

## 魏晉玄學聖人的「神明」與「應物」 ——一種內聖外王哲學的實踐論詮釋\*

何光順\*\*

**摘要：**從先秦兩漢到魏晉的「聖人」論發生了很大變化，以聖人的心體和覺知的內聖看，先秦儒、道諸家的「聖人」多與「神明」關聯，但此「神明」更多是外在的神祇，聖人象天法地，遵循神道，制禮作樂以為百姓日用，也即「應物」和「應時」，此為聖人的外王。在魏晉玄學中，「神明」日益成為聖人乃至常人都具有的內在精神和智慧維度，此以王弼的聖人「神明」論為代表，聖人的「神明」「茂」於「常人」，它是生命內在的充實和完滿，是「以無為本」的無形、無名和領會天道和萬物的「無為而成」狀態，即「體沖和以通無」，其與萬物的相處是無為順應而不相逆，即聖人與常人五情同又能「應物而無累於物」。何晏「聖人」論的不同在於否定聖人的「五情」，而只承認「神明」的「以無為本」，這就割斷了聖人與常人、萬物的關聯，認為賢人有「五情」，但能以情當理，故「怒不過分」。宗炳的聖人「含道映物」與賢人「澄懷味象」可看作是對王弼的聖人「神明」之「應物」與何晏的賢人「怒不過分」思想的綜合和在藝術上的實踐展開。研究魏晉玄學家的「聖人」論，將有助於推動內聖外王的中國哲學的發展。

**關鍵詞：**魏晉玄學、聖人、神明、應物、內聖外王

---

\* 收件日期：2024/08/14；修改日期：2025/02/14；接受日期：2025/02/19

\*\* 四川大學古籍整理研究所教授

**The “*Shen ming*” and “*Ying wu*” of the Sage in Wei-Jin  
Metaphysics: A Practical Hermeneutics of the Philosophy of  
Inner Sageliness and Outer Kingliness\***

He, Guang-shun\*\*

**Abstract:** From the pre-Qin via Han dynasties to the Wei-Jin period, the discourse on the “sage” underwent significant transformation. In terms of the inner sageliness of the sage’s mind-body and awareness, pre-Qin Confucian and Daoist traditions often linked the “sage” to “divine spirits” (shenming 神明), which were primarily external deities. The sage emulated heaven and earth, followed divine principles, and established rituals and music for the daily use of the people—actions categorized as “responsive interaction with things” (yingwu 應物) and “adaptation to the times” (yingshi 應時), constituting the “outer kingliness” (waiwang 外王). In Wei-Jin metaphysics, however, “spiritual intelligence” (shenming) increasingly became an internalized dimension of wisdom and spirit, attainable not only by sages but also ordinary individuals. Wang Bi’s theory epitomizes this shift: the sage’s “spiritual intelligence” surpasses that of ordinary people, representing an inner fullness and perfection rooted in “taking non-being /the *Wu* as the foundation” (yi wu wei ben 以

---

\* Received: August 14, 2024; Sent out for revision: February 14, 2025; Accepted: February 19, 2025.

\*\* Professor, Institute of Ancient Text Collation and Research, Sichuan University.

無為本). This state of formlessness, namelessness, and alignment with the Way (dao) enables the sage to “embody the harmony of vacuity (chonghe 沖和) to comprehend non-being”(ti chonghe yi tong wu 體沖和以通無). The sage interacts with all things through non-coercive responsiveness, harmonizing with the world while remaining “unburdened by things”(wulei yu wu 無累於物). In contrast, He Yan’s theory denies the sage’s possession of “five emotions”(wuqing 五情), emphasizing only the “non-being-based spiritual intelligence”, thereby severing the sage’s connection to ordinary people and the world. He argues that worthy individuals (xianren 賢人), though possessing emotions, can align emotions with principle (li 理), ensuring that “anger does not exceed its proper measure” (nu bu guofen 怒不過分). Zong Bing’s notion of the sage “embodying the Way to illuminate things” (han dao ying wu 含道映物) and the worthy individual “purifying the mind to contemplate images”(cheng huai wei xiang 澄懷味象) synthesizes Wang Bi’s theory of the sage’s “responsive interaction” and He Yan’s idea of emotional moderation, extending these concepts into artistic practice. Investigating Wei-Jin metaphysical theories of the “sage” will advance the development of Chinese philosophy centered on “inner sageliness and outer kingliness”.

**Keywords:** Wei-Jin metaphysics, sage, Shen Ming (spiritual intelligence/divine spirit), Ying Wu (responsive interaction with things), inner sageliness and outer kingliness

## 一、前言

既往學界對魏晉玄學的討論脈絡，主要聚焦在從何晏到王弼的聖人觀之演化，以突顯王弼的聖人「體無用有」「有情應物而無累於物」的思想史突破義及其殊勝處，而較少將何晏及王弼的玄學主張和宗炳對山水畫的主張給予聯繫起來。本文借助對「神明」與「應物」這組概念的分析，以對此做些討論，以望推進相關問題的研究。中國哲學重視「內聖外王」的「聖人論」，在不同時期雖各有側重，但始終都是圍繞著知和行、心和物的關係展開。相較於先秦、戰國中後期至秦漢時期的「聖人」論，魏晉時代因其儒、道融合中的玄學興盛，其時的「聖人」論也發生了很大的變化。如魏正始玄學家王弼談到了聖人的「神明」與「應物」關係問題，其與晉宋之際的宗炳所談聖人「含道映物」、賢者「澄懷味象」相通，都可視作魏晉玄學的「聖人」論。宗炳談聖人的「含道」、賢者的「澄懷」與王弼談聖人的「神明」可大概相通而又各有側重；宗炳論聖人的「映物」、賢者的「味象」與王弼論聖人的「應物」，也可相通而略異。魏晉玄學家所談聖人的「神明」與「應物」關係問題，可看作是心與物、知與行關係的發展，它承續了先秦「聖人」論而新變之，這其中「聖人」與「神明」的關係的變化也頗值得注意。「神明」最初是世人膜拜的神祇或神靈的含義，但後來逐漸演變為人的內在精神維度，聖人勝過常人的是「神明茂」，而常人的「神明」則處於晦蔽狀態。這種「神明」的「茂」即開啟和「神明」的「暗」即晦蔽的不同狀態，也影響到聖人（某種程度上也包括賢人、君子）和小人在事功上的差異。研究魏晉玄學家的「聖人」論，將有助於釐清中國文化中的「聖人」思想，並討論一種內聖外王的實踐論路線在一個特殊時期又是如何可能。

