臺大中文學報　第二十九期
2008年12月　頁125～156
臺灣大學中國文學系

目的與工具之辨

——楊朱思想的論證基礎與根本關懷

謝　如　柏*

提　　要

本文旨在闡明楊朱學派「爲我」主張之論證基礎與思想要旨。筆者試圖說明：

一、楊朱學派的「爲我」之說，係以「身物輕重」之辨爲論證基礎。墨家主張「功利原則」，認爲當身、物之間發生價值衝突時，於利、害中進行比較權衡，乃是判斷身物先後的原則。楊朱學者根本反對此一觀點。他們認爲，身、物關係乃是目的與工具之別：工具爲目的存在，而非目的爲工具存在；生命自身就是其目的，而非爲他物存在的工具，生命之價值則是不可以被權衡計算或交換的。此即是「拔一毛而利天下不爲也」的論證基礎所在。

二、「爲我」之說所關心的，並不只是形軀生命之我而已。楊朱學派關切的是「全性保眞」問題：他們認爲欲保全人之眞性，必須不受世俗價值之拘束，因此必須「不以物累形」，不以外在世俗價值爲生命之目的。理由是：自然眞性就是人生的目的與絕對價值，不可以用世俗工具價值來交換；任何形式

本文於97.09.10收稿，97.12.17審查通過。
＊國立暨南大學中國語文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

的價值交換都是將人的眞性工具化，是對眞性的破壞。此即以目的、工具之辨的論證方法爲根基。

關鍵詞：拔一毛而利天下不爲也、身物輕重、莊子、墨子、功利主義原則

臺灣大學學術期刊資料庫

To Live Life as an End to Itself or as a Tool: The Arguments and Concerns in Yang Zhu's Theory

Shie Ru-bo*

Abstract

This paper tries to analyze Yang Zhu's theory of "wei-wo" ("everything for oneself"). The main ideas may be summed up as follows. 1. Yang Zhu made his argument by distinguishing the significance of human life and the significance of other things. As an opponent to the utilitarianism of Mohists, who advocate exchanging lives for social benefits, Yang Zhu insisted that lives are not exchangeable because they are ends to themselves, not tools for any other purposes. 2. Yang Zhu concerned not only physical lives but also the conservation of human nature. He took "hsing" or "zhen", the true human nature, as the ultimate value of life, and maintained that this human nature should not be traded or sacrificed for any artificial or social value. Human nature is an end to itself and cannot be traded as a tool for other things in any way. Thus, Yang Zhu's proposal, "unwilling to pull out one hair for the benefits of the whole world," could be understood as a question open to everyone: Do you want to live life as an end to itself or as a tool?

* Assistant professor, Department of Chinese Languages and Literature, National Chi-Nan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

Keywords: Taoism, Meng Tzu, Zhuang Tzu, Mo Tzu, utilitarianis

臺灣大學學術期刊資料庫

目的與工具之辨

——楊朱思想的論證基礎與根本關懷

謝　如　柏

一、前　　言

楊朱思想在先秦諸子中是較有影響力的一派；如《孟子》所言，「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨」，[1] 其學說之盛行情形於此可見一斑。然而，楊朱本人之著作皆已不存，只能從相關典籍之傳述略知其學說要旨。就文獻觀之，主張「拔一毛而利天下不爲也」的「爲我」、「貴己」之說無疑是此派最爲突出、也最爲人所熟知的主張。孟子對楊、墨的批判是衆所熟知的：

> 楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。
>
> 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。[2]

此即以「爲我」思想歸之於楊朱，並以「拔一毛而利天下，不爲也」爲其具體內容。再如《呂氏春秋・不二》與《淮南子・氾論》所言：

---

[1] 宋・朱熹：《四書章句集注・孟子・滕文公下》（臺北：長安出版社，1991 年 2 月），頁 272 。

[2] 同註 1，〈滕文公下〉、〈盡心上〉，頁 272 、357 。

臺灣大學學術期刊資料庫

陽生貴己。[3]

兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之。全性保眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。[4]

所謂「貴己」、「全性保眞，不以物累形」亦與「爲我」之意相通。《韓非子・顯學》亦云：

今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛，世主必從而禮之，貴其智而高其行，以爲輕物重生之士也。[5]

此「輕物重生之士」不肯「以天下大利易其脛一毛」，就其學行觀之亦應指楊朱學派無疑。從上述材料看來，「爲我」、「貴己」、「輕物重生」確實是楊朱思想之主要課題。

然而，這些材料的轉述未免太過簡略，僅以此來斷定楊朱學說的具體內容是可能引發爭議的。如《孟子》所言「拔一毛而利天下不爲也」與《韓非子》所述「不以天下大利易其脛一毛」二者命意便正好相反，也因此引發了學界關於楊朱學說是否爲「極端的爲我主義」或損人利己的「利己主義」之歧見。[6]學說內容既然無法確定，欲進一步了解楊朱立說的理由便更爲困難。

---

[3] 陳奇猷：《呂氏春秋校釋・不二》（臺北：華正書局， 1988 年 8 月），頁 1124 。

[4] 劉文典：《淮南鴻烈集解・氾論訓》（北京：中華書局， 1997 年 1 月），頁 436 。

[5] 陳奇猷：《韓非子集釋・顯學》（高雄：復文圖書出版社， 1991 年 7 月），頁 1090 。

[6] 語見胡適：《中國哲學史大綱》（上海：上海古籍出版社， 1999 年 7 月），頁 128-129 ；又如： Thomasine Kushner, “Yang Chu: ethical egoist in ancient China”, Journal of Chinese Philosophy, 7 (1980) , pp. 319-320. 。相反的意見，如馮友蘭認爲「利之以天下而欲拔其一毛，楊朱不爲」才是楊朱之說，氏著：《中國哲學史》（臺北：藍燈文化事業， 1989 年 10 月），頁 170 ；又：郭沫若：〈稷下黃老學派的批判〉，氏著：《十批判書》（北京：東方出版社， 1996 年 3 月），頁 162 ；陳鼓應：〈楊朱輕物重生的思想——兼論《楊朱篇》非僞晉僞託〉，《江西社會科學》 1990 年第 6 期，頁 39-40 。折中《孟》《韓》二者之說，如：馮友蘭：《中國哲學史新編（上）》（北京：人民出版社， 2007 年 3 月），頁 187 。

臺灣大學學術期刊資料庫

本文的討論擬採取的則是較爲迂迴而間接的進向。筆者企圖闡明的，是楊朱學派「爲我」思想的論證基礎。希望藉由其立論方法之闡明，得以了解楊朱學說關心的課題所在，並由此反顯出「爲我」思想的要旨。

二、利害權衡：墨家的功利原則

前引《呂氏春秋・不二》說：「兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之。全性保眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。」孟子批評楊朱，只寥寥數語，俱見《孟子》之書。至於楊朱思想乃針對墨子學說而發，此點亦爲學者們所同意。[7] 那麼，可否從楊、墨論辯之中窺見楊朱立說的論證基礎所在呢？

今本《列子》有〈楊朱〉一篇，多載以楊朱爲名之言論。其中有一節亦論及楊、墨對於「爲我」思想之論辯：

> 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？」楊子曰：「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，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。一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？」

[7] 馮友蘭認爲此文所說「就是歷史的次序」，氏著：《中國哲學史新編（上）》，同註 6 ，頁 186-187 。侯外廬等人亦持相同的看法，並認爲楊朱之理論「乃是墨子功利論的對立學說」，侯外廬、趙紀彬、杜國庠著：《中國思想通史（第一卷）》（北京：人民出版社， 2004 年 4 月），頁 338-340 。。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[8]

