

《世說新語》所記錄之休閒活動及其意義探究

尤雅姿

一、前言

《世說新語》是南朝宋代劉義慶（公元四〇三—四四四年）所主導編撰的一部筆記體志人小說。書中主要記載自東漢末年以迄魏晉間士林的雋言高行。編撰者擇錄具備傳述價值的言行資料，按其內容，分類繫屬於德行、言語、文學、政事……等三十六篇。總計蒐羅遺聞軼事一千一百三十餘則，記錄的人物雖以士族為主，但上自帝王卿相，下迄僧侶隱者、婦孺黎庶，亦無所不包，書中記載之人數共達五百之多。《世說新語》豐富地寫真了當時的社會現象、風俗習尚、學術思潮、士林動態，所以是研究魏晉南北朝的珍貴文獻，舉凡研究當代的哲學、文藝、政經、宗教、風俗等，《世說新語》都能滿足不同的探索，即使以新興的休閒理論徵之，也有可觀的回應。

休閒此一辭彙雖譯自西方，有系統的休閒理論研究也由西方學者所主導，然而休閒文化卻非現代西方所能專擅，因為休閒實際上是屬於全體人類普遍享有的生活方式，在我國，《世說新語》名士通脫豁達，任真自適的休閒情態，早已獨領風騷數百年，只可惜未被學者加以整理研究，於是興發本論文之研究動機。

休閒的定義係指人們在生活中，因為主客觀的因素，得以暫時擺脫外在強制加身的責任與義務，因而獲得的自由時間，並在這段時間內，依據自由的理念，隨心所欲地選擇個人所樂於從事的休憩、娛樂、遊戲，或是體能運動、益智活動、藝術創作與鑑賞等行爲，藉以達到鬆弛、娛樂、個人發展及社會成就的功效。簡言之，休閒就是在自由的時間內，自主地選擇並進行令自己悅樂與滿足的活動。在休閒的進行中，生計壓力、工作驅迫、煩惱苦痛，都被遠遠地拋諸腦後，因而能幫助人們舒放身心，享受生命中單純樸素的寧靜與快樂。又由於休閒的進行必須脫卸外力的干預，所以也比較容易回歸到真正的自我生命當中，進行自我悅樂、自我開發、自我創造、自我實現的教育工程，從而確認生活的目的與生命的意義。西方古典休閒學派，主張休閒具有精神上的啓蒙與自我培養的意義¹，其道理在此，而這一論點，其實是和孔子「志於道、據於德、依於仁、游於藝」²的人生觀部分相契。

《世說新語》裡的時代，是動盪不安的，王室內部操戈相殘，地方英雄擁兵

¹ 古典亞里斯多德學派的概念，把休閒視為一種理念上的自由狀態（an ideal state of freedom），和精神上的啓蒙（spiritual enlightenment）。參楊秀芝：〈一般少年與非行少年休閒生活之比較〉，《思與言》第二七卷第四期，（1989年11月），頁54。

² 見《論語·學而篇》。

示威，北方外族虎視眈眈；在權力傾軋的鬥爭中，知識份子動輒得咎，禍輕者，黜官免職，遠放流徙，如〈黜免篇〉二十八則所載：

諸葛宏在西朝，少有清譽，為王夷甫所重，時論亦以擬王。後為繼母族黨所讒，誣之為狂逆。將遠徙，友人王夷甫之徒詣檻車與別，宏問：「朝廷何以徙我？」王曰：「言卿狂逆。」宏曰：「逆則應殺，狂何所徙！」

諸葛宏清正有譽，卻遭到朝廷不辨是非的放謫，當然令原有經世濟民熱忱的士族為之心冷，不過諸葛宏雖然宦途受挫，卻仍保有身家性命，至於孔融縱然德業俱優，卻因語涉譏刺，激怒曹操，不但賠上了性命，連一雙幼兒也不得倖免，〈言語篇〉第五則既有孔融被逮捕的情形：

孔融被收，中外惶怖。時融兒大者九歲，小者八歲，二兒故琢釘戲，了無遽容。融謂使者曰：「冀罪止於身，二兒可得全不？」兒徐進曰：「大人豈見覆巢之下復有完卵乎！」尋亦收至。

據上所述，足見身處其時的士族，生命中鬱積了太多的悲愴與惶惑，於是，為了逃避現實，有的借酒澆愁，有的玄對山水，有的宅心世外，只務清談，有的寄情文藝，抒懷遣興，由是成就了《世說新語》豔耀豐盈的休閒世界，但自另一方面而言，由於休閒係取決於自我內在的需要，幾乎不受任何文化上或實質上的外在強制力驅迫，直覺地進行愉悅體驗的追求³，是以休閒的從事者，若不能有效地自我約束，當然亦可能沈緬於不當的休閒活動，這些活動通常不為社會所認可、具破壞性、低品質，及不合乎道德規範，譬如酗酒、豪賭、縱慾、傷害及暴力行為等，而在《世說新語》世界裡，亦不乏此種現象，如袁彥道好賭，賭注一押數十百萬錢；劉伶縱酒，酒醉後裸形自快；或如石崇宴客，以美女當勸酒令，客人若不乾杯，就斬美女謝客；或如王武子為求乳豬味美，竟用人乳養豬，甚至知識界的清談活動，也可能廢務亡國。這些為人所詬病處，也正是《世說新語》休閒文化的墮落面。

本文之研究，旨在嘗試由休閒的角度，進行《世說新語》休閒活動概況之觀察，並思索其活動動機、功能、利弊得失與影響。為便於敘述、分析，又將《世說新語》之休閒活動，按其內容，分類繫屬為知識性活動、藝術性活動、娛樂性活動及體育性活動等四大類分述之。鉅管之見，疏漏必多，尚祈博雅方家，不吝教正。

二、《世說新語》人物之休閒動機蠡測

³ Godbey, Geoffrey 認為休閒的定義是「某種生活情態，其幾乎不受任何文化上或實質上之外在驅迫，人們因此可以完全依據自我內在需要，追求愉悅的體驗，或直覺上感到值得的體驗。」參李明宗：《休閒·觀光·遊憩》（台北，地景企業股份有限公司出版部，1992年8月）頁5。

動機是行為背後的驅動力，它受個人的學習、經驗和知覺所支配，也受團體文化的影響，並且與個人的性格也有一定的關係。人類行為的主要動機之一，源於需求的滿足；至於休閒動機亦然，它是休閒行為背後的驅策力量，決定活動的選取與進行的方式，除此之外，時間也是決定休閒行為的主要因素。回溯《世說新語》人物的休閒動機亦不例外，除了源於人類普遍共有的各種需求之外，就是魏晉名士擁有豐贍的閒暇時間，因為閒暇的大量增多，刺激士子籌劃自由時間的運用，再配合各人不同的性格趨向，於是開發了各種休閒活動的蓬勃發展。

自漢末以迄魏晉，朝政一直溷濁擾攘，有心保護身心湛然的士人，多不願涉足政壇；加官進爵，在他們眼中，已如〈文學篇〉第四十九則殷浩所謂的「官本是臭腐，所以將得而夢棺屍；財本是糞土，所以將得而夢穢污。」是以〈棲逸篇〉第六則記阮裕棲隱東山，蕭然無事，朝廷想召他為金紫光祿大夫，他堅持不肯就職；第七則說孔愉獨自在新安山中隱居，過著游散名山的清閒生活；再如隱於陽歧的劉麟之、一生不屑外出謀官的孟少孤、絕不肯踏進官署一步的范宣⁴，都是當時名望清高的知識分子，或如〈任誕篇〉第十八則的阮宣子，他常拿著一百錢掛在手杖頭上，一路行到酒店裡，只問暢飲求醉，不屑攀龍附鳳。這些士人，不論是主動地離開或是被動的遭到黜免，在揮別功名利祿的競技場之後，由於豁除職務，使得一天當中，為工作佔據的時間顯著減少，使得自由的時間相形增多，正為休閒要件提供了溫床。再者，就魏晉的社會組織而言，一般士族家庭，普遍擁有一定數目的奴僕，負責從事勞務賤役，為士族免除了大部份的生產勞動時間，士人有了更充沛的自由時間，更可以舒適悠閒地進行休閒，因為，真正的休閒是心安理得地在一段沒有時間壓力、工作壓力的時間內，度過一種緩慢的生活節奏。

至於位居要津的貴盛，雖然身處臺閣之上，必須日理萬機，無法坐擁閒暇，但因受到當代玄學的深入影響，使他們追求一種逍遙豁達，超塵脫俗的精神境界，多數抱持一種不以世務經懷的超然態度來對待現實，如西晉郭象注《莊子·逍遙遊》所云，聖人「雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」，或如〈容止篇〉第二十四則注文說東晉名臣庾亮一生「雅好所託，常在塵垢之外。雖柔心應世，蠖屈其跡，而方寸湛然，固以玄對山水。」⁵，又〈言語篇〉第六十一則記晉簡文帝在花園散步，告訴左右說：「會心處不必在遠，翳然林水，便自有濠、濮間想也」，足見這些政要縱使公務倥傯，閒暇時間不多，但已能自覺地因勢而為，就地取材，進行高效率的休閒活動⁶。

⁴ 參〈棲逸篇〉第八則、第十則、第十四則。

⁵ 參王運熙、楊明：《魏晉南北朝文學批評史》（上海，上海古籍出版社，1986年6月）頁1-19。

⁶ 所謂高效率的休閒活動，係指在有限的時間內，一方面進行休閒，一方面作政治聯誼、人物選薦，或時事論評等具多方面功能的休閒活動。

除了時間因素之外，需求是休閒的另一動機。依人類動機理論的權威學說——馬斯洛(Adraham H. Maslow)的需求層級理論(hierarchy of human needs)而言，彼謂人類所有行為的動機皆萌生於需求，休閒亦然，人類的需求依次是生理需求(physiological needs)、安全需求(safety needs)、愛與隸屬的需求(love needs)、尊重的需求(esteem needs)以及自我實現的需求(self-actualization needs)。每當較低層次的需求因目的達到而獲得滿足時，較高一層的需求將隨之而至。就《世說新語》之內容進行觀察，無可諱言的，「食」與「色」的生理需求，確實是部分休閒行為的動機。如當時之珍饈：炙牛心、蒸乳豬、羊肉羹等，皆是燕飲集會的重要號召力，〈任誕篇〉四十四則有件趣聞可資參考：

羅友作荊州從事，桓宣武為王車騎集別，友進坐良久，辭出。宣武曰：卿何欲咨事，何以便去？答曰：「友聞白羊肉美，一生未曾得吃，故冒昧求前耳，無事可咨，今已飽，不復須駐。」了無慚色。

可見羅友參加這一次餞別宴席的最大動機，是為了一飽口腹之慾。至於當世妓妾盈庭的豪族世家，更不在少數。譬如〈任誕篇〉四十五則注引《中興書》，言王子猷「放肆聲色頗過度」，二十五則注引《晉紀》曰：

王導與周顛及朝士諸尚書紀瞻觀伎。瞻有愛妾，能為新聲。顛於眾中欲通其妾，露其醜穢，顏無忤色。

而〈豪爽篇〉且紀載了王敦「嘗荒恣於色，體為之敝」，最後聽從左右規諫，才把家中數十個婢妾打發出去；貪淫女色，縱恣性慾的偏頗尋歡行為，也是魏晉名士流行服用「五石散」以治病強身的一個原因。