## 二、王弼論聖人的「神明」與「應物」問題

何邵《王弼傳》中，記述了何晏與王弼關於「聖人」問題的爭論：

何晏以為聖人無喜、怒、哀、樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無。五情同，故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。<sup>1</sup>

在何晏與王弼的爭論中，何晏主聖人無情，王弼主聖人有情。何晏《論語集解》論及《論語》顏回「不遷怒」：「凡人任情，喜怒違理。顏淵任道，怒不過分。遷者移也。怒當其理，不移易也。」<sup>2</sup>湯用彤指出，以前人引這段以釋何晏所主聖人無情，「實忘顏子之非聖也」，「推平叔之意，聖人純乎天道，未嘗有情，賢人以情當理，而未嘗無情。至若眾庶固亦有情，然違理而任情，為喜怒所役使而不能自拔也」。<sup>3</sup>聖人循天道，為先秦兩漢通說，純以自然釋天則漢魏間之新義，合此二義而推得聖人無情之說。何晏論凡聖之別，聖人無情，賢人怒當其理，小人則喜怒違理。湯用彤又分析聖人無情說的淵源，一是漢儒上承荀、孟之辨性，多主性善情惡，聖人純善而無惡，故可言無情。二是漢魏之間自然天道觀盛行，天理純乎自然，貪欲出乎人為，聖人道合自然，純乎天理，故可言無情。<sup>4</sup>何晏、鍾會之說乃出於此性善情惡論和天理自然論。

馮友蘭指出：「王弼對於先秦道家底主要修正，是聖人喜怒哀樂

<sup>1</sup> 陳壽：《三國志·鍾會傳》（北京：中華書局，1982年），頁795。

<sup>2</sup> 何晏著，皇侃疏：《論語集解》（上海：商務印書館，1937年），頁69。

<sup>3</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁68。

<sup>4</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁75。

之說。何晏有『聖人無喜怒哀樂論』。論今不傳，其大意，大概是先秦道家所持以理化情，或『以情從理』之說。……先秦道家以有情為累，以無情為無累。王弼以有情而為情所累為累，以有情而不為情所累為不累。這是王弼對先秦道家底的一個修正。」<sup>5</sup>錢穆認為：「何晏主聖人無情，近道家。王弼主聖人有情，近儒家。」<sup>6</sup>吳冠宏則指出，在諸多近人對「聖人無情說」的詮解當中，以馮友蘭與湯用彤的說法最具代表性，其他學者大體上亦皆沿襲此兩家路數而來。對於王弼「聖人有情無情」問題，向來持兩種意見，有人贊同王弼對於聖人的看法有先無情後有情的轉變發展，有人則持反對的意見。對於何晏「聖人無情說」，學界雖未深究之，但涉此者甚夥，不過皆僅提及而略探其意而已。若大體分判之，或有循湯用彤的說法而加以推擴發揮者，或有傾向馮友蘭的見解而稍加修正補充者，也有學者採互參並觀兩者的方式。吳冠宏認為，何晏的「聖人無情」說並非只是沿襲先秦「聖德法天」的舊說，而亦與魏晉自然人性論相關，它不當孤立於何晏自身的玄學之外，認為何晏所體之「無」，是將老子有無並觀之「無」提升至「道」的位階，強調「無」為萬有之本根，此體道之無，是超越形聲名象的。<sup>7</sup>

吳冠宏的說法在只關乎何晏所談「無」的哲學義時，是可以成立的，但具體到何晏與王弼辨析聖人「無情」「有情」之爭時，這裡的「無」卻當是具體的有無並觀或對看之無，而非作為萬有本根之道體

---

<sup>5</sup> 馮友蘭：《新原道：中國哲學之精神》（北京：北京聯合出版公司，2018年），頁94-95。

<sup>6</sup> 錢穆：《中國思想史》（臺北：學生書局，1985年），頁123-124。

<sup>7</sup> 吳冠宏：《魏晉玄論與士風新探——以「情」為筭合及詮釋進路》（臺北：花木蘭文化出版社，2009年），頁11、13、14、19。

的無。從幾位學者的分析來看，實際都還未看到何晏「聖人無情」說的要害，在於廢動言靜，割裂體用，並進而隔斷了聖人與常人的關係。依何晏的論證，聖人與常人就似乎完全是兩個不同的物種。如果說聖人無情，其與現實的關係如何發生？這就可能面臨聖人無法與他人或世界產生關係的障礙和麻煩。一個孤立的自外於世界和人群的聖人，必然與孔子所言人之作為「群」的社會性關係隔絕，與孔子強調聖人重視詩的「興觀群怨」（《論語·陽貨》）思想背離。由此，也不再具有「興於詩，立於禮，成於樂」（《論語·泰伯》）的可能，聖人在人群和處理事事物物中的那種興發感動，就消失了，聖人以神道設教所立的禮，也必然是無法體情和切情的，其所達至的樂之最高境界，在感動人心的路徑上也必被截斷。孔子聞《韶》而「三月不知肉味」（《論語·述而》）也就不再可能。這也同樣與孟子所說的「人皆可以為堯舜」（《孟子·告子下》）的成聖思想相違，也與道家所論那些日用中的聖人無關。

依湯用彤之論析，何晏並非固守傳統之性善情惡論或認自然為天理而人為乃貪欲之論，而是將常人的「任情」看作是一種瑕疵，賢人能做到不免於情但其情之所發卻能「動不違理」，也算人之修行可以力致的境界，但因「情」本身的不可控或其傾向性非善，喜、怒、哀、樂、怨的五情，就已經是人被外物所困擾的體現，故聖人即無此五情，故可稱「無情」。吳冠宏認為：「王弼『聖人有情說』雖有兼攝儒家『有情以應物』與道家『體無而無累』兩個面向的用意，卻未必能體現儒道精神的深旨。」「王弼『聖人有情說』的提出，是針對何晏『聖人無情說』而來」，「而且王弼『應物而無累於物』的提出，使聖人得以回應名教而不失自然，置身於『有』域而不離『無』境」，

「使聖境不再高深莫測而愛不可及」<sup>8</sup>，吳冠宏不將「神明」看作聖凡的主要分別，而主要著眼於釋有情和無情，這就將難以解釋為何凡人難以約情而應物，而聖人卻可以應物而無累？

