

# 具身之感與生命之思：中晚唐詩歌中的 「身一心」與「心一事」\*

劉順\*\*

〔摘要〕

中晚唐詩歌中以北人南貶為重要契機的身體感受書寫及對自我身體的觀看與戲謔，終結了曾經流行的熟讀離騷、痛飲酒的名士文化，放浪形骸的通性表達被自我身體的真實感受所替代。在對身體感受的體認中，「身一心」成為再被考量的焦點問題，「在身之心」遂有被共識化的傾向。在身之心即為行事之心，但「心一物」及「心一事」的再問題化，在中晚唐的認知與情感文化中，卻形成了對於古物、故物頗為強烈的情感投射。在感傷的氛圍中，「了事」「無事」成為中晚唐人回應生存壓力的主流方式，此一點抑制了中晚唐人對於「事」之理解的深廣度，也讓「無事」之「閒」有了滑向另一種「忙」的危險。而宋儒則在中晚唐人所展開的問題平面上，有了更具理論與實踐深度的回應，從而在事實上形成了兩者之間的連續脈絡。

關鍵詞：中晚唐詩、身體感、身一心、心一事、忙與閒

---

\* 本文基金項目：國家社科基金社科學術社團主題學術活動「中國特色文論體系研究」（項目編號：20STA027）；2021年黑龍江省高校基本科研業務費黑龍江大學專項資金項目「中唐儒學與文學互動關係研究」（人文社科基地研究專項，項目編號：2021-KYYWF-0140）。

\*\*黑龍江大學文學院教授。

## 一、前言

「題材的日常化」是中晚唐詩歌書寫一個極易觀察的文本現象，並在數十年來的唐代文史研究中得到了不同方式、不同層面的確認。而對於身體形態、身體事件以及感覺經驗的描摹與記述，則是「日常化」最常聚焦的領域。<sup>1</sup>此一問題的研究，其路徑選擇偏好詩歌與思想及社會的唐宋轉型說的交叉重疊，<sup>2</sup>並由此確立中晚唐詩歌的詩學史與思想史位置。此種漸趨成熟的研究理路，形成了「陋於聞道」的中晚唐士人痛苦漂泊的身心困境至宋人終獲安頓的強大共識。<sup>3</sup>而在此共識之下，或不免忽視中晚唐士人的身心困境既是需要回應的具體問題，同時也是反思問題本身的重要契機。身心的痛苦漂泊展現出自我認知與認同的艱難，亦提示自我的認知與認同必然發生於其中的問題結構，進而為問題的有效回應指明方向，甚而預設了問題解決的限度。對於宋人而言，中晚唐詩歌日常書寫的意義，其要點並非有關人生困境的具體展示，而是「自我」生成於「身一心」與「心一事」結構中的強調。在一個思想轉型的歷史時刻，一般意義上的「文學」通常並不以系統的理论思考為言說方式，但其對於生存體驗、知識氛圍與時代風習的書寫，卻可成為問題聚焦與回應的特殊方式，而這也正是「作為一種思想方式的文學」的獨特價值所在。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 曹逸梅：〈中唐至宋代詩歌中的南食書寫與士人心態〉，《文學遺產》2016年第6期，頁68-77。周劍之：〈從意象到事象〉，《復旦學報》2015年第3期，頁48-55。衣若芬：〈自我的凝視：白居易的寫真詩與對鏡詩〉，《中山大學學報》2007年第6期，頁51-57。侯體健：〈幻相與真我：宋代覽鏡詩與詩人自我形象的塑造〉，《文藝研究》2020年第8期，頁60-70。劉順：〈宋儒「身體詩學」芻論〉，《北方論叢》2011年第5期，頁14-17。以上諸文多以日常書寫所涉及之對象或領域為焦點問題，而本研究則意在以日常書寫為契機，考察其中所關涉之「身一心」及「心一事」諸問題，並由此指向對生命的體認與反思。

<sup>2</sup> 朱剛：〈從「先憂後樂」到「簞食瓢飲」〉，《文學遺產》2009年第2期，頁54-63。孟二冬：《中唐詩歌之開拓與新變》（北京：北京大學出版社，2006年）。劉寧：《唐宋之際詩歌演變研究》（北京：北京師範大學出版社，2003年）。

<sup>3</sup> 「唐人工於為詩，而陋於聞道。」見〔南宋〕魏慶之著，王仲文點校：《詩人玉屑·唐人陋於聞道》（北京：中華書局，2007年），卷15，頁478。雖然，「陋於聞道」出於宋人之評點，但現代學術研究亦習於以此為觀察唐宋間思想與文學諸異同的框架。

<sup>4</sup> 劉順：〈天人之際：中唐時期的天論與詩歌轉型——以韓愈、柳宗元、劉禹錫為例〉，《文藝理論研究》2015年第1期，頁130-139。

## 二、此身何足戀：中晚唐詩歌中的身體感

在人與世界的關係中，既有關於世界是什麼以及還可以是什麼的認知考察，亦有關於世界應當是什麼的價值認定，而身體對於世界的感受，則以「意味著什麼」充當了兩者之間的仲介。<sup>5</sup>對於世界的感受依賴於身體感官的感受能力，並與感官能力及偏好生成於其中的文化及地域環境，存有密切關聯的一體性。身體感受不僅為體之於身的被動體驗，亦會形成改變與規範世界、讓世界適應於人的重要動力與判斷依據。身是有心之身，也是在特定時空中的身體，故而，身體感受與認知及價值維度間存在渾融交叉的過渡地帶。當身體感受未被刻意強調、或表現為對外部世界的接納甚或喜好時，個體與世界之間的關係即自然、融洽；於個體而言，生活世界的意義與意味明確而正當。但當身體感受被凸顯甚而成為一個時期知識群體的言說風習時，如何重建個體與生活世界之間的平衡，則會由之成為時代的思想問題。而在中晚唐詩歌中，北人南貶則是身體感受凸顯的重要契機。

元和年間，尚在貶所的柳宗元（773-819）因韓愈（768-824）所作〈毛穎傳〉，遂有〈讀韓愈所著毛穎傳後題〉，其文曰：

大羹玄酒，體節之薦，味之至者。而又設以奇異小蟲、水草、楂梨、橘柚，苦鹹酸辛，雖蜚吻裂鼻，縮舌澀齒，而鹹有篤好之者。文王之昌蒲菹，屈到之芰，曾皙之羊棗，然後盡天下之奇味以足於口，獨文異乎？<sup>6</sup>

韓愈〈毛穎傳〉以史筆而戲謔為文，士人間頗有批評之聲，而柳宗元以飲食之味取譬為言，稱揚韓文。柳文本為論文而發，但其對於飲食之味的態度，在士人流

<sup>5</sup> 「再者，事不離人，人總是帶著感受做事，人在做事的同時感受著世界。這裏的『世界』既包括個體與之打交道的人與物，也包括個體自身。人一感受一世界，世界對人呈現出有別於意義的意味。感受居於說明與規範之間，對應著『世界意味著什麼』的問題。意味在種類與程度上有種種差別，其中最基本的意味，是世界（包括對象與人自身）對於人的實在感：在以『事』成就世界的過程中，人不僅感受到對象的真切性，而且對自身能力和德性也形成真實的感受。這裏所涉及的存在感可以視為對世界和人自身實在性的最直接、最真切的確認。」劉梁劍：〈感受與中國哲學如何做事〉，《哲學動態》2020年第3期，頁46-54。

<sup>6</sup> 〔唐〕柳宗元：〈讀韓愈所作毛穎傳後題〉，《柳宗元集》（北京：中華書局，2000年），卷21，頁570。

動性較強、尤其是北官南貶事件頻發的中晚唐，卻是一個有趣的考量士人身體感受的個體案例。在同一時期，韓愈有〈答柳柳州食蝦蟆〉詩，其中亦有對於南食的態度：「蝦蟆雖水居，水特變形貌……居然當鼎味，豈不辱釣罩？余初不下喉，近亦能稍稍。常懼染蠻夷，失平生好樂。而君復何為，甘食比豢豹？獵較務同俗，全身身為孝。哀哉思慮深，未見許回權。」<sup>7</sup>相對於常態的歎老嗟卑的感受表達，異域中的身體感受無疑更為具體而特殊。與在南多年、且再次入南為柳州刺史的柳宗元已可大體接受南方奇特的飲食不同，韓愈雖然早年即有南貶陽山的經歷，但直至元和末期再貶潮州，其似乎依然無法適應南方獨特的飲食習慣。短暫的在南經歷及其與長安政壇高層較為融洽的關係，讓韓愈對於南方的飲食多了一種俯視的過客姿態。同樣的姿態，亦見之於白居易（772-846）〈東南行一百韻〉，詩曰：「鼎臠愁烹鯨，盤腥厭膾鱸。鍾儀徒戀楚，張翰浪思吳。」<sup>8</sup>「鼎臠」、「盤腥」是南食在個體感官上所產生而具有令人噁心、厭惡、試圖疏離的身體感受。此種身體感官上的排異感，會影響個體的情緒且通常會展現於個體的肢體語言，<sup>9</sup>並影響其對於所處身之地的接受程度，而這也自然凸顯了身體與地域間的一體關聯性。

南食在北人感官接受中「醜怪」、「腥」、「臠」的形象，強化著南方邊緣與野蠻的文化角色，自然會成為北人進入南方進而接受南方的障礙。與飲食之上的味覺、視覺的凸顯相應，南方氣候、物種以及在地族群的語音、服飾的諸種特性，同樣被北人所打量，並映證著業已存在於文本及口耳相傳中的典型認知。柳宗元〈與李翰林建書〉曰：「永州於楚為最南，狀與越相類。僕悶即出遊，遊復多恐。涉野有蝮虺大蜂，仰空視地，寸步勞倦；近水即畏射工沙虱，含怒竊發，中人形影，動成瘡疥。」<sup>10</sup>南方異於中原的氣候特點，滋生了眾多頗具攻擊力而令北人膽寒的物種。在「愁」、「悶」、「煩」諸身體感覺中，希望能一散襟懷的北人，難以在此獨特環境中，獲得相應的排解與調適。當身體感覺不斷提醒北人相對於在地特殊的感覺偏好與感覺能力時，身體感覺生成於文化傳統與地域環境中的維度，便會轉化為焦點認知，而凸顯身體感覺的社會與文化意味。在中原士

<sup>7</sup> 〔唐〕韓愈：〈答柳柳州蝦蟆詩〉，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩系年集釋》（上海：上海古籍出版社，2007年），卷11，頁1138。

<sup>8</sup> 〔唐〕白居易：〈東南行一百韻〉，朱金城箋校：《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，2016年），卷16，頁966。

<sup>9</sup> 余舜德：《體物入微：物與身體感的研究》（新竹：國立清華大學出版社，2008年），頁6-7。

<sup>10</sup> 〔唐〕柳宗元：〈與李翰林建書〉，《柳宗元集》，卷30，頁801。

人的南方認知中，南方得地氣之偏，為「卑濕」之地，不能如中州之地高爽清淑，易引發疾病，不宜久居。<sup>11</sup>獨特的地理條件，滋生著令北人聞之色變的蠱毒，北人流貶所去往的南方遂為蓄蠱之地。至中晚唐時，嶺南、巴蜀取代長江中下游，與福建一起成為北人眼中蓄蠱的核心區域。韓愈、元稹（779-831）、白居易、柳宗元諸人的詩文中，於「尤病中州人」的蠱毒，存有清晰可感的共同畏懼。<sup>12</sup>此種體驗，因言說者在南生活的經歷而具有較高的真實度。但蓄蠱作為一種具有巫術色彩的實踐技術，自秦漢以來雖屢見之於載籍，其發生的重點地域亦不斷遷轉流移，並整體表現出由北而南的移動趨勢，<sup>13</sup>真相卻依舊撲朔迷離。<sup>14</sup>故而，文本記錄中，作為一種與特定地域、特定人群相關，具有可操作性的地方性技術的蓄蠱，更有可能是環境、地方病和地域文化諸因素疊加而生的文化表徵。蓄蠱的想像產生於不同層級文化的接觸之中，而更易成為邊緣文化被接納或主動融入主流程度高低的標準。晚唐時期，陸龜蒙（?-881）雖並未有在嶺南、巴蜀等地的居留經歷，但並不妨礙其〈奉和襲美寄瓊州楊舍人〉詩以瓊州「人多藥戶生狂蠱」，<sup>15</sup>並由之產生對於南土的感官體驗。

