臺大中文學報　第二十五期
2006年12月　　頁25～50
臺灣大學中國文學系

公孫尼子及其論述考辨*

葉　國　良**

提　　要

《漢書・藝文志》諸子略儒家類列有《公孫尼子》二十八篇，注云「七十子之弟子」，其書今佚，今人本難以準確了解公孫尼子其人的學說，但漢末王充曾提及公孫尼子的情性說，南朝南齊人劉瓛說〈緇衣〉爲公孫尼子作，梁時沈約曾言《禮記・樂記》取《公孫尼子》，再加上清人洪頤煊、馬國翰各輯有《公孫尼子》佚文一卷，提供了一些思考公孫尼子學說的空間。至近年，因有人持郭店楚簡〈性自命出〉（上博簡〈性情論〉略同）出公孫尼子之論，於是探討公孫尼子的學說再度成爲論題，但學界的見解彼此頗爲歧異，特別是〈樂記〉是否爲公孫尼子作的問題。本文的寫作，旨在探討前人各種見解的可信度，討論的重點，則在檢討前人立論的依據和論證方式。

筆者以爲，可信爲公孫尼子遺文者，除了洪頤煊、馬國翰所輯的《公孫尼子》佚文外，只有〈樂記〉中的〈樂化〉篇。至於前人有關公孫尼子的陳述，惟班固《漢書・藝文志》和王充《論衡・本性篇》可信。至於其學說，可注意的有情性說、養氣說、樂論三部分，此三部分可以互相詮釋印證，並和〈樂

本文於95.09.06收稿，95.12.03審查通過。
＊本文獲得九十四年度行政院國科會專題研究計畫補助，特此聲明致謝。
＊＊國立臺灣大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

記〉多篇、郭店簡〈性自命出〉（上博簡〈性情論〉）基本思想相通，而和〈緇衣〉無任何交集。至於公孫子學派的歸屬，僅知系出七十子，但無法確定爲何人之弟子。

關鍵詞：公孫尼子、樂記、緇衣、性自命出、性情論

臺灣大學學術期刊資料庫

A Study on Gongsun Nizi: His Life, Writings and Thought

Yeh, Kuo-liang*

Abstract

In the *Yiwen zhi* of *Hanshu*, it is noted that Gongsun Nizi, a student instructed by one of the seventy disciples of Confucius, left behind 28 articles which have been missing. The loss increases difficulty for researchers to capture Gongsun's doctrine. Scholars at different times have tried to re-discover *Gongsun Nizi*, both the texts and the teachings. Wang Chong referred to Gongsun's *Qingxing shuo* (discourse on affection and nature); Liu Xuan claimed that *Ziyi* was written by Gongsun; Shen Yue believed that *Ljii Yuechi* is a selection from *Gongsun Nizi*. In Qing Dynasty, scholars Hong Yixuan and Ma Guohan even accomplished compilation of *Gongsun Nizi* by investigating ancient writings for fragments of quotations and references. All these efforts provide multiple perspectives for further discussions. In recent years, some scholars propose that the *Xingzi mingchu* section of Guodian bamboo strips (possibly also the *Xingqing shuo* section of Shangbo bamboo strips) is influenced by Gongsun's philosophy. This contention inspires diverse opinions among scholars and brings the issue back to the foreground. My research intends to analyze the credibility of various viewpoints mentioned above, focusing on their evidences and arguments.

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

I argue that only the Qing compilation of *Gongsun Nizi* and *Yueji Yuehua* can be credited to Gongsun's authorship. As to the historical statements previously given about Gongsun, only Ban Gu's *Hanshu Yiwenzhi* and Wang Chong's *Lunheng Benxing* enjoy the highest credibility. Scholars should pay more attention to Gongsun's *Qing xing, Yang qi* and *Yue lun*. Hermeneutically these three pieces collaborate with each other very well; they share a lot of ideas with *Yueji* (the chapter on music in *Book of Rituals*) and Guodian bamboo strips, but strike little accord with *Ziyi*. Although Gongsun was indisputably a student of Confucius's seventy disciples, we cannot be certain about the exact identity of his instructor.

Keywords: Gongsun Nizi, *Yueji*, *Ziyi*, *Xingzi mingchu*, *Xingqing lun*

臺灣大學學術期刊資料庫

公孫尼子及其論述考辨

葉　國　良

一、前　　言

《漢書・藝文志》諸子略儒家類列有《公孫尼子》二十八篇，注云「七十子之弟子」，次於《魏文侯》、《李克》之後，《孟子》之前。雜家類又有《公孫尼》一篇，無注，但次於漢人著作中，恐是漢人所作，與七十子弟子的公孫尼子非同一人。《隋書・經籍志》儒家有《公孫尼子》一卷，注云「尼似孔子弟子」，《舊唐書・經籍志》、《新唐書・藝文志》也載《公孫尼子》一卷，《宋史・藝文志》以下公私書目則未著錄，可知一卷本的《公孫尼子》很可能亡於唐末五代。[1] 無論如何，其書既已亡佚，今人本難以準確了解公孫尼子其人的學說，但漢末王充曾提及公孫尼子的性情說，南朝南齊人劉瓛說〈緇衣〉爲公孫尼子作，梁時沈約曾言《禮記・樂記》取《公孫尼子》，再加上清人洪頤煊、馬國翰各輯有《公孫尼子》佚文一卷，提供了一些思考公孫尼子學說的空間。至近年，因有人持郭店楚簡〈性自命出〉（上博簡〈性情論〉略同）出公孫尼子之論，於是探討公孫尼子的學說再度成爲熱門論題，但學界的

[1] 徐復觀謂〈隋志〉所載一卷本《公孫尼子》可能是西漢末人僞託，見氏著：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1983 年 8 刷），頁 11。筆者以爲徐說無據，乃不必要之臆測。劉心明據公私目錄著錄情況以爲《公孫尼子》當亡於唐末五代，可信，見氏著：〈禮記樂記作于公孫尼之說辨誤〉，《山東大學學報》（人文社會科學報，2002 年第 1 期），頁 76-79。

臺灣大學學術期刊資料庫

見解彼此頗爲歧異，特別是〈樂記〉是否爲公孫尼子作的問題。[2]總之，上文所述的資料與公孫尼子的關係究竟如何，學者的這些見解是否得當，仍有討論的空間。

本文的寫作，旨在再一次探討前人各種見解的可信度。進行的方式，是從資料的分析入手，先假定《公孫尼子》佚文爲最可靠的資料，分別和〈樂記〉、〈緇衣〉（郭店簡、上博簡〈緇衣〉內容略同）、〈性自命出〉（上博簡〈性情論〉內容略同）作比較，若有可信爲公孫尼子所作的遺文，則加入資料中，否則排除。討論的重點，則在檢討前人立論的依據和論證方式。最後，提出筆者的淺見。

