DOI：10.16034/j.cnki.10-1318/c.2017.02.019　网络出版时间：2017-03-09 16:15:08
网络出版地址：http://kns.cnki.net/kcms/detail/10.1318.C.20170309.1615.038.html

试论白居易的“身心观”与闲适思想

■ 李　俊
(中国青年政治学院 中文系,北京 100089)

【摘要】白居易对“闲适”主题的哲学思考,是以理顺“内心”和“身外”的关系为关键展开的。他提出了“身心分离,以心为本”的观点,认为在“人身”被卷入现实矛盾的时候应该“顺化”,以保证“心体”的“澹然”,进而以“心体”来调适“人身”的感受,疏解“人身”对外物的紧张关系,达到身心的彻底放松和安乐。从现实性说,白居易的“闲适”之道,是他思考如何缓解士大夫精神自由和社会力量之间的矛盾关系时提出的。他的目标是通过一番合理的思想调整,在世俗名利、社会变迁和仕途浮沉之中,尽力保持士大夫人格精神的稳定和心境的平和,维护士大夫的精神格调和尊严。在思考和应对这一问题的过程中,他形成了自己特殊的“闲适”哲学,对唐宋以后思考士大夫精神文化的学术思潮产生了一定影响。

【关键词】白居易　身心观　闲适思想

白居易既是一位善写“感伤”题材的诗人,又是一位有理性思想的读书人。在总结他的诗歌创作时,白居易说:“仆志在兼济,行在独善,奉而始终之则为道,言而发明之则为诗。谓之讽谕诗,兼济之志也。谓之‘闲适诗’,独善之义也。故览仆诗,知仆之道焉。”[1]在他的表白中,“兼济”和“独善”是他的“道”的体现,与此相应,“讽喻诗”和“闲适诗”也都上升到了“道”的高度。白居易提出了自己的“道”,这个“道”的具体内容是什么呢?如果说“讽喻”之“道”是提倡“文章合为时而著,歌诗合为事而作”“补察时政”“泄导人情”的创作实践,那么“闲适”之“道”应该如何理解呢?

白居易诗集中有四卷“闲适诗”,其中前两卷作品,主要创作于元和十年他被贬谪江州以前。从入仕到遭贬的十年时间是白居易“闲适”观念的形成时期,因此,这两卷作品在反映“闲适”主题方面有一定的系统性。根据笔者的研究,这个系统性是以他对“身心”关系的特殊见解为基础建立起来的,本文就以白居易的“身心观”为切入点,分析其“闲适”思想的特殊内涵。

一、白居易的“身心观”

“闲适”的境界涉及“身”和“心”两个方面,所以白居易有“身适忘四支,心适忘是非”的说

收稿日期:2016－12－30
作者简介:李　俊,中国青年政治学院中文系副教授,文学博士,主要研究中国古代文学。

法。但是,“身适”和“心适”,“心闲”和“身闲”的要求各不相同,甚至可以说有一定的矛盾性。在白居易看来,心“闲”方是真“闲”,心“适”方是真“适”,想求得“闲适”,必须从根本上切入,减少心中的愿望,提高心的觉悟和修养,这样,才能到达“闲适”的境界。于是,他提出了自己的“身心观”。

