

# 觀與被觀之間——魏晉人物品藻觀視 活動的雙重性內涵與權力移轉

王岫林\*

〔摘要〕

人物品藻活動中，觀視者與被品觀者之間並非一成不變的主客關係，而是以互相影響的方式進行觀視與對話。被品觀者以己身思維對既定的社會規範與思想進行反饋與改造，顯現一雙向溝通的途徑之可能。魏晉士人在人物品藻活動中身兼觀視者與被品觀者雙重角色，藉由一次次的觀視與品藻活動，使人物內在自我與外在世界進行調合與融通，而發展出一社會新模式。此種交匯之可能，奠基於玄學思維中，以所謂用「有」以入「無」的方式，達致由感官至精神的深層溝通。但達成精神的交流後，亦不廢「有」之感官活動與言語行為，唯有「有」、「無」並重，方能達成人物觀視主客溝通之可能，達致身體內在精神與外在感官間的流動性，及觀視雙方的交流性與身體的開放性。士人在觀視活動中，既揭示自身，亦感受外界。

關鍵詞：魏晉、人物品藻、觀視、有無、世說新語

---

\*國立成功大學通識教育中心專案助理研究教授

## 一、前言

漢魏晉時期人物品藻活動十分盛行，人物品藻的結論往往成為社會定論，深切影響士人名聲與家族聲望。可以說，此時的人物品藻活動具有強烈入世意義之社會化功能。其時以人物品藻活動之盛行，士人間往往是不分場域與時間地進行對他人的品觀與評量；同時，己身亦處於時時被品觀評價之境地，士人任何細微的言談舉止皆無所遁形，甚或是其處世態度與仕隱的進退考量亦皆成為眾人品觀之「題目」。士人即便身處家中，亦多受社會目光之評論：

有人詣王太尉，遇安豐、大將軍、丞相在坐；往別屋見季胤、平子。還，語人曰：「今日之行，觸目見琳琅珠玉。」<sup>1</sup>

王家以門第顯耀而受社會大眾所密切關注，子弟即便身處家中，亦隨時受他人甚至社會大眾之品觀。此一則以顯其時人物品藻風氣之盛行；一則以顯其時士人身處如此社會風尚之中，無論何時何地皆身受社會觀視的強大目光壓力。

原本觀視活動即為一具距離感之身體經驗，<sup>2</sup>觀視者與被品觀者之間因有一定距離而為一分離的關係。此文欲探討的是，觀視者與被品觀者之間的關係，是否為一種單向的目光投射？被品觀者為被動的接受社會大眾的品評壓力，或是被品觀者有其能反向表述之能力？觀視雙方之間的關係與權力的變化，不僅僅顯示在觀視後對人物的「題目」之內涵的變動性上；亦顯現在當時觀視者與被品觀者之間的權力之可移轉性與觀視雙方主客觀位置的可易性上。在人物品藻活動盛行如是的魏晉時期，觀視者與被品觀者之間的相互關係，往往會因著觀視雙方在觀視重點與欲凸顯主題上的變動，及雙方於意念、動作、觀視或曝露重點之移轉而產生變化。此種權力移轉之可能，主要受到魏晉其時社會風尚與思想內涵之影響，並以玄學出有入無之思，深切影響其時人物品藻觀視活動的內涵。使得其時的觀

---

<sup>1</sup> [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·容止 15》（臺北：華正書局，1993年），頁613-614。後引文僅隨文注之；注釋簡引書名。

<sup>2</sup> 艾莉斯·馬利雍·楊以為觀視活動中，主、客體經歷一場對立與分離的活動，「在視覺裡，主體與客體分離且相對，客體是在那邊的他者。」艾莉斯·馬利雍·楊（Iris Marion Young）著，何定照譯：《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》（臺北：商周出版股份有限公司，2006年），頁117。

視活動，以一種雙向而流動不定的內涵，重新詮釋個體與群體的關係，演為一時代的新價值思維。

本文之研究範疇，主要以曹魏與西、東晉時期的人物品藻活動記載為主，於取材上則多以《世說新語》中所載之人物品藻故事為主，輔以《晉書》或其時史料對其時人物品藻之記載。並參酌魏晉其時玄學觀點中對有無之辯的玄學理論闡述，以作為與人物品藻相參照之義理思想基礎。

## 二、人物「題目」的雙重性

《世說新語》在人物品藻與品鑑上清楚區別出〈品藻〉、〈識鑑〉、〈賞譽〉三門，其中的區別，楊勇以為：「識鑒，謂審察事理，鑒別是非也」；「賞譽，謂宣揚以延其譽也」；「品藻」則取延顏師古注「定其差品及文質也」，<sup>3</sup>三者之間，有異有同，皆為對人物經品觀後的褒貶之結論。其中的褒貶與鑒別定級，或鑒別是非，或宣揚，或定其差品與文質的基礎，主要取決於當時思想與風尚之內涵。於鑒別人物與定其差品後，有著對人物的品藻「題目」。

而當時如何「題目」人物？余嘉錫以為「凡題目人者，必親見其人，挹其風流，聽其言論，觀其氣宇，察其度量，然後為之品題。其言多用比興之體，以極其形容。」<sup>4</sup>故要對人物進行「題目」，須「親見其人」、「聽其言論」、「觀其氣宇，察其度量」，然後為之「品題」。「親見」既為人物题目的首要要件，亦為觀視雙方重要的初步溝通與交流。是以所謂的人物「題目」，實包含了對人物之「目」，即對人物的觀視活動，於觀視後，方能有著對人物於外在行為、內在才質、名實相符，與外表上的諸多品評，即人物「題目」。故其時的人物「題目」實包括了對人物的觀視之「目」，與品評之「題目」。所欲探討的是，時人於觀視人物之目後，對人物「品題」與「題目」的標準，依據為何？是否有著一定且不變的內涵？

<sup>3</sup> [南朝宋]劉義慶著，楊勇校箋：《世說新語校箋》（臺北市：樂天出版社，1972年），頁292、313、376。

<sup>4</sup> 《世說新語箋疏·賞譽50》，余嘉錫箋疏語，頁449。

### (一) 人物題目內涵多樣

我們可由《世說新語·賞譽》篇一則故事，談魏晉人物品藻的品題之內涵與實際上的落差：

殷淵源在墓所幾十年。于時朝野以擬管、葛，起不起，以卜江左興亡。（〈賞譽 99〉）

殷浩於祖墳隱居多年而富盛名，為其時朝野所重，擬以為管葛。時人並由其出仕與否，卜斷晉室興亡。殷浩之所以於當時有如此崇高的社會地位，一則來自時人對他「親見其人」、「聽其言論」、「觀其氣宇，察其度量」之「實際」品目；一則來自其早期作為，十分符合魏晉時期雅尚莊老、徵辟不至，與淳孝之行的社會風尚。時人據此以評其為美才，視為鎮國之寶。但殷浩以如此美才高名，卻換來兵敗被廢為庶人之結果，可見名不符實。時人眼中之名士之所以有如此的名實落差，主因時人對人物的品賞重點，多受當時社會風尚與思想內涵之影響，重視人物本質的清高脫俗與風流雅量之顯，與由人物天賦才質所流顯而出的才華與才氣。但人物的才華包蘊多端，並非單指治世之才，而是包含了諸如玄學、文學之才與風流雅韻等眾多內涵。殷浩在其時雖以美才聞名，其美才卻無關乎治世之實，且時人所賞目與崇拜的名士，多是具有玄遠才華與飄逸出眾特質之士。時人惑於治才與美才的同一，是以有此才實之落差，《晉書》中提到：

殷浩清微雅量，眾議攸歸，高秩厚禮，不行而至，……及其入處國鈞，未有嘉謀善政，出總戎律，唯聞蹙國喪師，是知風流異貞固之才，談論非奇正之要。<sup>5</sup>

魏晉時人所重的「風流異貞固之才」與治國謀略的「奇正之要」本為相異之兩事，雖皆為才華之顯，但實有著內涵上的差異。時人惑於此，雖多賞美才，卻不能分辨如此的「風流異貞固之才」往往不足以鎮定國家。由此知時人所重之「才」與人物品藻的賞美內涵，往往有著多重的內蘊。

---

<sup>5</sup> [唐]房玄齡著，楊家駱編：〈殷浩傳〉，《新校本晉書并附編六種》（臺北：鼎文書局，1995年），冊3，卷77，頁2049。

再則，時人對人物的賞目與題目，亦非因著單一的價值標準以定，同一人物在當時往往有著不同，甚至互為矛盾的品評結論。如周顛於其時以名德稱名於世，所謂「世目周侯：嶷如斷山。」（〈賞譽 56〉）《晉陽秋》中亦記載：「顛正情嶷然，雖一時儕類，皆無敢媿近。」<sup>6</sup>記周顛以超絕清高氣節，使時人不敢隨意輕慢與之親近。但另一方面，時人所品之周顛，卻也是言語「穢雜無檢節」（〈任誕 25〉），甚至露其醜穢<sup>7</sup>與縱酒荒放，有「三日僕射」之稱（〈任誕 28〉）。周顛晚年常醉酒失態，《晉陽秋》記：「初，顛以雅望，獲海內盛名，後屢以酒失。」<sup>8</sup>如此荒放沈醉、言語雜穢無檢之周顛，在當時的人物品藻中，並以雅、德、荒放為時人所題目。周顛一以「斷山」般不可輕慢的超絕清高，一以露醜穢言語荒放無檢，同存於其時人物題目之中，由此足見魏晉品人之多面向，與品評標準的多樣性與開放性。