《世說新語》名士多飲酒求醉，棲逸山林，其中緣故，除了因為酒可以使人消愁，山林可以忘憂之外，還有逃避迫害，保全生命的安全顧慮；如〈任誕篇〉二十四則：

鴻臚卿孔群好飲酒。王丞相語云：「卿何為恆飲酒？不見酒家覆甌布，日月糜爛？」群曰：「不爾，不見糟肉，乃更堪久。」

孔群以「糟肉浸酒，乃更堪久」的譬喻，閒閒暗示酒精能幫助士子擺脫政爭風波，避免惹禍上身，賠上寶貴的生命，喝酒有時是基於安全的顧慮。

魏晉的人物品評風氣昌盛，名士們為了獲得令譽，受到士林的尊重，藉而得到鯉魚躍龍門的機會，多數會從事流行於士族間的熱門休閒活動，如清談、文藝、山水遊賞等，在活動進行過程中，除了促進彼此情誼的交流，滿足人類對愛的需求之外，也獲得社群的尊重。〈品藻篇〉第十五則寫功業彪炳的溫嶠，有一次和諸名士聚會，臧否人物，當諸名士把被品為第一流的人物列舉將盡，而溫嶠尚未

聽到自己的名字被點到時，只見他緊張得臉色發白，神情極為不安；由此也可以想見《世說新語》裡的士人，對於愛與被尊重的這一層級需求，非常認真，甚且有部分名士爲了羅致名聲，在休閒時，做出一些矯情的舉措。例如〈雅量篇〉第一則說顧雍在官署與人熱鬧地下著圍棋時，獲知兒子顧劭的死訊，當時他雖然悲慟地以爪招掌，血流沾襟，卻仍強自鎮定，神色不變地下完棋；第三則說夏侯玄有一次倚著柱子寫書法，忽然大雨滂沱，雷電交加，一個大霹靂把他倚著的柱子給擊破了，衣服也被燒焦了，左右賓客都被雷電震得跌跌撞撞，而夏侯玄卻「神色無變，書亦如故」，這些舉動，似乎有點違乎常情，他們之所以如此泰然自若，或許出於雅量，或許另有原因，關於這一點，可以從第九則記載中，見到端倪：

裴遐在周馥所，馥設主人。遐與人圍棋，馥司馬行酒。遐正戲，不時為飲，司馬恚，因曳遐墜地。遐還坐，舉止如常，顏色不變，復戲如故。王夷甫問遐：「當時何得顏色不異？」答曰：「直是暗當故耳。」

根據裴遐自己的解釋，當時他之所以能在主人家，被無禮地攆倒在地之後，依然從容爬起，「顏色不變」地繼續下棋遊戲，只不過是暗地裡強自隱忍著怒氣而已；而他爲什麼要「暗當」？推究其故，無非是記掛著士林對他的風評罷了。其他的例子尚有膾炙人口的第二十八則：

謝太傅盤桓東山，時與孫興公諸人泛海戲。風起浪湧，孫、王諸人色并遽，便唱使還。太傅神情方王，吟嘯不言。舟人以公貌閑意說，猶去不止。既風轉急，浪猛，諸人皆喧動不坐。公徐云：「如此，將無歸？」眾人即承響而回。於是審其量，足以鎮安朝野。

自我實現是人類最高層級的需求，也是令自我感到滿足的幸福之源，馬斯洛著名的自我實現理論有兩則要義：「能成就什麼，就必須成就甚麼」和「把自己的條件稟賦一一發揮盡致」。本來，人就是世界上唯一需要確證自己、肯定自己的存在物。人需要在生活中找到自己的位置，需要以某種意義來支持自己生活的自信心⁷。因此，對肯定和創造自身價值的渴望，乃是人的秉性，《世說新語》名士雖飲酒放達，落拓不羈，但卻非渾噩度日，所謂「我與我周旋久，寧作我」可說是經過自省自覺得人生觀寫照，而休閒的特質首重自覺，因此現實的政經事業中，個人固然礙於種種主客觀的條件而無法發揮，或有所成就，但卻可以在休閒領域中，充分實現做人的尊嚴與自我非凡的意義。例如魏晉時期，民間每逢七月七日，有曝曬經書、衣裳，以防蟲蛀的習慣。富貴人家一般都將華服、典籍搬到陽光下炫耀⁸，所以這一天也就是財富和書籍大檢閱的日子。〈任誕篇〉第十

⁷ 參蕭雪慧·韓東屏：《自我實現》（河南，河南人民出版社，1998年10月），頁165。

⁸ 參王曉毅·《放達不羈的士族》（台北，文津出版社，1990年7月），頁96。

則記阮咸家貧，別人家曬衣是紗羅錦綺，他家曬衣是竹杆上掛著「大布犢鼻褌」⁹，以鄭重標榜自己的清寒；而〈排調篇〉第三十一則的郝隆在這一天的不曬書，而是在太陽底下曬肚子，表示自己已經綸滿腹；這兩個名士的舉措，意味著自覺與自尊的生活省思；又如〈雅量篇〉第二則，嵇康雖然無力抵抗政治上的殘酷迫害，但他的精神卻無人能謀殺；他在臨刑之前，神氣不變地演奏〈廣陵散〉，莊嚴地完成了生命的休止符。另外，形諸於朋友邀訪，也有一分卓爾不群的意趣，〈任誕篇〉第四十七則：

王子猷居山陰。夜大雪，眠覺，開室，命酌酒。四望皎然，因起徬徨，咏左思《招隱》詩。忽憶戴安道，時戴在剡，即便夜乘小船就之。經宿方至，造門不前而返。人問其故，王曰：「吾本乘興而行，興盡而返，何必見載！」

由「人類需求層級理論」檢視《世說新語》人物的休閒動機，可以察覺他們其實是處於天翻地覆，新舊時代交替中的前哨，秉持著對人類高度忠貞的膽略和勇氣，拒絕在現實渾水中匍匐前進，提出對衰朽的否定與對新生事物的探索，雖然也偷吃了一些禁果，但整體來說，魏晉士族確實在自覺地改進，並培育出文化的新芽！

為使魏晉士人的休閒動機更廣泛地呈露，試由馬友和嘉維斯（E.J.Mayo & L.P.Jarvis）的休閒需求動機論¹⁰再作探索，此理論將人類之休閒動機別為四類，首先是基本的智性需求（intellectual needs），其次是探索的需求（ulysses factors needs），再其次是一致性（consistency）的需求，第四為複雜性（variety）的需求。

所謂智性的需求，係指人類在從事休閒時，冀望能獲得知識的增進和智慧的啓迪，以滿足人類對與宇宙事理的求知慾。《世說新語》中的休閒大宗—清談，類似於近代的學術辯論活動，在主客雙方的往返論辯中，認識彼此的學理，進而滿足智性的需求。另外，同道間的勵短引長，也深有助益，如〈德行篇〉第二則，提到有「治國之器」美稱的周子居，常告訴人家：「吾時月不見黃叔度，則鄙吝之心已復生矣。」，可視為此動機之注腳。

所謂探索的需求，包含智性與物質的探索。因為人類本身存在著某種動機，鼓動某些人從事一些看來似乎毫無目的的事情，而其誘因，是緣於人類深切渴望探索生活與世界的究竟，他們不願承認現實物質世界的障礙和侷限是無法踰越的，這種休閒動機也包括冒險精神在內。〈任誕篇〉第四十六則，說王子猷嘗暫

⁹ 余嘉錫·《世說新語箋疏》引《養新錄》曰：「韋昭曰：『今三尺布作，形如犢鼻矣。』」（台北，華正書局，一九八四年七月）

¹⁰ 參 Edward.J.Mayo Lance.P.Jarvis 著，蔡麗伶譯：《旅遊心理學》，（台北，揚智出版社，一九九〇年）

借友人空宅住，才一落腳，即刻叫人種植竹子；有人以為只是暫棲罷了，何必麻煩？王子猷聽罷，面對著勁直蒼翠的竹子嘯詠良久後，讚嘆道：「何可一日無此君？」這樣的休閒情味，無獨有偶也曾深深地打動過蘇軾，他在〈于潛僧綠筠軒〉詩中說：「可使食無肉，不可居無竹，無肉令人瘦。無竹令人俗。」又〈雅量篇〉第五則記述魏明帝時代，曾在洛陽城北的宣武場上圍起柵欄，斷虎利爪，派遣大力士入欄與老虎搏鬥，並開放給百姓觀看。推究這種人獸比武的活動意義，除了冒險犯難的精神之外，其實孰勝孰負的象徵意義遠大於實質意義，人類渴望像自然界所賦予的膂力極限挑戰，並且也向自然力挑戰，他們選擇了百獸之王—老虎作為代表，進行危險的搏鬥。當然，這種活動或許也受到外族尚武精神的影響，但仍根源於探索的需求。

所謂一致性的需求，是指人們在所有的生活領域中，力求保持邏輯一致性，以求個人的生活秩序能與他人合拍；並由此而獲致心理上的平衡、安全與滿足。我們觀察魏晉名士所取擇的休閒，及其休閒的心態，多半都是一致的；在活動上，吟詩作文，圖寫書畫，清談論玄，識鑒人物，飲酒、燕集、郊遊，弈棋、樂舞等，都是普遍盛行於士人之間的休閒行爲，至於超塵脫俗的玄學精神、敏銳易感的藝術心靈，忘跡江湖、逍遙任真的人生態度，皆率爲名士們從事休閒時的情態。更有趣的是，《世說新語》裡的兒童，耳濡目染之餘，也依樣畫起葫蘆。如〈言語篇〉第十二則，紀錄鍾會、鍾毓兄弟兩小時後偷喝酒的趣事：

鍾毓兄弟小時，值父晝寢，因共偷服藥酒。其父時覺，且托寐以觀之。毓拜而後飲，會飲而不拜。既而問毓何以拜。毓曰：「酒以成禮，不敢不拜。」又問會何以不拜，會曰：「偷本非禮，所以不拜。」

又〈夙惠篇〉第四則寫顧和的兩個七歲孫兒，已能一字不漏地摹倣祖父和當時賢達清談的內容，儼然一幅小清談名士的架勢，令顧和樂不可支。另外《三國志·魏書·崔琰傳附孔融》注引《魏氏春秋》說孔融被押時「二子年八歲，時方弈棋，融被收，端坐不起。」由此觀之，兒童的休閒活動也與成人社會中的休閒活動部分一致。

爲了擺脫長期單調生活所帶來的倦怠，暫時拋卻厚重生活枷鎖的渴望，也促使人們採行新奇、出乎意料之外的娛樂活動，包括因當時情境的刺激，而迸射出即興遣懷式的休閒動機，它多半是剎那起念的，和那種經過事前規劃的休閒動機不同，但卻一樣能獲得滿足歡愉，此謂爲複雜性的休閒動機；例如〈德行篇〉第三十七則說晉簡文帝司馬昱在無意中發現了「鼠跡」，覺得老鼠在坐床灰塵上所經過的細碎足跡，及其足跡所構成的圖象甚佳而加以欣賞。〈言語篇〉第七十一則記謝安曾在冬日和兒女們談論文義；不久，碰上大雪驟降，於是來了一段即興式的趣味問答，謝安問：「白雪紛紛何所似？」，謝胡兒說：「灑鹽空中差可擬」，

謝道韞說：「未若柳絮因風起。」於是謝安「大笑樂」，足見剎那式的即興遣懷，也能暢懷歡樂。至於被樂廣譏諷，不被世俗認同的脫衣裸形行爲，也可以以複雜性的動機視之。在《世說新語》及劉孝標注文中，裸形自樂的有劉伶、王澄、胡毋輔之、阮籍、阮瞻、謝鯤，他們自認爲「得大道之本，故去巾幘，脫衣服，露醜呢，同禽獸，甚者名之爲通，次者名之爲達。」推究這些名士之所以如此放浪形骸，或許他們以爲拘制的禮法生活，束縛了他們所欲追求的通達生活，他們譏笑世人爲「俗物」，不但痛貶冠帶頭幘所象徵的禮儀規範，更進行身體力行的徹底解放，是以要裸形，要學狗叫，學驢鳴，以標新立異之，這是複雜性所需求的休閒動機。