所谓“身心观”,就是人对构成自己生命体的两个部分——身体和心灵——的特性及其关系的理性认识。一般认为,身体具有物质性,心灵具有精神性,二者结合,构成完整的、具有现实感的生命体。一方面,就人的生命的现实性来说,“身”和“心”具有一致性,“心”存于“身”中,“正心”就是“修身”,先秦时就有思想家提出了“贵身”的思想,“身”受到损害,“心”就受到影响。孟子认为通过“劳其筋骨”“空乏其身”,可以达到“动心忍性”“苦其心志”的效果,而通过“养心”所获得的道德气象也能表现于四肢身躯。另一方面,就生命的超越性来说,“身”和“心”之间也有矛盾性,“身”是物质性的,被限定在个体生命的限度内,不可与人同,而“心”是精神的,可以超越个体的限度,与其他人建立共同的精神世界。因此,孔子提倡“杀身成仁”的主张,老子也说过“吾之大患,在吾有身”,庄子的寓言故事里常常提到一些肢体不全的人,但他们的“心”却是健全的。徐复观先生在论述庄子的“形、心”观念时指出,庄子对形的观念,是由老子所说的“吾之大患,在吾有身”的“身”的观念而来的,而庄子的“身”与“生”的观念,则由老子的“长生”的“生”的观念发展而来。即是,老子已有了身虽由德而生,但既生之后,身(形)与德便有一间隔的思想,至庄子而将这一点发展得更为成熟、清楚[2]。虽然不能说“心”和“德”的涵义是完全一致的,但身(形)与德的“间隔”和“身”与“心”的“间隔”是相近的。

白居易对“身心”关系的讨论,主要表现在《遣怀》一诗中:

寓心身体中,寓性方寸内;此身是外物,何足苦忧爱?
况有假饰者,华簪及高盖。此又疏于身,复在外物外。
操之多惴慄,失之又悲悔。乃知名与器,得丧俱为害。
颓然环堵客,萝蒿为巾带。自得此道来,身穷心甚泰。[3]

“身体”是“心”的寓所,“心”有两面,一面是“心”之“性”,这是“心”的本质和本相,“心性”是“澹然”的、内在的、非物质的;另一面是“心”所具有的一种关注力,即“忧爱”的能力。因为“寓心身体中”,所以“心”所给予“身体”的关注力和“忧爱”是最直接的。然而,身体是外在的、物质的,需要物质性的供养,“心”对“身体”的关注和“忧爱”,逐渐离开了“身体”本身,而扩展到对“身体”的附属物、甚至“身外”的“假饰物”的关注和“忧爱”上去,就彻底沦落到“名利”之途中去了,这就是欲望。对“身体”和“名利”的“忧爱”之“心”躁动不息,如果欲望在现实生活中得到满足,就会因担心失去这些“名利”而不安,即“操之多惴慄”;如果欲望没有得到满足,就会陷入悲戚,即“失之又悲悔”,陷入无尽的“焦虑”之中。

当人“心”意识到身体的需求,并对身体的需求及其“假饰”持续关注、无限执着时,欲望就从内心中产生了。那么,人还有没有可能超越自己的欲望、有没有希望到达“闲适”的境界呢?白居易的回答是肯定的,这就是“心”之“体”的作用。在白居易的“闲适”思想中,他把“心性”看作人的生命之本,而“心性”的本然状态是“澹然”的,也就是在这种前提之下,“闲适”的生命境界才成为可能。其《秋居书怀》诗曰:

门前少宾客,阶下多松竹。秋景下西墙,凉风入东屋。
有琴慵不弄,有书闲不读。尽日方寸中,澹然无所欲。[4]

一般人受到“欲”的冲击,“方寸”(即心)常常不能体会到“澹然”的滋味,惟有在“无所欲”的情况下,方能回归本心。反过来,也只有当人回归本心的时候,才能真正体会到“心体”的“澹然”本相。

针对这种情况,白居易试图提出“身心分离,以心为本”的观点。也就是说,如果将“心性”和“身体”分离开来,让“身体”存在于现实之中,让“心性”存在于超然的、澹然的境界之中,就可能降低“心”对“身体”的关注力,克制对“身体”的“忧爱”,让迷失在欲望和名利途中的“心”,返回到自己的“性场”。《养拙》一诗中“无忧乐性场,寡欲清心源”的诗句[5],可以看成是白居易对自己“闲适”哲学的概括。只要“心”不再执着于“身”的需求,有效克制对“身外”之物的“名与器”的关注,就做到了“寡欲”,于是,“身体”对“心”的干扰就降低,不仅身体无需劳碌,人“心”也得到澄清,显出了本“性”,进入了一种闲放无事的状态。这也就是他所说的“自得此道来,身穷心身泰”的道理。

