

## 玄學與形神思想

戴 璉 璋\*

關鍵詞：玄學 形 神 有 無

### 一、前 言

形、神對舉用以表述生命現象，這種情形戰國時代已經相當普遍。在《墨子》、《莊子》、《管子》、《荀子》及《呂氏春秋》中都可以看到<sup>①</sup>。一般而言，所謂形，是指形體，或稱形軀、形骸<sup>②</sup>。所謂神，則指心神，或稱精神、神明<sup>③</sup>。神的心神義，可能與春秋時代的魂魄觀念有關。《左傳》記鄭大夫子產的議論說：

---

\* 本所研究員。

- ① 《墨子·所染》：「不能為君者，傷形費神。」〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1955年），頁10。《荀子·天論》：「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。」〔清〕王先謙：《荀子集解》（臺北：世界書局，1955年），頁206。《呂氏春秋·當染》同上引《墨子·所染》；又〈盡數〉：「精神安乎形而年壽得長焉。」〔清〕畢沅：《呂氏春秋新校正》（臺北：世界書局，1955年），頁20、25。至於《莊子》、《管子》部分，詳後文。
- ② 《莊子·達生》：「汝得全而形軀。」又〈德充符〉：「今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎。」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991年），頁664、199。
- ③ 《莊子·知北遊》：「澡雪而精神。」（《莊子集釋》，頁741）又〈齊物論〉：「勞神明為一，而不知其同也。」（頁70）

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多則魂魄強，是以有精爽，至於神明。

又記宋人樂祁說：

心之精爽是謂魂魄，魂魄去之，何以能久？<sup>④</sup>

據此可知，所謂魂魄是就心智而言，它有強弱之別，魂魄強即心智強者，可以達到精爽、神明的地步<sup>⑤</sup>。如果說戰國時代就人心而言的「精」與「神」是淵源於春秋時代所謂的精爽與神明，應該不是牽強附會之想。

以形、神為主要概念來討論生命問題，特別是養生問題，這是《莊子》與《管子》思想的特色。後者主要表現於〈內業〉、〈心術〉兩篇，它們是戰國道家人物的作品，大致已無庸置疑<sup>⑥</sup>。以《莊子》、《管子》兩書為代表的先秦道家形神思想，為後世奠定了基礎，構成一種道家式的生命觀。漢人繼此，又從氣化宇宙論觀點對形神思想作了一些闡述，但基本上仍侷限於養生問題的討論。到魏晉南北朝，人們一方面繼承傳統，在養生問題上討論形神關係；另一方面，又在輪迴報應、繪畫藝術問題上涉及形神思辨。這就開展出豐富的內涵，為魏晉南北朝的文化發展增添了異彩。這一時期的形神論述有沒有受到玄學影響呢？如果有，那麼實情如何？這是本文所要探討的主題。為了使討論的對象有一明晰的輪廓，先對形神思想作一歷史流變的考察，當然也是必要的。

④ 昭公七年、二十五年。《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1981年《十三經注疏》本），卷44，頁13-14；又卷51，頁6。

⑤ 《禮記·檀弓》下記述延陵季子葬子之後說：「骨肉歸復於土，命也；若魂氣則無不之也，無不之也。」又〈郊特牲〉說：「魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭求諸陰陽之義也。」《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1981年《十三經注疏》本），卷10，頁19；又卷26，頁21。《禮記》以魂氣與骨肉、形魄對舉，與《左傳》所記不同。《禮記》所述，顯然有氣化論色彩，是受陰陽家影響的結果，恐怕不是春秋時代的實情。

⑥ 參考郭沫若：〈宋鉅尹文遺著考〉，《郭沫若全集》（北京：人民出版社，1982年），歷史編，第1卷，頁547-572。

## 二、先秦道家的形神觀

《莊子·大宗師》說：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者乃所以善吾死也。

又《天地篇》說：

留動而生物，物成生理謂之形。形體保神，各有儀則謂之性。<sup>⑦</sup>

《天地》在《莊子》書中屬於外篇，一般認為是莊子後學的作品。因此上引兩段文字代表莊子學派對於生命的基本看法。所謂大塊，依成玄英解釋是「造物之名，亦自然之稱也」<sup>⑧</sup>。吾人生命本於自然，得之於道，這是道家的共識。依莊學，形體的生成是吾人生命得以具體存在的表徵。而形體保育著心神，於是視聽言動各有其準據與規律，這叫做性<sup>⑨</sup>。換言之，性是由形神結合相輔共濟所呈現的。因此莊學的養生思想主張形神並重而彼此互養。他們一方面說：「若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。」<sup>⑩</sup>這是從形體方面作工夫，而在心神方面得收穫；另一方面又說：「無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，汝神將守形，形乃長生。」<sup>⑪</sup>這又是從心神方面作工夫，而在形體方面得收穫。這樣的養生思想，所追求的是形神兩全。《天地篇》說：

⑦ 《大宗師》，《莊子集釋》，頁262；《天地篇》，同前書，頁424。

⑧ 《齊物論》「夫大塊噫氣」《疏》。參見《莊子集釋》，頁46。

⑨ 〔清〕王先謙：《莊子集解》（臺北：蘭臺書局，1971年），《天地》「形體保神」句註引宣穎云：「形載神而保合之，視聽言動各有當然之則，乃所謂性也。」（卷3，頁20）

⑩ 《知北遊》，《莊子集釋》，頁737。

⑪ 《在宥》，同前註，頁381。

執道者德全，德全者形全，形全者神全，神全者聖人之道也。<sup>⑫</sup>

由德全而形全，以至神全，當然有一個複雜的修為歷程。《莊子》在這方面提出養形與養神的說法。關於前者，他說：

養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣。有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止，悲夫！世之人以為養形足以存生，而養形果不足以存生，則世奚足為哉？雖不足為，而不可不為者，其為不免矣！夫欲免為形者，莫如棄世。棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。事奚足棄，而生奚足遺？棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。<sup>⑬</sup>

頤養形體，在物資方面如衣食之所需等等，當然都是不可或缺的。但物資盡量求其充裕，是否就能提高養形的效果呢？未必然。《莊子》提醒大家：「物有餘而形不養者有之矣。」既有生命，當然就離不開形體。但一味地照顧形體，是否就能提高生命的成就呢？答案也是未必然。因為「形不離而生亡者有之矣」。這樣看來，養形當著眼於存生、全生，而善加斟酌。依《莊子》最好的辦法是棄事、遺生，即超脫世事的羈絆，化解為生的執著，使身心無累，歸於正平，形神俱全，與道為一。這就牽涉到養神問題。關於養神，《莊子》說：

純粹而不雜，靜一而不變，惔而無為，動而以天行，此養神之道也。<sup>⑭</sup>

所謂純粹而不雜，是說自然純正，沒有欲念的干擾；靜一而不變，是說虛靜守道，不受外界的波動；惔而無為，是說恬淡自適，對於事物無所依待；動而以天行，則是說感物而動、無心而應，隨順天道運行，為其不得不為。莊學這種養形須棄世無累，養神須虛靜無為的主張，可以說是心齋、坐忘工夫在養生工作上的運用。人必「墮肢體、黜聰明，離形去知」，然後才能「同於大

⑫ 《莊子集釋》，頁436。

⑬ 〈達生〉，同前註，頁630-632。

⑭ 〈刻意〉，同前註，頁544。

通」<sup>⑮</sup>；人必「解心釋神，莫然無魂」，然後才能歸根復命<sup>⑯</sup>。當然，墮體離形，並非厭生；釋神無魂，也非心死。這其實是《老子》所謂「無之以為用」之意，如此而歸根復命同於大通之後，自然可以開展「有之以為利」的局面<sup>⑰</sup>。《莊子·養生主》記述庖丁告訴文惠君解牛之道說：

臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軻乎？〔……〕今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。<sup>⑱</sup>

庖丁超越形體官能的限制，隨其心神所欲，依乎天理，因其固然，遊刃於牛體骨節筋脈之間，使牛「謦然」而解，「如土委地」。他十九年來解牛數千，而刀刃仍能「若新發於硎」。這是一種什麼樣的能耐呢？成玄英說這已達到「境智冥合，能所泯然」的境界<sup>⑲</sup>。在我們歆羨讚歎庖丁這樣神乎其技時，是否也能想像這有一種應世處事的寓意？可別忘了這裏有十九年來的修為工夫，還有臨場那種「怵然為戒，視為止，行為遲」的定力。

依《莊子》，純粹靜一的心神是種種人文活動的根本。他說：

本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。三軍五兵之運，德之末也；賞罰利害、五刑之辟，教之末也；禮法度數、形名比詳，治之末也；鐘鼓之音、羽旄之容，樂之末也；哭泣衰絰、隆殺之服，哀之末也。此五末者須精神之運、心術之動，然後從之者也。<sup>⑳</sup>

上述五類人文措施，既然都是「末」，那麼它們的「本」在那裏？答案是精神、心術。依《莊子》，這「五末」如果沒有「精神之運、心術之動」，則必

<sup>⑮</sup> 〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁284。

<sup>⑯</sup> 〈在宥〉，同前註，頁390。

<sup>⑰</sup> 《老子》第十一章，樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁27。

<sup>⑱</sup> 《莊子集釋》，頁119。

<sup>⑲</sup> 上引文成氏《疏》，同前註，頁123。

<sup>⑳</sup> 〈天道〉，同前註，頁467-468。

無法有效地實施。即使勉強實施，也必流於空洞、僵滯的形式，難以維持其正面價值。其實所謂五末，本來就是心神的產物，五末是迹，心神則是所以迹，兩者不可須臾離。作為所以迹的心神，如上文所說，可以不受官能拘限，可以超越形體。《莊子》說它可以「四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地」，同時它又「好和而惡姦」。這樣它就可以契合天德，「化育萬物」，使精神的運作與天道的流行合而為一<sup>⑲</sup>。這當是莊學形神思想的最高理想。

