

※ 文哲論壇 ※

《列子·楊朱篇》析論

周大興*

一、《列子》的真偽

張湛〈列子序〉中指出《列子》一書的主旨是：

其書大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗；神惠以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域；窮達無假智力，治身貴於肆任；順性則所之皆適，水火可蹈；忘懷則無幽不照。此其旨也。然所明往往與佛經相參，大歸同於老、莊。屬辭引類特與莊子相似。¹

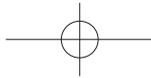
現在流行的《列子》八篇，乃是東晉張湛注本。張湛〈列子序〉中所說的「窮達無假智力，治身貴於肆任」，即指〈力命〉、〈楊朱〉二篇而言。根據張湛〈列子序〉所述，此書為其祖父少年時遊於舅家王氏，得窺王宏、王弼家中的萬卷藏書，因而「競錄奇書」。王氏兄弟的豐富藏書得自王粲家藏，據《博物志》的說法，王粲的藏書又源自漢末的蔡邕，其中即有《列子》八篇。然而，張湛家中所傳的《列子》，在永嘉戰亂之後，就僅存「〈楊朱〉、〈說符〉、〈目錄〉三卷」，張湛的八篇注本，也是分從王弼女婿等處獲得殘卷，歷經蒐尋整理，「參校有無，始得全備」²。

張湛所注的《列子》，已不是劉向當時所整理的《列子新書》或《漢書·藝文志》所著錄的《列子》八篇。而依據劉向〈敘錄〉的記載，劉向所定的《列子新書》，也不是《列子》原書：

* 周大興，本所副研究員。

¹ [晉]張湛：〈列子序〉，楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年），頁279。下文所引《列子》一書，除非必要，不另註明出處。

² 同前註，頁278-279。



列子者，鄭人也，與鄭繆公同時，蓋有道者也。其學本於黃帝、老子，號曰道家。道家者，秉要執本，清虛無為，及其治身接物，務崇不競，合於六經。而〈穆王〉、〈湯問〉二篇，迂誕恢詭，非君子之言也。至於〈力命篇〉，一推分命，〈楊子〉之篇，唯貴放逸，二義乖背，不似一家之書。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，散在民間，未有傳者。³

劉向參校中書《列子》五篇、太常書三篇等內外書共二十篇，去除重複者十二篇，而定著八篇。由上述記載，西漢時流行的《列子》原書（舊書），遺落民間無傳，到了劉向所定《列子新書》八篇，已經歷一百二十餘年；再到張湛所注的《列子》八篇，又經過了三百多年⁴。可以說，《列子》「一」書的流傳始末，看起來氣若懸絲，卻又不絕如縷。在曲折離奇的過程中，看起來似乎少了許多環節，卻又看似合情合理。

就在這一看起來貌合神離，卻又神合貌離的迷霧中，《列子》一書的作者、時代及其真偽問題，在先秦諸子之中，可謂聚訟最多、是非最難論定、結論最分歧的一部子書⁵。根據嚴靈峰的《列子辨偽》所輯，歷代以來主要的參與辯論者即有二十八家⁶，這尚不包括近數十年來中外學者相關的專書、學位與期刊論文等等⁷。

懷疑《列子》為偽書者，自唐代的柳宗元首開先例，洋洋灑灑，舉證多端，初期尚且針對所發現的各別問題起疑，有所彌縫，隨著《列子》一書中出現的問題似乎愈來愈多，也就愈看愈疑，持論益加激情。始則疑《列子》一書「多增竄非其實」（柳宗元）⁸，「非盡本書，有後人所附益」（姚鼐）⁹；繼而認為《列子》書晉時始行，

³ [漢] 劉向：〈列子新書目錄〉，同前註，頁 278。

⁴ 關於《列子》成書流傳過程，可以參考嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994 年），頁 1-11。

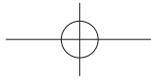
⁵ 鄭良樹：〈《列子》真偽考述評〉，《中國文哲研究通訊》第 10 卷第 4 期（2000 年 12 月），頁 209-235。

⁶ 嚴靈峰編輯：《列子辨偽》，收入《無求備齋列子集成》第 12 冊（臺北：藝文印書館，1971 年）。

⁷ 參見林麗真：〈列子研究之動向·附錄二「晚近數十年來列子研究著作目錄」〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（三）》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 611-617。

⁸ 按：柳宗元在〈辯列子〉文中，只是質疑劉向〈敘錄〉所說的列子「與鄭繆公同時」，當為「魯繆公」之誤；又認為：「其文辭類《莊子》，而尤質厚，少偽作，好文者可廢耶？」（〈楊朱〉、〈力命〉），疑其楊子書。」見《列子辨偽》，頁 5。

⁹ [清] 姚鼐：〈跋列子〉，《列子辨偽》，頁 27。



「恐即晉人偽託」（錢大昕）¹⁰。而姚際恆、馬緒倫等人甚至認為劉向〈敘錄〉亦偽，將《列子》視為魏晉以來的好事之徒，不是張湛、也是王弼所偽作：

蓋《列子》書出晚而亡早，故不甚稱於作者。魏晉以來，好事之徒，聚斂《管子》、《晏子》、《論語》、《山海經》……《新序》、《新論》之言，附益晚說，成此八篇，假為向〈敘〉以見重。……夫輔嗣為《易》注多取諸《老》、《莊》，而此書亦出王氏，豈弼之徒所為與？¹¹

這一「好事之徒」，到了梁啟超眼中，就成了張湛自編自注，為博聲名而走偏鋒，「果然因此大出風頭」¹²。顧實則進一步，竟能根據王弼《老子注》第一章「常無欲，可以觀其始物之妙；常有欲，可以觀其終物之微」，與張湛〈列子序〉「大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗」互證，即可「推定為弼偽作」¹³。

此派頗占上風，一般而言，也成了學術界的潛在共識¹⁴。影響所及，流行的哲學思想史著作，多將《列子》的思想列入魏晉（頹廢）時期來討論¹⁵。

在眾聲一片《列子》偽書的喧嘩之中，亦有抱持《列子》非偽書、或有後人增益羸雜的說法。如嚴靈峰詳細列舉湛《注》，並比對《莊子》、《列子》二書，力駁張湛偽造之說，但作者對《列子》一書的辨偽結論亦有清楚的定義，乃指「真偽混雜」，猶如「白米混入雜糧」¹⁶。日人武內義雄曾撰〈列子冤詞〉，也不否認《列子》一書有經後人刪改，但他針對馬緒倫所疑的十六證，加以反駁，所論甚為平實。其實，「要之，若信劉向之〈序〉與張湛之〈序〉，則《列子》之書不足疑怪」¹⁷。同樣地，若不信張湛與劉向的說法，則《列子》一書不可能無疑。

七十年代以來，由於大量的簡帛古籍相繼出土，學者們對於古書辨偽的立場與

¹⁰ [清] 錢大昕：〈列子錄〉，同前註，頁 25。

¹¹ 馬緒倫：〈列子偽書考〉，同前註，頁 54-55。

¹² 梁啟超：〈列子真偽及其年代〉，同前註，頁 41-42。

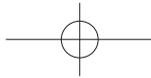
¹³ 顧實：〈列子講疏〉，同前註，頁 57。其原文為：「今以王弼《老子注》與張湛〈序〉互證，雖可推定為弼偽作；而〈周穆王篇〉取《穆天子傳》，疑此書即湛所綴拾而成也。」

¹⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，頁 327：「《列子》是部偽書，這已經為一般學者所肯定；它是一部魏晉時代的偽書，也已經為大多數學者所肯定。」

¹⁵ 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1998 年），頁 265：「《列子》是西晉玄學的一個環節，《列子注》是東晉玄學的組成部分。」

