

# 闲的哲学与茶道意蕴

王润稼

(北方工业大学 马克思主义学院,北京 100144)

〔摘要〕“闲”是主体生活态度的自觉,也是人类生命存在的应然状态。在茶道中蕴含着深厚的“闲”哲学,“闲”的心境状态也通过茶这一绝佳媒介得以有效显现。茶道中的闲具有时空与身心双重维度,在此之上又展现出独特的“闲功夫”与“闲境界”。在过于工具性与功利化的现代文明中,对茶道之闲的呼唤具有重要意义。

〔关键词〕茶道;双重维度;闲功夫;闲境界

〔中图分类号〕B2

〔文献标识码〕A

〔文章编号〕1008-2689(2016)06-0061-07

## 一、闲:茶道中所蕴含的人类应然状态

“闲”作为人类生命活动中与“忙”相对应的范畴,是主体应然的存在状态。然而,以往对于“闲”的理解,普遍存在着以下两种误区:一是从价值层面否定“闲”的意义,将“闲”视作不应当的行为,是对人类生产活动的戕害,认为“闲”是应当尽力避免的生存状态。这种观点将“闲”完全当作“忙”的附属品,要求严格控制闲的长度与程度,即便进行一定的休闲,也是为了获取持续劳作所需要的体能和精力而不得不进行的行为。二是从内涵上将“闲”庸俗化,将闲简单地作为生物性的娱乐,认为“闲”是对生理欲望的满足,忽略了“闲”内在蕴含的精神意义。笔者认为,一方面闲绝非是可有可无更非要极力避免的存在状态,作为主体生活态度的一种自觉,闲具有强烈的目的性价值,是人类生活的应然状态;另一方面真正合乎人类存在意义的“闲”往往超越了现实的物质局限与功利欲求,有着精神层面的内在超越与形上关怀。

闲之所以是人类存在的应然状态,首先在于闲作为主体生命的自觉,不仅在于身体的解放,更实现了精神上的自适逍遥,使主体走向真正的自由,使人发现自我并实现自我。闲的哲学理念与生活方式使我摆脱了社会生活中诸多角色规范的约束,使遮蔽的

真我得以重新显现,通过主观体验和精神调试来寻求内心的安适与超然,追求形上的生命气象。皮普尔就认为闲“是一种精神状态,是灵魂存在的条件”,突出了闲在精神层面的超越性。其次,除了获得内在精神的自适,实现主体我的发现与彰显之外,闲的哲学还使人以审美的态度去对待生活境遇与外在事物,进而同他者和解,与世界融通,最终达成“圣人者,原天地之美而达万物之理”的至高境界,为人类生活提供整体和谐的世界图景。以闲的心境态度对待外物,可以消减主体过度的外在欲求,达观的对待生活处境,享受个我与万物的和合共生。闲所达成的精神自足与物我和谐是人所理想的美好生活。亚里士多德就将“闲”视作“一切事物环绕的中心”,认为“闲”合乎人的本性,“人的本性谋求的不仅是能够胜任劳作,而且是能够安然地享有闲暇”,将“闲”作为“人类行为所能达到的全部善的顶点”<sup>[1](29-35)</sup>,充分肯定了闲的人性意义与生命价值,将闲作为人类存在的应然状态。

在前现代社会,虽然社会生活条件与现代社会相比差距迥然,但上至王公贵族,下至市井百姓,功利性的物质欲求并不表现的特别强烈,反而相对热衷于享受“闲”的生存状态。现代社会在强烈的工具理性与功利欲求的支配下,对“闲”的应然生活状态予以全面颠覆。现代化进程发端于西方社会,以资产阶级的兴起和扩张为基本标志,以资本主义精神为价值支撑。在《新教伦理与资本主义精神》一书中,德国社会学家马克思·韦伯认为新教伦理与资本主义在内

