

文史

第四輯

中華書局編輯部編
中華書局出版

文史

第四輯

中華書局編輯部編
中華書局出版

文 史
第 四 輯
新建設編輯部編

*

中華書局出版發行
(北京豐臺區太平橋西里38號)

文字六〇三廠印刷

*

787×1092毫米 1/16·15%印張·299千字
1965年6月第1版 1998年7月湖北第2次印刷
印數3 001—6 000冊 定價:20.00元

ISBN 7—101—01669—3/K·750

目 錄

論《齊物論》不代表莊周思想·····	任繼愈 (1)
《公孫龍子》辨真·····	龐 樸 (9)
《太平經》目錄考·····	王 明 (19)
讀詩札記二則·····	林 庚 (35)
孟浩然事跡考辨·····	陳貽焮 (41)
《劉賓客嘉話錄》的校輯與辨僞·····	唐 蘭 (75)
宋代方音·····	周祖謨 (107)
王實甫年代新探·····	戴不凡 (111)
吳偉業《圓圓曲》與《楚兩生行》的作期·····	馮沅君 (121)
從高鸚生平論其作品思想·····	吳世昌 (127)
《夏小正》五事質疑·····	于省吾 (145)
汲古閣單本《史記索隱》的一些問題·····	程金造 (151)
《李燾年表》補正·····	徐 規 (161)
《永樂大典》纂修人考·····	王重民 (171)
戊戌變法前後報刊作者字號筆名錄·····	張靜廬 林 松 李松年 (213)
介紹一種新發現的南明史料——《尊攘略》·····	朱 傑 (18)
說韋應物《長安遇馮著》詩·····	虞 莎 (40)
關於“一夜鄉心五處同”·····	陳友琴 (126)
《文史》二輯誌疑·····	李次錢 (170)

論《齊物論》不代表莊周思想

任繼愈

《莊子》是一部內容龐雜的“莊學叢書”。我曾在《莊子探源》^①中進行探索，並提出了初步的看法，認為《莊子》內篇出於秦漢之際。現在就《齊物論》一篇進一步論證這一看法。

習慣上，歷代學者都認為《莊子》內篇思想一貫，應是莊周之作。近來也有人認為內篇雖未必全部是莊周著作，但《逍遙遊》、《齊物論》兩篇可以代表莊周的思想。《逍遙遊》與《齊物論》兩篇中，《齊物論》更能代表莊周的思想，體現了莊之所以為莊者的特點。本文要說明《齊物論》遠在莊子以後，絕不能代表莊周的思想。

《齊物論》通篇都是反對辯論的，它從相對主義觀點引向不可知論，^②其論辯的主要鋒芒是指向公孫龍學派的。

今存《公孫龍子》共有六篇，除《跡府》一篇為後人編纂，記載公孫龍的事蹟外，其餘五篇（《白馬論》、《指物論》、《通變論》、《堅白論》、《名實論》）可以認為都是公孫龍的思想。

《齊物論》反對公孫龍的學說，查有實據的有以下幾個問題：

《齊物論》反對公孫龍的《指物論》

公孫龍在《指物論》中說：

物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無物，可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。且指者天下之所兼，天下無指者，物不可謂無指也。且夫指固自為非指，奚待於物而乃與為指？

“指”是事物的共相、概念，公孫龍認為一切事物都有與此事物相當的概念；而概念，並不是另外還有一個概念與它相當。世界上如果沒有概念，即無法用來表示事物，如果天下沒

① 見《莊子哲學討論集》，中華書局1962年版，第178—227頁。

② 見《莊子探源之四》，《北京大學學報》1962年第5期。

有物，也就沒有概念了。概念，是抽象的（天下之所無），事物是具體的（天下之所有）。概念是天下任何物所兼有的，天下雖然沒有一個總的概念（指），但任何物都不能認為沒有它的概念。概念自身即區別於非概念，它（指）不需要以具體事物為其存在的條件。

公孫龍的學說是客觀唯心主義的體系。他認為概念比物更根本，可以脫離物而單獨存在。雖然他不承認有一個共同的“指”，但他承認萬物各自有它們的指。

公孫龍的錯誤，在於割裂了概念與它代表的具體事物之間的關係，並使概念脫離具體事物，因而做出了唯心主義的結論。但是公孫龍力圖把概念的意義明確、固定，而不是使它含混、游移，在中國邏輯史上還是有其積極貢獻的。

