

〔漢〕揚雄撰

韓敬注

法言注

中華書局



法 言 注

〔漢〕揚雄撰
韓敬注

中華書局

責任編輯：薛有紅

法 言 注

〔漢〕揚雄撰

韓敬注

中 華 書 局 出 版

（北京王府井大街36號）

新華書店北京發行所發行

北京橋中印刷廠印刷

850×1168 毫米 1/32·12 3/4印張·220 千字

1992年 12 月第 1 版 1992年 12 月 北京第 1 次印刷

印數 1—2500冊 定價 10.40 元

ISBN 7-101-09889-5/B·179

揚雄法言注序

任繼愈

揚雄的歷史地位，在漢唐時期比較受到重視。桓譚、王充對揚雄能提出有別于經學的新理論；備極贊譽。只是到了宋以後，才開始被排斥在道統嫡傳世系之外。宋朝，理學興起，到了南宋小朝廷偏安江左，皇帝已向金國稱臣，對古代歷史却大講正統。因揚雄曾受過王莽的官職，朱熹在《通鑑綱目》中書“莽大夫”，人稱“三字獄”。從此揚雄再也沒有翻身。也有一些儒者出來爲他洗冤，恢復名譽。但關於揚雄的研究，在近代還未引起足夠的重視。

揚雄是文學家、音韻學家，也是哲學家。他的文學在當時還是受重視的。他的哲學在當時的影響不如他的辭賦影響大。哲學著作有《法言》、《太玄》。真正體現揚雄哲學體系的應是《太玄》。《法言》的內容複雜，涉及的方面很廣，舉凡政治、道德、文學、藝術等，都有所議論。揚雄做效《論語》，故意使文字過分簡古，讀起來使人不易理解。可能他有意不讓人家完全看懂。《太玄》做效《周易》，文字更加深奧難懂。同是漢人著作，王充的《論衡》淺明，揚雄的著作艱澀。又由于揚雄的學說長期受到冷遇，歷代整理他的著作的人不多。《太玄》且不說，就《法言》而論，清代汪榮寶《法言義疏》集前人之大成，是一部比較有份量的著作，可謂揚雄的功臣。惜汪氏是一位文史學家，而不是哲學家，就事論事的地方多，通貫揚雄的思想體系不夠，讀了汪氏著作，還不能使人對揚雄的思想有一個鮮明的輪廓。

爲哲學著作作注解，作者應通曉哲學；爲文學著作作注解，作

者應通曉文學。翻譯也是一樣，不懂專業的人，很難譯得專業的書。劉賓楠的《論語正義》是一部重要的注釋書。與焦循的《孟子正義》相較，讀者多認為《孟子正義》勝過《論語正義》。其中一個因素就是焦循通曉義理之學，劉賓楠只通曉訓詁之學。像《論語》、《孟子》這樣的書，光靠疏通文字，探明字源，考釋名物是不够的。古代佛典翻譯家，人推鳩摩羅什為第一流，就在于他不只通曉語言，還通曉義理。

韓敬同志六十年代初期在北京大學哲學系讀研究生，畢業論文為《揚雄思想研究》。當時中國哲學史教研室主張給研究生以全面訓練，不僅要求能講述古人著作大意，而且要求研究生能精確閱讀古人原著。寫畢業論文時，同時要求學生對文字、訓詁、校勘都要實踐一遍。記得韓敬同志為了他的揚雄研究的論文，曾查閱了北京圖書館所藏《法言》的各種版本，有一定的校勘經驗。在1965年韓敬同志畢業後，分配到雲南省歷史研究所。此前全國社會科學研究人員及大專院校文科師生參加“四清”運動，此後緊接着是史無前例的十年動亂。韓敬同志的《法言注》的稿子沒有整理和發表的機會。

韓敬同志沒有受過舊式的古籍注疏的訓練，但他學習過北京大學中文系古典文獻專業的有關課程，也很注意清代漢學的治學方法。他比前人強的是他長于義理，對馬列主義基本理論有較好的造詣。有哲學的訓練，又具有一定的漢學知識，這就使他具備了整理揚雄《法言》的有利條件。

