

國立政治大學中國文學系研究所

碩士學位論文

劉劭《人物志》思想研究——以荀學為進路



指導教授：劉又銘教授

研究生：黃靖惠撰

中華民國一〇七年七月

## 摘 要

本論文以荀學為進路，重新詮釋《人物志》，並建構《人物志》的思想體系。由本體宇宙論、心性論、才性論、致知論、修養論等五個面向，依序建構《人物志》的思想。

首先，《人物志》的「本體宇宙論」以自然元氣為本原、本體。氣是生成萬事萬物的本原，人也是因氣聚而生。以氣為本體，則是強調氣在自然運行中，總有個必然之則，由於這樣的必然之則，可以指出自然元氣蘊含著潛在的價值傾向，是一切事物的終極依據。而在「心性論」的部分，由於人稟受自然元氣，元氣形塑了人，而自然元氣蘊涵著潛在的價值傾向，因而個人氣稟也就蘊含著潛藏的價值傾向，亦可說人性總有個潛藏的善的傾向。基於這樣的價值傾向，情感欲望中總有個恰當合宜的節度分寸。要能識別那恰當合宜的節度分寸，必須依靠人性本有的「明」，「明」才能見「理／節度分寸」。

劉劭由「以氣論性」開展出多元的才性論。由於稟氣不同，才性有根本的差異。劉劭從「元氣、陰陽、五行」三方面說明稟氣不同，才性也隨之有異。世界上的才性多元而紛雜，而劉劭只討論其中的人才，分為三類——全材、兼材、偏材，並以「才德」作為分類的標準。其中劉劭未明說「偏材」的「德」，正表示偏材的「德」不是立即顯現的，不是圓滿存有的。由於才性的偏重與遮蔽，偏材必須比「全材」與「兼材」更努力修養及實踐，方能「成德」。

最後，第四章「致知論」與第五章「修養論」討論《人物志》才性「成材成德」的方法和過程。首先要立定「成材成德」的心志。接下來，先認識自己的才性特質，再進一步認識「中道」，以聖人的「中道」為參照，更加確認、認清自己的才性，包含才性的長處、短處以及侷限之處。徹底的了解自己的才性特質後，進一步就要正面地發揮自己的長才，反面地對治自己才性的偏失。《人物志》才性系統的修養工夫論，就是「依材進德」。依據自己的材質學習修練，使才性發揮本有的才能時，也能有合於節度分寸的表現，以求達成「成材成德」的目標。

關鍵詞：劉劭、人物志、荀學、自然氣本論、才性論、中道

# 目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	6
第二節 前人研究成果探討.....	8
一、將《人物志》看作玄學先導的觀點.....	10
二、《人物志》才性品鑑的研究.....	12
三、《人物志》哲學思想的研究.....	14
第三節 研究進路與研究方法.....	17
一、研究進路.....	17
二、研究方法.....	22
第二章 本體宇宙論與心性論.....	24
第一節 本體宇宙論.....	24
一、本原論——從「元一」概念來論述.....	25
二、本體論.....	28
第二節 心性論.....	30
一、情即是性.....	33
二、善的傾向.....	34
三、理在情中.....	36
四、明的認知能力.....	40
第三章 才性論.....	47
第一節 才性論的哲學理路.....	47
一、含元一以為質.....	48
二、稟陰陽以立性.....	49
三、體五行而著形.....	51
第二節 才性分類.....	56
一、全材：兼德之人（聖人）.....	56
二、兼材：兼材之人.....	59
三、偏材：偏至之材.....	61
第四章 致知論.....	66

第一節 致知的目標：志在成材成德.....	69
第二節 致知的基礎：認識自身的才性特質.....	72
一、認識自身才性特質的困難.....	74
二、認識自身才性特質的方法.....	75
第三節 致知的核心：認識中道.....	80
一、「中道」的具體內容與思想理路.....	81
二、認識「中道」的方法.....	87
第五章 修養論.....	94
第一節 修養的基本原則：接納自己、尊重差異.....	96
第二節 正面：依據才性學習.....	100
一、學習的重要.....	101
二、差異化的學習.....	102
第三節 反面：對治才性偏失.....	103
一、以聖人的「中道」為準.....	103
二、掌握情感變化的樞紐.....	105
三、反向移動：趨近「中道」的歷程.....	106
第六章 結論.....	111
參考書目.....	115
一、劉劭《人物志》與相關研究專書.....	115
二、古籍.....	116
三、中文專書.....	117
四、期刊論文.....	120
五、學位論文.....	122
六、外文譯著.....	123

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與研究目的

### 一、研究動機

在多元化與差異化並存的當代，開始回歸到個體本身的探討，每個人都得先學著認識自我，摸索自我與世界的關係，然後開始找尋自身的定位與價值。這並非向內探求一純粹飽滿的精神實體，更不是向外求取超越的價值根源。探索自我定位、肯認自我價值，絕不是為了符驗任何一種純粹的真理或是唯一的真理。這過程十分隱微、曲折且錯綜複雜，內在自我與現實世界的相互交錯，彼此影響。人們企圖在現實社會實現自我價值，而當自我價值得到肯認，也可能逐步改變現實世界。從追求「大寫真理」<sup>1</sup>的時代，到當代逐步創造、開展屬於個人的「小寫真理」。<sup>2</sup>在這創發的過程，「個體自覺」就越顯重要，如何認識自身的才性，且在

---

<sup>1</sup>本文在此援引西方實用主義者理查·羅蒂對於真理的定義及區分，他分為「大寫真理」與「小寫真理」。他認為「大寫真理（Truth）——人們可以全心全意地熱愛的目標和標準，即最終關懷的對象的專有名詞」。這樣的「大寫真理（Truth）」是用以說明我們使某些句子為真，或使某些行為或態度為善或為合理。然而這正是羅蒂所要反對的。「大寫真理（Truth）」具有超越性與永恆性，成為我們道德行為的唯一判準。這樣超然獨立的真理判準發展到極致，將會泯滅個體的差異性。而且就實用主義的立場沒有一個內在標準可以告訴我們，我們是否與實在接觸，與「大寫真理（Truth）」接觸。從理查·羅蒂對於「大寫真理」的定義，正恰好是一種長時間、主流派別所營造的真理，具有永恆的超越性。過去，我們的道德行為有統一的標準，要一一符驗名為「真理」的名詞，而這樣的唯一無二的標準，緊緊箍住個體差異性的發展，無法展現多元化的一面。此一概念的援引，將在本章第三節研究進路詳細說明。參閱【美】理查·羅蒂，黃勇譯：《後哲學文化》（上海：上海譯文出版社，2009年），頁3-13。

<sup>2</sup>理查·羅蒂所提倡的是「小寫真理（truth）——句子或行為和狀況的性質」。參閱【美】理查·羅蒂，黃勇譯：《後哲學文化》，頁3。

在此真理並不是名詞，而是我們對某種信念的讚美。一個信念的好壞就在於是否能幫助我們完成我們的行為，消除我們所處的懷疑狀態。參閱董山民：《羅蒂政治道德哲學批判》（北京：社

現實中作用，成為一大課題。

在中國思想史的脈絡底下，魏晉時代是充滿高度「個體自覺」的時代。余英時認為：

自漢末到魏晉，士大夫的精神還是有其積極的、主動的、創造的新成分，不僅僅是因為在政治上受到壓迫和挫折才被動地走上了虛無放誕的道路。這個成分便是「個體自覺」或「自我發現」。<sup>3</sup>

從東漢末年政治上外戚和宦官相互鬥爭，士大夫欲匡正天下的力量，逐漸自發性地形成群體力量，試圖對抗非正統的掌權者，然而也造成兩次的黨錮之禍。<sup>4</sup>另外，兩漢以來的選才制度為察舉制，透過薦舉方式，達到選才目的。因此，在東漢末年產生人物品評的專家——許劭，甚至每個月有汝南月旦評的人物品評大會，對當時士大夫影響甚鉅。透過政治環境與選才制度的交相影響，逐漸聚集成不同類型的士大夫群體，並且透過人物品評，更加凝聚、鞏固群體的力量。從「士大夫群體自覺」<sup>5</sup>逐漸開展到「個體自覺」<sup>6</sup>。而人物的品評，正是才性論發展的起

---

會科學文獻出版社，2012年），頁16。

羅蒂：「真理是被製造出來的，而不是被發現到的。」參閱【美】理查·羅蒂，徐文瑞譯：《偶然·反諷與團結：一個實用主義的政治想像》（臺北：麥田人文，1998年），頁35。

因此「小寫真理(truth)」也就是我們根據我們的處境狀況——處在一個歷史社會情鏡的脈絡——自我創造出來的真理(信念)。所以我們不可能逃離歷史社會情鏡的脈絡中發現一個永恆、普遍實在的真理。既然真理是創造出來的，創造的條件是歷史社會情境與自我相互影響而成，發覺現實脈絡下的自我就更顯重要。此為筆者論述的潛在思想根基。

<sup>3</sup>余英時：〈名教思想與魏晉士風的演變〉，《士與中國文化》，（上海：上海人民出版社，2003年），頁384。

<sup>4</sup>《後漢書·黨錮列傳》：「逮桓靈之際，主荒政繆，國命委於閹寺，士子羞與為伍，故匹夫抗奮，處士橫議。遂乃激揚名聲，互相題拂，品覈公卿，裁量執政。婞直之風，於斯行矣。」〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等著：《新校後漢書注（四）》（臺北：世界書局，1972年），卷六十七，〈黨錮列傳〉第五十七，頁2185。

<sup>5</sup>鄭毓瑜談余英時的「士之群體自覺」：「從東漢中葉以後，士大夫與外戚、宦官相互鬥爭而形成的『士之群體自覺』談起，其中牽涉地域不同、師門各異或世族、寒門間的相互區判，又形成群體內在之分化。」因此形成各式各樣的士大夫群體。鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版社，2012年），頁62。余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版社，1980年），頁205-230。

<sup>6</sup>鄭毓瑜談余英時的「士之個體自覺」：「因為薦舉徵辟制度而在東漢中葉成為專門之學的人倫品鑒，除了品評才性高下，又促成漢魏士大夫在談論、容貌等外在徵象上的講求，進而任情率性，離棄世俗，都是『個體內心自覺』的具體表現。」鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，頁62。余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論》，頁231-253。

點，因而在魏晉時期產生一部具有完整論述，知人用人的人才理論專書——劉劭<sup>7</sup>的《人物志》。<sup>8</sup>

從「個體自覺」，到《人物志》的人才理論或才性理論，其實都是發覺自我並與現實社會相互含攝的過程。牟宗三認為：

「人物志」是關於人的才性或體別、性格或風格的論述。這種論述，雖有其一定的詞語，因而成為一系統的論述，然而卻是一種品鑑的系統，即，其論述是品鑑的。品鑑的論述，我們可以叫他是「美學的判斷」或「欣趣判斷」。……每一「個體的人」皆是生命的創造品、結晶品。他存在於世間裡，有其種種生動活潑的表現形態或姿態。直接就這種表現形態或姿態而品鑑其源委，這便是「人物志」的工作。這是直接就個體的生命人格，整全地、如其為人地而品鑑之。<sup>9</sup>

在此可得知牟宗三評論《人物志》所開啟審美品鑑的藝術精神，一為人物品鑑是美學判斷，二為個體生命整全地品鑑。然而，既然《人物志》是就個體生命做整全地品鑑，由個體生命表現的種種情態去鑑識分別，那就不應該只侷限在美學判斷或欣趣判斷，而是生命全幅地朗現。另一方面，牟宗三否定「才性系統」能建立「進德之學」的可能，認為才質之性沒有超越的根據。他論「進德之學」說：

……只從才性觀人，而不知進德所以可能之超越根據，則進德之學即無由立，而才性之偏亦終不可移轉。……進德之學是宋儒所講。其所以可能之「超越根據」亦是由宋儒而開出。故至宋儒始真能言變化氣質，始真能建立成德之學。……故成德之學，唯在「逆覺」。逆覺者，逆其材質情性之流而覺悟到

---

<sup>7</sup>關於劉劭的本名，歷來說法眾多，大致可分為三種：一、《三國志·魏書》卷二十一〈劉劭傳〉作「劭」。二、《隋書·經籍志》改為「邵」（從邑召聲），之後《舊唐書》和《新唐書》皆採用《隋書》的說法。三、直到宋代，宋庠進行校勘，更改為「邵」。「邵」的字義為高美，與「孔才之義」相符合（劉邵，字孔才）。關於劉劭《人物志》生平、姓氏考察相關研究，可參閱陳喬楚註譯：《人物志今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1996年12月），頁4-5。江建俊：《漢末人倫鑑識之總理則——劉邵人物志研究》（臺北：文史哲出版社，1983年），頁2。黃志盛：《新編校本劉邵及其《人物志》研究》，頁9-12。《三國志·魏書》為目前關於劉劭生平最早的史料，故本文依據《三國志·魏書》卷二十一〈劉劭傳〉，採用此「劭」字。

<sup>8</sup>劉劭《人物志》的形成背景，雖是自東漢以來政治環境以及選才制度影響，然而其內部細緻變化，仍與曹魏時期的政治以及九品官人制、都官考課法有密切之相關。

<sup>9</sup>牟宗三：《才性與玄理》（香港：人生出版社，1963年），頁44。

成德化質所以可能之「超越根據」之謂。<sup>10</sup>

在此，牟氏有一基本立場的主觀設定，必須要有「可能之『超越根據』」<sup>11</sup>，加以「逆覺體證」<sup>12</sup>的方法，才能建立「進德之學」。所謂「可能之『超越根據』」即是「義理之性／天地之性」，也就是在「氣質之性」之上逆顯的道理。在此的「氣質之性」是宋儒所謂「在道德實踐中由實現『義理之性』而開出的。它是在義理之性的籠罩下而視為被變化的對象。」<sup>13</sup>牟氏以為，宋儒的「氣質之性」與《人物志》的才性，在本質上是相同的，據此他說，「在品鑑的論述下，才性並無一個更高的層面來冒之。它可以全幅舒展開。因此顯出它的涵義之廣大。」<sup>14</sup>正因為才性無一個更高的層面來冒之，無須符應任何一個在才性之外的超越真理，因此沒有所謂的純精神實體且價值渾圓飽滿的「超越根據」。

牟宗三認為「才性系統」無法建立「進德之學」，自有其論述脈絡，筆者則試圖從另一個進路來看待《人物志》。當才性沒有所謂的純精神實體且價值渾圓飽滿的「超越根據」，才性本身仍然有其自足圓滿的價值。宋代阮逸〈《人物志》序〉評論《人物志》云：「王者得之為知人之龜鑒，士君子得之為治性修身之繫梏。」<sup>15</sup>宋代王三省〈序《人物志》後〉云：「茲劉邵氏之有以志人物也乎，修己者得之以自觀，用人者持之以照物。」<sup>16</sup>兩人都提到了《人物志》「治性修身」、「修己自觀」的功能，這便提示了《人物志》「進德之學」存在的可能。依牟氏之言，才性可以全幅舒展，呈現「生命領域」的全幅意義。<sup>17</sup>這麼說來，才性不應只包含牟氏所說的美學、品鑑，而是生命的全貌，也包括欣趣、進德、修業等不同層面在內。

本文的研究動機藉由劉劭《人物志》的才性系統理論，試圖發現在沒有「可

<sup>10</sup>牟宗三：《才性與玄理》，頁 57-59。

<sup>11</sup>牟氏所論「超越根據」，「是以孟子的性善論，配之以〈中庸〉之『天命之謂性』，以及〈大學〉之『明德』，與孔子之『仁』相會和，而為正宗之歸宿。此部人性論結穴於宋明儒者的『心性之學』，而轉為『義理之性』（天地之性）」。

牟宗三：《才性與玄理》，頁 46。

<sup>12</sup>牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968 年），頁 46。

<sup>13</sup>牟宗三：《才性與玄理》，頁 47。

<sup>14</sup>牟宗三：《才性與玄理》，頁 47。

<sup>15</sup>劉劭：《人物志》（明嘉慶八年上海顧定芳刊本，國立中央圖書館藏善本）。

<sup>16</sup>劉劭：《人物志》（明萬曆五年李氏思益軒刊本，國立中央圖書館藏善本）。

<sup>17</sup>「才質之性，全幅敞開，無超越者以冒之，則從品鑑立場上說，是可欣賞的。若是有超越者以冒之，從道德宗教立場上，則亦是可憂慮的。可欣賞與可憂慮，構成『才質之性』亦即『生命領域』之全幅意義。」

牟宗三：《才性與玄理》，頁 59。



能之『超越根據』的才性之下，如何有「進德之學」的可能。劉劭《人物志》的「材質之性」就是自然素樸的存在，沒有更高層面冒之，也無須有。這樣無「大寫真理」的觀點，筆者認為更貼近當代的現實社會。毫無「超越根據」的「才性」在建立自身的進德修業有更大的困難與侷限，然而認識自我的關鍵點不正是應該先了解自身的侷限與困境，才有發展的可能，也才能學習與現實社會環境共向的成長。

本文所認同的思想立場「小寫真理」，是在現實社會歷史情境的脈絡下，自我創造出來的真理信念。在此真理信念並非永恆不變，而是在現實社會歷史情境脈絡下與自我相互影響所創造的過程。所以本文選擇了「荀學」作為研究進路。

「荀學」同樣認為人間的真理、準則從一開始就是權衡斟酌的結果，而在具體的社會情境的實踐中，更是如此。<sup>18</sup>

宋明以來，儒學的發展多以「孟學」為基底而開展，而「荀學」的發展大多成為「孟學」的陪襯，未能建構出屬於「荀學」自身的思想體系。孟子以「性本善」為出發點展開仁、義、禮、智四端，而其修養工夫「求其放心而已矣」，只要找回那顆善良的本心，當下就能體證感受到善的光輝；再加之涵養與擴充，最終能培養出至大至剛的天地浩然之氣。孟子學說中這樣純粹飽滿的道德創造實體，<sup>19</sup>在宋明理學中被大大的發揚，其後由當代新儒家——熊十力、馬一浮、梁漱溟等人繼續開闢推進，再經由牟宗三、唐君毅、徐復觀等人加以深化，確立了一條顯明的「孔孟進路」。

在孟學進路的論述底下，荀子哲學以性惡為出發點開展化性起偽的禮義觀；禮義是人為創造的，沒有根源性；荀學只能作為孟子那純善的道德本體論述的陪襯，只能作為對照組。由此發展形塑的中國儒學思想史，以孟學發展的就是一條鮮明的康莊大道——先秦的孟學、宋明理學、當代新儒家。而非以孟學為主要思想基底所開展的朝代，似乎被視為較不正宗的儒學——漢代儒學（以董仲舒為代表）、魏晉儒學、明清儒學（羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震等）。<sup>20</sup>

<sup>18</sup>關於荀學進路的基本哲學範式會在第三節：研究進路詳加說明。

<sup>19</sup>這樣渾圓飽滿的道德創造實體就是本文所謂的「大寫真理」，也是本文所不贊同的思想立場，並且認為無法貼合當代社會的思想。

<sup>20</sup>漢代奠定以儒為基底的治國方針，實乃歸功於一代儒臣——董仲舒。然而董仲舒配合陰陽五行、形塑天人感應、天人合一的思想型態，並非「孟學」所謂的當下體證即可感受價值充盈，也並非一種能動的純粹飽滿的道德創造實體，而其實他的天人合一正是荀子的天人相分往下發展的痕跡，正是荀學的天人合中有分。參見劉又銘：〈合中有分——荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，《臺北大學中文學報》第二期，2007年3月，頁27-50。又，明清自然氣本論不同於程朱的理本

然而，晚近有學者指出，若我們能回到荀子本身，在不違背荀子哲學的立場上，可以重新解讀荀子的思想，重新建構出屬於荀子的哲學典範。這樣的重新建構不僅可以使荀學獨立於孟學，發展屬於自己的詮釋進路，也可以清理出一條屬於荀學的脈絡，重新檢視上述非以孟學為主要思想基底所開展的時期，並且再詮釋相關的思想價值。例如魏晉時期是玄學大力開展的階段，儒、佛、道思想並存，其中裴頠的「崇有論」、歐陽建主張的「言盡意」等便是魏晉荀學的代表。<sup>21</sup>此時的儒學相較之下未受到中國儒學發展的重視，若能以「荀學」的立場重新詮釋必能發掘更多魏晉荀學的大家。<sup>22</sup>本文將以「荀學」為思考進路，重新詮釋劉劭《人物志》的內容，應能進一步肯認其荀學價值，也能以不同的思考角度看待該時代的學術面貌。

## 二、研究目的

劉劭《人物志》一書可說是兼容並蓄，包含各家思想，誠如錢穆所論：

劉劭《人物志》一書，其中所涵思想，兼有儒、道、名、法諸家，把來會通，用以批評、觀察人物。依劉劭理論，把道德、仁義、才能、功利、諸觀點都會通了，用來物色人材以為世用。<sup>23</sup>

《四庫全書提要》論《人物志》一書，亦云：

《人物志》所言究析物情，精覈近理，視尹文之說，兼陳黃、老、申韓、孫龍之說，惟析堅白同異者迥乎不同。蓋其學雖近乎名家，其理則弗乖於儒者也。<sup>24</sup>

---

論也非陸王的心本論，因此並未得到相對應的肯定。若能重新詮釋，定能看到屬於明清自然氣本論的思想價值。參見劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》第22期，2009年7月，頁1-36。

<sup>21</sup>林郁迺：〈略論魏晉荀學之發展〉，《漢學研究集刊》第九期，2009年12月，頁81-104。段宜廷：《魏晉荀學》（國立政治大學中國文學研究所博士論文，2016年），頁119-165。

<sup>22</sup>劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》（臺北：學生書局，2011年），頁163-165。

<sup>23</sup>錢穆：〈略述劉劭人物志〉，收錄於錢穆：《錢賓四先生全集 19 中國學術思想史論叢（二）》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），頁113。

<sup>24</sup>金毓黻等編：《文溯閣四庫全書提要》〈卷六十五·子部一七·雜家類一〉（北京：中華書局，2014

劉劭《人物志》的思想內容有儒家、道家、法家、名家的思想交相參雜其中自不在話下。然而，其思想的基本性格、根本定位究竟為何？這點歷來多有爭議，有的學者歸類於「名家」，<sup>25</sup>有的學者認為屬於「黃老學」，<sup>26</sup>至於認為屬於「儒家」的學者則少之又少。<sup>27</sup>而本文即試圖以儒家荀學為進路，重新詮釋劉劭《人物志》的思想價值，闡發「才性」落實在現實生活的活性，並且建立《人物志》於荀學思想脈絡中的地位。

本論文的研究目的是要證明《人物志》建立的才性系統確實有進德之學。劉劭《人物志》建構了頗為完整的才性系統，筆者欲指出《人物志》不只說明各種才性的特質，更重要的是在《人物志》的思想理路裡，蘊含著才性「成材成德」的過程。本文擬以荀學為進路，完整地考察劉劭《人物志》一書全面性的思想架構，重新詮解、建構《人物志》的思想體系。

姚維論劉劭《人物志》最核心的價值在於對多元才性的肯認。認為《人物志》「由單一的道德人格，向多元的個性人格過渡。」<sup>28</sup>劉劭突破兩漢以來「以德論人」的單一價值觀，開啟多元才性的價值觀。由於肯認了每一種才性、每一種差異都有其存在的價值，因此每個人不需要改變自己的天生才性稟賦，而是依著自己的才性，加以修養及發揮，創造屬於當時社會情境脈絡中的自我價值。

魏晉時期的混亂局面，開啟士大夫更高度的自我覺察能力。劉劭《人物志》正是處於兩漢經學與正始玄學的交叉口，然而它不應只是學術發展的過渡。《人物志》一書以「人才」為出發點，截然不同於宋、明儒的道德心性學說，自有其思想價值。錢穆〈略述劉劭《人物志》〉云：

---

年)，頁 2117。

<sup>25</sup>目錄學著作中，將《人物志》歸於名家者，以《隋書·經籍志》為代表。另外學者湯用彤認為《人物志》「強調循名責實，檢形定名，為名家學說的心理論。」《人物志》雖非先秦時期邏輯推理的名家，然而廣義而言，仍以名實為歸，故為名家。」湯用彤：〈讀人物志〉，《魏晉玄學——湯用彤全集（六）》（臺北：佛光文選叢書，2001年），頁 9-25。

<sup>26</sup>王曉毅：「《人物志》應當歸於道家範疇，確切說，屬於漢魏之際復興的新『黃老』道家。」王曉毅：《知人者智——人物志》解讀（北京：中華書局，2010年），頁 343。

<sup>27</sup>關端至：「《人物志》理論根底是儒家的，具體而言，是儒家的『仁者』學說。」關端至導讀；梁滿倉、關端至譯注：《人物志》（香港：中華書局，2013年），頁 27。

劉又銘：「《人物志》的才性學凸顯了荀學中重要的以及應該有的一個課題，在儒學史尤其荀學哲學史上不應被忽視與擱置。」參閱劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。

<sup>28</sup>姚維：《才性之辨——人格主題與魏晉玄學》（北京，人民出版社，2007年），頁 54。

……頗與宋、明儒所講德性之學只注重個人內部之正心、誠意方面者並不全相同。所惜是後人沒有將劉劭此一套學問更向前推進。此在劉劭思想本身，自然也有缺點：一是劉劭之注意觀察人物，卻不注意在各人之修養方法上。二是劉劭所講，專注在政治場合之實用上，他的眼光，已陷於一偏。<sup>29</sup>

在此錢穆明白指出曹魏時期的《人物志》與宋明儒所講的德性之學不同，在中國思想史的長河中可謂獨樹一幟；然而人才學的高峰卻只停留在《人物志》，似乎對後世學術的發展並未有顯著的影響——至少在中國學術思想的主流中，並未有更多的論述。

多數學者認為《人物志》不注重修養功夫，只重視政治實用。<sup>30</sup>對此評論，本文認為應對《人物志》的思想理路進行整全的考察並且重新詮釋，也許能得到不同的詮解結果。歷來學者的研究，大多針對「才性」單一議題做論述，往往忽略在才性之中仍有隱微的德行實踐的層次。《人物志》全書內容主要在於論述才性的分類、限制，以及如何識才、用才，使各個才性適得其所；值得注意的是，在這明朗完整的才性分類架構底下，有著德行、才性雙重養成的前提，以及蘊含德行培育與實踐的線索。在成就才性的同時，德行的養成與實踐已悄然啟動。

本論文以荀學為進路，建構出《人物志》的思想體系，並證明《人物志》建立的才性系統中確實有進德之學。首先探討《人物志》的本體宇宙論與心性論，以及從「氣性」一路開展出的「才性論」，進而論述《人物志》的致知論及修養工夫論。唯有整全地觀看《人物志》，並且重新發掘其內在底蘊，方能發揮才性的活性，並發掘其在現實中實踐的價值。

## 第二節 前人研究成果探討

劉劭《人物志》的相關研究成果頗為豐碩。從《人物志》的注疏校正、版本考究，<sup>31</sup>以及對劉劭的生平、姓氏考察，均已有前人論證。其中以近代學者黃志

---

<sup>29</sup>錢穆：〈略述劉劭人物志〉，收錄於錢穆：《錢賓四先生全集 19 中國學術思想史論叢（二）》，頁 113。

<sup>30</sup>牟宗三明白指出：「才性系統不能建立進德之學」參閱牟宗三：《才性與玄理》，頁 56-59。又如張蓓蓓：「《人物志》品鑑人物尚有一特色，即認定天分生成，修養無用，不以為人物後天尚有進學進德之可能。」張蓓蓓：《漢晉人物品鑑研究》，頁 153。

<sup>31</sup>劉劭《人物志》的注疏校正以及相關譯本，如：

盛《新編校本劉劭及其《人物志》研究》最為完備，筆者以此書為《人物志》研究的基本參考書目之一。近代學者對《人物志》思想的研究，由湯用彤的〈讀《人物志》〉<sup>32</sup>率先揭開《人物志》的神秘面紗，文中爬梳魏晉學術發展的變化，將《人物志》視為魏晉玄學的過渡；近代學者江建俊以此為進路，往下開拓，奠定《人物志》「先玄學」之稱號，<sup>33</sup>他的碩士學位論文〈劉劭《人物志》研究〉為首部對於《人物志》的完整研究論著。<sup>34</sup>《人物志》研究多圍繞在人才或才性的探討。<sup>35</sup>

---

劉君祖撰述：《人物志》（臺北：金楓出版社，1986年）

郭模：《人物志及注校證》（臺北：文史哲出版社，1987年）

鄭玉光：《知人善任的奧秘——劉劭人物志研究譯注》（太原：山西人民出版社，1992年）

陳喬楚註譯：《人物志今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1996年）

樹人編譯：《中國古代相人術——《人物志》詮釋》（北京：宗教文化出版社，1996年）

侯書森、朱杰軍評析：《人物志：注釋與評析》（西寧：青海人民出版社，1998年）

郭泰解讀：《識人學》（臺北：遠流出版社，2000年）

楊家駟主編：《人物志注·名家佚書》（臺北：世界書局，2000年）

蔡崇名：《新編人物志》（臺北：臺灣古籍出版社，2000年）

吳家駒注釋，黃志民校閱：《新譯人物志》（臺北：三民書局，2003年）

伏俊璉：《人物志譯注》（上海：上海古籍出版社，2008年）

王曉毅：《知人者智——《人物志》解讀》（北京：中華書局，2010年）

劉劭《人物志》其人、其書及版本考究相關專書，如：

江建俊：《漢末人倫鑑識之總理則——劉劭人物志研究》（臺北：文史哲出版社，1983年）

閻世平：《劉劭人材思想研究》（廣州：中山大學出版社，2005年）

黃志盛：《新編校本劉劭及其《人物志》研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2006年）

劉劭《人物志》其人、其書及版本考究相關期刊論文，如：

王曉毅：〈《人物志》成書、版本學術價值〉，《書目季刊》，第29卷第2期，1995年9月

李幸錦：〈《人物志》其人、其書之探究〉，《鵝湖月刊》，第24卷第3期，1998年9月

<sup>32</sup>湯用彤：〈讀人物志〉，《魏晉玄學——湯用彤全集（六）》，頁3-29。

<sup>33</sup>江建俊：「『先玄學』即是未有『玄學』之先，其所涉及的命題，或論證方法已類近玄學。」江建俊：〈「先玄學」——由劉劭「徵質」到王弼的「崇本」〉，收錄於《于有非有，于無非無——魏晉思想文化綜論》（臺北：新文豐出版公司，2009年），頁89。

<sup>34</sup>江建俊：《劉劭人物志研究》（國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1975年），之後修訂為《漢末人倫鑑識之總理則——劉劭人物志研究》。

<sup>35</sup>主題為劉劭《人物志》人才或才性思想的研究，如：

王曉毅：〈《人物志》人才理論研究（上）〉，《中國文化月刊》，第147期，1992年1月

王曉毅：〈《人物志》人才理論研究（下）〉，《中國文化月刊》，第148期，1992年2月

李建中：〈轉型時期的才性理論——劉劭《人物志》研究〉，《蘇州大學學報（哲學社會科學版）》第3期，1996年

周書燦、王清純：〈從《人物志》看劉劭的人才思想〉，《齊魯學刊》第2期，2000年

黃志盛：〈《人物志》的人才思想淵源探蹟〉，《國立高雄海院學報》第16期，2001年12月

黃鈺婷：《劉劭才性論之詮釋與重建》（國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2011年）

另外，人物品鑑的研究多與《世說新語》或漢晉人物品鑑並列，<sup>36</sup>而以張蓓蓓《漢晉人物品鑑研究》為最具系統性的說明。此外，也有從人才管理、性格分析、人格類型、心理學、占卜命理等不同面向進行研究。<sup>37</sup>因此，《人物志》的相關研究可說是包羅萬象。

以下探討前人研究成果，分為三大類：一、將《人物志》看作玄學先導的觀點。二、《人物志》才性品鑑的研究。三、《人物志》哲學思想的研究。

## 一、將《人物志》看作玄學先導的觀點

湯用彤《魏晉玄學論稿·讀人物志》開啟《人物志》作為玄學先導的觀點，其論當時學術變遷的發展：

魏初清談，上接漢代之清議，其性質相差不遠。其後乃演變而為玄學之清談。此其原因有二：(一)正始以後之學術兼接漢代道家之緒，老子之學影響逐漸顯著，即《人物志》已採取道家之旨。(二)談論既久，由具體人事

<sup>36</sup>人物品鑑的探討多與世說新語相提，如：

林秀蓉：〈魏晉論人物的經典著作——《人物志》與《世說新語》〉，《中國語文月刊》第 519 期，2000 年 9 月

陳旻志：〈文化人格的才性論——《人物志》與《世說新語》的才性美學系譜〉，《成大中文學報》第 14 期，2006 年 6 月

江建俊：〈論英雄與名士——析論《人物志》與《世說新語》所代表的兩種不同人物典型〉，收錄於《于有非有，于無非無——魏晉思想文化綜論》，頁 49-88。

亦有從整體時代來探討魏晉人倫鑑識者，如：

張蓓蓓：《漢晉人物品鑑研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年）

賴麗蓉：《魏晉「人物品鑑」研究》（國立臺灣師範大學中國文學研究所博士論文，1996 年）

黃金榔：〈從漢末人物品鑑至魏正始玄風之轉向論劉劭《人物志》人才學思想〉，《嘉南學報》第 27 期，2001 年 11 月

<sup>37</sup>劉劭《人物志》的相關研究面向十分多元，如：

王玟晶：《《人物志》的人才學研究——HRD 觀點》（國立政治大學公共行政研究所碩士論文，2008 年）

蕭可正：《高階主管識人之道——從西方行為科學來探討劉劭的《人物志》》（國立中央大學管理學院高階主管企管碩士班碩士論文，2006 年）

黃翠香：《劉劭《人物志》人才心理思想研究》（逢甲大學中國文學研究所碩士論文，2006 年）

王寶環：《古今識人思想之比較——以中國古代《人物志》及西方占星學為例》（輔仁大學大眾傳播學研究所碩士論文，2003 年）

羅握權：《三國的人才理論與實際——以《人物志》為中心之證說》（世新大學中國文學研究所博士論文，2017 年）

以至抽象玄理，乃學問演進之必然趨勢。<sup>38</sup>

由此可知漢代清議、魏初清談到魏晉玄學的變化原因，逐漸從具體的人事議論到抽象學理的變化過程，而《人物志》正是學術風氣變遷的中繼。湯用彤云：

魏初乃於論實事時，且繹尋其原理。如《人物志》，雖非純論原理之書（故非純名學），然已是取漢代識鑒之事，而總論其理則也。因其亦總論理則，故可稱為形名家言。<sup>39</sup>

《人物志》在《隋書》、《唐書·經籍志》皆列入「名家」，而湯用彤以「形名學」定位《人物志》，廣義而言也是將其歸為「名家」，其強調「檢形定名」，正是從具體事物到抽象道理，從眾多才性歸納出識才的理則。《人物志》為形名學到玄學的過渡期，是因為（一）《人物志》之君德，本道家言；（二）《人物志》以情性為根本，而只論情性之用。<sup>40</sup>由此觀點，《人物志》實為才性體用的名理議題。

江建俊承繼湯用彤的看法，繼續開展《人物志》作為玄學先導的觀點，在〈「先玄學」——由劉劭「徵質」到王弼的「崇本」〉一文主要爬梳人物論到玄論的轉折，並且透過劉劭「徵質明性」到王弼的「崇本息末」互相對比列舉，用以證成王弼之說非虛玄，同時也確立了劉劭《人物志》「先玄學」的地位。<sup>41</sup>

在玄學史專書中，皆認為《人物志》才性的分類以及提出用人的標準，都涉及一多、有無、名實、才性、體用、形神、本末、言意等概念，例如孫述圻〈六朝玄學的發展階段〉：「劉劭把漢末以來對具體的個別人物品評上升為考核人才的抽象的普遍原則。」<sup>42</sup>便指出《人物志》討論的概念已經從具體到抽象；或是如唐君毅所提的「即形徵性」、<sup>43</sup>田文棠的「窮理盡性」<sup>44</sup>、江建俊所言「循理就源」<sup>45</sup>，

<sup>38</sup>湯用彤：〈讀人物志〉，《魏晉玄學——湯用彤全集（六）》，頁 15。

<sup>39</sup>同上

<sup>40</sup>同上

<sup>41</sup>江建俊：〈「先玄學」——由劉劭「徵質」到王弼的「崇本」〉，收錄於《于有非有，于無非無——魏晉思想文化綜論》，頁 89-130。

<sup>42</sup>孫述圻：《六朝思想史》（南京：南京出版社，1992 年），頁 23-26。

<sup>43</sup>唐君毅：〈劉劭為任使眾材，而即形徵性，論才性之品，與逐步客觀化之觀人術〉，出自《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1978 年），頁 126-141。

<sup>44</sup>田文棠：《魏晉三大思潮論稿》（西安：陝西人民出版社，1988 年），頁 75-86。

<sup>45</sup>江建俊：〈「先玄學」——由劉劭「徵質」到王弼的「崇本」〉，收錄於《于有非有，于無非無——魏晉思想文化綜論》，頁 112。

皆是表達相似的概念。

《人物志》作為玄學的先導，乃肇因於循名責實的概念往下發展，綜觀玄學史的論著，以及江建俊所論述的「先玄學」概念，都是透過《人物志》來證成魏晉玄學。然而若著重於魏晉玄學，便容易忽略《人物志》本身的思想理路。

