

目錄

《人物志》導讀

原序

〇〇一
〇三九

上卷

九徵第一

〇五五

體別第二

〇八七

流業第三

一一三

材理第四

一三九

中卷

材能第五

一七九

利害第六

一九九

接識第七	二一三
英雄第八	二二九
八觀第九	二四三
下卷	
七繆第十	二八五
效難第十一	三二七
釋爭第十二	三二九
名句索引	三五二

《人物志》導讀

關瑞至

要判斷一本書的高下，其中一種方法，就是看該書有多少角度或有多少層次容許我們閱讀，角度、層次越多，其水平越高。以《人物志》一書為例，至少可以從兩個角度或者層次來加以欣賞：一個是管理學，另一個是哲學。¹

1 這不是說只有此二角度，否則我用「至少」二字便無解。事實上，不同學者所採角度不一，反映了《人物志》的豐富。如牟宗三先生那篇廣受徵引的鴻文，就認為《人物志》是中國學術史上，從美學角度探索人性的奠基者。見牟宗三（二〇〇三），〈人物志之系統的解析〉，《牟宗三全集——才性與玄理》，臺北：聯合報系文化基金會，頁三十七至五十六。

一、從管理學觀點看

(一) 總論

二十世紀管理學人才輩出，但當中彼得·杜拉克 (Peter Drucker, 一九〇九至二〇〇五)無疑是大師中的大師，影響之巨，很少人能與他相比。他在不同場合裏多次反覆強調，所有企業歸根到底只有一個問題：就是如何用人。所謂管理，一言以蔽之，就是一系列如何開發、如何選拔、如何配置、如何調動人力資源，以致獲取最大產出的行為。可惜的是，世上大多數管理人員，所做的人才決策並不理想。有研究顯示，成功率低至三成，換言之，企業用人，每十次就有七次出錯。²

到底問題發生在哪裏？

首先，人很複雜。被用的是人，用人的也是人。所以，用人的問題可說一開為二。被觀者表裏不一，其實力、心態、性格難以窺探；即使表裏一致，但人如其面，各不相同。所以怎樣觀人而能準確無誤，本身就足以令人頭痛。觀者又如何？觀人的人，受本身的性格、教養、

2 〈讓對的人，做對的事〉，《經理人月刊》，臺灣：巨思出版社。

學識、能力、目光、才情、經驗、心態，以致社會環境、文化背景、政法制度等等極度複雜糾結的因素所限制，結果，由觀人到知人，由知人再到用人，往往偏差很大，鮮有客觀。碌碌庸才，竟可竊居高位；有能之士，偏偏懷才不遇。最可憐的，莫過於後者要聽命於前者，明知在高位者的號令、政策等等，對大家有害而無利，仍需忍氣吞聲，即使悖逆己意卻還須唯命是從，個體被矮化成一件沒有個人意志的工具，最終導致雙輸局面。職場上此等現象，屢見不鮮。

其次，管理人即使立志於用人為才，極力規避主觀意志的干擾，但說到底，用人問題始終不是沒有主觀影響即能成功之事。相反，它需要一套全面、深入並且到位的理論，系統地對人才的本質作出切實的剖析、歸類，藉以指導如何將人力資源，不偏不倚地配置到最適當的崗位中，把該崗位應有的產出發揮到極致。這一道理，乍看簡單，但當中牽涉的知識水平、洞察深度、用人膽識等等，都是極專業之事，非專家不能為之。

正是這些淺顯不過的道理，讓我們不得不欣賞《人物志》。《人物志》的創作，當然是以國家政府的用人方針為服務對象。但國家也者，不就是一龐然巨大的企業？所以，全書每句每字，對國家、對企業，甚至對在職場工作的「你我他」，或對只對觀人有興趣的人都切膚相關，其作用廣矣大矣。³此書雖成於一千八百年前，但為我們提供的，正是有關用人、觀人的大學

3 原版本「左馮翊王三省」的後序有言：「修己者得之以自觀，用人者持之以照物」，說得十分恰當。

問，其剖析之深與範圍之廣，恐怕在中外過去二千年都屬罕見，發人深省處與警句策語，幾乎篇篇有之，甚或段段有之，真是五步一樓，十步一閣。更為難能可貴的，是此書論證之嚴謹、細緻、周詳與其環環相扣所顯示的系統性，在中國學術史中，殆無出其右。所以此書對任何領域的管理人員，都極具重要參考價值，實在不容不看，看了相信亦難以輕言放下。

在未對《人物志》展開全面討論前，我想先處理一個簡單的問題。有讀者可能會以為，有關人才的研究，必定能夠幫助我們從所有人中辨識出具才能的人。於是，讀者或會問，對於作者劉劭（生卒年月大約在漢靈帝建寧年間，即公元一六八年至一七二年，至魏齊王正始年間，亦即二四〇年至二四九年，生平見下文）而言，甚麼人會具有才能，甚麼人不會；亦即是問，如何把具有才能之人與不具才能之人區別開來？答案或者會令你詫異，且容許我弔詭一點：就是人人皆具有才能，亦可說人人皆不具才能，所以沒有所謂具才者與無才者之別。為甚麼這樣說？因為所謂才能，是相對於具某類才能者所身處的崗位而言。清代詩人顧嗣協有詩名《雜興》：「駿馬能歷險，犁田不如牛」。套用於此，就是說沒有絕對標準決定誰有才能，誰缺才能，就像能履險如夷的駿馬，若給配置到田間耕作，則連速度慢如黃牛者也比不上。明了作者這種觀點，對掌握全書的核心思想是十分重要的。這有兩個含義：其一，不論賢或不肖，所有人皆具才能，分別只在於才能的種類與強弱程度；其二，一個人的才能與他的崗位有一對應關係，亦即必待他被安置到能讓他發揮其才能的崗位上，他才可以把內在的才能發揮到極致。能發揮

到的在他人眼中便被認為有才能，反之，即使有天縱之資，恐將被誤為庸碌之輩。以此觀點來看，管理人——不，是所有人——應提出的問題，不是甚麼人具有才能，而是甚麼人具有甚麼才能；以英文表述，該是 Who has talents? 與 Which talents has one got? 之別。當然，在劉劭看來，後者才是應考慮的問題。不過，順帶一說，將人才譯做「talents」其實亦不盡符劉劭原意，因為「talents」在多人心中有特殊實質含義，常用以指優於泛泛眾生之輩，亦因此意味着只有一小撮人具「talents」，而剩下的大多數卻付之闕如。然而，上文剛剛指出，此並非劉劭本意，所以在劉氏心中，人才當近英文中的 natural ability，而遠於 talents。⁴

當我們明白了上述的道理，亦即人是以「才類」而分，而不應以「是否具才」而別，並且才能必待與崗位配合才會表現出來之後，接下來的問題便至少應有兩個：

人才是以甚麼原則來分類的？

各類人才如何跟不同崗位配對？

4 關於「人才」一詞的英譯問題，可參〈人才學核心術語英譯探研〉，《武漢工程大學學報》，2009年08期，頁十四至十八。

這兩個問題正是《人物志》所要解決的。⁵

為方便讀者對全書有一系統的或稱作鳥瞰式的掌握，上述兩個問題我權且稱為「母問題」，所衍生出的當然就是「子問題」。「子問題」有一大堆。以第一個問題為例，分類原則的基礎、人才有哪些類型、如何認識人才以方便分類、認識人才的常見錯誤、觀人者本身的情操等等。以第二個問題為例，哪類型的人才應與哪類崗位相配合？配合的原則應如何釐定？

事實上，各項子問題復可再細分。以「如何認識人才以方便分類」（即第一項母問題的子問題）為例，由於人的天賦才能是不可以被直接觀測的，所以人的外顯行為，在甚麼意義下可以反映出內在的才能？又哪類外顯行為反映了哪類型的才能？人才的心理質素、道德修養等等又應如何去衡斷？再舉一例，當思考「認識人才的常見錯誤」（也是第一項母問題的子問題）時，自然會問，為甚麼會有這些通病？到底是與觀人者有關、亦或與被觀者有關？這些通病又如何分類？當然，最後要問如何避免？始終，斷症之後，還得開藥嘛。

這一系列問題，《人物志》不但提問，而且解答得非常周全，問題與問題之間，答案與答案

5 事實上，《人物志》書名中的「物」字，就有「分類」的意思。成語中「物以類聚」、「言之有物」、「辨物區方」、「物以群分」、「物傷其類」，甚至詞語如「物色」等，都帶有或可以引申出「類別」的意思。因此，以「人物志」三字為書名，本身就將「人」分類，以方便考察各類人才的實質之意。此亦所以錢穆先生謂：「物是品類的意思」。見錢穆（一九八二）《中國學術思想史論叢（三）》，臺北：東大圖書有限公司。

之間，往往互為印證，相提並論，互相發明。此所以我上文說過，《人物志》一書，處處顯示了環環相扣、極具系統的特徵。

（二）分論

以下我想就上述提及的兩個「母問題」展開較詳細的討論。讓我們再重述一次這兩個問題：

人才是以甚麼原則來分類的？

各類人才如何跟不同崗位配對？

1. 人才是以甚麼原則來分類的

談到人才分類，其目的當然是為了選拔適當的人以配置到適當的崗位。現今企業，人才的需求甚巨，但選拔方法往往不出三種：面試、背景審查及心理性向測試。面試旨在篩選，背景審查則重在將不合資格的候選人剔除，而心理性向測試的目的，在於以客觀之姿，將候選人的能力、性格、性向、行為傾向、心理特徵等，加以量化。這一系列的方法無疑十分客觀，但以深入、周全而論，則仍未能望《人物志》之項背。其間分別，在於《人物志》要挖掘到由形象到心理行為等外顯特徵下面，來探尋人才的本質，這點讀者只需稍讀此書即可體會。

《人物志》全書共十二章，對人才的考察，散見各篇。有以外觀（相貌、表情、聲音、情緒）而審之的〈九徵篇〉、有從個性特徵（不同人才有不同的強項與弱點）而觀之的〈體別篇〉、有以議論時的心態而察之的〈材理篇〉、有以於具體情境中的行事風格而評之的〈八觀篇〉、亦有從與人相爭時所表現的氣度而鑒之的〈釋爭篇〉。總之，觀察品評人才的方法層出不窮，極盡周全深入之能事。

