

# 第一章 緒論

在中國歷史的進程中，東晉一直是個處境尷尬的時期。

縱觀整部中國歷史，東晉的時間其實並不算短，一百零四年的壽命（公元317—420年），比起許多朝代都要長得多。在魏晉南北朝中，他甚至是最長命的朝代。但一般人對東晉的印象卻不深，浮現腦海的名詞大概只有淝水之戰、陶淵明、王羲之，似乎整個朝代用「偏安江左」即可一言以蔽之，各方成就也乏善可陳。一個一百多年的朝代感覺只要寥寥數言即可一筆帶過，這無論如何是不能讓人心安的。

事實上，如果我們正視東晉，將會發現它雖身處內憂外患，是個表面偏安實際不安的時期，但在思想文化上其實是各方薈萃、人才輩出。成熟的玄學理論，面對外來的佛教與本土的道教，碰撞出燦爛的火花，對於東晉以後的中國社會，不管是哲理思想，還是文化藝術，都有極為深遠的影響。對於這樣一個承先啟後的時期，我們不但不該忽視，更應該投以更多的關注。

然而，關於東晉時期的思想研究，歷來一直是個十分棘手的問題。

這個問題必需分為兩部分：一、怎樣的研究算是「思想及文化研究」？二、在前述問題得到解答後，該如何研究東晉的思想？

第一個問題便是大哉問。在中文學系研究的領域中，「思想」一向是重要的範疇，「中國思想史」也一直是重要的必修課程。但我們卻發現，中文系所學的「中國思想史」和哲學系所學的「中國哲學史」，其實在研究對象上並無二致，甚至在課程教材與參考書籍中，「哲學史」的著作也佔了大多數，其他以「思想史」為名的著作，如錢穆《中國思想史》、韋政通《中國思想史》，或是侯外廬的《中國思想通史》，其內容也與哲學史著作差異不大。

難道，中國思想史只是中國哲學史的別稱？名稱的差異只不過為了中文系與

哲學系的區別？

答案當然是否定的。事實上，思想史和哲學史有著範疇上的不同。如葛兆光說：

哲學史基本上只是清理精英和經典中可以稱為「哲學」的東西，而思想史則可以較廣泛地容納一般知識、思想與信仰，能夠較多呈現社會生活和歷史進程中實際起作用的那些觀念。<sup>1</sup>

葛兆光的話必須從兩方面分析，一為所謂的「精英」和「經典」問題，這將於下文討論。另一方面，葛氏注意到哲學史的範疇其實是狹隘的，要理解一個時代的思想潮流，必須要試圖將眼光放大到那個時代攸關人類生活的每個範疇，因為一個時代的思想絕不可能孤伶伶地只靠幾篇哲學論述就能撐起。

關於這點，美國漢學家萊特（Arthur F. Wright）也說道：

哲學史往往孤立地考慮思想，而不涉及一個時代全面的知性生活；又常忽略一個觀念的產生、廢棄、或陰魂不散的原因。哲學史總是忽略哲學原型（proto-philosophy），即哲學家認為理所當然的主張。哲學史很明顯地沒有考慮傳記上的因素。從事中國哲學發展的研究可以放棄傳統哲學史的型態，而沿著不同路途前進。這類研究可以開始把哲學觀念和觀念賴以發展的環境——知性的、心理的以及生理的環境——連繫在一起討論。這些研究可以開始嘗試把哲學命題和發展中社會的問題相關連、和變遷中的團體及個人的態度相關連。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 葛兆光：為什麼是思想史——「中國哲學」問題再思，《江漢論壇》2003年7月，頁25。

<sup>2</sup> 萊特（Arthur F. Wright）著，張端穗譯：研究中國思想的方法，《中華文化復興月刊》第十五卷第五期，1982年5月，頁17。

萊特的說法顯然是強調思想的研究不能只是針對文本的研究，而是應該要考慮許多足以影響理論提出的因素。這個因素有時和歷史背景相關，有時則和思想家自身的生活或心態有關，即萊特所謂「傳記因素」。比如嵇康，他在玄學中所提「越名教而任自然」的說法，若不考慮當時名教虛偽的歷史環境，以及嵇康自身的處世態度，我們很容易就會將他放至任誕派的思想家行列中。萊特接著認為研究中國的哲學發展應該要以思想史代替哲學史，他所說的思想史「包含文學史、科學史及藝術史的大部分內容」，而思想史「特別注意政治、社會及傳記事件與觀念發展之間的關係」<sup>3</sup>。另一學者邁克爾 彼蒂斯（Michael Biddiss）所持看法亦相同，認為「任何對思想史的一般考察不僅要考慮政治和社會觀念，而且要考慮他們與以下諸多方面的互動，其中包括自然科學、哲學和宗教思想，以及那些與『文化』史明顯交叉的文學和藝術等方面的發展」<sup>4</sup>。而另一學者 Benjamin Schwartz 則認為：