## 二、《人物志》才性品鑑的研究

劉劭《人物志》以氣論性，隨著氣化流動，陰陽和合生成不同的「才質之性」。以氣為根源，開展出多元才性的樣貌。才性的辨識與系統分類是《人物志》的主要內容，大多的研究論文已有完整的論述。首先對《人物志》的才性理論有系統的分析與判斷，當屬牟宗三《才性與玄理·人物志之系統的解析》一文。牟氏認為《人物志》是「品鑑的系統」、「美學判斷」或「欣趣判斷」，是一種品鑑的系統論述。以材質之性、氣質之性言之，無法有德性的開展。<sup>46</sup>高柏園承繼牟宗三的觀點，以氣質之性說明《人物志》的侷限：

《人物志》而開之才性之路。……至於才性之路，則以品鑑欣趣之美學關懷為主，由是而成就美的範疇。……唯就事實之發展而言，則畢竟仍以德性為主，才性為輔，而氣性之路亦只附屬在德性之路下，未見獨立之開展也。<sup>47</sup>

牟宗三雖建構出人物志的才性名理系統，然而在思想基底卻認為氣質之性無超越根據，未能貼合《人物志》具體的思想理路，故江建俊認為：

牟宗三所言用以指《世說新語》差可近之，以言《人物志》則未十分貼切。因為《人物志》乃一本實用的知人官人之人才學，其特色為分析人物的類型及內在特質，重其殊異性，屬心理學。<sup>48</sup>

<sup>46</sup>牟宗三：《才性與玄理》，頁 44-50。

<sup>47</sup>高柏園：《〈人物志〉論性之哲學根據與論性傳統》，《鵝湖月刊》第 24 卷第 8 期，1999 年 2 月，頁 20。

除高柏園之外，亦有認同牟宗三觀點的學者，如：

錢國盈：《魏晉人性論研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年），頁 32-33

顏承繁：《人物志在人性學上之價值》（國立臺灣師範大學中國文學研究所碩士論文，1978 年），頁 110-129。

<sup>48</sup>江建俊：〈「先玄學」——由劉劭「徵質」到王弼的「崇本」〉收錄於《于有非有，于無非無——



牟宗三單從品鑑美學的視角觀看《人物志》，其詮解較為單薄。筆者認為應著重《人物志》才性分類底下人才的殊異性以及多元性，並且重新詮釋《人物志》的思想架構，才能發現氣質之性所蘊含的成德可能。

馮友蘭談論《人物志》：

《人物志》所討論的問題又牽涉到一個更根本的問題，就是，人物的不同，究竟是由什麼決定的。對於這個問題，有唯物主義和唯心主義兩條路線的鬥爭。唯物主義認為，人物的不同，主要是由經驗和實踐決定的。唯心主義認為，主要是由人的天賦本質決定的。劉邵的《人物志》就是宣揚這種唯心主義代表著作。

人的知識才能主要從實踐中得來的，是後天的，不是先天就有的。照這個辯證唯物主義認識論的原則，就應該說，人物之本，出乎實踐，而劉邵所根據的原則，卻是「人物之本，出乎情性」（《人物志·九徵》）。這就是說：人物的不同，主要地是他的天賦本質所決定的。這就把事情弄顛倒了，所以無論怎樣搞繁瑣哲學，總是不能解決問題。<sup>49</sup>

馮友蘭認為劉邵的《人物志》，既不是唯物主義，也並非純然的唯心主義。人的天賦本質既是先天決定，又需要後天努力實踐，才能真正成材。因此，勞思光說：

今所謂「才性」之探究，基本上雖是由「自然之性」導出，但又與經驗科學觀點有異。嚴格論之，此種探究應作為第三種態度。……蓋探究「才性」時，不肯定「主宰性」，而將「人」之「才性」作為「已給與」（given）看；此表示「才性」與「道德心」無關。另一方面，探究某「人」之才性時，並非通過一解析過程，將此「人」化歸一組心理及生理之條件，而是以此「人」作為一整體而施以判斷；此即見「才性」之探究，與經驗科學觀點有基本不同之處。<sup>50</sup>

馮氏與勞氏皆指出《人物志》「才性」研究並非純然的認知領域或是道德領域，有其獨特性。勞思光並且另闢一路徑，他認為：「談『才性』者，基本上只是對

---

魏 晉思想文化綜論》，頁 93。

<sup>49</sup>馮友蘭：〈魏晉之際關於名實、才性的辯論〉，《中國哲學史研究》，第 4 期，1983 年 9 月，頁 5、10。

<sup>50</sup>勞思光：《新編中國哲學史（二）》（臺北：三民書局，1991 年），頁 155。

『人』作情意性之觀賞，故既不涉及德行，亦不提供知識。」<sup>51</sup>此論正如同牟宗三，從品鑑美學的角度來探究《人物志》。

誠如勞思光所言，《人物志》的「才性」是從「自然之性」導出。在此「自然之性」即為「氣性」，雖為自然素樸之氣，但卻蘊含著理則，所以並非經驗科學，也非純粹的唯物主義。而是在氣化流行的過程中，氣化而成不同的才性，或落實於生活中的情性。氣性、才性、情性當中皆有理則，其中具有潛藏的價值傾向。

### 三、《人物志》哲學思想的研究

此類研究著重於《人物志》整體的思想架構、哲學研究，不同於上述品鑑美學、氣質才性的研究，而是關於《人物志》的修養工夫或成聖之學的研究。

金貞姬〈劉劭《人物志》之哲學底反省〉一文雖也從美學品鑑出發，然而側重情性之理的轉變軌跡，並對品鑑過程的「察」與「能」有詳細地說明。文中論述：

人之所以得有此情性以資為品鑑之材料，其背後是有一大套形而上之理作為其超越的根據的，此即所謂的「情性之理」；再者，除了需要有依客觀的情性之理所具體和合而成的「人物」，以及由該人物依其已然合成的質性所自然呈顯於外的「情(變)」，作為其品鑑人物之活動的「客觀對象與材料」之外，品鑑活動的進行，更需要依靠品鑑「主體」本身的品鑑之「能」，換言之，必須依靠高度的主體之「察」，始有可能。<sup>52</sup>

在此的美學品鑑論述有更深層且整全的哲學理路，從「情性之理」到「情(變)」的過程，其「超越的根據」即是以氣化宇宙論作為根柢。這就不同於上述認為氣質之性沒有超越根據的美學品鑑。另外，作者對於品鑑活動的觀察也有更為深層的哲學思考。文中還提及順「氣性」一路，論「學」之功用與價值，肯定學的功能與才用。金貞姬深化了《人物志》品鑑觀察的哲學理路，值得肯定；然而，如果只侷限於美學品鑑，則無法整全考察劉劭《人物志》的思想架構。

呂光華〈論劉劭《人物志》的性質目的及其修養論〉一文提到：

<sup>51</sup>勞思光：《新編中國哲學史（二）》，頁156。

<sup>52</sup>金貞姬：〈劉劭《人物志》之哲學底反省〉，《中國文學研究》第8期，1994年5月，頁103。

劉劭寫此書為政治實用目的，有學者從審美角度，認為此書的目的在於追求理想人格，建構人格生命的審美境界本體。對政治實用功能性、認知性極強的《人物志》來說，顯得格格不入。

劉劭的才性理論因受陰陽五行氣化的影響，有「命定論」的質疑。嚴格說來劉劭所說的先天的稟賦，其實只是指一種傾向、一種潛能，就後天的結果而言，它有可能往正的方向發展，也可能往負的方向發展，此間不得不承認存在一個談修養論的空間。先天的稟賦，在後天是往正的方向發展，還是往負的方向發展，關鍵在「學」。而此為後天修養工夫之所在。<sup>53</sup>

呂光華肯定《人物志》以政治實用為目的，所展開的氣質才性，不只是單純地美學品鑑，也絕非世俗所稱的命定論，而是天生人成的概念。先天的氣質秉賦只是一種傾向，必須透過「學」才能得以發展，而「學」的過程，正是修養工夫的實踐。

尚建飛〈《人物志》與政治德性的向度〉一文，從三個層次探討《人物志》的德性向度：一、形名學與德性轉向，二、聖人的德性，三、德性與選官。作者並認為：「劉劭其實主張，德性優先於才能建立官吏等級次序的基本原則。」<sup>54</sup>因此終極目標為中庸之德，透過聖人的中庸之德，說明其平淡聰明的特質，並將德分為「平淡之德——倫理德性；聰明之德——理智德性。」<sup>55</sup>平淡之德是能夠包容、協調、斟酌損益的基礎，以避免自己落入某一才之偏好，而使其中一才得其權，那其他眾才就會失去其職分。如上所述，尚建飛對於《人物志》的德性有更廣更深地詮釋。

另外，劉又銘在《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》一書中提到：

《人物志》認為每個人所稟受的不盡相同的元一陰陽之氣與五行之質便是人的各種才性的基質。其中最好的一種是中和、中庸的才質，它平淡無味，卻可以「調成五材」（《人物志·九徵》）。基於這種才質所調節、修養而成

---

<sup>53</sup>呂光華：〈論劉劭《人物志》的性質目的及其修養論〉，《興大人文學報》第43期，2009年9月，頁79。

<sup>54</sup>尚建飛：〈《人物志》與政治德性的向度〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》第39卷第4期，2010年7月，頁79。

<sup>55</sup>尚建飛：〈《人物志》與政治德性的向度〉，頁80。

的聖人，能為各項事務斟酌一個中庸的標準，作為人們修養、行事、警戒的參照。這就頗有荀子「聖人制作禮義」的意味。……

荀學以氣論性：而稟氣同中有異，於是才性也就同中有異。也就是說，跟善惡之性一樣，才性的差異(當然是同中有異)也是生命中的根本差異，也是生命中不可回避的基本事實。……《人物志》的才性學凸顯了荀學中重要的以及應該有的一個環節，在儒學史尤其荀學哲學史上不應被忽視與擱置。<sup>56</sup>

呂光華與尚建飛對於劉劭《人物志》的修養工夫與德性有更深層以及不同視野的研究，實為本論文研究的先驅。而劉又銘更直接指出《人物志》就是荀學哲學史上重要的一環，從荀學的「以氣論性」，進而談到《人物志》才性的差異。

《人物志》有聖人提供「中庸」作為標準；荀子則是聖人制作「禮義」。《荀子·儒效》篇提到：「何謂中？曰：禮義是也。」<sup>57</sup>劉又銘則更進一步說：「荀子的禮義，更內在普遍地說，就是『中道』。」<sup>58</sup>《人物志》則是反面論述，用以強調「中道」的重要性，在《人物志·體別》篇提到「拘抗違中」、「及其進德之日，不止揆中庸以戒其材之拘抗。」<sup>59</sup>說明偏材無法以「中道」為準，而警戒自身才性的偏失。因此，偏材修養工夫的著力點，即是以「中道」為準，來警戒調整才性的偏失，使才性有恰到分寸的表現。<sup>60</sup>荀子跟《人物志》都十分重視「中」的概念。荀子的「禮義」由聖人制作，強調人為；《人物志》的聖人提供「中庸之道」作為偏材修養功夫的依據，兩者在思想理路上可相互參照。在此，也提供了《人物志》修養工夫論的研究視角與思考路徑。

本論文擬以此類觀點為基礎，尤其特別參照劉又銘的觀點——以荀學為進路重新理解《人物志》，將對《人物志》的思想研究進行更全面性的論述。

---

<sup>56</sup>劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱綱》（待出版）。

<sup>57</sup>〔先秦〕荀子著，北京大學哲學系注釋：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），〈儒效〉，頁111。

<sup>58</sup>劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱綱》（待出版）。

<sup>59</sup>《人物志·體別》，頁764。

<sup>60</sup>在本文第四章、第五章會有詳細的論述。

### 第三節 研究進路與研究方法

#### 一、研究進路

「荀學進路」<sup>61</sup>以不違背荀子哲學的基本立場，對荀子的思想重新建構屬於荀子的「本體論」、「人性論」和「工夫論」等。這樣的重新建構不僅可以使荀學獨立於孟學，發展出自己的詮釋進路，也可以清理出一條屬於荀學的脈絡，<sup>62</sup>最重要的是開創一個具有現代意義的哲學觀。

在現今越趨於差異化與多元化的時代，對於「真理」的追求不應再是符應任何看似價值飽滿的精神實體，也不再存有唯一的價值判準。個人透過了解自身的才性，依著自身才性發展，體認、創造出屬於當時社會情境脈絡下的自我價值。而此種價值將會與時變遷，因個體才性的不同而更加豐沛。誠如劉又銘的「當代新荀學」提到關於「理」的概念：

這樣的條理、律則，它並不是超越在氣和萬事萬物之上做為一個主宰者的那種本體義的「理」，而只是種種自然活動中的必然之則，只是種種事物裡頭所蘊涵著的那種條理義的「理」。……這樣的「理」不會像理本論的理以及心本論的那樣一開始就無所不包、鉅細靡遺地齊全完備，也並非純粹潔淨、互古不變，它長隨著自然元氣的流行開展而逐步出現、逐步豐富以及隨時變遷的。<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup>在此的荀學進路即是「當代新荀學」。重新闡發荀子「人性論」的學者，如：提出「性樸論」的學者周熾成、林桂榛等（邯鄲學院學報第 22 卷第 4 期，2012 年 12 月）。又如：劉又銘提出「弱性善論」，以及曾暉傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》（臺北：花木蘭文化出版社，2014 年）等。這些重探荀子的「人性論」都可以稱為「當代新荀學」，讓荀學有自身的脈絡與獨立存在之必要，不再僅是孟學的對照組。而本論文「當代新荀學」的論述，主要參考學者劉又銘的「弱性善論」。他以不違背荀子哲學的基本立場，開展荀子思想潛在的「人性向善論」或稱「弱性善論」。參見劉又銘：〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，收錄於《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》（臺北：政治大學文學院，2005 年），頁 50-77。

<sup>62</sup>「當代新荀學」試圖建構屬於自己的荀學脈絡。劉又銘所開展的荀學脈絡，由秦漢之際的〈大學〉、漢代的董仲舒、魏晉時期裴頠的〈崇有論〉、唐代韓愈，到清代自然氣本論的戴震。參見劉又銘：〈荀子的哲學典範及其後代的變遷轉移〉，收錄於《漢學研究集刊第 3 期「荀子研究專號」》（雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006 年），頁 33-54。

<sup>63</sup>劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 168。

在思想立場上，本文認同劉又銘「當代新荀學」所開展出來的「理」，這樣的「理」必須在現實社會的歷史情境脈絡中不斷琢磨微調、細細斟酌且屢次修正，才得以逐步開展。這樣的「理」是在自我與社會歷史情境脈絡的交互影響下，逐步體認創造而完成。本文的研究進路以「荀學」所開展的哲學理路為基礎，作為重新詮釋探究劉劭《人物志》的思想根基。以下略述「荀學」如何作為重探《人物志》的思想根基：

### (一)、本體宇宙論

「荀學」以氣為本。《荀子·王制》：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」<sup>64</sup>氣作為一切宇宙、天地萬物的本原與根基，人亦是稟受「自然元氣」而生成。「自然元氣」流行、開展而生成天地萬物，進而構成人類文明。而這原始的「自然元氣」是混沌不明的素樸的存在。劉又銘認為：

「元氣／陰陽」開展、衍化、流行是整個宇宙生生不息最根本、最終極的動力。而當萬物生成以後，做為萬物的構成基質，「元氣／陰陽」所具有的活性和所蘊涵的價值傾向便也會在萬物萬象的基底繼續發揮作用，以隱密、緩慢、曲折的方式根本地、終極地影響著萬物萬象。<sup>65</sup>

在此必須注意兩點。其一，「自然元氣」是生成本原也是宇宙本體，世界的生成是一氣流行連續而相貫通的結果，無更上一層的價值根源。其二，在自然元氣的化生流行中蘊含潛在的價值傾向，基於這樣潛在的價值傾向，開展萬事萬物所具有的理則。

劉劭《人物志》於篇首〈九徵〉即論「凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。」<sup>66</sup>在此「元一」、「陰陽」、「五行」皆是指「自然元氣」。牟宗三認為：「『元一』為一『普遍的質素底子』，……此『元一』當是氣。」<sup>67</sup>這自然素樸的「氣」是人生成的本原。「氣」為最根本的原始材質，隨著氣化流

<sup>64</sup>《荀子新注·王制》，頁153。

<sup>65</sup>劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁167-168。

<sup>66</sup>〔魏〕劉劭撰，〔北魏〕劉昉注：《人物志》，《景印文淵閣四庫全書》第848冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷上〈九徵〉，頁762。

<sup>67</sup>牟宗三：《才性與玄理》，頁49。

動，陰陽和合生成，因而有清濁、濃淡、多寡、強弱、厚薄之分，也就形成不同的「質性」，又根據五行之氣而形成形體。在這裡我們可以看到以氣為源頭，最後開展出各有殊異、多元才性的樣貌。故劉劭《人物志》是「以氣為本」、「以氣論性」，並加以擴展為才性論。

自然元氣所蘊含的價值傾向，使事物運行流轉之間總會有一定的條理、秩序。氣不只作為本原，也作為本體。《人物志·材理》篇提到的「四理」：

若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也。法制正事，事之理也。禮教宜適，義之理也。人情樞機，情之理也。<sup>68</sup>

氣氤氳聚散，不斷變化，進而生成天地萬物，生生不息的運轉模式，正是天地萬物之所存在的道理。此「理」正蘊含潛藏於天地氣化流行之中，表現在不同的層面，展現出相對應的「理」。在某種程度上，就相當於荀子所謂「天行有常」的概念。<sup>69</sup>

## (二)、心性論

「荀學」所開展出的心性跟自然元氣是連續相貫通的。自然元氣化生流行中潛藏著價值傾向，人是稟受元氣而生的人性之實體，自然元氣蘊涵著潛在的價值傾向，因而個人稟氣也就蘊含著潛藏的價值傾向，亦可說人性總有個潛藏的善的傾向。基於這樣的潛藏的善的傾向，總會有個潛藏在情感欲望中恰到好處、適當合宜的節度分寸。誠如劉又銘所論：

身、心一切自然的欲望與情感表現，雖然充滿著正面與負面的各種可能性，但其中總會有個潛在的、內在的、善的價值傾向，總會有個潛在的、恰到好處的「本末相順，終始相應」(《荀子·禮論》)的條理。<sup>70</sup>

人所有的身心活動、自然表現都是本性的展開，所以情感、欲望也都是本性的展現。而這一切自然的身心活動或欲望情感的表現，其實都蘊含著潛在的、內在的、有限的價值傾向。

---

<sup>68</sup> 《人物志·材理》，頁 767。

<sup>69</sup> 劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》(待出版)。

<sup>70</sup> 劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 169。

荀子的「禮義」就是潛藏在情感、欲望與事物之間「本末終始，莫不順比」的節度分寸，所以能「好惡以節，喜怒以當」<sup>71</sup>、「養人之欲，給人之求」<sup>72</sup>。《荀子·禮論》提到：

兩情者，人生固有端焉。若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始，莫不順比，足以為萬世則，則是禮也。<sup>73</sup>

荀子的「禮義」是情感和欲望自身所蘊含著一個內在秩序的顯現，<sup>74</sup>但本身不能自行發動作用來完成，必須依著身心活動的脈絡中不斷進行價值損益，一再斟酌、確認。

劉劭《人物志》篇首〈九徵〉「蓋人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄。」<sup>75</sup>人的情感欲望的種種表現就是情性，就是人性的展開。必須注意的是，雖然情感、欲望是自然流露，但其中也蘊涵必然之則。故情感的發動、情性的表現不論是正面與負面，都應以肯認的態度來面對。唯有在這反反覆覆的錯誤辯證中，才能體認並進一步創造出屬於自我的價值。正如劉又銘所言：「情感、欲望本身就內在地蘊涵著價值與真理，它們等於以另一種無言卻真實的方式參與了價值、真理的展現和確認。」<sup>76</sup>劉劭《人物志》「情性之理，甚微而玄」<sup>77</sup>正表示情性當中有必然之則，然而必須在現實社會的情境脈絡中，以曲曲折折、迂迴繚繞地方式逐漸摸索凝定。荀學肯認「情性」價值的觀念，也是本論文的思想根柢之一。

### (三)、修養工夫論

「荀學」對於荀子的修養工夫論可以從兩方面談論。首先人透過「虛壹而靜」的「大清明」來學知禮義。《荀子·解蔽》：

---

<sup>71</sup> 《荀子新注·禮論》，頁 376。

<sup>72</sup> 《荀子新注·禮論》，頁 369-370。

<sup>73</sup> 《荀子新注·禮論》，頁 384。

<sup>74</sup> 劉又銘：〈從「蘊謂」論學荀子哲學潛在的性善觀〉，收錄於《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》（臺北：政治大學文學院，2005 年），頁 57。

<sup>75</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>76</sup> 劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 171。

<sup>77</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。



人何以知道？曰：心。心何以知？曰：「虛壹而靜」。……「虛壹而靜」者，謂之大清明。……疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙理矣。<sup>78</sup>

人要先有求知「禮義」的心志，才得以展現「虛壹而靜」的「大清明」。當具備這樣平穩寧靜、澄澈明朗的狀態時，才能對比參照、斟酌損益，辨認「禮義」。因此，人才能疏觀萬物、參稽治亂、經緯天地、制割大理，這也就是「禮義」在不同層面的具體展現。

「虛壹而靜」的工夫，劉又銘有更加詳細的論述：

荀子的「虛壹而靜」，則是一種藏多而能虛，兼知而能壹，時動而能靜的工夫。因此，正是虛壹而靜這種既開放又著實地就著各種情境、方向逐一用心的工夫，才符合荀子所追求的禮義之道的性質與需要；也只有荀子那種追求禮義之道的心志的推動、支持下，虛壹而靜的工夫才有其真實具體的意義與著落可言。<sup>79</sup>

「虛壹而靜」強調的是人要願意容納接受異己的想法，專心一致的思考，而使心思呈現平穩寧靜的狀態。劉劭《人物志》的「精欲深微」、「心欲謙小」也有相似的意思：

夫精欲深微，質欲懿重，志欲弘大，心欲謙小。精微，所以入神妙也；懿重，所以崇德宇也；志大，所以戡物任也；心小，所以慎咎悔也。故《詩》詠文王，「小心翼翼」，「不大聲以色」，小心也。「王赫斯怒」，「以對於天下」，志大也。<sup>80</sup>

「精欲深微」、「心欲謙小」是指心要謙遜謹慎，就是不要以主觀的心去衡量他人，避免造成過失，思考要專注，才能了解精微玄妙的道理。以荀子「虛壹而靜」的思想理路為參照，更能清楚表達「精微嚴謹的心思」的重要性。

另外一項修養工夫為「積善成德」、「化性起偽」，這是用荀子的話語來說；但若從弱性善論的詮釋理路來看，荀子的修養工夫論可改稱為「積善成性」<sup>81</sup>，

<sup>78</sup> 《荀子新注·解蔽》，頁 420。

<sup>79</sup> 劉又銘：〈從「蘊謂」論學荀子哲學潛在的性善觀〉，收錄於《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》，頁 62。

<sup>80</sup> 《人物志·七繆》，頁 782。

<sup>81</sup> 劉又銘：〈荀子的哲學典範及其後代的變遷轉移〉，收錄於《漢學研究集刊第 3 期「荀子研究專

必須透過學習才能「成性」。劉劭《人物志》也強調「學所以成材」，「才性」雖是天生氣稟而成的，但仍必須透過學習才能彰顯。在成就才性的過程中，個體發展天生氣稟所成的才性，而氣稟所具有的理則，也是在此斟酌損益、學習辯證的過程中，逐步被體認、創造。從知禮義，而達至「本末終始，莫不順比」的狀態，逐漸凝定，此為積累的工夫。在此「成性」並不是符應一外在的道德標準，而是在真實社會的實踐過程中逐步體認發展而達到成熟的狀態。

## 二、研究方法

本文以荀學為進路，試圖重新詮解、建構《人物志》的思想體系。筆者重新看《人物志》的文本，並掘發《人物志》的「言外之意」，找出劉劭是基於何種思想的理路、脈絡，建構出《人物志》的才性系統。本文採取傅偉勳提出「創造的詮釋學」，其內容包含五個層次，分別如下：

- (一)、「實謂」層次—「原思想家(或原典)實際上說了什麼？」……
- (二)、「意謂」層次—「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」……
- (三)、「蘊謂」層次—「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵什麼？」……
- (四)、「當謂」層次—「原思想(本來)應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為思想家說出什麼？」……
- (五)、「必謂」層次—「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」……<sup>82</sup>

首先在「實謂」層次，根據學者對《人物志》版本的考證結果，<sup>83</sup>得知《人物志》的版本並未有版本真偽或是時代前後的差異。各種版本的《人物志》，其原文大致相同。因此，本文以《景印文淵閣四庫全書》的版本為主，再輔以其他當代學者的注譯本。接著，於「意謂」層次，仔細爬梳劉劭《人物志》的文本，

---

號」，頁 42。

<sup>82</sup>傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990 年），頁 9-10。

<sup>83</sup>黃志盛：《新編校本劉劭及其《人物志》研究》，頁 35 - 113。

並加以分類、整理，確實理解《人物志》的內容以及整體架構。接著，參酌各家學者對《人物志》的分析和詮解，並參考劉劭的時代背景，進而理解劉劭透過《人物志》想要表達的內容義理。

在「蘊謂」層次，則更進一步探討，劉劭撰寫《人物志》時，是基於何種思想脈絡撰寫而成的？在「才性論」的才性系統底下是否蘊藏著劉劭對於「人性」的種種思考脈絡？在「當謂」層次，本文在不違背劉劭思考理路的前提下，重新鬆解《人物志》的文本，試圖發掘劉劭在辨別人物的方法中，是否還有「弦外之音」？找出劉劭《人物志》中隱而未明言的思想內容。最後，在「必謂」層次，透過本文重新詮釋《人物志》，進而發掘《人物志》的現代意義。

本文採用「創造的詮釋學」，希冀對劉劭《人物志》有更恰當、準確的理解。經由重新發掘劉劭《人物志》，應可一窺其所蘊涵深刻且豐富的思想內容，且足以建構一個思想體系。



## 第二章 本體宇宙論與心性論

《人物志》一書側重於才性的分類和鑑別人才的方法，向來研究《人物志》的學者也將焦點集中於此。其實《人物志》在才性分類和觀人方法底下蘊含著一定的哲學理路，少數學者亦曾指出此一才性論的前提與基底，也就是《人物志》中基本哲學的部分。如牟宗三就曾特別注意到《人物志》有一系統性的理路作為其形而上依據，然而他卻無法認可《人物志》中「用氣為性」的思想，因此對《人物志》的相關論述和批評有失允當。<sup>84</sup>由於牟宗山的思路最終推導出《人物志》的命定論思想，剝奪了才性主體的可能發展，導致讀者對《人物志》才性之學背後的哲學基礎未能有一飽滿、順暢的把握。因此，本文將採取荀學的立場，重新看待《人物志》「以氣論性」的思想，希冀能讓《人物志》被更整全且正面的看待。本文將從《人物志》的思想史背景加以考察，論述《人物志》才性學底下蘊含的「以氣為本」的思想，並根據此一本體宇宙論思想，進一步說明書中有關心性論的哲學理路。

### 第一節 本體宇宙論

劉劭《人物志》的本體宇宙論乃是承繼漢代的氣本論而來。氣本論原是當時士人共有的對世界的基本觀點，因而《人物志》並未詳加說明他的思想根基，而是直接說明才性分類的特徵、用途等。然而我們仍可透過文本的仔細爬梳，建構出《人物志》的本體宇宙論。本文將以荀學為進路，探究《人物志》本體宇宙論的思想型態。

---

<sup>84</sup>牟宗三：《才性與玄理·人物志之系統解析》，頁 43-60。

## 一、本原論——從「元一」概念來論述

《人物志》中最接近「元氣」概念的詞語就是「元一」，《人物志·九徵》：「凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。」<sup>85</sup>這句話說明了《人物志》中作為宇宙最根源的概念就是「元一」。「凡有血氣者」，是包含所有的生物（如草木、禽獸），然而《人物志》一書的重點在於描述人的才性，在此就單單以「人」來討論。不論何種才性的人都是稟受元氣而來，元氣即是人氣化生成的本原。

《人物志》以「元一」為最素樸的基質，「陰陽」、「五行」是「元一」之氣另一種角度的說法，換句話說，「元一」之氣即陰陽之氣，也是五行之氣，誠如關口順〈董仲舒的氣的思想〉：「所謂『一』，就是與陰陽之氣、五行之氣在本質上是相同的一氣。」<sup>86</sup>因此《人物志》「元一」的「一」強調「陰陽」、「五行」與「元一」皆為同一本原的氣。透過「元一」一詞，可知《人物志》顯然是取兩漢以來的「氣本論」為其形上的根據。元一是氣，陰陽也是氣，五行仍是氣，總體地說皆為素樸的、自然的氣，<sup>87</sup>只是在氣的變化運行中，分別進行不同的作用，一步步開展，最後生成萬物。

《人物志》並非使用「元氣」而是使用「元一」一詞，這可從董仲舒的宇宙本原理論來探究。董仲舒的宇宙本原論以何為本呢？學者們有相異的說法：有以「元」為本，<sup>88</sup>有以「氣」為本，<sup>89</sup>也有以「天」為本。<sup>90</sup>根據董仲舒《春秋繁露》：

<sup>85</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>86</sup> 〔日〕關口順：〈董仲舒的氣的思想〉，收錄〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1990年），頁 162。

<sup>87</sup> 劉又銘：「如果說科學上的『振盪弦』比較是個『物質』的概念的話；那麼，哲學上的『元氣』就是一個比『物質』更豐富的『基質』的概念。」在此說明的是「元一、陰陽、五行」雖然都是素樸、客觀存在的氣，但不同於唯物論的氣。也就是並非單純的唯物論的概念。劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 167。

<sup>88</sup> 周桂鈿認為：「宇宙的終極本原是『元』因此，董仲舒的宇宙本原論，可以稱為『元一元論』。」周桂鈿：《董學探微》（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁 38。

<sup>89</sup> 馮達文：「董仲舒不設置一個『太極』，而只以可感的『天地之氣』為本源。」馮達文：《早期中國哲學略論》（湛江：廣東人民出版社，1998年），頁 207。張立文：「董仲舒所謂氣，主要是指天地陰陽中和之氣。陰陽中和之氣也叫元氣，它是產生萬物和人類的本始物質。」張立文：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁 58。

<sup>90</sup> 王永祥：「董仲舒的宇宙論以何者為本呢？不是別的，而是他的宇宙論中另一個重要概念：『天』。他所謂『天元本』就正表示了以天為本的宇宙論。」王永祥：《董仲舒評傳》（南京：南京大學

是以《春秋》變一之謂之元，元猶原也，其義隨以天地終始也。<sup>91</sup>  
故元者為萬物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。<sup>92</sup>  
天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。<sup>93</sup>  
無天而生，未之有也。天者萬物之祖，萬物非天不生，獨陰不生，獨陽不生，陰陽與天地參然後生。<sup>94</sup>  
人之受命於天也，取仁於天而仁也。<sup>95</sup>

「元」、「氣」、「天」皆可是萬物之本。「元」、「天」都具有本原、起始的概念，「氣」則是天地運行、陰陽五行變化的根源。段宜廷將三者合而觀之，認為「『元』、『天』皆『氣』，氣為宇宙本原，故『陰陽之氣，在上天亦在人』，由『氣』含括一切。」<sup>96</sup>是將「氣」作為本原。

由董仲舒的宇宙本原論，探究《人物志》「元一」一詞，即可得知「元」為天地萬物之本原，「一」即為天地之氣仍處於渾沌氤氳未分之初始。到東漢王充《論衡》也提及「元氣未分，渾沌為一」<sup>97</sup>。歷來學者對「元一」一詞的解釋，大致有三種說法：

(一)、「元一即是氣」：

牟宗三以氣解釋「元一」。牟宗三《才性玄理》：「此「元一」非後來朱子所謂的太極而《人物志》所說的「元一」，則未經此提煉，故此「元一」是氣是質，而非是理。此是以漢儒的「氣化宇宙論」為底子。」<sup>98</sup>

(二)、「元一為太極」：

周紹賢認為「元一」為「太極」。在《魏晉清談述論》一書提到：「人物志本段所謂「元一」，亦即太極也，所謂「質」，即元氣也。」<sup>99</sup>

---

出版社，1995年），頁96。

<sup>91</sup>蘇輿撰；鍾哲點校：《春秋繁露義證·重政》，（北京：中華書局，1992年），頁147。

<sup>92</sup>《春秋繁露義證·玉英》，頁69。

<sup>93</sup>《春秋繁露義證·五行相生》，頁362。

<sup>94</sup>《春秋繁露義證·順命》，頁410。

<sup>95</sup>《春秋繁露義證·王道通三》，頁329。

<sup>96</sup>段宜廷：《荀子、董仲舒、戴震氣論研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2014年），頁45-50。

<sup>97</sup>〔漢〕王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解（上冊）》，卷十一〈談天篇〉（臺北：世界書局，1976年），頁216。

<sup>98</sup>牟宗三：《才性與玄理》，頁49。

<sup>99</sup>周紹賢：《魏晉清談述論》（臺北：臺灣商務印書館，1966年），頁43。

(三)、「元一」為「中和」：

王葆玟《正始玄學》說：「所謂「元一」就是「中和」，「中和」就是兩極之中、陰陽之和。」在《人物志》的「中和」是指陰陽中和，是聖人才能具有「中和之質」。<sup>100</sup>

錢國盈《魏晉人性論》分析前面三說。首先他分析「元一」一詞，「元一」具有同質性與普遍性，接著他依據「元一」的特性來檢驗三說。錢氏說：

《人物志》「莫不含元一以為質」一句之意義有二，一為「元一」即人所含的「質」，故「元一」與「質」為同質性而非異質。二為「莫不」二字之義表示此元一之質具有普遍性的，而非特殊性的。

依前面對「莫不含元一以為質」的意義分析以推論王葆玟先生之說，則應可作如下之論斷，即：每個人皆有中和之質。……聖人稟賦既無普遍性，則中和亦不具普遍性，此與前面所確立的第二義不合，故以「中和」解釋「元一」與劉劭的思想不合。

若依周紹賢先生之說，「元一」為「理」，「質」為氣，則元一與質為異質而非同質，此顯然與前面所確立的第一義不合。

若依牟宗三先生之說，「元一」為「氣」，就氣化宇宙論而言，人是天地二氣之合所生，所以人人皆是一氣之聚散變化，同時，人的一切質性皆由此而來，可知以氣解釋元一，完全符合前面所確立的同質性與普遍性。<sup>101</sup>

錢氏認為牟宗三「元一即氣」的說法，最切合《人物志》的思想。錢氏分析「元一」一詞十分明析透徹，也與《人物志》的思想相切合。故筆者採取錢氏的分析，亦認為「元一」即是「元氣」，簡言之「元一即氣」，「氣」就是本原。

宇宙萬物生成變化的本原是「氣」，人亦包含在宇宙萬物中，同理可證，人物生成的本原也是「氣」。因此，《人物志》強調人「莫不含元一以為質」，每個人皆以元氣（元一）作為人素樸的基質，也就是生成的本原。《人物志》以元氣作為人物生成的本原，正是自然氣本論的形態。自然氣本論論述自然元氣是萬物的本原，在氣化流行中，逐步生成宇宙萬物，講述的是整體大宇宙的生成。《人物志》則依循相同的理路，也就是「以氣為本」的思想型態，講述「元氣元一」

<sup>100</sup>王葆玟：《正始玄學》（山東：齊魯書社，1987年），頁369-370。

<sup>101</sup>錢國盈：《魏晉人性論研究》，頁22-25

作為人物生成的本原，一樣在氣化流行中，逐步形塑生成而為人（在此也可看作一小宇宙）。

「荀學」以氣為本，在《荀子·王制》說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」<sup>102</sup>由此看出荀子的思想，可說是最原始純樸的「自然氣本論」的思想型態。荀子一路的思想，也就是荀學，基本上都是「自然氣本論」的思想型態。誠如劉又銘對荀學「本體宇宙觀」的主張：

「荀學」一路所主張的是「自然本體論」型態的「自然氣本論」；它以混沌自然元氣為萬物的本原，認為宇宙是由混沌自然的元氣開始，逐步生成天地萬物、興發人類文明的。<sup>103</sup>

宇宙生成論（或曰「本原論」），認為「自然元氣」就是萬物的本原，並逐步生成萬物。在上述荀子的引文，可以發現荀子不僅說明氣作為萬物的生成本原，更強調人亦是稟氣而生，且具有「知」與「義」。同樣的，劉劭《人物志》也是以「自然元氣」為萬物的本原，強調「人」也是稟受「自然元氣」而生成，以「元氣」作為人素樸的基質。

## 二、本體論

《人物志》的「元氣元一」、「陰陽」、「五行」皆是氣，是素樸的材質之氣、自然之氣，作為人物生成的基質。東漢王充《論衡》提到氣的概念：

天動不欲以生物，而物自生，此則自然也；施氣不欲為物，而物自為，此則無為也。謂天自然無為者何？氣也，恬澹無欲，無為無事者也。<sup>104</sup>

在此可以看出王充是元氣自然論，強調氣的自然義，並且「以『自然無為』否定了董仲舒人格神的天，亦否定了氣是天意的體現。」<sup>105</sup>劉劭繼承王充對於氣的自

<sup>102</sup> 《荀子新注·王制》，頁 153。

<sup>103</sup> 劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 166。

<sup>104</sup> 〔漢〕王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解（上）》，卷十八〈自然篇〉，頁 366。

