

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

二 編

林 慶 彰 主編

第 16 冊

六朝形神思想與審美觀念

周 靜 佳 著

六朝美學中的形神思想之研究

呂 昇 陽 著

國家圖書館出版品預行編目資料

六朝形神思想與審美觀念 周靜佳 著／六朝美學中的形神思想之研究 呂昇陽 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2008〔民97〕

目 2+112 面 + 序 2+ 目 2+96 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 二編：第 16 冊）

ISBN：978-986-6528-17-0（精裝）

1. 魏晉南北朝哲學 2. 玄學 3. 自然美學

123

97016544

ISBN - 978-986-6528-17-0



9 789866 528170

中國學術思想研究輯刊

二 編 第十六冊

ISBN：978-986-6528-17-0

六朝形神思想與審美觀念 六朝美學中的形神思想之研究

作 者 周靜佳／呂昇陽

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2008 年 9 月

定 價 二編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

六朝形神思想與審美觀念

周靜佳 著

作者簡介

周靜佳，台北市人。國立台灣大學中國文學系、中國文學研究所碩士畢業，台灣大學中國文學研究所博士生。現任南台科技大學通識中心專任講師，著有《六朝形神思想與審美觀念》，編撰《相遇的因果與緣份》。

提 要

本論文從六朝名士風神，上述其精神之源，以及「形」「神」的含義與形神思想的背景，並旁及當時相關的藝術觀念。除了緒論、結論之外，從調理自身、入處人群、面對自然，及至感物而作的藝術，依序展開討論：

首章說明六朝形神觀念運用的範圍及意義；第一節基於釋名彰義的原則，就先秦以來的材料，分別界定「形」「神」的意義；第二節則交代促進形神觀念與思考的背景，就當時量才觀人、見貌徵神的方法，玄學思想有無本末的討論，以及佛教在這個問題上所帶來的影響，分三段加以討論，以了解形神觀念運用廣泛的原因。

第二章體道養神，論述精神的自覺與生命的態度；第一節討論莊子道與神的意義，以及養神的工夫；第二節就現實人生形神關係加以討論，認識形神的主從性與依存性；第三節依序由王何、嵇阮、向郭的觀念，討論當時理想人格的境界。

第三章名士風神，主要說明人物風神的展現與互相賞美的活動；第一節從言語思理、神采風儀乃至姿貌形容，敘述人物賞美由形得神的美感活動與美感滿足；第二節從人物賞美的讚辭與高下的評斷，歸結名士風流的精神特質；第三節說明形神相親的意義，並討論名士風神與莊子精神的差異，以及名士末流忘本學跡的現象。

第四章興會感神，說明人與自然的關係，以及興會感應乃至創作的問題；第一節從自然山川與自自然然之道的關係，說明慕求自然之道而寄身自然山川，怡志養神的原因；第二節討論人們對自然山川的賞美，並以之譬喻理想人格之美；第三節由自然物色起情興感，談藝術創作之動機，並說明藝術創作以自然為美的原則。

第五章藝術創作的形與神，分別討論作者、作品、讀者的問題；第一節從文學構思的神與物遊，以及繪畫遷想妙得的方法，討論藝術創作的神思活動，以及作者精神在整個創作過程的地位；第二節從繪畫的以形寫神，文學創作的巧構形似，討論從情思表現為作品，形式與風格的問題；第三節由欣賞者乃至創作者，說明藝術創作與欣賞皆是暢神的活動，從中可得精神的快樂。

結論綜合人物、自然與作品，說明精神活動的意義，並從神形不離的觀點，說明精神活動與形體形式的問題，進而探討作者、作品、讀者三者之間的關係，用以總述六朝發揚精神情性與創造藝術形象所成就的美感意識與活動。

序 言

在我研究所修課的過程中，《世說新語》一書的研讀，引起我很大的興趣。書中「形神相親」的人物風采，「神超形越」的悠然遠想，以及傳神阿堵的藝術手法……等，多處涉及「形」與「神」的概念，並皆與美感的活動相關；本論文即由此引發，從六朝名士風神，上溯其精神之源，以及「形」「神」的含義與形神思想的背景，並旁及當時相關的藝術觀念。除了緒論、結論之外，從調理自身、入處人群、面對自然，乃至感物而作的藝術，依序展開討論：