然而,“心”可以摆脱现实的羁绊,去体认自己的本性,而“身”却必须以其实在的形态参与到社会中去,而且必须遵守社会变化的规则,承担由此带来的后果。从白居易的“身心观”来看,“心”比“身”重要,但从实际生活来看,“身”比“心”更重要,因为人对社会活动的参与,是以“身”的形式出现的,有“心”还是无“心”,用“心”还是不用“心”,并不重要。也就是说,社会关系是“身”与“身”的关系,而“身”与“心”的关系是个人自己的事,缺乏足够的客观性。因此,社会力量对人的驱使是以对人身的驱使为直接手段的。于是,外在的社会力量裹挟着、驱使着人的“身”,而“身”则拖累着“心”,“心”不能自主,更不能为“身”做主,反而是“身”在随波逐流时,也将“心”带动着漂流而去,使“心”陷入被动和烦恼之中。

二、“身心”与“名利”

白居易的可贵之处在于,他意识到“身心”的问题不能一味做抽象思考,而必须将人放回到实际生活和社会现实中去。一旦在现实中思考“身心”问题,那么,人们必须面对一种“身不由己”“心不自主”的被动状态,对于这一点,身在仕途的白居易最有感受,也可以说,这是所有仕途中人难以自拔的命运。现实生活是不断变化的,这种变化是各种世俗权力斗争的反映,“名利”本身就是世俗权力抛出的钩线和诱饵。对个人来说,世俗权力和社会变化是一种强势力量,个人无法抵抗,也无法逃避。但在现实生活中,人的境遇有时顺利,有时坎坷,有时步步高升,有时步步沉沦,“身”所面对和承受的外力是十分巨大的。如何在变化不息的现实境遇中,保持“心体”的“澹然”,不受影响呢?白居易给出了“顺化”的建议,即他在《松斋自题》中提出的“形骸委顺动,方寸付空虚”[6],进一步贯彻他“身心分离,以心为本”的观念。“形骸”生存于现实之中,无法自主,则无需自主,只要“委顺动”即可,而“方寸”(即心)只需将“形骸”的变化和动态看作完全外在的,与自身没有必然关系,也无需做出任何反应,就可以保持其“空虚”的本相。

白居易把“身”的需要区分为两个层面:第一个层面是身体本身,也就是身体发肤、容貌以及生老病死之类,用他的话说就是“形骸”,这是任何人都无法摆脱的。在人的一生中,随着年龄的增长和生活条件的变化,“身”也随之发生种种变化,这是生命的自然规律,也就是“化”。对此,任何人都无能为力,只能“委顺动”而已。因此,他常常在诗歌中写自己身体、容貌的变化,并且常常从内心的理性出发认同、接受这些变化。《答卜者》中云:“眼病昏似夜,衰鬓飒如秋。除却须衣食,平生百事休。知君善易者,问我决疑不?不卜非他故,人间无所求。”[7]老眼昏花,衰鬓如蓬,他人必有生命之忧,诗人却坦然顺化,无疑无虑,这就是“形骸委顺动”的具体

表现。《达理二首》其一云:“何物壮不老,何时穷不通?如彼音与律,宛转旋为宫。我命独何薄,多悴而少丰。当壮已先衰,暂泰还长穷。我无奈命何,委顺以待终?命无奈我何,方寸如虚空。懵然与化俱,混然与俗同。谁能坐自苦,龃龉于其中。”[8]他说由壮而老,由穷而通,是事物变化的大势,可他自己的身体,少年时不健壮,后来又未老先衰,好像很不公平。可是,这种变化都是“命”,自己是无可奈何的,只能“委顺以待终”。只此一念,他便能摆脱身体性命的忧虞,达到“方寸如虚空”的解脱之境。

第二个层面是与身体相关的“身外”的“假饰者”,即“华簪及高盖”之类。白居易把这些内容统统斥之为“名利”,而且认为,社会上流行一种“名利规则”,人被卷入到这种“名利规则”中不能自拔,从客观上进一步强化了人的“欲望”,加重了人的负累,使人的“心体”更加不能获得“澹然”的状态。