對於聖人有情或無情問題，晉人多繼承何晏、王弼之說而折衷之。吳冠宏將這種聖人之情與名士或凡俗之情的關係概括為四種類型：一是鍾情與忘情；二是真情與矯情；三是約情與肆情；四是高情與俗情。<sup>9</sup>如《世說新語·傷逝》載王戎（一說王衍）幼子夭折，山簡前往勸慰令其毋悲，王戎回答：「聖人忘情，最下不及情；情之所鍾，正在我輩。」山簡服其說，亦為之慟。在將情看作不可控制上，王戎繼承何晏之說，但不同的是，何晏把人不控制情感而任由其發泄視作普通人的作為，王戎卻將任由情感抒發與表達看作至情至性者的真人或我輩名士作為，認為那些愚蒙之輩並非真正的任情。王戎沒有說愚蒙之輩為何「不及情」，揣其意當為愚蒙之輩的情為功利所糾纏，他們看似表達的感情非真正的感情。而「我輩」之情即名士之情，就有鍾情和任情的特點，它雖然不能達到聖人的忘情，也否定禮法之士的以禮制情，而是純任情感自由表達。

當然，這種對禮法之士的否定，又是具有表演性質的，是在推崇自我人格的精神獨立時所標榜的，但真正涉及到一些禮法的關鍵節目時，卻又並非完全反禮法的，如阮籍、王戎等重自然之情，但也有死孝的實踐，其深刻的孝心似乎又非專從情感自由表達可詮解，也隱含了對於禮法的尊重。筆者也著文指出，魏晉名士的反禮法，是針

---

<sup>8</sup> 吳冠宏：《魏晉玄論與士風新探——以「情」為縮合及詮釋進路》，頁 47-48。

<sup>9</sup> 吳冠宏：《魏晉玄論與士風新探——以「情」為縮合及詮釋進路》，頁 5。

對皇權政治的牢籠，而禮法之真精神實在維護自然之性情，實又為魏晉名士所重。這裡王戎所說的「聖人忘情」，就可以吳冠宏解何晏「無」超越老子有無對待之「無」的形上境界來看。故此說又近於王弼的聖人有五情之說，即聖人雖呈現和表達其感情，但皆是應物應事而發而無滯塞。

相較於何晏的末有本無二截之論及其所必然造成的與現實隔絕及動靜對立問題，王弼主體用一如，以為動非對靜，言靜不能無動，如若著無遺有，則必將造成本體之空洞無用。有體而無用，則將失其所謂體，失其所論天道人事與性情之一貫，<sup>10</sup>此可謂切中了何晏將聖人形而上本體化的危險，其言「聖人茂於人者神明也」，以「神明」標示「聖人」與「常人」之異，實可謂高妙。聖人和常人都當有「神」之內在維度，只是聖人的「神」始終保持著「明」而不斷照耀自我和他人，故遂有自我與萬物或世界相通的可能。蔡振豐也論及這個問題：「『神明茂』這一觀點的提出，點出了所以稱聖的原因在於『神明』，而言『神明』『茂』與『不茂』則表明『神明』為人人所具，但有『茂』與『不茂』的程度上的不同，聖人茂而常人不茂，如此聖庶之別不是先天差異的問題，即使是才性有別，聖人之境仍可依其自身的努力而達成。」<sup>11</sup>這裡筆者卻當進一步指出，王弼所談「神明」又有「神」之本與「神」之光照而「明」的用。此「神」之本與「明」之用，方始深契體用不二之義，聖人德合天地（自然），不能不應物而動，而其論性情，又以動靜貫之。聖人應物而動，自不能無情。常人之「神」

<sup>10</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁 75。

<sup>11</sup> 蔡振豐：《王弼的言意論與玄學方法》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993 年），頁 72。

「不明」即「不茂」，即是因為這體用乖離，本體未修，遂致「神」之「蔽」或「暗」，由此，其神之本有光輝，便不能照耀自我生命與世界萬物，人與物的關係就被阻斷了。

何晏在論及聖人時，也談到了「神」或「神明」的維度，據《資治通鑒·魏紀七》載：「晏嘗為名士品目曰：『唯深也故能通天下之志，夏侯泰初是也。唯幾也故能成天下之務，司馬子元是也。唯神也不疾而速，不行而至，吾聞其語，未見其人。』蓋欲以神況諸己也。」<sup>12</sup>《世說新語·言語》：「何平叔云：『服五石散，非唯治病，亦覺神明開朗。』」這裡的「神」是一種不可預測、無形無名的最高的精神境界。這段話主要來自於《周易·繫辭上》：「唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」又云：「通變之謂事，陰陽不測之謂神。」何晏是看到了易傳所談的聖人的陰陽不測的不可形名的境界，並將這種「神」只看作是聖人才具有的，它似乎成為聖人在世人面前所顯示的一種狀態，而非一種更內在的精神力量。同時，這種無形無名的陰陽不測之神，如何與事物或世界發生關聯，何晏也未能細緻論述和展開。

王弼領悟了易傳中所談到的「神」的神妙莫測的境界，又從「內聖」即內在精神角度談「神」，談到了「神明茂，故能體沖和以通無」，這個能體證「沖和」以通達「無」境的「神」就有以下幾個特徵：

一是自然本有、自己如此、不期而然的。王弼在性與情的關係上提出了「性其情」、「以情從理」的說法，陳慶元指出，王弼所謂「性」即本體、即自然，「情」則是本於自然，而「理」，實為「自然之理」，

---

<sup>12</sup> 司馬光編著，胡三省音注：《資治通鑒》（北京：中華書局，2013年），頁1993。

也就是「自然之性」。<sup>13</sup>在王弼與何晏的「有情」「無情」之辨中，王弼實際指出了聖人不同於常人處在於光大「神」之「明」而使其「茂」，而後可以馭制「五情」，令「五情」之發能做到「應物而無累於物」，這就是讓五情歸於自然之理及其神妙運作，令其能達到自然本有的、自己如此的、不期而然的運作。王弼在與荀融辯難時指出：「夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。夫顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者，而今乃知自然之不可革。」這裡的「明」可看作「神明」的簡稱，即聖人以其神之明照探索那些黑暗和微小之物，但卻不能消除自身本有的情感，即所謂「自然之性」，孔子作為聖人，早已有作為賢人的顏回的格局和器量，但他碰到顏回這樣的優秀學生，卻仍舊發自本心本然的欣喜，當顏回去世，聖人也不能不發自本心自然的哀痛。人們常常笑話這種易為外物所引起的感情，認為其不能做到以理性來約制感情，現在才知道人的自然之情是不可以改變和消除的啊。這裡，王弼就明確將自然之情與自然之理貫通起來，指出了聖人之神明作用，只能令其情應機而發，但卻不能取消情感，只是這種應機而發是不違逆自然而如自然之本身那樣的。

二是不可形名或反形名的生命根本狀態或最高境界，此也即王弼所言「道與形反」的狀態，王弼《老子指略》：「善力舉秋毫，善聽聞雷霆，此道之與形反也。」<sup>14</sup>其所說「道」可看作「神」的別稱。何晏論《易傳》的「深」「幾」「神」，都可看作是描述聖人的由淺

