

## 劉邵《人物志》之經學淵源與創發

梁偉賢\*

(收稿日期：108年7月29日；接受刊登日期：108年10月15日)

### 提要

劉邵的《人物志》，向來被視為品鑑人材之書，其歸類則見仁見智，有名家、雜家、儒家等說法。細考其內容，雖雜見各家之說，然貫通全書的主脈，是大量仿寫儒家之經傳，及引用儒學的重要概念以建構其說，其他學派之文相較之下實為少數，故知其終以儒學為要。劉邵是一位人品淳厚、經學淵博之儒者，其政治理念亦是儒家以禮樂治國的思路。《人物志》描述的聖人，是儒家式的聖人，其撰著的目的，是欲以儒家之禮學平治天下；其才性理論，也以儒學為主而建構。

過去的研究，罕有將《人物志》納入儒學發展的一環來討論，本文則試從經學史的角度，探討劉邵的為人與學行，並析解他如何透過經學思想，創造其才性理論，且發展出自成一格之儒學。

關鍵詞：劉邵、《人物志》、經學史、人材品鑑、儒家

---

\* 國立清華大學通識教育中心兼任助理教授。

## 一、前言

關於《人物志》之歸類，《隋書·經籍志》歸之於「名家」，《四庫全書》則歸為「雜家類」，但認為「其學雖近乎名家，其理則弗乖於儒者也」。張之洞《書目答問》，又以《人物志》歸入儒家類。<sup>1</sup>如此莫衷一是，皆因《人物志》的內容複雜，於是仁者見仁，智者見智。

《人物志》雖雜見各家，實以儒家為主。文中多處徵引《尚書》、《禮記》、《周禮》、《論語》、《周易》以自證，甚至仿寫，如：

1. 《人物志·八觀》云：「道也者，回復變通。」<sup>2</sup>

《周易·繫辭傳》云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通。」「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通。」回復者，往來不窮也。〈繫辭傳〉多說「變通」<sup>3</sup>，以言易道之神，故《人物志》取之為道，其說「中和」能「調成五材，變化應節」，蓋此道之用也；又云「道思玄遠，然後乃周」<sup>4</sup>，亦取「易」之「知周乎萬物」。<sup>5</sup>

2. 〈九徵〉篇所說的中庸、中和皆出自《禮記》的〈中庸〉。孔子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」（《論語·雍也》）<sup>6</sup>中庸是孔子肯認的「至德」，故劉邵提之為最高善。
3. 〈中庸〉云：「惟天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也。」「唯天下至聖為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。……苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之。」「知、仁、勇，三者，天下之達德也。」<sup>7</sup>蓋用「知」為首之「達」，以為聖人之德。

<sup>1</sup> 見清·張之洞：《書目答問》（合肥：黃山書社，2008年），第3卷，頁59。

<sup>2</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》（成都：巴蜀書社，2001年），頁192。

<sup>3</sup> 如「法象莫大乎天地；變通莫大乎四時」、「變而通之以盡利」、「化而裁之存乎變；推而行之存乎通」、「變通者，趣時者也」、「易窮則變，變則通，通則久」等等。見臺灣開明書店：《斷句十三經經文·周易》（臺北：臺灣開明書店，1991年），頁24-25。

<sup>4</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁193。

<sup>5</sup> 「與天地相似。故不違。知周乎萬物。而道濟天下。」見臺灣開明書店：《斷句十三經經文·周易》，頁22。

<sup>6</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》（臺北：臺灣開明書店，1991年），頁6。

<sup>7</sup> 以下凡〈中庸〉之文，皆出自臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》（臺北：臺灣開明書店，1991年），頁107-111。

《人物志》則說：「夫聖賢之所美，莫美乎聰明。」(〈序〉)<sup>8</sup>，「主德者，聰明平淡，總達眾材而不以事自任者也。」(〈流業〉)<sup>9</sup>「等德而齊，達者稱聖，聖之為稱，明智之極明也。」(〈八觀〉)<sup>10</sup>

4. 〈中庸〉說「至誠無息」則「博厚、高明、悠久」，「誠者」能「成己、成物」。  
《人物志》則說「無恆」、「依似」是「風人末流」。「無恆」與「無息」對反，「依似」則與「至誠」對反，都是難有成就的「末流之質」。《論語·子路》云：「子曰：『南人有言曰：人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！不恆其德，或承之羞。」<sup>11</sup>亦是「無恆」之來源。
5. 《人物志·九徵》云：「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>12</sup>  
《大戴禮記·文王官人》則說：「初氣生物，物生有聲；聲有剛有柔，有濁有清，有好有惡。咸發於聲也。心氣華誕者，其聲流散；心氣順信者，其聲順節；心氣鄙戾者，其聲斯醜；心氣寬柔者，其聲溫好。信氣中易，義氣時舒，智氣簡備，勇氣壯直。」<sup>13</sup>
6. 〈九徵〉云：「誠仁，必有溫柔之色；誠勇，必有矜奮之色；誠智，必有明達之色。」<sup>14</sup>  
《大戴禮記·文王官人》則說：「誠智必有難盡之色，誠仁必有可尊之色，誠勇必有難懼之色，誠忠必有可親之色，誠絜必有難污之色，誠靜必有可信之色。」<sup>15</sup>
7. 《人物志》論述「官人」之學，是禮學的範疇。《大戴禮記·文王官人》載有詳細的觀驗之法。〈八觀〉、〈效難〉所云，與《大戴禮記·文王官人》所說的「觀誠、考志、視中、觀色、觀隱、揆德」<sup>16</sup>亦多有相像。
8. 〈九徵〉云：「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>17</sup>「物生有形，形有精神；能知精神，則窮理盡性。」<sup>18</sup>

<sup>8</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁1。

<sup>9</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁73。

<sup>10</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁192。

<sup>11</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》，頁15。

<sup>12</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁28。

<sup>13</sup> 高明注譯：《大戴禮記》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁390。

<sup>14</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁28。

<sup>15</sup> 高明注譯：《大戴禮記》，頁393。

<sup>16</sup> 限於篇幅，無法一一舉例，俱見高明註譯：《大戴禮記》，頁381-409。

<sup>17</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁18。

<sup>18</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁29。

《大戴禮記·曾子天圓》則說：「天道曰圓，地道曰方，方曰幽而圓曰明；明者吐氣者也，是故外景；幽者含氣者也，是故內景，故火曰外景，而金水內景，吐氣者施而含氣者化，是以陽施而陰化也。陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈；神靈者，品物之本也，而禮樂仁義之祖也，而善否治亂所由興作也。」<sup>19</sup>

9. 〈九徵〉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。」《禮記·樂記》云：「夫民有血氣心知之性。」<sup>20</sup>《禮記·禮運》：「是故夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。」又云：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」<sup>21</sup>
10. 〈流業〉篇所說的師氏、<sup>22</sup>司寇、<sup>23</sup>司空、<sup>24</sup>三孤、<sup>25</sup>冢宰、<sup>26</sup>行人等等，<sup>27</sup>都出自《周禮》的〈地官〉、〈天官〉、〈秋官〉和《尚書》的〈周官〉。
11. 〈九徵〉云：「五常之別，列為五德。是故：溫直而擾毅，木之德也。剛塞而弘毅，金之德也。愿恭而理敬，水之德也。寬栗而柔立，土之德也。簡暢而明砒，火之德也。」<sup>28</sup>實是將《尚書·皋陶謨》的「行有九德」：「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，強而義」<sup>29</sup>略加變化，併入五行之中。

這種經典仿寫，全書俯拾皆是，可說是貫通其書的主脈。《人物志》當然含有其他學家之說（如〈釋爭〉一章，申論道家的不爭之德，亦甚得其精神）<sup>30</sup>，然相較於儒家實在甚少，故知其終以儒學為要。《人物志》的聖人，是儒家式的聖人，其撰著的目的，是欲

<sup>19</sup> 高明注譯：《大戴禮記》，頁 216。

<sup>20</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》，頁 74。

<sup>21</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》，頁 45。

<sup>22</sup> 《周禮·地官司寇》：「師氏：掌以嫩詔王。以三德教國子。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·周禮》（臺北：臺灣開明書店，1991 年），頁 21。

<sup>23</sup> 《周禮·秋官司寇》：「乃立秋官司寇，使帥其屬而掌邦禁，以佐王刑邦國。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·周禮》，頁 53。

<sup>24</sup> 《尚書·周官》：「司寇掌邦禁，詰奸慝，刑暴亂。司空掌邦土，居四民，時地利。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·尚書》（臺北：臺灣開明書店，1991 年），頁 35。

<sup>25</sup> 《尚書·周官》：「少師、少傅、少保，曰三孤。貳公弘化，寅亮天地，弼予一人。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·尚書》，頁 34。

<sup>26</sup> 《周禮·天官冢宰》：「乃立天官冢宰，使帥其屬而掌邦治，以佐王均邦國。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·周禮》，頁 1。

<sup>27</sup> 《周禮·秋官司寇》：「大行人：掌大賓之禮及大客之儀，以親諸侯。」「小行人：掌邦國賓客之禮籍，以待四方之使者。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·周禮》，頁 61。

<sup>28</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 24。

<sup>29</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·尚書》，頁 4。

<sup>30</sup> 然而劉劭並不以好玄聞名。魏晉人擅老莊者，如何晏、王弼、裴徽、嵇康、阮籍、向秀、郭象、支遁等等，都有「好老莊言」、「好言老莊」、「以莊周為楷模」之類的記載，而劉劭之傳則無。見

以儒家之禮學平治天下；其才性理論，也是採用經傳之說而建構。因此要理解《人物志》的思想，就必須探討它與經傳之互文性，方能見其說之真實。

過去的經學研究，罕有將《人物志》納入儒學發展的一環來討論，本文則試從經學史的角度，探討劉劭的定位，並析解《人物志》如何透過經學思想，創造其才性理論。

## 二、劉劭之時代與其學行

後世雖稱「魏晉玄學」，其實正始玄風未盛之前，魏文帝頗重視儒教。他曾「令郡國口滿十萬者，歲察孝廉一人；其有秀異，無拘戶口。」<sup>31</sup>「令魯郡脩起舊廟，置百戶吏卒以守衛之，又於其外廣為室屋以居學者。」<sup>32</sup>「立太學，制五經課試之法，置春秋穀梁博士。」<sup>33</sup>「其令郡國所選，勿拘老幼；儒通經術，吏達文法，到皆試用。」<sup>34</sup>可見文帝對儒學之重視。

