

## ※ 文哲論壇 ※

# 論魏晉人物品藻對人物氣、性之鑒賞

王岫林\*

### 一、前言

人物品藻為一透過對人物外表與外在行為之觀察而給予評價的一種活動。早於先秦儒家即有所謂「誠於中，形於外」之論，以為由人物的外在行為可鑒知其內在道德修養。至漢代，人物品藻逐漸形成一門系統性學說，並因著氣性成體的身體思維影響，此時人物品藻內涵主要著重在品鑒人物先天質氣的清濁、精粗、強弱等差異。人物以先天質氣之差異而形成種種不同質性，衍為相異之外貌與性格、才華，及富貴貧賤、壽夭命運。意即，先天質氣決定人物的內在質性，成而不易，命運隨之而定。故藉由觀察人物的體貌與行為可鑒知其相關性格與命運，此為人物品藻之精義。漢代人物品藻之學即為透過觀察人物的外形與行為，鑒知其內在本然質氣與質性，由此知其命運之所繫。時人以人的形體有如一器皿，裝載先天賦與的氣、性之可資品鑒內涵於內。漢儒王充於《論衡·骨相》云：

人命稟於天則有表候於體。察表候以知命，猶察斗斛以知容矣。表候者，骨法之謂也。<sup>1</sup>

以對人物的觀視，是將人體視為一斗斛狀容器，其中裝載著先天賦與之自然氣性。自然賦與之質氣形成人物外在形體、骨架，與內在性格、才華，甚至貴賤壽夭之命運。先天自然質氣於人物體表相貌所顯現出來的種種徵象與形態，為所謂「骨法」，亦即「性體」。「骨法」或「性體」為先天形成，既成而不易，影響人物生成

\* 王岫林，國立中山大學中國文學博士。

<sup>1</sup> 〔漢〕王充撰：〈骨相篇〉，《論衡》卷3，收入《諸子集成新編》（成都：四川人民出版社，1998年），第9冊，頁644。

後的全體性格與命運。王充以所謂「知命之工，察骨體之證，睹富貴貧賤，猶人見盤盂之器，知所設用也」、「命在於身形定矣」、「貴賤貧富命也，操行清濁性也，非徒命有骨法，性亦有骨法」、「性命繫於形體明矣」<sup>2</sup>，說明人的形體、性格、命運皆來自先天質氣之稟賦。因此對人物的品藻，主要在觀外形以知內質，人之外形又由自然氣性所成，故高明的人物品藻，在觀人物之先天質氣與質性，藉由觀察裝載於「容器」般人體內之天賦質氣以鑒知其本質與命運。

有鑒於先天氣、性為人物品藻之基礎，本文由氣、性以入，探討魏晉人物品藻對氣、性的鑒知標準。時人對人物先天質氣的鑒知，評定依據與高下標準為何？時人視為高賞的人物，其質氣內涵為何？再則，時人既以先天質氣形成人物質性，那麼漢與魏晉時期對人物質性的品鑒是否有一共同基準？其相異處又為何？本文試圖由人物品藻活動中對氣、性觀念的演變之辨明，與時人對氣、性的品賞重點，探討魏晉人物品藻的品鑒內涵與重心。在研究年代的範圍界定上，以魏晉時期人物品藻活動為主，但因漢代人物的品評活動與理論觀點為魏晉人物品藻的基礎，同時對其具有影響力，故旁述及之。

## 二、品 氣

魏晉人物品藻主要由漢代人物品鑒衍生而來，二者間有密切的承續關係，亦有著同因於氣的思想脈絡。漢至魏晉人物品藻，主要受到河上公以來氣化宇宙論思維影響<sup>3</sup>，以氣為宇宙生發、創生萬物之根源；而後《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》大體承此氣論理路，影響漢至魏晉人物品藻之學。人物品藻主要由品觀人物外表與行為以鑒知其性格與命運，或旁及審美需求。如此活動又因主要重點在於觀察人物的身體外觀與行為動作，與中國傳統氣化成體的身體觀密切相關。

<sup>2</sup> 同前註，頁 646。

<sup>3</sup> 「氣化宇宙論」指天地萬物之生，有其所以生之總原理，名之曰「道」，此「道」之內容以氣規定之。河上公釋《老子》「道生一，一生二，二生三」，注云：「道始所生者，一也。一生陰與陽也，陰陽生，和氣濁，三氣分為天、地、人也，天、地、人共生萬物也。」不同於老子論氣由生命之氣的自然、純粹處講，老子的專氣致柔之境界，為一無為之精神境界。莊耀郎：《原氣》（新北：花木蘭文化事業公司，2011年），頁 47、53。

## （一）氣與人物品藻的關係

氣化宇宙論觀點中，以萬物為氣所化生，人身為萬物之一，亦為氣所構造而成。氣化宇宙論思想影響漢魏晉身體思維與人物品藻內涵之建構。牟宗三以為，中國自古以來氣性之理可分三義：一為自然義，指在實然領域內，不可學、不可事，自然而如此；二為質樸義，指其本然材質而言；三為生就義，指自然生命凝結而成個體時所呈現的自然之質<sup>4</sup>。漢至魏晉人物品藻基本上依此氣性三義而行，一方面以人物氣性為自然賦與，生成既定，不可移易，為自然之一部分，具自然義與生就義；再則以人物為先天所賦之質氣衍成其質性，成就其本然材質，具材質義。

### 1. 萬物因氣以成——氣性成體之思維：

早於先秦時期的《孟子》即提出「氣，體之充」<sup>5</sup>，《管子·心術篇》以「氣者身之充也」<sup>6</sup>，《淮南子·原道訓》以「氣者生之充」<sup>7</sup>，皆說明以氣化成、氣充塞運行於人體內的氣論思維，為當時談論身體觀點的主要理論基礎<sup>8</sup>。但在此種氣化成體的普遍性觀念下，先秦至漢代的氣論思想仍有所區隔，有其演進痕跡。

先秦《老子》以「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」<sup>9</sup>說明道的境界，其「氣」義尚在素樸原始的階段。《莊子》則以氣的虛靈作用說明道心的無執無滯，亦以氣的沖虛狀態形容修養的至高境界，並以一氣流行、死生一氣說明萬物皆為氣的不同形式之變化，以玄同彼我<sup>10</sup>。在《莊子》中已有天地萬物皆為氣之化生，萬物根源於氣

<sup>4</sup> 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁3。

<sup>5</sup> 〔清〕焦循撰，沈文倬點校：〈公孫丑上〉，《孟子正義》（北京：中華書局，2004年），上冊，卷6，頁196。

<sup>6</sup> 〔唐〕房玄齡注，劉績增注：〈心術下〉，《管子》（上海：上海古籍出版社，1989年），卷13，頁128。

<sup>7</sup> 〔漢〕劉安撰，〔漢〕許慎注：〈原道訓〉，《淮南子》卷1，收入《諸子集成新編》（成都：四川人民，1998年），第9冊，頁272。

<sup>8</sup> 中國傳統醫學中對氣之認識，可參蔡璧名：〈氣的認識〉，《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：臺灣大學出版委員會，1997年），頁191-275。關於氣與身體的關係，可參考石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體：中醫學原理與道教養生術》（臺北：武陵出版公司，1996年）；張立文編：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年）。

<sup>9</sup> 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋·四十二章》（北京：中華書局，2014年），頁117。

<sup>10</sup> 莊耀郎：《原氣》，頁52-66。其以莊子「氣」義分三類：(1)沿用《左傳》、《論語》原義者；(2)

之氣論思想：

察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无氣，雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。<sup>11</sup>

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」聖人故貴一。

吾身非吾有也，……是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也……。<sup>12</sup>

莊子以天地萬物本無實際形質，因著氣之生發與構成形成其形質。又因著氣的運轉，流通往復於萬物之間。在形質消亡後，復轉化為氣。如此變化相因，代代相轉，是一氣流動於萬物之間，衍為各種形質之變。故無論何形，皆為氣之委順，今日之臭腐，可化為明日之神奇；明日之神奇，又復化為臭腐。這是因為天地間萬物皆為一氣之運轉，人的死生亦為一氣之轉。

如此氣化萬物思維，至《管子》更分辨轉精，將氣分精、粗，以「精也者，氣之精者也」<sup>13</sup> 區分氣有精、粗之不同質性。《淮南子》中進而將氣分為「煩氣」與「精氣」，以陰陽之氣「剛柔相成，萬物乃形」，氣化生萬物，其中「煩氣為蟲，精氣為人」，所謂：

煩氣為蟲，精氣為人。是故精神天之有也，而骨骸者地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尚何存？<sup>14</sup>

《淮南子》中將氣區分精、粗之別，又以人體之氣有所謂「煩氣」與「精氣」差別，初步區分出氣有精、粗之別。《淮南鴻烈》進而將氣分為上、下，以氣中之「精」者會因著氣的物理性特質，輕薄而上揚，化成為天；重濁之氣則下沉為地：

承《老子》義者；(3) 新出義。

<sup>11</sup> [晉] 郭象注，[清] 郭慶藩集釋：〈至樂〉，《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004年），上冊，卷6下，頁615。

<sup>12</sup> 郭象注，郭慶藩集釋：〈知北遊〉，同前註，下冊，卷7下，頁733、739。

<sup>13</sup> 房玄齡注，劉績增注：〈內業〉，《管子》，卷16，頁152。

<sup>14</sup> 劉安撰，許慎注：〈精神訓〉，《淮南子》，頁308。

天墜未形，馮馮翼翼，……道始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。<sup>15</sup>

說明天地始由馮馮翼翼的虛霏之道所形成，此道的內涵，為氣之聚。天地由元氣化生，元氣中的精者之輕薄之氣化生為天，重濁之氣則凝滯為地。其並以氣之清而上揚質性為佳，故天先成而地後定。由天地之氣的首要凝聚，再化生為陰陽四時與萬物形質。如此以輕揚上升之氣為上、為天之思，至《呂氏春秋》中，進一步分辨出氣的質性美惡，以輕揚、美良、智明之質性論「精」氣之內涵：

精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與為飛揚，集於走獸與為流行，集於珠玉與為精朗，集於樹木與為茂長，集於聖人與為夔明。精氣之來也，因輕而揚之，因走而行之，因美而良之，因長而養之，因智而明之。<sup>16</sup>

由此以知，《呂氏春秋》中已將氣分精粗、揚降、流阻、輕重、美惡，其中物得氣之「精」者，則美、善、精、茂、明、揚、輕、良、智。於鳥則善於飛揚，於獸則善於流行，於珠玉則精朗出凡，於樹木則能茂長，於聖人則內質夔明。此皆出於其在先天上能得天賦的氣之「精」，使其內質能出於凡俗，故在同類的質氣與質性中顯得超凡出俗。《呂氏春秋》以此辨明具精氣之人或物具有輕揚、善行、美良、長養、智明等出眾之質性。漢儒又將精氣結合天地自然的化生規律，以「春者，陽氣始上，故萬物生。夏者，陽氣畢上，故萬物長。秋者，陰氣始下，故萬物收。冬者，陰氣畢下，故萬物藏」<sup>17</sup>，說明陽氣具生養萬物之「德」，由此結合漢人尚德之思。董仲舒即提出有著長養與善美德行的陽氣，與精氣為同一質性之氣，以陽氣與精氣同具善、仁、暖、寬、愛、生之美德，以此區別於陰氣之惡德，所謂「惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽」、「陽氣愛而陰氣惡」<sup>18</sup>。此種以精氣與陽氣同屬美善的氣論思維，影響其時醫學與道教思維之發展。雖漢、魏晉時人重視陰陽之氣的調和和

<sup>15</sup> 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《天文訓》，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，2015年），卷3，頁94-95。

<sup>16</sup> 許維通撰：《季春紀·盡數》，《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2015年），卷3，頁66。

<sup>17</sup> 房玄齡注，劉績增注：《形勢解》，《管子》，卷20，頁178。

<sup>18</sup> [漢]董仲舒撰，凌曙注：《陽尊陰卑》，《春秋繁露》（臺北：臺灣商務印書館，1976年），卷11，頁181-182。

順，但時人在陰陽之氣中往往重陽而抑陰，以陽為尊，以陰為卑。至魏晉時期，養生觀仍受此思維影響，葛洪即以：「故知生難保而易散，氣難清而易濁。若能審機權，可以制嗜欲，保全性命。」<sup>19</sup> 氣清屬陽，氣濁屬陰，在養生的修練上既以氣難清而易濁，故知氣之陽與清、精，更為時人所重。大凡精氣之所賦與，即能出類而拔萃。精氣又以精而揚升於凡氣之上，在氣與氣之間的相互感應更能有深刻之符應。凡精氣所賦之物，能以其內在質氣之精粹，與他物間有著更易感通之內質。