第一章緒論，首先說明六朝形神觀念運用的範圍及意義：第一節基於釋名章義的原則，就先秦以來的材料，分別界定「形」「神」的意義；第二節則交代促進形神觀念與思考的背景，就當時量才觀人、見貌徵神的方法，玄學思想有無本末的討論，以及佛教在這問題上所帶來的影響，分三段加以討論，以了解形神觀念運用廣泛的原因。

第二章體道養神，論述精神的自覺與生命的態度：第一節論莊子道與神的意義，以及養神的工夫；第二節就現實人生形神關係加以討論，認識形神的主從性與依存性；第三節依序由王何、嵇阮、向郭的觀念，討論當時理想人格的境界。

第三章名士風神，主要說明人物風神的展現與相互賞美的活動：第一節從言語思理、神采風儀乃至姿貌形容，敘述人物賞美由形得神的美感活動與美感滿足；第二節從人物賞美的讚辭與高下的評斷，歸結名士風流的精神特質；第三節說明形神相親的意義，並討論名士風神與莊子精神的差異，以及名士末流忘本學跡的現象。

第四章興會感神，說明人與自然的關係，以及興會感應乃至創作的問題：

第一節從自然山川與自自然然之道的關係，說明慕求自然之道而寄身自然山川，怡志養神的原因；第二節討論人們對自然山川的賞美，並以之譬喻理想人格之美；第三節由自然物色起情興感，談藝術創作的動機，並說明藝術創作以自然為美的原則。

第五章藝術創作的形與神，分別討論作者、作品、讀者的問題：第一節從文學構思的神與物遊，以及繪畫遷想妙得的方法，討論藝術創作的神思活動，以及作者精神在整個創作過程的地位；第二節從繪畫的以形寫神，文學創作的巧構形似，討論從情思表現為作品，形式與風格的問題；第三節由欣賞者乃至創作者，說明藝術創作與欣賞皆是暢神的活動，從中可以獲得精神的悅樂。

結論綜合人物、自然與作品，說明精神活動的意義，並從神形不離的觀點，說明精神活動與形體形式的問題，進而探討作者、作品、讀者三者之間的關係，用以總述六朝發揚精神情性與創造藝術形象所成就的美感意識與活動。

六朝文士在混亂黑暗的環境中，掙扎追求精神生命的自由；用自然真誠的情意，滋潤綻放藝術的風華。探討六朝由思想至審美的「形」「神」觀念，亦正是由人的問題出發，對生命與美的深思。

形神問題是與生命同在的問題，在探討六朝形神觀念的同時，亦有助於自身的反思。然而才既不敏，慮復不周，以至論文的進展一再落後，感謝廖師蔚卿的指導與提醒，以及這段期間為我的延宕而擔心。無論在家中或研究室，廖師為我解說疑義、討論問題，乃至興起，不禁起身而笑的神采，使我不需揣想古人，而親見人物之美，只可惜無傳神之筆，可使躍然紙上。



目

次

序 言	
第一章 緒 論	1
第一節 形神釋義	2
一、釋 形	2
二、釋 神	3
三、精神與神氣	6
四、神與情性心靈	8
五、神明與神妙	10
六、人的形神	12
第二節 形神思想的背景	13
一、量才觀人的風氣	14
二、玄學思想的刺激	17
三、佛教論辯的影響	20
第二章 體道養神	29
第一節 莊子的道與神	29
第二節 形神關係	33
第三節 理想的人格境界	36
第三章 名士風神	45
第一節 人物賞美	45
第二節 名士風流	50
第三節 「形神相親」及其意義的轉變	55
第四章 興會通神	61
第一節 道與自然	61
第二節 自然與美	65
第三節 自然的感知與藝術創作	68
第五章 藝術創作的形與神	73
第一節 神與物遊	73
第二節 傳神的藝術形象	78
第三節 暢神而已	83
第六章 結 論	87
主要參考書目	91

第一章 緒 論

形神問題，在中國思想史上，自先秦便已提出，兩漢也有陸續的討論。直至六朝，玄學家注《易》解《莊》，都曾就「神」字申論；道教徒服食養生，亦不免「形」「神」的探討；加以佛教神滅、神不滅的激烈論辯，更促使文人學者對「形」「神」的注意與反省。又如人物品鑒的「瞻神見貌」、《世說新語》的名士風神，以及文論的「神思」、畫論的「傳神」，可見六朝關於形神的討論，並不止於哲學思想的論題，實擴及生活動靜舉止的美感與藝術創作評賞的要求。