¹⁶ 嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，頁 266-267。

¹⁷ 武內義雄：〈列子冤詞〉，《列子辨偽》，頁 367。



方法也多有反省，而《列子》偽書的說法也多少有些鬆動¹⁸。本文無法處理《列子》一書真偽的細部問題，由於雙方的立場壁壘分明，各有是非，卻又隔空交火，滿布煙硝，短期內似不會有令人滿意信服的結果。可以說，《列子》的相關研究及辨偽工作，雖然累積了不少的成果，但大部分的問題，即使不是「錯誤累增式」的考據¹⁹，也仍然是敞開的。再者，先秦諸子書，少有自撰，多為門人後學之匯集。歷來的辨偽工作，在沒有先釐清究竟什麼是「偽書」以前，似乎也走入了一個難以自拔的「誤區」²⁰。因此，在本文中，筆者認同鄭良樹教授的看法，以「單篇先行」，作為論述的出發點：

先秦子書大部分都單篇先行，各篇作成時代也不盡相同，後來才裒集成書；來源複雜，經手多人，似乎不宜「等量齊觀」。……唯有改進我們的方法，逐章逐篇地分析和研究，並逐章逐篇作判斷，才能縮窄我們的爭議，得出大家比較能接受的結論。²¹

二、《列子》與〈楊朱篇〉的關係

歷來懷疑《列子》為偽書者，其中有一個看似堅強而又奇怪的論據，也就是〈楊朱篇〉的真偽問題。

前已提及，《列子》一書的真偽問題，往往走入一個誤區；而〈楊朱篇〉本身，更是一個詭異迷離的誤區。《列子》中的〈楊朱篇〉共十七節²²，組成來源複雜，

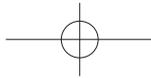
¹⁸ 最近的張冀之主編：《中國思想學說史·魏晉南北朝卷》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），則承認《列子》一書的真偽問題還有待進一步研究，只討論張湛《列子注》的思想。

¹⁹ 徐復觀：〈楊朱及《列子》中的〈楊朱篇〉〉，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁425。

²⁰ 馬達：《列子真偽考辨》（北京：北京出版社，2000年），頁452。

²¹ 鄭良樹：〈《列子》真偽考述評〉，頁234-235。關於《列子》的真偽考辨，鄭教授文中歸納了六個議題：一、劉向〈敘錄〉的問題，二、諸家序列的問題，三、與其他古籍關係的問題，四、思想內容晚出的問題，五、事物及材料晚出的問題，六、採用後代詞彙語法的問題。評述簡明扼要，可以參考。

²² 楊伯峻的《列子集釋》將〈楊朱篇〉分為十六節，其中第六節「楊朱曰：古語有之」與「晏平仲問養生於管夷吾」合為一節，不少學者認為應予分開，可從。參見莊萬壽：《新譯列子讀本》（臺北：三民書局，1989年），頁222。蕭登福：《列子古注今譯》（臺北：新文豐出版公司，2009年），頁632。



如果不盡是偽書，考量全篇，也應該包含了楊朱、楊朱門人及後學等等不同成分；或者說，可能有真楊朱與假楊朱的區分。但問題非止於此，許多學者往往將〈楊朱篇〉與《列子》混為一談。原來，《列子》書中的貴虛思想（〈天瑞篇〉：「虛者無貴也……」），與先秦載籍所見的列子（禦寇）「亦虛而已」（《莊子·應帝王》）、「列子貴虛」（《呂氏春秋·不二》）的描述是符合的²³。由於學者們普遍懷疑〈楊朱篇〉為偽，遂把〈楊朱篇〉的造偽者視同《列子》一書的造偽者²⁴。更由於〈楊朱篇〉表達的是「禽獸」的思想，於是就在西晉的中期頹廢派貴族公子（如謝鯤、王澄等人）中找到了歸宿²⁵。因此，在翻閱流行的哲學思想史著作中，我們往往要在西晉或東晉時期，才能找到「列子」（或《列子注》）的思想，但往往找到的是「楊朱」的思想，而且，大部分都是歸屬於頹廢、腐敗的禽獸思想²⁶。

由於〈楊朱篇〉的思想啟人疑竇，張湛或者「姓王的」（王弼）甚至成了代罪羔羊。本來，在張湛注的《列子》八篇中，〈楊朱篇〉屬於家中舊藏，何以〈楊朱篇〉偽證多，後來補上的如〈天瑞篇〉等反而偽證少？如果〈楊朱篇〉為偽，亦可見這篇從江北帶過來的篇章「自來就偽」²⁷。而張湛本人也可能是《列子》偽書的上當受騙者²⁸。

本文必須由考量〈楊朱篇〉通篇自來就偽的「事實」出發，亦即，從「偽」之真的「真偽」的前提出發。這裏的〈楊朱篇〉本來就偽的「事實」是指，接受它「保有其本來面目」²⁹的事實；打從劉向、張湛的整理校注立場開始，原本就是「寧存駁雜」³⁰，尤其是〈楊朱篇〉本身不僅白米中混有雜糧，恐怕更具有「五穀雜糧」

²³ 列子的貴虛思想，可以參考林義正：〈論列子之「虛」〉，《臺大哲學論評》第22期（1999年1月），頁105-136。作者的立場，乃是站在當前學者新近的研究結論——《列子》非偽書的前提為出發點。

²⁴ 武內義雄曾指出：「在先秦諸子中，列子與莊子，相類似之點頗多，喜莊子之人，動輒有疑列子之傾向。」（〈列子冤詞〉，《列子辨偽》，頁356）這不能不歸因於楊朱乎？

²⁵ 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，頁264。

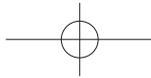
²⁶ 許抗生等著：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年），頁416：「《列子》的人生觀可謂腐朽到了極點，墮落到了極點。」

²⁷ 鄭良樹：《〈列子〉真偽考述評》，頁235。

²⁸ 楊伯峻：《列子集釋》，頁3。

²⁹ 門啟明：〈楊朱篇和楊子之比較研究〉，《列子辨偽》，頁263。

³⁰ 武內義雄：〈列子冤詞〉，《列子辨偽》，頁367-368：「不插私意，以知《列子》之原形，喜其寧存駁雜，庶考證先秦道家之好資料。」



的特色。《列子》如果是偽書，那麼作偽者怎麼會笨到把〈楊朱篇〉混入《列子》書中？胡適在《中國古代哲學史》中有一觀察：

《列子》的第七篇名為〈楊朱篇〉，所記的都是楊朱的言語行事。……《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。此如張儀說秦王的書，如今竟成了《韓非子》的第一篇。……所以我們不妨暫且把〈楊朱篇〉來代表這一派的學說。³¹

其實，《列子》中有〈楊朱篇〉，猶如《韓非子》中有〈初見秦〉，也「如同《莊子》有〈列禦寇篇〉一樣」³²。胡適所說的「糊塗」並非無理，更重要的是，〈楊朱篇〉看起來雖然是專記楊朱言行的書，但是今本〈楊朱篇〉十七節中有三節並非記載楊朱的言行，其中恣耳目感官之欲、縱情於酒色、家累萬金無所不玩等說法，其實未必出自楊朱之口。另一方面，《列子》其他篇章中竟也多有關於楊朱言行的紀錄³³。

〈楊朱篇〉本身的糊里糊塗，早從劉向的〈敘錄〉、張湛的〈列子序〉中就已開始。劉向的〈敘錄〉：

至於〈力命篇〉，一推分命；〈楊子〉之篇，唯貴放逸。二義乖背，不似一家之書。然各有所明，亦有可觀者。

劉向的〈敘錄〉認為，〈力命篇〉與〈楊朱篇〉二義乖背，但二篇各有所發明，亦有可觀之處。這是劉向整理校定《列子》一書的「兩行」謹慎原則。而張湛在〈力命篇〉注也唱和劉向的說法：

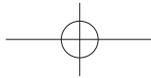
此篇明萬物皆有命，則智力無施；〈楊朱篇〉言人皆肆情，則制不由命。義例不一，似相違反。

