

明清間士人的閒隱理念與 生活情境的經營*

王鴻泰
國立暨南國際大學
歷史學系

提 要

本文旨在考察：明清士人如何突破科舉的制約，重新與社會價值進行對話，在現實生活之上，開展有別於世俗世界的另類人生取向、生命活動場域、生活觀念、生活形式，進而由此建構新的社會價值與文化表現形式。

本文考察發現：明清士人的「閒隱」理念，並非只是一種消極性的泊淡人生觀，而是具有對抗世俗世界，顛覆既有社會價值，別創人生境界的意圖。明清文人試圖藉此離異於由科舉制度所支配的世俗世界，重新架構時間與空間，開闢出一個非世俗的「異境」，再將自己的人生重新投注其中，從中重新開展自我，營造「不俗」的生活形式、人生價值與生命意義。

明清文人所強調的閒隱理念，發展一種「閒雅」的生活模式，開展出極為繁複、豐富的生活形式及相關論述，由此建立一套「雅」的生活形式，文人且以此自我標榜，對抗世「俗」的世界。這是明清「文人文化」的發展契機與基本內涵。

關鍵詞：文人、文人文化、閒情、閒隱、閒雅

* 本文由國科會計畫（編號NSC 94-2411-H-260-006）資助完成。

前言

文人文化的發展與流行可以說是明清文化的重要特色，明清時期許多顯要的文化現象的轉變都和文人文化的發展有所關聯，深入理解文人文化，是掌握明清文化的重要切入點。事實上，「文人文化」也常被用來指涉當時的各種社會文化現象，可以說文人文化的龐大身影實籠罩著繁複的明清社會，諸多文化表現皆可見其投影。但是，這個多所影射，以致可能流於空泛指涉的「影像」，是否有其「實體」呢？

文人文化的真正內涵為何？其所包含之具體內容是什麼？「文人文化」與「文人」究係如何關聯？是「文人」在界定「文人文化」呢？還是應該由「文人文化」來界定「文人」？或是兩者可以相互界定？如何界定？而這種界定具有什麼社會意義？凡此種種問題都是在實際解析文人文化上，值得而且需要詳加思考的，而且這種思辯必需落實在具體的生活層面上來進行，也就是說探究文人文化之內容的界定與發展，需要將之歸納於個人生活情境的經營與社會文化情境的發展這個脈絡下來思考，從這個具體的生活面出發來思考文化的內容、形式及發展的問題，才能對文人文化有全面性、結構性的理解，而如此理解文人文化也正是切入明清社會文化，深入理解內涵與發展的要訣。

社會上積滯大量上升不易的基層士人，蔓延、滲透於各個社會角落，活動其間，牽引、動搖整體社會的發展，這是明清社會結構的重要特色。基層士人在參與各種社會活動的同時，更發展出一套專屬於他們的文化形式——「文人文化」，他們藉此文人文化來自我表現、相互標榜、彼此認同。這套文化的形成與內涵實與其生活形態有密切的關係。一方面可以說：文人文化是從士人的生活經營中開展出來的，另一方面，也可以說：文人文化乃具體化於士人的生活經營中。探究明清文人文化的重要特色與內涵，並進而思考其中文化與生活的關聯，正是本文的主要目的。

明清士人，尤其是在科舉制度下，多所挫折的士人，如何突破科舉的制約，重新與此強勢的社會價值進行對話，因而在現實生活之上，開展有別於世俗世界的另類人生取向、生命活動場域、生活觀念、生活形式，進而由此建構新的社會價值與文化表現形式，這是本文的考察要點。社會制度如何制約個人，而體制下之個人如何反制制度的制約；社會制度、社會價值、社會心態、生活形式與社會文化如何相互關聯、演化。這是本文具體論述背後的關懷主題與方法實驗。

一、現實的進退與雅俗的辯證

對於一般士人而言，生活有兩個層面：一個是與一般世俗大眾無甚分別的，現實生計的經營；一個是超越一般現實營營苟苟之上的，美學生活的經營。簡單地講，他們的生活具有「俗」和「雅」兩個不同的層次或面向。這兩者互相關聯，互相辯證，或者可能相互呼應，或者可能相互排斥。而這種雅俗的並存、矛盾與辯證，不僅存在於個人生活層面上，也進而鋪展於社會層面上，從而成爲整體社會文化的開展動力。

（一）不問家人產，寧容世網羅

所謂的生活經營，最基本的當然就是日常衣食等生存條件的求取。明清社會由於讀書條件降低，一般人不難進入仕途的經營行列，因此社會中士人的數量頗爲龐大，其中乃不乏勉力讀書的貧苦士人。對於沒有豐厚家產的士人而言，謀求基本的生存之道，就是一個極大的人生考驗。我們很容易在明清小說中看到窮秀才爲謀衣食而汲汲營營的窘迫情境，《醒世姻緣》第三十三回〈劣書生廁上修椿程學究視中遺便〉中列述各種秀才的謀生之道，甚至將賣棺材與挑糞也包含在內，仔細評估其可行性，可謂極盡諷刺之能事。¹ 此種描繪雖不免刻意誇張，卻也可視爲當時社會中秀才謀生不易之現實情境的反映。事實上，窮秀才已經成爲明清小說中最主要的類型人物之一，尤其在一些「變泰發跡」的小說類型中，更常可見到士人一旦失去家產後，其人生頓失憑藉，即刻步入窮困潦倒之途。也因此《西湖二集》作者周楫曾在〈巧書生金鑾失對〉故事中，有感而發地說：「從來道，人生世上，一讀了這兩句書，便有窮鬼跟著，再也遣他不去。」² 事實上，「窮秀才」已經成爲明清小說中的基本人物類型，這一方面是由於小說之撰寫多出於士人本身，另一方面，也因爲「窮」已成明清士人之常態，以致成爲一般士人必需面對的基本人生命題。³

對一般缺乏豐厚家產的貧士而言，教書大概是最常見的謀生之道——《堅瓠集》中多有敘及此者，《堅瓠十集》中曾引一勸戒文言：

1 （清）西周生，〈劣書生廁上修椿程學究視中遺便〉，《醒世姻緣》，第33回，頁425-428。

2 （明）周楫，〈巧書生金鑾失對〉，《西湖二集》，卷3，頁44。

3 梁其姿，〈「貧窮」與「窮人」觀念在中國俗世社會中的歷史演變〉，頁150-156。

學以治生為先，不可無謀食之計。師以淑人為貴，尤當嚴衛道之防，慨自世降而風微，遂致道衰而日甚，倚門糊口效彈鋏之馮驩，寄食資身同垂釣之韓信。⁴

此勸戒文反映：尋求謀生之道對一般生員而言，仍是個普遍的需求。而從事教職則是最為普遍的謀生之道。同時，這裡也透露教職活動中，實有不少難堪之處，稍不自持，即可能喪失獨立人格。除此，《堅觚九集》中亦曾載：明清易代之際，因民衆避亂鄉間，以致塾師失館，有人因改《千家詩》云：「清明時節亂紛紛，城裡先生欲斷魂，借問主人何處去？館童遙指在鄉村。」⁵這也多少反映，教職之有無，實關多數生員之生計。館職之覓得，並非唾手可得，其中大抵仍頗具競爭性，因此，為求館職乃常有倩人舉薦之舉——《堅觚補集》另有一則相關記載：「明末某苦失館，徧求縉紳薦札，上宮主人作詩云：『薦館何堪作東多，其如強要索書何。諄諄幾句端方語，娓娓長談淡泊歌。方聘恨無頭似蒜，已成惟見腳如梭。來年二月清明後，又袖封筒到處波。』」⁶由此譏嘲詩亦可略窺生員覓館謀生處境之難堪。為求此衣食，委曲求人，勢所難免。

雖說教職之求不免多有難堪之處，但一般而言，士人謀生之道大體還是以教書最為普遍與適當，前引《醒世姻緣》敘述中，列舉諸多謀生之道後，終而言道：「所以千回萬轉，總然是一個教書，這便是秀才治生之本。」⁷教書之外，也可能受聘於有官職者，為其掌理書記，⁸或寄食富貴人家，為其清客，甚而，利用人際關係，居間仲介，從中取利……，相隨於社會的複雜化，諸種社會活動空間也逐漸衍生出來。其名目不一而足（此非本文主旨，暫不論），而其成敗，也因人而異。一旦士人溫飽無虞，又略具資本後，其經營方向大體上還是以田宅的投資為主。戴名世（1653-1714）曾在為生活奔波的路途中，一度因「私自念年近五旬，而無數畝之田可以托其身」，以致「為之慨然泣下。」⁹而當他在積有千金之資後，其友人趙良治即為之「買南山岡田五十畝，并宅一區。田在腴瘠之

4 （清）褚人穫，〈捲堂文〉，《堅觚十集》，卷3，收於《叢書集成三編》，74冊，總頁180。

5 （清）褚人穫，〈改清明詩〉，《堅觚九集》，卷2，收於《叢書集成三編》，74冊，總頁143。

6 （清）褚人穫，〈辭薦館〉，《堅觚補集》，卷6，收於《叢書集成三編》，74冊，總頁287。

7 （清）西周生，〈劣書生廁上修椿 程學究視中遣便〉，《醒世姻緣》，第33回，頁429。

8 關於士人生計的討論可參郭潤濤，《官府、幕友與書生——“紹興師爺”研究》，頁36-72。

9 （清）戴名世，〈庚辰浙行日記〉，《戴名世集》，卷11，頁297。

間，歲收稻若干。屋多新築，頗宏敞，屋前後長松不可勝計。」¹⁰不難想像購買適當的房屋以爲定居之所，這是提升生活層次的基本作爲，而投資田產，藉其田租以維持穩定收入，供應生活所需，這也是比較穩定保險的投資。所以，吳梅村在感嘆胡彥遠之遠游而不遇時，即謂：「夫以彥遠之詩與其人，使有山田數十畝，營灌自給，可以勿游。」¹¹也就是說，如果擁有一定的田產，則可勿需爲生活而奔忙，耗費心力於謀生俗務之營營苟苟。

當然，也有人不此之圖，而「善加利用」已有之資金，從事土地之外的各種投資生財的活動，如《醒世姻緣》另一回中曾敘及一個叫汪爲露的生員，這人頗善於投資理財，而作者以極嘲諷的語氣描述他經濟活動，說他「只因手裡有了錢鈔，不止於管家，且添了放利，收長落，放錢債，合了人搖會。你道這幾件豈是容易做的？這都是兩腳奔波，足不沾地的勾當，豈是教書人所爲？失了魂的一般東磕西撞，打聽甚麼貨賤，該拿銀子收下，甚麼貨貴，該去尋經紀來發脫。買那賤貨，便要與人爭行相競；賣那貴貨，未免又有賒欠等情，自要遞呈告狀。」¹²這人之所以倍受譏諷，一方面，乃因爲他不務本業，讀書、教學不力，而多耗心力於諸種投機性投資；另一方面，也因爲他太過重視財務的累積，將其生活完全沈浸在現實俗務的層次上，讓自己成爲一個徹底的「俗物」，如此陷溺於現實利益者，與文人文化有所扞格，因此不免遭來譏嘲。

事實上，明清士人文化頗爲歌頌逃避實務經營的行爲，我們常可在文集筆記中看到關於士人「不理家」的描述。而在這些相關記載中，這種迴避操作現實營生，甚至是有違現實利益經營原則的作爲，往往被視爲是種別有抱負的脫俗胸懷。¹³屠隆（1542-1605）之《娑羅館清言》中有言：

催租吏只問家僮，知主人之不理生產；收稼奴逕達主母，笑先生之向如外賓。¹⁴

如此「清言」，以不通世事爲清高，以不理生產爲超俗。這可說是自視清高脫俗

10（清）戴名世，〈硯莊記〉，《戴名世集》，卷10，頁282-283。

11（清）吳偉業，〈送胡彥遠南歸序〉，《吳梅村全集》，卷35，頁750-751。

12（清）西周生，〈無行生賴牆爭館 明縣令理枉伸冤〉，《醒世姻緣》，第35回，頁453-454。

13 有關「不理家」的討論可參王鴻泰，〈俠少之游——明清士人的城市交游與尚俠風氣〉，頁101-147。

14（明）屠隆，《娑羅館清言》，卷上，收於《筆記小說大觀》，4編5冊，頁12a。

的表白，屠隆作此自我標榜之後未久，費元祿在其《黽采館清課》更抄錄此言而謂：「此語殆爲余設。」¹⁵由屠隆「清言」之自我標榜，至費元祿「清課」之呼應認同，略可見此種逸脫於世俗世界的生活態度，在明清社會中，實有其普遍性；或者可以說，此種「不俗觀」經過某些士人的刻意強調，已經成爲廣泛流行的生活理念或價值。唐順之（1507-1560）在其妻之墓志銘中自稱：「余癖於書，平生不一開口問米鹽耕織事，則以孺人爲之綜理也。」¹⁶這種「分工」形態在明代士人家庭中頗爲常見，甚至已演成一種特定價值觀，歸有光在〈張孺人墓誌銘〉中即載道：「孺人姓張氏，太學生陸子徵之妻，……子徵爲人博雅，善著書，好遊名山水，意興所到，獨自往來，不孰何家事，家事一任孺人，孺人亦以爲治生纖翬，非丈夫所宜與知也。」¹⁷如此，文人優游於雅境，而將其家事產業俗務，一概委諸賢妻。類此「雅俗」分途分工，士人趨雅避俗已成一種特定的社會文化。顧起元在〈哭沈生予〉詩中更云道：

