

论衡

论语 孟子 老子 庄子 韩非子 管子 墨子
孙子 兵法 孙臆兵法 吴子 尉繚子 鬼谷子
晏子春秋 列子 吕氏春秋 商君书
慎子 尹文子 公孙龙子 人物志 淮南子
盐铁论 潜夫论 风俗通义 荀子 山海经
搜神记 博物志 世说新语 抱朴子 内篇
传习录 近思录 梦溪笔谈

时代文艺出版社

文白对照全译诸子百家集成

论衡

东汉·王充

时代文艺出版社

目 录

导 读	(1)
逢遇篇	(5)
物势篇	(11)
书虚篇	(15)
雷虚篇	(31)
道虚篇	(43)
语增篇	(58)
问孔篇	(67)
刺孟篇	(92)
谈天篇	(105)
程材篇	(111)
谴告篇	(120)
自然篇	(129)
齐世篇	(139)
论死篇	(148)
订鬼篇	(158)
辨崇篇	(167)
解除篇	(173)
祀义篇	(178)
实知篇	(185)
自纪篇	(197)

导 读

《论衡》是东汉重要的唯物主义哲学著作。王充著。

王充，字仲任，生于东汉光武帝建武三年（27年），卒年大约在东汉和帝永元年间（约97年）。根据《论衡·自纪篇》所载，他的先祖是魏郡元城（今河北大名）人，某一代因从军有功，封会稽阳亭，不久失官，以农桑为业。世祖结仇众多，祖父恐为怨仇所害，举家迁至会稽钱唐县，以贾贩为事。其父亦勇势凌人，不得已又徙居上虞（今属浙江省）。《后汉书》本传记载，王充少孤，后到京师，受业太学，拜班彪为师，“好博览而不守章句。家贫无书，常游洛阳市肆，阅所卖书，一见辄能诵忆，遂博通众流百家之言”。其后回乡“屏居教授”，也做过郡县一级的小官，一生主要以著述为事。本传又称：“充好论说，始若诡异，终有理实。以为俗儒守文，多失其真，乃闭门潜思，绝庆吊之礼，户牖墙壁各置刀笔。著《论衡》85篇，20余万言，释物类异同，正时俗嫌疑。”王充还有其他一些著作，计《养性书》16篇，《讥俗书》12篇及《政务书》等，今皆不存。

在谈及《论衡》时，作者自云：“《论衡》篇以十数，亦一言也曰：‘疾虚妄’”（《佚文》）。其中《问孔》、《刺孟》、《物势》等篇，是对儒学及诸子的批评，《书虚》、《雷虚》、《道虚》、《语增》等篇，是对当时的谶书与纬书中天人感应说的批判，“使俗务实诚也”，《谈天》、《订鬼》、《论死》等篇，是对当时社会迷信的批判。

《论衡》继承古代思想的优良传统，但又不囿于一家一派。而是通过对六家要旨的考察，以确定取舍、从违。《论衡》称引孔、孟440余处，并非根本反孔，但反对谶纬“正宗”将孔子神化。《问孔》篇对孔子发难16问，大都揭露孔子“上下多相违，其文前后多相伐”。《刺孟》批判孟子推理违反逻辑，检讨了孟子的性善论与荀子的性恶论。《自然》考察了道家思想，虽自谓其学“合黄老之义”，但又赞同荀子批评道家“蔽于天而不知人”的观点。此外，《论衡》中还有其它的一些篇目，分别有选择地吸收、借鉴或批判了法家、墨家、名家等的思想，建立起了自己的理论体系。

《自然》、《谈天》、《物势》等篇，反映出王充“元气自然论”的哲学思想。

《谈天》云：“天地，含气之自然也”。天地万物，都由元气构成。《自然》云：“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣”。元气无端无末，无止无限，无生无死，生生不息，带来自然界万物的发展变化。人作为“万物中有智慧者”（《辨祟》），亦生于天地元气，“人之所以生者精气也”（《论死》）。万物的发生、发展都是一种“自然”、“无为”的过程。《自然》云：“天道无为”，“阳气自出，物自生长，阴气自起，物自成藏”；“物自为，此则无为也”。

