东西，

就该都是从无中产生出来的——

但是既然上面我已教导说

没有什么东西能从无中创造，

一经产生了的东西也不会归于无有，

所以这些原初物体必定有不朽的躯体。

当每样东西的末日到来的时候，

必定分解为这种原初物体

以便有足够的原料常备着来补充世界。

因此，原初物体有坚实的单一性，

否则它们就不能够被保存着，

经过亿万年，经过无限的时间，

以备补充消竭了的许多个世界。

还有一点：如果自然对于每样东西

是使它可以无止境地被粉碎，

那么，到了现在，作为质料的物体

就应该都已经由于过去的破坏

而减损到了这样的程度，

现在，破坏的程度就会

以致从它们已经没有什么东西

收拾的地步能够在适当的时节再被产生出来，

并壮大而达到其生命的峰顶。

因为每样东西都是破坏易于建造；

如此则那悠长的无限的日子、

那一切过去了的时间在今天以前

所曾破坏摧毁和解散的东西，

在全部尚遗留下来的时间里

就永不能被再造起来补充这个世界。

但现在无疑地是有一个一定的界限

不可移易地限制着它们的分裂；

既然我们看见无论什么都重新被产生，

一切物类也都按其种类而有各自的季节，

在这些季节中开出它们生命的花朵。

还有，

虽然质料物体都是绝对坚实，

我们却能够说明所有那些

被制成很柔软的东西，

空气、水、土和火，

说明它们如何产生，

借什么力量而活动：

这乃是基千物里面存在着虚空。

但如果物的始基本身是柔软的，

那就不能提出道理来说明

坚硬的雪花岩和铁是如何造成的；

因为它们的整个本性将根本缺乏

那具备坚实的躯体的最初基础。

但是，由于古老的单纯性而强有力，

那坚实的物体坚持着，那些原初物体；

而由于它们的更紧密的结合，

所有的东西才能被牢固地连结束缚，

而使它们显出不可征服的能力。

再者，如果界限不曾被树立

来限制这个物质世界的毁坏，

那也必须承认所有每种东西的物体

都曾经历永恒的时间而存留至今，

好象不曾遭受过危险的打击一样。

但既然这些物体据说是本性脆弱，

那末就难以和这个事实相符：

它们能经历了永恒的时间而存留下来，

虽然在所有这些年代里遭受过无数的打击。

再者，既然一切东西都按其种类

而有其发育和保存生命的一定限度；

既然自然已经不可违抗地规定了

什么是一物所能做，什么是它所不能；

既然没有什么曾改变，

而是一切都这样地有定，

以致所有不同的鸟类都按次序

在身上露出自己种类所特有的标志；

所以，它们必定都有着

一个由不变的物质所构成的躯体。

因为如果事物的始基能够

由任何方式加以征服和改变，

就将不能确定什么能产生、什么不能够，

以及由什么法则来对每样东西规定

它的能力范围、它那历久不变的界限碑。

生物的世世代代也不能按其种类

如此经常地重新产生出它们的

本性、习惯、运动和生活方式，

好象它们的祖先们所有的一样。

再者，既然

永远有一个极限的点

(在一切物体上，它是能被看见的最小的点，

所以，同样地也必定有一个最小的点)

在我感官已不能知觉的原初物体上。

这个极限点必定存在着，

但它不是由部分所构成，

它是自然的最小限度，

它从来不曾单独本身存在，

——就是将来也不会如此，

因为它本身还是另外一物的一部分，

是那最初的和单纯的部分；

它和别的其他相似的部分

有秩序地排列在一个紧凑的列式里，

就形成了原初物体的本性；

它们既然不能自己独立存在，

就必定要靠紧它们绝对离不开的东西。

所以，始基有其坚实的单一性，

它们之所以紧挤贴牢团结一起，

乃是由于它们的最小限度的微粒——

它们不仅仅是这些微粒的凑合物，

而是借自己永恒的单一性而强有力，

自然把它们保留来作事物的种子，

不许有任何的裂开和减损。

再者，如果没有一个最小限度，

那么，最小的东西也会有无限的部分，

既然那时候一半的一半仍然能够分为一半，

由无止境的分割而越来越小。然则

在总量和最小量之间那里还有差别？

没有，因为不管总量是怎样地无限，

但那最小的量也仍同样会有无限的部分；

但既然真正的理性在这里提出抗议，

否认心智能设想这个，

所以你必须相信而且承认：

有这样没有部分的东西存在着，

它们是自然的最小限度。

而既然有这样的东西，

同样地你就必须承认

原初物体乃是坚实而永恒的。

再者，如果自然，那万物的创造者，

是惯于强使一切都分解为最小的部分，

那她就会不能用它们为原料，

再把任何东西产生出来；

因为任何不具备部分的东西，

就不能具有能产的质料所需的

那些特质：——不同的联结、

重量、撞击、冲突、运动，

事物永远借以生存的这些东西。

对其他哲学家的驳斥(635—920)

正是基于这些理由，

可见那些主张

火是万物的原料、并且单独由火

初实体的理宇宙的全部东西就被形成的人们，

乃是远远地离开了真正的推理。

作为这些人的首领来负担战斗任务的，

是那个赫拉克利特，他以晦涩的语言

闻名于愚人中间，而不是闻名

于那些产肃的寻求真理的希腊人之间。

因为庸人惯于惊异和崇拜

隐藏在乖僻的语言底下的东西，

认为凡他们愚蠢的耳朵听来很甜蜜

或用巧妙雕琢的词句所粉饰的就是真理。

现在，既然确实有那些最稳定的物体

保持它们自己的本性永远不变，

随着它们的减少、增加以及

改变了的秩序，事物就变化其本性，

一切有形的实体就被改变，

所以你就应认识那些原初物体

并不是火。因为那也会毫无用处

即使这些物体有些散掉离开，

有些被加上，有些则被改变秩序，

如果它们全部都仍保留热那个老本性：

因为不管它们创造了什么，

在任何情况之下仍然都会只是火。

真理，我想是这样：有这样的物体，

它们的碰撞、运动、秩序、姿态和形状

产生了火，并且，由于秩序改变，

就改变了所产生的东西的本性，

它们因此完全不是象火那样，

也不是象任何其他的东西——

能投送出物体来碰憧我们的感官

用它们的撞迫来接触我们的触觉的东西。

因为，我们将向何处伸诉？

还有什么比我们的感官更确实可靠，

借之可以把真理和错误分开？

此外，为什么宁把一切抛弃

而只愿承认热？何以不否认火

而仍然让其他的一切存在？——

两种的说法看来是同样的疯狂。

所以谁认为物的原料不外是火，

认为宇宙可以从火产生出来，

谁把空气弄成一切被产生的东西的始基，

谁认为水自己本身能单独造成万物，

或以为土创造一切东西，

自己又变为种种不同的东西，

谁看来就是远远离开了真理。

还有那些人，他们认为最初质

料是两种：

火加上气，或者水加上土；

还有那些人，他们以为万物能够

由四种原素构成——火、土、气和雨。

正因为许多东西所共有的那许多始基

是以多种方式混合在许多东西里面，

所以，不足为奇，不同的东西

因此就以不同的东西为滋养。

再者，这些常常是十分重要的：

那些始基和什么样的别的始基、

以什么样的位置结合在一起，以及

它们互相取得和给予了什么样的运动；

因为这些始基构成天空海洋和陆地，

河流、太阳、五谷、树木和生物，——

但只有当它们以不同的方式

和不同的东西混合并不停运动的时候。

真的，在我们这些诗句里面，

你看见许多因素为许多字所共有，

虽然你必须承认每句诗每个字

彼此既是意义不同，也是声音有别，

——这些字母竟能够做出这么多事情，

单单由于它们次序的改变。

但是那些作为事物的始基的东西，

它们能有更多不同方式的结合，

由之不同的东西就能一一被产生。

所以你难道还看不出来，

正如我刚才在上面才谈到的，

重要的是这些始基和什么别的始基

以什么样的位置被结会在一起？

还有，它们彼此之间互相

给予和取得的是什么样的运动？

看不出如何因此同样的始基

如果彼此相互掉换了位置。

就能够造出火焰或木材？——

完全象这几个词本身的构成

只是由于稍稍改换它们本身的因素，

当我们用发音不同的名称

来标示“火焰”和“木材”的时候。

宇宙的无限性(921—1109)

现在，再认识其他的，请听清楚些；

至于我自己，我深知它是如何晦暗，

但是那对于荣誉的巨大期望，

已用尖锐的酒神杖戳穿了我的心，

同时还向我胸中灌进了诗神甜蜜的爱，

现在，为这种爱这种希望所鼓励。

带着壮健的心灵，我漫游于

派依里亚的遥远的仙境，

那里从来人迹不至；我乐于

来到那里的处女泉边吸饮清泉，

我乐于采摘这个地方的新的花朵，

为我自己编织一个光荣的王冠，——

文艺女神从来还未曾从这个地方

采摘花朵编成花环加在一个凡人头上：

第一因为我所教导的是极重要的东西，

并且是急切地去从人的心灵解开

那束缚着它的可怕的宗教的锁链；

其次因为关于这样晦涩的主题，

我却唱出了如此明彻的歌声，

把一切全都染以诗神的魁力，——

这，应该说并不是没有理由的：

而是正如医生企图把讨厌的苦艾

拿给小孩子去吃的时候，

就先在杯口四周涂满了

甜汁和黄色的蜜糖，

使年轻而无思虑的孩童的嘴受了骗，

同时就吞下苦艾的苦汁，这样

孩子虽然被逗弄，却不是全然受欺害，

反而因此恢复健康并重新长得强壮；

由于我的论说对从来未尝过它的人

看来一般地是有些太苦严，

大家总是厌恶地避开它，

所以现在我也愿望用歌声

来把我的哲学向你阐述，

用女神柔和的语声，

正好象是把它涂上诗的蜜汁，——

如果用这个方法我幸而能够

把你的心神留住在我的诗句上，

直至你看透了万有事物的本性，

以及那交织成的结构是怎么样。

因此，实有的宇宙在它前进的路上

没有一个方向是被限制住的，

因为如果是有限，那就得有末端，

但任何东西显然永不能有末端，

除非更远点还有一些别的什么，

在那里来限制这个东西，——

以致可以看见有一个地方，

超过它我们的感觉就毫无所见。

但现在既然我们必须承认

整个宇宙之外再没有别物存在，

所以它没有什么外边，

因此它也就没有终点。

不管你把自己放在哪个地方，

在宇宙的任何地区，都没有关系，

一个人不论站在任何地方，

在他周围总会有那无限的宇宙

向各方面伸展；或者暂时

假定全部空间是有限的，

如果有人旅行到最远的地方

跑到天的尽头，向前投射一支飞矛，

你是宁愿认为这被用力投射了的飞予

向它被投去的目的地远远飞去，

还是宁愿那里有一物能把它阻住？

因为或这或那你总得承认其中之一。

但不论你选择其一或其他，

它对于你都关闭了逃避之门，

而迫使你必得承认

宇宙向各方伸展，绝无止境。

此外，如果宇宙的全部空间

是被限定在一定的边际之间

是四面八方都有着界限，

那么，世界的全部物质

就会由于坚实的重量

而从各方面汇合而流向

世界的底部，沉淀，沉淀，

也就没有什么能在天宇之下发生，

根本也就不会有一个天或太阳——

真的，全部的物质会堆集在一起，

由于经过无限的时间而沉积下来。

但是，事实上任何一种原素

都没有获得静息的机会，

因为并没有一个底部

可以让它们汇流而沉积，

并且成为它们的安静的居地。

每样东西都在无终止的运动中，

永远永远；从四面八方，甚至

从底下的深渊和辽阔的太空，

被冲撞的物体永远源源而来。

场所的本性、深渊的空间

就是这样：即使是闪亮的雷电

在它们的疾驰中也不能完全穿透，

尽管它们奔跑了无穷无数的时间，

也不能由于它们不断的奔跑，

而使得它们的路程缩短半点：

这么多的空间为事物向周围伸展——

每方面都有空间，毫无止境。

最后，就在我们眼前我们能见

物限住了物：空气把山从山隔开，

而山岭则围住空气；陆地结束大海，

海反过来结束陆地；但对于宇宙，

实在没有什么东西能在外边把它围住。

还有，全部物的总量本身

不能给自己定下一个限度，

这一点，伟大的自然绝不放松，

她强迫虚空围住一切物体，

正如物体围住所有的虚空，

由这种交替而使整体成为一个无限，

要不然就是其中之一不受另一个的限制，

虽然只是自己单独地伸展开去，

也仍然是无限地向四面八方伸延……

但空间我已教导是无限地伸展；

所以如果物质的总量是有限，

那末海洋、陆地或光亮的天宇，

众生族类或神灵的神圣之躯，

就都不能够片刻保持自己的存在：

因为，从它的适当的结合被驱开，

那散开了的物质原料就会

飘浮过无限的虚空远远而去；

事实上它们甚至根本上就永远

不会结合而使什么东西生出来，

因为稀疏错落，它恒不能被联结起来。

说真话，事物的始基

并不是由预谋而安置自己，

不是由于什么心灵的聪明作为

而各各落在自己的适当的地位上；

它们也不是订立契约规定各应如何运动；

而是因为有极多始基以许多不同的方式

移动在宇宙中，它们到处被驱迫着，

自远古以来就遭受接续的冲撞打击，

这样，在试过所有各种运动和结合之后，

它们终于达到了那些伟大的排列方式，

这个事物世界就以这些方式建立起来；

而且也正是借助于这些排列方式，

在悠长的年代里世界才被保存，

当它一度被投进了适当的运动之后；

这样，就使得河流对贪馋的大海

补充以大量的洪水，

而大地为太阳的热气所养育，

就重新产生出它的子孙，

强壮的生物的族类就得以生育并壮大，

天空的滑动的火就能维持生命——

这些事情它们会怎么也做不来，

除非从无限的空间里面有物质源源而至，

从那里它们惯于在一定的季节，

对所有损失了的东西加以补充。

因为当生物被剥夺去食物的时候，

就会衰萎而失去它的躯体；

同样地所有的东西都必定会立刻解体，

当一旦物质不管由于什么原因

而离开了它的常规以致供应不来的时候。

从外面来的撞击也不能在四方八面

把已经结成一体的任何世界保持下来；

由于频繁不断的撞击，

它们当然能够维持它的一部分，

直到别的到达来补充总量；

但同时它们也常常被迫向后跳开，

而当它们跳开的时候，

就对那些足以构成世界的原素

供给空间和时间来让他们逃跑，

容许它们离开那巨大的结合体自由远去。

由此，一而再地足以证明：

必定要有许多的供应源源而来；

而且为了撞击本身永远不停止，

四面八方也必须永远

要有无限的物质力量。

第二卷

序诗(1—61)

当狂风在大海里卷起波浪的时候，

自己却从陆地上看别人在远处拼命挣扎，

这该是如何的一件乐事；

并非因为我们乐于看见别人遭受苦难，

引以为幸的是因为我们看见

我们自己免于受到如何的灾害。

这同样也是一件乐事：去辽望

远处平原上两军布成阵势大战方酣，

而我们自己却不是危险的分受者；

但再没有什么更胜于守住宁静的高原，

自身为圣贤的教训所武装，

从那里你能辽望下面别的人们，

看他们四处漂泊，全都迷途，

当他们各自寻求着生的道路的时候；

他们彼此较量天才，争取名位，

日以继夜地用最大的卖命苦干

企图攫取高高的权位和对世事的支配。

啊，可怜虫的精神！冥顽不灵的心

在惶惶不可终日中，在黑暗的生活中

人们度过了他们极其短促的岁月。

竟然看不见自然为她自己

并不要求任何别的东西，

除了使痛苦勿近，叫它离开肉体，

除了要精神享受愉快的感觉，无忧无虑。

因此，我们看见我们有形的生命

所需要的东西根本很少。

只是那些能把痛苦去掉，

又能撒下一些欢乐的东西。

更愉快的无过于有的时候

(因为自然既不渴求纤巧也不渴求奢侈)

如果实在没有黄金童子的雕像沿着大厅

用右手举着明亮的灯火来照耀夜宴，

如果府第没有闪烁着金杯和银器，

上面也没有彩色镀金的天花板

来使竖琴的声音绕梁回荡，

却还能去和朋友在柔软草地上逍遥，

在流水之边，在大树的绿荫底下

开怀行乐养息身体，而所费不多。

特别是如果适逢风和日暖，

季节恰好又在草地上到处点缀了香花。

病热也不会更容易从身上消退，

如果你是在花毡上辗转反侧或穿着紫袍，

较之于当你必须躺在穷人床铺上的时候。

因此既然财富名位或君王的光荣

都无所裨益于我们的身体，

所以应该认为它们同样无益于精神：

除了有的时候当你也许看见

你的兵马涌聚在练兵场上

激起一场小型战争——

双方皆有大队后备军和骑兵增援，

同样式备齐全，精神振奋；

或者除了有的时候当你看见

你的舰队云集海面，布成阵势——

因为这种时候，为这种鲜明景象所吓倒，

宗教就会面如土色而逃出你的脑子；

啊，在这种时候，死的恐惧

就会离开而让胸怀无忧无虑。

但如果我们看出这全部的装腔作势

怎样究竟不外是一出活剧，一场开玩笑，

而事实上人们的恐惧和那尾随着的忧虑，

并不害怕这些武器和这些野蛮的刀枪，

而是无畏地往来于全世界帝王人主之间，

也并不震慑于黄金的闪烁或紫袍的光彩，

那么那时候你难道还能够怀疑

这只能是思想的力量？——特别是

当整个生命都挣扎在黑暗之中的时候。

因为正如孩子们发抖而害怕一切

在不可见的黑暗中的东西一样，

我们在大白天有时也害怕着许多东西，

它们其实半点也不比孩子们颤栗着

以为会在黑暗中发生的东西更为可怕。

能驱散这个恐怖，这心灵的黑暗的，

不是初升太阳眩目的光芒

也不是早晨闪亮的箭头

而只是自然的面貌及其规律。

原子的运动(62—332)

因为说真话，物质并不是

大家紧紧挤在一起结合成一块，

因为我们看见每样东西部衰萎，

我们也观察到一切如何流走

如何好象与光阴偕逝，岁月如何

到底总将每样东西从我们眼前带走，

但是总量看来却永远一样，毫无损失，

因为这些离开每样东西的微粒，

使它们所离开的那东西减少。

却使那它们跟着投往的东西增大，

它们迫使这一些在老年时枯萎，

迫使那一些在少壮时开花，

但却不是长久留在它们中间。

就这样，总量永远得到补充，

我们凡人就借着永恒的互相取予而活着。

有些民族强大了，有些衰落了；

在短短的时间内许多世代过去了，

象赛跑者一样把生命的火炬递给别人。

但如果你相信事物的始基能静止，

而它们静止时仍能产生新的运动，

那你就是远远离开了真理的道路。

因为既然它们动荡着经过虚空，

所有的事物的始基之所以能运动，

必定或是由于它们自己的重量，

或是由于外面另一个始基的撞击。

因为，当它们在不断的运动中

常常相遇而互相冲撞的时候，

它们就会突然跃开，各自退后，

无疑地这是因为它们都很硬，

都有着坚实而沉重的躯体，

它们背后又没有东西阻止它们的运动。

为了使你自己更清楚地看出

所有这些物质微粒如何飞动着，

请记住在整个宇宙里面

并没有什么地方是底部，——

没有什么原初物体可以停止的地方，

因为可靠的推理已经充分指出和证明

空间并没有什么边界和限度，

而是向周围所有方向无限地伸展。

既然这是绝对确实，所以，

无疑地在整个无限的虚空里面

原初物体绝对不能够有任何宁息；

正相反，它们不断地为各种运动所袭击，

当它们拥迫一起时有些就向后跳开，

而留下巨大的空隙在它们中间；

有些则被撞开而在四周转动着，

留下在它们中间的是小小空隙。

那些被驱迫在一起的时候

本来已是更紧密地结合着、

而当大家向后跳开时又不是跳开得很远、

由自己的互相勾搭的形状所联起来的，——

所有这些始基就形成坚固的石头的基础，

以及蛮硬的铁块，和所有其他

同种类的东西……

别的跳开得很远，退得很远，

在中间留下极大空隙：这些始基

供给我们以稀薄的空气和太阳的亮光。

还有另外许多则在辽阔的虚空里动荡——

它们从存在物的结合被抛开，

在宇宙里到处不被接纳。

绝不和其他的始基在运动中联结起来。

关于我在这里所描写的这个事实，

有一种相似的情形时常出现在我们眼前：

瞧，每当你让太阳的光线投射进来，

斜穿过屋内黑暗的厅堂的时候，

你就会看见许多微粒以许多方式混合着。

恰恰在光线所照亮的那个空间里面，

象在一场永恒的战争中，不停地互相撞击，

一团一团地角斗着，没有休止，

时而遇合，时而分开，被推上推下。

从这个你就可以猜测到：

在那更广大的虚空里面

有怎样一种不停的始基的运动，——

至少就一件小事能够暗示大道理而言，

这例子可以把你引去追寻知识的踪迹。

也正是为了这个原故，

你应该更多地用心注意这些物体，

它们被看见在这个光柱里互相推撞着：

因为这些推撞正足以标示

还有秘密而不可见的物质运动

隐藏在下面，在它们背后。

因为在这里你将看见许多微粒

迫于不可见退开之后又的撞击而改变它小小的路线，

在被迫向后再回来，

时而这里，时而那边，

在周围的四方八面。

要知道，所有它们这些转移的运动

都是从最初的始基开始的，

因为正是事物的始基最先自己运动，

接着，那些由始基的小型结合所构成、

并且最接近始基而首当其冲的物体，

就由那些始基不可见的撞击而骚动起来，

之后这些东西又刺激更大些的东西：

这样，运动就由原子开始而逐步上升

而终于出现在我们的感觉里面，直至

那些能在阳光中见到的粒子也动起来，

虽然看不出什么撞击在推动它们。

譬如，常常地在一个山坡上，

一群绵羊在啮食它们的好东西，

向缀满鲜露的牧草招引它们的地方移动，

许多羊吃得饱饱，正在欢跃角斗着玩耍；

但这一切我们从远处看来却模糊不清——

一片光亮的白色停止在一个绿色小山上。

还有，有时巨大的队伍正在迈进，

把下面平原所有地方都充满，

举行着一场演习战争，

刀光剑影，缭乱四射，

整个战场都闪烁着铜盔铁甲，

底下，从壮士们脚底升起了一种声响，

山岭的高壁被呐喊所冲击，

就把这些声音直送上云霄；

这里那里，到处疾驰着骑兵，

并且猝然深入敌方阵地猛冲过去，

猛烈得足以动摇坚实的大地；

然而在高高的山顶上还有一个地方，

从那里看来这一切都象是静止不动——

只是停在平原上的一些闪光。

现在，物质的物体赋有什么速度，

你能够，明米佑，从这几句话得知：

当黎明最初用新鲜的亮光晒满大地，

而各种的禽鸟都离开它们的巢，

在工人迹的树林里飞来飞去，

用清彻歌声充满空气芬芳之地的时候，

我们看见，一切人都能显然看见：

初升的太阳是如何惯于在这个时候

突然散布自己的光辉，披盖在一切上面；

但太阳温暖的热气和这肃穆的光线，

它们所经过的并不是一个虚空；

因此，当它们好象在分割着气流的时候，

它们就不得不进行得徐缓些；

这些热气小粒也并不是

一个一个单独旅行着，

而是全都互相纠缠成一块的，

因此它们既是彼此互相牵制，

并且又受着从外部来的阻碍，

就只好被迫进行得更加缓慢。

但是那些由于单纯性而坚实的始基，

当它们在通过虚空的时候，

既完全不遭受外面任何东西的阻滞，

而它们每一个基于它的部分的本性。

又都各各成为单一的东西，

所以在前住它们所要去的地方的时候，

无疑地必定是有更大的速度，

并且比阳光移动得更加急速；

在太阳的光辉扩散在天空

所需的同样长短的时间里。

始基所冲过的地区一定来得更广大。

因为即使我从未认识事物的始基是什么，

但根据天的行为和别的许多事实。

我也会敢于断定这一点；

万物绝不是神力为我们而创造的，

它是充满着如此之多的缺点：

关于这一点，我的明米佑，

以后我将给你清楚他说明。

没有任何物质的东西能由自身力量

而被带着上升或向上运动——

也不要让火焰物体在这里欺骗你：

因为它们是生而具有向上的冲力，

因此它们也向上增大，

借之金黄的谷物和树木才向上生长，

虽则它们之中的重量总把它们向下拉。

也不应该以为当火从下面四处跳上屋顶

而烈焰迅速地升上去舐食梁柱的时候，

火焰乃是自动地这样做，

并没有什么力量在暗中推它们向上。

其实这正象那从我们身体射出的血，

向上喷出而使血污四溅。

你难道未见过水用了怎样的力量

把木材和柱梁吐出来？

我们把它们按下得越深入水底。

我们人数越多，越用力硬压它们下去，

水就越把它们吐上来，把它们抛回来，

以致它们有大半截会回跃而突出水面，——

但是，我想，我们从来未怀疑

它们里面所有的重量

在虚空中都是往下沉的。

那末，同样地，火焰当被挤压的时候，

应该也能够通过空气的微风而向上升，

虽则它们里面的重量竭力把它们往下拉。

你难道未见过疾扫过远远高空的流星，

那些午夜的天上的火把，

如何在自己后面拖着一条长长的火焰，

在自然让给一条通路的任何地方？

难道你未见过星辰和星座落下大地？

不，还有太阳也从天顶

向周围每个地方倾注下它大量的热，

并且在那刚犁好的田畦上播下它的光：

可见太阳的热也是朝着大地往下走。

你看见闪电在雨中斜穿飞过；

有时这里，有时那里，

从云层进出的火曲折地冲下来，——

火焰的力同样地向大地落下。

在这些问题上面希望你还认识这一点：

当原初物体自己的重量把它们

通过虚空垂直地向下拉的时候，

在极不确定的时刻和极不确定的地点，

它们会从它们的轨道稍稍偏斜——

但是可以说不外略略改变方向。

因为若非它们惯于这样稍为偏斜，

它们就会象雨点一样地

经过无底的虚空各自住下落，

那时候，在原初的物体之间

就永不能有冲突，也不会有撞击；

这样自然就永远不会创造出什么东西。

但是，如果竟然有谁相信较重的始基

由于它们能够更迅速地

在虚空中直落而下，

就能够从上面击中较轻的始基

因此产生了撞击，这些撞击

足以引起那些产生事物的运动，——

谁就是远远地离开了真理的大道。

因为任何在水中落下的东西，

或任何在稀薄空气中落下的东西，

其所以都按各自的重量

而以不同的速度落下，

乃是由于水和稀薄空气两者的物体

绝不能相等地延阻每一物，

而是对较重的东西就让开得更快；

反之，虚空就不能在无论那一边，

在任何时候，拒抗任何东西，

而总是会屈服，忠于它本性的倾向。

因此，每样东西虽然重量不相等。

却必定以同等的速度冲下，

通过静寂的虚空在运动。

可见较重的物体绝不能够从上面

迅速地打中较轻的物体而引起撞击，

这些撞击足以引起不同的运动，

自然就借这些运动来执行它的工作。

因此，一次又一次地应该说

原初物体必定从它的轨道略略偏离——

但仅仅是最微小的偏离，

否则我们会想象有倾斜的运动，

而事实在这方面会把我们驳倒。

因为这一点我们立刻看得很清楚：

当它们从上面直住下掉的时候

任何重量就本身而言

都不能够有倾斜的运动，

至少就你能看见的都是如此；

但谁能借感觉认出根本就没有什么东西

能够从它直线的道路稍微向旁边偏开？

再者，如果一切的运动

永远是互相联系着的，

并且新的运动总是从旧的运动中

按一定不变的秩序产生出来，

而始基也并不以它们的偏离

产生出某种运动的新的开端

来割断命运的约束，

以便使原因不致永远跟着原因而来，——

如果是这样，那么大地上的生物

将从何处得到这自由的意志，

如何能从命运手中把它夺取过来，——

我们正是借着这个自由的意志

而向欲望所招引的地方迈进，

同样地我们正是借这个意志

而在运动中略为偏离，

不是在一定的时刻和一定的空间，

而是在心灵自己所催促的地方。

因为无疑地在这些方面

乃是每个人的意志本身给予发端，

从那里开始，透过我们所有的四肢，

新开始的运动就流遍全身。

再者，你难道未见过

在某一个瞬间，当栅门被打开的时候，

马匹的急切想动的躯体

却如何不能立刻就向前奔出去。

象它们的心所渴望的那样？

因为整个躯体的全部物质

必须被刺激而运动起来，

以便在每一个骨节都被激动之后。

它就循心所欲地向前冲去，

所以你能看出开端的运动是始自心脏，

说实话，它首先从心灵的意志出发，

然后从那里传布到四肢和整个身体。

当我们受到他人的大力撞击和催促

而向前运动的时候，情形就不大相同，

因为我们全身的全部物质，

在那种时候显然都动了起来，

违反我们自己的愿望被赶向前，——

直至意志拉紧了缰绳。

通过我们全身四肢把身体勒住。

有时确实是由于意志的裁决，

全部物质就被迫改变它的路线，

包括我们的四肢和所有的骨节，

在被推向前去之后又被勒住。

这样就重新使它安静了下来。

你难道还看不见虽然外力驱使人向前，

并且常常叫他们违反自己的愿望

向前运动，被迫一直向前冲，

但在我们胸中仍然有着某种东西，

足以和它斗争井抗拒这种外力？

可见同样地在种子中间，

除所有的撞击和重量之外，

你必须承认还有运动的另一种原因，

作为我们自由行为的天赋力量的根源——

既然我们看到无物能从无中生。

因为重量不容许所有的事物

都是由某种外力通过撞击而发生；

但人的心灵本身在它的一切作为里面

并不是有一种内在的一定必然性，

也不是象一个被征服的东西一样

只是被迫来忍受来负担，

这情况的发生乃是由于始基的微小偏离，

在空间不一定的方向，不一定的时间。

物质的总库也不曾是比现在更拥挤，

也不曾是比现在更空疏：

因为既没有什么给它以增添，

也没有什么东西从它取走，

因此，正如它们今天的运动一样，

原初物体在太古也有这样的运动，

并且此后也将永远有这样的运动。

而往昔惯于被产生出来的东西，

此后也将按同样的规律被产生出来，

(而存在)而长大而壮健有力，

按照自然的法则对于每一物所规定的。

没有什么力量能改变方物的总量，

因为在宇宙外面没有什么东西存在，

可以让任何种物质离开世界而跑往那里，

或让一种新鲜的补充能从它那里涌出来，

而冲进这个已建好了的世界，

改变物的整个本性，更改它们的运动。

原子的形式和它们的结合(333—729)

现在，进一步要认识的是

这些万物的始基的种类如何，

它们的形式是如何大不相同，

它们各种各式的形状是如何多样——

不是说只有很少始基

具有一种相同的形式，

而是说它们彼此之间

并不是一般地全都相同。

不足为奇，既然始基的数量是这么巨大，

以致象我已指出的没有止境也计算不完，

所以它们实在一定不是所有每一个

全都带着相等的轮廓和同样的形状。

因此，一次又一次地证明，

既然事物的始基是由自然而存在，

而非用手按照一个定型来造成的，

所以同样地必定有一些始基

带着彼此不同的形状到处在飞翔。

只要用心想想，便很容易解答为什么

与我们用地上的松脂所生的火比较起来，

闪电的火就更能穿过许多的东西。

因为你能够说闪电的天火是如此精微，

是由细致得多的形体所构成，

因此能通过那些小孔，

我们从木料和松村所生的火

所不能通过的那些小孔。

再者，光能穿过角灯射出来，

而雨点则被挡开，这是为什么？

除非是因为那些火的物体，

比水的甘霖的那些物体更为精细。

我们看见酒能多么迅速地流过过滤器；

反之迟钝的橄榄油如何流得慢吞吞：

无疑这是因为它是由更大的原素所造成，

或者由更弯曲和彼此勾结着的原素，

因此，它的原初物体

就不能这么突然地彼此分开，

而一一渗透过一件东西的各个小孔。

此外，再注意蜜汁或乳液

在口里引起一种愉快的味觉，

而令人作呕的苦艾和辛辣的龙胆草，

则用它们恶劣的味道叫人嘴唇都歪起来；

由此很容易看到：所有一切

能够愉快地触动我们的感官的东西，

都是由圆滑的原素所构成，

而那些显出苦味和辛辣的东西，

乃是由更弯曲的原素缠结在一起，

因此老是钩呀割呀才进得我们的感官，

而当它们进入时就撕切着我们的身体。

最后，所有对感觉好受的东西，

和所有对触觉不好受的东西，

既然由如此不同的形状所构成，

所以它们是彼此互相敌对的——

切勿以为尖锐而使人起疙瘩的锯子声音

是由于同样光滑的原素所构成。

象那由灵敏的手指在琴弦上所唤醒的

那巧妙的乐师们所塑造的旋律一样；

也不要以为当腐臭的尸体在焚化的时候，

和当舞台刚撒满了西里西亚的蕃红花

而附近圣坛正放散着阿拉伯香味的时候，

钻进了人们鼻孔的乃是同样形状的原素。

也不要以为赏心悦目的东西的美好色彩，

和那些刺痛眼睛而使人流泪、

或以可憎的面目显出其凶恶的东西一样，

都是由相似的种子所构成。

因为从未有一件迷醉我们感官的东西，

能够不是由一定的原素的平滑所构成；

反之，凡是粗糙而讨厌的东西，

乃是由一些原素的粗糙所构成。

还有一些原素则是很正确地被认为

既不是平滑又不是带着倒钩，

而只是略为凹凸不平。

能撩动感官而不伤害感官；

属于这类的是酸性的酒石，

和土木香花的醪酱的味道。

再者，烈火和寒霜具有

不同的毒牙来螫刺我们身体的感官，

这点已由对它们两者的接触所证明。

因为触觉——借神灵的圣威，——

触觉的确是身体唯一的感觉：

不论是当有些东西从外面进入体内，

或有些身体所生的东西在使我们痛苦；

或使我们快乐，当它在维娜丝的

创造的活动中从体内走出体外的时候；

或是当种子因冲撞而在体内乱转，

并以骚动和混乱搅扰了全部感觉的时候，——

象你能够发现的那样，如果你自己

用手试试击打自己身体的任一部分。

所以始基的形式必定彼此大有差别，

因此它们能够引起各种不同的感觉。

再者，对我们显出是硬而密实的东西，

必定是由彼此勾结得更紧的始基所造成，

仿佛象是由一些有枝桠的粒子

在内部深处把它们牢固地结合着。

在这种东西里面要首推金刚钻，

它是一切打击的蔑视者；

还有那结实的燧石和硬铁块，

和铜门臼，当它抵抗着门闩的时候

就轧轧地响叫。但凡是液体，

凡是具有流动性的东西，

它们必定是由更圆滑的原素所构成——

因为它们的小圆球粒子

彼此不善于粘合在一起；

从手掌里吸饮罂粟子，

正象喝水一样的容易，

当它们受打击的时候，

就会象水一样滚动。

但在流动的东西中间你看见

有些乃是苦涩的，例如海水，

这一点也是丝毫不足为奇??

因为既然它是流体，

它的粒子就是光滑和圆形的，

其中混着刺痛人的粗粒子：

但是这些不必是紧紧钩在一起的；

实际上，虽然粗糙，它们却也是球形，

既能滑过，同时又能擦痛感官。

为了使你在这里更能相信我，

相信光滑的原素混合着粗糙的原素。

(因此有了海神的咸而苦的身躯)，

有一种方法能把这两者分开，

借它可以单独看见甜蜜的水

如何当它多次在地下滤过之后，

就再次新鲜地在洼地里流出来：

因为它把那令人作呕的

盐水的原初物体留在上面，

既然粗糙的粒子更会黏住在土里。

最后，任何你看见立刻就消散的东西，

——例如烟、云和火焰，——

即使不全都是由圆滑的粒子所构成，

也必定不是被互相纠缠的粒子所阻碍，

因此它们能够不紧紧地纠结在一起，

而是会钻进我们的身体和穿透石头。

凡是我们看见(能被烈风所吹散，

而且象毒物一样)被给予我们感官的，

你一定知道它们是由尖锐的原素

而不是由互相纠缠着的原素

所构成。

把这些教给了你之后，

我将要在这上面加上一个有关的事实，

这事实从上面这些取得其证明：

这些事物的始基有不同的形状，

但这些形状仅有有限数的种

类。

因为如果这些形状的数目是无限，

有些种子就会有一个无限的身体。

因为在一个种子里面，

在任何一种种子的小小躯体中，

各种形状不能彼此有很大的不同。

假定是三个最小限度的部分，

譬如说，构成了一个原初物体——

如果你愿意，也可以多加几部分；

现在，当把这一个始基的这些部分

上下左右换来换去加以安放的时候，

你就会看到每一个新的安排

会给它整个躯体以怎样的形貌；

超出了这限度，如果你还想

进一步再改变它的原有形状，

新的部分就必须被加上去；

因此如果你还要改变它的形状，

由相同的逻辑，每次的排列

就总必要求另外的部分的增加。

可见跟随着形式的每一新变化，

必然是它的结构的一种增大。

因此，你不可能相信种子

在形式方面有无限多的不同，

否则你就会迫使一些种子竟然

成为一种不可测量的巨大的东西——

这一点我上面已指出不能被证实。

那末，对于你，东方蛮族的长袍会超过

以及用帖利撒的贝壳染了色的

美利波的紫袍的光彩??

和那些装饰着斑斑悦目的彩羽的

孔雀的黄金子孙们，就会征比赛中

输给了更光辉的新东西的新色彩；

没药的香和蜜汁的味就会被鄙弃；

天鹅昔日的歌唱和亚波罗的颂诗，

曾经在许多琴弦上被弹唱了的，

同样地也会被战败而寂然消沉；

因为某种比其他一切还要美好的东西

永远会不断地出现、出现。

同样地，一切都会退而为更低劣的东西，

正象我们说它们会越来越好：

因为，瞧，某些比其他的东西

更难闻、难听、难看、难尝的东西，

反过来说也同样地会存在。

但是，既然事实并非如此，

凡物都有它们一定的界限，

在事物的两端来限制住它的总量，

所以必须承认物质也是这样，

是以有限数目的形状来互相区别。

再者，从大地仲夏的炎热

会被超越，接着他就举例说明。

到一年中的冰冷的寒霜，

这前进的道路是有定的，

回头走的这条路也是同样长短。

因为所有的热，所有的冷和温暖，

按有条不紊的次序凑满总数的，

全都处于两个极端之间：

被创造的东西因此必定是

借有限的变化而彼此不同，

既然它们的两端总受一定的点所限，

一头为焰热所染上，

另一头由严酷的寒霜。

那些具有相同的形状的始基，

它们的数目乃是无限的；

因为既然不同的形式本身是有限的，

那么那些有相同形式的始基，

就必须在数目上是无限，

否则物质的总量依然会是有限——

这我已用诗章证明不是事实，

指出物质粒子如何从亘古至今

都同样地以继续不断的撞击

在四面八方支持着整个宇宙。

因为虽然你看到有些野兽较为稀有，

看到在它们这方面自然不是那末丰富，

但是在别的地方，在遥远的国土，

该类的众多的动物会把总数补上；

正如在四足动物中我们看见

那些有蛇一样的手的大象

如何成千上万地以象牙的壁垒

在印度到处筑起了墙防，

使得印度内地都不能进去——

在印度这种巨兽是如此众多，

我们所见到的它们却极少，

还有，假定我们设想一个东西，

它是它那一类中唯一的个体，

是带着一个独一无二的身体生出来的，

整个世界上没有别的东西象它一样，

但是，如果没有无限多的一种物质

可以用来孕育和生产这个东西，

那么它就不能被创造出来，

并且也不

能取得食物而长大。

是的，如果能产生某一东西的物体，

当它们在宇宙中运动的时候可能在宇宙

它们的数目是有限的。

那么，从那儿和在那里，

以甚么方式和借什么力量，

它们能来到一起而相遇，

在那样辽阔的物质海洋

和异类的喧嚣之中？

它们没有什么法子来结合为一体。

而是，正象在许多巨舟覆没之后，

大海惯于把那许许多多的

船夫座椅、肋材、帆衍、船头、

船桅和飘荡着的船桨远远地散开，

以致在遥远的各处海岸都能看见

漂浮着破碎了的船尾的残块，

给予人类一场教训，

叫人避开那背信的大海的埋伏，

避开它的狂暴和欺诈。

任何时候都不要相信它，

不管那宁静的海洋

如何带着狡谲的蛊惑在微笑：

完全同样地，如果你一旦

真的认为某种始基的总数是有限的，

那末，物质的各种不同的浪潮

就必定会时刻把它们驱散到处飘荡，

以致它们永远不能够相遇，

永远不能被驱赶在一起而结合，

也不能借增添而长大——

但事实对每个人都清楚地证明：

许多东西既能产生，又能增大。

因此，显然无论哪一种始基。

它的数目必定是无限的——

万物就是从那里获得了物质供应。

那些引起死亡的运动也不能永远

胜利。

或者把世界的生命永远葬埋；

但那些使万物产生和长大的运动

也不能把创造了的东西永远保住。

这样，这从亘古开始的长期战争

是以相等的战斗力在所有始基之间

继续地进行着。时而这里，时而那里，

世界的生产力量胜利了，——或失败了。

混杂在葬仪之中的是那刚刚

到达这光之岸的初生婴儿的哭声：

没有一个黑夜跟着白天，

没有一个黎明跟着黑夜，

而不在新生婴儿的哭声中间

听见那失常的哀泣，

那死亡和黑色仪式的老伴。

在这个问题中还有这一点

你也宜封好而加以保藏，

不要委之于健忘的头脑：

没有什么其本性为我们所熟知东西

是只由一种的原素所构成的，——

万物莫不由混合的种子所构成。

任何东西如果在它里面

具有更大量的许多能力和特质，

就是表明这里在它本身里面

有最多种类的和不同形状的原素。

这个传说，不论说得多么美丽，

还是与理性相去千万里。

因为一切神灵必定是本身就享受着

不朽的长寿和最完满的和平，

远离我们的事务，泰然与世无争。

不遭受危险，不遭受痛苦，

自身就具有无数的自己的财富，

既不需要我们，他们就不会被触怒，

人们也不能以奉侍和礼品取得其欢心，

说实话，大地在一切时候都并无感觉；

只是由于获得许多东西的种子

她就以许多方式把许多东西

带到阳光里面。而在这方面

谁决意称大洋为内普顿，

或者把五谷称为丝里丝，

并且宁愿滥用巴克斯的称号

而不直说烈酒本身的名称，

对于这种人，让我们准许他

继续称大地为神灵的母亲，

只要他不用恶臭的宗教

把他自己的灵魂染污。

因为正如所创造出来的东西

就它们的整个本性说是各各不同，

同样地它们的始基也必定形状各异——

不是说因为只有极少始基有相同的形式，

而是说因为它们一般地不是全都一样。

不，在我们这些诗句中，

你看见许多的原素为许多字所共有，

但是依然必须承认

字和字，句和句都彼此各不相同，

都是由不同的原奈所组成，——

不是说因为只有少数几个共通的字母

出现在所有的字里，或者说没有两个字

彼此都由完全相同的元素所构成，

而是说因为它们一般地并不是全都一样。

同样地，在别的东西里面，

虽然有许多为许多东西所共有的始基，

但它们当彼此结合起来的时候，

却能形成新的整体，与别的很不相同。

所以的确可以说人类五谷和愉快的树木

全都是由不同的粒子所构成。

再者，既然种子是彼此不同，

所以必定也有不同的间隔和孔道，

联结和重量，撞击、冲突和运动，

所有这些东西不单区别了生物，

而且使大地的全部海洋从陆地分开，

并将整个天空从大地区别出来。

第二性的性质是不存在的(730—990)

来吧，我快乐的劳动所找到的这些话，

你要注意认识，否则你也许会猜想

那些在你的眼前闪烁的白色东西

乃是由白色的种子所造成的。

而黑色的则是用一种黑种子；

或相信染上任何种色彩的东西

是从有同样色彩的物质粒子取得其颜色。

因为物质的原初物体丝毫不带色彩——

既不是和物同色，也不是和物不同色。

但如果你竟然会以为心灵本身

不能投射它自己的影响到这些物体里面，

那末你就是大错而特错。

因为既然生而盲的人虽从未见过阳光，

但借触觉他们却仍然能够认出那些

他们出生以来对他们就是无色的东西，

所以你就能知道物体同样能够

落在我们的心灵的认识范围之内，

虽则这些物体没有染上什么色彩。

其次，我们在黑暗中所触及的东西，

我们也不感到它们染着任何颜色。

现在，既然我已赢得这个论证，

我将接着来指出……

••••••••••

现在，每种颜色都会完全变为别种

但原初物体无论如何不应该会这样。

因为一种不变的某物必须要永存，

以免一切东西彻底归于乌有。

因为任何东西的变化如超出其界限，

就等于原来的东西的立刻死亡。

因此小心不要用颜色染污物的种子，

否则对于你万物就将彻底归于无有。

再者，既然当物质物体

在全部血肉肢节中受了暴力骚扰、

就在身体内它们各自的地方颤动的时候，

那里就有着痛苦存在；

而当它们再次回归到原来位置的时候，

就有柔和的愉快到来；

所以你能够知道事物的始基

既不能受痛菩所袭击，

也不能从本身取得快乐；

因为它们不是由任何原初物体所合成，

以致能因那种物体的新奇的运动而受苦，

或由之采拮任何可喜的甜蜜之感的果实，

所以它们必定不具有任何的感觉。

无限多的世界(991—1174)

其次，我们都是由天的种子而来，

万物共有同一个父亲，

而那养育万物的大地母亲，

当她从他取得湿润的雨滴的时候，

就怀孕而生出它的雏类——

闪亮的谷实，快乐的灌木和树林，

并生育出人类和野兽的所有世代。

同时她对它们全体供给食物，

来饲养它们自己身体，

来过一种愉快的生活，

和延续它们的种族：

因此，她正当地赢得了母亲的称号。

凡先前从大地来的，同样又归于大地，

而先前从以大的海岸被遣送下来的，

当它回家的时候，天穹仍加以接受。

死神也没有如此地破坏事物，

以致他把物质物体都加以毁灭；

而只是把它们的联合解散，

使原素重新互相结合；

结果是使所有的东西都改变形式，

改换颜色，并获得感觉，

而转瞬之间又失去了它们。

这样你就可以知道重要的是：

始基是和什么样的其他始基

以什么样的结构结合在一起，

它们互相给予和取得什么样的运动；

也不要以为我们所看见的。

这里那里飘荡在物的表面上，

忽而诞生，忽而立刻消灭的东西，

能够安然深深地常住

在世界的永恒的始基里面。

就是在我们这些诗句里面，要紧的也是：

每一原素是和什么别的原素，

以及在什么次序中被放置，

同样的原素标示天空、

海洋陆地河流和太阳；

同样原素标示五谷、树木和生物。

如果不是全部至少也是大部分都相同——

但位置所能带来的区别是如何巨大！

同样地在事物本身，当物质的

(距离、路线、联系、重量、撞击、)

冲突、运动、次序、结构、形状

等等方面有所改变的时候，

事物本身也必定同样起变化。

第一，我们发现，向着周围的界以外，

一切的区域，在每一边，

上面，下面，遍整个宇宙，

止境是没有的——正如我们已指明，

也正如事情本身所大声喧称，

也正如无底深渊的本性所清楚显露。

既然空间向一切方面无限地自由伸展，

而数目不可计量的种子，

在无底的宇宙中以许多方式在飞翔，

在永恒不断的运动中被骚扰着，

所以我们无论如何不能以为

只有我们这个大地和天曾被创造出来，

而如此众多的那些物质物体，

在这个世界外边却不能完成别的作业；

特别是因为我们这个世界

也是由自然这样制成的：

物的种子由内在的运动而时时互相碰撞，

在它们被偶然地无计划地徒然地

以许多方式被驱使在一起之后，

某些种子终于结合在一起，

这种种子当突然被抛在一块的时候，

常常能够造成伟大的东西的基础——

大地、海、天和生物的族类；

因此，我说，一次又一次地，

必须承认别处也有这样的物质聚合，

象以太所贪馋地拥抱着的

我们的这个世界一样。

此外，当物质很丰富地预备着

当空间多得很而随手可得，

也没有什么东西或原因来阻碍的时候，

无疑地事物必然会被推动进行并造成，——

事实上如果种子的数量是如此巨大，

以致用生物生存时的全部时间

都不能把它们数尽……

并且如果它们的力量和本性总是不变，

总能够把物的种子各得其所地抛在一起，

正如这里在我们这个世界中

种子被抛在一起那么样，——

那就必须承认在别的地方

仍有其他的世界存在着，

其他的人类和野兽的种族。

还要加上这个事实：在宇宙里面

没有什么是它的种类中单独被诞生的，

是单独地和唯一地长大起来的，

任何一物都只是某一种类的一员而已，

在同类之中还有许许多多其他的个体；

首先，注意瞧瞧那些有生命的东西：

你会发现在山岭间梭巡的野兽是这么样，

人类的子孙也是这样诞生出来的，

最后，那些沉默的有鳞的鱼类，

以及各种各样的飞鸟，也莫不如此。

因此我们根据同样理由就必须承认：

大地、太阳、月亮、海洋和其他一切

都不是孤单单地存在着的，——

而是在数量上有无限之多的。

因为那深深竖立了的生命的界碑

对于它们仍然并无不同，

而它们的躯体之不免于死，

也正如任何一种在我们这个大地上

如此成员众多地存在着的东西。

如果你好好地认识并记住这

一点，

那么从一切暴主解放出来

而自由了的自然，

就能被看到

是独立自主地作它一切的事情，

未受到任何神灵的干预。

因为，让神灵的心来作证！

(它们在和平的悠久的静穆中

度其无优无虑的岁月和宁静的生活：)

请问，谁能够、谁能够有力量

统治那无边无际的宇宙，

以坚定的手执住那无底深渊的

巨大韁绳？谁有力量

同时使诸大旋转，

同时以天上的火来烘暖这一切

众多世界的所有丰饶的土地，

在任何时候出现在任何地方，

用他的云块来建立黑暗，

用他的雷声来震动天空的宁静地带，

并投射他的闪电——并且如何常常地

突然用它击毁他自己的庙宇，

而当向荒野退去时就在那里

练习他的雷霆大肆咆哮，

但霹雷一声却常常把有罪者放过，

而将正直无辜的人们加以屠杀？

白世界诞生的时候开始，

自水陆初生和太阳初升之日起，

曾有许多的物体从外面加进来，

曾有许多种子从四面八方被补上，

它们是大宇将它们抛来抛去时所带来的，

以便使海洋和陆地能由于它们而长大，

以便使天之大厦能更为广阔，

使它的圆顶高高地矗立在大地上，

以便使空气也能向上升上去。

因为从所有地区，所有的物体

都由撞击而被分给各种适当的东西，

然后又全都回归到它们自己的同类：

湿归于湿；土从土物体取得其增添；

火炼出了新的火，以太炼出以太；

直至自然，世界的创造者和完成者，

把万物带到了生长的极端界限：

这发生于送进生命的血管中的东西

不再多于从它们流失的东西的时候。

在这里，对于每一物，生命停止了；

在这里，自然以她的力量阻止一切增长。

因为凡你看见借愉快的补充而长大，

并且逐步地攀达壮年的东西。

它们就是为自己取进了

比他们所送出者为多的物体，——

只要食物仍然能容易地渗透所有血管，

而各物的组织也还不是如此松弛，

以致它们抛掉了如此之多的东西，

使消耗超过它们为生长而吸进的养料。

因为，我们应该承认我们相信：

有许多物体从物的身上流开；

但是永远必须有更多的物体到来，

直至那些东西达到了发展的峰顶；

之后老年就把它们的力量和成熟的健壮

逐渐加以毁坏，而使它们踏上下坡路。

因为一个东西越是身广体胖，

则一朝当它的增长停止的时候，

它就会向四周散放更多的物体，

把它们从自己遣开出去。

现在食物也不容易散入它所有的血管，

而且食物也不够，不能用新的供应

来抵消它所抛开的极多的放散物。

因此，很有理由万物都是要死亡，

当它们因为原素的减退而消瘦，

而外来的打击又把它们击倒的时候；

因为食物终于接济不了极端的老耆，

而外来的物体却不断用击打来把它毁坏，

并且以敌对的打击来置之于死地。

同样地，伟大的世界的墙垒

也必将被风暴从四面八方

加以摧毁而崩坠为残垣断块，

因为必须食物的补充才能维持物的完整，

必须是食物才能对一切给以支持，——

但是现在这一切已毫无用处，

既然血管已不能保住足够的养料，

自然也没有供给所需要的那么多。

就是现在，它的生命也已经被损坏了。

大地由于分娩过多而亏耗，

几乎再也不能创造出小小的生命——

而以前她却曾创造过一切的物类，

生产了昔日的野兽的巨大躯体。

因为，我想，从没有一根黄金绳索

从上面天界把有死族类放下到地面；

创造了它们的也不是大海或那冲击岩石的波浪；

生育了它们的乃是大地——

今天仍以自己饲养它们的大地。

此外正是她自己最先独立自主地

为人类创造发亮的谷实

和万众所欢的葡萄；

正是她带来了甜蜜的果实和快乐的草地；

而现在它们差不多几乎不能长大，

即使得到我们辛劳的手臂的帮助。

我们磨垮牛畜，叫壮健田工筋疲力竭；

今天的铁犁几乎不足以耕种那些田地，

它们是如此吝啬给我们以收获，

是如此加重了我们的劳力。

今天年老的农夫摇着头，

一再叹息他双手的辛劳全落了空；

当他想到眼前光景是如何不如昔日

他就常常会赞羡他祖先的好运气，

并且喋喋不休地叫怨，

说如何在古时人们充满虔敬之心，

生活过得简单舒适，田地虽只有一小块；

因为，按每一个人计算，

古时每份田地确比现在小得多。

还有那起皱的、闷闷不乐的葡萄种植者，

也咒骂着季节的变化，

并且不断地去麻烦老天；

也不明白所有的东西

为岁月和生命的消逝所损耗

都必逐渐衰老而走向坟墓。

第三卷

序 诗(1—93)

是你第一个在这样的黑暗中

高高举起如此明亮的火炬，

是你最先照亮了生命的幸福目标，

是你引导着我，你，希腊人的荣光！

循着你所留下的足印

现在我踏下我坚定的足步，——

并非热中于和你争取荣誉，

而是出于非常的敬爱

而渴望能够学习你的榜样！——

因为燕子怎能与天鹅争强？

或者，在双足柔软的羊羔

和强壮有力的骏马之间

怎谈得上什么比赛竞跑？

你是我们的父亲，你是真理的发现者，

你给我们以一个父亲的告诫；

从你的书页中，啊，贤名远播的你！

正象蜜蜂吮吸繁花盛开的林地的每朵花。

我们也以你的黄金的教言来养育自己，——

黄金的教言，并且最配得上永远不朽。

因为你那出自神一样的灵智的推理

一开始它关于物性的响亮的宣告，

我们心中的恐怖就飞散，

世界的墙垒就分开，

我就看见宇宙在整个虚空中的运动，

神灵的华严就在眼前浮上来，

还有他们那永远字静的驻地，

他们是既不会受风吹雨淋，

也不会被严寒所冻成而落下的

白漫漫的大雪所损坏：

无云的天空永远遮护着他们，

带着远远散开的光辉在微笑。

自然给他们以他们所需的一切，

也没有什么能把他们精神的安宁蛊害。

但是在我眼界内的任何一个地方

却再也没有亚基龙的地带现出来，

虽然大地再也不能阻止我看见一切

在我们脚底在下面虚空发生的事象。

在这种景象面前，啊，就有一种

新的神圣的喜悦和颤栗的敬畏

流遍我全身；因为由于你的力量，

自然终于如此清楚而显明地

各方面都被展露在人的眼前！

因为正如孩子们发抖而害怕

一切在不可见的黑暗中的东西，

同样地就是我们在光天化日之下

有时也害怕那么多的东西，

它们其实半点也不比孩子们颇栗着

以为会在黑暗中发生的东西更可怕。

能驱散这个恐惧、这心灵的黑暗的，

不是初升太阳眩目的光芒，

也不是早晨闪亮的箭头，

而是自然的面貌及其规律。

心灵的本性和构造(94—416)

那么，首先我要说，心灵，

那我们常常称之智力的东西，

那生命的指导和控制力量

所存在于其中的东西，

乃是人的一个部分，

正如同手、足和眼睛

乃是一个完整生物的部分。

(但有人却主张)心灵的感觉

并不存在于任何一定的部位，

而是身体的某一种生命状态，——

希腊人称之为“和谐”，

是它使我们带着感觉来活着，

虽则智力并不存在于任何部分中：

例如身体常被称为健康，

然而健康却不是那健康者的一个部分，

所以他们不把心灵的感觉

放在人的任何有定的部位。

照我看，他们在许多方面都大错特错。

常常地，那显然可见的

身体正在生病，

但同时在某一不可见的部位

我们却感觉着一种愉快；

相反的情形也常有：

心灵悲苦的人却依然感到

快乐充满在他全身里面，

正如当头部不痛而

一只脚可以很痛。

此外，当四肢已把自己交给温柔的睡眠，

而沉重的身体松弛无知觉地卧着的时候，

一种别的东西却仍在我们里面

在那个时候以许多方式受搅动着，

接受着一切欢乐的波动和虚幻的忧虑。

现在，为使你认识灵魂

也是存在于人的肢体里面，

并且那使身体感觉的并不是什么和谐，

首先，请看看这个事实：

常常当身体大部分己去掉之后，

生命却仍停留在我们的肢体里面，

但是当虽然为数不多的热粒子被抛散、

而气也已从口腔里被驱出体外的时候，

同一个生命却会立刻

抛弃血脉，离开骨骼。

这样，你就能够知道

所有的粒子并不是都有同样的功用、

也并不是同样地都是生命的支柱：

毋宁说只有那些风和热气的种子

才负责使生命停留在我们肢体里。

所以，在我们的身体里面，

是有一种活命的热和风，

它们在人死时就抛弃我们的驱体。

这样，既然心灵和灵魂的本性

已被发现乃是人的一部分，

你就应把所谓“和谐”放弃，

这个从希里康山被带给音乐家的名称——

除非或者是他们自己从别处取来

而用于那至当时为止还未有名称的东西。

无论如何，他们尽可以要它——

你呢，还是听我其他的教言。

我说，心灵和灵魂是彼此结合着的，

并且以它们自己形成一种单一的自然，

但是整个躯体的首领和统治者

仍是那我们称为心灵或智力的理性，

而它是牢牢地位于胸膛最中心的地方。

在这里跳动着惊惶和恐惧；

环绕着这里有快乐的抚慰；

所以，这里乃是智力、心灵之所在。

灵魂的其他部分则遍布全身听候命令——

受心灵的示意和动作所推动。

心灵自己单独有自己的思想，

它单独有自己的欢乐，

当没有什么触动灵魂和身体的时候。

而且也正如当我们的头或眼睛

受到打击而刺痛不堪的时候，

我们却并不感到全身一同受苦，

同样地心灵自己有时也受着苦

或充满着一种欢乐，

但在四肢和全身里面

灵魂的其

他部分却不受什么新的搅动。

但当心灵为更厉害的打击所触动的时候，

我们就看见整个灵魂

立刻同时都在人的肢体中受苦：

此时人就全身流汗，面如土色，

舌头结住了，半句话也说不出来，

两耳嗡嗡地叫，眼前一片模糊，

双足支持不住了；我们常常看见

人们会由于心灵的恐惧而晕倒。

所以，谁愿意，谁就能容易地

看出灵魂是和心灵联结着的，

而当它被心灵的势力所搅动的时候

立刻它也反过来打击和推动身体。

并且这同样的论据也证明

心灵和灵魂的本性是物质的：

因为既然我们看到它能驱策四肢，

能从睡眠夺回身体，能使脸色改变，

能统治和左右整个人的状况，

——而如果没有接触这是永不可能的，

如果没有物体则不会有接触——

难道我们还能不承认心灵和灵魂

乃是由物质的自然所构成？——

此外，同样地你也看见心灵

跟身体一同受苦，和身体一同感觉。

如果矛枪恶毒的疾刺把人们骨头割穿

把内面肌肉翻露出来，但尚未击中要害，

也仍然跟来一种晕眩和愉快的晕倒，

和躺在地上时心灵里的那种模糊混乱，

有时还有那种想站起来的犹豫的意念。

所以，心灵的本性必定是物质的，

既然它由于物质的枪矛的打击而受苦。

什么物质、什么部分构成这个心灵，

现在我将继续来告诉你。首先，

我断言，它是特别精巧的，

是由极细小的粒子所构成——

事实之是这样，如果你留心注意，

就能够由下面所说的看出来：

我们看见没有什么事情能发生得这么快，

象心灵所设想发生和开始去做的那样；

所以比起任何可用眼睛见到的东西，

心灵是能更为迅速地激动它自己。

但是如此矫捷的东西必定是

由最圆最细小的种子所构成，

以致即使为微小的力所撞击的时候

它们也能被推动起来。

因为水就是这样动的，

一受到最微小的影响就波动，

由于它是由会滚动的小形粒子所构成；

但是相反地密的本性则是更稳定，

它的液汁更富于懒性，它流得更迟缓；

因为它的物质更牢结在一起，

因为，实在说，构成它的粒子

不是这样地光滑、这样地小而圆。

因为一阵轻微地吹过气息，

就能使高高堆起来的一堆罂粟子，

从堆顶到堆底在你眼前崩下来；

相反地一堆石子或有刺的麦穗，

它就根本吹不倒。所以物体

越是小而光滑，它们就越易动；

相反地，越是沉重，越是粗糙，

它们就越不容易动。那么，现在，

既然心灵的本性是如此容易动，

构成它的种子必定就是格外小，

格外光滑格外圆。一旦认识了这事实，

好朋友，它就会在其他方面对你很有用。

这个事实也表明心灵的本性，

表明它的组织是如何的精细，

如何一点点地方就可以包容它，

如果能把它缩成一个小弹丸的话：

当死的无忧的宁静占有了一个人，

当心灵和灵魂撤退了的时候，

你看见在整个身体中，就形状

和重量而言，并没有什么被取走。

除了生命的感觉和热气之外，

死仍然保留一切。所以整个灵魂

心定是由最微小的种子所构成，

它被联结在血脉和肌肉里面；

因为当它从整个身体离开之后，

肢体的外表的形状并未受损伤，

而身体的重量也未减少分毫。

正如当美酒的香味已经消失，

或者香膏的芬芳已随风飘散，

或者当任何东西失掉气味之后，

它本身看来却并不因此而失去什么，

也没有什么从它的重量被除掉——

显然是因为那在物的整个体内

产生各种气味和芬芳的，

乃是许许多多极微小的种子。

所以，一次又一次地应该知道

心灵和灵魂乃是由极小的种子所构成，

因为当它飞开的时候，

它没有把重量带走分毫。

但也不要以为它的本性是简单的。

因为那离弃那将死之人的，

是一种稀薄的微风，其中混有热，

而热又带着气一同走；

不混合着气的热是没有的。

因为，既然所有的热本性都稀薄，

在它里面就必定有许多气种子在运动。

这样，心灵的本性是三重的；但是

这三种东西部不足以产生感觉，

和那些心灵所转动的思想。

所以在这些东西之外

必须加上一种某物、一种第四者；

这种某物还完全没有名称；

没有什么东西比它更易动，

没有什么东西比它更细致。

由更小更圆滑的原素所构成。

它首先送出感觉运动透过全身；

既由细小的原初物体所构成，

所以它就最先被搅动。

然后热和那看不见的风的力

就把运动接过来，然后是气，

然后一切都被推动；

血液接受了震动，之后

所有的肌肉部开始感觉到，

最后感觉抵达骨骼和骨髓——，

不管它是愉快，或者是相反的激动。

但痛苦则不是很容易就进得这么远，

厉害的恶疾也不能渗透这么深，

否则一切都会被搅扰至这样的程度

以致再无余地留给生命，而灵魂的组分

就会通过身体的每个肤孔散开去。

但是通常几乎是在皮肤层上

这些运动就被制止；正因为如此

我们才能够保持住我们的生命。

现在当我渴想告诉你

它们是怎样地互相混合着，

是借什么样的结合而起作用的时候，

我们祖国贫乏的语言却可悲地阻碍我。

不过我仍将尽我所能略谈几点。

这些始基是这样在它们自己中间

带着原初物体的运动往来运动

以致没有一个能从其他的分开来，

也不能发生它的作用，如果被空间隔断；

它们象一个物体的许多力量那样起作用。

如象在任何一个生物的肌肉里面

存在着气、味和某一种的温热，

但是所有这些却构成一个完整的躯体，

同样地，不可见的风力和热和气，

混合着时就创造出一种自然，——

还要加上那种矫捷的能力的帮助，

它从自己送出开端的运动给它们：

是从它首先产生那产生感觉的运动

然后这种运动就传遍全身各部。

因为这个本质深深地隐藏在最下面，

在我们的身体中没有什么比它更深藏，

并且它乃是整个灵魂真正的灵魂。

正如在我们四肢和整个躯体里面

心灵的精力和灵魂的能力是混合隐藏着，

因为是由少数微小的物体所构成，

同样地，这个无名称的第四者，

这由微小物体所构成的东西也隐藏着，

并且似乎是整个灵魂的真正灵魂，

掌握着统治整个身体的权力。

风和气和热必定是以同样的方式

彼此混合在全身里面来起作用，

其中之一比其他的更深藏或更凸出，

但从它们全体却产生出一个单一的东西，

否则热和风单独自己，气单独自己，

就会使感觉告终，用分离使它消故。

在心灵里面确实有那种热，

当它暴跳如雷并且从两眼更迅速地

喷出怒火的时候，它就带上它；

它还有很多冷的风，惊恐的伴侣，

是它引起了那发抖的身体的颤栗。

也还有那种安详的气的状态，

当胸怀宁静面容安详时它就存在。

某些生物具有着较多的热，

这种生物的烦躁的心和过激的精神

很容易就发怒而暴跳如雷，

这一类中首先是那许多凶猛的狮子，

它们常常因咆哮过度而致胸膛破裂，

因为它们胸中不能容纳那汹涌的怒潮；

但麋鹿的冷静的心灵则有更多的风，

它更容易在它们体内激起

那使它们四肢颤动的冰冷的寒流。

而家牛则是借更多的宁静的气来活着，

那投下幽暗阴森黑影的

暴怒的生烟火炬的接触也从未

怎样激怒它们；它们也不会僵起来，

当它们为惊怖的冰冷的箭所射穿的时候。

他们的地位是介于两者之间——

鹿和凶猛的狮子。人类也是这佯：

虽然教育使人们成为同样文雅，

它还是把每个心灵本性的那些

原始痕迹保留下来。也不能以为

宿疾能够被根除到这样的程度，

以致不会有人比别人更易暴怒，

不会有另一个人更易陷于恐惧。

不会有第三个人过度地柔顺容忍。

并且在许多别的方面必定还有差别，

有那些不同的本性和由之而来的习惯

存在于人类中间，——关于这些

现在我不能阐明它们隐藏的原因，

也不能找到足够的名称来分给

那些始基的各种各式的形状，

那些人性习惯不同所从出的根源。

但是这一点我却似乎能够来宣称：

理性所不能完全从我们身上驱开的

剩下来的本性上的痕迹总算很少，

所以没有什么能阻止一个人

去过一种配得上神灵的生活。

因此这个灵魂是受整个身体所掩护，

本身又是身体伪领导，是生命的源泉：

因为它们由共同的根而彼此车结着，

也不是能够被撕开而不引起死亡。

很不容易从乳香块取掉它们的芬芳

而不招致它的本性同时也死亡，

同样地，很不容易从整个身体

取掉心灵和灵魂的本性而下使全体消散。

从诞生之始就具有这样互相钩联的种子，

它们是一起被赋予了一种合伙的生命；

身体或心灵的能力如果孤立开来，

单独自己不要对方力量的帮助，

就绝不能够有感觉；

那在血内中被点燃了的感觉，

是由两者共同的运动所煽起的。

此外，身体也不是单独存在，

因为水有时把外来的热放走，

本身并不因此被毁而却依然完好如初。

但那被抛弃的身体则不是能够这样，

经得起那与它结合着的灵魂的消散，

而是会被粉碎毁坏而完全地霉烂。

所以身体和灵魂的互相接触，

从它们最初的日子就学得活命的运动，

从还被埋藏征母亲子宫里的时候开始。

所以没有什么分离能发生在它们身上

而不招致伤害和灾祸。由此你就能认清

既然它们生存的根源是共同的，

它们也必定有一种共同的本性。

此外，如果有人否认身体能感觉，

而主张是混透在全身里面的灵魂

担负了我们称为感觉的这种运动，

他乃是徒然地在与不容置疑的事实为敌：

因为谁能告诉我们身体的感觉是什么，

除了说它是显然的事实本身

所给予和教导了我们的？

“但当灵魂已离开时身体就没有感觉。”

是的，它失去了即使在它活着的时候

也不是属于它自己的那种东西；

此外它还失去许多别的东西，

当灵魂从生命被驱开的时候。

再者，说眼睛本身不能看物，

通过眼睛象通过敞开的大门

在看东西的乃是心灵，

这种说法乃是难说得通的；因为

眼睛里的感觉所告诉我们的刚刚相反。

因为这感觉本身把我们的意识

拖着迫着带到了我们的瞳孔那里。

特别是既然我们常不能见太灿烂的东西，

因为我们的眼睛被它们的光芒所阻碍，——

单纯一个大门就不会碰到这种事情；

因为我们透过它来看东西的那种

敞开的大门，永不会受到任何痛苦。

此外，如果我们眼睛的作用只是象大门，

那么我想，如果把眼睛去掉，

心灵就应该能更好地看东西——

当连门柱也已被清除了的时候。

在这些问题上面你切勿接受

那受人尊敬的圣人德谟克利特的意见——

这个意见认为身体和心灵的原初物体

是一个对一个地彼此叠置着，

互相交错而编成了我们肢体的组织。

因为比起构成我们躯体和肌肉的原素，

灵魂的原素不单是小得许多许多，

而且它们的数目也是少得多。

它们是稀疏地散布在全身。

所以这一点你能够保证：

灵魂的始基之间所维持着的距离，

最少与某些最小的物体的大小一样，

这种物体当投在我们身上的时候

就在我们体内激起那产生感觉的运动。

因为有时候我们感觉不到

停落在我们的身体上的尘土，

或那轻轻地飘下来的粉末；

也感觉不到夜雾或蜘蛛的游丝，

当我们在路上被它的丝网缠住的时候。

我们也感觉不到落在头上的蛛网断丝；

也不能感觉到羽毛或植物的飞絮，

那些轻得连落下也不容易的东西。

也不能感觉到每种蠕动的小东西的爬行，

或蚊虫之类在我们皮肤上的每一个足步。

在我们身体里面许多粒子

必须被搅动到一定的程度，

然看才能使在我们全身里面

交互混合着的灵魂的种子

开始感到始基受到了触动，

才能使它们由于撞击

而在彼此之间的那些空间里面

互相碰撞、结合、又再彼此跳开。

但心灵更是生命门户的守卫者，

它比灵魂更多地统治着生命。

因为如果智力和心灵不存在，

就没有半点灵魂能片刻停留

在我们躯体中，它会立刻

跟随着心灵在风中消散，

留下冰冷的肢体在死的冰冷中。

但谁的心灵和智力留下来谁就还活着。

不论身体如何被残割。

不论四肢如何被砍掉，

不论灵魂如何从四肢撤开取走，

身体仍会活着，并吸进活命的气。

即使披剥夺了几乎全部灵魂，

他也仍会弥留人间，抓住生命不放——

正如视觉的力量仍然会活着，

如果瞳孔还未受到损害——

即使当眼睛四周已被痛苦地切割，

只要你不完全把眼球毁坏，

不把瞳孔从四周完全割开来，

而让瞳孔本身孤立地存在，

——因为这样做不能不把它们都毁坏。

但如果眼睛里那小小的中心点被戳穿，

视力立刻就失去，黑暗就会跟着来，

虽然在其他的地方无损的眼珠仍很清亮。

心灵和灵魂就是以这样的契约

永远地彼此互相结合在一起。

怕死的愚蠢(828—1092)

因此对于我们死不算一回事，

和我们也毫无半点关系，

既然心灵的本性是不免于死。

而正如对于那些过去的年代

我们并未感觉其中的痛苦，

当四面八方迎太基的大军涌集来厮杀，

整个世界被战争的可怕的怒潮所骇震，

在覆盖着的高高的天穹底下打抖颤栗。

谁都不知道谁将取得至高的权力

来统治人类于整个陆地和海洋；

同样地当我们已不再存在的时候。

当那使我们成为一个人的

身体和灵魂的结合已解散的时候，

说实话，那时候对于已不存在的我们，

就再没有什么事情能够发生，

能够挑动起我们的感觉——

没有，就算大地和海洋

被搅成一团，以及海和天。

但即使假定在离开我们身体之后，

心灵的本性和灵魂的能力仍有感觉，

那依然对于我们毫无关系，因为

我们是在灵魂和身体的结合中活着，

借这种联婚我们才被造成一个人。

而，即使时间在我们死后

再次收集起我们肢体的物体，

把它全部再安排成现在这个样子，

并且生命的光再一次被给予了我们，

这个过程也与我们没有半点关系，

当我们的自我连续的记忆已被割断。

现在的和在这里的我们，

很少关心到那些自己，那些以前的我们；

也不为他们而遭受痛苦的折磨。

因为如果你越过时间的所有的昨天，

越过那无限的时间向后回顾，

并想想有过如何繁多的物质的运动，

那么，你就很可能也承认这点：

不止一次地这些构成今天的我们的种子，

从前也曾被安排在同样的秩序里，

象它们今天被安排的情形一样；

但我们却不能在心灵的记忆中记起这点，

因为这之间已经有过一次生命的中断，

并已所有的运动已离开感觉远远走散。

因为悲哀和疾病如果正在等待着，

那么，灾祸能降落于其身上的那个人，

必须本身是在那里，在那个时候。

但死亡已取消了这种可能，

因为它没有把生命给予

那个这种烦忧能群集其身的人。

所以应该承认死不值得我们害怕，

对于那不再存在的人痛苦也全不存在，

正如他从来就未曾被生出来一样，

当不朽的死神取去有死的生命之后。

我们还能有什么回答，除了说

自然在这里提出一个公正的谴责，

用她的话说明了案件的真相？

但如果一个年纪更大更老迈的人

在埋怨，

并且为他的死而悲哭超过适当的限度，

那她岂不更有权利来对他大喝一声，

用更严峻的声音来加以谴责：

“省点眼泪罢，丑东西，别再号陶大哭！

你皮也皱了，也享受过生命的一切赏赐；

你总渴望没有的东西，蔑视现成的幸福，

以致对于你生命不完满而无用地过去了，

而现在出乎你意料之外地

死神已站在你的头旁边；

——并且是在你能吃饱盛筵

而心满意足地回家去之前。

你就把不适合你年纪的东西放下，

大大方方地让位给你的儿孙们吧，

因为你不能不这样做。”

她这话说很公正，我想，

谴责和鞭笞都很对；因为旧的东西

被新的东西排挤，总得让开来。

一物永远从牺牲他物而获得补充。

也没有一个人是命定要坠入深渊，

或者黑暗的地狱。因为物质必须有，

以便后代的人们能够借它生长，——

虽然这些世代也将跟着你死去，

当他们的生命完结了的时候。

因此，象你自己一样，在这之前

许多世代曾经过去了，将来也将要过去。

这样，一物永远从他物产生出来，

生命并不无条件地给予任何一个人，

给予所有的人的，只是它的用益权。

回头瞧瞧，那些我们出生之前的

永恒的时间的过去的岁月，

对于我们是如何不算一回事。

并且自然拿这个给我们作为镜子，

来照照我们死后那些未来的时间。

难道里面有什么东西显出这样可怕？

难道这一切中有什么东西那样悲惨？

难道它不是比任何睡眠更平静更好？

究竟是什么对生命的邪恶的痴求，

用这样巨大的力量迫使我们想活着，

活在危险和惊慌中，可怕地受着痛苦？

一定的生命的一定终点

永远在等待着每个人；

死是不能避免的，

我们必须去和它会面。

此外，我们永远生存

和活动在同样事物中间，

即使我们再活下去，

也不能铸造出新的快乐。

不过我们所渴望的东西

我们还不能得到的时候，

就显出比其他一切都更好。

以后当我们已得到它的时候，

我们就渴想要别的东西；

永远是那同样的对生命的焦渴，

苦恼着张大着嘴巴的我们，

并且总不知道未来将带来什么命运，

或者机会可能带来的是什么东西，

或者怎样的结果正在等待着我们。

我们也不能由于延长寿命

而从死所占的时间取走丝毫，

我们也不能取开片刻的时间，

借以使我们处于死的状态的时间减少。

因此，尽管你活满多少世代的时间，

永恒的死仍然将在等候着你；

而那与昨天的阳光一起借逝的人，

比起那许多个月或许多年以前就死去者，

他死了不再存在了的时间将不会是更短。

第四卷

序 诗(1—25)

肖像的存在及其特性(26—214)

既然我已说明什么是万物的始基，

它们如何借不同的形式而彼此有别，

它们如何自动地飞动着，

为一种永恒的运动所骚扰，

以及万物如何从它们产生出来，

并且既然我已说明什么是心灵的本性，

以及它是由什么东西所构成，

它如何与身体结合一起而生长壮大，

以及如何当从身体被撕开的时候。

心灵就归回为它的原初物体，

现在，我要来开始一个论证，

一个与这些问题极有关系的事实：

有我们称为物的肖像者存在着，

这些东西象从物的外表剥出来的薄膜，

它们在空中来来往往飞动着，

恐吓我们的心智的正就是它们，

它们在我们醒着或睡着时碰上我们，

于是我们就常常看见形貌可惊的东西，

和已经被剥夺了阳光的人的肖像，

它们常常惊动了我们，

当我们正在酣睡的时候；——

有时竟使我们以为

有灵魂从亚基龙逃出来，

或者以为有鬼在活人中间到处飘荡

或者以为我们在死后还会留下些什么，

当身体和心灵已被一起毁坏，而各各

散归为它们自己的原初物体的时候。

因为一切外表总是在流走，

以致它们能够把它抛开去。

当这个外表抵达别的东西的时候，

主要的例如玻璃，它就穿过去；

但如果它所达到的是粗石头或木材，

那末它就会被粉碎，以致不能再送回

一个肖像。但当紧实而发亮的东西，

主要的例如镜子，被放在它前面的时候，

这种事情就不会发生。因为它不能通过，

象通过玻璃一样，也不能被粉碎，——

它的安全由于镜的光滑而获得保障——

因此，肖像就从那里向我们流回来，

并且不论你如何突然地在任何时候

把任何东西搁在镜子面前，

立刻都会有一个肖像出现；

这证明从一个物体的表面经常地

有物的薄薄的组织和形状在流开来。

可见在极短时间内有许多肖像生成；

所以，它们的发生称得上是迅速的。

各种感觉及心灵的图画(215—819)

那些冲击眼睛而引起视觉的物体。

从某些东西不断地有气味流出来，

例如冷从河流，热从太阳，水露从

海的波浪，大海周围岸壁的蚕食者。

各种声音也从未停止在空气中飞动。

还有，当我们在海边散步的时候，

一种带咸味的湿润就跑进我们口里。

而当我们观看苦艾被调研着的时候，

它的苦味就刺激我们。所以无疑地

从一切的东西都有各种东西流出来，

向四周各处放散；自然不容许

这种向外的溢流片刻停止或中断，

因为我们是不断地有着感觉。

是每时每刻都要看见许多东西，

闻到它们的气味，听见它们的声音。

此外，既然黑暗中用手感觉到的形状，

和那在亮光中在白昼里用眼睛所见的，

我们知道多少是同样，可见触觉和视觉

必定是由同一个原因所引起的。

所以如果我们试摸摸一个正方形，

而得知它在黑暗中对我们的刺激，

那么，在亮光中还能有什么正方形

能落入我们的视野，除了原物的肖像？

因此，视觉的原因显然在于肖像，

没有它们也就没有什么能被看见。

再者，如果有人认为任何东西

都不能被认识，那末他也就

不能知道这一点是否能被认识，

既然他承认没有什么能被认识。

因此，我拒绝和这个人进行讨论——

这个人已把他自己的头

放在他的脚应该在的地方。

但是，且让我们假定他能认识这一点，

我还要问他从哪里知道什么叫做认识，

什么又叫做不认识，以及什么东西

造成了真理的概念，什么方法证明

可疑的东西与确实的东西有区别，

既然至此为止他在事物中间

还未看见过任何真的东西？

你将发现：是感觉最先创造出了

真理的概念，感觉也是不可反驳的。

因为必须找一种更值得我们相信的，

它必须借自己的权威用真的击败错误的；

然则，还有什么应该比我们的感觉

更值得我们信托，难道应该是推理，

那从某种错误的感觉诞生的，

反而足以来反对那些感觉，

虽然推理本身完全是从感觉衍生出来的？

因为除非这些感觉是真的，

则一切的推理也都会出错误。

或者，难道耳朵应该有能力责备眼睛，

抑或触觉能够骂耳朵？是否味觉应该

控告这个触觉，抑或由鼻子来反驳它，

或者眼睛来击败它？我相信都不是这样；

因为对于每一感官，都已划分好

它独特的任务；各有各自的能力；

所以我们总被迫分别地去觉知柔软、

寒冷和热；分别去觉知所有各种颜色，

以及任何和颜色联在一起的东西。

同样地辨味的舌头有它自己特独的能力，

气味和声音也是分别被觉知的。

所以没有一种感官能裁判另一种感官。

也没有任一种感官能够责备它自己，

因为永远必须认为它是同样地

值得同等的信任的。因此，任何时候

任何东西对这些感官显出是怎么样，

它就真是那么样。假如理性不能对我们

揭示出为什么在近处是四方的东西

从远处看来却象是圆的，那末，

在这种不能举出恰当的理由的情况之下，

我们与其让显然的事实从我们手中漏掉，

从而伤害了那种最基本的信念，

破坏了我们的生命和安全

所依赖的整个基础，那就还不如

提出错误的原因来说明这两种形状。

因为不仅一切的推理都会被推倒，

而且即连我们的生命也会立刻崩溃，

除非我们敢于信任我们的感官，

避开悬崖和那些同样危险

而应该避开的东西，而迅速地

去找寻与它们相反的东西。

再者，正如在建造房屋的时候

如果所用的锤规最初就是斜的，

如果骗人的曲尺没有正确的直线，

如果水平仪不管什么地方有点差错，

那末整个建筑就一定会出毛病——

歪歪斜斜地向前向后倾，全部不对称，

以致有些部分看来好象就要塌下，

并且不久全部就真的塌下，

由于被最初的错误的测量所害：

同样地你的关于事实的推理

必定也会成为歪斜和错误的，

如果它们发源于错误的感觉。

所以被收集起来反对感官的

那一大堆东西，都是徒然的空话。

看，那咆哮如雷的狮子，

它们竟是不敢正视一只大公鸡，——

大公鸡鼓动翅膀赶走夜晚

用朗朗的啼声召来光辉的早晨，——

狮子一见公鸡立刻就打算逃跑，

因为公鸡身体里无疑地有某些种子，

这些种子一经射进狮子的眼睛，

就深深地刺入狮子的瞳孔，

引起这样剧烈的痛苦。

以致不论狮子如何凶猛，

也受不了这只大公鸡。

几种生活机能(820—1049)

在这些事情上面我恳求你

迫切地避开这样一个过失，

以先见之明避开这个错误：

不要以为眼睛的明亮的瞳孔

是为了使我们能见物才被创造；

以为双腿和两膝之所以能这样

弯曲自如地建立在双足的基础上，

乃是为了要使我们能大步向前；

前臂之所以联接有力的上臂，

能作事的两手之所以各占一边，

都是因为要使我们能够去满足

生命自己的需要。所有这种解释

都是用歪曲的推理使因果倒置。

因为身体中任何东西都不是

为了我们能用它才产生出来，

而是长了它才有它的用处的：

眼珠未产生出来以前没有视觉，

舌头未被创造出来以前没有说话；

正相反，舌头的发生远远地早于

语言和谈吐，而耳朵之被创造

也远比任何声音之被听见为早；

而所有的器官，照我看，也都是

先于它们的使用而存在：因此它们

不能是为了使用它们才被产生出来。

但是，相反地，在

斗争中彼此用双手

来争胜争强，以及把四肢折断，

以及用血污染肢体，这些事情

远远地早于闪亮的枪矛在飞射；

自然也催促一个人去避开伤害，

远远地早于人的左臂借技艺的帮助

而持着保护的盾。并且，说实话，

把疲倦的身体委托给安息这件事，

比起柔软的床垫的发明要古老得多；

而喝水解渴也早于杯子的发明。

因此，这些为了有用为了生命

才被想出来的东西，可以被认为

是为了使用才被发明的。但是

所有其他的东西就不相同，

它们都是先被生成，然后

才向人们显露出它们本身的用途，——

在这类东西里面我们首先

注意到的是感官和四肢；

因此，再次地说明，你不能认为

这些东西能够是为了一定的

使用任务，才这样被创造出来。

此外，那些男子，当成熟的年龄

在他们的肢体中所产生的种子

现在首次进入了他们生命的

波涛汹涌的海峡里面的时候，

在他们的梦中他们就遇见了

从外面来的某人形体的肖像——

那些美貌和动人的艳色的使者，

这些形象就刺激了那现在已经

充满着精子的耸起的部位；

这样，仿佛全部动作已经如实举行，

他们就泻出一阵液体的凶猛的波涛，

而把他们自己的衣服弄污。如上所说

当成熟的年龄一壮大了我们的身体

那种种子就在我们之中被激动起来。

因为不同的原因激动不同的东西，

只从人才有一种力量激动起人的种子。

这种种子一被迫从它的住处流出，

就遍四肢各部分从整个身体出来。

而汇合在我们躯体中的某些地方，

并立刻使人的生殖器官激动起来。

受刺激的部位涨满了那些种子，

于是就渴想把那些种子射向

疯狂的情欲所渴求的那个东西，

肉体就去找寻那个用爱欲

来刺痛心灵的对象。因为几乎

每个人都是向伤害处倒过去，

我们的血液的溅射正是向着

打击我们的东西所自来的那个地方。

如果敌人就在附近，血就会射中他。

这样，谁受了维娜丝的箭所射——

不管是一个姑娘样的少年射中他，

或者一个从自己的整个身体上

射出爱欲的女人射中他，受伤者

总是竭力倾向那把它伤害的东西，

而渴望和它紧贴在一起，向它体内

灌注那从他自己体内吸取出来的液体。

因为那无言的渴望预言着一种快感。

情 欲(1050—1279)

这个欲望就是我们的维娜丝：

从这个就生出了一切的爱情的蛊惑

从这个，啊，才第一次在人的心中

滴进了那种欢乐的露水，而它不久

又为冰冷的忧苦所代替。因为，

虽则你所爱者现在实在是在远处，

但是她的肖像却是在你近傍，

而那甜蜜的名字正在你耳中荡漾；

可是你最好还是避开那些肖像，

把养育你的爱情的东西赶走，

把你心灵转向别处，把那在你体内

收集了的精子射给不同的肉体，

也不要把全部心思集中于一个情人，

把精子保留给一个欢乐，因而给自己

收藏起忧愁和不可避免的痛苦。

因为，看，溃伤正是由于获得营养

而变得更厉害，而成为不治的宿疾，

疯狂的欲火一天一天地旺盛起来，

而灾难也就一天比一天地增重，——

除非你用一些新的打击来消灭最初的

爱情的创伤，当它们还新鲜的时候

就对它们施以治疗：到处去猎色

那无所不可到处游荡的维娜丝；

或者能把你心灵的骚动引导到别处。

避开爱情的人也并不就缺乏

维娜丝的果实；他反而是会

获得那些没有后患的快乐。

维娜丝所给予的欢乐，

对于灵魂健康的人们，

比对于那些为爱情而神魂颠倒者，

实在会是更纯净。是的，

就是在紧紧搂抱着的时候，

情人们的热浪还是起落不定，

他们不能确定该在对方的什么地方

最先用自己的眼睛和双手来享受。

他们所找寻的，他们摸得那么紧。

把对方的身体都弄痛了，还常常

把他们的牙齿，迫紧对方的口唇，

他们嘴碰着嘴，使劲地狂吻，

正因为这种欢乐并不是纯净的；

底子里，有些针刺正在刺激一个人去伤害

那引起他那些疯狂的种子的东西，

不管它是什么。但是在如胶似漆的时候

维娜丝用温柔的触抚使剧痛减轻。

这种爱抚的快乐的调剂止住了

情欲的啮咬。因为他们希望：

用那引起他们欲火的同一个肉体，

他们能够熄灭他们的情欲的烈焰。

但自然抗议说情形完全是反面。

因为这种情欲正是那唯一的东西，

这种东西我们所得到的越多，

我们胸中就燃烧着越猛烈的欲焰。

食物和饮料能被我们的肢体收进去，

并且既然它们能充满某些部位，

所以我们对于水和面包的欲望

很容易就得到满足。但是，

从人的脸庞和动人的艳色那里

没有什么能渗进我们来被我们享受，

除了那些薄薄的肖像，而这种肖像

相思病的希望常常把它抛散在风中。

正如口渴的人在睡梦中找水喝，

而却没有获得半滴的水

来消除他体内的那种渴热，

他竭力追逐那些液体的肖像，

但白费精力：即使当他在河流中间

鲸吞虎饮的时候，也仍然感到口渴，——

同样地在爱情上面维娜丝也用肖像

愚弄情人们。他们既不能借着

用眼睛看所爱的肉体来满足自己的肉体，

他们也不能用他们的手从柔软的腿臂

撕取什么东西，当它们无目的地

在她整个身体上摸来摸去的时候。

最后，当他们互相搂抱着

享受着青春年华的果实，

当现在他们的内体甜蜜地预感到

即将到来的强烈的快乐，而爱情

即将在女体的田地播下种子的时候，

他们就贪馋地搂抱，口涎混着口涎，

彼此喘着气，牙齿压紧对方的口唇——

但是这一切都毫无用处，

既然他们不能从那里撕取什么东西，

也不能使自己全身都渗入对方的肉体——

因为有时他们使劲想做的好象就是这个；

他们如此饥饿地在爱的锁链中互相搂抱

同时他们的肢体在溶化着，

为强烈的快感所征服。最后

当那在体肌中所积集的欲火已耗尽，

在那狂暴的热浪中

就到来一个短暂的停顿——

但不久同样的疯狂就回来，

那原来的急暴又攫住他们，

他们又再一次找寻着渴望着

去获取那他们不知是什么的东西，

完全无能为力去找到

那征服这恶疾的手段。

在这样无目的的状态中，

他们就因那不可见的创伤而憔悴。

此外他们还浪费了他们的精力，

因过度用力而亏耗了身体；

还有，他们虚度自己的岁月，

看另一个人的眼色来生活；

他们疏忽了自己的职务，

他们的名誉摇动了，发臭了，

同时他们的财产则化为巴比伦的花毡；

柔软而精巧的西西翁出产的鞋子

在她脚上发亮；并且可以向你保证

亮晶晶的大块绿宝石会被嵌在黄金上；

而富丽的紫色的束腰袍子一定会由于

经常穿着而变旧，并且吸饱了爱的香汗；

而祖先艰难挣得的那份财产则变成

发带和头饰，有时或者变成束腰的

宽袍子，亚里达或西奥斯的服装。

盛大的宴会，高级餐巾，珍馐美味，——

还有助兴的玩艺和无数的酒杯，

香露，花冠，彩环。但全都徒然，

因为从欢乐的

喷泉中间涌出了

一些苦涩的水滴，它带来苦恼，

即使在花香鬓影中间；——也许是因为

心灵啮咬自己，现在悔恨地想起了

虚度的岁月和因荒淫而来的伤身败名；

或者因为她曾吐出半句狡谲的话。

他完全不懂得它是什么意思，

而它留在他焦的的心中

象火焰一样狂野地活着；

或者因为他以为她过多地向四周

投射她的秋波，注视另一个男人，

并且在她的脸上看见了嘲笑的痕迹。

这些灾祸是顺利成功的爱情所有的，

在受挫折和无希望的爱情方面，

还有那种你闭起眼睛也能想象的

无数的灾祸；所以，最好你还是

象我上面所说那样，事先小心点，

提防不要被迷蛊。因为一个人

避免陷入爱情的罗网还较容易，

不象要再脱离它时那样困难——

当你一旦已被罗网所擒

而却想冲破爱神牢固的绳索的时候。

但即使当你已手足被紧缠，

陷身于其中的时候，你还是能够

从那种危险逃开，——除非实在是

你挡阻了自己的安全的道路，

并且先就没有看见那位被你

选中了的意中人的所有的缺点。

因为这正是许多人所常常做的，

当他们被情欲弄成有眼无珠的时候，

他们就把实际没有的优点归给她们。

因此我们看见在许多方面畸形丑陋的人，

却那样地为人所心爱，被估价极高；

人们彼此嘲笑，劝别人去恳求

维娜丝息怒，因为这些朋友

是一种低级的情欲的牺牲品，——

这些可怜的受骗者，很少看见。

自己的灾祸比任何人都更坏。

皮肤乌黑的女孩子是“蜜样的褐色”；

污秽而有臭味的，是“惺忪可喜”，

眼绿如猫的，那就是“巴拉斯的肖像”；

肥胖而胸脯隆起的妇人则是好象

“哺育幼年酒神时的丝利斯女神”；

塌鼻子的情人是“一个沙脱尔，

一个赛里拿斯的妹妹”；

厚嘴唇的是“道地甘甜的吻”——

要把全部数完，得花你老半天。

但就算她的脸庞是你所希望那样动人，

就算她的身体放射出维娜丝的全部艳丽。

难道说此外就没有其他的人？

难道我们以前不是没有她也能过活？

难道地不是也做同样的事(瞒不过我们)。

完全象一个丑女人所做的那样？

是的，她自己，这可怜的人，

也从自己身上发出那种难堪的气味，

就是她的女仆们也避开她，

去在她背后吃吃地偷笑。

而那享了闭门羹泪痕满面的情人，

却常常把鲜花和花环堆满她的门槛，

用茉沃刺娜香胶涂在她骄傲的门柱上，

这可怜的人还在门上留下了许多吻痕——

但是，如果他终于被允许进屋子。

那未只要偶尔有一丝气味

飘进那走近来的他的鼻子，

他就必定会竭力去找寻

一个适当的借口以便马上离开；

他那准备很久从心的深处吸取的

一篇怨诉，就会跑个干干净净；

他当场就会诅咒自己竟是那样痴愚，

因为他发觉自己曾经把任何一个凡人

所不能有的东西硬加在这位女士身上。

这一点我们的维娜丝们也全都知道，

因此她们就更辛勤地尽力把所有的

生活上在幕后进行的东西隐藏起来，

以免被那些她们想缚在裙带上的

男人们所瞧见——但是全都徒然，

因为无论如何你总能够在想象中

把一切都拉出来摆在光天化日之下，

并且搜寻出所有这些微笑的原因；

而如果她是心地纯良的一个人，

那么，在你方面也就应该闭眼不看

这些东西，并且原谅人类的这些缺点。

也不要以为一个女人的叹息

都是出自假装的爱情，当这个女人

把自己的身体紧贴着男人的身体，

牢牢地拥抱着他：用湿润的嘴唇

狂吻着吮吸着他的嘴唇的时候；

因为她的动作常常也是情欲引起的，

而她在找寻共同的快感的时候

就挑动他去奔达爱情的终点。

要不是这样，雌性的禽畜野兽

牝羊牝马等等怎肯听从对方？

要不是它们自己的本性也在火热中

自己正强烈地燃烧着，所以乐于

接受骑在它们身上的对方的爱情？

你难道没有看见被共同的快乐

缚在一起的生物如何地

在它们共同的锁链中受着折磨？

多少次在街头渴想分开的两只狗，

用全身力量急切地向不同的方向挣扎，

这时它们却正被维娜丝坚固的锁链

牢牢扣住。它们绝不会这样做。

除非它们曾尝过那共同的快乐——

那种强烈到足以把它们投进罗网、

把它们索缚起来的快乐。由此可见

事实再次说明，正如我们所说的，

这里面存在着一种共同的快乐。

偶然地，在男女混精的时候，

如果女方的力量战胜男方的力量，

并一举而把对方的力量加以制服，

那么孩子有着较多的母亲的种子，

就会更象他们的母亲；正如较多的

父亲的种子就会使他们更象父亲。

但那些看来具有双亲的样子、

父母两方的特征相等地

混合在身上的孩子，他们则是

由父亲的物体和母亲的血所产生，——

因为共同的和谐的情欲

曾经把那些爱情的刺激

在他们体内激起的种子投在一起，

双方都不占上风也不被制服。

也有这样的情形：有时生出的子女

会象他们的祖父母，也常常会

把祖父母的祖先的形状带回来，

因为他们的父母在自己身体里面

常常保留着许多隐藏的原初物体

它们以许多方式混合在一起，

从该族的始祖开始，父亲传给儿子，

而后者本身就是一个父亲；

从这些始基维娜丝借不同的机缘

产生出各种样子，并且多样地带回来

祖先的相貌，以及声音和头发。

女孩子能够是出自父亲的种子，

正如从母亲的物质能作成男孩；

因为性别跟我们的面貌肢体一样

并非出自男的或女的单方面的种子：

因为每一个生命都是两方种子所构成；

而生出的孩子长得更象父母中哪一方，

那么他从该一方所得到的就是更多；

这一点，你能够觉察出来，

不论所生的孩子是女还是男。

也不是神圣的力量拒绝任何人

而不让他所播下的种子结出果实，

以致他永不能被可爱的孩子称为父亲，

而在不出于嗣的婚姻中度过他的生命，

象某些人所设想那样，这些人

愁眉苦脸用大量牲畜的血溅满圣坛，

奉献香火使高高的神坛充满气味。

祈求能用大量种子使自己的妻子怀孕——

徒然困恼神灵，骚扰那些神圣的地方。

因为这些人之所以没有子嗣，

有些是由于他们的精液太浓厚，

有些是由于他们的精液太稀薄。

因为太稀薄的精液既然不能够

牢固地黏贴在适当的地方上，

所以就立刻从它们流开来，

而一经被送回，就留产而撤退。

其次，既然有些人所射出的

是不适宜的过粗过浓厚的种子，

它就或者不能以足够长的射程跃进，

或者不能适当地进入适当的地方，

或者，虽然已经进入，那些种子

却只软弱地和女方的种子混合起来：

维娜丝的和谐在这方面有重要的关系；

有些女人从某些男人较之从其他男人

更容易受精而怀孕。有许多女人以前

结婚几次都不生子女，但是后来

却获得了能使她们生育的配偶，

使生活因可爱的孩子而丰富。

有些人的妻子虽然富于生殖力，

以前却不能为他们的家族添了。

他们也常常能找到相合的配偶，

使他们能有孩子来支撑他们的老年。

为了使种子容易地和种子混合

而使女方怀孕，重要的事乃是：

浓厚的精子应该和稀薄的种子结合，

稀薄的精子应该和浓厚的种子结合。

生命是以什么食物来营养，

在这方面，也颇为重要：

因为有些食物能使我们体内的种子变浓，

另外一些食物则能使它们稀化和被消耗。

还有，那件愉快的乐事本身

是如何进行的——这也十分有关系。

因为一般都认为妻子们能更易怀孕，

如果所用的是野兽所用的那种方式，

如果按照四脚动物的习惯来进行，

因为用这种胸脯向下臂部高耸的姿势，

那么种子就能达到它们适当的地方。

妻子们也绝对不需要使劲扭动自己；

因为这样女方就阻碍并拒绝自己怀孕，

如果过度狂悦地来对待男人的情欲；

扭动她的腰和臀部，整个胸脯

象大海的浪涛那样起落不停——

她使犁沟偏离了犁头的笔直路径

使种子的喷射错过适当的地方。

娼妓为了自己的目的就惯于这样做，

——为了避免怀孕，避免卧床生育，

同时又可以使性交带给男人更多快乐，

看来这对于我们的妻子绝对无必要。

有时候也有这样的情形：

不是由于神恩或维娜丝的箭头，

一个象貌较差的女人会为人所爱；

因为有时她自己由于自己的举止，

由于她和善的态度和整洁的衣着，

会很容易使你习惯于和她一起生活——

此外，习惯能产生爱情，

正如一件东西反复被打击，

不管那打击是如何地微小，

终于也会被制服而投降。

难道你没有看见落在石头上的

水滴如何终于在石块上滴出窟窿？

第五卷

序 诗(A)(1—54)

谁有这样壮阔的心胸来编

一支歌。

配得上真理的庄严和这些发现？

谁那样善于使用语言而能够

对他的功迹作出适当的赞颂，

他，那留给了我们如此大量的

由自己的智力所找到的财富的人？——

没有人能够，我想，在凡人中间。

因为如果必须给他提出一个名称。

符合于现在己为我们所知的这些

真理的庄产，那末，他就是一个神，——

听我说，一个神，崇高的明米佑。

因为是他首先发现那个生命的原则，

它现在被称为智慧；借他的技巧

他把生命从那样汹涌的波涛中，

从那样巨大的黑暗中，驾驶到

如此清朗而风平浪静的港口里来停泊。

序 诗(B)(55—234)

现在我循着他的足迹

一步一步地跟踪着他的论证，

并且在我的所说的话中来指出

万物所借以形成的那个条约，

它们如何必须继续受它的统治。

也永不能有力量去取消

那永恒的不可废除的法令，——

我们曾发现在有死的东西里面，

心灵特别是一种自然产物，

它是带着被诞生的躯体存在着的，

并且它是不能完整无伤地

经历亿万年而永远存在的；

只不过在睡眠中有那些肖像出现，

它们愚弄我们的智力，使我们

好像看见那已为生命所遗弃的人。

我们曾说了这么多；我的计划

现在按次序已把我带到这一点：

在这里我必须来说出宇宙如何也是

由在时间中诞生的有死躯体所构成，

以及以什么方式那堆结集了的物质

把自己作成为大地和天空，

海洋和星辰，太阳和月亮。

然后，说明什么样的生物

曾从大地各处产生出来，

以及什么生物根本就未曾诞生：

以及人类如何开始赋给物以名称，

在人与人之间使用那不同的话语；

以及对于神灵的敬畏如何潜进人们胸中，

它如何在一切国度中圣化了这些东西：

寺院、神坛、丛林、湖池和神象。

我也将揭露出是用什么力量

自然这位舵手指导着太阳的运转，

以及月亮的那些旅行，以免我们

会以为它们乃是出于它们的自由意志

而一年一年地在它们的轨道上绕行，

调节着它们的运动来增加我们的收成，

来使生物繁殖；或者，以免我们

以为它们是按照神灵的计划而运转。

世界不是永恒的(235—415)

首先，既然土的身躯和水，

空气的微风和火的热气，

构成这个世界的这四种原素，

全都具有着有生有死的躯体，

所以应该认为整个世界的本身

也能够毁灭。因为无疑地所有那些

其部分和肢体我们发现是在时间中

诞生出来并具有死的形状的东西，

这些东西本身我们看见毫无例外地

也是在时间中诞生出来准备死去的。

因此当我们看见世界的伟大的肢体

和部分都被消耗又再生出来的时候，

我们就知道头上的天空和脚下的大地

也是在太古的时候一度诞生出来的，

而将来也必在一定的时候遭到毁灭。

为了使你不要在这些问题上面

以为我是用狡计夺取了这个论点，

来帮助我自己的幻想，——因为我

认为土和火实在是不免于死的东西，

又不怀疑水和空气两者也会死亡，

并且肯定它们能再产生并增大；——

此外，如果说天地并非诞生出来的，

并且它们从来就是永远存在着，

那么，何以早干忒拜之战，早于

特洛依的末日，就没有其他的诗人

也歌唱过其他伟大的事件？许多的

英雄们的事迹常常埋没在哪里？

为什么那些事迹不再活着，

铭刻在光荣的永恒的碑石中？

事实上，我想，是因为世界还年青，

我们这个世界乃是新近的产物，

是在不久以前才获得它自己的开端。

因此，就是在现在，还有某些技艺

仍在改进和发展；现在造船方面

有许多新的设计正在被增加进去。

并且还只是不久以前，音乐家们

才创造了和谐的歌声和曲调；最后，

这万物的本性，这种哲学，

也是不久以前才被揭露出来，

而我自己只是现在才被人发现

是第一个能够用祖国的语言

首先把它说出来的人。但是，

如果你以为在这以前已经有

完全同样的一切东两存在过，以前的文明

不过人类的世代曾为酷热所消灭，

或者他们的都城曾经陷落

在一次可怕的世界的震动中，

或者连绵的大雨之后凶暴的河流

曾经溢流而记滥了整个大地各处，

并把城镇吞没，——那末，你就会

为你自己的论据所击败而更应该承认：

必定将有天地的全部毁灭。

因为既然事物曾经受过

这样大的灾害和危险所袭击，

那末只要一个更严重的原因

来攻击它们，它们就准会

广泛地全部遭殃而彻底崩溃。

也没有别的推理更能够来证明

我们是有死的，除了这个事实：

所有我们都轮流患同样的病，——

自然已经从人间清除出去者

在过去所曾息过的那些疾病。

可见对于天空和太阳，

对于大地和海洋，

毁灭之门并非关闭而是敞开着，

是向它们张着一个可怕的阔口。

因此再一次你必须承认这些东西

乃是在一定时间中诞生出来的，

因为凡是具有死的躯体的东西，

一定不会有能力抵抗无数年代中的

时间的暴力，从无限的过去直到现在。

再者，既然世界那些最有力的成员，

在一种完全不是神圣的战争中激动着，

进行着如此凶残的互相厮杀，

难道你看不出它们的长期战争

也许会有终于停止之日？那时候

或者是天上的太阳和一切的热

已经把所有的水吹干而获得胜利，——

它们总在企图这个，但还未达目的；

因为河流带来了如此大量的水，

并且威胁着要溢出河岸，并且

用那从大海的不可测量的深渊

流出来的洪水来淹没一切的东西。

但也徒然——因为那扫过海面的风

和用自己的光线使水解体的天上的太阳

降低了海的水量，并且相信

它们有能力把所有的水弄干，

在水能达到所企图的目的之前。

它们就是这样彼此势均力敌地

永远在进行着一场巨大的战争，——

虽然在其中火曾一度占得了上风，

也曾经——据传说——是水成为了

陆地的主宰者。因为火曾战胜，

曾用火舌吞没和烧光了许多东西，

当太阳的那些难驯的烈马

带着费厄顿离开了他天上的轨道。

冲下整个天空而奔过所有陆地的时候。

但是万能的天父在盛怒之下

当时就以突然的雷霆之一击

把野心勃勃的费厄顿从马车上

击落向地面。而太阳，他的父亲

就在空中把他截住，并用手接住

那永远发光的世界的悬灯，

把乱作一团的马匹赶在一起，

把还在颤动着的它们缚上了轭，

然后重新驱策它们走上原来的道路，

恢复了宇宙的秩序，——如此云云，

是从希腊古代诗人的诗歌中听到的——

一个远远离开真理的故事，我想。

因为火能够获胜，只当从无限里面

有比通常更大的一群火物质的粒子

产生出来的时候，之后它的威力就衰败，

又多少减退了，要不然就会终于

把世界在炎热的气氛中烤碎。

并且，从前水也曾一度开始胜利，

如所传说，当时它用洪涛

淹没了人类的许多城镇；之后，

当那曾从无限的空间涌出来的

所有的水的物质力量好象

多少已掉转锋头而退落的时候，

暴雨停止了，河流也减少了力量。

世界的形成和一些天文学的问题(416—768)

