魏晉時期的安靜觀念
——兼論古代威儀觀的發展

甘懷眞

一、前　言

本文是從禮儀發展的角度，探討魏晉時期的士大夫文化，焦點則在安靜觀念的演變上。

從文化的觀點探討漢唐間的歷史演進，學者常歸納出由禮至理，由禮的外在規範至內在道德等轉化，此類轉化的關鍵在於唐中期之後新儒學的興起。此說誠爲的論，然而我們仍須考慮二項問題。一，先秦兩漢的思想在六朝時期仍續有發展，且爲唐中期學者所直接承繼。二，思想的進展與文化的演進可合而觀之，亦可分而觀之。就後者而言，本文所關心的不是少數思想家的理論創見，而是多數人如何（有意識抑無意識）接受某類觀念且實踐在日用云爲之際。以禮儀爲例，中國的禮儀觀念大多成型於先秦，再經過兩漢經學家的詮釋，六朝時期仍不脫此規模。但許多禮儀觀念的開始落實爲一般（士）人的生活方式須待漢末，再經歷六朝，而成型於唐代。① 就第一項問題而言，並非本文重點，但亦兼述之，以成體系。本文探討的焦點是第二項問題，即古典的禮儀觀如何成轉化爲士人的生活理念。

古代的禮儀觀念可以「威儀觀」名之，即強調身體的動作，如周旋、揖讓、言語等儀節。漢末以來，禮儀觀念發展的特色之一是安靜觀念受重視。

---

① 參考拙作，《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，尤其是第五章〈士大夫生活的禮儀化——以私生活爲中心〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

安靜觀念不只作爲一思想的存在，更實際影響及於人們對於合理生活的態度。本文試從二方面探索這種現象的來龍去脈，一是先秦以來禮儀觀念的演進，二是漢末以來士大夫社會成立後的社會結構與士人的生活型態，並討論二者之間的互動結果。總之，本文是以魏晉時期安靜觀念的演進爲主軸，描繪這個時期的文化面貌，並論及古典威儀觀的轉化與創新。

二、先秦的禮儀觀

先秦禮儀觀的演進，循著三個方面的發展，一是由身體的規範演進到心的規範，二是由公共生活的規範演進爲私生活的規範，三是由「威儀論」轉換爲「氣質論」。以下試論之。

1. 威儀觀的產生

禮儀的產生源自於人的自覺意識。在中國歷史上，人的自覺可追溯到商周之際「德」的觀念的形成。② 在大約孔子以前，德不是指狹義的善行，它是一種族群共通的特質，也是「人體內的一種存在」。③ 從今天的概念言之，或許我們也可以說德是人作爲人的一種質素，但這種素質不是普遍存在於每一個人身上，只有少數人有這種德，有德之人自然可以成爲統治者。如此一來，這種對於人的觀念便與支配理論結合在一起。④

德雖然存在於某些人身中，但它不會自然的顯現，必須通過「敬」的功

---

② 徐復觀，〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史》。

③ 參考杜正勝，〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉（《中央研究歷史語言研究所集刊》66：2，1995）頁415－6；杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉（《新史學》2：3，1991）頁46。

④ 參考王健文，〈有盛德者必有大業〉，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》。

臺灣大學學術期刊資料庫

夫。換言之，德的顯現必須藉由個人的努力。⑤ 所謂個人努力或敬，在封建時代是指「敬愼威儀」，即以威儀所外顯的規範作爲德的規範。⑥ 這種觀念從西周初年被提出，到西周中晚期，這套威儀觀的禮論已經相當普遍。⑦

德是某些人所擁有的特殊素質，便成爲人與禽獸、高等人與低等人的差別所在。西周貴族對於人在宇宙萬物中的獨特性有了較深刻的觀察與反省，這種獨特性用今天的話來說，即人有能力克制人的本能或生物性，以展現人的特質（德）。如周貴族的禮儀範本〈曲禮〉有下面這段話：

> 鸚鵡能言，不離飛鳥。猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎。夫唯禽獸無禮，故父子聚麀，是故聖人作爲禮以教人，使人有禮，知自別於禽獸。

人與獸共同擁有許多相同的本能，但人能克制或提昇這些本能，此即禮的實踐，而其具體的作法即前述的「敬愼威儀」，若以筆者的用語而言，即「生活禮儀化」，人們在生活的各個細節上都必須接受一套規範，用一種戰戰兢兢戒愼恐懼的心情體現君子的威儀。⑧ 在這種自覺的驅動下，君子必須以人爲的力量去改造人的自然習性，必須時刻凸顯人不是一種爲生理需求所驅動的動物。人在飲食、儀容、人際交往、言語等方面難免與禽獸有相似性，因此人必須刻意發展出各種儀節，以期展現君子人之不同於小人、禽獸之處。

---

⑤ 杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，頁 46。

⑥ 參考清·阮元，〈說威儀〉，《揅經室集》一集卷十。作者認爲文王之德的實際即文王的威儀，故後世之人欲效法文王之德，所謂「儀刑文王」，即是效法具體的威儀。

⑦ 參考徐復觀，〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史》；杜正勝，〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉，頁 417。

⑧ 然而，在先秦時期，擁有實踐禮儀能力的人，恐怕仍只是少數人。有關先秦時期對於人的觀念與階層之間的關係，參考王健文，〈古代儒家關於「人」的概念〉，收入氏著前引書。

臺灣大學學術期刊資料庫

原始的「威儀觀」強調體與形的改造。如《左傳》襄公三十一年，北宮文子的名言：

> 有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。…周書數文王之德，…文王之行，至今爲法，可謂象之。故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。

由此可以推出威儀觀的幾項特色。首先，威儀觀強調統治者作爲一種理想人格的存在，是以其身體所展現的威儀爲支配的媒介。其次，威儀包含統治者的氣勢與儀態，而這二者都必須配合宮殿服飾車馬，再加上個人的動作言談，以營造統治者的氣勢。故從古典時期以來，宮殿車服陳設之制，動作周旋等儀節皆屬於禮的範圍。再者，威儀是統治者的必備素質，所以它強調令一般人民「可畏」，並藉之「以臨其下」。以今日的說法言之，統治者之所以爲統治者，是因爲他們具備實踐禮的意志與能力，所謂「此衆人之所難，而君子行之」。⑨ 這種意志與能力的外顯，即身體的威儀。最後，威儀是由文王之德轉化而來的，周的後代子孫，欲「儀刑文王」，須行文王之德，在具體的作法上，是按一定的法則，改造（君子）人的自然體貌。如《禮記·冠義》所說：

> 凡人之所以爲人者，禮義（儀）也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。

在這種威儀的理念下，周貴族發展出繁瑣的禮儀，所謂「禮儀三百，威儀三千」⑩。無論車服宮室言語儀態祭祀婚喪冠笄等繁文縟節，皆是威儀的展現，

---

⑨ 《禮記·聘禮》。

⑩ 《中庸》。

臺灣大學學術期刊資料庫

也正是敬德以至踐禮的具體表現。⑪

2. 原始儒學的禮儀觀

約在孔子之前，周貴族的禮儀實踐主要施用在人際互動間，而主要是爲了公共生活的目的，如〈曲禮〉所言：「故君子戒愼，不失色於人。」君子戒愼威儀的原因是要在人前不失君子人的儀態。至於獨處的場合當如何，則還不是禮書作者的主要關懷。但隨著孔子儒學的形成，禮不只是君子外在威儀的修飾，禮是君子的本質。關於這一點的思想史探討，已有論者，故此略去不述。如諸多學者所論，孔子以「仁」稱呼作爲人格本質的禮。⑫《左傳》昭公十二年冬條引孔子之語曰：「克己復禮，仁也。」⑬ 又如孔子的名言：

---

⑪ 有學者以爲，約在孔子之前，禮是一種社會規範，所謂學禮，是將社會規範體現在人的身體上，此也意涵著肯定既有的社會的意義。約在孔子之後，禮逐漸成爲人心性的本質。或有學者謂此種轉換爲「從社會性走向個人性」。參見楊儒賓，〈支離與踐形〉，尤其是頁 429－431；祝平次，〈從禮的觀點論先秦儒、道身體/主體觀念的差異〉。此類對照誠可成立，然而我們也應重視西周至春秋中期的威儀觀中，也蘊涵著人們（尤其是周貴族）對於文明與人性的看法，而非僅將禮作爲一種政治的工具。其關鍵一方面在於「敬德」觀念的再理解，另一方面我們應該將巫術的、宗教的人性論，亦視爲一種人性論，不應排斥在外。

⑫ 如余英時，〈儒「君子」的理想〉，《中國思想傳統與現代詮釋》。以祝平次的用語而言，在《論語》的階段，禮的價值對於個人而言，已具備了獨立性，而非依附在政治社會的實際利益之中。見氏著，〈從禮的觀點論先秦儒、道身體/主體觀念的差異〉，《中國古代思想的氣論及身體觀》。

⑬ 《左傳》的這條史料在近來引起爭議，見何炳棣，〈克己復禮眞詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀》8，1991；劉述先，〈從方法論的角度論何炳棣教授對「克己復禮」的解釋〉，《二十一世紀》9，1992。筆者以爲禮的出現不可單純只看成是約束欲望、行爲，雖然自制是禮的最主要的表現形式，但禮的本質是人對人本身的自覺，或對「文明」的一種界定。

臺灣大學學術期刊資料庫

君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是。⑭

君子之名所繫，在於何時何處皆實踐仁，此亦是身分的象徵。仁的實踐是不分場合與畛域，此也蘊涵著即使一位君子在獨處時，也應該實踐禮儀的規範，亦即仁。《禮記·仲尼燕居》記孔子曰：

禮也者，理也。樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。

君子的一舉一動必須依照一定的規範，即理與節，無論是公私的場合。孔子本人對於私生活規範的要求也很高，《論語》便記載了孔子的日常生活的規律化與嚴肅性，尤其是〈鄉黨〉篇所言。

從孔子的思想觀察當代的禮儀觀念的演進，我們可以發現行禮不只是公共生活的規範，也逐漸成爲私生活的準則。雖然孔子的禮儀觀念主要是沿襲自西周威儀觀的傳統，但這種觀念的興起也爲禮儀向個人氣質轉向作準備。

其次，既然禮是人的本性，也就不需要完全靠外在的禮儀形式。孔子有「無體之禮」的說法，⑮ 即不強調外在威儀動作之禮，而重視人內在所散發的氣質，此即一種禮的氣質說。從孔子的立場而言，這並非威儀觀的否定，因爲「無體之禮」仍然是「威儀遲遲」。孔子的這類意見在當時應該是相當先進且罕聞的，故他的弟子子夏直誇讚「言則大矣，美哉！盛矣！」⑯ 以此推測，在孔子的階段，氣質論的禮儀觀仍然只是開端而已。

再者，在先秦儒家的禮論中，獨處時的禮儀問題未被認眞討論。推其原因，乃當時的一般的日常生活中，獨處的機會不多所致。《禮記·檀弓》或可代表戰國時期儒家的禮論，其中曰：

---

⑭ 《論語·里仁》。
⑮ 《禮記·孔子閒居》。
⑯ 《禮記·孔子閒居》。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫晝居於內，問其疾可也。…非致齋也，非疾也，不晝夜居於內。

除非是祭前齋戒或生病，（君子）人是不應該一直獨自待在室內。〈檀弓〉記子夏喪其子而喪其明，其哀戚過禮，爲曾子所譴責，子夏懺悔，以爲是「吾離群而索居，亦已久矣。」索居即獨居。⑰ 因爲儒家認爲道德規範是藉友朋之間的彼此學習，故離群索居會使人的道德感鬆動。

3. 孟子心學所發展出的新禮儀觀

然而從孟子之後，儒家的心論有了重大的發展，從孟子之學開展出「愼獨」的理論。此說並出現在《荀子·不苟篇》、《大學》、《中庸》以及戰後出土的馬王堆帛書《五行篇》，皆強調人內在（心）的修練功夫，儒家開始爲獨處定下規範。⑱

對愼獨說的理解仍可依循威儀論的脈絡。以《大學》爲例：

> 小人閒居爲不善，無所不至。見君子而后厭然，揜其不善，著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外，故君子必愼其獨也。

這段文字可以從二方面來看。首先，小人在公共生活的場合，尚可遵守生活規範（禮），但在私生活的場合，尤其獨處（閒居）時則原形畢露。其次，生活規範不只是公共生活的外在威儀而已，至遲在《大學》成書的階段，更是內心的守則。又在心支配身的理論下，君子不僅要注重修飾外表（體），更應該作心的功夫，此即《大學》所說的誠意、正心。先秦威儀觀在此有了轉化，即一方面仍強調外在的威儀，另一方面認爲威儀的來源是內心專一。故上引