二、《公孫尼子》與《禮記・樂記》的關係

《漢書・藝文志》六藝略樂六家，有《樂記》二十三篇、《王禹記》二十四篇等，班固述樂的傳承及此二書的由來與消長說：

> 《易》曰：「先王作樂崇德，殷薦之上帝，以享祖考。」故自黃帝下至三代，樂各有名。孔子曰：「安上治民，莫善於禮；移風易俗，莫善於樂。」二者相與並行，周衰俱壞，樂尤微眇，以音律爲節，又爲鄭、衛所亂，故無遺法。漢興，制氏以雅樂聲律，世在樂官，頗能紀其鏗鏘鼓舞，而不能言其義。六國之君，魏文侯最爲好古，孝文時得其樂人竇公，獻其書，乃《周官・大宗伯》之「大司樂」章也。武帝時，河間獻王好儒，與毛生等

[2] 關於《王禹記》二十四篇、《樂記》二十三篇、〈樂記〉十一篇作者問題的近代研究史，詳見蔡仲德：〈與李學勤先生辯樂記作者問題〉文後「兼論學術信息交流」一段的陳述，《星海音樂學院學報》（1995 年第 1 、2 期）。另參孫星群：〈樂記研究百年回顧〉，《中國音樂》（2004 年第 4 期）。筆者按：近代學者每據上引〈藝文志〉而主張〈樂記〉十一篇爲劉德作（編），並據以論證相關學術問題，如否定〈樂記〉與《公孫尼子》有關等等。甚至有丘瓊蓀者，謂係漢武帝時人公孫尼所作。此類論述甚多，亦極糾纏，多屬誤讀古籍，不諳目錄體例之論，其說請參考上揭文，本文無法一一辨駁。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 共采《周官》及諸子言樂事者，以作樂《記》，獻八佾之舞，與制氏不相遠。其內史丞王定傳之，以授常山王禹。禹，成帝時為謁者，數言其義，獻二十四卷《記》。劉向校書，得《樂記》二十三篇，與禹不同，其道寖以益微。

根據班固的陳述，王禹所獻的「二十四卷《記》」，即《王禹記》二十四篇，其書乃是河間獻王劉德與毛生雜采諸書編輯而成，除包括「大司樂」章以外，篇目自古無傳，和劉向校書祕府得到的《樂記》二十三篇內容「不同」，尤與《禮記》中〈樂記〉十一篇無涉。此後，鏗鏘鼓舞之道「寖以益微」。

《公孫尼子》的二十八篇，其篇名文獻無徵。《漢書・藝文志》載劉向所得的《樂記》二十三篇，與《王禹記》二十四篇，其下均無注，依該志體例，正表示其書均非一人所作，來源多方。至於《樂記》二十三篇的篇名，根據《禮記・樂記》鄭玄注及孔穎達疏，包括在今〈樂記〉的〈樂本〉、〈樂論〉、〈樂施〉、〈樂言〉、〈樂禮〉、〈樂情〉、〈樂化〉、〈樂象〉、〈賓牟賈〉、〈師乙〉、〈魏文侯〉十一篇，[3] 以及另見劉向《別錄》的「〈奏樂〉第十二、〈樂器〉第十三、〈樂作〉第十四、〈意始〉第十五、〈樂穆〉第十六、〈說律〉第十七、〈季札〉第十八、〈樂道〉第十九、〈樂義〉第二十、〈昭本〉第二十一、〈昭頌〉第二十二、〈竇公〉第二十三」。孔穎達說：「按《別錄》，《禮記》四十九篇，〈樂記〉第十九，則〈樂記〉十一篇入《禮記》在劉向前矣。至向爲《別錄》，更載所入〈樂記〉十一篇，又載餘十二篇，總爲二十三篇也。」在前代各種對《禮記》成書的過程及〈樂記〉十一篇載入《禮記》的年代的論述中，此說應最爲具體可信。劉、鄭、孔三人都沒有提過〈樂記〉和《公孫尼子》有任何關係。

但《隋書・音樂志上》載梁武帝時下詔群臣訪古樂，沈約奏答：

> 案漢初典章滅絕，諸儒捃拾溝渠牆壁之間，得片簡遺文，與禮事相關者，

[3] 今本《禮記》〈樂記〉十一篇的篇次和此略有異同，但與本文論旨無關，茲不予討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 即編次以為禮，皆非聖人之言。〈月令〉取《呂氏春秋》，〈中庸〉、〈表記〉、〈防記〉（按：即〈坊記〉）、〈緇衣〉皆取《子思子》，〈樂記〉取《公孫尼子》，〈檀弓〉殘雜，又非方幅典誥之書也。禮既是行已經邦之切，故前儒不得不補綴以備事用。

沈約「〈樂記〉取《公孫尼子》」的說法，不見於此前的文獻；《史記・樂書》唐張守節正義也有「〈樂記〉者，公孫尼子次撰也」的說法，不過，這也許是受沈約的影響。[4] 鑒於沈約及張守節時，仍有《公孫尼子》一書傳世，再者據《公孫尼子》佚文，唐馬總《意林》引一條作：「樂者，先王所以飾喜也；軍旅者，先王所以飾怒也。」唐徐堅《初學記》引一條作：「樂者，審一以定和，比物以飾節。」今俱見《禮記・樂記・樂化》。因而沈約的說法，不能完全加以否定。武內義雄、[5] 李學勤、[6] 楊儒賓在研究之後，大體接受沈約的說法，楊儒賓的話能代表他們的基本想法：「目前流通的〈樂記〉取之於《公孫尼子》一書的說法是可靠的。退一步想，縱使〈樂記〉眞正的作者不是公孫尼子，但《公孫尼子》一書中曾有〈樂記〉此文。……我們沒有理由將〈樂記〉從《公孫尼子》的學說體系內排除出去。」[7] 但是，如此認定，將遭遇目錄學上的困難。

先秦傳世圖書，由於著作觀念與今人不同，甲書和乙書可能會有若干共同的篇章，其例至多，以〈樂記〉言，其內容之全部或一部分也見於《荀子・樂論》、《史記・樂書》、《禮記・祭義》、《說苑・修文》等。但依《漢書・

---

4 郭沫若謂張守節也受皇侃影響而有此言，今查無實據，當屬誤讀。郭說見其：〈公孫尼子與其音樂理論〉，《青銅時代》（重慶：文治出版社，1945 年 3 月），頁 159-160。