《列子》向有僞作於魏晉之爭議，[9]因此這段文字是否能代表先秦楊朱思想亦成問題。[10]一種看法則認爲，雖然〈楊朱〉篇是晚出的作品，但此段對話則奠基於早期的歷史材料，可以代表楊朱學派的思想。[11]

是否如此，暫且不論。〈楊朱〉篇此處的對話情境，以楊朱及其徒孟孫陽與墨子 (444B.C.?-393B.C.?)[12] 之弟子禽滑釐爲辯論主角；而爭辯的焦點，則從「損一毫利天下不與也」延伸至「斷若一節得一國，子爲之乎」之問題，也就是「身物輕重」問題。如果此文所述反映了先秦學術之事實，那麼由此便可得知：1. 楊朱學派主張「爲己」、「拔一毛而利天下不爲也」的論據，乃是立基於「身物輕重」問題之上。2. 楊朱學派與墨家之間，曾經針對上述課題展開爭辯。

8 楊伯峻：《列子集釋・楊朱》（北京：中華書局， 1996 年 2 月），頁 230-231 。

9 關於《列子》僞作之爭議，可參見：楊伯峻：同註 8 ，附錄 3〈列子辨僞輯略〉，頁 287-348 ；嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社， 1994 年 8 月）；馬達：《《列子》眞僞考辨》（北京：北京出版社， 2000 年 12 月）。

10 主張〈楊朱〉篇非楊朱思想者，如：侯外廬等，同註 7 ，頁 337 ；馮友蘭：《中國哲學史新編（上）》，同註 6 ，頁 188 。相反的意見，如：嚴靈峰：〈楊朱的『兼利主義』〉，氏著：《無求備齋學術論集》（臺北：臺灣中華書局， 1969 年），頁 325-334 ；高晨陽：〈《列子・楊朱篇》的眞僞及其與楊朱的關係〉，陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教——第二屆國際學術研討會論文集（道家卷）》（廣州：廣東人民出版社， 2001 年 9 月），頁 212-221 ；王博：〈論楊朱之學〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第 15 輯（北京：三聯書店， 1999 年 3 月），頁 140-150 。後說似有日漸盛行之趨勢。

11 門啓明：〈《楊朱篇》和楊子之比較研究〉，顧頡剛編著：《古史辨》第四册下編（上海：上海書店， 1992 年），頁 596-597 ； A. C. Graham, "The dialogue between Yang Ju and Chyntzyy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22 No.1/3 (1959), pp.291-299 ；葛瑞漢 (A. C. Graham)：《論道者——中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社， 2003 年 8 月），頁 75 。

12 錢穆：《先秦諸子繫年》（石家莊：河北教育出版社， 2002 年 1 月），頁 119-121 。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈楊朱〉篇所述，雖近乎寓言，未必能確指爲歷史事實，但並非無所本。從《墨子》本身，正可以看到雙方針對「身物輕重」問題論辯的跡象。《墨子・貴義》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。」[13]

此處「予子天下而殺子之身，子爲之乎」的提問方式，以及「天下不若身之貴也」的答案，明顯帶有楊朱「爲我」、「貴己」思想的影子；此與〈楊朱〉篇中「有斷若一節得一國，子爲之乎」的問答方式也是正好相應的。就此看來，〈楊朱〉篇所設定的「身物輕重」問題，確實是楊、墨之辯的焦點所在。《淮南子》說「兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之」，可知楊朱思想本針對墨子學說而發；而〈貴義〉篇此處的觀點，正是墨家面對楊朱學派針對此一問題的挑戰所做出的回應。[14]

面對「身物輕重」問題的挑戰，雖然墨家接受了楊朱「冠履不若手足之貴」、「天下不若身之貴也」的說法，但仍然堅持「貴義於其身」、「萬事莫貴於義」，此是雙方歧見所在。對於墨家而言，固可承認身重於物，但是「義」更是凌駕於身、物二者之上的至高原則。何謂「義」？墨家認爲「義」即是「利」。《墨子・經上》即云：

> 義，利也。[15]

---

[13] 清・孫詒讓：《墨子閒詁・貴義》（北京：中華書局，2001 年 4 月），頁 439 。

[14] 王博即以〈貴義〉此文爲「墨家後學對楊朱之學的批評」之資料（〈論楊朱之學〉，王博：同註 10 ，頁 149 。葛瑞漢更指出：此文「含有其創立者（墨子）死後此學派面對的問題的戲劇性改編」、「墨子顯然接受了楊朱學派的論點，但是卻多走了一步」，葛瑞漢：同註 11 ，頁 77-78 。侯外廬等人指出：此文前半疑似楊朱學派論點之複述，「由此可知，身物輕重之論，實爲楊、墨詰辯的常用命題」，侯外廬等，同註 7 ，頁 343 。

[15] 同註 13 ，〈經上〉，頁 310 。

臺灣大學學術期刊資料庫

衆所周知，追求「利」乃是貫串墨子思想的主要原則。但其所謂「利」，並非一己一人之私利，而是「萬民之大利」，[16] 墨子即以此大利之追求與完成爲其「義」。他強調：

> 仁之事者，必務求興天下之利，除天下之害，將以爲法乎天下。利人乎，即爲；不利人乎，即止。
>
> 今天下之所譽善者，其說將何哉？爲其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故譽之與？意亡非爲其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故譽之與？雖使下愚之人，必曰：「將爲其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故譽之」。今天下之所同義者，聖王之法也。[17]

墨家關注的是如何「興天下之利，除天下之害」，認爲這是一切言語行爲當行當止的標準，也正是「善」的標準所在，因此也即是天下共同的「義」之標準。墨子著名的判斷言論是非之原則「三表法」，其中第三項「用之者」「廢以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利」，[18] 其精神要義正在於此。

進一步看，所謂「興天下之利」，必須是對天下一切民衆皆有利，方可稱爲利；若僅只利於少數人，則不能被視爲利。墨子舉例說明：

> 雖四五國則得利焉，猶謂之非行道也。譬若醫之藥人之有病者然。今有醫於此，和合其祝藥之于天下之有病者而藥之，萬人食此，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也。[19]

征戰攻伐，僅勝者得利，故不可稱爲有利；譬若醫藥，若服食者多而見效者少，則不能被視爲有效。由此觀之，墨家以天下萬民之「利」爲「義」，並以此爲分別道德善惡價值之標準，此正是其倫理觀之特色。學者多認爲，墨子此

---

16 同註 13，〈兼愛下〉，頁 127。

17 同註 13，〈非樂上〉、〈非攻下〉，頁 251、140。

18 同註 13，〈非命上〉，頁 266。「三表法」參見：譚家健：《墨子研究》（貴陽：貴州教育出版社，1996 年 1 月），頁 261-268。

19 同註 13，〈非攻中〉，頁 133。

臺灣大學學術期刊資料庫

一主張頗具西方「功利主義」(utilitarianism) 思想之精神。[20] 確實，墨家求利爲義的思維方法近似所謂「功利原則」(principle of utility) 或「最大幸福原則」(great happiness priciple)：善的行爲，即是趨向於增長幸福的行爲；並且，墨家思想「興天下之利」的關心課題，也與功利主義追求「全體人的最大幸福」之旨趣相同。[21]

