

劉邵《人物志》評析

劉榮傑

美和科技大學通識教育中心副教授

陳麗珊

大仁科技大學藥學系副教授

摘要

劉邵《人物志》係總結漢末以來人物品評的論述，為曹魏政權的用人原則建立一套理論體系。本文分為四部分，第一部分前言，說明《人》部分探討《人物志》的立論，前述人才理論的進展歷程，後則評述劉邵的論點；第四部分結語。《人物志》從人的材質切入，建立了一套配合統治階層所需的用人準則，如牟宗三先生所述，其人才理論尚未達到宋儒所謂的成德之學，偏向英雄論述，這是受到時代環境及學術發展影響的局限；然其品鑑才性則兼顧美趣與智悟，《人物志》除了具備政治功能外，在魏晉玄學或美學的發展史上亦扮演著承先啟後的角色，自有其歷史定位。

（關鍵字：劉邵、人物志、人物品評、成德之學、英雄）

壹、前言

漢代取士採取「察舉」和「徵辟」。所謂「察舉」是根據中央政府對人才的需求，由地方通過對人物的考察評議，自下而上推薦人才。所謂「徵辟」是由中央政府或各級官府自上而下地發現和委任人才。兩者的程序雖然不同，但人才的任用都要依人物的德行和才能作為考核的依據，這就使得對人物的品評成為時代文化風尚。到了東漢末年，由於外戚與宦官專政，「親其黨類，用其私人，內充京師，外布列郡，顛倒賢愚，貿易選舉，而士子羞與為伍，故匹夫抗憤，處士橫議」¹。於是在地方的察舉中，「清議」運動迅速發展起來。清議是公正的評論或輿論，它是讀書人的一種自覺活動，以人物品題為武器，用廣泛交會的方式，向外戚、宦官專政展開猛烈的輿論戰，成為當時重大的政治活動。

在清議的壓力下，當時政府對官吏的任用常常不得不徵詢在士林中具有威望的名士的意見，聽取他們的評論，甚至還「隨所臧否，以為與奪」²。在這種情況下，人物品鑒遂極重要。有名者入青雲，無聞者委溝渠。朝廷以名為治，士風亦競以名行相高。聲名出於鄉里臧否，故民間清議乃隱操士人進退之權。於是月旦人物，流為俗尚；講目成名，具有定格，已成為社會中不成文之法度³，郭泰、許靖、許劭等名士即為當時評鑒人物的泰斗。

但是清議這種活動特重交遊，「同類翕集而蟻附，計士頻踳而脇從」⁴，專制政治容不得這種民主氣息，黨錮之禍就產生了；加之清議歷時既久，流弊自然叢生。《抱朴子·名實篇》⁵說：

漢末之世，靈、獻之時，品藻乖濫，英逸窮滯，饕餮得志，名不準實，賈不本物，以其通者為賢，塞者為愚。

在上下均失準之下，漢末魏初的「形名之學」就應運而生了。

針對漢末官場名實不符的亂象，許多政論家提出了循名責實的見解，如崔寔、仲長統、王符、徐幹、劉廙等人，均有作品傳世，如徐幹《中論·考偽篇》⁶：

至於父盜子名，兄竊弟譽，骨肉相詬，朋友相詐，此大亂之道也。故求名者聖人至禁也……夫為名者使真偽相冒，是非易位而民有所化，此邦家之大災也……問者曰：「仲尼惡沒世而名不稱，又疾偽名，然則將何執？」曰：「是安足怪哉！名者所以名實也，實立而名從之，非名立而實從之也……仲尼之所貴者名實之名也，貴名乃所以貴實也。」

《群書治要》載《劉廙別傳·正名篇》⁷：

夫名不正則其事錯矣，物無制則其用淫矣；錯則無以知其實，淫則無以禁其非；故王者必正名以督其實，制物以息其非。名其何以正之哉？曰：行不美則名不得稱，稱必實所以然，效其所以成，故實無不稱於名，名無不當於實也。

這此見解係融合了儒、名、法家的思想，企圖扭轉歪風，成為當時學術界所重視的一個議題。

曹魏大抵統一了北方之後，為了鞏固其政權，其政策理論亦傾向名、法。傅玄說：「魏武好法術而天下重刑名」，《文心雕龍·論說篇》稱「魏之初霸，術兼名法」，即指出了曹魏統治

¹ 見范曄《後漢書·黨錮列傳》（藝文印書館）頁 782

² 見《後漢書·黨錮列傳》（藝文印書館）頁 799

³ 見湯用彤《魏晉玄學論稿及其他》頁 10

⁴ 同註 3，湯用彤引崔寔語。

⁵ 見《景印摛藻堂四庫全書薈要》子部第 31 冊頁 380

⁶ 見《景印摛藻堂四庫全書薈要》子部第 2 冊頁 599—601

⁷ 見《叢書集成新編》八頁 209

政策的精神。曹氏父子為了抑制大族勢力的擴張，一方面破除朋黨交遊，蔑視清議，但一下子要掃除豪族士族亦十分冒險，因此一方面保留鄉閭評定的殘骸，與豪門合作而建立了九品中正制度⁸，將私人的月旦評變為官方的品第，一來消除了豪族名士與政府的對立，政府又可控制輿論。

新的選舉制度建立，新的選才標準當然要建立，並且要有一套監督的辦法。劉邵是當時著名的名學家，便被賦予這個使命，其所著的《人物志》正是研究人物觀察之術的代表作，它總結了漢末以來品評人物的經驗和理論，其中亦積極推展曹氏政權的用人原則。劉邵也奉命作《都官考課》之法七十二條以考覈百官。該法雖然未能實行⁹，然由此可以窺見曹氏政權用人政策的一端。

劉邵的生平事略見於《三國志·魏書》，字孔才，廣平邯鄲(今河北邯鄲)人。建安時為計吏，魏黃初中，為尚書郎、散騎侍郎，正始年間，賜爵為關內侯。論禮議兵均有所長，辭章典雅華麗，其著作有「受詔集五經群書，以類相從」而編的《皇覽》；「與議郎等定科令」而作的《新律》及《律略論》；謹諫魏明帝「外興軍旅，內營宮室」而作的〈趙都賦〉、〈許都賦〉、〈洛都賦〉；受詔整飭吏風所作的《都官考課》及《說略》；期制作禮樂以移風易俗的《樂論》以及《法論》、《人物志》等作品。

貳、《人物志》內容述要

《人物志》共分三卷十二篇，南北朝時西涼劉昫曾為之作註。宋朝時阮逸極稱此書，為之作序並刊印以廣流傳，爾後明清兩代續有刊本，收入《漢魏叢書》及《四庫全書》¹⁰。其內容依《四庫全書提要》所載，係「主於論辨人才，以外見之符，驗內藏之器，分別流品，研析疑似。」十二篇的篇名是：九徵、體別、流業、材理、材能、利害、接識、英雄、八觀、七繆、效難、釋爭。各篇的要旨如下：

一、九徵

所謂九徵是指神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言等各方面的外在表現，據以判斷其人情性的平陂、明暗、勇怯、強弱、躁靜、慘懌、衰正、態度、緩急等。〈九徵〉篇一開始即提出了人物情性形成的理論架構，作為其論述的張本：

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？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。苟有形質，猶可即而求之。才性之理藉由氣(元一)→性(陰陽)→形(五行)的立論架構來探索，這是兩漢以來的主流思想；然《人物志》以品鑑既成的具體才性為主，故不從其形上的依據去詳討，只以「莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。」三語帶過，而歸結於「形質」。針對此點，牟宗三先生曾作深入剖析：

「含元一以為質」，即以「元一」為一「普遍的質素底子」。此「元一」非後來朱子所謂「太極」。蓋朱子言太極是理、而此「元一」則當是氣、是質。有類於易緯乾鑿度所謂太初、太素者。氣化流行，宋儒通過中庸與易傳，就所以氣化流行處，於氣、質以外，復提煉出一個創造性原理，此即道或理，亦曰太極。故太極是理。而「人物志」所說之「元

