



楊

國學小叢書

陳此生著

朱

0003534

國學
小叢書

楊

著作者 陳此生
主編者 王雲五

商務印書館發行

朱

楊朱

目錄

第一章	總論	一
第二章	楊朱的根本觀念	二七
第三章	楊朱的人生哲學	三七
第四章	楊朱的名實論	四七
第五章	楊朱的政治思想	六一
第六章	結論	六六
附錄	楊朱言行集	七四

楊朱

第一章 總論

第一節 楊朱篇是什麼時代的作品

我們所據以研究楊朱的學說，只有列子書裏的楊朱篇。但列子這本書雜湊而成，已爲學術界所公認。有人說是劉向時代的偽造品，亦有人說是東晉清談家的學說，我們且不必管他。現在我們要討論的，究竟楊朱篇是否戰國時代一種記載楊朱言行的文字，卻被後來編造列子的人胡亂拉入呢？關於這個問題，有好幾位學者，也曾討論，如胡適之先生說：

「列子這部書是最不可信的，但我看這一篇似乎還可信，其中雖有一些不可靠的話，大概是後人加入的。但這一篇的大體，似乎可靠。第一、楊朱的「爲我主義」是有旁證的，此篇說他的

爲我主義頗好。第二書中論「名實」的幾處，不是後世所討論的問題，確是戰國時的問題。第三、列子八篇之中只有這一篇專記一個人的言行，或者當時本有這樣一種記楊朱言行的書，後來被編造列子的人糊塗拉入列子裏面，湊成八篇之數，此如張儀說秦始皇的書，如今竟成了韓非子的第一篇。」（中國哲學史大綱）

胡先生承認楊朱篇爲當時記載楊朱言行的文字，可以代表戰國時楊朱的學說，這是很表同情的。但他所舉出三種理由，除了第二點我們認爲滿意外，第一、第三兩點，我覺得還是證據薄弱，很容易被駁倒，何以故？列禦寇學說，在莊子、呂氏春秋也有說過的，也是有旁證的，若據此便以爲列子這本書可靠，恐怕有點不當吧！荀子書裏也有篇叫做哀公，專記哀公的問話，難道荀子書裏只有這一篇可靠？而且列子書裏以人名篇的有黃帝、周穆王、仲尼，雖不是一篇全記一個人的言行，而仲尼篇的『孔子曰』已佔着大部分了。

梁任公先生絕對的不承認楊朱篇是戰國時代的作品，并不承認可以代表楊朱的學說。他說：「我看這篇書文章雖然優美，卻是前漢以後人的筆法，試拿來和莊子頭七篇一比，便比出

來。裏頭所講的，完全是晉代清談家的『頽廢思想』；周秦諸子，無論那一派，都帶有積極精神，像這種沒出息的虛無主義，斷斷不會有的。（評胡適中國哲學史大綱）

我以為拿些什麼『筆法』來做印證的理由，是很虛渺的；試問和莊周同時或相近的墨、孟、荀……等，有那一個和他的文筆相似？孟子、莊子、荀子，各人有各人的著述，試問怎樣分別孰為戰國時代的筆法而孰不是？莊、孟、荀既各有不同，若認孟是戰國時代的筆法，則莊、荀皆非；莊是，則孟、荀皆非；荀是，則孟、莊皆非。我們既不能定或莊、或孟、或荀為戰國筆法，則亦不能說楊朱篇必非戰國筆法。至於說楊朱篇完全是晉代清談家的『頽廢思想』，此乃近於主觀的武斷，更不足以為證據材料。

『人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。』『天下無對，制命在內。』這種理想，怎可以說沒有積極的精神？退一步說，如果以他所講的『知生之暫來，知死之暫往……』為頽廢思想，然則老子之『不為先』、『曲全』、『苟免於咎』和莊子齊物論所說：『其真一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役，而不見其成功，蒙然疲役，而不知其所歸，可不哀耶！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！人之生也，固若是芒乎！其我獨芒，而人亦

有不芒者乎！』這種思想，謂之極頹廢亦可，難道我們亦可以據此而斥老子、莊子爲替代清談家所偽造？我以爲楊朱篇確是當時一種記載楊朱言行的書，被編造列子的人強行拉入的。

甲、淮南子汜論訓說：

『兼愛，上賢，右鬼，非命，墨子之所立也，而楊朱非之。全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。』

我們看了幾句話，可以想到淮南王安的時代，總該會有一種記載楊朱言論的文字；如果不是，然的話，他們何以知道楊子非墨子的學說？細查古籍，莊子對於楊朱，只有幾次與儒墨……並舉而斥之，和兩次老聃問答的話；孟子亦只言其『爲我』、『拔一毛利天下不爲』；荀子、韓非子亦略載其言行；呂氏春秋則只有一句『陽生貴己』；總沒有楊子非墨子的話。是則淮南子之所云，決非根據以上所列各書。而別有所見而言了。但楊子非墨子的話，又僅微露於楊朱篇楊朱與禽滑釐問答一段，是則淮南子之所云，根據楊朱篇無疑。他們雖然沒有指出楊朱篇，但『全性保真，不以物累形』一語，確可以總括楊朱篇全部精神。考淮南王安之著書，約在漢初文帝年間，是則楊朱篇爲漢文帝

以前的作品，而非劉向時代所偽造，更非東晉清談家所偽造，於此亦可以確定。

乙、漢書藝文志裏，載有列子八篇，劉向的序有說：

『至於力命篇一推分命，楊子之篇，唯貴放逸；二義乖背，不似一家之言。然各有所明，亦有可觀者。孝景皇帝時，貴黃老術，此書頗行於世，及後遺落，人間未有傳者。』

觀向所言，用不着慎思明辨，亦可以決定楊朱篇是從別處胡亂拉入。姑勿論列子這本書是漢景帝時代的人編造，抑或是劉向那班人所偽，如果楊朱篇是編造列子的人一手偽作，又何至弄成『二義乖背，不似一家之言』之書？其實列子書裏頭和楊朱篇二義乖背的又何止力命？即如黃帝篇說：『養正命，娛耳目，供口鼻，焦然肌色，疢，昏然五情爽惑……黃帝乃喟然歎曰：『朕之過淫矣！養一己其患如此！……於是放萬機，舍官寢，去直侍，徹懸鐘，滅廚膳，退而閒居大庭之館，齋心服形……』這和楊朱篇的『當身之娛，非所去也』，『肆之而已，勿壅勿闕』更不似一家之言了。其餘列子書裏各篇的學說，差不多通是佈滿神祕的氣味，和楊朱篇那種堂堂皇皇的發揮爲我主義的言論一較，真是截然兩事。再看張湛的序說：

『遭永嘉之亂，與穎根同避難，南行車重，各稱力并有所載，而寇虜彌盛……先君所錄書中，有列子八篇，及至江南，僅有存者；列子唯餘楊朱、說符、目錄三卷。比亂，正興爲揚州刺史，先來過江，復在其家得四卷，尋從輔嗣、女壻、趙季子家得六卷，參校有無，始得全備。』

據張湛所言，我們應該注意者，劉向時代所發見的列子——初本列子；究竟是否一定爲漢人編造，尙是問題，但最遲亦不能在劉向以後。——至晉代永嘉之亂以後，又經大大的改組。張湛雖然說他的祖父『參校有無，始得全備』，難保當時不插入他們的意思，所以列子之被後人疑爲東晉學理，亦半因於此。但他又明說：『列子唯餘楊朱、說符、目錄三卷』是則劉向時代發見的列子之楊朱篇，至晉代改組列子的時候，仍能保存。

丙、列子書裏各篇，差不多有十分之八是東鈔西襲的，若細細將他分解，大概有十分之六見於莊子，有十分之二見於呂氏春秋、韓非子……等書；其中尤以黃帝篇鈔襲得厲害，最少有十分之九是由各書聚攏而成。但只有楊朱篇卻不如此，這篇書裏頭的話很少發見在古代書籍，只有『楊朱見梁王，言治天下如運諸掌……』這一段話發見在說苑，但說苑不過是劉向所編，成立的年代很

晚，大約他是從楊朱篇裏採出來的。於此，我們將楊朱篇與其他各篇一較，越顯楊朱篇爲一種獨立的記載，和列子原來無涉。

從甲乙合觀，楊朱篇既見於淮南王安，沿至劉向特指出而言之，再沿至張湛又特指出而言之，則楊朱篇是漢初以來一種有歷史的，有來源的書。從乙丙合觀，楊朱篇與列子各篇有種種不吻合的顯跡，不過劉向時發見的列子，強行拉入，而張湛時改組的列子仍其舊，則楊朱篇是前代一種獨立的書。

夫吾人聚訟的焦點，在乎楊朱篇是否東晉偽造耳，既證明其非是，諸問題便可以迎刃而解。何以故？東晉的偽造，清談家之學理也；漢文帝以前的作品，則可以代表楊朱的學說也。何以故？楊朱學說風盛之時，距漢文帝時約二百年，則距楊朱篇成立之時，最多亦百餘年，斷不致全無根據，而憑空杜撰也。秦始皇焚書是焚不盡的老孔墨莊
孟荀……等之書猶存是其證也

然則楊朱篇究爲什麼時代的作品？這問題卻不容易解決，因爲古書遺傳下來，可以給我們研究的材料太少，使我們無從確定。但楊朱篇曾說：

『太古之事滅矣，孰誌之哉？三皇之事，若存若亡；五帝之事，若覺若夢；三王之事，或隱或顯，億不識一。當身之事，或聞或見，萬不識一。目前之事，或存或廢，千不識一。太古至於今日，年數固不可勝紀；但伏羲以來，三十餘萬歲，賢愚好醜，成敗是非，無不消滅，但遲速之間耳！』

這一段話很有注意的價值，因為我們曉得中國歷史上的太古皇帝，愈古老的發見的年代愈後；如詩經裏只有禹，論語裏卻發見了堯、舜——這是根據可靠的書而言，尙書的堯典、皋陶謨；；都是後人偽造，經有定評，故不能引據——所以顧頡剛先生說：

「從戰國到西漢，偽史充分的創造，在堯、舜之前更加上了多少古皇帝。於是春秋初年號爲最古的禹，到這時真是近之又近了。自從秦靈公於吳陽作上時，祭黃帝，經過了方士的鼓吹，於是黃帝立在堯、舜之前了。自從許行一輩人擡出了神農，於是神農又立在黃帝之前了。自從易繫辭，擡出了庖羲氏，於是庖羲氏又立在神農之前了。自從李斯一輩人說「有天皇、地皇、秦皇、秦皇最貴」於是天皇、地皇、秦皇更立在庖羲氏之前了……自從漢代交通了苗族，把苗族的始祖傳了過來，於是盤古氏成爲開天闢地的人，更在天皇之前了」（參看讀書雜誌九，十，十一，十二，十三，

顧氏討論古史的著作。

我們再回看楊朱篇說『但伏羲以來……』可見作這篇書的時候，最古的皇帝只有伏羲，尙未有天皇、地皇、秦皇及盤古出見。如果這篇書乃漢人作的，當然會說『盤古以來』；秦人作的，當然也會說『天皇以來』。因為這個道理，我們便可以暫定楊朱篇是李斯以前的作品。

再考伏羲的名字，最始發見在易繫辭，而易繫辭卻是孔子以後的儒家把孔子的雜語湊成的，自然會加入許多儒家後輩的話。但神農之發見，始於許行，而許行則與孟軻同時；所以易繫辭之湊成，最早亦在孟軻晚年。楊朱篇既然能夠說得伏羲的名字，大概也在易繫辭成立以後。因此，我們亦可以暫定楊朱篇爲孟子稍後的作品。

雖然，楊朱篇卻又明說『三皇之事，若存若亡……』究竟這三皇是不是天皇、地皇、秦皇？亦不可不研究一下。依我看來，這三皇似是指伏羲、神農、黃帝；因為在李斯之前，已經有『三皇』的名字；即呂氏春秋連舉三皇五帝的句子也有好幾次，如衆篇說『此三皇五帝之所以大立功名也』，又如禁塞篇說『上稱三皇五帝之業，以愉其意』；考呂不韋著書，約在秦莊襄王末年，而天皇、地皇、

秦皇之出見，乃秦并六國統一天下以後，李斯輩胡謔以悅始皇者；其時呂氏死亡已久，若呂氏春秋的『三皇』不是伏羲……等，難道不韋預先知道將來會有天皇……等發生——高誘註呂氏春秋也說這三皇是指伏羲、神農、女媧。

總核上說，楊朱篇爲孟子稍後，或李斯稍前的作品，似可成立。若我的假定沒有錯誤，則楊朱篇尤足以代表楊朱的學說。蓋李斯稍前，亦即戰國末葉；距楊朱學說盛行之時，不過七八十年，未經秦火，文獻之流傳自多，楊子學說，焉有不能保存之理！若此篇爲孟子稍後的作品，則更無問題；因爲當孟軻之世，儒墨楊鼎足而三，正盛極之際，楊朱篇或即楊朱之徒之所作耳。

