

全本全注全译丛书

中华
经典
名著

韩 敬 译注

法言

中华书局

前 言

《法言》是扬雄的主要著作之一。

扬雄，字子云，蜀郡成都人，生于西汉宣帝甘露元年（前53），死于王莽天凤五年（18），是我国西汉末年一位重要的哲学家、文学家和语言学家。他在哲学和政治思想方面的著作有《太玄》和《法言》，语言学著作有《方言》，文学作品有《甘泉赋》、《河东赋》、《羽猎赋》、《长杨赋》等。除《太玄》、《法言》、《方言》三本书外，扬雄的其他著作收入《扬侍郎集》（见张溥编《汉魏六朝百三名家集》）。另外，严可均辑《全汉文》卷五十一至五十四，不仅收有扬雄的成篇著作，还从许多古书中辑录了扬雄著作的断简残篇，皆可参看。

关于扬雄的家世，《汉书·扬雄传》说：“楚汉之兴也，扬氏溯江上，处巴江州。而扬季官至庐江太守。汉元鼎间避仇复溯江上，处岷山之阳曰郫，有田一壥，有宅一区，世世以农桑为业。自季至雄，五世而传一子。故雄亡它扬于蜀。……家产不过十金，乏无儋石之储，晏如也。”据此可知，扬雄的先世是做官的，后来没落了，又受到仇家的威胁，不得不迁徙到岷山之阳，才定居下来，并变成“以农桑为业”。又据晋灼注“上地夫一壥，一百亩也”，可知扬雄是一个有田百亩，家产十金的家庭。

在《史记·文帝纪》中，汉文帝刘恒曾说：“百金，中民十家之产。”可见十金就是一家中民之产。汉代称黄金一斤为一金，值万钱，十金就是

十万钱。《居延汉简》里有一条记载“侯长觶得广昌里公乘礼忠”家产的材料说：“小奴二人直三万宅一区万大婢一人二万田五顷五万轺车一乘直万用马五匹直二万牛车二两直四千服牛二六千凡货直十五万。”扬雄的家庭和礼忠这样一个有奴婢三人的地主家庭是差不多的。所谓“中民”，是就全社会的财产状况讲的。在地主阶级内部，“中民”自然低于中等地主，所以扬雄这个“中民”之家，是一个小地主家庭。

关于扬雄的经历，《汉书·扬雄传》说：“初，雄年四十余，自蜀来至游京师。大司马车骑将军王音奇其文雅，召以为门下史，荐雄待诏。岁余，奏《羽猎赋》，除为郎，给事黄门，与王莽、刘歆并。哀帝之初，又与董贤同官。当成、哀、平间，莽、贤皆为三公，权倾人主，所荐莫不拔擢，而雄三世不徙官。及莽篡位，谈说之士用符命称功德获封爵者甚众。雄复不侯，以耆老久次转为大夫，恬于势利乃如是。”这段话在时间上有个问题，需要进一步考证，我们这里不去说它，但对扬雄一生的遭际，这段话讲得是很清楚的。

汉代盛行察举制度，高门大族子弟多是通过这条路登上政治舞台的；但这要在地方上有势力，和地方官有交情。这些条件扬雄都不具备。所以最后只有自己跑到京师去，靠文章乞人赏识，于是他成了王音的门下史。由于王音的推荐，他得到“待诏”。又过了一年多，“除为郎”，也不过是皇帝的看门和随从而已。从级别上讲，不过比四百石，和地方上县里的丞、尉差不多。当然，关键在于郎又是进一步做官的阶梯。王莽、刘歆不就是先为郎，然后逐步爬上去的吗？但扬雄就不行，因为没有更大的权势者做靠山，他只好老待在这个阶梯上，总也爬不上去。

王莽代汉以后，扬雄才“以耆老久次转为大夫”，但仍然是个闲职，没有担任实际行使权力的职务，级别也不高。从中央说，抵不上中央主要官吏的一个属官。从地方说，不过相当于县令。在政治地位上，还不如这些人。从职权上说，就更无法同这些人相比了。扬雄的工作只是在天禄阁校书而已。后来王莽政权内部发生矛盾，治狱使者要逮捕扬

