

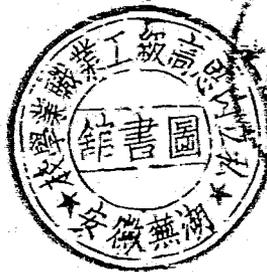
萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

楊 朱

陳此生著



商務印書館發行

萬有文庫

第一集一冊

總編 羅素
五卷五

商務印書館發行

038763



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，這是我很表
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，試問怎樣分別孰爲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。我們既不能必定或莊，或孟，或荀爲戰國筆法，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，更不足以爲證據材料。『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……』爲頽廢思想，然則老子之『不爲先』、『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、莊子爲晉代清談家所偽造？我以爲楊朱篤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；如果不是不然的話，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，燦然肌色，旣黜昏然，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，減廚膳，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，正與爲揚州刺史，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僞造耳，既證明其非是，諸問題便可以迎刃而解。何以故？東晉的僞造，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；因爲在李斯之前，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，如用衆篇說「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：

『陽子居陽即楊古相通用如呂氏春秋作一陽生貴已一居即朱音相見老聃曰：「有人於

此，嚮疾強梁，物微疏明，學道不倦，如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也。」（應帝王）

〔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氏的話：

「田氏之相齊也，君盈則己降，君斂則己施，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，最少亦當有此），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！他以為那些諸侯，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，如果人人為我，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臺了！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，他以爲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，

隰有粟，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，尙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，諸侯的專制力愈爲強大；所以發生一種反動力，就是老子所主張的『無爲而治』、『不尙賢』，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，以自苦爲極』，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，如荀卿之亦作孫卿也。

(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「之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一世也；蘄乎亂，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

楊朱篇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，卽皆如此。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，蟪蛄不知春秋。』」（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（西元前四一四年），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，以鉤擊者戰，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，無訝無營，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，而以燿亂天下者也。」（胠篋）

「莊子曰：儒、墨、楊、乘、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

聃曰……，『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，畫分爲二，顯似鴻溝；我們想合而爲一，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，并不限於老子之與楊朱。卽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 (Democritus) 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 (Cynais) 學派。到後來伊壁鳩魯出，極力提倡此種學說，并且將亞列斯的保

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：『吾人之靈魂爲火氣，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，全爲渺茫，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？』見解甚爲逼近。又考伊壁鳩魯的年代爲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，且內與我以辯，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，鑿鑿自異，同之間，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，攘秦、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』。但墨子尙有墨辯流存，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，奮然必以自惡也。」（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，卽同欲人之愛利其親也。然卽同吾惡先從事，卽乃得此？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「己欲立而立人，己欲達而達人」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耳。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，備爾，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』，即是『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，任性而遊』？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』，即是爲外物主宰，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，謂之闕顫。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，戚戚然以至今生，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，果就是耶？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：

「原憲窶於魯，子貢殖於衛，原憲之窶損生，子貢之殖累身。然則窶亦不可，殖亦不可，其可焉在？可在樂生，可在逸身，故善樂生者不窶，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。」此亦不主張過豐過穀的言論；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，非虛僞矯情而何？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僞矯情的禮義名教，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

楊朱

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。

四十六

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，非常常通尚道。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走。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，卽言不順也；事困廢，卽事不成也。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

關已。』（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，揅擊當時的君子「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）

這一條專說明怎麼是「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。故言必有二表，何謂二表？……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。於何

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，得了墨子尙實的暗示，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，很爲詳盡：

「按說文「實，富也。從宀貫，貫爲貨物。」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，人，卽是白話的「這個。」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」即是「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。蘇治水土，績用不就，殤諸羽山，禹篡業事，離，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？」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，自然有尙實利、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，即是不道德的行爲；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。所以楊朱託爲公孫氏的話說：

『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爲，人爲強力所逼，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？因爲墨家既主張「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！