5 武內義雄：《諸子概說》，《武內義雄全集》（東京：角川書店，1979 年 6 月），卷 7，頁 33-34。

6 李學勤：〈公孫尼子的流派〉，《失落的文明》（上海：上海文藝出版社，1998 年 2 月），頁 355-360。

7 楊儒賓：〈論公孫尼子的養氣說——兼論與孟子的關係〉，《清華學報》新 22 卷 3 期（1992 年 9 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

藝文志》的體例，甲書不會僅是乙書的一部分，因爲劉向校書時曾做過刪汰重複篇章的工作，如有甲書僅是乙書的一部分，乃是嚴重重複，而班固在各類之後列出的篇數意義便不大了。《公孫尼子》有二十八篇，《樂記》則爲二十三篇，《樂記》的二十三篇不可能全部取自《公孫尼子》，更何況《樂記》二十三篇若是公孫尼子作，班固當會標示，所以上揭楊儒賓等人如果是這個意思，應該不能成立。如果是說〈樂記〉十一篇全部見於《公孫尼子》，是《公孫尼子》和劉向所得《樂記》共同的篇章，重複性仍然太高。再從另一個角度思考，如果唐時的《公孫尼子》也有〈樂記〉的十一篇，爲何《意林》和《初學記》不直接引用〈樂記〉而引用《公孫尼子》呢？筆者認爲，最可能的答案應是唐時的《公孫尼子》和〈樂記〉十一篇只有一部分相同。關於此點，仍需從〈樂記〉各篇論述的走向、行文風格與遣詞用字加以辨證。

今本〈樂記〉的十一篇，儘管論旨上並無明顯矛盾之處，卻有不出一人之手的痕跡。郭沫若曾說：

> 〈樂論篇〉言「禮樂之情同，故明王以相沿也」，而〈樂禮篇〉則言「五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮」；又如〈樂論篇〉言「樂至則無怨，禮至則不爭」，〈樂化篇〉言「樂極和，禮極順」，而〈樂禮篇〉則言「樂極則憂，禮極則偏」，這些似乎不像是一個人的論調。〈樂禮篇〉很可疑，因爲裏面有一節，差不多《易・繫辭傳》完全相同。……因此關於「樂禮」的一節應該不是公孫尼子的東西，至少也應該懷疑。此外，〈樂言〉、〈樂情〉、〈樂化〉、〈樂象〉四篇，都有與《荀子・樂論篇》同樣的文句或章節。論時代荀子當後於公孫尼子，但荀子不至於整抄前人的文字以爲己有。因此我認爲今存〈樂記〉，也不一定全是公孫尼子的東西，由於漢儒的雜抄雜纂，已經把原文混亂了。但主要的文字仍採自公孫尼子，故沈約與皇侃云然耳。[8]

筆者同意郭沫若的看法，即〈樂記〉十一篇基本上不全出於一人，如〈樂

[8] 同注 4 ，頁 159-160 。

臺灣大學學術期刊資料庫

禮〉篇，主旨在強調「樂由天作，禮以地制」，硬將普遍見於先秦古籍的「禮樂」一詞說成「樂禮」，並套用〈繫辭傳〉的文字加以論證，顯得極爲勉強，和其餘各篇應不出一人之手，郭沫若說可從。不過，郭沫若的其餘論證，在理解上不無問題，需要予以釐清。如「五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮」和「禮樂之情同，故明王以相沿也」其實並不矛盾，〈樂論〉篇明說「知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述」，相沿的是「禮樂之情」，不相沿襲的是「禮樂之文」，有何矛盾？至於「樂至」、「禮至」的「至」，鄭玄訓爲「達」，和「極」並不相等，而「樂極和」和「樂極則憂」文法結構也不相同，「樂極和」的「極」修飾的是「和」，「樂極則憂」的「極」修飾的是「樂」，因此二者並不構成矛盾。另外，郭沫若暗示〈樂言〉、〈樂情〉、〈樂化〉、〈樂象〉等篇至少有些部分襲自《荀子》，筆者也不以爲然，《荀子・樂論篇》依序和〈樂化〉、〈樂施〉、〈樂言〉、〈樂象〉、〈樂情〉五篇有共同或極相近的文句，但都較〈樂化〉等五篇爲短，甚至只有幾句，而該文旨在駁斥墨子的〈非樂〉，並非單純論樂，因而必是《荀子》引述當時已在流傳的〈樂記〉篇章以駁斥墨家的主張，不是〈樂記〉襲自《荀子》。

筆者認爲，除了〈賓牟賈〉、〈魏文侯〉、〈師乙〉以對話形式表達的三篇外，其餘八篇中的單獨一篇也有可能是在流傳過程中經過累增的產物，這只要注意到其論旨甚至文句的高度重複性，即可初步判斷。若論與各篇行文風格和遣詞用字有明顯不同者，則是〈魏文侯〉篇。〈魏文侯〉篇的內容是魏文侯和子夏的問對，子夏凡三度引《詩》爲證。子夏以善《詩》知名，與子夏有關的篇章往往引《詩》，如〈孔子閒居〉，但〈樂記〉各篇，只有〈魏文侯〉篇引詩，這便說明此篇和他篇不是同一個來源，馬國翰認爲此篇出於《漢書・藝文志》所錄的《魏文侯》六篇，也許有見於此。[9]

[9] 馬國翰說〈魏文侯〉篇「爲文侯本書，而河間獻王輯入《樂記》也」。見〈魏文侯書〉小序，《玉函山房輯佚書》（臺北：文海出版社影印本，1967 年），頁 2400。按：河間獻王所輯者即後來之《王禹記》，非《樂記》，馬說誤。

臺灣大學學術期刊資料庫

但筆者以爲，十一篇非一人所作最有力的證據，是各篇論述樂之功能的走向有強調（或誇張）與否的不同。誇張的如〈樂情〉篇：

> 是故大人舉禮樂，則天地將爲昭焉。天地訢合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物，然後草木茂，區萌達，羽翼奮，角觡生，蟄蟲昭蘇，羽者嫗伏，毛者孕鬻，胎生者不殰，而卵生者不殈，則樂之道歸焉耳。

又如〈師乙〉篇：

> 夫歌者，直己而陳德也，動己而天地應焉，四時和焉，星辰理焉，萬物育焉。

以上兩者都令人想起〈中庸〉「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」的說法，也就是把樂的功能放大到足以安頓宇宙萬物，上至星辰下及草木蟲魚的境地，和其餘各篇中較爲平實的論述極不相同。也許因爲如此，《荀子・樂論》對於誇張的部分均未引述。

