



牟宗三：刘劭《人物志》之系统的解释

一、“系统的解释”之意义

魏初刘劭字孔才，著《人物志》。此书本身是一部很有系统的妙着。我这里所谓“系统的解析”，并不是顺着它的次序作其本身系统的疏解。乃是想把它的“系统论述”所依据的基本原理以及此基本原理之所函，表露出来。

中国学术大体分为三个阶段：一、晚周诸子；二、魏晋南北朝，下至隋唐；三、宋明理学。

这第二个阶段，以玄学与佛学为主。玄学是顺中国固有的学术传统而发展出，佛学则是来自印度。魏晋的玄学，通常亦称清谈、名理。但是说到清谈、名理，则又不单指玄学一面而言。像《人物志》那样的著作，像竹林七贤那样的生活情调，亦通包括在内。而若从“学”方面言，则玄学称为玄学名理，而《人物志》则称为才性名理。

玄学名理以王弼、何晏为首，向秀、郭象随之。才性名理以《人物志》开端，下赅钟会之“四本论”。(四本论，论才性之同、异、离、合。傅嘏论同，李丰论异，钟会论合，王广论离。)《隋史》经籍志把《人物志》列为名家类，因此也称为形名学。这是很奇怪的。因为它与先秦名家根本不同。关此，我将另文论之。

现在撇开“名家”或“形名学”这种名称问题不谈，单从内容方面，看从魏初才性名理，到正始(曹芳年号)王弼何晏之玄学名理，盛



谈老庄，以及那个时代朝野士大夫之生活情调，与夫所以能与佛教水乳交融而吸收消化佛教之故，必有一个学术精神上的基本原理，或人之精神生活上某种精神原理，为其支持点。这个支持点，我们可以《人物志》作为了解的开端线索，再顺后来的发展，步步彰显之，厘定之，使其具体化，而观其得失、限度、以及其与各方面的关联。此即本文所谓“系统的解析”。此系统的解析是看《人物志》本身系统所开出的领域之全幅意义---正面的与负面的。

二、《人物志》论人是品鉴的：对于才性的品鉴

《人物志》是关于人的才性或体别、性格或风格的论述，虽有其一定的词语，因而成为一系统的论述，然而却是一种品鉴的系统，即，其论坛述是品鉴的。品鉴的论述，我们可以叫它是“美学的判断”，或“欣趣判断”。《人物志》里面那些有系统的词语都是属于欣趣判断的词语，品鉴的词语。

每一“个体的人”皆是生命的创造品，结晶品。他存在于世间里，有其种种生动活泼的表现形态或姿态。直接就这种表现形态或姿态而品鉴其源委，这便是《人物志》的工作。这是直接就个体的生命人格，整全地、如其为人地而品鉴之。这犹之乎品鉴一个艺术品一样。人是天地创生的一个生命结晶的艺术品。我们也须要直接地品鉴地来了解之。这种了解才是真正关于人的学问，乃是中国学术文化中所特着重的一个方向。

西方科学路数中那关于人的学问，如心理学、生理学、人类学



等，都不是直接就个体的生命人格、整全地、如其为人地来品鉴之。它们就人的存在，分解出某一面现象而论述其法则，然终不能还原其为一整全的人，为一整全的个体生命人格。这种科学路数中的论述不是品鉴的论述，乃是指物的论述，亦称为科学语言的论述。

又、亦有从文化的创造或人的精神表现所牵连的各方面来论人的。例如卡西勒在其“论人”一书中，曾将人类主要的文化成就分为神话、宗教、语言、科学、艺术、历史等六门。这显然是论人的文化成就，或牵连着手人而论其文化上的种种表现，而不是直接就个体的生命人格，如其为人地而品鉴之。这种论人是绕出去论之，不是就人之自己而论人。

又如最近张丕介先生所节译的德人宋巴特“人学”本书，(曾分章刊于香港人生杂志，近复由人生出版社印成单行册)，乃是直接就人而立言的。他是想建立一个“精神学的人类学”，就人之所以异于禽兽处乃是精神这一特点而论人。这自是“人学”中主要而恰当的论题。但这是一般地论人类之精神的特点，尚不是就个体的生命人格品鉴其才性或情性的论述。当然在“论人之分殊”一章中，讨论人之个性之殊异问题与人之分类问题，有好多是类乎《人物志》之所说，互相参考印证之处甚多，由此亦可见西方人自古以来亦并非无此方面的品鉴，而且其材料亦必不少。但大体观之，其论人之个性之殊异与人之分类所依据之根本原理并不透彻，即，对于人之情性或才性之品鉴的了解并不充分。光只是金质、银质、铁质之分，并不能曲尽才性之品鉴。这关乎人学中全幅人性的了悟问题。“人学”的学问，在



西方并不占主要的地位。只就“人学”一词乃宋巴特所创造的新名词(张丕介先生译序中语)一点，即可知之。因此“全幅人性”的了悟亦并非西方学问中之所长。在此不须亦无暇取西方所有者一一比而论之。在此，我只想表示《人物志》对于个体的生命人格所作的“品鉴的论述”是很有其特殊价值的，尤其套在中国的学术文化中而观之，则尤足见其在中国“全幅人性”的了悟之学问所占的显着而重要的地位。