〔收稿时间〕2016-10-15

〔项目基金〕北方工业大学科研启动基金项目资助。

〔作者简介〕王润稼(1987—),男,山东潍坊人,北方工业大学马克思主义学院讲师,哲学博士。

在气质与精神理念上具有共通性,二者均具有工具理性的鲜明特征。他肯定了资产阶级攫取利益、拼命赚钱的合理性,在新教伦理中追逐财富是正当的,而在聚敛财富之后,只有约束本能、控制欲望,“严格回避一切天生自然的享乐”,才能获得上帝的拯救。基于此,新教伦理倡导“恪尽职守、努力工作”的敬业精神,将辛勤劳作视作上帝所赋予的“天职”,主张拼命工作并节制欲望。在时间观念上,认为“时间就是金钱”,浪费时间是最大的罪恶。新教提倡的这种入世禁欲主义为现代资本主义的兴起提供了精神动力与伦理支持。在强烈的功利主义倾向与禁欲主义观念的影响之下,“闲”在现代化进程中长期被视为莫大的罪恶,是对资本主义精神的背离。然而,对“闲”的摒弃使现代人丧失了人性中本应具有的自由状态,使人们在繁重的劳作和贪婪的逐利中淡忘了人之为人之目的性价值,最终导致了人性的迷失与异化。韦伯对现代人的生存状态也不无忧虑:“早晚有一天世界上会充满了齿轮和螺丝钉式的芸芸众生,他们紧紧地抓住自己的职位,处心积虑、不顾一切地渴望沿着官僚化的等级层次阶梯往上爬,一想到这种可怕的前景就令人不寒而栗。”<sup>[2](247)</sup>

由上可以看出,在过度工具性和功利化的现代文明中日益丧失了“闲”的存在空间。然而,“闲”作为人类生命存在的应然状态,原本也是人之天性使然的本能诉求,它为主体自由意志的充分展现提供了基本条件。对“闲”的呼唤既是当前境遇下的急切需求,也是寻求人之自由全面发展的应有之义。茶道作为中华文化体系中自成一脉且极具特色的文化样态,内在蕴含了深厚的“闲”哲学。需要指出的是,对茶道的研究在学术领域主要有广义与狭义两种不同范围的研究路向。广义茶道外延较为宽泛,大体等同于茶文化的概念,这与日本文化中“棋道”、“剑道”、“花道”、“书道”等“道”的概念类似,将与茶相关的一切活动均视为道的范畴。狭义茶道专指茶文化中具有哲学意蕴的形上理念,属于茶文化的最高层次,是由茶事活动升华出来的心灵体悟,直抵茶文化最深处的精神实质。本文所论与“闲”相关的茶道意蕴,重在通过对主体内在心性的精神分析,发现二者义理上的融合共通,因而主要是在狭义茶道的范畴下立论。

有学者指出,在中国传统思想的构念下,将中国茶道的基本理念概括为“闲、隐、乐”三个方面,认为中国茶道的一个基本精神取向是在闲中返隐并取乐。她将“闲”视作中国茶道的心理基础,是构成完整茶道理念的基本前提。<sup>[3]</sup>在慢呷细啜中不仅可以闻香咀

甘,涤荡昏寐,获得身体上的愉快体验,满足生理机能的休整与调适;更重要的是,喝茶在中国文化构念中不单纯是身体上的休闲,更在品饮之中超然于纷繁杂乱的俗世生活,寻得一份内心的悠闲安适,达到“悠然淡忘归,于兹得解脱”的“心闲”境界。宋徽宗赵佶在《大观茶论》序言中写到:“至若茶之为物……冲淡闲洁,韵高致静,则非遑遽之时可得而好尚矣”,就贴切地指出了茶在精神层面的妙用。由此,茶与闲实现了内在的高度契合。一方面,茶道精神中蕴含着“闲”的哲学,“闲”是茶道理念中最具基础性的要素,在喝茶中只有切实体会到“闲”的感觉和心境,才能将单纯的茶事活动提升至道的层面;另一方面,“闲”作为现代社会中日渐丧失的人类应然状态,也亟需茶这一绝佳的媒介使其显现,茶叶及相关器物、环境等物质要素为“闲”的实现提供了现实载体,一系列的茶事活动则成为“闲”的实现方式,饮茶品茗中的内在感受和精神体悟更是茶道之“闲”的最终彰显。中国茶道作为道的一种实存样式,其间所蕴含的闲哲学具有时空和身心双重维度,以此双重维度为主体依托,茶道之闲又内具功夫与境界两个彼此关联的面向。闲功夫是实现茶道之闲的基本用功方式,是通达闲境界所运用的操作方法和实践路径;闲境界则是茶道之闲所要达成的应然状态与理想归宿,此境界的通达和呈现要以闲功夫为手段。本文即是以茶道本体为基础,在本体——功夫——境界的架构下对茶道之闲展开论述的。