那太古的物质的结集以什么方式

形成天地和深不可测的海岸，

形成太阳和月亮的运行轨道，

我将逐一来说明。因为，实在说，

事物的始基既不是按计谋而建立自己，

不是由于什么心灵的聪明作为

而各各落在它自己适当的地位上；

它们也不是订立契约规定各应如何运动；

而是因为许多的事物的始基，

每种各式，自无限的远古以来

就被撞击所骚扰，并且由于自己的重量

而运动着，经常不断地被带动飘荡，

以一切的方式互相遇集在一起，

并且尝试过由于它们的互相结合

而能够创造出来每一样东西；

正就是由于这样，所以，既然它们

在亿万年的长时间里面远远地

广泛地分布开着，同时尝试着

各种各样的结合和各种各样的运动，

终于其中某些始基彼此相遇了，

这些始基当突然被抛掷在一起的时候，

常常形成了巨大事物的开端，

天地海洋和生物的种族的开端。

那时，当情形是这样的时候，

什么地方都不能看见太阳的圆轮

带着它的丰富的光芒在高空飞翔，

也没有这个伟大世界的那些星辰，

没有海洋，天空，甚至没有大地和空气，

也没有任何象我们现在这样的东西

能够被看见——只有一种新的风暴，

一大群由各种各样的事物的始基

混合而成的极度紊乱无章的东西，

它们的敌对的不和产生了冲突，

使得间隙、路径、纠合、重量、

撞击、遇集，运动都格格不相入，

因为，由于它们形式不同形状各异，

它们就不能全部那样继续结合下去，

也不能互相交换和谐的运动。

但是，从那里有些部分开始飞开去，

于是相同的东西和相同的东西结合起来，

初步地塑造了一个世界的雏型，

划分出它的成员，安置了

那些巨大的部分——就是说

使高高的天从陆地分开，

使海洋带着独立的水展露着，

而天上那些纯粹的分开的火

也同样地独立凝成起来。

是的，所有的土粒子，由于

它们是既沉重又相互纠缠着，

就首先集中在中心的地方，

并且占住了最下边的位置；

而它们越是互相纠缠在一块，

它们就越从它们的集团中

把另外那些粒子排挤出去，

这些粒子形成大海，群星和太阳，

月亮和伟大的世界的墙垒，——

因为这些东西的种子是更为圆滑，

并且它们的原素比土原素更细小。

这样，那充满着火的以太，

就首先从土的部分离开去，

通过它那些疏开的小孔，

高高升上去，并且轻轻地

把大量的火和自己一起带走；

情形颇像我们所常常看见的：

当灿烂的太阳的黎明的光辉

初次在缀满雾珠的草丛上

开始金红色地闪亮着的时候，

宁静的湖和终年不竭的河流就吐出

一阵烟雾，大地自己有时也冒起烟。

当所有这些烟雾都已经

被带到上面聚在一起的时候，

云块就用现在已经凝成的躯体

在天穹下面织成一个遮篷，

同样地那轻而易于扩散的以太，

也把已凝成了的躯体向各方展开，

四面八方把自己弯曲成一个圆顶，

并且远远地向各方各面展开去，

这样把其他一切部贪馋地围抱起来。

接着太阳和月亮就诞生出来，

它们的球体运转在以太

和大地两者之间的空气里面，——

因为天地双方都不接受它们，

由于它们太轻而不能下沉停定。

但又太重而不能在最高处飘行；

它们却是这样地处于两者之间，

永远用自己活着的身体绕圈子运转，

并且永远作为广大宇宙的部分而存在，

情形正象我们身上有些肢官

是静止的，而其他的则运动着。

之后，当这些东西部离开之后，

在现在展开着广阔的蔚蓝海洋的

那一片地方，当时大地就突然陷落，

并且向那些地方注进了它那

汹涌的咸水；一天又一天地，

以太的浪潮和太阳的光线

越是由于不断轰击大地的外壳

而从各方面把大地压缩成一团，

(以致它因为受到这样的打击

而完全紧缩聚集在它的中心四周)，

那从它的躯体挤出来的咸汗，

从它的身体渗出来后，就越加

壮大了海洋和有浪的地方，

并且越来就有越多的那种热

和空气的分子逃开了大地，

开始向上面高高飞去，并且

由于凝聚而在远离大地的地方

形成那高高的发亮的天穹。

平原开始低沉，而高高的山岳

就越发耸拔起来；因为岩石

不能下沉，而地面的所有部分

也不可能低落到同一的水平。

这样，大地由于它的重量

和那现在已凝成的身躯而稳定了，

而世界的所有的沉重的泥浆

就都象渣滓一样集拢起来停定在底部，

然后是海洋，然后是空气，

然后是那充满火的以太自己，

它们纯粹的流动的躯体就一一被留下，

并且每一种都比它下面的那一种更轻；

而以太由于是最轻最有流动性，

就飘浮在空气的风的地带之上，

也不把它的清彻的躯体

和咆哮的空气的风混杂在一起。

它把它下面所有那些地域

都留给狂暴的旋风去播弄，

把它们全留在不测的风暴中去受困，

同时它自己则以一种不变的运动

带着它那些火平稳地滑动着。

因为，以太能够这样安稳地流去，

带着一种不变的动能，关于这一点，

滂吐斯可以作证——那个永远保持着

不变的潮流并按一定的节奏流动的海。

大地之所以能够安定地停留在

世界的中心地区，必需是因为

它的重量逐渐消失，逐渐减轻，

并且在它下部有着另一种实质，

从最初时候开始就和它联结在一起，

并与它生根和生活于其中的辽广的

宇宙的空气的那些领域紧密结合着。

因为这个缘故，大地不是一个重负，

也不是重重地压它下面的空气上；

正如对于一个人，他的肢官

是完全没有重量的，——头对于颈项

并不是一个重负；我们也不感到

生身的重量都集中在双足上面。

但来自外面加在我们身上的重量

都使我们难堪，虽然它们常常轻得多。

因为每一样东西所能做的是什么，

这一点很关重要。由于这样，

大地并不是突然被带来的外物，

不是从别处抛掷到相异的空气上；

而是在世界初创时就和它一起被孕育，

它是世界的一个一定的部分，

正如我们的肢官之于我们一样。

此外，每当突然受到巨雷所震动的时候，

大地就以它的运动使它上面的

所有的东西也震动——这件事

它会绝对办不到，如果大地不是

跟世界的空气区域、跟天紧联着；

事实上它们是由共同的根而联在一起，

从它们最初存在的时候就紧紧地

彼此结成一体。难道你没有看见：

灵魂这种极其精微的能力却能够

支持我们的身体，尽管身体这么重，——

实在说，正是因为它们是那么紧紧地

互相结合着？此外，试问什么力量

能够把身体举起在一种敏捷的跳跃中，

如果不是那指挥着肢体的灵魂的能力？

现在难道还看不出:一种精细的自然，

当它和沉重的身体结合着的时候，

会是怎样地有力，──如象空气与大地、

心灵的能力与我们结合着的时候？

现在，让我们来歌唱什么使星辰运动。

第一， 如果巨大的天球是转动着的，

在两端紧紧压迫着天轴的两极。

并且从外面把它们执住，

在两头把它们关闭起来；

然后上面又有另一种空气

横过天球的顶端流动着，

它流动的方向正是永恒世界的

闪亮的星辰转动时所采取的方向。

或者是另一种空气在下面流过去，

从下面沿相反的方向使天球

向上转动着——正如我们看见

河流转动着带斗勺的水车那样。

也可能是整个的天停住不动，

而光亮的星辰却在运动着，

而这或者是因为有疾速的

以太的潮流被天关闭在内部，

为了找寻一个出路而旋转着。

因此就使那些火球在天空的

夜的地区各处转动；或者是因为

从外面有某种空气流进来，

而使那些被驱动的火团绕行转动；

或者，还可以是它们本身能够爬行，

前住它们的食物招请它们前去的地方，

历遍整个的天到处觅食

来饲养它们烈焰熊熊的身体，

但在这几个原因里面究竟哪一个

是属于我们这世界的，这倒很难说；

但是，在整个宇宙里面，在它的

按不同模型造成的各式世界中，

能够有和确实有什么事情发生，

我只是把这一点指明出来；

关于星辰的运动我陆续地

提出几种存在于太空里面的原因；

在我们这个世界中使星辰运动的，

必定是这些原因之中的一种。

但是去确定它是其中哪一种，

这绝对不是一个像我这样地

小心按步前进者份内的事情。

太阳的圆轮和它的热也不能够是

比我们感官所看见的大得多或小得多。

因为不论火和我们相距是多远，

如果它们还能把它们的光辉投给我们，

并且把它们的热气吹在我们肢体上，

那末它们就没有由于那些中间的空间

而从它们火焰的躯体上失去了分毫；

从眼睛看来火也丝毫没有缩小。

因此，既然太阳的热和它所投射的光

达到了我们的感官并抚摩我们的肢体。

太阳的形状和大小即使从这地上看来

也必定就是它们原来真的那么样，

以致你几乎一点也不能对它有所增减。

至于那旅行着的月亮，不论她

是用借来的光线照亮各处，

抑或从她本身投出自己的光辉，——

无论如何，她乃是带着一个

绝不比我们用眼睛所看见的

来得更大的形状在旅行着。

因为所有我们所见的远处的东西，

在它们的体积减少之前，

就先由于太多的空气而显出模糊。

因此，既然月亮呈现出

光亮的面貌和清晰的形状，

我们从地上所见的高空中的她，

能够正是那具有实际所有的外缘

和原来的大小的她。最后，

所有你从地上看见的天上的火，

你都可以认为它们比它们所显出的

大概只是小了一点点，或大了一点点——

因为任何我们在地面上所看见的火，

只要它们还清晰地闪动着，

只要它们的光辉还能看得见，

那末，按照它们离我们远近的程度，

看来它们有时改变了它们的大小，

但不论大些或小些，所差都极微。

世界所有的光的泉头

人们也不必感觉到惊奇，

以为天上那么小的一个太阳，

为什么竟能送出那么大量的光辉，

来充满海洋和整个陆地和天空，

并用它的火热的气息侵没一切。

因为很可能是在这里张开着

一个整个世界的丰富的光的喷泉，

它把它的光辉投射到各处；

因为火热的气的原素是这样地

从整个世界各处聚集到这里，

是这样丰富地汇合起来，

以致从一个泉头就能够流出

这样的热和光。你难道没有看见

一个小小的水泉有时竟能够弄湿

多么宽的草地，并且淹没了田野？

也可能是因为太阳的火

虽然不很大，却能够发出

剧烈的热来侵入空气——

只要空气碰巧有这样的状态和倾向，

能够当即使受到少许热粒子打击时

就燃烧起来——正如我们有时看见

谷穗或麦秆熊熊燃烧起来，

都仅只是由于星星之火。也可能是

那以玫瑰色的挂灯在高空发亮的太阳，

在他四周拥有一种丰富的火，

它具有不可见的热，不因亮光而显眼，

以致那充满着火的太阳就能够

把光线的力量增大到这样的程度。

也不是有一个确定的原因显示给人们

太阳、月亮和星辰的轨道可能由下列原因引起的：

为什么太阳从他的夏天的居留地

因为旅行到仲冬磨羯宫中那个转折点，

然后从那里转回来，他又再次

它回到巨蟹宫中那夏至的终点；

也不能知道何以月亮每月就历尽

那么长一段路，经过这段路，

太阳则要费去一年的时间。

我说，没有人曾对这些问题

提出一个清楚的理由。因为

圣人德漠克利特所提的思想

好像应该算作最可能的第一个说法：

星辰和大地越是离得近，

它们就越少受天的转动所带动，

因为天的迅速的运动的力量

在低层中就消失和减少，

因此太阳就逐渐地被那些

在它背后的星座抛在后面，

因为太阳是远远地位于

那些发光的星座之下的；

而月亮甚至比太阳还要落后：

她的轨道离上层的天越远，

并和大地相离得越近，

她就越不能和上面的星座

并驾齐驱前进；因为由于

那带动她的转动已更为微弱，

(因为事实上她比太阳更低)，

所以那些绕转着的星座

也就更能追上她超过她。

因此，就使得月亮看来

好象比太阳更快地回到

黄道带中的每一个星座，

因为那些星座再次访问她

比它们访问太阳还要快。

也能够是有两条空气之流，

从世界的相反的地区，

在一定期间交替地吹来，

其中一种能够把太阳

从他夏天所在的宫推开

而使他走往仲冬的终点

和刻骨的严寒；其中另一种

则能把他从冰冷的阴暗地方

抛回到充满着热的地区，

和那些发光的星宫那里。

我们也必须这样来设想：

月亮和所有那些在大年里

周行了巨大的轨道的星辰，

可能是受交叉地区的气流所推动。

你难道没有看见云块如何

也被相反的风送往相反的地区，

下层的云和上层的云相逆而过，

那末，那边天空里面的星辰

何以不能够是由相逆的气流

沿它们巨大的轨道加以带动？

夜用巨大的黑暗淹没了大地，

或者是因为在长途旅行之后，

太阳已走到了天空的终极地带，

于是困乏地吹熄了他的火，

这火曾为旅行所消耗，并且

由于经过巨量的空气而被削弱；

或者是因为那驱使他的球体

在陆地上空经过的同一个力量，

迫使他掉转路向朝大地下面走。

同样地马突塔也在一定的时间

沿着天际铺开玫瑰色的早晨，

把他的光线并把她的光辉散布到各处，

而这或者是因为那同一个太阳

从大地下方回来时就先以它的光线

占领了天空，企图使天空燃烧起来：

或者是因为在一定的时候

许多的火会集中起来，许多的

热种子惯于在一定的时刻汇合在一起，

这样就每天产生出一个新的太阳的光。

所以有这样的传说：在黎明的时候。

人们看到哀达山峰顶有许多散碎的火，

之后，它们就好象结成一团，

并形成一个球体。在这方面，

也绝不必奇怪何以这些火种子

能够如此定期地汇集起来，

并重新形成了太阳的光辉。

因为我们看见过许多事情

按一定时间在各方面发生：

树木在一定的时间开花，

而花朵又在一定的时间凋残。

岁月命令牙齿在很一定的时间脱落。

青春命令发育中的小伙子

长出柔毛，并且让自己两颊

垂下软软的胡须。最后，雷电，

雪和雨，云和风，都全一一发生

在一年中绝非无定的季节里。

因为既然甚至从最初的时候开始，

原因就曾以这样方式起作用，

既然甚至从世界初生之日开始，

事物就落入这样的模式，

所以它们即使到了现在

也会按一定次序一一发生。

同样地，其所以日长而夜短，秋分之外。

以及白昼变短而夜变长，

或者是因为那同一个太阳

当他以一个校长和一个较短的弧形

在大地上方和下面运行的时候。

就把天的领域加以分割，

把他的圆轨分为不等的两部分，

并且，当他绕转回来的时候，

就把那从其中一半取来的分量，

加到另外那一半上面去，直至

以后他到达了天上那一个宫，

在那里，一年的交点使得

夜的黑暗和白天的时间相等。

因为当太阳正处于他旅途的中点，

居于吹北风和吹南风两者之中点的时候，

天就使他的两个终点和他距离相等，

这是由那整个密集着星辰的

黄道带的古老的一定位置来规定的；

爬完这条黄道带太阳需要一整年，

这其间他以他斜斜的光线照耀着

天空和陆地——正如那些人所宣称，

他们用他们的图式好好地画出了

天空中那些区域，这些区域有着

黄道带的那些有秩序的宫为装饰。

要不然就是因为在大地下面

某些地方的空气是较为浓厚，

因此火的颇动着的光线就被阻滞，

也不能容易地穿过那些空气

而出现在它们升起的地方；

因此冬季的夜晚就久久徘徊，

在光辉四射的白天的圆徽出现之前。

要不然，就是正如人们所说的，

在交替的季节里火习惯于

有时较快有时较慢地汇集起来，——

那使太阳在某一地方升起来的火——

因此那些人们好象是说出了真理，

(他们认为每天在黎明的时候，

都有一个新的太阳产生)。

至于月亮，她可能是因为原因可能

受到太阳光线所照射而发亮，

并且一天比一天更多地把她的光

转向我们，当她从太阳的球体

越来越远地退开去的时候，

直至她和他面对面的时候

她已能用满满的光辉来照耀，

并且，在她上升到高空的时候

她已能够看见他的落下；这之后

她必定好象把她的光辉藏在背后。

当地现在沿着黄道带的圈子逐渐地

从相反的区域滑近太阳的火的时候，——

象那些人所主张那样，这些人

认为月亮正象一个球，它走着

一条位于太阳下面的轨道。

再者，也颇有理由认为月亮

是带着自己的光辉在运行，

并把她的光辉的各种形相显露出来。

因为在她附近也许有另一个物体，

它由于缺乏光辉而不能被看见，

它总是跟随着月亮在运动着，

它能够以各种方式遮阻月亮的圆盘。

再者，她可能是自己转动着，

象一个圆球，——如果碰巧是这样，——

她的一半染着闪亮的光，

而由于那个球体的转动，

她就可能对我们显出她的各种形相，

直至她完全把她那有火的部分

转到人们的眼睛所能看见的方向。

之后慢慢地她又旋转回去，

逐渐把她那圆球形的身体上

充满光亮的那一部分收回去，

正如卡尔地人的巴比伦学说

在驳斥希腊天文学家的科学的时候

辛辛苦苦想作的反面的证明那样，——

仿佛双方角斗着各想坚持的东西

不可以同样是真的，或者好象

真有什么东西值得你去冒险，

去抱住这个而抛开那个见解似的。

还有，何以不能有一个新的月亮，

带着各种一定的形相和外貌，

永远按一定的次序被创造出来，

何以每天那个被造成的月亮

形式有规则不能消失，而在她的位置上

另一个月亮又重新产生出来，

这很难用推理指出，或用语言证明，

因为多少东西能按一定次序被产生：

春天和维娜丝来了，维娜丝的男童，

那有翼的使者，则走在前面，

紧跟着西风的足印，万花母亲

用花朵洒满他们面前的道路，

使它充满鲜丽的颜色和芬芳；

后面跟来了干燥的热，他是由

满身尘土的丝里丝陪伴着，

(还有)那些来自北方的定季风；

接着秋天来了，随伴着他的是

大摇大摆的酒神老爷，然后

其他的时令和其他的风也跟来了，

那在高空中发雷声的瓦吐拿斯

和那充满着雷电的南风。最后

大地的最短的白天带来了雪，

带回了僵冻的严寒；跟着她的是

冬天，他冷得直打颤，牙齿喀嗒作声。

因此更不足为奇，如果一个月亮

在一定的时候被产生出来，

然后又在一定时刻被毁掉，

既然有那么多的东西

能够于一定时刻发生。

同样地关于日蚀和月亮的失光，

应该认为可以是由于几种原因。

因为，为什么既然月亮能够把大地

从太阳的光遮开，在朝大地的方向，

在太阳下面伸出她高高的头，

用自己黑暗的球体挡住他的光芒，

而同时人们却认为同样的效果

不能是由另一个本身没有光辉

而永远在运动着的物体所产生？

再者，何以太阳不能在一定的时刻

筋疲力竭而失去他的火，

然后又把他的光重新产生出来，

当他在空气中已经通过了

那敌视他的火焰、并使它们

熄灭和消失的地方？为什么

既然反之大地也能从月亮

把光辉抢走，当大地自己

居于太阳上方而把太阳遮住，

而月亮在她逐月的旅行中恰好

走过那清晰的锥形黑影里面的时候；

而同时另外一个物体

却不能够在月亮底下经过，

或在太阳的球体上面滑过，

而把他的光线和亮辉割断？

还有，如果月亮是由自己的光辉

而本身在发亮，那末何以不能是

她有时在巨大的世界的某一地方

变得衰弱而疲倦，当她正在穿过

那敌视她自己的光辉的地区的时候？

植物和动物生命的起源(769—921)

现在来谈其他的。既然我

已经揭露出各种事物如何发生

在巨大的世界的那片蔚蓝的地域，

我们如何能认识是什么能力和原因

引起了太阳在各种轨道上的运动，

和月亮的旅行，指出它们如何

能由于光辉受到阻碍而暂时消失，

并用黑影把未预料的大地蒙起来；——

那时候他们就好象眨眨眼睛，然后，

又睁开眼睛看着那全部的广大地区

因它们的清明的光辉而在发亮，——

现在，我回头来谈世界的原始时代，

来说出大地的柔软的年青的旷野，

在初次分娩时曾决定把什么东西

最先送上这个灿烂世界的空气中，

并把它们委托给那轻浮任性的风。

最初，大地在山丘周围

和所有的平原上，长出了

各种的草类和绿晶晶的东西；

花朵盛开的草地上闪烁着

一片绿色，这之后，瞧，

各种树木被赋予一种

竞争的冲动，毫无拘束地

大力争先长高到空气中。

正如在四脚动物的肢体上，

在有翼能飞的东两身上。

最先长出来的是羽、毛和刺毛，

同样地从当时的新的大地

最先长出来了草和灌木，

然后才产生出各种动物，

它们从多种原因以多种方式产生，

它们的数目和形状多不胜数。

因为动物绝不能是从天上掉下，

那些陆栖动物也绝不能够

是从含盐份的海湾走出来。

剩下来的只能是：大地获得了

母亲这个称号，是完全恰当的。

因为一切东西部从大地产生出来。

甚至现在，从泥土里面也能有多少

由雨水和太阳的热所形成的生物长出来！

因此更不足为奇，如果它们

在远古时生得更多、更大，

因为它们乃是在大地和以太

还新鲜年青的时日里成熟的。

首先有翼的东西和各种的鸟，

在春天中被孵出，离开了卵壳；

正如现在夏天时树上的蟋蟀

自动地离开它们的光亮的外壳

去找寻它们的食物和生活。

正是在那个时候，大地初次

把动物的种类带到世界上；

因为当时原野间有大量的湿和热，

因此，每遇有一片适宜的地点，

那里就开始长出于宫窝，它们

用根子扣住大地。当时间已到，

当其中那个求空气避土湿的幼婴

已成熟而冲破这些子宫之后，

那时候，自然就会把大地的细孔

都转到那里，而使她从洞开的管脉中

喷出一种象乳一样的液汁，

正如现在一个妇人在养孩子时

就充满了甜蜜的乳汁，

因为她的所有的养料的急流

都转向那里流进了她的乳房。

那时大地会对幼婴供给食物；

温暖则是他们的裹身布，

充满柔毛的草是他们的床；

当时童年的大地不会招来

一阵阵的严寒酷热或大风，——

因为万物是按相同的比例随岁月

长大和健壮；而当时地球还年青。

因此，我要一再地重复说：

大地多么值得获得母亲的称号，

因为正是她生育了人类，

并且几乎是在一定的时候

产生各种在高山大岭上

疯狂地到处梭巡着的野兽，

和空中各种不同形状的飞鸟。

但是，由于她的能生育的时期

必有止境，她不再生育了，

象一个妇人因年老而衰竭。

因为消逝的岁月改变着整个

广大世界的本性，万物都必须

从一状态过渡到另一个状态，

也没有任何东西能够永远

保持原来的样子。万物皆消逝；

自然改变一切，她使万物变化，

看，这一个东西腐败了，

因久历年月而衰弱无力；

那一个又脱离了被轻蔑的位置

而光辉地发展。所以，就是这样，

岁月改变着整个世界的本性，

大地从一个状态过渡到另一个。

她昔日能产生的，现在她已不能够。

而她从未产生的，今天她却能产生。

也是在那些时候，大地

曾尝试产生许多的怪物，

它们长着奇异的面貌和四肢。

那种阴阳人——介乎两性之间。

却非男非女，与两者皆有差别；

其中有一些是没有足的怪物，

一些没有手；一些没有嘴的哑吧，

还有一些无眼的瞎东西；

还有一些被自己的手足束缚着，

这些手足前前后后贴紧身体上，

以致这些怪物半点也不能走动，

不能避开灾害或取得需要的东西。

还有诸如此类不可思议的怪物，

大地当时都在产生；全都徒然，

因为自然禁止它们的增长，

并且它们也没有力量达到

所渴求的美好的成熟的年华，

也不能找到养料，或者彼此

在维娜丝的工作中文合。因为

我们看见：在生物中间，

必须有许多条件合起来，

才能使它们生育并借生育而永远

把生物的种类一代一代造出来：

首先必须有食物；其次必须有

一条路径，借着这条路径

那生育的种子可以在体内通过，

并且从松弛了的肢体放出来；

最后，要具备那样的工具，

借之男的和女的能交合。

共同享受销魂荡魄的快乐。

在那些时候有多种生物消灭了

它们不能惜生育来创造后代子孙。

因为任何你看见能够呼吸着

生命的气息的生物的种类，

都是由狡猾或勇力或至少由敏捷

保护着才从最初时候坚持活下来。

还有许多物类存下来，则是因为

对人类有用，因此引起人类的保护。

勇力保全了凶猛的狮子，

和其他许多令人骇怕的物类，

狡猾保全了狐狸，善跑保全麋鹿。

怀着一颗忠心睡时也警觉着的犬，

和从负重之兽的种子诞生的生物，

以及那毛茸茸的羊和有角的牛，——

这一切，明米佑，则都是

被托管在人类的监护之下。

因为它们迫切地逃开猛兽，

它们找寻安宁和丰富的食物，

不是它们劳力得来的食物，

而是我们作为对它们的服役的

适当报酬而供给它们的。但那些

自然没有赐予任何这类东西的野兽，

那些不是以勇力而独立生活，

或不是对于我们有用处而使得我们

为酬报它们的服务便准许它们

安全地受我们的保护和饲养的动物，——

很显然，这些动物因为受着

致命的锁链所束缚，就常常

成为其他动物的生饵和捕获物，

直至自然使它们的种类完全消灭。

但半人半马的怪物从来未曾有，

任何时候也不能够有什么

双重本性和两种身体的生物，

由种类各异的肢官组合造成，

身体的每部分都有相同的机能和力量，——

这，不论你多么笨，也能从这点认识：

马，当他已达到了三岁的时候，

就到了盛壮的年华，但一个孩子

却并不这样；因为常常地

甚至在这样的年龄，在睡眠中

他还会摸索找寻母亲的乳尖；

往后，当马的勇猛气力和健壮的四肢

已因老年而衰弱不济的时候，

看，对于孩子们那时才开始了

青春的年华，它才在他们红润的两颊上

披上柔软的须毛。所以绝对不要

以为从人和负重之兽的马的种子，

一个半人半马的怪物能够被构成，

能够存在；也不要以为能够有希拉，

或者诸如此类的其他怪物，

肢官彼此不能相合的东西，

因为它们从来不同时达到壮盛的年华，

或者同时获得或失去身体的丰富的精力，

它们从未为相同的情欲而燃烧，

并且它们的习惯从来就不相同，

也不发觉同样的食物是同样有益于身体；

真的，人们常常可以看见：

长须的山羊吃了毒芹便胖起来，

但是对于人，它乃是剧烈的毒物。

还有，既然火焰之能烧烙狮子的

毛茸茸的身体，正如它能烧烙

大地上存在的其他的血内动物，

那末，那个叫奇米拉的怪物，

那个带着由三个部分构成的身体，——

狮子头、龙尾和山羊腰身的怪物，

倒能够从口中从身体里面喷出

疯狂的火焰？因此，谁以为

这样的东西能够产生出来，

当大地和天还年青的时候，——

(把他的论据仅仅建筑在

“青年”这个空虚的语词上面)，——

谁也就可以以同样的理由

喋喋不休地说出许多的奇想：

说那时候到处有黄金的河流，

或者树木惯于开着宝石花，

或者人长着这样魁梧的身躯，

以致用他的两足就能够跨过

深深的海洋；或者用两手就能够

拿起天穹绕着自己的头颅旋转。

因为，虽然往昔，当这个大地

最初倾倒出许多种动物的时候，

大地里面曾经有过许多的种子，

但这个事实完全不足据以来证明

那时候曾有这样杂种的生物被产生，

以及不同的所有的动物的肢官

曾被结合在一起；因为你瞧

各种草类和谷物和果树，

这些即使在现在也大量地

从大地里面长出来的东西，

也仍然不能彼此交混地长出来，

它们每一种都按自己的方式生长，

并且全都根据自然的一定规律

而保持它们各各具有的特征。

人类的起源及其野蛮时期(922—1008)

但那时候陆地上的人是结实得多，

也应该这样，因为生长他的

是一个(更) 结实的大地，

在体内他是由更大更坚实的骨骼构成，

在肉体里面和粗壮的肌肉结合着。

他也不容易受不习惯的食物

或寒热或身体的病痛所伤害。

在天空中绕行的太阳又经过了

许多个五年，人们却还过着

一种象野兽那样到处漫游的生活。

那时候没有壮健的人驶着弯曲的犁，

也没有人知道用铁器去耕作田地，

或把鲜苗种植在挖开了的泥土里，

或用弯曲的刀从高高的树木上砍掉

去年的旧枝。凡是太阳和雨水

所给他们的，大地当时自动地

创造出来的，已经是足够的礼物

来使他们的心快乐。他们大半都是

在橡实累累的橡树间养息身体；

而杨梅树的野生的莓子，现在在冬天

你看见紫红红地成熟了的那种莓子，

当时的土地会产生出更多更硕大。

此外，那时候大地的繁茂的青春

还产生出许多别的粗糙的食物，

足够满足当时那些可怜的野人。

河流和水泉会招唤这些人去解渴，

正如现在从大山上倾泻下来的瀑布

会大声地远远就招唤着口渴的野兽。

他们居住在山林水泽女神所居之处，

他们在流浪中所发现的那种地方。

他们知道从这些地方有小溪流水

满满地涌溅出来，流过湿润的石块，

是的，湿溜的石块，并且从上面

滴到绿色的薛苔上。这里那里，

还有水泉涌出来在乎地上溢流。

他们当时还不懂得在生

活中利用火，

也不懂得利用毛皮，不懂得

用所猎得的兽的皮来遮蔽身体；

他们缩做一团躲在树林里和山洞里，

把他们污秽的身体在树丛间藏起来，

当他们被迫必须逃开风的鞭鞑

和大雨的袭击。他们也不能够

注意共同福利，他们也不懂得

采用任何共同的习惯或法律；

运气给谁进来了什么礼物，

谁就自己把它拿走，因为每个人

都被教训只为自己去自力生活和奋斗。

那时候，维娜丝会在树林间

把情人们的身体结合起来；

因为一个女人或者由于共同的欲焰，

或者由男人的暴力和不顾一切的欲求，

或者因为一点利诱——像橡实、好梨子、

或杨梅的野生莓子——而听任摆布。

信赖着自己双手双足的可惊的力量，

他们追猎着树林里面的野兽，

用抛掷的石头，用沉重的粗木棍。

有许多野兽被他们征服了，

但对另一些他们会躲起来避开。

当他们被夜晚追上了的时候，

他们就会像有刺毛的野猪一样

把他们的身体赤裸裸抛在地上，

滚进树时和羊齿植物枝叶里。

他们也不会在原野上哀哭着

大声地呼唤白天和太阳，

在夜的黑影里恐惧地踯躅；

却是静静地蒙头而睡，等候着，

直至太阳以玫瑰色的火炬给天空

带来了一片光辉。从童年时开始

他们就习惯于看见黑夜和白天

交替地诞生，所以他们永不可能

会感到什么惊奇，会害怕

一个永恒的黑夜会把大地占领，

而太阳的光则永远地消逝。

对于他们更大的优虑是：

各种野兽常常地使睡眠

对于这些可怜虫成为一种危险。

从自己的家中被赶出来，

他们赶快离开自己的石洞，

当口边挂着垂涎的野猪

或勇猛的狮子向他们走近的时候；

半夜里他们恐慌地把铺满树叶的

卧床让给了这些凶暴的客人。

但是，比起现在，在那些日子

并没有多得多的人们带者哀号

离开了生命的甜蜜的阳光。

诚然，那时候更常会有人

被野兽用爪牙攫住来吞食：

他成为野兽的活生生的食物，

他一边被吞食着一边号叫着，

使山林充满了他叫声的回音，

当他看着自己的活生生的肌肉

正在被埋进一个活坟墓的时候；

那些遍体鳞伤逃得一命的则哭叫着，

用发抖的手掌按注讨厌的伤口，

用可怕的声音唤死唤活，——

直至因无人救助，又不知道

什么能医治伤口，抽动的剧痛

把他们从生命挪开。但是那时候

却不会一天工夫就葬送了成千累万

在战旗底下迈步进军的士兵，

那时候大海的汹涌的浪涛也不会

把整个的大船和水手们抛在礁石上；

高涨的海水常常会徒然地怒吼着，

达不到半点目的，没有半点结果，

也只好悄悄地放弃它空洞的威胁；

一个宁静的海的温柔的蛊魅

也不能用微笑的轻波引诱任何人

到海上去丧身：因为在那个时候

大胆的航海术还没有产生出来。

再者，那时候是食物的缺乏

把人们虚弱的肢体交给死亡，

今天则是过度充足置人于死地。

当时人们常常不知不觉地

自己给自己下了毒药，

现在因为有着更好的技术，

人们便把毒药给了(别人)。

文明的起源(1009—1455)

此后，当他们获得了茅舍、皮毛和火，

当一个女人和一个男人结合之后

就和他一起住进一个(地方，

••••••••••)

已被认识；当他们看见他们自己

生出一个孩子，这时候，人们就

开始变温和。因为正是在这时候，

火的利用使他们瑟索的身体变得

再也不是那么能忍受露天的寒冷；

维娜丝也消耗了他们身体的精力；

孩子们又以讨人喜爱的样子摧毁了

父母的高傲性情；也是在那时候

邻居们开始结成朋友，大家全都

愿意不再损害别人也不受人损害，

并且代孩子和妇人们向人求情，

他们吃吃地用叫声和手势指出：

对于弱者大家都应该有恻隐之心。

虽然当时完全的和谐还不能得到，

但是很大的一部分人都遵守信约，——

要不然，人类早就该已经完全绝灭，

生育也应该不能使人类延续到现在。

自然促使人们发出各种舌头的声音，

而需要和使用则形成了事物的名称，

其方式大抵正如不能说话的年龄

迫使小孩子们去运用手势，

叫他们用手指在这里那里指着

他们面前的东西。因为每个生物

都能感觉他的能力有什么用处。

当小犊的角还未长出，还没有

在额头上凸起的时候，他已经开始

用它们来怒冲冲地牴犊和凶蛮地冲撞。

而小豹子和小狮子，当它们的爪牙

差不多还没有长出来的时候，

就已经用足用爪和口咬来相斗。

同样，我们看见所有有翼的生物

都相信翅膀并企图从它们的羽翼

获得不稳定的帮助。因此，如果

以为在那些日子有人给周围的事物

划定了名称，然后人们从他学习了

事物的最初的名目，那就是蠢活。

因为何以他能用语词标志每样东西，

并且发出各种不同的舌头的声音，

而同时他人却被认为不能这样做？

并且，如果其他的人不是已经

也在彼此之间使用了语词，

那末，是由于什么在他里面

种下那关于它们的使用的概念？

从何处他单独获得了发端的能力

来认识和预见他所要做的是什么？

此外，一个人恐怕也难于强迫一群人，

制服他们叫他们愿意学习

他所创造出来的那些事物的名称。

去劝说和教导聋子关于必需做的事，

这绝不是一种容易的工作。

因为他们永远不会准许也绝不会容忍

人们在他们耳中灌进前所未闻的语音，

那种继续不断的毫无意义的叮叮当当。

最后，在这件事上面有什么值得惊奇，

如果具有有力的声音和舌头的人类

按照他们的各种感觉的催促

用不同的话语来标示周围的东西？

因为哑吧的牛畜和各种野兽，

不同的情也惯于发出各种不同的声音，

当它们感到骇怕或痛苦的时候，

和当充满快乐的时候。这一点

你能够从最显然的事实认识到：

当疯狂的麾罗斯大的大而松弛的脸皮

露开它们坚硬的白牙开始狺吠的时候，

它们张大的发怒的嘴唇所发出的威胁，

其声音远远不同于当它们终于大吠起来

并以吠声充满附近四处时所发出的。

而当它们用抚爱的舌头开始去舐吻

它们的小犬或用脚掌把小犬抛着玩，

用口轻轻咬它们假装吞它们的时候，

它们所发出的叫吠声就远不同于

当它们单独在屋子里时的吠声，或者

当它们夹着尾巴避开打击时的哭吠声。

其次，马的嘶鸣难道不是也同样不相同，

当一只年青的马在它开花的年龄

受到了长翅膀的爱神所刺激

而在牝马之间尽量放肆的时候，

和当它睁大鼻子发出战斗的呼声，

和当他有时四肢颤栗哀呜着的时候？

最后，能飞的生物，斑色的鸟类，鹰，

鹗，和海鸥，当它们在海洋的波浪间

在海水里觅食的时候，在不同的时候

发出不同的声音，远远不同于当他们

为食物而斗争、或者和它们的猎物

相持不下时所发出的声音。此外，

有些鸟类随气候的变化

而改变它们粗嘎的歌声，——

例如那些长寿的乌鸦和白嘴翁，

据说它们有时为求雨水而鸣叫，

有时则呼求着微风和大风。

因此，如果不同的感觉促使

那些虽然永远不会说话的动物

去发出不同的声音，那么，认为

人类当时能够用许多不同的声音

来分别标示各种东西，自然更合理。

为了使你在这些问题上面

不至沉默地思问着，让我说：

最初把火带到地上给人类的

是闪电；并且，从那里开始，

热焰就散布到所有的地方。

因为就是现在我们也看见许多东西

一被天上的火焰触到，就着起火来。

但还有，当一株茂盛的大树

在风的吹打之下摇来摇去，

压迫着邻近的树的伎权的时候，

火就被强烈的摩擦压挤出来，

有时候，火焰的炎热冒出来了，

当树枝和树干互相击打的时候。

可能是其中之一将火给了人类。

其次，用火来煮熟食物使它变软，

是太阳教人做的，因为人常常看见

在各处旷野里许多东西如何变软熟，

当它们为太阳光线的照射打击

和它的热所征服的时候。渐渐地

那些能力较强智慧较多的人，

就教人去用火和其他的新发现

来改变他们以前的生活方式。

帝王开始建立城市和筑建城碧

来做他们自己的堡垒和庇护所，

并且把牲畜和田地分给各人，

按照各人的美丽、体力和能力——

因为在那时候，美丽很被重视，

而体力也有它自己的极高的权利。

此后，财产出现了，黄金被发现了，

它们不久就把强者美者的荣誉剥掉；

因为人们不论相貌中何漂亮，

或如何勇敢，一般地都会听从

富人的指挥。但是一个人如果

以健全的推理作为生活的指导，

如果知足地过淡薄的生活，

那他就是拥有大量的财富。

因为少许的东西他绝不会缺乏。

但人们总愿望取得荣名和权位，

以便他们的好运在坚固的基础上

能永远安稳存在，以便他们自己

能应有尽有，平静安乐地过生活——

但是，全都徒然；因为当他们

卖命攀登名位的山峰的时候，

他们使自己的路径变成危险可怕；

而即使当他们有一天爬到了上面，

妒忌有时会像雷电一样轰击他们，

轻蔑地把他们抛下到最黑暗的地狱里；

因为，瞧，所有的峰顶

和一切比别处更高的地方，

都受妒忌的雷电所击而冒烟；

所以远不如安静地服从，

胜于一心想做最高的主宰，

做帝国的占有者。让他们去吧；

让人们去流尽他们生命的血汗，

徒然弄得筋疲力竭；去在憎恨中

沿野心的狭窄的道路斗争着。

因为他们的智慧都是他人口中借来的，

他们寻求的都是听来的。

而不是他们思考出来的。

这种愚行也并非现在甚于从前，

也不是将来会变得更厉害。

因此帝王们被诛杀了，

往昔宝座的成严和高做的王笏

都被推翻而抛弃在尘土里面；

帝王头上那种如此庄严的王冠，

不久就染上血污而躺在庶民脚底，

后悔着它们的显赫不可一世——因为

既曾过度为人所惧，现在它们就遭到了

群众的鞋跟带着更大的热心加以践踏。

这样，一切就陷入彻底的混乱，

而每个人都为他自己寻求统治权

和至尊的位置。之后，他们中间

有一些就教人们去设立官吏职司，

制定法典，使大家同意遵守法规。

因为人类已十分厌倦于过那种

暴力的生活，已苦于彼此厮杀；

因此人们就更容易自愿地

服从法律和最严格的典规。

因为，既然以往每个人在盛怒中

都准备进行一种比公正的法律

现在所准许的更为厉害的复仇，

所以人们就厌恶过暴力的生活。

就从那时候起，对惩罚的恐惧

就沾上了生活的一切胜利品；

因为暴行和诡计包围每个人

并且一般地都回头反啮那发端者，

一个人如果破坏了公共安宁的盟约，

就绝不容易过一种镇静安详的生活。

因为即使他逃避了神和人们的眼睛，

他还必定会害怕不能永远藏住罪行——

既然传说许多人常常在梦中说话

或在病中发呓语而把自己暴露出来，

并且终于公布出旧的秘密和罪行。

其次，什么原因把神灵的神威

遍布在许多伟大的民族中间，

使城市充满了许多神坛，

教人每年举行庄严的仪式——

那种在伟大的国家和通都大邑

即使今天也仍然盛行着的仪式；

正是因此在可怜的人类心中

现在仍然种下了那颤栗的畏惧，

而这种畏惧又使新的神庙

在大地各处仍然高高升起，

并驱策人们在节日成群结队

去参拜它们，——这一切都不难

用话来加以解释。因为，说实话，

就是在那些日子，人类已经惯于

在心灵醒着时看见许多卓越的

神灵的容貌；睡着时就更多，——

它们都带着硕大出众的躯体。

因此人们赋予它们以感觉能力，

因为它们好像能够移动肢体

并且说着崇高而配得上

那威严容貌和魁梧躯体的话。

人们又赋给他们一种永恒的生命，

因为他们的容貌永远川流而至，

并且他们的形状永远保持一样，

但是主要地是因为人们不认为

具备着这样大的威力的人

能够轻易被任何力量所征服。

并且人们会以为他们的幸福

远远超过常人，因为死的恐惧

根本未困恼过他们之中的任一个，

同时，在睡眠中人们又看见他们

做许多奇迹，但却不因而感到

有什么疲倦。此外，人们看见

天象和一年的季节的变化

如何按一定的次序循环发生，

但是却能知道其中的道理。

因此他们就把一切归之于神灵，

认为一切皆听从神灵的支配。

他们把神灵的所在地和住处

放在天上，因为人们看见夜和月亮

在天空中转动——月亮，白天，黑夜，

和黑夜的古老的令人敬畏的星座，

还有那些在夜间飘泊的空中的火把，

和飞动的火焰，云，雨，太阳，

风，雪，闪电，雹雨，急促的雷鸣，

和吓人的巨大的空虚的吼声。

啊，不幸的人类！——当他们

赋给神灵以这样可畏的作为，

并且又加上暴怒的威力的时候！

他们为自己造成多少的呻吟，

为我们造成多少的创伤，

为我们的子孙造成多少眼泪！

虔诚并不在于使自己被看见

把头蒙住转而向着一块石头，

不在于经常去移近一切的神坛；

或者匍匐在地上爬近去叩头，

在神龛面前伸出张开的双手，

或者用大量牺牲的血洒湿神坛，

或者接连不断地许愿求福；

而是在于能够静心观看万物。

当我们仰望伟大世界的天穹

和上面那嵌着闪亮的星辰的以太

而想起了太阳和月亮的运行的时候，

在那已负荷着过多的其他忧患的无知；

我们的心中，又有一种新的疑惧

开始把它的初觉醒的头抬起来：

以为也许在我们头上

有神灵的不可限量的威力，

是它使那些明亮的星座

以不同的运动在运转；

因为没有能力解决问题，

就使混乱的心灵更为痛苦：

是否世界有过一个诞生的日子，

同样地，是否有一个终点来限定

世界的墙垒还能够有多少日子

抵抗住这永不停止的运动的压力，

抑或神灵赋给了它们以永恒的生命，

以致它们能够历无限的岁月

蔑视不可计量的时间的强大威力？

此外，谁的心灵不因怕惧神灵而瑟索，

有谁的身体不因恐怖而缩作一团，

当干焦的大地因可怕的雷霆而颤栗，

广大的天空中响着隆隆雷声的时候？

人民和民族，他们岂不是都在发抖？

骄做的帝王岂不是全身缩做一团，

被对神灵的恐惧所袭击，害怕着

也许因为自己的某种罪行或狂言

算账的沉重的日子现在已经到来？

或者，当海上的狂风的暴力

把一个舰队司令和他强大的军团

连同他那些巨象都扫过大海的时候，

他岂不是许愿发誓，求神息怒，

颤栗看用祷告祈求暴风停止，

求顺风到来？——全徒然，因为

常常地，既已陷于狂暴的飓风里面，

不管他所有的一切祷告，

他终究被送到死亡的险滩上。

永远有一种隐藏的力量

如此不容反抗地践踏着人类，

用它的脚跟践踏着

那显赫的木棍和残酷的斧头，

把它们拿来嘲笑。再者，当

整个大地在人们脚下摇动着，

当许多被震动的城市崩下了

或者摇摇欲坠的时候，

那就还有什么可奇怪，

如果人们鄙夷轻视自己，

相信世界上有神灵的伟大威力

和神奇的本领来指挥一切？

现在来谈别的：铜、金和铁，

和沉重的银和铅的能力被发现，

是当大火用熊熊的热焰烧去了

高山大岭上面的大森林的时候；

起火的原因也许是天空闪电的一击；

也许是由于在林地里面交战的人们

把火向敌人抛去来使他们惊惶丧胆；

也许是由于受到了土地佳美的诱惑，

人们愿望开发肥沃的旷野，

把那片地方变成草地牧场；

或者由于要捕野兽取猎物——

因为用陷阱和火来打猎，

是早于用网来围住丛薮

或纵猎犬从林中赶出野兽。

不论事实怎样，不论什么原因

使得热焰带着爆碎声和咆哮

把树林连同深深的根吞吃干净，

并且用火将土地烤得干焦焦，——

总之，从沸腾的地上的脉管里

开始有金和银的小河流流出来，

还有铅的和铜的小河流，

它们很快地聚集到地面的凹地里。

当人们看见那一块块冷却了的东西

不久都在地面上闪闪发光的时候，

大大地被它们的光滑可爱所迷住，

他们就开始把它们撬出来，并且看见

每一块都有着像它的土模那样的形状。

之后，他们就会想到：

这些东西如果用热熔化，

就能够弄成任何东西的式样，

又想到如果把它们捶打，

它们就能够好好地锤成

最锐厉的刺尖或最好的刀锋，

从而替自己制造一些工具，

使他们可以用来砍伐树林，

修木材，把梁木和木板削光滑，

此外还可以用来穿孔、凿、钻。

最初人们也用金和银的工具

来从事这些工作，正如他们

利用坚强的铜的刮刮叫的力量；

全徒然；因为它们的被征服的力量

很快就垮台，不能同样地胜任

艰巨的工作。在那些日子

铜才是最有价值的东西；

金因为毫无用处而受轻视——

它的刀口很容易就变成钝钝的。

今天呢，铜下贱了，而黄金

则已经获得了崇高的荣誉。

就是这样，流动的岁月

改变着每一物得意的时节：

曾一度被珍视的东西，

终于变成毫无地位而被鄙弃，

同时另一东西却脱离卑微的地位

而继承了显赫的光荣，

一天比一天更为人们所追求，

它一被发现就备受称赞，

在人们中间享受巨大的荣誉。

现在，铁的本性如何被发现，

你能够自己猜到，明米佑。

人类古代的武器是手，

爪甲和牙齿，是石头和树枝，

从树林里树上折下来的树枝，

和火焰，当它一被发现的时候。

之后，铜和铁的力能被发现了；

而铜的使用是早于铁的使用，

因为它较为丰富，也较易对付。

人们用铜开始从事土地的耕作，

由它激起了战争的喧哗的浪潮，

人们借铜撒下了可怕的创伤，

人们借铜抢走了别人的牲畜田地。

因为面对着用铜武装了的他们，

所有缺乏保障的东西部立刻屈服。

之后慢慢地铁的刀剑兴起了，

铜制的镰刀就转而受人鄙夷。

人们开始用铁去犁耕土地，

在结果难料的战争里面，

胜败的机会就变成相等。

人们武装着骑上了马背，

用缰绳控制马匹，同时空出右手

来挥舞武器，这种事乃是早于

乘两匹马的战车去投入战争的风险：

而两匹马的战车是早于四匹的，

早于武装着登上带镰刀的战车。

以后，迦太基人训练了鲁加牛，

那些丑恶的有蛇样的手

并且背上起峰的东西，

来担受战争的创伤，

来使战神大军丧胆。

这样，可悲的不和就产生出

一种又一种的新发明，

来威吓战争中的民族，

一天一天地把新的项目

添加到战争的恐怖上面。

还有，人们也尝试把牡牛

用于战争这种残忍的事情上；

尝试放出狂暴的野猪去对付敌人。

有人还在队伍前边放出勇猛的狮子，

配备着武装的驯狮师和严酷的主人

去领导它们和控制它们——但全徒然，

因为一受到乱糟糟的屠杀所激动，

它们就疯狂起来。

不分皂白地在队伍中制造混乱，

摇动着头上那可怕的鬃毛。

忽而这边，忽而那边。骑兵也不能

使那因吼声而受惊的马匹镇静下来，

不能勒转它们向着敌人。

发怒的母狮会怒跳着，

忽而跳到这边，忽而跳到那边；

谁首当其冲，谁就被撕破脸孔；

它们还会乘人不备从后面

把一些人从马背上撕下来，

缠住他们把他们摔到地上，

叫他们受伤而一命呜呼，

它们则用有力的牙和弯弯的爪，

紧紧地把他们擒住咬住。

牡牛会撞起它们的朋友，

用脚把他们践踏，用两角

从下面把马的腹部和侧部撬破，

并且用吓人的额头撞地扬起泥土；

野猪用坚固的长牙把伙伴戳出血来，

在狂怒中它们以自己的血溅满了

那折断在它们自己身上的枪矛，

它们会把步兵和骑兵推翻在一块干掉。

因为当时那些马匹会向旁边躲闪，

企图避开那些长牙的凶蛮的刺击，

或者后脚站起，前脚在空中扑打。

全徒然；你会看见它们倒下去，

筋肉破碎，沉重地倒下去铺在地上。

即使那些被人们认为在家中

原来已经训练得够驯的野兽，

一临阵地也都会变野发狂，

由于受伤，由于叫唤，由于逃奔，

由于恐慌和混乱：人们也不能——

把它们中的一部分再集合起来，

因为各种各式的野兽都跑散了，

正如现在在战争中常见到的那样：

那些受枪刀乱斩的鲁加牛都逃散了，

当它们已经在自己的朋友中间

制造了那么多可怕的伤亡之后。

如果真的曾有过这种尝试的话。

但是我不大相信人们竟不能够

在思想里预见这样的事必会发生，

这种惨痛的两败俱伤的灾难。

所以我们可以认为这种事情

曾经发生在宇宙里的某一个地方

在接各种模型造成的各种世界中，——

很可能在很遥远的某一个地方，

而不是在某一个特定的地球上。

但是人们之所以选择这样做，

与其说是因为希望战胜敌人，

不如说是因为要给敌人知道厉害，

虽然他们自己也会因此而灭亡；

因为他们自己人少而又缺乏武器。

粗简地编成条块当作衣服来穿，

比穿纺织的衣服要来得早；

纺织的布是在铁发现之后才有，

因为在纺织的技艺中需要用铁；

也不能借别的方法来制作那么

光滑的工具：踏板，纺缍，梭子，

和响叫的卷线轴。自然迫令男人

先于妇女们去从事纺织的工作：

因为男性在技术上远为优越，

并且要聪明得多，——直至后来

那粗壮的农夫鄙视这种工作，

因而极愿意尽快把它们移交到

妇女们的手中，而自己则去

在更艰苦的劳动中锻炼四肢。

自然，万物的创造者，她自己乃是

第一个种子的播种者和最初的接木人；

因为从树上掉下来的莓子和橡实

当时候一到，就会在树木底下

让成群成堆的幼芽彪出来。

也是从自然，人们才学会把枝条

接植在树枝上面，又学会把幼苗

种植在地上一个一个的窟窿里面。

之后他们会尝试用各种方法去耕耘

他们可爱的园地。他们会发觉

土地如何会由于培养和照顾

而使野生果实的味道变得更好。

他们一天一天地迫使树林向山顶撤退

让出下面的地方给他们来耕种，

以便他们在平野和丘地上能够有

草地水池沟渠庄稼和快乐的葡萄园，

以便沿着小丘、谷地和平野，

能够伸展着淡绿色的橄榄树的长带，

清晰地作为垦殖了的地区的分界线；

正像现在你所看见的那片土地

全都点缀上各种各式的美景，

人们用果树在这里那里把它装饰着，

用茂密的灌木把它四面围起来。

人们用口模仿鸟

类的流畅歌声，

远远早于他们能够唱出富于旋津

而合乎节拍的歌来娱悦耳朵。

风吹芦苇管而引起的鸣啸，

最先教会村民去吹毒芹的空管。

之后他们逐渐学会优美而凄惋的歌调，

由吹奏者用手指按萧笛吹出的歌调，

这种萧笛是在这样的地方被发现的：

在连小路也没有的林间，

在林木深处，在林间的草地，

在荒凉的属于牧羊人的地方、

在那些仙境一样宁静的地方。

这些歌调会安慰人们的心灵，

在他们饱餐之后使他们快乐，——

因为这种时候一切都受欢迎。

常常地朋友们三五成群

随便躺征软软的草地上，

在河边，在大树的树荫下，

他们会开怀行乐，养息身体、

而所费不多；特别是如逢好天气，

而又适值季节已在周围绿草上

绘上了五颜六色的花朵的时候。

那种时候，打诨说笑，谈天说地，

和一阵一阵的笑声就会到处被听见；

因为那种时候田园的诗情正浓厚；

那种时候，古怪的快活会怂恿他们

去把那用花朵和树叶编成的冠环

戴在各人头上，围在各人脖子上，

去跳呀舞呀而不理会什么节拍，

四肢古怪地摇来摆去，用不雅观的脚

笨重地击打着大地母亲——这样

就引起了一阵一阵快活的大声哄笑，

这一切的嬉戏胡闹那时候正大受欢迎，

由于它比较还新鲜奇异。醒着的人

就以此来排遣他们那些失眠的时刻：

他们吹出各种不同的歌调，

吹出抑扬起落的旋律，

用弯曲起来的嘴唇

在调好了音的芦管上左吹右吹。

就是由这个，甚至到了我们现在，

值夜人仍然遵守着这些古老的传统，

并且学会了很好地保持正确的节奏。

但是他们比较往昔那些林间的土著

并不获得更多点快乐的果实。

因为如果我们未领略过更好的东西，

那末我们手边现成占有的东西

就最使我们快乐，并且好象是最好；

但某种迟出现而可能是更好的东西，

就毁坏了以前那种东西的价值，

并且改变了我们对于昔日事物的趣味。

就是这样人们开始厌恶橡实；

就是这样那些用草铺成、

用树叶堆好的睡床被抛弃了。

同样地，穿兽皮变成了被鄙视的事——

它曾一度是受尊敬的袍子，我想，

那时它必曾引起如此恶毒的妒忌，

以致第一个穿它的人必被埋伏者所杀；

虽然它终于被人们当场撕得粉碎，

并且溅满了血而彻底地被弄坏，

变成毫无用处。所以使人的生命

充满忧苦焦虑、使他们疲于战争的，

在昔日是兽皮，今天是紫袍和黄金。

在这方面，更值得责备的我想是

今天的我们：因为如果没有兽皮，

寒冷就会折磨那些赤身的士著，

但是我们如果不穿那些镶着金丝

饰以纹章的紫袍，也毫无害处，

只要我们有普通人的衣服来保护身体。

这样，人们永远在苦役中而毫无所得，

把自己的年华消耗在无用的忧虑上面，——

这无疑地是因为他还没有认识

什么是占有的限度，还没有认识

真正的快乐增加到什么地方就停止。

正是这种想得到更好更多的欲望

一步一步地把人类一直带到了

大海深渊，并且从深深的水底

把巨大的战争的浪潮激扬起来。

但是太阳和月亮，世界的守望人，

带着它们自己的光绕转着，

经过那巨大的转动着的天穹，

教导人们认识一年的季节按时回来，

认识万物万象的发生部遵循

一定的型式和一定的秩序。

到了这时候，人们已经是生活

在用坚固的堡垒围住了的地方；

已经耕耘着划了界分配好的土地；

海上已经密布着以帆为翼的船只；

人们已经根据正式条约而有了

附庸邦和同盟国，而诗人也在当时

开始用诗篇使英雄的事迹传流下来；

但文字乃是在这之前不久才形成的，

这就是何以我们的时代不能够回头

去看到达以前所发生的是什么，

除非理性把一些迹象给我们指出来。

航海耕种筑城法律武备道路服装，

以及诸如此类的一切，所有的奖赏，

所有更好的生活的享受，诗歌，绘画，

巧夺天工的雕象，——所有这些技艺，

实践和活跃的心灵的创造性逐渐地

教晓人们，当人们逐步向前走的时候。

这样，时间就把每一种东西

慢慢地逐一引进到人类面前，

而理性则把它升举到光辉的境界。

因为人们在自己的心灵中看见

它们一件一件地形成起来，直至

他们已经借他们的技艺而登峰造极。

第六卷

序 诗(1～95)

请你，卡来奥披，精明的女神，

你人类的安慰和神灵的欢乐，

当我向着目标的白线奔跑的时候，

请你在我面前给我指出道路，

使得我能够在你的引导之下

在热烈的采声之中取得荣冠。

显著的气象学的现象等等(96—607)

但是我们用耳朵听到雷声，

乃是在眼睛看见闪光之后。

因为事物总是较迟缓地到达耳朵，

比不上它们到达眼睛那样快，

这一点你可以从这个例子认识到：

当你看见有人用双刃的斧头

在远处把一株大树砍倒的时候，

你的眼睛先看见的是斧头的挥动，

然后才听见斧头砍树的声音。

同样地我们先看见闪电的光，

然后我们才听见雷声，虽然

声和光是从同一原因同时产生的——

是的，它们都产生自那同一个冲突。

关于地上若干异常的和奇怪的现象(608—1135)

还有，有一个本身是冷的水泉，

如果拿着一段绳子搁在它上面，

绳子就会立刻着火，燃起火焰；

一枝火把也会同样地着火，并且

在水面燃烧着，为微风所驱赶

在水上到处飘浮。这全不足为奇，

因为在水里面有许多火种子，

并且从土地本身的深处，

必定也有许多的火粒子

穿过整个水泉涌上来，同时

象气息一样被冲到上面空气中；

不过它们的数目不太多，

不足以使水泉本身变热。

此外一种力量又迫使它们分散地

突然冲出水面去，然后在水面上

结合成为人焰。正象亚拉杜斯

那个水泉在海中间涌出了清水，

把它周围的咸水从自己分开；

大海在它的许多其他的地方，

也给口渴的水手以及时的帮助，

从咸水波浪中间吐射出美好清泉。

所以，同样地那些火种子

也能穿过那个水泉涌上来，

当它们在绳子里面集合起来，

或者渗进而附着于火把之后，

它们立刻就变成了火焰，因为

绳子和火把本身也有着许多的

潜藏的火种子。难道你未见过

这样的情形：当你在夜间

把一个刚刚媳灭的亚麻烛心

拿近灯火的时候，它就会着火，

在它接触到火焰之前？火把也一样。

许多东西在离火相当远的时候

仅仅由于和热接触，就会着火，

在它真正地被浸进火焰之前。

所以，我们应该认为这种情形

也同样发生在那个水泉那里。

其次，我要来谈谈是什么自然规律

使得铁能够被一种石头所吸引，

希腊人按照它的产地的名称，

把这种石头称为磁石，因为

它起源于马尼西亚人的疆境。

对于这种石头人们大为惊奇；

它常常使一连串的小环悬挂

在它自己上面。有时你能看见

五个或更多的小环相接悬垂着，

在微风中摇曳着，一个接一个，

下面那一个贴紧着上面那个的下边，

每一个部感觉到磁石的力量和束缚——

它的力量就这样渗透着流得这么远。

关于这样的事物，在你能够

对它们本身加以说明之前，

必须先把许多东西弄清楚，

所以研究的方法必然要绕大圈子；

因此我更加要求你留心地来听听。

首先必定有许多种

子，或者说

一种流出物从磁石流出来，

它用它的打击驱散了

磁石和铁之间的空气。

当这个地方被弄得空空，

两者之间有一大片地方

已变成了虚空的时候，

铁的种子立刻就滑进去，

互相联结着落入真空里，

圈子本身也在后面跟着走，

这样它就带着整个身体前进。

也没有什么东西的原初物体

是这样互相结合着紧贴着，

象坚固的铁的本性，和它的

冰冷的粗硬的性质那么样。

因此就更不值得惊奇，

如果许多从铁环流出的粒子

不能自己进入那虚空，除非

那铁环本身同时也跟在后面，——

因为铁环被它的粒子带领着。

它是这样做了，它跟在后面，

直至抵达磁石本身，并且

借不见的钩链贴住了磁石。

这种情形在任何方向都能发生：

不论哪一边的地方变成虚空，

不论是在两侧或在上边，总之，

附近的粒子立刻就被带进了

那个真空，因为，实在说，

它们是被从另一方向来的

那些撞击所推动起来的；

它们本身当然不能借自己

就上升到上面的空气里面。

还得加上一点，借之它更易于发生；

这个运动受到另一件事的帮助：

因为当铁环面前的空气一变疏，

当中间的空间已变成虚空的时候，

所有在铁环后面的空气就立刻

把它往前送，从它后面推它走。

因为凡物四周的空气本来就

永远在敲打着它们，但在这里，

在这种时候，它就把铁坏向前推，

因为在铁环一头空间是空虚的，

因此就把铁环接纳进去。

我提醒你注意的这部分空气，

迂回地穿过铁环的大量小孔，

细细地进到它最小的部位里，

冲着它，推着它，象风推着船和帆。

再者，一切东西在自己躯体里面

必定都包含着一些空气，

因为它们的躯体都是多孔的，

而且空气又四周围住了它们。

这样，这深藏在铁里面的空气，

既然不断地在激动中运动着，

因此无疑地它会击打着铁坏，

从内部震动着它……

••••••••••

可以相信，铁环一经急剧地

朝一个方向跃进，一经开始

朝一个方向冲进虚空，

它就朝哪个方向继续运动。

但是这些能力对于别的东西并不是

那么无缘，以致我只能举出极少例子，

那些只是两者彼此互相适合，

而与别物就不是互相适合的东西。

首先你看见只有石灰能把石头接牢；

木材只有用牛胶才能互相联结起来——

并且联得这么牢固，以致更常看见

木板沿它自然的纹理先破裂开来，

在牛胶的钩链松开它们的紧握之前。

葡萄汁极敢于和泉水混合起来，

但沉重的沥青和很轻的橄榄油

却拒绝和它结合。贝壳的紫颜色

只和羊毛的躯体结合，结合得这么紧，

以致它永远不能被分开，——永不能，

即使你用大海的水想把它恢复

也办不到；是的，甚至即使整个海洋

用它全部浪涛也不能把它洗掉。

还有，难道金和全不是由一种东西

而且也只由一种东西所结合？

难道铜和铜不是由锡来联接？

我们还能找到多少其他的例子！

但何必？你完全不需要走这种

远远地绕弯子的路，对于我，

浪费精力在这上面也不应该。

更适当的是用几句话来简单地

把许多东西概括起来：某些东西

如果它们的组织是这样互相适合，

以致空隙的地方刚好符合密实的地方，

这对那、那对这，它们就联结得最好。

有时有些东西也能够象用钩和环

那样地彼此互相联结在一起，

铁和这种石的情形看来就如此。

雅典的瘟疫(1136—1284)

这样一种疾病的原因，

这样一种致命的瘴疠，

曾经在司克罗普斯的国土

使四野布满了死人的形骸，

使道路荒凉，从城廓吸干居民。

因为，起源于埃及国土的腹地，

经过了许多的天空和浮动的田野，

它终于扑在潘地安全体人民身上；

于是他们就成群地被送交给

疾病和死亡。最初他们觉得

头部火热地发烧，两眼发红，

充满着偶然的光泽。喉咙内部

也变黑而渗出了一滴滴的血；

声道被许多溃疡阻塞堵住了；

而舌头，心灵的发言人，也滴着血，

因痛苦而衰弱，动作迟钝，觉得粗糙。

之后，当病毒的力量通过咽喉

充满了胸膛，并且一直流入了

病人的痛苦的心脏的时候，

生命的所有墙防就开始崩溃。

呼吸会从口中送出恶臭的气味，

象那抛在户外的腐尸的臭味一样。

接着，心灵的全部力量

和全身都会憔悴枯萎起来，

就好象他现在已站在死亡的门槛上。

焦虑痛苦和混着啜泣的呻吟

永远陪伴着这些难堪的磨折。

常常日以继夜间歇发作的呕吐

不断地使肌肉和四肢发生痉挛，

用疲乏摧毁那些早已疲竭的人。

但是你不能在什么人的身上

觉察到皮肤表面有很高的热，

倒是用手摸起来身体会给人

一种微温的感觉，同时全身到处

都显出红红的，好象是溃疡的烙印，

犹如当圣火在全身散开的时候那样。

但身体内部直至骨头却都在燃烧，

胃里燃烧着火焰，正象火焰在炉里。

没有什么轻和薄的东西能够被用来

加在病人肢体上而对他会有好处，

而永远是需要风，永远是需要凉冷。

有些人会把那染病而发高热的身体

投进冰冷的溪流，赤身跳入水里；

许多人会头先脚后深深地跳进水潭，

落下去的时候早已急切地张大着嘴巴。

一种侵透着他们的身体的焦渴。

永不满足的焦渴，会使得

大量的水也不外是少许几滴。

痛苦的磨折从未停止过片刻；

他们身体筋疲力竭地躺卧着，

医药在无声的恐怖中喃喃着，

当他们时时滚动着他们那些睁开的

燃烧着疾病的失眠的眼睛的时候。

那时还可看见许多其他的死的征兆：

由于忧愁和恐惧而失常的心智，

阴沉的额头，凶暴而疯癫的面容，

受磨折的耳朵里老是嗡嗡地响，

呼吸短促，或者沉重而间歇地来，

汗珠在脖子上发亮，稀薄的口涎

带着蕃红花的黄色,而咸味很浓,

咳嗽很难从沙嗄的喉咙里出来。

两只手的肌肉不断地收缩，

四肢不断地颤栗，从两只脚开始

全身一步一步地冰冷起来：

到了最后时刻，鼻孔也瘦削起来，

鼻尖只剩下二点，两眼深深陷落，

鬓骨凹入了，皮肤变得冷而且硬，

嘴唇张开而松弛地垂下来，

额上的肌肉紧张并且肿胀起来，——

不久，他的身体就变僵死去。

差不多是在得病后第八次的

太阳照耀下，或者最多在他第九次

举起他的火炬的时候，他们就放弃

他们的生命。而如果有什么人

侥幸逃开了这种死亡的结局，

那未以后由于那些讨厌的溃疡

和那从肠胃里泻出来的黑色的排泄，

慢性的消耗和死亡仍然会在等候他。

或者常常从闭塞的鼻孔流出了污血，

还伴有头痛；病人的全部精力

和整个肉体都会从这里流掉。

而如果有谁侥幸度过了这个

污秽的血的凶暴的流出的关头，

他又会发现疾病转而进入

肌肉和骨节，甚至进入生殖器。

有些人是这样害怕死亡的门槛，

就用刀器割掉阳具而苟活下来，

还有不少人虽然割去了手脚，

却仍然要继续滞在世界上，

有些人则失去眼睛而活着。

何等强烈的死的恐惧攫住了他们。

此外，有些人完全失去了记忆力，

以致他们再不知道自己是什么人。

虽然地面上一个叠一个地堆着

无数未埋的尸体，但飞鸟和野兽

却或者远远地退开，急忙地避开

强烈的恶臭；或者如果当时尝了它，

就会倒下而死于接踵而至的死亡。

但是事实上在那些日子里面

几乎根本就没有出现过一只鸟，

也没有凶暴的野兽从林里出来，——

许许多多的鸟鲁都病倒而死掉。

首先，街上到处躺卧着忠诚的犬，

挣扎着交出了它们的生命——

因为瘟病的力量从它们肢体中

把生命扭开去。也不能有什么

可靠的普遍适用的医疗方法：

因为，那能使一个人获得力量

去把生命所需的空气吸进口里，

去仰望上面的天穹的医疗方法，

对于别的人却等于是末日和死亡。

在这种情况下最悲惨的事情，

最可怜的事情，乃是这一点：

谁一看见自己被那种病擒住，

谁就会觉得好象被判了死刑，

就会绝望地卧倒，万念俱灰地

等候着死亡，因而当场就断气。

因为这种贪馋的瘟病的传染

片刻不停止一个一个地攫取人们，

好象他们不外是牛羊一样的牲畜，

主要是这一点在死人上堆上了死人。

因为谁由于大渴望活着和害怕死去

而逃避责任不照顾生病的亲人，

谁自己不久就会由那杀人的疏忽

加以报复，卑鄙而下贱地死去，——

自己被遗弃，得不到他人的帮助。

而那些不离开生病的亲人的人，

则会由于传染，由于辛劳而死去；

良心和那些疲倦者的恳求的声音，

那混合着诉苦的声音，

迫使他们去忍受那辛苦的工作，——

每个高尚的人都遇到后一种死亡。

没有人送葬的，被遗弃的葬仪，

争先恐后地草率地弄完了事……

?????????????

人们争先葬掉他们的成群的

死去的亲人，一个叠着一个：

因哀伤哭泣而筋疲力竭，回到家里；

于是大部分的人就因忧苦而躺下来。

在那些可怕的日子里没有一个人

不受疾病或死亡或优伤所侵袭。

到了这时候，所有牧羊人和牧个人

甚至那些弯弯的耕犁的健壮的舵手，

都开始罹病了，他们的身体躺在

他们的农舍的角落里，缩成一团，

由贫困和疾病把它们交给死亡。

你常常能看见没有生命的父母

伏在没有生命的孩子的身体上，

或者子女伏在父母的尸首上面

逐渐失生去命。而那种灾难

不少是由乡间流入到城市的：

为病人骨膏的乡民所带来的，

他们染上疫病，从各处涌来城里。

一切场所和建筑物都塞满了人，

这样死神就更加大堆地收割着

闷热地挤在一起的人。许多被焦渴

拉到了街上而在路上爬滚的人，

他们的身体散乱地躺在水泉边旁，——

被水的过度可喜的愉快割断了

生命的气息。在一切公共场所和街道

你都能看见许多半死的身体。

他们带着松弛衰弱的四肢，

满是污秽，包着破烂布条，

死于他们自己的龌龊之中，

只剩下一层皮包着一些骨，

几乎已埋葬在恶臭的溃疡和污秽中。

最后死神把所有的神的圣庙

也都堆满了尸体；无论到那里

每个天神的庙字都装满着死尸。

因为神庙的看守人接待了很多人

进来把这些地方住得满满。

因为现在人们已再不那样看重

原来那些神灵和对神的崇拜：

眼前的灾难压倒了一切。

原来那些埋葬的仪式

这时也不再被这个城所遵守，

这个民族的人以前总是习惯于

被人用那种仪式来埋葬的；——

因为这个时候所有的居民

都已陷于极度的紊乱恐慌，

每一个人都会满怀忧愁地

尽眼前情况所能把死人葬掉。

突然的困难和可怕的贫困

迫人做出许多可怕的行为：

人们会带着大声的哀号

把他们自己亲人的尸体

放在别人的火葬的柴堆上，

点上了火，常常宁可这样

引起了口角，流了许多的血，

而不愿把那些尸体抛弃不理。

《物性论》 卢克莱修 著 方书春 译 商务印书馆 1981年

**实践理性批判**

自由的概念，一旦其实在性通过实践理性的一条无可置疑的规律而被证明了，它现在就构成了纯粹理性的、甚至思辨理性的体系的整个大厦的拱顶石，而一切其他的、作为一些单纯理念在思辨理性中始终没有支撑的概念(上帝和不朽的概念)，现在就与这个概念相联结，同它一起并通过它而得到了持存及客观实在性，就是说，它们的可能性由于自由是现实的而得到了证明；因为这个理念通过道德律而启示出来了。P2

自由概念对于一切经验论者都是绊脚石，但对于批判的道德学家也是开启最崇高的实践原理的钥匙，这些道德学家由此看出，他们不可避免地必须合理地行事。P7

当语言在对给予的概念本来已经不缺乏任何表达的时候人为地去制造新语词，这是一种不通过新的真实思想、却想通过在一件旧衣服上加一块新补丁来使自己突出于众人之上的幼稚做法。P10

因为经验论是建立在一种被感知到的必然性之上，唯理论则是建立在一种被洞见到的必然性之上。P15

所以在此第一个问题是：是否单是纯粹理性自身就足以对意志进行规定，还是它只能作为以经验性为条件的理性才是意志的规定根据。现在，这里出现了一个由纯粹理性批判提供了辩护理由、虽然不能作任何经验性描述的原因性概念，这就是自由的概念，并且如果我们目前能够找到一些理由去证明，这种属性事实上应属于人类的意志(并同样也属于一切有理性的存在者的意志)，那么由此就并不只是说明了纯粹理性可以是实践的，而且也说明只有纯粹理性、而不是受到经验性的局限的理性，才是无条件地实践的。这样一来，我们将要探讨的就不是一种纯粹实践的理性的批判，而只是一般实践的理性的批判。P16

--实践的规则任何时候都是理性的产物，因为它把行动规定为达到作为目的的效果的手段。P22

所以，实践法则仅仅与意志相关，而不管通过意志的原因性做出了什么，而且我们可以把这种原因性(作为属于感官世界的东西)抽象掉，以便纯粹地拥有法则。P24

将欲求能力的一个客体(质料)预设为意志的规定根据的一切实践原则，全都是经验性的，并且不能充当任何实践法则。P24

一切质料的实践原则本身全都具有同一种类型，并隶属于自爱或自身幸福这一普遍原则之下。P26

前后一贯是一个哲学家的最大责任，但却极少见到。古希腊的那些学派在这方面给我们提供的例证比我们在我们这个调和主义的时代所找到的更多，在我们这里，各种相矛盾的原理的结合体系被极其虚伪和肤浅地做作出来，因为它更受那种公众的欢迎，他们满足于什么都知道一点，而整体上一无所知，但却对一切都能应付自如。P29

理性以一个实践法则直接规定意志，不借助于某种参与其间的愉快和不愉快的情感、哪怕是对这一法则的愉快和不愉快的情感，而是只有凭借它作为纯粹理性能够是实践的这一点。才使它是立法的成为了可能。P30

如果一个有理性的存在者应当把他的准则思考为实践的普遍法则，那么他就只能把这些准则思考为这样一些不是按照质料，而只是按照形式包含有意志的规定根据的原则。

一个实践原则的质料是意志的对象。这个对象要么是意志的规定根据，要么不是。如果它是意志的规定根据，那么意志的规则就会服从于一个经验性的条件(服从于进行规定的表象对愉快和不愉快的情感的关系)，于是它就不会是什么实践法则了。现在，如果我们把一切质料、即意志的每个对象(作为规定根据)都排除掉，那么在一个法则中，除了一个普遍立法的单纯形式之外，就什么也没有剩下来。所以一个有理性的存在者要么根本不能把自己的主观实践的诸原则即各种准则同时思考为普遍的法则，要么必须假定，惟有这些准则的那个单纯形式，即它们据以适合于普遍立法的形式，才使它们独立地成为了实践的法则。P33

经验性的规定根据不宜于用作普遍的外部立法，但同样也不宜于用作内部的立法；因为每个人都以自己的主体作为爱好的基础，另一个人却以另一个主体作为爱好的基础，而在每一个主体本身中具有影响的优先性的一会儿是这个爱好、一会儿是另一个爱好。P36

所以，一个惟有准则的单纯立法形式才能充当其法则的意志，就是自由意志。P36

纯粹实践理性的基本法则要这样行动，使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。P39

意志自律是一切道德律和与之相符合的义务的惟一原则：反之，任意的一切他律不仅根本不建立任何责任，而且反倒与责任的原则和意志的德性相对立。因为德性的惟一原则就在于对法则的一切质料(也就是对一个欲求的客体)有独立性，同时却又通过一个准则必须能胜任的单纯普遍立法形式来规定任意。但那种独立性是消极理解的自由，而纯粹的且本身实践的理性的这种自己立法则是积极理解的自由。所以道德律仅仅表达了纯粹实践理性的自律，亦即自由的自律，而这种自律本身是一切准则的形式条件，只有在这条件之下一切准则才能与最高的实践法则相一致。P43

所以“促进别人的幸福”的法则并不是来自于“这是对于每个人自己的任意的一个客体”这个前提，而只是来自于：理性当做给自爱准则提供法则的客观有效性的条件来需要的那个普遍性形式，成了意志的规定根据，所以这客体(别人的幸福)不是纯粹意志的规定根据，相反，只有那单纯的合法形式才是如此，我借这种形式来限制我的立于爱好之上的准则，以便使它获得法则的普遍性，并使它这样来与纯粹实践理性相适合，只有从这种限制中，而不是从附加一个外在的动机中，将一个自爱的准则也扩展到别人的幸福上去的责任的概念才能产生出来。P46

自爱的准则(明智)只是劝告；德性的法则是命令。但在人们劝告我们做什么和我们有责任做什么之间毕竟有一个巨大的区别。P49

在任何惩罚本身中首先必须有正义，正义构成惩罚概念的本质。P50

由于质料上的原则完全不适合于用作至上的德性法则(如已经证明的)，纯粹理性的形式的实践原则，即那种因我们的准则而可能的一个普遍立法的单纯形式必须据以构成意志的最高的直接规定根据的原则，就是适合于在规定意志时用作定言命令即实践法则(这些法则使行动成为义务)、并一般地适合于既在评判中又在应用于人类意志时用作德性原则的惟一可能的原则。P55

于是，最普遍意义上的自然就是在法则[规律]之下的物的实存。一般有理性的存在者的感性自然就是他们在以经验性为条件的那些规律之下的实存，因而对于理性来说就是他律。反之，正是这同样一些存在者，他们的超感性的自然就是他们按照独立于一切经验性条件、因而属于纯粹理性的自律的那些法则而实存。并且由于这些法则--按照这些法则，物的存有是依赖于知识的--是实践的：所以超感性的自然就我们能够对它形成一个概念而言，无非就是一个在纯粹实践理性的自律之下的自然。但这个自律的法则是道德的法则。所以它是一个超感性自然的及一个纯粹知性世界的基本法则，这个世界的副本应当实存于感官世界中，但同时却并不破坏后者的规律。我们可以把前者称之为原型的世界(natura archetypa)，我们只是在理性中才认识它；而把后者称之为摹本的世界(natura ectypa)，因为它包含有作为意志的规定根据的、前一个世界的理念的可能结果。P57

所以，在意志所服从的那个自然的规律[法则]和某种(就意志与其自由行动有关的事情上)服从一个意志的自然的法则[规律]之间作出区别是基于：在前者。客体必须是规定意志的那些表象的原因，但在后者，意志应当是这些客体的原因，以至于意志的原因性只是在纯粹的理性能力中有自己的规定根据。所以这个能力也可以称之为一个纯粹的实践的理性。P59

但除了知性与种种对象(在理论知识中)所处的那种关系之外，知性也有一种与欲求能力的关系，这种能力因此而叫作意志，并且就纯粹知性(它在这种情况下叫作理性)通过某个法则的单纯表象就是实践的而言叫作纯粹意志。一个纯粹意志的客观实在性，或者这也是一样，一个纯粹实践理性的客观实在性，在先天的道德律中仿佛是通过一个事实(Faktum)而被给予的；因为我们可以这样来称呼一个不可避免的意志规定，哪怕这个规定并不是立足于经验性的原则上的。但在一个意志概念中已经包含了原因性的概念，因而在一个纯粹意志概念中也包含了一个带有自由的原因性概念，就是说，这种原因性不是按照自然规律所能规定的，因而也不能有任何经验性的直观作为这概念的实在性的证明，但却仍然在先天的纯粹实践法则中完全表明了这概念的客观实在性的理由，当然(很容易看出)这不是为了理性的理论运用，而只是为了它的实践运用。于是一个拥有自由意志的存在者的概念就是一个causa noumenon的概念；至于这个概念的不自相矛盾，人们已经通过下述这点而得到了保证，即一个原因的概念，当它完全来自于纯粹知性，同时也通过演绎而使自己在一般对象上的客观实在性得到保证，此外按照其起源又必须要独立于一切感性条件、因而本身不局限于现相(Phänomene)上(除非它是一个必须被规定在理论上对此加以运用的概念)时，当然就能够被应用于作为纯粹知性存在物的事物之上。但由于这种应用不可能得到永远只能是感性的任何直观的支持，所以causa noumenon在理性的理论运用上虽然是一个可能的、可思维的概念，但却是一个空洞的概念。但现在，我也不要求借此来对一个存在者就其拥有某种纯粹意志而言的性状作理论上的认识；我只满足于借此而把这个存在者描述为一个这样的存在者，因而仅仅把原因性概念与自由概念(以及与之不可分割地，与作为自由的规定根据的道德律)结合起来；由于原因概念的这种纯粹的而非经验性的起源，我当然应该得到这种权利，因为我对这概念除了与规定其实在性的道德律相联系、即只是作一种实践的运用外，并不保有作任何别的运用的权利。P74

所以，实践理性的惟一客体就是那些善和恶的客体。因为我们通过前者来理解欲求能力的必然对象，通过后者来理解厌恶能力的必然对象，但两者都依据着理性的一条原则。P79

经院派的一句老话是：nihil appetimus，nisi sub ratione honi；nihil aversamur，nisi sub ratione mali；P80

福或祸永远只是意味着与我们的快意或不快意、快乐和痛苦的状态的关系，而如果我们因此就欲求或厌恶一个客体，那么这种事只要它与我们的感性及它所引起的愉快和不愉快的情感相关时就会发生。但善或恶任何时候都意味着与意志的关系，只要这意志由理性法则规定去使某物成为自己的客体；正如意志永远也不由客体及其表象直接规定，而是一种使理性规则成为自己的(由以能实现一个客体的)行动的动因的能力一样。所以，善和恶真正说来是与行动、而不是与个人的感觉状态相关的，并且，如果某物应当是绝对地(在一切方面而且再无条件地)善的或恶的，或者应当被看作是这样的，那它就只会是行动的方式，意志的准则，因而是作为善人或恶人的行动着的个人本身，但却不是一件可以被称为善或恶的事物。P82

凡是我们要称之为善的，必须在每个有理性的人的判断中都是一个欲求能力的对象，而恶则必须在每个人眼里是一个厌恶的对象；因而这种评判所需要的除了感官之外，还有理性。P83

人就他属于感官世界而言是一个有需求的存在者，在这个范围内，他的理性当然有一个不可拒绝的感性方面的任务，要照顾到自己的利益，并给自己制定哪怕是关于此生的幸福、并尽可能也是关于来生的幸福的实践准则。但人毕竟不那么完全是动物，面对理性为自己本身所说的一切都无动于衷，并将理性只是用作满足自己作为感性存在者的需要的工具。因为如果理性只应当为了那本能在动物身上所做到的事情而为他服务的话，那么他具有理性就根本没有将他在价值方面提高到超出单纯动物性之上；这样理性就会只是自然用来装备人以达到它给动物所规定的同一个目的的一种特殊的方式，而并不给他规定一个更高的目的。所以他固然根据这个一度对他作出的自然安排而需要理性，以便随时考察他的福和苦，但此外他拥有理性还有一个更高的目的，也就是不仅仅要把那本身就是善或恶的、且惟一只有纯粹的、对感性完全不感兴趣的理性才能判断的东西也一起纳人到考虑中来，而且要把这种评判与前一种评判完全区别开来，并使它成为前一种评判的至上条件。P84

就是说，善和恶的概念必须不先于道德的法则(哪怕这法则表面看来似乎必须由善恶概念提供基础)，而只(正如这里也发生的那样)在这则之后并通过它来得到规定。P85

然而，对实践理性的经验主义加以防范却更为重要和更为可取得多，因为神秘主义毕竟和道德律的纯粹性和崇高性在一起还是相融洽的，此外，将道德律的想像力一直绷紧到超感性的直观，这也是不那么自然、不那么符合日常思维方式的，因而在这方面危险并不是很普遍；相反，经验主义则在意向中(人类通过行动能够和应当为自己争取的更高的价值毕竟在于意向，而不仅在于行动)将德性连根拔除，并将一种完全另外的东西，即种种爱好一般地借以在相互之间推动交往的一种经验性的利益来代替义务而强加给意向，此外，也正因为如此，经验主义连同一切爱好，如果它们(不论它们被剪裁成它们所想要的怎样一种形态)被提升到一个至上的实践原则的高位上来的话，都是贬低人类的，并且由于它们仍然如此有利于一切人的情愫，经验主义出于这一原因就比所有的狂热都要危险得多，后者永远不可能构成大量人群的持久状态。P97

因为一切爱好和任何感性的冲动都是建立在情感上的，而对情感(通过爱好所遭到的中止)的否定作用本身也是情感。于是我们可以先天地看出，道德律作为意志的规定根据，由于它损害着我们的一切爱好，而必然会导致一种可以被称之为痛苦的情感，并且在此我们就有了第一个、也许甚至是惟一的一个例子，在其中我们有可能从先天的概念出发来规定一种知识(在这里就是一种纯粹实践理性的知识)对愉快或不愉快的情感的关系。一切爱好合起来(它们当然也可以被归人某种尚可容忍的学说中，这时它们的满足就叫作自身幸福)构成了自私(solipsismus)。这种自私要么是自爱的、即对自己本身超出一切之上地关爱的自私(Philautia)，要么是对自己本身感到称意(Arrogantia)的自私。前者特别称作自矜，后者特别称作自大。纯粹实践理性对自矜仅仅是中止而已，因为它把这样一种在我们心中自然地并且还是在道德律之先活动的自矜限制在与这一法则相一致的条件下；于是这时它就被称之为一种有理性的自爱。但纯粹实践理性完全消除自大，因为一切发生在与德性法则相协调之前的对自我尊重的要求都是不值一提的和没有任何资格的，因为正是与这一法则相协调的某个意向的确定性才是一切个人价值的首要条件(如我们马上就会说明的那样)，而任何先于这种确定性的强求都是错误的和违背法则的。于是这种自我尊重的偏好就其只是基于感性之上而言，也是属于道德律所要中止的爱好之列的。所以道德律消除着自大。但既然道德律毕竟还是某种自身肯定的东西，也就是一种智性的原因性、即自由的形式，那么由于它与主观上的对立物、也就是与我们心中的爱好相反而减弱着自大，所以它同时就是一个敬重的对象，又由于它甚至消除着自大，亦即使之谦卑，所以它是一个最大的敬重的对象，因而也是一种不是起源于经验性而是被先天认识的肯定性情感的根据。所以对道德律的敬重是一种通过智性的根据起作用的情感，这种情感是我们能完全先天地认识并看出其必然性的惟一情感。P100

我们可以把这种按照其意志的主观规定根据而使自己成为一般意志的客观规定根据的偏好称之为自爱，这种自爱如果把自己当做立法性的、当做无条件的实践原则，就可以叫作自大。于是。那惟一真正(即在一切方面)客观的道德律就完全排除了自爱对至上的实践原则的影响，并无限地中止了把自爱的主观条件颁布为法则的自大。既然凡是在我们自己的判断中中止我们的自大的东西，都使人谦卑，所以道德律不可避免地使每个人通过他把自己本性的感性偏好与这法则相比较而感到谦卑。P102

丰特奈尔说：我在贵人面前鞠躬，但我的精神并不鞠躬。我可以补充说：在一位出身微贱的普通市民面前，当我发觉他身上有我在自己身上没有看到的那种程度的正直品格时，我的精神鞠躬，不论我是否愿意，哪怕我仍然昂首挺胸以免他忽视了我的优越地位。这是为什么？他的榜样在我面前树立了一条法则，当我用它来与我的行为相比较，并通过这个事实的证明而亲眼看到了对这条法则的遵守、因而看到了这条法则的可行性时，它就消除了我的自大。即使我意识到自己有同样程度的正直，这种敬重也仍会保持。因为既然在人身上一切善都是有缺陷的，所以那凭借一个榜样而变得直观的法则就仍然总在消除着我的骄傲，对此，我亲眼所见的这位人士就充当了一个尺度，他在自己身上总还是可能带有的那种不纯洁性对我来说并不像我自己的不纯洁性那样为我所熟悉，因而他在我眼里就显示出更纯粹的光辉。敬重是无论我们愿意不愿意，对于功德我们都无法拒绝给予的一种赞许；我们顶多可以在表面上不流露出这一点，但我们却不能防止在心里面感觉到它。P105

所以，一当这种情感甚至不针对任何别的客体，而只针对出白这一根据的客体时，对道德律的敬重就是惟一的并且同时又是无可怀疑的道德动机了。首先，道德律客观地、直接地在理性判断中规定意志；但只有通过法则才能规定其原因性的自由却正是在于，它把一切爱好、因而把个人的自尊都限制在对自身纯粹法则的遵守这一条件上。这一限制于是就对情感发生作用，并产生出能够出于道德律先天地认识到的不愉快的感觉。但由于这种限制在这方面只是一种否定的作用，它作为从一个纯粹实践理性的影响中产生出来的作用，首先对主体的那种以爱好作为其规定根据的活动、因而对他的个人价值(这种价值不和道德律相一致就被贬为一钱不值)的看法造成了损害，所以，这种法则对情感的作用就只是使之谦卑，因而我们虽然能先天地看出这种谦卑，但在这上面却不能认识到作为动机的纯粹实践理性法则的力量，而只能认识到对感性动机的抵抗。但由于这条法则毕竟客观上、也就是在纯粹理性的表象中是意志的一个直接的规定根据，因而这种谦卑只是相对于法则的纯粹性才发生，所以在感性方面对道德上的自重的资格的贬低、亦即使之变得谦卑，就是在智性方面对法则本身的道德上的、即实践的尊重的提升，简言之，就是对法则的敬重，因而也是一种按其智性原因来说的肯定的情感，它是先天被认识到的。因为对一种活动的阻力的任何减少都是对这种活动本身的促进。但对道德律的承认就是对实践理性的某种出自客观根据的活动的意识，这种活动只是由于主观原因(病理学上的原因)对它的阻碍才没有在行动中表现出自己的作用。所以对道德律的敬重也必须被看作这法则对情感的肯定的、但却是间接的作用，只要这法则通过使自大谦卑化而削弱了各种爱好的阻碍性影响，因而，这敬重也必须被看作活动的主观根据，即看作遵守这法则的动机，以及与这法则相符台的生活作风的准则的根据。P107

关于意志自由地、却又与某种不可避免的、但只是由自己的理性加于一切爱好上的强制结合着而服从法则的意识，就是对法则的敬重。那要求并且也引起这种敬重的法则，如我们所看到的，无非是道德律(因为没有任何其他的法则是把一切爱好从它们对意志的影响的直接性中排除出去的)。那在客观实践上按照这一法则并排除一切出自爱好的规定根据的行动叫做义务，它为了这种排除之故在自己的概念中如此不情愿地包含有实践上的强迫，即对行动的规定，不论这些行动如何发生。来自这种强迫意识的情感不是病理学上的、即由一个感性对象引起的那种情感，相反，它仅仅是实践上的，也就是通过一个先行的(客观的)意志规定和理性的原因性才可能的。所以，这种情感作为对法则的服从，即作为命令(它对于受到感性刺激的主体宣告了强制)，并不包含任何愉快，而是在这方面毋宁说于自身中包含了对行动的不愉快。不过反过来说，由于这种强制只是通过自己的理性的立法而施行的，这种情感也就包含有提升，包含有对情感的主观作用，只要它的惟一的原因是纯粹实践理性，因而，它也可以叫作只是在纯粹实践理性方面的自我批准。因为我们认识到自己是没有任何利害[兴趣]而只凭法则被规定为这样的，并从此就意识到一种完全不同的、由此而在主观上产生出来的兴趣，它是纯粹实践的和自由的，对某种合乎义务的行动所抱的这种兴趣绝不是听从爱好的建议，而是理性通过实践的法则绝对地命令并且也是实际地产生的，但因此也就带有一个完全独特的名称，即敬重这一名称。

所以义务的概念客观上要求行动与法则相符合一致，但主观上要求行动的准则对法则的敬重，作为由法则规定意志的惟一的方式。而基于这一点，就有了合乎义务所做的行动的意识和出于义务、即出于对法则的敬重所做的行动的意识之间的区别，其中前者(即合法性)哪怕是只有爱好成了意志的规定根据时也是可能的，但后者(道德性)，即道德价值，则必然只是建立在行动出自于义务而发生、也就是仅仅为了法则而发生这一点上。

在一切道德评判中最具重要性的就是以极大的精确性注意到一切准则的主观原则，以便把行动的一切道德性建立在其出于义务和出于对法则的敬重的必然性上，而不是建立在出于对这些行动会产生的东西的喜爱和好感的那种必然性上。对于人和一切被创造的理性存在者来说，道德的必然性都是强迫，即责任，而任何建立于其上的行动都必须被表现为义务，而不是被表现为已被我们自己所喜爱或可能被我们自己喜爱的做法。就好像，我们有朝一日能做到无须对于法则抱有那种与害怕违禁的恐惧、至少是担忧结合着的敬重，我们就能像那超越于一切依赖性之上的神性一样自发地、仿佛是通过一种成为了我们的本性而永远不会动摇的意志与纯粹德性法则之间的协调一致(因而德性法则由于我们永远不可能被诱使去背弃它，也许最终就有可能完全不再对我们是命令了)，而在某个时候能具有意志的某种神圣性似的。

也就是说，道德律对于一个最高完善的存在者的意志来说是一条神圣性的法则，但对于每个有限的理性存在者的意志来说则是一条义务的法则，道德强迫的法则，以及通过对这法则的敬重并出于对自己义务的敬畏而规定他的行动的法则。不得把另外一条主观原则设定为动机，因为否则行动虽然可以像这法则对它加以规范的那样发生，但由于这行动尽管是合乎义务的，却不是出自义务而发生的，所以对此的意向就不是道德的，而在这种立法中真正重要的却是这个意向。P110

义务和职责是我们惟一必须给予我们对道德律的关系的称呼。我们虽然是一个通过自由而可能的、由实践理性推荐我们去敬重的德性王国的立法的成员，但同时还是它的臣民，而不是它的首领，而看不清我们作为被造物的低微等级并对神圣法则的威望加以自大的拒绝，这已经是在精神上对这一法则的背弃了，哪怕这个法则的条文得到了实现。P113

就是说，假如一个有理性的被造物有朝一日能够做到完全乐意地去执行一切道德律，那么这将不过是意味着，在他心里甚至连诱惑他偏离这些道德律的某种欲望的可能性都不会存在；因为克服这样一种欲望对于主体来说总是要付出牺牲的，因而也需要自我强制，也就是需要内心强迫去做人们不是完全乐意做的事。但达到道德意向的这种程度是一个被造物永远不能做到的。因为既然它是一个被造物，因而就它为了对自己的状况完全心满意足所要求的东酉而言，它总是有所依赖的，所以它永远不能完全摆脱欲望和爱好，这些东西由于基于身体的原因，不会自发地与具有完全不同的来源的道德律相符合，因而它们任何时候都有必要使被造物的准则的意向在考虑到它们时建立在道德强迫上，即不是建立在心甘情愿的服从上，而是建立在哪怕是不乐意地遵守这法则所要求的敬重上，不建立在那决不担心内心意志会对法则产生任何拒绝的爱之上，但仍然使这种爱，也就是单纯对法则的爱(因为这样一来法则就会不再是命令了，而主观上现在将转变为神圣性的道德性也就会不再是德行了)成为自己努力的永久的、虽然是不可达到的目标。P114

人类(按照我们的一切洞见也包括任何有理性的被造物)所立足的德性层次就是对道德律的敬重。使人类有责任遵守道德律的那种意向就是：出于义务，而不是出于自愿的好感，也不是出于哪怕不用命令而自发乐意地从事的努力，而遵守道德律，而人一向都能够处于其中的那种道德状态就是德行，也就是在奋斗中的道德意向，而不是自以为具有了意志意向的某种完全的纯洁性时的神圣性。P115

如果最广泛意义上的狂热就是按照原理来进行的对人类理性界限的跨越，那么道德狂热就是对人类的实践的纯粹理性所建立的界限的这种跨越。人类的这种理性通过这界限禁止把合乎义务的行动的主观规定根据、也就是它们的道德动机建立在任何别的地方，而只建立在法则本身中，禁止把由此带进准则中的意向建立在任何别的地方，而只建立在对法则的敬重之中，因而它命令使消除一切自负也消除虚荣爱己的义务观念成为人心中一切道德性的至上的生活原则。

所以如果是这样，那么不单是小说家或敏感的教育家(尽管他们还如此起劲地反对多愁善感)，而且有时甚至哲学家、乃至一切哲学家中最严肃的哲学家斯多亚派，都引入了道德狂热来取代冷静的但却是明智的德性训练，尽管后面这些人的狂热更多地具有英雄气概，前面那些人的狂热则更具萎靡不振的性状，并且我们可以用不着伪装而十分忠实地照着福音书的道德信条说：福音书首先是通过道德原则的纯粹性、但同时也通过这原则与有限存在者的局限的适合性，而使人类的一切善行都服从某种摆在他们眼前的、不容许他们在道德上所梦想的完善性之下狂热起来的义务的管教，并对自大和自矜这两种喜欢弄错自己的界限的东西建立起了谦卑(即自知)的限制。P117

一些按照道德理念来标明对象价值的术语就是以这个起源为根据的。道德律是神圣的(不可侵犯的)。人虽然是够不神圣的了，但在其个人中的人性对人来说却必然是神圣的。在全部造物中，人们所想要的和能够支配的一切也都只能作为手段来运用；只有人及连同人在内所有的有理性的造物才是自在的目的本身。因为他凭借其自由的自律而是那本身神圣的道德律的主体。正是为了自由之故，每个意志、甚至每个个人自己所特有的针对他自己本人的意志，都被限制于与有理性的存在者的自律相一致这个条件之下，也就是不使这个存在者屈从于任何不按照某种从受动主体本身的意志中能够产生出来的法则而可能的意图；所以这个存在者永远不只是用作手段，而且同时本身也用作目的。就这个世界中的有理性的存在者作为上帝意志的造物而言，这个条件我们甚至有理由赋予上帝的意志，因为该条件是基于这些造物的人格之上的，只有凭借人格这些造物才是自在的目的本身。P119

就某种观点来看，照顾自己的幸福甚至也可以是义务；一方面是因为幸福(灵巧、健康、财富都属于此列)包含着实现自己义务的手段，一方面也是因为幸福的缺乏(如贫穷)包含着践踏义务的诱惑。只促进自己的幸福，这直接说来永远也不可能是义务，更不可能是一切义务的原则。P127

所以，如果我们想把自由赋予一个其存有在时间中被规定了的存在者，那么我们至少不能在这方面把它从它的实存中、因而也是它的行动中的一切事件的自然必然性法则中排除出去；因为这将等于是把它托付给了盲目的盖然性。但由于这条法则不可避免地涉及到这些物就其在时间中的存有可以被规定而言的一切因果性。所以，如果这条法则是我们也能够据以设想这些自在之物本身的存有的方式，则自由就必然会被作为一个无意义的和不可能的概念而遭到抛弃。因此，如果我们还要拯救自由，那么就只剩下一种方法，即把一物的就其在时间中能被规定而言的存有，因而也把按照自然必然性的法则的因果性只是赋予现象，而把自由赋予作为自在之物本身的同一个存在者。P130

我们宁可说，形而上学的独断论导师们通过他们对这一难点尽可能视而不见，并希望如果他们闭口不谈它，也许就不会有任何人轻易想到它，所证明的将与其说是诚实，不如说是狡猾。如果一门科学要得到帮助，那么所有的困难都必须被揭示出来，甚至必须使那些还在暗中阻碍科学的困难都被搜寻出来；因为每种困难都在召唤一种补救手段，而这种手段是不可能在被找到时不使科学获得一种不论是范围上还是确定性上的增长的，所以就凭这一点甚至这些障碍都成为了科学彻底性的促进手段。反之，如果故意把这些困难掩盖起来，或只是用止痛剂去化解，那么这些困难迟早会爆发为无可挽回的灾祸，这些灾祸将使科学毁于一种彻底的怀疑论。P141

惟有自由的概念允许我们可以不超出我们之外去为有条件的东西和感性的东西发现无条件的和理知的东西。因为正是我们的理性自身，通过最高的、无条件的实践法则和意识到这条法则的那个存在者(即我们自己的人格)而认识到自己是属于纯粹知性世界的，更确切地说，是认识到自己带有这个存在者本身能够得以活动的那种方式的使命的。这样就可以l23理解，为什么在全部理性能力中只有实践的能力才可能是帮助我们超出感官世界并使我们获得有关一个超感性的秩序和联结的知识的，但也正因为如此这些知识当然就只能够在对于纯粹实践的意图所必须的那个范围之内扩展。P144

既然德行和幸福一起构成一个人对至善的占有，但与此同时，幸福在完全精确地按照与德性的比例(作为个人的价值及其配享幸福的资格)来分配时，也构成一个可能世界的至善：那么这种至善就意味着整体，意味着完满的善，然而德行在其中始终作为条件而是至上的善，因为它不再具有超越于自己之上的任何条件，而幸福始终是这种东西，它虽然使占有它的人感到快适，但却并不单独就是绝对善的和从一切方面考虑都是善的，而是任何时候都以道德的合乎法则的行为作为前提条件的。

在-个概念中必然结合的两个规定必须作为根据和后果而联结在一起，就是说要么这样，即这个统一体被看作分析的(逻辑的联结)，要么它就被看作综合的(实在的结合)，前者是按照同一律来看的，后者是按照因果律来看的。所以，德行和幸福的联结要么可以这样来理解：努力成为有德性的及有理性地去谋求幸福，这并不是两个不同的行动。而是两个完全同一的行动，因为前一个行动不需要任何别的准则作根据，只需要后一个行动的准则作根据；要么，那种联结就被置于这种关系中，即德行把幸福当做某种与德行意识不同的东西产生出来，就像原因产生出结果那样。在古希腊各学派中，真正说来只有两个学派，是在规定至善的概念时，虽然就它们不让德行和幸福被看作至善的两个不同要素、因而是按照同一律寻求原则的统一性而言，遵循着同样的方法的，但在它们从两者之中对基本概念作不同的选择上却又是互相分歧的。伊壁鸠鲁派说：意识到自己的导致幸福的准则，这就是德行；斯多亚派说：意识到自己的德行，就是幸福。对于前者来说，明智和德性是一样的；后者给德行挑选了一个更高级的名称，对于这派来说惟有德性才是真正的智慧。P152

斯多亚派主张，德行就是整个至善，幸福只不过是对拥有德行的意识，属于主观的状态。伊壁鸠鲁派主张，幸福就是整个至善，而德行只不过是谋求幸福这一准则的形式，就是说，在于合理地运用手段去达到幸福。P154

所以，要么对幸福的欲求必须是德行的准则的动因，要么德行准则必须是对幸福的起作用的原因。前者是绝对不可能的：因为(正如在分析论中已证明的)把意志的规定根据置于对人的幸福的追求中的那些准则根本不是道德的，也不能建立起任何德行。但后者也是不可能的，因为在现世中作为意志规定的后果，原因和结果的一切实践的联结都不是取决于意志的道德意向，而是取决于对自然规律的知识和将这种知识用于自己的意图的身体上的能力，因而不可能指望在现世通过严格遵守道德律而对幸福和德行有任何必然的和足以达到至善的联结。P156

所以，敬重、而不是快乐或对幸福的享受，才是某种不可能有任何先行的情感为之给理性提供根据的东西(因为这种情感永远都会是感性的和病理学上的)。它作为通过法则对意志直接强迫的意识，与愉快的情感几乎没有类比性，因为这种意识在与欲求能力的关系中恰好造成同样的东西，但却是出自另外的来源；但我们惟有通过这种表象方式才能达到我们所寻求的东西，即行动不仅仅是合乎义务(依照快适情感)地发生，而且是出自义务而发生的，这必须是一切道德教养的真正目的。P160

自由和对自由作为一种以压倒性的意向遵守道德律的能力的意识，就是对于爱好的独立性。至少是对于作为我们的欲求之规定性的(即使不是作为刺激性的)动因的那些爱好的独立性，并且，就我遵守自己的道德准则时意识到这独立性而言，它就是某种必然与之结合在一起的、不是基于任何特殊情感的、恒久不变的满足的惟一根源，而这种满足可以称之为智性的满足。P161

所以，在纯粹思辨理性与纯粹实践理性结合为一种知识时，后者领有优先地位，因为前提是，这种结合绝不是偶然的和随意的，而是先天地建立在理性本身之上的，因而是必然的。因为，假如没有这种从属关系，理性与自身的一种冲突就会产生出来：因为如果两者只是相互并列(并立)，前者就会独自紧紧地封锁住它的边界，而不从后者中接受任何东西到自己的领域中来，后者却仍然会把自己的边界扩展到一切之上，并且在自己需要的要求下就会力图把前者一起包括到自己的边界之内来。但我们根本不能指望纯粹实践理性从属于思辨理性，因而把这个秩序颠倒过来，因为一切兴趣最后都是实践的，而且甚至思辨理性的兴趣也只是有条件的，惟有在实践的运用中才是完整的。P166

灵魂不朽，作为纯粹实践理性的一个悬设

至善在现世中的实现是一个可以通过道德律来规定的意志的必然客体。但在这个意志中意向与道德律的完全合适却是至善的至上条件。所以这种适合必须正如它的客体一样也是可能的，因为它被包括在必须促进这个客体的同一个命令之中。但意志与道德律的完全的适合就是神圣性，是任何在感官世界中的有理性的存在者在其存有的任何时刻都不能做到的某种完善性。然而由于它仍然是作为实践上的而被必然要求着，所以它只是在一个朝着那种完全的适合而进向无限的进程中才能找到，而按照纯粹实践理性的原则是有必要假定这样一个实践的进步作为我们意志的实在客体的。

但这个无限的进程只有在同一个有理性的存在者的某种无限持续下去的生存和人格(我们将它称之为灵魂不朽)的前提之下才有可能。所以至善在实践上只有以灵魂不朽为前提才有可能。因而灵魂不朽当其与道德律不可分割地结合着时，就是纯粹实践理性的一个悬设(我把这理解为一种理论上的、但本身未经证明的命题，只要它不可分割地与某种无条件地先天有效的实践法则联系着)。

关于我们的本性只有在一个无限行进的进步中才能达到与德性法则完全相适合这一道德使命的命题，具有最大的用处，这不仅是考虑到目前对思辨理性的无能加以弥补，而且也是着眼于宗教。缺少这个命题，要么道德律就会完全不配有它的神圣性．因为人们把它矫饰成宽大无边的(宽纵的)，以适合于我们的怡然自得，要么就把自己的天职、同时也把自己的期望绷紧到某种无法达到的规定，亦即绷紧到所希望的对意志的神圣性的完全获得，而迷失在狂热的、与自我认识完全相矛盾的神智学的梦呓之中，通过这两者，所阻碍的只是那种不停息的努力，即努力准确地和彻底地遵守一种严格而不宽纵的、但却也不是理想化的而是真实的理性命令。对于一个有理性的但却是有限的存在者来说，只有那从道德完善性的低级阶段到高级阶段的无限进程才是可能的。那不存在任何时间条件的无限者，则把这个对于我们是无限的序列看作与道德律相适合的整体，而为了在他绐每个人规定至善的份额上与他的公正相称，他的命令所毫不含糊地要求的那种神圣性，则是在对这些有理性的存在者的此生的某种惟一的智性直观之中才能全部见到的。至于就这种份额的希望方面可以归于被造物的东西，那将是对他的这种经过考验的意向的意识，以便从他的迄今由比较恶劣到道德上较为改善的进步中，从他由此得知的不可改变的决心中，希望这个进步更加不断地继续下去，而不论他的生存能达到多么长久。甚至超出此生，也就是永远不是在这里或在他此生任何可预见的将来某个时候，而只是在(惟有上帝才能一目了然的)他的延续的无限性中，与上帝的意志完全相符合(而无须与公正性不舍拍的宽容和姑息)。P167

上帝存有，作为纯粹实践理性的一个悬设

在前面进行的分析中，道德律导致了一个没有任何感性动机的加入而只通过纯粹理性来颁布的实践任务，这就是导致至善的最先和最重要的部分即德性的必然完整性，并且由于这个任务只有在某种永恒中才能完全得到解决，就导致了对不朽的悬设。正是这条法则，也必然如同以前那样无私地只是出于不偏不倚的理性，也就是在与这一结果相符合的某种原因的存有的前提下，而导致至善的第二个要素，即与那个德性相适合的幸福的可能性，亦即必定把上帝实存悬设为必然是属于至善(这一我们意志的客体是与纯粹理性的道德立法必然结合着的)的可能性的。我们要以使人信服的方式来描述这一关联。

幸福是现世中一个有理性的存在者的这种状态，对他来说在他的一生中一切都按照愿望和意志在发生，因而是基于自然与他的全部目的、同样也与他的意志的本质性的规定根据相一致之上的。现在，道德律作为一种自由的法则，是通过应当完全独立于自然、也独立于它与我们的(作为动机的)欲求能力的协调一致的那些规定根据来发布命令的；但现世中行动着的有理性的存在者却并不同时又是这个世界和自然的原因。所以在道德律中没有丝毫的根据，来使一个作为部分而属于这个世界因而也依赖于这个世界的存在者的德性和与之成比例的幸福之间有必然的关联，这个存在者正因此而不能通过他的意志而成为这个自然的原因，也不能出于自己的力量使自然就涉及到他的幸福而言与他的实践原理完全相一致。然而在纯粹理性的这个实践任务中，即在对至善的必然探讨中，这样一种关联却被悬设为必然的：我们应当力图去促进至善(所以至善终归必须是可能的)。这样，甚至全部自然的一个与自然不同的原因的存有也就被悬设了，这个原因将包含有这一关联，也就是幸福与德性之间精确一致的根据。但这个至上的原因不应当只是包含自然与有理性的存在者的某种意志法则协调一致的根据，而应当包含自然与这一法则就他们将它建立为自己意志的至上规定根据而言的表象协调一致的根据，因而不仅应当包含与形式上的道德风尚协调一致的根据，而且还应包含与作为有理性的存在者的动机的他们的德性、即与他们的道德意向协调一致的根据。所以至善在现世中只有在假定了一个拥有某种符合道德意向的原因性的至上的自然原因时才有可能。现在，一个具有按照法则的表象行动的能力的存在者是一个理智者(有理性的存在者)，而按照法则的这种表象的这样一个存在者的原因性就是它的意志。所以，自然的至上原因，只要它必须被预设为至善，就是一个通过知性和意志而成为自然的原因(因而是自然的刨造者)的存在者，也就是上帝。因此，最高的派生的善(最好的世界)的可能性的悬设同时就是某个最高的本源的善的现实性的悬设，亦即上帝实存的悬设。现在，我们的义务是促进至善，因而不仅有权、而且也有与这个作为需要的义务结合着的必要，来把这个至善的可能性预设为前提，至善由于只有在上帝存有的条件下才会发生，它就把它的这个预设与义务不可分割地结合起来，即在道德上有必要假定上帝的存有。

这里必须多加注意的是，这种道德必要性是主观的，亦即是需要，而不是客观的，亦即本身不是义务；因为根本就不可能有假定某物实存的义务(因为这只是关系到理性的理论运用)。甚至这也不意味着，对上帝存有的假定是作为对任何一般的责任的根据的假定而必要的(因为这种根据正如已充分证明了的，只是建立在理性本身的自律上的)。在此属于义务的只是致力于造成和促进在现世中的至善，因而这种至善的可能性是可以悬设的，但我们的理性却发现这种可能性只能设想为以某种最高理智者为前提的，因而假定这个最高理智者的存有是与我们的义务的意识结合在一起的，尽管这种假定本身是属于理论理性的，不过，就理论理性而言，这种假定作为解释的根据来看可以称之为假设，但在与一个毕竟是由道德律提交给我们的客体(至善)的可理解性发生关系时，因而在与一种实践意图中的需要的可理解性发生关系时，就可以称之为信仰，而且是纯粹的理性信仰，因为只有纯粹理性(既按照其理论运用又按照其实践运用)才是这种信仰产生出来的源泉。

这样一来，从这个演绎中就理解到，为什么希腊的那些学派在解决他们有关至善的实践可能性的问题上永远也不可能成功了：因为他们总是只把人的意志运用自己的自由的那个规则当成这种可能性的惟一的和独自充分的理由，依他们看来为此并不需要上帝的存有。虽然他们在把德性的原则不依赖于这一悬设而从理性单单与意志的关系中独自确定下来，并因而使之成为至善的至上的实践条件方面是对的：但这并不因此就是至善的可能性的全部条件。于是，伊壁鸠鲁派虽然把一个完全错误的德性原则、即幸福原则假定为了至上的原则，并把按照每个人自己的爱好作随意选择的准则偷换为了一条法则：但在这里他们的行事倒还是充分前后一贯的，他们按照这样的比例，即按照他们原理的低下的比例而贬低了他们的至善，而且决不期望比通过人的明智(属于此列的也有对爱好的节制和调控)所能获取到的更大的幸福，这种幸福的结果，众所周知，必定是够贫乏的，并且必定是按照不同情况而极其不同的；这还不算他们的准则所不得不连连承认的例外，这些例外使这些准则不适合于用作法则。反之，斯多亚派完全正确地选择了他们的至上的实践原则、亦即德行作为至善的条件，但由于他们把德行的纯粹法则所需要的德行程度想像成可以在今生完全达到的，他们不仅把人的道德能力以某种智者的名义张扬到超越于他的本性的一切局限的高度，并假定了某种与一切人类知识相矛盾的东西，而且尤其也根本没有想要让属于至善的第二个组成部分即幸福被看作人的欲求能力的一个特殊对象，而只是使他们的智者如同一个神那样通过意识到自己人格的杰出性而完全独立于自然(在他的满足方面)，因为他们虽然把智者委之于恶劣的生活，但却不使他屈服于其下(同时也把他表现为摆脱了恶的)，这样就把至善的第二个要素即自身幸福实际上省略掉了，因为他们把这要素仅仅建立于行动和对自己人格价值的满足中，并因而只将它包括在对道德思维方式的意识之中，但在其中，他们通过他们自己本性的声音本来就已经能够被充分驳倒了。

基督教的学说，即使人们还没有把它作为宗教学说来考察。就在这一点上提供了一个至善的(上帝之的)概念，只有这个概念才使实践理性的这种最严格的要求得到满足。道德律是神圣的(分毫不爽的)，并要求德性的神圣性，虽然人所能够达到的一切道德完善性永远只是德行。即出于对法则的敬重的合乎法则的意向，凼而是对于违禁、至少是不正派、亦即在遵守法则上混杂进许多不纯正的(非道德的)动因这样一种不断的偏好的意识，所以是一种与谦恭结合着的自重，因而在基督的法则所要求的神圣性方面，留给被造物的就只剩下无限的进步，也正因此，被造物有资格希望自己持续地进向无限。一个与道德律完全适合的意向的价值是无限的：因为一切可能的幸福在一个智慧的和万能的幸福分配者作出判分时没有任何别的限制，除了有理性的存在者缺乏与自己的义务的适合性之外。但单独的道德律却不预示任何的幸福；因为幸福按照一般自然秩序的概念是并不与对道德律的遵守结合在一起的。现在，基督教的德性论通过把有理性的存在者在其中全心全意地献身于德性法则的世界描述为一个上帝之国，而补足了这一(至善的第二个不可缺少的组成部分的)缺陷。在这个国度里，自然和德性通过一个使这种派生的至善成为可能的神圣的创造者，而进入到了对两者中的任何一个本身单独来说都是陌生的和谐之中。德性的神圣性已经被指定给他们当做此生中的准绳了，但与之成比例的福祉，即永福，却只是被表现为在永恒中才能达到的：因为前者在任何情况下都必须永远是他们行为的范本，而朝它前进在此生中已经是可能的和必要的了，但后者在现世中却是根本不可能以幸福的名义达到的(这取决于我们的能力)，因此只能被当做希望的对象。尽管如此，基督教的道德原则本身毕竟不是神学的(因而不是他律)，丽是纯粹实践理性自身独立的自律，因为它使对上帝及其意志的知识不是成为道德律的根据，而是成为在遵守这些法则的条件下达到至善的根据，它甚至把遵守法则的真正动机不是置于遵守它们时的被指望的后果中，而是仅仅置于义务的表象中，同时，获得被指望的后果的资格也只在于对这种义务的忠实的遵循。

以这种方式，道德律就通过至善作为纯粹实践理性的客体和终极目的的概念而引向了宗教，亦即引向对一切义务作为上帝的命令的知识，这种命令不是强令，亦即不是一个陌生意志的任意的、单独来看本身是偶然的指令，而是每一个自由意志的自身独立的根本法则，但这些法则却必须被看作最高存在者的命令，因为我们只有从一个道德上完善的(神圣的和善意的)、同时也是全能的意志那里，才能希望至善，因而只有通过与这个意志协调一致才能希望达到至善，而道德律就使得把至善设立为我们努力的对象成了我们的义务。因此，即使在这里，一切都仍然是无私的，仅仅建立在义务之上的；不允许把作为动机的恐惧或希望当做基础，它们如果成为原则，就会取消行动的全部道德价值。道德律命令，要使一个世界中的可能的至善成为我的一切行为的最后的对象。但这个至善，除非通过我的意志与一个神圣的和善意的创世者的意志协调一致，我是不能希望实现它的；尽管在作为一个整体的概念的至善概念中，最大的幸福和最大程度的德性的(在被造物中所可能的)完善被表象为在一个最精确的比例中结合着，而我自身的幸福也一起包括在内：但毕竟不是幸福，而是道德律(它毋宁说把我对幸福的无限制的追求严格限制在一些条件上)，才是被指定去促进至善的那个意志的规定根据。

因此，即使道德学真正说来也不是我们如何使得自己幸福的学说，而是我们应当如何配得幸福的学说。只有当宗教达到这一步时，也才会出现有朝一日按照我们曾考虑过的不至于不配享幸福的程度来分享幸福的希望。