魏明帝曹睿克紹箕裘，亦屢次下詔振興儒學，云：

（太和二年正月）尊儒貴學，王教之本也。自頃儒官或非其人，將何以宣明聖道？其高選博士，才任侍中、常侍者。申敕郡國，貢士以經學為先。

（太和四年二月）世之質文，隨教而變。兵亂以來，經學廢絕，後生進趣，不由典謨。豈訓導未洽，將進用者不以德顯乎？其郎吏學通一經，才任牧民，博士課試，擢其高第者，亟用；其浮華不務道本者，皆罷退之。<sup>35</sup>

史謂劉劭「該覽學籍，文質周洽」<sup>33</sup>，在曹丕父子都立意尊儒之下，精擅儒學的劉劭受到相當的重視。他在文帝時曾受詔「集五經羣書，以類相從，作皇覽」<sup>34</sup>，一方面可見文帝對儒學之愛好，一方面又足見劉劭於經學造詣之深厚。<sup>35</sup>並在明帝景初中，受詔作都官考

林麗真：《魏晉清談主題之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008年），頁134-137。雖未必能即此認定他不好老莊，卻也可知他不以此成名。

<sup>31</sup> 見晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》（臺北：鼎文書局，1980年），頁84。

<sup>32</sup> 見晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁97。

<sup>33</sup> 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁618。

<sup>34</sup> 見晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁618。《三國志·文帝紀》又云：「使諸儒撰集經傳，隨類相從，凡千餘篇，號曰皇覽。」（晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁88）。則此《皇覽》為儒經之類書，並非諸子之書。

<sup>35</sup> 歷來經學史對於劉劭這項成就，多不重視，其實當時接近東漢末年，兩漢經學家的著述尚未亡佚，劉劭所整理的儒書，恐怕包含《漢書·藝文志》記載的易、書、詩、禮、樂、春秋等六藝共一百三

課，可惜「事成未上，會明帝崩，不施行。」<sup>36</sup>而儒學式微，已是不可逆之傾向，<sup>37</sup>於是其說終不見用。

雖然魏晉被視為「經學的中衰時期」、「儒學的玄學化」，其實在這一短暫的區間，仍有正統儒學在發揚，<sup>38</sup>並非從此湮沒，或玄風獨盛的。魏晉是個複雜的時代，政局變動迅速，各種人物、思潮更迭交替，或一閃而逝，或引領風騷。文帝與明帝在位（共十九年），正是劉劭活躍的年代，其《人物志》其實就是這個複雜的時代，曾經一閃而逝的鋒芒。既是魏晉玄學之先聲，亦是漢代經學之繼承與創新。《三國志·魏書·劉劭傳》云：

散騎侍郎夏侯惠薦劭曰：「伏見常侍劉劭，深忠篤思，體周於數，凡所錯綜，源流弘遠，是以羣才大小，咸取所同而斟酌焉。故性實之士服其平和良正，清靜之人慕其玄虛退讓，文學之士嘉其推步詳密，法理之士明其分數精比，意思之士知其沈深篤固，文章之士愛其著論屬辭，制度之士貴其化略較要，策謀之士贊其明思通微，凡此諸論，皆取適己所長而舉其支流者也。臣數聽其清談，覽其篤論，漸漬歷年，服膺彌久，實為朝廷奇其器量。」<sup>39</sup>

夏侯惠所形容的劉劭，跟《人物志》所說聖人「兼德」、「中和」的特質，幾乎雷同，可知他對於「兼德而至，謂之中庸，中庸也者，聖人之目也」<sup>40</sup>的說法，實有得於心、形之於外，方能書之於論。劉劭在明帝時曾為陳留太守，尤能「敦崇教化」，以致「百姓稱之」<sup>41</sup>，其為人與當世「重才不重德」的風潮非唯不相應，更有以傳統儒學以逆反之傾向。

他寫作《人物志》，亦有濃厚的「學聖」精神，序云：

---

家、三千一百二十三篇的文章，以及儒五十三家，八百三十六篇的著作。因此劉劭等人整理成類書，是一項重大成就，可惜不傳。

<sup>36</sup> 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁619。

<sup>37</sup> 《三國志·劉劭傳》云：「自黃初以來，崇立太學，而寡有成者，蓋由博士選清，諸生避役，高門子弟，恥其分論，故無學者。雖有其名而無其人，雖設其教而無其功。」晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁464。

<sup>38</sup> 《文心雕龍·論說》云：「魏之初霸，術兼名法。傅嘏、王粲，校練名理。迄至正始，務欲守文；何晏之徒，始盛玄論。」南朝宋·劉義慶著，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984年），頁198。此「文」蓋儒家之學說。蓋《文心雕龍》「論文必徵於聖」，故其所謂「守文」，應是指在魏初名法、名理之風潮、到正始玄風中間，有一段時間是要守著孔聖之文的。這與魏文、魏明帝的崇儒，正可相符。

<sup>39</sup> 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁619。

<sup>40</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁34。

<sup>41</sup> 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁618。

是故仲尼不試，無所援升，猶序門人以為四科，泛論眾材以辨三等。又歎中庸以殊聖人之德，尚德以勸庶幾之論。訓六蔽以戒偏材之失，思狂狷以通拘抗之材。疾慳慳而無信、以明為似之難保。又曰察其所安，觀其所由，以知居止之行，人物之察也，如此其詳。是以敢依聖訓，志序人物，庶以補綴遺忘。惟博識君子裁覽其義焉。

42

其學孔之意向，昭然可見。他將自己對人才的分判，比為孔子在《論語》各種評論人物的行為；並且認為自己在《人物志》的重要概念，都來自孔子，如：中庸、尚德、偏材、拘抗、無恆依似（慳慳而無信、以明為似）等等。可見劉劭在建構《人物志》的學說時，是志在與孔子的思想相合，自認是「依聖訓」以「志序人物」的。而非如有些魏晉人如何晏、王弼之流，儘管口中稱聖，其實處處置入道家之概念。

從劉劭的自述、傳記和著作，亦可知劉劭就是個「文質周洽」的恂恂儒者，其治國理念，認為「宜制禮作樂，以移風俗，著樂論十四篇」<sup>43</sup>，蓋孔子以禮樂治國一路。雖然他的《皇覽》、《樂論》、《法論》、《都官考課》等著作都失傳了，我們仍可綜合書名推測，大部分應是劉劭以儒為本，規劃治國平天下之理想所作。

例如《都官考課》雖亡佚，從《三國志》的記載，略可推斷其內容：「時散騎常侍劉劭作考課法，事下三府。劭難劭論曰：『……案劭考課論，雖欲尋前代黜陟之文，然其制度略以闕亡。……大魏繼百王之末，承秦、漢之烈，制度之流，靡所脩采……以古施今，事雜義殊，難得而通也。』」<sup>44</sup>然則劉劭所作之考課法，乃是秦漢以前之法。此所謂「前代黜陟之文」，蓋指《尚書·周官》<sup>45</sup>所云：

王乃時巡，考制度于四岳。諸侯各朝于方岳，大明黜陟。

內容為：

立太師、太傅、太保，茲惟三公。……少師、少傅、少保曰三孤。……冢宰掌邦治，統百官，均四海；司徒掌邦教，敷五典，擾兆民；宗伯掌邦禮，治神人，和上下；

<sup>42</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁2。

<sup>43</sup> 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁620。

<sup>44</sup> 見晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，楊家駱主編：《三國志》，頁622-623。

<sup>45</sup> 清代閻若璩《尚書古文疏證》，將〈周官〉列入「偽古文尚書」，而劉劭卻在〈流業〉篇引用，可見當代確有其文，或可側證〈周官〉並非偽篇。即令其偽，撰著年代也應更為提早，而非王肅、皇甫謐或梅賾等人之年代。

司馬掌邦政，統六師，平邦國；司寇掌邦禁，詰奸慝，刑暴亂；司空掌邦土，居四民，時地利。<sup>46</sup>

而《人物志·流業》則謂：

清節之德，師氏之任也。法家之材，司寇之任也。術家之材，三孤之任也。三材純備，三公之任也。三材而微，冢宰之任也。臧否之材，師氏之佐也。智意之材，冢宰之佐也。伎倆之材，司空之任也。<sup>47</sup>

諸名與〈周官〉大致相同。可知此《都官考課》，就算不是〈流業〉篇的內容，也應是此篇、甚至是整部《人物志》之雛形（《人物志》僅十二章，就有五章討論此八大流業）。這是太久遠的制度，<sup>48</sup>劉邵卻欲用之於當世，難怪會被評為「以古施今，事雜義殊，難得而通也。」然即此亦可見他對儒學之堅持。

劉邵的五部著作，其中《皇覽》是「集五經群書」，《樂論》是為了「制禮作樂，以移風俗」而作，《都官考課》是藉《尚書》的內容以作考課，俱為儒學著作。江建俊云：「人物志之成書，始以儒學為識鑒之根據，以政治上之實用為目標，益以分析之方法，證成其人物判斷也，緣此而有『名』。」<sup>49</sup>《人物志》之內容為鑑選人材，其「循名責實」似為「名家」，實為儒家的「官人」之學，如劉師培所言：「蓋此為周家官人之法，自《大戴》〈曾子立事〉篇以下，諸子多述其言，劉邵《人物志》亦本之。」<sup>50</sup>官人授職，任用賢才，是治政之要事，亦是儒家的重要範疇。其思想根柢，終究是儒家的。

故《人物志》雖為《隋書·經籍志》歸為「名家」，其內容卻遠不止於此。風鑒、形名只是其中一面，並非全體精神。雖漢末以來清議、品藻之風盛行，劉邵品議人之才等，以求名實相符，確有名法之行；而散見之當代名家理論，亦與《人物志》有幾分相似，<sup>51</sup>

<sup>46</sup> 見臺灣開明書店：《斷句十三經經文·尚書》，頁35。

<sup>47</sup> 見魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁73。

<sup>48</sup> 漢代除了沿用司空、司寇、三公之稱外，其餘師氏、三孤、冢宰、行人等等，皆已不用。

<sup>49</sup> 江建俊：《漢末人倫鑒識之總理則》（臺北：文史哲出版社，1983年），頁55。

<sup>50</sup> 清·劉師培：《周書補正》卷五：《劉申叔遺書》（臺北：華世出版社，1975年），頁915。

<sup>51</sup> 如曹魏任嘏作《道論》，《太平御覽·人事部》引一則曰：「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。」宋·李昉等編：《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），頁1787-1。《意林》引《士緯》一條曰：「孔文舉金性太多，木性不足，背陰向陽，雄倬孤立。」見唐·馬總撰：《意林》（武英殿聚珍版叢書，清乾隆敕刻武英殿聚珍本），頁13-1。其說亦頗似《人物志·九徵》所載。其書名與《士操》、《九州人士論》、《通古人論》等名家之書名亦頗類似等等，皆足以讓人將他歸類為名家。