《法言注》寫作過程中，先以油印稿分寄各處徵求意見，然後再參考所收到的修改意見，進行修改。若從寫研究生論文算起，歷時已有二十多年了。我有機會在本書正式出版前預先看過《法言注》的初稿，認為這是部值得向出版界推薦的好書。優點有三：

一、對疑難的地方不放過。有些所謂“專家”的注釋，往往把困難的地方跳過去不注。這樣做，對作者的好處是既可省事，又能藏拙，但讀者需要解釋的疑難地方，照樣不得解決。韓敬同志這本注不是這樣，他總是力求把困難留給自己，而不是把困難推給讀者。

二、把字句的解釋和揚雄的哲學思想聯繫起來考慮。這也是過去只懂訓詁，不懂義理，或只懂義理，不懂訓詁的學者所做不到的。而這一點恰恰發揮了韓敬同志的長處。他既不放過一字一句的細微末節，又聯繫到揚雄哲學的整體觀念。讀了他的注解，使人有一個完整的印象，而不是支離破碎，零散不全。

三、注解方法也有所創新，既是注，也是疏，有字句的詮解，也有串講。對今天的青年讀者，這無疑是很必要的。青年讀者對古書接觸不多，有時字雖認識，還是不明白講的是什麼意思。看了韓敬同志的注，可使疑難渙然冰釋。近年來，有些古書的注解幾乎有回到乾嘉文風的傾向，看來雖古色斑斕，但對青年讀者却未必有用。

當然，“金無足赤，人無完人”，書也是一樣，韓敬同志的注釋也還有不足之處。比如，限於主客觀條件，前人關於《法言》的一些零散材料尚未能全部加以搜集利用；《法言》中的疑難之處也還未能全部予以徹底解決；注釋也並非沒有可以商榷之處。這都是有待於今後有機會時加以改進的。

最後，不得不再說幾句題外的話。近幾年來，我們中國哲學史界出了不少著作，光哲學史就有若干部。這是好事，反映了我們這一行的繁榮景象。現在面臨的新任務是要更上一層樓。這就要求大家讀原著，深入鑽研。已出版的哲學史著作是前人成果的總結。新成果要從原著中擷取。整理古書是為社會主義祖國建設精神文

明的百年大計，可惜我們對這一方面的工作做得太少，遠遠滿足不了社會的需要。有些人鄙視整理工作，認為不算研究，這種看法是不對的。看不懂原著的人，他研究的結論有多少科學性呢？只知道翻第二手資料的人，有什麼資格菲薄注釋工作呢？整理古籍也是一門學問，需要多方面的專門知識，需要嚴格的科學態度，需要付出艱苦細緻的勞動。對我們搞中國哲學史研究的人來說，更是一種極其重要的基礎工作。我誠懇地希望從事義理之學的同志能分出一部分時間和精力來做點資料整理工作，對人對己都有好處。也盼望韓敬同志賈其餘勇，《法言注》之後，再把《太玄》注出來，對學術界應是又一貢獻。

前 言

《法言》是揚雄的主要著作之一。

揚雄，字子雲，蜀郡成都人，生於西漢宣帝甘露元年（公元前53年），死於王莽天鳳五年（公元18年），是我國西漢末年一位重要的哲學家、文學家和語言學家。他在哲學和政治思想方面的著作有《太玄》和《法言》，語言學著作有《方言》，文學作品有《甘泉賦》、《河東賦》、《羽獵賦》、《長楊賦》等。除《太玄》、《法言》、《方言》三本書外，揚雄的其他著作收入《揚侍郎集》（見張溥編《漢魏六朝百三名家集》）。另外，嚴可均輯《全漢文》卷五十一至五十四，不僅收有揚雄的成篇著作，還從許多古書中輯錄了揚雄著作的斷簡殘篇，皆可參看。