思想史的中心課題就是人類對於他們本身所處的「環境」( situation ) 的「意識反應」( conscious responses )。 「意識反應」也許不是最恰當的名詞，但是為了要表明本文所說的思想史並不僅僅是思想的運作而已，因此它事實上比用「思想」( thought ) 「觀念」( ideas ) 或「意識型態」( ideology ) 等名詞要來得恰當。它包括所謂「感情的態度」( emotional attitudes ) 「感動力」( pathos ) 「感覺的傾向」( propensities of feeling ) 等等。<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> 葛兆光：《為什麼是思想史——「中國哲學」問題再思》，《江漢論壇》2003年7月，頁25。

<sup>4</sup> 邁克爾 彼蒂斯（Michael Biddiss）著，任軍鋒譯：《什麼是思想史？》，收錄於《什麼是思想史》（上海：上海人民出版社，2006年），頁10-11。

<sup>5</sup> Benjamin Schwartz 著，劉紉尼譯：《關於中國思想史的若干初步考察》，收錄於《中國思想與制度論集》（台北：聯經出版事業公司，1976年），頁3-5。

Benjamin Schwartz 所說的對本身所處的環境的意識反應，事實上就和中國思想家安身立命的說法類似。中國思想中常欠缺抽象哲理的討論，大部分的理論都是為了讓生命能夠更加安頓於人世間。所以牟宗三才說：

中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。<sup>6</sup>

牟宗三的話讓我們得到了一種啟發，那就是中國哲學的主要課題是生命，可見中國哲學是在生命出現問題後才出現，它是為了解決生命的問題的。既然如此，人的生命中就不可能只有哲學，它應該還包括其它的範疇，這些範疇顯然涉及生命主體與生命所處的環境。所以，光從哲學史就想得知一個時代的思想，無異是以管窺天。

然而不得不讓人灰心的是：正因為思想史要處理的範疇太大了，而現存的資料大部分又是所謂的「精英」和「經典」的思想，所以在處理中國思想史的問題時，便時時顯得左支右絀。我們現在所能得到的資料，其實可能只是那個時代中極少數人所說的話，如同葛兆光說的：

精英和經典的思想未必真的在生活世界中起著最重要的作用，尤其是支持著對實際事物與現象的理解、解釋與處理的知識與思想，常常並不是這個時代最精英的人寫的最經典的著作，我們在自己生活的世界中常常發現，可以依靠著述表達自己思想的精英和可以流傳後世的經典畢竟很少，而且生活的世界常常與他們分離很遠，當社會已經有條件使一批人以思想與著述為職業以來，他們的思想常常是與實存的世界的思想有一段距離。<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1991年），頁15。

<sup>7</sup> 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界（中國思想史第一卷）》（上海：復旦大學出

葛氏於是認為，研究思想史的對象應擴及到所謂精英經典外的一般知識、思想與信仰。他於文中附註還引述了一個有趣的例子，他說面對「普度」的祭祀問題，如祭祀的對象、祭祀的形式。當他翻開宗教研究的著作欲解決這些問題時，卻發現大部分都是關於「空」、「無」的玄妙理論、關於宇宙本質或人類理想的超越話題，並沒有給我們解釋這些現象以太多的幫助。葛兆光的話的確指出了目前思想史，或者是任何範疇的歷史研究一個很大的問題。比如我們研究東晉的詩歌，當手上拿著逯欽立的《先秦漢魏晉南北朝詩》時，難道不會懷疑有沒有這本集子以外的作品？東晉人們的生活形貌，難道只是飲酒賦詩、風度瀟灑，而老百姓生活也是如此嗎？然而當我們面對這些問題時，就不免要裹足不前了。因為既有的思想史材料，實在無法承擔葛氏所言的思想史樣貌，葛氏所言的思想史成了一種理想化的思想史，就連他自己所寫的《中國思想史》，都未能掙脫精英經典的束縛。