《管子》論述形神，基本觀點與《莊子》同；其範圍也不外乎形神之養與精神之用。關於前者，他也主張形神並重，而彼此互養。〈心術〉下說：

形不正者德不來，中不精者心不治。正行飾德，萬物畢得，翼然自來。  
神莫知其極，昭知天下，通於四極。是故曰：無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。<sup>⑳</sup>

〈內業篇〉也有類似的論述<sup>㉑</sup>。這是從形體方面作工夫而在心神方面得收穫之意。〈內業篇〉又說：

精存自生，其外安榮，內藏以為泉原。浩然和平，以為氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不竭，九竅遂通。乃能窮天地，被四海，中無惑意，外無邪蓄。心全於中，形全於外。不逢天蓄，不遇人害。謂之聖人。<sup>㉒</sup>

這又是從心神方面作工夫而在形體方面得收穫之意。如上所引，《管子》養生，追求心全、形全，這也與《莊子》相同。《管子》不用「精神」一詞，但他比《莊子》更重視「精」字。上引兩段文字中，「中不精者心不治」，「精

⑲ 引文見於〈刻意〉、〈徐無鬼〉兩篇。《莊子集釋》，頁544、826。

⑳ 〔清〕戴望：《管子校正》（臺北：世界書局，1955年），頁222。

㉑ 〔清〕戴望：《管子校正》（臺北：世界書局，1955年），頁270。〈內業〉說：「形不正，德不來；中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義則淫然而自至。神明之極照乎知萬物，中義守不忒，不以物亂官，不以官亂心，是謂中得。」（《管子校正》，頁270）

㉒ 同前註，頁270-271。

存自生」，都已顯示出「精」的重要性。〈心術〉上說：

世人之所職（主也）者，精也。去欲則宣（通也），宣則靜矣。靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。神者至貴也。<sup>25</sup>

這是從去欲、養神的歷程中指出「精」所處的關鍵性地位。〈內業篇〉說：

凡物之精，化則為生。下生五穀，上為列星，流於天地之間謂之鬼神，藏於胸中謂之聖人。是故此氣杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己，是故此氣也不可止以力，而可安以德；不可呼以聲，而可迎以音。敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果得。<sup>26</sup>

在這裏，「精」是物之化生、人之成德的重要質素。值得注意的是「精」被說為一種氣，大概是取其虛靜流動之意。《莊子》談心齋也用氣字。他說：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」<sup>27</sup>《管子·內業》如上所引，談到人的精氣時，說它「不可止以力，而可安以德；不可呼以聲，而可迎以音。敬守勿失，是謂成德」，這顯然也有《莊子》心齋之意，當是指虛靜心而言。上引〈心術〉下：「中不精者心不治」，〈內業〉作「中不靜，心不治」。再參考上引〈心術〉上：「去欲則宣，宣則靜矣。靜則精，精則獨立矣。」即可明瞭「精」是指心在虛靜狀態所生的一種精爽的智能。「精則獨立矣」的「獨」，與《莊子·天地》所謂「獨志」的「獨」同義<sup>28</sup>。指道或與道相契的心志而言。所以下文說：「獨則明，明則神矣。」「明」與「神」，

<sup>25</sup> 《管子校正》，頁220。

<sup>26</sup> 同前註，頁268-269。引文中「化則為生」，本作「此則為生」；「是故此氣」，本作「是故民氣」。都據戴氏《校正》改。參見頁279。

<sup>27</sup> 〈人間世〉，《莊子集釋》，頁147。

<sup>28</sup> 《莊子·天地》：「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心，而皆進其獨志。若性之自為，而民不知其所由然。」（《莊子集釋》，頁432）關於《莊子》書中「獨」字的意涵，參考拙著：〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》第7期（1995年9月），頁19-20。

都是道心所具靈明、神妙的智能。《莊子·天地》把心神的作用稱為「神氣」<sup>29</sup>，《管子·心術》下則把精爽的作用稱為「精氣」。他說：

專於意，一於心，耳目端，知遠之證。能專乎？能一乎？能毋卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能毋問於人而自得之於己乎？故曰：思之思之，思之不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精氣之極也。<sup>30</sup>

〈內業篇〉也有類似的說法<sup>31</sup>。所謂精氣，具有突破思慮困境的功能<sup>32</sup>。上引〈內業篇〉說「凡物之精，化則為生」，又說「精存自生」。作者之意顯然認為物之所以化生在於其中有精。萬物既然不齊，則物中之精自也彼此各異。但是如果循此探溯，也可能想到萬物之精有一共同的本源，它流動於萬物所在之處，「杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己」，既「生五穀」，又「為列星」，鬼神、聖人都由之而成。這樣的精，理應出於天。於是〈內業〉說：

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。和乃生，不和不生。察和之道，其精不見，其微不醜（類也），平正擅匈（胸也），論治在心，此以長壽。<sup>33</sup>

把精與形的本源分屬於天、地，這也許是《管子》形神思想中最值得注意

<sup>29</sup> 《莊子·天地》：「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎。」（《莊子集釋》，頁435）

<sup>30</sup> 《管子校正》，頁222。「不得」上「思之」二字，據戴氏《校正》補。參見頁231。

<sup>31</sup> 〈內業〉說：「心氣之形，明於日月，察於父母。〔……〕搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之。非鬼神之力也，精氣之極也。」（《管子校正》，頁271）

<sup>32</sup> 《管子》書中「精氣」一詞，除〈心術〉、〈內業〉外，還見於〈侈靡〉、〈水地〉及〈五行〉三篇（《管子校正》，頁206、236、242），分別就天地、男女、鬼神而言，與〈心術〉、〈內業〉兩篇不同。或許是因為《管子》書非出於一人之手的緣故。

<sup>33</sup> 《管子校正》，頁272。



的地方。當《莊子》說「形體保神」時，似乎認為心神是自然內在於形體之中的。《荀子》說「形具而神生」<sup>34</sup>，則顯然意謂心神不可能在形體之外另有本源。形神同源，含有形神共其生滅之意，而且沒有歸屬同異的問題。形神異源，則有形神不必共其生滅之意，而且還有歸屬不必相同的可能。〈內業篇〉精、形異源的說法，漢代相當流行，而且有新的發展。

依《管子》，精既可以流動於天地之間而化生萬物，神又可以「昭知天下，通於四極」，那麼精神之為用當然是有普遍性與積極意義的。〈內業〉說：

有神自在身，一往一來，莫之能思。失之必亂，得之必治。敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之，嚴容畏敬，精將至定。得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。正心在中，萬物得度，道滿天下，普在民所，民不能知也。<sup>35</sup>

精在則神在，神在則道顯。於是可以「道滿天下，普在民所」。《管子》的形神思想，終極目標與《莊子》有相同的理趣。

### 三、漢代氣化論與形神思想

眾所周知，漢代流行氣化宇宙論。這種思想在人們形神論述方面所發生的影響，主要表現於形神異源異歸、形神不俱沒及神貴於形這三方面。《淮南子·精神訓》說：

古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芰漠閔，瀕濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣為蟲，精氣為

<sup>34</sup> 《荀子集解》，頁206。

<sup>35</sup> 《管子校正》，頁270。

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>③⑥</sup>

這與《管子·內業》「凡人之生也，天出其精，地出其形」是同一種思路。不過這裏有更明顯的氣化宇宙論背景，並且也進一步指出形神的歸屬不同，一入於天，一返於地，各自回歸其本源。關於形神異源，王充繼而做了明確的論述。《論衡·訂鬼》說：

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>③⑦</sup>

關於形神異歸，《禮記》及《論衡》都有類似的說法。《禮記·郊特牲》說：

魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭求諸陰陽之義也。<sup>③⑧</sup>

《論衡·論死》說：

人死，精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼，鬼者歸也。神者荒忽無形者也。<sup>③⑨</sup>

《禮記·檀弓》下記載延陵季子葬子之後說：

骨肉歸復於土，命也；若魂氣則無不之也，無不之也。<sup>④⑩</sup>

這已有形神不俱沒之意。《淮南子·俶真訓》說：

形傷於寒暑燥濕之虐者，形苑（枯病也）而神壯（傷也）；神傷乎喜怒思慮之患者，神盡而形有餘。〔……〕是故傷死者其鬼媿，時既（盡

③⑥ 〔漢〕高誘：《淮南子注》（臺北：世界書局，1958年），頁99。高注云：「二神，陰陽之神也。混生，俱生也。〔……〕精神無形，故能入天門；骨骸有形，故反其根，歸土也。」

③⑦ 〔漢〕王充：《論衡》（臺北：世界書局，1955年），頁222。

③⑧ 《禮記注疏》，卷26，頁21。

③⑨ 《論衡》，頁202。

④⑩ 《禮記注疏》，卷10，頁19。

也)者其神漠(定也)。是皆不得形神俱沒也。<sup>④</sup>

又〈精神訓〉說：

且人有戒形而無損於心，有綴宅而無耗精。夫癩者趨不變，狂者形不虧。神將有所遠徙，孰暇知其所為？故形有摩而神未嘗化者，以不化應化，千變萬珍，而未始有極。化者復歸於無形也；不化者與天地俱生也。<sup>④</sup>

