遂性與見性：白居易獨善思想的二重性及源流

葉躍武

提　要

本文探討白居易獨善思想的内在邏輯、理論淵源和歷史評價。獨善的潛在含義是對人生問題的應對。白居易面臨的人生問題包括生存需求、精神羈絆和生命意義等。他採取兩種路徑予以應對：一是“遂性論”，側重滿足天性的需求，有待於外；二是“見性論”，憑藉對心性覺解潛能的發用，獲得精神上的平和愉悦，無待於外。這構成白居易獨善的二重性。在遂性和見性之間，白居易往往兼而取之，二者都具有深遠的理論根源，不僅植根于老莊與佛禪等元典思想，更直接承續魏晉玄學對人生安頓的具體詮釋傳統。後世對白居易的獨善追求褒貶不一，可以從其獨善方式的二重性得到解釋。白居易對人生安頓的獨特思考、實踐和書寫，使他成爲中國傳統人生哲學的重要代表。

關鍵詞：白居易　獨善　遂性論　見性論　二重性

“獨善”源於《孟子》，原指士人在不得志時的道德自守，自提出以來便成爲中國傳統人生哲學中的重要命題。白居易不僅多次在詩文中使用“獨善”一詞，更將它轉化爲安頓個體生命的核心理念，賦予它更廣泛的實踐意涵。對白

氏而言,獨善不僅是窮困之際的自安之道,更是一種貫穿窮達、[1]兼顧身心的人生哲學,深刻影響後世士人對個體人生安頓的理解,在中國士人精神史上具有重要意義。

學界探討白居易的獨善思想,往往從"窮"時的精神超越或"達"時的享樂取向分別加以討論,將其視爲對困頓處境的心理調適[2]或對安逸生活的自我沉醉。[3] 這些解釋富有洞見,然而也往往割裂"窮"與"達"的關係,未能揭示其獨善實踐的整體結構,也忽略了獨善作爲人生哲學的理論深刻性與價值獨立性。價值獨立性指這些獨善行爲本身具有崇高價值,不需要依靠其他行爲(如兼濟)來獲得存在合理性;理論深刻性指這些獨善行爲具有清晰的理論來源和理論指導。

此外,現有研究多將白居易的獨善思想歸因於老莊或佛禪等宏觀傳統,而較少關注白居易所受魏晉玄學具體詮釋的影響,尤其是郭象、支遁和《列子・楊朱篇》的影響。將白居易的獨善放置于魏晉以來多種人生思想傳統的歷史語境中考察,不僅有助於揭示其對獨善傳統的繼承與轉化,也能更深入理解其思想的理論結構與歷史意義。

本文擬從"窮"與"達"兩種人生境遇出發,探討白氏獨善所應對的多重人生問題,綜合審視白居易的獨善實踐,並將其思想總結爲"遂性"與"見性"兩種類型:遂性論側重滿足個體的天性需求,有待於外;見性論則通過内心的覺解來安頓人生,無待於外。兩者相輔並行,構成其獨善方式的"二重結構",反映

1　白居易説:"謂之閑適詩,獨善之義也。"即閑適詩表現其獨善的追求,而閑適詩是"或退公獨處,或移病閑居,知足保和、吟玩情性"(白居易撰:《與元九書》,謝思煒校注:《白居易文集校注》[北京:中華書局,2011 年],卷 8,頁 326—327)的作品,顯然就包括通達之時的生活情趣。另可參考下定雅弘:《白居易的"獨善"(上)》,收於氏著《中唐文學研究論集》(北京:中華書局,2014 年),頁 42—43。

2　例如林繼中《白居易自我調節機制的實現》(《山東大學學報(哲學社會科學版)》1988 年第 4 期,頁 76—83),尚永亮《論白居易所受佛老影響及其超越途徑》(《陝西師範大學學報(哲學社會科學版)》1993 年第 2 期,頁 116—121)。

3　例如謝思煒指出,白居易的獨善是將"道德選擇問題完全轉化爲個體的心理和生理的愉悦問題。"(謝思煒:《白居易集綜論》[北京:中國社會科學出版社,1997 年],頁 323)下定雅弘也説白居易之獨善是"獨樂=個人享樂的伊壁鳩魯。"(下定雅弘:《中唐文學研究論集》,頁 7)

出其人生哲學的深度與靈活性。最後將結合宋人評價，考察這種二重性如何影響後世對其獨善思想的接受與詮釋，從而揭示白居易在中國傳統人生哲學中的歷史意義。

一　人生問題：獨善的邏輯起點

白居易的獨善是一己人生的安頓，是在應對實際的人生問題中逐漸形成的一套人生哲學。因此，探討白居易面對的人生問題，是把握其獨善思想的關鍵起點。“窮則獨善”一語正揭示了這種邏輯。在孟子語境中，“窮”不僅指不得志，也代表個體所處的困頓境遇。正因其爲困境，才需“獨善”以安頓其身。可見，獨善本質上即是對人生困境的回應。然而，在白居易那裏，人生問題並不局限於貧困或仕途失意之際，也存在于通達時的精神束縛，乃至早衰多病、感春悲秋等超越窮達的生命焦慮。這些人生問題的特點，決定了白居易獨善的方向和層次。

白居易在詩文中大量記録自己的人生經歷和思考，其中十一次直接使用“獨善”一詞。他中年時期將自身詩歌劃分爲諷諭、閑適、感傷和雜律四類，分別對應不同的人生經歷與精神狀態，也可視爲觀察其人生問題與思想選擇的線索。綜合來看，他所面對的人生問題大致可歸結爲以下三個層面：

一是生存需求，包括生命安全和温飽等問題。温飽上，白居易感傷詩中記録他早年生活的漂泊與饑寒。例如，《將之饒州江浦夜泊》寫道：“苦乏衣食資，遠爲江海遊。”[4] 衣食匱乏，不得不遠遊求生，這概括了他入仕前生活的困窘。對此，獨善就是生活安定、有衣有食。在《新制布裘》一詩中，他將冬天雪日裏穿上暖和裘衣的舒適稱爲“獨善一身”。這固然與他關心天下貧寒百姓的兼濟情懷有關，但也説明温飽可被視爲獨善的狀態。[5] 白居易後來的詩歌中，就常

4　白居易撰，謝思煒校注：《白居易詩集校注》（北京：中華書局，2006 年），卷 9，頁 755。

5　《新制布裘》全詩如下：“桂布白似雪，吴綿軟於雲。布重綿且厚，爲裘有餘温。朝擁坐至暮，夜覆眠達晨。誰知嚴冬月，支體暖如春。中夕忽有念，撫裘起逡巡。丈夫貴兼濟，豈獨善一身？安得萬里裘，蓋裹周四垠。穩暖皆如我，天下無寒人。”（同上，卷 1，頁 122）

帶有從貧困生活中解脱出來的滿足感和知足感。這或許解釋了爲何他的獨善會給人一種物質享樂的印象。

安全上,白居易身處的政治環境日漸險惡。他曾這樣描寫官場生態:"昨日延英對,今日崖州去。"[6]"朝承恩,暮賜死。"[7]作爲臣子,榮寵與貶謫、生與死可能只在朝夕之間。在赴任杭州刺史時,白居易回顧此前兩年在朝中任中書舍人等職的感受:"昔雖居近密,終日多憂惕。有詩不敢吟,有酒不敢喫。"[8]終日戰戰兢兢,雖性好詩酒,卻不能放開享受,可見其憂禍心理之重。[9] 被貶謫江州的經歷無疑加劇了這種憂患意識。面對這些生存威脅,獨善就是後來對時局採取"我心與世兩相忘,時事雖聞如不聞"[10]的態度。這是有意的克制與疏離,以自我保護。