正因爲墨家以「功利原則」爲判斷是非善惡的標準，因此對於楊朱學派所質疑的「拔一毛而利天下」、「予子天下而殺子之身」是否應爲之的問題，也就是「身」、「物」之間孰輕孰重的問題，有一個權衡的判斷基準。回應此問題的方法如下：

> 於所體之中而權輕重，之謂權。權非爲是也，非（亦）非爲非也。權，正也。斷指以存擊，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所執也。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。[22]

在墨家看來，「拔一毛而利天下」或「身物輕重」之所以成爲問題，本質上是因爲涉及利害衝突。〈貴義〉篇所說的「予子天下而殺子之身」，便是「天下」與「身」之間利益衝突的兩難；〈楊朱〉篇的「斷若一節得一國」情形也相同。墨家的解決方式是：在此情形下必須權衡二者利害之輕重，選擇最大利益或最小損害者而爲之；這也就是「功利原則」的運用。

---

[20] 馮友蘭：同註 10，頁 156-157；勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1995 年 8 月），頁 290-291。

[21] 參見：陳特：《倫理學釋論》（臺北：東大圖書公司，1994 年 3 月），頁 68-82。唯古典功利主義者同時也是快樂主義者，墨家是否如此，有待研究。按：《墨子・經上》：「利，所得而喜也。」〈經說上〉：「利，得是而喜，則是利也。其害也，非是也。」同註 13，頁 315、337。可備參考。

[22] 同註 13，〈大取〉，頁 404。「非」依孫詒讓說應作「亦」。

臺灣大學學術期刊資料庫

墨者指出，此種「於所體之中而權輕重」的原則稱爲「權」。譬如斷指以存腕、斷指以免身，乃出於不得已；之所以如此做，是因爲比較之下，斷指之害畢竟小於斷腕、身死之害，而存腕、免身之利，畢竟又大於存指之利。此種「利之中取大，害之中取小」的選擇方式，也就是「權」的原則。進一步說，如果考慮到利天下的問題，在行爲結果相同、「利於天下相若」的前提之下，根據「害之中取小」的原則，斷指當然勝過斷腕，無須多做考慮；同理，在「利於天下相若」的情形下，也應取生捨死，無須多做考慮。但是，對於墨者而言，如果此種選擇涉及人我先後，那麼必須以保全他人之利益爲優先考量；如果必須「殺一人以存天下」，則首要的選擇必定是「殺己」而非「殺人」，如此才稱得上是「利天下」的正確行爲。

「權」的原則，要求在利害衝突中擇取利之大者、害之小者，帶有強烈的「結果論」(consequential theory) 的味道；也就是說，只就行爲的利害結果、而非就行爲本身來判斷善惡是非對錯。[23] 但必須指出的是，墨家也承認「權」的侷限性：他們認爲「權非爲是也，亦非爲非也。權，正也」，也就是說，在斷指或斷腕中權衡，並不意味著判別斷指與斷腕本身之是非對錯，權衡只是不得已的情形下必要的取捨方法。因此墨家並不完全只考慮利害計算，而忽略生命本身的價值；墨者承認事物本身自有價值，只是主張在利害衝突時就必須做出犧牲取捨。這一點從墨者要求「殺己以存天下」而非「殺一人以存天下」也可看出：同爲利天下，殺己與殺人的差別何在？只就「權」的原則，是無法說明取捨的理由的。也可以說，墨家的「功利原則」不是自足的；在利害計算的外衣之下，還隱藏著墨家無私奉獻的淑世精神。[24]

但是墨者標榜的卻是「功利原則」。根據上述的「權」之原則與「功利原

---

[23] 陳特：同註 21 ，頁 51 。

[24] 如：〈經上〉云：「仁，體愛也。」〈經說上〉：「仁，愛己者非爲用己也，不若愛馬。」同註 13 ，頁 310 、 334 。此云愛人如己，並非如愛馬乃是因爲要用馬之故。純就「功利」或「權」之原則而言，這是無可解釋的。然此卻與楊朱學的觀點相通，下詳。

臺灣大學學術期刊資料庫

則」，墨家便得以回應楊朱的挑戰。〈貴義〉篇的問題：「予子冠履，而斷子之手足，子爲之乎？」權衡利害，答案是否定的；「予子天下而殺子之身，子爲之乎？」權衡利害，答案也是否定的。而在〈楊朱〉篇中，墨子首徒禽滑釐在與楊朱弟子孟孫陽的論辯中也展現了同樣的思考方式：「有侵若肌膚獲萬金者，若爲之乎？」權衡利害，答案是肯定的，是故禽子願爲之；「有斷若一節得一國，子爲之乎？」權衡利害，答案則是否定的，故禽子默然。至於楊朱的根本主張「拔一毛而利天下，不爲也」如何？權衡利害，一毛之利遠不如天下之利，當然應該爲之。這正是墨家主張「必以自苦腓無胈、脛無毛，相進而已矣」的原因。[25]

綜上所述，可說墨家的主張基於二個內涵相通的基本原則：主張追求萬民之大利的「功利原則」，以及利害衝突時發生時計算得失的「權」之原則。那麼，與墨家敵對的楊朱學派，其主張的根本論據又是什麼？他們如何針對墨者的主張提出質疑？

三、目的工具之辨：楊朱的立論根基

〈楊朱〉篇所標明的楊朱學說之宗旨是「古之人損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也」。從《孟子》指稱「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也」，《韓非子》亦稱其「不以天下大利易其脛一毛」看來，大體可得到印證。顯然楊朱學派在「身物輕重」論爭中採取十分極端的立場。問題是，楊朱如此主張的根本理由何在？

楊朱本人的著作已不可考見，先秦各家稱述其學說亦略而不詳；不過，根據學者考訂，《呂氏春秋》的〈本生〉、〈重己〉、〈貴生〉、〈情欲〉、〈審爲〉等篇，以及《莊子》雜篇的〈讓王〉、〈盜跖〉、〈漁父〉諸篇，當

[25] 清・郭慶藩：《莊子集釋・天下》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 3 月），頁 1080。

臺灣大學學術期刊資料庫

是楊朱學派作品之殘存。[26] 其中許多材料確實突顯了楊朱學說輕物重己的特色。我們將依據這些作品考察楊朱思想的立論方法。

〈貴生〉篇和〈讓王〉篇用了許多的寓言故事來申明身重於天下的道理，以此表達楊朱派對身物輕重問題的態度：

> 堯以天下讓於子州支父。子州支父對曰：「以我爲天子猶可也。雖然，我適有幽憂之病，方將治之，未暇在天下也。」天下，重物也，而不以害其生，又況於它物乎？惟不以天下害其生者也，可以託天下。
>
> 越人三世殺其君，王子搜患之，逃乎丹穴。越國無君，求王子搜而不得，從之丹穴。王子搜不肯出，越人薰之以艾，乘之以王輿。王子搜援綏登車，仰天而呼曰：「君乎，獨不可以舍我乎！」王子搜非惡爲君也，惡爲君之患也。若王子搜者，可謂不以國傷其生矣，此固越人之所欲得而爲君也。
>
> 魯君聞顏闔得道之人也，使人以幣先焉。顏闔守閭，鹿布之衣，而自飯牛。魯君之使者至，顏闔自對之。使者曰：「此顏闔之家邪？」顏闔對曰：「此闔之家也。」使者致幣，顏闔對曰：「恐聽繆而遺使者罪，不若審之。」使者還反審之，復來求之，則不得已。故若顏闔者，非惡富貴也，由重生惡之也。世之人主，多以富貴驕得道之人，其不相知，豈不悲哉！[27]

