

中国社会思想（二十三）

吴涛 主编

目 录

傅山的思想.....	1
傅山的爱国思想.....	1
傅山对子学研究的首创精神.....	7
李顥的思想.....	25
李顥修正理学的二元论.....	25
李顥的近代民主思想.....	32
唐甄的思想.....	38
唐甄大胆的政论.....	38
唐甄的学术要旨.....	53
颜元的思想.....	62
颜元与新世界观.....	62
颜元的性理论和知议论.....	89
颜元和李塉的经世论.....	117
李塉和颜元的学术比较.....	125
十八世纪的专门汉学.....	133
十八世纪的中国社会.....	133

傅山的思想

傅山的爱国思想

傅山初名鼎臣，字青竹，后改青主。他生于明万历三十五年（公元一六〇七年），卒于清康熙二十三年（公元一六八四年）。祖籍山西忻州，生长太原。三十岁时，因山西提学袁继咸（袁山）被阉党张孙振所诬，逮捕下狱，他约集通省诸生赴京上书。三上不得达，乃在京师揭帖，呼号于官署请愿，袁案因以大白。他的揭帖中有“罗织平民”的话，因此和东林党的运动以及黄宗义为父弹劾阉党事，同为三百年前破天荒的平民运动。这时，京师谣言甚多，迁都之议居然传闻于大臣之间。他作“喻都赋”一篇，首句即说：“稽古继之营建，非崇高之自闲，德罔从及远，偷一隅而偏安。”又说：“上行五帝之德，下咨尧舜之言，……翼遗唐之忧患，斥郑卫之淫猥。”（“霜红龕集”卷一）赋中隐含忧国的远虑，体现了他的爱国思想。这思想和他后来在明亡后忠贞自守，是前后一致的。

傅山在明亡后隐居起来，自称居士或道人。他在山中曾有“风闻叶润苍先生举义”一诗，说：

铁脊铜肝杖不糜，山东留得好男儿，囊装倡散天祚俸，鼓角高鸣日月悲。咳唾千夫来虎豹，风云万里泣熊羆。山中不诵“无衣赋”，遥伏黄冠拜义旗！（同上卷十）

这可见他带上黄冠入山，不过是一种掩护。到了有

人起义，在山中就不诵“无衣赋”，连黄冠也不脱下来就伏下遥拜义旗了。

当时清统治者岩防明朝遗老的活动。袁继咸曾致书傅山说：“闻黄冠入山养母，甚善甚善，此时不可一步出山也。”他答诗说：“悠悠千载业，努力慰相思。”次年袁又寄一札给他，说“晋士惟门下知我最深，盖棺不远，断不敢负知己，使异日羞称友生也”。据全祖望“阳曲傅先生事略”说，“先生得书，恸哭曰：‘公乎，吾亦安敢负公哉！’”（“鲇埼亭集”卷二十六）

傅山虽然带上道士黄冠，隐晦得不出山一步，竟也不能免于清统治者的注意。顺治十一年，他以飞语下太原郡狱，或谓有人劾其与南朝赧帝通。他在狱中，受刑抗词不屈，绝粒九日，并著诗文自况。文有“游夏问孝”二章，诗有“狱祠树”、“秋夜”。诗句有“秋夜一灯凉，圉祠真道场”，我们由此，可以看出他的胸襟。他系于狱中一年，因门人的营救，才得自由。

康熙十七年开博学鸿词科，傅山被荐，但他岩加拒绝。次年清统治者檄邑是踵门促驾，有类绑票。“先生称疾。有司乃令役夫舁其床以行，二孙侍。既至京师三十里，以死拒不入城。于是益都冯公（相国，名溥）首过之，公卿毕至。先生卧床，不具迎送礼。……以其老病上闻，……许放归山，……特加中书舍人以宠之。益都乃诣先生曰：‘……其为我强入一谢。’先生不可，益都令其宾客百辈说之，遂称疾笃，乃使人舁以入。望见午门，泪涔涔下。益都强掖之使谢，则仆于地。蔚州进曰：‘止止，是即谢矣’。次年遽归，大学士以下皆出城送之。先生叹曰：‘自今以还，其脱然无累哉！’既而又曰：