<sup>105</sup> 張立文：《中國哲學範疇發展史·天道篇》（北京：中國人民大學出版社，1989 年），頁 150。



然義的論述，說明「元氣」作為一素樸的材質，而陰陽五行也是。而相較於王充，《人物志》有所轉進的是：「元氣」是自然的、素樸的氣，但是這其中蘊含著理則，以及理則中潛藏的價值傾向。根據劉又銘對荀學「自然元氣」的論點：

自然元氣，它只是一個潛在地、發散地蘊含著價值傾向、價值活性的「自然本體」，而不是像宋明理學理本論所謂的「理」與「心本論」所謂的「心」那樣的一個價值滿全的價值根源與價值中心；它不是作為「純粹價值自身」的一個「神聖本體」。<sup>106</sup>

劉又銘說：「『元氣／陰陽』開展、衍化、流行是整個宇宙生生不息最根本、最終極的動力。」<sup>107</sup>氣不只作為本原，也作為本體。這樣的「自然本體」潛藏的價值傾向，我們可從《人物志·材理》篇提到的「四理」作為論證：

若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也。法制正事，事之理也。禮教宜適，義之理也。人情樞機，情之理也。<sup>108</sup>

此處分為道理、事理、義理、情理四理。表面上，四理是彼此獨立客觀的存在，分別對應宇宙社會不同的面向。然而合而觀之，四理其實皆統攝於氣化流行的理則之內。也就是說，氣氤氳聚散，不斷變化，進而生成天地萬物，生生不息的運轉模式，正是天地萬物之所存在的道理。此「理」正蘊含潛藏於天地氣化流行之中。在此可不是老莊自然無為之道的理，它恰恰相當於荀子所謂「天行有常」的理。<sup>109</sup>此道理（天地氣化運行的理則）只是一個素樸的理則，若表現在制度法律中，就成為了事理；表現於禮教規範中，就成為了義理；表現於人情相處之中，就成為了情理。

姚維論劉劭的四理：「其『理』則具有了形而上之『本體』之意，而非僅是漢代宇宙生成論的本源之意。」<sup>110</sup>姚維認為劉劭的「理」具有本體的意義，然而，

---

<sup>106</sup>劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 167-168。

<sup>107</sup>同上

<sup>108</sup>《人物志·材理》，頁 767。

<sup>109</sup>劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。

<sup>110</sup>在此借用姚維這句話說明《人物志》的四理呈現自然本體論。然而姚維認為：「劉劭的論『才』、『理』、『性』的關係，恰是遵循了『天人合一』的思維原則。與孟子的『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣』的心性觀相吻合。孟子是以性連接天與人，劉劭是以理連接才與性（質）。

筆者在此必須指出的是，劉劭乃是「以氣為本」，此處的「理」只是氣在運行狀態中的條理。氣的運行有一定的規則，在開展流行當中，表現出有意義的理。理不是本體，而是氣本體在流行發用中所蘊含的條理。

《人物志》「四理」的闡發可與荀學對「理」的描述相互呼應，劉又銘說：

由於內在所蘊含著的價值傾向、價值活性，自然元氣的往來流轉自然會有一定的秩序、條理、律則。這樣的條理、律則，它並不是超越在自然元氣之上作為一個主宰者的那種本體義的「理」，而只是自然元氣的運行流轉中一個個的必然之則，或者說一個個條理義的「理」。<sup>111</sup>

在氣化流行的興發推進之下，分別開展出天地、法制、禮義、人情四大面向，分別蘊含著道理、事理、義理、情理，這四理正是一個個條理義的「理」。四理雖各自獨立存在，卻也是相互連通，一以貫之的理。正如張立文所說：「將氣放在天地人系統中進行整體思維，探索自然、社會和人生的運動變化規律，並以之作為社會政治和人生活動的指導原則。」<sup>112</sup>又如劉又銘探討明清氣本論，以「理在氣中」、「理在事中」、「理在情中」<sup>113</sup>來概括天地人的運動變化規則。

《人物志》的「氣」不僅作為宇宙生成的本原，同時「氣」本體也蘊含著理則，以及理之中潛在的價值傾向，此價值傾向也就是一切價值的終極依據。

## 第二節 心性論

前人研究《人物志》於心性論相關方面著墨不多，多只注重才性論所展開的

---

其『理』則具有了形而上之『本體』之意，而非僅是漢代宇宙生成論的本源之意。」在此「天人合一」的說法是從人稟氣而來，因此就具備什麼樣的質性，也影響能識別什麼樣的道理，在這其中必須有「明」發揮作用。姚維認為與孟子的盡心知性知天相似，筆者不認同，孟子只需要盡心即可知性，進而知天。劉劭則認為要正確認識自己的才性，必須有「明」的作用，並且要努力實踐。與荀子重學、重智較為相似。而《人物志》強調的是個人差異，也就是雖然每個人稟受元氣但卻皆有不同，是合中有分，同中有異的哲學型態，這與荀學較為相似。姚維：《才性之辨—人格主題與魏晉玄學》，頁 47。

<sup>111</sup>劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 168。

<sup>112</sup>張立文：《氣》，頁 42。

<sup>113</sup>劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 166-172。

美學品鑑。<sup>114</sup>其實《人物志》的心性論正隱藏在才性論裡面，<sup>115</sup>在知人觀人的理論方法之中，便有著劉劭對人性的觀點。多元才性的形上依據是氣化原理，劉劭繼承漢儒「氣」的本體宇宙觀，而漢儒以氣論性，其所開展的心性論，大多主張性情善惡渾雜，<sup>116</sup>例如漢儒的代表董仲舒說：「天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。」<sup>117</sup>原因在於「用氣為性，氣既有清濁，則順之乃可言性有善有惡。這是氣性一路言人性善惡的一般陳述。」<sup>118</sup>鄭宗義認為「氣性一路實可上溯荀子」<sup>119</sup>，劉又銘也指出「荀學的心性論是稟氣即性」<sup>120</sup>。因此，荀子、漢儒（例如董仲舒）及劉劭都屬於氣性一路。

鄭宗義說：「氣性一路不是認為人性中有氣性一面，而是認為人性全幅就是氣性。」<sup>121</sup>而《人物志》以氣論性，強調「質性」、「才性」、「情性」等概念。所謂「質性」<sup>122</sup>是稟元氣（當然包含陰陽五行之氣）以為質，如荀子〈禮論〉所言：

---

<sup>114</sup>高柏園：「《人物志》對論性之形上學根據所論甚簡，《人物志》亦未對其論性之心性論根據詳加說明，此中之理由一如上述，仍在其目的能為實用之品鑑，而不在人性理論之建構也。」高柏園：〈《人物志》論性之哲學根據與論性傳統〉，《鵝湖月刊》，第二十四卷第八期，1999年2月，頁25。

<sup>115</sup>李紅：「人格心理學家心目中關於人的本質的觀點與人格理論的發展之間存在著一種極其密切的辯證關係。一方面，人格理論家心目中關於人的本質的觀點支配、制約或決定著人格理論的性質和主要傾向，有什麼樣的人的本質觀，就有什麼樣的人格理論與之相適應。」《人物志》是一部有系統且完整的人才鑒別書，而論述人才也包含人才的個性特質，因此也可以說劉劭在一定程度上是人格理論家。李紅：〈論人格理論發展史的一條重要規律〉《西南師範大學學報》（哲社版），第2期，1993年，頁41。

<sup>116</sup>與劉劭同時代的荀悅在《申鑒》中總結前代的各種情性善惡論：「孟子稱性善，荀卿稱性惡，公孫子曰性無善惡，揚雄曰人之性善惡渾，劉向曰性情相應，性不獨善，情不獨惡。曰：『問其理。』曰：『性善則無四凶；情惡則無三仁；人無善惡，文王之教一也，則無周公管蔡；性情善惡，是桀紂無性而堯舜無情也；性善惡皆渾，是上智懷惠而下愚挾善也。』理也未究也，唯向言為然。」可以看出兩漢時期的心性論大多是善惡混雜。〔漢〕荀悅撰，〔明〕黃省曾注，孫啟治校補：《申鑒注校補》〈雜言下〉（北京：中華書局，2012年），頁198。

<sup>117</sup>《春秋繁露義證·深察明號》，頁296。

<sup>118</sup>鄭宗義：〈論儒學中氣性一路之建立〉，《儒學的氣論與工夫論》（臺北，台大出版中心，2005年），頁257。

<sup>119</sup>鄭宗義：〈論儒學中氣性一路之建立〉，《儒學的氣論與工夫論》，頁251。

<sup>120</sup>劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。

<sup>121</sup>鄭宗義：〈論儒學中氣性一路之建立〉，《儒學的氣論與工夫論》，頁255。

<sup>122</sup>金貞姬談論人物志的「質」，有兩層意義：一、「質」者，即「物質」、「材料」之謂。諸如「元一」、「陰陽」之氣，或是「木」、「火」、「土」、「金」、「水」等所謂「五質」、「五物」之屬……，皆是「材質」之謂。二、這些原始、分散的材料一旦經由「氣化」的過程，和合完成而為一真實具體之存有物，……，此即所謂「形質」；又有其所據以合成之材料之量的「多寡」、「濃淡」……

「性者，本始材樸也。」<sup>123</sup>〈正名〉：「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」<sup>124</sup>「質性」是素樸的、具有材質義的自然之性。「質性」具體發展成為「才性」，因此有某種材質就發展成某種人才，具體表現為人才的才能、才智。<sup>125</sup>而透過九種外在表徵，則可以反映出「情性」不同的樣貌，亦即人不同的情態。不論「質性」、「才性」、「情性」皆可含括在「氣性」一詞中，只是吾人從不同的角度切入，可分而探討「人性」的不同面向。《人物志》的人性是全幅開展的，是豐富多元的。《人物志》以氣論性不僅開展多元的才性論，而且也隱含著《人物志》「心性論」的觀點，並包含著劉劭對人性的關懷。

《人物志》的心性論型態可說是荀學氣性一路的型態，劉又銘對荀學「心性論」的觀點如下：

人性有兩重意義。首先，人性的表現有善有惡，它們同為人性的發用；這是從自然義來看的人性。然後，在人性有善有惡的自然表現的整體生態中又總會有個善的傾向，並且人還有某個程度對善的直覺，因而人終究能夠一步步朝向善實現善；這是從價值義來看的人性。從自然義來說，人性有善有惡；從價值義來說，人性向善，或者說人性是善。<sup>126</sup>

依據此觀點，筆者擬首先發掘《人物志》人性的自然義，這自然義包括人情的善惡、才性的多元。《人物志》的情不僅僅是善惡，更包含人的所有情緒，甚至姿態，「情」就是「性」的實際展現，「情」與「性」的關係是「情即是性」。接著，筆者將說明人性全幅開展的情態，即是人性的展現，並闡揚《人物志》行文中所蘊含的善的傾向。接著，以「惡情奪正」<sup>127</sup>的例子反向論證《人物志》「理在情中」<sup>128</sup>的概念。最後說明《人物志》關於人性「明」和「智」的觀點。

---

之不同可說，此即所謂「質量」之義。復依其所合成之材料之質之優劣，即其量之比例的不同，乃綜合而有不同的「本質」、「本性」可說，此即所謂「質性」之一。金貞姬：〈劉劭《人物志》之哲學底反省〉，《中國文學研究》，第八期，1994年5月，頁105-106。

<sup>123</sup> 《荀子新注·禮論》，頁386。

<sup>124</sup> 《荀子新注·正名》，頁437。

<sup>125</sup> 金貞姬：「『才性』之表現於具體現實事務一面者，即所謂『才能』。……『才性』之表現於抽象或超越之理者，即所謂『才智』。」金貞姬：〈劉劭《人物志》之哲學底反省〉，頁113。

<sup>126</sup> 劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。

<sup>127</sup> 《人物志·八觀》，頁775。

<sup>128</sup> 劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論

## 一、情即是性

《人物志》的「情」是十分多元的概念，可以是善惡的表述，例如「惡情奪正」、「善情救惡」<sup>129</sup>，也可以是人的情緒（喜怒哀樂等），最為特別的是可以作為人的情態，〈九徵〉云：

性之所盡，九質之徵也。然則：平陂之質在於神，明暗之實在於精，勇怯之勢在於筋，彊弱之植在於骨，躁靜之決在於氣，慘憚之情在於色，衰正之形在於儀，態度之動在於容，緩急之狀在於言。<sup>130</sup>

「九質之徵」即是「神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言」，每個人都具備這九種基本的表徵，透過表徵可以呈現出人不同的情性。因此，可藉由「九徵」來了解一個人的情性，「平陂、明暗、勇怯、彊弱、躁靜、慘憚、衰正、態度、緩急」正是透過九徵表現出來的情態。透過「九徵」可看出多元的情態，觀人之情可知人之性。

《人物志》的「情」與「性」究竟是什麼樣的關係？根據劉昞《人物志》注：「性質稟之自然，情變由於染習。」<sup>131</sup>「性」就是自然材質的氣性，「情」則會受外在習俗薰染而有所變化；也就是說當「性」真實地接觸現實社會，並且受影響，而產生多樣化的樣貌，可稱之為「情」。荀子〈正名〉論「性」、「情」二者的關係，以一言蔽之：「性者，天之就也；情者，性之質也。」<sup>132</sup>荀子與劉劭談論的「性」皆為自然素樸的「氣性」，荀子的「情」則是作為「性」的實質內容。故荀子〈正名〉：「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。」<sup>133</sup>劉劭承接荀子對「情」「性」二者的概念，透過人物具體行為談論「情」，《人物志·八觀》：

夫人之情有六機：杼其所欲，則喜，不杼其所能，則怨，以自伐歷之，則惡，以謙損下之，則悅，犯其所乏，則媼，以惡犯媼，則妒；此人性之六機也。<sup>134</sup>

---

綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 172。

<sup>129</sup> 《人物志·八觀》，頁 776。

<sup>130</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>131</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>132</sup> 《荀子新注·正名》，頁 457。

<sup>133</sup> 《荀子新注·正名》，頁 437-438。

<sup>134</sup> 《人物志·八觀》，頁 778。

「情」有喜、怨、惡、悅、姻（怒）、妒六種情緒，劉劭分別敘述六種情緒變化的關鍵、樞紐，最後論斷這是人性之六機。人情之六機就是人性之六機，觀人之「情」的變化就可掌握人之「性」的關鍵。同理，掌握「九徵」，就可以知人之情態，藉以知人之性。

由「情」的表現可看出「性」，而「性」必須就著「情」呈現，二者的關係可以說是「情即是性」。「性」的實質內容及整體呈現就是「情」。因此，劉劭使用「情性」一詞，正顯示他重視「情」，而重「情」即是為察「性」，從「情」論「性」，「情」「性」同體、同源，故合為「情性」一詞。故〈九徵〉云：「人物之本，出乎情性。」劉劭透過「情性」，觀人知人，「情性」的內涵可說就是人性的表現，誠如劉又銘所說：「合宜的、正面的表現是人性，不當的、負面的表現也是人性。也就是說，身心的一切表現都來自人性。」<sup>135</sup>表現在外的「情」也就是人性。

## 二、善的傾向

「善的傾向」是指人性種種自然表現中所潛藏的價值傾向。誠如劉又銘的觀點：「整體而言其中總會有個潛在的、內在的價值傾向，總會有個潛在的、恰到好處的『本末相順，終始相應』（《荀子·禮論》）的條理分寸。」<sup>136</sup>細究《人物志》的行文脈絡，也可發覺在以氣論性的進路下，自然人性中確實潛藏著善的傾向。在本章第一節關於《人物志》本體宇宙論思想的相關論述中，即可得知「氣」作為宇宙生成的本原，同時「氣」本體也蘊含著潛在的價值傾向。基於這樣的價值傾向，在氣化開展流行當中，某一些情況下，便會表現出有意義的理，在《人物志》裡分別開展為「道理」、「事理」、「義理」、「情理」。

在論及人「體五行而著形」的生成過程中，《人物志》又加以說明五質本身具有善的傾向，<sup>137</sup>〈九徵〉云：

弘毅也者，仁之質也。……文理也者，禮之本也。……貞固也者，信之基

<sup>135</sup>劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 169。

<sup>136</sup>同上

<sup>137</sup>人如何「體五行而著形」將在第三章才性論詳細說明。《人物志·九徵》，頁 762。

也。……勇敢也者，義之決也。……通微也者，智之原也。五質恆性，故謂之五常矣。<sup>138</sup>

這五種特質（弘毅、文理、貞固、勇敢、通微）分別是仁之質、禮之本、信之基、義之決、智之原，可見五質中潛藏著、內蘊著仁、禮、信、義、智的本質、根基、根源，是隱而未發的價值傾向。這些隱而未發、潛藏其中的價值傾向，必須在現實社會中經過不斷斟酌、琢磨，並且反覆確認才能彰顯出來。因此，唯有「五質恆性」，才能「謂之五常」。也就是說這五種特質（作為五常的潛在價值傾向）必須在日常生活中恆常穩定的表現出來，才能稱作五常（仁、禮、信、義、智）。

劉劭論述「五質」與「五常」的關係是繼承漢儒的思想，<sup>139</sup>江建俊說：「以五行配五常，始於景武之世的董仲舒。」<sup>140</sup>黃志盛亦云：「將五行之氣與仁、義、禮、智、信五常相配，以論人物的情性為漢儒共同的思想。」<sup>141</sup>關端至認為劉劭以五行配五德，具有儒家的倫理概念，他說：

劉劭為五行賦與了儒家式的倫理性質。陰陽五行學說，一般人總誤會為陰陽術數之士所獨有，非也，此學說其實是上古先民共同的知識背景，因此，陰陽之家固然有之，但同時道家老莊論之，法家名家審之，易經學說議之，儒家當亦不會例外。劉劭以五行對應儒家之五德，並不必然表示就是陰陽家路數。即使如是，經劉劭以儒家仁德觀念創造性地詮釋過後，陰陽術數之味，已去之七八。<sup>142</sup>

此處可以看出關端至對於劉劭五行配五德的肯定，劉劭並非只是單純地以陰陽五行附會五德，也不單是繼承漢儒以五行配五常的觀念，而是有進一步的推進與轉化。在《人物志》「體五行而著形」的敘述中，推衍的架構為「五行—五質—五

<sup>138</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>139</sup> 王充《論衡·物勢篇》：「一人之身，含五行之氣。故一人之行，有五行之操。」黃暉：《論衡校釋》冊一（北京：中華書局，2001年），頁 147。

《白虎通義·情性》：「肝者木之精也，主仁，仁者不忍，故以膽斷也。是以肝膽二者，必有勇也。」朱維錚主編：《中國經學史基本叢書》冊一（上海：上海書店，2012年），頁 319。  
鄭玄注《中庸》「天命之謂性」云：「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」《十三經注疏 5 禮記》〈中庸第三十一〉（臺北：藝文印書館，1979年），頁 879。

<sup>140</sup> 江建俊：《漢末人倫鑑識之總理則——劉劭人物志研究》，頁 81。

<sup>141</sup> 黃志盛：《新編校本劉劭及其〈人物志〉研究》，頁 190。

<sup>142</sup> 關端至導讀；梁滿倉、關端至譯注：《人物志》，頁 30-31。

常（五德）」<sup>143</sup>，其中五質（弘毅、文理、貞固、勇敢、通微）作為五行到五德之間的衍生關鍵，具體地說明了五常（仁、禮、信、義、智）生發的內在根源，表示劉劭相信在氣化運行之中，就蘊含著潛在的價值傾向。五常（五德）作為人潛藏的價值傾向，這就說明劉劭的人性論不僅是儒家的概念，更細緻地來說，實具有荀學性格，荀子的人性論就是認為在人的情感慾望中潛藏著價值傾向（善的傾向）。

最直接呈現《人物志》善的傾向的文句，則是在〈八觀〉篇：「人情之質，有愛敬之誠，則與道德同體；動獲人心，而道無不通也。」<sup>144</sup>人情本有愛敬之心，若能誠心守之，就能與道德同體，還能獲得人心，而此道無所不通。由此得知「愛敬」與「道德」同體，人情具有的愛敬之心，是一種道德體現，但必須誠心的積累，實踐為道德。當你以愛敬之心，真誠地對待他人，別人自能感受到，就能獲得人心。更擴大來說，人人有愛敬之心，相互以誠待之，就是會是正向循環的道。人情的本質有愛敬之誠，可說是最顯明的善的傾向。值得注意的是，每個人稟氣不同，潛在的善的傾向也就有強弱之分；不同才性的人，具有的愛敬之誠（善的傾向），也會有強弱的差異。

依據上述的內容，可以斷定《人物志》所謂的人性裡的確潛藏著價值傾向。在由「質性」學習成為「才性」的過程中，這潛藏的善的傾向，只是「作為一素樸的、待發掘的、待培養的、有限度的道德直覺」<sup>145</sup>，仍必須在現實社會脈絡中不斷修養，反覆確認。因此，「才性」、「情性」雖是稟氣所決定的，但人性中潛藏的價值傾向，仍在成材的過程中提供了成德的依據。

### 三、理在情中

在此借用明清氣本論「理在情中」<sup>146</sup>一詞說明《人物志》中相似的概念，或可說《人物志》的「理在情中」只是一初步的概念，對於「理」的詮釋並無法像

---

<sup>143</sup>此部分在第三章第一節有更詳細的論述。

<sup>144</sup>《人物志·八觀》，頁 778。

<sup>145</sup>劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原文為〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，收錄於《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》，頁 59-66。

<sup>146</sup>劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，（臺北：五南圖書，2000年），頁 144。



明清氣本論所談那樣周全。然而，本質上是相同的，皆是荀學一路，也就是認為在人的情感欲望中潛藏著「善的傾向」。誠如戴震認為「人的種種欲、情之中也都有其內在的『自然中的必然』的理義。」<sup>147</sup>這「自然中的必然」的理義可說是有限的、潛藏的價值意義，也就是前述所論的「善的傾向」。

在現實生活狀態所表現一切的情感、慾望，皆潛藏著善的傾向。那何時能體現善的傾向呢？何種狀態表示體現「善的傾向」呢？依據劉又銘所論：「當情感、慾望處在恰當、合宜的狀態或節度分寸時，身、心就會出現美好的、和諧的效驗與效應。」<sup>148</sup>反之，當情感、慾望沒有處在恰當合宜的狀態，情感失了分寸時，就無法感受到美好和諧的效應（無法體現「善的傾向」）。這樣的狀況劉劭認為是「惡情奪正」。〈八觀〉篇云：

夫質，有至有違，若至（不能）勝違，則惡情奪正，若然而不然。

故仁出於慈，有慈而不仁者；仁必有恤，有仁而不恤者；屬必有剛，有屬而不剛者。若夫見可憐則流涕，將分與則吝嗇，是慈而不仁者；睹危急則惻隱，將赴救則畏患，是仁而不恤者；處虛義則色厲，顧利慾則內荏，是屬而不剛者。然則慈而不仁者，則吝奪之也；仁而不恤者，則懼奪之也；屬而不剛者，則欲奪之也。

故曰，慈不能勝吝，無必其能仁也；仁不能勝懼，無必其能恤也；屬不能勝欲，無必其能剛也。是故，不仁之質勝，則伎力為害器；貪悖之性勝，則彊猛為禍梯。<sup>149</sup>

劉劭先論「質」是有至有違，在氣化流行之下，若人稟受的氣是駁雜不均，那在氣性一路潛藏的價值傾向也相對較薄弱，則「質」會呈現有至有違的情形。在此「至」、「違」是針對「九徵」而論。氣稟的天生差異，使九種基本表徵有差異化的呈現：某部份十分完善，即可稱為「至」，則呈現正面的情性；某部分有缺損，即可稱為「違」，則呈現負面的情性。

劉劭接著說明，當「至」不能勝「違」時，就會產生「惡情奪正」的狀況，

<sup>147</sup>劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊「荀子研究專號」》，第3期—「荀子研究專號」，2006年12月，頁50。

<sup>148</sup>劉又銘：〈儒家哲學的重建——當代新荀學的進路〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁169。

<sup>149</sup>《人物志·八觀》，頁775-776。

就是負面的情緒奪取了可能朝向正面的「情性」的發展，甚至阻礙了「德行」的開展。在此可明白看出情感欲望失了節度分寸的情形。此類型的人劉劭稱作「間雜之人」<sup>150</sup>，由上述引文可知間雜之人仍有潛在的善質，但是不純粹且微弱，因此在具體事件中容易產生下表所顯示的惡情。簡言之，此類型的人所具有的「善的傾向」較為薄弱，情感欲望無法有適當的節度分寸，最終無法產生相對應的善行。

間雜之人	具體事件	惡情	正向性行
慈而不仁者	見可憐則流涕，將分與則吝嗇	吝嗇之情	仁愛之心
仁而不恤者	睹危急則惻隱，將赴救則畏患	恐懼之情	賑恤之行
厲而不剛者	處虛義則色厲，顧利慾則內荏	私欲之情	剛正之性

表一

在此須特別說明，依據荀學心性論的脈絡，《人物志》的「間雜之人」仍有善的傾向，只是較為薄弱，所以如果要能表現出相對應的善行，必須要付出更大的努力，節制情感欲望，也有可能必須透過別人給予的警醒，才能將微弱的潛藏著的價值傾向確認出來。

〈七繆〉篇提到：「夫人情莫不趣名利、避損害。……故人無賢愚，皆欲使得在己。」<sup>151</sup>根據表一，可以得知「間雜之人」順著人情（趣利避害），往往會產生惡情（吝嗇之情、恐懼之情、私欲之情）。儘管人不能阻止惡情的產生，然而人可以調節這情感欲望，使它處於恰當適宜的節度分寸。因此，調節適當的情感欲望，使其表露出來後能符合節度分寸，就變得十分重要。若是「慈能勝吝」、「仁能勝懼」、「厲能勝欲」，正代表能克制情感欲望，而表現出適當的節度分寸，不偏不倚，身心呈現美好和諧的狀態，體認那潛在的價值傾向，並呈現出相對應的善心，或能實施善行（仁愛之心、賑恤之行、剛正之性）。「勝」字代表的正是節制、克制一義。劉劭用「勝」字，強調出對於間雜之人而言，節制情感欲望實是件困難的事。

<sup>150</sup>在此特別指稱的是「間雜之人」。〈九徵〉篇：「九徵皆至，則純粹之德也。九徵有違，則偏雜之材也。……一至一違，謂之間雜；間雜，無恒之人也。」《人物志·九徵》，頁 764。

<sup>151</sup>《人物志·七繆》，頁 782。

在這一串負面的論述底下，反而可以推敲出劉劭認為真正的「仁」者，有慈愛他人之心（善的傾向），而且願意救濟撫恤他人（實際作為），正表示真正的仁者的情感欲望處在恰當的節度分寸，且體驗到這份和諧且協調的狀態，所以願意實踐善行，於是方能真正實踐仁德。同理而論，真正「剛正」的人，他具有嚴厲的特質，且要能戰勝、克制自己的私欲，也就是讓情感欲望處於恰當的分寸，這才真正具備剛正之性。

劉劭和荀子都認為人天生的情性，往往是趨利避害的，順勢發展，就容易產生爭奪暴亂。《荀子·性惡》說：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理而歸於治。<sup>152</sup>

雖然從人之性、順著人情（好利、耳目之欲、好聲色），往往會產生許多惡情（爭奪、殘賊、淫亂），而使辭讓、忠信、禮義這些美好德目隨之喪失，但人性中潛在的價值傾向仍能隱隱發揮作用。就荀子而言，即為「禮義」。《荀子·禮論》提到：

兩情者，人生固有端焉。若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始，莫不順比，足以為萬世則，則是禮也。<sup>153</sup>

荀子的「禮義」就是潛藏在情感、欲望與事物之間「本末終始，莫不順比」的節度分寸，所以能「好惡以節，喜怒以當」、「養人之欲，給人之求」。

劉劭與荀子皆認為人有潛在的善質（善的傾向），而《人物志》更詳細地說明，在自身與社會交涉的過程中，會隨著不同情境產生善情或惡情。若能調節情感欲望，並呈現恰當的分寸，便能體認並發揚出善的傾向。善的傾向就內蘊在這些情感欲望中，當情感欲望表露得恰到好處時，善的傾向就得以發揮，這就是所謂的「理在情中」。

<sup>152</sup> 《荀子新注·性惡》，頁 465 - 466。

<sup>153</sup> 《荀子新注·禮論》，頁 384。

#### 四、明的認知能力

人具有「善的傾向」，「善的傾向」就潛藏在情感欲望之中。那要如何體現呢？劉又銘說：

當情感、慾望處在恰當、合宜的狀態或節度分寸時，身、心就會出現美好的、和諧的效驗與效應，而人也能夠當下認識、感知到這個美好效驗與效應；這就提供了人一步步去感知、認識那價值傾向與條理分寸以及一步步去實踐它、凝定他的可能。此外，雖然這個價值傾向的強度，在每個人身上不盡相同，甚至在某些人身上極其微弱而障蔽重重，但它總是會存在著，總是讓人有機會一步步鬆脫閉鎖、打通障蔽而一步步朝向善。<sup>154</sup>

人如何朝向善？又如何凝定善呢？以荀學的觀點，人心不是單單一個認知心，而是具有價值判斷的能力，但又不是像孟學那樣的一個道德價值飽滿的精神本體，而是有限的，大致能辨識價值的一種認知能力。因此，當情感欲望合於節度分寸，身心呈現美好效應，此時，有限的道德價值直覺就能辨別節度分寸。在此要指出的是，人的認知能力（包含有限的道德直覺）有強弱的差異。每個人的價值傾向強度不同，亦即有限的道德價值直覺不同，有些人比較強烈，能快速辨別節度分寸，有些人則比較弱，在辨知節度分寸時較為困難。然而不論這價值傾向的高低強弱，每個人皆生而有之，只是在運用時所需花費的心力不同。

荀子認為人有認知的能力，而且這份認知能力是包含在人性的範圍裡。《荀子·解蔽》說：「凡以知，人之性也。」<sup>155</sup>又，《荀子·性惡》篇提到：「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。」<sup>156</sup>因此，荀子認為人具有認知「仁義法正」的能力，也有實行「仁義法正」的條件。在此的「仁義法正」，可以看作是「禮義」的具體表現。人其實潛藏著辨知「禮義」的認知能力，唯需透過修練，才能在一次次的事件中，確實辨知和實踐「禮義」。燕國材認為荀子認同人性有善的一面，並且認為荀子承認人性有優秀的潛能，而這其實根基於荀子對「認知」能力的重視。燕國材說：

荀子在講性惡的同時，也認為人性中還有善的一面。他在《荀子·性惡》

---

<sup>154</sup>劉又銘：〈儒家哲學的重建——當代新荀學的進路〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 169。

<sup>155</sup>《荀子新注·解蔽》，頁 432。

<sup>156</sup>《荀子新注·性惡》，頁 477。

篇中歷數人性惡的種種表現之後，也肯定人還有「性質美而心辨知」的一面，還承認每個人「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」。這不就是承認人具有一定的優秀潛能嗎？<sup>157</sup>

燕國材由此看出荀子認為人具有一種優秀的潛能，而具備此一優秀潛能的前提在於人具有認知的能力。

《人物志》在論述才性的時候，也很重視「認知能力」，認為人必須有「認知能力」才能識別與自己質性相對應的「理」，反覆確認此「理」，步步凝定，才能真正「成材」。「認知能力」是每個人皆具有的，但是由於人才的差異，對於不同事物的「認知能力」也有差異。劉劭特別用「明」來說明每個人獨特的「認知能力」。以下論述《人物志》中「明」的定義與作用。

### （一）、明足見理

劉劭說明「質」、「理」、「明」、「家」四者彼此交互作用的狀況，藉以定義「明」，並且闡釋「明」的作用。〈材理〉篇：

四理不同，其於才也，須明而章，明待質而行。是故，質於理合，合而有明，明足見理，理足成家。<sup>158</sup>

要能顯現「明」，首要條件是「待質而行」，必須靠著特定的「質性」才能發揮出來，也就是「其於才也，須明而章」。接著劉劭說：「質與理合，合而有明」，每種特定的「質性」跟特定的「理」相合，於是有了特定的「明」。每個人天生的稟氣不同，「質性」、「理」、「明」就隨之有所差異。「質性」、「理」、「明」是人才先天的條件，每個人有不同的質性，就內蘊著不同的「明」，用以識別不同的「理」。「理」就是潛藏內蘊在質性（情性、才性）裡的節度分寸。誠如本章第一節所言，「道理、事理、義理、情理」<sup>159</sup>的「理」，就是不同面向一個個條理意義的「理」，也可說是不同面向的節度分寸。

當偏材符合「節度分寸相對應的理則」，就會有「明」。這樣的「明」只是潛在的、人內在本有的「認知能力」，且因著「質性」的不同，就有不同的「明」。

<sup>157</sup> 燕國材：《中國古代心理學思想史》（臺北：遠流出版社，1999年4月），頁282。

<sup>158</sup> 《人物志·材理》，頁767。

<sup>159</sup> 四理：「若夫天地氣化，盈氣損益，道之理也。法制正事，事之理也。禮教宜適，義之理也。人情樞機，情之理也。」《人物志·材理》，頁767。

當偏材有了「明」就能「見理」，也就是所謂的「明足見理」。偏材在具體的社會情境中反覆鍛鍊「明」，確認那潛藏在質性當中的「節度分寸相對應的理則」，最後凝定此「理」，即是「理足成家」。

在偏材擅長領域的具體事件脈絡中，運用「明的認知能力」經過反覆斟酌衡量，呈現清明通達的狀態，就能準確無誤地辨認那內蘊的相對應的理則，而彰顯出偏材的才能。「明」是個別的、內在本有的「認知能力」，也是反覆對鍛鍊後，達到清明通達的狀態，可以視為「認知能力」成熟的狀態。「一方面是對外在事物的拿捏、感知、揣摩，一方面還是內在生命的共鳴與印證。」<sup>160</sup>經由一次次外在事件帶來的鍛鍊，運用「明的認知能力」加以反覆思考，達到清明通達的狀態，也完備了自身對「理」的掌握。而這樣的「明」就含藏於每個人的人性之中。

## （二）、智出於明

「明」與「智」的關係十分密切，《人物志》：

誠智，必有明達之色。<sup>161</sup>

智者，德之帥也。<sup>162</sup>

夫智出於明，明之於人，猶晝之待白日，夜之待燭火；其明益盛者，所見及遠。及遠之明難。<sup>163</sup>

〈九徵〉篇提到一個人擁有「智慧」，一定呈現明白通達的臉色。〈八觀〉篇說「智出於明」，智慧來自於「明」，可謂明智。「明」可以是指清明通達的狀態，認知能力越佳，就越是清明通達。人需要達到「明」的狀態，就像是白晝需要陽光、夜晚需要燭火；人沒有「明」，則愚昧無知，宛如置身黑暗之中。人的才性不同，認知能力也有差異，偏材較難達到「明」的狀態。當材質的認知能力發展愈佳，所見就愈遠。唯有絕佳材質且呈現出所見及遠的「明」的狀態，才能開發成「智」。而「智」又是德當中最關鍵的，具有率領作用的德。

《人物志》另外有「明智」一詞，意近於「智慧」，〈八觀〉：

<sup>160</sup>劉又銘：〈中庸思想：荀學進路的詮釋〉，中國人民大學《國學學刊》第3期（總15期），2012年9月，頁84。

<sup>161</sup>《人物志·九徵》，頁763。

<sup>162</sup>《人物志·八觀》，頁779。

<sup>163</sup>《人物志·八觀》，頁779-780。

是故，別而論之，各自獨行，則仁為勝；合而俱用，則明為將。故以明將仁，則無不懷；以明將義，則無不勝；以明將理，則無不通。……是故，鈞材而好學，明者為師；比力而爭，智者為雄；等德而齊，達者稱聖。聖之為稱，明智之極明也。<sup>164</sup>

人有仁義禮智信五德，在各自成就不同德目的美德時，「仁」是最具代表意義且最為重要的。而當五德統合一起作用，則「智」就具有率領、帶動其他美德的作用。因此，以「明智」率領「仁」德，能安定民心；以「明智」率領「義」德，能智勇雙全，大獲全勝；以「明智」率領事物的理則，則無所不通。舉例而言，相同材質且好學的兩個人，能具備「明智」的人能成為師者；同樣孔武有力的兩個人，相互競爭，智者稱雄；同樣美德齊名的兩個人，通達者稱為聖人。聖人的明智，能夠統籌運用，通權達變，是明智中最清明的狀態。

此外，「明足見理」與「以明將理」可以形成先後的關係，呈現「明」的狀態時便能了解到事物的理則，而進一步有了「明智」便能依據理則讓事物有條有理，兩者皆強調「理」的重要性。此處的「理」就是與質性相對應的理則，由於偏材眾多，相對應的理則也十分多元。這眾多的理則無非就是使偏材符合節度分寸的表現，可以概括為「中道」。「明智」確認、認知「中道」，並且起了率領的作用，使偏材持續進行以「中道」為準的修養工夫。<sup>165</sup>

漢魏之際，對於「明智」十分重視，劉劭看重「明智」的作用，正顯示時代的氛圍。上述引文提到「各自獨行，則仁為勝；合而俱用，則明為將」<sup>166</sup>，這樣的文句結構與東漢末年建安時期荀悅談「才德」關係的文句十分相似，荀悅《申鑒·雜言下第五》：

