

《東華漢學》 第二期  
2004年5月 頁 105-129  
國立東華大學中國語文學系

魏晉人鍾情的生命特質  
及其殊義試探——  
以《世說·言語》「支公好鶴」  
一則為解讀釋例

吳冠宏\*

提 要

本文經由微觀「支公好鶴」一則以透視魏晉人鍾情的生命特

---

\* 國立東華大學中文系副教授兼系主任

·吳冠宏：魏晉人鍾情的生命特質及其殊義試探—以《世說·言語》「支公好鶴」一則為解讀釋例·

質，並將以往討論此則的焦點從「放鶴」轉向「鍛翮」之存在意義的揭示，經由歷史全貌之實然、文學形構之殊趣與哲學辯證之理致三個面向的檢視，重新開顯「支公好鶴」的殊趣與深度，進而點出「體物觀鶴」作為此則轉折的主因，藉此指出魏晉人立足於「體物」—「鍾情」、發顯於「觀鶴」—「道智」，進而援「物」以契「道」境的生命圖像，從而確立其作為理解魏晉「鍾情生命」的典型角色。最後再透過魏晉人「我—物」關係不同型態的比較，以凸顯「嵇康好樂」與〈聲無哀樂論〉成為魏晉人「我—物」關係之理型的演出，由是魏晉文化之創造心靈的情理結構亦可由此知曉。

### 關鍵詞

鍾情、忘情、道智、我物關係

## 魏晉人鍾情的生命特質及其殊義試 探——以《世說·言語》「支公好鶴」 一則為解讀釋例

### 一、「鍾情與忘情」的理解向度

「情」字在中國思想中，向來較「心」、「性」為不顯，此或因「心」、「性」於儒道思想中可涉及「道」之根源義，而「情」則屬於「人」的層次，又可納入「心」的發用範疇，故每以「心」涵括「情」而不再分殊別異之使然。尤其自荀子以「情性」為惡始<sup>1</sup>，《禮記·禮運》云：「喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能」，雖視喜怒哀懼愛惡欲的情感為人類與生俱來的本能，然其發用之得當與否，仍以「禮」為準繩與依歸；漢人更據陰陽之說以分判情

---

<sup>1</sup> 荀子云：「夫好利而欲得者，此人之情性也」、「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴」、「……起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之」，以上俱引自《荀子·性惡》，見王先謙《荀子集釋》（臺北：華正書局，1982年），頁292、289、290。可見荀子對於「情性」一詞偏於否定面立論。

性，遂形成「性善情惡」的思想<sup>2</sup>。至於莊子則有：「惡欲喜怒哀樂六者，累德也」〈〈庚桑楚〉〉的說法，視「情」為人心之桎梏，認為唯有遣情冥化於道乃能得其逍遙，以達「哀樂不能入」〈〈養生主〉〉的境界，因而有「無情」的主張<sup>3</sup>。可見「情」向來僅居次位與劣義，每為「心」、「性」、「禮」、「道」所規制與限範，然而漢魏之際已興「情不主惡」之說<sup>4</sup>，時至晉人更有「鍾情」自居的說法，《世說·傷逝》第四條有云：

王戎（衍）喪兒萬子，山簡往省之，王悲不自勝。  
簡曰：「孩抱中物，何至於此？」王曰：「聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩。」簡服其言，更為之慟。

王戎（衍）<sup>5</sup>因喪子的悲慟而以「鍾情」自居，更依「情」將人之境界分成「忘情」、「鍾情」、「不及情」三層，所謂「苟未免有情，

<sup>2</sup> 漢人每結合「陰陽」觀念來分論「情」、「性」，從王充《論衡·本性》中載董仲舒的情性之說云：「性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁，曰性善者是見其陽也；謂惡者是見其陰也。」及其注引〈說文〉云：「情，人之陰氣，有欲者；性，人之陽氣，性善者也」即可得知。見《論衡校釋》（北京：中華書局，1996年），頁139。

<sup>3</sup> 惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「……吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」見《莊子·德充符》（臺北：華正書局，1983年），頁220-221。

<sup>4</sup> 荀悅《申鑒》中引劉向「性情相應，性不獨善，情不獨惡」的說法，並加以引申之。陳昌明先生以為「即令荀悅之說前有所承，亦絕非顯說，是以未見漢儒論及」，故推論此「不以情惡的說法，實勃興於漢魏之際」，可參陳昌明〈先秦至六朝「情性」與文學的探討〉（臺大中國文學研究創刊號，1987年），頁110。

<sup>5</sup> 此條據余嘉錫《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年）引吳士鑑之考訂，認為《世說》誤「衍」作「戎」，頁639。以下本文所舉《世說新語》資料，皆引自余嘉錫箋疏本。

亦復誰能遣此！」<sup>6</sup>，在此名士自覺於情真之發抒與承擔下，正式揭示了「鍾情」時代的來臨。然而「忘情」雖為聖人之境，若能了卻人世感情的紛擾與糾纏，實亦為鍾情寄寓於世的名士內心永恆的憧憬與嚮往，尤其在亂世困局的當下，人有如螻蟻般生死一瞬，維持社會秩序的禮亦僵化失實，故有識之士遂轉向道家以求解脫慰心、逍遙無累，依此看來，名士一則以「凡人任情」、「人當道情」<sup>7</sup>來安頓其不能自己的生命情懷，使人得以沈浸於欣戚之常，擺脫禮教的制約，縱情揮灑，以展現「情真」的意趣；一則又敏感地意識到人的欲念情感的拘執，故每會心於「忘情無累」的超越境界，如魏舒喪子哀慟，退而歎曰：「吾不及莊生遠矣，豈以無益自損乎！」<sup>8</sup>，然而對於莊子婦死不哭卻鼓缶而歌的作為，卻又有「矯情」之責難<sup>9</sup>，並視其「一死生」與「齊彭殤」的說法為「虛誕妄作」<sup>10</sup>，可見魏晉人既嚮往「忘情」的人生境界，又以「鍾情」自居，遂形成周旋輾轉於「鍾情」與「忘情」的生命情境，在此脈絡下，王弼論「聖人」有所謂「有情無累」的折衷說法<sup>11</sup>，對於那些過於為情所溺之流，則不免有「惑溺」<sup>12</sup>、「滅性」