## 二、茶道之闲的双重维度

茶道理念内在蕴含着“闲”的哲学,“闲”在茶道中有着全方位的体现,具体到茶道中“闲”的基本样态,可以从时空维度与身心维度两方面来把握。时空是维系人之存在和一切活动的外在条件,现实的茶事活动自然不能脱离时空而自存,由茶事活动升华而来的茶道之“闲”于时空之中得以展现。身心是人类一切肢体行动与精神生活的内在保障,人类一切活动的完成都是身心协调配合的结果。茶事活动同样对身心具有特定要求,讲求“心手闲适”,肉体与精神同在,身体与心灵俱闲,才能真正展现出茶道中“闲”的意蕴。

就时空维度的时间而言,一方面,茶道精神强调“闲”的及时性与适时性,既讲求把握当下,又要将时间把控得合乎分寸,恰到好处,这在茶事活动中有着

淋漓尽致的展现。自唐代茶事兴盛以来,在茶艺活动中煮水讲究火候,煎茶要求汤候,均体现出对时间的把握。首先,好茶需有好水,好水需要火候。震钧在《天咫偶闻·说茶》中提到“茶之妙用,全在火候”,火候中很重要的一点就是对用火时间的把握,做到急火快煎,火候适度。其次,汤候也鲜明的体现出一种时间关照。在《茶经·五之煮》中,陆羽就专门论及了对煮茶时间的拿捏。他以“声响”与“形色”来把握煮茶时间,认为煮茶时“沸如鱼目,微有声”则“水嫩”,“腾波鼓浪”则“水老”,水嫩和水老均无法煮出好茶,而只有在“鱼目”过后的“连珠”及时停火,才能充分发挥出茶性,正所谓“汤以鱼目蟹眼连绎并跃为度”。茶事活动对及时性与适时性的强调,高度符合“闲”的时间要求。人们常讲行乐需及时,正意在于当下之中去感受“闲”、体悟“闲”,而且“闲”还要符合心境之自然,做到恰逢其时,符合主体当下的精神感受,以及及时追寻“闲”的意境。“闲”的及时与适时要求立足当下,依据主体自身的心境体验,充分利用有限的生命时光来享受“闲”所带来的惬意与自由。正如陈眉公在《小窗幽记》中所言:“人言天不禁人富贵,而禁人清闲,人自不闲耳,若能所遇而安,不图将来,不追既往,不蔽目前,何不清闲之有?”另一方面,茶道之“闲”在时间维度上还体现出一种永恒性,在刹那间永久,在流变中常驻。虽然人生苦短,韶华易逝,但刹那与永恒具有统一性,在刹那间可以体悟时间的永恒。茶之性本来就“擅瓯闽之秀气,钟山川之灵禀”,天生韵高性洁,不与俗物并论。而在茗饮中,由“喉吻润”、“涤昏寐”的生理感受又随之产生出一种心灵体验,在宁静闲远的意境中感悟到时间的永恒,在原本平常而短暂的泡茶品饮中领会到一种不变与常在。中国有句俗话说叫“忙里偷闲”,在繁忙琐碎的俗世生活中余出时间“又得浮生半日闲”,不仅可以作为忙碌之余的调剂品,更可在“闲”中体会到生命的悠然隽永。繁忙之余的一杯清茶,慢饮细啜,静品遐思,是忙里偷闲的极好方式。周作人在《喝茶》一文中就真切地写道:“茶道的意思,用平凡的话来说,可以称作为忙里偷闲,苦中作乐,在不完全现实中享受一点美与和谐,在刹那间体会永久。”<sup>[4](107)</sup>日本茶道中“一期一会”的理念,就充分体现出时间维度上对当下与永恒关系的把握。“一期一会”认为虽然人们每天都可以相会共饮,但此时此地的此场景此意境,终身仅有一次,下次再饮之时绝无雷同之可能,颇有隔世之感。日本江户末期大名茶人井伊直弼就指出“茶会谓一期一会,主客虽屡次相见,而今日之相见一去不返,