在形神不俱沒的觀點中，雖然會有「神盡而形有餘」的情況，但是形畢竟不能長久存在，畢竟要化歸於土。神就不一樣，它本是陽氣，可以不化而上升於天，所以說，「形有摩而神未嘗化者」，「不化者與天地俱生也」。這種神不化與天地俱生的思想，可能來自上古祖先崇拜的信仰，也可能與楚地文化靈魂不滅的觀念有關。在《楚辭》，〈國殤〉已有身死神靈，魂魄為鬼雄的說法；〈招魂〉也有魂魄離散，招之使魂返故居的神話。至於〈遠遊〉說形神異處，神可以離形而飄然遠遊，則與《淮南子》如出一轍<sup>④</sup>。《楚辭》與《淮南子》的作者群，在時代與地域上都很接近。說他們不約而同地反映了楚地文化的某些觀念，應該是合乎情理的。

在《淮南子》，一方面可以看到形神並重的說法，而另一方面又可看到神

④ 《淮南子注》，頁21。高注云：「道家養形養神，皆以壽終，形神俱沒，不但漠而已也。」

④ 同前註，頁105。高注：「戒或作革。革，改也。言人形骸有改更而作化也。心喻神，神不損傷也。綴宅，身也。精神居其宅則生，離其宅則死。言人雖死精神終不耗滅，故曰無耗精也。〔……〕摩，滅，猶死也。神變歸於無形，故曰未嘗化。化，猶死也。不化者精神，化者形骸。死者形為灰土，為日化也。」

④ 《楚辭·九歌·國殤》：「身既死兮神以靈，魂魄毅兮為鬼雄。」又〈招魂〉：「帝告巫陽曰：『有人在下，我欲輔之。魂魄離散，汝筮予之。』〔……〕（巫陽）乃下招曰：『魂兮歸來！去君之恆幹，何為乎四方些？〔……〕魂兮歸來！反故居些。』」又〈遠遊〉：「神儻忽而不反兮，形枯槁而獨留。〔……〕質銷鑠以汨約兮，神要眇以淫放。」〔宋〕朱熹：《楚辭集注》（臺北：藝文印書館，1974年），頁90、247-264、199-204。

貴於形的主張。前者顯然是承襲先秦道家的觀點；後者則可能是形陰而神陽、形摩而神不化這類觀念在養生問題上的發展。〈原道訓〉說：

夫形者生之舍也，氣者生之充也，神者生之制也。一失位則三者傷矣。

〔……〕故夫形者，非其所安也而處之則廢；氣不當其所充而用之則泄；神非其所宜而行之則昧。此三者不可不慎守也。<sup>④</sup>

生命是一整體，雖然可分別為形、氣、神三者，但是這三者彼此密切關聯，它們是都應該受到重視的。因為其中任何一項調理不當，全部都會受到傷害。基於這種認識，養形、養氣與養神的工夫也是分不開的。〈精神訓〉說：

夫血氣能專於五藏而不外越，則胸腹充而嗜欲省矣。胸腹充而嗜欲省，則耳目清聽視達矣。耳目清聽視達，謂之明。五藏能屬於心而無乖，則教（勃也）志勝而行不僻矣。教志勝而行之不僻，則精神盛而氣不散矣。精神盛而氣不散則理，理則均，均則通，通則神。神則以視無不見，以聽無不聞也，以為無不成也。是故憂患不能入也，而邪氣不能襲。<sup>⑤</sup>

這是從制約血氣，調適五臟，談到促使精神旺盛、心智靈明。〈原道訓〉又說：

以神為主者，形從而利；以形為制者，神從而害。貪饕多欲之人，漢睨於勢利，誘慕於名位，冀以過人之智，植於高世，則精神日以耗而彌遠，久淫而不還，形閉中距，則神無由入矣。是以天下時有盲妄自失之患，此膏燭之類也，火逾然而消逾亟。夫精神氣志者，靜而日充者以壯，躁而日耗者以老。是故聖人將養其神，和弱其氣，平夷其形，而與道沈浮俛仰。<sup>⑥</sup>

<sup>④</sup> 《淮南子注》，頁17。

<sup>⑤</sup> 同前註，頁100-101。

<sup>⑥</sup> 同前註，頁18。

就生命活動而言，形神畢竟有主從之分。神既為「生之制」，自當「以神為主」，形聽從神，則有利。如果主從易位，「以形為制」而神聽從形，則心智耗損於欲望的滿足、名位的追求，不免於「盲妄自失之患」。因此，「將養其神」理當優先於「和弱其氣，平夷其形」。〈詮言訓〉與〈泰族訓〉兩篇，在這方面都有明確的論述。〈詮言訓〉說：

萬乘之主卒，葬其骸於廣野之中，祀其鬼神於明堂之上，神貴於形也。  
故神制則形從，形勝則神窮。聰明雖用，必反諸神，謂之太沖。

〈泰族訓〉說：

治身：太上養神，其次養形。〔……〕神清志平，百節皆寧，養性之本也。肥肌膚，充腸腹，供嗜慾，養生之末也。<sup>④7</sup>

形神有主從之別，養生因而有本末之分。神貴於形，神是「君形者」，所以有形而無神即奄奄無生氣。〈說山訓〉說：

畫西施之面，美而不可說；規孟賁之目，大而不可畏。君形者亡焉。<sup>④8</sup>

神貴於形，神可以超越形體，不受拘限，而有所謂神遊。《淮南子》承襲《莊子》，認為神可以「四通並流，無所不極，上際於天，下蟠於地」<sup>④9</sup>。它既可以「託於秋毫之末」，也可以「大宇宙之總」<sup>⑤0</sup>。既可以「身處江海之

④7 《淮南子注》，頁249-356。

④8 同前註，頁281。《荀子·解蔽》說：「心者形之君也，而神明之主也。」（《荀子集解》，頁265）《管子·心術》上說：「心之在體，君之位也。」（《管子校正》，頁220）《淮南子·精神訓》也說：「心者形之主也。」但它接著說：「而神者心之寶也。」（《淮南子注》，頁103）因此所謂君形者是心，實即是神。〈覽冥訓〉說：「精神形於內，而外諭哀於人心，此不傳之道。使俗人不得其君形者而效其容，必為人笑。」（《淮南子注》，頁90）這是以精神為君形者的明證。

④9 〈道應訓〉，《淮南子注》，頁206。按：此與《莊子·刻意》所說雷同。參《莊子集釋》，頁544。

⑤0 〈原道訓〉，《淮南子注》，頁2。

上，而神遊魏闕之下」<sup>⑤①</sup>，也可以「體本抱神，以遊於天地之樊（崖也），茫然仿佯於塵垢之外，而消搖於無事之業」<sup>⑤②</sup>。精神「四通並流」，遊於魏闕，主要作用在於「化育萬物」。如果說這傾向於有為，那麼「託於秋毫之末，而大宇宙之總」，「仿佯於塵垢之外，而消搖於無事之業」，則較傾向於無為，有助於使精神作用向藝術領域延伸。而神貴於形、神為「君形者」這樣的觀念，當是這種延伸的關鍵。

#### 四、魏晉南北朝玄學與形神思想

漢代有道教興起，又有佛教傳入。道教追求長生不死、肉體成仙。佛教初來，強調神靈不滅、輪迴報應<sup>⑤③</sup>。從形神觀點而言，道教與先秦道家形神並重、彼此互資的說法相關，他們使養生問題繼續成為世人注意的焦點。佛教則與《淮南子》神貴於形的說法相似，但是涉及輪迴報應問題，引發世人對於形神生滅的爭議。漢、魏期間，又因選拔官員採取薦舉制度，使得人才的簡別與評鑒成為當時的重要課題，於是形名之學、月旦之評備受注目。形神思想被用來鑑識人物，逐漸融入了審美意趣。寢假而在繪畫藝術上也提供了一些觀照的角度，觸發了一些鑑賞的靈感。因此魏晉南北朝的形神論述所涉及的領域，除了養生、報應以外，還有審美這一方面。茲就上述三個方面來討論形神思想與玄學的關係。

##### （一）形神相親與返無全有

魏晉南北朝時期，人們的養生思想大致可分為世俗之見、道教主張，以及

⑤① 〈倣真訓〉，《淮南子注》，頁23。按：此與《莊子·讓王》所說雷同。參《莊子集釋》，頁975。

⑤② 〈精神訓〉，《淮南子注》，頁103。

⑤③ 參考湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1962年），上册，頁63。

玄學觀點三類。所謂世俗之見，可以向秀〈難養生論〉為代表。向秀（約227-280）為竹林名士，曾注《莊子》，是郭象《莊子注》之所本。《晉書·向秀傳》說他「又與（嵇）康論養生，辭難往復，蓋欲發康高致也」<sup>⑤4</sup>。在《嵇康集》中附有〈黃門郎向子期難養生論一首〉<sup>⑤5</sup>，應該就是本傳所謂「發康高致」之作。向氏在這篇文章中認為人們身心修養須「節哀樂，和喜怒，適飲食，調寒暑」。他反對時人所主張的「絕五穀，去滋味，寡情欲，抑富貴」。認為人之所以為人就在於有情欲、心智，「口思五味，目思五色，感而思室，飢而求食」，這是「自然之理」；「好榮惡辱，好逸惡勞」，也都「生於自然」；而富貴之欲求，也一樣是屬於「天地之情」，「關之自然」，為「先王所重」。因此種種情欲的順成與滿足既是人生的樂趣，也是天理之所在，他說：

且生之為樂，以恩愛相接。天理人倫燕婉娛心，榮華悅志，服饗滋味以宣五情，納御聲色以達性氣。此天理自然，人之所宜，三王所不易也。<sup>⑤6</sup>

這種樂趣的獲致，事實上須有心智的運作，才能在待人接物、自輔遂生方面可以順應「天理自然」而不流於悖情失性。因此心智的運作也是不能抑制的。向秀這種論調，雖然處處以自然為理據，可是他所謂的自然，只是生而本有之意，既未見及其中的和理，也未相契於以無為為之的玄旨。證之以老、莊以來的道家自然義，似有一間未達。他對於心智情欲的觀點，顯然也只見其「有之以為利」，而未及於「無之以為用」的層面。因此他所主張的種種營為，即難免「為者敗之，執者失之」<sup>⑤7</sup>的命運。以向秀對於《莊子》能夠「發明奇