三、全幅人性的了悟：品鉴的与道德的

说到中国全幅人性的了悟之学问，我们知道它是站在主流的地位，而且是核心的地位。这全幅人性的学问是可以分两面进行的：

- 一、是先秦的人性善恶问题：从道德上善恶观念来论人性；
- 二、是《人物志》所代表的“才性名理”：这是从美学的观点来对于人之才性或情性的种种姿态作品鉴的论述。

这两部分人性论各代表了一个基本原理，前者是道德的，后者是美学的。前者有种种的说法，而提炼的结果，则是以孟子的性善论，配之以中庸之“天命之谓性”，以及大学之“明德”，与孔子之“仁”相会合，而为正宗之归宿。此部人性论结穴于宋明儒者的“心性之学”，而转为“义理之性”(天地之性)，即，作为我们生命中的本体的一面。至于后者，则是对于才性或情性之品鉴。(其目的在实用：知人与用人)。这一部分结穴与宋明儒者的“心生之学”，而转为“气质之性”。当然宋明儒者之开出“气质之性”，并不自觉到是由《人物志》而来，但从学术发展上，可以看出这是遥相会合的。又，《人



物志》之对于才性，在品鉴的论述下，对于生命之渗透是更有其广大的函蕴与深远的强度的。但无论如何，它所品鉴的人性或情性是才质的，故曰“才性”，即“才质之性”。虽然它的涵义比宋儒的“气质之性”为广泛而开展，然总是才质的。从字面上说，才质等于气质，而且气字更广泛，因为“才”亦是属于气一面的。但何以说“才性”比宋儒所说的“气质之性”，其涵义为更广泛而开展呢？这因为宋儒说气质之性乃是在道德实践中由实现“义理之性”而开出的。它是在义理之性的笼罩下而视为被变化的对象。因此，它的涵义拘束而不开展，单调而不丰富。在品鉴的论述下，才性并无一个更高的层面来冒之。它可以全幅舒展开。因此显出它的涵义之广大，而吾人亦可以全幅展开之，而观其底蕴。这是“美学性的品鉴”之解放的意义。本文是想把“才性领域”之独立的一套，就其大端，予以全幅的展露。

以上两部人性论所合成的对于“全幅入性”之了悟，是中国学问的主脉，由之以决定中国文化生命之独特。当然西方关于“人”方面的种种体悟，如文学上哲学上对于生命的体悟，宗教上对于神性与罪恶的体悟，黑格尔的哲学对于精神的体悟，都有其高卓而深切处。尤其在义理之性的领域里，皆有可以充实而振拔吾人者。然就人而“当体了悟”，则不及中国“心性之学”之亲切。中国心性之学在义理之性方面牵涉到生命、神性、罪恶、精神等，是在圣贤工夫的道德践履中而展开，并不只是哲学的空讲，亦不只是宗教的信仰与祈祷，更亦不只是文学的赞叹与诅咒。在义理之性方面如此，在品鉴才性方面，若套在全幅人性之学中，我们亦见其有特殊的意义与价值。



因此，中国全幅人性之学亦总有其独特处，值得西人之正视。因为这是中西文化相补益相消融之基点。

《人物志》之品鉴才性，当然有其历史、学术及时代精神之发展上的背景。通常是从东汉末年，经学崩溃，政治腐烂，察举制度，以及党人之题拂品微等讲起。关此，本文不必再述。读者参看拙著《历史哲学》讲东汉末年处，即可接上。

以下试就《人物志》之品鉴，将才性系统予以展开。

四、才性的展示：才性与普遍的道德心性

《人物志》九征第一：“盖人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄。非圣人之察，其孰能究之哉？”

案：此言情性是从人之材质一面言，不从人之德性一面言。故刘昉注云：“性质禀之自然，情变由于习染。”此处性与质连言，质即材质之质。“性质”即禀之自然而即以自然之材质以为性。荀子言：“生之和所生、精合感应、不事而自然谓之性。”(正名篇)。董仲舒由阴阳之气以言人之情、性。此皆是从材质一面言性。但是他们都在道德的善恶观念下言之，而不是就具体的整全人格品鉴地言之。品鉴地言之，则性不离其具体的情态或姿态，此即刘昉所谓“情变”。情变根于性质，而诱发于染习。在情变上始有种种姿态或形相可供品鉴。性质不离情变，则性质是具体的性质，亦即具体的才性，刘昉所用“性质”一词，非吾人今日常所说之抽象意义之“性质”一即念也。

“情性之理，甚征而玄。”故下文云：



“凡有血气者，莫不含元一以为质，禀阴阳以立性，体五行而着形。苟有形质，犹可即而求之。”

情性虽是具体的，多姿多彩的，然谛审其理，则“甚微而玄”。其所以甚征而玄者，盖才性之理必通至元一、阴阳、与五行而言之。此属于形上学范围。盖自董仲舒以来，两汉的主流思想，在此方面，实有一“气化的宇宙论”为底子。元一、阴阳、五行，皆是此“气化的宇宙论”中的词语。才性名理亦以此为其形上的根源。惟《人物志》以品鉴既成之具体才性为主，故对此根源不加详讨。只以参语陈之，而归结于“形质”。故云：“苟有形质，犹可即而求之”。即就具体呈现之形质而品鉴之，即足曲尽其征玄。此为品鉴的现象学之曲尽。至于作抽象的形上学之追讨，则是理论的形上学中所有事。