那麼我們不禁要問：難道從葛氏所謂的精英經典中，就真的無法得知當時的思想風貌嗎？在一般民間資料付之厥如的情況下，難道意味著對那個時代的思想研究無從下手？葛兆光的說法的確很有道理，但落到現實層面而言，現今思想史的研究主流仍是從精英經典中汲取材料，這些研究也不見得一定就如葛兆光說的「與實存的世界的思想有一段距離」。以下兩段話似乎正可以讓我們對這個問題稍為釋懷：

思想史家的理想目標，是對於自己所研究的個人或團體的意識反應盡可能達到一種「完全」的理解。也許我們所能達到的最多只能像透過玻璃而模糊地看到一些片斷。然而朝著這個遙遠的理想去努力卻正是思想史家主要的「存在理由」(raison d'etre)。思想史家的工作比起那些使

用可靠的資料證實一些特定的社會學的、經濟學的、歷史學的、或人類學的理論是否正確的工作，要來得較不能周密。<sup>8</sup>

對歷史文化的研究並不意味著就是對它的復原。實際上，真正的復原幾乎是不可能的。作為一種研究，它的可能性和目的性在於：我們是否能夠認識與體會對象；如果能，以什麼樣的方式、從什麼樣的角度去實現這種認識；我們最後的體驗究竟在多少程度上是可靠的。「事之或無，理之必有」，應該是文化或文化史研究的最高境界。<sup>9</sup>

就連葛兆光自己也說：「思想史也只能盡可能地從文獻、遺物、圖像、著述中去理解（understanding），盡可能從符合情理處去推測（guessing），在最貼近古人處重建一個尋找《思想史》連續性的思路。」<sup>10</sup>

如果我們同意這樣的觀點，那麼研究東晉時期思想的方式便可以找到脈絡。就現今對東晉的論述而言，不管是專著或是博碩士論文，大都呈現兩種現象：一是研究的時間是整個魏晉六朝時期，東晉只是其研究的一部份，少有專論東晉者。另一種現象便是研究者只關注於玄學與佛教、道教的理論，而且大部分是單論其一，較少論及相互的影響，這都算是傳統的哲學史研究。本文既企圖以思想史的研究方式研究東晉思想，那麼研究範疇便有所擴增，將從東晉政經社會著手，除了傳統的哲學性研究外，還探討東晉文學、藝術，以及其他的文化活動。希望以東晉玄佛道的思潮為基礎，找尋這些思潮在哲學以外領域的展現，希望盡可能地呈現東晉思想的原貌。

而「文化」顯然是比思想史更難定義與規範的詞彙，即使是文化學者，也都是莫衷一是。最廣義的文化定義便包羅萬象，舉凡政經社會、精神內涵，以及文

---

<sup>8</sup> Benjamin Schwartz 著，劉劬尼譯：《關於中國思想史的若干初步考察》，頁 8-9。

<sup>9</sup> 趙益：《六朝南方神仙道教與文學》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁 2。

<sup>10</sup> 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界（中國思想史第一卷）》，頁 55。

藝表現無所不包。如英國史學及人類學家泰勒（Edward B. Tylor）在其所著《原始文化》（Primitive Culture）中說：

文化是一個複雜的整體，包括知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗，以及作為社會成員的個人而獲得的任何能力和習慣。一個民族的生活中所顯示出來的一切，不管其水準如何，都是文化性的。<sup>11</sup>

英國文化論者雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）則對「文化」提出了三個廣義的解釋：一、文化可以用來指涉一個智識、精神、美學發展的普遍過程；二、指一個民族、一個時期、甚或一個群體的某種特定生活方式；三、有關智識的成品與實踐，特別是指藝術活動的方面。<sup>12</sup>這算是為「文化」歸納出較有系統的定義。而唐君毅對「文化」的定義最為簡潔：

文化現象在根本上乃精神現象，文化即人之精神活動之表現或創造。<sup>13</sup>

不論是泰勒、威廉斯還是唐君毅，他們所認為的「文化」，無非是包含了由內而外、由精神至實體、由個人至社會群體的各種生活表現。但正如蘇啟明說的：「時至今日，無論中國或西方學界，已很少有人還試圖對文化或文明一詞制定

---

<sup>11</sup> Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, London Press, 1871. p. 1。此處轉引自蘇啟明：《文化、文明與文化史——一個歷史學角度的定義探尋》，《國立歷史博物館學報》第 16 期，2000 年 3 月，頁 32。

<sup>12</sup> Raymond Williams, *Keywords*, London: Fontana, 1983, p. 90。此處轉引自約翰·史都瑞（John Storey）著，李根芳、周素鳳譯：《文化理論與通俗文化導論》（台北：巨流圖書有限公司，2005 年），頁 2。

