

论庄子哲学的逻辑思维过程

——兼与严北溟和张松如

赵明同志商榷

冯 达 文

关于庄子哲学的性质问题，历来众说纷纭。近年来把它归属于朴素唯物论的呼声颇高，如严北溟和张松如、赵明等同志就持这种主张。

但是，严、张、赵等同志确认庄子在本体论上属唯物论的同时，却又承认他在认识论上大体属唯心主义的不可知论，在发展观上大体属相对主义理论。这就不免有不能自圆其说之处。因为第一、按照相对主义的思维逻辑，是世界上什么东西都不能确定的。然而，庄子在自然观上却竟然能够确定地指认宇宙万物的本源是物质性的气，而不是非物质性的别的东西，这是怎么回事呢？第二、认识论上的不可知论与本体论上的唯心论一般来说是不可分割的。然而，庄子以不可知论为前提，却竟然可以知道世界的最高实体，主张“离形去知”，从根本上取消认识，却反而得到关于万物共同本质的最高认识，这又怎么理解呢？

笔者认为：庄子哲学仍属唯心主义。本文试图通过分析庄子哲学各个部分、各个论题和范畴的内在联系，揭露它的

逐渐展开的逻辑层次和过程，来谈谈自己的看法，以就教于同志们。

從相对性到相对主义

庄子的整个思想体系，可以说是从对事物存在的相对性的认识出发的。这一点是大家所公认的。我们知道，春秋末叶和战国初年的社会大变动曾经使老子有可能对现实事物矛盾的普遍性获得深刻的认识。到了战国中后期，由于各国厉行变法，社会变动更加激烈和迅速。这种历史环境为老子哲学之走向庄子哲学提供了客观依据。

老子认为，现实生活中的任何事物都存在着矛盾；矛盾的双方总都是互相依存、不能分离的。庄子则进一步指出：一切事物不仅是互相矛盾的，而且正是在相互矛盾、相互对待的情况下，它们各自才获得其规定性。“骐骥骅骝，一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也。鸱鸢夜撮蛋，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也”（《庄子·秋水》，下凡引《庄子》，只注篇目）。名马之“优良”，是相对于赶路而言的，如果用之于捉老鼠，它就不如野猫子，就要失去“优良”的称誉。猫头鹰之“明察”，是与夜晚联系起来才具有的，要是在白天，它睁眼而不见丘山，又何尝有“明察”可言呢？庄子这些论题，无疑是对的。世界上确实是没有单个儿孤零零的存在物，一切事物都是在与各种事物相对待的情况下存在，都是在周围的环境中被规定的。庄子把这种情况概括为“彼出于是，是亦因彼”（《齐物论》），可以说是辩证的。

既然事物都是在与周围事物相对待的情况下被规定的，那么随着相与对待的对象、环境、条件的不同，事物就可能获得不同的属性；随着相与对待的对象、环境和条件的变化，事物及其属性也必然要发生变化。这种变化的速度在战国中后期是如此地迅猛，以至于庄子不得不慨叹地说：“女始著乎吾所以著者，彼已尽矣”（《田子》）。你正想看我现在刚刚看到的东 西，它已经不复存了。这种情况，庄子又概括为：“彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可”（《齐物论》）。庄子的这些论题，对事物之间相互转化、变动不居的特性的描述，也是深刻的。

任何事物，都因缘着一定环境、条件（对立面也是条件）才成为某一事物，这是指的事物质的规定性的相对性；任何事物，又都依存着环境、条件的变化而变化，这是指的事物质的稳定性的相对性。庄子对事物及其属性之存在的这种相对性的揭露，深刻地体现了旧的生产生活方式和旧的思想习俗被否定的历史过程。因而，它当然地构成了人类认识发展史的重要的环节。但是，旧事物被否定与新事物发生发展的过程是紧密相连的。这些新事物的统治地位虽然还不一定十分巩固，然而，一个站在时代前列的思想家有可能把它与历史发展的未来方向联系起来，从变动不居的现象之流中寻找出稳定的东西，从相对的事物中把握到绝对的因素。正是在这点上，庄子表现了他自己的局限性。他处处揭露事物存在的相对性，却又处处把相对性绝对化，从而引伸出相对主义的结论。请看：