關於揚雄的家世，《漢書·揚雄傳》說：“楚漢之興也，揚氏遡江上，處巴江州。而揚季官至廬江太守。漢元鼎間避仇復遡江上，處嶧山之陽曰郫，有田一壠，有宅一區，世世以農桑爲業。自季至雄，五世而傳一子。故雄亡它揚於蜀。……家產不過十金，乏無儋石之儲，晏如也。”據此可知，揚雄的先世是做官的，後來沒落了，又受到仇家的威脅，不得不遷徙到嶧山之陽，才定居下來，並變成“以農桑爲業”。又據晉灼注“上地夫一壠，一百畝也”，可知揚雄是一個有田百畝，家產十金的家庭。

在《史記·文帝紀》中，漢文帝劉恆曾說：“百金，中民十家之產。”可見十金就是一家中民之產。漢代稱黃金一斤爲一金，值萬錢。十金就是十萬錢。《居延漢簡》裏有一條記載“侯長饒得廣昌

里公乘禮忠”家產的材料說：“小奴二人直三萬 宅一區萬 大婢一人二萬 田五頃五萬 輜車一乘直萬 用馬五匹直二萬 牛車二兩直四千 服牛二六千 凡貲直十五萬。”揚雄的家庭和禮忠這樣一個有奴婢三人的地主家庭是差不多的。所謂“中民”，是就全社會的財產狀況講的。在地主階級內部，“中民”自然低於中等地主。所以揚雄這個“中民”之家，是一個小地主家庭。

關於揚雄的經歷，《漢書·揚雄傳》說：“初，雄年四十餘，自蜀來至游京師。大司馬車騎將軍王音奇其文雅，召以爲門下史，薦雄待詔。歲餘，奏《羽獵賦》，除爲郎，給事黃門，與王莽、劉歆並。哀帝之初，又與董賢同官。當成、哀、平間，莽、賢皆爲三公，權傾人主，所薦莫不拔擢，而雄三世不徙官。及莽篡位，談說之士用符命稱功德獲封爵者甚衆。雄復不侯，以耆老久次轉爲大夫，恬於勢利乃如是。”這段話在時間上有個問題，需要進一步考證，我們這裏不去說它。但對揚雄一生的遭際，這段話講得很清楚的。

漢代盛行察舉制度，高門大族子弟多是通過這條路登上政治舞台。但這要在地方上有勢力，和地方官有交情。這些條件揚雄都不具備。所以最後只有自己跑到京師去，靠文章乞人賞識，於是他成了王音的門下史。由於王音的推薦，他得到“待詔”。又過了一年多，“除爲郎”，也不過是皇帝的看門和隨從而已。從級別上講，不過比四百石，和地方上縣裏的丞、尉差不多。當然，關鍵在於郎又是進一步做官的階梯。王莽、劉歆不就是先爲郎，然後逐步爬上去的嗎？但揚雄就不行，因爲沒有更大的權勢者作靠山，他只好老呆在這個階梯上，總也爬不上去。

王莽代漢以後，揚雄才“以耆老久次轉爲大夫”，但仍然是個閑職，沒有擔任實際行使權力的職務。級別也不高。從中央說，抵不上中央主要官吏的一個屬官。從地方說，不過相當於縣令。在政

治地位上，還不如這些人。從職權上說，就更無法同這些人相比了。揚雄的工作只是在天祿閣校書而已。後來王莽政權內部發生矛盾，治獄使者要逮捕揚雄，嚇得他從閣上跳下來，幾乎送了命。雖然後來放了他，病好以後還復了官。但揚雄在官場中孤獨無援，極不得意的可憐相是很清楚了。

揚雄的一生，正處在西漢帝國由盛而衰，社會危機日益嚴重的時候。由於土地兼併，徭役繁重，生產不時，農民生活極端痛苦，農民起義此伏彼起。地主階級內部各階層和不同政治集團之間的矛盾也越來越尖銳。隨着社會矛盾的發展，西漢皇朝的統治思想——以董仲舒和讖緯經學為代表的神學唯心主義——也經歷了通過畸形的擴張泛濫而逐步向自身反面轉化的過程。這種思想不僅對被統治的農民階級逐漸喪失了控制威懾作用，而且也逐漸喪失了維持統治階級內部秩序的作用，反而成了地主階級內部各集團爭權奪利的工具，從而喪失了它維護地主階級統治的機能。統治階級的思想危機和其政治危機一樣日益嚴重。