《齊物論》與《指物論》處在相反的立場。《齊物論》反對“物”與“指”的區別，教人以不區別代替區別，所以它說，“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也”。這是說，用“指”來說明指不是指，不如用“非指”來說明指不是指。《齊物論》對公孫龍的《指物論》進行了歪曲。《指物論》分明說概念（指）自為非指，不必待物而後為指。《齊物論》從相對主義觀點抹煞事物之間有差別，並反對通過概念以認識事物。它認為不要任何概念，取消認識，才可以達到一種不辨是非的神秘境界。

公孫龍的哲學在戰國末期影響很大，這種學說與《齊物論》的作者的相對主義觀點是對立的。後期莊學為了反對當時影響較大的《指物論》才提出《齊物論》的。^①

《齊物論》反對公孫龍的《白馬論》

《白馬論》說：

馬者所以命形也，白者所以命色也。命色者，非命形也，故曰白馬非馬。

又說：

白馬者，馬與白也，白與馬也，故曰白馬非馬也。

公孫龍開始區別了白馬與馬這兩個概念所包括的範圍有大小的不同，這一點是可取的。如果僅僅說，“白馬不就是（所有的）馬”，這個說法是可以成立的。但是公孫龍由此更進一步論證他的“指”比“物”更根本的唯心主義觀點，他為了說明離了白馬、黃馬、黑馬……之外，還

① 對於《齊物論》這樣的篇名，過去有過不同的解釋，有人以為《齊物論》應解作“齊”“物論”，“齊”是動詞，當時有許多關於“物”的議論，《齊物論》的作者，企圖把各種“物論”的差別給以齊一，故名。也有人認為《齊物論》是“齊物”之“論”，把萬物看做“齊”的一種議論。通過與公孫龍的《指物論》的對比，我們也可以假設，它是針對《指物論》的反駁而提出的一篇反《指物論》的文章，《指物論》十分強調了“指”與“物”之不同，它強調“指”在認識中的重要地位，而《齊物論》旨在抹煞《指物論》對“物”與“指”的嚴格區別。《齊物論》未嘗不可以說它“齊”公孫龍的《指物論》的。這只是一種假設，因為《齊物論》反對的不止《指物論》，它對公孫龍的每一個觀點都抱着反對的態度。

有一個馬的一般(指)。白馬、馬都是各個孤立的指，因而導致“白馬不是馬”的詭辯。公孫龍的白馬非馬，並不是一開始就陷入詭辯的，當他僅僅停留在區別白馬與馬的內涵的關係時，還有一些合理的因素，其失足處在於割裂了白馬與馬的聯繫，把差別強調得過了頭。

《齊物論》從一開始，就採取了相對主義的手法，根本否認概念與事物之間有差別。它說：

以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。

它不是面對問題提出解決，而是用取消問題的手法作為對問題的“解決”。它說，天地就是一個無所不包的總概念，又何必去分別物與物之間的差別，萬物就都像白馬非馬的關係，它可以是馬，也可以不是馬。這種觀點，是對《白馬論》的反駁，也是對《指論物》觀點的反駁。

《齊物論》反對公孫龍的《堅白論》

公孫龍的《堅白論》是《指物論》觀點的具體運用。它分析人們對堅白石的感覺時，說：

視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅者，無白也。

這是說，堅只是觸到的感覺，白是看到的印象，兩者的感受的來源不同。“得其白，得其堅，見與不見離，一一不相盈，故離”。這是說，堅、白和石沒有聯繫，堅白“自藏”，藏是“具有”的意思，堅白是自己獨立具有的特性，石中不具有這些特性。堅、白是可以脫離具體的事物而單獨起作用的。這裏，公孫龍提出了堅白的屬性，並指出事物的屬性有不同於具體的事物的方面，這是可以說的。但是，公孫龍從他的唯心主義觀點出發，把物的屬性與物完全割裂開來，因而走向詭辯論。

公孫龍通過割裂“堅白”與石的內在聯繫以宣傳他的客觀唯心主義；《齊物論》則極力反對區別所謂堅白。它說：

昭文之鼓琴也，師曠之持策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆其盛者也。故載之末年。唯其所

好之也，以異於彼。其好之也，欲以明之，彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終。

這是說，昭文的彈琴，師曠掌握音樂的節奏，惠子倚着梧樹講論，他們各有所長，各有所好，他們各自想在自己所學的範圍內把自己所好的知識弄明白。他們一定要把無法明白的弄明白，只能得到像“堅白論”那樣的糊塗的結果。^①