然其「弗乖於儒」、「以儒為根據」，且書中處處力求與經傳相合之傾向，畢竟為其論述之大宗，而與其他論名法者不同，張之洞歸之為儒家，並非無根之論。蓋魏之初霸，術兼名法，校練名理乃是顯學，劉劭自不能不跟隨一二，然其整體學說，卻不是「名理」可以涵蓋的也。

歷來對《人物志》之詮釋，多採湯用彤歸為名家的說法，<sup>52</sup>本文並不否定湯氏之論（因劉劭也確實帶有家名性格），然前人說之甚眾，本文不再重述，而更為重視「弗乖於儒」、「以儒為根據」一面，由是入手，探討劉劭如何取義經傳，以建構《人物志》之理論。

### 三、以「中和、中庸」為聖人之名

雖然孔子曾說：「中庸之為德也，其至矣乎！」〈中庸〉一文亦發揮了「中庸」、「中和」之意旨，然真正重視此說，並提顯為聖人之名者，實自劉劭。因此要理解《人物志》，應先從他的「中庸」、「中和」說開始。

#### （一）中和為天地之「含容」

劉劭云：

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。（〈九徵〉）<sup>53</sup>

儒家以血氣說人，自孔子始，如《論語·季氏》云：「人之少也，血氣未定，戒之在色。」<sup>54</sup>《禮記·三年問》亦云：「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不知愛其

<sup>52</sup> 湯用彤《讀人物志》一文以《隋書·經籍志》之說為基準，考其時代風氣，歸納各種資料，以證其為名家。然《人物志》實有大量仿寫儒家經傳之文，湯氏在這方面幾乎不做考察；亦未徵引《三國志·劉劭傳》來考證劉劭的生平、志向，卻說他只是「自謂其源自儒家」，而「《人物志》者，為漢代品鑒風氣之結果。其所采觀人之法，所分人物名目，所論問題，必均有所本。惜今不可詳考。惟其書宗旨，要以名實為歸。」見湯用彤撰，湯一介等導讀：《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁11。其實劉劭之說，在經傳中多見其本，亦可詳考。湯氏質疑他「自謂其源自儒家」，而認為其書「以名實為歸」的定論，似乎未盡全面。

<sup>53</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁15。

<sup>54</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》，頁19。

類。」<sup>55</sup>血氣固人所有者，此處乃以「有血氣者」代稱「人」。此段乃一總綱，云人是血氣之身，而此「血氣」必含有元一之質、陰陽之性、五行之形。本段續云：

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。是故，觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明。

總綱之下，便分別釋示何謂「元一之質、陰陽之性、五行之形」。天地之氣，合而為一，分為陰陽，列為五行，氣乃由一而二、二而五。人是「血氣」之體，血氣確乎是「形質」，然析分此血氣，則含有中和之質（一）、陰陽之性（二）、和五行之形（五）。所謂含元一以為「質」，應是此「中和之質」。<sup>56</sup>

《人物志》說「質」，指的是「素質」，猶孔子說「君子義以為質」之「質」。當此「質」與「材」連結為「材質」，指的是形而下之「質料」；而「弘毅也者，仁之質也」、「心質」、「中和之質」等等，皆指形而上之「素質」。因此不能因為劉邵說「氣」、說「陰陽五行」、說「形質」，即遽認其所言之「質」皆「材質」，而是有「素質」與「質料」之別。熟讀其文字，即知其有如此區分。

「氣」為形質，然此形質亦有形而上與形而下之內容，「平淡無味」是其形而上者，指的是「氣之平淡無味」，而非「平淡無味之氣」。若是後者，則「平淡無味之氣」亦是材質，於是「凡有血氣者」不僅「體五行而著形」，而是「八行」：平淡無味之氣、陰氣、陽氣、及五行之氣。然其理則應非如此，而是此血氣有五行之材質，此五行之材質，乃陰陽之理變化而生，而在陰陽變化之前，為「渾淪不分」之「元一」，故氣中莫不含元一、陰陽、五行。

<sup>55</sup> 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《十三經注疏·禮記正義》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁959。

<sup>56</sup> 劉歆《三統曆》云：「經元一以統始，易太極之首也。」見漢·班固撰，唐·顏師古注，楊家駱主編：《漢書》（臺北：鼎文書局，1986年），頁981。孔穎達《周易正義》說：「太極謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初、太一也。故老子云道生一，即此太極是也。」見清·阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·周易正義》（臺北：藝文印書館，1965年），頁156-2。故學者多主張此元一即太極或太一。順著《九徵》的文本讀下來，「陰陽」對應「徽章」、「動靜」、「內外」等相對之性，五行對應「五物」、「五常」，則「元一」應與「中和」對應。人的相對之性來自陰陽，五物五常來自五行，「中和」自然出自元一。雖《人物志》無「元一即太極（或太一）」的說法，然不管是太極、太一，其渾淪、超越與創生根本之義，與劉邵所說之「中和」，亦能相符。《人物志》在此要表達的，就是人稟受元一以為質，而此元一之質，就是「中和」。

中國自古雖多關於「中」與「和」之說法，荀子也曾述及「中和」一詞，<sup>57</sup>但真正以「中和」為中心撰文者，卻是《禮記》之〈中庸〉，云：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

一般對「中和」、「中庸」之理解，大致為：一、不偏不倚（如「執其兩端，用其中於民」），二、中正（如「中立而不倚，強哉矯」<sup>58</sup>、「齊莊中正」<sup>59</sup>）。劉邵卻說：

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。（〈九徵〉）<sup>60</sup>

此「平淡無味」、「包以澹味」、能「調成變化」，似乎與一般之理解不同。他所說的並非「兩端之中」或「中正」之義，而是一種平淡、能包容的特質。

這樣的「中和」概念，並非劉邵個人之獨創，應是受到鄭玄的影響。漢人對於經典的詮釋，與後代大有不同，然傳世的注本稀少，如宋儒注重的「中和」議題，難見漢人有相關之討論。但仍可以從一些注疏，看出詮釋路向的差異，如鄭玄注《周禮·師式》「以三德教國子：一曰至德，以為道本」，云：

至德，中和之德，覆燾、持載、含容者也。<sup>61</sup>

中為大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。<sup>62</sup>

鄭玄所詮釋的「中和」，乃是「覆燾持載含容者」。「中」能「含喜怒哀樂」，使之「發而皆中節」（和），故為「大本」，是「禮」之所由生，政教之所出。而其所以能「含」，是因其

<sup>57</sup> 《荀子·勸學》：「故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。」王先謙：《荀子集解》（臺北：中華書局，1988年），頁12。

<sup>58</sup> 《斷句十三經經文·禮記》，頁107。

<sup>59</sup> 《斷句十三經經文·禮記》，頁111。

<sup>60</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁29。

<sup>61</sup> 清·阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1965年），頁210-2。

<sup>62</sup> 見〈中庸〉「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。」一句之注。漢·鄭玄注：《禮記鄭注》（臺北：新興書局，1967年），頁183。

「覆燾」與「持載」。「覆燾持載」出自〈中庸〉本文：

仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土，辟如天地之無不持載，無不覆燾。辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害。道並行而不相悖。小德川流；大德敦化。此天地之所以為大也。<sup>63</sup>

持載者，承載萬物；覆燾者，覆蓋萬物。天能覆蓋，地能乘載，則能含容萬物，使萬物並育而不相害，此天地之所以為大也。孔子、堯舜、文王、武王皆有此「天地之大」，其德如覆燾持載，可謂「至德」。「喜怒哀樂之未發謂之中」，人身之「中」，有如天地之覆載，可以含容情性，故能「發而皆中節」，因此鄭玄說「中和之德」，乃是「覆燾、持載、含容者也」。我們將此「天地覆燾持載」之義尋諸〈中庸〉，確然多處可見：

天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。詩云：「鳶飛戾天，魚躍于淵。」言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。

天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。

天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。

天地覆載之道，為「博厚、高明、悠久」，如能「至誠無息」，則「斯昭昭之多」、「一撮土之多」，終究能覆載萬物。而天地之「大」，使「萬物並育而不相害，道並行而不相違」。天覆地載，化育萬物，非唯天地如此，在人亦如此：

故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。<sup>64</sup>

<sup>63</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》，頁 107-111。

<sup>64</sup> 俱見臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》，頁 110。

至誠之人，能如天地一般「博厚、高明、悠久」，也就是有天地廣大之容量，以及持之以恆的精神。人若至誠無息，就能有天地「覆幬持載」之性，而與天地相參，化育萬物。

這種「天覆地載、化育萬物」之說，在《禮記》屢見不鮮。<sup>65</sup>人為天地所生，亦有天地之性。<sup>66</sup>因此中和也者，實為天地化育萬物的含容與創造性。人能盡其性、致中和，則能化育萬物，可以與天地參矣。

因此鄭玄云：「中和之德，覆燾、持載、含容者也。」「中」能「含喜怒哀樂」，是「禮」與「政教」之所由出。「中和」非唯「不偏不倚」、「中正」而已，而是能「含容」的天地之道，是化育萬物之本源，亦是和節情性、百物、與眾人之德，故可以為「至德」。

推申鄭玄的說法，以及《禮記》各篇章的論述，可知當時對「中和」的理解大致如此，與宋朝以後的說法（甚至關注的議題）並不相同。劉邵的時代，是鄭學滿天下、儒者莫不宗之的年代，<sup>67</sup>自不能不受其影響。〈中庸〉說「中和」是「天下之大本」，劉邵則說「中和」是「莫不含元一以為質」；「中和」能含容情性，劉邵則說：「五常皆備，包以澹味」；「喜怒哀樂發而皆中節」，劉邵則推申為「調成五材，變化應節」。此皆為劉邵借鑑於〈中庸〉與鄭玄的說法而加以變化者。

人性中本有「包容」、「容納」、「退讓」之虛域，雖為道家之主論，並非儒家所無、或不能有者也。<sup>68</sup>故鄭玄用「含容」、劉邵用「包以淡味」來說中和，實為儒家開拓虛域之論型，其內容仍屬儒學。

