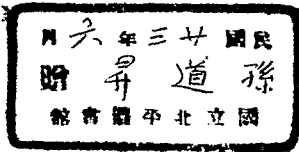


楊朱的著作及其學派考

孫道昇



楊朱的著作及其學派考

(一)緒論

中國上古的哲學家，最初懷疑上帝的是誰呢？是楊朱；最初發現自我的是誰呢？也是楊朱。墨子以前的哲學思想，沒有不是以天命或天志爲出發點的，自我只是「皇矣上帝」的附屬品，所以任一個自我，都應當「不識不知，順帝之則」。到了楊朱，才開始對於這種有意志的天懷疑，他以爲天地之間，惟我最貴。一切的一切，都只是爲「我」而設，我是一切的主人，不是上帝的附屬品。所以他主張人只應當貴己爲我，不應當舍己從人，只應當自立自主，不應當「服從上帝」。不用說新發現的楊朱的殘存的著作中滿載着這兩種思想，就是舊有的孟子呂覽淮南子等書關於楊朱的記載，也都是充分的表示出這兩種色彩。由此看來，可見楊朱在中國哲學史上地位之重要，可見他是宗教哲學與理智哲學的分水嶺，可見他是一個改舊創新，劃分時代，富有革命性的哲學家。

楊朱的貢獻，雖然這樣偉大，但是真能理解他的，却始終無人。截止現在，一般治中國哲學史的人，仍只是推崇離恍惚的老子，仍只是推崇因襲舊說的孔子，仍只是推崇半宗教式的墨子；對於真有新貢獻的楊朱，不惟不能表彰他的固有的價值，而且想把他在哲學史上所取得的地位，根本取消；不是說先秦諸子中本無其人，便是說他在先秦諸子中並不佔重要位置。這真不能不叫人替楊朱叫屈。

自從蔡元培在他的中國倫理學史中提出了楊朱即莊周說以後，先秦哲學史上的楊朱及其學派之有無，隨成爲無法解決的問題。二十年來參加這個問題的討論的，總在二十人以上，差不多一個人有一個人的見解，一個人有一個人的說法，真是五花八門無奇不有。但是立說的人雖多，而真有特見者則少，他們的文章雖然篇篇都是琳瑯，其奈抓不着問題的癢處何？我以爲這個問題，是不能解決，而是謀解決者未得其方。我現在要先檢查別人的意見，然後再提出自己的主張。別人的見解，大略言之，約可分爲三類：

楊朱的著作及其學派考



(一) 根本否認楊朱及其學派之存在說：這一說以蔡元培中國倫理學史爲代表。他以爲先秦諸子中根本就沒有楊朱其人，楊朱即是莊周。先秦只有莊周哲學，並無楊朱學派，只有莊周學派，並無楊朱學派。他的根據是莊子《下篇荀子韓非子史記及漢書藝文志》。

莊子《下篇》敘評古代哲學的派別，至詳且盡，歷舉五個聞其風而悅之，墨翟禽滑黎，宋鈃尹文，欒蒙田駢慎到，闢尹，老聃，莊周，甚而至於惠施公孫龍相如等等，都在被批評之列，惟獨不曾提到楊朱。此其一。

荀子《非十二子》天論正論解蔽四篇，把當時各家各派，網羅無遺。如非十二子篇歷非它國魏牟，陳仲史史釗，墨翟宋鈃，慎到田駢，惠施鄒析，子思孟軻；天下篇歷評慎到，老子，墨子，宋子；正論篇歷駁七個世俗之爲說者及三個子宋子；解蔽篇則歷羅墨子，宋子，慎子，申子，惠子，莊子；荀子在這幾篇中，把二流以下的哲學家，如陳仲史釗等等，都肯反覆不遺地批評了而又批評；却始終無一言道及楊朱。此其二。

韓非子顯學篇只以儒墨兩家爲顯學。他所攻擊的是儒八派，墨三家。前者如子張子思顏氏孟氏漆雕氏仲良氏孫氏樂正氏等；後者如相里氏和夫氏鄧陵氏等。不僅如此，且更於此兩大派以外，提及不成家數的宋榮子，而楊朱在此篇中却絕沒有地位。此其三。

史記大史公自序引司馬談論六家要旨，所論的六家，只是陰陽儒墨法名及道。楊朱一脈，在此失蹤。司馬遷作史記，對於以上各家的諸子，或詳或略，皆爲立傳；墨子，已是被他忽視到萬分了，但在孟荀列傳中尚有二十餘字的敘述；獨對於楊朱，簡直就連一字不提。此其四。

漢書藝文志，把先秦諸子，分成十流：有儒家者流，有道家者流，有陰陽家者流，有法家者流，有名家者流，有墨家者流，有縱橫家者流，有雜家者流，有農家者流，甚而至於還有小說家者流。而楊家者流，在這樣一篇大文章中就連一個影子也尋不出。此其五。

古代典籍，記述先秦諸子及其學派的源流的，只有這五部書最爲可靠。今這五部書，既都一致的不提楊朱，可見先秦諸子本無其人及其學派了。但楊朱一名，是在先秦諸子中時常見到的；若根本就無楊朱其人，則諸子中的楊

朱，又當如何處置呢？這派人爲解除這種困難起見，就硬說楊朱即是莊周之誤。他們以爲上邊所舉五書，雖皆不會提到楊朱，却都提到了莊周；「古音莊與楊，周與朱俱相近，如荀卿之作孫卿是也」。諸子中所記關於楊朱的思想，「莊子書中隨在可指」。此足爲楊朱即莊周之証。這樣一來，楊朱即是莊周，有了莊周就不必再要楊朱了。楊朱及其學派，就這樣的輕輕被人取消了。

我以爲這種主張，根本不能成立。一則呢，莊楊思想絕對不同，楊朱嚴分人我，莊主混絕人我；思想既不相同，即不能証楊即是莊；再則呢，莊與楊，周與朱，不是韻同而聲異，便是聲同而韻異，以聲近証二人之爲一人，乃是極危險的事（以上兩點，唐鉞楊朱考會詳言之）；三則呢，莊子外篇中有許多攻擊楊朱的話，如果楊朱就是莊周，莊周不應自己攻擊自己；四則呢，這一派人太固執了天下篇顯學篇的記載：須知他們的記載，只是撮要，並非枚舉；他們沒有說及的，並不見得就是沒有；如天下篇沒有提到儒家，法家，及陰陽家；顯學篇沒有提到道家，法家，及陰陽家；難道我們就能因他們沒有提到，隨說先秦沒有這幾大派嗎！五則呢，這派人太重視了後人的追記，太懷疑了當時的直述，史記漢書無論記載的如何確實，總不如孟子莊子以當時人記當時事信而有徵；過信史記漢書而懷疑孟子莊子，實是不應當的。由此看來，上邊所舉五書，雖都不曾提到楊朱，又安能斷定先秦本無楊朱其人及其學派呢？又安能就說楊朱是莊周呢！總而言之，根本否認楊朱及其學派的存在，其主張是全無是處的。

(二)絕對承認楊朱及其學派之重要說：這一派以高亨的楊朱學派一文爲代表，門啓明的楊朱篇和楊子之比較研究及顧頡剛先生從呂氏春秋推測老子之成書年代二文爲輔翼。他們以爲「楊朱之學，在周秦與儒墨相頡頏」，他們以爲「孔子墨子楊朱孟子，都不是並世的人，他們正各代表一個時代」，他們以爲「楊朱學派，在當時是一顯學，與儒墨三分鼎立，而佔有重要的地位」。他們的根據是孟子莊子呂覽及淮南子等書。

孟子書中提到楊朱的地方很多；一則曰「楊墨之言盈天下，天下之言，不歸墨，則歸楊」，再則曰「逃墨則必歸於楊，逃楊必歸於儒」，三則曰「楊墨之言不息，孔子之道著」。由此看來，楊朱在當時豈是一個泛泛的學者可比？況且楊朱這個人，在孟子的心目中，更要比墨子重要些。如他所說的逃楊必歸於儒，就是把楊朱看的比墨

子重要之証。所以朱注云：「墨子務外而不情，楊氏太簡而近實，故其反正之迹，大略如此」。如果楊朱在當時不是顯學，孟子這些話，豈不都是無的放矢？

莊子一書，不但時常以楊墨並舉，並且很明顯的把楊朱當作顯學的領袖。徐無鬼篇云：「儒墨楊朱四，與夫子而爲五，果孰是邪？」惠子曰：「今夫儒墨楊朱，且方與我以辯，」駢拇篇云：「駢於辯者，楊墨是已」。胠篋篇云：「削曾史之行，銷楊墨之口」，天地篇云：「楊墨乃始離駁自以爲得」：這不都是把楊墨並舉，視作一派顯學領袖之證嗎？若說楊朱及其學派在先秦諸子不佔重要位置，則何解莊子這些篇的敘述呢？

呂氏春秋不二篇云：「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生（因學記聞引作楊朱）貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後」。把楊朱與孔墨等並列，楊朱要不是當時顯學的領袖那能夠如此？

淮南子汜論訓云：「夫弦歌鼓舞以爲樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之；兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊朱非之；全生保真，不以物累形，楊朱之所立也，而孟子非之」。這段話把楊朱思想的內容及與別家的關係與時代的先後，說的何等清楚。楊朱及其學派，在先秦諸子中要不重要，要不是顯學，淮南子這些話豈非撒謊？

此外，漢以前的典籍中以楊墨並舉的仍復不少。荀子王霸篇載楊朱哭衢塗的故事，韓非子八說篇。言「楊朱墨翟爲天下之所察」，說苑政理篇載楊朱見梁王故事，揚子法言說「莊楊蕩而不法」，「古者楊墨塞路」，王充論衡則說「楊墨亂傳義」。這是楊朱的流風餘韻，我們由此也可以看出他在周秦諸子中的勢力。

上述所舉各書的記載，其真確的程度決不下於天下篇韓非子及史記漢書。在某種方面說，莊子孟子比史記漢書還要可靠一些。因孟莊的話，是當時的直述；史漢所載，乃後人的追記故。所以孟莊之言，應當比荀韓史漢之言確實的多。那麼，孟莊既都明言楊朱是先秦顯學之一，與儒墨三分鼎立，這就可見楊朱之學佔重要地位，乃是當時的事實了；我們又何必故反其說，而否認楊朱及其學派之存在呢？這派人就根據這些証據，把楊朱及其學派在先秦學術界佔有重要的地位一命題與以絕對的肯定。

說句很公平的話，這一說要比前一說強些；因為這一說根據孟莊，比較的合於事實。但是有一些人仍不以此說為然，他們寧堅持着否認孟莊的意志，也不肯放棄了信仰史漢的念頭。他們以為楊朱之學，只有孟子大為宣傳，淮南子所言，只是抄襲孟子之說，並非別有所見；他們以為先秦諸子中雖常以楊墨並舉，而楊實非墨匹；所謂楊墨者，猶如孟子稱禹稷當平世，三過其門而不入，是禹事，非稷事；稱爾墨，與楊無涉也；他們以為孟莊呂雉各書，雖都提到楊朱的思想學說，但都是空的，不成一種體系，有他沒他，並不能使哲學史發生變化；他們以為自荀子以後的可靠文獻，既都不把楊朱當作一派顯學，可見他在先秦學術界沒有地位；因為如此，他們依然的要維持他們的舊說，主張把楊朱及其學派乾脆取消。

這種主張，乾脆固然是乾脆，無如太違事實，太覺武斷何？試問孟子何故要替楊朱大加宣傳？他是在那裡「阿其所好」嗎？莊子淮南，都持有消滅敵派的態度；如本無楊朱，他們又何故無中生有，自樹強敵，混亂後世的是非呢？莊子說楊朱遊心於空白同異之間，淮南子說楊朱反對墨子尚賢兼愛，凡此等等，孟子皆未言及，我們如何能說淮南子並非別有所見呢？我們沒有法子證明孟子是慣說謊的人，何以見得孟子說的話就不可信呢？果真孟子關楊朱之話不可信，則孟子反墨的話又何以都信他是真的呢？要知孟莊等書所述楊朱思想之所以空與不成體系，是因楊朱之書散佚或為別人所頂冒之故，如何能因此就否認其在哲學史上的地位呢？所以這種懷疑論者的論調雖然新奇，甚奈不能服肯定楊朱及其學派之重要者之心何？

以上所舉兩說，一方面要消滅楊朱及其學派，一方面要維持之；兩派各持己見，各走極端。閔成水火，不相上下。於是楊朱及其學派就變成上古哲學史的「雞肋」了。待說完全否認他的存在吧，則顧不住孟子莊子呂雉淮南子的面子；待說完全肯定他的重要吧，則在荀子韓非子史記漢書的面上，又有些下不去；眞真是「食之無肉，棄之可惜哩！為解除這種困難起見，就產出第三派折衷論來。

(三) 楊朱實有其人，但不佔重要地位說：這種主張顯係是為折衷前二說而設的。他們既不撇開孟莊呂雉，又要顧及荀韓史漢；既不完全否認楊朱學派之存在，也不絕對承認楊朱學派之重要；他們以為雖實有楊朱其人，但他

並非一個獨立顯學的領袖。這一派中，又可分為兩組；一組主張楊朱為道家中心派，一組主張楊朱只是當時一個順世的高士。

a. 楊朱為道家中心派說：顧實楊朱哲學及馮友蘭先生人生哲學主之。顧實楊朱哲學論楊朱與道家之關係云：

「楊朱學與老聃，老聃道家之宗也。則不但楊朱與道家有甚深之關係，抑且楊朱本即道家。觀夫呂覽所記老聃關尹列子陽生，皆與以特殊之敬稱可証也。」

馮友蘭先生人生哲學第五章云。

「老子云：『天地不仁』，此言可有二種解釋。……此二解釋，若引伸之，則可成爲二種極端反對的哲學。而現在列子中則兼有此二種見解。……楊朱篇中所持，正是此決定論。……或者老子死後，述其學者，因對於道有不同的解釋，遂分爲相反對的兩派。……今但以楊朱代表道家哲學之機械主義方面，而述其快樂主義。」

馮先生這種主張，在中國哲學史中，業已放棄，我們可以不管。茲僅就顧實的主張論之。他這種主張的根據是莊子應帝王及寓言篇所載陽子居見老聃的兩個故事。我有三個理由，可以否認其說。一是老在孔前說已被打倒，更無有什麼老子足爲楊朱師；二是莊子所記，皆假託的寓言，他們反對楊朱，把楊朱視作老子弟子，實是一種有意誣蔑，根本就作不得準。三是楊朱與老子思想極端相反；楊朱主有爲，老子主無爲；楊朱主有我，老子主無我；他們正是極端相反的敵派，知何能強放在一派中去呢？有此三故，所以我以爲此說不能成立。

b. 楊朱爲順世高士說：馮友蘭先生中國哲學史可爲此說代表。唐鉞及劉汝霖等也都有主張此說的傾向。唐鉞楊朱考云：「楊朱在先秦諸子中，並不是什麼重要人物」，劉汝霖周秦諸子考云：「楊朱是當時一個辯士」。但他們這些話，旗幟都不甚鮮明都不及馮友蘭先生的主張具體。馮先生中國哲學史云：

「楊朱之學，則除孟子大爲宣傳外，其後言之者甚少……大約楊朱乃是孟子時一有名獨善其身之士，孟子所指楊朱之徒，即指其時之一般獨善其身者而言也。」

這種主張，要比前說妥當的多，但也不全合事實。因為莊子外篇明明把楊朱當作一大派，莊子外篇著作的年代很晚，此可見楊朱之學，在戰國末年尚有勢力。果如馮先生所言，則又何解於莊子呢？所以我對於馮先生的主張，亦未敢苟同。

總而言之，這一派的主張，無論楊朱爲道家一派說也能，無論楊朱爲順世高士說也能，雖然態度慎重，持論嚴，只是未能盡合事實，結果仍不過在原問題上，再加一重迷霧罷了。恐怕去問題的解決，還遠得多哩！

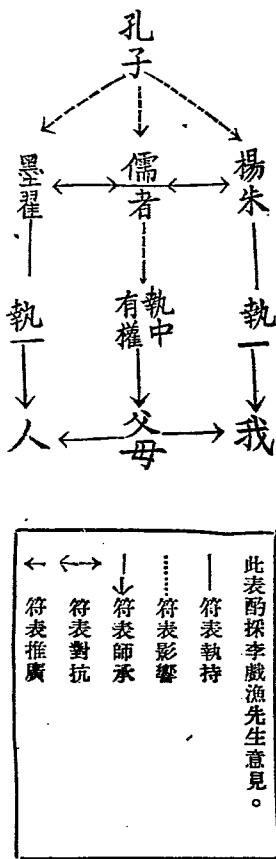
二十餘年來討論楊朱及其學派究竟無一問題各種主張，業已分別與以述評。現在換到表白自己的意見來了。我個人的意見，則是採取絕對承認楊朱及其學派重要說的。我所以採取這種思想，共有三個理由：

第一孟子莊子呂覽淮南子的記載，合於當時學術界的實際情況；哲學史上必有楊朱及其學派，才與當時的事實相符，否則，哲學史上就顯出漏洞。先秦顯學，乃是儒墨揚三分鼎立，不是儒墨道三分鼎立。儒墨道三分鼎立，乃是漢以後的說法，不是戰國時的說法。道家成立很晚，總在戰國末年之後，莊子雖與孟子先後同時，但他自己沒有成立學派，一般人也是只把他當儒家的分支看待。到了他的徒弟手中，道家色彩才漸次顯露出來，但仍未足與儒墨楊爭衡；此時儒家出了一位大師荀卿，鼓吹性惡及法後王論，勢力籠罩一切；楊朱學派，雖然式微，但尚有公孫龍在那裏支持門面，仍是顯學之一。所以莊子的後學，作徐無鬼篇能說出「儒墨楊乘四」的話來。這話出自道家之口，可見是一種事實，因為楊朱是道家的大敵，道家屢屢要想取消他，如說「鉗楊墨之口」，「而離離盱盱，而離與居」即是顯例，如果楊朱在當時不佔重要地位，那是正合了道家的心事，那還會把他列爲一大派呢？今道家既把楊朱看成一大派，可見當時儒墨楊三家鼎立，確係事實，孟子說的話，並非虛妄。孟子盡心篇說的那一段話，尤其重要。他說：

「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵。利天下爲之。子莫執中，執中爲近之，執中無權，猶執一也。所惡夫執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」

這段話中，「執一」與「執中」二辭，最爲關鍵。那就是說楊墨執一，而儒家執中有權，楊朱爲我，其所執之，即

是「爲我」，所以楊只愛己不愛人；墨翟兼愛，其所執之一即是兼愛，所以墨只愛人不愛己。因楊墨執一，所以楊墨賊道；所以楊墨舉一而廢百；結果，楊流於無君，墨流於無父；因爲無父無君，於是楊墨就都變成孟子派儒者眼中的禽獸了。若儒家則不然，不但執中，而且有權。他既不執我，又不執人；他既執我而又執人。他以父母爲中心，由此而推之於人，則汎愛衆而親仁，則親親仁民仁民愛物；由此而推之於己，則克己復禮，身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。值而言之，即是修己以安百姓，揚名聲以顯父母。這種區別，可用下表表之：



由此可見孟子所言，不但表示出三派思想之不同，而且也表示出三派並立之情形。至於這三派發生之次第，則淮南子汜論訓所言，最契實際。先秦各派哲學，惟儒成立最早，孔子死後，儒家分裂成中道，仁道，禮孝三派，而禮孝派獨盛。他的專講繁文縟節的思想，就引起楊墨的反動。墨先起反儒，楊後起又兼反儒墨；這就是莊子外篇所說的「而楊墨乃始離岐自以爲得」的意思。這也就是當時哲學各派對抗及發生的實情。假如我們否認楊朱及其學派，則孟墨當中豈不顯然的露出間斷，而孔孟之間的哲學界，豈不顯然的少了一塊？肯蛇楊朱及其學派重要說，正能避免此缺點而合於當時的事實，這是我願意採取第二說的第一個理由。

第二孟子以後的諸子思想有許多都是取自楊朱的。如果我們否認了楊朱及其學派的存在，則孟後諸子思想的來源，就有點不大明白了。例如反對墨子尚賢一點，老子中曾主張之。他說「不尚賢，使民不爭」。但老子說出，這種見解，很顯明是他偷自楊朱的。淮南子云：「兼愛尚賢；墨子之所立也，而楊朱非之」。淮南子是道家，假如反對尚賢思想是老子發明，他就應說而老子非之。今他不說老子非之，而說楊朱非之，可見反尚賢是楊朱發明的了，可見今本老子中的不尚賢，使民不爭的話是採自楊朱的了。再如全性葆真一點，道家的老莊，皆有此傾向；但淮南子不說是老莊所立，而說是楊朱所立，可見道家的全性葆真也是偷自楊朱的了。最明顯的莫如呂覽，呂覽的思想，是以貴生先己本已爲出發點的，但他這些思想也都是取自楊朱的，因為他說過「陽生貴己」的話。假如我們否認楊朱及其學派之存在，這些東西，豈不都變成無父的兒子。我不忍叫孟後諸子的思想來路不明，所以我也要採取「承認楊朱及其學派之重要說」！

第三我最近發現墨子中大取小取兩篇爲楊朱的著作，證實孟子莊子呂覽及淮南子之載記的真實，不允許我不採取「承認楊朱及其學派之重要說」。劉汝霖周秦諸子考說得好：

「楊朱的史料，現在只有殘廢的几條。對於楊朱的事，無論怎樣考查，也不過是加一種新解釋而已。」據此，可見肯定楊朱及其學派之重要，但憑舊材料是不行的。因為我們憑舊材料新解釋去肯定其存在，而反對者亦可憑舊材料新解釋來否認我們的主張。所以我們不欲肯定楊朱及其學派之重要則已，如欲肯定，就必得先去搜尋新材料。只要能搜尋到新的材料，在這些新材料中找出一些新的證據，則正面的主張自然張目，而反面的主張自然也要糾舌。大取小取兩篇爲楊朱作品之發現，便能滿足這種要求。從此以後，二十年來所爭執的楊朱問題，或者就能得到近似的解決，也未敢知哩！

因有以上三故，所以我不敢遵循楊朱爲道家一派說，二不敢奉行楊朱爲顧世高士說。我毅然的放棄了信仰否認楊朱及其學派的念頭，決然的堅持着採取肯定楊朱及其學派的心向。我希望這種決策不致錯誤。