不問家人產，寧容世網羈。身惟負書癖，心祇爲花迷。曲巷玄冠虛，堂
白旒低，最憐桃葉妓，強半爲君啼。¹⁸

顧氏在此詩之前言中稱沈生予：「文雅風流，有六朝風格。人或以禮法繩之，君夷然不屑也。所居必治山水，屋宇車服，華整異常，蓄書萬餘卷，皆手自校訂，不減牙籤萬軸，不孳孳求田問舍，而特多狹邪之好，以是耗雄心而銷壯志。」由此描述可見此人乃刻意追求一種逸脫於世俗的藝術生活，而在進行此種生活的同時，乃「不問家人產」。是可見顧起元對此種生命情調實深具同情，因而在其詩歌中，特意將此不事生產之作爲入詩，列於起首處，且以此與其不容「世網」羈束之心意相對稱。此詩在相當程度上可以視爲對晚明文人的生命情調的頌辭，於此，「不問家人產」成爲開展美感人生的起點，殊非偶然，且充滿表徵性。茅元儀曾在《暇老齋雜記》特別爲李衡之妻伸冤道：「李衡每欲治家，妻輒不聽，後密遣人於武陵作宅種橘。世之婦人未有不欲治家者，衡妻獨反是。人每舉十頭奴，而未言衡之鄙舉。哲婦人纍纍，而不及衡妻，亦一大冤抑也。」¹⁹魏晉名士

15（明）費元祿，《黽采館清課》，收於《四庫全書存目叢書》，子部118冊，總頁117。

16（明）唐順之，〈封孺人莊氏墓志銘〉，《荊川先生文集》，卷15，頁29a-31a。

17（明）歸有光，〈張孺人墓誌銘〉，《震川先生集》，卷21，頁506。

18（明）顧起元，〈哭沈生予六首〉，《蜚菴日錄》，癸亥上，收於《四庫全書存目叢書》，集部177冊，總頁787-8。

19（明）茅元儀，《暇老齋雜記》，卷25，收於《續修四庫全書》，第1133集，總頁717。

以逸脫現實，不問俗務爲尚，李衡非門第出身，故不忘治家，然其妻有賢名，而反對治產，茅元儀此言特爲後人未能頌及衡妻不治家之德抱屈，同時直指李衡之治家爲「鄙舉」。凡此蓋皆顯示明代文人多有將現實經營視爲俗務，而刻意趨避此類俗務，以至此類避俗已成一特定的文化表述。

現實經營之被視作「俗」是相對於一種「雅」的生活理想的存在，而這種雅的生活理想又有其得以「無慮現實」的「現實」基礎。要避免陷入俗務中不可自拔而爲人所譏，同時又可過著無現實憂慮生活的最好辦法，大概就是將資本投資於田產，藉由田租以應付生活所需，進而在此穩定的經濟基礎上，經營其別出於庸俗層次的優雅生活。袁中道（小修）在屢試不中後，頗有隱居之意，此念萌生之際，他同時自我評估此種「退隱」生活的可行性：

僕有饒粥之田，可取租四百餘石，以其半贍城中妻孥，以其半爲村中及舟中資糧。歲有銀租近百金，以十分之二付城中妻孥作蔬具，以強半給予遊玩度支。又沙市有一宅，社友蘇直指曾諾以直，若得此，再治田數百畝。僕于窮人中，亦足以豪矣。支派既定，但飯來張口，有若神鴉，何俟僕僕更求人乎！²⁰

袁氏家族自曾祖父一代已是當地的豪者，其祖父曾「出母金以千計，出穀以萬計」賑災，可見其家勢頗富厚，其後，家勢一度衰落，幸賴其祖母經營得法，又恢復舊觀。²¹ 因此三袁兄弟，基本上是在一個無慮生活的條件下成長，其生活層次有別於上述之戴名世、胡彥遠等人。在此，袁中道很具體地表露其作爲一個士紳的現實生活構圖，以一定的田產租金來作爲生活的基礎，在此基礎上，不勞而獲地過著「飯來張口」的悠閒日子。同時，在此我們可以看到中道在支付家人日常所需之外，尚有餘裕可以來供應自己的「遊玩度支」，也就是說，他的生活除了可以不慮衣食，無求於人之外，還可以有充分的空間發展其休閒娛樂生活。雖然，袁中道自認其尚處於「窮人」行列中，不過，這只是文人的習慣性修辭。事實上，在此我們可看到其所擁有的生活資源遠過於一般沒有恆產的士人，他已經處於一種不同於寒士的生活層次。在這種有錢有閒的條件下，生活的經營就可以開展出另一番不同的面貌，這種生活形態的經營也就是一種社會文化的創造過程。

20 （明）袁中道，〈後汎鳧記〉，《珂雪齋集》，卷16，頁667。

21 （明）袁宏道，〈誌銘·余大家祔葬墓石記〉，收於《袁中郎全集》，頁1-3。

在此我們可以說：袁中道已擁有足夠的生活資本去經營另一種生活形態，其充滿聲色犬馬的感官生活，及由此開展出來的感情活動，與風雅的文化格調，都與此生活資本的擁有密切相關。此處透露現實的「俗」與理想的「雅」，中間有著千絲萬縷的複雜關係。

明代文人頗喜以魏晉名士相比況，尤其在俗務的趨避上，如前舉茅元儀之讚美李衡妻的不治生，或顧起元之稱沈生予「文雅風流，有六朝風格」，俱可略見此意態。在相當程度上可以說，晚明文人乃有在精神與魏晉名士相呼應的意味。然則，兩者之精神意態雖有相近之處，但其社會基礎卻大相逕庭，因而其社會文化意義，亦自有別。魏晉名士出身門第，屬社會上的實質貴族，可以無慮現實，而明清士人已非社會上的貴族階層，他們在經濟上已經沒有先天上的優勢或保障，大體而言，社會上大多數的士人，或多或少都有其經濟壓力。也因此，治生乃成為士人普遍關注的問題。²² 明清士人除了部分家境特別富裕者外，大多不得不面對現實生活中的經濟問題，而社會中為數頗多的生計困窘者，處於經濟弱勢情境中，更不得不在現實層面上汲汲營營。然則，在現實的羈絆下，他們卻又有一種刻意逸脫於現實俗務，追求「不俗」生活的意向。這兩者間難免有其扞格矛盾之處，但也因此而有辯證性的發展。生計上的束縛或窘困可能更刺激部分士人刻意強調不俗的生活理念，藉此豎立另類生活價值，以抗衡或補償其經濟上的劣勢。尤其當社會上出現了一批經濟上極具優勢的商人，而且士商之間多有往來，以至在物質消費場域上，互別苗頭之際，²³ 士人經濟上的弱勢，更形凸顯，此種內在緊張感乃更促其刻意強調別出於世俗之外的生活理念與社會價值。凡此，皆成為不俗生活觀的鼓動力量，而這可說是雅俗辯證的社會基礎與心理動機。也可以就此說，「不滿現實」是雅俗辯證的重要契機，而社會因素使然，明清基層士人多有具此心態者，此類士人乃成創新文化之主力。

（二）古之君子，非顯即隱

前述袁小修的規劃，在「飯來張口，有若神鴉」的現實生活形態之上，實有

22 關於治生問題可參余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，第三節〈中國商人的精神〉「明清儒家的『治生』論」，收入余英時著，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁341-346。

23 卜正民（Timothy Brook）著，方駿、王秀麗、羅天佑等譯，《縱樂的困惑——明代的商業與文化》，頁251-276。

一套生活理念與之相呼應，這種生活理念，我們大體上可以「閒隱」之詞來概括。所謂「閒」蓋指其已不用為掌握基本生活資源而奔忙，日常生活所需已可不勞而獲，生命活動得以超越營營苟苟於俗務的層次，上述擁有田業之類即是其物質基礎。然而經濟條件並非決定「閒」的絕對因素，貧者亦可因應情勢設法獲得一定程度的「閒」，相對地，富者反可能倦於世務而不得閒，其關鍵更在於個人的人生抉擇，此則涉及另一「隱」的理念。而所謂「隱」則是指其生活重心與方向，可以在世俗的社會價值——「富」（財富）與「貴」（功名）之途外，另闢生活經營空間，在此另外經營建構生活趣味、價值與意義。

關於士人之「仕」與「隱」的人生命題，淵源甚早，並非始於明清時期，只是在明清社會中，因科舉制度與經濟發展等結構性的因素，使這個問題更具「普遍性」意義。簡言之，明清社會存在著數量龐大的士人，而這些士人的絕大部分，都無法真正進入仕途，所以社會上普遍存在著求仕不得，充滿挫折感且徬徨人生的士人。因此，如何對不能進仕的人生找尋一個出路（退路），乃成為重要的社會文化命題。社會上絕大部分的士人，也或淺或深，自覺不自覺地，為此問題投注心力。

袁中道曾不止一次為繼續進取入仕，或退而隱居，徬徨猶豫，他在二十幾歲時，就曾慎重考量過自己人生出路的問題：

杜園在長安里中……此園之先出於杜氏。……而今為予有。至于予家貧性奢，好招客，不耕不畜，皆非貧家所宜。此園朝夕且將轉而鬻之他人，而況于予之子若孫乎？然予聞古之君子，非顯即隱。今予年方二十餘，心躁志銳，尚在隱顯之間。若至中年不遇合，隱顯便分，其能長偃蹇庠序耶？其能走數千里外，為商賈為遊客耶？又安所得錢買山而隱耶？此時將安歸哉，則有此園可居也。眼前雖貧，姑忍之，殆未可鬻。

夫予所以戒鬻者，自戒也。²⁴

二十歲的袁中道，對於科舉還有很高的期待，但這時的他也已經在經營自己的進取入仕之外的另一條人生路徑了。在往後的人生過程中，袁中道一方面繼續在科舉的路途中蹭蹬前行，一方面對入仕的意義有所質疑，退隱的念頭不時在他腦海中盤旋。他曾到北京探望其大哥伯修時，發現他雖居高位，生活卻勞累不堪，而

24 （明）袁中道，〈杜園記〉，《珂雪齋集》，卷12，頁527-528。

當他見識到北京官員的奔勞時，更不禁自省：「家有產業可以餬口」卻「舍水石花鳥之樂，而奔走煙霾沙塵之鄉」，實屬「顛倒而無計算」。²⁵再者，其二哥中舉後，擔任吳縣縣令，也為公務煩擾不堪，因此略嚙官職，即圖抽身引退。²⁶伯修死後，他總結其任官的「得不償失」——「作官十五年，尚有千金之債，歸去又無一宅可居。」更讓他感嘆「人生果何利于官，而必為之乎？」²⁷凡此種種，就其親眼所見，「仕」與「隱」的實際生活，當中的勞逸之別，實顯示仕不如隱。然而，由於科舉入仕已成為社會上極為強勢的價值，袁中道雖深知仕不如隱，但他也無法決然拒絕仕途。他在購買杜園之後，一直在科舉的途中屢戰屢敗，屢敗屢戰。庚戌年（1610），再度應考失敗後，他向中郎表白：「今弟年亦四十餘，升沉之事，已大可見，將從此隱矣。」²⁸但，此後，他依然懷抱著隱居的念頭，繼續在科舉途前行，直至中舉任官。

在袁中道的事例中，我們可以看到一個士人在仕與隱兩端的徘徊、矛盾。這種進退難決的尷尬，在明清士人之間，斯屬常見。譚元春（1586-1637）在其〈先母墓誌銘〉中嘗自道其科舉一再失利後，一度放棄，卻又再試的情狀：

戊午省試罷歸，元春意殊倦，欲謝去之，入白母，母喜：「能如是乎？是亦足矣。」元春是以謝巾衫如棄屣。越三年辛酉，聞周公鉉古來楚督學，百計致元春入闈。元春心動，起而應召，又入白母，面有慚色，自陳「亡賴」，先母應聲曰：「如兒者真可謂亡賴也，甘作勞薪，於人乎何尤？」往，甲寅冬十一月葬先父還，馬蹄響於門，訊之，則前此郡所試童子中，吾弟四人俱列高等也。是時家祚衰，又父骨甫厝，獲茲好音，收激啟母，聲跡歡動。²⁹

在科考過程經歷挫折事屬常態，而在幾經挫折後，意倦思退，則可說是人之常情。只是，倦極思退後卻又難以割捨，亦屬人情之常。無論如何，中舉大喜，以

25（明）袁中道，〈遊高梁橋記〉，《珂雪齋集》，卷12，頁535。

26 袁中郎曾自道：「吳令甚苦我；苦瘦苦忙，苦膝欲穿，腰欲斷，頂欲落。嗟乎！中郎一行作令，文雅都盡，人苦令耶，抑令苦人耶？」（〔明〕袁宏道，〈楊安福〉，《袁中郎全集》，頁5）也因此他退職後，對小修感嘆為宦不及閒隱，且言：「及入宦途，簿書鞅掌，應酬柴棘，南北間關，形瘁心勞。」（〔明〕袁中道，〈硯北樓記〉，《珂雪齋集》，卷14，頁623-624。）

27（明）袁中道，〈答陶石簣〉，《珂雪齋集》，卷23，頁972-973。

28（明）袁中道，〈南歸日記〉，《珂雪齋集》，卷14，頁602。

29（明）譚元春，〈先母墓誌銘〉，《譚元春集》，卷25，頁699。

此光大門楣，終是士人終生期盼之事，是其艱苦的讀書歲月中最亮麗的夢想。畢竟科舉是士人經世志業的起點，也是最能光宗耀祖的人倫大業。明清無數士人，多有如譚元春那般，相隨於科考的起落，功名之心時冷時熱，甚至一時挫折之際，誓言退場，卻事過境遷後，又破誓再進，以致因此進退反覆而自覺「無賴」者。這種反覆「無賴」（或無奈）的心情，概可視為明清一般士人蹭蹬於科舉一途的普遍心理寫照。

明清士人在舉業途中多有如譚元春那般心情起起落落，以至常有因科考的一再受挫，而覺仕途渺茫，生命將老而功名無望，此際除「無賴」再圖進取外，可有其他退守之地乎？盛時泰（仲交）是明中期南京的著名文人，《續金陵瑣事》曾載其趣事道：