⁸ 見唐長孺《魏晉南北朝史論叢》頁96

⁹ 見陳壽《三國志·魏書·劉劭列傳》(鼎文書局)頁619-620

¹⁰ 本論文《人物志》之引文，依據台灣中華書局之《四部備要》本。

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。(此氣化宇宙論到王弼出來，始扭轉而為「無」之本體論。)

「稟陰陽以立性」，劉昞注云：「性資於陰陽，故剛柔之意別矣」。徒只是「元一」(普遍的質素底子)，尚不足以言個體之才性。故才性之立，必有資於陰陽，以見其為剛或柔，為文或質，為拘或抗。則可以言特殊之情態。

「體五行而著形」，五行是金木水火土。憑藉五行，則陰陽剛柔之情性更能彰顯而形著，而益見其為多姿而多采，而益趨具體化。連貫質(元一)、性(陰陽)、形(五行)而一之，而人之情性乃可得而明。質、性、形，皆屬材質。故元一、陰陽、五行亦皆屬於氣或質。

11

在質的成分中，劉邵提出了一個最優質的「中和之質」，這是聖人的資質，中叡外明，既不偏於外照，亦不偏於內映，諧和渾融。這個理念是沿承〈中庸〉，但是劉邵卻以道家思想去作解釋。《人物志》說：

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。(〈九徵〉)夫中庸之德，其質無名，鹹而不謙，淡而不醜，質而不縵，文而不績，能威能懷，能辯能訥，變化無方，以達為節。(〈體別〉)

主德者，聰明平淡，總達眾材，而不以事自任也。

若道不平淡，與一材同好，則一材處權，而眾材失任矣。(〈流業〉)

聖德中庸，平淡無名，不偏不倚，無適無莫，故能與萬物相應，明照一切，不與一材同好，故眾材不失任(無名)。平淡而總達眾材，故不事自任(無為)。曹魏時和洽謂魏武帝曰：「立教觀俗，貴處中庸，為可繼也。」¹²和劉邵的見解是一致的。

除了聖人之外，一般人的質都是有所偏差的。不同的質均有其內涵，〈九徵〉篇立論則以「五質五德」為代表，五質五德之內著而形為儀態、容止、聲音、貌色。五質五德是其內在，儀容聲色是其外在，都是情性的表露，因此依外在的表現可以窺察其內在的質性：

物生有形，形有精神。能知精神，則窮理盡性。性之所盡，九質之徵也。平陂之質在於神，明暗之實在於精，勇怯之勢在於筋，強弱之植在於骨，躁靜之決在於氣，慘憺之情在於色，衰正之形在於儀，態度之動在於容，緩急之狀在於言(〈九徵〉)

以外窺內，當然不只限於這九項，人的質性當然亦不止這九項，《人物志》中之五、九數字蓋沿漢代的陰陽五行思想，不必拘泥於其所指之數。九徵的原則確立了，則人性的層級就可區分，具中和之質的人，「則九徵皆至，則純粹之德也」；「九徵有違，則偏雜之材也」。最後，《人物志》將人的性格分為五等：

兼德而至：中庸→聖人。

具體而微：德性→大雅

一至：偏材→小雅

一徵：依似→亂德

一至一違：間雜→無恒

二、體別

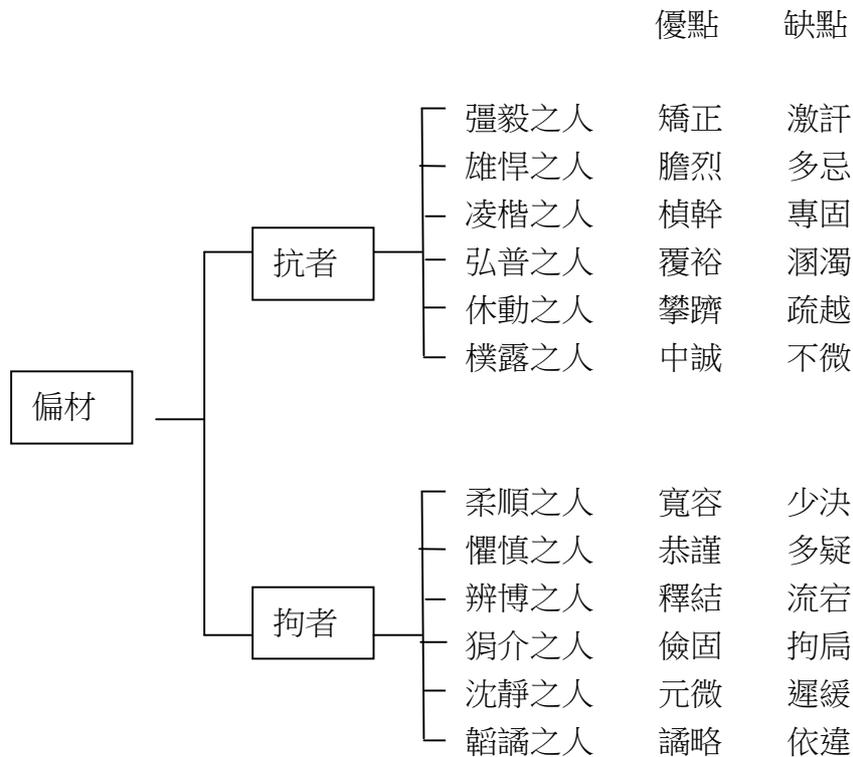
人所秉賦的「質」有所不同，故呈現出不同的體性，所以《人物志》繼〈九徵〉之後言

¹¹ 見牟宗三《才性與玄理》頁49—50

¹² 見《三國志·魏書·和洽列傳》(鼎文書局)頁656

〈體別〉，以說明每個人材質的殊異性。

除了中和之質可以達到全材的境界外，一般人均有所偏，非「抗」及「拘」，〈體別〉篇將偏材的材質歸納十二種，分說明這些偏材的優缺點：



〈體別〉篇的結論，劉邵提出「偏材之性不可移轉矣。雖教之以學，材成而隨之以失；雖訓之以恕，推情各從其心。」，依劉邵的見解，物物稟氣成性，這種天生的質是不可變的，可變的是人的情慾，此即「江山易改，本性難移」的論調，顯然是法家思想的繼承者。牟宗三先生認為這種見解「開不出超越領域與成德之學，故順才性觀人，其極為論英雄，而不在論聖賢。」¹³《人物志》受限於時代的格局，進德之學到了宋朝理學才拓展其領域。

三、流業

人的質性天賦既然不一，加上後天習染的差異，自然支流條別，各有志業。本篇劉邵以專長作為衡量標準，就人物所具之德、法、術三材而區分為八業；再依著述、授業、口才、膽識區分為四業，合計十二業，並舉歷史人物為例，說明其在事業表現上的長短：

¹³ 同註 8，頁 60

流業	材能	宜任之官位	代表人物
清節家	德行高妙，容止可法	師氏	延陵 晏嬰
法家	建法立制，疆國富人	司寇	管仲 商鞅
術家	思通道化，策謀奇妙	三孤	范蠡 張良
國體	兼有三材，三材階備，其德足以厲風俗，其法足以正天下，其術足以謀廟勝。	三公	伊尹 呂望
器能	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。	冢宰	子產 西門豹
臧否	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。	師氏之輔佐	子夏
伎倆	兼有三材之別，各有一流，法家之流，不能創思遠圖，而能受一任之官，錯意施巧。	司空	張敞 趙廣漢
智意	術家之流，不能創制垂則，而能遭變用權，權智有餘，公正不足。	冢宰之輔佐	陳平 韓安國
文章	能屬文著述。	國史	司馬遷 班固
儒學	能傳聖人之學，而不能幹事施政。	安民	毛公 貫公
口辨	辨不入道，而應對資給。	行人	樂毅 曹丘生
驍雄	膽力絕眾，才略過人。	將帥	白起 韓信

上述十二種人材都屬「人臣之任也」，劉邵主張君臣異道，君不必代臣職，他說：主德者，聰明平淡，總達眾材，而不以事自任者也，是故主道立，則十二材各得其任也。（〈流業〉）