雄，吓得他从阁上跳下来，几乎送了命。虽然后来放了他，病好以后还复了官，但扬雄在官场中孤独无援、极不得意的可怜相是很清楚了。

扬雄的一生，正处在西汉帝国由盛而衰，社会危机日益严重的时候。由于土地兼并，徭役繁重，生产不时，农民生活极端痛苦，农民起义此伏彼起。地主阶级内部各阶层和不同政治集团之间的矛盾也越来越尖锐。随着社会矛盾的发展，西汉皇朝的统治思想——以董仲舒和讖纬经学为代表的神学唯心主义——也经历了通过畸形的扩张泛滥而逐步向自身反面转化的过程。这种思想不仅对被统治的农民阶级逐渐丧失了控制威慑作用，而且也逐渐丧失了维持统治阶级内部秩序的作用，反而成了地主阶级内部各集团争权夺利的工具，从而丧失了它维护地主阶级统治的机能。统治阶级的思想危机和其政治危机一样日益严重。

正是在这种情况下，扬雄由于其出身和经历的影响，成了当时中小地主阶级的思想代表。他对旧的统治思想产生了怀疑和不满，并企图通过对旧思想的改造，为地主阶级制造出一套新的统治思想，以维持地主阶级统治的长治久安，并保护中小地主阶级的利益。扬雄的这种企图，在《法言》和《太玄》中都表现了出来，但表现的情况有很大不同。《法言》反映了扬雄既对旧思想不满而又未能摆脱的矛盾状况；《太玄》则反映了扬雄想用他那较为精致的唯心主义代替濒临破产的神学唯心主义。

《法言》是模仿《论语》而作。《汉书·扬雄传》说，扬雄“实好古而乐道，其意欲求文章成名于后世。以为经莫大于《易》，故作《太玄》；传莫大于《论语》，作《法言》；……皆斟酌其本，相与放依而驰骋云”。大体上说的是对的。至于取名《法言》，则本于《论语·子罕》“法语之言，能无从乎”，以及《孝经·卿大夫章》“非先王之法言不敢道”。“法”古文作“灋”。《说文解字》说：“灋，刑也，平之如水。从水。廌，所以触不直者去之，从去。”可见“法”有准则和使物平直的意思。所以《法言》就是判

断事物是非的准则之言，对事情的是非给予论断的评判之言。《论语》邢疏及《孝经》注以“礼法正道之言”说之，则是更具体的解释了。

《法言》仿《论语》成语录式，全书共十三卷，每卷三十条左右。最后一篇自序。各卷只是大体上符合自序所说的意旨，通常每卷都有自序未能概括的条目。另外，各卷在内容上也有重叠和交叉。特别是《孝至》卷的最后，有几条歌颂汉朝和王莽功德的文字，明显地与全卷内容不合，大概是扬雄最后的作品，所以就放在书末了。《法言》的内容很广泛，从哲学、政治、经济、伦理，到文学、艺术、科学、军事，乃至于历史上的人物、事件、学派、文献等，几乎都有所论述。这里我们选择其中比较重要的一些思想作简要的评介。

扬雄思想的一个特点，是他维护当时陷于危机的封建制度，却很少直接论及当时的政治现实。他维护当时的封建制度是以捍卫孔丘之道的形式表现出来的。如他说：“舍五经而济乎道者，未矣。”“委大圣而好乎诸子者，恶睹其识道也。”“万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。”（《吾子》）所以如此，除了个人原因外，主要是由当时统治思想存在的形式所决定的。孔丘的思想，经董仲舒改造后，已经成了封建社会的最高原则。维护封建制度，就要捍卫孔丘之道；捍卫孔丘之道，就是维护封建制度。这对当时的知识分子来说，已经是不言而喻的了。