高才博學，有聲文場，既屢失意，將老矣。居常仰屋而嘆，孺人沈氏聞之，則曰：「君見里中得意人乎？不過治第舍，買膏腴，榮耀閭里爾。以妾觀之，蓋有三殆焉：屈志徇人，一也；踰憲黷貨，二也；生子不肖之心，三也；孰與君家居著書之為高乎。君且欲富貴即孝廉亦可圖，不則從君隱處山中何不可者，又免三殆之憂，顧獨奈何長嘆哉？」盛君笑應曰：「爾能是，吾今可為大城山樵矣」。³⁰

盛時泰之妻雖非官場中人，但其三殆之說，實可與袁中道的觀感相印證。證諸袁氏兄弟的經驗，擔任官職實甚勞苦、多委屈——袁中郎吳縣令任內之多勞多怨，略可概見。而若全然奉公守法，則於個人經濟恐是得不償失，否則，難免「踰憲黷貨」——袁「作官十五年，尙有千金之債」。事實上，盛時泰的「閒隱」生活，極為雍容優雅：「每日早起，坐蒼潤軒，或改兩京賦，或完詩文之債，命童子焚香煮茗若待客者，客至洒筆以成，酣歌和墨，以藉談笑。」³¹此種仕與隱之間的優劣，盛時泰應該不至於全然無知，只是科舉仕進之價值，總是難以排遣。而他這個賢慧的妻子卻明確地告訴他：中舉任官實不如其「家居著書之為高」，這應該不只是寬慰他的情境之言，也不是一廂情願的現實認定。在相當程度上，這可以當作是一種有別於科舉之途的另類價值的宣示與確認之辭。這背後有一定的社會文化為其基礎。

30（明）周暉，〈沈氏三殆〉，《續金陵瑣事》，收於《筆記小說大觀》，16編4冊，總頁2123-2124。

由於明清社會踴躍於仕途，甚至終身無成的士人爲數甚多，因此，建構出一種有別於仕進之途的生活價值，可說已成爲一種具有普遍意義的社會性需求。歸有光（1506-1571）在〈亡友方思曾墓表〉中敘述道：

思曾少負奇逸之姿，年二十餘，以禮經為京闈首薦。既一再試春官不利，……方其試而未得也，則憤懣而有不屑之志。……與其客飲酒放歌，絕不與豪貴人通。間與之相涉，視其齷齪，必以氣陵之。聞為佛之學於臨安者，……而人遂以思曾果溺於佛之說，不知其有所不得志而肆意於此。以是知古之毀服童髮逃山林而不處，未必皆精志於其教，亦有所憤而為之者耶！以思曾之材，有以置之，使之無憤懣之氣，其果出於是耶？然使假之以年，以至於今，又安知其憤懣不益甚，而將不出於是耶？抑彼其道空蕩翛然，不與世競，而足以消其憤懣之氣耶？³²

在此可以看到一個自視才高的士人，卻在科舉過程中屢經挫折，因而憤懣不平的心理轉折過程。歸有光與傳主知交，且其本人「九歲，能屬文。……嘉靖庚子（1540），舉南京第二人，……其後八上春官，不第。……乙丑（1565），舉進士。」³³「行年六十而始登第」³⁴，因此深悉懷才不遇者的心理曲折——或者也不妨將之視為歸有光本人的心理投射。由此刻劃可見：當士人傾心盡力於科考，卻一再受挫，無法取得科舉價值之認可時，乃可能因「憤懣」，而轉為「不屑」，刻意抵制科舉價值，乃至於故意排斥，甚或「氣陵」獲得科舉價值肯認者。類如此種遭科舉排斥，反而排斥科舉者，殆可視為落第士人之「正常」心理。再者，遭致科舉價值排斥後，除直接反制科舉價值外，也可能在排斥志向所歸的科舉後，深感人世之無所寄託，而有疏離現實世界之心，以致轉而尋求另一種超脫的人生，將生命活動別寄於「空蕩翛然」「不與世競」的境界。如此士人歷經科舉挫折的心理反應與轉折，可說已是一種普遍的社會心理。也就是在這種心理下，一種別具社會意義的隱逸文化，乃相應於科舉管道的日益壅塞，而更趨流行。明代後期性靈小品甚為流行，而其中「退離的處世態度」乃是重要主題之一，³⁵顯見

31 （明）周暉，〈改兩京賦〉，《二續金陵瑣事》，總頁2473。

32 （明）歸有光，〈亡友方思曾墓表〉，《震川先生集》，卷23，頁539-540。

33 （明）錢謙益，〈震川先生歸有光〉，《列朝詩集小傳》，丁集·中，頁559。

34 （明）王世貞，〈歸太僕像贊〉，《弇州四部稿·續稿》，卷150，收於《景印文淵閣四庫全書》，第1284冊，頁14b。

35 曹淑娟，《晚明性靈小品研究》，頁209-212。

隱逸態度已成流行風尚。³⁶雖然隱逸自有其傳統，但會成為流行風尚，則應與現實社會中士人集體性的心理挫折與轉向，有其親近性。要之，明後期以來，在科舉之途日益狹窄的結構性因素下，隱逸心態乃相隨更形凸顯、普遍。³⁷而「閒隱」文化可以說就是在這個社會基礎上醞釀成形。

由上述有關不第士人的心理分析可見，明清「閒隱」文化的發展並非無著落地空想，而有其社會基礎與心理機制。其緣起與風行，乃與士人之現實處境密切相關。就此而言，《遵生八箋》在相當程度上可說是順應此種社會心理，承擔特定社會任務的著作，在此書中，高濂特別強調仕與隱各俱不同的社會價值，個人應當安於所擇：

居廟堂者，當足於功名；處山林者，當足於道德。若赤松之游，五湖之泛，是以功名自足；彭澤琴書，孤山梅鶴，是以道德自足者也。知足者，雖富貴不艷於當時，芳聲必振於千古；否則不辱於生前，必災禍於沒世。故足之於人，足則無日而不自足，不足則無時而能足也。……人能受一命榮，竊升斗祿，便當謂足於功名；敝裘短褐，糲食菜羹，便當謂足於衣食；竹籬茅舍，華實蓬窗，便當謂足於安居；藤杖芒鞋，蹇驢短棹，便當謂足於騎乘；有山可樵，有水可漁，便當謂足於莊田；殘卷盈床，圖書四壁，便當謂足於珍寶；門無剝啄，心有餘閑，便當謂足於榮華；布衾六尺，高枕三竿，便當謂足於安享；看花酌酒，對月高歌，便當足於歡娛；詩書充腹，詞賦盈編，便當謂足於豐贍。是謂之知足常足，無意於求足未足者也。³⁸

高濂此處的論述，可以說是在試圖建構一套生活哲學，此種哲學將仕宦功名與閒隱生活並列，而其重點乃更在於為閒隱生活作價值上的認證，使其與強勢的仕宦價值對比下，得以「自足」。不難想像這裡所謂的「自足」，在相當程度上可說是以仕途不利者為對話對象，因為對一般士人而言，不能入仕總難免心有憾焉——如前引之盛仲交即是個明顯的例子。也就是說對士人而言，科舉不遂，總是生命的缺憾，在此之前的生活，總是一種不完整、不完美——「未足」的人生。高濂

36 關於晚明文人士人追求閒適之心態亦可參吳承學，《晚明小品研究》，頁380-408。

37 關於明代士人的隱逸心態，可參宮崎市定，〈明代蘇松地方的士大夫和民眾〉一文中，有關「市隱」的討論。宮崎市定，〈明代蘇松地方的士大夫和民眾〉，頁230-238。

38 （明）高濂，〈起居安樂箋上·恬逸自足條·高子自足論〉，《遵生八箋》，頁299。

此處所言，可以說就是針對這種缺憾心理，提出心理建設之言。他嘗試建立閒隱生活的「自足」性，使之得以成爲一種完整的人生寄托、生命價值。

高濂提出這種概念性說法的同時，更在《遵生八箋》一書中，努力地建立閒隱生活的具體內容。而且，這類著作，並非偶然之作，事實上，這類關於生活閒賞的書寫，自明代中期以來，已經蔚爲風潮，以至於成爲一種特定的文類。³⁹ 同時，相應於高濂的這套「理論」，我們也可以看到此種閒隱生活的實踐者——陳繼儒（眉公，1558-1639），《岩棲幽事》中載：

客過草堂叩余岩棲之事，余倦於酬徧，但拈古人詩句以應之。問：「是何感慨而甘栖遯？」曰：「得閒多事外知足。」少年中問：「是何功課而能遣日？」曰：「種花。春，掃雪、看錄。夜，焚香。」問：「是何利養而獲終老？」曰：「研田無惡歲，酒國有長春。」問：「是何往還而破寥寂？」曰：「有客來相訪，通名是伏羲。」⁴⁰

此處的問答顯示，陳眉公之強調其生活的滿足感與閒雅美感，正可與高濂之「自足」論相呼應。事實上，陳眉公是一個極有自覺，而且經營得極爲成功的閒隱生活的實踐者，他在年少時，即刻意焚化儒服，放棄生員身分。此後專意過著文人的生活，一方面身體力行於閒賞生活，一方面大量編寫相關於此的書籍，而且，他的生活方式與編輯文章，都成爲當時的一種文人「典範」，其盛名籠罩當時社會，甚至遠播異域。⁴¹ 陳眉公的成功，除可認爲是其個人成就外，也可說是這套閒隱文化已經成爲整體社會文化中一個重要的範疇。實際上，採取陳眉公這種姿態的士人，已在社會上成爲一種特定的士人類型——「山人」，而山人已經普遍活躍於明中期以後的社會，山人現象也可謂已成爲一個極爲凸顯的社會文化現象。⁴²

39 曹淑娟，《晚明性靈小品研究》，頁234-254。

40 （明）陳繼儒，《岩棲幽事》，收於《四庫全書存目叢書》，子部118冊，總頁695。又，（清）褚人穫，《巖棲草堂》，《堅瓠首集》，收於《業書集成三編》，73冊，總頁570。轉錄此則，亦可見此種文化之流行。

41 （清）張廷玉等修，《列傳第一百八十六·隱逸》，《新校本明史并附編六種》，卷298，頁7631-7632中載：「陳繼儒，字仲醇，松江華亭人。幼穎異，能文章，……三吳名下士爭欲得爲師友。……年甫二十九，取儒衣冠焚棄之。隱居崑山之陽，構廟祀二陸，草堂數椽，焚香晏坐，意豁如也。……徵請詩文者無虛日。……屢奉詔徵用，皆以疾辭。」另，（明）錢謙益，《陳徵士繼儒》，《列朝詩集小傳》，丁集·下，頁637中更言：「於是眉公之名，傾動寰宇。遠而夷酋土司，咸丐其詞章，近而酒樓茶館，悉懸其畫像，甚至窮鄉小吧，鬻糶市鹽鼓者，胥被以眉之名，無得免焉。」由此亦可見其所言所行，乃有相當程度的示範性與代表性。

42 鈴木正，〈明代山人考〉，頁88-357。陳萬益，《晚明小品與明季文人生活》，頁100-115。

陳眉公可以說是山人發展到高峰的一個代表性人物，其底層實有普遍性的社會文化為其基礎。

從概念層次來看，可以說：仕與隱各代表兩種不同的人生方向，也是兩種不同的生活經營方式，對明清士人而言，這兩者有其矛盾之處。不過，在一般士人的實際生活層面上，這兩者往往同時並存。如前所見，諸如戴名世、袁中道之類的士人，他們在往科舉之途前進的過程中，也同時在為他們的「閒隱」生活作準備，或者已經在實際上進行此種生活的經營。也就是說就社會價值來講，仕與隱是兩種不同的價值，而就個人終極的人生定位來講，這也是一種不同的人生選擇，但在現實生活中，一般士人有可能讓兩種價值同時並存於個人心中，徘徊其間，以至於在實際上同時進行這兩種生活的經營。「隱」是「仕」的退路，也是一種救濟之道。仕途不利，則以隱自解。閒隱生活的精心經營，也確可消磨、寄托壯志未伸的人生。當然，其前提就是閒隱生活必須豐富精采到相當程度。或者，反過來說，由於有抗衡科舉強勢價值的社會性需求，所以閒隱生活必得在內容上，開展出其豐富性。

從盛仲交之妻到高濂以至於陳眉公，都表明一種以閒隱為自足的論調，這是一種別具異趣的社會價值的表白。這種論調固然有部分出自於「隱逸」傳統的發揮，但除此，它更可說是在為一種新的人生觀、生活觀作張目。如果「隱」相對於「仕」，反映出政治環境中（無論自願或被迫）的抉擇，「閒」則標識出對這種生活理想性質的界定。此處的閒隱並非如傳統生活那般，採取一種全然退出、逃離政治舞臺與社會生活的姿態，或者讓其生活處於一種極簡單、樸實的層次。事實上，明清時期的閒隱生活，固有疏離政治參與的意味，但與其說這是主動斷念後的絕然撤離，不如說是因為個人的政治參與之途被阻塞，乃不得不另闢人生出路，進而藉此蹊徑，重新確認個人的生命價值。另一方面，在實際生活上，明清的閒隱生活，並非消極性地抗拒參與物質文化的發展，它不是簡單地以「樸素」對抗「繁華」（或者以「原始」對抗「文明」），事實上，它是在發展一種「閒雅」的生活模式，它開展出極為繁複、豐富的生活形式及相關論述。它在建立一套新的生活美學——一種優「雅」的生活文化，且以此自我標榜，以此對抗世「俗」的世界，進而試圖以此新的生活美學來參與社會文化的競爭，藉此以確認其社會地位，並證實其存在的優越性。這，就是明清文人文化發展契機與內涵。