---

⑰ 參考王念孫，《廣雅疏證》，卷三上，頁 286－7。

⑱ 參考黃俊傑，《孟學思想史論·卷一》，頁 81－88。

臺灣大學學術期刊資料庫

《大學》之下，《禮記·大學》接著談君子的「威儀」。

由此推論，君子是可以獨處的，因爲在愼獨的修養下，君子的禮儀是內（心）外（體）一致，公私（生活）連續。《中庸》曰：

> 是故君子戒愼所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子必愼其獨也。

這句話可以用來描述道德的處境，也可以用來說明實際生活的狀態。人所不睹、不聞的場所即獨處，在此獨處的場合中，君子也必須戒愼恐懼，唯恐禮儀失之。

4. 氣論的出現及安靜學說的成立

至遲在戰國中期以後，氣論開始流行。所謂氣論，一言以蔽之，即由宇宙以至個人皆由氣所組成。⑲ 由於氣論的流行，其後各家思想派別的宇宙論以至人觀，無不受到氣論的影響。⑳ 因之，氣論也影響到禮儀觀的發展。以德的觀念爲例，至遲在戰國中期以後，由於氣論的流行，德開始被定義爲較具體的精神或魂魄。尤其通過道家的銓釋，宇宙萬物都是氣所構成的，人的形體甚至是心都是氣的組成或流行，然而人爲宇宙中最貴者的原因是人所稟賦之氣是氣中最精密之「神」，此亦即「德」。㉑ 當人的形體已經是氣的流行之後，人之爲萬物之靈的作法就是保住「神」或作爲氣的「德」，其方法不再是戒愼威儀，而是藉修練以清除內心的障礙物，使神能常住體內，此作法即「淨」或「靜」。

氣論最主要的發揚者當推道家。從道家的觀念而言，宇宙本來的狀態是

---

⑲ 其詳論請見楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，〈導論〉。

⑳ 參考呂理政，《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》，作者從天人合一、陰陽五行等宇宙論的發展爲前題，討論傳統社會中的人觀與社會風俗。

㉑ 杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，頁47。

臺灣大學學術期刊資料庫

氣的流行。只有完美的人格者（眞人）的心境可以與宇宙的氣化流行同步發生，沒有內外物我之別。所謂眞人，其人身體內部已經完全由氣所滲透轉化，因此眞人是處在一種前知覺或無意識的精神狀態。㉒ 以道家的語言言之，此即「欲虛神乃在」。

又欲虛的操作方式，根據《韓非子·解老》篇對於道家的解釋，「無爲無思爲虛也」，即所有的感觀皆停止活動，包括思考在內。《韓非子》更進一步的演繹這種「欲虛」的功夫即安靜，〈解老〉曰：

> 聖人之神也靜，……知治人者思慮靜，知事天者孔竅虛。思慮靜故德不去，孔竅虛故和氣日入，故曰「重積德」。……積德而後神靜，神靜而後和多。（底線爲筆者所加）

理想的人格者（聖人）之神是安靜的，人們（統治者）須作「思慮靜」的功夫，便可使德存在人身中。㉓ 又屬道家著作的《管子·心術上》曰：「虛其欲，神將入舍，掃除不潔，神乃留處。」人的身體應該成爲「神」的容器，要成爲神的容器，則必須掃除容器內的占據物，即作掃除清淨的功夫，因此在許多文獻中，淨與靜相通，清淨與清靜可互訓，皆指清除不該存在之事物。如後代東晉葛洪《抱朴子》曰：「學仙之人，獨潔其身。」㉔ 此潔亦通「淨」，亦即「靜」，是指「欲虛」。

戰國之後的思想界，養神論有突出的表現，尤其莊子及其後學更強調「靜」作爲養神的入門功夫。如《莊子·刻意》曰：

㉒ 楊儒賓，〈支離與踐形——論先秦思想裏的兩種身體觀〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》。

㉓ 參考杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，頁 45－48。

㉔ 〈內篇·釋滯〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 水之性不雜則清，莫動則平，鬱閉而不流，亦不能清，天德之象也。故曰，純粹而不雜，靜一而不變，恢而無爲，動而以天行，此養神之道也。

此強調「純粹靜一」。所謂「一」，是指宇宙原始的狀態，在此狀態下，天地人三者合一。就道家而言，這種宇宙的原始狀態是安靜的，人也必須通過修養功夫以達到安靜的境界，與宇宙的原理契合，以達成天人合一的目的。《莊子·在宥》又曰：

> 至道之極昏昏默默，無視無聽，抱神以靜，形將自正，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。

宇宙的原理是安靜的，人體也必須要容納「神」，而呈現出安靜的氣質。莊子的「心齋」學說也認爲心必須清淨，以成爲氣的容器。⑳

又《管子·內業》作爲一篇秦至漢初的道家作品，其中曰：

> 凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反其性，性將大定。

從這條史料可以看出從敬愼威儀到安靜氣質的發展的思想脈絡，即從禮的「作爲」到安靜的「無爲」，而《管子·內業》篇的作者繼承並修正了古典的威儀觀。一方面古典的詩、樂、禮的價值並未完全喪失，另一方面，感觀的「平正」才是這個時代的所追求的。欲使人心平正，須藉助外在的一些工具，如詩止怒、樂去憂、禮節樂，此皆古典時期的學說，孔子說：「興於詩，立於

---

⑳ 見《莊子·人間世》。

臺灣大學學術期刊資料庫

禮，成於樂。」㉖ 其中敬禮的理論更是突出。但《管子》的創新處在於「守敬莫若靜」，敬的對象已不是身體的威儀，而是內在的心性。守敬的功夫是藉由靜，外表的敬是由內在的靜所發，所謂「內靜外敬」，如此才能「定性」，即前所謂「平正」。㉗ 這種學說參照前面所述孔子對子夏所說的「無聲之樂，無體之禮，無服之喪」之「三無」，可見禮儀觀念的發展到了《管子》階段，孔子所謂的「無」已經是安靜的氣質。

5. 先秦儒家的安靜學說

氣論所發展出來的安靜氣質說幾乎是戰國諸家思想的共通處。安靜理論的創造雖然以道家爲主，可是儒家的禮論也有可接榫處，故也被納入儒學的範圍。古典的威儀觀雖然強調身體的積極作爲，如動作、言語、車服裝飾等，但同時也包含節制的觀念，君子必須隨時隨地保持一貫的儀態。禮經所描述的君子外貌也符合安靜的要求，如《禮記·玉藻》曰：

> 君子之容舒遲，見所尊者齊遬。足容重，手容恭，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊，坐如尸，燕居告溫溫。

其文強調身體的靜肅，具體而言是身體必須保持一貫的儀態。

儒家的安靜理論突出的表現在《禮記·樂記》中。《禮記·樂記》明顯的受到戰國中期以來的氣論宇宙觀以及「心」的理論的影響。其作者直接認爲：「人生而靜，天之性也。」由於天人感應，人的本性與天的原理都是安靜的。〈樂記〉的作者又在天人感應的信仰下，認爲人應該回歸宇宙的原始狀態，但對於禮的重要性卻絲毫不妥協。在宇宙論的架構下，〈樂記〉一方面承認人應回歸與氣同流的宇宙原始狀態，另一方面又肯定宇宙分化後的秩序。宇宙原初狀態的表現是樂，宇宙分化以後的規範是禮，兩者都不可或缺。〈樂記〉

㉖ 《論語·泰伯》。

㉗ 參考杜正勝，〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉，頁 452－3。

臺灣大學學術期刊資料庫

說，宇宙的原初狀態是「靜」，分化之後是「文」，又前者是「和」，後者是「節」。〈樂記〉曰：

> 天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。

〈樂記〉所代表的儒家由於承認宇宙原始狀態下的天地人合一的境界，因此人也必須藉修練以達成這個境界。在這個境界中，人心是安靜的。

但相對於道家而言，儒家也接受天地分化以後的秩序，這種分化，從政治社會的角度具體而言，即社會分化，不同名分的出現。名分是一種規範，人要達到此規範，必須「節」。儒家禮樂並稱，強調和而有別。一方面，「樂以治心」；另一方面，「禮以治躬」。儒家並不放棄禮的外在規範，而且相信身心可以互相作用，故〈樂記〉又曰：

> 致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威。…外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣。

君子刻意的保持身體外貌的莊敬是要確保內心的狀態。

由外在的威儀也可以啓迪內心的規範，在此觀念下，其後儒家一直沒有放棄威儀觀的禮論，戰國兩漢如此，六朝以至隋唐仍故。[20] 總之，從〈樂記〉的脈絡看儒家的禮儀觀，一方面儒家也重視安靜的氣質，另一方面在身心交互作用的觀念下，仍堅持外在的身體儀節。

在氣論的大架構下，儒道二家的禮儀觀的差別肇因於他們對於「心」的觀念的不同。總結而言，儒家傾向認爲心是氣的主導，本身會思想；而道家則認爲心是氣（尤其是氣中最精華的「神」）的容器。其不同尤其是表現在孟

---

[20] 參考拙作，《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，尤其是第五章〈士大夫生活的禮儀化：以私生活爲中心〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

子與告子有關養氣與知言的辯論。㉙ 孟子雖然也接受當時流行的氣論，曰：「氣，體之充也。」但仍然堅持：「夫志，氣之帥也。」即具有思辯能力的心才是人的主宰者，心又具有道德價值的內涵，且心是聯繫道德的天，而不是生理的、自然的氣的存在場所。故我們才可以說人是道德的動物。㉚

《荀子》也談到「心靜」的理論，其中明顯的流露受出受孟子「心」的理論與莊子「心齋」影響的痕跡。其〈解蔽〉篇曰：

> 人何以知道？曰心；心何以知？曰虛壹靜。心未嘗不藏也；然而有所虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所靜。

理想人格者的得道方法是「虛壹靜」，即心虛、心壹與心靜。㉛ 心虛即清靜內心的雜念、欲望，使「精神」能在此居住。心靜亦然。「虛」與「靜一」亦爲莊子的語言，如前所論，故此論與道家合，只不過荀子仍然強調心的「知」的能力，仍回歸儒家的陣營。㉜

6. 小　結

由以上的討論，我們可以發現「心靜」的理論爲先秦各家所共同重視，但仍可分析出二種安靜的理論，一種是儒家的，一種是道家的。儒家強調身體的安靜，但不同於古典的威儀觀。先秦儒家主張身體的威儀來自於心的規範力量，但在功夫論上又注重身心的交互作用，故仍延續對於身體儀態的堅持。又儒家的心是具有意向性的，人必須透過教養的功夫，使心能承載倫理性的道德要素，使心的意向能朝向儒家所界定的德行發展。相對的，道家則主張心的無思無慮，心靜主要是使感官意識停止活動，包括心的思維活動。

㉙ 《孟子·公孫丑上》。

㉚ 心與氣的關係，參考黃俊傑，《孟學思想史論·卷一》，頁 46－61。

㉛ 李訓詳，〈戰國時代「壹」的觀念〉，《新史學》4：3，1993），頁 11。

㉜ 荀子對心的強調，參考黃俊傑前引書，頁 56。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於體的規範是道家所不考慮的，而體外世界的規範更不應該強加諸於心與體之上。

三、魏晉士人的生活方式

漢以後的安靜理論大體不脫先秦儒道的範疇，若論新的趨勢，則是儒道有合流的傾向，尤其在漢末之後，造就出中古士人的新人格與氣質。這段時期值得重視的歷史課題是安靜理論如何爲一般士人所接受，並與生活型態發生關聯。因此本章先討論此間士人生活型態的演變。

1. 群居終日的生活方式

在東漢後期，一個全國性的士大夫社會正逐漸成熟，亦即士大夫透過彼此之間的交往，建立起全國性的社交網絡與社交圈，而成爲互相依賴的團體。在這樣的社會基礎下，權力的來源是士人在士大夫社會中所獲得的聲譽。因此，士人要獲得權力，必須積極的參與士大夫之間的社交活動，以便爲士大夫領袖所熟知，並累積名聲。這種權力結構創造出東漢後期以來士大夫之間頻繁的社交活動。[33]

頻繁的社交活動深刻的影響了士人的生活方式，「群居終日」成爲士人普遍的生活型態，尤其流行於京城士大夫之間。在東漢前期，史書形容馬援「賓客故人，日滿其門。」[34] 漢晉之際，談風極盛，或稱之爲「清談」。關於這個問題，學界已有深入的探討。[35] 然而，漢晉之際的談風是一種生活方式，士人日常生活的主要內容即聚會談論。士人們終日聚在一起，或談話、或嬉戲、或宴飲、或賦詩評詩、或下棋等，很少獨處。漢末以來，隨著士人間頻

---

[33] 參考拙作，《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，第二章〈京城社會的發展〉。

[34] 《後漢書》，24/836。

[35] 參考牟潤孫，《論魏晉以來之崇尚談辯及其影響》；賀昌群，《魏晉清談思想初論》；何啓民，《魏晉思想與談風》；唐翼民，《魏晉清談》。

臺灣大學學術期刊資料庫

繁的交往活動，中國上流社會的成員多半過著當年孔子指責春秋貴族的生活方式，即「群居終日」。[36] 漢末名士孔融就嚮往這種群居終日的生活，他說：

坐上客恆滿，尊中酒不空，吾無憂矣。[37]

坐上客與尊中酒代表社交生活，這對孔融而言是十分重要的。

此時的權貴、名士之家經常是高朋滿座。社交場所通常在某社交領袖之家，六朝通常爲某「坐」，故名士之家可視爲公共場所。

這種終日群居的生活方式充分的表現在《世說新語》一書中。以下即以此書爲主軸，輔以其他史料，說明這種現象。

㈠孔融拜見李膺時，孔融言語驚人，「衆坐莫不歎息」。記載這個典故的史書又提及太中大夫陳煒後至，加入了他們的談話。由此可見，李膺家中經常賓客盈門，訪客不斷。[38]

㈡曹魏何晏爲吏部尚書，也是名士，「談客盈坐」。[39]