君主必須平淡無為，垂拱於上，虛懷若谷，如大海之納百川，居眾材之上而不以材名，這種政治理念係延續了墨子、老莊、韓非、呂不韋、淮南王等人的思想：

善為君者，勞於論人，而佚於治官。（《墨子·所染篇》）

帝王之德……無為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足……故古之王天下者，知難之王天下者，知雖落天地，不自為也。（《莊子·天道篇》）

下君盡己之能，中君盡人之力，上君盡人之智。（《韓非子·八經篇》）

大聖無事，而千官盡能。（《呂氏春秋·君守篇》）

君臣異道則治，同道則亂。（《淮南子·主術篇》）

只有一流的國君才能達到這種境界，這種君道思想成為曹魏之後政治思想的主流，雖然

稍後的玄學家的見解不見得相同¹⁴，但《人物志》已在立論上作了「承先啟後」的準備動作。

四、材理

人的才性不同，燭理的機能亦有別，彼此在談話或論辯時，必定會發生種種的偏差疏失或障礙。觀察分析上述的現象，亦可觀人。〈材理〉篇前段提出「夫理有四部，明有四家，情有九偏，流有七似，說有三失，難有六構，通有八能」，勾勒出論述的架構。

1.理有四部

- 甲.天地氣化，盈虛損益，道之理。
- 乙.法制正事，事之理。
- 丙.禮教宜適，義之理。
- 丁.人情樞機，情之理。

2.明有四家 – 由於質性的差異，對於四理的契悟亦有所偏，劉邵將之歸納為四家：

- 甲.道理之家：質性平淡，思心玄微，能通自然。
- 乙.事理之家：質性警徹，權略機捷，能理煩速。
- 丙.義理之家：質性和平，能論禮教，辯其得失。
- 丁.情理之家：質性機解，推情原意，能適其變。

3.情有九偏 – 四家專精於所通之理，各持己見，在論辯時，當然會有蒙蔽，因而產生了九偏之情，其得失劉邵將之歸納為九種人：剛略之人、抗厲之人、堅勁之人、辯給之人、浮沈之人、淺解之人、寬恕之人、溫柔之人、好奇之人，並一一分辨其得失。

4.流有七似 – 在論辯場合中，有些人質性不精純，表現出似是而非，裝模作樣；如不細察，往往受其誤導，這些人劉邵將之歸納出七種人：

- 甲.漫談陳說，似有流行者。
- 乙.理多端，似若博意者。
- 丙.迴說合意，似若讚解者。
- 丁.處後持長，從眾所安，似能聽斷者。
- 戊.避難不應，似若有餘，而實不知者。
- 己.慕通口解，似悅而不懌者。
- 庚.因勝情失，窮而稱妙，跌則倚蹠，實求兩解，似理不可屈者。

5.說有三失 – 從論辯的技巧上來看，《人物志》歸納出三失：理滯辭勝是一失；不善接論，說之以雜反是二失；不善喻，百言不明一意是三失。會有這種現象，係導源於九偏之材。

6.難有六構 – 指詰問駁辯時的六種缺失：

- 甲.辭構：言辭上的缺失，舍本而理末。
- 乙.氣構：意氣之爭缺失，挫對方之銳意。
- 丙.怨構：結怨的缺失，因屈而抵其性。
- 丁.忿構：埋怨的缺失，人不速知，則以為難論。
- 戊.妄構：妄言的缺失，激辯未能掌控主題，任其泛濫。
- 己.怒構：憤怒的缺失，人情莫不諱不解，諱不解則怒構。

7.通有八能 – 解決詰問駁辯時種種缺失的八種技能：

¹⁴ 見林尹《中國學術思想大綱》第四單元〈魏晉南北朝之玄學〉頁 113 – 140

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。

具有上述八能者，才能通天下之理，通天下之理後方能識人，方能領袖群倫；倘若不能兼有八能，只具備一方，則各以所適而立其名，則是偏材之人。

〈材理篇〉從論辯的角度去辨才，反映了時代背景(從清議到清談)，雖然析論瑣碎，但可窺知當時之論辯風潮。劉邵觀察入微，具體歸納了論辯技巧，提供了後來品藻人物的理論依據。

五、材能

本篇延續第三篇〈流業〉的理路，分析不同流品的人所適任之事，人的材能有大有小，能各有異，因此堪任之事亦隨之而異。授任時必須量力而行，才会有稱職的表現，最後又強調君道與臣道的差別。

劉邵在本篇一開始就揭櫫一個重要的概念：人材的運用，只有適宜、不適宜的問題，而沒有能夠或不能夠的問題，量能授官順其本性，因材器使，方者入方，圓者入圓，如此才能各得其所，竭盡所能。

不同的人材，具備有不同的材能，適任不同的職位，〈流業篇〉即以專長為衡量的標準，區分為十二流業；本篇則又籠統地區分為八種人材，說明他們的材能特徵，適任的職任及其能展現的政績：

1. 清節之材，自任之能，在朝也，則冢宰之任；為國，則矯直之政。
2. 法家之材，立法之能，在朝也，則司寇之任；為國，則公正之政。
3. 術家之材，計策之能，在朝也，則三孤之佐；為國，則變化之政。
4. 智意之材，人事之能，在朝也，則冢宰之佐；為國，則諧合之政。
5. 譴讓之材，行事之能，在朝也，則司寇之任；為國，則督責之政。
6. 伎倆之材，權奇之能，在朝也，則司空之任；為國，則藝事之政。
7. 臧否之材，司察之能，在朝也，則師氏之佐；為國，則刻削之政。
8. 豪傑之材，威猛之能，在朝也，則將帥之任；為國，則嚴厲之政。

這八種人材均屬偏材，這些人材，劉邵說「皆一味之美，故長於辨一官，而短於為一國」。

國君在量能授官時，除依其專長授予職任外，亦得考量風情民俗及授任的時機，《人物志》亦將之歸納為八種授官時的原則：

1. 王化之政，宜於統大；以之治小則迂。
2. 辨護之政，宜於治煩；以之治易則無易。
3. 策術之政，宜於治難；以之治平則無奇。
4. 矯抗之政，宜於治侈，以之治弊則殘。
5. 諧合之政，宜於治新；以之治舊則虛。
6. 公刻之政，宜於糾姦；以之治邊則失眾。
7. 威猛之政，宜於討亂；以之治善則暴。
8. 伎倆之政，宜於治富；以之治貧則勞而下困。

最後《人物志》區分君臣之能，臣以自任為能，以能言為能，以能行為能，有的具一能，有的兼二能，甚或三能，但仍屬臣道。君道不論言與行，重在無為，以任眾能，他最重要的三種材能是能用人、能聽和能賞罰，所以君臣異道。

六、利害

本篇沿用〈流業〉篇的分類，檢討其中的清節家、法家、術家、智意、臧否、伎倆等六種人行事的行事風格，並作更進一步的說明。在檢討的過程，對這六家人物在任職前的表現、一般評價，及任職後的表現和評價作比較，最重要的是比較他們的利弊得失。

1. 清節家，六家中劉邵唯一評其有利而無弊的一家，稱「其功足以激濁揚清，師範僚友。其為業也，無弊而常顯，故為世之所貴。」清節家必須是「德行高妙，容止可法」，身教重於言教的君子。劉邵特別推崇清節家，可視為他重視「德行」的一種觀點，有異於曹魏用人的原則。
2. 法家，其利弊得失是「其功，足以立法成治；其弊也，為群枉之所讎。其為業也，有敝而不常用，故功大而不終」。所以法家常淪為時代的悲劇人物，商鞅、吳起均是典型的代表。
3. 術家，其利弊得失是「其功足以運籌通變，其退也藏於隱微。其為業也，奇而希用，故或沉微而不章。」這種人的浮沈要待時機，但其智慧亦懂得自保之道。
4. 智意之業，其利弊得失是「其功足以讚明計慮，其敝也知進而不退，或離正以自全。其為業也，譎而難持，故或先利而後害」。這種人和術家接近，但格局較小，往往戀棧權位而不得善終。
5. 臧否之業，其利弊得失是「其功，足以變察是非，其敝也為詆訶之所怨。其為業也，峭而不裕，故或先得而後離眾」。這種人品接近清節家，但顯貴之後行事過於嚴苛挑剔，故容易招怨，導致大家敬而遠之。
6. 伎倆之業，其利弊得失是「其功，足以理煩糾衰；其敝也民勞而下困。其為業也，細而不泰，故為治之末也。」這種人缺乏遠見，只重視細節，急功近利，為吏治之才中較差者。