二、時間的解放

所謂閒雅的生活，其經營的起點，可以說從時間和空間的重新架構而展開的。首先，所謂的閒雅，必要的基本條件是「閒」，即要有時間上的餘裕，至少在感受上，必須要有一種不為時間所役的「閒情」；再者，必需要有個「雅」的空間來承載、投注、寄托、體現他們的閒情。所以，士人的生活經營，除了基本生存條件的經營等世俗層面外，他們要在概念與形式上，重新建構新的時間、空間：在時間上，突破科舉所規範的俗世生命歷程，掃落世俗名利或責任的經營，以求其「閒」；在空間上，建構各種不俗的空間形制與意涵，並於其中充實諸種深具美學意義的器物，以求其「雅」。

（一）等輩皆貴，恥復與後生相角逐

在進行時間觀的考察之前，我們有必要先對士人的生命歷程及其相關想像進行考察。因為這種生命歷程的現實與想像，與其「閒」的時間觀的建立有密切關係。我們可以說「閒」是一種「人生觀」，而這種人生觀乃建立在一種特定的時間概念上，這種時間概念卻又是出於某種人生現實與想像，所產生緊張感，試圖有以因應，因而刻意另建不同的時間觀，以安置其人生。「閒」是時間觀也是一種人生觀。因此，我們在討論上，勿須執著於時間觀的定義，蓋本文之討論重點並不在於追究明代士人的時間概念，或為其時間觀作普遍性的定義，在此我們思辯的重點乃在人生觀的內涵上。

傳統士人對人生歷程本有一概略的圖像，如孔子所謂：「吾十五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，……」之人生表述，應該也已成爲後代一般士人基本的生命史想像或規範。然則，在科舉制度中，這種人生進程卻往往多所遲滯，宋代未達士人應已陷此窘境，賈志揚在其《宋代科舉》中推論道：「科舉生活被看作是青年時期（或成年早期）的活動。相反地，到時候不能如預期那樣上昇，則往往被看作不能發展爲成人。……那些失敗而仍然堅持科舉道路的人則幾乎像生活在青春期中或成人早期的延遲狀態中。」⁴³ 賈氏雖未針對此問題進行考察、議論，但此說確是有趣而合理的推測，可以想見士人之青春延遲問題，在宋代應已略見端倪，而入明之後，相隨於科舉晉身之道的日益壅塞，問題

43 賈志揚，《宋代科舉》，頁253。此訊息得自我的同事廖咸惠，特此誌謝。

乃益形嚴重。大體而言，我們可以說明中期以來一般士人除了少數少年得志者外，大多有強烈的時間緊張感，這種時間的「緊張性」正反映在其生命歷程的想像上。陸樹聲（1509-1605）在《病榻寤言》中感慨道：

人之有生也，則有生計。自一歲至十歲以上，為身計；二十至三十以上，為家計；三十至四十以上，為子孫計；五十至六十以上，為老計；六十至七十以上，為死計。中間營營擾擾，或追憶其既往，逆料其將來；外則苦其身以事勞攘，內則苦其心以密思慮；用以為周身之防，善後之策者，總之曰「勞生」。⁴⁴

這大抵可視為明清士人在世俗人生中，不同人生階段所應負擔的世俗責任。除此著落於人倫世界中的沉重人生觀外，《幽夢影》中提供另一種頗具對比性的人生想像：

十歲為神童，二十、三十為才子，四十、五十為名臣，六十為神仙，可謂全人矣。⁴⁵

對照之下，這是一個特意理想化的人生圖像。在陸樹聲的想像中，人生乃黏著於世俗世界中，在不同時段承擔不同的人倫責任，是個「營營擾擾」的「勞生」過程。相對而言，《幽夢影》則讓生命輕快地躍動於廣闊的外在世界，隨時占據最好位置，扮演最佳角色。這兩者雖然虛實互見，輕重有別，但不妨並列而觀，如此則可見：兩者顯示在不同的人生階段應有不同的責任或成就，由此構成了一個概略的人生歷程表。且不論這當中所指陳的具體內容或程度問題，這個歷程表所提供的形式框架，大抵上可視為當時社會觀念的反映，對一般士人而言，其所提示的年齡段落，以及相應之各階段應負之人倫責任，及應處之社會位階，乃有其基本的規劃性意義，與一定程度的規範性作用。這個社會觀念所投射出來的人生發展圖，也會成為一個評量人生成就的價值量表，士人可能以此評量自己的人生之順遂與否，或者以此作為各階段人生的努力目標。也就是說，如果他們不能在各個適當年齡段落，登上此階段所應有的社會位階，那麼，他們就可能會有失意不得志之感，這是一種價值上的失落感，也是一種時間上的緊張感。著落到科舉制度下，它更確實地成了衡量士人成功或失敗人生的標尺。

44 （明）陸樹聲，《病榻寤言》，收於《叢書集成新編》，88冊，總頁108。

45 （清）張潮，《幽夢影》，收於《小窗幽記（外二種）》，頁182。

事實上，《幽夢影》所提供的人生想像，可說就是攝取科舉制度下士人在不同階段的最優表現，所拼湊起來的理想圖像。若將此最高標準稍為調降，大抵可視為一般士人在科舉路程中，應該拾級而上的人生階梯。就此而言，則三十歲左右也差不多應該在科舉上有所表現，走過科考路途，中第得官，進入另一人生階段，正式步入經國濟民之途。否則，不免有不遇之憤，遲滯之憾。葛芝（1618-?）《容膝居雜錄》有言：

余少年客座，酒酣輒醉，喟然嘆曰：「倘年過三十不能致身青雲者，當退隱于長林豐華間耳。……」⁴⁶

此種表白大抵可見，科考中的士人心中乃有一時間表，若是在此時間內不能躋身上階，則不免日趨緊張，倍感時間之壓力，尤其是這當中還有已經步入老年的父母的壓力。歸有光為其同榜舉人寧大受之父所寫的壽序中，曾載道：

大受之尊府翁，於前是科，以其數試不第，亦已厭其為舉子矣。臨行，戒之就選。……大受不欲也。復以舉子還，翁殊不喜，曰：「吾春秋高，汝雖不為進士，且得一官，烏紗角帶以歸，吾即瞑目。但見子之為官，不以子為舉子也；即他日為進士，吾瞑目後，但知子為舉子，不知子為進士也。」大受受教，踟躕不知所為。⁴⁷

為人父者期待目睹子弟渡過科考階段，人生有所著落，這是人之常情，然而在此常情之求下，為人子弟者必然承受極大的壓力，而且這樣的期待與壓力必然在時間過程中，日益加甚。如此，科舉是一個過渡性的人生過程，科考的一再失利，人生將被羈困在此過渡性時間中，成為「留級生」。如此，則困頓不前的人生處境下，自然時間的流逝將使停滯的生命，益形緊張，日漸衰老的親人更隨時提醒、強化這種緊張關係。

除了親人的衰老所製造的緊張外，科舉同儕或後輩的流動，更對照出晚達者的停滯，而喚醒時間的緊張感。歸有光在〈已未會試雜記〉中嘗敘及：

至濟州城外，遇泉州舉子數人。共憩市肆中，數人者問知予姓名，皆悚然環揖言：「吾等少誦公文，以為異世人，不意今日得見。」往往相目私語。⁴⁸

46（清）葛芝，《容膝居雜錄》，卷1，收於《四庫全書存目叢書》，子部95冊，總頁710。

47（明）歸有光，〈甯封君八十壽序〉，《震川先生集》，卷13，頁317-318。

48（明）歸有光，〈紀行·已未會試雜記〉，《震川先生別集》，卷6，頁847-848。

歸有光生於正德元年（1506），此時（嘉靖己未，1559）已經五十三歲，而在此次考試之前十九年，就已舉南京鄉試第二名。所以，這是一個頗為尷尬的場面：一個應該屬於另一個時代的前輩，卻與後學並列同一人生處境。時間拘押著歸有光，並無情地嘲弄他。此次會試，歸有光依然落第。雖然歸有光在此並未自道其與後學同時應考的心情，但一般而言，這應是頗為難堪的事。《警世通言》卷十八〈老門生三世報恩〉故事中，曾敘道：「鮮于同五十七歲，鬢髮都蒼然了，兀自擠在後生家隊裡，談文講藝，娓娓不倦；那些後生見了他，或以為怪物，望而避之；或以為笑具，就而戲之。」⁴⁹一般士人對此也多難免介懷，甚至引以為恥。吳梅村（1609-1671）為好友所撰之〈穆苑先生墓誌銘〉中敘道：

君自少能文章，有大志，吾兩人以兒童時並驅齊名，……及余還自京師，君進取之意落然，等輩皆貴，恥復與後生相角逐，摧撞息機，一以寓之於酒。……君之自傷連蹇，不得已而寄此者。⁵⁰

由所謂「恥復與後生相角逐」可見，應考者之間的年齡、輩分差距，還是個敏感問題，先進卻未達，為時間拘留者，難免在時間之流中，深感自卑，甚至頹廢自棄。這種自然時間與科考階等的落差，所造成的緊張，即使是胸懷豁達者，也不能無所感觸。歸有光〈太學生葉君墓誌銘〉中載道：

〔葉君〕知名於黌序者垂三十年，……其少時頗以自負，思一日馳騁於當世，以趾前美，竟以坎壈，亦無怨尤之色，故所與邑弟子偕為文者，無幾何時皆至大官，君猶與其徒為文自若，間閣筆自語云：「吾生辛酉，與吾同月日生者，今為某官矣。」⁵¹

顯然，這位早年成名，卻在科舉上停滯不前的士人，雖說「無怨尤之色」，卻終究無法釋懷於同行者的超越前進。這可說是被困鎖在固定時間角落者，深感被時間棄置的感嘆。由此「無怨」士人之特意強調生辰與宦達之關係，亦可見時間確實是個敏感問題，是關注的要點，士人難免有此內在緊張。這些被綁在時間的固樁上的士人，不時見及他人之流動，乃更清楚意識自己被綁架、遺棄的處境，而再念及年歲的增長，則更有被時間踐踏，「時不我予」之感。

如前所言，明中期以後，科舉上升之途相對日趨狹窄，因此結構性地製造出

49（明）馮夢龍編，〈老門生三世報恩〉，《警世通言》，卷18，頁250。

50（清）吳偉業，〈穆苑先生墓誌銘〉，《吳梅村全集》，卷46，頁956-959。

51（明）歸有光，〈太學生葉君墓誌銘〉，《震川先生集》，卷19，頁471。

大量壅塞於進士窄門前的不第士人，這些懷才不遇的士人，其人生不得不停滯在漫長、渺茫的等待中。相對於此，一般士人有一套關於人生歷程的想像，期許其人生在不同的年齡階段有一定的人生成就，這成爲一種特定的時間框架，對士人的人生具有規範作用。另一方面，在現實生活中，科舉考試中的先達與遲滯，更不時提醒考生人生停滯，甚或落後的困境。如此，在人生歷程的想像與科考競爭的現實中，投身舉業者其人生乃被綁架在一個特定的時間表上，在其間體味人生的成敗，而科考晚達遲滯者，乃相隨於年齡的增長而焦慮日深，這種焦慮可說是種在特定時間框架下的人生焦慮。此種時間上的緊張感，實有其普遍性，在諸多士人的傳記資料中，不時可見遲滯士人的影像與慨嘆。前引〈老門生三世報恩〉故事可說就是此類士人形象的刻意投影與美化。此故事特意以士人的晚達爲主題，而以「八歲時曾舉神童，十一歲遊庠」卻「五十七歲登科，六十一歲登甲」的晚達士人爲主角，敘述他不顧旁人譏笑，堅持考取進士的奮鬥故事。此小說於結尾時且言道：「至今浙江人有讀書，不到六七十歲還不丟手，往往有晚達者。」凡此皆顯示，士人之遲滯，已成當時引人矚目的社會現象，因而有此主題小說應運而生，此故事乃社會現實的反映。這個故事刻意以少年座主／老年門生的反差與對比爲情節推演主軸，而其結尾詩句道：「但學蟠桃結果，三千餘歲未爲晚。」明白揭示其重新詮釋時間之意圖。從某種角度來看，這可說是個「抵抗時間」的故事，小說中鮮于同這個科舉的留級生，被刻意塑造成抵抗時間的英雄，他有異乎常人的意志與運氣，可以承受人生歷程遲滯的壓力，不屈服於時間落差所形成的緊張感，最後終於戰勝時間。而此故事在敘述語調與結局上的刻意甜美化，這也可說是作者有意藉此「時間英雄」來舒解遲滯士人的時間緊張感。不過，這樣的一種舒解之道，不免有些自我麻醉的意味。事實上，在科舉價值之外，別立人生價值，或許才是更根本的對抗之道，而閒隱理念的建構，正是出於此社會需求之所爲。

（二）不圖將來，不追既往，不蔽目前

「閒隱」理念的建構，本就試圖要在科舉價值之外，另立人生價值，爲受挫於科舉者另闢一安身立命之道，而前引葛芝所謂：「倘年過三十不能致身青雲者，當退隱於長林豐華間耳。」亦可見其舒解時間緊張感之道，乃是掉轉生命方向，投諸閒隱境界。然則，閒隱——特別是「閒」的理念究竟提供何種異趣時間觀，有以因應於士人科舉下的時間緊張感呢？

所謂的「閒」，在形而下的層次上，必須要有足夠的經濟基礎，即如前所論者，必須要能讓自己的身心，脫離生產活動，「不勞而獲」的過日子。除此，「閒」也可以說是時間概念有所不同，有異於世俗的概念——《醉古堂劍掃》中有言：