“含元一以为质”，即以“元一”为一“普遍的质素底子”。此“元一”非后来朱子所谓“太极”。对朱子言太极是理、而此“元一”则常是气、是质。有类于易纬干凿度所谓太初、太素者。气化流行，宋儒通过中庸与易传，就所以气化流行处，于气、质以外，复提炼出一个创造性原理，此即道或理，亦曰太极。故太极是理。而《人物志》所说之“元一”则未经此提炼，故此“元一”是气是质，而非是理。此是以汉儒的“气化宇宙论”为底子。(此气化宇宙论到王弼出来，始扭转而为“无”之本体论。自此以后，中国思想即不以此汉儒的素朴的“气化宇宙论”为中心)。

“禀阴阳以立性”，刘昉注云：“性资于阴阳，故刚柔之意别矣”。徒只是“元一”(普遍的质素底子)，尚不足以言个体之才性。故



才性之立，必有资于阴阳，以见其为刚或柔，为文或质，为拘或抗。此则可以言特殊之情态。

“体五行而着形”，五行是金木水火土。凭藉五行，则阴阳刚柔之情性更能彰显而形着，而益其为多姿而多采，而益趋具体化。连贯质(元一)、性(阴阳)、形(五行)而一之，而人之情性乃可得而明。质、性、形，皆属材质。故元一、阴阳、五行皆属于气或质。

孟子言性，是为的说明德行所以可能之先天根据，故从理性(道德的心性)一面入。从材质一面入，则是就人之具体姿态而观赏。故其对于人之理解为品鉴。品鉴所及之才性或情性，虽多姿而多采，一是皆是生命上之天定者。故才性有二特征：

一、足以说明人之差别性或特殊性，此与孟子所谓的“道德的心性”，宋儒所谓“义理之性”之为同同而普遍的，相翻。此差别性包括横说之多采与竖说之多级。

二、此差别性皆是生命上之天定者，此足以说明人格价值之不等，亦足以说明天才之实有。

故顺《人物志》之品鉴才性，开出一美学境界，下转而为风流清谈之艺术境界的生活情调，遂使魏晋人一方多有高贵的飘逸之气，一方美学境界中的贵贱雅俗之价值观念亦成为评判人物之标准，而落在现实上，其门第阶段观念亦很强。此说明美学精神与艺术性的才性主体之发见，并不足以建立真正的普遍人性之尊严，亦不足以解放人为一皆有贵己之良贵之精神上的平等存在。而孟子之道德心性则能之。故宋明儒顺孟子一路义理之性，建立人之道德主体性，遂一方



足以建立真正的普遍人性之尊严，一方以义理之性冒气质之性而言变化气质，使德性人格之向上无限发展为可能，亦使生命上天定而不可变的才性成为相对可变的才性。此皆是宋明儒所表现的精神上的基本原理与《人物志》系统所表现的精神上的基本原理相翻者，亦即艺术性的“才性主体”与“道德性主体”之不同。(发见普遍的人性，建立人的尊严，在中国是儒教，在西方是基督教，讲法虽不同，而同能超越现实阶段的限制，使人成为精神上的平等存在。而艺术精神则不能有此成就。希腊亦是艺术精神，故柏拉图，亚里士多德皆承认有先天的奴隶。但希腊的艺术精神为青年的，健康的，而魏晋人的艺术精神则是中年的，病态的。此将另文发之。)

五、中和之质与偏杂之质：才性之种种姿态或形相---才性人格之层级

《九征篇》续上云：“凡人之质量，中和最贵矣。中和之质，必平淡无味。故能调成五材，变化应节。是故观人察质，必先察其平淡，而后求其聪明。”

案：“人之质量，以中和为贵”。质量者即其质性之容量或涵量。人之质性之谐和浑融的表现，不偏不倚，谓之中和。此中和亦指资质而言。故中和之质亦曰中和之资。此是圣人的资质。依宋儒，亦不可曰圣人的气质。此是才性之最高者。此表示：即使是品鉴才性，亦立一最高格为标准。

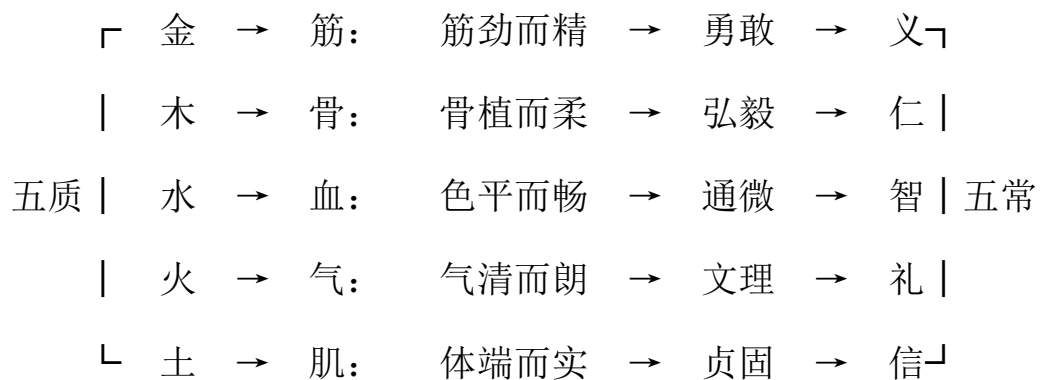
“聪明者，阴阳之精。阴阳清和，则中叡外明。圣人淳耀，能兼二美。知微知彰。自非圣人，莫能两遂。故明白之士，达动之机，而