為方便閱讀，現列簡表如下：

方法				篇章
從外觀				九徵篇
從個性特徵				體別篇
從議論時的心態				材理篇
從具體情境中的行事風格				八觀篇
從與人相爭時所表現的氣度				釋爭篇

（表一：《人物志》考察人才的各種方法）

雖以多維度觀察人物，《人物志》並沒有將人才的種類過度割裂，支離難解。反之，作者劉劭發揮以簡御繁的優點，把人才分為兩類，即聖人與非聖人。但聖人具天縱之資，萬中無

一，且聖人以無方為方、以無勢為勢（下文「從哲學觀點看」有較詳細分析），天下間任一崗位都可讓他點鐵成金，因此反而不需研究他與崗位之間的匹配問題，亦因此聖人一類人物，不是《人物志》一書內容關注所在。⁶於是，全書要討論的、亦即我們要了解的，當然是非聖人一類，此為一大類，當中復可分為兼材及偏至之才（簡稱偏才）；後者再依職業類別，分為十二型：清節家、法家、術家、國體、器能、臧否、伎倆、智意、文章、儒學、口辯及雄傑。不過，若按才能分，劉劭又把人才歸為八類，即清節之材、治家之材、術家之材、智意之材、遭讓之材、伎倆之材、臧否之材及豪傑之材。現依次表列如下：

聖人		（兼具所有才與德並發揮極致的人）	
非聖人		兼材	（擁有超於一種偏才能力的人）
人才		偏才	
		按才能分	按職業分
		清節之材、治家之材、術家之材、智意之材、遭讓之材、伎倆之材、臧否之材、豪傑之材	清節家、法家、術家、國體、器能、臧否、伎倆、智意、文章、儒學、口辯、雄傑

（表二：《人物志》人才的分類）

6 牟宗三先生認為《人物志》中的所謂聖人，是在討論框架內，設定一個最高的標準，以方便探討非聖人的特質而已。見牟宗三（二〇〇三），《人物志之系統的解析》，《牟宗三全集——才性與玄理》，頁六十一。

如此分類，不可謂不細緻。但讀者隨之而來的問題或會是，如此區分有甚麼根據？答案可以在「偏才」的「偏」字裏找。所謂「偏」，早在全書首章「九徵」中，已被定義為「勝體為質」（〈九徵〉：「偏至之材，以勝體為質」）。意思是偏才以其發揮極致的突出能力為其界定性特徵，但一個人若有一種能力發揮極盡，而他又只有一種能力（這已隱含在「偏才」的定義中，亦即若多於一種則已為兼才而非偏才），則意味着他在其他領域中，能力薄弱。即是說，在突顯他強項的同時，其弱項、缺失等等，自然暴露於人前。劉劭就是抓住此一強一弱、或一強多弱，來作人才的分類。書中〈八觀〉及〈體別〉兩篇，就提到偏才之人的得失。

〈八觀〉篇指出了偏才的人，其失往往與其得呈現一種類似「共生」的關係：

夫偏材之人，皆有所短。故：直之失也許，剛之失也厲，和之失也懦，介之失也拘。

又說：

許也者，直之徵也；厲也者，剛之徵也；懦也者，和之徵也；拘也者，介之徵也。

7 當然可以再追問，以「偏」來作分類判準的根據，其本身根據又是甚麼。對此，劉劭採用了當時流行的陰陽五行學說作先天根據，我在下面「從哲學觀點看」一節有簡略討論。

剛直的人，一旦看見缺失，便即起而攻之，彷彿條件反射，但卻易招人厭煩。又或像性情溫和的人，對人一味和順，遇到小人時卻反成懦弱的態度。一直一和，雖似相反，但其通地方，就是有其得「必然」有其失，所以他才說「偏才之性，不可移轉」（〈體別〉）。於是，我們就可從其強弱得失，將之在人才矩陣中歸類。〈體別〉篇的分析更加詳細，但原理與〈八觀〉相同，且因篇幅關係，我就留到該章才詳講。

2. 各類人才如何跟不同崗位配對

由於「偏才」之人，皆有所短」（〈八觀〉），所以把人才配置到不同崗位時，不得忘記「人才不同，政有得失」（〈材能〉）的後果，亦因此用人時不得不考慮其優勢與弱點。除此之外，劉劭亦提出了崗位與性格的關係。下面將分別討論兩者。

第一，人物的能力與任免的關係。

〈材能〉篇中，劉劭分析了八種才能的人的優劣後，指出了各人相對於不同崗位的宜與不宜。與此相同，〈流業〉篇則區分了十二種行業者所對應的特質。未深入交代前，我必須要指出，所謂八種、十二種，不應耽溺於具體數字，事實上，古代的官職崗位與今天社會的工作體系在質、量上都不能相比擬，所以我們要吸收的是其原則，而不是其具體分類。

〈材能〉篇甫始即依能力型態，區分了兩種基本人才，一種能力較大的適合郡國的治理，

另一種能力較小的，適合當地方官。從劉劭把兩者之異的焦點放在「總成其事」及「事辦於己」而言，我認為以今天的語言來解讀，可將兩者理解為「政務人才」及「行政人才」之別，亦即類似英式文官制度中的「政務官」(administrative officer) 與「行政主任」(executive officer) 的區分。「總成其事」有讓部屬辦具體之事，自己則制定總的方向或政策的意思；而「事辦於己」則從具體之事由自己辦理一點來看，實為行政實務人才無疑。政務人才不能與行政人才相混淆，因前者着眼於長遠大局的策略性部署，而後者則微絲細眼，心細如塵，事務縱然繁瑣，仍給他處理得井井有條。但若他要制定策略性計劃，恐將導致現代管理學的所謂「彼得定律」(The Peter Principle)，即把有特殊表現的人不斷擢升，直至不能勝任的地步，結果適得其反，資產變成負資產。⁸當然，政務人才可調任至行政崗位，但卻有大材小用之嫌。

以此作基礎，劉劭便從不同角度分析人才的能力與其適合的崗位。首先，依據〈材能〉篇，能力有八種：

8 Laurence J. Peter: Raymond Hull (1969) . *The Peter Principle: why things always go wrong*. New York: William Morrow & Company .

八種能力	能力特點
自任之能	自覺力與自發性強，能當大任
立法使人從之之能	制定規範、標準、辦事程序的人
消息辨護之能	善於溝通，解難能力強
有德教師人之能	仁德典範，可為表率
行事使人譴讓之能	調解衝突的高手
司察糾摘之能	善於查找不足，將隱藏的錯誤找出來
權奇之能	頭腦靈活，具創意的解難高手
威猛之能	具威武勇猛，殺敵制勝的能力

（表三：八種能力）

那麼，具有這些能力的人適宜派遣到甚麼崗位呢？在〈流業〉篇中，劉劭把職業分為十二類型，部分與上面八種能力的區分有重疊，由此可以看出不同能力的人能勝任哪些職位：

十二流業 (職業類型/崗位)	特質	崗位	與八種能力 分類重疊處
清節家（能力雖單一，但極純粹精微）	德行高尚，足為人法	師氏（即皇族子弟教師）	有德教人之能
法家（能力雖單一，但極純粹精微）	制定法律、建立制度，有利社會中人的多邊行為，而使國家富強	司寇（為刑獄之官）	立法使人從之之能
術家（能力雖單一，但極純粹精微）	能看通大局，有長遠計謀	三孤（為三公即宰相的副手）	權奇之能
國體（集上述三者於一身並強）	上述三種才能俱備，並且很強，是治國大才	三公（宰相級高官）	上述三種才能俱備
器能（集上述三者於一身但弱）	上述三種才能俱備，但不算強，雖未致於治國，但仍足獨當一面	塚宰（為宰相以下的六卿之首）	上述三種才能俱備
臧否（清節家末流）	近於清節家，但其身雖正，卻未能容人之不正，以致不能導人向善	師氏之佐（皇族子弟教師的副手）	有德教師人之能
伎倆（法家末流）	近於法家，但所制定的規範制度，欠缺宏觀的視野，只圖一時之效	司空之任（工程官長）	立法使人從之之能

智意（術家末流）	近於術家，但亦欠缺宏觀的視野，所以計謀只有一時之效	塚宰之佐（為六卿的副手）	權奇之能
以上八類皆為人才，強的能治國，即使弱的也是不錯的臣才。以下則為具體的特殊專長，可負責安邦治國所需的具體事務。			
文章	長於文字寫作	國史之任（史官一類官員）	
儒學	善於傳承聖人的理想，但僅只於此	安民之任（並非官職）	消息辨護之能
辯給	能言善辯，游說力強，但道德情操不一定高	行人之任（司掌禮儀之官）	消息辨護之能
驍雄	膽識過人，又有材略	將帥之任（統領軍務之官）	威猛之能

第二，人物的性格與任免的關係。

至於人物的性格與其職位之間的關係，劉劭在〈體別〉篇亦特別提出加以討論。文中舉出十二類人的典型性格所衍生的問題，用人時必須加以留意，免生事端。

第一類叫「強毅之人」，此種人氣勢凌人，彷彿身上能發出堅勁的氣場，壞處是難以合群、拙於和眾。但是，以他來壓場則勝任有餘，若任用他來制定規矩，則可噤人之聲。

第二類是「柔順之人」，性格剛好與「強毅之人」相反，處處讓人，雖然在危急時處事不

夠利落，但是委以適當崗位，可成團隊的黏合劑。

第三類為「雄悍之人」，顧名思義，此類人具強悍之風，處事一味一往直前，甚而魯莽衝撞。不過，若需冒險犯難，確又是一名上佳拍檔。

第四類稱「懼慎之人」，以畏首畏尾、墨守成規為其特點。但小至一個團隊，大至一個國家，實在是需要一些做事謹慎、不會違規的人，以完成鉅釘瑣事。所以委派此等人辦理常規性的小事就最合適了。

