

先秦儒家“色”論研究

余俊豪*

論文摘要 有關“色”之論述從《詩經》已能找到淵源，其中對貴族威儀、體貌、形容的描寫，說明當時“色”是評價某人道德標準的重要概念，此概念亦為孔子及其後學所繼承。過往不少學者對於《禮記》和《大戴禮記》等傳世文獻的真偽存疑，認為這些文獻多為後出。郭店楚簡和上博簡的發現，證明了它們的部分內容至少在戰國已經存在，這使我們對早期儒學的發展有更開闊的視野。更重要的是當中包含了許多關於“色”的內容，有助我們了解孔孟之間儒門對於“色”的共有論述及共同話語。本文擬在前賢研究的基礎上，以出土文獻與傳世文獻研究相結合的方法，具體分析、比較當中有關“色”之論述，以進一步探討早期儒家對“色”的觀念及其形成的脈絡。

關鍵詞 色、先秦儒家、郭店楚簡、上博簡、《禮記》

一 引論

作為儒家思想的始創人，孔子深深慨歎禮崩樂壞，一生致力恢復西周的政治秩序，嘗試挽救逐漸失落的禮樂文化。然而，時代巨輪總是往前的，隨著周室敗亡，其文化影響力也在衰退。儒生對禮樂的態度也從政治救亡蛻變成一種文化救亡。在禮樂僵化、混亂、僭越甚至被人漸漸遺忘的背景下，要保持自西周流傳下來“郁郁乎文哉”的禮樂文明的生命力，強調禮樂的內涵就顯得非常必要了。從禮學的角度看，禮的道德內涵是戰國儒生普遍關注的問題，換言之，即禮儀的外在形式與道德心的關係。儒家強調的道德、禮樂理論在百家爭鳴下面臨著重大的挑戰：究竟實踐道德或禮儀的動因為何？再進一步說，個人的道德與禮儀行為的價值何在？這些都是儒門亟待解決的問題，而其中一個著墨點，就是為外貌顏色的規範重新注入道德意義。因此，研究儒家“色”論有助了解孔子及其後學對上述問題的解答。

二 色之起源

郭店楚簡《語叢一》內容所涉及的範圍較廣，劉釗先生以為是儒家思想觀念的

* 香港大學中文學院文科碩士（中國語言文學）。

一種語錄匯編。¹其中有對“色”之說明，簡文說：

凡有血氣者，皆有喜有怒，有慎有莊。其體有容，有色有聲，有嗅有味，有氣有志。凡物有本有化，有始有終。容色，目司也。聲，耳司也。嗅，鼻司也。味，口司也。氣，容司也。志，心司【也。……】²

而《禮記·三年問》云：“故有血氣之屬者，莫知於人，故人於其親也，至死不窮。”³可見，“有血氣者”的範圍雖然可以很大，但簡文應該專指人，並且強調人的自然本性。簡文說明了“色”的生理基礎，涉及到氣、志、容、色、聲等範疇，但其具體運作以及影響等問題則未有說明，而且簡文中“容”的角色有重複的問題，既為目司，亦司氣。如果我們將“司”理解為指導、控制、主管的話，則“容”同時是主動與被動的角色，這顯示簡文的論述可能仍處於比較原始的狀態。對於這些問題，《性自命出》為我們提供了一些線索：

凡用心之躁者，思為甚。用智之疾者，患為甚。用情之至者，哀樂為甚。用身之弁者，悅為甚。用力之盡者，利為甚。目之好色，耳之樂聲，鬱陶之氣也，人不難為之死。⁴

理解這段簡文與“色”之運作及影響的關鍵在兩點，一是何為“鬱陶之氣”；二是其何以致死。劉釗先生以音韻、文獻用例及同一篇的“濬深鬱陶”作理據，指出“鬱陶之氣”是鬱積於胸中“心初悅而未暢”的一種情感。⁵其實，《性自命出》中還有“喜斯陶，陶斯奮，奮斯詠，詠斯猶，猶斯作。作，喜之終也”⁶的說法，結合前文耳目之好聲色，可見簡文認為感官刺激和生理欲求是人所喜悅者，並會逐漸積集，甚或致死。至於第二個問題，《荀子·性惡》亦提供了解答，荀子認為身體追求外在的感官刺激及求得生理的基本滿足是人的天性。然而，一旦順著性情而無所節制，則會造成人與人之間的爭奪，進而失去性命之常。⁷如此則“色”之消極作用十分明顯，“容色”由“目”所司，目之好色自然屬人之所喜。這種人生而有之的追求，以“鬱陶之氣”的形式存在。