除物得精氣之更易於感通外，若論及萬物間的感通，雙方的質氣若於本質上愈相近，則更易於互感而相應，此有如《呂氏春秋·精通》篇所言：

父母之於子也，子之於父母也，一體而兩分，同氣而異息。若草莽之有華實也，若樹木之有根心也，雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，此之謂骨肉之親。神出於忠而應乎心，兩精相得，豈待言哉！<sup>20</sup>

父子之間的氣性關係，是由一體中分衍出另一體，彼此氣性為延續而相同的關係，故父子間的氣性關係較諸與他物而言，彼此間的質氣與質性最為近似。因子之氣為父的中心精粹之氣之延展，此有如木之根心、草之華實，為其最根本關鍵與精華的內在質氣的延展；兩者間以氣性之本同與內在精粹之氣的延續，而能有著較諸他物更深刻之感應。但若論萬物間不同的質氣，亦能以同因於氣的基礎，使彼此間有著能交流共感的相互關係。

## 2. 人物品藻在於品目人物的先天質氣：

氣既為人體形成之基礎，且時至漢代，其氣論思維已能明白分辨出氣的基礎形質，以氣在先天基質上有所謂陰、陽、精、粗、煩、細之別，以此凝化為質性各異之萬物，形成萬物不同的外在形質與內在精神、個性之別。其中最基本的是以氣化分陰陽，凝成人體。其時以陽氣升而為天之思維，建構出陽氣化生為精神；以陰氣重濁下降，使濁氣化生為形質，形成陰陽二氣化生為人體之氣論架構。漢儒王充於《論衡》云：

<sup>19</sup> [清]嚴可均輯：〈葛洪·養生論〉，《全晉文》（北京：商務印書館，1999年），中冊，卷116，頁1235。

<sup>20</sup> 許維通撰：〈季秋紀·精通〉，《呂氏春秋集釋》，卷9，頁214。

夫人所以生者，陰陽氣也。陰氣主為骨肉，陽氣主為精神。人之生也，陰陽氣具，故骨肉堅，精氣盛。<sup>21</sup>

王充以陽氣生而為精神，陰氣生而為骨肉，論人之生成主因陰陽二氣之和合變化，並以陰陽二氣的互相消長與變化，形成萬千種人物不同的精神與內質組合。

至漢末，劉劭總結前代氣性成體之身體思維觀點，提出一系統性的氣論身體觀：

人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄；……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。<sup>22</sup>

劉劭以人物之情性出於血氣，而血氣為陰陽二氣和合而成。人之構成，以元一之氣為基礎，元一之氣化分為陰陽，衍生為五行。其中陰陽之氣化生為人的各種先天質性；五行之氣形成人的外在形質。又因著元一之氣的本質是無形無色而玄妙難測，故人的內在情性與自然質性亦如同氣的本質般，微妙玄虛難以測知。是以徵知人物，通常由人的有形之外形與實際行動去鑒知其內在深微難測的情性與內質，如此亦顯示人物的內質與外形間實有著系統且一定的聯繫關係。欲洞察此種聯繫關係，須由外形以推內質。而無論外形或內質皆因天賦質氣以成，天賦而不易，展現出其源出自自然氣性之自然義、質樸義，與生就義<sup>23</sup>。

魏晉時期，士人仍承此氣化成體觀點論身，王弼以「萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉」<sup>24</sup>肯定氣為構成天、地、人之基本元素。阮籍於〈達莊論〉中亦云：

人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之積氣也；性者，五行之正性也；情者，游魂之變欲也；神者，天地之所以馭者也。<sup>25</sup>

以人「體」為陰陽之「積」氣，「性」為此積氣之延伸為「正」者，「情」為此積

<sup>21</sup> 王充撰：〈訂鬼篇〉，《論衡》卷22，收入《諸子集成新編》，第10冊，頁75。

<sup>22</sup> 〔魏〕劉劭編著，陳喬楚註譯：〈九徵〉，《人物志今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），卷上，頁11-13。

<sup>23</sup> 牟宗三以兩漢魏晉「聖人」帶有先天性，可籠統以「天縱」表示，此先天性由才性決定。牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁246。

<sup>24</sup> 王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋·四十二章》，頁117。

<sup>25</sup> 〔魏〕阮籍撰，陳伯君校注：〈達莊論〉，《阮籍集校注》（北京：中華書局，1987年），卷上，頁140。

氣的游魂之「變」，「神」則為氣之最「精粹」者，故能以神統形。無論身、情、性、神皆為天地自然之氣積化而成<sup>26</sup>。說明此時對身體構成之思想基礎，是以氣生身之外「形」與內在「性」、「情」，並以氣中之精粹者能提升而化為神。因此身、性、情、神皆源自氣的化生，為一種氣的循環往復變化之關聯過程。但從中亦可見得，至此時，魏晉士人已肯定人物的「正性」與「變情」同為先天氣性所賦與，為自然的一部分。所謂「性」，為五行之氣中之「正」者；「情」則為氣性之「變」，因帶有「欲」的成分，往往易流於縱放與不知節制。但如此的肯定「情」、「性」皆為自然之生發，且以自然生就而不可移易，論性、情之不可移變，為當時人物的縱放與任情帶來理論上的肯定，及對士人重情之舉的寬容與理解。

西晉郭象亦以「氣自委結而蟬蛻耳」<sup>27</sup>釋人體生成與消亡皆賴氣之集結與消散。此種氣的集結與消散為自然而然，說明氣之委結成形與氣散而亡皆為自然之一環。生死只為氣的循環往復變化，即「一氣而萬形，有變化而無死生也」<sup>28</sup>。西晉楊泉於《物理論》中亦以「皓天，元氣也」、「氣，自然之體也」、「人含氣而生，精盡而死，死猶漸也，滅也」<sup>29</sup>闡述天地與人體皆為氣所構成之理，氣為宇宙生成及人與萬物之生發本源。

東晉張湛亦以氣「聚則成形，散則為終，此世之所謂終始也。然則聚者以形實為始，以離散為終」<sup>30</sup>、「一氣之變，所適萬形」<sup>31</sup>闡釋人的精神、心智與身體、形骸皆為氣之偏積而成，氣散則無形、無物：

何生之無形，何形之無氣，何氣之無靈？然則心智形骸，陰陽之一體，偏積

<sup>26</sup> 所謂游魂，《易·繫辭上》以「精氣為物，游魂為變」。孔《疏》：「精氣為物者，謂陰陽精靈之氣，氤氳積聚而為萬物也。游魂為變者，物既積聚，極則分散，將散之時，浮游精魄，去離物形而為改變，則生變為死，成變為敗，或未死之間變為異類也。」游魂為氣之變形。

<sup>27</sup> [晉]張湛注，楊伯峻集釋：〈天瑞篇〉，《列子集釋》（北京：中華書局，1997年），卷1，頁34「孫子非汝有，是天地之委蛻也」句張湛注。

<sup>28</sup> 郭象注，郭慶藩集釋：〈至樂〉，《莊子集釋》，上冊，卷6下，頁629「萬物皆出於機，皆入於機」句郭象注。

<sup>29</sup> [晉]楊泉：《物理論》，收入黃奭輯：《黃氏逸書考》（臺北：藝文出版社，出版年分不詳），第22冊，頁1、5、8。

<sup>30</sup> 張湛注，楊伯峻集釋：〈天瑞篇〉，《列子集釋》，卷1，頁18-19「終進乎？不知也」句張湛注。

<sup>31</sup> 同前註，頁18「萬物皆出於機，皆入於機」句張湛注。



之一氣；及其離形歸根，則反其真宅，而我無物焉。<sup>32</sup>

以人體為氣之所集，氣散則復歸於無物<sup>33</sup>。並以人的體氣與天地自然之氣互通流動、互為關聯，所謂「人與陰陽通氣，身與天地並形；吉凶往復，不得不相關通也」<sup>34</sup>。如此思維與漢代的氣化論身體觀一脈相承，可知至魏晉時，士人於身體觀的建構上仍受漢儒氣性成體思維影響，有別於先秦儒者以德潤身之理想主義觀點。其時的氣化成體思維仍延續漢儒對人體建構之自然義、質樸義，與生就義的理路。

人物品藻既是在品觀人物之體，由氣所建構而成的身體思維遂深切影響其時人物品藻內涵，並以萬物因氣以成，於人身與萬物間有著同氣相感、同氣相通的質氣基礎。其時人物品藻即以此種氣性成體之思維，構建出對人物品賞最重要的關鍵與基礎，在於鑒識人物先天質氣之清濁、厚薄、強弱，據此以鑒識出人物內在特質與命運。此種氣化成體思維亦影響其時之文學品評，《晉書·光逸傳》記「登廣武而長歎，則嵇琴絕響，阮氣徒存」<sup>35</sup>，以「嵇琴」與「阮氣」象徵嵇康與阮籍內在人格與精神氣度之向外發顯。

## （二）氣的品賞重點

人物品藻之學既密切受到氣性成體思維影響，故其時士人品藻人物之重點，在於對人物內在質氣之品賞與鑒別。人物的先天質氣既分清濁、精粗，意即有高下之別。天賦氣性成體之時，人物依其先天賦與的氣性強弱、厚薄、清濁、精粗之不同，行為由外貌至內在之種種差異，其間有著智愚、壽夭、善惡、貧富、貴賤之別。牟宗三將氣之分化總結為：

<sup>32</sup> 同前註，頁 21「黃帝曰精神入其門，骨骸反其根，我尚何存」句張湛注。

<sup>33</sup> 「氣」的概念可分為形上義與形下義。形上義指先天之氣，為未分陰陽之一氣；形下義指後天之氣，即陰陽二氣，二氣分殊成六氣。賴錫三：〈《莊子》精、氣、神的功夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《漢學研究》第 22 卷第 2 期（2004 年 12 月），頁 150。麥谷邦夫以為，張湛的言氣是直接言人之「一氣」，異於傳統陰陽二分之氣的交會與沖和之氣，是其特殊之處。小野澤精一、福永光司、山井涌等編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1992 年），頁 259-260。

<sup>34</sup> 張湛注，楊伯峻集釋：〈周穆王篇〉，《列子集釋》，卷 3，頁 102「一體之盈虛消息，皆通於天地，應於物類」句張湛注。

<sup>35</sup> 〔唐〕房玄齡撰，楊家駱主編：〈光逸傳〉，《新校本晉書並附編六種》（臺北：鼎文書局，1995 年），第 2 冊，卷 49，頁 1386。

- (1) 分化而為強弱，由之以說壽夭之命。(2) 分化而為厚薄，由之以說貧富。  
 (3) 分化而為清濁，由之以說貴賤。(4) 分化而為才不才、智與愚，此亦源於清濁。(5) 分化而為善惡，此亦與清濁、厚薄有關。<sup>36</sup>

先天之氣的強弱足以決定人物壽夭，厚薄以定人物貧富，清濁則定人物貴賤、才愚、善惡。是以品鑒人物的內在質氣可知其由內性至外貌；由生至死的才愚、貴賤貧富之種種。但人物以先天質氣之虛玄難測，並以生命之理、氣性之理的不易量化，往往須以直覺的洞鑒體察出人物內在深微難測之質氣<sup>37</sup>。因著萬物本同於氣之同質性基礎，使觀視雙方間因著質性之同，而能產生微妙互動與徵知之直覺。

### 1. 對人物內在質氣的清濁之賞——清而升：

構成人物之氣，既分清濁、精粗，則有上下之別。漢代以來的氣性論，皆以清氣為上、為天、為佳；天賦的氣之清、精者，又關乎人物本然資質的貴、才、智、善，是以無論是推崇道德之漢代或推崇才智之魏晉，皆以人物先天稟氣清者為佳。影響其時人物品藻的重點，在於賞鑒人物的先天質氣之清。