休閒動機也受個人性格所左右。所謂性格是由學習、認知、動機、情緒和角色等諸方面因素綜合而成，是個人有別於他人的所有穩定的個人行爲特徵，它往往是自成系統，有固定模式，不但是爲促進個人需求及完成個人人生目的而服務的，同時也是他對世界一貫的反應方式。依心理學者霍妮(Karen Horney)概略區分，人的行爲傾向約有三種，即順從(compliant)傾向，攻擊性(aggressive)傾向及分離性(detached)傾向。個人所屬的性格傾向，是構成他休閒行爲的基本結構。以順從傾向者而言，其主要的行爲表現爲趨向(move toward)社群的需求，即前述所謂之一致性需求，如〈任誕篇〉第五十三則裡王孝伯所歸納出的規則「名士不須奇才，但使常得無事，痛飲酒，熟讀《離騷》，便可稱名士。」¹¹而攻擊傾向者，其主要表現多爲超越(move against)出人們的需求，以凌駕他人爲需求，《世說新語》中的名士不乏此中之人，形諸於言辭，常針鋒相對，互不謙讓，以〈言語篇〉第四十三則的伶俐小童的應對爲例，可見一斑：

梁國楊氏子，九歲，甚聰惠。孔君平詣其父，父不在，乃喚兒出，爲設果。果有楊梅，孔指以示兒曰：「此是君家果。」兒應聲答曰：「未聞孔雀是夫子家禽。」

這類性格表現於休閒活動的選取方面，多爲較激烈之活動，如打獵、賭博等，曾說「既不能流芳後世，亦不足復遺臭萬載邪？」¹²的梟雄桓溫，其所中意的休閒之一，即爲打獵，〈排調篇〉第二十四則曰：

桓大司馬乘雪欲獵，先過王、劉諸人許。真長見其裝束單急，問：「老賊欲持此何物？」桓曰：「我若不爲此，卿輩亦那得坐談。」

觀其言語、態色、行動，都具有強烈之個人性格傾向。至於分離傾向者，其主要表現多爲閃避(move away from)人們的一般需求，保持情感上的距離，不願與人作密切的情感交流，是以較不樂意從事聯誼性的休閒，包括與人宴集、或康樂性

¹¹ 見〈德行篇〉第二十三則劉孝標注文。

¹² 見〈尤悔篇〉第十三則。

較強的活動，以嵇康為例，〈德行篇〉第十六則記王戎對他的認識：「與嵇康居二十年，未嘗見其喜愠之色。」由是觀之，嵇康選擇了古琴爲他鍾情的知音，其動機亦可理解。

以上嘗試由時間因素、需要理論及性格傾向等三大方面，探索《世說新語》中紛紜複雜的休閒動機，冀望以客觀之標準，理解令人眩惑的名士心態，並進而追究其休閒意義。

三、《世說新語》人物之休閒活動與意義管窺

《世說新語》所載錄的內容，幾乎都與休閒密切相關，然而，受制於遺聞軼事等零星不全的資料來源，及筆記體小說的形式，泰半的休閒理念與實況，僅有簡約的紀錄而已，致使後世雖欲窺全豹而難竟其功，這也是本節在研究過程中所面臨到的困難。

本節依據《世說新語》敘述之活動過程、活動內容、人物之反應等資料，嘗試整理出其休閒形式概況，並說明該活動之得失意義，茲按其活動之性質，區分爲知識性活動、藝術性活動、娛樂性活動、體育性活動等四大類陳述之。

(一) 知識性活動：

凡以激發智性成長爲主的活動隸屬於此，本類說明清談及圍棋兩項活動。

(1) 清談：

「清談」一詞爲後世所習用，實則在《世說新語》中，常是以「清言」或「談」來稱呼。清談是運用理性主義的思維方法，在經驗基礎上，進行邏輯推理的益智性活動。清談進行的地點不拘，一般在士族住所中的廳堂、書齋，有時也在官署裡進行，另外，當時的佛寺，如瓦官寺、白馬寺、會稽西寺、東安寺等也常舉辦這類活動。清談的人數可多可少，沒有一定的數目限制，小型的清談，只要兩個辯論人，就可以進行，如〈賞譽篇〉第一百四十四則：

許掾嘗詣簡文，爾夜風恬月朗，乃共作曲室中語，襟懷之詠，偏是許之所長，辭寄清婉，有逾平日。簡文雖契素，此遇尤相咨嗟，不覺造膝，共叉手語，達於將旦。

至於大型的清談，除了雙方的主辯人之外，還包括其他的辯者，以及若干聽眾，如〈文學篇〉第五十五則所載，是標準的清談形式：

支道林、許、謝盛德，共集王家。謝顧謂諸人：「今日可謂彥會。時

既不可留，此集固亦難常，當共言詠，以寫其懷。許便謂主人有《莊子》不？正得〈漁夫〉一篇。謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善。於是四坐各言懷畢。謝問曰：「卿等盡不？」皆曰：「今日之言，少不自竭。」謝後粗難，因自敘其意，作萬餘語，才峰透逸，既自難干，加意氣擬托，蕭然自得，四坐莫不厭心。支謂謝曰：「君一往奔詣，故復自佳耳。」

依據此則之記載，可知清談的內容有一定的議題，本則是《莊子》的〈漁父篇〉，其他的議題還包括〈天下篇〉、〈逍遙遊〉，佛經的《小品》，討論《老子》學說的崇有論、貴無論；嵇康的養生論及其音樂理論〈聲無哀樂〉；鍾會的《才性四本論》、《公孫龍子》的旨不至論，以及《周易》要義討論，如孫盛的《易象妙於見形》……等等。清談的議題既已擇定，於是告知與會諸人，隨即展開清談。先由一方之主辯者進行申論，謂之「通」；次由另一方詰問之，謂之「難」；一通一難謂之「一交」或「一番」，指雙方交鋒一個回合；如此反覆論難，直到一方詞窮理屈，分出勝負為止。勝負的評判標準約有兩項，即理論是否充周完密，辭藻聲致是否豐美清揚。不過，當雙方旗鼓相當時，常常在多次交鋒之後，仍然難分軒輊，所以清談有時是通宵達旦、不眠不休的進行。如果一方戰況告急，還可以外討救兵，如〈文學篇〉第五十六則：

殷中軍、孫安國、王、謝能言諸賢，悉在會稽王許。殷與孫共論《易象妙於見形》，孫語道合，意氣干雲。一坐咸不安孫理，而辭不能屈。會稽王慨然嘆曰：「使真長來，故應有以制彼。」即迎真長來，孫意已不如。真長既至，先令孫自敘本理。孫粗說已語，亦覺殊不及向。劉便作二百許語，辭難簡切，孫理遂屈。一坐同時撫掌而笑，稱美良久。

至於外援者願不願意救駕，祇能悉聽尊便，〈排調篇〉第三十四則說范玄平在晉簡文帝家中清談，眼看著辯論就要理虧了，忙把王濛拉過來說：「卿助我！」，誰料王濛幽默地拒絕，說道：「此非拔山力所能助！」看來，想在清談中獲勝，還是得自求多福。

清談是一場學問、辯才、風度及聲譽的角力賽，過程緊張而刺激，〈文學篇〉第二十八則寫謝尚和殷浩清言，心驚動魄，汗流滿面：

謝鎮西少時，聞殷浩能清言，故往造之。殷未有所通，為謝標榜諸義，作數百語；既有佳致，兼辭條豐蔚，甚足以動心駭聽。謝注神傾意，不覺流汗交面。殷徐語左右：「取手中與謝郎拭面！」

而名士自己也常用一些軍事攻防詞語來戲稱清談戰況，如〈言語篇〉第七十

九則：

謝胡兒語道季：「諸人莫當就卿談，可堅城壘。」庾曰：「若文度來，我以偏師待之；康伯來，濟河焚舟！」

其他如〈文學篇〉第二十六則，殷淵源戲稱清談對手劉真長曰：「惡！卿不欲作將善雲梯仰攻？」又以「湯池鐵城」、「崑函之固」來譬喻理論的完密堅實，凡此皆意味著辯論過程中的驚險有趣，〈文學篇〉第三十一則生動地錄下了清談的劇烈戰況以及賓主之間的意氣相爭：

孫安國往殷中軍許共論，往反精苦，賓主無間。左右進食，冷而復暖者數四。彼我奮擲塵尾，悉脫落，滿餐飯中。賓主遂致莫忘食。殷乃語孫曰：「卿莫作強口馬，我當穿卿鼻！」孫曰：「卿不見決鼻牛，人當穿卿頰！」

然則，清談的迷人處，絕不僅限於勝負的競賽而已，還應著意於學術思想的激盪、友人間的情意交流，如此才能領受休閒的勝境，〈文學篇〉第三十八則中支道林的話語，可謂切中肯綮：

許掾年少時，人比王荀子，許大不平。時諸人士及于法師並在會稽西寺講，王亦在焉。許意甚忿，便往西寺與王論理，共決優劣，苦相折挫，王遂大屈，許復執王理，王復執許理，更相覆疏，王復屈。許謂支法師曰：「弟子向語何似？」支從容曰：「君語佳則佳矣，何至相苦邪？豈是求理之談哉！」

是以清談旨在「求理之談」，若演變成唇槍舌劍、意氣相爭，反倒失去了雅興，並且也無從獲得精神上的愉悅享受。

王弼《周易略例·明象》中曾說：「夫象者，出意者也；言者，明象者也。」說明形象語言辭，都是內在意旨的外在表現；就人物而言，內在的性質隱微幽靜，不易洞悉；但卻都可從其發露於外的談吐、氣象中，看出端倪。在清談活動中，最可以辨識出人才的高下，〈文學篇〉第五十三則，講張憑原為寂寂無聞的書生，一次，在清談聚會中因為「言約旨遠，足暢彼我之懷」使得一坐皆驚，也因此被劉真長力薦為太常博士。清談既可以見出談士的才學真章，一些豪門士族，於是興致勃勃地利用清談，來介紹自己得意的新女婿，而賓客們也樂於參加這種寓理於趣，熱鬧又喜氣的聯誼盛會，甚至出個題目考考新科女婿，天些妙趣，〈文學篇〉第十九則：

裴散騎娶王太尉女。婚後三日，諸婿大會，當時名士，王、裴子弟悉集。郭子玄在坐，挑與裴談。子玄才甚豐贍，使數交，未快。郭陳張

甚盛，裴徐理前語，理致甚微，四坐咨嗟稱快。王亦以為奇，謂諸人曰：「君輩勿為爾，將受困寡人女婿。」

總之，清談著重於學術上的辯證，含有高度的理智成分，在一系列的理論和邏輯的批判中，主客雙方互持相異的論點，運行嚴謹的辯證，以促成彼此都能夠徹底瞭解真理。因此在清談的進行過程中，無論聽者、談者，都處於高度緊張的情緒當中，全神貫注，準備論難析理，所以一場酣暢盡興的清談，能使人破疑遣惑，精神大振，心情愉快，《世說新語》記錄清談時常稱「四坐莫不厭心」、「足暢彼我之懷」、「一坐同時撫掌而笑，稱美良久」、「兩情俱得，彼此俱暢」，可見清談確實帶給魏晉名士陶然愉快的心靈享受；也正由於此，清談吸引無數的士人熱烈參與，即使喪服期中，也難抑談興¹³；他們可以因清談而廢寢忘食，通宵達旦，甚至劇談疲憊，病發猝死，〈文學篇〉第二十則：