¹ 劉釗：《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2005年），頁180。

² 李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002年），頁160。李零先生未釋“化”字，據劉釗：《郭店楚簡校釋》，頁191。

³ 鄭玄（127-200）注，孔穎達（574-648）疏：《禮記正義》，載《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1817。

⁴ 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁107。

⁵ 劉釗：《出土簡帛文字叢考》（台北：五南圖書出版，2004年），頁42。

⁶ 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁106。

⁷ 王先謙（1842-1917）：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁434-435。

《禮記·樂記》記載了魏文侯與子夏的對答，反映了德和淫色的矛盾：

文侯曰：“敢問溺音何從出也？”子夏對曰：“鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志，衛音趨數煩志，齊音敖辟喬志。此四者皆淫於色而害於德，是以祭祀弗用也。《詩》云：‘肅雍和鳴，先祖是聽。’夫肅肅，敬也。雍雍，和也。夫敬以和，何事不行？”⁸

子夏這裏明確指出淫色害德，雖然主要論述的是音樂，但仍以“色”的程度作為“音”是否對德有害，以至是否適用於祭祀的一項準則，說明有些音樂雖然能滿足人對於聲色的喜好，但也會使人沉溺其中，不能自拔。由此可以看出在子夏眼中“德”與“淫色”的不相容關係，其所以然是“淫志”、“溺志”、“煩志”、“喬志”。

如果我們結合上博二《民之父母》中提到“物——禮——樂——哀”的脈絡來看，則更見子夏所受“色”論之邏輯是一貫的。⁹上博二《民之父母》、《禮記·孔子閒居》和《孔子家語·論禮》都記載了子夏向孔子詢問如何成為“民之父母”一事，可以反映出子夏從孔子處接受的威儀觀。三篇都指出，孔子認為要達於“禮樂之原”，致行“五至三無”，廣施於天下，才能稱作“民之父母”。兩篇傳世文獻以“五起”為目總結“五至三無”的效果，《民之父母》雖有對應的文字，但沒有標為“五起”，而“五至”亦有異文，《民之父母》簡文說：

子夏曰：“敢問何謂‘五至’？”孔子曰：“‘五至’乎，物之所至者，志亦至焉；志之所至者，禮亦至焉；禮之所至者，樂亦至焉；樂之所至者，哀亦至焉，哀樂相生。君子以正，此之謂‘五至’。”

兩篇傳世文獻都作“志——詩——禮——樂——哀”，但正如郭店楚簡《性自命出》云：“凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。”《禮記·樂記》云：“人心之動，物使之然也，感於物而動，故形於聲。”¹⁰可見，《民之父母》可視為較佳版本，而兩篇尤其與子夏之學息息相關。我們知道子夏與《詩經》關係密切，所以傳世文獻的“詩——禮——樂”觀很可能就是因此衍生出來的。從中我們可知子夏在《樂記》中提及的色、志關係：音樂的生成是由於人感物而動，

⁸ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁1310-1312。

⁹ 本文所引上海博物館藏戰國楚竹書之釋文主要採用原書，即馬承源先生主編的《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊至第九冊（上海：上海古籍出版社，2001年至2012年）。在關鍵問題上會參考、比較其他研究者之釋讀，其間有更易者，則另標註。

¹⁰ 毛亨（？-？）傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，載《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1251。

但聲音有剛柔、清濁、好惡之別，即“色”之程度，這些因素決定了其為德音抑或溺音。另一方面，德音和溺音對“志”會產生不同的影響，因為其作為“物”會影響無定志之心，結果可以是“習而後定”或“喜之終”。

郭店楚簡《五行》關於色之起源的論述則似乎表現出與《性自命出》截然不同的傾向，其以“思”為起點，將“玉色”視作成德必由之路，簡文云：

仁之思也清，清則察，察則安，安則溫，溫則悅，悅則戚，戚則親，親則愛，愛則玉色，玉色則形，形則仁。
智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則玉色，玉色則形，形則智。¹¹