<sup>⑤4</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷49，頁1374。

<sup>⑤5</sup> 戴明揚：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），頁161-167。

<sup>⑤6</sup> 同前註，頁166-167。

<sup>⑤7</sup> 《老子》第二十九章。《王弼集校釋》，頁77。

趣，振起玄風」<sup>58</sup>的慧識，當然不會不知這種道家的玄理，不過玄理要讓好友嵇康來發揮。他故作世俗之論，目的只在於激發嵇康的「高致」。

上文說過，道教追求長生不死、肉體成仙。因此漢、魏以來，信徒們都注重形體的修鍊，辟穀服藥，屈伸導引，行氣寶精，存神致虛，佩符鍊丹，種種方術無非企求延年益壽，輕舉飛升。《抱朴子·至理》說：

夫有因無而生焉，形須神而立焉。有者無之宮也，形者神之宅也。故譬之於堤，堤壞則水不留矣；方之於燭，燭糜則火不居矣。身勞則神散，氣竭則命終。根竭枝繁，則青青去木矣；氣疲欲勝，則精靈離身矣。<sup>59</sup>

作者葛洪（283-363）雖也承認「形須神而立」，但他所重視的卻在形體這方面。細察上引這段文字，葛氏之意，形不僅是神所寄寓藉以具體呈現的場所，同時它還提供了神所生息得以真實存在的資源。因此在他心目中，鍊形的工夫可收養神的效益；長生與成仙其實是一體的兩面。承襲玄學餘風，葛洪肯定「山林養性之家」的工夫論：

遐棲幽遁，韜鱗掩藻，遏欲視之目，遣損明之色，杜思音之耳，遠亂聽之聲。滌除玄覽，守雌抱一，專氣致柔，鎮以恬素，遣歡戚之邪情，外得失之榮辱，割厚生之腊毒，謚多言於樞機。反聽而後所聞徹，內視而後見無朕。養靈根於冥鈞，除誘慕於接物，削斥淺務，御以愉懽，為乎無為，以全天理。<sup>60</sup>

在這裏，養形與養神混而不分，《老子》的工夫理念時或可見。事實上作為道教中人，葛氏真正重視的是金丹的功效。他說：

<sup>58</sup> 《晉書·向秀傳》，卷49，頁1374。

<sup>59</sup> [晉]葛洪：《抱朴子》（臺北：世界書局，1955年），頁22。按：一般認為《抱朴子》為道教外丹派修道書，早於《抱朴子》的《黃庭經》則為內丹派，其中也有積精累氣、健身長生的主張。不過就形神思想而言，它偏重養形的基本觀點與《抱朴子》同，故不贅引。

<sup>60</sup> 《抱朴子·至理》，頁22。



余考覽養性之書，鳩集久視之方，曾所披涉，篇卷以千計矣。莫不皆以還丹金液為大要者焉。<sup>①</sup>

他引《皇帝九鼎神丹經》說：

雖呼吸道引及服草木之藥可得延年，不免於死也。服神丹，令人壽無窮已，與天地相畢，乘雲駕龍，上下太清。<sup>②</sup>

「壽無窮已，與天地相畢」是長生；「乘雲駕龍，上下太清」是成仙。「服神丹」可以使人一舉而兩得。所以葛氏在《抱朴子·金丹篇》詳細引述各種丹經，介紹鍊丹方法。依法鍊成的神丹，藥力雖有大小，服用時間雖有長短，服用之後可以長生成仙的效果則一。

玄學家的養生思想，基本上繼承《莊子》，持形神並重、彼此互養的觀點。如阮籍（210–263）在〈達莊論〉說：

且莊周之書〔……〕直能不害於物而形以生，物無所毀而神以清，形神在我而道德成，忠信不離而上下平。<sup>③</sup>

這是取《莊子》養形而不役於物，養神而不馳其知的思想，申述其形神並得善養以成全自然德性的功效。嵇康（223–262）也如此，他在〈養生論〉說：

君子知形恃神以立，神須形以存。悟生理之易失，知一過之害生。故修性以保神，安心以全身。愛憎不棲於情，憂喜不留於意，泊然無感而體氣和平。又呼吸吐納，服食養身，使形神相親，表裏俱濟也。<sup>④</sup>

所謂「修性以保神，安心以全身」，顯然也是形神並重互養之意。嵇康雖然吸收了道教呼吸吐納這類養生方法，但他的目標只求「形神相親，表裏俱濟」，不在乎長生成仙。依他的了解，成仙須有特殊稟賦，不是積學所能致的。他認

① 《抱朴子·金丹》，頁12。

② 同前註，頁14。

③ 陳伯君：《阮籍集校注》（北京：中華書局，1985年），頁156。

④ 〈養生論〉，《嵇康集校注》，頁146。

爲世人誤以「順欲爲得生」，不免殉於名利、溺於聲色，徵逐滋味，恣縱情欲，耗竭思慮，而使蕞爾形軀外內受敵。在這種情形下，即使口誦至言，服食上藥，吸納精氣，也不能不夭其年壽，無法盡其性命。於是他宣稱養生的根本之道是在體認「養生大理」。他以「先覺」者的身份，要把這一至理「語將來之覺者」。這是他寫〈養生論〉並且又不厭其詳地回應向秀而寫〈答難養生論〉的宗旨所在。

嵇氏所謂養生大理，其實就是《老子》「有之以爲利，無之以爲用」的玄理在養生工夫上的體現。這在他回應向秀〈難養生論〉中的種種質疑時最爲明顯。向氏認爲「感而思室，飢而求食」是自然之理，不能強加抑制，否則「性氣」必將「困於防閑」，「情志」也將「鬱而不通」，這是違背形神之調養的<sup>65</sup>。嵇康回應說：

今不使不室不食，但欲令室食得理耳。夫不慮而欲性之動也；識而後感智之用也。性動者遇物而當，足則無餘；智用者從感而求，勑而不已。故世之所患、禍之所由，常在於智用，不在於性動。〔……〕君子識智以無恆傷生，欲以逐物害性。故智用則收之以恬，性動則糾之以和。使智止於恬，性足於和。然後神以默醇，體以和成，去累除害，與彼更生。<sup>66</sup>

「智止於恬」，「神以默醇」，這是使心智歸於虛靜，取「無之以爲用」之意；「性足於和」，「體以和成」，這是使「室食得理」，取「有之以爲利」之意。依嵇氏，這種返無全有的玄理如能「足於內」，那麼「縱令滋味常染於口，聲色已開於心」，還是「可以至理遣之，多算勝之」，體氣自然和諧，沒有強制防閑的困境，情志自然平順，沒有鬱抑不通的缺陷。

<sup>65</sup> 〈難養生論〉，《嵇康集校注》，頁164-165。

<sup>66</sup> 〈答難養生論〉，同前註，頁174-175。引文中「性之動也」，「動」字本作「勤」；「智止於恬」，「止」字本作「上」。皆依戴校改。

向秀又認為富貴是天地之情，為先王所重，不能因為人們時或有追求之過就全盤否定。嵇氏說：

聖人不得已而臨天下，以萬物為心，在宥群生，由身以道，與天下同於自得，穆然以無事為業，坦爾以天下為公。雖居君位，饗萬國，恬若素士接賓客也。雖建龍旂，服華袞，忽若布衣之在身。故君臣相忘於上，蒸民家足於下。豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴為崇高，心欲之而不已哉？〔……〕不以榮華肆志，不以隱約趨俗，混乎與萬物並行，不可寵辱，此真有富貴也。故遺貴欲貴者賤及之，故忘富欲富者貧得之。理之然也。<sup>⑥7</sup>

居君位，有富貴，而能滌除富貴之心，不以權位驕人，不以財勢欺人，不為自私之念而貪求無厭。在「居君位，饗萬國」時，「恬若素士接賓客」；在「建龍旂，服華袞」時，「忽若布衣之在身」。這是「無之以為用」之意；「無之」而後可「以萬物為心，在宥群生」，而後可「君臣相忘於上，蒸民家足於下」，達到「與天下同於自得」的地步。這是「真有富貴」，這是返於「無」之後的真「有」。

嵇康提出「忘歡而後樂足，遺生而後身存」，向秀對此也有質疑。他認為那是「離親棄歡，約己苦心」，實已遠離「生之為樂」的正途。以此而追求虛渺的境界，也必「功不答勞」<sup>⑥8</sup>。嵇氏申辯說所謂「為歡」並非「結駟連騎，食方丈於前」，因為如果「無主於內」，憑藉外物以獲致快樂，外物即使富裕，悲哀總會隨之而來。「有主於中，以內樂外」則不然，這是「順天和以自然，以道德為師友。玩陰陽之變化，得長生之永久。任自然以託身，並天地而不朽」。這樣的「樂足」與「身存」如何可以獲致呢？人必須先從「借外物以

<sup>⑥7</sup> 〈答難養生論〉，《嵇康集校注》，頁171-174。

<sup>⑥8</sup> 〈難養生論〉，同前註，頁167。

樂之」的心態上有一步超越，有一步回歸。而「忘歡」，「遺生」正是這種超越、回歸的工夫。「忘」與「遺」都是滌除之意，無去汲汲為歡、為生之心，然後可以順遂自然之性，「有主於中」，獲得「樂足」、「身存」的正果<sup>69</sup>。