每个人都配得上拥有一件事物或一种状态，如果他在这种拥有中与至善相协调的话。现在可以很容易地看出，任何配得上都取决于德性的行为，因为这种行为在至善的概念中构成其他的(属于状态的)东西的条件，也就是构成分享幸福的条件。于是由此得出：我们必须永远不把道德学本身当做幸福学说来对待，亦即当做某种分享幸福的指南来对待；因为它只是与幸福的理性条件(conditio sine qua non)相关，而与获得幸福的手段无关。但假如道德学(它仅仅提出义务，而不给自私的愿望提供做法)被完整地阐述出来：那么只有在这时，当基于一个法则之上的、以前未能从任何自私的心灵中产生的促进至善(把上帝之国带给我们)的道德愿望被唤醒，并为着这个愿望向宗教迈出了步伐之后，这种伦理学说才能够也被称之为幸福学说，因为对幸福的希望只是从宗教才开始的。

我们从中也可以看出：如果我们追问在创造世界中上帝的最后目的，我们不得举出在世界中有理性的存在者的幸福，而必须举出至善，后者在这些存在者的那个愿望之上还加上了一个条件，即配享幸福这个条件，也就是这同一些理性存在者的德性，惟有它才包含着他们能够据以希望从一个智慧的创造者手中分得幸福的尺度。因为智慧从理论上来看意味着对至善的知识，而从实践上看意味着意志对至善的适合性，所以我们不能赋予一个最高的独立智慧以某种仅仅建立在善意上的目的。因为善意的这一(在有理性的存在者的幸福方面的)结果，我们只有在与创造者的意志的神圣性协调一致这个限制条件下，才能思考为与本源的至善相适合的。所以那些把创造的目的建立在上帝的荣耀中(前提是，人们不要把这种荣耀拟人化地设想为得到颂扬的爱好)的人，也许是找到了最好的表达。因为最使上帝荣耀的莫过于这个世界上最可尊重的东西：敬重上帝的命令，遵循上帝的法则交付给我们的神圣义务，如果他的宏伟部署达到以相适合的幸福来使这样一个美好的秩序得以圆满完成的话。如果说后面这种情况(以人类的方式来说)使上帝值得爱，那么通过前一种情况上帝就是膜拜(崇拜)的对象。甚至人类虽然也能够通过做好事而为自己获得爱，但永远也不能仅仅由此而获得敬重，以至于最大的慈善行为也只有按照配得的资格来施行时才会给他们带来荣耀。

在这个目的秩序中，人(与他一起每一个有理性的存在者)就是自在的目的本身，亦即他永远不能被某个人(甚至不能被上帝)单纯用作手段而不是在此同时自身又是目的，所以在我们人格中的人性对我们来说本身必定是神圣的：这就是从现在起自然得出的结论，因为人是道德律的主体，因而是那种自在地就是神圣的东西的主体，甚至一般说来，只是为着道德律并与此相一致，某物才能被称之为神圣的。因为这个道德律是建立在他的意志的自律之上的，而他的意志乃是一个自由意志，它根据自己的普遍法则，必然能够同时与它应当服从的东西相一致。P170

这些悬设就是不朽的悬设，从积极意义看(作为一个存在者就其属于理知世界而言的原因性)的自由的悬设，和上帝存有的悬设。第一个悬设来源于持续性要与道德律的完整实现相适合这个实践上的必要条件；第二个悬设来源于对感官世界的独立性及按照理知世界的法则规定其意志的能力，亦即自由这个必要的前提；第三个悬设来源于通过独立的至善、即上帝存有这个前提来给这样一个理知世界提供为了成为至善的条件的必要性。P181

不过，我们应当如何表象这种可能性的那种方式，即：是按照普遍的自然法则而无须一个主管自然的智慧的创造者呢，还是以这个创造者的预设为前提，这是理性不能客观地加以决断的。在这里现在就加入了理性的一个主观条件：这就是惟一在理论上对理性是可能的、同时又是惟一对道德(它是从属于理性的一条客观法则的)有益的方式，即把自然王国和道德王国的严格协调一致设想为至善的可能性条件。既然促进至善、因而预设其可能性在客观上(但仅按实践理性来说)是必然的，但同时．我们要据以把至善设想为可能的那种方式却是由我们所选择的，然而在这种选择中纯粹实践理性的一个自由的兴趣却决定要选取一位智慧的世界创造者：那么，在这里规定我们的判断的那个原则虽然作为需要是主观的，但同时作为对客观上(实践上)必要的东西的促进手段，也是在道德意图中一条认其为真的准则的根据，也就是一个纯粹实践的理性信仰。P199

只要我们的整个本性没有同时遭到改变，那么那些终归总是第一个发言的爱好就会首先要求满足自己，并且在与合理的考虑结合在一起时，就以幸福的名义要求自己得到最大可能的持久的满足；在此之后道德律才会说话，以便把那些爱好保持在自己适当的限制中，乃至于使它们全部都从属于一个更高的、对任何爱好都不加考虑的目的。但道德意向现在必须与爱好进行的那场几经失败之后毕竟可以在其中逐渐赢得灵魂的道德力量的战斗就会被取代，而上帝和永恒就会以其可畏的威严不问断地被置于眼前(因为我们能够完全证明的东西在确定性方面是与我们通过亲眼目睹而确信的东西对我们有同样效果的)。P201

如果我们注意一下不仅由博学之士和玄想家、而且由商人和家庭妇女所组成的那些混杂的社交聚会中的交谈，那么我们就会发现，除了讲故事和戏谑之外，其中还有闲聊、也就是说闲话的一席之地：因为故事如果要求新奇和本身具有新鲜的兴趣的话，一会儿就会耗尽，戏谑却很容易变味。但是在一切说闲话中，没有什么比关于某一个人的品格应当由之确定的这个那个行动的道德价值的闲话，更多地激起那些在其他所有的玄想那里马上会感到无聊的人士的参与，并把某种生气带入社交中来的了。那些平时对理论问题中的一切玄妙和冥想的东西都觉得枯燥和伤神的人，当事情取决于对一个被讲到的好的或坏的行动的道德内涵作判定时，马上就会参加进来，并且可以如人们在任何思辨客体那里通常都不可能期待于他们的那样精细、那样冥思苦想、那样玄妙地，把一切有可能使意图的纯洁性、因而使意图中德行的程度遭到贬低或哪怕只是变得可疑的东西想出来。我们往往可以在这些评判中看到对别人作判断的人们自己的品格泄露出来，他们中的有些人，尤其是由于他们对死去的人行使自己法官的职务，似乎主要倾向于为所谈到的有关这些人的这个那个行为的善而辩护，以反驳一切不正派的伤人非议，最终为个人的全部道德价值辩护，以反驳虚伪和阴毒的指责，相反，另外一些人则更多盘算的是控告和谴责。不承认这种价值。但人们毕竟不能总是赋予后面这种人以这样的意图，即想要从人类的一切榜样那里把德行完全通过玄想去掉，以便由此使德行变成一个空名，相反，这常常只是在按照某种不可通融的法则对纯正道德内涵作规定时本意良好的严格而已，在与这个法则而不是与那些榜样作比较时在道德性方面的自大就大为降低，而谦虚决不只是被教会的，而且是在强烈的自我拷问中被每个人所感到的。然而我们常常可以在那些为已有榜样的意图的纯洁性作辩护的人那里看到，凡是在他们对正直不阿有自己的猜想时，他们也喜欢为这些榜样擦去最微小的污点，其动因是为了当一切榜样都被怀疑其真实性、一切人类德行都被否认其纯洁性时，德行不会最终被看作只是一个幻影，从而趋向德行的一切努力都被当做虚荣的做作和骗人的自大而遭到蔑视。

我不知道为什么青年的教育者们对于理性的这种很乐意在被提出的实践问题中自己作出最精细的鉴定的倾向不是早就已经在加以运用，并且他们在把某种单纯的道德上的教义问答作为基础之后，为什么不为此搜遍古今人物传记，以便手中握有所提出的那些义务的凭据，在这些凭据上他们首先可以通过对各种不同情况下的类似行动加以比较，使他们的弟子开始运用自己的评判来看出这些行动的较小或较大的道德内涵，他们会在这里发现甚至那些本来对任何思辨都还不成熟的少年马上就变得非常敏锐，并由于感到自己判断力的进步而对此发生不小的兴趣，但最重要的是，他们可以有把握地指望，经常练习去认识和称赞那种具有全部纯洁性的良好行为，另一方面则带着惋惜和轻蔑去发觉对这种纯洁性的哪怕最小的偏离，即使这种做法直到这时还只是被当做一种小孩子们可以相互比赛的判断力游戏来发起的，但却会对于推崇一方面而憎恶另一方面留下某种持久的印象。这些练习仅仅通过把这些行动经常地看作值得称赞或值得谴责的这种习惯，就会对以后生活方式的正直不阿构成一个良好的基础。只是我希望不要用我们那些感伤文字中被如此大量滥用的所谓高尚的(过誉了的)行动的榜样来打扰这种练习，而是把一切都仅仅转移到义务以及一个人在他自己眼里通过没有违犯义务的意识而能够和必须给予自己的那种价值之上，因为凡是导致对高不可攀的完善性的空洞希望和渴求的东西所产生纯然都是小说中的人物，这些人物由于他们对自己感觉到这种夸大其辞的伟大非常得意，于是就为这一点而寅布自己可以不遵守平庸的和通行的职责，这种职责在他们看来只是微不足道地渺小。P207

一切情感，尤其是应当引起如此异常的努力的情感，都必须在它们正处于自己的高潮而还未退潮的那一刻，发生它们的作用，否则它们就什么作用也没有：因为人心会自然而然地回复到自己的自然适度的生命活动并随后沉人到它自己原先的那种疲乏状态中去；因为被带给它的虽然是某种刺激它的东西，但却绝不是什么加强它的东西。原理必须被建立在概念上，在一切别的基础上只能造成一些暂时冲动，它们不能使人格获得任何道德价值，甚至也不能获得对自己本身的信心，没有这种信心，对自己的道德意向和对这样一种品格的意识，即人里面的至善，就根本不可能发生。于是这些概念当它们应当成为主观上实践的时，必须不再停留于德性的客观法则上，以便得到钦佩和在与人性的关系中得到尊重，而是必须在与人以及与人的个体的联系中来考察它们的表象；因为那条法则显现在一种虽然值得最高敬重、但却不那么令人喜爱的形态中，并不像是属于他所自然而然地习惯了的要素，反而像要迫使他常常不是没有自我克制地放弃这一要素，而献身于更高的要素，在这种要素中，他只有怀着对退化的不断忧虑才能费力地维持下去。总之，道德律要求出于义务来遵守，而不是出于偏爱，人们根本不可能也不应当把偏爱作为前提。P213

现在，义务法则凭借在遵守它时让我们所感到的那种积极的价值，通过在我们的自由意识中对我们自己的敬重而找到了入门的捷径。如果这种敬重被完全建立起来了，如果人没有比他通过内部的自我审查觉得在自己眼中是可鄙和下流的更使他强烈地感到害怕的了，那么任何善良的道德意向就都能够嫁接到这种敬重上来；因为这是防止我们内心的不高尚和腐败冲动入侵的最好的、甚至是惟一的守卫者。P219

结论

有两样东西，人们越是经常持久地对之凝神思索，它们就越是使内心充满常新而日增的惊奇和敬畏：我头上的星空和我心中的道德律。对这两者，我不可当做隐蔽在黑暗中或是夸大其辞的东西到我的视野之外去寻求和猜测；我看到它们在我眼前，并把它们直接与我的实存的意识联结起来。前者从我在外部感官世界中所占据的位置开始，并把我身处其中的联结扩展到世界之上的世界、星系组成的星系这样的恢宏无涯，此外还扩展到它们的循环运动及其开始和延续的无穷时间。后者从我的不可见的自我、我的人格开始并把我呈现在这样一个世界中，这个世界具有真实的无限性，但只有对于知性才可以察觉到，并且我认识到我与这个世界(但由此同时也就与所有那些可见世界)不是像在前者那里处于只是偶然的联结中，而是处于普遍必然的联结中。前面那个无数世界堆积的景象仿佛取消了我作为一个动物性被造物的重要性，这种被造物在它(我们不知道怎样)被赋予了一个短时间的生命力之后，又不得不把它曾由以形成的那种物质还回给这个(只是宇宙中的一个点的)星球。反之，后面这一景象则把我作为一个理智者的价值通过我的人格无限地提升了，在这种人格中道德律向我展示了一种不依赖于动物性、甚至不依赖于整个感性世界的生活，这些至少都是可以从我凭借这个法则而存有的合目的性使命中得到核准的，这种使命不受此生的条件和界限的局限，而是进向无限的。

不过，赞叹和敬重虽然能够激发起探索，但不能弥补探索的不足。现在，为了以有用的和与对象的崇高性相适合的方式着手这一探索，应该做什么呢？在这里，榜样有可能被用于警告，但也可能被用来模仿。对世界的考察曾经是从最壮丽的景象开始的，人类的感官永远只能里示这种景象，而我们的知性则永远只能够承受在感官的广阔范围中追踪这种景象的工作，它终止于--占星学。道德学曾经是从人类本性中最高尚的属性开始的，这种属性的发展和培养的前景是指向无限的利益的，它终止于--狂热或迷信。一切尚属粗糙的尝试都是这样进行的，在这些尝试中工作的最重要部分都取决于理性的运用，这种运用并不像对脚的运用那样借助于经常的练习就会自发地产生，尤其是当它涉及那些不可能如此直接地表现在日常经验中的属性的时候。但是不论多么迟缓，在对理性所打算采取的一切步骤预先深思熟虑、并只让这些步骤在一个预先经过周密思考的方法的轨道中运行这一准则传播开来之后，对世界结构的评判就获得了一个完全不同的方向，并与此同时获得了一个无比幸运的出路。一块石头的降落，一个投石器的运动，在它们被分解为各要素及在此表现出来的诺力并经过了数学的加工时，最终就产生出了对世界结构的那个清晰的、在将来也永不改变的洞见，这个洞见在进一步的考察中可以希望永远只是扩展自身，但绝对不用担心会不得不倒退回去。

这一榜样可以建议我们在处理我们本性中的道德素质时同样选取这条道路，并能给予我们达到类似的良好效果的希望。但我们手头却有一些在道德上作判断的理性的榜样。现在把这些榜样分解为它们的基本概念，在缺乏数学的情况下，却采取某种类似于化学的处理方式，经过在日常人类知性上的反复试验，把在这些概念中可能有的经验性的东西与理性的东西分离开来，这样做就能够使我们对这两者都有纯粹的了解，并对它们各自单独有可能提供出什么有确定的认识，于是就能够一方面预防某种还是粗糙的、未经练习的评判的迷误，另方面(这是远为迫切的)防止才华横溢，凭借这些才华横溢，正如哲人之石的炼金术士惯常所做的那样，没有任何有方法的研究和自然知识就许诺了梦想中的财宝，而浪费了真正的财宝。总之一句话：科学(通过批判的寻求和有方法的导引)是导致智慧学的狭窄关口，如果这种智慧学不仅仅被理解为人们所应当做的事，而且还被理解为应当用作教师们的准绳的东西、以便妥善而明确地开辟那条每个人都应走的通往智慧的路并保证别人不走歧路的话：这门科学，任何时候哲学都仍然必须是它的保管者，公众对它的玄妙的研究是丝毫不必关心的，但他们却必须关心那些只有按照这样一种研究才能真正使他们茅塞顿开的教导。P220

康德 著 邓晓芒 译 页数:257页 出版社:人民出版社 出版日期:2003

**精神现象学**

序言：论科学认识

同样，由于对某一哲学著作与讨论同一对象的其他论著所持有的关系进行规定，这就引进来一种外来的兴趣，使真理认识的关键所在为之模糊。人的见解愈是把真理与错误的对立视为固定的，就愈习惯于以为对某一现有的哲学体系的态度不是赞成就必是反对，而且在一篇关于某一哲学体系的声明里也就愈习惯于只在其中寻找赞成或反对。这种人不那么把不同的哲学体系理解为真理的前进发展，而毋宁在不同的体系中只看见了矛盾。花朵开放的时候花蕾消逝，人们会说花蕾是被花朵否定了的；同样地，当结果的时候花朵又被解释为植物的一种虚假的存在形式，而果实是作为植物的真实形式出而代替花朵的。这些形式不但彼此不同，并且互相排斥互不相容。但是，它们的流动性却使它们同时成为有机统一体的环节，它们在有机统一体中不但不互相抵触，而且彼此都同样是必要的；而正是这种同样的必要性才构成整体的生命。但对一个哲学体系的矛盾，人们并不习惯于以这样的方式去理解，同时那把握这种矛盾的意识通常也不知道把这种矛盾从其片面性中解放出来或保持其无片面性，并且不知道在看起来冲突矛盾着的形态里去认识其中相辅相成的环节。

对这一类说明的要求以及为满足这种要求所作的努力，往往会被人们当成了哲学的主要任务。试问在什么地方一本哲学著作的内在含义可以比在该著作的目的和结果里表达得更清楚呢？试问用什么办法可以比就其与当代其他同类创作2间的差别来认识该著作还更确切些呢？但是，如果这样的行动不被视为仅仅是认识的开始，如果它被视为就是实际的认识，那它事实上就成了躲避事情自身的一种巧计，它外表上装出一副认真致力于事情自身的样子，而实际上却完全不作这样认真的努力。——因为事情并不穷尽于它的目的，而穷尽于它的实现，现实的整体也不仅是结果，而是结果连同其产生过程；目的本身是僵死的共相，正如倾向是一种还缺少现实性的空洞的冲动一样；而赤裸的结果则是丢开了倾向的那具死尸。——同样，差别毋宁说是事情的界限；界限就是事情终止的地方，或者说，界限就是那种不复是这个事情的东西。因此，象这样地去说明目的或结果以及对此一体系或彼一体系进行区别和判断等等工作，其所花费的气力，要比这类工作乍看起来轻易得多。因为，象这样的行动，不是在掌握事情，而永远是脱离事情；象这样的知识，不是停留在事情里并忘身于事情里，而永远是在把握另外的事情，并且不是寄身于事情，献身于事情，而勿宁是停留于其自身中。——对那具有坚实内容的东西最容易的工作是进行判断，比较困难的是对它进行理解，而最困难的，则是结合两者，作出对它的陈述。

只有真理存在于其中的那种真正的形态才是真理的科学体系。我在本书里所怀抱的目的，正就是要促使哲学接近于科学的形式，——哲学如果达到了这个目标，就能不再叫做对知识的爱，而就是真实的知识。知识必然是科学，这种内在的必然性出于知识的本性，要对这一点提供令人满意的说明，只有依靠对哲学自身的陈述。

谁若只寻求启示，谁若想把他的生活与思想在尘世上的众象纷纭加以模糊，从而只追求在这种模糊不清的神性上获得模糊不清的享受，他尽可以到他能找得到的一些地方去寻找；他将很容易找到一种借以大吹大擂从而自命不凡的工具。但哲学必须竭力避免想成为有启示性的东西。

此外，我们不难看到，我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂，正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。事实上，精神从来没有停止不动，它永远是在前进运动着。但是，犹如在母亲长期怀胎之后，第一次呼吸才把过去仅仅是逐渐增长的那种渐变性打断——一个质的飞跃——从而生出一个小孩来那样，成长着的精神也是慢慢地静悄悄地向着它新的形态发展，一块一块地拆除了它旧有的世界结构。只有通过个别的征象才预示着旧世界行将倒塌。现存世界里充满了的那种粗率和无聊，以及对某种未知的东西的那种模模糊糊若有所感，在在都预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的、并未改变整个面貌的颓毁败坏，突然为日出所中断，升起的太阳就如闪电般一下子建立起了新世界的形相。

但这个新世界也正如一个初生儿那样还不是一个完全的现实。这一点十分要紧，必须牢牢记住。首先呈现出来的才仅只是它的直接性或者说它的概念。我们不能说一个建筑物在奠基的时候就算是已经落成，同样我们也不能把对于一个全体所获得的概念视为是该全体自身。当我们盼望看见一棵身干粗壮枝叶茂密的橡树，而所见到的不是橡树而是一粒橡实的时候，我们是不会满意的。同样，科学作为一个精神世界的王冠，也决不是一开始就完成了的。新精神的开端乃是各种文化形式的一个彻底变革的产物，乃是走完各种错综复杂的道路并作出各种艰苦的奋斗努力而后取得的代价。这个开端乃是在继承了过去并扩展了自己以后重返自身的全体，乃是对这全体所形成的单纯概念。但这个单纯的全体，只在现在已变成环节了的那些以前的形态，在它们新的原素中以已经形成了的意义而重新获得发展并取得新形态时，才达到它的现实。

没有这种发展形成过程，科学就缺乏普遍理解的可能性，就仿佛只是少数个别人的一种内部秘传的东西；我们所以说是一种秘传的东西，因为在这种情况下科学仅只才存在于它的概念或内在本性里；我们所以说它是少数个别人的，因为在这种情况下科学还没广泛地出现，因而它之客观存在是个别的。只有完全规定了的东西才是公开的、可理解的，能够经学习而成为一切人的所有物。科学的知性形式是向一切人提供的、为一切人铺平了的通往科学的道路，而通过知性以求达取理性知识乃是向科学的意识的正当要求；因为知性一般说来即是思维，即是纯粹的自我，而知性的东西则是已知的东西和科学与非科学的意识共有的东西，非科学的人通过它就能直接进入科学。

实体作为主体是纯粹的简单的否定性，唯譬如此，它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程，而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定。所以唯有这种正在重建其自身的同一性或在他物中的自身反映，才是绝对的真理，而原始的或直接的统一性，就其本身而言，则不是绝对的真理。真理就是它自己的完成过程，就是这样一个圆圈，预悬它的终点为目的并以它的终点为起点，而且只当它实现了并达到了它的终点它才是现实的。

上帝的生活和上帝的知识因而很可以说是一种自己爱自己的游戏；但这个理念如果内中缺乏否定物的严肃、痛苦、容忍和劳作，它就沦为一种虔诚，甚至于沦为一种无味的举动。

正因为形式就象本质自己那样对本质是非常本质的东西，所以不应该把本质只理解和表述为本质，为直接的实体，或为上帝的纯粹自身直观，而同样应该把本质理解和表述为形式，具有着展开了的形式的全部丰富内容。只有这样，本质才真正被理解和表达为现实的东西。

真理是全体。但全体只是通过自身发展而达于完满的那种本质。关于绝对，我们可以说，它本质上是个结果，它只有到终点才真正成为它之所以为它；而它的本性恰恰就在这里，因为按照它的本性，它是现实、主体、或自我形成。不错，把绝对本质地理解为结果好象是矛盾的，但只要稍微考虑一下，就能把这矛盾的假相予以揭示。开端、原则或绝对，最初直接说出来时只是个共相。当我说“一切动物”时，这句话并不能就算是一部动物学，那么同样，我们都很明白，上帝、绝对、永恒等字也并不说出其中所含的东西，事实上这样的字只是把直观当作直接性的东西表述出来。比这样的字更多些的东西，即使仅只变为一句话，其中也包含着一个向他物的转化（这个转化而成的他物还必须重新被吸收回来），或一个中介。而这个中介却为人嫌恶，仿佛如果承认中介不仅限于表明它自己不是绝对的东西并且决不存在于绝对之中，而还具有更多的含义，那就等于放弃了绝对知识。

但事实上人们所以嫌恶中介，纯然是由于不了解中介和绝对知识本身的性质。因为中介不是别的，只是运动着的自身同一，换句话说，它是自身反映，自为存在着的自我的环节，纯粹的否定性，或就其纯粹的抽象而言，它是单纯的形成过程。这个中介、自我、一般的形成，由于具有简单性，就恰恰既是正在形成中的直接性又是直接的东西自身。——因此，如果中介或反映不被理解为绝对的积极环节而被排除于绝对真理之外，那就是对理性的一种误解。正是这个反映，使真理成为发展出来的结果，而同时却又将结果与其形成过程之间的对立予以扬弃；因为这个形成过程同样也是单一的，因而它与真理的形式（真理在结果中表现为单一的）没有区别，它勿宁就是这个返回于单一性的返回过程。诚然，胎儿自在地是人，但并非自为地是人；只有作为有教养的理性，它才是自为的人，而有教养的理性使自己成为自己自在地是的那个东西。这才是理性的现实。但这结果自身却是单纯的直接性，因为它是自觉的自由，它静止于自身，并且它不是把对立置于一边听其自生自灭，而是已与对立取得了和解。

说真理只作为体系才是现实的，或者说实体在本质上即是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念。精神是最高贵的概念，是新时代及其宗教的概念。惟有精神的东西才是现实的；精神的东西是本质或自在而存在着的东西，——自身关系着的和规定了的东西，他在和自为存在——并且它是在这种规定性中或在它的他在性（Auβersichsein）中仍然停留于其自身的东西；——或者说，它是自在而自为。——但它首先只对我们而言或自在地是这个自在而自为的存在，它是精神的实体。它必须为它自身而言也是自在而自为的存在，它必须是关于精神的东西的知识和关于作为精神的自身的知识，即是说，它必须是它自己的对象，但既是直接的又是扬弃过的、自身反映了的对象。当对象的精神内容是由对象自己所产生出来的时候，对象只对我们而言是自为的；但当它对它自身而言也是自为的时候，这个自己产生，即纯粹概念，就同时又是对象的客观因素，而对象在这种客观因素里取得它的具体存在，并且因此在它的具体存在里对它自身而言是自身反映了的对象。——经过这样发展而知道其自己是精神的这种精神，乃是科学。科学是精神的现实，是精神在其自己的因素里为自己所建造的王国。

特殊的个体是不完全的精神，是一种具体的形态，统治着一个具体形态的整个存在的总是一种规定性，至于其中的其他规定性则只还留有模糊不清的轮廓而已。因为在比较高一级的精神里，较为低级的存在就降低而成为一种隐约不显的环节；从前曾是事实自身的那种东西现在只还是一种遗迹，它的形态已经被蒙蔽起来成了一片简单的阴影。每个个体，凡是在实质上成了比较高级的精神的，都是走过这样一段历史道路的，而他穿过这段过去，就象一个人要学习一种较高深的科学而回忆他早已学过了的那些准备知识的内容时那样，他唤起对那些旧知识的回忆而并不引起他的兴趣使他停留在旧知识里。各个个体，如就内容而言，也都必须走过普遍精神所走过的那些发展阶段，但这些阶段是作为精神所已蜕掉的外壳，是作为一条已经开辟和铺平了的道路上的段落而被个体走过的。这样，在知识领域里，我们就看见有许多在从前曾为精神成熟的人们所努力追求的知识现在已经降低为儿童的知识，儿童的练习，甚至成了儿童的游戏；而且我们还将在教育的过程里认识到世界文化史的粗略轮廓。

分解活动就是知性［理解］的力量和工作，知性是一切势力中最惊人的和最伟大的，或者甚至可以说是绝对的势力。

死亡，如果我们愿意这样称呼那种非现实的话，它是最可怕的东西，而要保持住死亡了的东西，则需要极大的力量。柔弱无力的美之所以憎恨知性，就因为知性硬要它做它所不能做的事情。但精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活，而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。精神只当它在绝对的支离破碎中能保全其自身时才赢得它的真实性。精神是这样的力量，不是因为它作为肯定的东西对否定的东西根本不加理睬，犹如我们平常对某种否定的东西只说这是虚无的或虚假的就算了事而随即转身他向不再闻问的那样，相反，精神所以是这种力量，乃是因为它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里。精神在否定的东西那里停留，这就是一种魔力，这种魔力就把否定的东西转化为存在。而这种魔力也就是上面称之为主体的那种东西；主体当它赋予在它自己的因素里的规定性以具体存在时，就扬弃了抽象的、也就是说仅只一般地存在着的直接性，而这样一来它就成了真正的实体，成了存在，或者说，成了身外别无中介而自身即是中介的那种直接性。

——古代人的研究方式跟近代的研究很不相同，古代人的研究是真正的自然意识的教养和形成。古代的研究者通过对他的生活的每一细节都作详尽的考察，对呈现于其面前的一切事物都作哲学的思考，才给自己创造出了一种渗透于事物之中的普遍性。但现代人则不同，他能找到现成的抽象形式；他掌握和吸取这种形式，可以说只是不假中介地将内在的东西外化出来并隔离地将普遍的东西（共相）制造出来，而不是从具体事物中和现实存在的形形色色之中把内在和普遍的东西产生出来。因此，现在的工作与其说在于使个体脱离直接的感性方式使之成为被思维的和能思维的实体不如说情形相反，在于扬弃那些固定的思想从而使普遍的东西成为现实的有生气的东西。但要使固定的思想取得流动性却比将感性存在变成流动的要困难得多。其原因就是上面说过了的那些：思维的规定都以自我、否定物的力量或纯粹现实为实体和它们的存在因素，而感性的规定则只以全无力量的抽象的直接性或存在自身为其实体。

内在的发生过程或实体的形成过程乃是不可分割的、向外在的东西或实际存在或为他存在的过渡过程；反过来，实际存在的形成过程也就是将其自身收回于本质的过程。这个运动是整体的双重形成过程：每个环节都同时建立另一环节，而因此每个环节又将两者作为两个方面而包含于其自身；它们共同构成全体，因为它们消溶其自身并使自身成为全体的环节。

与此（数学）相反，哲学并不考察非本质的规定，而只考察本质的规定；它的要素和内容不是抽象的或非现实的东西，而是现实的东西，自己建立自己的东西，在自身中生活着的东西，在其概念中实际存在着的东西。哲学的要素是那种产生其自己的环节并经历这些环节的运动过程；而这全部运动就构成着肯定的东西及其真理。因此，肯定的东西的真理本身也同样包含着否定的东西，即也包含着那种就其为可舍弃的东西而言应该被称之为虚假的东西。正在消失的东西本身勿宁应该被视为本质的东西，而不应该视之为从真实的东西上割除下来而弃置于另外我们根本不知其为何处的一种固定不变的东西；同样，也不应该把真实的东西或真理视为是在另外一边静止不动的、僵死的肯定的东西。

现象是生成与毁灭的运动，但生成毁灭的运动自身却并不生成毁灭，它是自在地存在着的，并构成着现实和真理的生命运动。这样，真理就是所有的参加者都为之酩酊大醉的一席豪饮，而因为每个参加豪饮者离开酒席就立即陷于瓦解，所以整个的这场豪饮也就同样是一种透明的和单纯的静止。在上述运动的审判面前，个别的精神形态诚然象确定的思想一样并不会持续存在，但它们正象它们是否定的和正在消失着的环节那样，也都是肯定的必然的环节。——在运动的整体里（整体被理解为单纯的静止），那种在运动中区别出自己并使自己取得特殊的实际存在的东西，是作为这样的一种东西被保存下来，这种东西，回忆其自己，以对自己的知识为它的实际存在，而这种对自己的知识本身也同样是直接的实际存在。

一般说来，由于象上面说过的那样，实体本身就是主体，所以一切内容都是它自己对自己的反思。一个实际存在物的持续存在或者说，实际存在物的实体，乃是一种自身同一性；因为如果它与自身不同一，它就会陷于瓦解。不过自身同一就是纯粹的抽象，而纯粹的抽象就是思维。当我说质的时候，我是在说单纯的规定性；一个实际存在所以与另一个不同，或它所以成为一个实际存在，就在于有质。实际存在为它自己而存在着，换句话说，它存在着乃是由于它跟它自身有这种单纯性。

可是我们现在时常看到，一个名词，确切地标示着一个概念，反为人所舍弃，而另外一个名词，即使仅仅由于它是从一个外国语里借用来的，因而把概念弄得含含糊糊，听起来好象意味更为深远，就为人所喜爱。——正是因为实际存在被规定为类，实际存在就是一种单一的思维；而心灵，或单一性，就是实体。

一般说来，逻辑必然性就在于事物的存在即是它的概念这一性质里。只有逻辑的必然性才是合理的东西，才是有机整体的节奏；它是内容的知识，正如内容是概念和本质一样，——换句话说，只有它才是思辩的东西。——具体形象在使自己运动的同时使自己变成为单纯的规定性；从而把自己提高为逻辑的形式，并存在于它自己的本质性之中，形态的实际存在仅仅就是这个运动，并且直接就是逻辑的实际存在。因此，根本不需要给具体的内容外加上一个形式主义；具体内容本身就是向形式主义的过渡，不过这里，形式主义不再是那种外在的形式主义了，因为形式就是具体内容自身所本有的形成过程。

概念的思维努力要求我们注意概念本身，注意单纯的规定，注意象自在的存在、自为的存在、自身同一性等等规定；因为这些规定都是这样的一些纯粹自身运动，我们可以称之为灵魂，如果它们的概念不比灵魂这个名词表示着更高些的东西的话。概念的思维打断以表象进行思维的习惯，这无论对于表象思维习惯来说，还是对于那种在非现实的思想里推论过来推论过去的形式思维来说，都同样是件讨厌的事情。表象思维的习惯可以称为一种物质的思维，一种偶然的意识，它完全沉浸在材料里，因而很难从物质里将它自身摆脱出来而同时还能独立存在。与此相反，另一种思维，即形式推理，乃以脱离内容为自由，并以超出内容而骄傲；而在这里，真正值得骄傲的是努力放弃这种自由，不要成为任意调动内容的原则，而把这种自由沉入于内容，让内容按照它自己的本性，即按照它自己的自身而自行运动，并从而考察这种运动。因为，避免打乱概念的内在节奏，不以任意武断和别处得来的智慧来进行干涉，象这样的节制，本身乃是对概念的注意的一个本质环节。

以上所说的，可以正式地表示为：判断或命题一般地说是在自身中包含着主词和宾词的差别的，命题的这种性质已被思辩命题所破坏，而由思辩命题所变成的同一命题，包含着对上述主词与宾词关系的反击。——一般命题的形式与破坏着这种形式的概念统一性之间的这种冲突，其类似于音节与重音之间在韵律上所发生的那种冲突。韵律是从音节和重音之间的音差中数与两者的合成中产生出来的结果。所以在哲学命题里主词与宾词的同一也不应该消灭命题形式所表示的那种主词与宾词的差别，相反地，主词与宾词的统一应该表现为两者的一种和谐。命题的形式，乃是特定意义的表现，或者可以说是区别命题内容的重音；但是宾词表述实体，而主词自身又属于共相或普遍，这就是在其中听不见重音了的统一。

为了说明以上所说的，我们可以举这个命题为例：上帝是存在。在这个命题里，宾词、存在，具有着主词熔化于其中的那种实体性的意义。在这里，存在不应该是宾词，而应该是本质；这样一来，上帝就好象不再是它因命题里的位置而取得的那种身分，即是说，它不再是固定的主词了。——思维并不是继续在从主词向宾词过渡，而勿宁由于主词的丧失而感到受了抑制，并且因为它失掉了主词而感到被抛回于主体的思想；换句话说，由于宾词本身被表述为一个主体，表述为存在，表述为穷尽主体的本性的本质，思维就发现主体直接也就在宾词里；现在，思维不但没有在宾词中返回于自身，取得形式推理的那种自由态度，它反而更深地沉浸于内容，或者至少可以说，它被要求深入于内容之中。——那么，如果说：现实就是普遍，同样地，作为主词，现实就消失在它的宾词里。普遍不应该只具有宾词的意义，以致命题所表述的是“现实是普遍的”，相反，普遍应该表述着现实的本质。——因此，思维既在宾词中被抛回于主体，又同样地丧失了它在主体中曾经具有的那个坚固的对象性的基地；并且在宾词中思维不是回到自身，而是回到内容的主体。

——诚然，命题应该表述真理，但真理在本质上乃是主体；作为主体，真理只不过是辩证运动，只不过是这个产生其自身的、发展其自身并返回于其自身的进程。

哲学的陈述，为了忠实于它对思辩的东西的本性的认识，必须保存辩证的形式，并且避免夹杂一切没被概念地理解的和不是概念的东西。

哲学时常被人视为是一种形式的、空无内容的知识；人们完全没认识到，在任何一门知识或科学里按其内容来说可以称之为真理的东西，也只有当它由哲学产生出来的时候，才配得上真理这个名称；人们完全没认识到，其他的科学，它们虽然可以照它们所愿望的那样不要哲学而只靠推理来进行研究，但如果没有哲学，它们在其自身是不能有生命、精神、真理的。

哲学里现在流行的这种天才作风，大家都知道，从前在诗里也曾盛极一时过；但假如说这种天才的创作活动还具有一种创作意义的话，那么应该说，创作出来的并不是诗，而是淡而无味的散文，或者如果说不是散文，那就是一些狂言呓语。同样地，现在有一种自然的哲学思维，自认为不屑于使用概念，而由于缺乏概念，就自称是一种直观的和诗意的思维，给市场上带来的货色，可以说是一些由思维搅乱了的想象力所作出的任意拼凑——一些既不是鱼又不是肉，既不是诗又不是哲学的虚构。

换句话说，常识是在践踏人性的根基。因为人性的本性正在于追求和别人意见的一致，而且人性只存在于意识与意识所取得的共同性里。违反人性的东西或动物性，就在于只以情感为限，只能以情感来进行彼此的交往。

不过，创见虽深刻，还没揭示出内在本质的源泉，同样，灵感虽闪烁着这样的光芒，也还没照亮最崇高的穹苍。真正的思想和科学的洞见，只有通过概念所作的劳动才能获得。只有概念才能产生知识的普遍性，而所产生出来的这种知识的普遍性，一方面，既不带有普通常识所有的那种常见的不确定性和贫乏性，而是形成了的和完满的知识，另方面，又不是因天才的懒惰和自负而趋于败坏的理性天赋所具有的那种不常见的普遍性，而是已经发展到本来形式的真理，这种真理能够成为一切自觉的理性的财产。

导论

因为，科学要抛弃或驳斥一种不是真理的知识，说它是对事物的一种庸俗见解，则不能全凭断言，断言自己是完全另一种性质的知识，至于那种庸俗的见解在自己看来一文不值等等；也不能全凭揣想，说在这种不真的知识本身存在着一种较好知识的朕兆。如果只作断言，那么科学等于声明它自己的价值与力量全在于它的存在，但不真的知识恰恰也是诉诸它的存在而断言科学在它看来一文不值的；一个赤裸的枯燥的断言，只能跟另一个断言具有完全一样多的价值而已。

正如发展进程的序列一样，目标也是知识所必需确定的；目标就是知识不需要再超越它自己的那个地方，就是它找到了它自己的那个地方和概念符合于对象、对象符合于概念的那个地方。趋向这个目标的发展进程，因而也就是前进无已、不可遏止的，不以目标以前的任何过站而满足的。凡只局限于度过着一种自然的生活的东西，就不能够由它自己来超越它的直接的实际存在；但它会被另外一种力量迫使它超出它自己，而这个被迫超出自己就是它的死亡。但是意识本身就是它自己的概念，因此它直接就是对于界限的超越，而且由于这个界限属于它自身，所以它就是对它自身的超越；有了个别的存在，也就同时在意识里有了彼岸，即使这种彼岸只是并存于界限的旁边，象在空间直观里那样。因此，意识感受着从它自身发出的这种暴力，一定要败坏它整个的有限满足。当意识感受到这种暴力的时候，恐惧的意识很可能因害怕真理而退缩回来，竭力去保全它那陷于消灭危险中的东西。

如果我们把知识称为概念，而把本质或真理称为存在物或对象，那么所谓审查考核就是去看看概念是否符合于对象。但如果我们反过来把对象的本质或自在称为概念而另一方面把作为对象的概念理解为对象，即是说，把概念理解为为他的，那么审查考核就是去看看对象是否符合于它自己的概念。显而易见，这两个过程乃是一回事情。可是具有本质重要性的是，我们在整个考察研究过程中必须牢牢记住，概念和对象，为他的存在与自在的存在，这两个环节都在我们所研究的这个知识本身之内，因而我们不需要携带我们的尺度来，也不需要在考察研究的时候应用我们的观念和思想：由于我们丢开这些东西，我们就能够按照事物自在的和自为的样子来考察它。

意识对其自身的经验，按其概念来说，是能够完全包括整个意识系统，即，整个的精神真理的王国于其自身的；因而真理的各个环节在这个独特的规定性之下并不是被陈述为抽象的、纯粹的环节，而是被陈述为意识的环节，或者换句话说，意识本身就是出现于它自己与这些环节的关系中的；因为这个缘故，全体的各个环节就是意识的各个形态。意识在趋向于它的真实存在的过程中，将要达到一个地点，在这个地点上，它将摆脱它从外表上看起来的那个样子，从外表上看，它仿佛总跟外来的东西，即总跟为它[意识]而存在的和作为一个他物而存在的东西纠缠在一起；在这个地点上，现象即是本质；因而恰恰在这个地点上，对意识的陈述就等于是真正的精神科学；而最后，当意识把握了它自己的这个本质时，它自身就将标示着绝对知识的本性。

第一章　感性确定性；这一个和意谓

在感性确定性中所设定的一方是简单的、直接的存在着的东西或本质，即对象。而所设定的另一方便是那非自在存在，而要通过一个他物才得存在的那种非本质的、间接的东西，即自我，自我是一种认识作用，它之所以知道对象，只是因为对象存在，而这能认识的自我则是可以存在也可不存在的。

但对象却存在，它是真实、是本质。不论对象是被知道或者是不被知道，它一样地存在着。即使它没有被知道，它仍然存在着；但是如果没有对象，便不会有知识。

在这一认识过程中没有消失的就是那个作为共相的我，而这个我的看见，既不是对于树木的看见，也不是对于房子的看见，而是一个单纯的看见，这个单纯的看见是通过对于这一树木、这一房子等等的看见的否定而建立起来的，在这样的过程中，它同样单纯地、无差别地对待一切和它相联属的东西：房子、树木等。

因此感性确定性经历到：它的本质既不在对象里也不在自我里，它所特有的直接性既不是对象的直接性也不是自我的直接性。因为在双方面，自我所意谓的都是一种非本质的东西，并且对象和自我都是共相，在共相里，我所意谓的这时、这里和这一个都是不能持久的，或者，都不存在。于是我们就达到这样的结果，我们必须把感性确定性的整体设定为它的本质，而不只是它的一个环节，不要象前面两种情况那样，首先把与自我对立的对象，其次把与对象对立的自我认作是它的实在性。

因此在这种指出的过程里，我们仅仅看见如下的一个运动和过程：（一）我指出这时，并肯定它是真的；但是我指出它是过去了的东西或者是被扬弃了的东西，因而扬弃了前一条真理，于是（二）我现在肯定第二条真理，即这时是过去了、是被扬弃了。（三）但是过去了的东西现在不存在；于是我们就扬弃了那过去了的存在或被扬弃了的存在，亦即扬弃了第二条真理，这样一来我就否定了对于这时的否定，于是就回复到第一个肯定，即这时存在。因此这时和对这时的指出，其性质都不是一个直接的单纯的东西，而是一个包含着不同的环节于其中的运动；建立起这一个，但反而是建立起另一个，或者是扬弃了这一个。而这个另一个或者第一个的扬弃本身又要被扬弃，于是就又回复到第一个。但是这个回复到自己的第一个已经不完全确切地象它最初那样是一个直接性的东西了；而乃是一个回复到自身的或者在它的对方中保持着它自己的简单的东西了。

它是一个这时，一个包含着无数这时的这时。这就是真正的这时，这样的这时作为简单的白天，就包含着许多这时——钟头——在自身内；这样的这时，作为一个钟头，就包含着许多分钟在自身内，而每一分钟作为这时也同样包含着许多这时等等。因此指出这时本身就是说出这时之所以为这时的真理的过程，即是说，一个结果或者一个由许多这时集积而成的复多体；指出这时也就使我们经验到这时是一个共相。

指出了的那我所坚持的这里也同样是这一个这里，它事实上又不是这一个这里，而是一个前面和后面，一个上面和下面，一个右面和左面。上面本身同样是这一个上面、下面等等多方面的他物。那被指出的这里，消失于别的许多这里之中，而这些这里也同样要消失；那被指出的、坚持着的、保持着的只是一个否定的这一个，这个否定的这一个之所以能持续存在，只是因为它一方面把诸多这里认作象它们应该被认作那样，而一方面又使它们在它那里互相扬弃掉；它乃是一个单纯的诸多这里的复合体。至于那被意谓的这里应该是一个点；但是，点是不存在的；反之，当点被指出为存在着的东西时，对于点的指出本身就表明了指出不是直接性的认识，而是一个运动，一个从被意谓的这里，通过诸多个这里，成为一个普遍的这里的运动，这个普遍的这里[或作为共相的这里]正如白天是诸多这时的简单复合体那样，乃是诸多这里的简单复合体。

由此足见，感性确定性的辩证发展不外是它的运动或者它的经验的简单历史，而感性确定性本身只不外是这个历史。

在一切感性确定性里，如我们所看见的，真正讲来，只得到这样的经验：即这一个是一个共相，它正是刚才那种把它认作普遍经验的说法反面。——于提到这种诉诸普遍经验的同时，让我们提前讨论一下有关实践范围的问题。就这一点而论，对那些断言感官对象的实在具有真理性和确定性的人，可以对他们说，他们最好是回到那最低级学派的智慧，回到那古代爱留西谷神和酒神的神秘；他们还须在那里先学习吃饭和饮酒的秘密。因为对于那些进入了这种神秘的人不仅仅达到了对感官事物的存在的怀疑，而且甚至对于它们的存在感到绝望，他们一方面否定了感官事物，一方面他们也看见感官事物否定其自身。即使动物也并不是不懂得这个智慧，甚至表现出他们深深懂得这种智慧。因为动物并不把感官事物当作自在的存在，对它们抱静止不动的态度，而是对它们的实在性感到绝望，有充分信心把他们消灭，他们[动物]毫不客气地去对付它们，把它们吃掉。整个自然界，也象动物一样，都在宣扬这些公开的秘密，这些神秘教导人们什么是感官事物的真理性。

第二章　知觉；事物和幻觉

直接的确定性还没有认识到它自己的真理，因为它的真理是共相；而它想要认识的是这一个。反之，知觉便把对它存在着的东西认作是普遍性的东西。由于一般讲来普遍性是知觉的原则，所以知觉中的直接互相区别的各环节也是以普遍性为原则：我是一个共相，对象也是一个共相。

感性知识的丰富内容只属于知觉而不属于直接的确定性，在直接感性确定性里丰富内容只是作为个别地平列在那里。因为只有知觉才包含着否定性、差别性、多样性为其本质。

[一、事物的简单概念]

在知觉里，“这一个”就被设定为非这一个或者为被扬弃了的，因而它就不是无，而是一个特定的无，或者一个具有内容之无，亦即这一个无。在这里感觉成分仍然存在着。但是已经不象在直接确定性那里，作为被意谓的个别东西，而是作为共相或者作为特质而存在着。扬弃在这里表明它所包含的真正的双重意义，这种双重意义是我们在否定物里所经常看见的，即：扬弃是否定并且同时又是保存；无，作为这一个的无，保存着直接性，并且本身是感性的，但却是一个具有普遍性的直接性。但是这样的存在乃是一个普遍的东西，因为它包含着间接性和否定物在自身内。当它在它的直接性里表示普遍性的时候，它就是有差别的、特定的特质。这样就建立起众多这样的特质，每一个特质都是另一个特质的否定者。当它们通过共相的简单性而表示出来时，这些规定性真正讲来是通过进一步加在一起的规定才成为特质的，它们是自己与自己相关联，它们相互间是不相干的，每一个都是独立的，每一个都不受对方束缚的。但是那单纯的、自身同一的普遍性本身又是同它的这些规定性区别开的，并且是不相连属的；这普遍性是纯粹的自我关联或媒介，在这媒介里所有这些规定性都取得存在，在这媒介里所有这些规定性就象在一个单纯的统一里，它们互相贯穿，但是又互不相干涉；因为正由于它们参加在这个普遍性之中，它们才各自互不相干。——这个抽象的普遍的媒介，亦即我们可以叫做事物一般或叫做纯粹本质的东西，不是别的，就是被表明为众多成分之单纯的集合体这里和现在；不过这里的众多，就其规定性本身说来，每一个都是一个单纯的共相。盐是一个单纯的这里，并且同时又是多方面的；它是白的并且又是咸的，又有立方的形状，又有一定的重量等等。所有这些众多的特质都存在于这一个简单的这里，它们并且在这里互相贯穿起来；没有一种特质具有异于另一种特质的另一个这里，而每一种特质随便在何处都同别的特质一样存在于同一这里之中；并且同时它们并没有由于不同的这里把它们分离开，在这种贯穿在一起的情况下，它们又彼此互不相影响；盐的白色不影响或改变盐的方形，盐的白色和立方形两者又不影响或改变盐的咸味，既然由于每一特质本身都是简单的自我关联，它们互不干扰对方，它们彼此间只是通过那漫无差别的又联系起来。因此这个又就是那纯粹共相自身，或者是那把它们那样互不相干地联在一起的媒介——事物一般。在已经出现的这种关系里，只有那肯定的普遍性的特性才被我们观察到并发挥出来。

综合这几个环节来看，事物之完成为知觉的真理的过程，在这里已作了必要的发挥。

第一，事物是无差别的被动的共性、是诸多特质之机械的集合（仅仅用“又”来联系），或者亦可说是物质（或物质成分）之集合在一起；第二，事物同样是单纯的否定性，是单一，是对于相反的特质之排斥；第三，事物即是诸多特质自身，亦即前面两个环节的联系，它就是与无差别的成分相关联，并从而发展成为诸多差别的那种否定性，它就是通过持存物的媒介，向众多差别照射的那个个别性的光点。一方面，这诸多的差别属于那无差别的媒介，它们本身就是有普遍性的，它们只是自己与自己相关联，而不互相影响；另一方面，它们具有否定的统一性，它们同时是互相排斥的，不过它们——作为有差别的特质——必然具有对立的关系，它们除了以“又”联合在一起的关系外，还有其各别的存在。所以感性的共性或存在与否定性的直接统一，就只是特质，因为单一和纯共性都是从特质里发展出来并且相互区别开的，而且也是在特质中单一和纯共性彼此结合起来。只有当这种直接统一与那些纯粹主要环节的联系完成了，才达到事物。

[二、事物的矛盾概念]

知觉中的事物的性质就是如此。以事物作为它的对象的意识，就被规定为知觉的意识。它只须接受对象，采取纯粹觉察的态度；通过这种过程所获得的，就是真理。如果知觉的意识于接受对象时，有所活动，那么通过这种活动而有所增加或减少，它就会改变那真理。对象既然是真理和共相、自身等同者，而意识本身是变化无常的和非主要的东西，那么意识就有可能错误地认识对象，因而陷于错觉。知觉的意识是具有陷于错觉的可能性的意识；因为在那作为原则的共性里，知觉者是直接地意识到对方本身，不过把它当作被消灭的、当作被扬弃的。因此知觉者的真理标准是自身等同，他的态度是把那呈现在他面前的东西当作自身等同的东西予以把握。同时既然他所认识的对象是多样性的质，他的态度就是把他所认识的多样性的环节加以相互联系。但是在这种比较的过程中，如果出现了不相等同的情况，这并不是由于对象的不真实，（因为对象是自身同一的），而是由于知觉的不真实。

白只是与黑等等相对立，事物之所以是单一体正由于它与他物相对立。但是只要它是单一的，它就并不能排斥他物于外，——因为所谓单一体，就是普遍的自我关联，也就由于它是单一的，所以它毋宁和一切等同，——它排斥他物乃是由于它的规定性。所以事物本身是自在自为地具有规定性的。事物具有特质，通过这些特质它们把它们和别的东西区别开。

由于事物的特质是事物自己特有的质，或者事物本身具有的规定性，所以它有诸多的特质。因为首先事物是真实的，它是本身自在的；凡是在它之内的，都是在它之内作为它自己的本质，而不是为了别的东西。因此第二，那些被规定的特质并不仅是为他物的、为了别的东西而存在的，而是存在于它自身内；但是它们是在事物内的被规定的特质，只因为它们是诸多的相互有差别的特质。第三，当它们这样在事物内时，它们是自在自为的并且彼此互不相干的。由此可见，真正讲来，那白的，并且又是立方的、又是咸的东西就是事物本身，或者说，事物就是又的集合体，或者说，事物就是那共同的媒介，在其中那诸多特质彼此相外地持存着，彼此互不干扰、互不取消。这样看事物就是把事物看成真实的[——这就是知觉的认识方式]。

如果我们试回顾一下，什么是意识以前算作属于自己的东西，什么是意识现在算作属于自己的东西；什么是意识以前认为属于事物的东西，什么是意识现在认为属于事物的东西，那末我们就会看出，意识以交替的方式，时而把它自身时而又把事物认作这两方面：时而认作纯粹的、不包含众多的单一体，时而又认作一个消融为诸多独立的质料或特质的集合体。通过各种比较于是意识就发现：不仅它自己对真理的认识里，包含着向外把握与返回自身这两个不同环节，而且毋宁真理或事物也以这两种不同的方式呈现其自身。因而我们就获得这样的经验，事物以一定的方式对那认识的意识呈现其自身，但是同时通过呈现其自身给意识的方式，它就返回到它自身，换句话说，事物在它自身中有一个包含对立面的真理性。

[三、朝向无条件的普遍性和知性领域的发展运动]

事物是单一体，它是回返到自身的；它是自为的，但它又是为他的，这就是说，不仅对他物说，它是一个他物，即对它自己说，它也是一个他物。因此事物是自为的，但又是为他的，它有双重的不同的存在，但是它又是单一体。但是它的单一性与它这种多样性相矛盾；因此意识又必须把事物之被设定为单一体，归因于自己，并且把这单一体的设定与事物划分开。意识因而必须说，只要事物是自为的，它就不是为他的。不过统一性也属于事物本身象意识所经验到的那样。事物本质上是返回到自身的。因此，那一个又一个的集合或者那各不相干的差别固然同样可以既出现于事物中也出现于统一性中，但是由于事物与统一性毕竟是不同的，所以它们就不出现于同一事物中，而出现于不同的事物中。一般客观存在中所包含的[统一与差别]的矛盾就被分配给两个对象上。

构成事物的本质的特性并把事物从一切他物区别开的这个规定性现在被认定为这样的，即：由于规定性事物便与他物相对立，但是即在与他物的对立中事物才会自为地保存住自己。不过事物之所以为事物或者事物之所以是一个自为的存在着的单一体，只因它与他物没有对立的关系；因为一陷入这种对立的关系，毋宁就和他物建立了联系，而和他物有了联系就是自为存在的终止。正由于这种绝对特性和它与他物的对立，它才与他物发生关系，而且它本质上就是这个关系，而且仅仅是这个关系，但是发生关系就是它的独立自在之否定，因而毋宁可以说，事物通过它自己的本质的特性而趋于毁灭。

毋宁就一个、而且同一个角度看来，对象是它自身的反面：它是自为的，只因它为他物，它为他物，只因它是自为的。它是自为的，它自己返回到自己，它是单一体；但是这种自为、返回自己、单一体是和它的反面，和为他物而存在是分不开的，因而只是被设定为被扬弃的环节；换句语说，这种自为存在与那最初被认作仅仅是非本质的一面即与他物发生关系乃同样是非本质的。

知觉把对象认作自在之物，或者把对象认作共相一般。因此在知觉里，个别性表现为真实的个别性，表现为单一体之自在存在或者为返回到自己本身的存在。但是它还是一个被制约的自为存在，在它旁边还出现了另一个自为存在同它并列，——一个与个别性相对立并受到个别性制约的普遍性；不过这两个矛盾着的极端，不仅是彼此并列，而乃是在一个统一体中，或者同样的意思，两极端的共同体——自为存在——一般地是带着有对立面的，这就是说，它同时又不是一个自为存在。

个别性、与个别性相对立的普遍性、与非本质的成分联系着的本质、以及虽非本质但同时却又是必要的一种非本质的东西——所有这些空泛抽象的东西都是些力量，这些力量的交互作用或相互转化，就构成知觉的知性，亦即通常所谓人的健康理智。这种健康理智总是把自己认作坚实而有真实内容的意识，但在知觉阶段却只是这些抽象观念的相互转化；当它自以为它是最丰富时，而一般它总是最贫乏。当它被这些抽象虚妄的观念所播弄，由这一个观念被迫而转到另一个观念时，它便凭借它的诡辩伎俩努力交替地时而坚持并肯定这一观念，时而又坚持并肯定正相反对的那一观念，它自己处处与真理作对，它反而以为哲学仅仅是从事于这类“思想的东西”，或仅仅是观念的玩弄。事实上哲学确是在从事于“思想的东西”的研究，并且认识到它们是纯粹本质、是绝对的力量和因素；不过哲学也同时认识到它们的规定性[局限性]，因而成为它们的主人，而那个知觉的理智却把它们当作真理，并且被它们驱使着由一个错误到另一个错误。它自己没有意识到有那么一些单纯的本质特性支配着它，而它总是以为它所涉及的是完全坚实的材料和内容，正如感性确定性不知道它自己的本质是空泛抽象的纯有一样。

第三章　力和知性；现象和超感官世界

[一、力与力的交互作用]

再则它们的被扬弃或者这种差异性之归结为纯粹的自为存在，也不外是这媒介本身，而媒介又不外是诸多不同的成分的独立性。换句话说，那被设定为独立的成分直接地过渡到它们的统一性，而它们的统一性直接地过渡到展开为复多，而复多又被归结为统一。但是这种运动过程就叫做力：力的一个环节，即力之分散为各自具有独立存在的质料，就是力的表现；但是当力的这些各自独立存在的质料消失其存在时，便是力本身，或没有表现的和被迫返回自身的力。但是第一，那被迫返回自身的力必然要表现其自身；第二，在表现时力同样是存在于自身内的力，正如当存在于自身内时力也是表现一样。

两者的这种相反的规定、两者在这种规定中的彼此互为对方而存在，以及这些规定之绝对的直接的转换——亦即包含着这样一种相互的过渡，只有通过这种过渡，使得两种力看起来好象是独立的那些规定才有其存在。

由此足见，力这一概念是通过分为两种力而成为现实的，我们并且看见了它成为现实的过程。这两种力作为自为存在的东西而存在；但是它们的存在是这样一种相互间的辩证运动：它们的存在纯粹是一种被对方所建立起来的存在，这就是说，它们的存在纯粹具有消失的意义。它们作为两极端，并不是本身固定不移的东西，它们只是通过外表的接触凭借共同的媒介相互把一个外表的特质转移给对方；而它们之所以存在，只因为它们存在于这种媒介中，存在于它们的这种相互接触中。在这里立刻同时就有了力之被迫返回自身或自为存在以及力的表现，能诱导的力以及被诱导的力。因此这些环节并不是分割为两独立存在的极端，每一极端与对方只是处于尖锐的对立；反之，它们的本质纯全在于：每一方都通过对方而存在，而每一方这样通过对方而达到的存在，却立即又不再存在，因为每一方也就是对方。

因此力的真理只不过是力的思想或观念；力的诸环节的现实性，它们的实体性和它们的运动不停顿地一起冲向一个无差别的统一性中，这个统一性不是被迫返回自身的力（因为这种力本身只不过是那统一性的一个环节），而这个统一性却正是力的概念本身或真正概念。因此力的实现同时就是实在性的散失；在实现的过程中力毋宁完全成为另外一个东西，即成为这个共性，知性首先或者直接地就把这个共性看作力的本质，而且这个共性自身也在应当是力的实在性中、在力的现实的实体性中表明它是力的本质。

[二、力的内在本质]

通过这个原则那第一个超感官世界、那静止的规律的王国、那知觉世界的直接的模写就反而转到它的反面了。规律一般地和它的差别一样是被认作自身等同的。但是现在却设定了：两者都各自是它自身的反面；那自身等同的却排斥它自身，而那自身不等同的东西却被设定为自身等同的。事实上只因具有这种特性，差别才是内在的差别或自己本身的的差别，因为那等同的是自身不等同的，那不等同的却是自身等同的。——按照这种方式，这第二个超感官世界就是颠倒了的世界，并且既然一方面已经出现在第一个超感官世界内，所以这第二个超感官世界就是颠倒了的第一个超感官世界。

因此内在世界就是完成了的现象界。因为第一个超感官世界只不过是知觉世界之直接地提高到普遍的成分；它在知觉世界中有它的必然的相对应的图象，而知觉世界还独立地保持着转化和变化的原则；那第一个规律的王国却没有这个原则，但是它却保持这原则当作颠倒了的世界。

因此按照这个颠倒了的世界的规律，那在第一个世界内是自身等同的东西，就是不等同于它自身的，而在第一个世界中不等同的东西是同样不等同于它自身，或者它将成为等同于它自身。在一定的阶段里会得出这样的结果，即按照第一个世界是甜的东西，在这个颠倒了的自在世界里是酸的，在前一世界里是黑的东西，在后一世界里是白的。

就磁石来说，按照第一个世界的规律是北极，而按照另一个超感官的自在世界（即在地球里）来说则是南极；而在那个世界是南极的地方，在这个世界却是北极。就电来说，同样，按照第一个世界的规律是氧极，而在另一个超感官的本质世界中却是氢极；反之，在那个世界是氢极，在这个世界却是氧极。在另一个范围里，例如对于敌人的报仇，按照原始的朴素的规律，在受伤害的个人来说是最高的满足。然而这条规律对于那不把我当成独立的人对待的人，向他表示我自己是站起来了的人，并且把他作为人的资格予以取消，——然而这条规律却为另一个世界的原则所颠倒过来，变成与它自己相反的规律了，即已从为恢复自我而摧毁别人[报复]变成别人的自我摧毁[惩罚]了。现在如果把这种表现在惩罚罪行方面的颠倒过程制成规律，则这条规律也只是属于这样一个世界的规律，这个世界具有一个颠倒了的超感官世界和它相对立，在这个超感官世界里，凡是前一世界里受轻视的东西便受到尊重，而在前一世界受尊重的东西便遭受轻蔑。按照前一个世界的规律，惩罚使人耻辱，并且毁灭人，而在与它相反的世界里，惩罚便转变成一种宽恕的恩典，这恩典保存了他的性命并给他带来了光荣。

从表面上看来，这个颠倒了的世界正是前一个世界的反面，因为它认为前一世界在它的外面，并且把前一世界从它自身排斥开，并把它当作一个颠倒了的现实界，因为前一个是现象世界，另一个是自在世界，前一世界之存在是为另一世界而存在，反之另一世界却是自为的世界。这样试再用上面的例子来说，凡尝着是甜味的东西，真正讲来或者就内在本质说，在事物中是酸的；或者就属于现象界的现实的磁针是北极的地方，而就内在的或本质的存在说就会是南极。凡在现象界的电里表明为氧极的东西，在非现象界的电里就会是氢极。或者说，一个行为在现象界里是犯罪，而在内在世界里却可以成善良的行为（一个坏的行为也可以有好的动机），惩罚只是在现象界是惩罚，而它本身或者在另外一个世界里却可以对于那犯罪者是一件好事。但是象把内与外、现象界与超感官界当作两种现实性那样的对立这里却不再有了。那互相排斥的差别也不重新被分为两个那样的实体，每个都带着这些差别，并赋予它们以分离和独立的持久存在，以致知性将又从内在世界出来，退回到它原来的地位。一个方面或实体将又会是知觉的世界，在其中那两个规律中的一个将起着作用，而与它相对立的内在世界，和前一个世界一样正是一个感性的世界，不过是在观念中的世界；这个世界是不能够指明的、不能够看见的、听见的、尝到味道的感性世界，但是它却被设想为那样一个感性的世界。但是事实上如果那一个被设定的世界是一个知觉的世界，而它的自在世界作为它自身的颠倒或反面，同样是一个被设想的感性世界，那么酸的东西就会是甜的东西的自在物；黑的东西就会是白的东西的自在物，并且是真正的黑的东西；北极就会是南极的自在物，并且是在同一磁针内出现的北极；氧极，作为氢极的自在物，就是同一个化电堆的现存着的氧极。但是那现实的罪行有其颠倒了的一面和它的自在本性在动机本身内作为一种可能性，不过不是在一个好的动机内；因为动机的真理性只是在行为本身内。然而罪行按它的内容说来在现实的惩罚中回到它的本身或者回到它的反面或颠倒了的一面。在这里法律与它相反的现实性即犯法的罪行就得到了调解。最后，现实的惩罚在这样意义下包含着和它正相反对的现实性在它里面，即因它是法律的一种实现，通过这种实现，那法律对罪行施加惩罚的活动就扬弃了它自身，于是那正在实施的法律就又成为静止的、有效的法律，而个人反对法律的活动和法律处罚个人的活动都随之消失了。

[三、无限性]

通过无限性我们就看见规律完成其自身而达到内在必然性，而现象界的一切环节都被吸收到内在世界里面去了。说规律的单纯本质就是无限性或必然性，根据上面的分析看来，就是说：（甲）规律是一个自我等同的东西，但却包含差别在自身内，换言之，规律是自己排斥自己、自己分裂为二的自身同一的东西。那所谓单纯的力双重化它自身并由于它的无限性而是法则。（乙）那被分裂为二的（Entzweite）成分，亦即被表象为构成规律中的诸部分，便被表明为有持存性或实体性的东西；如果脱离了内在差别的概念来考察这些部分，那么那些表现为重力的诸环节：空间和时间或者距离和速度，它们彼此之间以及它们对于重力本身，都是漠不相干没有必然性，同样这个单纯的重力对于它们或者单纯的电对于阳电和阴电都是漠不相干的。（丙）但是由于内在差别的概念则这个不等同、不相干的成分，空间和时间等，就成为无差别的差别或者只是一个等同的东西的差别，而它的本质是统一性；它们便作为肯定与否定、阴与阳互相激励，而它们的存在毋宁在于设定自身为非存在并扬弃自身于统一体中。有差别的双方都持存着，它们是潜在的，它们是潜在的对立面，这就是说，它们是它们自身的对立面，它们拥有它们的对方于自身之内，并且它们只是一个统一体。

因此那自身等同的东西分裂自身就同样意味着，它扬弃自身作为已经分裂的东西，它扬弃自身作为他物。人们常常说的，差别不能自其中产生出来的统一性事实上本身仅仅是分裂过程的一个环节；这种统一性不过是那与差别相对立的单纯性之抽象罢了。但是既然这种统一性是抽象，它只是相对立的双方的一方面，这就等于说，统一性是分裂为二的过程；因为如果统一性是一个否定性的东西，是一个对立的方面，那么它就恰好被设定为包含对立在自身内的东西。因此分裂为二过程和自身等同过程同样仅是一种自身扬弃的过程；因为那最初自己分裂自己并过渡到它的反面的自身等同的东西既然只是一个抽象，或者本身已经是一个分裂了的东西，那么它的分裂过程因而就是它的分裂为二的存在之扬弃。那自身等同的过程同样是一个分裂为二的过程；那成为自身等同的东西因而就与那分裂为二的过程相对立；这就是说，它自己把自己放在一边，或者说，它毋宁成为一个分裂为二了的东西。

我，自身同一者，自己排斥自己；然而这个与我相区别的东西，这个被建立起来的不等同于我的东西当它被区别开时，即直接地对我没有差别。一般讲来，这样的对于一个他物、一个对象的意识无疑地本身必然地是自我意识、是意识返回到自身、是在它的对方中意识到它自身。这种从前一种意识的形态的必然进展，（前一种意识形态以自身以外的一个事物、一个他物为它的真实内容，）正表明了不仅对于事物的意识只有对于一个自我意识才是可能的，而且表明了只有自我意识才是前一个意识形态的真理。但是只有就[考察这一认识过程的]我们看来，这个真理才是现实了的，对于意识说来，它还不是如此。

而自我意识总是首先成为自为的，它还没有成为与一般意识的统一。

第四章　意识自身确定性的真理性

[Ⅰ．自我意识自身]

意谓阶段的单纯的存在，知觉阶段的个别性和与个别性相对立的普遍性，以及知性的对象空虚的内在世界都不复被当作本质，而只是作为自我意识的诸环节，这就是说，作为一些抽象的东西或有差别的东西，这些东西对意识本身同时是没有存在的或者没有差别的和纯粹消失着的东西。

[Ⅱ．生命]

一个绝对自为地存在的自我意识，立刻就会赋予它的对象以否定的特性，或者说，如果自我意识首先是欲望，因而它就会经验到它的对象的独立性。

生命的发展过程包含如下诸环节。它的本质是扬弃一切差别的无限性，是纯粹的自己轴心旋转运动，是作为绝对不安息的无限性之自身的静止，是运动的各个不同环节在其中消融其差别的独立性本身，是时间的单纯本质，这本质在这种自身等同性中拥有空间的坚实形态。但是这些差别在这个简单的普遍的媒介中同样保持其差别，因为这个普遍的流动性具有否定的本性，只由于它是诸多差别的扬弃。但是如果它没有持存性，它就不能扬弃那些差别。这个流动性，作为自身等同的独立性，本身正是诸多差别环节的持存或实体，在这里面它们因而就是有差别的关节和有自为存在的部分。

但是，与此相反，那个体的实体性的扬弃却正是个体的持存性的创获。因为那个别形态的本质、那普遍的生命、和那自为存在的东西自身既然是简单的实体，所以当个别的形态扬弃了那建立对方于自身内的简单的实体性或者扬弃了它的本质时，这就意味着，它分裂了那简单的实体性，而这种对无差别的流动性的分裂却正是个体性的建立。生命的这种简单的实体性因此就是把它自身分裂成诸多形态并且同时就是这些持存着的诸差别的解体；而分裂过程的解体也同样是一种分裂或肢解的过程。这样一来，那被区别开的整个运动的两个方面，即那在有独立性的普遍媒介中静止地彼此并列着的各个形态与生命的过程就合而为一了。后者——生命的过程——固然是扬弃个别形态的过程，也同样是个别形态形成的过程；前者固然是区别开个别形态的过程，也同样是扬弃个别形态的过程。那流动的、连续的成分本身只是本质的一种抽象，换句话说，它只有作为一个形态才是现实的；当它分化它自身时，它又是那些分化了的环节之分裂或解体。这整个圆圈式的途程构成了生命，生命既不是，象最初所表示的，它的本质之直接的连续性和坚实性，也不是那持存着的和自为存在着的各个分离的形态，也不是这些分离的形态之纯粹的过程，也更不是这些环节之简单地结合在一起。生命乃是自身发展着的、消解其发展过程的、并且在这种运动中简单地保持着自身的整体。

[Ⅲ．自我与欲望]

欲望和由欲望的满足而达到的自己本身的确信是以对象的存在为条件的，因为对自己确信是通过扬弃对方才达到的；为了要扬弃对方，必须有对方存在。因此自我意识不能够通过它对对象的否定关系而扬弃对象；由于这种关系它毋宁又产生对象并且又产生欲望。欲望的对象事实上是不同于自我意识，欲望的本质；通过这种经验自我意识便认识到这个真理了。但是，同时，自我意识仍然是绝对自为的，而它要获得绝对的自为存在，只有通过扬弃对象，它的满足必须建筑在对象的扬弃上，因为这就是真理。由于对象的独立性，因此只有当对象自己否定了它自己时，自我意识才能获得满足；对象必须自己否定它自己，因为它潜在地是否定性的东西，并且它必须作为一个否定性的东西为对方而存在。由于对象本身是否定性的，因而它同时是独立的，所以它是意识。

自我意识的概念首先在这三个环节里得到完成：（甲）纯粹无差别的自我是它的最初的直接的对象。（乙）但是这种直接性本身就是绝对的间接性，它只是通过扬弃那独立自存的对象而存在，换言之，它就是欲望。欲望的满足诚然是自我意识返回到自己本身，或者是自我意识确信它自己变成了[客观的]真理。

（丙）但是它这种确信的真理性实际上是双重的反映或自我意识的双重化。意识拥有一个对象，这对象自己本身把它的对方或差异者设定为不存在的，因而它自己是独立存在的。这个差异者也只能是一个有生命的形态，在生命本身的过程里诚然也要扬其它的独立自存性，但是它同它的差异者已不复是原来的样子；而自我意识的对象在这种自身的否定性中同样是独立的；因此它自己本身就是类，就是它自己独立存在的独特性中之普遍的流动性或连续性；它是一个有生命的自我意识。

意识在自我意识里，亦即在精神的概念里，才第一次找到它的转折点，到了这个阶段，它才从感性的此岸世界之五色缤纷的假象里并且从超感官的彼岸世界之空洞的黑夜里走出来，进入到现在世界的精神的光天化日。

一、自我意识的独立与依赖；主人与奴隶

[Ⅰ．双重的自我意识]

自我意识有另一个自我意识和它对立；它走到它自身之外。这有双重的意义，第一，它丧失了它自身，因为它发现它自身是另外一个东西；第二，它因而扬弃了那另外的东西，因为它也看见对方没有真实的存在，反而在对方中看见它自己本身。

它必定要扬弃它的这个对方；这个过程是对于第一个双重意义的扬弃，因而它自身就是第二个双重意义；第一，它必须进行扬弃那另外一个独立的存在，以便确立和确信它自己的存在；第二，由此它便进而扬其它自己本身，因为这个对方就是它本身。

这个对于它的双重意义的对方之双重意义的扬弃同样是一种双重意义的返回到自己本身。因为第一通过扬弃，它得以返回自己本身，因为通过扬弃它的对方它又自己同自己统一了；第二但是它也让对方同样地返回到对方的自我意识，因为在对方中它是它自己，于扬弃对方时它也扬弃了它自己在对方中的存在，因而让对方又得到自由。

[Ⅱ．对立的自我意识的斗争]

自我意识最初是单纯的自为存在，通过排斥一切对方于自身之外而自己与自己相等同；它的本质和绝对的对象对它说来是自我；并且在这种直接性里或在它的这种自为的存在里，它是一个个别的存在。对方在它看来是非本质的、带有否定的性格作为标志的对象。但是对方也是一个自我意识；这里出现了一个个人与一个个人相对立的局面。就当下出现的情况看来，它们彼此都以普通对象的姿态出现。它们都是独立的形态，是沉陷在生命的一般存在之中的意识形态，——因为在这里那存在着的对象是被规定为生命——这些意识形态彼此相互间还没有完成绝对的抽象过程的运动：没有根除一切直接的存在并且成为自我同一的意识之纯粹否定的存在，换句话说，它们相互间还没有表明它们为纯粹的自为存在或自我意识。每一方虽说确信它自己的存在，但不确信对方的存在，因而它自己对自己的确信也就没有真理性了。因为它的真理性将会仅仅是这样：即它自己特有的自为存在将会被表明为对它是一个独立的对象，或者同样的意思，对象将会被表明为它自身的这种纯粹确信。但是根据承认这一概念看来这是不可能的，只有对方为它而存在，它也为对方而存在，每一方自己本身通过它自己的行动并且又通过对方的行动完成了自为存在的这种纯粹抽象过程——只有在这种相互承认的条件下，这才是可能的。

但是要表明自身为自我意识的纯粹抽象，这在于指出它自身是它的客观的形式之纯粹的否定，或者在于指出它是不束缚于任何特定的存在的，不束缚于一般存在的任何个别性的，并且不束缚于生命的。这种表明过程是一个双重的行动：对方的行动和通过自身的行动。就它是对方的行动言，每一方都想要消灭对方，致对方于死命。但这里面又包含第二种行动，即通过自身的行动；因为前一种行动即包含着自己冒生命的危险。因此两个自我意识的关系就具有这样的特点，即它们自己和彼此间都通过生死的斗争来证明它们的存在。它们必定要参加这一场生死的斗争，因为它们必定要把它们自身的确信，它们是自为存在的确信，不论对对方或对它们自己，都要提高到客观真理的地位。只有通过冒生命的危险才可以获得自由；只有经过这样的考验才可以证明：自我意识的本质不是一般的存在，不是象最初出现那样的直接的形式，不是沉陷在广泛的生命之中，反之自我意识毋宁只是一个纯粹的自为存在，对于它没有什么东西不是行将消逝的环节。一个不曾把生命拿去拚了一场的个人，诚然也可以被承认为一个人，但是他没有达到他之所以被承认的真理性作为一个独立的自我意识。同样每一方必定致对方于死命，正因它自己为此而冒生命的危险，因为它不复把对方看成是它自己[的一部分]；对方的本质在它看来乃是一个他物，外在于它自身，它必定要扬其它的外在存在。对方是一个极其麻烦的、存在着的意识，它必须把它的外在存在看成纯粹的自为存在或绝对的否定。

两个环节都是主要的，因为它们最初是不等同的并且是正相反对的，而它们之返回到统一里还没有达到，所以它们就以两个正相反对的意识的形态而存在着。

其一是独立的意识，它的本质是自为存在，另一为依赖的意识，它的本质是为对方而生活或为对方而存在。前者是主人，后者是奴隶。

[Ⅲ．主人与奴隶]

[1．统治]

在这两个环节里，主人是通过另一意识才被承认为主人的，因为在他们里面，后者是被肯定为非主要的，一方面由于他对物的加工改造，另一方面由于他依赖一个特定的存在，在两种情况下，他都不能成为他的命运的主人，达到绝对的否定性。于是在这里关于承认就出现了这样的一面：那另一意识[奴隶]扬弃了他自己的自为存在或独立性，而他本身所作的正是主人对他所要传的事。同样又出现了另外的一面：奴隶的行动也正是主人自己的行动，因为奴隶所作的事，真正讲来，就是主人所作的事。对于主人只有自为存在才是他的本质，他是纯粹的否定力量，对于这个力量，物是无物。因此在这种关系中，他是纯粹的主要的行动，而奴隶就不是这样，他只是一个非主要的行动。但是为了达到真正的承认还缺乏这样一面：即凡是主人对奴隶所作的，他也应该对自己那样作，而凡是奴隶对自己所作的，他也应该对主人那样作。

[2．恐惧]

因为这种奴隶的意识并不是在这一或那一瞬间害怕这个或那个灾难，而是对于他的整个存在怀着恐惧，因为他曾经感受过死的恐惧、对绝对主人的恐惧。死的恐惧在他的经验中曾经浸透进他的内在灵魂，曾经震撼过他整个躯体，并且一切固定规章命令都使得他发抖。

[3．培养或陶冶]

当行动符合于主人的意识的时候，对于物的非主要的关系这一面诚然显得是落在服役者的意识身上，因为在这一关系里物仍然保持其独立性。欲望却为自身保有其对于对象之纯粹的否定，因而享有十足的自我感。但是也就因为这样，这种满足本身只是一个随即消逝的东西，因为它缺少那客观的一面或持久的实质的一面。与此相反，劳动是受到限制或节制的欲望，亦即延迟了的满足的消逝，换句话说，劳动陶冶事物。对于对象的否定关系成为对象的形式并且成为一种有持久性的东西，这正因为对象对于那劳动者来说是有独立性的。这个否定的中介过程或陶冶的行动同时就是意识的个别性或意识的纯粹自为存在，这种意识现在在劳动中外在化自己，进入到持久的状态。因此那劳动着的意识便达到了以独立存在为自己本身的直观。

没有陶冶事物的劳动则恐惧只停留在内心里，使人目瞪口呆，而意识也得不到提高与发展。如果没有最初的绝对的恐惧，意识就要陶冶事物，那么它只能是主观的、虚妄的偏见与任性；因为它的形式或否定性并不是否定性自身或真正的否定性，它对于事物的陶冶因此并不能给予意识自身以意识的本质。

如果意识没有忍受过绝对的恐惧，而只是稍微感到一些紧张或惊惶，那么那否定的存在对于它还是一个外在的东西，它的整个灵魂还没有彻头彻尾受到对方的感染或震撼。

二、自我意识的自由；斯多葛主义、怀疑主义和苦恼的意识

在思维里，我是自由的，因为我不是在他物中，而纯全保持在我自身中，并且那对我是客观存在着的对象也是为我而存在的，与我有不可分离的统一。在概念思维中的我的运动即是在我自身中的运动。——所以在这一形态的自我意识的规定主要地是必须牢记：它是一般的思维意识，或者说它的对象是自在存在与自为存在之直接的统一

[Ⅰ．斯多葛主义]

因此这个意识对主人与奴隶都采取消极的态度。在主人地位时，它的行动也不以奴役奴隶而获得真理性，在奴隶地位时，它的行动也不以听从主人的意志、替主人服务而获得真理性，反之不论在宝座上或在枷锁中，在它的个体生活的一切交接往来的依赖关系之中，它都是自由的、超脱的，它都要保持一种没有生命的宁静，这种没有生命的宁静使它经常脱离生存的运动、脱离影响他人与接受影响的活动而退回到单纯的思想实在性之中。主观的刚愎任性是这样一种自由，它执着于个别的东西，并且仍然停留在奴隶意识之内，但斯多葛主义的自由却不是这样，这种自由是直接从奴隶意识超脱出来的，已经返回到思想的纯粹普遍性，并且作为世界精神的普遍形式，它只有在存在着普遍的恐惧和奴役的时代才能够出现，而且也要在一个有普遍教养——而且这教养已经提高到思想的水平——的时代才能够出现。

虽说这个自我意识现在并不以它自身以外的他物为本质，亦不以纯粹抽象的自我为本质，而乃是以一个包含对方在内——不过这对方是一个与它有差别的思想性的东西——的自我为本质，所以在它的对方中它立刻返回到它自己；然而它的这个本质同时只是一个抽象的本质。自我意识的这种自由对于自然的有限存在是漠不关心的，因而它同样对于自然事物也听其自由，不予过问；这样，自身返回就成为双重的。单纯思想中的自由是只以纯粹思想为它的真理，而纯粹思想是没有生活的充实内容的，因而也只是自由的概念，并不是活生生的自由本身。因为这种自由首先只是以一般的思想为本质，这只是一种[抽象]形式，它脱离了独立存在的事物而返回到自己本身。

[Ⅱ．怀疑主义]

怀疑主义指出了由感性确定性、知觉到知性的辩证运动，它又指出那在主人和奴隶关系中被抽象思维本身认为是确定了或固定了的东西之非本质性。主人与奴隶的关系自身同时包含着一个确定的[意识]形态，按照这种形态说来这里也有道德律作为主人的命令；但是抽象思维中的规定本来是科学的概念，而形式的、没有内容的思维却伸展进这种概念，事实上，它只是以一种外在的方式，将一种独立于概念的存在赋予概念，而只认特殊的确定的概念为有效准，虽说这些概念仍然是一些纯粹抽象的东西。

[Ⅲ．苦恼的意识，坏的主观唯心主义]

[1．变化的意识]

[2．不变的形态]

[3．现实与自我意识的统一]

[（1）纯粹的意识]

因此就它被我们认作纯粹意识的这第一种形态而言，它对它的对象的态度不是思维的，但是由于它自身当然潜在地是纯粹思维着的个别性，而它的对象正是这种纯粹思维，然而它们本身彼此的关系又不是纯粹思维，因此可以说，它不是在思想，而只是在默想，——它是虔敬默祷的默想。它的思维不过是无形象的钟声的沉响或一种热薰薰的香烟的缭绕，换言之，只不过是一种音乐式的思想，而没有达到概念的水平，只有概念才是唯一的、内在的、客观的思维方式。

正如意识一方面虽努力要达到本质，但只抓住了自己分裂了的现实状态，所以另一方面它就不能够掌握住对方[即本质]作为个别的东西或现实的东西。

它在哪里去寻求本质，本质就不能在那里被它找到；因为本质已经被认作彼岸，被认作不能够找到的东西。如果把本质当作个别东西去寻求，那末它就不是一个有普遍性的、被思维的个别性，不是概念，而是作为对象的个别东西，或现实东西，直接的感性确定性的对象，正因为如此，所以它只是这样一种已经消逝了的东西。因此意识只能够达到它自己的生命的坟墓。但是因为生命的坟墓本身是一种现实性，要想现实性提供一种永久性的财产，那是违反它的本性的；所以即使坟墓的到达，也只应是艰苦费力的斗争的结果，而这个斗争注定是要失败的。

[（2）个别的本质与现实性，虔敬的意识的活动]

当不变的意识否定并放其它自己的表现形态时，而个别的意识便表示感谢，这就是说，它否认它获得自己独立性的意识的满足是由于它自己的努力，并且把它自己行动的本质归功于彼岸，通过两方面相互放弃其自身给对方的这两个步骤，于是无疑地就产生了意识与不变的本质的统一。不过这种统一同时包含着分裂，在自身内又分裂为二，于是从这个统一中又发生普遍与个别的对立。因为意识在表面上诚然不承认它的自我情绪的满足，但是它获得了自我情绪的真实满足，因为它经历过欲望、劳动和享受诸过程；作为意识，它曾经欲求过、工作过和享受过。同样，它对对方的感谢，承认对方是它的本质，并且扬弃自己，这本身就是它自己特有的行动，这个行动平衡并补偿了对方的行动，并且对于对方所赐予的福利以一种对等的行动去报答它。如果前者（不变的本质、彼岸）只把它表面的东西授予意识，而意识也一样地感谢它，犹如对方放弃了它的本质那样，因此真正讲来意识比那只放弃表面部分的对方，在行动上有了较多较好的表现。

所以整个运动之返回到个别性这一方面不仅在现实的欲求、劳动和享受之中，而且甚至在对那看来不值得感谢的赐予表示感谢之中。在这里面意识感觉到自己是这种个别的东西，也不让自己为它的自身否定的假象所欺骗，因为它的自身否定的真理即在于它并没有放弃它自己。这里所发生的情况，只是两个对立方面之各自返回其自身；其结果就是把相反对的不变的意识与同它相对立的意识，亦即意志、工作、享受和自身否定或否定其一般自为存在着的个别性意识的分裂过程重演一遍。

[（3）自我意识达到了理性]

以这个统一也没有成为意识的对象——直接地或通过它本身。它反而让那起中介作用的服务员说出它这种本身还摇动着的确信，即确信：它的苦恼自在地正是它的反面，这就是说，它的苦恼在它的行动中自在地会带来自我满足的行动或幸福的享受，同样它的贫乏可怜的行动也自在地是它的反面，亦即绝对的行动，并且确信，按照概念来说，一个行为只有当它是某种个别的行动时一般讲来才是真正的行动。

但是就苦恼意识自身来说，行动和它的实际行动仍然是贫乏而无意义的，它的享受仍然是一种痛苦，并且对这些情况加以扬弃，就其积极意义来说，仍然是达不到的彼岸。

但是在这个对象里，在它看来，作为这种个别意识的它的行动和存在，是自在的存在和行动，于是对它说来就出现了理性这一观念，出现了意识确信在它的个别性里它就是绝对自在的存在，或者它就是一切实在这一观念。

第五章　理性的确定性与真理性　导言

当意识获得了个别的意识自身即是绝对的本质这样的思想时，意识便返回到了它自身。对于苦恼的意识来说，自在的存在乃是它自己的彼岸。但是这个意识的运动已经使它在自身中得到了这样的变化：它将充分发展了的个别性，或者说，将现实的意识这个个别性，当作它自己的否定物，即当作和它对立的极端；或者说，它将自己的自为的存在发挥出来作为一个客观的存在；并且，就在它的这个运动中，意识也自觉它与这个共相或普遍的东西已形成了统一，这个统一在我们看来，不再落于意识以外，因为被扬弃了的个别的意识就是这个普遍的东西，同时，因为意识既然保持自己于它的这个否定性之中，这个统一对意识自身而言就是它的本质，意识的真理性即是在具有绝对分立的两极端的推论过程里表现为中项的那个东西，它对不变的意识表示个别的意识已经否定了自己，而对个别的意识则表示不变的意识已不再是它的一个极端，而已与它和解为一。

这个中项就是直接认知两极端并联系两极端的统一，它对意识因而对自己所表述的关于两极端的统一的意识，就是它自己即一切真理这个确定性。

[Ⅰ．唯心主义]

自我意识既然就是理性，那末它一向对于他物[或对方]的否定态度就转化而为一种肯定态度。在过去，自我意识一向所关涉的仅是它的独立和自由，为了拯救和保持其自身，曾不惜以牺牲世界或它自己的实在性为代价，将这两者都当作它自己的本质的否定物。但是，现在作为理性，本身既有了保证，它就感觉到自己与它们之间有了和平，能够容忍它们；因为它现在确知它自己即是实在，或者说，它确知一切实在不是别的，正就是它自己；它的思维自身直接就是实在；因而它对待实在的态度就是唯心主义对待实在的态度。当它采取这种态度以后，仿佛世界现在才第一次成了对于它的一个世界；在此以前，它完全不了解这个世界；它对世界，有所欲求，有所作为，然后总是退出世界，撤回自身，而为自己取消世界，并将作为意识的它自身也一并取消——将关于世界即本质的意识以及关于世界的虚无性的意识，一并予以取消，予以否定。现在，在它的真理性丧失了坟墓，在它的实在性否定了它对自己的否定，而意识的个别性成了它自身的绝对本质以后，它才第一次发现世界是它自己的现实世界，它才对世界的持续存在感觉兴趣，至于以前，它的兴趣只在于世界的消失。因为世界的持续存在对于它来说现在成了它自己的真理性和现在性；它确知只在这里才经验到自己。

理性的基础在于各个意识的自我意识：我即是我，我的对象和本质就是我；没有哪一个意识将会否认理性有这个真理性。但是既然它凭借这个根据而承认这一个真理性，它也就承认其他确定性的真理性，即是说，它也承认：对我有他物存在；我以外的他物是我的对象或本质，或者说，我之所以是我自己的对象和本质，只因为我从他物一般中将我撤回而作为一个实在出现于他物一般之旁。——只有理性超脱这个对立的确定性而作为一种反思出现的时候，它的自我肯定才不仅仅是确定性和保证，而是真理；才不是与其他真理并存的，而是唯一的真理。真理的直接出现乃是它的现成的存在的抽象，而此现成存在的本质和自在存在，则是一个绝对的概念，即是说，是它的形成的存在的形成运动。——意识将以不同的方式决定它自己与他物或其对象之间的关系，其决定全看它正处于在发展过程中逐渐意识着它自身的世界精神的哪一阶段上。在每个阶段上，世界精神怎样直接发现和决定它自己和它的对象，或世界精神怎样自为地存在着，视它已经成为了什么或它已经自在地是什么而定。

[Ⅱ．范畴]

范畴本来的意义是指存在物的本质性，但并不确定是一般存在物的还是与意识相对的存在物的本质性，而现在则成了只作为思维着的现实的那种存在物的本质性或单纯统一；或者说，范畴意味着：存在与自我意识就是同一个东西；而所谓同一个东西，并不是比较地相同，而是就其本身说根本是一个东西。

因为诸多范畴都是纯粹范畴的类属。即是说，纯粹范畴还是诸多范畴的种或本质，而不是与它对立的东西。但是它们本身就已经是歧义的东西，它们在其众多性中同时就含有与纯粹范畴相对立的他物。由于这个众多性，它们事实上就与纯粹范畴互相矛盾，而纯粹的统一就必须在自身中扬弃这个众多性并从而将自己构成为诸差别的否定的统一。不过，作为否定的统一，它即排斥诸差别于自身以外，亦排斥最初的直接的纯粹的统一于其自身以外，那末这个作为否定统一的纯粹范畴即是个别性。——一个新的范畴，这是一种排斥的意识，即是说，有在它以外的一个他物存在这样的意识。个别性是范畴从它的概念转化为一个外在实在的过渡，纯粹的图式。它既是意识，又是对于一个他物的指示，因为意识就是个别性和排斥的“单一”。但是这个新范畴的这个他物只是最初的那些其他范畴，即，纯粹本质性和纯粹差别。在这个范畴中，即恰恰在他物的建立中，或者说，在这个他物自身中，意识也就是他物自身。这些不同环节中的任一环节都指示着另一环节，但同时它们自己又不成为一个他物。纯粹范畴指示着类属，类属转化为否定范畴或个别性，但后者又转回头来指示着前者：因为它本身是纯粹意识，它在每个类属中总意识到与它自身的明确统一，但是这个统一同样地又指示着一个他物，这他物当其存在时已消失而当其消失时已再生。

[Ⅲ．空虚的主观唯心主义的知识]

意识的第一个陈述仅仅就是这末一句抽象的空洞的话：一切都是它的。因为确信自己即是一切实在这个确定性最初是个纯粹的范畴。空洞的唯心主义所表述的正就是在对象中认识其自身的这个最初的理性，因为它仅仅将最初的理性作为理性；而由于它指明在一切存在中有这个意识的纯粹我性（Mein）并从而将事物表述为感觉或表象，于是他就自以为已经指明了我性即是完全的实在。所以这种唯心主义就不得不同时是一个绝对的经验主义。因为，为了充实这个空虚的我性，即为了空虚的我性的差别、发展及其体现，它的理性就需要一种外来的冲击，因为感觉或表象的多样性是寄托在外来的冲击里的，这个唯心主义于是就正如怀疑主义一样是一种自相矛盾的歧义的东西，所不同者，怀疑主义是以否定的方式表示自己而唯心主义是以肯定的方式表示自己而已；但是它恰恰和怀疑主义一样，完全不能综括它那些关于纯粹意识为一切实在而外来的冲击或感觉与表象又同样为一个实在等等矛盾思想，它徘徊摇摆于两者之间，终于陷入于坏的、即感性的无限之中。既然它之认为理性即一切实在是指抽象的我性而说的，而他物是与我性不相干的客体，那么它在这里所确认的正就是那种属于理性的一个他物的知识，即属于前面出现过的那些意谓（Meinen）、知觉和概括所见与所知的知性的知识，但按照这种唯心主义的基本概念自身来说，这样的一种知识是被肯定为不是真实的知识的；因为只有统觉（Apperzeption）的统一才是知识的真理性。

一、观察的理性

因此理性，作为观察的意识，就走向事物，自以为它所认识的事物都是感性的，与我相对的事物；其实仅仅它的实际行动即已显然与这种自以为的想法互相矛盾，因为它认识事物，这就是它将事物的感性改变为概念，就是恰恰将它们改变为同时又即是我的一种存在，从而将思维改变为一种存在着的思维，或将存在改变为一种被思维的存在，并且事实上它肯定事物只作为概念才具有真理性。

（a）对自然的观察

[Ⅰ．对无机物的观察]

[1．描写]

[2．特征]

通过对于本质的与非本质的这个区别，于是就从感性的茫然无绪中涌现出了概念来，而认识就从而宣称，认识它自己至少与认识事物是同样本质的。面对着这个双重的本质性，认识乃陷于一种徬徨状态，不知究竟对于认识是本质而必要的东西是否对于事物也是同样的。一方面，特征应该只为认识服务，使它据以区别事物；但另一方面，所认识的应该不是事物的非本质的东西，而应该是事物自己赖以将自身从一般存在的普遍连续性中分离出来的东西，应该是事物赖以将自己从他物中分离出来而成其为自为的存在的东西。特征应该不仅与认知有本质的关系，而且也应该与事物的本质规定性有关；而且，人为的系统应该符合于自然的系统，并且只表述自然的系统。按照理性的概念来说，这一点是必要的；而理性的本能（因为在这种观察里理性仅仅是以本能自居的），在它的系统里也已经获得了这种统一，即是说，在系统里面，理性所构成的对象，在它们自身中都具有一个本质性或一个自为的存在，而不仅仅是此时或此地的偶然。比如说，动物的特征在于爪牙，这是因为事实上不仅认识要依靠爪牙的不同来区别此一动物与彼一动物，而且动物自己也赖此以分隔其自身；动物全靠这种武器以自为地保持其自身，并从普遍中分化出来。至于植物，根本还不成为一种自为的存在，而仅只接触到了个体性的边缘，在这个边缘上，它表示出了两性差异现象，因而也就靠这个性别来被认识和被区别了。但是更低级一些的东西，就再也无法从别的同类中区别出自己；它在进入对立以后，就完全泯没消失了。静止的存在与在关系中的存在是互相对立互相争斗着的；在关系中的事物与静止着的事物有所不同，因为所谓个体，就是在与其他事物的关系中保持其自身的那种事物，但是，凡不能这样在关系中保持其自身的事物，凡在经验的方式下是一事物而在化学的方式下变为另一不同事物的事物，就使认识陷于混乱，发生争斗，不知究竟自己应该坚持于哪一方面，因为事物本身既然不是保持等同的东西，就有两个方面从它那里分裂出来。

因此，在普遍的自身等同的这样一种系统里，自身等同具有双重含义。它既是认识或知识的自身等同又是事物的自身等同。不过，每个保持等同的规定性，固然都在从容地描写着它的发展顺序，以便各得其所，各随其性，但本质地说来，这些保持等同的规定性，经过这样一扩张，就一定要转入它们的反面，导致这些规定性陷于混乱。因为特征，普遍的规定性，乃是对立物的统一，是规定了的东西与自身普遍的东西的统一，因此，它必然地分裂开来成为这个对立。如果现在按照一方面说，规定性战胜了它自己的本质之所寄的那个普遍，那么反过来，在另一方面，普遍同样地也继续在统治着规定性，将规定性推向它的边缘，使它的差别与本质性在那里归于混淆。观察自以为是将差别与本质性清清楚楚分别开来的，并自以为在它们那里找到了什么固定不移的东西，现在却发现一个原理又套上另一个原理，重重叠叠，到处是互相过渡，到处是零乱混淆；并且发现在它们那里本来以为分离了的，现在联结到了一起，本来可以联结着的，现在分离了开来；而这样一来，这种对于静止的、自身等同的存在的规定和坚持，在这里，就恰恰在它最普遍的规定里，比如在动植物的本质特征里，不得不感到随处遭受驳斥；因而它的一切规定都被剥夺了去，它先前所取得的普遍性被迫而归于沉默，而它自己则被逐回而重新成为无思想的观察和描写。

[3．规律的发现]

[（1）概念与规律经验]

在观察的意识看起来，规律的真理性也象感性存在之是为意识的对象那样，存在于经验里，而不是自在和自为的东西。但如果说规律的真理性不存在于概念里，那么规律就是一种偶然的东西，而不是一种必然性，因而事实上就不是规律了。但是，我们说规律本质上就是概念，这不但与它之为观察对象不相冲突，反而恰恰因此而具有必要的现实存在，成为观察的一种对象。所谓是理性普遍性的那种普遍或共相，也就是概念本身所含的那种普遍，即是说，普遍是为意识的、作为现在的和现实的东西而呈现着的，或者换句话说，概念是以事物的和感性存在的方式而呈现着的；只是并不因而丧失其本性，以至堕落为惰性的常住不变或毫不相干的连续出现而已。凡普遍有价值的，也是普遍有效率的；凡应该存在的，事实上也是存在的，但仅只应该存在而并不存在的东西，就没有任何真理性。理性本能之坚持于这一点，那是具有充分理由的；理性本能不为思想里的事物所迷惑，因为思想里的事物仅仅应该存在并且作为应该而应该具有真理性，而事实上却并不存在，是在经验里找不到的东西；理性本能决不让自己受各种假设以及从应该里滋长出来的一切其他非现实的东西所误导，因为理性恰恰就是相信自己具有实在这个确定性，凡对意识来说不是一个自我本质（Selbstweser）的东西，即是说，凡不自我显现的东西，在意识看来就根本什么也不是。

但是，意识自己所表现的事实就驳斥了它这种见解，因为事实上意识本身也并不认为为了证明规律的真理性必须一切个别的感性事物都在它面前显示了规律现象，这才算是具有普遍性。比如说，被举离地面的石头松手以后堕落地面，这条规律决不要求把所有的石头都拿来做过这个实验以后才成立。意识也许会说，这条规律的成立，必须至少先用大量的石头做过了实验，然后才能根据最大的或然性或充分的权利以类比法推论其余的石头也是如此。但是类比法不仅不给予任何权利作此推论，而且由于它的本性的关系它时常反对以类比法来做推论，类比法毋宁是不容许据以得出任何结论的一种方法。类比法的结果，归根到底只是或然性，但无论较大的或然性也好，较小的或然性也好，一旦与真理性对待起来看，其大点小点就可说毫无差别了；不管它有多大，只要它是或然性，它与真理性比较起来就算不得什么了。然而事实上理性本能是把这样或然的规律当作真理看待的，它只于找不到规律中的必然性时，才来这样地加以区别，把事物的真理性本身降为或然性，用以表示还没认识到纯粹概念的意识所承认的那种真理性是不完全的；因为对于还没认识到纯粹概念的意识来说，普遍性就只是简单的、直接的普遍性而已。

但同时正是由于这种简单的直接的普遍性，规律才对意识具有真理性；因为石头堕地之所以对意识来说是真的，乃是因为石头对它而言直接是重的，这就是说，石头在其重量自身就具有着它自己与地面的本质关系，重量里自在自为地就包含着“堕地”。因此，意识经验到规律就是存在，但同样地也经验到规律就是概念，而只在这两种情况相结合时，即既是存在又是概念时，规律对于意识才是真的；规律所以为规律，因为它既显现为现象，同时自身又是概念。

[（2）实验]

由于规律同时也自在地就是概念，这种意识的理性本能就必然地但不自觉地要去纯化规律及其环节，使之成为概念。理性本能对规律进行实验。最初显现出来的规律是很不纯粹的，是纠缠在个别的感性存在里的，构成着规律的本性的概念是沉浸在经验材料里面的。理性本能在做试验的时候，要想发现在什么情况下会发生什么现象，因此从表面上看，好象规律只会因实验而愈来愈深地沉入于感性存在里去；但感性存在毋宁在试验过程中消失了。因为，这种实验的内在意义在于发现规律的纯粹条件，而所谓发现规律的纯粹条件是什么意思呢？尽管说这句话的意识可能以为这句话另有含义，但实际上这只不过是说，实验是要把规律整个地纯化为概念形式的规律并将规律的环节与特定的存在之间的一切关联完全予以消除而已。

[（3）物质]

与物体对照着说，物质不是一种存在着的东西，而是一种象共相那样的存在或象概念之为存在那样的存在。理性作了这样一个正确的区别。可是当还没超过本能阶段的理性作此区别的时候，它并没意识到，它利用一切感性存在来试验规律，结果它所扬弃的竟恰恰是规律的感性存在，它也并没意识到，由于它把规律的环节理解为物质，这些环节的本质性已经变成了普遍或共相，而既然称为共相，就可以说是一种非感性的感性存在，一种非物体性的却倒是对象性的存在。

[Ⅱ．对有机物的观察]

[Ⅰ．一般规定]

所以如果说无机物以规定性为它的本质，因而它只与一个另外的事物一起才构成概念环节的完整性，因而它一进入运动就自行消灭，那么相反，在有机物那里，一切使它成为敞开的为他存在的规定性，全都在有机的单一的统一性之下联结起来了；而凡是自由地与他物发生关联的规定性，就不是本质的规定性；所以说，有机物在它与外物的关联中促持着它自身。

[（1）有机物与自然原素]

所以，象有机物与自然原素之间的这类关系，事实上就不能称为规律，一方面这固然因为这样的一种关系，如上所述，就其内容而言决不穷尽有机物的关系的全部，但另一方面，也因为这种关系的两个环节自身是互不相干的因而并不表示必然性。在酸性概念里含有着碱性概念，在阳电概念里含有着阴电概念，但厚毛的兽皮与北极，鱼的身体结构与水，鸟的身体构造与空气，象这样的两端环节不论是怎样地时常在一起出现，究竟北极概念里并不含有厚毛兽皮的概念，海水概念里并不含有鱼的身体结构概念，空气概念里也并不含有鸟的身体结构概念。由于关系的双方各自保有这种自由，所以也有陆上的动物具有着空中动物鸟的或水中动物鱼的本质特性。必然性既然不能被理解为内在于事物的必然关系，它也就不再具有感性的现实存在，不再能够根据现实而予以观察，相反，它已离开了现实。既然它不存在于现实事物自身，那么它就成了在关系者之外的因而勿宁是与规律的性质正相反对的一种关系，这种关系就是平常所说的目的性的关系

[（2）理性本能所理解的目的概念]

诚然，照观察的意识看来，目的概念不是有机物自身的本质，而是在有机物以外的，因而只是上述的那种外在的、目的论的关系。但是，根据前面对有机物所下的定义来看，有机物事实上正就是实在的目的自身，因为它既然保持自身于其对他物的关系中，它就恰恰是这样的一种自然事物：在这种自然事物里自然是通过概念来反思自身，而从必然性里分解出来的原因与效果、施为与忍受等等环节也都在这里合而为一，因而在这里出现的就并不仅仅是必然性的结果而已，而相反，由于结果是反回于自身，那么结果，或者说最后的，也就是最初的，就是产生运动的起因，就是它所实现了的目的。

动物的本能，寻找食料和吞食食料，并不因此产生出别的东西而只生长它自己，同样，理性的本能在它的寻找中也只能找到它自己。

[（3）有机物的行动及其内在与外在的方面]

它的两个实在的对立面都以同一个自在为其本质，但同时，由于内在与外在又是两个相反的实在，在观察中又各呈现为一个不同的存在，于是在观察意识看来它们就好象各有自己独特的内容。

[2．有机物的形态]

[（1）有机属性与有机系统]

因为感受性所一般表示的是有机的自身反映这一简单概念，或者说，这个概念的普遍的流动性。激动性所表示的，乃是在自身反映中同时进行着反应的那种有机的弹性和正与第一种安静的自身存在相反的实现化。就在这种实现化里，抽象的自为存在成为一个为他的存在。

而再生性就是这个整个的反映于自身的、作为自身目的或类属的有机物的这样一种动作，通过它的这种动作或活动，个体从自己本身脱落出来，以便或者产生它的有机部分，或者重复地产生整个的个体。在一般的自我保存这个意义下，再生性所表示的，乃是有机物的形式概念或感受性。但真正地说来，它乃是现实的有机概念，或整体，这种整体如不是作为个体通过它自己的个别部分的产生而返回其自身，就是作为类属通过整个的个体的产生而返回其自身。

[（2）内在方面的诸环节相互关联]

如果说感受性与激动性是有区别的，而且这样区别是必要的，那末它们的区别是按照概念说的区别，它们的对立是质的对立。但除此真正的区别以外，它们还可以从另外观点上认为互不相同，那就是说，作为存在着的，对于思想而言，也是彼此不同的，比如它们就可能各为规律的一面；可是它们这样所表现的不同乃是量的不同。它们的独特的、质的对立，于是进入数量，因而发生比如说这样的一条规律：“感受性与激动性在分量上互成反比例，所以当一方增加另一方就减少”，或者为了更清楚些而直接以分量自身为内容来说：“某物的大增加了，它的小就减少”。

在这个意义下，当然可以观察出一个有机物比另一个更敏感或更易激动或再生力更强，也可以观察到，某一类有机物的感受性等等与另一类有机物的感受性有所不同，某一类有机物对待某种刺激的行为与别类有机物对待该种刺激的行为不同，比如马对待燕麦与对待干草的行为不同，狗对待这两者的行为又不同；这种不同之能被观察，正如一个物体比另一个物体更为坚硬等等之可以观察一样。——然而象硬度、颜色这样的感性属性，以及对燕麦的感觉力对沉重负担的激动力[反应力]或能生育多少个和什么样的幼子的再生力，诸如此类的现象，如果被联系起来加以比较和观察，则我们须知这些属性和现象本质上是与规律不相容的。因为它们的感性存在的规定性，说明它们是完全互不相干地存在着的，说明它们所表述的毋宁是自然之摆脱概念羁绊的自由，而不是一种关系的统一，它们所玩弄的毋宁是概念环节同偶然的数量上的排比，而不是对这些环节本身的理性观察。

[（3）内在与外在方面的关系]

有机物的存在，从本质上说，乃是普遍性或反映于自身，所以无论它的整个存在或它的个别环节都不能是一个固定的解剖系统，它们所实际表现于外的，毋宁只是流行于形态各个部分中的一种运动，在这运动中，被割裂出来被固定为个别系统的都以本质上是流动性的环节而出现；因此，不是解剖学所发现的那种现实而是作为运动历程的那种现实才能说得上是它们的真实存在；事实上也只有在这种运动过程中各解剖部分才有意义。

[3．关于有机物的思想]

[（1）有机的统一]

构成规律的两个相应方面，内在和外在，即，表现于历程中的普遍性和静止的有机形体的各个部分，如果这样分裂开来单独看待，就根本丧失了它们的有机意义。而规律观念的根据却正在于规律的双方各自有一个互不相干的持存，而同时又有彼此相应的关系，所以它们都有一种双重规定性。有机物的每一面，实际上可以说本身就是一切规定都消溶于其中的那种简单的普遍性，同时又是这个规定性消溶的运动过程。

[（2）规律的扬弃]

[（3）整个有机物，它的自由与规定性]

如果我们比较整个有机物的两大方面的内在方面，有机物的一大方面是内在，另一大方面是外在，而内在与外在自身又各有一个内在方面与外在方面，我们就看到，内在的内在方面是活动不已的抽象，亦即概念，而外在的内在方面则是持存不变的普遍性和这普遍性里的持存不变的规定性，亦即数。因此如果说前者[内在的内在方面]，由于有概念在它那里发展着它的环节，好象环节之间的关系具有必然性，因而幻想着要去建立规律，那么后者[外在的内在方面]，由于数是它的规律的一个方面的规定性，就立即放弃这种想法。因为数恰恰是一种完全不动的、僵死的、漠不相干的规定性，在这里，一切运动和关系都已消灭，它已拆断了它通往情欲的生动表现、具体生活、和其他一切感性现实的桥梁。

[Ⅲ．将自然当作一有机整体来观察]

[1．无机物的组织：比重，凝聚性，数]

首先，有机物的形象的内在方面，在一个无机物这里就是简单的个别性：比重。作为一种简单的存在，比重也象它的唯一规定性、数那样可以被观察，或者更明确地说，可以通过观察比较而被发现，因而似乎可以构成规律的一个方面。

而形状、颜色、硬度、韧性以及无数的其他特质将会共同构成规律的外在方面，作为内在规律性、数的外在表现，这样，两方面就可以互为映象。

凝聚性是一种单一的感性特质，它的对方是松散了的环节，它分散而为许多互不相干的特质或属性，而又象比重那样归属于凝聚性之下；于是许许多多互不相干的属性结合一起就构成凝聚性的对方。但在这里，正如在别处一样，数是唯一的规定性，数这个唯一的规定性不仅不表示这些属性相互的关系和过渡，却恰恰表示根本就没有任何必然关系，按照它的本性说，它代表一切规定性的消灭，因为它所代表的规定性乃是一种非本质的规定性。因此，可以说，一系列的物体，如果它们之间的差别在于它们的比重上的数的差别，而另一系列的物体，其间差别在于属性的不同，那么这两系列的物体就决不互相平行，即使为了把事情化繁为简而只选取其中的一两个，情况也并无改变。因为事实上构成这个平行之另一面的，只能是这一整束的属性。为了把这一整束安排整齐，使之连成单一的整体，观察意识随手可以现成取得这些属性的数量大小不等的规定性，但这是一方面，另一方面呢，它们的区别又表现为质的区别。

[2．有机物的组织：类属，种，单一性，个体]

无机物的内在是一个简单的内在，它在知觉面前呈现为存在着的属性，因此它的规定性本质上就是数量或者说大小，它作为一种存在着的属性是与外在或许多其他的感性属性互不相干的。但有机物的自为存在却不象这样出现在它的外在的对面，而是在其自身以内就包含着他物或对方的原理。

如果我们把自为存在定义为简单的保存其自身不变的自身关系，则它的他物或对立就是简单的否定性，而有机物的统一体就是自身持存不变的自身关联与简单的否定性这两者的统一。

[3．生命，偶然的理性]

由于上述种种，在有机的实际存在里观察之所能及的只是作为生命一般的理性，而生命一般，在分的分化过程里，并不实际含有合乎理性的排列与组织，并不是一个在其自身中建立起来的形态系统。——如果有机形态的三段论式里的中项，即种及种的实现落于其中而成为个别的个体性的那个中项，自身中就有内在普遍性与普遍个体性这两项，那么这个中项就应该会在其实现运动中具有普遍性的外表与性质，就会是系统化其自身的那个发展运动。——这样，意识就以意识形态的系统当作介乎普遍精神与其个别性或感性意识之间的中项，这个中项，这个意识形态系统，作为精神生命依次排列的整体，就是我们在本书中要考察的那个系统；因为作为世界历史，它有它的客观存在。但是，有机物并没有历史，它是从它的普遍、生命直接落到具体存在的个别性里去的；而在这一实现中联合起来了的简单的规定性的环节与个别的生命性的环节所产生的生成变化，仅只是一种偶然的运动，在此偶然运动中每一环节各在其自己的部位上有所活动而整体则保持不变；但是，这个活动性是为其自身而仅限制于它自己的定点以内的，因为在它的定点以内没有整体，而整体所以不在其内，因为它在这里不是作为整体而自为地存在着。

由于有机生命的普遍性在它的实现中没有任何真正自为存在着的中介，而是让其自己直接地降落到另一极端、个别性上的，所以观察的意识所观察到的事物就仅仅是一种意谓；而即使理性能有闲情逸致去观察意谓，它也只限于描写和记述这种关于自然的意谓而已。不错，意谓的这种毫无精神的自由，将会到处呈现为规律的萌芽，必然的迹象，秩序和系列的征兆，以及很有趣味的表面关系；但是，在有机物与无机物的具体差别如原素、区域、气候等等之间的关系里，观察所能达到的，说不上什么规律和必然性，仅止于所谓巨大影响而已。同样的，另一方面，当个体性不具有地球的意义而具有内在于有机生命中的一的意义时（这个一，固然与普遍直接统一而构成类属，但正因为如此，它的简单的统一就仅只被规定为数，而质的现象因而一概消失），观察所能达到的也不过是找出一些机智的意见，有趣的关联，和发现有某种对概念友好的迎合情况而已。