仁、智皆由“思”開始，但“思”之方法與特徵不同，故衍生出不同的德行，而“思”無疑是一種心理活動，似乎暗示德可以內求。簡文安排仁、智各思分別透過各自的進程以成德，而共同處則在最後的“玉”與“形”。整個過程為何是這樣，簡文並沒有更具體的說明，僅有特徵的描述，如果我們把當中的描述互換似乎也能說得通。無怪乎《荀子·非十二子》批評《五行》：“僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解”¹²，但“玉色”一詞在傳世文獻是出現過的，《禮記·玉藻》細緻描繪了祭容、喪容、戎容、立容等禮容，並云：“盛氣顛實，揚休玉色。”¹³可見《禮記·玉藻》的“玉色”是“盛氣顛實”的反映，而此氣與“鬱陶之氣”皆有能積集的特性，否則“闡實”就無從說起了，但二氣的積集卻有不同的結果，一為成德，一為致死，這是儒家內部“色”論分歧之處。

綜上，郭店楚簡有關“色”之材料雖然比較零散，但它們分別建構了有關色之起源的論述。一種立足於人的生理生命，謂“色”以血氣為起點，由目所控制，同時控制氣的表露，為人所喜所欲，使人奮而詠，詠而作；另一種則以“思”為起點，經過不同的心理活動及與外交流而成之“玉色”，而當中或有氣的參與。

三 色與禮

上博一《孔子詩論》中記載孔子討論各詩詩旨的內容，當中有色與禮的相關論述，其中對《關雎》的論述，非常值得我們注意：

¹¹ 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁 78。

¹² 王先謙：《荀子集解》，頁 94。

¹³ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁 1079-1080。

《關雎》之改，《樛木》之時，《漢廣》之智，《鵲巢》之歸，《甘棠》之報，《綠衣》之思，《燕燕》之情，蓋曰：動而皆賢于其初者也。《關雎》以色喻于禮 □□□□□□□□兩矣。其四章則喻矣。以琴瑟之悅擬好色之願，以鐘鼓之樂【擬□□之】好。反入於禮，不亦能改乎？¹⁴

將各詩聯繫在一起對讀，可見孔子對各詩的歸納都是為了說明一個道理，即：詩教能使人在情意發動後，經過反省，得到更好的表達，“以色喻於禮”可謂“動而皆賢于其初”的具體反映。《荀子·大略》云：“不富無以養民情，不教無以理民性。”¹⁵說明禮教對於“民性”節制和理順十分重要。而“色諭於禮”更是儒門內部的共同話語。正如曹峰先生指出，“關雎以色喻於禮”是有所本的，因為馬王堆《五行·說》亦有一段關於“由色諭於禮”的詳盡解釋。《五行·說》云：

文王源耳目之性而知其好聲色也，源鼻口之性而知其好臭味也，源手足之性而知其好佚愉也，源心之性則巍然知其好仁義也。故執之而弗失，親之而弗離，故卓然見於天，著於天下，無他焉，目之也，故目人體而知其莫貴於仁義也，進耳。¹⁶

又云：

“喻而知之，謂之進之。”弗喻也，喻則知之矣，知之則進耳。喻之也者，自所小好喻乎所大好。“窈窕淑女，寤寐求之。”思色也。“求之弗得，寤寐思服。”言其急也。“優哉游哉，輾轉反側。”言其甚急也。如此其甚也，交諸父母之側，為諸？明有死弗為之矣。交諸兄弟之側，亦弗為也。交諸邦人之側，亦弗為也。畏父兄，其殺畏人，禮也。由色喻於禮，進耳。¹⁷

《五行·說》將源自耳目口鼻手足之性與源自心之性相分，並以“目”為最顯著者。因此，說文以《關雎》為例，說明其詩意在於思色之性急切極甚的情況下仍有所不為，是“喻而知之，謂之進之”的表現。可見，《五行·說》的立場、觀點跟《孔子詩論》是完全一致的。曹峰先生說《孔子詩論》影響《五行·說》的可能性不大，因為《孔子詩論》的論證簡略，幾乎拿來就用，它的前提是《五行·說》的論述已

¹⁴ 李銳：《〈詩論〉簡釋文疏證》，載李銳：《簡帛釋證與學術思想研究論集》（台北：台灣書房，2008年），頁242。

¹⁵ 王先謙：《荀子集解》，頁498。

¹⁶ 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980年），頁63。

¹⁷ 龐樸：《帛書五行篇研究》，頁65。

經廣為人知，無需再作解釋。¹⁸此論純粹根據論述的詳略來判定文獻的先後，似乎過於武斷。筆者認為，即便是論述較為簡略，也不能確定是年代較後，將“色喻於禮”拿來就用。他也在註釋中說明不能否認兩篇還有可能是引用了共同的文獻，卻沒有就此種可能再作申述。

