

明末清初的士人生活與文人文化

王鴻泰

自來士人即是中國社會的中堅分子，但他們在不同的歷史時期卻是以不同的面貌、形態牽動社會與文化的發展。宋代以來，中國社會由貴族性的社會轉為「平民社會」，科舉制度成為促成社會流動的主要機制，而社會經濟的發達與印刷術的普及，使科舉考試的參與者越來越多，上升管道因而相對地日趨狹窄，尤其到了明代中期以後，社會上逐漸出現一大批積滯在社會底層的士人。如此，科舉所造成的「士大夫」社會中，真正成為「大夫」（取得官職）者只是少數，在其基層還有為數龐大的一般「士」人，他們成為一個介於官與民之間的社會階層。這群基層士人，既是士大夫社群的一員，具有上升的可能性以及相同的文化傳統，另一方面，他們為數眾多，且長久積滯在社會底層，也因此，在他們與政權的直接關聯鬆動、疏離的同時，他們反倒成為士大夫階層中與「庶民」最為貼近的一群。他們滲透入庶民社會中，流動於不同的「階層」間，衝擊、動搖了傳統「四民社會」的格局，造成「士商交雜」的新格局。他們的社會活動也為庶民社會加添了新的資源，帶動社會文化的更新與流行。因此，對此「基層士人」進行深入的考察，將是透視近世中國社會性質的變化與意義的重要關鍵。

現代學者的研究大致斷定，明末清初這段期間，中國文化的發展出現了新的局面：在社會經濟上有所謂「資本主義萌芽」的說法¹，在學術思想上也有所謂「近代思維」之開展與挫折的論辯²，而社會文化上則出現「情色文化」風行，以致造成情慾與禮教關係的重新辯證。³且不論個別論點的基礎是否堅實，或明清社會文化的發展是否真的開展出「近代性」的因子，單純從現象面來觀察明清社會文化的發展，可以發現其中的確呈顯出極為豐富的景象，尤其是以城市為據點的社會活動，更發展出極具特色的文化表現，例如：在物質面上各種商品的流通，成為個人生活表現的豐富資源，以致形成不斷變化的「流行文化」，而在人與人的互動關係上，城市中頻繁的社交活動，已使個人得以跨越親族、地域的界限，創造其社會關係，以致組織成許多自願性的社會團體。⁴同時，社會上發達的出版事業，也急速地推動著諸如小說之類的通俗文類的發展；另一方面，社會

¹ 參吳承明，〈導論：什麼是資本主義萌芽〉，許滌新、吳承明主編，《中國資本主義發展史》第一卷《中國資本主義的萌芽》，北京：人民出版社，1985，頁4-35。石錦，〈中國資本主義萌芽——研究理論的評介〉，氏著，《中國近代社會研究》，台北：李敖出版社，1990，頁101-137。

² 參溝口雄三，〈論明末清初時期在思想史上的歷史意義〉，《史學評論》12期，1986.7。

³ 參熊秉真、呂妙芬主編，《禮教與情慾——前近代中國文化中的後／現代性》，台北：中央研究院近代史研究所出版，1999.6。

⁴ 謝國楨，《明清之際黨社運動考》，北京：中華書局，1982(1934)。

上頻繁的戲劇活動，也大量地湧入一般社會大眾的生活領域中，豐富其生活，拓展其視野，以致形塑其對歷史、時事的認知……。⁵種種跡象顯示，明清社會文化的發展有其獨特之處，即使不能說是全新的文化形態，至少也是在唐宋以來商業活動的基礎上，發展到極高峰，而自成一具有鮮明歷史特色的文化表現。⁶

然而，這高度發展的社會文化究竟是如何開創出來的呢？固然，整體社會經濟的發展，尤其是商品經濟的發達，可說是其基本因素。不過，在經濟力量支持的「結構」中，文化的各種形式是如何「具體」發展出來的？從人爲的角度來看，除了一般社會大眾，尤其是商人，直接或間接的參與，來厚植其發展基礎外，當時社會上爲數甚多，且活動力特強的基層士人的居間作用，可說是推動此社會文化發展的創造性因素。