人言天不禁人富貴，而禁人清閒，人自不聞耳。若能隨遇而安，不圖將來，不追既往，不蔽目前，何不清閒之有。⁵²

又，張潮（1649-?）於《幽夢影》載道：

人莫樂於閒，非無所事事之謂也。閒則能讀書，閒則能遊名勝，閒則能交益友，閒則能飲酒，閒則能著書。天下之樂，孰大於是？⁵³

在此，時間不是用來積累相關的社會資源，如求富與求貴，時間回復到只是時間本身，它不是一種換取社會資源的資本，更具體一點的講，時間不具有任何生產性的意義，無所用於社會資源的增殖，它只是被用來消耗，用來遊賞用的，這是一種未被社會化的，兒童式的時間感，這種時間的解放，讓人可以進入一個純遊樂的世界，在此具有自足性的時間中，世俗性的社會價值被排除在外，個人乃進入一個童玩性的時間世界。如此，「閒」的意涵乃在形而上的層次上，具有抗拒、離異於世俗價值，即自現實社會上徵逐富貴的場域中「隱」退的意味。

高濂與陳眉公的言辭已經對「閒」作了基本的詮釋。他們表示：「閒」就是一種無所營求的自足狀態，這也就一種離異於世俗社會，無意於其中營營苟苟的姿態。這可以說是一種掙脫既有社會價值，求取個人自我解放的努力，爲了表揚這種自由，明清士人往往以一種極誇張的語氣來強調他們對既有社會價值的離棄——袁中郎在官場中，極感煩擾，而懷念任官前的閒散之樂時，曾寫信給友人，道：

然真樂有五，不可不知。目極世間之色，耳極世界之聲，身極世間之安，口極世間之譚，一快活也。堂前列鼎，堂後度曲，賓客滿席，男女交舄，燭氣薰天，珠翠委地，皓魄入帷，花影流衣，二快活也。篋中藏萬卷書，書皆珍異，宅畔置一館，館中約真正同心友十餘人，人中立一識見極高，如司馬遷、羅貫中、關漢卿者為主，分曹部署，各成一書，遠文唐宋酸儒之陋，近完一代未竟之篇，三快活也。千金買一舟，舟中置鼓吹一部，妓妾數人，遊閑數人，泛家浮宅，不知老之將至，四快活也。然人生受用至此，不及十年，家資田地蕩盡矣。然後一身狼狽，朝

52 （明）陸紹珩，〈醒〉，《醉古堂劍掃》，卷1，頁43。

53 （清）張潮，《幽夢影》，頁185。

不謀夕，托鉢歌妓之院，分餐孤老之盤，往來鄉親，恬不知恥，五快活也。士有此一者，生可以無愧，死可不朽矣。若只幽閑無事，挨排度日，此最世間不緊要人，不可為訓。古來聖賢，如嗣宗、安石、樂天、子瞻、顧阿英輩，皆信得此一著，此所以他一生受用。不然，與東鄰某子甲蒿目而死者，何異哉！⁵⁴

這些說辭難免有刻意誇張之處，事實上，中郎之個人人生縱然多有聲色犬馬之樂，但，他本身並未真的為此將其生活推至傾家蕩產的地步，所以，這裡的說法與其將之視為個人生活理念的真實反映，毋寧將之當作是種浪漫情感表達，它表達出一種不為既存社會價值所框限的生命活動，一種刻意踐踏世俗性社會價值的快感——所謂「一身狼狽……往來鄉親，恬不知恥」。這是一種對自由的嚮往之情，這番略嫌誇張的論調，大概可以說是袁中郎在官場中倍受「俗務」煩擾，身不由己之際的激憤之辭。但我們也不能將之純粹視為「洩憤」之言，事實上，這些話即或不能當作嚴肅的人生觀之表白，或個人現實生活的反映，但它反映出部分士人的心態，其中有生活理念蘊乎其中。這裡反映明清士人一種標新立異的人生價值觀，一種刻意與社會價值之增殖反其道而行，率性消耗既有之社會資本，用以追求一時之歡樂，這種放縱的人生態度，將生命推入一個純粹的「遊戲」情境中。

袁中郎的快活之說，在相當程度上可說是一種追求生命自由，意圖掙脫社會價值之綑綁的宣言。就此解放意義而言，這算是一種較為激烈的「閒」情的表達。除此之外，另有比較「淡泊」的表現方式——張大復（1554-1630）曾寫道：

一卷書，一塵尾，一壺茶，一盆果，一重裘，一單綺，一奚奴，一駿馬，一溪雲，一潭水，一庭花，一林雪，一曲房，一竹榻，一枕夢，一愛妾，一片石，一輪月，逍遙三十年，然後一芒鞋，一斗笠，一竹杖，一破衲，到處名山，隨緣福地，也不枉了眼耳鼻舌身意隨我一場也。⁵⁵

在此張大復將生命活動化約、投注於幾項簡單的景物中，這種表白表面看起來是一種簡單而溫和的人生觀，但它也同樣是一種離異於社會價值系統的生活理念，它甚至更徹底地將個人生命活動，自一般性的社會活動場域中撤離，讓生命處於一種極度「單純」，甚至幾近於孤絕的狀態下。戴名世曾撰〈意園記〉以寄寓其

54 （明）袁宏道，〈龔惟長先生〉，《袁中郎全集》，頁2。

55 （明）張大復，〈戲書〉，《聞雁齋筆談》，收於《中國野史集成續編》，第26冊，總頁330。

理想生活圖像，其中有謂：「主人攜書千卷，童子一人，琴一張，酒一甕。」⁵⁶事實上，這種表達方式，幾可謂已成一種特定的文字格套，陳繼儒所撰之《小窗幽記》中亦有言：「淨几明窗，一軸畫、一囊琴、一雙鶴、一甌茶、一爐香、一部法帖。小園幽徑，幾叢花、幾群鳥、幾區亭、幾拳石、幾池水、幾片閒雲。」⁵⁷凡此類似之辭，都是一種「閒」情的表白，而這種表白可說是一種將生命活動，自世俗世界撇離的姿態，這是明清士人獨特的感情動向，他們嘗試將個人的生命活動抽離於既有的世俗世界，在此俗的世界之外，另外建構其生命意義與價值。這些不無虛矯之意的表白，在相當程度上都可以視為掃落世俗牽絆的意圖。

在刻意輕賤、跨越既有的社會價值，而意圖將生命活動自世俗世界逸脫而出的同時，明清士人意圖將其生命投向一個沒有時間刻度的、純真的「童趣」世界——袁中郎有言：

今之人慕趣之名，求趣之似，於是有辨說書畫，涉獵古董以為清。寄意玄虛，脫跡塵紛以為遠，又其下則有如蘇州之燒香煮茶者，此等皆趣之皮毛，何關神情。夫趣得之自然者深，得之學問者淺，當其為童子也不知有趣，然無往而非趣也。……老子所謂能嬰兒，蓋指此也。趣之正等正覺最上乘也。……愚不肖之近趣也，以無品也。品愈卑故所求愈下，或為酒肉，或為聲伎，率心而行，無所忌憚，自以為絕望於世，故舉世非笑之不顧也，此又一趣也。⁵⁸

在這裡袁中郎指出當時社會已然形成一種追求「趣」的風尚，而這種趣的追求乃著落於書畫古董的賞玩辨析，或「燒香煮茶」之類的生活形式上，這些趣的求得，在袁中道看來，都只是「趣之皮毛」，他認為最高層次的趣是一種完全出乎自然的「童趣」。在此他設想一種完全沒有目的性的人生境界——一個「純真」世界，回到兒童時代，更是一種逸脫於既有社會的意圖，這是一種對世俗社會的否定。袁中郎的說法可以說是在求趣的風尚中，更進一步地為趣建立一個更高的概念。這種概念性的建構也等於是在為「閒」情作內涵上的擴充。戴名世在〈意園記〉中懸想的生活意境是「其童子伐薪、採薇、捕魚，主人以半日讀書，以半日看花，彈琴飲酒，聽鳥聲、松聲、水聲、觀太空，粲然而笑，怡然而睡，明日亦

56（清）戴名世，〈意園記〉，《戴名世集》，卷14，頁386。

57（明）陳繼儒，〈集素〉，《小窗幽記》，卷5，頁74。

58（明）袁宏道，〈序文·敘陳正甫會心集〉，《袁中郎全集》，頁1。

如之。歲幾更歟，代幾變歟，不知也。避世者歟，避地者歟，不知也。」⁵⁹ 類此生活意象的描繪，除見諸於文字敘述外，也顯像於圖畫中。深悉文人閒情雅趣的孫克弘（1532-1611），⁶⁰ 即繪有〈銷閒清課圖〉二十幅，其所呈現之不同主題的生活情境為：高枕、展畫、焚香、灌花、摹帖、山游、薄醉、夜坐、聽雨、閱耕、觀史、賞雪……等等，這些圖像之主題與情境頗可與前述文字敘述相呼應。（參見附圖）⁶¹ 凡此概可視為與中郎童趣說互為表裡之意像，這都嘗試將生命安置於一個時間的真空狀態下的夢想。讓人活在一個時間完全不能積累任何東西，生命永遠只存在於靜態的時間狀態下。如此，生命沒有目的性，也不尋求在時間過程中的積累性，因而生命乃處於一個沒有時間意義的遊戲境界中，於此得到個人的解放與自由。如此讓生命處於時間的真空中，可以說是「閒情」的最高境界。

三、空間的經營

相較於時間，空間可說是一個更具體的退隱之所，也是一個可以具體經營的對象，士人的閒情往往體現於空間形式的經營，這是他們將閒情轉化為美感的起點，由此士人致力於塑造一種優雅的生活情境，在此他們可以消磨時間，揮灑閒情。在此刻意營造的空間中，他們游藝其中，讓時間重新具有不同的意義——一種非「世俗性」、現實性的意義與價值。他們在離棄世俗社會後，就在此重新建構其安身立命之所，據此另外開展生活的意義，另外營建新的生命價值，其實這也是他們和世俗社會重新對話的據點，他們在此創造出從屬於他們的「閒雅」文化，藉此文化以證實其社會存在，甚至，藉此文化以在社會中求生存。

（一）非進而翱翔四方，即退而締情一壑

在生活中開闢一個非世俗的空間是明清士人生活的重點，這個空間規模的大小不一，但作為隔離世俗，容納自我，營造清閒的意義則一。此空間規模之小者，則有小室之簡單設置——若李日華（1565-1635）之所道：

潔一室，橫榻陳几其中，爐香茗甌，蕭然不雜他物，但獨坐凝想，自

⁵⁹ （清）戴名世，〈意園記〉，《戴名世集》，卷14，頁386。

⁶⁰ （明）陳繼儒，〈孫漢陽傳〉中載道：「公諱克弘，字允執，號雪居。……公自此無復仕進意，遂于東郊故居，修築精舍。輦奇石寘庭除，環列鼎彝金石，法書名畫。摩挲其中，滌除洒掃，屏榻如鑒。客至命張具，鼓吹遞作，童子按院本新聲，聞舞猓貌及角觝之戲。人以為安陵食，輞川莊，不是過也。」陳繼儒，〈孫漢陽傳〉，《晚香堂小品》，卷17，頁12-3。

然有清靈之氣來集我身，清靈之氣集，則世界惡濁之氣，亦從此中漸漸消去。⁶²

或者，其略大者如書齋之精心擺佈——若高濂之所言：

書齋宜明淨，不可太敞。明淨可爽心神，宏敞則傷目力。窗外四壁，薜蘿滿牆，中列松檜盆景，或建蘭一二，繞砌種以翠雲草令遍，茂則青蔥鬱然。……書室中所當置者。畫捲舊人山水、人物、花鳥，或名賢墨跡，各若干軸，用以充架。齋中永日據席，長夜篝燈，無事擾心，閱此自樂，逍遙餘歲，以終天年。⁶³

又或，更廣大者如屋宇之構築——若陳眉公之所描繪：

築室數楹，編槿為籬，結茅為屋。以三畝蔭竹樹栽花果，二畝種蔬菜。四壁清曠，空諸所有。蓄山童灌園薙草。置二三胡床著亭下。挾書劍，伴孤寂，攜琴奕，以遲良友。此亦可以娛老。⁶⁴

或者，再略具規模如樓舍之修築——若謝肇淛之所想望：

竹樓數間負山臨水，疏松脩竹詰屈委蛇，怪石落落不拘位置，藏書萬卷其中，長几軟榻，一香一茗，同心良友閑日過從，坐臥笑談隨意所適，不營衣食，不問米鹽，不敘寒暄，不言朝市，丘壑涯分，於斯極矣。⁶⁵

乃至，豪奢如園林的經營——若茅坤（1512-1601）之所感嘆：

嗟乎！世之王公大人，非進而翱翔四方，即退而締情一壑；不然，且侈心于園林第宅、聲色狗馬、珊瑚紈綺者以終其身。⁶⁶

61（明）孫克弘，〈銷閒清課圖〉，藏於臺北故宮。審查人之一提供此訊息，特此誌謝。

62（明）李日華，〈六研齋三筆〉，卷4，收於《四庫全書珍本七集》，第444集，頁6a。另高濂之《遵生八箋》之〈起居安樂箋〉中有言及茶寮者：「側室一斗，相傍書齋，內設茶灶一，茶盞六，茶注二，餘一以注熱水。……茶盤一，茶囊二，當教童子專主茶役，以供長日清談，寒宵兀坐。」〔明〕高濂，〈起居安樂箋上·居室安處條·茶寮〉，《遵生八箋》，卷7，頁310。關於茶寮之設置問題可參吳智和著，《明人飲茶生活文化》，頁131-152。

63（明）高濂，〈起居安樂箋上·居室安處條·高子書齋說〉，《遵生八箋》，卷7，頁303-308。

64（明）陳繼儒，〈景〉，《小窗幽記》，卷6，頁93。

65（明）謝肇淛，〈事部一〉，《五雜俎》，卷13，頁258。

66（明）茅坤，〈萬卷樓記〉，《茅坤集》，卷20，頁616。茅坤此文意在表彰萬卷樓主之不從好園之流俗，而獨好藏書，在此文脈下，乃順便批評當時士大夫之多侈心於園林。故此處關於園林之所言，可謂乃「無意史料」，此無意之言正顯示：當時士紳之熱衷於修築園林已習然成風，而此種園林之修建，乃多寓有退隱之意。我們可以說這種藉園林以寄寓退隱之心，在晚明已是一種極具普遍性的士人文化，因而茅坤一論及當時文化現象，即自然涉及於此。事實上，除此之外，茅坤文集中亦不乏「園記」之文類，而此類文字乃多有正面闡釋以園寄隱之意旨者，例如，〈皆可園記〉有言：「沃洲者……多長林美壑，而古之隱君子之所托而逃焉者也。而中丞呂公間稱之以自名其