事實上，《關雎》作為《詩經》“四始”之一，在早期儒家文獻中從來都不會缺席。例如《論語·八佾》中，子曰：“《關雎》，樂而不淫，哀而不傷。”¹⁹《詩大序》對其進一步發揮：“《關雎》樂得淑女，以配君子，憂在進賢，不淫其色；哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。是《關雎》之義也。”將《關雎》的哀樂由樂得淑女轉向君子進賢之憂，故有“后妃之德”與君子和諧匹配之義。²⁰另一種詮釋方向則如《荀子·大略》所云：“國風之好色也，傳曰：‘盈其欲而不愆其止。其誠可比於金石，其聲可內於宗廟。’”楊倞以為荀子強調“禮”對於好色之節制作用，好色而不過禮即其美之所在。²¹

兩種詮釋方向有其內在聯繫，但以後者與“色喻於禮”關係更為密切。《大戴禮記·保傅》將“冠婚”視為禮之本始，而《關雎》則為《詩經》之本始，²²故《關雎》所云的“君子好逑”實際上也是“禮”，並且有理順萬物的作用。這樣的邏輯並不鮮見，如《禮記·中庸》云：“君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。”²³說明儒家對夫婦關係的重視，可見《關雎》詩旨的不斷闡發引申，與《孔子詩論》簡文高揚以禮對待男女關係的思想不無關係。

“色”與“禮”除了在男女關係上有所關聯外，在君子自身的行為和容貌上亦然，這就涉及到“色”的多義性。《荀子·非十二子》謂：“正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。”²⁴可見衣冠顏色的齊正亦為子夏所重。《論語·子張》記載子夏的言論：“君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。”²⁵則見其認為君子應注意自身的威儀。《禮記·曲禮上》說：“君子戒慎，不失色於人。”²⁶說明各種情況下，君子也要保持應有之“色”。清人孫希旦云：“此篇所

¹⁸ 曹峰：〈“色”與“禮”的關係——《孔子詩論》、馬王堆帛書《五行》、《孟子·告子下》之比較〉，《孔子研究》，2006年第6期（2006年11月），頁17。

¹⁹ 何晏（約195–249）注，邢昺（932–1010）疏：《論語注疏》，載《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁45。

²⁰ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，頁5、24。

²¹ 王先謙：《荀子集解》，頁511。

²² 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》（北京：中華書局，1985年），頁37。

²³ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁1669。

²⁴ 王先謙：《荀子集解》，頁105。

²⁵ 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，頁293。

²⁶ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁91。

記，多禮文之細微曲折，而上篇尤致詳於語言、飲食、灑掃、應對、進退之法，蓋將使學者謹乎其外，以致養於其內；循乎其末，以漸及乎其本。”²⁷這些微文瑣節，正如《論語·子張》中子游所說：“子夏之門人小子，當洒掃、應對、進退，則可矣。抑末也，本之則無。如之何？”可見屬子夏本人及其門人所長，而其回應也顯示他將這些“曲禮”視為“君子之道”的起點。他說：“噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！”²⁸與孫希旦“循末及本”之說相合。

孔子另一名弟子曾子亦有頗多色與禮相關的論述，如《大戴禮記·曾子事父母》中，曾子認為莊嚴恭敬的容色是“禮”所要求的成人之善，卻未得為人子之道，因為孝子在父母面前應保持作為孩子的心情，使父母安樂。如果為了自己之賢名而爭辯強諫，則屬不孝。與此相關，在同一篇中亦有對“弟”的論述：

曾子曰：“夫禮，大之由也，不與小之自也。飲食以齒，力事不讓，辱事不齒，執觴觶杯豆而不醉，和歌而不哀，夫弟者，不衡坐，不苟越，不干逆色，趨翔周旋，俛仰從命，不見於顏色，未成於弟也。”²⁹

成人之禮固然嚴謹，對未冠者同樣有要求。清人王聘珍將“未成於弟也”解釋為“年未及成人者，其於弟道當如此”³⁰，然而，這樣的解說似乎過於迂迴。清人于鬯（1854—1910）則說：“云不見於顏色，未成於弟，則成弟貴在顏色矣。”³¹所論透徹，當優於前說。此外，筆者認為“未成於弟也”亦跟前文的“未得為人子之道也”相近，故可理解為未達致弟道的要求之意。換言之，引文強調即使行為足夠恭敬，也需要表現在“顏色”之上。如上博四《內豐》就說：