宗白華在《美學散步》中曾說：「漢末魏晉六朝是中國政治上最混亂，社會上最苦痛的時代，然而卻是精神史上極自由、極解放，最富於智慧、最濃於宗教熱情的一個時代。因此也就是最富有藝術精神的一個時代。」如其所言，六朝書畫詩文、造象寺院光芒萬丈的成就，乃是美感心靈高度的創作，而美感心靈——藝術精神則來自精神的自由、解放，更植基於錢穆先生所言「個人之自我覺醒」。^{〔註1〕}形神問題正是扣緊了人生命的問題，是對人存在本質的覺醒與辨析，唯有在自我生命醒悟與自覺之下，才可能開展蓬勃豐沛、推陳出新的文學藝術。因此，六朝藝術多彩多姿、璀璨驚人的成就，與此時形神問題的擴大面向，並不能視為偶然的關聯，反而透過了「形」「神」的角度，可以幫助我們思考六朝對人與藝術的整體概念，了解「形」「神」如何成為六朝（以至於後代）審美的觀念與理想。

〔註1〕 錢穆先生〈國學概論〉

第一節 形神釋義

一、釋 形

《說文》：「形，象也。」段注：「象，當作像，謂像似可見者也。」如《說文·敘》所言：「象形者，畫成其物，隨體詰詘。」雖然是說明造字的方法，但同時也指出「形」乃是可見可辨的物狀象貌，故可「擬諸其形容」。^{〔註2〕}

《易·繫辭》：「在天成象，在地成形，變化見矣。」《呂氏春秋·君守篇》：「天無形而萬物以成，至精無象而萬物以化。」又如《孟子·梁惠王上》：「不爲者與不能者之形何以異？」可見由宇宙自然形形色色的物象、生態，乃至人身的體貌形容，因其可見，皆以「形」稱之，如形勢、形態、形跡、形器，以及形相、形容、形貌、形狀、形藏、形體、形骸等等，甚至人文繪畫雕塑之圖象造形，亦不離「形」的範疇。^{〔註3〕}

《易·繫辭疏》又解「形」爲「有質之稱」。「質」有本質、形質等義，如《論語·衛靈公》：「君子義以爲質。」也就是說，「形」——可見可辨的狀貌樣態，乃是某種本體、本質因內符外的表現。《廣雅·釋詁三》：「形，見（現）也。」可見「形」也有表現、顯示等動詞性的意義，如：

誠則形，形則著，著則明。（《禮記·中庸》）

有諸內必形諸外。（《孟子·告子下》）

唯仁之爲守，唯義之爲行，誠心守仁則形。……善之爲道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也。（《荀子·不苟篇》）

由此，可以對「形」字有更深入的了解。亦即具體可見的外形，實與一內在的本質本體密切相關，是此一內在本質的外符，且是自然流露、無可偽作的。前例中，外在的聲色雖可強作，但若不是「有諸內」而「形諸外」，仍是會被

〔註2〕《易·繫辭》：「聖人立象以盡意」「夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容。象其物宜，是故謂之象。」「象」在《易》中有特殊的指稱，但實本於其「形象」（名詞）、「象法」（動詞）的意涵而來。前者與「形」同義，後者則有模擬，象徵，取法的意思，如「象其物宜」之「象」即是。又如《國語·周語》：「釐改制量，象物天地。」注云：「取法天地之物象也。」

〔註3〕《爾雅·釋言》即云：「畫，形也。」繪畫雕塑本身即是形象的藝術，至於創作者如何構思、呈現這藝術形象，也未嘗脫離「形」——成形，表現的問題。由此，即連文藝創作的表達，也屬於這個問題。詳後章。

識破的。是以沛然盈滿的內質必流露成形於外，而外在的形貌亦必根源於其內裡的質性；無論因內符外，或是持外以驗內，具體可見、可辨之「形」，便是唯一可以把持、檢驗的憑藉。因此，天地變化的作用，必藉天之「象」、地之「形」以顯；人物內在的本質、活動，亦必顯示於形容色貌、肢體動靜，乃至其所創作的藝術形象。明乎此，則「形」除了具象可見的本義外，更值得注意的是「形」作為其內在質性的外在符驗，其間的關聯與意義。唯有如此，才能深究「形」的意涵及根源，而非僅止於表象而已。相對的，「神」字的意義與用法，卻因無可執之表象，而顯得抽象難明。