故事的主角們皆對天下國家富貴之利表現出厭棄的態度，而爲楊朱派的作者所

---

[26] 侯外廬等：同註 7 ，頁 338-339 ；馮友蘭：同註 10 ，頁 187-188 ；葛瑞漢：同註 11 ，頁 68-69 。按：《莊子》〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉等篇，古來學人多懷疑非莊子作品；相關的《莊子》外、雜篇學派歸屬問題，參見：崔大華：《莊學研究》（北京：中華書局， 1997 年 5 月），頁 73-97 。本文採取葛瑞漢的觀點，以〈讓王〉、〈盜跖〉、〈漁父〉等篇中可與其他先秦典籍所述楊朱思想相互參證的部分作爲討論材料。

[27] 同註 3 ，〈貴生〉，頁 74-75 ；又，同註 25 ，〈讓王〉，頁 965 、 968 、 971 ，文小異。但顏闔故事〈讓王〉的解釋是「眞惡富貴也」，與〈貴生〉所說「非惡富貴也」相反。

臺灣大學學術期刊資料庫

讚賞。天下固然是「重物」，但子州支父「不以天下害其生」；王子搜非惡爲君，只是「不以國傷其生」；顏闔不欲富貴，亦是「由重生惡之也」。就此觀之，似乎楊朱派並未否定天下國家富貴之有「利」，只不過面臨害生傷生之利害衝突時，仍以「重生」之選擇爲優先。

如此看來，楊朱的主張似乎也是奠基於利害計算的權衡原則；於墨家相比，唯一的差別只在於對生命的利益、或對於傷生的危害估算更高而已。單就某些文字段落來看確是如此，如〈重己〉、〈審爲〉篇說：

> 倕，至巧也。人不愛倕之指，而愛己之指，有之利故也。人不愛崑山之玉、江漢之珠，而愛己一蒼璧小璣，有之利故也。今吾生之爲我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵爲天子，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。此三者，有道者之所愼也。
>
> 韓、魏相與爭侵地。子華子見昭釐侯，昭釐侯有憂色。子華子曰：「今使天下書銘於君之前，書之曰：『左手攫之則右手廢，右手攫之則左手廢，然而攫之必有天下。』君將攫之乎？亡其不與？」昭釐侯曰：「寡人不攫也。」子華子曰：「甚善。自是觀之，兩臂重於天下也，身又重於兩臂。韓之輕於天下遠，今之所爭者，其輕於韓又遠，君固愁身傷生以憂之臧不得也？」昭釐侯曰：「善。教寡人者眾矣，未嘗得聞此言也。」子華子可謂知輕重矣。知輕重，故論不過。[28]

人愛己之指、愛己之璧，不愛他人之指、他人之玉，是因爲「有之利故也」；同樣地，「吾生之爲我有」之所以重要，爵爲天子、富有天下亦不足以比之，是因爲它「利我亦大矣」。如此看來，楊朱派似乎也著眼於考慮「利」之問題。子華子主張不可傷身以爭侵地，因爲身重於臂、臂重於天下、天下重於韓、韓又重於所爭之地，利害得失計算起來完全不值得。如此看來，楊朱派似

[28] 同註 3，〈重己〉、〈審爲〉，頁 33 、 1453-1454 。後文又見：〈讓王〉，同註 25 ，頁 969-970 ，文小異。

臺灣大學學術期刊資料庫

乎也遵循權衡原則。然則墨家的「功利原則」與「權」之原則這二個基本原則，似乎楊朱學者也同意。因此學者認爲，楊朱學派思想的出發點也在於利害的計算，與墨家之間的差異只在自利與利他之別。[29]

但是，若進一步檢視其他材料，便可發現對於身物輕重問題，楊朱學者似乎另有考慮的重點。同樣在〈貴生〉、〈審爲〉篇中其實就有這樣的說明：

> 凡聖人之動作也，必察其所以之與其所以爲。今有人於此，以隨侯之珠彈千仞之雀，世必笑之，是何也？所用重，所要輕也。夫生豈特隨侯珠之重也哉？
>
> 太王亶父居邠，狄人攻之，事以皮帛而不受，事以珠玉而不肯，狄人之所求者地也。太王亶父曰：「與人之兄居而殺其弟，與人之父處而殺其子，吾不忍爲也。皆勉處矣，爲吾臣與狄人臣奚以異？且吾聞之：不以所以養害所養。」杖策而去，民相連而從之，遂成國於岐山之下。太王亶父可謂能尊生矣。能尊生，雖富貴不以養傷身，雖貧賤不以利累形。[30]

以隨侯之珠彈千仞之雀之所以可笑，是因爲「所用重，所要輕也」，此是比喻「生」之重要。此著眼於「輕重」之比較，看似與前文所說不異，但此處特別點明「輕重」之別其實是指「所以之」與「所以爲」、即「目的」與「手段」或「工具」之別。太王亶父讓國是能尊生，但文中也特別指出這是基於不以「所以養」害「所養」的原則，此亦「目的」與「工具」之別。進一步看，既然目的、工具層次有別，可知前文所說全生之「利我亦大矣」乃是目的之利，與「不以利累形」的工具之利意義不同，不能混爲一談。

結合前引文來看，可知楊朱學派雖然以「輕重」概念分判身物先後，但所謂輕、重之別並不是身、物之間利益輕重的權衡；身之所以「重」而物之所以「輕」，乃是因爲身是「目的」而物只是成就此目的之「工具」或「手段」。

---

[29] 侯外廬等：同註 7 ，頁 342-344 ； A. C. Graham ，同註 11 ，頁 297 ；葛瑞漢：同註 11 ，頁 70 ；王博：同註 10 ，頁 149-150 。

[30] 同註 3 ，〈貴生〉、〈審爲〉，頁 75 、 1453 。又，同註 25 ，〈讓王〉，頁 972 、 967 ，文小異。

臺灣大學學術期刊資料庫

反過來說，正是因爲身物之間有目的工具之別，所以楊朱學者才主張不論作爲工具或手段的天下國家之富貴權勢能帶來多少「利」，終究不能與作爲目的之生之「利」等量齊觀。[31] 就此觀之，楊朱學派的觀點其實與墨家並不相同。再看其他的例子，〈本生〉、〈審爲〉篇云：

> 物也者，所以養性也，非所以性養也。今世之人，惑者多以性養物，則不知輕重也。不知輕重，則重者爲輕，輕者爲重矣。
>
> 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。世之走利，有似於此。危身傷生、刈頸斷頭以徇利，則亦不知所爲也。[32]

此述楊朱學派宗旨甚明。「身者所爲也」，是目的；「天下者所以爲也」，是手段或工具。工具成就目的，而非目的成就工具，二者關係不可顛倒混亂，故曰「物也者，所以養性也，非所以性養也」，必須嚴格區分出目的工具之別。目的是主，工具是從，顯然前者比後者更爲重要，故曰「審所以爲而輕重得矣」。如果不明白目的與工具之間的先後關係而「以性養物」，爲了工具竟然犧牲目的，便是「重者爲輕，輕者爲重」、「不知輕重」、「不知所爲」的愚惑之行。以此可以說明，「目的」、「工具」的區別才是楊朱學派身物輕重之說立論的根基。

與墨家相比較，更能看出楊朱派觀點之特別處。〈審爲〉篇此處「斷首以易冠，殺身以易衣」的事例，正與前引《墨子・貴義》所說「予子冠履，而斷子之手足」相同，可能即是當時二家爭論時常用的例證。楊朱學派的主張，完全從「目的」、「工具」的區別立論：「冠所以飾首也，衣所以飾身也」，首、身是目的，冠、衣只是工具；如果顛倒混亂了二者之主從關係而「殺所