上述六種偏材之人，劉邵應是累積歷史和其個人經驗而作的概括對照，雖未克周延，但評述堪稱中肯。作評述除清節家稍嫌虛誇外，基本上是可從歷史人物中得到驗證的。

七、接識

本篇仍沿〈流業〉篇的分類體系上，繼續對清節、法制、術謀、器能、智意、伎倆、臧否、言語等八種偏材在待人接物時可能發生的缺失作評述，他們往往「能識同體之善，而或失異量之美」：

1. 清節之人，以正直為度，能識性行之常，而或疑法術之詭。
2. 法制之人，以分數為度，能識較方直之量，而不貴變化之術。
3. 術謀之人，以思謀為度，能成策略之奇，而不識遵法之良。
4. 器能之人，以辨護為度，能識方略之規，而不知制度之原。
5. 智意之人，以原意為度，能識韜譎之權，而不貴法教之常。
6. 伎倆之人，以邀功為度，能識進趣之功，而不通道德之化。
7. 臧否之人，以伺察為度，能識訶砭之明，而不暘倖儻之異。
8. 言語之人，以辨析為度，能識捷給之惠，而不知含章之美。

上述這些偏材局限在自己的認知範疇，「故同體則親，異體則疏」，具備一種流業的人，只能賞識相同質性的人；具備兩種流業的人，就能賞識兩種相同質性的人。依此類推，國體之人兼具道德、法制、策術等三種材能，就能賞識較多質性的人，他能研判分析每個人的材

能，一一歸類，而且能去讚美每一個偏材的長處；相對的，人君要去分辨該人是否具有兼材，則需花更多的時間去接識。劉邵說：「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。」

偏材的人喜歡陳述自己的長處，欲人稱之，對別人的長處則時存疑心。偏材的人在言談中識人時常常誤判，劉邵亦歸納了十種情形：

1. 多陳處直，則以為見美。
2. 靜聽不言，則以為虛空。
3. 抗直高談，則以為不遜。
4. 遜讓不盡，則以為淺陋。
5. 言稱一善，則以為不博。
6. 歷發眾奇，則以為多端。
7. 先意而言，則以為分美。
8. 因失難之，則以為不喻。
9. 說以對反，則以為較己。
10. 博以異雜，則以為無要。

偏材的人往往容納不了異己，他們「論以同體，然後乃悅」，所以由他們舉材是靠不住的。所以《人物志》對於人君則強調中庸之材的聖人，其來有自。

八、英雄

東漢末年，天下大亂，曹操在建安十五年至十九年間¹⁵所下的求才令，悍然地提出「唯才是舉」的選才標準。英雄是亂世中最重要的人才，劉邵在曹魏政權下特立〈英雄〉專篇討論，有其時代意義。

劉邵把英雄拆開來說明，聰明秀出，具備文材者稱為英；膽力過人，具備武略者謂之雄，並舉楚漢相爭時的人物張良、韓信為例，暢論英雄：

張良—聰能謀始，明能見機，膽能決之。

韓信—氣力過人，勇能行之，智足斷事。

然而這兩位均是「偏至之材，人臣之任也」。英可以當相，雄可以當將。亂世的領導者則必需兼有英材和雄材，方可制勝，劉邵認為劉邦和項羽是屬於兼有英雄材質的人物，但他們所含的英和雄的成份不同，故有高下之分。他且認為領袖人物英的成份要比雄的成份多，試觀其對項羽和劉邦所作的比較：

項羽—英分少，則智者去之，故項羽氣力蓋世，明能合變，而不能聽采奇異，有一范增而不用，是以陳平之徒皆亡歸高祖。

劉邦—英分多，故群雄服之，英材歸之，兩得其用，故能吞秦破楚，宅有天下。

劉邵認為「英雄多少，能自勝之數也」，項羽的失敗就在於他的英分比不上劉邦，這種立論可在《史記·高祖本紀》中，劉邦自述他為何可以取得天下的言辭中得到佐證。

九、八觀

這是全書中份量最多的一篇，劉邵提出了識人的八種角度和方法，並作論述，相當周到細膩。

¹⁵ 見《三國志·魏書·武帝紀》（鼎文書局）頁32—44

1.觀其奪救，以明間雜

「奪」是「惡情奪正」；「救」是「善情救惡」。「間雜」，依〈九徵〉篇的定義：「一至一違，無恒之人」。識人的第一方法是觀察惡情奪正與善情救惡，即可明瞭對方是否為沒有恒心，搖擺不定的人。一旦惡情奪正時，會有三種狀況：慈而不仁的吝奪，仁而不恤的懼奪，厲而不剛的慾奪。善情救惡亦有三種狀況：愛惠分篤，雖傲狎不離；助善著明，雖疾惡無害也；救濟過厚，雖取人不貪也。凡出現上述的狀況，間雜之情即可得知。

2.觀其感變，以審常度

「厚貌深情」最能騙人，人心難測，防不勝防；然而面色、動作、言辭，誠於中者形於外，只要仔細地「觀辭察應」，再老練深沉的人亦很難掩飾得很周全。本方法透過觀察議論、神色、動作去識人，提出了許多經驗之談，如「妒惑之色，冒昧無常」、「其言甚憚而精色不從」、「言將發而怒氣送之」、「其言有違而精色可信」等，很值得參考，此即《周易·繫辭下》所謂的「人心之動，因言以宣。試以人險阻之情，發于言辭者觀之，蓋人情險阻不同，而所發之辭亦異」。

3.觀其至質，以知其名

本方法是觀察一個人所具備的質性，以確知是否名實相符。依劉邵的見解，凡二至以上的偏材方能產生令名，如休名、烈名、能名、任名等。如該人具有休名，則必須具「骨直」和「氣清」等二至，以達清節家之領域，這才名實相符。這是循名責實的態度，是名家思想的落實。

4.觀其所由，以辨依似

「觀其所由」是《論語》中的名言，詳察一個人做事的因由，用來分辨〈九徵〉篇中所謂的依似之人。

依似可區分為兩種：

- (1) 似是而非者：主要在分辨依似和偏材。偏材是某方面特別凸出，依似卻是貌似而神違，即劉邵所謂的「志同質違」，他並舉出了很多實例，如：輕諾似烈而寡信、多易似能而無效、進銳似精而去速、訶者似察而事煩……等。
- (2) 似非而是者：這種人與「似是而非者」相反，如：大權似姦而有功、大智似愚而內明、博愛似虛而實厚、正言似訐而情忠等。這些人如不詳察，則往往很容易被忽略，結果枉失人材。

劉邵在本觀察法中歸納出「夫察似明非，御情之反，有似理訟，其實難別也，非天下之至精，其孰能得其實？」所以「聽言信貌，或失其真；詭情御反，或失其賢」。因此必須「觀其所依，而似類之質可知也」。子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？」¹⁶劉邵發揚了孔子的識人見解。

5.觀其愛敬，以知通塞

本方法則觀一個人的愛、敬多寡消長來研判情感交流上的通塞。劉邵引儒家典籍，強調敬、愛為人道之極，並與《易經》的「以感為德，以謙為道」，《老子》的「以無為德，以虛為道」來作對比，他說「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」。但他認為「愛」不可少於「敬」，因為「敬之為道也，嚴而相離，其勢難久；愛之為道也，情親意厚，深而感物」，所以可藉愛與敬的多寡消長作為人與人