在相當程度上可以說，明清社會的中堅分子就是爲數甚多，且遍存於各地區的基層士人。所謂的「基層士人」，可以包括所有還沒有當官的士人，不過主要還是以科舉制度下具有「生員」身份的人爲主，生員就是一般所稱的秀才。親身經歷明清間的朝代更替，深懷亡國之痛的顧炎武曾經寫過一篇很有名的文章，叫做「生員論」，他在這篇文章裡痛罵生員，他說：「廢天下之生員而官府之政清，廢天下之生員而百姓之困蘇，廢天下之生員而門戶之習除，廢天下之生員而用世之才出。」⁷顧炎武這段話一方面反映出：明中期以來，生員的存在與活動，確實牽動著整個社會的發展。不過，另一方面，因爲顧炎武經歷亡國之痛，他對生員的批評也是置於檢討明亡因由的前提下。所以，他將生員的存在意義置於朝廷養材的宗旨下——其〈生員論〉之起首即言：「國家之所以設生員者何哉？蓋以收天下之才俊子弟，養之於庠序之中，使之成德達材，明先王之道，通世俗之務，出爲公卿大夫，與天子分猷共治者也。」從此一立場出發，他發現生員在實際發展上，逐漸背離這個養才的初衷，甚至轉而干擾國家行政，因此對之痛加撻伐。然而，如果能夠突破顧炎武觀察立場上的侷限，從社會生活的角度來看待生員問題，可以發現：生員對國家行政的干擾，在某種程度上，可說是其社會活動與國家統治展開新的互動關係的反應。而生員背離國家養材宗旨的過程，事實上，也正是他們逐漸寄存、滲透入各個社會生活領域，在不同層面、不同面向發揮其影響力的過程。這正是我們選擇生員所代表的基層士人作爲切入明清社會特質之觀察點的重要考量。

顧炎武概略地統計，在數量上，明代後期的生員至少有五十萬人。這些生員分佈於全國各地，政權給予他們一定的社會身份，卻沒有授予他們職務或經濟上的保證（雖然部份生員——廩生——可以有經濟上的補助，但數量並不多），生

⁵ 王鴻泰，〈社會的想像與想像的社會——明清的資訊傳播與「公眾社會」〉，收入陳平原、王德威、商偉編，《晚明與晚清：歷史傳承與文化創新》，武漢：湖北教育出版社，2002.3。

⁶ 余英時，〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，余英時等編，《中國歷史轉型時期的知識份子》，台北：聯經出版公司，1993，頁35-42。

⁷ 顧炎武，《顧亭林詩文集》，卷1，〈生員論中〉，頁22。

員只是科舉制度下，得官職前的一種過渡性的身份或人生階段，但是由於進士名額與生員人數的懸殊比例，導致這些生員上昇管道的相對狹窄，絕大多數的生員，長期乃至終身停滯於此「過渡性」的階段。如此，這些基層乃鋪展於各地方社會中，成爲一個獨特的社會階層。這個社會階層一方面在科舉制度下，明確地立足於現實社會中，另一方面，他們無論在精神上或物質上，都有其不穩定性，這不穩定性使他們流動於社會各階層與各個社會活動領域，成爲其中極具活力的群體，因而觸發各動社會活動，以致成爲社會文化創造過程中極重要的動力。如果能夠放寬視野，對基層士人繁複的社會活動進行確實的考察，不但有助於對士人全貌的了解，同時，透過此種了解，將可對明清的社會文化有更具體而完整的掌握。

關於生員的社會活動，事實上，已是現今明清史的研究中一個重要的議題——即對於「紳士」階層的討論。參與「紳士」問題討論的學者多將生員與衿紳共同視爲介於官與民之間的一個中間階層，在實際討論時往往強調紳士——包括生員、監生和退休官員（即衿紳）——在官民之間的中介、協調（或抗衡）的功能。也就是說，這些討論大體上是將基層士人納在「官—紳—民」的脈絡中，定位其社會角色，將士人視爲一種政治勢力，由政權與地方勢力的互動關係來理解其社會活動。⁸這些討論在確定士人之社會影響的同時，也將其社會活動侷限於與官府的互動範圍內，因此，可能化約了基層士人具體的社會活動。在某種程度上可以說，這種探討取徑主要是將士人活動歸納於「政治史」的脈絡下——當然，這是一種比較廣義的政治史，因其範圍延伸及社會層面。

「政治史」脈絡下的紳士研究有其成就，但也有其限制，這種限制在相當程度上是源於社會文化史面向的欠缺。因爲士人的活動被侷限於政治範疇內，以致在研究議題的開展上只將焦點集中於士人的政治作用，而不能以士人爲主體，針對士人的社會活動進行不同面向、不同層次的考察。事實上，明清士人除了扮演官—民之間的中介角色外，他們有著更廣闊、繁複的社會活動。他們也在此豐富的社會活動中逐漸建構出一個獨特的生活世界，以致形成特有的「文人文化」。譬如：士人之間熱絡的交遊活動，在顧炎武眼中乃被視爲干擾政權正常運作的朋黨門戶之營結，而現代學者也多傾向於將明清的結社活動視爲一種政治勢力的營結。事實上，士人的結社活動形形色色，規模大小不一，只要興趣相投，三五人即可約集成社，其發展爲政治勢力只是一端，並不足以代表全部，而士人的交遊活動，除部分具有政治意涵外，也可說是種文化活動，特別是其中頗爲繁盛的詩文往來，更是「文人文化」發展的重要基礎。進一步而言，明清時期士人除了「出入公門以撓官府之政」或「倚勢以武斷於鄉里」外，他們也寄存在社會各個角落，在其間進行個人生存條件的創造或生活情境的經營，而此種經營往往也帶動著整