㈢西晉庾亮與客人「酬酢終日」。[40]

㈣西晉王渾出鎮壽陽時，「座無空席，門不停賓。」[41]

㈤西晉時，有客造訪王衍，王衍因爲昨天說話太多，有些疲倦，不想再酬答，乃請客人與身邊的裴頠對談。[42] 可見王衍也是經常疲於共談，身邊經常有客。

㈥西晉王衍在十四歲時造訪僕射羊祜，羊祜爲當時權貴，王衍與羊祜的

---

[36] 《論語》，卷十五，〈衛靈公篇〉，頁六下。

[37] 《後漢書》，70/2277。

[38] 《後漢書》，70/2261。

[39] 《世說新語》，〈文學第四〉，6。

[40] 《世說新語》，〈賞譽第八〉，38。

[41] 《晉書》，42/1202。

[42] 《世說新語》，〈文學第四〉，11。

臺灣大學學術期刊資料庫

談話，使在坐者皆覺訝異。[43] 此亦可說明羊祜身邊經常有客。

(七)西晉時，王戎造訪阮籍，劉昶也在坐。王戎與阮籍經常終日酬酢，劉昶也參與其會。[44]

(八)東晉謝萬與簡文帝「共談移日」。[45]

(九)東晉顧和在尚未知名時，與王導談話，王導疲睡，顧和故與同坐其他人作驚人之語，王導才醒過來。[46] 王導在江東時，據說：「賓客數百人並加霑接」。衛玠造訪王導，「夜坐」，王導介紹謝鯤與衛玠認識，結果衛、謝二人相談甚歡。王導竟然一夕枯坐，無法插話。[47] 又王導曾與祖約「夜語」，「至曉不眠，明旦有客，公（王導）頭髮未理，體亦小倦。」[48]

(十)東晉元帝時，何充任會稽內史，虞謇爲郡主簿，他看到何充經常爲了接待客人而精神耗損，於是要何充家人篩選客人。[49]

(十一)又有一次，王濛與劉惔一起去造訪何充，何充卻只顧看公文，沒有理會二人。王濛說，我們二人來看你，就是希望你暫時擺下常務，大家共談，那曉得你只顧低頭看公文。[50]

(十二)東晉王雅爲當時權貴，史云：「門下車騎常數百。」[51]

(十三)東晉後期，司馬道子在齋中夜坐，謝重在坐，談些風花雪月之事。[52]

(十四)東晉時期，當官的人都在家中供應食物，招待客人。有這樣的例子，

---

[43] 《晉書》，43/1236。

[44] 《世說新語》，〈簡傲第二十四〉，2；《晉書》，43/1232。

[45] 《晉書》，70/2086。

[46] 《世說新語》，〈言語第二〉，33條。

[47] 《世說新語》，〈文學第四〉，20。

[48] 《世說新語》，〈任誕第二十三〉，57。

[49] 《世說新語》，〈政事第三〉，17。

[50] 《世說新語》，〈政事第三〉，18。

[51] 《晉書》，83/2179－2180。

[52] 《世說新語》，〈言語第二〉，98。

臺灣大學學術期刊資料庫

羊曼爲丹陽尹時，他的規矩是早來的客人可以吃到精緻的食物，晚來的客人只好將就，而不管來客的貴賤。另一位羊固任臨海太守，則是整天供應美食。[53]

㈡東晉魏詠之造訪桓玄，離開以後，桓玄對其「坐客」評論魏詠之。[54]

㈢東晉王獻之拜訪謝安，適逢習鑿齒已在坐，他必須與習鑿齒併榻而坐，但王獻之自恃身分不同，雅不願意，謝安只好引爲對榻。事後，謝安對謝朗評論王獻之的行爲太過。[55]

㈣東晉張憑因被舉爲孝廉，故來到京師（建康），他希望能打入京師的社交界，所以去拜訪劉惔，劉惔起初不太搭理他，要他坐在「下坐」。劉惔只是寒暄幾句，張憑也沒有機會發言。過了一會，王濛等名士都來了，主客間開始清言，其言論有滯礙之處，張憑在末坐發言，「言約旨遠」，結果「一坐皆驚」。這時劉惔才將他請到上坐。[56]

㈤又如東晉時，康僧淵尚未知名時，曾造訪殷浩，當時殷浩的廳事也是聚滿賓客，殷浩安排他坐定後，只是跟他寒暄，後二人相談甚歡，康僧淵才因此知名。[57]

由以上的事例，我們可以描述這樣的一幅景象。權貴、名士之家的廳堂終日聚集了許多士人，客人可以自由來去，甚至主人不識之客人，亦可透過某種管道，加入這種聚會，即使是敬陪末坐。士人依身分或者與主人的關係而被決定坐在何種位子。在坐中，衆人彼此交談，或作其他的事情。我們可以進一步推想，清談的內容是透過這種渠道而爲當時人所傳誦的。如王藍田（述）憤食雞子的故事，後來傳到王羲之耳中，[58] 再成有名的典故，也想必王

---

[53] 《世說新語》，〈雅量第六〉，20。

[54] 《晉書》，85/2218。

[55] 《世說新語》，〈忿狷第三十一〉，6。

[56] 《世說新語》，〈文學第四〉，53。

[57] 《世說新語》，〈文學第四〉，47。

[58] 《世說新語》，〈忿狷第三十一〉，2。

臺灣大學學術期刊資料庫

述是在這類社交的坐中做出故事中的舉動，而爲衆人所見。群居的生活造成人物評品的盛行，士人的名聲也是在這類場合所建立起來的。

現代人也有「談客盈坐」、「座無虛席」或「共談移日」的經驗，但一般而言，這是生活的一部分，人們會去區分社交與私生活。但漢晉之際的人與今人不同之處，在於群居終日是普遍的生活方式。

2.「名」的世界及其批判

隨著士大夫社會的發展，士人之間的交遊風氣日益盛行。此士大夫社會以當時人的概念而言，乃一「名」的世界。在此時代的史傳之中，我們經常可以看到士人由於一些特殊的行徑，「由是知名」、「由是顯名」之語，亦即獲得士大夫社會的「名稱」。在中古時期，從士大夫社會獲得名聲可以再透過選舉制度（如九品官人法）而進入官界，因此政治制度進一步確立了士人聲譽的重要性。

士人欲獲致名聲必須通過社交活動。魏晉人劉欽正面肯定了交游的價值，並述說它與名的關係，曰：

> 夫交接者，人道之本紀，紀綱之大要，名由之成，事由之立。[59]

又曰：

> 才非交不用，名非交不發，身非交不立。[60]

從劉欽的立場來看，成名是士人之所以成爲士人的要素，而成名必須透過「交接」。亦即士人要得名則必須積極的參與士大夫社會的社交活動。

---

[59] 《太平御覽》，卷四〇六，〈人事部·敍交友·交友一〉，引劉欽《新議》。《新議》或作《新義》，見《舊唐書》，59/1534。

[60] 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

劉欽所代表的務名立場，雖然是這個時代的主流思想，但也遭受到強大的批判。此類批判可以歸納爲二。一是肯定名的重要性，但認爲名不是經由交遊的途徑而獲致的。孔子說：「君子疾沒世而名不稱焉。」[61] 無疑的，儒家主張名的追求。然而東漢以來有一批士人主張名聲必須奠基於鄉里社會，鄉譽的獲得源於眞實的教養，而不是在大都邑的士大夫社會中穿梭活動所致。[62] 如東漢的朱穆，史傳說他：「志抑朋游之思」，著有〈絕交論〉，[63] 他的學生蔡邕也著有〈正交論〉。[64] 又如三國董昭曰：

> 竊見當今年少，不復以學問爲本，專更以交游爲業；國士不以孝悌清脩爲首，乃以趨勢游利爲先。合黨連群，相互褒歎，…[65]

這些意見都在批判當代的交遊風氣，主張名的基礎應該是眞實的教養，畢竟君子群而不黨也是儒家的教養。此外，如曹魏時的夏侯玄、西晉的衛瓘、劉毅、李重等人都發表過類似的意見。[66]

第二類的批判則根本否定名，它們也經常表現出非儒家的傾向，如西晉皇甫謐，有人勸他「修名廣交」，「及時」出名。但他認爲只有聖人可以兼存出處，即可仕可隱，像他這樣的一個凡人只能在田里中樂堯舜之道，不須在世務中求名，因此作〈守玄論〉。皇甫謐以爲，人所重視的是命與形，故要能免於疾病。如果出仕而遭致疾病，則得不償失。相對的，他對出「名」是不屑一顧，曰：「又生爲人所不知，死爲人所不惜，至矣！暗聾之徒，天下之有

---

[61] 《論語·衛靈公》。
[62] 參考川勝義雄，《六朝貴族制社會の研究》，頁 8－13、57－71。
[63] 《後漢書》，42/1474。
[64] 《後漢書》，42/1474。
[65] 《三國志》，14/442。
[66] 《三國志》，9/296、《晉書》，36/1058、《晉書》，45/1276、《晉書》，46/1310。

臺灣大學學術期刊資料庫

道者也。」[67] 重視命與形的想法反映出一個新時代的價值觀，與養生有關。皇甫謐的思想也反映出這個時代隱逸者的觀點。

3. 士大夫社會與隱逸世界的對照

當多數士人忙於頻繁的社交生活時，有另一類人則過著離群索居的生活，亦即獨處。由於群居的風氣盛行，獨處反而引人注目。群居與獨處的生活方式的對照，也正是名士與處士、逸民的主要差別。所謂隱逸之人是「未曾交遊」。[68] 隱逸之代表人物東晉陶淵明的〈歸去來〉曰：「請息交以絕游」，[69] 即不從事交遊的活動。魏晉時的阮籍在年輕時，「閉戶視書，累月不出，或登臨山水，經日忘歸。」[70] 閉戶一詞經常出現在此時期的文獻中，一方面指不使外人進入家內，二方面指自己不與家外的世界交往，或在家內讀書，出家門則接近自然，而非參與人事。同樣的，前引皇甫謐之子皇甫方回，史書說他：「閉戶閑居，未嘗入城府。」因爲，都邑與其中的官府是社交的場所。[71] 另一位魏晉人周玘，「閉門潔己，不妄交遊。」[72]

社交生活的傷神與勞形應該是參與者、旁觀者可以明顯經驗到的。如以《世說新語》的資料爲例，在前引史料中，曾提及東晉顧和與王導談話，王導「疲睡」。如王導這類的名流，社交生活的煩累乃可想而知。又如前引王導與祖約「夜語」，通宵未眠，明早又必須接見賓客，因此身體疲倦。又如東晉元帝時的何充任會稽內史，因境內多名士，爲了接待賓客而經常精神耗損。又如謝萬任豫州都督，經常爲了官場上的酬酢餞別，「相送累日，謝疲頓」。[73]

---

[67] 《晉書》，51/1409－1410。
[68] 《晉書》，94/2443。
[69] 《晉書》，94/2462。
[70] 《晉書》，49/1359。
[71] 《晉書》，51/1418。
[72] 《晉書》，58/1572。
[73] 《世說新語》，〈言語第二〉，82。

臺灣大學學術期刊資料庫

東晉初衛玠與人「夜語」，竟累出病來，一病不起。[74] 因此，有一批士人嚮往並主張另類生活，即減少甚至不參與士大夫間的社交活動，以當時的觀念而言，這類的生活被視爲是安靜的。

隱逸生活是安靜、清靜的，其意思是指這類人不參與士大夫社會的社交生活，免受其紛擾所苦。以《晉書》所錄的兩晉隱逸人士爲例，如譙秀，東晉人，「秀少而靜默，不交於世。」[75] 辛謐，兩晉之際人，「性恬靜，不妄交游。」[76] 又如陶淵明〈五柳先生傳〉曰：「（五柳先生）閒靜少言。」[77] 東晉伍朝，也被歸類爲隱逸者流，史書形容他「少有雅操，閑居樂道，不修世事。」伍朝受尚書胡濟推薦，其詞曰：「案游心物外，不屑時務，守靜衡門，志道日新。」[78] 所謂「守靜」，是「世事」、「時務」之外的生活方式，而此處的世事、時務當指外在的政治社會，主要是士大夫社會的活動。對於伍朝而言，他嚮往的是士大夫社會之外的世界及其價值，所謂「樂道」與「物外」。

從社會史的角度而言，安靜的生活型態的出現是配合漢末以來士大夫社會的形成。相於士大夫社交圈所建構的世界，另一個世界是由處士、逸民所組成的。這二個世界的劃分反映出二種生活方式，士大夫社會充斥著社交活動，人們群居終日；處士的世界則重視獨處，強調安靜。這二個世界的劃分，爲當代士人共通的感受。茲以以下數例說明之。

東漢中期人崔駰，史書說他「常以典籍爲業，未遑仕進之事」，結果「時人或譏其太玄靜」。[79] 張衡則「常從容淡靜，不好交接俗人」。[80] 這裡的玄靜、淡靜，皆指不從事社交活動。漢末陳寔在致仕後，由於盛名之故，仍然是各

---

[74] 《世說新語》，〈文學第四〉，20。
[75] 《晉書》，94/2444。
[76] 《晉書》，94/2447。
[77] 《陶淵明集校箋》，頁 287。
[78] 《晉書》，94/2436。
[79] 《後漢書》，52/1708。
[80] 《後漢書》，59/1897。