《齊物論》反對公孫龍的《通變論》和《名實論》

《齊物論》在幾個問題上攻擊公孫龍的明確概念的主張。《齊物論》一貫主張取消問題，模稜兩可。

^① 劉武《莊子集解內篇補正》認為堅白是指惠施，並據《德充符》為證，以為不是指的公孫龍的《堅白論》。我認為惠施沒有講什麼堅白論，這裏的文句的語氣是指的以上三子(昭文、師曠、惠施)得到了“堅白之昧”的結果。

《通變論》反對兩可之說：

曰：二有一乎？曰：二無一。

曰：二有右乎？曰：二無右。

曰：二有左乎？曰：二無左。

曰：右可謂二乎？曰：不可。

曰：左可謂二乎？曰：不可。

曰：左與右可謂二乎？曰：可。

曰：謂變而不變，可乎？曰：可。

曰：右有與可謂變乎？曰：可。

上面問答，是公孫龍自己提出，又自己答復的。對於這些問答的涵義，學術界有不同的解釋，這裏不想多說。但有一點可以肯定，那就是公孫龍主張“可”或“不可”要明確，不能含混。這種明確的主張，也正是符合公孫龍的形而上學的思想方法的。公孫龍的《名實論》說：

故彼彼止於彼，此此止於此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。

這是說，把彼當作彼，並且肯定它就是彼；把此當作此，並肯定它就是此；這是可以的。把此當作彼，並認為彼就是此；把彼當作此，並認為此就是彼；這是不可以的。這裏有初步的排中律的意思。其目的，也是在講概念要明確，不能說彼是彼，又不是彼，此是此，又不是此。公孫龍認為這是不允許的。

《齊物論》對於這種明確的態度很不同意，主張維持兩可之說，它說：

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然；惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。

《齊物論》又說：

方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。

這都是模稜兩“可”的觀點，它和公孫龍的《通變論》的觀點是對立的。

公孫龍主張概念明確，反對有所謂“兩明”。《通變論》說：

青白不相與而相與不相勝，則兩明也。

暴則君臣爭而兩明也。兩明者昏，不明，非正舉也。非正舉者，名實無當，驪色章焉，故曰兩明也。

兩明而道喪，其無有以正焉。

《齊物論》針對這種觀點，提出相反的意見，它說：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若^①以明。

① “能”、“若”一聲之轉，見拙著《釋莊子齊物論篇的“以明”》一文，1962年9月6日《文匯報》。

這是說不要分別是非，不要明確概念，不要把是非關係明確起來，它的結論是，不能把是非搞清楚（莫能以明）。“環中”是環之中央，“環”是一個圓圈，在圓圈的弧線上，它說不上哪是起點，哪是終點，它（環）隨處是起點，隨處是終點，它沒有對立面（莫得其偶）；既然沒有對立面，當然也說不上什麼是正面，什麼是反面，《齊物論》由此引申，得出了無所謂是非的相對主義的結論。公孫龍說“兩明而道喪”，結果會失去判斷是非的標準（其無有以正焉）。《齊物論》却認為各是其是，無是無非，是“道”的樞要，不但不值得詫異，反而應當看作是符合道的原則的。

《齊物論》反對公孫龍的《名實論》。提出是非不可能有共同標準。公孫龍《名實論》明確主張判斷是非，必須有客觀標準：

謂彼而彼，不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而此，不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也，不當而當，亂也。

這是說必需區別彼此，此與彼有其客觀標準。而《齊物論》則認為：

物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰，彼出於是，是亦因彼。

又說：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？

《齊物論》說的“彼”和“是”，相當於《名實論》所謂“彼”和“此”（“此”、“是”意義相通），《齊物論》的“物無非彼，物無非是”的“彼”、“是”對文。《齊物論》以無所謂“彼”“此”反對公孫龍的明確“彼”“此”。

公孫龍主張“正名”，而《齊物論》反對正名

《名實論》說：

夫名，實謂也，知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。

這是說，實與名相當，如果確知此不是此，此不在此，它和名沒有相當的地方，就不能肯定它的名。

公孫龍又說：

以其所正，正其所不正；以其所不正，疑其所正。正其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也。其名正，則唯乎其彼此焉。

這是說要有一個共同認為正確的標準，以作為衡量其不正的標準。《齊物論》則不承認有所謂判定是非的共同標準，它說，雙方有不同的意見，進行辯論，是沒有用處的，不論辯論的雙方誰勝誰敗，都無法斷定它是正確還是不正確。它說：