⁸ 吳金成，〈再論明·清朝的紳士層研究〉，國立台灣大學歷史系編，《民國以來國史研究的回顧與展望研討會論文集》中冊，台北：國立台灣大學出版組，1992，頁 653-668。

體社會文化的發展。例如：他們可能與商人建立密切的交往關係，乃至親身投入商業活動，造成士商之間的合流。他們也可能立足於發達的出版市場上，發展其寫作、出版之長才，進行各種通俗文化的推展工作，或者如當時盛行的戲劇活動也與士人的創作、倡導有關，而許多民間宗教活動也多有士人居間參與……。除了政治活動外，士人的活動面向其實相當的廣濶，我個人認為與其把他們的活動侷限在政治史的脈絡下，不如將他們放在社會文化史的脈絡下來考察。

明清時期的基層士人在社會身分上和心理上都有他們獨特的地方，他們一方面承繼著「經世」的精神傳統，卻又由於其身份上的「過渡性」，以致於在心理上具有極大的矛盾與緊張感。在這種精神與心理因素的交雜下，他們乃發展出獨特的活動面向。在公共事務的參與上，他們可能與衿紳（不在職官員）一般共同推動地方事務的進行，也可能在許多立場上與衿紳有所差別，甚至可能結合其他下層社會的力量以與官府或衿紳相抗衡。而在個人人生的經營上，他們則可能逸出於科舉制度所規範的人生前途，另外開展其社會活動的領域，構結出不同的社會關係、社會團體，以至建構出不同的社會價值——明代的「文人」已然成爲一個別具意味的稱號，這種指稱或標榜的出現，顯示士人已在科舉之外，另外發展出一套自我認同與辨識其社會身份的方式。

另一方面，從現實層面對基層士人的生活處境進行具體的考察，也可以發現基層士人有獨特生存之道。

「士」作爲現實中的一種職業分類，在未取得官職之前，並無明確、穩定的經濟收益，除非別有家產，否則這些基層士人往往必須各憑本事地在現實社會中營求謀生之道。因此，他們往往在經濟壓力下，流入各個社會領域以謀取生活資源，除了士人原本專長的教學工作外，轉事其他行業者亦不乏其例，這種士人對於其他行業的浸透，在相當程度上造成了這些行業內涵文化的變化——其最顯著，而爲當今學者所注目與強調者有「士商」文化的交融。⁹士人除與商業活動相交流，因而交雜出新的士商文化外，基層士人也多有流爲醫卜星相、胥吏幕僚乃至訟師無賴，這些士人的流入，除可能造成這些行業活動形態上的變化外，由於他們的文化能力，也可能進一步造成整個社會形態的變化。

特別值得注意的是，明清士人爲了追求經濟利益，或者是爲了追求聲名，或者是爲了證實自我，明清士人的生活經營上也多有致力於書畫創作、骨董賞鑑、小說戲曲寫作……等等作爲者，這方面的活動直接刺激社會文化的開展——所謂「文人文化」也正是在此過程中逐步形成的。

接下來，我就根據我過去的研究，從幾個不同的角度來探討一下，明清士人生活和文人文化的形成。

⁹ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，台北：聯經出版公司，1987。

成為文人

要討論所謂的文人文化，首先面臨的問題是：什麼是文人？並不是所有的士人都可以稱為文人，文人其實是大的士人群體中比較特別的一類人。

不過，「文人」的界定，事實上有它的困難，因為我們很難有一個客觀的標準來區別、定義明清「文人」，所謂「文人」可以說是一種主觀上的身分認同，這種身分認同表現在他們的生命態度和文化選擇上，而要追究這種認同的由來，可以從士人的生命成長和知識的養成過程中來仔細分辨，也就是說「文人」身分的認定，及「文人文化」的構成，雖沒有客觀性的外在標準來界定，卻可以從士人的生命歷程的中各種可能的活動來觀測。所以，我想我們可以嘗試著從士人的「生命史」角度切入，透過明清士人生命成長歷程中的知識與人格的養成，自我意識與自我表現方式的發展、知識活動方式和人生方向的選擇（或猶豫），以及文化認同與社會活動形態的關聯，來體察造成「文人」意識和文人性格的根由，從這裡來探究「文人文化」的構成基礎與基本內涵。

一、幼年：對句演練與人格成長

首先我們可以先來了解明清士人的知識養成過程。一般而言，明清士人的養成教育大概有兩個起點：一個是識字的訓練，一個是對句的練習。前者在培養他們的閱讀能力，使他們可以進入經典世界，吸收、理解經典內容；後者旨在培養其表達能力，使其能駕馭文句，藉此文句駕馭以表白個人之思想、理念或志向、情感。明清士子往往在初學階段，接受識字訓練的同時，即已開始練習對句，在文風較盛的家庭中，這種練習更時常以半遊戲的方式出現在學童的日常生活中，不斷探測學童的造句應對能力和人生志向發展；相對於此，學童也在這種演練中，學習恰當或精巧地操作文句的同時，更藉此來表白個人的意念，所以對句演練也成為自我表白的鍛鍊，在這個鍛鍊的過程中，受測者的對句表現與觀測者的相對反應兩相作用，學童的人格也因而有獨特的發展。所以我們可以說：對句的演練和明清士人的人格成長有密切的關係，文人性格的形成，就是從這裡開始的。