臺灣大學學術期刊資料庫

方禮聘，但陳寔堅不出仕，照蔡邕爲陳寔所撰碑文中的說法：「四門備禮，閑心靜居。」[81]

又如《後漢書》說漢末黨錮之禍期間，「時禁錮者多不能守靜，或死或徙。（張）奐閉門不出。」[82] 所謂守靜，即杜絕交遊，如張奐「閉門不出」，所以能免禍。三國時的隱士胡昭，《三國志》評曰：「胡昭闔門守靜，不營當世。」[83] 所謂不營當世，是指不介入士大夫社會，而退居私家之內。又如三國時的杜瓊，「爲人靜默少言，闔門自守，不與世事。」[84] 又如三國時的杜微，《三國志》評曰：「杜微脩身隱靜，不役當世。」[85] 王湛，西晉人，「闔門守靜，不交當世。」[86] 此處的「當世」、「世事」是屬於政治的、士大夫的社會，而這個世界之外的領域是由靜的原理所構成的。

如前所述，士大夫社會是一個「名」的世界，處士的守靜即不務名。三國時人鄭小同，名經學家鄭玄之孫，被評爲「恭恪靜默」，因爲他「不競人間之名」。[87] 所謂人間之名，是指從士大夫社會所獲致的名聲。如前引皇甫謐的〈守玄論〉中，他也清楚的劃分了二個世界，一個是自身的，一個是名所構成的。他認爲自身的世界是比名的世界來得重要，故他勸人「守玄」，重視命與形。

曹植的〈七啓〉中以玄微子與鏡機子的生活方式代表士大夫社會與隱逸的世界。〈七啓〉設二人問答，討論不同的生活態度。其中一人玄微子所過的是一種清靜的生活，另一位鏡機子則擁護士大夫社會的主流規範，積極的參與士大夫社會的活動。玄微子「輕祿傲貴，與物無營，耽虛好靜。」所謂的

---

[81] 蔡邕，〈陳太丘碑文一首〉，《文選》，卷五十八。
[82] 《後漢書》，65/2142。
[83] 《三國志》，11/366。
[84] 《三國志》，42/2021。
[85] 《三國志》，42/1042。
[86] 《晉書》，75/1959。
[87] 《三國志》，1/142注引。

臺灣大學學術期刊資料庫

「好靜」，是指不經營外在的世界，此世界主要是指政治的世界。相對的，鏡機子認爲：

> 君子不遯俗而遺名，智士不背世而滅勳。[88]

鏡機子強調士大夫社會的名位，而玄微子不以爲然，曰：「名穢我身，位累我躬。」鏡機子喜宴遊，玄微子則「予願清虛」。其次，鏡機子熱愛美食、華服、美姿儀、廣室，玄微子則不屑這些事物。[89]

魏晉阮籍〈辭蔣太尉辟命奏記〉曰：「進無和俗崇譽之高，退無靜默恬沖之操。」[90] 阮籍點出了兩個世界及其差異，一個是「名」的世界，一個是安靜的世界，他也以進與退來表現士人對這二個世界的態度。

嵇康在其〈與山巨源絕交書〉中，描述了士大夫社會中人的生活狀態，一爲按照官方的規定作息，二爲不得自由行走，三爲行動舉止按照官方的規定，須保持規定的儀態，即使「危坐一時，痺不得搖。」四爲文案工作。五爲喜慶等禮儀活動。六爲頻繁的社交活動，如文中所云：

> 不喜俗人，而當與之共事，或賓客盈坐，鳴聲聒耳，羣塵臭處，千變百伎，在人目前。

在這種場合中，環境喧囂，且個人毫無隱私。七爲政事繁多，令人心煩。對於嵇康而言，這種官場世界是與自然相違背。他的願望是：

> 今但願守陋巷，教養子孫，時與親舊敘闊，陳說平生，濁酒一盃，彈

---

[88] 《文選》，卷二十四。
[89] 《文選》，卷二十四。
[90] 《阮籍集校注》，頁 61。

臺灣大學學術期刊資料庫

琴一曲，志願畢矣。[91]

他不願意參加官府與士大夫社會的活動，只願進入一個私的空間，與「親舊」交往而已。

東晉成帝咸康年間（335－342），何充在一篇文章中稱許虞喜，曰：「伏見前賢虞喜…處靜味道無風塵之志，高枕柴門，怡然自得。」[92] 靜居家門之內與「風塵」對相立，此風塵是指士大夫的官方與社交的活動，相對的「靜」是指不染外在世界的污穢。[93]

西晉之後，隱逸詩與詩人如張華、張載、左思、陸機等的出現在文學史上極具要重性，論其時代背景與歷史脈絡，也是肇因於士人追求士大夫社會之外的另類生活。[94]

靜的世界可以大分爲二個領域，一爲家內，一爲自然。關於前者，前文已提及，須補充者，魏晉名士之家是一公共空間，隱逸者則視家爲一私人空間。關於後者，東漢以來，許多士人沈浸在自然中以尋求安靜的感受，[95] 魏晉的隱逸詩與六朝的仙道類小說也多以城市之外的自然爲隱士、仙人的生活背景。[96] 如左思〈招隱詩〉中，隱士嚮往「巖穴」、「丘中」的生活，陸士衡

---

[91] 《嵇康集校注》，頁113－123。

[92] 《晉書》，91/2349。

[93] 以「風塵」象徵社交活動是中古時期文學的慣用語，在許多詩文中出現，參考拙作，《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，頁42－3。

[94] 參考洪順隆，〈論六朝隱逸詩〉，《從隱逸到宮體》，台北，河洛出版社，1980。

[95] 六朝人追求「自然」的精神狀態的介紹，參考吉川忠夫，《六朝精神史研究》，頁27－36。又余英時以「山水怡情」爲題，討論漢晉之際的士人對自然之美的嚮往，見氏著，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論》，頁362－5。

[96] 參考洪順隆前引文；李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》，尤其是第四章〈洞仙傳研究〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈招隱詩〉中，隱士欲往「浚谷」居住。[97]《抱朴子》描述修道之人，其文曰：「凌嵩峻以獨往，侶影響於名山。」[98] 又如孫綽〈遊天台山賦〉曰：

> 忽出有而入無，于是遊覽既周，體靜心閑。害馬已去，世事都捐。…恣語樂以終日，等寂寞于不言，潭萬象以冥觀，兀同體于自然。[99]

從士大夫社會的「有」進入自然之「無」，體驗閒靜的感覺，「世事」都離我遠去，而進入冥想的境界，小我與大自然合一。

魏晉時期，「遊（游）」的觀念盛行，其原因之一，是士人嚮往群居、社交之外的另類生活，以舒緩身心的焦慮疲憊，即從人與人之間的規範中抽離出來，投身人與自然孤獨相對的情境。[100] 西晉張華在寫給何劭的信中，抱怨官僚制度的規範使人心神煩躁，而從何劭的來信中，「示我以游娛」，使他更嚮往離開「吏道」的世界，悠游於自然之中的生活，因爲「虛恬」的生活方式才是張華的所好。[101]

4. 安靜氣質說的出現

魏晉以來，在隱逸式的安靜生活之外，逐漸發展出安靜氣質的觀念。安靜作爲一種氣質的理論，從思想史的角度而言，可以推溯到先秦。然而，安靜氣質的普遍受到重視，則恐怕是在漢晉之際。漢晉之際，安靜已不只是一種生活型態，更是一種精神的狀態。西晉陸雲的〈較論格品篇〉品評人物，

---

[97] 《文選》，卷二十二。

[98] 〈內篇·釋滯〉。

[99] 《文選》，卷十一。

[100] 這段時期的文學創作與文人的「孤獨感」有關，可參考斯波六郎，《中國文學における孤獨感》；林文月，〈陶謝詩中孤獨感的探討〉，《中外文學》，4：11，1976。

[101] 張華，〈答何劭二首〉，《文選》，卷二十四。

臺灣大學學術期刊資料庫

曰：

> 沈默其體，潛而勿用，趣不可測，此第一人也。避尊居卑，祿代耕養，玄靜守約，沖退澹然，此第二人也。[102]

陸雲區分沈默與玄靜，「沈默其體」是一種氣質與精神狀態，相對的，「玄靜守約」是指一種生活方式，即不參與士大夫社會的活動，而他認爲前者在人品上更高於後者。

既然安靜可以是一種氣質，則安靜不只是隱逸者的生活方式，也應該是在位官人的氣質。西晉夏侯湛說當時「居位者以善身爲靜，以寡交爲愼，以弱斷爲重，以怯言爲信。」[103] 原本流行於逸民、處士圈的生活價值觀，如安靜，在魏晉時期也開始滲透到士大夫社會，成爲所有士人的立身準則。流風所至，即使在官之人也強調閒靜的生活方式，不屑處理俗務，或清談度日。

當安靜從生活方式轉變成個人氣質之後，士人即使成天忙於公務或士人間的社交活動，也可以展現其安靜的精神狀態。西晉時的高階官人已經藉表露隱逸思想以彰顯與衆不同。曹魏後期，王基戒司馬師曰：「心靜則衆事不躁。」[104] 即以心靜爲身處官僚機構的準則。又如西晉石崇〈思歸引序〉曰：「困于人間煩黷，常思歸而永歎。」這裡所謂的人間，指的是士大夫所組成的政治社會。石崇在退休後選擇住在「河陽別業」。在河陽別業期間：「出則以游目弋釣爲事，入則有琴書之娛。」[105] 這種生活是一種「閒居」。如西晉陸機所云：「身愈逸而名愈劭」，[106] 某些士人藉著隱逸的形象獵取其名聲。

---

[102] 《晉書》，54/1486。
[103] 《晉書》，55/1494。
[104] 《三國志》，27/752。
[105] 《文選》，卷四十五。
[106] 陸機，〈豪士賦序〉，《文選》，卷四十六。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、安靜的生活型態

至於安靜生活的內容究竟爲何，以下試作分析。

1. 獨　處

獨處的生活型態在魏晉時期受到部分士人的頌揚，這類人多是今天我們所謂的文學家，或隱士者流。早在西漢時期，東方朔已說：「今世之處士，時雖不用，予然獨立，塊然獨處。」[107] 三國時期，曹植在上給魏文帝的奏章中抱怨他遠離京城社會，曰：

> 每四節之會，塊然獨處，左右惟僕隸，所對惟妻子，高談無所與陳，發義無所與展，未嘗不閑樂而拊心，臨觴而歎息也[108]

文中所謂的獨處，明顯的是指未參與士大夫之間的社交生活，亦即在私家與士大夫公共生活的二個世界中，只身處於前者。

漢末以來，士人開始強調「閒」的生活方式，如閒居、閒遊，這也與獨處有關。此類想法表現在文學作品之中，如曹植〈遊觀賦〉曰：「靜閑居而無事，將遊目以自娛。」[109] 這是在描述一種安靜且獨處的樂趣，所謂「自娛」，亦即自得其樂。曹植又有〈靜思賦〉、[110]〈閑居賦〉[111]。此外，另一位三國時的著名文人應璩也曾說：「塊然獨處，有離群之志。」[112] 這類文學作品都在描述

---

[107] 《史記》，126/3207。
[108] 《三國志》，19/570－1。
[109] 《藝文類聚》，卷六十三。
[110] 《藝文類聚》，卷十八。
[111] 《藝文類聚》，卷六十四。
[112] 〈與從弟君苗君胄書〉，《文選》，卷四十二。

臺灣大學學術期刊資料庫

靜居獨處的樂趣。曹魏的文人開始珍視人與自然互動的樂趣，而非人際間的交往。

魏晉以來文學的興起，與文人的獨處經驗息息相關。我們甚至可以說獨處是文學的發源地之一。[113] 魏晉時代許多文學作品都表現出作者對於安靜獨處的嚮往，如魏晉人喜詠蟬，原因之一是蟬爲獨處安靜的象徵。魏晉時人傅玄與東晉明帝皆有〈蟬賦〉。[114] 晉明帝嚮往「靜邈獨處，弗累于情」的境界，傅玄強調蟬可以「體自然」、「無爲」。又如東晉王彪之〈水賦〉，曰：「寂閑居以遠詠，託上善以寄言。」[115] 強調閑居少言的境界。又有〈井賦〉曰：「考五材之物化，寂冥感而資靜。…澄闊恬以清泠，淳泓朗以寥戾。」[116] 他藉著井的狀態，以形容安靜冥想的生活境界。

漢晉之際的獨處主要是指從士大夫的公共生活退縮至私家之內。在私家之中是否爲完全身處在一個人的空間中，則另當別論。然而，在獨處的生活中，完全一個人的生活方式的想法也開始出現。如東漢仲長統論其志願，認爲在與朋友相交往、飲酒作樂、交遊漁獵之餘，也需要「安神閨房」，作安靜的功夫。[117] 閨房是指內室，即較偏僻的空間，也較安靜，適合獨處。

完全獨處的生活在某些隱士者身上也表現出來。東晉庾亮所作的〈翟徵君贊〉，他表彰徵君一類的隱士，將之比喻爲「至人」，曰：

> 夫所謂至人者，體包傑量，神凝域表，該落萬動，玄心獨融。…晉徵士南陽翟君，…先生載營抱一，泊然獨處，神栖飆謫之表，形逸巖澤

---

[113] 筆者曾討論過唐詩與獨處生活之間的關係，可參考拙作，《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，頁315－6。