在这个斗争中，他继承董仲舒“罢黜百家”的精神，常打起反对诸子的旗帜。如他说：“庄、杨荡而不法，墨、晏俭而废礼，申、韩险而无化，邹衍迂而不信。”（《五百》）他在这里谈到的各家学说的本来意义如何，并不重要，因为他是按照自己的需要来理解和审察过去的一切学说，然后套用来肯定和批驳当时的社会现象。在这方面，他自比孟轲：“古者杨、墨塞路，孟子辞而辟之，廓如也。后之塞路者有矣，窃自比于孟子。”（《吾子》）他认为，孟轲在其所处的时代打击了异己思想，捍卫了孔丘学说，而现在这个任务应该由他扬雄担当了。

从儒家的观点出发，扬雄强调治国需要教化，用仁义礼乐。他认为

只有这样才符合“圣人之道”，否则就是野蛮人，甚至是禽兽。“圣人之治天下也，碍诸以礼乐。无则禽，异则貉。”（《问道》）他还说：“君子为国：张其纲纪，谨其教化。道之以仁，则下不相贼；莅之以廉，则下不相盗；临之以正，则下不相诈；修之以礼义，则下多德让。”（《先知》）当然，扬雄并不否定刑法，因为他知道，封建国家没有刑法是无法存在下去的，所以他接着说：“如有犯法，则司狱在。”他只是说，作为最高统治者的皇帝，应该首先重视仁义礼乐教化罢了。

西汉末年，大地主阶级对土地的兼并发展到非常严重的地步，成了普遍的社会问题。不仅农民大批破产，中小地主阶级也强烈感受到被兼并的威胁。所以扬雄说：“法无限，则庶人田侯田，处侯宅，食侯食，服侯服，人亦多不足矣。”（《先知》）怎么办呢？他想起了古代的井田制：“井田之田，田也；肉刑之刑，刑也。田也者，与众田之；刑也者，与众弃之。”（《先知》）扬雄想用古代的井田制来限制大地主阶级的土地兼并，固然说明了他所代表的中小地主阶级政治上的软弱和思想上的狭隘，但所反映的他们在土地问题上的要求，还是很清楚的。

由于统治者的奢侈腐化，西汉末年各种赋税十分繁重。在自耕农大批破产、大地主竭力逃避的情况下，这些赋税必然日益严重地压在中小地主身上。于是扬雄发出了呼吁：“什一，天下之中正也。多则桀，寡则貉。”（《先知》）扬雄知道，封建国家不要赋税当然不行。他是希望不要过多地压在自己身上。为此，他反对统治者的过分奢侈：“禽兽食人之食，土木衣人之帛，谷人不足于昼，丝人不足于夜。”（《先知》）提倡比较俭朴廉洁的政治。他心目中的理想政治是：“老人老，孤人孤，病者养，死者葬，男子亩，妇人桑。”他眼里的恶政则是：“污人老，屈人孤，病者独，死者逋。”（《先知》）

但现实的政治和理想的政治相隔是如此悬殊，怎么办呢？扬雄想到了改良。他认为圣人之道并不“胶柱而调瑟”，而是根据情况变化采取相应措施。所以他主张“可则因，否则革”，“新则袭之，敝则损益之”

(《问道》)。他特别反对在“绍桀之后、篡纣之余，法度废、礼乐亏”的乱世，仍因袭前法，“安坐而视天下民之死”的“无为”思想(《问道》)。扬雄所处的时代是乱世，这是当时人的共同看法。所以这无疑是说，如果再不加以改良，就是“安坐而视天下民之死”了。而扬雄想要改良的实质，就是维护遭到破坏的封建制度和中小地主阶级受到侵害的利益，这已经十分清楚了。