一個哲學家與一個大軍閥完全相似。大軍閥之所以利害，是因為他擁有重兵；哲學家之所以名貴，是因為他據

有著作。而世人對於他們的視線，也是因他們有無軍隊或著作為轉移。當他們正在得意之時，一定是車馬盈門；當他們失勢之後，也必然是門前冷落。楊朱的著作，是久矣為別人所頂冒了；他之不為一般哲學史家所注意，豈足為怪？現今他的著作又要恢復了，我們也可以預卜其落部的雲集哩！我現在肯定楊朱及其學派之重要，並不是來趨勢附炎，而只是要談楊朱「復璧」。

自從我發現了大小取兩篇為楊朱的著作以後，我才真知楊朱的偉大。孟子莊子呂覽及淮南子所言，實在還未能狀出楊朱的真精神之發一。楊朱是中國哲學史上宗教哲學與理智哲學的分水嶺，他是理智哲學的第一發明家；他首先懷疑上帝，他首先發現自我。他不忠賢人和政治，他是一個無政府主義者，他是一個真實平民革命的領袖。他的後學就是這種反古運動的指揮和走卒。這種功勞，該有多大！豈是屈服於舊思想中的孔子所能比？豈是投降在帝王思想下的墨子所能擬？楊朱及其學派這樣大的功勞，假如我們不把他表彰出來，不把他一一考證出來，那我們真有點對不住楊朱了。豈但對不住楊朱，並且也對不住自己。

我作這篇文章，實負有四項最重要的使命：第一，我要考定新發現的大取小取兩篇，確是楊朱的殘存著作，並用此作材料以窺測楊朱哲學的真貢獻及真價值；第二，我要考出楊朱後學的主要學者，以顯示楊朱學派的本來面目及勢力；第三，我要考出楊朱的哲學對於他以後的哲學界的影響，究竟有多少，究竟是什麼？第四，我要根據以上三者的結論，肯定楊朱及其學派在先秦諸子中佔據重要的地位，並為顯學之一。我不敢說就能把這些使命，一一的圓滿的實現出來，但是「高山仰止，景行行止」，「雖不能至，心嚮往之」。

(一) 楊朱：

本節的目的，在考定墨子中大取小取兩篇為楊朱的著作，並用大取小取兩篇作材料，考定楊朱哲學的真實體系；再附帶的約略的訂正楊朱的傳略。進行的步驟如下：

(一) 楊朱的傳略：我以爲訂正楊朱的傳略，應由姓氏籍貫時代及言行四點着手。先就姓氏說：楊朱的姓氏是有問題的。蔡元培及日人久保天隨倡楊朱即莊周說，這種主張已有唐鉞楊朱考三篇極力加以反對，可說是不成問題的

了。另外還有楊朱與陽子居是否是一人的問題。有人主張楊朱與陽子居爲一人，有人主張楊朱與陽子居不是一人，衆說紛紛，莫衷一是。劉汝霖周泰諸子考云：「應帝王和外物兩篇是寓言，所載陽子居見老聃的事蹟，只是把老子的年代下移，並不是把陽子居的年代上移，所以陽子居仍有爲楊朱可訖。」我贊成劉氏的說法，採取陽子居即楊朱說。

次就籍貫說：楊朱的籍貫，也是有問題的。謝無量和趙蘭坪的中國哲學史說楊朱是衛人；成玄英莊子駢拇篇注說楊朱是宋人；顧實楊朱哲學說楊朱是魯人；楊倞荀子注說楊朱是秦人。鄭實宇楊朱傳略宗秦人說，鄭與愚見相同。一則是「秦俗以歧路爲衢，故有楊朱哭衢途之說，實乃極好之佐證」；再則是「秦國資本制度，發達最早，貧富兩階級的鬥爭開始亦最早。在這樣的環境中，最有發生個人主義之可能」；三則是「楊朱爲我主義，獨爲呂覽所採，呂覽是秦國產物，某國產物，必受某國地方固有的思想的影響，呂覽既採楊朱的思想，可見楊朱爲秦人無疑」；有此三故，所以我採楊朱爲秦人說。前些年有人以孔子爲魯學，鄒子爲齊學，墨子爲宋學，老子爲楚學；今楊朱之學，既是三秦產物，我願以「秦學」的徽號襲之。

次就時代說：考定楊朱的生卒年月，首先應當打破楊朱短壽說。楊朱能全性葆真，是決不會夭折的。楊朱享壽八十九十歲，也不是絕不可能的事。說苑政理篇說楊朱見過梁王。按魏稱王是西元前三五六年的事，魏遷梁是西元前三四〇年的事。可見楊朱之死，最早亦不能在西元前三四〇年之前。今假定楊朱于魏遷梁後五年入寂，享壽八十五歲，則楊朱的生卒年月，應是（B.C. 435—B.C. 350）前後。當他生時，墨子已是四五十歲的頹白老頭子，當他死時孟子已是三十歲左右的壯年了。

最後，再說言行：莊子韓非子說苑等書，言其馳到過沛，宋，梁，齊等國，可見楊朱也是與孔墨一般，週遊到國的，僞列子楊朱篇言其有弟子孟孫陽等，例子雖僞，所言必有所本。我們雖不敢說孟孫陽是他的弟子，但可決定楊朱也是聚衆講學無疑的。他所講的學，自然就是他的爲我主義及堅白同異論了。

總上四點，我們可得楊朱的傳略如下：楊朱姓楊名朱字子居，亦稱陽子居。秦人。生於西元前四二〇年前後，死於西元前三三五年上下，享壽八十五歲左右。爲墨子孟子之間的大哲學家，倡爲我貴己之說，並以堅白同異之辯

，證成其思想。聚衆講學，弟子滿天下，遊說諸侯，曾到過沛宋梁齊等國云。

(二) 著作的考證：楊朱的著作，二千年來差不多都以爲是散佚盡了。其實不然，還有殘存的兩篇埋藏在墨子中。這兩篇是什麼呢？就是大取篇與小取篇。這兩篇東西，不是墨子的著作，早就有人看出了。例如胡適中國哲學史大綱以小取篇兩稱「墨者」，爲非墨子所作的理由；張煊墨子經說作者考謂大取小取二篇，本非墨經；梁任公讀墨經餘記則謂大取小取，既不名經，自是後世墨者所作。但是他們僅僅知道這兩篇非墨子作，而不知根本就非墨者作，未免美中不足。這兩篇東西，那裏是墨家的東西，分明是反墨者的東西。我經過半年之久的長期研究結果！才證實了這種假定，才能知是楊朱的作品。我的證據，共有十條：

1 大取小取兩篇到處都發現謾罵墨者的話。如大取篇說的「愛人之親若其親其類在官荷」；如小取篇說的「墨者有此而非之，無故也焉！所謂內膠外閉，與心無空乎！內膠而不能解也」等等都是。如果這兩篇東西是墨者所作，不應這樣的自己大罵自己。

2 大取小取兩篇所反對的思想都是墨家的根本思想；如大取篇反對尊天尚賢，兼愛尚同，小取篇反對兼愛非命等等。如果這兩篇是墨者所作，豈非自己打自己的嘴巴？

3 大取小取兩篇所擁護的思想都是與墨家正相反的思想。如說「厚不外已」，「不愛人不失周愛」等等皆是。

4 大取篇直稱墨，小取篇泛稱墨者。按墨與墨者的稱謂，都是別家稱墨家的口氣，有孟子滕文公上說的墨者夷子，呂覽上德篇說的墨者鉅子孟勝等等可證。今這兩篇，一則稱墨，一則稱墨者，可見非墨家的著作無疑了。

5 大取篇中爲我爲己的字眼凡數見。楊朱爲我貴己是有旁證的。今這兩篇既有爲我貴己的字眼，就可見這是編朱的著作了。

6 大取小取兩篇所擁護的思想，與孟子莊子呂覽韓非子淮南子說苑所記載楊朱的思想，其基本觀念全同。下段論述楊朱思想的體系，將有詳密的比較。

7 孟子說楊朱取爲我，今這兩篇適以取名；而這兩篇內中所含思想，又復與爲我主義一致，可見大取小取之取

，即是孟子說的楊朱取爲我之取。由此就可斷定這兩篇必是楊朱的著作。

8 呂覽不二篇說陽生責己，先已篇則云「欲取天下若何？伊尹曰：『欲取天下，天下不可取，欲取，身將先取』。可見取是楊朱哲的基本概念。而大取小取即足以取爲基本概念之一的，並且其取字之義也與貴己之旨吻合，由此也可以看出大取小取兩篇與楊朱的關係。

9 莊子駢拇說「駢於辯者……遊心於堅白同異之間；……楊墨是己」；又胠篋篇說「錯楊墨之口」；韓非子八說篇說「楊朱墨翟天下之所察也」。由此可見先秦辯者，惟楊與墨，楊墨兩家，都是智察善辯，以堅白同異之論鳴的。墨子的堅白同異之辯，有經上經下及尚同等篇可考，完全是主張合堅白，求絕對同的。楊子既與墨子正相反對，則他就應當主張離堅白，求絕對異。莊子外篇，作成在戰國末年，天地篇說「辯者有言，離堅白若懸竈」，就是指楊朱派的辯者而言。樂調甫讀梁任公墨經校釋云：

辯者離堅白，是說石頭與堅白二者，分隔成爲獨立。如久與宇那樣的……我叫他做離宗，墨子是首先反對離宗的人，他的意思是說堅與白同屬於一塊石頭內。既然無一處不堅，無一處不白，就是堅無不白，白無不堅，堅與白相盈不相外了，……我回這一派爲盈宗。到了楊朱，又本着離宗的說法與墨家來辯論，隨有楊墨之辯。莊子說他們遊心於堅白同異之間，就是競爭這種離盈與同異的別合問題的。

樂君說墨前另有離宗，非是。離宗即是楊朱首創，更無別個辯者的離宗，足爲楊朱之所本者。除此一點外，樂君所言，皆契實際，由此可見墨合楊離，墨求同，楊求異，並非我個人的偏見了。今大取小取兩篇的堅白同異之辯，既不同於墨子的「合」又不同於墨子的「求同」；既無關於楊子的「離」，又契合於楊子的「求異」，可見他非墨家的典籍，而是楊朱的著作了。這一條也是大小取爲楊朱著作的一個間接證據。

10 說苑政理篇引楊朱曰：「將治大者不治小，成大功者不小苛」。大取篇中利之中取大，害之中取小云云，正與此相同。可見大取小取兩篇必是楊朱的作品。

以上十條證據，前四條是消極的，可證大取小取非墨家的東西，後六條是積極的，足證大取小取爲楊朱的典籍

。假如把這兩篇與墨家思想相反的東西，看成墨家的書，實無異使墨家謬賦作父，結果非把墨家弄成一個自相矛盾不可。我不忍叫墨家自相衝突，所以我主張把兩篇依舊還給楊朱。

楊朱應有大取小取，願實的楊朱哲學業已先我言之。他說：

「且墨子書之辯經而外，尚有大取小取兩篇。孟子曰：『楊子取爲我』莊子亦言楊墨趣舍（天地篇），而淮南子則言趨舍人異（汜論訓）。案取趣趨三字，異文而同義，則楊朱取爲我，又正對墨家之大取，而爲顯然之表示者也。何則，小取乃辯論之方式也，而大取乃主義之表示也；故謂楊朱之取爲我，乃其大取也。」

據此，可見顧先生是以楊朱應該有大取小取的。但是他只見到楊朱應有大取小取，而不知墨子中的大取小取，就是楊朱的大取小取，仍是固於習見，不能自拔。話雖如此，他這種主張自有他的價值，他給我一個大大的幫助，使我敢大胆的信仰以楊朱取爲我之取，證大取小取爲楊朱的著作的確實。

有人說孟子主性善，荀子主性惡，二人的思想極端相反，但不失同爲儒家大師。別墨共有相里氏相天氏鄧陵氏三家，這三家之不同，也正與孟荀之不同相似，小取小取乃是此三派中的一派所作，他之不同於墨家的思想，乃是當然之事。我們不因荀孟不同而疑荀子非儒，我們又如何能因大小取不同於墨家的思想，而懷疑這兩篇非墨家的典籍呢？我以爲大小取之非墨家典籍，不能與孟荀比。孟荀雖不同，只是他們本身之不同，對於他們教主孔子所提出的主張，則是一致尊奉無或少異；所以孟荀雖不同，仍都不失爲儒家。若大取小取則不然，他不但與別墨三家的思想不同，而且連墨家教主墨子所提出的主張，也根本加以否認，這樣的反對墨家的公共信條，會是「別墨」所作嗎？所以我以爲這種懷疑不能推翻我的考定。

又有人說大取小取的著成年代很晚，縱非墨家典籍，也決不是楊朱的作品，因爲楊朱時沒有此種文體故。我以爲這種懷疑也是多事。孔子著春秋，早於楊朱將近百年；墨子著經上經下（梁任公的主張），則正與楊朱同時；還有吳起著左傳魏聚賢的說法，更是楊朱以前值得紀念的事。爲何在楊朱以前能產生春秋墨經及左傳那等大著作，而楊朱就不能著作大取小取呢？至於說到文體，更是靠不住的事。一個時代，可以有許多文體；這個人的文體可以

與那偉人的文體不同；甲的格律，可以與乙的格律有別。孟子與莊子先後同時，而孟莊之文體不類；董子與劉安同朝并代，而春秋繁露與淮南子之文體各別；如此說來，文體闕異，又那能作得準呢？又安能因大取小取的文體不與墨經等同，而證其非揚朱作呢？

又有人說堅白同異之辯，乃是戰國末年的產物，不是揚朱時所能有的。今大取小取兩篇中，差不多有三分之一是討論堅白同異的，如何會是揚朱的作品呢？我以為爲此說者，實未之深究。殊不知堅白同異之辯，雖盛行於國戰末年，而其起源則甚早。論語中已有萌芽。陽貨篇云

「不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。」

這段話中把堅白對舉，實可說是先秦諸子堅白論的最初源泉。其後墨子主張尚同，主張堅白不相外，就正式把堅白同異的問題的火焰扇起來了，這有墨子的尚同篇及經上經下爲證。告子是孟子的前輩，已主張白馬論及白玉論了；有孟子告子篇所記孟告之談話可以參考。孟子滕文公上記孟子反對許行云：

「從許子之道，則市價不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則價相若；麻縷絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；履大小同，則價相若。」

「曰：『夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相十伯，或相千萬，子比而同之，是亂天下也。巨履小屨同價，人豈爲之哉？』」

許行是墨子的弟子，他這種「比而同之」，即是墨子尚同主義的推廣。孟子之言，正是對於墨家尚同主義的一種攻擊。由此可見堅白同異的問題，在孟子以前討論之激烈。揚朱是墨孟之間的人，正該有堅白同異之辯。他的爲我主義既與墨子的兼愛主義極端相反；他對於墨子的尚同主義，那有不大加反對之理。莊子說揚朱遊心於堅白同異之間，乃是紀實之言；大小取篇含有堅白同異辯，正足以證明他是揚朱的著作；如何能因此反懷疑他非揚朱的著作呢？上邊的推証，業把大小取兩篇爲揚朱的殘存的著作的斷案証實；我下邊更要進一步把含在這兩篇中的基本觀念，一一抽出，拼成一個形式的系統，與諸子所徵引揚朱的思想，對比研究，以實吾說。

(三)楊朱的思想體系：研究哲學家的思想，有兩種材料：一主料，即是哲學家本人的著作；二副料，乃是別人對於此哲學家的描述。副料的價值，當然不及主料的價值遠甚；但是遇到主料有疑問，而欲考定其真偽時，則副料也有與主料相同的價值。我們現在研究楊朱的哲學，就遇着這種情形。他本人的殘存著作，是久為別人所頂胃去了。我們為他謀復璧，就得先下一番考證工夫。而考證時所用的材料，就不得不借助於別人的描述。所以漢以前諸子對於楊朱思想描述的話，在這裏反佔主要的地位。茲先把諸子中提及楊朱思想者，一一抄出，然後再在這些材料中求出一個形式的體系，作為研究大小取篇中所含楊朱哲學思想的骨絡，至於與楊朱思想無關者，一概從略。孟子滕文公下云：

「楊氏為我，是無君也。……楊墨之道不息，孔子之道不著。是邪說誣民，充塞仁義也。……距楊墨，放淫辭。」

又盡心篇云：

「楊子取為我。拔一毛而利天下不為也。……所惡夫執一者，為其賊道也。」

莊子駢拇篇云：

「駢於辯者，紫瓦結繩竄句，遊心於墜白同異之間，而蔽跬譽無用之言，非乎？楊墨是已。」

又拇篋篇

「鉗楊墨之口」

又天地篇云

「而楊墨乃始離岐自以為得，非吾所謂得也。」

韓非子八說篇云

「楊朱墨翟，天下之所察也。干世亂而卒不決，雖察而不可以為官職之令。」

呂覽不二篇云

「陽生貴已」

淮南子汜論訓云

「兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊朱非之；全性葆真，不以物累形，楊朱之所立也，而孟子非之。」

說苑政理篇云：

「……百羊而羣，使五尺童子荷杖而隨之，欲東而東，欲西而西。君且使羣羊一羊，舜荷杖而隨之，則亂之始也。……夫吞舟之魚，不游淵；鴻鵠高飛，不就污池；何則，其志極遠也。黃鐘大呂，不可從繁奏之舞；何則，其音疏也。將治大者不治小，成大功者不小苛，此之謂也。」

又權謀篇云

「楊子曰：事之可以之貧，可以之富者，其傷行者也。事之可以之生，可以之死者，其傷勇者也。」

把以上所引各條的內容，分類排列起來，可以看出楊朱思想有消極的積極的兩方面。消極方面是反對儒墨，如淮南子說楊朱非難墨子的兼愛尚賢，莊子說楊朱乃始離岐自以爲得，孟子說「楊朱之道不息，孔各之道不著」，「執一」，「賊道」云云，都是指此方面而言。積極方面，是建設自己；就此點言，楊朱的思想更可分爲兩類：一是倫理的，就是楊朱的爲我主義，爲孟子說的楊朱爲我，呂覽說的陽生貴已，淮南子說的全性葆真，說苑說的治大不治小云云都屬於此類；二是論理的，就是楊朱的堅白同異之辯，如莊子說的遊心於堅白同異之間，韓非子說的楊朱爲天下之所察云云即是。於是我們可得楊朱的思想體系爲：

消極的——反儒墨

楊朱的思想體系

積極的——倫理的——爲我主義

——論理的——堅白同異之辯

楊朱的著作及其學派考

大取小取兩篇中所含的思想，全同於卜表所示的楊朱思想。下邊即分消極積極兩層，詳爲解剖；並與墨子其他各篇比較研究，以明大取小取的是楊朱的著作，而非墨家的典籍。

(四)從消極方面敘述楊朱的思想；楊朱在這方面的貢獻，最值得注意的，共有七點。一總評儒墨，二非難齊天，三尺對右鬼，四批駁尚賢，五辨讓尚同，六攻駁兼愛，七否定非命。楊朱對於這七點，皆有驚人的見解提出。茲用大取小取作材料，依次述之。

A 總評儒墨：儒者只講愛不講利，所以他罕言利，所以他喻義不喻利；墨家講兼相愛交相利，故要除天下之大害與天下之大利，故要人我無間。在楊朱的眼中看來，這兩種主張都只是違心之論。所以他述儒墨之言而評之曰：「聖人有愛而無利，倪日（儒者）之言也，乃客之言也；天下無人子（子），墨之言也猶在；不得已而欲之，非欲之也。」

文中「客」字最宜注意。有些人訓「客」爲「敵」，非是。客，「過去」也，如客歲之客是。「猶在」是客的對文，即「現在」之意。孔子先楊朱將近百年，故斥其言爲過去之言；墨子與楊朱先後同時，故呵其言爲現在之論。人之「子」乃「子」之誤；人子即人子，人子即人我。總括起來，那就是說「在過去儒者會說過聖人有愛無利；在現在墨家又說人我無間；這些話都不過是一種違心之論，他們何嘗是真心如此呢！」不僅如此；他更把儒墨兩家看成沽名釣譽的人。他說：

「諸聖人所先爲人，欲名；實，名；實，不必名。」

孫詒讓張之銳及鄧高鏡三人，對此段斷句爲「諸聖人所先爲人，欲名實；名實不必名」，非是。此段是楊朱非薄孔席不暇暖，墨突不得點的意思。那就是說「孔墨的僕僕皇皇，表面上都是說是爲人，其骨子裏則都是在求名。但實與名比，名不如實；我們但求實而已，何必名爲」。這是何等見識！孔子的「君子疾沒世而名不稱焉」，在楊朱看來，不簡直是一個「僞君子」的供狀嗎？還不止此，他更把儒墨兩家，看成抓官奪利的糊塗虫。他說：

「聖人也，爲天下也，其類在于追迷。」

譽之銳及擲高鏡都以為追逐即逐狂，並引淮南子說由謂「狂者東走」為證，我以為這是不合於大取篇原意的。所謂追逐，只有壞的意思，並沒有好的意思，孔墨都是最反對從井救人的。論語雍也篇云

宰我問曰：「仁者雖告之曰，井有仁人，其從之也？」子曰：「何謂其然也。君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」

此可見孔子是不肯從井救人而逐狂的。墨子非攻上篇

「今有人於此，小為非則知而非之，大為非攻國，則不知非，從而譽之為之義。此可謂知義與不義之辯乎？」又貴義第四十七云：

「……過故人，謂子墨子曰：『今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若已。』子墨子曰：『……今天下莫為義，則子如勸我者，何故止我？』」

此可見墨子是最不肯附和衆人的。如把追逐訓為逐狂，豈不與孔墨這種精神相違。要知追逐一辭，乃是楊朱卑薄儒墨的話。其意思只是莊子在宥篇說的「儒墨乃始離政自以為得，攘臂乎桎梏之間」的意思。這只是說儒墨兩家，追求迷惑，並不是說他們追正迷惑，何嘗有一點「逐狂」救世的意思在內呢？總而言之，楊朱瞧不起儒墨，他把他們看成兩羣爭名奪利，陷溺勢利中而不知反的「祿蠹」。

(B)非難尊天：墨子有天志三篇宣傳他的尊天之義。墨子何以要尊天呢？是因為天是一切禮法之根源，是因為天是義之所自出，是因為天能厚愛人，是因為天能賞善罰惡，是因為天能為政於天子，總而言之，他是天志為他的兼愛主義之形上學的根據的。天志下云：

「且吾之所以知夫天之愛民之厚者有矣。日以磨為日月星辰以昭道之；制為四時春夏秋冬夏以綱紀之。……今天兼天下而愛之，撒遂萬物以利之，若毫之末非天之所為，而民得而利之，則可謂否（同后同厚）矣。……且吾所以知天之愛民之厚者不止此而足矣，……若天不愛民之厚，夫胡說人殺不幸而天與之不祥哉！此吾之所以知天之愛民之厚也。且吾所以知天之愛民之厚者，不止此而已？……」