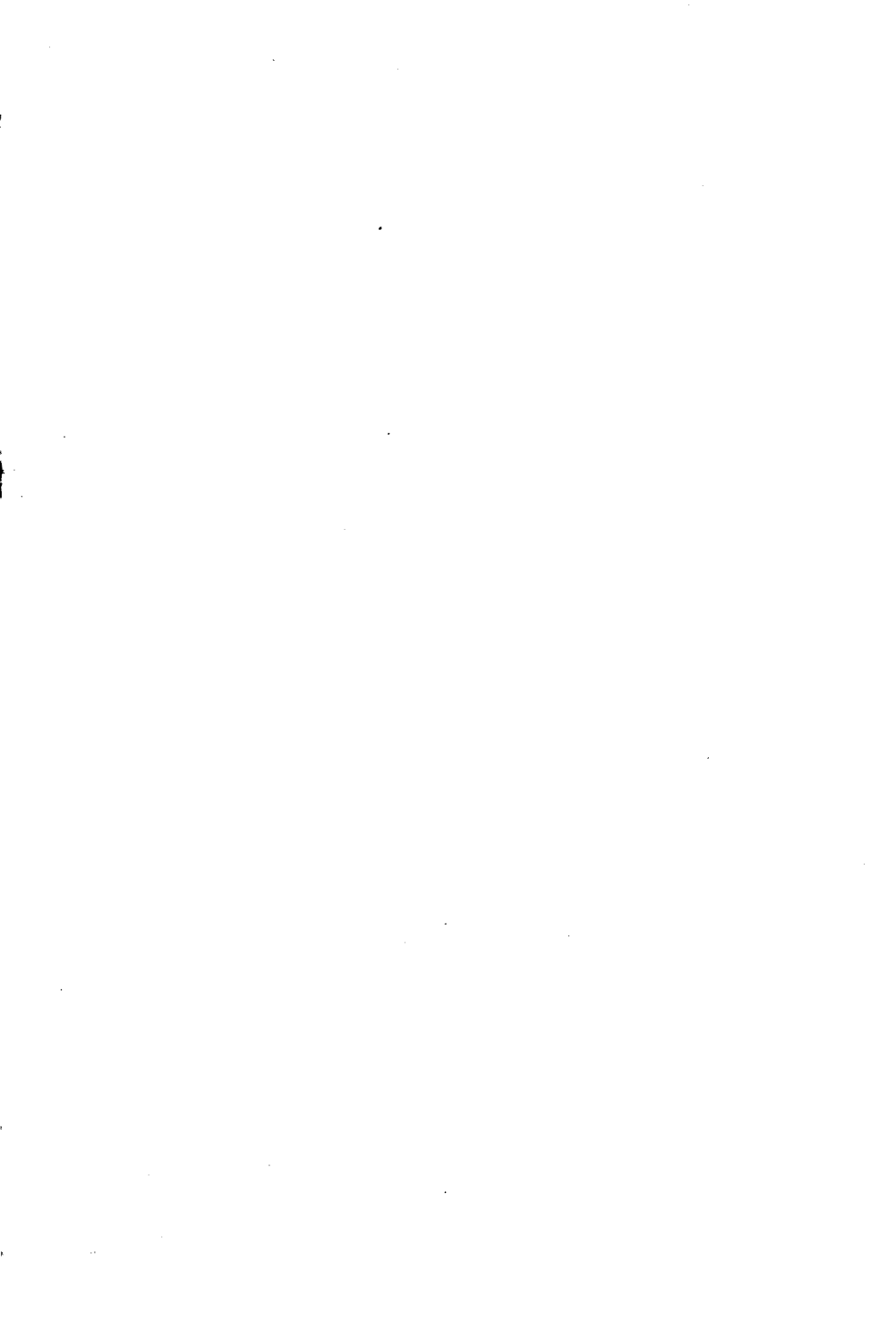
《实知》等篇，阐述了王充的唯物主义认识论。在《实知》中，提出“事有验证，以效实然”的认识标准，提出“凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。”为求“知实”，就要重视感觉器官的作用，“须任耳目以定情实”（《实知》），善于“案兆察迹，推原事类”（同上）。“考察前后，效验自烈。自烈，则是非之实有所定矣。”（《语增》）否认有生而知之者，《实知》云：“天地之间，含血之类，无性（生）知者”。圣人知识渊博，不过是博闻多见的结果。但天地间确有“问之学之不能晓”的“不可知之事”（同上）。