人物題目內涵的多樣性，反應出當時受玄學兼融儒道思想的影響，故對人物的品藻往往兼融儒家內涵與道家自然思維。此如劉惔的品目王濛「性至通，而自然有節」（〈賞譽 87〉），以王濛性情自然通達，合於自然之旨且不過分荒放，能恰如其分。《濛別傳》中亦提到王濛「少孤，事諸母甚謹，篤義穆族，不修小潔，以清貧見稱。」<sup>9</sup>可見王濛雖不修小節，至性通達而自然不造作，卻能事母至孝，守義與敦睦親族，可說正為其時優遊儒家名教與道家自然之旨間的理想人物典範，故每為劉惔所稱譽。魏晉時人以兼融儒道為尚，故於人物題目中亦有著對人物或儒或道的雙重評價標準，其中又以能兼合儒道之行，最為時人所重。此有如王濛的稱譽江惔：「江思俊思懷所通，不翅儒域。」（〈賞譽 94〉）以江惔兼綜儒道，所學所通不唯侷限儒家領域，而十分讚佩之。或如名士劉恢既能出任職事，於名教中有所發揮；內在心境又能自在自適的兼融理想人格：

庾穉恭與桓溫書，稱「劉道生日夕在事，大小殊快。義懷通樂，既佳，且足作友，正實良器，推此與君，同濟艱不者也。」（〈賞譽 73〉）

<sup>6</sup> 《世說新語箋疏·賞譽 56》，劉孝標注引《晉陽秋》語，頁 454。

<sup>7</sup> 周顛欲通紀瞻愛妾，於眾中露其醜穢，顏無忤色。《世說新語箋疏·任誕 25》，劉孝標注引鄧粲《晉紀》語，頁 742。

<sup>8</sup> 《世說新語箋疏·任誕 28》，劉孝標注引《晉陽秋》語，頁 744。

<sup>9</sup> 《世說新語箋疏·賞譽 87》，劉孝標注引《濛別傳》語，頁 470。

庾翼與桓溫書中稱讚劉惔為當時傑出人材，以其出任職事，事無小大，皆能快速解決，既有治世之才，又能胸懷美好而通達和樂。外有治國之才，內具道家自然之思，合於玄學兼融儒道之旨。

魏晉士人的兼綜儒道，若能顯其自然之旨，能任真貴我、率真有個性，則益為高妙，如謝安以王述「掇皮皆真」（〈賞譽 78〉），又如：

簡文帝王懷祖：「才既不長，於榮利又不淡；直以真率少許，便足對人多多許。」（〈賞譽 91〉）

簡文帝以王述既無才華，又重名利，唯長處在有少許純真坦率本性，此即足以勝過許多人。時人所重的人物自然之旨，除個性的真切外，天賦才氣之顯，亦為重要。人物的才華之顯，往往表現為對玄理的清澈體悟、思緒的清明不雜，或言談敘致清晰有理，或具治國理事之才等方面。故當殷浩品目韓康伯，以：「康伯少自標置，居然是出羣器。及其發言遣辭，往往有情致。」（〈賞譽 90〉）以韓康伯自幼即於才質上特殊出眾，為一「出羣器」之人。有著如此高致出眾之才，便能於玄學義理上有著精深高妙，「發言遣辭」精深而有「情致」。《續晉陽秋》亦記「康伯清和有思理」，<sup>10</sup>讚其於本然才質上清新過人，有思理才辯，為時人所賞。

由魏晉時人對人物的題目內涵，見出時人對人物的品目與評價，多是根據其時的社會風尚與思想內涵而為之品題，雖說人物「題目」，須「親見其人」、「聽其言論」、「觀其氣宇，察其度量」，然後為之「品題」，實則時人或惑於士人本身的社會聲望而混淆其品題之評價；或是受時風影響而對士人有著特意著重之品題面向，如時人重視人物才華與清高風韻、優雅涵養之顯，多特意品之。此外，士人面對社會大眾之品題，亦多參酌其時民情風尚，或特意為之，或著意凸顯之，使當時的人物品題並非一單向的觀視活動，而有其雙向溝通與雙重的品題內涵。

## （二）觀視的框架<sup>11</sup>

魏晉時人對人物的品賞題目，除玄學與社會風俗的影響外，亦關乎其時興盛

---

<sup>10</sup> 《世說新語箋疏·賞譽 90》，劉孝標注引《續晉陽秋》語，頁 472。

<sup>11</sup> 此處「框架」意指魏晉時人標舉個人或家族的門第觀念之思，與其時社會上有所謂區別高下、分類排序之思。

之門閥勢力。其時人物題目所品題者，多為世家大族子弟，故身為世家大族子弟即有著天賦上的優勢，為其時人物題目視為傑出人物：

會稽孔沈、魏顛、虞球、虞存、謝奉，並是四族之雋，于時之桀。孫興公目之曰：「沈為孔家金，顛為魏家玉，虞為長、琳宗，謝為弘道伏。」（〈賞譽 85〉）

孫綽題目孔沈、魏顛、虞球、虞存、謝奉為四族中之傑出者，以孔沈為宗族之金，魏顛為魏家美玉，虞家族人宗虞球、虞存才華，謝氏宗親佩服謝奉之美善。顯見其時社會風尚，以世家大族所出子弟無不美善傑出。此亦可由〈方正〉篇一則記事見出：

王恭欲請江盧奴為長史，晨往詣江，江猶在帳中。王坐，不敢即言。良久乃得及，江不應。直喚人取酒，自飲一盃，又不與王。王且笑且言：「那得獨飲？」江云：「卿亦復須邪？」更使酌與王，王飲酒畢，因得自解去。未出戶，江歎曰：「人自量，固為難。」（〈方正 63〉）

江歎的「人自量，固為難」語，道出對王恭不知自己「分量」的不滿。而王恭的分量輕重，來自己身家族的社會勢力與影響力，此由此則記事被歸於〈方正〉篇，可知其時門第觀念對人物品評與题目的影響力之深重。《世說新語·方正》篇主旨主要在於強調與維護魏晉士人家世門第觀念，「方正」的意涵主要在標舉個人或家族的「框架」作用。魏晉士人處於如此門第框架下，對人物的题目，即不僅僅在於「親見其人」、「聽其言論」、「觀其氣宇」、「察其度量」的「實際」上之品目，而是受到此一「框架」的影響，而處處受限，是以會出現時人對殷浩名實不符的品評結論。<sup>12</sup>

在這方面來說，魏晉其時的人物题目，是一種透過大眾之眼以呈顯出社會整

---

<sup>12</sup> 阿德勒以為，人的行為始終來自自身對自己或世界的觀念，即我們所認知的世界，是外在世界投映在我們內心的主觀映像。參阿德勒（Alfred Adler）著，文詔華譯：《超越困境的十五堂心理課：關於困境，心理學大師阿德勒這麼說》（臺北：人本自然文化事業有限公司，2005年），頁18。

體風尚與思想之活動；士人在如此觀視活動中，被大眾目光所框限；並因著己身的被框限，又透過眾人的目品之眼，將此框架更益確定，從而加深了社會既定的思維與風尚。

是以觀視活動雖為「無形」且具距離感的「間接」目視活動，卻以導源於「無形」的社會風尚與思想壓力，而使此「無形」之思想與「間接」之目視，在觀視活動中轉化為「直接」且「有形」的框架作用，並於觀視後的語言文字記錄中，進一步強化此社會框架的作用，人物題目論定而不易。

但如此強大的社會規制與壓力，必須是觀視雙方均有同樣的思想基礎，才能共同締成，且如此的社會思想框架，有其不可移易的部分，亦有其可以隨時轉變流動的部分。是以觀視活動既受社會既定之框架所影響與限定，時人亦時時透過觀視活動中的權力轉移與思想應變，造成對社會框架之移轉與改變。

### 三、觀視活動的雙重性

西方文化論述中視觀視活動為一「雙向」且具「反饋」作用之活動，<sup>13</sup>既受社會所影響，亦反饋與影響社會。魏晉人物品藻活動是否循此理路而行？士人於人物品藻觀視活動中，為一曲意附從，順從社會規制的身體展演，<sup>14</sup>或是能藉由人物品藻觀視活動，成為一凸顯主體性及與社會交流的一種途徑？在觀視活動中，觀視者予被品觀者強烈的社會模塑壓力與品視結論，但此種關係並非完全不變，而是可以隨著觀視者與被品觀者雙方於品觀重點或意欲凸顯重點的改變與經營而產生變化。

#### （一）品觀雙方的雙重介入

觀視活動為觀視者與被品觀者的共同締成，雙方缺一不可，且觀視雙方對於

---

<sup>13</sup> 梅洛龐蒂以身體具雙向凝視能力，既凝視萬物同時也反觀自身：我的身體既是能見者（voyant）又是可見者（visible）。梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，龔卓軍譯：《眼與心：身體現象學大師梅洛龐蒂的最後書寫》（臺北：典藏藝術家庭股份有限公司，2007年），頁81。