這可見天是最能厚愛人的；這可見天是比天子貴且智，而愛人亦厚於天子的。當天之欲則得質，達天之欲則得罰，所以我們應當「不識不知順帝之則」；所以我們應當「當天之意爲天所欲」。天所欲者「兼相愛交相利」，所以我們人也應當「兼相愛交相利」。這就是墨子尊天主義的概觀。楊朱對於這種思想，是根本反對的。他不承認天有意志，他也不承認天能賞善罰惡，他更不承認天之愛人比天子愛人厚。大取篇云

「天之愛人，薄於聖人之愛人也；其利人也，厚於人之利人也。」

鄧高鏡墨經新釋改薄爲博，以遷就兼愛之旨，非是，薄不能改博。因大取篇厚薄對言的凡十數見，此處改博，固可免贗講通，但下文之薄改博，就都講不通了；因受下文的牽制，故薄不能改博。大取篇中利字有兩義，利愛對舉，則利爲利用之義；利害對舉，則利爲利益之義。上引文中之利，乃利愛對舉，故應是利用的意思，那就是說「天之愛人，沒有聖人厚；但其利用人則比聖人厚」。這種見解，正把墨子的見解倒轉。也就是對於墨子所提倡的有意志之天，能賞善罰惡的天，能爲政於天子的天的根本懷疑，根本否認。楊朱在這裏雖沒有把天不愛人的所以然之理說出來，但已足以把爲唯天主義所束縛的意思解放出來了。

楊朱以前的哲學思想，都是一種順天主義。順天主義，乃是最高統治階級的帝王哲學，一般臣民，是不應當有的；如有這種思想，便是僥倖，便是叛逆，古禮說天子祭天地，諸侯祭封內山川云云，便是明證。所以古代典籍中言天的，只有天子的詔誥銘誓，和大臣稱功頌德的詩文奏章，而平民的作品提到天的則絕少。如書經的商書周書及詩經中大雅周頌，都是天子或王官所作，所以讓口天，閉口帝，說個不息；小雅就少一點了；國風二南大半都是子民所作，所以就不敢提天。由此可見尊天主義，完全是一種帝王哲學。孔墨都是貴族的後裔，他們都想當皇帝，當聖王，所以他們都擁護天志，主張尊天。楊朱便不然；他只是一個小民，他不敢妄想作聖王；所以那種帝王哲學在他是沒用的。同時他又是一個主張唯我獨尊的人，他要實現他這種自我，他便不能不把最足以阻碍他的自我，的發展的帝王打倒。孟子罵他無君，就是因此。但他以爲欲打倒帝王，須先打倒帝王的哲學。帝王的哲學是尊天，於是楊朱便開始對於天志懷疑。大取篇開首兩句，便是對帝王哲學所下的總攻擊令。如此說來楊朱的攻擊尊天，豈但是

解放思想，簡直就是平民哲學的始祖。楊朱這種貢獻，該有多大！

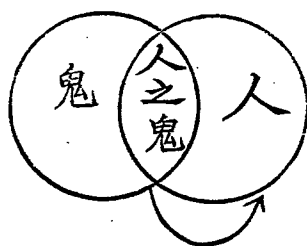
C 反對右鬼：墨子有明鬼篇主張右鬼。他所以主張右鬼，是因為鬼能賞善罰惡。他說：

「嘗人車馬衣裘以自利者並作，由此始是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？」

楊朱對於這種右鬼論，也是特別反對的，有淮南子汜論訓可證。墨子的右鬼論，純是倫理的；而楊朱的反右鬼論，則是邏輯的。他看到墨子所右之鬼，都是人鬼，如墨子舉的杜伯，句芒，莊子儀等等即是。但鬼非人，人鬼亦非人。人鬼既非人，則杜伯之鬼，不為杜伯；莊子儀之鬼，即非莊子儀。這樣一來，謂杜伯有鬼非也；謂莊子儀有鬼，亦非也；總而言之，謂人有鬼，更非也；楊朱看到墨子的右鬼論，有如此的論理的缺點，所以他就由此缺點與以攻擊。小取篇云：

「人之鬼，非人也。兄之鬼，兄也？祭之鬼，非祭人也。祭兄之鬼，乃祭兄也？……此乃一是而一非也。」

上引文中，最後一句，最宜注意。「一是」，是指「人之鬼非人也」而言；「一非」是指「兄之鬼兄也」而言。下兩句之分別，與此相同。楊朱是主張白馬非馬的，「人之鬼非人也」，「祭之鬼非祭人也」合於白馬非馬的論式，故謂之「一是」。此理可用下圖表之：



人之鬼非人

至於「兄之鬼兄也，「祭兄之鬼乃祭兄也」二命題，則不合於白馬非馬的論式；故謂之「一非」。兄之鬼既非兄，人之鬼既非人，則墨子以杜伯等之鬼即是杜伯等人，用以證明有鬼，並用以作人們應當右鬼之根據等理論，自然是不能成立了。有鬼論及右鬼論既然不能成立，則人不應當右鬼可知。大取篇也用同樣的論式反對右鬼。他說

「人也鬼，非人也。兄之鬼，兄也？」

大取小取兩篇中之「兄之鬼兄也」之也，應是那。上句乃肯定口氣，下句乃疑問口氣。若把看成肯定口氣，則就與所說之「一非」不合了。這是楊朱反對右鬼論的概觀。

D 批駁尚賢；墨子是以賢為政本的。他以為賢人有治國平天下之能，能代天子兼愛百姓，厚利萬民；能代天子為天之欲，當天之意，邀天之賞。所以天子應當尚賢去不肖。墨子有尚賢三篇鼓吹這種主義。淮南子說楊朱反對墨子的尚賢，而大取篇中更有這種思想。他說：

「大人之愛小人也，薄於小人之愛大人也；其利小人也，厚於小人之利大人也。」

此中大人即是指為政的賢人言，小人則是指受治的百姓言。這就是說「賢人愛百姓薄於百姓愛賢人；賢人利用百姓，則厚於百姓之利用賢人。」這話並不虛妄。試看歷代的聖君賢臣，那一個不是利用百姓，把百姓當作他的霸王定霸的工具呢？他又說：

「聖人之附瀆也，仁而無利愛，利愛生於慮？……貴為天子，其利人不厚於正（匹）夫。」

他又說：

「為賞譽利一人，非為賞譽利人也；亦不至無（無下疑脫為已之三字）貴於人也。」

「附瀆」張之銳大取篇釋義校改為「附澤」，茲從之。拊澤言治天下也。這就是說聖人之治天下，但有口頭上的仁，而無實際上的利與愛。縱有實際上的愛與利，此愛與利，也不是無所為而為；不過是用此作手段而別有欲求，所以說利愛生於慮。惟因如此，所以雖貴為天子，他的利人也不比一個匹夫的利人厚。墨者啊！你們要尚賢，說賢人能兼愛百姓，厚利萬民，豈不是做夢？這是楊朱所以要反對尚賢的理由。

E 辯議尙同：墨子的尙同，是要上同於天的。天是義之所從出，天是一切的標準，天是絕對善而無惡。義異則文相非，交相非則天下亂；義同則兼相愛，兼相愛則天下治。人民的要求，是安居樂業，而一同天下之義，就是達此「目的」的唯一方法。墨子所以要尙同，就是因此。尙同上云：

「是以一人則一義，二人則二義，十人則十義；其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合，天下之百姓皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞；天下之亂若禽獸然。……天子能一同天下之義，是以天下治也。」

惟義同則治，義異則亂，所以墨子要求絕對同一的義，要一同天下之義，要上同於天。楊朱對於墨子此等主張，也是堅決反對的，有孫詒讓墨子閒詁墨語上墨子弟子說的「墨子兼愛上同，右鬼非命而楊朱非之」可證。楊朱以爲有意志的天，是靠不住的。那麼，皮之不存，毛將焉附；天既無有，還有從他而出之義嗎？縱然有由天而出之義，則天是不厚愛人的，而其義亦必不厚愛人可知；如果要上同天之義，則人應當不厚愛人，這豈不與墨子的兼愛根本相違。況且天地之間，只有相對之義，而無絕對之義；只有絕對的異，而無絕對的同。我們雖欲尙同，又安可得？墨子要人尙同，不簡直是一種夢話。柏克森 (Bersan) 批評因果律是用的分析法，他分析因果一辭，包含三種不同的意思：

1 驅 (Impelling)

2 發 (Releasing)

3 弛 (unwinding)

持因果論者，若遇反駁，可以遊移其義以對。於是柏氏就指出因果律犯了遊辭的謬誤。楊朱批評墨子的尙同，也用此法。他分析同之一辭，包含有十個不同的意義，即是：

「重同，具同，連同，同類之同，同名之同，丘同，鉅同，是之同，然之同，同根之同」。

於是楊朱就指出墨子尙同也就犯了一種遊辭的謬誤。由此可見尙同主義是不能成立的。既無同可言，就只有異能說

了。所以楊朱接着總：

「有非之異，有不然之異。有其異也，為其同也。為其同也異。」

「為其同也異」，就是說無論如何同，而其中必有異。異乃是上下古今所本有的，他與天下的治亂又有什麼相干呢？這是楊朱反對墨子尚同主義之大略。

F 攻擊兼愛：墨子的兼愛，即是利他。他並用一種論理學的辯論，擁護他這種主張，所以墨子的兼愛主義，實可分為事實的及論理的兩方面。於是楊朱反對墨子的兼愛主義，也就由此兩方面入手。

(甲) 從事實上反對墨子兼愛主義：經上說「義利也」。利什麼呢？就是利他。所以墨子的兼愛主義即是利他。他這種利他的兼愛，大約可分為三方面：一是對親，經上說「孝利親也」；二是對君，經上說「忠利君也」；三是對人，經上說「功利民也」。他以為利己是亂之源，所以要代之以利他，利他則天下治。如何才算利他呢？就是視人如己，就是愛人如己，就是損己利人，就是犧牲自己為天下與利除害。經上說：

「任，士損己而益所為也。」

經說上釋之云：

「任：為身之所惡，以成人之所急。」

這就是墨家的損己利人主義，孟子說的「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下為之」，就是指此而言。楊朱覺得這種主張，只是一種論調，並不是一種事實。只是一種口號，並不是一種行為。墨家高談闊論宣傳這種主義，欲用以易天下，其實那裏能夠，結果只是把他的「欺騙」，完全暴露出來。因為墨子所說的利他也者，一加分分析，仍都只是利己故：

就對親說：人們的孝親，何嘗是利親。表面上雖然都說的是利親的話，其骨之裏何嘗絲毫把自己的利益丟開。他說：

「以滅為其親也而愛之，非愛其親也；以滅為其親也而利之，非利其親也。以樂為利其子，而為其子欲之

非（原脫此字）愛其子也；以樂爲利其子，而爲其子求之，非利其子也。」
何以故呢？是因爲：

「智親之一利，未爲孝也；亦不至於智不爲己之利於親也。」

孝親忘不了自己，可見他的孝，只是一個利己手段，何嘗真是利他。墨家的利親之非利他，更可由他薄葬中看出，他說：

「聖人之法：死，亡（忘）親；爲天下也。厚親，分也；以死亡（忘）之！體渴與利，有厚薄；而勿倫列之與利，爲己。」

厚親就不該薄葬，薄葬就不算厚親。親一死，就把他忘掉，反要薄葬，用他的死體去與利，這種與利，是爲親嗎？不是爲己而何？這可見墨家的利親，表面上雖是利他，骨之裏仍是利己。

就對君說：對親尚且如此，對君自然可知。老實說墨家所說的利君之忠，只不過是一種希寵固位的工具。所以說：

「愛人之親若其親，其類存官苟。」

張之銳大取篇釋義云：

「苟爲狗之藉字。官狗者，去雍紐，退彌子瑕，而用司空狗也。說在韓非子難四。其言曰：云云」
由此看來，司空狗是忠臣，他的愛人之親若其親，也是一種忠君行爲了；因爲他這種舉動，可以爲君收拾人心，暗延國祚。如此說來，狗之愛人之親若其親，可算是利君了。但是狗之本意則不如此，他是想用此做招牌去換得一官，去換得一「司空」。他仍只是自利，不是利君。所以愛人之親若其親一語，只是爲官者求君寵幸的工具，並不是利君忠君的行爲。明乎此，就可知愛禹之不爲禹，不爲天下，而是爲己的了。他說：

「爲天下厚禹，爲禹也（邪）？爲天下厚愛禹，乃爲禹之愛人也。厚禹之加於天下，而厚禹不加於天下；若惡盜之爲加於天下，而惡盜不加於天下。」

禹愛人，我得利！我之愛禹，原來希冀在此。所以厚禹只是爲自己求利；雖是說是爲加厚利於天下，其實絕沒有那

一會事，就如惡盜一般，惡盜本是想加厚利於天下，但我惡盜，是因盜竊我，對我不利，與天下何干呢？忠君利君，正與此同。可見墨家說的利君，表面上雖是利他，骨之裡也仍是利己。

再就對人說：楊朱以爲墨子的愛人，更不是利他而是利己了。他說：

「愛獲之愛人也，生於慮獲之利；慮獲之利也，非慮藏之利也。」
「愛獲是什麼呢？是奴隸。漢書注云：

「藏獲，敗敵所被虜獲爲奴隸者。」

方言云

「海岱之間，罵奴曰臧，罵婢曰獲。」

由此可見愛臧愛獲，即是愛奴隸。人何以要愛奴隸，無非是想奴隸之利而已。人之愛人，猶之乎此。可見楊朱此言即是說我愛誰，就是把誰當奴隸，就是想誰的利。我決不肯無故愛人利人的。所以又說：

「利人也，非爲其人也；富人，非爲其人也；有爲也以富人。」
這可見利人富人，都是含有作用的。其作用何在，就是利己。他說：

「愛人不外己，己在所愛之中，己在所愛，愛加於己；偷例之，愛己：愛人也（邪）？……臧之愛己，非爲愛己之人也。厚不外己，愛無厚薄。」

這一段話，自孫詒讓以下的訓話家，都把來用作荀子正名篇所說的「聖人不愛己」之證；胡適之先生中國哲學史大綱，錢穆的名墨學應辯，馮芝生先生的中國哲學史等書，更宗其說而闡揚之，於是這種解釋，隨成定說。一若此段所云；果是荀子所說聖人不愛己者。我則以爲諸前輩先進所見，皆都未允。這一段明明說愛己，明明說愛人不外己，明明說厚不外己，那有一點不愛己的意思在內呢？要知道這一段話，只在闡明愛人只是爲己，只是爲己的工具；所以說己在所愛，愛加於己。所以說厚不外己，愛無厚薄。這只是楊朱非難墨子愛人利他的話，而非墨子宣傳他的利他的兼愛主義的話。楊朱經過這種分析以後，他就看出來墨子的愛人，骨子裏也是愛己。

楊朱因爲看透了愛人仍都是愛己，所以他就主張不要代假面具，所以他就要去愛。他說：

「去其愛，而天下利弗能去也。」

此處所說的去愛，實與貴義篇所說的去愛不同。貴義篇要取六僻，而愛爲六僻之一，所以要去。六僻即六情，貴義篇所去之愛，是要去愛情之愛，而非去兼愛之愛。原來中國之愛字，實含三義：

1 當作感情；如喜怒哀樂愛惡欲等

2 當作道德；爲兼愛汎愛博愛等等

3 當作不德；如嗇小愛財愛色等等

貴義篇所去之愛，是指感情之愛而言，而此處所去之愛，則是指道德之愛而言。去愛即是去兼愛。那就是說把墨子的兼愛去掉，而天下之利不因之而亡。這一句話，乃是楊朱對於墨子兼愛主義的總攻擊。他所以要去愛的理由，則是因爲：

「外執無能厚吾利者！藉戚也死，而天下害，吾特養戚也萬倍吾愛戚也不加厚。」

外人的愛吾，不能厚吾之利；吾之愛人，也不能厚人之利。兼愛不惟對人無益，而反給一般敲着添了一種欺人工具；由此看來，還是把愛去掉的好，所以他要去愛，所以他要反對墨子的兼愛。這是楊朱就事實上反對墨子兼愛主義的真像：

(乙)從論理上反對墨子兼愛主義；墨子曾用論理學的辯論，擁護他的兼愛主義。經下云

「無窮不害兼，在盈否。」

經說下云

「有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮無窮未可知，則可盡不可盡未可知。人之盈之否未可知，而必人之可盡不可盡亦未可知。而必人之可盡愛也，諄。人若不盈，先窮；則人有窮也。盡有窮，無難。盈無窮，則無窮盡也。盡有窮，無難。」

楊朱以爲這種巧辯，只是一種強辭奪理，而「無窮」依然是有害於兼的。因爲愛人是個兩延的名辭，而實際愛人則不能兩延。我們雖講理論，仍須得顧到事實，丟開事實，而只講理論，其理論雖通，仍是無用的。今實際上既不能把人愛盡，如何能說全稱肯定「愛人」的話嗎？墨者說的「盡有窮無難」，只是理論上的無難，而非事實上的無難。事實上的「盡有窮」，已是萬難辦到，何況「無窮」呢？於是楊朱在小取篇就關之云：

「愛人待周愛人而後爲愛人；不愛人，不待周不愛人，不失周愛；因爲不愛人矣。」

這就是說愛人不能周，因而理論上有困難；不愛人能周，所以論理上沒困難，兼愛主義在論理上既說不過去，我們何必要兼愛呢？

況且墨子的兼愛，在論理上還有一個自相矛盾的問題。這個自相矛盾的問題，就是愛人與殺盜。墨子一方面主張愛人，一方面又主張殺盜。盜是人，那麼殺盜豈非殺人？殺人豈非不愛人？不愛人如何還能算兼愛？既殺人如何還能說「盡有窮無難」？墨家在此處，就碰到一個兩難的問題。這個兩難的問題，就是：要愛人，就不能殺盜；既殺盜，就不是愛人。

墨子對於此等駁難，則以爲不成問題。經下云

「知狗而自謂不知犬，過也。說在重。」

經說下解之云

「智狗重智犬，則過；不重，則不過。」

鄧高鏡墨經新釋云

「今有人自謂知狗而不知犬，須再知犬，其人大謬。狗犬二名而一物，知狗即知犬，不須再求知犬也。不

再求知犬，則無過。」

經下又云

「狗，犬也。而殺狗非殺犬也可。說在重。」

經說下解之云：

「狗，犬也。謂之殺犬可。若兩腕。」

鄧高鏡釋云

「狗犬異名，謂殺狗非殺犬可；狗犬同實，謂殺狗即殺犬亦可；此若兩語者言談，用兩可之說，故曰若兩腕。」

墨子在這兩例中，用狗與犬，比盜與人，證明殺盜殺人與殺盜非殺人兩個命題，皆可成立。不過這兩個命題，雖然皆可成立，仍只是一種兩可的詭辯，並沒有實際的價值。

楊朱則反對墨子此等態度。他以為如果要使殺人與愛人不衝突，除非主張殺盜非殺人不可；否則這種衝突是免不掉的。今墨子既承認其可以成立，而又斥之為「兩腕」，為「過也」，未免自己把自己趕在矛盾中去了。由此可以看出墨家的內膠外閉與心不虛來。楊朱於是在小取篇中罵他道：

「獲之親，人也；獲事其親，非事人也。其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。盜人，人也；多盜，非多人也，無盜，非無人也。世相與共是之；若若是，則雖盜人，人也；愛盜，非愛人也。不愛盜，非不愛人也，殺盜，非殺人也。無難矣。此與彼同類。世有彼而不自非也，墨者有此而非之，無故也焉。所謂內膠外閉，與心無空乎！內膠而不解也。此乃是而不然者也。」

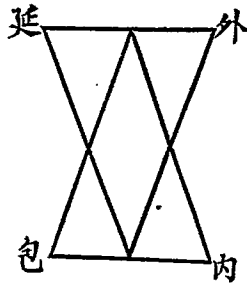
鄧高鏡釋新釋云

「世人有相非而不自非者，不足責也。若墨者有此而亦相非，誠無故矣。豈內膠外閉而心不空乎。」說尙未允，惟以此為墨者相非，似特實見。茲參酌已見而修補之。

上引小取篇本文，都是以兩個相反的命題對舉。一是就名辭的外延(Extension)立論的命題，如獲之親人也。命題是；此種命題，我稱之為外延命題，凡文中對舉兩命題的上一命題，統屬此類；一是就名辭的內包(Intension)立論的命題，如「獲事其親非事人也」一命題是，此種命題，我稱之曰內包命題，凡對舉兩命題的下一問題，統屬

此類。楊朱在這段文中所以把他們對舉，用意就在指出內包命題與外延命題之不同；就在指出他們各有各的領域；就在指出不但外延命題可以成立，而且內包命題也可以成立；就在指出不但外延命題合理，而且內包命題亦合理；就在指出由外延命題之確實可証內包命題也確實。

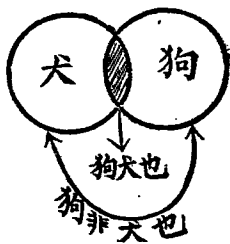
外延命題是以名辭 (name) 的外延作根據，內包命題是以名辭的內包作根據。任一個名辭，都有內包和外延兩方面。內包外延的關係是正比例；那就是說內包愈大，外延愈小；內包愈小，外延愈大，通常以下圖表之。



例如「狗犬也」。犬的外延大，狗的外延小，狗是犬之一種，而包於犬之概念內，故可說「狗犬也」。其圖如下



但就內包說，則就不然。狗有許多差德，許多特性，絕非一般犬所都有，那就只能說狗非犬了。



「盜人也」與「盜非人也」與此理同。由此命題而直接推理，下四命題皆可成立。那四個命題就是：

殺狗殺犬也

殺狗非殺犬也

殺盜殺人也

殺盜非殺人也

由此看來，犬與狗同實而異名的話，只能在外延上才能說；若就內包言，則犬與狗不惟異名而且異實哩；由此看來，可見我們說「知狗而不知犬」，並不為過；可見我們說了殺狗殺犬，又說殺狗非殺犬，也決不是兩可的詭辯，因為這些命題是在事實上都有他們的根據的。

墨子明知這種命題可以成立，而竟加以武斷的否認，一則斥之為「過也」，再則斥之為「兩隄」，這真是明知其是而強不以為然的了。可見他是沒有把名辭的內包外延弄清，可見他是只知道有外延而不知有內包，可見他是內屬外閉與心不空。他既只承認名辭的外延，他既只承認外延命題，他既只主張「狗犬也」，他既只主張「知狗而自謂