《物势》、《谴告》等篇，批判了《白虎通义》中的“五行相生”说，以及当时盛行的“灾异谴告”、“天降祥瑞”等神学迷信观念。如《物势》提出：“天自当以一行之气生万物，令之相亲爱，不当令五行之气反使相贼也”。《谴告》提出：“夫天道自然也，无为；如谴告人，是有为，非自然也。”还指出：“阴阳之气，以人为主，不统于天也。夫人不能以行感天，天亦不随行而应人。”《论死》、《订鬼》等篇，系统阐述了“人死不为鬼”的观点，显示了王充无神论的批判锋芒。他认为“人未死，在元气之中；既死，复为元气”，“人之死，犹火之灭也”（《论死》）。又说：“精神本以血气为主，血气常附形体”，人死形体已朽，精神“与形体俱朽”（同上）。从形神的关系上论证了“人死不为鬼”、“人死无知”的合理性。

《齐世》等篇，体现了王充反对崇古非今的历史观。他反对一代不如一代的复古倒退观点，提出历史是发展、进化的。“上世之民饮血茹毛，无五谷之食；后世穿地为井，耕土种谷，饮井食粟，有水火之调”，“上古岩居穴处，衣禽兽之皮；后世易以宫室，有布帛之饰。”（《齐世》），但又相信“上世之民”即是“下世之民”，“古今不异”，陷入历史不变论。他用自然现象解释社会，陷入命定论和机械论。还有其他的许多篇目，也反映出此种倾向。如提出人的尊卑贵贱，皆为星位尊卑大小所授。“人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱”；还说：“凡人遇偶及遭累害，皆由命也”。这些都表现出《论衡》的消极因素。

《论衡》以“疾虚妄”的锐利笔锋，批判了盛行于汉代的感生、受命、生知、灾异谴告、五行相害，以及祭祀鬼神等各式各样的迷信，在当时和后代产

生了很大的影响。人们视其为“异书”，争相阅读。大学者蔡邕读《论衡》后，受益匪浅，得到广泛流传。唐文学家韩愈作《后汉三贤赞》，王充就是三贤之一，韩愈性有三品的说法也是继承了《论衡·本性》的思想。元人韩性为《论衡》作序说：“《论衡》之书独传至今，譬之三代鼎彝之器，宜乎为世之所宝也。”



逢 遇 篇

操行有常贤，仕宦无常遇。贤不贤，才也；遇不遇，时也；才高行洁，不可保以必尊贵；能薄操浊，不可保以必卑贱。或高才洁行，不遇，退在下流；薄能浊操，遇，在众上。世各自有以取士，士亦各自得以进。

进在遇，退在不遇。处尊居显，未必贤，遇也；位卑在下，未必愚，不遇也。故遇，或抱济行，尊于桀之朝；不遇，或持洁节，卑于尧之廷。所以遇不遇，非一也：或时贤而辅恶；或以大才从于小才；或俱大才，道有清浊；或无道德，而以技合；或无技能，而以色幸。

伍员、帛喜，俱事夫差，帛喜尊重，伍员诛死，此异操而同主也。或操同而主异，亦有遇不遇，伊尹、箕子是也。伊尹、箕子才俱也，伊尹为相，箕子为奴，伊尹遇成汤，

操行，有一贯优良的；而做官，却没有总是被赏识和重用的。人品好不好，是才能和操行问题；而被不被重用，是时运问题。才能高超操行高尚，不可能保证一定就会尊贵；才能低下操行恶劣，也不可能就必定要卑贱。有人才能超群，操行高尚，不被赏识，居于低下的地位；而有人才能低下，操行恶劣，却被重用，地位在众人之上。不同时代各自有用来选拔“士”的标准，而“士”也各有猎取功名的途径。

升迁在于受到赏识，落第在于不受赏识。处于尊贵显赫地位，未必贤能，只不过受到重用；地位卑贱低下，未必愚笨，只不过不被赏识。所以只要被赏识，操行恶劣的，也会在夏桀的朝廷上受到尊重；不被赏识，虽有高尚节操，在尧的朝廷上也会位处卑贱。因此，被赏识重用还是遭厌恶斥退，原因是各种各样的：有的是贤臣却辅佐了暴君；有的是臣子才大却要服从于才小的君主；有的是臣与君都有大才，而道德却有清浊高低之分；有的是虽没有道德，却以一技之长投合了君意；有的是连一技之长都没有，而是仗着姿色受到宠爱。

伍员、帛喜一起事奉夫差，帛喜受到尊重，而伍员却被处死，这就是不同操行的人事奉同一个君主。有的才能操行都相同，却因事奉的君主各异，有被赏识重用的，有遭厌恶斥退的，伊尹和箕子就是这样。伊尹和箕子才能相同，伊尹做了国相，箕子却沦为