第五類叫「凌楷之人」，有孤芳自賞、自以為是的性格。但若對此缺點善加利用，亦即當他認同組織的政策時，則可以多一把支持的聲音。

第六類是「辨博之人」，要留意「博」不同「駁」，此類人不是好辯之徒，而是一發其言，便滔滔不絕，霸佔談話空間而不自知，所以常有言不及義的毛病，但與之聊天，必有助談話題，對團體能起氣氛搞手之功。

第七類為「弘普之人」，這類人慈善濟眾，為「博愛主義者」，不論是非好壞都一併照顧，愛心已近泛濫程度。但是，若以他統領救濟一類工作，則恰到好處，用之得宜。

第八類叫「狷介之人」，以守正不阿見稱，但常流於搶奪道德高地，不講情面。但是任用此類人卻不虞其使詐，對穩定團體有正面作用。

第九類是「休動之人」，貌似很有理想，實則眼高手低。但因其有顧前不顧後的性格，在

創業期時加以授職，可以加強前衝的蠻勁。

第十類稱「沉靜之人」，與「休動之人」剛成對照，此種人做事患在過於深思熟慮，易令團隊工作停滯不前。但若善加利用，在政策推出之前，讓他找出疏漏則十分恰當。

第十一類是「樸露之人」，此類人優點是直，是正直之「直」，但缺點也在直，是直露之「直」，亦即不能守秘。但若委以「輕」任，則將會戮力以赴。

第十二類亦是劉劭所提的最後一類，稱為「韜譎之人」，是為心術不正、伺機上位但又不願吃虧的人。此類人職場上比比皆是，由於太多，若不加利用，則兵卒不足，所以關鍵是怎樣利用，而不是棄之則吉。劉劭的建議是若有美善之事，可使此類人負責表揚，但始終不能委以重任。

(三) 小結

劉劭對職場上不同人才種類的分析，具體而微，周全完備，難怪千古以下，為人推崇備至。不過，《人物志》一書，其義之豐，其理之周，容許多維度的解讀。此書的價值，不但可從人物品鑒、人才選拔的管理角度加以欣賞，事實上，其論人的高度與深度，駁駁然已超越管理學，而進軍哲學的境界，所以，在下一節，我將會提出幾個與哲學相關的問題，讓讀者進一步了解《人物志》深刻的智慧。

二、從哲學觀點看：《人物志》的「天賦決定論」

《人物志》在哲學上有兩項貢獻：一是哲學意義的，一是哲學史意義的。就前者而言，論者一般都談此書有關陰陽五行理論的內容，亦有從所謂知識論角度論之，都各有精彩處。在此導讀部分，我想略談作者劉劭在書中的「天賦決定論」觀點，另外，我也想就此書的學術淵源，略說我的看法。⁹

以孔孟為代表的原始儒家，跟以老莊為首的道家，在許多問題上，縱或有天淵之別，但對萬事萬物本質的理解，卻頗有可相比擬之處。對孔孟而言，盡心知性知天後，了悟宇宙是個有情世界，天道在萬事萬物背後，默然運作，「潤澤蒼生」¹⁰。於老莊，「道生之，德畜之，物形

9 《人物志》在哲學的貢獻，多至不勝枚舉，當中新儒家代表牟宗三先生（一九〇九至一九九五），最具啟發。

牟先生在《才性與玄理》中指出，由孔孟到宋明儒所開出的人性論理路，以道德為人性內核，亦即界定性特徵，是人與其他一切有生命血氣者的分別所在，此固然為中國哲學中的精粹。但對人落實在具體人世間時所綻放的美學生命，卻並未能如《人物志》所了解得透徹。所以，牟先生認為，《人物志》正好補充了傳統哲學的不足，兩者湊合一起，便使人性的全部意蘊得以徹底展露。詳見牟宗三《人物志之系統的解析》。

10 此為典型的當代新儒家學派的觀點，讀者可隨意翻閱新儒家宗師級哲人如唐君毅、牟宗三、徐復觀等，或他們海內外無數弟子的著述即知。

之，勢成之」¹¹，其中「之」一字指的就是總括有形與無形的萬事萬物，意指天道不但生成、規範萬物，並且潤澤草木而不居功，默察一山一石於無心無念之間。總之，儒道對宇宙萬物的理解，都不是一種全然命定的機械觀點。

與孔孟老莊相較，《人物志》對宇宙的形成與萬物的本質，其形上預設，有明顯的「氣化論」傾向。所謂「氣」，是一股在天地間無處不在的物質力量，而所謂「氣化論」，簡單講是指天地間的一動一靜、一往一來、一升一降、一榮一枯，以致四時變化，溫涼寒暑，萬物的生長收藏，莫不由此股充盈宇宙的力量所支配。莊子《知北遊》的「通天下一氣耳」便常給援引以作「氣化論」的佐證。固然正如我上文所言，莊子並非氣化論者（或至少不是典型的標準的氣化論者），但莊子此語的確是氣化論的最佳注腳。氣化論既以萬物的運作早受氣的支配，所以其「機械論」的特色便不言而喻。

此以機械論為其主要特徵的氣化論，在西漢時董仲舒手上，被極大化地發揚光大。劉劭生於兩漢之末，學術界思變之心雖昭然若揭，但劉劭本人在宇宙論方面，受董仲舒影響甚深。《人物志》甫始即一錘定音，認為每一個人（以及萬物）的才能來自五行的比重分佈，而五行又衍生自元一及陰陽的先天格局，那麼，循此以推，其邏輯結論必然是每一個人的稟賦，都是被先

天決定了的，亦即是每一個人，由機體的構造到心理、心靈，再到精神層面，莫不由先天因素模塑，因此，是此則不能為彼，是彼則不能為此。其論證結構，其實是一標準的「三段論」式：

凡陰陽五行賦與的本質都不可改變（前題一）

人的本質由陰陽五行所賦與（前題二）

所以，人的本質不可改變（結論）

認為人的本質不可改變，並且此本質之所以不可改變，是因為他的稟賦全部地由先天所決定，如此一來，便具極強的先天決定論色彩。所謂「先天決定論」，是指我們一切的行為、心理活動、或性格特徵，其表現形式、方式、型態等等，一早已由先天傾向性，彷彿其表現範圍一早已給圈定，不得逾越，一切皆由先天因素（即陰陽五行分配的不同比例）所構成，個體本身不能改變。在這裏，自由意志可說不起作用。這樣說，當然並不表示個體每一項具體行為、活動等等，在個體未有意識前已被決定，而是指我們行動的可能性是被設定到只能在某一一系列的型態範圍內表現出來，但具體的表現要視乎當下具體情況而有所變化。打個簡單比喻，一隻手錶在製造時只有十二格，於是指針無論如何也不會指向第十三格。但在具體的時刻中，指針指向哪一格，就由當下哪一刻決定。上文那句「表現範圍一早已給圈定」，說的就是這個意思。

換另一比喻，可以把先天稟賦看成電腦的硬體設定，而具體行為、心思、意念等等則有如安裝在硬體上的軟體。軟體的安裝首先必須要與硬體兼容，否則軟體的潛在功能無法得以實現。一種軟體可以有很多功能，但無論如何運作，它的所有可能的表現一早已由硬體的環境所圈定，亦即被限制。在劉劭的論述中，硬體被稱作「情性之理」，¹²屬先天的設定，原則上不可知，亦因此不能被觀測得出。可幸的是，一個人的內在的才質，都體現在其一言一行、一舉一動，甚至一顰一笑中，否則全書斷言人的本質可被觀察則頓成空言，所謂「聽其言」¹³而（便可）知其人」是也。

這就引來一個有趣的問題：每一個人的才能、性情、心態、心理、傾向等等，到底在多大程度上可以受後天因素所改變？

對先天決定論不論是否贊同的人，都有的一點共識，就是從體質、體型等等層面而言，我們擁有的特質幾乎全數都是由先天因素所決定的。一個百病纏身並且身材矮小的人，無論有如何密集的系统訓練，恐怕終身與NBA無緣。但是記憶力、一般性的認知能力，則經後天培訓後，往往可以有頗大的躍進。即使在剛提及的體育領域裏，一個骨骼精奇的人，縱有天縱之

12 見〈九徵〉首句。

13 「言」也包括行為等外顯的表徵。

資，若無恰當的訓練，相信仍無緣於任何成就。這些不單是今人的常識，古人一早就多有論述。後天的訓練，在古人的語言裏，往往就是「學」。論語首章〈學而〉，即標舉一「學」字；荀子在赫赫有名的〈勸學〉篇中，亦說「學不可以已」。

古人口中的「學」，今人稱為「教育」。從社會制度的角度來說，改變人屬後天的力量，最主要的就是教育。換言之，前段的問題可重新表述為，每一個人的才能、性情等等，在多大程度上可以受教育所改變？就此，劉劭的看法有兩點值得留意：第一，教育使人的先天稟賦日臻完善；第二，教育鞏固了人的先天弱點。

乍看之下，此兩點似互相矛盾。一者激發潛能，使之盡善盡美；而另一者卻扼殺生機，使視野更形狹隘。不過，如果細看，矛盾只屬表面，稍加分析，即知劉劭有此怪論實在是順理成章的。〈體別〉篇有言：

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。

意思是依一般看法，教育使人的才能得到發展，道德水平亦可提升，能做到推己及人。但

在劉劭看來，一個具偏才的人，教育無疑可有助於其所偏之才的發展。但偏才的定義，意味着他有所缺憾，所以就其所欠之才而言，其偏才越盛，其憾越顯，其缺點缺憾更形暴露於世人面前。就以推己及人為例，本來是抽離自身以體察別人感受的無上法則，但一個偏才，只囿於自己的世界，所謂推己及人，注定淪為以己心度人。如果他偏於信人，他就認為別人也很容易相信他，或值得相信，而對人疏於防範；如果他偏於使詐，他就認為別人也會欺詐自己，而對人有所防。於是，無論怎樣學，無論怎樣恕，都與客觀真理緣慳一面。