不知大過也」；則「盜人也」，「殺盜殺人也」兩命題當然也在他主張之列。既已殺人，如何還能說兼愛？如何還能說愛人！如何還能說盡有窮無難？這種自相矛盾，不是完全表示出墨子兼愛主義在論理上的根據薄弱嗎？

墨子的兼愛主義，在論理上一方面不能兩延，一方面自相矛盾，可見他的理論是不能成立的。

墨子的兼愛主義，既是在事實上無根據，在論理上有欠缺，那麼他的價值就可想而知了，他只是一種欺騙，一種工具，一種邀天之資的代價，他也不是與行善積陰功的人一類罷了。大取篇云：

「兼愛相若，一愛相若，一愛相若，其類在死也。」

張鄧二氏校「也」為「蛇」，從之，死蛇，死蛇也。張氏釋之云：

「死蛇」疑即孫叔敖殺雙頭蛇事，見賈子新書春秋篇。其言曰：「孫叔敖之為嬰兒也，出游而還，愛而不食。其母問其故，泣對曰：今日吾見兩頭蛇，恐去死無日矣。其母曰：今蛇安在？曰：吾聞見兩頭蛇者死，吾恐他人又見，吾已埋之也。其母曰：無憂，汝不死。吾聞有陰德者，天報之以福。」

我以為張氏此解，甚與文旨合。孫叔敖之「死也」為兼愛，而其目的在「有陰德者天報之以福」則就成自利了。墨子的兼愛？果真與孫叔敖「死也」相同。他的目的，果真就在積陰德，求天報之以福。這有他的天志三篇可証。天志中云

「天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之；天子有疾病討崇，必齋戒沐浴，為酒醴粢盛以祭祝天鬼，則天能除去之。」

墨子的兼愛主義，實在順天之欲，當天之意，以邀天之賞。這種辦法，雖是口頭上喊着利他，其實骨之裏還是利己。他的利己，就在他用兼愛去邀天之賞，所以說「兼愛相若，一愛相若。」如此說來，兼愛主義豈不是很明顯的一種自利的工具？這種假面具的兼愛，要他何用？所以楊朱就主張乾脆把他取消。

G 否定非命：孟子以前儒墨楊三家對立，對於命的觀點，亦各不同。儒家肯定命為有，墨家肯定命為無，楊朱則近儒遠墨，探儒家之立命，棄墨家的非命。說苑權謀篇引楊子語以後，並引僕子評之云：

「楊子智而不知命，故其知多疑。語曰：『知命者不惑』，要要也。」

由此可見楊朱平日一定是自說爲知命的，所以人家才以不是真知命讓之。淮南子說楊朱非難墨子所立之命。據此可知楊朱的命論，實有正反兩面。今其正面主張已不可考，謹就其反面主張言之。

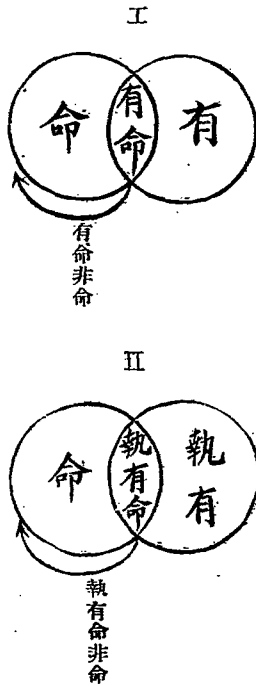
楊朱的攻擊非命，純是對墨家而發。墨子是反對命的。非命篇云

「執有命者以難於民間者衆。執有命者之言曰，命富則富，命貧則貧。故執有命者之言，不可不明辯也。」

又云

「然而今天下之士君子或以命爲有。」

墨家非命之故在此。楊朱以爲墨子非命，根本立論錯誤。因爲他非的只是有命只是執有命。要知「有命」一辭，與命不同；「執有命」一辭，也與命不同。看下面圖便知：



由此可見墨子所非，只是「有命」，只是「執有命」，並非命之本身。「有命」當然非「命」，「執有命」當然也

非命。這是不成問題的問題，根本就用不着非。墨子把此根本不成問題的問題加以非難。何損於「命」之毫末？結果徒暴露其內膠外閉罷了。小取篇罵他云：

「若若是，……有命非命也。非執有命非命也？無難矣。……學者有此而罪非之，無故也焉。內膠外閉與心勿空乎！內膠而不解也。」

「非執有命非命也」是疑問語。那就是說你對於執有命者加以非難，就算非命嗎？「內膠」已指出執有命非命；那麼，對於執有命的非難，當然仍不是命。墨家對於此點不加分別，誠然是內膠外閉與心不慮了。

總括起來，以上七層所述，雖是大取小取所含思想的消極方面，然而却在在足以表示出與先秦諸子所徵引楊朱的消極思想相合，與墨子的正面主張扞格，這還不足以證明大取小取兩篇是楊朱殘存的典籍嗎？

(五) 舊積極方面敘述楊朱的思想：楊朱的正面主張，可分為兩點：一是倫理的，即是他的爲我主義；二是論理的，即是他的堅白同異之辯。先秦沒有純粹的論理學，所有的論理思想，或堅白同異之辯，都是用以證成他的論理學的。楊朱也是如此。茲請分別言之：

A. 倫理方面的思想——爲我主義：楊朱的爲我主義，主要的共有三點：第一是爲我的證明；第二是爲我的原則；第三是爲我的方法。

現在我們先就第一點來說：此處的主要目的旨在明白楊朱怎樣證明爲我。楊朱證明人之爲我，就是用的人們的競爭。大取篇有一段最難解的話，就是暢論此理，茲把他全體抄出。其文云：

「諸陳執既有所爲，而我爲之陳執；執之所爲，因吾所爲也。若陳執未有所爲，而我爲之陳執；陳執，因吾所爲也。暴人爲我，爲天之以人非爲是也，而性。」

這一段文章，向稱難解。孫詒讓以上的訓話家，皆不加注釋，只以「文多譌脫」四字了之。張之銳大取篇釋義，鄧高鏡墨經新釋，始加說明；惟是不明原旨。強以兼愛主義作解，失實遠甚，殊無足觀；我現在要不自量力，另作新註；「恐者千慮，必有一得」，這段文字，或者因此得到確解，也未敢知哩！

這段文中，有四個字應當特別注意，那四個字就是「既」，「陳」，「執」，及「暴」等。「既」不是已然之義，而是罄盡之義。易既濟疏云：「既者皆盡之稱」，書舜典「既月」，註云「盡此月」；左傳桓元年，「日有食之既」，註「既盡也」；文中「既有所爲」之既，義與此同。「陳」執之陳，鄧訓爲舊，張訓爲傳，皆非。陳，布也，列也，書咸有一德：「乃陳戒於德」；詩小雅：「陳饋八簋」，「陳戒之陳，陳饋之陳，與陳執之陳，在文法上皆爲無限動字 Infinitive Verb，應有同訓。詩書之陳，皆訓布列，而陳執之陳，亦應訓爲布列，布列有表現之義在內，故陳執之陳，可訓爲表現。「執」字有兩用，一作無限動字用，一作動名詞(Verb-noun)用，作無限動字用的，如論語「雖執鞭之士」與「允執厥中」，如孟子「執中無權猶執一也」都是把執字當無限動字用的。當無限動字用的，宜訓爲持。作動名詞用的，如爭執之執是。陳執之「執」與爭執之「執」同，也是動名詞，故應同訓。大取篇云：「已之所取，人之所執也」，此「人之所執」之執，就是爭執之義。「陳執」之執，明係承「人之所執」之執而言，可見其爲爭執之執無疑。爭執即競爭，故陳執之執，應訓爲競爭。鄧訓爲習與法，張訓爲執持，皆非也。「暴」人之暴，鄧張二氏皆訓爲暴戾，未允。暴顯也，露也；讀僕。孟子云：「暴之於民而民受之」，朱註云：「暴，顯也」。「暴人之暴」與「暴之於民」之暴同，亦應訓爲顯。顯者顯示也，表白也。「暴人」，即是顯示人或表白人的意思，而不是暴戾的意思。蓋此暴字，乃無限動字，非形容字(Adjective)也。以上爲四字新詁，應當謹記。

此外，本段的斷句，亦不容不首先一說。本段中有一句，應當特別注意，那一句就是「而我爲之陳執」。在先的老先生們，都把此句當作肯定口氣，非也，這一句不是肯定話，而是疑問話。那就是說：「假若競爭不是爲我，那我還去競爭嗎？」言外有「若競爭不是爲我，我決不去競爭」的意思在內。明乎此，才可理解這段妙文。

根據以上的訓詁及句讀，我們可把這段妙文，譯成現在的話。那就說：「凡表現的一切競爭，盡有所爲。因有所爲，而我才去競爭，由此看來，爭競的原因，就是因爲我要爲我的原故。假如競爭不是爲我，那麼，我還去競爭嗎？今我既然表現競爭，可見表現競爭，就是因爲我要爲我的原故。所以人們這種爭競行爲，就完全顯示出人們的爲我來。人們爲什麼要爲我呢？這乃是他的生性的需要；並非另有有意志之天使之如此也。」由此看來，可見這段

文章乃是楊朱爲我主義精義之所在了。

在這段中，我們可以看出楊朱是以人們的競爭去證明人們的爲我的。無競爭，不顯其爲我；不爲我，無用其競爭。無人不競爭，也就可知無人不可爲我。人們何以要爲我？乃是因爲生理的要求。生性的需要，所以人們的爲我，是無法避免的。硬要阻止爲我，必然要激出潰決。由此看來，天下之亂，乃是因爲人之爲我，遭受阻抑所致。如果人們此種本性，不遭遏抑得隨其爲我，則亂自無由生。楊朱看透此點，以爲與其逆性而致亂，勿寧順性而圖安。所以他主張爲我，爲我就是順性，順性就能平天下。總而言之，楊朱是想用此順性的爲我主義，去平治天下哩！

其次，我們就楊朱爲我主義的原則來說：楊朱的爲我主義的爲我原則，共有兩條。第一條是自我中心論；他有一兩句話，最能表示出這種見解來。他說「義厚親」，又說「厚親分也」。親字在楊朱的心目中有特別意義的。他的親，不僅是指的親屬，而且是指的自己。本來親字，就有「自己」的意思在內，如詩小雅「勿躬勿親」之親即是一例。楊朱之親，正與此同。義：從羊從我，有善我的意思。董仲舒春秋繁露仁義法云：「善之爲言我也，……義之法在正我，不在正人。……義謂來，……義大近，……義在我謂之義，……義主我也，……義者我也，……義「義」，也是如此；所以他能說義厚親，由此看來，厚親二字，就是楊朱之義的定義了。至親莫如己，所以他的義，就是爲我利己，他說厚不外己，就是明證。楊朱由此點出發，就成立他的自我中心論。他說：

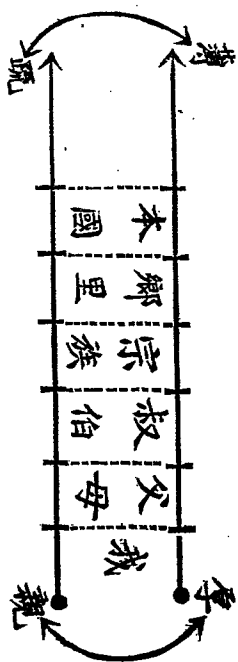
「義可厚，厚之；義可薄，薄之；謂倫列。德行，君上，老長，親戚，此皆所厚也（邪）？爲長厚？不爲幼薄？親厚，厚；親薄，薄。親至，薄不至。義，厚親。」

解釋這段文字，首應注意句讀，句讀一錯，便不可解。「德行，君上，老長，親戚，此皆所厚也？爲長厚？不爲幼薄？」三句應都是問語。他在這三句話中，一方面表示對於儒家的「事君盡禮」「老安少懷」懷疑，一方面表示對於墨家的「愛無差等」「愛人如己」懷疑。他的意思是說：愛利人的厚薄，不是依有無德行而定，不是依是否君上而定，不是依年歲老長而定，而是依與我的親疏而定。與我親的，我就愛利他厚；與我疏的，我就愛利他薄。愈親則愈厚，愈疏則愈薄。親至我而極，所以厚亦至我而極；親盡則愛絕，所以與我沒有關係的人，直截的說，我是不愛

他。不能因他長，我就不薄他；不能因為他幼，我就厚愛他。雖然同是我的親戚，但親戚也是有遠戚近戚之分的，我們不能因為他是親戚，而就沒有差等的施厚愛。總而言之，我們的施愛標準，是親的親疏遠近厚薄，而不是德行君上老長。「親厚厚，親薄薄，親至薄不至，義厚親。」就是楊朱施愛的標準。假如沒有親戚關係，雖是有德行者，我亦不愛；假如沒有親戚關係，雖是君上，我也不忠；假如沒有親戚關係，雖是老長，我也不敬，縱有親戚關係，我也要在親戚中分出個稱稠薄厚來，我也不能因為他是親戚，就加以無差等的愛。這是楊朱自我中心論的概觀，他竟敢主張不厚愛君上，無怪孟子要罵他「無君」哩！

楊朱為使他的自我中心論具體化起見，就提出一種倫列來。倫列是什麼呢？就是由親及疏的層階。至親者已，所以已為第一級；除已以外，則父母妻子最親，故父母妻子就是第二級；叔伯兄弟為第三級；宗族為第四級，鄉里為第五級，本國為第六級，由此類推，至親盡而止。這就是倫列。這個倫列就是施愛的標準。所以他說「義可厚，厚之；義可薄，薄之；謂倫列」。用圖表之，為：

楊朱倫列圖



楊朱何以要以倫列爲厚薄的標準？大取篇雖未明言。但我們也可以約略推知一二。他是以自我爲中心，那麼，最與自我親的，當然利害關係最密切，最能幫助或妨礙自我的自利。爲維護自我的外援起見，不得不厚親；爲避免自我的阻碍起見，不得不厚親。這或者就是楊朱主張倫列主義的苦衷，也未敢知哩！以上敘述楊朱爲我主義第一原則竟。

楊朱的爲我主義的第二條原則，是利之中取大，害之中取小。前引說苑政理篇引楊朱云：「將治大者不治小，成大功者不小苛」二語即是確證。大取篇云：

「於所體之中而收權輕重之謂權。權非爲是也；非（亦）非爲非也。權，正也。斷指以存腕利也。利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。利之中取大，非不得已也；害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也；於所既有而棄焉，是害之中取小也。」

楊朱在這段話中，不但把一利之中取大，害之中取小」的原則說出，而且把此原則的所以然說出，不但把所以然說出，而且把利害的標準說出。他以自身爲權，去定利害的大小，所以說於「所體之中而權輕重」。自我遇利，當然取大；遇害，當然取小。其所以要如此，就是因爲「得已」「不得已」故也。這是楊朱的第二原則。語意非常明白，用不着再加解釋。

就上述楊朱爲我的原則看來，我們可以確定大取篇必是楊朱的典籍，其中關鍵，就在義之一字。墨家的義是什麼呢？就是兼相愛，交相利。所以墨子不張嘴則已，一張嘴，就是要與天下之大利，除天下之大害。在他的眼光中，義是要比身貴的。墨子貴義篇云：

「子墨子曰：萬事莫貴於義。今謂人曰：予子冠履而斷子之手足，子爲之乎？必不爲。何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：予子天下，而殺子之身，子爲之乎？必不爲。何故？則天下不若身之貴也。爭一言以相殺，是貴義於其身也。故曰：萬事莫貴於義也。」

由此可見墨子是以義貴於身的。只要是爲義，就可犧牲自己。大取篇則不然。他說：

「遇盜人而斷指以免身，利也；其遇盜人，害也。斷指與斷腕，利於天下相若，無擇也。死生利若一，無擇也；殺一人以存天下，非殺一人以利天下也。殺己以存天下，是殺己以利天下。於事爲之中而權輕重之謂求，求爲之，非也。害之中取小，求爲義，非爲義也。」

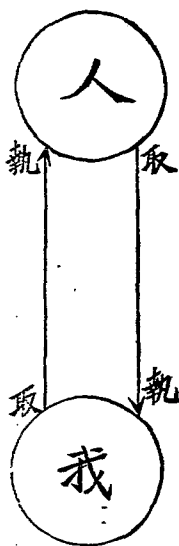
這就是說遇盜是害，遇盜而斷指免身，則是利。斷我一指之微，與斷一腕之大，對於天下的利益是沒有分別的；然而對於我自己的死生，就大有不同了。斷腕，可以致命；斷指，則致命的程度，就不及斷腕大，在這樣情形下，你能說他們無分別嗎？說帝王殺一人爲存自己的天下則可；說他殺了這個人就是利天下則不可。除非殺己利天下，那才真是利天下哩？但是誰肯？人們都是在事爲之中權其輕重，求其重而去其輕；你說他是爲他，簡直不是那一會事。若遇害來，他一定是取小。取小害，決非爲他；乃是爲我，就是爲義，也是爲我。

由大取篇這段話看來，可見他是以爲身貴於義的。到了不得已時，他寧肯舍義，也決不肯舍身。他以爲義者我也。義是爲我而設，我不是爲義而設。如果無我，則又何有於義。所謂皮之不存，毛將焉附。如果不然，則盜人截我，義乎不義？假如大取篇爲墨者所作，他就應當主張奮不顧身，與之對抗，寧爲擒盜而死，不爲哀盜而生，這才是義貴於身，爭一言以相殺的氣概哩！但大取篇則主張斷指免身，寧落一個殘廢人苟活於世，也不肯擒盜而死，此可見大取篇必非墨家的作品了。我斷定大取篇爲楊朱典籍，由此更可得一確證。

再次我們就楊朱的爲我方法來說：楊朱的爲我方法有二：一是主動的；一是被動的。主動的方法，他名之曰「取」；被動的方法，他名之曰「執」。取是向外進攻；執是自己保守。這兩種生活法，是任一個人都有的。於是人與人之間的關係，便變成了你取我執，我取你執的情形了。他說：

「己之所取，人之所執也。」

這句話就把人們爲我的兩種方法，都說出來了。用圖表之，便是：



施用被動的爲我法，全視外力而定，自己作不得主；自己能作主的，只有近攻法。何以故？因爲「執」是「不得已」而爲之，「取」非「不得已」而爲之故。因有此種關係，所以「執」是沒法預定的，能預定的只有「取」。

施用取法而爲我，應當如何呢？大取小取篇中沒有說明，根據孟子淮南子二書所示，似乎楊朱的「取」法即是全性葆真。現在就根據此點來述楊朱的修養法。大取篇說：

「聖人惡疾病，不惡危難，正體不動。」

正體，孫詒讓訓爲四體，邪高鏡訓爲正身，未合。正體，言心也。心是人身之主，至正不偏，故謂正體。正體不動，即是不動心的意思。這是說疾病可慮，患難不足憂；何以故？因爲心神不動，即可以克復患難故。楊朱有哭岐途的故事。岐途何以可哭？是因岐途對全真葆性有妨的緣故？說苑權謀篇引楊子云：「事之可以之貧，可以之富者，其傷行者也；事之可以之生，可以之死者，其傷勇者也」。這話就是表示兩岐之有妨全性葆真。我們要打算克制此傷勇傷行的兩岐，最好是動心。所以不動心也可說是楊朱修養的惟一方法。我們對於楊朱爲我的方法。所能知的，略盡於此。

以上述楊朱倫理學方面的思想竟，下邊再開始探討他保證這種思想的論理思想。

b 論理方面的思想——堅白同異之辯；楊朱的論理思想，主要的共有三點：一是尚異主義，二是堅白論，三是

辯的目的和形式：

第一就尚異主義來說：西洋的論理學，共可分為兩派：一派是只承認有個體（Individual），不承認有種類（Class）；只承認有殊相（Particular），不承認有共相（Universal）。他們以為種類與共相，只是一個名，並不是外界的實在；所以也稱為唯名論（Nominalism）。一派是既承認有個體，又承認有種類；既承認有殊相，又承認有共相。他們以為種類與共相，不僅是名，而且是外界的實在；所以這一派也稱為實在論（Realism）。亞里斯多德（Aristotle）所領導的論理學是屬於後一派；而楊朱之論理學則屬於前一派。所以他也只承認有個體不承認有種類。他也以種類或共相，都只是一種名。大取篇云：

「夫辭以類行者也。立辭而不明於其類，則必因矣。」

小取篇云：

「以名舉實，以辭抒意，以說出故。以類取，以類予。」

這都是把種類或共相看成只是一個名辭的例。實在界既然沒有種類和共相而只有個體或殊相，而殊相則都是各自不同的，於是楊朱就根據此點建立他的唯異主義。大取篇云：

「指之人也，與首之人也，異。人之體非一貌者也，故異。將劍與挺劍異。劍以形貌命者，其形不一，故異。」

這就是說現象界的事物，一人一個樣，一物一個形，彼與此不同，甲與乙絕異。欲求絕對同，那是絕對不可能的。求同既不可能，何如根本不求為妙。百姓既不同於大夫，就不必求同於大夫；大夫既不同於諸侯，就不必求同於諸侯；諸侯既不同於天子，就不必求同於天子；天子既不同於天，就不必求同於天。果能如此各守其異，各安其位，則天下自然清平而治矣。天下之亂，就是因為求同。因為本不同而強求其同，必至思出其位。思出其位，即是亂的根源。百姓惟因求同於大夫而思出其位，於是才有暴動；大夫惟因求同於諸侯而思出其位，於是才有懲獄；諸侯惟因求同於天子而思出其位，於是才有割據；天子惟因求同於天而思出其位，於是才有荒淫；由此看來，墨子的尚同

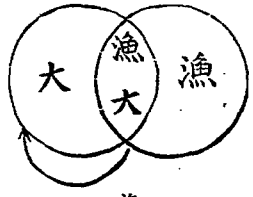
，算是違反自然；實是大亂之道。楊朱尚異，目的就在補救此弊。清是楊朱尚異主義的概略。

第二就離堅白論來說；楊朱根據他的離異主義，建立他的離堅白論。自然界既只有個體，既只有殊相，則當然此與彼異；甲與乙殊，一切的一切，都是分離獨立的了。他立「三物」以表此理。章太炎國故論衡原名篇以三物為三支，章士釗以三物為三端辭 (Term)，非是。三物，乃各自分離獨立的三各普遍命題，也即是三個普遍原則。大取篇云：