既使我與若辯矣，……吾誰使正之？使同乎若（你）者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

這是說，誰也不能真正辨別是非。公孫龍怕的是“無有以正”而使得“道喪”，《齊物論》却認為恰恰由於規定了所謂是非的標準才使“道”有所喪，它宣揚一種“是亦一無窮，非亦一無窮”的相對主義觀點，說“無物不然，無物不可”。

從以上的證據，不難看出，《齊物論》是在反駁當時已有的公孫龍的邏輯思想。公孫龍只是直抒己見，沒有和別人辯論的口氣；《齊物論》是以公孫龍的學說作為箭靶子，進行攻擊的。這兩種針鋒相對的意見，不出於同時，公孫龍學說應在前，《齊物論》應在後。近人章炳麟曾說過，《齊物論》“指馬”之義和“以馬喻馬之非馬”，乃破公孫龍說。^①

現在再看，莊周的時代，是否即《齊物論》出現的時代。

公孫龍的生卒年已不可詳攷，但據先秦兩漢記載，^②他與鄒衍同時。他的生年約為公元前三一〇年（趙武靈王 16 年），卒年約為公元前三〇年（趙王遷 6 年）。秦始皇統一六國時為公元前三〇年，他可能在秦統一六國前十年死的。和荀子、韓非、李斯、鄒衍的活動時代，大致相當。公孫龍比莊周的時代，至少後五十年。公孫龍學說流行，並得到平原君的重視時，莊周早已死了。死人不能著書立說，自不待言。那末，《齊物論》這一篇文章，既是反對公孫龍的，當然，不能由戰國中期的莊周負責。因此認為《齊物論》最足以代表莊周的思想的這種說法，至少在時間上有矛盾，看來是難於成立的。

堅持《齊物論》為莊子思想的人也許會說，古人的思想，總是他的後學代替他完成的，古人親手著作的很少。我們要指出的是《齊物論》反駁了莊子死後的公孫龍，怎能記在莊周的名下呢？又怎能說《齊物論》可以作為莊周思想的標誌（莊之所以為莊者）呢？

從上面的初步論證看來，《莊子探源》中所提出的《莊子》內篇乃晚出之作，為秦漢之際的思想，基本上還是可以聊備一說的一種意見。公孫龍約死於秦統一前十年，古代書籍傳抄繁難，學術流布需要一定的時間，從公孫龍的學說的流行（如荀子所反對的）到《齊物論》對它全盤否定，總要經過一段時間。經過這一番週折。差不多就到了秦漢之際了。退一步說，即使它不遲至秦漢之際，它也不能早於荀子。它是後期莊學假託莊周名義的作品，和莊周本人無關。如在荀子之前，荀子這樣博學的學者不會對它的相對主義輕輕放過，只講“莊子蔽於天而不知人”，荀子對莊子尊重自然（天）的唯物主義立場是給以肯定的。

① 見章炳麟《齊物論釋》。章氏指出《齊物論》是破公孫龍說，這一點是說對了。但是章氏以為《齊物論》為莊周思想，公孫龍在莊子以後，莊子如何破他尚不知道的公孫龍思想，這是章氏疏漏處。

② 《呂氏春秋·應言》篇及《審應》篇，《史記·平原君列傳》及《孟子荀卿列傳》，劉向《別錄》。

現在還有一個問題，即堅白同異之辯，是不是從公孫龍開始的？如果在公孫龍以前早已流行着這種思想，反對堅白之說的《齊物論》仍然可以說是莊子本人的思想。

先秦出現堅和白的詞句，《論語·陽貨》篇有“不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇”。孔子這裏是說君子應當出污泥而不染，和公孫龍所講具有邏輯意義的堅白的意義不同，這就像孔子也講過“正名”，但孔子的“正名”並不是講的邏輯的問題一樣。孔子講的堅和白，和公孫龍講的堅和白是兩回事。

後於孔子的《墨子》中，凡是早期的記述墨翟思想的那些篇中，沒有談到堅白關係的話。《孟子》中有“白羽之白也猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白歟”，“異於白馬之白也，無以異於白人之白也”（《告子》上）。在《孟子》中已講到白這個概念和白的東西的關係。但是孟子還沒有把堅白聯繫在一起，一併探討。也就是說和莊周同時的孟子還沒有提出過堅白關係的問題來。《孟子》中講到“堅”的地方有兩處，都是一般用法，如“堅甲利兵”，“兵革堅利”等，也和堅白問題不相干。