劉向〈敘錄〉所指的「二義乖背，不似一家之書」，從原文脈絡上看，應如張湛所言，似是針對〈力命〉、〈楊朱〉二篇的背反而言。然而，此處也有歧見，遠從柳

³¹ 胡適：〈楊朱〉，《中國古代哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），第2冊，頁31。

³² 莊萬壽：《新譯列子讀本》，頁45：「《列子》中有〈楊朱篇〉，如同《莊子》有〈列禦寇篇〉一樣，只是取篇首字為名的，原不足為奇，但〈楊朱篇〉十七章中有十四章都談到楊朱，似乎成了楊朱的專集。」

³³ 關於《列子》書中他篇記載的楊朱資料（10條），以及《列子》書外其他先秦兩漢有關楊朱的資料（24條），可以參考山口義男：《列子研究》（東京：風間書房，1976年），頁530-537。



宗元開始，就把焦點放在「不似一家之書」上頭，開始懷疑〈力命〉、〈楊朱〉二篇都不屬於《列子》，而是楊朱的思想，「其〈楊朱〉、〈力命〉，疑其楊子書」。這樣的理解，是指〈楊朱〉、〈力命〉二篇的思想主張與《列子》乖背，義例不一，故不似一家之書³⁴。近年來馬達教授的《列子真偽考辨》一書，力辯《列子》一書非偽，也認為「劉向此語是指〈力命〉和〈楊朱〉兩篇，與《列子》全書意旨乖背，『不似一家之書』，非常明確」，兩篇「都反映戰國初期楊朱（楊朱學派）思想」³⁵。

把〈楊朱〉與〈力命〉兩篇都劃歸楊朱（學派）的思想，其實並沒有解決劉向〈敘錄〉所說的，「一推分命」與「唯貴放逸」的乖背問題。張湛的《注》雖然把二篇「義例不一，似相違反」的理由講得更加清楚，其實仍然是糊里糊塗。筆者的基本看法如下：

（一）〈力命篇〉通篇並非只講「一（全）推分命」，但即使真的一推分命，如張湛所言「萬物皆有命」，也不必導致「智力無施」的結論。例如，本篇中第一節即透過「力」與「命」的對話，指出人世間種種「壽彼夭此」、「賤賢貴愚」的現象，用以突顯無可奈何之命，非人力所能掌握：

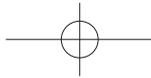
力謂命曰：「若之功奚若我哉？」命曰：「汝奚功於物而欲比朕？」力曰：「壽夭、窮達、貴賤、貧富，我力之所能也。」命曰：「彭祖之智不出堯、舜之上，而壽八百；顏淵之才不出眾人之下，而壽十八。……夷、齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？」力曰：「若如若言，我固無功於物，而物若此邪，此則若之所制邪？」命曰：「既謂之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之。自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」

張湛《注》：

不知所以然而然者，命也，豈可以制也？此篇明萬物皆有命，則智力無施；

³⁴ 類似的說法，如宋濂〈列子辨〉：「至於〈楊朱〉、〈力命〉則『為我』之意多；疑即古楊朱書。」陳旦〈列子楊朱篇偽書新證〉：「由今攷證，〈力命〉、〈楊朱〉兩篇，同出一源，其蛻化襲取之迹，固班班可考也。」見嚴靈峰：《列子辨偽》，頁18、74。

³⁵ 馬達：《列子真偽考辨》，頁11、365。又，頁358：「劉向〈列子·敘錄〉說『〈力命篇〉一推分命』，與《列子》『不似一家之書』，是很有道理的。所以，我們可以認為〈力命篇〉是楊朱思想的反映，而不是列子思想的反映，它不能代表列子思想。」



〈楊朱篇〉言人皆肆情，則制不由命。義例不一，似相違反。

但這裏所謂的「命」，或無可奈何、不知所以然之「命」，既非人力所能控制，也排除有一命運之神的主宰——「既謂之命，奈何有制之者邪」？因此，所謂的一切皆是命，「萬物皆有命」，從絕對的觀點看，有似必然；但從人事智力的角度看，不知所以然而然，實即偶然。從力、命二者間的對話可知，初始言人力退場，唯命所制；繼之則明命運無制，人力登場。換言之，力、命間的對話，看似解除了「力」所能施的追求，而撒下了無所逃於天地之間的恢恢法網；但現實生活中窮達壽夭、貧富貴賤的命運之網其實有所疏漏，既謂之命，則「命」所能「制」者也只是「無制之制」。這就是「命」所說的：「朕直而推之，曲而任之。自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？」這裏的貧富壽夭、窮達貴賤，究竟是力之所能還是命運所制？是直推還是曲任？也就留下了廣漠的詮釋空間。

是故，通達而知命、信命者，亦即知：無非命也，亦無所謂命。〈力命篇〉開篇以下，重重展開，表達了這一可謂豁達而積極、解脫自在的命論：

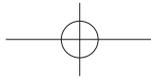
不知所以然而然，命也。……信命者，亡壽夭；信理者，亡是非；信心者，亡逆順；信性者，亡安危。則謂之都亡所信，都亡所不信。奚去奚就？奚哀奚樂？奚為奚不為？……獨往獨來，獨出獨入，孰能礙之？（八）

這裏所謂的「無所信，無所不信」，表現在行為中的，並非徬徨無助，智力無施；剛好相反，只要不昧於「命」——不迷信、量料未來之命運，或以為有一命運之神的操弄，亦不惑於當前得失禍福之假象，如此一來則可以「無二心」，不受成敗禍福的干擾，隨時動而隨時止：

僂僂成者，俏成也，初非成也。僂僂敗者，俏敗者也，初非敗也。……於俏而不昧然，則不駭外禍，不喜內福。隨時動，隨時止，智不能知也。信命者，於彼我無二心。於彼我而有二心者，不若揜目塞耳，背坂面隍，亦不墜仆也。（十）

事實上，〈力命篇〉一推分命的主張，未必如傳統張湛《注》所說的「智力無施」，力與命之間，也可以如唐代盧重玄《解》對於張湛《注》的詮釋，從另一個角度打開人力進取的缺口³⁶。

³⁶《列子·力命篇》，張湛《注》即著重於「命」：「命者，必然之期，素定之分也。雖此事未驗，而此理已然。若以壽夭存於御養，窮達係於智力，此惑於天理也。」而唐代盧重玄《解》則重視進



(二) 〈楊朱篇〉也不是通篇都「唯貴放逸」、主張「人皆肆情」，但即使真的主張放縱肆情，也不必接受「制不由命」的結論。前已提及，《列子·楊朱篇》十七節中，其實有三節並非記載楊朱的言行，其中如放縱耳目感官之欲望，追求厚味美色（七）、縱情於酒色，「為欲盡一生之歡，窮當年之樂」（八），以及「家累萬金，不治世故」，為所欲為、無所不玩（九）等說法，屬於貪腐集團才能有的享受，未必能算在楊朱的帳上。再者，仔細分析，〈楊朱篇〉中大部分皆重在發揮為我、貴己的個人主義思想，亦符合「全性保真，不以物累形」的主旨。例如：

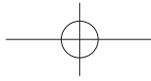
楊朱曰：百年，壽之大齊。得百年者，千無一焉。……太古之人，知生之暫來，知死之暫往。故從心而動，不違自然所好，當身之娛非所去也，故不為名所勸；從性而遊，不逆萬物所好，死後之名非所取也，故不為刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。（二）

楊朱曰：「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？」曰：「可在樂生，可在逸身。故善樂生者不窶，善逸身者不殖。」（五）

楊朱曰：生民之不得休息，為四事故：一為壽，二為名，三為位，四為貨。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑。此謂之遁民也，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。（十六）