「語經，語經也。非白馬焉；執駒焉。說求之；舞（無）說，非也。漁大之舞（無）大，非也？三物必具，然後足以生。」

這段話中，每表示出楊朱的三物。他的第一物是：「非白馬焉」；「非白馬焉」章士釗名學他辨校改為「白馬非馬」並加以說明云：「原作非白馬焉，焉當為馬之誤，非字當在白字下」，其說甚是。非白馬即是白馬非馬。白馬只能是白馬，不能是白，也不能是馬。大取篇說的「意稷非意木意斯檀之木」，「有（友）有於秦焉，有有於馬也？」小取篇說的「殺盜非殺人」等等皆屬此類。他的第二物是「執駒焉」。「執駒」據鄧高鏡說即是「孤駒未常有母」，茲從之。大小取篇中屬於此物者殊少。

他的第三物是「漁大之舞（無）大」。鄧高鏡及張之銳都校舞為無，允，從之。無，非也。那即是說「漁大之非大」，更即是「大漁之非大」。此與白馬非馬，正是對當。白馬非馬，重在馬；大漁之非大，重在漁。大漁非大，在論理學上是可以講通的。如下圖：



漁大非大
 漁大 二 漁大
 大漁 二 大漁
 漁大 半 漁
 大漁 半 漁
 漁大 半 大
 大漁 半 大

大取篇又云：

「苟是石也白，敗是石也，盡與白同？」「是石也唯大，不與大同。」

這也是第三物之例。引文斷句酌採張之銳先生。「苟是石也白，敗是石也，盡與白同？」是疑問口氣。那就是說「白石非白」。「是石也唯大，不與大同」，那就是說「大石非大」。「白石非白」，「大石非大」，正與「漁大之無大」同一格式，我們也不用再用圖表示了。

以上三物，就是楊朱的離堅白論。他把「大」與「石」離開，把白與石離開，把大與漁離開，把白與馬離開，見得自然界，只有個體，並沒種類。一切都是獨立的，不是關連的。所以只能有A是A的命題，不能有A是B的命題；若A對B言，則只能說A非B。這樣一來，他就給他的「我」在論理上抄着根據了。因為我是獨立的，與人無關的，則我自然不能厚人之利，而人自然也不能厚我之利了。結果就是只有「自為」的一條路。楊朱說三物必具，然後足以生。今為我主義既與此三物合，可見為我主義是能成立的了。

第三就辯的目的和形式來說：小取篇云：

「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名寔之理，處利害，決嫌疑焉。」
由此可見楊朱的堅白同異之辯，只是一種工具。他的目的，就在證明倫理思想。小取篇又云：

「或也者，不盡也；假也者，今不然也；效也者，為之法也；……辟也者，舉物也而以明之也；侔也者，比辭而俱行也；援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也；推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。」
「或」，「假」，「效」，三者是言命題的種類。辟，侔，援，推，四者是言推理的形式。前人論之已詳，茲從略。

以上述楊朱的論理想。這種思想，是楊朱的工具，他一方面用以建設自己，一方面用以反對墨子。

a 與 b 兩大段所述，乃是大取小取兩篇所含的積極思想。他的為我主義，他的自我中心的倫列論，以及他的倫異主義及離堅白論，十足的表示出楊朱的本來面目，十足的表示出與秦漢諸子所引楊朱的正面思想相同。翻過來說，則全不代一點墨子的口氣，全沒有一點墨者的色彩，我們還能說他們不是楊朱的殘存著作嗎？

以上根據先秦諸子論述楊朱的話所含的思想系統，把大取小取所含的思想，分別插在這個系統中與墨子的思想對比研究，結果已證實大取小取兩篇的是楊朱的殘存典籍，到了此時我對於楊朱的復壁運動，才算成功。從此以後楊朱在哲學史上的地位，可以不至再有問題了。現在我們要換個方向，進一步來估定大取小取中所含楊朱思想的价值。我們由大取小取，可以看見楊朱至剛毅的氣魄，可以看出楊朱大無畏的精神。他敢懷疑上帝，他敢反對聖賢，他敢赤裸裸的把道德看成自利的工具，他敢明晃晃的把自我當作一切的主人。更無論他打倒迷信的右鬼論，更無論他創造科學的論理學了。他真是平民哲學的始祖，他真是帝王哲學的玩民，他真是中國上古宗教哲學與理智哲學的分水嶺。

他否認天志；他發現自我。他的哲學的真實價值亦在此；他超過儒墨之處在此，他的精神萬劫不磨亦在此。楊朱的思想何嘗非墨子匹敵，楊朱的地位何嘗無墨子重要。楊朱的爲我主義，乃是一面照妖鏡；他單要打倒一切的虛偽和矯飾。他是平民的思想家，他正要剷除爲民靈秀的君主！孟子說他「爲我無君是禽獸也」，韓非說他「雖察而不可以爲官職之令」，雖然都是實話，其奈不能爲楊朱罪何；管子立政篇說：「全生之說勝，則廉恥不立」。這話只能施之楊學未流的「蕩者」，楊朱本人，不任其咎。至於我對於楊朱這種思想的批評，則是：「楊朱蔽於我而不知人」與「楊子有見於取，無見於與」。

總括起來，本節的結論是：大取小取兩篇確是楊朱殘存的著作。由他這點殘存著作中，可以看出他有兩大貢獻：一是否認上帝，二是發現自我。至於他的思想的蔽端，則是蔽於我而不知人。下邊即用此作標準，以攻證他的後學。

(三) 告子

本節的目的，在攻證告子爲楊朱學派的學者。近行的步驟有四：第一材料的搜集；第二派屬的推證；第三傳略的訂定；第四思想的分析。

(一) 材料的搜集：先秦諸子記載告子的思想的，據我所知，只有墨子和孟子兩書。茲把他一齊抄出，以資參

致。墨子公孟篇云：

「二三子復於子墨子曰：告子曰：『言義而行甚惡，請棄之。……』」

「二三子復於子墨子曰：『告子勝爲仁。』子墨子曰：『未必然也。告子爲仁，譬猶鼓以爲長，隱以爲廣，不可久也。』」

「告子謂子墨子曰：『我治國爲政。』子墨子曰：『政者，口言之，身必行之，今子口言之而身不行，是子之身亂也。子不能治子之身，惡能治國政。子姑亡，子之身亂之矣。』」

孟子公孫丑篇上云

「孟子曰：否，我四十不動心。曰：若是，則夫子過孟賁遠矣？曰：是不難，告子先我不動心。……曰：敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？告子曰：不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。……我故曰：告子未嘗之義，以其外之也。」

又告子篇上云

「告子曰：『性獨杞柳也；義猶柎椽也；以人性爲仁義，猶以杞柳爲柎椽。』」

「告子曰：『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善，猶水之無分於東西也。』」

「告子曰：『生之謂性。』孟子曰：『生之謂謂性，猶白之爲白與？』曰：『然。』「白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白也，猶白玉之白與？」曰：『然。』然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性與？」

「告子曰：『食色性也。仁，內也；非外也；義，外也，非內也。』孟子曰：『何以謂仁內義外也？』曰：『彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也；故謂之之外也。』曰：『異於（二字衍文）白馬之白也，無以異於白人之白也。』不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？』曰：『吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內也。長楚人之長，亦長吾人之長，

是以長爲悅者也，故謂之外也。」曰：「昔秦人之炙，無以異於吾吾炙。夫物則亦有然者也。然則者炙亦有外與？」

「公都子曰：「告子曰：性無善，無不善也。」

(二)派屬的推証：趙岐孟子注說告子是儒者曾學於孟子，實是無根之談，不值一辯。崔述孟子事實錄卷下云

「是故性之猶杞柳，猶湍水，生之謂性，食色之謂性，皆楊氏之說也。」

「性之猶杞柳云云」，皆是孟子中告子的學說。崔氏說是楊朱之說，可見他是把告子視成楊朱的後學了。可惜他沒有充分証據，不能使人心折。唐鉞楊朱考再補斥他爲「毫無証據，信口斷定出於楊氏」，實非有意冤枉他哩；我則以爲崔氏雖未舉出証據，而其說則未可厚非。告子實是楊朱學派的學者。我的証據有五：

a 告子斥墨子「言義而行甚惡，請棄之」。墨子的義，是兼相愛交相利；告子反對他的義，就是反對他的兼愛。這與淮南子說的楊朱反對墨子兼愛正同，此其一。

b 告子說：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也」。又說：「我治國爲政」。這與前述楊朱的「我中心倫列論一致，此其二。

c 告子的不動心，與前述楊朱的「正體不動」，「全性葆真」等思想吻合，此其三。

d 告子的「白之爲白」，「從白於外」，「白玉」，「白馬」等論，同於前述楊朱的離堅白論，此其四。

e 孟子說：「楊墨之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨」。又說：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」。可見孟子以前，哲學界只有儒墨楊三派，一個學者非楊墨則必儒，非儒楊則必墨，非儒墨則必楊。今告子反對墨子，可見告子不是墨者；告子又反對孟子，可見其亦不是儒者。非儒非墨，則必是楊，此其五。

有此五証，所以我們可以決定告子必爲楊朱學派的學者無疑。

有人說第五証只是一個選言推理 (Disjunctive Inference)。選言推理的效力，在現代的邏輯中是非常薄弱 (W

on) 的，恐不足爲告子必是楊朱學派的學者証。我說這種懷疑實是過慮。選言推理之效力所以薄弱，是因爲其大前提所舉不盡；如果其大前提所舉盡，則選言推理的效力就絕對不薄弱了。上舉第五証是以孟子之言爲大前提的，而孟子所言，則是必然的，絕不帶一點或然口氣，則其所舉當時學派盡可知。大前提所舉既盡，又何以見得選言推理的效力薄弱？況且更有前四証指明告子的思想與楊朱一致，則第五証雖是選言推理，還有什麼可懷疑的餘地？第五証既無可懷疑，則告子必爲楊朱的後學可知矣。

(三) 傳略的訂證：告子的籍貫，難以確考。就他的「秦人之弟則不變也」的話看來，他似乎有是秦人的可能。他的生卒年月，梁任公先生的推測頗確。梁任公墨子年代考云

「公孟篇記墨子與告子語，而告子又曾與孟子論性。參合兩書言論，其爲一人無疑。孫氏據趙岐孟子注謂告子曾學於孟子，疑其年代不相及，因謂當是二人。今案孟子本文，無以證明告子爲孟子弟子，非惟不是弟子，恐直是孟子前輩耳。依孫氏所推定，謂墨子及見齊康公之卒，則下距孟子生不過三年，告子得并見二人，殊不爲奇。即如吾所推定，墨子卒下距孟子生亦不過十餘年；則以弱冠的告子得上見晚年的墨子，以老宿的告子得下見中年的孟子，年代並非不相及。」

據此，可見告子是孟子與墨子之間的大師。告子善於養性，年壽必然很高。今假定他的年齡與孟子相等，享壽八十二歲；墨子死時，他二十五歲上下。則可以約略推定他的生卒年月爲(B. C. 460? — B. C. 324?)。他生時楊朱十五六歲，他死時孟子五十來歲。就其籍貫，年齡，及思想三項推考，則告子有爲楊朱及門弟子的必然性。根據以上的推測，可得告子的傳略如下：

「告子疑是秦人。生於西元前四〇六年前後，死於西元前三二四年前後，享壽八十二歲左右。從楊朱學，宗爲我主義。學成後週遊列國。幼年與墨子辯，老年與孟子辯。其性論最爲有名。」

(四) 思想的分析：告子的思想，略可分爲四點：一性論；二仁內義外說；三自我中心論；四修養術。
a 性論：「生之謂性」一語，是告子性論的中心。生是生理作用，性是生理作用的別名。「生」與「性」只是

同實而異名，所以生也可說是性，而性也可說是生。中國的性字，就一般的用法言，則等於英文的天性或理性 (Nature or Understanding)，含有神祕的精神意味在內；而告子的性則絕不如此。他的性字的意義則等於英文的性質或表德 (Quality Or Attribute)。人們的形態上有黑白肥瘦及長短等表德，而為生理作用的性，也不過與形態上的黑白等之為表德相類。人之有性，猶如白人之有白一般。所以說：

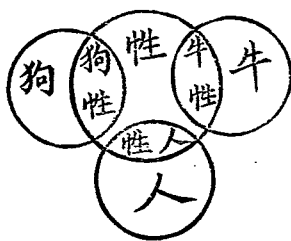
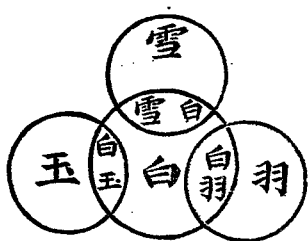
「生也謂性，猶白之謂白與？曰：然。」

這句話，就是把性與白一樣看成表德的例。但此為表德的白，乃是共相；而性如果為表德之一，則當然也得是一共相才可。所以說：

又說：「異於 (衍文) 白馬之白也，無以異於白人之白也。」

「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？曰：然。然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之性與？」

告子在這段談話中，就承認了白是共相。至於性之為共相，告子雖沒有「曰然」的承認，但其應有「曰然」的結論可知。所以告子也是把性看作共相之一的。可用圖解其理：



類比 =

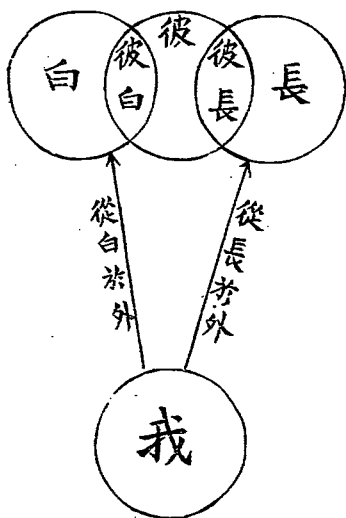
因爲性只是一種生與作用，所以性無善惡，也猶之白爲表，白無善惡一樣。食與色，都是生與作用，所以都是性。這就是告子性論的大觀。

有人說告子既是楊朱後學，則告子的堅白論應尊從楊朱的了。楊朱只承認有個體，不承認有共相，以爲共相只是一名；今告子以白爲共相，豈非與楊朱不合？我以爲說這話的，是未把告子的堅白論弄清。告子之共相的白，也只是名，此共相之白之名，乃是由抽象而得。乃是把個體的「白羽」，「白雪」，「白玉」，「白馬」，「白人」等白抽出，而總名之曰「白」，告子并没說外界有實在的共相，安見得他就與楊朱的唯一論衝突呢？告子的堅白論既不與楊朱的衝突，則仍無損告子之爲楊朱學派的學者。

b 仁內義外說：所謂仁內，只是說仁是向內；所謂義外，只是說義是向外。仁內義外，只宜如此解，不宜解作仁根於先天的內心，義根於後天的外作。仁是對己言，故仁是內；義是對人言，故義是外。若就其對心性言，則仁與義皆是外加之物，非心性中本來有仁而無義也。告子云：

「性，猶杞柳也；義，猶枳椇也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲枳椇。」這就是把仁義都作性外的東西的明證。孟子錯會了仁內的意思，把他當作性分中有仁解，所以只攻擊他的義外說，而不攻擊他的仁內說。告子的回答，也因之而集中於義外的證明。告子義外說共有兩證。第一他說：

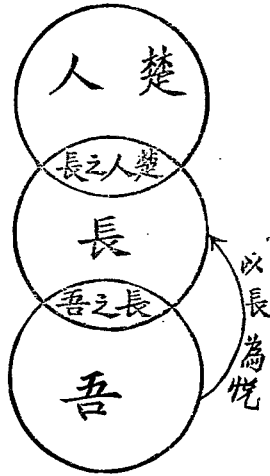
「彼長我而長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」



因爲是從長於外，故謂之義外。第二他說：

「長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悅者也。故謂之外也。」

此理可用下圖表之：



以長爲悅，既不是以楚人爲悅，也不是以己爲悅。長在吾外，亦在楚人之外，而義則是向此外在之長，表示敬意，所以說是義外。

告子這種仁內義外說，很引起一部分人的反對。墨子孟子對於他都有批評，孟子的批評，從略。僅引墨子的批評作例。墨子經下云：

「仁義之爲內外也，說在侔顏。」

經說下釋之云：

「仁，愛也；義，利也。愛利，此也；所愛所利，彼也。愛利不相爲內外，所愛所利亦不相爲內外。其爲仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也；若左目出，右目入。」

這是把告子的仁內義外說比作「左目出右目入」的「件顏」的。至於這種批評究竟價值如何，此處不能涉及。

c. 自我中心論：告子說：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也。」這話本是用以證明仁內說的。但是無意中，却把他的自我中心論表示出來。他這話就是所謂義厚親，就是所謂愛人亦是爲己，就是所謂與自己沒親戚關係的人，我就不愛他，也就是人的一切行爲，都是以自己爲出發點。他不但把這種愛己不愛人的爲我主義施之行爲，而且想把他施之政治。他告訴墨子說「我治國爲政」。那就是說把爲我主義，當作一種治國的方略，施政的政策。這可見告子的野心，他不僅要自私自利，而且要以自私自利治國平天下。

d. 修養術：告子修養所要達的目的，是不動心。他達此目的的方法，則是不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣。他所以要這樣修養，也無非是想達全生葆真的目的而已。

根據以上的考証，我們可得結論如下：告子是楊朱的及門弟子，宗楊朱的爲我主義及離堅白論。屬於楊朱學派中的論理學派。

(四) 巫馬子：

本節的目的，在證明巫馬子爲楊朱學派的學者。進行的步驟，一如考証告子。

(一) 材料的搜集：巫馬子的思想，只有墨子一書記之，共有五條，具見耕柱篇。其文云：

「巫馬子謂子墨子曰：『鬼神孰與聖人明智？』子墨子曰：『鬼神之明智於聖人，猶聽耳明目之與聾聵也。』」

「巫馬子謂子墨子曰：『子兼愛天下，未云利也；我不愛天下，未云賊也。功皆未至，子何獨自是而非我哉？』」……巫馬子曰：『我是彼兼水者之意，而非夫滌火者之意也。』」……

「巫馬子謂子墨子曰：『子之爲義也，人不見而耶（服）鬼而不見而富，而子爲之有狂疾。』」……巫馬子曰：

「我貴其見我亦從事，不見我亦從事者。」」

「巫馬子曰：『舍今之人而譽先王，是譽桐骨也。譬若匠人然，智槁木也，而不知生木』」

「巫馬子謂子墨子曰：『我與子異。我不能兼愛。我愛鄉人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以為近我也。擊我則疾，擊彼則不疾於我。我何故疾者之不拂，而不疾者之拂。故有我。有殺彼以我，無殺我以利。』子墨子曰：『子之義將匿邪？意將以告人乎？』巫馬子曰：『我何故匿我義，吾將以告人。』……」

(二)派屬推證：孫詒讓墨子閒詁引蘇時學云：「巫馬子儒者也，疑卽孔子弟子巫馬期，否則其後」。我以為謂巫馬子為巫馬期後則可，若謂其為儒者則不可。儒家雖不講愛無差等，仍要講博施濟衆。較巫馬子不愛人之主張，相去奚啻天淵。若以為儒，則儒者之仁義掃地矣。蘇說大悖，不足為訓。然則巫馬子果屬何派？我以為他也是楊朱學派的學者。其證有六：

a 巫馬子說「鬼神，熟與聖人明智。」又說「鬼而不見而富」。對於墨子說的鬼神賞善罰惡懷疑，與楊朱反對墨子右鬼的思想正合，足證其為楊朱後學也一。

b 巫馬子批評墨子說：「舍今之人而譽先王，是譽朽木也」，與楊朱反對墨子的尚賢的思想又合，足證其為楊朱後學也二。

c 巫馬子謂子墨子曰：「子兼愛天下，未云利也云云」，與楊朱反對墨子的兼愛的思想更合，此足證其為楊朱後學也三。

d 巫馬子說：「故有我，有殺彼以我，無殺我以彼」，此等極端的自私自利主義，切合於楊朱為我，拔一毛而利天下不為。此足證其為楊朱的後學也四。

e 巫馬子以與自己的遠近，定自己之愛不愛，與楊朱的自我中心的倫列主義相同，此足證其為楊朱後學也五。

f 孟子說當時哲學界只有儒墨楊三派，巫馬子非墨非儒，則其必為楊也可知。此足證巫馬子為楊朱後學也六。

根據以上六證，我們可堅決的主張巫馬子為楊朱學派的學者。為楊朱的及門弟子。

(三)傳略的訂正：巫馬子魯人，有他自己說的「愛魯人於鄉人」一語可證。年代略同於告子，譌數當無告子

長久。學於楊朱，與告子同窗。宗爲我說，與墨子辯。若以楊朱比康有爲，則告子爲梁啓超，而巫馬子陳千秋之流也。

(四) 思想的分析：巫馬子的思想，最激烈而最簡單。約有兩點：一是自我中心的倫列論，一是自私自利的爲我論。

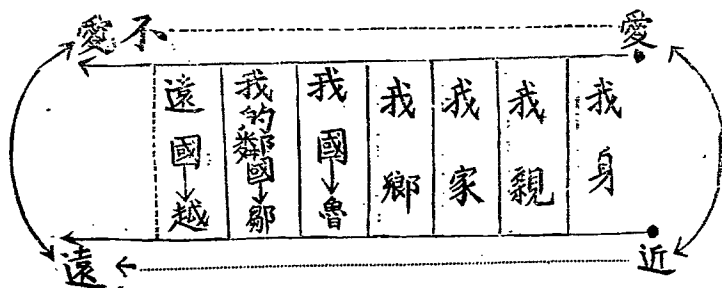
他的自我中心的倫列論，最爲明白而具體。他說他愛他自己比愛他父母厚；愛他父母，比愛他家中別的人厚；愛他自己的家，比愛鄉人厚；愛他自己的鄉，比愛國厚；愛他自己的國，比愛別人的國厚，他的標準，完全以與自己的關係的遠近而定。近則愛之，遠則不愛。故說「因近吾故也」。圖示如下：

他的自私自利的爲我論，則最極端而最透關。他說人何故要自私自利呢？因爲不自私自利就不能生存。別人的痛癢，對我無關，而我的困苦，則與別人無涉。別人看着我的困苦不肯援救，那我又何必去援救人呢？他說：

「擊我則疾，擊彼則不疾於我，我何故疾者之不拂，而不疾者之拂。」

就是這個道理。因爲如此，所以他主張：

巫馬子倫列圖



『故有我。有殺彼以我，無殺我以利。』

蘇時學校改有殺彼以我二句，爲『有殺彼以利我，無殺我以利彼』，甚是。由此看來，可見巫馬子就是二千年以前的曹操了。他竟要明目張胆主張『寧叫我負天下人，莫使天下人負我』了。這樣極端的自私自利的爲我主義，恐怕要比楊朱的『全性葆真不以物累形』更近一步哩！有人說爲我主義，結果必至流爲自私自利主義。由巫馬子之言看來，足證此說不謬。