<sup>11</sup> [唐]張謂曾撰〈長沙土風碑銘並序〉為南土辯汗，但依然承認南土的「卑濕」：「巨唐八葉，元聖六載，正言待罪湘東。郡臨江湖，大抵卑濕修短，疵癘未違天常，而云家有重髓之人，鄉無頹白之老，談者之過也。地邊嶺瘴，大抵炎熱寒暑，晦明未愆時序，而云秋有嫫蟻之日，冬無凜冽之氣，傳者之差也。巴蛇食象，空見於圖書；鵬鳥似鴉，但聞於詞賦。則知前古之善惡，凡今之毀譽，焉可為信哉？」《全唐文》（北京：中華書局，1983年），卷375，頁3809。于賡哲〈疾病、卑濕與中古族群邊界〉一文，描述了「南土卑濕」產生的地理、文化諸因素，並考察了此觀念在文化交往進程的變遷脈絡，可參看《民族研究》2010年第1期，頁63-71。

<sup>12</sup> [唐]柳宗元〈種白襄荷〉：「皿蠱化為癘，夷俗多所神。銜猜每臘毒，謀富不為仁。蔬果自遠至，杯酒盈肆陳……華潔事外飾，尤病中州人。」《柳宗元集》，卷43，頁1227。[唐]韓愈〈永貞行〉：「怪鳥鳴喚令人憎，蠱蟲群飛夜撲燈。」《韓昌黎詩系年集釋》，卷3，頁333。[唐]元稹〈送崔侍禦之嶺南二十韻〉：「試蠱看銀黑，排腥貴食鹹。」周相錄校注：《元稹集校注》（上海：上海古籍出版社，2011年），卷11，頁336。[唐]白居易〈送客春遊嶺南二十韻〉：「須防杯裏蠱，莫愛橐中珍。」《白居易集箋校》，卷17，頁1067。

<sup>13</sup> 于賡哲：〈蓄蠱之地：一種文化歧視符號的遷移流轉〉，《中國社會科學》2006年第2期，頁191-204。

<sup>14</sup> 「蠱有多種，罕能究悉，事關左道，不可備知。」[唐]長孫無忌等撰，劉俊文箋解：《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996年），卷18，頁1300。

<sup>15</sup> [唐]陸龜蒙：〈奉和襲美寄瓊州楊舍人〉，收入[清]彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1999年），卷625，頁7230。

中晚唐時期的南土，以其獨異的地理、族群及文化諸因素，將因不同際遇進入南土的土人，置入一個極為陌生的生活世界之中，並由此挑戰了北來者曾經的對於身體感受的諳熟。由於人類的身體感雖然存有先天官能的維度，但其在具體生活經驗中的展開，同時也是一個感受能力與方式不斷生成變化的過程。身體感受在為社會生活所建構的同時，也因其與象徵隱喻的相聯而為社會意義的構成提供基礎。<sup>16</sup>視覺中卑濕、瘴氣頻發、醜惡物種叢聚的南土，是蓄蠱之地、蠻夷之區；味覺與觸覺中的腥、膩、滑，則在中土中和、清淡、整潔的映襯下，展現著所在之地的野蠻、無序、文明等級的低下。北人對於南土的文化邊緣位置的認知，自然可以表現為置身於外的觀念上的認知，但身在其中的身體感受並非只是對於觀念的印證，身體感受固化或強化某種流行的觀念，但同樣也頑固地提示，身體感受的順應與適應，方是融入某一群體或在地化最基礎、最終極的指標。但此點認知，於中晚唐的認知氛圍而言，卻頗為陌生。

關注身體在個體進德修身及社會文化中的作用，是儒家自先秦以來即已確立的思想傳統。儒家對於身體的認知，自理論形態而言，孟、荀之時即有較為系統的「踐形觀」與「禮儀觀」。前者主張生命與道德合一，強調人身乃精神化的身體；後者則重在說明人之身體與社會建構間的關聯。<sup>17</sup>與老莊在「身一心」關係上表現出明確的貶抑或超越身體的態度不同，孟、荀以身心一體為其共識。但魏晉以來，自然與名教之爭中，《淮南子》以形、氣、神為人之構成三要素的觀念逐步流行，在為魏晉士人「放浪形骸」、「遺其形骸」、「土木形骸」<sup>18</sup>的方式選擇

<sup>16</sup> 康斯坦茨·克拉森認為：「當我們檢視不同文化裏與感覺相關的意義時，會發現感覺成為潛在的象徵集聚地。視覺可能與邏輯推理或者巫術相連；味覺往往被用作審美差異或性體驗的隱喻；氣味經常代表著神聖或者罪惡、政治權力或社會排斥；這些感覺的意義和價值形成了社會認可的『感覺模式』，社會成員以此來理解世界或者將感官知覺和概念轉譯成特定的世界觀。持有不同的某一感官價值的社會成員可能會對這一感官模式提出挑戰，感官模式提供基本知覺範式供人們遵循或反抗。」C. Classen, "Foundations for an Anthropology of the Senses?" *International Social Science Journal* 49.153 (1997): 402.

<sup>17</sup> 楊儒賓：《四體一體的身體觀·儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年），頁8。

<sup>18</sup> 劉伶：「土木形骸，遨遊一世」。見〔南朝宋〕劉義慶撰，龔斌校釋：《世說新語校釋·文學第四》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁503。〔晉〕皇甫謐《玄守論》：「苟能體堅厚之實，居不薄之真，立乎損益之外，遊乎形骸之表，則我道全矣。」〔唐〕房玄齡等：《晉書·皇甫謐傳》（北京：中華書局，1996年），卷51，頁1410。〔晉〕王羲之《蘭亭集序》：「夫人之相

提供思想支撐的同時，也導致了身與心分化的共識化。身體被簡化為被名教體系所束縛且終有其盡的有限的形體，身與心被置換為形與神，神為主宰，而形則是神留駐其中的居所。此種認識與中唐盛行的禪宗以身體為貪嗔癡毒之來源的觀念，<sup>19</sup>共同構成了韓、柳、元、白及其後士人處理身心問題的背景知識。《續玄怪錄》中盧從史（?-810）的一段言論，大體可視為中晚唐士人對於身心關係的基本理解。盧曰：「人世勞苦，萬愁纏心，盡如燈蛾，爭撲名利，愁勝而髮白，神敗而形羸，方寸之間，波瀾萬丈，相妒相賊，猛於豪獸。故佛以世界為火宅，道以人身為大患。吾已免離，下視湯火，豈復低身而臥其間乎？」<sup>20</sup>人生於世，無論如何認知與評價世界，均需身體感官的參與。而身體感的後天生成，依賴於身體的勞作實踐及其與周邊環境的互動，故體之於身的身體感受在影響認知與評價生活世界的同時，也自然會受到周邊世界器物與文化環境的影響。作為能力的身體感具有明確的認知與價值的維度。<sup>21</sup>但身體自身的結構、<sup>22</sup>身心兩分的表述習慣以及

---

與，俯仰一世，或取諸懷抱，悟言一室之內，或因寄所托，放浪形骸之外。」《晉書》，卷 80，頁 2099。〔晉〕盧諶〈贈劉琨〉：「遺其形骸，寄之深識……邈矣達度，唯道是杖。」〔南朝梁〕蕭統：《文選》（上海：上海古籍出版社，2011 年），卷 25，頁 1184。

<sup>19</sup> 「總的說認識意義的心和境界意義的心都是指向心性，心性是其（禪宗）關注的全部內容。它沒有道教那樣的羽化、飛升、肉體成仙等等說法，它視肉體為精神的附屬物，僅有承受、盛貯精神的被動意義。修行的階位、得道的層次完全取決於覺悟的程度，為了獲得精神上的覺悟甚至於要貶抑肉體，因為肉體是人的貪嗔癡毒的主要來源。而精神上的修煉必然帶動身體達到相應的狀態。」張學智：〈中國哲學中身心關係的幾種形態〉，《北京大學學報》2005 年第 3 期，頁 5-14。

<sup>20</sup> 〔唐〕李復言撰，程毅中點校：《續玄怪錄·盧僕射從史》（北京：中華書局，2006 年），卷 2，頁 156。

<sup>21</sup> 「文化的成員不只經由智性的學習管道內化這套身體感的網路，更經由長期於文化的物質環境中生活，成長而養成，充分內化入我們的身體，形成身體能力的一環。因而，我們之能夠於進入佛堂及教堂中即能感知到兩者宗教氣息的差異，從陰暗、汗穢的景物中感受到恐怖，或能夠傳遞親情、散發親和力、運用品味的『清』展現文人氣息，不是因為有一套客觀存在於人與人之間之文化意涵的網絡充當介面，而是因為長期在文化環境培養之『有經驗能力』的身體，讓我們能夠感知周遭的世界及外人行動的意義，並具有運用這些專案的能力。」余舜德：《體物入微：物與身體感的研究》，頁 16。

<sup>22</sup> 「在身體缺場的現象學中，無論是身體表層抑或是身體的內部都處於『缺場』或『隱性』狀態中。『表層身體』在其『綻出』『出竅』之中是缺場的，如在看的眼睛並不會看到自己在看……而『深度身體』在其正常的運作中也是處於『隱性』狀態之下的……綻出之身的缺場、隱性

感受中所明確傳遞出的認知尤其是價值評價的維度，卻常不免凸顯身體感受與心理感受之間的分別。盧從史「萬愁纏心」的表述，即是在自然表述的慣習之下，將某種身心一體的感受歸向個體內在的心理感受。由之也可以看出中晚唐在「身一心」關係上，對於心靈主宰位置的認可。李肇（生卒年不詳）《唐國史補》曰：「起居舍人韋綬以心疾廢，校書郎李播亦以心疾廢。播常疑遇毒，鑿井而飲。散騎常侍李益亦心疾也。夫心，靈府也，為物所中，終身不痊，多思慮，多疑惑，乃疾之本也。」<sup>23</sup>以心為靈府，在身心二分的認識結構中，在明確心靈主宰能力的同時，會不免弱化對於身體感受與欲求正當性的關注，而以心靈對於身體的規訓與說明，作為心靈調適的基本方式，但也由此抑制了「身一心」問題拓展的可能。

白居易〈自誨〉詩曰：「物有萬類，錮人如鎖。事有萬感，熱人如火。萬類遞來，鎖汝形骸。胡汝未老，形枯如柴。萬感遞至，火汝心懷。使汝未死，心化為灰。樂天樂天，可不大哀！」<sup>24</sup>佛以世界為火宅，人處其中飽受貪嗔癡之苦。白居易〈自誨〉以身處紛繁物、事之中的生命，難得自由與寧靜，亦苦痛非常，實有佛教影響的痕跡。由於中古士人的思想世界中，並無相對純粹的知識維度的認知興趣。白居易所感受到束縛與痛苦，更多來自於名利的渴求、欲望的追逐及身體生老病死所產生的人生易老、生命有限的遺憾。故而，其〈逍遙詠〉曰：「亦莫戀此身，亦莫厭此身。此身何足戀？萬劫煩勞根。此身何足厭？一聚虛塵生。無戀亦無厭，始是逍遙人。」<sup>25</sup>身體為萬劫之根，不僅在身體欲望的多樣與難以滿足，也在於身體與欲望的同一，身體即是欲望之源。但如此對於身體的理解，卻超出了身心二分框架下對於身體的理解。日常理解的身體雖然會產生欲望與感受，卻並不導致超出基本欲望及具有明確文化意味的身體感受的出現。當白居易以身體為煩勞之根時，其實即已潛在利用了身與心之間的一體性。只是當身體尚未成為必須予以正式應對的問題時，原有的「身一心」關係的理解即自然有效。在此觀念之下，寒餓、疾病與衰老的身體常常成為被打量、戲謔的對象。

《六一詩話》曰：「孟郊、賈島，皆以詩窮至死，而平生尤自喜為窮苦之句。」

---

之身的隱退性與不可見性使得人的心靈活動看似是一種非肉體的、非『具身』的活動，在此意義上，萊德說，身體自身的結構導致了它的『自身一遮蔽』。」陳立勝：《宋明儒學中的「身體」與「詮釋」之維》（北京：商務印書館，2019年），頁8。