<sup>6</sup> 借引《世說·言語》第32條衛玠語，頁94。

<sup>7</sup> 《三國志·魏志·鍾繇傳》注引《魏略》鍾繇答曹丕書曰：「臣同郡故司空荀爽言：『人當道情，愛我者一何可愛，憎我者一何可憎。』」（臺北：洪氏出版社，1974年），頁396。

<sup>8</sup> 見《晉書·魏舒傳》（臺北：洪氏出版社，1975年），頁1188。

<sup>9</sup> 蔣濟：「莊周婦死而歌。夫通性命者，以卑及尊，死生不掉，周不可論也，夫象見死皮，無遠近必泣，周何忍哉？」〈蔣子萬機論〉、孫楚：「妻亡不哭，亦何可憐？慢弔鼓缶，放此誕言；殆矯其情，近失自然」〈莊周贊〉。兩者俱見嚴可均校輯《全上古三代秦漢三國六朝文》之《全三國文》卷33、《全晉文》卷60（北京：中華書局，1995年），頁1240、1803。

<sup>10</sup> 王羲之云：「固知一死生為虛誕，齊彭殤為妄作」〈三月三日蘭亭詩序〉，同前注，頁1609。

<sup>11</sup> 王弼曾就何晏聖人無喜怒哀樂的說法提出「聖人有情說」，主張聖人之情，應物而無累於物，見《三國志·魏志·鍾會傳》注引何劭《王弼傳》，頁795，王弼之「聖人有情說」，有其玄學發展內在理路的意義，所論述之對象乃為聖人亦非一般常人，但也正突顯了

·吳冠宏：魏晉人鍾情的生命特質及其殊義試探—以《世說·言語》「支公好鶴」一則為解讀釋例·

<sup>13</sup>之譏，這些現象無不反映出「情」已儼然成為魏晉時代普遍關注的核心論題與價值判準，而如欲掌握魏晉人的生命觀，亦必須結合「鍾情」與「忘情」兩個面向來理解，實不可偏廢一端。

李澤厚先生特從「屈騷傳統」來為魏晉人「美在深情」的生命特質尋求一文化的源頭，並每以「傷逝」主題為解說釋例，這種立足於「生死問題」進而向存在進行本體探詢的理解的確可作為魏晉人深情的註腳<sup>14</sup>，但筆者認為他列舉這些滿載悲情一往而不復者的釋例，反而使其以「深情兼智慧」及「心靈情理結構」解說魏晉人的意見<sup>15</sup>，形成情理分割斷裂乃至具顯其「情」卻「智」、「理」不彰的偏失，我們若能跳脫「傷逝」主題的拘限並援引「忘情」這種超越向度來掌握，或更能彰顯魏晉時代情理並茂的生命特質。撷拾《世說》諸多材料，筆者以為「支公好鶴」一則恰可為此作一釋例，故本文將由此切入，以見魏晉鍾情生命之殊趣。

## 二、以「支公好鶴」為釋例的理解進路

《世說·言語》第七十六條有載：

---

「情」之議題的重要性。

<sup>12</sup> 《世說·惑溺》第2條云：「荀奉倩與婦至篤，冬月婦病熱，乃出中庭自取冷還，以身熨之，婦亡，奉倩後少時亦卒，以是獲譏於世。」，頁918。

<sup>13</sup> 《世說·德行》第20條云：「王安豐遭艱，至性過人，斐令往弔之，曰：『若使一慟果能傷人，濬沖必不免滅性之譏。』」，頁22。

<sup>14</sup> 李澤厚云：「屈與儒、道（莊）滲透融合，形成了以情為核心的魏晉文藝-美學的基本特徵，魏晉時代的『情』的抒發，由於總與對人生-生死-存在的意向、探詢、疑惑相交織，從而達到哲理的高度。」《華夏美學》（臺北：三民書局，1996年）第四章〈美在深情〉，頁144。

<sup>15</sup> 李澤厚云：「……這種觸目傷心人生感懷，本體感受，便是深情兼智慧的魏晉美學……是風度翩翩、情理並茂的精神貴族。這種精神貴族的心靈情理結構便是當時的人格標本。」，同前注，頁145。

支公好鶴，往剡東印山。有人遺其雙鶴，少時翅長欲飛。支意惜之，乃鍛其翮。鶴軒翥不復能飛，乃反顧翅，垂頭視之，如有懊喪意。林曰：「既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩？」養令翮成，置使飛去。

筆者亦曾以〈言語〉「支公好鶴」一則作為彰顯魏晉「鍾情與忘情」之時代精神的釋例<sup>16</sup>，就「支公好鶴」一則來說，「既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩？」一語當是編撰者最後判選其進入〈言語〉篇的重要原因，唯此語之所以動人，不惟在語言本身的典雅優美而已，關鍵當在它充分反應出支道林瀟灑的風神與氣度，然而將它置於〈言語〉篇來賞玩，仍易使人聚焦於支公此語的魅力上，檢視過往的詮釋不難發現此則向來即被擺在最後「支公放鶴」一舉來掌握，如宗白華先生〈論世說新語和晉人的美〉一文即曾指出：

我說魏晉時代人的精神是最哲學的，因為是最解放的最自由的。支道林好鶴，往剡東印山，有人遺其雙鶴，少時翅長欲飛。支意惜之，乃鍛其翮。鶴軒翥不復能飛，乃反顧翅，垂頭視之，如有懊喪意。林曰：「既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩！」養令翮成，置使飛去。晉人酷愛自己精神的自由，才能推己及物，有這偉大的意義的動作。這種精神上的真自由真解放，才能把我們的心襟像一朵花似地展開，接受宇宙和人生的全景，了解它的意義，體

<sup>16</sup> 見拙作《魏晉玄論與士風新探-以「情」為縮合及詮釋進路》乙編第一章〈鍾情與忘情〉臺大中文所 1997 年博士論文，頁 118，當時亦僅粗略綜論此則義涵而未及深論。

會它的深沉的境地。近代哲學上所謂「生命情調」，  
「宇宙意識」，遂在晉人這超脫的胸襟裡萌芽起來。

17

宗白華先生視「支公放鶴」為「偉大的意義的動作」，其中「自由」、「解放」與「超脫」即是他所欲藉此進一步強調與證成的晉人精神與風度，尤其是將此則置於「生命情調」與「宇宙意識」哲學理解的高度，可以想見「支公放鶴」在宗先生彰顯魏晉人物的時代精神上是相當具有典型意義的。