为一世一度之会”。<sup>[5]</sup>因此,“一期一会”具有“纯一性”,要求人们把握当下,视当下为永恒。

就空间而言,茶室的布置也充分体现出对“闲”的关照。茶室是茶事活动的空间场所,不仅是品饮开展的最基本保障,而且对其巧妙设计可以营造出特有的意境,为饮茶者提供情感发轫与精神升华的感官条件。中国茶道讲求任运自然,在天人交融之际体悟“闲”的至境,正所谓“寂寥天地暮,心与广川闲”。因而对品茶空间要求“天趣悉备”,达成人与自然的谐和共融。品茶作为人生七大雅事之一,须配之以清雅幽静的外在环境,通过情景交融以达成闲情逸致的精神状态。徐渭对品茗之境曾以优美的语言讲述到:“品茶宜精舍,宜云林,宜永夜清谈,宜寒宵兀坐,宜松月下,宜花鸟间,宜清流白云,宜绿藓苍苔,宜素手汲泉,宜红妆扫雪,宜船头吹火,宜竹里飘烟”。而“阴屋,厨房,市喧,小儿啼,野性人,童役相哄,酷热斋舍”的污垢嘈杂环境则与“闲”的意境相去甚远。由此可见,中国茶文化对饮茶空间虽无固定严格的要求,但强调与自然的交融贯通,在闲适舒放中达成“与天地万物为一体也”的理想境界。需要指出的是,日本茶道虽同样具有“闲”的理念,但却人为巧布出精洁雅致的外在空间,对茶室环境具有严格的要求,这自村田珠光禅师创立草庵茶以来表现的尤为明显。日本茶室之外一般设有“露地”,经此通往茶室。露地中林木环绕,水石相间,茶人通过精巧的建造布局,模拟构造出一片世外桃源。日本茶室的空间通常极为狭小,草庵茶的标准茶室要求面积为四张榻榻米,至多可容纳五人品茶,而且布置极为素雅,多采用天然材料而成,配之以名家书画、古琴茶曲、插花焚香等,以实现人文与自然的契合。隔世幽静的露地环境,狭小素雅的茶室空间,为饮茶之人营造出与世隔绝的超日常时空,于此间所达到的最高境界是一种排除了一切世俗干扰,超然于外的“闲寂”状态,使“闲”充满了人神交会、万物皆空的禅意。

就身心维度中的身体而言,一方面茶事活动的开展需要身闲,只有在身体得到解放,肢体从其他事务中摆脱出来专一泡茶,才能完成茶事活动,以此为基础才得以进一步通过茶事审美和精神体验来悟道;另一方面,身闲亦是饮茶品茗所要达成的基本生理状态,人们在繁忙劳作之余,将喝茶作为调整身体状态、恢复生理机能的理想方式。许慎在《说文解字》中讲道“閒,隙也”,认为閒“从门从月”。段玉裁进一步指出“閒者,稍暇也,故曰閒暇”。茶的自然本性与人们喝茶后的生理体验,使茶道与身闲高度契合。“茶者,

南方之嘉木也”,其长于山野自然之间,受天地雨露滋润,自古以来就被认为是“百草之首,万木之花”,异于凡花众草。苏轼在《寄周安儒茶》中对茶之本性大加赞赏,“大哉天宇内,植物知几族?灵品独标奇,迥超凡草木”。茶因其提神去寐、除倦涤烦的功效而为世人所钟爱。在晚唐刘贞亮所论“茶十德”中,“以茶散闷气”、“以茶驱腥气”、“以茶养生气”、“以茶除疴气”、“以茶尝滋味”、“以茶养身体”,此六德就专对饮茶的生理功效展开论述。经现代医学研究证实,茶中富含茶多酚、茶叶碱、茶多糖、茶色酸、茶氨酸等人体所必须的微量元素和营养成分,对人体极为有益。喝茶所带来的身体休闲与舒适体验,是身闲的基本表现。