或問：聖人所以為貴者，才乎？曰：合而用之，以才為貴；分而行之，以行為貴。<sup>167</sup>

劉劭「各自獨行，則仁為勝；合而俱用，則明為將」與荀悅「合而用之，以才為貴；分而行之，以行為貴」不只文句結構相似，其義理也能相互闡發。荀悅此處的「才」為才能，「行」為德行。荀悅認為才德合而具用，則能真正彰顯「才」，

<sup>164</sup> 《人物志·八觀》，頁 780。

<sup>165</sup> 關於《人物志》「中道」，將於第四章、第五章詳加敘述。

<sup>166</sup> 《人物志·八觀》，頁 780。

<sup>167</sup> 〔漢〕荀悅著，〔明〕黃省曾注：《申鑒注》，頁 24。

發揮「才能」；才德分而論之，則以「德行」為貴。劉劭「各自獨行，則仁為勝」，與荀悅皆認同「德」的重要性。<sup>168</sup>荀悅認為才能與德行最理想的狀態應是「才德合用」，實則「才」就包含「智」，而荀悅本身即是才智雙全。劉劭則更清楚聚焦在「明智」，指出「明智」具有率領、帶動其他美德的作用。

另外，建安七子之一的徐幹也十分重視「智」，徐幹《中論·智行篇》：

或問曰：「士或明哲窮理，或志行純篤，二者不可兼，聖人將何取？」對曰：「其明哲乎。夫明哲之為用也，乃能殷民阜利，使萬物無不盡其極者也。聖人之可及，非徒空行也，智也。」<sup>169</sup>

當「明哲窮理」與「志行純篤」二者不可同時兼有，聖人以「明哲窮理」為重，也就是以「才智明智」為重。然而，這並不代表徐幹不重視「德行」。劉又銘認為：

徐幹特別強調「智」的重要。……，但這並非說「行」不重要，而是說，才智恰恰是指向行的；正是因為有了才智，才能夠恰當權衡、通達事變，完成事功。<sup>170</sup>

根據劉又銘對徐幹「才智」與「德行」的解釋，可以得知「才智」是在具體事件中作用，進行權衡琢磨，最後能有恰當適切的表現，而這適切合宜的表現，亦可說是「德行」。這也就相當於《人物志》的「明智」，「明」才能確認、辨別「理」（節度分寸），使才性依據所認知的「理」有符合節度分寸的表現。「徐幹有意將道德至上的聖人，注入才智的內容，開始了人的才性論述。」<sup>171</sup>劉劭則進一步往下開拓「明智」的作用。

由以上對「明智」的論述可知，劉劭與荀悅、徐幹皆是重視「明智」，而重視「明智」是為了「德行」。劉劭特別重視才性的認知能力，強調人必須呈現「明」的狀態，是為了辨別認知那潛藏在情感欲望中的節度分寸，使才性有更適宜恰當的表現。這就如荀子對「心知」作用的重視，心知是為了辨知「禮義」，使自身能有有恰當合宜的表現，「禮義基本上是人的情感慾望所內在潛藏著的一個恰當

<sup>168</sup>劉劭使用「仁」一字，而「仁」可以含括其他的德目，作為德的整體存在。

<sup>169</sup>〔漢〕徐幹著，〔明〕程榮校：《中論》（臺北：世界書局，1962年），頁23。

<sup>170</sup>劉又銘：〈徐幹的哲學典範及其荀學性格〉《邯鄲學院學報》，第23卷第1期，2013年3月，頁38。

<sup>171</sup>段宜廷：《魏晉荀學》（國立政治大學中國文學研究所博士論文，2016年），頁68。



合宜的節度分寸。」<sup>172</sup>劉劭重視「明智」不僅僅是顯露當時的社會風氣，<sup>173</sup>更彰顯了其所具備的荀學性格。

馬積高《荀學源流》說：「荀學至東漢漸衰，至漢魏之際卻為之一振。」<sup>174</sup>他認為當時的思想家荀悅、仲長統、徐幹皆重視德教與刑賞，從政治觀來說，三人都是荀學的繼承者。<sup>175</sup>林郁迢〈略論魏晉荀學之發展〉也說：

與曹操同時代，有志於經世濟時、企圖恢復社會秩序的幾位思想家，如荀悅、徐幹、仲長統諸人居然不謀而合，以兼具儒家內涵即名法特色的荀學為拯時就弊之方。<sup>176</sup>

近期的學者，段宜廷的博士論文《魏晉荀學》，同樣地，也把建安時期的荀悅跟徐幹放進荀學史的脈絡中。<sup>177</sup>劉劭處在曹魏年代，與同時期的荀悅跟徐幹都十分重視才智，然而也不偏廢德行，可以說是「才德並重」。劉劭的「才德並重」的思想不僅反映時代性，也顯出劉劭實為荀學史脈絡中的重要一環。

\*

劉劭的本體宇宙論主張以氣為本，就本原論而言，氣作為一切化生的本源；而氣同時具有本體論的意義，氣化運行的過程，雖然是自然流行運轉，然而其中總會有一定的條理、秩序，也就是自然中仍有其必然，讓萬物能有條有理的興發開展。由此必然之則，看出氣具有潛在的價值傾向。基於此一潛在價值傾向，開展出世界萬物各個面向的理。劉劭論《人物志》的人性多以「情性」稱之，「情」就是「性」的實際展現，也就是「情即是性」。人之稟氣同中有異，「同」即是指人的情感慾望之中皆蘊含潛在的價值傾向，基於這樣的價值傾向，情感慾望中總有個恰當合宜的節度分寸，是謂「理在情中」。最後，人性中具備的認知能力，

---

<sup>172</sup>劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原文為〈荀子的哲學典範及其後代的變遷轉移〉，收錄於《漢學研究集刊第3期「荀子研究專號」》，頁38-41。

<sup>173</sup>張蓓蓓認為徐幹「智重於行」，她說：「志行純篤不如明哲窮裡之能知時見機，有才智而行不善，亦可因其特能立功立事而棄瑕錄用；當時持此看法者不獨曹操一人為然。」她認為徐幹與曹操有相同的看法，非獨曹操一人高舉「重才輕德」的旗幟，當時的社會風氣已逐漸傾向重才輕德的選才標準，著重在有才智且能建立事功者。張蓓蓓：《漢晉人物品鑑研究》，頁132。

<sup>174</sup>馬積高：《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁216。

<sup>175</sup>馬積高：《荀學源流》，頁217。

<sup>176</sup>林郁迢：〈略論魏晉荀學之發展〉，《漢學研究集刊》第九期，2009年12月，頁86。

<sup>177</sup>段宜廷：《魏晉荀學》（國立政治大學中國文學研究所博士論文，2016年），頁23-70。

發展呈現清明通達的狀態，進而達到「明智」，便能辨認出理則，並發揚一己的才性。



## 第三章 才性論

《人物志》的才性論結構完整，自成系統。對此才性系統的分析或是人才類別的歸納整理（包含全材與偏材以及十二流業的分析），前人已有相當豐厚的研究成果，<sup>178</sup>本文擬立基於前人基礎，更進一步指出才性論的哲學理路以及各種才性類型的材質及其材質之中所蘊含的德性。本章第一節的重點在於探討才性論的哲學基礎，亦即才性背後的思想理路。第二節則分別針對《人物志》「全材」、「兼材」、「偏材」三種人才類型加以論述。

### 第一節 才性論的哲學理路

牟宗三《才性與玄理·人物志之系統解析》提到：

此書本身是一部很有系統的妙著。我這裏所謂「系統的解析」，並不是順著它的次序作其本身系統的疏解，乃是想把它的「系統論述」所依據的基本原理以及此基本原理之所函，表露出來。<sup>179</sup>

借牟氏一言，本文欲說明《人物志》才性系統背後的基本原理，即是在氣化流行的過程中，造成人天生氣稟的不同，並導致每個人相異的才性。簡單的說，所有才性的根本差異，都必須透過氣來說明。

《人物志·九徵》：「凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。」<sup>180</sup>所有人都是稟受元氣而來，並以「元一」作為最素樸的基質。在陰陽五行具體的變化過程中，逐漸形成個人的情性與形體。元氣的化生過程中，陰陽二氣相互運動變化，因而有了清濁、輕重、濃淡、多寡的差異，便形成不同

<sup>178</sup>參考第一章緒論的前人研究成果。

<sup>179</sup>牟宗三：《才性與玄理》，頁 43。

<sup>180</sup>《人物志·九徵》，頁 762。

個體的多元才性。而五行的不同特性則分別彰顯在身體的各個部份，最後形塑成個體身軀的不同形貌。所以人們體型有異，包括骨頭、血液、肌肉、筋腱等身體構件均有差異，肇因於每個人身體中五行含量的多寡、分布區域的集散。在氣化的過程中，依照每個人來自元一（元氣）的稟氣，建立人的情性及軀體。

## 一、含元一以為質

元氣、陰陽、五行形塑人的形體與情性，可說是《人物志》才性系統的形上依據，也是個體差異、多元才性的基本原理。因此必須仔細探究這三句話，發掘其背後所蘊含的才性論的哲學理路。首先論述「含元一以為質」的兩層意義：

### （一）、來源義

每一個人都是含著「元一之氣」而成氣稟，說明人的氣稟來源正是從「元一之氣」而來。「含」這一動詞代表的是人接收到、稟受到的「元一之氣」。「以為質」則是以所稟受的「元一之氣」作為個人的才性根據，此處的「質」不是本質義，而是一種類似材質的概念，具有素樸的材質義，蘊含著基本的價值傾向，可以作為才性的潛質，稱為基質。

### （二）、差別義

依據來源義，每個人皆稟受「元一之氣」，但是並不代表每個人稟受同樣的「元一之氣」。就天地而言，自然元氣是整全一致的，然而一旦自然元氣開始流行運轉，被人所稟受，每個人所含受的「元一之氣」就開始有所不同了，這就決定了才性的根本差異。也就是說，並不是每個人都接受到、稟受到那天地間純粹的、整全的自然元氣，只是從「元一之氣」那得到自己的一份作為才性的材質。在氣化過程中，「元一之氣」一進入人的生命時（含「元一」之際），「元一之氣」就變成個人氣稟，它就不再是天地間那純粹的、整全的自然元氣。

《人物志·九徵》提到「氣清而朗者，謂之文理」<sup>181</sup>、「氣而不清則越」<sup>182</sup>、「躁靜之決在於氣」<sup>183</sup>，氣的清濁變化殊異，人的情性也隨之不同。氣若清澈明

<sup>181</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>182</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>183</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

朗自然能見事物的條理；氣若充滿卻不清朗，就容易超過應有的節度條理。故躁動或沉靜取決於氣的變化。這呈現出氣本身具有動態運行且不斷變化的模式。《人物志》認為正是因自然元氣的運行變化，使每個人得到不同的氣稟，進而型塑出各式不同的才性。

在此，仍須注意一點，每個人稟受到的「元一之氣」，就是直接感受到的陰陽五行之氣。絕非稟受「元一之氣」之後，又再另外稟受陰陽五行之氣。元一、陰陽、五行皆為氣，是整全貫入生命之中。所以，每個人所含受的「元一之氣」都不同，在含受之際就已經有了個體才性的根本差異。因此，有的人在氣化過程中，稟受純粹的「元一之氣」，有的人則稟受到多寡、濃淡、強弱不均的「元一之氣」。「含元一以為質」的差別義說明稟氣來自「元一之氣」，然而每個人含受的「元一之氣」還是有差異，這可以從兩個層面來論述，第一層為陰陽的差異，第二層為五行的差異。以下分別論述之。

## 二、稟陰陽以立性

「稟陰陽以立性」，人稟受陰陽之氣而確立屬性特質。「陰陽之氣」與「元一之氣」是相同的，均為本原、本體，只是人們依氣的狀態賦予其不同的名稱。劉又銘說：「自然元氣本身有陰、陽兩種狀態，或者說它就是這兩種狀態的交融並存。」<sup>184</sup>因此，當人稟受元氣時，就是稟受陰陽之氣。因為元氣本身分別有陰與陽兩種狀態，在陰陽的交融並存中，其實正是氣的運行變化。在陰陽氣化運行流轉之際，被人接受到的陰陽之氣，就存在著比例配置的不同。段宜廷認為：「陰陽在天體運行中並不是孤立的存在，只是在配置上是陰或陽佔了主導地位而已。」<sup>185</sup>根據此概念，任何一位人才都分別有相對應的陰陽屬性，只是比例配置有所差異。多數人稟受的「元一之氣」本身的陰與陽比例失衡，配置比重不同，因此有人偏重於陰，有人偏重於陽，只有少數人稟受了純粹的「元一之氣」。純粹的「元一之氣」本身的陰與陽兩種狀態是相互調和的，呈現陰陽中和，可說是陰陽的完美比例。《人物志》依「稟陰陽以立性」的不同，區分為稟受陰陽比例失衡因而有所偏重的偏材，與稟受陰陽比例均勻因而得到陰陽之精的聖人，以下

<sup>184</sup>劉又銘：〈儒家哲學的重建——當代新荀學的進路〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 166。

<sup>185</sup>段宜廷：《荀子、董仲舒、戴震氣論研究》，頁 52。

分而述之：

### (一)、陰陽比例失衡的偏材

多數人是陰陽比例失衡的偏材，有偏重於陰，亦有偏重於陽。因此，《人物志》即透過陰陽的屬性來論述人才差異以及基本的人才區分。〈九徵〉篇提及人才的陰陽之別：

故明白之士，達動之機，而暗於玄機；玄慮之人，識靜之原，而困於速捷。

猶火日外照，不能內見；金水內映，不能外光。二者之義，蓋陰陽之別也。<sup>186</sup>

明白之士與玄慮之人恰恰是主陰與主陽的對照組。明白之士陰陽的比例配置中，「陽」佔主要的地位，而玄慮之士則恰恰相反。因此，明白之士跟玄慮之人呈現相反的性格。明白之士能夠通達事物動態過程的時機，也就是能夠抓住事物變化的機運，卻無法了解事物變化中奧妙的緣由。明白之士的缺點恰恰是玄慮之人的優點，玄慮之人能知曉事物在未發之前內在所隱含的緣由，卻無法像明白之士能快速掌握事物變化中的機運。最後劉劭用具體的事物說明兩種類型人才的差異：明白之士像火與日一樣能向外照亮事物，卻無法看見內在自身；玄慮之人則如金跟水一般能映照事物自身，卻無法向外發光。透過明白之士與玄慮之人，說明人才的陰陽之別。動靜、內外、水火等詞語皆反映出陰陽之別，天地萬物中相對反的事物都可以用陰陽屬性來做最大公約數的分別。《人物志》「稟陰陽以立性」的說法不僅體現在明白之士跟玄慮之人，在〈體別〉裡談論的十二類人才也都分屬陰陽。<sup>187</sup>

### (二)、陰陽比例均勻的聖人

在陰陽氣化運行中，陰陽比例配置均勻，可謂稟受純粹的「元一之氣」，這類人才可為聰明者（聖人）。〈九徵〉：「聰明者，陰陽之精。陰陽清和，則中睿外明；聖人淳耀，能兼二美，知微知章。自非聖人，莫能兩遂。」<sup>188</sup>「陰陽之精」、「陰陽清和」是相互關聯的，意指在陰陽升降、聚散、交感過程中最為平衡、和諧的狀態。此時，陰陽相互調和，不偏陰也不偏陽，陰陽最為純正、精粹，因此

<sup>186</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>187</sup> 前人研究成果已列出清楚的分類，在此不特別贅述。將於第五章修養論再詳加說明。可參閱王曉毅：《知人者智——《人物志》讀本》，頁 53。

<sup>188</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

呈現「陰陽中和」或曰「陰陽清和」的狀態，陰陽相互呈現清明和諧的關係。而聰明者（聖人）稟受純粹的「元一之氣」，也就是稟受陰陽的精粹，故能兼有陰與陽的精美之處，使聰明者（聖人）內在充滿智慧，外表十分明智，能洞悉微妙之處又能看清顯著的現象；亦即同時擁有明白之士與玄慮之人的優點，既能「達動之機」也能「識靜之原」，兩者卻不會互相衝突，且能調配得宜。

劉劭用陰陽說明人物的情性，或是說人稟受了陰陽之氣而確立情性。劉昞注曰：「陽動陰靜，乃天地之性，況人物乎！」<sup>189</sup>陽動陰靜是天地之性，人也具有這種特質。陰陽持續變化的動態過程中，陰陽的升降、聚散形成萬事萬物。正如郭齊勇說：「陰陽是用來表示自然天象和人事中的兩種基本勢力及其相互關係和由此導致的變化發展過程的。」<sup>190</sup>陰陽氣化過程中，其實蘊含著天地之性，最後化生為萬物。因此，人具有天地之性，就具有陽動陰靜的屬性。

《人物志》依此「稟陰陽以立性」的概念，認為每個人皆具有陽動陰靜的性質，只是因比例配置的不同，而成為不同的屬性。當陽多陰少，陽居主要地位時，則屬性劃分為「陽」；若陰多陽少，陰居主要地位，則屬性劃分為「陰」。不論是何種情形，都是在氣化流行散布之際，人一接收到這自然元氣的剎那，同時也稟受陰陽五行的差異，就當下決定了人的氣稟，形成才性的差異，這份天生的差異性便決定了個體的獨特性。

### 三、體五行而著形

「體五行而著形」，同樣在氣化流行之際，人感受、體察到五行之氣的剎那，五行之氣表現在人的形體上。五行彼此之間是相生相剋的關係，形成動態運行的平衡機制，誠如馮友蘭所說的：「我們切不可將它們看作靜態的，而應當看作五種動態的互相作用的力。」<sup>191</sup>五行之氣可以說是宇宙氣化過程中更細節的展現，五行的動態運行，正是氣化流行的具體過程。當「元一之氣」一進入人的生命，「元一之氣」就有所不同了，同時體現於陰陽和五行的差異。五行作為形塑人的形體的重要來源，五行的比例配置不同，就決定了個人形貌的差異。

五行之氣顯現在身體相對應的部分，在〈九徵〉篇有具體的說明：

<sup>189</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>190</sup> 郭齊勇：〈中國哲學史上非實體思想〉，《哲學與文化》26 卷第 11 期（1999 年 11 月），頁 100。

<sup>191</sup> 馮友蘭：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1985 年），頁 158。

若量其材質，稽諸五物。五物之徵，亦各著於厥體矣。其在體也：木骨、金筋、火氣、土肌、水血，五物之象也。五物之實，各有所濟。<sup>192</sup>

若考量人的材質，則要考證於五物（木、金、火、土、水）。五物跟人的材質有關，其特徵分別顯現在人身體的不同部位：木的特性呈現在骨骼，金的特性呈現在筋腱，火的特性呈現氣脈，土的特性呈現在肌肉，水的特性呈現在血液。五物體現在人身體的表象上，分別顯現在骨骼、筋腱、氣脈、肌肉、血液。這五種構件形塑成人的身體。

劉劭用具體的五物指稱五行。五行原指五種物質元素（木、金、火、土、水）<sup>193</sup>，是先民生活中實際接觸的自然現象，比陰陽概念更為具體。陳德興云：「古人以木、火、土、金、水五種自然物的形象、色彩、屬性或引申義為基準，將具有某種相同、相似或相近性質的事物納入五行分類的模式。」<sup>194</sup>在《呂氏春秋》、《春秋繁露》、《黃帝內經》等書中皆闡發五行相對應的事物，例如五行可以與五方、五色、五味、五音、五體、五臟、五腑、五官等相對應。<sup>195</sup>劉劭承繼秦漢思想中五行的觀念，五行也表現在人的身體上。

「五物」跟「五行」雖然概念相同，皆指木、火、土、金、水，但劉劭在行文脈絡中大多使用「五物」一詞，例如：「稽諸五物」、「五物之徵」、「五物之象」、「五物之實」。劉劭強調「五物」的材質意義，「五物」是五種物質元素，作為形塑身體的材料，構成一個人完整的軀體。〈九徵〉云：「體五行而著形」，此處「五行」除了有上述「五物」的材質意義，還可看出「五行」的氣化意義。也就是說，在氣化運行的過程中，每個人稟受到「五行」之時，「五行之氣」一進入人體中，彼此的含量就有多寡之分，分布區域也有集散之分，造成每個人的骨骼、筋腱、氣脈、肌肉、血液的各部件有強弱多寡的差異，身體的各個部件有強弱多寡的不同組合，最後構成一完整的形體，使得個人的形貌有根本的差異。簡言之，「五

<sup>192</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>193</sup> 張立文：「古希臘的泰勒斯和赫拉克利特以及古印度，都曾以水、火或地（土）、水、火、風為世界萬物的基始。這些都帶有經驗論思維方法的痕跡。」張立文：《中國哲學範疇發展史·天道篇》，頁 88。伏俊璉在註解《人物志》五行觀念時，援引印度哲學說明：「印度哲學中以『地水火風』四大配『四體』：骨肉堅硬以為地大，血髓津潤是名水大，體之溫暖以為火大，出呼入息以為風大。」伏俊璉：《人物志譯注》，頁 16。

<sup>194</sup> 陳德興：《氣論釋物的身體哲學——陰陽、五行、精氣理論的身體形構》（臺北：五南圖書出版社，2009），頁 61。

<sup>195</sup> 張立文：《中國哲學範疇發展史·天道篇》，頁 100-102。



行」的氣化意義決定了個體形貌的差別意義（獨特意義）。

《人物志》的五行之氣不僅造成個體的形貌差異，更直接說明了人的情性差異，這根源於五物（五行）在身體的實際情況，〈九徵〉篇云：

五物之實，各有所濟。是故：骨植而柔者，謂之弘毅。……氣清而朗者，謂之文理。……體端而實者，謂之貞固。……筋勁而精者，謂之勇敢。……色平而暢者，謂之通微。<sup>196</sup>

五物五行的特性，若能充分發揮，會分別彰顯於骨骼、筋腱、氣脈、肌肉、血液。例如，木的特性若充分發揮在骨骼上，骨骼就會挺立而有韌性；火的特性若充分發揮在氣脈上，氣脈則會清澈而明朗；土的特性若充分發揮在肌肉上，肌肉則會結實，體態端正；金的特性若充分發揮在筋腱上，筋腱精密且強勁有力；水的特性若充分發揮在血液，血色則會順暢而平和。當五物五行在相對應的骨骼、筋腱、氣脈、肌肉、血液上得到充分發揮的時候，呈現在性格上分別會有弘毅、文理、貞固、勇敢、通微的五種特質，稱為「五質」。

承上所論，《人物志》所謂「體五行而著形」，「五行」體現在人的身體，又透過身體彰顯「五質」。因此，五行氣化決定形貌差異，形貌差異進而決定情性差異。

當時的士人多持類似的觀點，認為五行決定人的性格特質，例如三國姚信《士緯》說：「孔文舉金性太多，木性不足，背陰向陽，雄倬孤立。」<sup>197</sup>任奕《任子》說：「木氣人勇，金氣人剛，火氣人強而躁，土氣人智而寬，水氣人急而賊。」<sup>198</sup>人稟受到的「五行」之氣，若是彼此的比例均勻，則「五質內充」、「五精外章」，具有「中庸之質／中和之質」<sup>199</sup>，能成為聖人的潛質。若是「五行」成分比例不均，有所偏重，連帶也會影響身體的組成，而成為偏材，如〈九徵〉所云：「偏至之材，以勝體為質者也。」<sup>200</sup>而若「五行」比例有所偏重，且個體所接受到的

<sup>196</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>197</sup> [唐]馬總，《意林》卷四。清乾隆四十七年武英殿聚珍本（臺北：中國子學名著編印基金會，1980年），頁 471。

<sup>198</sup> [唐]馬總，《意林》卷五。清乾隆四十七年武英殿聚珍本，頁 513。

<sup>199</sup> 「凡人之質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味；故能調成五材，變化應節。」「中庸之質，異於此類：五常既備，包以澹味，五質內充，五精外章。是以日彩五暉之光也。」《人物志·九徵》，頁 762-763。

<sup>200</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

偏重的「五行」不夠精粹，則會造成「勝質不精，則其事不遂。」<sup>201</sup>以下分別針對「勝體為質」跟「勝質不精」兩種情況加以探討。

### (一)、勝體為質

〈九徵〉云：「偏至之材，以勝體為質者也。」<sup>202</sup>根據王曉毅的解釋：「勝體：指某種素質過於優越，故造成人才的單項才能突出。」<sup>203</sup>這也就恰恰說明，五行之氣的運動變化過程，不僅造成人樣貌的差異，更導致人情性、本質的差異。假若某一偏材，恰恰好在氣化運行的過程中，蘊含品質較佳的「水」，「水」的特性也能充分地發揮在血液，那此人的血色則會順暢而平和，呈現在情性上則會有「通微」的特質，這是具有「水」的特性所延伸的抽象意涵，能夠如「水」一般，通曉幽微之理。此人仍具有其他「五質」，然而以「通微」最為勝出，故云「以勝體為質」，作為最明顯的情性之質。以木、火、土、金為勝體的偏材，依此類推，分別有不同的「勝體」表現。

### (二)、勝質不精

若是五物在體現在身體的部分無法有充分的發揮，進而造成「五質」也有所偏失，則會有以下情形：

故勝質不精，則其事不遂。是故，直而不柔則木，勁而不精則力，固而不端則愚，氣而不清則越，暢而不平則蕩。<sup>204</sup>

根據王曉毅的註解，此類型人才為「間雜」<sup>205</sup>，「間雜」的特性在於「一至一違」，也就是雖有勝質卻不完善。具體表現出的情形如下：木的特性未能充分發揮在骨骼上，骨骼挺直卻無彈性，情性不能呈現「弘毅」的特質，容易出現「僵化」的缺失；金的特性未能充分發揮在筋腱上，筋腱強勁卻不精密，情性不能呈現「勇敢」的特質，容易出現「魯莽」的偏失；土的特性未能充分發揮在肌肉上，體態結實卻不端正，情性不能呈現「貞固」的特質，容易出現「愚昧」的偏失；火的特性未能充分發揮在氣脈上，氣脈充足卻不清澈，情性不能呈現「文理」的特質，

<sup>201</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>202</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>203</sup> 王曉毅：《知人者智——《人物志》讀本》，頁 111。

<sup>204</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>205</sup> 王曉毅：《知人者智——《人物志》讀本》，頁 111。

容易出現「逾越」的偏失；水的特性未能充分發揮在血液，血色順暢卻不平穩，情性不能呈現「通微」的特質，容易出現「放蕩」的偏失。

天下人才眾多，形貌情性各異，然皆有五行，只是比重不同。因此，《人物志》云：「雖體變無窮，猶依乎五質。」<sup>206</sup>「體變無窮」說明人才形貌的多元，也反映人才情性的多元。所以《人物志》能透過觀人之形，察人之情，而得人之性，所謂「即形徵性」<sup>207</sup>。

透過以上所述，我們可以建立起《人物志》才性論的哲學理論。首先，〈九徵〉篇云：「凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。」<sup>208</sup>「元一」、「陰陽」、「五行」皆為氣，整全貫之於人，成為人氣稟才賦的來源。而一旦開始氣化流行，體現在個體上，「元一」、「陰陽」、「五行」就有個體的差異性。接著劉劭細論表現在陰陽與五行不同狀況的差異。綜觀陰陽五行的個體差異後，會發現氣化原理皆相同。若是在氣化運行平衡和諧的狀態下稟受到陰陽五行，就是得到「陰陽之精」，五行也是均勻協調的狀態，故「五質內充」，這些都可統稱為「中和之質／中庸之質」，故《人物志·九徵》：「凡人之質量，中和最貴矣。」<sup>209</sup>能具有「中和之質」的人很少且十分珍貴，有成為聖人的潛質。然而，《人物志》著重在人才，大多數人才皆為偏材，偏材正是在氣化運行中，陰陽五行的比例配置有所偏重，或是稟受的不純粹所致。例如〈九徵〉篇明白之士、玄慮之人的舉例，而〈體別〉篇則有更多分屬陰陽類型人才的說明。最後，由於秉受五行之氣的情形不同，又可分為「勝體為質」跟「勝質不精」兩種情況。

不論是以陰陽或是五行的角度切入探討人才的差異，共同性正在於背後的氣化原理，可以說，氣化決定人的差異，正因氣有無窮變化，在每一瞬息的變化當下，人一接收到氣，就成為自身獨特的氣稟，也就決定了才性的差異。氣的無窮變化，使人的多元才性得以存在，使每一個人都成為獨一無二的個體。這點正是《人物志》才性論的核心。對個體殊異的重視，就是對多元才性的肯認。

---

<sup>206</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>207</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 126。

<sup>208</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>209</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

## 第二節 才性分類

依據上述對「含元一以為質」、「稟陰陽以立性」、「體五行而著形」的剖析，世上之所以會有不同才性的人，乃是由於稟氣不同所造成的差異。《人物志》考察研究形形色色的人物，並系統性地將各類人才加以分類。

《人物志》以「才德」為標準將人分為三度五等。所謂三度即是「全材」、「兼材」、「偏材」，這三種類型的人皆為人才。五等則是再加上「間雜之人」跟「依似之人」，此兩類人為「末流之質」，故劉劭略而不談。三度五等的分類及其在「九徵」和「才德」方面的表現，整理如下表：

人才	名號	九徵表現	才德的表現
1.兼德之人	聖人	九徵皆至	純粹之德，兼德而至，謂之中庸。
2.兼材之人	大雅	九徵具體而微	兼有眾材，以德為目，謂之德行。 (兼有數種才德，不如聖人完備。)
		九徵二至以上	兼有兩種以上的才德。
3.偏至之材	小雅	九徵一至	以材自名
4.間雜		九徵一至一違	無恆
5.依似		九徵有一徵而無實	亂德

表二

### 一、全材：兼德之人（聖人）

上表中，「兼德之人」即為聖人，列為第一等級。聖人稟受純粹的元一之氣，其稟受之氣無所偏頗，陰陽二氣和合而生，無清濁、多寡、厚薄、強弱、濃淡之分。<sup>210</sup>因此，聖人具有「中和之質」，能彰顯「中庸之德」<sup>211</sup>。以下分而敘述。

#### （一）、聖人的「中和之質」

以下幾則從陰陽、五行、九徵探討聖人的「中和之質」。《人物志·九徵》：

<sup>210</sup>江建俊：《漢末人倫鑑識之總理則——劉劭人物志研究》，頁 65。

<sup>211</sup>《人物志·體別》，頁 764。

凡人之質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味。<sup>212</sup>

聰明者，陰陽之精。陰陽清和，則中叡外明。聖人淳耀，能兼二美。知微知章，自非聖人，莫能兩遂。<sup>213</sup>

中庸之質，異於此類。五常既備，包以澹味。五質內充，五精外章，是以，目彩五暉之光也。<sup>214</sup>

質素平澹，中叡外朗，筋勁植固，聲清色懌，儀正容直，則九徵皆至，則純粹之德也。<sup>215</sup>

從上述引文，可以得知以下幾點：一、上承才性論的哲學理路，在氣化運行的過程，陰陽五行比例配置均勻，聖人稟受陰陽五行的精華，使「五質內充」、「五精外章」，具備「五常」（仁、義、禮、智、信），自然散發出五彩光芒，整體呈現一和諧均勻之狀態。二、正因陰陽五行配置均勻，使聖人具備「中和之質」。「中和之質」即是「中庸之質」，是與眾不同，最為可貴的質性。「平淡無味」、「包以澹味」、「質素平澹」說明「中和之質」的特性是平和恬淡。三、透過「九徵」（神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言）觀察聖人的外在表象，則是「九徵皆至」，其內心、筋骨、聲音、儀容皆呈現本然之分寸。

## （二）、聖人的「中庸之德」

聖君先天具有「中和之質」，而呈現的德性稱作「中庸之德」（又稱「純粹之德」）。《人物志·自序》：「又歎中庸，以殊聖人之德。」<sup>216</sup>〈體別〉云：

夫中庸之德，其質無名。故鹹而不謙，淡而不醜，質而不縵，文而不績。能威能懷，能辨能訥；變化無方，以達為節。<sup>217</sup>

「中庸之德」所具有的實質內容沒有一定的名稱。劉劭透過鹽水、味道、絲布、文彩具體呈現「中庸之德」和諧均勻的樣貌。在具體的實踐過程是能夠威嚴也能

<sup>212</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>213</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>214</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>215</sup> 《人物志·九徵》，頁 764。

<sup>216</sup> 《人物志·自序》，頁 761。

<sup>217</sup> 《人物志·九徵》，頁 764。

懷柔，該辯才則辯才，該寡言則寡言，變化無窮、沒有一定的方法。這樣的過程其實就是在進行協調、調度、調整、斟酌，所以沒有一定的規則，唯一有的節度分寸就是以通達為準則，用以維持狀態的和諧。

關於《人物志》「中庸」的敘述，我們可以在〈中庸〉找到類似的文句，〈中庸〉說：「君子之道：淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。」<sup>218</sup>「君子的道」，就是指「中庸之道」，〈中庸〉曾說：「君子依乎中庸。」<sup>219</sup>「中庸之道」是平淡卻有深意，簡略仍有文采，溫和而有條理，能洞悉事物的變化（知遠之近，知風之自，知微之顯）。君子能實行「中庸之道」，就可以進入道德的境界了。「中庸」為一種和諧、平均、恰當的狀態，這是《人物志》與〈中庸〉在描述「中庸」概念時的相似之處。《人物志》與〈中庸〉都有談「中庸之道」與「中庸之德」。《人物志》主要是就著聖人的德性特質而言，具備「中庸之德」，便能行「中庸之道」；〈中庸〉則是直接描述「中庸之道」所呈現的狀態，能行「中庸之道」，自然能顯「中庸之德」。二者都是藉著「中庸」的特性來談「道」跟「德」，對「中庸之道」與「中庸之德」有所描述，唯在論述方式上稍有次序的不同。

《人物志》的「中庸」思想來源，可上溯至〈中庸〉；而〈中庸〉思想又可上推至荀學，例如〈中庸〉「唯天下至誠為能化」<sup>220</sup>與《荀子·不苟》「養心莫善於誠，至誠則無他事矣……天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民。」<sup>221</sup>兩者皆強調「誠」，天地至誠時，才能化育萬物；聖人至誠時，才能化育萬民。<sup>222</sup>〈中庸〉與《荀子》的思想彼此能夠互相參照。另外，《荀子·儒效》提到：「何謂中？曰：禮義是也。」<sup>223</sup>劉又銘說：「荀子的禮義，更內

<sup>218</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》〈中庸章句〉（北京：中華書局，2012年），頁40。

<sup>219</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》〈中庸章句〉，頁22。

<sup>220</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》〈中庸章句〉，頁33。

<sup>221</sup> 《荀子新注·不苟》，頁37。

<sup>222</sup> 劉又銘認為：「宋明以來，〈中庸〉呈現著鮮明的孟學性格，並且讓人難以想像其他的可能。但這有可只是尊孟抑荀風習下諸多孟學進入先入為主的詮釋所共同造成的結果，並非無法鬆動。歷史上，《禮記注疏·中庸》、司馬光《中庸廣義》、戴震《中庸補注》等已經多少（或許是不自覺地）呈現了不一樣的、接近荀學性格的詮釋理路。」劉又銘嘗試以「荀學」為進路，重新詮釋〈中庸〉的思想。參閱劉又銘：〈中庸思想：荀學進路詮釋〉中國人民大學《國學學刊》2012年第3期（總15期），2012年9月，頁79-88。

<sup>223</sup> 《荀子新注·儒效》，頁111。

在普遍地說，就是『中道』。」<sup>224</sup>由此看出，從《人物志》到《中庸》，乃至《荀子》，皆對「中」的概念有所詮釋，唯用語、思想的側重點有所差異而已，其背後的思想理路，都有一條隱隱然的荀學脈絡，相互承接。

## 二、兼材：兼材之人

第二等人「兼材之人」範圍涵蓋甚廣，王曉毅說：

兼材之人並非一種類型，而是由其兼有的「偏至」數量和種類不同，呈現出多種類型，是處於全材之人（兼德而至）與偏材之人（偏至）之間的複雜的過渡形態，即從「具體而微」到「二至」的許多種類。<sup>225</sup>

兼材之人有許多種類型，但不論何種類型皆是「以德為目」<sup>226</sup>。此處的「德」是五質中所蘊含的潛在價值傾向，<sup>227</sup>即仁、義、禮、智、信，經過凝定而成為五常（五德）。劉昉注云：「仁義禮智，得其一目。」<sup>228</sup>也就是說兼材之人隨著自己的類型和潛在的價值傾向各自發展，最終仍是要成就仁、義、禮、智、信之「德」。兼材之人的才德沒有聖人完備，所以仍需要學習方能成德。

以下幾則是《人物志》關於「兼材之人」的敘述：

1. 兼有三材，三材皆備，其德足以厲風俗，其法足以正天下，其術足以謀廟勝，是謂國體，伊尹、呂望是也。<sup>229</sup>
2. 兼有三材，三材皆微，其德足以率一國，其法足以正鄉邑，其術足以權事宜，是謂器能，子產、西門豹是也。<sup>230</sup>

---

<sup>224</sup>劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。

<sup>225</sup> 王曉毅：《知人者智——《人物志》讀本》，頁 116。

<sup>226</sup> 《人物志·九徵》，頁 764。

<sup>227</sup> 骨植而柔者，謂之弘毅；弘毅也者，仁之質也。氣清而朗者，謂之文理；弘毅也者，禮之本也。體端而實者，謂之貞固；貞固也者，信之基也。筋勁而精者，謂之勇敢；勇敢也者，義之決也。色平而暢者，謂之通微；通微也者，智之原也。《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>228</sup> 《人物志·九徵》，頁 764。