然而若檢視「支公好鶴」一則原文的完整面貌，我們會發現支公不僅放鶴，而且還曾「鍛翮留鶴」，如果「放鶴」可稱之為「偉大的意義的動作」，「鍛翮」又代表什麼呢？其實「鍛翮」的行為，無異是一傷害事件，當我們歎賞支公放鶴不滯於物的瀟灑時，又當如何正視支公戀鶴的不捨、糾結與矛盾的心理？而這分癡情於鶴的行為與心情若僅著眼於「放鶴」可否即能概括承受與了解？這樣的關注轉向不惟在商榷他解反省舊說而已，也並非在質疑或瓦解宗先生對「支公放鶴」所謂「最自由」、「真解放」的意見，而是將《世說》「支公好鶴」的理解從過往著眼於「放鶴」之主題及「言語」之面向走出，試圖藉由對「未論—鍛翮」的重新正視與凸顯強調，以鬆綁「已論—放鶴」的理解拘限，視「支公好鶴」為一有機的整體，使「鍛翮」與「放鶴」之間的衝突能有一內在理解的對話與超克，進而得以證成或反省「支公好鶴」作為理解魏晉鍾情生命之典型釋例的角色與地位。

此外，本文以「支公好鶴」作為魏晉人「鍾情與忘情」的具體釋例，也期能透過此「我一物」關係的理解基礎，延展至魏晉人鍾情生命特質及其殊義的考察。向來研究魏晉之文學、美學與

---

<sup>17</sup> 《美從何處尋》（臺北：元山書局，1986年），頁195。



思想者都注意到「情」是魏晉時代相當核心的議題<sup>18</sup>，並視此抒情主體的發現，對於中國傳統的美學理論與文化創造都具有深遠重大的影響<sup>19</sup>，而莊子所展開的體道進路向來被視為藝術精神主體的揭示<sup>20</sup>，近人也有從「莊子忘情的改造」來理解魏晉人之情感特徵的說法<sup>21</sup>，本文雖非著眼於魏晉文學現象與藝術表現之考察，但經由支公好鶴周旋於「情」之生命圖像的具體展演及其義蘊揭示，或亦可間接提供我們深思莊子思想與魏晉文化之間的關係。

本文首先將討論「鍛翮」於「支公好鶴」中的存在意義，進而探究支公「體物觀鶴」的生命向度，並以「鍾情」與「道智」作為理解此生命向度的鎖鑰，最後再從「支公好鶴」延伸至其他相關文獻的對觀比較，進而對魏晉人鍾情的生命特質及其殊義進行整體性的觀照

### 三、「鍛翮」於「支公好鶴」中的存在意義

- 
- <sup>18</sup> 林麗真云：「『情』的問題，可說是魏晉名士普遍關注和討論的課題。」見〈魏晉論「情」的幾個面向〉，《語文·情性·義理-中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（臺大中文系主辦，1996年），頁629。《中國美學史》第二卷-「魏晉南北朝美學思想」（李澤厚、劉綱紀主編）中提到：「整個魏晉以至南北朝的藝術都自覺地把情感提到了極高的位置，從情感的體驗和抒發中去追求美，這是中國歷史上所罕見的。」（臺北：谷風出版社，1987年），頁152。
- <sup>19</sup> 相關於此問題的論述甚夥，如蔡英俊之「抒情自我的發現」，見《比興物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1986年），頁36；呂正惠之「感情本體世界觀」，見《抒情傳統與政治現實》（臺北：大安出版社，1989年），頁177；張淑香之「抒情傳統的本體意識」，見《抒情傳統的省思與探索》（臺北：大安出版社，1992年）……等
- <sup>20</sup> 徐復觀認為莊子「由工夫所達到的人生境界，本無心於藝術，卻不期然而然地會歸於今日之所謂藝術精神上。」《中國藝術精神》（臺北：華正書局，1984年），頁50。
- <sup>21</sup> 此「莊子忘情的改造」的說法見李澤厚《華夏美學·美在深情》，頁144。

有關「支公好鶴」之核心人物—支遁—一個人的生平、際遇與思想在這種理解進路下自非本文的重點所在，然《世說》在此作為一歷史存真的記載卻仍是不容抹煞的事實。據《世說·言語》「支公好鶴」所載，支公不僅放鶴，而且還曾「鍛翮留鶴」，然支公是當時最具聲望的名僧之一，「鶴」作為支公鍾情的對象，在中國亦饒富飄逸與超然的文化深義，這般美好的組合使我們都不自覺地朝「放鶴」一事著力，而沖淡「鍛翮」的角色，畢竟相較於「支公放鶴」一事所呈顯出「解放」、「自由」、「超脫」等契合魏晉主流價值的核心意義，「鍛翮」這種傷害性行為的存在終不免因為「過程義」而非「價值義」，遂不經意似地被人忽略。然觀陳夢槐「事屬沖曠，意太愴傷」<sup>22</sup>的評論可知，即使著眼於「放鶴」的「沖曠」事，就整段「支公好鶴」而言仍是不免令人「愴傷」的，原因即在「鍛翮留鶴」一事，雖然後來的《高僧傳》記載此事僅取「放鶴」而捨「鍛翮留鶴」<sup>23</sup>，歷來為人傳頌者亦著眼於放鶴佳話，於今並留有放鶴亭以記事采風<sup>24</sup>，然就「支公好鶴」這一段人生經驗的傳寫而言，《世說》的記載似更貼近於歷史的完整原貌。

其實「放鶴」雖可視為全文的精髓與重心所在，「鍛翮」的存在卻讓我們見證到支公的癡迷與不捨，而這正是「支公好鶴」的具體寫照，從首句以「支公好鶴」四字概括全篇旨趣即可知曉「好鶴」似比「放鶴」更符合這人生的全景與歷史的真貌。從支公喜養駿馬<sup>25</sup>及其同道法虔喪後傷逝之情深<sup>26</sup>可知，他雖身為僧侶，卻

<sup>22</sup> 見朱鑄禹《世說新語彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁123。

<sup>23</sup> 釋慧皎《高僧傳》亦載有支公放鶴一事：「後有餉鶴者，遁謂鶴曰：『爾沖天之物，寧為耳目之翫乎？』遂放之。」，見湯用彤《校點高僧傳》卷4（臺北：佛光文化事業有限公司，2001年再版），頁261。