嵇康認為養生有五難，即名利不滅，喜怒不除，聲色不去，滋味不絕以及神慮轉發。他說：「五者無於胸中，則信順日濟，玄德日全，不祈喜而有福，不求壽而自延。此養生大理之所效也。」<sup>70</sup>人須無去「五難」，而後可以遂其自然之性，「信順日濟，玄德日全」，以致「不祈喜而有福，不求壽而自延」。很明顯，他所謂的「養生大理」就是返無以全有的玄理。

如上所說，嵇康的養生思想雖然歸本於老、莊，但是他的論述方式卻異於《莊子》。《莊子》是持形神並論的方式，而嵇氏則更著意於理事之一貫，有無之相關。王弼說：「物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑。」<sup>71</sup>又說：「天下之物皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反（返也）於無也。」<sup>72</sup>其實以理御事、返無全有不僅是王弼的洞見，也是玄學家們的共識。嵇康強調「導養得理，以盡性命」<sup>73</sup>的養生論述，為此提供了明證。

在重視生命問題的思想界，如何養生一向是人們關注的重點。漢魏以來經過道教人士的講究，更引起人們重視。嵇康在世俗之見、道教主張所形成的種種議論中，獨倡養生大理，引導人們採取以理御事、返無全有的思維模式，去處理形神調護的問題。毫無疑問的，他又為養生問題的討論開闢了新視野，提高了思想的層次。於是這一議題直到東晉時代仍為名士們所津津樂道，歷久不

<sup>69</sup> 〈答難養生論〉，《嵇康集校注》，頁188-191。

<sup>70</sup> 同前註，頁191-192。

<sup>71</sup> 《周易略例·明彖》，《王弼集校釋》，頁591。

<sup>72</sup> 《老子注》第四十章，同前註，頁110。

<sup>73</sup> 〈養生論〉，《嵇康集校注》，頁144。

衰<sup>⑦④</sup>。

## (二)形盡神不滅與崇本息末

漢代佛教強調神靈不滅、輪迴報應。中土人士對於這類說法頗多懷疑。據《弘明集》記載，自漢末至齊、梁，質疑的言論不斷，而佛教中人對此也一一有所答辯。一般而言，論辯雙方都從形神生滅這方面著眼，藉以尋求立論根據。佛教中人對於疑難的辯解、教義的闡述表現得最為突出、成績最為顯著的代表是慧遠（334-416）。這位慧遠法師，在形神論述方面也是當時最有創見且具影響力的人物。他在神靈不滅的議題上有〈形盡神不滅〉的專篇；而在輪迴報應的議題上則有〈明報應論〉與〈三報論〉。下文即以這三篇資料為主要依據，來檢視慧遠形神思想的內涵。慧遠轉述當時懷疑佛教主張者的言論說：

夫稟氣極於一生，生盡則消液而同無，神雖妙物，故是陰陽之所化耳。既化而為生，又化而為死；既聚而為始，又散而為終。因此而推，固知神形俱化，原無異統，精麤一氣，始終同宅。宅全則氣聚而有靈，宅毀則氣散而照滅。散則反所受於天本，滅則復歸於無物。反覆終窮，皆自然之數耳，孰為之哉？<sup>⑦⑤</sup>

這完全是一種氣化論觀點。論者認為形神雖有精粗的差異，卻都是一氣之所化，在俱化的過程中，他們是存滅與共的。形全氣聚則心神靈，形毀氣散則智照滅。滅即無有，不可能在生盡形毀之後還有不滅的神靈存在。慧遠對此回應如下：

<sup>⑦④</sup> 〔劉宋〕劉義慶《世說新語·文學》：「舊云王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意三理而已。然宛轉關生，無所不入。」參見楊勇：《世說新語校箋》（臺北：樂天出版社，1973年），頁162。

<sup>⑦⑤</sup> 《沙門不敬王者論·形盡神不滅五》，〔清〕嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》（北京：中華書局，1958年），卷161，頁10。

夫神者何邪？精極而為靈者也。精極則非卦象之所圖，故聖人以妙物而為言，雖有上智，猶不能定其體狀，窮其幽致。而談者以常識生疑，多同自亂，其為誣也亦已深矣。將欲言之，是乃言夫不可言。今於不可言之中復相與而依倚。神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。有情則可以物感，有識則可以數求。數有精麤，故其性各異。智有明闇，故其照不同。推此而論，則知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根。情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。〔……〕夫情數相感，其化無端，因緣密構，潛相傳寫。自非達觀，孰識其變；自非達觀，孰識其會。<sup>⑦</sup>

在這裏，慧遠對於神的論述大致有兩個重點，一在說明神有「體無而用有」的特性，一在申論神有「冥移」的功能。他用「精極而為靈」來詮釋神，就是從體、用兩方面著眼的。所謂精極，是說它「無生」、「無名」、「非物」、「非數」，既不可言狀，也不能圖象。「雖有上智，猶不能定其體狀，窮其幽致」，這是從它的本質方面凸顯「無」的特性，用以標示它與具體存在的「形」是不同的。當然這「無」不是空無所有之意，因為它有「靈」，能「圓應」，「妙物」，能「感物而動，假數而行」，這是從它的作用方面彰著「有」的特性，用以揭示它與「物」的關係。所謂「感物而動，假數而行」，實際的情形如何呢？慧遠說，「神為情之根」，而情又是「化之母」。這裏的「情」，指個體生命的情意與欲望。神通過情與物交會，而彼此互有感應，這就形成生化化的歷程。神就在這生化歷程中冥冥推移，由前形傳於後形，所以說：「神以化傳。」慧遠在《沙門不敬王者論》的其他篇章中，指出上述這

<sup>⑦</sup> 《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》，卷161，頁11。引文中「圓應無生」，「圓」字本作「圖」，據《弘明集》改。又此句「生」字疑為「主」字之誤。慧遠〈襄陽丈六金像頌〉「圓映無主」可參考。同前書，卷162，頁14。

種感應生化歷程會使「神滯其本，而智昏其照」，於是「靈轡失御」，生命封限於一體之私，浮沈於無明貪愛的長流中，輪迴不息。人想要求得解脫，唯有「不存身以息患」，「不順化以求宗」。即有身而不執意存身，「不以情累其生」；稟化而不隨化浮沈，「不以生累其神」。這就是從「因緣密構」的長流中超越出來，而達「因緣永息」的境界。這境界，慧遠稱之為「化盡」。他說：「經稱泥洹（涅槃）不變，以化盡為宅。」化盡，則神從形中解脫而歸於冥寂。這是所謂「泥洹不變」的境界，也是佛教修為的終極目標<sup>⑦</sup>。

如上所述，慧遠所謂神有兩種情況：一是在「因緣密構」中「潛相傳寫」，即在輪迴之中隨化冥移；另一種情況是在「因緣永息」中「泥洹不變」，即超越輪迴，歸於冥寂。無論是那一種情況，神都不滅。

慧遠對於形的看法又如何呢？從上引文字中大致已可看出慧遠心目中的形與神是異質的。他雖說過「生以形為桎梏」<sup>⑧</sup>，但也認為神以形為宅，形神關係非常密切，屬於形體方面的種種情況不可忽視。慧遠說：

夫形神雖殊，相與而化。內外誠異，渾為一體。<sup>⑨</sup>

形神如在「因緣密構」之中，情況當如下所述：

夫因緣之所感，變化之所生，豈不由其道哉。無明為惑網之淵，貪愛為衆累之府。二理俱遊，冥為神用。吉凶悔吝，惟此之動。無明掩其照，故情想凝滯於外物；貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封；情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘；有主於善惡，則戀其生而生不絕。<sup>⑩</sup>

形體既成，則彼我有別。人因而不能忘其個體之私，無明貪愛因之而起。神形

<sup>⑦</sup> 參見《沙門不敬王者論·出家二》及〈求宗不順化三〉，同前註，卷161，頁8-9。

<sup>⑧</sup> 《沙門不敬王者論·求宗不順化三》，同前註，卷161，頁9。

<sup>⑨</sup> 〈明報應論〉，同前註，卷162，頁4。

<sup>⑩</sup> 同前註，卷162，頁3。

一體順化，於是「情想凝滯於外物」，因此而有善惡分判，因此而有貪愛、戀生，輪迴不絕。慧遠認為在這種情況中，報應是「必然之數」。他說：

心以善惡爲形聲，報以罪福爲影響。本以情感而應自來，豈有幽司，由御失其道也。然則罪福之應，惟其所感。感之而然，故謂之自然。自然者即我之影響耳。<sup>⑧</sup>

人在現實生活中的罪與福，是他心意情想善惡的感應。善則報之以福，惡則報之以罪。如影之隨形，響之應聲，因果相關，絲毫不爽。但是這一說法在現實中是很難驗證的，人們很容易找到相反的實例。如當時佛教處士戴逵所說「束修履道、言行無傷」的人竟「天罰人楚，百羅備嬰」；而「任性恣情、肆行暴虐」之輩卻「生保榮貴，子孫繁熾」。面對這樣的現實，試問：「積善之報竟何在乎？」<sup>⑨</sup>這種質疑，在當時絕非戴氏一人所有，它是普遍存在於世人心中的。慧遠爲此而作〈三報論〉，他聲明這是「因俗人疑善惡無見驗作」。他提出「業有三報」的說法，即有所謂見報、生報與後報。見報指當身受報，生報指來生受報，後報則是經過二生、三生、百生、千生然後受報。報應雖有遲速先後的區別，但「時來必受」卻是確定的。這種報應說當然是以形盡神不滅論作基礎的，神在輪迴中隨化冥移，也就會把善惡罪福的報應傳遞到來生或後生。因此世俗所見「或有積善而殃集，或有凶邪而致慶」這類現象就可以得到解釋。慧遠認為這是由於現世業報還未應驗，而前生的行事呈現了效應的緣故<sup>⑩</sup>。