¹⁶ 見《論語·為政篇》

之間情感交流通塞的指標。

6. 觀其情機，以辨怨惑

劉邵歸納人的情機有六：

(1) 杼其所欲則喜 (2) 不杼其所能則怨 (3) 以自伐歷之則惡 (4) 以謙損下之則悅 (5) 犯其所乏則姻 (6) 以惡犯姻則妒。

並針對六機作進一步說明，認為此乃人情之常，究其源委，在於人性好勝。君子和小人在處理六機時態度是不同的：

君子—君子接物，犯而不校，不校則無不敬下，所以避其害。

小人—既不見機，而欲人之順己，以佯愛敬為見異，以偶邀會為輕己，苟犯其機，則深以為怨。

所以劉邵說：「觀其情機，而賢鄙之志可得而知也」。

7. 觀其所短，以知所長

偏材之人均有所短，用人得掌握「揚長原則」，有短處的人未必有長處，可是有長處的人「必以短為徵」，如「直之失也許，剛之失也厲，和之失也悞，介之失也拘。」這些偏材的人就是憑藉其所短，以凸顯其所長，它們是有連帶關係的，所以用人者必須容忍其短處，發揮其長處，此乃用任的大學問。

8. 觀其聰明，以知所達

《人物志》於自序中說「夫聖賢之美，莫美乎聰明；聰明所貴，莫貴於知人。」在本篇中，劉邵再加強聰明之重要，比喻道「明之於人，猶晝之待白日，夜之待燭火」，愈聰明的人，其所見愈遠愈深。

劉邵又將聰明分為五個層次：學→材→理→智→道，修為功夫層層上升，只有及「道」的境界，凡事才能迴轉反覆變通，才算得上聰明。聰明為眾德之主，仁、義、理均待聰明而行，否則將產生(1)好聲而實不充則恢(2)好辨而理不正則煩(3)好法而思不深則刻(4)好術而計不足則偽。因此，就「學」而言，明者為師；就「力」而言，智者為雄，在在需要聰明。聖之為稱，也是「明智之極名」，《人物志》的宗旨可謂躍然紙上。

十、七繆

本篇延續前篇識人的八種方法，再談在識人時所可能產生的七種繆誤，行文結構和〈八觀〉篇相似，首段先條列出全部要旨，然後再一一分項細述。

1. 察譽有偏頗之繆

在瞭解對象的過程中，很容易受傳聞的聲譽所誤導，產生與事實不符的誤差，這是識人常見的繆誤，加上「且人察物，亦自有誤；受憎兼之，其情萬原」，所以在獲得情報之後，必須謹慎地查證或試用，以達到「知人者，以目正耳」。孔子以前就講過「眾好之，必察焉；眾惡之，必察焉。」¹⁷孟子也說過「左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之。」¹⁸就是在防止被傳聞的聲譽所誤導。

2. 接物有愛惡之惑

愛善疾惡是人之常情，但人有時會「疏善善非」，這一點劉邵講得十分精闢：「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

¹⁷ 見《論語·衛靈公篇》

¹⁸ 見《孟子·梁惠王篇》

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。」這是一般人所無法避免的現象，因而造成了識人上的繆誤。

3.度心有大小之誤

「精欲深微，質欲懿重，志欲宏大，心欲謙小」是成大事的必備條件，在「志」和「心」的表現上，劉邵將之區分為四種人：心小志大者，聖賢之倫也；心大志大者，豪傑之雋也；心大志小者，傲蕩之類也；心小志小者，拘慝之人也。但一般人往往不能明察，「或陋其心小」，「或壯其志大」，而導致判斷錯誤。劉昞注解時即舉劉邦與項羽說明之：「見沛公燒絕棧道，謂其不能定天下」；「見項羽號稱彊楚，便謂足以匡諸侯」。

4.品質有早晚之疑

人因材質的不同，其成就有早、晚。劉邵將之區分為四種類型：早智而速成、晚智而晚成、少無志而終無所成、少有令材遂為雋器。人之貴不在早智，而貴在晚成；然而早智易識，而晚成難知，所以容易造成識人上的繆誤。

5.變類有同體之嫌

偏材之人「能識同體之善，或失異量之美」¹⁹，譽同體，毀對反，乃是人之常情。但在嫉妒心和自私心的作祟下，就會產生劉邵所謂的「性同而材傾，則相援而相賴也；性同而勢均，則相競而相害也」，劉邵稱之為「同體之變」。如「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」，所以常常產生「助直而毀直，或與明而毀明」的現象。

6.論材有申壓之詭

人的成功與否，除了資質和努力外，也和他所處的客觀形勢有著密切的關係。除了上材之人「能行人所不能行，是故達有勞謙之稱，窮有著明之節」外，一般的中下之材，情勢比人強，處於順境，有人照顧提拔，容易揚名立萬；處於逆境，再努力也難出頭，飽受打壓。所以劉邵認為「世有侈儉，名由進退」，觀察人不可以成敗論英雄，除了要看他本身的材能外，亦要觀其所處的客觀環境。

7.觀奇有二尤之失

二尤(尤妙和尤虛)，一則「含精於內，外無飾姿」；一則「碩言瑰姿，內實乖反」，往往不可以常理測度，因此容易造上判斷上的失誤，只有伯樂才能識千里馬。識人的層次隨聰明才智的高低而有深淺之分，所以「眾人之明，能知輩士之數，而不能知第目之度；輩士之明，能知第目之度，不能識出尤之良也；出尤之人，能知聖人之教，不能究入室之奧也。」一般人的材性已夠難明瞭了，特殊人物的材性更是複雜幽微，令人難以揣測，劉邵以「人物之理妙，不可得而窮已」作為<七繆>篇的終結。

十一、效難

第一篇到第十篇劉邵談識人的方法與技巧，立了許多名目，似有一套理論體系；然在識人上有其先天上的困難，在首篇劉邵一開始就說「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」。知人甚難，這千古共嘆。本篇則專就知人之難而分成「難知之難」和「有知之而無由得效之難」進行剖析。

知人有其先天上的限制，因為「人物精微」，而一般人無法達到「神而明」的境界，而僅能憑有限的才華歷觀眾材，或「相其形容」或「侯其動作」……等，五花八門，不一而足，

¹⁹ 見《人物志·接識篇》

人人各行其是，雜而無紀，欲成功地識人當然有其困難。劉邵就指出，如僅就外表膚淺地去辨識，就很容易造成錯判。表象既不可靠，劉邵又提出觀其一生的動態：居視其所安，達視其所舉，富視其所與，窮視其所為，貧視其所取。經過上述五項居止的查證後，應可確知其材質了；可惜材質並非永遠不變，因為「天下之人，不可得皆與游處：或志趣變易，隨物而化；或未至而懸欲；或已至而易顧；或窮約而力行；或得志而從欲。」人性如此善變，以有限的能耐要去追逐變化無窮的實體，當然有其先天上的約束。即使能夠識人，在引薦時亦未能如願，劉邵列舉了七種狀況：

1. 所識在幼賤之中，未達而喪。
2. 未拔而先沒
3. 曲高和寡，唱不見讚
4. 身卑力微，言不見亮
5. 器非時好，不見信貴
6. 不在其位，無由得拔
7. 或在其位，以有所屈迫

所以劉邵感道「是以良材識真，萬不一遇也」。因此任何良材之被推薦任用，除要有千里馬之材，又要有伯樂之屬；此外，還需要有客觀的情勢的配合。這種「無由得效」和「難知之難」相乘起來，選賢舉能真是「萬不一遇」。