<sup>23</sup> [唐]李肇撰，聶清風校注：《唐國史補校注》（北京：中華書局，2021年），頁159。

<sup>24</sup> [唐]白居易：〈自誨〉，《白居易集箋校》，卷39，頁2640。

<sup>25</sup> [唐]白居易：〈逍遙詠〉，《白居易集箋校》，卷11，頁625。



孟有〈移居詩〉云：『借車載傢俱，傢俱少於車。』乃是都無一物耳。又〈謝人惠炭〉云：『暖得曲身成直身。』人謂非其身備嘗之不能道其句也。賈云：『鬢邊雖有絲，不堪織寒衣。』就令織得，能得幾何？又其〈朝饑詩〉云：『坐聞西床琴，凍折兩三弦。』人謂其不止忍饑而已，其寒亦何可忍也。」<sup>26</sup>身體的寒餓本是真切的具身感受，但也是最易緩解的身體的不適感。對此種身體感覺的書寫本難以形成對原有感覺模式的挑戰。書寫者也會因對此感覺的言說而被視為具有乞兒之態的陋於聞道者。<sup>27</sup>相較於盛唐「業就功成見明主，擊鐘鼎食坐華堂」、<sup>28</sup>「男兒百年且樂命，何須徇書受貧病」<sup>29</sup>的進取姿態，中晚唐士人多了一份難以擺脫的愁悶，也缺少了對於政治生活與自我生命的明確信念。盛唐詩人並非不言窮病，卻極少對於窮病的具體描述，而慣於將其作「一般化」的處理，使之成為共有的生命經歷。當身體感受被推遠距離成為某種似乎外在於身的「知識」時，個體所置身於其中意義體系即具有較高的穩定性。身體感受的凸顯成為群體性的「事件」，一般發生於主流的意義體系表現出解釋力弱化的歷史時期，身體感的凸顯即成為意義體系亟待調整的信號。在此意義上，孟郊（751-814）、賈島（779-843）對於身體感受的書寫雖有乞兒之態，但自思想演進的視角觀之，卻自有其不可忽視的影響。相較之下，韓愈的病體書寫似乎更等而下之。其〈譴瘧鬼〉詩曰：「屑屑水帝魂，謝謝無餘輝。如何不肖子，尚奮瘧鬼威？乘秋作寒熱，翁媪所罵譏。求食嘔泄間，不知臭穢非。醫師加百毒，薰灌無停機；灸師施艾炷，酷如獵火圍；詛師毒口牙，舌作霹靂飛；符師弄刀筆，丹墨交橫揮。」<sup>30</sup>「嘔泄」、「臭穢」應是〈譴瘧鬼〉中令人眼花繚亂的諸多身體感覺中，最相左於士人群體日常慣習的文本呈現。這並非「道在屎溺」的提點，而是真實的身體感受。雖然，「題材的日常化」是更為通行的關於中唐詩歌特點的描述，但「日常化」須經由身體感覺

<sup>26</sup> 〔北宋〕歐陽修：《六一詩話》，收入〔清〕何文煥：《歷代詩話》（北京：中華書局，2004年），頁266-267。

<sup>27</sup> 「唐人工於為詩，而陋於聞道。孟郊嘗有詩曰：『食齋腸亦苦，強歌聲無歡。出門即有礙，誰謂天地寬？』郊耿介之士，雖天地之大，無以容其身，起居飲食，有戚戚之憂，是以卒窮以死。」〔南宋〕魏慶之著，王仲文點校：《詩人玉屑·唐人陋於聞道》（北京：中華書局，2007年），卷15，頁478。

<sup>28</sup> 〔唐〕李頎：〈緩歌行〉，《全唐詩》，卷133，頁1349。

<sup>29</sup> 〔唐〕李白：〈少年行〉，王琦注：《李太白全集》（北京：中華書局，2006年），卷6，頁356。

<sup>30</sup> 〔唐〕韓愈：〈譴瘧鬼〉，《韓昌黎詩系年集釋》，卷3，頁264。

的書寫方始可能。在此意義上，中唐是以言說身體感受為群體風習的歷史時期。頻繁書寫、體驗類型多樣且偏於不適之感的身體表達，對於嘗試緩解生命的孤獨漂泊以安頓生命的士人而言，意味著生命問題的解決，需要在價值理解上的轉變，也更需要身體感諸能力的提升。中晚唐士人，在此身體實踐與思想演進的進程中，似乎依舊將重心置於「心」，也即價值理解的詮釋之上，並嘗試由之改變身體感受的意願、類型與方式。韓愈如之，<sup>31</sup>白居易亦如之。

白居易〈效陶潛詩十六首〉其十五曰：

南巷有貴人，高蓋駟馬車。我問何所苦，四十垂白鬚？答云君不知，位重多憂虞。北裡有寒士，甕牖繩為樞。出扶桑棊杖，入臥蝸牛廬。散賤無憂患，心安體亦舒……貴賤與貧富，高下雖有殊。憂樂與利害，彼此不相逾。是以達人觀，萬化同一途。但未知生死，勝負兩如何？遲遲未知間，且以酒為娛。<sup>32</sup>

在白居易數量眾多有關人生出處選擇的詩歌中，對於莊子齊物與郭象（252-312）適性逍遙的借助，手法極為常見。雖然，自思想史的演進脈絡而言，白居易並不一定具有足以躋身點將錄的資格，但其對於人生價值理解與人生出處的反復吟唱，於中晚唐社會而言，卻具有將以上觀念常識化的獨特價值。當名利的獲取並不必然帶來生命的快適與安頓，高車駟馬相較於甕牖繩樞，亦只是人生的一種選擇而已。甚而在白詩中每每流露的對於棊杖蝸廬的讚賞，甚為清晰地表達了於二者間的選擇傾向。正如達官厚祿的價值選擇對應著高車駟馬的行為方式及顯赫榮耀的身體感受，甕牖繩樞則是貧寒單弱然心安體舒的生活。但後者作為生活方式的主動選擇，同時也是身體形象的有意製作：「此身不要全強健，強健多生人我心。」<sup>33</sup>瘦弱單寒、攜杖而行的身體並非杜甫（712-770）、韓愈筆下真實的病體，而是以柔弱之姿以求自我生命之安頓逍遙的生命經驗與智慧。此種身體姿態的表達重心

<sup>31</sup> [唐]韓愈〈贈劉師服〉詩曰：「羨君齒牙牢且潔，大肉硬餅如刀截。我今牙豁落者多，所存十餘皆兀臄。匙抄爛飯穩送之，合口軟嚼如牛呌。妻兒恐我生悵望，盤中不釘栗與梨。只今年才四十五，後日懸知漸鹵莽。朱顏皓頸訝莫親，此外諸餘誰更數。」《韓昌黎詩系年集釋》，卷8，頁843。

<sup>32</sup> [唐]白居易：〈效陶潛詩十六首〉其十五，《白居易集箋校》，卷6，頁307。

<sup>33</sup> [唐]白居易：〈罷藥〉，《白居易集箋校》，卷15，頁936。

不在於主流的倫理及價值認知，而更強調身體性的「舉止意義」，<sup>34</sup>並在其後的詩學進程中，成為一種典型的身體形態。<sup>35</sup>但價值意義的別生新解，在身體的疾病尤其是衰老的壓迫之下，常常不得不以戲謔的應答與力求安之若命的姿態加以應對。

白居易六十四歲時，有〈對鏡喜老〉詩曰：「今朝覽明鏡，須鬢盡成絲。行年六十四，安得不衰羸。親屬惜我老，相顧興歎咨。而我獨微笑，此意何人知？笑罷仍命酒，掩鏡捋白髭。爾輩且安坐，從容聽我詞。生若不足戀，老亦何足悲？」<sup>36</sup>對鏡與寫真是唐人自我觀看的主要方式，也是觀看者將容顏的變化作為時序變遷之參照的特殊時刻。觀看者由之而引發諸如自我理解上諸層次的落差，均以對此容顏圖像化的感知為基礎。<sup>37</sup>自元和五年（810）三十九歲，時為翰林學士的白居易有〈自題寫真〉詩，並有「靜觀神與骨，合是山中人」的感歎，而這也是留存至少十五首寫真與對鏡詩的白居易，在此類詩作中最為習見的情感表達。無論是在自我觀看，表達知足知命的坦然，還是面對容顏衰老時的委順任運，白居易嘗試通過對於生命得失與生死的理解，以達成身心之調適的努力一以貫之。但此種以老莊及禪學為底色的以理遣之，卻以對身體能力的壓抑及對身體認知的平面化為代價，而難以真正成為時代問題的有效應對。蔡寬夫（生卒年不詳）曰：

子厚之貶，其憂悲憔悴之歎，發於詩者，特為酸楚。閔己傷志，固君子所不免，然亦何至是，卒以憤死，未為達理也。樂天既退閒，放浪物外，若真能脫屣軒冕者，然亦榮辱得失之際，銖銖較量，而自矜其達，每詩未嘗不著此意，是豈真忘之者哉！<sup>38</sup>

<sup>34</sup> 「實踐中的身體表達力至少牽涉兩個層次：（前略）另一者是伴隨著前者而自然發生的，無意地自行組織起來的身體表達功能。在語言表達中，言說總伴隨著無意的心境、性格，對形塑說話場合的氣氛，甚至對建構說話內容的真正含義，皆有莫大的關係。梅洛·龐蒂稱此言說活動在表達『概念意義』之外的身體性的『舉止意義』。」楊儒賓、張再林主編：《中國哲學研究的身體維度》（北京：中國書籍出版社，2020年），頁96。

<sup>35</sup> 「宋人寫杖的那些詩中所表達的人生態度、審美意識，基本上都是後期杜甫、白居易詩中的那些詠老嗟卑、出世懶散、希求自由、村居郊遊之類的內容。白居易《效陶潛詩十六首》之十五……這種態度與認識，宋代理學家繼承了，其他非理學家也繼承了。」沈金浩：〈一枝藤杖平生事——宋代文人的杖及其文化蘊涵〉，《中國社會科學》2007年第1期，頁157-167。

<sup>36</sup> [唐]白居易：〈覽鏡喜老〉，《白居易集箋校》，卷30，頁2058。

<sup>37</sup> 參見衣若芬：〈自我的凝視：白居易的寫真與對鏡詩〉，頁51-57。

<sup>38</sup> 郭紹虞：《宋詩話輯佚》（北京：中華書局，1980年），頁393。

柳宗元死於南土，宋人以之未為達理，而退閒洛陽履道坊小園中的「達者」白樂天，同樣也是宋儒眼中的未能達理者。相較於白居易以齊同榮辱得失安頓身心，宋儒則視認可物之不齊，「泥空終是著，齊物到頭爭」，<sup>39</sup>顏子（521-481 B.C.）簞食瓢飲而不改其樂，乃在於可以身體之，以身行之的達理。「東坡性喜嗜豬，在黃岡時，常戲作〈食豬肉詩〉云：『黃州好豬肉，價賤等糞土。富者不肯吃，貧者不解煮。慢著火，少著水，火候足時他自美，每日起來打一盃，飽得自家君莫管。』此是東坡以文滑稽耳。」<sup>40</sup>蘇軾（1037-1101）被貶黃州，亦為身處南土，雖湖北去中原較近，物候環境不難適應，但製作豬肉卻是一個頗有代表性的士人如何適應逆境的案例。在宋人的詩文中，發現新的食材、適應新的物味、製作新的食品，展現新的身體技能，是表達詩人窮居自樂的習見技法。<sup>41</sup>於此，也可看出，宋人對於身心問題的回應，並不以對於公共世界的疏離、齊萬物之不齊為首選，更在意具有發現與製作能力的身體。其對於物之意義的轉化，並不僅限於觀念層面，而著意於在行動中對於物之意味的轉化。與此同時，對於容顏的自我打量，也更強調其所展現出的生命氣象，<sup>42</sup>這同樣也是在行動生成且自然展現的身體性能力。

身體感受能力的提升及其對於異域適應能力的提升，既是個體承擔生命責任、安頓自我身心，同時也是發現異域，改造異域，實現不同地域間文化交流的必由路徑。曾鞏（1019-1083）〈送李材樹知柳州〉曰：「談者謂南越偏且遠，其風氣與中州異，故官者皆不欲久居，往往車船未行，輒以屈指計歸日……其風氣吾所諳之，與中州不甚異。起居不違其節，未嘗有疾；苟違節，雖中州寧能不生疾邪？其物產之美，果有荔子龍眼蕉柑橄欖，花有素馨山丹含笑之屬，食有海之百物，累歲之酒醋皆絕於天下。人少鬥訟，喜嬉樂，吏者唯其無久居之心，故謂

<sup>39</sup> 〔北宋〕程顥、程頤：《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁83。

<sup>40</sup> 〔南宋〕周紫芝：《竹坡詩話》，收入〔清〕何文煥：《歷代詩話》，頁351。

<sup>41</sup> 「宋代士人在逆境中往往傾向與通過蔬食書寫以明『不改其樂』之志。如蘇門筆下有大量的以種菜、制羹、煮制、食蔬、燒芋、食筍、采杞為主體的詩文出現，這些作品多寫於不甚順利的遷謫時期，寄寓了不用於世而甘貧自守的志趣，有時也頗言蔬食養生之道，包含著養德養氣的道德追求。」曹逸梅：〈中唐至宋代詩歌中的南食書寫與士人心態〉，頁68-77。