<sup>13</sup> 陳慶元：〈石崇「士當身名俱泰」辨〉，（臺北：《國文學報》，第 57 期，2015 年 6 月），頁 43。

<sup>14</sup> 王弼注，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980 年），頁 197。

入深的進階。「深」是指聖人之「志」的內在性，「幾」是聖人從事事功「務」所洞見的事物的幽微徵兆，而「神」則是聖人在把握「志」的內在性隱藏與「幾」的源發性顯現中所開掘出的生命根本狀態或所達到的生命最高境界，它也被何晏和王弼描述為「無」「道」或「常」。只是何晏論及《易傳》的「深」「幾」「神」還是割裂的，是分屬夏侯玄、司馬師和聖人的；王弼所論聖人的「神」卻內在具有「深」和「幾」的特徵，是有生命內在志向和尺度的確立，又能洞見事物初萌的幾兆，故能出入於有一無、動一靜之間，而不能被形名轄制。王弼所言「道」就是「以無為本」的「無」，其表現為「無形」「無名」「無為」，是物之為物的恒常自然之性，即「萬物以自然為性」（二十九章注）<sup>15</sup>，是反形名的，也是玄、常、樸、真等概念的基本意涵。「神」作為「無」的不可形名，是萬物或個體存在的根本狀態，故湯用彤指出：「故王（弼）謂萬物於本無，而非對立」，「王既著眼於本體，故恒談宇宙之貞一。」<sup>16</sup>這本體之貞一，就是「無」，是「寂然至無，乃為其本。」<sup>17</sup>「然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。」<sup>18</sup>這裡說的默非對語、靜非對動，皆是指「無」並非與「有」對立，而是超越於「有」，即天地之心，是靜寂、無心、無為，其內蘊著更高的有和動，有著勃勃生機。

三是萬物不可測度的通化感應。聖人「神明茂，故能體沖和以通

---

<sup>15</sup> 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年），頁76。

<sup>16</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁48。

<sup>17</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁48。

<sup>18</sup> 王弼：《周易注》（上海：上海人民出版社，2004年），頁46。

無」，「神」或者「無」都可看作最高存在的不同的稱謂或命名，只是側重的角度不同，而有不同的暫時假名。當言其存在於生命自身，並充滿光輝，感化萬物又不可測度時，就被稱為「神」，當其與有形有名有為的萬物相對，又超越於一切有，而成為並非與世俗之有對立，而是含攝了有和無之時，它就被稱作「無」。聖人能讓其內在生命的光輝涵養散發出來，它的生命內在地充滿著那不可測的光輝的力量，故能通於那無形無名的最高和本源存在。故聖人的「通無」和「通物」「通道」「通神」「通人」都是一致的。從「無」來理解物、人、神、道，就可做到萬物相通，才能達於至虛寂靜陰陽莫測之境。世人無法做到「通無」，即在於其內在生命的光輝「神」被遮蔽，從而無法做到「通物」「通人」「通神」，就不能像聖人那樣做到「應物而無累於物」，世人的內心已被某些偏狹之物所扭曲和擠壓，其內心再也無法做到「沖和」以「通無」，故其喜、怒、哀、樂之情一旦發用，便無法做到應時合節（時中），不能隨物宛轉，因為其內心的定見（意、必、固、我）都讓其無法做到因時因勢制宜，而欲強行為之。

### 三、宗炳論「聖人」的「含道映物」與賢人的「澄懷味象」

晉宋之交的宗炳在其《畫山水序》中所描繪的聖人卻是一個藝術化的聖人：

聖人含道映物，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

以神法道，而賢者通；山水以形媚道，而仁者樂。不亦幾乎？<sup>19</sup>

宗炳《畫山水序》中聖人「含道映物」的「映」也通於「應」，應，是應時合節地回應；《莊子·知北遊》有「其用心不勞，其應物無方」，筆者將此「應物」釋為意識主體在實踐活動中借用不同的媒介、策略或方法以達至生命的自由境界。而儒家更多強調「應時」，如《荀子·天論》：「望時而得之，孰與應時而使之。」這就是強調要以人的主動作為來駕馭自然萬物。<sup>20</sup>宗炳所談「映」卻似乎減省了這種對於媒介或主動作為的依賴，而強調事物自我給出的不被遮蔽的映照和顯現。宗炳論聖人的「含道映物」（賢人的「澄懷味象」）與何晏、王弼論聖人「神明」「五情」「通無」「應物」的可相通之處在於：

一是宗炳論聖人的「含道映物」通於王弼論聖人的「神明」「通無」和「五情」「應物」。即「含道映物」更表現了一種「生而知之」的本然狀態，「含道」即王弼所言「通無」，是「神」，「映物」是「通物」也即王弼所說「應物」，是「明」，也同時呼應著王弼所論聖人「五情」「應物而無累於物」。但宗炳用「映」而非「應」，更能體現出一種聖人無心而映照萬物和世界的本己生存狀態。《說文》：「映，明也，隱也。」映，也通暎，會意兼形聲字。「日」為太陽；「央」為中央。「日」「央」為「映」，表示日在中天，時當正午，是一日中光線最強之時。「映」的字形表明正是陽光普照大地的時候，萬物難以隱形，故為「明」；又太陽照射在物體上，因物體擋住了太

<sup>19</sup> 張彥遠：《歷代名畫記》（毛氏汲古閣本），頁 228。

<sup>20</sup> 何光順：〈中國哲學感應說與儒家中庸說的唯物論、實踐論詮釋〉，（臺北：《清華大學學報》（哲學社會科學版）2024 年第 6 期），頁 26。