[114] 《初學記》，卷三十，〈蟬〉；《藝文類聚》，卷九十七。

[115] 《初學記》，卷三十，〈蟬〉；《藝文類聚》，卷九十七。

[116] 《初學記》，卷七，〈井〉。

[117] 《後漢書》，49/1644。

臺灣大學學術期刊資料庫

之隅。⑱

由文中可知，至人是活在「自然」的世界中，獨與自然相對，而不處於「人文」的世界，更值得注意的是，這類的獨處是想完全的脫離人群。

然而，在魏晉時期，想完全脫離人群而獨處的想法仍然不是一般人可以接受的，這類的獨處仍然被視爲一種奇怪的行爲。西晉向秀〈難嵇叔夜養生論〉曰：

> …則顧影而尸居，與木石爲鄰，所謂不病而自災，無憂而自默，無喪而疏食，無罪而自幽。…以此養生，未聞其宜。⑲

在向秀的觀念中，除非一個人是在憂患中或有罪，否則不應該是經常處於獨處與靜默的狀態，而只與自然相對，不預人間之事。向秀認爲人的完全靜默與有罪的狀態有關，其來有自。在西漢時期，官員被疑有罪時，必須獨居於「請室」、「清室」中，等待上位者的判決結果。⑳ 換言之，正常人是活在人群中的，即使在家內，也有家人、僕隸在旁。東晉卞蘭認爲名聲是一般人所重視的，群居也是一般人所習慣的，但他特別立〈座右銘〉，以要求自己獨處，文曰：

> 無謂冥漠，人不汝聞。無謂幽冥，處獨若群。㉑

此座右銘反而透露獨處的生活是一般人較難以接受的。葛洪批評權貴者，如歷史上的秦皇、漢武習慣群居的社交生活，不能忍受短暫的獨居，曰：「正使

---

⑱ 《全晉文》，37/2。

⑲ 《全晉文》，72/6－7。

⑳ 參考吉川忠夫，〈靜室考〉，《東方學報·京都》59，1987：3，頁153－8。

㉑ 《藝文類聚》，卷二十三。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲之旬月之齋，數日閒居猶將不能況乎?」[122] 我們可以推想當代的權貴亦是如此。

一個人獨處的生活方式也發展出獨處的場所，如「靜室」的出現。靜室的出現，主要與道教有關，爲道教徒清靜修練的場所，亦爲讀書人追求隱逸且獨處的居所。此外，從兩漢之際，即有「精舍」、「精廬」，亦爲求靜之人所居，六朝時這類的處所更爲普遍。[123] 這類獨居的場所多在山中，故又稱爲洞室。[124] 如東晉許邁，「於是立精舍於懸霤，而往來於茅嶺之洞室。」[125] 六朝士人所闢建的私人空間又多稱爲「齋」，齋爲一安靜的場所，多在山林中。晉末南朝人謝靈運有〈齋中讀書〉一文，他說獨處齋中，是要使「心跡雙寂寞」。[126] 這類安靜獨處的讀書空間的出現也與下文即將討論的讀書型態的轉變有關。

2. 讀　書

在漢晉之際，求靜之人多是喜讀書之人。這些人多能沈醉在知識所構築的世界，尤其是歷史知識。這類的讀書是與務功名者不同的，接近孔子所說的「爲己之學」。此亦反映己（個體）的突出，求靜之人在群己的關係中更重視己的存在。[127]

在前引的例子中，已有數例提到安靜之人喜讀書，如東漢的崔駰、年輕時的阮籍等。追求清靜生活的士人以讀書爲主要的生活方式，早在約西漢武帝時已有例證，如劉辟彊便「清靜少欲，常以書自娛，不肯仕。」[128] 西漢後期

---

[122] 《抱朴子·內篇·論仙》。

[123] 參考吉川忠夫前引文。

[124] 參考李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》，頁191。

[125] 《晉書》，80/2106－7。

[126] 《文選》，卷三十。

[127] 參考余英時詩論魏晉之際士的個體自覺，見氏著，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉。

[128] 《漢書》，36/1926。

臺灣大學學術期刊資料庫

杜林，「清靜好古」，[129] 所謂好古，是指沈浸於典籍中。

到了東漢後期，這類人物則更爲普遍。漢末崔寔，史書說他：「少沈靜，好典籍。」[130] 另一位蔡邕「閑居翫古，不交當世。」[131] 荀悅，史書說他「性沈靜」、「尤好著述」。[132] 荀悅也被評爲「清虛沈靜，善於著作。」[133] 東漢趙昱，「清己疾惡，潛志好學，雖親友希得見之。」[134]

三國時的杜寬，「清虛玄靜，敏而好古。以名臣戶，少長京師，而篤志博學，絕於世務。」[135] 由此可見安靜、讀書與絕俗的關聯性，所謂絕俗，是指不參與士大夫爲求名而舉辦的社交活動。西晉咸寧（275－279）的詔書稱許皇甫謐，文曰：「男子皇甫謐沈靜履素，守學好古，與流俗異趣，…」[136] 沈靜者是好學而不與流俗。潘尼，西晉人，「性靜退不競，唯以勤學著述爲事。」[137] 不競者，指不積極從事士大夫社會求名的活動。紀瞻，東晉人，「瞻性靜默，少交遊，好讀書，或手自抄寫，凡所著述，詩賦牋表數十篇。」[138] 這也可以看出所謂靜默是指少交遊，且它的特色在於好讀書。

魏晉人杜預〈自述〉曰：「少而好學，在官則勤于吏治，在家則滋味典籍。」[139] 可見對於當時的上層士大夫而言，在家讀書已經成爲一種重要的活動。杜預的言外之意是他不參加士大夫之間頻繁的社交活動，亦即他在官與家的兩個生活領域中，都不熱中士人的社交活動。

---

[129] 《漢書》，85/3479。
[130] 《後漢書》，52/1725。
[131] 《後漢書》，60下/1980。
[132] 《後漢書》，62/2058。
[133] 《三國志》，10/316注。
[134] 《後漢書》，73/2368。
[135] 《三國志》，16/508注引《杜氏新書》。
[136] 《晉書》，51/1416。
[137] 《晉書》，55/1507－9。
[138] 《晉書》，68/1824。
[139] 《全晉文》，43/8。

臺灣大學學術期刊資料庫

由此可知，士大夫社會之外的世界主要是一個知識領域，但就當時人的觀念而言，經書的世界即儒教的範疇，相對於俗世而言，它是一個聖域，此聖域是安靜的。如晉人陳邵被編入《晉書·儒林傳》，爲一代的儒學大師，撰有《周禮評》。西晉武帝泰始年間（265－274）有詔書褒獎陳邵，詔書曰：

> 燕王師陳邵清貞潔靜，行著邦族，篤志好古，博通六籍，耽悅典誥，老而不倦，宜在左右以篤儒教。[140]

陳邵所謂的「潔靜」，是指他沈浸於知識的領域中，也意含他不熱中士大夫的社交活動。又值得注意的是，這種讀書好古的生活態度是「儒教」所稱許的。

這種讀書生活的實際內容與境界，可參考西晉束晳〈讀書賦〉，曰：

> 耽道先生，澹泊閑居，藻練精神，呼吸清虛，抗志雲表，戢形陋廬。垂帷帳以隱几，被紈扇而讀書。抑揚嘈囋，或疾或徐。優游蘊藉，亦卷亦舒。[141]

讀書是一種安靜、悠閒的生活方式，它與練氣是合一的。關於練氣一事，下文將有討論。

自漢以來，儒者讀書、講授的場所稱爲「精舍」，如漢末黨人劉淑在隱居時，「立精舍講授」。[142] 曹操曾回憶年少時，於家鄉附近築精舍，「欲秋夏讀書，冬春射獵，求底下之地，欲以泥水自蔽，絕賓客往來之望。」[143] 精舍爲一獨處讀書的場所。三國時吳有道士琅邪于吉，「立精舍，燒香讀道書。」[144] 于

---

[140] 《晉書》，91/2348。
[141] 《全晉文》，87/1。
[142] 《後漢書》，69/2190。
[143] 《三國志》，1/32。
[144] 《三國志》，46/1110注引《江表傳》。

臺灣大學學術期刊資料庫

吉所讀雖然爲道書，但由此可知精舍是爲安靜讀書所設。前文曾引謝靈運的〈齋中讀書〉文，書齋的出現顯示士人需要一個獨立的讀書空間，以自外於廳堂所舉行的社交活動。

3. 沈默寡言

再者，安靜的另一面是沈默寡言。沈默寡言被視爲一種正確的禮儀，這已經使安靜不只是一種生活型態，更是個人的人格與氣質。

漢末以來，談風盛行，說話的藝術受到重視，但在此同時，反其道而行的「少言」觀念也爲人所強調，此也可視爲談風的反動。如三國時，劉楨評論邢顒曰：「家丞邢顒，…玄靜澹泊，言少理多，眞雅士也。」[145] 杜瓊，三國時人，「爲人靜默少言」。[146] 又如江統，史書說：

> 統靜默有遠志，時人爲之語曰：「嶷然稀言江應元。」[147]

靜默即稀言，亦即少言。史書形容晉人阮裕，曰：「故終日靜默，無所修綜」。[148] 著名的隱士代表陶淵明，也是「閑靜少言。」[149] 顏延年讚美陶淵明「在衆不失其寡，處言逾見其默」。[150] 相對於言辭動人，在衆人中沈默寡言被視爲一種美德。

對於談風的反省，自三國以來即十分普遍。如杜恕〈體論·言第三〉曰：

---

[145] 《三國志》，12/383。
[146] 《三國志》，42/1021。
[147] 《晉書》，56/1529。
[148] 《晉書》，49/1368。
[149] 《晉書》，94/2460。
[150] 顏延年，〈陶徵士誄〉，《文選》，卷五十七。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 束脩之業，其上在于不言。其次莫如寡辭。諺曰：「使口如鼻，至老不失。」[151]

這種因爲在言談當中失言而遭致的困擾，在談風盛行的時代中，恐怕是當時士人很普遍的經驗。所以杜恕才會歌頌「不言」與「寡辭」。晉人傅玄撰有〈口誡〉、〈誡言〉，也是基於同樣的旨趣。[152]

少言也與養生的觀念有關，有關此部分，拙文則略去不論。

4. 練氣與冥想

隨著道家、道教思想的盛行，尤其是氣論的流行，閒居生活的內容之一是練氣與冥想。

在前面討論閒居的部分，已可看出閒居生活的主要內容之一是冥想與練氣。如東漢後期仲長統論其志曰：

> 安神閨房，思老氏之玄虛；呼吸精和，求至人之仿佛。…如是，則可以陵霄漢，出宇宙之外矣。[153]

冥想的功夫配合當時練氣的功夫，成爲獨處閒居的生活方式之一。

在三國期間，孫吳華覈勸吳帝孫皓過安靜的生活，其疏曰：「陛下…加勤心好道，隨節致氣，宜得閒靜以展神思，呼翕清淳，與天同極。」[154] 其中所言是否爲道教的練氣的方法，無法肯定，但至少是在閒靜的生活中，藉著調氣以與自然的原理結合。

在隱逸生活中，練氣是重要的功夫。石崇〈思歸引序〉曰：「又好服食咽

---

[151] 《全三國文》，42/6。
[152] 《全晉文》，46/13、28/2－3。
[153] 《後漢書》，49/1644。
[154] 《三國志》，65/1455。

臺灣大學學術期刊資料庫

氣，志在不朽。」[155] 石崇在隱居式的生活中，進行養生與吐納練氣的功夫。又如張忠，兩晉之際人，被歸類爲隱逸類，史書說他：

> 恬靜寡欲，清虛服氣，餐芝餌食，修導養之法。冬則縕袍，夏則帶索，端拱若尸。無琴書之適，不修經典，勸教但以至道虛無爲宗。[156]

張忠的安靜生活是一種道家以至道教式的，他強調至道虛無，故在衣與食方面都以原始、簡單爲原則，他並行道教導引、養生之術。[157] 他反對儒家式的士人生活方式，如音樂與讀經典。此外，他也輕視身體的儀態，不重衣服之威儀。

西晉之後，神仙修道的思想開始盛行，靜居練氣的生活方式更是屢見於史料中。如東晉郭璞的〈遊仙詩〉描述修道者所住的一人間仙境，其中曰：「中有冥寂士，靜嘯撫清絃。」[158] 所謂冥寂士，是指追求安靜生活的修道者。靜嘯則是養氣、練氣的法術。[159]

道家以至道教者流所強調的理想人格如《抱朴子》所述：

> 閉聰掩明，內視反聽，呼吸導引，長齋久潔，入室鍊形，登山採藥，數息思神，斷穀清腸。[160]

此即經常性的獨處不與外在世界接觸，停止一切感官的活動，行道教的練氣、

---

[155] 《文選》，卷四十五。

[156] 《晉書》，94/2451。

[157] 文中「導養」的解釋，台大歷史學研究所博士候選人金仕起先生曾提供意見，謹誌。

[158] 《文選》，卷二十一。

[159] 有關「嘯」，參考李豐楙，〈道教嘯的傳說及其對文學的影響——以孫廣「嘯旨」爲中心的綜合考察〉，《六朝隋唐仙道類小說研究》。

[160] 《抱朴子·內篇·辨問》。

臺灣大學學術期刊資料庫

導引與養生之術，並從事冥想。練氣的生活與冥想互相配合，如晉人華譚所言：

> 夫體道者聖，遊神者哲。體道然後寄意形骸之外，遊神然後窮理變化之端。故寂然不動，而萬物爲我用。塊然玄默，而衆機爲我運。[161]