<sup>42</sup> 宋代人物畫興起，宋儒充分意識到配以畫像贊的人物畫像所具有的宣傳感化作用。至南宋，以朱熹為代表的南宋道學家推崇的畫像和所撰畫像贊還體現了他們對道學譜系的思考，並展現了關於「聖賢氣象」的範本。參見顧歆藝：〈攬鏡自鑒及彼此打量〉，《南京大學學報》2014年第2期，頁107-125。

之不可。如其有久居之心，奚不可邪？」<sup>43</sup>個人與群體的生存無法脫離具體的文化地域，積聚了體驗與歷史乃至語言與思想的地域，必然成為制約身體感生成的內在因素。<sup>44</sup>故而，一個曾經被視為畏途的異域，成為宜居的樂土，必然以個體身體感的適應為前提。而身體能力的適應過程，也常成為不同文明間交互影響的重要管道。曾經居於文化邊緣位置的南土，在「文明化」的進程中，同樣會影響或改造在地身體的感受能力與感受模式。這也意味著，身心之間的平衡，乃是身心互動交互影響且必然借助於身體、表現於身體的過程。只有在身之心、有心之身方能真正回應生存的難題，在生命的行動（事）中達成生命的安頓。故而，真實、日常的生命即是「身一心一體」的綻開過程。而這也意味著在身之心與有心之身，必然是行動中做事的身體，心在事上是生命綻開的另一面向。

### 三、世間人事有何窮：中晚唐詩歌中的「心一事」

「事」為人之所「作」，舉凡有明確目的、特定步驟與方式的人的行動均可以稱之為「事」。<sup>45</sup>由於「事」展開於人與物、人與他人的關係結構中，並同時是人—物、人—人關係的具體化。<sup>46</sup>在寬泛的意義上，「事」即包含了「物」。做事是人認知、理解、感受、體悟及評價與改造物（自然動植）與人（自我、他人、群體）的過程。在此過程中，人所面臨的既有認知維度的有關應該如何做的挑戰，同時也須面對效用維度有無其效及價值維度正當或應當與否的質詢，並因此而體驗到所謂人生的百種滋味。中晚唐詩歌中書寫人生之「事」有著可稱之為流行風習的時代趣味，但將「事」頻繁置於「心一事」的結構之下，其意圖並非否定做事本身即是「心」所指引的人之活動，而是意在強調，如何理解「事」，也即其

<sup>43</sup> [北宋]曾鞏：《元豐類稿》（明政統刊本），卷14。

<sup>44</sup> 張連海：〈感官民族志：理論、實踐與表徵〉，《民族研究》2015年第2期，頁55-67。

<sup>45</sup> 「《莊子·天下篇》曰：『書以道事』。或曰：上世聖王，建國繕群之大經大法，乃至一切洪纖巨細之務，通名為事。余謂古代聖王領導民眾互相團結而遂其生，因天之化，因地之利，順時之變，而開物成務（開闢自然界之物資，創成過去所絕不能有之種種大業要務），經緯萬端，造起世界。綜諸所為，不論小大精粗，總名為事。」熊十力：〈原儒〉，《熊十力全集》第6卷（武漢：湖北教育出版社，2001年），頁333-334。

<sup>46</sup> 「人之所『作』一方面表現為與物打交道的過程，與之相關的是做事、行事或處事過程的『循環理』；另一方面展開為人與人之間的交往，與之相涉的是做事、行事或處事過程中的『講理』。」楊國榮：《人與世界：以事觀之》（北京：三聯書店，2021年），頁28。

所關涉的物與人的價值與意味，方是其關注的焦點。

「物」，無論是自然動植，抑或人造之物，均有其名、形、用而各歸其類，並於其中被賦予濃淡不等，超越於其物理功能之上的價值與意味。物在歸類中，各得其序，故而，正如「身一心」關係的新解源於身體感覺的凸顯，「物」之意味的變化，同樣也產生於難以歸類之「物」的頻繁出現。「物怪」作為日常秩序的破壞者，在被人識破原形後，常以物質形態的消毀為終結。而若「物怪」為有生命之物變幻而來，回歸本形即意味著死亡。在此「物怪」的形一滅過程中，少有行動者情感上的起伏與波動，多視之為當然，<sup>47</sup>至楊隋王度（約 585-625）之〈古鏡記〉方有變化的痕跡。但此種痕跡隨後消隱，及時入中唐，方始再次成為一種值得關注的文本現象。<sup>48</sup>人對於「物」的情感投射，成為思想變化加劇、共識性弱化的中唐，認知與重新思考自我的一個不可忽視的起點。

憲宗元和十年（815），白居易被貶江州司馬，後置廬山草堂，其〈素屏謠〉即作於此時：「素屏素屏，胡為乎不文不飾，不丹不青？當世豈無李陽冰之篆字，張旭之筆跡，邊鸞之花鳥，張璪之松石？吾不令加一點一畫於其上，欲爾保真而全白。吾於香爐峰下置草堂，二屏倚在東西牆。夜如明月入我室，曉如白雲圍我床。我心久養浩然氣，亦欲與爾表裏相輝光。爾不見當今甲第與王宮，織成步障銀屏風。綴珠陷鈿貼雲母，五金七寶相玲瓏。貴豪待此方悅目，然肯寢臥乎其中。素屏素屏，物各有所宜，用各有所施。爾今木為骨兮紙為面，舍吾草堂欲何之？」<sup>49</sup>屏風本為人造之物，取其屏擋遮蔽之用。然「物」進入人之生活世界，本身即是被認知並被賦予不同價值與意味之理解的過程，「物」因其質地、外觀、功能、稀缺度及製作的工藝難度，而承擔著不同的政治、道德、審美及實用性的各類功能，從而體現出深淺濃淡不等的人化的印跡。在人改變「物」的同時，「物」也改變著人之自我呈現及人際交往的方式。「物」的人化與人的「物」化乃是同一過程的不同面向。與柳宗元〈蝸蝨傳〉中重在對人之取物不饜、「貪取滋甚」的

<sup>47</sup> 參見劉順：〈人獸之間：中晚唐筆記小說中的形變書寫〉，《上海師範大學學報》2021年第5期，頁54-66。

<sup>48</sup> 「西元8、9世紀之交的詩文中，人與物的關係開始發生改變。這裏必須強調的是：這一改變並不具有即時性和普遍性，而是和文學、文化傳統中的很多變革一樣，是逐漸的，個人性或地方性的，而且是和已有的寫作類型同時並存的。」田曉菲：〈中唐時期老舊之物的文化政治〉，《華東師範大學學報》2020年第4期，頁53-65。

<sup>49</sup> 〔唐〕白居易：〈素屏謠〉，《白居易集箋校》，卷39，頁2635。

抨擊不同，<sup>50</sup>白居易的〈素屏謠〉則著意於「物」之價值理解上的新詮釋。在〈素屏謠〉中，白居易知曉世人對於屏風的裝飾之習與在此愛好或品味之下，「物」所具有的超越其「用」之上的社會功能，但白居易在並不缺少迎合此種風習之可能的境況之下，依然選擇「不令加一點一畫於其上」，並以此為作為物之「保真」的方式。雖然，物之「保真全白」的有意書寫，有著極為明確的取譬連類的意圖，但「物性」的問題，也自然會因之而成為需要回應的問題。

在人的生活世界中，「物」有自然之物與人造之物的區分，故而，物之「保真」於兩者之間，即應存有相應的差異。於前者而言，物之「保真」並不意味著，「物」脫離於人的世界。即使是無何有之鄉的大木，也需有人寢臥其下，方得以為無用而久存的散木。只有進入人的世界，「物」方能「明白」於人心。「物性」綜合了人對物的感受、認知與評價，既有關於人對物之性狀與物之理的認知，亦關涉人對物之生命的關切及物對人的意味。<sup>51</sup>物性的具體理解受限於人之意願，但更決定於人之能力以及一個時代整體的知識狀況。白居易〈蟠木謠〉中對於蟠木幾「不傷爾樸，不枉爾理」<sup>52</sup>的承諾，是對人加之於物上的過度勞作的拒絕，也是對「物」在與人相關的歷史過程中沉重的價值承載的疏離。柳宗元〈種樹郭橐駝傳〉中對於植木應「順木之天，以致其性焉爾」<sup>53</sup>的說明、〈宥蝮蛇文〉基於一氣化生及賦形偶然的認知，表達對於蝮蛇生命的憐憫；中晚唐筆記小說如〈任氏傳〉、〈孫恪〉等篇目中對於動物生命德性、能力的讚美，同樣可置於此時期「物性」考量的知識氛圍之下。「物」與人同為一氣化生，有其獨立的存在價值，人對物所作出的美醜、善惡乃至有用無用的感知與評價，並不具有天然的正當性。對於「物性」的理解，雖易偏於在「前人化」的自然與素樸中，感受與體驗「物」的

<sup>50</sup> 「今世之嗜取者，遇貨不避，以厚其室，不知為已累也，唯恐其不積。及其怠而躓也，黜棄之，遷徙之，亦以病矣。苟能起，又不艾。日思高其位，大其祿，而貪取滋甚，以近於危墜。」〔唐〕柳宗元：〈蝘蝓傳〉，《柳宗元集》，卷 17，頁 483。

<sup>51</sup> 「感知中的『物』是客觀所與和人的感知共同建構的，是感知的對象，和本然之物已經不同。所以，心外無物蘊涵著『物應該或必須存在於人的感知中』的含義，即不能讓物存在於心外，而應以『明白』為仲介把物與人關聯起來，使二者不再不相干，這是建立與物的情感關聯和道德實踐關係的前提。」喬清舉：〈王陽明「心外無物」思想的內在義蘊及其展開——以「南鎮觀花」為中心的討論〉，《哲學研究》2020 年第 9 期，頁 49-58。

<sup>52</sup> 〔唐〕白居易：〈蟠木謠〉，《白居易集箋校》，卷 39，頁 2635。

<sup>53</sup> 〔唐〕柳宗元：〈種樹郭橐駝傳〉，《柳宗元集》，卷 17，頁 473。

存在。但對於必然經由人化過程的「物」而言，其存在的現實形態並未有唯一正確的適恰或正當可言，而更依賴於人對於物的詮釋。在此意義上，「物性」的體認與體悟，乃是認知與價值領域一種知識生產的嘗試。詮釋者以此達成對傳統觀物之方式的挑戰，並相應實現對「物」之意義的轉化。白居易〈新小灘〉詩云：「石淺沙平流水寒，水邊斜插一漁竿。江南客見生鄉思，道似嚴陵七裏灘。」<sup>54</sup>水邊斜插的魚竿，並非意在垂釣，而是以人之活動的介入，轉化對小灘的感受與認知。詩題〈新小灘〉之「新」，是石淺沙平且有荒寒之意的小灘，在此魚竿斜插的介入活動中，獲得了與舊日不同的、在猝然相遇中令人油然而生地為其所召喚吸引的鮮明感受。

自然之物可不依賴於人而存在，但人造之物卻必須經由明確的人化過程。人造之物自其存在伊始，即具有明確的製作意圖、功能定位與價值意味。人造物產生於特定的生活世界，為相應的人群所使用，並與自然物一起經歷生命的週期。對於人造物之物性的理解，在中晚唐時期的思想世界中，其特異之處，不在於對於提示物之過度佔有易於導致人之本性的迷失，亦不是對於物之功能演變的知識考古的興致。中晚唐對於人造物更偏好對於「物」之曾經經歷的生活世界的追憶與懸想，並在過程中體悟物之意味。故而，物之「古」與「故」，方是人造物之「物性」的焦點。<sup>55</sup>

物之「古」自然包含了時間在先之意，在日常的使用中，亦有僅強調時間遙遠的用例，古物即是距今時間跨度較大時期的器物。但在狹義上，古物其所以成為「古」物，卻源於其曾經「作為某物」存在於其中的生活世界已然不在。即使作為器物其功能大體無損，但予以其「作為某物」之定位的世界的消失，改變了

<sup>54</sup> [唐]白居易：〈新小灘〉，《白居易集箋校》，卷36，頁2509。

<sup>55</sup> [唐]孟郊〈秋懷〉是中唐最為明確肯定「古」之價值的視作，詩曰：「忍古不失古，失古志易摧。失古劍易折，失古琴亦哀。夫子失古淚，當時淚漉漉。詩老失古心，至今寒皚皚。古骨失濁肉，故衣如蘚苔。勸君勉忍古，忍古銷塵埃。」田曉菲〈中唐時期老舊之物的文化政治〉一文在故物與古物之別上有著極為精彩的文本分析，本文在寫作時多有參照。其文曰：「李觀的瓦硯是『故物』，有一段親密的私人使用的歷史；姚合的硯是『古物』，但它的『古』模糊惆恍，沒有確切的年代，事實上是非歷史的，沒有時間性的，詩人也根本不打算使用它。『古物』可以有很高的藝術價值、商業價值，但是『故物』則未必然。」本文對於古物與故物的分析則更偏於在心一事的結構中，觀察此種區分所以可能的條件及其對於人之生命的意義。