<sup>14</sup> 鄭毓瑜：〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》卷24，第2期（2006年12月），頁71-104。



社會既定框架的同意與否與認知，亦會影響此起觀視活動的品觀結論。如世人熟知的東床坦腹故事：

郗太傅在京口，遣門生與王丞相書，求女婿。……唯有一郎，在牀上坦腹臥，如不聞。」郗公云：「正此好！」訪之，乃是逸少，因嫁女與焉。（〈雅量 19〉）

王家諸郎面對當時大族郗家的登門選婿，皆意欲攀附高門而「咸自矜持」，唯王羲之於「牀上坦腹臥」，「如不聞」。此時，王羲之的「坦腹」之身體顯露場域與「如不聞」的閒適態度，於觀視者眼中明確「標示」與「凸顯」出其出於眾人的優雅風範，符合時人所尚之臨大事不驚不懼、容色不變的雅量內涵。可以說王羲之以其「坦露之腹」與「不聞之耳」，標示出整體的人格特質。但此特質之顯，不但需符合時風之所尚，且如此之顯露，亦須有郗鑒之賞，方能完成此則觀視活動所欲達致的風雅韻事，與此則故事的雅之高度。故不唯被品觀者之顯露風尚，觀視者於其中亦扮演著重要的賞鑒角色，這說明了觀視活動需要雙方的密切介入，其中一方若不具備同等的思想內涵，那麼此則觀視活動的評價與深度皆為之改易。

觀視活動中，被品觀者或意欲凸顯其身體的某一特定部位或特殊風範氣度，觀視者亦能解其意，以與之契合無間的方式，品查出人物特定的內在氣質風韻，<sup>15</sup>如：

王夷甫容貌整麗，妙於談玄，恒捉白玉柄麈尾，與手都無分別。（〈容止 8〉）

王衍不治經史，只以老莊之辯虛談惑世，世人謂之「口中雌黃」。但其風姿秀美，「處眾人中，如珠玉在瓦石間」，又「神情明秀，風姿詳雅」，精於談玄，有盛才美貌而明悟若神。常於清談時手持白玉柄麈尾，其白皙如玉之手竟與所持白玉柄

<sup>15</sup> 余蓮認為人體並非隨因果關係而作用，而是一種「歸納」的關係，或一種「相互關連」或共鳴的關係，在同一時刻聯繫不同但相互呼應的點。是以「面頰上的三根毛髮與五官間簡單的凹陷便足以令人一窺何為整體的人格。」余蓮（Francois Jullien）著，林志明、張婉真譯：《本質或裸體》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2004年），頁76、130。

塵尾無從分別。可以說，王衍內在如玉之盛美內質與過人的玄學涵養，透過談玄時「如玉之手」「映顯」於時人眼中；時人之所以能品鑒其如玉之手，以其為王衍內在玄學素養之代表，亦顯示其時之觀視者具有同等的文化涵養，而能賞其內質，方能達此佳美品鑒故事。此外，又如王濛事：

林公道王長史：「斂衿作一來，何其軒軒韶舉！」（〈容止 29〉）

「斂衿」為其時士人日常動作之一種，王濛於此凡常細節中亦能儀態優美，盡顯其內在不凡素養。支遁由王濛細微收斂衣襟動作便能識出其內在器量與修養的不凡。可以說王濛有此內在素養，亦須支遁有相等的涵養與識鑒能力，方能識出其軒軒內質。另如孫綽品評王濛「溫潤恬和」，亦以其涵養之深，而能目其「暢」「和」之內質。此外又如桓溫伐蜀事，在事諸賢皆以為三峽未易可克，唯有劉尹以「伊必能克蜀。觀其蒲博，不必得，則不為。」（〈識鑒 20〉）據其對桓溫賭博時之細微觀察，識鑒出其內在個性與內質，而據以論其人之作為。

是以前在其時人物品藻賞鑒活動中，須有著觀視者與被品觀者的共同介入，與具同等文化涵養與鑒賞能力，雙方的雙重介入與影響，方能達成其時一則則人物品藻的風雅佳話。

## （二）觀視活動中的權力移轉

觀視活動中觀視雙方的共同介入，有時並非以共同達成此則觀視活動之結論為目的，而是以雙方的共同介入，達到一種對話與溝通，甚至凸顯己意，或與社會產生對話之目的。是以前在觀視活動中，觀視者與被品觀者之間的關係，並非一成不變地為觀視者對被品觀者的主動看視與予以評斷，有時被品觀者反以一主動涉入或干預的方式，達到轉易觀視活動的權力分配之目的。隨著被品觀者的主動意欲之顯，使同一場觀視活動中有著觀視權力的移轉與事後評價的改易，造成被品觀者對觀視者與整體社會之「反饋」。

魏晉士人常以裸體方式凸顯其意欲與想法，時人在觀賞士人時，不得不為其突兀而不合禮的裸體吸引目光，使士人的裸體成為觀視活動的主要賞目對象。但時人的觀視裸體，卻不唯只見其裸露之體，許多時候，時人在觀視後的震撼與質疑，甚至是探討其裸體的失禮與裸露緣由時，會或直接或間接地受到士人之所以裸身的理念所影響與洗禮。可以說，被品觀者藉裸體以「特意」引導時人之眼，

並主導整起觀視活動，使觀視者在此場觀視活動中，成為一「被迫」者與接受者，而被品觀者則掌握了主導觀視活動之權力。此如劉伶於屋中脫衣裸形（〈任誕 6〉），使誤入屋內的觀視者被迫觀其裸體，並於觀視後的「質問」中「適巧」接受劉伶「任自然」思想之「洗禮」。雖劉伶的任自然之舉為其悠忽土木形骸的自然心態之顯，並非為一種強迫他人之舉動，但時人亦能因其裸身之真誠，理解其內在的任真自然之內質。

相較於劉伶於自家宅院裸袒，觀視者尚須進入其宅第的「私領域」方能見其裸體；彌衡與阮籍等人的「當眾」寬衣裸袒<sup>16</sup>則實屬「公領域」之特意裸露。此時被強迫觀視者眾，被品觀者所意欲傳達的理念亦能透過如此公開裸露行為更為廣大且強行地傳播，可以說同處此場所之眾多觀視者皆須被迫觀賞其裸體，而不論接受與否，均可能被強迫灌輸某些理念與思維。透過此場觀視活動，觀視者進入一場「即時」且「強烈」的視覺震撼與觀念改造運動，除非閉上眼睛，否則無所遁逃。《世說新語》所載之彌衡擊鼓罵曹故事（〈言語 8〉）十分貼切地顯示出在觀視活動中，被品觀者如何運用些微的動作與暴露之處，巧妙地轉移了觀視活動中的權力掌握，進行所謂「反強迫」觀視行為。此事亦載於《後漢書》與《文士傳》中：

……吏呵之曰：「鼓吏何獨不易服？」衡便止。當武帝前，先脫禪，次脫餘衣，裸身而立。徐徐乃著岑牟，次著單絞，後乃著禪。畢，復擊鼓搥而去，顏色無忤。武帝笑謂四坐曰：「本欲辱衡，衡反辱孤。」<sup>17</sup>

曹操於八月朝會大閱試鼓節，欲以一「示眾」方式汗辱彌衡，令彌衡於賓客盈列聚會當眾更衣。彌衡於「眾目睽睽」下，卻行至曹操眼前，「先」脫「禪」，後「徐徐」著衣，「後」乃著「禪」。其於眾名士與位高權重者的目光觀視下，將最初曹操意欲置他於眾目下的羞辱，以一「反向」的強迫觀看方式，將身體私處暴露於曹操目前，強迫曹觀看其「醜穢」，以達辱曹之目的；更以「徐徐」穿衣的「悠閒」

<sup>16</sup> 王隱《晉書》云：「魏末阮籍嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞。其後貴遊子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，謂得大道之本。故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之為通，次者名之為達也。」〔晉〕王隱：《晉書》，收於〔清〕黃奭輯：《黃氏逸書考》（臺北：藝文印書館），冊 30，頁 76。

<sup>17</sup> 《世說新語箋疏·言語 8》，劉孝標注引《文士傳》語，頁 64。

態度，與「先」脫「禪」，「後」乃著「禪」的辱慢態度，示其「著意」為之的刻意心態，益凸顯其辱侮與輕慢。禰衡此舉，將曹操欲於眾目「觀視」下以臨刑示眾方式汗辱他的壓迫情境，反向以將曹操置於眾目下的「反」強迫觀視行為，達到壓迫與反制曹操的目的。同時，亦於此同一場域的眾目睽睽中，將曹操的反向受辱，示顯於大眾目前。

這兩種汗辱與反向汗辱，皆藉由「觀視」方式以進行，且發生於同一觀視場所中。觀眾及主角皆無變化，原本欲被示眾汗辱的被品觀者禰衡，只以行為上的些微差異，與暴露於眾人目前的部分身體及行為之改變，便造成整場觀視活動中，觀視結果的巨大反差與改變。如此的巨大改變，又因觀視者「眾」而達到極大的公然侮辱與示眾效果。曹操原欲藉此「示眾」之法達成對禰衡的「降級」與羞辱；禰衡反以近距離的強迫觀視方式，暴露出「令人厭惡」之私處，且以受迫者觀視距離的縮短，與暴露之處的極為「醜穢」難忍，使曹操倍覺受辱。而如此被迫受辱行為，適巧發生於曹操處心積慮所布置的「眾目睽睽」觀視場所中，使曹操隨後的被迫受辱，反成為眾人觀視之焦點，形成一公開示眾的「儀式」。