巫馬子這種自我中心的倫列論，曾遭墨子的特別反對，有耕柱篇墨子反駁巫馬子的話可證。但巫馬子這種思想，全與大取篇的倫列論相同；據此，一方面可證大取篇絕非墨家的典籍，一方面又可證巫馬子必是楊朱的後學。

根據以上的考證，我們可得如下的結論：巫馬子是楊朱的及門學生，仰信楊朱的爲我主義。代表楊朱學派中的自私自利一派。

(五) 其他的楊朱後學

本節的「目的」在考證孟季子子華子詹何魏牟田巴兒說等等，都是楊朱的後學。

a 孟季子：孟季子見孟子告子篇。與告子同主義外說：曾與孟子弟子公都子辯論。其辭云：

「孟季子問公都子曰：『何以謂義內也？』」曰：『行吾敬，故謂之內也。』」鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：『敬兄。』」酌則誰先？」曰：『先酌鄉人。』」所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。』公都子不能答，以告孟子，孟子曰：『敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰：敬叔父。曰：弟爲尸，則誰敬？彼將曰：敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？被將曰：在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』季子聞之曰：『敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。』公都子曰：『冬日則飲湯夏日則飲水，然則飲食亦在外與？』

告子既爲楊朱弟子，則與告子同宗一說的，當然亦是楊朱的後學無疑的了。我疑心孟季子即是偽列子楊朱篇所載的楊朱弟子孟孫陽。確否得考。

(b) 子華子：考証子華子爲楊朱後學，可由三事入手，一是材料的收集，二是時代的推定，三是派屬的考證

：先收集有關於子華子的材料：現存的子華子，是一部偽書，爲宋人偽造，我們可以不管。今只把莊子呂覽二書所載子華子的言行，引來作爲參考。莊子讓王篇云：

「韓魏相與爭侵地，子華子見昭僂侯，僂侯有憂色。子華子曰：『今使天下書銘於君之前。書之言曰：左手擡之則右手廢，右手擡之則左手廢，然而擡之者必有天下，君能擡之乎？』昭僂侯曰：『寡人不擡也。』子華子曰：『甚善！自是觀之，兩臂重於天下也，身亦重於兩臂。韓之輕於天下亦遠矣，今之所爭，其輕於韓又遠，君固愁身傷生以憂戚不得也！』（呂覽審爲篇僂子華子皆引此事）」

又則陽篇云

「魏營與田侯約：華子聞而醜之曰：『善言伐齊者亂人也，善言勿伐者亦亂人也，謂伐之與不伐亂人也者，又亂人也。』君曰：『然則若何？』曰：『君求其道而已矣。』」

呂覽貴生篇云

「子華子曰：『全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。』」

又先己篇云
「子華子曰：『丘陵成而穴者安矣；大水深淵成而魚鼈安矣；松柏成而陰之人已蔭矣。』」

又誣徒篇云
「子華子曰：『王者樂其所以王，亡者亦樂其所以亡。』」

又明理篇云：
子華子曰：『夫亂世之民長短顛許五疾。民多疾瀆；道多褻褻。盲禿偃疴，萬怪皆生。』」

又知度篇云：
子華子曰：『厚而不博，敬守一事，正性是喜。羣衆不周，而務成一能，盡能既成，四夷乃平。惟彼天符，不周而周。』」

次推定其時代：根據以上材料，我們可以推定子華子是與孟子同時的人。莊子讓王篇說他見昭僖侯，昭僖侯即韓昭侯；則讓篇說他會見魏瑩，魏瑩即梁惠王。孟子與昭侯惠王同時，故可證子華子是與孟子同時的學者。

再次考定他的派屬：顧頤剛先生說子華子是「楊朱的嫡係」，甚是。讓王篇引子華子言身重於天下，與楊朱不以天下大易其脛之一毛同；則陽篇引子華子言善言伐齊云云，也與楊朱的說辯同；呂覽貴生篇引子華字全生，同於楊朱的全性；知度篇引子華子的「正性是喜」，則同於楊朱的「正體不動」。有此四證，故可知子華子是楊朱的後學。楊朱在梁惠王時尚生，故可知子華子為楊朱的及門弟子。

我們的結論是：子華子與孟子同時，為楊朱晚年弟子，根據則陽篇所云，更知其曾與惠施辯。

c 燻子。燻子名何。有呂覽重言篇說的「聖人聽於無聲，視於無形，何用子方老就是也」可証。燻子的史料僅見於莊子及呂覽二書。莊子讓王篇云

「中山公子牟謂瞻子曰：『身在江海之上，心居魏闕之下，奈何？』瞻子曰：『重生。重生則輕利。』中山公子牟曰：『雖知之，未能自勝也。』瞻子曰：『不能自勝則縱，神無惡乎？不能自勝而強不縱者，此之謂重傷之，人無壽類矣。』」

呂覽審為篇引此事，文大同小異，燻子作燻子。呂覽執一篇云

楚王問為國於燻子。燻子對曰：何聞為身，不聞為國。

我們對於燻子，所能知者止此。他的時代實難確考。大約與子華子同時。

顧頤剛先生說燻何為楊朱學派的「重要人物」，亦是很多徵驗的話。燻何的「為身」，正是楊朱的為我；燻何的「重生則輕利」，也正是楊朱的「全性葆真不以物累形」。我們由其思想的相同一點上說，可證顧先生之言確實，可定燻何確為楊朱後學。

此間有一問題應當特別注意者，即燻子的從欲主義一事。顧頤剛先生把此種縱欲主義，認為魏牟的思想，非是。魏牟固然是「縱欲主義者」，但魏牟的縱欲主義明係得自燻何。讓王篇說是燻何教魏牟不能自勝則縱，不是魏

卒自己主張不能自勝則縱。據此，可見詹何也是實有縱慾主義的思想的。那麼，詹何的縱慾主義由何而來？他既是楊朱的弟子，是否其縱慾主義亦是由楊朱而得？這個問題，不但是一個有趣味的問題，也是一個最有關係的問題。

梁任公先生以為先秦諸子的思想都是積極的，不是消極的；並以爲楊朱不能有楊朱篇所述的那等頹廢思想，隨斷定楊朱篇全爲魏有人所偽造。今就詹何的縱慾主義看來，我不敢再信梁先生這種見解真確。馬叙倫先生以爲列子雖是魏晉人所偽造，但其材料則仍是一本周秦之舊，並非捏造事；自從我發見了詹何的縱慾主義後，我也不敢再懷疑馬氏之言爲勉強。我很疑心楊朱實有楊朱篇所述的縱慾主義的思想，我很疑心詹何的縱慾主義，就是由楊朱得來。楊朱篇的縱慾主義，適合於不能自勝則縱，不能自勝而強不從，是之謂重儉」說到此處我想起一樁事情來了。莊子寓言篇說陽子居「唯唯盱盱」，墨經批評楊朱爲我云

「爲：存亡、易，蕩，治，化」

經說云：

「蕩，零盡也。」

唯盱及蕩，便含有縱慾的意思在內。由此看來，楊朱的爲我，不是明含有縱慾的成分嗎？據此，則楊朱篇所述楊朱的縱慾主義，雖是曾經魏晉人改竄，然亦必有所根據而非純粹向壁虛造者。大概，楊朱的思想，實包含有兩種成分：一是積極的貴生取爲我，二是消極的縱慾免重傷。前者之弊，必至流爲極端的自私自利主義，如巫馬子卽是其例；後者之弊，亦必至流爲極端的放蕩縱慾主義，詹何實爲其濫觴。本篇研究楊朱思想而不積極的否定楊朱篇，就是因此。

總括起來，對於詹何的結論是：他是楊朱的弟子，與子華子同時。他根據楊朱的縱慾論發展成一種最極端的縱慾主義。我們由他的思想系統，可以推證楊朱實有楊朱篇所述的那種思想。

D 魏牟：魏牟在楊朱學派發展史上的地位非常重要，的是一個承前啓後的人物，我們實在不能把他輕輕放過。

考證他關於楊朱學派，為楊朱的後學，仍依向例，由收集材料，推定傳略，考證派屬三方面入手。

先收集有關於魏牟的材料。其見於莊子者：秋水篇云

「公孫龍問於魏牟曰：『……』」公子牟嚶機大息，仰天而笑曰：「且夫知不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商鉅馳河也，必不勝仁矣。日夫知不知論極妙之言，而自適一時之利者，是非陷井之齏與。……」

又讓王篇云：

「中山公子牟謂臧子曰：身在江海之上，心居魏闕之下，奈？中山公子牟曰：雖知之，未能勝也。……魏牟萬乘之公子也，其隱岩穴也，難為於布衣之士，雖未至乎道，可謂有其意矣。」（呂覽審為淮南道應文同）

其見於荀子者，非十二子篇：

「縱情性，守恣睢，禽獸之行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它習魏牟也。」

其見於說苑者，敬慎篇云：

「魏公子牟東行；穰侯（秦魏冉定內亂封穰侯）送之曰：『先生將去冉之山東矣！獨無一言以教冉乎？』魏公子牟曰：『微君之言，牟幾忘語吾君。君知夫官不與勢期而勢自至乎？勢不與富期而富自至乎？富不與貴期而貴自至乎？貴不與驕期驕自至乎？驕不與羅期而羅至乎？羅不與死期而死至乎？』」（戰國策作虛侯非）

其見於戰國策者；除上一事外，尚有諫趙王論尺帛事。案戰國策所記魏牟事多不可靠，如誤穰侯為應侯是，所以關於論尺帛事亦不再引。至於韓詩外傳偽列子及高誘淮南子注楊偉荀子注等書所載，不是竄改失實，便是解釋錯誤，所以一概從略，以免節外生枝。

次推定魏牟的傳略：魏牟即中山公子牟。有人說魏牟與中山公子牟為二人，非是。莊子讓王篇上邊說「中山公子牟身在江湖心存魏闕」；下邊即接着說「魏牟萬乘公子其隱岩穴」；若非一人，何得如此；由此可見魏牟即中山

公子牟，中山公子牟即魏牟。

魏牟所以亦稱中山公子牟，是因牟爲中山君之公子。中山爲魏別封，文侯之卅，使太子擊取中山並使守之，後招擊入繼大位，使少子孽代守中山，魏牟蓋即孽之子輩。墨子所染篇：「中山尙染於魏義樞長」，孫詒讓墨子閒詁引蘇時學云：「中山爲魏別封，魏文侯滅中山而封其少子孽，」考證極確，中山君既爲魏別封，故亦得稱魏，其公子亦得稱魏公子。正與平原君稱趙勝，信陵君稱魏無忌相似。

魏牟的年代，有謂其在孟子莊子以前，有謂其在孟子莊子以後，我則採折衷辦法主張他與孟莊同時。莊子秋水篇把魏牟當作公孫龍的先生，可知魏牟的年代，必早於公孫龍。胡適之先生推定公孫龍生於西元前三二〇前後，魏牟既長於龍，則他的生年應在此年之前可知；說苑敬慎篇說他能勸懷侯急流勇退，懷侯封於西元前三〇五年可知魏牟之死，必在此年之後。案趙滅中山，是西元前二九五年。今假定牟於趙滅中山後五年入寂即是於西元前二九〇年入寂，以享壽七十五歲上下計算，則他適生於西元前三六五年左右。楊朱死時，他已三十餘歲，當楊朱遊梁時，他正在二十多歲的壯年，正有親受楊朱之教的機會。

再次考證魏牟派屬：魏牟的派屬，也是大有問題。漢書藝文志把他列在這家，並且加以說明云：「魏之公子也，先莊子，莊子稱之。」這明是把他當作道家了。錢穆魏牟考以爲「牟亦墨徒，其所好皆墨徒也。」這又明是把他當作墨家了。二說皆非，錢氏之言，較漢志更爲無據。荀子非十二子明把牟與墨子分派，如何能把他強放入墨家中呢？我的意見，則既不同於漢志，又不同於錢穆，而主張魏牟爲楊朱的學生。莊子讓並篇說魏牟的從慾主義由虛子得來，而虛子的從慾主義則係得自楊朱，此足以證明魏牟爲楊朱後學也一；荀子非十二子，說魏牟縱情欲，安恣睢；這與莊子寓言篇陽子居（楊朱）的唯睢盱盱，而誰與居正同，此足以證明魏牟爲楊朱後學也二；說苑敬魏牟勸積侯之言，正與楊朱全性則輕利之旨吻合，此足以證明魏牟爲楊朱後學也三；莊子秋水篇言魏牟有離堅白合同異的思想，也正與楊朱告子等思想一路，此足以證明魏牟爲楊朱後學也四；魏牟憂魏而不愛其餘各國，也與楊朱倫利主義同，此是以證其爲楊朱後學也五；有此五証，所以我主張魏牟爲楊朱後學，爲楊朱晚年的學生。

e. 田巴：田巴也是孟子同時的楊朱學者。史記魯仲連正義云：

「(田巴)齊人，嘗議於稷下；蓋亦宜潛問辯士也。」

宣王與孟子同時，故知田巴亦與孟子同時。現存魯連子有一段記田巴云

「齊辯士曰田巴，辯於狙邱，而議於稷下，毀王帝，罪三王，禁五伯，離堅白，合同異，一日而復千人。」

墨家雖有堅白同異之辯而不非毀聖賢；道家雖非毀聖賢而不贊成堅白同異之辯；儒家既不詳毀聖賢，而又不贊成堅白同異之辯；楊朱則既非毀聖賢而又主張堅白同異之辯。今田巴的思想，則一不同於墨，二不同於道，三更不同於儒；反過來說，則盡同於楊朱，此可證田巴必為楊朱的後學。

f. 兒說：兒說亦是孟子同時的楊朱學者。呂覽君守篇云：

「魯鄙人遺宋元王閉。元王令於國「有巧者皆未解閉」。人莫之能解。兒說之弟子請在解之，乃能解其一。且曰：「非可解而我不能解也，因不可解也」。鄙人曰：「然，固不可解也。我爲之而知其不可解也，令不爲而不可解也，是過於我。故如兒說之弟子者，以不解解之也。」(淮南人間訓以爲兒說解閉)

案宋無元王，元王疑爲假王之誤，宋至假始稱王，國策呂覽皆以康王爲假王謚，故亦稱康王。史記宋微子世家以假十一年自立爲王。假於西元前三二九年篡位，則其稱王之年當是西元前三一八年，在位三十四年，於西元前二八六年爲齊所滅，則兒說遺弟子爲假王解閉，應在此三十四年之間。兒說此時已有弟子，能爲假王解閉，可知兒說此時，最少亦有四五十歲。其時孟子尚在，故知兒說爲孟子同時的大師，韓非子外儲云：

「兒說，宋人，善辯者也。持白馬非馬也，服齊稷下之辯者。乘白馬而過關；則顧白馬之賦。故藉之虛辭，則能勝一國；考實按形，不能說一人。」

兒說的白馬非馬，正脫胎於大取的篇「非白馬焉」，故可證兒說爲楊朱後學。

以上所述孟季子等六人，沒有一個不是智察好辯，善於辭令的，韓非子顯學篇說的：

「今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利，易其脛之一毛，世主必從而禮之，貴其智而高其

行，以爲輕物重生之士也。夫上所以陳良田大宅，設爵祿，所以易民死命也。今上尊貴輕物重生之士，而索民之出死而重殉上事，不可得也。」

與莊子天地篇說的！

「有人治道若相反，不可不，然不然。辯者有言曰：『離堅白若縣瀉。』」

天下篇說的

「惠施以此爲大觀於天下而曉辯者：天下之辯者相與樂之……辯者以此與惠施相應，終身無窮。」

大概都是對於此等楊朱之徒的辯者而發的。莊子寓言篇說：

「惠子曰：今天儒墨楊乘，且方與我以辯，相拂以辭，相鎮以聲；而未始吾非也，則奚若矣？」

我現在才知道這話並非虛妄，楊朱之徒實曾與惠施反復辯論。茲舉一例，以實吾說。莊子則陽篇有云：

「魏靈與田侯牟約……華子聞之而見戴晉人。戴晉人曰：『有所謂螞者，君知之乎？』曰：『然。』『有國於螞之者，又亂人也。』惠子聞之而見戴晉人。戴晉人曰：『有所謂螞者，君知之乎？』曰：『然。』『有國於螞之左角者曰觸化，有國於螞之右角者曰蠻氏，時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐者旬有五日而後反。』君曰：『噫！其虛言與？』臣請爲君實之。君以意在四方上下有窮乎？君曰：『無窮。』曰：『知遊心於無窮，而反在通達之國，若存若亡乎？』君曰：『然。』曰：『通達之中有魏，於魏中有梁，於梁中有王，王與蠻氏有辨乎？』君曰：『無辨。』客出，而君倘然若有亡也。」客出，惠子見君曰：『客，大人也；聖人不足以當之。』惠子曰：『夫吹竽也，猶有噤也。吹竽者，映而已矣。堯舜人之所譽也；道堯舜於戴晉人之前，譬猶一映也。』

這段文章中，以華子發惠施之疑，以戴晉人解惠施之惑。戴晉人之言，全是發揮華子之意，其中所含思想，全與讓王篇子華子諫昭侯候相同，由此可見戴晉人亦必是楊朱後學之一。「惠子說的「堯舜人之所譽也，道堯舜於戴晉人之前，譬猶一映也。」更足以表示出戴晉人的楊朱色彩，因爲楊朱反對尚賢，而此亦是反對尚賢故。惠施在這段話中，與子華子辯，與戴晉人辯，子華子與戴晉人，皆爲楊朱後學，這不就是惠子說的楊朱之徒，「方且，與我以

辯相拂以詳相鏡以聲」嗎？惠施廢物之意曰：

「南方無窮而有窮，今日適越而昔來，……我知天下之中央，燕之北，越之南也。」

這不很明顯的是對於戴晉人所說的上下四方有窮無窮的答辯嗎？這不也很明顯的可以證明天下篇所說的「惠施以此爲大觀於天下而曉辯者」的辯者，就是指的楊朱之徒的辯者而言嗎？這不也很明顯的可以證明天下篇所說的「辯者」，就是指孟子子華子詹何等一般人而言嗎？

本節的結論，總括起來，有下列各點：一就思想的一致上證明孟子子華子詹何等亡人爲楊朱的學生；二由詹何魏牟的縱欲主義上觀察，知道楊朱實應有僞列子楊朱篇所述的縱欲思想；三指出幾何魏牟代表楊朱學派中的縱欲主義一派；四由莊子賈陽篇所記華子惠施戴晉人的談話，證明天下篇的辯者就是指的子華子田巴戴晉人等一般的楊朱後學。

(六) 公孫龍

本節的目的，在證明公孫龍爲楊朱後學。雖非楊朱的及門弟子，却是楊朱再傳法嗣。進行步驟，仍依考證告子及巫馬子例。

(一) 材料的搜集：公孫龍的材料，比較多些，可分爲三類。

a. 著作：公孫龍的著作，據漢書藝文志說有十四篇。但今存的則只有六篇，即跡符白馬論指物論通變論堅白論名實論六篇是。這六篇中跡符一篇乃他人所記，非龍自作，故如實言之，則龍之著作之殘存者，僅有五篇。

b. 遺言：僞例子中尼篇徵引之公孫龍七事，也是研究公孫龍必不可少的材料。那七事是：

行意不心，

有指不至，

有物不彙，

有影不移

髮引千鈞

白馬非馬

孤犢未嘗有母

c. 軼行：公孫龍之軼行之見於典籍者，除跡符篇外，尚有莊子徐無鬼篇秋水篇，呂覽審應覽淫辭篇應言篇，淮南子道應訓，劉向別錄，桓譚新論，戰國策趙策，及史記平原君列傳等書的記載。列子中尼籍及孔叢子亦可參考。

(二) 派屬的推證：公孫龍的派屬問題，在先秦諸子中要算最不可捉摸的了。共有五種不同的主張。

a. 公孫龍出於儒家說：東漢鄭玄主之。史記仲尼弟子列傳言公孫龍字子石，少孔子五十三歲，爲孔子弟子。鄭玄即以此爲根據，說公孫龍是出於儒家。鄭氏這種主張，完全錯誤。因爲戰國時有兩公孫龍；一是孔子弟子字子石，一是平原君客字子乘。主張白論的是公孫子乘，不是公孫子石。兩人相去，近二百年，不容混爲一談。對於此點，熊賜履學統曾詳辯之，可作參考。

b. 公孫龍出於道家說：這種見解，乃是道教中一般道士們的傳統見解。他們以爲道家爲百家之源，儒墨名法及陰陽皆出於道。公孫龍既爲名家，當然出於道無疑。只看他們把至不相干的墨子都收在道藏中便知。這種主張，本不爲學者所重視，只因江瑗讀子厄言，失謙之周秦諸子學統述，章太炎因故論衡原名宗主其說而附益之，隨見信於學術界。後之言公孫龍之源者，時稱道之。我以為這是因訛傳訛，無根遊談。一則因名遺兩家思想絕異，再則因老子一書証實晚出，三則因史記太史公自序明言道採名，不言名採道。史實如此，何得信仰毫無學識的道士之謬見而歪曲之。江宋章三氏之言，不知其何所見而云然。

c. 公孫龍出自禮官說：此說創自向歆父子的別錄及七略。班固採之以入漢書藝文志。二千年來，學者多主其說，近人章士釗更著名墨嘗應論嘗應考及墨學說，歷舉名墨堅白同異論根本觀念之不同，引據史記禮書，證明名自爲名，墨自爲墨，以實之。其說一似信而有徵者，只是諸子出於王官論已爲胡適先生諸子不出王官論所打倒。大前提既以搖動，而公孫龍之出於禮官說之結論亦自不能成立矣。

q 公孫龍出自墨家說：此說曹魏以前無有；有之，則自晉魯勝始。魯勝墨辯注叙云：「墨子著書，作辯經以立名本。惠施公孫龍祖述其學，以正別名顯於世」。是言也，實爲公孫龍出自墨家說之濫觴。但此說遜清以前，宗之者絕少；乾嘉之後，主之者始多。自張惠言墨子經說解後，經汪容甫墨子序，陳蘭甫東塾讀書記，孫詒詒墨子問詁，胡適之中國哲學史大綱，梁任公讀墨經餘記墨子學案，錢穆東塾公孫龍，至王瑄公孫龍子懸解，沒有人不宗此說而爲之宣傳附益的。於是這種說法，就變成一種最時髦的見解。不講公孫龍的來源則已，一講公孫龍的來源，就都舉墨子以對，誰又知道這種最時髦的見解，竟是一種最不可通的臆說呢？莊子天下篇明以公孫龍爲辯者之徒，不與於別墨三家之列。魯勝之言，當無天下篇之言可靠。天下篇既把公孫龍與別墨有或兩派，我們何能舍本逐末，信魯勝之臆說，硬把他們視作一家？由此可見出自墨家說，雖然極盛一時，依然也是不能成立的。