（b）对自我意识的纯粹自身及其与外在现实的关系的观察；逻辑规律与心理学规律

自由的概念具有普遍性，而它的普遍性自身以内也绝对包含着发展了的个别性；这样的自由概念，只能在作为概念而存在着的概念里观察到，即是说，只能在自我意识里观察到。

观察的理性既然返回其自身而把矛头指向作为自由的概念而现实存在着的概念，于是它首先就发现到思维的规律。思维规律都是这样的一种个别性，它是在其自身中的思维，是一种抽象的、完全返回于简单性中的否定运动；思维规律都居于实在以外。——说规律没有实在，这无异于说规律没有真理性。规律虽说不是整个的真理，毕竟还应该说是形式的真理。但没有实在的纯粹形式乃是思想事物或没经分裂的空虚的抽象，因为没有分裂就是没有内容。——但是从另一方面看，思维规律既然是纯粹思维的规律，纯粹思维是自在的共相，因而是一种具有直接的存在并在其存在中具有一切实在的知识，那么这些规律就是些绝对概念，从而必然地既是形式的又是事物的本质性。由于在自身中运动着的普遍性就是已经分裂为二的简单概念，那末经过分裂的概念就在自身中有内容，而且是这样的一种内容：它是一切内容，但唯独不是一种感性存在。感性存在是一种内容，它不但不与形式相矛盾，并且根本与形式没分离，而毋宁本质上就是形式自身；因为形式只不过是将自身分裂为其纯粹环节的那种普遍或共相。

[Ⅰ．思维规律]

观察的理性既然返回其自身而把矛头指向作为自由的概念而现实存在着的概念，于是它首先就发现到思维的规律。思维规律都是这样的一种个别性，它是在其自身中的思维，是一种抽象的、完全返回于简单性中的否定运动；思维规律都居于实在以外。——说规律没有实在，这无异于说规律没有真理性。规律虽说不是整个的真理，毕竟还应该说是形式的真理。但没有实在的纯粹形式乃是思想事物或没经分裂的空虚的抽象，因为没有分裂就是没有内容。——但是从另一方面看，思维规律既然是纯粹思维的规律，纯粹思维是自在的共相，因而是一种具有直接的存在并在其存在中具有一切实在的知识，那么这些规律就是些绝对概念，从而必然地既是形式的又是事物的本质性。由于在自身中运动着的普遍性就是已经分裂为二的简单概念，那末经过分裂的概念就在自身中有内容，而且是这样的一种内容：它是一切内容，但唯独不是一种感性存在。感性存在是一种内容，它不但不与形式相矛盾，并且根本与形式没分离，而毋宁本质上就是形式自身；因为形式只不过是将自身分裂为其纯粹环节的那种普遍或共相。

[Ⅱ．心理学的规律]

心理学包括一批心理规律，根据这些规律，精神以不同的态度对待它自己的不同方式的现实，不同地对待当前已有的他物。有时候，精神采取接受现实的态度，使自己适应于现有的风俗习惯伦理道德以及以精神自身为对象的那些思维方式等等；有时候精神持反对现实的态度，进行独立思考，根据自己的兴趣情感来挑选其中特别为它自己的东西，使客观事物适应于它自己。前一种态度是否定地对待自己的个别性，后者是否定地对待自己的普遍性。——在前一情况下，独立性（个体）仅只一般地赋予当前已有的东西以有意识的个体的形式，至于内容方面则仍然不超出于现在已有的普遍现实的范围；但在后一种情况下，独立性至少给现实作出一定的并不违反其本质内容的修改，有时甚至于也作出修改，使个体自己作为特殊的现实和独特的内容跟普遍的现实对立起来；如果个体只个别地扬弃客观现实，这种对立就造成违法犯纪的行为，如果他普遍地并且是为一切人而这样做，这种对立就整个扬弃现在已有的，从而产生另外一个世界，另外的法权、法律和道德。

[Ⅲ．个体性的规律]

构成个体性规律之内容的环节，一边是个体自身，另一边是个体所面对着的普遍的无机自然界，如当前的环境，形势，风俗，道德，宗教等等；特定的个体就要根据这些情况才可理解。

因为世界与个体仿佛是两间内容重复的画廊，其中的一间是另外一间的映象；一间里陈设的纯粹是外在现实情况自身的规定性及其轮廓，另一间里则是这同一些东西在有意识的个体里的翻译；前者是球面，后者是焦点，焦点自身映现着球面。

个体性不是别的，正就是属于它自己的那个世界，即是说，正就是个体性的世界；个体性本身是它自己的行动范围，在这里面，它把自身呈现为现实，它自身就是现成的存在与制造出来的存在的统一体；这个统一体的两个方面并不象心理学规律所设想的那样作为自在地现成的世界和自为地存在着的个体性彼此分裂开来；换句话说，如果把它们各作一个方面看待，在它们之间的关系里也并不存在有必然性和规律。

（c）对自我意识与其直接现实的关系的观察 面相学与头盖骨相学

个体是自在的又是自为的：它是自为的，这也就是说，它是一个自由的行动；但它也是自在的，这就是说，它自身具有一个原始的特定的存在，——个体的这一规定性，按照概念来说，正就是心理学当初以为可以在个体以外找得到的那种东西。这样，个体自身以内就出现了对立，它既是意识的运动，又是一种显现为现象的固定的现实存在；这个现实存在，在个体那里是直接属于它[个体]的；这个存在，既然是特定的个体的身体，所以是个体的原始性，或者说，是个体的未经制造的东西。但是，由于个体同时又仅只是它自己制造出来的东西，所以它的身体也就是由它自己所产生出来的关于它自身的一种表示，或一种符号，既是一种符号，那就不再是一种直接的事实，而纯然是个体借以显示其原始本性的东西。

[Ⅰ．器官的面相学的含义]

说话的口，劳动的手，还有走路的腿，如果我们愿意添加上去的话，都是实现内在和完成内在的器官，所以它们本身就含包着行动自身或内在自身；内在通过这些器官而获得外在性，成为外在行为，而行为却是一种从个体分离出来了的现实。语言和劳动都是外在的东西，在这种外在的东西里，个体不再保持它的内在于其自身，而毋宁是让内在完全走出自身以外，使之委身于外物。

如果现在说，外在形象，只当它不是器官也不是行动而是持存着的整体时，它才能够表示内在个体性，那么它就要以一种持存的事物自居，而将内在当作一种外来物接纳到它自己的被动的客观存在里，从而自身变成这个内在的一个符号；——这种符号乃是一种外在的、偶然的表示，因为它的现实方面本身是毫无意义的，——这仿佛是一种语言，它的音调以及音调联接都与事情自身本不相干，而只是被武断任意地与它结合起来的，所以对它来说都是些偶然的东西。

这样的一些互为外物的东西之间的这种任意的关联，当然并不构成规律。但是，面相学据说与这些毫无希望的研究有所不同，因为面相学考察特定的个体，是就其内在与外在亦即有意识的本质与具体存在着的形象之间必然的对立关系中来考察的，并且它所以连结这内外两个环节使之发生关系，也是因为按它们的概念来说它们本来互相关联着的，因为它们必然构成一种规律的内容。反之，在星象学，手相学等等学问里，发生关系的双方似乎只是一个外物与另一个外物，一种东西与一种对它完全陌生的东西。个体出生时的某种星象座位，或者为了使这种外物更接近于人的躯体本身，例如说，手纹的某些特征等等，对于一个人的年寿长短和命运休咎，都是外来的环节。它们作为互相外在的东西，彼此各不相干，没有必然的关系，象一个内在与一个外在之间应有的必然关系那样。

诚然，对于命运来说，手好象不能说完全是外在的东西，倒不如说它是命运的内在。

因为归根到底命运也还只是一种外在现象，它表现着自在的特定个体的内在的原始规定性。——为了认识自在的个体，手相家和面相家走了一条捷径，举例说吧，比索伦的办法就较为直接，因为索伦认为必须根据整个生活经历才能推知命运；所以他是考察现象，而手相家和面相家则是考察自在。就命运方面来说，手之所以一定代表或呈现个体的自在，很容易从下面这个事实看出来：除语言器官以外，手是人类最多地用以显现和实现其自身的一个器官。它是人创造自己的幸福的一个被赋予灵感的创造者；我们可以说，它就是人的行动的结果；因为手作为人的自我实现的活动器官，本身体现着作为灵感的赋予者的人，而既然人本来就是他自己的命运，那么手就将表示这个命运，表示这个自在。

上面说过，活动器官同时既是一个存在又是它自身所包含的行动，或者说，它既是它自身中现在着的内在的自在存在，又具有一个为他的存在，那么根据这个规定，我们可以对器官产生一种与前不同的看法。因为如果说，器官之所以不能被视为是内在的一种表示，是因为在器官里现在着的是：作为行动的行动，至于那作为行为[完成了的行动]的行动，对器官来说只是一种外在的东西，因此内在与外在互相分离，彼此互为或可以互为外来物，那么，即使按照这个规定来说，器官也还必须被视为两者的中项；这恰好是因为这样：行动在器官那里现在着，同时构成器官的外在性，而行动所构成的这种外在性不同于行为之为外在性，因为行动作为外在性仍然停留在个体与器官里。——这个内在于外在的中项和统一体自身最初也是外在的；然而随后这个外在性同时又被归入于内在，成为单一的外在性而与散乱的外在性相对立，而散乱的外在性，可以只是一种个别的外在性亦即对整个个体而言纯属偶然的行为成就或状态，但也可以是整个的外在性亦即那分散为众多行为成就和状态的命运。因此，手上的简单特征、声调和音量等语言上的个人特点，以及文字方面个人字体或笔迹的特点（文字是语言通过手比通过声音而获得的一种更为固定的存在），——所有的这一切，都是内在的一种表示，而这种表示作为单一的外在性，又与行为和命运的复多的外在性相对立，把复多的外在性当作外在，而自己则以内在自居。——因此，如果我们首先把个体的特定的本性以及与生俱来的和后天获得的特性当作它的内在，视之为行为和命运的本质，那么这种内在本质，首先就以个体自身的口、手、声音、字体和其他各种器官以及器官的固定规定性当作它自己的现象和外在性，在此以后，它才更进一步把自己表示于外，以它自己在世界里的实现当作自己的外在性。

现在，由于这个中项首先把自己规定为外在性，而同时又把这个外在性收回于内在一方面去，所以这个中项的具体存在就不仅仅是直接的行动器官，而毋宁是面部上和整个形象上的那些毫无作用的运动和形式了。这些特征及其运动与形式，就这个概念来说，是保留于个体之内含蓄未发的行动，就个体与实际行动的关系来说，则是个体对它自己的行动的考察和观察，换句话说，这种外在表现乃是对于现实的外在表现的一种反映。——个体对于它的外在行动不是缄默的，因为，当它行动的时候它同时已反映于其自身，而且它把这种自身反映，表示于外；这个理论的行动，即是说，个体就它自己的实际行动和它自己本身所作的谈话，别人也能听得到，因为它本身是一种外在表现。

［Ⅱ．这种含义的双义性］

——在前面讨论心理规律时所说的那种情况下，摆在面前的环境是一种存在着的东西，从它那里个体取得其能够取和愿意取的，对它既可以屈从，也可以违抗，因为这个原故，这种存在并不包含必然性和个体本质。同样，在现在讨论的这种情况下，个体性所表现出来的直接存在是这样的一种存在，它既可以表明是个体之从现实中反映于自身，是个体的自身存在，也可以仅仅是对于个体的一种符号，而这种符号与它所指的东西漠不相干因而真正说来它毫无所指；它既可以是个体的真实面目也可以是它随便可以丢掉的面具。——个体性渗透着或体现于形象，在形象里运动，在形象里说话；但是，这整个的具体存在——形象，同样可以转变为一种与意志和行动漠不相干的存在；个体性把这个存在以前所具有的意义取消掉，使它不再含有个体性的自身反映或真正本质，反而把这种本质放到意志和行为里去。

因为个别的形象也如个别的自我意识那样，作为一个意谓的存在，是不可以言语形容的。因此，那研究属于意谓或揣度的人的所谓识人科学，以及研究属于意谓的现实并想将日常面相术的那些不加思索的判断提升为科学知识的相面科学，都是一种既无目的又无基础的东西，它永远不能说出它所意谓的东西，因为它仅只在进行意谓，它的内容仅只是一种属于意谓的东西。

这个科学企图去寻求的规律，实际上都是它所意谓的这两个方面之间的一些关系，因而本身只不过是一种空的意谓罢了。再者，由于这种自命是研究精神现实的科学，已经认识到精神是跳出它的感性的具体存在而反映自己于其自身的东西，因而有规定的具体存在都是一种与精神漠不相干的偶然性，那么这种科学就一定懂得它所发现的规律什么也没说，真正讲来只是一些纯粹的空谈，或者说，只是说出了关于自己的一种意见罢了；——我们使用这样一个名词，其真理性在于指明：说出它的意见，和不说出事情本身而仅只提出了关于自己的一种意见，是一回事情。但就内容来说，这些观察结果跟下述两种意见在价值上不能有任何差别：小贩说，“我们每逢年会都下雨”；家庭妇女说，“可不也是，每次我晾晒衣服都下雨”。

行为是一种简单规定了的东西，普遍的东西，可以在一种抽象中予以把握的东西；它是一件杀人罪行，一件偷窃行为，或一件慈善行为，一件义勇行为等等；总之我们可以说出它是什么。行为就是这个行为，它的存在不仅仅是一个符号，而是事情自身。行为就是这个行为，有什么样的行为就有什么样的个人；在这个“就有”或“存在”的简单性里，个别的人对于别人而言，乃是存在着的、普遍的东西，不再仅仅是一种意谓中的东西。不错，他在这里并不是被认定为精神，但是既然这里所谈的是他的作为存在的存在，既然从一方面来说，他的形象和行为这个双重存在是互相对立着的，两者都主张自己是他的现实，那么，这就毋宁只能肯定行为是他的真正存在；——而形态不是他的真正存在，因为形态所表示的，乃是他以为他的行为所表达的那种东西，或是别人以为他不能不去做的那种东西。

[Ⅲ．头盖骨相学]

[1．头盖骨作为精神的外在现实]

如果现在说大脑和脊髓是精神的身体性的自为存在的前一极端，那么头盖骨和脊椎骨就是那分离出去的另一极端，即固定的静止的事物的那一极端。——但是既然任何人一想到精神的具体存在的真正所在地就总是只想到头脑而不想到脊椎，那么当我们分析一种象我们现在分析的这样知识时，我们就大可满足于以此理由为根据——对当前的问题来说，这还不是太坏的理由——从而只把头盖骨当作精神的这种具体存在。

因为尽管人们经常说，对于有理性的人，要紧的不是言词而是事实，这句话却不允许我们使用一种与事实不符合的言词去指示这一事实：因为这样做就同时既是愚蠢又是欺骗，这样愚蠢地进行欺骗的人自以为是，并且佯言只是由于没找到适当的言词，其实他是掩饰他根本没把握到事情，没把握到概念；如果确实有了概念，那么概念就自然会有它正确的名称。——那么在这里，暂且规定了的只有这么一点：大脑是活的头，头盖骨是死的头。

[2．头盖骨的形状与个体性的关系]

正象落雨与诸如此类的情况完全无关一样，就观察来说，精神方面的这一规定性与头盖骨上的这一特定的存在，也是漠不相干的。因为这种观察的两个对象之一是一个干巴巴的自为存在，一个僵化了的属性，而其另一对象则是一个同样干巴巴的自为存在。一个僵死的事物，象这两个对象这样，对于一切别的东西都是完全漠不相干的；对隆起的骨头而言，有一个强盗在它的邻近与否，和对强盗而言，有一个扁平骨头在他的旁边与否一样是漠不相干的。

[3．潜在与现实]

人是自由的，这就等于承认人的原始的存在只是一些潜在[或天赋]；只有潜在还不够，在潜在的基础上，人可以起很大的作用；或者说，人的潜在必需有利的环境才能得到发展；这也就是说，精神的一种原始的存在，同样又可以说是一种并不实际存在的存在。因此，假定观察的结果跟随便一个什么人所信以为真的规律发生了矛盾，比如说吧，假定年会或晒洗衣服的那天是爽朗的晴天，小贩和家庭妇女就尽可以说，本来应当下雨的，虽未下雨，而可能下雨的潜在却是现成存在着的；同样，头盖骨相学也可以说，这个个体本来应该是象头盖骨按照规律所指示的那个样子的，他有一种原始的潜在，只是没发展出来而已；这种潜在着的性质诚然并不是实际存在着，但它是应该可以实际存在的。——规律和应该，根据的是观察到了的实在的雨和观察到了的实在的某一头盖骨规定性，可是当没有这种现实存在的时候，空虚的可能性就和现实一样，可以代替现实。——这种空虚的可能性亦即这样建立起来的规律的不现实性，以及违反规律的观察结果，它们之所以必不能免，一定会发生，正是因为，个体的自由和发展变化着的环境都是与一般的存在漠不相干的，无论就其为原始的内在的存在或是外在的硬化或骨化的存在而言；而且，不仅如此，还因为个体也可以不同于它内在原始本性，更不同于一块骨头，而是什么别的东西。

——因此，如果我对你说：你（你的内在）所以是这个样子，因为你的头盖骨是这样长的，那么这无异于说，我把一种骨骼当作是你的现实。在上面讨论面相学时曾谈到用打耳光来给这样的判断以回敬，那只不过初步地给他头部的柔软部分改变一下面貌和位置，从而证明它们不是真正的自在，不是精神的现实；——在骨相学这里，这个回敬真正地说来应该更进一步，应该把作这样臆断的人的头盖骨打碎，以便也象他的智慧那样实事求是地向他表明，对人而言一种骨骼不是什么自在的东西，更不是人的真正现实。

[结束语]

在无机物的过程里，一是并不实际存在的内在，但如果过程作为一而存在着，它就是有机物。——单一，作为自为存在或否定本质，是与普遍对立着，自为地保持着自身的独立自由，因此，那只实现于绝对个别化的要素里的概念，在有机存在里就找不到它的真正的表现，即是说，概念并不是作为一种普遍而存在于有机物里，它仍然是有机物的一个外在，或者，其实都是一回事，是有机物的一个内在。——有机的过程只自在地是自由的，但它的自由并不是自为的。

它的自由的自为存在，出现于目的中，在那里表现为一种另外的本质，一种居于过程以外而对自由有所意识的智慧。于是，理性的观察活动就转向这个智慧，转向精神，转向作为共相而存在着的概念或作为目的而存在着的目的；而理性自己的本质，现在就变成了它的观察对象。

大脑纤维一类的东西，作为精神的存在，已经就是一种设想的、假设的现实，而不是实际存在着的现实，不是感觉得到、看得见的现实，一句话，不是真实的现实。如果它们实际存在在那里，如果它们是看得见的，那它们就是僵死的对象，因而就不再是精神的存在。但是，真正的对象性或客观性必须是一种直接的，感性的存在，因此，在这种死的客观性里的精神（因为骨骼可说是在活的东西自身中的死的东西），就被认为是客观的现实。——这种思想里所含的概念，乃是在说，理性自身是一切事物性，甚至于是纯粹客观的事物性。但是在概念中理性才是一切事物性，或者说，只有这种概念才是理性的真理性；而概念自身愈纯粹，就愈下降而成为愚昧无知的表象，假如它的内容不是概念而是表象的话，或者，假如自我扬弃着的无限判断并不意识到它的这种无限性，而是被当作一种一成不变的命题，而命题的本来应该不分彼此的主词和宾词竟是各为自己的、自我固定为自我、事物固定为事物的话。——理性，本质上亦即概念，直接被分裂为它自身与它对方的对立，而这个对立，正因为是直接分裂出来的也就同样直接被扬弃。

——无限的判断，作为无限的东西，可说是有自我理解的生命的最高完成；但无限判断的停留于表象中的意识，则相当于小便。

二、理性的自我意识通过其自身的活动而实现

自我意识已不再是确知它自己即是一切实在的那个直接的确定性，而已是这样的一种确定性：对于它，直接的东西一般具有着一种被扬弃的东西的形式，因而这种直接的东西的客观性[或对象性]只还算是个表面，其内在和本质则是自我意识自己。——因此，自我意识与之积极发生关系的对象，就是一个自我意识；这个对象是事物性的，即是说，它是独立的；但自我意识确知这个独立的对象对它说来不是什么外来的东西，它因而知道它自己本来是这个对象所承认了的；因此，它是这样的一种精神，这种精神具有确定性，确信它与它自身的统一存在于它的自我意识的双重性和两个自我意识的独立性中。

[Ⅰ．自我意识的直向运动；伦理世界]

个体乃是单一的精神本质，而由于它同时成了意识，它就是以前的各种形式返归于其中的那个现实的实体；各种形式都以此现实的实体为它们的本原，它们都只是本原的发展过程的个别环节，它们虽然互相分离并表现出各自的形态，但事实上它们仅只是由这实体所支持着的实际存在和现实；只当它们存留于实体自身中时，它们才取得它们的真理性。

因为，伦理只不过是各个个体的本质在个体各自独立的现实里的绝对的精神统一，是一个自身普遍的自我意识；这个普遍的自我意识意识到它在另一个意识里是这样现实的：以至于这另一个意识具有完全的独立性，或者说，成了对于它的一个独立事物，并且普遍的自我意识正是在这个完全的独立性里意识到自己与另一意识的统一。它只在它与这个客观本质的这个统一里才是自我意识。这个伦理的实体，在普遍的抽象里，只是思维出来的规律，但它同样直接地即是现实的自我意识，或者说，它就是礼俗伦常。反之，个别的意识，当它在它的个别性中意识到普遍的意识即是它自己的存在时，当它的行动与实际存在即是普遍的伦常礼俗时，它只是这种存在着的一而已。

个体的行动内容，当其完全个别化了的时候，它是在它的现实里交叉于一切个体的行动中的。个体满足它自己的需要的劳动，既是它自己的需要的满足，同样也是对其他个体的需要的一个满足，并且一个个体要满足它的需要，就只能通过别的个体的劳动才能达到满足的目的。——个别的人在他的个别的劳动里本就不自觉地或无意识地在完成着一种普遍的劳动，那么同样，他另外也还当作他自己的有意识的对象来完成着普遍的劳动；这样，整体就变成了他为其献身的事业的整体，并且恰恰由于他这样献出其自身，他才从这个整体中复得其自身。——在这里，所谓整体，不是什么仿佛非相反相成的东西，在整体里，个体的独立性并非在它的自为存在的消溶中，在它自身的否定中不赋予它自己以积极意义，即是说，并非不肯定它自己是自为而存在着的。为他的存在（或向着事物的转化）与自为的存在的这个统一体，这个普遍的实体，在一个民族的伦常礼俗与法律里述说着它的普遍的语言；但这种持存不变的东西并不是别的，而只是好象与普遍的实体相对立的那种个别的个体性自己的言词表示而已。法律表示着每一个体之所以为个体以及其所作所为；个体不仅认识法律，知道法律就是它自己的普遍的客观事物性，而且同样也在事物性中认识它自己，或者说，作为个别化了的事物性，它同样也在它自己的个体性里和它的每一个同胞那里认识它自己。因此，在普遍的精神里，每人都仅只具有他自己的确定性，即是说，他确知在存在着的现实里所找到的只不过是他自己罢了；每个人又象确知他自己那样确知别人。——我在所有的人那里直观到，他们就其为自身而言仅仅是这些独立的本质，如同我是一个独立的本质一样；我在他们那里直观到我与别人的自由统一是这样的：这个统一既是通过我而存在的，也是通过别人自己而存在的；——我直观到，他们为我，我为他们。

在一个自由的民族里，理性因而就真正得到了实现。它此时是一个现在着的活的精神，在这个活的精神里，个体不仅找到它那表示了出来而作为事物性现存着的规定或使命或它的普遍与个别的本质，而且它自己已经就是这个本质，它也已经达到了它的规定或达成了它的使命。所以，古代最明智的人们曾创出格言说：智慧与德行，在于生活合乎自己民族的伦常礼俗。

[Ⅱ．自我意识的反向运动；道德世界]

因此，如果对于我们而言这个理性的自我意识的真理性就是伦理的实体，那么对于这个自我意识而言这里只是它的伦理的世界经验的开始。如从理性的自我意识还没有成为伦理实体这一方面来看，这个运动是在向伦理实体推动着；而在这个运动中所扬弃了的，是自我意识认为孤立地有效的那些个别的环节。它们就象是一种直接的意愿或自然冲动，冲动得到了满足，满足自身又成了一个新冲动的内容。——但是如从另一方面来看，认为自我意识已经失掉了它存在于实质中这一幸运，那么这些自然冲动就与它们的目的即真正的使命、规定和本质这一意识关联起来了。伦理实体就下降而成为无主的宾词，这个无主的宾词的活的主词，乃是尚待通过自身以充实其普遍性并必须由其自身来完成其使命的那些个体。——那么在前一种意义下，意识的这些形态都是伦理实体的形成或实现过程，它们走在伦理实体之前；在后一种意义下，它们跟随在伦理实体之后，并向自我意识披露什么是它的使命或规定。按照前一方面说，自然冲动在那向意识揭示它们的真理性的运动过程里丧失掉它们的直接性或品质性，它们的内容就过渡成一种更高级的内容。但照后一方面说，所丧失掉的是意识的错误表象，意识是把它自己的规定放置到自然冲动里去的。按照前一方面说，它们所争取的目标是直接的伦理实体，但照后一方面说，其目标是对于这种实体的意识，而这个意识是这样的，它意识到这伦理实体是它自己的本质；而且在这个意义下，这个运动应该说是道德的形成或实现过程，所谓道德，乃是一种比伦常更高的意识形态。不过这些形态同时仅只构成道德形成的一个方面，即，属于自为存在的那一面，或意识在其中扬弃了它的目的的那一面；它们并不构成道德形成的另一个方面，即，道德在其中摆脱伦理实体而独立出现的那一面。由于这些环节还没有取得被当作与已丧失了的伦常相对立的那些目的的含义，它们在这里所以有效就纯然是由于它们的天真的内容；而它们所追求的目标就是伦理的实体。但是，既然这些环节在意识丧失了它的伦理生活以后所显现的那种形式，更接近于我们这个时代，而且意识在寻找其伦理生活时所重复的也正是那些形式，那么，这些环节就应该更可以按后一种说法予以表象。

自我意识首先只是精神的概念，它走上这条道路时所具有的规定性是：作为个别的精神，它是它自己的本质；因而它的目的是：将自身作为个别的意识而予以实现并在这个实现中作为个别的意识而自我享受。

（a）快乐与必然性

自我意识，它意识到自己根本就是实在，它的对象就在它自身以内，不过，它所具有的这个对象首先只是自为的，还不是存在着的。存在是作为另一个现实而与它对立着的，因为这现实是属于它的一个现实。自我意识的目的就在于实现它的自为存在，从而将它自身看成为另一个独立的存在。它这第一个目的，是要意识到它自己是在另外一个自我意识里的一个个别的存在，或使另外的这一个自我意识成为它自己；它具有这样的确定性：确信另外的这一个本来或自在地已经就是它自己。——当它从伦理的实体和思维的静止存在中上升而成为它的自为存在时，它已将伦常方面和具体存在里的规律、理性观察所得的知识以及理论等等象一种灰暗的、正在消失着的阴影一样抛到自己身后；因为这些东西，乃是关于这样的一种东西的知识，这种东西，它的自为存在和现实与自我意识的自为存在和现实是另一回事。进入而充实着这个自我意识的，不是天上的精神、不是知识和行动里的普遍性的精神（在这种精神里，个别性的感觉和享受陷于沉寂），而是地上的精神，地上的精神认为只有象个别意识的现实这样的存在，才算是真正的现实。

[Ⅰ．快乐]

我意识于是达到了这些：享受了快乐，意识到了它自己在一个独立显现着的意识里的实现，直观了两个独立自我意识的统一。

自我意识达到它的目的，并且正是在它达到目的的时候它经验到了它的目的的真理性。

它理解它自身是这个个别的、自为存在着的本质，但这个目的的实现却要靠这个目的的扬弃；因为它意识到成为自己对象的不是这个个别的自我意识，而毋宁是它自己与别的自我意识的统一体，因而是扬弃了的个别，或是普遍。

[Ⅱ．必然性]

因而在享受着的快乐里，对于自我意识而言，作为它的本质而成为对象的，即是这些空虚的本质性，如纯粹统一性、纯粹差别及其关系的扩展；除此而外，个体性当作它的本质而经验到的那种对象，再也没有内容。这个内容就是被称为必然性的那个东西；因为所谓必然性、注定的命运等等，正是无法说其究竟做什么，无法说其特定规律和肯定内容是什么的这种东西，因为这种东西就是绝对的、被直观为存在的、纯粹的概念自身，就是简单而空虚的、但又不可遏止不可阻挠的、只以个别性的虚无为其结果为其事业的那种关系。必然性就是这个坚固结实的关联，因为关联着的东西是纯粹的本质性或空虚的抽象性。统一性，差别，关系都是些这样的范畴，它们各个并不是什么自在自为的东西，它们只存在于与其反面的关系中，因而不能脱离关系而独立。它们由于它们的概念而互相关联起来，因为它们都是纯粹的概念自身；而这个绝对的关系和抽象的运动，构成着必然性。

[Ⅲ．自我意识里的矛盾]

个体干脆地化为无有，而个别性的绝对的脆弱性则在同样坚硬但绵延持续的现实性那里归于粉碎。——既然个体，作为意识，是它自己与它的反面的统一，那么这个过渡就不是这个个体所意识的；而它的目的和它的实现，以及它以前所以为是本质的东西与自在地是本质的东西之间的矛盾，统通还是这个个体所意识的；——个体体验到在它所做的事情里面，即，在它已经获得了它的生命这一事实里面，有这样的双重意义：它[当时]是去寻求生命，但它所获得的毋宁是死亡。

（b）心的规律和自大狂

[Ⅰ．心的规律和现实的规律]

个体性所实现了的东西本身就是规律，因而它的快乐同时也是一切人心的普遍的快乐。

受制于这种规律的人类，并不是生活在规律与心的那种令人快乐的统一性里的；人类的生活，如果说不是残酷的分裂和痛苦，至少是于服从规律时缺乏对它自身的享受，于逾越规律时缺乏对它自己的高贵性的意识。由于这种强有力的、神的和人的规律是与心分离开来的，它就被心认为是一个假象，而这个假象被认为应该丧失其还与它联系在一起的东西，即应该丧失其力量与现实性。人和神的规律诚然可以在它的内容上偶然地与心的规律互相一致，从而可能被心的规律所赞同或默许，但对于心来说，本质不在于单纯的规律性本身，而在于它在服从规律性中取得关于它自身的意识，在于它在服从规律性中使自己获得满足。但是如果普遍的必然性的内容与心不相一致，则普遍的必然性，就它的内容来说，自身就什么也不是，而必须让路给心的规律。

[Ⅱ．将心置入于现实]

通过它的规律的实现，个体因而不是建立了它的规律（因为这个实现就其自身来看可以说是属于个体的，但对于个体来说却是一个外来的），而仅仅是把它自身卷入于现实的秩序里去；而且它被卷入了进去的这个现实的秩序是一个对它既陌生又有敌意的高压势力。——个体通过它自己的行为把自己放进存在着的现实的普遍原素里去，或者更可以说，它把自己当作了存在着的现实的普遍原素；它的行为，即使按照它自己所赋予的意义来说，也应该具有一种普遍的秩序的价值。但是这样，个体就离开了它自己，继续自为地发展成普遍性，并从自身中清除了个别性；个体是只愿意在它的直接的自为存在的形式下去认识普遍性的，因此，它在这个自由的普遍性里就认识不出它自己来，虽然它同时就属于这个自由的普遍性，因为，事实上这个自由的普遍性就是个体的行动。个体的这种行动于是有了颠倒了的含义：一方面它与普遍的秩序相矛盾，因为个体的行为应该是个体的个别的心的行为，而不是自由的普遍的现实；但同时个体又事实上承认了普遍的现实，因为所谓行动，意思就是要把它的本质变为自由的现实，也就是说，要承认现实就是它的本质。

个体已经通过它的行动的概念详细规定出，它如何使自己隶属于现实的普遍性，而现实普遍性又如何与它相反对。它的行为，作为现实，是属于普遍的；但行为的内容却是它自己的个体性，而个体性由于是个别的，就想保持自身而与普遍性相对立。不过，这里所谈的并不是建立某一个特定的规律问题，而问题是，个别的心与普遍性直接统一这一思想已经提高成了应该遵守的规律，而按照个别与普遍统一这一思想，每个心就必然在普遍规律里认识到它自己。但是这个心，在它的行为里建立其它的现实，使它的行为表示着它的自为存在或快乐，它只是某一特定的个体的心。它的行为只是被它直接看成或当作普遍的东西，这就是说，它本来是一种特殊的东西，仅只具有普遍性的形式而已：它的特殊的内容，作为特殊的内容，只是被它当作了普遍性的东西。因此，别的个体在这个内容里找不到它们自己的心的规律，所找到的，毋宁只是一个别人的心的规律；而且，正是按照每一个体都应该在普遍规律里找到它自己的心这一普遍规律，别的个体现在转而反对这个个体所建立起来的现实，就象这个个体反对它们的现实那样。个体当初只发现僵硬的规律是可厌恶的，同样，它现在发现别的人们的心本身是与它的高尚意图相反，是可厌恶的。

[Ⅲ．个体性的自大狂]

自我意识既然宣示了关于它的自觉的毁灭这个环节，并从而表达了它的经验的结果，那么它就表明它自身乃是它自己的这个内在的颠倒，乃是意识的疯狂；对于这种疯狂的意识，它的本质直接地成为非本质，它的现实直接地成为非现实。——在这里，可不能把疯狂理解为这样：仿佛一般地将非本质的东西当作了本质的，将非现实的东西当作了现实的；因而对于此一人是本质的或现实的东西对于另一人会不是本质或现实的，以及关于现实性的和非现实性的意识或关于本质性的和非本质性的意识会互相分离开来。——如果事实上某种东西对于意识一般是现实的和本质的，而对于我不是这样，那么我在对它的非现实性的意识里同时也就具有对它的现实性的意识，因为我也就是意识一般，——而既然它们两者都是[在我之中]固定了下来的，那么这就是一个统一体，这个统一体即是疯狂一般。

不过，直接普遍的个体性既然是颠倒的和被颠倒了的东西，那么这种普遍的秩序，作为一切心的规律，即作为颠倒了的意识的规律，其自己本身就是颠倒了的东西，正如愤怒的疯狂所宣布的那样。一方面，在一个特定的心的规律在其他的个体那里所遇到的抵抗里，这种普遍秩序，证明自己是一切心的规律。持存的规律总受到保护，以反对任何个体的规律，因为持存的规律并不是空的死的无意识的必然性，而是精神的普遍性和实体；精神的普遍性所赖以作为它自己的现实的那些东西，都作为个体而生活在它里面并在它里面意识它们自己。因此，即使它们抱怨这个普遍的秩序违反了它们的内在的规律，即使它们违背着这个普遍秩序而坚持它们的心的意见或愿望，事实上，它们终究是和它们的心一起附着在这个普遍秩序上并以之为它们的本质的，如果从它们那里去掉这个普遍秩序或它们自己置身于这秩序以外，它们就失掉一切。既然这是公共秩序的现实性和力量，那么公共秩序自身就是本质，就是自身等同而普遍的活生生的本质，而个体性就是这公共秩序的形式。——但另一方面，这公共秩序同样又是颠倒了的东西。

因为，既然公共秩序是一切心的规律，而一切个体直接就是这种普遍秩序，那么在此情况之下，这种秩序就仅只是一种自为存在着的个体性或心的现实。这样，当意识建立它自己的规律时，它就经验到从别的意识那里来的抗拒，因为它的规律与它们的心的同样个别的规律发生矛盾；而这些别的意识在它们的抗拒中所做的，恰恰也就是建立它们的规律并使之生效。现成已有的那个普遍，因而只不过是大家相互之间的一种普遍的抗拒和搏斗而已，在这一团混战中，大家各自努力维护其自己的个别性，但大家同时又都做不到这一点，因为每个个体性都受到同一样的抗拒并相互地为别的个体性所消溶。

一般人所看到的公共秩序于是就是这样的一个普遍的混战，在这场混乱里各人各自夺取其所能夺取的，对别人的个别性施以公平待遇以图巩固其自己的个别性，而他自己的个别性则同样因别人的公平待遇而归于消失。这个秩序就是世界进程，它看起来好象是一种持存的进程，实则仅只是一个臆想的普遍性，它的内容毋宁是个别性的建立与消溶的无本质的游戏而已。

（c）德行与世界进程

[Ⅰ．自我意识与普遍的关联]

对于德行的意识来说，规律是本质的东西，个体性是要扬弃的东西，而且既要在德行意识自身里又要在世界进程里予以扬弃。在德行的意识那里，各人私有的个体性必须接受普遍、自在的真与善的训练约束。但仅仅接受训练约束，它仍然是私人的意识；只有整个人格的牺牲、舍弃才是真正的训练约束，才足以保证自我意识已不再执着于个别性了。而通过这种个别的舍弃，个体性也就同时从世界进程里清除了，因为个体性也是一个简单的、双方共有的环节。——在世界进程里，个体性的态度与它在德行意识里的态度恰好相反，它现在把自己当成本质而使自在的善和真屈服于自己之下。——而且，同样的，对于德行来说，世界进程也不仅仅是这个被个体性颠倒了的普遍秩序而已，绝对的秩序同样也是共有的环节；只是，在这个共有的环节上，世界不是现存于意识之外的存在着的现实，而是意识的内在本质。因此，真正说来，绝对的秩序不是通过德行才显露出来的，因为所谓显露，作为一种行动，乃是个体性的意识，而个体性却是要被扬弃的东西。然而惟有通过个体性的扬弃，世界进程的本体或自在仿佛才有它自在自为地进入实际存在的行动余地。

这样，世界进程，从一方面说，是寻求快乐和享受的个别的个体性，个体性在寻求快乐和享受的过程中找到了它自己的复灭，并从而满足了那普遍的东西。但这个满足自身，以及这个关系的其余的环节，乃是普遍的东西的一个颠倒了的形态和运动。现实性只是快乐和享受的个别性，至于普遍的东西，则是与这个个别性对立着的，它是一个必然性；而这种必然性仅只是普遍的东西的空虚形态，只是一种消极的反作用和无内容的行动。——从另一方面说，世界进程的另一环节乃是这样的一种个体性，它想要自在自为地成为规律，并且由于这种妄想而破坏着现存有效的秩序。普遍的规律实在可以说成功地避免了这种狂妄自大的破坏，因为它不再出现为一种与意识对立的东西和空的东西，它不再出现为一种死的必然性，相反，它出现为在意识自身中的必然性。但是，当它作为在意识中的绝对矛盾的现实关系而存在时，它是疯狂；当它作为对象性的现实而存在时，它是一般的颠倒。

[Ⅱ．世界进程是普遍在个体性里的现实性]

既然这种普遍的东西同样地听从德行意识和世界进程使用，那么就不能预料究竟这样武装起来的德行是否将战胜罪恶。武器都是同一样的；它们都是这些才能和能力。诚然不错，由于德行相信它的目的与世界进程的本质两者的原始统一性，德行的确已经把它对这统一性的信仰暗自埋伏了下来，以便这信仰在战斗期间从敌后进行攻击，使它自己的目的得以自在地完成；可是这样一来，对于德行的武士来说，他自己的行动和斗争事实上真正只是一种假装的战斗罢了。对于这一假装的战斗，他不能够认真进行，因为他把他的真正实力建筑在：他相信善是自在而自为的，即，善会完成其自身。

对于这一假装的战斗，他也不可以任其弄假成真，因为他所用以投掷敌人以及发现敌人用以投掷自己的那种东西，和他在其自己以及敌方都有可能使之用坏和受损的那种东西，不应该就是善本身；因为他的战斗，正是为了保全善和完成善。

凡在德行那里是自在[或潜在]的东西，在世界进程这里就仅只是自为或现实的东西；世界进程摆脱了一切固定的与德行密切结合着的环节。只有一种环节是被世界进程掌握在它的权力之下的，那只是因为这样一种环节对于它来说是既可以被它扬弃也同样可以保留下来；因此，与这环节牢牢结合在一起的道德武士也同样被掌握于它的权力之下。道德武士不能象脱掉一件外衣那样把这环节解开丢掉，从而取得自己的自由，因为这环节是它抛弃不了的本质。

[Ⅲ．个体性是普遍的实在性]

——世界进程本来被当作是善的反面，因为它以个体性为它的原则；但个体性是现实性的原则，因为恰恰个体性是这样的一种意识，通过这种意识，自在存在的东西同样也是为他存在的东西。世界进程把不可变化的东西加以颠倒或转化，但它事实上是把它从抽象性的无颠倒成为现实性的有或存在。

三、自在自为地实在的个体性

——这是因为，理性当初出现于其中的那种自为存在着的或否定的自我意识的规定性，已经得到了扬弃；当初摆在这个自为存在着的意识面前的那一种现实，好象是它自己的否定物，它必须通过对这种现实的扬弃，才能实现它自己的目的。但是，既然现在目的和自在存在已经显示其自身即是为他的存在和在当前的现实，那么真理性就不再与确定性彼此分开，我们可以把设定的目的当作关于目的的确定性，而把目的的实现当作真理性，我们也可以把目的当作真理性而把现实性当作确定性。但无论如何，自在自为的本质和目的自身就是直接的实在的确定性自身，就是自在存在和自为存在、普遍性和个体性的渗透或统一；行动本身即是它的真理性和现实性，而对个体性的发挥或表达，就是行动的自在自为的目的。

意识摆脱了所有的对立和一切限制其行动的条件以后，就轻松愉快地从自身开始做起，不再鹜心于他物，而专诚致力于自己。因为个体性自身既然就是现实，那么，个体的活动实质和行动目的就全在行动自身之中。因此，行动就好象是一个自身循环的圆圈运动，这个圆圈在太空之中自由旋转，无拘无束，时而扩大，时而缩小，而以游戏于自身为无上愉快，以只与自身遨游为至高满足。所以，个体性借以显现它自己的形态的原素，没有别的意义，只不过是对这个形态的一种纯粹的摄取；这种原素可以说是白昼，意识想借此白昼的日光把自己显露出来。

行动并不改变什么，也不反对什么；它只是一种使没被看见的东西变成被看见的东西的纯粹的翻译形式。而它所揭露出来和显示出来的内容，也不是别的，只是这个行动在其自身中潜在地本有的东西。这种本有的东西是潜在的，因为它以思维中的统一为形式；它也可以说是现实的，因为它以存在着的统一为形式；至于说它自身就是内容，这是只就它的简单性的规定而言，而不是就它的过渡与它的运动的规定而言。

（a）精神动物的王国和欺骗，或事情自身

[Ⅰ．个体性的概念作为实在的个体性]

因此，最初，个体性的原始规定性亦即它的直接的本质，还没被设定为发生行动的东西，因而只称为特殊的能力、才能、品质等等。精神的这种独特的色彩，应该被视为是目的本身的唯一内容，唯一的实在。如果有人把意识想象为一种跨过这种内容而想实现别的内容的东西，那么他就是把意识想象为一种由虚无出发向虚无追求的东西。——而且，这个原始的本质不仅是目的的内容，而且潜在地也就是实现，它通常表现为行动的一种给与了的质料，表现为现成存在的但须在行动中予以铸成的现实。由于行动只是从尚未显现的存在的形式向显现了的存在的形式的一种纯粹的过渡，与意识相对立的那种现实的自在存在，因而就下沉而成为单纯的空虚的假象。这种意识，既然规定自己要行动，于是就不受现存的现实的空虚假想所迷惑，并且必然地不再在空虚的思想和目的中兜圈子，而集中于它自己的本质的原始内容上。——不错，这个原始的内容，最初只是一种为意识而存在的东西，因为是意识把它实现了的；但是，这样一种为意识而只在意识内部存在的东西，与一种在意识以外而自在的存在着的现实之间的差别根本已经破除掉了。——单单为了要使自己的潜在性成为现实性，意识就必须行动，或者说，行动正是作为意识的精神的生成过程。所以说，意识要根据它的现实性，才知道它自己的潜在性。因此，个体在通过行动把自身变成现实以前，不可能知道它是什么。——但这样一来，似乎个体在行动以前不能规定它的行动目的，但是同时，既然它是意识，它又必须在行动未发生以前就已经有这个行为摆在自己面前，当作完全是它自己的行为，或者说，当作它自己的目的。因此，要开始去行动的个体，好象处于一个圆圈之中，在这个圆圈中，每一个环节都已假定别的环节为前提，因而好象不可能找到起点；因为，它的目的必然即是它的原始本质，它只能从行为里认识出它的原始本质，但是它为了要行动，又必须先有目的。但唯譬如此，它又必须立即开始，而不管情况如何，不考虑什么是起点、中点、终点，直接进入行动；因为它的本质和自在存在着的本性乃是起点、中点、终点一切归一。

才能，就其为内在的手段或从目的到现实的过渡来说，也同样不是别的，只是规定了的原始的个体性。

不论采取那一方式去行动，行动总同样是一个行动，总同样是一个个体性的自身呈现和自身表示，因此，总是好的；而且真正说来，也许根本就不能说什么是“坏”。可以叫做坏作品的东西，乃是那将其自身实现于这个作品中的一个特定的本性的个别的生命；它只是由于比较的思想才被败坏为一个坏的作品，而比较的思想是一种空洞的东西，因为它撇过作品本质（这是个体性的一种自身表示），而另外去寻求谁也不知其为何物的别的东西。——比较对照的思想，只能产生出前面谈过的那种差别来；而那种差别，作为大小或数量的差别，按其本性说，是一种非本质的差别；它在这里所以确定地是非本质的，乃因为那互相比较的是一些不同的作品或不同的个体性，它们各不相涉，它们各自只与其自身相关。只有原始的本性，才是自在的东西或可以被当作判断作品之尺度的东西，反过来说，只有作品才是判断原始本性的尺度。但两者互相配应：没有哪一种为个体性而存在的东西而不是通过个体性的，或没有哪一种现实不是个体性的本性和行动，同时反过来说，也没有哪一个个体的本性和行动不是现实的。只有这些环节可以互相比较。

[Ⅱ．事情自身与个体性]

真理性只存在于意识与行动的统一性中，而且真正的作品只是行动与存在、意愿与实行的统一体。因此，由于意识的行为所根据的意识确定性的缘故，意识就觉得那个与意识确定性相对立的现实本身就是一种只为意识的东西。对于返归自身的自我意识来说，一切对立都已消逝，所以当意识是自我意识的时候，对立就不能再以现实与自为的意识相对立这一形式而出现了；相反，出现于作品中的对立和否定性，却不仅涉及作品的内容或者还涉及意识的内容而已，它并且涉及现实本身，更从而涉及只通过现实只在现实那里才呈现出来的对立，以及作品的消逝。这样，意识就从它的变幻不居的作品里返回于其自身，并肯定它的概念和确定性是与关于行动的偶然性的经验相反的一种存在着的和持存的东西，事实上意识经验到了它的概念，在它的概念里现实只是一个环节，只是一种为意识的东西，而不是什么自在自为的东西；它经验到现实是一种消逝的环节，因而对于它来说现实只是一般的存在，一般存在的普遍性与行动乃是同一个东西。这个同一体，这个统一体，就是真正的作品，真正的事业；真正的作品或事业乃是事情自身，事情自身在一切情况下都坚持其自身并令人感觉到它是独立不改的持存的东西，它完全不受事情的影响，即是说，它与个体行动本身的偶然性以及环境、手段和现实的偶然性没有关系。

事情自身，只当这些环节被当作孤立地发生作用的东西时，才跟这些环节互相对立，但本质上它作为现实性与个体性的渗透者乃是这些环节的统一体。同样，事情自身又是一个行动，并且就其为行动而言，它既是纯粹的行动一般，又因此而同样是特殊个体的行动；而且既然它还是属于个体而与现实对立的，它就又算是目的。同样，事情自身又是从这一规定性转向相反的规定性的过渡，而最后，它又是一个现存于意识面前的现实。

自我意识于是在事情自身中意识到了它对它自身的真正概念，或者说，它在事情自身中，即在已经对象化了的个体性与对象性的渗透或统一中，意识到了它的实体。同时，自我意识，就它现在的情况而言，乃是对它的实体的一个刚才达到的、因而是直接的意识；而这是个特定的方式，在此方式下，精神的本质是呈现出来了，却还没达到真正实在的实体。事情自身在这个对实体的直接意识里，是以一种简单的本质的形式而出现的，这种简单的本质，作为一种普遍性的东西，包含着它的一切不同环节于其自身并隶属于它们，但它同时又漠不相干地对待它们这些特定环节而保持自身于独立自由，而且它，作为这个自由的简单的、抽象的事情自身，就成了[它们的]本质。各种的环节，包括特定个体的原始规定性或事情，它的目的、手段、行动和现实在内，就一方面说，对于这个意识，都是个别的环节，所以意识可以为了事情自身而舍其它们；但另一方面，它们所以都把事情自身当作本质，乃是因为它可以作为它们的抽象的普遍而遍在于它们这些不同环节之中并可以是它们的宾词。事情自身还不是主词；而那些环节却被当作主词，因为环节都属于个别性那一边，而事情自身现在才仅只是简单的普遍性。

事情自身是类，类遍在于作为它的种的这一切环节里，而同样又独立于它们之外。

[Ⅲ．相互欺骗与精神实体]

事情自身和它的各个环节既然在这里表现为内容，它们同样也就必然在意识里表现为各种形式。它们之作为内容而出现，只是为了消逝，每一个环节都要消逝以便让位于别的环节。因此，它们出现时的规定性必然是一种被扬弃了的东西的规定性，但惟譬如此，它们就是意识自身的诸方面。事情自身就呈现为自在或意识的自身回返；而诸环节之互相排除，在意识里的表现就是：它们之被建立在意识里，不是自在地，而只是为了另外的意识。意识把内容的环节之一显露出来，将它表象为为他的；但同时意识就从这个环节里返回其自身，而在它自身中同样把相反的环节呈现出来，并保留为它自己的环节。不过同时必须注意到，意识并不是把任何一个环节单独地只放置于外而把某一别的只保留于内；相反，意识是轮流交替着对待它们，因为意识必须把它们每一个都造成为既是自为的又是为他的本质。整体乃是个体性与普遍性互相渗透的运动；但由于这种整体在这个意识看来只是简单的本质并因而只是事情自身的抽象，于是这个整体的环节作为分别的环节就落于事情自身之外，而且此一环节落于彼一环节之外；而整体自身则全靠它的环节的轮流更替地呈现与保留才能全部表现出来。由于在这个呈现与保留的更替过程中意识只把一个环节当作为它自己的，当作它的自身返回中的本质的东西，而其他环节虽说也存在于它自身却是外在的或为他的，于是在个体性与个体性之间就出现了一种互相欺骗的游戏，每个个体性都自欺也欺人，都欺骗别人也受人欺骗。

因此，一个个体性，总在设法实现些什么东西，它好象也确乎因此而把某种东西搞成了事情；它的行为动作，而就在它的行为动作里它成了为他的；并且好象它与之打交道的是一种客观现实。因此，其他的个体也就把这个个体的行动当作是对事情本身的一种兴趣，并且以为它的行动目的在于使事情自身得以实现，至于由上述那一个个体还是由它们这些其他个体使之实现，是无关重要的事。可是，当其他的个体指出这个事情早已由它们弄成为现实了的时候，或者如果它们还没弄成为现实的话，那么当它们提供它们的援助并实际进行援助以求这个事情实现的时候，它们竟发现上述的那一个意识已经不在它们以为它所在的那个地方，换句话说，那一个意识在事情中感到兴趣的，[并不是事情本身，]而是它自己的行为动作；而当它们知道了它的行为动作就是当初的事情自身时，它们于是就觉得自己受了欺骗。——但事实上，它们当初之急忙去援助，也不是为了别的，只不过想看看和表现一下它们自己的行动，而并不是为了事情自身；换句话说，它们当时正是想以它们所抱怨的那种受骗的方式去欺骗别的意识。——现在既然已经真相大白，充当事情自身的是意识自己的行为动作，是它自己的力量的游戏，或表演，于是好象意识对它自己的本质的所作所为就纯然是为它自身的，而不是为其他意识的，好象它只关心它自己的行动而不关心作为别人的行动的那一种行动，因而好象它对别人的行动绝不过问，听任它们自由行事。但是它们是再度看错了；意识已经不在它们以为它所在的那个地方。意识所关心的，已不是作为它的这个个别的事情的事情，而是作为事情的事情，而是为一切意识所共有的一种普遍。因此，意识是在干涉别人的行动和事业，而如果说它现在已不再能直接左右已在它们别人手里的事业或作品，那么至少它表示对此感兴趣，通过它有兴趣于对别人的作品下判断来进行干涉；因为，如果它给作品打上赞成和赞扬的烙印，那么这意味着它不仅赞扬作品本身，并且同时也赞扬它自己的慷慨大度和自我克制，因为它竟然没用它自己的非难疵议而使作品为之败坏。当它喜欢某一作品时，它固然从中享受它自己；同样，当它不赞成一件作品时，它也欢迎这个作品，因为它可以通过它对作品的非难而享受它自己的行动。然而那些自认为或自称是因这种干预而受骗了的意识，自己当初却曾想以这同样方法去欺骗别人。它们自称它们的行为动作是一种只为它们自身的东西，它们的行动只以它们自身和它们的本质为目标。但当它们做出或实现了某种东西，从而表现了自己，将自己显露于日光之下时，事实上它们就直接与它们的自许矛盾起来，因为按它们自许，它们是想排除日光自身，排除普遍的意识，并排除一切人的参与，而所谓实现则可以说正是将属于它自己的东西陈列于普遍的原素之中，以便它自己的事情变成并且一定变成一切人的事情。

（b）立法的理性

精神的本质，就其简单的存在来说，是一种纯粹的意识和某个特定的自我意识。个体的原始的特定的本性已经丧失了它的积极意义，已不再潜在地是个体活动的原素和目的；它仅仅是一扬弃了的环节，而个体则是一个自我（Selbst），一个普遍的自我。反过来看，形式的事情自身却在行动着的自身区别着的个体性那里获得了它的完满实现；因为这个个体性的诸差别构成那个普遍自我的内容。范畴是自在的，因为它是纯粹意识的普遍；它又是自为的，因为意识的自我同样也是它[范畴]的环节。范畴是绝对的存在，因为它的那个普遍性乃是存在的简单的自身等同性。

伦理实体的这些规律或集团都是直接被承认了的；人们不能去追问它们的起源和论据，也不能去寻找一种别的起源和论据，因为一种不同于这自在而自为地存在着的本质的东西，只能是自我意识自身；但自我意识不是别的只是这个本质，因为它自身就是这个本质的自为存在，而这个自为存在之所以是真理，恰恰因为它既是意识的自我又是意识的自在或纯粹的意识。

不过事实上，事情自身的性质已经显然地表明，我们非放弃其对一种普遍的绝对的内容的要求不可。因为对于简单的实体而言，——它的本质恰恰就在于是简单的——任何外加给它的规定性都是不适合的。规律自身，在它的简单的绝对性中，表述着直接的伦理存在；在这种存在里呈现着的差别，是一种规定性，因而是一种内容；不过这种内容是掩盖在这种简单的存在的绝对普遍性底下的。而我们既然必须放弃一切绝对内容，那么诫律所能有的就只有形式的普遍性了，即是说，它只是与其自身不相矛盾了，因为无内容的普遍性就是形式的普遍性，而一个绝对的内容就等于一种没有差别的差别，或等于无内容。

除掉一切内容之后，剩下来用以创立法律的就只还有普遍性的纯粹形式，或者说，就只还有意识的同语反复。意识的同语反复是与内容对立的，它是一种知道，但不是知道存在着的或真正的内容，而只是知道内容的本质或内容的自身同一性。

因此，伦理的本质自身并不直接是一种内容，而只是一种尺度，它根据是否自相矛盾来判定一种内容能否成为规律或法律。创立法律的理性，于是下降而为一种仅仅审核法律的理性。

（c）审核法律的理性

——假定我们提出这样的问题，财产私有制应该不应该无条件地成为法律呢？

这里所谓无条件地，意思是说，不管它对其他目的有用与否；其实伦理的本质性正是说，伦理规律只与其自身同一，并因此以自己的本质为根据而不以他物为条件。我们看，财产私有制本身并不自相矛盾；它是一个孤立的规定性，或者说，它是一个被设定为仅与自身等同的规定性。财产非私有制，财产无主制或财产公有制，也同样完全不自相矛盾。因为说某种东西不属任何人所有，或说属于任何使用它的人，或说按照需要或平均分配的原则而属于一切人，这都是一种简单的规定性，一种形式的思想，正如它的对立面财产私有制那样。——但如果我们真正把这种无主的事物理解为生活必需品那样的东西，那么这无主之物就一定要成为某一个个人的所有物；因而如果要想把这样的东西的自由[或无主]建立为规律，那就会是矛盾的。所谓事物的无主，当然也不是说绝对的无主，它还是应该按照个别人的需要而归人所有，只是归人所有并非为了保存起来，而是为了直接被使用罢了。但是，这样完全偶然地满足需要，则与这里所讨论的这种有意识的存在的本性又是互相矛盾的，因为有意识的存在必然把它的需要想象为普遍性的需要，必然关心它的整个生存，它所争取的必然是一种持久的财产。而这样一来，认为一个事物将按照需要偶然地被分配给最需要它的那个有自我意识的生物所有的那种想法，也是自相矛盾的。——在财产公有制之下，各人的需要应该是以普遍和持久的方式来满足，各人的配给额，应该不是按照各人的需要，就是按照平均原则；可是如果按需要分配，那么这种不平均性就与那以个人平等为原则的意识在本质上互相矛盾；而如果按后一原则平均分配，那么配给额就与需要不发生关系，而配给额这一概念却恰好是建立在它与需要的关系上的。

不过，如果说照这样看来，非私有财产显然是自相矛盾的，那么它所以自相矛盾，完全是因为它不仅仅是一个简单的规定性。私有财产，如果我们把它分解为环节，它也是同样是自相矛盾的。比如说，某一个别的东西是我的私有财物，既然说是我的私有财物，这就表示它具有一种普遍的、固定的、持存的东西的价值，而这就与它的本性相矛盾，因为就其本性来说，它是一种要被使用掉的、自行消逝的东西。同时，我的东西也是自相矛盾的。说属于我的，这表示一切别人都承认是我的，它排除了一切别人，是别人所不得染指的东西。但是，在我被别人所承认这一事实里也就包含着我与一切别人的同一性，而同一则是排除的反面。——我所占有的东西总是一个事物，事物是一种一般地为他的存在，因而它只是完全一般地无规定地是为我的存在；因此，说我占有一个事物，这就与事物的一般事物性发生矛盾。所以私有财产和非私有财产，从一切方面看都同样是自相矛盾的，它们在自身中都具有个别性和普遍性这两个互相反对互相矛盾的环节。但是私有财产和非私有财产，如果简单地予以表象，只当成两个规定性而不进一步发展，则它们两者同样是简单的规定性，都不自相矛盾。——因此，理性自身所有的那种用以审核规律的尺度，就同样适合于任何规律，因而事实上等于不是尺度了。——同语反复，矛盾律，对于理论的真理的知识来说，既然已被认为是一种纯粹形式的标准，即是说，一种对真理与非真理完全不相干的东西，那么如果有人说它对于实践的真理的知识还会是比形式标准更多点价值的什么东西，那将也是一件希奇的事情。

法律，作为一定的法律，总有一个偶然的内容，——这话的意思是说，它总是根据对一个任意的内容所生的一个个别意识而制成的法律。

因此，直接出现的立法，乃是一种武断的胡作非为，它把任意武断当成为规律，把伦理道德说成为对那些仅只是法律而不同时是伦理诫律的规律的一种服从。

同样，第二个环节，亦即法律的审核，如果它孤立地出现，则是好象认为不能动的东西在运动那样的一种武断的认识，这种武断的认识，硬说自己已摆脱了绝对规律，并把绝对规律都当作与它自己毫无关涉的外来的一种任意武断。

在这两种形式下，这两个环节都是对于伦理实体或者说对于真实的精神本质的一种否定关系；换句话说，在这两种形式下，伦理实体还没有取得它的实在性，它还只包含在意识自身的直接性里，它还刚才是这个个体的一种意志和意识，或者说，它还刚才是一个不现实的诫命里的应当和对形式的普遍性的一个知道而已。

这样一来，首先，精神本质对自我意识来说是一种自在地存在着的规律；审核过程中出现的那种形式的、并非自在地存在着的普遍性，已经被扬弃了。其次，精神本质又是一个永恒的规律，永恒规律不以某一特定的个体的意志为基础，它独立自存，具有直接存在的形式，是一切个体所共有的绝对的纯粹意志。而这种绝对的纯粹的意志又不是一种诫律，因为诫律仅只应当存在，它则实际存在着并且具有实际效力；它是范畴的普遍的自我，普遍的自我直接就是一个现实，并且世界也仅只就是这个现实。但既然这种存在着的规律是绝对有效的，那么自我意识对此规律的遵从也就算不得是对于一个主人的服役，——因为如果是服从主人的命令，则在主人任意武断的命令中自我意识就认识不出自己来。恰恰相反，这些规律乃是自我意识自己的绝对意识本身所直接具有的一些思想。自我意识并不相信它们，因为信仰不免也要直观本质，但被直观的总是一种外来的本质。伦理的自我意识，由于它的自我的普遍性的缘故，是直接与本质合而为一的；而信仰则从个别的意识开始，它是个别意识永远趋赴于这个统一而又永远达不到它自己的本质的那个运动过程。——但这样的个别意识，已经由它自己扬弃掉了，这种合而为一的中介已经完成了，而且只因为已经完成了这种中介，个别意识才成为伦理实体的直接的自我意识。

因此，自我意识与本质之间的差别是一种完全透明的差别。而这样一来，本质自身中的差别也就不是些偶然的规定性，相反，由于本质与自我意识（这里是唯一也许有可能发生不同一性的地方）的统一，它们就都是从那个被它们自己的生命渗透了的统一体中划分出来的集团（Massen），都是些自身清彻的未曾破裂的精灵，都是些毫无瑕疵的天上的形象，这些形象在它们的差别中包含着它们的本质的纯洁无辜与和谐一致。——不仅本质如此，自我意识也同样是对这些差别[不同的法律]的一种简单的清彻透明的关系。它们存在着，就只是存在着，——这就是自我意识就它自己与它们的关系所具有的意识。所以索夫克勒所写的《安提贡》把它们当作神立的、虽不成文而明确可靠的法律。

可以说，它不是今天和昨天，而是从来和永远生活在那里，没有人知道，它是从何时开始出现。

它们存在着。如果我追问它们的发生并把它们限制于它们的起源上，那么我自己，则已经在那里超越了它们，因为此时我是普遍的，而它们则是被制约的和有限制的东西。

如果说它们应该得到我的意见的赞同，这就等于说我已经动摇了它们的坚定不移的自在存在，并把它们视为一种对于我也许真也许不真的东西。而伦理的思想，正在于毫不动摇地坚持于正确的对的东西，而避免对合法的对的东西作任何变动、动摇和变更。——让我们假定，由我代人保管一项存款。这项存款是别人的所有物，[或者说，它作为别人的所有物存在着，]而我所以承认它是别人的所有物，因为它是如此存在着，并且我毫不动摇地保持着我与存款的这种关系。

我所以居于伦理的实体之中，是因为对的事情对我来说是自在而自为存在着的；所以，伦理的实体是自我意识的本质；而自我意识则是伦理实体的现实和实际存在，是它的自我和意志。

第六章　精神　导言

当理性之确信其自身即是一切实在这一确定性已上升为真理性，亦即理性已意识到它的自身即是它的世界、它的世界即是它的自身时，理性就成了精神。

至于既认识到自己即是一个现实的意识同时又将其自身呈现于自己之前[意识到了其自身]的那种自在而又自为地存在着的本质，就是精神。

精神是这样一种现实意识的自我，这种现实意识与精神是对立着的，或者更应该说，现实意识与它自己，与作为客观现实世界的它自己，是对立着的，不过这样一来，客观现实世界对自我而言已完全丧失其为有异于自我的一种外来物的意义，同样，自我对客观现实世界而言也已完全丧失其为脱离了世界的一种独立或非独立的自为存在的意义。精神既然是实体，而且是普遍的、自身同一的、永恒不变的本质，那么它就是一切个人的行动的不可动摇和不可消除的根据地和出发点，——而且是一切个人的目的和目标，因为它是一切自我意识所思维的自在物。——这个实体又是一切个人和每一个人通过他们的行动而创造出来作为他们的同一性和统一性的那种普遍业绩或作品，因为它是自为存在，它是自我，它是行动。

作为实体，精神是坚定的正当的自身同一性；但实体即是自为存在，它就是已经解体了的、正在自我牺牲的善良本质（gütiges Wesen），每一个人都分裂这个善良本质的普遍存在，从中分得他自己的一份，从而成全其自己的业绩。本质的这种解体和分化，正是[形成]一切个人的行动和自我的环节；这个环节是实体的运动和灵魂，是被实现出来的普遍本质。但恰恰因为这个实体是在自我中解体了的存在，所以它不是死的本质，而是现实的和活的本质。

因此，伦理世界，分裂成此岸与彼岸的那个世界，以及道德世界观，乃是这样一些个别形态的精神：它们将继续进行其向着精神的单一而自为存在着的自我而发展的归返运动，它们所要达到的目标和结果，将是出现绝对精神的现实自我意识。

一、真实的精神；伦理

因此，实体成了一种自身分裂为不同方面的伦理本质，它分裂为一种人的规律和一种神的规律。同样，与实体对立着的自我意识，也按其本质而将被分配给这两种势力之一，并作为知识而将自己分裂为对其行动的无知和对其行动的有知，而这种有知，因此当然是一种骗人的知识。这样，自我意识就在它的行动中认识到实体所分裂而成的那两种势力的矛盾，认识到它们的相互摧毁，认识到它关于它的行为的伦理性质的知识与自在自为的伦理之间的矛盾，并因此而感受到它自己的毁灭。不过事实上，伦理实体已通过这种运动变成现实的自我意识，换句话说，这个[个别的]自我[或个体]已变成自在而又自为存在着的东西；但正因为这样，伦理就沉没了、消灭了。

（a）伦理世界；人的规律和神的规律，男人和女人

[Ⅰ．民族和家庭；白日的法律和黑夜的法律]

[1．人的规律]

在普遍性的形式下，它是众所熟知的规律和现成存在的伦常习俗，在个别性的形式下，它是一般的个体对其自身所具有的现实确定性，而就它之为一个单一的个体性对其自身的确定性而言，它乃是政府；它的真理性在于它的公开明显的有目共睹的有效准性[或权威性]；它是这样一种实际存在（Existenz）：对于直接确定性来说，它是以一种不受约束的独立自由的特定存在（Dasein）的形式出现的。

[2．神的规律]

家庭，作为无意识的、尚属内在的概念，与概念的有意识的现实相对立，作为民族的现实的元素，与民族本身相对立，作为直接的伦理的存在，与通过争取普遍目的的劳动以建立和保持其自身的那种伦理相对立，——家庭的守护神与普遍精神相对立。

虽然我们把家庭这一伦理存在规定为直接的存在，但它之所以在其本身之内是一伦理的本质，并非由于它是它的成员们的自然的关联，换言之，并非由于它的成员之间的关系是个别的现实之间的直接关系。因为，伦理本性上是普遍的东西，这种出之于自然的关联本质上也同样是一种精神，而且它只有作为精神本质才是伦理的。现在让我们来看看它这种伦理的独特处究竟在哪里。——首先，因为伦理是一种本性上普遍的东西，所以家庭成员之间的伦理关系不是情感关系或爱的关系。在这里，我们似乎必须把伦理设定为个别的家庭成员对其作为实体的家庭整体之间的关系，这样，个别家庭成员的行动和现实才能以家庭为其目的和内容。但是，这个[家庭]整体的行动所具有的有意识的目的，就其只关涉这个整体自身而言，它本身仍然是个别的东西。权力和财富的追求和保持，从一方面说，仅在于满足需要，仅只是欲望范围以内的事情，从另一方面说，在它们的较高的规定中它们就成了某种仅属过渡的仅有中介意义的东西。这种较高的规定，并不在于家庭自身之内，而是关涉着真正的普遍物亦即共体的；这种规定勿宁对家庭是一否定作用，它要排除个体于家庭之外，压其他的天然性和个别性，并导致他实践道德、赖普遍物和为普遍物而生活。家庭所固有的、肯定的目的是个体本身。所以，为了要使这种关系成为伦理的，个体，无论他是行为者或是行为所关涉的对方，都不能以一种偶然性而出现于这种关系中，例如在随便帮助别人一下或替别人办点事情时那样。

因此，一种行为，如果它只涉及血缘亲属的整个存在，而不涉及公民，因为公民不属于家庭，也不涉及那种应该成为公民从而应该不再是这种个体[家庭成员]的人，如果它专以这种属于家庭的个别的人，专以扬弃了感性现实亦即个别现实的普遍的本质为其关涉的对象和内容，那么这种行为，就不再涉及活着的人，而只涉及死了的人，死了的人已经摆脱了他一长串的纷纭杂乱的存在而归结为完满的单一的形态，已经摆脱了偶然生活的喧嚣扰攘而上升于简单的普遍性的宁静。——因为一个人只作为公民才是现实的和有实体的，所以如果他不是一个公民而是属于家庭的，他就仅只是一个非现实的无实体的阴影。

[3．个体的权利]

个别的人作为个体而达到的这种普遍性，是纯粹存在，是死亡；这是直接的自然的变化结果，不是出自于一种意识的行动。因此，家庭成员的义务，就在于把[意识的行动]这个方面添加进去，以便使他的这个最后的存在、普遍的存在也不仅只属于自然，也不始终仅只是一种非理性的东西，而成为一种由行动创造出来的东西，并使意识的权利在这种由行动创造出来的东西中得到确认。或者换个说法，由于具有自我意识的本质的安宁和普遍性真正说来并不属于自然，[并不是自然的行动结果，]所以行为的意义毋宁就在于它破除假相而使这样一条真理得以真相大白：自然虽然自命为这样一种行动的行动者，其实那只是表面现象而已。——自然在个体身上的所作所为，只是这样一个方面：使一个个体之变为普遍的存在看起来象是由于这个存在者的运动。诚然，存在者的运动本身也在伦理共体的范围之内，并且以此伦理共体为目的；死亡是个体的完成，是个体作为个体所能为共体[或社会]进行的最高劳动。但是，个体只要本质上是一个个别的人，那么他的死亡与他为普遍整体所进行的劳动之直接发生关联以及他的死亡之为他的此种劳动的结果，就是偶然的：这是因为，就一部分说，如果他的死亡是他的劳动的结果，那么死亡就是自然的否定性，就是作为存在者的个体的这样一种运动：意识在这种运动过程中并不返回自身，并不变成自我意识；或者再就另一部分说，如果存在者的运动扬弃存在者并使之成为自为存在，那么，死亡就是这样一种分裂，在这个分裂过程中，存在者所达成的自为存在是一种别的东西，它不同于当初进入运动的那个存在者。——因为伦理是精神在其直接的真理性中，所以由精神的意识分裂而成的两个方面也有着这个直接性的形式，而个别性就转变成这样一种抽象的否定性，它自己本身没有任何安慰与和解，本质上它必须借助于一种现实的和外在的行为才能得到一点慰藉。因此，血亲关系就以下述办法补充抽象的自然的运动：就是，它把意识的运动添加进来，把自然的事业打断，把血缘亲属从毁灭中拯救出来，或者说得更清楚些，它由于认出毁灭亦即变为纯粹存在这一过程是必然的、无可逃避的，于是它自己就把毁灭行动承担起来。——这样一来，就连死了的存在、普遍的存在，也成为一种返回于自身的存在、一种自为的存在，换句话说，毫无力量的和个别的纯粹的个别性也就上升为普遍的个体性。由于死者已把他的存在从他的行动或者说从他否定的单一性中解放出来，所以死者是空的个别性，只是一种被动的为他的存在，完全听任低级的无理性的个体性和抽象物质的力量所支配，前者[无理性的个体性]由于它所具有的生命，后者[抽象物质的力量]由于它们的否定性质，现在都比他[死者]本身强有力些。死者屈从和受制于无意识的欲望和抽象本质的行动，家庭则使死者免受这种屈辱性行动的支配，而以它自己的行动来取代这种行动，把亲属嫁给永不消逝的基本的或天然的个体性，安排到大地的怀抱里；家庭就是这样使死了的亲属成为一个共体的一名成员，而这个共体反而把曾想脱离死者和毁灭死者的那些个别的物质力量和低级的生命作用统统掌握和控制起来。

这最后的义务于是就构成完全的神的规律，或者说，构成对于一个个体的肯定的伦理的行为。对于个体的一切其他关系，凡非局限于爱情而具有伦理性质的，都属于人的规律，都有否定的含义，即是说，它们都是要使个体超越于他作为现实的个体所隶属的那个自然共体的约束之外。但是现在，虽然人的权利以现实的、有自我意识的伦理实体亦即整个的民族为其内容与权力，而神的权利和规律以在现实之彼岸的个体为其内容与权力，但这个在现实以外的个体却并不是没有权力的；他的力量在于抽象的纯粹的普遍物，在于自然的或基本的个体，这种个体把摆脱了自然元素而构成着自觉的民族现实的个体性夺取回来，并将此个体性送回纯粹的抽象亦即他的本质中，因为他的本质正是个体性的根源。——至于这种权力怎样在民族自己的身上表现出来，则还有待我们进一步加以阐发。

[Ⅱ．两种规律的运动]

[1．政府，战争；否定力量]

共体，亦即公开显示其效力于日光之下的上界的规律，是以政府为它的现实的生命之所在，因为它在政府中是一整个个体。

政府是自身反思的、现实的精神，是全部伦理实体的单一的自我。这个单一的力量诚然也许可[公共]本质扩展为它的组成部分，并使每一部分各自独立，成为一个真正的自为存在；因为这样，精神就得到它的实在或特定存在，而家庭就是它赖以成为特定存在的原素。但是，精神同时又是这样一种整体的力量，它重新把这些部分联结为对它们否定着的统一体，它使它们感觉到它们自己没有独立性，并使它们意识到只在整体中它们才有生命。因此，共体一方面可以把自己组织为有关个人所有权和个人独立性的制度，有关人身法权和物权的制度，另一方面又可以把首先是追求个人目的——获得和享受——的各式劳动划分为各行业自己的组合，使它们各自独立。普遍组合的精神就是这些分离孤立的制度的单一性和它们的否定本质（否定原理）。为了不让这些制度根深蒂固地这样孤立下去，不让它们因孤立而瓦解整体，涣散精神，政府不得不每隔一定时期利用战争从内部来震动它们，打乱它们已经建立起来的秩序，剥夺他们的独立权利；对于个人也是这样，个人因深深陷于孤立而脱离了整体，追求他们神圣不可侵犯的自为存在和个人安全，政府就必须让他们在交付给他们的战争任务中体会到他们的主人、死亡。精神就是通过这样打破固定存在形式的办法来保卫伦理的存在使之不致堕落为自然的存在，保持它的意识的自我，并将这个自我提高为自由和它自己的力量。——否定性本质表明自己是共体或社团所固有的权力和它赖以自我保存的力量；所以，共体或社团是在神的规律的本质中和阴间的或地下的王国中取得它的真理性，并在其中加强它的权力。

[2．作为兄弟与姐妹的男性与女性之间的伦理关系]

[3．神的规律与人的规律双方互相过渡]

[Ⅲ．伦理世界之为无限或整体]

所以，各普遍的伦理本质都是作为普遍意识的实体，而实体则是作为个别意识的实体；诸伦理本质以民族和家庭为其普遍现实，但以男人和女人为其天然的自我和能动的个体性。现在我们看到，伦理世界的这种内容就是以前那些无实体的意识形态所悬想的目的的实现；以前理性只视之为对象的东西，现已变成自我意识，而以前自我意识只在它自己本身以内所有的东西，现已变成客观存在着的真正现实。——观察[理性]以前所认识到的那种没经自我[主体]参与的、现成存在着的东西，在这里就是现成存在着的伦理，但这种天然的伦理，就其为一种现实而言，既是发现者所发现的既成事实，同时又是发现者自己创造的作品。——个人，在他为他的个体享受寻求快乐时，发现快乐是在家庭之中，而个人快乐之所以消逝的必然性则在于他自己意识到自己是他的民族[国家]的公民；——换句话说，在于它自己意识到他的心的规律是一切心的共同规律，他的自我意识是公认的普遍秩序；——这种自我意识就是德行，德行享受它自我牺牲的成果，把它所企求的目的实现出来，即是说，把本质显现为当前现存着的现实；而德行的享受，就是过这种普遍性生活。——最后，事情自身的意识就在肯定地保持和包含着那种空虚范畴的抽象环节的实在实体中获得满足。事情自身在诸伦理势力那里获得一种真正的内容，一种足以代替健康理性曾想给予并想认识的那些无实体的诫命的内容；——并且从而获得一种内容丰富的、即在内容本身规定了的审查尺度——这种尺度当然不是用以审查规律而是用以审查创造出来的东西。

同样，它的运动也是由它自己的一种势力向另一种势力平静的转化，因而每一种势力其本身都包含着和创造着另一种势力。诚然，我们也看到伦理王国本身分裂成为对立的两种本质以及它们的现实；但它们的相互对立，毋宁说是它们的相互证实，而且它们的中项和原素就是它们的直接渗透，因为它们在证实中是作为现实的东西彼此直接接触到对方的。其中一个端项，亦即普遍的对本身有所意识的精神，跟它的另一个端项，跟它的力量和它的原素亦即无意识的精神之结合起来，是通过男人的个体性。与此相反，神的规律之达到它的个体化，或者说，个别的无意识的精神之获得它的特定存在，则是通过女性；以女性为中项，无意识的精神就从非现实升入现实，从既不认知也不曾被知的状态升入有意识的王国。

男性与女性的联合统一，构成着整体的活动中项，并且构成着虽然分裂为神的规律和人的规律这两个端项而同时却又是它们两者的直接统一的那种原素；而且，原素这个直接统一，既把前面那两个联结（Schlusse）汇合为同一个联结（Schluss），又把现实的两个反对方向运动联合为同一个运动：一个是从现实降为非现实，是将本身分化为独立环节，是去经受死亡危险和死亡考验，即，是属于男性的、人的规律的下降运动，另一个是从昏暗升入日光，从非现实升入现实，升入有意识的客观存在，即，是属于女性的、地下规律的上升运动。

（b）伦理行为；人的知识与神的知识；罪过与命运

[Ⅰ．伦理本质与个体性之间的矛盾]

个体性在这个王国里，一方面只出现为普遍的意志，另一方面则出现为家庭的血缘；这样的个别的人，只算得是非现实的阴影。——这里还不曾有所行为；只有有所行为才是现实的自我。——行为（Tat）破坏着伦理世界的安定组织和平稳运动。在这个伦理世界里表现为伦理世界的两个互相证实和互相补充的本质之间的协调一致的东西，由于已有了行为，于是就变成两个互相反对的本质之间的一种过渡，在这种过渡中，每一本质与其说表明自己在证实它自身和证实另一本质，倒不如说是在消灭它自身和消灭另一本质；——由于有了行为的缘故，和协一致就变成了悲惨命运的否定运动或永恒必然性，而这种否定运动，使神的规律，人的规律，以及两种势力以之为它们的特定存在的那两种自我意识，统统被吞没于命运的简单性的无底深渊之中，——而在我们看来这就是向着纯粹个别的自我意识的绝对自为存在的过渡运动。

自我意识作为伦理的意识乃是趋赴伦理的本质性的那种单一的纯粹的[活动]方向，换句话说，这个自我意识就是义务。在它那里，没有任意武断，没有冲突斗争，也没有犹豫不决，因为它已放弃了法律的制定与审核，相反，对它来说，伦理的本质性是直接的、毫无动摇的、绝无矛盾的东西。因此，这里既没有那种发生于情感与义务的冲突中的悲剧（das schlechte Schauspiel）场面，也没有发生于义务与义务冲突中的喜剧场面，——其实，从内容上说，义务与义务的冲突跟情感与义务的冲突原是同一回事；因为情感也同样可以被想象为义务，因为当意识退回于其自身，脱离了义务的直接的实质的本质性时，义务就成了形式的普遍物，可以同样适用于任何内容，象我们前面所见的那样。不过，义务与义务之间的冲突是喜剧性的，这是因为它所表现的矛盾是一对相反的绝对之间的矛盾，即是说，矛盾的一方是一个绝对，而另一方又直接是这个所谓绝对或义务的虚妄（Nichtigkeit）。

伦理的意识既然坚定地隶属于两种规律中的一种规律，它本质上就是个性；对它来说并不是两种规律都有同样的本质性；因此对立只是义务与没有正义的现实之间的一种不幸的冲突。

在这种对立中，伦理意识是作为自我意识而出现的，作为自我意识它不是力图以暴力使这种敌对的现实屈服于它自己所隶属的规律之下，就是用诡计对现实进行迷惑。由于它只承认一方公正，而对方总是不公正，所以这双方中属于神的规律的那一方就认为对方是人世的偶然的暴力强制；而属于人的规律的那一方则认为对方是内心的自为存在的桀傲不驯；因为政府的命令都是普遍的公开于白昼中的公意，而另一规律的意志则是地下的隐蔽于内心的私意，就这后者的特定存在来说，它是个别的意志，当它与前者相矛盾时，它就是无法无天。

[Ⅱ．伦理行为中的对立]

在自我意识面前显现了的规律，在本质里是跟与之相反的规律结合在一起的；本质是两种相反的规律的统一体；不过所作所为只实现了其中之一，但两者既在本质中是互相结合着的，一个规律的实现就引出另一规律，并且，由于所作所为的缘故，其所引起的这另一规律就成为一种受了损害、陷于敌对、从而蓄意报仇的东西。在决意行动时，行为者所昭然明了的一般只是决意的一个方面；但是决意自在地是一种否定物，因为它本身虽是有明白认识的，却有一个自己不认识的，异己的，陌生的东西同自己对立着。因此，现实总隐藏着认识以外的不知道的那一个方面，不把自己按照其自在自为的本来面目呈现于意识之前，——不让儿子意识到他所杀的那个冒犯者即是他父亲，——不让他知道他娶为妻子的那位皇后即是他母亲。伦理的自我意识背后就这样地埋伏着一个畏惧光明的势力，一直到行为发生了以后，它才从埋伏中一跃而出，揪住这个完成了行动作为的伦理自我意识。

[Ⅲ．伦理本质的消亡]

这两种势力，如果都从它们特定的内容以及其内容的个体化方面来看，它们的冲突就呈现出一幅个体化了的冲突图景。就其形式而言，这个冲突是伦理[原则]和自我意识为一方与无意识的自然和此自然所表现的偶然性为另一方的冲突，后者完全有权反对前者，因为前者只是真正的精神[客观精神]，只是与它的实体的直接的统一；而就其内容而言，这个冲突就是神的规律与人的规律之间的冲突。——一个青年人离开无意识的本质，摆脱家庭的精神，变成了共体中的个体性，但是，他仍旧保有他所摆脱的那个自然；这一点由这样的事实表明出来：他进入共体的时候仍旧带着偶然性，因为他偶然是两弟兄之一，两弟兄具有同等权利来统治这个共体，至于他们出生迟早的不同对于他们已进入共体的伦理本质的两弟兄来说是无关紧要的，因为那是自然方面的差别。

但是，政府，作为民族精神的单一的灵魂或自我[即主体]，不能容许个体性有这样一种二重性；而自然呢，作为众多所体现的偶然性，却与这种单一所要求的伦理必然性对立着。

这两弟兄于是乖离不和，而且他们在国家权力上的同等法权对双方都起着摧毁作用，因为他们双方都是不对，都不合法。事情如果从人的方面来看，那么两弟兄中没实际占有共体因而对这以对方为首的共体进行攻击的那一个，是犯法的，相反，懂得把对方视为仅仅是一个脱离了共体的个别人，并在对方这样被认为并无任何权力的身份下对他进行迫害的那一个，则是合法的；因为他所触犯的只是个体本身，不是共体，不是人的法权的本质。共体受空虚的个别性所攻击，又由空虚的个别性来保卫，共体本身是保持住了，两弟兄则由于互相攻讦而两败俱伤；因为个体性既然为了自己的自为存在而使整个共体陷于危险，实际上就已把自己排除于共体之外，并使自己消毁于自身之中。然而两弟兄之一，即站在共体这一面的那个人将受到共体给予的荣宠，而另一人，即扬言要踏平城墙的那个人，将受到政府亦即重新建立起来的共体的单一主体所施加的惩罚，被剥夺去最后的荣誉；谁敢于冒犯意识的最高精神，冒犯共体，谁就一定被剥夺去他整个的完全的本质所应享受的荣誉，被剥夺去那死亡了的精神所应享受的荣誉。

但是，如果说普遍就这样轻而易举地撞掉了它的金字塔的塔尖，压服了家庭这一叛逆的个别性原则，从而确实取得了胜利，倒不如说这样一来，普遍跟神的规律、有意识的精神跟无意识的精神，才真正展开了斗争；因为后者，无意识的精神，是另一种本质势力，它仅只因此而为前者所侮辱，却并没有被前者所摧毁。

然而，无意识的精神，在强大的白日的规律的压制之下，要取得现实的展现，只能借助于无血无肉的阴影。因此，它作为软弱的和黑夜的规律，起初是屈服于白日的和强大的规律的，因为它这种势力只能有效于地下而不能有效于地上。不过，现实的一方既然把内在的一方的荣誉和势力剥夺了，它自己的本质也就因之而损耗了。公开的精神，其所以有力量是因为它的力量的根源在于地下世界：一个民族对其自身力量与安全所持的深信不疑的确定性，即确信它的誓约能把全民族团结成为一人，这个确定性之所以真实，完全由于全民族所有的成员都具有着不言语的无意识的实体，完全由于他们都浸润着遗忘的泉水。所以公开的精神，实现了以后，就转化为它自己的反面，它发现它的至公正，正是它的至不公正，它的胜利正是它的失败。被杀害的死人，由于他的[生命]权利受了侵害，他就懂得如何使用与杀害他的势力同样现实和同样强有力的势力为工具以从事复仇。这些势力乃是另外的一些共体，在那里，死者的尸体遭到狗噬或鸟啄，它们祭坛受到玷污，但尸体并不因为这样理所当然地还原为基本个体而就超升成为无意识的普遍性，相反，它仍然停留于地上的现实王国，而且，作为神的规律的力量，它现在毋宁取得了一种具有自我意识的现实的普遍性。这些势力于是就群起而攻之，把侮辱了家庭的虔敬、破坏了自己的力量的那个共体，予以摧毁。

——至于人的规律，就其普遍的客观存在来说，是共体，就其一般的活动来说，是男性，而就其现实的活动来说，是政府；人的规律之所以存在、运动和能保存下去，全是由于它本身消除或消溶了家庭守护神的分裂支解倾向，或者说，由于它消除了由女性所领导的家庭中出现的独立自主倾向，它把这种倾向消溶于它自己的流体的连续性中。

然而家庭一般说来同时又是它的原素，个别的意识又是它的普遍的活动的基础。由于共体之所以能继续存在下去，全靠它破坏了家庭幸福，把自我意识消溶于普遍之中，所以它就给自己制造了内在敌人，即是说，它把它所压制的而同时又从属于它的本质的东西、一般的女性，造成为它自己的内在敌人。

女性，——这是对共体的一个永恒的讽刺，——她竟以诡计把政府的公共目的改变为一种私人目的，把共体的公共活动转化为某一特定个体的事业，把国家的公共产业变换为一种家庭的私有财富。通常，成年人由于具有审慎的严肃的考虑，不复重视欢乐、享受和现实活动之类的个别性，而比较专心致志于公共本质方面的普遍性；女性就嘲笑成年人的这种练达老成而欣赏年轻人的放浪不羁，蔑视成年人的深思熟虑而钦佩青年人的热情激荡，处处推崇青年人的力量，认为青年人了不起：她们称颂儿子，说儿子是他母亲给自己生的主人，称颂弟兄，说弟兄是姐妹们所能找到的与她们自己平等的男人，称颂年轻小伙子，说小青年是女儿赖以摆脱她对娘家的依存关系从而取得妻子的享受和身份的人物。——但是共体只能通过压制这种个别性精神来保持自己，而且，因为个别性精神是共体的本质环节，所以共体实际上也同时在制造个别性精神，因为它通过它自己所采取的高压态度就把个别性精神造成为一种敌对原则。不过，这种敌对原则，既然离开公共目的就只是邪恶和虚无，那么假如共体本身不承认青年力量亦即不承认尚未成熟、尚在个别性范围之内的男性为整体的力量，它[敌对原则]就不会有所作为就将一事无成。因为整体、共体，是一个民族，它本身就是一个个体性；而且它所以是个体性，所以是自为的，乃因为从本质上说别的个体性都是为它而存在的，因为它排除别的个体性于自己之外，并觉得自己独立于它们之上。共体，或者说公共本质有它的否定方面，即，它对内压制个体的个别化倾向，但对外又能独立自主的活动；而它实现这个否定方面正是以个体性作为它的武器。战争是这样的一种精神和形式：伦理实体的本质环节，亦即伦理主体（Selbstwesen），其不受一切特定存在约束的绝对自由，只在战争之中才是一个现实，才显示出它的价值。因为，一方面，由于战争使个别的财产体制和个人的独立自由以及个别的人格本身都亲切体会到否定力量，另一方面，正是这个否定本质，在战争中，一跃而成为了整体的捍卫者；勇敢的、年轻力壮的、为女性所喜爱的人，即是说，一向受压制的那个破坏原则，此时扬眉吐气，耀武扬威起来。

（c）法权状态

[Ⅰ．个人的有效性]

[Ⅱ．个人的偶然性]

[Ⅲ．抽象的个人；世界主宰]

二、自身异化了的精神；教化

因此，自我的实体就是它本身的外在化，而外在化就是实体，换句话说，就是将自身形成为一个有秩序的世界、并且从而使自身得以保存的那些精神力量。

在这种方式下，实体就是精神，就是自我和本质的自觉的统一体；不过自我和本质两者也具有彼此互为对方的异化的意义。精神是对一个独立的客观现实的意识；但是自我和本质的那种统一体与这种意识相对立，亦即纯粹的意识与现实的意识相对立。一方面现实的自我意识通过它的外在化转化为现实的世界，并且反过来现实世界又转化为自我意识；但另一方面，恰恰这种现实，无论它是个人或是客观的东西，就被扬弃了；它们都成了纯粹的普遍物。它们经过这种异化就成了纯粹意识或本质。当前的现实直接以它的彼岸，亦即以它的思维和思维的产物为对立面，反之，思维则以此岸，亦即以它自己异化出来的现实为对立面。

因为这样，这个精神所形成的就不是仅仅一个单一的世界，而是一个分离的、对立的、双重的世界。——伦理精神的世界是精神自己固有的当前现实；这个世界的每一势力因而都处于当前现实这个统一体之中，而且虽然两种势力是彼此分开的，它们各自仍然跟整体保持着平衡。没有任何东西具有自我意识的否定物的意义；甚至连已死的精神也还是当前现存于亲属的血液、家庭的自我[主体]之中，而政府的普遍权力（Macht）则是意志、民族的自我。但是在这里，当前现存着的东西只意味着以意识为其彼岸的那种对象性的现实；每个个别环节，作为本质，都从另一个环节那里取得当前存在并从而取得现实，而只要它是现实的，它的本质就是不同于它的现实的另一环节。没有任何东西具有一种以自身为根据并内在于本身的精神，相反，任何东西都是在自己以外的一种异己的东西之中；——整体的平衡不是在自身内保持不变的统一，也不是这种统一返归其自身以后的宁静，相反，整体的平衡是建立于对立物的异化上的。因此，正如每个个别环节一样，整体也是一个自身异化了的实在；它分裂为两个王国：在一个王国里，自我意识本身及其对象都是现实的，而另一个王国则是纯粹意识的王国，处于前者的彼岸，不是当前现实的，而是在信仰之中。于是，正如伦理世界之从其分为神的规律和人的规律及两者的不同形态的分裂出发，以及这个伦理世界的意识之从有知与无知的分裂出发，返归于意识的命运，返归于作为这两个对立面的否定势力的自我，现在，异化了的精神的这两个王国也返回于自我；但如果说前者是第一个直接有效准的自我，是个别的个人，那么后者，这第二个，这从其外化中返归其本身的普遍的自我，将是把握概念的意识，而且这两个精神世界，亦即其所有环节都坚持自己各是一个固定的现实和无精神性的存在的这两个精神世界，则将瓦解于纯粹的识见（Reine Einsicht）之中。

这种识见，作为自己把握其自己的自我，就达到和完成了教化；它不把握任何别的，只把握自我，并且它将一切都当作自我来把握，即是说，它对一切都进行概念的理解，剔除一切客观性的东西，把一切自在存在都转化为自为存在。当它转而反对信仰，亦即反对异己的、外方的、彼岸的本质王国时，它就是启蒙。

A．异化了的精神的世界

异化了的精神的世界分裂为两个世界。第一个是现实的世界或精神自己异化而成的世界，而另一个则是精神于超越了第一个世界后在纯粹意识的以太中建立起来的世界。

（a）教化及其现实王国

[Ⅰ．教化是自然存在的异化]

因此，个体在这里赖以取得客观效准和现实性的手段，就是教化。个体真正的原始的本性和实体乃是使其自然存在发生异化的那种精神。因此，这种自然存在的外化既是个体的目的又是它的特定存在；它既是由在思维中的实体向现实的过渡，同时反过来又是由特定的个体性向本质性的过渡。这种个体性将自己教化为它自在的那个样子，而且只因通过这段教化它才自在地存在，它才取得现实的存在；它有多少教化，它就有多少现实性和力量。

[1．善与恶；国家权力与财富]

一开始，必须考察简单的实体本身，必须从它的特定存在着的、尚无精神的环节的直接组织中来考察它。我们在这里要考察的东西跟自然有同样的情况。自然分解为许多普遍元素——气、水、火、土。空气是持存不变的、纯然普遍的、透明的本质；水是永远被牺牲的[或被消除的被废弃的]本质；火是它们的有灵魂的统一体，它永远在消除它们的对立，同时又永远在把它们的简单统一分裂为彼此对立；而土则是这些元素的坚固枢纽，这些本质及其过程的主体，它们的出发点和归宿地。同样，内在的本质，或者说，具有自我意识的现实中的简单精神，作为一个统一的世界，也分解为象自然所分解的那样一些普遍的、但具有精神的元素或质体（Masse）：其中第一种是自在普遍的、自身等同的精神本质；第二种是自为存在着的、已变得自身不等同了的、正在自我牺牲和自我献身的本质；第三种，作为自我意识，是一种本身直接具有火的力量的主体。在第一种情况下，它意识到它自己是自在存在，在第二种情况下，它牺牲了普遍而又变成自为存在。

但精神本身则是整体的自在而又自为的存在，这个整体一方面将自己分裂为持续不变的实体和自我牺牲的实体，同时另一方面又重新将两种实体收回于它自己的统一体中，它的统一体就既是爆发出来的、烧毁实体的火焰，又是实体持续不变的形态。——在这里我们看到，这些本质相应于伦理世界里的共体[社团]和家庭，但并不具有它们本身原有的那种精神；相反，如果命运对这种精神来说是外来的陌生的东西，那么在这里自我意识则是并且自知其是这些本质的现实力量。

就这个意义说，第一种本质即是国家权力，另一种本质即是财富。——国家权力固然是简单的实体，也同样是普遍的[或共同的]作品——绝对的事情自身，事情自身使个体意识到它们的本质都在这里充分表达出来了，而且他们的个别性归根结蒂就只是对他们的普遍性的意识；——国家权力同样又是作品和简单结果，其所以说是简单结果，是因为这个结果虽系出于所有个体的行动，但这一事实已经从这个结果中消逝不见了；它只落得是所有他们的行动的绝对基础和持续存在。——他们的生活中的这种单一的、精纯的实体，由于被这样规定为持存不变的自身等同性，于是就具有存在的性质，并且因此只是一种为他存在。因此，它[单一的实体]自在地直接地即是它自己的对方：财富。财富虽然是被动的或虚无的东西，但它也同样是普遍的精神的本质，它既因一切人的行动和劳动而不断地形成，又因一切人的享受或消费而重新消失。在财富的享受中，个体性固然成了自为的或者说个别的，但这个享受本身却是普遍的行动的一个结果，而且反过来，又是促成普遍行动和大家享受的原因。现实的东西完全具有这样的精神意义：即，它直接地是普遍的。每个个人诚然都会以为在享受财富时其行为是自私自利的；因为正是在财富中人会意识到自己是自为的，并从而认为财富不是精神性的东西。

然而即使只从外表上看，也就一望而知，一个人自己享受时，他也在促使一切人都得到享受，一个人劳动时，他既是为他自己劳动也是为一切人劳动，而且一切人也都为他而劳动。

因此，一个人的自为的存在本来即是普遍的，自私自利只不过是一种想象的东西；这种想象并不能把自己所设想的东西真正实现出来，即是说，并不能真实地做出某种只于自己有利而不促进一切人的福利的事情。

[2．自我意识的判断：高贵意识与卑贱意识]

自我意识于是在这两种精神力量中认识到它自己的实体、内容和目的；它在这两种精神力量中直观到它的双重本质：从一种力量见到它的自在存在，从另一力量见到它的自为存在。——但是自我意识，作为精神，同时又是一种否定的统一体，它把个体性与普遍物或现实与自我的互相分离否定地统一于一身。因此，统制和财富，个体都当成是现成存在于他面前的对象，即是说，个体知道自己对于这些对象是保有充分自由的，认为自己能在它们之间进行挑选，甚至能对它们中的任何一个也不挑选。作为这种自由而纯粹的意识，个体就把本质当作一种仅仅为他[个体]而存在的东西看待。于是他就把本质当作是在他自身之内的本质。——在这种纯粹意识中，实体的环节对他[个体]来说就不是国家权力和财富，而是关于善和恶的思想。——但是进一步说，自我意识是个体的纯粹意识对个体的现实意识、思维物对客观本质的关系；它因此从根本上说乃是一种判断。——诚然，对于现实本质的两个方面来说，究竟哪个是善和哪个是恶，这一点从它们的直接规定中已经就表明了；国家权力是善，财富是恶。

现在，自我意识这样判断善与恶：凡它发现其中有它自己在内的那种对象，它就认为是好的和自在的，凡它发现其中有它自己反面在内的那种对象，它就认为是坏的；善即是它与客观实在的同一（Gleichheit），恶即是它与客观实在的不同一（Ungleichheit）。同时，凡对它而言是好的或坏的，其本身也自在地是好的或坏的；因为正是在它这里“自在地是”和“对它而言是”亦即自在的存在和对它的存在这两种环节乃是同一回事，也就是说，它是客观本质的现实精神，而判断则是精神的力量在这些客观本质身上所作的显示，因为正是它的力量致使它们象它们自在地那样。善与恶的真实性的标准，不在于客观本质本身究竟直接是同一的东西还是不同一的东西，即，不在于它们究竟是抽象的自在存在还是抽象的自为存在，而在于精神究竟对它们保有什么样的关系，即，在于它们跟精神究竟是同一还是不同一。既然这些客观本质首先被设定为[精神的]对象，然后通过精神而变成自在存在的，那么当精神同它们发生关系时，精神同它们的关联，同时就成了它们的自身返回，于是这种返回，它们才获得现实精神的存在；并且同时，它们的精神[实质]，也就显现出来。

这样一来，自在自为存在着的意识，现在发现国家权力固然是它的简单本质和一般存在，但不是它的本然的个体性，固然是它的自在存在，但不是它的自为存在，它毋宁发现在国家权力下，它的行动，作为个人的行动，已经受到拒绝、压制而不得不变为服从。个体于是在这种权力的压制下返回自己本身；国家权力对它来说已是一种压迫性的本质、坏的东西、恶；因为权力已不是与个体性同一的东西而是完全不同一的东西了。——相反，财富是好的东西、善；它提供普遍的享受，它牺牲自己，它使一切人都能意识他们的自我。它自在地即是普遍的善行，如果说在某种情况下它并未实现某一件善举，并未满足每一个需要，那么这只是一种偶然，无损于它的本质；它的普遍的必然的本质在于：将自己分配给一切个人，做一个千手的施予者。

这两种判断使关于善的和关于恶的思想各产生一种新的内容，恰恰与它们原来对我们来说所具有的那种内容性质相反。——但自我意识跟它自己的对象的关联还不算完满，即是说，它仅只从自为存在的角度或尺度上跟它的对象发生了关联。但是，意识同样也是自在存在着的本质，它必须同样把这一方面也当成发生关联的尺度，只有这样，精神性的判断才算完满。国家权力按照这一个方面说，表达了自我意识的本质；国家权力一部分是静止的法律，一部分是规定着普遍行动的诸个别过程的指示和命令；其一[部分]是简单的实体本身，其另一[部分]是实体鼓舞并保持其本身和一切个体的那种行动。因此，个体发现在国家权力中他自己的根源和本质得到了表达、组织和证明。——与此相反，在财产的享受中个体体会不到他的普遍本质，关于他自己他只能获得一些倏忽即逝的意识，感受到自己是一种自为存在着的个别性，认识出自己与自己的本质的不同一性。——因此，善与恶的概念现在获得了跟以前的性质相反的内容。

这两种方式的判断各有自己的同一和不同一。在第一方式的判断下，意识认定国家权力是与自己不同一的，财富享受是与自己同一的；而在第二方式的判断下，前者被认定是与意识同一的，后者是与意识不同一的。现在出现了两种同一性的认定和两种不同一性的认定，对上述那两个现实的本质[权力和财富]出现了两种相反的关系。——我们必须对这两种不同的判断本身进行判断，而在判断时我们必须应用前面建立的那个标准或尺度。如果按照前面建立的尺度，那么判定或认出同一性来的那种意识关系就是善，认出不同一性来的那种意识关系就是恶；而且这两种方式的意识关系从以后就可以被视为两种不同的意识形态。意识由于采取了不同的方式对待现实本质，所以它本身也就有了不同的规定，或者是好的或者是坏的。但它之是好的还是坏的，并不取决于它以自为存在为原则还是以纯粹的自在存在为原则，因为这两者是对它同样重要的环节。上面考察过的那种双重判断，是把[自为和自在]两个原则看成是分离开的，所以只含有两种抽象的判断。至于现实的意识，则同时含有两个原则于一身；如果说现实的意识也有形式上的差别，那么差别就完全起于它的本质，即是说，完全出于它自己与实在的[不同]关系。

这种关系有两个性质相反的方式；在一个方式下，这种关系是把国家权力和财富都当作一种[与自己]同一的东西对待，在另一个方式下，这种关系是把两者都当作一种[与自己]不同一的东西对待。——认定国家权力和财富都与自己同一的意识，乃是高贵的意识。高贵意识在公共权力中见到有与自己同一的东西：它认为这种权力即是它自己的简单的本质及其具体实现，并且对它这本质，不惟内心里矢志忠诚，实际上也听从驱使，百依百顺。同样，它在公共财富中也见到有与自己同一的东西，因为正是财富使它意识到自己的另一个本质方面，自为存在；因此，它同样把财富视为是和自己有关系的本质性的东西，并把自己享受其实惠的那种财富视为是施予者，衷心感激。

反之，发现另一种关系的、认定国家权力和财富这两种本质性都与自己不同一的那种意识，是卑贱的意识。卑贱意识视国家的统治力量为压迫和束缚自为存在的一条锁链，因而仇视统治者，平日只是阳奉阴违，随时准备爆发叛乱。——卑贱意识借助于财富而得以享受其自己的自为存在，但他同样把财富视为与它自己不同一的东西，即是说，因为它从自己的持存的本质出发来考察，发现财富与自己不同一。既然财富只使它意识到它的个别性和享受的变灭性使它既贪爱财富又鄙视财富，那么随着享受消逝，随着日益损耗中的财富的消逝，它认为它与富人的关系也已消逝。

[3．服务与建议（Dienst und Rat]

因此，在判断中高贵意识发现自己与国家权力的关系是这样的：国家权力诚然还没有成为一个自我[或主体]，仅仅才是普遍的实体，但高贵意识却已意识到了这个普遍实体，视之为它自己的本质，视之为目的和绝对内容。高贵意识既然与普遍实体发生肯定关系、以这样肯定态度对待普遍实体，于是就以否定态度对待它的固有目的、它的特殊内容和特定存在，并使它们归于消逝。高贵意识是服务的英雄主义，——它是这样一种德行，它为普遍而牺牲个别存在，从而使普遍得到特定存在，——它是这样一种人格，它放弃对它自己的占有和享受，它的行为和它的现实性都是为了现存权力的利益。

[Ⅱ．语言是异化或教化的现实]

因为语言是纯粹自我本身的特定存在；在语言中自我意识的自为存在着的个别性作为个别性才获得特定存在，这样，这种个体性才是为他的存在。我（Ich），作为这样的纯粹的我，除了在语言中以外，就不是存在在那里的东西；在任何其他的表现中，它都沉沦为这样一种现实、具有这样一种形态：即，它可以重新从其中倒退出来；它曾从它的行动中倒退出来，也曾从它的面相学的表现中倒退出来，以返回于其自身，使这样不完全的特定存在只落得是一种它在其中既是太多又是太少的无灵魂的东西。但语言则包含着纯粹的我，只有语言表述着我、表述着我自身。自我的这种特定存在，作为特定存在，是一种本身具有我的真实本性的对象性。自我既是这个特殊的我，但同时又是普遍的我；它的显现，既直接是特殊的我的外化和消逝，同时又因此是普遍的我的保持和持存。我，它既然表述它自己，它就是作为我而被听到、被领会了的；它是一种传染，通过这种传染它就直接过渡到与那些认识到有我之存在的人归于统一，成为普遍的自我意识。

[1．阿谀]

[2．表示分裂的语言]

对其自己的概念有所意识了的精神，就是现实和思想两者的绝对而又普遍的颠倒和异化；它就是纯粹的教化。人们在这种纯粹教化世界里所体验到的是，无论权力和财富的现实本质，或者它们的规定概念善与恶，或者，善的意识和恶的意识、高贵意识与卑贱意识，统统没有真理性；毋宁是，所有这些环节都互相颠倒，每一环节都是它自己的对方。——普遍的权力，它由于通过个体性原则取得了自己的精神性，它就是实体，而它虽是实体，当它接受自己所具有的自我[主体]时，它是只把这个自我[主体]当作它的空名字看待的，而且它虽是现实的权力，却勿宁是毫无力量的、必须自我牺牲的本质；——但是这种被牺牲了的、无自我[无主体]的本质，换句话说，这种变成了事物的自我，事实上反倒是本质向其自己本身的返回；它是自为存在着的自为存在，是精神的特定存在。——同样，属于这些本质的思想，善的思想和恶的思想，他都在这个运动中颠倒了，被规定为好的成了坏的，被规定为坏的成了好的。这些环节的意识，即人们称之为高贵意识和卑贱意识的，真正说来也同样都变成它们这些规定的应有含义的反面，高贵的意识变成卑贱的和被鄙弃的意识，反之，被鄙弃的和卑贱的意识变成高贵的，变成最有教化的、自由的自我意识。——从形式方面看，一切事物，就其外在而言，也都是它们自为的内在之反面；而且反过来，它们内在地自以为是某种东西，实际上并不是那种东西而是不同于它们所愿望的某种别的东西；自为存在倒反是自身丧失，而自身异化倒反是自我保全。——因此在这里出现的情况是这样：所有的环节彼此之间都在进行着普遍的公平对待，每一环节都是一方面就其本身实行自身异化，另一方面又把自己注入于它的对方使对方也颠倒为其自己的对方。——但是真正的[客观的]精神正就是绝对的分裂环节的这种统一性，确切地说，真正的精神正是通过这些无自身的端项以之为中项的那种自由的现实才达到客观存在的。真正精神的客观存在就是普遍的述说和分裂性论断，在这种述说和论断面前，一切算得上是真实本质和可以当成整体的现实成分的那些环节，都陷于瓦解，而且，它们甚至跟自己也玩弄同样的手法，从而使它们本身也陷于瓦解。

[3．教化的虚假性]

权力和财富是自我的两个最高努力目的，自我知道它通过自己的舍弃和牺牲把自己教养形成为普遍的东西，进而占有普遍性，并且由于占有了普遍性就具有普遍效准，因为权力和财富是两种现实的普遍承认的力量。但是自我的这种效准本身是虚妄的，而且正是由于自我占有了权力和财富，所以它知道它们都不是什么自身本质或主体（Selbstwesen），它知道它自己倒反是支配它们的力量，而它们本身则是虚妄的、空的。自我之这样既占有它们两者又超脱于两者之外，乃是自我用充满精神的机智的语言所表述的内容；因此，以机智的语言表述这种情况乃是自我的最高兴趣，也是整体的真理之所在；在这种语言中，这个[个别的]自我，本来是纯粹的、既与现实的规定无关也与臆想的规定无关的自我，于是就自觉地变成精神的、真正普遍有效的自我了。这个自我乃是使自己本身跟一切关系归于分裂的那种自然本性，乃是对一切关系的有意识的分裂[作用]；但只有当它是反叛的自我意识时它才知道它自己的分裂性，并且当它知道自己的分裂性时它已经把自己高举于分裂性之上，超越了分裂状态。在前述那种[自觉的]虚妄性中，一切内容都变成一种再也不能加以肯定把握的否定物，唯一肯定性的对象是纯粹的我本身，并且分裂了的意识自在地就是已返回于自身的自我意识的这种纯粹自身等同。

（b）信仰与纯粹识见

[I．信仰的思想]

宗教——因为我们所谈的显然就是这个东西——在这里出现了，不过它是作为教化世界里的信仰而出现的，还不是以它自在自为的样子出现的。——在以前，我们看到，宗教已经以别的规定性出现过，比如说，作为苦恼意识，作为意识自身的一种无实体的运动形态。——在伦理实体中，宗教也曾作为对地下世界（阴间）的信仰出现过，但死去了的精神的意识，严格说来并不是信仰，并不是被置于现实彼岸的纯粹意识的元素中的本质，毋宁是，信仰在那里有它自己的直接现在；它的元素是家庭。——但在这里，宗教就一部分说，是从实体中产生出来的，而且就是这实体的纯粹意识；就另一部分说，这个纯粹意识已经异化而有异于其自己的现实意识，本质已经异化而有异于其自己的特定存在。因此，宗教固然已经不复是意识的无实体的运动，可是仍然有着对立规定性，它既一般地与作为这个现实的现实相对立，又特殊地与自我意识的现实相对立；它因而本质上说来只是一种信仰[行动]。

——被迫从无本体的，只在自身消溶着的世界那里退返于自身之后，精神，按其真理性看来，在没有分裂的统一性中，乃既是否定它自己的表显（或现象）的绝对运动和否定性，又是这否定性的运动在自身中满足了的本质，及其肯定性的静止。但是这两个环节，尽管一般地都属于异化这个规定性，却彼此分离开来，就象一个双重意识一样。

前一环节是纯粹的识见，是集中于自我意识中的这样一种精神过程，这种过程以肯定性事物的意识、以对象性或表象的形式为自己的对方，并且将自己跟这种对方对立起来；但是，纯粹识见自己所固有的对象，只是纯粹的自我。——反之，肯定的东西或静止的自身等同的东西的简单意识，则是以那作为本质的内在本质为对象。因此，纯粹识见起初在其自己本身中并没有内容，因为它是否定性的自为存在；相反，信仰则有内容而无识见。如果说前者并不超出于自我意识以外去，那么后者的对象也同样是在纯粹的自我意识的元素以内，不过，是在思维而不是在概念以内，是在纯粹意识而不是在纯粹自我意识以内。这样，信仰事实上即是对本质的一种纯粹意识，亦即对简单内在的纯粹意识，并且因此即是思维，——思维乃是信仰的本性中通常总被忽视了的主要环节。本质是直接存在于信仰中的，其所以是直接的，是因为信仰的对象即是本质，也就是说，即是纯粹的思想（纯粹被思维物）。但是，一旦思维进入了意识，或纯粹意识进入了自我意识，这种直接性就获得了一种对象性存在的含义，意味着是一个处于对自我的意识之彼岸的对象性存在。纯粹思维本来具有的直接性和简单性，既然在意识中取得了这种新的含义，于是，信仰的本质就从思维下降为表象（观念），就变成了真正说来乃是自我意识的对方这样一种超感性世界。——相反，在纯粹识见中，纯粹思维进入意识这个过渡活动所取得的规定是一种与上述相反的规定，对象性一变而意味着是一种纯然否定的、自身扬弃的、向自我返回的内容，即是说，只有自我才真正是它自己的对象，也就是说，对象只当它具有自我（或主体）这个形式时才有真理性。

[Ⅱ．信仰的对象]

正如信仰和纯粹识见两者同属于纯粹意识的元素那样，它们两者也同是[精神]从现实的教化世界那里的返回。因此，它们两者都是按照下列三个方面显现着自己：第一，它们各自处于一切关系之外，是自在而自为的；第二，它们各自跟那与纯粹意识相对立的现实世界发生关联；第三，它们各自在纯粹意识以内跟自己的对方发生关联。