第二節 楊朱的年代

楊朱年代古籍固然沒有提及；關於楊氏的事跡，記載亦不多見；故我們欲確定其爲什麼時候的人，很不容易。而且古人所記，時代不特不同，離異竟至出乎情理以外者。例如莊子說：

『陽子居

陽即楊古通用如呂氏春秋作「陽生貴已」居即朱音相
同子乃普通的稱謂如鍾子期即鍾期故陽子居即楊子朱

見老聃曰：「有人於

此嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦，如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也。」（應帝

王）

『陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子；老子中道仰天而長歎曰：「始以汝爲可教，今不可也。」陽子居不答。至舍，進盥漱巾櫛，脫屣戶外，膝行而前，曰：「向者弟子欲請夫子，夫子行不閒，是以不敢；今閒矣，請問其過？」」（寓言）

據莊子這兩段話看來，楊朱似是老聃的後輩；但孔子亦嘗與老聃周旋，則楊朱最多較少於孔子而與孔子同時。然而楊朱篇則謂『楊朱見梁王』考梁之稱王，在周顯王十三年（西元前三五六年）。再考孟軻之生，在周烈王四年（西元前三七二年），故梁稱王之年，孟軻已有十六歲。是則楊朱的年代，最早亦不過是孟軻的老前輩耳。又考孔子之死，在周敬王四十一年（西元前四七九年），距孟軻之生，已有一百零七年。這麼一算起來，如果楊朱可以見着老聃，又可以見着梁之稱王，最少也活了一百六七十歲，安有是理？我們再看楊朱篇記楊朱對孟軻的話：

『田氏之相齊也，君盈則已降，君斂則已施，民皆歸之；因有齊國，子孫享之，至今不絕。』

據此，則楊朱的年代，正當田氏得齊之後，其子孫昌盛之時。考田和得齊，在周安王十六年（西元前三八七年），距梁之稱王，不過三十一年，楊朱既生存在田氏得齊之後，自有及見梁之稱王的可能，是則楊朱篇兩段所載，殊無衝突，兼可以互相證明，似較莊子爲可信。

又楊朱篇載楊朱和墨翟的大弟子禽滑釐互相辯論，則楊朱當是墨翟稍後而及見禽子的人。禽滑釐的年代，雖無從確定，然當公輸般爲楚製雲梯攻宋的時候，禽子已能跟着墨翟同往楚國，則其時禽子最少亦有十餘歲。考檀弓下稱「季康子之母死，公輸般請以機封，」公輸般既能爲人請封，當時最少也有二十歲上下。再考季康子之死，在魯襄公二十七年，其母之死，自必在前，是則公輸般之生，大概在魯哀公初年。今假定造雲梯之時，公輸般約五十歲內外，墨翟約三十歲內外（其時墨子已有弟子三百餘人，最少亦常有此），禽滑釐約十六七歲。那末，墨翟則生於周定王元年至十年之間，禽滑釐則生於周定王二十三年至二十六年之間。再考墨子之死，大概在周安王十二年至二十年之間，（這是照梁任公先生的考定，）那時的禽滑釐，大約五十餘歲。墨翟爲一好辯之士，非難異己之說，不遺餘力。夫與「兼愛」背道而馳，莫如「爲我」，但細查墨子書中，並沒有提及有關

楊朱的話，則墨翟生前，似未有『爲我』之說。當禽滑釐和楊朱問答之時，楊氏已經有門徒孟孫陽能夠幫着非難禽子，則所謂『爲我主義』當已漸盛，而爲時人所注意。在楊氏本身言，則此時朱的年紀最少亦三十內外；在墨子方面言，翟死最少亦有十二年矣。那末，當墨翟死年，楊朱大概二十七歲，較之禽滑釐約少三十歲，是則楊朱之生，大概在周威烈王十二年前後（西元前四一四年前後），從此推算下去，至梁稱王之時，楊朱最多不過六十歲；至田和得齊之時，僅二十七歲上下耳。合觀楊朱篇所記三段，年代互相聯貫，未嘗矛盾，有使我們相信的可能。且也，誠如莊子應帝王及寓言所記，學術史上固不會如是的變遷，而楊朱之說，早已爲孔子所鳴攻，墨翟所非議，又何待莊、孟而後排斥？大抵莊子的云云，不是後人所妄造，便是莊周的寓言。所以我們還是相信楊朱篇的話，擬定楊朱爲西元前四一四至三三四年間的人，較孟軻約長四十餘歲；至孟子說拒楊、墨那番話的時候，大概楊朱已經死了。

第三節 楊朱的環境和他的學說淵源

甲、戰國時候，各諸侯都互展野心，忙於擴張勢力，驅無辜百姓去打仗，以完成他們自己的功名；摧殘民命，固不用說了，社會上的生計，也因此弄到困乏不堪。試看孟子書裏說：

『今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。』

『今也，制民之產，仰不足以事父母，俯不足以蓄妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。』

『凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣，而君之倉廩實，府庫充。』

可見當時的社會情形，百姓被壓逼到怎樣田地！還有什麼人生樂趣之可言！所以當時那些哲學家、政治家，自然要發生人類的同情心，熱烈的志願，悲憫他們，救濟他們！像孔孟之流，就主張『王道』，勸當時的諸侯『民事不可緩也』，『亦有仁義而已矣』。像墨翟那一派，就提出『兼愛』，『非攻』的主義，到處勸人家利物濟羣，不要侵害殘殺。至於楊朱的主張，比之儒家，墨家尤為激烈了！他以爲那些諸侯，沒有一個有人心的，如果一味勸他們行仁政、愛民、息爭，實無異於對牛彈琴，所以他要從組織國家、社會的分子着手，取極端的個人自由主義，不受政府支配，不被野心家利用。我們試想，如果人人爲我，各人幹各人的事，對於那諸侯抱定一個『不要管他』的意思（好像甘地的不

合作主義，野心家又何從施其技倆！譬如今日的軍閥，逞威縱惡，並不是他們自己有什麼神通，不過恃着有許多兵士替他們打仗而已。如果鼓吹得那做兵士的了解「存我」的意義，那些軍閥馬上就要坍塌了！楊朱在當時之所以毅然決然提出「爲我主義」，看來似是消極的自愛，其實不啻積極的抵抗政府。——怪不得孟子說他「無君」！

乙、自從孔子提倡正名主義以後，那些儒家後學，都很講究什麼的「名器」，「禮儀」，「名分」，流弊所至，養成一個「爲名」的社會，弄到虛偽不堪。那般的權勢的人物，更巧於利用名器，把這個「名」字去獎勵羣衆，供他們驅役，以至「悠悠者趨名不已」。所以墨翟也攻擊當時的君子「譽義之名而不察其實」。但楊朱更徹底的排斥，他以為非從根本上將社會羣衆的心理大大的改造一番不可，所以他「惡夫守名而累實」之人，所以他說「去名者無憂」，大聲疾呼的倡議「實無名，名無實，名者僞而已矣」，想把一切虛名推翻，使一般野心家沒得假借，這正是楊朱的革命精神。

丙、當世事混亂的時期，人民的生命財產，都朝不保夕，故富於感覺的人最容易由悲觀的厭世主義，流而爲達觀的放任主義。如詩經裏的「蟋蟀在堂，歲聿其莫，今我不樂，日月其除」，「山有漆，

隰有栗，子有酒食，何不日鼓瑟？且以喜樂，且以永日；宛其死矣，他人入室！」「阪有桑，隰有楊，既見君子，並坐鼓簧。今者不樂，逝者其亡！」便是這一派的思想。和楊朱篇所說的「徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚累梏，何以異哉！」「且趣當生，奚遑死後！」「要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨！」實無什麼分別。這類主張，從主觀方面言，似是消極的，放任的；從客觀方面言，世事混亂，大部分未始不由於人們競尚功名所致，則此種主義亦可以勸導人們不要「矜一時之毀譽」而至犧牲羣衆。夫東周時期，尚會發生這種放任的詩人，戰國的紛擾，不啻十倍，會有楊朱這一類的言論（這並不是楊朱學說的菁華所在），殊無足怪，豈必晉代清談家而後能云！

丁、自東周以來，因為弱肉強食的結果，諸侯的專制力愈為強大；所以發生一種反動力，就是老子所主張的「無為而治」、「不尚賢」極力排斥政府的專制。及至楊朱時代，社會上既已受了老子學說的影響，又兼以混亂日甚，人民之被政府壓逼亦日甚，所以有楊朱提倡這一種極端的個人自由，是很順適的趨向。

戊、楊朱時代，墨家之說，風盛當世；彼輩主張「日夜不休，以自苦為極」簡直使世人個個都做

『還債老』尙有什麼幸福之可言！所以莊子說他『反天下之心，天下不堪，墨子雖能獨任，奈天下何！』誠以墨翟之教，決不可爲社會教育上或政治上的軌則也。楊朱的『從心而動，不違自然所好，當身之娛，非所去也……』正是力反墨家之說。然猶有不止此者，墨子主張『上同而不下比』，要人民皆跟着天子走，說『天子之所是，皆是之；天子之所非，皆非之』。無異於獎勵政府的專制，和爲我主義更成兩極端。故楊朱學說之創立，又確爲墨教的反動。

第四節 楊朱與莊周

蔡子民先生以爲楊朱卽是莊周，絕對的不承認另有楊朱其人，他持的理由是：

(甲) 古音莊與楊，周與朱俱相近，如苟卿之亦作孫卿也。

(乙) 『貴己保真，卽爲我之旨，莊周書中，隨在可指……如許由曰：『予無所用天下爲。』

連叔曰：『一人也，之德也，將旁礪萬物以爲一世也；斬乎亂，孰弊焉以天下爲事？是其塵垢粃糠，猶將陶鑄堯舜者也，孰肯以物爲事！』……正如孟子所謂拔一毛而利天下不爲者也……至列子

楊朱籍則因誤會孟子之言而附會之者；如其所言，則純然下等利己主義，不特無以風動天下，而且與儒家言之道德相反，孟子所以斥之者，豈僅曰「無君」而已！（中國倫理學史）

蔡先生推翻古史，不從古書裏搜羅材料以證明之，而只以個人的主觀臆測，實不免陷於武斷！今將其所持理由，分答如下：

（甲）荀卿之亦作孫卿，誠然矣，但據此便以爲莊卽楊，周卽朱，然則荀子亦卽孫子乎？衡諸論理學，恐不能謂之當吧！

（乙）爲我是一般人，甚至一般動物都有的，而且是不能免的觀念；試想一般人要衣食住，一般動物也要飲食，究竟爲什麼？是不是爲我的生存？所以無論那一位學者，無論他的主張如何，總不能離卻「爲我」的。如蔡先生所舉的莊子云云，固然是爲我，然而我們試看孔子說：「己欲立而立人，己欲達而達人。」是否爲我？甚至主張兼愛，與楊朱極端相反的墨翟也說：「吾不識孝子之爲親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，卽同則字下欲人之愛利其親也。然卽吾惡先從事卽得此？若我先從事愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？意我先從

事乎惡賊人之親，然後人報我以愛利吾親也……大雅之所道曰：「無言不讐，無德不報，投我以桃，報之以李。」此言愛人者必見愛也，惡人者必見惡也。」這又是否爲我？（參看楊朱的根本觀念）若以莊子之言爲「爲我」，則莊周便是楊朱，難道孔子墨子也即是楊朱？故我們謂莊楊同是道家，其持論較爲接近則可，若硬謂莊周卽楊朱則不可。蔡先生又謂楊朱篇純然下等利己主義，無以風動天下，殊不知楊朱篇所說，根據一般人都有的「爲我觀念」做出發點，其風動天下正在乎此！尤其是當戰國的離亂時代，足以風動天下！至於謂楊朱篇與儒家言道德相反，孟子當不僅斥爲「無君」，此種論證，尤爲薄弱。夫孟夫子已罵之爲禽獸矣，蔡先生猶以爲未足耶！

以上所論，足證蔡先生之說之不能成立。然則楊朱、莊周確爲二人，又有什麼證據？

甲、淮南子說：

「兼愛上賢，右鬼非命，墨子之所立也；而楊子非之。全性保真，不以物累形，楊子之所立也；而

孟子非之。」（汜論訓）

「故惠子從車百乘，以過孟諸，莊子見之，棄其餘魚。」（齊俗訓）

「故莊子曰：「小人不及大人，小知不及大知，朝菌不知朔，螻蛄不知春秋。」」（道德訓）

所謂楊子，當然是楊朱；所謂莊子，當然是莊周，若楊朱、莊周同是一人，則同是一書，說同是一人的言行，決不會稱謂離異至此吧！若謂古音相近，足以混亂爲二，則楊朱之生，最早亦約在周威烈王十二年（西元前一四四年），而淮南王安以漢文帝八年（西元前一七二年）襲爵，以漢景帝三年（西元前一五四年）死，夫楊朱之生，距淮南王安之死，約二百六十年；則楊朱的學說風盛之時，距淮南王安著書之時，約二百年耳，年代并非很遠，豈便一亂爲二而不知！