第二章推演莊子「為善不近名，為惡不近刑」之旨（湛《注》），重在當下，但仍以「不違」（自然之真）、「不逆」（萬物之性）為標準，亦即道家「全性保真，不以物累形」的傳統。此一傳統落實於具體的營生經濟活動上，則如第五章所言：「可在樂生，可在逸身」；在不貧（損生）與不殖（累身）之間，追求「樂道全真，應物無滯」（盧《解》）的自然平衡。十六章則區分「制命在內」與「制命在外」二者——借用孟子的說法，前者「命也，有性焉，楊朱不謂命也」；後者「性也，有命焉，楊朱不謂性也。」這裏直下從「制命在外」的現實壽名位貨的束縛執著之

取之「力」：「命者，必定之分，非力不成；力者，進取之力，非命不就。……信命不信力者，失之遠矣；信力不信命者，亦非當也。」



中解脫，無所矜貴，無所貪羨，如是則「天下無對，制命在內」。

以筆者的觀察，〈楊朱篇〉中具有頹廢（三、十）或放蕩縱欲（七、八、九）的言論，只占少數；再說，其中的激烈之語，究竟是正論還是反諷，或者正言若反、故作誇張之語，也還有待思量³⁷。即使真的主張放縱肆情，與「制命在內」或「制命在外」也沒有必然的關連。因為，所謂的「既謂之命」，奈何有制之者邪？一推分命，或者如同機械論主張，依循宇宙法則而追求理性之生活；或如原子論者主張認為萬物皆受必然的因果法則支配，人生之目的在追求快樂。前者可以如希臘的斯多亞學派之主張苦行克制情欲，後者也可以如同伊比鳩魯學派之提倡幸福快樂³⁸。隨所為，隨所不為，此中亦無所謂的背反³⁹。

三、楊朱與禽獸

〈楊朱篇〉屬於禽獸思想，早為人們習焉而不察，亦不足怪。但真正的楊朱不是禽獸，仍是一個值得討論的問題。我們暫且撇開〈楊朱篇〉糊塗的複雜問題，針對先秦公認較為平實的材料來看楊朱與禽獸的關係。

在先秦可見記載有關楊朱言行的材料中，其實並沒有任何縱欲享樂，或是消極頹廢的主張。

楊子取為我，拔一毛而利天下不為也。（《孟子·盡心上》）

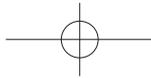
楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨子兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊、墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。（《孟子·滕文公下》）

老耽貴柔，……子列子貴虛，……陽生貴己。（《呂氏春秋·不二》）

³⁷ 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，頁 275。

³⁸ 倫理學上的克己主義 (asceticism) 與快樂主義 (hedonism) 的討論，參見張東蓀：《道德哲學》（臺北：廬山出版社，1972 年），頁 61-72、171-188。

³⁹ 嚴捷、嚴北溟譯注：《列子譯注》（臺北：仰哲出版社，1987 年），頁 174 亦認為：「兩篇義旨並非乖背，在『為我』與『知命』之間沒有一條不可逾越的鴻溝。」



兼愛尚賢，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。（《淮南子·汜論訓》）

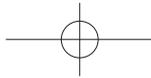
上述記載，為學界一般公認的可靠材料。楊朱的思想，可以「為我」為基調，而「為我」重在「貴己」，其基本內容是「拔一毛而利天下不為也」（《孟子》），「全性保真，不以物累形」（《淮南子》）。在今本《列子》的〈楊朱篇〉以前，似未有把楊朱思想與縱欲、頹廢扯上關係者⁴⁰。而明明白白把楊朱（墨翟）與禽獸劃上等號的，則從《孟子》開始。但孟子所謂的「禽獸」，並非指「縱欲」、「頹廢」的禽獸，而是就楊朱的「為我」，「拔一毛而利天下不為也」的思想而言。如果只是單純的為我，自私自利，其實與「率獸食人」的禽獸也扯不上關係；而即使只講求損人利己，也未必要縱欲放肆，也有可能是一個處處矜謹精明的吝嗇鬼。果真如此，這是一個凡事只考量追求一己的自利 (self-interest)、以自我為中心的自我主義者 (egotism)，但這樣的說法，弔詭的是，如果真的人人都只追求貴己之考量，到頭來不免損人、兼且受損而不利己。換言之，除非只做不說，保持緘默，否則，作為一種持論的主張，而且是「盈天下」、具公開宣揚的公共性 (publicity) 的言論，恐怕不符「貴己」的要求⁴¹。

孟子說：「楊氏為我，是無君也。」如果考量太史公〈論六家要旨〉所說的先秦諸子皆屬「務為治」的政治哲學，則楊朱的「無君」之論，可謂徹底的無政府主義，亦即，主張一種不需要政治的政治思想。但這樣的主張，如果只是「不拔一毛」的利己主義 (egoism)，如何與「全性保真，不以物累形」的立論結合？一個合理的解釋是，「拔一毛而利天下不為也」只是孟子對於論敵楊朱的解釋，或批評⁴²，而不是有關楊朱思想的全面引述。就如同莊子與惠施辯論鯨魚從容出遊之樂，在莊子主張「知之濠上也」之後，也不必讓惠施有申辯的機會。楊朱的「不以物累形」，可以參考《韓非子·顯學》中的記載：

⁴⁰ 唐鉞：〈楊朱考再補〉，《列子辨偽》，頁 225-226：「先秦書中的的確確指記楊朱的言行的，只有《孟子》、《荀子》、《韓非子》、《呂覽》四書。……至以楊朱為主張一味縱欲之人之說，先秦書中苦無確據，我們寧可闕疑，不敢多說。」

⁴¹ 利己主義作為一個道德理論，如果公開宣揚自己的主張，反而違反了利己的原則。此中涉及一個道德理論是否具有公開性 (publicity) 的問題。詳細的討論，可以參考林火旺：〈利己主義〉，《倫理學》（臺北：五南圖書公司，1999 年），頁 49-70 的分析。

⁴² 馮友蘭：《中國哲學史》，頁 170。



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，以為輕物重生之士也。

顯然，除了不拔一毛之外，「不以天下大利，易其脛一毛」才當得上「輕物重生」，「全性保真，不以物累形」的稱號⁴³。換言之，楊朱的「為我」，可以從兩方面來看，明白地講，就是：

只要楊朱肯拔他身上一根毛，他就可以享受世界上最大的利益，這樣，他還是不幹。

只要楊朱肯拔他身上一根毛，全世界就可以都受到利益，這樣，楊朱還是不幹。⁴⁴

這兩方面的說法，看似兩個極端，卻也缺一不可。事實上，一個以自我為中心的利己主義者，其「不拔一毛」的主張，若要能成為普遍化的原則，而為人所共行，則人人不拔一毛，勢必也不能取別人一毛。前者不拔 (egotism)，後者不取 (egoism)。換言之，他必須成為一個開明、理性，原則的利己主義者。從西方倫理學角度言，不拔與不取，關涉到對自己、與對他人的不完全義務。康德在《道德底形上學之基礎》一書中曾舉例（三、四）說明：對於不取一毛之人，或者荒廢天賦貪圖享樂，並且一心只將其生命用於閒蕩、歡娛、繁殖之人（就像太平洋中的居民），這在自然界仍能成為「一種普遍法則而存在」；而對於自掃門前雪的不拔之人，自求多福，既不剝奪他人也無意協助他人，「如果這樣一種想法成為一項普遍的自然法則，人類誠然能夠存在得非常好，而且無疑猶勝於另一種情形：每個人均空談同情和仁愛，甚至偶而盡力履行這類德行……」⁴⁵。不拔與不取，嚴格地講，並不構成道德法則，但確實可以成為一種「貴其智而高其行」的普遍原則，它是超道德的，但未必是不道德的。

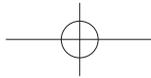
這就是今本〈楊朱篇〉中楊朱的主張：

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

⁴³ 顧實：《楊朱哲學》，收入《無求備齋列子集成》，第12冊，頁99：「證以《淮南子》言：『全性保真，不以物累形，楊子之所立也。』則以今論理學 Logic 之方法而繩之，『不以物累形』一命題 Proposition，換詞而言之，即韓非所云『不以天下大利，易其脛一毛』也。」