如此說來，沈約的「取」字應不是全稱，就如「〈月令〉取《呂氏春秋》」並非照搬《呂氏春秋》的某一篇一樣，〈樂記〉的十一篇只是「有取於」《公孫尼子》，並非全部抄自《公孫尼子》。而張守節的「次撰」也應是有編有作之意，並非指〈樂記〉全部爲公孫尼子所作。[10] 楊儒賓或許也有同樣思惟，所以僅將〈樂本〉、〈樂言〉、〈樂象〉、〈樂化〉四篇列爲《公孫尼子》的遺文，納入其文的討論範圍，應是有鑒於該四篇在論述走向、行文風格和遣辭用字方面能夠相容。楊氏的處理方式，筆者可以接受，但因在文獻上和《公孫尼子》有關係且有證據者，僅有〈樂化〉篇，爲求謹愼，本文盡可能只以〈樂化〉的內容來討論，〈樂本〉、〈樂言〉、〈樂象〉則僅在必要時引爲參證之用。

---

[10] 薛永武以爲「取」應爲「吸取」之意，並非「二書等同」，筆者同意，但建議改用「汲取」一詞。薛說見其：〈從先秦古籍通例談樂記的作者〉，《文學遺產》（2005 年第 6 期），頁 131。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、《公孫尼子》佚文與〈樂記・樂化〉的論旨

既然本文僅認定洪頤煊、馬國翰所輯的佚文和〈樂化〉篇出自《公孫尼子》，則二者可加以比較，並作綜合討論。佚文的內容，除見於上引〈樂化〉的兩條文字以外，觸及的都是心、情、血氣、養氣的範疇，其中最值得注意的是情性說和養氣說，但沒有論樂的文字。〈樂化〉篇則在論樂之時，也觸及心、情、性、氣等範疇，當然最值得注意的重點是樂論。二者合觀，可以增進對公孫尼子學說的了解。

〈樂化〉的樂論相當平實，爲《荀子・樂論》首先引述，沒有前述的誇張言論，但也沒有突出於〈樂記〉其他各篇之處，因而本文不單獨討論公孫尼子的樂論，而於下文與情性說和養氣論綜合討論。

先論公孫尼子情性說的問題。《公孫尼子》佚文中未見「性」字，頗令人意外。漢末王充《論衡・本性篇》說：

> 周人世碩，以爲「人性有善有惡。舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡長」。如此則性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作《養書》一篇。密子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。……自孟子以下，至劉子政，鴻儒博生聞見多矣，然而論情性，竟無定是，唯世碩、公孫尼子之徒，頗得其正。

據王充所述，公孫尼子主「性有善有惡」之說，與世碩相出入。由於公孫尼子的情性說，除此以外，並無其他古籍資料可以參照，因而必須藉〈樂化〉篇加以推論。〈樂化〉篇有言：

> 夫樂者，樂也，人情之所不能免也。樂必發於聲音，形於動靜，人之道也。聲音動靜，性術之變，盡於此矣。

此段談到樂（包括歌唱、演奏、舞蹈）與情性的關係，其中最值得注意的是「性術之變」一語，鄭玄注：「性術，言此出於性也。」術即塗徑之意，性術指性之所由，性之所由既可改變，則與孟子的「性善」之「性」不同，也與後

臺灣大學學術期刊資料庫

世理學家所謂的「本然之性」不同，易言之，「性有善有惡」。〈樂化〉篇又說：

> 故人不耐無樂，樂不耐無形，形而不為道，不耐無亂。先王恥其亂，故制〈雅〉、〈頌〉之聲以道之，使其聲足樂而不流，使其文足論而不息，使其曲直繁瘠廉肉節奏足以感動人之善心而已矣，不使放心、邪氣得接焉。是先王立樂之方也。

「耐」，古文「能」字。這裏說到樂的功能，能夠觸發善心，能夠防止放心、邪氣，可以和上引「性術之變」一段綜合思考。心、氣、情、性的關係，公孫尼子之說如何？為了討論方便，以下先引見於《春秋繁露・循天之道》的《公孫尼子》佚文中有名的「養氣」一段，以資參考：

> 養氣曰：裏藏泰實則氣不通，泰虛則氣不足，熱勝則氣寒（馬國翰原注：此下疑缺一句），泰勞則氣不入，泰佚則氣宛至，怒則氣高，喜則氣散，憂則氣狂，懼則氣懾，凡此十者，氣之害也，而皆生於不中。故君子怒則反中而自說以和，喜則反中而收之以政，憂則反中而舒之以意，懼則反中而實之以精，夫中和之不可不反[11]如此。君子道至，氣則華而上。凡氣從心，心，氣之君也，何為而氣不隨也。

〈樂化〉篇並未直接論述心與氣、心與性、情與性的關係，但先秦的樂論相當一致，和上引「養氣」一段文字合觀，可以理推如下。人心因感於外物而作樂，樂本身也是一種氣，會和人身之氣相感應，透過氣，人心和樂音會相互影響，因而「和樂」將可觸發善心，而善心能制作中和之樂；同理，「淫樂」是邪氣，會使人身之氣「不中」，從而使人心轉惡，制作出不正不和之樂。這就是〈樂象〉篇所說的「凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而淫樂興焉。正聲感人而順氣應之，順氣成象而和樂興焉」。既然心有「善」有「放」，氣有「邪」有「中」，又說「君子道至，氣則華而上。凡氣從心，心，氣之君也，何為而氣不隨也」，可見公孫尼子不認為心與氣有本然之善，而是和性一樣「有

[11] 清・蘇輿引盧文弨曰：「不可不反，舊本作不可反，今從趙增一不字。」見氏著：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2002 年 8 月），頁 448。茲從之。

臺灣大學學術期刊資料庫

善有惡」。至於情，佚文說「怒則氣高，喜則氣散，憂則氣狂，懼則氣懾」，可見情也是有「中」有「不中」。易言之，在公孫尼子的學說中，情指喜怒哀樂的感情，氣則是感情發散時的狀態（此處不包括人身以外的氣），而心有知的功能，即〈樂本〉篇所謂的「物至知知」，心可以控制氣與情，但本身也會受外物影響，因此佚文有「修心」之說。心、氣、情，都是與生俱來的本能，稱爲性。正因如此，心可稱爲性，氣和情也可稱爲性，因爲心、氣、情都是與生俱來的，〈樂言〉篇說「民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常」，應與公孫尼子之意相同。這也許便是王充一再使用「情性」一詞描述世碩、公孫尼子等人之學說的原因。總之，公孫尼子將善惡的價值置於心、氣、情、性之外，心、氣、情、性是客觀的存在，善、惡、中和、不中則是價值的用語。制作禮樂的目的是想將心、氣、情、性導向善，防止它們趨於惡。