乙、呂氏春秋說：

「陽生貴己。」（不二）

「莊子曰：「以瓦擊者翔，以鈎擊者戰，以黃金擊者殆。」」（去尤）

「莊子行於山中……莊子笑曰：「周將處於材不材之間，似之而非也，也故未免乎累。若夫道德則不然，無訝無譽，一龍一蛇，與時俱化，而無宜專爲。一上一下，以木爲量，而浮遊乎萬物之祖，

物物而不物於物，則胡可得而累？」（必已）

呂不韋爲戰國末葉的人，距楊朱、莊周的年代都很近，若同在一書，同說一人的學說，而稱謂離異，更無其理。難道古音之變，數十年至百年間，便足以訛一人而爲二人？

丙、莊子說：

「駢於辯者，累瓦結繩，竄句遊心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言，非乎！而楊墨是已。」

（駢拇）

「削曾史之行，鉗楊墨之口……而天下之德始玄同矣……彼曾史、楊墨……皆外立其德，而以燔亂天下者也。」（胠篋）

「莊子曰：儒墨、楊、秉、四，與夫子爲五，果孰是耶？」（徐無鬼）

與儒、墨……等對舉的楊，當是楊朱，已無懷疑的餘地。莊、楊同是一人，則莊子書中，忽而稱莊，忽而稱楊，這話從那裏說起！而且照莊子文義看來，儒、墨、楊……等皆在排斥之列，莊老先生很不以爲然的，又豈有自己不以自己的學說爲然之理！又如應帝王篇載：「陽子居（即楊朱，說在前。）見老

聘曰……『寓言篇載：『陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊……』兩段所稱之陽子居，同是一人，已無異議；再看列子黃帝篇『楊朱南之沛……』一段，則陽子居即楊朱，亦成鐵案。莊子書中，屢稱楊子的言行，而其自道，又無數的『莊子曰』、『莊周』，是則楊朱自楊朱，莊周自莊周，畫分為二，顯以鴻溝；我們想合而為一，總覺礙於『邏輯』的情面。蔡先生對於此事，謂『予別有詳考』，但我遍搜至今，還沒有見蔡先生詳考的文章；所以此地所論，只限於中國倫理學史中所舉的理由。

第五節 楊朱與老子

老子謂『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。』所以要『去奢，去泰，少私寡欲。』楊朱則謂『人之生也，爲美厚爾，爲聲色爾。』而以要恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲聞，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。』據此看來，兩家的學說，可謂絕對的相反，更何得同列於道家者流？其實不然，老子要壓抑人之情欲以完成其內生活，楊朱要順着人生情欲以達到『治內』；換句話說，老子在擺脫物質生活，去尋精神生活；楊朱則利用物質生活，以完成精神生活。所取

的手段各有不同，而其目的則一。所謂「殊途同歸」便是這個道理。學術界此種景象，隨時隨地皆有發見，並不限於老子之與楊朱。即如古代希臘之斯多噶 (Stoics) 學派，和伊壁鳩魯 (Epicurus) 學派，其實行上之具體化，雖完全出於反對的行爲；而按其內容，理想相同，目的也相同。斯多噶學派主張嚴肅的禁欲主義，正和老子相似。伊壁鳩魯學派主張放任縱欲，極人生之快樂，恰又與楊朱一樣。斯多噶學派以爲世間之善惡苦樂，完全等於泡影幻夢，所以要斷絕世間一切的欲求，以實見他的理想。伊壁鳩魯學派則以爲世界之所謂善，不外快樂，世界之所謂惡，不外痛苦；所以要盡有限的快樂，得有限的幸福，以達真正的解脫。這兩種傾向，其前提則在於同一解脫境地，其目的亦在於同一安慰境地，而其實見的方法，則完全離異。好像同作一數題，一則以算術，一則以代數，所用的算式雖不同，而所得之結果沒有不同也；楊朱之與老子，亦如是而已。希臘快樂派的學說，由德謨頡利圖 (Democritors) 始開其先聲，至於以學說鳴於時者，則始於蘇格拉底的門弟子亞列斯的保 (Aristippus)。亞列斯的保注重其師認快樂爲願者的俗見之說，而論人間終局之目的，爲快樂之探求，於是引起施勒尼 (Cyranaics) 學派。到後來伊壁鳩魯出，極力提倡此種學說，並且將亞列斯的保

的學說大加修改，因為亞列斯的保重瞬息的快樂，其說頗近於恣欲；伊壁鳩魯則并社交的快樂，知力的快樂，亦包含在快樂之內，所以他的學說較為高尚，近世的快樂說也是根據伊氏之說作基礎。考伊壁鳩魯的學說有道：『吾人之靈魂為火氣，易動之原子也；一至死亡，其原子支離滅裂，四散以去，死後之生活，全為渺茫，所謂死後地獄之恐怖心，可不必有。』（見日本大住嘯風所著的近代文明談話。）這和楊朱的『生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？』見解甚為逼近。又考伊壁鳩魯的年代為西元前三四一至二七〇年，而楊朱的年代約在四一四至三三四年之間，相差亦不過數十年而已。

第六節 楊朱學說在當時的價值和批評

甲、孟子說：

『楊朱、墨翟之言盈天下；天下之言，不歸楊，則歸墨。』

『逃墨，必歸於楊；逃楊，必歸於儒。』

我們看了這幾句說話，便可以知道楊朱學說在當時的價值，可以和儒家、墨家三分天下。再看孟子拒楊墨那番言語，拿『洪水猛獸』來做比例，尤可以想像得出當時他的學說風盛的勢子。

乙、莊子說：

『儒墨、楊秉、四與、夫子爲五，果孰是耶？』（徐無鬼）

『惠子曰：「今夫儒墨、楊秉，且方與我以辯，相拂以辭，相鎮以聲，而未始吾非也，則奚若矣？」』

（徐無鬼）

『駢於辯者，累瓦結繩，竄句遊心於堅白異同之間，而敵跬譽無用之言，非乎！而楊墨是已。』

（駢拇）

『削曾、史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。』（胠篋）

『且夫失性有五……皆生之害也；而楊墨乃始離跂自以爲得，非吾所謂得也。』（天地）

據以上的話，可見楊朱是一個雄於辯的人，和墨翟、公孫龍、惠施等皆風動於戰國之世。

丙、韓非子說：

『楊朱墨翟，天下之所察也；干世亂而卒不決，雖察而不可以爲官職之令。』（八說）

察就是苛細的意思；我們於此更可想見楊朱、墨翟同是很精密的論理學者，怪不得後世多稱『楊墨之辯。』但墨子尚有墨辯流存，其說頗爲詳盡；而楊朱則僅有散見古籍的、很少的言論，未能給我們充分的領略，爲可惜耳！

至於先秦諸子之對於楊朱學說的批評，絕沒有精彩確當的。例如孟子說：

『楊氏爲我，是無君也；……無父無君，是禽獸也。』

楊朱之爲我主義，卽不異反抗政府，前文經已詳論；故謂其『無君』，猶可說也。若謂無君便是禽獸，這是孟軻的『邏輯』，我們實不敢贊同。其他若莊子專攻擊楊氏的辯論，說是『無用之言』；韓非則說『不可以爲官職之令』，這種話完全不是從學說的內容去批評其是非利弊，而只以排斥異己爲事，也沒有什麼價值的。

第二章 楊朱的根本觀念

古籍之中，吾人雖不能尋出某一種文書爲楊朱的著述；但知道楊朱名字的人，則無不知道楊朱的鮮明主張，叫做『爲我』，因爲孟子書裏曾經兩次說過：

「楊氏爲我，是無君也。」

「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。」

因此，我們可知楊朱哲學上的根本觀念，就是『爲我』。而楊朱在戰國時之所以能夠『言盈天下』和儒家、墨家鼎足而三，亦正爲着他能夠高張『爲我主義』的旗幟。然則楊氏究竟有什麼根據要主張爲我？他說：

「人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽以禦寒暑，必將資物以爲養性，任智而不恃力。故智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤。」

人之所以能立足世上，完全由於具有『存我』的觀念。何以故？因爲有這個『存我』的觀念，

纔肯犧牲無限的精神、時間、和環境奮鬥；纔肯努力向上，補充自己的知識，完成自己的人格，鍛鍊自己的身體，以免卻落後的恥辱。楊朱深信存我觀念是人生自然而有的，而且是必不可無的，所以就用這個觀念作他的『爲我主義』的出發點。但是『爲我』兩個字，很容易惹起一般無知識的人誤會；從這一方面看來，固然可以盡量發揮各人的個性，養成人類自愛、自重、自立的美德，又可以使世界向着進化的途徑走去。但從別一方面看來，那些自私自利、損人益己的行爲，又何嘗不可假冒『爲我』的牌子！如果只是教人自私自利，不特沒有使我們研究的價值，亦且不能成爲一種學說！楊朱深怕人家誤會他的學說是教人自私自利，或是那些無知識的人借『爲我主義』的牌子去做損人益己的護身符；所以剛剛說了『智之所貴，存我爲貴』馬上接着說『力之所賤，侵物爲賤』總而言之，只要人人自己努力，不要倚賴別人，也不要別人倚賴自己，這是楊朱的根本主張。

那些主張『爲羣』的，固然也有一部分的道理；說來似乎與『爲我』立於反對的地位，而比較的冠冕好聽一點；其實不然。人類一講到『爲羣』二字，卽已含有『爲我』的觀念；一做到利人的事，也卽是利己的意思；何以見得例如一個人愛家族、愛社會、愛國，這是普通所公認爲正當的行

爲；但爲什麼要愛家族、愛社會、愛國？答案自然是因爲大家同類。但爲什麼同類便要愛？豈不是因爲同類能夠保存，然後可使自己的生存格外穩固嗎？是則愛家族、愛社會、愛國，亦爲着自己的生存穩固耳，還不是『爲我』？又如一個人的行爲，要循着道德的軌道；這也是普通都以爲然的。然而爲什麼行爲要循道德的軌道？亦不外求自己良心上的安樂耳。既然是求良心上的安樂，更非『爲我』而何？夫爲學問而學問，爲道德而道德，此解答人生何以要學問、道德最漂亮之語也；然試追問爲誰之學問而學問？爲誰之道德而道德？則亦不能不逼出一『我』字。推之人生一切所謂合理的、善的行爲，何嘗不是這個道理！

由是言之，『爲我』乃人類行爲的總主動，無論他主張精神生活也好，物質生活也好，談兼愛也好，說仁義也好，探本求真，還是一個『爲我』。夫某一種學說，不過代表某一個人的理想意志，其不能逃『爲我』之外，理有固然。且也，一個人之所以要創立學說，或反抗別派，或欲自己的理想得以實現，總不外爲着我的見解如是而已！是則學說創立的基本，已築在『爲我』之上；無怪乎古往今來的哲學家，其學說不論是中庸的、極端的，舍『爲我』外，卽無所根據。吾爲此言，非求警人也許。

有人以吾言爲狂謬，爲武斷；然無益之辯，我們滋不欲爲，但細按諸家之說，便可以了然矣。

甲、儒家 孔子的人生哲學，總括起來只是一個「仁」字，所以說「仁者人也。」意謂盡人道便是「仁」也。然而「仁」究竟是什麼？孔子說：

「夫仁者，己欲立，而立人；己欲達，而達人；能近取譬，可謂仁之方也已。」

據其言，豈非以立人、達人，卽是立我、達我？所謂己欲立，己欲達，爲我的意義，既明且顯，只未有提出「爲我」二字而已。又子貢問有一言可以終身行得的嗎？孔子說：

「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

自己之所不欲人之加諸我者，勿加諸人；是則所以「勿施於人」爲着「己所不欲」，仍以「我」爲前提也。何以己所不欲，則勿施於人，亦不外爲着自己良心上精神上的安樂而已。這又何嘗不是「爲我」！楊朱爲我主義的根本主張，是貴存我，賤侵物；人人既有存我的觀念，自然不欲別人破壞自己的安存；人人既不欲別人破壞自己的安存，自然不應該侵物；這和「己所不欲，勿施於人」的道理一樣。爲我主義是尊重個人意志，擡高個人人格的。孟軻說：

『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。』（滕文公）

所以不能淫，不能移，不能屈，亦不外爲着保存我的意志，保存我的人格而已。孟氏又說：

『君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安。居之安，則資之深。資之深，則取之左右逢其源。故君子欲其自得之也。』（離婁）

一個人之所以從善去惡，努力向上，總不外欲其自得；所以欲其自得，又不外使自己居之安，資之深，取之左右逢其源；這還不是『爲我』。孟氏又說：

『自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有爲也。』（離婁）
不要自暴，不要自棄，這正是爲我的積極精神。荀子說：

『若夫意志修，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；……君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也。』（天論）