曹操之笑言「本欲辱衡，衡反辱孤」，此語包含觀視活動之「雙重性」與「不確定性」。意即，被品觀者所處的被觀視地位，可以隨時以「反強迫」行為扭轉觀視者所意欲強加於其身之權力壓迫，使彼此於此場觀視活動中主客易位，進而使觀視者由一施壓角色，轉變為受迫角色。這緣於在觀視活動中，觀視者與被品觀者之角色本來即非一定，特別是在人物品藻活動十分盛行的魏晉其時，觀視者與被品觀者之間的角色常是可以互易的。即觀視者本身為品視他人者；同時亦被他人所品觀，此有如東晉渡江初期，王導為樹立琅邪王聲望所精心主導的一場「觀視之秀」。其時琅邪王無威信，「及徙鎮建康，吳人不附，居月餘，士庶莫有至者，導患之」：

會三月上巳，帝親觀禊，乘肩輿，具威儀，敦、導及諸名勝皆騎從。吳人紀瞻、顧榮，皆江南之望，竊覘之，見其如此，咸驚懼，乃相率拜於道左。<sup>18</sup>

王導於上巳時節，使琅邪王乘肩輿，具威儀，王家諸公、名士皆騎從，吳人於這

<sup>18</sup> [唐]房玄齡著，楊家駱編：〈王導傳〉，《新校本晉書并附編六種》，冊3，卷65，頁1745-1746。

場精心安排的觀視盛會中「目視」琅邪王非凡之威儀，遂由初始的「觀望」態度，一轉為「驚懼」拜於道旁。紀瞻、顧榮的「竊覘」，顯示他們身為主要觀視者，此場觀視活動主要是為了江南地區的名門望族所舉辦；而他們身為「江南之望」，亦為社會大眾目光所集之被品觀者。故當他們驚懼拜於道左時，吳地大族觀視其行，隨即隨之歸順，君臣之禮始定。同時，王導安排此場觀視活動，使琅邪王作為一被品觀者，乘肩輿具威儀出行；但琅邪王同時亦身為一名觀視者，藉由己身角度，視查眾名士與吳地大族的歸附態度。

觀視活動中，觀視者與被品觀者之間的界線如此不明，這使得觀視者與被品觀者常是角色重疊。不僅如此，在觀視活動中觀視者不僅目視他人，亦常藉他人目光以觀視己身。意即，觀視者既對他人投射目光與己身及社會既定成見；亦同時接受他人及社會既定成見之施壓。此有如謝安一次出海遇巨浪，卻「神情方王，吟嘯不言」，以「貌閑意說」態度（〈雅量 28〉）得到當時社會的高度評價。在此則故事中尚有多人與謝安同時出海，在當時空間狹小的有限船體內，眾人之行徑可謂無所遁形。觀視者與被品觀者之間的界限亦十分模糊，船內眾人同時身兼觀視者與被品觀者兩重角色，既觀視他人，亦為他人所觀視。士人在觀視他人之同時，亦藉由他人的目光「反向」省視己身，自省己身是否能符合當時崇尚雅量之社會規範。是以在船艙內，士人一方面是審視者，一方面亦是被審視者；一方面以強烈批判目光審視他人，一方面又期待己身行為，在危及性命之當時尚能符合社會對優雅風尚之期待。在如此審視壓力與危急狀態下，謝安能「獨出一格」，盡顯其雅量，遂凸顯其鎮安朝野之「量」。此「量」亦顯現於他與王坦之共赴桓溫處，在舉國注目且危及家族存續的強大壓力下，卻能「笑語移日」從容就席，使桓溫「憚其曠遠」「乃趣解兵」（〈雅量 29〉）。

#### 四、思想內涵的雙重性——兩得其中

魏晉人物品藻觀視活動中，除觀視行為的主客變易與權力之移轉外，影響其時人物品藻結論的關鍵，在於其時的思想內涵與民情風尚。魏晉其時，以玄學思想之盛行，使其時人物品藻有著出入於有無之間的雙重思想內涵；及人物對自我本身才質的重視所衍伸而出的，士人在標舉自我與社會群體規制之間的依違與兼容。如此思想內涵，使其時人物品藻觀視活動，有著兩得其中，與出入於自我及群體之間的雙重內涵。

### （一）何謂「自我」

魏晉時人重視人物先天才質之賞，由此衍生出土人對自我本質的重視，其時士人對自我的容貌、才華、德性、個性等關乎先天本質之才性，往往勇於顯露，並以此揚己、貴己。但時人所重之「我」，究竟內涵為何？時人所賞之「我」，又是否與社會群體意識相違背？或者是，此「我」已涵括入當時的社會群體意識之中，雖為「自我」，實為「群我」？

由此，我們可以比較《世說新語》中兩則故事：

豫章太守顧邵，是雍之子。邵在郡卒，雍盛集僚屬，自圍碁。外啟信至，而無兒書，雖神氣不變，而心了其故。以爪掐掌，血流沾褥。賓客既散，方歎曰：「已無延陵之高，豈可有喪明之責？」於是豁情散哀，顏色自若。（〈雅量 1〉）

過江初，拜官，輿飾供饌。羊曼拜丹陽尹，客來蚤者，並得佳設。日晏漸罄，不復及精，隨客早晚，不問貴賤。羊固拜臨海，竟日皆美供。雖晚至，亦獲盛饌。時論以固之豐華，不如曼之真率。（〈雅量 20〉）

顧邵在面臨喪兒之痛時，因不願「獲譏於世」、有「喪明之責」，以爪掐掌強自忍耐，致血流沾褥。顧邵此舉，顯現其為符合其時社會對士人雅量之期待而強自壓抑鎮靜自己，隨後再以思想上的「無心遣情」轉化平撫己身情緒，而能於當時獲致高名。在另一則故事中，時人比較羊曼與羊固的輿飾供饌，羊固「竟日皆美供」，使晚到之客亦能獲盛饌款待；羊曼則隨日晏而供饌漸盡，漸不及精。時人卻以羊曼性格真切不問貴賤；反以羊固的精細行為不夠「真率」。兩則故事皆置於〈雅量〉篇中，同為時人所崇尚之雅量模範。但一以勉強鎮靜，一以真率真切；一以掩飾自我情感的流露，一以坦率表現真我，不同的表現方式，於時人眼中卻同為雅量之代表，顯現其時的社會群體價值標準正遊走於自我的凸顯與社會群體壓力的制約之間。顧邵面對兒喪，卻時時顧慮他人評論，無法真情以顯；羊曼卻任真貴我，真率待客，但兩者於時人眼中皆以雅量而獲致高名，顯現其時社會所崇尚之「我」，並無一明確的價值準則以供士人依循。獲時人賞譽之「我」，可以是壓抑真情之雅量，亦可以是率性任真的任情以顯，或是玄學素養的高妙，或是治國的才華之顯，

或天資聰慧，或外貌特出，或特殊個性，均為時人賞譽之「我」。如時人以對自我獨特個性之顯的重視，視阮孚的「坦然」、「神色閑暢」勝於祖約的「意未能平」(〈雅量 15〉)。

如此多元兼容的文化內涵，使時人在面對社會大眾的觀視品評壓力時，遂能有著遊刃其中的廣闊空間。士人或守禮或悖禮，或任性或收斂情感，或優雅或放達，同為時人所欣賞與尊崇。如此兼容兩全的價值思維，使禮教之士與悖禮之士可同存於當時社會之中，甚至同一士人身上，亦存有守禮又悖禮，放達又至慎，既仕又隱，或仕隱兼容的矛盾性，但仍不減其名士風采，仍為時人所尚。

如果說，禮教之士代表群體價值，悖禮之士則代表個人自我之顯；仕代表進入群體規範，隱則高揚自我意識；至慎代表服膺群體規制，放達則放任自我情性的顯揚，那麼阮籍、劉伶等人的以「揚己」之「特殊性」對抗禮教之「群體性」，表面看似破壞社會群體之規制，卻能於社會群體規制中得到認可其揚己之個人性。個人個體價值之顯，在當時似與社會群體規制表面上看來互相衝突，卻又不相衝突，個人之顯與社會規制能相安並存，甚至當時的社會規制之中，已然容納入個人的個體揚己之思，成為社會規制之一環。故可以說，魏晉士人身處於遊走群體思維與個體價值之社會價值觀的轉變期，在如此的思維之下，自我可以有著雙重甚至多重的內涵，可以是依附社會群體之思的至慎與壓抑己身情感，亦可以是凸顯己身之思的揚己與真率之行，亦可以是兼容至慎與放達於一身。於是其時的人物品藻活動中，觀視者與被品觀者皆能有著「兩重」甚至「三重」的價值觀，並以此思維，一以看視他人、評斷他人、寬容他人；一以約束己身，或放縱己身。在觀視他人時可嚴以視之，亦可寬容以對；對己亦然。如此思想內涵，不但使士人在人物品藻中得到「兩得其中」的自由，得以出入於有無之間，遊走於實虛之間，或兼而容之。亦以此新的「我」之價值內涵，「重塑」當代社會之新價值典範，建構出新的群體價值規範。