暗于玄虑。(案此即富于世智巧慧之人)。玄虑之人，识静之原，而困于速捷。(案此即富于超智之宗教家哲学家)。犹火日外照，不能内见。金水内映，不能外光。二者之义，盖阴阳之别也。”

案：有中和之质，和有清和之明。中叡外明，则不偏于外照，亦不偏于内映。内外透明，而平当渊淳。此即圣人之明。外此，则鲜有不偏者。因偏至，而有多采多姿。若皆是圣人之资，则同同而一如，亦无趣味。下即由“体五行而着形”以言资质之层层表现而具体化，以形成各种性格。

首先由五行金木水火土之五质象征筋、骨、血、气、肌，再由筋、骨、血、气、肌所表现之征象以为五常(仁义礼智信)之表现。故曰：“若量其材质，稽诸五物。五物之征，亦各着于厥体矣。其在体也，木骨、金筋、火气、土肌、水血，五物之象也。五物之实，各有所济。是故骨植而柔者，谓之弘毅。弘毅也者、仁之质也。气清而朗者、谓之文理。文理也者、礼之本也。体端而实者、谓之贞固。贞固也者、信之基也。筋劲而精者、谓之勇敢。勇敢也者、义之决也。色平而畅者、谓之通微。通微也者、智之原也。五质恒性，故谓之五常矣。”可表如下。





由五质而象征筋骨血气肌，根本是生理的。但此“生理的”不是抽象地出现于“生理学”中之量的生理概念，而是具体地融于生命中之有姿态的质的生理概念。故其征象或姿态，如筋之劲而精，骨之植而柔，色之平而畅，气之清而朗，体之端而实，仍须要一种美感的品鉴，与智慧的体悟，而理解之。故此等词语，皆非生理科学中的词语，而是品鉴上的欣趣词语。通过这些词语，可以体悟一个完整人格的才性。因此，金木水火土固是象征的词语，即筋骨血气肌诸生理词语亦仍是象征的词语，由之而品鉴一个完整人格的生命姿态而识其才性。

“五常之别，列为五德。是故温直而扰毅，木之德也。刚塞而弘毅，金之德也。愿恭而理敬，水之德也。宽栗而柔，土之德也。简畅而明砭，火之德也。虽体变无穷，犹依乎五质。故其刚柔明畅，贞固之征，着于形容，见乎声色，发乎情味，各如其象。

“故心质亮直，其仪劲固。心质休决，其仪进猛。心质平理，其仪安闲。仪动成容，各有态度：直容之动，矫矫行行；休容之动，业业踟踟；德容之动，颀颀印印。(案以上为仪容之表现，所谓“着于形容”者是)。夫容之动作，发乎心气。心气之征，则声变是也。夫气合成声，声应律吕：有和平之声，有清畅之声，有回衍之声。夫声畅于气，则实存貌色。故诚仁，必有温恭之色。诚勇，必有矜奋之色。诚智，必有明达之色。(案以上为声色之表现，所谓“见乎声色”者也)。”



由五质五德之内着而形为仪态、容止、与声音、貌色。五质五德是内心的姿态，仪容声色是外形的姿态。一是皆是才性之发露，品鉴之所及。故此姿态或形相即形成一人之格调，而此亦可说皆是“才性主体”之“花烂映发”。

假若五质五德之表现不能中和，则流于偏至。故曰：

“夫色见于貌，所谓征神。征神见貌，则情发于目。故仁目之睛，恣然以端。勇胆之睛，睥然以强。然皆偏至之材，以胜体为质者也。故胜质不精，则其事不遂。是故直而不柔则木。劲而不精则力。固而不端则愚。气而不清则越。畅而不平则荡。是故中庸之质，异于此类。五常既备，包以澹味。五质内充，五精外章。是以目彩五辉之光也。”

案： 观眸子亦可知才性。中庸之目，彩五辉之光。其余皆偏至之才，以胜体为质。胜质不精，则偏中之偏。可列如下：

直而不柔 → 木： 木德之偏

劲而不精 → 力： 金德之偏

固而不端 → 愚： 土德之偏

气而不清 → 越： 火德之偏

畅而不平 → 荡： 水德之偏

由五德之中不中，进而总言九征：

平陂之质有于神。(注云：神者质之主也。故神平则质平，神陂则质陂。)

明暗之实有于精。(注云：精者实之本。故精慧则实明，精浊则实暗。)



勇怯之势有于筋。(注云：筋者势之用。故筋劲则势勇，筋弱则势怯。)

强弱之植有于骨。(注云：骨者植之基。故骨刚则植强，骨柔则植弱。)

躁静之决有于气。(注云：气者决之地也。气盛决于躁，气冲决于静矣。)

惨恻之质有于色。(注云：色者情之候也。故色悴由情惨，色悦由情恻。)

衰正之形有于仪。(注云：仪者形之表也。故仪衰由形殆，仪正由形肃。)

态度之动有于容。(注云：容者动之符也。故衰动则容态，正动则容度。)

缓急之状有于言。(注云：言者心之状也。故心恕则言缓，心褊则言急。)