在思考这一层矛盾时,他对京城社会进行了一番冷静、深入的观察。在他的眼中,京城就是一个“名利场”,生活在“名利场”中的人无法摆脱“名利”的诱惑和干扰。白居易四卷“闲适诗”的第一篇首句就是:“帝都名利场,鸡鸣无安居。独有懒慢者,日高头未梳。工拙性不同,进退迹遂殊。”[9]在赠给元宗简的一首诗中,他说:“长安千万人,出门各有营。唯我与夫子,信马悠悠行。”[10]在《首夏同诸校正游开元观因宿玩月》一诗中,他先说“我与二三子,策名在京师。官小无职事,闲于为客时”,然后叙述了游开元观的过程,最后发出议论云:“长安名利地,此兴几人知?”[11]在给李建的一首诗中,他写道:“外事牵我形,外物诱我情。李君别来久,褊吝从中生……门静唯鸟语,坊远少鼓声。相对尽日言,不及利与名。”[12]白居易认识到,在长安居官的任何一个人,都是帝都的“过客”,这里的“名利场”对每一位“过客”都有诱惑,所有人都为“名利”而忙碌着。

白居易把京城社会看作“名利场”,认为这里是竞逐名利的地方,既能满足一些人的名利诉求,也能培养和激发人们的名利心。以“名利”为核心,构建出一种“需求”与“满足需求”的社会机制和文化观念,将每个来到京城的人卷入其中。当人们去面对这种考验的时候,疲于应付则“忙”,无计可施则“忧”;日夜筹算、上下求索则“忙”,求之不得、弃之不舍则“忧”,最后陷入身心俱疲的境地。《赠吴丹》中说:“巧者力苦劳,智者心苦忧。”[13]就是白居易对深陷“名利”网罗的人做出的诊断。他提出“闲适”的主题,就是为“名利场”中的劳碌者提供了一张退热贴,只有在“身”的需求和外在世界之间的紧张关系消除之后,才能抵御“诱惑”,超脱“名利”,超越了“名利”就无需“有营”,就能祛除“褊吝”,获得“闲适”的状态。

当白居易把“名利”的诉求看作“假饰”,看作是“名利场”对人的诱惑时,就马上将其统统排斥在“身外”,并且认为这些“身外”的诉求,即摆脱“贫贱”,祈求“富贵”,非己力所及,非己力可求,只须付之“外化”。他在《感时》诗中说:“贫贱非不恶,道在何足避;富贵非不爱,时来当自致。所以达人心,外物不能累。”[14]其中“道在何足避”和“时来当自致”二句,就把所有与“形骸”相关的得失变化,全部按照“委顺动”的原则进行了处理。外累消除,自然寡欲,就为“方寸付空虚”创造了条件,这就是“达人心”的奥秘。

三、“本性”与“知足”

白居易既然主张“身心分离,以心为本”,那么,除了对“身”和“身外”的“名利规则”进行思考之外,他还返回到“身”的内部,以“心”观“身”,寻求闲适的路径。

在他看来,不同的人生来就有不同的禀赋,这是人的特殊性,认识到自己的特殊性,也就会把自己从人群中疏离出来,进而从“心”的需求出发,观察和考量自身的人生成就,而不是从“身

外”的“名利规则”来思考和考量自己的人生境遇。他提出了“工拙性不同,进退迹遂殊”的大道理,也就是说,每个人都应该恰如其分地认识到自己的“工拙性”,只有从自己的“性”出发,才能理性地看待自己仕途的“进退”和境遇。这就是他的“知足”思想。“知足”的前提是认识到自己的“特殊性”,而“工拙性”的“不同”又是在和别人的比较中发现的。因此,白居易常常用“比较的眼光”来看待自己的状况。