‘使后世或妄以刘因辈贤我，且死不瞑目矣！’闻者咋舌。”(同上)他在被征的时候，有诗“与某令君”：“知属仁人不自由，病躯岂敢少淹留？民今病虐深红日，私念衰翁已白头。北阙五云纷出岫，南峤复剂遣高秋，此行若得生还里，汾水西岩老首邱。”(“霜红龕集”卷十)

傅山的爱国节操可以和顾炎武黄宗义等比美。他和炎武也甚相契合。炎武说：“萧然物外，自得天机，吾不如傅青主。”(“亭林文集”卷六“广师”)他们二人有唱和诗，显示出他们的爱国思想。今录于下：

“赠传处士山”(顾炎武)

为问君王梦，何时到傅岩？临风吹短笛，剧雪荷长镳。老去肱频折，愁深口自缄，相逢江上客，有泪湿青衫！

“顾子宁人赠诗随复报之如韵”(傅山)

好音无一字，文彩会贲岩，正选高松座，谁能小草镳？天涯之子遇，真气不吾缄，秘读“朝陵记”，臣躬汗浹衫！(“霜红龕集”卷九)

傅、顾二人倡和诗，存者尚有顾炎武酬诗二首，附录于傅山诗文中，末句说“待得汉廷明诏近，五湖同觉钓鱼槎”(同上附录二)，似乎二人有反清的秘密结合。

傅山的著作存世者仅“霜红龕集”。至于他所著的“性史”、“十三经字区”、“周易音释”、“周礼音辨”、“春秋人名韵、地名韵”、“易解”、“左锦”、“明纪编年”、“乡关见闻录”等书，都已佚失。他的学问是宏博的，尤以音韵学见长，且能参证钟鼎文字。他的著作所以散失，因为“反常之论”不得保存于当时。他说：

贫道昔编“性史”，深论孝友之理，于古今常变多所发明。取二十一史，……兼以近代所闻见者，去取而轩轻之，……遭乱失矣，间有其说存之故纸者，友人家或有一二条，……然皆“反常之论”。不存此书者，天也！（同上卷二十五“文训”）

这可见他能够依据“二十一史”，兼采近代见闻，而自加取舍其间，发明古今常变之理。他有“闻见不雕虫”、“笔削笑王通”之句。这种研究学问的方法，颇类似顾炎武之写“日知录”。

傅山曾自述他在著述上的痛苦：

自恨以彼资性，不曾闭户十年读经史，致令著述之志不能畅快。值今变乱，购书无复力量，间遇之涉猎之耳。兼以扰抑仓皇，蒿目世变，强颜俯首。……或劝我著述。著述须一副坚真雄迈心力，始克纵横。我庚开府萧瑟极矣。虽曰虞乡以穷愁著书，然虞卿之愁可以著书解者。我之愁，郭瑀之愁也，著述无时亦无地。或有遗编残句，后之人诬以刘因辈贤我，我目几时瞑也！（同上“训子侄”）

他不只是缺乏著述的条件，更要防备后人把他的著述当作新朝的点缀，这是他所最不甘心的。所以说：“后之人诬以刘因辈贤我，我目几时瞑也！”这可见他保持民族气节的用心之苦了。