在《左傳》、《國語》中也沒有發現有從邏輯角度論述堅白關係的記載。

堅白問題作為哲學問題被提出，不但不在春秋，也不在戰國中期以前，而是在孟子、莊子死後約五十年的戰國後期。

也有人舉出《墨經》有“辯爭彼也，辯當，勝也”（《經上》），“謂辯無勝，必不當，說在辯”（《經下》）的話，認為這是反對《齊物論》的“辯無勝”的主張的。如果是這樣，《齊物論》的時代要比《墨經》為早。關於這個問題，我在《莊子探源之二》^①一文中已有所說明，認為《墨經》不是反對《齊物論》的，而是反對一般辯者的，其理由不在這裏重複了。

也許有人會懷疑：《莊子·天下》篇批判了許多流派，如果《齊物論》駁斥公孫龍的學說，為什麼《天下》篇反倒沒有批判公孫龍的話？這個問題，我在《莊子探源之二》一文中也有所說明，認為《天下》篇不出於莊子學派，它是秦漢之際（或漢初的儒家）的著作，它不是站在莊子學派的立場評論學術的，《天下》篇不能用來論證莊子的哲學思想。《天下》篇講到墨子的後學“以堅白同異之辯相訾”，這是講的後期墨家，也是《天下》篇時代較遲的一個證據。

在《莊子》書中講到“堅白”關係的，除了《齊物論》和《天下》篇外，還有《德充符》“子以堅白鳴”，《騁拇》“竄句游心於堅白同異之間”，《胠篋》的“堅白解垢同異之變多”，《秋水》的“合同異，離堅白”，《天地》篇的“離堅白若懸寓”。上面這些篇都講到“堅白”之辯，在時間上都應在公孫龍的學說流行之後。我從前曾假定《天地》、《胠篋》等篇時間較早，現在看來，這兩篇不能算作早期的莊周的著作。至於《德充符》、《騁拇》、《秋水》、《天下》等篇本來就是後期莊學的著作，這裏又得到了一次證明。即使把《天地》、《胠篋》兩篇除去，其餘如《馬蹄》、《天運》、

① 《莊子討論集》，中華書局1962年版第222—223頁。

《天道》、《盜跖》等篇，仍可以說明莊周的思想是代表小私有者農民反剝削的思想的，仍然可以說明莊周的哲學思想是唯物主義、無神論的。只有後期莊學（如內篇）才是相對主義、唯心主義、神秘主義思想體系，我在《莊子探源》中的基本看法還是沒有改變。通過對於《齊物論》的攷察，更進一步證實了我在《莊子探源》中提出的《莊子》內篇出於秦漢之際的看法，給《莊子》內篇，至少《齊物論》，後出之說增加了一分論據。

最後的結論是：《齊物論》是反對公孫龍的哲學思想的，所以《齊物論》不可能是莊周的思想，它是後期莊學的思想。

《公孫龍子》辨真

龐 樸

古籍辨偽的工作，由來已久了。有人說，它可以一直上溯到子貢的“紂之不善，不如是之甚也”，以及孟子的“盡信書不如無書”；那是把古籍的辨偽和評價搞混了。辨偽工作的真正發展，恐怕是宋以後的事。到了清末民初，來了資產階級的虛無主義，凡書都要拉到他們的“理性”台前來審判一下，這一工作可算是發展到了頂峯。

辨偽是必要的，因為假根據比無根據要更壞；前人在這方面的成績給我們提供了很多方便，這是應該感謝的。但應該看到，前人多形式邏輯作自己的方法論，不知道社會意識產生和發展的規律，因而也做了不少錯誤判斷；特別在虛無主義指導下，有些人一味求偽，冤案更多。因此，有根據地做些“辨真”工作（當然避免由“疑古”又偏到“復古”），不是沒有必要的。

對《公孫龍子》，就有這樣做的必要。

一、真偽之間

《公孫龍子》，《漢書·藝文志》列名家，十四篇；《舊唐書·經籍志》列名家，三卷；《新唐書·藝文志》列名家，三卷，又陳嗣古、賈大隱注各一卷；《宋史·藝文志》列名家，一卷；《四庫全書總目提要》列雜家，三卷。