箕子遇商纣也。夫以贤事贤君，君欲为治，臣以贤才辅之，趋舍偶合，其遇固宜。以贤事恶君，君不欲为治，臣以忠行佐之，操志乖忤，不遇固宜。

或以贤圣之臣，遭欲为治之君，而终有不遇，孔子、孟轲是也。孔子绝粮陈、蔡，孟轲困于齐、梁，非时君主不用善也，才下知浅，不能用大才也。夫能御骥騄者，必王良也；能臣禹、稷、皋陶者，必尧、舜也。御百里之手，而以调千里之足，必有摧衡折轭之患；有接具臣之才，而以御大臣之知，必有闭心塞意之变。故至言弃捐，圣贤距逆，非憎圣贤，不甘至言也，圣贤务高，至言难行也。夫以大才干小才，小才不能受，不遇固宜。

以大才之臣，遇大才之主，乃有遇不遇，虞舜、许由，太公、伯夷是也。虞舜、许由俱圣人也，并生唐世，俱面于尧，虞舜绍帝统，许由入山林。太公、伯夷俱贤也，并出周国，皆见武王，太公受封，伯夷饿死。

夫贤圣道同、志合、趋

奴隶，这是因为伊尹遇到的是成汤，而箕子却碰上了商纣。贤臣事奉贤君，君主想把国家治理好，贤臣以自己超群的才智辅佐他，由于追求和厌弃恰好一致，他们受到赏识重用理所当然。贤臣事奉恶君，君主不想把国家治理好，贤臣虽尽心竭力去辅助他，终因操行和志向相反，不受赏识重用也理所当然。

有的作为具有很高智慧和道德的臣子，也遇上想把国家治理好的君主，然而终有不受赏识重用的，孔子、孟轲就是这样。孔子在陈国与蔡国途中没有粮食，孟轲在齐国和魏国陷入困境，这并非当时君主不肯任用好人，而是他们才智浅陋，没有能力使用大才。能够驾驭千里马的，一定是王良；能够任用禹、稷、皋陶为臣的，必定是尧、舜。只能驾御日跑百里马的人，而要他去驾御千里马，必定有毁坏衡木折断轭木的危险；只有使用各位充数臣子的才能，却用他去驾御有大臣才智的人，就必然会有才智受压抑的不正常现象。所以，抛弃高明中肯的意见，圣贤遭到拒绝和排斥，并非是憎恶圣贤，不愿听高明中肯的意见，而是圣贤追求的理想太高，深切高明的意见实行起来很困难。才能大的去求才能小的任用他，才能小的不可能接受，因此不受赏识重用理所当然。

有大才的臣子，遇到有大才的君主，仍然有被不被赏识重用的问题，虞舜、许由，太公、伯夷就是这样。虞舜、许由都是圣人，都生活在尧的时代，又都见过尧，而虞舜继承了帝位，许由却隐入山林。太公、伯夷都是贤人，都生活在周国，又都见过周武王，而太公受封，伯夷却饿死。

圣贤道同、志合、目标一致，舜与尧、

齐，虞舜、太公行耦。许由、伯夷操违者，生非其世，出非其时也。道虽同，同中有异；志虽合，合中有离。何则？道有精粗，志有清浊也。许由，皇者之辅也，生于帝者之时；伯夷，帝者之佐也，出于王者之世，并由道德，俱发仁义。主行道德，不清不留；主为仁义，不高不止，此其所以不遇也。

尧混舜浊；武王诛残，太公讨暴，同浊皆粗，举措钧齐，此其所以遇者也。故舜王天下，皋陶佐政，北人无择深隐不见；禹王天下，伯益辅治，伯成子高委位而耕。非皋陶才愈无择，伯益能出子高也。然而皋陶、伯益进用，无择、子高退隐，进用行耦，退隐操违也。退隐势异，身虽屈，不愿进；人主不须其言，废之，意亦不恨，是两不相慕也。

商鞅三说秦孝公，前二说不听，后一说用者：前二，帝王之论；后一，霸者之议也。夫持帝王之论，说霸者之王，虽精见拒；更调霸说，虽粗见受。何则？精，遇孝公所不得；粗，遇孝公所欲行也。故

太公与周武王操行一致，而许由、伯夷却与当时君主的操行相违背，原因是他们与所生长的社会、所处的时代不相适应。道义虽然相同，但相同中也有差异；志向虽然一致，但一致中也有差别。为什么？因为道义有精深与粗浅，志向有高尚与庸俗。许由，是上古“皇者”辅佐之才，却生在“帝者”时代；伯夷，是“帝者”辅佐之才，却处于“王者”时代。他们都遵循道德，都实行仁义。君主实行德政，如果不完善，他们就不肯留下来辅佐；君主实行仁义，如果不理想，他们也不愿留下来辅佐，这就是他们不被赏识重用的原因。