傅山既不能自由著述，就降而以诗咏志。但静也是不能不“触忌讳”的。他说：

心活神死，天机无复鼓动。三年中集有小诗百首，急欲倾囊求教，拙口不能娴妙语，动触忌讳，不便邮寄。（同上二十三“寄示周程先生”）

因为他说“诗是性命之音”，作诗不能不说真话，

所以他不论自作和读别人的佳作，都是流泪呻吟。他说：

读诗何故尔，莫测泪从来，吟者见真性，会家能不哀！（同上卷六“石城读居实诗泪下如雨率尔作”）

杂诗约有四五十首，面时尽呈，共当痛哭耳。（同上卷二十三“寄上艾人”）

汉人丁汉劫，何必不身遭？哭国书难著，依亲命苟逃。云台图未出，陵濑钓空高，华鬓消才尽，凭冕赋楚骚！（同上卷八“西河王子坚贻诗用韵”）

他是所谓“屈原泪”的继承者，常以屈原自况，他虽然有“阁泪诵‘南华’”的话，但他反对民族压迫的志愿并不悲观，在他的诗中也可见出他的怀抱，例如：

天地有腹疾，奴物生其中。神医须武圣，扫荡奏奇功。金虎亦垂象，宝鸡谁执雄？太和休妄想，笔削笑王通。（同上卷九“读史”）

“奴物”一语，一望而知是指清统治者的。“神医须武圣，扫荡奏奇功”，他是相信汉族江山可以恢复的。

傅山于诗之外，又写字作画，在字画里寓其崇高的志愿，在中国古典艺术中极为后人所称道。但正如前人对他的批评，“青主之字，不如其画，画不如其学，学不如其人”。这种优良传统是值得记取的。

和爱国思想密切联系，傅山斥责奴性，而具有个性解放的思想。他大胆地批评博学宏词，他说：“博杀宏杀，在渠肚里，先令我看得听不得。”（同上卷三十七“杂记”二）又说这种人是奴性人物。他有一条笔记，菲薄宋儒说：

不知人有实济，乱言之以沮其用，奴才往往然。而奴才者多又更相推激，以争胜负，天下事难言矣！偶读“宋史”，暗痛当时之不可为，而一二有廉耻之士又未

必中用，……落得奴才混帐。所谓奴才者，小人之党也；不幸而君子有一种奴君子，教人指摘不得！（同上卷三十一“书宋史内”）

他批判的奴性人物，是指没有爱国思想的人。他和朱之瑜颜元相似，大赞陈亮：“同父容得朱晦翁，而晦翁不能容同父”（同上卷三十七“杂记”二）。“或强以宋诸儒之学问，则曰，必不得已，吾取同甫。”（“鲒埼亭集”卷二十六“阳曲传先生事略”）但他有他的历史的局限和阶级的局限，他不赞成农民起义，甚至责骂了农民起义。

傅山论书法，也最鄙薄奴性的赵孟俯，他说：“予极不喜赵子昂，薄其人遂恶其书，……熟媚绰约，自是贱态。”（同上卷二十五“字训”）说他字如其人，“心术坏而手随之也”。他以为“学书之法，宁拙毋巧，宁丑、毋媚，宁支离、毋轻滑，宁真率、毋安排。”（“传青主先生年谱”）

对于文章，傅山主张破除时文的拘束，而以内容为文章的灵魂。他说：“文者情之动也，情者文之机也。文乃性情之华，情动中而发于外，是故情深而文精，气盛而化神，才挚而气盛，气取盛而才见奇。”（“霜缸龕集”卷二十五“文训”）他更讲声音之自然，颇含着近代式的语文一致的主张，这是明末清初学者的启蒙思想，例如方以智、顾炎武、黄宗羲等人都有这样的见解。他说：

读书之声死，说括之声活，歌曲之声牵就：凡字书曰“音”、曰“反切”、曰“读若”，皆死法。天然之口音不在其希微之间。（同上“音学训”）

理学家把人性束得“版拗”如缠小脚，不但诗文尽

出于模仿，而且思想意识都是陈套。傅山“天然”的招呼，确有近代意义。这固然离文艺思想的阶级分析尚远，但在他的时代是有启蒙期个性解放的进步性的。

傅山自命是学老庄的，他说：“老夫学老庄者也，于世间诸仁义事实薄道之，即强言之亦不能工。”（同上卷十七“书张维遇志状后”）他自居于“异端”之林，实在有否定正统思想的倾向。所谓“异端”，在三百年前还没有人敢于像他如此承担，这就和“潇然物外”而逃世的老庄思想不同了。