⁴⁴ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1992年），第1冊，頁244。

⁴⁵ 詳細討論，參見康德 (I. Kant) 著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁45-46、54-55。



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。」（十一）

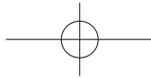
所謂的「為我」，乃是「不與」也「不取」。換言之，楊朱的為我，或所謂的「不拔」，要以「不取」為前提；「不拔一毛」乃以「不以物累形」為其必要條件，否則，不拔一毛，而欲取天下之毛，就不符全性保真、不以物（天下大利）累形（一毛）的說法了。這是一個嚴謹而徹底的貴己、為我的獨身主義者，「人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣」。若說是利己主義，也是原則的、普遍的利己主義 (universalistic egoism)⁴⁶，而不是出於自私只關心一己的心理利己主義 (psychological egoism)；這在倫理學上，也可以是一個開明而理性的，具有良好品行道德者。這樣的言論可以充盈天下，必然有它值得「貴其智而高其行」之處。顯然，這樣一個「輕物重生」、潔身自愛的貴己主張，似乎才是孟子批評楊朱為「禽獸」的理由。

楊朱的為我、貴己，不拔一毛的說法，雖為孟子視若禽獸，但此一思想，確實可以代表道家哲學中的一個典型。《論語》中孔子周遊列國之時，就遇見不少這類型的人物，如長沮、桀溺、荷蓀丈人、楚狂接輿等人；即如孔子感嘆道之不行，而欲乘桴浮於海時，也未嘗沒有此一心境。唐君毅對於楊朱這種貴其智而高其行的「自潔其身」、「自澄清」的為我主張，有頗為精到的闡釋：

《列子·楊朱篇》載，楊子嘗謂「人人不損一毫，人人不利天下，則天下治矣」。此義不難解。因人人欲利天下而入世，人即可自染於污濁，亦可自本一污濁之心，而以利天下為名。世之名曰利天下，而實出自其一人之貪欲野心者多矣。此人之名曰利天下之行愈多，而天下亦愈污濁，……故人人不利天下，即所以治天下。……凡道家言不利天下，即所以利天下，蓋皆涵具此義。而此義亦實一切言利天下者之所不可不知，而其中有一顛撲不破之真理在者也。楊朱之言為我，其說之行於天下，蓋亦當持有此一理由。

謂我之不利天下，以天下之未嘗利我而嘗害我，此一般人之不肯利天下之理由也。……若乎既有感於人與我之名曰利天下之行，實包藏禍心，適足以害天下；遂更不以利天下為名，而與人共勉於不利天下，使天下實少受其害，即使天下蒙大利。則為一更高級之理由。人亦唯有對此高級之理由，信之而

⁴⁶ 參考葛瑞漢 (A. C. Graham) 著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁74。



不疑；然後於其不利天下之行，更無所愧慊於心，而其為一不利天下之說，乃可更為人之所奉行，而皆無愧慊。⁴⁷

這裏區分了一般人之所以不肯利天下的自利利己主義的理由，以及「與人共勉於不利天下，乃可更為人之所奉行」的更高級的理由。唐君毅所點出的「凡道家言不利天下，即所以利天下」的顛撲不破之真理，詳細分析，亦寓意多端。所謂的「不利之利」，一方面隱含了對於天下人以利為名，實則包藏禍心的污濁行徑的批判，這裏的「不利」，「殆亦有意矯天下之弊而然耶」⁴⁸？另一方面，「不利」之所以為「利」，並非實質上否定，而是透過正言若反的方式，「從作用層上來否定」⁴⁹，唯有拆穿世間以利為名的假象，真正的天下之利的目的方有可能實現。可以說，楊朱的為我、自潔其身，以不利為利的思想，有其真理在，既能信之而無疑，更無所愧慊於心；這充分展現在《論語》中孔子與隱者之間的對話，而彼此亦無交集。正因如此，孟子才如此重視，唯恐楊朱之道不息，則「孔子之道不著」。孟子視楊朱為禽獸，恐怕並非楊朱有什麼縱欲荒唐的行徑⁵⁰，剛好相反，正因為楊朱的言行太過於高潔其行，與儒家的仁義之道衝突，這是孟子念茲在茲的「人禽之辨」：

孟子曰：人之所以異於禽獸者，幾希。（《孟子·離婁下》）

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。（《孟子·盡心下》）

飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。（《孟子·滕文公上》）

孟子的人禽之別，不在於縱欲與否，而在於有無仁義禮智根於心，是否本諸孔子的仁道（人道），唯其如此，方能見得人性之可貴，人格的尊嚴。否則，飽食終日，逸居而無教，也只是未開化的禽獸而已。楊朱的為我主張，在孟子看來，有害儒家仁義之道，「無父無君，則人道滅絕，是亦禽獸而已」⁵¹。換言之，所謂的「禽獸」，

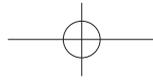
⁴⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），卷1，頁265-266。

⁴⁸ [宋]范致虛：《列子解》，收入蕭登福：《列子古注今譯》，頁659。

⁴⁹ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁133。

⁵⁰ 顧實：《楊朱哲學》，頁99-100；頁101-105：「豈孟子自言之，即為合於仁義。而楊朱主張之，即當斥為無君大罪之禽獸，……楊朱者決非……禽獸行，如今存偽《列子·楊朱篇》之所述者。」

⁵¹ [宋]朱熹：《孟子集注·滕文公下》卷6，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，2005年），



平實而論，乃指孔子所感慨的「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與」（《論語·微子》）的歸類而言。天下者滔滔，如果每個人只求全性保真、不以物累形，在儒家看來，卻是「欲潔其身，而亂大倫」（《論語·微子》）。

楊朱身為禽獸，若依孔子之意，乃指不可同群的「鳥獸」而言。但依照孟子，所謂的禽獸，畢竟並非一般的鳥獸，而是特指邪說誣民的「洪水猛獸」：

孟子曰：予豈好辯哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一亂。當堯之時，水逆行，汜濫於中國，蛇龍居之，民無所定，……使禹治之。禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菑，……險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。

堯、舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，……邪說暴行又作，園囿、汙池、沛澤多而禽獸至。……周公相武王誅紂，……滅國者五十，驅虎、豹、犀、象而遠之，天下大悅。

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，……能言距楊、墨者，聖人之徒也。（《孟子·滕文公下》）⁵²

一方是「聖人之道」，一方則屬「獸蹄鳥跡之道」。在孟子觀之，楊朱的為我，猶如洪水猛獸。是故，楊朱之為禽獸，並非鳥獸，而是指能害人、食人的蛇龍、虎、豹、犀、象之類的「猛獸」。這樣的「禽獸」，無論是蟲魚鳥獸，還是龍蛇猛獸，乃是依循儒家的觀點。

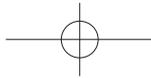
然而，楊朱作為禽獸，我們還可以從道家的觀點來理解，也就是，作為「非人」——同與禽獸居、族與萬物竝的「禽獸」。這裏，與孟子前述的政治史觀相反，道家對於「獸蹄鳥跡之道交於中國」顯有不同的理解，一反其道而行：

有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛。其知情信，其德甚真，而未始入于非人。（《莊子·應帝王》）

這裏的「人」與「非人」，涉及的是自然與人文的分野，也牽涉兩種不同的治世原

頁 91。

⁵² 亦參見《孟子·滕文公上》：「當堯之時，天下猶未平。洪水橫流，汜濫於天下，……禽獸繁殖……禽獸逼人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，鳥獸逃匿。……」



則。有虞氏乃是藏仁以要「人」，亦可以得人心而治天下。然而，未始出於「非人」——猶未能跳脫人文世界是非善惡的領域；「以是非為域」⁵³，這是道德境界。泰氏無為而治，「一以己為馬，一以己為牛」，亦即不知馬牛的自然世界；屬於天地境界。當此之時雖有情有信，有德有真，而未始入於「非人」——混化物我、牛馬之差別，亦不知「人」或「非人」，故能「不入是非之域」⁵⁴。「未始出於非人，未始入于非人」，前者強調超越（不一），如果不能出於非「人」，終究只能以人文主義的觀點來看待人禽之別、物我之異；後者重於內在（不異），如果入於「非人」，也是落入刻意強調的是非之域。