案：以上由神、精、筋、骨、气、色、仪、容、言，即可征知平陂、明暗、勇怯、强弱等之九质。故为九质之征。简曰“九征”。此言由九方可以征知人之质性。当然征不必九，质亦不必九。还可以增加。此所品鉴之姿态，皆是艺术性的形相，美学的内容真理。与科学的外延真理不同。若就品鉴之极征而玄言，则凡内容真理皆是帝网重重，互相出入渗透，而无穷无尽者。因此，征亦无穷无尽，质亦无穷无尽。此言九者，不过概略而已。此由极征而玄以征质尽性，此所尽之性，所穷之理，乃才质之性，才质之理。而穷与尽乃是品鉴地穷与



尽。阳明由致良知以言穷理尽性，此所穷尽的是良知之天理之性，是吾人之道德之心性，此亦是无穷无尽者。而其穷尽是由道德的实践以穷尽之。此与《人物志》是不同之两领域。比而观之，可尽全幅内容真理之奥秘。

九征既明，则才性人格之层级即可得而言：

“其为人也，质素平淡，中叡外朗，筋劲植固，声清色悒，仪正容直，则九征皆至，则纯粹之德也。九征有违，则偏杂之材也。三度不同，其德异称。故偏至之材，以材自名。兼材之人，以德为目。兼德之人，更为美号”。案：此言三度，可表如下：

九征皆至： 纯粹之德 → 兼德

兼材之人： 以德为目 → 兼材

偏至之材： 以材自名 → 偏材

“是故兼德而至，谓之中庸。中庸也者，圣人之目也。具体而微，谓之德行。德行也者，大雅之称也。一至，谓之偏材。偏材、小雅之质也。一征、谓之依似。依似、乱德之类也。一至一违、谓之间杂。间杂、无恒之人也。无恒依似，皆风人末流。未流之质，不可胜论。是以略而不概也。”

案：此言才性人格之五等。可表如下：

兼德而至： 中庸 → 圣人

具体而征： 德行 → 大雅

一至： 偏材 → 小雅

一征： 依似 → 乱德



一至一违： 间杂 → 无恒

六、体别与进德：才性系统不能建立进德之学，进德之学所以可能之超越根据

以上为“九征篇”全文之下解。此篇主要是由五质五德之参互错综，将人之才质情性全幅予以展示。才质情性是品鉴上具体地说。内心之姿态与外形之仪容声色，种种姿态形相，俱含在内。人格上的具体的才质情性即决定人之“体性”之不同。此“体性”亦是具体地说，不是通常所说的作为“本体”的体性。故此体性实即体裁、体段、性格、格调之意，乃在明每人之“殊性”；而作为“本体”之体性，则是人之通性。体性既是明每人之殊异性，故“人物志”继“九征”而言“体别”。体别即每人之体性各别之意。“体别”第二云：

“夫中庸之德，其质无名。故咸而不碱，淡而不[酉贵]，质而不缛，文而不绩。能威能怀，能辨能讷。变化无方，以达为节。是以抗者过之，而拘者不逮。

“夫拘抗违中，故善有所章，而理有失。是故厉直刚毅，材在矫正，失在激讦。柔顺安恕，美在宽容，失在少决。雄悍杰健，任在胆烈，失在多忌。精良畏慎，善在恭谨，失在多疑。强楷坚劲，用在桢干，失在专固。论辨理绎，能在释结，失在流宕。普博周给，弘在覆裕，失在溷浊。清介廉洁，节在俭固，失在拘局。休动磊落，业在攀跻，失在疏越。沉静机密，精在玄微，失在迟缓。朴露径尽，质在中诚，失在不微。多智韬情，权在谲略，失在依违。”



案：此皆偏至之格，故拘抗违中，有得有失。若不能借镜他人，善成其长，而去其短，则此人即只能适于此而不能适于彼。故下文即就此义，顺上文所列，分别详发之。文别详发之。文长不录，读者取而观之，可知其情。此种才性气质之不同，落在个人方面说，皆应有所自觉而救其短。若真能黽勉从事，便是“体性篇”所谓“进德”，亦曰“学”。故只在“变化气质”上，始可言“进德之学”。但只从才性观人，而不知进德所以可能之超越根据，则进德之学即无由立，而材性之偏亦终不可移转。故本篇末观人，而不知进德所以可能之超越根据，则进德之学即无由立，而材性之偏亦终不可移转。故本篇未云：“夫学所以成材也，恕所以推情也。偏材之性，不可移转矣。虽教之以学，材成而随之以失；虽训之以恕，推情各从其心。信者逆信，诈者逆诈。故学不入道，恕不周物；此偏材之益失也。”

案：进德之学是宋儒所讲。其所以可能之“超越根据”亦是由宋儒而开出。故至宋儒始真能言变化气质，始真能建立成德之学。成德化质，并不是“教”与“训”所能济事。不能自觉到“学”之所以可能之超越根据，(义理之性)，虽教之以学，则其“学”只是顺其偏材而滋长，此为“顺取”之学。此于其气质之偏并无补救，而且业滋其失。故曰：“虽教之以学，材成而随之以失”同样，不能自觉到“恕”之所以可能之超越根据，(恕从仁心发，先点出仁体，恕始可能)，从训之以恕，则其“恕”只是顺其固有之材质情性之偏情而有顺违，此为“顺取”之恕。此于其气质之偏失亦无补救，而且益甚其偏。故曰：“虽训之以恕，推情而各从其心。信者逆信，诈者逆诈”。读者试就