衛玠始度江，見王大將軍，因夜坐，大將軍命謝幼輿。玠見謝，甚悅之，都不復顧王，遂達旦微言，王永久不得豫。玠體素羸，恆為母所禁。」爾夕忽極，於此病篤，遂不起。

雖然衛玠的死訊令人歎惋，但士族的清談熱依然流行。他們對清談的執著，已經到了一往情深的境地，〈傷逝篇〉第十則說王濛臨終之際，在燈下審視著陪伴自己縱恆清談多年的親密戰友——麈尾，離情依依；他的朋友劉真長體貼亡友的遺憾，放了一隻犀柄麈尾入柩陪葬，不久，劉氏自己也悲慟而絕。也許，在魏晉名士的回憶裡，清談該是一段最珍愛的往日情懷吧！

清談，是《世說新語》名士的休閒大宗，它滿足了知識分子探索真理的欲求，提供了消磨時間的機會，並且帶來理智性的認識愉快，是屬於高尚精緻的休閒活動；它的蓬勃榮滋，還為我國的學術思想、文化藝術，帶來了自由的氣息，活絡的生機，影響極為深遠；然而，就經濟民生而言，清談的玄虛蹈空，純學術的辯論內容，也常遭受批評，以為「虛談廢務」、「浮文妨要」，甚而有清談亡國論的指控。歷史無法實驗，我們無從驗知如果名士不從事清談，晉朝政情是否有可能轉變，不過，就休閒論休閒，休閒的從事者如不能自覺地自我克制，無論任何活動，過分的沉溺必然肇生流弊，這是必然的道理。

（2）圍棋：

圍棋，古謂之奕，揚雄《方言》：「圍棋謂之奕，自關而東，齊、魯之間皆謂之弈。」班固《奕指》：「北方之人謂棋為弈。」圍棋的起源時代頗早，

¹³ 見〈文學篇〉第四十一則，謝玄丁艱，與支道林清談。

春秋時代，孔子就曾對弈棋發表談話：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博奕者乎？爲之猶賢乎已！」孔子所說的「博」是六博棋，弈是圍棋，在此，我們也能體會到至聖先師活潑生動的生活態度，他不但接納奕棋這個休憩時爲之的娛樂，也肯定它具有消磨餘暇的功能。

圍棋自三國時期就蓬勃蔚興，也曾湧現出一批奕棋能手，觀韋曜《博奕論》所言：「今世之人，多不務經術，好玩博奕，廢事棄業，忘寢與食，窮日盡明，繼以脂燭。」可以反映當時圍棋流行之盛況。至兩晉，圍棋之發展再現另一高潮，公卿大臣、文人雅士多愛此戲。如《晉書·阮籍傳》載阮籍母親死，籍正與人下圍棋，對方獲悉惡耗，慌忙告辭，但阮籍「留與決賭」；又〈王導傳〉說王導曾和兒子王悅「奕棋爭道」，而王導的次子王恬善下圍棋，爲晉中興時第一流棋士。

魏晉棋局縱衡各十七道，合二百八十九道，白黑棋各一百五十枚，棋子多用礫石磨製，故「圍棋」又或稱「圍碁」¹⁴兩人對局，圍棋規則少而變化多，單是開局兩著棋就有八萬三千二百三十二種可能組合，而首三著棋即有二千三百八十八萬多種可能組合，所以圍棋含有豐富的趣味性及創造性，素爲士人所重視，而圍棋也有了雅號，如《世說新語·巧藝篇》載王坦之認爲下圍棋是座上隱居，故號爲「坐隱」；支道林視下圍棋如用手交談，故名之「手談」；《顏氏家訓·雜藝篇》也說：「圍棋有手談、坐隱之目，頗爲雅戲。」

圍棋屬於靜態的智力遊戲，下棋者必須全神貫注，智勇兼備，所以能磨練下棋者的耐心、毅力、勇氣，以及處變不驚的定力和慎謀能斷的智慧。下圍棋的方法類似軍戎戰陣的原則，首先要定下全盤戰略，然後依照戰略進退，爭取領域，躲避陷阱，將己方棋子佈成紀律嚴明之部隊，伺機摧毀對方之陣地，馬融《圍棋賦》有道：

略觀圍棋，法於用兵，三尺之局，爲戰鬥物。陳聚士卒，兩敵相當，
怯者無功，貪者先亡。先據四道，守角依傍。緣編遮列，往往相望。
離離馬目，遼遼雁行。踔度間置，徘徊中央。收取死卒，無使相迎。
……深念遠處，勝乃可必。

東晉名相謝安深諳奕棋之道，不但用來消遣釋悶，還把它當成鎮靜劑、智囊團，《世說新語·雅量篇》第三十五則：

謝公與人圍棋，俄而謝玄淮上信至，看書竟，默然無言，徐向局。客

¹⁴ 參羅宏曾·《魏晉南北朝文化史》（四川·四川人民出版社，一九八九年八月），頁六二五。

問淮上利害，答曰：「小兒輩大破賊。」意色舉止，不異於常。

其實謝安的舉止不異，是藉著弈棋強自壓抑內心的狂喜，《晉書·謝安傳》說他下完棋後入內，經過門檻的時候，因為「心喜甚，不覺屐齒之折」，這就像淝水大戰前夕，前秦有軍隊八十三萬，晉軍僅有八萬，京師上下震恐，任謝安為征討大都督，他當然心急如焚；他離開官署，赴山中別墅，與棋技恆勝他一籌的張玄對弈，並且以別墅為賭注。圍棋幫助他鎮定心神，運籌布署，當晚，謝安即指授將帥，各當其任，所以說奕棋之妙處在於用智凝神。

從一個人的棋藝，也可以鑒識其才量，〈方正篇〉第四十二則：

江僕射年少，王丞相呼其共棋。王手嘗不如兩道許，而欲敵道戲，試以觀之。江不即下，王曰：「君何以不行？」江曰：「恐不得爾。」傍有客曰：「此年少戲乃不惡。」王徐舉首曰：「此年少非唯圍棋見勝。」

圍棋的道具簡單易辦，又不佔空間；地點又可隨意取資，只要找到對弈者，就能即刻弈棋樂，而且遊戲本身靜穆，確實是優雅斯文的益智娛樂，尤其適合於家庭；親子、兄弟、夫婦對弈，不但可以益智養性，也能聯絡情誼，如〈排調篇〉第十六則，記敘王導爺兒倆弈棋爭道的趣事：

王長豫幼便和令，丞相愛恣甚篤，每共圍棋，丞相欲舉行，長豫按指不聽，丞相笑曰：「詎得爾？相與似有瓜葛。」

在孩子天真撒賴的舉措中，在父親幽默的反問聲裡，弈棋也帶來了天倫樂的笑聲。

（二）藝術性活動

藝術是一種理解美的特殊活動。英國哲學家科林伍德認為藝術活動的特性有三：理論上，藝術是想像；實踐上，藝術是美的追求；情感上，藝術是美的享受¹⁵。本此定義，本類活動包括山水遊賞、人物鑑賞、文藝創作、音樂舞蹈等活動。

（1）山水遊賞：

山林川澤之作爲審美對象，始於漢末，《全後漢文》卷六七荀爽《貽李膺書》曰：「知以直到不容於時，悅山樂水，家於陽城。」道出山水可以悅樂我心，安慰不容於時的騷人墨客。到了晉代，山水之景已不僅僅是安慰劑而已，它躍昇爲人類自覺的審美對象，〈言語篇〉第九十一則有王子敬的興到之言：「從山陰道上行，山川自相映發，使人應接不暇，若秋

¹⁵ 參盧曉華譯：《藝術哲學新論》，（北京·工人出版社，一九八八年八月）。頁一一三。

冬之際，尤難爲懷。」以及九十三則，道壹道人口中的雪景：「風霜固所不論，乃先集其慘澹，郊邑下自飄瞥，林岫便已皓然。」和八十八則顧長康的名語：「千岩競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。」

晉人既已充分發現了山水自然之美，並進而沉潛玩味其中，取得精神上美的享受，〈言語篇〉第八十一則說王胡之到吳興郡的印渚賞景，覺得「非唯使人情開滌，亦覺日月清朗。」第六十一則講晉簡文帝在華林園欣賞翳然林水，感覺「鳥獸禽鳥自來親人。」第七十四則記荀羨曾登北固山以遠眺東海，他說：「雖未睹三山，便自使人有凌雲意。若秦漢之君，必當褰裳濡足。」

山水既然美的如此令人怡悅驚喜，清得教人胸次盪滌，興發凌雲之志，於是登山涉水、尋幽訪勝笑傲江湖，變成爲《世說新語》雅士的心愛活動，〈言語篇〉第三十一則記過江之後諸名士，每逢佳日，常相邀結伴，同往新亭，藉卉飲食，共賞山河風光，〈方正篇〉第五十四則敘述王濛、劉惔、桓溫一齊到覆舟山賞景，覆舟山位於健康，東連鍾山，北臨玄武湖，可兼賞山靈水秀之美。〈雅量篇〉第二十八則提及謝安未仕之前，隱於會稽東山，常與孫興公、王羲之、支道林等人暢遊山水，並坐船出海戲。〈捷悟篇〉第七則寫王恂與桓熙兄弟及當時名流俊彥，在春日時節，一同乘馬出郊，拜訪自然美景；〈輕詆篇〉載王導和王安期、阮瞻等人往洛水之濱游覽，〈棲逸篇〉第十六則說許玄度好遊山水，而且體格健壯，行動敏捷，於是爲時人所稱道：「許非徒有勝情，兼有濟勝之具。」

山水是自然的，雖然無人爲其美而盡力，它自身也未曾爲此而企圖過，但反而成爲絕對準確精美的藝術傑作，這種美的特性是天真無邪的，它深深吸引魏晉迄宋間渴慕自然的士子們，誘使其恣情丘壑，結契自然，甚而有「泉石膏肓，煙霞痼疾」的執著者，〈任誕篇〉第三十六則說狂士孫承公對自然美景一往情深，「每至一處，賞玩累日，或回至半路卻返。」說明了時人對自然美景的鑑賞已到了「流連信宿，不覺忘返」的沉醉境界，這其中也逐漸滲透了情景交融、天人合一的精微玄遠思想，於是觸發山水詩文、山水畫作的勃興，〈賞譽篇〉第一百零七則：

孫興公爲庾公參軍，共游白石山，衛君長在坐。孫曰：「此子神情都不關山水，而能作文。」

這一則說明了自然風光成爲士人自覺的審美對象化以後，逐漸地鼓舞文人雅士以山水爲藝術創作對象，劉勰《文心雕龍·物色篇》對此有精闢優美的闡述：

情以物遷，辭以情發。一葉且或迎意，蟲聲有足引心。況清風與明月同夜，白日與春林共朝哉！是以詩人感物，聯類不窮，流連萬象之際，沉吟視聽之區。寫氣圖貌，既隨物以宛轉，屬聲附采，亦與心而徘徊。

所以遊山放水，不但是美的享受、美的想像，同時也是美的創造的藝術性活動，其功能淵懿悠然，除了刺激藝術思想及創作動機的萌動外，也藏有玄遠的生命哲理在內，如《晉書》卷三十四〈羊祜傳〉：

祜樂山水，每風景，必造峴山，置酒言詠，終日不倦。嘗慨然嘆息，顧為從事中郎鄒湛等約：「自有宇宙，便有此山，由來賢達勝士，登此遠望，如我與卿者多矣，皆湮滅無聞，使人悲傷，如百歲後有知，魂魄猶應登此也。」