<sup>24</sup> 余嘉錫箋疏「支公好鶴」一則引《吳郡志》九云：「支遁菴在南峰，古號支硎山。晉高僧支遁嘗居此。……道林又嘗放鶴於此。今有亭基。」

<sup>25</sup> 《世說·言語》第63條載「支道林常養數匹馬。或言道人畜馬不

是「好物」與「鍾情」之流。觀鮑照有〈舞鶴賦〉<sup>27</sup>，《世說》亦載羊公有鶴善舞卻不輕易獻藝一事<sup>28</sup>，可知以「鶴」為耳目近玩的確是當時流行的風潮，是以面對鶴這種不曲迎委蛇的獨立性格，支公因癡賞迷戀遂以「鍛翮」留鶴亦是相當合理可解的。可見將「鍛翮」與「放鶴」並置在歷史的脈絡中再來進行反省與理解，未嘗不是尊重歷史事實的一種作法，所謂「史家紀事，唯在不虛美，不隱惡，據事直書，是非自見」<sup>29</sup>，歷史敘事如是，歷史解釋又何嘗不是如此。

「支公好鶴」這種好物成癖的雅尚在當時是名士中常見的文化現象，與嵇康之於琴、阮孚之於屐、王濟之於馬、王子猷之於竹……可謂相類，都能反映出名士獨特的雅好與樂尚。然以上所舉諸例，若相較於「支公好鶴」一則似欠缺一衝突性的轉折與發現，也就是「支公好鶴」較具有一情節發展的歷程性，而這衝突性的產生與「鍛翮」的存在關係尤為密切，我們發現「支公好鶴」的敘述若無「衝突」的插入—「鍛翮」，整個放鶴的行動便顯得想當然爾而缺乏戲劇的張力，比較《高僧傳》的記載即可知曉，可見先前頓挫的安排—「鍛翮」強化了「我一鶴」的緊張關係，亦造就了鮮活的人物性格與具體事象，因而在藝術表現上遂能形成更為有效與直接的感染力，筆者認為不惟是「放鶴」，「鍛翮」亦是「支公好鶴」所以能超拔以上所舉「好物成癖」諸例而成為一典型範例的重要關鍵之一。

---

韻，支曰：『貧道重其神駿』。」，頁 122。

<sup>26</sup> 《世說·傷逝》第 11 條載「支道林喪法虔之後，精神實喪，風味轉墜。常謂人曰：『昔匠石廢斤於郢人，牙生輟絃於鍾子，推己外求，良不虛也！冥契既逝，發言莫賞，中心蘊結，余其亡矣！』」卻後一年，支遂殞。」，頁 642。

<sup>27</sup> 見《文選》第 14 卷（臺北：華正書局，1984 年），頁 207-208。

<sup>28</sup> 《世說·排調》第 47 條載「……昔羊叔子有鶴善舞，嘗向客稱之。客試使驅來，氄氄而不肯舞。故稱比之。」，頁 812。

<sup>29</sup> 見錢大昕《十駕齋養新錄》（臺北：廣文書局，1968 年）卷 13「唐書直筆新例」條，頁 684。

「鍛翮」於「支公好鶴」的存在意義不惟於「歷史存真」與「文學形構」中見，若進一步從哲理辯證的角度以觀，「鍛翮」的存在的確是深化「支公好鶴」之理趣的契機。筆者過往曾以「鍾情與忘情」釋之，然「鍛翮」雖是「好鶴之心」使然，亦不離人情之常，但終究是私情蒙蔽下的產物，故若僅以「鍾情」釋之恐非恰當，因而嘗試援引「俗情」來輔翼之，相對之下，則另以「道境」佐助「忘情」，以進一步開展「鍛翮」於「支公好鶴」中的存在意義：

(一) 「鍛翮」之鍾情（俗情）以映襯「放鶴」之忘情（道境）

此處意在強調兩者的別異與殊趣，雖然「好鶴」是一雅興，能情鍾於鶴者亦終非一般流俗之人，但「鍛翮」的現身仍舊凸顯了支公人性中佔有、伙伴依賴及害怕失去的心理欲求，而形成一種俗情場域中為物所牽的行爲，相對而言，「放鶴」卻是超越自我欲求進而隨物宛轉、與鶴俱同逍遙的表現與境界，可見「鍛翮」與「放鶴」這對反的關係，實具有映襯對顯以各彰其旨的效用。

(二) 超越「鍛翮」之鍾情（俗情）以提昇至「放鶴」之忘情（道境）

「鍛翮」與「放鶴」這兩種行動共同完成「支公放鶴」的整體經驗，從「鍛翮」到「放鶴」展現出支公由俗情之陷溺向上提昇至道境的歷程，也正是「鍛翮」的存在，使「放鶴」的超越向度得以開顯，而這越俗情以契道境的生命進程，即是從「喪己於物」（《莊子·繕性》）至「物物而不物於物」（《山木》）的表現，彰顯的正是魏晉人心契道家無累生命理境的人生向度。

(三) 「放鶴」之忘情（道境）不離「鍛翮」之鍾情（俗情）

在此標出「不離」之旨意即在說明這看似截然對立與衝突矛盾的行爲卻是一體兩面的表現，「鍛翮」與「放鶴」實存在一辯證關係的意義結構，在此可援引唐君毅先生所舉之八型辯證法的最後一種以說明之：

最後一種辯證法之思想，乃原於對表現負價值之事物所具有之正價值之意義之體悟而來……可說在此中具正價值之事物，乃賴克服超化具反價值之事物而成就；亦可說此具反價值者於其被克服超化之際，即如化其自身為增強具正價值之事物之材料……由此而可再轉進一步則可說：煩惱即菩提，地獄即天堂，滿街皆是聖人，亂世即治世，虛妄即真實……此亦為皆為一辯證的智慧……又具反價值者之藏有正價值，既唯在其實被克服超化時乃可說，則其所以藏有正價值，即唯由其實被克服超化時，所反照過去的，而非其本身之所具……於是一切具反價值之事物之意義，皆為增強具正價值之事物之正價值的意義者。<sup>30</sup>