君子曰：“孝子，父母有疾，冠不與，行不容，不萃立，不庶語，時昧攻、榮，行祝於五祀，豈必有益，君子以成其孝。”³²

孝子在父母生病時對自己的儀容、服飾、行為都無法一一兼顧，甚至求神問卜，希望父母早日康復，這就是“憂色”的另一種表現。雖然明知對病情無益，但這些都是孝的反映。錢穆先生（1895—1990）言：“曾子為學，蓋主僅於外而完其內者。”

²⁷ 孫希旦（1736—1784）：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），頁1。

²⁸ 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，頁294。

²⁹ 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》，頁76—77。

³⁰ 王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），頁87。

³¹ 于鬯：《香草校書》（北京：中華書局，1984年），頁696。

³² 季旭昇主編，陳思婷、張繼凌、高佑仁、朱賜麟合撰：《〈上海博物館戰國楚竹書（四）〉讀本》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年）頁106—107。

³³即藉由外在的修飾來端正自己的內心。因此，其論孝也重視勸諫、坐立、飲食、俛仰周旋等的表現。從這一點來看，其與子夏的看法是一致的。《大戴禮記·曾子立事》中有大量對君子的嚴格要求，而對“色”的系統性論述在以下一段引文：

人言不善而不違，近於說其言；說其言，殆於以身近之也；殆於以身近之，殆於身之矣。人言善而色蕙焉，近於不說其言；不說其言，殆於以身近之也；殆於以身近之，殆於身之矣。故目者，心之浮也；言者，行之指也；作於中，則播於外也。故曰：以其見者占其隱者。故曰：聽其言也，可以知其所好矣。觀說之流，可以知其術也；久而復之，可以知其信矣；觀其所愛親，可以知其人矣。臨懼之，而觀其不恐也；怒之，而觀其不愠也；喜之，而觀其不誣也；近諸色，而觀其不踰也；飲食之，而觀其有常也；利之，而觀其能讓也；居哀，而觀其貞也；居約，而觀其不營也；勤勞之，而觀其不擾人也。君子之於不善也，身勿為，能也；色勿為，不可能也。色也勿為，可能也；心思勿為，不可能也。³⁴

曾子認為，人的行為、臉色能反映內心的悅與不悅，進而反映其人善與不善。曾子又將目與心、言與行對舉，指出眼睛是心靈的訊號，言論是行為的指標。因此透過人們顯現的部分可知其潛藏的部分，聽言論可知好惡。這就是“以其見者占其隱者”，《大戴禮記·文王官人》³⁵亦有此說，相信都是來自孔子在《論語·為政》：“視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？”³⁶的觀點。曾子進一步解釋“觀”、“術”、“信”的關係，他認為觀察人的說話內容，可知其心術；觀察其喜歡的、親近的人，可知其為人。時間一長仍能保持，可知其信實。最後總結君子面對不善的困難在於來自“心——色——身”的挑戰，說明勿為不善要以心勿為最難。

另一方面，儒家中亦有一派認為“色”與“心”的關係並非必然，《禮記·禮運》說：

飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也；美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉？³⁷

³³ 錢穆：《論語新解》（成都：巴蜀書社，1985年），頁192。

³⁴ 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》，頁51-63。

³⁵ 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》，頁161-162。

³⁶ 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，頁20。

³⁷ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁802。

此說與前述“以其見占其隱”的原理似有衝突，認為人的欲望和厭惡藏於內心，不可測度。其強調“禮”作為展現內心的媒介，則與荀子之說相類。《大戴禮記·五帝德》記載：

孔子曰：“吾欲以顏色取人，於滅明邪改之；吾欲以語言取人，於予邪改之；吾欲以容貌取人，於師邪改之。”宰我聞之，懼，不敢見。³⁸

可見，無論以言語、顏色，以至容貌取人，都容易對其人造成誤判。《禮記·雜記下》記載：

子貢問喪，子曰：“敬為上，哀次之，瘠為下。顏色稱其情；戚容稱其服。”