<sup>65</sup> 如《禮記·禮運》云：「天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川。播五行於四時，和而後月生也。」（臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》，頁45。）《禮記·郊特牲》亦云：「天地合而後萬物興焉。夫昏禮，萬世之始也。」（臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》，頁53。）〈樂記〉則云：「樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和故百物皆化；序故群物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。」「夫歌者，直己而陳德也。動己而天地應焉，四時和焉，星辰理焉，萬物育焉。」（臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》，頁73-78。）

<sup>66</sup> 《大戴禮記·禮三本》云：「禮有三本，天地者，性之本也。」見高明注譯：《大戴禮記》，頁41。〈中庸〉亦云：「天命之謂性。」可知人之性本於天地，天地「覆幬持載」之道，是為人「性」之所本也。

<sup>67</sup> 皮錫瑞《經學歷史》云：「鄭君康成，以博聞強記之才，兼高節卓行之美，著書滿家，從學盈萬。當時莫不仰望，稱伊、雒以東，淮、漢以北，康成一人而已。咸言先儒多闕，鄭氏道備。自來經師未有若鄭君之盛者也。」又云：「蓋以漢時經有數家，家有數說，學者莫知所從。鄭君兼通今古文，溝合為一，於是經生皆從鄭氏，不必更求各家。」清·皮錫瑞著、周予同注：《經學歷史》（北京：中華書局，1959年），頁141。

<sup>68</sup> 東漢至兩晉，論人頗有類此「天覆地載」之宏大與「含容」之德者，而以「器」形容之：林宗曰：「奉高之器，譬諸汎濫，雖清而易挹。叔度汪汪若千頃陂，澄之不清，淆之不濁，不可量也。」（《後漢書·黃憲傳》）。「夫其器量弘深，姿度廣大，浩浩焉，汪汪焉，奧乎不可測已。」（《文選·蔡邕·郭有道碑文·序》）「（王）茂器度淹弘，志局詳穩。」（沈約《王茂加侍中詔》）「梁

## (二) 「平淡無味」源出〈中庸〉

「中和」如何「含容」情性？厥由「平淡無味」。劉邵說中和「平淡無味」，亦是出自〈中庸〉：

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。

詩云：『德輶如毛，毛猶有倫。上天之載，無聲無臭。』至矣。

此「淡、簡、溫、無聲無臭」，是「君子之道」、「上天之載」，劉邵概括之為「平淡無味」。因此他說「中庸之質，異於此類：五常既備，包以澹味。」<sup>69</sup>又云：「夫中庸之德，其質無名。故鹹而不鹼，淡而不[酉貴]，質而不縵，文而不績；<sup>70</sup>能威能懷，能辨能訥；變化無方，<sup>71</sup>以達為節。<sup>72</sup>」（〈體別〉）<sup>73</sup>是以此「平淡無味」、「澹味」<sup>74</sup>以「包」（含容）五常。故劉邵說中和「平淡無味」，也應是從〈中庸〉的說法推演出來的。

不少學者認為劉邵所說的「中和」是道家的思想，如孔繁說：「中和之質實際是老子之『道』……劉邵人物志所說『中和之質必平淡無味』即老子所說『道之出口淡乎其無味。』」<sup>75</sup>《人物志》確實有一些道家的說法，欲如此說解，亦有其理。然〈中庸〉之文，「平淡無味」之義已可自足（這本就是「中庸」之大旨之一），且「中庸」、「中和」就在〈中庸〉之中，其實體用自已兼備。

「無名」亦似道家思想，但劉邵自云：「故偏至之材，以材自名；兼材之人，以德為

---

簡文帝……器宇寬宏，未嘗見喜怒色。」（《南史·梁書·簡文帝紀》）「（何）充居宰相……有器局，臨朝正色，以社稷為己任。」（《晉書·何充傳》）張蓓蓓云：「自漢末以下至兩晉，清談風氣之背實向虛既為一種整體現象，則關於『器』字用法用意之轉變，自亦可以此種角度解釋。……所謂『器度大』、『器宇大』之人，皆具有內涵深厚、心地寬廣、氣質沉穩等特點，亦具有一種高明之體性。……當時人不喜微實，寧可憑虛；不喜談『有』，而更願於『無』處證『有』，故虛渺之姿度、格局、風範等皆成為衡量內在體性之標的。」張蓓蓓：《中古學術論略》（臺北：大安出版社，1991年），頁71。鄭玄與劉邵對於「中和」這些「含容」、「包以淡味」的說法，其實可與時風相應，並非孤立之論也。

<sup>69</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁29。

<sup>70</sup> 《論語·雍也》云：「文質彬彬，然後君子。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》，頁6。

<sup>71</sup> 《周易·繫辭傳》云：「神無方而易無體。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·周易》，頁22。

<sup>72</sup> 《論語·顏淵》云：「夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》，頁13。

<sup>73</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁41。

<sup>74</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁29。

<sup>75</sup> 見孔繁：《魏晉玄談》（臺北：洪葉文化出版社，1994年），頁19。

目……兼德而至，謂之中庸；中庸也者，聖人之目也。」(《九徵》)<sup>76</sup>則「中庸」之無名，是相對於「偏材」之「以材自名」而來的。此「無名」是以德為「目」，重「目」而不重名，是以無名。錢穆先生亦云：「劉劭說：『中庸之德，其質無名。』此即或人批評孔子所謂博學而無所成名也。亦可說平淡即是不好名，不求人知。」<sup>77</sup>「博學而無所成名」，正符合劉邵對聖人「總達眾材而不以事自任」的定義。因此「無名」雖是道家之文字，在儒家也自有其義。

況且劉邵所說的「中庸」、「聖人」的形象，皆以儒家的聖人為藍本，〈序〉云：「聖人著爻象則立君子小人之辭，敘《詩》志則別風俗雅正之業，制《禮》、《樂》則考六藝祇庸之德，躬南面則授俊逸輔相之材，皆所以達眾善而成天功也。」<sup>78</sup>他所描述的，是堯舜禹湯、文武周孔這種有為的聖人，不是道家「無為而治」、「常使民無知無欲」、「絕聖棄智」、「絕仁去義」的聖人。老子甚至認為：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。」這種想法，與「平淡無味能含容仁義禮智信」之說，興味畢竟不同。當然，道家應非真的否定仁義禮智，而是強調「無為」、「樸」在德序上的先位性，但從儒家的視角來看，可知劉邵之「中庸」、「中和」在《中庸》已自足其義，用儒學以說之，更能首尾相貫，實無須借助他說以詮釋。

故中和、中庸為《人物志》提為至高之德，人能發揮中和、中庸之質，用於成己，則內可以含容、調成各種德性、能力，而成為一個「兼材」；外用於治國平天下，則可以辨識、含容各種人材，達到〈中庸〉所說的「尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯」，或是《人物志·序》所云之「躬南面則授俊逸輔相之材，皆所以達眾善而成天功也」。

中和、中庸並非聖人獨具，而是人人皆有的「元一之質」。有些學者因為劉邵提之為聖人之名，就認為這是聖人獨有的資質，其實「中和」乃是「平淡無味」、「含容」，極其平常，人人皆能有之。孔子說「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣！」(《論語·雍也》)「民鮮久矣」，則民本有之，卻人多失之，故「鮮」也；失之既久，故「鮮久矣」也。所以在孔子談「中庸」之起始，即認為此德乃「民」之所有者。劉邵對中庸、中和之預設亦是如此，所以才說「觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明」，若此質僅屬於聖人，人極罕有之，則不須先察矣，必是人人皆有之者，方能「先察其平淡」。

只是這種平淡發揮極致，卻有不測之功。〈中庸〉云：「君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。」「中庸」之平淡無味，是「夫婦之愚，可以與知焉」者，然而「及其

<sup>76</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁34。

<sup>77</sup> 錢穆：《錢賓四全集（中國學術思想論叢二）》（臺北：聯經出版社，1995年），頁111-112。

<sup>78</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁1。

至也，雖聖人亦有所不知焉。」<sup>79</sup>發揮「平淡無味」，則內可以「五質內充、五精外章」，外可以「達眾善而成天功」，確是雖聖人亦有所不知也。

《中庸》說君子之道，雖然「淡、簡、溫」，其實有「文理」、能「知」遠近顯微。劉邵之義，與此相通。故他說的「中和」、「平淡無味」，是一具有能動性的特質，並非僅僅一不動、「無為而無不為矣」的底蘊，而是能「含容」、「調成五材，變化應節」，以致「能威能懷，能辨能訥；變化無方，以達為節」的。因此，他雖以「無名」、「平淡」形容之，似有道家之況味，其實卻是以儒為本的。

### （三）蒙蔽中和則為「偏材」

人人「莫不含元一以為質」，皆有中和之平淡無味與含容，那為何人材有「偏材」與「兼材」之別呢？乃因人亦「稟陰陽以立性」：

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。故明白之士，達動之機，而暗於玄慮；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。（〈體別〉）<sup>80</sup>

聰明是「陰陽之精」。陰陽之氣如果清和，也就是有中和「包以澹味」，人就「中睿外明」。但一般人之聰明，只能偏陰、偏陽，無法「兩遂」，思慮迅捷的往往缺乏深思；深思熟慮的，思考速度卻慢了。只有「聖人」能兼二美，因為聖人能以平淡無味的「中和」來含容、調節陰陽之精。一般人則不是偏陰，就是偏陽，於是各有其能，又各具其失，〈體別〉云：

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。 論辨理繹，能在釋結，失在流宕。（下略）<sup>81</sup>

前為「抗」（陽），後為「拘」（陰），前後對舉，言其所能與所失。中和為一，陰陽為二，性情中自有陰陽之別。「中和」與「陰陽」雖然相對，卻都是凡有血氣者之所含，把握了中和，則陰陽清和，蒙蔽了中和，則有拘抗之別。只有聖人不落偏蔽，而能「陰陽清和」。

<sup>79</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·禮記》，頁107。

<sup>80</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁18。

<sup>81</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁44。

如何陰陽清和？非聖人擁有陰陽俱精之材質，而是能把握「中和」，使陰陽調和，方能兼遂二美。

中和乃是「平淡無味」，因此人人無有不同；陰陽亦是人人所有者，是拘抗之別，使人人產生差異。〈體別〉云：

夫拘抗違中，故善有所章，而理有所失。……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>82</sup>

人之所以偏，是因為「違中」、「不止揆中庸」，不戒其材之拘抗，甚至還「指人之所短」，於是乃「益其失」。偏材之所以「違中」，是因為執於一面，不以中庸「戒其材之拘抗」，以至於有所「蔽」。劉邵說孔子「又歎中庸以殊聖人之德，……訓六蔽以戒偏材之失」<sup>83</sup>，可見偏材之失，在於其有所「蔽」。