“彼出于是，是亦因彼”，这说得多么好！可是结论却是：“物无非彼，物无非此”（《齐物论》）。世界上的事物本来并不分什么彼此。

“彼是，方生之说也”，这也可以如此观。然而归旨则为：“是亦彼也，彼亦是也”（同上）。彼此之间本来是完全等同的。

所以，“果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶”（同上）。于此，彼是各自的确定的和稳定的一面全然给取消了、抹杀了。

承认不承认在相对存在的事物中包含有确定性和绝对性的东西，这是辩证法的相对观与形而上学的相对主义的根本区别。从发展观的总体看，庄子思想属相对主义范畴，这是严北溟和张松如、赵明等同志都认可的。但是他们不了解这正是庄子哲学悲剧的起点。

從相对主义到怀疑論和不可知論

列宁指出：“把相对主义作为认识论的基础，就必然使自己不是陷入绝对怀疑论、不可知论和诡辩，就是陷入主观主义”②。列宁这里说的是发展观上的相对主义与认识论上的怀疑论和不可知论的必然联系。严先生大体上承认庄子哲学的相对主义特性，也承认他的不可知论倾向。但是他说：“庄子和其他道家一样，承认作为自然规律又作为宇宙本体的‘道’是可以认识的，他理想中的‘至人’、‘神人’、‘圣人’，都是认识和掌握了‘道’的人”。“从这方面看，庄子就不算是真正的不可知论者”③。严先生的论断其实是矛盾的。如果“道”作为宇宙的最高本体和最深层次的本质都能够被认识，人们甚至可以达到“与道同体”的最高境界，那还有什么不可知的呢？依此看庄子，他应该算“真正

的可知论者”，又何来不可知论呢？而像荀子那样的“惟圣人惟不求知天”的哲学家，连最高实体也懒得去探求的人，倒才可称得上“真正的不可知论者”了。这不是很可笑吗？

再说，我们一般认为庄子是不可知论者，主要是在以下两种意义上说的：一是现实感性万物的性质是什么，人们是无法弄清、无从判别的；二是隐藏在感性万物背后的那个终极本体，人们是不可能用正常的认识途径去把握得到的。这两点都是庄子认识论的基本主张。

人们对自己周围事物的性质无法弄清，这一点庄子自己就讲得很清楚：“啮缺问乎王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾恶乎知之。子知子之所不知邪？曰：吾恶乎知之。然则物无知邪？曰：吾恶乎知之”（《齐物论》）。为什么要三问三不知呢？这是由他的相对主义观点决定的。按相对主义的思维方法，第一、从客观对象看，既然事物的质的规定性都是在相与对待的情况下才具有的，其相与对待的情况不同，规定性也自不同。那么，那一种规定性才是事物自己的真正的规定性，那一种关于事物的性质的认识才是真正的认识呢？“吾尝试问乎女，民湿寝则腰疾偏死，骀然乎哉？木处则惴栗恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带、鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？”（同上）何谓真正好的住处？是树上、地下，还是水中？何谓真正好的味道？是猪狗之肉、蛇鼠之体，还是虫甲之类？同一东西，所与联系的对象不同，其好坏之评价便大异，是非不可得而定。又，既然事物的质的规定性都是在相与对待的情况获得的，当然也要随着相与对待的情况的变化而变化，那么，人们应该把它的千变万化情态中的那一情态当作它的真正的本

为有，是求马于唐肆也”。可见，“夫知有所得而后当。其所待者，特未定也”（《大宗师》）。就是说，认识对象本身的质的规定性是不确定的，人们要想获得确定的认识又怎么可能呢？第二、不仅客观对象本身的真实面貌无法确定，而且，从认识主体方面看，即使面对同一对象，由于观察的人不同，观察的角度不同，也会得出完全不同的看法。“以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己；以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，而万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣”（《秋水》）。依此，对同一对象同一事物的认识会因人因角度而异，那还不表明人们的所谓认识都是主观自生的？既然人人的认识都是主观自生的，又何从判别它们的真伪？所以，庄子认为最好的办法是：“是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩。然若果然也，则然之异乎不然也，亦无辩”（《齐物论》）。什么都不必去辨别，不必去认识。

在这里，庄子的认识论也不是没有合理的因素。人们对事物的认识，无疑需要通过它与周围各种事物的对立联系的揭露，才有可能获得。当然，随着这些对立和联系的不同和变化，人们对它的认识也要发生不同和变化。不仅如此，人们对事物的本质的确定，无疑地也是与人类的实践需要和认识水平相联系的。因此，随着人类实践和认识水平的发展，对事物本质的认识也会发展。这正是认识和真理的相对性的真实含意。庄子凭借着对认识的相对性的考察，对往常的流行观念处处表示了怀疑和批判的态度，但却又处处归结为不可知论，处处否定人类通过正常途径认识外界的可能性。这样，他的思想的闪光便为不可知论的阴影所笼罩了。