<sup>229</sup> 《人物志·流業》，頁 766。

<sup>230</sup> 《人物志·流業》，頁 766。

3.若二至以上，亦隨其所兼，以及異數。故一流之人，能識一流之善。二流之人，能識二流之美。盡有諸流，則亦能兼達眾材。故兼材之人，與國體同。……夫國體之人，兼有三材，故談不三日，不足以盡之：一以論道德，二以論法制，三以論策術，然後乃能竭其所長，而舉之不疑。<sup>231</sup>

4.凡偏材之性，二至以上，則至質相發，而令名生矣。是故，骨直氣清，則休名生焉；氣清力勁，則烈名生焉；勁智精理，則能名生焉；智直彊慤，則任名生焉。集於端質，則令德濟焉；加之學，則文理灼焉。<sup>232</sup>

根據表二，兼材之人可分成兩大類：一、「九徵具體而微」的兼材之人，二、「九徵二至以上」的兼材之人。以下參照引文分別論述。

### （一）、「九徵具體而微」的兼材之人

「九徵具體而微」的兼材之人是指與全材（聖人）一樣九徵皆具備，能有恰到分寸的表現，但「德行」的穩定度與發展程度不如聖人。在「九徵具體而微」的基礎上，又可依據才能的完備程度分成兩種類型：「國體」與「器能」。

- 1.「國體」：是指兼有「德、法、術」三材，並且三材皆十分完備的人，可擔任一國的宰相，統籌所有行政事務。由引文第一則跟第三則都可以看出劉劭十分推崇「國體」。「國體」具備所有偏材的能力，能識別偏材美善的地方，「兼達眾材」的能力可說與「聖人」相同。雖然不具有如聖人般的「純粹之德」，但仍是以「德性」為基底，而著重在才幹的發揮與事功的表現。
- 2.「器能」：從引文第二則可以看到「器能」一樣兼有「德、法、術」三材，但是三材的才能不如「國體」周全完備。值得注意的是，不論「國體」或「器能」，劉劭在敘述時皆是先以「德行」為基礎，再來談「才能」。由此可見，劉劭仍然十分注重「德行」。

### （二）、「九徵二至以上」的兼材之人

引文第三則提到「若二至以上，亦隨其所兼，以及異數」，這其實就包含上述提到的「九徵具體而微」的兼材之人，只是為了行文方便，此處分成兩大類討論。第四則具體提到的「偏材之性，二至以上」就是指「九徵二至以上」的「兼

<sup>231</sup> 《人物志·接識》，頁 773-774。

<sup>232</sup> 《人物志·八觀》，頁 777。



材之人」。此類「兼材之人」至少具備兩種完善的素質，相互作用就能產生美名。劉劭在敘述此類人才時並與五物、五質、五德相結合，例如「骨直氣清，則休名生焉」，表示兼材之人骨骼挺直，氣脈流暢，因而具有弘毅跟文理的特質，持之以恆發展這些特質，並在現實生活中實踐，凝定為仁與禮的德目，仁與禮相互作用，持續實踐，就能產生「休名」，即「美善之名」。其餘「烈名」、「能名」、「任名」的生發過程，大抵相同，差別只在於每位兼材之人，所具有的「二至」有所不同。

在「令名」生發的過程，可以發現兼材之人即使擁有兩種以上完善的素質，仍必須在現實生活中修養、提煉，才能成為相對應的「德」。即使已經具有兩種以上的「德」，仍必須恆久實踐，才能真正具有「美德」。由此得知，兼材之人的確是以「德」作為基礎條件，然而要發展成為「美德」、「美名」，仍須修養、提煉和實踐。這樣的修養過程，劉劭雖然沒有明說，但卻隱然蘊含在其論述中，因此他才會在最後強調「加之學，則文理灼焉」。「兼材之人」本身就擁有較多美好的素質，若能加以學習，並持續修練，定能發揚美德。

### 三、偏材：偏至之材

聖人與兼材皆可以說是才德兼備，只是完善的程度有所差異。至於第三等人「偏材」是《人物志》全書討論的重點。《人物志》的「偏材」是「九徵一至」<sup>233</sup>，只具備一種完善的素質，所以說「偏材」是「以材自名」<sup>234</sup>，未提及偏材的「德」。然而這並不代表偏材沒有「德」，而是指偏材天生的質性有所偏重，必須比聖人跟兼材更努力修養及實踐，方能成德。

#### （一）、偏材仍有德性潛質

偏材的「偏」字有二義：一為天生所偏具的材質，往往成為偏材的長處，最終進而成為偏材的專業；二為偏失之處，由於天生才性的偏頗，行為表現容易偏離中庸之道，或太過、或不及，失去分寸。因此，可以說偏材的長處與短處是一體兩面，都是在偏具的材質上形成的。〈八觀〉篇：

<sup>233</sup> 《人物志·九徵》，頁 764。

<sup>234</sup> 《人物志·九徵》，頁 764。

夫偏材之人，皆有所短。故直之失也，訐。……夫直者不訐，無以成其直。既悅其直，不可非其訐。訐也者，直之徵也。……然有短者，未必能長也；有長者，必以短為徵。是故，觀其徵之所短，而其材之所長可知也。<sup>235</sup>

偏材之人皆有短處，例如：正直之人的缺失在於攻訐，揭發別人的缺失。攻訐作為正直之人的特徵，然而有攻訐行為的人都是正直的人嗎？此處正隱含偏材成德的潛在可能。同樣都有攻訐行為的人，有人可以成為正直的人，有人卻不行，原因何在？透過〈八觀〉篇「觀其所由」，可以得到解答：

直者亦訐，訐者亦訐，其訐則同，其所以為訐則異。……然則，何以別之？直而能溫者，德也；直而好訐者，偏也；訐而不直者，依也。<sup>236</sup>

判斷一個人正直與否，要以其攻訐行為的動機作為判準。「兼材之人，以德為目」<sup>237</sup>，雖是揭發他人缺失，卻能彰顯正直卻溫和的美德，此為「兼材」。而「直而好訐」的「偏材」，雖然好於揭發他人缺失，但是立意良善，故能成為正直之人。最下等的「依似之人」則不然，揭發他人缺失的動機，是不純正的，不能為正直之人。

尚建飛說：「小雅之人具有某一種特殊的德性。在小雅之後，所謂的『依似』、『無恆』則是無德之人。」<sup>238</sup>小雅之人就是指偏材，透過偏材與依似之人的比較，偏材的確具有某種德性的潛質，但是又無法像兼材之人一樣，能夠立即呈現美德。就如前段舉例中，「直而好訐」的「偏材」，雖然好於揭發他人缺失、錯誤，其背後的動機是良善的。這表示偏材仍具有某種德性的潛質，只是比聖人跟兼材之人要更努力地進行修養工夫，才能成德。<sup>239</sup>

## （二）、性有九偏

承上所論，偏材仍具備德性的潛質。然而，偏材因陰陽五行配置不均，有所偏重，還是很容易產生偏失的情形。例如〈材理〉篇提到的「性有九偏」，<sup>240</sup>整

---

<sup>235</sup> 《人物志·八觀》，頁 779。

<sup>236</sup> 《人物志·八觀》，頁 777。

<sup>237</sup> 《人物志·九徵》，頁 764。

<sup>238</sup> 尚建飛：〈《人物志》與政治的德性向度〉，《內蒙古師範大學學報·哲學社會科學版》第 39 卷第 4 期，2010 年 7 月，頁 81。

<sup>239</sup> 關於偏材的修養工夫，將在第五章修養論詳細論述之。

<sup>240</sup> 《人物志·材理》，頁 767-768。

理如下表：

類型	缺失	長處	短處
剛畧之人	不能理微	論大體，則弘博而高遠	歷纖理，則宕往而疏越
抗厲之人	不能迴撓	論法直，則括處而公正	說變通，則否戾而不入
堅勁之人	好攻其事實	指機理，則穎灼而徹盡	涉大道，則徑露而單持
辯給之人	辭煩而意銳	推人事，則精識而窮理	即大義，則恢愕而不周
浮沉之人	不能沉思	序疏數，則豁達而傲博	立事要，則熾炎而不定
淺解之人	不能深難	聽辯說，則擬鏗而愉悅	審精理，則掉轉而無根
寬恕之人	不能速捷	論仁義，則弘詳而長雅	趨時務，則遲緩而不及
溫柔之人	力不休彊	味道理，則順適而和暢	擬疑難，則濡悞而不盡
好奇之人	橫逸而求異	造權譎，則倜儻而瑰壯	案清道，則詭常而恢迂

表三

上述九種類型的偏材，在談論道理時，因著自身偏具的材質，而產生偏失的情況。劉劭以持平的態度看待偏材，有偏失之處，就有擅長之處。當偏材所談論的道理與他的質性相符合，就可以有恰當的表現。例如，「剛畧之人」的特質是剛強粗略，當他粗略泛說事物大致情形時，能顯現出宏大廣博，高超深遠的樣態。但是，他的缺失就是無法處理細微之事，當他試圖審視、聚焦在細微具體的道理時，表現出的就會是放縱不羈，產生很多疏漏之事。

劉劭不僅客觀論斷才性的得失，而且具體說明造成才性偏失的原因。〈材理〉篇說：

四家之明既異，而有九偏之情，以性犯明，各有得失。……所謂性有九偏，各從其心之所可，以為理。<sup>241</sup>

他認為造成才性偏失的原因是「各從其心之所可，以為理」。當偏材順著才性偏失之處繼續偏頗的發展，並且認為這樣是合理的，其實就是失了分寸。依著這偏頗的特質，無法辨認到相對應的理則，就會有「以性犯明」的情形。在第二章心

<sup>241</sup> 《人物志·材理》，頁 767-768。

性論曾提到人一定要有「明」，才能發展人性裡本有的「認知能力」。人的才性不同，「明」也有所差異，而偏材的「明」較容易被遮蔽。所謂「以性犯明」，就是偏材依據自己偏具的才性特質，過分的發展，遮蔽了「明」，無法在清明通達的情形去辨認與自己「質性」相對應的「理」，也就無法有合於分寸的表現。例如上述表格中的「辯給之人」<sup>242</sup>能言善辯，思考靈敏，留心注意人事中的精細之處，所以面對細微的人情世故，能夠真誠理解，深刻分析；但是無法進行通盤的考量，導致研討整體性的基本概念時，反而容易茫然而無法周全。

另外，根據「質與理合，合而有明」<sup>243</sup>的敘述，可以反面推敲出「以性犯明」就是因為「質不與理合」。每個偏材各有所長，與其材質相對應的「理」也有殊異，「質」與「理」要能一致才能產生「明」。閻世平說：

若材質與理不一致，二者的相互作用不可能產生明識，也不可能通曉某方面的規律（理）和成為這方面的專家。……例如，讓「質性平淡」的人去「理煩速」，讓「質性警徹」的人去「論禮教、辨得失」就屬於「以性犯明」的錯誤。<sup>244</sup>

「以性犯明」的情形之一，即是「質性」與相對應的「理」不一致，原因在於「理多品且人材異。」<sup>245</sup>人才殊異，擅長的領域不同，能識別的理則也會不同。例如要「質性平淡」的「道理之家」去處理「事理之家」擅長的「理煩速」（處理繁瑣又緊急的事務），而讓「質性警徹」的「事理之家」去處理「義禮之家」擅長的「論禮教、辨得失」<sup>246</sup>，這都是「質不與理合」的情形。這也符合現代企業管理常說的一句話：人才放對了位置便是天才。

\*

從荀學史的視野觀看，劉劭承繼了荀子「以氣為性」的人性觀，稟氣的差異就決定了才性的差異，進而發展成「才性論」。荀子曾言：「材性、知能，君子、

---

<sup>242</sup> 《人物志·材理》，頁 768。

<sup>243</sup> 《人物志·材理》，頁 767。

<sup>244</sup> 閻世平：《劉劭人材思想研究》，頁 92。

<sup>245</sup> 〈材理〉：「蓋理多品而人異也。夫理多品則難通，人材異則情詭；情詭難通，則理失而事違也。」《人物志·材理》，頁 767。

<sup>246</sup> 「質性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也；質性警徹，權畧機捷，能理煩速，事理之家也；質性和平，能論禮教，辯其得失，義禮之家也；質性機解，推情原意，能適其變，情理之家也。」《人物志·材理》，頁 767。

小人一也。」<sup>247</sup>此句話將人性劃分為「知能」與「材性」兩部分，可視為才性論的先驅。荀子認為君子跟小人都具備「知能」與「材性」，<sup>248</sup>劉劭亦認為所有人都具備兩者，而且每個人的「知能」與「材性」組成都不同，從而發展出各式各樣殊異的才性。劉劭將眾多的人才劃分為三類——全材、兼材、偏材，並透過「含元一以為質」、「稟陰陽以立性」、「體五行而著形」具體說明才性形成的原因及過程。「元一」、「陰陽」、「五行」皆是「氣」，自然氣化運行中，人得到一份稟氣，而成為一個完整的個體，是性之實體。「以氣論性」正是「才性論」的哲學基礎。



---

<sup>247</sup> 《荀子新注·榮辱》，頁 50。

<sup>248</sup> 燕國材：《中國古代心理學思想史》，頁 279。

## 第四章 致知論

〈大學〉：「致知在格物。物格而后知至。」<sup>249</sup>「致知」一詞的本義，也就是「求知」、「去獲得某一種知」。「致知」的具體方法就是「格物」，「格物」之後的結果就是「知至」（知至即是知本，辨知事物的本末終始。）<sup>250</sup>致知論即是「求知」的理論。不同的思想體系對「知」的概念不同，「求知」的方法也就大相逕庭。

例如孟子的「知」主要是指本心所具有的「良知」，致知的方法，就是找回心本然的狀態，即可獲得良知。是故，孟子說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」<sup>251</sup>又說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」<sup>252</sup>孟子認為人只要盡心知性，就能知天。當心可以覺知、肯認其本性裏頭原本具足純粹滿全的善，<sup>253</sup>就等同體證到天。因此，孟子的良知是「不慮而知」，是本來具足圓滿，只要向內（本心）探索、自我覺知、體證，即可在當下感受到善的光輝。

荀子的致知論則與孟子不同，所求的「知」，即是「禮義」。那要如何認識「禮義」？荀子說：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：「虛壹而靜」。……不以所已臧害所將受謂之「虛」。……不以夫一害此一謂之「壹」。……不以夢劇亂知謂之「靜」。未得道而求道者，謂之「虛壹而靜」，作之則。將須道者，「虛」則入；將事道者，「壹」則盡；盡將思道者，「靜」則察……「虛壹而靜」者，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位；坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯

<sup>249</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》〈大學章句〉，頁3-4。

<sup>250</sup> 劉又銘：《大學思想—荀學進路的詮釋》（臺北：花木蘭文化出版社，2015年），頁80-104。

<sup>251</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》〈孟子集注·告子章句上〉，頁340。

<sup>252</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》〈孟子集注·盡心章句上〉，頁356。

<sup>253</sup> 劉又銘：《大學思想—荀學進路的詮釋》，頁80-104。

天地而材官萬物，制割大理而宇宙理矣。<sup>254</sup>

荀子的「知道」就是「認識禮義」。上述引文中，荀子層層辨析人認識禮義的過程，以下分為三個步驟說明：

一、「求道」的心志：首先必須要有個「求道」、「行道」的心志，<sup>255</sup>劉又銘認為：

「荀子在此所說的『未得道而求道』、『將思道』、『將事道』、『將思道』指的都是一種對道肯定、企慕的心態和追求的心志。」<sup>256</sup>

二、「虛壹而靜」的工夫：當有了求道的心志，接著以「虛壹而靜」為工夫，使身心呈現「大清明」的狀態時，才能「知道」。

三、「思慮辨別、價值權衡」的過程：當整體的身心一切安心凝定，才有能力深入、詳盡、體察事物，也就是開始進行認知、辨別事物的本末終始、先後次序的過程。最終進行價值權衡、斟酌損益，微調修整到事物符合那「本末終始，莫不順比」的節度分寸。此過程的最終目的正是在確認「道」（禮義），具體表現則是「疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙理矣」。

荀子認識禮義的過程，可借助〈大學〉的話語看到更清晰的架構。〈大學〉說：「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」<sup>257</sup>

荀子「未有道而求道」的心志，就相當於〈大學〉的「知止」，也就是確認終極目標。當心確定了方向，有了目標，心在認知、辨別事物的過程，才能有此終極目標隨時支援與校準，使心能恰當精準的識別並確認「道」（禮義）。荀子「虛壹而靜」的工夫就相當於〈大學〉的「定、靜、安」，強調身心的凝定。當身心專心一致時，呈現明朗清晰的狀態，才能思慮權衡，進而得「道」（禮義），這就相當於相當於〈大學〉的「慮（格物）、得（致知）」。<sup>258</sup>

荀子的致知論與孟子截然不同，這根源於孟荀二人對於「人性」的基礎設定不同。孟子的「性」可說是一種「強性善」，一種價值純粹飽滿的道德創造精神

<sup>254</sup> 《荀子新注·解蔽》，頁 420。

<sup>255</sup> 劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原文為〈荀子的哲學典範及其後代的變遷轉移〉，收錄於《漢學研究集刊第 3 期「荀子研究專號」》，頁 40-41。

<sup>256</sup> 劉又銘：《大學思想—荀學進路的詮釋》，頁 102。

<sup>257</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》〈大學章句〉，頁 3。

<sup>258</sup> 此段為劉又銘探討〈大學〉與荀子的思想關係。參閱劉又銘：《大學思想—荀學進路的詮釋》，頁 101-102。

實體。因此，孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』」<sup>259</sup>只要向內尋求那本來的「良知良能」，不用思慮，當下體證、發用，就能感受到圓滿自足的善。荀子則不然，強調透過彊學、思慮才能求知禮義。荀子說：「今人之性，固無禮義，固彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知也。」<sup>260</sup>單看這句話的語意，會認為荀子的「禮義」似乎無價值根源，然而根據他對「禮義」的界定，可以發現「禮義」仍有價值根源，荀子說：

兩情者，人生固有端焉。若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始，莫不順比，足以為萬世則，則是禮也。<sup>261</sup>

荀子的「禮義」就是潛藏在情感、欲望與事物之間「本末終始，莫不順比」的節度分寸。既然是潛藏、內蘊在情感事物之中的節度分寸，便可以視之為一種有限的價值傾向。所以我們可以說荀子的「性」是「弱性善」<sup>262</sup>，人們必須在具體的事件脈絡、情感欲望中，進行一次又一次的思辨權衡、斟酌損益，才能找到符合「本末終始，莫不順比」的節度分寸（也就是禮義）。

由於孟荀的人性論不同，連帶著致知論也就有很大的差異。劉劭與荀子都以氣來談論人性，皆認為「個人稟氣是人性的實體」<sup>263</sup>，並且認為人皆具有「善的傾向」（氣性一路底下潛藏的價值傾向）。劉劭接續著「以氣論性」的概念，開展出才性論，使人的生命樣貌、圖式豐富多元，每個人都有屬於自己獨特的才性，且都必須各自努力、各自開展，並且具體實踐，方能充分發揮自身的才性。《人物志》著重才性論，但是在人性論的根基上與荀子相同。因此，本文以荀學為進路來重新詮釋、建構《人物志》的致知論。一方面借助荀子的致知論使《人物志》致知論的輪廓跟基本概念更加清晰，一方面盼能從中注意到《人物志》致知論的特殊性。

本文將分三節探討《人物志》的致知論。首先必須先立定致知的目標，也就

<sup>259</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注》〈孟子集注·告子章句上〉，頁335。

<sup>260</sup> 《荀子新注·性惡》，頁471。

<sup>261</sup> 《荀子新注·禮論》，頁384。

<sup>262</sup> 劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁162。

<sup>263</sup> 劉又銘：〈儒家情懷荀學派〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。



是要有「成材成德」的心志。接著說明致知的基礎，人必須先整全地認識自身的才性特質，這是《人物志》致知論的特殊之處。最後，作為致知的核心，就是要認識中道，以聖人的中道為參照，得以更加認清自己的偏失與侷限。《人物志》的「中道」就相當於荀子的「禮義」，這是《人物志》致知論與荀子致知論相似之處，或可說是劉劭無形中承接荀子「禮義」的思想，只是用更普遍的「中道」來談論，此將在後文詳細論述。

## 第一節 致知的目標：志在成材成德

《人物志》致知論的目標，也可視為修養論的目標。整體來說，《人物志》的修養工夫論（包含致知論與修養論）就是先「致知」，後「力行」，也就是先求「知」，然後根據所「知」進一步實踐、修練、凝定。《人物志》所求的「知」，先後次序分別是自身的才性特質與「中道」。當我們認識自己的才性特質與「中道」後，接著在自身的才性上，進行以「中道」為準的修養工夫，逐步戒除自己的偏失，不斷修養磨練，使才性有恰當適宜的表現，最終方能「成材成德」。因此，《人物志》修養工夫論（包含致知論與修養論）的終極目標就是「成材成德」。人才確認目標、立定志向、下定決心後，才能開始進行「致知」與「修身」的修養工夫。在「致知」以前，必須先「立志」，下定決心以「成材成德」為終極目標。當人才具備了「成材成德」的心志，才能在修養的過程中時時刻刻心懷修練的目標，朝著目標前進。

《人物志》致知的目標，就是希望每種人才都志在「成材成德」。所謂的「成材」，就是每種人才皆能成就自己的才性；「成德」則是指每種人才的才性達至成熟的狀態時，才性皆能有最恰當適中、合於節度分寸的表現。因此，偏至一材的「偏材」能成就一種才德，「兼材之人」則能成就多種才德，「兼德之人」即是全材的聖人，能兼有眾材，成就所有的才德。總而言之，不論是哪一種類型的人才皆必須有志於「成材成德」。

首先針對「成材」來說明，《人物志·體別》：「夫學，所以成材也。」<sup>264</sup>而〈七繆〉篇則說：

---

<sup>264</sup> 《人物志·體別》，頁 765。

夫人材不同，成有早晚：有早智速成者，有晚智而晚成者，有少無智而終無所成者，有少有令材遂為雋器者。四者之理，不可不察。……。早智者淺惠而見速，晚成者奇識而舒遲，終暗者並困於不足，遂務者周達而有餘。<sup>265</sup>

人才天生的才智不同，發展成熟所需的時間有早晚的差別，但重點在於都以成就自身的才性為目標。其中「少有令材遂為雋器者」即為全材的聖人，早年即顯露美好的才性，但即使是這樣的全材，仍需經過修養的過程方能成材。另外，藉由上述引文可以得知人在成材的過程中，皆必須有「智」作為先決條件，才能成材；反之，將終無所成。這呼應了先前第三章才性論中提到「明智」能力的差異，而《人物志》一再提到「智」的重要性，也顯現出《人物志》的荀學性格。

在成材的過程中，除了個人內在先天「智」的因素會影響成材的快慢，外在環境也有所影響，〈七繆〉篇說：

上材之人，能行人所不能行。是故，達有勞謙之稱，窮有著明之節。中材之人，則隨世損益。是故，藉富貴則貨財充於內，施惠周於外。見贍者求可稱而譽之，見援者闡小美而大之。雖無異材，猶行成而名立。<sup>266</sup>

資質上等的人不會受到個人際遇順逆窮達的影響，皆能成材。至於資質中等的人才，成材的發展狀態會隨著世間的情勢而有所變化，經濟狀況的好壞會使成材的難易度有所增加或減損。當經濟狀況良好時，中材之人可以成就自身才性，並且有合乎的道德的行為表現，獲得良好的名聲。此處《人物志》詳細分析成材過程的影響因素，無非就是要強調各種人才皆須成材。

《人物志》強調各種人才皆須成材，而人才也勢必要先有欲成材的心志，此為成材之路的第一步驟。《人物志·八觀》篇說：

夫人情，莫不欲遂其志。故：烈士樂奮力之功，善士樂督政之訓，能士樂治亂之事，術士樂計策之謀，辨士樂陵訊之辭，貪者樂貨財之積，幸者樂權勢之尤。苟贊其志，則莫不欣然，是所謂杼其所欲，則喜也。<sup>267</sup>

若不杼其所能，則不獲其志，不獲其志則戚。是故：功力不建，則烈士奮。

<sup>265</sup> 《人物志·七繆》，頁 782。

<sup>266</sup> 《人物志·七繆》，頁 783。

<sup>267</sup> 《人物志·八觀》，頁 778。

德行不訓，則正人哀。政亂不治，則能者歎。敵能未弭，則術人思。貨財不積，則貪者憂。權勢不尤，則幸者悲。是所謂不杼其能，則怨也。<sup>268</sup>

每個人才都想如願達成自己的志向，這是人之常情。因此，烈士、善士、能士、術士、辨士、貪者、幸者，因著自身的才性特質與能力各自有想要達成的目標。如果他的志向被贊同，順利發揮自己的才能，達成自己的目標，他就會感到喜悅。反之，如果不能發揮自己的才能，他就會不得志，並且感到憂戚、怨恨。劉劭透過人才得志與不得志的情緒反應來表達人才皆有想要一展長才，杼其所能，進而「成材」的心志。另外說明，上述提到的貪者與幸者並非人才，故劉劭未以「士」稱呼，又說：「觀其情機，而賢鄙之志，可得而知也。」<sup>269</sup>觀察人情感變化的原因，可得知他的心志是賢良或是卑鄙的。貪者與幸者的心志是卑劣的，都是為了一己之私，而不是為了「成材」。

人才皆具備「成材」的心志，除此之外，若要使才性不僅僅是發揮出來，更要有恰當適中、合於分寸的表現，這就還必須具備「成德」的心志。第二章心性論說明劉劭對人性的基礎設定就蘊涵著五德，也就是五質（弘毅、文理、貞固、勇敢、通微）中潛藏著、內蘊著仁、禮、信、義、智的本質、根基、根源，是隱而未發的價值傾向。第三章才性論中，筆者說明了劉劭是以「才德」作為才性的分類標準，兼德之人、兼材之人、偏材的成熟狀態可分別稱為「聖人」、「大雅」、「小雅」，相同的是這都是符合「德」的展現，這提示了成德（成就各自才性之德）是修養工夫論的最終目標之一。

《人物志·自序》說：「又歎中庸，以殊聖人之德，尚德以勸庶幾之論。」<sup>270</sup>聖人具有中庸之德，用以實踐「中道」，指的是能自然顯露出不偏不倚、符合節度分寸的表現。然而，偏材（多數的人才屬於此類）雖具有五德的潛質，仍必須以聖人的中道為參照，不斷修練，才能「成德」。因此，「尚德」乃是崇尚「中庸之德」，以「中道」為準來勸誡偏材，希冀偏材能認清自己的偏失，努力使自身的才性有恰當適中的表現，這就是偏材的「成德」。至於聖人以及兼材之人仍須有「成德」的修練過程，只是本身的才性素質較為中和，更容易掌握「中道」，而「成德」的修練過程也較為順遂。此處「尚德」一詞，某種程度表達劉劭對於「德」的崇尚與嚮往，反映在才性論裡，則隱約顯露著人才其實具備「成德」的

<sup>268</sup> 《人物志·八觀》，頁 778。

<sup>269</sup> 《人物志·八觀》，頁 779。

<sup>270</sup> 《人物志·自序》，頁 761。

心志。

劉劭十分重視「德行」，「德行」是指已經修練而成的「德」。由於人潛藏著「善的傾向」，進一步去鍛鍊，確實會有相對應的「德行」。劉劭的「德」也只是一種潛在的善的傾向，不是像孟子的四端之心，當下體證即可，而是如同荀子一般，強調步步琢磨，反覆辯證，才能認識到那潛藏的價值傾向（也可說是「德」）。而《人物志》的「成德」某種程度上可說是在「成材」的基礎上進行，或是在成材的過程中逐步調整，使才性能有恰當適中，合於節度分寸的表現。偏材「成德」的過程，需要以「中道」為準，〈體別〉篇說：「及其進德之日，不止揆中庸以戒其材之拘抗。而指人之所短，以益其失；猶晉楚帶劍，遞相詭反也。」<sup>271</sup>這是劉劭最直接正面提及偏材要「進德」（也具有「成德」的意思），雖是反面論述，但仍可看出偏材的「成德／進德」，必須以「中庸」為準，來戒除自身才性的偏失。

《人物志》中，「成材」的心志可說是顯而易見，而「成德」的心志卻比較隱而不顯。這是由於人才對於自身的才性特長容易掌握，也較能發揮，但是要讓才性有適切的表現，甚至更趨向圓熟的狀態，則必須在現實生活中反覆斟酌，歷經磨難。其實「成德」可以說就含括在「成材」的過程中，真正成熟的才性狀態，是才性符合節度分寸的表現，其中含括著對德行的要求。可以說，在立定「成材」的志向時，也就隱約包含著「成德」的心志。

## 第二節 致知的基礎：認識自身的才性特質

人才既已確定「成材成德」的心志，接下來，首先得認識自身的才性特質。雖然，劉劭並沒有明言說到人才必須認識自身的才性特質，整本書的重點在於才性分類與鑑別人才的方法。從意謂層次看《人物志》，劉劭只從「觀人」的角度撰寫，並未寫出「察己」的方法。然而，從蘊謂層次看《人物志》，劉劭「觀人」的方法，其實也就是察己的方法。任何人（不論全材、兼材、偏材）在閱讀《人物志》時，不僅僅是用來觀察他人，更是用來認識自己，尤其是偏材由於天生才性的侷限，無法識別其他人才，在細讀〈九徵〉、〈體別〉、〈材理〉、〈八觀〉、〈釋爭〉等篇章時，無非就是透過各種方法來認識自己。這可說是《人物志》的現代價值與現實意義。

<sup>271</sup> 《人物志·體別》，頁 764-765。

我們也可透過劉劭寫作《人物志》的目的，發掘出劉劭未明說的立場：人才要認識自己的才性特質。劉劭寫作《人物志》具有政治實用的目的，張蓓蓓說：

《人物志》若干篇章，辨論官材，無微不盡，幾乎不類人物品鑒之作，而近似於政府用人的科條。此種特色，亦源於劉劭對於政治上用人的深切關心。……劉劭作書論辨人物，志在達材遂務，經國緯民。<sup>272</sup>

《人物志》細緻精密的才性系統分類，用以辨論官材，使聖君能知人善任、總達眾材。在《人物志·自序》裡提到「眾材得其序，而庶績之業興矣」<sup>273</sup>、「達眾善，而成天功」<sup>274</sup>就是希望聖君能做到「知人善任」、「量能授官」的目標，使眾材得其序，明其職分，分工合作，最終能讓國家的政務系統和諧運作。

從宏觀整體的視野，《人物志》是寫給聖君看的，劉劭認為唯有聖君能知人善任，總達眾材，最終達成「達眾善，而成天功」的政治理想。然而，從微觀個體的角度觀看，每個人才要真正成材，才可以如實發揮自己的才能，為國家奉獻自己的才幹。然而大多數的人才是偏材，大多是未成熟的狀態，需要經過學習、修養、磨練的過程才能成材。那就表示要讓國家的政務系統和諧運作，需要聖君跟人臣（多是偏材）各司其職，相互配合。聖君調配人臣得宜，使眾材各得其序；人臣（偏材）也必須有所自覺，不是毫無思考地接受聖君的安排，而是能認知到自身才性的重要性，竭盡所能發揮自己才性的特質與能力，克盡職守，讓國家因為自己的貢獻而能順利運作。

《人物志》一書可以用兩種角度來探討，一為觀人的角度，此為《人物志》明說的部分，強調聖君要能知人善任、量能授官，才能使國家興盛。二為察己的角度，此為《人物志》隱而不說的部份，根據本章第一節的論述，可以看出劉劭對「成材」一事的看重。這是因為人臣（偏材）要真正成材，方能為國奉獻一己之長。偏材要「成材」就必須先認識自己的才性特質，朝著適合自己的方向努力。「觀人」（看待他者）與「察己」（看待自己）雖是各自站在不同的立場觀察，但是二者的方法大致相同。能客觀看待他人者，唯聖人能之；偏材則不論是觀人或察己都容易流於主觀片面。以下先說明偏材認識自己才性特質的困難，再說明認識自身才性特質的方法。

---

<sup>272</sup>張蓓蓓：《漢晉人物品鑑研究》，頁 150、152。

<sup>273</sup>《人物志·自序》，頁 761。

<sup>274</sup>《人物志·自序》，頁 761。

## 一、認識自身才性特質的困難

《人物志》的才性是多元的，每個人皆有自身獨特的才性。「觀人」與「察己」是一體兩面，皆以才性論為根基。「觀人」時要能辨別、區分眾人的不同，發掘每個人的獨特的才性，最後聖君才能賦予適宜的官職。「察己」則是要區分眾人與自己的不同，發掘自己獨特的才性，最後發揚自己的才性，伸展自己的才能。二者面臨的共同困難是人是複雜多變的，表現的情態豐富多元，也就是人有很多樣貌，要探究人本質（人自身獨特的才性特質）並不容易。藉由知人的困難，也可以了解認識自身才性特質的困難。

以下幾則《人物志》的內文，同時說明「知人」的困難，也包含「認識自身才性特質」的困難。《人物志》說：

1. 蓋人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄；非聖人之察，其孰能究之哉？<sup>275</sup>
2. 何謂難知之難？人物精微，能神而明，其道甚難，固難知之難也。是以眾人之察，不能盡備，故各自立度，以相觀采。<sup>276</sup>
3. 且人察物，亦自有誤，愛憎兼之，其情萬原。不暢其本，胡可必信？<sup>277</sup>
4. 夫愛善疾惡，人情所常。苟不明質，或疏善善非。何以論之？夫善非者，雖非猶有所是。以其所是，順己所長，則不自覺情通意親，忽忘其惡。善人雖善，猶有所乏。以其所乏，不明己長；以其所長，輕己所短；則不自知志乖氣違，忽忘其善。是惑於愛惡者也。<sup>278</sup>

從「不暢其本」、「苟不明質」的語句當中，顯示出劉劭要探求的是人根本的材質（每個人獨具的才性）。第一則更是直接開宗明義提到「人物之本，出乎情性」，劉劭透過「情性」，觀人知人，「情性」的內涵可說就是人性的表現。然而，「情性之理」隱微玄妙，一般人難以覺察，因此第二則說：「人物精微，能神而明，其道甚難。」「人物精微」，稟陰陽五行而成的身體構造與情性都是十分精深細緻

---

<sup>275</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>276</sup> 《人物志·效難》，頁 784-785。

<sup>277</sup> 《人物志·七繆》，頁 781。

<sup>278</sup> 《人物志·七繆》，頁 781-782。

的。「能神而明」，劉昉注云：「欲入其神，而明其智。」<sup>279</sup>要能探究人才的精神，進而了解人才的才智。這件事情（了解人的才性）是十分困難的。這是「觀人」與「察己」共同的困難，也只是第一層的困難。

第二層的困難則特別指「察己」之難。第二則與第三則提到的「眾人之察，不能盡備。故各自立度，以相觀采。」<sup>280</sup>「且人察物，亦自有誤」，我們可以發現都是從自己的角度來觀察他人，表面上看似觀察他人，其實只是為了凸顯自己的長處或想法，某種程度上，也等於認識了部分的自己。以一種主觀的態度或情感來觀察他人，會產生很多謬誤，同時對於自己的認識也會有所偏差。第四則例子說得很清楚，當觀察的對象能「順己所長」，不自覺的情意相通，就會忘記他的不好；反之，若觀察的對象「不明己長」，難免就會覺得有所隔閡，忽略他的美善。因此，偏材很難客觀地觀察他人，也很難客觀地全面認識自己。才性特質包含優缺點，偏材通常只看見自身才性的優點，因此會受到自身才性特長的遮蔽與局限，而產生主觀的好惡之情，這也是認識自身才性特質的困難之處。

第一則說：「情性之理，甚微而玄；非聖人之察，其孰能究之哉？」唯有聖人兼有眾材，才能客觀地辨別眾材，覺察那隱微玄妙的「情性之理」。劉劭的聖人是才德兼備的全材，理應不會以個人主觀偏頗的態度來觀人。然而，劉劭在撰寫《人物志》時，特別撰寫一篇〈七繆〉指出觀人的謬誤，可能不只作為提醒聖君的勸諫之言，而應當包含警醒偏材之意。偏材必須注意認識自己才性特質，避免產生偏頗之情。

## 二、認識自身才性特質的方法

《人物志》透過各種方式觀察人才，例如〈九徵〉篇從外觀來了解人的情性；〈體別〉篇說明偏材的個性特徵，每個偏材都有不同的優缺點；〈材理〉篇從議論時的心態，觀察偏材會執著於自己情性所認可的理，拘泥其中，產生偏執的情形；而〈八觀〉則是從各種具體的情境，看出偏材的行事作風、處事態度；最後〈釋爭〉篇從與人相爭的情形，看出不同等第的人才表現出不同的氣度。<sup>280</sup>《人物志》考察人才的方法，也可以運用在認識自己的才性。不僅僅是觀人，亦可用

<sup>279</sup> 《人物志·效難》，頁 784。

<sup>280</sup> 上述的內容參考關端至的整理。參閱關端至導讀；梁滿倉、關端至譯注：《人物志》，頁 8。

來察己。唯一要特別注意的是目的的不同，「觀人」是為了辨別人才，「察己」是為了要認識自身才性的特質。以下歸納為二種方式：

### (一)、外在表象

從個人的身體開始觀察，前面提過劉劭認為人是「體五行而著形」，「五行」形塑人的身體，分別為木骨、火氣、土肌、金筋、水血。身體的各個部件的變化也反映著人才的才性特質，即是相對應的「五質」。《人物志·九徵》篇說：