宛若牛馬的禽獸，雖說「非人」，但其實是不知物我之異，不知有人與非人之分。用這樣的眼光來看待上古的至德盛世，就如同走入荒野自然中的世界：

至德之世，不尚賢，不使能。上如標枝，民如野鹿。端正而不知以為義，相愛而不知以為仁，實而不知以為忠，當而不知以為信，蠢動而相使，不以為賜。是故行而無迹，事而無傳。（《莊子·天地》）

所謂的「蠢動」，郭《注》：「用其自動。」成《疏》：「率性而動。」亦即單純作動，而無虛假；此中自然親愛，端正真實，卻又無可名譽。這裏的蠢動相使，並非孟子眼中的禽獸暴動，而是自然本性之流露。道家擔憂的，不是近於禽獸，自然之「性動」，而是人類私智矯偽的破壞⁵⁵。

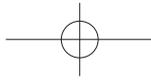
彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故，禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物竝，惡乎知君子小人哉？（《莊子·馬蹄》）

與這樣的「禽獸成群」所連屬起來的世界，「同與禽獸居，族與萬物竝」，人人都是「一而不黨」、個個獨立的天放之民，共榮共長，和諧自在，組成「萬物群生，

⁵³ [晉]郭象注，[清]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），第1冊，頁288。

⁵⁴ [唐]成玄英疏，同前註，頁289。

⁵⁵ 嵇康〈答難養生論〉：「夫不慮而欲，性之動也；識而後感，智之用也。性動者，遇物而當，足則無餘；智用者，從感而求，勸而不已。故世之所患，禍之所由，常在於智用，不在於性動。」見殷翔、郭全芝注：《嵇康集注》（合肥：黃山書社，1986年），頁171。



連屬其鄉」的至德世界。這樣的世界，焉知君子與小人之別，哪裏區分人與禽獸之異？用現在的語言說，「此無治之理想，泯義務，忘權利，實一絕對自由之境界」⁵⁶。

有了這樣的「禽獸」視野，無怪乎，與孟子的「驅猛獸而百姓寧」、「能言距楊、墨者，聖人之徒也」不同，我們可以對孟子「距楊、墨」的學術史有所翻案：

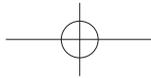
孔子西藏書於周室，……往見老聃。……老聃曰：「請問，仁義，人之性邪？」孔子曰：「然。」……老聃曰：「請問，何謂仁義？」孔子曰：「中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。」老聃曰：「意！幾乎後言。夫兼愛，不亦迂乎！無私焉，乃私也。夫子若欲使天下無失其牧乎！則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣。又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉！意，夫子亂人之性也。」（《莊子·天道》）

這是楊朱版的「禽獸」，用以反駁孟子的「禽獸」。孟子將楊、墨視如禽獸，文中的老子則將墨子的兼愛與儒家的仁義視為搖亂天地之性，正所以使天下喪失其牧。而「無私焉，乃私也」的說法，乃可以翻面為楊朱張目，所謂的貴己、為我之私，「私焉，乃非私也」。這正是唐君毅所說的，自潔其身，「此義亦實一切言利天下者之不可不知，而其中有一顛撲不破之真理在者也」。

這樣的禽獸，可謂道家眼中的無君派，「非人」的政治思想。這種「禽獸」，可說是「極端的為我主義」，但也是一種「健全的個人主義」，所謂的極端，乃指其邏輯上的一貫 (radical) 而言⁵⁷。雖然，不要誤會，上述的理想仍建立在「天地固有常，禽獸固有群」自然理念之上。所謂的自然，畢竟並非只是荒野中的自然，或僅僅出自對於遠古黃金時代的遙契追想，其背後仍有道家形上學的設定。這是老、莊心目中理想、價值意義的自然「道德」：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」在無形無名的玄德之中，範育著天地之化，陶鑄著萬物群生的終極理想。而這一不

⁵⁶ 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：中國文化大學出版部，1985年），頁179。

⁵⁷ 胡適：《中國古代哲學史》，頁31-35。胡適根據〈楊朱篇〉中不與、不取的主張，以及「存我為貴，侵物為賤」之說，認為〈楊朱篇〉將楊朱的「極端的為我主義」說得頗好。「楊朱在哲學上占一個重要的位置，正因為他敢提出這個『為我』的觀念，又能使這個觀念有哲學的根據」。後來，胡適的觀點在本書的「臺北版自記」中有所修正，但並非修正上述的論點，而是因為考慮到〈楊朱篇〉中其他放蕩縱欲的說法，因此，改用《呂氏春秋》〈本生〉、〈重己〉等篇來代表楊朱的「很健全的個人主義」，而「大可以不必用《列子》的〈楊朱篇〉了」（頁3）。



治而治的天下治的理想，當以《莊子》的「在宥天下」，發揮得最為徹底：

聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉？（《莊子·在宥》）

所謂的「在宥」，讓在而放任，唯恐天下之淫其性，遷其德。如果人人「不淫其性，不遷其德，有治天下者哉」？這即是楊朱「人人不利天下，天下治矣」的發揮。而其基本的精神則在於「自發的秩序與無為而治」⁵⁸。蕭公權稱之為「古今中外最徹底之個人主義，亦古今中外最極端之自由思想」：

莊學推為我之極。……一曰不為物役，則我不干人。二曰自適其適，則人勿干我。……《列子》引楊朱之言謂：「人人不利天下，天下治矣。」莊子之無治理想，或即承楊子之餘緒。……⁵⁹

莊學中的無治理想，是否即承楊子之餘緒，從思想史的演進傳承關係上考索尚難確證。但就道家哲學之義理型態而言，此中固有同樣之真理在⁶⁰。

四、〈楊朱篇〉中的頹廢與縱欲

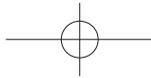
前面提及，在先秦載籍中，或《列子·楊朱篇》的「偽書」出現之前，似未有明指楊朱之放蕩縱欲思想者。但也有例外，例如，揚雄的《法言》曾說：「莊、楊蕩而不法。」似乎也隱然批評了楊朱（學派）的思想⁶¹。筆者在前一節，亦以莊學中的無君派，在宥天下的思想為楊朱張目，但這也僅止於從道家哲學的思想型態上立論（當然，我們也可以在今本的〈楊朱篇〉中找到類似的說法），畢竟，先秦的楊朱有否如此詳細的立說，並無法進一步確證。至少，在先秦典籍中所見的楊朱，

⁵⁸ 石元康：《當代自由主義理論》（臺北：聯經出版事業公司，1995年），頁57-78。

⁵⁹ 蕭公權：《中國政治思想史》，頁178；頁182：「莊子對有為之政治雖持極悲觀之態度，而於人類之本性則持極樂觀之態度。莊子所始終堅持者為人性物性之各有其宜。……以天性絕對完美之假定為個人絕對自由之根據，就純理論言，誠哉其言之成理也。」

⁶⁰ 參考唐君毅：〈論道家思想之起源與楊朱之說〉，《中國哲學原論·原道篇》，卷1，頁262-264。

⁶¹ 參見唐鉞：〈楊朱考再補〉，《列子辨偽》，頁226：「但揚雄所謂『蕩』，非恣肆逸樂之謂，看他把莊楊並稱就知道了。」但《莊子·天地》「且夫失性有五，……楊墨乃始離跂自以為得」，似亦有批評楊朱之學，流於感官欲望之趣取，而失性害生之意。