第二節 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、懦弱等等異念，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、有懦弱，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，又卽如楊朱所謂『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 (Cyrarates) 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。』我們若看完我本性，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，亦提出五種裁判：(甲)自然的裁判，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)政治的裁判，如殺人爲盜者之處刑；(丙)社會的裁判，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。即是楊朱以「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，在當時儒家的君臣犬義，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，各諸侯都專尚功利，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）『言無二責，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？[？]繼着跑出了一個專制魔鬼的秦始皇，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的釘，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，當然在擯斥之列。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，奚以名爲？」曰：「以名者爲富。」「既富矣，奚不已焉？」曰：「爲貴。」「既貴矣，奚不已焉？」曰：「爲死。」「既死矣，奚爲焉？」曰：「爲子孫。」「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！凡爲名者，必廉，廉斯貧；爲名者，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，君盈則己降，君斂則己施，民皆歸之，因有齊國，子孫享之，至今不絕。若實名貧，僞名富，曰：實無名，名無實，名者僞而已矣。昔者堯舜，僞以天下讓許由、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，實僞之辯，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；倘偶爾愼耳目之觀聽，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：原憲寢於魯，子貢殖於衛，原憲之寢損生，子貢之殖累身。然則寢亦不可，殖亦不可，其可焉？在曰：可在樂生，可在逸身，故善樂生者不寢，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，皆擇稚齒媵嬖者以盈之。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：「僑聞治身以及家，治家以及國，此言自於近至於遠也。僑爲國則治矣，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，喻以性命之重，誘以禮義之尊乎！」子產用鄧析之言，因閒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！子納僑之言，則朝自悔而夕食祿矣。」朝曰：「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；不遑憂名聲之醜，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，固未足以得此入之心也。」

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？」禽子默然有間。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。鯀治水土，績用不就，殛諸羽山；禹篡業事讎，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。武王旣終，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，苦以至於終，同歸於死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂以至於終，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，而曾治天下如運諸掌，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，啜菽茹藿，自以味之極，肌肉麤厚，筋節脆急，一朝處以柔

毛絳幕，薦以梁肉蘭橘，心瘡體煩，內熱生病矣。商魯之君，與田父侔地，則亦不盈一時而億矣。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，僅以過多，暨春東作，自曝於日，不知天下之有廣廈陳室，絳纊狐貉，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，甘棠莖，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，陰陽之蠹也。

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，名固不可賓邪？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，名胡可賓，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，而壽天父子也，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，真矣慤矣，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，裹糧就學者成徒，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，而未異若是，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，猿狙之便，執麋之狗來藉，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，脫屣戶外，膝行而前曰：『向者弟子欲請夫

子，夫子行不聞，是以不敢；今聞矣，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，揚者避竈。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：

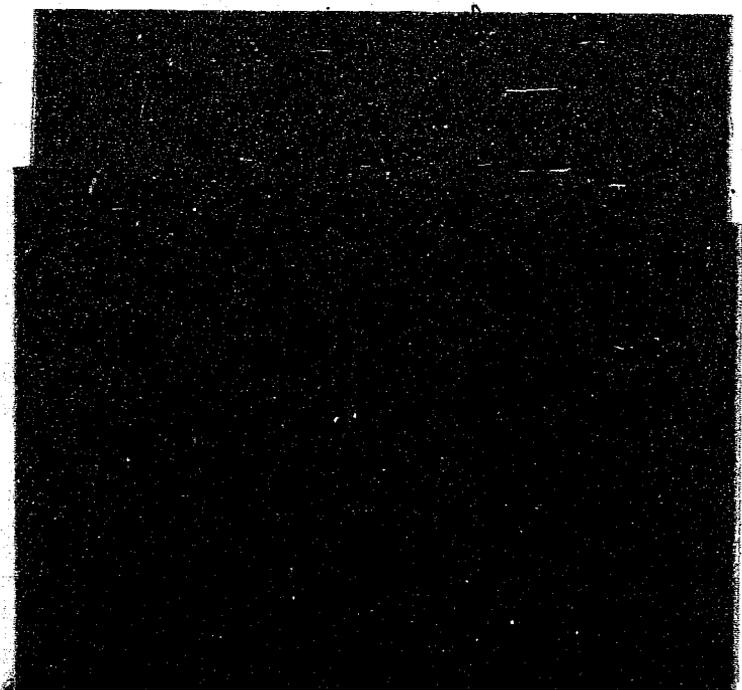
「行賢而去自賢之心，

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



編主五雲王

庫文有萬

種千一集一第

朱 楊

著生此陳

路山寶海上
館書印務商

者刷印兼行發

埠各及海上
館書印務商

所行發

版初月十年九十國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

YANG CHU

By

CH'ÉN TZŪ SHÉNG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1930

All Rights Reserved

B
五
八
〇
分

038763