---

31 太王亶父故事，又見《孟子・梁惠王下》，彼處亦論及「君子不以其所以養人者害人」原則，但孟子主張就此與「守死勿去」中擇一而從。朱熹注云：「遷國以圖存者，權也；守正而俟死者，義也。」可供比較。同註 1，頁 225。

32 同註 3，〈本生〉、〈審爲〉，頁 20、1453。

臺灣大學學術期刊資料庫

飾、要所以飾」，是十分愚昧的行爲；同理，「危身傷生、刈頸斷頭以徇利」是錯誤的，因爲這正是混淆目的工具、「不知所爲」的顚倒行爲。就同一事例的取捨而言，墨家的結論雖同，立論方法卻只是利害的權衡：「冠履不若手足之貴」、「天下不若身之貴」，理由只是保全手足、生命之利，大於得到冠履、天下之利，而不得冠履、天下之害，亦不如喪失手足、生命之害。

此中的關鍵在於：對於墨家而言，身與物之間並沒有眞正「本質」上的差異，以「量化」方式計算利害關係的功利原則或權衡原則，能運用在一般事物上，當然也可以運用在人類生命價值的計算上，身物之間的利害比較自然更是可行的。但對於楊朱學者來說，身物之間具有目的、工具之別的「本質」性差異，僅僅根據其本質的不同就已經決定了身重於物的地位。進一步說，目的、工具「本質」有別，因此「量化」計算利害關係的功利原則或權衡原則，不能無視二者的區別而將目的、工具各自的利害價值一併混合計算。再進一步說，功利原則或權衡原則，僅能運用在工具價值的考慮上，不能用以計算生命的價值，身物利害的比較當然更不可行；理由是，利害權衡便蘊涵著利害交換，但目的本身是不能拿來權衡交換的；如果失去了目的，再怎麼去計算工具價值也沒有意義。如此一來，楊朱學派便爲墨家功利原則的使用範圍畫下了一道不可逾越的界限。[33]

回頭看〈楊朱〉篇的對話情境，楊朱弟子孟孫陽與墨子弟子禽滑釐的辯

[33] 此處墨家與楊朱之異，可與西方倫理學「目的論」(Teleology) 與「義務論」(Deontology) 之別比較。孫效智指出：「基本上目的論強調行爲的目的或結果，其極端形式甚至以行爲的結果爲決定行爲善惡的唯一因素。義務論則爲其反論，認爲決定行爲倫理品質的因素除了行爲結果外，還有其它一些因素應納入考量，……嚴格的義務論者主張，有時候行爲結果可以完全不予考慮；不道德的行爲即使帶來很大的好處，仍是不道德的。」，氏著：〈道德論證問題在基本倫理學上的發展——目的論與義務論之爭〉，《哲學與文化》22 卷第 4 期（ 1995 年 4 月），頁 317 。墨家爲「功利主義」，本屬目的論，主張行爲結果之利害是考慮身物輕重問題的唯一因素；楊朱派認爲生命之價值無可取代，主張行爲結果之利害不應在身物輕重問題的考慮之列，則似義務論。唯此種類似性自有其限度；楊、墨之異只限身物輕重問題，似未提升到普遍方法論的層次。

臺灣大學學術期刊資料庫

論，正顯示出這種差異。孟孫陽的問題：「有侵若肌膚獲萬金者，若爲之乎？」禽滑釐的答案是肯定的。繼續追問：「有斷若一節得一國，子爲之乎？」禽滑釐「默然有閒」而不願爲之；因爲「天下不若身之貴」是《墨子・貴義》篇也承認的看法。同樣涉及身物輕重的抉擇，但卻有爲之或不爲的差別，此中關鍵只在利害大小之權衡，這正是墨家的思維方式。楊朱學者則與此不同，孟孫陽說：

> 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？

如果只考慮利害大小，則「一毛微於肌膚，肌膚微於一節」，以小小代價交換巨大利益似乎並無問題。但對於楊朱學者孟孫陽而言，這種「量化」比較的思考方式是無法接受的：一毛雖輕，也是「一體萬分中之一物」，是自我生命的一部分，作爲目的而存在的一毛與一節在「本質」上並無二致；就目的工具之別來看，一毛本身就是目的，更不可以在錯誤的「量化」原則下與僅僅是工具性存在的外在利益交換。孟孫陽對墨家的抗議即完全由此立論：「積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節」，二者本質上都是自我生命，區別在何處？「奈何輕之乎？」如果墨家主張的利害計算就是唯一的原則，因此一毛之小可以被犧牲；那麼在利益夠大的情形下，是不是也可以將人的生命視爲交換的手段而犧牲？墨者的答案是肯定的；但楊朱學者堅持認爲生命自身是一切手段的目的，而不是可以被犧牲交換的工具。因此，關於「一毛」的爭議，對於楊朱派而言乃是原則問題：如果可以因利害計算而犧牲它，如果只因微不足道而忽略它，便無法堅守生命是目的、不可被視爲工具的根本原則。[34]

由上所述，可見楊朱學派實以「目的」、「工具」之別來論證身物輕重問題；對照於墨家之功利思想，其思維特色更爲顯明。楊朱學派「爲我」、「重生」、「貴己」思想的根本論基即在於此。但我們該進一步追問：爲什麼楊朱

[34] 楊朱學派的立場，讓人聯想到康德「應將人之爲人的本性當作一目的，而非只是工具」的主張。參見：陳特：同註 21 ，頁 244-247 。

臺灣大學學術期刊資料庫

堅持生命只能是目的、不能被視爲工具呢？

四、殉物與全眞：楊朱的根本關懷

這個問題的解答，與楊朱所貴所重的「我」、「生」的意義息息相關。就文獻觀之，楊朱學派對於形體、欲望之保全與長養是十分重視的，如：

> 天生人而使有貪有欲。欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若一，雖神農、黃帝其與桀、紂同。聖人之所以異者，得其情也。由貴生動則得其情矣，不由貴生動則失其情矣。此二者，死生存亡之本也。[35]

此云人皆有耳、目、口之感官之「欲」，只是聖人「修節以止欲，故不過行其情」，而能得到「貴生」之結果。就此觀之，形軀之我確實爲楊朱學者所重視，特別是在養護形體必要之欲望之調節方面；此與前述身重於物的立場是一致的。

有些學者認爲，楊朱把感官生活的情欲視爲人生的最高意義，生命的內容即是慾望。[36] 若是如此，或許便可以說對於楊朱而言，感官欲望的滿足便是生命的根本目的，而其餘一切事物都只是實現此一生命目的之工具或手段。是否如此？試看〈本生〉、〈貴生〉篇所言：

> 今有聲於此，耳聽之必慊，已聽之則使人聾，必弗聽。有色於此，目視之必慊，已視之則使人盲，必弗視。有味於此，口食之必慊，已食之則使人瘖，必弗食。是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。
>
> 聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則

[35] 同註 3，〈情欲〉，頁 84-85。

[36] 侯外廬等：同註 7，頁 342；馮友蘭：同註 10，頁 188。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 弗爲。由此觀之，耳目鼻口，不得擅行，必有所制。譬之若官職，不得擅爲，必有所制。此貴生之術也。[37]