〈三報論〉並未完全解除世人對於因果報應的疑惑。據《弘明集》與《廣弘明集》所載，自劉宋以至齊、梁，如慧琳（著有〈白黑論〉）、何承天（著

⑧ 〈明報應論〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》，卷162，頁4。

⑨ 〈釋疑論〉，〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），卷18，頁2。

⑩ 〈三報論〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》，卷162，頁5。



有〈報應問〉、〈達性論〉)、范縝(著有〈神滅論〉)諸人,都曾提出辯駁。有人針對報應問題,有人則針對神不滅論。當然佛教中人也分別有所回應。雙方論辯雖也各有見識,但理論高度似乎都未逾越慧遠的層次。其實慧遠的報應論不能如近人那樣逕視爲「虛幻的荒誕的學說」<sup>⑧4</sup>,它在現實人生中自有嚴肅的意義。首先從行善福報方面說,這涉及德性與幸福之間的聯繫問題。康德說:

在最高善(圓善)中(此最高善對我們而言是實踐的,即是說,是因我們的意志而成爲真實的),德性與幸福被認爲是必然地相結合的,因此,這一個設無其他一個附隨之,它便不能爲純粹實踐理性所認定。<sup>⑧5</sup>

牟宗三先生對此曾有所申論,他說:

道德法則之實行必須涉及幸福,雖一時不必得,甚至今生亦不必得,但在理性上必須涉及,否則無法尊生保命,亦無法增長個體生命之圓滿發展與價值,而行善必無福,因此行善必等於自毀。但行善不是自毀,行善可以助成個體生命之發展與價值。行善終必有福,雖一時不必能得福。因此我們必須首先說明「道德法則之實行必須涉及幸福」這必然性。<sup>⑧6</sup>

上述圓善之中德福必然聯繫的可能性根據,康德認爲是在於純粹實踐理性的兩個設準,即靈魂不滅與上帝存在。這是依基督教傳統的說法,慧遠的佛教主張當然與他不同。但是參照康德的相關論述,慧遠的形盡神不滅說與三報論,其中蘊涵有對於善之圓滿性的追求意願可說是很明顯的。其次從爲惡罪報方面說,這又涉及人是否要爲自己的行爲負責問題。對形盡神不滅說與報應論

<sup>⑧4</sup> 任繼愈:《中國哲學發展史·魏晉南北朝》(北京:人民出版社,1988年),頁777。

<sup>⑧5</sup> 牟宗三譯注:《康德的道德哲學·實踐理性底批判》(臺北:臺灣學生書局,1982年),頁354。

<sup>⑧6</sup> 牟宗三:《圓善論》(臺北:臺灣學生書局,1985年),頁199。

提出質疑的人們，如戴逵是持氣化論觀點，認為人們性命的長短、才智的賢愚都是在稟氣之初就決定了的，這裏有「自然之定理」，不可移易<sup>⑧7</sup>。由氣化而命定，人們就可以找到不必、事實上也不能為自己行為負責的藉口。以〈神滅論〉著名於世的范縝，則對人生一切際遇都視之為偶然。他答覆齊竟陵王蕭子良問「世間何得有富貴，何得有貧賤」這一問題時，說：

人之生譬如一樹花，同發一枝，俱開一蒂，隨風而墮，自有拂簾幌墜於茵蓆之上，自有關籬牆落於糞溷之側。墜茵蓆者，殿下是也；落糞溷者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？<sup>⑧8</sup>

一切皆屬偶然，「因果竟在何處」？這種說法使人有一種虛無悲涼之感。責任心、道德意識是無法植根於這種心境之中的。

筆者無意宣揚慧遠的主張。以上所論，無非是要說明他的形盡神不滅說與報應論相較於當時一些反對論調，的確有其重要意義。其實依慧遠報應只是輪迴中事，是「因緣之所感，變化之所生」。人一旦從因緣密構的生化長流中解脫，而達「泥洹不變」的境界，也就無報應可言。因為這時人有一種慧觀，可以「乘去來之自運，雖聚散而非我；寓群形於大夢，實處有而同無」。滌盡無明、貪愛的羈絆，與物相處而彼我無間。於是：

遊刃則泯一玄觀，交兵則莫逆相遇。傷之豈惟無害於神，固亦無生可殺。此則文殊按劍，迹逆而道順。則復終日揮戈，措刃無地矣。若然者，方將託鼓舞以盡神，運干鍼而成化。雖功被猶無賞，何罪罰之有邪？<sup>⑧9</sup>

綜合以上所說可以看出：慧遠的形神思想頗相契於王弼所謂「崇本息末」<sup>⑨0</sup>

⑧7 〈釋疑論〉，《廣弘明集》，頁2-3。

⑧8 〔唐〕姚思廉：《梁書》（北京：中華書局，1973年），〈范縝傳〉，卷48，頁665。

⑧9 〈明報應論〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》，卷162，頁3。

⑨0 〈老子指略〉：「《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。」（《王弼集校釋》，頁198）

的思維模式。在慧遠，神爲本，形爲末。前者體無而用有，寓於形而不隨形化滅。所謂「不存身以息患」、「不順化以求宗」，俾能「不以情累其生」，「不以生累其神」，達到「泥洹不變」的境界，這是息末以崇本之意。依王弼，崇本同時又可以「舉末」<sup>①</sup>。慧遠基於佛教教義，以形體爲桎梏，所謂「舉末」之說似不易認同。不過如上所引，他說：「形神雖殊，相與而化，內外誠異，渾爲一體。」人在「化盡」而入「泥洹不變」之境時，形體理應自有一番境況。「託鼓舞以盡神，運干鍼而成化」，或許正是佛教式的「舉末」情況。任繼愈主編的《中國哲學發展史》說：「慧遠的本體論直接繼承道安『以無爲體』的『本無』學說。慧遠把魏晉玄學的本無的命題擴充到佛教宗教哲學，構造了他的『形盡神不滅』說。」<sup>②</sup>這一見解是正確的。

慧遠的形盡神不滅說與報應論在中國佛教史自有其重要貢獻。而其「神以化傳」、「感物而動，假數而行」這些見解，則不但爲佛門開拓了宗教體驗的途徑，而且也如下文所述，對於當時的繪畫藝術發生重要的啓導作用。

### (三)以形寫神與明無因有

上文說過，漢、魏期間由於薦舉任官注重人才評鑑，形神思想因而成爲品藻人物的依據。劉劭《人物志》說：

物生有形，形有神精。能知精神，則窮理盡性。<sup>③</sup>

劉氏所謂「窮理盡性」的前提是「能知精神」。而精神又如何可以得知呢？依劉氏，人物的形與神有一定的對應關係。他說：

心質亮直（誠懇、直爽），其儀勁固（強勁、穩固）；心質休決（寬宏、果斷），其儀進猛（進取、勇猛）；心質平理（平和、明理），其

① 《老子注》第三十八章。《王弼集校釋》，頁95。

② 《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，頁495。

③ 〔魏〕劉劭：《人物志》（臺北：世界書局，1955年），〈九徵篇〉，頁4。

儀安閑（安詳、優閒）。夫儀動成容，各有態度。直容之動，矯矯行行（剛強貌）；休容之動，業業踳踳（行健貌）；德容之動，顛顛印印（溫恭尊嚴貌）。<sup>⑨</sup>

基於這種對應關係，我們可以從一個人的儀表態度上來徵知他的心地才性。這就是劉氏所謂的「徵神」。他說：

夫色見於貌，所謂徵神，徵神見貌，則情發於目。<sup>⑩</sup>

他不但提出「徵神見貌」這種方法，而且還指出在徵神過程中應特別注意一個人的目光所透露的訊息<sup>⑪</sup>。劉氏所謂徵神見貌，事實上是魏、晉時代人們在品藻人物時所普遍使用的方法。這可以從當時語言中出現很多用以徵神的詞彙這一現象上得到證明。依據《世說新語》所記，這類詞彙有：神色、神姿、神氣、神情、神意、神懷、神宇及風神等<sup>⑫</sup>。大致而言，精神呈現於臉色謂之神色；呈現於姿態謂之神姿；呈現於氣概謂之神氣；通過情意、思緒而表現，稱為神情、神意或神懷；展現為一種器局、風度，則稱為神宇或風神。值得注意的是這些詞彙後面所出現的代表徵神所得的文字多數是表現感性的形容詞語。例如：「神色閑暢」（〈雅量〉），「神姿高徹，如瑤林瓊樹」（〈賞譽〉），「神氣豪上」（〈豪爽〉），「神情散朗」（〈賢媛〉），「神意甚暇」（〈任誕〉），「神懷挺率」（〈賞譽〉），「風神清令」（〈賞譽〉）<sup>⑬</sup>。這種現象反映出一個事實：所謂徵神，主要是憑藉一種直覺感受、審美觀

<sup>⑨</sup> 《人物志·九徵篇》，頁3。

<sup>⑩</sup> 同前註。

<sup>⑪</sup> 此外，劉氏還有所謂「九質之徵」的說法，見於《人物志·九徵篇》。他認為人的神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言都與其性情、智能、德行相關。涉及層面較廣，而且其中難免有牽強比附之處，故從略。

<sup>⑫</sup> 參考李澤厚、劉綱紀：《中國美學史》（臺北：谷風出版社，1987年），第2卷，頁545-550。

<sup>⑬</sup> 《世說新語校箋》，頁273、321、454、528、564、357、373。

照的鑑識活動。這種鑑識活動運用在繪畫上，就導致顧愷之（約346–407）、宗炳（375–443）這些人對於藝術本質作精巧的掌握，而在畫論上提出卓越的見解。大體而言：劉劭的徵神，是由形而神的一種鑑識；顧、宗所主張的繪畫活動，基本上則是以由形而神的鑑識為基礎，再繼之以由神而形的創作表現。顧愷之〈論畫〉說：

