

陶渊明诗歌

典型意义的文化解读

孙晓梅◎著

高校学术经典文库



光明日报出版社

陶渊明诗歌

典型意义的文化解读

孙晓梅◎著

高校学术经典文库



光明日报出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

陶渊明诗歌典型意义的文化解读 / 孙晓梅著. -- 北京:
光明日报出版社, 2014. 6
ISBN 978 - 7 - 5112 - 6533 - 3

I. ①陶… II. ①孙… III. ①陶渊明 (365 ~ 427) —
诗歌研究 IV. ①I207. 22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 106021 号

陶渊明诗歌典型意义的文化解读

著 者: 孙晓梅

责任编辑: 曹美娜

封面设计: 中联书林

责任校对: 张明明

责任印制: 曹 净

出版发行: 光明日报出版社

地 址: 北京市东城区珠市口东大街 5 号, 100062

电 话: 010 - 67078248 (咨询), 67078870 (发行), 67078235 (邮购)

传 真: 010 - 67078227, 67078255

网 址: <http://book.gmw.cn>

E - mail: gmcbs@gmw.cn caomeina@gmw.cn

法律顾问: 北京天驰洪范律师事务所徐波律师

印 刷: 北京天正元印务有限公司

装 订: 北京天正元印务有限公司

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社联系调换

开 本: 710 × 1000 毫米 1/16

字 数: 187 千字

印 张: 15

版 次: 2014 年 6 月第 1 版

印 次: 2014 年 6 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 5112 - 6533 - 3

定 价: 45.00 元

版权所有 翻印必究

前 言

苏格拉底早就告诫后人：认识你自己！就文学创作而言，这个认识自己的任务，其实就是一条充满荆棘和危险的险途。在某种意义上讲，最使作家感到不安的，既不是上帝鬼神，也不是社会文化的种种外在忧患，而正是他自己。在中国作家身上，往往存在着一种与独特的历史习得性相对立的文化人格，这可以说是中国传统文化特有的一组矛盾的体现，即强烈的现实功利态度和老滑的超脱精神，这常常被认为是儒家的入世哲学和道家的避世哲学交互影响的结果。对中国士阶层来说，进则“兼济天下”，退则“独善其身”。如林语堂所言，“所有的中国人在成功的时候都是儒家，失败的时候则是道家……在位时说道说德，闲居时赋诗作词。”最典型的莫过于陶渊明了。

陶渊明作为一位游离于时代风气之外的伟大诗人，从自我生存的现实困境中逃脱出来，转而以某种安然的眼光看待纷扰的世界，从他的由仕而隐，到田园中的耕读劳作；从他的生活每况愈下，到晚年的安贫固穷；从他的天性嗜酒，到诗酒精神；从他对生命委任化的态度，到面对死亡的超然旷达；从他的缅怀黄唐之世，到桃源世界的设想，在其为数不多的诗作中为我们营造了一个超凡脱俗的田园世界，成为后世文人士大夫的精神家园。陶渊明的精神世界

与其价值取向的形成是一个复杂的过程，他的人生道路，包括其家庭出身、文化教育、社会环境，人生遭遇等等，都无不深刻地影响着他的文化心理，这就使他的诗歌创作变成一种带有自我探问、剖析和批判性质的活动。因此，从历史——文化的角度来思考陶渊明的诗歌便是一条非常重要的途径。

古代文学的历史——文化角度和方法研究，在20世纪前半期已受到学者的注意。闻一多指出：“文学史为整个文化史中之一环，故研究某一时期之文学史，同时必须顾及此其中其他诸文化部门之种种现象。”（《致梅贻琦》《闻一多全集》第12卷）他在关于《周易》《诗经》《楚辞》等阐述中，多顾及“把古书放到古人的生活里去研究”。郭沫若老先生对闻一多所著之《楚辞校补》就称此书是属于文化史的范围，应该是“最高的阶段”（《闻一多全集序》）。陈寅恪先生的文化史评论更为明确，在《隋唐制度渊源略论稿》、《唐代政治史述论稿》中，都反复强调种族与文化是研究中古史最重要的关键，而种族与文化二者相比较，文化则带有更为本质的属性。他在《魏书司马睿传江东民族条释及推证》、《桃花源记旁证》等论述中，多能从具体事节探讨文化现象，并从而探索文人心态。