“材成而随之以失”，“推性而各从其心”，两语，即可知此种学与恕只是顺取之学，顺取之恕。顺其偏至之材而学成，谓之“顺取之学”。顺其偏至之情而推情，谓之“顺取之恕”。此则只能成其偏，而不能补其偏，化其失。故成德之学，唯在“逆觉”。逆觉者，逆其材质情性之流而觉悟到成德化质所以可能之“超越根据”之谓。此为宋儒所开辟之领域。顺《人物志》之系统，则固不能至于此。

《人物志》知道“学不入道，恕不周物，此偏材之益失”。但它不知如何学始能算是入道之学，亦不知入道之学如何而可能。它不知如何恕始能算是周物之恕，亦不知周物之恕如何而可能。但它顺才性系统而知“不可移转”，亦是自身一致之观察。故才质之性皆是生命上之先天的，定然的。孔子言上智下愚不移，以及性相近习相远。宋儒皆谓此是说的气质之性。此大体不误。成德化质之学有其所以可能之超越根据，而才质之性唯是生命上之先天的，定然的，然究是生命之实然，而非理性上之必然。故一旦能开辟出“理性之领域”，则即可化可转，如是成德之学始可能。若开不出理性之领域，只是顺才性而言，则生命上之先天的，定然的，皆实落下来而真成为定然、而不可化、不可转。如是，成德之学即无法讲。

《人物志》系统，未能于此用心，故不能开出另一“超越领域”(超越的理性之领域)，而却能从品鉴立场上开出美学领域与艺术的境界。此在全幅人性之学上亦有其积极的价值。才质之性，全幅敞开，无超越者以冒之，则从品鉴立场上说，是可欣赏的。若是有超越者以冒之，从道德宗教立场上说，则亦可忧虑的。可欣赏与可忧虑，构成



“才质之性”亦即“生命领域”之全幅意义。而魏晋之时代精神与学术精神，则取其可欣赏一面而品鉴之，此是才性之积极的意义。《人物志》即为其开端之代表。

若从道德宗教立场上说，则其可欣赏转而为可忧虑。其可品鉴之姿态形相，销声匿迹，收敛而为儒者之气质之性，消解而为佛教之业识、无明，化归而为耶教之原罪、撒旦。由此，则品鉴之才性即推进一步抽象化而为“生命之领域”。“生命”一范畴，由此成立。它有其独立的一套，即其“独立的机括性”。种种可悲可泣可诅可咒之表现由此发出。权力欲、情爱欲、信仰欲，由此发出；变态心理，种种情意结，由此发出；英雄天才之荒诞怪僻由此发出；不可克服之悲剧由此发出；印度邪命外道视业力如“掷缕丸”之自然解脱论(实即永不能解脱)，亦由此发出。凡此种种，皆概括在“生命领域”内。才性一路，在道德宗教意义下，上提而为非理性之生命；在美学艺术之精神下、则即平静而为可品鉴之才性。上提下平，皆可概之于“生命”下，而谓其是“生命之领域”。非理性之生命是此领域之消极意义，才性则是此领域之积极意义。

七、《人物志》顺才性之品鉴，对于英雄有恰当相应之理解，对于圣人无恰当相应之理解

《人物志》既不能开出超越领域，故亦不能建立成德之学。是即表示其道德宗教意识之薄弱，而亦照察不出生命之非理性。成德之学既开不出，则对于圣人亦能有恰当相应之了解。《人物志》是从才性



来了解圣人。其言中和、中庸，亦是材质的，此非“中庸”言中庸、中和之本义。圣人自有圣人之天资。然圣人之所以为圣，要不只是天资所能尽。圣人是德性人格之目，不是才性人格之目。他的根基是在超越的理性，不在才质或天资。故伊云：“大贤以上，即不论才”。圣人并非无才，亦自有其天资。然法眼不在此。圣人人格完全从“超越领域”之开辟而了解。

宋儒相应圣人而开成德之学，故对于圣人亦能有恰当相应之了解。圣人之天资才性所呈现之姿态，在成德之学中、为其德性所化所润，转而为圣人之“气象”，不复是原始之风姿或神采。故宋儒总言观圣贤气象，不说观圣贤之风姿或神采。《人物志》开不出超越领域与成德之学，故顺才性观人，其极为论英雄，而不在论圣贤。顺才性一路入，去于英雄为恰当相应者。盖英雄并不立根基于超越理性，而只是立根基于其生命上之先天而定然的强烈的才质情性之充量发挥。故才性观人，于英雄为顺也。至于圣人，则不能只此一面。除“顺”以外，尚顺有“逆觉”一向。故圣人一格，不能只顺才性一向、而列入才性人格之层级中。《人物志》对于圣人不能有积极的品鉴。故其提到中庸、中和、圣人，亦只是顺才性一向，而置定一最高之标准而已。然对于英雄、则以专篇论之。(英雄第八)。“聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄”。张良是英，韩信是雄。刘邦、项羽，则既英且雄，可谓“英雄”。然项羽“英分少”，故其为英雄不及高祖。是则高祖乃典型之英雄。吾常谓中庸历史上，“英雄”一格，由刘邦开出，而“英雄”一词亦不见于先秦典籍。东汉末开品题人物之风。许劭谓