十二、釋爭

《人物志》在細論人情的複雜幽微以後，以〈釋爭〉終篇，深入討論人與人相處之間，爭與讓之損益禍福的問題。好強爭勝，表面上看來是益與福，然本篇首段即以爭勝和謙讓來區分小人和君子，爭勝者往往毀了自己。劉邵說：「交氣疾爭者，為易口而自毀也；竝辭競說者，為貸手以自毆」，這是得不償失的，究其原因，乃由於「內恕不足，外望不已」，小不忍而亂大謀。劉邵舉了許多歷史人物引以為鑑，如陳餘、彭寵均是典型的人物。謙虛忍讓，表面上看來是損與禍，事實上卻是益與福；但得注意的是，謙虛與忍讓並非一種消極避世的態度，「是故君子知屈之可以為伸，故含辱而不辭；知卑讓可以勝敵，故下之而不疑」，這正是《老子》中所說的「反者道之動」²⁰和《周易·繫辭》上所說的「尺蠖之屈，以求伸之；龍蛇之蟄，以存身也」的翻版，這是早就深入中國民間的極高明處世常識，謙讓乃是君子求勝之道。

《人物志》再依爭勝與謙讓區分三等人：

上等人：功大而不伐，急己寬人。

中等人：有功而伐之，急己急人。

下等人：本無功而自矜，緩己急人。

然而，劉邵提出了君子的最高境界，他引用《老子》的「夫惟不爭，故天下莫能與之爭」來作詮釋。這種「不伐之伐，不爭之爭」是屬於「聰明平淡」者的層次，也惟有這種界，方能「總達眾材」。

參、立論探原

²⁰ 見《老子》第四十章

一、時代背景

劉邵的《人物志》雖然是一部知人、序材的人才學者作，但該著作已脫離漢末「人物品鑒」的清議模式，而企圖建立識人的一部總理則。林景伊先生說：「魏武帝殘忍狠戾，刑政峻烈；魏明帝專尚法術，禁止浮華。才能之士，非但不敢論議朝政，且不願評判當時人物。故捨近取遠，免怨恨之相連，避實就虛，遂成分析人才之理論；由對具體人物之評論，一變而為抽象才性之分析，此清議所以流於清談也。」²¹《人物志》的立論，首先提出「情性」為人的根本，延著這個理念去詮釋人才之差別性，並區分如何依不同的情性去安排不同的位階，且以「情性」之良窳作為品第人物的主要依據。

中國思想界很早就注重「天人之際」、「性與天道」的探討，「性與天道」本體論問題之所以背備受重視，因為它是知識分子安身立命的根據，亦是封建時代考察用人的理論依據。先秦儒家典籍早已提出人的根源在天，人的人格生命、人之所以為人的人性稟賦皆受之於天。《詩經·大雅·蕩蕩》：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」《呂氏春秋·去私》亦云：「天無私覆也，無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德而萬物得遂長焉。」天就是一個自然的存在，亦是一個「至善」的內涵，因此，人道(人之所以為人)是源自於天。人與天之間的中介是人內在的「人性」。《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」「性自命出，命自天降。」《孟子·盡心篇》說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」「君子所性，仁義禮智根於心。」這就是說，天、天命、天道是一個道德境界本體，它既有自然性，又具有「至善」性，它是人道的本源。

儒家從人的角度看問題，著重於社會秩序；道家則從大宇宙看人生，從歷史的縱深談人生，提出了以道為天地萬物根本的本體論。《莊子》說：「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，先天先地。」²²道家認為「道」為宇宙的本體，人物得「道」而生者為「德」，「德」之表現為形體者是「性」。人的本性就是「任其性命之情」，換言之，在道家看來，稟受於宇宙本體之道而來的人物性命本體，也必然是一個性、情等多種「天性」和諧共存的人格生命本體。這種生命的境界是「安時而處順」、「任其性命之情」，它「不以物易其性」，乃是一片「天和」和「天樂」，接近審美境界。

前述儒家和道家對於「天」和「性」的探討，尚留有一條天人相通之路，但到了荀子則把天人的界線劃清了，變成了天人對立，變成了制天命而用之了，並提出「性惡」論：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，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。用此觀之，則人之性惡明矣。²³

荀子強調人為，並以改造自然的「性惡說」與孟子追求先驗的「性善論」鮮明對立，不但沖淡了儒家和道家對於「天」和「道」的神秘色彩；同時盡量吸取其他各家冷靜理智的態度，並重視實際經驗的歷史因素，不但奠定了其後法家思想的根基，並為後來的儒家思想拓展了空間，延伸其發展趨勢。秦、漢以後，有關「性」與「天道」的探討與運用，則往往周

²¹ 同註 11，頁 118

²² 見《莊子》大宗師篇

²³ 見王先謙《荀子集解》（藝文印書館）頁 703—704

旋在上述的思維領域中，因應不同的時代背景，或分或合，各取所需以迎合其時代需求。

漢武帝在制定文化政策時，接受了董仲舒的意見，提倡儒學，罷黜百家。董仲舒結合陰陽五行的思想，將儒學改造為神學，將封建秩序描述為永恒不變的東西，其理論體系主要展現在他的著作《春秋繁露》中。

在董仲舒的著作中，天是最高的神，即上帝。他說「天者，百神之大君也²⁴」。天是萬物之祖，也是人的創造者。天不僅創造了人，而且萬物也是天有目的的安排。董仲舒說：「天地之生萬物也，以養人，故其可食者以養身體，其可威者以為客服²⁵」。天被描繪為有意志的、有威權的，自然界的規律亦被曲解為是天的安排，天的神格是「天高其任而下其施，藏其形，而見其光；見其光，所以為明」。²⁶天掌控著宇宙間的運作，當然包括人的生死禍福，人必須順從天意，敬畏天意，否則將會遭致嚴厲的懲罰。

接著，董仲舒宣稱天子是天在人間的代表，他說：「唯天子受命於天，天下受命於天」。「天子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫，諸所受命者，其尊皆天也，雖謂受命於天亦可。」²⁷就這樣董仲舒建立了一套「君受神權」論，認為被統治者服從於封建統治者是天經地義的事，同時也是間接地服從了天的意志。

此外，董仲舒又建立了一套「天人感應論」來約束天子的作為。他說「國家將有失道之敗，而天乃先出災害以告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。」²⁸這是陰陽家思想的延伸，目的是希望天子能好好去實踐天道。很可惜，董仲舒成就了漢朝封建政權的學術理論，卻約束不了帝王的行徑。

東漢中葉以後，隨著漢代社會政治的日趨腐敗，董仲舒所建立的那套思想體系受到了來自哲學思想和現實生活的雙重挑戰。如前所述，董仲舒的思想體系是雜糅儒學和陰陽五行等思想，將天加以意志化，以作為人的心性本源，並將其美化。董仲舒說：「天之為人性命，能行仁義，而羞可恥，非若鳥獸然。…今善善惡惡，好榮憎惡，非人能自生，此天施之在人者。」²⁹他雖然不排拆天的陰陽之氣與人的陰陽之性的形下依據關係；但他更主張天的「至善」之性是屬於上品聖人純正德性的形上依據。然而漢末歷朝君主的昏庸、腐朽，無疑的給董仲舒這套官方哲學的人格本體論予以嚴重的打擊，粉碎了人們心中那個「至善」天性，純正德性的聖人也幻滅了，導致王充、徐幹、趙壹等人起來批判，對董仲舒以來漢代的官方思想體系進行了無情而徹底的解構。

漢末官方思想體系的解構，造成士人精神家園的失落，同時也使封建政府在用人的標準和考察人的方法產生了混亂。徐幹《中論·智行篇》提出當人「或明哲窮理，或志行純篤，二者不可兼得」時，則應先重才智明哲的主張。曹操多次發佈「求賢令」，宣示不問德性，「唯才是舉」，而荀彧、郭嘉則積極推展曹操的用人標準和政策。但曹丕、盧毓、李豐等人則主張「先舉性行而後言才。」³⁰《世說新語·文學》篇「鍾會撰《四本論》」條，劉孝標注引《魏志》說：「會論才性同異，傳於世。四本者：言才性同，才性異，才性合，才性離也。尚書傳