20世纪前半期这种历史——文化研究，只是少数几位学者所做的开拓性尝试，20世纪80年代以后，这种跨学科的综合研究渗透到人文科学的许多领域。人们认识到，不能孤立地研究文学，应当注意探索一个时期的文化背景以及由此而产生的一个时代的总的精神状态，研究在这样一种综合的历史——文化趋向中，怎样形成士人的生活情趣和心理境界，从而探讨作家独特的审美体验与艺术构思。这种古代文学研究中的文化意识，是近三十余年古典文学研究的一大进展，也已成为学界的广泛共识。把文学视为一种历史文化现象，把文学放回到具体的历史文化环境中做整体考察，这确能提供一种高层次的方法和更新的体制。要做这种文化解读，既要拓展

政治制度、文化环境、社会风习、文人生活等层面，同时还要注重具体切实的实证性研究，以大量的事实做基础，对文学作以文化方面的解读。

科学是真实，是符合事物实际的。科学地评价古人，认识其真实的文化内涵，首先应该努力弄清其真实面貌。否则，话语万千，而非古人实有，终不免是空中楼阁，处于虚无缥缈之中。春秋为贤者讳，也不是一个科学的态度。人就是人，不一定描绘成神。但要弄清古人的真实，也并非易事。首先是史阙有限，不能不受到很大的限制。其次，有了材料，也未必全是真实。传说不实者有之，互相齟齬者有之，诬枉之词亦有之。即使是古人自己说的话，也往往会因时地心境的不同，而有不同的强调与夸张。这就需要认真地排比材料，细致地梳理分析，真正触摸到古人的脉搏。这自然是一种努力的目标，未必能够真正做好。但笔者相信，沿着这条路走，一定能够找到正确的方向。

这里还有一点声明，关于陶渊明，有很多基本史实就存在争议。诸如他的生年、他的家世系统、他的具体的仕宦经历，甚至小到他的名字，都莫衷一是。本书在这些方面，除个别问题外，一般只取公认的说法，不做辨析，力求在时代背景和诗人总体面貌上，捕捉到诗人与其诗歌的真实，解读其深层次的文化内涵。在许多问题尚无法定论的情况下，这也许是一条更容易贴近历史真实的道路。

目 录

CONTENTS

第一章 日月掷人去 有志不获骋	1
第一节 陶渊明早年时期的社会状况	2
第二节 陶渊明家世与性格的渊源	13
第三节 陶渊明理想与现实的冲突	27
第二章 久在樊笼里 复得返自然	43
第一节 隐逸文化的渊源	44
第二节 陶渊明的理想之境与生存方式	59
第三节 在劳动中实现生命的价值	78
第三章 凝霜殄异类 卓然见高枝	85
第一节 魏晋人格的文化生成	85
第二节 集“魏晋风流”之精华的率真人格	109
第三节 安贫乐道与固穷守节的大丈夫形象	138

第四章 聊乘化以归尽 乐夫天命复奚疑	150
第一节 陶渊明委运任化的生命观	151
第二节 陶渊明超然旷达的生死观	167
第五章 奇踪隐五百 一朝敞神界	193
第一节 桃源社会的文化思想渊源	195
第二节 “世外桃源”原型之辨	208
第三节 桃源社会的理想主义与人文关怀	215
第四节 桃花源题材作品的文化影响	221
后 记	229

第一章 日月掷人去 有志不获骋

——迟迟出仕与仕隐徘徊的文化心理

陶渊明（公元365~427），字元亮，生于浔阳郡柴桑县（江西省九江县的荆林街，陶渊明的故居在距离荆林街半里之遥的鹿子坂）。他生活的时代正处于晋、宋易代之际。曾祖陶侃，做过大司马，祖茂、父逸都做过太守，外祖孟嘉做过征西大将军。到他一代，家已破败，生活贫困，他为人真实，想做官就去找官，但不以做官为荣；对当时的黑暗统治不满意，不愿同流合污，就不想做官，辞职归田，保持自己的高贵品质。从二十九岁出仕，到四十一岁辞去彭泽县令，终身不仕，与樵子农夫相处，以躬耕诗酒为乐，过了二十多年的隐逸生活。陈寅恪先生肯定陶渊明乃“吾国中古时代之大思想家”^①，确为真知灼见。处于一个政治史上极黑暗、思想史上极解放的时代，他以诗歌的形式表达着自己对宇宙、对人生、对社会的种种思考，既与时代思潮之主流息息相关，又贯注着个体精神的独特内涵。陶渊明的迟迟出仕与仕隐徘徊的文化心理，与他的精神世界和其价值取向有着必然的联系，他的人生道路，包括其家庭出身、文化教育、社会环境，人生遭遇等等，都无不深刻地影响着他

^① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年版，第205页。

的文化心理。本章主要从文化层面来解读陶渊明的迟迟出仕与仕隐之间的徘徊。

第一节 陶渊明早年时期的社会状况

魏晋南北朝是中国历史上第二个民族大融合时期，是中国封建社会历史发展的第一个转折阶段，也是从中国封建社会的开创到成熟再到发展高峰的转折连接阶段。数百年间，在全国范围内没有一个强有力的中央政府。西晋在平吴（公元280年）后虽然实现了全国的统一，但相对稳定的局势持续了不到三十年，至晋惠帝（公元290~306年）时便因为宫廷政变引起八王之乱，继而五胡侵华，中原大地重又陷入战火之中；发展到怀帝永嘉之世，更是四海分裂，哀鸿遍野。周边少数民族政权分割了西晋政府的大部分地区，西晋已经名存实亡。公元317年，皇室远支司马睿在渡江南下的中原冠带及本地土著的支持下于健康（今江苏南京）建立了东晋王朝。偏安的江左政权虽经历十一帝，延祚百余年，但终其一朝，在统治集团内部的王室之间、王室与士族之间、乔姓士族与吴姓士族之间、中央政府与地方重镇之间、统治阶级与下层民众之间的矛盾错综复杂，冲突不断，经过王敦、苏峻、桓玄之乱，造就了刘裕称帝，结束了东晋的命运。刘宋政权虽有所加强皇权，但这些矛盾依然没有得到根本解决，接着便是宋、齐、梁、陈的更迭。这二百多年的阶级矛盾和民族矛盾的交织过程中，内祸外患，接踵而来，战乱饥荒，连续不断，给全社会带来极大的破坏，给人民生活带来无尽的灾难。人民流亡，人口锐减，成为这个动荡时代的主要标志之一。另一个标志，是统治阶级内部层出不穷的钩心斗角的权力斗争。谁有权威，并掌握一定的实力，谁就可以在动荡的环境中冒一下险，称王称霸，

自立一方。

陶渊明便生活在这样的一个充满了动荡、离乱和苦难的时代环境中。在这种社会环境下，对于普通民众而言，他们需要彼岸世界的幸福幻想来抚慰现实中饱受创痛的身心，而在政治派别对立和不断篡权的专制主义政治环境下，作为依附者的士阶层来说，他们没有任何实权和实力，在难以预测、身不由己的严酷环境中，动辄得咎，命如鸡犬，感到生命无常的悲哀，于是愈加渴望精神的超脱与自由，渴望探究个体生命的本源与宇宙的奥秘，并希望在这种探究中获得精神永恒。随着汉代封建中央集权的衰败与瓦解，儒家思想失去以往的权威和尊严，社会上没有占统治地位的思想束缚，人们不需要选择实行统治手段的政治思想，而需要寻求在篡夺频仍、生命没有保障的社会险境中知道自己安身立命的处世哲学，能寄托自己理想与追求的思想理论，以谋求保真全生和逍遥清净的生活。于是思想界便呈现出开放、活跃、兼容的状态，玄学迅速发展，佛教和道教在社会上广泛传播，这些对士阶层都产生了很大的影响。

一、玄风弥漫的晋宋社会

在动乱的年代里，陈腐变化了的儒家思想和压抑人本性真情的虚伪道德说教，既不能成为追求功名利禄的敲门砖，也不能成为防灾拒祸的安全屏障，又不能成为醉生梦死、尽情享乐的理论根据，更无从传授延年益寿的养生之道，理所当然地要被冷落和遗弃。社会上出现了儒、道、名、法合流的趋势，名理之学大大发展。而一度在古代社会大变迁和大动荡中拥有众多信仰者的老庄思想，正好成为处于思想苦闷和精神空虚中的士阶层的思想支柱，他们要为天地万物和社会人生重新寻找存在的根据。但是毕竟这个社会阶层几百年来一直接受的是儒家经书的教育，不可能彻底摒弃儒家思想，于是就产生了用老庄思想注释儒家经典的怪现象，儒表道里，儒道