除身闲外,茶道理念中的“闲”蕴含着更加深刻的心闲维度。相较身体的安逸舒适,精神上的闲适超远居于更高的层面。晚明岭南学者张萱曾将闲分为“心闲”和“身闲”两种境界,他指出:“闲有二:有心闲,有身闲。辞轩冕之荣,据林泉之安,此身闲也;脱略势利,超然物表,此心闲也。”<sup>[6](519)</sup> 观茶色品茶香,单纯寻求感官的享乐,并非茶道真谛,于茗饮中体验舒放自然、从容洒脱的心境,此内在心性的觉解,才是茶道之“闲”的理想境界。心闲是一种精神体验,源于个我体悟,是内在的心性超越,往往与外在环境无关。正如法演禅师诗中所云,“但得心闲到处闲,莫拘城市与溪山”。儒家所讲的孔颜乐处,即是精神体验的典型表现,在“一簞食,一瓢饮,在陋巷”的贫乏物质条件下,颜回可以不为外物所累而体会到精神的富足。由此可以看出,生命的价值实现与意义世界的发现并非由外在环境左右,而是源自内在的精神体验,它超越了日常时空的局限,彰显出主体存在的真正意义。可以说,精神体验是否深刻充盈,是决定个体生命深度与生活质量的关键。作为“柴米油盐酱醋茶”七事之一,饮茶并不需要特殊的物质环境,也无身份的高下贵贱之别,无论在庭院高阁还是闾巷村社,无论是王公达人还是小夫贱民,都可就地饮茶、坐而悟道。饮茶的境界高下在于能否在愉快的生理感受之后有更深层的精神体验,此种精神体验正是茶之为道的关键所在。禅宗讲“禅茶一味”,就是希望通过饮茶品茗来参悟禅意,明心见性,在其中喝茶只是体道的方便法门,其内在的精神体验才直达道体本身。“心闲”是喝茶所带来的最基本精神体验之一,人们常说“身忙心闲”,在奔波忙碌、辛苦劳作之余,细啜一杯清茶,可以在静谧之中忘却俗世的纷扰,寻得一种自适逍遥、闲淡超脱的心境。苏轼在《书黄道辅品

茶要录后》中讲到,有道之士在“至静无求”、“虚中不留”之后,可以观茶之极、察茶之情,得茶之“精理”,正意在追求茶道的心闲维度。

### 三、茶道的“闲功夫”

饮茶啜茗虽是日常生活中通向“闲”的有效载体和方便方法,但要获得“闲”的内在体验需要超越茶事活动的技艺层面,注重心性上的修养功夫,从而达到“闲”的理想状态。向里用力是茶道“闲”功夫的总体性方法,其又具体分为减法净性和除法悟道两个不同层面的修养功夫。

向里用力是茶道“闲功夫”的基本路向和根本方法。梁漱溟先生在《东西文化及哲学》一书中提到,西方文化代表着本来的路向,是一种意欲向前、向外用力的态度,是人对于物的占有与控制。而中国文化则持一种向里用力的文化取向,具有内倾的倾向,以意欲的持中调和为根本精神,重视个我的心性修养。梁氏以“屋小而漏”为喻贴切地比较了中西路向的不同之处,西方面对屋小而漏的境况一定要求更换一间房屋,而持第二种路向的人,“并不要求另换一间房屋,而就在此中境地之下变换自己的意思而满足,并且一般的有兴趣……他所持应付问题的方法,只是自己意欲的调和罢了”。<sup>[7](61)</sup> “闲”作为茶道的基本理念重在饮茶后的精神体验,这种精神体验从根本上来讲无需外求,而是在冲泡品饮之中通过感官刺激与审美体验,将茶之性与人之性进行比附,将茶事活动与心性修养相互连通,通过向里用力的用功方式将“闲”的心境和状态发韧开来。“向里用力”依赖于个我的体悟修养,需通过反求诸己来实现内心的安闲从容。茶人雅士自古以来就以茶性喻人性,将茶品比人品。苏轼就将茶比作“佳人”,其有诗云:“仙山灵草湿行云,洗遍香肌粉未匀。明月来投玉川子,清风吹破武林春。要知冰雪心肠好,不是膏油首面新。戏作小诗君一笑,从来佳茗似佳人。”钱穆先生则讲到“品之高,必求之其质。不顺乎茶之质,又何有茶之美。不顺乎人之性,又何由有圣德之成”。<sup>[8](112)</sup> 值得注意的是,日本茶道中的独坐观念亦是向里用力的典型体现。独坐要求茶事完毕待客人走后,主人应独坐茶室,面对茶釜独自“熟思”,通过内心的静思来体悟茶道的闲寂之义。茶性“祛襟涤滞,致清导和”、“冲淡闲洁,韵高致静”,这与“闲”的哲学意蕴高度契合,世人通过饮茶来净性体道,正是期望通过内在的功夫修