正是在這種情況下，揚雄由於其出身和經歷的影響，成了當時中小地主階級的思想代表。他對舊的統治思想產生了懷疑和不滿，並企圖通過對舊思想的改造，為地主階級製造出一套新的統治思想，以維持地主階級統治的長治久安，並保護中小地主階級的利益。揚雄的這種企圖，在《法言》和《太玄》中都表現了出來，但表現的情況有很大不同。《法言》反映了揚雄既對舊思想不滿而又未能擺脫的矛盾狀況。《太玄》則反映了揚雄想用他那較為精緻的唯心主義代替瀕臨破產的神學唯心主義。

《法言》是模倣《論語》而作。《漢書·揚雄傳》說，揚雄“實好古而樂道，其意欲求文章成名於後世。以為經莫大於《易》，故作《太玄》；傳莫大於《論語》，作《法言》；……皆斟酌其本，相與放依而馳

聘云”。大體上是說得對的。至於取名《法言》，則本於《論語·子罕篇》“法語之言，能無從乎”，以及《孝經·卿大夫章》“非先王之法言不敢道”。“法”古文作“灋”。《說文解字》說：“灋，刑也，平之如水。從水。廌，所以觸不直者去之，从去。”可見“法”有準則和使物平直的意思。所以《法言》就是判斷事物是非的準則之言，對事情的是非給予論斷的評判之言。《論語》邢疏及《孝經》注以“禮法正道之言”說之，則是更具體的解釋了。

《法言》仿《論語》成語錄式，全書共十三卷，每卷三十條左右。最後有一篇自序。各卷只是大體上符合自序所說的意旨，通常每卷都有自序未能概括的條目。另外，各卷在內容上也有重疊和交叉。特別是《孝至》卷的最後，有幾條歌頌漢朝和王莽功德的文字，明顯地與全卷內容不合，大概是揚雄最後的作品，所以就放在書末了。《法言》的內容很廣泛，從哲學、政治、經濟、倫理，到文學、藝術、科學、軍事，乃至於歷史上的人物、事件、學派、文獻等，幾乎都有所論述。這裏我們選擇其中比較重要的一些思想，作個簡要的評介。

揚雄思想的一個特點，是他維護當時陷於危機的封建制度，但却很少直接論及當時的政治現實。他維護當時的封建制度是以捍衛孔丘之道的形式表現出來的。如他說：“舍五經而濟乎道者，末矣。”“委大聖而好乎諸子者，惡覩其識道也。”“萬物紛錯則懸諸天，衆言淆亂則折諸聖。”（《吾子》）所以如此，除了個人原因外，主要是由當時統治思想存在的形式所決定的。孔丘的思想，經董仲舒改造後，已經成了封建社會的最高原則。維護封建制度，就要捍衛孔丘之道；捍衛孔丘之道，就是維護封建制度。這對當時的知識分子來說，已經是不言而喻的了。

在這個鬭爭中，他繼承董仲舒罷黜百家的精神，常打起反對諸

子的旗幟。如他說：“莊、楊蕩而不法，墨、晏儉而廢禮，申、韓險而無化，鄒衍迂而不信。”（《五百》）他在這裏談到的各家學說的本來意義如何，並不重要。因為他是按照自己的需要來理解和審查過去的一切學說，然後套用來肯定和批駁當時的社會現象。在這方面，他自比孟軻：“古者楊、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。後之塞路者有矣，竊自比於孟子。”（《吾子》）他認為，孟軻在其所處的時代打擊了異己思想，捍衛了孔丘學說，而現在這個任務應該由他揚雄擔當了。