所以，如果連最有資格改變人本質的教育，其實也不能改變人的本質，還有哪種方法、力量等等可資利用來改變人呢？職是之故，牟宗三根據對氣化論的分析，斷言以之作理論根本的任何學說，都具有「性成命定」的觀點，亦因此「為徹底的命定主義」¹⁴。牟氏的分析，若將「命定」二字弱化為「決定」，則誠不虛言。兩者的分別，簡單而言，是「命定」意味只能如此，但不能如彼，其間並無變化餘地；但「決定」則表示被決定者可有變化，只是其變化的方向、方式、軌跡、範圍等，已一早被圈定，彷彿被程式化了一樣。但即使如此，仍有變化發展的可能。承上文的譬喻，前者就像一幅時鐘的硬照，拍攝時的一刻是一時就是一時，是五時就是五時；但後者則如一個能正常運作的時鐘，指針不停隨時間的流動而轉動，但其變化始終都在設

計時的十二個小時之內，可以是一時，可以是五時，但斷不會是十三時（此處當然是就十二小時制，並且排除了藝術創意的「非常」之鐘而言）。又好比一個只懂漢語的人，因只具單一的語言知識，因此他雖於具體情況，會說出不同的漢語句子，但所說的只能是漢語句子，而無法說出任何其他語種的句子。換言之，他一出生所能「生產」的語言總體，一早已被決定了。

當然，研究者中亦不乏堅持劉劭並非「先天決定論者」，臺灣的呂光華是其中之一。¹⁵他雖然同意，以劉劭主張「學不及材」及「守業勤學，未必及材」來看，「劉劭認為先天的稟賦資質，比後天的修養力學來得重要」，但他仍認為，由於稟賦只是潛質，所以「還需後天力學，才能成材」，而既然劉劭也推舉「學」的重要，因此，這就可證明劉劭是不反對「後天修養工夫」。又既然他不反對後天修養工夫，所以劉劭不是「先天決定論者」。

不過，呂光華的論證是建立在把「決定論」與「命定論」的混淆上，依他的理解，「決定論」是指「事物存在和發展過程，本身具有因果性、必然性和規律性」。¹⁶但這個理解較符合「命

15 呂光華（二〇〇九），〈論劉劭《人物志》的性質目的及其修養論〉，《興大人文學報》，第四十三期，二〇〇九，頁七十九至一〇四。此外，江建俊（一九八三）《漢末人倫鑒識之總理則——劉劭（按：即劭）人物志研究》亦大談「修養論」，並於該章結尾處謂：「故人之欲求其大用，務先自平淡處修養焉」。見氏著，頁八十。但文中並無正面討論，在陰陽五行為人才質的先天來源的框架下，如何有修養的可能。

16 呂光華，同前，頁九十四。

定論」(fatalism) 而非「決定論」(determinism)，後者的斷言在以下的意義下比前者弱得多，即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，這就是我以上時鐘的硬照與正常運作的時鐘的比喻下的分別。

再進一步說，劉劭「信者逆信，詐者逆詐。故學不入道，恕不周物，此偏材之益失也」的斷言，明顯地說明了不論怎樣學習、修養，偏者不單「不（能）入道」，最關鍵的是他只會越走越遠，甚至永不回頭。劉劭說「益失」，此一「益」字，用意在此。因此，我仍堅持，劉劭是一「天賦決定論者」，但當然不是「天賦命定論者」。

三、《人物志》的學術淵源

《人物志》在不少傳統文獻中，分別被定性為儒家（清代名臣張之洞在《書目答問》卷三中，把《人物志》列入儒家學說。）、雜家（清代集體巨構《四庫全書提要》總評此書時說：「蓋

其學雖近乎名家，其理則弗乖於儒者也」，因而歸之於雜家。（、道家¹⁷或名家（《四庫全書提要》亦提到「《隋志》以下皆著錄於名家」。隋唐《經籍志》亦將之列於名家之下。），晚近及當代學者亦多有類似看法¹⁸。這固然反映了歸類者本身的時代背景與學術傾向，但同時或多或少顯示出劉劭本人強大的綜合能力，這點，不少學者早已指出。¹⁹事實上，我在上節分析劉劭的「天賦決定論」時，已指出其「氣化論」預設，是深受董仲舒的影響，而董仲舒本人則吸收了陰陽家的宇宙觀以提煉成自己的「天人合一」哲學。所以，說劉劭是陰陽家或博採諸說的雜家，並非毫無根據。

不過，我認為在某一意義上，任何人都是雜家。對任一個身處特定空間維度的人來說，若在時間維度上曾出現過百家爭鳴、並且互相滲透的思想，我不相信他可以依然抱持純粹的一家之言。好比一個帶藝學師的武術高手，真能做到類似「散功」的行為，才去重新投入新的門派？

17 臺灣易學專家劉君祖在為《人物志》作的導論中，引近代著名史學家張舜徽的《周秦道論發微》作旁證，認為《人物志》既大談「君王南面之術」（即古代君王駕馭臣民之術），因而可與道家相比擬。見劉君祖（一九八三）《人物志》，臺北：金楓出版社。

18 持「糅合」觀的比比皆是，茲僅舉湯用彤為例：「魏初學術雜取儒名法道諸家，讀此書（按：即《人物志》）頗可見其大概」。見湯用彤（一九六二），《魏晉玄學論稿》，北京：中華書局，頁二十五。

19 如江建俊（一九八三），《漢末人倫鑒識之總理則——劉劭人物志研究》，臺北：文史哲出版社，頁四十三。

請不要忘記，三國是中國經歷自春秋戰國以來，最大規模的社會解體時代，各種思想在對兩漢正統儒家學說蠢蠢然發動顛覆運動，民間與學術界不同思想互相比併，互相影響。更何況所謂的兩漢正統儒家學說，是由受陰陽家影響甚深的董仲舒一手炮製；而兩漢之前，又經歷過長時期的春秋戰國諸子爭鳴的局面？正是在此意義下，劉劭與所有其他人，都是雜家。因此，指任何人，包括劉劭，屬於雜家，除非能準確釐清「雜家」之「雜」所蘊含的界定性特徵，否則沒有太大的實質學術意義。

所以我認為，單是指出劉劭糅合上古各家各派學說，而獨欠指出他最終歸於何家，是稍嫌平面，必要待點出他的立足點，及以百川匯海之勢，統攝諸家而形成一自圓一致的系統學說，才可對劉劭的學術貢獻有一立體的縱深體會。下面我想簡略說說我的看法。

我認為《人物志》理論根底是儒家的，具體而言，是儒家的「仁者」學說。仁者至高的境界就是聖人，聖人者何？其實就是最高理想人格的原型（prototype），在《人物志》中被描述為具有「兼德」、「中和之德」，是「中庸精神」的徹底體現者。「中庸精神」在書中的界定性特徵為「沖和」，能統攝諸德與眾美，亦即匯集天下之至善至美以及最高能力於一身。但弔詭的是，正由於包羅萬有，所以沒有崢嶸的棱角（「平淡無味」（九徵）），處處圓融，沖虛自守，變化

無方（「變化應節」（九徵）），因而遠看近觀，反予人「平凡」之感。²⁰

常人以為，所謂聖人必定是光芒四射、大放異彩、漪歟盛哉。但劉劭獨排眾議，認為聖人是不易辨識的。其原因有二：其一，聖人為人才之極品，在眾人之中沒有比之更能極盡人性的精華，惟其如此，其行事為人，獨闢蹊徑，遠離眾生。在討論考察人才所容易犯七種通病的〈七繆〉篇（歸入全書的第十篇，屬下卷部分）中，劉劭如此說：

雋傑者，眾人之尤也；聖人者，眾尤之尤也，其尤彌出者，其道彌遠。

所謂雋傑，文中劉氏舉韓信、張良為例，此二人在未得提拔至其崗位以發揮其內在潛能之前，其能力並非人人皆知。他們已是人中之龍鳳，但比之聖人猶有不及，若韓、張二人之才幹尚且不易察知，何況聖人？所以說，「其尤彌出者，其道彌遠」，即是說，其才越高，其行越深，因此其才越發難知。緊接上段引文，劉氏所說的「出尤之人，能知聖人之教，不能究之入室之奧也」的「奧」字，指的就是聖人之才秘而難知。

20 錢穆對劉劭提出「平淡」二字以界定聖人十分激賞，謂「反覆玩誦，每不忍釋（，）至今還時時玩味此語，彌感其意味無窮」，見錢穆（一九八二）《中國學術思想史論叢（三）》，臺北：東大圖書有限公司。

不過，雖然聖人獨闢蹊徑，遠離眾生，但此並不表示他標奇立異，遺世獨立，特立獨行，若如此，則一旦他功名得立，一定會如上文所說的「光芒四射、大放異彩、漪歟盛哉」。非也！相反，依劉劭的分析，聖人沖和平淡，實而不華。在全書原序中，劉劭說孔子：「又歎中庸以殊聖人之德」（〈序〉），「中庸」者，中間着墨之謂也，言不偏不倚、無過無不及之謂也。劉劭以孔子為例，他讚歎中庸，以之為聖人最高境界，以垂教學生，本人當然亦已早登中庸之境。是故我們每讀《論語》，只見一德行高潔的長者，將他一生經驗所鑄鑄的智慧，向人諄諄教誨，循循善誘，娓娓道來令人如沐春日和煦之風，無適無待，淡然暢然。相反，讀《孟子》，以致《老子》、《莊子》，每至其精彩處，如臨夏日的風暴或秋冬之肅殺，尤其至他們辯論詰難處，或屏息觀之，或拍案叫絕，甚或不知手之足之舞之蹈之。但這比之於孔子之中庸平淡，恐怕又有未逮矣。