一切善行，只是在乎自己努力，絕對的不倚賴外界，這是何等尊重個人！然而我爲什麼要意志

修德行厚，知慮明……呢？不外爲着「存我」的觀念而已。因爲有存我的觀念，所以不得不自己努力，因爲努力，所以纔有日進，因此，爲我主義是使世界向着進化大路走的！荀子又說：

「見善，修然必以自存也；見不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，菑然必以自惡也。」（修身）

何以自存、自好？爲着我之欲善而已；何以自省、自惡？亦爲着我之厭不善而已。此外儒家的言論，如大學的「敬身爲大」，又如中庸的「君子素其位而行，不願乎其外」和「君子無入而不自得」，都是看重個人的地位，很足以顯明「爲我」觀念的。

乙、墨家 墨翟學說之根本觀念是「兼愛」，表面看來，似與「爲我」立於絕對的相反地位；而且楊朱只認個人的自由發展，墨子則只承認社會團體，不承認有個人，是則兩人之說，更若南轅北轍，然究其實際，殊有不然；墨子之高談「兼愛」，雖陳義偉大，也不能離卻「爲我」觀念。我們試根究他爲什麼要行「兼愛」？墨子說：

「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，則得禍。」（天志上）

「我爲天之所欲，天亦爲我所欲。然有不爲天之所欲而爲天之所不欲，則天亦且不爲人之所欲而爲人之所不欲矣。人之所不欲者何也？曰：疾病禍祟是也。」（天志中）

所以要兼相愛，交相利者，因爲「得賞」；所以不肯別相惡，交相賊者，因爲會「得禍」。這完全是「爲我」而立論。又法儀篇說：「天必欲人之相愛相利，」可見所謂「天之所欲」即是「兼愛」。我之所以爲「兼愛」不外希望「天亦爲我所欲」而已。我之所欲者何？自然是優美的、良善的。然則我之不可不爲天之所欲（兼愛）者，亦懼天將以我之所不欲（疾病禍祟）加諸我身而已。這又何嘗不是本於「爲我」的觀念？我們又再研究墨子之所以信仰兼愛主義的理論，也不過以人類的利己心作前提，他說：

「吾不識孝子之爲親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，即則欲人之愛利其親也。然即則吾惡先從事，即乃得此？若我先從事愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？意我先從事乎惡賊人之親，然後人報我以愛利吾親也……大雅之所道曰：『無言不讎，無德不報。投我以桃，報之以李。』此言愛人者必見愛也，惡人者必見惡也。」（兼愛下）

我以所以從事愛利人之親，亦欲人愛利吾親而已。我之所愛人，亦欲我之見愛於人而已。這種論調，和孔子所謂『已欲立而立人，已欲達而達人』實在沒有什麼分別。一個說『仁』，一個言『利』，統立在『爲我』觀念之內也。

丙、道家 老子學說是主張放任的、自然的，已經是製造楊朱學說的元素；如反對政府干涉，謂『法令滋彰，盜賊多有』，不外爭個人的自由耳。又如勸人『知足』、『不爭』、『不爲先』、『曲全』，『苟免於咎』，皆爲個人求存的法子，又何嘗不根於『爲我』的觀念？又要『甘其食，美其服，安其居……』，非爲我而何？莊子說：

『古之真人……儻然而往，儻然而來……不以心捐道，不以人助天……行名失己，非士也。亡身不真，非役人也。』（大宗師）

莊周這種『自適其適』、『不肯以物爲事』的主張，正是極端的『爲我』。又說：

『吾所謂臧者，非仁義之謂也，臧於其德而已矣。吾所謂臧者，非仁義之謂也，任其性命之情而已矣。吾所謂聰者，非謂其聞彼也，自聞而已矣。吾所謂明者，非謂見彼也，自見而已矣。夫不自見

而見彼，不自得而得彼者，是得人之得，而不自得其得；適人之適，而不自適其適者也。夫適人之適，而不自適其適，雖盜跖伯夷，是同爲淫僻者也。」（駢拇）

要自聞，自見，自得其得，自適其適，亦是極端的爲我論耳。

以上所舉，完全是東方思想家的說話，或者還可以說是「一隅之見」；我們試再看那所謂西洋文化罷：伊壁鳩魯的「善卽快樂，惡卽痛苦」，斯密特（Karpner Schmidt）的「我的就是善的，「我」就是我的善物。」和「於我是正的便是正；我以外沒有什麼正的。」尼采的「沒有法律，沒有秩序」固然不用說了。康德的「你的行爲，必須經你的意志而成爲自然之一普遍律」，叔本華的「世界是我的表現」也用不着說明了。至於持「博愛主義」的托爾斯泰，持「互助主義」的克魯泡特金（Kropotkin），立說似乎和「爲我」極端相反，但我們試根究他們爲什麼要主張「博愛」「互助」呢？自然是托氏自己見得「博愛」的道理好，克氏自己見得「互助」的道理好，所以纔勸人家這樣做呀！大凡一個人提一個主張，決沒有不想我的主張實現之理。所以托氏之所以主張「博愛」爲着我以博愛爲然也。克氏之所以主張「互助」亦爲着我以互助爲然耳。托

氏之所以提出『博愛』不外想實現我的主張；克氏之所以提出『互助』亦不外想實現我的主張。可見無論什麼主義，一提了出來，便脫不了『爲我』。推而論之，孫中山之要行『三民主義』爲着他自己以爲三民主義纔可以挽救中國，解決世界問題也。列甯之要行『共產主義』亦爲着他自己以爲共產主義纔可以解決世界問題也。

因此，我們可以得一結論：

『爲我』是人的行爲的總主動，所以無論何種學說——或主張，或主義——只有一個根本觀念——或目的——『爲我』。儒家的仁義，墨家的兼愛，道家的無爲……托爾斯泰的博愛，克魯泡特金的互助……只算得一種方法（或手段）運用的方法雖各有不同，而其『爲我』之目的則一樣。（這也并不是楊朱比各位哲人見識較高，不過他老實一點，將人類的真性面目揭穿罷了。）

第三章 楊朱的人生哲學

吾嘗謂『爲我』爲人類行爲的總主動，故前章講楊朱的根本觀念，有許多已侵入人生哲學的範圍。楊子既以『爲我』爲其哲學上的根本觀念，則其對於人生問題之解決，仍以『爲我』爲依歸，自無待言。如今且看他的人生觀：

『百年壽之大齊，得百年者，千無一焉。設有一者，孩提以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾、哀苦、亡失、憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，適然自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞，乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾，競一時之虛譽，規死後之餘榮，偶偶爾，慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚累梏，何以異哉？』

楊朱對於人生的觀感，着意在時間上：他以爲個人所得之時間，餘卻所免不了的消磨（孩提，昏老，夜眠等）外，最爲短促，正如莊子所謂『其生之時，不若其未生之時。』如果終日營營，競一時

之虛譽，做那榮名的走狗，如莊子所謂「終身役役，而不見其成功；茶然疲役，而不知其所歸；可不哀耶！」實際上固然沒有什麼價值，人生的意味一點也沒有了！所以他勸人莫被「刑賞之所禁勸，名法之所進退」，總要自己替自己及時打算，舒舒服服的過日子。楊氏又說：

「萬物所異者生也，所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。：十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後！」

一般人的思想，多着意在功名上頭，想做聖賢，想做豪傑，弄得世事紛紜，半因於此；所以楊朱提出這個「齊死論」，見得生前無論如何的大功大名，結果還是一堆腐骨，實際上享用不到什麼利益。這種論調，是恨極那些想作聖賢豪傑而至擾亂世界的人，欲打破人們崇拜功名的癡夢耳。然楊氏既力排人生之競虛譽，他的主張又怎樣？他說：

「太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好；當身之娛，非所去也，故不爲名所觀。任性而遊，不逆萬物所好；死後之名，非所取也，故不爲刑所及。名譽先後，年命多少，非所

量也。」

「不違自然所好」六個大字，是楊朱的人生哲學的主腦。那班想做聖賢豪傑的人，跡其所爲，無一而非違背自然所好，如樂生惡死，自然所好也；他們偏要博勇敢之名，將性命犧牲，犧牲個人，猶不要緊；他們更誘動千萬無知的人陪他犧牲，甚至有自己并不犧牲，要千萬人代他犧牲，那更罪惡滔天！又如飲食男女，亦自然所好也；他們偏要高尙之名，故作矯情的醜態，強行壓抑，而不知愈壓抑其爲害愈烈！所以楊朱之不違自然所好，其意仍不外排擊虛名，非止限於個人的自由也。至於他所謂「從心而動，任性而遊」，卽是「不違自然所好」的註解，總不外絕對自由，毫無拘束之意耳。然則如何而後可以「從心而動，任心而遊」？楊朱說：

「生民之不得休息，爲四事故：一爲壽，二爲名，三爲位，四爲貨。有此四者，畏鬼，畏威，畏刑，此之謂遁人也。可殺可活，制命在外。不逆命，何羨壽？不矜貴，何羨名？不要勢，何羨位？不貪富，何羨貨？此之謂順民也。天下無對，制令在內。」

所謂「制命在外」，卽是爲外物主宰，自己沒有自由權也。如崇拜功名之人，則人家便可以將

功名來指揮他，要他怎樣就怎樣，故謂「可殺可活。」人生如果不貪戀富貴壽勢，自己固然不被外物所主動，而他人亦無所憑藉以指揮我，是則節制我，命令我，只有一己（所謂制命在內），又安得而不能「從心而動，任心而遊？」楊朱之所謂「自然所好」，又是什麼？他說：

「肆之而已，勿壅勿闕……恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之闕聰。目之所欲視者美色，而不得視，謂之闕明。鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之闕顛。口之所欲道者是非，而不得言，謂之闕智。體之所欲安者美厚，而不得從，謂之闕適。意之所欲爲者放逸，而不得行，謂之闕往。凡此諸闕，廢虐之主。去廢虐之主，熙熙然以俟死，一日一月，一年十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年、千年、萬年，非吾所謂養也。」

養生，已是人類的自然所好；而楊氏更於養生論中，要順着人體各器的生理自然；古人之談「自然」者，似乎沒有逾於此。然而楊朱學說固是道家的流派，道家的始祖老子固亦承認「自然」爲絕對的美，絕對的善；但老子之談自然也，則主張「見素抱朴，少私寡欲」，「常使民無知無欲」

所以說『罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。』又說：『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人發狂，難得之貨，令人行妨。』楊朱之談自然也，則主張『恣耳之所欲聽，恣目之所欲視……』夫崇拜『自然』則一，其言論一則如彼，一則如此，兩成極端，果孰是耶？以我的見解，吾人不談『自然』則已，苟以『自然』立論，則不能不承認楊朱的主張爲真正的澈底的『自然』。至於老子之云云，他雖然大呼疾呼曰：『功成事遂，百姓皆謂我自然。』而我們不獨不承認他是自然，還要說他反『自然』。何以故？因爲耳之欲聽，目之欲視，口之欲味，是人類之自然而然；所謂『食色性也』，又所謂『飲食男女，人之大欲存焉』，荀子也說過的：『人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬。』而老子必使人之『無欲』，更何從得自然的理論？善乎梁任公氏批評老子學說之言曰：『夫自然界之有五色聲味，自然界之自然狀態也；人類之有耳目舌，又人類之自然狀態也。今謂色聲味戕賊耳目舌，豈非自然戕賊自然耶？欲使彼自然之勿戕賊此自然，其術乃在『不見可欲，使民心不亂』，殊不知能見可欲者乃自然之自然；能見而使之不見，孰自然，孰不自然耶？』（先秦政治思想史）

由上看來，楊朱不幾成爲窮奢極侈，殊無厭足之人？是又不然。吾人應牢記楊氏的根本主張是「貴存我，賤侵物」，此卽「人人自由，以不侵犯別人的自由爲限」之理，無形之中有一限度，決非獎勵人們狂蕩妄爲者也。而且他又以不貪壽、名、位、貨四事爲順民，然後可以「制命在內」；既不爲壽、名、位、貨四事所拘束，更何從而得窮奢極侈？可知楊朱之所謂恣欲，亦不外順着生理的自然，以歸到「制命在內」，「從心而動，任性而遊」之本旨而已。所以他說：

「原憲竄於魯，子貢殖於衛，原憲之竄損生，子貢之殖累身。然則竄亦不可，殖亦不可，其可焉在？曰，可在樂生，可在逸身，故善樂生者不竄，善逸身者不殖。」

楊朱以爲人類的物質生活，過於苦，則損生；過於豐，則累身。要不太豐，不太苦的平均享用，然後可以樂生，可以逸身。何以故？人生若必求豐厚，勢必終日營營，爲求豐厚所役，仍不能「制命在內」。若必簞食，陋巷，則是違反生理的自然，無異於自加戕賊也。楊氏此論，很近於孔子的均安主義；董仲舒曰：「大富則驕，大貧則憂，憂則爲盜，驕則爲暴，此衆人之情也。」此亦不主張過豐過毅的言論；不過儒家立說，在政治哲學方面；而楊朱立說，則在人生哲學方面；欲使個人身心，得到絕對的自由，不