39

色與服皆有弄虛作偽的可能，所以孔子告誡子貢要內外、本末相稱，以敬為上。

總之，“色”無論作為自身顏色之修養，抑或外在好色之追求，都需要“禮”的管理，使符合人文社會的價值與秩序。禮制之設置，本來便源於人之“性情”，如孝子生活中面對父母之喜樂之情，面對父母疾病之憂色，以至喪禮中的哀敬等，都需要表露合宜之色，說明色與禮的關係密不可分。

四 色與政

自郭店楚簡出土以來，不少學者都將郭店墓主視為東宮之師，於是從郭簡中找出不少立教治政的材料作為旁證。⁴⁰雖然郭店墓主身分難以確認，但也反映了郭簡在這方面材料的豐富性。這種豐富性同樣見於上博簡，顯示了色與政的聯繫。由端正自身，取得民信，以至考察臣民，選賢任能，都有相當多的論述。上博五《君子為禮》有一段禮義並論的文字：

顏淵侍於夫子，夫子曰：“回，君子為禮，以依於仁。”顏淵作而答曰：“回

³⁸ 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》，頁117-118。

³⁹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁1398。

⁴⁰ 參見李學勤：〈先秦儒家著作的重大發現〉，載《中國哲學》編輯部、國際儒聯學術委員會編：《郭店楚簡研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年），頁14；陳麗桂：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》（台北：五南圖書出版，2013年），頁158。

不敏，不能少居也。”夫子曰：“坐，吾語汝。言之而不義，口勿言也；視之而不義，目勿視也；聽之而不義，耳勿聽也；動而不義，身毋動焉。”⁴¹

《論語·顏淵》首章與簡文關係密切，但簡文在“仁”和“禮”之間多了一層“義”。⁴²換言之，言視聽動都受到義的限制，依據此準則而行即是為禮。簡文又從容色、目光等規範人的行為。張光裕先生指出《君子為禮》“由第五簡‘凡色毋憂’以下至第七簡‘足毋墜、毋高’，所述多與容禮有關。”⁴³這些簡文似可對應前文對言、視、聽、動的要求，亦可與《禮記·冠義》、《禮記·玉藻》、《禮記·曲禮上》等相參，當中不乏句式、意義相類者。如《禮記·曲禮上》云：

毋側聽，毋噉應，毋淫視，毋怠荒。游毋倨，立毋跛，坐毋箕，寢毋伏。斂髮毋髻，冠毋免，勞毋袒，暑毋褰裳。⁴⁴

魯士春先生指出《禮記》諸篇所記“視容”，都是要端正顏色，不要隨便轉動眼珠，目光不要斜視，並引《國語》、《左傳》諸史事印證古人將“視容”視為與個人修養，以至遭遇的禍患息息相關的重要因素。⁴⁵其說甚詳，足可反映儒家重視容禮的時代背景。上博五《季庚子問於孔子》言君子之大務在於：“玉其言而展其行，敬成其德以臨民，民望其道而服焉。”⁴⁶君子“玉其言”即使自己的言論“清揚而遠聞”，加上“敬成其德”所表現的容貌顏色來面對群眾，自然上行下效。類似的說法亦見於郭店《成之聞之》，簡文云：

聞之曰：古之用民者，求之於己為恒。行不信則命不從，信不著則言不樂。民不從上之命，不信其言，而能含德者，未之有也。故君子之蒞民也，身服善以先之，敬慎以守之，其所在者入矣，民孰弗從？形於中，發於色，其誠也固矣，民孰弗信？是以上之恒務，在信於眾。《詔之命》曰：“允師濟德”，【何】？此言也，言信於眾之可以濟德也。⁴⁷

君子用民之恒務在於信，而信必待言行顯現。所謂“求之於己”，即提升自我內在之修養，並發之於外在的顏色容貌，內外契合，則見其誠，方能收風行草偃之效。《大戴禮記·子張問入官》當中“貫乎心，藏乎志，形乎色，發乎聲，若此則身安而譽

⁴¹ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，頁254-255。

⁴² 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，頁177。

⁴³ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，頁258。

⁴⁴ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁56。

⁴⁵ 魯士春：《先秦容禮研究》（台北：天工書局，1998年），頁33-50。

⁴⁶ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，頁204、206。

⁴⁷ 李零：《郭店楚簡校讀記》，頁122。

至，而民自得也”⁴⁸的說法亦與《成之聞之》幾無差別。可見，以“思”為起源之“色”論，在為政相關的內容中已轉化為跟“敬”、“誠”、“信”等概念聯繫。

我們知道《論語》中子張多次向孔子請教，都是有關為官要注意的事情，近人戴禮（1880–1935）曰：“《論語》子張學干祿，蓋其志常在求仕，故問入官之道。”