尧道德污浊，舜的道德也污浊；周武王要伐商纣，太公也要伐商纣。同样庸俗一样粗浅，行动措施都一样，这就是他们被赏识和重用的原因。所以，舜统治天下，皋陶便辅助政务，而北人无择却深深隐居不肯露面；禹统治天下，伯益来辅佐治理，而伯成子高却辞官去务农。并非皋陶才能胜过无择，伯益才能超出子高。然而皋陶、伯益做官受重用，而无择、子高却退居归隐，当官受重用是他们与君主操行一致，退居归隐是他们跟君主操行相违背。退隐地位低下，但由于与君主合不来，即使受委屈，也不愿去做官；君主不听取其意见，不用他们，心里也不感到遗憾，这是双方互不以为然啊！

商鞅三次劝说秦孝公采纳自己的主张，前二次建议秦孝公不听，最后一次建议被采纳了：第二次，是成就“帝业”、“王业”的理论；最后一次，是成就“霸业”的理论。拿成就“帝业”、“王业”的理论，去劝导只想称霸的君主，理论虽然精辟，肯定被拒绝；如果换成“霸业”理论，即使粗疏，也会被

说者不在善，在所说者善之，才不待贤，在所事者贤之。马圉之说无方，而野人说之；子贡之说有义，野人不听。吹籁工为善声，因越王不喜，更为野声，越王大说。故为善于不欲得善之主，虽善不见爱；为不善于欲得不善之主，虽不善不见憎。此以曲伎合，合则遇，不合则不遇。

或无伎，妄以奸巧合上志，亦有以遇者，窃簪之臣，鸡鸣之客是。窃簪之臣，亲于子反；鸡鸣之客，幸于孟尝。子反好偷臣，孟尝爱伪客也。以有补于人君，人君赖之，其遇固宜。或无补益，为上所好，籍孺、邓通是也。籍孺幸于孝惠，邓通爱于孝文，无细简之才，微薄之能，偶以形佳骨媚，皮媚色称。

夫好容，人所好也，其遇固宜。或以丑面恶色称媚于上，嫫母、无盐是也。嫫母进于黄帝，无盐纳于齐王。故贤不肖可预知，遇难先图。何则？人主好恶无常，人臣所进无预，偶合为是，适可为上。进者未必贤，遇者未必愚，合

接受。为什么呢？因为理论虽精辟，碰上秦孝公不喜欢；而理论虽精疏，却遇到秦孝公想实施。所以，不在于劝说者说得多么好，而在于被劝说者能喜欢；才能不需要多么高明，而在于被事奉者能赏识。像养马人的话，没有什么大道理，而农民喜欢；子贡的话，虽然符合仁义的道理，农民却不爱听。又如吹籁的人擅长演奏优美动听的乐曲，因为越王不喜欢，改成民间小调，越王就高兴。所以，即使是好的，对于不喜欢它的君主来说，虽好却不被钟爱；而那不好的，对于喜欢它的君主，虽不好，也不会被憎恶。这就是凭小技去投合，投合了则被赏识重用，不投合就被厌恶斥退。

有人连小技也没有，胡乱以不正当手段去迎合上司的心意，也有被赏识的，像盗窃簪子的臣子，学鸡叫的食客就是这样。盗窃簪子的臣子，被子反所爱；学鸡叫的食客被孟尝君所宠。子反喜欢偷窃的臣子，孟尝君宠爱弄虚作假的食客。由于对主子有好处，主子就器重他们，其受到赏识重用理所当然。有的虽无益处，但是为上司所欢喜，像籍孺、邓通就是如此。籍孺被汉惠帝宠幸，邓通被汉文帝宠爱，他们连浅薄的学问，微小的才能也没有，只不过由于外貌漂亮、体型优美，皮肤细腻、颜色美艳而得到君主的欢心。

当然，美好的容貌，人人所喜爱，他们被赏识重用理所当然。有的人容貌丑陋、颜色难看，却又被君主赞赏喜爱，嫫母、无盐就是这样。嫫母被黄帝选为妃子，无盐被齐王立为王后。所以，人品好不好可以预先知道，但能否得到君主的赏识和重用，却很难预料。为什么呢？因为君主的好恶变化无常，臣子要进献什么才符合其心意，却无法预先