扬雄在《法言》中借题发挥地攻击了当时社会的很多弊病，如大地主兼并逾制，富商大贾聚敛财货，权臣操纵朝政，豪强违法乱制等。但除了对古代桀、纣等个别公认的昏君有所指责外，没有指斥其他皇帝。因为在扬雄的政治思想中有一条重要的原则，就是政之本在于君，甚至在于君之心。他说：“或问：‘何以治国？’曰：‘立政。’曰：‘何以立政？’曰：‘政之本，身也。身立则政立矣。’”(《先知》)又说：“天下为大，治之在道，不亦小乎！四海为远，治之在心，不亦迩乎！”(《孝至》)扬雄企求改良政治，但把一切希望都寄托在皇帝身上。

不管扬雄的要求多么卑微，还是实现不了。由于对刘家皇帝渐渐绝望，扬雄逐步把希望转移到王莽身上。如他说：“汉兴二百一十载而中天，其庶矣乎！辟廋以本之，校学以教之，礼乐以容之，舆服以表之，复其井刑，勉人役，唐矣夫！”(《孝至》)设辟雍，建学校，复井田肉刑，禁止奴婢买卖，这些都是王莽搞的，所以很明显他是在歌颂王莽。王莽被封为安汉公后，又叫人上书，说他功比周公、伊尹，周公为太宰，伊尹为阿衡，应取二人的称号，加封王莽为“宰衡”。与此相应，扬雄也说：“周公以来，未有汉公之懿也，勤劳则过于阿衡。”(《孝至》)可见他是把实现自己的政治理想，实现地主阶级统治中兴的希望完全寄托在王莽身上了。

但王莽并没有真正实行扬雄所要求的基本东西。他只是为了捞取政治资本代汉自立，而在一段时间内摆出要实行这些东西的样子。于是包括扬雄在内对刘家皇帝已经失望的大批中小地主阶级知识分子便

都转向王莽，成为王莽社会基础的一部分。但王莽实际上并不是代表中小地主阶级而是代表大地主阶级中的反刘集团的。所以当王莽代汉以后，他的政策本质逐渐暴露出来，未能满足要求反而更被骚扰的中小地主阶级就起来反对他了。但这种政治态度的变化并没有在扬雄身上表现出来，因为他已经老了，还没有来得及认识这种变化，他就死了。

由于统治者的大力宣扬，当时社会上流传着许多迷信的东西，如象龙致雨、方士巫术等，扬雄对此表示了明确的不满。如他说：“或曰：‘甚矣，传书之不果也。’曰：‘不果则不果矣，又以巫鼓。’”（《君子》）“象龙之致雨也，难矣哉！”（《先知》）但讲到神仙，扬雄就不那么明确了，经常是用一种模棱两可的话搪塞过去，如“神怪茫茫，若存若亡，圣人曼云”（《重黎》）之类。当然，在搪塞中也还是可以看出他对大讲神仙的不满。另外，对神仙虽然不肯定，对人他是肯定的，即“有生者必有死，有始者必有终，自然之道也”（《君子》）。这就否定了人类成仙的可能性。

对传统的天命思想，他有时表示不满，甚至不承认天的作用。如对项羽临死前说“此天亡我”的话，他就不赞成，认为天是没有责任的。有时他又主张天人并重。其中的“天”，有时指时势和机遇，但在更多的情况下，这还是一种天人感应。如他说：“或问：‘圣人占天乎？’曰：‘占天也。’‘若此，则史也何异？’曰：‘史以天占人，圣人以人占天。’”又说：“在德不在星。德隆则晷星，星隆则晷德。”（《五百》）从表面上看，这里似乎还是重人事，和传统的天人感应论有所不同，但在实质上还是主张天和人与人之间有一种神秘的相互影响，所以在根本上并没有什么不同。

既然如此，扬雄就不可避免地承认天是有意志的，承认天命、神意和它们对人事的主宰作用。他认为，“天胙光德而隕明忒”。因此，历史上所谓圣君，是因为有美德，“故天胙之”，使其“脩国长久”。秦、楚的迅速灭亡，则是由于“强闾震扑，胎藉三正，播其虐于黎苗”（《重黎》），因而受到了鬼神的惩罚。他还认为天命是逃避不了的：“命者，天之命也，非人为也。”“可以存亡，可以死生，非命也。命不可避也。”（《问明》）他认