其作為某物的存在方式。<sup>56</sup>如「鼎」大多存在於今日的博物館中，雖然其依然具有一定的符號及實用功能，但「鼎」於今日的世界而言，已是「古物」。古物對於後世而言，乃是構建歷史脈絡與構擬場景、事件，體悟歷史以及人類之命運的物質依據與特定契機。相較於李賀（790-816）〈長平箭頭歌〉的「白翎金鏃雨中盡，直餘三脊殘狼牙」，<sup>57</sup>杜牧（803-852）的〈赤壁〉雖不及其怪奇幽冷，但全詩的歷史感卻為前者所不及。而孟浩然（689-740）〈與諸子登峴山〉雖然有對作為古物的羊祜碑的書寫，但更偏於「往來有代謝，人事成古今」<sup>58</sup>的常規感歎。〈赤壁〉詩曰：「折戟沉沙鐵未銷，自將磨洗認前朝。東風不與周郎便，銅雀春深鎖二喬。」<sup>59</sup>詩人在赤壁古戰場見到了一隻鏽跡斑斑的折戟，隨後認出其為三國時期的舊物。赤壁之戰的歷史往事因此折戟，被詩人所追憶、體悟並應之而生對於歷史與人生的感悟。古物中凝聚著曾經活動於此的古人，其行動的方式、條件、意圖、結局以及與此相關的體驗與命運。古物生成於具體的時空之下，與具體的人與事存有直接的關聯，但古物的「物」性不僅指向對於具體的人與事的認知與評價，亦引發超越於具體事件之上的歷史哲學意味的體悟與認知。「六朝文物草連空，天澹雲閒今古同」，<sup>60</sup>杜牧對於人事成敗之必然與偶然、乃至人力的可為與不可為的體悟與言說，是對古物之「物性」極佳的朗現。<sup>61</sup>而「故」物，對於觀看之人而言，是曾經親熟而後因所有者或物本身的變化，脫離了原有使用關係的器物。故物雖然亦有可能與重大的歷史事件存有關聯，從而使其具有如同古物一般的價值與意味，但其最為核心的功能，卻在於喚起觀看之人對於生命經歷的回憶，從而獲得對某種親密關係的再度體驗。

貞元年間，韓愈為李觀（766-794）破碎的硯臺，作了一篇名為〈瘞破硯銘〉

<sup>56</sup> 「『古物』的概念既不是一個考古學意義上的物客體，也不是一個純然的觀念，而是作為此在的人對與其共在於『世界之中』的古物的那個『曾在世界』的回憶、追溯和感知。」李溪：〈「古物」何以在場〉，《上海文化》2021年第4期，頁72-82。

<sup>57</sup> [唐]李賀：〈長平箭頭歌〉，王琦等：《三家評注李長吉歌詩》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁158。

<sup>58</sup> [唐]孟浩然：〈與諸子登峴山〉，佟培基：《孟浩然詩集箋注》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁23。

<sup>59</sup> 吳在慶：《杜牧集系年校注》（北京：中華書局，2015年），卷4，頁501。

<sup>60</sup> [唐]杜牧：〈題宣州開元寺水閣閣下宛溪夾溪居人〉，《杜牧集系年校注》，卷3，頁352。

<sup>61</sup> 參見鄭龔子：〈「多少樓臺煙雨中」——從杜牧詩看自然之道中的歷史感〉，《南開學報》2016年第5期，頁31-51。

的奇特銘文。其文曰：

隴西李觀元賓始從進士貢在京師，或貽之硯。既四年，悲歡窮泰，未嘗廢其用。凡與之試藝春官實三年，登上第。行於褒穀間，役者劉胤誤墜之地，毀焉。乃匣歸，埋於京師裡中。昌黎韓愈，其友人也，贊且識云：「土乎質，陶乎成器。復其質，非生死類。全斯用，毀不忍棄。埋而識之，仁之義。硯乎硯乎，與瓦礫異。」<sup>62</sup>

李觀在獲贈硯臺之後的四年中，實現了科舉登第的夢想。但硯臺卻在其後的一次旅行中，因為僕人的失誤而損毀。其命運像極韓愈〈短燈檠歌〉中在主人榮耀時刻來臨之際被冷落、丟棄於牆角的短燈檠。<sup>63</sup>只是前者命運的轉折並非來自所有者本人主動的選擇，而多了一份造化弄物的無奈。李觀將破碎的硯臺帶回長安，並以頗具儀式感的方式將其葬於居所之地下。韓愈為此物及此事所感，而有以上的葬銘。硯源於土，經陶人之手而成硯，破碎失其用，不同於有生命者的終結。但四年間在使用中，所建立的人與物間的親密關係，卻讓陶硯似乎成了個體生命之榮辱得失、悲歡喜樂的見證者，也由此成為別有意味之物。對此「意味」之物的觀照，遂具有了觀照者自我認知、自我反思的意味。

牛僧孺（約 779-848）的《玄怪錄》構擬了寶應年間，一位名為元無有之人的一段奇遇，文曰：「時兵荒後，人戶逃竄，入路旁空莊……至堂中，有四人，衣冠皆異，相與談諧，吟詠甚暢……其一衣冠長人曰：『齊紈魯縞如霜雪，寥亮高聲為予發。』其二黑衣冠短陋人曰：『嘉賓長夜清會時，輝煌燈燭我能持。』其三故弊黃衣冠人，亦短陋，詩曰：『清冷之泉俟朝汲，桑綆相牽常出入。』其四黑衣冠，身亦短陋，詩曰：『爨薪貯水常煎熬，充他口腹我為勞。』無有亦不以四人為異，四人亦不虞無有之在堂隍也，遞相褒賞，觀其自負，雖阮嗣宗〈詠懷〉亦不能加耳。四人遲明方歸舊所，無有就尋之，堂中惟有故杵、燭台、水桶、破

<sup>62</sup> [唐]韓愈：〈瘞破硯銘〉，劉真倫等箋注：《韓愈文集匯校箋注》（北京：中華書局，2010年），卷26，頁2713。

<sup>63</sup> [唐]韓愈〈短燈檠歌〉：「長檠八尺空自長，短檠二尺便且光。黃簾綠幕朱戶閉，風露氣入秋堂涼。裁衣寄遠淚眼暗，搔頭頻挑移近床。太學儒生東魯客，二十辭家來射策。夜書細字綴語言，兩目眵昏頭雪白。此時提攜當案前，看書到曉那能眠。一朝富貴還自恣，長檠高張照珠翠。籲嗟世事無不然，牆角君看短檠棄。」《韓昌黎詩系年集釋》，卷5，頁524-525。

鑑，乃知四人即此物所為也。」<sup>64</sup>元無有的經歷，在中晚唐的筆記小說中並非特例。此類故事的敘事情節簡單而大多雷同。某人因特殊機緣進入人去樓空的庭院，在庭院中遇見數位作衣冠士子貌者吟詩唱和，詩中通常會流於出「物」之本貌的資訊。在天明之際，吟詩唱和者會還歸其「故物」的本來面貌。「物」因主人的離去成為「故物」，「故物」好吟詩，然其作平平卻好相互吹拂，目空當世。故事情節展開至此，處身於中晚唐科舉文化之下的士人，應不難體會到，牛僧孺筆下的「故物」，正是此一群體的寫照。科舉的制度性效應導致鄉論（鄉里社會）在成士過程中作用的空前弱化，<sup>65</sup>士人離鄉萃處京畿頗類似於因主人離開居所而成為「故物」的故杵、燭臺。而好吟詩、頗自負、相互吹噓則更是飽受浮薄之譏的科舉士人的群體像。其歸於本形亦對應著在激烈的競爭中，大多數的失意者。元無有類型的故事，其所嘗試重溫或重現的並非男女情愛中親密關係，而是一種令人鼻酸的群體性生命經驗的回顧。在對「故物」略帶戲謔的觀看，同時也是對自我所歸屬之群體像的重新打量與反思。

無論是對古物，抑或故物，唐人的觀物中有著強烈的情感投射及自我認知與理解的明確意願。相較之下，極為關注觀物之法的宋人，則似乎多了一種明理中的情感距離。邵雍（1012-1077）曰：

心者，性之郭郭也。心傷則性亦從之矣。身者，心之區宇也。身傷則心亦從之矣。物者，身之舟車也。物傷則身亦從之矣。是知以道觀性，以性觀心，以心觀身，以身觀物，治則治矣，然猶未離乎害者也。不若以道觀道，以性觀性，以心觀心，以身觀身，以物觀物，則雖欲相傷其可得乎……況觀物之樂，復有萬萬者焉。雖死生榮辱，轉戰於前，曾未入於胸中，則何異四時風花雪月，一過乎眼也？<sup>66</sup>

邵雍的「以物觀物」與程顥（1032-1085）的觀魚及「窗前草不除，見其生意」，是觀物者對於物之理與天理的體認。然無論如何觀物，終究不離「心—物」的關係

<sup>64</sup> [唐]牛僧孺撰，程毅中點校：《玄怪錄·元無有》（北京：中華書局，2006年），卷5，頁46-47。

<sup>65</sup> 參見王德權：《為士之道》（臺北：政大出版社，2019年），頁69-108。

<sup>66</sup> [北宋]邵雍：〈伊川擊壤集序〉，收入[南宋]呂祖謙：《宋文鑒》（明五經刻本），卷87。

結構，所謂以物觀物，亦終是「以我觀物」。<sup>67</sup>相較於中晚唐人於「物」之上的傷痛與悵惘，「寓意於物不留意於物」<sup>68</sup>的宋人，雖多了一份生命的灑脫與淡然，但對胸襟、氣象的生命境界的追慕，卻抑制了人與物間情感體驗的生成與表達。中晚唐人於「物」上所表達的情緒、情感與意味體驗，讓此時期的詩歌具有了濃鬱的集體感傷的時代風格，也讓處於此種情感文化中的親歷者，對「事」的意義有了明確的質疑。

穆宗長慶元年（821），赴夔州刺史任的劉禹錫（772-842），在途經鄂州時，與刺史李程（766-842？）贈答酬唱，其〈重寄表臣二首〉之二曰：「世間人事有何窮？過後思量盡是空。早晚同歸洛陽陌，葡萄須近祝雞翁。」<sup>69</sup>這是一首如若掩去作者，即難以被歸入劉禹錫名下七言近體。在漫長的生命及政治生涯中，有從事鹽鐵轉運等實務經歷且受杜佑（735-812）較大影響的劉禹錫，與韓柳、元白在詩歌風格與歷史認知上，有著明顯的差異。<sup>70</sup>對於人生與歷史的認知，實難以讓劉禹錫道出人事無窮而盡是空的感慨！但偶一流露的人生疲憊與空幻的感覺，亦是中晚唐時期的整體氛圍使然。元和十三年（818），白居易自江州司馬轉任忠州刺史，途中詩贈其弟曰：

老見人情盡，閒思物理精。如湯探冷熱，似博鬥輸贏。險路應須避，迷途莫共爭。此心知止足，何物要經營……無妨隱朝市，不必謝寰瀛……多知非景福，少語是元亨。晦即全身藥，明為伐性兵。昏昏隨世俗，蠢蠢學黎甿。……知之一何晚？猶足保餘生。<sup>71</sup>

<sup>67</sup> 〔清〕王夫之《思問錄·內篇》曰：「言無我者，亦於我而言無我爾。如非有我，更孰從而無我乎！於我而言無我，其為淫遁之辭可知。大抵非能無我，特欲釋性流情，恣輕安以出入爾……我者，大公之理所凝也……於居德之體而言無我，則義不立而道迷。」王夫之著，王伯祥點校：《思問錄》（北京：中華書局，2009年），頁20-21。