二、釋 神

《說文》：「天神，引出萬物者也。」（徐灝箋云：「天地生萬物，物有主之者曰神。」）在此所謂「神」，是指超自然性質的崇拜對象，如同《禮記·祭法》所言：「山陵、川谷、丘陵、能出雲、為風雨、見怪物皆曰神。」是具有不可知力量的多數存在，故有所謂四方之神、山川之神。《尚書·堯典》有「徧於群神」之說，他如「諸神」、「百神」之語亦極普遍。然而當其用為「一神」的觀念，則與「天」（人格天）或「帝」同義，為原始信仰中，天地人間的最高主宰。如《左傳·莊公三十二年》：「吾聞之，國將興，聽于民，將亡，聽于神。神，聰明正直而壹者也。」

「神」作為自然界多神的崇拜，以及最高的主宰。隨著此最高主宰——「神」「帝」，政治意味的增強（具有禍福、興亡國家、政治的權力），在政治上，前代死去的先王亦以「神」字冠於其上，如《尚書·盤庚》之「予念我先神后之勞我先」，所謂「我先神后」乃指前代死去的殷王。如此以死去的祖先（特別是君王的祖先）為「神」，可見「神」作為超自然的存在，除了山川陵谷、天地間不可知的人格神等，亦包含有人死而成者。古籍中常以「鬼神」並稱，固包含「人鬼」與「天神」，《禮記·祭法》即明言：「人死為鬼」，然而「神」字是否也用於人？《禮記·祭義》所記宰我與孔子的問答，有如下的說明：

宰我曰：「吾聞鬼神之名，而不知其所謂。」

子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土；其氣發揚于上，為昭明，焄蒿，悽愴，此百物之精也，神之著也。」

又如《論衡·論死篇》所言：

鬼神，荒忽不見之名也。人死精神升天，骸骨歸土，故謂之爲鬼。
鬼者歸也。神者荒忽無形者也。或說鬼神，陰陽之名也。陰氣逆物
而歸，故謂之鬼；陽氣導物而生，故謂之神。神者伸也，申復無已，
終而復始。人用神氣生，其死復歸神氣。陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼
神。

《禮記·祭義》以眾生死歸於土爲鬼，指的是骨肉形骸的部份，同時仍有「百物之精」的「氣」發揚于上，爲「神之著」。《論衡》則明白指出「人死亦稱鬼神」，而以陰氣、陽氣來分別。因此，「鬼神」除了指「人鬼與天神」，也可專就人之死者而言鬼神，如勞思光先生所言：

「神」與「鬼」並稱，遂與「天」或「帝」之意義益遠，而轉與「人之靈魂」一觀念接近。（註4）

由此可知，人死非僅稱鬼，亦可稱之爲「神」：

於是，諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之。（《禮記·祭義》）

故葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也。（《荀子·禮論》）

六朝名教社會討論禮法，對招魂安葬的爭議，也牽涉到人死之「神」：

聖人制殯葬之意，本以藏形而已，不以安魂爲事，故既葬之日，迎神而返，不忍一日離也。（晉·孔衍〈禁招魂葬議〉）

神靈止則依形，出則依主，墓中之座，廟中之主，皆有綴意仿佛耳。

（晉·公沙歆〈宜招魂葬論〉）

又如潘岳爲其亡友之妻，敘孤寡之心，則有《寡婦賦》云：「痛存亡之殊制兮，將遷神而安厝」。至於六朝盛行的形盡神滅、或神不滅的論辯，以其所辯爲人死之後是否有輪迴的主體，則其所謂「神」，亦與招魂之「神」、安厝所遷之「神」同義，皆就人死之後而言。

凡此，作爲「人格神」的崇拜，除了天神、百神、群神等，指稱自然界神祕力量的主宰外，鬼神、神仙，都與人死、或人的神化有關。其他如神明、神靈、神祇，亦不專指自然界的主宰。前二者已分見於前例，神祇之例，如：