二是精神自由的問題。首先,是處於人生逆境中的内心苦悶。白居易被貶謫江州後,便説"窮則獨善"(《與元九書》),顯然是告誡自己要從内心的不平中走出來。他在比較屈原的清醒苦悶與劉伶的醉酒歡情後,説道:"歡情信獨善。"[11]這裏就明確把歡情等同於獨善,並作爲内心苦悶的對立面。其次,是居於官職時的忙碌所導致的拘束感及其所蕴含的人性異化。白居易入仕後,常有"拘牽不自由"[12]之歎,或稱自己是"吏役身",[13]"吏役正營營",[14]或稱自己是"折腰簪笏身",[15]"折腰我營營"。[16] 這些主要記録在閑適詩中。根據白居

6　白居易:《寄隱者》,同上,卷 1,頁 128。
7　白居易:《太行路》,同上,卷 3,頁 316。
8　白居易:《詠懷》,同上,卷 8,頁 682—683。
9　陳寅恪從中唐黨爭的角度,分析白居易的獨善選擇。他將白居易的獨善思想指認爲"知足",並解釋道:"蓋樂天既以家世姻戚科舉氣類之關係,不能不隸屬牛黨。而處於當日牛党與李黨互相仇恨之際,欲求脱身於世網,自非取得消極之態度不可也。"見陳寅恪:《白樂天之思想行爲與佛道之關係》,《嶺南學報》第 10 卷第 1 期(1949 年 1 月),頁 1—7。
10　白居易:《詔下》,《白居易詩集校注》,卷 30,頁 2329。
11　白居易:《郊陶潛體詩十六首》其十三,同上,卷 5,頁 513。
12　白居易:《適意二首》其一,同上,卷 6,頁 529。
13　白居易:《病假中南亭閑望》,同上,卷 5,頁 463。
14　白居易:《祇役駱口驛喜蕭侍御書至兼覩新詩吟諷通宵因寄八韻》,同上,卷 9,頁 765。
15　白居易:《招王質夫》,同上,卷 5,頁 459。
16　白居易:《酬楊九弘貞長安病中見寄》,同上,卷 5,頁 486。

易所尊奉的老莊思想，苦心勞形的公事會危及人得自于天地大道的真性。[17] 對此，獨善就是“或退公獨處，或移病閑居，知足保和”。[18] 再次，是人生中的傷春悲秋、悼亡哀逝等種種情狀。白居易心存早衰之愁，也經歷喪女失子之痛。對於這些，獨善就是“外順世間法，内脱區中緣……秋不苦長夜，春不惜流年”，[19] 擺落精神上的捆縛羈絆。

三是人生意義的問題。獨善中最突出的情調是“樂”，彰顯“獨善之義”的閑適詩之“閑適”即是樂。雜律詩中也記録許多宴飲之歡，酬唱之樂，如《華陽觀中八月十五日夜招友玩月》、《酬王十八李大見招遊山》、《戲題盧秘書新移薔薇》等詩所記録，但白居易卻説這些詩“非平生所尚”，甚至建議後人重編其詩集時可以“略之”。[20] 這一態度表明，雜律詩中所記載的尋歡作樂，並没有像閑適詩的閑居獨處、温飽悠遊和知足保和等生活方式那樣被視爲具有崇高價值，換言之，白居易認爲其獨善具有人生歸宿的維度。他在《與元九書》中將獨善提升至“道”的層面：

> 僕志在兼濟，行在獨善。奉而始終之則爲道，言而發明之則爲詩。謂之諷諭詩，兼濟之志也；謂之閑適詩，獨善之義也。故覽僕詩者，知僕之道焉。[21]

“道”即一理想價值，在這裏被具化爲兼濟與獨善。正如諷諭詩是兼濟之表現，閑適詩亦爲彰顯獨善之追求。無論是否誇耀，白氏於此把寫作提升爲明（自我之）道的高度。讀者亦能借此一窺白氏所安排之人生及其實現方式，此即爲“覽僕詩者，知僕之道”之真義。這便説明閑適詩表現的一己之樂，實際上指向

17　《莊子・漁父》説：“苦心勞形以危其真。”郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961 年），卷 10，頁 1025。

18　白居易：《與元九書》，《白居易文集校注》，卷 8，頁 326。白居易在《與元九書》中解説閑適詩的旨趣説：“或退公獨處，或移病閑居，知足保和、吟玩情性者一百首，謂之閑適詩”，而“謂之閑適詩，獨善之義也。”（頁 326—327）

19　白居易：《贈杓直》，《白居易詩集校注》，卷 6，頁 583。

20　該段引語均出自白居易：《與元九書》，《白居易文集校注》，卷 8，頁 327。

21　同上，頁 326—327。

了一種體道或合道之樂,其潛在的含義是,閑適詩中所記載的安頓人生方式,是符合至高價值的要求的。從這個角度講,獨善不僅僅是生存策略或享樂方式,更是白居易探索人生意義的途徑。它是一種對個體人生之無意義的解決方案,反映出白居易對人生價值的追求。

若從其人生歷程來看,白居易的獨善思想重心隨境遇而不斷調整:早年貧困時以獨善謀求温飽,入仕後以獨善避禍與保真,仕達之後則以獨善追求心安與意義。這一過程體現出"獨善"並非一種固定立場,而是他應對人生問題時不斷調整的内在理路。

白居易對獨善概念的豐富使用,並在《與元九書》中明確以"獨善"標示"閑適詩"的主旨,這不僅説明他將"獨善"視爲自我生命實踐的關鍵詞,也意味著該概念已内化爲其個體安頓的思想核心。相較於《孟子》以"獨善"指道德自守,白居易賦予這一概念更爲生活化、更具現實關懷的内涵,强調的是物質的滿足、身心的自由與生命意義的實現。因此,以"獨善"統攝他對個體生命問題的回應,不僅合乎其語詞使用,更能揭示其思想結構的整體性。

綜上,白居易面臨三個層面的人生問題:生存問題、内心羈絆和人生意義缺失。這些問題的特性要求獨善思想具備實踐品格和宏闊的生命價值視野。爲此,白居易的獨善需要實現三個目標:一,現實層面上,要避禍全身、免於饑寒,以及最好有親友陪伴;二,心理層面上,要擺落精神上的捆縛羈絆,包括那種容易歎老哀逝的感物心理等;三,價值層面上,要爲以上行爲找到崇高的價值基礎,尤其是爲形而下的滿足,找到形而上的意義。白居易主要借鑒兩大思想資源來實現這些訴求:基於莊玄的遂性論和基於佛禪的見性論。一方面,它們能滿足對生命意義的追問,爲獨善提供理論依據;另一方面,它們也能指導獨善實踐,具有方法論價值。

二　遂性逍遥:有待於外的獨善

"遂性逍遥"是白居易獨善思想中的一個核心概念,出自其詩作《讀莊子》。這一概念融合了莊子、郭象和《列子・楊朱篇》等的人生安頓理論。"逍遥"指理

想的人生狀態，“遂性”意爲滿足天性需求。合言之，指通過遂性來達到理想的人生狀態。《讀莊子》曰：

> 莊生齊物同歸一，我道同中有不同。遂性逍遥雖一致，鸞凰終校勝蛇蟲。[22]

此詩是就莊子的“逍遥”和“齊物”進行機智的辯説。莊子在《逍遥遊》中描述的逍遥境界及其實現方式是：“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！”[23]這種境界依托“天地之正”（即道）和“六氣”（即陰陽風雨明晦），遊於無窮，不受任何條件（“待”）的束縛。這就是無待逍遥。然而，莊子的這種逍遥具有濃厚的虚無色彩，在日常生活中難以踐行。莊子自己也承認，只有“至人”才能達到這種境界。

郭象對莊子的“無待逍遥”概念加以改造。他一方面承認無待逍遥是聖人的境界，另一方面又提出有待也能逍遥：“得其所待，然後逍遥耳。”[24]這裏的“待”就是“天性”。在《莊子注》中，他將莊子的“乘天地之正”解釋爲“順萬物之性”，[25]從而將“無待逍遥”的理想轉化爲更易實現的“遂性逍遥”。他認爲：