聖人之所以如此，是因為他已與天地陰陽達至完美的同構關係，謂之「與天地同流」可也。《人物志》甫始即已為人的本質，提出一套形上學的解释：

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。（〈九徵〉）

天下間凡有生命的，皆是以宇宙間最基始最本原的基質（即元一）為其生命「模版」，物種的千差萬別，是取決於陰陽稟賦的不同比例，再因五行具體的變化，而形成生命型態的實際

個別差異。這意味着有些物種比起另一些物種更為優越，「更為優越」的意思是指該物種在面對外在生存環境與內在系統環境時，是一更有效的生命型態。這是從種際差異角度來說，同一道理也可應用於同一物種中的個別差異。所以人雖鍾天地之靈秀而優於眾生，但在人此一物種中，仍存在人際間的巨大差距。所謂聖人者，無他，就是得到陰陽五行最完美的比例搭配的人，劉劭形容聖人為兼德者並非無因，兼德之「兼」就是齊備陰陽五行因而達至最高均衡狀態之意。能達至最高均衡狀態的，可以理解為與元一具有完全相同的結構，即是上文所謂之「同構」。人在天地間生活，一呼一吸莫不自然，因而如魚在水中，對之習焉不察，反無感覺；同理，聖人無棱角，無常勢，是故不易為人所知。我在上面曾引〈七繆〉篇，指出知人難，知聖人更難，正可與此處分析互相印證。聖人以外的人，有兼才，有偏才。他們都是由陰陽五行只取一端或數端者，因而比重不均，五行中某一方面較強的，就在相關領域顯得突出，因而棱角崢嶸，易為人察覺。

在《人物志》中，聖人的特質與儒家相關的，其實還不在其陰陽五行的稟賦，若單是如此，則我說《人物志》的理論根底是儒家的便是空言。事實上，找出劉劭最後的歸宗，在於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。

《人物志》以五德配五行，可表列如下：

五行	木	金	火	土	水
五德	仁	義	禮	智	信

（表四：《人物志》五行五德相配表）

以文字申之，即木配仁德、金配義德、火配禮德、土配智德、水配信德。由五行忽然躍至五德，不免突兀，所以劉劭提供了一個與人身構造有關的介面，使德行二者的關係具有物質基礎：木在骨相上、金在筋脈上、火在氣息上、土在肌肉上、水在血液上。此亦可以表列之：

五行	木	金	火	土	水
身體介面	骨	筋脈	氣息	肌肉	血液
五德	仁	義	禮	智	信

（表五：《人物志》五行五德五體相配表）

這種論述方式，今天我們讀來相信多會格格不入，但我們不應束縛於文字的表面意思而以為木骨仁等真具有客觀關聯，或以為劉劭自以為有實質客觀證據因而斥為無稽。我們在詮釋文獻時，應考慮其時空背景，尤以時空皆與我們頗有距離者為然。五行等一系列的術語，是當時學術界共通的語言，以之作為論述媒介，合情合理。因此，在理解及詮釋劉劭這段文字時，最重要的，是明白他旨在指出，人的品格是由先天的稟賦所決定，不同的稟賦是與人的德性秉持息息相關的，換言之，是與生俱來的。當某甲擁有仁德傾向時，他在行為表現的可能性上，由先天賦與，亦因此必定如此，而不能如彼（但這並不表示他一言一行早已被命定）。由於各人的稟賦可歸入五行的各種類型，而各種類型是由先天所決定，再進而先天所決定的類型與五德相表裏，所以，歸根到底，劉劭是在儒家的概念框架底下來理解人的本性以至人才的本質。由此看來，他在原序中推許孔子，並謙稱「敢依聖訓，志序人物」，意在表示自己的論述基礎出自儒家，實非作偽之詞。

雖然《人物志》立足於儒家，但如不少學者所倡，劉劭的確有博採眾說，以取兼收並蓄之效。比如從外觀及具體的行事風格來判斷人才的〈九徵〉、〈八觀〉等篇，與莊子的「九徵」法（〈列禦寇〉）、姜太公的「八徵」法十分雷同，皆是以有諸外則形諸內的原則來考察人物，《人物志》有明顯吸收的痕跡，就連篇名都直接挪用。《人物志》以聖人沖虛平淡，極高明而道中庸，反不易為人所知，則有老子「大智若愚」的影子。甚至有論者指出，劉劭分偏才為十二，其中的「法家」、「術家」等職業名目，亦明顯襲自法家。凡此種種，俱為劉劭博採諸家，冶為

一爐的明證。不過，我仍得強調，《人物志》的基調，尤其德與才合的主張，聖人集諸德於一身的觀點，及抽象的五行落實為具體的五德的堅持，劉劭以儒家為本的理念，實彰彰甚明。

四、作者劉劭及成書背景

《人物志》作者劉劭²¹，生活於三國時代。所謂三國，不僅是魏、蜀、吳的總稱而已，而是一個大時代。這段期間，風雲際會，人物起起跌跌，歷史以幾近光速，剎那一個小變，分秒一個大變。劉劭之所以寫《人物志》，而《人物志》又受當時（以及後世）的高度重視，當然有其時代背景，但與劉劭本人的能力與功力，卻有莫大關係。

劉劭博覽群書，學貫百家，上至天文，下至地理，旁及文、史、哲、政、經乃至人事管理

21 劉劭之名，《三國志》有《劉劭傳》，其名作「劭」，今天流行版本亦多作「劭」。但不少文獻，如隋唐《經籍志》、宋阮逸《人物志序》、清《四庫全書》等卻又記之為「邵」。對此，今人楊新平及張鑑生在《智慧之門·人物志》中有初步考證，認為劉之名應作「劭」，只不過「在北魏時期為避彭城王元劭之名諱」，才一度被易為「邵」。見楊新平、張鑑生（二〇〇四）《智慧之門·人物志》，頁二至三。

學。他在《人物志》裏，一口氣展示了他是個藝術鑒賞家、系統思想家、個性心理學家和身體語言專家。若以今日語言來表達，則是學貫中西，徹頭徹尾通識專家一名。

根據陳壽《三國志》卷廿一的〈劉劭傳〉，劉劭為三國時魏朝的廣平郡鄆人，亦即今河北省邯鄲市人。傳中無記載其生卒年份，一般學者則經考證後，認為當生於漢靈帝建寧年間，即一六八年至一七二年，並於魏齊王正始年間，亦即二四〇年至二四九年下世。大約在漢獻帝年間初次為官，歷任計吏（相當於文書處理一類的低級官吏）、太子舍人（即太子的屬官）、秘書郎（相當於會議秘書）、尚書郎（掌理呈交司法部門的文件）、散騎侍郎（掌管騎兵衛士）、陳留（即今開封）太守（相當於州長）等，後曾受封「關內侯」，死後則追贈光祿勳（掌管宿衛侍從）。生平著作非常豐富，編有類書《皇覽》，為魏明帝制定《新律》，還著有《樂論》、《律略論》、《法論》、《新官考課》、〈許都賦〉、〈洛都賦〉等，著作多已散佚。目前僅見《人物志》、〈趙都賦〉、〈上都官考課疏〉等。從其著述種類來看，劉劭在經學、法學、文學、音樂²²，以至人事管理學都深有認識，且在相關領域具有紮實的資歷。人文學成就如此之高，其於天文學亦同樣精彩。建安年間，他以一人之力，駁斥一眾悠悠之口，斷言當時日蝕預言之謬。凡此種

22 《樂論》之「樂」，指禮樂之「樂」，原非指音樂，此書倡議「制禮作樂，以移風俗」，但當中其實就牽涉了將音樂普及化，以使社會免於因政治、經濟、民生、戰禍、天災等「無常」因素所帶來的緊張，從而教化或陶冶人民的心靈。

種，以現代標準來看，劉劭無疑是個通才，加以他著作如此豐茂，若身處大學環境，早已給聘為終身教授。

關於《人物志》的成書背景，我們要注意的應是漢帝國崩潰前後兩個劃時代的轉變：第一，選拔人才的方式；第二，經學式微與個體解放之間的關係。

漢朝以察舉制選拔人才，所謂察舉制即從兩方面來判斷人才的高下：其一是由上而下式的「考察」，亦即官吏被派到國內不同地方直接羅致人才。但由於人生路不熟，考察人才的官吏其實頗仗賴地方勢力的推薦，於是除「考察」外，便有「推舉」的產生，亦即由下而上的推薦，由地方社會賢達推薦後，再由地方官推薦入中央。進入中央後是要經類似考試的考核檢定，才會量才授官。但當中為時人所特別重視的一科卻與考試關係最淺，此即為推舉「孝廉」。漢代名義上罷黜百家，特標儒術，而儒家是以重孝為名，因此，順理成章，對孝子賢孫禮遇有加。當時有不少人是循「孝廉」一途進入政府當官的。

察舉制初行時的確是有利於人才選拔，有能之士從全國四方八面如進龐大的運河系統般，一批一批被運往中央政府，不單大大加強社會上下階層的流動，在周秦以來的封建世襲制中破開缺口，更加重要的，是加強了社會精英分子對國家的向心力，從而鞏固政權，而政權得以鞏固反過來亦意味着社會的穩定。兩漢輝煌的成就與察舉制的關係是很難被誇大的。

然而，像人世間所有事物一樣，制度難免有生老病死。一項制度如不能與時並進，並且因

其曾偉大過而以為它是神聖不可侵犯，因而任其老化、僵化、形式化，最終是所有人都是受害者。察舉制由於倚重個人的名聲，仗賴主事者的主觀判斷，最終淪落為一陳陳相因，人脈關係環環相扣，繼而重蹈世襲型態的落伍制度，並最終令吏治敗壞，當中舉「孝廉」就常有作偽事件的出現。這實在不能不說是歷史的弔詭。

直至曹操掌權，深明在大時代裏人才的重要，於是三次下令求賢。²³不過，所求的「賢」，其內在語意已偏離漢代儒家系統，而出現一種「去道德化」的現象。「賢」變為只講求能力而與道德無涉，他那句常被援引的話「唯才是舉」²⁴，人們耳熟能詳，若不深究其背景，幾乎淪為陳腐語。

求才而不求德，正是針對因察舉制而生的世襲階級的一服貼身藥。不過，既要求才，那麼與漢初時一樣，都面臨相同的難題，就是如何尋找判斷有才能者的客觀標準。漢朝用了察舉制，成也在斯，敗也在斯，所以至曹魏時不可再用。於是，月旦人物、品評人才的論述便應運而生。依現存史料來看，當日相關的討論與爭辯，熱哄哄多得不可勝數，獨劉劭的《人物志》能歷經千餘年，不但沒被淘汰，並且駁駁然有演成顯學之趨勢，海峽兩岸學者多有論述，外國學人則