⁴⁹因此，與其相關之“色”論亦多講為政之道。《論語·公冶長》記載：

子張問曰：“令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”⁵⁰

從子張的問題，可見他將子文遇到起伏的際遇時，在面容上所表現的態度作為評定其人的標準。《論語·堯曰》則記載子張詢問孔子從政之條件，孔子提出：“尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。”其中一美為：“君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”⁵¹衣冠、瞻視與儒家威儀觀直接相關，而其餘四美則與行為態度有關。至於四惡，則可視作為政者的應引以為戒的事項。這類事項頗多，反映源於血氣之色與為政之關係。上博九《史蒞問于夫子》具體地提出上位者應該避免的過失，簡文說：

夫子曰：納與貨，好色與酒，大鐘鼎，美宮室，驅騁畋獵，舉獄訟，此所以失。⁵²

這裏列舉的八種過失，前七種都屬於物質享受或生理欲求。人君遠離耳目聲色之欲即屬仁民之舉，特別在“納”與“好色”二失，更需謹慎。其道理反映在立妃一事，《大戴禮記·千乘》記載，孔子認為不行仁政則無法使國家的教化廣被，而行仁政的先決條件是不浸淫迷亂於女色之中。因此，孔子指出冊立太妃時要敬慎小心，使內宮的妃嬪，以至朝廷的士大夫都能各安其位。有了長幼大小的秩序，加上潔信敬慎，國家也會得到別人的尊崇。⁵³《史蒞問于夫子》又云：

曷從而不敬？子亦厥之側。”史蒞曰：“何謂信？何謂敬？”夫子曰：“敬

⁴⁸ 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》，頁125–126。

⁴⁹ 黃懷信：《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005年），頁846。

⁵⁰ 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，頁70。

⁵¹ 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，頁306–307。

⁵² 季旭昇：〈《上博九·史蒞問于夫子》釋讀及相關問題〉，《吉林大學社會科學學報》，2015年04期（2015年7月），頁242–256。

⁵³ 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》，頁145。

也者，瞻人之顏色而為之為，視其所欲而□□□□□□⁵⁴

此處依從季旭昇先生的編聯，他認為這裏夫子應是先從反面抨擊“瞻人之顏色”不是“敬”，闕文接著說的應該是“則非敬”之類的話。然而，從文義方面說，所謂“觀言察色”不只限於討好別人，更是評定為政者是否成功的重要因素，如《論語·顏淵》提到：

夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。⁵⁵

孔子指出“聞”與“達”之別在於外表與行為是否一致。因此，士之達者不單要色取仁，行亦應取仁，關鍵在於其人是否“質直而好義”，即《成之聞之》的“其誠也固”。《禮記·大學》亦云：

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！⁵⁶

引文要求君子誠懇面對“好好色”的一面，但當中並沒有面倒否定“好好色”的天性，而是強調慎獨的態度。因為君子的言論行為總為群眾所見，甚至放大，這亦與《禮記·樂記》“為人君者，謹其好惡而已矣”一致。因此，統治者應該有一定標準，以作為民眾仿效、學習的對象。

雖然儒家學說十分強調為政者修養自身的重要性，但也沒有忽略對民眾的規管。《禮記·坊記》論述了人性中諸多弱點，並說明無論君子如何修身養性以為民眾之典範，都會有犯上作亂之事。⁵⁷因此，加強行政管理、道德教育、法制建設缺一不可，更要防範於未然。明人黃道周認為：“外讐所從入，內慝所從出。歸重於別微明嫌為立坊之要歸。”⁵⁸“別微明嫌”可謂《坊記》之旨，因為“外讐”無可避免，“內慝”存於人性，這才顯得禮制、障欲、敬讓、孝悌等之必要。上博六《孔子見季桓子》中，孔子說明用以考察民眾之“仁人之道”與“邪民之行”，是確定治民方略的重要根據。簡文云：