最高范畴“道”的规定性

既然人们对世界万物真实面貌的认识是无法实现的，那么，对于万物的共同本质的探求，自然也无法通过正常的认识途径去进行。因此，庄子和老子一样，虽然都提出了一个“道”作为自己哲学的最高范畴。但是，这个“道”不是通过对万物共同特性的正确抽象获得它的规定性的。恰恰相反，它完全是否定物象和经验的产物。当然，在思维的具体过程中，庄子与老子也颇有不同。

老子认为，感性万物是充满矛盾的。任一事物都有它的对立面，因此，任一事物都不可能具有无所不生、无所不包、又无所依赖的无限性和自足性，从而取得万物本源和支配者的最高实体的地位。依照这一思维逻辑，作为最高实体而存在的东西，必然是超脱于万物，超脱于矛盾的东西。万物有矛盾，有规定性，这是“有”。与此相反，最终本源无矛盾，无规定性，就是“无”。“天下万物生于有，有生于无”（《老子》42章）。这个“无”就是“道”。

庄子不然。他从事物的矛盾性看到了事物存在的相对性，并进一步把相对性的一面绝对化而走向相对主义，又从相对主义引伸出怀疑论和不可知论。依着他的不可知论的逻辑，他认为世界有没有开始，是从“有”开始还是从“无”开始，都是根本无法确定的。“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？”（《齐物论》）世界本源是

“有”是“无”固不可知，我自己眼下谈到本源问题还是没有谈到本源问题也不可知。认识客体与认识主体存在与否同属于不可知。

那么，世界是否有统一性呢？庄子认为还是有的。宇宙万物都是在相对待的情况下才获得规定性的。那么，从本来意义上说，它们是没有任何确定的规定性的；反过来，依从不同的联系和不同角度，又可以以任何规定性作为它们的规定性。正是在这一点上，宇宙万物获得了统一性。万物的这一共同性就是“道”。

不难看出，老子是通过割裂物象与本质的联系，在物象之外去寻找物象的本质的。他的“道”的规定性是在“与物反”（《老子》65章）的角度下被赋予的。而庄子则是直接抹杀物象的规定性和差别性而获得物象的本质的。他的“道”的规定性是在“齐万物”的情况下被赋予的。老子强调“道生一”，道化生了千差万别的芸众物；庄子则注重“道通为一”，道把万物无差别地通合为一。“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也”；“可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然，然于然；恶乎不然，不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物无不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一。其分也成也，其成也毁也，凡物无成与毁，复通为一”（《齐物论》）。因为万物本来就没有什么确定的规定性，根本就不存在什么马与牛、美与丑、成与毁的分界。反之，把天下万物都称作马，或称作任何别的东西，也无可无不可。“天地与我并生，而万物与我为一”（同上）。能够不分彼此物我，就算懂得了“道”的真谛。

至此，我们可以清楚地看到，庄子的“道”范畴完全是他的相对主义和不可知论思想的合符逻辑的发展和概括。他的以“道”范畴为核心的思想体系是包含着相对主义和不可知论，并以二者作为其整个逻辑思维过程的重要环节的。承认庄子在发展观上的相对主义和认识论上的不可知论性质，却不承认这二者与他的自然观和实体论的联系，甚至把它们看作是互相排斥的东西，是难以理解的。当然，不能否认一个人在认识论上的理论主张和实际做法可能不完全一致。如庄子在谈论到较低层次的事物时，就常常表露出唯物主义的反映论色彩。他的有名的“庖丁解牛”的故事，甚至已经接触到认识来自实际锻炼、掌握规律和获得自由等重要问题。但是，在探讨较高层次的事物特别是最终本源“道”时，他却始终是否定人的正常认识途径把握它的可能性的。“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉”（《秋水》）。超出于精粗的“道”是不可以言论意致的。如果庄子在认识论上否认人的言论意致、感觉思维的作用，而却并不影响他对宇宙最终本源和最高本质作出正确的判断，那势必要对他的唯物主义世界观形成的认识论基础作出合理的新解释。