幸得进，不幸失之。

世俗之议曰：“贤人可遇，不遇，亦自其咎也。生而希世准主，观鉴治内，调能定说，审司际会，能进有补贍主，何不遇之有？今则不然，作无益之能，纳无补之说，以夏进炉，以冬奏扇，为所不欲得之事，献所不欲闻之语，其不遇祸幸矣，何福祐之有乎？”进能有益，纳说有补，人之所知也。或以不补而得祐，或以有益而获罪。

且夏时炉以炙湿，冬时扇以罢火。世可希，主不可准也；说可转，能不可易也。世主好文，己为文则遇；主好武，己则不遇。主好辩，有口才则遇；主不好辩，己则不遇。文主不好武，武主不好文；辩主不好行，行主不好辩。

文与言，尚可暴习；行与能，不可卒成。学不宿习，无以明名。名不素著，无以遇主。仓猝之业，须臾之名，日力不足，不预闻，何以准主而

知道，偶然投合算是做对了，凑巧与其心意一致就要算是好的了。升官者未必贤能，退隐者未必愚笨，投合受宠的得任用，不受宠的则被斥退。

社会上一般的意见是：“贤德的人应当被重用，要是不被重用，也是由于他自己的过错。读书人如果能迎合社会风气，揣摩君主意图，观察其境内情况，而调整自己专长，确定自己主张，周密窥测时机，能进献对君主有好处的东西，怎么会不受到赏识和重用呢？现在却不是这样，而是去作弄一些无益的技能，接受一些无益的主张，这等于夏天向君主进献火炉，冬天向君主献上扇子，尽做些君主不想做的事，献上些君主不想听的话，不碰上灾祸就算幸运了，怎么还能得福呢？”贡献有益的才能，采纳有益的主张，这是人所共知的常识。但有时会由于无益而得福，有时又由于有益而获罪。

况且夏天还可以用火炉来烘烤潮湿的东西，冬天可以用扇子来扇火。社会风气可以迎合，君主的意图却猜测不到；意见可以随君主好恶而改换，才能却难于一下子改变。如果当时的君主好文，而自己会文就能被赏识重用；君主要是好武，自己则不会被任用。倘若君主好辩，有口才就会被常识重用；君主要是不好辩，自己则不会被任用。重视文的君主不重视武，重视武的君主不重视文；重视口才的君主不重视行为，重视行为的君主不重视口才。

文章和说话，还可以迅速学习；行为和才能，不可能立刻实现。学问不经过平时的学习和积累，不能成名。名望不一向显著，不可能被君主重用。匆忙学到的本领，短时间树立的名望，时间和功力都不够，要是

纳其说，进身而托其能哉？昔周人有仕数不遇，年老白首，泣涕于涂者。

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

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

自己预先没有了解，用什么来揣摩君主意图而让其采纳主张，从而获得任用并发挥自己的才能呢？以前周朝有个人想做官，屡次都没有被任用，年纪老了头发白了，在路边低声哭泣。

过路人有的问他：“为什么哭啊？”回答说：“我想做官却屡次不被任用，自己悲伤年老错过了时机，因此哭了。”有人问：“你想做官为什么一次也不被任用呢？”回答道：“我年少的时候，学的是文。到文治之德成就了，开始想做官，而当时君主喜欢任用年老的。爱用老年人的君主死了，后继君主却又要任用会武的，于是我改为习武。武艺刚学好，重用会武的君主又死了。年少的君主刚即位，喜欢任用少年，我的年纪又老了，因此一次也没有被任用过。”当官是有时运的，不应当强求。唉，迎合社会风气，揣摩君主意图，还不能达到目的，何况那些节操高尚，志向远大，不被利禄引诱，性格品质已经固定，不被君主重视的人呢？

遇呀，才能不是预先练习好的，主张不是平常准备好的，而是碰巧遇到君主满意，恰好符合他的心意，这样才称之为“遇”。要是揣摩君主的意图来改变自己的主张，而得到敬重和地位，这应该起名为“揣摩”，不能起名叫“遇”。春天耕种谷物生长，秋天收割谷物得到收成，求物物得，作事事成，不能称为“遇”。不求自至，不作自成，这才能称为“遇”。如同在路上捡到别人遗失的东西，在郊外拣取别人抛弃的东西，好像是天给的地生的，鬼助的神帮的，犹如禽息的精神暗中推荐百里奚，鲍叔的灵魂暗中举荐管仲，像这样，才算是“遇”啊。现在一般人既不能对遇和不遇的议论作出正确判断，又单凭