> 物各有性，性各有極。[26]
>
> 苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遥一也。[27]

只要滿足一己之性，即便小鳥也能與大鵬一樣達於逍遥的境界。它消解了莊子《逍遥游》中的高翔理想主義和虚無色彩，將逍遥的實現落實到個人可感且

22　白居易：《讀莊子》，《白居易詩集校注》，卷 32，頁 2424。
23　郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》，卷 1，頁 17。
24　《世説新語》劉孝標注引郭象語。劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世説新語箋疏》（北京：中華書局，2007 年），頁 260。
25　郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》，卷 1，頁 20。
26　同上，頁 11。
27　同上，頁 9。

易於實現的日常本性及其滿足中;同時,它又繼承了莊子逍遥遊的形而上意義,認爲遂性逍遥是符合形而上天道的行爲。[28] 這種詮釋既滿足了現實人生的需求,又獲得了契合于天地大道的意義。這種形而下與形而上的融會貫通,正是郭象遂性逍遥論被廣爲接受的原因之一,也是白居易遂性逍遥之人生理想的重要理論來源。

白居易認可莊子的逍遥理想,卻又從"遂性"層面理解和實現逍遥,可見他接受的是郭象闡釋後的莊子逍遥理念。然而,白居易在繼承郭象思想的同時,也展現了自己的見解。郭象從遂性論出發,推理出"小大雖殊,逍遥一也"的結論,這頗有"齊物"的意味。按此邏輯,蛇蟲之適性與鸞鳳之適性應無本質差别。但白居易《讀莊子》認爲鸞鳳之適性勝於蛇蟲之適性,表現出了與郭象的"同中有不同"。這種"校勝"的觀念反映了白居易對高雅與低俗,甚至是宦達與卑微、富貴與貧賤等現實差異的重視。例如,在《贈内子》一詩中,白居易描寫家庭的小康生活後,調侃地安慰妻子道:"貧中有等級,猶勝嫁黔婁。"[29]黔婁是貧士的代稱。由此可見白氏對外在條件的在意。

白居易的"校勝"觀念雖被他稱爲"我道",但實際上有著深厚的思想傳統,其中一個重要源頭便是《列子・楊朱篇》。《楊朱篇》同樣提倡遂性逍遥,但其遂性觀更强調"肆性情之所安,耳目之所娱",[30]並認爲需要"豐屋美服,厚味姣色"[31]才能滿足,高度依賴外在的物質條件和環境。這些條件並非憑空而有,因此《楊朱篇》直面遂性與名位之關係,從理論上思考遂性實現的方式:

> 今有名則尊榮,亡名則卑辱。尊榮則逸樂,卑辱則憂苦。憂苦,犯性者也;逸樂,順性者也。斯實之所係矣。名胡可去?名胡可賓?但惡夫守名而累實。守名而累實,將恤危亡之不救,豈徒逸樂憂苦之間哉?[32]

28　王曉毅認爲郭象的本性説具有本體義,見其《郭象"性"本體論初探》(《哲學研究》2003 年第 9 期,頁 32—38)

29　白居易:《贈内子》,《白居易詩集校注》,卷 17,頁 1348。

30　楊伯峻:《列子集釋》(北京: 中華書局,1985 年),卷 7,頁 216。

31　同上,頁 238。

32　同上。

逸樂須有名位的保障，否則就會陷於卑辱而憂苦。在白居易的人生經歷中，這種“名”顯然就是官位。白居易需要借此擺脱“卑辱”而“憂苦”這種違背天性的處境，達到逸樂而順性的理想人生。集“尊榮”與“逸樂”於一身，在魏晉時期可視爲士族風流，在白居易的人生語境中則是遂性逍遥的“鸞鳳”。然而，《楊朱篇》也指出“尊榮”可能帶來的問題——“累實”，即生命之憂。這恰恰是白居易在追求兼濟時所遇到的困境。可以説，從莊子到郭象再到《楊朱篇》，構成了白居易遂性獨善的思想史背景。這一脈絡展示了白居易如何在傳統思想基礎上，結合自身經歷，形成獨特的遂性逍遥理念，既不失哲學深度，又具現實針對性。

在白居易的獨善實踐中，“遂性”主要體現在三個層面的滿足：生理的基本需求，心理層面的禀性，以及人之社會性。白居易初到江州時，在致好友崔玄亮的書信中，已重點提及這三個方面：“幸無急病”與“日有糲食，歲有麤衣”是生理層面的健康與温飽；“瀑水怪石、桂風杉月”是心理層面的閑遊娱樂；“骨肉相保”，[33]雖然表面上是就衣食而言，但深層次上則反映了對親友相伴的渴望。這些都是白居易所念念不忘的。在次年答覆好友元稹的書信中，白居易將這三個方面稱爲“三泰”（《與微之書》）。這些分類不僅體現了白居易對自身需求的清晰認知，也顯示了他對人性的深刻理解。這三個層面是白居易遂性獨善的落實處，能在白詩中找到大量例證。

一，生理之本能需求。白居易時常把遂性具化爲物質生活的滿足以及身體的舒適感受，在《山雉》一詩中，他將“適性遂其生”歸結到“啄草”、“飲水”等飲食行爲，以及“終天年”等壽命期許。[34] 這直接將遂性與最基本的生存需求聯繫在一起。《飽食閑坐》寫美食之適口，《晏起》寫被子枕頭之舒適，莫不歸於生理層面的快感。有衣有食，筋力强健，無病無痛，處所宜居等等主題，在閑適詩卷中俯拾皆是，無須多舉。其反面便是感傷詩作所表現的貧困、衰老、疾病、漂泊等生理層面的痛苦。

二，心理之禀性。如果説，生理的基本需求是人之共性，即“食色，性也”之

33　白居易：《答户部崔侍郎書》，《白居易文集校注》，卷 8，頁 345—346。
34　白居易：《山雉》，《白居易詩集校注》，卷 8，頁 674。

謂,那麼心理的禀性則因人而異。白居易的遂性思想在心理層面體現爲三個方面:才能、性格和習性。三者雖各有側重,但又相互關聯。才能層面上,白居易常自稱生性拙愚,如《詠拙》所言:"我性拙且惷,我命薄且屯。"[35]這種自我界定不僅是一種謙虚,更是一種生活態度的選擇。他認爲"巧者力苦勞,智者心苦憂",[36]因此選擇守拙,以此守護天性。《養拙》等詩進一步闡釋這一深受老莊影響的思想。性格層面上,白居易强調自己性慵,詩中不下百處使用"慵"字。《詠慵》一詩中,每聯都至少用到一次"慵"字。《慵不能》、《老慵》等詩也反復强調這一主題。白居易對慵和拙的自我確認中,分别可以看到嵇康和陶淵明的影響。[37] 如果説,"拙"是不得不遠離官場爭鬥的藉口,那麼,"慵"所偏好的偷閑、舒適、懶散,則是希望遠離官場繁忙的理由。習性層面上,主要體現爲文人之雅趣。白詩中大量詠及山水、琴、酒、詩之娱,正如《序洛詩》所言:"文之以觴詠絃歌,飾之以山水風月。"[38]它們可以看作是慵拙之性在生活中的具體表現,如他在詩中所言:"酒助疏頑性,琴資緩慢情。"[39]此外,白氏還經常描寫他居住的園林以及其中的"無用之物",如"太湖石"、"雙鶴"、"小池"等等。這些細節反映出他對官場俗物的疏離和對閑適生活的向往。