陽的光線，物體的影子就會映在地面或別的物體上，故又可指物體因光線照射而顯現出的影子，故為「隱」。事物的本質是隱蔽的，而在太陽的照耀中，便顯露出其形狀和本質。

二是宗炳所論聖人「含道映物」與賢人「澄懷味象」通於王弼所論「聖人」和何晏所論「賢人」。「含道映物」就是「神明茂」即覺知和踐行的合一，是「體沖和以通無」與「應物而無累」的統一。聖人的「含道映物」比賢者的「澄懷味象」高一個境界，是因為「含道映物」是聖人生而知之的天性和作為，是未曾被後天遮蔽的無心無為的施用，「澄懷味象」卻是賢者學而知之的後天去蔽與生存體驗，它有近於何晏所論作為賢人的顏回的「怒不過分」「怒當其理」。含道，是性原本虛而靜，只是聖人任隨其虛靜之性以照物；澄懷，是性雖原本虛靜，但已受五情雜染和掩蔽，而須蕩滌澄洗以其襟懷坦蕩磊落而回歸性之本初虛靜樸茂狀態。聖人的「含道映物」是感性直觀和智性直觀的同時實現，即聖人任隨虛靜之性以照物有兩個層次，一個層次是聖人以五官感覺與事物相交接，這同於常人，即感性直觀，是人人之所稟有，而聖人不會輕視這感官直覺或說感性直觀體驗，但常人學習知識後容易輕視之或偏用之；另一個層次是聖人的明覺本心未曾被後天的觀念、偏見或局限性經驗所遮蔽，而重視本體之智或意識的直接映現世界本身，而常人卻容易落入後天智識即經驗性知識的偏限來觀物。賢者的「澄懷味象」就是要去除常人的經驗性知識偏限，以在一種反思性活動中讓事物被給出和顯現出來，沒有這知性反思和去蔽，事物雖然給出自身，卻無法在現象學所說的意識主體那裡如其所是地顯現。現象學強調意向性是意識的根本特徵，凡主體皆意識活動的主體，而對象皆為意識活動的對象，沒有離開意識的意向性的

主體和對象。而對於意識或意向性主體的反觀與內視，就是一種後發的覺知與反省，是智性思維。聖人的生而知之，是意識的直接投射，宗炳實際是思考賢者、仁者在知性覺悟中如何學習抵達聖人的境界。如謂「聖人以神法道」，就是聖人留下可資賢者學習的方法，即聖人的「神」是效法「無心」「無為」的「道」，賢者當「通」聖人「以神法道」，也即「通無」而後才有「應物」。

「映物」，在《畫山水序》中以不同形式出現，在後面，其實作者已不再區分聖人和賢人，他所說的賢人也是要學習聖人「法道」的賢人，故而映照於聖人、賢者、仁者的「山水」就不再是外在於人的客觀的山水，而是活潑潑的充滿生命意趣的山水，也即意識主體在意向性活動中映射出的作為意向性對象的山水。這個作為意向對象的山水，就是投射了主體能「通無」的「道心」的山水，能自我給出和顯現，而藝術家「張素絹以遠映」描畫下的這山水，便成了浸潤著意識主體的意向性活動的山水，生命自我給出與顯現的過程都在素絹的尺幅山水之中。「如是，則嵩、華之秀，玄牝之靈，皆可得之於一圖矣。」這「圖」就不是外在的客觀之圖，而是意識主體重構的具有生命感也即同樣有「無心」之「心」的另一個主體。在《畫山水序》中，還有「應目會心」「目亦同應」「應會感神」的說法，都是在講一種感性直觀和智性直觀的統一。「應目」，是感性直觀；「會心」是智性直觀；「目亦同應，心亦俱會」「應會感神」，則是感性直觀和智性直觀的統一，是意識主體對於意識對象的重構。湯用彤曾以佛家的「頓悟」論「聖人」的「含道映物」，而以「漸悟」論「賢者」的「澄懷味象」<sup>21</sup>，但其中蘊藏的「內聖外王」的「感應」美學卻未被充分闡釋。

<sup>21</sup> 湯用彤：《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983年），頁289。

#### 四、魏晉「聖人」論對先秦兩漢「聖人」論的繼承和重釋

魏晉玄學的「聖人」論是融合先秦兩漢儒、道諸家的聖人思想後發展而成。先秦諸子談聖人，也往往會涉及到神人、神祇或神明的維度。聖人或神人，可以是對於「聖」之不同狀態的稱呼。比如莊子言：「至人無己，神人無功，聖人無名。」（《莊子·逍遙遊》）自我內心的虛無寂靜的至人、功成不自居或不追求外在功業的神人、不被外在名聲所累或不求名的聖人，其實都是「聖」的不同維度的表達。神祇或神明，略和聖人不一樣，神祇、神明是對天地間一切神靈的稱呼，它們是高於聖人但無法被世人知性理解的存在，《論語·八佾》：「祭神如神在，吾不與祭，如不祭。」《論語·雍也》：「敬鬼神而遠之。」《周易·繫辭上》論「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀」，「故神無方而《易》無體」，這裡的神都是神靈或神祇的含義。儒家的「聖」可看作是人達於神的「居間者」，其上聽天意，下順民心，即《周易觀卦·彖傳》所謂「聖人以神道設教，而天下服矣」。儒家的聖人是「至誠如神」或「通於神明」，即《中庸》所謂：「至誠之道，可以前知。……故至誠如神。」最高的誠可以預知未來之事，最高的真誠就是常人無法測度和理解的神妙境界。《大戴禮記·曾子天圓》：「陽之精氣曰神。」神就是至陽的生命精氣。《禮記·祭法》：「山林川穀丘陵，能出雲為風雨，見怪物，皆曰神。」《禮記·樂記》：「明則有禮樂，幽則有鬼神。」《周易·繫辭上》：「陰陽不測之謂神。」這幾處的「神」都更多的是世人畏懼和膜拜對象，是神鬼、神物、神怪、神鬼，它比人更具有智慧，也被稱為「神明」。

「神」或「神明」，因其神通廣大而常常被看作是比「聖」更高的存在。又神因這種神通廣大主宰萬物但又好像無所作為不為人知的特徵，就引申出人的內在精神和智慧的含義。《左傳·襄公十四年》：「民奉其君，愛之如父母，仰之如日月，敬之如神明。」《禮記·祭統》：「敬盡然後可以事神明。」郭店楚墓竹簡《太一生水》：「天地〔復相（輔）〕也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。」「陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。」隨著人們對聖人的尊崇，也將「聖人」看作如「神明」一樣的存在，而後遂有將「神明」逐漸內化為「聖人」內在的精神維度。而這都是關於聖人思想的一個逐漸變化過程。這種作為「神」或「神明」的精神智慧，開始被看作「聖」象天法地所得自神明的啟示，如《易傳·繫辭上》論聖人取象天地之道：「天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之。」又聖人能將神聖的易道在實踐運用中予以顯明：「神而明之存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」聖人默然潛修，以至誠之心效天法地，取信於人，故其能成就最高的德行。儒家的聖人，雖看似天降作聖，但實際是虛設的一格，其更重視的是修行之聖。

這樣，作為聖之內在之「神」或「神明」也同樣是常人所本有而可在好學自修中逐漸開顯與抵達的。故而，《孟子·盡心下》所謂：「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可測之謂神。」<sup>22</sup>這就是說人的正當欲求就是善，向內反省確屬自己真實的需要就是信實真誠。力行其善而至於內在充滿