曹操“治世之能臣，乱世之奸雄”。而曹操与刘备亦煮酒论英雄。至《人物志》乃正式提出英雄而品鉴之，而着之于篇章。然并未以专章论圣人。诚以圣人固非才性一向所能尽，此当别有天地。宋儒成德之学，岂不伟哉！

《人物志》虽顺才性一路论英雄，然既开不出超越领域，照察不出生命之非理性，故只见英雄之可欣赏，而不知英雄之祸害。宋儒能立成德之学，故能识英雄之病。推尊圣人，以德为本。是以汉唐英雄之主，在宋儒之照察下，亦卑不足道矣。盖理境既宽，眼目自高也。

《人物志》既以才性看圣人，故凡圣人皆是先天的。既不可企及，亦不可学而至。先秦儒家孟、荀，皆言圣人、人人可为。(荀子言此，于其学术无根。孟子言之，则有根)。至汉，以董仲舒之“气化宇宙论”，重气，故两汉四百年，提到圣人，大体皆从才资观人。(他们自知圣人是德)。此传统一直维持至魏晋，下届南北朝而不变。至谢康乐，因竺道生之“孤明先发”，而提出“辨宗论”，以讨论“圣人是否可学而至”之问题。此自是因佛教输入而激起。若从才资入，则圣或佛是不可学而至的。若能开出“超越领域”，则圣或佛是可修可学而至的。此问题在佛教亦可有圆满之解决。自儒家而言，则必至宋儒始能澈底明白。

八、四理与四明：品鉴与智悟---艺术境界与智悟境界

以上由“体别”言及成德之学以及圣人与英雄之当分别论。兹再归于《人物志》，别言一义，以是“才性系统”之另一函义。



由“体别”进而言“流业”。《人物志》于流业分为十二家：清节家、法家、术家、国体、器能、臧否、伎俩、智意、文章、儒学、口辨、雄杰等。此即顺其体别而言其各自特别相宜之表现。流业既顺内在之体别而分，复进而再顺其才质情性之能尽何种理，而即从客观之理方面以定体性之各别与得失。此即“材理篇”之所论。“材理”第四云：“夫建事立义，莫不须理而定。及其论难，鲜能定之，夫何故哉？盖理多品、而人异也。夫理多品，则难通，人材异，则情诡。情诡难通，则理失而事违也。”

“夫理有四部，明有四家，情有九偏，流有七似，说有三失，难有六构，通有八能。”

“若夫天地气化，盈虚损益，道之理也。法制正事、事之理也。礼教宜适、义之理也。人情枢机、情之理也。”

“四理不同，其于才也，须明而章。明待质而行。是故质于理合，合而有明。明足见理，理足成家。是故质性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。质性警彻，权略机捷，能理烦速，事理之家也。质性和平，能论礼教，辩其得失，义礼之家也。质性机解，推情原意，能适其变，情理之家也。”

案：四部之理谓道理、事理、义理、情理。道理是属形上学的，事理是属于政治社会的，义理是属于礼乐教化的，情理是属于人情屈伸进退之几微的。此皆是与生活密切相连的具体的内容之理。至于纯形式的名数之理以及科学的外延之理，则未能及。不管是具体的内容之理，或抽象的外延之理，(纯形式的名数之理是纯形式地外延的



，经验科学之外延之理是有抽象的特定内容之外延的)，皆须以智照之明而彰。惟对于内容之理，则须用具体之智(具体的解悟)；对于外延之理，则须用抽象之智(抽象的解悟)。凡内容之理皆是直接由主体之精神生活而发契的，凡外延之理皆是脱离主体而纯为客观的。人之才性不同，故其烛理之机能亦异。有的最宜契悟内容之理，有的最宜适应外延之理。即同属内容之理，亦有适于“道理”，而不适于“事理”，或有适于“义理”而不适于“情理”。故刘昉注云：“材既殊途，理亦异趣。故讲群材，至理而定”。此即由对于客观之理之尽不尽而定材质情性之殊异。

契悟客观之理，须用智悟之明。就内容的四理而言，则智明为具体的智明，由具体的智明以内容地把握之。理有四，明亦有四。但材既不同，故其表现明而把握理，常不能兼备于一身。故“明有四家”：有道理之家，有事理之家，有义理之家，有情理之家。

明出乎心智。理“须明而彰”，而明亦“特质而行”。心智之明齐一而常在，质性之殊则曲屈而偏宕。“明待质而行”，意即明之具体呈用不能不有待于质性之殊而表现。齐一常在而普遍的心智因质性之殊而有具体的表现，亦因质性之殊而有特殊之限定。是即因质性之曲而亦曲而有差别之相。差别相者、即心智之明之内容。内容四，故明亦歧而为四。化偏去蔽，则智周四理，无往不宜。是即在差别相中复其普遍生，而至于差别相与普遍性之具体的统一。此须开出超越领域而至仁智合一始可能，在《人物志》之才性系统，则无由明此。只能指出圣人能此，而不知其何以能此。



若既不能化偏去蔽，而又“以性犯明”，则即有“九偏之情”。
故云：“四家之明既异，而有九偏之情，以性犯明，各有得失。”