三,親友之陪伴。作爲社會性個體,人需要陪伴和交流,否則容易陷入孤單和焦慮。白居易的詩作中,親情和友情的温馨構成"遂性"的重要組成部分。他在多首詩中描繪家庭生活的其樂融融。《弄龜羅》、《吾雛》描寫了他的侄子和女兒,展現了對親情的珍視。《自余杭歸宿淮口作》記録了衣食無憂、舉家同樂的場景,《官舍》則詠寫官事之餘的天倫之樂:"稚女弄庭果,嬉戲牽人裾。"[40]女兒的稚態清新可人。但白居易寫得更多的還是友人。他不僅將友情作爲創作題材,更將友人視爲訴説的對象,這在贈答詩中表現得尤爲明顯,如《贈杓

35　白居易:《詠拙》,同上,卷 6,頁 552。
36　白居易:《贈吴丹》,同上,卷 5,頁 474。
37　菅野禮行:《白居易詩中的慵和拙》(下),《漢文教室》第 153 號(1985 年 12 月),頁 1—12。
38　白居易:《序洛詩》,《白居易文集校注》,卷 33,頁 1949—1950。
39　白居易:《江上對酒二首》其一,《白居易詩集校注》,卷 24,頁 1939。
40　白居易:《官舍》,同上,卷 8,頁 688。

直》即是面向知己的内心直白："此道不可道，因君聊强言。"[41]對元稹、劉禹錫等摯友，白居易也有類似敞開心扉之作："每一得静境，思與故人言。"[42]將人際關係納入"遂性"的範疇，顯然與莊子逍遥遊思想存在差異。莊子傾向於將適性視爲個體的事情。然而，在儒家文化浸潤的中國社會中，親友之間的情義和温馨普遍受到肯定。郭象在《莊子注》中也將之視爲人性的基本需求："夫仁義自是人之情性，但當任之耳。"[43]雖然郭象的論證是以"名教即自然"爲指歸，但這種觀點確實有其現實合理性。顯然，白居易也接受了此種遂性逍遥説。

白氏不僅將遂性用於指導自己的人生，還將其作爲觀照萬物的哲學視角。在他的詩作中，遂性被視爲萬物生存的理想狀態。他詠寫桐花道："宜遂天地性，忍加刀斧刑。"[44]"天地性"既指先天自然的本性，又因其源於天地而具有崇高價值，是形而下與形而上的結合體。這種用語根植于老莊思想，可以理解爲生命的本真與自由。遂性的動植物展現出一派生機和愜意："海水無風時，波濤安悠悠。鱗介無小大，遂性各沉浮。"[45]"游魚鱍鱍蓮田田，洲香杜若抽心短，沙暖鴛鴦鋪翅眠，動植飛沉皆遂性。"[46]魚類在平静的海水中悠遊沉浮，而花草及鳥類也都在適宜的環境中或動或静。這是一種令人嚮往的生存狀況。白詩中還經常使用"任性"、"適性"等詞來表達"遂性"的理想，例如《琴茶》中寫道："兀兀寄形羣動内，陶陶任性一生間。"[47]《春池閑泛》中則有："飛沉皆適性……魚跳何事樂，鷗起復誰驚？"[48]這些表達進一步豐富了"遂性"概念的内涵。這種對萬物遂性的觀照，雖不直接屬於白居易的獨善實踐，但反映了他對遂性理念的推崇和運用。

以上從生理本能的滿足，心理禀性的順遂以及社會性需求的安頓等三個

41　白居易：《贈杓直》，同上，卷 6，頁 583。
42　白居易：《禁中曉卧因懷王起居》，同上，卷 5，頁 480。
43　郭象：《駢拇》注，《莊子集釋》，卷 4，頁 318。
44　白居易：《和答詩十首・答桐花》，《白居易詩集校注》，卷 2，頁 223。
45　白居易：《題海圖屏風》，同上，卷 1，頁 24。
46　白居易：《昆明春水滿》，同上，卷 3，頁 324。
47　白居易：《琴茶》，同上，卷 25，頁 1954。
48　白居易：《春池閑泛》，同上，卷 36，頁 2747。

方面,分析白居易獨善中"有待於外"的逍遥。這種遂性逍遥不僅帶來身心層面的安適,還能提供人生意義層面的獲得感。正如郭象"遂性逍遥"理論所揭示:遂性是形而下之實然層面與形而上之超然層面的統一。白居易在《草堂記》中的描述展現了這種統一。"樂天既來爲主,仰觀山,俯聽泉,傍睨竹樹雲石,自辰及酉,應接不暇。俄而物誘氣隨,外適内和。一宿體寧,再宿心恬,三宿後頹然嗒然,不知其然而然。"[49]"體寧"與"心恬",是人置身于山水清景之中,往往有之的現實身心體驗。但此後的"頹然嗒然,不知其然而然"則是在表達一種與大道合一的超越性體驗。在這種視野中,遂性逍遥既能滿足身心禀性對物質和環境的需要,也能解決精神之靈性對意義的渴望。正因如此,白居易才將"遂性逍遥"視爲人生獨善的根本依據之一,並不吝筆墨地在詩文中反復書寫這一理念。

三　見性逍遥:無待於外的獨善

"遂性逍遥"作爲白居易獨善思想的核心理念之一,在實踐中面臨兩大局限:一是過度依賴外在環境的順遂,當生活條件不佳時,便難以保持精神的安適。白氏早年的經歷就是明證:貧困、病弱、漂泊等困境,都使"遂性逍遥"難以實現。二是無法有效化解内心矛盾,如因貶謫而對仕途失望,以及多愁善感導致的傷春悲秋,都無法通過簡單的遂性來調和。這些困境不僅揭示了"遂性逍遥"在安頓白氏人生方面的不足,亦暴露了郭象的遂性理論過於强調滿足當下需求的缺陷。

東晉支遁的"至足逍遥"新説由此顯示出獨特的意義:

> 夫逍遥者,明至人之心也。莊生建言大道,而寄指鵬、鴳,鵬以營生之路曠,故失適於體外;鴳以在近而笑遠,有矜伐於心内。至人乘天正而高興,遊無窮於放浪,物物而不物於物,則遥然不我得,玄感不爲,不疾而

49　白居易:《草堂記》,《白居易文集校注》,卷 6,頁 254。

> 速，則逍然靡不適。此所以爲逍遥也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絶觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遥乎？[50]

支遁的批評直指郭象"小大雖殊，逍遥一也"的觀點，認爲大鵬和小鴳皆未達到真正的逍遥境界。在物質層面，大鵬受制於對廣闊空間的需求，這種外在依賴構成了"物累"；在心理層面，小鴳雖看似没有物累，卻心存褒貶和自滿，形成了"心累"。支遁將這兩種局限歸結爲主體精神的問題，某種程度上即欲望的問題。他指出人欲無窮，一時的滿足雖帶來愉悦，卻無法阻止更大欲求的産生。"豈忘"即不忘，揭示了欲望難以徹底滿足的根本性矛盾。内心欲望難以滿足，外在追求便無法止息。因此，物質上的暫時滿足並非"至足"，也就不能視爲真正的逍遥。

如何實現至足逍遥呢？支遁認爲關鍵在"至人之心"。他借鑒《莊子》和《周易》的語言，並結合東晉新興的佛教般若觀念，提出了被時人譽爲"新理"的逍遥解讀。[51] 這一解讀吸收了般若觀破除法執和我執的思想，恰好針對大鵬和小鴳的兩種"失適"情況。湯用彤指出，支遁的至足逍遥是通過無心忘懷達成的。支遁採用即色宗"色不自有，雖色而空"[52]的觀點，否定外在對象（"色"）的本體價值，從"色"中觀察到本質的"空"，通過覺解而達到逍遥境界。這一思想體現出以佛法應對人生，而非捨棄人生的態度，與支遁描述至人逍遥境界時所説的"物物而不物於物"相契合，即與世接觸，但不爲其所牽縛，從而避免物累和心累。由此可見，真正的逍遥不在於外物得失，而在於主體精神的涵養。支氏此論既揭示了郭象理論的不足，又開啓了後世以心性解釋逍遥的新途徑。