尤以魏晉時，時人重人物在治世或文學、玄學上的才華之顯，而天賦之清氣所賦與人物的本然資質，正是關乎智愚、才不才之關鍵，是以時人益為重視對人物內在清高質氣之品鑒。又因氣的物理性特質，以清氣上升，濁氣下降，時人以為，人物先天質氣之清，便能揚升而上，益顯其出脫凡眾的不凡內質。故其時人物品藻的品觀重點，首在於品觀人物先天質氣之清濁、精粗，以定其高下。時人多視人物內在質氣之「清」為佳，如：

洛中雅雅有三嘏：劉粹字純嘏，宏字終嘏，漢字冲嘏，是親兄弟。王安豐甥，並是王安豐女婿。宏，真長祖也。洛中錚錚馮惠卿，名蓀，是播子。蓀與邢喬俱司徒李胤外孫，及胤子順並知名。時稱：「馮才清，李才明，純粹邢。」<sup>38</sup>

時人目馮蓀「清」、李順「明」、邢喬「純粹」。所謂「清」、「明」、「純粹」，皆就人物先天質氣之氣性特質而言。意指三人先天質氣上的清、純粹而無雜質，視以

<sup>36</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁 8。

<sup>37</sup> 牟宗三以「知命之人」之知命並非是科學之知，此中實有一種直覺之洞鑒。同前註，頁 39。

<sup>38</sup> 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈賞譽 22〉，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1993 年），頁 433。隨後文中引文統一於正文中以簡註標示。

為高。

此外，如山濤之目阮咸「清真寡欲，萬物不能移」（〈賞譽 12〉），以阮咸本然質氣清澈，內心真誠無瑕，能純任天然本真之氣外顯而欣賞之。阮咸以內在質氣之清與天真任本性之顯，並以「少嗜欲，哀樂至到，過絕於人」<sup>39</sup>得時人之賞。故知其時人物品藻活動中，欲得時人佳賞，首在於人物先天質氣上之清、朗、升、暢，以示其內質之純而無雜。如武陔目王戎與裴楷「戎尚約，楷清通」（〈賞譽 14〉），以王戎簡約而能得事物內旨；裴楷內在清明而通達暢要，內在質氣清透澈明，通達無所拘束。時人亦目裴楷內在質氣為高邁俊爽，謂「風神高邁，容儀俊爽」<sup>40</sup>而目之為「玉人」。又如謝鯤目王玄之「清通簡暢」（〈賞譽 36〉），以王玄之內在質氣清明，通而和暢。或如王導之目王衍「巖巖清峙，壁立千仞」（〈賞譽 37〉），以王衍內在質氣高邁出眾，有如高聳的清峻山巖。時人並以王衍「天形瓌特」<sup>41</sup>，於先天外形上即奇偉出眾，顯其內在質氣之奇特與美好出眾，亦目之為「玉人」。可見其時士人品目之「清」的評語，多謂人物內在質氣之純粹無雜質，並以此為高，以此清而透澈無瑕之質地可擬為白玉，是以時人多以「玉人」喻名士內在質氣之出眾脫俗。

故知時人於人物品藻中，首重人物先天質氣之「清」，又以清氣上升、濁氣下降之氣性原理，應用於人物品藻的高下品判中；以人物氣清為上，氣濁為下，故多以「清」、「飄」、「高」等狀描氣的清澈特質之語彙，評價人物於先天質氣上之出眾。如以「清鑒貴要」、「清暢似達」、「清倫有鑒識」、「清通」、「清真寡欲」之語，描述人物先天質氣的「清」而出俗與高妙過人。或以「飄如遊雲，矯若驚龍」、「雲中白鶴」、「神姿高徹」、「龍躍雲津」、「鳳鳴朝陽」之「雲」、「龍」、「鶴」、「鳳」等出於凡俗的仙界之物，狀擬人物在先天質氣上的清高脫俗。或以體氣清高、出於凡眾之神仙，比擬其時名士質氣之清高，如：

王長史為中書郎，往敬和許。爾時積雪，長史從門外下車，步入尚書，著公服。敬和遙望，歎曰：「此不復似世中人！」（〈容止 33〉）

<sup>39</sup> 參見同前註，頁 424 劉孝標注引《名士傳》語。

<sup>40</sup> 房玄齡撰，楊家駱主編：《裴秀傳附楷傳》，《新校本晉書並附編六種》，第 2 冊，卷 35，頁 1048。

<sup>41</sup> 劉義慶，劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈賞譽 37〉，《世說新語箋疏》，頁 442 劉孝標注引顧愷之《夷甫畫贊》語。

王右軍見杜弘治，歎曰：「面如凝脂，眼如點漆，此神仙中人。」時人有稱王長史形者，蔡公曰：「恨諸人不見杜弘治耳！」（〈容止 26〉）

王濛與杜乂以內在質氣清高脫俗，時人視之有若神仙。雖王濛與杜乂的出眾之美偏向膚白若脂與眼若烏漆之外形美，但人物的形體美亦由其先天質氣所延展而成，故亦能由外形美以知其內質之清高出眾，是以時人亦重人物形貌的出眾之美。時人多賞美人物的外形之美，如品目面如凝脂、眼如點漆之杜乂為「清標令上」<sup>42</sup>，認為其內在質氣清美標緻而能升揚，堪與其世美男子衛玠相提並論。但謝尚卻認為，杜乂與衛玠雖同為質清之美男，兩者的內質卻相隔甚遠：

劉惔、謝尚共論中朝人士，或問：「杜乂可方衛洗馬不？」尚曰：「安得相比，其間可容數人。」惔又云：「杜乂膚清，叔寶神清。」其為有識者所重若此。<sup>43</sup>

時人以衛玠除具形貌美外，又具高邁之精神美。桓彝即以「衛玠神清，杜乂形清」<sup>44</sup>論兩者之差異；桓伊亦云：「弘治膚清，衛虎奕奕神令。」（〈品藻 42〉）以為較諸杜乂之「膚清」與「形清」之美，衛玠更以內在精神之神采煥發，別具「神清」之美。此種精神煥發的神清之美，為人物內在清高質氣的顯現。其時人物品藻之所重，在於人物由內在清美質氣所煥發於外的難以言喻之風神美。

魏晉時人對人物內在質氣之清的重視，使當時人物品藻的重點，在於品觀人物先天質氣的清而能升，反之則視以為濁劣。時人對毛曾的「藁葭」之評（〈容止 3〉），主要是輕賤其先天質氣之低濁，有如隨處可見之低賤雜草，益顯其質性之平庸。人物先天質氣上的濁汙低迷，使其無法升而上揚，無法如松柏般居於高處、出於眾人之表，故於人物品藻之評價便低。由此可知，魏晉時人於人物品藻中所欣賞的是人物先天質氣的「清」，氣以清而能「升」，並以清而能流通順暢自如。此有如嵇康的「風姿特秀」，見者嘆曰「蕭蕭肅肅，爽朗清舉」、「肅肅如松下風，高而徐引」（〈容止 5〉），時人以狀描氣的流動性詞語品評嵇康。「蕭蕭」、「肅肅」為形

<sup>42</sup> 「永和中，劉真長、謝仁祖共商略中朝人士。或曰：『杜弘治清標令上，為後來之美，又面如凝脂，眼如點漆，粗可得方諸衛玠。』」劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈容止 26〉，同前註，頁 620 劉孝標注引《江左名士傳》語。

<sup>43</sup> 房玄齡撰，楊家駱主編：〈衛瓘傳附玠傳〉，《新校本晉書並附編六種》，第 2 冊，卷 36，頁 1068。

<sup>44</sup> 房玄齡撰，楊家駱主編：〈外戚·杜乂傳〉，同前註，第 3 冊，卷 93，頁 2414。

容風聲之狀聲詞，用以形容強勁有力，能發出聲響之風。如此評價，十分符合嵇康內在清而高揚，卻又強勁峻切之內在質氣。

## 2. 對人物內在質氣的含蘊之賞——朗而深：

魏晉人物品藻的品目重點，既在品賞人物先天質氣之清濁，而氣清亦表示其氣之內質有著明朗清澈、不含雜質之特點，故時人亦以「朗」稱譽人物，如：

王子猷說：「世目士少為朗，我家亦以為徹朗。」（〈賞譽 132〉）

王徽之以時人品目祖約「朗」之評語，符合其父王羲之對祖約「徹朗」之目，故知其時祖約有著「朗」之評價。何謂「朗」？劉孝標於此則注文曰：「祖約少有清稱。」<sup>45</sup>指祖約少以「清」之特質著稱於世。故知「清」、「朗」皆指人物天賦質氣上的清澈無瑕，只為不同的語詞描述方式。時人以人物內在質氣之「清」、「朗」為重。有此質氣者，能於人物品藻中得高賞，如王敦自賞「高朗踈率，學通左氏」（〈豪爽 3〉），以己身內在質氣高而清朗、疏而能暢，而自視甚高。固不論王敦行為上的前後矛盾不一，但初始時，其確有「高帥朗素」<sup>46</sup>之評。

「清」、「朗」既皆為形容人物先天質氣之清的語詞，故「朗」亦有如「清」般的能升之特質。時人亦以「朗」喻人物質氣之明亮朗澈，不拘結於一處，如：

王太尉曰：「見裴令公精明朗然，籠蓋人上，非凡識也。若死而可作，當與之同歸。」或云王戎語。（〈賞譽 24〉）

王衍以裴楷內在質氣精粹明晰，朗然清澈無瑕，以其內質之精純，而能有著「籠蓋人上，非凡識也」之高於凡人凡識之出眾特質，可為人中之表。「籠蓋人上」謂其質氣能揚升而朗然籠於眾人之上，不但謂其質氣的純美過人，且以其內質之清美而能在識見上超乎凡俗，有著超凡識見。此外，如王澄以「通朗好人倫，情無所繫」<sup>47</sup>為王衍所傾慕，其「落落穆穆」的通、朗內質，較諸王衍的「神鋒太儁」（〈賞譽 27〉），顯然高妙許多。

<sup>45</sup> 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈賞譽 132〉，《世說新語箋疏》，頁 487 劉孝標注引《晉諸公贊》語。

<sup>46</sup> 敦煌本《晉紀》殘卷：「敦內體豺狼之性，而外飭詐為，以眩或當世。自少及長，終不以財位為言。布衣疎食，車服籠管，語輒以簡約為首。故世目以高帥朗素。」劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈豪爽 3〉，《世說新語箋疏》，頁 598 余嘉錫箋疏引語。

<sup>47</sup> 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈賞譽 27〉，同前註，頁 435 劉孝標注引王隱《晉書》語。

人物清朗的內在質性特質，除能上揚而出脫凡俗外，亦以其先天質氣之清高過人，使人物在內在含容量上，能深廣過人。如卞令目叔向「朗朗如百間屋」（〈賞譽 50〉），卞壺以「朗朗」品目叔向，一方面以朗之「明亮」特質謂叔向內在質氣之清澈明亮；又以其內質之朗澈無雜質，故以至清不見邊際而能有著深邃寬廣、不見其邊的涵容肚量，可謂深而能容。卞令以此，謂叔向有著如百間屋般的恢弘氣度。是以，可知在當時的人物評價意涵中，「朗」又有著能容納眾物的寬廣肚量之意，如：

時人欲題目高坐而未能。桓廷尉以問周侯，周侯曰：「可謂卓朗。」桓公曰：「精神淵著。」（〈賞譽 48〉）

周顛題目高坐道人，以其內在質氣卓越出眾，清朗朗澈而出於眾人之上。桓溫則目其精神氣韻深邃難測，有如一座深淵般深不可測。二者雖皆說明高坐道人於天賦質氣上的深美過人，但一則以卓越清朗喻之；一則以深遠難測喻之，二者皆指向同一人物的清美深邃之內質。故知清與朗、深、揚之間，實有著相通之氣性質性。而時人對人物之賞目，除重視質氣的清澈上揚外，亦重視人物先天賦與的涵容量之深遠難測，能包孕眾物。

人物若具如此深廣的先天器量，便能於臨事時無所畏懼，甚至能超越生死之情，展現出一種曠達自適的超然應世態度<sup>48</sup>。如顧雍面臨喪子之痛，卻「豁情散哀，顏色自若」（〈雅量 1〉）；庾敳面對劉輿的處心構禍，卻以「下官家故可有兩妾千萬，隨公所取」（〈雅量 10〉）之寬大胸懷，視錢財如無物，顯現其超然無競於事之內量。正因為人物內在器量的深厚，關乎天賦質氣之清高，是以時人多崇尚人物超越一般世情的寬廣心胸，與深厚不受世情所擾之內在涵養，於人物品藻中以此為尚。其時士人展現於外的從容不迫之行為，往往能於時人眼中得到高賞。如夏侯玄倚柱作書，遇「大雨，霹靂破所倚柱，衣服焦然」，卻仍「神色無變，書亦如故」（〈雅量 3〉）。其時名士所以能有如此異於常人之作為，主要在於其內在質氣之清與深廣過人，使之能超越世俗之凡情凡識，如：