先儒頗有論述「蔽」對於成德之障礙，如《論語·陽貨》孔子說「六言六蔽」<sup>84</sup>，又如《荀子·解蔽》認為人有「蔽」則使人「曲知」，只能「觀於道之一隅」，是修身之患。

<sup>85</sup> 對於人之有「蔽」，孔子認為是因為「不好學」，劉邵則說：

夫學所以成材也，恕所以推情也；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。信者逆信，詐者逆詐；故學不入道，恕不周物，此偏材之益失也。〈體別〉<sup>86</sup>

這裡所謂「學所以成材」，應該不是學以成偏材，而是「成為一個人材」，並無特定指稱是偏材還是兼材。學習有無限可能性，只要好學不倦，能成為甚麼人材，並無其限。然而有些人學有所偏，「材成」了，其偏性已固著，則偏材之性遂「不可轉移」。

<sup>82</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 45。

<sup>83</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 2。

<sup>84</sup> 《論語·陽貨》：「子曰：『由也，女聞六言六蔽矣乎？』對曰：『未也。』『居！吾語女：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。』」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》，頁 20。

<sup>85</sup> 「夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。……聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。」李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁 478。

<sup>86</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 61。

因此劉邵認為人之成為偏材，是因為「學不入道，恕不周物」，這與孔子「六言六蔽」的說法是可以相通的。雖然他說「偏材之性，不可移轉矣」，然那是「材成」而「隨之以失」，是偏材已然成材，而失周物之恕。既然劉邵說孔子「訓六蔽以戒偏材之失」，則他認為偏材之失是可以「戒」的，只要能知其所偏蔽，勿「指人之所短」以「益其失」，反而「止揆中庸」，則仍然可以成就聖人之「兼德而至」。如孔子、荀子言人之蔽，並非就此認定此人不可移轉，而是要以「好學」、「兼陳萬物而中縣衡焉」來克服之。

然則劉邵並非認為偏材之人天性就是不可轉移。他只是說明不可轉移的原因，並不否定偏材也有轉移的可能。〈八觀〉云：

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>87</sup>

若真不可轉移，何來「二至以上」？又如何能「至質相發」？二至以上、至質相發，就是兼材了。既可以二至以上，當然就可以三至、四至、五至以上。因此就算是偏材，只要能「集於端質」則「令德濟焉」，再「加之學」，就能成為「至質相發」的兼材了。「端質」者，「五質」也，也就是「仁義禮智信」五常，集端於五常，也就是將「仁義禮智信」其中的欠缺處強化，就可以成為「兼德」，故「令德濟焉」。

「一至，謂之偏材；偏材，小雅之質也。」（〈九徵〉）<sup>88</sup>人能成為兼材，就是從「一至」進為「二至」的差別。從「一至」往下降，就是「一至一違，謂之間雜；間雜，無恆之人也。」（〈九徵〉）<sup>89</sup>人而無恆，就會從偏材降級為無恆，反之，就能從無恆提升至偏材。然則，偏材往上提升，二至以上，也應能成為兼材。關鍵就在於人是否願意接受他質，使得「至質相發」。

若偏材不可轉移，那「無恆」可否？無恆不可轉移，則學習根本失去意義，反正其本質就是無恆，不可轉移，學之何用？這並不符合劉邵本意，主張教化與學習之人，必定認為人是會改變的。他認為人之無法成材，是因為「學不入道」，然則如果「學而入道」，那麼「加之學，則文理灼焉」，是可以讓人往上提升的。無恆之所以為「間雜」、「風人末流」，就是因為「無恆」（沒有恆心）。若恆心致志，自可以由無恆轉為偏材。無恆既可以轉移，則偏材若願意調適上遂，「止揆中庸」，豈有不可轉移之理？

<sup>87</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 165。

<sup>88</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 34。

<sup>89</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 35。

因此偏材之性，並非絕對「不可轉移」的。其可能轉移的根據，就在於「中和之質」。中和為人承自天地的化育之性，故有轉化之動能；而其平淡無味與含容，則使人能容受他「質」，而從「偏至」轉為「二至」，而「至質相發」。白話來說，一個偏執的人，如果少點偏執的蒙蔽，能平淡一些、多含容一些，則他可以接受他質，而學成兼材。因平淡、包容，是人人天生皆有，乃是不學而能，思則得之者也。

至於此等「轉移」，是否應有牟先生所謂的「超越根據」<sup>90</sup>，限於篇幅與主旨，本文不作深論。本節旨在說明人之所以偏蔽，是因為蒙蔽了「中和」。若能學而入道、周恕於物，把握中和之質，仍有成為「兼材」之可能。因「中和之質」乃是人人皆有者，是超越材質之上的，無論聖人或無恆、依似，都有此「平淡無味」之中和，只是能不能把握而已。〈中庸〉云：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也」，君子小人皆有中庸，只是一為「時中」，一為「反中庸」而「無忌憚」，若能有所忌憚，「戒其失」、「止揆乎中庸」，則可免於偏蔽。

#### （四）兼德而至是為聖人

劉邵定義之聖人是「兼德而至」，所謂「兼德而至，謂之中庸；中庸也者，聖人之目也。具體而微，謂之德行；德行也者，大雅之稱也。」（〈九徵〉）<sup>91</sup>聖人能夠「兼德而至」，是因為他能把握中和之「平淡無味」與「含容」，因此可以「五常皆備，包以澹味」。於是總「達」眾材之「明」：

中庸之德，……變化無方，以達為節。（〈體別〉）<sup>92</sup>

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。

道思玄遠，然後乃周。

<sup>90</sup> 「成德化質，並不是『教』與『訓』所能濟事。不能自覺到『學』之所以可能之超越根據，（義理之性），雖教之以學，則其『學』只是順其偏材而滋長，此為『順取』之學。此於其氣質之偏並無補救，而且益滋其失。故曰：『雖教之以學，材成而隨之以失』。……此種學與恕只是順取之學，順取之恕。順其偏至之材而學成，謂之順取之學。順其偏至之情而推情，謂之『順取之恕』。此則只能成其偏，而不能補其偏，化其失。故成德之學，唯在『逆覺』。逆覺者，逆其材質情性之流而覺悟到成德化質所以可能之『超越根據』之謂。」「一旦能開闢出『理性之領域』，則可化可轉，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，皆實落下來而成為定然的、而不可化、不可轉，如是，成德之學即無法講。」見牟宗三：《才性與玄理》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁57-59。

<sup>91</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁34。

<sup>92</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁41。

道也者，回復變通。是故，別而論之：各自獨行，則仁為勝；合而俱用，則明為將。  
(以上出自〈八觀〉)<sup>93</sup>

達就是「等德而齊」，即兼德也。能等德而齊，則為達者（總「達」眾材的聖人），因其有「明智之極明也」。所謂「達」者，乃是具備「道思」。「道思玄遠，然後乃周」，道思如何「周」呢？則為「回復變通」。此回復變通之道思，即為「明」。

故「等德而齊」（兼德）為「達者」，而達者有「回復變通」之「明」。各自獨行之時，雖以仁者為勝，然眾德俱用之時，卻是明達之人，方能持養眾德，為之將領。因此說：「以明將仁，則無不懷；以明將義，則無不勝；以明將理，則無不通」（〈八觀〉），能有總達眾材之明，才能成為領袖之材。

《人物志》並不認為聖人必須「全材」（事實上也不可能），而是總「達」眾材，此「達」首重在「德」與「明」，並非「能」。一個人只要有總達眾材之明德，就是聖人，並不需要具備打仗、匠作、或口齒便捷等等才能。〈八觀〉云：

守業勤學，未必及材；材藝精巧，未必及理；理意晏給，未必及智；智能經事，未必及道。

學不及材，材不及理，理不及智，智不及道。

就算勤學，也未必能材藝精巧。而材藝精巧，也未必能思考有理致；思考有理致，未必能智力超群；智力超群，卻未必能「有道」。此段並非涉及「人之成材受限於天生材質」的問題，而是說明，一個人就算勤學，如果他沒有「明」，其所學是難以成就、甚至無法成為人材的。

因此「學不及材」云云，其下即說「道也者，回復變通。是故，別而論之：各自獨行，則仁為勝；合而俱用，則明為將」。有此「明」為「將」，方能「所見及遠」，因「明之於人，猶晝之待白日，夜之待燭火」也。無此明，就算你「勤」、「藝」、「理」、「智」，仍難有成，有此明為將，則勤、藝、理、智，皆「無不勝」、「無不通」。故說：「苟無聰明，無以能遂」也。

此「明」僅為聖人可及乎？「明」乃是有「回復變通」之「道思」，有此「回復變通」，即〈九徵〉說的「聰明」：「陰陽清和，則中睿外明」，能陰陽「兩遂」也。前面說過，聖

<sup>93</sup> 本節引自〈八觀〉之文，皆見魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁192-193。

人能把握「中和」之質，使陰陽調和，故能兼遂二美。能陰陽兩遂，即「回復變通」<sup>94</sup>。故此「聰明」，並非超群之「智」（即便「智」也必須「以明為將」），而是「回復變通」之「明」。只要把握中和平淡，人人皆可達此「明」。

不過，人在進德的路上，本來就有很多困難與不確定性。有時是偏蔽已固著，自己不願擺脫；有時是缺乏明師啟發，無法走向正道；有時是環境逼迫，使人無法成長；有時也可能因為材質不足，而成就有高低之別。不同的人畢竟有各種不同的條件限制，所以就算突破一切困難，成為兼材、兼德，還是會有大雅、中庸的等級之別。分別才等，其實是正視各種條件的差異，致使人人並非都能達到極致。

然而就算不是人人都「兼德而至」，如果做到「具體而微」，仍是「德行」，這是比較可望達到的目標。《論語·先進》云：「德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。」<sup>95</sup>此四人也並非聖人，雖不如孔子，然具體而微，亦是「大雅」，只是整體成就沒那麼極致。因此儘管人人都有中和之質，也因此有成聖之基底，但劉邵並非一廂情願地認為人人都能成聖。畢竟參之孔門，亦非人人成聖，而是有中庸與大雅之差等。<sup>96</sup>

聖人是「總達眾材而不以事自任」，其要在「達」，並非在「事」。聖人擁有全德，是為「總達眾材」，而有「舉直錯諸枉」的知人善任之能。<sup>97</sup>這種「不以事自任」，與其說是道家的無為，不如說是儒家式的「知人」。此為聖人化育萬物之道也。《中庸》云：