必須補充的是，筆者以爲，王充指密（宓）子賤、漆雕開、世碩、公孫尼子持「性有善有惡」之說，應是因爲孟子有性善說、荀子有性惡說而使用的籠統說法，該用語有細加分析的必要。《孟子・告子上》記公都子向孟子請教性善的問題說：

> 告子曰：「性無善無不善也。」或曰：「性可以爲善，可以爲不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。」或曰：「有性善，有性不善；是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子且以爲君，而有微子啓、王子比干。」今曰性善，然則彼皆非與？

宓子賤等四人《漢書・藝文志》都將其書排在孟子之前，他們對情性的主張，公都子的分類法應該可以涵蓋，如用公都子的語言說，公孫尼子的情性說應該屬於「性可以爲善，可以爲不善」，而不屬於「有性善，有性不善」。[12]因爲「性可以爲善，可以爲不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴」，是和強調禮樂教化的功能相合的；而「有性善，有性不善；是故以堯爲君而有

[12] 李學勤認爲宓子賤及公孫尼子四人都主張「有性善，有性不善」，筆者不能同意。李說見其：〈公孫尼子與易傳的作者〉，《文史》第 35 輯（中華書局編輯部輯，1992 年 6 月），頁 223。

臺灣大學學術期刊資料庫

象，以瞽瞍爲父而有舜，以紂爲兄之子且以爲君，而有微子啓、王子比干」的邏輯，則是認爲有人天生性善、有人天生性惡，即使父兄也無法改變，此說必將導致否定禮樂功能的結論，絕非公孫尼子之意。當然，「性有善有惡」還可以理解爲「性有善端，亦有惡端」，王充說「周人世碩，以爲人性有善有惡。舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡長」，「如此則性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作《養書》一篇」，則世碩的學說應是主張發揚善端、抑制惡端。但根據上文的分析，公孫尼子的學說應不同於世碩，因爲若是強調發揚善端，則不必有中和之說，而中和的概念也無法解釋爲發揚善端、抑制惡端。

如果以上分析得實，那麼筆者的結論和楊儒賓運用更多〈樂記〉資料的討論所得可以相呼應，亦即公孫尼子的情性說和所謂思孟學派確有不同，不具有形上或本然的意義。楊氏說：

> 他（公孫尼子）所說的性情和思孟學派所說的不同，後者的性情皆有超越面，人順著性情承體起用，即有大本達道，學者當下即可擺落凡態，對越道體。但公孫尼子所說的性情是落在經驗層的心氣論來談的，是就人爲一感性的存在來論。[13]

楊氏是肯定理學家道體理論的學者，如果引文中的「超越面」、「經驗層」二詞沒有價值義涵，筆者覺得更適合於描述公孫尼子的學說。

其次談養氣的問題。楊儒賓運用《公孫尼子》佚文及〈樂記〉的資料，比較了公孫尼子和孟子的養氣說，頗爲精闢，他認爲：

> 公孫尼子氣論之要點有四：一、形體與情感上的失衡會妨害氣；二、氣完美的狀態「中」（或說「中和」）；三、氣從心，心爲氣之君；四、君子道至，氣可昇華流行。這四點筆者認爲和孟子的養氣說都是相合的，尤其是第三、四點和孟子養氣論的核心理論：志至氣次、以志帥氣、踐形時可睟面盎背、志氣流貫全身，更是若合符契。[14]

[13] 同注 7 。
[14] 同注 7 。

臺灣大學學術期刊資料庫

楊氏並有斷語說：「公孫尼子的養氣理論遺澤予孟子。」又說：「公孫尼子強調非超越性的血氣心知性情身體，以及禮樂與養氣交互調養的工夫論。」與上文筆者的分析相對照，這是可信的論斷。

從學術發展的角度看，公孫尼子的養氣說，養生色彩濃厚，可能發展自其前的養生術，並和樂論相結合，因而其情性說、養氣說與樂論，沒有本然或形上的論調，顯得相當平實，的確具有「經驗層」的傾向，和孟子、荀子比起來，不論時代或學說，都更接近孔子。

四、《公孫尼子》與〈緇衣〉

《禮記》〈緇衣〉，劉瓛以爲公孫尼子作，沈約則以爲與〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉均取《子思子》。有的學者遂折衷而主張《子思子》和《公孫尼子》都有〈緇衣〉，乃是公孫尼子紹述子思之學。[15]近年由於郭店楚簡儒家著作的出土，遂有學者主張其中〈性自命出〉出公孫尼子，而〈性自命出〉論性、命與〈中庸〉相近，又與〈緇衣〉及其他可信爲所謂思孟學派的著作同出，因此公孫尼子與子思之學有關，劉瓛之說或有可能。按：此說在傳世圖書文獻上缺乏佐證，運用出土文獻資料的論證方式，也不無可議，說詳下文，茲不贅。

依本文的立場，欲論證〈緇衣〉是否公孫尼子作，只能取《公孫尼子》佚文及〈樂化〉篇與〈緇衣〉比較，但佚文及〈樂化〉篇僅有心氣論、養氣說和樂論，而〈緇衣〉的內容是「言君上化民，人臣事君，及立身行己之道」，[16]二者沒有共同議題。本來，儒者議論政治乃是常態，《公孫尼子》二十八篇中必有此一部分，但資料既缺乏可以討論的焦點，劉瓛的說法實在無法證成。從另一方面說，〈緇衣〉與〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉，行文風格一致，章

[15] 吳靜安：〈公孫尼子學說源流考〉，《南京教育學院學報》（1985 年第 1 期）。

[16] 清・孫希旦：《禮記集說》（臺北：文史哲出版社影印點校本，1990 年），頁 1322。

臺灣大學學術期刊資料庫

首多冠以「子曰」，又都大量引述《詩》、《書》、《易》等經籍，此現象在《禮記》各篇中極爲突出，所以沈約的說法可取，而劉瓛的說法難信，〈緇衣〉目前應排除在公孫尼子的著作之外。

五、《公孫尼子》與〈性自命出〉

一九九八年《郭店楚墓竹簡》出版，其中〈性自命出〉的學派歸屬，說法不少，有人認爲出自子游，有人認爲出自子思，也有人認爲出自公孫尼子，各有其思惟。陳來有綜合性的說法：

> 〈性自命出〉既引子游語，所論情性又與〈樂記〉接近，應與孔門中子游、公孫尼子有關，或許公孫尼子就是子游的弟子。從政治思想上看，此篇又與〈中庸〉一致。很可能子游、公孫尼子、子思是一系，所以〈緇衣〉才會有子思所作、公孫尼子所作兩種說法。[17]