⁵⁴ 季旭昇：〈《上博九·史蒞問于夫子》釋讀及相關問題〉，頁 242-256。

⁵⁵ 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，頁 188。

⁵⁶ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁 1859-1860。

⁵⁷ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁 1658-1659。

⁵⁸ 黃道周（1585-1646）：《坊記集傳》（《四庫全書》文淵閣本），〈坊記集傳原序〉，頁 1b。

審二道以觀於民，雖有過，不遠矣。

仁人之道，衣服必中，容貌不求異於人。

邪偽之民，其術多方。

色不樸，出言不忌；見於君子，大為毋懾，此邪民也。⁵⁹

上位者要先觀察民眾原先所受的教化，再按具體情況引導，而輕慢是邪偽之民的特質，此特質由外觀、言論以及面對君子的態度可見一斑。

由“色”考察民眾除了可分辨邪民與否外，還可了解人民的需要，即“準民之色”。《大戴禮記·少閒》記載，魯哀公認為人君考度臣子的地位使上下溝通通達，衡量職責的輕重使臣子在適當的位置。觀察人民的表情，鼓勵人民發聲，啟發人民的德性，照顧人民的欲望，愛護百姓，親近賢人，教導那些能力不及的人，應該能讓百姓喜悅。然而，孔子雖然認同這樣的管理方法會使百姓喜悅，但只能用來治家，不能用來治國。孔子又進一步說明四代五王取人之道，分別以容貌、表情、言語、聲音、氣度為準則，而有共同點。他說：“五王取人，比而視，相而望。五王取人各以己焉，是以同狀。”可見孔子認為，五王經過深入仔細的觀察，以自己為標準而選用人才。雖然準則看似不同，但五王自身本來就擁有德性，因此選出來的人才也同樣是善的。⁶⁰

《大戴禮記·四代》則記載孔子向魯哀公講述“觀器視才”之道，並說“視”可以作為衡量人才的標準，而其中一項是觀察其對“才色脩聲”的態度。孔子認為面對美色、美聲不受到誘惑，面對鬼神祥瑞災變不動搖情志的人，就應該重用；反之，縱情耳目聲色之欲，愛好美色使意志消沉則會妨礙政事。他說：“大縱耳目，妨於政。好色失志，妨於政。”這些內容與上博九《史蒞問于夫子》、《大戴禮記·千乘》、《禮記·坊記》等相合，可見“禮”對君子庶民關於“色”的規範有相通之處。孔子又說：

蓋人有可知者焉，貌色聲眾有美焉，必有美質在其中者矣。貌色聲眾有惡焉，必有惡質在其中者矣。⁶¹

可見其背後的理論是：貌色聲都受到眾人讚美，必有美好的本質；反之，必有邪惡的本質。這仍是以“以其見占其隱”的論述為濫觴，並具體作用於現實政治。

⁵⁹ 李銳：〈讀《孔子見季桓子》札記〉，Confucius2000 網站，2008 年 3 月 28 日 (<http://www.confucius2000.com/qhjb/dkzzj.htm>)。

⁶⁰ 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》，頁 188-191。

⁶¹ 戴德撰，盧辯注：《大戴禮記》，頁 148-150。

要之，正如陳麗桂先生指出，郭店十四篇儒簡中，有十二篇為君立政的外王之理。其中色與政相關之內容，跟上博簡以至《禮記》諸篇，雖有含義廣狹不一的情況，甚至思想上小有參差，但大致沒有太嚴重之牴牾。其窮本反己，忠信臨民；言行一致，表裏無二；明示好惡，用賢納諫等思想，在文字理論上的呼應性相當高，說明它們之間原本的學派差距不大。⁶²

五 結論

綜上所述，可見儒家“色”論的發展理路，“色”作為一種生理欲求應受到一定限制，即將之轉向為禮，而更積極的一面則是以好色之心好賢，築夫婦之基以化天下。另一方面，“色”亦作為個人修養的一部分，是君子以義為內質，為禮依仁的具體反映。這兩方面的要素都共同指向為政用民之道，正正是儒家“內聖外王”的功夫。《禮記》和《大戴禮記》等傳世文獻與各篇出土文獻雖然未必完全屬於同一年代，思想傾向或學術歸屬亦有差異，但不妨礙我們了解孔孟之間儒門對於色的共有論述、共同話語，當中更有不少可以互相發明的地方。由色之起源的論述可見其多種發展的可能。如血氣之色是人性的一部分，是探討天、命、性等論題不可忽略之處；色、志關係則反映了以禮治血氣之由來；而以思為起源之色則是道德內化的前哨，可見“色”確為儒家各項議題的重要紐帶。

⁶² 陳麗桂：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，頁159-160。