傅山是瞧不起书生的，他也是主张经世致用的人。这看他论宋史赞许陈亮的话，就知道的。他的诗说：

书生故纸万重围，暗吃椰子自大亏。好水好山来不得，耿耿漠漠落中堕。（同上卷十三“书生”）

傅山对子学研究的首创精神

傅山学术，由存世的“霜扛龕集”看来，是以系统地研究或评注诸子百家之学为他的中心工作。如果说顾炎武的考证音韵学是后来王国维的老师，则我们有理由说傅山的子学研究是后来章炳麟的先行者。（在“章氏丛书”中，不见评论傅山的言论，顾难索解。仅在法帖“青主真迹千字文”上，见有炳麟的评语，说：“傅公自谓挽强压驂，其草书正似之。小楷乃独淳古。盖学道之后，摧刚为柔矣，可宝也。”此可证炳麟读过傅山作品，受到他的影响自是意中事。）我们知道，子学研究在清末是有成绩的，而能以哲理贯注诸家，自成一家言者，厥为炳麟的“国故论衡”，这书是后来治中国古代哲学史的桥梁。然在三百年前，援儒入释者有之，外儒内释者有

之，但对于二氏之学以及杨墨异端，都认为与儒家相反，斥之辟之不遗余力，没有人敢于公然研究，自命为异端，以干犯儒林传统的攻击。清初大儒也有吸收释道方法论者如王夫之，有兼赞墨学者如顾炎武，但他们都摆脱不开正统思想的形式。惟傅山不然，他大胆地提出了百家之学，对于六经与诸子无可轩轻地加以阐发或注释，首开近代子学研究的蹊径，这不能不说是十七世纪中国思想界的一支异军。

傅山对于子学的研究，并不是一句“复古即解放”的话可以交代清楚的。他同十七世纪别的学者，如王夫之、顾炎武、颜元等研究中国古代学术的目的一样，是要在子学研究中找寻近代人的道路。他开创子学研究的本身，就是对于道学传统的反对态度。为什么傅山和王夫之等在当时要这样做呢？如果我们把恩格斯在“自然辩证法”里讲古代希腊哲学的一段话来看待古代中国哲学，也可以适合于这一问题的解答，恩格斯说：

如果在细节上形而上学（按也适合于宋明道学）比希腊人（按也适合于古代中国人）要正确些，那末总的说来希腊人就越形而上学要正确些。这就是使我们在哲学中以及在其他许多领域中常常回到这个小民族的成就方面来的原因之一，他们的无所不包的才能与活动保证了他们在人类发展史上为其他任何民族所不能要求的地位。而另外一个原因则是：在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到从后各种世界观的胚胎和发生过程。因此，如果理论的自然科学想要追溯自己今天的一般命题发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去。而这种见解愈来愈为自己开拓了道路。（中译本，人民出版社版，二六页。）

王夫之和傅山所以要回到中国古代人那里去，正是这个理由。知道了这一历史主义的分析，我们才可以明白子学研究的历史价值。

傅山之治子学，与清初各家反道学的态度是一样的。在这一大时代，他们因了反对道学，追求到古代诸子的遗产。傅山还讥讽“理学先生”或“道学先生”包办“正统”，说“理学家法，一味版拗”（“霜红龕集”卷三十八“杂记”三），不可与之言学问。他说：