體道者是不注重形體之外貌，而與宇宙合一，其方法是在安靜的生活中從事冥想的工作，所謂「寂然不動」與「玄默」。

五、魏晉的威儀觀與安靜理論

1. 威儀觀

當士大夫社會形成，中古的士族開始在政治社會掌握權力時，一方面配合官僚制度的需要，一方面也是社交生活的要求，先秦儒家的禮儀觀也爲士人所接受。[162] 兩漢之際的朱勃，史書形容他：「年十二能誦詩、書。…勃衣方領，能矩步，辭言嫻雅。」[163] 此時的儒生的特徵是通經書、衣儒服（方領）、制式的儀態與言談沈靜典雅。當年幼的馬援見到朱勃時，爲其儀態所懾，自覺失態，[164] 可見朱勃的儀態已成爲當時士人的標準。又馬援曾以「動如節度」描述東漢光武帝，若我們以此對照西漢高祖劉邦的粗鄙，更可感受到時代的氛圍。同樣爲兩漢之際人的桓譚，因爲「簡易不修威儀」，而爲一般士人所排斥。可見一般的儒生，即所謂「俗儒」，已經奉威儀觀爲準則。[165] 東漢第五倫

---

[161] 《初學記》，卷十七〈聖〉。

[162] 參考拙作，《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》。

[163] 《後漢書》，24/850。

[164] 《後漢書》，24/850。

[165] 《後漢書》，28上/955。

臺灣大學學術期刊資料庫

因爲「不修威儀」，爲人所見輕。[166] 另一位朱暉，「進止必以禮，諸儒稱其高。」[167] 東漢桓帝時的陳伯敬，「行必矩步，坐必端膝。」[168] 漢末鄭玄的戒子書曰：

> 其曷求君子之道，研鑽勿替，敬愼威儀，以近有德。顒譽成於僚友，德行立於己志。[169]

「敬愼威儀」爲其中一項德目，而且是名譽的來源之一。[170]

東漢末年在佛教流行的過程中，反佛者的意見之一是佛教徒沒有士人必備的威儀。如約東漢末年的著作《牟子》設反佛者的說法曰：

> 今沙門剃頭髮，被赤布，見人無跪起之禮，威儀無盤旋之容止，何其違貌服之制，乖縉紳之飾也。[171]

這也反映了當時一般的「縉紳」是強調身體的威儀，包括衣飾、動作、容貌、舉止。

士人一言一行皆須謹守禮法，如三國吳人華歆巡視地方，見沈友而異之，招他登車與談，沈友對華歆的行徑不以爲然，認爲君子應以禮相會，而華歆卻是「輕脫威儀」。[172]

---

[166] 《後漢書》，41/1402。
[167] 《後漢書》，43/1457。
[168] 《後漢書》，46/1546。
[169] 《後漢書》，35/1210。
[170] 須說明者，以上論證旨在說明遵行禮儀已是一般士人之「應然」，而非在論證「實然」面。從史料與史實的關聯性論，這類史料只能說明一文化現象的應然面，至於實然面則另當別論。
[171] 《弘明集》，第一卷，〈牟子理惑篇〉。
[172] 《三國志》，47/1172，注引《吳錄》。

臺灣大學學術期刊資料庫

阮籍〈大人先生傳〉，可以看出當代儒生的一般形象，其文如此形容儒家的「君子」，曰：

> 服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式。立則磬折，拱若抱鼓。動靜有節，趨步商羽，進退周旋，咸有規矩。心若懷冰，戰戰慄慄，束身修行，日愼一日。擇地而行，唯恐遺失。誦周孔之遺訓，歎唐虞之道德。唯法是修，唯禮是克。手執珪璧，足履繩墨。[173]

當代標準的士大夫是言行舉止都力求合乎一定的規範，這些規範是來自儒家的經典。士人無論是衣飾、容貌、言語、舉止都必須符合士大夫身分的共同要求，即所謂「常」，不可因人而異。儀態是十分重要的，君子在站立時，身體必須微彎，如磬的曲線，故稱磬折，以示謙遜與恭敬。[174] 拱手爲禮時，手臂的曲線如同抱鼓。不管動或靜，趨或步，進或退，都必須符合規矩。[175] 言語必須合乎一定的法則，如口稱堯舜周孔之事。又須修身以符合公認的法則，即克己復禮。這樣的君子，是每日戒愼恐懼，唯恐有所誤失。阮籍所描寫的是士大夫禮儀的高標準，多數人不見得能作到。但它反映了上述的儀態被認爲是合乎士大夫身分的，至少是講究禮法的士大夫所應爲者。阮籍極力陳說當代士人是活在一公共規範中，阮籍稱之爲「常」、「節」、「規矩」、「法」、「禮」、「繩墨」。由此可知先秦儒家的禮儀觀已爲魏晉士大夫所奉行。

道教的代表著作《抱朴子》描述儒者重視身體的儀節，其文曰：

> 夫升降俯仰之教，盤旋三千之儀，攻守進趣之術，輕身重義之節，歡憂禮樂之事，經世濟俗之略，儒著所務也。[176]

---

[173] 《阮籍集校注》，頁163。
[174] 典出《禮記》，卷四，〈曲禮〉，頁二上。
[175] 《禮記·玉藻》曰：「周旋中規，折還中矩。」
[176] 《抱朴子·內篇·明本》。

臺灣大學學術期刊資料庫

在反對者的眼中，儒者所務爲身體的儀節。

東漢至晉的傳記、碑文所描述的士人教養中，動循禮法是重要的項目。以下臚列幾條傳記中對於漢晉之間士人遵守禮法的記載。

東漢，司馬防，「雖閒居宴處，威儀不忒。…父子之間肅如也。」司馬氏爲東漢河內士族。[177]

漢末三國張肅，「有威儀，容貌甚偉。」[178]

三國王朗，「多威儀」。[179]

盧欽，「動循禮典」。[180]

華廙，「動循禮典」。[181]

張華，「少自修謹，造次必以禮度」。[182]

陸機，「伏膺儒術，非禮不動。」[183]

晉庾亮，「風格峻整，動由禮節，閨門之內不肅而成。」[184] 即使閨門之內也必須要恪遵禮節，嚴肅其儀。

東晉，江惇，「每以爲君子立行，應依禮而動，雖隱顯殊途，未有不傍禮教者也。」[185]

有無威儀會一再的出現在傳記等文獻中，顯示人們對這個問題的敏感及其富爭議性。有威儀者以此傲人，不修威儀者亦以此爲人格的標幟。此種對照成爲魏晉時期的特色。一方面威儀觀仍受重視，更爲官方所強調，官方並

---

[177] 《三國志》，15/466，注引司馬彪《序傳》。
[178] 《三國志》，32/882。
[179] 《三國志》，13/414。
[180] 《晉書》，44/1255。
[181] 《晉書》，44/1261。
[182] 《晉書》，36/1068。
[183] 《晉書》，54/1467。
[184] 《晉書》，73/1915。
[185] 《晉書》，65/1539。

臺灣大學學術期刊資料庫

設有禮儀的監察官員。[186] 然而另一方面，由於漢晉之際新思潮的躍動，威儀觀也發生變化。

2. 安靜理論的發展

受先秦身心理論的影響，心支配身的學說普遍爲漢晉之人所接受，心靜的學說也爲各家的共識，如三國時人王昶的〈家誡〉所言：「遵儒者之教，履道家之言，故以玄默沖虛爲名。」[187] 玄默沖虛的安靜氣質已被認爲是儒道二家所共有。

就道家而言，自漢以來，安靜的生活方式與道家思想相結合，也是學道之人的特色。西漢前期賈誼〈長沙賦〉中所描述的道家眞人的形象是安靜的，文曰：「眞人恬漠，獨與道息。」恬漠即安靜，「獨與道息」是一種獨處冥想的生活。[188] 兩漢之際的淳于恭，史書說：「善說老子，清靜不慕榮名。」[189]。又如三國時，嵇康，「家世儒學，…長而好老、莊之業，恬靜無欲。」[190]

當安靜已成爲一般士人接受的價值觀時，儒家也開始爭奪安靜學說的主導權。晉孫盛攻擊道家，其〈聖賢同軌老聃非大賢論〉曰：「六經何常闕虛靜之訓，謙沖之誨哉。」[191] 更重要的論述是裴頠〈崇有論〉，[192] 其文曰：

> 老子既著五千之文，表撫穢雜之弊，甄舉靜一之義，有以令人釋然自夷，合於《易》之〈損〉、〈謙〉、〈艮〉、〈節〉之旨。而靜一守本，無

---

[186] 參考拙作，《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，第四章〈士大夫生活的禮儀化——以朝廷禮儀爲中心〉。

[187] 《三國志》，27/745。

[188] 《漢書》，48/2228、9。

[189] 《後漢書》，39/1301。

[190] 《三國志》，21/605注。

[191] 《廣弘明集》，卷五。

[192] 有關此文獻的討論，參考蔡學海，《中國文明發展史（上）》，第五章，〈學術思想〉，頁268－270；湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁56－60。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 虛無之謂也。〈損〉〈艮〉之屬，蓋君子之一道，非《易》之所以爲體守本無也。[193]

《老子》所強調「靜一」，與儒家的《易》通。故言靜者不一定要與道家的虛無相結合。他也提及「心」的理論，曰：

> 心非事也，而制事必由心，然不可制事以非事，謂心爲無也。[194]

這是批評道家將心說成無，從無的問題談心靜，便進入無思慮的冥想。相對的，從裴頠的儒家立場來看，心智的活動不能看成是一種非靜的表現。這也反映出魏晉時期儒道安靜觀的差別所在，儒家強調正心，故須學；道家強調「無思無慮」。關於這一點，下文續有討論。

就理論層次而言，安靜理論仍以道家學說爲大宗。嵇康的〈釋私論〉主張安靜的氣質是君子必備的人格，曰：

> 夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之，夫氣靜神虛者，心不存於矜尚。體亮心達者，情不繫于所欲。[195]

安靜的源頭是心的感官不活動，其論敵是儒家的身心理論。他反對心的意向性，故主張「心無措乎是非」、「心不存於矜尚」，即心的動力與動向應與道德無關。嵇康的另文〈養生論〉說明其理想的人格者是：

> 故修性以保神，安心以全身，愛憎不棲于情，憂喜不留于意，泊然無感，而體氣和平。…善養生者，…清虛靜泰，少私寡欲，知名位之傷

---

[193] 《晉書》，35/1044－7。
[194] 《晉書》，35/1044－7。
[195] 《嵇康集校注》，頁 234。

臺灣大學學術期刊資料庫

德，故忽而不營。[196]

安靜的功夫是修性保神，修性保神之法是心「泊然無感」，如此人的體氣則可平和，以此養生。嵇康的說法是十分典型的道家的安靜觀。

嵇康的安靜學說與身心理論背後有一套歷史觀。嵇康以爲人類之初，即宇宙初生時，一切仍在自然的狀態，這種自然狀態是一種混沌狀態的無限整體，天地萬物都應存在於這一整體之中。但這種理想的世界從人類從事區別與分類之後，開始墮落，於是「名分」出現。爲了維護這套名分秩序，既得利益者更發明了「勸學獎文」的制度。他歸結說：「六經以抑引爲主，人性以從容爲歡。」人不喜歡受強制，因此希望回到宇宙原始的狀態，即自然，而所謂自然，是一種人性從容的狀態。[197] 此種從容的狀態即前引〈釋私論〉所言的「氣靜神虛」，人若回到這種無的狀態，則「故能越名教而任自然」。相對的，儒家的禮論強調分別與規範，禮儀本身就是名分的規範，就嵇康的立場而言，這是須受批判的。

劉伶的「大人先生」是一副道家的模樣，其〈酒德頌〉曰：

（大人）先生于是方奉罍承槽，銜杯漱醪，奮髯箕踞，枕麴藉糟，無思無慮，其樂陶陶。[198]

這位大人先生在外表上藐視君子的威儀，如箕踞的動作。在心的層面則是「無思無慮」。此「大人先生」與阮籍〈大人先生傳〉中所描述的君子，分別代表儒道二家的典型人格的形象。

晉夏侯淳批評儒家的生活方式，認爲是他的痛苦來源，其文曰：

---

[196] 《嵇康集校注》，頁153。

[197] 參考湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁48－52。

[198] 《文選》，卷四十七。

臺灣大學學術期刊資料庫

始潔操以迄今，每適道而靡違，思典言以事，弗履過而循非。恆戰戰以矜慄，杜穢釁而防微，斂規節以踐跡。翼天鑒之佑誠，勤恭肅以端厲，常苦心而勞形。桑榆掩其薄沒，既白首而無成。⑲

儒家式的生活強調戰戰兢兢的遵守外在客觀的規範，這些規範來自於經典。夏侯淳認爲這種生活是「苦心而勞形」，故身心俱疲。如今他希望的生活是「永無事以安神」，欲安神則必須排斥外在的事務，過著閒靜的生活。其思想如嵇康一般，認爲人性應該是從容的，而不是克制自己以符合外在的規範。

自孟子以來，一些儒家強調正心的功夫，心是精氣神之主，是故修養從正心開始。這套學說在魏晉時有也有傳人。如傅玄《傅子》有〈正心〉篇，顯然受到孟子的影響。心是身的主人，其文曰：