我們在文集或年譜中之類的資料中，閱讀到有關明清士人的傳記時，常常可以看到他們都會提到成長過程中，作對句的經驗，也很容易看到所謂「學屬對，出語驚人」這類的形容詞。傳記中有精采的對句也往往會被記下來，對句的演出可以說是他們童年學習經驗裡，印象鮮明的事跡。

明嘉靖年間，因彈劾嚴嵩而被處決，卻也名揚天下的楊繼盛（1516-1555）在被判刑後處決前，在牢裡頭寫下自己的年譜，其中提到他童年時，父親寵愛小老婆，根本不太理他，他邊放牛邊讀書，直到有一天，父親的朋友來訪，家裡沒有酒，父親出了個對句說「無酒是窮主」他立即回答了句「有兒為名臣」，從此以後，「父由此鍾愛之，而庶母意亦稍稍敬矣。」他又提到他 13 歲時，在學堂裡

讀書，有一天老師不在，大家開始玩打仗的遊戲，老師一回來，大家趕緊躲起來，老師叫他罰跪的同時，出了個對子，叫「藏形匿影」，說對得上的就可以起來，他馬上對應著說：「顯姓揚名」，老師「自此相愛之甚，教以作文法」。他臨終前還對這兩個改變他一生的對子記得清清楚楚的。¹⁰

對句的練習可以說是「文人」意識與性格養成的隱性基因。雖然它的出發點與目的主要是為了科舉文字的寫作。但是在操作的過程中，它卻可能培養出不同的發展潛能。因為，對句練習乃是士人操作字句以表達個人意念的開始，在練習的情境與過程中，個人的自我意識也漸被引發萌生，而且，在此演練過程中，經由不斷的測試，這當中表現優異的人，容易得到成人世界的接納、肯認，因此，透過這種活動，學童的自我意識也可能早熟地成長。同時，這也是人生想像的激發、培養的過程，而且這種人生想像大多導向於卓越不凡的人生成就，如此，它很容易養成學子強烈的秀異意識。這種強烈的自我表現企圖，及「不凡」的人生想像，大致可以說是「文人」性格的潛在基因，因善長對句而自命不凡的士人，往往容易具有較高的知識野心和文藝能力，而在遭遇科舉挫折時，特別可能發展出超越於現實的志向，或激越狂傲的性情。

二、古文的寫作與文化的認同

對句的練習可說是學子進入文章寫作的預備性活動，從這個文句演練的起點，士人可能走上不同的寫作方向，一個是科舉文字的寫作，一個是古文辭的寫作。這是兩種不同的文字表現方式，也是兩種不同的知識態度，甚至可以說是兩種不同的人生途徑。在這個知識與寫作的分歧點上，士人可能選取並發展出不同的生命光景。

我們可以在許多明清士人的傳記資料中看到有部分士人在學習的過程中，因為對科舉知識的不滿而在四書五經之外，另外去學「古文詞」，例如文徵明在追憶他年少同學顧春潛的傳記資料中說他們在讀書時，「雅事博綜，不專治經義，喜為古文辭」，這裡顯示：明清士人識字到一定程度，而具備閱讀能力以後，在閱讀範圍的選擇上即可能出現極大的差異，大部分的人為了因應科舉考試科目的需求，會把他們的閱讀限定在四書五經的範圍內，但是，部分學子對知識的態度較為積極，不願自己的知識活動拘限在科舉考試的範圍內，而在學業教程之外另外展開更廣闊的閱讀範圍。這樣的知識活動也讓他們產生獨特的文化認同。像這樣，知識視野的開濶，或知識掌握的廣博，也讓這些好古的士人具有獨特的自信，加上文化認同的差異，很容易讓他們刻意去和專注在學業中的同學相區別，甚至以高傲的姿態來面對他們的同學。而相對的，在科舉知識範圍內活動的士人，也傾向於把這種「越軌」的同學，視為「異類」，對他們不務正業地從事科舉外的

¹⁰ 明·楊繼盛，《楊忠愍集》，卷3，〈詩·自著年譜〉，頁23b-25b，收入《景印文淵閣四庫全書》第1278冊，總頁663-664。

知識活動表示不以爲然。這可以說是種文化差異，導致「非我族類，其心必異」之族類意識在作用。像這樣，在學業發展的中程——具一定程度之閱讀與寫作能力的階段中，士人群體中，已經在知識態度、知識活動上，出現不同的取徑、偏向，以致於形成不同的文化認同與士人族類。