明王道，辟异端，是道学家门面，却自己只作得义袭工夫。（同上卷三十六“杂记”一，义袭二字，他释为“沿袭”。）

沿袭就是中古烦琐哲学的旧传统。他反对宋明人经注的害人，常勉人勿泥读注解，而要求个性的解放。他说：

看书洒脱一番，长进一番，若只在注脚中讨分晓，此之谓钻故纸，此之谓蠹鱼。（同上）

昔人云好学而无常家，家似谓专家之家，如儒林毛“诗”、孟“易”之类。我不作此解。家即家室之家，好学人那得死坐屋底？胸怀既因怀居卑劣，闻见遂不宽博：故能读书人亦当如行脚闍黎，瓶钵团杖，寻山问水，既坚筋骨，亦畅心眼。若再遇师友，亲之取之，大胜塞居不潇洒也。（“霜红龕集”卷二十五）

傅山对于宋明儒者之争持所谓道统，深致厌弃。他听了李顥兄弟谈王学正统的话，便说：

我闻之俱不解，不知说甚。正由我不曾讲学，辨朱陸买卖，是以闻此等说如萝。（同上卷四十“杂记”五）

其实他已经把道统的沿习看得非常清楚。顾炎武谓“理学，经学也”，他更谓经学即王制。他说：

今所行五经四书注，一代之王制，非千古之道统也。
（同上卷三十六“杂记”一）

他的这一命题，正是基于怀疑精神而来。故他采用批判的方法来对待古史或古人：

一双空灵眼睛，不惟不许今人瞒过，并不许古人瞒过。看古人行事，有全是底，有全非底，有先是后非底，有先非后是底，有似是而非、似非而是底，至十百是其中之一非、十百非中之一是，了然于前。我取其是而去其非，其中更有执拗之君子，恶其人，即其人之是亦硬指为非：喜承顺之君子，爱其人，即其人之非亦私泥为是，千变万状，不胜辨别，但使我之心不受私蔽，光明洞达，随时随事，触著便了。（同上）

他主张博学广闻（同上卷二十五“训子侄”），同时也主张审辨精断，不能执拗道统而束缚自己的心思。他评“左传”一书为讲周代制度的文献，以宋儒之非难“左传”，“其人即不聋于事，而皆聋于文，亦可笑也”（同上卷十五“耸道人传”）。他说：

我于“左传”，薄有所得（他曾著“左锦”一书），却非明经家言，只是醒的文章之妙。朱晦庵谓是趋炎附势之书，不知何为而为此言？尹焞说只有六经”如“左传”便把文章做坏了也，真令人喷饭！（同上卷三十七“杂记”二）

中古烦琐哲学重独断，故傅山复讥宋人理学为“圈图理学”。他说：

宋人讲诚，死诚也。其中变变化化，纯一无妄之道，岂腐儒执著所得窥度？故孟子曰：“执中无权，犹执一也”。（同上卷三十八“杂记”三）

因此，他主张“改之一字，是学问人第一精进工夫”

（同上卷二十五）。他有训孙十六字格言，第十五字为“蜕”字，注谓：“‘荀子’如蜕之蜕（按“大略篇”有“君子之学如蜕”之句），君子学问，不时变化，如蝉蜕壳。若得少自锢，岂能长进？”（同上）他又说：