为圣人就是乐天知命的，“乐天则不勤，知命则不忧”（《修身》），这样，扬雄又作出了天命不可违，人必须遵循天命的结论。

在认识论方面，扬雄与当时流行的神学天命论也有所不同。神学天命论认为，一切都由天意决定，人按天命行事就可以了，努力认识客观世界是不必要的，因此认识论问题在他们那里是没有地位的。扬雄则比较强调后天的学、习和行。如他说：“学：行之，上也。”“习乎习，以习非之胜是也，况习是之胜非乎！於戏！学者审其是而已矣。”（《学行》）有时他还肯定感官闻见在认识中的作用。如他说：“多闻则守之以约，多见则守之以卓。寡闻则无约也，寡见则无卓也。”（《吾子》）这是他比当时的神学唯心主义高明的地方。

但扬雄的学、习和行，与我们今天说的学习和实践，是有根本不同的。我们的学习和实践是认识和改造客观世界的活动。扬雄的学、习和行，其根本意思是要人熟悉封建制度，按封建制度的要求办事。用扬雄的话说，就是“学之为王者事”和“学者所以求为君子也”（《学行》）。因此他强调一切闻见都必须以“正道”为标准：“多闻见而识乎正道者，至识也。多闻见而识乎邪道者，迷识也。”（《寡见》）既然不合正道的闻见越多越糟糕，于是扬雄轻视闻见而强调心神的作用。他认为心神是无所不能的：“潜天而天，潜地而地。天地，神明而不测者也。心之潜也，犹将测之。况于人乎，况于事伦乎！”（《问神》）

但他认为对一般人来说，最重要的是要“潜心于圣”：“昔乎仲尼潜心于文王矣，达之；颜渊亦潜心于仲尼矣，未达一间耳。神在所潜而已矣。”（《问神》）因为在扬雄看来，圣人不仅是人们应该学习的最高典范，而且是可以通天地神灵的超人：“圣人存神索至，成天下之大顺，致天下之大利，和同天人之际，使之无间者也。”（《问神》）如果能像圣人那样，就可以“先知”，可以“周于天地，赞于神明”（《法言序》），可以无往而不利了。这样，在认识论问题上，扬雄终于又陷入了唯心主义、神秘主义。

由于西汉末年社会矛盾的尖锐化，原来流行的董仲舒将人性划为

“三品”的学说正面临着危机。针对这种情况，扬雄提出了自己的主张。他说：“人之性也善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。”（《修身》）“善恶混”即善恶相杂，就是有善有恶。这是古已有之的说法，并非扬雄独创。这种说法表面上似乎很全面，其实它是把作为社会现象的善恶归结到每个人身上，把社会斗争和阶级对立变成了个人身上的善恶斗争，从而抹杀了人的社会差别和阶级区分，表现了典型的改良派的阶级调和情调。这个事实说明，扬雄时代的地主阶级已经不像董仲舒时代那样敢于比较公开地承认阶级分野了。

扬雄关于学习的观点是和他的人性论相联系的。他认为学习就是为了去恶长善，成为善人。“学者，所以修性也。视、听、言、貌、思，性所有也。学则正，否则邪。”（《学行》）他反对那种认为人不可能修为善人的观点，认为通过学习善性可以自然形成，即所谓“砉而错诸，质在其中矣”（《学行》）。他甚至认为，即使是庄周、申不害、韩非等人，只要能努力学习儒家经典，同样可以成为贤人。“庄周、申、韩，不乖寡圣人而渐诸篇，则颜氏之子、闵氏之孙，其如台！”（《问道》）这反映了扬雄企图改造他所不满意的状况的一种强烈愿望。