²⁴ 見董仲舒《春秋繁露·郊義》

²⁵ 見《春秋繁露·服制像》

²⁶ 見《春秋繁露·天地之行》

²⁷ 見《春秋繁露·順命》

²⁸ 見《漢書·董仲舒傳》（洪氏出版社）頁 2498

²⁹ 見《春秋繁露·竹林》

³⁰ 見《三國誌·文帝紀》（鼎文書局）頁 83

嘏論同，中書令李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。」³¹曹、魏時期就籠罩在熱烈討論「才性四本」的議題中。要使士人重新找回自己的心靈歸依，使國家的取才有章可循。當時思想界的當務之急和根本任務就是要去重建人格生命的本體，換言之，就是要重建「性與天道」、「天人之際」的天人學說系統，而出現在曹魏正始之前的《人物志》正是在這個思想背景下產生的。

二、《人物志》的立論基礎

《人物志·九徵第一》說：

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！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。苟有形質，猶可即而求之。

本段具體地勾勒出《人物志》立論的綱要，其論人材之效用，歸本於人性的差別，認為性有不同，故材有所宜。然對於人性的探討，劉邵有鑑於漢末「天道」本體論的崩潰，乃沿漢末王充等人的「氣化宇宙論」來重新詮釋人的情性。他說「凡有血氣者，莫不含元一以為質」，這裡的「元一」，近代的學者有不同的看法，如大陸學者高華平先生在其博士論文中論述道：

從劉邵的《人物志》全書看，還是從此前中國哲學的發展史看，「元一」即是道，是一個具有「有」、「無」雙重性的相當於道家之「道」哲學境界本體的範疇。³²

高先生並引述了《易傳》、《春秋繁露》、《老子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《莊子》等作品說明「道」的境界。牟宗三先生卻持著不同的見解，他在〈《人物志》之系統的解析〉一文中說：

「含元一以為質」，即以「元一」為一「普遍的質素底子。此「元一」非後來朱子所謂「太極」。蓋朱子言太極是理，而此「元一」則當是氣、是質。有類於易緯乾鑿度所謂太初、太素者。氣化流行，宋儒通過中庸與易傳，就所以氣化流行處，於氣、質已外，復提煉出一個創造性原理，此即道或理，亦曰太極。故太極是理。而《人物志》所說之「元一」，則未經此提煉，故此「元一」是氣是質，而非是理。³³

牟先生還強調，漢末的「氣化宇宙論」要等到王弼出來，始扭轉而為「無」的本體論。牟先聲所論證，較切合《人物志》的意旨。

劉邵立論係從人的材質去言才性，只有「元一」尚不足以區分才性，所以才性之立，必資助於陰陽，以見其或剛或柔，為文或質，為拘或抗，才可凸顯才性之多元化。所秉持之氣成分有所不同，即所謂的「稟陰陽以立性」，進而「體五行而著形」。五行是金、木、水、火、土。劉邵沿用漢朝流行的陰陽五行術語去建立人因秉持不同的質(元一)而所展現出不同才性的一套理論，連貫質(元一)、性(陰陽)、形(五行)的立論來探索，而人之情性乃可得而明。所以質、性、形均屬材質的領域。如果依高華平先生的立論，視「元一」為「道」，為形而上的範疇，則如何落實多采多姿的情性，是很難自圓其說，當他說：「中和之質」是元一的屬性，它的確切的名稱應是「德」，……最高的「德」為「中和之德」³⁴，這是自相矛盾的。「中和之質」是所持的氣(質)為最優秀時的一種境界，稱為「中庸」之材，凡偏有一質一常一德者，稱為「偏至」之材，等而下之則為「間雜無恒」之材，人材之取用，則歸本於人性之差別，劉邵在〈九徵篇〉中已作十分明確的表達。

³¹ 見楊勇《世說新語校箋》頁149—150

³² 見高華平《魏晉玄學人格美研究》頁39

³³ 同註8，頁49

³⁴ 同註29，頁41

「元一」辨明之後，我們可以發現，劉邵從材質這個角度切入來立論，足以說明人材的差別性或特殊性，而且這種差別性或特殊性是天賦的(以所承受的陰陽之氣而定)。針對《人物志》的立論特質，牟宗三先生將它和宋明理學作比較：

故順《人物志》之品鑒才性，開出一美學境界，下轉而為風流清談之藝術境界的生活情調，遂使魏晉人一方多有高貴的飄逸之氣，一方美學境界中的貴賤雅俗之價值觀念亦成為評判人物之標準，而落在現實上，其門第階級觀念亦很強。……宋明儒順孟子一路講義理之性，建立人之道德主體性，遂一方足以建立真正的普遍人性之尊嚴，一方以義理之性昌氣質之性而言變化氣質，使德性人格之向上無限發展為可能，亦使生命上天定而不可變的材性成為相對可變的材性。此皆是宋明儒所表現的精神上的基本原理與《人物志》系統所表現的精神上的基本原理與相翻者，亦即藝術性的「才性主體」與「道德性主體」之不同。³⁵

如果從儒學的觀點看牟先生所作的評比，《人物志》的器度當然比不上宋明理學，這是毋庸置疑的；但是思想的傳遞和進展，總是後出轉精，對不同的時代取同一標準作評比，顯然是欠公允的。《人物志》的寫作背景是以論說人物為重心，是處於「然彷徨顧忌，捨近而取遠；委曲自全，避實而就虛；此其所以由清議而流於清談也。」³⁶之際，劉邵集當世識鑒之術，分別才性而詳其所宜，驗之行為以正其名目，歸納出一套體系，不管在知人或序材上自有其貢獻，而且如牟先生所述，也為品鑒人物上開出了一美學境界，為魏晉的學術肩負起承先轉後的任務。

《人物志》所構的理論體系，是將每一個人視為獨立的創造品，它有其生動活潑的表現形態或姿態，然後再依這個表現的形態或姿態而品鑒其源委，這是《人物志》最主要的內容。徐復觀先生說：

其(《人物志》)關鍵之點，則在於通過可見之形，可見之才，以發現內在而不可見之性，即是要發現人之所以為人的本質。要從一個人的根源一本質之地，判斷出一個人的善惡。

³⁷

牟宗三先生亦解析道：

《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，然而卻是一種品鑒的系統。……品鑒的論述，我們可以叫寫「美學的判斷」，或「欣趣判斷」。³⁸

劉邵雖然從「元一」、「陰陽」、「德」等方向提出傳統的理論術語建立其體系，但更重要的是往往以道家特有的審美態度來描述其所論述的本體或人物，如：

《易》以感為德，以謙為道；老子以無德，以虛為道。道也者，回覆變通，是故別而論之。

中和之質，必平淡無味。(《九徵》)

夫中庸之德，其質無名，故鹹而不齷，淡而不醜，質而不縵，文而不績。(《體別》)

若道不平淡，與一材同好。(《流業》)

主德者，聰明平淡，總達眾材。(《流業》)

³⁵ 同註 8，頁 50

³⁶ 同註 11，頁 118

³⁷ 見徐復觀《中國藝術精神》頁 132

³⁸ 同註 8，頁 44

可見《人物志》的體系既非物質實體，亦非精神實體，而是一個和諧的審美境界。在〈體別〉篇中，劉邵把人物的個性分為彊毅、柔順、雄悍、懼慎、凌楷、辯博、弘普、狷介、體動、沈靜、樸露、韜譎等十二種，描述分析它們各自的特徵、長處和缺點，如「彊毅之人，狠剛不和，不戒其彊之搪突。……韜譎之人，原度取容，不戒其術之離正，而以盡為愚，貴其虛，是故可與譖善，難與矯違。」在〈流業〉篇中，劉邵又把人物的才能分為清節、法家、術家、國體、器能、臧否、伎倆、知意、文章、儒學、口辯、雄傑十二類，亦描述了他們各自不同的特點，指出他們所適任的官職，列舉歷史人物為證。所有這些雖是為了政治上的用人而品鑒；但同時又明顯地包含了對「性情之理」、「人情機樞」的認識，表現了魏晉時期對人物的個性特徵、智慧才能的準確把握，其所進行的全面分析和細緻處，已不再像儒家思想，只一味地側重於人物的道德品質了。