老夫每道宁可老作学生，不可少作学者。“生”不可量，“者”则者矣。“者”者，著也，……岂可自“者”？（同上卷三十六“杂记”一）

这一方法，肯定了知识的发展，反对为古人的空间的教条所拘束。他说：

学之所益者浅，体之所安者深，闲习礼度，不如式瞻仪型；讥味遗言，不如亲承音旨。（同上卷二十五）

此与颜元论学主张习行体验有相似处。

傅山有“学解”一文，可作他批评宋儒讲学的代表作，今节录于下：

“理”本从“玉”，而玉之精者无理。“学”本义“觉”，而学之鄙者无觉。盖觉以见而觉，而世儒之学未见。未见而学，则瞽者之登泰山泛东海，非不闻高深也；闻其高深，则人高之深之也。故训觉之为“效”，……效先觉而效始不至于日卑。其所谓先觉者，非占毕训诂可以为童子师而先之也，乃孟子称伊尹为先觉。……是觉也谁能效之？谁敢效之？不能效之而文之曰“非其时也”，其时矣而不敢效之，曰“吾聊乐尧舜之道”，世儒之所谓学也。病老子者曰“绝学”，老子之所谓“绝”者，“绝河”之绝也。学如江河，绝而过之，不沈没于学也，觉也。不沈没于效也，效也。荀子非子思子思氏，……后世之奴儒实中其非也。……奴儒尊其奴师之说，闭之不能拓，结之不能觴，其所谓不解者，如结襪也，如滕筐也。……本无才也，本无志也，安大其“剧

大”，本无闻见也，安得“博杂”也。“沟犹瞽儒”者，所谓在沟渠中而犹然自以为大，盖瞽而儒也，写奴儒也肖之。……后世之奴儒，生而拥皋比以自尊，死而图从祀以盗名，其所谓闻见，毫无闻见也，安有所谓“觉”也？不见而觉几之微，固难语诸腐奴也。若见而觉，尚知痛痒者也：见而不觉，则风痺死尸也。（同上卷三十一“读经史”）

这段括引用了老子荀子的理论，集中地批判了道学的背谬思想。他解释“老子”“绝学”之绝，训诂当否是别一问题，而要不失为他立在道学反面的治学新义。（傅山文集中训诂字义的地方很多，顾炎武赞他识字。但他所讲的新义每自由解说，不一定是对的：至于他不拘泥历来注脚的陈套却代表他的时代精神。）

明白了以上所说傅山对于道学的反对态度以及他对于学问所持的新见解，我们便容易了解他的子学研究的出发点。他在三百年前首先破除学问中异端与正宗的划分，他说：

佛经，此家（指儒）迴避不敢读，间读之，先早有个“辟异端”三字作难。……凡此家蒙笼不好问答处，彼皆粉碎说出，……教人……不骑两头马也。（同上卷二十五“佛经训”）

他不是如儒者为辟佛而辟佛，而认为学术应衡诸自己的判别而加以取舍。故他又说：

无如失心之士，毫无餐采，致使如来本迹大明中天而不见，诸子著述云雷鼓震而不闻，盖其迷也久类！（同上卷十六“重刻释迦成道记叙”）

所谓“云雷鼓震”即所谓百家争鸣的诸子的遗产，确实在二千年来因了定于一尊的小天地，被人们所忘记

而失传了，因了辟邪说的专制主义，被人们所鄙薄而弃置了。发现古代文化思想的宝藏的傅山，近似于近代西欧复兴古希腊文明的启蒙学者，不但把经书作为制度史看，而且批判了“文以载道”的神秘传统。他说：

仔细想来，便此技到绝顶，要他何用？文事武备，暗暗底吃了他没影子亏。要将此事算接孔孟之脉，真恶心杀，真恶心杀！（同上卷十八“书成宏文后”）

因此，他把经、子同等研究，不分鸿沟，更无所谓正宗和异端的区别。他有一段杂记，辨明经与子相同，其间有关训诂方面固有难洽之处，但他的基本见解是进步的。他说：

经、子之争亦未矣。只因儒者知六经之名，遂以为子不如经之尊，习见之鄙可见。即以字求之，“经”本“经”字，“一即天”，“𠂔”则“川”，“说文”：“经，水脉也”，而加工焉，又分二为天地，“丨”以贯之。“子”则“一了”而已，古“子”字作“𠂔”。

“经”“子”皆从“𠂔”者何也？“𠂔”即“川”者水也。𠂔则无不流行之理。训诂者以“𠂔”上之“𠂔”为发形，亦浅矣。人、水也，“子”之从“𠂔”者，正谓得𠂔之一而为人也。与“经”之从“𠂔”者同文。即不然，从孩稚之语故喃喃，孔子孟子不称为孔经孟经，而必曰孔子孟子者，可见有子而后有作经者也。岂不皆发一笑？（同上卷三十八“杂记”三）