<sup>48</sup> 廖蔚卿認為：「容」即「寬容」，亦即「儀容」。由才性之「寬容」，乃可以「容忍」、「容納」、「容接」客觀的人或事之善與不善、順與逆、吉與凶；因為能容忍、容納、容接，所以「儀容」、「容色」、「容貌」等便表現出「從容」、「容與」的「容止」，這就構成了名士們的威儀的「閒雅」或異於庸俗的「清雅」，雅步容與，雅人深致，是為名士風流的骨髓。廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量〉，《漢魏六朝文學論集》（臺北：大安出版社，1997年），頁102-103。

王夷甫嘗屬族人事，經時未行，遇於一處飲燕，因語之曰：「近屬尊事，那得不行？」族人大怒，便舉標擲其面。夷甫都無言，盥洗畢，牽王丞相臂，與共載去。在車中照鏡語丞相曰：「汝看我眼光，迺出牛背上。」（〈雅量 8〉）

王衍囑託族人辦事未果，詢問族人時被標擲面，卻「都無言」，與王導共載去。王衍的平靜能容之氣度，來自於其自認「風神英俊，不至與人校」<sup>49</sup>，以己身內在質氣深遠而出脫凡俗，故能有此表現。故知時人所賞的名士雅量，實出自其內在深不可測的深邃能容之質氣，以能容而能包容世間之眾「有」，超越世俗凡識，並以此為時人所賞。如王徽之、獻之兄弟聲名本同，但於屋子失火時，徽之以驚慌失措「遽走避，不惶取屐」，對比獻之的「神色恬然，徐喚左右，扶憑而出，不異平常」，使時人據以「定二王神宇」（〈雅量 36〉）。

此種重視人物質氣的包容萬物之思，亦反映在自漢至魏晉的「聖人」觀點上，其時所建構的聖人意象，為一能包容眾物、兼包眾味之聖賢資質，表現為一內在能容的涵量深廣之特殊質性上。漢末劉劭論聖人，以「中和之質，必平淡無味，故能調成五材，變化應節」（〈九徵〉）<sup>50</sup>論聖人質性，能以己身的平淡無味包容眾味。正因其內在的虛空之「無」與涵容之「量」，方能包容住世間之眾「有」。具有如此先天資質之人，在才性上顯現為一「全」、「至」之才，為出乎凡眾之聖人。如此兼而能容之聖人，為時人所慕之。故知深而能容之內在肚量，亦為人物內在質氣之延展。其時人物品藻之品賞重點，亦在觀察人物內在肚量的恢弘深廣。

### 3. 人物內在質氣的溝通內外——通而暢：

人物內在質氣既重清暢與朗深，但此清而深之內在質氣，依著氣性的流暢能動之特質，亦必須能通暢流動為佳。若有所阻礙而不能通暢地流動周身，並傳達於外，則無法顯出人物的內質之美。故其時之人物品藻，除賞鑒人物內在質氣的清美過人與深而朗澈外，亦重視質氣的流動通暢，以暢達為佳。此如：

<sup>49</sup> 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈雅量 8〉，《世說新語箋疏》，頁 352 劉孝標注語。

<sup>50</sup> 蔡振豐以為《人物志》雖論及聖人的中庸之質，但主要實在於如何救治偏材之士的品鑒之失。這使得《人物志》在理論上產生各自獨立的兩個系統，即「名理系統」與專論聖人境界的「形上系統」。氏著：《王弼的言意理論與玄學方法》（臺北：花木蘭文化事業公司，2010 年），頁 29。亦可參其「名理之未能達成品鑒無失」一節（頁 32-36）。

王令詣謝公，值習鑿齒已在坐，當與併榻。王徙倚不坐，公引之與對榻。去後，語胡兒曰：「子敬實自清立，但人為爾多矜咳，殊足損其自然。」（〈忿狷 6〉）

王子敬以「不交非類」<sup>51</sup>而不與習鑿齒並榻而坐。謝安以為，王雖志在立清高之行，但因其行已多「矜咳」，而損其自然資質。「咳」沈本作「硤」<sup>52</sup>，即「碍」、「礙」之意<sup>53</sup>。意為子敬矜於世俗之見而礙其自然本性，損其自然之質，於其時無法得到佳評。由此以知，人物雖有著天賦的質氣之清，但若因氣之矜礙，反損其自然的天賦資質，無法得時人高賞。

人物先天質氣的能升揚舉，亦顯示其本身質氣的清澈過人。因著濁氣以氣之濁汙多雜質而不易流動升揚，故人物之質氣若凝滯不通，即有如氣與水的滯而不流，日久必生腐臭而致濁汙。或人物即便有著清而朗澈的先天質氣，亦會因後天的種種作為，使其內在清美質氣受阻而無法通暢流通，阻其先天清澈質氣的揚升高舉。故魏晉時人之品藻人物，除觀視人物先天質氣之清、朗、能升外，亦重視質氣的流動性，以質氣能「通」、「暢」為上，為其時人物品藻的品目重心之一，如：

劉尹每稱王長史云：「性至通，而自然有節。」（〈賞譽 87〉）

劉惔目王濛為「通」。「通」除指王濛先天質氣的通暢無阻外，亦指其內在自然質氣不為後天人為欲念與虛偽名教所蒙蔽，合乎自然質樸之質而不假造作。王濛以本然質氣之純樸，又以其內在質氣不為外物所阻，能通而暢，故能德合自然。並以其質近自然之「不修小潔」<sup>54</sup>而得劉惔之高賞。是以知人物先天質氣的升揚「日上」與通暢能達，除天賦的質氣之清外，亦須以後天修為工夫的「損」之又損，除卻人為對自然質氣之影響與覆蓋，方能使自然質氣如實通暢地映顯於體。

魏晉時人重人物的自然本質之顯，尊重並欣賞人物發揮天賦的本然質性，認為如此方能與自然德合，顯其天然資質之美好。如阮孚目謝尚「清暢似達」、「尚

<sup>51</sup> 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈忿狷 6〉，《世說新語箋疏》，頁 888 劉孝標注引劉謙之《晉紀》語。

<sup>52</sup> 同前註。

<sup>53</sup> 《後漢書》：「夫物之所偏，未能無蔽。雖云大道，其硤或同。」〔南朝宋〕范曄撰：〈方術上〉，《後漢書》（臺北：臺灣商務印書館，1981 年），第 3 冊，卷 82，頁 1232。

<sup>54</sup> 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈賞譽 87〉，《世說新語箋疏》，頁 470 劉孝標注引《濛別傳》語。



自然令上」(〈賞譽 104〉)，以謝尚內在質清氣暢，尚任自然，能達致美好出眾的境界。而所謂的「達」、「尚自然令上」，指謝尚內在質氣能流暢自如，通暢地向外傳達己身質氣之清高；並以其質氣之清而流暢，能自在地上揚，盡顯其自然賦與之美好資質。人物先天質氣以清而能暢，則易於升揚而上，如：

王平子與人書，稱其兒：「風氣日上，足散人懷。」(〈賞譽 52〉)

王澄以次子王徽的風神氣韻「日上」為一可資寬慰之事，而稱揚之。是以，可知其時人物品藻不但視人物質氣之清、朗、深、廣為上，亦重氣的通暢流動。清氣之能暢，即能暢而升揚；此種流暢升揚之氣亦能盡顯人物本身質氣之清澈無雜質。並以氣之清，而能深廣不見邊際，清而能暢達不阻，暢而能流通升揚；此皆圍繞著氣的物理性特質而論人物品藻，亦為其時人物品藻對人物質氣的品觀重點。故知人物質氣的清、朗、深、暢之間具有明顯的氣性關聯。

#### 4. 人物內在質氣之互涉——感通：

魏晉時人以人與萬物間有著氣的同質性基礎，而能互相流通共感；人與人之間較諸人與天地萬物，因著質氣更為接近，而更有著互通共感之基礎。且其時士人之品觀，無論是觀視者與被品觀者皆為一時名士，在先天質氣上即為得氣之精、美、清者，故更能以清而高揚的本質之氣的基礎去感通萬物。名士在先天上得氣之精而清，較諸凡俗人物更有可能於人物品藻中進行人物間的交流共感。《世說新語·識鑒》各篇故事所引其時名士對人物之賞鑒，往往能直指人物內在精確本質，並由此對人物的命運成敗持極精確之論斷。如：羊祜以王衍「亂天下者，必此子也」(〈識鑒 5〉)；潘滔以王敦「蜂目已露」、「豺聲未振」，「必能食人，亦當為人所食」(〈識鑒 6〉)；衛瓘以其孫衛玠「此兒有異，顧吾老，不見其大耳」(〈識鑒 8〉)；劉琨以華軼「識能不足，彊果有餘」(〈識鑒 9〉)，以華軼在識見與才華上的不足，及性格固執專橫勝過他人，終致自取其禍；王胡之於籬中見車胤曰：「此兒當致高名。」(〈識鑒 27〉) 車胤之後果為桓宣武所賞識，得時人高評，官運通達無阻，升遷至選曹尚書。〈識鑒〉篇中諸多例子多是識鑒人物於年幼或未顯達時，由人物細微之言行與相貌以得知其後來命運發展。而如此的識鑒人物多神準靈驗，看似有所神通並知其未來發展，事實上，當時名士所識鑒人物的基礎，仍在於根據人物細微難測、旁人少有注意之性格特徵與言行舉止，徵驗其個性與未來表現及發展。觀視者的識鑒人物基礎，在於己身內在精而清之質氣的超於凡俗，可與被品觀者之內在

質氣互為感通，是以能識眾人所不能識之處，並據以論其命運。據人物細微言行、個性以徵其命運之例，如王澄以王玄「志大其量，終當死塢壁間」（《識鑒 12》）識出王玄誇大不實、背棄人情之個性，為其自取禍端之緣由。如此的「知」與「鑒」實為一種高度的品鑒人物手法，而具備如此高度的人物品鑒，實緣於觀視者與被觀視者內在質氣之互為通感。

又如郗超觀傅瑗二子曰：「小者才名皆勝，然保卿家，終當在兄。」（《識鑒 25》）以兄傅迪雖名不如弟傅亮，但保全家族命脈之責任，終究落在傅迪身上。郗超精於品鑒人物，又如其觀謝玄：

郗超與謝玄不善。符堅將問晉鼎，既已狼噬梁、岐，又虎視淮陰矣。于時朝議遣玄北討，人間頗有異同之論。唯超曰：「是必濟事。吾昔嘗與共在桓宣武府，見使才皆盡，雖履屐之間，亦得其任。以此推之，容必能立勳。」元功既舉，時人咸歎超之先覺，又重其不以愛憎匿善。（《識鑒 22》）

與謝玄不睦的郗超，卻能獨排眾議，以謝玄任人以才，並能推舉適任人才，由此論斷他必能建大功成大事；之後果如其言，時人謂郗超有識人之「先覺」。如此的「先覺」，主要來自郗超內在質氣之精高，一能通感被品鑒人物之內在質氣，理解人物內在精微難測之個性；一能品識觀察出常人難以測知的人物極精微之言行舉止，用以斷其未來，故能於知人品鑒上有著出乎凡人的「先覺」識見。

如此「先覺」的基礎，主要來自人物內在質氣的精微清高，故能以其氣之精微，與所接觸觀視之人物有更深刻與內在之感通，發掘出凡人無法測知的內在質性。故人物間的精氣之感通，亦為人物品藻之重要品鑒基礎，若無雙方內在精微之氣的通感，則無法闡發人物深刻微妙之內在，亦無法定出精關神準的品評結論。此或如張翰之「見機」：

張季鷹辟齊王東曹掾，在洛見秋風起，因思吳中菘菜羹、鱸魚膾，曰：「人生貴得適意爾，何能羈宦數千里以要名爵！」遂命駕便歸。俄而齊王敗，時人皆謂為見機。（《識鑒 10》）