這種慨歎是普遍存在的，與王羲之《蘭亭集序》裡的死生喟嘆相契，所謂「向之所欣，俛仰之間，已為陳跡，猶不能不以之興懷，況脩短隨化，終期於盡」，然而，縱使死生之痛大矣，但在藝術活動中，當然人類有限的心靈意識到自身的有限時，他的心靈就得到了超越，在克服了現象界的相對有限，追求精神的絕對無限時，就生活哲理而言，已經脫離塵世的苦海，探得生存的奧蘊，於是乎「采菊東籬下，悠然見南山，此中有真意，欲辯已忘言。」魏晉人物這種玄澹自然的生活觀，其實最足以說明遊山玩水的意義與功能，宗白華在《美學散步》一書中的說明可為此注腳：

以宇宙人生的具體為對象，賞玩它的色相、秩序、節奏、和諧，借以窺見自我的最重心靈的反映，化實景而為虛境，創形象以為象徵，使人類最高的心靈具體化、肉身化，這就是藝術境界，藝術境界主於美。

這種對於山水的特殊感情與認識，也逐漸帶動山水畫的興起，宗炳在《畫山水敘》中說：

余眷戀廬、衡，契闊荆、吳，不知老之將至，愧不能凝氣怡身，傷砧石門之流，於是畫象布色，構茲雲嶺。夫理絕於中古之上者，可意求於千載之下，旨微於言象之外者，可心取於書策之內，...且夫崑崙山之大，矐子之小，迫以目寸，則其形莫睹，迴以數理，則可圍於寸目。識由去之稍闕，則其見彌小。今張素娟以遠應，則昆，

闔之形，可圍於方寸之內。

山水既以形媚道，令人神暢，然身所盤桓，目所綢繆的茫茫大化卻非俯拾可得，於是把廣漠的山水容於尺素，只要披圖幽對，就可以在指掌中遠應萬里，這也是另一種觀覽山水的活動，只不過有神遊與身遊之別罷了。

(2) 人物鑑賞：

濫觴於漢魏之際的人物品評，在曹操大是標榜用人「唯才是舉」的影響下，一種與兩漢儒學價值觀念大異其趣的人物品鑑準度於焉誕生。大要而言，它尊重人物的個別差異，肯定才性各有偏擅的事實，並且融入魏晉士人的自由精神與審美視野，準持以上諸原則，以認真而沉醉的態度，品賞魏晉人物可觀的儀表，獨特的風采、清逸的神韻和雋永的談吐，正是《世說新語》大量記載的人物品藻活動內容。由於品賞人物的活動性質，實際上和藝術鑑賞活動相類，其差別僅在於鑑賞的對象由靜態無機的藝術作品，轉變成動態的有機生命人而已，兩者實際上都是依據形象，融入想像，集中心力地進行注視與幻想的活動，能使觀賞者感到他自己的靈魂生活在對象中，對象也在他自己的心目中展開生命，因此，強制性的桎梏消失了，拘束與障礙也都迎刃而解，代之而起的是具有深刻意義的滿足與安寧，這意味著真正美的經驗的特性¹⁶，使鑑賞者愉快安適，覺得物我合一，相融無間。職是之故，所以將風靡魏晉士林的人物品鑑，歸之於藝術性休閒活動。專載這類活動的篇目有〈識鑒篇〉、〈賞譽篇〉、〈品藻篇〉、〈容止篇〉，總計三百餘則，常用「目」、「看」、「望」等動詞指稱之。如〈容止篇〉第七則：「裴令公目王安豐：『眼爛爛如岩下電』」，第十二則：「裴令公有俊容儀，脫冠冕，粗服亂頭皆好，時人以爲玉人，見者曰：『見裴叔則，如玉山上行，光映照人。』」；第二十六則：「王右軍見杜弘治，嘆曰：『面如凝脂，眼如點漆，此神仙中人。』」；而時人目王羲之，則說他「飄如游雲，矯若驚龍。」至於風姿俊爽，被時人目爲「玉人」的衛玠，更是眾人眼光的焦點，〈容止篇〉第十九則說：

衛玠從豫章至下都，人久聞其名，觀者如堵牆。玠先有羸疾，體不堪勞，遂成病而死。時人謂看殺衛玠。

由於人物的儀容舉止是直接外現的體貌，所以儀表出眾的美男子，自然是人物品賞活動中的寵兒，〈容止篇〉第七則寫道：

潘岳妙有姿容，好神情。少時挾彈出洛陽道，婦人遇者，莫不連手共

¹⁶ 同註 15，頁 38。

縈之。左太冲絕醜，亦復效岳游遨，於是群嫗齊共亂唾之，委頓而返。

除了容貌風度的優劣品評外，個人的談吐也是賞鑑的重點，這一部份的說明，可以參見清談活動，在此，略以〈政事篇〉第十八則記錄之：

王、劉與林公共看何驃騎，驃騎看文書，不顧之。王謂何曰：「我今故與林公來相看，望卿擺撥常務，應對玄言，那得方低頭看此邪？」何曰：「我不看此，卿等何以得存？」

人物鑑賞既然是藝術性質的審美活動，所以它是憑藉著想像，在想像中創造他的審美對像，並且依靠直覺意識，在鑑賞者的心靈和審美的對象之間，作一種親密的感情聯繫，當魏晉人物全神貫注地「看人」時，對象的風流瀟灑、高徹神韻，就不再是外在客觀事物的投射，而是內在主觀的情感輝映，所以《世說新語》中數百則的人物鑑賞記錄，絕大多數都是鑑賞者運用主觀的想像，來形容讚譽眼前的名士，例如郭林宗以「汪汪如萬頃之陂，澄之不清，擾之不濁」目黃叔度；時人以「朗朗如日月之入懷」形容夏侯玄的光彩耀人；山濤看嵇康是「岩岩若孤松之獨立；其醉也，傀俄若玉山之將崩」；有人以「濯濯如春月柳」稱美王恭的神貌；又以「雲中白鶴，非燕雀之網所能容」來譬喻邴原的高徹風骨；王戎目山巨源是「璞玉渾金，人皆欽其寶，莫知名其器」，說王衍高雅放達的神姿「如瑤林瓊樹，自然是風塵外物」，又如蔡洪以「九皋之鳴鶴，空谷之白駒」狀嚴仲弼；以「八音之琴瑟，五色之籠章」喻顧彥先；以「歲寒之茂松，幽夜之逸光」目張威伯；以「鴻鵠之裴回，懸鼓之待槌」稱賞陸機、陸雲兩兄弟；這些紀錄說明了人物鑑賞是一種特殊類型的藝術活動經驗，在這種經驗中，審美的對象是真實的，但對審美對象的幻想是不真實的，如「雲中白鶴」、「鴻鵠裴回」、「瑤林瓊樹」等物象，都不是出現於目前的事實，而是存在於想像的世界，但就鑑賞者而言，他們確實把它們視為真實的物象並加以渲染，於是逐漸進入美的領域，享受物我渾一的愉快暢達好心情，因此人物品題是從容悠閒，悅目而賞心的休閒之樂，無怪乎它席捲魏晉士林，蔚為當代的熱門活動之一。

在人倫鑒識中，人身形相之美和形相之外神韻的追求，不但幫助魏晉士人尋覓到美的意義與價值，也啓迪了自我意識及自由精神的覺醒，並深刻地影響著我國藝術創作與藝術精神的成熟發展。在繪畫當中，魏晉的人物畫，已經突破漢代人物畫只由畫中的故事表現其意義，而進步到通過畫中人物的形相，傳達其飛動的神韻；在書法中，宗白華說晉人風神瀟灑，不滯於物，這優美自由的心靈，找到一種最適宜於表現他自己的藝術，就是書法中的行

草¹⁷。在藝術理論上，一些人化的審美辭彙也應運而生，如氣韻、風骨、形似、神似、骨法...等用語，劉勰的《文心雕龍·附會篇》談到：「夫才量文學，宜正體製，必以情志為神明，事義為骨髓，辭采為肌膚，宮商為聲色。」；顏之推的《顏氏家訓·文章篇》說：「文章當以理致為心腎，氣調為筋骨，事義為皮膚，華麗為冠冕也。」另外，荆浩的《筆法》中所論：「凡筆有四勢，謂筋、肉、骨、氣」等；可以說這種由魏晉人物品評的刺激下，所產生的藝術創作及理論觀，一直左右著中國人的審美心靈。

(3) 文藝創作與欣賞

魏晉時代是文學與藝術的自我覺醒時代，藝術創作與欣賞活動，在這個天時、地利、人和兼備的培養皿中，獲得迅速的繁衍榮滋，於是吟詩讀詩、行文論文，書法繪畫、音樂與舞蹈都成為《世說新語》人物信手捻來的文雅活動。¹⁸

就文學而言，魏晉的文學思想，已逐漸擺脫經術的束縛，邁開獨立發展的步伐，強調情感體驗在文藝創作過程中的作用，〈文學篇〉第七十二則說孫子荆為妻子服喪期滿後，作了一首悼亡詩，拿給王武子看，王武子看後說：「未知文生於情，情生於文，覽之淒然，增伉儷之重。」第七十一則寫夏侯湛完成了《南陔》、《白華》等六篇《周詩》後，拿去給潘岳看，潘看後說道：「此非徒溫雅，乃別見孝悌之性。」於是也去作了《家風詩》。

托爾斯泰在《藝術論》中談到：「人們用語言互相傳達自己的思想，而人們用藝術互相傳達自己的感情。」我們由〈文學篇〉這兩則資料進行理解，相信魏晉文士已經發現，在文藝活動中，創作者的情感表現固然抒發了作者自己的真情實感，但更重要的目的還在於實現創作者與欣賞者之間的情感交流，亦即通過創作品而在欣賞者心中引起情感的體會與共鳴。文藝創作如果無法從情感上打動欣賞者，就不會有深入的審美活動¹⁹；魏晉人深於情，執於情，又敏於情的觸發，自然能在作文論文之際，積極領受藝術創作的美學價值、哲學價值和認識價值，他們鍾情於朋友，深刻體會「以文會友」的樂趣，於是在聚會之中講論文藝，援筆創作，或是切磋詩文，鍛鍊詞藻，就成了抒情遣懷的雅事，〈文學篇〉第九十二則：

桓宣武命袁彥伯作《北征賦》，既成，公與時賢共看，咸嗟歎之。時

王珣在坐，云：「恨少一句，得寫字足韻當佳。」袁即於作攬筆益云：

¹⁷ 見宗白華·《美學散步》，頁 180-181。

¹⁸ 見敏澤·《中國美學思想史》，頁 513-515，齊魯書社，1987 年 7 月。

¹⁹ 參金開誠·《文藝心理學論稿》，頁 118-119，北京大學出版社，1985 年 7 月。

「感不覺於余心，溯流風而獨寫。」公謂王曰：「當今不得不以此事推袁。」

這樣的文藝聚會，也可以在家庭當中展開，〈言語篇〉第七十一則記載謝安佳的休閒剪影：

謝太傅寒雪日內集，與兒女講論文義。俄而雪驟，公欣然曰：「白雪紛紛何所似？」兄子胡兒曰：「灑鹽空中差可擬！」兄女曰：「未若柳絮因風起。」公大笑樂。

這一則是臨時起興，即景爲文的創作活動，另外在〈文學篇〉第五十二則所載的是文學欣賞活動：

謝公因子弟集聚，問：「毛詩何句最佳？」過稱曰：「昔我往矣，楊柳依依；今我來思，雨雪霏霏。」公曰：「訏謨定命，遠猷辰告。」謂此句偏有雅人深致。

法國文學家巴爾札克曾說：「真正懂詩的人，會把作者詩句中只透露一星半點的東西，拿到自己心中去發展。」宋代詩人梅堯臣也說：「作者得於心，覽者會以意」。這說明一個事實：藝術創作誘發欣賞者的聯想和想像，所以〈文學篇〉第七十六則講阮孚在讀了郭景純的詩句「林無靜樹，川無停流」之後說道：「泓淨蕭瑟，實不可言，每讀此文，輒覺神超形越。」在藝術創作中欣賞者得到誘發可以使藝術創作與客觀世界產生往復的關係；這關係的含義是創作過程完成了對客觀世界的藝術化反映，把豐富的客觀內容凝縮到由特定藝術手段所表現的典型形象之中，而欣賞過程則起到某種還原作用，即由聯想和想像的作用，通過特定的藝術形象，可以感知和認識遠爲豐富的客觀內容。²⁰由此觀之，阮孚通過郭璞的詩文，而感受到一個更豐富生動的山林景致，並體驗到神超形越的飄然心情，說明他所經歷到的休閒境界。