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誅曰：『禱爾於上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」（《論語·述而篇》）

〔註4〕《中國哲學史》一冊第二章〈古代中國思想〉C之（二）中國古代之「神鬼」觀念。

紂越厥夷居，不肯事上帝，棄厥先神祇不祀。（《墨子·天志中》）

天曰神，地曰祇，子路所謂的上下神祇，指的是天地之神（自然）；墨子所謂的「先神祇」，則是指殷的先王（人）。至於專指人死之神者，除了前文之例，尚有王粲〈傷夭賦〉「強魂神之形影，羌幽冥而弗迁」、高貴鄉公〈傷魂賦〉「精魂忽已消散，神眇眇而長違」、潘岳〈寡婦賦〉「亡魂逝而永遠兮，時歲忽其適盡」等。（其中多涉及精、靈、魂、魄等詞。由於這些詞語，在下文討論人的精神主體時又會出現，故留後討論。）

由此觀之，超自然的人格神，大部份仍指向人自身，特別是人對死後荒忽無形、幽微難測所作的存在想像。至於天神等自然主宰，未嘗不是人對於自然界種種奇異力量的臆測想像和人格投射。而「人格神」的臆想與崇拜，實又與「神」字所指涉的隱匿微妙的變化作用密切相關：

神也者，妙萬物而為言者。（《易·說卦》）

一陰一陽之謂道……陰陽不測之謂神。（《易·繫辭》）

《易·繫辭注》云：「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰者也，故曰『陰陽不測』……是以明兩儀以太極為始，言變化而稱極乎神也。」便是以「神」為微妙難窮，不可形見的莫測變化。程伊川在《周易傳》中解釋〈觀卦·彖傳〉「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教而天下服矣。」即言「天道至神，故曰神道。觀天之運行，四時無有差忒，則見其神妙。……」類似的用法在《易·繫辭》中隨處可見，如：

神而明之存乎其人。

精義入神，以致用也。

窮神知化，德之盛也。

以「神」為宇宙自然之氣聚散不測之妙，是偏重作用而言，《近思錄》引程顥云：「蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神」，即是就作用而言「神」。然而當其「體」「用」難分，則形況作用之「神」，未嘗不指稱著作用的本體，如《易·繫辭》：

範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。

子曰：「知變化之道者，其知神之所為乎？」

易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，

其孰能與於此？

至於《易·繫辭》「以通神明之德，以類萬物之情」，《莊子·天下篇》「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。」更清楚地指向宇宙自然的本體。

三、精神與神氣

「神」字扣緊它「變化莫測」、「精微靈妙」、「無可形見」的意涵，在宇宙自然的範疇中，用以形況其作用，甚而就自然的奇異作用，想像此作用之主——人格神超自然的存在，乃至脫離人格神的神祕質性，直指宇宙自然的形上本體。至於「神」字施用於人者，前文關於人死之後的神靈、神魂等，雖是就人來討論，卻是對人死之後存在的臆想，實應判入超自然的部份。真正涉及人生現實層面者，則可依宇宙自然的本體、作用之例來討論。

人之神則天地之神，……神無所在，無所不在。至人與他人心通者，
以其本於一也。道與一，神之強名也。（邵雍〈觀物外篇〉）

人本自然而生，天地有「神」，人亦有「神」，人之「神」上與道通，是人之主宰、生命的主體，是感通物我、交通人際之本。人之「神」又稱為「神明」、「精神」，乃至「靈神」、「神爽」、「精爽」、「魂爽」以及「魂」「魄」等，以人的「氣」為動力，「情」、「性」為內涵，是人思慮、志意等一切活動之所出。亦即人一切精微的精神心靈活動，如心智、思想、感情、想像，乃至言語、創作等，都由此廣義的「精神主體」所出，皆屬於此「神」的作用。

《楚辭·遠遊》云：「保神明之清澄兮，清氣入而粗穢除。」「神明」一詞，不只用於自然之人格神與人死受饗之神，亦用於人的精神。至於「精神」一詞，首見於《莊子》外雜篇，「精」字本義為米之潔美者，有粹潔專一的意思，《管子·內業篇》注云：「精謂神之至靈者也」。《魏書·管輅傳》注引《管輅別傳》亦云：「夫物不精不為神」。由於「神」為人之本質，亦即人之精粹所在，故「精」「神」二字並稱，以至連用成詞。「精神」一詞例多不舉，以下舉並稱之例，如：