心者，神明之主，萬物之統也。動而不失正，天下可感。

又曰：

心與體離，情與志乖，神且不相保，孰左右之能正乎哉。忠正仁理存乎心，則萬品不失其倫矣。禮度儀法存乎體，則遠邇內外咸知所象矣。…古之達治者，知心爲萬事主，動而無節則亂，故先正其心。其心正于內，而後動靜不妄。⑳

他強調心的作用，心是用來指揮體的，故不可以將心與體離，如那些談虛無的道家者流。心必須呈現價值意識，如忠正仁理，然後轉化體的儀態，即「禮儀法度存乎體」。心既爲萬事之主，要萬事有秩序，必先正心。儒家禮論

⑲ 《全晉文》，69/9。

⑳ 《全晉文》，48/3－4。

臺灣大學學術期刊資料庫

發展到此階段，已強調從內在的心建立起人間的秩序。[201] 外在的儀節是接受內心的指揮的，但就心的狀態論而言，在魏晉時期即使是儒家也深受道家的影響，傅玄即爲其例，其《傅子》曰：

> 君子內洗其心，以虛受人。外設法度，立不易方。[202]

又曰：

> 人皆知滌其器，而莫知洗其心。[203]

洗心是虛心，亦即清淨心，將心空出來，此是最典型的心靜理論。此說也不能完全視爲道家學說，如前引荀子學說中，也有「虛壹靜」之論。可見在此議題上，儒道合流。道家以至道教喜言洗心之說，約成書於漢末三國的《老子河公上注》曰：「當洗其心，使潔淨也。」[204] 有版本淨作靜，如前所言，其實二字本來相通，靜被當成是潔淨心的功夫，即清除心中不該有之物。道家認爲被潔淨後的心可以裝神。此種儒道合流的現象，可見於前文曾引用的孫綽〈遊天台山賦幷序〉中，文中描述對「無」的境界的嚮往，因此「體靜心閒」，而進入到冥想的世界。但孫綽又曰：「由禮則雅，不由禮則夷。」[205] 在孫綽的想法中，外在的禮儀與內心的安靜並不互相衝突。

安靜之義乃停止感官的活動，此爲多數的魏晉學者的共同主張，差別在

---

[201] 黃俊傑曾討論漢代思孟後學的身心理論，亦可看出儒家發展心支配身的理論脈絡，見氏著，〈馬王堆帛書《五行篇》「形於內」的意涵〉，《孟學思想史論·卷一》。

[202] 《全晉文》，49/2。

[203] 《全晉文》，49/8。

[204] 《老子河上公注斛理·能爲第十》，頁59。

[205] 《文選》，任昉王文憲集序注。

臺灣大學學術期刊資料庫

於如何看待心的活動，與對外表儀態的態度。因此我們可以說，魏晉時期對於安靜理論的最大爭議，一是「學」的問題；一是對身體的觀念，尤其是儀態。以下再分別述之。

3.「學」的相關問題

前面提到嵇康的歷史觀時，曾述及嵇康認爲儒家的名分觀是人類災難的開端。人們爲了適應名分的規範性，必須通過學習的過程，故儒家重視學。前文提及安靜生活的內容時，有一項是讀書，關於這一點，道家者流有不同的意見。嵇康本人即批評儒家的好學態度。[206]

讀書是一種費心神之事，此應爲當時許多士人的共同經驗，如晉夏侯湛〈抵疑〉所假設之客形容夏侯湛曰：

> 而獨雍容藝文，蕩駘儒林，志不輟著述之業，口不釋雅頌之音，徒費情而耗力，勞神而苦心，此術亦以薄矣。[207]

如果儒學的獲致須要以耗費心神爲手段，則反而使儒學變得無甚意義。

道家的養生理論則強調停止一切感官的活動，包括思維活動。葛洪的〈養生論〉曰：

> 所以保和全眞者，乃少思、少念、少笑、少言、少喜、少怒、少樂、少愁、少好、少惡、少事、少機。夫多思則神散，多念則心勞，…常以寬泰自居，恬淡自守，則身形安靜。災害不干，生錄必書其名，死籍必削其咎。養生之理，盡于此矣。[208]

---

[206] 〈難張叔遼自然好學論〉，《嵇康集校注》，頁 262。

[207] 《晉書》，55/1492。

[208] 《抱朴子·養生論》。

臺灣大學學術期刊資料庫

養生的功夫是去除人的一切感官活動，包括心的思慮與意志。在身心交互作用的學說下，感官心志的活動會動氣，動氣則傷身。感官心志的停止活動，外表的身形也會隨之安靜，外表身形的安靜方可達到養生的目的。又葛洪《抱朴子·內篇·論仙》曰：「仙法欲寂靜無爲，忘其形骸。」道教主張心的寂靜而不重視身體的動作行爲。

《抱朴子》區分儒家與道家的生活方式，後者是：

> 不勞神於七經，不運思於律曆，不爲推步之苦，不爲藝文之役。…和氣自益，無爲無慮。[209]

學道者是棄絕所有的知識，反對心智的學習活動。這種「反智」的思想來自於道教的氣論。相對的，「儒者所修皆憲章之事」。[210]

前述《老子河上公注》也充分反映了道家以至道教的安靜觀。作者以爲人必須藉由修養到達宇宙原始的狀態，即「一」，人要長生不死，就必須「守一」，即人本身的氣與天地之氣合一。在天人感應的理論架構下，《老子河上公注》的作者認爲天地的原始狀態是安靜的，故能長久。[211] 人是天地間最精華之氣所組成的，故人性本來是安靜的，也理當「好靜」。[212] 在功夫論上，人如果能效法天地的安靜，其生命亦能長久，〈歸根第十六〉曰：「言安靜者，是爲復還性命，使不死也。」[213] 故其作者主張停止一切感官心志的活動，以使「神」安靜下來。〈愛己第七十二〉曰：

> 人所以生者，爲有精神，託空虛，喜清淨，飲食不節，忽道念色，邪

---

[209] 《抱朴子·內篇·塞難》

[210] 同上。

[211] 〈韜光第七〉曰：「天地所以獨長且久，以其安靜。」(頁44)

[212] 〈無爲第二十九〉曰：「人乃天下之神物也。神物好安靜。」(頁193)

[213] 頁107。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 僻滿腹，爲伐本厥神。

有許多版本「淨」作「靜」。[214] 心如果能清淨雜念欲望，使它呈一空的狀態，精神則會來住其間，人自然可以常保生命。

道家的安靜是修養的目的，在此境界中，人無思無慮，從容不迫。而儒家的學說則認爲安靜是修養的功夫或工具，學亦須在安靜的條件下完成。三國時諸葛亮誡外甥曰：

> 夫君子之行，或靜以修身。儉以養德。非澹泊無以明志，非寧靜無以致遠。夫學須靜也，才須學也。非學無以廣才，非志無以成學。[215]

此處的靜，是指一種生活方式，即少參加社交活動，或是一種心靈狀態，指不受外界的干擾。在此安靜的狀態下才能修身，同時學也必須在此環境中讀書，故「夫學須靜也」。

4. 魏晉的儀容觀

先秦由氣論而來的身體理論爲儒道二家所共同承襲，然而道家卻發展出養生的理論，儒家則發展一套新的禮儀觀。有關道家養生的理論，學界早有專論，拙文不擬討論。

由於儒家也認爲身是心的外顯，因此傳統的威儀觀受到修正，一方面「內轉」而重視心如何呈顯價值意識，故重視「愼獨」，[216] 但另一方面仍重視身體的儀態。古典的威儀觀便強調儀態，尤其是儀態所展現的威嚴，然而偏重於肢體的作爲，如周旋、揖讓與言辭等。孔子對顏淵說禮，認爲禮包括

---

[214] 頁 429。

[215] 《太平御覽》，卷四五九，〈人事部·鑒戒下〉。此處不在說明諸葛亮爲一儒家，而是他的這種思想是儒家式的。

[216] 參考黃俊傑前引文。

臺灣大學學術期刊資料庫

「視、聽、言、動」。魏晉士人也強調儀態，然而轉而重視儀容與風度，亦即形體的美感與氣質。漢末之後，尤其是六朝的士人，競相以外表相矜誇，他們刻意打扮，注重談吐的美感，於是發展出另一種對於儀容的重視方式。這種士人對儀容的重視也肇因於氣論對人身體觀念所產生的作用，人們相信體是心與氣的外顯，尤其是「精神」在身體彰顯，故在六朝時期，對人的佳評集中在「氣韻風神」之類。在這樣的思想脈絡下，對士人的人格而言，儀節雖然仍受重視，但畢竟已居次要的地位。

漢末以來，對於士人的正面形象的描述，開始集中在風度的美感，尤其是士族門第中人。此例證在史書中極常見，魏晉的人物評品中，神色是重要的項目。如祖約與阮孚的優劣論中，祖約「意未能平」，而阮孚「神色閑暢」，故以阮孚爲優。[217] 謝安與王珣共坐，雖然坐位侷促，但王珣「神意閒暢」，故甚得謝安欣賞。[218] 潘岳「妙有姿容，好神情」。[219] 王衍以「神明明秀，風姿詳雅」著稱於世，成爲西晉士人的典範。[220]

又魏晉盛行「風神」之說，以下舉數例說明。

晉裴楷，「風神高邁，容儀俊爽」，又當代有此說法：「見裴叔則（楷）如近玉山，映照人也」，這種容貌所散發的威儀，「見者肅然改容」。[221]

裴瓚，「風神高邁」，見者皆敬之。[222]

謝安，譙郡桓彝見而歎曰：「此兒風神秀徹」。[223]

王恭，「風神簡貴，志氣方嚴」。[224]

---

[217] 《世說新語》，〈雅量第六〉，15。
[218] 《世說新語》，〈賞譽第八〉，147。
[219] 《世說新語》，〈容止第十四〉，7。
[220] 《晉書》，43/1235。
[221] 《晉書》，35/1048。
[222] 《晉書》，35/1050。
[223] 《晉書》，79/2072。
[224] 《晉書》，83/2180。

臺灣大學學術期刊資料庫

桓玄，「形貌瓌奇，風神疏朗」。[225]

所謂「風神」，是一種內心狀態的外顯，當時人應該普遍相信人的內心狀態會表現在形體上，這種內心的狀態也應當與生活型態相配合。晉何劭〈雜詩〉描述一種閒居的清靜生活，曰：

> 閑房來清氣，廣庭發暉素。靜寂愴然歎，惆悵出游願。仰視垣上草，俯察階下露。心虛體自輕，飄飄若仙步。瞻彼陸上柏，想與神人通。[226]

其生活的場域爲安靜的私家，出家門則「游」於自然，而非人事。由於生活清靜，故心無雜念而「虛」，進而影響到外貌的飄逸，使人望之如神仙。

除神態風度外，魏晉人也重視身體的美感，以下舉數例爲證。

如漢末鄭玄，「秀眉明目，容儀溫偉。」[227] 三國吳人滕胤，「爲人白晳，威儀可觀。」[228] 可注意者，容貌的美醜與威儀相結合。西晉司馬遐，「美容儀，有精彩。」[229] 潘岳「美姿儀」。[230] 王濛，「美姿容，常覽鏡自照。」[231] 東晉王恭亦被認爲「美姿儀」，時人以「濯濯如春月柳」形容其身體之美。有一次他披鶴氅裘，涉雪而行，被認爲是神仙中人，此亦是讚美其姿容的美感。[232]《世說新語》中對於魏晉名士的形容中，十分注意其儀容的美醜。[233] 何晏「美姿儀，

---

[225] 《晉書》，99/2585。
[226] 《文選》，卷二十九。
[227] 《後漢書》，35/1211。
[228] 《三國志》，64/1443 注引《吳書》。
[229] 《晉書》，64/1723。
[230] 《晉書》，55/1507。
[231] 《晉書》，93/2418。
[232] 《晉書》，84/2186。
[233] 參考張蓓蓓，〈世說新語容止篇別解〉，《中古學術論略》。

臺灣大學學術期刊資料庫

面至白。」[234] 如杜乂「膚清」,[235] 王羲之讚美杜乂之詞:「面如凝脂,眼如點漆。」[236] 西晉衛玠有一次進入洛陽之市,「見者皆以爲玉人,觀之者傾都。」其後入建業,也是「京都人聞其姿容,觀者如堵。」[237] 姿容的美觀已爲士人身分的標幟,也是一般人認爲士人的特質。

我們可以用重視儀容或儀節區分魏晉時期的禮儀觀念,姑且說前者爲前衛,後者爲保守。陶侃重視儀節,「終日斂膝危坐」,曾曰:「老莊浮華,非先王之法言,不可行也。君子當正其衣冠,攝其威儀,何有亂頭養望自謂宏達邪!」[238] 然而時代的新風氣卻是不修威儀,一些魏晉名士即以不修威儀而得名。如三國簡雍,「優游風議,性簡傲跌宕,在先主(劉備)坐席,猶箕踞傾倚,威儀不肅,自縱適。」[239] 簡雍是一派名士風流模樣。如魏晉王戎,「任率不修威儀」。[240] 石苞,「容儀偉麗,不修小節。」[241] 謝鯤,「不修威儀,好老易。」[242] 郭璞,「然性輕易,不修威儀。」[243]