要陷於世俗『貧人憂生，富人憂死』的境地。

楊朱既主張極端的自然主義，所以趨於真實方面；把一切的禮義名教，都看作虛偽的裝飾，矯情的舉動，他說：

『伯夷非亡欲，矜清之郵，以放餓死。展季非亡情，矜貞之郵，以放寡宗。清貞之誤善之若此。』
情欲是人類自然而有的，伯夷、展季，同是人類，決沒有亡情欲的道理。餓死、寡宗，是人類自然而厭惡的，而伯夷偏要餓死，展季偏要寡宗。夫餓死、寡宗，亡情欲也；亡情欲，非人類也；伯夷、展季，實際上既爲人類，而行爲則似亡情欲，非虛偽矯情而何？然伯夷、展季之所以背乎人類的自然而行事，不外崇拜清貞之名而已；怪不得楊氏極力反對此種虛偽矯情的禮義名教，而斥之爲『誤善』、『非誠理所取』也。總而言之，世俗之所謂道德而反乎自然的情理者，楊朱則以爲極不道德。他託爲段干生的話，批評端木叔說：

『木叔達人也，德過其祖矣。其所行也，其所爲也，衆意所驚，而誠理所取。衛之君子，多以禮教自持，固未足以得此人之心也。』（楊朱篇）

觀此，楊朱之迷於「從心而動，任性而遊」和鄙視「禮教」的態度，可謂明決。我們拿他這段評語來批評楊朱學說，也很適當；爲我主義本來是很有價值，很可以牢固的成立，在戰國時代提出這個主張，確是「衆意所驚」；我們細細研究起來，覺得亦是「誠理所取」；但繼孟軻而攻擊他的人，不知多少，這豈非以禮教自持的君子太多，未足以得此人之心！楊朱崇拜自然，更有進一步的論調，我們試看他說：

『孟孫陽問楊子曰：「有人於此，貴生愛身，以斬不死，可乎？」曰：「理無不死。」』以斬久生可乎？」曰：「理無久生，生非貴之所能存，身非愛之所能厚，且久生奚爲五情好惡，古猶今也；四體安危，古猶今也；世事苦樂，古猶今也；變易治亂，古猶今也。既聞之矣，既見之矣，既更之矣，百年猶厭其多，況久生之苦也乎！」孟孫陽曰：「若然，速亡愈於久生，則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。」楊子曰：「不然。既生則廢而任之，究其所欲以俟於死，將死則廢而任之，究其所之，以放於盡，無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎！」』

不必強其久生不死，也不必強其速亡，只由着他自然而生，自然而滅，這真是「不違自然所好」

的精義，吾人於此，重有感焉！夫道家的創立者老子，其學說本質含有個人的趨向，珍貴身生，固無可諱的；主張爲我的楊朱，尤其如此，呂氏春秋所謂貴己也。不料後來那般望星氣，求仙藥的方士，卽利用此點，說些什麼「長生不老」的鬼話，愚惑無知，而自附於道家之後；甚至誦死人經的男巫，弄茅山法術的道士，亦榜其門曰道教真傳；是非混亂，遂使世人多以爲道家就是那種神祕的迷信的鄙夫，道家真是大大的倒霉了！老子、楊朱既崇拜自然，生固人之自然，死亦人之自然，必欲強求長生，固屬不懂情理的蠢物，理論上亦反乎自然者也。今楊氏一則曰，「理無不死」，再則曰，「理無久生」，其非迷惑的思想，不合情理的廢話，固已顯然，但不知謂可以「長生不老」的方士，究何顏而自附於道家者流耳。楊氏又說：

「既死豈在我哉？焚之亦可，沉之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，衰衣繡裳而納諸石椁亦可，唯所遇焉。」

不但生前放任自然，死後亦放任自然。莊子說得好：「古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距，儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之，是之謂不以心

了。捐道，不以人助天，是之謂真人。」楊朱這種隨遇而安，安時而處順的態度，也可以算得一個「真人」了。

第四章 楊朱的名實論

自春秋以至戰國，『名』、『實』二字，爲各派學者所討論的重要問題；所以有老子之無名說，有孔子之正名論，有墨翟、公孫龍之論名實，有荀子之正名篇，更有尹文名形之談。如今我們要講楊朱的名實論，須先知道楊朱以前各位學者對於名實的觀念怎樣，纔可以明白何以發生楊朱這一派的名實論。且先看老子說罷：

『自古及今，其名不去，以閱衆甫，何以知衆甫之然哉？以此。』

衆甫，即是萬物。萬物的實體，雖然有生有滅，但是萬物的類名，卻能永久存在；樹有枯時，而『樹』的名長在；冰有消時，而『冰』的名長存。所以說『自古及今，其名不去，以閱衆甫。』我們之能够知萬物之然，完全靠着名的作用，如說『水』，就可以知道是什麼東西；說『馬』，也就曉得是怎樣的獸。所以說『吾何以知衆甫之然哉？』以此。『然而老子雖承認名的功用很大，卻不肯主張有『名』。何以故？因爲老子以爲宇宙間各體，先經過了『無』，然後達到『有』。故說『天地萬物生於有，有』

生於無。』老子又主張絕聖棄智，使人類無知無欲，復回到那結繩而用，老死不相往來的境地；所以老子看得這個『無』格外重要，不管什麼，都以『無』爲絕對的善、絕對的美。如『三十六幅共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用。鑿戶以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。』又如『無爲而無不爲，』又如『我無爲而民自化，……我無事而民自富，我無欲而民自朴。』萬物之名，都是從人類發生了智識而後有的；質而言之，『名』是由『無』而至『有』的。以主張復歸『太初』的老子，自然覺得這個『名』也應該復歸於『無』了。所以他說：

『道可道，非常常通尙上也道。名可名，非常名。無名，天地之始。有名，萬物之母。故常『無』欲以觀其妙；常『有』欲以觀其徼。』

因爲無名是天地之始，所以可名之名，不算得上名。然則有名怎樣的不好？他說：

『民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知之。知之所以不治。』

名是知識的重要工具，有了名，知識就漸次發達；知識發達，則欲望越膨脹；種種罪惡，都跟着發生，所以不治。然則救之之法又怎樣？他說：

「道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之朴。無名之朴，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。」

老子認定萬惡之源，都起於欲作，而欲作由於有知，有知又起於有名，所以從根本上着想，尋一個根本解決的方法，這個方法就是「鎮之以無名之朴。」要而論之，他以爲現有的文明文化，不管美惡好醜，智愚賢不肖……都要把他連根拔卻，復返於繩繩不可名的混沌境界，「使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使民復結繩而用之。」這就是老子主張無名的用意。稍後於老子的孔子，他對於名的觀念，和孔子的無名主義，恰恰相反，他不但主張有名，還要把所有的「名」正定。論語記着：

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

孔子正名主義的根本觀念，只是『君子於其言，無所苟而已矣。』因為『名』是組織成言的個體，『名』一有所苟，則『言』亦不免有所苟；『名不正則言不順』，欲『言』之無所苟，當使『名』之無所苟，所以要『名之必可言也，言之必可行也。』怎樣是『無所苟』？論語有一節很能達出這一個意義：

『齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君臣臣，父父子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸！」』

君要盡君之道，才可以叫做『君』；臣要盡臣之道，才可以叫做『臣』；父要盡父之道，才可以叫做『父』；子要盡子之道，才可以叫做『子』。這便是『無所苟而已矣。』如果不君之君也名之曰君，不臣之臣也名之曰臣，不父之父也名之曰父，不子之子也名之曰子，就是名不正了。要而論之，孔子要把這個『名』都按其原義以還他的本來面目，斷不肯糊裏糊塗的隨便說說；正如尹文子所謂『善名命善，惡名命惡。故善有善名，惡有惡名……使善惡盡然有分，雖未能盡物之實，猶不患其差也。』又如董仲舒春秋繁露深察名號篇所謂『名者，大理之首章也，錄其首章之意，以窺其中

之事，則是非可知，逆順自著。」然則何以見得名不正就會言不順，言不順就會事不成呢？荀子說：

「王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉……今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也……異形離心交喻，異物名實互紐，貴賤不明，同異不別，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。」（正名）

異形離心交喻，異物名實互紐，貴賤不明，同異不別，皆不正名之故也；有結果則弄到志有不喻，事有困廢，而所謂志不喻，即言不順也；事困廢，即事不成也。荀子又道：

「故智者爲之分別，制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異，貴賤明，同異別，如是，則志無不喻之患，事無困廢之禍。」（正名）

這幾句說話實不啻孔子正名主義的詮釋也。總之，孔子正名的用意，不外循名責實，以分別出同異，離合，是非，貴賤，順逆，使公共有一個真的行爲標準耳。董仲舒曰：「名生於真，非其真弗以爲名。名者，聖人之所以真物也。故凡百議有黜黜者，各反其正，則黜黜者還昭昭耳。欲審曲直，莫如引繩；欲審是非，莫如引名，名之審於是非也，猶繩之審於曲直也。詰其名實，觀其離合，則是非之情，不可以相

謂已。」（春秋繁露深察名號篇）是亦深能了解孔子正名的意思者也。

老子、孔子，他兩位對於這個「名」字雖然很注重，卻沒有把「名」、「實」二字對舉出來，下一番詳細的討論。一到墨子便不同了；因為墨子是一個主張實用的人，所以他特自提出一個「實」字來，陪擊當時的君子「譽義之名而不察其實。」而且把「名」、「實」運用到他的邏輯上（即如小取篇所謂「以名舉實。」）如今我們且看他說名與實的關係怎樣：

「所以謂，名也，所謂，實也。」（經說上）

所有的事物都叫做「實」，實的稱謂就是「名」。例如指着一隻東西叫他做「狗」，所指的東西是所謂，是「實」。狗是所以謂，是「名」。墨子又說：

「舉彼堯也，是以名示人也。指是虎也，是以實示人也。」（經說下）

這一條解釋名實二字，更詳盡一點。例如我說「他叫做堯」，便是「以名示人」；我指着一只老虎給你看，就是「以實示人」。墨子又說：

「實：其志氣之見也。使之如己。」（經說上）

這一條專說明什麼是「實」。梁任公的解釋道：

「志氣」是事物的屬性；「志」是指屬性靜的方面，志止也。「氣」是指動的方面。例如水，冷性是他的志，流相是他的氣。我們凡指一物，總是指這物全部的屬性，一點不罣漏，一點不含混，全部的屬性，就是這物所以異於他物，就是這物的「己」。恰恰「如己」便是「實」。——（墨子學案）

墨子又說：

「名物達也，有實必得是名也。命之馬，類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。」（經說上）

這一條把所有的「名」分作三種。第一種是達名，例如「物」字，是最普及的一種名字，所以說：「有實必得是名也。」第二種是類名，例如「虎」、「象」、「獅」……等，凡同一類的事物，都可以用這種名稱，所以說：「若實也者，必以是名也。」第三種是私名，例如「楊朱」、「墨翟」……等，皆是個人專有的名稱，不能移用於別人，所以說：「是名也，止於是實也。」然而「實」是客觀的對境，「名」是主觀的概念，將對境攝取而成概念。既有概念之後，怎樣將他表示出來？自然要藉言語

的工夫了。我們試再看他說「名」與言的關係如何：

「言也者，口態之出言者也。名猶畫虎也。言謂也。言由名致也。」（經說上）

這是說言是由名組成的，正可和孔子的「名之必可言也，互相發明。梁任公的解釋道：

「概念是一種虛渺的東西，好像畫的老虎一樣，我腦裏雖然有全個老虎的印象，怎麼纔能令這印象釐然獨立，不和別的印象相混呢？怎樣纔能把我腦裏的印象令人懂得呢？總要用口態把那虎字的音吐出來，然後規定這種發音，就是表示如此這般的概念。所以說：「言，謂也，言由名致也。」」（墨子學案）

墨子經說下說：「有是名也，然後謂之；無是名也，則無謂也。」正是申明「言由名致」的道理。總而言之，「言」是一個全體，「名」是全體中所包含的個體。然則這個由名而致的「言」又該怎樣呢？墨子說：

「言必立儀，言而無儀，譬猶運鈞之上而言朝夕者也，是非利害之辨不可得而明知也。故言必有三表，何謂三表？……有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於可

言之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」（非命上）

所謂言必言儀，言必有三表，卽是言論必要合於邏輯。如果言論而不以邏輯爲根據，便是胡說。然而『言由名致』，名不邏輯，必致言亦不邏輯也。故墨子論辯（墨家之所謂辯，卽西洋之邏輯）之應用說：

「夫辯也者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。」（小取）

以上所講，墨子論名實的意義，可謂淵博，我們撮其要義，歸納如下：（一）種種事物都叫做實，實之稱謂便是名。故有是實必有是名。（二）言是由名組合而成的。而言必要根據於邏輯，所以邏輯的應用也是察名實之理。