屋宇之類人爲空間的構築，大體可用以遮風蔽雨，安置個人的身體；或是以之炫耀於人，展示、確認個人之社會成就。但，在此所列舉之種種空間論述，無論規模大小，耗資多寡，不同格局的空間經營都顯示出一個共同的趨向：空間是一個隱退的據點，也就是說這是一個離異於世俗社會的另一個場域，它們意圖藉此空間的經營來作爲「退出」社會後的寄身之所，或者可以說，這種空間的經營本身就是一種「非世俗」人生的根據和起點。李日華與高濂的敘述顯示，空間是個可以隔離「世界惡濁之氣」的據點，經過費心的布置，空間可以自成一個自足的世界，用以「自樂」「逍遙」，並得「以終天年」。⁶⁷而陳眉公與謝肇淛極具文學性的描述更可視爲是一種逸離於紅塵世俗之美好人生情境的想像，在相當程度上可以說這是一種藉由空間形式的經營來承載，甚至含括，整個生命活動的表白。在這種敘述下，空間形式與生活意境，相互映照、交融。這是閒情轉換爲空間形式的表現。這種訴說未必是真實生活的寫照，但其中所意涵的情感則可以轉化爲實際生活的經營。

前文有言，明清士人除了經營人生的進取之路外，同時，對於人生的退隱之路，也是他們另一個經營的重點，而在退隱之路的經營上，擁有足供生活所需的田產，進而修建一個可供閒賞遊樂的空間，這種空間的求取與營造可說是經營閒雅生活的基本起點。

戴名世在累積了一定資金，購有部分田宅後，也開始有建設、經營閒雅空間的念頭——他說其屋前有隙地「余欲鑿爲池，蓄魚種蓮，植垂柳數十株於池畔。池之東北仍有隙地，可以種竹千個。松之下築一亭，而遠山如屏，列於其前。於是名亭曰數峰，蓋此亭原爲西北數峰而築也。計鑿池、構亭、種竹之費，不下數十金，而余力不能也，姑豫名之，以待諸異日。」⁶⁸事實上，營建一個園林，藉此以安身立命，一直是戴名世耿耿於懷的念頭，早在二十歲時，他就爲自己建構了一座想像園林——意園：

廬。」〔明〕茅坤，〈皆可園記〉，《茅坤集》，卷20，頁614-5。）〈翠微園記〉道：「世之學士大夫致其仕而來歸者，并卜佳山水，築園以自娛。……予罷官來，一入錢塘，輒一過西湖。而社游二十年間，勢家巨室之傍西湖而園者，歲數增置，星羅齒錯于其遠近，不可勝數。」〔明〕茅坤，〈翠微園記〉，《茅坤集》，卷20，頁624。）

67 關於明清文人書齋佈置之非世俗性意涵，可參馮鴻昌，〈明清時代書齋文化散論〉，頁98-102。

68 （清）戴名世，〈數峰亭記〉，《戴名世集》，卷10，頁283-284。

意園者，無是園也，意之如此云耳。山數峰，田數頃，水一溪，瀑十丈，樹千章，竹萬個。主人攜書千卷，童子一人，琴一張，酒一甕。其園無徑，主人不知出，人不知入。……其童子伐薪、採薇、捕魚。主人以半日讀書，以半日看花，彈琴飲酒，聽鳥聲、松聲、水聲、觀太空，粲然而笑，怡然而睡，明日亦如之。歲幾更歟，代幾變歟，不知也。避世者歟，避地者歟，不知也。⁶⁹

戴名世由於經濟因素並未能讓這座想像的園林，落實於現實生活中，只是「意園」的閒隱生活意象，一直存在於他的腦海之中，二十幾年後，他僑居秦淮河畔時，又意圖「效林和靖種梅之意而恢廓之」，設想在南京城的西北邊上，買地構屋種樹，但是這個計劃，終於又因經濟因素而作罷，因此他自道：「城西種樹之計，非二三百金不克辦……是則區區之志而不克遂，又且爲意園之續也。」⁷⁰ 意園這座園林的想像，事實上也是一套美好生活藍圖的建構，而由此描述，不難見到，這正是一種完全脫離生產勞動，也是退出富貴場域的人生取徑——就是一種「隱」的人生境界。同時，在此隱退的人生中，生命活動的重心乃在悠閒的情境中進行諸種遊玩品賞活動。於此，可以說這套生活藍圖也正是一種「閒隱」生活的寫照。

明清文人之寄託於空間經營，以遂行其閒隱文雅生活，實爲常態，故戴名世之戀戀於「意園」，殊非特例，而可謂這是明中期以來空間文化的反映：朱承爵《存餘堂詩話》中即謂：「近世士大夫家，往往崇構室宇，巧結臺榭，以爲他日遊息宴閒之所。」⁷¹ 實則不止是士大夫有此構屋閒隱之人生夢想，一般文人亦多有此意圖。徐渭（1521-1593）在獲致胡宗憲（1512-1565）所贈之稿酬後，即以此購置深具田園趣味的住宅，這也可說是典型的文人作爲。⁷² 袁中郎宦遊期間，在給父親的家書中即曾言：「田宅尤不必買，他年若得休致，但乞白門一畝閑地，茅屋三間，兒願足矣。」⁷³ 而當其真正辭官退隱時，則「傾囊及市去公安

69（清）戴名世，〈意園記〉，《戴名世集》，卷14，頁386。

70（清）戴名世，〈種樹說〉，《戴名世集》，卷14，頁392-393。

71（明）朱承爵，《存餘堂詩話》，收於《叢書集成新編》，第79冊，頁234。

72（明）徐渭，〈酬字堂記〉中言：徐渭代胡宗憲草成〈鎮海樓記〉，「公賞之，曰：『聞子久僑矣，趣召掌計廩銀之兩百有二十，為秀才廬。』……乃拜賜，持歸，盡囊中賣文物如公數，買城南東地十畝，有屋二十有二間，小池二，以魚以荷。木之類，果花材三種，凡數十株。長籬亘畝，護以枸杞，外有竹數十箇，笋迸雲。客至，網魚燒笋，佐以落果，醉而詠歌。」（明）徐渭，〈酬字堂記〉，《徐渭集》，卷23，頁612。

73（明）袁宏道，〈家報〉，《袁中郎全集》，頁11。

宅，易得一居，……治一樓，名曰硯北……樓之前作一小樓，凡三層，可望江，名曰捲雪。」⁷⁴ 袁小修則在二十餘歲時，已預購杜園以爲日後退隱之計，且在中郎辭官定居沙市後，又隨之購置一園林——「金粟園」以實踐其隱居生活。⁷⁵ 再者，錢謙益（1582-1664）娶得柳如是後，爲與之共效情藝生活，乃構築絳雲樓，且精心布置，據以開展其風流文雅的生活。⁷⁶ 凡此種種關於空間的期盼、寄託，在在顯示明清文人之意圖憑藉空間經營以逸脫於世俗世界，並藉此空間之經營以作爲非世俗的生活根據。也就是說這種空間的經營既是他們另類人生的起點與據點，也是此新人生的內涵；它既是脫俗生活的形式，也是生活的內容。

（二）樓有琴、有彝鼎：招集文士，賦詩行酒為樂

明清士人藉空間形式之經營以寓情感、以寄人生，事實上，已經成爲一種特定文化。然則，在諸多隱退空間中，樓閣與園林的建造經營更是其中特別值得注意的現象。一方面，這兩者在明中期以來特別流行，而此種流行乃與文人文化的發展密切相關；另一方面，這兩種空間形式所蘊含的豐富意涵，可說是文人文化重要內容的反映與體現。而就本文的討論來講，藉由這兩種空間形式與內涵的考察，可以具體窺知閒雅文化的辯證趣味與豐富內涵。由此可以更深入探知「閒隱」理念在落實爲「閒雅」生活之後，如何更進一步開展出深具文藝趣味的「文雅」文化。

樓閣無論在實用上或意象上，都具有區隔世俗紅塵的作用與意義，也因此明代文人對樓閣往往有特別的偏好。楊士奇〈封中書舍人金鉉墓表〉中言：「（金鉉）未老歸鄉，逸於閒曠幽遠之濱，未嘗一涉塵事，濡蹟守令之庭。……爲人瀟灑絕俗，喜吟詠，工書畫，皆極造詣。居南京數十年，作小樓，匾曰『清風』。高人韻士過之，必延登樓，焚香鳴琴，酌酒賦詩，翛然山林泉石之適也。」⁷⁷ 可見樓是閒情的寄託，是遠離塵事的處所，是開展文雅生活的空間。因此，即使無足夠財力者，雖不能亦心嚮往之，而有力者則具體實踐之。李默〈劉南坦小傳〉稱：「〔劉麟〕心慕樓居，無力築作，友人文內翰徵明，爲寫層樓圖遺之，常懸

74 （明）袁中道，〈吏部驗封司郎中郎先生行狀〉，《珂雪齋集》，卷18，頁762-763。

75 （明）袁中道，〈金粟園記〉，《珂雪齋集》，卷14，頁625-626。

76 陳寅恪，《柳如是別傳》，頁823-842。

77 （明）楊士奇，〈封中書舍人金鉉墓表〉，《蒲溪小志》，卷4，頁87。

置北壁下，命之曰『神樓』。」⁷⁸ 李維楨〈葛公墓志銘〉言：「〔葛薈〕晚僦居從弟所，……其子更生第，而後構小樓居之，焚香啜茗，擁膝讎書。」⁷⁹ 袁中道〈遠帆樓記〉記道：「有龍陽人以舟載樓而鬻者，大人鬻而建之宅右，而令予居焉。登而望之，則大江橫亘其前，浩浩乎，洶洶乎，……顧而樂之，曰可名為『遠帆樓』也。」⁸⁰ 錢謙益〈蓮蕊居士傳〉載：「蓮蕊居士者，……服官州邑；晚而削跡息心，築蓮蕊樓，精修香光之業，遂自號蓮蕊居士云。」⁸¹ 此外，薛岡在給友人的信中，為之引介詩人林古度時，除稱道林氏「為人俊爽可交……不可不訪」外，更特言其「家有快閣，足延眺」。⁸² 是亦可見樓閣乃士人相互傾慕的居所，以至往往成為士人交往的憑藉。吳從先《小窗自紀》中言：

仙人好樓居，余亦好樓居。讀書宜樓。其快有五：無剝啄之驚，一快也；可遠眺，二快也；無濕氣浸床，三快也；木末竹顛，與鳥交語，四快也；雲霞宿高簷，五快也。⁸³

此外，陳繼儒《小窗幽記》亦有言：

仙人好樓居，須崑嶠軒敞，八面玲瓏，舒目披襟，有物外之觀，霞表之勝。宜對山，宜臨水；宜待月，宜觀霞；宜夕陽，宜雪月。宜岸幘觀書，宜倚檻吹笛；宜焚香靜坐，宜揮塵清談；……宜嘯，宜咏，宜終日敲棋；宜酒，宜詩，宜清宵對榻。⁸⁴

「仙人好樓居」之說殆出自西漢方士公孫卿，漢武帝曾因其議而建樓以召仙人。⁸⁵ 此說本屬特定宗教脈絡下之理論或說詞。然則，在文人之論述下，樓居乃轉具離異塵俗之意。元代文人錢思復〈得月樓〉詩云：「幽人好樓居，曾梯離塵垢；俯

78 (明)李默，〈劉南坦小傳〉，收於(明)劉麟，《清惠集》，卷12，收於《景印文淵閣四庫全書》，第1264冊，頁24b。

79 (明)李維楨，〈葛公墓志銘〉，《大泌山房集》，卷90，收於《四庫全書存目叢書》，集部152冊，總頁590-591。

80 (明)袁中道，〈遠帆樓記〉，《珂雪齋集》，卷12，頁526。

81 (明)錢謙益，〈蓮蕊居士傳〉，《牧齋有學集》，卷37，頁1281-1284。

82 (明)薛岡，〈報韓孟郁國博〉，《天爵堂文集》，卷17，收於《四庫未收書輯刊》，六輯25冊，總頁651。

83 (明)吳從先，〈襍〉，《小窗自紀》，收於《四庫全書存目叢書》，子部252冊，總頁646。

84 (明)陳繼儒，《小窗幽記》，頁159。

85 (漢)司馬遷等，〈孝武本紀第十二〉，《新校本史記三家注并附編二種》，卷12，頁478載：「公孫卿曰：『僊人可見，而上往常遽，以故不見。今陛下可為觀，如緱氏城，置脯棗，神人宜可致。且僊人好樓居。』於是，上令長安則作蜚廉桂觀，甘泉則作益延壽觀，使卿持節設具而候神人。乃作通天臺，置祠具其下，將招來神僊之屬。」

瞰江練澄，仰觀雲幕收。」⁸⁶顯見樓之意象，乃在離塵垢，故為幽人所好，如此則樓已頗具閒隱意趣。陳繼儒就此更加發揮道：「大隱在城市，仙人好樓居。四五百竿竹，二三千卷書。竹可題名，書可讀，況有新松翠如沐。」⁸⁷此則將仙人與樓居意象同時轉化，將之同時歸納於閒隱之意境中，而創造出一個凌虛於紅塵俗世，又深具美感意趣的生活情境。前引文中種種關於樓居情境的描繪，皆蘊有凌虛世俗之意，在此描繪下，樓居所顯示出來的是種遠離現實，飄然物外，饒富自然情趣，與清雅情調的生活情境。原本樓即有據高去塵，可以望遠的作用，又在文人的論述張揚下，其凌虛出塵之意涵乃更豐富強烈，以至成為文人寄託閒隱生活之一別具異趣的空間形式。