然則耳目鼻口之欲望，也只是「生之役」而已；是滿足「生」之手段或工具，卻仍不是生之目的。因此說聲色滋味「害於生則止」、「利於生者則爲」，又說耳目鼻口「不得擅行，必有所制」，如此才是「全性之道」、「貴生之術」。可知在楊朱學派看來，感官欲望與生命本身二者在概念上仍是有所區隔的，欲望並不等同於生命之本質；其次，欲望是生命之所役，可見生命是主，欲望是從；再者，欲望的取捨以益生或害生爲考慮原則，可知欲望是維護生命存在的工具，生命則是欲望作用之目的。如此看來，楊朱派看待生命與欲望之間關係的方式，其實和論身物輕重關係時一樣；欲望與外物，都不足以用生命來交換。那麼，楊朱所說的「我」是什麼？爲什麼楊朱堅持認爲生命只是目的、不是工具？必定有其他的解釋。

此一問題涉及楊朱學說最核心的根本關懷。前引《淮南子・氾論》說「全性保眞，不以物累形，楊子之所立也」；以下便試由「不以物累形」及「全性保眞」二方面來尋求可能的解答。

首先論「不以物累形」問題。楊朱學派堅持身重於物；如前文所見，他們認爲以身易物、顚倒目的工具之別、「危身傷生、刈頸斷頭以徇利」的行爲，乃是「不知所爲」的愚行。[38]對此楊朱學者以「殉利」、「殉物」來形容之。如《呂氏春秋・貴生》總結身物輕重問題時所云：

> 故曰：道之眞，以持身；其緒餘，以爲國家；其土苴，以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生之道也。今世俗之君子，危身棄生以徇物，彼且奚以此之也？彼且奚以此爲也？[39]

然而觀此文意，既說「帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生之道」，則

---

[37] 同註 3，〈本生〉、〈貴生〉，頁 21、74。依畢沅說，「利於生者則弗爲」句「弗」字衍。

[38] 同註 3，〈審爲〉，頁 1453。

[39] 同註 3，〈貴生〉，頁 75；又，同註 25，〈讓王〉，頁 971，文小異。

臺灣大學學術期刊資料庫

知楊朱學者所說「危身棄生以徇物」，其實不只限於前文所見「拔一毛而利天下」或「斷首以易冠，殺身以易衣」、「予子天下而殺子之身」等這一類明顯損及生命的身、物交換問題而已；從事治國治天下的事業，並不必然像斷首殺身一樣會對生命產生顯而易見的危險或傷害，卻也被視爲屬於以身易物的「徇物」行爲。[40] 再如《莊子・盜跖》：

> 吾日與子訟於無約曰：『小人殉財，君子殉名。其所以變其情、易其性，則異矣；乃至於棄其所爲而殉其所不爲，則一也。』故曰，無爲小人，反殉而天；無爲君子，從天之理。若枉若直，相而天極；面觀四方，與時消息。若是若非，執而圓機；獨成而意，與道徘徊。無轉而行，無成而義，將失而所爲。無赴而富，無徇而成，將棄而天。[41]

然則連一般人之爭名求利，也是屬於「殉物」的行爲。客觀而言，爭逐名利，未必會對生命身體帶來傷害或危險，但是楊朱學者認爲，這也是「棄其所爲而殉其所不爲」，是扭曲改變自己的「情」、「性」、以身易物的「捨己逐物」之行。[42]〈盜跖〉篇又云：

> 世之所高，莫若黃帝，黃帝尚不能全德，而戰於涿鹿之野，流血百里。堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放其主，武王伐紂，文王拘羑里。此六子者，世之所高也，孰論之，皆以利惑其眞而強反其情性，其行乃甚可羞也。
>
> 世之所謂賢士：伯夷叔齊。伯夷叔齊辭孤竹之君而餓死於首陽之山，骨肉不葬。鮑焦飾行非世，抱木而死。申徒狄諫而不聽，負石自投於河，爲魚鱉所食。介子推至忠也，自割其股以食文公，文公後背之，子推怒而去，抱木而燔死。尾生與女子期於梁下，女子不來，水至不去，抱梁柱而死。此六子者，無異於磔犬流豕操瓢而乞者，皆離名輕死，不念本養壽命者也。[43]

---

[40] 此由前引子州支父、王子搜、顏闔的故事亦可得到印證。同註 27 。〈讓王〉篇中類似事例甚多。

[41] 同註 25 ，〈盜跖〉，頁 1005-1006 。

[42] 成玄英注云：「棄其所爲，捨己；殉其所不爲，逐物也。」同註 40 ，頁 1006 。

[43] 同註 25 ，〈盜跖〉，頁 997-998 。

臺灣大學學術期刊資料庫

此處所見聖王、隱士、諍臣等等，立身行事雖然有異，卻無一不是「以利惑其眞而強反其情性」、「離名輕死，不念本養壽命」者。從所舉事例來看，伯夷、叔齊、鮑焦等人，所死不同而「皆離名輕死」，乃是「殉物」所爲；黃帝、堯、舜等聖王的政治事業是成功的，他們也未必眞正傷害自我之生命身體，但卻也仍是「殉物」之行。顯然，身物輕重問題涉及的範圍，其實遠遠大於一毛天下之辨的領域。

就此觀之，可知楊朱學者主張「爲我」、「貴己」，並發展出作爲其論證基礎的「身物輕重」之辨，其關心課題並不只是在處理「斷首以易冠，殺身以易衣」甚至「拔一毛而利天下」之類問題而已，它事實上已涉及到人生價值的根本選擇。之所以發展出自我生命與他物之間的目的、工具之別的論點，楊朱學者所關心的除了實際的殺生傷身問題之外，更包括世人一切追逐外在名利、富貴事功的心態與行爲；在楊朱學派看來，雖然這些作爲未必眞的會實際傷害到身體生命，卻已經是放棄自我的「目的」意義，將自我貶低到與名利富貴等外物之「工具」價值同列，甚至使自我淪爲工具之工具的行爲。在他們看來，無論堯舜禹湯或是夷齊尾生，都將名利富貴或功業名節等外在工具價值視爲人生的全部目的，並盡一生之力追求，結果卻是使自我成爲追求工具價值的工具；此即是「危身棄生以徇物」、「棄其所爲而殉其所不爲」之所指，也是楊朱學者大聲疾呼、視爲「不知輕重」、「不知所爲」的愚行。這樣看來，「拔一毛而利天下不爲也」云云，可能只是在百家爭鳴中被標舉出來爭辯的口號，它雖然突出了楊朱學派思考方式的特質，但卻不足以彰顯其學說的關心焦點。楊朱學者警告人們：切勿認取外在事物作爲自己的生命目的，這才是「不以物累形」此一主張的思想內蘊。

其次論「全性保眞」問題。「全性」是指保全形軀之「生」抑或心靈意義之「性」是可爭議的。[44] 在「拔一毛而利天下不爲也」、「斷首以易冠，殺身

[44] 勞思光認爲：楊朱肯定「我」而否定「物」，可知其所肯定的是一「超形軀意義的生命我」，即道家所肯認之「情意我」。勞思光：同註 20，頁 210-213。

臺灣大學學術期刊資料庫

以易衣」之類事例中，形軀之「生」無疑是焦點所在。但如前所見，楊朱學派所說的「不以物累形」並不以形體生命爲限，追逐名利事功雖未必傷身害生卻也在「累形」之列，可知「累形」所指其實並不限於形軀之我；既然如此，則不殉物累形而得以保全的「性」自然也不限於形軀意義之「生」。進一步說，既然「不以物累形」要求人們勿以外在工具價值爲人生的目的，不使自我淪爲工具意義之存在；則不殉物累形而得以保全的「性」，其重要性便在於它是一「目的」而非「工具」，這正是楊朱學派「全性」此一主張所要求的。