據此，學術史上的變遷，已可概見；老子要無知無欲，復歸於無名之朴；孔子起而反對，提出正名主義，要利用『名』去審別是非利害。但後來的人，因爲受老孔學說的影響，把『名』看得太重了，

以至社會上成了競虛名而不求實際的風氣。所以墨家之論名實，反復申明名實之相連關係，意欲世人不可徒有其名而無其實也。後起的學者，得了墨子尚實的暗示，所以會釀成楊朱這一派的名實論。楊氏說：

「實無名，名無實，名者僞而已矣。」

這幾句話簡直要一切的「名」都根本取消，亦不啻根本否認「名」與「實」有什麼關係。我們要說明楊朱的本意，非先明白「名」是什麼，「實」是什麼不可。胡適之有一段解釋名實的話，很為詳盡：

「按說文「實，富也。從宀貫，貫為貨物。」又「寔，止也。從宀是聲。」止字古通此字。說文「此，止也。」詩經召南毛傳，與韓奕鄭箋皆說「寔，是也。」又春秋桓六年「寔來。」公羊傳曰：「寔來者何？猶云是人來也。」穀梁傳曰：「寔來者，是來也。」寔字訓止，訓此，訓是，訓是人，即是白話的「這一個。」古文實寔兩字通用。公孫龍子曰：「天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也。」名學上的「實」字，含有「寔」字「這個」的意思，和「實」字「充實」的意思，兩義合起來

說，「實」卽是「這個物事。」天地萬物，每個都是一個「實。」每一個「實」的稱謂，便是那個「實」的「名。」（中國哲學史大綱）

一個事物就是一個「實。」那末，這個「實」是死板的，一定不變的，他的本身原來沒有什麼名義的。例如一隻馬，一隻鹿，他本身固然不是特有一個「馬」字，或一個「鹿」字做分別的符號；一隻馬的本身，和這個「馬」字；一隻鹿的本身，和這個「鹿」字；也沒有什麼關係的。設使人們原始置名的時候，指「鹿」爲「馬」，或指「馬」爲「鹿」，那隻鹿何嘗因人們叫他做「馬」就會變了原有的狀態？那隻馬也決不會因人們叫他做「鹿」就變了原有的狀態呀！無論人們怎麼樣，的「名」之曰，他永久是自己本有的狀態，所以說「實無名。」

「名」是活動的，不是一定不變的，虛無烏有的。例如我們感覺着那穢惡的氣味，則名之曰「臭」；感覺着芬芳的氣味，則名之曰「香。」其實令我作嘔的只是那污惡的氣味，何嘗是這個臭名的作用？令我們愉快的又只是那芬芳氣味，又何嘗是這個香名的作用？設如當初的人們，名穢惡的氣味曰「香」，名芬芳的氣味曰「臭」，難道我們因這「香」字便會覺得穢惡的氣味是快意的

的嗎？因這『臭』字也會感覺着芬芳的氣味而作嘔嗎？任憑將這個『名』怎樣的變來變去通可以，但『名』的本身實際上一點作用都沒有，所以說『名無實』。

名豬曰狗，或名狗曰豬，無不可以盡如人意，但實體上豬還是豬，狗還是狗，名與實確沒有絕對的關係的，不過人們見着如此的東西就派他一個『狗』字，見着這般的又派他一個『豬』字罷了。所以說『名者僞而已矣』。意謂一切事物的名稱，都是人爲的，虛假的，實際上沒有存在之必要的。

然則楊朱怎見得『名無實』呢？看他說：

『天下之美，歸之舜、禹、周、孔；天下之惡，歸之桀、紂。然而舜耕於河陽，陶於雷澤，四體不得暫安，口腹不得美厚，父母之所不愛，弟妹之所不親，行年三十，不告而娶。及受堯之禪，年已長，智已衰，商鈞不才，禪位於禹，戚戚然以至於死，此天人之窮毒者也。鯀治水土，績用不就，殛諸羽山，禹纂業事讎，惟荒土功，子產不字，過門不入，身體偏枯，手足胼胝。及受舜禪，卑宮室，美絨冕，戚戚然以至於死，此天人之憂苦者也。武王既終，成王幼弱，周公攝天子之政，召公不悅，四國流言，誅兄放弟，僅免其

身，戚戚然以至於死。此天人之危懼者也。孔子明帝王之道，應時君之聘，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡，受屈於季氏，見辱於陽虎，戚戚然以至於死，此天民之遑遽者也。凡彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世之名。名者固非實之所取也。雖稱之弗知，雖賞之不知，與株槐無以異矣。」

舜、禹、周、孔，雖有聖賢之名，而這個『名』不能免他們生時之顛連困苦，可見實際上無需『名』之必要，所以說『名者固非實之所取也。』進一步說：如果人們對於舜、禹、周、孔的行爲，不名之曰善，而名之曰惡，難道可以取消他們的顛連困苦而變成安樂快活嗎？『名無實』便是這個道理。然則楊朱又怎見得『實無名』呢？再看他說：

『桀籍累世之資，居南面之尊，智足以距羣下，威足以震海內，恣耳目之所娛，窮意慮之所爲，熙熙然以至於死，此天民之逸蕩者也。紂亦籍累世之資，居南面之尊，威無不行，志無不從，肆情於傾宮，縱欲於長夜，不以禮義自苦，熙熙然以至於誅，此天民之放縱者也。彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名，實者固非名之所與也。雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株槐奚以異矣。』

桀、紂雖無聖賢之名，而生時確得窮娛極樂，可見實際上之所得，決非藉虛名之所賜，故說『實

者固非名之所與也。」假使人們對於桀、紂的行爲，不謂之罪大惡極，而謂之至聖至賢，難道可以取消他們原有的窮娛極樂，而變成顛連困苦嗎？「實無名」就是這個道理。

我們對於楊朱的名實論，有兩點很該注意的：（一）老子雖然首倡無名主義，但老子仍然承認「名」有功用的。如「自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之然？以此。」就是承認名有功用的意思的表示。不過老子既然主張絕聖棄智，而名是一切知識的利器，所以要把他廢掉。楊朱并不如此，他絕對的否認「名」於實際上有什麼功用，所以說「名無實。」總而言之，老子的主張是廢「名」，楊朱的主張是根本上不承認有「名。」兩人觀念根本上的區別在此。（二）楊朱只承認個體的事物（實），不認全稱的「名。」這種治學的方術，自然有尚實利、鄙虛名的傾向。我們在他的人生觀很可以看得出的，如「死後之名，非所取也……名譽先後……非所量也。」又如「名乃苦其身，焦其心。」又如「要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨？」楊朱篇中這一類的話，真是不勝枚舉！

第五章 楊朱的政治思想

以主張個人自由的楊朱，自然要反對干涉主義；所以他的政治論仍本着他的「爲我」觀念推演出來，想組織一種純自治的社會。看他說：

「古之人損一毫利天下，不與也。悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

這種政治論，在中國學術史上可謂創見；我們不但佩服楊朱的膽識，能夠說出這話；並且應該承認他是政治論中很徹底的見解。何以見得呢？我們知道各個人爲組織社會的分子，社會之良善，完全由各個人努力向上所致。社會所以常常不免糾紛，正因爲各個人不能人人自完成其人格。而人格之完成，又以能夠自立爲第一步。故不能使人人能夠自立，也就是社會糾紛的原因。何以故呢？不能自立之人，被逼而走的途徑，不外兩種：（一）不正當的行爲；（二）依附別人。第一種之足以使社會糾紛，固不必贅。即使所有不能自立之人，完全納入第二種內，則社會上亦永無寧靖之日。蓋

既依附於人，則不能不受所依附者的支配，既受支配，則不公平之事隨即發見；然而社會上之糾紛，強半由於爭不平而已。好比一個國家，自己不能獨立，而至受別一國的保護或統治，非至該民族全亡的時候，那有息止擾攘的道理？如果世界上個個國家都具有獨立的能力，雖有野心家，亦無所施其蠶食鯨吞的手段，又何至擾亂世界之和平？有不能獨立的國家，纔有保護或統治別國的國家；有不能自立的人，纔有支配別人的人；同是一樣道理。如果達到人人能夠自立的地位，則人人皆不必依附別人而至受別人的支配，亦即是人人不必損其一毫，人人不必做利天下之事，那末，天下決沒有不平治的。總而言之，楊朱政治論的全部精神，不外要養成人人自立，以組織純正自治的社會。絕對的不許有絲毫的干涉意味。在他的思想，以為利人即是干涉人，即是不道德的行為；蓋世界上利人之人，實不異破壞別人自立之人也。雖然，想達到「人人不必損其一毫，人人不必做利天下之事」的境界，自非人人努力向上不可。所以楊朱託為公孫氏的話說：

「夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸。以若之治外，可暫行於一國，未合於人心。以我之治內，可推之於天下，君臣之道息矣。」

所謂治外者，即指法律刑罰而言，因為法律刑罰的作用，不外以強力裁制各人之行為，人為強力所逼，表面上無奈何而暫時屈伏，殊未得其心意誠悅也。所謂治內者，即指各個人自己修養而言，由自己修養而達到自治，究屬自己心意樂得如此者也。如果達到人人自治的時候，什麼的政府，法律，都歸無用，所以說「君臣之道息矣。」楊朱深信非養成全國人自治的能力，決沒有政治之可言。如果不從這點着手，徒然「道之以政，齊之以刑」實在沒有多大功效的。所以說「可暫行於一國，未合於人心。」

據此，楊朱之論政治，仍是主張「合於人心」而「爲我」的觀念，人人心中所具有也，是則所謂「合於人心」即利用「爲我」的觀念而已。所以道家嫡派的慎到也說：

「天道因則大，化則細，因也者，因人之情也。人莫不自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用；
人人不得其所以自爲也，則上不取用焉。故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣。此之謂也。」

這一段話，很可以發明楊朱的思想。慎到之所謂「自爲」，即楊朱之所謂「爲我」，用人之自

爲，卽所以求合於人心耳。

我們研究起來，楊朱的政治思想，和儒家很爲接近，而和墨家、法家最相反。何以見得與儒家接近呢？因爲儒家深信要有健全的人民，然後有健全的政治，他們的政治目的和手段，不外要把國民的人格提高而已。所以說：

「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」（大學）

「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」（大學）

「君子之守，修其身而天下平。」（孟子）

「君子……修己以敬……修己以安人……修己以安百姓。」（論語）

從修身做起點，循序漸進，以達到天下平治的境界，這正和楊朱的「以我之治內，推之天下，君臣之道息矣」一樣見解。而且儒家最終之目的不外使人民「自得」。（孟子說：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之。」）以自得人之民組織社會而已。這又和楊朱使人民自立，以自立的人民組織社會的道理相同。總之，楊氏與儒家相同之點，在於雙方均重視個性也。

何以見得與墨家、法家最相反呢？因為墨家既主張「爲身之所惡，以成人之急，」又主張「尚同而不下比，」在個人的本身言，則只有義務的生活，沒有趣味的生活；在政治方面言，要服從政府的專制，以致個人完全犧牲於社會。此與楊朱之主張自由，自立，各成極端。法家之政治主張，則以政府的強力去裁制人民，以「齊天下之動，」這種極端的干涉主義，更和楊朱自治的思想不相容了。總之，墨家、法家與楊朱不同之點，在乎一則吞滅個性，一則尊重個性而已。

第六章 結論

第一節 爲我的真義

一切只爲自己個人圖方便而不顧及對方的不合理行爲，很容易被人家誤認這就是「爲我主義」。所以「爲我主義」之容易被人家非難、鄙視，也就因此。其實，「爲我」的真義，完全是站在理智方面，並沒有破壞人羣所視爲道德的律例。我們試想，一個人只圖自私、自利、損人益己，好像是自己佔了便宜了，是「爲我」了。殊不知自己因此被人羣所鄙棄，自己的人格，因此喪失，精神上常常受着不堪其苦的激刺，比較那所謂佔了的便宜，確實「得不償失」呵！所以一切損人益己，不合理的行爲，我們不但不能叫做「爲我」，簡直是「害我」！爲我的真義，是自愛的、自重的、自立的、合理的行爲。楊朱的學說，對於這兩點沒有剖析清楚（或者原來有的，後人失了也未可定），自然是缺憾。但他反對「侵物」，我們亦可見他決不是淺薄無聊的自利論者。

第二節 求真

楊朱學說的特點，只是「求真」兩字；所以他的治學底方法，只承認事物的本體（實），而不承認事物的稱謂（名）。「名者固非實之所取也。實者固非名之所與也。」無論什麼動物，但會尋食，便是「存我」觀念的作用；然而沒有一種動物自己不打算去尋食而由着他自己餓死的，可見「存我」真是動物原有的觀念，楊朱學說的根本觀念是「爲我」，「爲我的理論根據是「存我」，這是楊氏立說之求真也。耳之於樂，目之於美，口之於味，鼻之於香，體之於適，此人生生理上之真欲也；楊朱主張不違其自然所好，自然無不真也，這是楊氏主張之求真也。一生一死，此人類真不能免的階級也，楊朱不求不死，亦不求速亡，這亦是楊氏思想之求真也。所謂禮教、名位，皆矯飾的行爲，失卻人生的真性者也。故楊氏反對之，他說：「爲刑賞所勸禁，名法所進退，……重囚累梏，何以異哉？」「名譽先後，非所量也。」淮南子說：「全性保真，」這個批評很不錯！