## (二)「我」的雙重性

魏晉其時，遊走於自我凸顯與社會價值規制之間的新「我」之價值內涵，不僅影響士人對自我與社會關係的重新定義與看視，亦影響當時人物品藻觀視活動中的品評高下結論，試以一例觀之：

阮步兵喪母，裴令公往弔之。阮方醉，散髮坐牀，箕踞不哭。裴至，下席於地，哭弔嘯畢，便去。或問裴：「凡弔，主人哭，客乃為禮。阮既不哭，君何為哭？」裴曰：「阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。」時人歎為兩得其中。（〈任誕 11〉）

所謂「方外之人」與「俗中人」，代表當時社會「兩套」價值規範，但同受時人之重，說明此時士人出現「選擇」的自由。「我輩」可以是凸顯個人獨特個性的放達之士，亦可以是嚴守禮法的禮教中人。其時士人標舉「我輩」之特出，不在於「我輩」的單一性與侷限性。其特出之處，正在於「我輩」能凸顯出時人處於社會群體價值規範下，尚能有著「選擇的自由」。如此之「我」，既可為守禮之士，亦可為放達之士；既可仕於朝廷，亦可放浪山林；遊走於守禮或違禮之間。如周顛以一「名節」道德之士，卻語出淫穢，言己若「萬里長江，何能不千里一曲」（〈任誕 25〉）。魏晉時人於放蕩與守禮、仕與隱、名教與自然、有與無之間，或可擇一而行，或可兩者兼之，或可優遊於兩者之間，「我」的雙重性於此凸顯。時人以「兩得其中」的兼融姿態處世、應世，亦以此思想影響其時人物品藻活動。如蔡系與謝萬故事：

支道林還東，時賢並送於征虜亭。蔡子叔前至，坐近林公。謝萬石後來，坐小遠。蔡暫起，謝移就其處。蔡還，見謝在焉，因合褥舉謝擲地，自復坐。謝冠幘傾脫，乃徐起振衣就席，神意甚平，不覺瞋沮。坐定，謂蔡曰：「卿奇人，殆壞我面。」蔡答曰：「我本不為卿面作計。」其後，二人俱不介意。（〈雅量 31〉）

文中之「我」，分別代表蔡系與謝萬。謝萬之「我」，代表社會禮教道德規範中合理制定的人際關係交往距離。即人與人之間的應對進退應有一合適合宜的交往距離，他人之作為不得直接侵犯「我」的身體，包含非「我」所允許的肢體碰觸與侵擾，與踰越「我」的身體界線行為；蔡系之「我」，顯然出於禮教規範，以「我」的自身情緒與直接反應為最大考量，即便此行為侵犯他人身體私領域或禮教規範，亦不以為意。如此界於群體合諧與個人極度擴張的相異、互為衝突之「我」，卻能於同一事件中「相安」、「並存」，且事後「二人俱不介意」。足見此時魏晉社會所建構的價值規範，與對「我」之期待，是能兼融與遊走於價值之兩端。此或



如王衍與庾敳故事：

王太尉不與庾子嵩交，庾卿之不置。王曰：「君不得為爾。」庾曰：「卿自君我，我自卿卿。我自用我法，卿自用卿法。」（〈方正 20〉）

所謂「我」與「他者」，即指由我或他人的不同主體出發，對一事或一理的認知因著主體意識的不同，而有所差異，故在「我」與「他者」之間往往是互為矛盾且彼此衝突。處於社會中的個體，均需尋求一既能符合「他者」的大眾群體標準，同時又不會對「我」自身造成太大壓迫的社會規範，作為眾人服膺之準則。魏晉士人處於群體之中，卻以「我自用我法，卿自用卿法」的方式，意圖調和「我」與「他者」間的衝突與不適，調和的方法，是以各自的「自任其心」、「以無順之」思想予以調和。時人藉由如此思想意念的改變與調和，使「我」與「他者」間能相容並存。但此種相容與並存，並非經由實際的禮教或法律方式去調和「我」與「他者」間的差異，而是透過思想上的「無心」以順任之。實際上，「我」與「他者」間的差異性與衝突性仍然存在，為「有」；但「我」以自身思想之「任無」，不經由外在，而是經由「內在」的「無心」去撫平順和其間差異。造成「外在」雖「異」，「內在」卻「同」的特殊現象。雖人物表現於外的現象各異、形態大殊，但「我」作為一個觀視者，若能「同」心以視之，則無論內外之異，皆無不同，皆可欣賞，皆以為美；被品觀者面對社會大眾強大而眾多的觀視壓力與加諸其身的社會模塑壓力，若能「無心」以順之，則雖處如此觀視壓力下，亦能達到逍遙自適之境界。處眾人觀視之場域中，無異獨身悠遊於山林般閒適自如。

這使得魏晉其時人物雖有著姿態各異的才質之顯，但於人物品藻的品評中卻能兼而容之；士人雖欲凸顯「自我」價值，<sup>19</sup>卻能在個人主體的呈顯<sup>20</sup>之際，亦能

<sup>19</sup> 余英時論魏晉士人自覺，以重容貌與談論是由「外在現象」著眼；真正的「自覺」乃屬「內心之事」。尤以在思想議論上，「但求心之所是，不與流俗苟同之共同趨向」。「個體自覺」即一己「自覺為具有獨立精神之個體」。參余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，收入《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版公司，1980年），頁231、249-251。徐復觀亦以《世說新語》所說的「容止」，「不止於一個人外面的形相，而是通過形相所表現出來的，在形相後面所蘊藏的，作為一個人的存在的本質」；此本質在莊學中稱為「德」、「心」或「性」，「是存在於生命深處的本體」，魏晉時稱為「神」，指「由本體所發於起居語默之間的作用」。參徐復觀：〈釋氣韻生動〉，《中國藝術精神》（臺北：臺灣

兼重他人的天賦質性之美。魏晉士人在「寧作我」<sup>21</sup>與「我輩」說中凸顯強烈自我主體意識，於社會的強迫觀視壓力下仍欲尋求己身「獨特」且「不合流俗」的「自我」價值，如：

撫軍問孫興公：「劉真長何如？」曰：「清蔚簡令。」「王仲祖何如？」曰：「溫潤恬和。」「桓溫何如？」曰：「高爽邁出。」「謝仁祖何如？」曰：「清易令達。」「阮思曠何如？」曰：「弘潤通長。」「袁羊何如？」曰：「洮洮清便。」「殷洪遠何如？」曰：「遠有致思。」「卿自謂何如？」曰：「下官才能所經，悉不如諸賢；至於斟酌時宜，籠罩當世，亦多所不及。然以不才，時復託懷玄勝，遠詠老、莊，蕭條高寄，不與時務經懷，自謂此心無所與讓也。」（〈品藻 36〉）

孫綽以劉惔儀態清秀言行簡要、王濛性情溫厚恬淡、桓溫高傲超群、謝尚清靜平易、阮裕寬弘深遠、袁喬專一無妄、殷融高遠兼善，諸公皆有美善優點，但最後提及己身，以自身對玄學的高深涵養而無需謙讓於他人。孫綽雖認可他人之美，但最後以「不才」、「不與時務經懷」，表現己之「無」以對應眾人之「有」，以推崇己身之「無」呼應玄學「體無用有」之玄妙內旨。意為在我與他者欲玄同合和，視他人皆美之際，仍能標舉出「我」自身的獨特性與出脫凡俗之質性，和同眾人卻又特出標新，並標舉己身的出眾之質。以「無心」順從於眾人之「有」，卻又以己之「無」高妙於眾人之「有」，顯現己身質性的特殊與出於眾人之表，此亦為玄學有無之旨滲入人物品藻內涵的雙重性解讀。

---

學生書局有限公司，1974年），頁154-155。兩家說法代表將身體以內／外、體／用、形／神區分之討論方式，偏向強調「心」、「神」為形體之本質與根源。

<sup>20</sup> 李澤厚以為：「人（我）的自覺成為魏晉思想的獨特精神，而對人格作本體建構，正是魏晉玄學的主要成就。」李澤厚：《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1985年），頁193-195。

<sup>21</sup> [唐]房玄齡著，楊家駱編：〈殷浩傳〉，《新校本晉書并附編六種》，冊3，卷77，頁2047。

## 五、主客交融<sup>22</sup>與有無的雙重性

觀視活動中，觀視者與被品觀者雙方既各以其「自我」的理解與表現方式，達致一種「兩得其中」的兼融之法。那麼，觀視雙方是否為一種「我自用法，卿自用卿法」的各自表述？兩者之間的相互關係，為一對立或融通的關係？而觀視活動與玄學的有無之辨，又有何關聯？

### （一）必因於有

《世說新語·文學》記謝安問殷浩：「眼往屬萬形，萬形來入眼不？」（〈文學 48〉）欲思考探討觀視活動中觀視雙方的關係，為觀視者的主動看視，亦或是被品觀者的主動入眼？這其間的區別，是造成觀視者主動或被動、壓迫與被迫的關鍵。如此的提問與質疑，是站在以觀視雙方實屬「對立」的角度去看待所有的觀視活動。這樣的立場是否正確？對殷謝兩人的提問，南朝梁劉孝標有其意見：