未有主張縱欲享樂、放任頹廢者。

至於戰國末期，確有主張放縱情慾的說法，而這一思潮似與《呂氏春秋》中〈本生〉、〈重己〉、〈貴生〉、〈情欲〉等為我、貴己的養生主張，不無關係⁶²。

今吾生之為我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵為天子，不足以比焉。論其輕重，富有天下，不可以易之。（《呂氏春秋·重己》）

天生人而使有貪有欲，欲有情，情有節。……故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。……由貴生動，則得其情矣。不由貴生動，則失其情矣。（《呂氏春秋·情欲》）

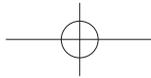
身者，所為也。天下者，所以為也。……不以所以養害所養。……能尊生，雖富貴，不以養傷生；雖貧賤，不以利累形。（《呂氏春秋·審為》）

夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，……害於生則止。……由此觀之，耳目鼻口不得擅行，必有所制。……此貴生之術也。（《呂氏春秋·貴生》）

所謂的「貴生」、「尊生」，亦如楊朱之言「全性保真，不以物累形」，其基礎在於「為我」的利己主義思想。這裏的「耳目鼻口不得擅行，必有所制」「能尊生，雖富貴，不以養傷生；雖貧賤，不以利累形」之說，符合楊朱的「輕物重生」之義。然而，所謂的養生、貴生，雖注目於當下現實一己的生命，但並非放任五官之欲望而不知節制；這是正面強調貴生之術，重在有所節制。反面觀之，亦可知當時已有不知節制的放縱情慾的主張，這是「不由貴生動，則失其情矣」，這樣的「養生」，反所以「傷生」；名為「貴生」，實則「害生」。可以說，這是忽略了道家或楊朱「為我」思想中理想的一面，而只淪於著重一己實然生命欲望的追求與滿足⁶³。這樣的

⁶² 馮友蘭：《中國哲學史》，頁 170-179；胡適：《中國中古思想史長編》，頁 115-123。

⁶³ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 428：「《列子·楊朱篇》的思想，既非偽於魏晉，又不同於楊朱；然則它所反映的是什麼時代的思想呢？先粗略的說，當戰國末期，由持久戰爭的徹底破壞，使許多人感到時代及人生的絕望；於是由楊氏為我而再向下墮落，便否定了為我的理想性的一面，即全性葆真的一面；而完全把人的生命，集注於當下的現實享受追求之上。《莊子·盜跖篇》的思想，有的正與〈楊朱篇〉相通。……由全生養生，墮落而為縱欲，在戰國末期，實成為一鉅大風



思想演變軌跡，可以在《呂氏春秋·審為》中提到的中山公子牟與詹子的對話裏找到：

中山公子牟謂詹子曰：「身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？」詹子曰：「重生。重生則輕利。」中山公子牟曰：「雖知之，猶不能自勝也。」詹子曰：「不能自勝則縱之。神無惡乎？不能自勝而強不縱者，此之謂重傷。重傷之人，無壽類矣。」

中山公子牟，亦即《荀子·非十二子》中的魏公子牟：

縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是它蠶、魏牟也。

荀子這裏所批評的「禽獸行」，又認為其「持之有故，言之成理」，似乎與孟子有同樣的憂慮，指的是「自外於人世與人文」的禽獸，倒不是真的如同縱欲的「禽獸」⁶⁴。

由於現行的《列子·楊朱篇》具有不同的風貌，這尚不包括《列子》他篇有關楊朱的言論。許多學者，尤其是主張〈楊朱篇〉偽作者，持論往往斷章取義，難以兼顧。如果向上提升來看，成了健全的個人主義，如果向下沉淪來講，又成了頹廢思想，沒出息的虛無主義⁶⁵。但無論如何，如果我們如實地考察〈楊朱篇〉，就不能不審慎地檢視頹廢、縱欲的「禽獸」言行在〈楊朱篇〉中的定位與評價。這一問題，學者已有所處理。例如，嚴靈峰的新編《楊朱》，將《楊朱》的著作區分為「內」、「外」、「雜」篇，其中屬於「耽慾」（八）與「放逸」（七）二節，列在雜篇；至於「肆情於傾宮，縱欲於長夜」、崇桀紂抑堯舜一節（十二），其重點在明「實者，固非名之所與也」，故取題「去名」，列在內篇⁶⁶。馬達教授則將〈楊朱篇〉的內容分為五類，真正主張縱情享樂的有兩章（七、八），雖不完全符合楊朱的思想，但可以視為「楊朱學派走的極端享樂主義的一個流派」⁶⁷。

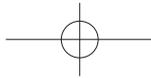
潮。」

⁶⁴ 參見唐君毅對於「禽獸行」的解釋：「謂其禽獸行者，蓋亦當是言其如禽獸之自外於人世與人文耳，故更言其不足合文通治。固非謂其如禽獸之放縱其耳目身體之情欲，方為縱情性，安恣睢也。」見《中國哲學原論·原道篇》，卷1，頁268。

⁶⁵ 梁啟超：〈評胡適中國哲學史大綱〉，見嚴靈鋒：《列子辨誣及其中心思想》，頁234。

⁶⁶ 嚴靈峰：《楊子章句新編》，收入《列子辨偽》，頁1-27。

⁶⁷ 馬達：《列子真偽考辨》，頁362-365。作者書中將〈楊朱篇〉十七章細分為五類：一、符合或比



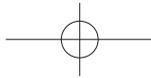
筆者在第二節中指出，〈楊朱篇〉中具有頹廢（三、十）或放蕩縱欲（七、八、九）的言論，只占少數；再說，其中的激烈之語，究竟是正論還是反諷，也還有待思量。為省篇幅，這裏只列出部分章節：

孟孫陽問楊朱曰：「有人於此，貴生愛身，以蘄不死，可乎？」曰：「理無不死。」「以蘄久生，可乎？」曰：「理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚為？……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？」（十）

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。……戚戚然以至於死，此天人之窮毒者也。……禹纂業事讐，惟荒土功，子產不字，過門不入；身體偏枯，手足胼胝。……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。……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，……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，與株塊無以異矣。桀藉累世之資，居南面之尊，智足以距群下，威足以震海內；恣耳目之所娛，窮意慮之所為，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）〔罰〕之弗知，此與株塊奚以異矣。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。（十二）

彼四聖與彼二凶的對照，前者集天下之美，後者歸天下之惡。然而，前者是「戚戚

較符合楊朱的思想；二、主張縱情盡欲窮歡的；三、反對無厭之性，主張物我兼利；四、稱許樂善好施，讚揚「公天下身，公天下之物」；五、其他。可備參考。



然」以至於死，後者卻是「熙熙然」以至於死。同歸於死矣，暴露的則是「名者，固非實之所取也」與「實者，固非名之所與也」二者間德、福不一致的矛盾。尤其，十二章將前面所引《莊子·馬蹄》中「一而不黨」的「天放之民」作為各個獨立自主、萬物群生的自由放牧，解釋為「藉累世之資，居南面之尊」的余一人，成了「天民之放縱者」、「天民之逸蕩者」。落實而論，這是蕭公權所謂的「推肆欲之論以及於君主，竟至崇桀紂以抑堯舜。非常異義，曠古未有」⁶⁸。不過，這一非常異義曠古未有之論的主調在於「同歸於死」，亦即，其言論之激烈不在於推崇縱欲或享樂，而是從道家「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」（《莊子·大宗師》）的超越精神，直轉急下，充分顯露對於人間世的根本失望。也就是說，從究極的觀點（同歸於死）看，這裏突顯的是「苦以至終」與「樂以至終」二者間的無差別，而不是強調後者對於前者的優越。倘若再加上第十章中「理無不死，理無久生」、「且久生奚為？百年猶厭其多，況久生之苦也乎？」的小前提，則「肆情於傾宮，縱欲於長夜」的放肆之行，即使「不能自勝則縱之」，但在「廢而任之，無不廢、無不任」的限制之下，也並非單純推肆欲之論以追求所謂的天民之「逸蕩者」、「放縱者」而已⁶⁹。