書法，是魏晉人物的另一項藝術活動，但在《世說新語》中僅出現過三次，這或許是囿於編輯宗旨而略於采錄，不過，我們從相關的文籍記載中，也能瞭解魏晉士人不但能書、善書、喜書，而且形成我國古代書法美學發展的第一個高峰，歐陽修嘗說：「余嘗喜覽魏晉以來筆墨遺跡，而想前人之高致也；所謂法帖者，其事率皆弔哀疾病，敘睽離，通訊問，施於家人朋友之

²⁰ 同註 19，頁 175-178。

間，不過數行而已。蓋其初非用意，而逸筆餘興，淋漓揮灑，或妍或醜，百態橫生，披卷發函，爛然在目，使驟見驚絕，徐能視之，其意態如無窮盡，使後世得之，以為奇玩，能想見其為人也。」

沈尹默在《書法論叢》中讚美書法是「無色而具畫圖的燦爛，無聲而有音樂的和諧，引人欣賞，心曠神怡。」的藝術，在書法寫作中，只要通過簡單的工具——筆、墨、紙、硯就能在寫出來的線條中，顯示性格，流露感情，創造出力和美的形象；但這一切，尚需由一類自由無礙的心靈出發，才能在創作中自得其樂，否則，書法徒然是件苦差事罷了，味同嚼蠟，〈巧藝篇〉第三則：

韋仲將能書。魏明帝起殿，欲安榜，使仲將登梯題之。既下，頭鬢皓然。因敕兒孫勿復學書。

此則記載應證了休閒理論中自由精神的重要；韋仲將縱然能書，但這次奉詔登梯題榜的活動，完全與休閒精神背道而馳，所以不但沒能領受書藝之雅趣，還嚇得頭鬢皆白，心有餘悸，足見脫離了休閒的基本條件，是不能期望獲得愉悅滿足的體驗。

繪畫藝術在魏晉南北朝時期又是一個嶄新的局面，由於人物品題的刺激，以及佛教傳入後，新添入佛教人物畫像的題材，再加上玄學的濡染、美學的鼓舞，逐漸使得人物畫蓬勃發展起來，此外，對於山水的眷戀深情，也推動山水畫作的興起。《世說新語》紀錄了當代著名畫家——荀勗、戴逵、顧愷之等人的繪畫軼事。

顧愷之是東晉畫家，工人物、肖像、兼擅山水、禽獸，同時也是個畫論家，他在《魏晉勝流畫贊》中談到：「凡畫，人最難，次山水，次狗馬，臺榭一定器耳，難成而易好，不符遷想妙得也。」《世說新語·巧藝篇》保留了顧愷之作畫時的片段紀錄，第十三則云：

顧長康畫人，或數年不點目精。人問其故，顧曰：「四體妍蚩，本無關於妙處；傳神寫照，正在阿堵中耳。」

又第九則云：

顧長康畫裴叔則，頰上益三毛。人問其故，顧曰：「裴楷俊朗有識具，正此是其識具。」看畫者辱之，定覺益三毛如有神明，殊勝未安時。

第十四則記顧長康道畫：「手揮五弦易，目送歸鴻難。」第十一則云：

顧長康好寫起人形，欲圖殷荊州。殷曰：「我形惡，不煩耳。」顧曰：

「明府正為眼耳！」但明點童子，飛白拂其上，便如輕雲之蔽日。

由這些紀錄來看，可以發現顧愷之認為畫人重在傳神，所謂「形恃神以立，神恃形以存」，而傳神表達之要害正是眼睛，《太平御覽》引《俗說》中說：「顧虎頭為人畫扇，作嵇、阮，而都不點眼睛，曰：「『點眼睛便欲語』。」，而殷仲堪有一顆眇目，略施繪畫技巧，就可以掩飾身體上的缺陷；總之，顧愷之受到人物品評時尚重視形神的影響，強調傳神是繪畫創作的關鍵²¹。

顧愷之與荀勗、戴逵等人都是專業畫家，雖然以此為業，但因其創作理念具有積極的自主性，而且表現手法也能自由發揮，再加上本身對繪畫的喜愛與執著，所以並不因為是專業畫家而減損他們從藝術創作中能獲得的滿足與樂趣。繪畫和其他藝術活動的特質是相通的，此處不再贅述，僅以〈巧藝篇〉第六則所載，想像繪畫悅暢人心的體會，文云：

載安道就范宣學，視范所為，范讀書亦讀書，范抄書亦抄書。唯獨好畫，范以為無用，不宜勞思於此。載乃畫《南都賦》圖，范看畢咨嗟，甚以為有益，使重畫。

(4) 音樂與舞蹈

音樂藝術不但具有娛樂作用，而且能調暢性情，富有教育價值，自古以來，即普遍受到知識界的重視，《詩經》：「窈窕淑女，琴瑟友之，鐘鼓樂之。」，《周禮》亦說：「大合樂以致鬼神，以和邦國，以諧萬民，以接賓客，以悅遠人，以作動物。」，都在強調音樂能使主體與客體達到和諧，而當個體與社會達到和諧時，才能實現藝術協調人心，悅懌性靈，溝通情感的目的，所以說「士無故不徹琴瑟」。

魏晉南北朝時期，由於各種文化的交融，使得這一時期的音樂和舞蹈藝術，呈現五彩繽紛，絢爛多姿的繁榮景象，以樂器而言，名目繁多，舉凡「匏土革、木石金、絲與竹」等八音，應有盡有，提供當代雅士豐富的音樂生活條件。就《世說新語》人物觀之，較普遍選用的樂器是琴、笛、琵琶與鼓。〈傷逝篇〉第七則說：

顧彥先平生好琴，及喪，家人常以琴置靈床上。張季鷹往哭之。不勝其慟，遂徑上床鼓琴，作數曲竟，撫琴曰：「顧彥先頗復賞此不？」因又大慟。

第十六則云：

²¹ 同註 18，頁 634-635。

王子猷、子敬俱病焉，而子敬先亡。子猷問左右「何以都不聞消息，此已喪矣！」語時了不悲。便索輿來奔喪，都不哭。子敬素好琴，便徑入坐靈床上，取子敬琴彈，弦既不調，擲地云：「子敬，子敬，人琴俱亡！」因慟絕良久，月餘亦卒。

琴是我國歷史悠久的一項樂器，普遍為文士所賞好，在漢魏兩晉時期，由於士人深情感性的趨向，所以在音樂的演奏與欣賞中，特重情意的宣泄與交流，當時奏樂以生悲為美奏，聽樂以能悲為知音，是相當普遍的音樂審美意識，嵇康《琴賦》云：「八音之器，歌舞之象，歷世才士，並為賦頌。...稱其材幹，則以危苦為上；賦其聲音，則以悲哀為主，美其感化，則以重涕為貴。」

魏晉以美好的音樂為悲樂，其內涵是針對於聽樂或奏樂以後引起的審美體驗，並非單指音樂的憂傷成分或聽樂者的憂傷心情，所謂「聞佳樂輒心傷」或「寒山一帶傷心碧」或「最諧美的音樂必有憂鬱與偕」等，都是指進行音樂活動時的心理，詹姆斯在《心理學原理》說：「謂人感受美物，輒覺胸隱然痛，心怦然跳，背如冷水澆，眼有熱淚滋等種種反應」²²。魏晉士人在敏銳易感的多情性格影響下，無論是彈琴、吹笛、擊鼓、奏琵琶等活動，都已臻達極高的休閒哲學境域，非僅僅停留於撫琴御歌的娛樂效果而已，藉著琴音，他們拜訪彼此的內心世界，甚至不計死生；藉著笛音，他們無視貴賤差等，逕憑音符悅暢兩情，〈任誕篇〉第四十九則：

王子猷出都，尚在渚下。舊聞桓子野善吹笛，而不相識。遇桓於岸上過，王在船中，客有識之者，云是桓子野。王便令人與相聞云：「聞君善吹笛，試為我一奏。桓時已貴顯，素聞王名，即便回下車，踞胡床，為作三調，歌畢，便上車去，客主不交一言。」

另由〈豪爽篇〉第十三則所載，可以得知晉朝時賢多曉伎藝，探諳藝術生活化，生活藝術化之道；此外，王敦擊鼓一事也應證了休閒與性格的密切關係，文曰：

王大將軍年少時，舊有田舍名，語音亦楚。武帝喚時賢共言伎藝事，人皆多有所知，唯王都無所關，意色殊惡，自言知打鼓吹。帝令取鼓與之。於坐振袖而起，揚槌奮擊，音節諧捷，神氣豪上，傍若無人，舉坐嘆其雄爽。

《世說新語》裡的竹林七賢，多擅長音樂：阮籍「嗜酒能嘯，善彈琴」，其父阮瑀，侄阮咸，侄孫阮瞻等人，均以彈琴知名，阮籍除操琴賦懷之外，另有音樂理論《樂論》及琴曲《酒狂》留世。嵇康更是知名的思想家、音樂家，他精於音樂，對於不同樂器的不同性能，樂器聲音的長短緩促，都有精闢的認識，《聲無哀樂論》說：

²² 同註 18，頁 675-679。

琵琶、箏、笛，間促而聲高，變眾而變數。以高聲御數節，故更形躁而志越。猶鈴鐸警耳，鐘鼓駭心。...蓋以聲音有大小，故動人有猛靜也。琴瑟之體，聞遠而音埤，變希而聲清，以埤音御希變，不虛心靜聽，則不盡清和之極，是以聽靜而心閑也。

嵇康精於彈奏古曲《廣陵散》，聲調絕倫，並曾創作了世稱「嵇氏四弄」的《長清》、《短清》、《長側》、《短側》。無奈，曠世音樂奇葩竟死於政治迫害，令天下識者，聞之淒然。

歌舞是人類最初利用自我身體以自娛娛人的娛樂活動，《尚書·益稷篇》說：「擊石拊石，百獸率舞」，為我們勾勒出原始舞蹈的形態，人們在群體攜手共舞的活動中，不但在精神上達到激奮昂揚，傾訴感情，尋得友誼，獲得歡樂，甚至如癡如醉地舞到陶然忘我的境界；在身體上也有活動筋骨、加強血液循環，使得肌肉結實優美等作用，所以舞蹈也是一種獨特的藝術活動。