第三節 人生問題

人生達到真正的了解，究竟是被動的還是自動的呢？以我們所知，一切合理的行爲，皆由個人良知上願爲善而不願爲惡之一個觀念而起，正如世所謂「自我之實現」者也。譬如某甲主使某乙，謂如此如此，纔是道德的行爲，某乙雖然從之，而某乙只可謂之盲從，并不算得真正的了解。所謂真正的了解怎樣？在乎自己能夠打破一切的妄見，煩惱，達於智性；而以智性爲十足完全活動的狀態而進行之。一切的妄見、煩惱既能消滅，則無漏的真智自然顯明，真實的道理自然存立，這就是自我實現的意義。我們的良知，如果不爲外物所宰制，則其力自然能夠全分活動，全分發揮，以完其自守之節。如果能夠消除猜忌、恐怖、懼惡等等異念，則人世沒有可以妨其智性之活動，阻其自己之實現。但是我們之所以有猜忌、有恐怖、有懼惡，而至和人爭長較短者，總不外我們的良知還沒有全分活動而已。因爲我們的良知未到全分活動，則受限制，受束縛，自然而陷入奴隸的境地，即如楊朱所謂「可殺可活，制命在外」者也。是故我們能夠打破奴隸的境遇，任其智性的觀念，以現之於行爲，

這就是自我實現之本體，又即如楊朱所謂『天下無對，制命在內』者也。楊朱主張不違自然所好，要『從心而動，任性而遊』，亦不外以爲人生經過的觀念，以之見於行爲，決不可被任何感情之縛束，此則我們認爲最適於人生之理想而毫無有遲疑的。雖然，有高尙的自我論，亦有低級的自我論。那些儘着感情之所赴，儘着欲念之所奔，把自私、自利，作爲自我的實現，雖損人益己，也毅然做去；甚至於欲望放縱的時候，普通倫常，亦爲其所破壞，這種毀滅智性的行爲，難道可以算得自我之實現？我們試看楊朱的言論：一則曰『當身之娛，非所去也。』再則曰『肆之而已，勿壅勿闕。』和西洋古代的施勒尼（Cyrenaics）學派的『快樂論』比較起來，簡直沒有絲毫的分別，很教人懷疑到他是獎勵五官之放恣逸樂的。如果楊氏只圖縱欲自快，則其學說自沒有研究的價值，我們可以擱而不談。所以他自己提出一種限制，說『力之所賤，侵物爲賤。』又說『悉天下奉一身，不取也。』我們若想完我本性，悟我喜悅，達到獨立自由的生活，決不可忘卻這種精神者也。歐洲學者對於『快樂論』的補偏救弊，亦提出五種裁制：（甲）自然的裁制，因違反自然法而生的身體痛苦，如過量飲食則生苦痛之類；（乙）政治的裁制，如殺人爲盜者之處刑；（丙）社會的裁制，因社會上名譽不

名譽而生的苦樂；（丁）宗教的裁制，關於將來賞罰的希望和恐怖的苦樂；（戊）道德的裁制，良心潔白的快樂，悔恨的痛苦。這種裁制，可以說是爲着防禦違反道德律而生痛苦，也可以說是爲着獎勵遵守道德律而生快樂。和真正的快樂主義，並沒有互相矛盾之處。卽是楊朱以『賤侵物』完成『存我』觀念的意思耳。

第四節 政治問題

應該先改造個人然後能改造社會呢？還是應該改造社會然後能改造個人呢？這是政治上一個很重要的問題。以我們所承認的政治道理，如果沒有健全的人民，決不會有組織完善的社會。想要組織良善的社會，除卻各個人出其活的心力以完成自己做起點外，決不能達到真正的平治。楊朱『治內』之說，完全是這個意思，他說：『人人不損一毫，人人不利天下，』確得政治上最高之目的，又確是至治的境界，這是我們絕對的不遲疑而承認的。我們試想：以各個『治內』的人民而組織社會，又焉有不達到完善的道理！近世歐美號稱強大之國，沒有一國能免社會的紛擾，其大部分

因由於經濟之不平均；然所謂經濟不平均，即是有些人尙要損其一毫，有些人尙要作利天下之事。所以要社會永久平治，非做到『人人不損一毫，人人不利天下』的時候不成功。亦即是非人人能夠自存不可。

第五節 楊朱學說絕滅的原因

由上言之，楊朱的哲學思想，不可謂不偉大深遠，然而當孟軻的時代，其學說正在『言盈天下』，何以不久就煙消雲散，甚至於沒有著述留存呢？據我們想來，有幾種原因，實足以使楊朱學說速歸絕滅的：

甲 楊朱的學說很帶有『無政府主義』的色彩，如『爲刑賞之所禁勸，名法之所進退……重囚累梏，何以異哉？』『人不衣食，君臣道息。』『以我之治內，可推之於天下，君臣之道息矣。』都是極端反抗政府干涉的態度。我們試想，中國數千年來的專制君主，直到如今纔至消滅名號，在當時儒家的君臣大義墨家的尙同主義，都是獎勵人民屈伏於政府的言論，像這種放縱自由，反對政

府的學說，一定被有權有勢的所不喜歡而加以摧殘的，而且戰國末年，各諸侯都專向功利，一般所謂政論家皆主政府專制，簡直沒有個人自由之可言。我們試看韓非說：『舉士而求賢智爲政，而期適民，皆亂之端，未可與爲治也。』（顯學）『君以無愛利求民之死力而令行，明主知之，故不養恩愛之心，而增威嚴之勢。』（六反）『言無二貴，法不兩適，故言行而不軌於法令者必禁。』（問辯）可見當時風尚的完全是一種強逼政策，什麼自存，自立，自由，還有立足的餘地嗎？楊朱學說更專制魔鬼的秦始皇，輔之以一個趨時政客的李斯，實行那『別黑白而專一』的政策，楊朱學說更是他們眼中之釘，不拔不快！

乙 主張尊君親上的儒家，既爲專制君主所利用，則這種『無君』的楊朱學說，當然在排斥之列。做皇帝的固然恨他，就是做百姓的如果在當時講究這派學說，豈不成了『反叛』馬上就要惹殺身之禍！所以向來的讀書人只好順着孟子的意思，當他是禽獸，不消提他。

丙 爲我主義是一種高尚理想，很容易被人家誤認而生鄙棄的意思；因爲社會上向來都提倡爲羣主義，使個人崇尚團體的尊嚴，犧牲自己以替團體服役。故把『爲我』的觀念，看作自私自

利，罔知大體。試看社會上對於『殉君』、『殉社稷』的行爲，無不恭維、敬仰，說是忠孝節義，也就可知『爲我主義』之不能不消滅了。

楊朱學說消滅的原因，也許還有，但以上所舉三點，已夠使其消滅了！

附錄 楊朱言行集

除了列子書裏的楊朱篇外，還有一些關於楊朱的記載，散見各書；其中也許有多少靠不住的，但是古人記載楊朱言行的文字很少，所以我從各家書裏一起集錄出來。

列子 楊朱篇

楊朱遊於魯，舍於孟氏。孟氏問曰：「人而已矣，奚以名為？」曰：「以名者為富。」「既富矣，奚不已焉？」曰：「為貴。」「既貴矣，奚不已焉？」曰：「為死。」「既死矣，奚為焉？」曰：「為子孫。」「名奚益於子孫？」曰：「名乃苦其身，焦其心；乘其名者，澤及宗族，利兼鄉黨，況子孫乎！凡為名者，必廉，廉斯貧；為名者，必讓，讓斯賤。曰：管仲之相齊也，君淫亦淫，君奢亦奢，志合言從，道行國霸，死之後，管氏而已。田氏之相齊也，君盈則已降，君斂則已施，民皆歸之，因有齊國，子孫享之，至今不絕。若實名貧，偽名富，曰：實無名，名無實，名者偽而已矣。昔者堯、舜，偽以天下讓許由、善卷，而不失天下，享祚百年。伯夷、叔齊，實以孤竹君讓，而終亡其國，餓死於首陽之山，實偽之辯，如此其省也。」

楊朱曰：百年壽之大齊，得百年者，千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣；夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣；痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，適然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾，而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞，乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾競，一時之虛譽，規死後之餘榮，僞僞爾，慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚纍梏，何以異哉？太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不達自然所好。當身之娛，非所去也，故不爲名所觀。從性而遊，不逆萬物所好。死後之名，非所取也，故不爲刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。

楊朱曰：萬物所異者，生也；所同者，死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤，非所能也；臭腐消滅，亦非所能也。故生非所生，死非所死，賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤。然而萬物齊生，齊死，齊賢，齊愚，齊貴，齊賤。十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異！且趣當生，奚遑死後！

楊朱曰：伯夷非亡欲，矜清之郵，以放餓死；展季非亡情，矜貞之郵，以放寡宗。清貞之誤善之若此。

楊朱曰：原憲竄於魯，子貢殖於衛，原憲之竄損生，子貢之殖累身。然則竄亦不可，殖亦不可，其可焉？在曰：可在樂生，可在逸身，故善樂生者不竄，善逸身者不殖。

楊朱曰：古語有之，「生相憐，死相捐。」此語至矣。相憐之道，非唯情也；勤能使逸，飢能使飽，寒能使溫，窮能使達也。相捐之道，非不相哀也；不含珠玉，不服文錦，不陳犧牲，不設明器也。

晏平仲問養生於管夷吾，管夷吾曰：「肆之而已，勿壅勿闕。」晏平仲曰：「其目奈何？」夷吾曰：「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之闕聰。目之所欲見者美色，而不得視，謂之闕明。鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之闕顫。口之所欲道者之非，而不得言，謂之闕智。體之所欲安者美厚，而不得從，謂之闕適。意之所欲爲者放逸，而不得行，謂之闕性。凡此諸闕，廢虐之主；去廢虐之主，熙熙然以俟死，一日一月，一年十年，吾所謂養，拘此廢虐之主，鏗而不舍，戚戚然以至久生，百年千年，萬年，非吾所謂養。」管夷吾曰：「吾既告于養生矣，送死奈何？」晏平仲曰：「送死略矣，將何以告焉？」管夷吾曰：「吾固欲聞之。」平仲曰：「既死豈在我哉！焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，衰

衣繡裳而納諸石椁亦可，唯所遇焉。『管夷吾顧謂鮑叔黃子曰：『生死之道，吾二人進之矣。』』

子產相鄭，專國之政。三年，善者服其化，惡者畏其禁，鄭國以治，諸侯憚之。而有兄曰公孫朝，有弟曰公孫穆，朝好酒，穆好色。朝之室也，聚酒千鍾，積麴成封，望門百步，糟漿之氣逆於人鼻。方其荒於酒也，不知世道之安危，人理之悔吝，室內之有亡，九族之親疏，存亡之哀樂也。雖水火兵刃交於前，弗知也。穆之後庭，比房數十，皆擇稚齒媵媾者以盈之。方其耽於色也，屏親昵，絕交遊，逃於後庭，以晝足夜。三月一出，意猶未愜。鄉有處子之娥姣者，必賄而招之，媒而挑之，弗獲而後已。子產日夜以爲戚，密造鄧析而謀之曰：『僞聞治身以及家，治家以及國，此言自於近至於遠也。僞爲國則治矣，而家則亂矣，其道逆邪！將奚方以救二子？子其詔之！』鄧析曰：『吾怪之久矣，未敢先言，子奚不時其治也？噲以性命之重，誘以禮義之尊乎！』子產用鄧析之言，因聞以謁其兄弟而告之曰：『人之所以貴於禽獸者，智慮；智慮之所將者，禮義；禮義成則名位至矣。若觸情而動，耽於嗜慾，則性命危矣！子納僞之言，則朝自悔而夕食祿矣。』朝穆曰：『吾知之久矣！擇之亦久矣，豈待若言而後識之哉！凡生之難遇而死之易及，以難遇之生，俟易及之死，可孰念哉！而欲尊禮義以夸人，矯情性以招名，吾以此爲弗若死矣！爲』

欲盡一生之觀，窮當年之樂，唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色；不遑愛名聲之醜，性命之危也。且若以治國之能夸物，欲以說辭亂我之心，榮祿喜我之意，不亦鄙而可憐哉！我又欲與若別之，夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸；以若之治外，其法可暫行於一國，未合於人心；以我之治內，可推之於天下，君臣之道息矣。吾常欲以此術而喻之，若反以彼術而教我哉！子產茫然無以應之。他日，以告鄧析，鄧析曰：「子與真人居而不知也，孰謂子智者乎！鄭國之治，偶耳！非子之功也。」