。公孫龍出自楊朱說：此說之創始人爲崔東璧；改造人爲樂調甫。崔氏孟子事實錄卷下云

「蓋世之所謂楊者，名焉而已。……漢人之所謂道德名法，即楊氏也，其後寬柔之弊流爲苛刻，於是乎有名家之說，而中不害主之；有法家之說，而韓非主之；然則所謂名法者，亦楊氏也。……然則道德名法，即楊氏之分支也。」

向來都把公孫龍當名家的鉅子，可見他是以公孫龍爲出自楊朱的了。樂調甫讀梁公墨經校釋，也主此說，較崔氏更爲明白而信徵。他說：

「我以爲惠施是持墨子盈家之說的，所以莊子說他「以堅白鳴」「以堅白之味終」，並不說他離堅白。不過談離宗的人，如公孫龍毛公田巴之屬，都載在諸子。離宗的話。又都發動俗人聽聞；所以向來學者，祇只道個離堅白。又因堅白石爲二，是實際上不可能的事，並且莊周有卿之屬，都詳毀辯者，故都以爲這種辯論，是詭辭曲辯，全沒一絲道理的。他們不知道古辯者離堅白的用意，又不明白墨者所談的堅白是與辯者處對待的地位，自然不能信這堅白論爲古人精深的學問。」

又說：

「果如梁先生說的經下篇有爲後人補緒，試問補緒者是什麼人呢？……若說爲公孫龍之徒竄入以借重其說的，那就更遠了。因爲公孫龍的離堅白論，與墨者的盈堅白論，簡直是南轅北輻，背道而馳的。就如梁先生所列經下的七條，說是龍之徒所爲的，依我看來，並不如此。……」

樂氏在這裏很顯然是把公孫龍視作與楊朱同派的了。錢穆在惠施公孫龍書中雖曾竭力想否認此說，只是他理曲辭窮，強辯奪理；不惟不足以顯此說；而且反足以更彰此說之正確。我以爲翟氏之說的缺點，不在他主名出於楊，而在他沒有充分證據證成此說；樂氏之說的缺點，不在他嚴別墨惠主盈，楊龍主離，而在他沒有指出公孫龍即是楊朱後學。所以翟樂二氏之說，雖鑿其貌，未會其神；若求神似，尙有待第三者的修正和補充。

上舉五說，自然以最後一說爲最合理。翟樂二氏之言，雖然未臻美善之境，但他們敢於冒天下大不韙，提出一般人所不敢提出的假設，這種獨具隻眼的精神，也就不能不使人欽仰了。我甚贊成此說，我願意根據我新發現的材料，把他完成起來；我的斷案是：公孫龍乃是楊朱學派的學者，爲楊朱的再傳弟子，宗楊朱的堅白同異之辯與個人主義。我証成這個結論，共有七個前提：

(甲) 莊子秋水篇載公孫龍與魏牟談話，說龍曾學於魏牟。其文云：

「公孫龍問於魏牟曰：龍少學先生之道，長而明仁義之行；合同異，離堅白；然不然，可不可；因百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲達矣。……」

在這段文中，公孫龍自己承認他的學說是由魏牟得來。魏牟呢，在上節已証明他是楊朱的後學，與詹何爲同門，同宗楊朱的縱欲主義。那麼，公孫龍既自謂其思想出自魏牟，還不足以證明他是楊朱的再傳弟子嗎？此其證一。

(乙) 公孫龍主張合同異，離堅白，堅白相外等義；此等思想，明係由告子「從白於外」，「長楚人之長亦稱吾人之長，是以長爲悅者也，故謂之外也」，「白馬之白也，無以異於白人之白也」等義脫化而出。告子爲楊朱的學生，前已證實；公孫龍的思想，既同於告子，可證其必爲楊朱後學無疑。此其二。

(丙) 公孫龍的白馬非馬，定所白非白等論，與大取篇的「非白馬焉」，「是石也唯大，不與大同」等同一論

式。大小取已證明為楊朱的作品。公孫龍的思想既與大取小取一致，可證其說必是出於楊朱。此其三。

(丁)公孫龍主張「孤犢未嘗有母」一語，脫胎於莊子天下篇「孤駒未嘗有母」。「孤駒未嘗有母」，即是大取篇的「執駒焉」說。「執駒焉」或「孤駒未嘗有母」，表示出一種極端的個人主義，詳解見後。公孫龍既主此說，而他自己的思想又富有個人主義的色彩，此可證其為楊朱後學也四。

(戊)呂覽審應篇，載公孫龍勸趙惠王偃兵一事，亦足證明公孫龍為楊朱後學。其文云：

「趙惠王謂公孫龍曰：『寡人事偃兵十餘年矣，而不成，兵不可偃乎？』公孫龍對曰：『偃兵之意，兼愛天下之心也。兼愛天下，不可以虛名為也，必有其實。今商離石入秦，而王縞素布總；東攻齊得城，而王加膳置酒。秦得地而王布總，齊亡地而王加膳，此偃兵之所以不成也。』」

這與大取篇所云「諸聖人所先為人，欲名；名，實；實，不必名」，正是同一意境。此可證公孫龍為楊朱後學也五。
(己)莊子天下篇以公孫龍為辯者之徒。上節業已證明天下篇所說的辯者，即是指子華子田巴扈阿等的楊朱的弟子；那麼，為此等辯者的弟子的公孫龍之為楊朱後學，還更有什麼的疑問呢？此其六。

(庚)我前在第二節中，曾酌採譚調甫先生之說，指出楊墨兩派辯者立論之不同；以為楊尚異，墨尚同；楊主離，墨主合。更於比較研究楊墨的思想時，指出楊根據內包，墨根據外延；楊是唯名論，墨是實在論；他們各自不同的空白異論，目的都在各自證明他們各自不同的倫理思想。楊朱所以尚異主離，目的就在證成他的個人主義的為我主義；墨子所以尚同主合，目的就在證成他的社會主義的兼愛主義。此種差別，可用下表表之：



而且尙異及主離與爲我主義有必然的聯絡。如告子的外長外白白玉白馬等論就都與他的性論仁內義外的自我中心論扭結不可解，便是明證。今公孫龍的堅白論白馬論，一方面不同於墨子，一方面又同於楊朱；並且他這種堅白同異論尙伴着一種個人主義，與墨子的社會主義根本衝突；這不是明明表示他是一個楊朱學派的學者嗎？如何還能把他強拉在墨家中去呢？此其證七。

根據以上七證，所以我以爲我的「公孫龍必是楊朱的後學，爲楊朱的再傳弟子，宗楊朱的堅白異同論與個人主義」的斷案有確實性。

有人說：「你這七證中之第七證，已預爲錢穆駁倒了。錢穆的堅白盈離辨駁議，舉出幾條強有力的證據，證明辯者之言堅白，只有盈離兩義，沒有盈離兩宗。你今仍分之爲盈離兩宗，恐仍不免「其言辨之若明析，而案之實無根」之誚吧？」我說錢穆的堅白盈離辨駁議，只是一篇糊塗賬；不是曲解文辭，便是斷章取義。說他牽強附會則可；說他考據證確則不能，自圓其說尙不能，如何會能駁倒人。譬如他以駢於辯者「楊墨是己」之楊墨與「禹稷當平世」之禹稷比，斷爲只指墨者言，與楊無涉；固無論孟子之例不適於莊子；即令適於莊子，則將何解於胙儀篇的「錯楊墨之口」與「楊墨之外立其德」則將何解於天地篇的「楊墨乃始離歧自以爲得」？則又將何解於徐無鬼篇的「今夫儒墨楊乘方且與我以辯，相拂以辭」則又何解於韓非子八說篇的「楊朱墨翟天下之所察也」則更何解於孟子的距楊墨，放淫辭？再譬如他舉「見不見離，一二不相盈；廣修堅白」，以爲墨經主離證，真可說是集「斷章取義」之大成。他舉的是經說下，經說下是解釋經下的。茲把他一齊抄出，加以分析，看是主盈，還是主離。經下云：

「一，偏棄之，不可；偏去，而二。說在見與俱（鄧高鏡校俱爲不見），一與二，廣與修。」

經說下云：

「二與一亡，不與一在；偏去。見與不見離？一二不相盈？廣修堅白。」

經說下「二與一亡」之二，原作一一，非是，乃二之分寫也，此據經說偏去而二可知。案此條的重點，在「一，偏棄之不可；偏去而二」。至於「見與俱，一與二，廣與修」，只不過舉例以明「一，偏棄不可云云」之理罷了。經

說下亦是如此。他得重點，是「二與一亡，不與一在，偏去。」這幾句完全是解釋經下「偏去而二」的。至於「見不見離？」二不相盈？」二句乃疑問語。正是對於「離」與「不相盈」懷疑，非是主張離及不相盈也。

那就是說：一是不可偏棄的；要偏棄他，除非就二說不可，因二有一故。但是就二來說，若要偏棄一，則二與一偕亡，不與餘下的一同在。此可見一與二相盈的了。譬如兩張棹子。這兩張棹子中，包有兩個一，這就是二有一。假如我們把兩張棹子，去掉一張；則一是去掉了，而同時兩張棹子之兩，也去掉了。這就是二與一偕亡。二與一既是偕亡，要不是相盈，何能如此？此可見二是一的，也可說二二相盈的。公孫龍之徒，乃以見不見證不相盈，真是謬說。何以故？因為一之不可偏棄，偏棄二與一偕亡故？「一與一亡，不與一在」的事情，你見他是如此，你不見他也是如此。由此看來，見不見是離的嗎？二是不相盈的嗎？廣與修，堅與白，他們的相盈不相離，正與此同。墨經的本意如此。何嘗有主張離的意思呢？錢穆不明此條文旨，硬說是墨經主離之證，真是有點「未見其可」！錢穆的駁議，既無一點是處，則以盈離分別楊墨，抑又安可厚非。我以為公孫龍為楊朱的再傳弟子，有必然性，我願意竭誠擁護這種主張。

(二)傳略的訂正：既已證實公孫龍為楊朱的再傳弟子，則他的傳就有再作的必要。所需材料，仍不外史記平原君列傳，國策趙策，呂覽等書所載。至於他的年代，則依胡適之先生中國哲學史大綱的推定。我所訂正公孫龍的傳略如下：

公孫龍·字子乘，趙人。生於西元前三三〇年前後，死於西元前二五〇年上下，享壽七十歲左右。善言談，人多不能屈。幼從楊朱弟子魏牟學，習白馬論及堅白論。及長，週遊列國，西至秦，北至燕，在魏最久，居趙，魯平原君客。嘗與孔穿辯白馬非馬於平原君前。其徒之最著者，為蔡母子。著書十四篇，名公孫龍子。宗楊抑墨，要在以雄辯之辯論，證成其個人主義之思想。惜歷代散佚，今殘存者只五篇耳。

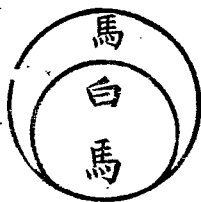
(四)思想的分析：上兩段業已考出公孫龍為楊朱後學，本段要分析公孫龍的思想，看看他究竟含有多少楊朱思想的成分。在未正式分析公孫龍的思想以前，應首先注意下列各事：

第一，公孫龍子雖講名實，却不是論理學，而只是倫理學。他的「目的」是要用論理學的辯論，證成他的倫理學的思想的。在這裏論理學只是工具，倫理學才是目的；所以這本書中的辯論題材，都只是倫理學的應用，並不是論理學本身。跡符篇云：「公孫龍；疾名實之散亂，因資材之所長，爲守白之論。假物取譬，以守白辯。……欲推是辯，以正名實，而化天下焉。」就是明證。

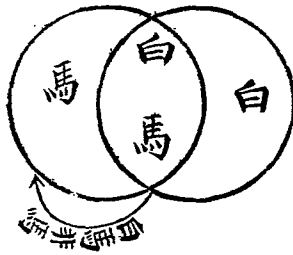
第二，公孫龍子一書，含有一種形上學的思想。他裏邊有一部分辨論，就在證成他的形上學；如指物篇是。形上學向分兩部：一是本體論 (Ontology)，一是宇宙論 (Cosmology)。指物的指，即是公孫龍的本體；指物的物，即是公孫龍的宇宙。本體與宇宙層次不同，宜爲分別：指與物階段各異，亦應劃清。

第三，公孫龍子中所根據的論理學，是一種個體的論理學。只承認有個體，不承認有種類，種類只是一名。至於「指」，雖有人把他當作共相，但在公孫龍的眼光中，也不過只是高一層級的個體罷了，並非共相。所以公孫龍的個體是有層次 (Level) 的。但層次之間，有絕對的分隔，不相連屬。所以公孫龍的命題，只能有兩種：一是本身對本身說，才能有肯定命題 A 是 A；一是本身對別的個體說，則不能有肯定的命題 A 是 B，只能有否定的命題 A 非 B。這正是個體論理學的特色。

第四，圖解公孫龍的命題，不宜採用歐萊圖解 (Euler Diagrams)。應當酌採萬尼圖解 (Venn Diagrams) 因爲歐萊的圖解，只根據於辭的外延，而歐萊的圖解，則可顧及辭的內包，因爲他能把一般人所認爲的內包，看成類故。例如普通一般人圖解公孫龍的白馬非馬；都把他劃成下圖。



但此圖只能表示出白馬馬也，却表示不出，白馬非馬。若酌採萬氏圖解，則可避免此弊。我們能把辭的形容字，看成辭的一個原素，與辭的本身，立在對等的地位。如白馬一辭；馬是白馬一原素，白也是白馬一原素，兩原素連接，而成功白馬。白馬不是白，也不是馬。猶之水為輕養二氣的化合物，但水非輕亦非養一般。其圖解可為：



酌採萬氏圖解，就有這樣好家，能把白馬非馬表示出來。所以我們應當酌採萬氏圖解。

明白了以上四點，然後才能理解公孫龍的哲學。公孫龍的哲學，可分為本體論，宇宙論，認識論，及人生論四層敘述：

a 本體論：公孫龍的本體論是一種邏輯的多元論 (Logical Pluralism)。他的多元是什麼？就是「指」。「指」是什麼？用現代話說出來，就是最根本的原素，也可稱為原子。這些原子的指，數量是很多的，大別之，約有四類：第一類是表德 (Quality) 的指，如堅白黃青等等是；第二類是關係 (Relation) 的指，如左與右等等是；第三類是數目 (Number) 的指，如一二三等等是；第四類是類或形 (Class or Form) 的指，如馬石中羊鷄等等是。

任一個「指」，都具有五種品德(Character)：第一是「兼」，指物爲云；且指者天下之所兼，兼即共的意思，即普遍的意思，言每一指都普遍也；第二是「離」，那就是說這個指與那個指，都是隔離而不相聯屬的，所以說「離也者天下」，換句話說，「離」就是「不相與」；第三是「獨」，獨是獨立，等於英文的(Independent)，那就是說這個指與那個指，各自獨立，不相依賴，所以說「故獨而純」；第四是「藏」，藏是什麼意思呢？就是隱匿不見的意思，正等於英美新實在論者的潛存(Subsistence)，那就是說每一個指在本體界都是潛存不見，故曰「離也者藏也」，「有自藏也，非藏而藏也」；第五是不變，那就是說一切指，都是永恒不變的，所以說「有影不移」，所以說「飛鳥之影，未嘗動也」，所以說「鏃矢之疾，而有不行不止之時」。每一個指，惟因有此五種品德，所以他才能是本體，才能造宇宙，才能長萬物，才能自依而不爲物所依。本體界中的一切指，既都分離獨立而不相連屬，那麼他所造成的宇宙的萬物，當然也是分離獨立而不相連屬的了。這是公孫龍的多元的本體論。

上述公孫龍的本體論。酌採獨友蘭先生意見。

b 宇宙論：公孫龍的宇宙，就是他所說的物。他的物是什麼呢？就是「天地與其所產」。天地是物，天地所產亦是物。天地所產些什麼？人及萬物。這些「天地與其所產」等物，都是由什麼組成的呢？是由本體的指。故說「天下無指，物無可以爲物」。以上所述，爲公孫龍的宇宙生成的程序。其式如下：

指 ↓ 天地 ↓ 天地所產

1. 人

2. 萬物

生成這個程序的方法，公孫龍以爲有二：一是「相與」，二是「相鄰」。通變論說：

「不相與而相與，反對也；不相鄰而相鄰不害其方也。不害其方者，反對，各當其所，左右不礙。」
「相與」，是兩個指或多於兩個指的相結伴；相鄰，是兩個指或多於兩個指的相毗連。在本體界的指，都是「不相與」的，都是「不相鄰」的；到了現象界就不然了，他們就「相與」了，「相鄰」了。所以由本體至現象，就是由不相與到相與，由不相鄰到相鄰。所以相與與「相鄰」就是造成宇宙的兩個方法。

但本體界的指，是獨立的分離的不相聯屬的；今到現象界而變成「相與」「相鄰」，豈非與其本體論反對？如何還能說離也者天下呢？公孫龍以為這是不成問題的。因為由不相與到相與，由不相鄰到相鄰，亦即由本體到現象，雖然是反對，但不害其方。何以故？因各當其所，左右不驪故。驪，麗；止韻，附也。不驪，即是不附。那就是說本體界只能說本體界，現象界只能說現象界；他們各有層次，各當其所，而不相附麗，所以「相與」與「相鄰」，不害本體界之方。相與，只是兩個指或多與兩個指的某部分，互相結伴，互相分害。他們結伴起來，就另組成一個分離的獨立的與別的個體不相聯的個體，跳入另一個層次中，自立自主的生活。「相鄰」也是如此。所以現象界的一切，仍都是獨立的個體。他雖經過一番「相與」或「相鄰」的手續，但對於他的獨立不依之特性，一點也不妨害。猶之父與母是兩個獨立的個體，由他倆的相與，就生出一個兒子。但兒子雖是由父母之「相與」而生，但不害父母之為獨立的個體；而兒子之生，雖是也經過一番父母相與的手續，但對於他是獨立的個體，一點也不妨害。兒子好比現象，父母好比本體，由父母到兒子，雖是反對，但不害其方。

兒子與父母不同，現象界也與本體界不同。兒子雖是由父母的相與而成，含有父精母血，但兒子不是其父，也不是其母；現象界的一切，雖是由本體界的指的相與而成，含有那個指的成分，含有那個指的原素；但現象界的一切，既不能是這個指，也不能是那個指。這就是因為他們當中為層次所限，各層各自獨立，不相聯屬，猶之子體脫離母體，與母不相聯屬一樣。公孫龍曾用一種巧妙的邏輯推理，證明此理，那就是他的白馬論了。他說：

又說：

「故白者，非馬也。白馬者，馬與白也。……故曰，白馬非馬也。」

又說：

「白馬者，言定所白也；定所白，非白也。馬者，無去取於色，故黃黑皆所以應，白馬者，有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者，非有去也，故曰：白馬非馬。」

就第一例說：馬是馬形的本體，白是白色的本體。他兩在本體界都是獨立的，由之父與母是獨立的一般。由此兩者之部分相與，則成白馬。白馬猶兒子也。既含有馬形的成分，又含有白色的質素；但此白馬却非馬，猶兒子非父一般。其圖解見前，可作參考。

就第二例說：白者非馬也，是說本體界的白，不是馬，二者分離獨立。現象界的白馬，是馬與白「相與」後的結晶，既有馬之形，亦有白之質，所以說馬與白也。但此結晶的白馬，非馬，其理同上例。

就第三例言：白馬既非馬，亦非白，猶如兒子既非父，亦非母一般。此白馬在現象界，只是個獨立的個體，只他自己同於他自己，我們只能說白馬是白馬，不能說白馬是馬。無去取是本體，有去取是現象，現象之所以有去取是因一切個體都是分離獨立。取一個體，而別的個體皆在所去故也。故亦曰白馬非馬。其理可用下圖表之：以上三例，便是公孫龍對於他的個體各自獨立的宇宙論的證明。

這是公孫龍的個體各自獨立的宇宙論。

(c) 認識論：公孫龍的堅白論就是認識論。他這種認識論的目的，不在說明認識的本身，只在證成他的本體界的指的獨立分離。他是由知覺與感覺上的所知的概念的分離，以作實在界的本體分離之證據的。堅白論云：

「堅白石三可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。何哉？曰：無堅得白；其舉也二？無白得堅，其舉也二。」

又曰：

「視不得其所堅，而得其所白，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅，無白也。」

又曰：

「得其白，得其堅，……一二不相盈，故離。」

又曰：

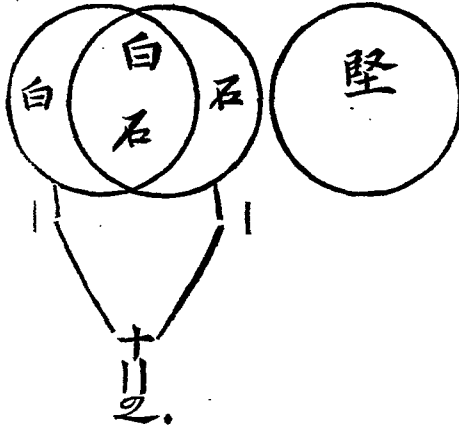
「故有知馬，有不知馬。有見馬，有不見馬。故知與不知相與離，見與不見相與離。蔽故，就謂之不離。」

楊朱的著作及其學派考

就視覺說，只能感覺到白，不能感覺到堅，這是堅藏起來了，也可說在視覺上無堅。視覺不得堅而得白，白與石，其舉也二。故就視覺說，堅白石只是白石，故只能為二，不能為三。其理如圖工：

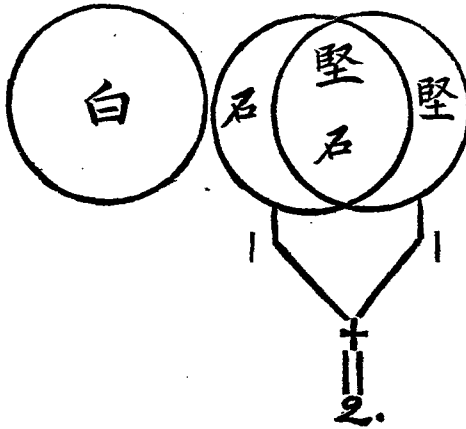
工

無堅得自其舉二



II

白無得堅其舉二



就觸覺說：只能感覺到堅，不能感覺到白，這是白藏起來了，也可說在觸覺上無白。觸覺不得白而得堅，堅與石，其舉也亦是二，故就觸覺說，堅白石只是堅石，只能為二，不能為三。其理如上圖II：