骨植而柔者，謂之弘毅。……氣清而朗者，謂之文理。……體端而實者，謂之貞固。……筋勁而精者，謂之勇敢。……色平而暢者，謂之通微。<sup>281</sup>

首先，仔細探究摸索自己的身體，到底是哪個身體構件較為突出，不同身體構件突出的方式不一。例如骨骼的突出樣態為挺立且強韌，則表現弘毅的才性特質。這都間接反映自己的才性特質。另外，同時也可以注意自己的身體，有哪些部件是比較薄弱的，有可能就是自己缺乏的。

〈九徵〉篇又說：「故其剛、柔、明、暢、貞固之徵，著乎形容，見乎聲色，發乎情味，各如其象。」<sup>282</sup>才性的各種特質，也會反映在容貌、聲音、表情。可從這三種面向來觀察自身的才性特質。〈九徵〉說：

#### 1.儀容：

故心質亮直，其儀勁固；心質休決，其儀進猛；心質平理，其儀安閒。夫儀動成容，各有態度；直容之動，矯矯行行；休容之動，業業蹉蹉；德容之動，顛顛印印。<sup>283</sup>

#### 2.語氣：

夫容之動作，發乎心氣；心氣之徵，則聲變是也。夫氣合成聲，聲應律呂；有和平之聲，有清暢之聲，有回衍之聲。<sup>284</sup>

#### 3.神色：

夫聲暢於氣，則實存貌色；故：誠仁，必有溫柔之色；誠勇，必有矜奮之

<sup>281</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>282</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>283</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>284</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。



色；誠智，必有明達之色。夫色見於貌，所謂徵神。徵神見貌，則情發於目。故仁，目之精，惻然以端；勇，膽之精，烜然以彊。<sup>285</sup>

首先觀察自己的儀容，可從動靜兩端觀看，「儀」是靜態的儀表，「容」是動態的儀表。<sup>286</sup>簡單地說，分別從容貌跟舉止來觀察自己的內心特質。「勁固」、「進猛」、「安閒」皆指人靜態時的儀表，而「矯矯行行」、「業業蹢蹢」、「顛顛叩叩」則表現出人動態的樣貌與態度。

接著觀察自己的語氣，「語氣」是「心氣」變化的表徵，當「心氣」有所變動，就會反應在「語氣」上。「和平之聲」、「清暢之聲」、「回衍之聲」都顯示出不同的心理狀態或是內在特質。另外，前述所論的「動態儀表」會產生變化，也源自「心氣」的變化。由此可推知，內在的特質，會反映出不同的外在表象，而且是一種流動的狀態，藉著「心氣」的變化，語氣、容貌、舉止也隨之變動。當我們觀察自己的語氣、容貌、舉止發生改變時，可以停下來，稍加注意，觀察自己的心理狀態是否改變了，並且探究改變的原因，從而更加認識自己。

最後觀察自己的神色。「心氣」的變化不僅反映在語氣上，也反映於表情、臉色。內心仁慈者，有溫柔的臉色；內心勇敢者，有堅強的臉色；內心睿智者，有明達的臉色。進一步，觀察人的神色，則必須注意人的眼睛。眼睛是內在情感的投射。眼珠的轉移變動通常都是不自覺的，也就不自覺地表露出自己的情感或心裡的想法。觀察自己神情的變化，可發覺自己的情感與內在的心理狀態。

內在特質與外在表象互為表裡，有密切的關連性。我們可以透過觀察自己的「儀容」、「語氣」、「神色」，進而了解自己的內在特質，這些外在的表徵，劉劭統整為「九徵」：

性之所盡，九質之徵也。然則：平陂之質在於神，明暗之實在於精，勇怯之勢在於筋，彊弱之植在於骨，躁靜之決在於氣，慘懌之情在於色，衰正之形在於儀，態度之動在於容，緩急之狀在於言。<sup>287</sup>

每個人都具備這九種基本的表徵「神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言」，透過表徵可以了解一個人的情性。我們可以透過這九徵了解自己的內在特質，具有不同內在特質的人，所擅長的事情也就不同。

<sup>285</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>286</sup> 王曉毅：《知人者智——《人物志》讀本》，頁 105 - 106。

<sup>287</sup> 《人物志·九徵》，頁 763-764。

## (二)、人際關係

觀察自己的人際關係，也可以了解自己的才性特質。所謂的「人際關係」就是自己與他人相處的情形。當我們從自我的視角觀看他人，只能識別與自己才性特質相同的人，無法欣賞其他人的優點，〈接識〉篇說：

夫人初甚難知，而士無眾寡，皆自以為知人。故以己觀人，則以為可知也。觀人之察人，則以為不識也。夫何哉？是故，能識同體之善，而或失異量之美。何以論其然？<sup>288</sup>

從上述引文得知，劉劭在論同體異體之辨，是從自我的視角來觀看他者。在此特別指的是偏材，偏材皆是「以己觀人」，只能認識「同體之善」，欣賞與自己才性特質相同的人的優點，實則就是欣賞自己的優點。相反地，偏材無法識別「異量之美」，亦即欣賞其他才性的優點，例如：「法制之人，以分數為度，故能識較方直之量，而不貴變化之術。」<sup>289</sup>「法制之人」以法度規範為衡量人才的表準，只能識別方正耿直的人，而無法欣賞變化多端的權謀之人。

偏材因才性的侷限只能識別與自己相同特質的人，與「異體」相處，則會互相批判，無法認同對方的觀點。然而，這也正是能識別「偏材」跟「兼材」的方法，〈接識〉篇說：

是以互相非駁，莫肯相是。取同體也，則接論而相得；取異體也，雖歷久而不知。凡此之類，皆謂一流之材也。……然則，何以知其兼偏，而與之言乎？其為人也，務以流數，杼人之所長，而為之名目，如是兼也；如陳己美，欲人稱之，不欲知人之所有，如是者偏也。<sup>290</sup>

<sup>288</sup> 《人物志·接識》，頁 773。

<sup>289</sup> 在此僅以「法制之人」為例，其實六材（清節家、法制家、術家、臧否、伎倆、智意）皆是偏材，皆只能識「同體之善」。在此額外加入「器能」，「器能」雖是「兼材之人」，但無法全面顧全大局，仍有自身才性的侷限。〈接識〉篇：「清節之人，以正直為度，故其歷眾材也，能識性行之常，而或疑法術之詭。法制之人，以分數為度，故能識較方直之量，而不貴變化之術。術謀之人，以思謀為度，故能成策略之奇，而不識遵法之良。器能之人，以辨護為度，故能識方略之規，而不知制度之原。智意之人，以原意為度，故能識輻譎之權，而不貴法教之常。伎倆之人，以邀功為度，故能識進趣之功，而不通道德之化。臧否之人，以伺察為度，故能識訶砭之明，而不暢侷儻之異。言語之人，以辨析為度，故能識捷給之惠，而不知含章之美。」《人物志·接識》，頁 773。

<sup>290</sup> 《人物志·接識》，頁 773-774。

「兼材之人」本身兼有數種才性，因此能識別數種偏材，並欣賞他人的優點。在與人相處時，能根據偏材的特質去稱讚對方的長處。偏材則相反，與人相處時，只陳述自己的優點，想要別人誇讚他，而不想知道他人所擁有的優點。因此，我們可以藉由與他人相處的情形，進而判斷自己的才性。

在此，從「必謂」層次看《人物志》，可以發掘《人物志》的現實意義。劉劭深刻細緻地觀察偏材與他人相處時的具體情形。大多數人皆為偏材，偏材「以己觀人」，只能辨認「同體之善」，不能識別「異量之美」。這樣如此真實的情境，在多數偏材與他人相處的過程中，可能不自覺地一再發生。當偏材體認到這具體的事實時，劉劭的《人物志》對偏材而言就具有現實意義。此時，偏材就應該有所警醒：一方面，更認識自己才性上的優勢；另一方面，也應注意到社會上有與自己才性不同的人（相反者、相雜者）。雖然，偏材天生的才性受到侷限，無法識別其他才性的優點，但偏材必須對世界上存在許多與己有別的「異體」這件事有所認知。

關於「異體」，劉劭有更多的說明，他說：「夫九偏之材，有同、有反、有雜。」<sup>291</sup> 偏材將他人分成三類：一、相同者：跟自己才性特質相同的人，二、相反者：跟自己才性特質相反的人，三、相雜者：跟自己才性特質毫無關連的人（既不相同也無對反）。「相反者」跟「相雜者」皆是異體。以下幾則引文，細論偏材與「相同者」、「相反者」、「相雜者」相處的情形：

1. 同則相解，反則相非，雜則相恢。<sup>292</sup>

2. 能明己是，莫過同體。是以偏材之人，交遊進趨之類，皆親愛同體而譽之，憎惡對反而毀之，序異雜而不尚也。推而論之，無他故焉。夫譽同體，毀對反，所以証彼非而著己是也。至于異雜之人，於彼無益，於己無害，則序而不尚。<sup>293</sup>

3. 是故，同體之人，常患於過譽；及其名敵，則鮮能相下。是故直者性奮，好人行直於人，而不能受人之訐；盡者情露，好人行盡於人，而不能納人之徑；務名者，樂人之進趨過人，而不能出陵己之後。是故，性同而材傾，則相援而相賴也；性同而勢均，則相競而相害也；此又同體之變也。故或

<sup>291</sup> 《人物志·材理》，頁 768。

<sup>292</sup> 《人物志·材理》，頁 768。

<sup>293</sup> 《人物志·七繆》，頁 782。

助直而毀直，或與明而毀明。而眾人之察，不辨其律理，是嫌於體同也。<sup>294</sup>

第一則與第二則的引文討論了偏材與「相反者」、「相雜者」的相處情形。偏材與「相反者」談論道理時，彼此批判、互相非難。偏材與「相反者」的觀點完全對反，雙方藉由攻擊、詆毀「相反者」的論點來證明自己的觀點才是正確的。至於偏材與「相雜者」談論道理時，則能包容對方的觀點。「相雜者」的觀點與偏材自己的觀點不相同但也不牴觸，對偏材自身而言不會造成危害，所以偏材不會去攻擊、詆毀對方，但也不會特別推舉。

根據第一則與第三則的引文，偏材與「相同者」的相處情形是很複雜的。「相同者」能明白偏材自身的優點，談論道理時，彼此心意相通、互相了解。然而，若雙方彼此之間相互標榜，甚至過度稱譽，可能造成名不符實的弊病。另外，唯有「性同而材傾」，雙方的才能高低懸殊，其中有一方相較之下發展較慢，才會相互依賴、互相幫助；若是「性同而勢均」，雙方勢均力敵，反而會產生彼此競爭、相互傷害的情況，這種狀況稱為「同體之嫌」<sup>295</sup>，例如，正直的人，才性特質是好於揭發他人缺失，但是卻無法接受「相同者」（也是正直的人）攻擊他的缺失。總括上述偏材遇到「相同者」可能會產生的情形有兩種：幫助、稱讚他人或是詆毀他人，也就是「或助直而毀直，或與明而毀明」。

人際關係是偏材認識自己的途徑之一。由以上論述，可以了解到偏材與各類人才相處時，在人際關係互動方面的不同情況。偏材都是從自我的視角來觀看他者，在與他人相處時，會產生不同的感受和情緒，並對他人進行評價。若偏材能夠具備後設認知的能力，觀察、分析自己的所感所思，在與各式各樣的人相處的過程中進行自我覺察和反思，便能藉由與他人的互動狀況更加了解自己。

### 第三節 致知的核心：認識中道

一般而言，認識自己的才性特質已非易事，而要能認識到自己才性的缺失，則必須先認識「中道」，才能知道自己的才性在哪方面會有違背「中道」的情形，而產生偏失之處。順此理路，雖然《人物志》的內文幾乎沒有正面提及偏材必須認識「中道」，但劉劭隱含著偏材必須認識「中道」的意味。在論述偏材的缺失

<sup>294</sup> 《人物志·七繆》，頁 782-783。

<sup>295</sup> 《人物志·七繆》，頁 783。

時，劉劭時常以「中」為標準，用以說明偏材失了分寸，有不恰當的表現。「『中』就是適切的分寸，或是符合那分寸的一個具體的表現。」<sup>296</sup>「中道」就是「中庸」之道，「『中庸』的意思就是切中人世之禮，即現實人生中取得一個適當的、合情合理的選擇。」<sup>297</sup>對於偏材而言的「中道」，即是個體在一個個具體事件脈絡中符合節度分寸的表現。雖然《人物志》沒有明說偏材必須認識「中道」，但是在《人物志》的論述脈絡中，仍可爬梳整理、建構出《人物志》的「中道」思想。

## 一、「中道」的具體內容與思想理路

《人物志》一書論述的重點在於「偏材」，透過對「偏材」之「偏」的論述，凸顯「中道」的思想。關端至說：「偏材偏離的對象，就是『中庸』。」<sup>298</sup>以「中庸」為準則，偏與不偏，或是偏材所偏的方向，都能立即被確定。劉劭透過「偏」來說「中」，更能凸顯「中」的重要性。《人物志·體別》篇說：

是以抗者過之，而拘者不逮。夫拘抗違中，故善有所章，而理有所失。是故厲直剛毅，材在矯正，失在激訐。柔順安恕，每在寬容，失在少決。……及其進德之日，不止揆中庸以戒其材之拘抗；而指人之所短，以益其失；猶晉楚帶劍，遞相詭反也。<sup>299</sup>

<sup>296</sup>劉又銘：〈徐幹的哲學典範及其荀學性格〉《邯鄲學院學報》，第23卷第1期，2013年3月，頁36。

<sup>297</sup>段宜廷：《魏晉荀學》（國立政治大學中國文學研究所博士論文，2016年），頁57。

<sup>298</sup>關瑞至導讀；梁滿倉、關瑞至譯注：《人物志》，頁88。

<sup>299</sup>《人物志》：「是以抗者過之，而拘者不逮。夫拘抗違中，故善有所章，而理有所失。是故厲直剛毅，材在矯正，失在激訐。柔順安恕，每在寬容，失在少決。雄悍傑健，任在膽烈，失在多忌。精良畏甚，善在恭謹，失在多疑。強楷堅勁，用在楨幹，失在專固。論辨理繹，能在釋結，失在流宕。普博周給，弘在覆裕，失在溷濁。清介廉潔，節在儉固，失在拘局。休動磊落，業在攀躋，失在疏越。沉靜機密，精在玄微，失在遲緩。樸露徑盡，質在中誠，失在不微。多智韜情，權在譎略，失在依違。」本文僅列出厲直剛毅、柔順安恕二人舉例說明篇才「違中」的情形。《人物志·體別》，頁764。

以下列舉王曉毅、黃鈺婷、黃志盛對於《人物志·體別篇》的分析：

王曉毅分析《人物志》氣質論，以表格的方式呈現。參閱王曉毅：《知人者智——《人物志》讀本》，頁53-54。

黃鈺婷分析《人物志》，製作相關圖表：表五「人才之性格類別、氣質特徵與才能侷限處」，圖六「內在之性」與十二種「偏材」之關係圖。參閱黃鈺婷：《劉劭才性論詮釋與重建》（國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2011年），頁67-70。

黃志盛談到關於個性的研究，從西周時期、孔子，然後說到《大戴禮記·文王官人》的十四種

拘抗之才皆容易有違「中」的表現，過猶不及，都無法呈現恰如其分的狀態。每當偏材過分彰顯所擅長的地方，就容易失了「理」(節度分寸)。例如，嚴厲正直、堅毅果決的人，他的優點是善於糾正錯誤，然而若過分彰顯這樣的優點，就容易失去分寸，變成激烈糾舉他人錯誤的缺失。至於溫柔和順、安和寬容的人，他的優點寬大包容，但過於容忍，也會失了分寸，而造成不能果敢決斷的缺失。

偏材的優缺、長短是一體兩面的，但是因才性的偏重與遮蔽，容易失了分寸，有不合節度分寸的表現，就會形成偏失之處。表面上劉劭指出偏材的優缺、長短；實質上則是說明偏材容易失了分寸，容易有「違中」的情形。「拘抗違中」、「不止揆中庸以戒其材之拘抗」的反面論述裡，都一再強調「中庸」的重要性。偏材的「偏」就是偏離了「中道」，要戒除偏失之處，就必須以「中道」為準，來警戒各個才性的「過」與「不及」之處。

### (一)、「中道」的具體內容

「中道」是一統稱，不同才性在不同的事件中能合於節度分寸的表現，皆可稱「中道」。「中道」的具體內容其實包羅萬象，不同的才性依著自身的才性特質，各自掌握不同的「中」。以下以才性為主體，說明「中道」的具體內容，分成兩部分：一、才性合於「中」的表現，二、才性不合於「中」的表現。透過正反合，可以展現「中道」是一個個實際具體的內容。偏材在現實社會中反覆琢磨、一再修練試驗，直到有符合「中」的表現。

#### 1.才性合於「中」的表現

〈材理〉篇的「四家」就是「才性」合於「中」的表現：

質性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也；

質性警徹，權畧機捷，能理煩速，事理之家也；

質性和平，能論禮教，辯其得失，義禮之家也；

---

個性表現，最後談論《人物志·體別》十二種個性。個性的研究發展至《人物志》，內容已經不僅是陳述不同個性的單一面向，而是指出人物長處與短處的綜合研究。參閱黃志盛：《新編校本劉劭及其《人物志》研究》，頁 156-160。

前人研究對於《人物志》的個性氣質分類研析頗為完備，本文重點在於說明偏材「違中」的情形，並指出隱然其中的是劉劭希望偏材要認識「中道」的意味。

質性機解，推情原意，能適其變，情理之家也。<sup>300</sup>

紹承第二章「本體宇宙觀」，《人物志》在氣化流行相貫通之下，分別展開天地、法制、禮義、人情四大面向，各自蘊含著道理、事理、義理、情理。這四理正是一個個條理義的「理」。人天生質性的差異決定了其所擅長的領域，例如，質性機靈敏銳的人，能夠揣測、探究他人的情感與本意，掌握「人情」變化的樞紐。「人情」這一面向就是質性機解之人所擅長的領域。在具體事件脈絡中，質性機解的人掌握「人情」變化的關鍵，接著一再修正，反覆確認潛藏在人情當中的理則（情理）。一旦確認「情理」，就能順應人情的變化，調適得當，呈現出符合人情當中的節度分寸的表現。當質性機解的人持續鍛鍊凝定「情理」，即可稱作「情理之家」。

由此可知，「情理」就是人情當中的節度分寸。在人情的相處上，顯現恰到好處的節度分寸，就是合於「中」的表現，也可以說掌握、體認到「情理」。道理、事理、義理、情理的「理」可視為在天地、法制、禮義、人情四大面向的「節度分寸」。而不同質性（才性）的人，在自己所擅長的領域，符合其中的節度分寸，有恰當適宜的表現，也就是合乎「中」的情形。

另外，〈流業〉篇提到了十二種人才，<sup>301</sup>其中「清節家」、「法家」、「術家」，雖為偏材，卻皆能呈現出各自才性合於「中」的表現，〈流業〉：

若夫德行高妙，容止可法，是謂清節之家。……。建法立制，疆國富人，是謂法家。……。思通道化，策謀奇妙，是謂術家。……。<sup>302</sup>

清節家著重在德行，清廉有節。清節家的行為舉止得以讓眾人效法，但不會把崇高的道德觀念硬是加諸於眾人，而是「順而有化」<sup>303</sup>，順勢而為，身體力行自然地感化眾人。法家「本于制度」<sup>304</sup>，著重在法制的建立，使國家富強。法家不會拘泥在片面的事物，而是通盤考量，使國家整體制度臻於完善。術家著重計策謀

<sup>300</sup> 《人物志·材理》，頁 767。

<sup>301</sup> 〈流業〉篇裡提及十二種人才，分別是清節家、法家、術家、國體、器能、臧否、伎倆、智意、文章、儒學、口辨、雄傑。劉劭分別論述他們的特性與專長，更重要的是依據他們特性發展出的專才，分別適用於十二種官職。其中，國體與器能是兼材之人，其餘皆為偏材。《人物志·流業》，頁 766。

<sup>302</sup> 《人物志·流業》，頁 766。

<sup>303</sup> 《人物志·利害》，頁 772。

<sup>304</sup> 《人物志·利害》，頁 772。

略，思考靈活多變，洞悉時局變化。「待於謀得而章」<sup>305</sup>，術家等待適當時機獻出奇策，才能彰顯這計策謀略為國家帶來的效益。這三種人才分別有各自的專業，但皆是為國家人民奉獻。三材（清節家、法家、術家）皆能有合「中」的表現，呈現恰當適宜的狀態，使才性得到最大的發揮。

## 2.才性不合於「中」的表現

探討才性不合於「中」的表現，更能彰顯「中道」的思想，表示偏材必須以「中道」為準，進行調整校正來戒除偏失之處。上述的「清節家」、「法家」、「術家」是才性合於「中」的表現；「臧否」、「伎倆」、「智意」則是才性不合於「中」的表現。兩兩一組，彼此有才性的相承與等級差別的關係。〈流業〉：

兼有三材之別，各有一流。清節之流，不能弘恕，好尚譏訶，分別是非，是謂臧否。……。法家之流，不能創思遠圖，而能受一官之任，錯意施巧，是謂伎倆。……。術家之流，不能創制垂則，而能遭變用權，權智有餘，公正不足，是謂智意。……。<sup>306</sup>

根據劉昉注：「三材為源，則習者為流也。」<sup>307</sup>此三材（臧否、伎倆、智意）主要以「清節家」、「法家」、「術家」為學習本源，各自形成流別，因而有清節之流的「臧否」，法家之流的「伎倆」，術家之流的「智意」。依據王曉毅的解釋：「流：支流或末流，即主體的衍生物。各有一流：指三材各有一種衍生出的次等人才。」<sup>308</sup>筆者參照劉昉跟王曉毅的解釋，可得知三材（清節家、法家、術家）是「臧否」、「伎倆」、「智意」的學習本源。然而，由於天生的氣稟差異、強弱多寡之分，遂形成不同的才性。即使「臧否」、「伎倆」、「智意」與三材（「清節家」、「法家」、「術家」）彼此的特性相似，但是在學習歷程中，才性與三材相比，多有所遮蔽，更為偏頗。

是故，「臧否」、「伎倆」、「智意」各自才性較難呈現合於「中」的表現。例如，「臧否之人」能針砭是非功過，卻容易流於公開非難，表現出過於苛責的現象，無法寬容對待他人，使「才性」失了分寸，有不合於「中」的表現。「智意之人」有權智謀略，能隨機應變，卻過於算計，狡詐多端，而公正不足。因此，

<sup>305</sup> 《人物志·利害》，頁 772。

<sup>306</sup> 《人物志·流業》，頁 766。

<sup>307</sup> 《人物志·流業》，頁 766。

<sup>308</sup> 王曉毅：《知人者智——《人物志》讀本》，頁 144。



「智意之人」也容易有不合「中」的表現。至於「伎倆之人」則能迅速辨析他所專精的事物的原理，並且敏捷地做出相對應的策略，然而，卻無法全面設計國家整體制度，僅僅能專注於某一件事物或技藝上面，屬於技能型的人才。上述兩兩一組對照參看，更彰顯出「中道」的重要性。

## (二)、「中道」的思想理路

《人物志》的「中道」不是先驗的形上實體，以「中道」為準，並不是要在內心體證到精神飽滿的價值實體，更不是要每個偏材掌握「中道」後，就變成如聖人一般無所不能、盡善盡美的人。因為如此就與《人物志》肯認多元才性的核心價值大相逕庭。對每個偏材而言，只要在自身才性與社會交織的脈絡中，呈現恰當、合宜的表現，就是符合「中道」。每個偏材都有不同的偏失之處需要警惕，所顯現的「中道」也就有所差異。「中道」是真實立體的，是必須靠各種才性在一個一個不同且具體的社會情境中實踐出來的。

值得注意的是，劉劭在論述個別的「中道」時，更常用「理」來稱呼，這一個一個的「理」，其實就是不同才性在不同領域的「節度分寸」，例如：

夫拘抗違中，故善有所章，而理有所失。<sup>309</sup>

夫建事立義，莫不須理而定；及其論難，鮮能定之。夫何故哉？蓋理多品而人材異也。夫理多品則難通，人材異則情詭；情詭難通，則理失而事違也。<sup>310</sup>

若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也。法制正事，事之理也。禮教宜適，義之理也。人情樞機，情之理也。<sup>311</sup>

「理多品」表示「理」的多樣性，同時表示劉劭的「理」絕非先驗純粹的唯一真理，借用明清氣本論的話語，就是「理在事中」的概念，<sup>312</sup>只是在不同事物中的一條條理則。劉劭化繁為簡，統括為四個理則，分別是道理、事理、義理、情理。

---

<sup>309</sup> 《人物志·體別》，頁 764。

<sup>310</sup> 《人物志·材理》，頁 767。

<sup>311</sup> 《人物志·材理》，頁 767。

<sup>312</sup> 劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉、〈當代新荀學的基本理念〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁 171-172。

值得注意的是，不同才性擅長的領域不同，相對應的「理」也會不同。如果才性過份彰顯自己的長處，「理」就會有所偏失，沒有符合節度分寸的表現。劉劭的「理」就是「中道」。劉劭說：

善難者，務釋事本；不善難者，舍本而理末。<sup>313</sup>

善於辯論的人，務求理解事物的本末終始，知悉事物的來龍去脈、先後次序。而不善於辯論的人，則未能全面了解事物先後次序的關係，只抓住事物的結果或是枝微末節的事情，就開始辯論。根據前後文的對照，「務釋事本」事實上等於「務釋事之本末」，是指務求了解事物的本末終始。行文上為了強調「善難者」與「不善難者」的區別，而把「本」、「末」二字拆開，看似強調「本」，實際上應把「本末」二字合而觀之，才能真正顯示出「善難者」的過人之處，是在於能理解事物「本末終始，莫不順比」的節度分寸。

《人物志》一個個的「中道」，更具體來說，就是一個個在不同面向的「理」，而更細膩地說就是相當於荀子「本末終始，莫不順比」的節度分寸。劉又銘說：「荀子的禮義，更內在普遍地說，就是『中道』。」<sup>314</sup>《荀子·儒效》：「何謂中？曰：禮義是也。」<sup>315</sup>〈禮論〉篇說：「本末終始，莫不順比，足以為萬世則，則是禮也。」<sup>316</sup>荀子的「禮義」就是「中道」，就是「本末終始，莫不順比」的節度分寸。<sup>317</sup>

《人物志·材理》篇說：「質性和平，能論禮教，辯其得失，義禮之家也。」<sup>318</sup>特別的是「義禮之家」使用「禮義」的「禮」，而不用「理則」的「理」。然而，劉劭在談論「四理」（道理、事理、義理、情理）時，卻說「禮教宜適，義之理也。」根據上述對「理」的界定，「理」表示某一面向的「理則／節度分寸」，而「義理」則是禮樂教化、倫常道義的理則。當質性和平之人，能論禮樂教化，用以辨別得失，在現實生活確認「義理」，一旦「義理」被確定、凝定，就會制訂

<sup>313</sup> 《人物志·材理》，頁 769。

<sup>314</sup> 劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。

<sup>315</sup> 《荀子新注·儒效》，頁 111。

<sup>316</sup> 《荀子新注·禮論》，頁 384。

<sup>317</sup> 劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。

<sup>318</sup> 《人物志·材理》，頁 767。

為適當的禮儀制度。「義理」跟「義禮」其實都可視為禮樂教化、倫常道義的「理則／節度分寸」。劉劭使用「義禮之家」，強調的是已經凝定的禮儀制度，人們以禮樂教化辨別是非。必須注意的是，禮儀制度會隨著時代、情境不同而更動，必須就著當時的情境去斟酌損益，以符合節度分寸的禮教。

荀子的「禮義」與《人物志》的「禮義」，皆在強調一種「本末終始，莫不順比」的節度分寸。然而，二者「禮義」的含括範圍卻有大小的差異。劉又銘說：「荀子的『禮義』有廣狹二義。廣義的禮義是天地之理，狹義的禮義則只是人間的禮義（稱作）「大本」。」<sup>319</sup>狹義的「禮義」就是包含法制、社會、人事等面向，各個面向所應遵行的理則；而《人物志》講求才性的差異，不同的才性各自有其適合的職務，就是分工合作的社會現況。「禮義」只是社會的其中一個面向，由「義禮之家」來辨別確認，教化社會。

《人物志》以「中道」統稱所有的面向，偏材以以「中道」為基準，警戒自己的偏失之處，直到呈現符合相對應的「理／節度分寸」的表現。《人物志》「中道」的思想來源可從荀子的「禮義」觀得到理解。劉劭透過各種在事件中具體的「理」來說「中道」，這樣的一個個富有條理義的「理」不是純粹唯一的真理，更貼近真實的人生。

## 二、認識「中道」的方法

每個偏材都有不同的偏失之處需要警惕，顯現的「中道」也就有所差異。即使每個偏材有各自的「中道」要去遵循與實踐，我們也可以歸納出各種才性認識「中道」的方法。前述提過荀子的「禮義」，更普遍的說法就是「中道」。我們參照荀子認知「禮義」的方法，重新建構《人物志》認識「中道」的方法。

### （一）、有心求「道」

首先要有心求「道」，此「道」即為「中道」，必須要有個渴求「中道」的心志，這與本章第一節提到要先有「成材成德」的心志相互呼應。所謂的「成材成德」不僅僅是讓本有的才能發揮，而是要讓才性發展的過程中，能逐漸朝向恰當

<sup>319</sup>劉又銘：〈荀子哲學的普遍形式與荀學哲學史的新面貌〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原文為〈荀子的哲學典範及其後代的變遷轉移〉，收錄於《漢學研究集刊第3期「荀子研究專號」》，頁38-39。

適宜、合於分寸的表現。既然要讓才性有合於分寸的表現，就必須認識「中道」。偏材必須有求「中道」的心志，才能進一步認識「中道」，依據「中道」調整自己的偏失之處。《人物志·材理》篇說：

通材之人，既兼此八材，行之以道，與通人言，則同解而心諭；與眾人之言，則察色而順性。……心平志諭，無適無莫，期於得道而已矣，是可與論經世而理物也。<sup>320</sup>

「通材之人」就是指才德兼備的聖人。「通材之人」（聖人）立定求「中道」的心志，心理平和而志向明確，靈活運用各種方法，期望能辨知、實踐「中道」，以「中道」來治理國家社會。「通材之人」（聖人）天賦異稟，陰陽五行配置均勻，較能快速認識「中道」，也有強烈的求取「中道」的心志。

至於偏材，因才性的偏頗而不能快速認識「中道」，也不容易產生強烈求取「中道」的心志。偏材必須在現實生活，反覆地磨難、經歷許多地挫敗，才能逐漸堅定「求道」的心志。劉劭認為「偏材之性，不可移轉矣。」<sup>321</sup>偏材往往是依著自己的才性做事情。然而，偏材若過度發展才性，往往會產生缺失。正如《人物志·體別》：「夫拘抗違中，故善有所章，而理有所失」<sup>322</sup>拘抗之才（偏材）皆容易有違背、偏離「中道」的表現，特別是當偏材過於彰顯所擅長之處，就容易失了「理」（節度分寸）。

在具體事件的脈絡中，偏材「各從其心之所可，以為理」，也就是認為自己才是正確的，往往過度發展自身的才性，造成缺失。例如《人物志·體別》：「清介廉潔，節在儉固，失在拘局。」<sup>323</sup>偏材對自身才性的缺失沒有警戒，想要「是得在己」<sup>324</sup>，證明自己才是正確的，就有可能與他人（尤其是與自身才性相反者）產生紛爭，而紛爭往往會製造更大的衝突，使自身遭致更大的損害。因此，劉劭《人物志·釋爭》說：「蓋善以不伐為大，賢以自矜為損。」又說：「卑讓降下者，茂進之遂路也，矜奮侵陵者，毀塞之險途也。」<sup>325</sup>

由此可知，偏材若不警戒自身才性的偏失，就有可能在現實生活中不斷經歷

<sup>320</sup> 《人物志·材理》，頁 769-770。

<sup>321</sup> 《人物志·體別》，頁 765。

<sup>322</sup> 《人物志·體別》，頁 764。

<sup>323</sup> 《人物志·體別》，頁 764。

<sup>324</sup> 《人物志·七繆》，頁 782。

<sup>325</sup> 《人物志·釋爭》，頁 786。

挫敗，反覆遭受磨難，這正表示他的才性過度發展，失了節度分寸。此時，偏材具有潛藏的價值傾向，有限的道德直覺正隱隱地發揮作用，使偏材有不安受挫的感受。偏材要解決這不安受挫的感受，就必須更深刻全面地認識自己，透過認識「中道」來了解自己才性過於不及之處，警戒自身的偏失之處。偏材在這反覆受挫、持續困窘的狀態下，就有可能會產生強烈的求取「中道」之心。

荀子也強調要有個「求道」的心志，荀子「未得道而求道者」與《人物志》「期於得道」皆在表達要先有「求道」之心。荀子強調的是每個人都必須先有「求道」之心，再進而「得道」、「行道」。從荀學的視野觀看《人物志》，劉劭為了強調「有心求道」一事的重要性，以通材之人為例，「通材之人」（聖人）有強烈的「求道」之心，但是偏材則必須在反覆地磨難、挫敗之中，逐漸堅定「求道」的心志。

## （二）、精微嚴謹的心思

依著上述的脈絡，劉劭主要以全材（聖人）為例，說明人才認識「中道」的歷程與方法。即使每個人認識「中道」的歷程大致相似，但由於才性的差異，其過程仍有所差別，例如，聖人的歷程順遂通達，偏材則曲折艱辛。

以下以全材（聖人）為例說明。劉劭認為當聖人肯認、企慕「中道」，有此正面「求道」的心志，則能展現精深微妙、謹慎小心的心思，《人物志·七繆》篇說：

夫精欲深微，質欲懿重，志欲弘大，心欲嗛小。精微，所以入神妙也；懿重，所以崇德宇也；志大，所以戡物任也；心小，所以慎咎悔也。故《詩》詠文王，「小心翼翼」，「不大聲以色」，小心也。「王赫斯怒」，「以對於天下」，志大也。<sup>326</sup>

引文提到「質欲懿重」指的就是聖人，唯獨聖人的材質能美好充實。聖人擁有美好充實的素質，並且立定宏偉遠大的志向——「達眾善，而成天功」。聖人要達成這宏大的志向，就必須以「中道」為準，調和眾材。因此，聖人求取「中道」的心志十分堅定，這份堅定的心志使聖人能「精欲深微」、「心欲嗛小」，思想精細微妙，深刻入理；心胸虛心謙和，小心謹慎，最終能如實地辨知「中道」。上述以聖人為例，偏材亦同。當偏材有堅定的「求道」之心，則能「精欲深微」、「心

<sup>326</sup> 《人物志·七繆》，頁 782。

欲嗛小」，以精微嚴謹的心思來斟酌衡量，確認掌握符合自身才性特的一個「中道」（節度分寸）。

荀子認為人有「求道」的心志，以「虛壹而靜」為原則修練，使身心呈現「大清明」的狀態時，才能「知道」。荀子的「虛壹而靜」強調的是人要願意容納接受異己的想法，專心一致的思考而使心思呈現平穩寧靜的狀態。《人物志》的「精欲深微」、「心欲嗛小」也有相似的意思，心要謙遜謹慎，就是不要以主觀的心去衡量他人，避免造成過失，思考要專注，才能了解精微玄妙的道理。《人物志》的「精欲深微」、「心欲嗛小」，以荀子的「虛壹而靜」的思想理路為參照，更能清楚表達「精微嚴謹的心思」的重要性，這也說明了《人物志》的荀學性格。

### （三）、以聖人的「中道」為參照

偏材由於天生才性的偏重與遮蔽，不容易直接認識「中道」，有待聖人確立「中道」，提供對治才性偏失的準則。偏材以聖人的「中道」為參照，更全面地認識自己才性的長處與短處。當偏材有堅定求取「中道」的心志，能展現精深微妙、謹慎小心的心思，便能更進一步以聖人的「中道」為參照來認識、掌握「中道」。

聖人具有「中和之質」，能彰顯「中庸之德」，並以此確立「中道」。以下幾則引文說明聖人確立「中道」的過程：

中和之質，必平淡無味；故能調成五材，變化應節。<sup>327</sup>

主德者，聰明平淡，總達眾材，而不以事自任者也。是故主道立，則十二才各得其任也。……是謂主道得而臣道序，官不易方，而太平用成。若道不平淡，與材才同好，則一材處權，而眾材失任矣。<sup>328</sup>

凡偏材之人，皆一味之美，故長於辨一官，而短於為一國。何者？夫一官之任，以一味協五味；一國之政，以無味和五味。<sup>329</sup>

上述引文的「五材」不僅是木、火、土、金、水，而是指稟受到陰陽五行各有偏重的人才，可以更擴大說「五材」就是所有的人才。聖人的「聰明平淡」、「變化應節」都是「中庸之德」的具體展現，因此能包容眾材，不會有偏頗之心，並且

<sup>327</sup> 《人物志·九徵》，頁 762。

<sup>328</sup> 《人物志·流業》，頁 766-767。

<sup>329</sup> 《人物志·材能》，頁 771。

變化無方使「眾材得其序」，知悉各個偏材的優缺，將眾才放置在各自適宜的位置上。聖人以「中庸之德」實踐「中道」。聖人一旦確立「中道」，其他人臣（偏材、兼材）也就各盡其才，各司其職，各就其位。