外乎子之神，勞乎子之精。（《莊子·德充符》）

聖人愛寶其神則精盛。（《韓非子·解老篇》）

精通乎天地，神覆乎宇宙。（《呂氏春秋·本生篇》）

精移神駭。（曹植〈洛神賦〉）

精浮神淪，忽在世表。(陸機〈歎逝賦〉)

存神忽微，遊精域外。(張華〈歸田賦〉)

豈值驚安竦寐，乃以暢精悟神。(顧愷之〈雷電賦〉)

「靈」字本指事神之巫，亦用以指神，如《楚辭·九歌雲中君》即用指雲神：「靈皇皇兮既降，森遠舉兮雲中」。至如「靈座」「靈襯」等，則用以指人死之神。同時「靈」字亦有精明機敏之意，與「神」字精微變化的意思接近，故有「神」「靈」並用及連用之例，如曹植〈七啓〉：「澄神定靈，輕祿傲貴」，及阮籍〈詠懷詩〉「樂極消靈神，哀深傷人情」。至於「神爽」、「精爽」、「魂爽」等詞，由於「爽」意爲「明」，乃是仿「神明」而結合成詞者，如：

多惡則神爽奔騰。(後人僞託老子之〈養生要訣〉)

營魄懷茲土，精爽若飛沈。(陸機詩)

形影尸立，魂爽飛沈。(王粲詩)

《左傳·昭公二十五年》有：「心之精爽，是謂魂魄」，精爽即是神明，故魂魄與人之神明關係密切。關於魂魄的解釋極多，《左傳疏》言之最明：「附形之靈爲魄，附氣之神爲魂」。《禮記·郊特牲》即有所謂「魂氣歸于天，形魄歸於地」之說。魂魄是人生命的要質，故以魂飛魄散喻死，「魂魄去而精神亂」(《韓非子·解老篇》)。詩文中並常以「魂遷」、「魂遊」來比喻人因心思情意專注而忘形「出神」的情景，如應瑒〈正情賦〉「魂翩翩而夕遊，甘同夢而交神」、謝朓〈宣城郡內登望詩〉「悵望心已極，惝怳魂屢遷」。

討論過總稱人「神」各種詞彙之後，首待說明的是神與氣的關係。《易·乾卦·彖辭》：「大哉乾元，萬物資始」，《九家易》謂「元者，氣之始」，於是便將最根本，最原始與最初狀態的氣稱作「元氣」，如《淮南子·天文訓》言：「道始於虛霫，虛霫生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠」(「元氣」原作「氣」，依莊遠吉校補)以「元氣」爲實存世界之始並作成萬物。人的生命便與氣密切相關，《莊子·知北遊》曰：「人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。」《淮南子·原道訓》云：「氣者，生之充也。」由於「元氣」又分化成各種不同性質的氣，如陰氣、陽氣、形氣、精氣等，則不僅人的身體由氣(形氣)所構成，「氣者，身之充也」(《管子·心術下》)，人的精神也是由特殊的氣——「精氣」所構成，故《管子·內業》言：「精也者，氣之精者也」《白虎通·性情篇》云：「精神者何謂也？精者，靜也，太陰施化之氣。……

神者，恍惚，太陽之氣也。」《大戴禮記·曾子天圓篇》謂：「陽之精氣曰神。」《禮記·聘義》鄭玄注曰：「精神，亦謂精氣也」。都是將人的精神現象，看成是「精氣」活動的表現。從這個角度，不僅對「精」「神」合稱，有更根源性的了解，同時也能了解道教思想煉氣養神之所本。無論形氣或精氣，「氣」作為構成生命的物質基礎則一，是以徐復觀先生曾解道：氣「指的是一個人的生理地綜合作用；或可稱之為『生理地生命力』（《中國藝術精神·釋氣韻生動》）。經由氣能動的活力與作用，人內在的精神生命才得以顯揚。孟子「集義所生」的「浩然之氣」，雖不涉及物質性，但仍是以「氣」作為一種力量（精神力量）的表現，因此人物品評常以觀人「神氣」作為品鑑重點，詩文中亦多出現「神氣」一辭，如嵇康〈琴賦〉「導養神氣」、〈幽憤詩〉「神氣晏如」、江淹〈恨賦〉「神氣激揚」等，任秀昇〈為蕭揚州薦士表〉則有「神清氣茂」一語。