如唐先生所云「具正價值之事物，乃賴克服超化具反價值之事物而成就」，是以單看反價值之事物，其自身並無正價值，但是只要主體克服超越此反價值，此反價值之事物即可變反成正，呈現出由反而正之加乘深度之正價值意義，而且具顯一超越克化之動態歷程性的冥合關係，因此「鍛翮」之反價值所以具有正價值，即在其被克服超化為「放鶴」，此項意義的揭示更轉進一層便可使「鍛翮」與「放鶴」形成道俗不二、迷悟一體的冥合關係，諸如「煩惱即菩提」、「地獄即天堂」兩者不僅是相反互成而且是相得益彰的，情感有凝聚，再解消，有癡迷，再超越，忘情的悠遊即在鍾情中顯，鍾情的深邃即在忘情中見，這番轉進最能彰顯「鍛翮」於「支公好鶴」中所承載之人生哲理的高度。

綜而觀之，「鍛翮」與「放鶴」於整個「支公好鶴」的意義構成中，不僅並無衝突與矛盾，而且對舉兩者，一則可回歸歷史整

---

<sup>30</sup> 見《唐君毅全集》卷18《哲學論集》（臺北：學生書局，1990年），頁433-435。

·吳冠宏：魏晉人鍾情的生命特質及其殊義試探—以《世說·言語》「支公好鶴」一則為解讀釋例·

體的原貌，避免片斷與割裂，表現對歷史事實的尊重；二則在「衝突轉折」的強調下具有文學形構上的優勢，更使人物在正反兩面情感的對峙與互襯下，彰顯出其人物情感特質的立體性與典型性；三則在哲理上產生並列對顯、提昇轉進、辯證冥合的理解效用，因而更能豐饒深化此則的潛在意蘊。是以「鍛翮」在「支公好鶴」中兼具歷史之實然、文學之興味與哲理之思趣，解消它或忽略它都將使我們失去全面與深入理解此則的支撐點。

#### 四、「體物觀鶴」所展現魏晉之「援物以契道境」 的生命向度

在正視為情所溺、凝滯於物的「鍛翮」後，遂使「鍛翮」與「放鶴」之間更饒富「轉折」的論述旨趣，宗白華曾以「推己及物」的說法來作為「轉折」的關鍵，但筆者認為「推己及物」比較接近儒德待人接物的「恕道」，乃一內省修德的進路，而在此並非從愧己摧落鶴羽之失的不安處以發顯仁心而來，故若能由「體物觀鶴」的角度來理解似更為貼切，筆者過往曾試圖以「體物觀鶴」取代宗白華「推己及物」的說法<sup>31</sup>，但並未論述「體物觀鶴」所展現之生命向度的問題，故在此仍有待詮深論的必要。

觀《世說》原文所載，當支公「鍛翮留鶴」後發展如下：

鶴軒翥不復能飛，乃反顧翅，垂頭視之，如有懊喪意。  
林曰：「既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩！」養令  
翮成，置使飛去。

---

<sup>31</sup> 同注 17。

此處作者描摹鍛翮後鶴的表情狀態，將鶴「欲飛而不能」的動作與神情傳達得相當栩栩如生，支公在此情境下遂生放鶴之念，可見「鶴的形相」是我們了解支公何以轉折的重要線索。在此「鶴的形相」兼具有「軒翥凌霄」與「反顧—垂頭—懊喪」兩種面貌，支公當是由此形相—凌霄之姿與鍛翮之狀的覺察，進而有一價值的判斷與行動的抉擇<sup>32</sup>。

其實我們已無從知曉支公於放鶴當下真實的內心世界為何？但筆者認為支公「體物觀鶴」的表現可以透過「鍾情」—「體物」與「道智」—「觀鶴」來進行理解。支公「鍛翮留鶴」的作為雖是好鶴之心使然，但僅及我情之私而未能真正「體物」，然在鶴「軒翥凌霄」與「反顧—垂頭—懊喪」的呈顯中，卻讓他由此形相之感染與察照，一則體貼到物情不順暢之憾，遂從個人情感的執著中轉向對鍾情之物的同情，二則從「順性」—「軒翥凌霄」與「逆性」—「反顧—垂頭—懊喪」的兩面性中召喚出「物物在其自己」的道智，此道智即是體現與發用道家自然無為的精神，是魏晉人在道家思想浸潤下所展現的人生智慧<sup>33</sup>，唯此「道智—自然無為」的發用是立基於「鍾情」而來，並非源於一超然於物外的觀照者。

若以莊子「觀魚之樂」來比較，莊子「觀魚之樂」並非以一己之樂附麗於魚之上，而是從魚從容閑適自得的姿態中看到「道」，即大自然在無人為造作下各適其性所展現的自然之和境，其中自有「大樂」，這種「樂」不涉及人情，乃為道的況味，莊子濠上所深會的即是這種道心充盈之感，此乃是透過致虛守靜的修

---

<sup>32</sup> 鄭毓瑜教授從《世說新語》人物品鑒之例證以論謝靈運山水詩中的「寓目」美學觀，其見貌徵神、即形知性的說法，雖是就人物品鑒而言，但所揭示之「觀者」與「被觀者」的觀看活動、觀看之道，正可與此相參互證之，見氏著〈觀看與存有—試論六朝由人倫品鑒至於山水詩的寓目美學觀〉一文，收入《六朝情境美學綜論》（臺北：學生書局，1996年），頁121-170。

<sup>33</sup> 支公雖為一代高僧，亦善解莊子逍遙義而名於世，因此我們從道智之角度加以理解當不為過。

養工夫而得，並非一時由外境對象的感觸所致，在此脈絡下，「魚」作為一觀物體的存在，適足以朗現主體恆常、絕對、自在、自足之觀照心靈與體道境界，其立足於「道」的層次與支公源於「體物」之「鍾情」自是有別，相較於莊子在萬物各適其性各順其道下所充盈之道心和樂之感，支公放鶴卻是在體物之瞬間觀照到鶴性之需遂加以成全之，因此方能進一步使支公「好鶴」的深戀癡情轉識成智、以情從理，進而讓愛鶴於舉翮凌霄中成全物性之本然，支公也從個人私情與眷戀的執累限制中走出，而在此瞬間之超拔窺見道樂之況味，即是「道智」的發用，在各適其性下展現出物我俱溟、解脫無累的境界，可見支公於「體物觀鶴」中不僅閃爍著鍾情的真摯，也展現著道智的生命向度，而此亦正是「支公好鶴」所以能超拔於鍾情諸例的重要關鍵。