但是，在严北溟先生的文章里，我们找不到这种新解释。严先生割裂了庄子相对主义和不可知论与他的实体论的联系，坚持说：庄子的“道”是指不以人们意志为转移的客观规律，这个规律是存在于一切事物之中的；而“气”则是物质实体，“通天下一气耳”，因此说庄子属唯物主义的气一元论者④。但是，请细读庄子原文：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。是其美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神

奇，神奇复化为臭腐。故曰：通天下一气耳。圣人故贵一”（《知北游》）。显然，这里庄子谈论“气”，决不是在探讨万物共同的物质本源，而是要否认生死美恶的界线和差别。因此“通天下一气耳”，与“天地一指也，万物一马也”，其论旨完全相同，无非是要说明“万物一也”。圣人所贵重的不是“气”，而是“一”。而能够把万物通合为一的，就是“道”。“道”在庄子哲学中是居于“气”之上的最高范畴，可见，庄子并非气一元论者。

严先生否认庄子“道”范畴的最高实体性质（他在个别地方认为“道”同时也有实体意义），而确认它是指的存在于万物之中的客观规律，是缺乏根据的。道“生天生地”姑且可按严先生勉强释为“天地也是合乎规律地产生的”。但这并不足以说明庄子“道”范畴的唯物主义性质，因为人们还得要寻根究底：这个天地借以产生的“规律”在天地产生以前是否已经独立存在？天地及其万物是不断变化的，这个“规律”会不会变化？无可否认，庄子认为它是存在于天地之先，而且是永恒不变的，所以他才说它“自本自根，未有天地，自古以固存”（《大宗师》）。它完全自足，无所对待，古今如一，这怎么能说它是指的规律而不是独立实体呢？关于规律的特性，唐刘禹锡有过精辟的论述：“夫物之合并，必有数存乎其间焉。数存，然后势形乎其间焉”（《天论·中》）。规律（数）是在事物的相互联系中形成的，有了规律，才出现一定的发展趋势。可是庄子的“道”却是完全超脱于物和物的联系的。如果说他也强调天地万物要遵循于“道”的话，那不是要它们遵循自己固有的客观规律。恰恰相反，是要它们取消自身的质的规定性，取消自身与周围事物的差别和界限，做到非此非彼，亦彼亦此，方可方不可，

方不可方可，才能进达“与道同体”和“与道同化”的境界。庄子的“道”的这些特性，与客观规律范畴的含义实是大相径庭的。

张松加、赵明二同志与严先生同样不承认庄子的唯心主义认识论与庄子的自然观、实体论的联系，但是他们不敢同意后者对“道”所作的解释。他们企图绕“道”而行。可是，一个哲学体系的最高范畴乃是他的理论思维的最高升华。主张离开它或不过多地谈它，却又能把把握这个体系的实质和历史意义，是不可能成功的。所谓“道”的含义是多方面的，很难作出评价，这无非是在我们今天看来，它既似指万物的本源，又似指支配万物的规律；既有物质的含义，又有精神的意味。因此，似乎在庄子把它当作规律来使用时，可以看作是这一主义，而把它说成是独立实体时，又可以说是另一主义；当它被看作是精神性的东西时，它属于此一阵营，而当它被认为物质性的东西时，它又归入另一阵营；等等。实际上这种分析方法是不正确的。物质和精神这对范畴是一对历史的范畴，物质第一性还是精神第一性的区分和界限，是历史地变化和发展着的。古代的庄子并不象我们今天那样明确地意识到有区别物质与精神、物质第一性还是精神第一性的必要。他的思路与我们十分不同。他的思路是他所处的那个特定时代和特定阶级地位规定的。天命神权堕落了，需要对世界统一的基础寻求新的解释。可是眼前的一切都是那样地变化无常。旧的熟悉的事物、观念在不断地被淘汰，而新的事物、新的社会风尚又为他所鄙夷。因此，他拒绝确定任何东西对于未来社会发展的意义，无意与任何势力进行合作，放弃任何主观努力。他非常得意于自己对现实生活的这种态度，并把它升格为最高的哲学原则。他认为持着这种原则就