張翰徵召為齊王東曹掾，藉口思念家鄉菜歸鄉，後齊王事敗被殺，時人謂之「見機」。其「見機」，主要在於張翰能藉齊王之言行，體察出其必敗之「機」，能察人所未察，識人所未識，故能體察出事物或人物的隱微先兆，足見其過人之天賦。

得天地賦氣之人類，在品鑒人物時因著同類的質氣相近，而較其他類別生物有著更易感通之特性；人類之中的漢魏晉名士，又因其內在質氣之精微清澈出乎凡

俗，在人類之中有著更為相近之內在質氣與質性，是以彼此間更易感通互動。我們常於魏晉名士間，見到彼此間的情意與心意之共感；當時名士往往彼此相知相惜，相互理解而成為知己好友，並對友朋之逝有難以言喻之痛楚。這是因為名士之間因著彼此質氣與質性的相近而易於感通。而名士之間又以親人血緣質氣之特為相近，而更易達到彼此的通感，如周家三兄弟以兄弟血緣之親，而能輕易識鑒出彼此內在精微內質的差異。周嵩以「伯仁為人志大而才短，名重而識闇，好乘人之弊，此非自全之道。嵩性狼抗，亦不容於世。唯阿奴碌碌，當在阿母目下耳」（〈識鑒 14〉）精確鑒別出兄弟不同的內在個性與往後命運。周嵩以周顥雖有高名卻無識見，不懂保生全身；自己性格傲慢暴戾，不能見容於世人；唯弟周謨平庸無能，能留在母親面前。之後周顥與周嵩被王敦所害，唯周謨得以全身。如此精妙之識鑒，基礎正在於人物間精微難測的精妙質氣之流通共感，使周嵩品其兄弟時能感通其內質，精確道出未來發展。

或如王濛與謝尚擔憂殷浩不願出仕，云：「淵源不起，當如蒼生何？」深為憂嘆。劉惔反道：「卿諸人真憂淵源不起邪？」（〈識鑒 18〉）相較於王、謝二人對殷浩之品識，劉惔反而更能品識出殷浩之內在。此與王恭及其父對王忱的不同評斷有相似之處。二王以本質之氣的差異，造成其對人物的不同感通力，與人物品斷結論的差異：

王恭隨父在會稽，王大自都來拜墓。恭暫往墓下看之，二人素善，遂十餘日方還。父問恭：「何故多日？」對曰：「與阿大語，蟬連不得歸。」因語之曰：「恐阿大非爾之友。」終乖愛好，果如其言。（〈識鑒 26〉）

王恭與王忱因語多投合，相聚數十日方歸，王恭父親王蘊卻一眼識出王忱終非王恭志同道合之友，最終亦應其言。可見在識人品鑒上，對人物的內在質氣與質性之鑒別，往往非由科學方式以鑒知，而是經由一種直覺之洞鑒。如此直覺之洞鑒，往往基於品觀者的內在質氣之精妙清高，有著超乎凡人的微知直覺，而能與被觀視者產生內在的感通，覺察出人物精微難識之內在特質。

##### 5. 人物內在質氣的強弱——壽夭：

先天賦與之質氣既有清濁精粗之分，氣之清關乎人物才智、容貌、才能、賢愚之出眾脫俗。而在氣的清濁精粗之外，氣亦有所謂強弱之分。氣之強弱，關乎人壽之長短。人得天賦清氣者，雖於才華智性上高妙過人，但並非皆能有著質氣之強，

故其時英俊出凡、望若神仙之名士，並不一定能致長壽。我們常見魏晉名士以資質高邁，卻常悲嘆年壽不永。其時名士多是資質如玉，或聰穎過人，或有高邁長才，或有玄學精思，或有治世長才，但往往如此超脫凡俗之人卻年壽不長，我們可於《世說新語·傷逝》篇中，多見其時名士自哀壽命不永。

其時人物品藻既在觀人物外形以知其內在質氣，並由此質氣斷其才華、命運、年壽、福禍、貧富等關乎人的才用、命運、壽夭、福德之事。故其時人物品藻，除在賞鑒人物先天質氣之清濁，以斷其才、用之外，以時人對生命之關切，亦重視對人物先天質氣強弱的觀察。其時名士以出身名門，於天賦質氣上本即清高過人，但若論及天賦氣性的強弱，則其時名士往往多不得天年，如：

庾文康亡，何揚州臨葬云：「埋玉樹箸土中，使人情何能已已！」（〈傷逝 9〉）

王長史病篤，寢臥鐙下，轉麈尾視之，歎曰：「如此人，曾不得四十！」及亡，劉尹臨殯，以犀柄麈尾箸柩中，因慟絕。（〈傷逝 10〉）

王子敬與羊綏善。綏清淳簡貴，為中書郎，少亡。王深相痛悼，語東亭云：「是國家可惜人！」（〈傷逝 14〉）

何充哀庾亮之亡，以如此資質如玉之人卻深埋地下，其質氣之清高與低下之汙土形成強烈對比，使人哀痛更甚。而以外形貌美為魏晉時人視若神仙之名士王濛，以其本身資質之美而為時人所欣賞，卻活不至四十。如此命運，有如將一把貴重稀有的犀柄麈尾埋入土中般，令人不捨；其美質只能與清美不似凡間物的犀柄麈尾一同深埋土中，無法續存於人世。同樣地，有「清淳簡貴」之稱的羊綏，亦以少亡，使王獻之深加痛惜，認為有如此美質與才華之人，居然無法為國家盡力，是為國家之失。故知時人對人物先天質氣的強弱之品賞，主要在於以質氣強而能助其才之用世，或使其美才能續存於世。人物的內在材質之美，若不能兼得質氣之強，便無法使其美質續存於世、為世所用；加以時人重現世，重視壽命之延續，往往對人的壽命不永與年華易逝深加感嘆。故其時人物品藻，除在品觀人物的質氣之清、深、暢達外，亦重視質氣之強弱。以質氣之強，使其美質與美材更能为世所用，此如：

王渾妻鍾氏生女令淑，武子為妹求簡美對而未得。有兵家子，有雋才，欲以妹妻之，乃白母，曰：「誠是才者，其地可遺，然要令我見。」武子乃令兵

兒與羣小雜處，使母帷中察之。既而，母謂武子曰：「如此衣形者，是汝所擬者非邪？」武子曰：「是也。」母曰：「此才足以拔萃，然地寒，不有長年，不得申其才用。觀其形骨，必不壽，不可與婚。」武子從之。兵兒數年果亡。（《賢媛 12》）

王渾妻面對兵家子的求婚於女，於帷中觀察其形骨後，以其雖有俊才卻門第微薄，且無長壽之命；故雖才德出眾而無法發揮其才，而拒絕此門婚事。此則故事雖關涉當時門第婚姻規則，以兵家地位低寒而不與之婚。但此兵家子數年後果亡，顯示其時的品觀人物亦重觀視人物先天質氣之強弱，以斷其是否能為世所「用」。質氣之強，主要關乎人物之才是否能久用於世，以達最佳的質用觀點。如前述王獻之的痛惜羊綏，主因如此美質而有才華之人卻夭亡而無法為國盡力，故對國家的失卻人才深感痛惜。或如鍾氏以兵家子雖有才華，卻以壽短而無法盡情發揮才華，無法利其家族，故不取之。故知其時對人物先天質氣強弱之品察，主要仍在於「實用」的「用世」觀點；以長壽有助人物發揮長才或利於治國理事、開拓江山，或利於文學與玄學之才的展延，或利其家族之經營與維繫；於此種種，皆在於以「用」論「壽」。真正在人物品藻的評價高低上，人物的質氣強弱並不影響其品鑒結論，是以其時名士多早夭而享有高譽；故知質氣強弱並不影響時人對名士的美材之評價。質氣之強只關乎用世，而此「用」，又是基於由人物的天賦清氣所展衍而出的才華之高妙。故能在用世上，一以其才華廣度而善用於世；一以其內在氣性的深邃能容而能容納百物，使其才華得最佳之用；再則輔以年壽之長，更能得到最佳的用世利益。是以，可知魏晉其時之人物品藻，為對人物先天質氣之重視；著眼於對人物先天質氣之清濁、深淺，與精粗、強弱之辨；重視品目人物先天質氣之清、深、朗、暢、強，由此關乎人物內在才華、玄思、外貌與肚量之發顯，最終皆歸本於利世之「用」。

### 三、鑒 性

人物品藻既在鑒知人物的內在質氣，而此質氣形成人物的質性。因著人物先天質氣的清濁、精粗、厚薄、強弱之不同，形成人物不同的內質及才華。故其時之人物品藻，一以品人物之先天質氣，再以品目由質氣所衍生而出的人物質性。這是因為，由質氣所衍生之人物之質性，關乎其才用，故在當時亦成為人物品藻的品觀重

點。

### （一）人物品藻在通過「品氣」以「鑒性」

自然天賦之質氣構成人物質性，意即，因著人物天賦質氣的清、濁之別，而有著各種質性之開展。袁準於〈才性論〉云：

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。夫金石絲竹，中天地之氣；黼黻玄黃，應五方之色有五。君子以此得曲直者，木之性也。曲者中鈞，直者中繩，輪橈之材也。賢不肖者，人之性也。賢者為師，不肖者為資，師資之材也。然則性言其質，才名其用，明矣。<sup>55</sup>

袁準以為，萬物生於天地之間，為氣所生發。而氣之清、濁影響物之美、惡。所謂物之美者，為天賦質氣之清者；反之，濁氣賦之而為惡。萬物各因其天賦內在質氣之所生，形成五色玄黃、金石絲竹等不同形質與外觀，人物亦因著先天質氣的不同賦與而有著所謂曲直、賢不肖的質性之別。如此的質性之別，以其材、質之不同，分別形成其應世之「用」，而有所謂輪橈之材、師資之材的分別。說明萬物與人之質性皆來自先天質氣之賦與，質氣所成之質性又分別了人物與萬物不同的性質與材質，形成其應世之用，此即所謂「性言其質，才名其用」。此種天賦的先天質性，內在於人，成為人之本然；發而為外，則形成人物的種種外顯才能，成其應世之用。

#### 1. 質「性」之「用」：

是以人物品鑒的關鍵，在於通過鑒知人物的內在質氣，以知其本然質「性」。由氣所形成之性，形成諸如：弘毅、文理、貞固、勇敢、通微等不同的人物內在質性，並表現在人物諸如：外貌、性格、思維、才能、聰明、智愚、賢不肖等各種外顯之質上。劉劭於《人物志》中云：

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。然則：平陂之質在於神，明暗之實在於精，勇怯之勢在於筋，彊弱之植在於骨，躁靜之決在於氣，慘懌之情在於色，衰正之形在於儀，態度之動在於

<sup>55</sup> 嚴可均輯：〈袁準·才性論〉，《全晉文》，上冊，卷54，頁563。

容，緩急之狀在於言。其為人也：質素平澹，中叡、外朗，筋勁、植固，聲清、色澤，儀正、容直，則九徵皆至，則純粹之德也。九徵有違，則偏雜之材也。<sup>56</sup>

量其材質，稽諸五物；五物之徵，亦各著於厥體矣。其在體也：木骨、金筋、火氣、土肌、水血，五物之象也。五物之實，各有所濟。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。<sup>57</sup>

劉劭首先以「物生有形，形有神精」謂先天質氣所形成之精神，為人的形質之本，以此說明由氣至性的由氣觀性之一貫理路；再則說明先天質氣構成人的內在質性。人物之質性，因著先天賦與的質氣之強弱、靜躁、五行多寡的不同，形成所謂九質之性，有：平陂、明暗、勇怯、彊弱、躁靜、慘憺、衰正、態度、緩急之別，由此形成各種人物的不同質性，構成世間人物的種種殊異。所謂人物的平陂、明暗、勇怯、彊弱、躁靜、慘憺、衰正、態度、緩急的九質之性，於人物的應世與用世上，又成為關乎其是否能為世所用之關鍵，因此質性實為關乎人物的用世之基。如此由氣以知性，由性以知用的「由氣至性」、「由性至用」的人物品藻方式，標明其時人物品藻最重要的基礎，在於求人物之「用」。而其方法，則在於以人物內在「玄」微不可捉摸的難測質氣為基礎，徵知人物內在材質之偏向，由此論其是否得世用之「實」。