這是見於官修典籍的。

清人姚際恆於此發現了漏洞，說：“《漢志》所載而《隋志》無之，其為後人偽作奚疑！”（《古今偽書考》）這是對今本《公孫龍子》的第一種懷疑，也是全面否定的懷疑。

另外還有一種懷疑，半否定的懷疑，認為今本雖真而殘。鄭樵說：“《公孫龍子》舊十四篇，今亡八篇。”（《通志》卷六十八）陳振孫說：“《漢志》十四篇，今亡六篇，首敍孔穿事，文意重複。”（《直齋書錄解題》）馬端臨《文獻通考》所記相同。《四庫全書總目提要》亦載：“《漢志》著錄十四篇，至宋時八篇已亡，今僅存……六篇。”它們認為現存六篇只是十四篇中的六篇（對

首篇《跡府》，陳、馬與《四庫》的看法似有不同)；其他八篇，則被確定亡於宋前。

但是，這裏遺留一個鄭樵等人沒有發覺的漏洞：如果這六篇是殘真，則其他八篇的內容應該是些什麼？這個問題，由今人黃雲眉先生提出了。他說：“然今書《公孫龍子》六篇，果否出自公孫龍之手，則殊可疑。據《漢志》，《公孫龍子》十四篇，……今書由十四篇減為六篇，而第一篇……明為後人所加之傳略，則六篇祇得五篇矣。第七以下皆亡。第二至第六五篇，每篇就題申釋，累變不窮，無愧博辯；然公孫龍之重要學說，幾盡括於五篇之中，則第七以下等篇又何言耶？雖據諸書所記，五篇之外，不無未宣之餘義，然又安能鋪陳至八九篇之多耶？以此之故，吾終疑為後人研究名學者附會《莊》、《列》、《墨子》之書而成，非公孫龍之原書矣。”（《古今僞書考補證》）

這個問題提得很尖銳。的確可以這樣推論：如果其他八篇無話可說，則今存六篇十分可能是後人附會的。何況，現存六篇又幾乎可以構成一個完整體系，使其他八篇無插足餘地呢？殘書多矣，殘得如此整齊的，尚屬絕無。這個問題提了很久，但無人回答。

研究者多認今本為殘真，並竭力證明它的真實性，就中以杜國庠先生為最有見地。他的結論是：“這部書在先秦名學的發展上形成了它的重要的一環，在思想和文字上反映了當時的社會，都是不容易作偽的。”（《論公孫龍子》）他曾就劉向《別錄》所記鄒衍批評公孫龍的話，證明“現存六篇之非偽作”，說：“鄒衍這段批評，……好像是指着現存六篇之書說的。《指物論》有似‘煩文以相假’；《白馬論》有似‘飾辭以相悖’；《通變論》‘黃、馬、碧、鷄’之辭，有似‘巧譬以相移’。細讀兩家之文，可知鄒衍之言，確有所指，並非泛泛地斥責一般辯者通病的說話。劉向是見到《公孫龍子》完本的，他於《別錄》記這故事，必非無據；而現存六篇又這樣地有似鄒衍批評的對象，可見這書不是後人的偽作。”（同上）

杜國庠先生的分析，在證明現存六篇的似真上，確很有力。但唯其如此，就更易使人相信黃雲眉先生的論斷。這六篇既如此似鄒衍心目中的公孫學說全部，並且又經劉向認可（劉向是見過完本的）；那末，其他八篇還能說些什麼呢？！其他八篇既無話可說，安知今六篇非後人據各書（包括鄒衍評語）編纂、不及十四篇而罷的一部未完成傑作？

其實，問題發展到這裏，已因其極度尖銳化而接近解決；在《公孫龍子》的辨僞辨真之間，相隔只有一張薄紙了。這一張薄紙，就是《漢書·藝文志》的那個“十四篇”。

為使我們的辨真工作更踏實些，不妨先從遠一點的地方談起。

二、十四和六

首先是“隋志無之”那個問題。姚際恆因《隋志》無之，遂斷定今本為僞，結論未免下得過早。所以王琯在《公孫龍子懸解·敘錄》中說：“其（姚）言似是而實非，最當審辨。”接着他引

《三國志·鄧艾傳》注、張湛《列子注》及劉峻《廣絕交論》說：“可證魏梁之間，原著猶存”；“《隋書·經籍志》無《公孫龍子》書名，但載《守白論》一卷”。不過他沒有肯定《守白論》就是《公孫龍子》。後來樂調甫先生就把它肯定下來了，他在《名家篇籍考》中列舉了五點理由，證明《守白論》正是《公孫龍子》：第一、《公孫龍子·跡府》中有“爲守白之論……以守白辯”等語，故《公孫龍子》可以名《守白論》；第二、《隋志》錄《守白論》於道家，但“道家旨在守黑，而論曰《守白》，顯非道家之言”；第三、唐人成玄英疏《莊子》，正稱《公孫龍子》爲《守白論》（按：《天下篇》成注曰：“公孫龍著守白之論，見行於世。”）；第四、“合隋唐兩志考之，《隋志》道家有《守白》之論，而名家無《公孫龍子》；《唐志》名家有《公孫龍子》，而道家無《守白論》，是知其本爲一書，著錄家有出入互異”；第五、《隋志》之所以錄於道家，是當時人的一種看法，有他例可證，“又何足疑”？