「眼識不待到而知虛塵，假空與明，故得見色。若眼到色到，色閒則無空明。如眼觸目，則不能見彼。當知眼識不到而知。」依如此說，則眼不往，形不入，遙屬而見也。<sup>23</sup>

劉說實有著多層意涵。其一，劉以眼睛與觀視物體之間因有著距離與空間的區隔，而使觀視作用成立，「距離」成為觀視行為成立的主要因素。<sup>24</sup>其二，觀視活動雖

<sup>22</sup> 吳冠宏指出，主客之間互為主體性的「映照關係」(mirror relation)，指在辯證關係中被合一化的歷程與情境，可充分傳達出聖賢典型與觀者的對話與交流。吳冠宏：〈人物品鑒學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象的解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第 27 期（2009 年 12 月），頁 2。

<sup>23</sup> 《世說新語箋疏·文學 48》，劉孝標注引《成實論》語，頁 233。

<sup>24</sup> 傳統認識論與真理論認為視覺與對象間存在一定的距離，其受對象的形態與知覺狀況的影響，相對於觸覺或味覺等直接接觸之感官活動為少。梅洛·龐蒂卻認為視覺是緊貼在物體上，在考慮視覺現象時，應以接觸物體，如同「陷入」物體似的意象去考慮「看」的問題。她以視覺是對物體進行「按診」，且被該物體所「觸碰」，並非單純將對象置於目前。視覺的運作，是看的主體與被看的對象間彼此纏繞的動態「成對」關係。鷺田清一著，劉績生譯：《梅洛——龐蒂：可逆性》（石家莊：河北教育出版社，2001 年），頁

為觀視者「主觀」以成之「自主」行為，但亦需觀視者之「眼」與被品觀之「物」的「共同」締成，缺一則觀視活動無法成立。其三，劉以所謂「眼不往，形不入，遙屬而見也」說明觀視活動中觀視雙方的彼此關係，並非純為觀視者所「強自干預」的「眼往」行為，亦非被品觀者自我表現的「形入」行為，而是一「遙屬而見」的雙方「遙契」行為。其間並無一方對另一方的主動性或強迫性，而是觀視雙方在一具距離感的情境下，以和平互涉方式「遙見」而理解對方。

如此的「遙見」與理解，實為觀視活動中觀視者與被品觀者間的交融。並因著觀視活動需以感官為基礎，透過感官之「有」以通內神之「無」，是以感官之「有」，實為觀視活動之必要。接續探討的是，透過感官活動以達成觀視目的的觀視雙方，是否能由最初藉感官之「有」以溝通，終能放棄與執著於感官之「有」，純任內在之「無」的互涉？而感官之「有」對魏晉士人來說，是否為必須且重要？在觀視活動後能否完全放棄感官之「有」？

在《世說新語·文學》篇記：

謝安年少時，請阮光祿道白馬論。為論以示謝，于時謝不即解阮語，重相咨盡。阮乃歎曰：「非但能言人不可得，正索解人亦不可得！」（〈文學 24〉）

「能言人」與「索解人」之間的關係，正如《莊子》寓言故事中郢人與匠石的關係，<sup>25</sup>為一雙方在精神上的深層理解與契合。能言人與索解人若欲達致如此深契，往往需要某種超越常理與常人的緊密連結，使此「深層」溝通成為可行。

王弼於《周易略例·明象》中，以「得意忘言」說明「現象」與「本體」的

100-105。劉苑如以梅洛龐帝所謂觀看 (look) 為一「開啟」(opening)，將觀看活動視為觀者和可見物結合一體的行動，探索自己於可見物中，正如交織內在與外在的纖維 (tissue)，使得肉體 (flesh) 相連。劉苑如：〈從外遊、內觀到遊觀《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》導論〉，《中國文哲研究通訊》卷 19，第 4 期（2009 年 12 月），頁 25-26。

<sup>25</sup> 《莊子·徐无鬼》記匠石與郢人關係，匠石於郢人死後云：「自夫子之死也，吾無以為質矣，吾無與言之矣。」〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，〔唐〕陸德明釋文，〔清〕郭慶藩集釋：〈徐无鬼第二十四〉，《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004 年），下冊，卷 8 中，頁 843。

差距。<sup>26</sup>其以「道」為無以名狀、不可言亦不可名，為一超越言語層次的本體之「無」，並非「知」的對象。我們雖可藉現象觀察與到達本體之「無」，但現象與本體層次不同，現象既非本體，亦無法代表之。是以在藉現象之「有」以觀察、到達本體之「無」後，須超越現象，放棄且不執著於現象，此即「得意忘象」。王弼於《老子指略》中說明，「道」的本質是「體之不可得而知，味之不可得而嘗」，<sup>27</sup>「夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也」。<sup>28</sup>但因「道」為無名無狀而不可體會，且「無」亦不可名說，故仍須透過「有」以體之識之。且因無「必因於有」，故「有」實為必要。無與有之間的關係，為母與子、本與末、一與多、自然與名教，王弼以為「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」<sup>29</sup>肯定以無為本、為母、為一的主宰地位；但又因著無的「必因於有」，卻也不能廢有。這說明了魏晉玄學所確立的本體論，是一個由有無、本末、一多、自然與名教所組合而成的「一體」之世界觀，如此，則將「有」之「現象」與「無」之「本體」作了緊密的聯繫。<sup>30</sup>因此，玄學的本體論可謂「建立在本體與現象的雙向詮釋、相互表現的基礎上」、「二者在實體上是相互表現的同源關係，在概念上是相互詮釋的對應關係」。<sup>31</sup>

這亦如同郭象所闡釋的「跡」、「冥」關係，其以無形之「冥」須透過有形之「跡」以顯。意即，要把握無形之「冥」，須由有形之「跡」以入手。若結合有無問題，則其以「跡」為有，「冥」為無；在言意問題的詮釋上，郭象以言為

<sup>26</sup> 「故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。」〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《周易略例·明象》，收入《王弼集校釋》（北京：中華書局，2012年），頁609。

<sup>27</sup> 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《老子指略》，收入《王弼集校釋》，頁195。

<sup>28</sup> 韓康伯：《周易注·繫辭上》引王弼〈大衍義〉，收入《王弼集校釋》，頁548。

<sup>29</sup> 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《老子指略》，收入《王弼集校釋》，頁195。

<sup>30</sup> 所謂「本末」，乃事物或概念於位置上屬「支配」與「被支配」；於結構上屬「主體」與「旁生」之依附關係，有著主從與先後的相對關係；而「體用」則偏向「本體」與「現象」，屬於「本質」與「功用」間的統合關係。本末與體用雖有著相對與統合上的概念差異，但魏晉玄學家以「崇本息末」達到以本統末之目的，並以體用式的統合，使道／物、無／有之間達到一種本末與體用觀念的相涉。參紀志昌：〈六朝形神生滅論爭中的玄思綜論〉，《臺大中文學報》第45期（2014年6月），頁71。

<sup>31</sup> 朱漢民：《玄學與理學的學術思想理路研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），頁196。

「跡」，意為「冥」，要理解「無」之「道」與「意」，須由現象之「有」的「言」以入手。<sup>32</sup>此即所謂「道不逃物」，即於具體之物中理解虛懸的「道」與「意」。因此，要理解有無、言意、跡冥等問題，須由言、有、跡以入手，但由「有」之言、跡入手後，須不執著於此有，以有入無而不執於有，使有無並重，互為融通互涉，此所謂「跡冥圓融」是也。

在對形神問題的闡釋上，以范縝《神滅論》為例，其云「形者神之質，神者形之用，是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異也。」<sup>33</sup>范縝以「體用」模式論述形神間的相即不離。形神不離，體用一如。這說明了魏晉時期的玄學思維中，有無、本末、形神之間，以一種體用相即如一，即體顯用，即用明體的方式達到一種一體的統合。湯用彤以為「玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非於用後別為一物，故亦可言用外無體。」<sup>34</sup>無論是王弼的有無本末之說，或郭象的跡冥圓融論，甚或范縝的形質神用說，皆遙契觀視活動中觀視雙方依賴感官之「有」以成，最終達致一種精神上的體會與理解、溝通之觀視活動內涵，感官之有與精神上的遙契之無，形成一種體用關係，彼此相即不離，說明玄學與觀視活動於理論與實際上的密切結合，觀視活動可謂遙契玄學體無用有之旨。

且不唯觀視活動在初始時須透過「有」之感官以成，於事後的傳述亦須賴語言文字以傳，是以此「有」雖可「忘」而不可「廢」。即便觀視雙方藉感官以達初步的溝通，而能達致更深層的精神交流，但最終仍須透過感官的言語或有形文字傳此內在精神之契合與對人物的評價。在用有達無後，終不能廢有。無不但必因於有，且不能廢有，此理合同於玄學有無並重之旨，崇無而不廢有，方能使人物品藻觀視雙方的溝通與傳達成為可能。

## （二）以無為體

漢代人物品藻重視道德與實用之「有」的人物觀視內涵，至魏晉時期，因著

<sup>32</sup> 蔡振豐指出，郭象跡冥論類於王弼「言生於象；象生於意」，其所謂「尋其跡者，失其所以跡矣」亦類王弼「存言失象」之論，故就魏晉整體對道家之理解看來，郭象的《莊子注》與王弼《老子注》並無基礎上的差異。蔡振豐：《魏晉名士與玄學清談》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1997年），頁173。