刚略之人，不能理微，故其论大体、则弘博而高远，历纤理、则宕往而疏越。

抗厉之人，不能回挠，论法直、则括处而公正，说变通、则否戾而不入。

坚劲之人，好攻其事实，指机理，则颖灼而彻尽，涉大道，则径露而单持。

辩给之人，辞烦而意锐，推人事，则精识而穷理，即大义，则恢愕而不周。

浮沉之人，不能沉思，序疏数，则豁达而傲博，立事要，则熿炎而不定。

浅解之人，不能深难，听辩说，则拟愕而愉悦，审精理，则掉转而无根。

宽恕之人，不能速捷，论仁义，则弘详而长雅，趋时务，则迟缓而不及。

温柔之人，力不休强，味道理，则顺适而和畅，拟疑难，则濡懦而不尽。

好奇之人，横逸而求异，造权譎，则倜傥而瓌壮，案清道，则诡常而恢迂。

此所谓性有九偏，各从其心之所可以为理。“（本篇下文即言七似、三失、六构、八能。本文不再一一疏释。）”



案：既不能进一层化偏去蔽，自必流于九偏之情。由四理、四明、九偏，吾人可知《人物志》系统、顺才性之品鉴，既可开出人格上的“美学原理”与“艺术境界”，复可开出“心智领域”与“智悟之境界”。推开不出超越的“德性领域”与“道德宗教之境界”。从此可知《人物志》系统之限度，乃至整个魏晋时代之风气与特征。其特征即为“艺术的”与“智悟的”。《人物志》之品鉴人性即是美的品鉴与具体智悟之混融的表现。智悟融于美的品鉴而得其具体，品鉴融于智悟而得其明澈。其品鉴才性之目的，固在实用，(知人与用人)，然其本身固是品鉴与智悟之结晶。它既能开出美的境界与智的境界，而其本身复能代表美趣与智悟之表现。因此，故能开出“才性名理”，而为有系统之妙着。下开王、何、向、郭之“玄学名理”，乃是品鉴与智悟之用于“道理”者。(“道理”集中于老、庄、易之三玄)。道理之冥契固须智悟，亦必有品鉴之美趣鼓舞于其后。凡属内容真理矫正须智悟与品鉴。(德性之内容真理，则复须以仁心悲心而澈之。此为宋儒之所讲)。智悟是品鉴的智悟，品鉴是智悟的品鉴。故后有“言意之辨”，以明名言是否能尽意。虽有欧阳建主“言尽意”，而势必以“言不尽意”为旨归。无论玄理与才性，俱非名言所能尽。此就两种名理言如此。至于就当时能清言玄言之生活情调言，如中朝名士，竹林名士，江左名士等，固全幅是艺术境界与智悟境界之表现。艺术境界有两面：一、是他们的才性生命所呈现之神采或风姿，二、是先天后天所畜养的趣味。试打开晋书诸名士传以及《世说新语》观之，其形容某人所用之品鉴词语如姿容、容止、风神、风姿、神采、器



字等，不一而足。假若其人趣味卑俗，风貌庸陋，则即不能与于名士之林。至于清言玄言，则尤须赖于智悟。聪明不及，出语鄙俚，即不足与于清言。智悟益助其风神，风神益显其智悟。智悟不融于风神，则非矫具体品鉴的智悟，而乃浅薄之世智与抽象而干枯之知解。此种人必庸俗不足观。反之，风神不益之以智悟，则风神不成其为风神，乃沉堕而为空皮囊。此种人必恶俗而不堪。是故艺术境界与智悟境界乃成为魏晋人雅俗贵贱之价值标准。

美趣与智悟足以解放人之情性，故魏晋人重自然而轻名教(礼法)。此构成自然与名教、自由与道德之矛盾。乐广指裸裎者言，“名教中自有乐地，何必乃尔!”此并不足以消融此矛盾。王、何、向、郭虽欲融会老、庄与周、孔，然其玄学名理实并不能担当此工作。此须到宋儒开出“超越领域”，始能澈底贯通而解消此矛盾。魏晋人在美趣与智悟上不俗，而在德性上却常是庸俗无赖的。宋儒开出“超越领域”，构成德性、美趣、智悟三者立体之统一。美趣与智悟只是两度向。转出德性，始形成三度向。

然魏晋人既能开出艺术境界与智悟境界，故一方于文学能有“纯文学论”与“纯美文之创造”，书画亦成一独立之艺术；一方又善名理，能持论，故能以老庄玄学迎接佛教，而佛教亦益滋长其玄思。从其能迎接佛教言，则魏晋人顺中国固有之学术发展，而开出智悟境界，吾由此而悟出中国固有其哲学传统。中国之道统在儒家，科学传统在羲、和之官，而哲学传统则当溯源于先秦名家，甚至道家亦在内，而继之以魏晋名理，则哲学传统完全在此确立。



刘劭简介：刘劭，字孔才，魏朝广平邯郸（今河北邯郸）人。学问详博，通览群书。著作有《乐论》、《许都赋》、《洛都赋》等，多已亡佚。

牟宗三简介：中国现代学者，哲学家、哲学史家，山东省栖霞人，是被人称之为最具“原创性”的“智者型”哲学家，是当代港台新儒家中的重镇。本文选自其著作《才性与玄理》，页 43-66，台湾学生书局，1997年8月修订8版(台8刷)