《三國志·魏書·武帝紀》裴松之注引《曹瞞傳》曰：「太祖為人佻易無威重，好音樂，倡優在側，常以日達夕。」，雖然藝術的發展，自有其本身的規律，但在封建時代，君王的喜好與提倡，也引起不小的作用，曹操喜愛歌舞，就集中一批優秀的歌舞藝人在特築的銅雀台上歌舞作樂，這引起了示範的作用，附庸風雅的人，紛紛倣效；〈方正篇〉第四十則說王導「作女伎，施設床席」；〈識鑿篇〉第二十一則說謝安隱居在東山時，每次出遊，都帶著歌舞女郎同樂。她們所表演的樂舞，大多是《清商樂》²³，《清商樂》的內容相當豐富，東晉南遷時，當地的江南吳歌、荆楚西聲又豐富了《清商樂》的內容，愈加受到社會普遍的歡迎。

《世說新語》關於舞蹈活動的另一記載是謝尚的《鸕鶿舞》，〈任誕篇〉第三十二則：

王長史、謝仁祖同為王公掾。長史云：「謝掾能作異舞。」謝便起舞，神意甚暇。王公熟視，謂客曰：「使人思安豐。」

這在宴席上賓主自行起舞的活動，是興之所致的即興式表演，與地位低下的歌舞伎人專以舞蹈娛人的不同，謝尚所舞的《鸕鶿舞》，又名《瞿鶿舞》，是晉代的男舞。鸕鶿是鳥名，俗稱八哥。謝尚應主人之邀，欣然著衣幘起舞，而王導則令

²³ 見王克芬·《中國舞蹈發展史》，上海人民出版社，1989年10月，頁142-150。

左右撫掌擊節和之，謝尚俯仰其中，舞姿矯健，氣勢奔放，仰如鷹擊長空，俯如鶴衝大地，而神色恬暇，旁若無人，完成了賓主盡歡的娛樂效果。

(三)娛樂性活動：

凡休閒內容以遊戲取樂為主的活動歸於此類，包括飲酒與聚會、鳥獸參養、博戲與鬥戲。

(1)飲酒與聚會

酒是《世說新語》名士的精神氧氣。因為接踵而至的戰爭、動盪、迫害，逼得士人們瀕臨窒息絕境，他們不忍也不願分析無情的現實，只有在酒後沈醉的短暫時光，暢快呼吸，藉此獲得精神上的自由無礙。〈任誕篇〉第三十五則王蘊說：「酒正使人人自遠」，第四十八則王薈說：「酒正自引人箸勝地」，第五十二則王忱說：「三日不酒飲，覺形神不復相親。」第五十一則王大說：「阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。」〈豪爽篇〉第四則說王敦每逢酒後，就吟詠「老驥伏櫪，志在千里，烈士暮年，壯心不已。」這種「對酒當歌，人生幾何，譬如朝露，去日苦多」的憂愁，大約只有杜康酒能解了。〈雅量篇〉第四十則寫晉孝武帝太元二十年，長星出現，意指帝王將崩。孝武帝聽了很不快活，夜裡，到華林園喝酒解悶，在醉意朦朧中，心中的愁煩也隨之迷濛淡化，不覺舉杯向夜空裡的長星解嘲道：「長星，勸爾一杯酒，自古何時有萬歲天子？」。想來，在那樣一個局勢詭譎的時代裡，對明日懷著恐懼與迷惘的人，不只是士子而已，所以飲酒求醉，就成了社會上普遍服用的消愁釋悶藥方了。

酒在聚會中，能夠助興，也能夠掃興。〈品藻篇〉第四十四則講王濛酒酣以後，離座起舞，自娛娛人；但是酒喝多了，也可能口出狂言，放肆無節，〈忿狷篇〉第七則：

王大、王恭嘗俱在何僕射坐，恭時為丹陽尹，大始拜荊州。訖將乖之際，大勸恭酒，恭不為飲，大逼強之，轉苦，便各以裙帶繞手。恭府近千人，悉呼入齋；大左右雖少，亦命前，意便欲相殺。何僕射無計，因起排坐二人之間，方得分散。

另外如〈雅量篇〉第二十一則講周仲智酒醉，瞪眼怒斥他哥哥周伯仁：「君才不如弟，而橫得重名！」說著，就拿起燃燒著的蠟燭扔到周伯仁身上。

適度的飲酒，能幫助人們重回孩提時代所具有的純真歡樂心境，例如〈任誕篇〉第十九則寫山簡的酣態，憨直可愛，但是，過度的縱酒，不但未享其樂，反蒙其害。〈任誕篇〉第四十五則說張麟酒後，總唱淒苦的挽歌；第四則說劉公榮因與雜穢非類的人喝酒而被譏笑；第六則講劉伶醉酒就脫衣裸形作達；第十二則

講諸阮和群豬共飲酒；凡此，都說明了一個無奈的事實，魏晉名士爲了消愁而喝酒，卻反而變得鬱鬱寡歡，爲了與人作樂而喝酒，結果卻跟人爭個不休；爲了解決問題而喝酒，結果愈喝問題愈多！

(2)鳥獸參養：

魏晉士人追慕閒逸高遠的生活情態，並且懷抱著「大遠造化工，萬殊莫不均，群籟雖參差，適我無非新」的讚美心靈去感受這個世界，所以耳目所及的參差萬物，都寓有一份濃酣的親和之情，此即簡文帝的「覺鳥獸禽魚自來親人」；而仰視俯瞰之間的寰宇，也都蘊含一片活絡的生機，此則謝靈運的「池塘生春草」。有了親近萬物的情意，和尊重生命的體認，再加上閒情雅興，於是具備參養寵物的條件。《世說新語》載錄高士們養過的動物有鶴和馬。

鶴的形態清癯秀逸，色澤雪白玉潤，飛翔時，翩翩悠然於雲漢之間；棲息時，徜徉草澤之畔，飲食節省淡泊，性情柔靜幽閑，頗似一個瀟灑風塵之外的仙風道骨高士；重以鳴聲清越高亮，所以自古以來，一直深得文士歡心，〈尤悔篇〉第三則載陸機遇害，臨刑之前的最深眷戀，竟是故鄉的「華亭鶴唳」。

雅士養鶴，除了欣賞其清遠閒放的姿采及高亮的鶴鳴外，也可以觀賞鶴舞，晉簡文帝有詩云：「游魚動池葉，舞鶴散階塵。」，另〈排調篇〉第四十七則說羊叔子有鶴善舞，羊曾經向客人稱讚這隻善舞之鶴，客人試著叫人驅鶴前來表演，不料鶴卻垮著一身氾氾的羽毛，怎麼也不肯舞蹈。可見參養鶴鳥，真是饒有趣味的活動，除了可以從牠超逸靈秀的外形寄託高志之外，偶爾，逢到鶴有好興致，也能欣賞牠曼妙輕盈的舞蹈；最重要的是，鶴和大多數鳥獸一樣，率真自然，不虛與委蛇，不勉強曲迎，完全率性而爲，這也正是動物的可愛之處，能識得此，才能領略寵物參養時的新鮮機趣。

魏晉士人熱愛自由，尊重生命，秉此原則而推之，有時發不忍之心，不願禽鳥痛失自由，於是有支道林的放鶴記，〈言語篇〉第七十六則：

支公好鶴，住剡東崑山。有人遺其雙鶴。少時翅長欲飛，支意惜之，乃鍛其翮。鶴軒翥不復能飛，乃反顧翅，垂頭，視之如有懊喪意。林曰：既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩？養令翮成，置使飛去。

支道林除了曾經養過鶴之外，也飼養過駿馬，〈言語篇〉第六十三則說支道林經常養著幾匹馬，有人說：「道人畜馬不韻」，支道林說：「貧道重其神駿。」另外，在〈術解篇〉第四則，提到王武子不但愛馬，而且善解馬性；他曾經騎馬外出，馬背上蓋著連錢花紋的墊子，碰到前面有條河，馬整天都不肯渡河，王武子說：「此必是惜障泥」於是叫人解下，果然，馬就直接渡河過去了。

《世說新語》的士人情感真摯，胸襟寬朗，他們用新鮮生動的心靈和宇宙萬物交往，賦予映眼所至的一切以積極的生命價值與高貴的自由，所以，在禽鳥魚獸的參養中，注入了民胞物與的關愛，和推己及物的真情，有了這樣的體貼和同情，物我之間才相親相得，支道林才會捨得崑山放鶴。

(3)博戲與鬥戲：

博戲與鬥戲，都是廣受魏晉人物喜愛的賭博性娛樂活動。雖然賭博、鬥獸，多半令陷溺者勞形傷神又破財，但賭戲本身因機率變化的不確定因素，使它別具驚險刺激的特殊魅力，再加上博戲者寄希望於賭局的貪婪幻想，以及博徒們在賭局中鬥智、鬥技、鬥狠的廝殺較勁，使得賭博縱然傷德敗俗，但卻是屹立數千年而不墜的娛樂活動。

樗蒲是魏晉人物酷愛的賭戲，它演變自春秋時期之六博遊戲，依據文獻資料以及近代出土之木博局、博具、博戲磚畫等實物，可以推測六博戲法的概況。

《楚辭·招魂》：「篔簹象棋，有陸簿些。分曹並進，適相迫些。成梟而牟，呼五白些。」首句敘述當時的博具是由箸、棋、局組合而成。博箸通常由名為篔簹的竹子制成，它相當於骰子的作用，在行博之前先要投箸，按投箸的采數決定行棋的步數。棋分兩組，每組六顆，方形，六白六黑。第二句說明博戲方法。通常是二人對局，也有四人對局，每組二人，一人司投箸，一人專行棋。博局為一塊邊長三十至四十五公分左右的方形木板製成，髹漆，多數有底足。開博時，由一方投箸，即用手拿著六箸往枰上丟擲，再按投擲結果行棋，棋依曲道而行，博時，雙方為求勝而相互逼迫以爭道，《史記·刺客列傳》曾載荆軻游邯鄲時，嘗與勾踐博，雙方爭道，勾踐怒而喝斥荆軻，致使荆軻默然逃去。可見，爭道對博戲的勝負有影響，而且，為求致勝，博者也會虛張聲勢，助自己威風，滅他人志氣。第三句是說博戲取勝的情況，當二人互相投箸，依照采數大小來定行棋的步數，到達終點時，就把棋子豎起來，稱為梟棋，並且高興地叫喊。梟是貴、驕、勇、健之意，梟棋可以攻擊對方的梟棋，也可以放棄行棋機會，保持不動，對博的勝負，就決定於梟棋是否被吃。

到了魏晉南北朝，博戲常稱之為樗蒲。鄭樵《通志·草木略》，樗以椿，北人呼山椿，江東人呼虎目。葉脫處有痕，為樗蒲子，又如眼目，故有其名。」又顏之推《顏氏家訓·雜藝篇》說：「古者六博則六箸，小博則二檠，今無曉者。比世所行，一檠十二棋。」可見，六博中的投箸，到了魏晉南北朝，已經簡化成為「樗蒲子」形狀的「檠」或「瓊」，性質如現今的骰子，數量則由「六箸」變為「五木」(或稱五瓊)《列子·說符篇》張湛注引《古博經》云：

其擲采用瓊為之。瓊斲方寸三分，長寸五分，銳其頭，鑽刻瓊面為眼，亦名為齒，二人互擲采行棋。

所以，瓊的形製，應當是一個六面體，但是上下兩面呈尖頭形狀，上頭可供手捻，下頭可以支地轉繞，其他四面則分別名為「四齒」，一齒全白，稱為「白」；一齒全黑，稱為「黑」；一齒黑而刻二，稱為「犢」，一齒白而刻二，稱為「雉」，擲得貴采的可以連擲，並可以行棋(其術語謂之行馬)，采數的算法，以貴采為例，分別是五瓊均黑，得十六采，謂之「盧」；五瓊均白，得八采，謂之「白」，兩雉三黑，得十四采，謂之「雉」，兩犢三白，得十采，謂之「犢」。得十四采，謂之「雉」，兩犢三白，得十采，謂之「犢」。