四、神與情性心靈

人類既稟氣而生，「生之所以然者謂之性」（《荀子·正名篇》），「性之所發」為情（《朱子語類》），因此，性情乃人生而具有的質性，是以《申鑒·雜言下》言：「有神斯有好惡喜怒之情」，伏羲〈與阮嗣宗書〉有「娛情養神」一語，而「神情」一詞在人物品評中更是普遍。《申鑒》又言：「生之謂性也，形神是也」，王船山《正蒙注》亦云：「物莫不含神而具性，人得其秀而最靈者爾。」清楚說明了神、性與生俱有，故謝靈運有「援紙握筆，會性通神」之語（〈山居賦〉）。

「神」既以情性為內涵，從而興動種種作用，嵇康〈琴賦〉所謂「班倕騁神」，即是「神」的運用，《文心雕龍·養氣》篇更清楚地指出「心慮言辭，神之用也」。《淮南子·俶真訓》有：「神者，智之淵也，淵清者，智明矣。」陶潛〈感士不遇賦〉云：「稟神智以藏照，兼三五而垂名」。智由「神」出，故思慮乃「神」之作用：

馳神運思，晝詠宵興。（孫綽〈遊天台山賦序〉）

思勞於萬機，神馳於宇宙。（葛洪《抱朴子·論仙》）

瑤台夏屋不能悅其神，土室編蓬未足憂其慮。（劉孝標〈辯命論〉）

一般又以思慮為心靈的活動，事實上「心」「神」二字常並用，且結合成詞。「心」作為人的器官之一，仍有屬「形」的意義，但若純就抽象的層面而言，

所謂「心靈」，——亦即「心神」，也就是人的精神本體。於此，「心」「神」並無二致。是以心念爲「意」，心之所之爲「志」，「意」「志」亦常與「神」並用：

貽宴好會，不常厥數。神心所受，不言而喻。(應貞〈晉武帝華林園詩〉)

容華外豐，心神內正。(張華〈感婚賦〉)

宣尼遊沂津，蕭然心神王。(桓偉〈蘭亭詩〉)

寥亮心神瑩，含虛映自然。(支遁〈詠懷詩〉)

心神恆獨苦，寵辱橫相驚。(北周·亡名〈五苦詩〉)

潛志百氏，沈神六經。(江淹〈知己賦〉)

可以通靈感物，寫神喻意。(馬融〈長笛賦〉)

使人意奪神駭，心折骨驚。(江淹〈別賦〉)

形態和，神意協。(傅毅〈舞賦〉)

「心」「神」在用法上既如此重合，所謂心靈活動，亦即「精神活動」。但若再加細分，可以發現「神」除了與「心靈」同義，作爲精神的主體之外，尚代表一種超越心思志慮等作用，清靜純明的精神狀態，甚至是心靈處於某種特殊狀況下，自然表諸形體的一種風貌。《管子·內業篇》：「治之者，心也；安之者，心也。心以藏心，心之中又有心。」則是心除了能思能感的作用外，同時又是安治思慮情感的主體。所以第一個層面的「神」同於思感的心靈，第二個層面的「神」卻待心靈安治而後出。〔註5〕《淮南子·精神訓》言：「心者，形之主也，而神者，心之寶也。」傅玄〈正心〉言：「心者，神明之主，萬物之統也。」邵雍在〈觀物外篇〉更明言「神統於心」，則是神乃心之精寶，由心之精粹所出。故揚雄《法言·問神》以潛心爲神，〔註6〕《文子·道德篇》曰：「上學以神聽之，中學以心聽之，下學以耳聽之。」便是以經過修爲，第二層面的「神」超於「心」之上。

〔註5〕 錢鍾書在《談藝錄》中亦言「神有二義」：有待養之「神」，以及超越思慮見聞，別證妙境之神。(見《談藝錄·附說八》)

〔註6〕 《法言·問神》：「或問神，曰心。」「昔者仲尼潛心於文王矣，達之；顏淵亦潛心於仲尼矣，未達一問耳。神在所潛而已矣！天神明天，照知四方；天精天粹，萬物作類，人心神矣乎！」