此可由楊朱學派尊崇的人物典型得到印證：明瞭身物輕重之眞義，達到「全性保眞」境界的人，將擁有適意自得的心境；這並非物質條件或形軀奉養上的充足，而純粹只是精神境界上的自足。如〈讓王〉篇所云：

> 曾子居衛，縕袍無表，顏色腫噲，手足胼胝。三日不舉火，十年不製衣，正冠而纓絕，捉衿而肘見，納屨而踵決。曳縱而歌《商頌》，聲滿天地，若出金石。天子不得臣，諸侯不得友。故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。
>
> 孔子謂顏回曰：「回，來！家貧居卑，胡不仕乎？」顏回對曰：「不願仕。回有郭外之田五十畝，足以給饘粥；郭內之田十畝，足以爲絲麻；鼓琴足以自娛，所學夫子之道者足以自樂也。回不願仕。」孔子愀然變容，曰：「善哉回之意！丘聞之，『知足者不以利自累也；審自得者失之而不懼；行修於內者無位而不怍。』丘誦之久矣，今於回而後見之，是丘之得也。」[45]

所謂「養形者忘利」、「不以利自累」，是說注重自我生命者不應惑於物利而以身易物；此即前述「拔一毛而利天下不爲也」之辨所說。但楊朱學者所關注者不止於形軀之我，下文便進一步指出「養志者忘形」；顯然此處所重之我乃是一心志境界，且修養此心境之重要性更甚於對形軀我之奉養。養心的要點在於「致道者忘心」，即放棄一切計算智術機心；[46]從下文來看，這種心境實是

[45] 同註 25 ，〈讓王〉，頁 977-978 。

[46] 成玄英注云：「得道之人，忘心知之術也。」同註 45 ，頁 978 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「知足」、「審自得」、「行修於內」的修養境界，以此來面對外物之得失變化便可以「失之而不懼」、「無位而不怍」。這也就是前文所說的「不以物累形」之旨：當外在事物不再是自己的生命目的時，人對於外物之得失便能夠不憂不懼，而滿足於自我價值的完足，不必再以身殉物。曾子顏回即是此一境界的典型：自足於我而不累於物，注重自足心境的修養而遺棄物質生命的享受。由此觀之，「全性」所重之性確實便是自身作爲生命目的之自我，而不只是形體生命而已。

進一步問，「全性」之「性」既非只限於形軀生命之範疇，則它的其他具體內容是什麼？由前引文來看，楊朱學者一直強調以物累形即是「變其情、易其性」、「利惑其眞而強反其情性」、或是「殉而天」、「棄而天」之行爲；然則此「性」之意義應與「情」有關，且當是指天生自然的「眞」而言。故楊朱學者也說世人逐物之行乃是「苦心勞形以危其眞」、「詐巧虛僞事也，非可以全眞也」。[47] 此即與《淮南子》所述的「保眞」之旨有關。關於「眞」之意涵，〈漁父〉篇釋云：

> 眞者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。眞悲無聲而哀，眞怒未發而威，眞親未笑而和。眞在內者，神動於外，是所以貴眞也。[48]

此云「眞者，精誠之至也」，並以眞悲、眞怒、眞親與強哭、強怒、強親爲對此來加以說明，可知「眞」即是人至眞至誠、不攙雜一絲虛僞矯詐的眞情本性；[49] 這與前述性、情、眞並舉的情形是一致的。「眞在內者，神動於外」，

[47] 同註 25 ，〈漁父〉、〈盜跖〉，頁 1025 、 1000 。〈盜跖〉篇此文前「人上壽百歲，中壽八十，下壽六十，除病瘦死喪憂患，其中開口而笑者，一月之中不過四五日而已矣」語，與《列子・楊朱》「量十數年之中，逌然而自得亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾」意同。同註 8 ，頁 219 。

[48] 同註 25 ，〈漁父〉，頁 1032 。

[49] 成玄英注：「夫眞者不僞，精者不雜，誠者不矯也。故矯情僞性者，不能動於人也。」同註 48 。陳德和認爲，〈漁父〉篇係以「眞」爲人之內在自我，氏著：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》（臺北：文史哲出版社， 1993 年 10 月），頁 120-121 。

臺灣大學學術期刊資料庫

情眞故能動人。人之本性之「眞」乃是至貴而不可易的；〈漁父〉篇續云：

> 禮者，世俗之所爲也；眞者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴眞，不拘於俗。愚者反此。不能法天而恤於人，不知貴眞，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉，子之蚤湛於人僞而晚聞大道也！[50]

此處特別強調「眞」與「俗」之差別：「眞」是「所以受於天也，自然不可易也」，是人天生自然的本性，是不可以被改變或破壞的；而世間的禮法規則等等則是「俗」世間的「人僞」造作，而與人性之「眞」正相對反。楊朱學者認爲，俗與眞是不可並立的。如果要「法天貴眞」，保全自己的天然眞性，便必須「不拘於俗」，否則便是「湛於人僞」而破壞眞性；相反地，如果順從世俗的種種人爲造作，便會使本有的眞性「祿祿而受變於俗」，便是「不能法天」、「不知貴眞」的行爲。楊朱學派主張「保眞」，其具體內容就在於保護此一天生自然眞性，不受世俗人爲的破壞。[51]

將「保眞」之說與「全性」、「不以物累形」之主張結合觀之，可說明如下：楊朱學者主張身重於物、「不以物累形」，要求人們認清目的、工具價值之區別，正視自我的目的性價值，不可認取外在工具價值以爲自己的生命目的。而楊朱所重視、要求「全性」而勿殉的自我，並不只是形軀之我，更以人

---

[50] 同註 48 。

[51] 莊子亦有近似楊朱保性全眞思想之處。如《莊子・秋水》：「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其眞。」〈繕性〉：「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」〈大宗師〉：「是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。」同註 25 ，頁 590-591 、 558 、 232 。故《淮南子》以「全性保眞，不以物累形」述楊朱思想，古人亦以此語評莊子。如：漢・莊嗣曰：「若夫嚴（莊）子者，絕聖棄智，修生保眞，清虛澹泊，歸之自然，獨師友造化，而不爲世俗所役者也。」東漢・班固：《漢書・敘傳》（北京：中華書局， 2007 年 10 月），頁 4205 ；北齊・顏之推亦云：「夫老、莊之書，蓋全眞養性，不肯以物累己也。」氏著：《顏氏家訓・勉學》（北京：中華書局， 1996 年 9 月），頁 186 。關於莊、楊關係，學者或認爲楊朱思想乃老莊道家思想之先驅，而不及其精深。如馮友蘭：《中國哲學史》，同註 5 ，頁 179 、 279 ；勞思光：同註 20 ，頁 212 ；侯外廬等：同註 7 ，頁 340 。唯其思想旨趣仍有不同之處，參見：王叔岷：《先秦道法思想講稿》（北京：中華書局， 2007 年 7 月），頁 83-87 。