<sup>33</sup> [唐]姚思廉：〈范縝傳〉，《梁書》（臺北：臺灣商務印書館，2010年），卷48，頁08-385。

<sup>34</sup> 湯用彤：〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，收入賀昌群等著：《魏晉思想（乙編三種）》（臺北：里仁書局，1995年），頁68。

玄學思維的加入，時人漸以「以無為本，以有為末」的崇本息末思維運用於人物品藻活動中，並因著體無用有之思，使其時人物品藻觀視活動的內涵走出漢代重道德品鑑的實用性價值，走向對人物先天不可捉摸的才質之欣賞。並以對人物內在才質之重，益為重視對人物內在玄妙氣質之賞鑑，這使得魏晉其時的人物品藻內涵漸走向對觀視者與被品觀者之間不可言傳與無法實測的精神遙契，與內在思維之溝通和合。

在玄學思維中，王弼雖以「道」須因於「有」以體之識之，但「有」並不足以概括宇宙存在之依據，所謂「有分則有不兼，有由則有不盡」、「可道之盛，未足以官天地；有形之極，未足以府萬物」，<sup>35</sup>因此「將欲全有，必反於無也」。<sup>36</sup>意為對天地萬物之「有」的體識，必須回歸至事物的本質，即「無」之上。唯有掌握了本質，方能理解萬千世界之「有」背後共同依據為何。如此，則說明了在魏晉其時的人物品藻觀視活動中，觀視者透過觀視品目所觀察到的「有」之萬千「現象」，最終仍須回歸至「無」的「本質」之探察與理解中，方能在以感官為主的觀視活動中，達致一種更深層的精神遙契，達到對人物內在不可名狀的玄妙氣質之體查與領會。

如此的精神遙契，體現於魏晉人物品藻活動中，因著觀視雙方內在資質之不同，會產生對同一品觀者的不同品鑒結果。意即，觀視者本身獨特的內在才質，透過觀視活動而與被品觀者產生不同的遙契與相互關係，形成不同的品鑒結論。如在同一場觀視活動中，不同的觀視者以其內在才質之相異，而有著對同一被品觀者的不同「解讀」：

王戎、和嶠同時遭大喪，俱以孝稱。王雞骨支床，和哭泣備禮。武帝謂劉仲雄曰：「卿數省王、和不？聞和哀苦過禮，使人憂之。」仲雄曰：「和嶠雖備禮，神氣不損；王戎雖不備禮，而哀毀骨立。臣以和嶠生孝，王戎死孝。陛下不應憂嶠，而應憂戎。」（〈德行 17〉）

此則記事說明在同一觀視事件中，因著觀視者的不同內在資質與先天涵養，造成對「同一」被品觀者的「不同」解讀。司馬炎憂心和嶠遭大喪的哀苦過禮會損及

<sup>35</sup> [魏] 王弼著，樓宇烈校釋：《老子指略》，收入《王弼集校釋》，頁 195-196。

<sup>36</sup> [魏] 王弼著，樓宇烈校釋：《老子道德經注·四十章》，收入《王弼集校釋》，頁 110。

生命；劉毅反以為，較諸和嶠的克盡禮節卻元氣不損，王戎之過哀反有生命危險。足見即便於同一場觀視活動中，因著觀視者內在涵養的不同，會造成對被品觀者有著不同的「接收」與「解讀」方式。劉毅相較於司馬炎，更能直指被品觀者的內在，深入理解被品觀者的「本質」。如此的「看視」，顯示在當時的觀視活動中，觀視者與被品觀者之間的關係，並非「絕對」，而是因著觀視者與被品觀者的不同「組合」，而產生雙方不同的精神交匯與品評結論。此又如：

謝公云：「見林公雙眼，黯黯明黑。」孫興公見林公：「稜稜露其爽。」  
（〈容止 37〉）

謝安與孫綽皆品觀支遁，謝安目支遁雙眼幽深烏黑，論其內在質地純粹無雜與深邃能容；孫綽則品目出支遁冷冽明亮的內在質性，以其有著冷峻清澈的思維與個性。謝安與孫綽的不同評語，顯現在觀視活動中觀視雙方並非單方面且無條件的接收對方訊息，而是經由雙方內在資質與感悟方式的不同，產生截然不同的互涉與關聯，從而產生相異之感受與評語。是以當魏晉時人見阮籍於母喪期間飲酒食肉，司隸何曾立即以「阮籍以重喪，顯於公坐飲酒食肉，宜流之海外，以正風教」（〈任誕 2〉）予以彈劾。但王大對阮籍的悖禮之行，卻能於內心理解之，云「阮籍胷中壘塊，故須酒澆之」（〈任誕 51〉）。王大作為一觀視者，所見並非純為阮籍放蕩悖禮之外在行為，而是能通過「目」阮籍放蕩行為，以「品」其內在資質，通過彼此內在之交融，「體識」出阮籍內在苦痛掙扎之本質，從而理解之。

同樣地，阮籍亦藉由其越禮放蕩之行以引起時人的關注與觀視。意欲透過引發眾人之觀視，建構出一條可能通往他內心，進而理解其思維之路徑。可以說，阮籍先藉任放的行為之「有」，達致觀視行為中所引起的感官之「有」的注目觀視，以此欲達到一內在之「意」的遙契之精神境界的「無」之互通。但阮籍之「能言」與「有」，尚須有一「索解人」能與之對應，如此的「索解人」並非人人可當，唯戴逵能品識出阮籍之「有」，<sup>37</sup>藉由內在之「無」與之對話，並透過言語之

<sup>37</sup> 其子阮渾亦無法成為「索解人」角色。「阮渾長成，風氣韻度似父，亦欲作達。步兵曰：『仲容已預之，卿不得復爾。』」（《世說新語箋疏·任誕 13》）戴逵〈竹林七賢論〉云：「籍之抑渾，蓋以渾未識己之所以為達也。……是時竹林諸賢之風雖高，而禮教尚峻，迨元康中，遂至放蕩越禮。樂廣識之曰：『名教中自有樂地，何至於此？』樂令之言有旨哉！謂彼非玄心，徒利其縱恣而已。」（《世說新語箋疏·任誕 13》，劉孝標注引〈竹



「有」以傳達阮意。此有如《楞嚴經》中所云：「譬如琴瑟、笙簧、琵琶，雖有妙音，若無妙指，終不能發」，<sup>38</sup>此觀點亦見：

樂令善於清言，而不長於手筆。將讓河南尹，請潘岳為表。潘云：「可作耳。要當得君意。」樂為述己所以為讓，標位二百許語。潘直取錯綜，便成名筆。時人咸云：「若樂不假潘之文，潘不取樂之旨，則無以成斯矣。」（〈文學 70〉）

樂廣不擅寫作，但其內在意旨透過長於為文的潘岳而共成一佳作。缺樂廣之旨與潘岳文采，皆無法完成佳文。而樂令內在「無」之旨，透過其「有」之清言與潘岳之文顯於世，方才能與可能的遙契對象相互應和。

## 六、結論

魏晉其時對人物的品評觀查，主要在於鑒知人物的內在質性與才華，進而為之鑒別其是非，或為之宣揚，或定其差品。而品鑒的方式，則在於「親見其人」、「聽其言論」、「觀其氣宇，察其度量」，然後為之「品題」。故對人物的品查與鑒別定級，實出自於觀視之感官活動，以此「實有」之感官活動為基礎，滲揉當時社會風尚及思想內涵，進而對人物進行品題與鑒別定級。如此的品題與鑒別定級，又因受時風影響，多以時人所尚之才質美為尚，而出現美才與幹才的差異，時人所尚之美才，多有無法治世之缺；而時人對門第之重視，亦影響時人的鑒別人材基礎，多混淆名門子弟為美才，由此出現「親見其人」的觀視活動之品評結論與人物實際才幹上的巨大差異。這是因為魏晉時風之所尚，為人物才質上的清高而出脫凡俗，具一種超越之氣韻與弘大之內量，此與治世之幹才本有極大的差距，時人卻惑於此。是以在人物品藻觀視活動中多有品評結論與實際之才的落差。這說明了人物品藻觀視活動的內涵與實際之不同；而如此差異，又因著觀視活動之盛行與時風之愈炙，使人物品藻的結論與人物本質差距愈行擴大。觀視活動為一「無形」且具距離感之「間接」目視活動，並受其時「無形」社會風尚與思想