當聖人確立「中道」後，偏材就有了依循的準則。首先聖人會將偏材放在適宜的位置上，讓偏材發揮本有的才性。接著，偏材以聖人的「中道」為參照，更加認清自己的才性，特別是用以警戒偏失之處，使自身的才性有符合節度分寸的具體表現。

#### （四）、運用明智，思辨溝通

第二章心性論提到人性本就具有「認知能力」，「認知能力」在思辨權衡的過程中，逐步發展成熟，達至清明通達的狀態，劉劭稱作「明」，「明」更高度的發展就會產生「智」。劉劭十分重視「明智」，認為要有足夠的「明智」才能確認「理」，確認「中道」。《人物志·材理》篇說：

然雖有變構，猶有所得。若說而不難，各陳所見，則莫知所用矣。由此論之，談而定理者，眇矣。必也聰能聽序，思能造端，明能見機，辭能辯意，捷能攝失，守能待攻，攻能奪守，奪能易予。兼此八者，然後乃能通於天下之理。通於天下之理，則能通人矣。不能兼有八美，適有一能，則所達者偏，而所有異目矣。是故聰能聽序，謂之名物之材。思能造端，謂之構架之材。明能見機，謂之達識之材。辭能辯意，謂之贍給之材。捷能攝失，謂之權捷之材。守能待攻，謂之持論之材。攻能奪守，謂之推徹之材。奪能易予，謂之貿說之材。<sup>330</sup>

劉劭深刻分析「辯論」一事，從不同的視角探討人才之間相互辯論的情形。例如，辯論取勝的兩種方式（理勝、辭勝）、六種不良的辯論心態（辭構、氣構、怨構

---

<sup>330</sup> 《人物志·材理》，頁 769。

忿構、妄構、怒構)。<sup>331</sup>由於偏材「各從心之所可，以為理」<sup>332</sup>，造成「九偏之情」，<sup>333</sup>偏材彼此之間的辯論，容易產生誤解跟糾紛。即使如此，劉劭十分重視「辯論」，「辯論」是彼此溝通，確定「道理」的過程。「說而不難，各陳所見，則莫知所用矣」、「談而定理者，眇矣」，如果偏材彼此只是各自陳述自己的說法，沒有經過一來一往的「辯論」過程，是很難確定「道理」的。

偏材只要在自己所擅長的領域運用明智，仍然可以在思辨溝通的過程，辨認、確定與其質性相對應的「理則／節度分寸」(中道)。例如，「聰能聽序，謂之名物之材」，此類偏材運用明智，明白事物的先後次序，是能辨明事物次序並予以定名的偏材。「思能造端，謂之構架之材」，此類偏材運用明智，思慮深刻，且能開創新論點，是能構思設計的偏材。

根據上述的例子以及引文，可歸納出偏材致知的方法。首先，偏材一定要運用明智，例如「聰能聽序」的「聰」、「明能見機」的「明」，至於「思能造端」的「思」、「辭能辯意」的「辭」沒有明顯地說「聰明」、「明智」等詞語，但是在偏材要能思慮、言辯的背後也都表示偏材已經具備某種程度的「認知能力」，具備一定程度的明智。接著，偏材運用認知能力，思辨權衡，與其他才性論辯溝通，最後確認與自身才性相對應的「理則／節度分寸」(中道)。「聽序」、「見機」、「造端」、「辯意」這四組詞語，皆說明偏材「思辨權衡」的過程，是一再對比較正、反覆斟酌、調整次序，才能真正認取其中的道理(節度分寸)。另外，「捷能攝失，守能待攻，攻能奪守，奪能易予」，這四組詞語單就字詞的連結，與「明智」跟「思辨」無直接相關，而是強調辯論的技巧。然而，背後的思想理路仍是重視「明智」跟「思辨」。偏材要能達到如此高深的辯論技巧，表示偏材仍必須運用認知能力進行思辨權衡。偏材擁有辯論的技巧，是為了確認「中道」。

劉劭提到兼有八能(聰能聽序，思能造端，明能見機，辭能辯意，捷能攝失，

<sup>331</sup> 「夫辯，有理勝，有辭勝。理勝者，正白黑以廣論，釋微妙而通之。辭勝者，破正理以求異，求異則正失矣。」「善難者，務釋事本；不善難者，舍本而理末。舍本而理末，則辭構矣。善攻彊者，下其盛銳，扶其本指以漸攻之；不善攻彊者，引其誤辭以挫其銳意。挫其銳意，則氣構矣。善躡失者，指其所跌；不善躡失者，因屈而抵其性。因屈而抵其性，則怨構矣。或常所思求，久乃得之，倉卒論人；人不速知，則以為難論。以為難論，則忿構矣。夫盛難之時，其誤難迫；故善難者，徵之使還。不善難者，凌而激之，雖欲顧藉，其勢無由。其勢無由，則妄構矣。凡人心有所思，則耳且不能聽，是故並思俱說，競相制止，欲人之聽己。人亦以其方思之故，不了己意，則以為不解。人情莫不諱不解，諱不解則怒構矣。凡此六構，變之所由興矣。」《人物志·材理》，頁 768-769。

<sup>332</sup> 《人物志·材理》，頁 768。

<sup>333</sup> 《人物志·材理》，頁 767。



守能待攻，攻能奪守，奪能易予)的人能通天下之理，而能通天下之理，則能通曉所有的人才。這樣的人就是「聖人」，「天下之理」就是「中道」。聖人以「中道」為準，安排各個偏材的位置。偏材以聖人的「中道」為參照，運用明智，思辨權衡，確認自己才性的「中道」。

荀子講求思慮辨別、斟酌權衡的過程。當身心寧靜專注，才能開始進行此過程，一再調整事物，直到符合那「本末終始，莫不順比」的節度分寸，最終才能真正確認「道」(禮義)。劉劭與荀子相同的是，皆強調思慮辨別、價值斟酌的過程；不同的是，劉劭對於「辯論」有更多的敘述，「辯論」可以視為偏材相互的「溝通」模式，藉由此「溝通」模式來確定道理。「辯論」其實就是思慮辨別、價值斟酌的過程，劉劭透過偏材論述「辯論」，更貼近現實生活，也說出「辯論」的細節與困難之處。

\*

《人物志》的「中道」思想，可上溯至荀子的思想，藉由荀子的「禮義」觀，可使《人物志》的「中道」思想得到更恰當的詮解。而《人物志》的致知論同樣也可從荀子的致知論裡汲取養分。《人物志》與荀子皆是「以氣論性」。荀子認為人性容易流於惡，所以必須以「禮義」對治；劉劭認為偏材的偏失之處，就是偏離「中道」，所以必須以「中道」為參照，警戒偏材的偏失之處。荀子由聖人制作「禮義」<sup>334</sup>，劉劭認為有「中和之質」的聖人能確立「中道」。劉劭強調聖人先天具有的稟氣為陰陽調和、無所偏頗的「中和之質」；雖然荀子並未特別強調「聖人」先天的稟氣純粹中和，但就荀子「以氣論性」的脈絡，也確實有人天生的稟氣就是較為純粹中和。這些稟氣純粹中和之人，也具有完備的能力，更能去實踐乃至確立「中道」(制作「禮義」)。劉劭的「中道」在某種程度上把荀子的「禮義」進行了轉化，發揮在才性學上，使「中道」的具體內容更加豐富多元，不同的才性能依著自身的才性特質，各自掌握不同的「中」，而人才必須以聖人的「中道」為參照，來認識自己的才性類型與特質。劉劭與荀子的思想雖然彼此側重點有所不同，但是在思想的根基上仍有脈絡可循。由此可看出劉劭的《人物志》的確具有荀學的性格。

---

<sup>334</sup>荀子〈性惡〉：「禮義者，聖人之所生也」。《荀子新注·性惡》，頁467。

## 第五章 修養論

牟宗三認為「才性系統不能建立進德之學」<sup>335</sup>，指出《人物志》缺乏成德的修養工夫。由於《人物志》的「才性」是天生的氣稟所決定，由此觀點出發，「才性」似乎沒有任何轉圜跟改變的空間，也就是牟氏所謂的「性成命定」<sup>336</sup>。諸多研究《人物志》的學者也都承襲這樣的看法。<sup>337</sup>

江建俊雖也認為《人物志》有「命定主義」的傾向，<sup>338</sup>是「天命之材性論」<sup>339</sup>，但是仍有提及《人物志》的修養論，認為劉劭實未放棄道德。<sup>340</sup>至於呂光華則對《人物志》的「命定論」提出質疑：

如果劉劭《人物志》的才性理論是「命定論」，那麼「性成命定」也就沒

---

<sup>335</sup>牟宗三：「才質之性雖是生命上之先天的，定然的，然究是生命之實然，而非理性上之必然。故一旦能開闢出『理性之領域』，則即可化可轉，如是成德之學始可能。若開不出理性之領域，只是順才性而言，則生命上之先天的，定然的，皆實落下來而真成為定然、而不可化、不可轉。如是，成德之學即無法講。」牟宗三：《才性與玄理》，頁 58-59。

<sup>336</sup>王充：「用氣為性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須。」牟宗三：「順『氣性』一路走，皆是氣稟之命定。此命定可曰內在於性中『直貫之命定』，或曰『垂直線之命定』，所謂『性成命定』者是也。……以稟氣為性，固有種種之差別與等級。因稟氣之清濁厚薄有不同也。後來劉劭作《人物志》，則總括此路而言。」牟宗三：《才性與玄理》，頁 2-8。

<sup>337</sup>如張蓓蓓：「《人物志》品鑑人物尚有一特色，即認定天分生成，修養無用，不以為人物後天尚有進學進德之可能。」張蓓蓓：《漢晉人物品鑑研究》，頁 153。

<sup>338</sup>江建俊：「劉劭本順氣以言性，則凡自然生命所表現之特異性，皆天生如此，為不可學，不可事，由此很顯然地據命定主意之傾向。」江建俊：《漢末人倫鑑識之總理則——劉劭人物志研究》，頁 74。

<sup>339</sup>江建俊：「夫遇合有偶幸，人人不同，此亦緣才性之不同故也。天命限制人之材智，亦限制人之效薦，則其說可稱之為『天命之材性論也』。」江建俊：《漢末人倫鑑識之總理則——劉劭人物志研究》，頁 75。

<sup>340</sup>江建俊：「劉劭實未放棄道德。社因東漢重名教，人漸向外效慕，德行非自內發而顯得虛飾，故劉劭特加矯正，而強調『平淡』，此不可不注意即之。」江建俊對《人物志》修養論的論述中，未能全面地提及偏材如何修養，而強調『平淡』，此乃因劉劭強調聖人必須聰明平淡，才能調和眾才。江建俊仍有看見劉劭未放棄道德一面，但只注意到《人物志》清節家「德行高妙，容止可法」，未能顧及其他偏材在成就自身才性上的「成德之學」。參閱江建俊：《漢末人倫鑑識之總理則——劉劭人物志研究》，頁 76。

有什麼修養論的存在空間，然而給劉劭的才性理論冠上一個「命定論」的名稱，卻未必完全合適，好像帶了一頂不完全合身的帽子。所謂「命定論」，其實也是「決定論」的一種，所謂「決定論」即指事物存在和發展過程，本身具有因果性、必然性和規律性。<sup>341</sup>

關端至認為呂氏對於「決定論」的理解比較符合「命定論」，他認為「決定論」是「容許事物可以有變化發展，但仍聲稱變化發展的範圍、軌跡等一早已被給定」<sup>342</sup>，他主張「劉劭是『天賦決定論者』，不是『天賦命定論者』。」<sup>343</sup>統合呂光華跟關端至的說法，都是在弱化《人物志》「命定主義」的傾向。筆者較認同關端至的說法，主張劉劭是「天賦決定論者」，更能正面看待才性的修養工夫。這樣的觀點值得參考，因為人的才性雖是與生俱來的，但仍須靠後天的學習、修養才能成就自己的才性。雖然《人物志》沒有明白地寫出修養工夫論，但仍可透過劉劭分類人才的過程，發掘出內蘊於《人物志》的修養工夫論。相關學者對此部分的探討和研究仍有發展空間，本章擬延續此種觀點，進一步對《人物志》的修養工夫論進行更具體的討論。

以往所謂《人物志》「命定」，只是就凝成氣稟以為性之實體來說而已，但此後還須有進一步的「成性」工夫，經過磨練方能成就一己才性，這其中當然有修養工夫論。才性的修為有賴於現實生活中時時刻刻的涵養和踐履，這類似於荀學修養工夫論的觀點——荀學所論修養工夫正是「成性」一路，劉又銘說：

就著人人現成、日常呈現的理性思辨以及在具體情境中有限度的道德直覺來問學致知、對話批判、踐履驗證、知行並進而後達到成熟的「成性」一路。<sup>344</sup>

《人物志》的修養工夫論正是荀學「成性」一路，直接就著現實人生，就著人性的全幅展現（包含才性、情性）去覺察其中所潛在的價值傾向，並在生命或生活中予以實踐。紹承第二章的心性論，《人物志》修養工夫的依據在於：一、人與生俱來的氣稟，二、氣稟蘊含的理則，以及理則底下潛在的價值傾向，三、知的

<sup>341</sup> 呂光華：〈論劉劭《人物志》的性質及目的及其修養論〉，《興大人文學報》第43期（2009年9月），頁79。

<sup>342</sup> 關端至導讀；梁滿倉、關端至譯注：《人物志》，頁24-25。

<sup>343</sup> 關端至導讀；梁滿倉、關端至譯注：《人物志》，頁25。

<sup>344</sup> 劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。按：原收錄於汪文勝主編：《漢語哲學新視域》，頁174。

能力。

人與生俱來的稟氣造就了不同的才性，《人物志》即是藉著每一種偏材的特性來談論修養工夫，這是因為討論修養工夫時，就著不同才性的類型和偏失加以一一說明，較為清楚方便。

筆者在此要特別指出的是，這不代表兼德之人跟兼材之人不用修養工夫。《人物志》將人才分為「兼德之人」（聖人）、「兼材之人」和「偏材」，其中兼德之人跟兼材之人是就才性發展成熟的狀況而言。在發展成熟之前，仍需要持之以恆的修養，實踐自己的才德。簡言之，不論是「兼德之人」（聖人）、「兼材」或「偏材」，均需要修養工夫。只是在修養的過程中，因為天生才性稟氣的差異，對不同才性的人來說，修養的過程有難易之別，使自身才性有恰當表現的進程也有快慢之分。兼德之人跟兼材之人天生的資質較佳，容易修養成材，因此能一一做到各種才性的修養工夫，兼具眾才。「全材」原本就合乎「中道」，唯仍須後天的涵養與修持。「兼材」則較「偏材」能更迅速的掌握「中道」，並且能有恰當的行為表現。而「偏材」由於天生的才性較為偏頗，須耗費更多的時間及心力進行修養工夫，方能使自身的才性有合乎中道的表現。接下來，筆者主要針對《人物志》有關偏材的敘述，提煉出《人物志》的修養工夫論。

## 第一節 修養的基本原則：接納自己、尊重差異

偏材以「中道」為準的修養工夫，是針對偏失之處進行調整修正，直到偏材能成就自己的才性，在適宜的位置有恰當的表現。另一方面，「偏材之性不可移轉」<sup>345</sup>，所以偏材只能擅長某一方面的事物，其他方面的事物則無法完全勝任。偏材必須承認自己的有限性，對於自己擅長的事物，盡力學習，直到開發自己天賦的全部潛能；對於自己無法學會的事物或無法勝任的職位，要承認自己的有限，尊重其他的才性，敬重他人的專業。

偏材在實踐修養工夫的過程，必須以「接納自己、尊重差異」為修養的基本原則。所謂的「接納自己」是偏材必須確切認識自己的才性特質，全面地接受自己，不僅肯定自己才性的特長，也要願意接納自己才性的侷限與偏失，此乃第四章「致知論」討論的範圍。接著偏材須誠心地實踐自身的才性，並使之趨於「中

---

<sup>345</sup> 《人物志·體別》，頁 765。

道」，調整修正自己才性的偏失之處，讓自己的才性時時刻刻都能有恰當適宜的表現。假使偏材在修養的過程中，未能「接納自己」，並以此為修養的基本原則，最終偏材將無法「成材」。這是由於偏材否定自己或是沒有認清自己，有可能會一味地追求與自己才性不合的事物，甚至對自身才性的任何表現皆予以否定。偏材修養工夫的目的是要成就自己的才性，而不是成為別人的才性。唯有真誠地接納自己、安頓自己，才能修練自己。在修養的過程中，偏材必須以「接納自己」為原則，承認自己的有限，對自身才性的特長竭盡所能的努力。

當偏材真實地「接納自己」，意識到自己才性的侷限，同時就必須認知到有其他的才性，偏材自身才性的不足之處，恰恰就是他人的擅長之處，這時候應該要尊重其他才性的專業。以「尊重差異」作為修養的基本原則，認清、接納自己的侷限，同時也尊重其他才性。若偏材在實踐修養工夫的過程中，真能做到「尊重差異」，就會有謙虛退讓的表現。

《人物志》最後以〈釋爭〉篇作結，並且援引《老子》、《周易》的文句。《人物志·釋爭》：

彼顯爭者，必自以為賢人，而人以為險詖者。實無險德，則無可毀之義。若信有險德，又何可與訟乎？險而與之訟，是柙兇而撻虎，其可乎？怒而害人，亦必矣！《易》曰：「險而違者，訟。」「訟必有眾起。」《老子》曰：「夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」是故，君子以爭途之不可由也。<sup>346</sup>

那些想要爭鬥的人（爭勝者），都認為自己是賢人，但別人卻認為是險詐偏頗之人。劉劭告訴「爭勝者」，對方若是有德者，何必與對方爭執？若對方是邪惡無德之人，與他爭執是十分危險之事，必定會加害於他人。由此看來，劉劭認為「紛爭」並不能解決事情，只是招致更多的損害。因此，最後以《老子》「夫惟不爭，故天下莫能與之爭」的思想，告訴人才「不爭之爭」的道理。

人才「不爭」的具體表現就是謙虛退讓，當人才謙虛退讓，即可避免紛爭。然而仔細探究《人物志》的思想理路，並非為了解決紛爭才強調謙虛退讓，而是基於「尊重差異」的修養原則，方能在修練過程中有謙虛退讓的表現，最後得以消除彼此的紛爭並消弭相互競爭的心態。根據劉劭「以氣論性」的觀點，氣的無窮變化，使人的多元才性得以存在，使每一個人都成為獨一無二的個體。人才彼

<sup>346</sup> 《人物志·釋爭》，頁 788。「險而違者，訟」在《周易》之經傳均無此句。王曉毅：《知人者智——《人物志》讀本》，頁 327。

此要能「尊重差異」，具體的做法就是「謙虛退讓」。劉劭化用《老子》「不爭」、「處下」的思想，成為人才「尊重差異」的具體做法。《人物志》的思想核心仍在於對個體殊異的重視，以及進一步對多元才性的肯認。

《人物志》以才德為分類標準，將人才分為全材（聖人）、兼材、偏材，有等第之別。單就偏材而論，則沒有大小貴賤之分，沒有孰重孰輕，皆是可用之才。〈材能〉：「人材各有所宜，非獨大小之謂也。」<sup>347</sup>。劉劭重視的是偏材是否有放到適宜的位置上，讓各個偏材，各成其才，各展其能，更重要的是——各盡其職。強調偏材的適宜性，正是重視偏材的個殊性，同時也是肯認才性的多元性。當我們肯認才性的多元，就應當尊重才性的差異。

依據「人材各有所宜」的觀點，劉劭強調每個偏材所長不同，適宜的職務也不同，只是各盡其才，不應會有搶取爭奪的行為。然而，〈八觀〉篇提到：

人情莫不欲處前，故惡人之自伐。自伐，皆欲勝之類也。是故，自伐其善則莫不惡也；是所謂自伐歷之，則惡也。人情皆欲求勝，故悅人之謙。謙所以下之，下有推與之意。是故，人無賢愚，接之以謙，則無不色懌；是所謂以謙下之，則悅也。<sup>348</sup>

人情想要「處前」跟「求勝」，想要居於他人之前，希望能求得勝利，贏過別人。因此當別人自我誇耀，就覺得別人欲居我之前，而產生嫌惡之情；當別人謙虛退讓，屈居我之下，對我有崇敬之意，自我便產生喜悅之情。

人情想要「處前」跟「求勝」，往往就會爭相奪取，互不退讓。如《荀子》：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。」<sup>349</sup>《人物志·七繆》也提到：

夫人情莫不趣名利、避損害。名利之路，在於是得；損害之源，在於非失。故人無賢愚，皆欲使是得在己。<sup>350</sup>

《荀子》說人生而好利，《人物志》更進一步提到，人要獲得名利的路徑，就是證明自己是正確的。然而，一旦落入了只有自己才是正確的情境裡，就是「各從其心之所可，以為理」，接著就會開始責難別人或是誇耀自己，這無非是為了證

<sup>347</sup> 《人物志·材能》，頁 771。

<sup>348</sup> 《人物志·八觀》，頁 779。

<sup>349</sup> 《荀子新注·性惡》，頁 465。

<sup>350</sup> 《人物志·七繆》，頁 782。

明自己才是對的。《人物志》說「人無賢愚」，強調人性普遍的表現，皆想要「是得在己」。因此，若順勢發展就容易造成爭奪，而頓失辭讓之心。

劉劭因而特別強調人要謙讓，〈釋爭〉：

蓋善以不伐為大，賢以自矜為損。是故，舜讓于德，而顯義登聞；湯降不遲，而聖敬日躋。郟至上人，而抑下滋甚；王叔好爭，而終于出彝。然則卑讓降下者，茂進之遂路也，矜奮侵陵者，毀塞之險途也。是以君子舉不敢越儀準，志不敢凌軌等；內勤己以自濟，外謙讓以敬懼。是以怨難不在於身，而榮福通於長久也。<sup>351</sup>

劉劭舉出舜、湯因為謙讓，而更顯美德；郟至、王叔欲居人之上，好爭鬥，終至敗亡。根據正反例的結果來提醒眾才：「卑讓降下者，茂進之遂路也，矜奮侵陵者，毀塞之險途也。」君子的「謙讓」，不是一再忍讓，不是沒有底線的退讓，而是以「中道」為規準來進行調整。「舉不敢越儀準、志不敢凌軌等」代表著君子一切的行為舉止、心智思考都必須遵守、合乎一定的基準和規範。這樣的基準和規範，在《人物志》裡沒有定稱，但基於聖人以「中道」為原則調和眾材，君子以「中道」來斟酌調整、修練自身，我們可以推論這樣的基準和規範，也是以「中道」為參照而訂定的規準。君子以「中道」為準進行修養工夫，這是漫長的修練過程。對內，不斷自我提升，精進自己的才能，修正自己的偏失之處；對外，由於知道自己才性的不足之處（非自己所擅長的領域），所以對於其他才性（其他專業的人才）表現謙虛退讓、恭敬謹慎的態度。這正是遵循聖人以「中道」為原則的自我調整，也是尊重其他才性專業的表現。

「謙讓」是君子合乎「中道」的表現，如何能「謙讓不爭」？《人物志》強調偏材必須「躬自厚責」<sup>352</sup>，偏材對自己的一切都有所承擔，並且嚴格要求自己，使才性都能有符合節度分寸、恰如其分的表現。劉昞注云：「己能自責，人亦自責，兩不言競，變訟何由生哉？」<sup>353</sup>當每個偏材都盡職盡責，相互合作，而不是彼此競爭，何來爭訟之有呢？〈釋爭〉：

然原其所由，豈有躬自厚責，以致變訟者乎？皆由內恕不足，外望不已。或怨彼輕我，或疾彼勝己。夫我薄而彼輕之，則由我曲而彼直也；我賢而

<sup>351</sup> 《人物志·釋爭》，頁 786。

<sup>352</sup> 出自《論語》：「躬自厚，而薄責於人，則遠怨矣。」《人物志·釋爭》，頁 787。

<sup>353</sup> 《人物志·釋爭》，頁 787。

彼不知，則見輕非我咎也。若彼賢而處我前；則我德之未至也；若德鈞而彼先我，則我德之近次也。夫何怨哉？且兩賢未別，則能讓者為雋矣。<sup>354</sup>

偏材若不能「躬自厚責」，則對內不能怨己自責，對外則嫉妒別人勝過自己。這些都顯示偏材修養不夠，對內不去提升自己的能力，對外也未能認知到人各有才，進而尊重其他才性。偏材才德不足時，應檢討自己，加強自身的才德。如果偏材才德具足，卻無故被輕視，那也不是偏材自身的過失；如果對方較為優秀，那偏材應該思考如何增進自己的才德；而若兩者皆為賢能之人，才德具足，能謙讓的人較為傑出。值得注意的是，「兩賢未別」指的是兩賢在各自的專業領域都十分優秀，皆為優秀的人才。兩賢的才性不同，各自的專業也不同。因此，其中懂得謙讓的那一方，就是認知到自身才性的有限性，並能尊重其他才性的專業，當然更為優秀。

當偏材自覺到自身才性的有限性，發現有自我能力所不及之處，就無需強求非我才性所能勝任的職務，而是更加專注於自身的才性，發展自己的才能，盡力把自己的職務做好。而自我所不足之處，往往就是其他才性之所長，因此應尊重其他才性專業，大家分工合作、各司其職。偏材無須貶低自己，也無須羨慕其他才性，每個人都有自己的才性專業。偏材只要尊重聖人以「中道」為原則的安排，逐步修練自己，也能成為君子——在自身才性中才德具足的人。在漫長的修養道路上，要時時提醒自己，以「接納自己、尊重差異」為基本的原則，才能正確地、有效地鍛鍊自己的才性。

## 第二節 正面：依據才性學習

偏材把握住修養的基本原則，接下來，正面地發揮自己才性的長處，依據才性學習；反面地則必須注意自己才性的短處，以「中道」為準對治自己才性的偏失。劉劭特別強調「學」，每一種才性的成長須透過「學」，而且必須配合一己之才性去學，適性發展，才能真正「學以成材」。

---

<sup>354</sup> 《人物志·釋爭》，頁 787。



## 一、學習的重要

即使「才性」是天生的稟賦，仍然必須靠學習才能成為一方之才。若不學習，即使有聖人中庸平淡之質，亦無法成材。《人物志》云：

夫學，所以成材也。<sup>355</sup>

凡偏材之性，二至以上，則至質相發，而令名生矣。是故骨直氣清，則休名生焉。氣清力勁，則烈名生焉。勁智精理，則能名生焉。智直強慤，則任名生焉。集於端質，則令德濟焉。加之學，則文理灼焉。<sup>356</sup>

鈞材而好學，明者為師。<sup>357</sup>

劉劭認為「學」是很重要的，先天有此稟賦，還須後天努力學習，才能成材。至質相發，能有美名，加之學，則文理更顯精彩煥發。鈞材仍須好學，以明者為師。凡此都可看出劉劭對後天學習的重視。

荀子也十分重視後天的學習，《荀子》一書首章即是〈勸學〉一文，專門討論學習的意義、方法、態度、內容和目標。《荀子·勸學》：「君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。」<sup>358</sup>君子透過廣博的學習，並且時時注意考察自己，那麼就會變得明智，而日常行為也就不會產生過失。劉劭《人物志》也說：「加之學，則文理灼焉。」兼材之人透過學習，能使條理更加清晰明朗。劉劭與荀子皆重視後天學習，認為後天的學習可以使人有所成長。然而，兩者學習的最終目標有所不同。《荀子·勸學》：「其義則始乎為士，終乎為聖人。」<sup>359</sup>荀子認為學習的最終目標是要成為聖人，而且「塗之人可以為禹」<sup>360</sup>，不論是誰都有成為聖人的潛質。

至於《人物志》的「學」則只能幫助個體成就自我天生的稟賦，並不能移轉原初的、先天的「質性」。由此觀點出發，每個人的「才性」都有其價值，個人無須企圖移轉（事實上也無法移轉），也不需要企望跟「聖人」等同才性，只要

<sup>355</sup> 《人物志·體別》，頁 765-766。

<sup>356</sup> 《人物志·八觀》，頁 777。

<sup>357</sup> 《人物志·八觀》，頁 780。

<sup>358</sup> 《荀子新注·勸學》，頁 1。

<sup>359</sup> 《荀子新注·勸學》，頁 8。

<sup>360</sup> 《荀子新注·性惡》，頁 476。

好好學習，把自身的才性在適當的位置發揮出來，便能達到自我實現的目標。

## 二、差異化的學習

偏材只能就著天生的稟賦來學習，才能真正成材。偏材學習的重點，在於學習的方法跟內容都必須符合偏材的才性。在「守業勤學，未必及材」<sup>361</sup>、「學不及材」<sup>362</sup>的論述中，劉劭真正要強調的是——人天生氣稟的差異，所以必定要透過差異化的學習，才能真正讓各個人才的獨特性彰顯出來。如果偏材學習的方法或內容並非他才性所需，也就是沒有依據他的才性學習，不符合他天生的稟賦，則無法成為某一方面的專家。這樣的學習對於才性的養成，是無效的學習，必然無法成就才性。因此，就學習的範圍而言，必須依著各自的才性特質去學。《人物志·材理》云：

四理不同，其於才也，須明而章，明待質而行。是故質於理合，合而有明，明足見理，理足成家。是故質性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。質性警徹，權略機捷，能理煩速，事理之家也。質性和平，能論禮教，辯其得失，義禮之家也。質性機解，推情原意，能適其變，情理之家也。<sup>363</sup>

四理即道理、事理、義理、情理，是理則在天地間各個層面的表現，四理的性質和範圍都不同。偏材學習時，須學習與自身材質對應的「理」相合的內容，方能成家。

劉劭強調偏材要依據自身才性的學習，強調差異化的學習。劉劭不僅深化孔子「因材施教」的論點，更將主體放在學習者（偏材）身上。《人物志》一書大量的篇幅都在描寫偏材，偏材發現自身才性的本能天賦，發揮自己的長處，優化才性的特點，最終能成就自身的才性。

---

<sup>361</sup> 《人物志·八觀》，頁 780。

<sup>362</sup> 《人物志·八觀》，頁 780。

<sup>363</sup> 《人物志·材理》，頁 767。

### 第三節 反面：對治才性偏失

偏材稟受的「元一之氣」有所差異，這份差異決定了偏材的才性。偏材的「偏」即表示他有所缺憾。《人物志·原序》：「訓六蔽，以戒偏材之失。」<sup>364</sup>「六蔽」是孔子認為不好學造成的六種弊病，<sup>365</sup>人物志援引《論語》，說明偏材須警惕自身的偏失之處。

偏材須認識「中道」，並在自身偏具的材質與社會情境互涉的相關脈絡裡，學習以「中道」為準的修養工夫，調整自身才性，直到有恰當適宜的表現。因此，在具體的事件脈絡中，使偏材依據自己的才性呈現出合於節度分寸的表現，此即是修養工夫的重點。以下具體說明偏材對治才性偏失的方法：首先要以聖人的「中道」為基準，接著在具體的事件脈絡中，掌握情感變化的樞紐，最後朝著與自身才性的相反方向移動，以求能趨近「中道」。

#### 一、以聖人的「中道」為準

「中道」是聖人確立的，在認識「中道」的過程中，必須以聖人的「中道」為參照；同樣地，在實踐「中道」的過程，也以聖人的「中道」為準，調整自身的行為，才能真正對治才性的偏失。

《人物志·八觀》：「夫偏材之人，皆有所短。……觀其徵之所短，而其材之所長可知也。」<sup>366</sup>偏材都有自身的短處（偏失之處），可以透過觀察偏材的短處，而知道偏材的長處。關端至認為：「偏材的人，其失往往與其得呈現一種類似『共生』的關係。」<sup>367</sup>劉劭在〈體別〉篇列舉偏材的才性特質時，同時列出偏材的長處與短處（偏失之處）：

夫拘抗違中，故善有所章，而理有所失。是故：

---

<sup>364</sup> 《人物志·自序》，頁 761。

<sup>365</sup> 《論語》：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」〔宋〕朱熹：《四書章句集注》〈論語集注·陽貨〉，頁 179。

<sup>366</sup> 《人物志·八觀》，頁 779。

<sup>367</sup> 關瑞至導讀；梁滿倉、關瑞至譯注：《人物志》，頁 10、90。

厲直剛毅，材在矯正，失在激訐。柔順安恕，每在寬容，失在少決。  
雄悍傑健，任在膽烈，失在多忌。精良畏慎，善在恭謹，失在多疑。  
彊楷堅勁，用在楨幹，失在專固。論辨理釋，能在釋結，失在流宕。  
普博周給，弘在覆裕，失在溷濁。清介廉潔，節在儉固，失在拘局。  
休動磊落，業在攀躋，失在疏越。沉靜機密，精在玄微，失在遲緩。  
樸露徑盡，質在中誠，失在不微。多智韜情，權在譎畧，失在依違。<sup>368</sup>

上述十二種類型的人才可分成兩大類型，一為拘謹之人，二為激昂之人。「拘抗違中」說明拘謹的人與激昂的人都有違背「中道」的情形，他們有明顯的長處，也有不合於「理／節度分寸」的偏失行為。例如「樸露徑盡」的人，他的才能表現出坦蕩真誠的行為，偏失之處則是無法隱藏自己；「多智韜情」的人，他的才能表現出智謀多端的行為，偏失之處則是處理事物時會猶疑不定、模稜兩可。「樸露徑盡」的人歸為拘謹之人；「多智韜情」歸為激昂之人，依此類推，上述的偏材都可被歸為「拘者」或「抗者」，都有違背「中道」的情形。

上述引文談論偏材的長短優缺，「偏材突顯強項的同時，其弱項、缺失等等，自然暴露於人前。」<sup>369</sup>劉劭描述偏材的強項，伴隨而來的就是偏材的缺失，主要的重點是放在後者，強調偏材的偏失之處。《人物志》云：

雖訓之以恕，推情各從其心。信者逆信，詐者逆詐。故學不入道，恕不周物，此偏材之益失也。<sup>370</sup>

推己及人的恕道，應該是讓人能夠體貼周遭的人事物，但是偏材往往「推情各從其心」、「各從其心之所可，以為理」，只是跟從自己本來有所偏失的才性，並且認為自己是正確合理的。是故，守信者覺得大家皆是守信的人，狡詐者覺得大家皆是狡詐之人。這都在在顯示偏材無法看見事物的整全面貌，過分發展自己才性的長處，造成自身才性的偏失之處。

既然認知到偏材有不合「中道」的表現，有才性的缺失，進一步就要修養鍛鍊、戒除偏失。偏材修養的第一步就是以聖人的「中道」為準，開始在自身才性的偏失之處校正調整。例如，拘謹的人，以聖人的「中道」為準，開始調整過於保守拘謹造成的怯弱膽小，試著邁開步伐，積極地展現自我。激昂之人，同樣也以聖人的「中道」為準，開始調整過於激動亢奮造成的衝動魯莽，試著收斂心態，

<sup>368</sup> 《人物志·體別》，頁 764。

<sup>369</sup> 關瑞至導讀；梁滿倉、關瑞至譯注：《人物志》，頁 10。

<sup>370</sup> 《人物志·體別》，頁 765-766。

衡量思考後再做決定。不論是「拘者」或是「抗者」，修養的方式，都是在才性的偏失之處努力做修養工夫，加上偏材才性的遮蔽，無法整全看待自己，必須以聖人的「中道」為基準來調整自己。

## 二、掌握情感變化的樞紐

偏材戒除自己的偏失之處，首先以聖人的「中道」為準，接著他要掌握自己情感變化的關鍵。偏材的情感發生變化，背後都有一定的事由，這些事由通常顯現偏材在某方面有特別偏執的欲望，這樣偏執的欲望，反映在情感上，也表現出偏材的缺失。

劉劭對於情感的變化有深刻的觀察，他在〈八觀〉篇說：

夫人厚貌深情，將欲求之，必觀其辭旨，察其應贊。……凡事不度，必有其故：……慍色，厲然以揚；妬惑之色，冒昧無常；及其動作，蓋並言辭。是故，其言甚憚，而精色不從者，中有違也；其言有違，而精色可信者，辭不敏也；言未發而怒色先見者，意憤溢也；言將發而怒氣送之者，彊所不然也。凡此之類，徵見於外，不可奄違，雖欲違之，精色不從，感愕以明，雖變可知。是故，觀其感變，而常度之情可知。<sup>371</sup>

有時候，人會試圖將真實的情感隱藏起來，但仍可藉由觀察人的語氣與神色來探求真實的情感。語氣與神色不合常態者，皆透露出人的真實情感有異常的變化。例如，「言未發而怒色先見者，意憤溢也。」還未說話就已表現怒氣的人，表示他對此事感到非常的憤怒。「言將發而怒氣送之者，彊所不然也。」說話時伴隨著怒氣，表示他被迫從事他不以為然之事。觀察人的言詞與神色，可以得知人真實的情感。而這樣異常的情感變化就是觀察自己才性偏失的一扇窗，也透露出自身對某樣事情的態度。

劉劭接著說明六種情感變化的樞紐，〈八觀〉篇說：

---

<sup>371</sup> 《人物志·八觀》，頁 776-777。

何謂觀其情機，以辨怨惑？夫人之情有六機：杼其所欲則喜，不杼其所欲則惡，以自代歷則惡，以謙損下之則悅，犯其所乏則媼，以惡犯媼則妬；此人性之六機也。凡此六機，其歸皆欲處上。<sup>372</sup>