本文所以結合「鍾情」與「道智」來詮解支公的「體物觀鶴」，意在說明支公之「放鶴」雖在境界上與莊子至人物我俱同逍遙的理境頗為相類，卻因「鍾情」的緣故遂有不盡相同的表現，在眾物中情鍾某物，這與老莊齊物及無情的主張是大不相同的，然此卻正是魏晉殊勝之處。魏晉是一個價值解放的時代，擺落了一元價值觀的束縛後，更能展現出迥異於傳統聖賢君子的人格型態，進而綻放出百花齊放的生命風貌，揮灑豐沛與多樣的情感表現，如同支公好鶴乃是人性情的發露般，整個魏晉無不瀰漫著鍾情的風尚，而各種藝術表現的豐燦往往即立基於情感及其殊異的個性風格而來。支公此舉乃因觀物之深會，一則寄其鍾情，一則發用道智，並由此契入轉進忘情之境界，遂有發顯鶴性與鶴情之妙，此實為個人才智與情性的發懣使然，在鍾情與道智的交會下，頓契此忘情無累以達「物我合一」的理境，可見「體物觀鶴」所展現的生命向度正顯示魏晉人立足於「鍾情」、發顯於「道智」，進而援物以契道境的生命圖像。

從以上的分析可知，「鍛翮」與「放鶴」的行為雖皆是支公好鶴之心使然，但若從「主—客」的情感關係而論，「鍛翮」雖意在



「留鶴」，但這種作為卻是相當「唯我任情」的，鶴的存在價值全然泯沒於個人主觀的欲求與渴望之下，然於「放鶴」之際支公卻能「虛己無我」，是以整個「支公好鶴」的歷程，支公展現出「唯我任情」至「虛己無我」的轉變。筆者認為「唯我任情」的意識存在正是魏晉時代重視個體之獨特與殊異使然，在這種強調個體的時代氛圍下，使人情感在奔洩，欲求在躍動，並能盡情地揮灑自我，不再受制於禮教與聖賢典型的制約而任情使氣，逞才標新以引領風騷，在此當下，唯我任情的生命主體每因自我的膨脹而無意間形成對客體侵凌式的佔據與破壞，「支公鍛翮」即是一例，但是「體物觀鶴」卻使主體「隨物宛轉」而能「虛己無我」，進而物我俱全契然融合，而此正是魏晉人鍾情生命中非常值得重視的精神特徵。以下嘗試另舉三例以進一步說明之：

- 1 羊公還洛，郭奕為野王令。羊至界，遣人要之。郭便自往。既見，歎曰：「羊叔子何必減郭太業！」復往羊許，少悉還，又歎曰：「羊叔子去人遠矣！」羊既去，郭送之彌日，一舉數百里，遂以出境免官。復歎曰：「羊叔子何必減顏子！」（《世說·賞譽》第九條）
- 2 王平子邁世有俊才，少所推服，每聞衛玠語，輒歎息絕倒。（《世說·賞譽》第四十五條）
- 3 王逸少作會稽，初至，支道林在焉。孫興公謂王曰：「支道林拔新領異，作胸懷所及，乃自佳，卿欣見不？」王本自有一往雋氣，殊自輕之。後孫與支共載往王許，王都領域，不與交言；須臾支退。後正值王當行，車已在門；支語王曰：「君未可去，貧道與君小語。」因論《莊子·逍遙遊》。支數千言，才藻新奇，花爛映發。王遂披襟解帶，流連不能已。（《世說·文學》第三十六條）

史傳載郭奕「高爽有識量」，是當時有名的鑒識者，從「少所推先」可知他頗為自負<sup>34</sup>，但是隨著漸契羊公才德之深美，卻使他虛己而生由衷的歎服，並充分表現於送行數百里甚至出境免官亦不惜之的行動中，此則向來傳為賞譽美談，羊公必是深道至德之人，否則郭奕何以能為之傾倒折服如此，而郭奕能觀照體察羊祜之深美，並為之深深吸引，進而從「自負」到「虛己」的轉變乃至完全折服，實值得我們注意；王澄狂妄不群，邁世獨傲，聞衛玠談玄說理，卻能有「衛君談道，平子三倒」的歎美<sup>35</sup>，不僅衛玠談玄之妙可想，王澄何以能從「自我的簡傲」轉成「虛己的傾賞」也耐人尋味；王羲之向來一往雋氣，風流自賞，本輕支公，然而在支公論〈逍遙遊〉「標揭新理，才藻驚絕」之際，遂被襟解帶，流連不能已，可知支公玄思才藻之美，而羲之不執成見，虛己契玄亦是人間美事。

郭奕、王澄、王羲之臨人之深美即能化我之矜而任物奔逸，筆者認為此不惟展現其「識鑒」之才具，更值得深思的是這些自負高才者、強調個人之風格與特色，何以又能化己之矜以知賞他人之妙，進而展現出對「真」與「美」不能自己的情懷？可見在以「我與我周旋久，寧作我」<sup>36</sup>作為魏晉個體自覺的心聲，視其「個人主義」與「自我情感解放」為兩漢名教與群體意識之反動，強調此時代「各展其才、各顯其情」之「我之為我」的背後，老莊道家「虛己無我」之文化與思想的浸潤尤是不容忽略的重要線索。老莊強調「滌除玄覽」、「心齋坐忘」來泯除個人的好惡喜怒，以達不隨物遷的境界，莊子所展開的體道進路雖被視為藝術精神主體的揭示，但其意在以深貫之工夫直探人的生命根源，他知曉「與

<sup>34</sup> 可參見《晉書·郭奕傳》（卷 45），〈阮咸傳〉（卷 49）亦云：「太原郭奕高爽有識量，知名於時，少所推先。」

<sup>35</sup> 見《世說·賞譽》第 45 條注引《玠別傳》，頁 447。

<sup>36</sup> 見《世說·品藻》第 35 條，頁 521。

物相刃相靡」(齊物)的人生困限，故自始便透過工夫來消滅人隨物而遷的「情」，以達「不滯於物」、「不傷於物」、「物物不物於物」的理境，這是透過層層內證工夫實踐而得的體道進路，重在成就理想人格的主體生命，故並非措意於藝術客體的具體展現，而魏晉人卻每需援外物(人)以契道境，所謂飲酒「引人箸勝地」<sup>37</sup>、讀郭璞詩「輒覺神超形越」<sup>38</sup>、看吳興印渚山水「使人情開滌」<sup>39</sup>，因而對鍾情之對象—人、玄談、自然、酒，乃至諸多美物，特能專注把玩、沈潛深會，一則使「鍾情之對象」綻放出前所未有的存在魅力，二則使鍾情者玄同彼此而得所解脫，筆者認為唯有正視到這種「唯我任情」又能「隨物宛轉」乃至「虛己無我」的魏晉心靈，才能真正契入這鍾情之為美的時代。