---

<sup>22</sup> 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁370。

就是美，內在充實而向外發出光輝就是大，廣大仁善的美德感化民眾滋養萬物就是聖，聖人感化滋養萬物而不為人知，就是神。朱熹引程子曰：「聖不可知，謂聖之至妙，人所不能測。非聖人之上，又有一等神人也。」<sup>23</sup>這裡的「神」就是「聖」往上修行可以達致的境界。而再推極一步，「神」或「神明」就成為生命的內在境界。這就是《禮記·王制》「聖王之用也：……神明博大以至約。」

王弼說的「神明」和宗炳說的「含道」實際都有先秦諸子從外在的天地神靈轉入人的內在精神這樣一個含義，它與儒家的「修己」相關，是一個內含知止、定、靜、安、慮、得的生命自我內在充實的完全實現。宗炳說的「澄懷」實際是賢者還未達到至善，還未完全得道，而不斷地修己，以滌除內心的雜染，以求止、定、靜、安、慮、得的過程，這個過程正在展開，一種最高的道還未內在化實現出來，故這時也就還未做到「映物」也即「通物」的物我無礙，而只是「味象」，即在品察理解感受「物」之「象（像）」的過程之中，去追蹤描摹事物的形影，而聖人則完全達到了與道通為一也與物無礙的至善之境。宗炳論賢者「澄懷味象」，也是一個君子的修身路線，此即程明道《通書·志學》所言：「聖希天，賢希聖，士希賢」的「人道三希」。修己以敬，是士希賢；修己以安人，是賢希聖；修己以安百姓，是聖希天。一個外王的做事就是內聖的修行過程，這內和外就在實踐中獲得了統一。王弼和宗炳講的「聖人」，不僅具有著儒家聖人的那樣一個修己的內聖和踐於事功的外王過程，而且同時也吸收了莊子的虛無、寂靜和無為的思想。如莊子講「至人無己，神人無功，聖人無名」（〈逍遙遊〉），「天籟」的無心無為（〈齊物論〉），退守生命自身的養

---

<sup>23</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁 370。

性全身（〈養生主〉），「唯道集虛」的「心齋」（〈人間世〉），「虛而往，實而歸」的「不言之教」（〈德充符〉），「相忘於江湖」的淡泊（〈大宗師〉），「功蓋天下而似不自己」的「明王之治」（〈應帝王〉），都是在講「虛靜」「無為」「無事」，與王弼所講的聖人的「神明茂，故能體沖和以通無」，宗炳講的聖人「含道」，都是相貫通的。因為這虛靜和無為，無所執，故能應隨萬物的節奏而律動，這也就是王弼所說的「應物而無累」，是宗炳所講的「映物」或「應物」。

## 五、魏晉玄學「聖人」的神明與應物關係問題

魏晉時期，「神明」既保持著其作為神靈或神祇的含義，如云「此何以負於神明之意，而當致旱」（《魏書·毛階傳》），「夫樂，上通神明，下和人理」（《魏書·鮑勳傳》），「神明知之矣」（《魏書·陳思王植傳》），「斯誠先王至德通於神明，固非人力也」，「神明之意，候望禋享，兆民顛顛，鹹注嘉願」（袁宏《漢紀》）。但隨著玄學的發展，此時的玄學家們更注重從個體角度來突出聖人或君王的「神」或「神明」維度，而「神明」與人的精神相關，也逐漸得到了強調。如孔衍《漢魏春秋》：「斯則世祖神明，權達損益，蓋所用速示威懷而著鴻勳也。」《世說新語·言語》：「何平叔云：『服五石散，非唯治病，亦覺神明開朗。』」《世說新語·文學》：「佛經以為祛練神明，則聖人可致。」郭象釋莊子〈逍遙遊〉中「藐姑射之山」的「神人」：「夫神人即今之所謂聖人也。」這神人或聖人就混一世俗繁華與神明超越，它是無所虧欠的，「豈知至至者之不虧哉！」「無心而順化者應為帝王」「無己而順物，順物而王矣」「夫

聖人之心，極兩儀之至，會窮萬物之妙數」，這是從無己、無心看到了神、聖的虛靜之本。《世說新語·巧藝》：「戴安道中年畫行像甚精妙。庾道季看之，語戴云：『神明太俗，由卿世情未盡。』」顧長康畫裴叔則，頰上益三毛，而「如有神明，殊勝未安時。」《世說新語·排調》載王徽之和謝萬調侃支道林有語：「脣齒相須，不可以偏亡。鬚髮何關於神明？」《世說新語·紕漏》說任瞻：「童少時神明可愛，時人謂育長影亦好。」從這些關於「神明」的用例可以看出，除了神祇或神靈的實體神的含義之外，包括何晏、王弼和魏晉時人，都已經普遍將「神明」看作人的一種內在精神維度，其含義可以是像神一樣明理，或者是高超的不同於常人的智慧。

### （一）何晏對於聖人「神明」與常人「五情」關係的割裂

在何晏看來，「神明」既是像神一樣明理的內在精神或智慧，那麼，聖人有「神明」，便無常人的喜、怒、哀、樂等「五情」，而這就是「聖人」和「常人」的最大區別。應當說，魏晉玄學家所論聖人，相對來說都更重視內聖而弱於外王。何晏、王弼等都提倡「以無為本」，而何晏更強調聖人有「神明」而無「五情」，都可以看作是對「內聖」維度的強調。當然，在聖人「有」「神明」而「無」「五情」這個「有」與「無」的關係之外，還有一個「神明」「靜」而「五情」「動」這樣一個「靜」和「動」的關係，即聖人只有神明遂不為外物所擾動。從《世說新語》所載何晏服五食散而言「神明開朗」來看，他並不將「神明」看作聖人所獨有，而常人亦當有「神明」，並在服五食散或其他某種情況下，而呈現出開闊澄澈的境界，只不過常人雖有神明但又有五情故易為外物所動，這樣，常人的「神明」可能在「五情」的

擾動下，就不再「開朗」了。何晏論聖人無喜、怒、哀、樂的「五情」，這很大程度上當是受到《禮記·樂記》所說的人的這些情感「非性也，感於物而後動」五情所影響，而後將聖人之性界定在「天命之謂性」的角度，認為這作為「天性」的「神明」是虛無寂靜，不受後天外物影響的。這也可看作是對《毛詩序》未曾明言的志靜而情動思想的補充和發揮，「在心為志」的「志」也即聖人之「性」，都是不受外物影響的。這樣，在何晏那裡，聖人葆有「神明」之「性」，能寂然不動、虛無無為，這也契合了「以無為本」之說。