對知識活動範圍的設定，與知識態度的差異，清楚地決定「舉子」與「文人」的區別。根據我們的觀察，明清士人在完成基本的知識訓練——具閱讀與寫作能力後，開始對知識活動範圍的設定發生歧異：部分士人專志於科舉的經營，將其知識活動——主要爲閱讀與寫作兩方面，概皆限定於學業範圍內，所習者不外乎四書五經，所作者僅止於八股文字，此則爲「舉子」；不滿於學業知識之侷限者，乃在此之外別有知識活動，他們崇尚「博古」，泛覽無關學業之典籍、藝文，寫作制藝之外的「古文詞」，此則爲「文人」。這種閱讀與寫作興趣、方向上的歧異，也造成士人文化認同上的差別，乃至在社會層面上隱然對峙。這種文化認同上的歧異是文人意識的由來，也是文人文化的發展根源。

三、「迷路的詩」：詩歌與人生志向

在古文與學業的分流中，古文事實上包括極爲重要的一個成分，就是詩歌的寫作。所以，在相當程度上，我們可以是否從事詩歌寫作來作爲辨別「文人」的標幟。

一般而言，明清士人的養成教育中，在認字的基礎教育到達一定程度後，除進而閱讀四書五經外，爲了練習八股文中的對仗能力，也多會選讀、背誦部分詩文，甚至在對句練習之外，更進一步地嘗試詩句的寫作。因此開啓了年少學子與詩接觸的機緣，這個習詩經歷可以說只是學業經營中的一個學習階段，就一般期求子弟「上進」的父兄師長而言，可以說他們只求其子弟讀取詩句的表面形式，而不應陷溺於文字背後的情感或美學意境中。但是這樣的企盼難免會有事與願違的時候，總有部分士人，在習詩過程中，詩文中豐富深切的情境和他們敏銳善感的年少心情相互觸發感動，有人可能強自壓抑，將這種詩情收斂在心，還是以學業爲重，有人則可能從此留連徘徊、甚至陷溺在這種文藝美感中，從此偏離科舉正途，走向另一條人生路徑：以文藝寫作為人生職志，因而成爲「文人」。當然，也有人徘徊於兩者之間，或者力能兼顧。

對於制舉文字外的文藝的愛好和認同，讓士人偏離科舉正業，而走上「文人」的路，進入這個歧途的文人，大多以詩歌寫作為他們生命活動的重心，詩藝的講究和創作是文人的自我實踐之道，這是他們情感的寄託，也是他們人生意義、生命價值的維繫關鍵。詩歌活動乃是文人的生命重心，因而也成爲「文人文化」的核心。文人的詩歌活動正是開展文人文化的動力根源——甚而可說是種「機制」。

詩在表達形式上因其得以貼近個人情感，故而成爲個人情感的寄託，以至於能爲受困的生命處境另外開闢出一個超越於現實的人生意境。所以，士人常在不

得志的候時，轉而寄情於詩藝，甚至，將生命活動轉向投注在詩藝上，而以文人自居。然而，詩之所以吸引士人投入其中，除了這種內在的因素外，還有其他外在因素。簡單的講，詩其實具有很強的「社交性」，透過詩歌的寫作，除了內涵上，在作者與讀者之間，透過文字的流通、傳閱，因而引發共鳴，導致內在的感情交流外，在社會層面上，詩的寫作及其相關活動，也可以開發出極為繁複的社交活動，營結出密實的人際網絡，而且凝聚、編組對文藝寫作有興趣文人，開展出相關的藝文活動，甚至在這當中進行各種評鑑工作，由此在現實社會中營造出構成一個獨特的「文藝社會」，就在這文藝社會中士人可藉此建立他們的身分認同，以至於形成一種特定社會文化，而對此特定文化的認同，並投合於這種文化就成為特定的社會身分，因此這也成為一種社會價值。士人可以根據這個來肯定他們自己。

生活經營 雅 / 俗的辯證

對「文人」的形成有了認識之後，我們可以進一步來探討「文人文化」的形成，並由此深入了解「文人文化」的具體內容。

簡單地講，文人文化的形成和士人的生活形態有很密切的關係：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：文人文化具體地表現在士人的生活經營當中。在這裡我們嘗試把文化問題放在實際生活層面上來思考從生活經營的角度來思考明清文人文化的成立和發展，我希望藉由這樣的思考，全面性、結構性地建構明清文人文化的內涵，並進一步去追究它的社會文化意義。

對一般明清士人來講，他們的生活有兩個層面：一個是和一般世俗大眾沒什麼差別的，追求基本生存或榮華富貴的現實生活的經營，另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，不止是存在於個人生活層面上，也進而鋪展在社會層面上，以致成為整體社會文化的開展動力。

更具體地講，考中科舉去當官發財，或經國濟民，這是明清士人世俗人生的主要目標，但是因為科舉制度與經濟發展等結構性的因素，社會上絕大多數的士人無法順利考中舉當官。因此，在中舉當官之外，另外開闢出一條不一樣的人生道路，並且為這種人生建立一套生命價值，這可以說已經是明清社會上一種具有普遍意義的社會性需求。亦即相對於仕宦的閒隱生活，可以說就是這種社會需求下發展出來的論述。就是為了滿足這種社會需求，明清士人就積極的去建構「閒隱」的生活內容和價值，從這裡發展出一套非世俗的生活理念和生活形式。