看來，“隋志無之”，實不足證今本爲後人僞作，應無庸議。

但是，“隋志有之”，亦不足證今本非後人僞作。因爲，《隋志》有無著錄，只說明這本書在隋唐時有無流傳；並不能保證流傳下來的就是《漢志》所說的。何況，《漢志》的“十四篇”到《隋志》竟成了“一卷”（一般說來，一卷是容納不下十四篇的）；到後來竟又成了六篇呢？樂調甫先生於論辨“隋志有之”甚精，卻沒有注意及此。

因此，還有必要再考究一下這六篇與十四篇的關係。這就是“至宋已亡”的問題。

歷來都認爲宋人已經未見那亡去的八篇。其實這並不可靠。唐人早已就未見了。《文苑英華》卷七百五十八《雜說上》有王某的《擬公孫龍子論》一文，說：“咸亨二年，歲次辛未，十二月庚寅，僕自嵩山游於汝陽。有宗人王先生，……春秋將七十……僕過憇焉。縱言及於指馬，因出書以示僕，凡六篇，勒成一卷。……今公孫龍之理，處於弟子之心矣。弟子且非公孫龍乎！遂和墨壁紙，援翰寫心。篇卷字數，皆不踰公孫之作；人物義理，皆反取公孫之意。觸類而長，隨方而說，質明而作，日中而就。以《事源》代《跡府》，因意而存義也；以《幸色》代《白馬》，尋色而推味也；以《慮心》代《指物》，自外而明內也；以《達化》代《通變》，緣文而轉稱也；以《香辛》代《堅白》，憑遠而取近也；以《稱足》代《名實》，居中而擬正也。……”

可見，唐本《公孫龍子》（甚至隋本，這位年近古稀的王老先生，很可能存有隋本），已經是六篇了；並且篇名次第全與今同。鄭樵說“今亡八篇”（謝希深《公孫龍子序》亦云：“今閱所著書六篇”卻未言亡八篇事。謝爲宋英宗時人，在鄭前），其實在唐或隋時，已只存六篇了。

再往上溯，晉人張湛注《列子》（或僞作《列子》。與本題不礙），於《仲尼篇》公孫龍七事的“白馬非馬”條下曰：“此論現存，多有辨之者”；而於其他六事，則未注“現存”字樣。可以想見，張湛所見的《公孫龍子》是有《白馬論》的，卻沒有關於“意心、指至、物盡、影移、髮引、孤犢”等六事的論辯。

這樣，我們就要接觸到其他八篇的內容問題了。也許，這“意心、指至”等六事，以及他書所見的如“臧三耳”等事，正是其他八篇所論辯的。這個問題，留待下面再談。現在我們先冒險地假定一下：張湛所見的晉本《公孫龍子》，也只有六篇；並據此上溯到《漢志》也只是六篇。十四篇云云，原屬子虛，乃轉寫之誤。

我們知道，《漢志》所載篇數，許多地方是糊塗帳，往往分數與總數不符。就拿《諸子略》來說，它統計的是“凡諸子百八十九家，四千三百廿四篇”，而實際相加的結果卻應是：凡百八十九家，四千五百四十一篇，多二百十七篇。所以師古說：“其每略所條家及篇數，有與總凡不同者，轉寫脫誤，年代久遠，無以詳知。”唐人顏師古已有“無以詳知”之嘆，我們今天為什麼要一心認定《漢志》的“十四篇”，不敢懷疑一下呢？

當然，懷疑應該是有根據的。這“十四篇”之值得懷疑，除上述和唐晉人都未及見的理由外，還有：

一、前引的黃雲眉先生懷疑今六篇非真的理由；

二、前引的杜國庠先生確信今六篇為真的理由。

這兩家的理由，其基本點實際是相同的，即都認為公孫龍的主要學說已包括於今六篇中。而這一共同點，用在今六篇上，卻所見迥異；如果一齊用來懷疑“十四”二字，那末，這一合力會是相當雄厚的。試細加分析一下。