何晏的說法，是與魏晉人將孔子看作聖人而經典記載的聖人又明顯是有「五情」這樣一個事實相矛盾的。比如孔子在弟子顏回去世、子路去世時都有不同的情感表達，在其他不同場合也都有其喜、怒、哀、樂等五情的流露。依何晏的聖人無情而不為外物所動的說法，先秦典籍中記載的聖人的情感就無法得到解釋了。實際，何晏的聖人有神明而無五情的說法，是把性、志、情或者隔絕孤立，或者是混為一談了。從隔絕孤立來說，性靜情動，志一情多，聖人只有神明、性和志的虛靜和專一，就沒有了情的感動和多元，這是神明、性和志的形而上學化。從混為一談來說，就是何晏沒有看到情、志、性又是有先後、動靜、虛實差異的，從而導致否定「情」，也就會否定「志」和「性」。而這也是對於《性自命出》中「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性」區分天命和人道的偏離，也沒有《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」肯定人能「修道」的主體能動性。何晏以玄釋儒，其對於聖人的解釋，就只有「生而知之」，而缺乏了「學而知之」，就將聖人的性、志與情割裂，或甚至否定聖人的情而必然否定志和性，而此聖人就失去了與常人生活世界的關聯，無法讓人親近與學習。

## （二）王弼論聖人的「神明茂」與「應物而無累」

王弼談「聖人茂於人者神明也」，這是說聖人勝過常人的是「神明」，這裡意思較為模糊，到底是說聖人有神明而常人沒有神明，還是說聖人的「神明」超出了普通人的「神明」呢？湯用彤認為此「似謂聖明獨厚，非學而得」「聖人智慧自備」<sup>24</sup>，並將其看作聖凡的區別所在，而蔡振豐指出，「神明」是否「茂」才是聖凡區別的關鍵所在<sup>25</sup>。何謂「茂」？《說文》：「茂，草木豐盛也。」由草木豐盛而引出大或盛大的含義，可以比喻某種抽象的精神或德行，如謂《詩·小雅·南山有臺》：「德音是茂。」這是指一種美德的盛大。茂還可以引申出美好、優秀之意，如《詩·齊風·還》：「子之茂兮。」這是指人的美好優秀。從文意看來，王弼當是指，聖人較之常人而言，其精神智慧更呈現出一種盛大充實而無所欠缺的樣子，而這也讓聖人顯出一種常人不可及的美好、優秀和卓越。常人的精神智慧就缺少「茂」這種狀態，有點像草的枯萎或未充分發育狀態。

王弼說的「神明」就有接近於《禮記·樂記》所談的「性」和《毛詩序》所談的「志」，或更準確地說，是介於「性」與「志」之間，既非像「性」那樣處於完全的虛靜無為狀態，也不是「志」那樣的自我意志的有心有為。《禮記·樂記》云：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」人人皆有「性」之「靜」，也有「性」之「欲」，但常人的「性」之「欲」往往難以把握好分寸，無節制，即《中庸》

<sup>24</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁 78-79。

<sup>25</sup> 蔡振豐：《王弼的言意論與玄學方法》，頁 72。

所說的「放肆而無忌憚」。郭店竹簡《語叢二》提到「情生於性」「愛生於性」「欲生於性」，乃至於惡、喜、慍、懼等俱生於性。這就是因為「性」之「欲」的動態生成，也就是一種意向性投射和意向對象的重構，在世人因為無法做到清除雜念和偏見，而往往致使放逸邪蕩的感情生成。《毛詩序》：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而形於言……」志一情一言一詩，是一個心中的志向為外物所動而有言而成詩的過程，是人的某種志意情感的投射，這種志意情感，也可能為外物所擾動而失去平衡。

王弼直接用「神明」來說聖人，可能是為避免說每個人都有「性」之「欲」的麻煩，也避免心志發為情的過程中的那種人為的方向偏離。在先秦典籍中，「神」都是雖感化滋養萬物而卻不可測度不被人知的。王弼注《論語·述而》「加我數年，五十以學《易》」：「《易》以幾、神為教。顏淵庶幾有過而改，然則窮神研幾可以無過。」<sup>26</sup>這裡講「《易》以幾、神為教就與《繫辭》的「唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至」相通。「深」而能「通」天下之「志」，是關乎儒家心性論的澄澈透明的虛靜專篤部分，其要在仁義，是《莊子天地》的「愛人利物之謂仁」，天下人立志，都當不離此「愛人利物」之「仁」。「幾」能「成天下之務」，這「務」非一般的事務，而是愛人利物的事業，此「幾」即君子在其主體生命的意向活動的發端處就要「知幾」，知道「天下難事，必作於易；天下大事，必作於細」，即在簡單細微處就啟動此愛人利物的事業；「神」即真正的大人君子成就愛人利物的事業，在於

---

<sup>26</sup> 王弼注，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁624。

「聖人處無為之事，行不言之教」，「為而弗恃，功成而弗居」。王弼《周易注》反復「通此「志」，也即「心性」的「虛無寂靜」之本然狀態，其注解《同人彖傳》「唯君子為能通天下之志」云「君子以文明為德」<sup>27</sup>，「行健不以武，而以文明用之」（《周易·同人彖傳》注）。這就是強調君子內懷仁愛之道，而外持禮樂之用，此也即剛柔相濟，文武相成，是一種內在虛靜而充實的生命意志的自然彰顯和發用。

王弼言「聖人神明茂，故能體沖和以通無」，這「通無」也即「通物」「通神」，只是其所言側重不同，它與聖人同於常人五情但能「應物」而無累相關聯，其中都有一個與「時」。王弼注解《大有·彖傳》以及《隨·彖傳》即多言「時」：

剛健不滯，文明不犯，應天則大，時行無違，是以元亨。<sup>28</sup>

為隨而不大通，逆於時也；相隨而不為利正，災之道也。故大通利貞乃得無咎也。為隨而令大通利貞，得於時也；得時則天下隨之矣。<sup>29</sup>

《大有》卦言大有在於元亨，而元亨在於應天時行。《隨》卦言要使萬物雲行景從，不能以利誘惑而必以正道導之，使物得以亨通，而所以如此者在於得時。《蒙·彖傳》注云「時之所願，唯願亨也。以亨行之，得時中也」<sup>30</sup>，是言亨通乃時境的內在要求；《遁·彖傳》