然而此處的不修威儀應該理解爲士人不重視特定的儀節,但對於身體儀態仍然是十分看重的。如東晉後期王珣初任桓溫主簿時,「見謝失儀」,即見面行禮時儀節有誤,但「神色自若」,故桓溫仍然給與高度評價,桓溫所看重的已不是特定的儀節,而是儀態風度。[244]

漢末以來,對於士人的讚美,經常以「自然」形容,在漢末的孔彪碑中,

---

[234] 《世說新語》,〈容止第十四〉,2。
[235] 《世說新語》,〈品藻第九〉,42。
[236] 《世說新語》,〈容止第十四〉,26。
[237] 《晉書》,36/1067-8。
[238] 《晉書》,66/1774。
[239] 《三國志》,38/971。
[240] 《晉書》,43/1234。
[241] 《晉書》,33/1000。
[242] 《晉書》,49/1377。
[243] 《晉書》,72/1904。
[244] 《世說新語》,〈雅量第六〉,39。

臺灣大學學術期刊資料庫

立碑者稱頌孔彪曰：「少履天姿，自然之正，帥禮不爽，好惡不愆。」[245] 又如西晉泰始六年〈南鄉太守郭休碑并陰〉曰：「…聰達，兆於自然。」[246] 更典型之例如三國毌丘儉推薦裴秀：

> 生而岐疑，長蹈自然，玄靜守眞，性入道奧，博學強記，無文不該，孝友善於鄉黨，高聲聞於遠近。[247]

這種對於士人的讚美方式，如博學、自然、安靜，成爲此後六朝隋唐時期碑刻的標準格式。其中「自然」的受強調，意指外在的作爲是內心自然的表現。在此觀念影響下，人不須刻意的實踐儀節，所重視者是精神的表現。

就歷史發展的現實而言，重視儀容的一派取得了優勢，雖然儀節從未被儒家所貶抑。士人重外表的文化歷六朝以至隋唐皆然，唐朝選舉有「身言書判」四項考核項目，其中身是指體貌豐偉。禮儀的動作層面已逐漸不被士人所重視。早在西晉末年，司馬越在給其子的敕文中曰：

> 夫學之所益者淺，體之所安者深。閑習禮度，不如式瞻儀形；諷味遺言，不若親承音旨。[248]

人之儀態風度不是經由學習經典所得，儀態是無法透過言傳的，只能在實際生活中彼此學習。這種思想的發展自然使得讀禮經成爲無甚緊要之事。唐朝大儒韓愈曾抱怨《儀禮》的難讀。他說：

> 余嘗苦《儀禮》難讀，又其行于今者寡。沿襲不同，復之無由，考于

---

[245] 《金石萃編》，14/9。
[246] 《八瓊室金石補正》，9/1。
[247] 《晉書》，35/1038。
[248] 《晉書》，1960－1。

臺灣大學學術期刊資料庫

今，誠無所用之。[249]

韓愈以復興儒學爲職志，連他都認爲《儀禮》難讀，且多數的儀式，已經不行於唐代，因此他也反對復興這些儀節。但韓愈同時認爲禮儀規範是周孔學說的要旨，即所謂「聖人之旨」，絕無廢除之理，故當今學者要作的是「掇其大要」，即得其禮儀的本意，令一般的學者可以閱讀，進而學習。[250] 可見到了唐代，禮儀中有關動作儀式的部分已普遍被認爲不甚重要。

韓愈不認爲時人要特別去學習禮儀。韓愈任職太學時，其學生陳密來太學舉明經，但累年不獲選，所以決定改習三禮，以應三禮科的考試。但韓愈不以爲然，他說：

> 子之業信習矣，其容信合於禮矣。抑吾所見者外也，夫外不足以信內。子誦其文則思其義，習其儀則行其道，則將謂子君子也。爵祿之來也，不可辭矣。科寧有利不利耶。[251]

韓愈認爲陳密雖然不是主修禮經，但是他相信陳密的儀容是合乎禮的。換言之，禮儀的重點已不在繁瑣的動作儀式，而是內心與儀容。韓愈的這種想法，一方面是繼承漢晉以來的禮儀觀，另一方面開啓了唐中期之後新儒家的禮論。歐陽修撰《新唐書·禮樂志》時，在其序言中曾謂「禮樂爲虛名」，又謂古代儀節至今連士大夫皆不能曉。[252] 歐陽修此說或可從本文的脈絡中得到若干解

---

[249] 〈讀儀禮〉，《韓昌黎文集校注》，卷一。

[250] 韓愈的這項意見，並非空言。在元和六、七年（八一〇、八一一）間，韓愈曾參與鄭餘慶所領導編纂的《大唐吉凶書儀》。這本書儀編纂的目的，在於刪節禮經，以符合實際的需要。見敦煌文書斯六五三七背十四號，鄭餘慶，《大唐新定吉凶書儀》，根據趙平和，《敦煌寫本書儀研究》，頁四八〇－一。

[251] 《韓昌黎文集校注》，卷四，〈送陳密序〉。

[252] 《新唐書》，11/308－9。

臺灣大學學術期刊資料庫

釋。

六、結　　論

魏晉時期禮儀發展的重大轉變爲安靜觀念的逐步取得優勢，它一方面修正了先秦以來的禮儀觀念，尤其是威儀觀，另一方面對當代士人的生活產生重大的影響。本文基於此認識，從二個層面探討魏晉安靜觀念的成因，一爲先秦禮儀觀念發展的內在理路，二爲士大夫社會的發展。

靜與淨通，指潔淨、清淨之意。此有二層意義，一是指在生活場域中，不接觸風塵之類的污穢物。二是指一種內心狀態，即清除心中的污穢物。在魏晉時期，此二種觀念同時發展。就前者而言，由漢末以來，士大夫社會配合官僚制度的發展而逐步成熟，其對士人的生活造成重大衝擊，多數士人忙於頻繁的社交活動。相應於這一類的官場生活與社交活動，遠離士大夫社會的意識在漢末也隨之抬頭，此種「另類生活」被稱之爲安靜的、清靜的。相對於士人的群居習慣，這類生活被視爲「獨處」、「獨居」。這類的生活型態在魏晉時期獲得儒道二家的肯定，但須區別者，儒家並非主張完全一個人的獨處，而是指不參與士大夫社會的活動。安靜觀念發展出新的生活方式，如士人必須在一安靜獨處的環境中讀書，以及在公衆場合少言的習慣等。

至於靜是指清除心中的穢物，則主要來自戰國中期以來的氣論，尤其是道家的理論，也獲儒家的部分支持，此可歸納爲心靜的學說。在氣論的影響下，心是盛裝氣（尤其是精神）的容器，故人們必須清除心中的占據物，以使精神能住在其中。其方法即是去除不當的思慮。在此狀態下，人通過氣而與天地合一。故道家式的安靜強調一個人的獨處生活，而其實際內容則是練氣與冥想。

此時期的儒家亦主張心靜，也接受「洗心」說，但不接受「無思無慮」爲心的合理狀態，而強調心靜是要使心能容納道德的價值，故承接先秦儒學的餘緒，仍強調「學」的重要，尤其配合獨處讀書的觀念的興起，讀書成爲儒者生活的重心之一。

臺灣大學學術期刊資料庫

魏晉時期的禮儀觀念也同時受到士大夫社會成立與心靜學說的雙重影響。先秦儒家的禮儀觀念透過士大夫社會的媒介傳播到一般士人身上，動循禮法是此時期士大夫的普遍守則。另一方面，心靜學說的興起對於古典禮儀觀產生重大衝擊。道家者流只重視心的無思無慮狀態，探究如何達到此境界，至於身體的規範則是無關緊要之事，甚至是心靜的一種累贅，故道家反對身體儀節的學說。儒家者流受到心支配身學說的影響，轉而重視心如何呈顯價值意識。在這樣的思想脈絡下，通過學的過程以獲取道德意識，比實踐身體的儀節更爲優先。又在身心理論的支配下，身是心的外顯，魏晉士人所重視的身體是儀容部分，而不是儀節。由此可以看出古典威儀觀的繼承與轉化，魏晉的禮儀觀念仍強調統治者以身體爲媒介展示其統治的正當性，此乃繼承部分；魏晉士人所強調的威儀主要是身體的風度與容貌的美感，此乃轉化部分。故魏晉士人一方面重視對身體的修飾，另一方面又強調身體的儀態是內心自然狀態的外露，而此內心狀態是安靜的，故外在儀態是從容的。

總之，即使儒道二家在程度上有所差異，皆主張安靜的外貌，在此觀念影響下，儀節的重要性日降。魏晉士人尙刻意重視儀容，蔚爲時代風氣。本文最後也附帶提及唐中期韓愈對於儀節的看法，新儒學興起之後，禮儀觀有何新的變貌，已非筆者可率意論斷。然而，宋儒認爲「存心養性」或「敬」的具體作法是讀書與靜坐，這種想法可溯源到魏晉時期。至於其細部的關聯性，則須另文探討。

最後須指出者，本文未認眞處理佛教與道教思想對安靜觀念的影響，此亦有待另文討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

徵引書目

一、史　料

《新校本正史》，臺北，鼎文書局。

《十三經注疏》，阮元校勘，臺北，藍燈出版社。

《廣雅疏證》，王念孫疏證·陳雄根標點，香港，中文大學出版社，1978。

《韓非子集釋》，陳奇猷校注，臺北，華正出版社，1987。

《抱朴子》，葛洪，臺北，中華書局，1980。影印四部備要本。

《世說新語校牋》，楊勇校牋，臺北，洪氏出版社，1976。

《太平御覽》，李昉等，臺北，大化書局，1980。

《陶淵明集校箋》，楊勇，臺北，成偉出版社，1975。

《增補六臣注文選》，臺北，漢京文化公司，1983。

《阮籍集校注》，阮籍，北京，中華書局，1987。

《嵇康集校注》，嵇康，臺北，河洛出版社，1978。

《藝文類聚》，歐陽詢等，臺北，商務印書館，1983。影印文淵閣四庫全書本。

《初學記》，京都，中文出版社，1978。

《全三國上古三代秦漢三國六朝文》，嚴可均編，東京，中文出版社，1981。

《弘明集·廣弘明集》，僧祐、道宣，上海，古籍出版社，1994。

《老子河上公注斛理》，鄭成海，臺北，中華書局，1971。

《韓昌黎文集校注》，韓愈，臺北，漢京文化公司，1983。

《管子》，臺北，中華書局，1973。

《莊子校詮》，王叔岷，臺北，中央研究院歷史語言研究所，1988。

《金石粹編》，王旭，，收入《石刻史料新編》，臺北，新文豐出版社。

《八瓊室金石補正》，陸增祥，收入《石刻史料新編》，臺北，新文豐出版社。

二、論　著

川勝義雄《六朝貴族制社會の研究》，東京，岩波書店，1982。

臺灣大學學術期刊資料庫

王健文〈有盛德者必有大業〉，《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北，東大圖書公司，1995。

甘懷眞《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》，國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1993。

牟潤孫《論魏晉以來之崇尚談辯及其影響》，香港，香港中文大學，1966。

吉川忠夫《六朝精神史研究》，京都，同朋舍，1986。

吉川忠夫〈靜室考〉，《東方學報·京都》，59，1987－3。

清·阮元〈說威儀〉，《揅經室集》，北京，中華書局，1993。

何炳棣〈克己復禮眞詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀》8，1991－12。

余英時《中國知識階層史論〈古代編〉》，臺北，聯經出版社，1980。

余英時〈儒家「君子」的理想〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北，聯經出版社，1989。

杜正勝〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2：3，1991－6。

杜正勝〈從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，66：2，1995－6。

何啓民《魏晉思想與談風》，台北，學生書局，1990。

李豐楙《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北，學生書局，1986。

李訓詳〈戰國時代「壹」的觀念〉，《新史學》4：3，1993－9。

呂理政《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》，臺北，中央研究院民族學研究所，1990。

林文月〈陶謝詩中孤獨感的探討〉，《中外文學》，4：11，1976－4。

祝平次〈從禮的觀點論先秦儒、道身體/主體觀念的差異〉，楊儒賓編《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北，巨流圖書公司，1993。

洪順隆〈論六朝隱逸詩〉，《從隱逸到宮體》，台北，河洛出版社，1980。

徐復觀〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史》，臺北，商務印書館，1984。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐翼民《魏晉清談》，台北，東大圖書公司，1992。
張蓓蓓〈世說新語容止篇別解〉，《中古學術論略》，大安出版社，1991－5。
黃俊傑《孟學思想史論·卷一》，臺北，東大圖書公司，1991。
賀昌群《魏晉清談思想初論》，收入《魏晉思想·甲種五編》（台北，里仁書局，1984。
湯一介《郭象與魏晉玄學》，臺北，谷風出版社，1982。
斯波六郎《中國文學における孤獨感》，東京，岩波書店，1970。
楊儒賓〈支離與踐形——論先秦思想裏的兩種身體觀〉，氏編《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北，巨流圖書公司，1993。
楊儒賓《中國古代思想中的氣論與身體觀》〈導論〉。
趙和平《敦煌寫本書儀研究》，臺北，新文豐出版社，1993。
劉述先〈從方法論的角度論何炳棣教授對「克己復禮」的解釋〉，《二十一世紀》9，1992－2。
蔡學海《中國文明發展史（上）》（臺北，空中大學，1988）第五章〈學術思想〉。

臺灣大學學術期刊資料庫