为,在忙碌的俗世生活中获得一份从容与安闲。

具体看来,向里用力的功夫路径包含了两种不同的用功方式。首先,茶道的“闲功夫”需做减法以净性。通过前面的论述可以得知,“闲”的养成不待外求而依赖于主体我的精神体验,过多的外在欲求不仅不会实现精神上的安闲,反而会因“欲多而物寡”导致内心的焦躁不安,使得本来的那份闲情逸致荡然无存。老子就认为过分的外在享乐会导致自我迷失,指出“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂,难得之货令人之行妨”。因此老子提出“为学日益,为道日损”,要求人们“去甚、去奢、去泰”,通过“涤除玄鉴”洗净内心的尘垢,重新回归到人之本然的纯粹状态。“为道日损”的用功方式,正是通过内在的精神调试,运用减法来剥落物欲,以消除外在干扰,摆脱人为沾染。茶成乎天然,品性高洁,茗饮作为文人雅事,历来为名士高人所喜,而“非庸人孺子可得而知矣”。正所谓“柴门反关无俗客,纱帽笼头自煎吃”。宋徽宗在《大观茶论》中以“雅静之韵致”言茗饮真趣,认为饮茶者应是“缙绅之士,韦布之流,沐浴膏泽,熏陶德化,咸以雅尚相推,从事茗饮”。由此可见,饮茶作为“雅尚”之事切忌庸鄙粗俗,应尽可能消减外在矫饰,避免“俗闲”,这与茶道的俭德正相契合。陆羽在《茶经》中指出饮茶者应具有俭德,“茶之为用,味至寒,为饮最宜精行俭德之人”。在中国历史上,无论是《晋中兴书》陆纳以茶果招待谢安,其侄因私自盛饌珍羞而受责;还是东晋权臣桓温“每宴惟下七奠,拌茶果而已”,都体现出古人将饮茶视作简朴廉洁的象征。日本茶道的草庵茶风也力倡简约,从茶室设计到茶器使用,都追求一种古朴简素之美。千利休曾讲到:“追求荣华富贵,美味食品,那是俗世之举。家以不漏雨,食无饥苦足矣,此乃佛之教诲,茶道之本意。”<sup>[9](9)</sup>通达“闲”所需要的减法,正是发挥了茶之俭德,少私寡欲,力避俗闲,通过减法来净化心性,摆脱外在羁绊,为自己的生命减负。运用减法功夫,可由执着于外物的获取转到内心的自由充盈,使饮茶不仅得以清身清神,更有清心之用,使得心性安闲,无所挂碍。

其次,茶道的“闲功夫”需要做除法以悟道。减法是从饮茶品茗中提炼出修养功夫,将过多的世俗欲望和外在诱惑从量上逐步消减,以净化自身心性,达到精神上的从容安闲。除法则舍去一切干扰而直面道体,从质上做出根本性的改变。道作为万物的起源和本根具有唯一性,是浑然一体不可再分的,是“一”或“太一”,是形上的至高存在。因此,道虽散落

于世间万物,周遍包涵,巨细不遗,但“道通为一”,万事万物都同出一源,本自同一个道。这与儒家所讲的理一分殊是一个道理,正如朱熹所言,“本只是一太极,而万物各有禀受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已,及散在江湖,则随处可见,不可谓月已分也”。由于道显现于万物之中,因此人们可通过一切事物来参道,而茶的除寐涤烦、清韵高洁之性,使饮茶这一生活中的平常之事成为体道的绝佳媒介和方便方法。得道是人们一切行为活动的理想归宿,自然也是茶道之闲的终极目标,通过品茶悟道,使饮茶者超越日常生活而与道同体。以茶体道需要做好除法功夫,除法不是细枝末节上的简单修补,也并非日积月累的点滴改进,而是明心见性,直达道枢,在纷繁变化的“多”中探寻永恒不变的“一”。除法功夫依赖于静的状态与心境,正所谓“归根曰静,静曰复命”,通过“致虚极,守静笃”来达道。茶道之闲对静有极高的要求。茶之本性“韵高致静”,饮茶自然是静雅之事,只有在静中才可品出茶的真味,才能享受到真正的安闲。林语堂先生在《谈茶与友谊》一文中讲到:“茶有一种本性,能带我们到人生的沉思默想的境界里去。在婴孩啼哭的时候喝茶,或与高谈阔论的男女喝茶是和阴天或雨天摘采茶叶一样的糟糕。”<sup>[10](218)</sup>在饮茶中,通过守静来做好除法功夫,直抵道体,将人与茶、茶与道融而为一,使茶道之闲摆脱庸俗而进入超越层面。