從儒家的觀點出發，揚雄強調治國需要教化，用仁義禮樂。他認為只有這樣才符合“聖人之道”，否則就是野蠻人，甚至禽獸。“聖人之治天下也，擬諸以禮樂。無則禽，異則貉。”（《問道》）他還說：“君子為國：張其綱紀，謹其教化。導之以仁，則下不相賊；莅之以廉，則下不相盜；臨之以正，則下不相詐；修之以禮義，則下多德讓。”（《先知》）當然，揚雄並不否定刑法。因為他知道，封建國家沒有刑法是無法存在下去的。所以他接着說：“如有犯法，則司獄在。”他只是說，作為最高統治者的皇帝，應該首先重視仁義禮樂教化罷了。

西漢末年，大地主階級對土地的兼併發展到非常嚴重的地步，成了普遍的社會問題。不僅農民大批破產，中小地主階級也強烈感受到被兼併的威脅。所以揚雄說：“法無限，則庶人田侯田，處侯宅，食侯食，服侯服，人亦多不足矣。”（《先知》）怎麼辦呢？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，與衆田之；刑也者，與衆棄之。”（《先知》）揚雄想用古代的井田制來限制大地主階級的土地兼併，固然說明了他所代表的中小地主階級政治上的軟弱和思想上的狹隘，但所反映的他們在土地問題上的要求，還是很清楚的。

由於統治者的奢侈腐化，西漢末年各種賦稅十分繁重。在自耕農大批破產、大地主竭力逃避的情況下，這些賦稅必然日益嚴重地壓在中小地主身上。於是揚雄發出了呼吁：“什一，天下之正也。多則桀，寡則貉。”（《先知》）揚雄知道，封建國家不要賦稅當然不行。他是希望不要過多地壓在自己身上。為此，他反對統治者的過分奢侈：“禽獸食人之食，土木衣人之帛，穀人不足於晝，絲人不足於夜。”（《先知》）提倡比較儉樸廉潔的政治。他心目中的理想政治是：“老人老，孤人孤，病者養，死者葬，男子畝，婦人桑。”他眼裏的惡政則是：“污人老，屈人孤，病者獨，死者逋。”（《先知》）

但現實的政治和理想的政治相隔是如此懸殊，怎麼辦呢？揚雄想到了改良。他認為聖人之道並不“膠柱而調瑟”，而是根據情況變化採取相應措施。所以他主張“可則因，否則革”，“新則襲之，敝則損益之”（《問道》）。他特別反對在“紹桀之後、纂紂之餘，法度廢、禮樂虧”的亂世，仍因襲前法，“安坐而視天下民之死”的“無爲”思想（《問道》）。揚雄所處的時代是亂世，這是當時人的共同看法。所以這無疑是說，如果再不加以改良，就是“安坐而視天下民之死”了。而揚雄想要改良的實質，就是維護遭到破壞的封建制度和中小地主階級受到侵害的利益，這已經十分清楚了。

揚雄在《法言》中借題發揮地攻擊了當時社會的很多弊病，如大地主兼併踰制，富商大賈聚斂財貨，權臣操縱朝政，豪強違法亂制等。但除了對古代桀、紂等個別公認的昏君有所指責外，沒有指斥其他皇帝。因為在揚雄的政治思想中有一條重要的原則，就是政之本在於君，甚至在於君之心。他說：“或問：‘何以立國？’曰：‘立政。’曰：‘何以立政？’曰：‘政之本，身也。身立則政立矣。’”（《先知》）又說：“天下爲大，治之在道，不亦小乎！四海爲遠，治之在心，不亦邇乎！”（《孝至》）揚雄企求改良政治，但把一切希望都寄