陳氏的話有四個要點：一、〈性自命出〉文句和〈檀弓〉載子游語有相同處，因此與子游有關。二、〈性自命出〉論情性與〈樂記〉相近，因此和公孫尼子有關。三、〈性自命出〉論政治與〈中庸〉一致，因此與子思有關，所以〈緇衣〉才有子思作、公孫尼子作兩說。四、子游、公孫尼子、子思可能屬於同一學派。

關於第一點，〈性自命出〉的「喜斯慆」一段的確和〈檀弓下〉子游答有子的話應是同一來源，[18] 也許是古語。但〈檀弓〉裏的子游，強調的是「品節斯」的「禮道」，不贊成「直情而徑行」的「戎狄之道」，對有子所說「予壹

---

[17] 陳來：〈荊門竹簡之《性自命出》篇初探〉，《中國哲學》第 20 輯《郭店楚簡研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年 1 月）。

[18] 彭林於 1998 年夏率先指出〈性自命出〉「喜斯慆」一段見〈檀弓下〉子游語。後又指〈檀弓下〉的文句與〈性自命出〉相較，應有訛誤。詳氏著：〈郭店楚簡性自命出補釋〉，《中國哲學》第 20 輯《郭店楚簡研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年 1 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

不知夫喪之踴也，予欲去之久矣。情在於斯，其是也夫」的態度表示反對，和〈性自命出〉重情的論述不同。因此僅憑一小段的文字相似，便推論〈性自命出〉與子游有關，證據力實在薄弱。更何況陳來在文後曾舉出古籍和〈性自命出〉文句相同或類似的，包括了《禮記》的〈王制〉、〈曾子問〉、〈檀弓〉、〈喪服四制〉、〈樂記〉、〈表記〉、〈祭義〉、〈儒行〉、〈中庸〉諸篇及《大戴禮》、《逸周書》、《孟子》、《荀子》等，如何能據此一小段文字便斷定學派之歸屬？更何況上博簡〈性情論〉內容與〈性自命出〉略同，卻無「喜斯慆」一段呢？

關於第二點，〈性自命出〉談到了性命、性情、情僞、心物、血氣、禮樂等課題，並使用了「人道」、「心術」等詞彙，和〈樂記〉的確有相同處。但是，這些恐怕是戰國諸子共同關心的課題，不是特定學派的專利，更不是儒家某一學派的專利。〈性自命出〉論情性誠然與可信爲出《公孫尼子》的〈樂化〉篇相近，都主「性可以爲善，可以爲不善」之說，[19] 但〈樂記〉的其他各篇在情性論方面與〈樂化〉篇也並無不同，[20] 因此不能據以推論〈性自命出〉出自公孫尼子。

---

[19] 龐樸見解與筆者相同。龐說見其：〈孔孟之間——郭店楚簡的思想史地位〉，《中國社會科學》（ 1998 年第 5 期），頁 95 。廖名春認爲公孫尼子論性與〈性自命出〉不合，理由是王充說公孫尼子主「性有善有惡」之說。這是執著於字面。廖說見其：〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《中國哲學》第 20 輯《郭店楚簡研究》（ 1999 年 1 月），頁 60 ，注 36 。丁四新則言公孫尼子論性有善有惡與〈性自命出〉思想基本相同，筆者亦不同意。丁說見其：〈論性自命出與公孫尼子的關係〉，《武漢大學學報》（哲學社會科學版， 1999 年第 5 期），頁 38 。鄒華以爲〈性自命出〉與〈樂記〉均主性惡論，筆者尤不同意。鄒說見其：〈郭店楚簡與樂記〉，《西北師大學報》（社會科學版）第 41 卷第 6 期（ 2004 年 11 月），頁 39 。

[20] 李學勤說：〈性自命出〉的「喜怒哀樂之氣，性也」和〈樂本〉的哀樂喜怒敬愛之心「六者非性也」並不矛盾，因爲「簡文喜怒哀樂之氣未見于外，〈樂本〉哀樂喜怒等則是已動的。說法儘管有別，實質仍然一樣。」見氏著：〈郭店簡與樂記〉，《中國哲學的詮釋與發展：張岱年先生九十壽慶紀念論文集》（北京：北京大學出版社， 1999 年），頁 25 。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於第三點，陳來的論據是：〈性自命出〉「未言而民信，有美情者也。……未刑而民畏，有心畏者也」一段，和〈中庸〉「見而民莫不敬，言而民莫不信……是故君子不賞而民勸，不怒而民威于斧鉞」一段類似；〈性自命出〉「上交近事君，下交得衆近從政，修身近至仁」和〈中庸〉「在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求于人」一段類似。按：陳來的舉例，前例講的是在上者的威信，後者講的是修己守分，其實是儒家共同的言論，不能斷定和子思之學有必然的關係，這點陳來後來也承認：「這樣的話在先秦儒家著作中很常見，如《禮記・祭義》：『天則不言而信，神則不怒而威。』又如《荀子》：『君子不爵而貴，無祿而富，不言而信，不怒而威。』」[21] 可見據此只能說〈性自命出〉和子思之學不牴觸，但不能斷定公孫尼子和子思有淵源傳承的關係，更不能斷定〈性自命出〉是公孫尼子作。

關於第四點，陳來之所以會有「子游、公孫尼子、子思是一系」的說法，是認定〈性自命出〉出公孫尼子，又引子游語，再加上相信康有爲所主張的子游傳之子思、孟子的新道統說而成的。但〈樂記〉本不出一人之手，認定〈性自命出〉出公孫尼子，證據嚴重不足。至於子游傳之子思、孟子的問題，筆者已有文駁斥，[22] 茲不贅述。總之，「子游、公孫尼子、子思」的學術譜系無法成立。

整體說來，〈性自命出〉反映的是戰國中期儒家對心氣、情性、禮樂的普遍看法，和《禮記・樂記》論點相近，與同出的儒家著作各篇，應是曾子、子

[21] 陳來：〈郭店竹簡儒家記說續探〉，《中國哲學》第 21 輯《郭店簡與儒家研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年 1 月），頁 84。

[22] 參拙作：〈郭店儒家著作的學術譜系問題〉，原載《臺大中文學報》第 13 期（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2000 年 12 月），轉載《中國哲學》第 24 輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002 年 4 月），後收入拙著：《經學側論》（新竹：國立清華大學出版社，2005 年 11 月）。而康說則是受廖平影響並扭曲邵懿辰《禮經通論》之說而來，詳拙作：〈駁《儀禮》爲孔子手定完書說及其延伸論述〉，《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系、國家圖書館、中央研究院歷史語言研究所，2006 年 12 月），頁 433-453。