衛端木叔者，子貢之世也。藉其先貲，家累萬金，不治世故，放意所好；其生民之所欲爲，人意之所欲玩者，無不爲也，無不玩也。牆屋臺榭，園囿池沼，飲食車服，聲樂嬪御，擬齊楚之君焉。至其情所欲好，耳所欲聽，目所欲視，口所欲嘗，雖殊方偏國，非齊土之所產育者，無不致之，猶藩牆之物也。及其遊也，雖山川險阻，塗逕修遠，無不必之，猶人之行咫尺也。賓客在庭者，日百往，庖廚之下，不絕煙火；堂廡之上，不絕聲樂。奉養之餘，先散之宗族；宗族之餘，次散之邑里；邑里之餘，乃散之一國。行年六十，氣幹將衰，棄其家事，都散其庫藏珍寶，車服妾媵，一年之中盡焉，不爲子孫留財。及其病也，無藥石之儲；及其

死也，無瘞埋之資。一國之人，受其施者，相與賦而藏之，反其子孫之財焉。禽滑釐聞之曰：「端木叔狂人也，辱其祖矣。」段干生聞之曰：「木叔達人也，德過其祖矣！其所行也，其所爲也，衆意所驚，而誠理所取，衛之君子，多以禮教自持，固未足以得此人心也。」

孟孫陽問楊子曰：「有人於此，貴生愛身，以斬不死，可乎？」曰：「理無不死。」「以斬久生，可乎？」曰：「理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚，且久生奚爲？五情好惡，古猶今也；四體安危，古猶今也；世事苦樂，古猶今也；變易治亂，古猶今也；既聞之矣，既更之矣，既更之矣，百年猶厭其多，況久生之苦也乎！」孟孫陽曰：「若然，速亡愈於久生，則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。」楊子曰：「不然。既生則廢而任之，究其所欲以俟於死。將死，則廢而任之，究其所之以放於盡，無不廢，無不任，可遽遲速於其間乎！」

楊朱曰：伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕；大禹不以一身自利，一體偏枯。古之人損一毫利天下，不與也。悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。

禽子問楊朱曰：「去子體之一毛以濟一世，汝爲之乎？」楊朱曰：「世固非一毛之所濟。」禽子

曰：「假濟爲之乎？」楊子弗應。禽子出語孟孫陽，孟孫陽曰：「子不達夫子之心，吾請言之，有侵若肌膚，獲萬金者，若爲之乎？」曰：「爲之。」孟孫陽曰：「有斷若一節，得一國者，子爲之乎？」禽子默然有閒。孟孫陽曰：「一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣。然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節，一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？」禽子曰：「吾不能所以答子，然則以子之言問老聃、關尹，則子言當矣。以吾言問大禹、墨翟，則吾言當矣。」孟孫陽因顧與其徒說他事。

楊朱曰：天下之美，歸之舜、禹、周、孔；天下之惡，歸之桀、紂。然而舜耕於河陽，陶於雷澤，四體不得暫安，口腹不得美厚，父母之所不愛，弟妹之所不親，行年三十，不告而娶。及受堯之禪，年已長，智已衰，商鈞不才，禪位於禹，戚戚然以至於死。此天人之窮毒者也。絲治水，績用不就，殛諸羽山；禹纂業事讎，惟荒土功，子產不字，過門不入，身體偏枯，手足胼胝，及受舜禪，卑宮室，美絳冕，戚戚然以至於死。此天人之憂苦者也。武王既終，成王幼弱，周公攝天子之政，召公不悅，四國流言，居東三年，誅兄放弟，僅免其身。此天人之危懼者也。孔子明帝王之道，應時君之聘，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡，受屈於季氏，見辱於陽虎，戚戚然以至於死。此天民之遑遽者也。凡彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世

之名，名者固非實之所取也。雖稱之弗知，雖賞之不知，與株槐無以異矣。桀藉累世之資，居南面之尊，智足以距羣下，威足以震海內，恣耳目之所娛，窮意慮之所爲，熙熙然以至於死，此天民之逸蕩者也。紂亦藉累世之資，居南面之尊，威無不行，志無不從，肆情於傾宮，縱欲於長夜，不以禮義自苦，熙熙然以至於誅，此天民之放縱者也。彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名，實者固非名之所與也。雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株槐奚以異矣。彼四聖雖美之所歸，苦以至終，同歸於死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂以至終，亦同歸於死矣。

楊朱見梁王，言治天下如運諸掌。梁王曰：「先生有一妻一妾而不能治，三畝之園而不能耘，而言治天下如運諸掌，何也？」對曰：「君見其牧羊者乎！百羊而羣，使五尺童子荷蕪而隨之，欲東而東，欲西而西，使堯牽一羊，舜荷蕪而隨之，則不能前矣。且臣聞之，吞舟之魚，不游枝流；鴻鵠高飛，不集汚池。何則？其極遠也。黃鍾大呂，不可從煩奏之舞。何則？其音疏也。將治大者不治細，成大功者不成小，此之謂矣。」

楊朱曰：太古之事滅矣，孰誌之哉！三皇之事，若存若亡；五帝之事，若覺若夢；三王之事，或隱或顯，

億不識一；當身之事，或聞或見，萬不識一；目前之事，或存或廢，千不識一。太古至於今日，年數固不可勝紀。但伏羲以來，三十餘萬歲，賢愚好醜，成敗是非，無不消滅，但遲速之間耳。矜一時之毀譽，以焦苦其神形，要死後數百年中餘名，豈足以潤枯骨？何生之樂哉！

楊朱曰：人肖天地之類，懷五常之性。有生之最靈者也。人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽以禦寒暑；必將資物以爲養性，任智而不恃力，故智之所貴，存我爲貴，力之所賤，侵物爲賤。然身非我有也，既生不得不全之；物非我有也，既有不得不去之。身固生之主，物亦養之主，雖全生身，不可有其身；雖不去物，不可有其物；有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物，其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！此之謂至至者也。

楊朱曰：生民之不得休息，曰四時故：一爲壽，二爲名，三爲位，四爲貨。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑，此之謂遁人也。可殺可活，制命在外。不逆命，何羨壽！不矜貴，何羨名！不要勢，何羨位！不貪富，何羨貨！此之謂順民也。天下無對，制命在內。故語有之曰：『人不婚宦，情欲失半；人不衣食，君臣道息。』周諺曰：『田父可坐殺，』晨出夜入，自以性之恆，啜菽茹蕘，自以味之極；肌肉羸厚，筋節脆急，一朝處以柔

毛絺幕，薦以梁肉蘭橘，心瘡體煩，內熱生病矣。商魯之君，與田父侔地，則亦不盈一時而憊矣。故野人之所安，野人之所美，謂天下無過者。昔者宋國有田夫，常衣緇屨，僅以過冬，暨春東作，自曝於日，不知天下之有廣廈陳室，縣纊狐貉，顧謂其妻曰：『負日之暄，人莫知者，以獻吾君，將有重賞。』里之富室告之曰：『昔人有美戎菽，甘泉葦，芹萍子者，對鄉豪稱之，鄉豪取而嘗之，蜚於口，慘於腹，衆哂而怨之，其人大慚。子此類也。』

楊朱曰：豐屋美服，厚味姣色，有此四者，何求於外？有[？]此而求外者，無厭之性，無厭之性，陰陽之靈也。

忠不足以安君，適足以危身；義不足以利物，適足以害生。安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。

鬻子曰：『去名者無憂。』老子曰：『名者實之賓。』而悠悠者趨名不已，名固不可去，名固不可賈邪？今有名則尊榮，亡名則卑辱；尊榮則逸樂，卑辱則憂苦；憂苦犯性者也，逸樂順性者也，斯實之所係矣。名胡可去！名胡可賈！但惡夫守名而累實，守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉！

列子 仲尼篇

季梁之死，楊朱望其門而歌。隨梧之死，楊朱撫其尸而哭。

列子 力命篇

楊布問曰：『有人於此，年兄弟也，言兄弟也，才兄弟也，貌兄弟也，而壽夭父子也，貴賤父子也，名譽父子也，愛憎父子也，吾惑之。』楊子曰：『古之人有言，吾嘗識之，將以告若。不知所以然而然，命也。今昏昏昧昧，紛紛若若，隨所爲，隨所不爲，日去日來，孰能知其故？皆命也。夫信命者，亡壽夭，信理者，亡是非，信心者，亡逆順，信性者，亡安危，則謂之都亡所信，亡所不信，真矣。慙矣，奚去奚就，奚哀奚樂，奚爲奚不爲？』

楊朱之友曰季梁，季梁得疾，七日大漸，其子環而泣之，請醫。季梁謂楊朱曰：『吾子不肖，如此之甚，汝奚不爲我歌以曉之？』楊朱歌曰：『天其弗識，人胡能覺！匪祐自天，弗孽由人，我乎汝乎！其弗知乎！醫乎！巫乎！其知之乎！』

列子 說符篇

楊朱曰：利出者實及，怨往者害來，發於此而應於外者唯請，是故賢者慎所出。

楊子之鄰人亡羊，既率其黨，又請楊朱之豎追之。楊子曰：「嘻！亡一羊，何追之者衆？」鄰人曰：「多岐路。」既反，「問獲羊乎？」曰：「亡之矣。」曰：「奚亡之？」曰：「岐路之中，又有岐焉，吾不知所之，所以反也。」楊子戚然變容，不言者移時，不笑者竟日。門人怪之，請曰：「羊賤畜，又非夫子之有，而損言笑者何哉？」楊子不答。門人不獲所命，弟子孟孫陽以告心都子，心都子他日與孟孫陽偕入而問曰：「昔有昆弟三人，遊齊魯之間，同師而學，進仁義之道而歸。其父曰：『仁義之道若何？』伯曰：『仁義使我愛身而後名。』仲曰：『仁義使我殺身以成名。』叔曰：『仁義使我身名并全。』彼三術相反而同出於儒，孰是孰非邪？」楊子曰：「人有濱河而居者，習於水，勇於泅，操舟鬻渡，利供百口，裹糲就學者成徒，而溺死者幾半。本學泅，不學溺，而利害若此，若以爲孰是孰非？」心都子嘿然而出。孟孫陽讓之曰：「何吾子問之迂，夫子答之僻？吾惑愈甚。」心都子曰：「大道以多岐亡羊，學者以多方喪生，學非本不同，非本不一，而末異若是，唯歸同反一，爲亡得喪。子長先生之門，習先生之道，而不達先生之況也，哀哉！」

楊朱之弟曰布，衣素衣而出，天雨，解素衣，衣緇衣而反；其狗不知，迎而吠之。楊布怒，將扑之。楊朱曰：『子無扑矣，子亦猶是也。嚮者使汝狗白而往，黑而來，豈能無怪哉？』

楊朱曰：行善不以爲名而名從之，名不與利期而利歸之，利不與爭期而爭及之，故君子必慎爲善。

莊子 應帝王篇

陽子居見老聃曰：『有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦，如是者，可比明王乎？』老聃曰：『是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且曰：虎豹之父來田，猿狙之使，執爨之狗來藉，如是者，可比明王乎？』陽子居蹴然曰：『敢問明王之治？』老聃曰：『明王之治，功蓋天下，而似不自己；化貸萬物，而民弗恃；有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。』

莊子 寓言篇

陽子居列子黃帝篇作楊朱南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子，老子中道仰天而歎曰：『始以汝爲可教，今不可也！』陽子居不答。至舍，進盥漱巾櫛，脫履戶外，膝行而前曰：『向者弟子欲請夫

子，夫子行不閒，是以不敢；今閒矣，請問其過？
老子曰：『而睢睢盱盱，列子黃帝篇作而盱盱而誰與居？大白若辱，盛德若不足。』
陽子居蹴然變容曰：『敬聞命矣！』
其往也，舍者迎將其家，公執席，妻執巾櫛，舍者避席，煬者避竈。其反也，舍者與之爭席矣。

韓非子 說林上篇

楊子

列子黃帝篇作楊朱過於黃帝篇無於字宋東之逆旅，有妾二人，黃帝篇多逆旅人三字其惡者貴，美者賤。黃帝篇作其一

人惡惡者貴而美者賤

楊子問其故，逆旅之父答曰：黃帝篇作逆旅小子對曰『美者自美，黃帝篇多其字吾不知其美也。惡者自惡，

黃帝篇多其字吾不知其惡也。』
楊子謂弟子曰：『行賢而去自賢之心，焉往而不美？』
黃帝篇作楊子曰弟子記之行賢而去自

賢之行安往而不愛哉

中華民國十七年五月初版
中華民國二十二年十月國難後第一版

(三五六八)

國學 小叢書 楊 朱 一 册

每册定價大洋叁角

外埠酌加運費匯費

著 者 陳 此 生

主 編 者 王 雲 五

發 行 兼 印 刷 者 商 務 印 書 館
上海河南路

發 行 所 商 務 印 書 館
上海及各埠

版 翻 有 究
權 必 所 究
印 必 所 究