来面貌呢？“女始著乎吾所以著也，彼已尽矣。而女求之以可以“得其环中以应无穷”（《齐物论》）。于此，万能的神给予人心的慰藉消失了，可是人心可以把自己发现的原则赋予万能的性质。“道”是多方面的吗？是的。它既是一切的来源，又是一切的最高支配者；它既派生物，也派生神；可它自己既不象物，也不象神。这是那个时代条件下，特定的人对于哲学基本问题的特定的回答。对这种哲学现象的理论实质能不能分析呢？我们认为还是可以分析的。那就是：庄子的以“道”为核心的哲学体系，尽管否定了世界是神创造的，但是世界本来是怎样存在的，他却并没有作出正确的回答。他通过抹杀现实万物的质的规定性而构造出来的“道”一元论，同样地是对物质世界存在的真实性、客观性的一种否定。因此，从理论实质看，他的哲学仍是唯心主义哲学。在探讨世界最高实体时，由于他给“道”赋予“生天生地”的意义，因此，他的哲学带有客观唯心主义的特色。可是在转入人生观和个性修养方面时，他又从客观唯心主义走向了主观唯心主义。

人生观的引伸和反证

如上所述的庄子哲学的思维过程和理论性质，可以从庄子哲学引出的另一重要内容——人生观和人性修养问题上得到有力的反证。庄子认为人性修养应该做到：

一、达生知命。庄子专门著有《达生》篇。在《人间世》篇里又说：“知其不可奈何而安之若命，德之至也”。这些论题的含义，在于要人懂得：“生者假借也，假之而

生”（《至乐》）。所谓人生不过是假借于一定条件才出现的，并非是一种真实的存在。从道的高度看，是齐生死。齐生死正是以齐万物的相对主义观点作为理论基础的。既然死生一徒，在思想修养上，就要做到“不知悦生，不知恶死”。甚至要以生为“桎梏”，死为“至乐”。“死无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从然以天地为春秋。虽南面王，乐不能过也”（同上）。这可谓厌世之极了。严北溟先生认为庄子的生死观有“唯物主义者无所畏惧的精神”⑤。如果说教人不怕死，这样说未尝不可。但是庄子这里的用心，在于通过抹杀生死的差别性，来消去人的能动性、创造性。人生在世几十年，就应为自己的族类生活得更好而拼搏。“安以待命”的思想岂能推崇！

二、无己无待。《逍遥游》论道：“夫列子御风而行，……此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉。故曰：至人无己，神人无功，圣人无名”。“无己”、“无功”、“无名”，都是指取消自身的质的规定性（包括取消自己的阶级属性，取消自己的活动痕迹，取消一切认识）。人一旦“有己”，为了生活，就得不断与周围的事物发生磨擦，就要经常受到各种喜怒哀乐感情的困扰。庄子认为这是十分可悲的事。相反，要是能够做到“无己”，也就可以做到无所依赖、无所对待，从而从矛盾对立中超脱出来。如果说“达生安命”仅仅还是教导人们消极对待人生的话，这里的“无己无待”却是深一层的修养功夫。它是要人们主动地向“道”靠拢了。取消自身的质的规定性，取消自己与周围事物的差别和对立，也就是不以任何规定性为规定性，这正是复归于“道”的基本要求。人一旦做到这一点，就算是把握了“道”的本质，进到

了“与道同体”的境界。严北溟先生认为这个境界是“要求自己的主观认识与客观规律相一致”④，这实在不确。

“道”并非客观规律，前面已作辩证。主观认识也非“认识”，而是取消认识。但是，至此为止，“道”还是以客体的方式存在于人心之外的。在这里庄子还不属于主观唯心主义，严先生这一看法则是的道理的。

三、委蛇波流。《应帝王》篇列述壹子修养的最高阶段是：“吾与之虚而委蛇，不知其谁何？因以为弟靡，因以为波流”。郭象注其意为：“无心而随物化”，“汎然无所系也”，“变化頽靡世事波流，无往而不因也”。意即能够任意屈伸，一无定形，一无定见。庄子认为，进入了这一境界，就可以做到“一以己为马，一以己为牛”（《应帝王》），随便把自己看作任何东西而无不可。就可以做到“浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸢炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之”（《大宗师》），随便把自己变成任何东西而无不适。就可以做到“彼且为婴儿，亦与之之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之之为无町畦；彼且为无崖，亦与之之为无崖”（《人间世》），随便附和人家的任何见解和做法而无不顺。总而言之，是可以一无用心，随波逐流，绝对自由。如果说，人通过无己无待进入“道”的本质，使己身“与道同体”而不以任何规定性为规定性的话，那么，这一境界则是在进入“道”的本质的基础上，穷尽了“道”的范围，即可以使己身“与道同化”，可以以任何规定性为规定性了。在前一阶段，人要通过“无己”才能“入道”，主体必须顺从客体，表现为客观唯心主义；后一阶段，“己”与“道”合为一体了，宇宙万物在“我道”面前已经失去了它独立存在的