臺灣大學學術期刊資料庫

思一系的門徒所傳，[23] 乃是孟子性善說出現以前的著作。總之，〈性自命出〉的論旨和《公孫尼子》可能並不相左，但沒有證據出自《公孫尼子》。

六、公孫尼子的學派歸屬問題

由於《荀子・非十二子篇》、《韓非子・顯學篇》、《禮記・儒行篇》、《聖賢群輔錄》等均有關於戰國儒學派別或儒者作風的陳述，再加上唐宋人標榜道統之說，辨識孔門後學的學派歸屬，始終是學者備感興趣的課題。公孫尼子的學說既與上述諸書有或多或少的因緣，近人對他的學派歸屬也有所討論，據筆者所知，有孔子弟子、子夏門人、子游弟子、思孟學派、仲良氏之儒、公孫氏之儒、荀子弟子諸說，這些推測自然無法完全相容。下文試加以分辨。

《漢書・藝文志》於《公孫尼子》下注云「七十子之弟子」，但未明說是何人的弟子，《隋書・經籍志》則說「尼似孔子弟子」，郭沫若贊成《隋書》之說：「我疑心七十子裏面的『公孫龍字子石，少孔子五十三歲』（《史記・仲尼弟子列傳》）怕就是公孫尼。龍是字誤，因有後來的公孫龍，故聯想而致誤。尼者泥之省，名尼字石，義正相應。……公孫尼子可能是孔子直傳弟子，當比子思稍早。」[24] 按：〈經籍志〉說「尼似孔子弟子」，不知所據，也許是因王充將公孫尼子和宓子賤、漆雕開兩位孔子直傳弟子相提並論，而有此一推測；但王充也將公孫尼子和七十子弟子的世碩並提，所以若是據王充語推測，並不合理。如據《漢書・藝文志》，班固將《公孫尼子》置於七十子弟子《世子》、《魏文侯》、《李克》之後，正表示公孫尼子不是孔子直傳弟子。至於郭氏說公孫龍可能是公孫尼之誤，並以名尼字石爲證，也無根據，因爲唐人司馬貞已指出龍可能是鼜之誤，所以字子石，《史記索隱》說：「《家語》：或作寵，又云鼜，《七十子圖》非鼜也。按：字子石，則鼜或非謬。」若然，則

[23] 參拙作：〈郭店儒家著作的學術譜系問題〉。
[24] 以上同注 4 ，頁 162-163 。

臺灣大學學術期刊資料庫

公孫尼子自非孔子弟子。

武內義雄認爲〈藝文志〉將《公孫尼子》二十八篇列在《魏文侯》六篇和《李克》七篇之下，應有意義，由於魏文侯和李克都是子夏的弟子，而〈樂記〉又有〈魏文侯〉篇，所以公孫尼子可能是子夏門人。[25] 按：儘管〈藝文志〉有同類或年代相近的著作相附近的體例，但未一一注明上書與下書的關係，因此不能過於執著，如《公孫尼子》之後即是《孟子》，卻不能推論孟子和公孫尼子有師承關係，更不能推論孟子和子夏有何關係。至於〈魏文侯〉篇記子夏和魏文侯的對話，也不能證明公孫尼子與子夏有關係，因爲〈師乙〉篇也記子貢和師乙論樂的對話，若依武內氏的邏輯，公孫尼子又與子貢有關係了。何況，《李克》七篇下班固注「子夏弟子」，公孫尼子若是子夏的弟子，班固也應注「子夏弟子」，而不是「七十子之弟子」。但最重要的是，武內氏把〈樂記〉十一篇全部視爲公孫尼子的著作，所以才會有以上的推論，但〈樂記〉不出一人之手，武內氏的推測在邏輯上便顯得頗爲無力了。

公孫尼子出子游之門的說法，完全是郭店楚簡〈性自命出〉出土以後才有的。上一節筆者業已分析此說比附之迂曲，可說完全不可信。

吳靜安認爲公孫尼子和子思之學有關，「《子思子》有〈緇衣〉，而《公孫尼子》復有〈緇衣〉，是公孫尼子紹述子思之證」。[26] 李學勤根據前人的論述，如「中和」之說同〈中庸〉，「養氣」之說與孟子有關等，承認「公孫尼子與思、孟有一定關係是不可否認的」。但又根據《聖賢群輔錄》「仲良氏傳樂，爲移風易俗之儒」之說，認爲公孫尼子與仲良氏之儒有關。李氏認爲：第一，「移風易俗」是儒家樂論的核心觀點，該辭也見於〈樂施〉篇（撰按：又見於〈樂象〉篇）。第二，仲良氏可能指魯人仲梁子，是知禮樂之人，同時也是《毛詩》的先師，「古代禮樂並行，樂與詩相通，所以仲梁氏傳樂，爲移風易俗之儒，是合乎情理的」，[27] 而傳《毛詩》的毛生曾和河間獻王合編《王禹

[25] 同注 5 。
[26] 同注 15 。
[27] 同注 6 。

臺灣大學學術期刊資料庫

記》，〈詩大序〉和「樂本」的言論又有極相似處，因而仲良氏「大約是公孫尼子的後學」。[28] 按：將公孫尼子與子思繫聯，乃因古代有沈約、劉瓛對〈緇衣〉作者的矛盾之言，近年則因多數學者認定郭店儒簡屬思孟學派，而其中〈性自命出〉的情性論和樂論與〈樂記〉相近，因而試圖折衷。然而取〈緇衣〉與《公孫尼子》佚文及〈樂化〉篇對讀，卻不能發現相同點，因此公孫尼子屬所謂思孟學派的說法終究缺乏證據。至於說公孫尼子是仲良氏之儒的先師，主要是以相信〈樂記〉十一篇爲公孫尼子作爲前提的推論，由於從傳統古籍與出土文獻諸如〈性自命出〉、〈語叢〉、〈性情論〉等看來，孔孟之間的確有一批喜論情性、禮樂的儒者，公孫尼子也是其一，因而不能否定這個可能性，但此類學者既多，因而也無從證實。

楊儒賓則認爲公孫尼子的「心性」、「養氣」、「中和」諸說和孟子有經驗層和超越面的差異性，但也認爲公孫尼子和子思可能有師門淵源，其中之一是與《易傳》的關係。楊氏認爲子思和《易傳》的關係在孔門中特深，而《公孫尼子》佚文有「君子行善必有報，小人行不善必有報」和〈文言傳〉「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」相關；又〈樂禮〉篇「地氣上齊」、「天尊地卑」兩段和〈繫辭傳〉相似；所以可能是《聖賢群輔錄》所說的「傳《易》爲道，爲潔靜精微之儒」的「公孫氏」。[29] 按：楊氏使用資料，引用了原來在設定排除名單的〈樂禮〉篇，立場上有些難以自圓其說。但最主要的是證據不足，因爲《公孫尼子》佚文，除了楊氏所舉的「君子行善必有報，小人行不善必有報」之外，再沒有其他與《易》有關的言辭，而且此一「報」的觀念，並不是《易》學所獨有，而是很普遍的思惟，甚至《老子》也有「天道無親，常與善人」之說。何況若公孫尼子果是「傳《易》爲道，爲潔靜精微之