<sup>27</sup> 王弼：《周易注》，頁 30。

<sup>28</sup> 王弼：《周易注》，頁 31。

<sup>29</sup> 王弼：《周易注》，頁 35。

<sup>30</sup> 王弼：《周易注》，頁 16。

注云「遁不否亢，能與時行也」<sup>31</sup>，是言即使在不得不逃遁之時，如果能夠時行，也能夠獲得一定程度的通達。「通」與「時」的關聯是顯著和明確的：時行或得時，才可以得通。「通無」或「通物」就是在「時」中展開和實現的。主體生命因其清空染雜而得內心虛靜澄明，故當其受外在物事感應時，他會產生喜、怒、哀、樂等情感以與外物呼應，但這呼應卻不會讓他自己的辨別風向或事物的能力受到影響。這裡，王弼的「通無」和「應物」說法，當是魏晉玄學綜合儒、道兩家思想的結果，即弱化或虛化個人主體情感，強調聖人以無為本的無心或虛心應物。故聖人「神明」的「通無」和「應物」是至人之心的與時俱化，是虛化主體情感，它涉及到情—物、有一無、動—靜的平衡，是事件化而隨時變化的動態世界的構造過程，是《周易艮卦·彖傳》的「應時」精神：「時止則止，時行則行；動靜不失其宜，其道光明」。

### （三）宗炳對於王弼和何晏說的創造性繼承

宗炳《畫山水序》談聖人的「含道映物」與賢者的「澄懷味象」也通於王弼所論聖人的「神明」以「應物」，其所談「聖人以神法道」的「神」就不是別有實體性的心、物或主宰神，而近於王弼的「神明」或朱熹的「本心之明」，是虛靜明澈的心體。徐復觀指出宗炳這段話「是以聖人作賢人的陪襯來說的。山川雖是有，而其趣則是靈；所以它的形質之有，可作為道的供養（媚道）之資。」又云：「他的游山水，是因為山水乃神的具象化，也即是他所說的『澄懷味象』」，「只

---

<sup>31</sup> 王弼：《周易注》，頁 59-60。

有把玄心寄托於自然，寄托在自然中的大物——山水之上，則可使玄心與此趣靈之玄境，兩相冥合」，「宗炳之所謂靈、神，兩字可以互用，皆是由魏晉時代玄學所產生、滋衍的觀念。宗炳所以能在山水中發現其『趣靈』『感神』，實由他的能『澄懷觀道』，『澄懷味象』。」<sup>32</sup>在徐復觀看來，宗炳的藝術精神，就是直接源於莊子的自然思想的，所謂「『澄懷』，即莊子的虛靜之心。以虛靜之心觀物，即成為由實用與知識中擺脫出來的美的觀照。」<sup>33</sup>而徐復觀也看到宗炳的靈、神兩字的互用，是由魏晉玄學時代產生的觀念，魏晉玄學直接發端於何晏、王弼的本末體用與聖人有情、無情之辨，則宗炳所論山水畫之藝術精神，就可以看作是由何晏、王弼所導源的玄心寄托於自然思想的產物了。

宗炳從山水畫談到的聖人的「含道映物」就是聖人無心而應物的狀態，講聖人「應會感神，神超理得」就是說人的明澈虛靜之心不能預先有成見偏見，而是隨事隨形以生發，這也是後來禪宗所說的「坐禪元不著心，亦不著淨」「不思量，性即空寂」<sup>34</sup>的自性、自心、佛性的空寂狀態，它也是王弼的「以無為本」的虛寂樸茂狀態，是聖人自身具足的本然之心。這樣，儒家「中庸」的「至誠」「本心」，就與道家的「至人之心」以及佛禪的「自心」「佛性」完全相通，都是指聖人與萬物相通的不同表達。此後，沿著這條儒、道、釋路徑建立美學詩學批評尺度的唐人司空圖《二十四詩品》所講的「道心」「神

<sup>32</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁142、144。

<sup>33</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》，頁145。

<sup>34</sup> 慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》（北京：中華書局，1983年），頁36、40。

明」，或宋人嚴羽《滄浪詩話》所講的「情性」，也同樣蘊含著聖人的「至誠」和「虛靜」之心。

## 六、小結

綜言之，在魏晉玄學中，「神明」日益成為聖人乃至常人都具有的內在精神和智慧維度，王弼論聖人的「神明」「茂」於「常人」與「體沖和以通無」，論聖人與常人五情同但能「應物而無累於物」，何晏論聖人只承認有「神明」而無「五情」，論賢人有「五情」而「怒不違理」，常人則「喜怒違理」，這就表明了正始玄學雖都有「以無為本」的宗旨，但王弼的「本無」和「末有」並未隔斷，要達到以虛無為本的神明茂的境界，可以借助一種現世人生的修行；何晏的「本無」和「末有」就缺少聯繫的通道，其所論聖人是具有超驗本體的存在，是常人的修行無法抵達也無法理解的。宗炳的聖人「含道映物」與賢人「澄懷味象」可看作是對王弼的聖人「神明」之「應物」與何晏的賢人「怒不過分」思想的綜合和在藝術上的實踐展開，其所論賢人的「澄懷味象」實際就是抵達聖人的「含道應物」的修行路徑，它要求在「應目」的感性直觀、「會心」的智性直觀中，以達到「應會感神」的感性與智性的統一。而這樣一個神明之體用與聖賢的精神明覺與身體化藝術實踐，也推動此後內聖外王的中國哲學和藝術的發展。研究魏晉玄學的神明與應物課題，也將有利於我們在技術和資訊高度發達的現代生活世界，學會處理一個自我與世界的虛與實、靜與動、覺與行的關係問題。

## 引用書目

### 一、古籍

1. 蜀·陳壽：《三國志·鍾會傳》，北京：中華書局，1982年。
2. 魏·王弼注、樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。
3. 魏·王弼：《周易注》，上海：上海人民出版社，2004年。
4. 東漢·何晏著，皇侃疏：《論語集解》上海：商務印書館，1937年。
5. 唐·張彥遠：《歷代名畫記》，毛氏汲古閣本。
6. 北宋·司馬光編著，胡三省音注：《資治通鑒》，北京：中華書局，2013年。
7. 宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。

### 二、專書 / 專書論文

1. 吳冠宏：《魏晉玄論與士風新探——以「情」為縮合及詮釋進路》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。
2. 徐復觀：《中國藝術精神》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
3. 湯用彤：《湯用彤學術論文集》，北京：中華書局，1983年。
4. 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001年。
5. 馮友蘭：《新原道：中國哲學之精神》，北京：北京聯合出版公司，2018年。
6. 慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》，北京：中華書局，1983年。

7. 錢穆：《中國思想史》，臺北：學生書局，1985年。

### 三、學位論文

8. 蔡振豐：《王弼的言意論與玄學方法》，臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993年。

### 四、期刊論文

9. 何光順：〈中國哲學感應說與儒家中庸說的唯物論、實踐論詮釋〉，臺北：《清華大學學報》（哲學社會科學版）2024年第6期，頁18-29+230-231。
10. 陳慶元：〈石崇「士當身名俱泰」辨〉，臺北：《國文學報》，第57期，2015年6月，頁29-56。