---

林七賢論〉語)，頁 735。

<sup>38</sup> 南懷瑾撰：《楞嚴大義今釋》（臺北：老古文化事業公司，1985 年），卷 4，頁 218-219。

影響，使此「無形」之思想與「間接」之目視，於觀視活動後轉化為「直接」而「有形」之框架，再以觀視後的語言文字記錄進一步強化此社會框架，使人物題目論定而不易。

但如此強大的社會規制與框架壓力，須為觀視雙方均具同樣思想基礎，方能共同締成。且如此的社會思想框架有其不可移易的部分，亦有其可隨時流動變化的部分。意即，人物品藻觀視活動既受社會既定框架影響與限定，同時時人亦時時透過觀視活動中的權力移轉與思想上的應變之法，造成對社會框架的移轉與改變。例如在觀視活動中，觀視者與被品觀者間的關係，並非不變地由觀視者主動看視與評斷被品觀者，被品觀者亦可以一主動涉入或干預方式，達到轉易觀視活動的權力分配之目的。隨著被品觀者的主動意欲之凸顯，可使同一觀視活動產生觀視權力的移轉，與事後評價之改易，造成被品觀者對觀視者與整體社會之「反饋」。這是因為在觀視活動中，觀視者與被品觀者的角色，本來即非一定。在人物品藻觀視活動十分盛行的魏晉其時，觀視者與被品觀者之間的角色常可互易。觀視者本身既為品視他人者；同時亦被他人所品觀。

這說明在觀視活動中，觀視者與被品觀者之間的界線是混沌不明的，這使得觀視者與被品觀者常是角色重疊。不僅如此，在觀視活動中觀視者不僅目視他人，亦常藉他人目光以觀視己身。意即，觀視者既對他人投射己身與社會的既定成見；同時亦接受他人及社會既定成見的施壓。如此的社會壓力，來自於魏晉其時所盛行之思想內涵與民情風尚。時人重視人物本然才質與自身個性的顯現，因而衍展出士人在個體自我與群體社會規制間的依違與兼容。亦因著如此的思想內涵，使其時的人物品藻觀視活動，有著出入於自我及群體規制之間的雙重觀視內涵。如顧邵兒喪的強自壓抑，與羊曼任真真率之待客，於時人眼中皆獲雅量之高名，顯見其時社會風尚所崇尚之「我」並無一明確價值準則以供士人依循。獲時人賞譽之「我」，可以是壓抑真情之雅量；亦可以是率性任真的任情以顯；或為玄學素養之高；或為治國才華之顯；或天資聰慧；或外貌特出；或個性獨特，均為時人所賞譽之「我」。如此兼容的文化內涵，使時人在面對社會大眾的觀視與品評壓力時，遂能有著遊刃其中的廣闊空間。士人或守禮或悖禮，或任性或收斂情感，或優雅或放達，同為時人所賞與尊崇。

如此兼容兩全的價值思維，使禮教之士與悖禮之士可同存於當時社會中，如果說，禮教之士代表群體價值，悖禮之士則代表個人自我之顯；仕代表進入群體規範，隱則為高揚自我意識；至慎代表服膺群體規制，放達則為放任自我情性

之顯揚，那麼阮籍、劉伶等人的以「揚己」之「特殊性」對抗禮教之「群體性」，看似為一破壞社會群體規制之行，卻亦能於社會群體規制中得到大眾之認可。此時士人個人個體價值的凸顯與社會規制的相安並存，顯見當時社會規制已然納入個人的個體揚己之思，進而深化為社會規制之一環。故而魏晉士人之自我，亦可有著雙重甚至多重的內涵，可以是依附社會群體之思的至慎與壓抑己身情感，亦可以是凸顯己身之思的揚己與真率之行，亦可兼容至慎與放達於一身。這使得其時人物品藻觀視活動中，觀視者與被品觀者皆能有著「兩重」甚至「三重」的價值觀，並以此思維，一以看視他人、評斷他人、寬容他人；一以約束己身，或放縱己身。在觀視他人時可嚴以視之，亦可寬容以對；對己亦然。如此思想內涵不但使士人於人物品藻觀視活動中得到「兩得其中」的自由，得以出入於有無、實虛之間，或兼而容之；亦以此新的「我」之價值內涵，「重塑」當代社會之新價值典範，建構出新的群體價值規範。

魏晉士人處於群體之中，以「我自用法，卿自用卿法」的方式意圖調和「我」與「他者」間的衝突與不適。調和方法是以各自的「自任其心」、「以無順之」思想予以調和。時人藉如此思想意念的改變與調和，使「我」與「他者」間能相容並存。但此種相容與並存，並非經由實際禮教或法律方式去調和「我」與「他者」間的差異，而是透過思想上的「無心」以順任之。實際上，「我」與「他者」間的差異性與衝突性仍然存在，為「有」；但「我」以自身思想之「任無」，不經由外在，而是經由「內在」的「無心」去撫平順和其間差異。造成「外在」雖「異」，「內在」卻「同」的特殊現象。雖人物表現於外的現象各異、形態大殊，但「我」作為一個觀視者，若能「同」心以視之，則無論內外之異，皆無不同，皆可欣賞，皆以為美。如此使得魏晉人物雖有姿態各異的才質之顯，時人卻能兼而容之；士人在凸顯「自我」價值之餘，亦能兼重他人天賦質性之美。

魏晉士人觀視活動之內涵，建構在玄學融通有無與體用一如的文化底蘊上，觀視活動以感官之必須而必因於「有」，透過「有」之感官以體識人物，如此透過感官以成與藉語言文字以傳的觀視活動，說明了「有」之必要性；且在由「有」之現象以達「無」之本體後，「有」雖可「忘」卻不可「廢」。此外，通過觀視活動所觀察到的萬千現象之「有」仍須回歸至「無」的本質，方能體查其深蘊其中之精神與內涵，這使得由「有」之感官以入的人物品藻觀視活動，其中含蘊著雙方內在精神之「無」的遙契之可能。如此的內在精神遙契，體現在魏晉人物品藻觀視活動中，會因著觀視者內在資質的差異而產生對同一品觀者的不同品鑒結

果。觀視者本身獨特的內在才質可透過觀視活動與被品觀者產生不同的內在精神遙契與相互關係，形成對同一被品觀者的不同「解讀」與「接收」。我們更在如此暗合於體「無」用「有」的玄學思維之人物品觀活動中，發現身體內在精神與外在感官之間的體用相即之一體性，及觀視活動中觀視雙方所涵蘊的豐富交流性與雙重的開放性。士人在觀視活動中，既揭示自身，亦感受外界。

## 引用文獻

- 王隱：《晉書》，收於黃奭輯：《黃氏逸書考》第30冊，臺北：藝文印書館。
- 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，2012年。
- 艾莉斯·馬利雍·楊著，何定照譯：《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》，臺北：商周出版股份有限公司，2006年。
- 朱漢民：《玄學與理學的學術思想理路研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2011年。
- 余英時：《中國知識階層史論》，臺北：聯經出版公司，1980年。
- 余蓮著，林志明、張婉真譯：《本質或裸體》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2004年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，北京：人民出版社，1985年。
- 房玄齡著，楊家駱編：《新校本晉書并附編六種》，臺北：鼎文書局，1995年。
- 阿德勒著，文韶華譯：《超越困境的十五堂心理課：關於困境，心理學大師阿德勒這麼說》，臺北：人本自然文化事業股份有限公司，2005年。
- 吳冠宏：〈人物品鑒學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象的解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期，2009年12月，頁1-36。
- 紀志昌：〈六朝形神生滅論爭中的玄思綜論〉，《臺大中文學報》第45期，2014年6月，頁31-86。
- 姚思廉：《梁書》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。
- 南懷瑾：《楞嚴大義今釋》，臺北：老古文化事業公司，1985年。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生有限公司，1974年。
- 梅洛龐蒂著，龔卓軍譯：《眼與心：身體現象學大師梅洛龐蒂的最後書寫》，臺北：典藏藝術家庭股份有限公司，2007年。
- 郭象注，成玄英疏，陸德明釋文，郭慶藩集釋：《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年。
- 賀昌群等著：《魏晉思想（乙編三種）》，臺北：里仁書局，1995年。
- 蔡振豐：《魏晉名士與玄學清談》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1997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。
- 劉苑如：〈從外遊、內觀到遊觀《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》導論〉，《中國文哲研究通訊》卷19，第4期，2009年12月，頁19-32。
- 鄭毓瑜：〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》

卷 24，第 2 期，2006 年 12 月，頁 71-104。

劉義慶著，楊勇校箋，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1993 年。

鷲田清一著，劉績生譯：《世說新語箋》，臺北：樂天出版社，1972 年。

# Review and Being Reviewed: the Interaction between the Reviewers and the Reviewees in Wei and Jin Character Evaluation

Wang, Hsiu-lin \*

## [Abstract]

In character evaluation, the reviewers and the reviewees did not have a rigid “master-guest” relation, but conducted the review and conversation in a way that affected each other. The reviewees transformed and reflected on the existing social regulations and ideology with their own ideas, demonstrating the possibility of a mutual communication. The literati of Wei and Jin Dynasties were both reviewers and reviewees in character evaluations. Through the evaluations and reviews, the inner self and the outer material world were integrated, and thus a new social model was developed. This possibility of communication was based on metaphysics, in which “being” was used in order to achieve “non-being”, and therefore a deep communication between senses and spirits was possible. However, once the spiritual communication was achieved, the activity of senses and language was not abandoned, because “being” and “non-being” had to be equally valued to achieve the communication between the reviewers and the reviewees in character evaluation, and also the flow between the inner spirit and the outer senses, as well as the interaction and the openness of the two sides. In character evaluations, the literati opened their physical beings, while at the same time, experienced the outer world.

**Keywords:** Wei and Jin, character evaluation, review, being, non-being, Shishuo xinyu

---

\* Professor of Project Research Assistant, General Educational Centre, National Cheng Kung University.