<sup>68</sup> 〔北宋〕蘇軾：〈寶繪堂記〉，《蘇軾文集》（長沙：嶽麓書社，2000年），頁227。

<sup>69</sup> 〔唐〕劉禹錫：〈重寄表臣二首〉，陶敏、陶紅兩校注：《劉禹錫全集編年校注》（北京：中華書局，2019年），頁479。

<sup>70</sup> 參見劉順：〈劉禹錫詩文中的歷史與政治〉，《人文論叢》2020年第2輯，頁279-294。

<sup>71</sup> 〔唐〕白居易：〈江州赴忠州至江陵以來舟中示舍弟五十韻〉，《白居易集箋校》，卷17，頁1139-1140。

白居易在元和初，即因翰林學士的任命而進入憲宗朝的核心政治圈，本有極佳的政治前景。但元和時期，白居易的仕途並不平坦，其內心亦頗為落寞。在其後外貶江州司馬的數年中，白居易逐步形成了其後半生對於官場與人生的基本態度，也磨練出了一套仕途生存的應對技巧。在後以「中隱」為名的生存選擇中，白居易的知足保全，左右了其對於「事」的理解。其〈自在〉詩曰：「安泰良有以，與君論梗概。心了事未了，饑寒迫於外，事了心未了。念慮煎於內。我今實多幸，事與心和會。內外及中間，了然無一礙。所以日陽中，向君言自在。」<sup>72</sup>白詩中所言「事了」之事，是與日常生活物質獲取相關的諸種行動，這也是白居易對於「事」的典型理解。「事」在此理解中，遂成為人生之不得不然的行動及其效果。無論是出於生理的需求、情感的投射、抑或職業身分、道德責任。在不得不如此的感受之下，做「事」成為必須應對而又產生痛苦、壓抑及束縛感的生命過程。杜牧〈書懷〉曰：「只言旋老轉無事，欲到中年事更多」，<sup>73</sup>趙嘏（約 806-853）〈寄歸〉曰：「早晚相酬身事了，水邊歸去一閒人」。<sup>74</sup>言語中，所流露的自是人生不得不與事周旋的無奈。而自人類之群體而言，即使是出於解民倒懸、應天順人的行動選擇，同樣難逃如煙如夢的價值虛無之感。韋莊（836-910）〈上元縣〉曰：「南朝三十六英雄，角逐興亡盡此中。有國有家皆是夢，為龍為虎亦成空。」<sup>75</sup>劉滄（生卒年不詳）〈長洲懷古〉曰：「千年事往人何在，半夜月明潮自來。」<sup>76</sup>無論是自個體全身之術而言的多為多禍，還是自歷史維度之天命與人力而言，積極作為主動做事，在此時代的整體氛圍中，並不是值得肯定的生活態度。由於做事的過程，雖制約於人心，亦受限於行事者的實踐技能，但同時也是人之諸種能力豐富、深化、發展與提升的過程。以「無事」為目標，自然存有主張者對於社會制度與文化諸層面柔性的反抗，然其代價卻是人生的豐富性與社會文明的豐富與提升。<sup>77</sup>自此亦可見出，韓愈宣導「百年能幾時，君子不可閒」；<sup>78</sup>劉禹錫、柳宗元強調士人進德修

<sup>72</sup> [唐]白居易：〈自在〉，《白居易集箋校》，卷 30，頁 2081。

<sup>73</sup> [唐]杜牧：〈書懷〉，《杜牧集系年校注·樊川外集》，頁 1224。

<sup>74</sup> [唐]趙嘏：〈寄歸〉，《全唐詩》，卷 549，頁 6403。

<sup>75</sup> [唐]韋莊撰，聶安福箋注：《韋莊集箋注》（上海：上海古籍出版社，2011 年），頁 148。

<sup>76</sup> [唐]劉滄：〈長洲懷古〉，《全唐詩》，卷 586，頁 6843。

<sup>77</sup> 參見楊國榮：〈「事」與人的存在〉，《中國社會科學》2019 年第 7 期，頁 27-42。

<sup>78</sup> [唐]韓愈：〈讀皇甫湜公安園池詩書其後二首〉，《韓昌黎詩集系年集釋》，卷 10，頁 1081。

業中及物理民之維度，在中唐及其後的時代風習中的重要價值。<sup>79</sup>而宋儒更以「夫事外無心，心外無事」，<sup>80</sup>並由此形成與中晚唐之間的承續與變化。中晚唐士人對於身一心及心一事的流行理解，亦自然會產生在生命狀態上以「事了」之「閒」為取向的時代風習，並由之衍生出另一層次的問題。

#### 四、不覺百年半，何曾一日閒：中晚唐詩中的「忙」與「閒」

「忙」在日常的理解中，有指忙於某事不得空閒的忙碌之意；有指狀態表現的匆忙、忙亂意；又有內心無定、紛亂不知所措的茫然之意。<sup>81</sup>雖然，詩歌文本中的對於人事的感受與評價，並不必然代表著言說者真切的體驗與態度，但自流行的表達方式，亦可見出一個時期為特定群體所共用的感知模式。當中晚唐士人習於在詩中以「事了」、「無事」為人生之願望，且明確拒絕作一「忙人」時，對於身之不得閒暇、行事不得從容與內心難得安寧的拒絕，即自然導向願為「一閒人」的生命態度。

白居易〈閒坐看書貽諸少年〉詩曰：「兩砌長寒蕪，風庭落秋果。窗間有閒叟，盡日看書坐。書中見往事，歷歷知福禍。多取終厚亡，疾驅必先墮。勸君少幹名，名為錮身鎖。勸君少求利，利是焚身火。我心知已久，吾道無不可。所以雀羅門，不能寂寞我。」<sup>82</sup>人生的忙碌有迫於衣食、拘於職任等因素的不得不然，而若後者尚可在特定情形之下予以放棄，迫於衣食而忙卻是難以擺脫的生存狀

<sup>79</sup> [唐]劉禹錫〈答饒州元使君書〉曰：「今之號為有志於治者，鹹能知民困於杼軸，罷於征徭，則曰司牧之道莫先於簡廉奉法而已。其或才拘於局促，智限於罷懦，不能斟酌盈虛，使人不倦。以不知事為簡，以清一身為廉，以守舊弊為奉法。是心清於根闌之內，而柄移於胥吏之手。歲登事簡，偷可理也；歲筭理叢，則潰然攜矣。故曰身修而不及理者有矣。」瞿蛻園：《劉禹錫集箋證》（上海：上海古籍出版社，2018年），卷10，頁256。對於柳宗元觀點的理解，可參見劉順：〈中唐韓柳詩文中的人性與政治〉，《思想與文化》2020年第27輯，頁157-187。

<sup>80</sup> [北宋]程顥、程頤：《二程遺書》，卷19，頁318。

<sup>81</sup> 徐時儀〈「忙」和「怕」詞義演變探微〉：「就人的心理活動而言，當人們感到無法應付或無計可施時才會憂慮和害怕，故『忙』可以表示一種內心茫然不知所措的慌亂狀態……由於人們處於慌亂不知所措時難免會手忙腳亂，故由心理上的『茫然不知所措』義引申又有行動上的『慌張、忙亂』義……蓋人們在慌張、忙亂之時往往會感到急迫，故『忙』又引申有『急遽、匆促』義……由『忙』的『急遽、匆促』義進一步引申則有了現在常用的表示『事情多，沒有空閒』義。」《中國語文》2004年第2期，頁161-166。

<sup>82</sup> [唐]白居易：〈閒坐看書貽諸少年〉，《白居易集箋校》，卷36，頁2487。

態。「杜子美身遭離亂，復迫衣食，足跡幾半天下……夫士人既無常產，為饑所驅，豈免仰給於人，則奔走道途，亦理之常爾。王建云：『一年十二月，強半馬上看圓缺。百年歡樂能幾何，在家見少行見多。不緣衣食相驅遣，此身誰願長奔波。』」<sup>83</sup>中晚唐的士人或因科舉，客居長安奔走權門；或因入幕而遊走地方；或因職任而遷轉漂泊。<sup>84</sup>地理空間上的頻繁位移、人際關係重組的艱難、物質資源的匱乏以及適應在地風土的挑戰，均讓此一群體對於人生的忙碌、煩忙大多有著真實的體驗。廖有方（生卒年不詳）曾在寶雞的旅店中，為僅有一面之緣的病亡士人料理身後事，並留詩為記曰：「嗟君沒世委空囊，幾度勞心翰墨場。半面為君申一慟，不知何處是家鄉。」<sup>85</sup>廖有方筆下客死他鄉的舉子，在中晚唐頗為慘烈的競爭壓力之下，<sup>86</sup>應非特例。李洞（生卒年不詳）科場失意，「流落往來，寓蜀而卒」；<sup>87</sup>魏人公乘億（生卒年不詳）因科場困頓，「夫妻闊別積十餘歲」；<sup>88</sup>張宗顏（生卒年不詳）「貧無以事喪，乃與其兄東下至汴，出操契書，奴裝自賣」；<sup>89</sup>孫樵（生卒年不詳）〈寓居對〉言其長安生活之艱難曰：「遠來關東，囊裝銷空。一入長安，十年屢窮。長日猛赤，餓腸火迫。滿眼花黑，晡西方食。暮雪嚴冽，入夜斷骨。穴衾敗褐，到曉方活。」<sup>90</sup>治生的艱難會直接體現於身體之上，在使身體感受饑寒乃至疾病、孤獨的同時，也常使身體被迫進入一種持續勞作的狀態，如同白居易筆下的「農者勞田疇」，<sup>91</sup>身處此生活境遇者實並無多少選擇可言。「盡說無多事，能閒有幾人？」、<sup>92</sup>「《遜齋閒覽》云：詩人類以解官歸隱為高，而謂軒冕榮貴為外物，然鮮有能踐其言者。故靈徹答韋丹云：相逢盡道休官去，林下何曾見一人。趙嘏云：早晚粗酬身事了，水邊歸去一閒人。若身事了，則仕進之

<sup>83</sup> [南宋]葛立方：《韻語陽秋》，卷 20，收入 [清]何文煥：《歷代詩話》，頁 653。

<sup>84</sup> 參見胡雲薇：〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》第 41 期（2008 年 6 月），頁 65-107。

<sup>85</sup> [北宋]李昉等：《太平廣記·廖有方》（北京：中華書局，2003 年），卷 167，頁 1222。

<sup>86</sup> 參見傅璿琮：《唐代科舉與文學》（西安：陝西人民出版社，2003 年），頁 1-22。

<sup>87</sup> 傅璿琮：《唐才子傳校箋》第 4 冊（北京：中華書局，2002 年），頁 218。

<sup>88</sup> [五代]王定保：《唐摭言·憂中有喜》（上海：上海古籍出版社，2012 年），卷 8，頁 58。

<sup>89</sup> [唐]沈亞之：〈與李給事薦士書〉，《全唐文》，卷 735，頁 7588-7589。

<sup>90</sup> [唐]孫樵：〈寓居對〉，《全唐文》，卷 795，頁 8331。

<sup>91</sup> [唐]白居易：〈老熱〉，《白居易集箋校》，卷 29，頁 2043。

<sup>92</sup> [唐]張籍：〈閒居〉，徐禮節、余恕誠：《張籍集系年校注》（北京：中華書局，2011 年），卷 2，頁 272。

心益熾，愈無歸期矣。」<sup>93</sup>身處局外者，或許會嘲笑唐人利祿之心熾而多言不由衷。但若與其處身同一境地，知其非利祿不能養親活身，則對其「忙人常擾擾，安得心和平」<sup>94</sup>的感歎，應有較為同情的理解。在不得不忙中，對於「閒」的言說，雖或不能至，但理應包含了對於擺脫「忙」的真實訴求。顏回簞食瓢飲不改其樂，在中唐時已受到一定的關注，但其焦點卻是「不貳過」之解讀，<sup>95</sup>而非宋儒所著力闡釋的「樂在其中」，與中晚唐士人的生存處境及時代的感知模式之間，應存有較大的關聯。

「閒」之語義由「閑」與「閒」融貫而生，閑有規範與防閑之義，「既表達『當為』（應該），也表達著『勿為』（禁止、不作為、不勞作）」；閒本指閒隙，引申而為閒暇，「大多指人的存在狀況及相應的精神狀況：無事、無任務、無責任、無壓力、悠閒、從容，等等。」<sup>96</sup>於此，「閒」即是「忙」之暫時中止、停歇的空隙，是「身忙」的休歇、「心忙」的反思與調節，從而重新確立「忙」之方向與意義的契機，並同時包含了對於「忙」之方式的予以調適以及能夠調適的可能。

中晚唐詩歌中的「閒」，在「當為」的意義上，大多指向「朝饑有蔬食，夜寒有布裘」<sup>97</sup>與朱門華宴之間的抉擇。白居易〈凶宅〉詩曰：「長安多大宅，列在街西東。往往朱門內，房廊相對空。梟鳴松桂枝，狐藏蘭菊叢。蒼苔黃葉地，日暮多旋風。前主為將相，得罪竄巴庸。後主為公卿，寢疾歿其中。連延四五主，殃禍相繼踵……凡為大官人，年祿多高崇。權重持難久，位高勢易窮。驕者物之盈，老者數之終。四者如寇盜，日夜來相攻。假使居吉土，孰能保其躬？」<sup>98</sup>白詩所言的「凶宅」非某一特定的宅院，而是某一類型的宅院。宅院之凶不在鎮宅避