但由徵知如此玄微難測的內在質氣，以觀世用之「實」的方式，又因著前後玄與實、無與有的無法一致與協調，而難以落實。正因內在的玄妙之氣與質性難以測知，但卻要將其落實於關乎國家用人大事的實際之用上，是以劉劭以為，觀知人物，可由先天質氣衍化而成的神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言等方面去徵知。人物因著先天質氣的不同，與內在五行之氣的多寡，分別流構成不同的骨、筋、氣、肌、血五物，又由此五物之殊異，形成諸如：弘毅、文理、貞固、勇敢、

<sup>56</sup> 劉劭編著，陳喬楚註譯：〈九徵〉，《人物志今註今譯》，頁 32-33。

<sup>57</sup> 同前註，頁 18。

通微等相異的人物質性。是以要窮究人物各別殊異的內在質性，可由其神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言之外顯表徵去徵知，由外以知內。而在此九種徵象中，又以所謂中叡、外朗、筋勁、植固、聲清、色懌、儀正、容直之質性，象徵人物質性之中庸平正。劉劭便以此為對人物的度量品評標準，若違於此，便是質性上有所偏頗，為先天偏雜之材質。

是以可知漢魏人物品藻，主要在徵人物材質以求其用的基礎上品鑒人物；自漢代盛行的人物品藻之學，其重點即在於，由品察人物的先天材質以鑒核其是否有相應之才，以利其任事就職。此種以「實用」目的為主的徵知人物「才性」之「實」之人物品鑒方式，主要是欲達到「因任而授官，循名而責實」的人才選拔目的，並由此發展為一系統的「名理」之學。《漢書·藝文志》說明：「名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。」<sup>58</sup> 說明其時的名理之學，主要在徵實「名」、「實」間的對應，以達「控名責實」之目的。而所謂「控名責實」，仍在於得人之「才」，以利國之「用」。只以漢儒重道德，故此「實」於漢代帶有強烈的德性要求，使此時的人物品藻重視對德性之實踐，強調人物在道德方面的材質之顯。

漢代人物品藻的重德之思，可由《人物志》中見出。劉劭將人物的先天材質區分為弘毅、文理、貞固、勇敢、通微五種特質，前四項接近儒家道德內涵之仁、禮、信、義，此雖然不復先秦時期的道德之內涵，但仍與道德之「表現」有密切關聯性<sup>59</sup>。可以說，漢儒所尚之道德與氣節，實偏向對先天材質領域的弘毅、文理、貞固、勇敢的先天質性之賞。是以漢代的人物品藻，一在於欣賞人物富含道德內涵之天賦材質；一則以人物內在之質氣的清高為尚。如道德嚴整、事親至孝的名士朱穆，為時人品目為「颯颯如行松柏之下」，即被目為有如揚升於松柏下之風。而「嶽峙淵清，峻貌貴重」的清議領袖李膺，則以質氣清高與道德隆盛為時人目為「顛顛如玉山」<sup>60</sup>，以其內在道德之高，有如一發出玉石閃耀光輝的寶山。

<sup>58</sup> [漢]班固撰：《藝文志》，《漢書》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），卷30，頁444。

<sup>59</sup> 牟宗三以為：「『人物志』是從品鑒的立場予以全幅展開，而觀各種人格之才性。而王充則是就其強度之等級性以論性命之不可移。兩者皆是就全幅之才性或氣性而言。皆開不出德性領域以運轉此自然之生命。」牟宗三：《才性與玄理》，頁39-40。

<sup>60</sup> 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《賞譽2》，《世說新語箋疏》，頁415 劉孝標注引《李氏家傳》語。



## 2. 才、智亦關乎「用」：

劉劭所謂五種人物質性，除關乎道德特質的弘毅、文理、貞固、勇敢之外，亦有所謂「通微」。「通微」關乎「智」之表現，此亦可見在漢末時已逐漸重視人物「智」之材質。而所謂「通微」，其顯於外在之表徵為「色平而暢」，故其時的品徵人物，亦重視人物在顏色舉止上的不異平常與舒緩從容。以人物的外在容行之從容不迫，象徵其內在涵容之量的深奧難測，更能自在自如地應世與用智，益顯其先天質性的過於常人。

至漢末魏初，對人物的品目重點已有所轉移；由對道德的崇尚，轉為對人物的才智之重。此或緣於漢末魏晉之亂世，時人不復重視道德，且此時玄學思維開始興起。尤以三國曹魏初期，上位者以一統天下之強烈需求，取才重視人物的治世之「用」，使當時人物品藻內涵，逐漸由對人物的弘毅、文理、貞固、勇敢等道德方面的質性之重，轉而偏向對人物文理、通微等禮、智方面的材質之重。《三國志》提到：

王凌風節格尚，毋丘儉才識拔幹，諸葛誕嚴毅威重，鍾會精練策數，咸以顯名，致茲榮任，而皆心大志迂，不慮禍難，變如發機，宗族塗地，豈不謬惑邪！<sup>61</sup>

說明其時士人用以顯名的途徑已非純任道德，而是可如王凌之尚風節法度，或如毋丘儉的才識拔卓，或諸葛誕之嚴毅威重，或鍾會的精練策數之才，以此種種顯名於世。此四人或以治世才華，或以任實，或以道德風尚，或以精明幹練之天質顯名於世，但卻皆因「心大志迂」而致殺身之禍。可見其時士人多以「顯才」為要，道德反非致名之途與用世之法。而時人對人物的評價亦多由「才」以入，不復以道德為尚。無論是士人的評價上位者，或上位者的取士皆然。如漢末荀彧在選擇陣營時，以觀人品鑒之法識度出曹操有「度勝」、「謀勝」、「武勝」、「德勝」之「四勝」，勝於袁紹：

今與公爭天下者，唯袁紹爾。紹貌外寬而內忌，任人而疑其心，公明達不拘，唯才所宜，此度勝也。紹遲重少決，失在後機，公能斷大事，應變無方，此謀勝也。紹御軍寬緩，法令不立，士卒雖眾，其實難用，公法令既

<sup>61</sup>〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《魏書·王毋丘諸葛鄧鍾傳》，《三國志》（北京：中華書局，2005年），卷28，頁796。

明，賞罰必行，士卒雖寡，皆爭致死，此武勝也。紹憑世資，從容飾智，以收名譽，故士之寡能好問者多歸之，公以至仁待人，推誠心不為虛美，行己謹儉，而與有功者無所吝惜，故天下忠正效實之士咸願為用，此德勝也。<sup>62</sup>

其時荀彧所謂「度」、「德」，皆指「任人待士」而言，偏向對人物內在質性的品目，無關乎道德層面。荀彧謂袁紹「外寬而內忌」、「遲重少決」、「御軍寬緩」、「憑世資，從容飾智，以收名譽」，相對於曹操的「明達不拘」、「能斷大事，應變無方」、「法令既明，賞罰必行」、「至仁待人，行己謹儉」之評，著眼點皆在對兩人本然質性與內在性格之品目與評斷。兩人相異之質性，影響其治軍與用人之種種決斷，導致後續發展的差距與成敗之命運。故知時人雖走出漢儒對道德材質之重，轉向對人物才、智之質的重視，但此才、智之質，亦關乎人物能否用世、治世之關鍵。且於此亂世中，「才」、「智」的堪用與否，實關乎士人或上位者的生存之道，不可不慎。是以此時的人物品藻，是由品目人物先天質氣與質性入手；品目重點在於鑒識人物的才、用，即「質」、「才」、「用」間的相互關係。

「質」、「才」、「用」之間的關係，又因著此時特殊的時代背景，使時人對所謂人物「質性」的重視，強調所謂「氣清而朗」的「文理」之「禮」，與「色平而暢」的「通微」之「智」之材質。這是因為，魏晉雖為亂世，但禮仍為當世維繫政權之必要，因著當時興盛的門閥士族，須以禮為維繫家族倫理之基礎；而士族在亂世中的存續之道，又須依賴族人建立事功以立。故以「智」入世，以「禮」持家，於士族的延續與壯大，實有其必要。「智」與「禮」成為魏晉人物品藻所重之質性特質，而智與禮所涵括的先天質性內蘊，為所謂「色平而暢」的「通微」，與「氣清而朗」之「文理」。一則關乎亂世存身與應世之智慧；一則關乎治世的才華之顯，擴而及於玄學與文學素養之高深，此皆關於士人的應世存身之道。這使得魏晉時期的人物品藻內涵，逐漸走向對人物內在關乎「智」、「禮」之材質的鑒知與賞目，重視人物「才智」與「內量」之表現，偏重人物「才」、「量」之顯。「才」之顯，能保宗族；而「量」亦關乎才、用，因著人物內量的廣大能容，方能於亂世中容納眾物而不為其所擾。進而以心境之不驚不擾從容應對世事，使其使才的運用能不受世事干擾，以「無」心應對世事之「有」，成其材質的最大功用。故此「才」、「量」，實緊扣住魏晉士人的存身與保身之「用」。

<sup>62</sup> 陳壽撰，裴松之注：《魏書·荀彧傳》，同前註，卷10，頁313。

### 3. 性以平淡中和為貴：

既然自漢代至魏晉的人物品藻，主要在於徵知人物的「才」、「質」以知其「用」，那麼何種質性方能達致最大的功用？意即，在時人眼中，人才以何種先天質性為佳？若能明此，即可知當時的人物品藻對人物質性的品目標準為何，又以何為所謂最佳人物典範，即聖人質性。

人物品藻既在求人物之用，那麼，其功用範疇愈廣，則愈佳。最好能有全方位的才華，既能文，又能武；既能治國，亦能治人，有著如此先天之材質之人，即能於人物品藻中得到高賞。但人物的先天材質並非沒有極限；相反地，其受限於先天稟氣之厚薄、清濁、精粗等限制，在形成人物基本質性時，本身即有所偏頗，因而無法全有、全容。且此偏頗之性，生成即成，無法改易。故對人物的品藻，亦在於徵知人物的偏頗之性，以理解人物性格上的偏向與所長，除利其用世外，亦能明其任事極限與範圍。若所用非職，無法理解人物的質性之偏與性格之局限，不但浪費其才，亦可能敗事。是以人物品藻亦在鑒知人物的偏材之性，以明其所用之限制。

正因人物之才為先天賦與，不易全有且易致偏斜，故人物的先天才智通常只表現為對某一方面的特殊才華，並以此偏材之偏斜不全而易導致某一方面的災禍。人才之運用如此，若以上位者來講，其本身的偏斜材質不但使其行事易偏斜而致禍，亦會因著己身偏材的蒙蔽而無法廣泛接納其他質性之人才；輕則蒙受損失，重致喪權辱身，不可不慎。故上位者所應具有的重要天賦材質，即是須有廣大的容人之量，如此方能容眾材於其中，運眾偏材之才，得眾偏材之利，以得最大之用。故劉劭認為，所謂的聖人即指能容眾材的「兼德」之人：

三度不同，其德異稱。故偏至之材，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。<sup>63</sup>

天賦自然質氣形成人物質性，但通常只偏於一方，此為「偏至」之材，偏材以其自身才華為名；能兼得眾材之人又較偏材為佳，是為「兼材」；而最高的人物質性則為能容納眾性、納有眾材之「兼德」，即兼有眾材、納有眾味，以其內在之「量」的能容能納而能得眾材之用。「兼德」之質性因能廣納眾材，不突出任何一方面之材，故能平均兼備，有著中和平淡與不突顯之特質，謂之「中庸」。在劉劭觀點中，深廣之內「量」能兼包眾材、容納眾味，是以能運眾材於其中；如此涵容眾材之利，在用世上更為兼備，故能成為善治天下之聖人。如此聖人材質，因兼包

<sup>63</sup> 劉劭編著，陳喬楚註譯：〈九徵〉，《人物志今註今譯》，頁 36。

眾材、容納眾味，無特定特有之才，難以以才名之，故無特定之「名」，而無以名之。

如此，在質、才、用的觀點上，人物先天賦與之材質，衍為其才華，而才華則能應世之所用。因此，有「才」為人物品藻最基本之等級；若無才，則不入品鑒之列。才若偏頗，則以其才名之；若能兼有多才，則為兼材，更勝偏材之材質；若以聖人材質能兼包眾味、兼有眾材，反而無以名之。聖人材質以無法有著能與之對應之名，故曰兼德，實為「無」；但以其無以名之，在世之所用上卻能有著最大功用，而堪為世之「大用」。