臺灣大學學術期刊資料庫

天性本然之眞性爲實質內涵，故「全性」即是「保眞」；「不以物累形」實以「全生保眞」爲其內涵。

如此便可說明楊朱學派整體學說的內在思想脈絡。如前所見，楊朱學者認爲「眞」與「俗」不兩立；欲保全自我眞性不受損害，便必須不受世俗價值之拘束。正因如此，所以他們才主張如欲「全性保眞」，便絕對不可「以物累形」而將外在世俗價值視爲生命之目的。性與眞是人的自然本性，其價值是絕對而神聖的，全性保眞自身就是人生的目的與價值；以外在工具價值爲人生目的，便等於是犧牲此一眞性的絕對意義。眞性既是人生的本來目的，若改以世俗價值爲人生目的，等於是在二者之間進行交換。但眞性是不可以用世俗工具價值來交換的，因爲工具只爲滿足目的而存在，而非目的爲工具存在；任何形式的價值交換都是將人的眞性工具化，是對眞性的破壞。楊朱學者主張「身重於物」，發展目的與工具之辨的論證，就是爲了說明此一主張。至於「拔一毛而利天下不爲也」，可能只是這套思想理論的一個非常特出、具有顚覆性效果的特殊例證而已。

最後，謹以數語略及子華子思想。子華子乃楊朱後學，[52] 然其說卻有特異之處。《呂氏春秋・貴生》引其言云：

> 子華子曰：「全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。」故所謂尊生者，全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分得其宜也。虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者也，其尊彌薄。所謂死者，無有所以知，復其未生也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服是也，辱是也。辱莫大於不義，故不義，迫生也，而迫生非獨不義也，故曰迫生不若死。[53]

就此文觀之，他強調「全生爲上」、「六欲皆得其宜」，表現出楊朱派重視保全形體生命的特色；但主張「迫生者，六欲莫得其宜也」、「故不義，迫生

[52] 錢穆：同註 12 ，頁 305 。

[53] 同註 3 ，〈貴生〉，頁 75-76 。

臺灣大學學術期刊資料庫

也」、「迫生不若死」，則是極爲突出的觀點，甚至與原本楊朱學派的「重生」之說相反。此一看似詭異的發展方向，或許可以用本文所提出之楊朱思想脈絡解釋：楊朱學派所重的「自我」並不以形軀爲全部內涵，所謂「貴己」，重點在於強調眞性就是人生的目的與絕對價值，不可以用世俗工具價值來交換。正是此一帶有「不屈己從物」意味的思想內蘊，輾轉衍生出子華子「迫生不若死」的思想。[54]

五、結　　論

以上就楊朱學派「爲我」思想進行分析，結論如下：

楊朱學派主張「爲我」、「貴己」之說，係以「身物輕重」之辨爲論證基礎。墨家主張「功利原則」與「權」之原則，認爲當身、物之間發生價值衝突時，權衡比較，於利中取大、害中取小，乃是判斷身物先後問題的原則。楊朱學者根本反對此一觀點。他們認爲，身、物關係乃是目的與工具之別：工具爲目的存在，而非目的爲工具存在；生命自身就是其目的，而非爲他物存在的工具，因此權衡利害的功利原則只能限制運用在工具價值的範疇，生命之價值則是不可以被權衡計算或交換的。此即是「拔一毛而利天下不爲也」的論證基礎所在。

而「爲我」、「貴己」之說所關心的，並不只是形軀生命之我而已。楊朱學派關切的是「全性保眞」問題：他們認爲欲保全人之眞性，必須不受世俗價值之拘束，因此必須「不以物累形」，不以外在世俗價值視爲生命之目的。理由是：自然眞性就是人生的目的與絕對價值，不可以用世俗工具價值來交換；

---

[54] 如《莊子・讓王》篇最後幾則故事也有類似情形：北人無擇不受天下「自投清泠之淵」，卞隨、瞀光則「自投稠水而死」、「負石而自沈於盧水」。同註 25，〈讓王〉，頁 984、985-986。此種典型與〈讓王〉前半子州支父、王子搜、顏闔完全不同。若這些材料同樣標誌著楊朱後學思想的發展，或許也可以根據前述理由來解釋。

臺灣大學學術期刊資料庫

任何形式的價值交換都是將人的眞性工具化，是對眞性的破壞。此即是以目的、工具之辨的論證方法爲根基。

由「全性保眞、不以物累形」之基本關懷，到「身物輕重」與「目的、工具」之辨的論證方法，再到「爲我」、「貴己」之學說，最後提出「拔一毛而利天下不爲也」此一顚覆常識的命題；經由本文的討論，應可對於楊朱學派思想的理論結構與發展脈絡提供一完整而系統化的解釋。

（責任校對：陳建男）

引用書目

一、傳統文獻

宋・朱熹：《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991年2月）。
清・孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年4月）。
清・郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年3月）。
陳奇猷：《韓非子集釋》（高雄：復文圖書出版社，1991年7月）。
陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1988年8月）。
劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997年1月）。
楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1996年2月）。
東漢・班固：《漢書》（北京：中華書局，2007年10月）。
北齊・顏之推：《顏氏家訓》（北京：中華書局，1996年9月）。

二、近人論著

王叔岷：《先秦道法思想講稿》（北京：中華書局，2007年7月）。
王　博：〈論楊朱之學〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第15輯（北京：三聯書店，1999年3月），頁140-150。
門啓明：〈《楊朱篇》和楊子之比較研究〉，顧頡剛編著：《古史辨》第四册

臺灣大學學術期刊資料庫

下編（上海：上海書店，1992 年），頁592-610 。
侯外廬、趙紀彬、杜國庠著：《中國思想通史（第一卷）》（北京：人民出版社，2004 年4 月）。
胡　適：《中國哲學史大綱》（上海：上海古籍出版社，1999 年7 月）。
孫效智：〈道德論證問題在基本倫理學上的發展——目的論與義務論之爭〉，《哲學與文化》22 卷第4 期（1995 年4 月），頁317-331 。
馬　達：《《列子》眞僞考辨》（北京：北京出版社，2000 年12 月）。
高晨陽：〈《列子・楊朱篇》的眞僞及其與楊朱的關係〉，陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教——第二屆國際學術研討會論文集（道家卷）》（廣州：廣東人民出版社，2001 年9 月），頁212-221 。
崔大華：《莊學研究》（北京：中華書局，1997 年5 月）。
郭沫若：〈稷下黃老學派的批判〉，氏著：《十批判書》（北京：東方出版社，1996 年3 月），頁156-191 。
陳　特：《倫理學釋論》（臺北：東大圖書公司，1994 年3 月）。
陳鼓應：〈楊朱輕物重生的思想——兼論《楊朱篇》非僞晉僞託〉，《江西社會科學》1990 年第6 期，頁38-42 。
陳德和：《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》（臺北：文史哲出版社，1993 年10 月）。
勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1995 年8 月）。
馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：藍燈文化事業，1989 年10 月）。
馮友蘭：《中國哲學史新編（上）》（北京：人民出版社，2007 年3 月）。
葛瑞漢（A. C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003 年8 月）。
錢　穆：《先秦諸子繫年》（石家莊：河北教育出版社，2002 年1 月）。
譚家健：《墨子研究》（貴陽：貴州教育出版社，1995 年1 月）。
嚴靈峰：〈楊朱的『兼利主義』〉，氏著：《無求備齋學術論集》（臺北：臺灣中華書局，1969 年），頁325-334 。

臺灣大學學術期刊資料庫

嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994年8月）。

A. C. Graham, "The dialogue between Yang Ju and Chyntzyy", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 22 No.1/3 (1959), pp.291-299.

Thomasine Kushner, "Yang Chu: ethical egoist in ancient China", Journal of Chinese Philosophy, 7 (1980), pp.319-325.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