可是和他的愿望相反，事实上并没有多少人真正努力学习所谓“圣人之道”，以求成为善人。没有办法，他只好大声警告：“学者，所以求为君子也。求而不得者有矣，夫未有不求而得之者也。”（《学行》）这样说也不解决问题，他于是骂了起来：“人而不学，虽无忧，如禽何！”（《学行》）在当时严重的社会形势面前，扬雄是多么迫切希望找出一个解决办法，但又无可奈何呀！他这种焦急的心情，不是如在眼前吗？当然，他没有也不可能找到真正解决问题的办法。现实存在的是社会矛盾和阶级矛盾，他却到抽象的人性中去寻求出路，其结果当然是注定了要失败的。

《法言》的文字简括而含蓄，继承了先秦诸子散文的一些优点，但缺乏它们那种流畅的文风，有时失之于晦涩生硬，所以在文学史上地位不

高。值得一提的是其中的一些文学思想。扬雄认为，人的言论和文章是人的思想感情的反映。“言，心声也；书，心画也。声画形，君子小人见矣。声画者，君子小人之所以动情乎！”（《问神》）就是说，君子和小人的思想感情不同，所以有不同的言论和文章。从一个人的言论和文章，就可以看出他是君子还是小人。

因此，扬雄主张作品的内容必须符合圣人之道，否则宁可不要。“书不经，非书也；言不经，非言也。言、书不经，多多赘矣”（《问神》）。当然，在内容合乎要求的前提下，还是应该讲求文采和形式的。“玉不雕，珉不琢，不作器；言不文，典谟不作经。”（《寡见》）他认为最好是形式与内容相符合，二者不平衡是不好的：“事胜辞则伉，辞胜事则赋，事辞称则经。”（《吾子》）他反对的是“华丹之乱窈窕，淫辞之漏法度”（《吾子》），即以吸引人的文采来破坏圣人之道。所以他要求以圣道为标准来决定对各种言论的去取：“万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。”（《吾子》）可见扬雄的文学思想和他的整个思想体系是完全一致的。

就是由于这种思想，使扬雄对赋产生了先后截然不同的两种态度。他本来是喜欢赋的，但当他看到赋对帝王的奢侈淫佚不但达不到讽谏的目的，反而成了一种鼓励时，他对赋的态度就变了。他说：“诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫。”（《吾子》）所谓“诗人之赋”指内容符合儒家思想的诗歌作品。所谓“辞人之赋”则指狭义的辞赋。他认为辞赋是不符合圣人之道的，所以称之为“童子雕虫篆刻”的小技（《吾子》），而且“辍不复为”（《汉书·扬雄传》）。因为他认为儒家是不用赋的：“如孔氏之门用赋也，则贾谊升堂，相如入室矣。如其不同何！”（《吾子》）应当说，扬雄虽然是从儒家的观点来批判汉赋，但对汉赋的根本问题——追求外在形式而缺乏思想内容，他的看法是对的。

本书的目的，主要是为研究中国思想史的读者使用《法言》提供一个比较简明而又方便的资料，同时也照顾到一般读者的需要，帮助他们能比较顺利地阅读《法言》原文。

《法言》的版本，在历史上形成了两大系统。一个系统是李轨注的十三卷本，序在最后，并附有不知为何人所作的《法言音义》一卷。这个系统以宋治平三年(1066)国子监刻本为传世的最早版本，比较接近《法言》原貌，但宋代以后不甚流行。直到清代嘉庆年间才由秦恩复制版翻印，流行于世。另一个系统是司马光集合李轨、柳宗元、宋咸、吴秘和其本人之注为一体的所谓“五臣注本”。这是宋代以后社会上比较流行的一个本子。它合《吾子》、《修身》为一卷，《问明》、《寡见》为一卷，《五百》、《先知》为一卷，因而成为十卷本，并且把序分放在了各卷之首。五臣注本对《法言》原貌改动较多，是其缺点；但它保存了较多古注，文字上也有少量优长之处。另外，在一些古书和古书旧注中，如《汉书》、《初学记》、《太平御览》、《意林》、《资治通鉴》等书和《后汉书》、《晋书》、《文选》等书的旧注中，也有一些零星的引用《法言》的文字。