50　《世説新語》劉孝標注引支遁語。劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世説新語箋疏》，頁260。關於此段引文的釋義，可參考李耀南：《論支遁對"適性逍遥"的批評及其逍遥新義》，《哲學動態》2018年第11期，頁30—36。

51　參考湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000年），卷1，頁197。

52　《世説新語》劉孝標注引支遁語，劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世説新語箋疏》，頁263。

佛教在中國的持續引入與融合,豐富了逍遥概念的詮釋維度。般若宗注重物我之空,而晉宋時期出現的涅槃宗,則凸顯人身上的"佛性"。這一思想爲唐代六祖慧能所繼承和發展。依照《壇經》的解釋,人的本性中蘊含佛性:本性是佛,離性無别佛。佛性是指人所本有的覺性,了悟這種自性,就達到了佛的境地:"自性迷,佛即衆生;自性悟,衆生即是佛。"[53]這種見解指出,人與人之間的差别,不在於有無佛性,而在於是否洞見佛性,即悟與不悟,覺與不覺。因此,個體應向内心去尋求答案,而不是到身外的世界去追逐,即"佛是自性作,莫向身求"。[54] 相較于支遁的逍遥理論,慧能的佛性説更具普適性和可及性。支氏理論仍帶有濃厚的玄學色彩,强調只有"至人"才能達到逍遥境界,其"至人之心"的描述亦顯得神秘,令人難以企及。而慧能主張人人皆有佛性,將覺悟的可能性擴展至每一個體,强調通過直觀自身本性即可成佛,更爲平實親切。這種通過改變内心對外界的認知、欲求和評價,進而達到人生理想境界的修養工夫,在佛教中被稱爲"見性成佛"。

"見性成佛"跟"遂性逍遥"具有同樣的句法結構,逍遥作爲遂性的歸宿,成佛亦爲見性的結果。逍遥代表莊玄中的理想人生境界,成佛則體現佛教中的圓滿生命狀態。延續遂性逍遥的命名邏輯,我們可將此稱爲"見性逍遥",指通過心性修養來轉化對人生和世界的認知與態度,從而實現個體生命的安頓。這種從遂性解釋逍遥到以見性詮釋逍遥的思想轉變,在邏輯上就帶有心性論轉向的意味,二者構成白居易人生安頓理論的兩大思想脈絡。

見性成佛思想在中唐士人群體中廣爲流行,白居易亦深受其影響。[55] 他自稱"棲心釋氏",[56]"以釋教治其心",[57]這種治心即通過見性覺解來達成。在《和夢遊春詩一百韻》中,白居易説:"而今而後,非覺路之返也,非空門之歸也,

---

53　慧能著,郭朋校釋:《壇經校釋》(北京:中華書局,1983 年),頁 66。

54　同上。郭朋注釋道:"鈴木校本於'身'字下面加一'外'字,非。'佛是自性作'——'自性'是佛,並非'自身'是佛,所以不能'向身求'佛。'莫向身外求',反而有可以'向身求'佛之嫌。"(同上,頁 70)

55　參考孫昌武:《禪思與詩情》(北京:中華書局,2006 年),第六章《白居易與禪》,頁 167—196。

56　白居易:《醉吟先生傳》,《白居易文集校注》,卷 33,頁 1981。

57　白居易:《醉吟先生墓誌銘并序》,同上,卷 34,頁 2031。

將安反乎？將安歸乎？”[58]這是説以後要以佛教空門爲皈依之所。白居易對佛教根本精神的理解，就是“覺路”，形象地説明以覺解作爲途徑抵達佛的境界——空門，而這種覺解的依據就在於“性”：

> 初，居易常求心要于師，師賜我八言焉：……由是入於耳，貫于心，達于性，於兹三四年矣。（《八漸偈序》）[59]

從“耳—心—性”三者的遞進表述中，可見白居易將“性”視爲一個獨立概念。“耳”作爲感知外界信息的器官，“心”作爲處理和理解信息的中樞，順此邏輯，性則爲更深一層的覺解主體，是超越感知和理解的本源智慧，是觀照世界和生命的根本依據。這種遞進式理解和對覺解主體的凸顯，可能源於佛禪思想。慧能聲稱人“外有五門”（五種外層接受主體，即眼、耳、鼻、舌和身）、“内有意門”（内層接受主體，即能思能慮之心），合稱“六根”。但在此之上，慧能强調“性”的至高地位。他以“心是地，性是王”[60]爲喻，闡明“性”内在於自我心中，並起到主宰作用。“性”在此被視爲通向覺悟的關鍵，是一切認知和覺解的終極源頭。[61]

見性的真義在於發現個人心性的超越潛能，從而實現人生的安頓，而非局限于宗教意義上的成佛。這種以心性爲基點的世界觀，能夠超脱外在紛擾，達到内心的澄明。在《贈别宣上人》中，白居易讚頌宣上人能夠身處塵俗而保持

58　白居易：《和夢遊春詩一百韻》，《白居易詩集校注》，卷 14，頁 1130。

59　白居易：《八漸偈序》，《白居易文集校注》，卷 2，頁 104。

60　慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》，頁 66。原文如下：“世人自色身是城，眼、耳、鼻、舌、身即是城門，外有五門，内有意門。心即是地，性即是王，性在王在，性去王無。性在，身心存；性去，身心壞。佛是自性作，莫向身求。”

61　《莊子・人世間》也有類似的邏輯遞進的表達：“若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心齋也。”（郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》，卷 2，頁 147）“耳”—“心”—“氣”的遞進，顯示心之後還有“氣”這更深一層的理解主體。人在這個層面便能把握住道。或者説，在不同於凡心的“心齋”層面，便能把握住道。莊子之“心齋”與慧能之“性”的具體内涵不同，但都指向更高的覺解世界和生命的精神層面。

清淨,源於他"性真悟泡幻",[62]即通過覺悟世事虛幻,從而獲得心境清淨,其根本在於"性真"及其帶來的覺解。《遣懷》則寫道:

> 寓心身體中,寓性方寸内。此身是外物,何足苦憂愛。況有假飾者,華簪及高蓋。此又疏於身,復在外物外。操之多惴慄,失之又悲悔。乃知名與器,得喪俱爲害。頹然環堵客,蘿蔥爲巾帶。自得此道來,身窮心甚泰。[63]

這首詩亦呈現出"身—心—性"三者層層深入的關係。詩中指出,擺脱對外物的執著和内心的憂慮,不在於獲得這些外物,而在於從心性層面超越對它們的認知和評價。無論是追求華麗的裝飾,還是擔心失去它們,都會帶來痛苦。相反,通過領悟心性之道,即使身處貧困,也能保持内心的平和。這種看破外物誘惑和個人境遇的智慧,正是白居易所追求的心靈解脱之道。白居易詩中大量例子表達類似觀念,例如《詠懷》:"窮通不由己,歡戚不由天。命即無奈何,心可使泰然。且務由己者,省躬諒非難。勿問由天者,天高難與言。"[64]白居易認爲,雖然外在境遇(窮通)不由人控制,但内心感受(歡戚)卻可以自主。即使面對無法改變的命運,仍可通過心性修養達到内心的泰然。"且務由己者"就體現一種心性論轉向,强調關注自身可控的因素,是基於對自我心性超越品質的洞見。白居易反復强調"外累由心起,心寧累自息",[65]表明外在困擾源於内心執著,通過心性修養可以化解。此種從生命安頓角度出發對世界和人生的精神覺解,即是"見性"。它强調通過心性修養超越外在環境的制約,達到内心的平和與自在。