托在皇帝身上。

不管揚雄的要求多麼卑微，還是實現不了。由於對劉家皇帝漸漸絕望，揚雄逐步把希望轉移到王莽身上。如他說：“漢興二百一十載而中天，其庶幾乎！辟雍以本之，校學以教之，禮樂以容之，輿服以表之，復其井刑，勉人役，唐矣夫！”（《孝至》）設辟雍，建學校，復井田肉刑，禁止奴婢買賣，這些都是王莽搞的，所以很明顯他是在歌頌王莽。王莽被封為安漢公後，又叫人上書，說他功比周公、伊尹，周公為太宰，伊尹為阿衡，應取二人的稱號，加封王莽為“宰衡”。與此相應，揚雄也說：“周公以來，未有漢公之懿也，勤勞則過於阿衡。”（《孝至》）可見他是把實現自己的政治理想，實現地主階級統治中興的希望完全寄托在王莽身上了。

但王莽並沒有真正實行揚雄所要求的基本東西。他只是為了撈取政治資本代漢自立，而在一段時間內擺出要實行這些東西的樣子。於是包括揚雄在內對劉家皇帝已經失望的大批中小地主階級知識分子便都轉向王莽，成為王莽社會基礎的一部分。但王莽實際上並不是代表中小地主階級而是代表大地主階級中的反劉集團的。所以當王莽代漢以後，他的政策本質逐漸暴露出來，未能滿足要求反而更被騷擾的中小地主階級就起來反對他了。但這種政治態度的變化並沒有在揚雄身上表現出來，因為他已經老了，還沒有來得及認識這種變化，他就死了。

由於統治者的大力宣揚，當時社會上流傳着許多迷信的東西，如象龍致雨，方士巫術等。揚雄對此表示了明確的不滿。如他說：“或曰：甚矣，傳書之不果也。曰：不果則不果矣，又以巫鼓。”（《君子》）“象龍之致雨也，難矣哉！”（《先知》）但講到神仙，揚雄就不那麼明確了，經常是用一種模稜兩可的話搪塞過去，如“神怪茫茫，若存若亡，聖人曼云”（《重黎》）之類。當然，在搪塞中也還是可以看

出他對大講神仙的不滿。另外，對神仙雖然不肯定，對人他是肯定的，即“有生者必有死，有始者必有終，自然之道也”（《君子》）。這就否定了人類成仙的可能性。

對傳統的天命思想，他有時表示不滿，甚至不承認天的作用。如對項羽臨死前說“此天亡我”的話，他就不贊成，認為天是沒有責任的。有時他又主張天人並重。其中的“天”，有時指時勢和機遇。但在更多的情況下，這還是一種天人感應。如他說：“或問：‘聖人占天乎？’曰：‘占天也。’‘若此，則史也何異？’曰：‘史以天占人，聖人以人占天。’”又說：“在德不在星。德隆則晷星，星隆則晷德。”（《五百》）從表面上看，這裏似乎還是重人事，和傳統的天人感應論有所不同，但在實質上還是主張天和人之間有一種神祕的相互影響，所以在根本上並沒有什麼不同。

既然如此，揚雄就不可避免地承認天是有意志的，承認天命、神意和它們對人事的主宰作用。他認為，“天祚光德而隕明忒”。因此，歷史上所謂聖君，是因為有美德，“故天祚之”，使其“養國長久”。秦、楚的迅速滅亡，則是由於“強閭震撲，胎藉三正，播其虐於黎苗”（《重黎》），因而受到了鬼神的懲罰。他還認為天命是逃避不了的：“命者，天之命也，非人爲也。”“可以存亡，可以死生，非命也。命不可避也。”（《問明》）他認為聖人就是樂天知命的，“樂天則不勤，知命則不憂”（《修身》）。這樣，揚雄又作出了天命不可違，人必須遵循天命的結論。

在認識論方面，揚雄與當時流行的神學天命論也有所不同。神學天命論認為，一切都由天意決定，人按天命行事就可以了，努力認識客觀世界是不必要的，因此認識論問題在他們那裏是沒有地位的。揚雄則比較強調後天的學、習和行。如他說：“學，行之，上也。”“習乎習，以習非之勝是也，況習是之勝非乎！於戲！學者