能也。

被重用就称赞，根据不被重用就毁谤。这种只凭现有效果和既成事实判定是非的作法，是不可能衡量操行和考察才能的。

物 势 篇

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

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

曰：是喻人禀气不能纯一，若炼铜之下形，燔器之得火也，非谓天地生人与陶冶同

儒家论述说：“天地是有意识地生育人类的。”这话是荒谬的。天地的气相交合，人类就自然而然产生了，这如同夫妇的气相交合，孩子就自然生出来一样。夫妇的气相交合，当时并不是打算生孩子，是在情欲冲动的情况下而相交合，相交合就生出了孩子。既然夫妇不是有意识地要生孩子，因此就可以知道天地也不是有意识地生育人类。由此看来人类生在天地间，就像鱼生在水里，虬虱生在人身上一样，这些都是凭借自然的元气而产生的，各自按照种类繁殖延续。万物生在天地之间，道理都是一样的。

有人说：“天地不是有意识地生育人，人是自然而然生出来的。如果真是这样，那么论述事理的人，为什么说‘天地是熔炉，万物是铜块，阴阳是烈火，自然界是工匠’呢？可以断言，陶工烧制陶器，铜匠浇铸铜器，是有意识地这样做的。然而你们却说天地不是有意识地生育人类，人不过是自然而然生出来的罢了，难道能够说陶工铜匠不是有意识地制作器皿，而器皿是自然生成的吗？比喻不符合事情的实际情况，不能算是比喻；文章和事实不相符，不能认为是正确的。”

回答说：这是比喻人禀受元气多少不能完全相同，就像是把熔化的铜注入不同的模子，制作陶器烧到不同的火候一样，不是说

也。兴喻，人皆引人事。人事有体，不可断绝。以目视头，头不得不动；以手相足，足不得不摇。目与头同形，手与足同体。今夫陶冶者初埴埴作器，必模范为形，故作之也；燃炭生火，必调和炉灶，故为之地。

及铜炼不能皆成，器罅不能尽善，不能故生也。夫天不能故生人，则其生万物，亦不能故也。天地合气，物偶自生矣。夫耕耘播种，故为之也，及其成与不熟，偶自然也。何以验之？如天故生万物，当令其相亲爱，不当令之相贼害也。

或曰：“五行之气，天生万物。以万物含五行之气，五行之气更相贼害。”曰：天自当以一行之气生万物，令之相亲爱，不当令五行之气，反使相贼害也。

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

天地生育人类和烧制陶器、铸造铜器完全一样。打有关人的比方，应该都引用有关人的事情。人间的事情是有完整的过程的，不能够割裂。用眼睛看自己的头顶，头不得不动；用手去拍打脚，脚也不得不动。这正是因为眼睛和脑袋同在一个形体上，手和脚也同在一个形体上。制陶、铸铜的工匠开始拌和粘土作器皿，一定要先用模子作成模型，这是有意识做的；烧木炭生火，一定要先安好炉灶，这也是有意识做的。

至于铜器不能个个铸成，陶器不能件件烧好，这是不能完全按照人的意愿决定的。天既然不能有意识地生育人类，那么生育万物，也是不能有意识的。天地的气相交合，万物自然而然地产生出来了。耕耘播种，是有意识去做的，至于庄稼成熟与不成熟，那是自然的因素决定的。用什么来证明呢？如果天是有意识地生育万物，应该让它们相亲相爱，不应该让它们相伤害。

有人说：“五行之气是天用来生育万物的。因为万物包含着五行之气，而五行之气是交替相伤害的。”回答说：天本来应当用五行中的一种气生育万物，让它们相亲相爱，不应当用五行之气生育万物，反而使它们相伤害。

有人说：“正是为了让它们之间能相为用，所以让它们相伤害。相伤害，才能相成全。所以天用五行之气生育万物，人类用万物来做各种各样的事情。不能相制约，就不能相支配；不相伤害，就不能成为有用的东西。金不砍木，木就不能成为有用的器具；火不熔化金，金就不能铸成器皿。因此各种东西相伤害，相为用。各种含血的动物相制服、相撕咬、相吞吃，都是五行之气使它们

然也。”曰：天生万物欲令相为用，不得不相贼害也，则生虎、狼、蝮蛇及蜂、蚕之虫，皆贼害人，天又欲使人为之用邪？

且一人之身，含五行之气，故一人之行，有五常之操。五常，五常之道也。五藏在内，五行气俱。如论者之言，含血之虫，怀五行之气，辄相贼害。一人之身，胸怀五藏，自相贼也？一人之操，行义之心自相害也？且五行之气相贼害，含血之虫相胜服，其验何在？