合流，不同思想的交叉与融合，成为魏晋时期思想形态的一种特殊形式和主流——玄学。“以老庄思想为骨架，企图调和儒道，会通自然与名教的一种特定的哲学思潮”^①。它虽然远离事物与世务，产生之初却具有一定的现实意义。

玄学实际上是一种新经学，废除了汉代经学的烦琐考证和谶纬的荒唐迷信，使儒家经典老庄化的新形态经学。它既有历史的承袭，思想的继承，又有时代的特征和新的内涵。在当时的思想条件下，要建立一套完全不要儒家名教思想的统治理论，也是不现实的，因为世族地主就是在大地主经济发展的基础上，通过名教之治以取得政治地位的。因而比较实际而巧妙的做法就是将儒家的名教和道家的自然，统一起来，融合起来，形成一种你中有我、我中有你、旧中有新的思想体系。产生伊始，玄学主要是讨论名教和自然的问题，认为名教出于自然、本于自然，只有符合自然的名教才能真正发挥作用。玄学最重要的代表是何晏、王弼，何晏的《论语集解》和王弼的《周易注》是玄学建立的标志。魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄，立论以为“天下万物皆以无为本”（《晋书·王衍传》），这一概括准确而精辟，揭示了玄学的基本特点，即不在于阐述儒家之义，而在于阐明虚无玄远的哲学思想和社会思想。从总体来讲，玄学主要是借用老庄学派以道为本、自然无为之说，从有无、本末等方面来探讨自然与名教的关系。它一方面力图论证现存封建秩序的合理性，另一方面也为名士们放任自然、逃脱礼俗的束缚，追求精神的自由与超脱，又为享受现实生活乐趣的生活方式寻找理论根据。

玄学的发展大致经历了几个不同的阶段。正始时期王弼、何晏祖述老庄，主张以无为为本、体用一如，到竹林玄学时期，已有了派

^① 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，收入《当代学者自选文库》，安徽教育出版社，1999年版，第21页。

别不同的分化，阮籍、嵇康由“崇本息末”的观点发展了“越名教而任自然”之说，认为名教纲常是对人的束缚与压抑，所以要顺其自然、张扬个性；另一派由正始玄学“崇本举末”、“守母存子”发展到向秀“以儒道为一”的理论。元康时期，玄风大炽，名俊争谈虚无无为之理，竞以清言放达为高尚。裴颀针对社会上尚无的玄虚之风，主张“自生而必体有”的崇有论（裴颀《崇有论》）；郭象在此基础上提出“独化”学说，强调事物独立自主的个性，认为名教与自然合二而为一，从而在形式上彻底解决了本末有无的问题。这也为士人身居高位而心存山林的做法以及处俗理事又不减隐逸之高情的思想找到了理论依据。至此，玄学产生时所提出的根本问题已经解决。所以东晋时期，以老庄思想为主体的玄学在理论上没有突破性进展。如张湛的玄学体系便是将王弼的“贵无”与郭象的“万物自生”思想相结合，将玄学所讨论的本末有无的本体论和两汉以来以元气为核心的宇宙构成论结合起来，他企图包容各家理论，但内部却有难以消解的矛盾，从而将玄学的发展引入绝境。玄学要有新的发展，必须有新思想的介入。恰在这时，佛教般若思想流行江左，名士、名僧纷纷援佛入玄，或以玄解佛，佛玄合流的时代趋势为玄学发展注入了新的活力。如支遁解《庄》，之所以能在向、郭义外另出新意，“卓然标新理于二家之表”，便是因为他利用佛学义理而对庄子“逍遥义”做出了新的解释。^①

在玄学发展的每一时期，皇室贵族和门阀士族都是积极的参与者与支持者，他们通过清谈玄理来申述自己的思想，通过言行举止来实践自己的理论。如正始、竹林时期，主张名教和自然或同或异的两派在思想界大量论争，大部分的名士都卷入其中，如夏侯玄、

^① 陈寅恪：《逍遥游向郭义及支遁义探源》，收入《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1980年版，他认为支遁解庄有取于般若理论。