傅山对于诸子百家的研究成果，在他的诗文中居于首要的篇幅。其中有发挥义理的，如解释老庄管商诸书；有注解语义的，如注释“墨子”与“公孙龙”诸篇；也有以唯识宗解释庄学的（为后来章炳麟“齐物论”研究的张本）；也有以诸子互相贯通来研究的。“墨

子”“大取篇”的注释,更是后来毕沅、汪中等训诂“墨经”的前行者。这种研究在清初学者中只有傅山一人,我们不能不说在当时他的胆识高人一等。顾炎武曾在字里行间推崇墨子以及重视诸子之学,可能是受他的影响。炎武说:“子书自孟荀之外,如老庄管商申韩,皆自成一家言”(“日知录”卷十九“著书之难”),又数称“墨子”“尚贤篇”的话可以发聩。傅山说:“墨子罢不肖执有命之说,甚足以鞭策情窳。”(“霜红龕集”卷四十“杂记”五)二人不同的地方在于炎武仍沿袭了辟异端的形式,而傅山则放弃这一形式了。炎武赞傅山“萧然物外,自得天机”的话,在学术上也可理解为不受传统的束缚。

(一)傅山注释了“公孙龙”四篇代表作,“白马论”、“指物论”、“通变论”、“坚白论”,多有独到的见解。公孙龙“白马论”是关于别名与共名的诡辩逻辑,在哲学上属于特殊与一般的关系问题,因为涉及对象认识的范围,故容易闪烁其辩词。傅山评“白马论”说:

似无用之言,吾不欲徒以言之辨奇之,其中有寄旨焉。……若以此义作求才绎之,大有会通。白黄黑皆马,皆可乘,故识马者去其白而可已。其义病在一白字,必于不黄不黑,而马之道狭矣。(同上卷三十四“读子”三“公孙龙白马论”)

他对于“白马论”的论旨作如此解,已经批评了“白马非马”的不合理的逻辑。关于别名与共名的鸿沟,他说:

无去取是浑指马言,有去取是偏指白马言。(同上)
所谓“浑指”即共名,而“偏指”即别名。

“白马论”已涉及认识论，如“白者不定所白，忘之而可也。‘白马’者言白，定所白也”。傅山注道：

若所谓“白马”，不死执其色之白者而忘之，尚有马在也。

今所言“白马”皆执著于白，定为白马。“定所白”老定以白为所也，犹释氏“能”“所”之所，外既定之为白，而内又添一白之之人，其所白也，不但非黄非黑，亦未必必是白也。（同上）他以相宗解释此理，实为创举，似为后来章炳麟“齐物论释”所本。

公孙龙“指物论”之“指”，即抽象的概念，后宋儒援儒入道，便吸收了“指”旨而得出抽象的“表德”。在学派上说，公孙龙确有和宋代道学相结合的可能。傅山在三百余年前，已经看出宋儒把形而上学的方法装璜在囫圇的理学中，因此他对于“指物论”说：

岂不回复幽查，本是无用之辨，然不能释者，顾读之者之不无用其言也。旨趣空深，全似“楞严”。（同上“指物论”）

他复对于“通变论”说：

始曰“无一”，终曰“两明”而道丧，无有以正其义。则前之一，即后之两之对，然则此“一”即老厌得“一”之“一”，是所贵者在一。……又何不可以“不偏之谓中”之语释此乎？但“中”字为囫圇理学家所霸，安肯少以其义分之于诸子乎？而其才高意幽，又不能使儒家者如读其所谓布帛菽粟之文，一眼而句读，而大义可了。鄙儒概以公孙龙辈之言置之置之从自曾，其实不敢惹耳。（同上“通变论”）

公孙龙的“坚白论”，也叫做坚白相外相离说，辞虽雄辩，而义实简单。他把感性认识孤立起来，而与理