劉劭對聖賢的觀點為：不以「才」、「名」而能兼容眾材；卻以無名而成其大用，此即劉劭所謂之「德」。因只要有「名」，即有所偏頗與局限，無法兼有其他之才。而在「才名其用」的前提下，能兼有眾性、眾材，更能有著深廣之大用。是以劉劭所謂之「德」，純粹指人物內在質性的「兼包眾味」而言；而以其材質之深廣能容，能出於凡眾，而堪稱「聖人」。是以，可知此時對人物之「聖」的品鑒，純粹指人物先天質性之兼備與美好完足。此種美好完足的先天質性，劉劭稱為「中和平淡」：

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。<sup>64</sup>

劉劭之所以推崇人物的中和質性，在於中和質性的平淡無味而能調和眾味，納眾材於內。如此兼有眾材，並以其內質之寬廣能容，能持中而不偏頗，故於應物上能變化應節，應對眾味，而得治世之大用。如此平淡中和之材，勝於偏材之聰明才智，故知「量」大於「才」，因其能容眾材，方能成其大用，故為其時最高的聖人指標。

如此平淡無味的聖人質性，又可回溯至其所構成的先天質氣上。平淡無味之質性，對應出先天質氣的清朗透澈、透明無瑕之無味無色本質。質氣以清而無雜質，故能淡而無味，形成其平淡中庸之質性。我們由魏晉時人對人物質氣的清、朗、升暢之佳評，與對聖人質性清淡無味之高賞，見出其時人物品藻在氣、性之間的密切關聯性。

漢至魏晉時期的人物品藻，首重人物先天質氣的清而高舉、朗而澈、通而暢。如此質氣衍而為人物材質之才華出眾，與能兼包眾事之雅量；無論才與量，皆關乎

<sup>64</sup> 同前註，頁 14。

世之用。而其中更以能兼包眾味、兼容眾材的平淡中庸之人物質性為上，時人視之為聖人資質。正因著如此深廣過人、兼容眾材之內質，以其深廣能容，而能於應世用世上不受世事所擾；再以能兼包眾材而得眾材之用，無論在應世與使才上，皆能有著更廣大的效用。如此清澈質樸與平淡無味之內質，亦合乎自然樸實之本質。而德合自然，是為時人理想中的聖人質性。

## (二)「性」的顯露與品鑒

漢、魏晉人物品藻既在品鑒人物內在質氣與質性，以明其用。則人物要得世之用，須先勇於顯露其本身材質。唯有將其材質廣於顯露於外，方能得時人之賞，為世所用。因此，無論是漢代的重道德材質，或魏晉的重才華之質，人物均須向外盡顯其內在材質，方可能於人物品藻中得到高賞，進而為世所用。是以漢、魏晉士人多爭競以一種強烈顯露的方式，意圖得時人之賞目。

### 1.「性」之顯：

漢至魏初人物品藻之目的，主要在於量能以用人；藉觀察人物的骨相與外表、行為以徵知其材質是否合於所任官職、符於所任事務。人物的骨相與外表乃基於先天質氣之凝聚，外展為種種外在徵象與形態。此種外顯之骨體、法相，稱為「骨法」，其基礎在於質性之氣的構成。人物由氣性所定，氣性定而形成骨體。是以其時之人物品藻，除在觀察人物質氣外，亦可由人物外在骨體以鑒知其質性。骨體即性體，即由氣性所延伸而出之形質，顯現為人物的外在骨相、外貌、行為、聲色之種種。但此種種之外相實源於玄虛不可捉摸之氣、性，牟宗三即指出：

骨體亦曰「性體」，氣性定之也。法相亦曰「法理」，理以則之也。操行清濁之性（此就善惡傾言），富貴貧賤之命，才與不才之能，智與愚之靈，合而成為自然生命強度之等級性，而亦皆見之於形體矣。「性成命定」，不可移也。……言自然生命之強度，用於人性，則為氣性，材質之性；用於人

事，則為操行清濁，富貴貧賤，才不才，智與愚，壽與夭等之人事的命定。<sup>65</sup>

自然賦與的先天質氣，形成人物外在體態骨架及資質的才不才、智愚之別，與關乎品德之操行清濁，影響人物的貴賤貧富。觀人物的外在骨體，可由此知其內在質性

<sup>65</sup> 牟宗三著：《才性與玄理》，頁 39。

與生命力。意即由先天氣、性所成之骨體，表現出人物由內而外彰顯之生命強度；在人事之「用」的方面，含括所謂操行清濁（善惡傾言）、富貴貧賤、才不才、智愚等關乎人事之資質。人物由此各方面之總合，合為人的整全生命。總言之，人物的操行清濁、富貴貧賤、才不才、智愚、壽夭之別，既根源於其內在的材質之性，而外顯於體；對外則顯現其內在生命力度與強度。故其時之人物品藻，即由人物內在質性的顯於外在表徵上，見其生命與質性之內蘊。

人物的生命強度之展現，關乎其內在質氣之精粗清濁，人物須力顯其生命力之強，方能向外展示其內在質氣之精與清。故其時的人物品藻活動，常可見士人傾向以強烈明顯的方式展露其生命力，突顯其內在質氣之特出；而品觀者亦重視品觀人物生命力之強弱。這是因為，人物的生命強度愈強大，愈能展現其自身質氣與質性的出眾脫俗。我們常可於漢、魏晉時期人物品藻中，見到士人對己身某一特殊質性的強調與力現，有著對內在質性的強烈顯露意願，甚或是以一種驚世駭俗或猛烈異於常人之行徑，突顯與強調其天賦材質之特殊。這是因為，在漢至魏晉人物品藻中，對人物的「徵知其性」，主要在於鑒知人物的質性之本。而所謂的質性之本，即直指人物的「生命強度」，為人物內在先天材質的向外強烈顯現之自然生命張力與強度。

此種向外顯露其自然生命強度的人物品藻方式，在崇尚道德名節的漢代，展現為一種人物對己身內在質性的強烈顯露。漢儒的發揚德性，往往是以一種強烈顯露內質的方式，引起時人的注目，明顯有別於先秦儒者強調的內修道德與反躬自省之道德修為。因而在漢代，時人所賞目之名士，多是以一種強烈兇狠的方式對外顯露其道德內質，此時以道德名節自居的「清流」名士，以「激揚名聲」、「互相題拂」、「品覈公卿」的方式，樹立一股崇尚正直、固執不屈的「倬直之風」。「倬直」即兇狠勁直，漢儒以一種異於先秦儒家所強調的溫文修禮、樂觀守道方式，向世人猛烈而直接地顯現其道德內質，強調以一種「強勁」、「固執」、「任性」、「猛烈」的方式發揚內在的道德質性<sup>66</sup>。如此方能向時人顯其內質之清高脫俗，與自然生命的過人之強度，並由此樹立高風道德。名士一以「清」顯其內在質氣與質性的清

<sup>66</sup> 《後漢書·黨錮列傳》記：「逮桓靈之間，主荒政繆，國命委於閹寺，士子羞與為伍，故匹夫抗憤，處士橫議，遂乃激揚名聲，互相題拂，品覈公卿，裁量執政，倬直之風，於斯行矣。」范曄撰：〈黨錮列傳〉，《新校本後漢書並附編十三種》，第3冊，卷67，頁2185。

高過人；一以倬直之方式顯其內在生命之強度。《後漢書·李膺傳》記載：

是時朝庭日亂，綱紀隳弛，膺獨持風裁，以聲名自高。士有被其容接者，名為登龍門。<sup>67</sup>

後歸鄉里，衣冠諸儒送至河上，車數千兩。林宗唯與李膺同舟而濟，眾賓望之，以為神仙焉。<sup>68</sup>

我們由漢代世人對清流名士之望若神仙、登龍門之崇拜，見出其時勇於展現其內在生命強度與質氣之清者，方能於人物品藻中獲得極高的關注與評價。漢儒以重德性而偏向強烈突顯德性方面之內質；漢末魏初風氣為之一轉，上位者重才與時人重視個人本然質性之顯，使其時的人物品藻偏向對才華與個性的強烈顯現，人物力求將己身內在的清美流暢質氣與特殊天賦質性顯露於外。

## 2. 「性」之賞：

### (1) 對「性」的盡顯之賞：

人物內在質性除構成人物性格與才華、外貌、行為外，亦可透過人物之外貌，流顯於其體表之上。如透過人物的眼神，可以流顯出其內在強烈的生命內蘊。這是因為，人物的內在質性往往能透過眼睛顯露於外，劉劭即以「色見於貌，所謂徵神。徵神見貌，則情發於目」<sup>69</sup>說明眼睛為最能流顯人物內在質性之處。如王戎「爛爛如巖下電」的炫人之目（〈容止 6〉），與裴楷「雙目閃閃，若巖下電」之眼（〈容止 10〉），皆透過閃爍於眼內的強烈閃光，顯露其內在質性的清美過人與強烈生命力。除眼睛外，人物內在的強勁生命力亦能透過體表，煥發出一種高邁遠播之氣韻，使其體貌呈顯出一耀眼的非凡光芒：

海西時，諸公每朝，朝堂猶暗；唯會稽王來，軒軒如朝霞舉。（〈容止 35〉）  
會稽王司馬昱一至早朝，其體煥發而出的氣韻光彩，頓使陰暗朝堂如旭日東升般明亮。或如庾統一進亭內，其不同凡常之風姿儀態與卓然出眾的威儀隆盛，頓使亭中百姓鎮懾不已，一時退散而去（〈容止 38〉）。我們由時人對人物強烈內在質性之顯

<sup>67</sup> 范曄撰：〈李膺傳〉，同前註，頁 2195。

<sup>68</sup> 范曄撰：〈郭太傳〉，同前註，卷 68，頁 2225。

<sup>69</sup> 劉劭編著，陳喬楚註譯：〈九徵〉，《人物志今註今譯》，頁 29。

的高度讚賞，見出時人樂於且精於品鑒人物由內在顯露於外的強烈生命力。這是因為人物內在生命力的強力外顯，往往代表其內在清美質性與強勁生命力之顯。

對人物內在強勁生命力的讚賞與品譽，在漢末魏晉時期轉為對人物的才、量等內質之欣賞。這是因為漢末魏初的群雄爭逐時代，領導者與士人的實際治世才能至為重要，故時人多以「顯才」為要，競爭於顯其治世才華。其時多有關於鑒識人物才華之例，如裴潛目劉備以「才」：

曹公問裴潛曰：「卿昔與劉備共在荊州，卿以備才如何？」潛曰：「使居中國，能亂人，不能為治。若乘邊守險，足為一方之主。」（〈識鑒 2〉）

又如時人目東海王司馬越府中三才：「劉慶孫長才，潘陽仲大才，裴景聲清才。」（〈賞譽 28〉）以劉輿善於綜合、考核事物名實，有「才長綜覈」美稱；潘滔「博學為名」；裴邈「彊力方正」。三人為時人賞譽為「長才」、「大才」、「清才」，足見其時士人多不吝於顯耀才華，競以才名世。

在顯才之餘，時人亦看重士人的容人之雅量，以為人物內在肚量愈深廣，能容之物愈多。在人物品藻中，愈能容人所不能忍者，愈能顯現其內在涵量之深邃與生命強度之過人，足得時人之高賞。其時士人多以一種常人無法理解或超乎常理的方式顯現其內在肚量之深邃能容，如嵇康臨刑東市「神氣不變」（〈雅量 2〉）；王戎面對虎吼而「湛然不動，了無恐色」（〈雅量 5〉）；王導「無為知人几案閒事」（〈雅量 14〉）；褚裒無論貴賤之對待，皆「言色無異，狀如不覺」（〈雅量 18〉）；王羲之面對鄰家選婿，於東牀「坦腹卧，如不聞」（〈雅量 19〉）；裴遐被周馥所設的行酒司馬拉墜地後，「還坐，舉止如常，顏色不變，復戲如故」（〈雅量 9〉）。其時名士如此超越常規常理的寬大胸襟與能容之量，顯示魏晉時期士人力求表現其內在超凡越俗的深邃內質之需求，意圖由此超乎常理的表現方式顯其內在生命力之強度。

「才」既能發揮於治世、用世上，亦可發揮於玄學與文學的高深造詣上，並以當時名士玄學的造詣之深，若能以一精妙簡潔話語道盡繁複玄學內蘊，更能顯其內在質性之高邁過人。是以其時士人多競於以精深語言顯其質性之強度，如：