《世說新語》名士耽於賭博的為數不少，〈任誕篇〉第四十則記謝安曾經外出賭錢，結果不但輸光了錢，就連牛車也給賠上，最後只好杖著木棍，走路回家。第二十六則寫溫嶠常在揚州、淮中與貿易商們賭博，但總是賭不過人家。有一次輸得精光，無法脫身，只好拜託庾亮拿錢來把自己贖回去，第五十九則說王子敬小時候「嘗看諸門生樗蒲，見有勝負，因曰『南風不竟』」；樗蒲不但已演化為金錢賭博，而且賭注甚大，〈任誕篇〉第三十四則：

桓宣武少家貧，戲大輸，債主敦求甚切，思自振之方，莫知所出。陳郡袁耽，俊邁多能。宣武欲求救於耽，耽時居艱，恐致疑，試以告焉。應聲便許，略無嫌吝。遂變服懷布帽隨溫去，與債主戲。耽素有藝名，債主就局曰：「汝故當不辦作袁彥道邪？」遂共戲。十萬一擲，直上百萬數。投馬絕叫，傍若無人，探布帽擲對人曰：「汝竟識袁彥道不？」

根據劉孝標注引《郭子》文字，知道袁耽不但擲齒快、下注狠，而且善於「投馬絕叫」來造勢，使對方聞風喪膽，不能沈著應戰，《郭子》曰：

桓公樗蒲，失數百斛米，求救於袁耽。耽在艱中，便云：「大快！我必作采，卿但大喚。」及脫其衰，共出門去。覺頭上有布帽，擲去，著小帽。既戲，袁形勢呼袒，擲必盧雉，二人齊叫，敵家頃刻失數百萬也。

除了樗蒲可以賭博之外，〈汰侈篇〉還記載了以射箭為賽，以牛為賭注的奢侈賭戲，第六則曰：

王君夫有牛，名八百里駁，常瑩其蹄角。王武子語君夫：「我射不如卿，今指賭卿牛，以千萬對之。君夫既恃手快，且謂駿物無有殺理，便相然可，令武子先射。武子一起便破的，卻據胡床，叱左右速探牛心來。炙至，一嚮便去。」

這種豪賭與鬥富，僅出現在石崇與王濟、王君夫等富翁之間，一般人無富可鬥，聊勝於無，也來鬥鬥蟋蟀，鬥鬥鵝鴨，〈忿狷篇〉第八則：

桓南郡小兒時，與諸從兄弟各養鵝共鬥。南郡鵝每不如，甚以為忿。乃夜往鵝欄間，取諸兄弟鵝悉殺之。

所謂鬥戲，係指禽獸蟲豸相互鬥戰的一種娛樂遊戲，早在先秦，我國就有鬥雞之戲了，到了漢朝，才又發展成鬥鴨、鬥鵝。劉歆《西京雜記》：「魯恭王好鬥雞鴨及鵝雁。」及魏文帝時，還因中州無好鬥鴨，遣使向孫權索求；至晉，則有蔡洪的《鬥鴨賦》，似可與鬥鵝之戲同看²⁴：

產羽蟲之麗鳥，惟鬥鴨之最精。稟離午之淑氣，體鸞鳳之妙形。服文藻之華羽，備豔采之翠英。冠葩綠以曜首，綴素色以點纓，性浮捷以輕躁，聲清響而好鳴。感秋霜之肅烈，從金氣以出征。招爽敵以戲鬥，交武勢於川庭。爾乃振勁羽，竦六翮，抗嚴趾，望雄敵。忽雷起而電發，赴洪波以奮擊。

根據蔡洪所陳述，依稀可以想見秋日之下，秋水豐盈，亮麗精壯的鬥鴨們在水波上激烈對陣，岸邊觀賞者也隨著鬥鴨們的戰況而緊張。至於鬥鵝的詳細實況，仍未得悉，只是鵝性癡又好鬥，每見人，輒伸頸相嚇，應該也是極具娛樂效果的遊戲。《新唐書·田令孜傳》：「僖宗喜鬥鵝走馬，數幸六王宅與慶池，與諸王鬥鵝，一鵝至五十萬錢。」然鬥鵝之戲，自唐以後，即鮮有人以此為樂了。

(四)體育性活動：

凡是休閒內容以體能運動為主者歸於此類，出現在《世說新語》裡的活動計有射獵、騎馬和彈碁等。

魏晉南北朝時期，由於大量的少數民族相繼進入中原地區，使騎馬、打獵、射箭等活動得到活躍的發展，但是自另一方面而言：東吳士族輕視體育鍛鍊而尚飲酒服食，所以從事的體育性活動，也只是運動量較小的投壺和彈碁，而投壺活動，《世說新語》未載，故不錄。

《世說新語》裡喜愛打獵活動的只有孫休和桓玄父子兩。〈規箴篇〉第四則說孫休好射野雞，每逢獵雉的時節，他就晨去而夕返，群臣進諫，孫休說：「雖為小物，耿介過人，朕所以好之！」而第二十五則記載了桓玄打獵的實況，文曰：

²⁴ 見楊蔭深《中國古代游藝活動》，國文天地，1989年11月，頁50-51。

桓南群好獵，每田狩，車騎甚盛，五六十里中，旌旗蔽隰。騁良馬，馳擊若飛；雙甄所指，不避陵壑。或行陣不整，麇兔騰逸，參佐無不被繫束。

〈汰侈篇〉亦載洛陽富豪王濟喜好騎射，曾在地價昂貴的邙山附近，買下大片土地，以供平素射箭騎馬運動之用，《晉書·楊濟傳》並且記載王濟的射藝猛銳精湛：

濟有才藝，嘗從武帝校獵北邙下，與侍中王濟俱著布褲褶，騎馬執角弓在輦前。猛獸突出，帝命王濟射之，應弦而倒。須臾復一出，濟受詔又射殺之，六軍大叫稱快。

人們在一場盛大的田獵活動中，縱馬追逐利獵物，展臂拉弦搭箭，稟氣凝氣以決定競逐策略，不但充分舒展筋骨，活動肢體，而且還能養就活動精神以及豪邁氣概。

彈碁是一種運動量較小的活動，係由蹴鞠轉變而來，蹴鞠或稱蹋鞠，是我國古代的一種足球運動。漢成帝好蹴鞠，群臣以為勞體而諫止之，成帝說：「朕好之，能擇似不勞者奏之。」於是劉向為君作彈碁以獻之，成帝大悅。²⁵及至漢獻帝建安時期，曹操執政，禁闌幽密，凡是博弈之具，皆不得妄置宮中，於是宮人乃用金釵玉梳，戲於妝奩上，模倣彈碁之意，〈巧藝篇〉說：

彈碁始自魏宮內，文帝於此技特妙，用巾拂之，無不中。有客自云能，帝使為之，客著葛巾，低頭拂碁，妙踰於帝。

彈碁的戲法，今已無從詳究，僅能從前人紀錄中略窺一二。《後漢書·梁冀傳》注引《藝經》曰：

彈碁兩人對局，白黑碁各六枚，先列碁各相當，更先彈也。

另《太平御覽》引《藝經》及《文選·魏文帝與朝歌令吳質書》李善《注》引《藝經》二文之論彈碁玩法皆為「兩人對局，黑白碁各六枚」，唯在進程上，一為「先列碁相當，下呼上擊之。」一說為「先列碁相當，更先控三彈，不得各去控一碁先補角。」依此推論，彈碁玩法約是兩人對局遊戲，每人各擁碁子六枚，敵我之碁以黑白兩色區別，遊戲以互相彈擊對方之碁為要，而碁盤中央略為高聳，增加彈碁之難度，提供防守者隱蔽之用，藉以塑造趣味。《太平御覽》引蔡邕《彈碁賦》云：「設茲矢石，其夷如砥，采若錦績，平若停水，肌理光澤，滑不可履。」又引王粲〈彈碁賦〉說：「文石為局，金碧齊精，隆中夷外，理緻肌平」由此反映彈碁所用之碁局多為理致光滑之石頭做的，因此碁子才能一拂便走，這種石製

²⁵ 另有說是東方朔所進，同註 24，頁 60。

的棋盤理致肌平，滑若停水，應當極為巧緻，所以〈排調篇〉第十三則才會有丞相王導將肚皮熨貼棋局納涼的趣聞，文曰：

劉真長始見王丞相，時盛暑之月，丞相以腹熨彈碁局，曰：「何乃洵！」

四、結 論

追求幸福快樂是人類最自然的傾向，也是人類最基本的生活權利，避免痛苦亦然。但是事實上，痛苦乃是達到真正幸福所必經的情感煉獄；而幸福則是對痛苦的最高補償。魏晉人士的生活環境總是那麼令人難堪與困窘，有令人難以忍受的死亡與消逝的痛苦，有精神挫折所引起的痛苦，有遭受打擊以及種種不幸的痛苦；但是，不經過痛苦的淬礪，絕不能領悟生命與生活與生活的究竟真諦，那種在烈火中鍛鍊的痛苦才會產生對生命熾熱的愛，以及強烈追尋生活意義的熱情。魏晉又是富於自由精神的創造時代；當自由理念提供了騁馳的天地、選擇的自由，於是乎，生活、或休閒生活，就在每一個探尋者、創造者面前，展開生命不可想像的神祕之美。

綜合言之，由於魏晉人物蓬勃的創造力，使得魏晉南北朝的學述與文化，永遠保持向前探索的活力，總是能夠勇敢地從已經熟悉的一切規律中掙脫出來，投身到另一個不熟悉的新奇世界。魏晉人物這種自身內在的創造生機，正是文學、思想、藝術自我更新的機制，儘管魏晉人物在休閒創造中也充滿迷誤、荒唐，甚至墮落，但我們如何能接受一株嬌豔欲滴的玫瑰，枝梗上卻沒有銳刺的事實？

參考書目

- 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，鼎文書局
- 〔西晉〕陳壽：《三國志》，鼎文書局
- 〔唐〕房玄齡等：《晉書》，鼎文書局
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》，華正書局
- 許紹早：《世說新語譯注》，吉林教育出版社
- 謝政諭：《休閒活動的理論與實際》，幼獅文化事業公司
- 李明宗：《休閒、觀光、休憩》，地景企業股份有限公司

- 陳彰儀：《工作與休閒》，淑馨出版社
- 《為青年開拓更廣闊的休閒天地》，行政院青輔會編印
- 林伯原：《中國古代體育史》，華聯出版社
- 楊蔭深：《中國古代游藝活動》，國文天地出版社
- 王曉毅：《放達不羈的士族》，文津出版社
- 敏澤：《中國美學思想史》，齊魯書社
- 夏野：《中國古代音樂史簡編》，上海音樂出版社
- 王克芬：《中國舞蹈發展史》，上海人民出版社
- 張懋鎔：《繪畫與中國文化》，海南人民出版社
- 羅宏曾：《魏晉南北朝文化史》，四川人民出版社
- 宗白華：《美從何處尋》，元山出版社
- 諸承明：《縱橫辯論》，桂冠圖書公司
- 祝振華：《演講辯論學》，黎明文化事業公司
- 劉綱紀：《藝術哲學》，湖北人民出版社
- 〔英〕羅賓·喬治·科林伍德著，盧曉華譯：《藝術哲學新論》，工人出版社
- 成復旺：《神與物游》，中國人民大學出版社
- 金開誠：《文藝心理學論稿》，北京大學出版部