六種情感變化的樞紐分別是：杼發內心的想望就欣喜；不能杼發內心的想望就怨恨；自我誇耀而居於人前，就會被厭惡；謙虛退讓而處人之下，就會令人感到喜悅；冒犯別人的短處，就會被別人忌恨；誇耀自己的同時又冒犯到他人的短處，就會被別人嫉妒和厭惡。以上六種情感變化的樞紐，皆顯示人想要處人之上，這也就是情感產生變化的緣由。人想要處人之上，想要掌管控制他人，想要證明自己是對的，往往就會失了分寸，有不合「中道」的表現。偏材以自己偏頗的才性與人相處，往往過分彰顯自己的才性，認為自己的才性表現、自己的想法才是正確的。偏材想「居人之前」的心態，往往導致自己在與其他偏材相處時，產生各種情感的異常變化。此時，若能掌握情感變化的樞紐，進而探究自身在哪一方面特別想「居人之前」，就可以找到偏失之處，接著進一步對治自身才性的偏失。

### 三、反向移動：趨近「中道」的歷程

偏材以聖人的「中道」為準，掌握自身情感變化的樞紐，特別是在情感受控的時候，去探究是否肇因於自己對某方面事物有特別偏執的狀態。這是一個對治自己才性偏失的契機。至於對治的方式為何呢？答案就是往跟自己才性對反的方向移動，偏材可能終其一生都在學著跟他的偏失之處相處並試圖對治之，這是一個漫長但逐漸趨近「中道」的過程。

以下表格是整理〈體別〉篇裡十二種類型的偏材，分為兩大類，分別是「拘者」（陽剛型）與「抗者」（陰柔型）。再細分為六組，每一組的偏材彼此是相對反的才性特質，並說明他們各自的處事態度。筆者將藉由下表說明偏材對治才性偏失的歷程。

---

<sup>372</sup> 《人物志·八觀》，頁 778。

	抗者（陽剛型）			拘者（陰柔型）		
	類型	特質	處事態度	類型	特質	處事態度
1	彊毅之人	狠剛不和	不戒其彊之搪突， 而以順為撓，厲其抗	柔順之人	緩心寬斷	不戒其事之不攝， 而以抗為劇，安其舒
2	雄悍之人	氣奮勇決	不戒其勇之毀跌， 而以順為愜，竭其勢	懼慎之人	畏患多忌	不戒其愜於為義， 而以勇為狎，增其疑
3	凌楷之人	秉意勁特	不戒其情之固護， 而以辨為偽，彊其專	辨博之人	論理瞻給	不戒其辭之汎濫， 而以楷為繫，遂其流
4	弘普之人	意愛周洽	不戒其交之溷雜， 而以介為狷，廣其濁	狷介之人	砭清激濁	不戒其道之隘狹， 而以普為穢，益其拘
5	休動之人	志慕超越	不戒其意之大猥， 而以靜為滯，果其銳	沉靜之人	道思迴復	不戒其靜之遲後， 而以動為疏，美其愜
6	樸露之人	中疑實 [石留]	不戒其實之野直， 而以譎為誕，露其誠	韜譎之人	原度取容	不戒其術之離正， 而以盡為愚，貴其虛

表四

上表中，偏材的不戒之處即是偏失之處。偏材因其所偏而有所長，然而，偏材於其才性發展越盛，其相對的缺點就越明顯。偏材若不知警戒其才性表現的過度之處，偏失之處就會愈發顯著，於是才性就失了分寸。例如第三組的「凌楷之人」，他的特質是心思專一、堅持執著，但是當他過於執著某件事情時，就會產生一意孤行，固執己見的行為。這樣的行為就表示他已經失了分寸，有不合於「中道」的情形。然而，「凌楷之人」不但不警戒自身偏失的行為，甚至認為「辨博之人」（與凌楷之人相反特質的人）只是好辨析，言辭浮泛，所辨析之理皆是虛偽不實。因此，他更加堅持己見，專斷獨行。而與「凌楷之人」相反特質的「辨博之人」擅長辨析事理，能言善道，但是對事理過度的分析，最終顯得雜亂無章，言辭浮濫。這樣的狀態或行為就是不合於「中」的情形。同樣的，「辨博之人」以思想觀點流動不定自豪，不只不警戒這樣偏失的行為，反而認為「凌楷之人」只是專斷獨行，而將專一的行為視作一種束縛。

在此，可以看出「凌楷之人」與「辨博之人」是相對反性格的人，二者若不能「揆中庸以戒其材之拘抗」，就會發生上述情形，互相指責對方，認為自己才是正確的。這就是偏材不以「中道」為準則，無法警戒偏失之處，進而產生有失

節度分寸的行為，並且以己之長責人之短，最終更顯現自己的偏失之處。劉劭的反面論述中說明了偏材的真實情況，卻也隱然透露出劉劭對偏材的期許，「不戒」之語底下，蘊含著劉劭對偏材的警醒之意。在此，用正面的語言重新詮釋如下：偏材進德之時，必須以「中道」為準則，不斷斟酌損益，反覆修練調整，使自身的言行達到荀子所謂的「本末終始，莫不順比」、「本末相順，終始相應」的節度分寸。在具體的社會情境裡，偏材能在偏具的材質上，隨時警戒、修練，以「中道」為準，一再調整修正，直到有恰當適宜的表現。

偏材對治才性偏失具體的操作方式，答案就在上述的表格。根據上述表格得知，偏材彼此之間是相對反即相互補的關係。在真實人生中，若遇到與自己才性完全相反的人，可能會產生以己之長責人之短的情形。此時，若能透過他人（與自己情性完全相反之人）意識到、警覺到自身的偏失之處（自身不合節度分寸的表現），並且開始以聖人的「中道」為準，朝著與自己才性特質對反的方向前進，也就是反向移動，便能逐漸趨近「中道」。例如，上述提到的「凌楷之人」要戒除自己專斷獨行的行為，他就要多採取他人的意見跟想法，也就是學習「辨博之人」的特點，擅長分析各類事物，對各類型的事物都抱持開放的態度，客觀地分析，藉由學習接納更多他人的想法，或更開放客觀看待他人想法，來戒除自己專斷獨行的行為。同樣地，「辨博之人」要戒除自己言詞浮泛、辯理不實的情形，就要「以楷為繫」，練習有主幹、有系統地進行論述，也就是學習「凌楷之人」心思專一的特點，戒除自己亂無雜章、泛泛而論的表述方式。

值得注意的是，偏材朝著與自己才性特質對反的方向前進，但最終目的不是為了成為另一種才性。而是藉由以「中道」為準的反向移動，使自己調整才性的偏失之處，所以他仍然是在自身的才性特質上做修養工夫，最終的目的是讓自身才性能有合於節度分寸的表現。對偏材而言，這將是一段漫長修練的過程，在反向移動的過程中，偏材可能會感到痛苦，時而前進，時而後退，但終究是處於趨近「中道」的過程。在自身與他人交涉的具體事件中，一次次以「中道」為準進行微調，不斷斟酌損益、反覆琢磨，修正調整，直到才性處在恰當適宜的狀態。

《人物志》敘述了許多偏材的偏失之處，也就是不合於「中道」的情形，我們可以從中推敲出偏材的修養工夫。具體來說，偏材須充分了解自身的長處，同時警戒自身的短處（偏材所擅長的地方也就容易成為他的短處），長處與短處的協調平衡，正是以「中道」作為斟酌損益的標準。偏材最終依然能在自身偏具的材質中找到平衡，這樣的平衡是動態的平衡，也就是偏材要隨時注意自己的才性



表現是否合於「中道」。如果稍微偏離了「中道」，才性有不恰當、不合宜地表現，就適時地調整，稍微往反方向移動，讓自己的才性能隨時處在恰如其分的情狀。這樣的狀態是偏材與他人相處最舒適的狀態。劉劭用「不戒」之語，表達對偏材的「警戒之意」。透過「戒」字看到自我要求的力量，也就是偏材反向地推進自己趨向「中道」，這樣的過程雖然艱辛，但是卻能帶來實質地成效，使偏材能真正在自身的才性上不斷琢磨調整，直到才性能完整地呈現自身才性的特質，又能有恰當的表現。

\*

《人物志》的修養歷程，包括了致知論與修養論。首先「立志」，接著「致知」，最後「實踐」。人才立定「成材成德」的志向，依著自身的才性，進一步辨別確認「中道」，以「中道」為準，斟酌調整，對治自身才性的偏失之處，誠心誠意地遵行「中道」，正面的發展自身才性的特長，同時也隨時關注自身才性是否有合於節度分寸的表現。劉劭以才性論為基礎，進一步討論人才的修養論，強調「依材進德」，依著自身的才性特質，使才性有恰當合宜的表現。才性有恰當合宜的表現，在自身的領域裡有合乎「中道」的行為，這就是才性的「成德／進德」。當偏材的才性處於真正成熟的狀態，能時時刻刻有合於「節度分寸」的表現，就代表其實現了「成材成德」的目標。「依材進德」的修養過程，是全材、兼材、偏材都必須經歷的修養過程，只是才性的差異，修養的過程有難易之別，但只要修養力學，最終也都將依著各自的才性「成材成德」。是故，筆者認為《人物志》確實有屬於才性一路（氣性一路）的「進德之學」。

《人物志》才性一路的「進德之學」，其實就是荀學「氣性一路」的修養工夫，強調「成性」。劉劭談論「偏材」時，是就著偏材才性不成熟的狀態來討論，我們可以從中看到偏材一步步「成材成德」的過程，在失敗中試煉，從錯誤中學習，不斷斟酌損益，直到確認「中道」，接著以「中道」為準，反覆調整自己的才性，一步步讓才性更加成熟。《人物志》的「成材成德」，就相當荀學所探論的「成性」。

《人物志·九徵》：「能知精神，則窮理盡性。」<sup>373</sup>「窮理盡性」可以作為《人物志》修養工夫論的最佳註解。<sup>374</sup>這段話雖然是站在觀人者的角度論述，然而，

<sup>373</sup> 《人物志·九徵》，頁 763。

<sup>374</sup> 〈九徵〉：「物生有形，形有神精；能知精神，則窮理盡性。」「物」在此可指具體的五物，「物生有形」可以實際指稱是「五行著形」，但更廣泛而論，應包含元氣、陰陽之氣，乃至五行之氣，也就是在氣化過程中逐漸生成一個形體，形體蘊含著人的神靈精氣，或是可以說成蘊含著每個

劉劭在講「觀人」的同時，也隱含「察己」的意味。正確、全面地認識自己的才性特質，才有可能將才性整全發揮出來，這就是盡顯自身獨特的「才性」，盡其性之所在，即為「盡性」。「窮理」的「理」就是與自身才性相對應的「理則／節度分寸」，「窮理」則是指偏材在偏具的材質上努力修養磨練，窮其所有的力量，反覆調整，使才性能與質性相對應的「理則／節度分寸」相合，呈現出最恰當合宜的狀態。這一切合於「理則／節度分寸」的表現即可稱為「中道」，偏材的修養工夫就是一套以「中道」為準的修養工夫。「窮理」也可說是偏材窮盡心力，確認「中道」，並真誠地遵守、實踐「中道」。



---

人獨特的、素樸的質性，這質性就蘊含著潛藏的價值傾向。當一個人可以了解某個人的精神（個人獨特的質性），則不僅窮盡此「情性之理」，更應盡顯其才性，讓他的才性得以在適當的位置有最恰當的表現。《人物志·九徵》，頁 763。

## 第六章 結論

本論文的研究目的是要證明《人物志》建立的才性系統確實有進德之學，《人物志》不只說明各種才性的特質，更重要的是在《人物志》的思想理路裡，蘊含著才性「成材成德」的過程。本論文以荀學為進路，重新詮解、建構《人物志》的思想體系，探討才性背後的哲學基礎，首先建構《人物志》的本體宇宙論與心性論，並論述以此為基礎開展的多元才性理論，最後說明才性修養的歷程。

第二章「本體宇宙論與心性論」：《人物志》中作為宇宙根源的概念就是「元一」，「元一」即是「元氣」。《人物志》以自然元氣為本原、本體，自然元氣作為一切化生的本原，逐步生成萬物（包含人）；自然元氣變化流行中，雖然紛亂混雜，總會有個必然的理則。這就說明了自然元氣蘊含著潛在的價值傾向。基於這樣潛藏的價值傾向，在天地社會總總的事物之中，總會表現出一定的道理。例如《人物志》提到的四理（道理、事理、義理、情理），就是在氣化流行逐步興發之下，分別為天地、法制、禮義、人情四大面向各自蘊含著的理則。四理雖各自獨立存在，卻也是相互連續，一以貫之的理。《人物志》以氣為本體，自然元氣潛在的價值傾向，是一切價值的終極依據。

人稟受自然元氣，元氣形塑人性的實體，自然元氣蘊涵著潛在的價值傾向，因而個人氣稟也就蘊含著潛藏的價值傾向，亦可說人性總有個潛藏的善的傾向。人稟受陰陽五行而成人性的實體，同時就具有五常（五德）作為人潛在的價值傾向。必須注意的是，「由於稟氣不盡相同，每個人生命內在所蘊含的價值傾向也就有強有弱，或極強、極弱。」<sup>375</sup>人稟受的陰陽五行比例不同，五常（五德）作為人潛在的價值傾向也會有比例的差異。

《人物志》談論人性多以「情性」稱之，「情」就是「性」的實際展現，也就是「情即是性」。人性具有善的傾向，就是在情性之中有善的傾向。基於這樣的價值傾向，情感欲望中總有個恰當合宜的節度分寸，是謂「理在情中」。人必

---

<sup>375</sup> 劉又銘：〈儒家情懷荀學派〉，收錄於《一個當代的、大眾的儒學——當代新荀學論綱》（待出版）。

須在現實脈絡中，反覆琢磨，斟酌損益，直到辨認那合宜的「理／節度分寸」，進而凝定、彰顯，使身心皆能呈現美好效應。劉劭認為「明」足才能見「理」，而「明」持續發展鍛鍊，就能有「智」，而「智」具有率領、帶動其他美德的作用。

第三章「才性論」：紹承《人物志》的本體宇宙論，人稟受元氣而生，但是每個人所含受的「元一之氣」有所不同，這就決定才性的根本差異。每個人含受的「元一之氣」有差異，劉劭從兩個層面來論述，第一層為陰陽的差異，第二層為五行的差異。在陰陽氣化運行流轉之際，人所接受到的陰陽之氣就存在著比例配置的不同。因此，可分成兩大類型的人：一、稟受陰陽比例失衡而有所偏重的偏材，二、稟受陰陽比例均勻因而得到陰陽之精的聖人。陰陽比例失衡的偏材，或偏重於陰，或偏重於陽。劉劭透過陰陽的屬性對人才進行最基本的區分。同樣的，人稟受到五行之氣也有著比例配置的不同，這就決定了個人形貌的差異。五行（木、火、土、金、水）形塑了人整體的身軀。

劉劭以元氣、陰陽、五行等角度深入探討才性的差異，元氣、陰陽、五行皆是氣，人在氣化生成的當下，就決定才性的差異。氣的無窮變化，隨機分配，使人的才性豐富且多元。以氣論性，使才性的樣貌多元開展，而且肯認每個才性的存在，可謂是《人物志》才性論裡最核心的價值。

稟氣不同形塑了多元的才性，劉劭將眾多才性分門別類，建構《人物志》的才性系統。劉劭以「才德」為標準將人才分為「全材」、「兼材」、「偏材」。全材是陰陽五行比例均衡的聖人，具有「中和之質」，能彰顯「中庸之德」，並能調配眾材。「兼材」的類型最為多元，從「九徵二至以上」到「九徵皆微」皆屬於此範圍。簡言之，「兼材」兼有數種完善的素質，能加以學習，並持續修練，定能發揚美德。「全材」與「兼材」皆可以說是才德兼備，只是完善的程度有所差異。至於「偏材」是「九徵一至」，只具備一種完善的素質，而以他的「材質」命名。此處未特別說明偏材的「德」，正表示偏材的「德」不是立即顯現的，不是圓滿存有的，由於才性的偏重與遮蔽，偏材必須比「全材」與「兼材」更努力修養及實踐，方能「成德」。

第四章「致知論」：紹承第三章「才性論」，於第四章、第五章講述才性修養成材的過程。《人物志》的修養歷程，先立志，再致知，最後修養實踐。先立定「成材成德」的心志，再去認識自己的才性特質和「中道」。

首先，認識自己的才性特質，方能將才能發揮出來。人們可從外在表（儀容、

語氣、神色)與人際關係來認識自己。藉由與他人相處的情形,觀察自己通常與哪些人交好,與哪些人交惡,便會發現自己的才性特質。《人物志》不僅僅是觀人之書,更可透過觀人的方法來認識自己,唯有全面地認識自己的才性特質,才能朝向符合自己才性的相關領域進一步發展,而真正「成材」。

然而,偏材由於才性的偏頗或遮蔽,難以充分理解自己,即使可以透過他人眼中看見自己的偏失之處(警戒之處),仍有待聖人提供「中道」的標準,作為偏材修養工夫的參照。聖人給出各種「中」,不同才性的人各自認知到自己領域的「中」。每種才性對應的「中」都不同,在此統稱為「中道」。《人物志》的「中道」不是先驗的形上實體,不是要在內心體證到精神飽滿的價值實體,更不是要每個偏材掌握「中道」後,就變成如聖人一般無所不能、盡善盡美的人。《人物志》「中道」的內容真實立體,豐富多元,隨著不同才性而有不同的合於分寸的表現。

偏材認識「中道」,更能看清自己的偏失之處。偏材認識「中道」的方法,首先要有心求「道」。當偏材有堅定的「求道」之心,則能「精欲深微」、「心欲謙小」,以精微嚴謹的心思來斟酌衡量,確認掌握符合自身才性特質的一個「中道」(節度分寸)。接著,偏材以聖人的中道為參照,得以更加認清自己的偏失與侷限。最後,運用明智,思辨權衡,確認自己才性的「中道」。

第五章「修養論」:紹承第四章「致知論」,當偏材能認識自身才性的特質及「中道」,接著就要修練自己。首先,修養的基本原則——接納自己、尊重差異。偏材必須接納自己才性的侷限跟偏失,進一步誠心地實踐自身的才性「中道」,讓自己的才性無時無刻都能有恰當適宜的表現。再者,偏材必須尊重他人(其他才性)。當偏材知道自己才性的侷限,能尊重其他才性的專業,則能有謙虛退讓的表現。

關於修養的方法,正面來說,要依據自己的才性「學習」,唯有在自身的材質上學習與才性相對應的內容,才算是有效的學習,也才有機會真正成材。反面來說,則必須對治自己才性的偏失。對治才性偏失的方法,首先以聖人的「中道」為基準,接著掌握自己情緒變化的關鍵,偏材情緒變化的事由,大多是對某一事項有特別偏執的慾望,因而產生偏失,所以有效掌握自己情緒變化的樞紐,就能快速掌握自己的偏失。最後,具體戒除偏失的行動就是往自己才性的反方向移動,反向移動的過程,就是趨近「中道」的過程。

《人物志》才性系統的修養工夫論,就是「依材進德」。依據自己的材質學

習修練，使才性發揮本有的才能時，也能有合於節度分寸的表現，以求達成「成材成德」的目標。而「窮理盡性」即是含括致知論與修養論的過程，「窮理」是指偏材窮盡心力，確認「中道」，真誠地遵守實踐「中道」；「盡性」則是指盡其表現、發展自身「才性」。「窮理盡性」就是盡力發展才性時，也確實遵守實踐「中道」，使才性最終能有合於節度分寸的表現。

總結以上可知，劉劭建構《人物志》的才性系統時，背後確實有一個完整的思想體系。這些隱而未顯的思想脈絡，正是建構《人物志》「才性論」的基礎。以荀學為進路重新詮釋《人物志》的思想脈絡，才能對《人物志》的思想有恰當準確的理解，也方能真正發掘劉劭《人物志》的思想義理。

劉劭承繼了荀子「以氣為性」的人性觀，稟氣的差異就決定了才性的差異，進而發展成「才性論」。而「以氣論性」的心性論，相信人性潛藏著善的傾向，只是稟氣的差異，善的傾向也就有強弱的區別，但這也提供《人物志》各個才性「進德之學」的依據。因此，劉劭在撰寫《人物志》時，雖沒有明說才性的修養工夫論，但它確實存在於《人物志》諸多觀人識人的方法當中。特別的是，人才的修養過程，不論是「致知」或「修身」，都必須以聖人的「中道」為參照、準則。這就相當於荀子學說中強調必須由「聖人制作禮義」的觀點。而荀子的「禮義」更普遍地說，就是「中道」。「中道」思想，可說是《人物志》的核心思想。綜觀《人物志》整本書的內容，雖然大半的篇幅都在論述偏材的才性特質、才能，以及才性分類，但是偏材的「偏」字，除了指其才性有所專，也暗示了偏材有所缺憾，偏離「中道」的狀況。因此，表面上是在講偏材的才性分類，但背後的思想依據就是「中道」。這樣的「中道」也是因才性而異的，不同才性有不同的偏離中道的情形，而總總才性合於「中」的表現，可統稱作「中道」。最後，《人物志》的才性修養是幫助每個人成就自己的「才德」，肯認每個才性的差異，也尊重每個才性。

《人物志》描寫出各式各樣的才性以及其所呈現的種種樣態，其對人性的觀察深刻，進而發展出完整而細緻的才性理論。最值得肯定的是《人物志》之人性具有善的傾向，每種人才只要經過修養，都有「成材成德」的可能，指出向上一路。書中自我實現和適性揚才的觀念均與當代思想不謀而合，可以說《人物志》是一本具有現代意義的經典古籍。

## 參考書目

### 【編排說明】

- 一、首先羅列「劉劭《人物志》專書」，包含近人注譯之作，按出版時間排序
- 二、接下來，羅列「傳統文獻」，依照經、史、子、集劃分，再依成書年代排序
- 三、再來，依序羅列「中文專書」、「期刊論文」、「學位論文」，依照姓氏筆畫排列，筆畫相同者，依出版時間排序。
- 四、最後，羅列「外籍文獻」，按照國家筆畫排列，再依成書年代排序

### 一、劉劭《人物志》與相關研究專書

- 劉劭：《人物志》，明嘉慶八年上海顧定芳刊本，國立中央圖書館藏善本。
- 劉劭：《人物志》，明萬曆五年李氏思益軒刊本，國立中央圖書館藏善本。
- 劉劭撰，劉昉注：《人物志》，《景印文淵閣四庫全書》第 848 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年
- 江建俊：《漢末人倫鑑識之總理則——劉劭人物志研究》，臺北：文史哲出版社，1983 年
- 劉劭原作，劉君祖撰述：《人物志》，臺北：金楓出版社，1986 年
- 郭模：《人物志及注校證》，臺北：文史哲出版社，1987 年
- 鄭玉光：《知人善任的奧秘——劉劭人物志研究譯注》，太原：山西人民出版社，1992 年
- 陳喬楚註譯：《人物志今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1996 年
- 樹人編譯：《中國古代相人術——詮釋《人物志》》，北京：宗教文化出版社，1996 年
- 侯書森、朱杰軍評析：《人物志：注釋與評析》，西寧：青海人民出版社，1998 年
- 郭泰解讀：《識人學》，臺北：遠流出版社，2000 年
- 楊家駱主編：《人物志注·名家佚書》，臺北：世界書局，2000 年
- 蔡崇名：《新編人物志》。臺北：臺灣古籍出版社，2000 年
- 吳家駒注釋，黃志民校閱：《新譯人物志》，臺北：三民書局，2003 年
- 閻世平：《劉劭人材思想研究》，廣州：中山大學出版社，2005 年
- 黃志盛：《新編校本劉劭及其《人物志》研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2006 年

年

王曉毅：《知人者智——《人物志》解讀》，北京：中華書局，2010年

伏俊璉：《人物志譯注》，上海：上海古籍出版社，2008年

關瑞至導讀；梁滿倉、關瑞至譯注：《人物志》，香港：中華書局，2013年

劉劭原作，愛新覺羅毓璽講述，陳綱整理：《毓老師說人物志》，北京：中信出版社，2016年。

## 二、古籍

### (一)、經

《十三經注·疏禮記》，臺北：藝文印書館，1979年

朱維錚主編：《中國經學史基本叢書》冊一，上海：上海書店，2012年

【宋】朱熹撰：《四書章句集注》，北京：中華書局，2012年

金毓黻等編：《文溯閣四庫全書提要》，北京：中華書局，2014年

### (二)、史

【晉】陳壽撰，【南朝宋】裴松之注，楊佳駱主編：《三國志》，臺北：鼎文書局，1980年

【南朝·宋】范曄撰，【唐】李賢等著：《新校後漢書注（四）》，臺北：世界書局，1972年

【唐】杜佑，王文錦等點校：《通典》，北京：中華書局，1988年

【唐】房玄齡等撰，楊佳駱主編：《晉書》，臺北：鼎文書局，1980年

【元】馬端臨撰：《文獻通考》，臺北：臺灣商務印書館，1987年

【清】顧炎武：《日知錄·卷13·兩漢風俗》卷13，上海：上海古籍出版社，1985年

【清】趙翼撰，曹光甫校點：《廿二史劄記》，上海：上海古籍出版社，2011年

### (三)、子

【先秦】荀子著，北京大學哲學系注釋：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983



【漢】劉安撰，陳麗桂校注：《新編淮南子（上）》，臺北：國立編譯館，2002年

【漢】王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解（上冊）》，臺北：世界書局，1976年

【漢】王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》冊一，北京：中華書局，2001年

【漢】徐幹著，【明】程榮校：《中論》，臺北：世界書局，1962年

【漢】荀悅撰，【明】黃省曾注，孫啟治校補：《申鑒注校補》，北京：中華書局，2012年

【唐】馬總，《意林》卷五。清乾隆四十七年武英殿聚珍本（臺北：中國子學名著編印基金會，1980年）

蘇輿撰；鍾哲點校：《春秋繁露義證》，（北京市：中華書局，1992年）

#### （四）、集

【清】嚴可均輯：《全三國文（上）（下）》，北京：商務印書館，1999年

### 三、中文專書

干春松：《制度化儒家及其解體》，北京：人民大學出版社，2003年

王葆玟：《正始玄學》，山東：齊魯書社，1987年

王葆玟：《玄學通論》，臺北：五南圖書出版有限公司，1996年

王永祥：《董仲舒評傳》，南京：南京大學出版社，1995年

王仁祥：《人倫鑒識起源的學術史考察（魏晉以前）》，臺北：臺灣大學出版中心，2008年

王東洋：《魏晉南北朝考課制度研究》，北京：社會科學文獻出版社，2009年

孔繁：《魏晉玄談》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1994年

田文棠：《魏晉三大思潮論稿》，西安：陝西人民出版社，1988年

牟宗三：《才性與玄理》，香港：人生出版社，1963年

牟宗三：《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1968年

任繼愈主編：《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》，北京：人民出版社，1988年

江建俊：《于有非有，于無非無——魏晉思想文化綜論》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2009年

余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》，臺北：聯經出版事業公司，1980年

- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003年
- 李澤厚、劉綱紀：《中國美學史——魏晉南北朝編（上）（下）》，合肥：安徽文藝出版社，1999年
- 李建中、高華平：《玄學與魏晉社會》，石家莊：河北人民出版社，2003年
- 吳懷東：《曹氏家族與漢晉社會文化變遷》，安徽：北京師範大學出版集團安徽大學出版社，2013年
- 周紹賢《魏晉清談述論》，臺北：臺灣商務印書館，1966年
- 周紹賢、劉貴傑：《魏晉哲學》，臺北：五南圖書出版有限公司，1996年
- 周桂鈿：《董學探微》，北京：北京師範大學出版社，1989年
- 林登順：《魏晉南北朝儒學流變之省察》，臺北：文津出版社，1996年
- 胡舒云：《九品官人法考論》，北京：社會科學文獻出版社，2003年
- 柳春新：《漢末晉初之際政治研究》，長沙：岳麓書社，2006年
- 侯外廬等著：《中國思想通史（第三卷）——魏晉南北朝思想》，北京：人民出版社，1992年
- 姚維：《才性之辨——人格主題與魏晉玄學》，北京：人民出版社，2007年
- 段宜廷：《荀子、董仲舒、戴震氣論研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2014年
- 徐復觀：《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1985年
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：學生書局，1967年
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1999年
- 孫述圻：《六朝思想史》，南京：南京出版社，1992年
- 馬積高：《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000年）
- 陳德興：《氣論釋物的身體哲學——陰陽、五行、精氣理論的身體形構》，臺北：五南圖書出版社，2009
- 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，上海：上海古籍出版社，1982年2月
- 陳琳國：《魏晉南北朝政治制度研究》，臺北：文津出版社，1994年
- 唐長孺：《九品中正制度試釋》《魏晉南北朝史論叢》，北京：三聯書店，1955年
- 唐長孺：《魏晉南北朝拾遺》，北京：中華書局，1983年
- 唐長孺：《魏晉南北朝隋唐史三編》，武漢：武漢大學出版社，1993年
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1978年
- 許抗生等著：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989年
- 張旭華：《九品中正制論稿》，鄭州：中州古籍出版社，2004年

- 張蓓蓓：《漢晉人物品鑒研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年
- 張立文：《氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年
- 張立文：《中國哲學範疇發展史·天道篇》，北京：中國人民大學出版社，1989年
- 賀昌群、容肇祖等《魏晉思想甲編五種》，臺北：里仁書局，1984年
- 程兆熊：《人學與人物》，臺北：明文書局，1987年
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1990年
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）（二）》，臺北：三民書局，1991年
- 馮友蘭：《中國哲學史新編（一）（四）》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年
- 馮達文：《早期中國哲學略論》，湛江：廣東人民出版社，1998年
- 黃貴民主編《人觀、意義與社會》，臺北：中央研究院民族研究所，1993年
- 曾暉傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，臺北：花木蘭文化出版社，2014年
- 廖明春：《荀子的智慧》，臺北，漢藝色研，1997年
- 湯用彤、任繼愈：《魏晉玄學中的政治思想略論》，上海：上海人民出版社，1962年
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2005年
- 湯用彤著，湯一介編：《魏晉玄學——湯用彤全集（六）》，臺北：佛光文選叢書，2001年
- 楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年
- 萬繩楠：《魏晉南北朝史論稿》，臺北：雲龍出版社，2002年。
- 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，臺北：五南圖書，2000年
- 劉又銘：《大學思想——荀學進路的詮釋》，臺北：花木蘭文化出版社，2015年
- 鄭宗義：〈論儒學中氣性一路之建立〉，收錄於楊儒賓，祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：台大出版中心，2005年
- 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經出版社，2012年。
- 錢穆：《錢賓四先生全集 19——中國學術思想史論叢（二）》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- 錢國盈：《魏晉人性論研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年
- 燕國材主編：《中國古代心理學思想史》，臺北：遠流，1999年

閻步克：《品位與職位——秦漢魏晉南北朝官階制度研究》，北京：中華書局，2002年

董山民：《羅蒂政治道德哲學批判》，北京：社會科學文獻出版社，2012年

#### 四、期刊論文

王曉毅：〈魏晉才性論新探〉，《東岳論叢》，第3期，1986年

王曉毅：〈《人物志》人才理論研究（上）〉，《中國文化月刊》，第147期，1992年1月

王曉毅：〈《人物志》人才理論研究（下）〉，《中國文化月刊》，第148期，1992年2月

王曉毅：〈《人物志》成書、版本學術價值〉，《書目季刊》，第29卷第2期，1995年9月

王曉毅：〈《人物志》形成的政治文化背景〉，《東岳論叢》，第28卷第6期，2007年

伏俊璉：〈《人物志·九徵篇》發微〉，《甘肅高師學報》，第10卷第4期，2005年

伏俊璉：〈劉邵和他的《人物志》〉，《邯鄲學院學報》，第18卷第2期，2008年6月

谷霽光：〈中正九品考〉，《天津益世報·史學副刊》，第25期，1936年3月

呂光華：〈論劉邵《人物志》的性質目的及其修養論〉，《興大人文學報》，第43期，2009年

吳丕：〈《人物志》政治思想分析〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，第3期，1989年5月

吳慧蓮：〈曹魏的考課法與魏晉革命〉，《台大歷史學報》第21期，1997年12月。

尚建飛：〈《人物志》與政治德性的向度〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，第39卷第4期，2010年7月

李紅：〈論人格理論發展史的一條重要規律〉，《西南師範大學學報》（哲社版），第2期，1993年

李建中：〈轉型時期的才性理論——劉劭《人物志》研究〉，《蘇州大學學報》，第3期，1996年

李幸錦：〈《人物志》其人、其書之探究〉，《鵝湖月刊》，第24卷第3期，1998年

9月

林麗真：〈讀人物志〉，《書目季刊》，第9卷第2期，1975年9月

林秀蓉：〈魏晉論人物的經典著作——《人物志》與《世說新語》〉，《中國語文月刊》第519期，2000年9月

林郁迢：〈略論魏晉荀學之發展〉，《漢學研究集刊》第九期，2009年12月

金貞姬：〈劉劭《人物志》之哲學底反省〉，《中國文學研究》，第8期，1994年5月

周書燦、王清純：〈從《人物志》看劉劭的人才思想〉，《齊魯學刊》，第2期，2000年

高柏園：〈《人物志》論性之哲學根據與論性傳統〉，《鵝湖月刊》，第24卷第8期，1999年2月

郭齊勇：〈中國哲學史上非實體思想〉，《哲學與文化》26卷第11期，1999年11月

袁光儀：〈才性之限制與成聖之可能性——藉《人物志》思考儒家有關「成聖」之理論問題〉，《中國學術年刊》，第22期，2001年5月

徐光太、張和敬：〈一部彌足珍貴的人才心理學專著——劉劭《人物志》初探〉，《安徽師大學報·哲學社會科學版》，第3期，1988年

張欣：〈試論《人物志》中的儒道名法兼綜思想〉，《魯東大學學報》，第24卷第1期，2007年3月

馮友蘭：〈魏晉之際關於名實、才性的辯論〉，《中國哲學史研究》，第4期，1983年9月

陳旻志：〈文化人格的才性論——《人物志》與《世說新語》的才性美學系譜〉，《成大中文學報》，第14期，2006年6月

黃金榔：〈從漢末人物品鑑至魏正始玄風之轉向論劉劭《人物志》人才學思想〉，《嘉南學報》，第27期，2001年11月

黃金榔：〈試論從兩漢到魏晉時期人性論的發展〉，《嘉南學報》，第31期，2005年12月

黃志盛：〈《人物志》的人才思想淵源探蹟〉，《國立高雄海院學報》第16期，2001年12月

楊晏州：〈青龍浮華案探微〉，《政大史粹》，第17期，2009年12月

劉訪師：〈九品中正制〉，《重慶師院學報》，第3期，1983年

劉廷忠：〈《人物志》的價值及歷史意義〉，《渝西學院學報》，第3卷第2期，2004年6月

劉又銘：〈從「蘊調」論學荀子哲學潛在的性善觀〉，收入《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》，2005年

劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊——「荀子研究專號」》，第3期——「荀子研究專號」，2006年12月

劉又銘：〈合中有分——荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，《臺北大學中文學報》，2007年3月

劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉收入龐樸主編：《儒林·第四輯》，濟南：山東大學出版社，2008年

劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學學報》，2009年

劉又銘：〈儒家哲學重建——當代新荀學的進路〉，收入汪文勝主編《漢語哲學新視域》，臺北，學生書局，2011年

劉又銘：〈中庸思想：荀學進路的詮釋〉，《國學學刊》，第3期，2012年

劉又銘：〈徐幹的哲學典範及其荀學性格〉，《邯鄲學院學報》，第23卷第1期，2013年3月

鄭玉光：〈劉劭《人物志》所包含的心理學思想淺析〉，《山西師大學報》，第21卷第4期，1994年10月

賴麗蓉：〈《人物志》何以入「名家」〉，《鵝湖月刊》，第21卷第4期，1995年10月

## 五、學位論文

王寶環：《古今識人思想之比較——以中國古代《人物志》及西方占星學為例》，輔仁大學大眾傳播學研究所碩士論文，2003年

王玟晶：《《人物志》的人才學研究——HRD觀點》，國立政治大學公共行政研究所碩士論文，2008年

江建俊：《劉劭人物志研究》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1975年

吳慧蓮：《六朝時期的選任制度》，國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1990年

段宜廷：《魏晉荀學》，國立政治大學中國文學研究所博士論文，2016年

黃明誠：《魏晉南北朝才性論研究》，國立高雄師範大學國文研究所碩士論文，2000

年

黃翠香：《劉劭人物志人才心理思想研究》，逢甲大學中國文學研究所碩士論文，2006年

黃鈺婷：《劉劭才性論之詮釋與重建》，國立政治大學中國文學系國文教學碩士在職專班碩士論文，2011年

賴麗蓉：《魏晉「人物品鑒」研究》，國立臺灣師範大學中國文學研究所博士論文，1996年

蕭可正：《高階主管識人之道——從西方行為科學來探討劉劭的《人物志》》，國立中央大學管理學院高階主管企管碩士班碩士論文，2006年

顏承繁：《人物志在人性學上之價值》，國立臺灣師範大學中國文學研究所碩士論文，1978年

羅握權：《三國的人才理論與實際——以《人物志》為中心之證說》，世新大學中國文學研究所博士論文，2017年

## 六、外文譯著

【日】小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念發展》，上海：上海人民出版社，1990年

【日】岡村繁著，陸曉光譯：《岡村繁全集（第三卷）——漢魏六朝的思想和文學》，上海：上海古籍出版社，2002年

【美】理查·羅蒂，黃勇譯：《後哲學文化》，上海：上海譯文出版社，2009年

【美】理查·羅蒂，徐文瑞譯：《偶然·反諷與團結：一個實用主義的政治想像》，臺北：麥田人文，1998年