本书以《四部丛刊》所得影印之涵芬楼藏秦恩复石砚斋翻刻宋治平监本《扬子法言》为底本，而以其他善本以及古书、古书旧注中所引《法言》之文校之。校勘异文一律放在注释中说明，不另列校勘记，以免繁杂。凡增删文字，在文中径改，并在注中说明校改的根据。至于没有版本或文字根据证明的讹误，即使非常明显，也只在注释中加以说明，而不予改动。

《法言》的古注，除所谓五臣注外，多已不存。近代为之注释考证者，以汪荣宝《法言义疏》最为详尽，但也不尽完善，而且又流于烦琐。本书即以汪氏《法言义疏》为主要依据，并参考古注及王念孙《读书杂志》、俞樾《诸子平议》、陶鸿庆《读诸子札记》、于省吾《双剑谿诸子新证》、刘师培《扬子法言校补》和《法言补释》、汪东《法言疏证别录》、汤炳正《法言汪注补正》等，斟酌去取，择善而从。亦间或有个人的一得之见。凡引用他人意见者，皆简要地摘录原文，并注明出处，以便读者查阅。

《法言》原书，每卷之中不分章节，历代传抄翻刻又造成一些混乱，殊不便阅读和理解。汪荣宝《法言义疏》将每卷分为若干条，每条包含

一个比较完整而独立的意思,为读者阅读提供了方便。本书即依照汪氏所分段落,但在每条条首加上阿拉伯数字以标明顺序,以便查阅。小圆点前的数字表示卷数,小圆点后的数字表示条数。如“3·2”为第3卷第2条,“10·11”为第10卷第11条,等等。

本书的现代汉语译文,以经过校点的原文为根据进行翻译。译文在忠实于原意的基础上力求文字晓畅,并保持原著的风格特点。由于《法言》原文极为简约,常常省略了句中的许多成分。为了使译文晓畅,不得不把这些成分补上。但这种情况极多,如果用符号标示,则将不胜其繁,并因而影响阅读,故一律不用符号标示,以便阅读。

按照本丛书的体例,为了方便读者理解,每卷之前要加题解。但《法言》与一般古籍不同,每卷并非一篇文章,而是包含若干条语录式的文字。各条之间意思并不连贯,甚至内容完全不同。各卷的题目也并不反映各卷的内容。因此不可能概括出每卷的主旨和逻辑。若面面俱到地加以解说,那就几乎等于将译文重复一遍,不仅十分繁琐,篇幅既不允许,也根本没有必要。考虑再三,笔者决定另辟蹊径。即在每卷中选择与思想史或文化史有某种特殊关联、不予以说明有碍于对内容的深入理解之条目,对与其在思想史或文化史上有所关联的内容,予以简要说明。这样,读者既可对条目本身加深理解,又可对思想史或文化史上的有关问题有所了解,可谓一举两得。至于其他条目,自有注释和译文在,不会影响读者的理解,就不再啰嗦了。当然,这只是笔者个人的主观愿望,所选条目是否恰当,所作说明是否达到了预期,都有待于读者评判。如蒙识者不吝赐教,将不胜感谢。

译注者

2012.07

目 录

前 言	1
学行卷第一	1
吾子卷第二	29
修身卷第三	55
问道卷第四	82
问神卷第五	112
问明卷第六	141
寡见卷第七	169
五百卷第八	197
先知卷第九	227
重黎卷第十	258
渊骞卷第十一	313
君子卷第十二	358
孝至卷第十三	383
法言序	424