#### 四、茶道的“闲境界”

在茶道精神中,对闲的追求应力求避免恶闲、俗闲,以追求合乎茶道理念的超然境界。茶道的“闲境界”是通过茶来感受闲,在闲中达道。其于内是超越物累,寻求主体内在精神的自适逍遥;于外则是顺乎自然本性,与天地万物同体。

首先,茶道的“闲境界”是主体内在心性上的自我超越,通过精神体验来摆脱外在束缚,实现真正的自适逍遥。饮茶本是日常生活中再普通不过的行为活动,但其又作为“雅尚”之事,在给予特殊情感对待与精神关照之后,使其抽离并超越了俗世生活而进入意义世界。茶道中闲的精神可以超越日常世界中的物质欲望与功利诉求,在幽玄闲远的心境中远离俗尘,实现精神上的自我超越。就任何个体而言,外在事物均无法依据自身的主观意愿而随意改变,内心欲望也不可能顺从自己的心意而被完全满足,因此,真

正的闲不待外求,而是通过主观的精神体验寻求一种自适。自适是主体的一种心境感悟,是主体对自身的满足感,在“自适其适”中达到无所待的精神境界。庄子就指出真正的闲并非是“乘桴浮于海”的江海避世而闲,而是摆脱外在形质束缚的“无江海而闲”。“若夫无江海而闲,无不忘也,无不有也,澹然无极而众美从之,此天地之道,圣人之德也。”可以说,主体对外在事物要求越多、依赖越高,就越难以通达闲的境界。真正的闲是精神上的绝对自由,“不受任何外在的限制,只服从人自己的意志和良心,……因为仅有嗜欲的冲动便是奴役状态,而唯有服从人们自己为自己所规定的法律,才是自由”。<sup>[11](61)</sup>茶道之所以为道,正是因为茶事活动不仅满足了人们生理上的酣畅体验,更可以获得精神闲适和心灵安顿,彰显主体的自然本真,直通道体。卢仝在其有名的茶诗《走笔谢孟谏议寄新茶》中,从饮第一碗茶的“喉吻润”,到“破孤闷”、“搜枯肠”、“发轻汗”、“肌骨清”,直到“六碗通仙灵,七碗吃不得也,惟觉两腋习习清风生。蓬莱山,在何处?玉川子,乘此清风欲归去”,就是对喝茶品饮中由快意舒适的生理体验进而升华到精神上逍遥自适的精彩描述。人们虽无法全然脱离世俗生活,但繁忙之余的清茶淡饮,可以将人们带入精神层面的意义世界,以茶来清心雅志,实现内心的安闲自得。

其次,茶道的“闲境界”还在于顺乎自然本性,将物我化而为一,和天地沟通,与万物同体。在道家看来,天地万物同出于道,道法自然,人作为天地间一物,其本性也是自然。在自然状态下人不仅使自我得到最全面最合理的展现,而且与万物相融,与大道相通,而后天的人为矫饰与过分的外在欲望戕害了人的这种自然本性。庄子在《齐物论》中讲到“大智闲闲、小知间间”,真正的智慧并不在意外在得失,大知乃无是无非,故而“闲暇而宽裕也”。人们通过“堕肢体,黜聪明”,充分回归自然之性,这种自然之性与天地万物的本然性状是相通的,这就使人遵循自然法则,回归到自然秩序之中,在人与万物之间实现有效地融合。茶本自山林原野,得天地精华,受雨露滋润,除昏涤寐,味洁性清,历来被视为自然灵物。饮茶遂成为人们体悟自然、回归自然的有效方式。不仅人们有意亦或无意所营造的饮茶环境具有浓厚的自然趣味,而且品饮时超然忘我,与万物和解而复归于自然的心境更是茶道之闲的至高境界。正所谓“简单便异常,天趣悉备,可谓尽茶之真矣”。朱权在《茶谱》中写到:“凡鸾俦鹤侣,骚人羽客,皆能志绝尘境,栖神物外,不伍于世流,不污于时俗。或会于泉石之间,或处于松

竹之下,或对皓月清风,或坐明窗静牖。乃与客清谈款话,探虚玄而参造化,清心神而出尘表。”由此可见,饮茶的精神体验与心灵感悟可使人们从无穷的世俗私欲中解放出来,与自然中的他者达成和解,实现“与天地万物为一体”的境界。茶道之大闲正在于以茶为介使人复归于自然,实现个我生命与天地万物的交相融合、呼应成趣,共通于大道,从而使个体的生命意义由短缺变得充盈,由有限变为无限,这正是闲的真谛所在。