23 三次求賢令分別在建安十五年、十九年及二十二年發出。

24 《三國志·魏志·武帝紀》。

由美國的 J. K. Shryock 於一九三七年的專論專譯肇始，²⁵一九七五年則有新西蘭奧克蘭大學的 Lancashire 教授的期刊論文²⁶，到管理學者對《人物志》的重視，在在都說明此書的價值。

五、《人物志》各章主旨

全書不計原序，共十二章，依原書分為上卷、中卷、下卷三組。但卷下首篇的〈八觀〉，亦即全書第八篇，論內容似應歸入中卷，現依原書分卷法及根據內容重分後的分組，列表於下：

原書	本書
上卷	〈九徵〉、〈體別〉、〈流業〉、〈材理〉
中卷	〈材能〉、〈利害〉、〈接識〉、〈英雄〉、〈八觀〉
下卷	〈七繆〉、〈效難〉、〈釋爭〉
	常見通病

25 Shryock, J. K. (1937). *The Study of Human Abilities*. New Haven: American Oriental Society.

26 Lancashire, D (1975). "Man Determined or Free-A Study of Liu Shao's Treatise on Man". *Journal of the ANZS*, 17-32.

至於各篇主旨，可於下表見之：

目次	篇名	內容
第一篇	九徵	討論如何從人的外在生理特徵，即神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言等，判斷其內在天赋才能，藉此為全書奠定理論基礎。
第二篇	體別	指出只有聖人才符中庸標準，其餘則因不同的氣質而對中庸有所偏離，而有抗者（過亡）和拘者（不逮）之分，當中再細分為六類，以說明其優點與缺失。
第三篇	流業	劃分十二種職務分類及其對應人才類型，亦即清節家、法家、述家、國體、器能、臧否、伎倆、智慧、文章、儒學、口辯、雄傑。
第四篇	材理	從辯論的表現來看一個人的能力型態，藉以討論人才和說理的關係。理有四種，即道理、事例、義理、情理，常人往往只通一理。
第五篇	材能	從另一角度，列舉了八種不同才能的人才，指出他們適宜的職務。
第六篇	利害	分析六種人才在被錄用與不被錄用時的差別，以此指出人的性格、心理型態與自身命運的關係。
第七篇	接識	討論偏才一類的人跟兼材一類的人，在鑒別人才時，其方向與心態都受本身的特質所限制，因而有不同的偏頗。
第八篇	英雄	分析真正具雄才大略的人的稀有能力；此篇是類似個案研究的專論。
第九篇	八觀	依不同的行事風格，從八個方面去觀人與判斷其高下。
第十篇	七繆	指出在鑒別人才過程中，容易犯的七種通病。
第十一篇	效難	說明人才不為所知，因而易被埋沒的原因。
第十二篇	釋爭	從人才相爭的情況，反映其境界的高下，並提倡老子謙讓思想，以作全書最終的勸勉。

原序

本篇導讀

從管理學角度看，大至國家，中至企業，小至一個小社群，無不牽涉人事管理的學問。管理的學問大矣哉！但不管如何複雜，關鍵就在四個字：「知人善任」。這四個字復可分為「知人」一組和「善任」一組。「知人」當然在「善任」之先，而成其先決條件。原因無他，要把管理辦得好，就要問一個大問題：就是指派甚麼人負責甚麼崗位；這個就是「善任」的問題。但未問這個問題前，必先得清楚掌握甚麼人才是最能把甚麼崗位發揮得最好，換言之，「善任」的基礎必在「知人」。本章的目的，就是要為全書討論的開展，一錘定音。

夫聖賢之所美¹，莫美乎聰明²；聰明之所貴³，莫貴乎知人⁴。知人誠智⁴，則眾材得其序⁵，而庶績之業興矣⁶。

注釋

- 1 美：認為……好。
- 2 聰明：明察事理。唐張守節在解釋《史記》中記載黃帝「成而聰明」時說：「聰明，聞見明辯也。」
- 3 貴：重要。《孟子·盡心下》：「民為貴，社稷次之，君為輕。」
- 4 誠：如果。
- 5 材：同「才」，指人才。序：順序，次序。
- 6 庶績：各種事功。庶，眾多。績，事功。《尚書·堯典》：「允釐百工，庶績咸熙。」孔安國傳：「績，功也；言眾功皆廣。」

譯文

聖人賢者認為人的資質中，沒有比聰明更好的；在聰明資質中，沒有比能夠辨識人才更重要的。如果能夠用聰明智慧來辨識人才，那麼眾多的人才就能夠排列出

上下高低的次序，各種事業就會興旺了。

賞析與點評

本節開宗明義，指出在所有品德、能力當中，以聰明為至上。而所謂聰明，最終極的體現地方就在於鑒別人才。當中有兩點值得注意：

一、作者劉劭把各種事業的興旺，以層層推論的方式歸結到聖人論述的權威上；二、又百業之所以興旺，與人才的優劣得以被秩序化，兩者息息相關。

另外，劉劭行文，其結構意識之高，在古代中國當名列前茅。每章首段，往往為全文引論，以鋪墊下文的申論，最後綴以結語（不一定是結論），以作首尾呼應。此特色在本原序中，可見一斑。

是以聖人著爻象則立君子小人之辭¹，敘《詩》志則別風俗雅正之業²，制禮樂則考六藝祗庸之德³，躬南面則援俊逸輔相之材⁴，皆所以達眾善而成天功也⁵。天功既成，則並受名譽⁶。是以堯以克明俊德為稱⁷，舜以登庸二八為

功⁸，湯以拔有莘之賢為名⁹，文王以舉渭濱之叟為貴¹⁰。

注釋

1 爻象：《周易》中的爻辭和象辭。《周易》中以「—」表示陽爻，以「--」表示陰爻，爻有爻辭，如：乾卦中初九爻之辭是「潛龍，勿用」，九五爻之辭是「飛龍在天，利見大人」等等。每六爻組成卦象，象辭用來解釋卦象，如乾卦的象辭有「天行健，君子以自強不息」之語。後爻象用來泛指《易傳》。君子小人之辭：指爻辭和象辭中有關「君子」和「小人」的論述。如坤卦中有「君子以厚德載物」，師卦中有「小人勿用」等。

2 《詩》：即《詩經》，是我國有記載的最早的一部詩歌總集。志：詩中所抒發的意志和感情。《毛詩序》：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。」風俗雅正：指《詩經》中所含的風、雅、頌三種不同風格的詩。風即當時各國的民歌，雅即周王朝的樂曲《大雅》、《小雅》，頌即商周時代宗廟祭祀的樂歌。《詩經》為孔子所刪定，風、雅、頌之分也反映了孔子心目中的次序。

3 六藝：一指古代儒家教育的六個內容，即禮、樂、射、御、書、數。二指儒家的六種典籍，即《詩經》、《尚書》、《禮經》、《樂經》、《易經》、《春秋》。《漢書·藝

文志》：六藝之文，「《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明體，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原」。祇庸：恭敬恆常。鄭玄注《周禮·春官·大司樂》中的「祇」「庸」說：「祇，敬；庸，有常也。」

4 南面：指帝王之位。古代帝王理政皆坐北朝南，故言。援：拔舉，提拔。俊逸：超群拔俗。晉葛洪《抱朴子·窮達》：「俊逸繫滯，其有憾乎？」

5 達：推舉，推薦。《禮記·儒行》：「推賢而進達之。」天功：帝王的功業。

6 並：合，一起。

7 堯：相傳為上古帝王，帝嚳之子，祁姓，名放勳。原封於唐，故稱陶唐氏。在位期間設官分職，制定曆法，並派人治理洪水。晚年禪位於舜。克：能夠。明：認識，辨識。俊德：才能超群、品德高尚的人。

8 舜：相傳為上古帝王，堯的接班人。姚姓，名重華，號有虞氏，又稱虞舜。在位期間巡行四方，誅除「四兇」，任禹、后稷、契、皋陶等人分掌政事。年老後舉薦治水有功的禹為接班人。登庸：舉進，任用。二八：指八愷、八元。《左傳·文公十八年》記載，高陽氏時有八個才德兼備的人，即蒼舒、隤戡、檮戡、大臨、扈降、庭堅、仲容、叔達，此八人即為八愷。高辛氏時有八個才德兼備的人，即伯

奮、仲堪、叔獻、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸。舜曾舉用「八愷」管理土地、執掌農業、處理各種事務，任用「八元」負責掌管禮義教化。

9 湯：商朝第一位王，又稱成湯、武湯、武王、太乙、天乙。名履，主癸之子。定居於亳，用伊尹、仲虺為輔佐，接連攻滅韋、顧、昆吾等夏朝屬國，又在鳴條打敗夏桀，推翻夏朝，建立商朝。有莘之賢：即伊尹。有莘為古國名，在今山東曹縣西北。成湯娶有莘氏之女，伊尹當時在有莘國為奴，作為陪嫁之臣進入商國，後被成湯發現重用，為滅夏建商出謀劃策，建立大功。

10 文王：即周文王，姬姓，名昌，王季之子，武王之父，又稱周侯、西伯、姬伯。原為商朝諸侯，被封西伯。在位敬老愛幼，禮賢下士。曾被商紂王囚禁於羑里，歸周後得到諸侯擁護，伐犬戎、密須，滅崇國、黎國，使周強大起來，形成「三分天下有其二，以服事殷」的局面。渭濱之叟：即呂望，又稱太公望、呂尚、師尚父。俗稱姜太公、姜子牙。姜姓，呂氏，名尚，字子牙，周文王遇之於渭水之陽，說：「吾太公望子久矣。」幫助武王伐紂，是西周的開國大臣。滅商後被封於營丘，為齊國的開國之君。

譯文

所以聖賢為《周易》作注解的時候，文字中就有了君子與小人的不同；在修訂《詩經》的時候，就已經對《風》、《雅》、《頌》不同風格的詩篇作了分別；在制定禮樂制度的時候，就通過禮、樂、射、御、書、數等方面來考察人的恭敬守常的品德；身居帝王之位的時候，就選拔超群脫俗有輔佐才能的人；這些都是拔舉眾多優秀人才，完成帝業的事例啊。帝業建成後，明君和賢臣就一起享受盛名和美譽了。所以唐堯因能夠辨識才能出群品德高尚的人而著稱，虞舜因任用八愷八元而取得成效，商湯因為提拔任用伊尹而出名，周文王因為舉用呂望而被尊崇。