<sup>13</sup> 唐君毅：《文化意識與道德理性》（北京：中國社會科學出版社，2005 年），頁 1。

普遍性的定義；大多數的學者都寧願就其著說需要來說明其使用文化或文明等詞彙時是採取何種觀點。」<sup>14</sup>本文的態度亦復如此。如果我們將「文化」的範疇以最廣義的角度解釋，那麼前述的「思想史」研究方式便會被包羅其中，那本論文的研究範圍或將陷入含混不清的迷霧中。

為了避免造成上述的困惑，本文題目中所言之「文化」，除了精神、信仰、道德等內在層面意涵外，更將焦點移至「外在表現」上。因為既然思想可屬文化的精神層面，本文更欲尋找如此精神影響下的活動表現或創造。唐君毅認為：

吾人欲了解人之文化活動，必先透入人之精神或人之理想之本身之了解，視此精神理想為決定之文化活動之第一因，而不能以人所接之現實環境，為決定人之文化活動之第一因。<sup>15</sup>

唐氏說法或可質疑，他說精神理想為決定之文化活動之第一因，所以現實環境不能被視為決定人之文化活動之第一因。但他似乎忽略了：人的精神理想很大部分是來自現實環境的影響，若武斷地與現實環境割裂脫鉤，精神理想的論述也就失去根基。但精神理想確是決定文化活動的最重要因素，所以本文試圖在思想理論的研究外，還要發掘其外在的文化表現。而這樣的方式對整個東晉的思想研究而言，應該助益甚大。如帕森斯（Talcott Parsons）和席爾斯（Edward Shils）合著的《價值觀與社會體系》中，提到文化行為模式便是「自我與他人互動之行為」，文中說：

就社會體系而言，自我與他人的互動是社會體系中最基本但卻相當複雜的部分。在互動行為中，自我與他人互為彼此定位的客體（objects of

---

<sup>14</sup> 蘇啟明：《文化、文明與文化史——一個歷史學角度的定義探尋》，《國立歷史博物館學報》第16期，2000年3月，頁40。

<sup>15</sup> 唐君毅：《文化意識與道德理性》，頁4。



orientation)。而在定位客體和非社會性客體 (nonsocial objects) 之間的基本差異有二，一、由於自我的行動會受到他人反應的影響，自我的定位不僅受到他人外顯行為的左右，自我如何詮釋他人對自我的期望也將影響自我定位。二、在一個整合的系統中，這種受他人期望影響的傾向是一種相互的行為。(自我和他人皆有此傾向)

這個共同的文化 / 符號體系在某些層面上，便替行動者樹立了規範的意義 (a normative significance)。有了這個標準值之後，如果自我希望被他者理解 (及自我想得到本身所預設之他者的回應)，就必須遵循這個規範傳統。這套共同的文化符號便成為一個媒介 (medium)，這個媒介塑造了自我和他者的行為模式，由此才衍生出 (定義出) 他者在面對自我的行動時所作的適切回應。上述的過程構築了一個穩定的相互期望系統 (a system of complementary expectations) 的條件；在此系統中，自我與他者不僅應該相互交流，而且必須恰如其分的交流互動。

如此遵循著適切互動的傾向，其實正是服膺了一套標準模式。這個標準模式就是文化——文化不僅是一套溝通符號，而更是一套行為準則。<sup>16</sup>

以這樣的角度看待東晉文化是十分妥切的。余英時謂漢晉之際士大夫思想變遷最重要的是個體自覺，而余氏所謂的「個體自覺」，「即自覺為具有獨立精神之個體，而不與其他個體相同，並處處表現其一己獨特之所在，以期為人所認識之

---

<sup>16</sup> 帕森斯 (Talcott Parsons) 和席爾斯 (Edward Shils): 價值觀與社會體系。收錄於杰夫瑞

C 亞歷山大 (Jeffrey C. Alexander)、史蒂芬 謝德門 (Steven Seidman) 主編，吳潛誠總編校：《文化與社會》(新店：立緒文化事業有限公司，2005年)，頁 55-56。

義也。」<sup>17</sup>然而我們所熟知的「魏晉風度」，正是從這種個體自覺衍生的自我與他人互動的文化行為，時至東晉這種文化行為已成士人間「共同的溝通符號與行為準則」。所以我們在探究東晉思想時，若能兼顧其外在文化活動的表現，當更能呈現思想文化的全貌。如雷蒙 威廉斯所說的：