視覺既能得白石，觸覺既能得堅石，所以由視覺而知的與由觸覺而知的堅石分離。知識是由所知而來，在知識上堅與白既是分離的，可見其在所知上亦是分離的。因為如果堅白在所知上不是分離，則其知識何以會分離呢？故由知識上堅白的分離，可証所知或本體界的堅白亦必是分離，這就是知與不知相與離，見與不見相與藏。藏故，執謂之不離。因為知識上的一切，都是分離的，故可推知天下的一切都是分離，故曰「離也者天下，皆獨而正」。公孫龍的分離的多元的形上學，就由此得到了證明。

(D) 人生論：公孫龍既已用論理學認識論證成他的分離的獨立的多元的形上學，於是他就進一步，根據這種形上學，建立他的人生論。他的人生論，是什麼呢？就是一種極端的個人主義。可分原理的與實踐的兩方面說。

先就他的人生論的原理言，他的人生論的原理，簡單一句，就是「孤獨未嘗有母」。這句話是什麼意思呢？在過去的訓詁家，似乎都未能把他的真義講解出來。張湛列子注以為「未詳比喻」，莊子郭象注引李頤云

「駒生有母，言孤則無母。孤稱立，則母名去也。母嘗為駒之母，故孤駒未嘗有母也。」

訓詁背謬，殊無可觀。案「孤獨未嘗有母」一語，關鍵在「孤」之一字，孤字解錯，則全句即不可通。說文「孤無父也」；孟子云：「幼而無父曰孤」；李密陳情表云：「孤苦伶仃」。俗云：「無父曰孤，無母曰哀，故父死稱孤子，母死稱哀子，父母具死稱孤哀子」。故孤駒，是指無父之駒而言，不是指無母而言。豈是「言孤則無母」？豈是「孤稱立母名去」？又，孤字尚有「獨身子處」之義：如禮記學記，「獨學而無友，則孤陋而寡聞」；俗言「孤寂」「孤客」，等等，皆作如是解。孤字決無人當無母解者，可見李氏之謂不妥。

竊以辯者之言，唯有而說無，唯是而說非，才見其詭，才見其佞。如白馬非馬，漁大非大，都是故違常識的奇論。「孤駒未嘗有母」一事，亦是如此。孤駒只是無父而尚有母，他們故意違反事實，說他無母，說他未嘗有母；這正是辯者奇特之處，亦惟如此，則此言才有神密妙用，方有高深意境，若把孤駒訓成母死無母之駒，則尚有什麼深意可言？公孫龍提出此事當作辯論之題材，豈不是無謂之至？

須知這一句話，就是公孫龍的極端個人主義的原則。所謂孤駒，只是言「獨身子處」之駒。在「獨身子處」的

境况下，真是舉目無親，寂寞寡歡，所遇所接，無非都是一些熙往攘來，孳孳不息的求利之徒，雖至親之母，對我亦是於此，與衆人對我毫無分別，故雖有母；而未嘗有母；由此看來，「孤憤未嘗有母」，正是比喻人與人之間都是分離獨立，各自爲政。正是「離也者天下皆獨而正」的意思，也正是「不害其方者，反而對；各當其所，左右不驪」的意思。人與人之間的關係，既都是如此之淡薄，所以任何人就都應當自立自主，各安其位，拔一毛利天下不爲，悉天下奉一身不取。這就是公孫龍人論的原則。

次就他的人生論的實踐方面來說：公孫龍在這方面，是要用正名的方法去達治國平天下的「目的」的。他說「名者實謂也」。名既是「實謂」，名就應該各當其實。名當其實，即是君君，臣臣，父父，子子。即是白馬爲白馬，而不是馬；二無一即是二無一，不是二有一；羊只是羊而非牛；雞只是雞而非羊。果能如此的各安其分，名當其實，則天下自然就歸於清明。

如果不然，謂白馬是馬，則名實不副；謂鷄是馬，則名實也不副。名實不副，即是「狂舉」，即是「非正舉」。「非正舉」則君臣爭，君臣爭則亂生矣。所以說：「與馬以鷄，寧馬；舉是，謂亂名，是狂舉」。所以說：「與其碧，寧黃；碧其鷄也，其與暴乎，暴則君臣爭而兩明也」。所以說：「非正舉者，名實無當。」故曰兩朋也，兩明而道喪」。所以說：「其以當不當也，不當而亂也」。由此看來，狂舉名不正之害，一至於此。而正名一事，爲治國平天下之要務，也就可想而知了。

名正則國治，名亂則國亂。其幾於此，所以「古之明王」，要「審其名實，慎其所謂」；要「以其所正，正其所不正」；要「物其所物」，「實其所實，位其所位」；要「其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也」；要「彼當乎彼」，「此當乎此」；要「彼止於彼」，「此止於此」；要白馬止於白馬，馬止於馬，鷄止於鷄，牛止於牛，羊止於羊，二無一止於二無一，墜白離止於墜白離；要你止於你，我止於我，父止於父，子止於子，君止於君，臣止於臣；總而言之，就是要名副其實，各當其所。只要能名副其實，各當其所，則自然天下化而歸於治，「天下太平」之最高目的可達矣。這是公孫龍守白論的最高目的，也是公孫龍思想於最後歸宿。

由以上所述公孫龍的思想看來，可見其所含楊朱的思想的成分之多。他的白馬論是脫胎楊朱的，他的指物論也是脫胎楊朱的；他的堅白論是脫胎楊朱的，他的通前徹後的個人主義更是脫胎楊朱的。固然，公孫龍的思想，不是與楊朱的思想完全相同，但是不能因此就否認他是楊朱的後學。孟子的思想不同於孔子，不能因此就說孟子不是儒者；荀子的思想不同於仲尼，不能因此就說荀子乃是異端。所為同派者，不在其思想之全同，而在其基本觀念之一致；只要其基本觀念相同，其他雖有小異，亦不害其為同派。公孫龍之思想，基本觀念既是全同於楊朱，則論證方式之少異，又何害其為楊朱的後學呢？所以我們由他的思想含楊朱思想之成分之多，更可確證其為楊朱的後學。

(五)附帶的推證：上邊已把公孫龍之為楊朱後學證實。此處要附帶一證桓團蒯毋子之為楊朱後學。天下篇說「桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之心，能勝人之心，不能服人之心，辯者之囿也」。例子仲尼篇說公孫龍與韓檀等肆之。韓檀即桓團。桓團既與公孫龍同派，可見其亦是楊朱的後學。蒯毋子為公孫龍弟子，公孫龍既為楊朱後學，則蒯毋子之為楊朱後學，自在言外。可惜他們學說，都已無考，我們所知，只不過兩個名辭罷了。

本節的結論是：公孫龍確是楊朱的再傳弟子，他的思想雖不盡與楊朱相同，但仍不害其為楊朱後學。正猶孟荀思想皆不同於孔子，而得並列於儒家一般。桓團與龍同派，蒯毋子為龍弟子，故可推知二人亦是楊朱後學。

(七)楊朱的思想之影響：

本節的目的，在指出楊朱的思想對於先秦諸子的影響，也就是要把先秦諸子採取楊朱的思想的成分，一一遊離出來。

崔東壁在他的孟子事實錄中，曾提出一種大胆的主張，以為道德名法皆是楊朱的分支，皆是楊朱學的別派。他說：

「漢人之所謂道德名法即楊氏也。……何者？楊氏之說，主於自為而無所事；故言清淨，言自然，而以堯舜禹湯文武之安民撥亂為多事，為擾民。以儒者之崇堯舜也，則言黃帝以堯舜；以儒者之尊孔子也，則言老子以繼孔子；然則道家之所謂黃老者，即楊氏也。……其後寬柔之弊流為慘刻，於是乎有名家之學，而申不害主之

；有法家之說，而韓非主之；然則所謂名法者亦楊氏也。故韓非書有喻老釋老，而史記以老莊申韓同傳也；然則道德名法即楊氏之分支也。」

他這些話除只適用於公孫龍一派漢儒所認為的名家外，對於別家，不是失之過分，便是失之欠周。道家的基本觀念在無己，在無為，而楊朱之基本觀念則是己貴，則是為我，崔氏把如此不同的兩派，強放在一家，恐怕不可能吧！所以我說他的說法過分。儒家的孟子，實受有楊朱的影響，採取其思想之一部分以入說，荀子也是如此，崔氏在孟子事實錄卷下中並未提及，所以我說他欠周。

須知楊朱以後的諸子，對於楊朱的思想，只是部分的「楊棄」，不是整個的承受。所謂楊棄，即是取長去短之意。儒法及道之於楊，皆是如此。他們只是有棄有楊，有去有取，並非全盤接受，整個容納。所以我們說儒法及道，受有楊朱的影響則可，若謂其即楊氏之分支則不可。今即本此觀點，考查諸子所取於楊朱的思想究有若干。

(一) 楊朱對於孟子的影響——不動心：孟子的「不動心」乃是自楊朱得來。顧頤剛先生在他的從呂氏春秋推測老子之成書年代一文中云：

「楊朱的書今不傳，無從與孟子作比較，但即就此鱗爪觀之我深疑孟子所謂「不動心」，「善養吾浩然之氣」，「一存其心養其性」等義即是從楊朱方面得來。這是一個無法證實的假設，但孟子生當楊墨之後，親見其外內的抵牾而欲調和之，也是一件可能的事。」

顧先生認為無法證實的假設，我現在為他証實了。孟子曾云：

「孟子曰：否，我四十不動心。……曰：是不難，告子先我不動心。……曰：敢問夫子之不動心與告子之不動心，可得聞與？告子曰：不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣。「不得於心，勿求於氣」，可；「不得於言，勿求於心」，不可。」（孟子公孫丑）

孟子在這裏很明顯的把自己不動心的來源說出來了。他告訴我們說他的不動心是由修改告子的不動心而成。我們在上也已經証明告子是楊朱的弟子，又指出楊朱的大取符中有不動心的思想；那麼，孟子的不動心，豈不是很明顯的是

業

經告子的媒介而得自楊朱的嗎？現在再把孟子的不動與楊朱的不動心比較一下。孟子告子篇下云：

「孟子曰：舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲；所以動心忍性，曾益其所不能。」

大取篇云：

「聖人惡疾病，不惡危難，正體不動。」

二文雖有詳略不同，意義則完全一致。他們的不動心論既然一致，又有告子的媒介，還能說孟子的不是出自楊朱的嗎？所以我以爲顧先生的話是對了。孟子的不動心實是出自楊朱。

(二) 楊朱對於道家的影響——疑天及非賢：道家所採楊朱的思想有二：一是疑天，二是非賢。老子云

「不尚賢，使民不爭。」

「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」

「絕聖棄知，民利百倍。」

莊子天運篇云：

「余語汝，三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下癸山川之精，中墮四時之施。其知僭於履盪之尾，解規之獸，莫得安其性命之情者。而猶自以爲聖人，不可恥乎？其無恥也。」

道家這種疑天論及非賢論，也都是由楊朱得來。茲有二證。莊子則闢肅明言道堯舜於戴晉人及華子之前，譬猶一映也。戴晉人及華子都是楊朱後學，此足以證道家的疑天及非賢都是得自楊朱也；淮南子汜論訓明言楊朱反對墨子的尚賢，不言老莊反對墨子的尚賢；可見道家的疑天及非賢，只是楊朱的緒餘，並非道家自己的發明。如果此爲道家自己的發明，則淮南子是道家的著作，他何以不把這種大功勞歸之老莊呢？此其二。有此二証，故我以爲道家的疑天及非賢也都是出自楊朱。

(三) 楊朱對於荀子的影響——性論及天論：荀子受楊朱的影響，都是間接的。共有兩點：一是性論，二是天論。性論是經孟子的媒介，偷自告子；天論是由老莊的媒介盜自楊朱。荀子的性論是：

「生之所以然者謂之性。」(正名)

「性者本始材朴也；偽者，文禮隆盛也。無性則偽無所加；無偽則性不能自美。」(禮論)

「枸木必將待櫟括蒸矯然後直；鈍金必將待礱厲然後利；今人之性惡，必待師法然後正，得禮義然後治。」

(性惡)

這種性論，明明是由告子的「生之爲性」，「性猶杞柳也，義猶柶捲也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲柶捲」脫化而出。荀子既反對孟子性論，則孟子中所含告子的性論，斷無不注意之理。告子是楊朱的後學，故可說荀子的性論是由孟子的媒介，直接得自告子間接得自楊朱。

荀子的天論，是一種戡天主義，他在天論中說：

「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。諡本而節用，則天不能使之貧，…本荒而用侈，則天不能使之富；…大天而事之，孰與物高而制之，從天而頌之，孰與制天而用之。」

荀子在天論篇中曾非老子，可見荀子的戡天主義是由老子脫化而出；老子的疑天論則是脫胎於楊朱，故可證荀子的戡天主義是由老子的媒介，間接得自楊朱。

(四) 楊朱對於法家的影響——刻薄寡恩：法家對於楊朱，是棄其厚親的倫列論，而取其刻薄寡恩反兼愛論；棄其無君，而主張尊君的。史記大史公自序論六家要旨云

「法家嚴而少恩。…不別親疏遠近，不殊貴賤，一斷於法；則親親尊卑之恩絕矣。」

漢書藝文志說：

「法家者流，…至於殘害至親，傷恩薄厚。」

由此可知法家的刻薄寡恩是很有名的。韓非子六反篇云：

「今上下之接，無父子之澤，而欲以行義禁下，交必有鄰矣。且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之，此具出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後使，計之利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而况無父子之澤乎？」

又云：

「今學者之說人主也，皆去利之心，出相愛之道。是求人主之過於父母之親也，此不熟於論恩，詐而諛也。」

鄂析子云：

「天於人無厚也；君於民無厚也；父與子無厚也；兄弟無厚也，何以言之？天不能屏勃厲之氣令天折之人更生，使爲善之民必壽此于民無厚也。堯舜位爲君子而丹朱商均爲布衣，此于子無厚也。推此言之，何厚之有？」

這種論調，簡直就是楊朱的「亦不至於智不爲己之利於親也」的意思，簡直就是「以樂爲利其子而爲其子求之非利其子也」的意思，簡直就是利之中取大的意思。韓非子八說篇曾斥「楊朱雖察不可以爲官職之令」，可見他對於楊朱此等思想是熟知的，可見他這種刻薄寡思的思想是取自楊朱的。

有些人都把法家原出於道，而刻薄寡恩實背道旨，視爲不可解釋的矛盾。其實這是由不知組成法家思想的成分所致。法家晚起，集先秦思想之大成。組成他的思想的成分，不唯有儒，而且有墨，不惟有道，而且有法，不唯有墨，而且有道，不唯有道，而且有楊。楊朱一派的思想，末流所至，必然的要走到自私自利，刻薄寡思一條路上去，例如巫馬子就明目張胆的主張「擊殺彼以利我，勿殺我利彼」；又如公孫龍的思想，也甚激烈，竟說出「孤犢未嘗有母」的話來。法家既是集儒墨楊道之大成，對於楊朱這種思想那能有不影響的理？所以法家的刻薄寡思，不是採自道家，而是採自楊朱。法家既採道而又採楊，其思想正自不妨矛盾也。

(五) 楊朱對於雜家的影響——爲我貴己及全性葆真：雜家誰都知道是指呂覽及淮南而言的。呂覽受楊朱的影響

是爲我貴己，淮南受楊朱的影響是全性葆真。呂覽重己篇說

「僅至巧也。人不愛己之指，而愛己之指，有之利故也。……今吾生之爲我有，而利我亦大矣，論其貴賤，尊爲天子，不足以比焉；論其輕重，富有天下，不可以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得。」

又貴生篇：

「聖人深慮天下莫貴於生，……害於生則止……不欲利於生，則弗爲。」

又先己篇云

「凡事之本，必先治身。……昔者先聖，成其身而天下成，治其身而天下治。」

又審爲篇云

「身者所爲也；天下者，所以爲也。審所以爲，而輕重得矣。今有人於此，斷首以易冠，殺身以易衣，世必惑之。是何也？冠所以飾首也，衣所以飾身也。殺所飾，要所以飾，則不知所爲矣。」

呂覽這種思想全是取自楊朱。有他自己的話可證。不二篇云「陽生貴己」，這不明明告訴我們說他的貴生先己等主張，都是取自楊朱的嗎？所以我說爲我貴己，是楊朱對於呂覽的影響。

淮南子的根本思想共有三點：一是尊天葆真，二是賤物貴身，三是外物反情。要略篇云：

「欲一言而審，則尊天而葆真；欲再言而過，則賤物而貴身；欲參言而究，則外物而反情。」

淮南子這三種基本思想，竟有一半都是取自楊朱的。如葆真，貴身，外物等都是。這也有淮南子自己的話可證。淮南子汜論訓云之

「全性葆真，不以物累形，楊子之所立也。」

這不明明告訴我們說他的葆真貴身外物等思想都是取自楊朱的嗎？所以我說全性葆真，是楊朱對於淮南子的影響。

本節的結論是：孟子以後的諸大家，沒有一個不受楊朱的思想的影響。孟子取楊朱的不動心，道家取楊朱的非賢，荀子取楊朱的戡天，法家取楊朱的剝薄寡恩，呂覽取楊朱的爲我貴己，淮南子取楊朱的全性葆真。

(八) 結論

我在緒論中曾說過本文負有四項使命，自第二節起至第七節止，可說就都是在那裏努力的求實現這四項使命。「作事則盡其在己，成功則聽之於天」。這篇文章，在我自己雖然是竭盡心力，以求實現所負的使命，究竟能否完全達到所期的目的，連我自己也不知道。茲再把本文的主要宗旨，撮要重述一番，以作結束：

第一，本篇第一個主要宗旨在證明墨子中大取小取兩篇為楊朱的殘存著作。我在第二節中歷舉十個證據，證實這個假定。用這兩篇作材料去研究楊朱的思想，得出他的哲學體系如下：他的哲學有消極的與積極的兩方面：在消極方面，他反對墨子的尊天右鬼求同尚賢非命及兼愛；他以為天與賢皆不愛人，而兼愛只是一種自私自利的工具，否認道德行為有內在的價值，在積極方面，他提出一種為我主義及離堅白論；他證明為我是人們的本性，他提出為我的兩條原則，他確定為我的兩個方法；他更用他的尚異的論理學證成他的為我主義，使為我主義在理論上得到根深蒂固的根據。至於他的萬劫不磨的貢獻，略小言大，則有二端：一是對於上帝的懷疑；二是對於自我的發現。楊朱之所以偉大在此；楊朱之所以超過孔墨亦在此。

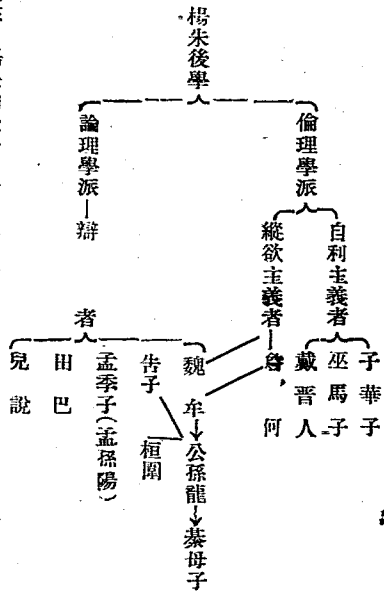
「蔽於我而不知人」及「有見於取無見於與」二語，是我在第二節中對於楊朱的批評。諺云：「河深人不過，水清難養魚」。一切生物的競爭生存，全仗恃一點欺詐與虛偽，生物界的擬態和保護色，便是這種欺詐與虛偽的表示。人們的道德行為，也正與生物界的擬態和保護色相似，是不能揭破的，一徑揭破，便有很悲慘的結果發生。楊朱的為我主義，乃是一面照妖鏡，他把人們的假面具一齊揭穿，使人們的醜態畢露，無所藏私。這種主張，深刻固然是深刻，透闢固然是透闢，清楚固然是清楚；無如深刻透闢清楚太過，太達人情，使人難堪何？哲學原是解決人生問題的，今以生人之道而至死人之理，人還信他幹嗎？楊朱哲學之早亡，或者這就是他的致命之所在吧！關尹子三極篇云：

「利害心愈明，則親不睦；賢惡心愈明，則友不交；是非心愈明，則事不成；好醜心愈明，則物不契；是以聖人渾之。」

所「謂渾」，就是裝聾做啞，就是半傻半呆，就是糊糊塗塗。楊朱之失，蓋在能明不能渾也。

以上所述，即是楊朱哲學的真面目，真貢獻，及其價值。

第二，本篇第二個主要宗旨在考出楊朱的後學都是何人，我在第三第四第五第六四節中，分別考出楊朱的後學共十二人；就是告子巫馬子孟季子子華子魏晉人田巴兒說公孫龍桓闓綦母子等。楊朱的哲學有倫理的與論理的兩方面，故他的後學也就分為倫理學的及論理學的兩派。巫馬子等屬於前者，告子公孫龍等則屬於後者。楊朱的為我主義，合有利己與縱欲兩種成分；利己為巫馬所宏放，縱欲為詹魏所引伸。茲為明白起見，表示如下：



就上表看來，楊朱的後學，論理學派似乎較倫理學派為盛。有人把名家的辯者都視作楊朱的分支，或者就是見到此點，也未敢知。

第三，本篇的第三個主要宗旨在考出楊朱的思想對於他以後學術界的影響。我的結論是：孟子以後的諸子，沒有一個不受楊朱的影響的。孟子的不動心，荀子的性惡論，道家的非賢論，法家的刻薄寡恩，呂覽的先己貴生，淮南子於保真貴身外物等等，就都是由楊朱傳來的。

第四，本篇的第四個主要宗旨，在肯定楊朱在先秦諸子中他位之重要；楊朱的貢獻既是這樣大，後學既是這樣多，影響既是這樣普，可見其在先秦是一顯學，可見孟子莊子呂覽淮南子記載的確實，可見荀子韓非子史記漢書記載的欠周。哲學家與哲學家的態度，不應相同。哲學家對於別個不同於己的哲學家，可以存消滅之的態度，而哲學家則只應有其有而無其無。楊朱學派在先秦既是顯學，荀卿韓非子想把他埋沒，猶有可原；史遷班固以史學家而探有韓的態度，生生把楊朱漏掉，實未能免記載失實之咎。我希望一般治中國哲學史的人，不要再蹈史遷班固的覆轍，否認楊朱的存在；我更希望一般治中國哲學史的人，重新肯定楊朱在先秦哲學史上之重要，而恢復他已取得的地位。

以上四點，就是本篇的簡單結論；也就是作者所完成的最小使命。

二十三，五，二十四，脫稿



#10
124936