大哉聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極于天。優優大哉，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天；淵泉如淵。見而民莫不敬；言而民莫不信；行而民莫不說。

唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？

<sup>94</sup> 《周易·繫辭傳》云：「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通。」回復者，往來不窮也。臺灣開明書店：《斷句十三經經文·周易》，頁24。

<sup>95</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》，頁11。

<sup>96</sup> 聖人亦因材質的差異，而有「聖之任者」、「聖之清者」、「聖之和者」、「聖之時者」的差別，雖唯孔子能「集大成」，亦不妨礙伯夷、伊尹、柳下惠等人之為聖。見臺灣開明書店：《斷句十三經經文·孟子》（臺北：臺灣開明書店，1991年），頁32。

<sup>97</sup> 《論語·顏淵》云：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』問『知』。子曰：『知人。』樊遲未達。子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』樊遲退，見子夏曰：『鄉也，吾見於夫子而問『知』；子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』何謂也？』子夏曰：『富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。』」臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》，頁13。

肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知，達天德者，其孰能知之？

聖人之道，為「發育萬物」。「致中和」則「天地位焉，萬物育焉」，可見「中和」之德為「化育萬物」。而其化育萬物之道，為「聰明睿智、寬裕溫柔、發強剛毅、齊莊中正、文理密察」，也就是「兼德而至」。為政以德，則民莫不敬、不信、不悅。其中尤以「聰明聖知」，方能知「天德」（也就是天地之化育）。而化育之道，就是「總達眾材」，能「知」人，將人才安排在適當的位置，方能「授俊逸輔相之材」、「達眾善而成天功」。

人能把握中和之質而兼德，在鑑識人材時，就不會「識同體之善，而或失異量之美」。在鑑識活動中，並不需要主鑑者是聖人，但確實需要「盡有諸流」的「兼材」，才足以「兼達眾材」。<sup>98</sup>當然「聖人」是更為理想的境界，能發揮鑑識的最大效益。因此「德」之由偏至兼，乃是鑑識活動的遞增效應，「兼德而至」的聖人為其終極。但只要是兼材，也就足以知人。

#### 四、以心為主、德為目之才性結構

儒家經傳皆以修德、正心為主。從孔子開始，即以「德之不修」為憂，而「主忠信」、「義以為質」、「約之以禮」，皆修德之事。至於為學，則「不遷怒、不貳過」、「食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉」為好學；為政，則「為政以德」、「子帥以正，孰敢不正」、「恭己正南面而已矣」，皆是以修德、正己的內修為主，而推及於外務。先儒非不重「才」，而是以「德」為「才」之先位，故「苟正其身矣，於從政乎何有？」

自〈大學〉、《孟子》以下，更明確提出「心」體，以及「正心」、「四心」之說，認為正心誠意，擴其四端，方能齊家、治國、平天下。具備了德行，則治國之才乃相應而生。這一條思路，是經傳之通則，亦是歷朝歷代選拔人才之根柢。

劉邵之才性思想，是循著這樣的思路而創的。人之成為兼材，乃是此人「中和平淡」；人會成為偏材，則緣由「不止揆中庸，以戒其材之拘抗」。因此，心德才是根本，「材」是由「德」而出的。其才性結構，亦循此而作。

##### （一）材質與心質之關係

人有「元一」、「陰陽」，更有「五行」。「五行」是氣凝成形，而成為身體的「材質」：

<sup>98</sup> 本段引文俱見《人物志·接識》。魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁137。

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。（〈九徵〉）

五行者，木火土金水也，乃是「材質」，謂之「五物」。其在人體，為骨、筋、氣、肌、血，〈九徵〉續云：

五物之實，各有所濟。是故：

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；文理也者，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。

五質恒性，故謂之五常矣。<sup>99</sup>

弘毅、文理、貞固、勇敢、通微，乃是五常的「質、本、基、決、原」，此五字統而言之，就是「基質」（基本素質），頗類孟子所說「惻隱之心，仁之端也」之「端」。有此基質，大而化之，則能成「仁義禮智信」五種德性。

弘毅、文理、貞固、勇敢、通微等良好之個性，劉邵稱為「心質」：

心質亮直，其儀勁固；心質休決，其儀進猛；心質平理，其儀安閑。（〈九徵〉）<sup>100</sup>

亮直、休決、平理云云，都是心質，與弘毅、文理等等類同。仁義禮智信，也是心質，因此稱為「五質」，但是更為優良，則為德性。德性有許多種，總歸而言不離於此「仁義禮智信」。因此五質是人內在恆常存有之「恆性」，漢儒稱為五常，劉邵亦從隨之。本文為行文之便，姑稱為「五德」。

這五德是「恆性」，猶孟子所說「仁義禮智」是「我固有之」者。而劉邵將之附於五物，以示其「生而有之」。所謂「五物之實，各有所濟」，既然五德附於五物，則此五物對於五德，就有「濟助」之用。「骨植而柔」之體質，可濟其「弘毅」之心質，「弘毅」是「仁」

<sup>99</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 21-22。

<sup>100</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 24。

這種德性的基質。五物乃五德之「助者」，優良的體質，則能助其養成如此之德性。有如何之體質，助其人有如何之心質。優良的體質，助其有優良的心質，也就是「德性」。

然並非有此五物即五德俱美，而是具備五物之「實」，方能濟此五德。「植而柔」、「清而朗」、「端而實」、「勁而精」、「平而暢」，都是五物之實。「仁、義、禮、智、信」，其實就是「柔、剛、明、暢、貞」<sup>101</sup>諸心質之「勝體」<sup>102</sup>，也就是「德性」。「勝質不精，則其事不遂。」（〈九徵〉）<sup>103</sup>五質若是「不精」，則「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」（〈九徵〉）<sup>104</sup>，如此則不能成就五德，也就無法成材。

人因有陰陽之偏，以致各有其能與失。而人雖皆稟賦五行，卻因為「不柔、不精、不端、不清、不平」等等缺陷，而非人人皆能成材。這種缺陷之形成，可能是先天稟賦造成體質不同，也可能是後天的偏蔽所致，甚或是其他外在的原因。是以人雖同有中和之質，卻因為陰陽五行之異，使得後天的成就各異。「勝質而精」者易成材，「不精」者難成材。這是「材質」對人的殊別性所造成的影響。

五物之實，助其有弘毅、文理、貞固、勇敢、通微之心質，而此五者為五德之基質。劉劭在講材質與心質之關係時，顯得比較保守，並未直指身體與心質之相生關係，說「骨植而柔者謂之弘毅」，卻並非說「弘毅」乃是生於骨植而柔，亦即，他並沒有將主導地位賦予身體。

「謂之」一詞甚妙，意為「如此如此稱為」，但不是「如此如此則生出」。材質可「濟」其有如此之心質，心質可以從外相看出，材質與心質之間雖有關聯，卻不代表有如何之體質必有如何之心質，只是「濟」，而非「生」。

其實材質方面的「勝質而精」，並不難以企及，「骨植而柔」、「氣清而朗」、「體端而實」、「筋勁而精」、「色平而暢」，都不是甚麼「筋骨精奇」、「根骨非凡」、「天生奇能」之類難得的稟賦，只要沒有天生的殘缺或不足，很多人都可以達到「勝質而精」的條件。因此身體之材質雖能「助」其人有優良之德性（非「必然」使人擁有德性），而使其有成材之優勢，卻不是使人成材之決定要素，否則到處都是聖人了。就算是孔子，也並非身體條件優越就成為聖人，而是「好學」、「敏以求之」的。因此「材質」因素，並非決定人能成材之條件。

<sup>101</sup> 〈九徵〉云：「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。」魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 24。

<sup>102</sup> 〈九徵〉云：「故仁目之精，愨然以端；勇膽之精，曄然以彊；然皆偏至之材，以勝體為質者也。」魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 29。

<sup>103</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 29。

<sup>104</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 35。

劉邵的認識也是如此，故其言材質與心質的關係，是「濟」而非「生」。優良的材質，能濟人有優良的心質，也就是提供其良好之條件。但就算天生五物俱精，天資非凡，無「中和」之調成，勢亦難免偏蔽，而無法學而成材、成德。如孔子云：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀矣。」（《論語·泰伯》）<sup>105</sup> 驕、吝違乎中庸，故不足觀也。因此，「材質」還必須要有「精神」來轉化之，才能產生濟助的力量，使人學而成材。「物生有形，形有神精」，要「能知精神」，才是「窮理盡性」（〈九徵〉），而此「精神」，其實就是人的「心」。

## （二）心為形質之主導

情性會在形質上表露，故可即而求之。情性並非生於形質，形質卻能反映情性，而有所謂「九徵」：

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。  
（〈九徵〉）<sup>106</sup>

神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言，是人表現各種情性的九種外徵。這些身體的外徵，是「徵」，而不是「源」，其源在心。觀其徵，可知其源。外在所顯現出來的「徵」，都來自於心，因此站在主導、生化地位的，仍然是人的心：

故心質亮直，其儀勁固；心質休決，其儀進猛；心質平理，其儀安閑。夫儀動成容，各有態度：直容之動，矯矯行行；休容之動，業業踟踟；德容之動，顛顛印印。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。夫聲暢於氣，則實存貌色；故：誠仁，必有溫柔之色；誠勇，必有矜奮之色；誠智，必有明達之色。（〈九徵〉）<sup>107</sup>

所謂亮直、休決、平理、仁、勇、智等等，都是人之心質。《大戴禮記·四代》云：「蓋人有可知者焉，貌、色、聲，眾有美焉，必有美質在其中者矣。貌、色、聲，眾有惡焉，必

<sup>105</sup> 臺灣開明書店：《斷句十三經經文·論語》，頁8。

<sup>106</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁33-34。

<sup>107</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁24。

有惡質在其中者矣。」<sup>108</sup>有怎樣的心質，就有怎樣的貌、色、聲。此心質流動，則為「心氣」。<sup>109</sup>聲音是「心氣之徵」，有如何的心氣，就有如何的聲音。因此人的外徵：貌、色、聲，都來自其「心質」與「心氣」，換句話說，此心如何，則外徵亦如何，心就是實際上的主導者。

從字面來看，「心質」指的是內藏於心的素質，「心氣」指的是心質外露之氣。「儀動成容」，「容之動作，發乎心氣」，心氣表現在身體，其靜則為「儀」，其動則為「容」。因此，有如何之心質，就會產生如何之心氣，也就會有如何之儀容。「物生有形，形有精神。能知精神，則窮理盡性。」（〈九徵〉）詳觀其形，則可知其精神。能知精神，則能窮盡「情性之理」。由外可以觀內，然人之所以有此外徵，卻是由其精神——「心質」或「心氣」而生。