杜國庠先生在證明六篇非偽時說，這六篇所形成的體系，在先秦名學發展上形成了重要一環，是不容易作偽的。杜說的是確論。一根鏈條如果缺了一環，後人也許能另造一環配上；但在不瞭解鏈的習性、不知道環的特點的匠人手裏，是怎樣也辦不好的。前人並不曾正確了解思想發展的規律，亦即不了解鏈的習性和環的特點；因此，他們是配不好這一環的。

另外，杜國庠先生證明說，鄒衍對公孫龍的批評，好像正是指着今存六篇說的。杜先生對鄒衍評語的分析，容或有牽強之處，但實可備一說。不過，有一件十分重要的事情是：這裏有一個前提必須肯定，即假定原書只有六篇。如果不確定這個前提，而相信十四篇之說，那就要留下這樣一個笑柄：鄒衍已預測到後來要散失八篇，故只對不會失傳的六篇進行批評。鄒衍雖深精五德終始，但也不致如此料事如神也。因此，原書只有六篇之說，由鄒衍的評語可得到一個旁證。

或曰：鄒衍的批評見於《別錄》，安知不是劉向的手筆？答曰：這也無關。《漢志》是根據《別錄》的，如果《別錄》作者心目中的《公孫龍子》好像是今六篇，那更足證明《漢志》所錄有誤了。

這樣，黃雲眉先生所提“公孫龍之重要學說，幾盡括於五篇之中，則第七以下等篇又何言耶”的問題，就可移其矛頭向《漢志》的“十四”了。因為，它雖可用來懷疑六篇為偽，也更可用

去懷疑“十四”非真；如能證明本來只有六篇，當然不發生“第七以下”以至“十四”的問題了。

因此，就來探索一下，六篇以外，公孫龍是否仍有未宣之餘義？如果沒有，則可進一步肯定，原書只有六篇！

三、六篇之外

六篇以外的餘義，可考見的，約有兩種若干條。一為政治倫理方面的，有偃兵、兼愛（俱見《呂覽》的《審應》、《應言》兩篇）、惠民（見《藝文類聚》第六十六，《困學紀聞》第十及《太平御覽》第四百五十七所錄略同）、尚賢（《史記·平原君列傳》記公孫龍勸平原君勿以親戚受封，說“親戚受城而國人計功，此甚不可”，有似墨家尚賢說）。再一為邏輯論理方面的，有《天下篇》的二十一事，《列子·仲尼篇》的七事，及“臧三牙”（《呂覽·淫辭》）、“臧三耳”（偽《孔叢子·公孫龍》）、“冰不寒”（《淮南子·詮言訓》高誘注）。

第一種資料，似乎反映出公孫龍隸屬墨家（至於公孫是否墨者，當然還可爭論；比如郭沫若先生就說他屬“黃老學派的系統”）。我們現在只研究這一組材料是否可能是其他八篇的內容。

我覺得不可能。因為漢以前人論及公孫龍特別是論及他的著作的各種文字，都沒有提到這一點。比如：

桓團、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。（《莊子·天下篇》）

公孫龍析辯抗辭，別同異，離堅白，而不可與衆同道。（《淮南子·齊俗訓》）

公孫龍彙於辭而實名。（同上《詮言訓》）

公孫龍詭辭數萬以爲法。（《法言·吾子》）

趙亦有公孫龍，爲堅白同異之辯。（《史記·孟荀列傳》）

平原君厚待公孫龍。公孫龍善爲堅白之辯。（《史記·平原君列傳》）

趙亦有公孫龍，爲堅白同異之辯，然非先王之法也，皆不循孔氏之術。（劉向《荀子敘錄》）

齊使鄒衍過趙平原君，見公孫龍及其徒綦母子之屬，論“白馬非馬”之辯。（劉向《別錄》，據《史記集解》引。）

公孫龍持白馬之論以度關。（同上，據《初學記》卷七引。）

其（鄧析）論無厚者言之異同（疑有錯字），與公孫龍同類。（劉歆《鄧析子敘錄》）

公孫龍著堅白之論，析言剖辭，務折曲之言，無道理之較，無益於治。（《論衡·案書篇》）

這幾乎是漢以前人直接論評公孫龍及其學說和著作的全部評語。這些人，應該是見到《漢志》所錄《公孫龍子》的（或有未見的，因為《公孫龍子》成書較晚。說見後）；可是，他們都未指責公孫龍有墨者之言。雖然公孫龍以辯者見稱而不以墨者見稱；但如果他的十四篇中竟有一