阮宣子有令聞，太尉王夷甫見而問曰：「老、莊與聖教同異？」對曰：「將無同？」太尉善其言，辟之為掾。世謂「三語掾」。（〈文學 18〉）

王衍問老莊與孔子思想異同，阮修答以「將無同」三字。只三字，卻能道盡玄學融合儒道之內蘊，盡顯其內在質性之精深過人。是以，可知士人除了以強烈肢體動作顯其量深，或顯才揚性，或於體表發出光輝的方式，顯其內在生命力之強勁過人



外，亦可由玄學言語的精簡過人，盡顯其內在質性的出脫凡俗。

內在質性的強烈外顯，亦可表現於人物外貌與個性上。時人以對人物內在質性的尊重，故對人物種種殊異的外貌與個性、行為，皆能容而賞之。當時並無單一的審美標準，士人或以絕美如玉，或以絕醜如土，或以悠悠忽忽、土木形骸的醜悴過人容貌面世；卻皆因其自然質性之顯，為時人所賞。且人物多勇於展現自我本然之質性，其時多有個性之人，或以放曠展其內在之曠達，或以聰慧展其玄學或涵養，或以巧言善辯顯其內才之不凡與睿智，或以肚量深廣顯其先天涵量之過人；凡此種種，皆為人物生命強度之反映與顯現。

## (2) 對「性」的真實之賞：

魏晉人物品藻既看重人物的先天質氣，而自然賦與不同質氣，展衍為人物的不同質性，影響其外顯之種種性格與命運；是以氣、性之間實有著十分緊密的關聯性。魏晉士人受此思維影響，以為人之種種外在徵象與表現皆因著內在質氣與質性之影響。阮籍於〈達莊論〉中云：「氣分者，一身之疾也；二心者，萬物之患也。」<sup>70</sup>明言人的內在氣、性與人物身、心間有著密不可分的關係。張湛亦以「志謂心智，氣謂質性。智多故多慮，性弱故少決」<sup>71</sup>說明人物先天質氣賦與之多寡，形成其質性之強弱，成為影響其性格中多慮或少決之因素。性既源自於氣的賦成，因著氣之賦與而使人物有著賢不賢、貧富、智愚等區別；時人又以對人物自然質性之重視，對不同質性之人多能抱持欣賞與尊重的態度，欣賞人物天生賦與之形體與內在材質，對人物各種性格與資質上的特出，皆能包容欣賞。這可以是對人物之個性獨特，或天然不假修飾之外貌，或如玉之俊美外表，或肚量的深廣難測之賞。而此種天賦氣性所形成之人體，體成而不易，即便有著後天積學或修德之工夫，亦無法改變人物天賦的內在質性，劉劭即云：

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。<sup>72</sup>

<sup>70</sup> 嚴可均輯：〈阮籍·達莊論〉，《全三國文》（北京：商務印書館，1999年），卷45，頁481。

<sup>71</sup> 張湛注，楊伯峻集釋：〈湯問篇〉，《列子集釋》，卷5，頁174「汝志彊而氣弱，故足於謀而寡於斷」句張湛注。

<sup>72</sup> 劉劭編著，陳喬楚註譯：〈體別〉，《人物志今註今譯》，頁64。

劉劭以先天自然質氣在初始賦與人體時，以種種或清或濁、或精或粗之不同內質，形成人物質性，使其產生種種性格。並以各種性格、才華之偏私與相異，形成千百種不同的人物才能、思維與個性。此時人物品藻雖重清而平淡、能納眾味之兼德的聖人材質，卻亦能明瞭此種兼德之材實十分難得，唯聖人能得之。世人中以偏材之性為大宗，能明瞭此理，且能瞭解氣性天成而不易之理，便能對各種不同質性之人予以尊重與欣賞。

魏晉時人對人物質性的品賞，並非在於求其全才與兼德，而是在於理解其天賦不易的本性後，能明其用、適其才，並加以欣賞之。故時人視人物能自然發揮其天賦材質為佳，人物若能真誠無偽地顯其自然質性，則為時人所賞。是以對人物質性之品賞，以能「真」誠無偽地流露為佳。人物若能以天然本真之外顯，彰顯出自我的獨特性，便能於人物品藻中得到佳評。如嵇康以純任自然本真，顯露其內質之清高與峻切，使山濤目之「巖巖若孤松之獨立；其醉也，傀俄若玉山之將崩」（〈容止 5〉），以嵇康內在獨特高邁之質性，有如一高峻孤立於山巔之松，醉時又如一座將傾倒的燦然玉山，真切顯露出其內在的高邁、不同凡俗的清高內質。

或如「貌甚醜頽，而悠悠忽忽，土木形骸」的劉伶（〈容止 13〉），映顯出其內在閒適放蕩而不加檢束、無所用心之自然質樸的內質。其時名士多以對己身質性之珍惜與賞重而能自在顯其本質；無論是醉酒徬徨的阮籍，或峻直毀身的嵇康，或自藏其鋒之劉伶，皆自在反應出己身的本然質性。甚或是時人所重之雅量，亦為人物自然本質的真誠以顯。因著人物內在深不可測之內量，方能有著如此的雅量表現，此有如王夷甫「自謂風神英俊，不至與人校」。正因魏晉時人重視人物真實質性之顯，故其時的人物，方能有如此多元而姿態各異、各展其趣之人物樣貌。人物勇於展其本真，視之為自然之賦與，遂展衍出相異而各有其美的種種質性。當時人物品藻並無一制式的審美標準，人物各有其各異其趣之風姿，雖姿態殊異，卻皆得時人之重。如形貌不同、個性殊異的桓溫與王恭，卻自有其獨特的本真之顯：

劉尹道桓公：鬢如反狷皮，眉如紫石稜，自是孫仲謀、司馬宣王一流人。  
（〈容止 27〉）

有人歎王恭形茂者，云：「濯濯如春月柳。」（〈容止 39〉）

劉惔以桓溫內在質性堅硬冷酷、深沉難測，偏向孫權或司馬懿之霸主；名士王恭於時人眼中則有如一搖曳於春夜月光下，新芽初萌的清新柳樹，顯現出清新脫俗之質

性。無論是氣質高邁、峻切不同流俗的嵇康，或悠悠忽忽、土木形骸的劉伶，或頹然自放的庾散，或氣質冷酷之桓溫，或如月下柳的王恭，各自顯現出從屬於其獨特天質的自然質性，各有其特出的美感呈現，時人皆賞之，視以為美。

#### 四、結 論

魏晉時人相信，人物內在無法言傳的清高質氣是來自於「自然」的賦與。而此自然之賦與，既為氣之所成，氣化成體而不易，並形成人物內在質性。意即，人物先天質氣的清高脫俗，會於外表及行為、個性上顯露出不同凡俗的出眾質性。

是以時人藉由觀察人物先天質氣的清濁精粗，以為人物品目的評價高下標準。時人視人物先天質氣的清而能升、朗澈深邃為高；且以氣的物理性特質，先天質氣的清而能升，代表人物質氣遠出於眾人之表。故知品觀人物先天質氣之「清」、「朗」、「升」為其時人物品藻之品觀重點。此外，時人亦重視人物體內質氣的流動通暢，先天質氣若凝滯不通，則有如水滯而不流，必生腐臭而致濁汙，故亦以質氣的「通」、「暢」為佳。在質氣的清、朗、升、暢之外，魏晉時人亦重視品目人物先天質氣的強弱，以其關乎人物之壽夭。因著其時之品目人物，仍在於觀其人材質以知其用。先天質氣清高之人固有著長才廣度，足以利世之用，若以氣弱而短壽，亦不利於世用。但其時對人物質氣強弱的品目，只在於利其才之用，並不影響人物品藻的高下結論。人物先天質氣的清高過人，使其能於品目士人時有著能與之通感的能力，藉著質氣之相近與氣性之高妙過人，使其於品評人物時有著精妙入微之感通能力，此亦為高明的人物品藻往往能切中人物精妙內質的原因之一；並以此斷其才、量之「用」與隨後之「命」。故知其時人物品藻之重心，主要在於藉著品目人物先天質氣之高妙與否以知其內質，最終之目的仍在於切合世用。

先天自然質氣衍為人物質性，所謂「性言其質，才名其用」。此種天賦質性內在於人，為人之本然，發而為外，形成人物種種外顯之才能，以成其用世之用。無論是漢儒的徵知德性內質，或是魏晉士人的徵知才能與雅量，皆在求合於世用。而魏晉時人以重視人物的才華之顯，更重視人物內在材質的能容之量。以量之能容，而能廣納眾材於內，遂能得世之大用；並以亂世的應世之道，在於能容而能納，方能於使才之際，不受世亂之害，而能得應世用才、保身全生之「大用」。故其時之物品藻，除觀氣以知其清高內質外，亦在品量人物內在材質之才與量，而以可納

眾味、質氣平淡無味之質性為「聖人」材質。

人物的內在質氣之清、朗、升暢、能通，關乎利世之用，而後衍為對人物自然質性的合乎自然之旨的「美善」境界之推崇。因著此時的品觀人物，特別重視人物先天質氣之清而揚升與流暢性特質，影響當時賞譽與稱美之士，皆為如風般自由流動、不拘一端之高妙人物。其時所謂名士風流，即是如同氣之質性特質般，清高而流暢通順，如風般自由流動，外顯為一不拘世間形制、任真貴我的名士風姿。如此風流名士又因著先天質氣的高妙過人，而有著各種才華之顯露，可以是自然天成之外貌，或能言善辯之才，或於思想上的出凡脫俗，或於治國理事的俊發出眾，或能展其不落俗套的高深玄智，皆為超越俗智的清高質性之顯。

如此由質氣與質性為基礎的人物品藻內涵，使其時人物品藻之所重，並非在於提升與精化內在道德，而在於品目人物先天不可移易之天賦材質。人物品藻既在品觀人物先天材質，故時人多力求內在生命強度的外顯，以得時人之賞目。其時士人多強調己身內在質氣與質性的強烈發顯，以此象徵其內在生命力之強勁與質性之出脫凡俗。由漢儒對凶狠勁直的「婞直之風」之關乎道德質性的強勁內質之顯，至魏晉士人重「色平而暢」的才「智」內質之顯，仍不脫品人以論其用之基本架構。魏晉士人之重才，在顯才之餘，並力求能有著包含眾材、包容眾味之「量」深內質。這是因為，上位者能以量深而包容眾材，遂能得世之大用；此外，魏晉時人以重人物各種不同質材之顯，故須以量之深，容眾偏材之顯，由此逐漸走向審美的人物品藻內涵。

## 徵引書目

- 小野澤精一，福永光司，山井涌等編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，1992年。
- 王充撰：《論衡》，收入《諸子集成新編》第9冊，成都：四川人民出版社，1998年。
- 王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2014年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 范曄撰：《後漢書》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。
- 房玄齡撰，楊家駱主編：《新校本晉書並附編六種》，臺北：鼎文書局，1995年。
- \_\_\_\_\_注，劉績增注：《管子》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 班固撰：《漢書》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。
- 莊耀郎：《原氣》，新北：花木蘭文化事業公司，2011年。
- 陳壽撰，裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，2005年。
- 郭象注，郭慶藩集釋：《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年。
- 許維適撰：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2015年。
- 焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，北京：中華書局，2004年。
- 張湛注，楊伯峻集釋：《列子集釋》，北京：中華書局，1997年。
- 董仲舒撰，凌曙注：《春秋繁露》，臺北：臺灣商務印書館，1976年。
- 楊泉：《物理論》，收入黃奭輯：《黃氏逸書考》，臺北：藝文出版社，出版年分不詳。
- 劉安撰，許慎注：《淮南子》，收入《諸子集成新編》第9冊，成都：四川人民出版社，1998年。
- 劉劭編著，陳喬楚註譯：《人物志今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，2015年。
- 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1993年。
- 廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量〉，收入《漢魏六朝文學論集》，臺北：大安出版社，

1997年。

蔡振豐：《王弼的言意理論與玄學方法》，臺北：花木蘭文化事業公司，2010年。

賴錫三：〈《莊子》精、氣、神的功夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，  
《漢學研究》第22卷第2期，2004年12月，頁121-154。

嚴可均輯：《全晉文》，北京：商務印書館，1999年。

\_\_\_\_\_：《全三國文》，北京：商務印書館，1999年。