<sup>93</sup> [南宋]王楙撰，王文錦校注：《野客叢書·王易簡詩句》（北京：中華書局，1987年），卷9，頁97。

<sup>94</sup> [唐]韓偓：〈閒興〉，吳在慶校注：《韓偓集系年校注》（北京：中華書局，2015年），卷2，頁315。

<sup>95</sup> [唐]韓愈：〈省試顏子不貳過論〉：「故惟聖人無過。所謂過者，非謂發於行，彰於言，人皆謂之過而後為過也，生於其心則為過矣。故顏子之過，此類也。不貳者，蓋能止之於始萌，絕之於未形，不貳之於言行也。」《韓愈文集匯校箋注》，卷4，頁529。

<sup>96</sup> 頁華南：〈論忙與閒——進入當代精神的一個路徑〉，《社會科學》2009年第11期，頁105-112。

<sup>97</sup> [唐]白居易：〈永崇裏觀居〉，《白居易集箋校》，卷5，頁273。

<sup>98</sup> [唐]白居易：〈凶宅〉，《白居易集箋校》，卷1，頁9。



忌的「風水」諸因素，甚而亦無關於宅院主人之德行。祿高、權重等「四寇」，並非均由行動者的行為招致而來，而是群體生活之制度結構必然伴隨的現象，在此意義上，「四寇」所扮演的是制度與文化性的角色，從而與蔬食布囊構成了並列相參、難得其中的兩種生活。中晚唐的政治生活尤其是高層政治，在政治觀念、人事變動、權力分享等問題上，常會引發極為慘烈的政治事件。貶謫與死亡所產生的榮辱無定、人生空幻之感，讓置身其中的中晚唐人少了一份宋代士人的自信與從容，<sup>99</sup>卻反而多出了一種及時行樂的意味。「鹹通時代物情奢，歡殺金張許史家。破產競留天上樂，鑄山爭買洞中花。諸郎宴罷銀燈合，仙子遊回璧月斜。人意似知今日事，急催弦管送年華。」<sup>100</sup>在制度與文化難以變改，甚至未能成為反思對象時，中晚唐士人對於「忙」的言說，不免會倒向對個體人生的道路選擇及與其相伴隨的展開方式、心態體驗的考量。

白居易〈自題小園〉詩曰：

不鬥門館華，不鬥林園大。但鬥為主人，一坐十餘載。回看甲乙第，列在都城內。素垣夾朱門，藹藹遙相對。主人安在哉？富貴去不回。池乃為魚鑿，林乃為禽栽。何如小園主，拄杖閒即來。親賓有時會，琴酒連夜開。以此聊自足，不羨大池臺。<sup>101</sup>

小園的主人是有閒之人，雖小園占地有限，非朱門深宅，亦少名花異木，卻不妨礙其常有此園，並於中會朋聚友得琴酒之樂。而朱門甲第的主人，奔競名利之途，雖有此園林，卻不能得遊居之樂。朱門華園於其主人而言，似乎如同不知饜足的蝨蠅所背負的又一重物。但白居易的兩難在於，其明知於個體而言，「忙」之必然。

<sup>99</sup> 埋田重夫《白居易研究——閒適的詩想》云：「對於白居易而言，閒適詩是自我確認、自我控制、自我復原的核心環節。他對於『閒』和『適』近乎異常的執著，從相反的意義來說，證明瞭他真切地體驗到『忙』與『不快』。對於遠離名利與權勢的閒適空間——安、穩、慵、懶、幽的境界，白居易近乎執拗地反復詠吟並加以肯定。這又使我們可以想像到，在他內心深處有著對他人無法明言的激烈的精神鬥爭。與一般被評價為『中庸』、『穩健』、『恬淡』的整體作品風格不同，可以觀察出，白居易的閒適詩蘊含著激烈的情感衝突。」見氏著，王旭東譯（西安：西北大學出版社，2019年），頁18。

<sup>100</sup> 〔唐〕韋莊：〈咸通〉，聶安福箋注：《韋莊集箋注》，卷2，頁76。

<sup>101</sup> 〔唐〕白居易：〈自題小園〉，《白居易集箋校》，卷36，頁2475。

惟有在與物、與人以及與文化傳統不同方式的勞作中，個體才能獲得「自我」的實現，「閒」只是「忙」之中的間隙，而非「忙」的徹底終止，無所事事中的無聊、愁悶、缺少身分與價值認同更不易承受。當「忙」本身帶來忙碌、疲憊、無意義感時，「閒」理應成為對所操忙之事反思的契機。只是白居易詩中常將兩種生活選擇與生活樣態並置的處理方式，難以展現「忙」的廣度與深度，也更容易將「閒」理解為與「忙」相對的生活選擇，從而也窄化了對於「閒」的理解。對於安、穩、慵、懶、幽的過度言說，讓「閒」無法真正成為「忙」的間隙。「無事」的閒，割裂了事與心，自我與他人之間的一體性，並有成了滑為另一種「忙」的危險。貢華南於此類型的「忙」曾有論述曰：

我們還看到另一種走出「忙」的方式，即停止勞作，無所事事。不過，我們亦見到對此方式深深的警惕與濃重的憂慮。《廣雅》：「怕，靜也」展示出二者內在的相關性。學者對此亦有精彩的考察。「『怕』字的本義為『擔怕，無為』……『怕』則由『擔怕無為』義取代了『怖』，演變而成為表『畏懼、害怕』義的常用詞。」二者之盤結乃因為「靜」，「擔怕無為」，或者說無所事事被理解為「畏懼、害怕」之根，也被當做「畏懼、害怕」的重要原因。「忙」由「怕」出，停止忙（「靜」、「無為」）則歸於「怕」。可見，「忙」與通常所說的「不忙」（「靜」、「無為」）都與「害怕」糾纏在一起。<sup>102</sup>

白詩以及中晚唐詩所吟詠之「閒」，多與庭舍茅屋或水邊林下的「邊緣」空間相關。其閒散、閒適、閒放，亦多意味著對於公共事務的疏遠及社會角色的淡化，而不免有一種刻意展演的意味。此種類型之「閒」因其「無事」的標榜，而易於滋長以「做事、有為」為俗務的心態，並最終使得「無事」者成為缺少做事能力的旁觀者與局外人。蔡居厚（?-1125）以白樂天於「榮辱得失之際，銖銖較量而自矜其達」；<sup>103</sup>埋田重夫則在白居易對於閒適的反復吟詠中，感受到其內心深處激烈的情感衝突。<sup>104</sup>不同時代的接受者在此問題的相近理解，共同表達了對於白居易所

<sup>102</sup> 貢華南：《漢語思想中的忙與閒》（北京：三聯書店，2015年），頁12。

<sup>103</sup> 郭紹虞：《宋詩話輯佚》，頁393。

<sup>104</sup> 埋田重夫著，王旭東譯：《白居易研究——閒適的詩想》，頁18。

標示的生命之「閒」的質疑。

在中晚唐詩的「閒」之言說中，老莊與禪宗的影響頗易體認。這也讓唐詩之「閒」有了過於追求離事之虛靜的弊病。在私人空間中，簡化複雜的「事」的世界，個體雖然能夠獲得一定的自由與閒適之感，然「閒愁最苦」，<sup>105</sup>自我身分與價值的認同、身心的安頓終究無法實現於此離事之「閒」。相形之下，宋儒在事境之中言說孔顏之樂，則是一種更為適恰方式的提示：「凡說所樂在道，以道為樂，此固學道者之言，不學道人固不識此滋味。但已得道人，則此味與我兩忘，樂處即是道，固不待以彼之道樂我之心也。孔、顏之心，如光風霽月，渣滓渾化，從生至死，都是道理，順理而行，觸處是樂。行乎富貴，則樂在富貴，行乎貧賤，則樂在貧賤，夷狄患難，觸處而然。蓋行處即是道，道處皆是樂，初非以道為可樂而樂之也。故濂溪必欲學者尋孔、顏所樂何事，豈以其樂不可名，使學者耽空嗜寂，而後為樂邪？」<sup>106</sup>孔顏之樂，其樂不依賴於對外在事物與環境的揀擇，而是順理而行自然安樂。故而，人生之「閒」自「應當」而言，要在心不馳騖，心有主宰，故宋儒主「敬」。<sup>107</sup>心有主宰則無論事境之逆順，均可不忙亂、不慌張，氣定而神閒。但宋儒在德性之知與見聞之知上的分歧與偏重，卻不免有著同樣銷知入心的危險，從而弱化了對於做事的複雜及其對於個體人生與人類歷史之重要意味的認知。行事中的氣定神閒，既需要內心對於「應為」（正當）的堅守，同樣也需要行事者知曉如何行事的規則、技法，如何判斷行事的適恰契機並對行事之效應有著相應的預判。故而，「閒」是行事者的得心應手、成竹在胸，依賴於行事者在行事經驗中磨礪而成，運之於心而體之於身的綜合能力。「閒」是「忙」的理想態，也是「忙」內在否定性的維度。

「閒」在行事者的總是「忙」中，偶露真容。然當其成為一種被高頻言說、並予以模仿的行為方式時，其業已呈現為另一種「忙」。由於中晚唐詩作對於「閒」

<sup>105</sup> 〔南宋〕辛棄疾：〈摸魚兒〉，鄧廣銘箋注：《稼軒詞編年箋注》（上海：上海古籍出版社，2011年），卷1，頁68。

<sup>106</sup> 〔南宋〕陳埴：《木鐘集》，〔明〕黃宗羲：《宋元學案》（北京：中華書局，2007年），卷65，頁2095。

<sup>107</sup> 「心之為物，至虛至靈，神妙不測，常為一身之主，以提萬事之綱，而不可有頃刻之不存者也。一不自覺而馳騖飛揚，以徇物欲於軀殼之外，則一身無主，萬事無綱。雖其俯仰顧盼之間，蓋已不自覺其身之所在。」〔南宋〕朱熹：《晦庵集》，《文淵閣四庫全書·集部》第1143冊（臺北：商務印書館，1986年），卷14，頁237a。

之言說，多離事言「閒」，故而偏於生命之「靜」與「弱」：皮日休（834-883）〈病酒偶作〉：「鬱林步障晝遮明，一炷濃香養病醒。何事晚來還欲飲，隔牆聞賣蛤蜊聲。」<sup>108</sup>陸龜蒙〈閒書〉：「病學高僧置一床，披衣才暇即焚香。閒階兩過苔花潤，小簾風來薤葉涼。南國羽書催部曲，東山毛褐傲羲皇。升平聞道無時節，試問中林亦不妨。」<sup>109</sup>病弱的身體、冷寂而相對封閉的環境、獨特味覺效應且有宗教意義的焚香，是對白居易以「整頓衣巾拂淨床，一瓶秋水一爐香」<sup>110</sup>言說閒居生活之方式的延續。「忙」中之「閒」，也是「事」中之閒，其本應在為行事者的自我認知與反思提供契機的同時，亦有助於人對物以及他人更深切的同情與體認。但病與靜之中的「閒」，雖然能夠展現出某些特定之物的意味，也能拓展其對人情世態的體味，卻不免缺少了羅大經（1196-1152 後）《鶴林玉露》所言說之「閒」的生機與活力：

唐子西有云：「山靜似太古，日長如小年。」余家深山之中，每春夏之交，蒼蘚盈階，落花滿徑，門無剝啄，松影參差，禽聲上下。午睡初足，旋汲山泉，拾松枝，煮苦茗啜之。隨意讀《周易》〈國風〉《左氏傳》《離騷》〈太史公書〉及陶杜詩、蘇韓文數篇。從容步山嶺，撫松竹，與麋犢共偃息於長林豐草間。坐弄流泉，漱齒濯足。既歸竹窗下，則山妻稚子，作筍蕨，供麥飯，欣然一飽。弄筆窗間，隨大小作數十字，展所藏法帖、墨蹟、畫卷縱觀之。興到則吟小詩，或草《玉露》一兩段。再烹苦茗一杯，出步溪邊，邂逅園翁溪友，問桑麻，說粳稻，量晴校雨，探節數詩，相與劇談一餉。歸而倚仗柴門之下，則夕陽在山，紫綠萬狀，變幻頃刻，恍可入目。牛背笛聲，兩兩來歸，而月印前溪矣。<sup>111</sup>

山靜日長的村居生活，在唐子西（1071-1121）、羅大經的筆下，其所以令人有悠然山林之想，並不在於羅大經在此段文末，對於馳獵聲利之場的感慨。而是行文中，村居之「閒」的滋味，日常、平淡而又真切，將讀者召喚而入此山野的世界，與