然則，樓閣作為一種閒隱空間，雖說具有退出世俗紛擾，迎合自然景觀、情趣的意味，但文人之樓居並非就此全然投入自然，拋棄所有物質文明，返樸歸真回歸原始生活。事實上，由所謂「讀書宜樓」、「宜酒，宜詩，宜清宵對榻」之空間屬性設定，及「焚香啜茗，擁膝讎書」之實際生活形態，已略可察知：樓居生活除了具有自然意趣外，它更具有「雅」的面向，常與精緻的文藝品賞生活相結合。《明史·何良俊傳》載：

良俊（任南京翰林院孔目）居久之，慨然歎曰：「吾有清森閣在海上，藏書四萬卷，名畫百籤，古法帖彝鼎數十種，棄此不居，而僕僕牛馬走乎！」遂移疾歸。⁸⁸

清森閣的豐富收藏顯示樓閣實有極為「物質」的面向，所以隱退樓居，亦有可能轉投入另一種極為豐富、精緻的物質文明中，而非只是純然回歸自然。何氏之清森閣固屬蘊藏特豐者，然而此種樓藏圖籍藝品，賞玩其中，以為閒隱之樂，並非良俊所獨有，事實上這已是明中期以來，富裕文人常有之舉，李維楨〈汪太學墓志銘〉中載：

〔汪夢麟〕不為俗儒守句，以是試郡邑不售，乃入成均，壬午，試京兆，分校者擬上第，主司以溢額罷，因自奮曰：「晚近使人困頓利祿之路，於身心何益？」構樓藏書充棟。……樓有琴，有古名家法書，有彝鼎，多三代宗器。讀罷則吟詩，聲中金石，援琴鼓之，穆然而有深思。

86（元）錢惟善，〈得月樓〉，《江月松風集》，卷11，收於《原刻景印叢書集成三編》，頁6b。

87（明）汪砢玉，〈法書題跋〉，《珊瑚網》，卷17，收於《景印文淵閣四庫全書》，第818冊，頁36a。

88（清）張廷玉等修，〈列傳一百七十五·文苑三〉，《新校本明史并附編六種》，卷287，頁7364。

已，臨諸家書一二幅，而摩挲鼎彝，欣然獨笑客曰：「是不犯玩物喪志之戒乎？」⁸⁹

在此可以看到樓閣包含的物質內容，及其所開展出來的賞玩活動，實是極為豐富，以致可能被視為「玩物喪志」。固然，並非所有的樓閣都特具此種豐富的「藏書樓」性質——袁家之遠帆樓與林氏之快閣，似更偏向於取景自然；也不是都具有如此規模——葛薈之小樓在規模上，大概與此頗有差距，所藏有限。然而，容或其中有性質上的偏倚，或程度上的差異，在樓居中盡力營造豐富的閒賞生活，盡力擴及自然風景與文物藝品，大概可說是明清文人的普遍風尚。事實上，明清文人積極搜求骨董、圖籍、書畫或各種藝品，而修樓建閣以藏，賞玩其中，已成為風氣。⁹⁰而此賞玩風尚與樓居之求，有自然相合之理，蓋皆得以遂行閒隱之道。而明中期以來，諸多藏書樓之修建，乃與此「豐富」閒隱生活的經營風尚，密切相關。

錢謙益是晚明文壇領袖，其為人亦以風流自許。他與柳如是結合，可說是他風雅生活的極致表現，而此種風雅生活的經營起點，則是由絳雲樓的修建開始。《牧齋遺事》中言：

牧翁於虞山北麓，構樓五楹，匾曰絳雲，取真誥絳雲仙姥下降，仙好樓居，以沉柳，以媚柳也。下置繡幃瓊榻，相與日夕晤對。⁹¹

事實上，此樓之命名，應有多重含義。除特意取用仙姥下降之典故，以討好佳人外，應亦有取於樓宇之出塵意象，圖求在俗世外營造神仙眷屬生活之意。而此樓之包含內容，及由此所衍生出來的生活形態，則可見雅緻文藝生活的具體展現——關於此，《丹午筆記》記載道：

〔錢謙益〕為〔柳如是〕築絳雲樓於半野堂之西，房瓏窈窕，綺疏青瑣。旁龕古金石文字，宋刻書數萬卷。列三代秦漢尊彝環壁之屬，晉唐宋元以來法書、名畫、官哥、定州、宣城之瓷，端溪、靈璧、大理之石，宣德之銅，果園廠之髹器，充牣其中。君於是乎儉梳靜妝，湘簾斐几。煮沉水，鬥旗槍，寫青山，臨墨妙，考異訂訛，間以調謔，如李易安在趙德甫家故事。⁹²

89 (明)李維楨，〈汪太學墓志銘〉，《大泌山房集》，卷66，總頁524。

90 關於物的賞玩問題可參考王鴻泰，〈閒情雅致——明清間文人的生活經營與品賞文化〉，頁69-97。

91 (清)佚名，《牧齋遺事》，收於《筆記小說大觀》，35編9冊，頁2b。

92 (清)顧公燮，〈柳如是〉，《丹午筆記》，頁92-94。

在此，靜態方面的空間布置、玩物陳設，動態方面的知性、感性活動，構成了一套極為優雅的生活形態。如此，由樓閣開展出來的物質內容與生活形態，非但不是簡單樸素，而且極為豐富繁華。由此可見，隱退於樓閣之中，並非就此放棄物質文明，反倒可能由此轉而開展出極為精緻繁富的美學生活。錢謙益為一代文宗，文藝涵養極深，此樓之營造可說是他文藝涵養的反映與展現，其中顯現出來的生活形態，具體映現出「文雅」生活的繁華面相。如此，樓閣乃成為美學生活的實踐與體現之所，此種文雅生活之營造概可視為文人文化的內涵創造與具體表現。

樓閣的構築與充實之外，園林也是一個別具閒隱意義的空間形式。由前引茅坤之感嘆，亦可見園林空間的經營已經普遍成為士人退出聲名徵逐場合後，寄托、安置個人情感的所在。李維楨在〈篤行汪公墓志銘〉中稱：汪元鋈「治舉子業甚工」但屢試受挫後，即「上書請謝博士……退而棲園中」且自謂：「吾學陶彭澤園日涉而成趣矣。」⁹³而錢謙益在〈蕭伯玉墓誌銘〉中盛讚蕭伯玉「生平無俗情」，且言：「伯玉之為人，易直閒止，天性淡宕，登第後，為園于柳溪，名曰春浮，極雲水林木之致，將之官，輒低徊不肯出，曰：『勿令春浮逋我。』」⁹⁴這類的說法或表現都顯示：園林在許多時候都視為相異於世俗世界的另一個生命活動場域，仕途不順或倦於宦海者，多有以此為人生退場之地，於此經營一種非世俗性的生活。此種園居生活之意態，則如顧起元〈園居〉詩所言：

卜築西臨古渡邊，數椽蕭瑟可留連；林花陰密籠碁局，岸柳絲長拂釣船。月滿潮痕光射壁，風高樹影綠搖天；浮雲世事那能問，長日真堪似小年。⁹⁵

顧起元另有〈憶元介少宰園居〉其中有句：「鳳閣將升且嘯歌，我亦金門稱大隱。」⁹⁶這都顯示園居與隱退之間的密切相關，園居就是一種不問「世事」的生活，而在這樣的隱居生活中，時間的緊張性可以得到鬆解，以致長日得似小年。

同樣地，正如前所謂樓居生活並非棄絕物質文明一般，園居生活也不是全然排除所有的人事，安於自我孤絕，而棄絕所有人世的繁華。實際上，明清士人之園居生活雖自外於名利之徵逐，卻往往由此開展出別具異趣的豐富生活。錢謙益〈萃止軒說贈張登子〉中有謂：

93 (明)李維楨，〈篤行汪公墓志銘〉，《大泌山房集》，卷89，總頁562。

94 (明)錢謙益，〈蕭伯玉墓誌銘〉，《牧齋有學集》，卷31，頁1127-1129。

95 (明)顧起元，〈園居〉，《螭菴日錄》，癸亥下，收於《四庫全書存目叢書》，集部177冊，總頁814。

人之生於斯世，功名富貴熏染於外，聰明才智驅策於內，置身於奔車傳遽之中，畢世而為勞人者多矣。通人志士，深知其病，而以山林、詩書、朋友三者為之藥。⁹⁷

此說指出士人在仕途之外，另有所謂「山林、詩書、朋友」可為寄託，此種生活理念，在明清社會中，往往具體落實在園林生活的經營上。李維楨〈吳仲虛家傳〉中載：

吳仲虛者，名繼灼，……七上京兆試不第，意氣自如。別業在蓀谷，有閒曠之致。風亭月觀，吹臺琴室，竹繁花藥成行。招集文士，與諸兄弟，盡遊玩之適，賦詩行酒為樂。而學不輟，家藏書萬卷，丹鉛校讎不倦。⁹⁸

於此可見「山林、詩書、朋友」如何匯聚於園林之中，而成為一種特殊的生活情境。由此所謂「招集文士」、「賦詩行酒」等活動的描述，大略可窺知園林生活實極為豐富。事實上，明清士大夫之經營園林已蔚為風潮，而園林的修築實有經營「另一種人生情境」的意味，對這些士人而言，「園林可以說是相對於『世俗世界』之另一『美學世界』的表徵與具體化，它的空間形式的建構過程就是美學意涵的具體化過程，而其空間形式也常成為各種美學活動的場所。」⁹⁹ 如此亦可知，明清士人之所謂隱居園林，實非全然棄絕人事，孤寂度日，反倒是從中經營出極為豐富「繁華」的文藝生活。

《醒世恆言》卷二十九〈盧太學詩酒傲公侯〉以嘉靖時期文人盧柟為主角，以盧家園林「嘯園」為主要場景，敘述高雅自許之盧柟與一俗吏相糾纏，而遭致迫害的過程。這個故事充滿雅與俗的對比性：盧柟「好酒任俠，放達不羈」，科舉連遭挫折後，「他道世無識者，遂絕意功名，不圖進取；惟與騷人劍客，羽士高僧，談禪理，論劍術，呼盧浮白，放浪山水，自稱浮丘山人。」其家中且養有家樂。而其園林，則充滿「名花異卉，怪石奇峰」「盧柟日名吟花課鳥，笑傲其間，雖南面至樂，亦不過是！凡朋友去相訪，必留連盡醉方止。……四方慕名來者，絡繹不絕。」如此，刻意脫俗的盧柟，藉諸園林經營出一個極為精緻豐富的

96 (明)顧起元，〈憶元介少宰園居〉，《蟄菴日錄》，癸亥上，總頁787。

97 (明)錢謙益，〈萃止軒說贈張登子〉，《牧齋有學集》，卷45，頁1504-1505。

98 (明)李維楨，〈吳仲虛家傳〉，《大泌山房集》，卷71，頁236。

99 王鴻泰，〈美感空間的經營——明、清間的城市園林與文人文化〉，頁127-186。

文雅生活。相對於此，當地縣令汪岑「少年連第，貪酷無比，性復猜刻，又酷好杯中之物。」故事中，盧柟認為「他是個俗吏」，此俗吏有意參訪嘯園雅境，雅士盧柟答充後，知縣卻又為「俗務」所纏，再三爽約，盧因此大怒道：「原來這俗物，一無可取，都只管來纏帳。」更令家人：「快把大杯灑熱酒來，洗滌俗氣。」¹⁰⁰ 這個故事以雅士與俗吏的交往、衝突為情節發展主軸，而在敘述上刻意強調雅俗的對比。在此對比下，園林的美學造景，及其所開展出來的豐富文藝生活，成為「雅」的世界的表徵與實質。這種雅俗的對比與辯證，可說是明清文化的重要命題。余英時在〈紅樓夢的兩個世界〉一文中，認為曹雪芹在《紅樓夢》中創造了「烏托邦的世界和現實的世界」，而大觀園乃是相對於現實世界的烏托邦世界。¹⁰¹ 事實上，這兩個世界的對比可以直接轉換成雅／俗兩個境界，而這種雅俗的對比與辯證，與其說是出於曹雪芹的創造，勿寧說是明中期以來，文人文化所開展出來的文化界域，為其所承繼挪用。同時，雅境之依託於園林，藉由園林之經營以造就文雅境界，開展文藝生活，更是明清文人文化的重要內涵與特色。是亦可謂，自外於現實，而別有意境之大觀園，及其所蘊涵之生活文化，實乃結胎於明中期以來之閒隱理念，而脫胎於其所具體化之文雅生活。

樓閣與園林的經營，具體反映了從「閒隱」到「文雅」之內涵創造性的轉化過程。樓閣的建構與填充，可說是「虛」與「實」的轉化過程，即凌虛於俗世煩擾之後，轉而又充實以美藝文物。如此，樓閣作為一個退藏之地，乃重新結合了自然與文明，而成為一個極為繁華的文化藝術空間。園林的經營與活動，則可說是「靜」與「動」的轉換過程，即寧靜於名利奔競後，轉而又啟動文藝生活。如此，園林作為一個美學空間，乃更開展出活潑豐富的文藝活動與文化。由此空間意涵的轉化過程，大略可見，明清的閒隱理念，在逸脫於世俗世界之後，乃更積極於建構、開展出一套優雅、豐富的生活文化，而這就是文人文化的發展契機與重要內容。

100 (明)馮夢龍，〈盧太學詩酒傲公侯〉，《醒世恆言》，卷29，頁597-627。

101 余英時，〈紅樓夢的兩個世界〉，頁41。

結 語

科舉不只是一種拔取官員的考選制度，它也是一種深具政治、社會與文化意義的社會體制。其上焉者，得以鞏固國家統治的意識形態，甚至決定國家學術文化的發展方向。而就其社會面向來看，它建構起來一套社會價值系統，此制度乃足以決定社會成員的社會身分、人生價值，在此體制下的個人，才足以入彀其中之社會菁英，其人生價值乃深受此制度之制約，其成敗榮辱、得意憾恨率皆受制於此。所以，科舉體制也成爲一種造就特定心態的社會力量。