在信仰意识里，自在而自为的存在的方面，是信仰的绝对对象；这绝对对象的内容和规定已经显现过了，因为，按照信仰这一概念说来，信仰的绝对对象不是什么别的，正是已上升为纯粹意识的普遍性了的实在世界。因此，后者[实在世界]的结构也构成着前者[信仰的对象]的组织，只有一点不同，即，在信仰世界里，各组成部分，当它们精神化的时候，并不异化其自身，而勿宁是，它们各是自在自为地存在着的本质，各是返回到了自身并自己保持不变的精神。——所以它们的过渡运动，只对我们[研究这种形态的人]而言，才是一种规定性的异化，才是它们借以互相区别的规定性的一种异化，只对我们而言，才是一种必然的系列；但对于信仰来说，它们的区别则是一种静止的差别性，它们的运动则是一种偶然的事件。

如果简单地就它们的形式的外在规定来称呼它们，象在教化世界里那样把国家权力或财富说是第一性的环节，那么在这里，第一性的环节就是绝对本质，就是自在而自为存在着的精神，如果精神是简单的永恒的实体的话。但在实体概念实现为精神的过程中，实体过渡成为为他的存在，其自身等同性变成现实的、自我牺牲着的绝对本质；本质变成自我，不过所变成的自我是可以毁灭可以消逝的自我。因此，第三个环节就是这种异化了的自我和贬低[为人]了的实体之向其最初的简单性的返回；只有这样之后，实体才被表象为精神。

这些有区别的本质，当它们被思维从现实世界的变化流转中收回于自己本身时，它们都是一些常住不变的永恒的精神，即是说，这些精神都以对它们所构成的统一体进行思维为它们的存在。可是这些本质虽然被推移于自我意识以外，却仍然干预着自我意识；因为，假如[绝对]本质坚定不移地始终保持于其最初的简单实体的形式中，那它就该始终是自我意识的异己物。但是，这种实体的外化，以及外化以后它的精神，本身之中就包含有现实环节，并且因此而使自己干预着信仰的自我意识，或者还可以说，信仰意识隶属于实在世界。

按照这第二种关系，信仰意识一方面以实在的教化世界为它自己的现实，而自己则构成着教化世界的精神及其特定存在，这是已经考察了的；但另一方面，它又与它自己的这个现实相对立，视此现实为虚幻的东西，并且本身就是扬弃这种虚幻现实的一种运动。这种运动之所以发生，并非由于信仰意识已对实在世界的颠倒情况有了一种富有精神的意识；因为，信仰意识是一种简单朴素的意识，在它看来富有精神的东西是虚幻的东西，因为富有精神的东西还以实在世界为自己[要去达到]的目的。相反，[这种运动之所以发生，倒是由于，]与信仰意识的思维的静止王国相对的那个现实是一种无精神的存在，因此有必要通过一种外在的方式去克服这种无精神的存在。感性的知识和行动扬弃了之后，就出现了出于崇拜和赞颂的听从心理，而这种听从就产生出一种与自在自为存在着的本质相统一的意识，不过，这种统一不是一种直接看到了的现实的统一，毋宁说，这种崇拜只是一种继续不断永无止境的创造[统一的]过程，它所追求的目标是在当前现实中不能完全达到的。当然，对于[崇拜上帝的]社团来说，这个目标是达到了的，因为这样的社团乃是普遍的自我意识；但对于个别的自我意识来说，纯粹思维的王国必然始终是它的现实的一个彼岸，或者更进一步说，既然这个彼岸由于永恒本质的外化而进入了现实，那么这个现实就是一种没被把握的感性的现实；但一个感性的现实永远是与另一感性的现实各不相干、彼此外在的，因而彼岸之成为彼岸，就只还获得了时间和空间上[无限]远离这一规定。——但是，概念，亦即精神对其自己本身所显现的现实，在信仰意识中，始终是内在的东西，它即是一切并且对一切发生作用，但自己并不显现出来。

[Ⅲ．纯粹识见的合理性]

B．启蒙

（a）启蒙与迷信的斗争

[Ⅰ．识见对信仰的否定态度]

不论怀疑主义的意识，或是理论的和实践的唯心主义的意识，它们的各种不同方式的否定态度，如果同纯粹识见以及传播纯粹识见的启蒙的否定态度比较起来，都只是些低级形态的否定态度；因为纯粹识见是从[精神]实体诞生出来的，它知道意识的纯粹自我是绝对的，它与一切现实的绝对本质的纯粹意识，进行对抗较量。——信仰和识见虽然是同一个纯粹意识，但按照形式来说是彼此对立的，对信仰而言，本质是思想而不是概念，因而是一种与自我意识完全相反的东西，而对纯粹识见而言，本质是自我[主体]；因此，它们相互之间的关系是，每一方都是另一方的绝对否定物。——在双方对立的情况下，一切内容都属于信仰，因为在信仰的安静的思维元素里，每一环节都赢得其持续存在；——而纯粹识见，最初是没有内容的，并且勿宁可以说它纯然是内容的消失；但是，它通过它对它的否定物的否定运动，将使自己实现出来并将取得一种内容。

[1，纯粹识见的传播]

纯粹识见知道信仰是与它自己、与理性和真理，正相反对的东西。在它看来，信仰一般地说是一团迷信、偏见和谬误的大杂烩，同样，对它说来，把握着这种内容的意识又更进一步地把自己组织成为一个谬误王国，在这个王国里，谬误的识见，一方面，就是意识的直接的、天真朴素的、并没自身反思的一般群众（all gemeine Masse），但另一方面，它本身又包含有与天真朴素性分庭抗礼的自身反思或自我意识这样的环节，这后一种自身反思的环节，作为躲在背后的、为自己而坚持存在下来的识见和恶意，愚弄着那前一种直接的、天真的识见。一般群众于是成了这样一种教士阶层欺骗的牺牲品，这种教士阶层，其所作所为，无非是要满足其妄想永远独霸识见的嫉妒心以及其他自私心，并且，它同时还与专制政体一起阴谋活动，狼狈为奸。而专制政体作为实在王国与这个理想王国的无概念的综合统一体——一个矛盾百出的希奇古怪的东西——高高君临于群众的坏识见与教士的坏意图之上，并且还进一步鄙视它们，将两者联合于其本身之中，利用民众的愚蠢和混乱，凭借教士们的欺骗手段，坐收渔人之利，实现他太平无事的统治，满足它的私欲和专断；但是，同时它也表现出识见的这同一愚蠢性，它也同样是迷信和谬误。

对付这三方面的敌人，启蒙并不是不加区别的；因为它的本质既然是纯粹识见，既然是自在自为地普遍的东西，那么它与它的对手的真正关系就是这样一种关系，即，在这种关系中它[只]与两个方面共有的同一的东西打交道。至于从普遍的意识中分离孤立出来的个别性方面，乃是它的对立面，它是不能直接去触动的。因此，欺骗人的教士阶层和压迫人的专制暴君这两者的意志，不是它的行动的直接对象；它的行动所直接指向的对象，勿宁是并没个别化为自为存在的那种无意志的识见，毋宁是有理性的自我意识的那种虽然具体存在于群众之中却还没在群众中已形成为概念的概念。但是，当纯粹识见把这种诚实识见及其天真的本质从偏见和谬误中拯救了出来时，它就从恶意的手中将其欺骗的实在性和力量摘除掉了；恶意的王国是以一般群众的无概念的意识为它的基地和素材，——自为存在一般地以简单的意识为它的实体。

现在纯粹识见与绝对本质的天真意识之间的关系有了两个方面，一方面，纯粹识见自在地与天真意识即是同一个东西，但另一方面，天真意识听任绝对本质及其部分都在它自己的思想的简单元素中自然发展，让它们取得持续存在，并且让它们只充当它的自在存在，只以对象的方式出现，却否认在这种自在存在中含有它的自为存在。——只要是，按照第一方面，信仰自在地对纯粹意见而言是一种纯粹的自我意识，而且只要是，信仰仅只自为地就成为一种纯粹的自我意识，那么，在信仰这个概念中，纯粹识见，而非谬误识见，就找到了自我实现的元素。

从这一方面来看，既然关系双方在本质上即是同一个东西，既然纯粹识见的关系是通过同一元素并即在同一元素中发生的，那么，它们之间的传达就是一种直接的传达，而它们的给予和接受就是一种畅行无阻的交流。无论另外还会有什么样的凭子打进意识里来，意识自在地总是这样一种简单性，在这里一切都被消溶，都被遗忘，都成为天真纯朴，这种简单性因而对概念是绝对易于吸收接受的。

因此，纯粹识见的传达可以比为一股香味在畅行无阻的空气里悄悄的扩散或传播。

它是一种渗透性的传染，传染并不是作为一种与它要去感染的那种无差别的元素相反对的东西预先就能被注意到的，所以它是不能防范的。直到传染已经扩散开来，它才是为意识的，它才被当初对它漫不经心的意识注意到。因为，这种意识当初接受到自己本身中来的，固然是自身等同又和意识等同的简单本质，但同时又是已返回于自身的否定性的简单性，[因为]这种简单性后来也按照自己的本性[否定性]发展成为相反的或对立的东西，而这就使意识回想起这反面的东西当初的存在方式；这样的简单性就是概念，概念是这样的简单知识，它既知道自己本身同时又知道它的对方，只不过，它所知道的对方，是在它自身内已经扬弃了的对方。

因此，当纯粹识见是作为意识对象的时候，当它被意识所知道的时候，它早已经传播开了；对它进行斗争，说明传染已经发生了；斗争已是太迟了，一切治疗都只会使病情更加沉重，因为疾病已经感染了精神生活的骨髓，即是说，损害了在自己的概念中的意识，或者说，侵袭了意识的纯粹本质自身；于是这种意识就没有可以战胜疾病的力量。

因为疾病是在本质自身，所以它的一些还没有集中发作的零星表现就可以克服下去，表面症候就可以抑制下去，不显得那么严重。这是对它最有利的情况，因为它此时既无需徒劳地浪费力量，也不表明自己并没具有按它的本质所应有的价值，——当它以症候和个别的发作而与信仰的内容及其外在现实的关联相对抗时，是会出现上述情况的。而现在，它作为一种不显形迹的和不受注意的精神，悄悄地把高贵的部分都到处渗透，随后彻底地把全无意识的神像的一切内脏和一切肢体都掌握起来，“在一个晴朗的早晨它用肘臂把它的同伴轻轻一推，于是唏哩！哗啦！神像垮在地上了”。——在一个晴朗的早晨，连当天中午都不见血迹了，因为病的感染把精神生活的一切器官都已渗透；到这个时候，只有记忆还保留着以前的精神形态的死去了的样式，成了一段过去了的历史，而谁也不知道是怎么过去了的；于是新的抬上来供人崇拜的智慧之蛇，就这样毫无痛苦地蜕去了一层枯萎的旧皮。

[2．识见反对信仰]

但是，隐瞒着自己的行动的精神，在它自己的实体的简单内在中所进行的这种不声不响的活动，只凭纯粹识见的实现的一个方面。纯粹识见的传播，并不仅仅在于相同的东西与相同的东西互相投合；它的实现并不仅仅是一种畅行无阻的扩散。相反，否定的本质的行动，本质上也是一种发展了的、进行着自身区别的运动，这种运动作为有意识的行动，必须在特定的有目共睹的实际存在中把它的各个环节摊列出来，必须表现为两军对垒下的一种战鼓喧天兵戎相见的暴力斗争。

我们因而必须看看，纯粹识见和纯粹意图是怎么样以否定的态度来对付它所遇到的与自己相对抗的对方的。——抱有否定态度的纯粹识见和纯粹意图，由于其概念即是一切本质性，而不是凭本身以外的什么东西，所以只能自己是自己本身的否定物。因此，它作为识见，就成为纯粹识见的否定物，就成非真理和非理性，而它作为意图，就成为纯粹意图的否定物，就成为谎言和目的不纯。

纯粹识见之所以卷入于这个矛盾里来，是因为它参加了一场争执，并且以为自己在反对着什么其他的东西（或他物）。——它所以以为如此，只是因为它的本质，作为绝对的否定性，正在于在它自身中含有着他物。绝对概念就是范畴；它的含义是，知识与知识的对象即是同一个东西。因此，纯粹识见所说的他物或对方，它所说的谬误或谎言，不是什么别的正是它自己；它只能惩处即是它自己的那种东西。凡是不合理性的东西，它就没有真理，换句话说，凡没经概念把握的东西，就不存在；因此，当理性谈论不同于它自己的一个他物时，它所说的事实上只是它自己本身；所以在这里它并没跳出它自己以外去。——这场与对方的斗争，因此本身就兼含着这样的意义：它的斗争也就是它的实现。因为所谓实现，恰恰就是把环节发展出来再把它们接收回去这样一个运动；这个运动的一个部分乃是进行区别，在区别运动中那进行理解的识见把自己树立为对象；而当它停留在这个[对象]环节中时，它就自身异化了。

作为纯粹识见，它是没有任何内容的；它的实现运动就在于：它自身变成自己的内容，因为，既然它是范畴的自我意识，就没有任何他物可以变成它的内容。

但是，由于它最初在对方中所识见到的对象，它只认为是对象，而还不知道那即是它自己本身，所以它就在对方中错认了自己，无视了自己。因此，所谓纯粹识见的完满实现，意思就是说，它认识到它起初所认为是对象的那个内容即是它自己的内容。但这样一来，纯粹识见[发展完成]的结果，就将既不是它所反对的那些谬误的重建或恢复，也不仅仅就是它最初的概念，而是这样一种识见：认识到它自己的绝对否定物即是它固有的现实，即是它自己本身，或者说，即是它那认识自己本身的概念。——启蒙对种种谬误所进行的斗争的这种性质，即，它反对在谬误之中的它自己本身并谴责在谬误中的它自己所主张的东西，这样一种斗争的性质，乃是为我们的，[是我们考察这个运动的人所认识到的]，或者说，这种情况对启蒙本身及其斗争来说是自在的。

但是，启蒙斗争的第一个方面，即是说，启蒙之因对它的自身等同的纯粹性采取否定性态度而变为不纯粹，成了对象，乃是为信仰的，[是信仰所认识到的]；信仰于是认为启蒙是谎言、非理性和坏意图，正如启蒙认为信仰是谬误和成见一样。——就其内容而言，启蒙起初是毫无内容的识见，在这空的识见看来，启蒙的内容好象是一种外在的他物；因此，当启蒙发现还不是属于启蒙的内容这一形态的内容时，内容还是一种与启蒙完全独立无涉的特定存在，还是在信仰里的东西。

[3．识见是对它自己的误解]

［Ⅱ.启蒙的原理］

［1.启蒙对信仰的颠倒］

诚然，纯粹识见自身确是纯粹的、中介了的思维，或者说，自己中介着自己的思维，它确是纯粹的知识；但是，既然它是这样一种纯粹识见、纯粹知识，即，它还不知道自己本身，换句话说，关于纯粹识见即是这个纯粹的、中介的运动这一点它还不知道，那么在它看来，这个纯粹的中介的运动，也如一切即是它自己的那些东西一样，显得不是它自己而是一个他物。因此，当它实现自己的时候，它就发展了这个对它说来是本质性的环节；但这个环节，在它看来却好象是属于信仰的东西，并且由于这个环节具有是它的一个他物这一规定性，就好象是一种关于通俗意义下的实际历史事实的偶然的知识。于是它在这里就对宗教信仰向壁虚构了，比如，瞎说宗教信仰的确定性是建筑在一些个别的历史见证上的，而它们作为历史见证，能给人们提供的关于它们的内容的确定性还达不到报纸新闻给人们提供的关于任何一项事件的确定性那样的程度；——又比如，瞎说宗教信仰的确定性还依靠这些见证偶然的保存传留，一方面是文件的留传保存，另一方面是辗转传抄的准确与忠实，最后还有对这些死文字的含义的正确理解都有偶然性。但是事实上信仰并不想把自己的确定性寄托在这样一些历史见证和偶然条件上；信仰，在自己的确定性中，乃是对它的绝对对象的一种纯真自然的关系，乃是关于绝对对象的一种纯粹的知识，这种知识并不容许什么词句、文献和抄写人等等因素混杂到它对绝对本质的意识中来，并不让自己由这样一些事物来中介。这种意识勿宁说即是它的知识的自身中介着的根据；它即是精神自身，而精神既是从个别意识的内心深处自己见证自己，也是通过一切人所普遍表现出来的对它的信仰而自己见证自己。如果信仰想当真地以历史事实为根据给自己的内容提供象启蒙所说的那种论据，或者退一步说提供证明，仿佛关键确实就在这里，那么，它就是已经上了启蒙的当；而且它以这种办法来论证自己或巩固自己的种种努力，只不过是一些见证，证明它已经受了启蒙的传染。

因此，从合目的性方面看，我们发现，怀有信仰的个体之因它真实地舍弃自然享乐从而取得了解脱自然享乐的桎梏的较为高尚的意识，以及它之通过实际行动来证明它对自然享乐的蔑视并不是一句谎言而确是真心实意，如此等等，启蒙都认为是愚蠢不智——同样，有信仰的个体通过放弃它的财产，来摆脱它之作为一个排斥一切其他个体而独占自己财产的绝对个别的个体这样一个规定性，在启蒙看来，也是愚蠢不智的；启蒙认为，该个体这样的行动，实际上表明它并没有当真地进行它的解脱，毋宁只表明它超脱了自然的必然性：即，超脱了使它自己个别化、并在这样绝对地使自己的自为存在个别化的过程中否认别的个体与它自己同是一样的东西这样一种自然必然性而已。

[2，启蒙的肯定命题]

理性，纯粹识见，本身当然不是空虚的，因为它自身的否定物就是它的对象，它的内容；相反，它倒是内容丰富的，但是它之丰富，只是富于个别性和限制性；它表现它有眼光有见识的地方，就在于它既不让个别性限制性这类东西归属于绝对本质，也不把它们附加到绝对本质上来，而因为这样，所以它懂得如何把它自己和它的有限性财富都安排到它们应有的位置上，懂得如何尊严地对待绝对。

[3．有用是启蒙的基本概念]

人，就其直接性而言，作为一种自然的意识，他是自在的，好的，作为一种个别的意识，他是绝对的，而别的一切都是为他的，更确切地说，由于各环节在人这种有自我意识的动物看来都有普遍性的意义，所以一切都是为了他的愉快和欢乐而存在的，而他，就象刚从上帝手中制造出来的天之骄子，逍遥于世界之上如同游逛于一座专门为他而培植的花园里一样。——他一定也从善恶的知识之树上摘取过果实；这棵树上的果实对他有一项用处，那就是，足以使他与一切别的东西有所区别，因为他那天生善良的本性碰巧也有这样的性质：欢乐过度就对它的本性有损，或者更确切地说，他的个别性本身也包含着它的彼岸，可以越出于自己本身以外去毁灭自己。为了防止这种情况，他发现理性倒是一种有用的工具，可用以适度地约束这种逾越，或者更确切地说，可用以在逾越了规定的限度的时候维护自己本身；因为这就是意识的力量。有意识的和自在地普遍的本质，无论从繁复性上或从持续性上说，它的享乐都必须是普遍的，而不是一种有规定有限度的东西；因此，尺度的规定就在于防止享乐在繁复性和持续性上受到阻挠或限制；这就是说，尺度的规定是无尺度[或无限度]。——正如对于人一切都是有用的，同样，对于一切人也是有用的，而人的规定、人的使命也就在于使自己成为人群中对公共福利有用的和可用的一员。他照料自己多少，他必须也照料别人多少，而且他多么照顾别人，他也就在多么照顾自己；一只手在洗涤另一只手。但是他在哪里，哪里就是他适当的位置；他利用别人，也为别人所利用。

不同的东西互相有用的方式也不同；但所有的东西都因为它们自己的本质的缘故，也就是说，都因为是在双重方式下与绝对发生着关系的缘故而具有这种相互为用的性质，——就其以肯定方式与绝对发生关系而言，一切事物都是自在自为的，就其以否定方式与绝对发生关系而言，一切事物都是为他的。所以，与绝对本质发生关系，或者说宗教乃是一切有用之中最有用的东西；因为它是纯粹的有用本身，它是使一切事物所以站得住的东西，亦即它们的自在自为的存在，它是使一切事物所以倒下去的东西，亦即它们的为他的存在。

[Ⅲ．启蒙的正当权利]

[1．思维的自身运动]

[2．对信仰的诸论点的批判]

[3．信仰变为空无内容]

（b）启蒙的真理性

[I．纯粹思维与纯粹物质]

一派的启蒙，把当初以之为出发点的、处于现实意识的彼岸、而存在于思维之中的那个无宾词的绝对，称之为绝对本质；——而另一派，则称之为物质。假如它们被区别成为自然和精神或上帝，那么自然，作为在自己本身中进行无意识的编织，就会缺少发挥展开的丰富生活，而精神或上帝，就会缺少对其自身进行区别的意识。两者，诚如我们已经看到的那样，完全是同一个概念；它们的区别并不在于事情本身，而纯粹只在于，两派思想形成的出发点不同，并且两派在思维运动中各自停留于自己的一个定点上原地不动。假如它们越出它们的定点，它们就会走到一起，并且认识到，那在一派看来据说是一种可恶的而在另一派看来是一种愚蠢的东西者，乃是同一个东西。因为，对于一派来说，绝对本质是存在于它的纯粹思维之中或者说是直接为纯粹意识[所知觉]的，是存在于有限意识以外的，是有限意识的否定性的彼岸。

假如这一派反思一下这样一个事实：一方面，思维的那种简单的直接性并不是别的，正就是纯粹的存在，另一方面，那对意识说来是否定的东西，同时也和意识发生着关系，因为否定判断中的系词“是”是既使主宾两词分离同样也把分离开来的两词联系到一起的，而假如注意到了这一点，那么，这个彼岸，作为一种外在地存在着的东西，就会与意识发生关系，并且，这个彼岸既然是以外在存在物的规定而呈现出来的，它与那被称为纯粹物质的就会是同一个东西；现前存在所缺少的环节，也就会有了。——另一派的启蒙，从感性存在出发，然后抽除味觉、视觉等等的感性关系，使之成为纯粹的自在，成为绝对的物质，成为既没被感觉也没被品尝的那种东西；这样一来，这种存在就变成了无宾词的简单东西、纯粹意识的本质；它是自在地存在着的纯粹概念，或在自己本身之中的纯粹思维。

这种识见，并不在它的意识[活动]里向反对方向迈步前进，它并不从存在着的东西（这是纯粹的存在物）走向被思维的东西（这与纯粹的存在物是同一个东西），或者说，它并不从纯粹肯定物走向纯粹否定物；不过虽然如此，肯定物之所以是纯粹的，却完完全全是因为通过否定，因为，纯粹否定物既然是纯粹的，它就是自身等同的，而恰恰由于是自身等同的，它就是肯定的。——换句话说，两派启蒙都没有达到象笛卡尔那样的形而上学概念，都没理解，存在和思维两者自在地即是同一个东西，都没想到，存在、纯粹的存在不是一种具体的现实，而是纯粹的抽象，并且反过来说，两派都没有看到，纯粹的思维、自身等同性或本质，一方面，是自我意识的否定物，因而是存在，另一方面，作为直接的简单性，也同样不是什么别的，正是存在；思维就是物性（Dingheit），或者说，物性就是思维。

[Ⅱ．功利世界]

[Ⅲ．自身确定性]

[Ⅱ．恐怖]

普遍的东西要想成为一个行动，它就必须把自己集结起来，形成个体性那样的单一性，并且将一个个别的自我意识安置于领导地位；因为普遍的意志，只有在一个单一性的自我之中，才是一种现实的意志。但这样一来，一切其他个别的自我意识就被排除于这个行动整体之外，而对这个行动只有局部的参与了，其结果，这个行动就该不是一种现实的普遍的自我意识的行动。——所以，普遍的自由，既不能产生任何肯定性事业，也不能作出任何肯定性行动；它所能做的只是否定性行动；它只是制造毁灭的狂暴。

[Ⅲ．自由主体性的觉醒]

因此，它是纯粹意识与其自己的交互作用；纯粹知识，作为一种本质，乃是普遍意志；但这种本质完全只是纯粹意识。因此，自我意识就是关于那作为本质的纯粹知识的纯粹知识。此外，它[自我意识]，作为个别的自我，仅仅是当作形式而被它知道了的那种主体或实际行动的形式；而客观的现实、存在，对它说来，也是形式，却是一种绝对无自我的形式；因为，客观现实、存在，是没有被知道的东西；但这种知识知道知识是本质。

三、对其自身具有确定性的精神、道德

因此，绝对本质，就其规定而言，并不仅限于是简单的思维本质，它勿宁是一切现实，并且是只作为知识而存在着的现实。任何东西，假如是意识所不知道的，对于意识来说，就该没有任何意义，没有任何力量；一切客观性和全部世界，都已退回到了意识的认知着的意志之中。意识是绝对自由的，因为它知道它的自由，而它对它的自由的这种知识，正是它的实体，它的目的，它的唯一内容。

（a）道德世界观

[1．义务与现实之间被设定的和谐]

于是，首先假定了道德意识一般；这道德意识一般是现实的和能动的，它在它的现实和行动中履行着义务，它把义务当成本质。但同时，这道德意识也假定着自然的自由，换句话说，它从经验中知道，自然对于它之意识到它的现实与自然的现实的统一性与否是漠不关心的，并且知道，自然也许让它幸福也许不让它幸福。相反，不道德的意识也许偶然会得到实现，在这种情况下，道德的意识就只能见到有采取行动的动因，却不能因采取了行动而获得实现的幸福和分得完成实践所应得的享受。因此，道德意识勿宁具有充分理由来抱怨它本身与特定存在之间存在的这种不相对应和不公正的情况，在这种不公正的情况下，道德意识只可具有它作为纯粹义务的对象，却不得看到它的对象，和它实现了的自我或自身。

道德意识决不能放弃幸福，决不能把幸福这个环节从它的绝对目的中排除掉。

纯粹思维与意识的感性，两者自在地是同一个意识，而且，正是对纯粹思维而言并且正是在纯粹思维之中，存在着这种纯粹的统一；但是，当纯粹思维作为意识的时候，对它而言，就存在着它自己与冲动的对立。在理性与感性这样冲突的情况下，对理性说来，本质的事情是：冲突消除，统一出现，而且作为消除冲突的结果的这种统一，并不是由于双方同在一个个体中的那种原始的统一，而是由于知道了两者的对立才产生出来的统一。象这样的统一，才是现实的道德，因为这种统一里包含有对立，通过这种对立，自我才是意识或者说才是一种现实的和事实上的自我并同时是一种普遍的东西；换句话说，因为在这种统一中，才显示出来我们认为对道德有着本质重要性的那种中介。——由于在对立的两个环节中，感性完全是他在或否定物，而义务的纯粹思维是本质，其中没有任何可加以放弃的东西，所以看来好象只有通过扬弃感性这一条道路才能达到已经产生了的那种统一。然而感性本身既然是这种实现过程的一个环节，现实环节，那么人们将不得不暂时权且说这种统一是感性对道德的符合一致。——这种统一同样也是一种被设立的存在，它不是实际地存在着的；因为实际地存在着的东西是意识，换句话说，是感性与纯粹意识的对立。但是，这种统一同时又不是一个自在存在，象第一种公设那样，在第一种公设中，自由独立的自然构成着一个对立面，因而作为对立面的自然与道德意识之间的和谐是出现于后者亦即道德意识之外的；而在这里，情况相反，自然即在道德意识本身之中；而且我们在这里所考察的是道德本身，是行动着的自我所固有的一种和谐；因此，意识必须自己来创造这种和谐，必须在道德中永远向前推进。

但是，道德的完成是可以推之于无限的；因为，假如道德真是出现了，则道德意识就会把自己扬弃掉。因为道德只是一种作为否定性本质的道德意识，对于道德意识的纯粹义务而言，感性只具有否定的意义，只是一种[与纯粹义务]不符合不一致的东西。但是在道德的和谐中，道德，作为道德意识或者作为道德现实，就消逝了，正如在道德意识中或者在道德现实中道德的和谐消逝了那样。因此，道德的完成是不能实际达到的，而勿宁是只可予以设想的一种绝对任务，即是说，一种永远有待于完成的任务。同时，这种任务的内容，却又可以被设想为绝对不能不存在的，因而它不会永远只是任务；不管在达到了这种道德目标的时候，人们究竟想象以为道德意识完全被扬弃了也好，或者没有扬弃也好；反正真实的情况究竟是怎么个样子，由于目标的达到要推之于无限渺茫的辽远，那么在这样模糊的无限辽远中是不再可以明确分辩了。真正讲来，我们将不得不说，对上述特定的想象或“以为”，人们是不会感兴趣的，而且也不会是人们所寻求的，因为如果这样做去，那就一定导致矛盾：——这就是包含在一种任务里的矛盾，这种任务既应该是永远完成不了的，却又应该是已经完成了的；这也就是包含在一种道德里的矛盾，这种道德[作为一种现实的道德意识]应该不再是一种意识，不再是现实的。可是假如我们接受了这种看法，承认完满实现了的道德中包含有一种矛盾，那么道德本质性的神圣性质就势必遭受玷污，而绝对义务势必显得好象是某种不现实的东西。

第一个公设是道德与客观自然的和谐，这是世界的终极目的；另一个公设是道德与感性意志的和谐，这是自我意识本身的终极目的；因此第一个公设是在自在存在的形式下的和谐，另一个公设是在自为存在的形式下的和谐。但是，把这两个端项亦即两个设想出来的终极目的联结起来的那个中项，则是现实行为的运动本身。这是两种和谐，它们各包含着差别的环节，不过这些环节在其抽象的差别性中都还没有相互成为对象；只有在现实里才出现这种情况，因为在现实里，不同方面都于真正的意识中呈现出来，每一方面都呈现为对方的对方。这样产生出来的公设就跟以前的公设不同，以前的两种公设只分别地包含着自在存在着的和谐和自为存在着的和谐，而现在，则包含着自在而且自为存在着的和谐。

[Ⅱ．神圣的立法者和不完全的道德自我意识]

不过，尽管不完全的道德意识的现实是不完全的，它的纯粹的意志和知识却把义务当作本质；因此，在概念中，在与现实相对立的意义下的概念中，或者说在思维中，它是完全的。但是，绝对本质正是这种被思维的东西，被设定于现实之彼岸的东西；因而它是这样一种思想，在这种思想中，道德上不完全的知识和意愿被当成完全的知识和意愿，而且在这种思想中，正因为这不完全的知识和意愿被当成是最重要的东西，所以它也就按照高尚的道德价值，也就是说，按照这不完全的道德意识所应得的评价，给予幸福。

（b）倒置

[I．道德世界观里的矛盾]

但是，现实的行为事实上只是个别意识的行为，因为行为本身只不过是一种个别的东西，而它所产生出的事业（或作品）只不过是偶然的东西。可是理性的目的，作为无所不包的普遍目的，则丝毫也不小于整个世界；这是一个终极目的，终极目的超出于个别行为的内容之外，因而根本应被设置于一切现实的行为之上。因为普通的至善有待于实现，所以没有什么善的东西能得到实行。但事实上，现实行为的虚无性，以及直到现在才设定的这整个目的的实在性，无论从任何方面说，也已重新被倒置。道德行为不是什么偶然的和有限的东西，因为它以纯粹义务为本质；纯粹义务构成着唯一的整个的目的；而且不论内容上另有什么样的限制，行为既然作为目的的实现，那么它总是整个的绝对的目的的完成。

[Ⅱ．道德转化为它的反面]

道德意识明明知道它自己没有完成，所以事实上它要求幸福不能是由于它仿佛有资格享有某种报酬，而勿宁只能是出于一种自由的恩赐，即是说，它所能要求的幸福是自在而自为的幸福本身（als solche）；并且它期待幸福的来临不能有什么绝对根据，而只能出于偶然与任意。

人们会自以为经验事实是这样的：在我们当前的世界里有道德的人时常遭逢不幸，而不道德的人反而时常是幸运的。但是，已经表明自己具有本质重要性的那种尚未完成的道德中间状态，清楚地指明这种看法和所谓经验只是事情的一种颠倒。因为，既然道德是没有完成的东西，即是说，既然事实上没有道德，那么关于道德遭逢不幸这样的经验能有什么意义呢？——由于事实真相同时又表明这里涉及的是自在而自为的幸福，所以这一点也很明显：在人们提出“不道德的人生活得很好”的论断时，人们心目中所指的并不是会在这里实际发生的那样一种不公正、不道德。既然道德一般说来是没有完成的，那么称某人为一个不道德的人这种说法自在地就归于消失，从而也就只具有一种任意武断的理由根据。因此，这项经验论断的内容含义只不过是说，有些人不该得到自在自为的幸福，这就是说，这种论断的真正含义是一种披上了道德外衣的嫉妒。可是人们又说有另外一些人该当获得所谓幸运，其理由何在呢？这其实是出于良好的友谊，由于友好，所以竞然愿望他们那些人和自己都能享有这种恩赐，这种机遇。

[Ⅲ．道德自我意识的真理性]

道德意识所以认识到它的道德是未完成的，乃是因为有一个与道德相反对的感性和自然影响了它，感性和自然一方面混浊了道德本身使之不成纯粹的道德，一方面搞出一批义务来使道德意识在实际行为的具体事件中陷于困惑；因为，每一事件都是许多道德关系的一个辐集点，就象每一知觉对象都是包含许多属性的一个事物一样；而且既然特定的义务是目的，那么它就有一个内容，它的内容就是目的的一部分，因而道德就不纯粹。——道德于是就是自在而自为的，——是自为的，意思是说，它是一个意识的道德，是自在的，意思是说，它有特定存在和现实性。——在第一种未完成的意识中，道德没有实行出来，它在那里是一个自在存在，意思是说，它是一种思想事物，因为它同自然和感性，同存在的现实和意识的现实结合在一起，以此现实为它的内容；而自然和感性则是道德上的无物。——在第二种意识中，道德出现为完成了的而不是出现为一种没有实行的思想事物。但是这种完成恰恰在于，道德在一个意识中有了现实，并且有了自由的现实，有了一般的特定存在，因而道德不是空虚的东西，而是内容充实的东西；——这就是说，道德的完成在于刚才被规定为道德上的无物的那种东西是遍在于道德的浑身内外。道德于是有时据说要完全作为纯粹抽象的非现实的思想事物才有有效性，但有时据说正是在这种情况下它完全没有有效性；它的真理性忽而在于它与现实相对立、在于它完全摆脱了现实，忽而又在于它即是现实。

（c）良心，优美灵魂，恶及其宽恕

自我意识把它自身当成是在它的偶然性中有充分效准的东西，它，作为在其偶然性中有效准的东西，知道它的直接的个别性就是纯粹的知识和行为，就是真正的现实和和谐。

[I．良心是在自己本身内的自我的自由]

整体或现实，它曾表现为伦理世界的真理性，那是个人的自我；个人的特定存在是得到承认了的存在。个人是没有实质的自我，所以它的这个特定存在也是抽象的现实；个人是有效准的，而且是直接有效准的；自我是在它自己的存在元素中静止不动的点；这个定点没有同它的普遍性分割开来，所以[它这个定点和它的普遍性]两者并没有相互运动和相互关系；普遍是无区别地存在于这个定点之中的，它不是自我的内容，而自我也没有把自己充实起来。——第二种自我是已经达到了自己的真理性的教化世界的自我，或者说，是一分为二之后重建起来的精神，是绝对自由。在这种自我中，个别性与普遍性最初的直接统一，趋于分裂；普遍性，虽然继续是纯粹的精神本质、被承认的存在、或普遍的意志和知识，同时却是自我的对象和内容，是自我的普遍现实。但普遍性并不具有脱离了自我的特定存在的形式；因而它在这种自我中没有得到具体充实，没有取得积极内容，没有成为世界。道德自我意识虽然也让它的普遍性自由独立出来，使之成为一种独自的自然，可是它同时又坚持将它的普遍性保留于其本身中，当成扬弃了的环节。但是实际上，它这只不过是玩弄了一个将这两种规定互相替换的颠倒手法。只作为良心，有了它的自身确定性，道德的自我意识这才取得内容以充实以前那种空虚的义务和空虚的权利以及空虚的普遍意志；而且，因为它这种自身确定性同样是直接的东西，所以它有了自身确定性也就有了特定客观存在本身。

[1．良心作为义务的现实]

良心，真正说来，乃是清除了这些不同道德实体的那种否定的单一或绝对的自我；它是合于义务的一种简单行为，作为行为，它并不履行这一义务或那一义务，却在认知和实行具体的正义事情。因此一般说来，良心只在这个时候才是行为，才是道德的行为，才是先前阶段的无所行动的道德意识过渡成为的道德行为。

良心，对其自己来说，其真理性就在它的自身直接确定性那里。这种对它自身的直接的具体的确定性，就是本质；如果按照意识所包含的对立来考察这种直接确定性，则固有的直接的个别性就是道德行动的内容；而道德行动的形式，正是作为纯粹运动、亦即作为知识或自己的信念的这个自我。

[2．对信念的承认]

良心是不同的自我意识的公共元素，而这个公共元素乃是行动在其中可以取得持续存在和现实性的实体；它也是被别人承认的那个环节。道德自我意识并不具有被承认这一环节，并不具有特定存在着的纯粹意识这一环节，所以它根本不是一种有所行动的意识，不是一种有所实现的意识。它的自在存在，对它说来，要么是抽象的非现实的东西，要么是一种无精神的现实、存在。但良心所具有的存在着的现实，则是这样一种现实，这种现实是一个自我，这就是说，它是对自己有所意识的特定存在，它是受到承认这一精神元素。行动因而只是一种翻译，只是把它的个别的内容翻译成为对象性的元素，而在这种对象性元素中，个别的内容成了普遍的和得到承认的，而且，正是由于内容得到了承认，所以行为才成为现实。行为所以是被承认的从而是现实的，乃是因为特定存在着的现实是直接与信念或知识结合着的，换句话说，有关一个人的目的的知识直接就是特定存在元素，就是普遍承认。因为，行为的本质、义务，是由良心对义务的信念构成的；这种信念正是自在存在本身；所以行为的本质就是自在地普遍的自我意识，换句话说，就是得到承认从而就是现实。根据对义务的信念而做出来的行为，因而直接是一种具有持续存在和特定存在的东西。

[3．信念的绝对自由]

因此，只要采取行动的人知道他的所作所为是义务，而且只要一方面他知道这一点，另一方面既然对义务的信念也即是合乎了义务，那么，他就是得到了别人的承认；他的行为就因此而有效准，因此而有了现实存在。

可能出现这样的情况：义务既然在实际事例中一般总是一分为二，形成对立，并因此而形成个别性与普遍性的对立，那么，以普遍性自身为内容的那种义务本身直接就该具有纯粹义务的性质，而且它的形式与内容因而就该彼此完全符合。因此，比如说，为普遍的善的行为就好象比为个别的善的行为更为可取些。然而，这种普遍的义务，根本是作为自在自为地存在着的实体、作为法权和法律而现成存在着的那种东西，是不依赖于知识和信念、不依赖于个别人的直接兴趣而独自有效准的东西；而这样的东西恰恰就是道德一般曾经把反对的矛头指向着它的形式的那种东西。不过，谈到它的内容，既然普遍的善与个别的善是对立的，那么它的内容就也还是一种特定的内容；因此，它的规律就是这样一种规律，对于这种规律，良心知道自己完全不受约束，完全独立自由，并且自己拥有绝对权力，予以任意增减，任意取舍。——不仅如此，上面对于为个别物而尽的义务与为普遍物而尽的义务所作的那种区别，按照对立的一般性质说来也就完全不是什么固定的区别了。情况勿宁是，个别人为他自己所做的事，对于普遍物、多数人也有好处；他关心他自己愈多，他有益于别人的可能性也就愈大；而且，他所以有现实性，本身恰恰就在于他同别人共同生存和共同生活；他的个别享受本质上就意味着他为别人而牺牲他自己的享受，从而帮助别人获得他们的享受。因此在完成对于个别亦即对于自己的义务时，也就在完成着对于普遍的义务。——所以这里进行的这种对义务的权衡和比较，如果真会出现的话，最后就会演变成为对于一件行为能给普遍物提供多少利益的估量和计算；但是这种情况是不会发生的，因为从一方面说，如果这样，道德就会必然地湮没于见识的偶然性之中，从另一方面说，良心的本质正在于去除这种计算和权衡，不根据任何这样的理由而直接其它自己来作出决定。

[Ⅱ．良心的普遍性]

[1．信念的无规律性]

因为正如良心之并不受任何义务的规定性的束缚，也不把义务当作自在的存在物那样，它们也不受良心的拘束。良心给它们设置或提供出来的东西，它们自己知道如何去废置掉；良心是这样一种东西，它所表示的只是一个人的自我，而不是它们自己的自我；它们知道它们不仅不受良心的束缚，而且它们必须在它们自己的意识中把它消溶掉，通过判断和解释把它化为无有，从而保持它们自己的自我。

[2．信念的语言]

在这里我们于是再一次见到了作为精神的特定存在的语言。语言是为他的、为别人而存在着的自我意识，而这种自我意识是作为自我意识而直接现成存在着的，并且作为这一个自我意识就是普遍的自我意识。语言是一种能把自己从自己本身分离开来的自我，这种自我，作为纯粹的“我＝我”，变成为自己的对象，却又在这种对象性中保持自己为这一个自我，并且直接与别的自我汇合一起成为它们的自我意识；这种自我当别的自我对它有所知觉时，也对自己有所知觉，而这个知觉本身正是变成了自我的那种特定存在。

在这里，语言所获得的内容，已不再是教化世界中颠倒着的、颠倒了的、分裂了的那种自我，而是已返回到本身、确信自己、在其自身中确信自己的真理性或确信自己的承认活动、并作为这种知识而被承认了的那种精神。伦理精神的语言是规律和简单命令以及作为对必然性所挥洒的眼泪的抱怨：与此相反，道德意识还是封闭于它自己的内心深处而沉默无言的，因为在道德意识那里自我还没具有特定存在，而勿宁说特定存在与自我才刚刚发生外在的关系。语言只是作为独立的自我意识与被承认的自我意识之间的中项而出现的，而特定存在着的自我直接就是普遍的、复多的、而且既复多又简单的被承认的东西。良心的语言所包含的内容，则是知道自己即是本质的那种自我。良心的语言仅只表述这一点，而这种表述乃是行动的真正实现和行为的实际效准。意识表述它的信念；只有在这种信念中行为才是义务；行为之所以算得是义务，又只因为信念得到了表述。

具有自身确定性的自我，其直接知识就是法律和义务；而它的意图，唯其是它自己的意图，就是正义的东西：唯一有待于做的事情只是：这个自我必须知道这一点，必须说出它深信它的知识和意愿是正义的东西。当自我说出这种信念或保证时，它同时也就把它身上的特殊性扬弃掉了；因为在述说中它已承认了自我的必然普遍性；当自我把自己叫做良心的时候，它就在把自己叫做自身知识和纯粹抽象意愿，这就是说，它把自己叫做一种普遍的知识和意愿，而普遍的知识和意愿，既承认别的自我，又为别的自我所承认，因为它与别的自我是等同的，而这又是因为它们也同样都是这种纯粹的自身知识和意愿。

[3．优美的灵魂]

良心因而就其它凌驾于一切特定法律和义务内容之上的至高尊严而把随便一种什么内容安置到它的知识和意愿里去；良心就是这样一种创造道德的天才，这种天才知道它自己的直接知识的内心声音即是上帝的神圣声音，而且由于它本着这种知识同样直接地知道它的特定存在，所以它是一种以其概念为生命力的那神圣创造力。这种道德天才同时又是自己本身中的上帝崇拜；因为它的行为就是它对自己的这种神圣性的直观。

这种内心的孤独的上帝崇拜，从本质上说同时也就是一个[宗教）社团的上帝崇拜，而纯粹的内心的对于自己本身的知识和知觉，进一步发展就成为一种意识环节。良心对于自己的直观就是它的对象性存在，而这种对象性元素就是它那作为一种普遍物的知识和意愿的表述。通过这种表述，自我就成为实际有效准的东西，行为就成为有所作为的行动。它的行动所具有的现实和持存，就是普遍的自我意识；但是良心，在得到了表述时，就把它的自身确定性设定为纯粹的自我并从而设定为普遍的自我；别的人由于有了自身被表述和承认为本质这一言词，就承认行为是有效准的东西。于是，别的人所赖以结合成为社团的那种精神和实体，就是他们之间对他们之本乎良心和怀有善意的相互保证，就是因相互之间这种目的的纯洁性而产生的喜悦，就是对这样纯洁高尚的东西的认知和表述、关怀和维护中表现出来的光明磊落所产生的愉快。——只要这种良心还把它的抽象的意识同它的自我意识加以区别，则它的生活就仅只是隐藏在上帝之内的；上帝固然直接呈现于它的精神和心灵之前，于它的自身之前，但是启示于外的东西，即是说，它的现实意识及其中介活动，对它说来，毕竟是不同于那种隐藏于内的东西，毕竟是不同于当前现在的本质的直接性。

当意识超越了无思想性，即，当它不再把这些并非差别的差别当做差别时，它就认识到本质在它那里呈现时的直接性乃是本质与它的自我的统一，它因而就认识到它的自我乃是有生命的自在，并且认识到它的这种知识乃是宗教，而宗教作为直观了的知识或实际存在着的知识，就是[宗教]社团对其自己的精神所作的语言表述。

因此，自我意识的这种绝对确定性，对它自己作为意识说来，直接转化为沉寂了的响声，转化为它的自为存在的对象性；但是这样制造出来的世界，就是它又直接地听到了的它自己所说的话语，它这种话语的回声只返回到它自己这里来。这种返回因而并不意味着自我意识是自在而自为地在这里；因为对它说来本质并不是自在存在，而是它自己；同样，自我意识也并不具有特定存在，因为对象性的东西并不能成为现实自我的一个否定物，正如自我之不能成为现实一样。自我意识缺乏外化的力量，缺乏力量把自己变为事物并承受住存在。自我意识生活在恐惧中，深怕因实际行动和实际存在而沾污了自己的内在本心的光明磊落；并且为了确保内心的纯洁，它回避与现实接触，它坚持于无能为力之中，认为自己无力拒绝它那尖锐化到了最终抽象的自我，无力给予自己以实体性，或者说，无力把自己的思维转化为存在并无力信赖思维与存在的绝对差别。它自己所创造的空虚对象，于是使它充满了空虚感；它的行动成了这样一种渴望，这种渴望是不能不在其自身变成无本质的对象的过程丧失掉的，并且等到超过了这个丧失过程而堕回于本身时，就发现自己只不过是一种已丧失了的东西；——在它的地环节的这种透明的纯洁性中，它就变成一种不幸的苦恼的所谓优美灵魂，逐渐熄灭，如同一缕烟雾，扩散于空气之中，消逝得无影无踪。

[Ⅲ．罪恶及其宽恕]

如果说良心在采取行动时所达到的对立是表现于良心的内心生活中的话，那么这种对立同时也表现于外，是特定存在元素中的不一致性，是它的特殊的个别性和其他的个别性的不一致性。——良心的特殊性在于，构成着它的意识的两个环节，亦即自我与自在存在，在它这里具有两种不相等的价值，具体地说，具有着这样的规定：即，它的自身确定性是本质，而自在存在或普遍物则只算得是环节。这样，这个内在的规定就与客观存在元素或普遍意识形成对立，因为对于普遍意识而言，普遍性或义务反倒是本质，而那与普遍物相对立而自为地存在着的个别性，则只算得是被扬弃了的环节。在这样坚持义务立场的意识看来，第一种意识是恶，因为它表示它的内心生活与普遍物是不一致的；并且，由于它又宣称它的行动是与它自己的本心是一致的，是出自义务感和本诸良心的，所以是伪善。

[2．道德判断]

现在，具有自身确定性的精神，作为优美的灵魂，既然还没有力量把关于它自身的、坚持不移的知识加以外化，它就不能同那遭受拒绝的意识达到一致，因而就不能达到它自己与别的意识在直观上的统一，不能达到特定存在；因此这时候所达到的一致只是消极的，只是一种无精神的存在。这种没有现实性的优美灵魂于是就处于矛盾之中，处于坚持不移的对立的直接性之中；这里所说的矛盾，是指它的纯粹自我与纯粹自我之必须外化为存在和必须转化为现实这个必然性之间的矛盾，这里所说的直接性，是指对立中的直接性，这种直接性是发展到了纯粹抽象程度的对立中的惟一沟通和解的中项，是纯粹存在或者说纯粹虚无。而在这种情况下的优美灵魂，由于意识到了它的这种没有得到和解的直接性中的矛盾，就使精神错乱陷于疯狂，并且忧伤憔悴抑郁而死。这样一来，它就事实上抛弃了它对它的自为存在的顽强坚持，但它造成的结果呢，则只是无精神的抽象存在的统一性而已。

[3．宽恕与和解]

因为这种对立倒不如说本身就是“我＝我”的无间断的连续性和同一性；而且，每个我恰恰由于它的纯粹普遍性的矛盾而自为地在其本身中把自己扬弃掉了，至于我的纯粹普遍性所以有矛盾，那是因为这纯粹普遍性虽然一方面意味着它与对方的同一性而另一方面却还违抗它与对方的同一性而从对方分离出来。通过这个外化运动，这种在其实际存在中一分为二的知识就复归于自我的统一；它就是现实的我，就是在其绝对对方中、在自身存在着的知识中的普遍的自身知识，而自身存在着的知识，由于其分离出来的孤立的自身存在所具有的纯粹性的缘故，本身乃是完全普遍的东西。两个我都是在和解性的“是的”（Ja）中抛弃它们互相对立着的实际存在的，这个“是的”就是发展到了一分为二的那个我的实际存在，而这一分为二的我在它的这个实际存在中则保持着自身同一并在它的完全外化和它的对方中取得它对其自身的确定性；——这个我，就是出现于知道自己是纯粹知识的那些自我之间的上帝。

第七章　宗教　导言

因此既然宗教是精神[发展过程]的完成，精神的个别环节：意识、自我意识、理性和精神必须回归到并且曾经回归到宗教作为它们的根据，所以它们一起构成整个精神的特定存在着的现实性，而整个精神之所以存在，只由于它是它的这些方面从它自身区别开并回归到它自身的运动。宗教一般的发展过程就包含在这些普遍环节的运动里。但是由于这些属性中的每一个属性之被表述出来，并不仅是象它一般被理解那样，而是象它是自在自为的那样，这就是说，象它在它自身中作为整体经历的进程那样，所以这里所产生的也不仅是一般宗教的发展，而且是精神的上述个别方面所经历的那些完整的过程同时就包含着宗教自身的种种规定性。精神的整体、宗教中的精神，重新又经历从它的直接性进而达到对于它的自在状态或直接状态的知识的过程，并且通过这一过程达到这样一种形态，在这种形态里，它表现为它自己的意识的对象，它完全与它的本质相等同，并且直观到它自己的本来面目。——在这个发展过程里，于是精神本身就取得各种特定的形态，这些形态构成这个运动的不同阶段：同时特定的宗教就因而同样具有一个特定的现实的精神。因此如果意识、自我意识、理性和精神属于那自己知道自己的精神一般，那么这些在意识、自我意识、理性和精神每一阶段之内特殊发展出来的特定形式就是属于那自己知道自己的精神的特定形态。宗教的特定形态，从它的每一个环节的诸形态中，采取一个适合于它的形态，当作它的现实的精神。

精神，只有当它在它自身的确定性中，亦即在它自己的真理性中时，或者当它作为意识而分裂成两个极端，在精神形态中具有互为对方而存在的关系时，它才真实地是绝对精神。精神作为它的意识的对象而采取的形态仍然是以精神的确定性亦即实体为内容。通过这种内容，则对象之被降低为纯粹的对象性、为自我意识的否定性形式的情况就消逝了。精神同它自身的这种直接统一性是意识在其中分裂成它的组成部分[主体与对象]的基础或者纯粹意识。在这种方式下，被关闭在它自己的纯粹自我意识里，精神在宗教里并不作为一般自然界的创造者而存在；而它在这种运动里所产生出来的乃是精神性的东西即它自己的形态，这些形态合在一起构成它的现象的全体；而这运动本身乃是通过它的个别方面或者它的种种不完善的实现而发展出它的完善的实现过程。

一、自然宗教

因此，虽说个别宗教内的不同表象表述了它的诸形式的整个运动，而每一个宗教的性格却为意识和自我意识的特殊统一性所规定，这就是说，为这种情况所规定：自我意识已经把意识的对象的规定吸取进自身内，通过自己的行为已把这个规定完全化为己有，并且知道这个规定和其他规定比较起来是本质性的规定。——对于宗教精神的某一个规定的信仰，其真理性显示在这一事实里：现实的精神具有象它在宗教里借以直观它自身的那种形态所具有的同样性质，因此，譬如，出现在东方宗教里的上帝变成肉身的信仰，就是没有真理性的，因为东方宗教中的现实的精神是没有上帝变成肉身这种观念所包含的神人和解的原则的。——这里不打算从[宗教精神的]诸规定的总体回到个别的规定，并且指出在什么形态下其余规定的全体是包含在它[个别规定]里面和它的特殊宗教里面。那较高的形式如果倒回去放在较低形式之下，那它对于已有自我意识的精神说来就会没有意义，而只是表面上属于精神而且只属于精神的表象范围。较高的形式必须按照它自己特有的意义来考察，必须就它是这个特殊宗教的原则并就它为它的现实精神所证实等等方面来考察。

（a）光明之神

精神作为本质，即自我意识，或者具有自我意识的本质，——这本质是一切真理并且知道一切现实性即是它自己本身——在它的意识的运动中所获得的实在性，首先只是它的概念。而且这个概念对这种意识自身的运动和开展之白天来说，乃是它的内在本质之黑夜、而且对这种意识的各个环节作为独立的形态的特定存在来说，这个概念乃是它的诞生之创造性的秘密。这个秘密启示自己在它自身内；因为这些环节的特定存在在这个概念内有它的必然性（因为这概念是自己知道自己的精神），所以在概念的本质内就具有成为意识并把自己的环节表象为自己的对象的能力。——这是纯粹的自我，这自我于外在化自身的过程中，看见自身作为普遍的对象时，就具有自身的确定性，换言之，这个对象对这个纯粹自我来说，乃是一切思维与一切现实性的渗透。

在这个自己知道自己的绝对精神之最初的直接的一分为二（Entzweiung）的过程中，它的形态具有属于直接意识或感性确定性的那种规定。绝对精神在存在（Sein）的形式内直观到自己，但却并不是在属于感性确定性阶段的无精神性的、充满了感觉的偶然规定的那种存在内，而是在充满了精神的存在内。绝对精神同样也包含有在直接的自我意识阶段上曾经出现过的形式：主人与奴隶对立的形式，这主人作为直接的自我意识是与那从自己的对象那里返回自身的精神的自我意识相对立的。——这种充满了精神的概念的存在因此就是精神自己与自己简单地相联系的形态，或者无形态性的形态。

由于这种特性，这一形态就是东方宗教中对纯粹的包含一切、充满一切的光明之神，这种光明保持它自身于它的无形式的实体性中。光明的对方也同样是它的简单否定物——黑暗；它自身外在化的过程，它在它的对方的无抵抗的要素内的创造活动就是光明的放射；这种简单的光明的放射，同时就是从它的特定存在和返回自身的过程和烧毁它的具体形态的火流。光明对它自身所作出的差别无疑地在它的特定存在的实在的实体中增长下去，并且形成自然界的各种形式。但是光明的思维在本质上的单纯性，漂忽无定地和莫明其妙地浮泛在各种形式之中，无限度地扩大它的界限，并使它提高到辉煌灿烂的美也消失在它的崇高性之中。

这种纯存在[光明]所发展出来的内容或者它的知觉活动因此就是对这样一个实体的一种不涉及本质的枝节的把捉，这实体只是上升起来在那里，而没有深入到自身成为主体，并且通过自我来固定它的各个差别。这个实体的诸规定只是一些属性，这些属性不能够达到独立性，而仍然只是具有多名的太一的各种名字。

这个太一穿上了特定存在的多样性力量和现实性诸多形态的外衣就象戴着一个没有灵魂的装饰品一样。它们只是宣扬它[太一]的力量，显示它的光荣的现象，传达它的赞颂的声音，而没有自身意志的一些使徒。

但是[太一的]这种朦胧沉醉的生活必须规定自身为自为存在，并且给予它的不断消逝着的形态以持久的存在。直接的存在（在其中太一把它自己和它的意识对立起来）本身就是消除它的各个差别的否定性的力量。所以真正讲来，它就是自我。

因而精神就向着在自我的形式下自己认识自己的方向过渡。纯光明把它的简单性分散成无限多的形式，它牺牲它自己借以达到自为存在，使个体可以拥有其实体的持久存在。

（b）植物和动物[崇拜]

具有自我意识的精神超出无形式的本质回到自身，或者把它的直接性提高到自我的水平，于是它就使得它的简单性成为自为存在的杂多性，并且成为精神性的知觉的宗教，在这种宗教里精神分散为无数多的或弱或强、或丰富或贫乏的精灵。这种泛神论，亦即这些原子式的精灵由最初安静的持存状态，然后过渡为它们自身的敌对运动。那天真的花草宗教[或植物宗教]，只不过是无自我观念的自我，过渡具有严肃性的斗争生活之有罪恶的动物宗教，也就是静止无力的直观着的个体性过渡到具有破坏性的自为存在。——从种种知觉的东西那里把抽象性的死亡排除掉，并把它们提高到精神性的知觉的存在，这并没有什么帮助；赋有生命的精神王国本身就包含有死亡，由于它具有的规定性和否定性，打乱了各种植物的天真的无差别状态。由于这种规定性和否定性，[精神之]分散成众多的静止的植物形态过程就成为一个敌对性的运动，在这个运动中这些植物形态的自为存在之间的恨就被激荡起来，因而损坏了它们的自为存在。——这种分散了的精神之现实的自我意识就是一大群个体化了的敌对的民族精灵，这些民族精灵由于它们之间的恨，相互作殊死的斗争，并且意识地承认特定形态的动物作为它们的本质[或神灵]，因为它们不外是相互分离的、意识不到它们的普遍性的动物生活的动物精灵。

（c）工匠

于是，在这一阶段，精神就表现为工匠，并且通过它的行为，它使它自己成为对象，但是它还没有把握住它自己的思想，所以它的行为乃是一种本能式的劳动，就象蜜蜂构筑它们的蜂房那样。

第一种形式由于是直接形式，所以它具有理智的抽象性。

而它所完成的工作也还没有充满了精神的意义。金字塔和方尖石柱的结晶体、直线与平匀的平面和同等匀称的部分的简单结合（这种结构丢掉了拱形建筑的不匀称性），就是这种工匠按照严格的[几何学]形式搞出来的作品。由于这种单纯的理智的形式，它并不能表现形式本身真正的意义，它不是精神的主体或自我。

因此这些作品之接受精神：或者只是当作一个异已的、死去了的精神而接受到自身内，这精神已放弃了它同现实性活生生的渗透，本身就是死的、进入了这些没有生命的结晶体，或者它们[这些作品]和精神只有外在关系，把精神当作某种本身外在的东西而不是作为精神在那里[起作用]，——它们和精神的关系就象和东方升起的阳光那样，这阳光把它的意义放射给它们。

这个作为工匠的精神是从自在存在（这是工匠所加工的材料）与自为存在（这属于工匠的自我意识一方面）的分离出发，而这种分离在它的作品里得到客观化。它的进一步的努力必定趋向于取消这种灵魂和肉体的分离，对灵魂本身赋予物质的外衣和形状，而对肉体则赋予灵魂。这两个方面，由于它们被弄得相互更接近了，因而彼此保持着在表象中的精神与其周围外壳两相对立的规定性。精神和它自身的统一包含这种个别性和普遍性的对立。既然[工匠的]作品的两方面彼此愈益接近，所以同时就发生另外一件事情，即作品愈益接近那劳动着的工匠的自我意识，而自我意识在这工作中就愈能达到对它自己的真正面貌的知识。

因此工匠在混合自然形态和自我意识形态的过程中把两者结合起来，而这种意思双关的、自身带有神谜性的本质：有意识的一面与无意识的一面相挣扎、简单的内在本质与多种形态外在表现相伴随、思想的暗昧性与表现的明晰性相并行，所有这些情况都迸发在一种深刻的难于理解的智慧之语言里。

二、艺术宗教

因为一方面伦理实体的现实性建筑在它的静止的不变性上面、不同于自我意识之在绝对运动中，因而也就是建筑在这个事实上面，即自我意识还没有脱离它的静止的风俗习惯和它对风俗习惯的固定信赖而回复到自身，另一方面伦理实体复建筑在它的一套权利和义务的组织形式，以及民众之划分成等级和各个等级的特殊活动（这些活动合起来形成一个整体）上面，因而也就是建筑在这一事实上面，即个人对于他的特定存在的局限性感到满意，并且还没有理解到他的自由的自我之无限制的思想。但是由对[伦理]实体的那种静止的、直接的信赖引回到对自身的确信，并引回到自身信赖和确信所包含的那一套权利和义务以及那些特殊的、有限制的活动，乃是伦理实体的一种辩证运动，正如存在于诸多事物和它们的不同规定中的辩证运动那样——这种辩证运动，只有在自身确信的精神的简单性里才获得它们的安静和固定性。——因此伦理生活完成其自身而达到自由的自我意识以及伦理世界的终极命运，就是回到其自身的个体性和伦理精神的绝对松懈。而伦理精神的松懈使得它的稳定存在之一切固定的区别消溶并且使得人民群众间的有机关联解体，而且完全确信其自身，达到了无限制的快乐和最自由的自身享受。

在这样的时代里就出现了绝对的艺术。在早些时候艺术表现为本能式的劳作，这种艺术劳作曾沉入于特定存在之中、从实际存在里面走出来，并且浸透到特定存在的深处。

艺术劳作并不以自由的伦理生活为实体，因此从事艺术劳作的自我也没有自由的精神活动。

稍后，精神超出了艺术以便赢得它的较高的表现：即它不仅是从自我中生长出来的实体，而且在它的表现里就是这个自我的对象；精神不仅是从它的概念里产生出来，而且是使它的概念本身具有形象，这样概念和创造出来的艺术品就可以相互认识到彼此是同一的东西。

精神跳出它自己的有形体的表现而进入的这种纯粹概念，其实际存在就是一个个人，精神就挑选这种个人作为表达它的痛苦的工具。精神便作为个人的共性和力量而起作用，个人遭受精神威力的支配，形成他受难的情调，由于受这种威力的支配，他的自我意识便失掉了自由。不过那种共性的支配性的权威力量便被作为否定力量的个人的纯粹自我所克服。这种纯粹的主动性意识到它自身的不可剥夺的力量，同那还没有取得具体形态的本质相挣扎。在成为这种本质的主人时，这种否定性的主动性曾经把受难的情调变为它的材科，并且赋予自身以内容，而这种统一性表现成为作品，就是个体化了的和被表象出来的普遍精神。

（a）抽象的艺术品

最初的艺术品，由于是直接性的，就是抽象的、个别的艺术品。就艺术品这方面来说，它必须从直接方式和对象性的方式里超拔出来向着自我意识运动。同时就自我意识这方面来说，自我意识本身企图在崇拜的仪式里消除那种差别，它自己最初提出来以与它自己的精神相对立的，并借此以产生出自身充满了生命的艺术品。

[Ⅰ．神像]

最初的方式是直接性的，在其中艺术的精神使它的对象性形态和它的能动的意识彼此间有最远的距离，甚至可以说它的形态就是一般存在在那里的东西。——这种直接方式的艺术品分裂为个别性与普遍性两方面的差别，个别性一面具有自我的形态，普遍性一面表现为与自我的形态相联系的无机存在，作为自我的环境和住所。

这种普遍性的形态通过把全体提高到纯概念而赢得它属于精神的纯形式。它既不是象征理智的水晶，这水晶提供死的东西以住处，或者为外在的灵魂所照耀；也不是最初从植物中产生出来的自然形式和思想形式的混合物，在其中思想的活动还只是一个模仿。而它毋宁说是一种概念，这概念把那些还紧附着诸形式的根蒂和枝枝叶叶剥除掉，并且把那些形式纯化成图形，在其中那水晶的直线和平面被提高成不匀称的关系以致有机体的生命力被吸收进入理智的抽象形式，而同时它的本质、它与理智之间的不匀称的关系仍旧保持着。

但是那居住在内的神乃是从动物圈槛中提取出来的、为意识之光所浸透的黑石头。

人的形态剥掉了曾经与它混合在一起的动物性格。动物只是神的一种偶然的外衣，动物只伴随着神的真形态而出现，并且已不复有本身价值，而乃被降低到[仅仅]对于他物有意义、降低到单纯的符号的地位。

正由于这样，神的形态本身也去掉了动物存在的自然条件的缺陷，暗示着有机生命的内部结构是熔合在神的外表方面的，并且是直属于这个外表方面的。——但是神的本质乃是自然界的普遍存在和自我意识着的精神的统一，[虽说]这精神在它的现实性里显得是和自然的普遍存在相对立的。同时由于神首先是一个个别的形态，所以它的存在就是自然界的一个因素，正如它的自我意识着的现实性乃是一个个别的民族精神。不过前者[自然因素]在这个统一体中是回返到精神的因素，是被思想照亮了的、并且是和自我意识着的生命相结合的自然。因此这种神灵的形态是把它的自然因素当作在它里面的被扬弃了的东西，一个暗淡的回忆罢了。这些各自自由存在着的因素之杂乱的存在和彼此之间混乱的斗争、众巨灵之非伦理性的王国被克服了并被放逐到自身透明的现实性的边缘，到在精神中可以寻得的、和自身安静的世界的昏暗的边境去了。这些古代的神灵，光明和黑暗结合的最早产物：天、地、海洋、太阳、地球上盲目的飓风似的火等等，就为这样一些形态所代替，这些形态对那些巨灵只有一点暗淡的回忆的声响，并且已不复是自然的存在，而是自我意识着的民族之明晰的伦理的精灵或神灵。

因此这种简单的形态在自身内消除了无穷的，不安息的个体化，（既消除了在自然因素里的个体化，这种自然因素只有作为普遍的本质才是必然的，但在它的存在和运动里却是偶然的；又消除了在民族生活里的个体化，而民族生活是分散为特殊活动的范围和自我意识的个别的点，具有多样性的意义和行为的特定存在）而达到一种安静的个体性。因此一个不安息的环节即自我意识就与这种静止的个体性或本质对立着。而自我意识，作为这种静止的个体性的根源，除了是纯粹的活动外，并没有为自身剩下任何东西。

凡是属于实体的东西，艺术家完全把它带进了他的作品，但他本人，作为一个特定的个体性[或个性]，却在他的作品中实现。他只有通过抛弃他自己的特殊性，并剥掉自己的内容实质、提高到纯粹行动的抽象性时，它才能给予他的作品以完善性。——在这种最初的、直接的[艺术]创造里，他的作品和他的自我意识的活动之间的分离还没有得到重新结合。因此那艺术作品就它本身说并不是真正有生命的东西，而只有结合到它的生成过程一起来看，它才是一个整体。艺术作品中的普通因素：如它是意识内创造出来的、并且是人的双手制造成的等，乃是作为概念存在着的概念环节，是同艺术品处于对立着的地位。并且如果概念这一环节，作为艺术家或观赏者，足够无私到宣称这艺术品本身就是绝对有生命的，并且忘记了自己是能动者和观赏者的地位，那末正与此相反，精神的概念必定得到坚持，[因为]精神是不可能缺少意识到自身这一环节的。但是自我意识这一环节是和艺术品对立的，因为精神在它的这种最初的一分为二[Entzweiung]的过程里分别给予两方面以它们的抽象规定：即行动的规定和事物的规定，而它们之返回到它们所出发的统一体却还没有成为事实。

艺术家因而就体会到，在他的作品里，他并没有产生出一个和他等同的东西。

诚然从他的作品所引起的反应里，他会感到这样一种意识，即一批赞赏的群众把他的作品尊崇为能够体现他们的本质的一种精神。不过，群众对艺术品的这种生命化[或精神化]，反应给艺术家本人的自我意识上的，既然只是一种赞赏，那么，艺术品的这种生命化就毋宁向艺术家供认了这艺术品与艺术家本身并不是同一的东西，由于艺术品所带回给艺术家的反应只是一般的喜悦，所以艺术家便从其中感受不到他的塑造和创作的艰苦，也感受不到他的劳动的紧张，无论群众另外还怎样评价那作品，或者怎样向它膜拜献礼或者以任何方式把他们的意识放进它里面，——如果人们凭借他们的知识高傲地低估这作品，则艺术家知道他的行动[艺术实践]比其他们的理解和议论来，有着丰富得多的内容；如果他们虚心玩味这艺术品，并在它里面认识到他们自己的主导的本质，则他就知道他是这个本质的工匠[创造者]。

[Ⅱ．赞美歌]

因此艺术品要求一种别的因素来表达它的存在，神要求另外一种方式来体现它的本质，而不需要原先那样的方式，在那种方式里，神是从它创造力的黑夜的深处堕落到它的对方、外在性，堕落到无自我意识的物的规定中。

这种较高的因素就是语言，——语言是一种特定存在、一种具有直接自我意识的实际存在。正如个别的自我意识只是存在于语言里面，同样它也直接是一种普遍性的感染。[在语言里]自为存在的完全特殊化，同时即是众多自我的流通性和普遍传达的统一性；语言就是作为灵魂而存在着的灵魂。

所以，以语言作为表达神的形态的媒介就是自身具有生命的艺术品，这艺术品在神的存在里直接具有纯粹的活动性，这活动性和那作为“物”而存在着的神相对立。换句话说，自我意识在它的本质变为客观对象的过程中正是直接地和自身相同一。当自我意识在它的本质里和自身相同一时，它就是纯思维或默祷，它的内在性同时便在赞美歌里面有其具体表现。

赞美歌内保持着自我意识的个别性，而同时这种个别性又在那里作为普遍的东西被感知，在群众中燃烧起来的默祷崇拜之忱是一条精神的洪流，这洪流在众多不同的自我意识里被意识到作为所有的人的共同行动和单一存在。精神作为所有的人的普遍的自我意识既保有它的纯粹内在性，又保有个别意识的为他存在和自为存在在一个统一体里。

这种语言区别于神的另一种语言，即不是普遍的自我意识的语言。艺术宗教以及前此各种宗教的神谕都是神的必然的最初的语言。因为神的概念中即包含有神同时既是自然又是精神的本质，因而神不仅具有自然存在而且具有精神存在。

精神在语言里（这语言不是生疏外在的、因而也就不是偶然的，不是无普遍性的自我意识的语言）所获得的真正具有自我意识的特定存在，就是我们前此所看见过的艺术品。这种艺术品和表现为物的形式的雕像相对立。雕像是静止的存在，前一种艺术品则是消逝着的存在。在雕像里对象性得到表现，没有表露出自己的直接自我，反之在语言的艺术品里则对象性过多地和自我或主体相联结，过少地得到形象化的表现，而且就象时间一样，当它刚是在那里时，立刻就不再在那里。

[Ⅲ．崇拜]

崇拜包含着两方面的运动：一是在自我意识的纯感觉因素中运动的神的形象方面，一是在事物性的因素中静止的神的形象方面，这两方面在运动中相互放弃它们的不同的规定，并使两者的统一性亦即它们的概念得到特定存在。在崇拜中自我使得它自身意识到神圣本质从其彼岸性下降到它自身，这样一来，神圣本质从前是非现实性的并且只是对象性的，就获得了自我意识所特有的现实性。

崇拜这一概念已经潜在地包含在并出现在赞美歌曲的川流里了。这种祷祝的赞美歌是自我通过自身并且在自身内所得到的直接的纯粹满足。这种崇拜是净化了的灵魂，这灵魂由于它的抽象性，还不是把它那种自己的对象从本身区别开的那种自己意识，因此只是一种存在的黑夜，只是为神圣形象的出现作准备的场地。

因此抽象的崇拜把自我提高为这种纯粹的神圣的因素。灵魂有意识地完成了这种纯洁化；不过灵魂还不是下降到自己深处、并知道自身是恶的那样的自我，而乃是一种存在物，这样一种灵魂，它用水洗净自己的外部，并且给它穿上洁白的外衣，而它的内在本质却经历了一条在观念中的劳动、惩罚和奖赏的道路，灵魂正是通过这条道路而达到幸福之家和幸福的共同生活的。

这种崇拜最初只是一种秘密的行动，这就是说，只是在一种观念性的、非现实性的行动中完成的。崇拜必定要是现实的行动才行，一个非现实的行动是和崇拜本身相矛盾的。真正的意识通过行动才能提高它自身到它的纯粹的自我意识。

本质在这种意识里面具有一个自由对象的意义；通过现实性的崇拜，对象返回到自我，——因为这个对象在纯粹意识里具有纯粹的、在现实性的彼岸居住着的本质的意义。

这个本质，通过[崇拜的]中介过程，从它的普遍性下降到个别性，因而就和现实性相结合。

至于这两个方面如何出现在行动中，可以这样规定：即对自我意识这方面来说，只要它是现实的意识，本质就表现其自身为现实的自然。一方面，现实的自然属于自我意识作为它的财产和所有物，并且被当作一种没有自在存在的东西；另一方面，自然又是自我意识自己特有的直接现实性和个别性，而这种现实性和个别性也同样被认作非本质的、被扬弃了的。不过同时对它的纯粹意识说来，那个外部的自然具有相反的意义，即具有自在存在着的本质的意义，对于它，自我牺牲了自己的非本质的一面。这样的行动之所以是精神的运动，即因为它是这样一种双重扬弃的过程：一方面扬弃本质的抽象性（象在崇拜中所规定的对象那样），并使得它成为现实的[具体的]东西，另一方面，扬弃现实性的东西（象行动的主体规定它的对象和规定它自身那样），并把它提高到普遍性。

所以宗教崇拜的行动本身开始于纯粹放弃某种所有物，这物的所有者似乎把它当作对他完全没有什么用处的东西而奉献出去，或者把它弃洒在地上，或者把它烧毁成灰烬让它升起烟雾。在这种行动中，在他的纯粹意识里的本质或神前面，他放弃占有和享受他的财产的一切权利，并且放弃自己的人格，不把自己的行动归功于自己，反而把自己的行为归给普遍物或反射给本质，而不归给自身。——但是正与此相反，在这个自我放弃的过程中，那存在着的本质也同样消灭了。在崇拜仪式中被牺牲的动物就是神的象征，贡献给神的水果就是活着的谷物之神（Ceres）和酒神（Bacchus）本身。

神的庙宇和厅堂是拿来供人们享用的，而且在庙宇中所保存着的宝物，在需要的时候也是属于人的。在艺术装饰中神所享有的光荣就是富于艺术天才和宏伟气概的民族的光荣。同样在节日庆祝里，这个民族也用漂亮的装饰品以打扮人民自己的住宅和衣服，正如用华丽的器物以装饰庙宇和神像那样。在这种方式下这个民族的人民从他们对于神的献礼中获得了那值得感恩的神的报答，并且获得神对他们的好感[或恩典]的证明，在这一过程中，一个民族便通过它的劳动而与神相结合，不在于空洞的希望和推迟到渺茫的未来的现实性，而在于为神争光和对神献礼的实际考验中直接享受这个民族自己的财产和装饰。

（b）有生命的艺术品

一个通过艺术宗教的崇拜去接近神的民族是一个伦理的民族，它知道它的国家和国家的行动都是它自己本身的意志和成就。因此这个与有自我意识的民族相对立的精神不是光明之神，这种神是没有自我的，不包含个别自我的确定性在自身内的，而只是众多个别自我的普遍本质和个别自我消失于其中的统治着的力量。因此这种简单的无具体形态的本质的宗教崇拜，大体来讲，对于它的信奉者只给予这样的酬答，即他们是他们所信奉的神的人民。神只能使他们获得一般的持久存在和简单实体，但并不为他们争取到他们的现实的自我，而现实的自我毋宁是被神抹煞了的。因为他们只是把神作为空洞的高深莫测的东西，而不是作为精神来尊崇。但是另一方面艺术宗教的崇拜却没有属于本质所具有的那种抽象简单性，因而也就没有它的那种抽象的高深性，但是那与自我直接地结合为一的本质自在地就是精神和认知着的真理，虽说还不是被认知了的或者在自己的深邃处认识到自身的真理，因为在这里本质具有自我在自身内，所以它的显现对意识说来是友好的、不是生疏外在的，在崇拜仪式中意识不仅获得它的持久存在的一般保证，而且在本质内又获得它自身的自觉的存在。同样，反过来说，本质并不体现在一个被抛泣、被轻蔑的民族里（这民族的实体仅只是[形式上]被承认的，仅只具有无自我的现实性），而乃体现在这样的民族里，这民族的自我是被承认为活跃在它的实体内的。

地球精神（Erdgeist）在它形态变化过程中，一方面变为沉静的充满力量的实体，但另一方面又变成精神酵素；前者变为养育万物的阴性原则，后者又发展为有自我意识的存在的富于自身推动力的阳性原则。

因此这简单本质的具有自我意识的生命，只是表现在面包和酒的神秘崇拜仪式中、表现在谷神和酒神的神秘崇拜中，而不表现在其他的、真正较高的神灵的神秘之中，这些较高神灵的个体性已包含着自我意识本身作为主要环节。所以精神作为具有自我意识的精神还没有把自身献给那简单本质，而且那面包和酒的神秘崇拜还不是血和肉的神秘崇拜。

这种在祭神仪式中的不稳定持久的狂欢必须以对象的形式固定下来，而那没有达到意识的狂热情感必须产生出一种艺术作品，——这作品与狂热情感的关系就象前一阶段的雕像与艺术家的灵感的关系那样，仍然同样作为一种完成了的作品，但对意识说来，不是一个无生命的东西，而是一个有生命的自我。——这样的宗教崇拜是人为了他自己特有的光荣所举行的庆祝仪式，不过还没有赋予这种宗教崇拜以绝对本质的意义。因为首先启示给人的只是本质，还不是精神——还不是一种本质上采取人的形式的存在。不过这种崇拜仪式为这种精神启示奠立基础，并且把精神启示的各个环节彼此一个一个地展现开。所以在这里我们获得本质[神]活生生的有形体的体现之抽象的环节，正如在前一阶段里我们在无意识的狂热信仰中获得两个环节的统一那样。于是人就把他自身作为达到了受过教养、受过陶冶的形象的完全自由的运动来代替雕像，就象雕像表示完全自由的静止那样。当每一个个人至少作为火焰的高举者知道如何表现他自身时，其中一个人就会突出地涌现出来，这个人就是这一运动的体现者、就是所有一切成员之顺畅的展开和流动的力量，他就是一个富于灵魂的活生生的作品，这个艺术品既美丽又坚强有力；对于这样一个人就给予他以[隆重的]装饰作为对他的伟大力量和光荣的赞扬，就象[在前一种宗教里]制作雕像以表示崇敬那样，并且归给他在他的人民中以这样的光荣，——不是把他崇敬为石头的神，而是把他当作整个民族的本质之最高的肉体的表现。

在刚才所出现的两种艺术宗教的表现里，已经存在着自我意识和精神本质的统一；不过两者间还缺乏平衡。在酒神崇拜的狂欢热情里，自我是自在自身之外，而在美的有形体的体现里，精神本质却又在自身之外。前者[酒神崇拜]的蒙昧意识及其狂热的模糊的语言必须吸取前者的内在性。完善的要素，在其中内在性同样是外在的，外在性同样是内在的，仍然是语言。但这里所说的语言既不是其内容极其偶然和个别的神谕式的语言，也不是出于情感的、只是歌颂个别神灵的赞歌那样的语言，更不是那狂热的酒神崇拜中内容模糊不清的语言，而乃是赢得了清楚的普遍的内容的语言；这种语言之所以有清楚的内容是因为艺术家已经从前一种实体性的狂欢热情里超拔出来把自己创造成[明晰]形象，这形象是他自己独特的，在他的一切活动里，为自觉的灵魂所浸透，并且是与之有共同生命的特定存在；——它所以具有普遍的内容，是因为在崇拜的盛典里（这盛典的举行标志着人的光荣）那些只包含一个民族精神、只体现神的一种特定性格的雕像的片面性消逝了。那美丽的战士雕像诚然是他的特殊民族的光荣；但他只是一个有形体的个别性，在其中丰富、严肃的意义和精神（精神在这里包含一个民族的特殊生活、愿望、需要和风俗习惯）的内在性格都失掉了。在这种外在化其自身为完全具体形体的过程里，精神抛弃了它作为民族的现实精神所包含在自身内的本性之特殊的痕迹和声调。因此它的民族在这种精神里所意识到的不复是它的特殊性，而毋宁是它的特殊性的抛弃和人的特定存在的普遍性。

（c）精神的艺术品

对民族精神自身加以纯粹直观，所看见的就是普遍人性。这种纯粹直观所看见的普遍人性，当民族精神得到实现时，就取得了这样的形式，即：一个民族精神由于自然或自然条件而同其他民族精神联合起来，从事于一个共同的事业，并且为了这个工作或事业，形成一整个民族，亦即形成一整个天地。但精神在它的特定存在中所达到的这种普遍性却只是初级的普遍性，这种普遍性才开始从伦理生活的个体性出发，还没有克服它的直接性，还没有从这些分散的民族形成一个国家。现实民族精神的伦理生活一方面依靠个人对民族整体的直接信赖，一方面依靠所有的人，不管其地位差别如何，都参加到政府的决定和行动中去。在这种联合里，首先不是要联合起来建立一个有永久性的秩序，而只是为了一个共同的行动，所有的人和每一个人参加的自由必须暂时抛在一边。这种最初的共同生活因此乃是众多个人的集聚，而不是有什么抽象思想在支配，抽象思想将会剥夺掉个人自觉自愿地参加到全体意志和行动中去的自由。

[I．史诗]

[1．它的伦理世界]

史诗的歌唱者是个别的和现实的人，而史诗也就是从作为这个世界的主体的歌唱者那里创造出来并传播开来的。他所表现的情调不是使人惊愕若失的自然力量，而是对于已往直接的伟大的传奇人物之记忆、回想、追念并使其在内心中活着。他是一个消失在他所歌唱的内容中的工具；他自己本人是无足轻重的，主要的乃是他的缪斯[诗神]、他的普遍性歌唱。

但是，事实上这里所体现的，乃是一个推论，在其中普遍性（诸神的世界）与个别性（歌唱者）这两个极端（Extrem）通过特殊性[歌唱的史诗内容]作为中项就结合起来了。这里的中项是民族中的英雄，这些英雄也同歌唱者一样都是个别的人，不过只是被表象出来的[作为代表或典型]，因而就同时是普遍的人，象普遍性的自由那一极端——神灵那样。

[2．人与神]

各种普遍的力量采取个体性[个人]的形式，从而这些力量就具有行动的原则；因此当它们要完成任何事情的时候，它们似乎象一般人一样，完全由它们自己去做，而且是自由地做出来的。因此神灵和人们所作的乃是同样的事情。那些神圣的力量象煞有介事地进行活动的严肃态度，实际上是可笑而无必要的，因为事实上神圣的力量是行动着的个人的推动力量。而个人的紧张和劳作也同样是无用的努力，因为神圣的力量在支配主宰一切。——那些过分紧张努力的、注定要死的凡人，虽说算不得什么东西，但同时都是坚强有力的自我，能够制服那普遍的本质、冒犯那些神灵，并且使得神灵好象具有现实性并有所作为。正与此相反，那些没有力量的普遍性、神灵，要依赖人们的献礼来养活自己，并且要通过人们才有事可作，但是它们都是一切事变的自然本质和素材并且是一切行动的伦理质料和情调。如果它们的原始本性要通过个人的自由的自我才能够得到实现并发挥实际作用的话，那末也可以说，在同样程度内，它们仍然是这样的共性，这共性摆脱了现实活动的纠缠，它的本性不受限制，并且由于共性的统一具有高度伸缩性，它消除了个别活动和各个形态的孤立散漫并保持其自身的纯粹性，而且在它的流动性里消融一切个别的东西使归于统一。

[3．诸神自身间的关系]

不过这种与他物的关系（由于包含对立，就与他物相冲突），却是它们的永恒本性之可笑的自身忘怀。——它们的这个特性是植根于它们的神圣的持存中，而且由于持存的局限性，就具有整个个体性的独立性。由于这种自我忘怀，它们的性格同时就失掉其尖锐的独特性，并模糊地混合在一起。——这些神灵活动的目的和它们的活动本身，既然是针对着他物而发，从而亦即针对着一个不可战胜的神圣力量而发，便只是一个偶然的虚假的耀武扬威，这种虚假的威武夸耀也随即化为乌有，而且行为上伪装的严肃性立即转化为毫无危险的、自身确信的游戏，既无结果，也无成效。但是如果在诸神灵的神圣本性里，其否定的因素或规定性[局限性]只是表现为它们的活动的不一贯或者目的与成效间的矛盾，并且如果那独立的自身确信取得胜过那特定的因素的优势，那末，正由于这样，那否定的因素的纯粹力量就会走出来反对它们的自然本质和本性，并且这否定力量，是否定它们[诸神灵]的神圣性的最后力量，是它们所无法超过的。它们对那些注定要死的人的个别自我来说是普遍的和肯定的东西，它们的力量是个别的注定要死的人所无法反抗的。

[Ⅱ．悲剧]

英雄本人是自己的代言人，而悲剧的表演所表现给听众（而听众同时又是观众）看的乃是些有自我意识的人，这些人知道他们的权利和目的，即他们的权力和意志的规定性，并且知道如何把这些东西说出来。他们是艺术家，他们的语言不同于伴随着现实生活里的通常行为的语言，他们不是不自觉地、自然地、朴素地说出他们开始在作和决定要作的东西的外表方面，反之他们乃是要表达出支配着他们的“思想感情”（Pathos），摆脱偶然的情况和关涉个人的特殊小节，而突出地表达出这些思想感情的普遍的个体性。

最后，具体体现在这些悲剧里的英雄人物的乃是现实的人，这些人扮演悲剧英雄，正如人们的双手塑造对雕像来说是主要的，同样，演员对于他的假面具来说也是主要的，从艺术观点看来，演员并不是一个可以抽掉的外在的条件；或者说，如果演员的作用可以从艺术中抽掉的话，那末我们可以说，这艺术还没有在它里面包含着真正的固有的自我或主体。

[1．合唱队的、悲剧英雄的、神圣力量的不同个体性]

缺乏否定的力量，普通人民就不能够把神圣生活的丰富性和多样性的内容保持住并联结起来，反而让它们散漫无归，在代表普通人民态度的合唱的颂诗里，时而赞美这个环节、时而又赞美那个环节，把每一个环节当作一个独立的神。但是每当普通人民觉察到概念的严肃性并察见到概念，如何破坏各个形态而阔步向前迈进时，每当他们逐渐见得，他们所歌颂的神灵试图在为概念所支配的基地上行事，是怎样地陷于不好的下场时，这时普通人民自身就不是用行动去干与事态的否定的力量，而是保持其自身在关于那种否定力量之无自我性的思想里、在关于异己的命运的意识里，并且带来一种要求安静的空洞愿望和寻求安慰的软弱的空话。由于对那些作为实体的直接助手之较高力量的恐惧，对这些力量间相互斗争的恐惧，以及对必然性的简单自我（这必然性的简单自我不仅摧毁那些与较高力量结合着的活生生的人，而且也摧毁那些较高力量本身）的恐惧；又由于对这些活生生的人（因为同时知道他们也同自己一样是人）的同情，所以，就普通人民来说，面对着这种过程，所感到的就只能首先是目瞪口呆的震惊，然后是无可奈何的怜悯，最后是空虚的平静，即听命于必然性摆布的平静。这种必然性所产生的作用既不被认作人物性格的必然的行动，也不被认作绝对本质在自身内的行为。

[2．个体性的意识的双重含义]

合唱队的神灵世界就被那行动着的个体性限制在这三个[超自然的]本质上面。一个就是[伦理]实体，它既是看管灶炉的力量和维护家庭孝道的精神，又是支配国家和政府的普遍的力量。由于这种区别属于实体本身，它并没有在表象里个体化成两个不同的形态，但在现实里却具有它的性格的两种代表人物。反之那知与无知的区别却落在每一个现实的自我意识身上，——只有在抽象里、在普遍性的范围里，它才被区分为两个个别的形态。因为英雄的自我[或主体]只是作为整个意识而存在，因而本质上包含着属于形式方面的整个区别；但是英雄的自我的实体是有局限的，只有区别开的内容的一个方面才是属于他的。于是那在现实中并没有分离开的各自独特的个体性的两个意识方面，在表象里就各自获得其特殊的形态：一个具有能给予人们以启示的神的形态，另一个具有保持其自身潜藏着的复仇女神的形态。一方面两者都享受同等的光荣，另一方面那实体，宙斯，所具的形态乃是两者相互关系中的必然性。实体是这样的关系：[1]知识是自为的[即不为他人所知的]，但是它的真理却表现在简单的语言里；[2]现实的意识所赖以存在的区别却以要消灭这区别的内在本质为根据；[3]对确定性的明白的确信只有在忘怀[一切区别]中才可得到证实。

[3．个体性的没落]

行为的运动表明了在两种力量和两个有自我意识的人物之相互毁灭中有其统一性。对立面的自身和解就是死后在下界中的“忘记之川”（Lethe），或者以宽宥的形式表现在上界[或世间]的“忘记之川”，并不是宽宥罪责，因为意识业已有了行为，它是不能否认罪责的，所须宽宥的乃是它的罪行，使它的赎罪心情得到慰安。两者都是忘记，所谓忘记即指：实体的各个力量的现实性和行动的消失，以及体现各种力量的个体性的消失，善和恶的抽象思想的力量的消失。因为它们之中没有一个单就其本身可以说是本质，而本质乃是全体在自身内的静止、命运的无运动的统一、家庭和政府之静止的存在，从而亦即其无活动性和无生命性、阿波罗和复仇女神爱伦尼的同等光荣，从而亦即其同等的非现实性和它们的精神生活与活动完全地简单地返回到宙斯。

这种命运使得天界的神灵越来越少，使得那个体性与[神圣]本质之无思想性的神人混合物越来越少。这种神人的混合使得那[神圣]本质的行为成为不一贯的、偶然的、有失神灵尊严的东西。所以古希腊哲学家要求把这样一些非本质的表象[或形象]排除掉，而这种排除工作其实一般讲来在悲剧里就已经开始了，这表现在：实体的区分是受概念支配的，因而个体性就是本质的个体性，而各种规定都是一些绝对的性格。悲剧里所表现的自我意识，因而只知道并且只承认一个最高的力量——宙斯，而且只知道和只承认这个宙斯是支配国家或家庭的力量，而且从知识的对立上来看，自我意识只知道并且只承认这最高力量是正在形成中的知识、关于特殊的东西的知识的父亲，——而且同时它又承认这最高力量是宣誓和复仇所呼吁的宙斯、是普遍的东西或潜藏于内心中的东西的宙斯。反之，那些进一步从概念发出、分散为表象形式的诸环节（这些环节的效准一个继一个地为合唱队所承认），并不表示悲剧英雄的思想感情（Pathos），而是使得英雄陷于激情、陷于偶然的非本质的环节，对于这些环节，合唱队当然仍予以赞扬，不过它们是不能构成英雄们的性格的，而且也不被英雄们所重视，并认为足以表达他们的本质。

此外，神圣本质自身的诸化身以及它的实体的诸性格也都溶合在一起成为无意识的简单性。与自我意识相反，这种必然性具有所有出现的各个形态的否定力量的特性，在这个力量里，这些形象不惟不能认识自己，反而在其中毁灭了自己。

自我只表现为被分配给各个英雄人物的东西，而不是出现在运动中其中介作用的因素。但是自我意识，自我的简单的确定性，事实上就是那否定的力量，是宙斯的实体性的本质的和抽象必然性的统一：这就是一切事物所要返回的精神的统一。

因为现实的自我意识仍然与实体和命运是有区别的，所以一方面，它[现实的自我意识]就是合唱队或者毋宁是观赏的群众，他们把这种神圣生活的运动当作异己的东西而充满了恐惧，或者把这个运动当作切身的东西，但只引起了一种无所行动的同情心的感动。另一方面，虽然意识参加行动并与悲剧人物有联系，但这种联合是外在的，并且是一种伪装，因为这里面还没有真正的联合，还没有自我、命运和实体的联合。那出现在观众面前的英雄分裂为他的假面具和演员，剧中人和现实的自我。

悲剧中的主人公的自我意识必须从它的假面具里显露出来，并且表现其自身为知道它自己既是合唱队的神灵的命运又是诸绝对力量自身的命运，并且不复同合唱队、普遍意识相分离。

[Ⅲ．喜剧]

于是喜剧首先具有这样一个侧面，即把现实的自我意识表述为神灵的命运。这些原始的神灵作为普遍的环节，不是自我，也不是现实的。它们诚然具有个体性的形式，但是这种形式只是想象加给它们的，并不真正适合它们本身。那现实的自我并不以一个这样抽象的环节作为它的实体和内容。因此，现实的自我，主体，就被突出出来，超过这样的抽象环节，就象突出一个个别的特质那样，并且戴上突出这一特质的假面具，这样就说明了这个个别特质过分夸张，独自地要成为某种伟大东西所应招致的讽刺。抽象的普遍本质[神灵]的这种夸张和大吹大擂在现实的自我这里就被揭露出来了。正当普遍本质想要作出某种神圣正大的事情时，它却被表明为世俗的现实所束缚住，并摘下了假面具。

那带着假面具作为有重大意义的现实东西，在这里登台的自我，扮演着它一度想要充当的人物；但是它同样很快又摆脱了这种假象，而表露出它自己赤裸裸的平常面目，它并且表明它的赤裸裸的平常面目与真正的自我、演员以及观众是没有差别的。

当这种体现在个体形态中的本质性整个解体时，如果它的内容越是严肃、越是具有必然性意义的话，那末这种解体现象也就越富于恶作剧和辛辣的讽刺意味。

[1．自然存在的本质]

[2．神的抽象个体性之无本质性]

[3．确知自己即绝对本质的个别自我]

个别的自我[在喜剧里]乃是一种否定的力量，由于这种力量并且在这种力量支配之下，诸神灵以及它们的各环节——特定存在着的自然和关于自然的诸规定的思想——都消失了；同时个别的自我并不是消失为空无，而是保持其自身于这种空无之中，坚持自身并且是唯一的现实性。艺术的宗教在个别的自我里完成其自身并且完善地返回到自身。由于具有自身确信的个别意识就是这种绝对力量，因而这绝对力量便失掉其为一个与一般意识相分离、相疏远的想象的东西的形式了，——就象雕像那样、也象有生命的美的形体或者象史诗的内容和悲剧中的诸较高力量与人物那样。再则，这里所达到的统一也不是崇拜和神秘仪式中不自觉的统一，而是戏剧演员本人和他所扮演的人物之融合为一，正如观众对表演给他们观赏的人物，感觉非常熟悉，就象看到他们自己在表演一样。这个自我意识所观看到的就是那原来采取本质性的形式与自我意识处于反对地位的东西，现在在他的思想、存在和行动里，却被消融了，并可以受他支配了；这是一切普遍的东西之返回到自身确信，有了这种自身确信，一切异己的东西就完全不显得可怕并失掉其独立存在，而且这种确信也是意识的一种健康状态，和自安于这种健康状态，这是在喜剧以外没有别的地方可以找到的。

三、天启宗教

这个命题最足以表达这种轻松之感：自我是绝对的本质。

[I．天启宗教概念的前提]

精神出现的一切条件都具备了，而这些条件的全体构成精神的成长、概念或自在存在的出现。——艺术创造的各个阶段所形成的圆圈[或整体]，包括了绝对实体外在化自身的各个形式。绝对实体体现在个体性的形式中是作为一件物品，作为感性意识的存在着的对象、作为纯粹的语言或者作为一种形态的变化过程，这种形态的特定存在并不越出自我之外，而只是一个纯粹消逝着的对象，——作为同在热情鼓舞中的普遍的自我意识的直接统一，并且作为在崇拜的行动里被中介了的统一，作为具有自我形象的美的形体，并且最后作为提高到了表象的实际存在，以及由这种存在扩大而成的一个世界，这世界最后被总结成为普遍性，这普遍性同样是对自身的纯粹确信。——这些形式，以及另一方面的诸形式，如个人的和权利的世界，脱离了内容的掠夺粗野意识，以及斯多葛主义的抽象思维的个人和怀疑主义意识之无休止的不安息，构成诸形态的圆圈式的整体。这些形态都企望着，涌挤着以便走进那逐渐取得自我意识的精神的周围而吸取新的生命。

而浸透苦恼的自我意识一切痛苦和渴望就是它们的中心点，也是精神赖以出现的共同的分娩阵痛，——这个精神是一个包含那些形态作为它的各个环节的简单、纯粹的概念。

[Ⅱ．绝对宗教的简单内容：上帝化身的现实性]

[1．神圣的自我意识的直接存在]

概念既是自身外在化的东西或被直观到的必然性之[向主观]转化，它也同样是在必然性内即是在自身内，并且知道并把握这必然性。——那采取自我意识形态的精神之直接的自在存在并不是别的东西，而即是现实的世界精神达到了这种关于自身的知识。然后这种知识才又进入它的意识，并且作为真理而进入它的意识。

于是意识不再从它的内心、从思想出发，把神的思想和存在在自身内溶合在一起，而是从直接当前的存在出发，并在其中认识神。——直接存在这一环节是这样地出现在概念的内容中：即，宗教的精神在一切本质性返回到意识时变成了简单的肯定的自我，正如现实的精神本身在苦恼意识里也是这种简单的有自我意识的否定性那样。

特定存在着的精神的自我因而具有完全直接性的形式。它既不被认作被思维的或被表象的东西，也不被认作被产生的东西，象部分地在自然宗教里、部分地在艺术宗教里所看见的直接的自我的情形那样。反之这个神乃是通过感性直接地被直观为自我、为一个现实的个别的人；只有这样，神才是自我意识。

[2．最高本质的概念因个别自我使得抽象性与直接性同一而达到完成]

在绝对宗教里，神圣本质被认识到即是精神，换句话说，绝对宗教就是神圣本质对自己的意识，意识到自己是精神。因为精神就是在自己的外在化中对自身的认识，也是在它的异在（Anderssein）中保持与自身相等同的运动的神圣本质。但是这个本质就是实体，这是因为实体在它的偶然性里也同样返回到它自己，而不是把偶然性当成一个非本质的漠不相干的东西去对待，因而觉得自己好象处在一种异己的东西内，而勿宁是在异己的东西内即是在自身内，亦即因为实体即是主体或自我。——因此在这种宗教里神圣的本质就被启示出来了。它的被启示显然意味着它的本质是被知道了。但是它的被知道正由于它是作为精神、主要地作为自我意识这样的本质而被知道的。——当对象对意识来说是一个他物或异己的东西时，并且当意识并没有认识到那对象即是它自身时，则对意识来说，在它的对象里就存在着某种秘密的东西。当作为精神的绝对本质成为意识的对象时，这种秘密就停止其为秘密的或神秘的东西了。因为这个对象在其和意识的关系中，是作为自我而存在的；这就是说，意识在对象中直接认识到自己，或者意识在对象里启示给它自己。意识启示给它自己，只有在它自己对自身的确信里。意识的那种对象就是自我，但自我不是异己的东西而是和自身不可分离的统一、而是直接的普遍体。自我是纯概念、纯思维或自为存在。自为存在即是直接的存在因而亦即为他物的存在，并且作为这种为他物的存在，它立刻又返回到自身并存在于自身内。

因此，在这里，意识，或者说，本质如何意识到它自己本身的方式，亦即本质所体现的形态，事实上与本质的自我意识是同一个东西。这个形态本身就是一个自我意识，因而它同时就是一个存在着的对象，而这个存在同样直接具有纯粹思想、绝对本质的意义。——作为一个现实的自我意识存在在那里的绝对本质，似乎是从它的永恒简单性里下降到较低的地位了，但是事实上只有那样它才第一次达到它的最高本质。因为只有当本质的概念达到它的简单的纯粹性时，它才既是绝对抽象（这绝对抽象是纯粹思维，因而亦即自我的纯粹个别性），并且由于它的简单性，又是直接的东西或存在。——所谓感性意识也正是这种纯粹的抽象；感性意识就是以存在、直接的东西为对象的一种思维。

因此最低的东西同时就是最高的东西；那完全出现在表面上的启示，其中正包含着最深刻的东西。说最高的本质可以作为一个存在着的自我意识而看得见、听得到等等，事实上这就是最高本质的概念的完成；并且通过这种完成那最高本质就直接地作为真正的最高本质存在在那里（ist da）。

[3．玄思知识是绝对宗教的社团的表象]

我们[作为哲学家]在我们的概念里所意识到的，即认存在是[最高]本质，也就是宗教意识所意识到的东西。存在和本质与思维（这思维直接地是特定存在）的这种统一性，固然是这种宗教意识的思想或间接知识，同样也是这种宗教意识的直接知识。因为存在和思维的这种统一性是自我意识，并且是真实存在在那里的，换言之，思维的统一性同时具有存在的统一性这种形态。因此神在这里正象它存在着那样被启示了；神存在那里正象它自在存在着那样。神作为精神存在在那里。神只有在纯粹玄思的知识里才可以达到，并且神只是在玄思知识里、只是玄思知识本身，因为神是精神；而这种玄思知识就是天启宗教的知识。玄思知识认识到神是思维或纯本质，认识到这种思维是存在、是特定存在，并且认识到特定存在是它自身的否定，从而是自我、这一个[个别的]和普遍的自我。天启的宗教所知道的正是这种自我。——前此世界的希望和愿望都急迫指向着这种启示进展、洞见到什么是绝对本质，并且在绝对本质中找到了这些希望和愿望的寄托。

这种在绝对本质中直观到自身的欢乐情绪，在自我意识中得到实现，并且激动了整个世界。因为绝对本质是精神，它是那些纯粹[抽象]环节的简单运动，这运动表明了，绝对本质只有当它被直观着作为直接的自我意识时，它才被认识为精神。

内容是真理的内容，但是它的各个环节在表象的范围内表达出来，便具有没有经过概念式的理解的性格，而只是表现为完全独立的外在地互相联系的各个方面。至于为了要使真的内容也对意识保持它的真的形式，那末就必须给予意识以较高的教养，把它对绝对实体的直观提高到概念，并且对它自身来说，把意识提高到自我意识的水平，象这个过程对我们[哲学者]说来，或自在地发生了那样。

[Ⅲ．绝对宗教的概念的发展]

精神是它的意识的内容，首先，是在纯粹实体的形式内，换言之，精神最初是它的纯粹意识的内容。[其次，]思维这个要素是它[由普遍性]下降到特定存在或个别性的运动。它们两者之间的中项就是它们的综合的联结，即转化到他物的意识，或者表象过程本身。——第三个环节是从表象和他物的回归，亦即自我意识自身这个要素。——这三个环节构成精神；精神在表象中分离开来，即由于它存在于它以一个特定的方式而存在，但这种特定性不是别的东西只是它的一个环节。

因此它的实现运动就在于在它的每一个环节中亦即每一个要素中展开它自己本性的运动。

由于每一个这种运动的圆圈都是自身完整的，则它的这种返回自己同时又是向另一个圆圈的过渡。表象构成纯思维和自我意识本身之间的中项，并且只是诸规定性中的一个；但同时，如已经指出的那样，表象的这种作为综合的联结的特性，散布在所有这些环节里，并且是它们的共同的规定性。

[1．在自身中的精神；三一体]

[2．外在化的精神；圣子的王国]

本质是抽象的东西，因而它就是它的简单性的否定面、一个他物；同样在[纯粹]本质这一因素中，精神就是简单统一性的形式，这形式也同样主要地是一个转化为他物的过程。——或者换句话说，永恒本质对它的自为存在的关系是纯粹思维之直接的简单的关系；在这种在他物中对自身的简单直观里，因而并没有设定他物本身的[独立]存在；这种异在是一种差别，而这种差别如在纯粹思维里那样直接又是无差别，——一种爱的承认，在爱中爱者与被爱者本质上并不是彼此对立的。那在纯粹思维因素中表达出来的精神主要地即不仅在纯思维之内，而乃是现实的，因为在它的概念内即包含着它的异在，这就是说，即包含着对纯粹的、仅仅在思维中的概念之扬弃。

纯粹思维的因素，因为它是抽象的东西，所以本身毋宁正是它的简单性的他物[或反面]，因而必定要过渡到真正的表象的因素，——在这个表象因素中，纯粹概念的诸环节既各自取得一个实体性的定在彼此相互反对，同时它们又都是主体，这些主体不为第三者而彼此互不相干地存在，而是从彼此分离和彼此对立的状态中各自返回到自身。

[（1）世界]

因此那仅仅永恒的或抽象的精神将会变成自身的一个他物，换言之，将会进入定在并且立即进入直接的定在。它因而创造一个世界。这种创造就是用表象的语言按照概念的绝对运动去表达概念本身；或者表达这样的事实：那被表述为绝对抽象的简单的东西亦即纯思维，因为它是抽象的东西，就可以说是否定的东西，并因而是与自己相对立的东西，或者他物。——或者用另一方式来陈述同样的意思，还可以说，纯思维之所以是一个他物，是因为那被设定为本质的东西乃是简单的直接性或直接的存在，但是它作为直接性或存在，是缺乏自我的、或缺乏内在性的因而就是被动的或为他物而存在的。——这个为他物的存在同时就是一个世界；那具有为他物而存在这个特性的精神就是前此包括在纯思维中的诸环节的静止的持续存在，因而也就是这些环节的简单普遍性之消除和它们之分散成它们各自的特殊性。

但是，世界并不仅仅是这样一种彼此外在地被抛掷在全体中及其外在秩序中的精神而已，勿宁相反，由于精神本质上是简单的自我，所以世界里也同样存在着自我：世界是特定存在着的精神，这种精神是具有意识并且把自身同作为他物或者世界的自身区别开来的那种个别的自我。——当这个个别的自我最初那样直接地被设定时，它还不是自为的精神；因而它就不作为精神而存在，它可以叫做天真的，但还不能严格地叫做善的。它为了在事实上成为自我和精神，它首先必须成为它自身的他物，正如那永恒的本质被表述为在它的对方[或异在]中与自身同一的运动那样。由于这个精神最初是被规定为直接地存在着的，或者被分散为它的各式各样的意识的，所以它的变成他物一般就是深入于自身。直接的定在转化为思想，或者说，仅仅感性的意识转化为思想的意识；而且由于这种思想是从直接性来的或者是有条件的思想，它就不是纯粹的知识，而是有着对方或异在的自身内的思想，并且因而是有善与恶的对立的自身内的思想。

[（2）善与恶]

善与恶曾是思想所具有的确定的区别。只要它们的对立还没有消除，它们被表象为思想的本质，每一个是各自独立的，则人就是无本质的自我，并且是善与恶的定在和斗争的综合基地。但是这些善与恶的普遍力量同样隶属于自我，或者说，自我就是善与恶的实际体现。根据这一点就可得出这样的看法，正如恶不是别的，只是精神的特殊自然存在之深入自身，与此相反，善便是进入现实生活，并表现为一个特定存在着的自我意识。——在纯思维的精神里只是一般地被暗示为神圣本质的异在的[或转化为他物]东西，在这里，对表象说来，便更接近于它的实现。这种实现在表象看来包含在神圣本质的自我贬谪里，放弃它自己的抽象性和非现实性。

[（3）得救与和解]

正由于它们的独立性，每一方必定自在地通过自己的概念在自身内消解自己。这个斗争最初只发生在这样的地方，在那里两方面皆停止其为思想和独立定在的混合体，而只是作为思想而相互对立着。因为在这样情况下，它们本质上只是作为特定的概念而处于对立的关系中；反之，作为独立的东西，则它们除了对立之外还有其本质性；它们的运动因而是它们自由的和自己固有的运动。双方的运动之所以都是自在的运动，这是因为这运动可以就双方和本身来加以考察，因此这种运动是从两者中被规定为自在存在着而与对方相反那一方开始。这样的运动就被认作自由的行动。但是，自在存在物的外在化的必然性即包含在这样一个概念里，那就是：自在存在物只有在对立中才获得它的规定性，正由于这样，它就没有真正的持存性。因此那没有自为存在，而以简单的东西当作本质的东西，它就必定外在化自身，走向死亡，并且通过死亡使得自己和绝对本质异化其自身，它具有自然的定在和个别自我的现实性。它的这种异在或它的感性的当前存在，就由于这第二次变为异在[或第二个否定]而返回到自身，并且被设定为扬弃了的、普遍的东西。这样一来，本质在它的感性的当前定在里就成为它自身；现实性的直接定在对本质已不复是异己的、外在的了，由于它是被扬弃了的、有普遍性的东西。因此这种死亡正是它作为精神的诞生。

只有返回到自身的本质才是精神。——因此，总的讲来，神圣本质同对方的和解，特别是同对方的思想、同恶的和解，在这里就以表象的方式表述出来了。——如果按照概念的方式来表述这种神人的和解[或统一]的话，就应该说，神圣本质和整个自然界本来是同一的，正如自然界与神圣本质分离开只是无物那样，——当然这可以被看成非精神性的表述方式，这种表述方式必然会引起误解。既然恶与善是同一的，则恶就不是恶，而善也不就是善，毋宁两者都被扬弃了：一般的恶即在自身内（存在着）集中的自为存在，一般的善即忘我无私的简单意识。由于两者都是这样按照概念的方式表述的，所以同时也就昭示出两者的统一性；因为在自身内存在着的自为存在是简单的知识，而那无私忘我的简单意识也同样是纯粹在自身内存在着的自为存在。因此，如果必须说，善与恶，按照善与恶这个[辩证]概念看来，亦即按照它们不是善和恶这一点看来，它们是同一个东西，那么，同样也必须说，它们不是同一个东西，而纯全是不同的；因为简单的自为存在，或者也可以说纯粹知识，同样都是纯粹的否定性，或者是它们自身的绝对区别。只有这两个命题一起才对全体有了完成的表述，而且前一命题的断言和确说必须以不可克服的顽固性坚持它的对方[即后一命题]与它相对立。由于两个命题都是对的，所以两个命题都是错的，它们的错误在于把那些抽象的形式，如等同与不等同，同一性与非同一性当作某种真实的、固定的、现实的东西，并把它们当作根据。单是一方或对方都不具有真理性，真理性乃是双方的[辩证]运动，在这个运动里简单的同一是抽象，从而也是绝对区别，而绝对区别即自身区别、自己从自己区别开，因而就是自身同一。

[3．在自己的充实状态中的精神；圣灵的王国]

所以这个自我意识实际上并没有死，并不象那个特殊的个人被表象为实际上死了那样，实际上乃是他的特殊性消亡在他的普遍性里，这就是说，消亡在他的知识里，这知识就是那自己与自己和解的本质。因此那最初先出现的表象的要素在这里就被设定为扬弃了的东西，换言之，被设定为返回到自我、返回到概念了；那在表象看来只是存在着的东西，现在转变成主体了。正由于这样，那表象因素，纯粹思维和纯粹思维中的永恒精神也不复在表象意识之外，更不在自我之外了；反之全体返回到自身的真正意义正在于包含所有各环节在自身内。那为自我所抓住或掌握的中介者之死，即意味着他的对象性或他的特殊的自为存在的被扬弃，这个特殊的自为存在变成了普遍的自我意识。——另一方面，正由于这样，普遍就是自我意识，而单纯思维的纯粹的或非现实的精神就变成现实的了。中介者之死并不只是他的自然的一面或他的特殊的自为存在之死，死去的不只是脱离了本质的死躯壳，而且是神圣本质的抽象方面。因为只要他的死还没有完成[神与人的]和解，则这个中介者就是片面性的，他只知道把与现实性相对立的、思维的简单抽象当作本质；自我这一极端与本质还没有同等的价值；只有在精神里，自我才达到这一点。因此，被表象的这个中介者之死，同时即包含着那没有被设定为自我的神圣本质的抽象物之死。

所以精神就是自己知道自己的精神；它知道自己；凡是是精神的对象的东西就存在，换言之，凡呈现在精神的表象中的就是真实的绝对的内容。这内容，我们看到，表现了精神自身。同时它不只是自我意识的内容，并且不只是自我意识的对象，而且它又是现实的精神。精神所以是现实的精神，因为它经历过它的本性的三个要素；这种自己通过自身的运动构成精神的现实性。凡是自己运动的东西，这就是精神。精神是运动的主体，同样精神也是运动自身，或者说，精神是为主体所贯穿过的实体。当我们进入宗教[领域]时，我们曾看到，精神这一概念是如何发展出来的，即作为一种有自身确信的精神的运动，这精神宽恕了恶，从而也同时抛弃了它自己固有简单性和生硬的不变性，换句话说，精神是：绝对对立的东西认识到自己与对方是同一的运动，而这种认识是打破两个极端之间的对立而达到的“一致”——那获得神圣本质的这种启示的宗教意识直观到[精神的]这一概念，并且扬弃了它的自身和它所直观到的对象之间的区别；这种宗教意识由于是主体，所以也是实体，并且正因为或者只由于它是这种[辩证]运动，所以它本身就是精神。

第八章　绝对知识

[一、确知自己是存在的“自我”的简单内容]