综上所述,茶与闲天然契合,茶道精神中蕴含着深厚的“闲”哲学,“闲”也通过茶道得以有效彰显。饮茶品茗不仅使茶人的身体得以放松舒适,更可以在这一看似简单普通的日常活动中,通过精神感悟与价值升华,于内获得内心的自适安闲,于外与万物相融,与大道相通。在充斥工具性价值、快节奏生活方式的现代社会,更亟需呼唤茶道之闲,使人真正得以“诗意地安居于大地之上”,实现生命意义上的超越性价值。

#### 〔参考文献〕

- [1] 亚里士多德.政治学[M].颜一、秦典华译.北京:中国人民大学出版社,2003.
- [2] [德]马克思·韦伯.《经济与社会》[M].林荣远译.北京:商务印书馆,1997.
- [3] 李萍.中国传统文化与茶道四境说[J].北京科技大学学报,2015(5).
- [4] 周作人.喝茶[A].马明博、肖瑶选编.我的茶——文化名家话茶缘[C].北京:中国青年出版社,2012.
- [5] 舒曼.“禅茶一味”综述[J].农业考古,2013(5).
- [6] 张萱.西园闻见录,续修四库全书,第1168册[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [7] 梁漱溟.东西文化及其哲学[M].北京:商务印书馆,1999.
- [8] 钱穆.宋代理学三书随杂[M].台北:台湾东大图书有限公司,1983.
- [9] [日]西山松之助校注.南方录[M].东京:岩波书店,1995.
- [10] 马明博、肖瑶选编.我的茶——文化名家话茶缘[A].林语堂.谈茶与友谊[C].北京:中国青年出版社,2012.
- [11] 赵敦华.西方人学观念史[M].北京:北京出版社,2004.

(责任编辑:马胜利)

## The Philosophy of Leisure and the Implication of Teaism

WANG Run-jia

(School of Marxism, North China University of Technology, Beijing 100144, China)

**Abstract:** Leisure is the consciousness of subjective life attitude. It contains profound philosophy of leisure in the teaism, and the mental state is also appeared with the perfect medium of tea. The leisure in teaism has double dimensions which are space-time and body-mind, on this basis it shows unique leisurely attainments and leisurely realms. In modern civilization which is too instrumental and utilitarian, it has important significance to call for the leisure of teaism.

**Key words:** teaism; double dimensions; leisurely attainments; leisurely realms

(上接第 60 页)

## Comparative Method and New Diversity-oriented Comparativism

DING Zi-jiang

(Department of Philosophy, California State Polytechnic University, the U.S.A.)

**Abstract:** The comparative method is at the core of human reasoning and always exists in the observation of the world. For a number of reasons, comparative research has held an extremely significant position in the humanists' and social scientists' toolbox. Globalization has been an important factor in increasing the demands and possibilities of cultural exchanges and communication. Information technology has provided an abundance of quantitative data for comparative research, and international communication technology has significantly facilitated the dissemination of information. Comparative research is a multidimensional and comprehensive approach in the context of globalization, cross-culture and trans-civilization. Comparative research as methodology for the humanities and social sciences carries out the comparisons between various areas, countries, cultures and civilizations. From a normative point of view, the comparative method as an instrument can also be utilized for the classification of various social and cultural phenomena. For many sociologists and cultural scholars, the comparative method provides an analytical framework to explore and examine social and cultural differences and specificities. Comparative research can be applied to virtually all fields and disciplines. We may apply many types of comparative studies, such as comparative case studies, comparative studies of cultural traditions, cross-cultural and multicultural comparative studies. Comparative research also comprises many kinds of resources, such as comparison of field investigation, comparison of transnational investigation, comparison of text data, comparison of quantitative data, comparison of conceptual meanings, and so on. The comparative method can be characterized as a diversity-oriented approach. In the field of East-West research, more and more scholars try to establish effective paradigms through the application of new comparativism. We may reveal the main tendency of this new comparativism. As such this paper discusses the following: 1. the historic origins of the comparative method; 2. the definition of the comparative method; 3. the application of the comparative method; 4. the classification of the comparative method; and 5. the transformation from traditional comparativism to new comparativism.

**Key words:** comparative method; globalization; context of cross-culture and trans-civilization; multidimensional and comprehensive approach; new diversity-oriented comparativism