魏晉人在鍾情的牽引下，於「我一物」主客相濟之下，契會藝術之道境，並寄情以展才，遂能有一具體之藝術表現，此不僅有別於強調內省修德進而「推己及物」的儒德進路，也不盡同於側重內觀與工夫的老莊之道，反而與藝術審美的心靈狀態相近<sup>40</sup>，故特能展現出一種如靈光乍現般的刹那與無心之美，此並非源於修德體道之工夫，乃是直發於人之才智與性情而來，儒家強調修齊治平的實踐層次與仁民愛物的道德理想，在此脈絡下，「物」的存在價值便全然消融於人文化成的實踐意義中，道家泯物我齊是非，遂重萬物之共性而不著其殊異，加以撥文化以返自然，與魏晉鍾情生命下豐燦的文化表現終是有別，而此一援物以契道境的

<sup>37</sup> 見《世說·任誕》第48條，頁760。

<sup>38</sup> 見《世說·文學》第76條，頁257。

<sup>39</sup> 見《世說·言語》第81條，頁138-139。

<sup>40</sup> 劉昌元於《西方美學史》，(臺北：聯經出版事業公司，1991年)，頁103。論述審美態度的移情說時，提及「移情說」之「物我合一」時指出：「『物我合一』雖是暫時之忘我，但應指出的是與中國哲學所強調的『天人合一』、『與萬物同體』之體道境界並不一樣。因為後者是崇高的精神修養境界，一旦體驗到對人生會有極重要的影響，而審美的物我合一，是一個常人都有有的經驗，這種經驗不但短暫而且對人生通常不會有重大影響。」

·吳冠宏：魏晉人鍾情的生命特質及其殊義試探—以《世說·言語》「支公好鶴」一則為解讀釋例·

向度—正是魏晉鍾情生命之殊趣所在。

## 五、從「支公好鶴」到「嵇康好樂」

### ——鍾情生命與文化創造

前一節以「支公好鶴」作為魏晉人「援物以契道境」之生命向度的釋例，本節將從其他愛物成癖諸例之「我一物」關係形態的考察，以進一步揭示這種關係理路於「鍾情生命」與「文化創造」上的意義，試先列舉以下鍾情事例來加以說明與比較之：

- 1 王子猷嘗寄人空宅，便令種竹。或問：「暫住何煩爾？」王嘯詠良久，直指竹曰：「何可一日無此君？」（《任誕》第四十六條）
- 2 王武子善解馬性，嘗乘一馬，箸連錢障泥，前有水，終日不肯渡。王云：「此必是惜障泥。」使人解去，便徑渡。（《世說·術解》第四條）
- 3 祖士少好財，阮遙集好屐，並恆自經營，同是一累，而未判其得失。人有詣祖，見料視財物。客至，屏當未盡，餘兩小籠箸背後，傾身障之，意未能平。或有詣阮，見自吹火蠟屐，因歎曰：「未知一生當箸幾量屐？」神色閑暢。於是勝負始分。（《世說·雅量》第十五條）

我們從以上三種鍾情諸例的分析比較中可得知：

第一則記王子猷與竹為友，嘯詠良久益見其癡深，為暫住之空宅植竹，雖是一累，然「何可一日無此君」所流露的即是主體對於客體—鍾情之物的沈緬專注，在這高揚個體性的時代氛圍

下，遂有各種殊好異癖的表現，而此正是魏晉人情鍾於物、以物寄興的具體寫照。

第二則記王濟善解馬性，遂能體知馬不肯渡水乃是惜其障泥的心意，愛馬至此，故能瞭知此馬特殊的習性而洞察入神，因而被視為「術解」傳為美談，其實這看似神奇的稟賦亦是王濟鍾情於馬而來，主體因鍾情而形成對客體特性的獨照與發現，可視為鍾情通向觀物之智的一種類型。

第三則記阮孚之好屐，在此意在對比祖約之好財，唯兩者高下之關鍵不在所好之物，而在於祖約不但戀物成癖，而且放不開，執著太過，不見悟達，不似阮孚自得其樂，於坦然閑暢的神色中展現一種自然與真率的性情，並且在對屐癡迷鍾情之際，油然心生「未知一生當箸幾量屐？」的深歎，此深歎似有著眷戀的憾意，也閃爍著人生短暫的通達，何須累心於屐？阮孚於此「我一物」興會交契之際，頓契此忘情的理境，而益顯其情之真率與癡深。此則為主體情癡於物因而生理的悟達，使人得以暫釋心累而有忘情之適，為鍾情援物以契忘情之道境的類型。

以上這三種類型雖皆能展現出魏晉人情鍾於物的生命特徵，卻各自有其實際與論述上的限制，若從「我（主體生命）—物（客體對象）」的關係以觀其得失：其一側重於主體之「我」；其二側重於客體之「物」而兼及主體之「我」，唯此觀「物」所顯「我」之殊智，乃在此馬殊異之習性而並非於物性上有所特殊的發現；其三側重於我而兼及「物」，然此「物—屐」亦僅產生援助主體的作用而未能與主體有真正的互援並進。在此對應下，可知「支公好鶴」在「我一物」關係模式的內在理路上頗類「阮孚好屐」，兩者同是一累，又皆是援物以契道境，唯阮孚之轉折端在自吹火蠟的當下，其後亦並無明顯的行動心態之變化，而支公卻是於體物觀鶴—「鍛翮」之憾與「凌霄」之想下，展現出契合道智的判斷與行動，故「放鶴」不惟是自我累心的解脫，亦是鶴性的成全，這鶴性的成全是道智的發用，代表支公從私情之蒙蔽走回物性的

自然。透過以上三種型態的比對互參，可以看出「支公好鶴」在魏晉「鍾情於物」的諸類型中不僅深具文學形構上的優勢，在主體情感特徵上亦能展現幽隱曲折的深度與超拔提昇的高度，尤其有成全客體對象以顯道智的理解效用，這都足以顯現「支公好鶴」雖僅是《世說·言語》中的一條文獻，但經此詮釋後將它視為魏晉人鍾情生命的典型釋例自是無庸置疑的。