凡畫，人最難，次山水，次狗馬；臺榭一定器耳，難成而易好，不待遷想妙得也。此以巧歷，不能差其品也。<sup>99</sup>

顧氏所謂遷想妙得，在他心目中顯然是畫好人物畫的先決條件。什麼是遷想妙得呢？劉綱紀認為那是「一種伴隨著想像的，對於象外之『妙』（亦即『神』）的感悟領會」<sup>100</sup>。這解釋大致不錯。值得注意的是顧氏另有「傳神寫照」的名言。《世說新語·巧藝》說：

顧長康畫人，或數年不點目精。人問其故。顧曰：「四體妍蚩，本無關於妙處；傳神寫照，正在阿堵中。」<sup>101</sup>

在這裏，所謂傳神是把對象的精神傳寫在畫上。而對象的精神並非一種固定的器物，這需要畫者在對象那裏作精妙的觀照藉以心領神會。因此傳對象之神實際上即是寫我心中之所照。傳神是就客觀面說，寫照則就主觀面言，傳神即寫照<sup>102</sup>。這裏寫照的「照」字所表示的那種觀照活動，相當於上文所說的「遷想」。觀照所得既然即是傳寫之神，可證遷想之所得也是繪畫對象的精神。因

<sup>99</sup> 〔唐〕張彥遠：《歷代名畫記》，卷5，頁70。收錄於于安瀾：《畫史叢書》（上海：人民美術出版社，1962年），第1冊。

<sup>100</sup> 《中國美學史》，第2卷，頁567。

<sup>101</sup> 《世說新語校箋》，頁543。

<sup>102</sup> 徐復觀《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1976年）說：「『寫照』，即係描寫作者所觀照到的對象之形相。」（頁158）今按：對於「形相」的觀察通常不用「觀照」一詞。顧氏既說「傳神寫照正在阿堵中」，則其所謂「照」，當是從對象的「阿堵」（指「目精」）中觀見其精神。

此遷想其實也是一種徵神的工夫，如《人物志》所言：「徵神見貌，則情發於目。」徵神的途徑很多，上文提到的臉色、姿態、氣概、情意、思緒，乃至於器局、風度等等都是，而其關鍵則總在於目光。顧氏也這樣認為，所以說：「傳神寫照，正在阿堵中。」觀照時由對象的臉色、姿態而至目光，再由其目光而至情意、思緒、氣概、風度等等，這樣由形相而超越形相所作的種種觀想就是所謂遷想。如此遷想而領會對象的神色、神姿、神氣、神情，乃至於神宇、風神，這就是所謂妙得。有此妙得，傳神寫照才有可能。當然，遷想妙得只是傳神寫照的必要條件，而非充足條件。作為一位畫家，遷想妙得之後的傳寫工夫毋寧說是更為重要的。如上文所引《世說新語》中的故事，即已顯示顧愷之在傳寫工作上之鄭重其事。他在〈魏晉勝流畫讚〉中則有更詳細的論述。他說：

凡生人無有手揖眼視而前無所對者，以形寫神而空其實對，蒼生之用乖，傳神之趣失矣。空其實對則大失，對而不正則小失，不可不察也。一像之明昧，不若悟對之通神也。<sup>⑩</sup>

引文中的「對」字，是指注視而言。「空其實對」，是說空掉其實際所注視的，即眼光茫茫然無所凝視。這樣，所畫就會毫無生趣，不能傳神。「對而不正」，是說視線不對正目標。這樣，在傳神工作上也是一種疏失。由此可知，在顧氏心目中，繪畫這種「以形寫神」的工作，必須兼備遷想妙得與傳神寫照兩方面的工夫。前者屬於徵神構思，後者則為傳神作畫。實際上這兩方面的工夫是密切配合的，都要達到精妙的地步。顧氏說：

美麗之形，尺寸之制，陰陽之數，纖妙之迹，世所並貴。神儀在心而手

<sup>⑩</sup> 《歷代名畫記》，卷5，頁71。按：「魏晉勝流名畫讚」是《歷代名畫記》中的標題，學者們認為其中文字內容與標題不符合，可能有脫誤。參考《中國美學史》，第2卷，頁537-545。

稱其目者，玄賞則不待喻。<sup>⑩</sup>

一幅好畫當然須在「尺寸之制、陰陽之數，織妙之迹」上講究。而一位優秀的畫家，則須一方面能遷想妙得，而使「神儀在心」，另一方面又能精巧地傳神寫照，而「手稱其目」。這樣畫出來的作品，可供人「玄賞」，耐人尋味，而不須言喻，其實也是不能加以言喻的。

把顧氏這種繪畫理念表達在山水畫論述上的人，是稍晚於顧氏的宗炳。他的〈畫山水序〉說：

聖人含道應物，賢者澄懷味象。至於山水，質有而趣靈。是以軒轅、堯、孔、廣成、大隗、許由、孤竹之流，必有崆峒、具茨、藐姑、箕、首、大蒙之遊焉，又稱仁智之樂焉。夫聖人以神發道，而賢者通；山水以形媚道，而仁者樂，不亦幾乎。<sup>⑪</sup>

宗炳指出「山水質有而趣靈」，「山水以形媚道」。所謂「質有」，是從可見的形體方面說。這形體在聖者、賢者的感應玩味中會顯出「趣靈」、「媚道」的內涵。聖賢之所以能有此感應，在於他們能「含道應物」，「澄懷味象」。這是以潔靜虛靈的心神來觀照山水，這就會有顧愷之所謂的遷想妙得。宗炳〈明佛論〉說：

若使迴身中荒，升岳遐覽，妙觀天宇澄肅之曠，日月照洞之奇，寧無列聖威靈尊嚴乎其中？而唯唯人群，忽忽世務而已哉？固將懷遠以開神道之想，感寂以照靈明之應矣。<sup>⑫</sup>

妙觀天宇氣象，感應山水趣靈，並非只有聖賢能之。依宗炳，作為一個畫者只要不陷溺於「唯唯人群，忽忽世務」，而能「懷遠以開神道之想，感寂以照靈

<sup>⑩</sup> 《歷代名畫記》，卷5，頁70。

<sup>⑪</sup> 《全上古三代秦漢三國六朝文·全宋文》，卷20，頁8。引文中「聖人以神發道」的「發」字，《歷代名畫記》作「法」。參《歷代名畫記》，卷6，頁78。

<sup>⑫</sup> 《全上古三代秦漢三國六朝文·全宋文》，卷21，頁13。

明之應」，他就可以使「嵩華之秀、玄牝之靈，皆可得之於一圖」。當然這裏「以形寫形，以色貌色」的作畫技巧不可忽視。宗氏說：

今張綃素以遠映，則崑閩之形可圍於方寸之內。豎劃三寸，當千仞之高；橫墨數尺，體百里之迥。

以三寸當千仞，以數尺體百里，不僅是大小比例的掌握，還得注意對象靈秀神理的傳達，宗氏稱之為「類之成巧」，他說：

夫以應目會心為理者，類之成巧，則目亦同應，心亦俱會，應會感神，神超理得，雖復虛求幽巖，何以加焉？又神本亡端，栖形感類，理入影迹，誠能妙寫，亦誠盡矣。

畫者由妙觀而妙寫，使山水的靈秀「栖形感類，理入影迹」，使觀畫者應目會心，感神得理。這是繪畫藝術的最高成就。宗氏根據自身的經驗，描寫觀畫者這種應目會心、感神得理的情形說：

於是閒居理氣，拂觴鳴琴，披圖幽對，坐究四荒。不違天勵之藁，獨應無人之野，峰岫嶢嶷，雲林森渺，聖賢映於絕代，萬趣融其神思。余復何為哉？暢神而已！神之所暢，孰有先焉？<sup>⑩</sup>

在這裏，宗氏揭示了人們在山水畫的欣賞中所能獲致的最高精神享受。他所說的「暢神」兩字，蘊涵有《淮南子》「體本抱神以遊天地之樊，芒然仿佯於塵垢之外，而消搖於無事之業」這種意趣<sup>⑪</sup>。這是神遊山水，「澄懷味象」、「萬趣融其神思」的特殊美感經驗。

如上所說，由劉邵的「徵神」，而至顧愷之的「傳神」，再至宗炳的「暢神」，這是一個值得注意的脈絡。這個脈絡發展成的時間不算很長，由曹魏至劉宋，大約兩百多年。這期間促使這種發展的思想因素卻值得我們深究。生活

⑩ 以上引文皆見於〈畫山水序〉，《全上古三代秦漢三國六朝文·全宋文》，卷20，頁9。

⑪ 〈精神訓〉，《淮南子注》，頁103。



在東晉、劉宋時代，顧、宗兩人都與佛教、玄學有些關係。同時代的慧遠對於他們的思想即有直接或間接的影響。依《宋書·宗炳傳》，宗炳曾「入廬山，就釋慧遠考尋文義」<sup>⑩</sup>。顧愷之與慧遠雖無直接晤談的記錄，但他們都與桓玄、殷仲堪等有來往，曾在佛寺畫像的顧氏對於慧遠的言論當有所知<sup>⑪</sup>。相較於劉邵，顧、宗兩人在「徵神」方面顯然有更深刻而精妙的見解。如顧氏的「遷想妙得」、宗氏的「含道應物」、「澄懷味象」，都非劉氏之所及。慧遠〈念佛三昧詩集序〉說：

思專則志一不分，想寂則氣虛神朗。氣虛則智恬其照，神朗則無幽不微。斯二者，自然之元符，會一而致用也。是故靖恭間宇，而感物通靈；御心惟正，動必入微。<sup>⑫</sup>