天启宗教的精神还没有克服它的意识本身，或者这样说也是一样，它的现实的自我意识还不是它的意识的对象；一般讲来，天启宗教的精神本身以及在它里面互相区别着的诸环节，都归属于表象范围并具有对象性的形式。表象的内容虽是绝对精神，不过还须进一步扬弃这种单纯的形式，或者毋宁说，因为这种形式是属于意识本身的，那末它的真理必定在意识所经历过的诸形态中显示过了。——对于意识的对象的这种克服[或扬弃]，不应当片面地理解，以为对象是指向自我回复的东西，而应当更确切地理解为为对象本身表明了自己对于自我说来是消逝着的东西；还应当理解为：正是自我意识的外在化建立了事物性，并且这种外在化不仅有否定的意义，而且有肯定的意义，不仅对于我们或者自在地有肯定意义，而且对于自我意识本身也有肯定意义。对象的否定或对象的自我扬弃对于自我意识所以有肯定的意义，或者说，自我意识所以认识到对象的这种虚无性，一方面，是由于它外在化它自己；因为它[自我意识]正是在这种外在化过程里把自身建立为对象，或者说把对象——为了自为存在的不可分割的统一——建立为它自身。

另一方面，这里同时还包含另一环节，即自我意识又同样扬弃了这种外在化和对象性，并把这种外在化和对象性收回到它自身中，因而它在它的异在（Anderssein）本身里就是在它自己本身里。——这就是意识的[辩证]运动，而意识在这个运动里就是它的各个环节的全体。——意识必须同样按照对象的各个规定的全体去对待对象，并且按照全体规定中的每一规定去把握对象。对象的各个规定的全体使对象自在地成为精神性的东西，而对于意识来说，对象之所以成为精神性的东西，真正说来是由于意识把全体规定中的每一个别的规定都理解为自我，或者说是由于意识采取了刚才上面所说的对待各个规定的那种精神的态度。

因此，第一，对象是直接的存在或事物一般。——这相当于直接的意识；第二，对象是向对方的转化（Anderswerden），它和意识的关系，（或为他存在和自为存在），即受到意识规定而有了规定性（Bestimmtheit），——这相当于知觉；第三，对象是本质或作为普遍的东西——这相当于知性。对象作为全体乃是由普遍通过规定到个别性的推论[推移]或运动，以及相反地，从个别性通过扬弃了的个别性或者通过特殊规定到普遍的推论或运动。——因此，意识依据这三个规定必定知道对象即是它自身。

事物就是我；在这个无限判断里事物事实上是被扬弃了；事物并不是自在的东西；事物只有在关系中，只有通过我以及它与我的关系，才有意义。——这个环节在纯粹的识见和启蒙思想中就已出现在意识之前了，事物纯全是有用的，并且只可从它们的效用性去考察它们。有教养的自我意识，经历了自身异化了的精神的世界，通过它的外在化创造了作为它自身的事物，因而，在事物中还保持着它自己，并且知道事物的非独立性，换言之，知道事物本质上只是为他的存在；或者说，如果对关系，亦即对在这里唯一构成对象的本性的东西加以完满的表述，那末，在有教养的自我意识看来，事物就是一种自为存在着的东西，有教养的自我意识，把感性确定性宣称为绝对真理，却反而把这个自为存在本身宣称为一个只是消逝着的环节，并且向它的对立面转化，即转化为听其对方支配的为他存在的环节。

但是，对于事物的知识到此还没有完成；我们必须不仅按照存在的直接性和按照规定性来认识事物，而且也必须把事物作为本质或内在的东西，作为自我来认识。这种知识出现在道德的自我意识里面。道德的自我意识知道它的知识是绝对的本质性，或者，知道存在纯全是纯粹的意志或知识；道德的自我意识不是别的什么，它只是这个意志和知识；别的东西都只具有非本质的存在，即不是自在存在着的东西，只具有存在的空的外壳。因为道德的意识在其世界表象中把定在从自我之内排斥出去，让它暂时独立，同样它又重新把定在收回到它自己里面。

最后，道德的意识，作为良心，就不再是交替地设置和颠倒定在和自我的过程了，它知道，它的特定存在本身就是它自身的这种纯粹确定性；道德的意识在行为时把自己设置在外面的对象性因素，无非就是自我关于自己的纯粹知识。

这些就是构成精神与其真正的意识相和解的各个环节；这些环节就其自身说都是个别的，惟有它们的精神的统一体才是形成这种和解的力量。但是，这些环节的最后一环必然是这个统一体本身，并且，很明显，这个统一体实际上是把一切环节都结合在自身之内的。在它的定在中确信它自己的精神，不是以别的东西而只是以这种关于自己的知识作为定在的要素；精神宣称它的所作所为都是以义务的信念为依据的，它的这种语言就是它的行为的效准，——行为是概念的简单性的第一个自在存在着的分离，又是从这种分离中的回复。前一个运动[分离]所以转变为第二个运动[回复]，是因为要求承认的因素把自己设定为关于义务的简单知识，以与差别和分裂为二（Entzweiung）相对立，而分裂为二是包含在行为本身中的，并且在这种方式下形成了铁一般的现实以与行为相对立。不过，我们在宽恕[过恶]中就曾看到了，这种坚硬性是如何自身消溶和被抛弃了的。

因此，在这里对于自我意识说来，现实既是作为直接的定在，这样除了是纯粹的知识以外，便没有别的意义；同样地，现实又是作为特定的存在或者作为关系，这样，它就是自相对立着的东西，也是一种知识，一方面是关于这个纯粹个别的自我的知识，一方面是关于作为普遍知识的那种知识。在这里同时便设定了第三环节，这个环节即普遍性或本质，对于对立双方的每一方来说，都只是被当作知识才有效；并且对立双方终于也扬弃了那还剩下的空洞的对立，而成为“我＝我”的知识；这个个别自我就是直接地纯粹的知识或普遍的知识。

因此，意识与自我意识的这种和解的成立表明来自两方面：一方面是在宗教的精神里，一方面是在意识本身里。这两方面彼此之间的区别在于：前者是自在存在形式中的和解，后者是自为存在形式中的和解。正如我们所看到那样，它们最初是彼此分离的；意识在意识诸形态借以出现在我们面前的顺序中，一方面，达到了这个顺序中的各个个别的环节，一方面，远在宗教也赋予它的对象以现实的自我意识的形态以前，就达到了各个环节的结合。这两方面的结合还没有被揭示出来；正是这个结合结束了精神的诸形态的系列；因为在这个结合中精神达到了自我认识，精神不仅知道它自在地或按其绝对的内容说是怎样的，也不仅知道它自为地按其无内容的形式说或从自我意识方面看是怎样的，而且知道它自在和自为地是怎样的。

但是，这种结合业已自在地发生了，特别是在宗教、在表象向自我意识的回复中，不过这种结合还不具有本来的形式，因为宗教这一方面是“自在”的方面，而“自在”的方面是同自我意识的运动相对立的。因此，结合[不属于自在的方面]而相反地属于另一方面，即自身回复的一方面，这方面在自身中就包含着它自己和它的对立面，而且不仅是自在地或以一种一般的方式，并且还是自为地或以发展了的和有差别的形式包含着它们。内容，以及具有自我意识的精神的另一方面，只要它是另一方面，它就是完满地现存着的并且被揭示出来了的；那尚未实现的结合乃是概念的简单的统一性。概念在自我意识本身这方面也已经是现存着的；但是正如在前面出现的那些形态那样，概念也和其余的那些环节一样，都是一种特殊的意识形态的形式。——因此，概念是自己确知自己的精神的形态这样一部分，这部分仍然停留在它的概念里并被称为美的灵魂（die schoAne Seele）。美的灵魂即是自我确知的精神在其纯粹透明的统一性中关于它自身的知识，——即自我意识，这自我意识知道关于纯粹的在内在自身的这种纯粹知识就是精神，知道它不仅是对于神的直观，而且是神的自我直观。——由于这种概念坚持把它自己跟它的实现化对立起来，它就是片面的形态，我们既曾经看见这种片面的形态消逝为空虚的泡影也曾经看到它的肯定的外在化和前进的运动。通过这种实现化，这种无对象的自我意识的自身固执性，概念与其充实内容相对立的规定性就被扬弃了；概念的自我意识获得了普遍性的形式，而它保留下来的则是它的真实的概念或已经得到了实现的概念，也就是关于纯粹知识的知识，不过这种纯粹知识不是象义务那样的抽象的本质，而是象本质那样的知识，这一种本质知识，就是一种纯粹的自我意识，而这一种自我意识同时就是真实的对象；因为真实的对象就是自为存在着的自我。

这个概念，一方面在行动着的自身确定的精神中，另一方面在宗教中，使自己得到了实现；在后一种形态[宗教]中，概念获得了绝对内容作为内容，换句话说，获得了处于表象的形式中，即处于对意识说来是异在的形式中的内容。与此相反，在前一种形态[精神]中，形式就是自我自己，因为形式包含行动着的自身确定的精神，自我是在履行着绝对精神的生活。象我们看见的那样，这种形态就是上述简单的概念，不过这概念放弃了自己的永恒的本质，而在那里存在着或者行动着。正是在概念的纯粹性中，包含着上述简单概念的分裂为二或表现于外，因为这种纯粹性就是绝对的抽象性或否定性。

同样，正是在纯粹知识本身中，具有简单概念的现实性的要素或它所包含的存在的要素，因为这种纯粹知识就是简单的直接性，而这直接性既是存在（Sein）和特定存在（Dasein），又是本质；前者是否定的思维，后者则是肯定的思维本身。最后，这个特定存在同样是从纯粹知识——正如它既是特定存在又是义务那样——回复到了自己的存在或恶的存在。这种步入自身（Insich－gehen）构成概念的对立，从而是关于本质的非行动着的、非现实的纯粹知识的出现。但是，它[纯粹知识]出现在这种对立中，就是参加这种对立；本质的纯粹知识自在地放弃了它的简单性，因为它就是分裂为二或否定性，而分裂为二或否定性就是概念。就这种分裂为二是变成自为（EuArsichwerden）的过程而言，它就是恶；就它是自在存在而言，它就是持续的善。——现在，那最初是自在地发生的东西，同时也是为意识而发生的，而为意识的东西本身就具有二重性：它既是为意识的，又是它的自为存在或它自己的活动。因此，那已经自在地被设定了的同一个东西，现在重复地把自己既作为意识关于它自己的知识，又作为有意识的活动。每一方都为了对方而放弃了它据以出来反对对方的那种规定性的独立性。这种取消[独立性]的活动就是对自在地构成开端的那种概念的片面性的同一个放弃活动；不过现在这是它自己的放弃活动，正如它所放弃的概念是它自己的概念一样。——开端的那种自在的东西，作为否定性，真正说来同样是中介性的东西；因而，它现在把自己设定为它真正是的那样，而否定的东西则是每一方为了对方而有的规定性，并且自在地是自我扬弃着的东西。对立双方的一方是在自身内存在，亦即在它的个别性存在对普遍性的不等同性，另一方是在自身内存在的抽象的普遍性对自我的不等同性；前一方听任它的自为存在消亡，并且外在化自己，自己承认自己[的局限性]；后一方放弃它的抽象普遍性的坚硬性，并从而听任它的无生命的自我和它的不动摇的普遍性消亡；于是，前一方通过作为本质的普遍性环节补充了自己，后一方通过作为自我的普遍性补充了自己。通过行动的这种运动，精神——精神之所以是精神，只是由于它在那里存在着，由于它把它的定在提升为思想并从而提升为绝对的树立对立面的活动，并且从这种树立对立面的活动中回复自身，而这种回复正就是通过这种树立对立面的活动和在这种活动本身中进行的——就作为知识的纯粹的普遍性（这种知识就是自我意识），作为自我意识（这个自我意识就是知识的简单的统一性）而出现了。

因此，在宗教里曾经是内容或者是表象他物的一种形式的东西，在这里就是自我自己的行动，正由于概念在起着结合作用，所以内容就是自我自己的行动；因为这个概念，正如我们看到的那样，就是知道自我在自身内的行动即是一切本质性和一切特定存在的知识，就是关于这个主体即是实体的知识，和关于实体即是这种对于主体的行动的知识的知识。

[二、科学即对自我自身的概念式的理解]

这个最后的精神形态——这个精神赋予它的完全而真实的内容以自我的形式，从而就同时实现了它的概念，并且它在这个实现化过程里仍然保持在它的概念之中——就是绝对知识；绝对知识是在精神形态中认识着它自己的精神，换言之，是[精神对精神自身的]概念式的知识。真理在这里不仅自在地完全等同于确定性，而且也具有自身确定性的形态，或者说，真理是在它的特定存在中，这就是说，它是在自己知道自己本身的形式下成为能知的精神的对象。真理是这样的内容，这内容在宗教中还不等同于它的确定性。可是，当内容获得了自我的形态时，它就等同于它的确定性了。由于这样，本质自身，即概念，就成为特定存在的要素，或者，对于意识具有对象性的形式。在这种特定存在的要素中显现在意识面前的精神，或者在这里换个说法也是一样的：意识在这种要素中产生出来的精神，就是科学。

因此，这种知识的本性、各个环节和运动已经表明它就是自我意识的纯粹的自为存在；这种知识就是我，就是这个我，而不是别的我，但它同时直接地是中介了的或被扬弃了的普遍的我。——这个我具有一个内容，它把这个内容同自己区别开；因为它就是纯粹的否定性或自己分裂为二的活动；它就是意识。这个内容在其差别中本身就是我，因为内容是自身扬弃的运动，或者，是那和我同一的纯粹否定性。我在作为有差别的内容中返回到自身；而内容只是由于我在它的异在里就是在它自己那里，才得到概念式的把握。这个内容，更确定地说来，无非就是刚才说过的运动本身；因为内容就是贯穿自身而且是作为精神而自为地贯穿自身的精神，所以如此，是由于，内容在其对象性中就具有概念的形态。

实际上，认知着的实体先于其形式或概念形态就在那里存在着。因为实体是还没有发展的自在存在，或者说，是在还没有展开其运动的简单性中的根据或概念，因而是内在性或还没有在那里存在着的精神的自我[或主体]。凡在那里存在着的东西，就是还没有发展的简单的东西和直接的东西，或者，是一般表象意识的对象。既然认识是精神的意识，而在这种意识看来，那自在地存在的东西，只当它是为自我的存在，是自我的存在，或者，是概念时，才是存在的，基于这个理由，认识的活动起初只具有一个贫乏的对象，跟这个对象对照起来，实体和对实体的意识是更为丰富些。实体在这种意识里是启示了的，不过这种启示事实上却是隐蔽；因为实体还是无自我的存在，而启示了的只是对它自身的确定性。

因此，最初属于自我意识的只是有关实体的各个抽象的环节；但是，由于这些环节是作为纯粹的运动而继续推进自己，所以自我意识就愈益丰富其自身，一直到它从意识那里夺取了整个的实体，把实体的各个本质性的整个结构吸收到自身之内，而且——因为对待对象性的这种否定的态度同样是肯定的，是一种设定，——把实体从自身中产生出来，并从而为意识重新建立其实体。因此，在知道自己是概念的概念中，各个环节先于实现了的全体而出现，而那些环节的运动就是这个全体的形成过程。相反地，在意识中则是全体——不过是未经概念理解的全体——先于各个环节而出现。——时间是在那里存在着的并作为空洞的直观而呈现在意识面前的概念自身；所以精神必然地表现在时间中，而且只要它没有把握到它的纯粹概念，这就是说，没有把时间消灭[扬弃]，它就会一直表现在时间中。时间是外在的、被直观的、没有被自我所把握的纯粹的自我，是仅仅被直观的概念；在概念把握住自身时，它就扬其它的时间形式，就对直观作概念的理解，并且就是被概念所理解了的和进行着的概念式的理解的直观。——因此，时间是作为自身尚未完成的精神的命运和必然性而出现的，而这个必然性就意味着必然使自我意识在意识里面具有的那一部分丰富起来，必然使自在存在的直接性——这是实体在意识中具有的形式——运动起来，或者反过来说：必然使被认作内在东西的自在存在、使起初是内在的那种东西实现出来和启示出来，这就是说必然促使自我意识能达到自身确定性。

基于这个理由就必须说，没有什么被认识了的东西不是在经验中的，或者同样的意思也可以表述为：没有什么被认识了的东西不是作为被感觉到的真理、作为在内心中被启示的永恒的东西、作为被信仰的神圣的东西或作为任何可以说出来的东西而出现的。

因为经验正在于：内容——而内容就是精神——自在地就是实体，因而也就是意识的对象。但是，这个本身即是精神的实体，就是它变成它自在地是那个东西的过程；而且只有作为自己回复到自己的变化过程、精神自身才真正是精神。

精神自在地就是运动，就是认识的运动，——就是由自在转变为自为，由实体转变为主体，由意识的对象转变为自我意识的对象，这就是说，转变为同时又被扬弃了的对象，或者转变为概念的运动。

这个运动是向自己回复的圆圈，这圆圈以它的开端为前提并且只有在终点才达到开端。——因此，既然精神必然是自身内的区别过程，所以它的全体，在被直观时，就同它的简单的自我意识相对立；又因为全体是有差别的东西，所以全体本身又区别为它的被直观了的纯粹概念，时间，与内容或自在存在。实体作为主体，本身就具有最初的内在必然性，必然把自己表现为它自在地所是的那个东西，即把自己表现为精神。只有完成了的对象性的表现才同时是实体回复到自身的过程，或者是实体变成自我[或主体]的过程。——因而在精神没有自在地完成自己，没有把自己完成为世界精神以前，它是不能作为具有自我意识的精神而达到它的完成的。因此，宗教的内容在时间上比科学更早地表达了精神是什么，但是，唯有科学才是精神关于它自身的真知识。

[三、达到概念式理解的精神向着特定存在的直接性的返回]

因此，精神在[绝对]知识中结束了它形成形态的运动，尽管精神在这些形态形成的过程里是同意识的已经得到克服的[主客]差别或对立相伴随的。精神已获得了它的特定存在的纯粹要素，即概念。内容就其存在的自由而言，即是自身外在化的自我或自我知识的直接统一。这种外在化的纯粹运动，如果我们从内容方面来考察它的话，构成着内容的必然性。杂多性的内容，作为特定的内容，是在关系中而不是自在的，并且是使得它扬其它自身的不安静，或否定性；因此，必然性或杂多性，正如自由的存在一样，也是自我[或主体]；而具有这种自我的形式的内容——具有这种形式的定在直接地就是思想——就是概念。因而，当精神达到概念时，它就在其生命的这种以太中展开它的定在和运动，而这就是科学。在科学中，精神运动的各个环节不再表现为各种特定的意识形态，而是由于精神的差别已经返回到了自我，它的各个环节就表现为各种特定的概念及这些概念的有机的、以自身为根据的运动。如果说在精神现象学中每一环节都是知识与真理之间的差别和差别得到自身扬弃的运动，那末，相反地，科学并不包含这种差别及其扬弃，而是由于每个环节具有概念的形式，它[概念]就把真理的对象性形式和认识着的自我的对象性形式结合为直接的统一体。每一环节不是作为从意识或表象到自我意识以及相反地从自我意识到意识或表象的反复往来的运动而出现，而是作为纯粹的、即摆脱了它的意识中的现象的形态，即纯概念而出现，而纯概念的前进运动只是依赖于它的纯粹的规定性。相反地，一般讲来，科学的每一抽象的环节总有一个表现着精神的形态跟它相对应。正如特定存在着的精神并不比科学更为丰富，所以同样，特定存在着的精神就其内容而言也不是更为贫乏。以意识形态的形式去认识科学的诸纯概念，这就构成它们[纯概念]的实在性的方面；按照这一方面，科学的本质、概念——概念在科学里是被当作为思维简单中介作用的，——就在于把这种中介过程的各个环节加以分解和拆开，并且按照内在的对立，对它们加以阐述。

科学本身内就包含着纯粹概念抛弃其自身的形式的必然性和由概念向意识过渡的必然性。因为自己知道自己的精神，正由于它把握了它自己的概念，所以才是直接的自身等同性。

这种等同性就在其差别性来看，便是关于直接东西的确定性，或我们开始由以出发的感性意识。这种把自己从其自身的形式中解放出来的过程，就是最高的自由和自己对自己有了确实可靠的知识。

可是，这个外在化[或放弃]还是不完全的；外在化表达了自身确定性对于对象的关系，而对象正因为处在关系中，它就还没有获得充分的自由。知识不仅知道自己，而且也知道它自身的否定，或自身的界限。知道自己的界限，就意味着知道牺牲自己。这种牺牲就是这样一种外在化过程，精神在这种过程中，以自由的偶然的事件的形式，表现它成为精神的变化过程，把它的纯粹的自我直观为在它外面的时间，把它的存在同样地直观为空间。精神的这个最后过程，自然界，是它的活生生的直接的变化过程；自然界，外在化的精神，就其[在时空中的]实际存在来看，无非是永恒地放弃或外在化它的持续存在的过程和重建主体的运动。

但是，精神的变化过程的另一方面，历史，是认识着的、自身中介着的变化过程——在时间里外在化了的精神；不过，这种外在化也同样是对外在化自己本身的外在化；否定者即是对它自己本身的否定者。这个变化过程呈现一种缓慢的运动和诸多精神前后相继的系列，这是一个图画的画廊，其中每一幅画像都拥有精神的全部的财富，而运动所以如此缓慢，就是因为自我必须渗透和消化它的实体的这全部财富。因为精神的完成在于充满地知道它是什么，知道它的实体，所以这种知识就是它的深入自身过程，在这一过程里它抛弃了它的现时存在（Dasein）并把它的形态交付给回忆。精神在深入自身时曾经沉陷在它的自我意识的黑夜里，不过它的消逝了的定在是保存在这个黑夜里的；而这个被扬弃了的定在——先前有过的然而又是从知识中新产生出来的定在——是新的定在，是一个新的世界和一个新的精神形态。精神在这里必须无拘束地从这种新的精神形态的直接性重新开始，并再次从直接性开始成长壮大起来，仿佛一切过去的东西对于它来说都已经丧失净尽，而且似乎它从以前各个精神的经验中什么也都没有学习到。但是，回忆（Erinnerung）把经验保存下来了，并且回忆是内在本质，而且事实上是实体的更高的形式。

因此，虽然这个精神看起来仿佛只是从自己出发，再次从头开始它的教养，可是它同时也是从一个更高的阶段开始。在实际存在中，这样形成起来的精神王国，构成一个前后相继的系列，在这里一个精神为另一个精神所代替，并且每一个精神都从先行的精神那里接管[精神]世界的王国。这种代替和接管过程的目标是“秘奥”的启示，而这种“秘奥”就是绝对概念；因此，这种启示就是绝对概念的“秘奥”的扬弃，或者说，就是绝对概念的广延，亦即这个在自身内存在着的“我”的否定性，而这否定性就是绝对概念的外在化或实体，——而且这种启示是它[绝对概念]在时间中的体现，即是说，这个外在化是在它自身内外在化自己的，从而，这个外在化存在于它在自己的[空间的]广延中，也存在于它的秘奥它的自我中。目标、绝对知识，或知道自己为精神的精神，必须通过对各个精神形态加以回忆的道路；即回忆它们自身是怎样的和怎样完成它们的王国的组织的。对那些成系列的精神或精神形态，从它们的自由的、在偶然性的形式中表现出的特定存在方面来看，加以保存就是历史；从它们被概念式地理解了的组织方面来看，就是精神现象的知识的科学。两者汇合在一起，被概念式地理解了的历史，就构成绝对精神的回忆和墓地，也构成它的王座的现实性、真理性和确定性，没有这个王座，绝对精神就会是没有生命的、孤寂的东西；惟有从这个精神王国的圣餐杯里，他的无限性给他翻涌起泡沫。

**思想录**

帕斯卡尔 著 何兆武 译

第一编：关于精神和文风的思想

21—910（1）105—187

几何学精神与敏感性精神的区别——在几何学，原则都是显然可见的，但却脱离日常的应用；从而人们由于缺乏运用习惯，很少能把脑筋放到这上面来，但是只要稍一放到这上面来，人们就会充分看出这些原则的；对于这些巨大得几乎不可能被错过的原则，若竟然也推理错误，那就一定是精神根本谬误了。

但是敏感性精神，其原则就在日常的应用之中，并且就在人人眼前。人们只需要开动脑筋，而并不需要勉强用力；问题只在于有良好的洞见力，但是这一洞见力却必须良好；因为这些原则是那么细微，而数量又是那么繁多，以致人们几乎不可能不错过。可是，漏掉一条原则，就会引向错误；因此，就必须有异常清晰的洞见力才能看出全部的原则，然后又必须有正确的精神才不致于根据这些已知的原则进行谬误的推理。

因而，凡是几何学家只要能有良好的洞见力，就都会是敏感的，因为他们是不会根据他们已知的原则做出谬误的推理的；而敏感的精神若能把自己的洞见力运用到那些自己不熟悉的几何学原则上去，也会成为几何学家的。

因而，某些敏感的精神之所以并不是几何学家，就在于他们根本未能转到几何学的原则方面来；而某些几何学家之所以并不是敏感的，就在于他们并没有看到自己面前的东西，就在于他们既然习惯于几何学的简洁的原则，并且只是在很好地看出了并掌握了他们的原则之后才能进行推论，所以他们在敏感性的事物方面就茫然自失了，因为它们的原则是不容这样来掌握的。这些原则几乎是看不见的，我们勿宁是感到它们的而不是看到它们的；那些自己不曾亲身感到过它们的人，别人要想使他们感到，那就难之又难了。这类事物是如此之细致而又如此之繁多，以致于必须有一种极其细致而又十分明晰的感觉才能感受它们，并根据这种感受做出正确公允的判断来；但却往往不能用几何学里那样的秩序来加以证明，因为我们本来就不是以这种方式获得这些原则的，也因为那样尝试的话，就会是一桩永无止境的事了。我们必须在一瞥之下一眼看出整个的事物来而不能靠推理过程，至少在一定程度上是这样。因此就很少有几何学家是敏感的，或者敏感的人而是几何学的了；这是由于几何学家要想几何学式地对待那些敏感的事物，他们要想从定义出发，然后继之以定理，而这根本就不是这类推论的活动方式，于是他们就把自己弄得荒唐可笑了。这并非是说我们的精神没有在进行推论，但它却是默默地、自然而然地、毫不造作地在进行推论的；因为它那表现是超乎一切人力之外的，而它那感受也只能属于少数人。

相反地，敏感的精神既已习惯于这样一眼看去就下判断，所以——当人们向他们提出了为他们所毫不理解的命题，而深入这些命题又要经过许多如此之枯燥乃至他们根本就不习惯于那样仔细地加以观察的定义和原理时——，他们就会那么惊愕失措，以致于望而却步并且感到灰心丧气了。

但谬误的精神却永远既不能成为敏感的人，也不能成为几何学家。

因而，那些仅仅不外是几何学家的几何学家虽则具有正确的精神，却需我们以定义和原理向他们解说清楚一切事物；

否则他们就会荒谬得不能容忍，因为他们只有依据说得清清楚楚的原理才能是正确的。

而那些仅仅不外是敏感的人的敏感的人，又不能有耐心深入思辩与想像的事物的根本原则里去，这些原则是他们在世上所从未见过的，并且是完全脱离日用之外的。

22—909（2）274—563

因而便有两种精神：一种能够敏锐地、深刻地钻研种种原则的结论，这就是精确性的精神；另一种则能够理解大量的原则而从不混淆，这就是几何学的精神。一种是精神的力量与正确性，另一种则是精神的广博。而其中一种却很可能没有另一种；精神可以是强劲而又狭隘的，也可以是广博而又脆弱的。

23—915（3）29—253

习惯于依据感觉进行判断的人，对于推理的东西毫不理解，因为他们想一眼就能钻透而不习惯于探索种种原则。反之，那些习惯于依据原则进行推论的人则对于感觉的东西也毫不理解，他们在那里面探索原则，却不能一眼看出。

24—911（4）22—273

几何学，敏感性——真正的雄辩会嘲笑雄辩，真正的道德会嘲笑道德；这就是说，判断的道德——它是没有规则的——是嘲笑精神的道德的。

因为感觉之属于判断，正如科学之属于精神一样。敏感性乃是判断的构成部分，几何学则是精神的构成部分。

能嘲笑哲学，这才真是哲学思维。

25—982（5）9—543

那些没有准则就判断一件作品的人之于别人，就像是那些〔没有〕表的人之于别人一样。一个人说：“已经两个小时了”；另一个人说：“只不过三刻钟。”我看了自己的表，就对前一个人说：“你疲倦了吧”；又对后一个人说：“时间对你简直是不难留住”；因为这时候是一小时半，于是我就嘲笑了那些说时间留住了我或者说我凭幻觉而判断时间的人。他们不知道我是根据我自己的表做出判断的。

26—991（6）10—243

正如我们在败坏着精神一样，我们也在败坏着感情。

我们由于交往而形成了精神和感情。但我们也由于交往而败坏着精神和感情。因此，好的交往或者坏的交往就可以形成它们，或是败坏它们。因而最重要的事就是要善于选择，以便形成它们，而一点也不败坏它们；然而假如我们从来就不曾形成过或者败坏过它们的话，我们也就无从做出这种选择了。因此这一点就构成了一个循环，能摆脱这个循环的人就幸福了。

17—981（7）252—428

一个人的精神越伟大，就越能发见人类具有的创造性。平庸的人是发见不了人与人之间的差别的。

93—5（9）276—185

当我们想要有效地纠正别人并指明他是犯了错误时，我们必须注意他是从哪个方面观察事物的，因为在那方面他通常总是真确的；我们必须承认他那方面的真理，然而也要向他指出他在另一方面所犯的错误。他对这一点会感到满意的，因为他看到自己并没有错误，只不过是未能看到各个方面而已；人们不会恼恨自己看不到一切，然而人们却不愿意自己犯错误；而这也许是由于人天然就不可能看到一切的缘故，是由于人天然就不可能在自己所观察到的那一方面犯错误的缘故，因为感官的知觉总是真确的。

43—6（10）197—188

人们通常总是被自己亲身所发见的道理说服，更甚于被别人精神里所想到的道理说服。

208—713（11）194—189

一切盛大的娱乐对基督徒的生活都是危险的；然而世人所发明的一切娱乐中，没有哪一种是比戏剧更为可怕的了。它表现感情是那么自然而又那么细致，所以在我们内心里也激起并造成同样的感情，特别以爱情为然，主要是当人们把〔爱情〕表现得非常贞洁而又非常真挚的时候。因为它越是对纯洁无辜的灵魂显得纯洁无辜，也就越能使他们感动；它那激情投合了我们的自爱心，于是我们的自爱心就立刻形成一种愿望，要想产生我们所看到表现得如此之美好的那种同样的作用；并且我们同时就根据自己在戏里所看到的那种感情的真挚来塑造自己的良心，它可以消除纯洁的灵魂的恐惧心，这些纯洁的灵魂在想像着：以一种看来是那么样明智的爱情去恋爱，是绝不会有损自己的纯洁的。

这样，我们走出剧院，心里是如此之充满了爱情全部的美丽和甜蜜，而灵魂和精神又是如此之深信自己的纯洁无辜，以致于我们完全准备接受它们的最初印象，或者不如说准备找机会把它们在某人的内心里重演出来，以便接受我们在剧中曾看到被描绘得如此之美好的那种同样的欢乐和同样的牺牲。

208—934（13）229—191

人们爱看错误，爱看克莱奥布林的爱情，因为她并不认识自己的爱情。假如她没有被骗，那就没有趣味了。

44—957（14）560—46

当一篇很自然的文章描写出一种感情或作用的时候，我们就在自己的身上发见了我们所读到的那个真理，我们并不知道它本来就在那里，从而我们就感动得要去热爱那个使我们感受到它的人；因为他显示给我们的并不是他本人的所有，而只是我们自身的所有；而正是这种恩惠才使得他可爱，此外我们和他之间的那种心灵一致也必然引得我们衷心去热爱他的。

244—956（15）194—44

雄辩是以甜言蜜语说服人，而不是以威权；它是暴君而不是国王。

24—（16）560—194

雄辩就是讲述事物的本领，其方式如下：（一）听讲的人能够毫不勉强高高兴兴地倾听它们；（二）他们对此感兴趣，因而自爱心引得他们格外自愿地要反复思考。

因而，它就在于我们要力图在两者之间建立一种吻合：一方面是属我们听众的精神与心灵，另一方面则是我们所运用的思想与表达。这就要求我们能够好好地研究人心以便认识它那全部的力量，以便随后找出我们所要求与之相称的那篇论文的恰当分寸。我们必须把自己放在听讲人的地位，并根据自己的内心来检验我们文章中所加进的曲折，以便看出二者是否相称，以及我们能否有把握使得听众就好像是不得不折服那样。我们必须尽可能地把自己限于自然的简朴事实；是小的就不要夸大，是大的就不要缩小。一件事物光说得漂亮是不够的；它还必须扣题，它应该是一点也不多，一点也不少。

147，44—926，927（18）4198

当人们不理解一桩事物的真相时，能有一种共同的错误把人们的精神固定下来，那就最好不过了，例如人们把季节的变化、疾病的传播等等都归咎于月亮；因为人之大患就在于对自己不能理解的事物怀有不安的好奇心；他犯错误还远比不上那种徒劳无益的好奇心那么糟糕。

艾比克泰德、蒙田和图尔吉的萨罗门的写作方式乃是。最平易的、最富启示性的、最足以令人回味的并且最为人所称引；因为它们完全是由日常生活谈话而产生的思想所构成的；正像当我们谈到世人所存在的共同错误时，例如说月亮是一切的原因，我们就永远都少不了要说：图尔吉的萨罗门说过，当我们不理解一桩事物的真相时，能有一种共同错误等等就最好不过了，那也就是前面的思想。

63—8（19）243—866

我们写一部著作时所发见的最后那件事，就是要懂得什么是必须置之于首位的东西。

69—45（21）196—1

自然安排其全部的真理，是每一个都在其自己本身之中；

而我们的办法却是要使它们彼此一个包罗着一个，但这是不自然的；每一个都有其自己的地位。

65—4（22）193—2

但愿人们不要说，我并没有说出什么新东西：题材的处理就是新的；在我们打网球的时候，双方打的只是同一个球，但总有一个人打得更好些。

我非常喜欢听人对我讲，我使用的是前人的文字。正如同样的思想用另一种讲法并不就构成另一篇文章，同样的是：

同样的文字用另一种写法却构成另一种思想！

66—944（23）191—3

文字的不同排列便形成了不同的意义，而意义的不同排列便形成了不同的效果。

49—971（27）184—120

杂记。语言——凡是雕琢字句讲求对仗的人就像是开假窗户讲求对称的人一样：他们的准则并不是要正确讲述而只是要做出正确的姿态。

36—3（29）60—115

当我们阅读一篇很自然的文章时，我们感到又惊又喜，因为我们期待着阅读一位作家而我们却发见了一个人。反之，那些趣味高级的人阅读一本书时原以为能发见一个人，却出乎意外地发见了一位作家。Plus poetice quam humane locatus es．〔“你以诗人发言更甚于以人发言”〕。

37—931（32）291—38

喜悦以及美都有一定的典型，它就在于我们的天性（无论它实际的情况是强是弱）与令我们喜悦的事物两者之间的一定的关系。

凡是根据这种典型所形成的一切东西都使我们喜悦，无论是建筑，是歌曲，是论文，是诗歌，是散文，是女性，是飞鸟，是河流，是树木，是房屋，是服装以及其他。凡不是根据这种典型而构成的一切东西，都会使高级趣味的人感到不快。

正犹如根据好典型而构成的一首歌曲和一座建筑之间，会有一种完美的关系一样，因为它们都类似于那个独一无二的典型，尽管它们各属一类；同样地根据坏典型而构成的各种事物之间也有一种完美的关系。并不是坏典型也是独一无二的，因为坏典型是无穷无尽的；然而比如说任何一首坏的商籁体诗，无论它是根据什么样荒诞的典型而写成的，都十足像是一个按照那种典型而打扮出来的女人一样。

最能使人理解一首荒诞的商籁体诗是何等之可笑的，就莫过于先考察一下自然以及那种典型，然后再想像一下一个女人或者一座建筑就是按那样的类型被塑造出来的。

41—985（36）241—29

人充满了各种需要：他只爱能够满足一切需要的人。人们说：“这是一位优秀的数学家”。然而我却用不着什么数学，他会把我当成一个命题吧。“这是一位优秀的战士”，——他会把我当成一个围攻着的据点吧。因而就必须是一个诚恳的人才能普遍地适合于我的一切需要。

42—386（37）442—32

〔既然我们不可能是通才并懂得一切可能懂得的事物，所以我们就必须对一切事物都懂得一些。因为对一切都懂得一些，要比懂得某一件事物的一切更好得多；这种博通是最美好不过的。我们若能两者兼而有之，当然更好；但假如必须选择的话，那就必须选择前者；并且大家也都觉得如此，也都是这样做的，因为大家往往是很好的评判人。〕

64—（43）562—10

有些作家一谈到自己的著作，就说：“我的书”、“我的注释”、“我的历史”，等等。他们感到的是小市民在街头有了个亭子间，就总是满口“在我家里”。但鉴于其中往往是别人的东西比他们自己的还要多，所以他们最好还是说：“我们的书”、“我们的注释”、“我们的历史”等等吧。

14—965（46）20—24

甜言蜜语的人，品格恶劣。

62—963（47）61—25

有些人说得好而写不好。那是由于场合和人群炙暖了他们，从他们的精神里引出了缺少这种温暖时他们所不会具有的东西。

59—978（58）381—57

你的做法不文雅：“请您原谅我。”没有这句原谅话，我还一点也不会察觉有什么冒犯呢。“有渎尊听……。”最糟糕的莫过于他们这句原谅的话。

60—976（59）367—58

“扑灭叛乱的火焰”，太雕琢。

“他那天才的激荡”；两个太夸大的字样。

第二编：人没有上帝是可悲的

77—936（63）330—19

蒙田——蒙田缺点太大。轻佻的词句；那是毫无价值的，不管古尔内女士怎么说。没有眼睛的人——这是轻信。由圆求作方、更大的世界——这是无知。还有他对于蓄意杀人、对于死的感情。他鼓励人对于得救漠不关心，既不畏惧也不悔改。他的书不是为了维护虔信而写的，所以他就无须涉及虔信：然而我们却永远有义务不可背离虔信。我们可以原谅他那种对人生某些场合（730、331）的有点自由而又浪荡的感情；然而我们却不能原谅他那种纯属异教的对于死的感情；因为假如一个人一点都不想像基督徒那样死去，那他就必定抛弃一切虔信了。因而蒙田在其全书里想到死的时候，总是优柔怯懦的。

81—120（66）156—23

人必须认识自己：如凭这不能有助于发见真理，至少这将有助于规范自己的生活；没有别的比这更为正确的了。

196—60（67）320—40

科学的虚妄——有关外物的科学不会在我痛苦的时候安慰我在道德方面的愚昧无知的；然而有关德行的科学却永远可以安慰我对外界科学的愚昧无知。

82—716（68）149—20

我们不会把人教成正直的人，但我们可以教人其它的一切；而他们夸耀自己懂得其它任何事物永远都比不上夸耀自己的正直。他们仅仅夸耀自己懂得他们所根本不曾学会的那种唯一的东西。

84—78（69）317—21

两种无限，中道——当我们阅读太快或太慢的时候，我们就会什么也没有理解。

84—390（72）117—283

人的比例失调——〔这就是我们的天赋知识引导我们所达到的：假如它们不是真的，那么人就根本没有真理了；假如它们是真的，那么人就被迫不得不以这种或那种方式低头，从而发见有极大理由应该谦卑。而且，人既然不能不相信它们而生存，所以我希望他在进行大规模探讨自然之前，先能认真地而又自在地考虑一下自然，并且也能返观一下自己，认识他具有着怎样的比例……〕那末就让人思索自然界全部的崇高与宏伟吧，让他的目光脱离自己周围的卑微事物吧！让他能看看那种辉煌灿烂的阳光就像一座永恒不熄的爝火在照亮着全宇宙；让地球在他眼中比起太阳所描扫的巨大轨道来就像是一个小点；并且让他震惊于那个巨大轨道的本身比起苍穹中运转着的恒星所环绕的轨道来，也只不过是一个十分细微的小点罢了。然而假如我们的视线就此停止，那么就让我们的想像能超出此外吧；软弱无力的与其说是提供材料的自然界，倒不如说是我们的构思能力。整个这座可见的世界只不过是大自然广阔的怀抱中一个难以觉察的痕迹。没有任何观念可以近似它。我们尽管把我们的概念膨胀到超乎一切可能想像的空间之外，但比起事情的真相来也只不过成其为一些原子而已。它就是一个球，处处都是球心，没有哪里是球面。终于，我们的想像力会泯没在这种思想里，这便是上帝的全能之最显著的特征。

让一个人返求自己并考虑一下比起一切的存在物来他自身是个什么吧；让他把自己看作是迷失在大自然的这个最偏僻的角落里；并且让他能从自己所居住的这座狭隘的牢笼里——我指的就是这个宇宙——学着估计地球、王国、城市以及他自身的正确价值吧！一个人在无限之中又是什么呢？

但是为了给他展示同样可惊可讶的另一幅壮观，让他能探讨一下他所认识的最细微的东西吧。让我们给他一枚身躯微小而其各个部分还要更加微小无比的寄生虫吧，它那关节里的肌肉，它那肌肉里的脉胳，它那脉胳里的血液，它那血液里的黏汁，它那黏汁里的一微一毫，它那一微一毫里的蒸汽；并且把这些最后的东西再加以分割，让他竭尽这类概念之能事，并把他所可能达到的最后的东西当作我们现在讨论的对象；他或许会想，这就是自然界中极端的微小了吧。可是我要让他看到这里面仍然是无底的。我要向他描述的不仅仅是可见的宇宙，并且还有他在这一原子略图的怀抱里面所可能构想的自然的无限性。让他在这里面看到有无穷之多的宇宙，其中每一个宇宙都有它自己的苍穹、自己的行星、自己的地球，其比例和这个可见的世界是一样的；在每个地球上也都有动物，最后也还有寄生虫，这些他将发见都和原来所曾有过的一样；并且既然能在其他这些里面可以无穷尽地、无休止地发见同样的东西，那末就让他在这些渺小得可怕、正如其它那些同样巨大得可怕的奇迹里面销魂吧；因为谁能不赞叹我们的躯体呢，它在宇宙中本来是不可察觉的，它自身在全体的怀抱里本来是无从觉察的，而与我们所不可能到达的那种虚无相形之下却竟然一下子成了一个巨灵、一个世界、或者不如说成了一个全体！

凡是这样在思考着自己的人，都会对自己感到恐惧，并且当他思考到自己是维系在大自然所赋给他在无限与虚无这两个无底洞之间的一块质量之内时，他将会对这些奇迹的景象感到战栗的；并且我相信随着他的好奇心之转化为赞仰，他就会越发倾向于默默地思索它们而不是怀着臆测去研究它们。

因为，人在自然界中到底是个什么呢？对于无穷而言就是虚无，对于虚无而言就是全体，是无和全之间的一个中项。

他距离理解这两个极端都是无穷之远，事物的归宿以及它们的起源对他来说，都是无可逾越地隐藏在一个无从渗透的神秘里面；他所由之而出的那种虚无以及他所被吞没于其中的那种无限，这二者都同等地是无法窥测的。

然则，除了在既不认识事物的原则又不认识事物的归宿的永恒绝望之中观察它们〔某些〕中项的外表而外，他又能做什么呢？万事万物都出自虚无而归于无穷。谁能追纵这些可惊可讶的过程呢？这一切奇迹的创造主是理解它们的。任何别人都做不到这一点。

人们并没有思索这些无穷，就冒然着手去研究自然，竟仿佛他们对于自然有着某种比例似的。他们根据一种有如他们的对象那样无穷的臆测，想要理解事物的原则，并由此而一直达到认识一切，——这简直是怪事。因为毫无疑问，若是没有臆测或是没有一种与自然同样无限的能力，我们就不可能形成这一计划。

当我们领会了之后，我们就会理解，大自然是把它自己的影子以及它的创造主的影子铭刻在一切事物上面的，一切事物几乎全都带有它那双重的无穷性。正是因此，我们就可以看到，一切科学就其研究的领域而言都是无穷的，因为谁会怀疑例如几何学中有待证明的命题乃是无穷无尽的呢？并且就其原理的繁多和细密而言，它们也是无穷的；因为谁不知道我们当作是最后命题的那些原理，其本身也是不能成立的，而是还得依据另外的原理，而另外的原理又要再依据另外的原理，所以就永远都不容许有最后的原理呢？可是我们却规定了某些最后的原理，其理由看来就正如我们对于物质的东西所下的规定一样；对于物质的东西，凡是超乎我们的感官所能察觉之外的，我们就称之为不可分割的质点，尽管按其本性来说，那是可以无限分割的。

在科学的这种双重无穷之中，宏伟的无穷性是最易于感觉的，而这也就是何以居然竟有少数人自命为认识一切事物。

德谟克利特就说过：“我要论述一切”。

然而微小的无穷性却并不那么显而易见。哲学家们往往自诩已经达到了这一点，但正是在这上面，他们都绊倒了。这就产生了像《万物原理》、《哲学原理》之类这样一些常见的书名，这些名字尽管表面上不如但实际上却正如另一本刺眼的书《De omni scibili》是一样地夸诞。

我们很自然地相信自己足以能够到达事物的中心，而不仅是把握住它们的周径而已；世界可见的范围显而易见是超出我们之外的；但既然我们是超出微小的事物之外的，于是我们就自信我们是能够掌握它们的。可是达到虚无却并不比达到一切所需要的能力为小；二者都需要有无穷的能力，并且在我看来，谁要是能理解万事万物的最后原理，也就能终于认识无穷。二者是互相依赖的，二者是相通的。这两个极端乃是由于互相远离才能互相接触与互相结合，而且是在上帝之中并仅仅是在上帝之中才能发见对方的。

因此就让我们认识我们自身的界限吧；我们既是某种东西，但又不是一切。我们得以存在的事实就剥夺了我们对于第一原理的知识，因为第一原理是从虚无之中诞生的；而我们存在的渺小又蒙蔽了我们对无限的视野。

我们的理解在可理解的事物的秩序里，只占有我们的身体在自然的领域里所占有的同样地位。

我们在各方面都是有限的，因而在我们能力的各方面都表现出这种在两个极端之间处于中道的状态。我们的感官不能查觉任何极端：声音过响令人耳聋，光亮过强令人目眩，距离过远或过近有碍视线，言论过长或过短反而模糊了论点，真理过多使人惊惶失措（我知道有人并不能理解零减四还余零），第一原理使我们感到过于确凿，欢乐过多使人不愉快，和声过度使音乐难听；而恩情太大则令人不安，我们愿意有点东西能超偿债务：Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse；ubi multum antevenere，pro gratia odium redditur．我们既感觉不到极度的热，也感觉不到极度的冷。一切过度的品质都是我们的敌人，并且是不可能感觉的：我们不再是感觉它们，而是忍受它们。过于年青和过于年老都有碍于精神，教育太多和太少也是一样；

总之，极端的东西对于我们仿佛是根本就不存在似的，我们根本就不在它们的眼里：它们回避我们，不然我们就回避它们。

这便是我们的真实情况；是它使得我们既不可能确切有知，也不可能绝对无知。我们是驾驶在辽阔无垠的区域里，永远在不定地漂流着，从一头被推到另一头。我们想抓住某一点把自己固定下来，可是它却荡漾着离开了我们；如果我们追寻它，它就会躲开我们的掌握，滑开我们而逃入于一场永恒的逃遁。没有任何东西可以为我们停留。这种状态对我们既是自然的，但又是最违反我们的心意的；我们燃烧着想要寻求一块坚固的基地与一个持久的最后据点的愿望，以期在这上面建立起一座能上升到无穷的高塔；但是我们整个的基础破裂了，大地裂为深渊。

因此就让我们别去追求什么确实性和固定性吧。我们的理性总是为表象的变化无常所欺骗，并没有任何东西能把既包括着有限但又避开有限的这两种无限之间的有限固定下来。

这一点很好地加以理解之后，我相信我们每个人就都会安定在大自然所安排给自己的那种状态的。既然我们被注定的这种中间状态永远与极端有距离，那末人类多了解一点东西又有什么意义呢？假如他多有了一点，他就了解得更高一点。但他距离终极，岂不永远是无穷地遥远吗？而我们的一生就再多活上十年，岂不同样地〔距离〕永恒仍是无穷地遥远吗？

在这种无穷的观点之下，一切的有限都是等值的；我看不出为什么宁愿把自己的想像放在某一个有限上而不是放在另一个有限上。单是以我们自身来和有限作比较，就足以使我们痛苦了。

如果人首先肯研究自己，那末他就会看出他是多么地不可能再向前进。部分又怎么能认识全体呢？可是，也许他会希望至少能认识与他有着比例关系的那些部分了吧。但是世界的各部分又全都是这样地彼此相关系着和相联系着，以致我确信没有某一部分或者没有全体，便不可能认识另一部分。

例如，人是和他所认识的一切都有关连的。他需要有地方可以容身，有时间可以存续，有运动可以生活，有元素可以构成他，有热和食物可以滋养他，有空气可以呼吸；他看得见光明，他感觉到物体；总之，万物都与他相联系。因而，要想认识人，就必须知道何以他需要有空气才能生存；而要认识空气，又须知道它与人的生命何以有着这种关系，等等。火焰没有空气就不能存在；因之，要认识前者，就必须认识后者。

既然一切事物都是造因与被造者，是支援者与受援者，是原手与转手，并且一切都是由一条自然的而又不可察觉的纽带——它把最遥远的东西和最不相同的东西都联系在一起——所连结起来的；所以我认为不可能只认识部分而不认识全体，同样地也不可能只认识全体而不具体地认识各个部分。

〔事物在其自身之中或在上帝之中的永恒性，也应该使我们短促的生命惊讶不已。大自然之固定而持久的不变性，比起我们身中所经历的不断变化来，也应该产生同样的效果。〕而使得我们无力认识事物的，就在于事物是单一的，而我们却是由两种相反的并且品类不同的本性，即灵魂与身体所构成的。因为我们身中的推理部分若竟然是精神之外的什么东西，那就是不可能的事；而如其我们认为我们单纯是肉体，那就越发会排斥我们对事物的知识，再没有比说物质能够认识其自身这一说法更加不可思议的了；我们不可能认识，物质怎么会认识它自己。

因之，如果我们单纯〔是〕物质，我们就会什么都不认识；而如果我们是由精神与物质所构成的，我们就不能够充分认识单纯的事物，无论它是精神的还是物体的事物。

由此可见，几乎所有的哲学家全都混淆了对事物的观念，他们从精神方面谈论肉体的事物，又从肉体方面谈论精神的事物。因为他们大肆谈论着肉体倾向于堕落，它们在追求自己的中心，它们在躲避自己的毁灭，它们害怕空虚，并且它也具有倾向、同情与反感之类属于精神的各种东西。而在从精神出发的时候，他们又把精神认为是存在于某个地点，并且把从一个位置到另一个位置的运动也归之于精神，这些却都是纯属于肉体的东西。

我们并不去接受有关这些纯粹事物的观念，反而是给它们涂上了我们自己的品性；并且对一切我们所思索着的单纯事物，都打上我们自身那种合成生命的烙印。

鉴于我们是以精神和肉体在合成一切事物的，谁会不相信这样一种混合对于我们乃是十分可以理解的呢？然而正是这种东西，我们却最不理解。人对于自己，就是自然界中最奇妙的对象；因为他不能思议什么是肉体，更不能思议什么是精神，而最为不能思议的则莫过于一个肉体居然能和一个精神结合在一起。这就是他那困难的极峰，然而这就正是他自身的生存：Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ab hominibus non potest，et hoc tamen homo est．最后，为了完结关于我们脆弱性的证明，我就以这样的两点考虑而告结束……

194—（77）134—63

我不能原谅笛卡尔；他在其全部的哲学之中都想能撇开上帝；然而他又不能不要上帝来轻轻碰一下，以便使世界运动起来；除此之外，他就再也用不着上帝了。

195—297（78）69—65

笛卡尔既无用而又不可靠。

101—188（80）136—144

一个跛脚的人并不使我们烦恼，但一个跛脚的精神则使我们烦恼；这是什么缘故呢？是因为一个跛脚的人承认我们走得正直，而一个跛脚的精神却说跛脚的乃是我们自己；若不是如此，我们就会可怜他们而不会恼怒他们了。

艾比克泰德格外强而有力地问道：“为什么如果有人说我们头上有毛病，我们并不生气；而有人说我们的推论有毛病，或者我们的抉择有毛病，我们就要生气了呢？”其缘故就在于，我们完全可以确定我们的头并没有毛病，我们的脚并不跛；可是我们是否抉择了真理，我们却并不那么有把握。既然我们之有把握，只不过是由于我们以我们的全部视线看到了它的缘故；从而当别人也以其全部的视线却看到情形相反的时候，那就要使我们犹疑与惊讶了；而当成千上万的人都在讥笑我们的抉择时，我们就会更加如此；因为我们非要偏爱自己的智慧有甚于所有别人的智慧不可，而这一点却又是艰辛而困难的。但对于一个跛腿的人的感觉，却永远都不会有这种矛盾。

104，92—81（82）83—68

想像——它是人生中最有欺骗性的那部分，是谬误与虚妄的主人；而它又并不总是在欺骗人，这就越发能欺骗人了；因为假如它真是谎言的永远可靠的尺度的话，那末它也就会成为真理的永远可靠的尺度。可是，它虽则最常常都是虚妄的，却并没有显示出它的品质的任何标志，它对于真和假都赋予了同样的特征。

我不是在说愚人，我是说最聪明的人；而正是在最聪明的人中间，想像力才具有伟大的、能说服人的本领。理性尽管在呼吁，却不能规定事物的价值。

这种高傲的力量、这位理性的敌人，是喜欢驾驭理性并统治理性的；它为了显示自己是何等万能，就为人类奠定了一种第二天性。它使人幸福，使人不幸，使人健康，使人患病，使人富有，使人贫困；它使人信仰、怀疑或否认理性；它可以断绝感官，也可以使之感受；它有它的愚蠢和它的明智。

而最使我们困惑的，就莫过于看到它远较理性更能使它的主人们充满一种充实而又完整的心满意足了。聪明人由于想像力而自得其乐，远远超过深思者仅仅在理智上之能够自得其乐。他们睥睨人世；他们满怀勇气与信心地进行辩论，而别人却是满怀畏缩与犹疑。并且这种欢畅自得的神情往往会使他们在听众的意见里先声夺人，这种想像中的智者在同样天性的评判者的面前也具有同样的优势。想像并不能使蠢人聪明，然而它却能使他们幸福，这是理智所其羡莫及的，因为理智只能使它自己的朋友不幸；想像力使人蒙受光荣，而理智则使人蒙受羞耻。

若不是这种想像的能力，又有谁能来分配名誉呢？又有谁能把尊重和崇敬加之于人，加之于作品，加之于法律，加之于伟大的事物呢？没有它的批准，世上全部的财富都会是多么地不足啊！

这位以其可敬的高龄而博得全体人民肃然起敬的官长，你能说他不是被一种纯洁而崇高的理智所支配的吗？你能说他不是根据事物的性质在判断事物，而并没有纠缠于只能刺伤弱者们的想像的那些虚幻的境况吗？你看他走进教堂听道，他在那儿满怀虔敬的热诚，并以他那热烈的仁爱加强了他那理智的坚定性。他在这里带着一种典范的敬意准备听道。假设传道师出场了，假设自然赋给他以一条粗哑的喉咙和一副古怪的面容，假设他的理发师没有把他的胡子刮整齐，假设他偶尔恰好弄得格外肮脏；那么不论他宣讲怎样伟大的真理，我敢打赌我们的元老就会丧失自己的庄严了。

世界上最伟大的哲学家，假如是站在一块刚好稍微大于所必需的板子上面而下面就是悬崖；那么不管他的理智怎么样在向他肯定他的安全，但他的想像必然要占上风。大多数人绝不会接受这种想法而不面色苍白、汗出如浆的。

我不想叙述它的全部后果了。

谁不知道看见了猫或老鼠或者碾碎了一块煤等等，就会使理智脱缰呢？说话的语调可以左右最明智的人，并且能改变一篇文章或一首诗的力量。

爱或者恨可以改变正义的面貌。一个事先得到优厚报酬的律师，将会发见他所辩护的案件是多么格外正当啊！他那坚定的姿态在受这种假象所欺骗的法官看起来，会使他显得是多么格外优越啊！轻佻的理智啊！你是随风倒的，而且可以倒向任何方面。

那些除了受想像的侵袭外几乎绝不动摇的人们，我却几乎可以叙述他们的全部行为。因为理智是不得不让步的，而最聪明的人也会以人类的想像随时都在轻率地介绍给他的那些东西作为自己的原则的。

〔仅仅愿意遵循理智的人，在一般人的判断里，就是蠢人。

而我们又必须根据世上最大多数的人的判断来下判断。因为这样才会讨人喜欢，所以我们就必须整天都在为了想像之中的好处而辛劳；并且当睡眠消除了我们理智的疲劳之后，我们又得马上爬起来去追求这类过眼烟云，去伺候这位世上女主人的颜色。这就是错误的原由之一，但它还不是唯一的。〕我们的行政长官很懂得这个奥秘。他们的大红袍、他们用以把自己裹得像个毛猫一样的貂皮氅、他们进行审判的那些厅堂、那些百合花的旗帜，所有这一切堂皇的仪表都是十分必要的。假如医生没有自己的外套和骡子，假如博士没有方帽子和四边肥大不堪的袍子，他们就永远也无法愚弄世人了，而世人却是抵抗不住这种如此有权威的炫示的。如果他们真正主持公道，如果医生真正有治病的本领，他们就用不着戴方帽子；这些学识的尊贵性其本身就足以令人崇敬了。

可是他们既然只有想像之中的学识，所以就非得采用这些打动别人想像力的虚荣工具不可，他们只好在想像力上打主意；事实上，他们就是靠这个来博得人们的尊敬的。唯有战士才不用这种方式来伪装，因为事实上他们那种角色是最本质性的，他们是凭力量而自立的，别人却要凭装模作样。

正是这样，我们的国王们便不寻求这些伪装。他们并不用特别乔装打扮来显示自己；可是他们有卫士和金吾前呼后拥。那些有拳有勇专门侍卫着他们的武装的红脸大汉们，那些走在他们前面开路的喇叭和大鼓，以及那些簇拥着他们的卫队，这一切使得最坚强的人也要战栗的。他们不只是有服饰，他们还有武力。必需是异常之清醒的理智，才能把那位住在自己精美的后宫里、有四万名禁卫军簇护着的大公爵也看成是一个凡人。

我们简直不可能看到一位身穿礼服、头戴方帽子的律师而对他的才干不怀好感。

想像力安排好了一切；它造就了美、正义和幸福，而幸福则是世上的一切。我衷心地响望阅读一部意大利的作品，这部作品我只知道它的书名，但仅凭这个书名就抵得过多少部作品了：Della opinione regina del mondo〔《论意见，世上的女王》〕。我虽不知道这部书，却赞赏这部书，除了它的缺点——假如有缺点的话——而外。

这大体上也就是那种欺人的能力的作用了，它仿佛是故意赋给我们，好把我们引入必然的错误似的。但我们也还有许多其他的错误原由。

不仅是旧的印象可以欺弄我们；新奇性的魅力也具有同样的能力。由此便产生了人们各式各样的争论；人们在互相谴责时，不是遵循着自己幼年的错误印象，便是轻率地追求着新奇的印象。谁能把握住正中呢？就请他出来加以证明吧！

没有什么原则——不管它可能是多么地自然，哪怕是从儿时就已有的——是不能被我们看成一种教育上的或者是感官上的错误印象的。

有人说：“因为你从小就相信在你看到箱子里没有东西的时候，箱子就是空的；所以你就相信真空是可能的。这是我们感官的一种幻觉，是被习惯所巩固下来的一种幻觉，它必须由科学来纠正”。另有人又说：“因为在学校里人们就告诉你们说，根本就没有真空，你们的常识若是竟然那么清晰地理解到了这种坏观念，你们的常识就是被人败坏了；并且必须恢复你们原来的本性，才能纠正它”。到底是谁在欺骗你们呢？是感官呢？还是教育呢？

我们还有另一种错误的原由，即种种疾病。它们可以损坏我们的判断和感官；如果大病显而易见地变更了我们的判断和感官，那末我就绝不怀疑，小病也会按比例地在这方面造成同样的痕迹。

我们自身的利益也是一种奇妙的工具，足以使我们眼花缭乱。就是世界上最公正的人，也不可以担任他自己案件的审判官；我知道曾有人为了不致陷于这种自爱，竟出于相反的偏见而成为世界上最不公正的人：要使一件完全公正的案情败诉，最可靠的办法就是让他们的近亲来劝告他们。

正义和真理乃是如此之精微的两个尖端，以致于我们的工具总会过于粗糙而无法确切地接触到它们的。假如我们的工具居然能做到这一点，它们也会撞坏尖端，并且会整个倒在错误上面而不是倒在真理上面。

〔因而人是构造得如此之幸运，以致他并不具备任何有关真理的正确原则或者某些有关谬误的优秀原则。现在就让我们来看究竟有多少……。然而这些错误之最强而有力的原因，则是感官与理智之间的战争。〕

92—82（83）163—779

必须就从此处开始写论欺骗的力量这一章。人不外是一个充满着错误的主体，假如没有神恩，这些错误就是自然而然的而又无法免除的。没有任何东西可以向他显示真理。一切都在欺弄他；真理的这两个根源，即理智和感官，除了两者都缺乏真诚性而外，并且还彼此互相欺弄。感官以虚假的表象在欺弄理智；而正是感官所加之于理智的那种骗局，又轮到感官自己从理智那里接受过来：于是理智就对感官进行了报复。灵魂的热情搅乱了感官，给感官造成了虚假的印象。

它们都在撒谎并竞相欺骗。

108—138（84）172—72

想象力以一种狂幻的估计而把微小的对象一直膨胀到充满了我们的灵魂；它又以一种粗鲁的狂妄而把宏伟的对象一直缩小到它自己的尺度之内，例如在谈到上帝的时候。

111—153（88）293，154—205

孩子们害怕他们自己所涂的鬼脸，那是孩子；但是作孩子时是如此脆弱的人，有什么办法年纪大了就可以真正坚强起来呢！我们只不过是在改变着幻想而已。凡是由于进步而完美化的东西，也可以由于进步而消灭。凡是曾经脆弱过的东西，永远不可能绝对坚强。我们尽可以说：“他长成人了，他已经变了”；但他还是那同一个人。

449—194（89）388—208

习惯是我们的天性。习惯于某种信仰的人就相信这种信仰，而不再惧怕地狱，也不相信别的东西。习于相信国王可怕的人……，等等。因而谁能怀疑，我们的灵魂既是习惯于看到数目、空间、运动，所以就会相信这些而且是仅仅相信这些呢？

118—922（91）404—206

Spongia solis——当我们看到一种效果总是照样出现时，我们就结论说其中有着一种自然的必然性，比如说将会有明天，等等。然而大自然往往反驳我们，而且她本身也并不服从她自己的规则。

121—162，165（94）150—368

人的天性完全是自然，omne animal．没有任何东西是我们所不能使之自然的；也没有任何自然的东西是我们不能把它消灭的。

127—254（97）436—369

一生中最重要的事就是选择职业；而安排择业的却是机遇。习俗造成了泥水匠、兵士、石匠。有人说：“这是位优秀的石匠”，而谈到兵士时则说：“他们是十足的蠢材”；另有人正好相反：“没有比战争更加伟大的事了；其他的人都是下贱货”。我们根据幼年时听到人称赞某些行业并鄙视其他各种行业而进行选择；因为我们天然是爱好真理并憎恶愚蠢的，这些话就打动了我们；我们只是在实践上犯了过错。习俗的力量是如此巨大，以致于我们竟从天性只是造成其为人的人们中，造成了人的各种境况；因为有的地方就都是瓦匠，另有的地方又都是兵士，等等。毫无疑问，天性绝不会是如此齐一的。因而造成了这一点的就是习俗，因为习俗束缚了天性；可是也有时候是天性占了上风，并且不顾一切好的或坏的习俗而保存下了人的本能。

472—375（99）100—371

意志的行为与其他一切行为之间有着一种普遍的和根本的不同。

意志是信仰的主要构成部分之一；并不是它可以形成信仰，而是因为事物是真是假要随我们观察事物的方面而转移。意志喜好某一方面更有甚于其他方面，它转移了精神对意志所不喜欢见到的那些方面的性质的考虑；于是与意志并肩而行的精神也就不去观察它所喜爱的那方面；这样它就只根据它所见到的方面进行判断。

130—99（100）275—370

自爱——自爱与人类的自我，其本性就是只爱自己并且只考虑自己。然而，他又能做什么呢？他无法防止他所爱的这个对象不充满错误和可悲：他要求伟大，而又看到自己渺小；他要求幸福，而又看到自己可悲；他要求完美，而又看到自己充满着缺陷；他要求能成为别人爱慕与尊崇的对象，而又看到自己的缺点只配别人的憎恶与鄙视。他发见自己所处的这种尴尬，便在自己身上产生了一种人们所可能想像的最不正当而又最罪过的感情；因为他对于在谴责他并向他肯定了他的缺点的那个真理怀着一种死命的仇恨。他渴望能消灭真理，但既然是摧毁不了真理本身，于是他就要尽可能地摧毁他自己认识中的以及别人认识中的真理；这就是说，他要费尽苦心既向别人也向他自己遮蔽其自己的缺点，他既不能忍受别人使他看到这些缺点，也不能忍受别人看到这些缺点。

毫无疑问，充满了缺点乃是一件坏事，但是充满了缺点而又不肯承认缺点，则是一件更大的坏事；因为它在缺点之上又增加了一项故意制造幻觉的缺点。我们不愿意别人欺骗我们；他们若想要得到我们的尊崇有甚于他们的应份，我们就会认为是不正当的：因而我们若是欺骗他们，我们若是想要他们尊崇我们有甚于我们的应份，那也是不正当的。

因此显然可见，当他们不外是发见了我们确实具有的缺陷和罪恶的时候，他们根本就没有损害我们，因为成其为损害原因的并不是他们；并且他们还对我们做了一件好事，因为他们帮助我们使我们摆脱一件坏事，即对于这些缺陷的无知。他们认识到这些并且鄙视我们，我们不应该生气：无论是他们认识到我们的真实面貌，还是他们鄙视我们，——假如我们是可鄙的——全都是正当的。

这就是一颗充满公道与正义的心所应产生的情操。可是当我们看到自己的心中有着一种全然相反的倾向时，我们对于自己的心又该说什么呢？难道我们不是真的在仇恨真理和那些向我们说出了真理的人吗？我们不是真的喜欢为了我们的利益而让他们受欺骗，并且愿意被他们评价为我们事实上所并不是的那种样子吗？

这里面有一个证明使我恐惧。天主教并不规定我们不加区别地向一切人都坦白自己的罪过：它容许我们向其他所有的人保持秘密；但其中只有一个唯一的例外，对于这个唯一者它却要求我们坦白出自己的内心深处并且让他看到我们的真实面貌。世上只有这个唯一的人，它命令我们不得欺骗并使他有义务担负起一种不可侵犯的秘密，那就是使这种知识仿佛对他根本就不存在似的。难道我们还能想像有什么更加慈爱、更加美好的事了吗？然而人类却是那么腐化，以致于他们还觉得这条法律太严苛；而这就是使得一大部分欧洲都要背叛教会的主要原因之一。

人心是何等不公正而又不讲理啊！——我们只须对一个人做出在某种程度上本来是该向所有的人都做出来才能算公正的事，而我们却还觉得不好。因为，难道我们要欺骗所有的人才是公正吗？

这种对于真理的反感可以有各种不同的程度；但是我们可以说，它在某种程度上是人人都有的，因为它和自爱是分不开的。正是这种恶劣的娇气，才迫使那些有必要责备别人的人采取那么多的曲折婉转，以免激恼别人。他们一定要缩小我们的缺点，一定要做得好像是原谅我们的缺点，并且要在其中掺进称赞以及爱护与尊重的凭据。尽管有这一切，这付药对于自爱仍然不会是不苦口的。自爱会尽量可能地少服药，而且总是带着厌恶的心情，甚至于往往暗中忌恨那些为他们开药方的人。

因此，就出现了这种情形：如果有人有某种兴趣想讨我们的喜欢，他们就会避免向我们做出一种他们明知是我们所不高兴的事；他们对待我们就正像我们所愿意受到的那样：我们仇恨真理，他们就向我们隐瞒真理；我们愿意受奉承，他们就奉承我们；我们喜欢被蒙蔽，他们就蒙蔽我们。

这就是形成了每一步使我们在世界上得以高升的好运道都会使我们越发远离真理的原因，因为人们最耽心的就是怕伤害那些其好感是极为有用而其反感又是极其危险的人物。

一个君主可以成为全欧洲的话柄，但唯有他本人却对此一无所知。我对这一点并不感到惊讶：说出真话来，对于我们向他说出真话来的人是有利的，但是对于那些说出真话来的人却是不利的，因为这使我们遭人忌恨。可是与君主相处的人既然爱其自身的利益更有甚于爱他们所侍奉的那位君主的利益，因而他们就谨防给君主谋求一种利益而有损于他们自己。

这种不幸毫无疑问在最富贵的人们中间要来得更大而又更常见，然而就在下层人中间也并不能避免，因为讨别人喜欢总归是有某些好处的。因而人生就只不过是一场永恒的虚幻罢了；我们只不过是在相互蒙骗相互阿谀。没有人会当着我们的面说我们，像是他背着我们的面所说我们的那样。人与人之间的联系只不过建立在这种互相欺骗的基础之上而已；假如每个人都能知道他的朋友当他不在场的时候都说了他些什么，那就没有什么友谊是能持久的了，哪怕当时说这些话都是诚恳的而又不动感情的。

因此，人就不外是伪装，不外是谎言和虚假而已，无论是对自己也好还是对别人也好。他不愿意别人向他说真话，他也避免向别人说真话；而所有这些如此之远离正义与理智的品性，都在他的心底里有着一种天然的根源。

182—714（103）111—81

亚历山大的贞操的范例所造就的贞洁，远不如他的酗酒的范例所造就的恣纵那么多。比不上他那样有德并不可耻，而没有比他更为罪恶则又似乎情有可原。当我们看到自己也陷于这些伟大人物的罪恶时，我们就相信自己并非全然陷于普通人的罪恶；可是我们并没有注意到，伟大的人物在这方面也是普通人。我们与他们相联接的正好是他们与群众相联接的那一端；因为无论他们是多么高明，他们总还有某些地方是与最卑贱的人联在一起的。他们并没有悬在空中，完全脱离我们的社会。不，不是的；如果他们比我们伟大的话，那乃是他们的头抬得更高，然而他们的脚还是和我们的脚一样低。它们都是在同一个水平上，都站在同一个地面上；根据这一端，他们就和我们、和最渺小的人、和小孩子、和野兽都是同样地低下。

183—723（104）181—82

当我们的热情引我们去做一件事的时候，我们就忘掉了我们的责任；比如我们喜爱一本书，我们就会读这本书，而这时候我们本该是去做别的事情的。因而，要使自己记得自己的责任，就必须让自己从事某种自己所憎恶的事情；这时候我们就要托词自己还有别的事情要做，并且我们就以这种办法使自己记起了自己的责任。

174—149（108）294—84

尽管有人对于他们所说的事情根本没有利害关系，可是并不能由此就绝对得出结论说，他们决没有说谎；因为有人是仅仅为了说谎而说谎的。

166，167——143，144（109）309—85

大自然总是使我们在一切状态之中都不幸，而我们的愿望则为我们勾绘出一幅幸福的状态，因为它在我们所处的状态之上又增加了我们所没有处于其中的那种状态的快乐；可是当我们得到这种快乐时，我们也并不会因此就幸福，因为我们还会有适应这种新状态的其他愿望。

128—347（121）110—94

自然总是重新开始同样的事物，年，日，时；空间和数目也同样是从始至终彼此相续。这样就形成了一种无穷和永恒。并不是这一切里面有什么东西是无穷的和永恒的，而是这些有限的存在在无穷地重复着自己。因此，我以为只是使它们重复的那个数目才是无穷的。

112—206（122）454—95

时间治好了忧伤和争执，因为我们在变化，我们不会再是同一个人。无论是侵犯者或是被侵犯者都不会再是他们自己。这就好像我们触犯了一个民族，但隔上两个世代之后再来看它一样。它还是法国人，但已不是同样的法国人了。

113—924（123）389—96

他不再爱十年以前他所爱的那个人了。我很相信：她已不再是同样的那个人了，他也不再是的。他当时是年青的，她也是的；她现在完全不同了。她若像当时那样子，也许他还会爱她。

198—163（129）399—118

我们的本性就在于运动；完全的安息就是死亡。

202—273（130）441—100

激动——当一个兵士埋怨自己所受的苦处时，或是一个工人，等等，那就让他什么事都不做试试看。

201—160（131）406—101

无聊——对于一个人果不堪忍受的事莫过于处于完全的安息，没有激情，无所事事，没有消遣，也无所用心。这时候，他就会感到自己的虚无、自己的沦落、自己的无力、自己的依赖、自己的无能、自己的空洞。从他灵魂的深处马上就会出现无聊、阴沉、悲哀、忧伤、烦恼、绝望。

203—276（135）85—453

最使我们高兴的莫过于斗争，而非胜利：我们爱看动物相斗，而不爱看狂暴的战胜者蹂躏战败者；但若不是胜利的结局，我们又想看什么呢？可是当它一旦到来，我们却又对它餍腻了。游戏是如此，追求真理也是如此。我们在争论中爱看意见交锋，但是一点也不肯去思索被发见的真理；为了能满怀高兴地去观察它，就要看到它是从争论之中诞生的。同样，在感情方面，也要看到对立两方的冲突才有趣；但当有一方成了主宰时，那就只不外是残暴而已。我们追求的从来都不是事物本身，而是对事物的探索。所以在喜剧中，仅有。称心如意的场面而无须耽忧就没有价值了；毫无希望的极端可悲、兽欲的爱情、粗暴的严厉，也都是如此。

175—80（136）102—455

一点点小事就可以安慰我们，因为一点点小事就可以刺痛我们。

205—269（139）173—457

消遣——有时候当我从事考虑人类各种不同的激动时，以及他们在宫廷中、在战争中所面临的种种危险与痛苦、并由此而产生了那么多的争执、激情、艰苦的而又往往是恶劣的冒险，等等时；我就发见人的一切不幸都来源于唯一的一件事，那就是不懂得安安静静地呆在屋里。一个有足够的财富可以过活的人，如果懂得快快乐乐地呆在家里，他就不会离家去远渡重洋或者是攻城伐地了。假如不是因为他们觉得一步也不能出城是难于忍受的，他们就不会购买一个如此昂贵的军职了；假如不是因为他们不能快快乐乐地呆在自己家里，他们就不会去寻求交际和娱乐消遣了。

但是当我再进一步思索，并且已经找到了我们一切的不幸的原因之后，还想要发见它的理由时；我就发见它具有一个非常实际的理由，那理由就在于我们人类脆弱得要命的那种状况的天然不幸；它又是如此之可悲，以致于当我们仔细地想到它时，竟没有任何东西可以安慰我们。

无论我们能为自己描绘出什么样的状况，但如果我们能把一切可能属于我们的好处都加在一起，那末王位总是世界上最美好的位置了吧。然而让我们想像一个国王拥有他所能接触到的一切满足，但假如他没有消遣，假如我们只让他考虑和思索他的实际状况，那末这种乏味的幸福就支持不住他，他就必然会由于那些在威胁着他的前景、可能临头的叛乱、最后还有那种无可避免的死亡和疾病而垮下来；从而假如他没有人们所谓的消遣，他就要不幸了，而且会比他的最卑微的臣民——他们是会寻欢作乐的——还要更加不幸。

正是因此，赌博、交女朋友、战争、显赫的地位才是那么样地为人所追求。并不是那在实际上有什么幸福可言，也不是人们想像着有了他们赌博赢来的钱或者在他们所追猎的兔子里面会有什么真正的赐福：假如那是送上门来的话，他们是不愿意要的。人们所追求的并不是那种柔弱平静的享受（那会使我们想到我们不幸的状况），也不是战争的危险，也不是职位的苦恼，而是那种忙乱，它转移了我们的思想并使我们开心。

人们之所以喜爱打猎更有甚于猎获品的理由。

正是因此，人们才那么喜爱热闹和纷扰；正是因此，监狱才成为那么可怕的一种惩罚；正是因此，孤独的乐趣才是一桩不可理解的事。因而人们要不断地极力使国王开心并为国王搜求各式各样的欢乐，——这件事就终于成为国王状况之下的幸福的最重大的课题了。

一个国王是被专门使国王开心并防止他想到他自己的那些人们包围着。因为尽管他是国王，但假如他想到自己，他也会不幸的。

这就是人们为了使自己幸福所能发明的一切了。而在这一点上，成其为哲学家的那些人却相信世人花一整天工夫去追逐一只自己根本不想购买的兔子是没有道理的，这就是不认识我们的天性了。这只兔子并不能保证我们避免对死亡与悲惨的视线，然而打猎——它转移了我们的视线——却可以保证我们。

向皮鲁斯劝告，要他享受一下他以极大的劳顿在追求着的安宁，那确实是难之又难。

〔祝一个人生活得安宁，也就是祝他生活得幸福，也就是劝他要有一种完全幸福的状况，这种状况他可以自由自在地去思索而不会发见其中有任何苦痛的主题。然而这却是不了解天性。

〔既然凡是自然而然在感受其自身状况的人，躲避什么事都比不上躲避安宁；所以他们为了寻找麻烦，就什么事都做得出来。这倒不是他们具有一种可以使自己认识真正幸福的本能。……虚荣，那种向别人炫耀它的乐趣。

〔因此，我们若责难他们，我们就错了。他们的错误并不在于追求乱哄哄，假如他们只是作为一种消遣而加以追求的话；过错在于他们之追求它竟仿佛是享有了他们所追求的事物就会使他们真正幸福似的，而正是在这一点上我们才有理由谴责他们是在追求虚荣。从而在整个这个问题上，无论是责难人的人还是被责难的人，都没有了解真正的人性。〕因此，当我们谴责他们说，他们那样满怀热情所追求的东西并不能使他们满足的时候；假如他们回答说：——正如他们若是好好地思想过之后所应该回答的那样，——他们在那里面所追求的只不过是一种猛烈激荡的活动，好转移对自己的思念，并且正是为了这一点他们才向自己提供一种引人强烈入迷的对象；那末他们就会使得他们的对方无言可对了。

然而他们并没有这样回答，因为他们自己并不认识自己。他们并不知道他们所追求的只是打猎而不是猎获品。

（跳舞：必须好好地想着我们该把步子往哪里迈。一个绅士真诚地相信打猎是一大乐趣，是高贵的乐趣，但是一个猎户可并没有这种感受。）

他们想像着，如果获得了那个职位，他们就会从此高高兴兴地安宁下来，而并未感觉到自己那贪得无餍的天性。他们自以为是在真诚地追求安宁，其实他们只不过是在追求刺激而已。

他们有一种秘密的本能在驱使他们去追求消遣和身外的活动，那出自于尤怨自己无穷无尽的悲惨；同时他们又有另一种基于我们伟大的原始天性的秘密本能，那使他们认识到，幸福实际上只在于安宁，而不在于乱哄哄。而这两种相反的本能便在他们身上形成了一种混乱的意向，它隐蔽在他们灵魂的深处而不为他们所见，但又驱使着他们力求通过刺激去得到安宁；并且永远使他们在想像着他们所根本不会有的那种心满意足终将来到，——假如克服了他们所面临的某些困难之后，他们能够从此打开通向安宁的大门的话。

整个的人生就这样地流逝。我们向某些阻碍作斗争而追求安宁；但假如我们战胜了阻碍的话，安宁就会又变得不可忍受了；因为我们不是想着我们现有的悲惨，就是想着可能在威胁我们的悲惨。而且即使我们看到自己在各方面都有充分的保障，无聊由于其秘密的威力也不会不从内心的深处——它在这里有着天然的根苗——出现的，并且会以它的毒害充满我们的精神。

因此，人是那么地不幸，以致于纵令没有任何可以感到无聊的原因，他们却由于自己品质所固有的状态也会无聊的；

而他又是那么地虚浮，以致于虽然充满着千百种无聊的根本原因，但只要有了最微琐的事情，例如打中了一个弹子或者一个球，就足以使他开心了。

然而，请你说说，他的这一切都是什么目的呢？无非是明天好在他的朋友们中间夸耀自己玩得比另一个人更高明而已。同样地，也有人在自己的房间里满头大汗，为了好向学者们显示自己已经解决了此前人们所一直未能发见的某个代数学问题。还有更多的人冒着极大的危险，为的是日后——

而在我看来也是极其愚蠢地——好夸耀自己曾经攻打过某个地方。最后，还有人耗尽自己毕生的精力在研究这一切事物，并不是为了要变得更有智慧，而仅仅是为了要显示自己懂得这些事物；而这种人则是所有这帮人中最愚蠢的了，因为他们是有知识而又愚蠢的，反之我们却可以想到另外的那些人假如也有这种知识的话，他们就不会再是这么愚蠢。

每天都赌一点采头，这样的人度过自己的一生是不会无聊的。但假如你每天早晨都给他一笔当天他可能赢到的钱，条件是绝不许他赌博；那你可就要使他不幸了。也许有人要说，他所追求的乃是赌博的乐趣而并非赢钱。那末就让他来赌不赢钱的博，他一定会感到毫无趣味而且无聊不堪的。因此，他所追求的就不仅是娱乐；一种无精打采的、没有热情的娱乐会使他无聊的。他一定要感到热烈，并且要欺骗他自己，幻想着获得了在根本不赌博的条件之下他绝不会想别人能给他的那些东西自己就会幸福；从而他就得使自己成为激情的主体，并且为了向自己所提出的这个目标而在这方面刺激自己的愿望、自己的愤怒和恐惧，活象是小孩子害怕自己所涂出来的鬼脸一样。

几个月之前刚丧失了自己的独生子并且今天早上还被官司和诉讼纠缠着而显得那么烦恼的那个人，此刻居然不再想到这些事情了；这是什么缘故呢？你用不着感到惊讶：他正一心一意在观察六小时以前猎狗追得那么起劲的那头野猪跑到哪里去了。他别的什么都不再需要。一个人无论是怎样充满忧伤，但只要我们能掌握住他，使他钻进某种消遣里面去，那末他此时此刻就会是幸福的；而一个人无论是怎样幸福，但假如他并没有通过某种足以防止无聊散布开来的热情或娱乐而使自己开心或沉醉，他马上就会忧伤和不幸的。没有消遣就绝不会有欢乐，有了消遣就绝不会有悲哀。而这也就是构成有地位的人之所以幸福的那种东西了，他们有一大群人在使他们开心，并且他们也有权力来维持自己的这种状态。

请注意这一点吧！作了总监、主计大臣或首席州长的人，要不是其所处的地位就是从一清早就有一大群人来自四面八方，为的就是不让他们在一天之内可以有一刻钟想到他们自己；还会是什么别的呢？可是，当他们倒台之后，当他们被贬还乡的时候，——回乡之后，他们既没有财富，又没有仆从来伺候他们的需要，——他们就不能不是穷愁潦倒的了，因为已经再没有人来阻止他们想到自己。

207—272（143）109—405

消遣——我们使人从小就操心着自己的荣誉、自己的财富、自己的朋友，甚而至于自己朋友的财富和荣誉。我们把业务、学习语言和锻炼都压在他们身上；并且我们还使他们懂得，除非是他们的健康、他们的荣誉、他们的财富以及他们朋友的这些东西都处境良好，否则他们就不会幸福，并且只要缺少了任何一项就会使他们不幸。我们就这样给他们加以种种担负和事务，使得他们从天一亮起就苦恼不堪。——

你也许说，这就是一种奇异的方式，可以使他们幸福！那我们还能做什么使他们不幸呢？——啊！我们还能做什么呢？我们只要取消这一切操心就行了；因为这时候他们就会看到他们自己，他们就会思想自己究竟是什么，自己从何而来，自己往何处去；这样我们就不能使他们过份地分心或者转移注意了。而这就是何以在为他们准备好那么多的事情之后，假如他们还有时间轻松一下的话，我们就还要劝他们从事消遣、游戏并永远要全心全意地有所事事的缘故了。

人心是怎样地空洞而又充满了污秽啊！

210—226（146）372—152

人显然是为了思想而生的；这就是他全部的尊严和他全部的优异；并且他全部的义务就是要像他所应该地那样去思想。而思想的顺序则是从他自己以及从他的创造者和他的归宿而开始。

可是世人都在思想着什么呢？从来就不是想到这一点，而是只想着跳舞、吹笛、唱歌、作诗、赌赛等等，想着打仗，当国王，而并不想什么是作国王，什么是作人。

145—169（147）124—18

我们不肯使自己满足于我们自身之中和我们自己的生存之中所具有的那个生命：我们愿望能有一种想像的生命活在别人的观念里；并且我们为了它而力图表现自己。我们不断地努力在装扮并保持我们这种想像之中的生存，而忽略了真正的生存。如果我们有了恬静或者慷慨或者忠实，我们就急于让人家知道、为的是好把这些美德加到我们的那另一个生命上，我们宁肯把它们从我们的身上剥下来，好加到那另一个生存上；我们甘愿作懦夫以求博得为人勇敢的名声。我们自身生存之空虚的一大标志，就是我们不满足于只有这一个而没有另一个，并往往要以这一个去换取另一个！因为谁要是不肯为保全自己的荣誉而死，他就会是不名誉的。

151—235（148）175—159

我们是如此之狂妄，以致我们想要为全世知，甚至于为我们不复存在以后的来者所知；我们又是如此之虚荣，以致于我们周围的五、六个人的尊敬就会使得我们欢喜和满意了。

153—94（150）456—153

虚荣是如此之深入人心，以致于兵士、马弁、厨子、司阍等等都在炫耀自己并且想拥有自己的崇拜者；就连哲学家也在向往它。写书反对它的人是想要获得写作得好的光荣；而读他的人则是想要获得曾经读过他的光荣；而我在这里写书，或许就具有这种羡慕之情；而读它的人或许就……

155—66（156）165—157

Eerox gens，nullam esse vitam sine armis rati。他们爱好死亡更甚于和平；另有人则爱好死亡更甚于战争。

一切意见都可以比生命更值得愿望，虽然爱生命本来显得是那么强烈而又那么自然。

154—74（158）126—209

事业——光荣具有的甜美是如此之大，以致于我们爱它所附丽的无论什么对象，哪怕是死亡。

267—940（160）131—126

打喷嚏也吸引了我们灵魂的全部功能，犹如别的工作一样；但是我们却不能从其中得出同样可以反对人的伟大的结论来，因为它是违反人的意愿的。而且尽管是我们自己得到它的，然而我们自己之得到它却是违反自己的意愿的；它并非着眼于这件事的本身，而是为了另一个目的：所以它并不是人的脆弱性以及他在那种行为中处于奴役状态的一种标志。

人屈服于忧伤并不可耻，但是屈服于欢乐就可耻了。这并不是由于忧伤是自外加之于我们的，而我们自己则追求的是欢乐；因为我们也可以追求忧伤并有意地向忧伤屈服却并不那么可鄙。那末，又何以屈服于忧伤的力量之下，在理智看来就是光荣的；而屈服于欢乐的力量之下，在理智看来就是可耻的呢？那是因为并不是忧伤在诱惑我们并吸引我们；而是我们自己自愿地选择了忧伤并且要使它主宰我们自己；从而我们就是这件事的主人，并且在这一点上也就是人屈服于他自己；但是在欢乐之中却是人屈服于欢乐。因而，造成光荣的就仅仅是主宰和统治，而造成耻辱的则是奴役。

180—90（162）94—106

谁要是想充分认识人的虚荣，就只消考虑一下爱情的原因和效果。爱情的原因是“我不知道为什么”（高乃依），而爱情的效果又是可怖的。这种“我不知道为什么”是微细得我们无法加以识别的东西，但却动摇了全国、君主、军队、全世界。克利奥巴特拉的鼻子；如果它生得短一些，那末整个大地的面貌都会改观。

180—83，388（163）129—107

虚荣——爱情的原因和效果：克利奥巴特拉。

218—271（166）359—109

消遣——毫没有想到死而死，要比想到毫没有危险而死更容易忍受。

215—33（167）323—190

人生的可悲就奠定了这一切；既然他们看到了这一点，他们就从事排遣。

213—267（168）118—172

消遣——人类既然不能治疗死亡、悲惨、无知，他们就认定为了使自己幸福而根本不要想念这些。

214—266（169）147—174

尽管有着这些悲惨，人还是想要能够幸福，并且仅仅想要能够幸福而不能不想要幸福；然而他又怎样才能掌握幸福呢？为了要好好做到这一点，他就必须使自己不朽；然而既然不能不朽，所以他就立意不让自己去想到死。

216—265（170）317—110

消遣——假如人是幸福的，那么他越是不消遣就会越发幸福，就象圣人或者上帝那样。——是的；然而能够享受消遣，难道不也是幸福吗？——不是的；因为幸福是从别的地方、是从外部来的；因而它是依赖性的，并且可能受到千百种意外事件的干扰而造成无可避免的痛苦。

217—128（171）299—112

可悲——唯一能安慰我们之可悲的东西就是消遣，可是它也是我们可悲之中的最大的可悲。因为正是它才极大地防碍了我们想到自己，并使我们不知不觉地消灭自己。若是没有它，我们就会陷于无聊，而这种无聊就会推动我们去寻找一种更牢靠的解脱办法了。可是消遣却使得我们开心，并使我们不知不觉地走到死亡。

168—84（172）271—111

我们从来都没有掌握住现在。我们期待着未来，好象是来得太慢了，好象要加快它那进程似的；不然，我们便回想着过去，好拦阻它别走得太快：我们是那么轻率，以致于我们只是在并不属于我们的那些时间里面徘徊，而根本就不想到那唯一是属于我们所有的时间；我们又是那么虚妄，以致于我们梦想着那种已经化为乌有的时间，而不加思索地错过了那唯一存在的时间。这乃是由于现在通常总是在刺痛着我们。我们把它从我们的心目之前遮蔽起来，因为它使我们痛苦；假如它使我们愉悦的话，我们就要遗憾于看到它消逝了。

我们努力在用未来去顶住它，而且还想把我们无能为力的事物安排到我们并没有任何把握可以到达的时间里去。

假使每个人都检查自己的思想，那他就会发见它们完全是被过去和未来所占据的。我们几乎根本就不想到现在；而且假如我们想到的话，那也不过是要借取它的光亮以便安排未来而已。现在永远也不是我们的目的：过去和现在都是我们的手段，唯有未来才是我们的目的。

因而我们永远也没有在生活着，我们只是在希望着生活；并且既然我们永远都在准备着能够幸福，所以我们永远都不幸福也就是不可避免的了。

169—117，126（174）79—108

可悲——所罗门和约伯是最认识而又最善于谈论人的可悲的：前者是最幸福的，后者是最不幸福的；前者从经验里认识到快乐的虚幻，后者则认识到罪恶的真实。

221—203（176）297—140

克伦威尔要蹂躏整个的基督教世界：王室被推翻了，而他自己的王朝则是永远强盛的；只是有一小块尿沙在他的输尿管里形成了。就连罗马也在他的脚下战栗；然而这一小块尿沙既经在那里面形成，于是他就死了，他的王朝也垮台了，一切又都平静了，国王又复辟了。

225—612（179）315—132

当奥古斯都听说，希律下令把两岁以内的孩子一律处死，而其中也有希律自己的孩子在内时；奥古斯都就说，作希律的猪还比作他的儿子好一些。马克罗比乌斯，《农神节书》第二卷、第四章。

223—258（180）337—162

大人物和小人物有着同样的意外、同样的烦恼和同样的热情；然而一个是在轮子的顶端，而另一个则靠近中心，因而在同样的运动中动荡也就较小。

164—104（181）336—744

我们是那么不幸，以致唯有在某件事若搞不好就会使我们烦恼的情况之下，我们才会对于那件事感兴趣，因为我们有千百件事情可以做，并且是时时都在做着。〔谁〕要是发见了可以享受好事而又不为相反的坏事所烦恼的秘密，他就找到了要害；而那就是永恒的运动。

226—342（183）328—104

当我们在自己眼前放一些东西妨碍我们看见悬崖时，我们就会无忧无虑地在悬崖上面奔跑了。

第三编：必须打赌

9—357（185）316—374

上帝的行动是以慈祥在处置一切事物的，它以理智把宗教置于精神之中，又以神恩把宗教置于内心之中。然而，想要以强力和威胁来把它置于精神和内心之中，那就不是把宗教而是把恐怖置于其中了，terrorem potuis quam religionem。〔那就是恐怖而不是宗教。〕冉森派以为基督教的原则在于以仁爱来代替犹太教的恐怖。

1—35（187）334—377

顺序——人们鄙视宗教；他们仇恨宗教，他们害怕宗教是真的。要纠正这一点，首先就必须指明宗教绝不违反理智；指明它是可敬的，使人加以尊敬；然后使之可爱，使好人愿望它能是真的；最后则指明它的确是真的。

可敬，是因为它充分了解人类；可爱，是因为它允诺了真正的美好。

11—338（189）536—73

首先要怜悯不信仰者；他们的状况已经使他们够不幸的了。我们只需以宗教有益的事例来谴责他们；而这就刺伤了他们。

12—332（190）467—173

要怜悯那些正在寻求之中的无神论者，因为他们岂不是十分不幸吗？要痛斥那些炫耀宗教的人。

13—23（191）324—75

后一种人要嘲笑前一种人吗？谁才应该受嘲笑呢？然而，前一种人并不嘲笑后一种人，而只是可怜他们。

1—35（187）334—377

顺序——人们鄙视宗教；他们仇恨宗教，他们害怕宗教是真的。要纠正这一点，首先就必须指明宗教绝不违反理智；指明它是可敬的，使人加以尊敬；然后使之可爱，使好人愿望它能是真的；最后则指明它的确是真的。

可敬，是因为它充分了解人类；可爱，是因为它允诺了真正的美好。

12—332（190）467—173

要怜悯那些正在寻求之中的无神论者，因为他们岂不是十分不幸吗？要痛斥那些炫耀宗教的人。

361—22（193）322—76

Quid fiet hominibus qui minima contemnunt，majora non credunt。〔对于既看不起最渺小的事物而又不相信最伟大的事物的人，应该怎么办呢？〕

335，8，16，336—11，15（194）89—77

……但愿他们在攻击宗教之前，至少也要懂得他们所攻击的宗教是什么吧。如果这种宗教自诩能够清楚明白地看见上帝，并且能够公开地、毫无隔膜地把握住它；那末要说我们在世界上看不见任何东西可以以这样的证据来表明它，那就是在攻击它了。可是，既然它恰好相反地乃是在说：人是处于黑暗之中并且远离着上帝，上帝把自己向他们的认识隐蔽了起来，而这甚至于就是圣书中上帝所加给自己的名称Deus absconditus〔隐蔽的上帝。〕——按语出以赛亚书》第45章、第15节。；并且最后，如果它还同等地努力确立这样两件事：即，上帝在教会中确立了显明可见的标志，使他自己能为那些真诚在寻求他的人所认识，而他又同时是那样地在蒙蔽着他们，从而他只能被那些全心全意在寻求他的人所察觉；那末当他们在茫然无知之中公然宣称是在追求真理的时候，他们叫喊着并没有什么东西能向他们显示它的时候，既然他们所处的以及他们所用以反对教会的那种蒙昧状态只不过是确定了它所肯定的一件事而且没有触及到那另一件事，并且远未能摧毁它的学说反而是确定了它的学说，这时候他们又能得到什么便宜呢？

为了攻击它，他们就一定得大喊大叫他们已经尽了一切努力在到处寻求上帝了，甚至于是在教会准备要指点他们的地方，可是并没有任何满意的结果。假如他们是这样在讲话，那么他们事实上就确实是在攻击它的主张之一。但是我希望在这里指明，没有一个有理智的人是可以这样讲话的；我甚至于敢说，还没有一个人这样做过。我们很知道，具有这种精神的人是以怎样的方式在活动的。当他们花了几小时的工夫阅读了某卷圣书，当他们向某位牧师请教了有关信仰的真理的时候，他们就以为已经做出很大的努力在求学了。在这以后，他们就自诩已经在书籍里并在人们中间寻求过了，只是毫无成果。但事实上，我要向他们说我常常说过的话，那就是，这种粗疏无知是不能容忍的。这里所涉及的并不是某个陌生人的渺不足道的利害，因而可以使用这种方式；它所涉及的乃是我们自身以及我们所有的人。

灵魂不朽是一件与我们如此之重要攸关的事情，它所触及于我们的又是如此之深远；因此若是对于了解它究竟是怎么回事竟然漠不关心的话，那就必定是冥顽不灵了。我们全部的行为和思想都要随究竟有没有永恒的福祉可希望这件事为转移而采取如此之不同的途径，以致于除非是根据应该成为我们的最终目标的那种观点来调节我们的步伐，否则我们就不可能具有意义和判断而迈出任何一步。

因而，我们首要的兴趣和我们首要的义务，就是要向自己阐明为我们的全部行为所依据的这一主题。而这就正是何以我要在那些没有被说服的人们中间划出一种极大的区别的原因，我要区别那些竭尽全力在努力求知的人和那些对之毫不介意也不思想而生活下去的人。

我只能惋惜那些在这场怀疑中真诚在叹息着的人，他们把它视为最终的不幸，并且不惜一切以求摆脱它；他们把这场寻求当作是他们最主要的而又最严肃的事业。

然而对于那些并不思想人生这一最终目的而度过自己一生的人们来说，他们仅仅由于不能在他们自己身上发见那种可以说服他们的光明，便不肯再到别的地方去寻求；他们不肯从根本上去考察这种意见是不是人们出于单纯的轻信而加以接受的一种意见，抑或是尽管它们本身幽晦难明，然而却具有非常之坚固的、不可动摇的基础的一种意见；对于他们我是以完全不同的另一种态度来考虑的。

对于涉及他们的本身、他们的永生、他们的一切的一件事，采取这种粗疏无知的态度，这使我恼怒更甚于使我怜悯；

它使我惊异，使我震讶，在我看来它就是恶魔。我这样说，并不是出于一种精神信仰上的虔敬的热诚。反之，我是说我们应该出于一种人世利益的原则与一种自爱的利益而具有这种感情：关于这一点我们只消看一看最糊涂的人都看得到的东西。

并不需要有特别高明的灵魂就可以理解：这里根本就不会有什么真正而牢靠的心满意足，我们全部的欢乐都不过是虚幻，我们的苦难是无穷无尽的，而且最后还有那无时无刻不在威胁着我们的死亡，它会确切无误地在短短的若干年内就把我们置诸于不是永远消灾就是永远不幸的那种可怕的必然之中。

没有什么比这更真实又比这更恐怖的事情了。纵使我们能做到象我们所愿望的那样英勇；然而在等待着世上最美妙的生命的归宿便是如此。让我们在这上面思索一下吧，然后让我们说：在这个生命中除了希望着另一个生命而外就再没有任何别的美好，我们只是随着我们之接近于幸福才幸福，而且正如对于那些对永生有着完全保证的人就不会再有不幸一样，对于那些对永生没有任何知识的人也就绝不会有幸福可言；这些不都是无容置疑的吗？

因此，处于这种怀疑状态确实就是一件大恶；可是当我们处于这种怀疑状态的时候，至少进行寻求却是一桩不可缺少的义务：所以那种既有怀疑而又不去寻求的人，就十足地既是非常不幸而又是非常不义的了。假如他对这一点安然自得，公然以此自命，并且甚至引以为荣，假如成为他的快乐和他的虚荣的主题的就是这种状态本身；那末我就没什么话好形容这样一个肆无忌惮的生物了。

我们怎么可能怀有这种感情呢？除了无从解脱的悲惨而外就不能期待别的，这里面又能有什么快乐可言呢？眼看自己处于无法钻透的蒙昧之中，又有什么虚荣可言呢？如下的这种推理是怎么可能发生在一个有理智的人的身上的呢？

“我不知道是谁把我安置到世界上来的，也不知道世界是什么，我自己又是什么？我对一切事物都处于一种可怕的愚昧无知之中。我不知道我的身体是什么，我的感官是什么，我的灵魂是什么，以及甚至于我自己的那一部分是什么——那一部分在思想着我所说的话，它对一切、也对它自身进行思考，而它对自身之不了解一点也不亚于对其他事物。我看到整个宇宙的可怖的空间包围了我，我发见自己被附着在那个广漠无垠的领域的一角，而我又不知道我何以被安置在这个地点而不是在另一点，也不知道何以使我得以生存的这一小点时间要把我固定在这一点上，而不是在先我而往的全部永恒与继我而来的全部永恒中的另一点上。我看见的只是各个方面的无穷，它把我包围得像个原子，又像个仅仅昙花一现就一去不返的影子。我所明了的全部，就是我很快地就会死亡，然而我所为最无知的又正是这种我所无法逃避的死亡本身。

“正像我不知道我从何而来，我同样也不知道我往何处去；我仅仅知道在离开这个世界时，我就要永远地或则是归于乌有，或则是落到一位愤怒的上帝的手里，而并不知道这两种状况哪一种应该是我永恒的应分。这就是我的情形，它充满了脆弱和不确定。由这一切，我就结论说，我因此就应该不再梦想去探求将会向我临头的事情而度过我一生全部的日子。也许我会在我的怀疑中找到某些启明；但是我不肯费那种气力，也不肯迈出一步去寻求它；然后，在满怀鄙视地看待那些究心于此的人们的同时，我愿意既不要预见也没有恐惧地去碰碰这样一件大事，并让自己在对自己未来情况的永恒性无从确定的情形之下，恹恹地被引向死亡。”

谁会希望跟一个以这种方式讲话的人作朋友呢？谁会从人群中间挑出他来，好向他倾谈自己的事情呢？谁会在自己的苦痛之中求助于他呢？而且最后，我们又能派定他的一生有什么用处呢？

事实上，有着这样不理智的人作为敌人，才是宗教的光荣：而他们的反对之对宗教的危害又是如此之微不足道，以致它们反而有助于奠定宗教的真理。因为基督教的信仰几乎就仅仅在于确定这两件大事，即人性的腐化和耶稣基督的赎罪。所以我认为：如果他们不是以他们道德的圣洁而有助于显示赎罪的真理，那末至少他们也是出色地在以如此之违反人性的感情而有助于显示人性的腐化。

对于人，没有什么比他自己的状态更为重要的了，没有什么比永恒更能使他惊心动魄的了；因而，如若有人对丧失自己的生存、对沦于永恒悲惨的危险竟漠不关心，那就根本不是自然的了。他们之为物和其他的一切事物都迥不相同：他们甚至耽心着最细微的小事，他们预料着这些小事，他们感觉着这些小事；就是这个人，日日夜夜都在愤怒和绝望之中度过，惟恐丧失一个职位或在想像着对他的荣誉有什么损害，而正是这同一个人明知自己临死就会丧失一切，却毫无不安、毫不动情。看到在同一颗心里而且就在同一个时间内，既对最微小的事情这样敏感，而对最重大的事情又那样麻木得出奇；这真是一件邪怪的事。这是一种不可思议的玄妙，是一种超自然的迟钝，它标志着，是一种全能的力量造成了这种情况。

人性必定是有着一种奇特的颠倒，才会以处于那种状态为荣，居然会有任何一个人能处于那种状态，看来是无法置信的。然而经验却使我看到了这种人的数量是如此之多，以致于假如我们不知道混在其中的人大部分都是模仿别人而并不是真正那样，这件事的本身就足以令人惊讶不止了。这些人都只是风闻别人说世上最时髦的事就在于这样地行为偏激。这就是他们所谓的摆脱羁绊，他们在极力模仿。然而要使他们理解他们在这样追求别人的尊重时，他们是怎样地在欺骗自己，并不是难事。这决不是博得别人尊重的办法，我甚至在世俗的人们中间也要这样说，——只有他们能健全地判断事物，懂得能以成功的唯一途径就是使自己表现诚恳、忠实、有见识并且能够为自己的朋友效劳而有用，因为人们天然所爱的只是对自己可能有用的东西。现在，我们听说有一个人摆脱了自己的羁绊，他不相信有一个上帝在监视他的行动，他自以为是自己行为的唯一主宰，并且他认为只对自己本人负责；那末这对我们有什么好处呢？他是不是认为我们因此便感动得对他抱有充分的信仰，并且在一生中的每一次需要的关头都可以指望着他的安慰、劝告和支持了呢？他们是不是自以为告诉了我们，而尤其是以一种傲慢自满的声调告诉了我们，他们只把我们的灵魂当作是一缕过眼烟云，就会使我们高兴了呢？难道这是一桩说来可乐的事吗？恰好相反，它难道不是一桩说来可哀的事吗？不是世界上最可哀的事了吗？

假如他们认真地想过这些，他们就会看到这一点是如此之被人误解、如此之违反情理、如此之有悖于正直、而又以各种各样的方式如此之背离了他们所寻求的那种良好风范；

以致于他们与其说是能腐蚀，倒不如说是能纠正那些有着某种追随他们的倾向的人们。事实上，你让他们叙述一下他们的感情以及他们所以要怀疑宗教的理由；他们向你讲的东西就都是那么脆弱而又那么鄙陋，以致他们倒会以相反的东西说服你的。这便是某个人有一天非常中肯地向他们所说的话了，他说：“假如你们继续这样地谈论下去，事实上你们就会使我皈依宗教了”。他是有道理的，因为谁不怕看见自己会陷进竟以这样可鄙的人作为自己的同道的那种感情里去呢？

所以那些只是去故意造作这种感情的人，要想束缚自己的天然感情以迫使自己成为最狂傲不逊的人，就会是极其不幸的。如果他们的内心深处苦于不能有更多的光明，但愿他们不要加以掩饰吧；这样承认，一点也不可耻。可耻的只是根本就没有光明。最足以谴责精神的极端脆弱的，莫过于不能认识一个没有上帝的人是多么地不幸了；最足以标志内心品性恶劣的，莫过于不肯希望永恒的许诺这一真理了；最懦怯的事，莫过于作反对上帝的勇士了。因此，但愿他们把这类不虔敬留给那些生来就坏得足以能够真正作恶的人们去吧；但愿他们假如不能作基督徒的话，至少也要作诚实的人；

并且但愿他们终于能认识只有两种人才是可以称为有理智的，即或者是那种因为认识上帝而全心全意在侍奉上帝的人，或者是那种因为他们不认识上帝而全心全意在寻求上帝的人。

但是，至于那些既不认识上帝又不寻求上帝而生活的人们，他们断定他们自己是那么地不值得自己关怀，以致于他们也不值得别人关怀；于是就一定得有为他们所鄙视的宗教的全部仁爱，才能不致于鄙视他们竟至把他们委之于他们的愚蠢。但是因为这种宗教总是在迫使我们去观察他们；所以只要他们这一生中还能够得到可以照耀他们的神恩，还能够相信他们可以在不久的时间内就比我们更加充满了信仰，而相反地我们却可以陷入他们所处的那种盲目里去，我们就必须对他们做到假如我们是处于他们的地位，我们所愿望他们会对我们做出的事，并且呼吁他们能怜悯他们自己，而且假如他们并没有找到光明的话，至少也要迈出几步以其求光明。但愿他们能从他们那么无益消磨掉的时光里抽出几小时来听听这种教诲吧；无论他们对此怀有怎样的反感，但他们或许终将有所邂逅的，至低限度他们也不会丧失多少东西。至于那些对此怀有完全的诚意并怀有真正要邂逅真理的愿望的人，则我希望他们会得到满足，他们会信服如此之神圣的一种宗教的证据的，我这里已经搜集了这些证据，并且其中我已经多少遵循着这种顺序……。

334，107—12（195）325—78

在探讨基督宗教的证明之前，我发见有必要先指明那些人的不义，——那些人在对于他们是如此重要而又与他们是那样密切攸关的一桩事情上，竟然对追求真理无动于衷而生活下去。

在他们的全部谬误之中，毫无疑义最足以断定他们的愚蠢与盲目的就是这一点，而在这一点上却又最容易被最初的常识观点和自然的感情所混淆。

因为无可怀疑的是，这一生的时光只不过是一瞬间，而死亡状态无论其性质如何，却是永恒的；我们全部的行为与思想都要依照这种永恒的状态而采取如此之不同的途径，以致除非根据应该成为我们最终鹄的之点的那个真理来调节我们的途径，否则我们就不可能有意义地、有判断地前进一步。

最显而易见的事莫过于此，所以假如人们按照理智的原则而不采取另一条道路的话，他们的行为便完全是没有理智的。

因而就让我们在这方面批判那些从不想到生命的这一终极目的而生活下去的人们吧，他们听任自己受自己的嗜好和欢乐的支配，既不加思索也毫无不安，竟仿佛他们只要转移了自己的思想就可以消灭永恒似的，所以他们一心想念的就只是使自己在目前一瞬间能够快乐。

然而，这种永恒性却始终存在着；并且死——死是一定要打开永恒性的大门并且是时时刻刻都在威胁着他们的——

也就无可避免地会在很短的时间内，把他们置诸于不是永恒消灾、就是永恒不幸的那种可怖的必然性之中，而他们又不知道这两种永恒性究竟哪一种才是在永远地为他们准备着。

这是一种有着可怕后果的怀疑。他们有沦于永恒悲惨的危险；可是他们对于这一点竟仿佛是不值得去费力的样子，他们不肯去考察这究竟是属于那种人们过份轻信而草率接受的见解呢？还是属于那种其本身虽则幽晦但却有着异常之坚固的尽管是隐蔽的基础的见解呢？所以他们也就不知道这件事情究竟是真理还是谬误，也不知道这类证明究竟是有力还是脆弱？这些就在他们的眼前；他们却拒绝瞩目，于是他们就在这种无知状态里选定了沦于那种不幸状态——如其属实的话——所必须要做的一切，他们等待着死亡来做出有关的验证，并且非常之自满于这种状态，他们公开承认而且居然炫耀这种状态。我们能严肃地想到这件事的重要性，而不对如此之荒诞的一桩行为满怀恐怖吗？

安于这种无知状态就是一件邪恶的事，因此就一定要把这一点向那些终生都在其中度过的人们提出来，好让他们看到自己的愚蠢而惊惶失措，使他们感到它的荒诞和愚昧。因为当人们选择在这种他们实际上所处的无知状态之中生活下去而并不寻求启明的时候，他们的推理就是这样的。他们说：“我不知道……。”

338—21（196）331—67

人们缺少心灵；他们不肯和心灵交朋友。

339—10（197）303—436

麻木不仁到了鄙视一切有兴趣的事物的地步，而且变得麻木不仁到了使我们最感兴趣的地步。

340—20（198）312—129

人们对小事的感觉敏锐和对大事的麻木不仁，这标志着一种奇怪的颠倒。

341—314（199）452—127

让我们想像有一大群人披枷带锁，都被判了死刑，他们之中天天有一些人在其余人的眼前被处决，那些活下来的人就从他们同伴的境况里看到了自身的境况，他们充满悲痛而又毫无希望地面面相觑，都在等待着轮到自己。这就是人类境况的缩影。

572（b）—322（202）96—130

〔从那些看到自己没有信仰而陷于悲伤的人的身上，我们看到了上帝并没有照亮他们；然而其余的人，则我们看到了有一个上帝在使他们盲目。〕

88—116（205）393—139

当我思索我一生短促的光阴浸没在以前的和以后的永恒之中，我所填塞的——并且甚至于是我所能看得见的——狭小的空间沉没在既为我所不认识而且也并不认识我的无限广阔的空间之中；我就极为恐惧而又惊异地看到，我自己竟然是在此处而不是在彼处，因为根本没有任何理由为什么是在此处而不是在彼处，为什么是在此时而不是在彼时。是谁把我放置在其中的呢？是谁的命令和行动才给我指定了此时此地的呢？Memoria hospitis unius diei praetereuntis．〔对往日客人的回忆〕

158—677（209）342—145

你由于被主人宠爱就不更是奴隶了吗？奴隶啊，你确乎是交了好运！你的主人宠你，他马上也会鞭挞你。

227—341（210）403—146

最后一幕若是流血的，那末无论全剧的其余部分多么美好；我们最后却把灰土撒到头上，于是它就只好永远如此了。

351—327（211）343—164

我们要想信赖我们同类的那个社会，我们就可笑了：像我们这样可悲，像我们这样无能，他们是不会帮助我们的；我们终将孤独地死去。因此我们就必须好像我们是孤独者那样去行事；而那时候，我们还会建筑华丽的住宅，等等吗？我们应该毫不犹豫地追求真理；假如我们拒绝这样做，我们便证明了我们重视别人的重视更有甚于对真理的追求。

349—328（213）392—168

在我们与地狱或天堂之间，只有生命是在这两者之间的，它是全世界上最脆弱的东西。

347—292（219）349—215

毫无疑问，灵魂究竟有朽还是不朽这样一件事，必定会使得道德面貌全然不同。可是哲学家却不顾这一点而引出他们的道德来；他们就在辩论中度过一小时。

柏拉图，倾向于基督教。

357—471（222）402—216

无神论者——他们有什么理由说我们不能复活？哪一个更困难：是降生，还是复活？是从未曾有过的要有，还是曾经有过的要再有？出现难道比复现更困难吗？习惯使我们觉得前者容易，不习惯使我们觉得后者不可能：这就是通俗的判断方式！