所謂「閒隱」的生活理念，「閒」是指他們不用為掌握基本生活資源而奔忙，日常生活的需求已經可以不勞而獲，因此生命活動可以不用著落在世俗世界中營

營苟苟。而所謂「隱」就是退出利世俗性的富貴名利的追求，在世俗價值系統之外，另外設定生活的重心與方向。簡單的講，閒隱的生活理念就是在現實世界之外，另外開闢出一個生命活動場域，在這裡發展不同於世俗性的生活趣味、生命價值和人生意義。

從概念層次來看，可以說：「仕」與「隱」分別代表兩種不同的人生方向，也是兩種不同的生活經營方式，對明清士人來說，這兩者有它相互矛盾的地方。不過，在一般士人的實際生活層面上，這兩者卻又往往同時並存。明清士人常常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這種生活的經營。也就是說在現實生活中，一般士人有可能讓兩種價值同時並存在個人心中，徘徊其間，以至於在實際上同時進行這兩種生活的經營。明後期知名文人袁中道就是一個很明顯的例子，他從二十幾歲開始，就有隱居的念頭，也實際去買地經營隱居生活了，但他又一直不斷的參加科舉考試，他大部分的人生可以說是在這兩種人生方向中徘徊、猶豫度過的。¹¹

明清的閒隱生活，並不是消極性地抗拒參與物質文明的演進，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，它是在發展一種更為精細複雜的「閒雅」的生活模式，它開展出非常繁雜、豐富的生活形式和相關論述。它在建立一套新的生活美學，也就是一種「雅」的生活形式。這套生活文化發展到一定程度以後，就成為明清士人肯定自我，和對抗世「俗」世界的憑藉。我們可以說這種雅的生活文化的建立是明清文人文化的發展契機與實質內涵。

「雅」的生活的經營可以說就是從時間和空間概念的重新定義，在新的時空架構下展開的。

明清士人喜歡強調「閒」這種生活情調，而「閒」的強調背後意涵著不同意義的時間觀，它表示：時間不是用來累積像是富貴名利這類社會資源的，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，不是用來作為社會資源的增殖，而是被用來消耗，用來遊賞用的，這是一種沒有被社會化的，兒童式的時間觀。這種時間的解放，讓人可以進入一個純粹遊樂的世界，我們可以說在這個具有自足性的時間中，世俗性的社會價值被排除在外，個人進入一個沒有時間刻度的童玩性的時間觀。從這一點來看，我們可以說，「閒」在形而上的層次上，具有抗拒、離異於世俗價值的意涵，閒就是從現實社會上，追求富貴的場域中，「隱」退出來的意味。

除了在時間觀上強調「閒」情，表示有意退出世俗社會之外，明清士人也常常刻意在空間上建構出「隱」居的意涵。他們往往在家居空間之外，別具用心

¹¹ 袁中道，《珂雪齋集》（上海：上海古籍，1989），卷12〈杜園記〉中有言：「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？」（頁527-8）。

地經營茶寮、書齋、樓房、園林等空間形式，意圖憑藉這類非日用性的空間經營來寄託他們的「閒情」，並作為他們非世俗的生活根據。相較於時間，空間是一個更具體的退隱場所，它也是一個可以具體經營的對象。它既是脫俗生活的形式，也是生活的內容。我們可以從許多小品文中，看出來明清文人往把他們的閒情寄托在某些空間形式的經營上，他們藉由具體的空間經營來塑造一種優雅的生活情境，這種空間經營可以說是他們的閒情轉化為美感生活的起點，在這個美感空間中他們可以消磨時間，揮灑閒情，讓時間重新具有非「世俗性」、現實性的意義與價值。我們可以說這是他們離棄了世俗社會以後，重新建構起來的一個安身立命的場所。¹²其實，這也是他們和世俗社會重新對話的據點，他們在這裡創造出屬於他們的「雅」文化，藉這個雅文化證實他們的社會存在。

從上面的討論我們可以看出來，明清士人的「閒隱」理念，並不是一種消極性的泊淡人生觀。事實上，這當中含有對抗世俗世界，顛覆既有社會價值，進而另創一種人生境界的意圖。我們可以說時間與空間意義的重新詮釋、架構，正是營造這種新的人生境界的基礎。或者，也可以說因為明清文人有意要離開既有的世俗世界，所以就重新架構時間與空間，藉此開闢出一個非世俗的「異境」出來，再進而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。