賞析與點評

這一節列舉歷史上受人注目的例子，說明昔日的明君聖人之所以能垂範當代、影響後世，甚至成就帝王功業（天功），實有賴於他們精於用人的能力。劉劭的推論是，「天功之成」的充分而必要條件在於「眾善」，而「眾善」的充分而必要條件則在於選拔用人，因此，用人恰當是「天功之成」的充分而必要條件。緊接於此，劉劭再以實例充實自己的論證：當中不論帝堯、帝舜，以至商湯、周文王等，莫不以提拔人才為其成功的鑰匙。

由此論之，聖人興德¹，孰不勞聰明於求人²，獲安逸於任使者哉！是故仲尼不試³，無所援升⁴，猶序門人以為四科⁵，泛論眾材以辨三等⁶。又歎中庸⁷，以殊聖人之德，尚德以勸庶幾之論⁸，訓六蔽以戒偏材之失⁹，思狂狷以通拘抗之材¹⁰，疾慳慳而無信¹¹，以明為似之難保¹²。又曰察其所安，觀其所由¹³，以知居止之行。

注釋

1 興德：成就化育萬物的德政。興，成就。德，古代特指天地化育萬物的功能。《周易·乾》：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明。」姚配中注：「化育萬物謂之德，照臨四方謂之明。」

2 求人：尋求人才。

3 仲尼：即孔子，名丘，字仲尼。不試：不被任用。孔子曾周遊列國，希望被國君任用，以實現自己的政治主張，但始終沒能如願。

4 援升：提拔任用。

5 四科：指德行、言語、政事、文學四類。孔子曾把他的得意弟子歸為四類：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓為德行類；宰我、子貢為言語類；冉有、季路為政事類；子

游、子夏為文學類。見《論語·先進》。

6 三等：孔子曾把眾人分為三個等級：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也。」見《論語·季氏》。

7 中庸：孔子的政治、哲學主張，即待人、處事不偏不倚，無過無不及，守常不變。

《論語·雍也》：「中庸之為德也，其至矣乎。」何晏《集解》：「庸，常也，中和可常行之道。」

8 庶幾：差不多，近似。《周易·繫辭下》：「顏氏之子，其殆庶幾乎？」意為顏淵這個子弟，差不多是個賢人了吧！

9 六蔽：因不好學而造成的人的品德上的六種偏弊。《論語·陽貨》：「子曰：『由也，女聞六言、六蔽矣乎……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。』」意為，愛仁德不愛學習容易被人愚弄，愛要聰明不愛學習容易放蕩浮躁，愛誠信不愛學習容易被人利用於己有害，直率而不愛學習容易說話尖刻傷人，逞勇敢而不愛學習容易闖禍，剛強而不愛學習容易膽大妄為。

10 狂狷：指志向高遠富於進取的人與潔身自守拘謹無為的人。《論語·子路》：「子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。』」何晏《集

解》引包咸曰：「中行，行能得其中者，言不得中行則欲得狂狷者。狂者，進取於善道。狷者，守節無為。欲得此二人者，以時多進退，取其恆一。」拘抗之材：拘謹和奮發的人才，與前狂狷同義。

11 疾：痛恨，厭惡。慳慳而無信：貌似誠懇而不講信用。《論語·泰伯》：「狂而不直，侗而不願，慳慳而不信，吾不知之矣。」邢昺疏：「慳慳，慳也。謹慳之人宜信而乃不信。」慳慳，誠懇的樣子。

12 為：通「偽」。

13 察其所安，觀其所由：《論語·為政》：「子曰：『視其所以，觀其所由，察其所安。』」意思是考察他所交結的朋友，觀察他的行為，了解他的內心。

譯文

根據這些史實可以說，聖人成就化育萬物的德政，有哪個不是運用自己的聰明去尋求發現人才，並且任用他們從而使自己獲得安逸呢！所以孔子不能實現自己的政治理想，不被各諸侯國提拔任用，但他仍舊用德行、言語、政事、文學四科來給自己的學生分類，用生而知之、學而知之和困而知之三等來廣泛地評論天下眾人。又讚歎不偏不倚守常不變的中庸原則，來突出聖人的品德，用對顏淵的褒讚

來鼓勵人們崇尚道德，用六蔽的訓誡來使人們避免才能畸形發展所帶來的弊病，希望得到志向高遠富於進取的人和潔身自守拘謹不做壞事的人以使他們的才能得以發揮，痛恨那些貌似誠懇卻不守信用的人和行為，以此向世人說明偽裝是難以持久的。孔子又說認識一個人要觀察他的行為，了解他的內心，就知道他真實的舉止行動了。

賞析與點評

古人議論，不管甚麼主題，往往會援引聖人之言以顯示自己的論述有根有據。劉劭既以儒門自居，自然要引述至聖孔子之言，以證明全書往後的觀點乃信而有徵。事實上，引用孔子本身亦很有道理。孔子本人對各色人等作過很多評斷，他大刀一揮把人才作不同分類。在其眾多學生當中，他對顏淵的評價，跟他對子路的評價就大異其趣。

本段值得注意的是，劉劭認為孔子以聖人之智，已對人才的考察提出諸種標準與角度，可點列如下：

一、根據學生的天分所在，依科目分四類；二、將人才分為三等；三、提出中庸的境界作為理想追求目標；四、指出六種不學無術之人的通病，以揭示偏才之失；五、通過對某種人（如拘謹保守、自大激進、外表忠實而內裏無信等）的批判告誡，來顯示人物可以分類；六、最

後，提出觀人之法，即觀察其人的交往、行事態度等外在行為，來判斷他的內心性格。

此節目的是要合理化《人物志》的寫作動機，因為既然有孔子品評人物在先，劉劭本人仿效於後，實亦其宜也。

人物之察也，如此其詳¹。是以敢依聖訓，志序人物²，庶以補綴遺忘³，惟博識君子裁覽其義焉⁴。

注釋

1 詳：審慎。

2 志：記錄。

3 庶：希望。

4 惟：願，希望。

譯文

對人才的考察，應當這樣的審慎。所以我斗膽依照聖人的準則，記述辨識人才使用人才的理論和方法，希望以此來補綴前賢在這方面的疏漏和遺缺，願博學高識的君子裁決瀏覽其中的意思。

賞析與點評

此節為結語，重點在指出，古人品鑒人物並不粗疏，相反已示範了「詳盡審慎」的準則、特色，所以他才敢狗尾續貂，審視人才，並以等級判其高下。

上卷

九徵第一

本篇導讀——

不計原序，本章為全書首章，由內容到行文風格，是全書的縮影。

以內容而言，本章為全書開關討論的天地，斷言人才本質可被探討，並且為此一可能性提供哲學上的說明。就行文風格來說，我在前面全書導讀中提到，劉劭行文講求謀篇佈局，篇章結構之嚴謹，大有當代學術期刊論文的格局，讀畢本章必有同感。

首段引言，即點出全章所要解決的問題，並即時扼要提出解決方案，是為總論，餘下各段除尾段外，則為分論，尾段則為結論，以呼應總論中所提出的方案。具體而言，要解決的問題是觀人之難；解決方案就是由外而內，以外表可觀察的徵狀，來窺探內裏難測的人才本質。

九徵中的「徵」字，作名詞用，有表徵、特徵的意思；作動詞用，可解作徵知。因此，所

謂「九徵」，就是九種人才特質的表徵¹，或表示透過九種歸類方式，便可徵知各類人才。所謂「表」，是與「裏」相對或相對應的。「相對」有對立的意思，但「對應」則不但不對立，更有互為輔助，互相兼容的意味。無論如何，表徵就是指內在的特質在外在的表現、反映等等。此處的「內在的特質」，從本書的寫作動機來看，當然是指人的內在特質，再準確點，就是人的內在「才質」。

劉劭之所以要談「九徵」，用意明顯不過。《人物志》的主旨，是要透過辨別人才來決定哪種人適合哪種工作崗位。這裏我想即時補加一筆。依全書瀰漫着關於人才的「天賦決定論」來看²，所謂「哪種人適合哪種工作崗位」，其實意味着哪種人「只」適合哪種工作崗位，亦即「只」適合工作崗位A的某甲，是不適合工作崗位B的。這是因為哪種人適合哪種工作崗位，是由其內在的先天稟賦決定的。先天稟賦決定並且限制了他的能力、傾向、性格、情緒等等特質。

既然不同的人「只」適合被委派至不同的特定崗位，於是，絕對有需要制定出判斷人內在特質的一套檢測方法或者標準。由於內在特質雖不可直接觀測（除非你有聖人之能），但卻可根據陰陽五行的先天規律，由外顯的行為舉止等等表徵出來，所以本章的要旨，就是要指出九

1 Shryock 也是如此理解，因而以 manifestations 一字來翻譯「徵」字。

2 見〈全書導讀〉第二節「從哲學的觀點看」。由於所決定的天賦是由先天因素使然，所以我有時會交替使用「先天決定論」來指涉相同的觀點。

種外在的特徵，怎樣與九種內在特質具有一一對應的關係。

當然，讀者手執《人物志》一書，總期望於文首即看到劉劭怎樣論述外在與內在的一一對應關係，但身處漢魏以陰陽五行為顯學的時代中，他免不了要用陰陽五行的框架，來對「表」與「裏」之間的關係，作一番哲學論證的發揮。就像現代人，簡單如購物，往往會用到「消費」啦、「通脹」啦等等經濟學術語來討論。原因無他，不同時空的人們總有自己群體的共同語言；劉劭身處中古，陰陽五行可謂當時一眾士人的共同知識背景，把自己的理論建基在共同知識背景之上，實不足為奇。