白居易不僅吸收佛禪思想,還將其與老莊哲學巧妙融合。他認識到這兩種思想在面對逆境時提供内心解脱的共通性,他于莊、禪之間,經常相參爲用,

---

62　白居易:《贈别宣上人》,《白居易詩集校注》,卷 14,頁 1099。
63　白居易:《遣懷》,同上,卷 6,頁 521。
64　白居易:《詠懷》,同上,卷 7,頁 645。
65　白居易:《委順》,同上,卷 11,頁 885。

不作根本“分别”。《逍遥詠》一詩即爲明證：“此身何足戀，萬劫煩惱根”借用佛語，點明易壞之身、不盡欲望是人生痛苦的根源。而“此身何足厭，一聚虚空塵”則採用莊語，以氣散氣聚論形體之存亡。這種“無戀亦無厭”[66]的境界便既包含莊子的齊物觀，又融入佛禪的無執思想，皆表達不以是非好惡爲心的超然態度。又如《睡起晏坐》抒寫詩人睡足後，面對春光靜坐時内心的平和無念，最後形容這種心境道：“了然此時心，無物可譬喻。本是無有鄉，亦名不用處。行禪與坐忘，同歸無異路。”詩人自注曰：“道書云‘無何有之鄉’，禪經云‘不用處’，二者殊名而同歸。”[67]這説明白居易總是在現實人生中體莊悟禪，並將之融通印證於當下之心。

白居易常從佛道心性的角度安頓人生，排遣逆境引起的消極情緒，主要採用兩種方式。一是將逆境歸因於不可控的外在力量，如時機、命運或性分，這種外在歸因法可減少自我内心的疚責。白氏具有濃厚的時、命思想，尤其在遭遇貶謫時用以解釋仕途失意。《與元九書》寫道：“大丈夫所守者道，所待者時……進退出處，何往而不自得哉？”[68]《我身》則言：“賦命有厚薄，委心任窮通……苟知此道者，身窮心不窮。”[69]這種思想認爲，時機未到時，應當退守，命運自有定數，不應强求。通過這種自我開導，詩人的内心達到他所説的“自得”或“心不窮”的狀態。白氏有時也將先天之性納入不可改變的範疇，《詠拙》中寫道：“所禀有巧拙，不可改者性。所賦有厚薄，不可移者命。我性拙且惫，我命薄且屯。”[70]這裏將“性”與“命”並列，視爲個人無法決定的因素。此外，白居易還用福禍相依的觀念來解釋世俗人生中的得失。這些都被他認爲人所不能控制的因素。面對生活中的逆境，白居易通過理解和接受它們的不可改變性，採取“委順”的態度，以達到内心安寧。

二是對内心欲望及其對象之價值的重估。在《遣懷》（“寓心身體中”）中，他以心性爲重，將名器視爲身外之物，從而消解其價值，取消内心對它的欲望，

66　白居易：《逍遥詠》，同上，卷 11，頁 897—898。
67　白居易：《睡起晏坐》，《白居易詩集校注》，卷 7，頁 607。
68　白居易：《與元九書》，《白居易文集校注》，卷 8，頁 326。
69　白居易：《我身》，《白居易詩集校注》，卷 11，頁 866。
70　白居易：《詠拙》，同上，卷 6，頁 552。

免除得失帶來的心境波動("外累")。這種思想在他的詩作中多有體現,如另一首《遣懷》指出"苦在求不得",[71]苦的根源在於欲望本身,可通過放下欲求來擺脱憂悲。白居易由此經常重新審視其欲望對象的價值,例如在貶謫江州時,面對"淮寇未平,詔停歲仗"的局面,白居易雖"憤然有感",卻將這種基於道德正義感的憤慨視爲"無明心"和"妄動"。[72] 在《題座隅》中,他更將昔日的功名願望和兼濟志向貶爲需要抑制的"塵妄"。[73] 對於感物而生的傷懷之情,如《聞早鶯》中因鶯啼而起的思歸情緒,白居易認識到關鍵在於人心的分別,只要不作分別心,便不會傷懷。前文提及的《贈別宣上人》亦是例子,元稹稱讚白居易閑適詩"長於遣"[74]。正是就這種通過心性覺解化解各種消極情緒的能力而言。通過這些例子,我們可以看到白居易如何通過重新審視欲望對象的價值,獲得心靈的自由和平和。

白居易的"見性"思想不僅著眼於對逆境的消解,即"以理遣傷苦",[75]還具有積極的建構功能。這種建構體現在以審美化的視角觀照世界和人生,從發現美的層面實現逍遥,白居易有時將之概括爲"意閑境來隨"。[76] 他不僅追求遂性層面的身閑,也强調見性層面的心閑。"心閑"即"意閑",意味著心無雜念,不被外物欲望所牽引,達到内心的寧靜與自由。這種"閑"不僅是一種得道境界,更是一種審美心境。在這種境界中,人能夠目睹"道"的妙諦、感受美的存在,並窺探到平常不易察覺的景象。正如白居易所言:"靜閱天工妙,閑窺物狀幽"。[77] 這種狀態使人能夠靜心欣賞天地造化的奥妙。又如在《閑夕》中,白居易描寫夜間信步前軒、見月聞風的自適情景,然後總結這種體驗道:"放懷常自適,遇境多成趣。"[78]這兩句詩揭示一個重要道理:懷著審美的眼光觀照生活,

---

71　白居易:《遣懷》,同上,卷 11,頁 882。
72　白居易:《元和十二年淮寇未平詔停歲仗憤然有感率爾成章》,同上,卷 16,頁 1301。
73　白居易:《題座》,同上,卷 7,頁 633。
74　元稹:《白氏長慶集序》,冀勤點校:《元稹集》(北京:中華書局,2010 年第 2 版),卷 51,頁 642。
75　白居易:《念金鑾子二首》其一,《白居易詩集校注》,卷 10,頁 796。
76　白居易:《夏日獨直寄蕭侍御》,同上,卷 5,頁 471。
77　白居易:《想東遊五十韻》,同上,卷 27,頁 2118。
78　白居易:《閑夕》,同上,卷 22,頁 1789。

便處處是妙趣。

儘管見性與遂性常被視爲對立的概念，古代哲人也常從見性的角度批評遂性的局限，甚至白居易在生活中对二者往往是兼而用之，而非舍此取彼。他在《序洛詩》中説："斯樂也，實本之於省分知足，濟之以家給身閑，文之以觴詠絃歌，飾之以山水風月。此而不適，何往而適哉？茲又以重吾樂也。"[79]"省分知足"體現見性之樂，即通過自我反省，認識到自身才智的局限，進而對現有成就心存知足。而外在物質和環境的滿足則代表遂性之樂。這種内外兼顧的快樂，可謂"樂上加樂"。白居易在《答户部崔侍郎書》也有類似表述，他在介紹自己的見性之樂後，接著説生活之温飽是"委順之外，益自安也"，又説山水之怡悦是"任化之外，益自適也。"最後總結道："今日之心，誠不待此而後安適，況兼之者乎？此鄙人所以安又安、適又適，而不知命之窮、老之至也。"[80]委順任化已經給他帶來莫大的安適，而飲食遊玩則讓安適感倍增。以上二文的寫作時間相隔二十年，説明此種思想在白居易觀念中並非偶然。又如他在《郡中即事》寫當時的人生狀態："外有適意物，中無繫心事。"[81]從中可見，白居易追求外適内和，在遂性和見性之間並不偏廢。

白居易不僅汲取了魏晉以來安頓人生的思想，還借鑒了其行爲模式和理想人格。他對嵇康之慵、陶淵明之拙的"挪用"已如前述。此外，劉伶的飲酒、謝靈運的遊山玩水，乃至謝安的攜妓遊玩，都在白詩中有所體現，如《山遊示小妓》等作品。白居易也讚賞陶淵明"心遠地自偏"[82]的心性超越境界，可能是陶淵明接受史上最早突出這句話的人。這一思想在白詩中得到繼承，如《小宅》中"何勞問寬窄，寬窄在心中"[83]就帶有類似意味。在此基礎上，白居易還試圖將自己的印記打入到獨善的傳統中，他新創行爲模式如"九老會"，新創名詞如"中隱"，新創名號如"醉吟先生"，詩意地開拓居住空間如"池上"等等，這些在