[28] 李學勤：〈公孫尼子與易傳的作者〉，《文史》第 35 輯（中華書局編輯部輯，1992 年 6 月）。又，此文認定〈樂記〉十一篇爲七十子弟子公孫尼子作，而〈樂禮〉篇襲自《易傳》，特別是〈繫辭〉，因此《易傳》成書在公孫尼子之前，時代接近孔子。筆者按：《易傳》成書於何時，茲不討論，然李氏所據，基礎不穩。

[29] 同注 7 。

臺灣大學學術期刊資料庫

儒」，又作了〈樂禮〉篇，行文何須硬套〈繫辭傳〉且與人立異呢？所以楊氏的推測可能性極低。

將公孫尼子生活年代說得最晚的是錢穆，錢氏說：「余考〈緇衣〉篇文多類《荀子》。〈樂記〉剿襲《荀子》、《呂覽》、〈易繫〉諸書，其議論皆出荀後。則公孫尼子殆荀氏門人。」[30] 按：錢說既認〈緇衣〉、〈樂記〉都爲公孫尼子作，又認爲是荀子門人，其最大的缺點是，若公孫尼子果爲荀子門人，則應主性惡之說，而〈緇衣〉、〈樂記〉均無性惡說蹤影，足證錢說不足信。

七、結　　論

綜上所述，公孫尼子的遺文，可以相信的，除了洪頤煊、馬國翰所輯的《公孫尼子》佚文外，只有〈樂記〉中的〈樂化〉篇，其餘十篇，來源和時代恐怕頗爲分歧。至於前人有關公孫尼子的陳述，可信的只有班固《漢書・藝文志》和王充《論衡・本性篇》。其學說可知者有情性說、養氣說、樂論三部分，此三部分可以互相詮釋印證，並和〈樂記〉多篇、郭店簡〈性自命出〉、上博簡〈性情論〉說法相通，而和〈緇衣〉無任何交集。鑒於其情性學說，王充取與漆雕開、宓子賤、世碩等人並論，且尚無性善說或性惡說的蹤影，班固又將其書次於《魏文侯》、《李克》之後，《孟子》之前，稱其爲「七十子之弟子」，則不論從思想史或文獻看，公孫尼子應是孔孟之間的人物。再從班固不逕稱爲某人之弟子看，公孫尼子應非孔子知名弟子如子游、子夏、子張、子貢、有子、曾子等人之弟子。

近人之所以紛紛討論公孫尼子，自然是基於學術的熱忱。但就公孫尼子而言，可信的資料實在太少。更關鍵的是，已知的公孫尼子的學說，恐怕是戰國初中葉儒家普遍的觀點，沒有特出之處，因而其學說未被古人單獨引述，其書

[30] 錢穆：《先秦諸子繫年》（臺北：聯經出版股份有限公司，1995 年），頁 573-574。

臺灣大學學術期刊資料庫

終致亡佚。近人在資料過少的窘境下，力圖從蛛絲馬跡中費心去尋求，頗爲可敬，然而其考據方法，若非相信〈樂記〉十一篇均爲公孫尼子作，即是否定其中有公孫尼子遺文，且在此基礎上，使用繫聯的方式，因甲與乙有相同處，乙與丙有相同處，即推論甲與丙有關，故而衆說出入甚大。諸說既難以完全相容，則大部分必屬錯誤。學者需要從事的，也許不是感歎資料不足，而是應該思考考據的立場和方法。

（責任校對：陳秋宏）

引用書目

一、傳統文獻

清・馬國翰：《玉函山房輯佚書》（臺北：文海出版社影印本，1967 年）。
清・蘇　輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2002 年8 月）。
清・孫希旦：《禮記集說》（臺北：文史哲出版社影印點校本，1990 年）。

二、近人論著

丁四新：〈論性自命出與公孫尼子的關係〉，《武漢大學學報》（哲學社會科學版，1999 年第5 期）。
吳靜安：〈公孫尼子學說源流考〉，《南京教育學院學報》（1985 年第1 期）。
李學勤：〈公孫尼子與易傳的作者〉，《文史》第35 輯（中華書局編輯部輯，1992 年6 月）。
李學勤：《失落的文明》（上海：上海文藝出版社，1998 年2 月）。
李學勤：〈郭店簡與樂記〉，《中國哲學的詮釋與發展：張岱年先生九十壽慶紀念論文集》（北京：北京大學出版社，1999 年）。
武內義雄：《武內義雄全集》（東京：角川書店，1979 年6 月）。
徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1983 年8 刷）。

臺灣大學學術期刊資料庫

孫星群：〈樂記研究百年回顧〉，《中國音樂》（2004年第4期）。
郭沫若：《青銅時代》（重慶：文治出版社，1945年3月）。
陳　來：〈荊門竹簡之《性自命出》篇初探〉，《中國哲學》第20輯《郭店楚簡研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年1月）。
陳　來：〈郭店竹簡儒家記說續探〉，《中國哲學》第21輯《郭店簡與儒家研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年1月）。
彭　林：〈郭店楚簡性自命出補釋〉，《中國哲學》第20輯《郭店楚簡研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年1月）。
楊儒賓：〈論公孫尼子的養氣說——兼論與孟子的關係〉，《清華學報》新22卷3期（1992年9月）。
葉國良：〈郭店儒家著作的學術譜系問題〉，《臺大中文學報》第13期（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2000年12月）。
葉國良：《經學側論》（新竹：國立清華大學出版社，2005年11月）。
鄒　華：〈郭店楚簡與樂記〉，《西北師大學報》（社會科學版，第41卷第6期，2004年11月）。
廖名春：〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《中國哲學》第20輯《郭店楚簡研究》（1999年1月）。
蔡仲德：〈與李學勤先生辯樂記作者問題〉，《星海音樂學院學報》（1995年第1、2期）。
劉心明：〈禮記樂記作于公孫尼之說辨誤〉，《山東大學學報》（人文社會科學報，2002年第1期）。
錢　穆：《先秦諸子繫年》（臺北：聯經出版股份有限公司，1995年）。
薛永武：〈從先秦古籍通例談樂記的作者〉，《文學遺產》（2005年第6期）。
龐　樸：〈孔孟之間——郭店楚簡的思想史地位〉，《中國社會科學》（1998年第5期）。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