学行卷第一

【题解】

在春秋末期以前，我国古人还没有个人著书的传统。所以孔丘说“述而不作”（《论语·学而》），并不自己写书，只是向弟子们讲述自己的思想学说。在他去世后，他的弟子甚至再传弟子们，才把他平时的讲话根据追忆记录下来，逐渐整理成书，并命名为《论语》。“论”，音 lún，古作“侖”，意为汇编书简。“语”是古代的一种文体，凡汇编一时一地一人的言论事迹的文章，往往称之为“语”。“论语”即纂集（孔丘）言语行事而成的典籍。因为篇幅较长，所以又分为若干篇，而以篇首文字作为篇名。因此每篇包含若干语录式的段落，而篇名并不反映各篇的内容。《法言》虽然是扬雄个人的著作，但《法言》的撰写却是因为“雄见诸子各以其知舛驰，大氏诋訾圣人，即为怪迂，析辩诡辞，以挠世事，虽小辩，终破大道而惑众，使溺于所闻而不自知其非也。……故人时有问雄者，常用法应之，撰以为十三卷，象《论语》，号曰《法言》。”（《汉书·扬雄传》）也就是说，《法言》是模拟《论语》来撰写的。所以《法言》在形式上也具有《论语》的这种特点，篇名只是以此篇首文字来命名，并不能反映该篇的内容。不过本卷主要讨论“学”，篇名和内容大体上还是一致的。

“学”，和古代很多单音词一样，有多项意义。如学习、效仿、讲学、治学、学问、学说、学科、学派、学校等。除了具体的机构名称如学校外，

这些义项在本卷中大体上都有所涉及。如关于学的层次,认为学而能行是最高层次,其次是能够著书立说,再其次是能够传授于人。如果这三层都做不到,便是一般人了。关于学的目的,除指出了修身养性、求为君子的目标,还指出了“大人之学为道”与“小人之学为利”的区别。关于学的态度,则提出了要持久、不能停顿、要以学为乐等要求。关于学的方法,除提出了“学以治之,思以精之,朋友以磨之,名誉以崇之,不倦以终之”等具体方法外,特别指出要以圣人作为标准来判断其是非,要以“习是”来“胜非”。此外,本卷还指出了不学的危害,反驳了“学无益”的错误观点,并且特别强调了老师在塑造学生品格中的重要作用。可以说,关于学的一些基本问题,本卷在论述中大体上均有所涉及,而且其中不乏至今仍有参考意义的一些观点。

1.1 学^①,行之^②,上也;言之^③,次也;教人^④,又其次也;咸无焉^⑤,为众人^⑥。

【注释】

①学:学问,学说。

②行:实行。这里指从政以推行自己的主张。

③言:著述,即著书立说以宣传自己的学说。

④教:传授。指当时的儒者以儒家经典教授弟子。

⑤咸无:指既不能行,又不能言,也不会教人。咸,皆,都。

⑥众人:一般的人。

【译文】

对于学问,能够推广实行它,最好;能够著书立说解释它,是其次;能够把它传授给别人,又其次;如果这些一样都做不到,便是众多的平常人。

1.2 或曰^①：“人羨久生，将以学也^②。可谓好学已乎^③？”

曰：“未之好也。学不羨。”

【注释】

①或曰：有人说。这是扬雄假托设问之词，以便阐述自己的主张。

②将以学也：将用来学习。以，用。

③可谓：可以说。好(hào)：喜爱。已乎：句末疑问词。

【译文】

有人问：“有的人希望长生，以使用来学习。可以说是好学吗？”

扬子回答说：“这不是好学。好学的人除了学习以外没有别的欲望。”

1.3 天之道不在仲尼乎^①？仲尼，驾说者也^②，不在兹儒乎^③？如将复驾其所说^④，则莫若使诸儒金口而木舌^⑤。

【注释】

①天之道：天理，天命。仲尼：孔丘(前551—前479)，字仲尼。鲁国陬邑人。我国春秋末期著名的思想家、政治家和教育家，儒家学派的创立者。其事迹见《史记·孔子世家》。现存《论语》一书记载了他的思想和言行。

②驾说：放下了所驾的车。隐喻死了。驾，马在辕中拉车叫“驾”。说，与“脱”、“税”通，当解脱、停住讲。《文选》潘安仁《西征赋》“税驾西周”句下、江文通《杂体诗·鲍参军》“息徒税征驾”句下、陆士衡《吊魏武帝文》“将税驾于此年”句下，李善注引此句“说”皆作“税”。并引李轨注：“税，舍也。”