這裏的「思專」、「想寂」、「氣虛神朗」，以及「感物通靈」、「動必入微」，對於「遷想妙得」、「澄懷味象」的說法，應當是有啓導作用的。慧遠〈萬佛影銘〉說：

茫茫荒宇，靡勸靡獎。談虛寫容，拂空傳像。相具體微，沖姿自朗。白毫吐曜，昏夜中爽。感激乃應，扣誠發響。留音停岫，津悟冥賞。撫之有會，功弗由曩。〔……〕銘之圖之，曷營曷求。神之聽之，鑒爾所修。庶茲臣軌，映彼玄流。激情靈沼，飲和至柔。照虛應簡，智落乃周。深懷冥託，霄想神遊。畢命一對，長謝百憂。<sup>⑬</sup>

這裏所描寫的，雖然是一種宗教經驗，但是所謂「談虛寫容，拂空傳像，相具體微，沖姿自朗」對於顧氏的「傳神寫照」，宗炳的「栖形感類，理入影

⑩ [梁]沈約：《宋書》（北京：中華書局，1973年），卷93，頁2278。

⑪ 參考《中國美學史》，第2卷，頁531-537。

⑫ 《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》，卷162，頁13。

⑬ 同前註，卷162，頁15。

迹」，顯然有啓發作用<sup>⑩</sup>。而所謂「深懷冥託，霄想神遊，畢命一對，長謝百憂」，則又可以認爲是宗氏「暢神」一說的藍本。慧遠對於佛畫雖有適切的感應、生動的描述，但是他畢竟不是畫家，作爲一個佛教法師，他的思想宗旨畢竟在於「泥洹不變」的追求，所以他強調「不存身以息患，不順化以求宗」，上文說過，他的思想理趣是屬於崇本息末。作爲一個畫家，顧、宗兩人在這方面就不能與慧遠同調。如何將「遷想」、「妙觀」之所得，精妙地傳寫在圖畫上，使人得以「玄賞」而「暢神」，這才是顧、宗兩人關注的重點。因此在思想旨趣上他們不同於慧遠的崇本息末，實相契於王弼所謂「明無因有」的思維模式<sup>⑪</sup>。「遷想妙得」、「澄懷味象」是因人物、山水之有（形），以明人物山水之無（神）；「傳神寫照」，「理入影迹」是明人物山水之無（神），而因繪畫圖像之有（形）。王弼的玄學思維，經由顧、宗兩人的闡發，竟爲繪畫藝術開闢了一條通達高遠、微妙境界的蹊徑。

劉綱紀說：「以東晉玄學、佛學爲其理論基礎的愷之畫論，可以說是魏晉玄學的美學在繪畫理論上的完成。」<sup>⑫</sup>所謂魏晉玄學的美學，應當就是上文所說的這種兼涵遷想妙得與傳神寫照兩步工夫的一種明無因有的思想。這種思想所形成的繪畫理論，在顧、宗兩人之後，王微（415-443）的〈敘畫〉及齊、梁時代謝赫的〈畫品〉都有所發揮<sup>⑬</sup>。謝氏所謂「畫有六法」首先提出來的即是「氣韻生動」。徐復觀先生說：「『氣韻生動』四字，正是『神』的觀念的

<sup>⑩</sup> 如前文所說，慧遠在形盡神不滅的論述中，認爲「神有冥移之功」，可以在「因緣密構」的情況下「潛相傳寫」。這與顧氏的傳神說似也有關。但慧遠的潛相傳寫是指神在輪迴中冥冥轉移，與顧氏的傳神說距離較遠。

<sup>⑪</sup> 〔晉〕韓康伯《周易繫辭傳注》引王弼〈大衍論〉說：「夫無不可以無明，必因於有。」《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1981年《十三經注疏》本），卷7，頁20。

<sup>⑫</sup> 《中國美學史》，第2卷，頁573。

<sup>⑬</sup> 參考《中國美學史》，第2卷，頁607-624、941-982。

具體化，精密化。」<sup>⑩</sup>而「傳神寫照」與「氣韻生動」在中國繪畫理論中的確也是一組分不開的創作與鑑賞上的重要觀念<sup>⑩</sup>。

## 五、結 論

先秦、兩漢的形神思想，根據《莊子》、《管子》及《淮南子》三書之中的相關資料，大致可以看出一個發展脈絡。他們論述之所涉，基本上不外於養生問題。由《莊子》、《管子》兩書所代表的先秦道家觀點，是形神並重而彼此互養；而且以形全、神全、契合天德、化育萬物為終極目標。由《淮南子》所代表的漢代氣化論觀點，則有形神異源異歸、形神不俱沒，以及神貴於形這些特色；而且在神超越於形的仿佯之遊上，更能凸顯自由、無為的傾向。這就開啓了精神作用向藝術領域延伸的契機。

相對於先秦、兩漢，魏晉南北朝時代的形神思想，有一明顯的轉變。這轉變主要表現在兩個方面：一是論述領域的擴展，一是思維模式的多樣。就論述領域而言，如上文所說，先秦、兩漢大致都侷限在養生問題上，而魏晉南北朝則除了養生問題外，還涉及佛教的神靈不滅、輪迴報應與繪畫藝術方面的以形寫神。這方面的轉變，當然是歷史文化上多種因素所促成的。不過漢代神貴於形及精神的仿佯之遊這些論點，對於佛教的形盡神不滅與畫論的傳神寫照，也未嘗沒有啓導作用。至於思維模式方面，在先秦不外乎有無雙照，在兩漢則不外乎陰陽氣化。前者本於道家，後者源自氣化論。到了魏晉南北朝，我們從嵇康的形神相親這種養生論述上看到返無全有的理趣，在慧遠的形盡神不滅這種

<sup>⑩</sup> 《中國藝術精神》，頁161-162。

<sup>⑪</sup> 〔宋〕鄧椿《畫繼·雜說·論遠》說：「畫之為用大矣，盈天地之間者萬物，悉皆含毫運思，曲盡其態。而所以能曲盡者，止一法耳。一者何也？曰傳神而已矣。世徒知人之有神，而不知物之有神。此若虛深鄙衆工，謂雖曰畫而非畫者，蓋止能傳其形，不能傳其神也。故畫法以氣韻生動為第一。」《畫繼》，卷9，頁69，收錄於《畫史叢書》，第1冊。

佛學論述上看到崇本息末的理趣，而在顧愷之、宗炳的以形寫神這種繪畫論述上則看到明無因有的理趣。衆所周知，所謂返無全有、崇本息末，以及明無因有，都是王弼所提出的玄學主張。我們無法想像，假如沒有王弼的這些主張，嵇康、慧遠，以及顧、宗諸人是否能在上述那些領域中提出精彩的論述。無論如何，玄學對於他們思想高度的提升，義理深度的強化是有正面影響的。換一個角度來看，王弼的這些主張，在他本人那裏本來只作了一些哲理論述，一般人不容易體察其中豐富的意涵。嵇康、慧遠、顧愷之、宗炳諸人，或自覺、或不自覺地在生活實踐、文化實踐上體現了這些主張所蘊涵的思維模式。他們在養生或佛學或畫論上所表現的卓越見解、精彩論述，備受當時文化界重視，對於後世的影響也既深且遠。就玄學而言，他們的貢獻則是使玄理落實在理事合一、以事顯理的方式中，彰著了玄學智慧的價值。

---

## 玄學與形神思想

戴 璉 璋

### 提 要

所謂形神思想，是指先秦以來從形體與精神兩方面著眼據以討論生命問題的一種思想。依筆者觀察，這種思想發展到魏晉南北朝時代，有一重大轉變。不但在論述領域方面擴大了，而且思維模式也變得有多樣性。筆者從嵇康形神相親的養生論述、慧遠形盡神不滅的佛學論述及顧愷之、宗炳以形寫神的繪畫論述之中，勾勒出其所蘊涵的返無全有、崇本息末及明無因有等這些玄理。並且指出這些玄理使得嵇康等人的形神論述提升了思想的高度，強化了義理的深度；而嵇康等人在形神論述方面的文化實踐，則使玄理得以落實，彰顯出其豐富的意義。

---

*Hsüan-hsüeh and Hsing-shen*  
(form-spirit) Thought

TAI Lian-chang

The term *hsing-shen* (form-spirit) thought refers to a kind of thinking, which began before the Ch'in. As it discusses questions of life, this mode of thought makes an effort to keep both the physical form and its spiritual aspect as the focus of discourse. As far as the present author can tell from his studies, this kind of thought underwent a great change by the time it developed to the Wei-Chin and Northern-Southern Dynasties. Not only was the domain of discourse extended, but the styles of thinking also multiplied. This article considers such examples as : Chi K'ang's doctrine of nourishing life by the mutual intimacy of material form and spirit; Hui Yüan's Buddhist doctrine of the non-destruction of the spirit when the material form has come to an end; and the painterly doctrines of Ku K'ai-chih and Tsung Ping on using the physical form to portray the spirit. In this way, the present author highlights such principles of *hsüan-hsüeh* as "return to nothing to complete positive existence," "exalt the root and relieve the branches," as well as "illuminate the substance (non-being) with the appearance (beings)." Moreover, this article points out that such principles of *hsüan-hsüeh* allowed the *hsing-shen* discourse of people such as Chi K'ang to bring thought to a higher level, and to strengthen and deepen the philosophical and ethical teachings of *yi-li*. The cultural achievements of the discourse on *hsing-shen* by people such as Chi K'ang

---

brought *hsüan-hsüeh* to fruition, and manifested its rich and deep significance.

**Key words:** *hsüan-hsüeh*    *hsing*    *shen*    *yu*    *wu*