为什么一个处女就不能生孩子？一只母鸡不是没有公鸡就生蛋吗？从外表上区别这些和其他的都是什么？谁告诉我们说，母鸡不能也像公鸡一样地形成胚种呢？

414—13（229）353—380

这就是我所看到的并且使我困惑的。我瞻望四方，我到处都只看到幽晦不明。大自然提供给我的，无往而不是怀疑与不安的题材。如果我看不到有任何东西可以标志一位神明，我就会做出反面的结论；如果我到处都看到一位创造主的标志，我就会在信仰的怀抱里心安理得。然而我看到的却是可否定的太多而可肯定的又太少，于是我就陷入一种可悲泣的状态；并且我曾千百次地希望过，如果有一个上帝在维系着大自然，那末大自然就会毫不含混地标志出他来；而如果大自然所做出的关于他的标志是骗人的，那末大自然就会把它们彻底勾销；大自然要末是说出一切，要末是一言不发，从而好让我看出我应该追随哪一边。反之，在我目前所处的状态，我却茫然于我是什么以及我应该做什么，所以我就既不认识我的状况，也不认识我的责任。我全心全意要想认识真正的美好在哪里，以便追随它；为了永恒的缘故，没有任何代价对我是过高的。

我忌妒那些人，我看见他们是那么漫不经意地在信仰之中生活，并且把我觉得我会加以全然不同的运用的那种秉赋运用得如此之糟糕。

451—343（233）346—293

无限—无物——我们的灵魂被投入肉体之中，在这里它发见了数目、时间、度量。它就据此进行推论，并称之为自然、必然，而不能再相信别的东西。

一加无限，并没有给无限增加任何东西，它不过是在无限的尺度上再加一尺。有限消失在无限的面前，变成了纯粹的虚无。我们的精神在上帝之前便是如此；我们的正义在神圣的正义之前便是如此。我们的正义与上帝的正义之间的不成比例，还不如一与无限之间那么巨大。

上帝的正义也必定会像他的仁慈一样广大。可是，对受惩罚者的正义却不那样广大，而且比起对选民的仁慈来也应该不那么令人反感。

我们虽认识无限存在，但不知道它的性质。既然我们知道数目有限这种说法乃是谬误的，因而数目无限就是真确的了。但我们却不知道它是什么：说它是偶数既是错误的，说它是奇数也是错误的；因为加一之后它的性质并不改变；然而它是一个数，而一切数不是偶数便是奇数（这一点对一切有限数来说，都是真确的。）这样，我们就很可以认识到有一个上帝存在，而不必知道他是什么。

鉴于有这么多的东西全都不是真理本身，是不是根本就没有一个实实在在的真理了呢？

因此，我们认识有限的存在及其本性，因为我们也像它一样是有限的和广延的。我们认识无限的存在而不知道它的本性，因为它像我们一样是广延的，但又不像我们这样是有限度的。但是，我们既不认识上帝的存在也不认识上帝的本性，因为他既不广延，也没有限度。

但我们却依据信心而认识他的存在；我们依据光荣而可以认识他的本性。我已经指出，我们很可以认识某一事物的存在而不必认识它的本性。

现在就让我们按照自然的光明来谈谈吧。

假如有一个上帝存在，那末他就是无限地不可思议；因为他既没有各个部分又没有限度，所以就与我们没有任何关系。因而，我们就既不可能认识他是什么，也不可能认识他是否存在。既然如此，谁还胆敢着手解决这个问题呢？那就不能是我们，我们和他没有任何关系。

因而，谁又能谴责基督教徒没有能说出他们信仰的理由来呢？——基督教徒不正是在宣扬一种他们并不能够说出其理由来的宗教吗？他们在向世界阐扬宗教时，正是在宣称那是一种愚蠢、stultitiam〔愚拙〕；可是你还要埋怨他们没有证明它！假如他们证明了它，他们就是不守约言了：唯其由于缺乏证明，他们才不缺乏意义。——“不错，但是纵令这一点可以原谅这样提出它来的人，纵令这一点可以免除谴责他们毫无道理就得出它来；这一点却不能原谅那些接受它的人”。——那末，就让我们来考察一下这个论点吧，让我们说：

“上帝存在，或者是不存在”。然而，我们将倾向哪一边呢？在这上面，理智是不能决定什么的；有一种无限的混沌把我们隔离开了。这里进行的是一场赌博，在那无限距离的极端，正负是要见分晓的。你要赌什么呢？根据理智，你就既不能得出其一，也不能得出另一；根据理智，你就不能辩护双方中的任何一方。

因此，就不要谴责那些已经做出了一项抉择的人们的谬误吧！因为你也是一无所知。——“不；我要谴责他们的，并不是已经做出了这项抉择，而是做出了一项抉择；因为无论赌这一边还是另一边的人都属同样的错误，他们双方都是错误的：正确的是根本不赌”。

——是的；然而不得不赌；这一点并不是自愿的，你已经上了船。然则，你将选择哪一方呢？让我们看看吧。既然非抉择不可，就让我们来看什么对你的利害关系最小。你有两样东西可输：即真与善；有两件东西可赌：即你的理智和你的意志，你的知识和你的福祉；而你的天性又有两样东西要躲避：即错误与悲惨。既然非抉择不可，所以抉择一方而非另一方也就不会更有损于你的理智。这是已成定局的一点。

然而你的福祉呢？让我们权衡一下赌上帝存在这一方面的得失吧。让我们估价这两种情况：假如你赢了，你就赢得了一切；假如你输了，你却一无所失。因此，你就不必迟疑去赌上帝存在吧。——“这个办法真了不起。是的，非赌不可；不过或许我赌得太多了吧。”——让我们再看。既然得与失是同样的机遇，所以假如你以一生而只赢得两次生命的话，你还是应该打这个赌；然而假如有三次生命可以赢得的话，那就非得赌不可了（何况你有必要非赌不可；并且当你被迫不得不赌的时候而不肯冒你的生命以求赢得一场一本三利而得失的机遇相等的赌博，那你就是有欠深谋熟算了。然而这里却是永恒的生命与幸福。既然如此，所以在无限的机会之中只要有一次对你有利，你就还是有理由要赌一以求赢得二的；你既然不得不赌而你又不肯以一生来赌一场三比一的赌博，——其中在无限的机遇里，有一次是对你有利的，假如有一场无限幸福的无限生命可以赢得的话——那末你的举动就是头脑不清了。然而，这里确乎是有着一场无限幸福的无限生命可以赢得，对有限数目的输局机遇来说确实是有一场赢局的机遇，而你所赌的又是有限的。这就勾销了一切选择：

凡是无限存在的地方，凡是不存在无限的输局机遇对赢局机遇的地方，就绝没有犹豫的余地，而是应该孤注一掷。所以当我们被迫不得不赌的时候，与其说我们是冒生命之险以求无限的赢局（那和一无所失是同样地可能出现），倒不如说我们是必须放弃理智以求保全生命。

因为说我们并不一定会赌赢，而我们却一定得冒险，以及说在我们付出的确定性与我们必赢的不确定性这两者之间的无限距离就等于我们必定要付出的有限财富与无从确定的无限这两者之间距离；这种说法是毫无用处的。事实并不如此；所有的赌徒都是以确定性为赌注以求赢得不确定；然而他却一定得以有限为赌注以求不一定赢得有限，这并不违反理智。说我们付出的这种确定性与赢局的不确定性之间并不存在无限的距离，这种说法是错误的。事实上，在赢局的确定性与输局的确定性之间存在着无限。但是赢局的不确定性则依输赢机遇的比例而与我们所赌的确定性成比例。由此可见，如果一方与另一方有着同等的机遇，那末所赌的局势便是一比一；而这时我们所付出的确定性就等于赢局的不确定性；其间绝不是有着无限的距离。因此在一场得失机遇相等的博弈中，当所赌是有限而所赢是无限的时候，我们的命题便有无限的力量。这一点是可证的；而且假如人类可能达到任何真理的话，这便是真理。

“我承认这一点，我同意这一点。然而难道再没有办法可以看到牌底了吗？”——有的，有圣书，以及其他，等等。

“是的；但我的手被束缚着，我的口缄默着；我被迫不得不赌，我并不是自由的；我没有得到释放，而我天生来又是属于那种不能信仰的人。然则，你要我怎么办呢？”

确实如此。但是你至少可以领会你对信仰的无力，——

既然理智把你带到了这里，而你又不能做到信仰。因而，你应该努力不要用增加对上帝的证明的办法而要用减少你自己的感情的办法，来使自己信服。你愿意走向信仰，而你不认得路径；你愿意医治自己的不信仰，你在请求救治：那你就应该学习那些像你一样被束缚着、但现在却赌出他们全部财富的人们；正是这些人才认得你所愿意遵循的那条道路，并且已经医治好了你所要医治的那种病症。去追随他们所已经开始的那种方式吧：那就是一切都要做得好像他们是在信仰着的那样，也要领圣水，也要说会餐，等等。正是这样才会自然而然使你信仰并使你畜牲化。——“但，这是我所害怕的。”——为什么害怕呢？你有什么可丧失的呢？

但是为了向你表明它会引向这里，它就要减少你的感情，而你的感情则是你最大的障碍。

本篇讨论的结束——现在，参与了这一边会对你产生什么坏处呢？你将是虔敬的、忠实的、谦逊的、感恩的、乐善的，是真诚可靠的朋友。你确实决不会陷入有害的欢愉，陷入光荣，陷入逸乐；然而你绝不会有别的了吗？我可以告诉你，你将因此而赢得这一生；而你在这条道路上每迈出一步，都将看到你的赢获是那么地确定，而你所赌出的又是那么地不足道，以致于你终将认识到你是为着一桩确定的、无限的东西而赌的，而你为它并没有付出任何东西。

——“啊！这种谈论使我销魂，使我醉心，等等。”

——如果这种谈论使你高兴，并且看来坚强有力，要知道它是一个此前和此后都在屈膝祈求着那位无限而又无私的上帝的人所说出来的，他向上帝奉献了他的一切，以便使你为了你自己的好处以及为了他的光荣也献出你的一切；并且因此力量也才可以与那种卑躬屈节符合一致。

452（a）—400（235）148—297

Rem viderunt，causam non viderunt。〔他们看到了事物，但没有看到原因。〕

456—349（239）125—300

反驳——希望得救的人在这一点上是幸福的，然而他们也有着对地狱的恐惧作为相反的力量。

答辩——是谁才更有理由恐惧地狱呢？是对于地狱的存在根本无知并且如其有地狱的话，确实会受惩罚的人呢？还是确实信服地狱的存在并且如其有地狱的话在希望着得救的人呢？

458—36（241）93—302

顺序——我害怕自己犯错误并发见基督教是真理，远过于我害怕自己相信基督教是真理而犯错误。

第四编：信仰的手段

482—396（245）420—310

信仰有三种方法：即理智，习俗，灵感。基督宗教——它是唯一具有理智的——并不承认那些没有灵感而信仰的人是它真正的儿女；这并不是说它要摒斥理智与习俗，而是相反地它一定要向证明开放自己的精神，一定要由习俗来加以证实，一定要以谦卑献身于灵感，唯有这样才能得出真正而有益的结果：Ne evacuetur crux Christi。〔以免基督的十字架落了空〕。

471—30（248）424—261

说明以机器作证的用处的一封信——信仰与证明不同：一个是属于人的，另一个则是上帝的恩赐：Justus ex fide vivit〔义人必因信得生。〕：上帝亲手置于人心之中的正是这种信仰，而它的证明则往往是工具，fides ex auditu〔信道是从听道来的。〕；然而这种信仰就在人心之中，它使人不说scio〔我知道〕，而是说credo〔我信仰〕。

469—722（250）588—384

一定要使外表和内心结合起来才能获得上帝；这就是说，我们得亲身下跪、亲口祈祷等等，以便使不肯顺从上帝的骄傲的人也可以顺从被创造物。期待着这种外表的帮助，就成为迷信；而不肯把它和内心结合起来，则成为高傲。

834—413（251）70—902

别的宗教（例如各种异教）都更通俗，因为它们只在于外表；然而它们不能为智者说法。一种纯理智的宗教虽然更能适合于智者，然而它又不适用于民众。唯有由外表和内心合成的基督宗教，才能适合于一切人。它把民众提高到内心，又把高傲者降低到外表；缺少了这二者就不会完美，因为常人必须要理解文字的精神，而智者则必须使自己的精神顺从于文字。

470—7（252）443—375

因为我们一定不可误解自己：我们乃是自动机，正如我们是精神一样；由此可见，进行说服的工具就不单纯是证实。被证实的事物是何等少见啊！证明只能使精神信服。习俗形成了我们最强而有力的、最令人相信的证明；它约束那个能使精神就范而不进行思索的自动机。有谁证实过，将会有明天或者是我们将会死亡呢？而又还有什么是更能令人相信的呢？因而，正是习俗才能说服我们相信这些；正是它才造就了那么多的基督徒，正是它才造成了土耳其人、异教徒、工匠、兵士等等。（基督徒在洗礼中接受了比土耳其人更多的信仰。）最后，当精神一旦窥见了真理的所在，也还是得诉之于习俗才能使我们消渴，并使我们浸染上那种无时无刻不在躲避着我们的信心；因为若总是要有现成的证明，那就太费事了。我们一定得有一种更简易的信仰，而那就是习惯的信心，它不用强力、不用技巧、不用论辩就能使我们相信种种事物，并能使我们全部的力量都倾向于那种信仰，从而使我们的灵魂自然而然地浸沉于其中。当人们仅只是由于见证的力量才相信，而自动机却倾向于相信其反面的时候，那是不够的。因此就必须使我们这两部分都相信：对于精神便以理智，那是一生中只要看到一次就够了的；而对于自动机则以习俗，并且不让它倾向于反面。Inclina cor meum，Deus〔上帝啊，求你使我倾心〕。

理智行动得非常迟缓，它有那么多的看法，根据那么多的原则，而这些又必须经常呈现；只要它的全部原则并没有都呈现，它就随时都会昏然沉睡或者是走入歧途。感情却并不如此行动；它是立即就行动的。因此我们就必须把我们的信仰置于感情之中；否则的话，它就永远会摇摆不定。

3—368（253）412—264

两种过份：排斥理智，仅仅承认理智。

280—372（254）97—415

世人过份驯服，有必要加以谴责——这并非罕见的事。它是一桩天生的邪恶，就像不信仰一样，而且是同样地有毒：迷信。

364—336（257）358—346

只有三种人：一种是找到了上帝并侍奉上帝的人；另一种是没有找到上帝而极力在寻求上帝的人；再一种是既不寻求上帝也没有找到上帝而生活的人。前一种人是有理智的而且幸福的，后一种人是愚蠢的而且不幸的，在两者之间的人则是不幸的而又有理智的。

282—351（262）580—340

迷信与欲念。顾虑，坏的愿望。坏的恐惧：这种恐惧不是出自人们信仰上帝，而是出自人们怀疑上帝是否存在。好的恐惧出自信仰，假的恐惧出自怀疑。好的恐惧和希望结合在一起，因为它是由信仰产生的，并且因为我们希望着我们所信仰的上帝；而坏的恐惧则和绝望结合在一起，因为我们恐惧着我们对之根本就没有信仰的上帝。前一种是恐惧失去上帝，后一种则是恐惧找到上帝。

459—370（265）170—348

信仰确乎说出了感官所没有说出的东西，但绝不是和它们所见到的相反。它是超乎其上，而不是与之相反。

461—355（268）469—409

顺从——我们必须懂得在必要的地方怀疑，在必要的地方肯定，在必要的地方顺从。不这样做的人，就不理解理智的力量。有些人是反对这三项原则的；或则由于未能认识证明而肯定一切都是可证明的，或则由于不懂得在什么地方必须顺从而怀疑一切，或则由于不懂得在什么地方必须下判断而对一切都顺从。

464—172（271）166—396

智慧把我们带回到童年。Nisi efficiamini sicut parvuli．〔若不变成小孩子的样子〕。

474—2（274）137—411

我们一切的推理都可以归结为向情感让步。

然而幻想与感情是相似的但又相反的，从而我们不能分辩这些相反性。一个说我的感情就是幻想，另一个又说他的幻想就是感情。所以一定要有一条准则。理智就把它自己提出来；然而它对一切感官都是驯服的，于是就没有准则了。

481—225（278）466—400

感受到上帝的乃是人心，而非理智。而这就是信仰：上帝是人心可感受的，而非理智可感受的。

476—727（280）463—254

认识上帝距离爱上帝又是何其遥远！

835—730（284）550—402

看到普通人不加推理便能信仰，你无须惊讶。上帝给了他们以对上帝的爱和对他们自己的恨。上帝引他们倾心信仰。

假如上帝不引人倾心，人们就永远也不会以有益的信念和信心来信仰的；而只要上帝一引人倾心，人们就会信仰。这是大卫所非常了解的，他说：上帝啊，求你引我倾心（Ⅰ）……。

839—310（288）220—326

你不可埋怨上帝隐蔽了他自己，反而要感激他把自己显现得那么多；你还应该感激他的是，他并不把自己显现给不配认识如此之神圣的一位上帝的高傲的智者。

有两种人能认识：一种是有着谦卑的心的人，不管他们具有怎样的精神程度，高也罢、低也罢，他们都爱卑贱；另一种是具有充分的精神可以看到真理的人，不管他们在这上面会遇到什么样的反对。

487—459（289）378—304

证明——1．根据其组织、根据其本身，基督宗教既是那样地违反自然而又是建立得那样有力、那样温良。2．一个基督徒灵魂的圣洁、高尚与谦卑。3．圣书的奇迹。4．特别是耶稣基督。5．特别是使徒。6．特别是摩西与先知。7．犹太民族。8．预言。9．永恒性：没有别的宗教具有永恒性。10．那种能解释一切事物的道理的学说。11．那种法律的神圣性。12．根据世界的行为。

无可置疑的是，在考虑了什么是生命、什么是这种宗教之后，我们就不应该拒绝追随那种要追随它的倾向（假如它进入我们内心的话）；并且确实也没有任何可以嘲笑那些追随它的人的余地。

486—38（290）375—306

宗教的证明——道德、学说，奇迹、预言、象征。

第五编：正义和作用的原因

232—32（291）387—305

在《论不正义》的信中可能出现滑稽剧，即前人已有了一切。“我的朋友，你生在山的这一边，因而你的前人已有的一切便是正义的。”

“你为什么杀我？”

233（b）—57（292）219—307

他住在河水的那一边。

233—88（293）394—308

“你为什么杀我？”——“为什么！你不是住在河水的那一边吗？我的朋友，如果你住在这一边，那么我就会是凶手，并且以这种方式杀你也就会是不正义的；但既然你是住在那一边，所以我就是个勇士，而这样做也就是正义的。”

230—108（294）391—331

……企图统治世界的那种经纶，是以什么为基础的？是根据每一个人的心血来潮吗？那该多么混乱！是根据正义吗？

而人们是不顾正义的。

的确，假如他认识正义的话，他就不会奠定人间一切准则中最普遍的那条准则了，即每个人都得遵守本国的道德风尚；真正公道的光辉就会使得一切民族都俯首听命，而立法者也就不会以波斯人或德国人的幻想和心血来潮为典范来代替那种永远不变的正义了。我们就会看到正义植根于世界上的一切国家和一切时代，而不会看到所有正义的或不正义的东西都在随着气候的变化而改变其性质。纬度高三度就颠倒一切法理，一条子午线就决定真理；根本大法用不到几年就改变；权利也有自己的时代，土星进入狮子座就为我们标志一种这样或那样罪行的开始。以一条河流划界是多么滑稽的正义！在比利牛斯山的这一边是真理的，到了那一边就是错误。

他们承认正义并不在这些习俗之中，而是正义就在为一切国度所周知的自然法之中。假如那散播了人世法律的卤莽的机遇性碰巧居然有一度是带普遍性的，他们就一定要顽固地坚持这一点了；然而滑稽的却是，人类的心血来潮竟是那样地歧异多端，以致于根本就没有这种法律。

盗窃、乱伦、杀子和弑父，这一切在有德的行为中都有其地位。一个人可以有权杀我，就因为他住在河水的那一边而他的君主又和我的君主有争执，尽管我和他并没有任何争执；难道还能有比这更加滑稽的事情吗？

毫无疑问自然法是有的；然而这种美好的理智一腐化，就腐化了一切；Nihil amplius nostrum est, quod nostrum dicimus artis est.〔没有什么东西是我们自己的，我们所称之为我们自己的都是人为的。〕Ex senatus consultis et plebiscitis crimina exercentur. 〔人们犯罪是由于元老院和人民的缘故。〕 Ut olim vitiis sic nunc legibus laboramus. 〔从前我们受罪恶之苦，现在我们受法律之苦。〕

由于这种混乱，就有人说，正义的本质就是立法者的权威；又有人说，就是君主的方便；还有人说，就是现行的习俗；而最确切的却是：按照唯一的理智来说，并没有任何东西其本身是正义的；一切都随时间而转移。习俗仅仅由于其为人所接受的缘故，便形成了全部的公道；这就是它那权威的奥秘的基础了。谁要是把它拉回到原则上来，也就是消灭了它。没有什么是比纠正错误的法律更加错误的了；谁要因为它们是正义的而服从它们，就只是在服从自己想像中的正义而并非服从法律的本质；法律完全是靠着自身而汇集起来的；它只是法律，而不再是什么别的。谁要想考察它的动机，就会发见它是那样的脆弱而又轻浮，以致于假如他并不习惯于观赏人类想像力的奇妙，他就要惊叹一个世纪的工夫竟能为它博得那么多的威严和敬意。攻讦或颠覆一个国家的艺术，就是要动摇已经确立的习俗，对它们追根问底，以便表明它们是缺乏权威和正义的。据说，我们应该追溯到被不正义的习俗所消灭了的那种国家原始的根本大法。这准是一场会输光一切的赌博；在这个天平上，没有什么东西会是公正的。然而人民却很容易听信这类议论。他们一旦认识枷锁，立刻就会摆脱枷锁；而大人物们则由于人民的毁灭以及对于既成习俗怀着好奇心的考察者们的毁灭而大蒙其利。这就是何以有一位最聪明的立法者要说，为了人民的福祉，就必须经常欺骗他们；而另一位优秀的政治学家则说：Cum veritatem qua liberetur ignoret，expedit quod fallatur.〔既然一个人不理解那种可以解放他的真理，那就最好让他受气吧。〕绝不能使人感觉到篡位的真理；那本来是毫无道理地建立起来的，但却变成有道理的了；我们一定要使人把它看成是权威的、永恒的，并且把它那起源隐瞒起来，假如我们并不想要它很快地就告结束的话。

231—112（295）432—313

我的，你的——这些可怜的孩子们说：“这条狗是我的；这儿是我的太阳地”。这就是整个大地上篡夺的起源和缩影。

235—176（297）78—330

Veri juris〔真正的法律〕．我们不再有这种东西了；假如我们有的话，我们便不会以遵循自己国度的道德风尚作为正义的准则。

正是在不能发见正义的地方，我们就发见了强力，等等。

285—192（298）385—316

正义，强力——遵循正义的东西，这是正当的；遵循最强力的东西，这是必要的。正义而没有强力就无能为力；强力而没有正义就暴虐专横。正义而没有强力就要遭人反对，因为总是会有坏人的；强力而没有正义就要被人指控。因而，必须把正义和强力结合在一起；并且为了这一点就必须使正义的成为强力的，或使强力的成为正义的。

正义会有争论，强力却非常好识别而又没有争论。这样，我们就不能赋予正义以强力，因为强力否定了正义并且说正义就是它自己。因而，我们既不能使正义的成为强有力的，于是我们就使强力的成为正义的了。

238—171（299）361—315

惟一普遍的准则，就是对通常事物有国家法律以及对其它事物取决多数。这是从哪里得出来的呢？就是得自其中所具有的强力。由此可见，格外具有强力的国王也就会不听从他的大臣们的大多数。

毫无疑问，财富的平等是正义的；然而人们既不能使服从正义成为强力，于是他们就使得服从强力成为了正义；他们既不能强化正义，于是他们就正义化了强力，为的是好使正义与强力二者合在一起，并且能得到成其为至善的和平。

239—899（300）425—329

“当武装的强者保有他的财富时，他所保有的就可以安全。”

240—201（301）426—333

我们为什么要遵从大多数？是因为他们更有道理吗？不是的，而是因为他们更有强力。

我们为什么要遵从古老的法律和古老的意见？是因为它们是最健全的吗？不是的，而是因为它们是独一无二的，并可以消除我们中间分歧的根源。

241—178（302）544—319

……这是强力的作用，而不是习俗的作用；因为有能力创造的人是罕见的；在数量上最有强力的人都是只愿意趋从而拒绝把光荣给予那些以其自己的创造而在追求光荣的创造者们；假如有创造力的人坚持要获得光荣并蔑视那些不曾创造的人，别人就要给他们加以种种揶揄的称号，就会打他们一顿棍子的。因而，但愿人们不要以那种巧妙自诩吧，或者说，但愿他们对自己知足吧。

242—197（303）74—317

强力是世上的女王，而意见却不是。——然而意见之为物是要运用强力的。——那是强力形成了意见。按我们的意见，柔和是美好的。为什么？因为想要在绳索上跳舞的人只是单独的，而我却可以纠聚更有强力的一伙人来说它不好看。

289—207（304）363—321

维系人们彼此互相尊敬的绳索，一般说来，乃是需要的绳索；因为既然人人都想能统治，而又不能人人都做到，只有某些人才能做到，所以就一定会有各种不同的级别。

因而，让我们想像我们看到人们是在开始互相结合。毫无疑问他们要互相作战，直到最强的一方压倒了最弱的一方为止，终于便有了统治者的一方。然而当这一点一旦确定，这时候作主人的就不愿意让战争继续，便规定自己手中的强力要按自己的意思承继下去；有的是把它付之于人民的选举，另有的则付之于世袭，等等。

正是在这里，想像力便开始扮演它那角色。迄今为止，是权力在强迫着事实；如今则是强力被想像力固定在某一方，在法国是贵族，在瑞士则是平民，等等。

因而维系对于某某个别人的尊敬的绳索，乃是想像的绳索。

291—87（305）462—322

瑞士人被人称为贵族是要冒火的，他们要证明自己是平民出身，才好被迫为有资格担任要职。

290—204（306）422—323

既然由于强力统御着一切的缘故而使得王公贵族和达官显宦都成为实在的和必要的，所以就无时无处没有这类人。

然而，又因为使得某某人之成为统治者的只不过是幻想，所以这一点就是不稳固的，它很容易变化不定，等等。

292—177（307）182—324

财政大臣既端庄严肃而又装饰华丽，因为他的地位是假的；国王却不如此：他有强力，他用不着想像力。法官、医生等等，都只不外是想像力而已。

293—62（308）488—327

总是看到国王扈从着卫队、鼓乐、官吏以及各种各样使人尊敬与恐惧的机器，这种习惯就使得他们的仪容——当他们即或是独自一个人而没有这些扈从时——给他们的臣民留下了尊敬与畏惧的印象；因为人们在思想上不能把他们本人和经常看到和他们联在一起的随从分开。世人不懂得这一作用是由于这种习惯产生的，于是便相信它是出于一种天赋的力量；从而便有这样的话：“仪表非凡，神姿天纵，等等”。

237—109（309）430—328

正义——正如时尚造成了漂亮，同样它也造成了正义。

243—200（311）478—336

在意见和想像的基础上建立起来的国家可以统治若干时期，并且这种国家是恬适的、自愿的；但基于强力的国家却可以永远统治下去。因而，意见就有如世上的女王，而强力则是世上的暴君。

236—198（312）427—337

正义就是已经确立的东西；因而我们全部已经确立的法律就必然要被认为是正义的而无须检验，因为它们是已经确立的。

295—184（313）477，606—338

健全的人民的意见——最大的灾害是内战。假如我们要想论功行赏，内战就是无可避免的，因为人人都说自己值得奖赏。但是一个根据出生权利而继位的傻瓜，则其为害之可怕既不那么大，也不那么无可避免。

246—917（314）190—416

上帝为自己创造了一切，赋给了自己以苦与乐的权力。

你可以把这应用于上帝，也可以应用于你自己。假如是应用于上帝，福音书就是准则。假如是应用于你自己，你就取代了上帝的地位。既然上帝是被满怀仁爱的人们所环绕，他们向上帝要求属于上帝权力的那种仁爱的幸福，所以……。因而，你就应该认识并且懂得，你只不过是一个多欲的国王，并且走的是多欲的道路。

298—185（316）558—412

健全的人民的意见——精心打扮并不都是虚饰；因为它还显示有一大堆人在为自己工作；它是在以他们的头发显示他们有佣人，有香粉匠，等等；以他们的镶边显示他们有丝带、金线……等等。因此，占用很多人手这件事并不是单纯的虚饰，也不是单纯的装配。人们所拥有的人手越多，他们就越有力量。精心打扮就是在显示自己的力量。

303—170，69（317）586—413

尊敬也就是：“麻烦你”。这在表面上是虚文，但却是非常正确的；因为这就是说：“我愿意麻烦自己，假如你需要的话；尽管它对你无用，我还是这样做。”此外，尊敬还能用以鉴别大人物：假如尊敬就是坐在扶手椅上，那末我们就会对人人都尊敬了，这样我们也就不能鉴别什么；但是我们既然非常麻烦，所以我们也就非常有力地作出了鉴别。

302—56（318）769—354

他有四名仆从。

302—（319）559—355

我们是以外表的品质而不是以内心的品质在鉴别人的，这做得多么好啊！我们两个人应该谁占先呢？应该谁向另一个让步呢？应该是不聪明的那一个吗？可是我像他一样聪明，在这上面就一定会争执不休的。他有四名仆从，而我只有一名：这一点是看得见的，只消我们数一下；于是让步的就应该是我。假如我要抗争，我就是个笨伯了。我们就是以这种办法得到和平的；这就是最大的福祉。

296—208，67（320）574—356

世界上最没有道理的事，可以由于人们之不讲规矩而变成为最有道理的事。还有什么事能比选择一位王后的长子来治理国家更加没有道理的呢？我们是不会选择一个出身于最高门第的旅客来管理一艘船的。

这种法则会是滑稽可笑的而又不公正的，然而由于人们就是这样并且总是这样，所以它就变成为有道理的和公正的了；因为我们要选择谁是最有德而又最聪明的人吗？我们在这上面马上就会挥拳相向的，人人都自以为是那个最有德而又最聪明的人。因而，就让我们把这种品质附着在某些无可争辩的东西上吧。这位是国王的长子；这一点是道道地地的，决没有争论的余地。理智不能做得更好了，因为内战是最大的灾祸。

304—193（322）202—352

贵族身份是一种极大的便宜，它使一个人在十八岁上就出人头地、为人所知并且受人尊敬，就像别人要到五十岁上才配得上那样。这就不费气力地赚了三十年。

306—167（323）445—353

什么是我？

一个人临窗眺望过客，假如我从这里经过，我能说他站在这里是为了要看我吗？不能；因为他并没有具体地想到我。

然则，由于某个女人美丽而爱她的人，是在爱她吗？不是的；因为天花——它可以毁灭美丽而不必毁灭人——就可以使他不再爱她。

而且，假如人们因我的判断、因我的记忆而爱我，他们是在爱我吗？不是的，因为我可以丧失这些品质而不必丧失我自己本身。然则，这个我又在哪里呢？假如它既不在身体之中，也不在灵魂之中的话。并且，若不是由于有根本就不构成其为我的这些品质（因为它们是可以消灭的），又怎么能爱身体或者爱灵魂呢？因为难道我们会抽象地爱一个人的灵魂的实质，而不管它里面可以是什么品质吗？这是不可能的，也会是不公正的。因此，我们从来都不是在爱人，而仅只是在爱某些品质罢了。

因而，让我们不要再嘲笑那些由于地位和职务而受人尊崇的人们吧，因为我们所爱于别人的就只不过是那些假借的品质而已。

307—191（324）857—357

人民有着非常健全的意见，例如：

1．宁愿选择消遣与狩猎而不选择诗。半通的学者们加以讥嘲，并且得意洋洋地显出高于世上的愚人；然而由于一种为他们所窥测不透的理由，人民却是有道理的。

2．以外表来鉴别人物，例如以出身或者财富。世人们又得意洋洋地指出这一点是多么没有道理；但这一点却是非常有道理的（吃人的生番才会嘲笑一切年幼的国王呢。）

3．受到打击就要恼怒，或者是那样地渴求光荣。但是由于还有与之结合在一起的其他根本的好东西，所以这一点就是十分可愿望的；一个人受到打击而并不因此怀恨的，乃是一个被损害和需要所压垮了的人。

4．努力追求不确定的东西；要去航海，要在舷板上行走。

287—195（325）430—359

蒙田错了。习俗之所以为人遵守，就仅仅因为它是习俗，而并非因为它是有道理的或者是正义的；然而人民却是由于相信它是正义的这一惟一的理由而遵守它。否则，尽管它是习俗，他们也不会遵守它；因为人们只能是服从理智和正义。习俗缺少了这种东西，就会成为暴政；然而理智与正义的王国并不比欢乐的王国更暴虐：它们对人类都是自然的原则。

因而，人们服从法律与习俗就是好事，因为它们是规律；但是要知道，其中并没有注入任何真实的与正义的东西，要知道我们关于这些一无所知，所以就只好遵循已为人所接受的东西；靠了这种办法，我们才永不脱离它们。可是人民并不接受这种学说；并且既然他们相信真理是可以找到的，而且真理就在法律和习俗之中；所以他们便相信法律和习俗，并把它们的古老性当作是它们的真理——而不仅仅是它们那并不具有真理的权威——的一种证明。于是，他们就服从法律和习俗；然而只要向他们指出它们是毫无价值的，他们马上就会反叛；从一定的角度加以观察，一切都可以使人看出这一点。

288—114（326）226—379

不正义——告诉人民说法律并不是正义，这是很危险的事；因为他们服从法律仅只是由于他们相信法律是正义。这就是何以一定也要同时告诉他们说，之所以必须服从法律，就因为它们是法律；正如必须服从在上者，并非因为在上者是正义的，而是因为在上者乃是在上者。这样一来，就可以预防一切叛乱，假如我们能使这一点（以及正确说来，正义的界说究竟是什么）为人所理解的话。

308—173（327）211—378

世人对种种事物都判断得很好，因为他们处于天然的无知之中，而那正是人类真正的领域。科学有两个极端是互相接触的。一个极端是所有的人都发见自己生来就处于其中的那种纯粹天然的无知。另一个极端则是伟大的灵魂所到达的极端，他们遍历人类所能知道的一切之后，才发见自己一无所知，于是就又回到了他们原来所出发的那种同样的无知；然而这却是一种认识其自己的、有学问的无知。那些介乎这两者之间的人，他们既已脱离了天然的无知而又不能到达另一个极端，他们也沾染了一点这种自命不凡的学识，并假充内行。这些人搅乱了世界，对一切都判断不好。人民和智者构成世人的行列；这些人则看不起世人，也被世人看不起。他们对一切事物都判断得不好，而世人对他们却判断得很好。

309—183（328）213—418

作用的原因——从赞成到反对的不断反复。

我们已经根据人对于毫无根本意义的事物所做的推崇而证明了人是虚妄的；而所有这些见解都被推翻了。然后，我们又已经证明了所有这些见解都是非常健全的，而既然所有这些虚妄都是非常之有根据的，所以人民就并不像人们所说的那么虚妄；这样我们又推翻了那种推翻了人民意见的意见。

但现在我们就必须推翻这个最后的命题，并且证明人民是虚妄的这一说法永远是真确的，尽管他们的见解可以是健全的；因为他们并没有在真理所在的地方感受到真理，并且既然他们把真理置诸于它所不在的地方，所以他们的见解就总是非常之谬误而又非常之不健全的。

297—63（330）237—420

国王的权力是以理智并以人民的愚蠢为基础的，而尤其是以人民的愚蠢为基础。世界上最重大的事情竟以脆弱为其基础的，而这一基础却又确凿得令人惊异；因为没有什么比这一点、比人民永远是脆弱的这一点更加〔确凿〕的了。以健全的理智为基础的东西，其基础却异常薄弱，例如对于智慧的尊崇。

294—196（331）281—423

我们就只会想像柏拉图和亚里士多德总是穿着学究式的大袍子。他们是诚恳的人，并且也像别人一样要和自己的朋友们在一起欢笑。当他们写出他们的《法律篇》和《政治学》作为消遣的时候，他们是在娱乐之中写出来的；这是他们一生之中最不哲学、最不严肃的那一部分；最哲学的部分则只是单纯地、恬静地生活。假如他们写过政治，那也好像是在给疯人院订章程；并且假如他们装作仿佛是在谈论一桩大事的样子，那也是因为他们知道听他们讲话的那些疯人都自以为是国王或者皇帝。他们钻研他们的原则，是为了把这些人的疯狂尽可能缓冲到最无害的地步。

244—106（332）190—419

暴政就在于渴求普遍的、超出自己范围之外的统治权。

强力、美丽、良好的精神、虔敬，各有其自己所统辖的不同场所，而不能在别地方；但有时候他们遇到一起，于是强力和美丽就要愚蠢地争执他们双方谁应该作另一方的主人；因为他的主宰权是属于不同的种类的。他们相互并不理解，而他们的谬误则在于到处都要求统辖。但什么都做不到这一点，哪怕是强力本身也做不到：它在学者的王国里就会一事无成；它只不过是表面行动的主宰而已。

暴政——……所以下列说法就是谬误的和暴政的：“我美丽，因此人们应该怕我。我有强力，因此人们应该爱我。我……”

暴政就是要以某种方式具有我们只是以另一种方式才能具有的东西。我们对各种不同的优点要尽各种不同的义务：对漂亮有义务爱慕，对强力有义务惧怕，对学识有义务信任。

我们应该尽到这些义务；拒绝尽这些义务是不对的，要求尽别的义务也是不对的。因而，“他没有强力，所以我就不尊敬他；他并不聪明智慧，所以我就不惧怕他”；说这些话也同样是谬误的与暴政的。

301—95（333）225—421

你难道从来没有见到过有些人，为了抱怨你小看他们，就向你列举许多有地位的人都是看重他们的吗？对这一点，我就要回答他们说：“拿给我看你博得这些人醉心的优点吧，我也会同样地看重你的”。

247—187（334）236—195

作用的原因——欲念和强力是我们一切行为的根源：欲念形成自愿的行为；强力形成不自愿的行为。

310—182（335）204—194

作用的原因——因此，人人都在幻觉之中的这一说法就是真确的：因为，虽然人民的意见是健全的，但那在他们的头脑里可并不是健全的，因为他们以为真理是在它所不在的地方。真理确乎是在他们的意见之中，但并不是在他们所设想的地点。〔因此〕我们的确必须尊敬贵人，但并非因为他们的出生真正优越，等等。

311—181（336）257—194

作用的原因——我们必须保持一种背后的想法，并以这种想法判断一切，而同时却要说得像别人一样。

312—180（337）221—192

作用的原因——等级。人民尊敬出身高贵的人。学问半通的人鄙视他们，说出生并不是人品优越而只是偶然。但有学问的人则尊敬他们，并不是根据人民的想法，而是根据背后的想法。虔信者的热诚要比知识更多，尽管考虑到有学问的人对他们表示尊敬，但虔信者还是鄙视他们，因为虔信者是依据虔诚所赋给自己的一种新的光明在判断他们的。然而完美的基督徒则根据另一种更高级的光明而尊敬他们。因此，按人们所具有的光明就相续出现了从赞成到反对的各种意见。

313—51（338）189—196

可是，真正的基督徒却服从愚蠢；并非他们尊重愚蠢，而是上帝的诫命是要惩罚人类，使他们屈服于这些愚蠢：Omnis creatura subjecta est vanitati〔一切被创造物都要服从虚幻。〕Liberabitur．〔他将得到自由〕。因而圣汤玛斯解释圣雅各论富人优先的那段话时说，如果他们从上帝的观点不这样做，他们就是脱离宗教的诫命了。

第六编：哲学家

262—231（340）218—198

数学机器得出的结果，要比动物所做出的一切更接近于思想；然而它却做不出任何事情可以使我们说，它也具有意志就像动物那样。

272—216（344）231—204

本能与理智，两种天性的标志。

266—377（345）203—217

理智之命令我们，要比一个主人更专横得多；因为不服从主人我们就会不幸，而不服从理智我们却会成为蠢材。

257—233（346）234—218

思想形成人的伟大。

264—391（347）121—219

人只不过是一根苇草，是自然界最脆弱的东西；但他是一根能思想的苇草。用不着整个宇宙都拿起武器来才能毁灭他；一口气、一滴水就足以致他死命了。然而，纵使宇宙毁灭了他，人却仍然要比致他于死命的东西更高贵得多；因为他知道自己要死亡，以及宇宙对他所具有的优势，而宇宙对此却是一无所知。

因而，我们全部的尊严就在于思想。正是由于它而不是由于我们所无法填充的空间和时间，我们才必须提高自己。因此，我们要努力好好地思想；这就是道德的原则。

265—217（348）232—220

能思想的苇草——我应该追求自己的尊严，绝不是求之于空间，而是求之于自己思想的规定。我占有多少土地都不会有用；由于空间，宇宙便囊括了我并吞没了我，有如一个质点；由于思想，我却囊括了宇宙。

356—219（349）239—213

灵魂的非物质性——哲学家驾驭自己的感情，有什么物质能做到这一点呢？

321—155（351）262—211

灵魂所时而触及的那些伟大的精神努力，都是它所没有把握住的事物；它仅仅是跳到那上去的，而不像在宝座上那样是永远坐定的，并且仅仅是一瞬间而已。

322—711（352）269—228

一个人的德行所能做到的事不应该以他的努力来衡量，而应该以他的日常生活来衡量。

323—229（353）224—227

我决不赞美一种德行过度，例如勇敢过度，除非我同时也能看到相反的德行过度，就像在伊巴米农达斯的身上那样既有极端的勇敢又有极端的仁慈。因为否则的话，那就不会是提高，那就会是堕落。我们不会把自己的伟大表现为走一个极端，而是同时触及到两端并且充满着两端之间的全部。

然而，也许从这一个极端到另一个极端只不外是灵魂的一次突然运动，而事实上它却总是只在某一个点上，就像是火把那样。即使如此，但它至少显示了灵魂的活跃性，假如它并没有显示灵魂的广度的话。

318—64（354）812—221

人性并不是永远前进的，它是有进有退的。

激情是有冷有热的；而冷也像热本身一样显示了激情的热度的伟大。

一个世纪又一个世纪的人们的创作也是一样。世上的好和坏，总的说来，也是一样。Plerumque gratae principibus vices．〔变化几乎总会使大人物高兴〕。

319—961（355）268—339

滔滔不断的雄辩使人感到无聊。

诸侯们、国王们有时候也游戏。他们并不总是坐在他们的宝座上；他们在宝座上也感到无聊：伟大是必须被舍弃之后，才能感觉到。连续不断会使人厌恶一切；为了要感到热，冷就是可爱的。

自然是通过进步在行动的，itus et reditus〔有进有退的〕。它前进，又后退，然后进得更远，然后加倍地后退，然后又比以前更远；如此类推。

海潮就是这样在进行的，太阳似乎也是这样运行的。

324—943（357）185—222

当我们想要追随德行直到它的两个方面的极端时，就出现了罪恶，它在其沿着无限小这方面的不可察觉的道路上是不知不觉暗暗钻进来的；而在其沿着无限大这方面，罪恶则是大量地出现；从而我们便陷没在罪恶里面而再也看不到德行。我们就在完美的本身上被绊住了。

329—257（358）273—223

人既不是天使，又不是禽兽；但不幸就在于想表现为天使的人却表现为禽兽。

325—166（359）270—224

我们保持我们的德行并不是由于我们自身的力量，而是由于两种相反罪恶的平衡，就像我们在两股相反的飓风中维持着直立那样。取消这两种罪恶中的一种，我们就会陷入另一种。

376—282（360）563—225

斯多噶派所提出的东西是那么困难而又那么虚妄。

斯多噶派提出：凡是没有高度智慧的人都是同等地愚蠢和罪恶，就像是那些刚好沉到水面以下的人们一样。

371—804（363）747—258

Nihil tam absurde dici potest quod non di catur ab aliquo philosophorum．论占卜。〔没有任何东西是如此荒谬，以致于不能被某一位哲学家所谈到。〕

Quibusdam destinatis sententiis consecrati quae non probant coguntur defendere．西。〔投身于成见的人，就不得不辩护他们所不能证明的东西。〕

Id maxime quemque decet，quod est cujusque suum maxime．〔对每一个人最合适的东西，也就是对他最好的东西。〕

Paucis opus est litteris ad bonam mentem．〔美好的心性并不需要读很多的著作。〕

372—802（364）256—257

Rarum est enim ut satis se quisque vereatur.〔一个人能充分尊重自己，是罕有的事。〕

Nihil turpius quam cognitioni assertionem praecurrere.〔最可耻的事莫过于还不认识就先肯定。〕

Nec me pudet, ut istos, fateri nescire quid nesciam.〔我不象他们那样耻于承认不懂得自己所不懂的东西。〕

263—232（365）838—184

思想——人的全部的尊严就在于思想。

因此，思想由于它的本性，就是一种可惊叹的、无与伦比的东西。它一定得具有出奇的缺点才能为人所蔑视；然而它又确实具有，所以再没有比这更加荒唐可笑的事了。思想由于它的本性是何等地伟大啊！思想又由于它的缺点是何等地卑贱啊！

然而，这种思想又是什么呢？它是何等地愚蠢啊！

96—59（367）272—389

苍蝇的威力：它们能打胜仗，能妨碍我们灵魂的活动，能吃掉我们的肉体。

97—228（369）811—469

对一切的理智运用来说，记忆都是必要的。

98—952（370）265—425

〔偶然的机会引起了思想，偶然的机会也勾销了思想；根本没有可以保留思想或者获得思想的办法。

思想逃逸了，我想把它写下来；可是我写下的只是它从我这里逃逸了。〕

100—146（372）254—364

正要写下我自己的思想的时候，它却时而逃逸了；然而这使我记起了自己的脆弱，以及自己时时刻刻都会遗忘；这一事实所教导我的并不亚于我那被遗忘的思想，因为我祈求的只不过是要认识自己的虚无而已。

71—44（373）267—461

怀疑主义——我要在这里漫无顺序地写下我的思想，但也许并非是一种毫无计划的混乱不堪：这才是真正的顺序所在，它将永远以无顺序的本身表明我的对象。假如我把它处理得顺序井然，我就对我的题目给予了过份的荣誉，因为我正是想要显示它是不可能有顺序的。

185—70（374）260—350

最使我惊讶的，就是看到每个人都不惊讶自己的脆弱。人们在认真地行动着，每个人都追随自己的情况；并非因为追随它事实上有什么好处（既然它只不过是时尚），而是仿佛每个人都确凿地知道理性和正义在哪里。他们发见自己没有一次不受骗；可是由于一种可笑的谦逊，他们却相信那是他们自己的过错，而不是他们永远自诩有办法的过错。然而最妙的就是世上这种人竟有那么多，他们为了怀疑主义的光荣而不作怀疑主义者，以便显示人是很可能具有最奇特的见解的；因为他居然能够相信自己并不处于那种天赋的、不可避免的脆弱之中，反倒相信自己是处于天赋的智慧之中。

最能加强怀疑主义的，莫过于有些人根本就不是怀疑主义者；假如人人都是怀疑主义者，那末他们就错了。

252—290（375）99—361

〔我一生中曾有过很长的时期是相信有正义的，而在这一点上我并没有错；因为按照上帝愿意向我们所作的启示来说，的确是有正义的。然而我却不是这样加以理解的，而正是在这上面我犯了错误；因为我相信我们的正义本质上是公正的，并且我有办法认识它和判断它。然而我却多少次都发见自己的正确判断是错的，终于我就走到了不信任自己，然后也不信任别人。我看到所有的国家和所有的人都在变化；于是在我对真正正义的判断经过许多次变化之后，我就认识到我们的天性也只不过是一场不断的变化而已，而我从此以后却再也没有变化；假如我有变化的话，我就可以证实我的见解了。

怀疑主义者的阿赛西劳斯变成了教条主义者。〕

187—255（377）345—509

谈论谦卑，这对于虚荣的人乃是骄傲的材料，对于谦卑的人则是谦卑的材料。因此谈论怀疑主义，对于坚信的人便是坚信的材料；很少有人是在谦卑地谈论谦卑的，很少有人是在贞洁地谈着贞洁的，很少有人是在怀疑中谈论怀疑主义的。我们只不外是谎话、两面性和矛盾而已，我们在向自己隐瞒自己并矫饰着自己。

327—289（378）561—462

怀疑主义——极端的精神就被人指责为癫狂，正象极端缺少精神一样。除了中庸之外，没有别的东西是好的。是大多数人确定了这一点，谁要是无论在哪一端想躲开它，他们就会咬住不放。我在这方面并不固执己见，我很同意人们把我安置在这里，而且我拒绝居于下端，并非因为它在下面，而是因为它是一端；因为我也要同样地拒绝把我放置在上面。脱离了中道就是脱离了人道。人的灵魂的伟大就在于懂得把握中道；伟大远不是脱离中道，而是绝不要脱离中道。

326—105（379）604—463

自由过份并不是好事。享有一切必需品并不是好事。

229—913（380）547—386

一切良好的格言，世界上都有了；只是有待我们加以应用。例如：

我们并不怀疑：为了保卫公共幸福应该不惜自己的生命；但是为了宗教，却不如此。

人与人之间存在着不平等是必要的，这一点是真的；但是承认了这一点就不仅是对最高的统治权、而且也是对最高的暴政，大开方便之门。

放松一下精神是必要的；然而这就向最大的恣纵无度打开了大门。——让我们标志出它的限度来吧。——可是事物是根本没有界限的：法律虽想把它们安置在那里面，而精神却不能忍受它。

85—58（381）543—388

如果我们太年轻，我们就判断不好；如果太年老，也一样。如果我们想得不够，如果我们想得太多，我们就会顽固不化，我们就会因而头脑发昏。如果我们完成了自己的作品之后仓促之间加以考察，我们对它就一心还是先入为主的成见；如果是时间太长之后，我们又再也钻不进去了。站得太远或是太近来观看绘画，也是这样；仅仅有一个不可分之点才是真正的地方：其余的则不是太近，就是太远，不是太高，就是太低。在绘画艺术上，透视学规定了这样一个点。然而在真理上、在道德上，有谁来规定这样一个点呢？

87—706（383）527—392

生活没有规律的人向生活有秩序的人说，正是这些人背离了自然，而他们却自信是在遵循自然的；正象坐在船里的人自信是岸上的人在移动那样。这种说法对一切方面都是类似的。一定要有一个定点，才好做出判断。港岸可以判断坐在船里的人；可是我们在道德方面又以哪里为港岸呢？

250—362（384）98—432

矛盾是真理的一个坏标志：有许多确凿的事物是有矛盾的；有许多谬误的事物又没有矛盾。矛盾既不是谬误的标志，不矛盾也不是真理的标志。

228—298（385）208—390

怀疑主义——每件事物在这里都是部份真确的，部分谬误的。根本真理却不是这样；它是完全纯粹的而又完全真确的。这种混杂玷污了真理并且消灭了真理。没有什么是纯粹真确的；因而当真确是指纯粹真确的时候，也就没有什么是真确的了。人们说，杀人千真万确是坏事；是的，因为我们十分认识坏事和谬误。然而人们所说的好事又是什么呢？是贞洁吗？我说不是的，因为世界将会绝种的。是婚姻吗？不是的；节欲要更好的多。是戒杀吗？不是的，因为无秩序将是可怕的，而且坏人将会杀死所有的好人。是杀人吗？不是的，因为那会毁灭人性。我们只不过具有部分的真和善，同时却渗杂着恶和假。

380—261（386）37—51

如果我们每夜都梦见同一件事，那么它对我们的作用就正如同我们每天都看到的对象是一样的。如果一个匠人每晚准有十二小时梦见自己是国王，那么我相信他大概就象一个每晚十二小时都梦见自己是匠人的国王是一样地幸福。

如果我们每夜都梦见我们被敌人追赶并且被这种痛苦的幻景所刺激，又如果我们每天都在纷繁的事务里面度过，象是我们旅行时那样；那么我们受的苦就和这些是真的时大概是一样的；并且我们就会害怕睡觉，正象我们怕当真会遇到这类不幸时我们就要担心睡醒是一样的。而且实际上它也差不多会造成象真实情况一样的恶果。

但是因为梦是各不相同的，而且同一个梦也是纷乱的，所以我们梦中所见到的就比我们醒来所见到的，其作用要小得多；这是由于醒有连续性的缘故，但它也并不是那么地连续和均衡乃至于绝无变化，仅只是并不那么突然而已，除非它是在很罕见的时候，例如在我们旅行时，那时我们就说：“我好象是在做梦”；因为人生就是一场稍稍不那么无常的梦而已。

382—291（387）86—391

〔可能有真正的证明；但这一点并不确定。因而这一点并没有证明别的，只不过证明了连一切都不确定也并不确定而已；这是怀疑主义的光荣。〕

367—123（389）693—394

《传道书》指出，人若没有上帝就会沦于对一切都无知，并且会沦于无可避免的不幸。因为既有愿望而又无能为力乃是不幸的事。现在，他想能够幸福并把握某些真理；可是他却既不能知道，又不能不希望知道。他甚至于也不能怀疑。

383—213（392）206—525

反对怀疑主义——〔……因而这是一件奇怪的事，即我们不能对这些东西加以界说，而又不把它们弄得模糊不清，虽则我们是完全明确地在谈它们。〕我们假设所有的人都以同样的方式理解它们；然而我们假定这一点却是毫无理由的，因为我们对这一点并没有任何证据。我的确看到人们在同样的情况下都在使用这些字眼，而且每当有两个人看到一个物体改变位置时，他们两个人就都以同样的字眼来表达对这同一个客体的看法，他们双方都在说它移动了；于是我们便从这种使用字句的一致性里得出了一种有关思想一致性的强烈推测。然而这一点在最后定案时却不是绝对令人信服的，尽管我们很可以打赌说它是肯定的，因为我们知道我们常常会从不同的前提之中得出同样的结论来。

这一点至少足以混淆问题，并非这一点可以绝对地扑灭向我们保证着这些事物的那种天赋光芒，学院派或许会胜利；然而这一点却使得它黯然无光，并困恼了教条主义者，这是怀疑主义党徒的光荣；怀疑主义者正在于这种含混不清的含混性以及某种令人可疑的蒙昧性，我们的怀疑并不能消除其中全部的光芒，而我们天赋的光明也不能扫清品中全部的阴霾。

271—243（396）245—592

有两件东西把全部的人性教给了人：即本能和经验。

255—218（397）595—593

人的伟大之所以为伟大，就在于他认识自己可悲。一颗树并不认识自己可悲。

因此，认识〔自己〕可悲乃是可悲的；然而认识我们之所以为可悲，却是伟大的。

269—220（398）592—594

这一切的可悲其本身就证明了人的伟大。它是一位伟大君主的可悲，是一个失了位的国王的可悲。

256—129（399）489—595

我们没有感觉就不会可悲；一栋破房子就不会可悲。只有人才会可悲。Ego vir videns.〔我是遭遇过的人。〕

278—223（400）235—598

人的伟大——我们对于人的灵魂具有一种如此伟大的观念，以致我们不能忍受它受人蔑视，或不受别的灵魂尊敬；而人的全部的幸福就在于这种尊敬。

284—222（402）435—599

人的伟大是哪怕在自己的欲念之中也懂得要抽出一套可赞美的规律来，并把它绘成一幅仁爱的画面。

276—91（404）451—596

人的最大的卑鄙就是追求光荣，然而这一点本身又正是他的优异性的最大的标志，因为无论他在世上享有多少东西，享有多少健康和最重大的安适，但假如他不是受人尊敬，他就不会满足。他把人的理智尊崇得那么伟大，以致无论他在世上享有多大的优势，但假如他并没有在别人的理智中也占有优势地位，他就不会惬意的。那是世界上最美好的地位，无论什么都不能转移他的这种愿望；而这就是人心之中最不可磨灭的品质。

而那些最鄙视人并把人等同于禽兽的人们，他们也还是愿望着被人羡慕与信仰的，于是他们就由于自己本身的情操而自相矛盾了；他们的天性来得比一切都更加有力，他们的天性之使他们信服人的伟大要比理智之使他们信服人的卑鄙更加有力得多。

143—119（405）453—602

矛盾——骄傲可以压倒一切可悲。人要末是隐蔽其自己的可悲；要末是假若他揭示了自己的可悲，他便认识了可悲而光荣化了自己。

141—137（407）551—619

当恶意有理智在自己这一边的时候，它就变得傲慢并以其全部的光彩来炫耀理智。当严肃性或严厉的选择并没有能成就真正的美好，而必须回过头去追随天性时，它就由于这场向后转而变得傲慢。

279—134（408）491—620

恶是容易的，其数目无限多；而善却几乎是唯一无二的。然而有某种恶却和人们所谓的善是一样地难于发见；因此之故，人们就往往把那种特殊的恶当作了善。简直是需要有超凡伟大的灵魂才能够很好地达到它也象达到善一样。

268—221（409）433—621

人的伟大——人的伟大是那样地显而易见，甚至于从他的可悲里也可以得出这一点来。因为在动物是天性的东西，我们于人则称之为可悲；由此我们便可以认识到，人的天性现在既然有似于动物的天性，那末他就是从一种为他自己一度所固有的更美好的天性里面堕落下来的。

因为，若不是一个被废黜的国王，有谁会由于自己不是国王就觉得自己不幸呢？人们会觉得保罗哀米利乌斯不再任执政官就不幸了吗？正相反，所有的人都觉得他已经担任过了执政官乃是幸福的，因为他的情况就是不得永远担任执政官。然而人们觉得柏修斯不再作国王却是如此之不幸，——因为他的情况就是永远要作国王，——以致人们对于他居然能活下去感到惊异。谁会由于自己只有一张嘴而觉得自己不幸呢？谁又会由于自己只有一只眼睛而不觉得自己不幸呢？我们也许从不曾听说过由于没有三只眼睛便感到难过的，可是若连一只眼睛都没有，那就怎么也无法慰藉了。

274—227（411）650—634

尽管我们全部的可悲景象窒息着我们、紧扼着我们的咽喉，但我们却有一种自己无法压抑的本能在引我们上升。

316—253（412）598—628

人的理智与感情之间的内战。

假如只有理智而没有感情，……

假如只有感情而没有理智，……

但是既有这一个而又有另一个，既要与其中的一个和平相处就不能不与另一个进行战争，所以他就不能没有战争了；因而他就永远是分裂的，并且是自己在反对着自己。

317—249（413）251—601

这场理智对感情的内战就把向望和平的人分成两派。一派愿意否定感情而变为神明；另一派则愿意否定理智而变为禽兽。〔戴巴鲁〕。然而他们无论是哪一派都做不到这一点；于是理智就永远逗留着，它控诉感情的卑鄙和不义，它搅乱了那些委身于其中的人们的安宁；同时感情也是永远活跃在那些想要否定它的人们的身上。

184—127（414）468—629

人是那么地必然要愚妄，以致于不愚妄竟以另一种愚妄的姿态而成为了愚妄。

254—242（415）628—438

人性可以通过两种方式加以考察：一种是根据他的目的，这时候人就是伟大无比的；另一种是根据群体，正如我们要成群地来判断马性和狗性就得看它的驰骋et animum arcendi那样，这时候人就是邪恶下流的。这是两种方式，它们使我们对人作出了不同的判断，并引起了哲学家们那么多的争论。

因为每一方都否认了另一方的假设；一方说：“人并不是为了那种目的而生的，因为他的一切行为都与之背道而驰”；另一方则说：“当他做出这些卑鄙的行为时，他就背离了他的目的。”

314—237（416）594—580

为波罗。

伟大与可悲——可悲是由伟大里面结论出来的，伟大是由可悲里面结论出来的；一方是以伟大为证据而格外结论出可悲来，而另一方则正是根据可悲本身推论而格外有力地结论出伟大来；凡是一方所能用以说明伟大的一切，就只是为另一方提供了结论出可悲来的论据；因为我们越是从高处跌落下来，也就越发可悲，而在另一方则恰好相反。他们每一方都被一场无休止的循环带到了另一方；能确定的就只是：随着人们之具有光明，他们就会发见人身上既有伟大又有可悲。总之，人认识自己是可悲的：他是可悲的，因为他本来就是的；但他又确实是伟大的，因为他认识可悲。

315—161（417）479—448

人的这种两重性是如此之显着，以致于有人以为我们具有两个灵魂。一个单一的主体，在他们看来仿佛是不可能这样的，并且如此之突然地使内心从一种过分的傲慢转化为一种可怕的沉沦。

328—236（418）492—449

使人过多地看到他和禽兽是怎样的等同而不向他指明他的伟大，那是危险的。使他过多地看到他的伟大而看不到他的卑鄙，那也是危险的。让他对这两者都加以忽视，则更为危险。然而把这两者都指明给他，那就非常之有益了。

绝不可让人相信自己等于禽兽，也不可等于天使，也不可让他对这两者都忽视；而是应该让他同时知道这两者。

332—18（419）589—450

我不能容许人依赖自己，或者依赖别人，为的是好使他们既没有依靠又没有安宁……。

330—245（420）259—201

如果他抬高自己，我就贬低他；如果他贬低自己，我就抬高他；并且永远和他对立，直到他理解自己是一个不可理解的怪物为止。

333—39（421）593—441

我要同等地既谴责那些下定决心赞美人类的人，也谴责那些下定决心谴责人类的人，还要谴责那些下定决心自寻其乐的人；我只能赞许那些一面哭泣一面追求着的人。

331—234（423）774—440

对立性。在已经证明了人的卑贱和伟大之后——现在就让人尊重自己的价值吧。让他热爱自己吧，因为在他身上有一种足以美好的天性；可是让他不要因此也爱自己身上的卑贱吧。让他鄙视自己吧，因为这种能力是空虚的；可是让他不要因此也鄙视这种天赋的能力。让他恨自己吧，让他爱自己吧：他的身上有着认识真理和可以幸福的能力；然而他却根本没有获得真理，无论是永恒的真理，还是满意的真理。

因此，我要引人渴望寻找真理并准备摆脱感情而追随真理（只要他能发见真理），既然他知道自己的知识是怎样地为感情所蒙蔽；我要让他恨自身中的欲念，——欲念本身就限定了他，——以便欲念不致于使他盲目做出自己的选择，并且在他做出选择之后也不致于妨碍他。

437—248（424）747—486

所有这些对立，看来仿佛是最使我远离对宗教的认识的，却是最足以把我引向真正宗教的东西。

第七编：道德和学说

370—300（425）590—447

第二部。论人没有信仰就不能认识真正的美好，也不能认识正义。

——人人都寻求幸福，这一点是没有例外的；

无论他们所采用的手段是怎样的不同，但他们全都趋向这个目标。使得某些人走上战争的，以及使得另一些人没有走上战争的，乃是同一种愿望；这种愿望是双方都有的，但各伴以不同的观点。意志除了朝向这个目的而外，就决不会向前迈出最微小的一步。这就是所有的人，乃至于那些上吊自杀的人的全部行为的动机。

可是过了那么悠久的岁月之后，却从不曾有一个没有信仰的人到达过人人都在不断瞩望着的那一点。人人都在尤怨：

君主、臣民，贵族、平民，老人、青年，强者、弱者，智者、愚者，健康人、病人，不分国度，不分时代，不分年龄和境遇。

一场如此悠久、如此持续而又如此一致的验证，应该是很可以令我们信服，我们是无力凭借自己的努力而达到美好的了；然而先例并没有教导我们什么。从来都不会有那么完全的相似，乃至于竟不存在某些细微的分歧；因此之故，我们就期望着我们的期望在这种场合之下将不致于象是在别的场合那样受欺骗。从而，既然当前永远都满足不了我们，经验便捉弄我们，并引导我们从不幸到不幸，直到构成它那永恒峰顶的死亡为止。

然则，这种渴求以及这种无能向我们大声宣告的又是什么呢？——假如不是说人类曾经一度有过一种真正的幸福，而现在人类却对它仅只保留着完全空洞的标志和痕迹，人类在徒劳无益地力求能以自己周围的一切事物来填充它，要从并不存在的事物之中寻求他所不能得之于现存事物的那种支持。然而这一切都是做不到的，因为无限的深渊只能是被一种无限的、不变的对象所填充，也就是说只能被上帝本身所填充。

惟有上帝才是人类真正的美好；而自从人类离弃了上帝以后，那就成了一件稀罕的事了；自然界中没有任何东西能够取代上帝的地位：星辰、天空、大地、原素、植物、白菜、韭菜、动物、昆虫、牛犊、蛇蝮、病热、疫疠、战争、饥馑、罪行、浪荡、乱伦。而且自从人类丧失了真正的美好以来，一切对他们就都可能显得是同等地美好，甚至于他们自身的毁灭，尽管这是那样地违背上帝、违背理智而又违背整个的自然。

有人求之于权威，另有人求之于好奇心或求之于科学，又有人求之于肉欲。还有人事实上已经是更接近它了，他们以为人人都在渴求着的那种普遍的美好，必然不应该只存在于任何个别的事物；个别的事物只能为一个人所独享，若是分享时，则它使它的享有者由于缺少了自己所没有的那部分而感受到的痛苦，将更有甚于它由于带给它的享有者的那部分欢愉而使之感受到的满足。他们认识到真正的美好应当是那种为所有的人都能同时享有的美好，既不会减少，也不会使人嫉妒，也没有人会违背自己的意愿而丧失它。而他们的理由是，这种愿望既然对人是天赋的，——因为它必然是人人都有的，并且是不可能没有的，——所以他们就由此结论说……。

368—301（426）780—433

真正的本性既经丧失，一切就都变成了它的本性；正如真正的美好既经丧失，一切就都变成了它的真正的美好。

275—312（427）450—443

人类并不知道要把自己放在什么位置上。他们显然是走入了歧途，从自己真正的地位上跌下来而再也找不到它。他们到处满怀不安地而又毫无结果地在深不可测的黑暗之中寻找它。

369—101（429）615—448

人类的卑贱，竟至于向禽兽屈服，竟至于崇拜禽兽。

483—309，437（430）570—487

为波罗（在已经解说过不可理解性之后再开始）——人类的伟大与可悲是那样地显而易见，所以真正的宗教就必然要教导我们：人类既有着某种伟大的大原则，同时又有着一种可悲的大原则。因而它就必须为我们说明这些可惊可异的相反性的原因。为了使人幸福，它就必须向人们揭示：上帝是存在的；我们有爱上帝的义务；我们真正的福祉就存在于上帝之中，而我们惟一的罪过就是脱离上帝；它应该承认我们是被黑暗所充满着的，黑暗妨碍了我们去认识上帝和热爱上帝；这样我们的义务就迫使我们要爱上帝，而我们的欲念却使我们背弃上帝，我们被不正义所充满着。它必须能向我们说明，我们之所以要对上帝并对我们自己的美好做出这种反对的原因。它必须能教导我们如何去补救这些无能为力以及获得这些补救的办法。让我们就据此来检察世界上的各种宗教吧，让我们看看除了基督教而外，有没有任何一种别的宗教是能满足这些的。

提出我们自身之内的美好作为全部的美好，这就是哲学家了吗？真正的美好就在这里面吗？他们找到了对我们苦难的补救之道吗？把人置于与上帝相等的地位，是不是就可以医治好人们的虚妄了呢？把我们等同于禽兽的那些人，以及给了我们地上的欢乐作为全部的美好、甚至于是在永生中的美好的那些回教徒，他们是不是就给我们的欲念带来了补救之道呢？可是，又有哪种宗教能教导我们医治好骄傲和欲念呢？到底又有哪种宗教能教导我们认识我们的美好、我们的义务、使我们背弃了宗教的种种脆弱性、这些脆弱性的原因、能够医治它们的补救之道以及获得这些补救之道的办法呢？

其他一切的宗教都做不到这一点。让我们来看上帝的智慧能做出什么吧！

它说：“不要期待真理，也不要期待人们的慰藉。我就是那个曾经造成了你的人，唯有我才能教导你知道你是谁。然而你现在已经不是我当初造成你的那种样子了。我创造的人是神圣的、无辜的、完美的；我使他充满光明和智慧；我把我的光荣和奇迹传给他。那时候人的眼睛看见过上帝的庄严，他那时候还没有陷入使他盲目的种种黑暗之中，也没有陷入使他痛苦的那种死亡和种种可悲之中。然而他却不能承受这样大的光荣而不沦于虚妄。他想使自己成为自己的中心，而不靠我的帮助。他躲避我的统辖；于是，由于他渴望在自身之中寻求自己的福祉而使他自己能与我对等，我就把他委弃给他自己；并且我使原来对他俯首听命的被创造物都起来反抗，使它们都成了他的敌人：从而人类今天就变得有似于禽兽，并且是那样地远离了我，以致他差不多再也没有一点对他的创造者的矇眬的光明了；他的全部知识都已经熄灭与混乱到了那种地步！独立于理智之外并且往往成为理智的主宰的感官，把他引向追求欢乐。一切被创造物不是在刺痛他就是在引诱他，并且不是在以其力量屈服他就是在以其甜蜜迷惑他，从而便统治了他；这是格外可怕而又格外横暴的一种统治。

“这便是人类今天所处的状态。他们也还残存着他们第一天性中的某些微弱无力的幸福本能，但他们却已投身于已经成为他们第二天性的那种盲目与欲念的可悲状态之中了。

“从我向你们所指示的这条原则，你们就可以认识那么多的相反性的原因了；这些相反性曾经使得人人都惊异，并把他们分为如此之分歧的各种情操。现在就来观察一下那么多可悲的考验所无法窒息的那种伟大与光荣的全部运动吧，就来看看其原因是不是必定不会在另一种天性之中吧”。

为明天的波罗而写（拟人式）——“人们啊！你们在你们的自身之中寻求对你们那种可悲的补救之道，那是枉然的。你们全部的光明所能达到的只不过是认识到，你们绝不会在你们自身之中找到真理或者美好。哲学家们曾向你们这样允诺过，而他们并没有做到。他们既不知道你们真正的美好是什么，也不知道你们真正的状态是什么。他们对你们的祸患连认都不认得，又怎么能提供补救之道呢？你们的大患就在于引你们脱离上帝的骄傲和把你们束缚于地上的欲念；而他们所做的事却无非至少也是在培养这两种大患中的一种。如果他们向你们提出以上帝为目的，那也不过是为了激起你们的高傲；他们使你们想到，你们由于你们的本性就类似于并且吻合于上帝。而那些看出了这种提法的虚妄的人，则又把你们投上了另一个悬崖绝壁；他们使你们理解到你们的本性和禽兽的本性是相像的，并引你们到动物也享有的种种欲念里面去追求你们的美好。可以治疗你们不义的办法并不在这里，那是这些聪明人根本就不认识的。惟有我才能使你们理解到你们是什么，而……”

亚当，耶稣基督。

如果你们与上帝合一，那乃是由于神恩，而不是由于天性。如果你们屈卑，那乃是由于忏悔，而不是由于天性。

因而，这种双重的能力……。

你们并不是处于你们被创造时的状态。

这两种状态既然都是公开的，所以你们就不可能不认识它们。追索你们的行动吧；观察你们自己吧，看看你们是不是不能发见这两种天性的活生生的特征吧。在单一的主体里能发见有这么多的矛盾吗？

不可理解。——一切不可理解的并没有中止其存在。

无穷数。无限的空间等于有限。

——上帝与我们合一，这是无法置信的。——这种想法仅只是从我们卑贱的观点得出来的。但假如你对它的确是真诚的话，那么就请追随它也像我走得一样远吧；就请承认我们确实是那样卑贱，以致我们只凭自己并不能认识上帝的仁慈是否会使我们配得上他。因为我很愿意知道这种动物——他们承认自己是那么地脆弱——何以能有权来衡量上帝的仁慈并给它加以自己的幻想所提示的种种限制。他对于上帝是什么知道得那么少，以致于他也并不知道他自己是什么；而且他对于他自己状态的看法也是完全混乱的，所以他不敢说上帝就不能使他有能力与上帝交通。

可是我要问他，除了认识上帝因而爱上帝之外，上帝是否还向他要求别的东西；他既然天生能够热爱又能够有知识，何以他相信上帝就不能使自己为他所认识并为他所热爱？毫无疑问，他至少认识他自己是存在的并且是热爱某些东西的。

因而，假如他在自己所处的黑暗之中窥见了某些东西，假如他在地上的事物之中发见了有某些可爱的主题；那末——假使上帝给了他以上帝自己的本质的某些光芒的话，——为什么他就不能用使上帝高兴与我们相交通的那种方式来认识上帝并热爱上帝呢？因此，在这类推理过程之中毫无疑问地包含有一种站不住脚的假设，尽管它看来仿佛是奠立在一种外表上很谦逊的基础之上的样子，但假若它不能使我们承认：我们自身既不知道我们是什么，所以只能是从上帝那里学到这一点，那末它就既不是真诚的，也不是合理的。

“我的意思并不是要你把自己的信仰毫无理由地屈从我，我也不是想以专制来压服你。我也并不自命能向你说明一切事物的道理。为了调和这些相反性，我想以令人信服的证明使你明确地看到我身上的神圣的标志，它们会使你信服我是什么，并以你所不能拒绝的奇迹和证明而给我带来权威；于是你就可以毫不……地相信我所教导你的那些东西，当你除了根据你自身并不能认识它们的是非而外就再也找不到别的理由可以拒绝它们的时候。

“上帝愿意赎救人类，并对追求得救的人们敞开得救之门。然而人类却使他们自己那样地不配得救，以致于上帝由于某些人的顽固不化的缘故，便拒绝给他们以他出于仁慈——这种仁慈本不是这些人的应份——而赐给别人的东西；这是完全正当的。假设他曾愿意克服最顽固不化的人的抝执的话，那末他只消向他们那么昭彰地显示出自己来，使得他们无法怀疑他那本质的真实，就可以做到这一点了；就象到了世界末日将会出现的那样，那时将充满着雷霆的巨响与自然界的颠倒混乱，以致死者将要复活而最盲目的人也将要看见。

“他想在他的仁慈来临之中显现，但不是以这种方式；因为既然有那么多的人都使自己配不上他的仁恩，所以他就愿意让他们被剥夺了他们所并不想要的那种美好。因而，他若是以一种昭彰显着地神明的方式而出现并绝对能令所有的人都信服，那便是不恰当的了；然而，他若以如此之隐蔽的一种方式而到来，以致他竟不能被那些真诚在追求他的人们所认识，那也是不恰当的。对那些人，他确曾愿意使他自己完全能被认识；这样，他既愿意公开地向那些全心全意在追求他的人显现，而又要向那些全心全意在躲避他的人隐蔽起来，他便节制了人们对他的认识，从而他就使得自己的标志为那些追求他的人看得见，而又为那些不追求他的人看不见。对那些一心渴望看得见的人，便有足够多的光明；而对那些怀着相反的心意的人，便有足够多的幽晦。”

388—394（431）816—489

没有任何别的宗教曾经认识到人是最优越的被创造物。有的宗教很好地认识到了人的优越性的真实，便把人类对自己本身天然所怀有的卑贱情操当作是卑鄙可耻和忘恩负义；而另有的宗教很好地认识到了那种卑贱是何等地有效，便以一种高傲的讥讽来对待同样是属于人们天然所有的那些伟大的情操。

有的宗教说：“抬起你的眼睛仰望上帝吧；看看上帝吧，你是和他相类似的，而他创造了你就是为了崇拜他。你可以使自己和他类似；只要你愿意追随智慧，智慧就将使你和他相同”。艾比克泰德说：“自由的人们啊，抬起你们的头来吧。”另有的宗教则向人说：“低下你们的眼睛俯视地面吧，你们只是一些可怜的虫豸，看看禽兽吧，你们就是它们的同伍”。

然则，人类将会变成什么呢？他们将等同于上帝呢，还是等同于禽兽呢？何等可怕的距离啊！然则，我们将成为什么呢？从这一切里，谁还能看不到：人类已经走入歧途，人类已经从自己的位置上堕落下来，他们满怀不安地在追求它，但再也不能找到它。然则，谁能引导他们到那里呢？最伟大的人也没有能做到这一点。

438—246（434）223—492

怀疑主义者的主要力量——我撇开次要的——就是，在信仰与启示之外，除非我们根据自己身上天然所感受到的东西，否则就无从确定这些原则是不是真理。然而这种天然的感受并不是有关它们真理的一种令人信服的证明；因为既然除了信仰而外就不能确定人类究竟是被一个善良的上帝、还是被一个作恶的魔鬼所创造的，抑或只是出于偶然，所以我们所接受的这些原则究竟（就我们的根源来说）是真是假还是不确定，也就有疑问了。还有，除了信仰而外就没有人能有把握说自己究竟是醒着的还是睡着的；这是由于我们在睡梦中坚信自己是醒着的，正如我们真正醒着时一样，我们相信看到了空间、数目和运动，我们感到了时间流驶，我们计算着它；并且最后我们还象醒着一样地在行动着；从而根据我们的自白一生就有一半是在睡梦中度过的，这时不管它向我们表现什么样子，但我们并没有任何真确的观念；既然我们这时的一切感受都是幻象，那末谁又能知道一生中我们自以为是醒着的那一半，就不是另一场与前一次（当我们自以为是睡梦时，我们却从其中醒了过来的）略有不同的梦了呢？

〔假如我们梦见在一起，而这些梦又偶然相符，——这是常有的事，——而我们醒来却是孤独的，那末谁又能怀疑我们竟会不相信事情是被颠倒过来的呢？最后，我们既然常常梦见我们在做梦，梦上加梦，那末难道不可能我们一生中自以为是醒着的那一半，其本身也就只不过是一场梦境而已么？其他的梦就都是嫁接在这场梦上面，这场梦我们要到死才会醒过来，而在这场梦中我们所具有的真与善的原则，就正象在自然的梦里是同样地稀少；或许这些激荡着我们的种种不同的思想都只不过是幻念，正如时间的流逝或者我们梦中的幻景那样？〕以上便是双方的主要论据之所在。

我将撇开次要之点，例如怀疑主义者所提出的反对习俗、教育、风尚、国度的影响以及诸如此类的言论；这些东西尽管束缚着绝大部分只会根据这类虚幻的基础而进行教条化的普通人，却被怀疑主义者不费吹灰之力就给推翻了。如果这还不足以说服我们，那末我们只消看一看他们的书，我们立刻就会被说服的，或许还嫌太多了呢。

我要谈一下教条主义者独一无二的强点，那就是当我们满怀信心并真诚地在讲话的时候，我们是无法怀疑自然的原则的。怀疑主义者则用我们起源（其中包括我们天性）的不可靠性这些字样来反驳这一点；而教条主义者自从世界存在以来就一直在对此进行答辩。

这是一场人与人之间的公开战争，每个人都必定要参与这场战争的，并且必然地不是站到教条主义的行列，就是站到怀疑主义的行列。因为凡是想要保持中立的人首先就是怀疑主义者；这种中立性就是犹太神秘哲学的本质：凡不反对他们的人就是出色地在拥护他们。〔他们的优点就表现在这里。〕他们并不拥护他们自己，他们是中立的、无动于中的、对一切都置身局外，对自己也不例外。

然则，人在这种状况之下该怎么办呢？他将怀疑一切吗？

他将怀疑自己是醒着的吗？是有人在针刺他吗？是有人在火烧他吗？他要怀疑自己是否在怀疑吗？他将怀疑自己是否存在吗？我们并不能达到这种地步；并且我还要指出，事实上从来就不曾有过完全彻底的怀疑主义者。天性在支持着软弱无力的理性，并且禁止它夸大到那一步。

然则反之，他将要说他确实是掌握了真理么？但禁不起别人一追究，他就只好表明自己并没有任何资格这样说，并且不得不放弃自己的据点。

因而，人是怎样的虚幻啊！是怎样的奇特、怎样的怪异、怎样的混乱、怎样的一个矛盾主体、怎样的奇观啊！既是一切事物的审判官，又是地上的蠢材；既是真理的贮藏所，又是不确定与错误的渊薮；是宇宙的光荣而兼垃圾。

谁能来排解这场纠纷呢？天性挫败了怀疑主义者，而理智又挫败了教条主义者。人们啊，你们在以你们的天赋的理智探索你们的真实情况倒底是什么样子，但你们自己将会变成什么样子呢？你们既不能躲避这两派之中的一派，又不能支持任何一派。

高傲的人们啊，就请你们认识你们自己对于自己是怎样矛盾的一种悖论吧！无能的理智啊，让自己谦卑吧；愚蠢的天性啊，让自己沉默吧；要懂得人是无限地超出于自己的，从你的主人那儿去理解你自己所茫然无知的你那真实情况吧。

谛听上帝吧。因为归根结底，假如人从来就不曾腐化，那么他就会确有把握在他的清白无辜之中既享有真理又享有福祉了；而假如人从来就只是腐化的，那么他就既不会对真理、也不会对赐福具有任何观念了。然而，尽管我们是不幸的，——这更有甚于假如我们的境况之中根本就没有伟大，——我们却既有着对幸福的观念，而又不能达到幸福；我们既感到真理的影子，而又只掌握了谎言；我们既不能绝对无知，而又不可能确实知道，所以我们曾经处于一种完美的境界而又不幸地从其中堕落下来，也就是再明显不过的了。

然而最可惊异的事却是：距离我们知识最遥远的神秘——也就是罪恶的传递这一神秘——竟是这样一种东西，没有它我们就不能够对我们自己具有任何知识！因为毫无疑问，没有什么比这种说法更能震惊我们理智的了，说是最初的人的罪恶竟使得那些如此之远离这一根源并且似乎是不可能参与这一罪恶的人也要有罪。这种传授在我们看来不仅是不可能的，而且甚至于似乎是非常之不公正的；因为为着一个不可能有意志的婴儿似乎是那么与之无关的一种罪恶——那是在他尚未出生的六千年之前就犯下了的——而永恒地惩罚一个婴儿；还能有什么比这更加违反我们可怜的正义准则的呢？的确没有什么能比这种学说更粗暴地触犯我们了；然而，没有这一一切之中最不可理解的神秘，我们就对于我们自己是不可理解的。我们境况的症结在这一深渊里是回环曲折的；从而人如果没有这一神秘，就要比这一神秘对人之不可思议更加不可思议。

〔由此看来，仿佛是上帝愿意使有关我们生存的难题为我们本身所不能理解似的，所以他才把这个症结隐蔽得那么高，或者最好是说隐蔽得那么深，以致于我们完全不可能达到它；从而就不是由于我们理智的高傲的活动而是由于理智的朴素的屈服，我们才能真正认识自己。

这些根据宗教之不可侵犯的权威而坚固奠定的基础，就使我们认识到信仰有两条同等永恒不变的真理：一条是人类处于创世记的状态或者说处于神恩的状态时，是被提高到整个自然界之上的，他们被创造得有似于上帝并且分享上帝的神性；另一条是人类在腐化与罪恶的状态时，他们就从前一种状态中堕落下来并且沦为与禽兽相似。

这两条命题是同样地坚固而确实。圣书明明白白向我们宣布过它们，圣书在有些地方说：Deliciae meae esse cum filiis hominum.〔我的喜悦与世人在一起。〕Effundam spiritum meum super omnem carnem.〔我要把我的精神倾注在一切肉身上。〕Diiestis〔你们是神〕，等等；而在另外的地方又说：Omnis caro faenum.〔一切血肉都是腐草。〕Homo assimilatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.〔人没有思想就可以比作禽兽，并且变成它们的同类。〕Dixi in corde meo de filiis hominum. 〔我心里在说为了世人。〕《传》第3章。

由此看来，显然人类是由于神恩而被创造得有似于上帝并分享他的神性，但没有神恩人类就有似于赤裸裸的禽兽了。〕

439—402（435）751—493

没有这种神圣的知识，则除了要末就是在他们以往的伟大所遗留给他们的那种内心的情操之中提高自己，要末就是在他们现有的脆弱的景象之中自甘堕落，此外人类又还能做什么呢？因为看不见全盘的真理，他们就不能达到完美的德行。有人把天性看成是完美无瑕的，另有人则看成是不可救药的，于是他们就无法逃避一切邪恶的这两大根源：即，不是骄傲，便是怠惰；因为〔他们〕只〔能〕要末是由于怯懦而委身于它，要末便由于骄傲而脱离它。因为如果他们认识人的优异性，他们就会忽视人的腐化，从而他们虽则很能避免怠惰，却陷入于高傲；而如果他们承认天性的不坚定，他们就会忽视天性的尊严，从而他们虽然很能避免虚荣，但这又坠入于绝望之中。由此便产生了斯多噶派与伊壁鸠鲁派、教条派与学院派等等各式各样的派别。

唯有基督的宗教才能治疗这两种邪恶，但并不是以世俗的智慧，由其中的一种驱除另一种，而是以福音书的朴素同时驱除这两者。因为它教导正义的人说，它可以提高他们直到分享神性本身；但在这种崇高的状态中，他们却仍然带有使他们终生屈从于错误、可悲、死亡、罪恶的全部腐化的根源。它又向最不虔敬的人宣告说，他们也能够得到他们救主的神恩。这样，就既使得为它所认可的那些人战栗而又慰抚了它所惩罚的那些人，于是它就以人人所共同的那种神恩与罪恶的双重能力而那么公正地以希望缓冲了恐惧。从而，它要比单独以理智所能够做到的更加无限使人谦卑，但又不令人绝望；它又比天性的骄傲更加无限使人高尚，但又不令人头脑发胀：它使人由此便很好地看到，既然唯有它才能免于错误与邪恶，所以就只有它才既能教诲人类而又能矫正人类。

因而，有谁能拒绝使人信仰它们和崇拜它们的那种上天的光明呢？因为我们在我们自身之中就感到了优异性的不可泯灭的特征，这难道不是比白日还更加明白的事吗？而我们又无时无刻不在体验着我们可哀叹的情况的作用，这难道不也是同样真确无疑的吗？因而，这种混沌与可怕的混乱除了是以一种如此之有力乃至不可能加以抗拒的声音在向我们宣布这两种状态的真理而外，又还能是什么别的呢？

197—65，97（436）444—494

脆弱性——人的一切职业都是为了获得财富；但他们不会有资格表明他们是根据正义而享有财富的，因为他们有的只不过是人类的幻想，他们也并无力量可以安然享有财富。关于知识，情形也是一样。因为疾病就可以把它夺走。我们既不能得到真理，也不能得到财富。

270—125（437）430—424

我们希望真理，而在自己身上找到的却只是不确定。

我们追求幸福，而我们找到的却只是可悲与死亡。

我们不可能不希望真理和幸福，而我们却既不可能得到确定也不可能得到幸福。这种愿望被留下给我们，既是为了惩罚我们，同样也是为了使我们感到我们是从何处堕落的。

415—247（438）511—434

如果人不是为了上帝而生的，为什么他又只是在上帝之中才感到幸福呢？如果人是为了上帝而生的，为什么他又如此之违背上帝呢？

421—130（441）581—246

就我而言，我承认当基督宗教一旦指示了这条真理，即人性已经腐化并且是从上帝那里堕落下来的，它就开启了我的眼睛到处都看到这一真理的特征：因为人性是这样的，它处处都标志着一个被失去了的上帝和一个腐化了的天性，既在人身之内、也在人身之外。

428—37（442）771—247

真正的人性、人的真正的美好和真正的德行以及真正的宗教，都是和知识分不开的东西。

427—252（443）578—469

伟大、可悲——随着我们所具有的光明愈多，我们所发见人类的伟大和卑贱也就愈多。普通人——那些更高级的人：哲学家，他们使得普通人惊异；——基督徒，他们却使得哲学家惊异。

因而，宗教只不过是使我们深刻地认识到我们愈有光明就愈会认得的东西而已；谁又会看到这一点而感到惊异呢？

425—717（447）705—230

我们能说，由于人们说过正义已经离开了大地，所以人们就已经认识了原罪吗？——Nemo ante obitum beatus est〔没有人在死前是幸福的〕；这是说，他们已经认识到永恒而真正的福祉是从死亡开始的吗？

419—427（450）601—490

如果我们并不认识自己充满着高傲、野心、欲念、脆弱、可悲与不义，那末我们就的确是瞎子。但如果我们虽认识它却并不想要得救，那末我们又该说一个人……什么呢？

因此，除了尊重一种对人类的缺点认识得是那么透澈的宗教而外，除了渴望一种能允诺那么值得愿望的补救之道的宗教真理而外；我们还能做什么呢？

134—404（451）228—233

人人都是天然彼此为仇的。我们在尽可能地运用欲念，好使它为公共福利而服务；但这只不过是伪装，是仁爱的假象，因为它归根结底只不外是仇恨。

133—199（452）565—234

怜悯不幸的人并不违反欲念。相反地，我们可以很容易拿出这种友好的证据来获得温厚的名声而不必付出任何代价。

135—405（453）559—236

我们根据欲念而奠定了并籀绎出种种值得赞美的政治的、道德的与正义的准则；然而归根结底这一人类的邪恶根源，这一figmentum malum〔罪恶的创造〕，只不过是被遮掩起来而已，它并没有被消除。

137—122（454）201—237

不正义——他们并没有发见别的办法可以满足欲念而又不伤害别人。

136—141（455）863—238

自我是可恨的：而你，米东，你却在掩饰它，你并没有因此而取消它；因而你就永远是可恨的。——不然，因为像我们这样在尽义务为所有的人效劳的时候，我们就不再有借口可以恨我们自己了。——的确如此，假如我们所仇恨于自我的只不过是由此而产生的不愉快的话。然而，如果我仇恨它，是因为它是不正义的，是因为它使自己成为一切的中心，那末我就永远都要仇恨它了。

总之，自我有两重性质：就它使自己成为一切的中心而言，它本身就是不义的；就它想奴役别人而言，它对于别人就是不利的，因为每一个自我都是其他一切人的敌人并且都想成为其他一切人的暴君。你可以取消它的不利，却不能取消它的不义；因此你并不能使它对那些恨它不义的人变得可爱，你只能使它对那些在其中不再发见有自己的敌人的不义之人变得可爱。因此你始终是不义的，并且只能讨不义的人的喜欢。

138—150（456）428—239

没有一个人不是把自己置于世上其余一切人之上的，没有一个人是不爱自己的财富、自己的幸福以及自己生命的延续，有甚于世上其余一切人的财富、幸福与生命的；这是出于怎样一种颠倒的判断啊！

139—164（457）577—240

每个人对于他自己就是一切，因为自己一死，一切对于自己就都死去了。由此而来的是，每个人都相信自己对于所有的人就是一切。所以我们绝不可根据我们自己来判断天性，而是必须根据天性。

697—720（459）289—265

巴比仑的河水在奔流，它冲刷而下，席卷而去。啊，圣锡安山，在那里一切都是稳固的，在那里没有什么会冲走。

必须坐在岸边，不是在其下或在其中而是在其上；不是站着而是坐着；是坐着才能谦卑，在其上才能稳固。然而我们将站立在耶路撒冷的大门上。

让我们看看这种欢乐是稳固的还是流逝的吧；假如它消逝，那它就是一条巴比仑的河水。

698—721（460）567—266

肉体的欲念、眼睛的欲念、骄傲，等等——事物有三等：肉体、精神、意志。肉欲的人是富人、君主：他们以肉体为目的。好奇者和学者：他们以精神为目的。智者：他们以正义为目的。

上帝应该统御一切，一切都复归于上帝。在肉体事物方面，当然由欲念统御着；在精神方面，当然由好奇心；在智慧方面，当然由骄傲。并非我们不能以财富或者以知识为荣，但那不是骄傲的地方；因为承认了一个人有学问，我们就不会使他信服他的高傲乃是错误的。高傲的当然地点乃是智慧：因为我们不能承认一个人使自己有智慧并引以为荣乃是错误的；因为这是正义的。唯有上帝才能赐给智慧；而这就是何以Qui gloriatur，in Domino glorietur.〔凡以自己为荣的，就在上帝之中以自己为荣〕。

378—305（462）862—270

探求真正的美好——普通人都把美好寄托在幸运上，在身外的财富上，或者至少是在开心上。哲学家已经指出了这一切的虚幻，而把它寄托在自己力所能及的地方。

379—280（463）583—269

〔反对只要上帝而不要耶稣基督的那种哲学家〕。

哲学家——他们相信唯有上帝才配为人爱慕，却又愿望自己为人爱慕；他们并不认识自己的腐化。如果他们觉得自己充满了爱慕的感情，并发见了自己主要的快乐就在其中，并且自认为美好；那也很好。然而假如他们发见自己与之格格不入，假如〔他们〕没〔有〕任何别的意图，一心只要树立别人对自己的尊敬；并且他们为了全部完美而做的事就只是虽不强迫别人但却使别人发见自己的幸福就在于爱慕他们；那末我就要说，这种完美是可怕的。什么！他们认识上帝，而并不是一心愿望人们爱上帝，反倒愿望人们停止在他们的面前！他们愿意成为别人自愿的幸福目标！

390—281（464）568—271

哲学家——我们充满着种种要把我们投向自身以外的东西。

我们的本能让我们感到，我们的幸福必须求之于自身之外。我们的感情把我们推向身外，即使并没有什么对象来刺激它们。身外的对象其本身就在引诱我们，召唤我们，即使我们并没有想到它们。所以哲学家尽管高谈：“返求你自己吧，你将在其中找到自己的美好”；我们却不相信他们，那些相信他们的人乃是最空虚而又最愚蠢的人。

391—286（465）899—272

斯多噶派说：“返求你们自身之内吧！正是在这里面你们将会找到你们的安宁”。但这并不是真的。

又有人说：“走出自身之外吧！向你们的欢乐中去寻求幸福吧”。但这也不是真的。祸害会临头的。

幸福既不在我们的身外，也不在我们的身内；它在上帝之中，既在我们身外，又在我们身内。

700—414（468）217—923

没有别的宗教曾经提出过人要恨自己。因此也就没有别的宗教能够使那些恨自己并在追求一个真正可爱的上帝的人感到喜悦。而正是那些人，即使他们从不曾听说过一个谦卑的上帝的宗教，也会马上拥抱住它的。

443—268（469）588—250

我觉得我可以并不存在，因为这个我就在于我的思想；因此这些思想着的我可以并不存在，假如我的母亲在我出生以前就被人杀害了的话；因而我就不是一个必然的存在者。我也同样既不是永恒的，也不是无限的；然而我却确实看到了自然界中有着一个必然的、永恒的与无限的存在者。

699—728（470）805—252

有人说：“假如我看见了奇迹，我就会皈依”。他们怎么能有把握说，他们会做他们自己所茫然无知的事情呢？他们想像着这种皈依就只在于一种崇拜，这种崇拜犹如是在与上帝进行一场交易和一场谈判，就像他们为自己所描绘的那种样子。但真正的皈依却在于要在为我们所不断激恼着的、并且可以随时合法地毁灭我们的那位普遍存在者的面前消灭我们自己，在于承认我们没有他就什么也做不到，并且承认除了他的羞辱而外我们就配不上他的任何东西。它就在于认识上帝与我们之间有着一种不可克服的对立，并且若是没有一个媒介者就不可能有任何交通。

832—755（471）222—248

人们依附我，这是不正义的；尽管他们高兴而且自愿这样做。我会欺骗那些我曾使之产生了这种愿望的人们的，因为我并不是任何人的归宿，也并没有任何东西可以满足他们。我难道不是要死去的吗？因此，他们依附的对象也会死去的。所以，正如我若使人相信了一种虚妄便是有罪的，——哪怕我是温和地在说服人，哪怕人们高兴相信它，哪怕这样也会使我高兴，——同样地，我若使自己为人所爱而且假如我能引人依附我的话，我也是有罪的。我应该警告那些准备同意谎言的人们说，他们不应该相信谎言，无论谎言会带给我什么样的好处；同样地，他们也不该依附我，因为他们应该在取悦上帝或者在追求上帝之中度过他们的一生以及他们的关切。

702—678（472）285—99

自我意志是永远不会满足的，即使它能支配它所愿望的一切；然而只要我们一放弃它，我们立刻就会满足。没有它，我们就不会不满意；有了它，我们就不会满意。

706—690（475）833—275

假如脚和手都有自己的个别意志，那末它们除非能以这种个别的意志服从于统治着全身的最高意志，否则就永远不会各得其所。超过这一点，它们就要沦于混乱和不幸；然而在仅只要求整体的利益时，它们却成就了它们自己的利益。

707—689（476）830—280

应该仅只爱上帝并且仅只恨自己。

假如脚一直无视于它是属于整体的，并且有一个整体是它所依赖的，假如它只具有对于自己的知识和爱，而它终于认识到自己是属于一个为自己所依赖的整体的；那末对于那个给它注入了生命的整体——那个整体假使摒弃了它，使它脱离整体，就像它使自己脱离整体那样，那就会把它消灭的，——它竟没有用处，那该是多么地遗憾，它以往的生命又该是多么地惭愧啊！多么祈祷着自己能保全在其中啊！应该以怎样的驯服让自己听命于那个统御着整体的意志啊！直到必要时同意把自己砍掉！否则它就会丧失自己作为肢体的品质了；因为每个肢体都必须甘愿为整体而死，只有整体才是大家都要维护着的唯一者

703—313（477）817—277

说我们居然配别人爱我们，这是妄诞；我们若希望如此，便是不义。如果我们生来就有理智而又大公无私，并且认识我们自己和别人；我们就绝不会把这种倾向赋予我们的意志了。然而我们却生来就具有这种倾向；因而我们生来就是不义的，因为人人都在趋向自己。而这一点是违反一切顺序的：我们应该趋向普遍的东西；倾向于自我乃是一切无秩序——战争中的、政治上的、经济上的、个人身体之内的无秩序——的开始。因而，意志是堕落的。

假如自然的或政治的共同体的成员都趋向整体的福利，那末这种共同体的本身就应该趋向它们自身也只是其中成员的另一个更普遍的整体。因而，我们应该趋向普遍。因而，我们生来就是不义的和堕落的。

433—417（479）647—282

如果上帝存在，我们就必须只能爱他，而不能爱那些过眼烟云的被创造物。《智慧书》中不敬神者的推论都是以根本就不存在上帝为其基础的。他说：“确定了这一点，就让我们来享受被创造物吧。”这就走上了最坏的地步。但是假如有一个上帝可以爱的话，他们就不会做出这种结论，而会做出全然相反的结论了。而这就是智者的结论：“有一个上帝，因此就让我们不要享受被创造物吧”！

因此凡是刺激我们使我们依恋于被创造物的，都是坏的；因为假如我们认识上帝，那就会妨碍我们去侍奉上帝，或者假如我们不认识上帝，那就会妨碍我们去追求上帝。我们既是充满了欲念，因而我们便充满了恶；因此我们就应该恨我们自己，以及一切刺激我们去依恋除了唯一的上帝之外的其他对象的东西。

708—686（480）657—279

为了使成员们能够幸福，就必须使他们只有一个意志，并且使他们以意志服从整体。

714—675（481）674—278

拉西第蒙人以及其他人的慷慨效死的先例，很难打动我们。因为那能给我们带来什么呢？然而殉道者效死的先例却打动了我们；因为他们是“我们的肢体”。我们和他们有一条共同的纽带：他们的坚决可以构成我们的坚决，不仅是以他们的先例，而且是因为也许那才值得我们坚决。异教徒的先例并没有任何这种东西：我们和他们根本就没有联系；就正好像我们看见一个异邦人富有，并不会自己就变得富有，但看见自己的父亲或丈夫富有，却很可以变得富有一样。

710—688（483）681—430

作一个成员也就是除了根据整体的精神并且为着整体而外，便没有生命、也没有存在和运动。

成员分离开来，就再也看不见自己所属的整体，于是就只不过成为一个消逝的、垂死的生命而已。然而它却相信自己是一个全体，又由于根本就看不见自己所依赖的整体，所以他就相信他只依赖着自己并且想要使自己本身成为中心而兼整体。然而它自身既然没有生命的原则，所以他就只能误入歧途；并且由于确实感到他并不是整体，可是又看不到他是整体的成员，所以他就因自己的存在之无从确定而惊惶无措。最后，当他终于认识了自己的时候，它就好像是又回到自己家中，并且也只是为了整体才爱自己。他会悲泣自己已往的误入歧途。

他由于自己的本性，除了为着自己本身并为着使事物服役于自己而外，就不可能再爱任何别的东西，因为每一种事物都爱自己胜过爱一切别的。然而在爱整体的时候，他也就是爱自己本身；因为他只是在整体之中、通过整体并且为了整体才得以生存的：qui adhaeret Deo unus spiritus est.〔凡是依附上帝的，就与上帝的精神合一。〕

整体是爱手的；而手假如有意志，就应该以灵魂在爱手的那种同样的方式来爱自己。一切超乎此外的爱，都是不义的。

Adhaerens Deo unus spiritus est〔依附于上帝的，就与上帝的精神合一〕。我们爱自己，因为我们是耶稣基督的组成部分。我们爱耶稣基督，因为他是我们成为其组成部分的那个整体。一切是一，每一个都在另一个之中，就像三位一体那样。

712—699（485）900—259

因而，真正唯一的德行就是要恨自己（因为我们有欲念，所以是可恨的），并且要寻求一个真正可爱的存在者来热爱。

但是，既然我们不能爱我们自身之外的东西，所以我们就必须爱一个我们自身之内的存在者，而那又不能是我们自己。这一点对于所有的人之中的每一个，都是真实的。于是，就唯有那位普遍的存在者才能是这样。上帝的王国就在我们身中；普遍的美好就在我们身中，它既是我们自身，又不是我们自身。

450—263（490）662—625

人类既不习惯于创造优点，而仅仅是在他们发见了优点已经创造出来后才加以报偿，所以他们也就根据自己本身来判断上帝。

432—408（491）684—626

真正的宗教应该以使人负起爱上帝的义务为其标志。这是十分正当的，然而没有别的宗教告诫过这一点；我们的宗教做到了这一点。它还应该认识到我们的欲念与无能；我们的宗教做到了这一点。它应该对此提供补救之道；其中一种便是祈祷。没有别的宗教曾要求上帝来热爱他与追随他。

435—410（493）685—690

真正的宗教会把我们的义务、我们的无能：即骄傲与欲念，以及补救之道：即谦卑、节欲，都教给我们。

436—41（494）678—746

真正的宗教必须教导人的伟大、可悲，必须引人尊敬自己与鄙视自己，引人爱自己并恨自己。

718—712（501）680—702

第一级：作恶而受谴责，为善而受赞扬。第二级：既不受赞扬，也不受谴责。

673—691（503）692—701

哲学家奉献出罪行，并把它们置于上帝自身之中；基督徒则奉献出德行。

639—928（512）644—630

用俗话来说，它全部是耶稣基督的身体，然而却不能说它就是耶稣基督的全部的身体。两件事物相结合而没有变化，就不能使我们说一件变成了另一件；灵魂就这样与身体相结合，火就这样与木相结合，而没有变化。然而必须有变化才能使一件事物的形式变成另一件事物的形式；而道与人的结合就是如此。

因为我的身体没有我的灵魂就不会形成一个人的身体；

因而我的灵魂无论是与什么物质相结合就都形成我的身体。

它并不区别必要条件与充分条件：结合是必要的，但不是充分的。左臂并不是右臂。不可渗透性乃是物体的一种性质。

数目的同一性，就同一个时间而论，就要求物质的同一性。因此，如果上帝把我的灵魂结合于一个在中国的身体，那末同一个身体idem numero〔同一个数目〕也就会在中国。在这里奔流的同一条河水，与同一个时间在中国奔流的那条河水乃是idem numero。

669—762（520）646—761

法律并不曾摧毁天性，而是教诲了天性；神恩并不曾摧毁法律，而是使得它行动。由受洗所得的信心乃是基督徒与皈依者全部生命的根源。

675—433（523）656—698

一切信仰全在于耶稣基督与亚当；一切道德全在于欲念与神恩。

392—285（525）664—699

哲学家并没有规定相应于这两种状态的情操。

他们鼓舞了纯粹伟大的情绪，而那却不是人类的状态。

他们鼓舞了纯粹卑贱的情绪，而那也不是人类的状态。

卑贱的情绪是必须有的，但不是出自天性而是出自悔罪；不是为了要停滞于其中，而是为了要步入伟大。伟大的情绪是必须有的，但不是出自优异而是出自神恩，并且是在已经经历了卑贱之后。

75—383（527）666—707

认识上帝而不认识自己的可悲，便形成骄傲。认识自己的可悲而不认识上帝，便形成绝望。认识耶稣基督则形成中道，因为我们在其中会发见既有上帝又有我们的可悲。

678—506（528）519—710

耶稣基督就是一个我们与他接近而不骄傲、我们向他屈卑而不绝望的上帝。

681—700（534）658—722

只有两种人：一种是义人，他们相信自己是罪人；另一种是罪人，他们相信自己是义人。

102—189（536）635—738

人是这样造成的：就凭向他说他是个笨伯，他就会相信；并且就其他向自己本身这样说，他就会使自己这样相信。因为人是独自在与自己进行着一场内心的交谈，这就理当很好地加以规范：Corrumpunt mores bonos colloquia prava〔坏的交谈败坏好的节操〕。

我们必须尽可能地使自己沉默，并且仅仅向自己谈上帝（我们知道他才是真理）；这样我们才能以真理说服我们自己。

688—673（541）616—642

没有人能像一个真正的基督徒那么幸福，或那么有理智、有德行而且可爱。

721—302（544）867—701

基督徒的上帝是这样一个上帝，他使灵魂感到上帝才是灵魂的唯一的美好，灵魂的全部安憇都在上帝之中，灵魂除了爱上帝而外就没有别的欢乐；而同时他又使灵魂憎恶种种阻滞自己并防碍自己得以尽力去爱上帝的障碍。那些束缚着它的自爱与欲念，对于他都是不堪忍受的。这个上帝使灵魂感到它所具有的这种自爱的根基会毁灭它自己，并且唯有上帝才能拯救它。

689—505（545）609—700

耶稣基督所做的事只不过是教诲人们说：他们爱的乃是他们自己，他们是盲目的、病态的、不幸的奴隶和罪人；他必须解救、启发、降福与医治他们；他们通过恨自己本身并根据可悲和死于十字架去追随他，就可以做到这一点。

690—601（546）607—708

没有耶稣基督，人类就必定会沦于邪恶与可悲；有了耶稣基督，人就会免于邪恶与可悲。在他那里有着我们全部的德行和我们全部的福祉。离开了他，就只有邪恶、可悲、错误、黑暗、死亡、绝望。

730—380（547）689—709

我们仅仅由于耶稣基督才认识上帝。没有这位居间者，也就取消了与上帝的一切相通；由于耶稣基督，我们就认识了上帝。凡是自命不要耶稣基督就认识上帝并证明上帝的人只不过具有一些软弱无力的证明罢了。但我们却有着预言——这些预言乃是确凿可知的证明——可以证明耶稣基督。

这些已经成就的并为事实所真确证明了的预言就标志着这些真理的确实可靠性，从而也就标志着耶稣基督的神性的证明。

因而，我们就在他的身上并且是由于他而认识上帝。除此以外，并且假如没有圣书、没有原罪、没有被允诺了的而且已经到来的必要的居间者，我们就绝对不能够证明上帝，也不能够教给人良好的学说或良好的道德。然而由于耶稣基督并且在耶稣基督之中，我们就证明了上帝，并且能够教给人以道德和学说。因而，耶稣基督就是人类真正的上帝。

然而我们同时也认识我们的可悲，因为这个上帝并不是别的什么，只不过是我们之可悲的拯救者而已。因此，我们就只能在认识我们的罪过时，才能很好地认识上帝。同样，那些不认识自己的可悲就认识了上帝的人们并没有光荣化上帝，而只是光荣化了他们自己。Quia…non cognovit per sapicntiam…placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere．〔因为……人凭智慧并不认识上帝，……所以上帝便喜欢以愚拙的宣教来做出拯救〕。

729—602（548）608—723

不仅是我们只能由于耶稣基督才认识上帝，而且我们也只能由于耶稣基督才认识我们自己。我们只能由于耶稣基督才认识生和死。离开了耶稣基督，我们就不知道什么是我们的生，什么是我们的死，什么是上帝，什么是我们自己。

因此，若没有仅只以耶稣基督为其对象的圣书，我们就什么也不认识，而只能是在上帝的本性中以及在我们自己的本性中看到蒙昧与混乱。

728—382（549）630—647

不要耶稣基督就想认识上帝，这不仅是不可能的，而且是毫无益处的。他们并没有疏远了他，而是接近了他，他们并没有使自己屈卑，而是……。

Quo quisquam optimus est，pessimus，si hoc ip sum，quod optimus est，adscribat sibi．〔越是使人好的东西就越会使人坏；假如我们把好的东西归之于我们自身的话〕。

732—748（550）617—648

我爱贫穷，因为上帝爱贫穷。我爱财富，因为它们提供了可以帮助不幸者的手段。我对一切人都怀着忠诚，我并〔不〕以怨回报怨我的人；并且我希望他们的情形也和我一样，既不受别人的德也不受别人的怨。我力求对一切人都公正、真实、诚恳并且忠心；对于上帝使我与之格外紧密结合在一起的那些人，我衷心怀着亲切之情；并且无论我是独自一个人、还是在别人的眼前，我的一切行为都有上帝明鉴，上帝会判断它们的，而我也是把它们全部都奉献给上帝的。

这就是我的感情面貌；我一生中天天都在祝福我的救主，他把它们安置在我的身中，他以他那神恩的力量把一个充满了脆弱、可悲、欲念、骄傲和野心的人造就成一个免于这一切恶德的人，这一切光荣都由于神恩，而我自己却只有可悲与错误。

733—406（551）621—649

Dignior plagis quam osculis non timeo quia amo．〔尽管我更配鞭挞而不配亲吻，但我并不害怕，因为我有爱〕。这句话大概是作者自己的。

第八编：基督宗教的基础

602—17（556）618—659

……他们亵渎他们茫无所知的东西。基督宗教就在于两点；认识这两点对人类是同等地重要，不认识这两点又是同等地危险；而上帝则同等仁慈地给出了这两者的标志。

可是他们却借题得出结论说，根据使他们应该结论出其中之一的东西，这两者的另一就并不存在的。宣称只有一个上帝的智者们曾经遭受迫害，犹太人遭到仇恨，基督徒则更譬如此。他们依据自然的光明看出了，假如大地上有一种真正的宗教的话，那末万物的行动就应该趋向它作为自己的中心。

万物的一切行动都应该以宗教的建立与伟大为其目的。

人在自己身上应该有着符合于宗教所教诲于我们的那些感情。最后，宗教应该是那样地成为万物所趋向的目的与中心，从而凡是懂得宗教原则的人就都既能特殊地解说全部的人性，又能普遍地解说世界全部的行为。

而在这种基础之上，他们就乘机亵渎基督宗教，因为他们错误地理解了基督宗教。他们想像着它单纯地就在于崇拜一位被认为是既伟大又全能而又永恒的上帝；确切地说，这是自然神论，它之远离基督宗教差不多就和全然与基督宗教背道而驰的无神论一样。而他们却由此结论说，这种宗教是不真实的；因为他们并没有看到万事万物都一致在确立如下这样一点，即上帝并不以其所可能做出的全部证据来向人们显示他自己。

然而即使他们得出了他们所要反对于自然神论的那种结论，他们也得不出任何结论来反对基督宗教；基督宗教确切地说就在于救主的神秘，救主一身结合了人性与神性这两种性质，他挽救人类免于罪恶的腐蚀，好让他们在他的神身之中与上帝调谐。

因而，基督宗教就把这两个真理一起教给了人类：既存在着一个上帝是人类能够达到的，又存在着一种天性的腐化使他们配不上上帝。认识这两点的每一点对于人类都是同等地重要；一个人认识上帝而不认识自己的可悲，与认识自己的可悲而不认识救主能够加以救治，乃是同样地危险。这两种认识若只有其一，就会造成要末是哲学家的高傲，他们认识上帝，却不认识自身的可悲；要末便是无神论者的绝望，他们认识自身的可悲但没有救主。

既然人类之认识这两点有着同等的必要性，所以上帝之7使我们认识到它们也就有着同等的仁慈。基督宗教做了这件事，它之成为基督宗教也就正在于此。

让我们就根据它来检查一下世界的秩序吧，让我们来看是不是万事万物都趋向于确立这种宗教的这两个要点：即耶稣基督是万物的目的，又是万物所趋向的中心。凡是认识了他的，也就认识了万事万物的道理。

凡是错了的人，都只不过是错在未能看到这两种东西之中的一种。因而，我们很可能认识上帝而不认识自己的可悲，或认识自己的可悲而不认识上帝；然而我们却不可能认识耶稣基督而不同时既认识上帝又认识自己的可悲的。

这便是何以我并不准备在这里以自然的原因来证明上帝存在或三位一体或灵魂不朽以及任何这类性质的事物的缘故了；不仅是因为我觉得自己没有力量足以在自然界中找到有什么东西可以说服最顽固的无神论者，而且还因为这种知识缺少耶稣基督便是无用的而又空洞的。当一个人被说服相信数目的比例乃是非物质的、永恒的、依赖于第一真理而存在的真理，而那就叫作上帝；我并不以为这时候他在自己的得救方面就更前进了多少。