### （三）心質——能力——人材

人的外徵，是由其心質所決定的，這種外徵，包含「行為」與「能力」，〈體別〉云：

彊毅之人，狠剛不和，不戒其彊之搪突，而以順為撓，厲其抗；是故，可以立法，難與入微。

柔順之人，緩心寬斷，不戒其事之不攝，而以抗為劇，安其舒；是故，可與循常，難與權疑。

雄悍之人，氣奮勇決，不戒其勇之毀跌，而以順為恆，竭其勢；是故，可與涉難，難與居約。（下節）<sup>110</sup>

以上引文顯示，有如何之心質，就有如何的行為和能力（或侷限）。因此從一個人的心質，可以推導出他會有怎樣的能力。正面的心質，使其有正面的能力，負面的心質，使其有負面的能力。而能力又決定此人是甚麼人材，可以擔當何種官職，〈材能〉云：

自任之能，清節之材也，故在朝也，則冢宰之任；

立法之能，治家之材也，故在朝也，則司寇之任；

計策之能，術家之材也，故在朝也，則三孤之任；

<sup>108</sup> 高明注譯：《大戴禮記》，頁 353。

<sup>109</sup> 「心氣」之說亦出自《大戴禮記·文王官人》，見注 14。

<sup>110</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 44。

人事之能，智意之材也，故在朝也，則冢宰之佐。（下節）<sup>111</sup>

此清節、治家、術家、智意、謹讓、伎倆、臧否、豪傑等「材」，劉劭亦稱為「流業」。《人物志》之選材方法為「量能授官」<sup>112</sup>（〈材能〉），故「量能」可以「見材」，及其相應之官職與治政，如「自任之能，清節之材」也，於是能當「冢宰之任」；「立法之能，治家之材也」，於是能當「司寇之任」。不同的能力，就會成為不同的人材，而能擔任相應的職位，並有相應的治政風格。

由以上的說明，可以歸納出：優良的「材質」助其有優良的「心質」，優良的心質（加上優良的材質）產生優良的「能力」，優良的能力使其成為相應的「人材」。人能成材，實以「德」為基準，材質只是輔助。故劉劭對成材之判定，壹是以德性為標準：

偏至之材，以材自名；兼材之人，以德為目；兼德之人，更為美號。是故：兼德而至，謂之中庸；中庸也者，聖人之目也。具體而微，謂之德行；德行也者，大雅之稱也。一微，謂之依似；依似，亂德之類也。一至一違，謂之間雜；間雜，無恆之人也。無恆、依似，皆風人末流。」（〈九徵〉）<sup>113</sup>

人因有陰陽之偏、五行之「勝」，而成為某種偏材，然偏材有偏曲之蔽，非俱全之德者，故「以材自名」。兼材之人以德為目，「目」即「首要」，故兼材以兼德為首要，能兼德方能兼材。心無偏至，而能兼德，方是德者。兼德而至，就是「中庸」，能以中和之質調成五材，不但能兼德，而且達到極至，即是聖人。是故劉劭稱呼聖人，又稱為「主德者」<sup>114</sup>，蓋以德為目也，故為眾德之主。或雖能兼德，但「具體而微」，也是「大雅」，仍為「德行」。至於無恆、依似，則因為「亂德」、「間雜」，故為末流，其所以不成材，是因為於德有虧，而非材資不足。因此不管成材或成德，皆以德為目。

#### （四）對於氣論之廓清

由以上可見，劉劭雖以「氣——陰陽——五行」談論身體，也承認體質對於成材之濟助，卻仍然認為，人能否成材之關鍵，不在氣稟、材質，而在此心之德。聖人之所以為聖人，材質上雖然需要「勝質而精」，關鍵仍在其心能把握中和之質，達到「兼德而至」。五

<sup>111</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 116。

<sup>112</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 119。

<sup>113</sup> 魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 34-35。

<sup>114</sup> 「主德者，聰明平淡，而不以事自任也。」魏·劉劭著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 73。

行須有「中和」之調成，才能「五常既備、五質內充、五精外章」(《九徵》)<sup>115</sup>。故其才性理論，實是以「德」為目。

學者討論《人物志》思想時，往往認其為承襲漢代氣化宇宙論之產物，或與董仲舒、王充等人相提並論。如牟宗三先生便將劉邵與董仲舒、王充歸入「用氣為性」一路，為「材質主義」、「命定主義」。<sup>116</sup>然而深研劉邵之理論，便知他對於氣論之運用，實與董、王不同。

例如王充，將人的「命」歸之於初稟之氣：「命，謂初所稟得而生也。人生受性，則受命矣。」又曰：「人之善惡，共一元氣。氣有多少，故性有賢愚。」(《論衡·初稟》)<sup>117</sup>認為人受初稟之氣，就「性成命定」，決定了其一生之貧富貴賤、賢愚善惡。可是對劉邵來說，人雖是血氣之身，但「氣」是隨「心」而轉移的，「命」是操之在心的。而「氣」之中也含有中和之質，使人有轉移其性命之基底，故初稟之氣並不能決定人的命運。

事實上，《人物志》多談「偏」、「兼」、「無恆」、「依似」等德性的問題，極少論及人之稟氣對能力或成材之影響。因為劉邵認為一個人之成材，並非決定於氣稟，而是此心是否「止揆乎中庸」，是否重德、好學、有恆、不偏蔽。因此他的取徑並非「氣成命定」之路，而是先儒「好學」、「改過」的修身之學，人的成就如何，關鍵在於主動之「學」，不在於被動之「稟氣」。

董仲舒說「天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性」(《春秋繁露·深察名號》)<sup>118</sup>將人性落於陰陽而論；劉邵雖也言人性中之陰陽，卻在陰陽之上，提一「中和」以為超越陰陽之根據。《人物志》說「陰陽」也沒有董仲舒「陽尊陰卑」的思想。一般陰陽五行以「土」為君主，《人物志》卻五行平等，而在其上提一「中和之質」以調成。連五行配五方、四時、五色、五臟、五味、五音、或相生相剋之理，也一併棄而不用，不求事事「天人相副」，只留下五行與「五物」、「五常」的配對。其說「陰陽」也不似董仲舒一般，與君臣、父子、夫婦、兄弟等一一對應，<sup>119</sup>僅限於討論人性之「拘抗」。

即便是陰陽五行與身體的配對，劉邵也與漢代一般的氣論系統不同：<sup>120</sup>

<sup>115</sup> 魏·劉邵著，李崇智校箋：《人物志校箋》，頁 29。

<sup>116</sup> 「『用氣為性』，其底子是材質主義。而父母施氣，甚至整個天地施氣，皆自然而然，並非有意而然。故材質主義必函自然主義。而同時因『性成命定』，則亦必函命定主義。」牟宗三：《才性與玄理》，頁 35。

<sup>117</sup> 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990 年），頁 125。

<sup>118</sup> 漢·董仲舒著，賴炎元注釋：《春秋繁露》（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），頁 226。

<sup>119</sup> 《春秋繁露·基義》云：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。」漢·董仲舒著，賴炎元注釋：《春秋繁露》，頁 320。

<sup>120</sup> 《白虎通德論·情性》云：「肝，木之精也……肺者，金之精……心，火之精也……腎者，水之精……脾者，土之精也。」漢·班固等撰：《白虎通德論》（北京：中華書局，1985 年），頁 208-209。而《素問·宣明五氣篇》云：「五臟所主：心主脈、肺主皮、肝主筋、脾主肉、腎主骨。」楊維傑

「木——骨」(一般為「木——肝——筋」)

「火——氣」(一般為「火——心——血」)

「土——肉」(一般為「土——脾——肉」)

「金——筋」(一般為「金——肺——皮」)

「水——血」(一般為「水——腎——骨」)

此一差異，致使劉邵之五行，獨外於一般的氣論系統。這造成了兩種結果：

1. 無法將《人物志》的五行，像一般氣論的五行那樣，與全身及體外的天地萬物繫結。蓋劉邵無此延伸繫結之論，亦不打算有。
2. 與一般氣論斷絕關係。既然配對完全不同，則一般氣論中五行與天地萬物的無限繫結，也與《人物志》無關。於是《人物志》就不必陷入繫結之泥淖，而能跳脫出來，簡潔地論述人性。

因此劉邵只是藉「氣——陰陽——五行」的有序架構，來說明人性的根幹枝葉。所謂「漢代氣化宇宙論」，在他手中僅存簡單的框架，並不用其附帶的「氣成命定」思想，或陰陽五行與人、萬事、萬物之繫結。表面看似氣論，內容的各種定義卻大有不同，於是其思想也迥異。因此劉邵不是「順氣而言性」，是「藉氣以言性」，乃是「舊瓶裝新酒」，並非與董仲舒等人一路。

人為「血氣」之存在，欲觀人察質，也必須即形知性，故不能不用「氣」以說人；然而人畢竟是以「心」、「精神」為主，此乃人自我轉化之動源，「教」、「學」、「恕」、「含容」、「化育」皆由此立說，若一切都是氣之主宰而歸於命定與被動，則非經傳之所教矣。因此劉邵用「氣」說人，實乃論理之必須；<sup>121</sup>但他又能去氣論之蕪雜，將其框架與經傳思想融合，其取舍與銜接儘管不無可議，其翻新之手筆卻是相當卓越。

人之內質，是為心質，心質之外顯，則為心氣。人之成材，在於其有優良之心質（五德），藉著五物之濟助，引發其能力。而心氣表現於外，則有「九徵」可供鑑識。故「心」是人之主宰，心之「德」有所成就，方能成「材」，材質只是輔助。也許因為種種原因，有些人比較具備優勢，而有不同之成就，但一個人成材之可能，卻是決定於此心，而不是決定於材質。這種「以心為主、以德為目」的才性理論，是出於經傳，而自成一格的。

---

編譯：《黃帝內經素問譯解》（臺北：志遠書局，1999年），頁210。此為官方承認且漢人所習用之系統，筆者姑稱之為「一般的氣論系統」。

<sup>121</sup> 此誠如高柏園所云：「《人物志》之接受五行，便是屬於歷史性與實用性之理由，易言之，是在歷史傳統中接受五行，同時也因為五行方便使用而接受之也。」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24。