審其是而已矣。”（《學行》）有時他還肯定感官聞見在認識中的作用。如他說：“多聞則守之以約，多見則守之以卓。寡聞則無約也，寡見則無卓也。”（《吾子》）這是他比當時的神學唯心主義高明的地方。

但揚雄的學、習和行，與我們今天說的學習和實踐，是有根本不同的。我們的學習和實踐是認識和改造客觀世界的活動。揚雄的學、習和行，其根本意思是要人熟悉封建制度，按封建制度的要求辦事。用揚雄的話說，就是“學之爲王者事”和“學者所以求爲君子也”（《學行》）。因此他強調一切聞見都必須以“正道”爲標準：“多聞見而識乎正道者，至識也。多聞見而識乎邪道者，迷識也。”（《寡見》）既然不合正道的聞見越多越糟糕，於是揚雄輕視聞見而強調心神的作用。他認爲心神是無所不能的：“潛天而天，潛地而地。天地，神明而不測者也。心之潛也，猶將測之。況於人乎，況於事倫乎！”（《問神》）

但他認爲對一般人來說，最重要的是要“潛心於聖”：“昔乎仲尼潛心於文王矣，達之；顏淵亦潛心於仲尼矣，未達一間耳。神在所潛而已矣。”（《問神》）因爲在揚雄看來，聖人不僅是人們應該學習的最高典範，而且是可以通天地神靈的超人：“聖人存神索至，成天下之大順，致天下之大利，和同天人之際，使之無間者也。”（《問神》）如果能像聖人那樣，就可以“先知”，可以“周于天地，贊于神明”（《法言序》），可以無往而不利了。這樣，在認識論問題上，揚雄終於又陷入了唯心主義神祕主義。

由於西漢末年社會矛盾的尖銳化，原來流行的董仲舒將人性劃爲“三品”的學說正面臨着危機。針對這種情況，揚雄提出了自己的主張。他說：“人之性也善惡混。修其善則爲善人，修其惡則爲惡人。”（《修身》）“善惡混”即善惡相雜，就是有善有惡。這是古

已有之的說法，並非揚雄獨創。這種說法表面上似乎很全面，其實它是把作為社會現象的善惡歸結到每個個人身上，把社會鬭爭和階級對立變成了個人身上的善惡鬭爭，從而抹煞了人的社會差別和階級區分，表現了典型的改良派的階級調和情調。這個事實說明，揚雄時代的地主階級已經不像董仲舒時代那樣敢於比較公開地承認階級分野了。

揚雄關於學習的觀點就是和他的人性論相聯繫的。他認為學習就是為了去惡長善，成為善人。“學者，所以修性也。視聽言貌思，性所有也。學則正，否則邪”。（《學行》）他反對那種認為人不可能修為善人的觀點，認為通過學習善性可以自然形成，即所謂“礪而錯諸，質在其中矣”（《學行》）。他甚至認為，即使是莊周、申不害、韓非等人，只要能努力學習儒家經典，同樣可以成為賢人。“莊周、申、韓，不乖寡聖人而漸諸篇，則顏氏之子、閔氏之孫，其如台！”（《問道》）這反映了揚雄企圖改造他所不滿意的社會狀況的一種強烈願望。

可是和他的願望相反，事實上並沒有多少人真正努力學習所謂“聖人之道”，以求成為善人。沒有辦法，他只好大聲警告：“學者，所以求為君子也。求而不得者有矣夫，未有不求而得之者也。”（《學行》）這樣說也不解決問題，他於是罵了起來：“人而不學，雖無憂，如禽何！”（《學行》）在當時嚴重的社會形勢面前，揚雄是多麼迫切希望找出一個解決辦法，但又無可如何呀！他這種焦急的心情，不是如在眼前嗎？當然，他沒有也不可能找到真正解決問題的辦法。現實存在的是社會矛盾和階級矛盾，他却到抽象的人性中去尋出路，其結果當然是注定了要失敗的。

《法言》的文字簡括而含蓄，繼承了先秦諸子散文的一些優點，但缺乏它們那種流暢的文風，有時失之於晦澀生硬，所以在文學史