意义，“我道”把物与物、物与我之间的一切界限消融了，把一切吞没了。这样，庄子哲学又滑向了主观唯心主义。

这就是庄子在人生观和人性修养方面的基本主张。很明显，庄子这里宣扬的毫无原则、随波逐流的处世行为是最庸俗、最低级的思想行为。而这最庸俗、最低级的思想行为，借助于似乎是彻底地承认矛盾对立、发展变化的卓越哲学见解，却巧妙地被升华为最高尚的道德精神境界。在此以前，从来没有人能够像庄子那样痛快淋漓地揭露出事物存在和人的认识的相对性，但是也从来没有人敢于像庄子那样居然把哲学的圣体出卖给那肮脏的所在。理论思维好像在进步，却同时在堕落！

1982.4.30.

注：①严北溟先生的主张见于他的《应对庄子重新评价》（《哲学研究》1980年第1期）和《从道家思想演变看庄子》（《社会科学战线》1981年第1期）两篇文章；张松如、赵明同志的观点见于他们的《庄子哲学初探》一文（《中国哲学史研究》1981年第3期）。

②《列宁全集》第14卷，第136页。

③④⑤⑥ 均见《应对庄子重新评价》。

（原载《中山大学学报》一九八二年第三期）

《公孙龙子》非伪作辨

杨蒂荪

有些书本是后人伪作，却托名古人以自重。《公孙龙子》是真是伪，也受到怀疑。清人姚际恒在《古今伪书考》中说：“《公孙龙子》《汉志》所载，而《随志》无之。其为后人伪作奚疑？”黄云眉在《古今伪书考证补》中也认为：“然今书《公孙龙子》六篇，果否出自公孙龙子之手，则殊可疑。”当代学者如沈有鼎先生在《〈公孙龙子〉的评价问题》一文中，更明确指出它“可能是晋人根据一些破烂材料篇纂起来的”。周云之先生也有类似的意见（均见《逻辑学文集》，吉林人民出版社1979年版）。

既然《公孙龙子》一书的真伪尚成问题，那么，弄清楚它的真伪就成为研究公孙龙逻辑思想的首要问题了。因为无论作任何研究，材料的鉴别，是必要的基础阶段。材料不够固然成问题，而材料的真伪或时代性如未规定清楚，那比缺乏材料更为危险。因为材料缺乏，顶多得不出结论而已，而材料不正确，便会得出错误的结论。这样的结论，比没有更要危险。

我不同意说《公孙龙子》是伪作的那些意见。我以为《公孙龙子》原有十四篇，宋时已亡佚八篇，现存六篇中，除《迹府》不是自作外，其余各篇，不是伪作，可代表他的学说的体系。理由如下。

一、《公孙龙子》一书，在最早的宫修典籍中均有记载

汉刘向的《别录》，是中国第一部宫修图书目录，这本书现在虽然亡佚，但《史记集解》曾引《别录》记载邹衍和公孙龙及其徒蓼毋之属的辩论以及对他所作的批评。可见《公孙龙子》在别录中已有篇目，还写了题解。

我们知道，汉家赖萧何保存了秦朝宫图书，武帝又下令民间献书，成帝又命谒者成农求遗书于天下。据说由武帝到成帝时，“百年之间，集书如山”，刘向奉成帝命总校图书二十余年，每校完一书，写成提要作为定本，送给成帝，又“别集众录，谓之别录”。可以想见，刘向看过先秦典籍很多。刘向不仅是当代的博览家，而且还是哲学家、历史家，很有学问。在校书的过程中，对古书又做过审慎的选择、辨伪和分类工作。如经学博士讲经的讲义，概不收录。《周训叙录》中指出“其为人间小书，其言俗薄”，不相信它是周代宫书，这更可推知他对《公孙龙子》一书，还做了一番勘伪工作，他的著录看来是可信的。

尤其值得注意的是，《史记集解》所引《别录》记载邹衍对公孙龙所作的批评。邹衍认为公孙龙之辩，“烦文以相假”，这与《指物论》相似；“巧譬以相移”。这与《通变论》黄、马、碧、鸡之辞相似；“饰词以相悖”，这与《白马论》相似；这就可以从内容上说明今本《公孙龙子》与刘向所看到的本子，至少是基本相同的（参看杜国岸：《论公孙龙子》）。