閒隱理念在將世俗世界的價值掃開之後，並不是就讓生命活動完全停頓下來，而是另外開闢一個生命活動的面向，由此發展出一套新的生活方式。這可以說是從「閒」到「雅」的概念的推移：在「閒」的概念下，個人的生命重心從世俗世界中撤離開來，因此它的生活經營也脫離世俗名利的經營，轉而寄托於賞玩生活，藉由各種玩物的品評、擺設、賞玩，經營起來一個兼具知性與美感的生活世界，從這裡建構出一套「閒雅」的生活文化。明中期以後，這套生活模式已經在社會上普遍流行，它成爲一種特定的社會文化。甚至，這套雅的生活文化已經成爲一種價值表徵，可以作為辨別「名士」的標誌——有人就說：所謂的「名士」就是要焚香品茶把玩古董。我們可以看到這套生活形式常被士人用來自我標榜，或互相標榜。也就是說它已經成爲某些士人身份認同的根據了。

明清士人「閒隱」理念的具體落實開展出一套「雅」的生活形式，這套「雅」的生活可以說就是在重新架構起來的時間、空間中，放置進去新的生活內容，這些內容是什麼呢？晚明文雅生活的經典教材《長物志》中所羅列出來，像是：花木、水石、禽魚、書畫、几榻、器具、衣飾、蔬果、香茗……之類「長物」，可以說就是這個文雅生活的大概內容。¹³這些沒有實用性，也無關生產的「長物」（或玩物）被放入生活範圍內，文人戀物癖般地耽溺在這些物當中，賞玩這些物

¹² 參王鴻泰，〈美感空間的經營——明、清間的城市園林與文人文化〉，收於《東亞近代思想與社會》（台北：月旦出版社，1999.11），頁127-186。

¹³ 關於長物的討論可參Craig Clunas, *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*. University of Illinois Press, 1991.。

成爲生活重心，進而藉這些物來營造生活情境，作爲個人生命的寄託，就這樣藉由物的佈置、賞玩，交織成一種文雅生活的具體內容，這也同時構成一套文人式的賞玩文化。

進一步探察文雅生活的實質內容，可以發現：除了各種長物陳列在生活範圍內之外，雅文化的構成還需要有人感官在其中發揮作用。事實上，我們可以說，士人的文雅生活其實是充滿感官性的，他們對物的賞玩就是把物納入個人的感官世界中，以感官來接觸、滲透物品，也因此藉由物的感官接觸來承載個人的情感，再經由情感的投注，來營造一種脫離世俗的文雅的生活情境。我們可以在各種有關賞玩的敘述中看到感官的作用，例如：古物的賞玩中，常常需要手的「摩撫把玩」。許多鑑賞古董的論述都表示，能不能讓手的觸感在古董的賞玩中發揮作用，是決定一個人是不是真正的玩賞家的關鍵。¹⁴此外，明清文人很熱衷於焚香，他們認爲不同特質的香品經過焚燒後，再透過感官的作用，就可召喚出不同的心情，將個人引導入不同的生命意境。¹⁵另外，我們在花木的欣賞上，文人也往往將花人格化爲具有特別性情的美女，進而對他們投注深厚的感情。¹⁶其他像是品茶、品泉或是飲食上的各種講究，以至於種種聲色娛樂的追求、品味，都可以說是一種感官品味能力的鍛練與培養，這些賞玩娛樂活動都可說是感官能力對物的滲透。所以我們可以說：雅文化的內涵就是在生活經營上，讓個人的感官和物密切的互動，交相感應，進而營造出一個美感的意境出來。

在物的賞玩中，文人往往賦與物特定的質感，對它們具有特定的情感的想像，因此，被「性情化」的物也就可以作爲人的交往（感）對象，而人與物在感官、情感上的交流互動，則可以營造出一個寄托個人生命的「情境」出來。這是明清文化的重要特色，也是文人文化的基本內涵。

這套賞玩文化大體上是從明代中期逐漸形成的，剛開始的時候，比較具有經濟優勢的富貴士大夫可能是主要的倡導者，¹⁷但是發展到一定的程度以後，它的詮釋權就逐漸落入具有文藝傾向的士人手中，這些文人一方面在生活經營上，

¹⁴ 高濂撰《遵生八箋》，〈燕閑清賞箋上·論新鑄偽造〉在論及山東、金陵等地之仿造古銅器時謂其「雖云摩弄取滑，而入手自粗；雖妝點美觀，而氣質自惡。」（頁 520）而對淮安之產品則謂：「入手膩滑，摩弄之功，亦非時日計也。」（頁 521）可見手之觸感實爲賞玩之要義。

¹⁵ 冒襄在《影梅庵憶語》中回憶他與董小宛的閨房之樂時，特別記及他們都是香品的愛好者，兩人常「靜坐香閣，細品名香。」——冒襄，《影梅庵憶語》，頁 42，收於宋凝編，《閑書四種》（武漢：湖北辭書，1995）。