要全面掌握本章，當中幾組關鍵詞必須認識：

第一組，才質的先天根據：元一、陰陽、五行；

第二組，由五行到五德的身體器官「介面」：骨、氣、肌、筋、血；

第三組，中庸、平淡；

第四組，九種外在表徵：神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言；

第五組，三類值得關注討論的人：兼德、兼材、偏材，即中庸、大雅、小雅；另加兩類不加討論的人：依似、間雜（無恆）。

運用這幾組關鍵詞，本文的論述思路大致可重構如下：

人才的實質來自於道（或稱天道，劉劭稱之為元一），所謂道者，就是陰陽五行的來源，

亦是其統一體，由於人與天道同構，因此，人才的實質來自於此統一體，陰陽構成人的生成原理，五行構成人的物質形式。若從人的才能源自性與情來講，則陰陽構成性，五行構成情。陰陽五行的不同成素比例，解釋了人才的高低、厚薄、清濁，由於人的才能構成由上述先天因素決定，亦因此後天沒法作徹底的改變，人的可塑性僅可體現在自己由五行中獲取的成分組合所界定的範圍內。

五行的木、火、土、金、水³各元素，在人身上，表現為骨、氣、肌、筋、血等「五體」，又通過五體所象徵的「五質」，即弘毅、文理、貞固、勇敢、通微，來進一步象徵「五常」，即仁、禮、信、義、智。稱之為「五常」，是因為此五種品德，具恆常之性，專一不移。⁴由層層象徵，人的性格品質結構便給展示出來，選拔人才或一般觀人時，便可有所憑藉。五行的比例若在均衡狀態，則其人自然不會崢嶸突角，反倒表現得似乎平平淡淡，劉劭稱之為「中庸」

3 關於五行的排序，坊間常言「金、木、水、火、土」，但從「相生」角度言，應為「木—火—土—金—水」（還有水—木），從「相剋」角度言，應為「水—火—金—木—土」（還有土—水）。不論相生或相剋，都不以「金、木、水、火、土」排序。

4 劉劭當受《白虎通義》〈情性篇〉影響：「五常者何，謂仁義禮智信也……專一不移也，故人生而應八卦之體，得五氣以為常」。

狀態，此乃聖人境界，非一般有偏頗傾斜的「偏才」所可比擬。⁵

再申而言之，既然有之於內必形之於外，所以我們可以以逆向的方式，由外在的各種姿容型態，判斷其人的內在才分。這可從九方面說，是為「九徵」：從神氣可知其平正斜歪，從精神可明其內心好壞，從筋勁可審其是勇是怯，從骨質可看其性格強弱，從血氣可察其急躁平和，從臉色可明其情緒起伏，從儀表可驗其氣運盛衰，從舉止之動可驗其內心之動，最後，從說話速度可徵其緩和抑或急功。

不同儀表徵狀，其實就是五行比例不均的結果，若各項標準都達極致，這就是聖人境界，劉劭稱為「兼德」，以「中庸」譽之；如果在某些方面優勝而有德，劉劭稱之為「兼材」，以「大雅」讚之；如果只有一、二勝處，則為「偏才」，只有「小雅」之號。正如我在全書導讀所說，偏才是《人物志》關注的重心，以後各篇章都圍繞此類人物作多角度反覆研究。相反，有兩類人全書不加討論，一類叫「依似」，即那種行為舉止似強實弱、外強中幹，幾近招搖撞騙之徒；另一類叫「間雜」，指那種縱然有一項優點，其缺點之多、之盛，又抵銷了他的優點的人。這種人亦沒有堅定意志恆常持久地發展他的優點，故又名「無恆」。

由此可知，一個人的外表儀度果然是可以反映其人才質素的高下，至於哪類人才將適合哪

5 關於聖人的平淡，可參本書導讀的「從哲學觀點看」一節。

個職位，或觀人時的種種問題，則不在本章探討之列，而留待後文分解。

蓋人物之本¹，出乎情性²。情性之理³，甚微而玄，非聖人之察，其孰能究之哉⁴！凡有血氣者，莫不含元一以為質⁵，稟陰陽以立性⁶，體五行而著形⁷。苟有形質⁸，猶可即而求之。

注釋

1 本：人的內在的最根本的資質。劉昺在注釋「人物之本，出乎情性」時說：「性質稟之自然，情變由於染習」，所說的「自然」即人天生的最根本的資質。

2 情性：思想和性情。

3 理：道理。

4 究：弄清楚，弄明白。

5 元一：事物最本源最初始的狀態。此處專指人的本質。劉昺在注釋「莫不含元一以為質」這句話時說：「質不至則不能涉寒暑，歷四時。」意思說，人的最初始的生理狀態沒有發展到最完善的時候，就不能度過嚴寒酷暑，經歷春夏秋冬。

6 稟：承受。陰陽：中國古代哲學的一對範疇，即萬物中皆存在的對立統一相反相成的物質。此處專指人所具有的陰陽二氣。劉昺在注釋「稟陰陽以立性」時說：「性質於陰陽，故剛柔之意別矣。」意思說，人的性格有剛強和柔弱的不同，是由於陰陽二氣的強弱不同。

7 體：依據，效法。五行：水、火、木、金、土。中國古代哲學認為世界各種物質是由金、木、水、火、土五種元素構成的，並以此說明宇宙萬物的起源和變化。《孔子家語·五帝》：「天有五行，水、火、金、木、土，分時化育，以成萬物。」形：指人的形體。

8 苟：只要。

譯文

人內在的最根本的資質，是通過他的思想和性情表現出來的。關於思想和性情的道理，是非常微妙和玄遠的，如果不是古代聖賢的考察和研究，誰又能夠把它們弄明白呢！凡是有生命的物體，沒有不包含最根本最初狀態的性質的，他們秉承陰陽形成個性，依據五行而成就形體。只要有形體的生命物體，就可以根據形體去探求他們的本質。

本節為全文總論，要點只有一個，就是何以可能探求人物的本質。劉劭認為絕對可能，原因無他，人的內在性情雖然幽微難知（除聖人例外），但可通過外在有形有象的形體去探究他的本質。這是為證立全書的寫作計劃必須要作出的斷言，否則全書頓成空言。所謂「通過外在有形有象的形體去探究人的本質」，其中原因，在於人的本質由元一、陰陽、五行等構成；元一構成我們的基質，陰陽賦與我們本性，五行使我們取得具體的物質形式。由此，所有的生命都有外顯形象，這使探求萬物的本質得以可能。全節先提出難題，彷彿學術論文常見的「問題之提出」部分，再即時提供解難的方法，一氣呵成，並為全文論述作出策略性的鋪墊。

凡人之質量，中和最貴矣¹。中和之質，必平淡無味，故能調成五材²，變化應節³。是故觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明。聰明者陰陽之精，陰陽清和則中睿外明⁴，聖人淳耀⁵，能兼二美。知微知章⁶，自非聖人莫能兩遂⁷。故明白之士⁸，達動之機而暗於玄慮⁹，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。若量其材

質¹⁰，稽諸五物¹¹，五物之徵亦各著於厥體矣。

注釋

1 中和：中庸之道的主要內涵。儒家認為能「致中和」，則天地萬物均能各得其所，達於和諧境界。《中庸》：「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。」

2 五材：人的忠、義、仁、信、勇五種品德。

3 應節：迎合節拍。此處指適應社會的需要。

4 中睿外明：內心聰慧外表敏銳。睿，聰明。明，敏銳。

5 淳耀：光明。

6 章：明顯，顯著。

7 兩遂：兩種都能實現。劉劭在解釋這句話時說：「耳目兼察，通幽達微，官材授方，舉無遺失。」可見「兩遂」指的是耳聰目明，知微知著。

8 明白：機敏。

9 玄慮：深思熟慮。

10 量：衡量，評價。

11 稽：考察。五物：指木、火、土、金、水五種物質。

譯文

人的資質和能力中，各種情緒的表現與外界環境和諧一致可謂中和，而中和是最珍貴的。中和這種素質，必然是平淡無味的，因其平淡無味所以能夠調諧出仁、智、忠、信、勇五種品德，並不斷變化以適應社會需要。所以觀察一個人考察他的素質，必然先要考察他是否有平淡的素質，然後才尋求他的聰明。聰明是人的陰陽二氣結合的精華，陰陽清純和諧就會使人內心聰慧外表敏銳，聖人之所以光彩耀人，是因為他同時具有聰慧敏銳兩種美德。既能明察細微又能洞悉宏觀，除了聖人沒有人能同時做到這兩點。所以反應機敏的人，能夠抓住行動的機會卻不能做到深思熟慮，深思熟慮的人能夠靜思事物的源頭卻不善於快速敏捷地行動，就好像火焰和太陽的光芒能照耀外物但不能映出自身的形象，金屬和水面能映出外物的形象但不能對外放出光芒。兩種東西之所以不同，就在於有陰陽的區別。如果衡量人的才能和資質，以木火土金水五種物質對照進行考察，那麼五種物質的特徵也就顯著地存在於他的身上了。

賞析與點評

此節提出了一個觀人的程序，即首先要看是否平淡無味，還是崢嶸棱角，第二步才看是否具聰明才智。劉劭以一個對比，來解釋這種觀點。

他以中和之質與非中和之質互為比較，以突出具有中和之質的人的精純。

中和之質的人就是平淡無味的典型，惟其平淡無味，才能夠調諧出仁、智、忠、信、勇五種品德，而不會有所偏重，因而既是外圓內方，又是外方內圓，隨機應變，變化萬方。

質素未達中和水平的人則相反，往往顧此失彼，過猶不及。劉劭舉了兩個同中有異、異中有同的例子來說明當中分別。反應機敏與深思熟慮都屬令人欽羨的能力，但機敏的人往往過於冒進，未暇深思；能深思的人往往又過於保守，易流於畏首畏尾。

兩者之所以有上述分別，據劉劭看法，在於陰陽的比例分佈。若分佈達致均衡，則為中和，由於無一性質或能力過於突出，反覺平淡，有時不及陰陽比例不均的人那麼「吸引眼球」。

所以，聰明是必須的，但若聰明而陰陽分佈不均，則必有所偏。由上述的分析和對比來看，聖人可用兼具兩種質素來界定：一是平淡，二是陰陽分佈均衡。由於聖人難得，其他人頂多為偏才，於是，要觀其人，則要看他因陰陽的失衡而導致性格向哪一方面傾斜發展。