79　白居易：《序洛詩》，《白居易文集校注》，卷 33，頁 1949—1950。
80　白居易：《答户部崔侍郎書》，同上，卷 8，頁 346。
81　白居易：《郡中即事》，《白居易詩集校注》，卷 8，頁 685。
82　該語出自陶淵明，但白居易在《酬吴七見寄》中説道："常聞陶潛語，心遠地自偏。"（白居易：《酬吴七見寄》，同上，卷 6，頁 579）
83　白居易：《小宅》，同上，卷 32，頁 2476。

後世都深受文士喜愛和模仿,成爲中國文人傳統的重要組成部分。

四　宋人對白居易獨善的褒貶與承變

白居易的獨善思想以其人生問題的普遍性,思想傳統的綜合性,解決方式的可行性,以及記録的詳盡性,成爲後世文士安頓人生時不斷參考的重要資源。這是白氏獨善方式影響深遠的原因。然而,由於白居易獨善訴求的多層性和獨善方式的二重性,使他的獨善形象在後世的接受中,呈現出多樣面貌。其中,宋人對白居易獨善的接受尤具代表性。

後人普遍羡慕白居易的閑適生活,尤其是他晚年退居洛陽時的悠遊歲月。白居易在詩文中刻意塑造的閑適達理形象,使後世常以曠達或放達來稱譽他。林逋曾言:"放達有唐惟白傅,縱横吾宋是黄州。"[84]這裏把白居易的放達推爲有唐第一人。"黄州"是指王禹偁,他也極爲推崇白居易。蘇氏兄弟對白居易晚年生活尤爲嚮往。蘇軾自認爲與白居易"出處老少,大略相似",並希冀能享受同樣的"晚節閑適之樂"。[85] 蘇轍則在自述"以遊宦爲累"後,以白居易作爲參照,稱讚他能"歸老泉石,憂患不及其身",[86]語帶羡慕。白居易歷經朝廷與地方任職,最終能避禍全身,以閑適終老,這種經歷特别容易引起後世游宦文士的共鳴。

儘管白居易的閑適生活廣受推崇,他實現這種生活的具體做法卻引來諸多批評,主要集中在其過度依賴外在滿足上。例如,白居易自稱"醉吟先生",以大量飲酒作詩自娱。晁迥對此提出批評,認爲這種通過"銜杯灑翰"獲得快樂的方式顯示"釋悶遣懷功未深"。他質疑道:"樽空才盡若爲計?"[87]當作爲快

84　林逋:《讀王黄州詩集》,北京大學古文獻研究所編:《全宋詩》(北京:北京大學出版社,1995 年第二版),册 2,頁 1230。

85　蘇軾:《軾以去歲春夏侍立邇英而秋冬之交子由相繼入侍次韻絶句四首各述所懷》"其四"自注。王文誥輯注,孔凡禮點校:《蘇軾詩集》(北京:中華書局,1982 年),册 5,頁 1507。

86　蘇轍:《李簡夫少卿詩集引》,陳宏天、高秀芳點校:《蘇轍集》(北京:中華書局,1990 年),册 3,頁 1108。

87　晁迥:《醒默居士歌》,《全宋詩》,册 1,頁 609。

樂之依賴的酒釀和詩才不復存在時，怎麼辦呢？這種視野下的醉吟之樂，正如支遁所言，並非至足逍遥。葉夢得也説白居易“似未能全忘聲色杯酒之類，賞物太深，若猶有待而後遣者”，[88]指出他有待於聲色杯酒來排遣人生的苦悶，言下之意，精神境界尚有缺憾。白居易這種有待於外的舉動，顯然根源於他遂性獨善的方式。遂性層面追求衣食、遊玩、詩酒，很容易被視爲“賞物太深”和“有待”。這也是宋人“白俗”論的立論點之一。

宋人也注意到白居易獨善思想中的見性一面。例如晁迥在批評白居易的同時，卻標出其詩集中許多表現見性的作品，並加以擬寫。他説：“予觀白氏詩，凡有愜心之理者，每好依據而沿革之。”[89]蘇轍同樣看到白居易的這一面，他指出：“樂天少年知讀佛書，習禪定，既涉世履憂患，胸中了然，照諸幻之空也。故其還朝爲從官，小不合，即捨去，分司東洛，優游終老。蓋唐世士大夫，達者如樂天寡矣。”[90]蘇轍認爲白居易的曠達與其佛教見性工夫密切相關，並稱讚他是唐代士大夫中少有的“達者”。蘇軾更進一步將白居易的思想融入自己的人生實踐中加以體認。他評價白居易“世緣終淺道根深”，[91]並自比於白居易，稱“平日自覺出處老少，麤似樂天，雖才名相遠，而安分寡求，亦庶幾焉”。[92] 無論是道根深，還是安分寡求，都是指向白居易心性修養的工夫。

然而，宋人對白居易的見性修養存有疑慮。在心性修養上，宋人更看重境界與踐行，而非僅僅停留在理論層面。葛立方在《韻語陽秋》中指出白居易“未能忘情於仕宦”，認爲他雖被視爲“知理者”，[93]卻仍爲仕宦升沉而喜悲。這表明白居易在踐履方面的工夫尚淺。楊萬里則在《讀白氏長慶集》中一針見血地指出，白居易詩集中有大量遣懷之作，而這種“多方遣外累”的行爲恰恰説明心

88　葉夢得撰，徐時儀整理：《避暑録話》，收入《全宋筆記》，冊 27，鄭州：大象出版社，2019 年，頁 17。

89　晁迥撰，朱剛整理：《法藏碎金録》，收入《全宋筆記》，冊 4，頁 114。

90　蘇轍：《書白樂天集後二首》其一，《蘇轍集》，冊 3，頁 1114—1115。

91　蘇軾：《軾以去歲春夏侍立邇英而秋冬之交子由相繼入侍次韻絶句四首各述所懷》其四，《蘇軾詩集》，冊 5，頁 1507。

92　蘇軾：《予去杭十六年而復來，留二年而去。平日自覺出處老少，麤似樂天，雖才名相遠，而安分寡求，亦庶幾焉。三月六日，來別南北山諸道人，而下天竺惠淨師以醜石贈行，作三絶句》，《蘇軾詩集》，冊 6，頁 1761。

93　何文煥：《歷代詩話》（北京：中華書局，1981 年），頁 566。

境未能明淨,即心中多累,否則,"心淨不須掃"。[94] 這些批評都指向一個共同點:白居易雖然常談及達道境界,但實際上似乎未能完全進入這種境界。值得注意的是,白居易詩中也有作品表現得道境界下的審美觀照,卻很少被宋人拈出來説,似乎被掩蓋在人們對白俗的批評中。

總體來看,宋人準確地把握到白居易獨善方式的"二重性"——依賴外在條件和訴諸精神超越。他們傾向於貶低前者而肯定後者。這種褒貶,其實是沿著白居易獨善思想自身的邏輯,亦即肇始於白居易的自我批判。白居易的獨善思想中已包含自我否定的一面:一面享受遂性之樂,另一面又指出外在物質條件不足憑藉,因而訴諸心性論層面的安頓。值得注意的是,在唐代,這種"二重性"通常不被視爲衝突,而是如白居易所説的"重吾樂"——樂上加樂。然而,宋代心性論將理與欲對立起來,對物質享樂採取一種道德批判的立場。在這種對立二分中,白居易的獨善實踐受到非議便在情理之中。這反映出宋代獨善的信念跟晉唐的不同。