傅嘏、钟会、荀粲，阮籍、嵇康、山涛、向秀等，并且实际影响到他们的出处行止。主张自然与名教对立的一派，在现实生活中往往佯狂避世，以隐逸为高，与统治者采取不合作态度。嵇康因公开反对当政者而丧命东市；阮籍韬光养晦，抑郁终生；刘伶、阮咸沉迷醉乡，逃避现实。而另一派则往往从山林走向庙堂，如山涛由初时隐居竹林，后审时度势，投靠司马氏集团，官至尚书吏部郎；王戎出身世族，在司马氏取得天下后入仕，官至散骑常侍、荆州刺史；向秀也在嵇康被害后入洛都，步入仕途。东晋更是一个充满了哲理与玄思的时代，个体的生死解脱问题成为士族与大众关怀的中心。上至皇室权贵、名门士族，下至普通文士、方外僧道，莫不对纯粹理论的探讨抱有极大的热情。晋明帝“尝论圣人真假之意，道学不能屈”^①；简文帝周围有一大批清谈名士，任会稽王时期，许询、孙绰、支遁、谢安、孙安国、殷浩等名士经常以他的宅第作为清谈聚会之场所，简文帝本人也是清谈名家。当时，清谈玄远之理已经成为士人生活的重要组成部分，可以在任何场合进行。对于大部分士族名士来讲，在本时期，他们已经与皇室贵族的统治阶层融为一体，所以玄学不再具有明显的政治意义，而是更深地进入了他们的精神生活，成为体现个人精神境界的重要方面，如刘惔因为“尤好老庄，任自然之趣”、“居官无官官之事，处事无事事之心”而传为美谈（《晋书·刘惔传》），陶渊明抚“无弦琴”寄意的故事也广泛流传。

玄学崇尚自然，不拘名教，使人的精神个性受到尊重，在当时具有某种程度的思想解放的意义，影响及于文学，有助于发展文学创作的个性和风格，促进了文学的繁荣。它所探讨的一些哲学命题，如言意之辨、圣人有情无情等，不仅对文人士子的思想及日常生活

^① 余嘉锡：《世说新语笺注》《文学》篇之40、51、56条，上海古籍出版社，1993年版。

产生影响，也影响了他们对文学的看法和诗文创作的风格。

二、道教的发展及流播

东汉末年到三国，再到西晋的历史演变和社会动荡，把信仰儒家的知识分子推向玄学的思想氛围。玄学能在一定程度上、一定范围内缓解因复杂的社会矛盾而带给知识分子阶层的苦闷，却不能最终消解他们思想上的沉疴，没有能在这一历史变迁中找到答案和解脱的出路，于是只能另找出路，寻求解脱人生苦恼的新的答案。因此，新的探索——追求新的更高层次的解脱的探索，便有了现实的需要。渊源于古代巫术和秦汉时的神仙方术，并掺和了黄老思想而形成的道教，是土生土长的中国式宗教。自秦汉以来，民间以服食药物企求长生不老的神仙道家思想，一直在社会上流传。秦代和两汉的各阶层，都有笃信此术的。东汉末年民间的“太平道”、“五斗米道”（即天师道），以民间宗教的派别在民间流传，并成为组织农民起义的旗帜。张角的太平道，张鲁的天师道，都是借道教的教义以为号召。晋代信仰天师道的人相当普遍，在士族子弟和知识分子中也有相当的信仰者，如大书法家王羲之就是天师道的信仰者。道教是中国土生土长的宗教，它的基本教义是炼形存神，白日飞升。东晋南北朝时期，道教成为许多门阀士族的家传宗教信仰，正因为如此，本时期也是道教发展史上的转折期。这一阶段，道教经过门阀士族在内部的重大改革，终于从原始的民间宗教形态演变为完备成熟的宗教，并逐步融入官方的意识形态，成为正统宗教。在后世道教能够与儒、佛并举而称三教，与本时期的发展密不可分。

道教产生之初主要在下层民众中流播，但到西晋时它渐渐在士大夫之间开始流传。新成员的加入给天师道带来了这个阶层的思想意识与爱好情趣，在离乱的社会中，他们渴望能够白日飞升，即身成仙；即使不能如此，也可以借此闲散避世，清虚自守。这种意识