在现实生活中,个人是以相对的方式存在的,或者说,相对性既是人们对他人进行辨别的一种思维方式,也是每个人确立其存在性的一种思维方式。因此,白居易将人与人相比较,遵循的是一种“相对性”的眼光和思想方法,不仅将自己作为具体的人,和他人区别开来,从人群中,尤其是从“名利场”中分离出来,而且从自己的个性身份和特殊处境出发,提出了一种具体的、相对性的生命标准和生活标准,让自己在“名利”的漩涡中尽量保持清醒的自我意识,缓解“名利规则”对自己的束缚,尽最大的可能使自己的精神和心灵获得解放和自由。

他的比较是随机的,有时,他把自己的现在和自己的过去、未来相对比;有时,他把自己和其他有关人物进行对比,这些人有可能是自己的朋友,也有可能是自己同时代的名人,或者是历史上的名人,甚至可能是社会下层的贫苦百姓。比如《咏拙》一诗:

所禀有巧拙,不可改者性;所赋有厚薄,不可移者命。
我性愚且蠢,我命薄且屯;问我何以知?所知良有因。
亦曾举两足,学人蹋红尘;从兹知性拙,不解转如轮。
亦曾奋六翮,高飞到青云;从兹知命薄,摧落不逡巡。
慕贵而厌贱,乐富而恶贫。同此天地间,我岂异于人?
性命苟如此,反则成苦辛。以此自安分,虽穷每欣欣。
茸茅为我庐,编蓬为我门。缝布作袍被,种谷充盘飧。
静读古人书,闲钓清渭滨。优哉复游哉,聊以终吾身。[15]

这首诗是白居易反思自己的“性”与“命”的重要篇章。白居易承认,“慕贵而厌贱,乐富而恶贫”乃是人之常情,自己也不能免俗,但回顾在京城求宦为官的经历,他领悟到“性命苟如此,反则成苦辛。以此自安分,虽穷每欣欣”的道理。所谓“自安分”,就是“知足”,于是田居蔬食、读书垂钓,无不“闲适”。他是如何“自知”的呢?就是通过将自己和别人相“比较”而意识到的。白居易的“相对性”的人生标准,提供了一种自我关照的心法,其要义就是强调人必须把自己和其他所有的人在一种群体性状态中联系起来,既要看到自己“工”的一面,又要看到自己“拙”的一面,这样,在人和人的对比中,就能比较全面地看待自己人生境遇的“得”与“失”,并用自己的“得”去补偿“失”,而不是孤立地、理想化地看待自己的特殊性,一味强调自己人生的“不足”,放大自己人生的“不足”。

与此同时,在比较的过程中,他还强调对他人的“同情”和“理解”,也就是说,不仅从个体性上要看到自己和别人的“不同”,而且要从根本性上把他人的生命看作是和自己同等的生命。反过来,也就将自己的生命放回到芸芸众生的普通生活中去,由此获得的“比较”才是真诚的,才能释放自己的不平之气。如《闻哭者》:“昨日南邻哭,哭声一何苦!云是妻哭夫,夫年二十五。今朝北里哭,哭声又何切!云是母哭儿,儿年十七八。四邻尚如此,天下多夭折。乃知浮世人,少得垂白发。余今过四十,念彼聊自悦,从此明镜中,不嫌头似雪。”[16]诗人乡居渭村的时候,邻居遭遇不幸,诗人深感同情,但这种同情不是廉价的施舍,而是从根本上把他们和自己看作同等的生命,因此意识到每个人生命不可避免的“悲剧性”,站在这种对生命的“同情”的感喟

之上，他意识到自己免于夭折、活到老年，便是难得的福泽，再也不敢埋怨头上的白发。又比如《九日登西原宴望》中，他和兄弟们重阳节登上西原，饮酒取乐，就在这欢愉时刻，看到了原下村民的悲惨生活，“酒酣四向望，六合何空阔。天地自久长，斯人几时活？请看原下村，村人死不歇，一村四十家，哭葬无虚月。指此各相勉，良辰且欢悦。”[17]诗人虽然并不认识这些村民，但他意识到自己的生命和这些村人的生命并没有本质的不同，而且，他们生活在同一个时代，相去也并不遥远，却有不同的命运，村民们过着悲惨的生活，他却能举家团聚，欢度节日。把自己的生命、苦乐，和别人的生命、苦乐联系起来，同等看待，对他们的境遇感同身受，这就是一种难得的、可贵的品质和境界，也只有在这样的境界中，才能看清自己的“本分”。