然則，此制度在明清社會之實際運作中，乃衍生出特別的社會問題。經過篩選，而被收編進入這個體制的社會菁英，將其人生價值、生命重心、生活目標，全部押注在此，其自我期許甚高，然而真正完成此人生目標者，卻爲數甚少，不成比例，即或最終得以成功，其過程也往往漫長而迭有挫折。如此，社會上充滿菁英意識的士人，大多數人其人生乃長期處在未完成狀態中，漫長且渺茫的等待，造成他們深感「時不我予」，年齡的自然增長與社會位階的停滯不前，反差日甚，心理上的時間緊張感，乃因年久而日深。同時，備考途中，難以旁務生產活動，因而士人在經濟上亦多有壓力。在此種內外交迫的貧困處境下，明清士人多有「不滿現實」之心，而此種不滿轉而成爲開創新局的動力。部分「憤懣」士人乃嘗試另尋人生出路，另建生命價值。他們試圖逸脫科舉體制所規範之人生路徑，另闢生命活動場域，從中建構新的生活價值與表現形式，而這也成爲新的社會文化的創造活動。

明代士人「閒隱」理念的建構與「文雅」生活的營造，是一個與世俗世界相互離異，重新對話，另創新境的過程。於此，經由雅俗的辯證、創造、轉化，社會文化乃有新的發展契機，「文人文化」即在此過程中，逐漸開展成形。固然，文人文化的發展並不全然出於未第士人的開創，士大夫階層的因勢利導，與富厚商人的附庸風雅，也都是重要的動因或助力。不過，大體而言，科舉體制與文化的制約與反制，殆可視爲刺激、啓動文化辯證的主因；而積滯於底層的「留級」士人，則更是推動、鼓盪文人文化發展的主力。

由前述之具體考證可見，明清士人對「閒情」的強調與追求，並非只是一種消極性的淡泊人生觀。實者，此中乃寓有對抗世俗世界，顛覆既有社會價值，進而別創人生境界的意圖。時間與空間意義的重新詮釋、架構，正是營造此種人生

境界的基礎。或者，我們可以說明清文人試圖離異於既有的世俗世界，因而重新架構時間與空間，由此開闢出一個非世俗的「異境」出來，再將自己的人生重新投注在這個異境中，在其中重新開展自我，營造「不俗」的生活形式、人生價值與生命意義。

明清士人在充滿挫折的科舉仕途過程，除了積極或猶豫於世俗功名富貴的追求外，他們也嘗試著離異於世俗世界，另外衍生出「閒隱」的生活理念來。這種閒隱的理念，讓他們重新去架構不具名利的生產或積累的時間、空間，由此開啓出一個有別於世俗世界的生命活動場域，在此他們進行另一種生活經營，從而開展出一套文雅的生活文化出來。如此，士人的生命有「俗」和「雅」兩種不同的人生取徑，與生活面向。就個人而言，這兩者往往並存於士人生命中，同時成為其生活經營的範圍，以致其人生徘徊、游移於此兩者之間；就整體社會文化而言，雅和俗兩個世界，則有複雜的依存與競爭的關係，兩者相剋又相生，而此種辯證也推動著社會文化的發展。

從比較宏觀的歷史觀點來看，明清間文人的閒隱理念在精神意態上與魏晉名士的隱逸思想頗有相通，而可彼此呼應之處。然則，兩者卻有不同的社會基礎與文化意義。粗略相較可謂：魏晉名士為壟斷社會資源之貴族階層，有門第為其倚仗，因無現實經濟之慮與個人前途之求，乃更逸離於現實，談玄說易，趨向於形而上世界的探索。明清間文人之閒隱理念卻多出於窘迫之現實處境下，為抗衡現實壓力，始刻意另闢人生意境，然而此人生意境之實踐，卻又更著落在現實層面上。是故，明清的閒隱理念最後乃具體化為文雅生活情境的經營，充滿物質性與感官性，且往往著落於繁華的城市生活中，以商品消費，甚或揮霍浪費的激烈方式來表現。此種閒隱理念乃與商品經濟、消費文化相匯通，從而開展出極為豐富的物質生活與繁華的城市文化。從整體中國文化的發展來講，或許我們可以說，魏晉之隱逸思想，為中國文化開啓了形而上的思辯空間；而晚明閒隱思想則為中國文化開展出極度豐富的物質文化與精緻的生活美學。兩者在精神上有共通之處，而各具不同的歷史文化意義。

引用書目

傳統文獻

- (漢)司馬遷等撰，《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，1987。
- (元)錢惟善，《江月松風集》，收於《原刻景印叢書集成三編》，臺北：臺灣藝文印書館，1972。
- (明)王世貞，《弇州四部稿·續稿》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第1284冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- (明)朱承爵，《存餘堂詩話》，收於《叢書集成新編》，第79冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- (明)吳從先，《小窗自紀》，收於《四庫全書存目叢書》，子部252冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- (明)李日華，《六研齋三筆》，收於《四庫全書珍本七集》，第444集，臺北：臺灣商務印書館，1977。
- (明)李維楨，《大泌山房集》，收於《四庫全書存目叢書》，集部152冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
- (明)汪珂玉，《珊瑚網》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第818冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- (明)周暉，〈沈氏三殆〉，《續金陵瑣事》，收於《筆記小說大觀》，16編4冊，臺北：新興書局，1985。
- (明)周暉，《二續金陵瑣事》，收於《筆記小說大觀》，16編4冊，臺北：新興書局，1985。
- (明)周楫，《西湖二集》，南京：江蘇古籍出版社，1994。
- (明)茅元儀，《暇老齋雜記》，收於《續修四庫全書》，第1133集，上海：上海古籍出版社，1997。
- (明)茅坤，《茅坤集》，杭州：浙江古籍出版社，1993。
- (明)徐渭，《徐渭集》，北京：中華書局，1983。
- (明)袁中道，《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，1989。
- (明)袁宏道，《袁中郎全集》，臺北：清流出版社，1974。
- (明)高濂，《遵生八箋》，成都：巴蜀書社，1992。
- (明)屠隆，《娑羅館清言》，收於《筆記小說大觀》，4編5冊，臺北：新興書局，1974。
- (明)張大復，《聞雁齋筆談》，收於《中國野史集成續編》，第26冊，成都：巴蜀書社，2000。
- (明)陳繼儒，《小窗幽記》，上海，上海古籍出版社，2000。
- (明)陳繼儒，《岩棲幽事》，收於《四庫全書存目叢書》，子部118冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。

- (明) 陳繼儒，《晚香堂小品》，東京：高橋情報會社據日本內閣文庫藏明崇禎間刊本影印。
- (明) 陸紹珩《醉古堂劍掃》，臺北：金楓出版社，1986。
- (明) 陸樹聲，《病榻寤言》，收於《叢書集成新編》，第88冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- (明) 費元祿，《黽采館清課》，收於《四庫全書存目叢書》子118，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- (明) 馮夢龍，《醒世恆言》，臺北：鼎文書局，1978。
- (明) 馮夢龍編，《警世通言》，臺北：鼎文書局，1980。
- (明) 楊士奇，《蒲溪小志》，上海：上海古籍出版社，2003。
- (明) 劉麟，《清惠集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第1264冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- (明) 錢謙益，《列朝詩集小傳》，臺北：世界書局，1985。
- (明) 錢謙益，《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，1996。
- (明) 薛岡，《天爵堂文集》，收於《四庫未收書輯刊》，六輯25冊，北京：北京出版社，1997。
- (明) 謝肇淛，《五雜俎》，上海：上海書店，2001。
- (明) 歸有光，《震川先生集》，臺北：源流出版社，1983。
- (明) 譚元春，《譚元春集》，上海：上海古籍出版社，1998。
- (明) 顧起元，《螯菴日錄》，收於《四庫全書存目叢書》，集部177冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- (清) 西周生，《醒世姻緣》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1986。
- (清) 佚名，《牧齋遺事》，收於《筆記小說大觀》，35編9冊，臺北：新興書局，1983，。
- (清) 吳偉業，《吳梅村全集》，上海：上海古籍出版社，1990。
- (清) 張廷玉等修，《新校本明史并附編六種》，臺北：鼎文書局，1982。
- (清) 張潮，《幽夢影》，收於《小窗幽記（外二種）》，上海，上海古籍出版社，2000。
- (清) 葛芝，《容膝居雜錄》，收於《四庫全書存目叢書》，子部95冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- (清) 褚人穫，《堅瓠集》，收於《叢書集成三編》，第73-74冊，臺北：新文豐出版公司，1997。
- (清) 戴名世，《戴名世集》，北京：中華書局，1986。
- (清) 顧公燮，〈柳如是〉，《丹午筆記》。

近代論著

- 卜正民 (Timothy Brook) 著，方駿、王秀麗、羅天佑等譯，《縱樂的困惑——明代的商業與文化》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004。
- 王鴻泰，〈美感空間的經營——明、清間的城市園林與文人文化〉，收於李永熾教授六秩華誕祝壽論文集編輯委員會編，《東亞近代思想與社會》，臺北：月旦出版社，1999，頁127-186。
- 王鴻泰，〈閒情雅致——明清間文人的生活經營與品賞文化〉，《故宮學術季刊》，22卷1期，2004秋季，頁69-97。
- 王鴻泰，〈俠少之游——明清士人的城市交游與尚俠風氣〉，收於李孝悌主編，《中國的城市生活》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005，頁101-147。
- 余英時，〈紅樓夢的兩個世界〉，收入余英時，《紅樓夢的兩個世界》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1981，頁41-70。
- 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1987。
- 吳承學，《晚明小品研究》，南京：江蘇古籍出版社，1998。
- 吳智和，《明人飲茶生活文化》，宜蘭：明史研究小組，1996。
- 宮崎市定，〈明代蘇松地方的士大夫和民衆〉，收於劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯·第六卷·明清》，北京：中華書局，1993，頁230-238。
- 曹淑娟，《晚明性靈小品研究》，臺北：文津出版社，1988。
- 梁其姿，〈「貧窮」與「窮人」觀念在中國俗世社會中的歷史演變〉，收於黃應貴主編，《人觀、意義與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，1993，頁129-162。
- 郭潤濤，《官府、幕友與書生——“紹興師爺”研究》，北京：中國社會科學出版社，1996。
- 陳寅恪，《柳如是別傳》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001。
- 陳萬益，《晚明小品與明季文人生活》，臺北：大安出版社，1988。
- 賈志揚，《宋代科舉》，臺北：東大圖書有限公司，1995。
- 暴鴻昌，〈明清時代書齋文化散論〉，《齊魯學刊》，2期，1992年4月，頁98-102。
- 鈴木正，〈明代山人考〉，收入《清水博士追悼紀念明代史論叢》，東京：大安出版社，1962，頁88-357。

The Idea of “Leisurely Retreat” and the Ideal of Life: Ming-Ch’ing Literati’s Life Management

Hung-tai Wang
Department of History
National Chi Nan University

Abstract

Failing to pass the civil service examinations and advance to officialdom, many Ming-Ch’ing literati turned to construct a new way of life characterized by “leisure” and “retreat” (*hsien-yin*). This *hsien-yin* lifestyle manifested itself in the creation of a new sphere of activities and then in a view that emphasized a new value and meaning of life different from the conventional literati pursuit of wealth, degree, and office. These literati did not see themselves as engaged in a negative refutation of material civilization, but rather pursuing a fine way of life, marked by its own riches and complexities and related discourses—a way of life that amounted to the establishment of a new aesthetics of living. Many Ming-Ch’ing literati were able to confirm their social status and claim superiority through identifying with this new lifestyle, which in turn became the key to the formation of Ming-Ch’ing literati culture and determined its content.

The *hsien-yin* lifestyle was made possible through reconceptualizing time and space. Temporally speaking, “leisure” means to spend one’s life purely on amusement, rather than on substantial production. Secular social values are no longer significant in this non-socialized and childlike view of time, and a life of “leisure” implied a “retreat” from the arena of fame and fortune. Meanwhile, Ming-Ch’ing literati also endeavored to create an atmosphere of “retreat” through spatial design. As manifested in their enthusiastic construction of spaces that transcended the purely mundane, such as teahouses, studios, and gardens, they intended to set up a refined environment within which they could enjoy peace and stability and through which they could create a fine culture of their own.

Moreover, Ming-Ch’ing literati ideas of *hsien-yin* included more than a passive view of life indifferent to fame and wealth. Rather, *hsien-yin* implied an active opposition to existing social values and an active intent to create a new way of life. Through temporal and spatial creation of a new lifestyle clearly alienated from the examination-oriented world, some Ming-Ch’ing literati devoted themselves to the cultivation of a non-conventional life and redefined the value and meaning of life. More generally, the idea of *hsien-yin* and the lifestyle that was based on it became an essential part of Ming-Ch’ing literati culture. (Edited by Jeffrey Moser)

Keywords: Ming-Ch’ing literati, literati culture, *hsien-yin*, *wen-jen*



明 孫克弘 〈銷閒清課圖〉國立故宮博物院藏 1.燈一龕、2.高枕、3.禮佛、4.烹茗、5.展畫



明 孫克弘 《銷閒清課圖》國立故宮博物院藏 6.焚香、7.月上、8.主客真率、9.灌花、10.竹



明 孫克弘 〈銷閒清課圖〉國立故宮博物院藏 11.摹帖、12.山游、13.薄醉、14.夜坐、15.聽雨



明 孫克弘 〈銷閒清課圖〉國立故宮博物院藏 16.閱耕、17.觀史、18.新筍、19.洗硯、20.賞雪