和要求使得原始教派中所具有的粗俗的巫鬼道术、斋仪制度和鼓动造反的某些教义与已经发展了的现实不相协调；同时也因为曹魏以来传教区的改变和教主的死亡，使得天师道原有的组织系统和科律制度难以维持，所以在魏晋时期的发展中，天师道出现了组织混乱、科律废弛的现象。这便促使天师道内部出现了改革发展的风潮。这种改革便是创造新的适合门阀士族需要的宗教理论和科仪制度，使原始的天师道向上层神仙道教靠拢。这个过程中，江东吴姓士族，尤其是同居于丹阳郡句容县的葛、许两个奉道世家与此关系最为密切。最初的改革便是两晋之际的葛洪所提出。葛洪出身句容士族，他撰写的《抱朴子·内篇》总结了秦汉以来的神仙方术与道家典籍，详细论证了仙道可企的现实性，讲述了各种修炼成仙的方术，提出以神仙养生术为内，以儒教纲常应世为外，双修以求长生的理论；并猛烈抨击了当时流行的干君道、李家道等其他教派，且诋毁农民起义，努力提高原始天师道的宗教素质，使其向上层神仙道教靠拢，为本时期的道教改革作了理论准备。

约在西晋末年，门阀士族和皇室中已经有人信奉天师道。如范阳卢氏、刘氏、冯翊寇氏等。西晋赵王伦的叛乱也与天师道有关。其谋主孙秀“起自琅邪小吏”，赵王伦曾封琅邪郡王，都有信奉天师道的地域基础，而且据《赵王伦本传》记载，“伦、秀并惑巫鬼，听妖邪之说”，且在叛乱中“言宣帝于北芒山为赵王佐助，于是别立宣帝庙于芒山”（《晋书·赵王伦传》）。据道教神仙谱系所排列，晋宣帝为西明公宾友，在鬼官中地位颇高，而北芒山又是道教神山之一，这是以鬼道之仪礼来祭祀宣帝，由此可见二人确实有共同的思想信仰基础。晋惠帝之朝，皇后贾南风也深信道术，她逼死婆母杨皇后以后，“谓太后必诉冤先帝，乃覆而殡之，施诸厌劾符书药物”（《晋书·后妃传》）。东晋以后，帝王中也出现了奉道者，晋哀帝“雅好黄老，断谷傅长生药，服食过多，遂中毒，不识万机”（《晋

书·哀帝本纪》)；晋简文帝也是清虚好玄谈，崇信佛道。据《真诰》记载，他在为会稽王时，道士杨羲为其司徒公府舍人，而杨羲又与道士许谧（许迈弟）、许臬（谧子）一家交往密切。简文对许谧也“久垂谷表之顾”。晋孝武帝司马曜和其弟司马道子就是出生在这样具有浓郁的道教气息的宫廷氛围中，其后他们笃信道教也就不足为奇了。刘宋前废帝子业，小字法师，也深信鬼魂之说，“戊午夜，帝于华林园竹林堂射鬼”，其母后病危时想见他一面，他却认为病人处多鬼可畏而拒绝前往；宋明帝末年也深好鬼神；刘宋二凶弑逆亦是因为崇信号称天师的女巫严道育之谋所致。可见在晋宋时期，天师道已经渗透到帝王皇族的思想意识中，并与许多政治事件紧密相连。东晋门阀士族中信奉天师道的很多。据陈寅恪先生在《天师道与滨海地域的关系》一文中所做的分析考证，南方侨姓士族如琅邪王氏、高平郗氏、陈郡殷氏，吴姓士族如吴郡杜氏、会稽孔氏、义兴周氏、丹阳葛氏、东海鲍氏、丹阳许氏、陶氏、吴兴沈氏等都是信奉天师道的世家。另据寅恪先生《魏书司马睿传江东民族条释证及推论》一文所作考证，少数民族如鄱阳溪族（陶侃、陶渊明都属此族）、蜀郡巴族等都信奉天师道。琅邪王氏是东晋最具代表性的侨姓士族家族。王羲之一门“世事张氏五斗米道”，羲之“雅好服食养性”，隐居会稽时，与佛教名僧兼清谈名士支遁，奉佛的知识分子孙绰，崇道的名门士族谢安、许询等“共筑室东土”，隐遁山林，过着服食养性、清谈优游的生活。去官后，又与道士许迈“共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海”（《晋书·王羲之传》）。

道教不同于玄学，它虽然崇奉老子，却与崇奉老庄、研究哲理的玄学没有信仰上的联系。玄学是从属于道家学派的一个哲学流派，不信神仙；道教是以神仙家扩大而形成的一个宗教，它讲究炼丹成仙，养生延年，穰邪却祸，还研究房中之术。这些对追求长生富贵