认识到了自己的“工拙性”，就会对自己的“进退”和“得失”抱着满足的心态。这也就是为什么他常常在诗中详细地报告自己的俸钱、衣食、住房、车马等情况。无论是寿命、贵贱，还是饮食、居处，他都以知足为贵，能知足，才能感到欢愉。因此，在物质诉求方面，他提出要“知足”“知止”，“知”是“心”的功能，“知足”就是在处理生命需求的时候，强调“心”对自身和社会的理性认知功能，对其需求和行为的节制功能，做到“心”为“身”之主。无论是“知止”，还是“知足”，关键是“知”，这是不容易做到的，因为这不是一个简单的态度问题，而是对“心”的力量的强调，对“心”的功能的发挥。为了提高“心”的修养，白居易强调对《周易》和老庄、佛教和儒家思想进行广泛研究，杂而取之，为我所用。

四、“闲适”与入俗

按照“身心分离”的思路，体会到“心体”的“澹然”和“虚空”，反过来，再从这样的“心”出发，感受自己的“身”，则四肢百骸无不舒泰，感受自己周围的世界，则乾坤动静无不清妙。《隐几》：“身适忘四支，心适忘是非；既适又忘适，不知吾是谁。百体如槁木，兀然无所知；方寸如死灰，寂然无所思。今日复明日，身心忽两遗。行年三十九，岁暮日斜时。四十心不动，吾今其庶几？”[18]心如死灰，故忘是非；形如枯槁，故忘四肢，“忘”是中国哲学的用语，表达的意思与“超越”一致。“心体”处于“寂然无所思”的状态，就体会到了“忘身”的感觉，进而达到“忘世”的境界，于是，消除了身心的矛盾，也消除了“身”与外物的矛盾，体会到“适”的滋味。

当然，这首诗中表现的境界还有些枯淡、寂寥的感觉，其实，白居易的“闲适”并不十分强调“方寸如死灰”的寂灭感，反倒强调“心体”处于“澹然”“寂然”的状态时，体会到生命的自由与轻松，整个心灵消融在清妙的自然环境之中，从而肯定了生活的乐趣和活力。《听弹古渌水》中说：“闻君古渌水，使我心和平。欲识慢流意，为听疏泛声。西窗竹阴下，竟日有余清。”[19]曲意“慢”“疏”，故能“使我心和平”，心境和平，才体会到“西窗竹阴下，竟日有余清”的“闲适”境界。《官舍小亭闲望》云：“风竹散清韵，烟槐凝绿姿。日高人吏去，闲坐在茅茨。葛衣御时暑，蔬饭疗朝饥。持此聊自足，心力少营为。亭上独吟罢，眼前无事时：数峰太白雪，一卷陶潜诗。人心各自是，我是良在兹。回谢争名客，甘从君所嗤！”[20]因为“心力少营为”，所以安享“眼前无事”的快乐，从身体的需求方面来说，葛衣清润，蔬食清淡；从内心的“澹然”来说，“数峰太白雪，一卷陶潜诗”两句，大有“采菊东篱下，悠然见南山”的情味。

只要内心保持着“澹然”的状态，那么，无论身在何处，都能使人免受环境的影响，体会到“闲适”的状态。有时，白居易认为要体会“闲适”的心境，必须离开闹市，甚至离开仕途，隐退山中，才能办到。《养拙》云：“甘心谢名利，灭迹归丘园。坐卧茅茨中，但对琴与尊。身去缰锁累，耳辞朝市喧。迢遥无所为，时窥五千言。无忧乐性场，寡欲清心源。”[21]当他“谢名利”“归丘园”“坐茅茨”之后，摆脱了名缰利锁，离开了“朝市”的喧闹，才进入了“迢遥无所为”的闲适心