強調在研究特定意義和價值時，以作為一種建立規模的途徑，重點不在比較兩者異同，而是藉由研究它們的改變模式，以發現某些普遍「法則」或「趨勢」，透過這些法則或趨勢，以便更加充分了解社會和文化作為一個整體的發展。<sup>18</sup>

而另一個問題是，若我們希望能像葛兆光說的，除精英經典料外還要將觸角伸向一般的知識、思想和信仰界，那可能會對本文造成許多研究上的瓶頸。第一個問題是：東晉距今久遠，許多民間的資料早已散失，若想要在極其有限的資料尋求真相，最後可能會流於自說自話式的推測，那便失去了研究的意義。另一個問題是：東晉的門閥士族是當時普遍存在的社會情形，這些士族構成了東晉社會的中堅，而他們所代表的正是我們今日看來所謂的精英與經典，若為了避免所謂的精英文學研究而將他們刻意忽略或是減低其重要性，可能也與當時的實際現象不符。第三個問題是：東晉時期不只是哲學或宗教理論，在其他如政經文化範疇，也都是由這群士人所表現的，若避開士人在這些領域的成果，整個東晉將乏善可陳。

所以本文的研究對象仍鎖定在東晉的士人階層。關於「士」的意涵與發展，余英時在《古代知識階層的興起與發展》一文中已有完整翔實的論述，讀者可參

---

<sup>17</sup> 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》（台北：聯經出版事業公司，1993年），頁231-232。

<sup>18</sup> Raymond Williams, 'The analysis of culture'。此處轉引自約翰 史都瑞（John Storey）著，李根芳、周素鳳譯：《文化理論與通俗文化導論》，頁80。

看。<sup>19</sup>本文所說的「士人階層」，並非取政治制度上的意涵，而是就中國古代知識份子而言。就東晉來看，這個階層包含了上至國君、下至不見得有官職的讀書人，只要有某種程度的知識素養皆可視之。而巧合的是，由於西方歷來對思想史便有兩種稱呼，一為「History of Thought」，另一為「intellectual history」。前者泛稱一切層面之思想，後者則有將範疇聚焦於知識份子的傾向，本文的研究對象與「intellectual history」所指涉的範疇類近，雖說中國與西方對思想史的理解上並不盡相同，但本文無意間也和「intellectual history」的意涵接軌了。

在研究動機、方法與目的交代後，本文擬循以下論述方式進行：

首先針對東晉時期的政經社會背景作一論述。東晉思想的根源，來自於士人所處的時代環境，東晉時期的政治條件、經濟狀況以及門閥士族的社會，在在都與東晉思想的形成有關。而士人的心態屬影響思想的內在條件，也在此一並論述。

其次論及東晉的玄學思想。玄學思想的理論建立雖然到西晉郭象已達高峰，論者也多認為東晉玄學因處於玄學衰落期，又加上佛教東來的影響而無甚可觀處。本文欲釐清這種成見，事實上東晉雖少見完整架構的玄學論著，但玄學的討論仍舊十分蓬勃，希望藉由本文討論能重新認識東晉玄學。

再來是論及東晉時士人的宗教信仰，分別以佛教與道教為論述對象。佛教自漢代傳入中國而至東晉時期大興，在當時的玄學環境下，佛教是如何進入士人階層進而逐漸取代了玄學的？而在政治社會等限制下，佛教又如何能在矛盾衝突中完成與中土文化的融合的？東晉的道教主要是葛洪的《抱朴子》，但士人所信仰的天師道與東晉末年興盛的上清派都影響了士人的思維模式，它們的說法如何？這都是論述的重點。

最後則在玄佛道思想的基礎上，論及這些思想是如何影響了士人的文化表現。這些文化表現包括了文學、藝術、清談、飲食，以及博弈等東晉士人常見的文

---

<sup>19</sup> 收錄於余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》，頁1-92。

化活動，希望除呈現這些文化活動的面貌外，也能從思想史的角度看見這些文化表現的思想意蘊。

最後要提及的是，由於東晉是一偏安江左的時期，在同一時間北方亦有政權建立。但礙於南北文化與士人風氣均有顯著不同，其思想並不宜一概而論，故當時北方的思想本文並不擬提及。至於往來於南北的士人或僧侶，或是生平跨越兩晉或晉宋之間，本文將視其在東晉的影響力或主要成就論述，其餘則視情況斟酌之。