但若進一步從「我—物」關係來檢視，我們會發現「支公好鶴」雖能展現回歸「物性本然」的生命向度，然而就「我—物」關係的文化創造義而言則並非有何殊見獨會之處，筆者認為在魏晉鍾情事例中當以「嵇康好樂」最能體現兼融「鍾情生命」與「文化創造」的兩面性，傳說中因琴樂而知遇於神秘人物或鬼魅<sup>41</sup>，乃至臨死之際猶耿耿於廣陵散之後繼無人的嵇康<sup>42</sup>，對於琴樂遂能展現出超越生死與勘破傳統的契悟，可視為魏晉「我—物」關係之理型的演出，在此脈絡下，嵇康對於音樂的深情，即在使音樂回到音樂自身，而不再為感受者的主觀情感意識所制約，故主「聲無哀樂」，然而他不僅善體「聲」並揭示其作為一獨特存在的麗質殊構—「聲音以單複、高埤、舒疾為體」，更將音樂提昇至有如「道」的位階，進而以樂暢情，援樂忘情以契道境，並於「道」的照明下，對所癖之物（聲）形成一自體性的觀照，因此其展現的已不惟是道智（自然）的生命向度，更具有玄智（兼涵名理思辯與玄理契悟）的犀利與幽隱，不僅反映了嵇康對藝術審美形象認識的深化，也在在顯露出他對主體人心深度的理解與關懷的深刻，這種「主體生命」與「客體對象」深刻之遇合即體現於深具藝術理論與玄學思維高度的〈聲無哀樂論〉中<sup>43</sup>，可見「嵇康好樂」的揭

<sup>41</sup> 《晉書·嵇康傳》記有此事，《太平廣記》317 引《靈鬼志》更將之載成鬼魅人物。

<sup>42</sup> 「嵇中散臨刑東市，神氣不變。索琴彈之，奏廣陵散。曲終曰：『袁孝尼嘗請學此散，吾靳固不與，廣陵散於今絕矣！』」《世說·雅量》第2條，頁344。

<sup>43</sup> 可參拙作〈鍾情與玄智的交會—以三層聲情關係重構嵇康〈聲無哀

示，除了可彰顯魏晉人「援物以契道境」的生命向度之外，由此鍾情生命所形成的文化創造義也能得所證成，而魏晉人情深於求「真」探「美」之領域乃至揮灑於人物風流之美的表現，亦能尋索到一察照的理路與線索。

## 六、結語

常論言及魏晉鍾情之生命，每以「傷逝」為主調，然諸多「一往而不復」的哀慟情傷，未必能有效地彰顯名士幽隱深厚的情感特徵，故本文特以「忘情」作為魏晉鍾情生命的理解支援，標舉「支公好鶴」一則為論述釋例，視之為一有機的整體，因此將以往討論的焦點從「放鶴」轉向「鍛翮」之存在意義的揭示，經由歷史全貌之實然、文學形構之殊趣與哲學辯證之理致三個面向的檢視下，以鍛翮之存在意義來進一步開顯「支公好鶴」的殊趣與深度，從而確立其作為理解魏晉「鍾情生命」的典型角色。

在標舉「鍛翮」於「支公好鶴」中的角色後，從「鍛翮」至「放鶴」的轉折便成為展現此生命圖像的重要關鍵，本文點出「體物觀鶴」作為此轉折的主因，「體物」肇端於「鍾情」，「觀鶴」朗現出「道智」，並藉此指出魏晉人立足於「鍾情」、發顯於「道智」，進而援「物」以契「道」境的生命向度，一則見證魏晉人交融「唯我任情」與「虛己無我」之兩種情感特徵的生命深度，以一轉學界從「個人主義」或「自我情感的解放」之角度來勾勒魏晉生命形象的拘限，並從中凸顯道家思想無形之浸潤與影響，這種援物以契道境的生命向度，不僅有別於儒家推己及物之內省修德，也不同於老莊側重內觀與工夫的體道進路，成為最能體現魏晉人鍾

---

樂論》之義涵再探》，收於《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集第四輯》（台北：文津出版社，2001年），頁567-602。

·吳冠宏：魏晉人鍾情的生命特質及其殊義試探—以《世說·言語》「支公好鶴」一則為解讀釋例·

情之殊義的生命圖像。

遠儒近道的魏晉人雖在境界上契會道家物我合一的理想，但因「鍾情生命」的周旋迴盪，使之特能寄情展才於「真」與「美」的領域，遂有豐燦的文化創造之表現。本文最後透過魏晉人「我一物」關係不同型態的比較，以檢視「支公好鶴」對比於「嵇康好樂」在兼融「鍾情生命」與「文化創造」上的得失，從而彰顯「嵇康好樂」與〈聲無哀樂論〉成為魏晉人「我一物」關係之理型的演出，由是魏晉文化之創造心靈的情理結構亦可由此知曉。

附記：本文承行政院國家科學委員會補助，係作者【魏晉「晦智」與「鍾情」兩類人物典型的文化意義】（NSC 92-2411-H-259-014）研究計畫之部分成果，謹此致謝。

**An Ontological Analysis of Wei-Jin People's  
Zhuengqing and its Meaning :  
An Illustrative Example from "Zhihkunghauhe",  
Shihshuo-Yenyu**

WU Kuan-hung

**Abstract**

Through closely examining the story of 'zhi gueng hau he', this paper aims to lay bare the concept of *zhuengqing* that characterizes the lives and people of Wei-Jin dynasties. Moreover, this study manifests a point of departure from existing scholarship on *fanghe* to *duanhe* by adopting a multidisciplinary perspective that embraces historical development, literary form, and philosophical dialectics. Thus, it revitalizes the study of "zhi gueng hau he", reinvestigates its profound meaning, and uses *tiwuguanhe* as a transition. It points out a chain of being that characterizes Wei-Jin people: a firm basis on *tiwu* that links *zhuengqing*, a development into



*guanhe* that links *dao**zhi*, and support for *wu* that culminates in *dao*. This chain of being can serve as a model from which to understand the concept of *zhuengqinshengming* (“commitment to being”) in Wei-Jin dynasties. Finally, this paper compares different conceptions and models of *wuyiyiwu* in order to highlight why *jihkanghaole* and ‘shengwuaiueluen’ exemplify an ideal manifestation of *wuyiyiwu* and to delve into how the creative mind of Wei-Jin people was forged.

### **Keywords**

commitment (*zhuengqing*); beyond commitment (*wuangqing*); Way and wisdom (*dao**zhi*); subject-object relationship.