基督徒的上帝并不单纯是个创造几何学真理与元素秩序的上帝；那是异教徒与伊璧鸠鲁派的立场。他并不仅只是个对人类的生命与幸福行使其天命的上帝，为的是好赐给崇拜他的人们以一连串幸福的岁月；那是犹太人的东西。但亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝、基督徒的上帝，乃是一个仁爱与慰藉的上帝；那是一个充满了为他所领有的人们的灵魂与内心的上帝，那是一个使他们衷心感到自己的可悲以及他的无限仁慈的上帝；他把自己和他们灵魂的深处结合在一起；他以谦卑、以欢愉、以信心、以仁爱充满了他们的灵魂；他使得他们除了他自身而外就不可能再有别的归宿。

凡是到耶稣基督之外去寻求上帝并且停留在自然界之中的人，要末便不能发见任何可以使他们满意的光明，要末便走向为自己形成一套不要媒介者就能认识上帝并侍奉上帝的办法；并且他们便由此不是陷入无神论便是陷入自然神论，而这两种东西几乎是基督宗教所同样憎恶的。

没有耶稣基督，世界是无法生存的；因为那必然要末就是世界毁灭，要末就是世界活像一座地狱。

假如世界的生存就是为了把上帝教给人类，那末上帝的神圣性就会以一种无可辩驳的方式照亮着世界上的每一个部分；然而，既然世界只是因耶稣基督并且为耶稣基督而生存，并且是为了把人类的腐化与人类的赎罪教给人类，所以万物就都在闪灼着这两条真理的证明。

世上所呈现的事物既不表示完全排斥神明，也不表示神明之昭彰显着的存在，而是表示有一个隐蔽的上帝的存在。万物都带有这种特征。

难道唯一认识天性的人之认识天性，就只是为了沦于悲苦吗？难道唯一认识它的人将是唯一的不幸者吗？

他绝不会是根本什么都看不见，他也绝不会是看到多得足以相信自己已经把握到了它，而是他所看到的足以使他认识到自己已经沦亡；因为要能认识我们已经沦亡，就必须是既能看得到而又看不到；而这正好是他天生的状态。

无论他站在哪一边，我都不会让他安安逸逸地……

603—315（557）630—660

因此，这就是真的：万物都在把人的情况教导给人，然而他却必须好好地理解；因为既不是真的万物都显示出上帝，也不是真的万物都隐蔽起上帝。而是上帝既向那些试探他的人隐蔽起自己来，又向那些追求他的人显示出自己来，这两者同时一起都是真的；因为人类既配不上上帝，同时又能得到上帝，由于他们的腐化而配不上，由于他们最初的本性而能得到。

606，446—319，453（559）750—685

假如上帝从不曾显现过任何东西，那末这种永恒的缺陷就会是暧昧可疑的，并且可以同样联系到并不存在任何神明，正如联系到人们不配认识上帝一样；然而他却有时候——但不是永远——显现，这就勾消了暧昧可疑。假如他显现过一次，那他就是永远存在的；于是我们就只能由此结论说，既存在着一个上帝而人们又配不上他。

814—378（561）859—645

有两种方式可以说服人相信我们宗教的真理：一种是以理智的力量，另一种是以发言者的权威。

我们并不使用后一种方式，而是使用前一种方式。我们并不说：“必须相信这些，因为叙述它们的圣书乃是神圣的”；

反倒是说，根据如此这般的原因就必须相信它，而这些原因又都是脆弱的论证，因为理智对一切都是百依百顺的。

74—43（562）858—654

大地上的事物无一不在表明：或则人类可悲，或则上帝仁慈；或则人没有上帝就毫无能力，或则人有了上帝就有能力。

588—452（565）633—677

因此，就在宗教幽晦不明的本身之中、就在我们对宗教所具有的微弱的光明之中、就在我们对认识宗教所具有的漠不关心之中，去认识宗教的真理吧！

573—439（566）634—678

假如我们不把上帝有意要蒙蔽一些人和照亮一些人当作是原则，我们就不理解上帝的任何创造物。

416—262（580）799—575

天性具有某些完美，可以显示它是上帝的影子，也具有某些缺陷，可以显示它只不过是上帝的影子。

792—463（583）763—670

病弱者乃是虽认识真理但其拥护真理却仅以其自己利益所涉及的范围为限的那种人；可是超出此外，他们便放弃了真理。

598—449（585）793—672

论上帝想要隐蔽自己——假如只有一种宗教，上帝就会很好地在其中显现。假如只有在我们的宗教里才有殉道者，情形也是一样。

上帝既然是这样地隐蔽起来，所以凡是不说上帝是隐蔽起来了的宗教就不是真的；凡是没有对此讲出道理来的宗教，就不是有教益的。我们的宗教则做到了这一切：Vere tu es Deus absconditus。〔你实在是隐蔽的上帝〕。

599—317（586）797—673

如果根本就没有幽晦，人类也就根本不会感到自己的腐化；如果根本就没有光明，人类也就根本不会期望补救之道。

因此上帝既是部分地隐蔽起来而又部分地显现出来，这就不仅是正义的而且还对我们是有用的；因为只认识上帝而不认识自己的可悲与只认识自己的可悲而不认识上帝，这两者对于人类乃是同等地危险。

第九编：永存性

397—421（593）800—753

中国的历史——我仅仅相信其它那见证就扼杀了它本身的各种历史。

〔两者之中，哪一个才是更可相信的呢？是摩西呢，还是中国？〕这不是一个可以笼统看待的问题。我要告诉你们，其中有些是蒙蔽人的，又有些是照亮人的。

只用这一句话，我就摧毁了你们全部的推论。你们说：

“可是中国使人蒙昧不清”；但我回答说：“中国使人蒙昧不清，然而其中也有明晰性可寻；好好地去寻找吧”。

因此你们所说的一切就构成为一种设计，并且一点也不违反另一种设计。因此它是有用的，也是无害的。

401—401（597）178—582

反穆罕默德——古兰经之属于穆罕默德并不更甚于福音书之属于圣马太，因为福音书曾一个世纪又一个世纪地被许多作家所引征，甚至于它的敌人赛尔苏斯和蒲尔斐利也从不曾否认过它。

古兰经说圣马太是个好人。因而，穆罕默德就是个假先知，因为要末他就是把好人称作坏人，要末他就是始终不同意他们所说耶稣基督的那些话。

402—403（599）802—586

耶稣基督与穆罕默德之间的不同——穆罕默德并没有被预告过；耶稣基督却被预告过。

穆罕默德在杀戳；耶稣基督却使他自身被杀戳。

穆罕默德禁止人读书；使徒却命令人读书。

最后，他们是那样地相反，以致于假如穆罕默德采取的是人世上成功的道路，那末耶稣基督采取的便是人世上败亡的道路；而且我们不能结论说，既然穆罕默德是成功的，所以耶稣基督也就很可以成功；反之却必须说，既然穆罕默德是成功的，所以耶稣基督就应该败亡。

（603）714—557

犹太人的宗教在权威方面、在持久方面、在永恒性方面、在道德方面、在学说方面、在效果方面，都是完全神圣的。

726—379（604）641—558

唯一违反常识与人性的科学，就只是那种永远存在于人们中间的科学。

727—543（605）792—511

唯一违反天性、违反常识、违反我们欢乐的宗教，就只是那种永远存在着的宗教。

496—548（608）763—665

肉欲的犹太人居于基督徒与异教徒的中间。异教徒根本不认识上帝，他们只爱尘世。犹太人认识真正的上帝，而只爱尘世。基督徒认识真正的上帝，而根本不爱尘世。犹太人与异教徒爱的是同样的东西。犹太人与基督徒认识的是同一个上帝。

犹太人有两种：一种只具有异教徒的感情，另一种则具有基督徒的感情。

497—545（609）440—739

每种宗教里都有两种人：在异教徒之中，有禽兽的崇拜者，又有自然宗教里对唯一无二的上帝的崇拜者；在犹太人之中，有肉欲的人，也有精神的人，后者是古代法律里的基督徒；在基督徒之中也有庸俗的人，他们是近代法律里的犹太人。肉欲的犹太人期待着一个肉欲的弥赛亚；庸俗的基督徒相信弥赛亚解除了他们对上帝的爱；真正的犹太教徒与真正的基督教徒则都崇拜一个使他们热爱上帝的弥赛亚。

498—554（610）788—768

为了表明真正的犹太教徒与真正的基督教徒只能有同一个宗教——犹太人的宗教看来似乎本质上就在于亚伯拉罕的父亲，在于割礼，在于牺牲，在于仪式，在于方舟，在于神殿，在于耶路撒冷，最后还在于法律以及摩西的立约。

499—685（611）787—770

共和国——基督教的共和国，以及甚至犹太人的共和国，只能是以上帝为主人，正如犹太人菲罗在《君王论》里所说的那样。

当他们作战时，那只是为了上帝；〔他们〕根本只能是希望上帝；他们认为他们的城邦仅只属于上帝，并为了上帝而保全它们。《历代志上》第19章，第13节。

776—540（613）759—735

永存性——相信人是从一种光荣的并与上帝相通的状态堕落到一种忧伤、忏悔并远离上帝的状态，然而今生以后我们将被一位应该到来的弥赛亚所复兴，——那种由此所构成的宗教，是始终存在于大地之上的。万物都已成为过去，但万物都为着的他却永远存在。

在世界最初的时代，人类曾沉醉于各式各样的颠倒狂乱，然而也有过象以诺、拉麦等等那样的圣人，他们耐心地期待着自从世界的开始以来就被允诺了的基督。挪亚看到了人类极度的恶意；而且他由于希望着弥赛亚——他就是弥赛亚的象征——而配以他自己一身来拯救全世界。亚伯拉罕被偶像崇拜者所包围着，当上帝使他认识弥赛亚的神秘时，他就遥遥地向他致敬。到了以撒和雅各的时代，憎恨布满了整个大地，然而这些圣人却生活在信仰之中；雅各临死时祝福他的儿女们，以一种使得自己语不成声的兴奋喊道：“啊我的上帝，我在期待着你所许诺的救主：Salutare tuum exspectabo，Domine。〔主啊，我一直期待着你的救恩。〕埃及人是受了偶像崇拜和巫术的传染的，上帝自己的民族被他们的先例给带坏了；可是摩西和别人却相信为他们自己所看不见的上帝，并且崇拜他，盼望着他为他们所准备的永恒的赠礼。

希腊人以及随后的拉丁人又使假神御位；诗人们写下了几百种不同的神学，哲学家们则分裂为成千种不同的派别；然而在犹太的怀里却永远都有预言这位弥赛亚来临的选民，弥赛亚也仅仅为他们所知。

时候一到，他终于来临了；而且此后人们便看见产生了那么多的分裂和异端，那么多国家被倾覆，一切事物发生那么多的变化；然而崇拜那位永远为人崇拜的上帝的这个教会却矻然存在未曾中断。并且成其为可赞美的、无与伦比的而又全然神圣的，则是这种始终持续着的宗教又是始终遭受攻击的。它曾一千次地濒临于全部毁灭的前夕；而它每一次处于这种状态，上帝都以其权力的非凡行动扶其它来。这真是令人惊异的事，何况它还维护了自己而并未卑躬屈节于暴君的意志之下。因为一个国家有时候要使自己的法律向需要作出让步才能继续生存，这是不足为奇的；但是……（见蒙田书中的这一段。）

830—429（615）730—729

不管怎么说。我们不能不承认基督宗教有着某种令人惊异的东西。有人会说：“那是因为你是生于其中的缘故。”远非如此，我正是由于这种缘故而极力在抗拒它，生怕这种偏见会诱惑我；然而尽管我生于其中，我仍然不能不发见它就是那样。

407—555（619）732—766

我看到基督宗教建立在一种先行的宗教之上，这就是我所发见的事实。

我在这里不谈摩西的、耶稣基督的以及使徒们的奇迹，因为它们乍看起来好象不能令人信服，也因为我只想在这里提出成为这种基督宗教之确凿无疑的而又不可能被无论是什么人加以怀疑的全部基础来作为证据。确凿无疑的是，我们在世界上许多地方都看到有一个特殊的民族与世界上所有其他的民族分别开来，他们就叫作犹太民族。

我又看到在世界上许多地方并且在一切时代里都有大量的宗教，然而它们既没有可以使我悦服的道德，也没有可以使我心折的证明；因此，我要同等地拒绝穆罕默德的宗教和中国的宗教，以及古代罗马人的宗教和埃及人的宗教，所依据的唯一理由就是每一种比起另一种来既不具备更多的真理的标志，也没有任何可以必然决定我的东西，所以理智就不可能勿宁倾向于某一种更甚于另一种。

然而，这样在考虑各个不同时代里的风尚与信仰之这种变异无常的多样性时，我却发见在世界的一隅有一个特殊的民族，他们与大地上一切其他的民族分别开来，而且是一切民族中最古老的，他们的历史要比我们所有的最古老的历史还要早许多世纪。

于是我发见了那个源出于单独一个人但又伟大而人数众多的民族，他们崇奉唯一的上帝，他们根据他们说是得之于上帝之手的法律而行事。他们坚持：他们是世界上唯一曾受到上帝启示过他那神秘的人；全人类都腐化了并蒙受上帝的羞辱；他们完全委身听任自己的感官和自己本身精神的摆布；

由此便产生了在人类中间所出现的种种宗教上以及习俗上的稀奇古怪的错误与连绵不断的变化，而同时他们却在自己的行为中屹然不动；但是上帝不会永恒地让其他的民族处于这种黑暗之中的；有一个全人类的解放者将要到来；他们在世上就是为了要向人们宣告他；而且他们被造就显然就是为了要作这一伟大事件的先驱者和传令官，并为了召唤所有的民族与他们结合起来一道期待着这位解放者。

遇到这个民族真是使我惊异，并且看来也值得我注意。我考虑那种他们自诩为得之于上帝的法律，而我发见它是可赞美的。它是一切法律中最先的法律，从而甚至还早在希腊人使用法律这个名词以前差不多一千年，他们就已经毫不间断地接受并遵守法律了。我还觉得奇异的是，这种世界上最先的法律恰好又是最完美的法律，以致最伟大的立法者们也都借鉴于他们的法律，如象后来为罗马人所采用的雅典十二铜表法就是例子，并且假如约瑟夫和别人不曾充分讨论过这个题目的话，它也会很容易被别人证明的。

408—552（620）734—838

犹太民族的优异——在这一探讨中，犹太民族首先就以他们中间所呈现的大量可赞美的而又独特无双的事物吸引了我的注意。

我首先就看到它是一个完全由兄弟所组成的民族，反之其他一切民族都是由无数家庭的集合而形成的；这个民族尽管是繁庶得那么可惊，却完全源出于单独的一个人，并且既然是这样都属于同一个血胤，人人互相都是肢体，所以〔他们〕就构成了一个强大有力的、独自一家的国家。这一点是独特无双的。

这个家庭或者说这个民族，乃是人类知识领域中最古老的一个；我觉得这就使它引起人的特别敬意，而尤其是在我们所进行的这一探讨中；因为假如在一切时代里上帝曾与人相通的话，那末就一定要向他们才能求得有关这一传统的知识。

这个民族不仅是以其古老性而值得重视，并且在其悠久性方面也是独一无二的，他们自肇始以来一直延续到现今。因为希腊的和意大利的、拉西第蒙的、雅典的、罗马的各民族以及其他姗姗来迟的民族都早已经消灭了，反之，唯有这个民族却始终生存着；并且尽管有过那么多强大的国王曾经几百次地力图把他们消灭，——正如他们的历史家们所见证的，又正如在如此漫长的一大段年代里根据事物的自然秩序是很容易推断的，——然而他们却始终得以保全（而这种保全是被预言过的）；从他们最初的时代一直延续到最近的那部历史，在其历程之中就包含了我们全部的历史〔而他们的历史又远远早于我们的历史〕。

统治着这个民族的法律同时既是世界上最古老的法律，又是最完美的并且也是唯一在一个国家里始终不断被维护着的。这是约瑟夫在《驳阿皮安书》中极可赞美地指明了的，也是犹太人费罗在许多地方证明了的，他们使人看出它是那么地古老，乃至法律这个名词本身也还是一千多年之后才为最古老的民族所知悉的；故而那位曾经写过那么多国家的历史的荷马就不曾使用过这个名词。它那完美性是只消读一遍就很容易判断的，我们从那里面可以看出它对一切事物都是如此之备极智慧、备极公道、备极精审，以致对此略有所知的希腊和罗马的最古老的立法者们也都从其中借取了他们自己的主要法律；这从他们所称之为十二铜表法的法律以及约瑟夫所提出的其他证明中就可以看到。

然而同时这种法律就其宗教的崇拜而言，又是一切法律中最严峻而又最酷烈的；为了约束这个民族遵守他们的义务，它便对他们加以千百条特殊的而又痛苦的、处之以极刑的规定；从而它竟在那么多的世纪里如此之始终一贯地被一个象犹太人那样叛逆不安的民族所保存下来，而同时所有其余的国家却时时都在改变着自己的法律，尽管它们全都要简便得多；这真是一件足以令人惊异不止的事。

包含着一切法律中最先的这种法律的那部书，其本身便是世界上最古老的书，荷马的、赫西俄德的以及其他人的书，都是六、七百年以后的事。

第十编：论象征

561—445（645）739—781

象征——上帝想要剥夺自己种种过眼烟云的美好，为了要显示这并不是由于无能的缘故，他便造就了犹太民族。

773—520（646）711—780

犹太聚会堂并没有消灭，因为它是象征；但因为它仅仅是象征，它就沦于奴役。象征一直要持续到真理到来，好使教会——无论是在允诺过它的那种图画里，还是在实际上——可以永远都被人看得见。

648—745（668）526—516

只是由于疏远了仁爱，我们才彼此疏远的。

我们的祈祷和我们的德行假如并不是耶稣基督的祈祷和德行，那末它们在上帝的面前就是可憎的。而我们的罪恶假如并不是耶稣基督〔的罪恶〕，那末它们就永远不会是〔慈悲〕的对象而只会是上帝正义的对象。他容纳了我们的罪恶并且〔让〕我们〔与他〕结合，因为德行是他〔所固有的，而〕罪恶则与他无缘；但德行〔却是〕与我们无缘，而我们的罪恶则是我们所固有的。

让我们来改变一下我们迄〔今〕所采用的准则来判断什么是美好吧。我们曾以我们的意志为其准则，现在让我们采用〔上帝〕的意志吧：他所想要的一切对我们都是好的而且是公正的，他所不想要的一切都是〔坏的〕。

凡是上帝所不要的东西，都是被禁止的。罪恶是被上帝已经做过的普遍宣言所禁止的，他不要罪恶。其它他所不曾加之以普遍的禁令并且因此之故而被人说成是可以允许的事，却也并不就总是可以允许的。因为当上帝对我们疏远其中某一种的时候，并且根据事情——它是上帝意志的一种体现——看来，上帝是并不想要我们一件事物的时候，那末它就应该作为一种罪恶而加以禁止；因为上帝的意志是说，我们并不应该更有这一件事而没有另一件。这两件事之间只有一个唯一的不同之点，那就是上帝永远不想要罪恶，这是肯定的；反之上帝是否永远不想要另一件，则是不能肯定的。但是只要上帝不想要它，我们就应该把它看成是罪恶；只要没有上帝的意志——唯有它才是全部的善良与全部的正义——就会使它成为不义的和恶劣的。

583—504（670）524—519

象征——犹太人就在如下的尘世思想里面老却了：上帝爱他们的祖先亚伯拉罕，爱他的血肉以及由此而产生的一切；

上帝因此便繁殖了他们并把他们与其他一切民族区分开来，不容许他们混淆；当他们在埃及呻吟的时候，上帝就以垂青于他们的全部那些伟大的标志而把他们解救出来；上帝在旷野之中用吗哪喂他们；上帝把他们带到一块非常肥美的土地上；上帝赐给他们以国王和建造完好的神殿，好在这儿奉献牺牲，并且以牺牲流血的办法而使他们得以净化；最后上帝要给他们差遣来弥赛亚，好使他们成为全世界的主人，并且上帝还预告了弥赛亚到来的时间。

当世界在这些肉欲的错误里面老却时，耶稣基督便在预言了的时刻到来了，然而并不是在人们所期待的光辉之中；因此他们并不以为那就是他。他死了后，圣保罗出来教导人们说，这一切事情的来临都是象征，上帝的王国并不在肉体而在精神；又说人们的敌人并不是巴比仑人，而是情感；又说上帝并不喜欢人手造成的神殿，而是喜欢一颗纯洁谦卑的心；又说肉体的割礼是无益的，而是必须要行内心的割礼；又说摩西并不曾赐给他们以天上的面包，等等。

但是上帝既不想向一个不配这些事情的民族揭示这些事情，可是又想预告这些事情，为的是让它们为人相信；于是他就明白地预告了它们的时刻，并且有时候是明白地表示了它们，但更多的时候却是以象征，为的是让那些喜爱象征性的事物的人可以把握它们，让那些喜爱象征化的人可以看见它们。

凡不趋向于仁爱的，都是象征。

圣书的唯一目的就是仁爱。

凡是不趋向于唯一的鹄的的，便是它的象征。因为，既然只有一个鹄的，所以凡是不以确切的字句趋向于它的，便是被象征化了的。

上帝就这样地在多方变异着仁爱这一独一无二的教诫，以便用这种变异多端——它永远在把我们引向我们唯一必要的事——来满足我们追求变异多端的那种好奇心。因为只有唯一的一件事是必要的，而我们又喜爱变异多端；于是上帝就以这些能引向唯一必要的事的变异多端来同时满足这两者。

犹太人是那么喜爱象征性的事物，又如此之殷切地期待着它们，以致于当现实是在被预言了的时刻和方式到来的时候，他们竟误解了现实。

拉比们把新娘的乳房以及一切并不表示他们所具有的唯一目标的东西（即尘世的财富）都当成是象征。

而基督徒甚至于把圣餐礼也当成是他们所祈求着的那种光荣的象征。

585—683（672）539—502

为形式主义者而写——当圣彼得与使徒们商议要废除割礼时，那就涉及要做出违反上帝法律的事了，但他们却根本不管先知，而只管在未行割礼的人身上接受圣灵。

他们更有把握能断定：上帝会赞许他以自己的灵所充满了的那些人，而不是必须遵守法律。他们知道法律的归宿不外是圣灵；而既然人们很可以不行割礼就获得它，因此割礼就不是必要的。

566—494（678）472—528

象征——一副图画具备了出现的和不出现的，欢乐的和不欢乐的。现实则排除了不出现的与不欢乐的。

要想知道法律和牺牲究竟是真实还是象征，就必需看一看先知们在谈到这些事情时，究竟是把他们的观点和他们的思想停留在这些事情上，从而他们在其中看到的就只不过是那种古代的圣约，还是他们在其中也看见了某些别的东西，而圣约则只不过是它们的图画；因为在一幅画面中，我们看到的乃是被象征化了的事物。关于这一点，我们只消考察一下他们是怎样谈到它们的。

当他们说它将是永恒的，他们的意思是说圣约呢，（关于圣约，他们说它是会改变的），还是说牺牲等等呢？

符号具有两重意义。当我们遇到一个重要的字并发现它有一种明白的意义，可是据说它的意义却是遮盖着的和幽晦难明的，它是被隐蔽的，从而使我们对这个字视而不见、说而不解时；那么除了它是一个具有双重意义的符号而外，我们还能想象什么呢？特别是当我们在其字面的意义中发见有明显的相反时，就格外是如此。先知们曾明白地说过，以色列将永远为上帝所爱，并且法律将是永恒的；可是他们又说过人们不会理解它们的意义，并且它是被遮盖着的。

因而，对于那些向我们揭开了符号并教给我们认识隐蔽的意义的人，我们应该是怎样尊敬他们啊！尤其是当他们对此所引用的原则是十分自然而又明白的时候。这就是耶稣基督以及使徒们所做过的事。他们打开了弥封，他撕下了幕幔并揭示了精神。他们因此之故就教导了我们：人之大敌乃是自己的感情；救赎主是精神的，他的君临也是精神的；他会有两次来临，一次是悲惨的，以便屈辱高傲的人们，另一次则是光荣的，以便提高屈卑的人们；耶稣基督既是神又是人。

567—487（679）914—529

象征——耶稣基督开启了他们的精神以便理解圣书。

下面便是两大启示：（1）一切事物对他们都以象征出现：vere Israëlitae，vere liberi，〔真正的以色列人，真正的自由〕。真正来自天上的粮食；（2）一个屈辱得上了十字架的上帝：基督必须受难才能进入他的光荣，“他将以自己的死亡战胜死亡”。两度的来临。

568—501（680）249—530

象征——只要人们一旦揭发了这个秘密，他们就不可能看不见它。让我们就以这种观点来读一下旧约吧：让我们来。看牺牲是不是真的，亚伯拉罕的亲长身份是不是上帝爱宠的真原因，被允诺的土地是不是真正的安息之所。都不是的；因而它们就是象征。让我们同样地来看一看一切被规定的仪式，一切并不是属于仁爱的戒律；那末我们就将看到，它们也都是象征。

因而，一切祭祀与仪式就都是象征，否则就都是胡闹。可是这些东西又都是明白高尚得不能被评价为胡闹。

应该知道先知们是不是把自己的观点仅限于旧约，还是在其中也看到了别的东西。

569—502（683）672—532

象征——文字杀人；一切都在象征之中到来。这便是圣保罗所给我们的符号。基督必须受难。一个受屈辱的上帝。内心的割礼、真正的守斋、真正的牺牲、真正的神殿。先知们已经指出了这一切都必须是精神的。

并不是那消灭的肉，而是那并不消灭的肉。

“你们将真正自由”。因而，其他的自由就只不过是自由的象征而已。

“我是天上来的真正的粮食”。

558—491（684）474—537

矛盾——我们惟有调协了自身的一切相反性，才能形成一副美好的体质；而不调协这些相反的东西就无法追循一系列相调协的品质。要理解一个作家的意义，我们就必须调协一切相反的章节。

因此，要理解圣书，就必须有一种意义使全部相反的章节在其中都得以调协。有一种意义可以适应许多相调协的章节，这是不够的；而是要有一种意义可以调协甚至于是相反的各个章节。

每个作家都具有一种可以使一切相反的章节得以调协的意义，否则他便是根本没有任何意义的了。我们不能说圣书和先知们是没有任何意义的；他们确实都是极有意义的。因而，我们必须寻找出一种可以调协这一切相反性的意义来。

因而，真正的意义就绝不是犹太人的意义；但是一切矛盾都在耶稣基督之中得到调协。

犹太人不懂得调协何西阿所预言的王权和君权的中断与雅各的预言。

如果我们把法律、牺牲与王国当作是真实，我们就无法调协所有的章节。因而，它们就必然只能是象征。我们甚至于无法调协同一个作家的各个章节，或同一部书中的各个章节，或有时候同一章中的各节各段，尽管它们充分指明了一个作家的意义是什么；例如《以西结书》第20章说，我们将在上帝的诫律中生活，而我们又将不在其中生活。

559—493（685）611—538

象征——如果法律与牺牲是真理，那就必定会使上帝高兴而绝不会使他不高兴。假如它们是象征，它们就必定既使人高兴又使人不高兴。

可是在全部的圣书里，它们都是既使人高兴，又使人不高兴。其中说过：法律将要改变，牺牲将要改变，他们将没有法律，没有君主，也没有牺牲，将要缔订一个新的圣约，法律将要更新，他们已经接受的诫命并不美好，他们的牺牲令人厌恶，上帝根本就不曾要求过这些。

相反地，其中又说：法律将永远长存，那个圣约将是永恒的，牺牲将是永恒的，王笏将永远不会离开他们，因为直到永恒的王到来为止，它是绝不会离开他们的。

所有这些章节是表示它是真实吗？不是的。然则，这些是表示它是象征吗？也不是的；而是表示它或者是真实，或者是象征。然而前面的章节既然排斥了真实，所以就表示它只不过是象征。

所有这些章节合在一起都不能用以述说真实，所有这些都能用以述说象征；因而，它们说的就不是真实，而是象征。

Agnus occisus est ab origine mundi〔从创世以来就被杀死的羔羊〕。献祭者的审判者。

570—503（692）484—466

有些人确乎看到人类除了欲念而外就没有别的敌人，欲念使他们背离上帝，而非上帝背离他们；并且除了上帝就没有别的美好，而不是什么一起肥美的土地。那些相信人类的美好就只在于肉体、而恶就只在于使他们脱离感官欢乐的人们，就让〔他们餍足〕于其中并让他们〔死于〕其中吧。然而那些全心全意追求上帝的人，他们惟有被剥夺了对上帝的响往才会烦忧，他们所愿望的就只在于获得上帝，并且仅仅以使他们背离上帝的人为敌，他们看到自己被这样的敌人所包围、所统治而感到痛苦；让他们感到安慰吧，我要向他们宣布一个幸福的消息：有一个解放者为他们而存在，我要使他们看到他，我要向他们表明有一个上帝为他们而存在；我将不会让别人看到他。我要让他们看到已经允诺了一个弥赛亚，他将从敌人手中解救他们；并且已经到来了一个要从不公正的手中而不是从敌人手中把他们解救出来的弥赛亚。

当大卫预言弥赛亚将把他的人民从他们敌人的手中解救出来时，我们可以相信在肉体上那就是埃及人，但这样我就无法表明这个预言是实现了的。然而我们也很可以相信那就是不公正，因为事实上埃及人并不是敌人，而不公正才是敌人。因而敌人这个名词是含糊的。然而，假如他在别的地方，正如有此必要那样，曾经说过，他将把他的人民从他们的罪恶中解救出来，也象以赛亚和别人一样；那末含糊就可以消除，并且敌人的两重意义就可以归结为不公正这一种意义了。因为假如他的精神里有罪恶，那末他就很可以叫它们作敌人；但是假如他想到敌人，他却不能称它们为不公正。

可是，摩西与大卫与以赛亚都使用了同样的词句。因而，谁能说他们并不具有同样的意义，而大卫的意义——当他谈到敌人时，那显然是说不公正——与摩西在谈到敌人时的〔那种意义〕并不相同呢？

但以理（第9章）为了解救人民免于被他们的敌人所俘虏而祈祷，然而他想着的是罪恶；并且为了表明这一点，他就说加百列曾来告诉他说，他已经被倾听到了，并且只要等待七十周，然后整个人民就将被解除不公正，罪恶就要结束，而那位圣中之圣的解放者就将带来永恒的正义——不是法律的正义，而是永恒的正义。

第十一编：预言

393—389（693）535—422

看到人类的盲目和可悲，仰望着全宇宙的沉默，人类被遗弃给自己一个人而没有任何光明，就象是迷失在宇宙的一角，而不知道是谁把他安置在这里的，他是来做什么的，死后他又会变成什么，他也不可能有任何知识；这时候我就陷于恐怖，有如一个人在沉睡之中被人带到一座荒凉可怕的小岛上而醒来后却不知道自己是在什么地方、也没有办法可以离开一样。因此之故，我惊讶何以人们在这样一种悲惨的境遇里竟没有沦于绝望。我看到我周围就有一些类似性质的人，我问他们是不是比我懂得更多，他们告诉我说不是；因此之故，这些可怜的迷途者就环顾自己的左右，看到了某些开心的目标，就要委身沉醉于其中。就我而言，我却无法沉醉于其中；并且考虑到还更有多少迹象都在说明除了我所看到的之外还有着另外的东西，于是我就探索是不是这位上帝全然不曾留下来他自己的某些标志。

我看到有许多相反的宗教，由此可见除了一种之外，所有的都是假的。每一种都想以其自己的权威使人相信并威胁着不相信的人。因此，我就不相信这类宗教。每个人都可以说这些话，每个人都可以自称是先知。然而我看到在基督教之中预言得到了实现，而这却是任何宗教所不能做到的事。

526—626（706）383—475

对耶稣基督的最大证明就是预言。也正是在这上面，上帝准备得最多；因为实现了预言的那些事件乃是自从教会的诞生一直贯彻到它的终了的一场奇迹。上帝就这样在一千六百年之中创造了先知们；并且在以后的四百年之中又把所有的这些预言连同所有传播它们的犹太人散布到全世界上的各个地方。这便是对于耶稣基督的降生所做的准备，他的福音书要受到全世界的信仰；所以就必须不仅要有预言，好使他为人所信仰，而且还要使这些预言存在于全世界，好使它为全世界所掌握。

第十二编：对耶稣基督的证明

600—466（737）—555

……因此之故，我要拒绝其他一切宗教。我在这里面找到了对一切诘难的答复。一个如此之纯洁的上帝只能是把自己显示给内心已经纯洁化了的人们，这是完全正当的。因此之故，这种宗教对我才是可爱的，并且我发见它已经由于如此之神圣的一种道德而充分获得权威；可是我在其中还发见有更多的东西。

我发见最为确切有效的就是：自从人类有记忆以来，就有一个民族，这个民族生存得比其他一切民族都更古老；人类又曾经常地得到宣告说，他们沦于普遍的腐化，然而将有一个救主来临；在他到来之前，整个一个民族都预告他，在他到来之后，整个一个民族都崇拜他；并不是一个人在说他，而是无数的人都在说他，而且整个一个民族在四千年之中都在预言着，并且显然还是因此而被造就出来的。他们的书籍传布了四百年之久。

我越是考察这些，就越发见其中的真理，既包括一切已成过去的、也包括一切继之而来的；最后还有，这些没有偶像、没有国王的人们，以及这种被预告过的犹太会堂和那些追随它的不幸的人们，这些人既是我们的敌人所以也就是这些预言的真理最可称赞的见证人，因为其中预告了他们的可悲乃至他们的盲目。

我发见这种联索、这种宗教，在其权威性上、在其持久性上、在其永恒性上、在其道德上、在其行为上、在其学说上、在其效果上，都是完全神圣的；犹太人的黑暗是可怕的而又是被预告过的：Eris palpans in meridie〔你将在正午摸索。〕Dabitur liber scienti litteras，et dicet：Non possum legere〔把书交给认识字的人，他说：“我不会念”〕；王笏还在第一个异族篡夺者的手中时，就有了耶稣基督来临的声息。

因此，我向我的解放者伸出手来，他一直被预告了四千年之久，他在被预告过的时间及其全部的环境里来到大地上为我受难死去；由于他的恩典，我可以在永远与他结合在一起的希望之中安心等候着死亡；并且我也要满怀欢乐地生活着，不管是处于他所高兴赐给我的那些福祉之中，还是处于他为了我的好处而送来给我的、并以他的先例而教导了我去忍受的那些祸难之中。

538—467（741）785—800

世上最古老的两部书就是摩西的书和约伯的书，他们一个是犹太人，一个是异教徒，两人都瞩望着耶稣基督，把他当作他们共同的中心和他们的目的：摩西叙述的是上帝对亚伯拉罕、雅各等的允诺以及他的预言；而约伯则是：Quis mihi det ut〔谁能让我……〕，等等。Scio enim quod redemptor meus vivit〔我知道我的救赎主活着〕，等等。

516，779—363，424，682（747）540—851

肉欲的犹太人和异教徒有其可悲，基督徒也有。异教徒根本没有救主，因为他们干脆不希望有救主。犹太人也根本没有救主，他们枉然在希望着救主。惟有基督徒才有救主（可参看永恒性）。

601—448（765）521—852

相反性的根源——一个被屈辱的上帝，竟至死在十字架上；一个以自己的死而战胜了死亡的弥赛亚。耶稣基督的两重性质，两次降临，人性的两种状态。

619—524，560（766）516—841

象征——救主、父亲、牺牲者、献祭、粮食、国王、智者、立法者、苦痛、贫困，事先产生了一个他要加以指导和养育的民族，并把他们引到他的大地上……。

耶稣基督。任务。——唯有他应该产生一个伟大的民族，一个特选的、神圣的、挑出来的民族；指导他们，培育他们，把他们引到安息与神圣的地方，使他们在上帝面前成为神圣的；把他们造成上帝的神殿，使他们与上帝和解，拯救他们免于上帝的震怒，解除他们受那种显着地在统御着人类的罪孽的奴役；为这个民族制订法律，把这些法律铭刻在他们的心上；为了他们而把自己奉献给上帝，为他们而牺牲自己；作一个完美无瑕的献祭者，并且他本身就是牺牲者：奉献出他自己，自己的肉和自己的血，却又是献给上帝的面包和酒……。

Ingrediens mundum。〔到世上来。〕

“石头在石头上”。

一切已往的和一切后来的。一切犹太人都继续生存着并流浪着。

641—671（767）522—851

在地上的一切之中，他只分享忧伤而不分享欢乐。他爱他的邻人，然而他的仁爱并不限于这些范围之内，而是扩及于自己的敌人，然后则扩及于上帝的敌人。

658—442（771）781—851

耶稣基督到来是使看得清楚的人盲目，并使盲人看得见；医治病人，并使健康者死亡；号召悔罪，并使罪人得到正义，而把正义的人留在他们的罪孽中；充实贫困者，并使富有者空虚。

645—770，771，772（781）—256

救赎之全体性的象征，就像太阳之照亮一切，只不过是标志着一种全体性而已；然而被摒弃的〔象征〕，就像特选的犹太人之摒弃异教徒，却标志着摒弃。

“耶稣基督是一切人的救赎者”。——是的，因为他所提供的正好像这样一个人：凡是愿意到他这里来的人，他都要赎回。那些中途死亡的人，乃是他们自己的不幸；然而就他而论，则他是为他们提供了救赎的。——在赎身的人与防止死亡的人乃是两个人的情况下，这个例子是有效的，然而在耶稣基督身上则是无效的，他既做了前者又做了后者。所以无效是因为耶稣基督以救赎者的身份或许并不是一切人的主人；从而只有当主人在他的身上时，他才是一切人的救赎者。

当我们说，耶稣基督并没有为一切人而死，我们就犯了以这种例外直接引用于其自身的那些人的罪过了；这只是偏爱绝望，而不是使他们转过身来偏爱希望。因为这样一来，人们就由于外表的习尚而使自己习惯于内心的德行。

731—741（785）884—569

我认为耶稣基督是在所有的人的身上，也在我们自己的身上；作为父的耶稣基督在他的父的身上，作为兄弟的耶稣基督在他的兄弟们的身上，作为穷人的耶稣基督在穷人们的身上，作为富人的耶稣基督在富人们的身上，作为博士与牧师的耶稣基督在牧师的身上，作为国君的耶稣基督在君主的身上，如此等等。因为他既是上帝，便由于他的光荣而成为一切伟大的东西，又由于他那凡人的生命而成为一切卑微下贱的东西。因此之故，他就获得了这种不幸的境况，以致他可以出现在一切人的身上并成为一切境况的典范。

829—585（793）880—864

从肉体到精神的无穷距离，可以象征从精神到仁爱的更加无穷遥远的无穷距离；因为仁爱是超自然的。

一切伟大事物的光辉显赫，对于从事精神探讨的人来说，都是毫无光彩可言的。

精神的人的伟大是国王、富人、首长以及一切肉体方面的伟大人物所看不见的。

智慧的伟大——它若不来自上帝，便会是虚无——是肉欲的人和精神的人所看不见的。这里是三种品类不同的秩序。

伟大的天才们有他们的领域、他们的显赫、他们的伟大、他们的胜利、他们的光辉，而绝不需要与他们毫无关系的任何肉体上的伟大。他们不是用眼睛而是要用精神才能被人看到的；这就够了。

圣者们也有他们的领域、他们的显赫、他们的胜利、他们的辉煌，而绝不需要与他们没有任何关系的任何肉体上的或精神上的伟大，因为这些对他们既无所增加，也无所减少。

他们是要从上帝与天使而不是从肉体或好奇的精神才能被人看到的；上帝对他们就够了。

阿基米得虽不显赫，也将同样地受人尊敬。他并没有打过仗给人看，然而他把自己的发明贡献给一切人的精神。啊！

他对人类的精神是多么光辉显赫啊！

耶稣基督并没有财富也没有任何外表上的知识成就，但他有着他那圣洁性的秩序。他并没有做出什么发明，他并没有君临天下；但他是谦卑的、忍耐的、神圣的，对上帝是神圣的、对魔鬼是可畏的，他没有任何的罪恶。啊！对于窥见了智慧的那种心灵的眼睛来说，他是在怎样盛大的壮观之中又是在怎样宏伟的壮丽之中到来的啊！

阿基米得在他那几何学的书里要当一个君主会是徒劳无益的，尽管他就是其中的君主。

我们的主耶稣基督为了要显耀他自己的圣洁性的统治而以国王的身份出现，这是徒劳无益的；但他确乎是在他那秩序的光辉显赫之中到来了！

诽谤耶稣基督的卑贱，仿佛这种卑贱和他所要来显现的伟大竟然属于同一种秩序，——这是十分荒唐可笑的。只要我们考虑在他的一生、在他的受难、在他的默默无闻、在他的死亡、在他的选择门徒、在他们的背弃、在他秘密的复活以及在其它事情之中的那种伟大，我们就会看出他是那样地伟大，以致我们没有借口可以诽谤其中所并不存在的卑贱。

然而有的人就只会赞慕肉体的伟大、仿佛是并不存在什么精神的东西；又有的人就只会赞慕精神的伟大，仿佛是并不存在什么智慧上更高得无限的东西。

一切的物体、太空、星辰、大地和地上的王国都比不上最渺小的精神；因为精神认识这一切以及它自己，而物体却一无所知。

所有的物体合在一起、所有的精神合在一起以及所有它们的产物，都比不上最微小的仁爱行动。那是属于一种更加无限崇高的秩序的。

所有的物体合在一起，我们都不能从其中造就出一丝一毫的思想来；这是不可能的，而且是属于另一种秩序的。从所有的物体和精神之中，我们都不能引出一桩真正仁爱的行动来；这是不可能的，而且是属于另一种超自然的秩序的。

第十三编：奇迹

746—884（806）941—880

奇迹与真理都是必要的，这是由于必须既在肉体上又在灵魂上使整个一个人都信服的缘故。

625—354（812）—877

圣奥古斯丁说：没有奇迹，我就不会是基督徒。

825—477（817）925—881

题目：何以人们信仰那么多口称自己曾看见过奇迹的骗子，却不信仰任何声称自己掌握有可以使人不朽或恢复青春的秘密的人——考虑到何以人们把那么大的信心赋给了那么多口称自己掌握有救治之道的骗子，竟至往往把自己的生命都交到他们的手里，我觉得真正的原因就在于有真正的救治之道；因为假如并没有真正的救治之道，那么就不可能会有那么多假的救治之道而人们却还要赋予它以那么大的信心了。假如对于任何灾祸都从来没有什么救治之道，假如所有的灾祸都是无可救治的，那么就不可能会有人想像他们可以做出补救来；而且尤其不可能有那么多其他的人会信仰那些自吹是掌握有救治之道的人了；正像假若某个人自吹能使人不死，就不会有任何人相信他一样，因为这样的事是从没有任何先例的。但是既然有大量的救治之道已经被最伟大的人物们的亲身知识发见是真实的，所以人们的信仰也就为之倾倒；并且它既然被人认为是可能的，所以人们也就由此结论说它是存在的。因为人们通常是这样推论的：“某件事物是可能的，因而它是存在的”；因为既然有某些具体的作用是真实的，于是这件事物就不能一般地加以否定，所以人们无从辩别这些具体的作用之中哪些才是真实的，便全部相信了它们。同样地，使得人们之所以相信月亮有那么多的虚假的作用的，就正是由于其中有真作用，例如海洋的潮汐。

预言、奇迹、梦兆、邪术等等，也都是这样。因为假如这一切里面从来就没有任何真实的东西，人们就不会相信其中的任何东西了；因此我们就不要结论说，因为有那么多的假奇迹，所以根本就没有什么真奇迹；相反地我们倒是必须说，既然有那么多假奇迹，所以就必定有真奇迹，并且其所以有假奇迹就正是由于有真奇迹的缘故。对于宗教，我们也必须以同样的方式进行推论；因为假使从不曾有过一个真正的宗教，那么人类居然能想像那么多的假宗教就是不可能的事。对这一点的反驳就是说，野蛮人也有一种宗教；但对这一点我们可以回答说，他们也听说过真正的宗教，诸如洪水、割礼、圣安德罗的十字架等等所表现的那些。

629—881（837）935—286

我们必须爱唯一的上帝，这是一件那么显然易见的事，以致于并不需要有奇迹来加以证明。

LⅦ—891（840）940—287

教会有三种敌人：即犹太人，他们从来都不属于它那团体；异端派，他们退出了它那团体；以及坏基督徒，他们从内部来分裂它。

这三种不同的对手常常以不同的方式来攻击它。但是在这里他们却以同一种方式在攻击它。既然他们都没有奇迹，而教会却总是有奇迹可以反对他们，所以他们就同样都有着要加以回避的兴趣；并且都在引用如下的遁词：即绝不能根据奇迹来判断学说，而只能根据学说来判断奇迹。在倾听耶稣基督的人们当中也有两派：一派是由于他的奇迹而追随他的学说；另一派则是说……。在加尔文的时代就有两派。……现在则有耶稣会士，等等。

754—878（843）908—

这里根本不是真理的国土，真理徘徊在人们中间却不为人所认识。上帝用一块幕布遮盖了它，这就使得凡是没有听到它的声音的人都不认识它。于是就给亵渎神明开放了地盘，甚至于针对那些至低限度也是十分显著的真理。如果公布了福音书的真理，便有相反的东西也公布出来；问题模糊得使人民无从分辩。他们问道：“你有什么能使人信仰你而不信仰别的呢？你做出过什么标志呢？你有的只不过是词句，而我们也有。假如你有奇迹，那就好了”。学说应该得到奇迹的支持，这是一条真理；但人们却滥用奇迹来亵渎学说。假如奇迹出现了，人们便说奇迹没有学说是不够的；而这便是另一条可以用来亵渎奇迹的真理。

耶稣基督治愈了天生的盲人，并在安息日行了大量的奇迹。他就以此而使得那些声称必须根据学说来判断奇迹的法利赛人盲目了。

“我们有摩西；但这里的这个人，我们却不知道他从哪里来的。”你们不知道他从哪里来的，这正是最可赞美的事；而他就行了这样的奇迹。

耶稣基督既没有说过反上帝的话，也没有说过反摩西的话。

新旧两约所预告过的反基督者和假先知们，将要公开反上帝并反耶稣基督。谁要是未曾隐蔽……；谁要是暗藏的敌人，上帝就不会允许他公开行奇迹。

在一场双方都自称是为了上帝、为了耶稣基督、为了教会的公开争论里，奇迹是从来不会在假基督徒那一边的，而另一边则从来不会没有奇迹。

“他被鬼附着”。《约》第10章，第21节。又有人说：

“鬼也能打开盲人的眼睛吗”？

耶稣基督与使徒们从圣书中所引的证明并不是论证性的；因为他们仅仅说摩西说过会有一个先知到来，然而他们并没有由此证明那就是这里的这个人；而这就是全部的问题之所在。因而这些假话只不过用以表明人们并未违反圣书，并且其中也绝没有任何乖舛，而并非表明其中是符合一致的。故此只要把乖舛和奇迹一道加以排除，就够了。

上帝与人之间有一种相互的义务才好行事，也才好赐予。

Venite。Quid debui？〔来吧。有什么该做的呢？〕上帝在《以赛亚》中说：“谴责我吧”。

上帝应该履行他的诺言，等等。

人类对上帝应该是接受他所赐给他们的宗教。上帝对人类应该是不把他们引向错误。可是，假如奇迹〔的〕制造者宣布了一种对于常识的见解来说并非显而易见是虚妄的学说，并且假如一个更大的奇迹制造者又不曾警告过人们不要相信它们；那末他们就会被引向错误了。

因此，假如教会之中发生了分裂，例如假若自称也像天主教一样是建立在圣书的基础之上的阿里乌斯派做出了奇迹而并非天主教徒做出了奇迹，那么人们就会被引向错误了。

因为，正如一个向我们宣布上帝的秘密的人并不配以其私人的权威而受到我们信任，并且正是因此，不信神的人才要怀疑他；同样地有一个人以使死者复活，预告未来，搬移大海，医愈病人作为其与上帝相通的标志，那末就不会有不虔敬者是不向他低头膜拜的了；而法老和法利赛人的不信仰便是一种超自然的顽固性的结果。

因此当我们看到奇迹与不受怀疑的学说都在一边时，就不会有什么困难。但当我们看到奇迹与〔受人怀疑〕的学说都在同一边时，这时我们就必须看看到底哪一个才是最明确的。耶稣基督是受人怀疑的。

巴耶稣瞎了眼。上帝的力量超过了他的敌人的力量。

犹太的驱魔者受到魔鬼的鞭挞时说道：“我认得耶稣和保罗，然而你们又是谁呢”？

奇迹是为了学说的，而并非学说是为了奇迹的。

假如奇迹是真的，我们就能说服人相信所有的学说了吗？

不能，因为这是不会发生的。Si angelus……。〔无论是天使〕准则：我们必须根据奇迹来判断学说，又必须根据学说来判断奇迹。这都是真的，而且并不互相矛盾。

因为我们必须分清时间。

你们知道了这些普遍的准则该是多么轻快啊，你们想着从此可以抛却麻烦并使一切都归于无用了吧！我的父啊，我们要阻止你们这样做：真理只有一个并且是坚固的。

由于上帝的责任，所以一个人不可能隐蔽起自己的坏学说，使之只表现为好学说，并自称符合上帝和教会；从而做出奇迹使一种虚妄而精巧的学说不知不觉地流行起来，就是办不到的。

更加不可能的是：认识人心的上帝竟会做出奇迹来偏袒这样的一个人。

LⅧ，LⅩⅪ—867（844）909—

宗教的三个标志：永恒性、善良的生活、奇迹。他们以概然性摧毁了永恒性，以他们的道德摧毁了善良的生活，又在摧毁奇迹的真理或其结论时摧毁了奇迹。

假如我们相信了他们，教会对于永恒性、圣洁以及奇迹就无事可做了。异端是否定这些的，或者是否定其结论的；他们也是一样。但是根本就不需要什么真诚才可以否定这些，也不需要丧失理智才可以否定其结论。

人们从没有为了其自称所见过的奇迹而使自己殉道的，因为人类的愚蠢或许会〔为了〕土耳其人传说中所信仰的那些东西而不惜殉道，但绝不会为了自己所见过的东西。

LⅪ—896（845）869—

异端总是在攻击这三种为他们所并不具备的标志。

770—735（847）872—

圣诞节晚祷的颂歌之一：

Exortum est in tenebris lumen rectis corde。〔光在黑暗中向正直的心升起。〕

805，LX—820（849）896—

Est et non est〔是与否〕在信仰本身之中会不会也像奇迹那样地为人接受呢？并且假如这在其它的里面也是分不开的……。

当圣沙忽略成就了奇迹的时候。——〔圣希莱尔。——可怜的人们啊，你们迫使我们谈论奇迹。〕不义的审判者啊，此刻不要制订法律吧；就根据已有的法律并根据你们自己来做出判断吧：Vae qui conditis leges iniquas。〔你们这些设立了不义的法律的人们有祸了。〕

连续不断的、虚假的奇迹。

为了要削弱你的对手，你解除了整个教会的武装。

假如他们说，我们的得救有赖于上帝，那便是“异端”。假如他们说，他们服从教皇，那便是“伪善”。假如他们准备签署他们全部的信仰条款，那也还不够。假如他们说不应该为一个苹果而杀人，“他们便是攻击天主教的道德”。

假如他们中间成就了奇迹，那也不是圣洁的标志，相反地那倒有异端的嫌疑。

教会始终得以存在的方式便是真理没有争论；或者假如有争论的话，也还有教皇，不然也还有教会。

765，772；800（a），LⅪ—892（852）876—

对于上帝显然在荫庇着的人之不公正的起诉者：假如他们谴责你们的过份，那末“他们说的话就像是异端”；假如他们说耶稣基督的神恩可以辩别我们，那末“他们就是异端”；假如成就了奇迹，“那么这就是他们那种异端的标志”。

以西结——他们说：这就是上帝的人民，他就是这样说话的。——希西家。

的确说过：“要相信教会”；但是并没有说过“要相信奇迹”；这是因为后者乃是自然的，而前者却不是。一个需要有诫命，另一个则否。

犹太会堂只不过是象征，因此并不曾毁灭；但又只不过是象征，因此就毁灭了。它是一个包含着真理的象征，因此它就一直持续到它不再具有真理为止。

我可敬的父啊，这一切都以象征而出现。其它的宗教都毁灭了；唯有这个宗教却不毁灭。

奇迹要比你所能想像的更加重要：它们曾被用来作为基础，并且将被用来延续教会，直到反基督者的时候，直到终了为止。

两种见证。

在旧约中和新约中，奇迹是由于附丽于象征而成就的。得救，假若不是为了表明我们必须服从圣书，就是无用的：圣礼的象征。

LⅫ—875（855）890—

我设想人们是相信奇迹的。你们败坏宗教，不是在偏袒自己的朋友，就是在反对自己的敌人。你们在随心所欲地加以处理。

L—143（856）881—

论奇迹——正如上帝没有使哪个家庭格外幸福，但愿情形同样是他也没有发见其中有哪个格外感恩。

第十四编：辩驳断想

778—562（858）954—

教会的历史应该确切地称之为真理的历史。

783—561（859）898—

坐在一艘遭到风暴袭击的船里而又确有把握它绝不会沉没，那真是赏心乐事。那些干扰着教会的种种宗教迫害就属于这类性质。

782—822（860）944—

在有那么多虔诚的标志而后，他们还遭到迫害，这就是虔诚的最好的标志。

788—462（862）931—

教会总是受着各种相反错误的攻击，但也许从来不象现在这样是在同一个时间内。可是假如由于错误的多重性的缘故它所受的攻击越多，那它也就越因之而获得它们彼此相抵消的好处。

它尤怨着双方，但是由于宗教分裂的缘故而更多地尤怨着加尔文派。

确实是相反的两方都有许多人受骗，所以必须破除他们的执迷。

信仰包含着许多看来似乎是互相矛盾着的真理。笑时，哭时，等等。Responde．Ne respondeas〔回答他。不回答他。〕，等等。

它那根源便是耶稣基督身上两种性质的结合；以及还有两个世界（创造新天和新地；新的生命，新的死亡；一切事物都是两重，而同一名称却始终不变）；最后还有义人之中的两类人（因为他们就是两个世界，并且是耶稣基督的一个组成部分和影子。因此，所有的名字都适用于他们：义人，罪人；死者，生者；生者，死者；被特选的，被遗弃的；等等）。

因而就有大量信仰上的和德行上的真理看来仿佛是相排斥的，却又都维系在一种可赞美的秩序之中。一切异端的根源都在于排斥了这些真理之中的某一些；而异端们向我们所做的一切反驳，其根源都在于无视我们真理之中的某一些。通常的情形是，他们不能设想两种相反的真理的关系，并相信承认了一种便包含着排斥另一种，于是他们便坚持一种而排斥另一种，并认为我们是与之相反的。这样，排斥便是使他们成为异端的原因；而无视于我们掌握着另一种真理便造成了他们的反对。

例一：耶稣基督既是神又是人。亚里乌斯派既不能把他们认为是互不相容的这两件事结合在一起，于是便说他是人；在这一点上，他们乃是天主教徒。然而他们否认他是神；在这一点上，他们便是异端。他们又扬言我们否定了他的人性：在这一点上，他们则是无知。

例二：关于圣餐礼的问题。我们相信面包的实质改变了，并且变质为我们的主的身体的实质，耶稣基督确实是出现于其中的。这是真理之一。另一个真理则是，这种圣餐礼也是十字架与光荣的一种象征，是对于这两者的一种纪念。这就是天主教的信仰，它包含了这两种看来仿佛是相反的真理。

今天的异端不能设想这一圣餐礼同时既包括耶稣基督的出现又包括他的象征都在一起，它既是牺牲又是对于牺牲的纪念，于是便相信我们不可能既承认这两种真理中的一种但又不因此之故而排斥另一种。

他们单单坚持这一点，即这种圣餐礼是象征性的；而在这一点上他们并不是异端。他们以为是我们排斥了这一真理；由此而来的便是他们根据教父们所谈到这一点的各个章节而对我们提出了那么多的反驳。最后，他们否认耶稣基督的出现；而在这一点上，他们则是异端。

例三：免罪券。

这就是何以防止异端的最简捷的办法就在于教给他们以全部的真理，而驳斥异端最有效的办法就在于向他们宣布全部的真理。因为异端还有什么好说呢？

为了要知道某种思想情操是不是父的，……。

789—455（863）864—

他们越是各自追循一种真理，就越发危险地大家都要犯错误；他们的错处并不在追循一种谬误，而在不肯去追循另一种真理。

793—863（864）866—

目前的时代，真理是那样幽晦难明，谎言又是那样根深蒂固，以致于除非我们热爱真理，我们便不会认识真理。

790—947（865）903—

假如有一个时候人们必须承认两种相反，那便是当人们谴责我们抹杀了这两种之中的一种的时候。因而耶稣会士和冉森派要掩盖它们，便都错了；但以冉森派更甚，因为耶稣会士曾经更好地承认有这两种。

804—845（869）919—

假如圣奥古斯丁在今天来临，并且也象他的辩护者们一样没有权威，他就会一事无成。上帝早就差驱他来并具有权威，所以就很好地引导了他的教会。

818—853（870）216—

上帝并不想不要教会就进行赦免；正如教会在犯罪上是有份的，他就想使教会在宽恕中也有份。他把教会和这种权力联结在一起，有如国王之于议会；但是假若教会不要上帝便进行赦免或者系罪，那它就不复成其为教会了；正象在议会里，尽管国王已经恩赦了一个人，但仍需议会加以批准；然而假若议会不顾国王径行批准或者拒绝根据国王的命令进行批准，那就不复成其为国王的议会而是一个反叛集团了。

808—846（874）826—

绝不能根据教父们的某些话——就象希腊人在一次宗教大会上所说的那些重要准则——就判断教皇是什么；而是要根据教会的和教父的行为并根据教规。

Duo aut tres in unum〔二或者三合一。〕一与多：排斥这两者中的任何一种都是错误的，象是教皇派所做的那样排斥了多，或者胡格诺派那样排斥了一。

821—175A（878）843—

Summum jus，summa injuria。 〔最大的正义就是最大的不义。〕

服从多数是最好的办法，因为它是显然可见的，并且它具有使人服从的力量；但同时它也是最不高明的意见。

假如人们能够办到，他们是会把强力置于正义的手中的：然而既然强力因为具有可感觉的性质而不肯让自己受人们的任意处置，而同时正义却又具有人们可以任意加以摆布的精神性质，于是人们便把正义置于强力的手中；因此人们就把被迫服从的事情叫作正义。

由此便产生了剑的权利，因为剑给人以一种真正的权利。否则的话，我们便会看到暴力是在一边而正义又在另一边了。可参看《给外省人的信》第十二书的末尾部分。由此便产生了投石党的不正义，他们举其他们所号称的正义来反对强力。教会的情形却不一样，因为它只有真正的正义而没有暴力。

806—793（880）836—

人们喜欢确实可靠。人们喜欢教皇在信仰上是一贯正确的，喜欢严肃的博士们在道德上是一贯正确的，为的是好得到自己的确实性。

Ⅺ，LⅩⅦ—780（892）852—

假如我们有分歧而又进行谴责，那么你们就说对了。有一致而没有歧异就对别人是没有用的，有歧异而没有一致则对我们是毁灭性的。——前者从外部而有害，后者则从内部。

795—815（893）807—

我们只要指出真理，就可以使人相信它；然而我们指出大臣们的不义，却改正不了它。我们指出谬误，就可以心安理得；但我们指出不义，却保障不了钱囊充裕

794—813（895）824—

人们干坏事从来都没有象他们是出自良心而干坏事时干得那么淋漓尽致而又那么兴高采烈了。

799—849（896）845—

教会创立了革出教门、异端之类的字样都是枉然；人们就用这些来反对教会。

550（b）—485（900）846—

谁要是想赋给圣书以意义而不是从圣书中汲取意义，便是圣书的敌人。（奥d．d．ch．）

815—865（903）844—

世上所有的宗教和教派都以天赋的理性作为指导。唯有基督徒才受约束要向自身以外去汲取自己的规律并使自己熟悉耶稣基督所留给古人的规律，以便把它们传给虔信者。这种束缚使这些善良的教父们厌倦。他们也像别的民族一样，想要有追随自己想像的自由。我们向他们呼吁都是枉然，就像已往先知们向犹太人所说的：“你们要到教堂里去；你们应该熟悉古人所留给它的法律，并遵循这些路径。”他们就像犹太人那样回答道：“我们不要走到那里去；我们要遵循我们内心的思想”；而且他们还向我们说：“我们也要像别的民族一样。”

819—836（905）573—

论没有悔恨标志的忏悔和免罪——上帝只看内心；教会则只凭外表下判断。上帝只要看到了内心的忏悔就会免罪；教会则要看到有忏悔的行动。上帝要造就一个内里纯洁的教会，这个教会将以其内心的、纯属精神的圣洁性来羞辱高傲的智士与法利赛人内心的不虔敬；而教会则将造就一大群人，他们外表的道德将是那么纯洁，以致可以羞辱异教徒的道德。假如他们之中有伪善者而又伪装得那么好，以致教会并没有辩识他们的恶毒，教会就会容忍他们；因为尽管他们不会为他们所不能欺骗的上帝接受，但他们却可以为他们所欺骗的人们接受。所以教会并没有被他们那貌似神圣的行动所侮辱。然而你们却要求教会既不判断内心（因为这是仅仅属于上帝的），也不判断外表（因为上帝仅仅止于内心）；因此你们便取消了教会对人的一切选择，而只给教会里保留下最肆无忌惮的人以及那些如此强烈侮辱它的人，就连犹太人的礼拜堂和各派哲学家也都要把那些人看作是毫无价值而放逐他们，并看作是不虔敬的人而厌恶他们的。

720—705（906）822—

在世人看来是最安逸的生活条件，在上帝看来则是最艰难的生活条件；反之，在世人看来没有什么是像宗教生活那么艰难的；在上帝看来则没有什么是比过宗教生活更加容易的了。在世人看来，没有什么比高官贵爵和广积财富更加安逸的；在上帝看来，却没有什么比过那种生活（而又并不享受它或喜爱它）更加艰难的了。

ⅩⅧ—832（907）841—

决疑论者把决定委之于腐朽的理智，又把对决定的选择委之于腐朽的意志，为的是使人性中所具有的一切腐朽的东西都来参预自己的行为。

815

没有什么能保证确实；除了真诚地追求真理而外，没有什么能使人安心。

ⅩⅩⅫ—704（911）4—

为了防止有恶人出现，就必须杀人么？那就是以两个恶人来代替一个恶人了：Vince in bono malum〔你要以善胜恶。〕（圣奥古斯丁）。

ⅩⅩⅦ—861（917）314—

或然性——假如或然的就是确实的，那么圣者们追求真理的热诚就是枉然了。那些永远在遵循最确实的东西的圣者们的敬畏。（圣德丽撒永远遵循着她的忏悔师。）

ⅩⅩⅩⅣ—800（918）310—

抽掉或然性，我们就再不能讨世人喜欢；加进或然性，我们就再不能不讨他喜欢。

ⅩⅩⅩⅢ—869（919）155—

这便是各族人民的罪恶与耶稣会士的罪恶的结果了：大人物希望受人奉承；耶稣会士则希望受大人物宠爱。他们都不愧是委身于撒谎的精神，一个是欺骗，另一个是受骗。他们是贪婪的、野心的、兽欲的：Coacervabunt sibi magH istros〔给自己增加好多师傅。〕。有其师必有其徒，他们寻找的是阿谀奉承者，并且找到的也是阿谀奉承者。

Ⅲ—803（921）356—

……圣者们的诡谲是为了发见自己是罪人并控诉自己最美好的行为。而这些人的诡谲却是为了宽恕最罪过的行为。

有一种外表上是同样好看的结构，但却是建立在坏基础之上的，它是异教的智者们建立起来的；而恶魔就以这种基于极其不同的基础之上的表面相似性来欺骗人。

人们从来不曾有过像我这么好的理由；也从来不曾有别人提供过像你们那么好的奖品……。

他们越是指出我这个人的弱点，他们就越是权威化了我的理由。

你们说我是异端。这是可以允许的吗？即使你们不怕人们主持正义，难道你们也不怕上帝主持正义吗？

你们会感到真理的力量的，你们会向它让步的……。

在这样一种盲目之中是有着某种超自然的东西的。Dign necessitas。〔功绩是必然的。〕

Mentiris impudentissime……。〔你们最厚颜无耻地在撒谎。〕

Doctrina sua noscitur vir……。〔观其言，知其人〕。

虚伪的虔诚，这是双重的罪过。

我是独自一个人在反对三万人吗？绝不是。袒护吧，你这个法庭、你这个骗子；而我却有着真理；这就是我的全部力量，我若丧失了它，我就失败了。我是并不缺少控诉和迫害的。然而，我有真理，我们可以看看究竟谁会胜利。

我不配保卫宗教，但是你也不配保卫错误和不正义。但愿上帝以他的仁慈，不看在我身上所有的恶而看在你身上所有的善，来赐给我们一切的神恩吧，从而使真理在我的手里面不致于屈服，使谎言也不……。.

468—709（923）44—

在忏悔礼中并不是仅仅有赦免就可以解除罪恶，而且还要有悔恨，但若不追求圣礼，悔恨就决不会是真的。

Ⅵ—811（924）123—

没有信用、没有信仰、不要荣誉、不要真理、心怀两端、言语不一的人们，你们之被人谴责就活像从前寓言中的那种两栖动物一样，他们认为自己是介于鱼和鸟之间的一种模棱两可的状态。

对于国王们、对于诸侯们来说，最重要的就是要博得虔诚的好奇；而为了这一点，他们才不得不向你们忏悔。

**诗学**

史诗和悲剧、喜剧和酒神颂以及大部分双管箫乐和竖琴乐——这一切实际上是摹仿，只是有三点差别，即摹仿所用的媒介不同，所取的对象不同，所采的方式不同。P3

悲剧和喜剧也有同样的差别：喜剧总是摹仿比我们今天的人坏的人，悲剧总是摹仿比我们今天的人好的人。P7

一般说来，诗的起源仿佛有两个原因，都是出于人的天性。人从孩提的时候起就有摹仿的本能(人和禽兽的分别之一，就在于人最善于摹仿，他们最初的知识就是从摹仿得来的)，人对于摹仿的作品总是感到快感。P10

滑稽的事物是某种错误或丑陋，不致引起痛苦或伤害，现成的例子如滑稽面具，它又丑又怪，但不使人感到痛苦。P14

悲剧是对于一个严肃、完整、有一定长度的行动的摹仿；它的媒介是语言，具有各种悦耳之音，分别在剧的各部分使用；摹仿方式是借人物的动作来表达，而不是采用叙述法；借引起怜悯与恐惧来使这种情感得到陶冶。P16

剧中人物［一般的说，不只少数］都使用此六者；整个悲剧艺术包含“形象”、“性格”、情节、言词、歌曲与“思想”。

六个成分里，最重要的是情节，即事件的安排；因为悲剧所摹仿的不是人，而是人的行动、生活、幸福，［(幸福)与不幸系于行动］；悲剧的目的不在于摹仿人的品质，而在于摹仿某个行动；剧中人物的品质是由他们的“性格”决定的，而他们的幸福与不幸，则取决于他们的行动。他们不是为了表现“性格”而行动，而是在行动的时候附带表现“性格”。P18

因此，情节乃悲剧的基础，有似悲剧的灵魂；“性格”则占第二位。P19

显而易见，诗人的职责不在于描述已发生的事，而在于描述可能发生的事，即按照可然律或必然律可能发生的事。历史学家与诗人的差别不在于一用散文，一用“韵文”；希罗多德的著作可以改写为“韵文”，但仍是一种历史，有没有韵律都是一样；两者的差别在于一叙述已发生的事，一描述可能发生的事。因此，写诗这种活动比写历史更富于哲学意味，更被严肃地对待；因为诗所描绘的事带有普遍性，历史则叙述个别的事。P24

“突转”与“发现”是情节的两个成分，它的第三个成分是苦难。P30

刻画“性格”，应如安排情节那样，求其合乎必然律或可然律：某种“性格”的人物说某一句话，做某一桩事，须合乎必然律或可然律；一桩事件随另一桩而发生，须合乎必然律或可然律。P42

因此诗的艺术与其说是疯狂的人的事业，毋宁说是有天才的人的事业；因为前者不正常，后者很灵敏。P48

风格的美在于明晰而不流于平淡。P65

适当地使用上面所说的各种字以及双字复合字和借用字是很重要的事，但尤其重要的是善于使用隐喻字，惟独此中奥妙无法向别人领教；善于使用隐喻字表示有天才，因为要想出一个好的隐喻字，须能看出事物的相似之点。P68

因此，一桩不可能发生而可能成为可信的事，比一桩可能发生而不可能成为可信的享更为可取；但情节不应由不近情理的事组成；情节中最好不要有不近情理的事；如果有了不近情理的事，也应该把它摆在布局之外。P76

[《诗学》](http://www.duxiu.com/showbook?dxNumber=000001218972&d=1B5B2F31FD1E5069EF6083047411BA3D)**作   者:**(古希腊)亚理斯多德著 罗念生译   **页数:**114页   **出版社:**人民文学出版社   **出版日期:**2002

言语的美在于明晰而不至流于平庸。……使用奇异词可使言语显得华丽并摆脱生活用语的一般化。……但是，假如有人完全用这些词汇写作，他写的不是谜语，便是粗劣难懂的歪诗。

《诗学》第 22 章，第 156 页，商务印书馆

**论世界帝国**

但凡具有灵性因而热爱真理的人，显然都会十分热心于造福后代。为了报答祖先不辞劳苦给他们遗留的财产，他们也变为后代留财富。一个人身受社会的教益而对社会的福利漠不关心，根本不能算他尽到本分，因为那样他就不是“一棵树栽在溪水旁，按时候结果”，而是一个吞没一切的大漩涡，只见吸进，不见吐出。（Omnium hominum quos ad amorem veritatis natura superior impressit hoc maxime interesse videtur: ut, quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt, ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quo ditetur. Longe nanque ab offitio se esse non dubitet qui, publicis documentis imbutus, ad rem publicam aliquid afferre non curat, non enim est lignum quod secus decursus aquarum fructificat in tempore suo, sed potius perniciosa vorago semper ingurgitans et nunquam ingurgitata refundens. ）P1

我们所谓的一统天下的尘世政体或囊括四海的帝国，指的是一个一统的政体。这个政体统治着生存在有恒之中的一切人，亦即统治着或寓形于一切可用时间加以衡量的事物中。P2

因此，人们说，思辨智力的扩展就是实践，并由此而达到行动和创造的目的。我把行动方面和创造方面区分开，因前者是受政治的深谋远虑所支配的，面后者则受技艺所支配。但二者都是思辨智力的扩展，思辨智力则是最高级的功能，至善的上帝为了发挥这一功能而创造了人类。P5

显然，上帝为了造福世人曾作了种种安排，而在这种种安排之中，世界和平是头等大事。因此上帝说，天上传给牧羊人的福音不是财富，不是享乐，不是荣誉，不是长寿，不是健康，不是力量，也不是美貌，而是和平。P6

所以人类只有尽其所能与上帝相象，才能处于最佳状态，而人类又只有达到完全统一才接近上帝的形象，因为统一的真正基础就是上帝本身。P10

独一无二的运动，即原动力，和独一无二的创始人，即上帝，统治着整个天国的一切部分、一切运动和动力，因此，只有人类的一切动力和运动服从独一的动力(即政体)和独一的运动(即法治)，人类才处于最佳状态。P11

一旦正义成为尘世的最大威力，世界就有最良好的秩序。P13

正义只有体现在最自觉自愿和最有能力的人身上才能在全世界发挥最大的威力，而唯一具备这种条件的人就是世界君主。因此，正义只有完完全全体现在世界君主身上，才会在世界上发挥最大的威力。P14

因此，只有在世界君主的统治下，人类才能为自己而生存，而不是为他人而生存，因为只有这样才能制止那些反常的政体，诸如民主制、寡头制、暴君制。P18

一切协调都有赖于意志的统一；人类的最佳状态就体现着某种协调，因为一

个人只有灵魂和躯体相协调了，才算健康，一个家庭、一个城市、一个国家都是如此，所以整个人类也是如此。因此，人类的幸福有赖于人类意志的统一。P23

为了实现我们所追求的真理，我们必须明白，主宰世事的神旨有时显露，有时则隐蔽。它可以通过两种方式给予启示，即通过理智或通过信仰。P43

因此，既然人类是处于可朽与不朽之间的一个中介，那么他象所有的中介一样，具有两种极端的性质。而任何性质的存在都是为着追求它固有的最终目的，因此人类的存在就有双重目的。既然在万物之中只有人类同时具有可朽与不朽的性质，那么在万物之中只有人类同时属于两个极端——一个是他作为可朽之物的目的，另一个是他作为不朽之物的目的。（Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utranque naturam. Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: ut, sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur, quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum vero prout incorruptibilis. ）P86

因此，正确无误的神明为人类安排的目的具有两重性：其一是尘世的幸福，它体现为人类能够发挥其本身的能力这一点，同时，它也可以由尘世的“乐园”来作为象征；其二是永生的幸福，它体现为能够看到上帝，而这靠人类自己的能力是达不到的，非有神启相助不可；这种幸福境界是由天上的“乐园”来表现的。这两种幸福好象是两个目标，人类必须通过不同的途径才能达到。我们要达到第一个日标，就必须遵循哲人的教导，而且要按照我们的德性和智力去加以应用；我们要达到第二个目标，就必须遵循超越人类理性的神的教导，而且也要按照我们的宗教能力、信仰、希望和仁爱去加以应用。这两个目标和达到的途径已经清晰地展现在我们眼前，其一是靠人类理性，哲人运用它使找们明了这些事理；共二是靠圣灵，他通过先知，通过圣书作者，通过与圣灵一体的圣子耶酥基督以及通过他的门徒把我们必需的神圣真理显示给我们。但是，人类的贪欲仍然会蒙蔽我们的双眼，人类就象脱缰之马，不得不用缰绳和嚼子勒住它，使它走上正道。人类的缰绳是由一对骑手按照人类的双重目的来掌握的。其一是教皇，他用神启引导人类走向永生的幸福；二是帝王，他用哲理引导人类走向尘世的幸福。然而，如果不平息贪欲的纷争，让自由的人类享有和平宁静，那就不会有人或者只有极少数人能艰难地达到这一目的，因此，这必须成为指导全球的罗马帝王的奋斗目标，让人类征这尘世生活的磨炼中获得自由与和平。（Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite ecterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem. Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec ab humana ratione que per phylosophos tota nobis innotuit, hec a Spiritu Sancto qui per prophetas et agiographos, qui per coecternum sibi Dei filium Iesum Cristum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes "in camo et freno" compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam ecternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret. Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur. ）P86

《论世界帝国》（意）但丁著 朱虹译   页数:88页   出版社:商务印书馆   出版日期:1986第二版

**自由秩序原理**

旧有的真理若要保有对人之心智的支配，就必须根据当下的语言和概念予以重述。

正当西方对其自身丧失信心的时候，正当西方在很大程度上对那个使其获致如今之成就的传统丧失信心的时候，世界上的绝大多数人士却正在借鉴西方文明并采纳西方的理想。

经济学家所能宣称的只是，他对于诸目标上普遍存在的分歧或冲突所做的经济学探究，使他比其他专门家能够更真切地意识到这样一个事实，即任何人都不可能把握指导社会行动的全部知识，从而也就需要一种并不依赖于个别人士的判断的，能够协调种种个别努力的非人格机制（the impersonal mechanism）。经济学家所关注的，便是这种非人格的社会进程（impersonal processes of society）：在这种进程中，得到运用的知识要远远多于任何一个个人或有组织的群体所能拥有的知识；而正是这样一种关注，致使经济学家得以持之一贯地反对其他一些因认为其特殊知识未得到足够重视而欲求控制权力的专门家的抱负。

本书意在增进理解，而不在煽动激情。尽管在讨论自由的问题时，诉诸情绪常常是难免之事，但我亦努力于平实的心态中进行此一讨论。虽说诸如“人的尊严”（dignity of man）及“自由之美”（beauty of liberty）等术语中所表达的情操既高尚且可嘉，但在力图理性论辩时，则不应有此情绪之余地。当然，我也知道，用这样一种几近冷血的、纯知识的方法去处理一个为大众视为崇高情尚、为大众全力捍卫且不为他们视为知识问题的理想，会有某种风险。而且我也的确认为，自由伟业之弘扬，需要以我们的热情为支援。然而我们必须加以明辨的是，尽管追求自由的斗争之所以始终得以维持，在很大程度上是因为它得到了人们热望自由这一不可或缺的强烈本能倾向的支援，但是，这些本能倾向既不是一种安全的指导，亦不是某种防止错误的措施。此外，我们还应当承认，一些人在践履某些极不正当的目标时，也始终是凭藉动员与上述相同的高贵情绪以为支援的。更为重要的是，那些摧毁自由之基础的论点，主要源出于知识领域，因而我们就必须在此一领域中对其做出反驳。

我谨希望我们这一代人能够习知：正是形形色色的至善论，不时摧毁着各种社会业已获致的各种程度的成就。如果我们多设定一些有限定的目标、多一份耐心、多一点谦恭，那么我们事实上便能够进步得更快且事半功倍；如果我们“自以为是地坚信我们这一代人具有超越一切的智慧及洞察力，并以此为傲，”那么我们就会反其道而行之，事倍功半。

本书乃是对一种人的状态（condition）的探究；在此状态中，一些人对另一些人所施以的强制（coercion），在社会中被减至最小可能之限度。在本书中，我们将把此一状态称之为自由（liberty or freedom）的状态。

对自由理想危害最大者，莫过于这样一种错误信念，即科学决定论（scientific determinism）已经摧毁了个人责任的理论依据。

自由并不能保证我们一定获致某些特定的机会，但却允许我们自己决定如何处理或运用我们所处于其间的各种情势。

人们已经发见了无数的解放奴隶的法令，而这些法令为我们描绘出了一幅明细的关于自由之基本要件的图景。所谓获致自由，一般指授予四项权利，而这正是解放法令通常赋予被解放的奴隶的权利：第一，“赋予其以共同体中受保护的成员的法律地位”；第二，“赋予其以免遭任意拘捕的豁免权”；第三，“赋予其以按照自己的意欲做任何工作的权利”；第四，“赋予其以按照自己的选择进行迁徙的权利”。

所谓“强制”，我们意指一人的环境或情境为他人所控制，以致于为了避免所谓的更大的危害，他被迫不能按自己的一贯的计划行事，而只能服务于强制者的目的。除了选择他人强设于他的所谓的较小危害之情境以外，他既不能运用他自己的智识或知识，亦不能遵循他自己的目标及信念。强制之所以是一种恶，完全是因为它据此把人视作一无力思想和不能评估之人，实际上是把人彻底沦为了实现他人目标的工具。

我们之所以有时候会产生那种试图打碎整个文明复杂勾连的网络的鲁莽且冲动的欲望，全是因为我们无力理解自己的所作所为。

由于我们关于自然的知识的增长会恒久地向我们展现新的无知领域，所以我们依据这种知识而建构起来的文明亦会日呈复杂和繁复，而这也就当然会对我们在智识上理解和领悟周遭世界时造成新的障碍。人类的知识愈多，那么每一个个人的心智从中所能汲取的知识份额亦就愈小。我们的文明程度愈高，那么每一个个人对文明运行所依凭的事实亦就一定知之愈少。知识的分工特性（division of knowledge），当会扩大个人的必然无知的范围，亦即使个人对这种知识中的大部分知识必然处于无知的状态。

主张个人自由的依据，主要在于承认所有的人对于实现其目的及福利所赖以为基础的众多因素，都存有不可避免的无知（inevitable ignorance）。

人从其期望屡屡落空而产生的失望中习得知识。尽管有诸多事象是我们不可预知的，但是毋庸赘言，我们绝不应当用愚昧的制度去增加各种事象的不可预测性（unpredictability）。我们的目标应当是尽可能地去完善或改进我们的制度，以增加做出正确预测的机遇。然而最为重要的是，我们应当为不确定的任何个人（unkno wnindividuals）提供最多的机会，以使他们有可能知悉那些连我们自己都尚未意识到的事实并在其行动中运用这种知识。

自由必然意指这样一个道理，即许多事情虽为我们所不喜欢，他人仍可以为之。我们对自由的坚信，并不是以我们可以预见其在特定情势中的结果为依据的，而是以这样一个信念为基础的，即从总体观之，自由将释放出更多的力量，而其所达致的结果一定是利大于弊。

因此，我本人所能行使的自由，未必对我就最为重要。某人能够尝试做任何事情的重要性，当然要超过所有的人都可以做同样事情的重要性。我们之所以主张自由，并不是因为我们喜欢能够做特定的事情，亦不是因为我们视任何特定的自由为我们幸福的基础。一如前文所述，促使我们反抗任何人身约束的本能倾向，虽说颇具正面意义，但对于证明或界定自由而言，却并不总是一种可靠的指导或保障，所以我们认为，重要的并不是我本人愿意行使的那种自由，而是某人为做有益于社会的事情而可能需要的那种自由。我们只有通过将此种自由赋予所有的人，方能确使不确定的任何人都能获致此种自由。

据此，我们完全可以认为：一种文明之所以停滞不前，并不是因为进一步发展的各种可能性已被完全试尽，而是因为人们根据其现有的知识成功地控制了其所有的行动及其当下的境势，以致于完全扼杀了促使新知识出现的机会。

在进步的任一阶段，富有者都是通过尝试贫困者尚无力企及的新的生活方式而为一个社会的进步做出其不可或缺的贡献的，如果没有他们做出的这种贡献，贫困者的进展便会大为延缓。但是，即使是这样一种观点，在一些人看来，亦只不过是一种牵强附会的堂而皇之的辩词而已。然而，如果我们稍加思考，就会发现，此一论点确实有道理，而且就此而言，即使是社会主义社会，亦不得不效法自由社会。在计划经济的社会中，如果它不能完全效仿其他较为发达的社会，那么它就必须在大众可资享用之前指定一些个人负责尝试或试验最新的进展成就。如果不是由一些人先行实践或尝试，那些新的但仍旧昂贵的生活方式就不可能推及大众而为他们所普遍享用。

英国的劳动者用不了多久就可能会发现：一是他们之所以在过去能从其社会中获益匪浅，乃是因为在他们的社会中有许多成员都比他们富有；二是英国的劳动者之所以在过去比其他国家的劳动者领先，部分原因乃是英国的富有者同样比其他国家的富有者领先。

将某种相同且平均的标准强加给所有的人，无疑是使一个社会处于静止且不发展之状态的最为有效的手段，或者只允许最富成就者享有略高于平均数的标准，无疑亦是延缓进步速度的最为有效的手段。

最能产生奇迹性硕果的，莫过于自由的艺术；但是，最难习得的，亦仍是自由。……一般来讲，自由只有经历剧烈动荡的种种艰难后方能确立，并通过非暴力的论战和争论（civil discords）才得以完善，而且自由的禆益也只有在它久已确立之后方能为人们理解和享受。——A.托克维尔（A.DE Tocqueville）

大凡认为一切有效用的制度都产生于深思熟虑的设计的人，大凡认为任何不是出自于有意识设计的东西都无助于人的目的的人，几乎必然是自由之敌。

道德规则，就它们主要有助于人们实现其他人类价值的意义上来讲，乃是一种工具；然而，由于我们很少能够知道在特定场合对这些道德规则的遵循所能达致的具体成就，所以对它们的遵守就又必须被视之为一种价值本身，亦即必须被视之为一种我们必须追求但却毋需追问其在特定情形中的合理根据的居间性目的（intermediate end）。

自由是一种体系，在此一体系中，所有政府行动都受原则的指导；但除此之外，自由还是一种理想，此一理想如果本身不被作为一种支配所有具体立法法规的最高原则来接受，就不能得到维续。如果不把这一基本规则作为一种不会对物质利益做任何妥协的终极理想而予以严格的遵守——这样一种理想，即使在某种短暂的紧急状态中而不得不遭暂时的侵损，也必须构成所有恒久性制度安排的基础——那么自由就几乎肯定会一点一点地蒙遭摧毁。

因此，我们所必须学会理解的是，人类文明有其自身的生命，我们所有欲图完善社会的努力都必须在一我们并不可能完全控制的自行运作的整体中展开，而且对于其间各种力量的运作，我们只能希望在理解它们的前提上去促进和协助它们。我们的态度应当与一名医生对待生命有机体的态度一样，因为我们所面对的世界乃是一通过各种力量而持续运行的具有自续力（self-maintaining）的整体，然而这些力量是我们所无法替代的，从而也是我们在试图实现我们的目的时所必须加以使用的。欲改善文明这个整体，我们的所作所为就必须在与这些力量合作的基础上，而不是在与它们的对抗中展开。此外，在我们力图改善文明这个整体的种种努力中，我们还必须始终在这个给定的整体中进行工作，旨在点滴的建设，而不是全盘的建构，并且在发展的每一个阶段都运用既有的历史材料，一步一步地改进细节，而不是力图重新设计这个整体。

自由不仅意味着个人拥有选择的机会并承受选择的重负，而且还意味着他必须承担其行动的后果，接受对其行动的赞扬或谴责。自由与责任（responsibility）实不可分。

自由与责任的这种关联性或互补性，意味着对自由的主张只能适用于那些被认为具有责任能力的人。它不能适用于未成年人、精神病患者。它假定一个人能够从经验中习得知识和教训，并能够用这种方式习得的知识和教训去引导他的行动；因此对自由的主张，对于那些从经验中尚未习得足够的知识或无能力习得知识的人，不具有适用力。

因此，我们对他人进行评价，所依据的就必须是他们的价值等级序列。换言之，信奉自由，意味着我们绝不能将自己视为裁定他人价值的终极法官，我们也不能认为我们有权或有资格阻止他人追求我们并不赞同的目的，只要他们的所作所为并没有侵犯我们所具有的得到同样保护的行动领域。

不论一个人在某一特定领域中有多大的能力，如果他没有能力使那些可以从其能力中获取最大利益的人知道他的能力之所在，那么他所提供的服务的价值在一自由社会中就必定很低。尽管两个人经过同样的努力而获得了同样的专门技艺和知识，但其中一个人有可能获得成功，而另一个人却有可能遭到失败，这种情况的确会使我们感到不公；然而我们必须认识到，在一个自由的社会中，恰是对特定机会的运用决定了我们是否对社会有用，此外，我们还必须对我们的教育和精神取向做相应的调整，以适应自由社会的要求。在一个自由的社会中，我们之所以能够获得报酬，并不是因为我们具有技术，而是因为我们恰当地使用了这一技术；只要我们可以自由地选择我们具体的职业，而不是被要求去干某一职业，那么我们能够恰当地运用我们的技术就一定是我们获致酬报的基础。

在一个自由的社会中，一个人的才智并不“能使”他具有占据任何特定地位的“资格或权利”。如果对此做肯定的主张，就意味着某个机构有权利或权力根据其判断而赋予人们以不同的社会地位。一个自由的社会所必须提供给人们的，只是寻求一恰当地位的机会，但是需要强调的是，在此一过程中，风险和不确定性始终与这种机会相伴随：只要人们为了实现自己的才智而去寻求市场，就必定会面临这种风险和不确定性。毋须否认的是，就这一点而言，一个自由社会将大多数个人都置于了一种压力之下，而且这种压力往往会引起人们的不满。但是，那种认为一个人在某种其他类型的社会中不会有这种压力的观点，却只是一种幻想而已；因为如果想替代那种对自己的命运负责而导致的压力，那么可供选择的就只有那种人们必须服从的个人命令所产生的会令人更为厌恶的压力。

欲使责任有效，责任还必须是个人的责任（individual responsibility）。在一自由的社会中，不存在任何由一群体的成员共同承担的集体责任（collective responsibility），除非他们通过商议而决定他们各自或分别承担责任。人们有时也可以向个人课以连带责任（joint responsibility）或分割责任（divided responsibility），但这必须是他与有关人员进行商议的结果，而其目的则在于对其间的这个个人的权力进行限制。如果因创建共同的事业而课多人以责任，同时却不要求他们承担采取一项共同同意的行动的义务，那么通常就会产生这样的结果，即任何人都不会真正承担这项责任。正如针对一项财产而言，如果所有的人都有所有权，那实际上无异于没有人有所有权，因此，所有的人都有责任，也就是没有人有责任。

争取自由的斗争的伟大目标，始终是法律面前人人平等（equality before the law）。

正是人们主张“在民主政制中权利乃是多数制造之物”的观点之际，亦恰是民主政制变质堕落成暴民政制（demagoguery）之时。

所谓成功的政治家，也会认为其成就源于如下事实，即他是在为人们所接受的思想框架中行事的，亦即是说他是以迎合多数意见的方式来思考问题和谈论问题的。这对于那种认为政治家应当成为思想领域中的领袖的说法来讲，简直就是一种反动。在民主制度中，政治家的任务就在于发现何为大多数人的意见，而绝不是传播那些在将来的某个时候有可能成为多数意见的新观念。

政治哲学家的任务与专门的公务人员的任务不同，因为后者的任务在于执行多数的意志。尽管政治哲学家绝不能以决定人们所应当思考的问题的“领袖”自居，但是指出共同行动的种种可能性和各种各样的后果，以及提供多数尚未能考虑到的各种政策的总体目标，却是政治哲学家的义务。只有在描绘出了这样一幅关于不同政策所可能导致的不同结果的总体图景以后，民主才能决定何者为其所欲求者。如果政治是一种可能性艺术（the art of the possible），那么政治哲学就是一种如何使看上去的不可能者，转变成政治上的可能者的艺术（the art of making politically possible the seemingly impossible）。

事实上，当政治哲学家发现自己的观点在大众中极为流行的时候，他们甚至有足够的理由去怀疑自己是否没有完成自己的任务。正是通过坚持多数所不愿意考虑的种种观点，通过持守被多数视为麻烦或复杂的一系列原则，政治哲学家方能证明他们的价值所在。

一般性的思考及当下的经验都表明，只有当政府将它采取的强制性行动严格限于那些能以民主的方式实施的任务时，民主才能有效地运行。如果民主是一种维护自由的手段，那么个人自由便无异于民主运行的一项基础性条件。

实际上，富有阶层在某种意义上讲应当是一个有闲阶层，他们当中应有超过一定比例的学者和政治家、文学家及艺术家。在过去，正是通过这些富有者在他们自己的圈子中同那些与其具有相同生活方式的人士的交流和交往，他们才得以积极投入到各种思想运动中去，并积极参与种种有可能形成公共意见的讨论。

我们可以对新暴发起来的富人的炫耀、低俗以及浪费表示极大的反感，然而我们却必须认识到，如果我们扼杀一切为我们所不喜欢的事情，那么因此而在同时被扼杀的那些为我们所未预见到的有益结果，其价值极可能大于其在表面上的弊端。在人类世界上，如果多数可以阻止一切为他们所不喜欢的新生事物的出现，那么这个世界就会沦为一个停滞的世界，甚至有可能变成一个日趋衰败的世界。

因此，强制是一种恶，它阻止了一个人充分运用他的思考能力，从而也阻止了他为社会做出他所可能做出的最大的贡献。尽管被强制者在任何时候仍会为了自己的利益而竭尽努力，但是在强制的境况下，他的行动所必须符合的唯一的综合设计却出于另一个人的心智，而非他自己的意志。

因此，对私有（private）财产权或分别（several）财产权的承认，是阻止或防止强制的基本条件，尽管这绝非是唯一的条件。

由于国家法律先行告知了人们为此行为或为彼行为的后果，所以这些法律对他们而言，其重要性与自然规律（laws of nature）相同；人们能够像运用他们在自然规律方面的知识那样来运用他们关于国家法律规定的知识，以实现他们自己的目的。

诈欺，与强制相同，都是一种操纵一个人赖以为本的基本依据的方式，以使此人去做诈欺者想让他做的事。如果诈欺获得成功，被诈者也同样会成为他所不愿成为的工具，去实现其他人的目的，而与推进自己的目的无关。

理想形态的法律（law in its ideal form），可以被认为是一种指向不确定的任何人的“一劳永逸”（once-and-for-all）的命令，它乃是对所有时空下的特定境况的抽象，并仅指涉那些可能发生在任何地方及任何时候的情况。

真正与身份之治（a reign of status）构成对照的，乃是一般性的、平等适用的法律之治，亦即同样适用于人人的规则之治，当然，我们也可以称其为“法治”（the rule of Leges，Leges乃拉丁语，原意指“法律”，与“特权”privileges相对）。

个人自由最初似是权力斗争的副产品，而不是某个刻意设计的目的的直接结果；而且这种情况很可能在任何时候任何地方都是如此。

一切权力来源于人民的原则，与其说是指代表必须经常重选，不如说是意指这样一个事实，即人民——被组织成一个立宪的群体（a constitution-making body）——拥有排他性权利以决定代议立法机构（representative legislature）的权力。宪法因此而被认为是对人民的保护，以抵抗一切专断性的行动，不论是立法机构所为，还是其他政府部门所为。

宪法与常规法律间的根本区别，类似于一般性法律与法院将它们适用于某个具体案件之间的区别：一如在审理具体案件时法官要受制于一般性规则那般，立法机构在制定具体法律时也必须受制于更为一般性的宪法诸原则。证明上述区别为正当的理由，也适用于下述两种情形：一如司法审判只有在符合一般性法律的情形下才被认为是正当的那般，特定的法律也只有在符合更为一般性的原则的情形下才被认为是正当的。正如我们要防止法官出于某个特定理由而侵犯法律那般，我们也要防止立法机构出于即时的或临时的目的而侵损某些一般性原则。

宪政（constitutionalism）意味着一切权力都立基于下述认识，即必须根据为人们所共同接受的原则行使权力，被授予权力的人士须经由选举产生，然而选举他们的理由乃是人们认为他们极可能做正确的事情，而不是为了使他们的所做所为成为“应当正确”的事情。归根结蒂，宪政立基于这样一种认识，即权力从终极上看终究不是一种物理事实（a physical fact），而是一种使人们服从的观念状态（a state of opinion）。

司法审查对于变革而言，并不是一绝对的障碍，它对于变革所能起到的最糟糕的作用也只是延缓变革的进程，并且促使立宪机构必须就争议中的原则做出舍弃或重申的决定。

法治（the rule of law）因此不是一种关注法律是什么的规则（a rule of the law），而是一种关注法律应当是什么的规则，亦即一种“元法律原则”（a meta-legal doctrine，亦可转译为“超法律原则”）或一种政治理想。

法治的理想，既要求国家对他人实施法律——此乃国家唯一的垄断权——亦要求国家根据同一法律行事，从而国家与任何私人一样都受着同样的限制。正是所有的规则都平等地适用于人人（也包括统治者在内）这一事实，才使得压制性规则（oppressive rules）不可能得到采用。

主张对损失进行完全补偿的主要目的，乃在于对这类侵犯私域的行动施以制约，并提供一种手段，以使人们能够确定某个特定目的是否已重要到了足可以证明为实现这个目的而对社会正常运行赖以为基础的原则进行破例为正当。由于对政府行动所具有的常常是无形的助益进行评估甚为困难，又由于专职行政人员明显倾向于高估即时性特定目的的重要性，所以采取下述做法就极为可欲，即私有财产的所有者应当始终被假定为是无辜的（the benefit of the doubt），而且对侵害的补偿应当被确定得尽可能的高，以堵塞滥用剥夺权力之门。综而言之，如果要对一正常的规则施以例外，那么相关的公共收益就必须是显见的，且在实质上大于其所导致的损失。

在缺乏司法审判之基本条件的地方，却用司法形式作为装饰，或者赋予法官以权力去审判那些并不能够通过适用规则加以审判的问题，根本不可能有助益于维续法治观念和司法程序信念，相反，只能摧毁人们对它们的尊重，甚至在应当尊重它们的场合亦无例外。

主张自由制度的理由，并不在于任何制度在强制为一般性规则所限定的场合下都能够令人满意地运行，而是认为在自由制度下，一般性规则能获致一种使自由制度有效运行的形式。如果欲使不尽相同的活动在市场上达到有效的调适，那么就必须满足一些最低限度的要求；其间较为重要的要求是，一如我们在生活中所见，对暴力与诈欺的防止，对财产权的保护以及对契约的践履，并承认任何个人都享有根据他自己所确定的产品数量进行生产和根据他自己所确定的价格进行销售的平等权利。

在自由的理想与试图“矫正”收入分配以使其更显“公平”的欲求之间，存在着很大的冲突，但是不无遗憾的是，人们通常都未能清楚地认识和理解这一点。毋庸置疑的是，那些追求分配正义的人，将在实践中发现其每一步骤都会受到法治的限制；而且从他们的目标的性质来看，他们也必定倾向于采取歧视性的行动和自由裁量的行动。然而，由于他们通常都未意识到他们的目标与法治在原则上极难相容，所以他们一般都会在个别情形中侵损或无视那种他们通常会希望能成为普遍适用的原则。他们努力的最终结果必定不是对现存秩序的变革，而只能是对它的彻底否弃，并以一种完全不同的制度——即指令性经济（the command economy）——来取代它。

众所周知，德国的统一进程最终是通过政治家的技巧来完成的，而不是经由逐渐的进化来实现的；然而这一事实却强化了这样一种信念，即凭空思考的设计（deliberate design）当可以根据一种预先构想的模式重新建构社会。由这种情势所激发起来的社会自负和政治上的野心，又在另一个向度上得到了当时在德国盛行的哲学思潮的强烈支持。

人们对社会主义的基本方法所表现出来的普遍失望，乃是由一些更为直接的经验所致。 　直接导致这种普遍失望的主要因素可能有三个：第一，人们日益认识到，社会主义式的生产组织，其生产效率并不比私有企业高，相反，而是远远低于后者；第二，人们还更为清楚地意识到，同此前的制度相比，与其说社会主义导向了那种曾被认为的更大的社会正义，不如说它意味着一种新的专断的、更无从逃避的等级秩序；第三，人们还认识到，社会主义不仅没能兑现其所允诺的更大的自由，反而意味着一种新专制的出现。

各国的经验都表明，一旦赋予政府以处理垄断的自由裁量权，这种权力就很快会被用来区别“善的”垄断和“恶的”垄断（“good”and “bad”monopolies），而且当局也会很快采取各种措施去保护所谓善的垄断，而不是去努力防阻恶的垄断。我甚至怀疑是否存在那种值得保护的“善的”垄断。

工会渐渐不再被视作一种追求合法私利目标的群体，而且也不再被看作一种必须受到其他享有同等权利的处于竞争地位的利益群体的制约的群体（一如其他利益集团那般），而是被认作为这样一种群体，它们的目的（即彻底而广泛地组织所有的劳工）必须得到支持，以实现公众利益。

工会运用权力的方式，一方面趋于使市场制度失效，而另一方面却使它们自己获得了控制经济活动方向的权力——这种权力由政府控制虽说是危险的，但是如果由某个特殊群体操握也同样是不能令人容忍的。工会在这方面的所作所为，主要是通过下述两种方式加以实现的：一是通过对不同的工人群体的相对工资施加影响，二是通过对现金工资水平施以持续上升的压力（而这种做法必定会导致通货膨胀）。

由于工会在雇主投入最多资本的领域最强大有力，所以它们就有可能成为阻碍雇主进行投资的一种遏制因素——就目前的情况来看，工会在这方面的阻碍作用很可能仅次于税收。

导致这一境况的主要原因在于，处于支配地位的“充分就业”学说（“full-employment”doctrines），不仅明显解除了工会对失业问题的一切责任，而且还将维续充分就业的职责交给了金融和财政机构去承担。然而，金融和财政机构得以防阻工会政策所导致的失业状况的唯一方法，便是通过通货膨胀来抵消工会政策有可能促成的实际工资的过分上涨。

最为重要的是，我们越来越明确地意识到，在一个社会将消灭贫困和保障最低限度的福利视作自身职责的事态，与一个社会认为自己有权确定每个人之“公正”地位并向其分配它所认定的个人应得之物的事态之间，实存在着天壤之别。当政府被授予提供某些服务的排他性权力的时候，自由就会受到极为严重的威胁，因为政府为了实现其设定的目标，必定会运用这种权力对个人施以强制。

人们业已恰当地指出，在过去，我们是因社会弊病而蒙受诸多痛苦，但是在今天，我们却是因对这些社会弊病的矫正或救济而蒙受着同样的痛苦。这两者间的不同之处在于，先前的社会弊病会伴随着财富的增长而逐渐消失，而如今我们所采用的矫正方案却正在威胁着未来各项改进措施所赖以为基础的财富的持续增长。

一如许多与此相似的措施那样，累进税制之所以能够获致其在当下的重要性，乃是一些人在“欺诈手段”（false pretenses）等障眼法下将其蒙混过关的一个结果。先在法国大革命时期，此后又在1848年革命前夕的社会主义运动期间，累进税制都被明确地宣称为一项对收入进行再分配的手段，但却遭到人们断然地否弃。“人们应当处决该计划的草拟者，而不应当枪毙这一方案”，这就是自由主义者Turgot 对此类早期的建议所作的愤慨回应。在1830年代，当人们较为普遍地倡导累进税制的主张时，J.R.McCulloch以下述经常被引证的文字表达了他反对这类主张的主要观点，即“一旦你放弃了对所有个人的收入或财产按相同比例课税这一基本原则，你就会一如在航海时丧失方向舵或罗盘而不知所措，你就可能干出种种不公正的和愚蠢的事情”。1848年，卡尔·马克思和弗里德利希·恩格斯曾坦言建议，“高额累进或递进所得税”应是在革命第一阶段以后所采取的诸项措施之一，根据这一税制，“无产阶级运用自己的政治统治，一步一步地夺取资产阶级所有的全部资本，并把一切生产工具集中在国家手里”。他们将这些措施描述为“对财产权和资产阶级生产条件实行暴力的干涉……即采取这样一些措施……它们在经济上似乎是没有效力和不具根据的，但是在运动进程中它们却会超越自身，必须进一步侵袭旧的社会秩序，成为彻底变革生产方式所不可或缺的手段”。但是，人们在当时对这一措施的一般态度仍在A.Thiers 的论述中得到了较好的总结，即“比例税制是一项原则，而累进税制却只是一可恶的专断安排”，或如约翰·斯图尔特·穆勒所持的那种观点，他将累进税制描述为“一种温和的抢劫形式”。

向高收入者（特别是那些收入最高阶层的人士）课征高额累进税率所获得的财政收入，在全部财政收入中只占极小的比例，因此可以说它并不足以减缓其他人所承受的负担；问题还不止于此，因为在采用累进所得税制后的很长一段时期内，实际上并不是最贫困者能从中获益，相反却是那些构成最大多数选民的经济境况较好的劳动阶级与中产阶级中的较低收入阶层成了受惠者。从另一方面来看，事实也可能的确如此，即那种以为可以通过累进税制而在很大程度上将税收负担转由富裕者承受的幻想，构成了税收得以迅速增加而未遭抗阻的主要原因；而且在此种幻想的影响下，大众也渐渐接受了比原本更为沉重的税负。此项政策之唯一的重要后果，乃是它严格限制了那些在经济上最具成就的人士有可能赚得的收入，因此也满足了那些不太富裕的人对富有者的妒忌感。

一般来讲，在累进税制的情形中，多数所采纳的那种所谓原则，无异于对歧视的公然主张，更为糟糕的是，它实则是对多数歧视少数那种做法的公然主张；在这种境况下，假冒的正义原则也就必定成为真正专断的托词。此处所需要的毋宁是这样一项规则，即它不允许多数把它自己所认为正当的一切负担强加给少数，尽管它可以保留多数通过自身纳税以帮助少数的可能性。那种认为多数（也仅仅因为他们是多数）应当有权对少数实行某项并不适用于其自身的规则的观点，实是对一项比民主更为根本的原则的侵犯，亦即是对一项民主的正当性所赖以为基础的原则的侵犯。

如果人们将累进税制之实践所依据的那些观点明确且概括地阐发出来，那么大多数人就很可能不会赞成这些观点：（1）多数应当可以自由地把一种不公平的或歧视性的税负（a discriminatory tax burden）强加给少数；结果，（2）同样的服务却应当得不到同等的报酬；（3）某个阶层的全体成员仅因为其收入未能达致其他阶层的收入水平，就应当在实践中摧毁正常的激励因素——所有这些均是不可能根据公正或正义而加以辩护的原则。

我们所需要的毋宁是这样一项原则，它将根据总税负来限定最高的直接税率。就此种做法而言，最为合理的规则似乎是，它将根据政府对国民总收入所课征税收之百分比来确定直接税制之最高许可（边际）税率（maximum admissible ［marginal］rate）。这将意味着，如果政府从国民收入中课征25％的税，那么25％也将是对任何个人收入所课征的最高直接税率。如果国家发生紧急状况，有必要提高上述税收比例，那么最高许可税率也将提高至同一水平；而当总税负被降低的时候，最高许可税率也将相应下降。确立这样一项原则，税制仍会具有些许累进性质，因为那些就其收入支付最高税率的人士，还将支付某些间接税，而这将使他们的总税负比例超过国民的平均税负。然而，坚奉这项原则，会产生颇为有益的后果，因为每一项预算都必须以估计政府计划从国民收入中课征的税额比例为条件。此一百分比将提供一标准的直接所得税率，而这一标准税率对于较低收入者来说，则会依据他们所被课收的间接所得税比例而降低。当然，这样做的最终结果将是推行一种全面的低额累进税制，其中最高收入者的边际税率虽高，但就平均所得税率而言，不会超过多于间接税率的总额。

因此，只有当通货膨胀的刺激作用未被预见到的时候，它才会有效地起作用；一旦人们开始预见到它的存在，那么只有在一种加速持续膨胀的条件下才能维持同等程度的繁荣。

对于社会主义者来讲，他们之所以赞成通货膨胀，乃是因为通货膨胀会导致个人对政府的日益依赖，以及它能促使人们要求政府采取更多的行动。然而，大凡希望维护自由的人士必须认识到，如果政府有什么行动能使其拥有越来越多的控制权，那么这就是通货膨胀，而且它很可能是造成政府权力不断扩张之恶性循环过程中的最为重要的独一无二的因素。因此之故，所有希望阻止增加政府控制趋势的人士，都应当把自己的关注力集中在货币政策上面。或许，最令人沮丧的莫过于这样一个事实：当下有许多智慧开明的人士，虽说在诸多其他领域中一直在努力捍卫着自由，但是在货币政策领域，却受着通货膨胀政策的眼前利益的引诱，竟然去支持从长远看来必定会摧毁自由社会根基的种种倾向。

一如住房改革者所反复强调的那样，试图通过政府行动以实现住房条件的普遍改观，只有当相关城市的全部住房问题在实际上都被视为一种公共服务且由公共资金来偿付的时候，才能做到；采取提供公房或建筑补贴的措施，所导致的结果就是如此。然而，这种力图使住房成为一项公共服务项目的努力，不仅意味着一般大众将被迫在住房方面支付比他们愿意支付者为多的费用，而且还意味着他们的人身自由或个人自由将受到严重的威胁。除非权力当局能够成功地按照私人住房租金的价格提供较舒适的和较廉价的住房，否则就不得不确立起一种由权力当局来分配住房的长期制度。在这种分配制度下，人们应当支付多少房费以及每一家庭或每个个人应当分得何种住房等问题，都将由权力当局来决定。如果连获得公寓或住房都须由权力当局来决定，那么我们便不难发现权力当局对个人生活拥有着何等的控制权。

事实上，英国大众之所以对农耕的命运表现出如此之强烈的关注，更多的是出于审美的考虑而非经济上的考虑。在奥地利或瑞士这样的国家，大众为了保护山村农民或农夫而表现出来的关注程度甚至更是有过之而无不及，但是其原由也同样不是经济方面的考虑。在所有上述情形中，这些社会都承担了一项沉重的负担，这既是由于他们担心现存耕种技术的灭绝将会改变人们所熟悉的农村面貌所致，也是由于他们担忧农民或农夫因得不到特别保护而将完全消亡所致。我们需要强调指出的是，正是这种担忧，致使他们对农业人口的任何递减都会感到恐惶，并在脑海中浮现出一幅农户被根除时渺无人烟的山村或山谷的图景。

在自然资源的保护方面进行投资，显然没有对人造设备或人之能力进行投资那么可欲；同时，只要社会预见到某些资源将耗竭，并按这样的方式（即它所获致的收入总量同可资运用的投资资金所能赚取的收益一样多）来引导其投资，那么我们就没有经济上的理由去主张保存任何一种资源。如果把用于某种特定资源的保护的投资扩大到这样一种水平，即从中获致的回报低于将它投资于其他方面所会带来的回报，那么未来的收入就会下降，甚至低于不扩大投资所可能达到的收入水平

一般的国家教育（State education），仅是一项将人们模塑成完全相似的人的人为设计：而通过此种教育强加于人们的模型，则又定是那些能令政府中的支配性力量——不管它是君主、牧师、贵族还是当今社会的多数——感到满意的东西；随着这种国家教育的效率及成功程度的提高，它将渐渐确立起一种控制人们心智的专制，而这也势必会导致确立一种对人身的专制。——约翰·穆勒（J．S．Mill）

对政治稳定而言，几乎没有什么比存在着一个为自己的所学找不到销路的知识无产阶级（intellectual proletariat）更具危险的事情了。

天赋的能力和天生的才能，乃是环境的偶然成就，一如“不公之利”（unfair advantages）；而且将高等教育的利益只给予那些我们自以为能预见从高等教育中获致最大利益的人，也必将增进而不是消除经济地位与主观品行之间的脱节。

只有那些主要从事研究工作的人，才能够对那些会突破现有知识边界（the boundaries of knowledge）的问题进行探究。19世纪的大学，特别是欧洲大陆当时的那些大学，事实上只是一些研究机构——它们所提供的教育，充其量只是其研究的副产品，而且在那些研究机构中，学生是通过给有创造力的科学家或学者担当学徒（apprentice）的方式来获得知识的。自此以后，由于在达到知识边界以前必须掌握的知识量已有了大幅度的增长，又由于根本不想突破知识边界但却接受了大学教育的人的数量也有了大幅度的增加，所以大学的性质也在很大程度上发生了变化。时至今日，相当一大部分仍被称为“大学工作”（university work）的事务，在性质和实质上其实仅为大学前教育的一种沿续。只有“研究院”或“研究生院”（graduate or postgraduate schools）——事实上，只是这些研究院或研究生院中的最优秀者——仍然在很大程度上致力于前个世纪欧洲大陆的大学所特有的那类研究工作。

宽容不应当包括对不宽容的提倡。正是基于此一理由，我认为不应当给予一个共产党人以“终身教职”的权利，但是，如果他在没有这类明确限制的情况下已经获得了此项“终身任职”的权利，那么我们就不得不像对待其他类似的任命一样，去尊重对他的任命。

人们一般就上述自由主义者、保守主义者和集体主义者三方的相对立场所给出的图景，与其说是厘清了他们间的真正关系，不如说是更加掩盖了他们间的真正关系。人们通常都将他们三方的不同立场置于一条水平线上加以理解：社会主义者在左端，保守主义者在右端，而自由主义者则在中间的某个位置上。这种图景可以说造成了最大的误导。如果我们真的需要图解，较为恰当的做法乃是用一个三角形来表示他们间的关系：保守主义者已占据其间的一角，社会主义者竭力把他们拉向另一个角，而自由主义者则试图把他们拉向第三个角。但是，由于社会主义者在很长的一段时间里都能够强力拖拉，所以保守主义者一直趋向于追随社会主义者的方向，而不是自由主义者的方向，并且在一定的时距内接受那些因激进主义者的宣传而谋得尊重的观点。保守主义者不仅向社会主义者妥协，而且还常常掠其之美，这已经成了一种惯常之事。保守主义者由于没有自己的目标，所以只能是“中间道路”（the Middle Way）的倡导者，而且他们也只为一种信念所支配，这个信念就是真理一定存在于两个极端中间的某个地方——结果，不论哪一翼出现一种更为极端的运动的时候，他们都会随之转移其立场。

政治哲学家的任务只能是影响公众舆论，而不是组织人民采取行动。只有当政治哲学家不去关注那些在当下政治上可行的事务，而只关注如何一以贯之地捍卫“恒久不变的一般性原则”的时候，他们才能够有效地完成他们的使命。

《自由秩序原理》 作者:(英)弗里德利希·冯·哈耶克(Friedrich A.Von Hayek)著 邓正来译 页数:787 出版社:三联书店 出版日期:1997

1. 德语“ist”一间也可用作表示“存在’、“有”。——译者 [↑](#footnote-ref-2)
2. “格林是不成熟的。”——译者 [↑](#footnote-ref-3)
3. 指奥卡姆的名言；“如无必要，勿增实体”；哲学史上称之为“奥卡姆刺刀”。——评者 [↑](#footnote-ref-4)
4. 拉丁文动词“ambuldare”的第一人称现在时，意为：我走路、我散步。——译者 [↑](#footnote-ref-5)
5. “alg”是“Allgemeine”（一般、普遍）的缩写．本条下面的下标‘a’和主目位置的‘A’也是该词的缩写。——译者 [↑](#footnote-ref-6)
6. “χ0”希伯来文字母，表示数学上的无穷数。——译者 [↑](#footnote-ref-7)
7. “Def.”为“Definition”（定义）一词的编写。——译者 [↑](#footnote-ref-8)
8. modus ponens，假言推理的肯定式。 [↑](#footnote-ref-9)