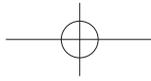
〈楊朱篇〉中一些驚世駭俗的言論，如：「生則堯、舜，死則腐骨；生則桀、紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？」（三）等說法，其背後恐怕皆隱含了道家傳統對於名實不符的批判，此亦即〈楊朱篇〉開篇第一章所特別提出的「實無名，名無實，名者，偽而已矣」。一方面，這固然可以說是「頹廢思想之極致」⁷⁰；但另一方面，也未嘗不可看出其中的批判精神⁷¹。

⁶⁸ 蕭公權：《中國政治思想史》，頁 386。

⁶⁹ 所謂「無不廢，無不任」的限制，一方面既有消極的「百年猶厭其多」的頹廢，這形成了對於放縱肆欲之行的限制；另一方面也具有積極的安時處順、哀樂不能入的無心超越，對此，歷來注家亦多能點出其中要義。如宋徽宗《義解》：「唯既生則廢而任之，究其所欲以俟於死，則無傷生之患。將死則廢而任之，究其所以放於盡，則無惡死之患。可以生而生，可以死而死。生死無變於己，此之謂達。」范致虛《列子解》：「無不廢，無不任，安時處順，盡其所受於天者，豈遽遲速於其間哉？」林希逸《口義》：「廢，無心也。廢吾心思而聽其自然，故曰廢而任之。能盡此念，雖廢與任，且無之矣，又何暇計其間遲速乎？」蕭登福：《列子古注今譯》，頁 655-656。

⁷⁰ 蕭公權：《中國政治思想史》，頁 386。

⁷¹ 林麗真：〈列子研究之動向〉，頁 606：「其實此中也蘊含了另一種憤世嫉俗、蔑棄禮教、無君思想的批判精神，值得重新予以定位與評判。」



〈楊朱篇〉中除了上述的放縱肆情等言論之外，當然也有藉楊朱之口，針對放縱肆情等言論的批判，例如：

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，趨走不足以從利逃害，無毛羽以禦寒暑，必將資物以為養，任智而不恃力。故智之所貴，存我為貴；力之所賤，侵物為賤。然身非我有也，既生，不得不全之；物非我有也，既有，不得而去之。身固生之主，物亦養之主。雖全生，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。……公天下之身，公天下之物，其唯至人矣。此之謂至至者也。（十五）

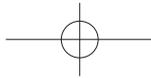
與〈楊朱篇〉其他篇章相比，本章把人類之「性」定位為「五常之性」，與老、莊全性保真之自然之性不同，也與縱情於自然生理之欲望的情性不同。徐復觀認為此篇乃是「西漢人的口氣」，是出自「道德理性」對縱欲主義的否定⁷²；但無論如何，此篇仍然建基於楊朱的為我思想，而其中「雖全生，不可有其身；雖不去物，不可有其物」的說法，與前述《呂氏春秋》中「能尊生，雖富貴，不以養傷生；雖貧賤，不以利累形」、「由貴生動，則得其情矣。不由貴生動，則失其情矣」的說法，亦無二致。與此類似的說法，如第十七章：

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。……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？（十七）

作為〈楊朱篇〉的終章，這裏不但對於「無厭之性」的縱欲貪求有所修正，也將本篇中非常異義曠古未有之論的主旨拉回道家傳統「大道廢，有仁義」、「絕仁棄義」的主軸。因此，「滅忠絕義」的去名手段，反而是為了成全「君臣皆安，物我兼利」的理想⁷³。至於結尾「但惡夫守名而累實，……豈徒逸樂憂苦之間哉」的一段話，

⁷² 徐復觀：《中國人性論史》，頁 428 以下。

⁷³ 王博：〈論楊朱之學〉，《道家文化研究》第 15 輯（北京：三聯書店，1999 年），頁 141：「貴己並不是說他主張除了自己之外什麼都不關心，而是說他以此為通向『物我兼利，君臣皆安』的手段，楊朱也仍然是想求得天下大治的局面。」



也明明白白點出了本篇中許多非常異義可怪之論，重點當放在「但惡夫守名而累實」的批判，至於人生是否「戚戚然」或「熙熙然」，在逸樂與憂苦之間的比重反而並非重點了。

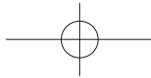
五、結語

今本〈楊朱篇〉確實包含了種種複雜的「內」、「外」、「雜」的不同思想成分，即使如此，「不能自勝則縱之」的頹廢縱欲論調，仍然不能視為〈楊朱篇〉中的主軸。如果〈楊朱篇〉真如學者所言，屬於後人（不論是王弼、張湛，甚或西晉頹廢派人士）的偽作，畢竟，有誰那麼笨，在一篇之中，一方面主張頹廢縱欲，卻又另一方面自廢武功，自己否定自己的頹廢⁷⁴？

當然，現行〈楊朱篇〉中，既有自潔其身、不利天下的為我主張，也有不違不逆的從性情之自然所好的治身原則，也有「且趨當生，奚遑死後」的無不廢、無不任的思想，更有「肆情於傾宮，縱欲於長夜」的說法。

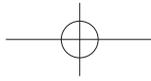
從〈楊朱篇〉的整體思想考量，有關頹廢、縱欲享樂的言論，並非全篇的論述重心。再怎麼說，縱欲享樂的論調，充其量也只能視為楊朱「為我」「貴己」的主張、或「全性保真，不以物累形」——亦即「重生則輕利」的利己主義——在實踐上「不能自勝則縱之」的結果。

⁷⁴ 馬達：《列子真偽考辨》，頁 365 指出：「有那麼一個西晉頹廢名士，在偽作了一篇反映西晉頹廢派思想的公孫朝、公孫穆故事和晏平仲問養生於管夷吾的故事的同時，又偽造了一篇樂善好施的端木叔的故事，並寫下了『公天下之身，公天下之物，其唯至人矣』和『無厭之性，陰陽之蠹也』等反對頹廢思想或不利於頹廢派的言論，這難道是可以想像的嗎？」



徵引書目

- 山口義男：《列子研究》，東京：風間書房，1976年。
- 王 博：〈論楊朱之學〉，《道家文化研究》第15輯，北京：三聯書店，1999年。
- 石元康：《當代自由主義理論》，臺北：聯經出版事業公司，1995年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，北京：人民出版社，1998年。
- 朱 熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，北京：中華書局，2005年。
- 林火旺：《倫理學》，臺北：五南圖書公司，1999年。
- 林義正：〈論列子之「虛」〉，《臺大哲學論評》第22期，1999年1月，頁105-136。
- 林麗真：〈列子研究之動向〉，收入《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（三）》，臺北：文津出版社，1997年。
- 胡 適：《中國古代哲學史》第2冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 殷 翔、郭全芝注：《嵇康集注》，合肥：黃山書社，1986年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》卷1，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 馬 達：《列子真偽考辨》，北京：北京出版社，2000年。
- 張東蓀：《道德哲學》，臺北：廬山出版社，1972年。
- 莊萬壽：《新譯列子讀本》，臺北：三民書局，1989年。
- 許抗生等著：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989年。
- 郭 象注，郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，北京：中華書局，1984年。
- _____：《中國哲學史新編》第1冊，北京：人民出版社，1992年。
- 楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 葛瑞漢 (A. C. Graham) 著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》，北京：中國社會科學出版社，2003年。
- 鄭良樹：〈《列子》真偽考述評〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第4期，2000年12月。
- 蕭公權：《中國政治思想史》，臺北：中國文化大學出版部，1985年。



蕭登福：《列子古注今譯》，臺北：新文豐出版公司，2009年。

嚴捷、嚴北溟：《列子譯注》，臺北：仰哲出版社，1987年。

嚴靈峰編輯：《列子辨偽》，收入《無求備齋列子集成》第12冊，臺北：藝文印書館，1971年。

_____：《列子辯誣及其中心思想》，臺北：文史哲出版社，1994年。

顧實：《楊朱哲學》，收入《無求備齋列子集成》第12冊，臺北：藝文印書館，1971年。