<sup>108</sup> 〔唐〕皮日休：〈酒病偶作〉，《全唐詩》，卷 624，頁 7149。

<sup>109</sup> 〔唐〕陸龜蒙：〈閒書〉，《全唐詩》，卷 615，頁 7215。

<sup>110</sup> 〔唐〕白居易：〈道場獨坐〉，《白居易集箋校》，卷 37，頁 2553。

<sup>111</sup> 〔南宋〕羅大經撰，王瑞來點校：《鶴林玉露·山靜日長》（北京：中華書局，1997 年），頁 304。

山野中人一同閒步、閒讀、閒話、閒看。在視覺、聽覺、味覺、嗅覺的真切體味中，閱讀此段文字，不是經歷一段日常的生活，而是對「閒」有了身在其中的體認。山居者，於物悠然相遇，不造作、不刻意，隨其節奏或生或落，或悲或喜，而卒得與自然萬物之千姿百態照面而樂。於詩文於經史於書於畫不存功利之想，於山林農人、牛背牧童無貴賤智愚之分，至此，羅大經已用文字建立了一個生機勃鬱，人已和洽，人物相成的世界，此種悠「閒」世界方見天理流行、萬物欣榮，方得「閒」之一種真滋味。

## 五、結語

中唐是一個令人著迷的特殊時期，這是一個問題叢脞卻少有共識性結論的「不確定」時代。其所產生的問題以及回應方式，對其後的思想與生活世界常常存有顯隱交織的影響鏈條。無論是自轉型的視角觀察其間的斷裂，還是自連續性的角度觀察其內在承續的脈絡，似乎均可言之而可成理。於此亦可見出中唐思想世界的層次感與豐富度，晚唐則處於中唐的光環之下而與之成為一個可以整體視之的歷史時段。在此時期，詩歌中對於身體感受的書寫、對自我身體的觀看與戲謔，終結了曾經流行的熟讀離騷、痛飲酒的名士文化，放浪形骸的通性表達被自我身體的真實感受所替代，而所謂詩歌題材的日常化也主要經此路徑方得可能。在對身體感受的體認中，「身一心」成為再被考量的焦點問題，「在身之心」遂有被共識化的傾向。在身之心即為行事之心，但「心一物」及「心一事」的再問題化，在中晚唐特定的歷史語境中，卻形成了對於古物、故物頗為強烈的情感投射。在感傷的氛圍中，「了事」、「無事」成為中晚唐人回應生存壓力的主流方式，而此一點也抑制了中晚唐人對於「事」之理解的深廣度，也讓「無事」之「閒」有了滑向另一種「忙」的危險。而宋儒則在中晚唐人所展開的問題平面上，有了更具理論與實踐深度的回應，從而在事實上形成了兩者之間的連續脈絡。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔南朝宋〕劉義慶撰，龔斌校釋：《世說新語校釋》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔南朝梁〕蕭統：《文選》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔唐〕元稹撰，周相錄校注：《元稹集校注》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔唐〕牛僧孺撰，程毅中點校：《玄怪錄》，北京：中華書局，2006年。
- 〔唐〕白居易撰，朱金城箋校：《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 〔唐〕李白撰，王琦注：《李太白全集》，北京：中華書局，2006年。
- 〔唐〕李復言撰，程毅中點校：《續玄怪錄》，北京：中華書局，2006年。
- 〔唐〕李賀撰，王琦等評注：《三家評注李長吉歌詩》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔唐〕李肇撰，聶清風校注：《唐國史補校注》，北京：中華書局，2021年。
- 〔唐〕杜牧撰，吳在慶：《杜牧集系年校注》，北京：中華書局，2015年。
- 〔唐〕孟浩然撰，佟培基箋注：《孟浩然詩集箋注》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 〔唐〕房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1996年。
- 〔唐〕長孫無忌等撰，劉俊文箋解：《唐律疏議箋解》，北京：中華書局，1996年。
- 〔唐〕柳宗元：《柳宗元集》，北京：中華書局，2000年。
- 〔唐〕韋莊撰，聶安福箋注：《韋莊集箋注》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔唐〕張籍撰，徐禮節、余恕誠校注：《張籍集系年校注》，北京：中華書局，2011年。
- 〔唐〕劉禹錫撰，瞿蛻園箋證：《劉禹錫集箋證》，上海：上海古籍出版社，2018年。
- \_\_\_\_\_，陶敏、陶紅雨校注：《劉禹錫全集編年校注》，北京：中華書局，2019年。

- 〔唐〕韓偓撰，吳在慶校注：《韓偓集系年校注》，北京：中華書局，2015年。
- 〔唐〕韓愈撰，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩系年集釋》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- \_\_\_\_\_，劉真倫等箋注：《韓愈文集匯校箋注》，北京：中華書局，2010年。
- 〔五代〕王定保：《唐摭言》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 〔北宋〕李昉等：《太平廣記》，北京：中華書局，2003年。
- 〔北宋〕曾鞏：《元豐類稿》，明政統刊本。
- 〔北宋〕程顥，程頤：《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔北宋〕蘇軾：《蘇軾文集》，長沙：嶽麓書社，2000年。
- 〔北宋〕歐陽修：《六一詩話》，收入〔清〕何文煥：《歷代詩話》，北京：中華書局，2004年。
- 〔南宋〕王楙撰，王文錦校注：《野客叢書》，北京：中華書局，1987年。
- 〔南宋〕朱熹：《晦庵集》，《文淵閣四庫全書·集部》第1143冊，臺北：商務印書館，1986年。
- 〔南宋〕呂祖謙：《宋文鑒》，明五經堂刊本。
- 〔南宋〕辛棄疾撰，鄧廣銘箋注：《稼軒詞編年箋注》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔南宋〕周紫芝：《竹坡詩話》，收入〔清〕何文煥：《歷代詩話》，北京：中華書局，2004年。
- 〔南宋〕陳埴：《木鐘集》，〔明〕黃宗羲：《宋元學案》，北京：中華書局，2007年。
- 〔南宋〕葛立方：《韻語陽秋》，收入〔清〕何文煥：《歷代詩話》，北京：中華書局，2004年。
- 〔南宋〕魏慶之著，王仲文點校：《詩人玉屑》，北京：中華書局，2007年。
- 〔南宋〕羅大經撰，王瑞來點校：《鶴林玉露》，北京：中華書局，1997年。
- 〔清〕王夫之著，王伯祥點校：《思問錄》，北京：中華書局，2009年。
- 〔清〕彭定求等編：《全唐詩》，北京：中華書局，1999年。
- 〔清〕董誥等編：《全唐文》，北京：中華書局，1983年。

〔近人論著〕

- 于賡哲：〈蓄蠱之地：一種文化歧視符號的遷移流轉〉，《中國社會科學》2006年第2期，頁191-204。
- \_\_\_\_\_：〈疾病、卑濕與中古族群邊界〉，《民族研究》2010年第1期，頁63-71。
- 王德權：《為士之道》，臺北：政大出版社，2019年。
- 田曉菲：〈中唐時期老舊之物的文化政治〉，《華東師範大學學報》2020年第4期，頁53-65。
- 衣若芬：〈自我的凝視：白居易的寫真詩與對鏡詩〉，《中山大學學報》2007年第6期，頁51-57。
- 朱剛：〈從「先憂後樂」到「簞食瓢飲」〉，《文學遺產》2009年第2期，頁54-63。
- 沈金浩：〈一枝藤杖平生事——宋代文人的杖及其文化蘊涵〉，《中國社會科學》2007年第1期，頁157-167。
- 余舜德：《體物入微：物與身體感的研究》，新竹：國立清華大學出版社，2008年。
- 李溪：〈「古物」何以在場〉，《上海文化》2021年第4期，頁72-82。
- 孟二冬：《中唐詩歌之開拓與新變》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 周劍之：〈從意象到事象〉，《復旦學報》2015年第3期，頁48-55。
- 胡雲薇：〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》第41期，2008年6月，頁65-107。
- 侯體健：〈幻相與真我：宋代覽鏡詩與詩人自我形象的塑造〉，《文藝研究》2020年第8期，頁60-70。
- 徐時儀：〈「忙」和「怕」詞義演變探微〉，《中國語文》2004年第2期，頁161-166。
- 貢華南：〈論忙與閒——進入當代精神的一個路徑〉，《社會科學》2009年第11期。
- \_\_\_\_\_：《漢語思想中的忙與閒》，北京：三聯書店，2015年。
- 郭紹虞：《宋詩話輯佚》，北京：中華書局，1980年。
- 陳立勝：《宋明儒學中的「身體」與「詮釋」之維》，北京：商務印書館，2019年。
- 曹逸梅：〈中唐至宋代詩歌中的南食書寫與士人心態〉，《文學遺產》2016年第6期，頁68-77。



- 張連海：〈感官民族志：理論、實踐與表徵〉，《民族研究》2015年第2期，頁55-67。
- 張學智：〈中國哲學中身心關係的幾種形態〉，《北京大學學報》2005年第3期，頁5-14。
- 喬清舉：〈王陽明「心外無物」思想的內在義蘊及其展開——以「南鎮觀花」為中心的討論〉，《哲學研究》2020年第9期，頁49-58。
- 傅璿琮：《唐才子傳校箋》，北京：中華書局，2002年。
- \_\_\_\_\_：《唐代科舉與文學》，西安：陝西人民出版社，2003年。
- 楊國榮：〈「事」與人的存在〉，《中國社會科學》2019年第7期，頁27-42。
- \_\_\_\_\_：《人與世界：以事觀之》，北京：三聯書店，2021年。
- 楊儒賓：《四體一體的身體觀·儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年。
- \_\_\_\_\_、張再林主編：《中國哲學研究的身體維度》，北京：中國書籍出版社，2020年。
- 熊十力：《熊十力全集》，武漢：湖北教育出版社，2001年。
- 劉梁劍：〈感受與中國哲學如何做事〉，《哲學動態》2020年第3期，頁46-54。
- 劉順：〈宋儒「身體詩學」芻論〉，《北方論叢》2011年第5期，頁14-17。
- \_\_\_\_\_：〈天人之際：中唐時期的天論與詩歌轉型——以韓愈、柳宗元、劉禹錫為例〉，《文藝理論研究》2015年第1期，頁130-139。
- \_\_\_\_\_：〈劉禹錫詩文中的歷史與政治〉，《人文論叢》2020年第2輯，頁279-294。
- \_\_\_\_\_：〈中唐韓柳詩文中的人性與政治〉，《思想與文化》2020年第27輯，頁157-187。
- \_\_\_\_\_：〈人獸之間：中晚唐筆記小說中的形變書寫〉，《上海師範大學學報》2021年第5期，頁54-66。
- 劉寧：《唐宋之際詩歌演變研究》，北京：北京師範大學出版社，2003年。
- 鄺夔子：〈「多少樓臺煙雨中」——從杜牧詩看自然之道中的歷史感〉，《南開學報》2016年第5期，頁31-51。
- 顧歆藝：〈攬鏡自鑒及彼此打量〉，《南京大學學報》2014年第2期，頁107-125。
- 埋田重夫著，王旭東譯：《白居易研究——閒適的詩想》，西安：西北大學出版社，2019年。

C.Classen. "Foundations for an Anthropology of the Senses ? " *International Social Science Journal* 49.153 (1997): 401-412.

# Embodied Feelings and Reflection on Life: “Body-Mind” and “Mind-Matter” in the Poetry of the Middle and Late Tang Dynasty

Liu, Shun\*

## [Abstract]

Within the poetry of the middle and late Tang dynasty, at a time when northerners were being demoted and relegated to the south of the empire, a form of writing emerged around the question of “the feeling of the body,” which included a form of reflection upon and mockery of one’s own body. This writing represented the end of the once flourishing culture of celebrated men of letters writing about drowning their sorrows in drink and reading vigorously the *Lisao*. The expression in poetry of dissolute bodily pleasure gave way to explorations of the true feelings of one’s physical body. Within this explorations of embodied feelings, the question of “body-mind” became a topic that was once again the focus of writing and thought. The notion of “The mind in the body” gradually became a consensus. “The mind in the body” was the mind of action, however, however within this process the notions of “mind-matter” and “mind-thing” became questions once again. In the cognitive and emotional culture of the mid and late Tang, a strong emotional projection was cast upon antiques and ancient objects. Within this sentimental atmosphere, “finishing affairs” and “having no affairs [to accomplish]” became the mainstream way for people to respond to the pressure of survival, which also constrained mid and late Tang people from developing a deep and wide understanding of “things”, and made the “leisure” imbedded in the notion of “having no affairs” risk of sliding into being another kind of “business.” Song Confucianism, on the basis of the question raised by people of the middle and late Tang Dynasty, produced a response to such questions of deeper theoretical and practical depth, thus in fact

---

\* Professor, School of Literature, Heilongjiang University.

forming a continuous context between the two.

**Keywords:** the poetry of the middle and late Tang dynasty, Physical feelings, body-mind, mind-matter, business and leisure