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

曰：审如论者之言，含血之虫，亦有不相胜之效。午，马也。子，鼠也。酉，鸡也。卯，兔也。水胜火，鼠何不逐马？金胜木，鸡何不啄兔？亥，豕也。未，羊也。丑，牛也。土胜水，牛羊何不杀豕？巳，蛇也。申，猴也。火胜金，蛇何不食猕猴？猕猴者，

这样做的。”回答说：如果天生育万物是想要让它们能相为用，不得不让它们相伤害。那么，生出虎、狼、毒蛇、蜂、蚕之类的动物，都是伤害人的，难道天也想让人供它们利用吗？

况且一个人的身体里包含着五行之气，所以一个人的行为，有五常的操行。五常，也就是五行的道理。五脏在人的身体里边，人就具备五行之气。如果像上面说的那样，含血的动物都含有五行之气，就常常相伤害。那么，一个人的身体里有五脏，五脏也就应该相伤害了；一个人的操行，行仁和行义的心也就应该自相矛盾了。再说，五行之气相伤害，也上含血的动物相制服，它的证据何在呢？

有人说：“寅属于木，它的属相是虎；戌属于土，它的属相是狗；丑、未也属于土，丑的属相是牛，未的属相是羊。木克土，所以狗和牛羊被虎所制服。亥属于水，它的属相是猪；巳属于火，它的属相是蛇；子也属于水，它的属相是鼠；午也属于火，它的属相是马。水克火，所以猪吃蛇。火能被水浇灭，所以马吃了鼠粪就肚胀。”

回答说：果真像上面所说的那样，那么含血的动物，也有不相克制的例证。午的属相是马，子的属相是鼠，酉的属相是鸡，卯的属相是兔。水克火，老鼠为什么不追马？金克木，鸡为什么不啄兔？亥的属相是猪，未的属相是羊，丑的属相是牛。土克水，牛羊为什么不伤害猪？巳的属相是蛇，申的属相是猴。火克金，蛇为什么不吃猕猴？猕猴怕老鼠，咬猕猴的是狗。鼠属水，猕猴属金。

畏鼠也。啮猕猴者，犬也。鼠，水。猕猴，金也。水不胜金，猕猴何故畏鼠也？戊，土也。申，猴也。土不胜金，猴何故畏犬？东方，木也，其星，仓龙也。西方，金也，其星，白虎也。南方，火也，其星，朱鸟也。

北方，水也，其星，玄武也。天有四星之精，降生四兽之体，含血之虫，以四兽为长，四兽含五行之气最较著。案龙虎交不相贼，鸟龟会不相害。以四兽验之，以十二辰之禽效之，五行之虫以气性相刻，则尤不相应。

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

水不能克金，猕猴为什么怕老鼠？戊属于土，申的属相是猴，土不克金，猴为什么怕狗？东方属木，它的星辰是苍龙；西方属金，它的星辰是白虎；南方属火，它的星辰是朱雀。

北方属水，它的星辰是玄武。天有四种星辰的精气，降生为四种禽兽的形体。在含血的动物中，以这四种禽兽为首，这四种禽兽含五行之气最显著。可是考察龙和虎交往并不相伤害，凤凰和乌龟相遇也不相伤害。用这四种禽兽和十二辰的属相来证明，那种所谓具有五行之气的动物因其气性不同而相克制的说法，就更不对头了。

凡万物相伤害，含血的动物就相制服，甚至于相吞吃的，自是因为牙齿有钝有利，筋力有大有小，动作是否灵巧，气势是否勇猛。就像人生活社会上，由于气势不平衡，力量不相等，自然就有胜有败。用力量相制服，就要用兵刃相残杀了。人用兵刃相残杀，就如同动物用牙齿犄角或爪子相撞相刺一样。力气大，犄角锋利，气势猛，爪牙长，就能胜；力气弱，爪子短，胆小爪钝，就会被制服。人有的勇敢有的怯懦，所以战斗就有胜有败，胜利者不一定是承受“金”的精气，失败的未必是承受“木”的精气。孔子惧怕阳虎，一见阳虎的面就吓得倒退流汗，阳虎的面色不一定是白的，孔子的面色不一定是青的。鹰捕捉斑鸠和麻雀，猫头鹰啄天鹅和大雁，不一定是鹰和猫头鹰生在南方，而斑鸠、麻雀、天鹅和大雁生在西方，只是由于筋力强弱和胆量大小不同，才决定了他们