¹⁶ 袁宏道曾言：「夫花有喜怒寤寐，曉夕浴花者，得其候，乃爲膏雨。澹雲薄日，夕陽佳月，花之曉也。狂號連雨，烈焰濃寒，花之夕也。脣檀棋目，媚體藏風，花之喜也。暈酣神斂，烟色迷離，花之愁也。敬枝困檻；如不勝風，花之夢也。嫣然流盼，光華溢目，花之醒也。……浴梅宜隱士，浴海棠宜韻客，浴牡丹芍藥宜靚妝妙女，浴榴宜豔色婢，浴木樨宜清慧兒，浴蓮宜嬌媚妾，浴菊宜好古而奇者，浴臘梅宜清瘦僧。」——袁宏道，《袁中郎隨筆·瓶史》，〈八洗沐〉，頁 20。

¹⁷ 沈德符，《萬曆野獲編》，（北京：中華書局，1980），卷 26〈玩具·好事家〉中載：「嘉靖末年，海內宴安。士大夫富厚者，以治園亭，教歌舞之際，間及古玩。」（頁 654）

以及著作論述上，積極擴充這套文化的豐富內涵，經過這番建構以後，他們在社會生活中，也藉這套生活文化來自我確認，或互相標榜，彼此認同，像這樣發展到一定程度以後，這套雅文化就成爲一種具有特定族群意識的文化符號，它成了可以用來指稱標識特定士人類型的「文人文化」。而且，經過文人的不斷充實和渲染，文人文化在明代後期已經成爲社會上的一種優勢文化，社會上不同階層的人，尤其是商人階層，往往刻意去跟隨、仿效這套生活文化，他們試圖藉這套文人文化來裝飾、豐富他們的生活形式。這種文化的採借在社會上造成複雜的士商關係，一方面可能造成文化與經濟的流動、交換，士人可以爲富人的生活經營貢獻心力，而且從中謀利；另一方面也可能造成文化力量和經濟力量的相互排斥、競爭，士人可能刻意劃清他們和富人的文化界線，爲了劃清這個文化界線，他們在生活上以及論述上就更積極地去辨別這當中雅俗的差異。¹⁸

這種雅俗的辯證在古董的賞玩上可以明顯的看出來：大體上我們可以說古董的賞玩風氣是文人帶動起來的，他們鼓動起這種風氣後，商人也隨著參與古董的收藏，商人加入後，文人一方面爲商人鑒定古董，甚至製造假骨董賣給商人，¹⁹但卻又常常刻意去強調他們才是真正的「鑒賞家」，富人只是附庸風雅的「好事者」。這種文人和商人對於雅俗界線的攻防，事實上是明清社會文化發展的重要動力：文人在他們的文化生活遭到抄襲的時候，往往更積極地去開展出不同的生活樣態出來，因此，文化界線的劃清和跨越的過程中，雅和俗不斷重新辯證，文化內容也就因此而不斷翻新。這，就構成一個文化發展的過程。

小結

就明清社會文化發展而言，文人文化的形成和不斷開展是明清社會文化自我繁衍、豐富化的過程。而就整體中國文化而言，這套「文人文化」的發展卻不能說是完全出自明清士人的獨創，像閒隱的理念、古董的鑑賞或各種生活美學，都不是明清文人所獨創出來的，這些都是承襲以前的文化再進一步發展的結果，因此，明清文人文化可以說之前的時代各種文化因素的繼承、重新詮釋，並且和現實生活相互整合的結果。而經過明清文人的詮釋、整合，並在生活中具體實踐，

¹⁸ 《花村談往》中曾記有一則趣聞：「董玄宰三楚學歸，怡情赴宴，一舊族子驟富，倣名公家營構精舍，中藏書畫鼎彝琴棋玩好之物充牣無序，又與算格法馬帳簿等交互錯置，因邀玄宰眉公與張侗初輩花會談敘，飯後引入清談，主人各爲誇指某物矜所自來，某爲的係真蹟，某件價值多少，玄宰閉目搖頭曰：『太多，太多，穢雜矣。』……『吾兄亦去之可耳！』」——花村看行侍者，《花村談往》，卷2〈封君公子〉，頁17a-b，收於《叢書集成續編》第26冊（上海：上海古籍，1994），總頁320。這則記載反應出文士與富人在玩物的世界中，既共存互用，卻又緊張相斥的複雜關係——董其昌、陳眉公、張侗之知名文人之所以應允與會，可見兩者之間實有依存之處，然而既然應邀與會，卻又刻意譏諷排斥，又可見當中雅俗辨明之不願妥協。

¹⁹ 沈德符，《萬曆野獲編》卷26〈玩具·時玩〉中有言：「玩好之物，以古爲貴。……始於一二雅人，賞識摩挲，濫觴於江南好事縉紳，波靡於新安耳食。諸大估曰千曰百，動輒傾橐相酬，真贗不可復辨。」（頁653）又，同書同卷〈假骨董〉條言：「骨董自來多贗，而吳中尤甚，文士皆借以餬口。」（頁655）

且不斷重新辯證、繁衍之後，它已經發展成爲明清社會的重要特色和成就，這套在明清時期發展成熟的文人文化也是整體中國文化中別具特色的一個支流，它也在後來的世代中繼續發揮它的影響作用。