白居易的獨善方式廣泛吸取了魏晉以來士人的人生安頓觀念,在實踐中和書寫中展現出巨大的豐富性和複雜性。宋人在構建有宋一代的人生安頓思想時,白居易扮演了不可忽視的角色。首先是先驅角色。白居易獨善觀念中以見性逍遥審視遂性逍遥的做法,體現了一種心性論轉向。他在這個層面發現了陶淵明"心遠地自偏"的精神境界。宋人繼承並深化了這一心性論趨向,最終提出了更具精神性的"淵明境界",代表了宋代人生安頓方式的新高度。其次是靶子角色。"白俗"是宋人對白居易獨善之局限性的戲稱或嘲諷。[95] 對"白俗"的辨析,促使宋人從反面提升對陶淵明之雅的體認,形成了陶白之辨。[96] 但深層來看,這種褒陶貶白實際上是對白居易獨善方式二重性的另一種詮釋,反

94　楊萬里:《讀白氏長慶集》,北京大學古文獻研究所編:《全宋詩》,冊 42,頁 26614。

95　蘇軾在《祭柳子玉文》中説道:"元輕白俗,郊寒島瘦。嘹然一吟,衆作卑陋。"蘇軾撰,茅維編,孔凡禮點校:《蘇軾文集》,卷 63,頁 1938—1939。

96　例如蔡居厚《蔡寬夫詩話》"子厚樂天淵明之詩"條寫道:"樂天既退閑,放浪物外,若其能脱屣軒冕者,然榮辱得失之際,銖銖校量,而自矜其達,每詩未嘗不著此意,是豈真能忘之者哉!亦力勝之耳。惟淵明則不然。觀其《貧士》、《責子》與其他所作,當憂則憂,遇喜則喜,忽然憂樂兩忘,則隨所遇而皆適,未嘗有擇於其間,所謂超世遺物者,要當如是而後可也。"(郭紹虞輯:《宋詩話輯佚》,北京:中華書局,1980 年,冊下,頁 393)

映了宋人對白居易獨善思想的承變。這種雙重角色顯示，白居易的思想既爲宋代提供了重要的思想資源，又成爲他們反思和超越的對象。宋人對白居易獨善思想的批評和發展，實際上推動了中國文人生活方式和價值觀念的深化。

綜上所論，白居易的獨善思想可視爲一種兼具實踐性、價值性和理論性的人生哲學。在實踐層面，它回應了物質需求與精神困境，幫助他達成身心的自足與安適。在價值層面，它賦予個人生活方式以超凡意義，使之區別於單純的物質享樂。而在理論層面，它以莊玄的“遂性論”和佛禪的“見性論”爲依據，構建出自洽的思想結構。

獨善思想不僅貫穿于白居易的人生選擇，也深刻影響其詩歌創作，尤以閑適詩爲集中體現。他將對人生安頓的思考融入飲食起居、園林營構與吟詠遊樂的日常書寫，使閑適詩展現出超越表層“自娱”趣味之上的思想深度與文化意味。因而，閑適詩成爲其獨善理念的代表性文學實踐，也成爲後世文士在思考人生安頓時反復回顧的重要思想資源。

後世對白居易獨善思想褒貶不一，正體現出其思想本身的複雜性與深遠影響，也揭示了不同時代士人對人生安頓理想的差異化理解與持續重構。考察白居易獨善思想的理論淵源及其接受史，不僅有助於明確其思想在傳統中的歷史定位，更有助於梳理魏晉至唐宋時期人生安頓觀念的演變脈絡。這一脈絡，亦可視爲中古思想史發展中的一個重要側影。

（作者：中山大學中文系[珠海]副研究員）

引 用 書 目

一、專書

白居易撰,謝思煒校注:《白居易文集校注》。北京:中華書局,2011 年。

白居易撰,謝思煒校注:《白居易詩集校注》。北京:中華書局,2006 年。

北京大學古文獻研究所編:《全宋詩》。北京:北京大學出版社,1995 年。

郭紹虞輯:《宋詩話輯佚》。北京:中華書局,1980 年。

何文煥輯:《歷代詩話》。北京:中華書局,1981 年。

慧能著,郭朋校釋:《壇經校釋》。北京:中華書局,1983 年。

劉義慶著,劉孝標注,余嘉錫箋疏:《世説新語箋疏》。北京:中華書局,2007 年。

阮元校刻:《十三經注疏・孟子注疏》。北京:中華書局,2009 年。

蘇軾撰,王文誥輯注,孔凡禮點校:《蘇軾詩集》。北京:中華書局,1982 年。

蘇軾撰,茅維編,孔凡禮點校:《蘇軾文集》。北京:中華書局,1986 年。

蘇轍著,陳宏天、高秀芳點校:《蘇轍集》。北京:中華書局,1990 年。

孫昌武:《禪思與詩情》。北京:中華書局,2006 年。

湯用彤:《漢魏兩晉南北朝佛教史》,收入《湯用彤全集》。石家莊:河北人民出版社,2000 年。

下定雅弘:《中唐文學研究論集》。北京:中華書局,2014 年。

謝思煒:《白居易集綜論》。北京:中國社會科學出版社,1997 年。

晁迥撰,朱剛整理:《法藏碎金録》,收入《全宋筆記》,冊 4,鄭州:大象出版社,2019 年。

楊伯峻撰:《列子集釋》。北京:中華書局,1985 年。

葉夢得撰,徐時儀整理:《避暑録話》,收入《全宋筆記》,冊 27,鄭州:大象出版社,2019 年。

冀勤點校:《元稹集》。北京:中華書局,2010 年。

郭慶藩集釋,王孝魚點校:《莊子集釋》。北京:中華書局,1961 年。

二、論文

陳寅恪:《白樂天之思想行爲與佛道之關係》,《嶺南學報》第 10 卷第 1 期(1949 年 1 月),頁 1—7。

李耀南：《論支遁對“適性逍遥”的批評及其逍遥新義》，《哲學動態》2018 年第 11 期，頁 30—36。

菅野禮行：《白居易詩中的慵和拙》（下），《漢文教室》第 153 號（1985 年 12 月），頁 1—12。

林繼中：《白居易自我調節機制的實現》，《山東大學學報（哲學社會科學版）》1988 年第 4 期，頁 76—83。

尚永亮：《論白居易所受佛老影響及其超越途徑》，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》1993 年第 2 期，頁 116—121。

王曉毅：《郭象“性”本體論初探》，《哲學研究》2003 年第 9 期，頁 32—38。

Satisfying Nature and Enlightening Nature: The Duality of Bai Juyi's Self-Contentment and Its Intellectual Sources

YE Yuewu

(Associate Researcher, Department of Chinese, Sun-Yatsen University, Zhuhai)

Abstract

Although Bai Juyi's early poetry demonstrates a strong concern for benefiting society, in his personal pursuit of a well-ordered life, he consistently prioritized the path of self-cultivation to address various life concerns, including material needs, inner freedom, and the meaning of life. His practice of self-cultivation was primarily expressed through two approaches: following one's natural inclinations (*suixing* 遂性) and attaining insight into one's true nature (*jianxing* 見性). The former satisfies one's nature by fulfilling innate needs and thus relies on external means, while the latter enlightens one's nature through awakening to and realizing one's mind-heart independent of external means. These two aspects constitute the duality of Bai Juyi's way of self-contentment. Bai Juyi often combines both approaches to attain his life fulfillment. These two approaches integrate the ideas of Neo-Daoism and Chan Buddhism on attaining life fulfillment since the Wei and Jin dynasties. The praise and criticism of later generations on Bai Juyi's self-contentment can be explained by the duality of his approach. Bai Juyi's thinking, practice, and writing on life fulfillment established him as an exemplar in the study of traditional Chinese life philosophy.

Keywords: Bai Juyi, Self-Contentment, Satisfying Nature, Enlightening Nature, Duality