《人物志》展現美學判斷最深刻之處就是立身之道和聖人之德。有關立身之道的立論如：君子知屈之可以為伸，故含辱而不辭；知卑讓可以勝敵，故下之而不疑。

君子之求勝也，以推讓為利銳，以自修為柵櫓，靜則閑嘿泯之玄門，動則由恭順之通路。是以戰勝而爭不形，敵服而怨不構。

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，是以越俗乘高，獨行於三等之上。何謂三等？大無功而自矜一等，有功而伐之二等，功大而不伐三等。不伐者，伐之也。不爭者，爭之也。讓敵者，勝之也。下眾者，上之也。（〈釋爭〉）

劉邵的《人物志》本為鑑人序材之書，這套「卑弱自持」的立身處世之道似與主題無干，可見劉邵對於老子之學說深為契賞，得其共鳴。他告訴我們如何才能達到至純至美的人格境界的步驟、方法和途徑。這種步驟、途徑就是「征神見貌」、「窮理盡性」，最後「思心元微，能通自然」，即「思及於道」，這種方法就是道家的「無為」，是老子的「夫惟不爭，故天下莫能與之爭」。所以《人物志》以〈釋爭〉一篇作結，他說：

君子誠能睹爭途之各險，獨乘高於元路，則光輝煥而日新，德聲倫於古人矣。

至於聖人之德的立論如下：

「凡人之質量中和最貴矣。中和之其必平淡無味，故能調成五材，變化應節。（〈九徵〉）夫中庸之德，其質無名，鹹而不齷，淡而不醜，質而不縵，文而不績，能威能懷，能辯能訥，變化無益，以達為節。（〈體別〉）

若道不平淡，與一材同好，則一材處權，而眾材失任矣。

主德者，聰明平淡，總達眾材，而不以事自任也。（〈流業〉）

聖德中庸，平淡無名，不偏不倚，無適無莫，故能與萬物相應，明照一切，不與一材同好，故眾材不失任（無名）。平淡而總達眾材，故不事自任（無為）。

被孔子視為最高美德的「中庸」，所強調的是人的思想情感和言論舉止，必須符合儒家的道德規範，力求無過與不及。但劉邵卻以老子思想去作詮釋，以符合其立論領導人物的需求，由此可以窺見劉邵受道家思想影響。道家思想在其政治思想中佔著很重的份量，這是時代的趨勢，亦是當時士人對於國君領導風格的一種期許。所以魏晉玄學由名理派而步上玄論派，這是一種必然的潮流，失意的政治人物從道家的思想中尋求慰藉；得意的政治人物則從道家的思想中去為當時的政權辯護，前者還發展為曠達派，為魏晉的玄學增添不少浪漫色彩。

肆、結語

《人物志》是一部人倫鑒識的總理則，它的評析，為我們分辨出各種才質的特性，並尋出所適行之事，以使人人各守其分，各行其是。它繼承了漢末王充等人的反傳統思想，從人的材質切入去建立一套適合封建體制所需的用人準則，雖然有人從不同的角度作評述，並批判它的局限性，如牟宗三先生說：「《人物志》順才性之品鑒，對於英雄有恰當相應之理解，對於聖人無恰當相應之理解。」「《人物志》雖順才性一路論英雄，然既開不出超越領域，照察不出生命之非理性，故只見英雄之可欣賞，而不知英雄之禍害。宋儒能立成德之學，故能識英雄之病，推尊聖人，以德為本。」牟先生所言雖是屬實，但不可忽略哲學思想有其進展性。《人物志》呈現了魏晉玄學建構新的哲學本體論，乃至整個玄學發展的方向。在魏晉玄學的發展中，鍾會作《才性四本論》，傅嘏、李豐、王廣論才性合、同、離、異，嵇康與呂安論明膽；一直到東晉時期，支道林、殷浩仍談才性，王脩、僧意仍論聖人是否有情。魏晉之際袁準〈才性論〉說：「凡萬物生於天地之間，有美有惡。物何故美？清氣之所生也；物何故惡？濁氣之所施也。……賢不肖者，人之性也。……然則性言其其質，才名其用明矣。」袁準以質用論才性，即是《人物志》以稟質立性、以中睿外明論才性關係的繼承。在魏晉玄學各個發展時期，玄學家們均努力地建構自己的玄學本體論，從何晏、王弼、阮籍、稽康，到裴頠、郭象、孫綽、張湛等人，這些玄學家建構的從人格生命到天地萬物的本體，雖然其明稱不一，有「無」、「有」、「玄」、「道」、「元」等等，然究其實，他們有一共同的目標或特質，那就是一個審美境界的玄學本體。如前所述，《人物志》之品鑒才性是美的品鑒與具體智悟的混融，它既能開出美的境界與智的境界，而其本身即是美趣與智悟的表現。所以劉邵的《人物志》除了在政治上為用人識才提供了一個準則外，它在魏晉玄學或美學的發展史亦扮演著先啟後的角色，在探討魏晉學和美學的進展時，是一本不可忽略的大作。

五、主要參考資料

1. 王 弼 1975《老子注》，藝文印書館，台北
2. 王先謙 1988《荀子集解》，漢京文化事業有限公司，台北
3. 王先謙 1977《荀子集解》，藝文印書館，台北
4. 牟宗三 1989《才性與玄理》，台灣學生書局，台北
5. 林 尹 1978《中國學術思想大綱》，台灣學生書局，台北
6. 范文瀾 1973《文心雕龍注》，台灣開明書局，台北
7. 范 曄 1977《後漢書》，藝文印書館，台北
8. 侯外廬 1958《中國思想史》，中國文學社，北京
9. 班 固 1975《漢書》，洪氏出版社，台北
10. 高華平 2000《魏晉玄學人格美研究》，巴蜀書社，成都
11. 唐長孺 2011《魏晉南北朝史論叢》，中華書局，北京
12. 徐復觀 2011《中國藝術精神》，華東師範大學出版社，上海
13. 陳 壽 1978《三國志》，鼎文書局，台北
14. 張旭華 2011《魏晉南北朝官制論集》，大象出版社，鄭州
15. 湯用彤 2010《魏晉玄學論稿及其他》，北京大學出版社，北京
16. 楊 勇 1976《世說新語校箋》，洪氏出版社，台北
17. 楊家駱 1963《全上古三代秦漢三國六朝文》，世界書局，台北

- 18.劉夢溪 1996《中國現代學術經典·湯用彤卷》，河北教育出版社，石家莊
- 19.劉君祖 1986《人物志》，金楓出版社，台北
- 20.劉 邵 1975《人物志》，中華書局（四部備要），台北
- 21.賴炎元 1987《春秋繁露今註今譯》，台灣商務印書館，台北
22. 1986《叢書集成新編》，新文豐出版公司，台北
23. 1985《景印摘藻堂四庫全書薈要》，世界書局，台北

To Estimate 《Ren Wuh Iyh》 Wrote by Liou Shaw

Rong-Jye Liou

Associate Professor , Meiho University

Li-Shan Chen

Associate Professor , Tajen University

ABSTRACT

《Ren Wuh Iyh》 wrote by Liou Shaw is an essay that summarize figure's criticism after the late Han Dynasty. It had built a system of engaging officers for the Wei Dynasty. This paper contains four unites: the first unit is a preface to explain the writing background of the 《Ren Wuh Iyh》, the second unit draw the outline of every chapter on the 《Ren Wuh Iyh》, the third unit studies the theory of the 《Ren Wuh Iyh》, the former discribes the development of talent theory, the latter criticizes Liou Shaw's point at issue, the fourth unit is the conclusion. Liou Shaw had built the principle of engaging officers for leader from the capability of a person. Professor Mou Tzong-San pointed out, Liou Shaw's point at issue had not reached the domain of sages and virtuous men, he was inclined toward the hero, it was limited by the circumstances and academic achievement of the current trend. But Liou Shaw criticized the capability of a person both by the esthetics and intellect, so the 《Ren Wuh Iyh》 not only had the political function, but also played the role of inheritance on the esthetic's development during the Six Dynasty. It has its historical role.

Key words : Liou Shaw, Ren Wuh Iyh, figure's criticism, the domain of sages and virtuous men, hero.