态。《秋山》诗中有“人生无几何,如寄天地间。心有千载忧,身无一日闲。何时解尘网?此地来掩关”的句子[22],也是希望利用山中的特殊环境来隔离尘世的纷扰。应该说,通过这种“隐退”的行为来消除“名利”的羁绊、保持心境的平和,是隐逸文化的传统。其前提是强调“身”与“心”的一体性,所以,为了消除“身”对“心”的拖累,必须卷身而藏之,才能让“心”安然舒泰。与此相比,白居易通过“身心分离,以心为本”的新思路,缓解了“身心”之间的矛盾,使得“心”免受“身”的影响,那么,他对“闲适”的体会就不依赖于周围环境的变化了。

因此,白居易常常在诗歌中说,当“心”获得了宁静,身在红尘中同身在山中没有区别,身在庙堂同身在江湖没有区别。《禁中》一诗云:“门严九重静,窗幽一室闲。好是修心处,何必在深山。”[23]这是诗人担任翰林学士时,写于禁中的诗歌。“禁中”是权力的中心,一般人到此,难免心猿意马、不可安生,然而诗人的内心却异常宁静,犹如山居一样。甚至有一天晚上寓直的时候,他居然梦到自己数年前为周至县尉时游览仙游寺的情景。《禁中寓直,梦游仙游寺》:“西轩草诏暇,松竹深寂寂。月出清风来,忽似山中夕。因成西南梦,梦作游仙客;觉闻宫漏声,犹谓山泉滴。”[24]看来,只要心体“澹然”,“禁中”和“山中”的确完全一样,学士和县尉也无二般光景。

基于这种认识,白居易终身以“闲适”为念,但他终其一生未曾离开仕途,未曾离开闹市,尤其是他后期生活在长安、洛阳这样的政治、文化中心,也依然追求“闲适”的身态和心态。《玩新庭树因咏所怀》中云:“霭霭四月初,新树叶成阴;动摇风景丽,盖覆庭院深。下有无事人,竟日此幽寻。岂惟玩时物?亦可开烦襟。时与道人语,或听诗客吟。度春足芳色,入夜多鸣禽。偶得幽闲境,遂忘尘俗心。始知真隐者,不必在山林。”[25]只要忘记了“尘俗心”,就可以达到安闲舒适的心态,何必一定要隐退山林呢!他的“闲适”和“入俗”是没有矛盾的,甚至恰恰相反,他的“闲适”就是要通过“入俗”来体现的。他在诗中说“达人”的生活是“懵然与化俱,混然与俗同”。既要“与俗同”,又要“忘尘俗”,二者并行不悖,是因为“与俗同”是从“身”的方面来讲的,而“忘俗”是从“心”的方面来讲的。“身”在“俗”中而“顺动”,“心”在“俗”外而“空虚”,自然与物无碍、安乐随性了。

综上所述,白居易的“闲适”之道,是他思考如何缓解士大夫精神自由和社会力量之间的矛盾关系时提出的。他的目标是通过一番合理的思想调整,理顺“内心”和“身外”之间的关系,在世俗名利、社会变迁和仕途浮沉之中,尽力保持士大夫人格精神的稳定和心境的平和,维护士大夫的精神格调和尊严。在思考和应对这一问题的过程中,他以“身心分离,以心为本”的“身心观”为基点,形成了自己特殊的“闲适”哲学,对唐宋以后思考士大夫精神文化的学术思潮产生了一定影响。

[参 考 文 献]

[1][3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21][22][23][24][25]白居易:《白居易集》,顾学颉点校,北京:中华书局 1979 年版,第 964、109、99、100、96、113、146、91、92、93、100、98、92、119、117、115、110、96、95、99、102、98、101、160 页。

[2]徐复观:《中国人性论史》(先秦卷),上海:上海三联书店 2001 年版,第 336 页。

(责任编辑:任天成)