## 五、結論

關於《人物志》的定位雖眾說紛紜，其書亦雜有各家之風，然考劉邵之學行與文章，實以儒家為宗。他構架了《人物志》以心為主、德為目之才性結構——人的「能力」出於「心質」，優等之心質，促使人有優等之能力，加上材質的「濟助」，而成為優秀的人材；「外徵」則出乎「心氣」，察其九徵，就能窮其精神，知其為何種人材——確為以經傳為根柢之作。

而劉邵對儒學更有創新之功。他廓清氣論之蕪雜，僅用其架構，將經傳思想序佈其中（元——中和，陰陽——拘抗，五行——五常），將「中和」的「至德」地位提顯於上，以調成「拘抗」與「五常」，為一層次分明的人性論與工夫論；並綜合經義，以「回復變通」、「陰陽清和」來定義「聰明」，認為聖人就是「聰明平淡」、「總達眾材而不以事自任」；而人人皆有「中和之質」的設定，更在「性本善」、「性本惡」、「性不善不惡」、「性亦善亦惡」之外，開啟了「性本中和」的可能，此皆劉邵在儒學、甚至是哲學上之創新。

如此廓清氣論、建構儒家人學的哲思，並不亞於王弼掃蕩象數、體用玄理以建構道家易學之功夫。王弼崇無以御有，劉邵則尚「中和」以「調成變化」，一道一儒，足可相互輝映，故劉邵實為漢代儒學之殿軍。可惜正始之後玄風大盛，他的草創缺乏時人討論與門人傳佈，後人回溯當代風潮以觀之，遂易見其名法之用，而難及其聖學之體，遑論他在儒學的新發明了。

然而劉邵創造了新的「中和」之說、人性內容、聖人之型、品鑑之論、人才之用與相處之道，又發展儒家的虛域論型，使其更具包容性、更能容納諸家，對儒學實有推進之功。

《人物志》非為官人而已，而是欲以儒家的精神高度，成就人才，融合群體，達到治國平天下的理想。因此，劉邵的定位，不應僅僅是名法或雜家，還須納入儒學發展的脈絡來討論；甚至更進一步，在他的草創之上，開拓出有別於宋明理學、清代樸學的儒家新面向。此為本文在經學史的視野下，所獲得之結論與期許。

## 徵引文獻

### 古籍

- 漢·班固 BAN, GU 等撰：《白虎通德論》*Bai Hu Tong De Lun*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1985 年）。
- 漢·班固 BAN, GU 撰，唐·顏師古 YAN, SHI-GU 注，楊家駱 YANG, JIA-LUO 主編：《漢書》*Han Shu*（臺北 Taipei：鼎文書局 Ting Wen Co., Ltd.，1986 年）。
- 漢·董仲舒 DONG, ZHONG-SHU 著，賴炎元 LAI, YAN-YUAN 注譯：《春秋繁露》*Chun Qiu Fan Lu*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，1987 年）。
- 漢·鄭玄 ZHENG, XUAN 注：《禮記鄭注》*Li Ji Zheng Zhu*（臺北 Taipei：新興書局 Xin Xing Book Company，1967 年）。
- 漢·鄭玄 ZHENG, XUAN 注，唐·孔穎達 KONG, YING-DA 正義：《十三經注疏·禮記正義》*Shi San Jing Zhu Shu Li Ji Zheng Yi*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，1990 年）。
- 魏·劉邵 LIU, SHAO 著，李崇智 LI, CHONG-ZHI 校箋：《人物志校箋》*Ren Wu Zhi Jiao Jian*（成都 Chengdu：巴蜀書社 Ba Shu Shu She，2001 年）。
- 晉·陳壽 CHEN, SHOU 撰，南朝宋·裴松之 PEL, SONG-ZHI 注，楊家駱 YANG, JIA-LUO 主編：《三國志》*San Guo Zhi*（臺北 Taipei：鼎文書局 Ting Wen Co., Ltd.，1980 年）。
- 南朝宋·劉義慶 LIU, YI-CHING 著，南朝梁·劉孝標 LIU, XIAO-BIAO 注，余嘉錫 YU, JIA-XI 箋疏：《世說新語箋疏》*Shi Shuo Xin Yu Jian Shu*（臺北 Taipei：華正書局 Huazheng Book Co., Ltd.，1984 年）。
- 唐·馬總 MA, ZHONG 撰：《意林》*Yi Lin*（武英殿聚珍版叢書，清乾隆敕刻武英殿聚珍本）。
- 宋·李昉 LI, FANG 等編：《太平御覽》*Tai Ping Yu Lan*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，1975 年）。
- 清·皮錫瑞 PI, XI-RUI 著，周予同 ZHOU, YU-TONG 注：《經學歷史》*Jing Xue Li Shi*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1959 年）。
- 清·阮元 LUAN, YUAN 審定，盧宣旬 LU, XUAN-XUN 校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記·周易正義》*Chong Kan Song Ben Shi San Jing Zhu Shu Fu Jiao Kan Ji Zhou Yi Zheng Yi*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，1965 年）。
- 清·張之洞 ZHANG, ZHI-DONG：《書目答問》*Shu Mu Da Wen*（合肥 Hefei：黃山書社 Huang Shan

- Bookstore, 2008 年)。
- 清·劉師培 LIU, SHI-PEI:《劉申叔遺書》*Liu Shen Shu Yi Shu* (臺北 Taipei: 華世出版社 Hua Shi Publishing Company, 1975 年)。
- 王先謙 WANG, XIAN-QIAN:《荀子集解》*Xun Zi Ji Jie* (臺北 Taipei: 中華書局 Chung Hwa Book Company, limited, 1988 年)。
- 李滌生 LI, DI-SHENG:《荀子集釋》*Xun Zi Ji Shi*(臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 1979 年)。
- 高明 GAO, MING 注譯:《大戴禮記》*Da Dai Li Ji*(臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 1984 年)。
- 黃暉 HUANG, HUI:《論衡校釋》*Lun Heng Jiao Shi*(北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company, 1990 年)。
- 楊維傑 YANG, WEI-JIE 編譯:《黃帝內經素問譯解》*Huang Di Nei Jing Su Wen Yi Jie* (臺北 Taipei: 志遠書局 Zhi Yuan Book Company, 1999 年)。
- 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore:《斷句十三經經文·周易》*Duan Ju Shi San Jing Jing Wen Zhou Yi* (臺北 Taipei: 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore, 1991 年)。
- 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore:《斷句十三經經文·周禮》*Duan Ju Shi San Jing Jing Wen Zhou Li* (臺北 Taipei: 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore, 1991 年)。
- 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore:《斷句十三經經文·禮記》*Duan Ju Shi San Jing Jing Wen Li Ji* (臺北 Taipei: 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore, 1991 年)。
- 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore:《斷句十三經經文·論語》*Duan Ju Shi San Jing Jing Wen Lun Yu* (臺北 Taipei: 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore, 1991 年)。
- 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore:《斷句十三經經文·孟子》*Duan Ju Shi San Jing Jing Wen Meng Zi* (臺北 Taipei: 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore, 1991 年)。
- 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore:《斷句十三經經文·尚書》*Duan Ju Shi San Jing Jing Wen Shang Shu* (臺北 Taipei: 臺灣開明書店 Taiwan Kai Ming Bookstore, 1991 年)。

### 近人論著

- 孔繁 KONG, FAN:《魏晉玄談》*Wei Jin Xuan Tan* (臺北 Taipei: 洪葉文化出版社 Hungyeh Publishing Co., Ltd., 1994 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《才性與玄理》*Cai Xing Yu Xuan Li* (臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 1993 年)。

- 江建俊 JIANG, JIAN-JUN :《漢末人倫鑒識之總理則》*Han Mo Ren Lun Jian Shi Zhi Zong Li Ze* (臺北 Taipei : 文史哲出版社 The Liberal Arts Press , 1983 年)。
- 林麗真 LIN, LI-ZHEN :《魏晉清談主題之研究》*Wei Jin Qing Tan Zhu Ti Zhi Yan Jiu* (臺北 Taipei : 花木蘭文化出版社 Hua-Mu-Lan Culture Publishing Company , 2008 年)。
- 高柏園 GAO, BO-YUAN :〈《人物志》論性之哲學根據與論性傳統〉“Re Wu Zhi’Lun Xing Zhi Zhe Xue Gen Ju Yu Lun Xing Chuan Tong” ,《鵝湖月刊》*Legein Monthly* 第 24 卷第 8 期(1999 年 2 月) , 頁 19-30 。 DOI : 10.29652/LM.199902.0004 。
- 張蓓蓓 ZHANG, BEI-BEI :《中古學術論略》*Zhong Gu Xue Shu Lun Lue* (臺北 Taipei : 大安出版社 Taan Press , 1991 年)。
- 湯用彤 TANG, YONG-TONG 撰 , 湯一介 TAN, YI-JIE 等導讀 :《魏晉玄學論稿》*Wei Jin Xuan Xue Lun Gao* (上海 Shanghai : 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House , 2001 年)。
- 錢穆 QIAN, MU :《錢賓四全集(中國學術思想論叢二冊)》*Qian Bin Si Quan Ji Zhong Guo Xue Shu Si Xiang Lun Cong Er Ce* (臺北 Taipei : 聯經出版社 Linking Publishing House , 1995 年)。

## **The Origin and Innovation of Confucian Classics in Liu Shao's Ren Wu Zhi**

LEONG, WEI-HEAN

( Received July 29, 2019; Accepted October 15, 2019 )

### **Abstract**

Liu Shao's Ren Wu Zhi has usually been considered a study of characterology, but so far the categorizations of this book are still hard to reach a convincing consensus. Even though Ren Wu Zhi interlaced few conceptions and statements from Logicians, Eclectics and Daoism, much more doctrines of Confucian classics and their commentaries were imitated, cited and carried through as a principle axis in this book, by reason of Liu Shao desired to shape his theory in Confucian framework and tradition. His ideas about politics, rites, saints, human aptitudes and characters were all patterned by and centered on Confucian way, which strongly echoed with his gentle personality and erudite cultivation of Confucian. His purpose of writing Ren Wu Zhi was to perfectly rule the country by means of “Li” which stands for series of Confucian rites and convictions. Lots of previous research rarely regarded Ren Wu Zhi as a both traditional and innovative link in the history of Confucian development, but this article intends standing on the angle of history of Confucian classics, so as to investigate Liu Shao’s behaviors and scholarship, especially to uncover how he set up his deliberate theory of characterology and advanced his unique Confucian thoughts with the help of Confucian classics.

**Keywords:** Liu Shao, Ren Wu Zhi, History of development of Confucian classics,  
Characterology, Confucianism